# *Jacques Lacan*



# LES SÉMINAIRES
## *(1952 - 1978)*

*Nous proposons aux membres de l'Association lacanienne internationale un outil de travail dont nous pensons qu'il n'a pas d'équivalent en langue française.*

*L'ensemble des textes recensés ou à établir de Jacques Lacan se trouvent ainsi réunis dans ce document électronique. Ces séminaires ont été, pour la plupart, corrigés à cette occasion ; mais ils bénéficieront des remarques que, en cours de route, les lecteurs voudront bien nous adresser.*

*Un index constitue un instrument remarquable pour les chercheurs. Pour rester dans la note, souhaitons que l'automaton ainsi réalisé ne prive aucun lecteur d'une possible tuchè.*

***Charles Melman***

Ce document contient la version intégrale des séminaires de Jacques Lacan diffusés, pour usage exclusif interne, par l'Association Lacanienne Internationale.

## ATTENTION!

Toute copie et toute diffusion de ce document à l'attention de personnes non autorisées par l'Association Lacanienne Internationale sont strictement interdites.

La duplication, la diffusion, la modification et l'impression de ce document sont interdites.

## Support technique

envoyer un courriel à support-cdrom@freud-lacan.com

## Remarques et apports

envoyer vos remarques, apports et corrections concernant le contenu des séminaires par courriel à

remarques-seminaires@freud-lacan.com

## Réalisation

Oussama Cherif Idrissi El Ganouni & Omar Guerrero

## Design

Pablo Flaiszman

## Format des documents

Acrobat PDF de *Adobe Systems Incorporated*

# *Jacques-Marie Lacan*

## *Médecin et psychanalyste français*
*Paris 1901 – id. 1981*

Jacques-Marie Lacan est né d'une mère apparentée à une riche famille de vinaigriers orléanais et d'un père qui s'employa au titre de représentant de commerce de l'entreprise. En 1918, le jeune homme ne retrouva pas dans celui qui revenait de la guerre le père délicieux, moderne et complice que son enfance avait tant aimé. De toute façon, ce fut une tante maternelle qui distingua la précocité de l'enfant et lui permit des études au collège Stanislas, à Paris ; son condisciple Louis Leprince-Ringuet a rapporté ses dons d'alors pour les mathématiques. Le provincial fut introduit à la vie mondaine de la capitale et séduit par elle ; cette dissipation ne l'empêcha pas d'associer à de solides études médicales un intérêt éclectique mais chaque fois dénué d'amateurisme pour les lettres et la philosophie (les présocratiques et Platon, Aristote, Descartes, Kant, Hegel [avec Kojève] et Marx plus que Bergson ou Blondel), le Moyen Âge (avec Gilson), l'anthropologie (Mauss), l'histoire (Marc Block et les *Annales*), la linguistique (F. de Saussure à ses débuts), les sciences exactes (dont en particulier la logique avec B. Russel et Couturat). À titre de première publication, on a de lui un poème publié dans *Le Phare de Neuilly* des années 1920 ; œuvre de facture classique, en alexandrins bien rythmés et de lecture toujours agréable, sans doute cause de la soumission de la forme au fond. Les études de psychiatrie se mêlèrent à la fréquentation des surréalistes d'une façon qui le mit en marge des deux milieux. Il dira plus tard que l'apologie de l'amour lui parut une impasse irréductible du mouvement de A. Breton.

Parue en 1932, la thèse de doctorat en médecine, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, est ainsi une illustration clinique des potentialités de l'amour quand il est porté à son extrême : le coup de couteau donné par Aimée à la vedette qui, à

titre d'idéal, absorbait son investissement libidinal. Mais cette étude est aussi en rupture avec les travaux des psychiatres français de l'époque, qui voient dans la psychose paranoïaque une aggravation des traits définissant pour eux le caractère paranoïaque. G. G. de Clérambault, le seul maître qui eût pu le soutenir et à l'égard duquel Lacan dira sa dette sa vie durant, le désavouera en l'accusant de plagiat. Le décor est dressé, qui ne changera plus : l'indépendance d'une pensée solidement argumentée, en butte aux maîtres qu'elle contrarie et à la mode qu'elle déshabille ; mais aussi le refus de céder à l'orgueil du solitaire. Ses études sur la paranoïa lui montrent en effet que les traits dénoncés par le malade dans le monde sont les siens propres par lui-même méconnus (on dira projetés) ; et un texte précoce, *De l'assertion de certitude anticipée*, illustre, à propos du sophisme, que le salut individuel n'est pas affaire privée mais d'intelligence collective quoique concurrente. Pas de belle âme donc, ce que ses élèves par la suite ne manqueront pas de lui reprocher puisqu'il n'eut rien à leur proposer que l'honnêteté intellectuelle : à chacun d'en déduire sa morale.

La description phénoménologique exhaustive d'un cas, sa thèse, dira Lacan, le conduisit à la psychanalyse : seul moyen de déterminer les conditions subjectives de la prévalence du double dans la constitution du moi. Le passage à Paris, après 1933, des psychanalystes berlinois en route vers les États-Unis lui fournit l'occasion de s'en remettre à Loewenstein plutôt qu'à A. Hesnard, à R. Laforgue, à E. Pichon, voire à la princesse Bonaparte. Une lettre qu'il adressa à Loewenstein en 1953, lors de ses démêlés avec l'Institut de psychanalyse, et publiée bien plus tard témoigne d'une relation confiante avec son psychanalyste, fondée sur une communauté de rigueur intellectuelle ; celle-ci n'empêchera pas d'ailleurs son correspondant, alors aux États-Unis, de le désavouer devant ses pairs.

Le paysage psychanalytique français de l'avant-guerre était, à l'instar de nos villages, organisé autour du clocher. Ce n'est pas faire injure à ses protagonistes de dire que chacun semblait avoir été

délégué par sa chapelle pour contrôler un produit importé de la Vienne cosmopolite : Hesnard était médecin de la Royale, Laforgue s'engagea dans la voie de la collaboration, Pichon était maurrassien.

Marie Bonaparte seule témoigna pour Freud d'un attachement transférentiel qui ne se démentit pas ; elle fut d'ailleurs l'unique visite de Freud, en route vers Londres, lors de son passage à Paris en 1939. Quoi qu'il en soit, ce milieu paraît attendre d'un jeune homme doué et de bonne famille qu'il contribue à inventer une psychanalyse bien de chez nous.

Une fois encore, la déception dut être réciproque. Dans la dernière livraison de la *Revue française de psychanalyse*, la seule parue en 1939, une critique de Pichon recense l'article de Lacan sur « la Famille », publié dans l'*Encyclopédie française* à la demande d'Anatole de Monzie, en déplorant un style plus marqué par les idiotismes allemands que par la bien connue clarté française. Après la guerre, on retrouvera trace de Lacan en 1945 avec un article publié à l'éloge de « la Psychiatrie anglaise durant la guerre ».

Il semble décidément difficile à Lacan de trouver maison qu'il reconnaîtrait comme sienne. Après 1920, Freud introduisit ce qu'il appellera la deuxième topique : une thèse qui fait du moi (allem. *das Ich*) une instance régulatrice entre le ça (allem. *das Es*) [source des pulsions], le surmoi (allem. *das Über-Ich*) [agent des exigences morales] et la réalité (lieu où s'exerce l'activité). Un renforcement du moi, pour « harmoniser » ces courants chez le névrosé, peut apparaître comme une finalité de la cure.

Or, Lacan fait son entrée dans le milieu psychanalytique avec une tout autre thèse : le moi, écrit-il, se construit à l'image du semblable et d'abord de cette image qui m'est renvoyée par le miroir —ce suis-je. L'investissement libidinal de cette forme primordiale, « bonne » parce qu'elle supplée la carence de mon être, sera la matrice des identifications futures. La méconnaissance s'installe ainsi au cœur de mon intimité et, à vouloir la forcer, c'est un autre que je trouverai ;

ainsi qu'une tension jalouse avec cet intrus qui, par son désir, constitue mes objets en même temps qu'il me les dérobe, du mouvement même par lequel il me dérobe à moi-même. C'est comme autre que je suis amené à connaître le monde : une dimension paranoïaque est, de la sorte, normalement constituante de l'organisation du « je ». *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du « je »* fut présenté en 1936 au Congrès international de psychanalyse sans rencontrer d'autre écho que le coup de sonnette de E. Jones interrompant une communication trop longue. Sa reprise à Zurich en 1949 ne suscita pas beaucoup plus d'enthousiasme. Il est vrai que cette thèse contrevient à une tradition spéculative, platonicienne à l'origine, et qui conjoint la quête de la vérité à celle d'une identité assumable par la saisie de l'idéal ou de l'être. L'affirmation du caractère paranoïaque de l'identique-à-soi ne pouvait manquer de la heurter. Elle n'est pourtant pas un simple ajout ; son support est expérimental et s'inspire des travaux menés dans les champs de la physiologie animale et humaine sur les effets organiques induits par la perception du semblable. Mais elle illustre surtout (bien que cela reste tu) la prise précoce de l'enfant dans le langage. Si la remarquable trouvaille du « stade du miroir » n'est pas déductible de la pratique analytique, elle doit pourtant son support, son cadre à une analyse du langage qui, vînt-elle du linguiste, s'expérimente dans la cure, mais en tant que déduction rétroactive, s'il est vrai que la parole articulée commence avec l'illumination de cette identification sans pouvoir dire plus sur les conditions ni sur l'ordre de sa genèse. L'imaginaire propre à cette phase n'est investi, dira Lacan, d'une telle charge libidinale que parce qu'il fonde — par ce *c'est moi* originel — la protestation contre le défaut radical par lequel le langage soumet le « parlêtre », c'est-à-dire celui qui pose la question de l'être parce qu'il parle.

Si le langage est un système d'éléments discrets qui doivent leur pertinence non à leur positivité mais à leur différence, selon l'analyse de F. de Saussure, il dénature l'organisme biologique soumis à ses lois en le privant, par exemple, d'un accès à la positivité ; sauf à ce que cet organisme tende sur l'entre-deux des éléments, l'écran illuminé de

l'imaginaire — première image fixe : le moi. La pratique analytique est la mise à l'épreuve des effets de cette dénaturation d'un organisme par le langage, corps dont les *demandes* sont perverties par l'exigence d'un objet sans fondement et sont ainsi impossibles à satisfaire ; dont les *besoins* sont transformés du fait de ne trouver apaisement que sur fond d'insatisfaction ; dont les *pulsions* mêmes se révèlent organisées par un montage grammatical ; dont le *désir* se démontre articulé par un fantasme qui défie le moi et l'idéal, violant leur pudeur par la quête d'un objet dont la saisie provoquerait le dégoût. Le lieu d'où ce désir prend voix s'appelle inconscient et c'est à pouvoir la reconnaître comme sa voix propre que le sujet échappe à la psychose. Le langage devient ainsi symbole du pacte de ce à quoi le sujet renonce : la maîtrise de son sexe, par exemple, en échange d'une jouissance dont il devient serf. Oui, mais laquelle ?

En effet, *il n'y a pas de rapport sexuel*, dira Lacan, au scandale de ses suiveurs comme de ses détracteurs. Il rappelait par cette formule (qui fait choc parce qu'elle contrevient à vingt siècles de foi religieuse) que, si le désir vise l'entre-deux voilé par l'écran où se projette la forme excitante, le rapport ne se fait jamais qu'avec une image ; image de quoi ? — sinon de l'instrument qui fait la signifiance du langage, c'est-à-dire le Phallus (cause du panérotisme qui fut reproché à Freud). C'est pourquoi une femme se voue à le représenter en faisant semblant de l'être (c'est la mascarade féminine) alors que l'homme, lui, fait semblant de l'avoir (c'est le comique viril). Si rapport il devait y avoir, il se ferait ainsi, imaginairement, avec le Phallus (vérité expérimentale pour l'homosexuel) et non pas avec la femme qui, elle, n'existe pas. L'entre-deux désigne aussi bien, en effet, le lieu Autre (Autre du fait qu'il ne puisse y avoir aucun rapport avec lui) et de se tenir à cette place, *une* femme (article indéfini) ne peut y trouver ce qui la fonderait dans son existence et en ferait *la* femme. On sait d'ailleurs l'inquiétude ordinaire des femmes sur le bien-fondé de leur existence et l'envie qu'elles portent volontiers au garçon qui, sans nul besoin de faire ses preuves, s'estimerait d'emblée légitimé.

La catégorie de l'Autre est essentielle parmi les formulations originales de Lacan parce qu'elle désigne primordialement, dans l'entre-deux, la place vide, mais aussi potentiellement grosse de tous les éléments du langage susceptibles de venir s'insérer dans mon énonciation et y donner à entendre un sujet que je ne peux que reconnaître comme mien sans pour autant le faire parler à ma guise ni même savoir ce qu'il veut : c'est le sujet de l'inconscient.

Un signifiant ($S_1$) est ainsi, dira Lacan, ce qui représente un *sujet* ($) pour un autre signifiant ($S_2$). Mais que ce dernier ($S_2$) vienne du lieu Autre le désigne aussi comme symptôme s'il est vrai qu'il décevra immanquablement mon appel en faisant rater le rapport.

Le signe, lui, désigne bien quelque *chose* (ainsi la fumée est l'indice du feu ; la cicatrice, de la blessure ; la montée de lait, d'un accouchement, disent les stoïciens), mais pour quelqu'*un* ; en présence de la chose, *je* s'évanouit en effet. La formule lacanienne du fantasme $\$\lozenge a$ (à lire « S barré poinçon de petit *a* ») lie l'existence du sujet ($) à la perte de la chose (*a*), ce que la théorie enregistre aussi comme castration. L'émergence éventuelle dans mon univers perceptif de l'objet perdu singulier qui me fonde comme sujet — d'un désir inconscient — l'oblitère, ne me laissant que l'angoisse propre à l'individu (*un*-dividu).

On aura sans doute été sensible au déplacement radical opéré ainsi dans la tradition spéculative. L'énoncé que le signifiant n'a pas fonction dénotative mais représentative, représentative non d'un objet mais du sujet, qui n'existe lui-même qu'à la condition de la perte de l'objet, n'est pourtant pas une assertion qui s'ajoute aux autres, antécédentes dans la tradition. Il ne s'autorise pas en effet d'un dire mais de l'exercice d'une pratique vérifiable et répétable par d'autres.

Quant à la mutation du signifiant en signe qui, lui, dénote la chose, on s'amusera à retenir que ces exemples pris aux stoïciens pointent tous le quelqu'*un* auquel il s'adressent, dans ses figurations urinaire, castratrice ou fécondante : le Phallus, à l'égard duquel ils sont autant

d'appels. Si celui-ci est une cause de l'impossibilité du rapport sexuel, une autre catégorie, outre celle de l'imaginaire et du symbolique, est alors à considérer : celle du réel, comme impossible précisément. Il ne s'agit pas de l'impossible à connaître, propre au noumène kantien, ni même de l'impossible à conclure, propre aux logiciens (quand ils se soucient de Gödel) ; mais de l'incapacité propre au symbolique de réduire le trou dont il est l'auteur puisqu'il l'ouvre à la mesure dont il tente de le réduire, *rien* étant la réponse propre du réel aux essais faits pour l'obliger à répondre. Ce traitement du réel rompt avec les alternatives trop classiques : rationalisme positiviste, scepticisme ou mysticisme.

*Scilicet* (« Tu peux savoir »), tel fut le titre donné par Lacan à sa revue. Savoir quoi ? sinon l'objet *a* par lequel tu fais bouchon au trou dans l'Autre et mutes l'impossible en jouissance, celle-ci dût-elle en rester marquée. Iras-tu néanmoins assez loin dans sa connaissance pour savoir quel objet tu es ? Quoi qu'il en soit, la démarche psychanalytique s'avère bien inscrite dans la tradition du rationalisme mais en lui donnant, avec les catégories de l'imaginaires et du réel, une portée et des conséquences que celle-ci ne pouvait soupçonner ni épuiser.

Sans doute était-il prévisible que ce remue-ménage (Lacan aurait dit « remue-méninges »), quoique tiré de Freud et de sa pratique, provoquât des réactions. D'abord n'était-il pas incompréhensible, puisque en rupture avec des habitudes mentales — le confort — qui vont bien au-delà de ce que l'on croit ? En réalité surtout par son support logique — une topologie non euclidienne —, le stade du miroir datant ce que la familiarité de la pensée et notre intuition doivent au mirage plan du narcissisme.

En 1953 et bien qu'il la présidât, Lacan démissionna de la Société psychanalytique de Paris (celle qui eut toujours une attitude réservée à l'égard de Freud) en compagnie de D. Lagache, J. Favez-Boutonier, F. Dolto, et fonda avec eux la Société française de psychanalyse.

Le motif de la rupture fut la décision par la Société parisienne de fonder un Institut de psychanalyse chargé de délivrer un enseignement réglé et diplômable sur le modèle de celui de la faculté de médecine. Ignorait-elle pourtant le caractère ambigu et volontiers fallacieux de notre relation au savoir quand il est imposé ? Mais la réalité était sans doute plus triviale : le séminaire de Lacan, les cours en Sorbonne de Lagache et de Favez-Boutonier, le charisme de Dolto attiraient la majorité des étudiants, qui d'ailleurs les suivirent en cet exode. Celui-ci connut l'atmosphère stimulante et fraternelle des communautés d'affranchis à leur départ. Le rapport tenu par Lacan à Rome sur « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » servait de boussole. Trop biens sans doute ; son succès vint assez vite faire ombrage à ses amis et puis aussi aux élèves qui avaient grandi et se montraient maintenant soucieux de leur personnalité. Une décennie de nomadisme suffisait ; il fallait, paraît-il réintégrer l'Association psychanalytique internationale. Des négociations menées par un trio d'élèves (W. Granoff, S. Leclaire et F. Perrier) aboutirent à un troc : reconnaissance par l'IPA en échange du renoncement de Lacan à former des psychanalystes…

En 1964, Lacan fondait seul l'École freudienne de Paris. Une poignée d'amis déprimés et d'élèves esseulés le suivirent en ce nouveau désert. Grâce à son travail, il allait se révéler d'une exceptionnelle fécondité. Aux premiers signes de la maladie du fondateur, ses compagnons devaient être pris par une agitation qui conduisit Lacan à dissoudre son École (1980). La visée de Lacan fut d'assurer à la psychanalyse un statut scientifique qui aurait protégé ses conclusions du détournement des thaumaturges et l'aurait imposé à la pensée occidentale : retrouver le Verbe, qui était au commencement et se trouve aujourd'hui bien oublié. Mais aussi montrer qu'il ne s'agissait pas, avec elle, d'une théorie mais des conditions objectives qui déterminent notre vie mentale. Et puis mettre un terme à ce recommencement par lequel chaque génération semble vouloir la réécrire comme si ses conclusions, précisément, restaient irrecevables.

Mais le champ psychanalytique est-il propre à un traitement scientifique, c'est-à-dire à l'assurance d'une réponse toujours identique du réel à la formalisation qui le sollicite ? Voire est-il apte au calcul des réponses qui sont susceptibles d'être données par un sujet et que la théorie des jeux construit dans le cadre des sciences conjecturales ? Oui, si l'on admet qu'il existe une clinique des hystéries, c'est-à-dire une recension des modes de la contestation faite par le sujet de l'ordre formel qui le condamne à l'insatisfaction.

Il y a là en projet une révision du statut du sujet tel que le valorise l'humanisme chrétien. Serait-ce au profit d'une mortification, à l'exemple du bouddhisme ? Sûrement pas si la finalité de la cure est de redonner au sujet l'accès à la fluidité propre au langage sans qu'il y reconnaisse d'autre point fixe qu'un arrimage par un désir acéphale, le sien. Sur le tard pourtant, Lacan reviendra de cet espoir de scientificité (qui justifia, par exemple, l'anonymat des articles de *Scilicet* à l'instar des livres de Bourbaki) sans autrement s'en expliquer sinon par des énonciations qu'il aurait auparavant répudiées, telle : « C'est avec mon bout d'inconscient que j'ai essayé d'avancer… »

Une interprétation est cependant possible : si la science, coincée entre dogmatisme et scepticisme, n'a pour alternative que la prétention à maîtriser le réel (et à forclore la castration) et l'affirmation d'un inconnaissable que démontre la pluralité des modèles (on renonce à la vérité au profit de ce qui est opératoire), un autre abord du réel se justifie, le psychanalytique précisément. C'est pourquoi la consistance du réel, du symbolique et de l'imaginaire (R.S.I.) ne sera plus cherchée dans leur association avec le symptôme (qui est défense contre le réel), ainsi que la science en poursuit la tradition, mais dans un autre champ : celui, physico-mathématique, du nœud borroméen (trois ronds de ficelle liés de sorte que la coupure de l'un quelconque d'entre eux dénoue les deux autres), où les trois catégories (RSI) doivent de tenir ensemble non plus à leur nouage par un rond quatrième (celui du symptôme) mais à la propriété borroméenne du nœud et à sa consistance de corde (*Figures 1 et 2*). La castration, soit ce qui cause l'insatisfaction sexuelle et le malaise dans la civilisation,

est-elle fait de structure ou de culture ? L'œdipe, c'est-à-dire le culte du Père, est-il nécessaire ou contingent ? Voilà l'enjeu de ces ultimes réflexions à propos de la possibilité d'écrire le nœud à trois ou bien quatre ronds, ce dernier, œdipien, devant sa consistance au nouage par le rond du symptôme. L'aphasie motrice, sur laquelle Lacan buta, mit le silence à cette tentative.

Quel que fût le visiteur, Lacan lui offrait toujours le préalable de son intérêt et de sa sympathie : ne partageait-il pas avec lui le sort du « parlêtre », c'est-à-dire de celui qui pose la question de l'être parce qu'il parle ?

Il attendait en échange que soit privilégiée l'honnêteté intellectuelle : reconnaître et dire ce qu'il y a. Malgré les déceptions répétées venues de ses maîtres, qui le désavouèrent, de ses amis, bien discrets à son égard (où Lévi-Strauss ou bien Jakobson le citèrent-ils ?), des élèves qui voulurent le vendre, il gardait toujours prêt un investissement qui n'était jamais prévenu ni même méfiant.

Il n'était pas pour autant un saint. Si le désir est l'essence de l'homme, comme l'écrivit Spinoza, Lacan ne craignit pas d'aller au terme de ses impasses, y confrontant du même coup celles et ceux qui se trouvaient invités. Peu, semble-t-il, trouvèrent le fil du labyrinthe : puisqu'il n'y en a pas. Mais se plaindre d'avoir été séduit reste une cocasserie qui est un des agréments de notre époque ; les procès pour diabolisme sont toujours d'actualité.

Il faudrait encore dire au moins un mot sur son style réputé obscur. On s'apercevra un jour qu'il s'agit d'un style classique d'une grande beauté, c'est-à-dire sans ornementation et régi par la rigueur : c'est cette dernière qu'il est difficile de saisir. Quant aux jeux de mots qui parsèment ses propos, ils poursuivent une tradition rhétorique qui remonte au moins aux Pères de l'Église, quand on savait et expérimentait le pouvoir du Verbe.

Après une fin d'août passée seul, Lacan est mort le 9 septembre 1981 et fut enterré avec une discrétion qui empêcha nombre de ses plus proches élèves de lui rendre l'hommage qu'ils lui devaient.

Charles Melman

*(texte publié dans le* Dictionnaire de la Psychanalyse*, sous la direction de Roland Chemama et Bernard Vandermersch, Larousse, Paris, 1998).*

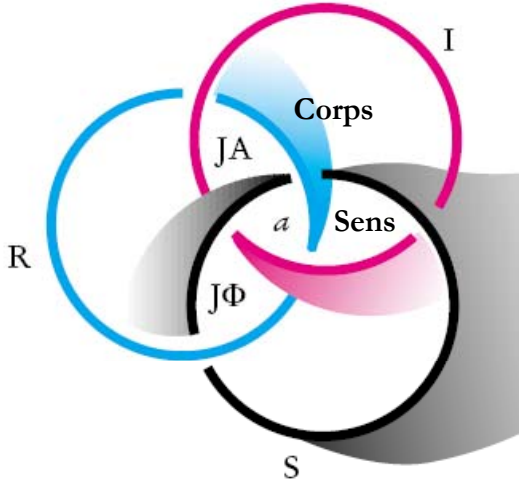


I : imaginaire
R : réel
S : symbolique
JA : jouissance de l'Autre
A : l'objet cause du désir
JΦ : jouissance phallique

*Figure 1.*

*Nœud borroméen à 3 ronds. La propriété borroméenne est liée au fait que la coupure d'un rond libère tous les autres. On voit sur cette figure comment Réel, Symbolique et Imaginaire peuvent devoir leur consistance à ce type de nouage et à la texture de corde des ronds.*

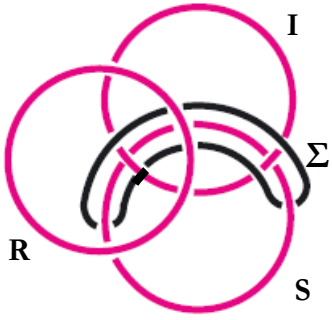


*Figure 2.*

*Nœud à 4 ronds. Dans cette figure (non borroméenne), Réel, Symbolique et Imaginaire sont superposés. Leur consistance est assurée par un quatrième rond, celui du symptôme ou aussi bien du Nom-du-Père*

# *L'œuvre de Jacques Lacan*

Ce terme convient-il à l'ensemble des textes de Lacan que nous avons recueillis ? Lui-même le met en cause dans un séminaire tardif. « Mon ami Claude Lévi-Strauss laisse une œuvre, moi pas ».

Qu'en est-il alors des écrits actuellement rassemblés ? Il convient d'abord de noter qu'ils ne sont pas tous du même ordre. Quelques-uns sont purement des écrits. C'est le cas de sa thèse, ***De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité***, publiée en 1932, dont le retentissement dépassa largement le monde de la psychiatrie. Le mode d'approche de Lacan, même s'il fait une part importante au discours d'Aimée, s'inscrit dans la tradition objectivante de la psychiatrie française. Cette approche, je la dirai enveloppante dans la mesure où elle prend en compte tous les éléments extérieurs qu'il a pu recueillir. Elle conclut en faveur de la théorie freudienne de la relation d'objet après avoir examiné toutes les théories explicatives connues à ce moment-là.

Il en est de même de l'***Au-delà du principe de réalité*** (1936) dont il ne rédigera que la première partie, la rapidité des progrès de sa réflexion doctrinale lui ayant fait considérer comme caduc le projet initial. On y lira toujours avec intérêt la critique de l'associationnisme qui résume magistralement une littérature extrêmement abondante, ayant perdu une grande partie de son intérêt pour nous, et la description phénoménologique de la cure, qui peut surprendre pour l'optimisme dont elle témoigne, tout en restant néanmoins vraie.

C'est dans son article sur ***La famille*** publié dans le tome VIII de l'*Encyclopédie française* en 1938 que l'on trouve énoncé pour la

première fois un thème dominant de l'enseignement de Lacan, le déclin de l'image paternelle.

***Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée*** est rédigé en 1945 pour les *Cahiers d'Art* de Christian Zervos. La publication en est restée quasi confidentielle et l'on peut s'interroger sur l'intérêt que pouvait lui porter à cette époque le milieu psychanalytique.

Les ***Variantes de la cure type*** (1955) ont été rédigées à la demande de Henry Ey pour l'*Encyclopédie médico-chirurgicale*. Il en fut rapidement retiré dans la mesure où il mettait directement en cause les conceptions des membres du Comité psychanalytique responsable de la rédaction.

Relevant directement de cette catégorie de purs écrits nous citerons pour finir, ***À la mémoire de Ernest Jones : Sur sa théorie du symbolisme*** (1959) où Lacan donne son statut à l'ordre du Symbolique et les ***Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine*** (1960).

*

* *

C'est dire que la majorité des textes dont nous héritons sont des transcriptions de discours parlés. Il peut s'agir de transcriptions sans modification, ou simplement de résumés de Séminaires. La parole se trouve donc ici mise au premier plan, ce qu'exprime parfaitement l'intitulé du discours de Rome, ***Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*** (1953).

***Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*** avait fait l'objet d'une communication en 1936 au Congrès de Marienbad, texte non publié. La version publiée dans les *Écrits* date de 1949 et est amplifiée. Lacan dira plus tard à son propos qu'il s'agissait d'un point stratégique établi pour faire pièce à la théorie de la relation d'objet alors en vogue.

C'est en 1946 aux Journées psychiatriques de Bonneval organisées par Henry Ey sur le thème de la psychogenèse que Lacan énoncera ses ***Propos sur la causalité psychique***. On y trouve l'analyse devenue célèbre d'Alceste, héros de la comédie de Molière *Le Misanthrope*. C'est sans doute l'un des plus beaux textes de Lacan.

En 1966, pour la publication des *Écrits*, Lacan rédigera un texte court, ***Du sujet enfin en question***, qui signale un changement important dans son abord des problèmes doctrinaux.

***La chose freudienne ou sens du retour à Freud en psychanalyse*** est l'amplification d'une conférence prononcée à Vienne en 1955. C'est là que se trouve la célèbre prosopopée « Mois la Vérité, je parle ».

***L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*** (1957) s'adressait à la Sorbonne à des étudiants en philosophie. C'est un texte capital où les processus primaires de Freud se voient reformulés en termes plus rigoureux dans l'ordre du signifiant. C'est aussi l'émergence de la problématique de la lettre qui occupera une place de plus en plus importante dans l'élaboration lacanienne pour s'autonomiser radicalement avec le séminaire ***D'un discours qui ne serait pas du semblant***.

***La direction de la cure et les principes de son pouvoir*** constituait le rapport du Colloque de Royaumont de 1958. S'y trouve radicalement mise en cause l'idée d'un maniement possible du transfert — lors du même colloque a été présentée la ***Remarque sur le rapport de Daniel Lagache : « Psychanalyse et structure de la personnalité »***. Le texte a été remanié et amplifié pour sa publication en 1960. On y trouve sous sa forme la plus complète le schéma du bouquet renversé dont Lacan faisait usage depuis quelques années.

***La signification du phallus*** fut prononcée en allemand à l'institut Max Planck de Munich en 1958. Retenons en que « le phallus comme signifiant donne la raison du désir ».

*
*  *

Signalons à l'attention du lecteur le goût de Lacan pour tirer des conclusions à long terme de ses élaborations doctrinales. La plus remarquable sans doute est celle de la domination de l'image qui nous est annoncée à la fin des ***Propos*** : « Au moment de terminer ce petit discours sur l'imago, j'aimerais dire ce qu'il exprime, une menace pour l'homme… L'art de l'image bientôt saura jouer sur les valeurs de l'imago et l'on connaîtra un jour des commandes en série d'« idéaux » à l'épreuve de la critique ».

Le texte sur l'agressivité évoque le fait que « nos considérations permettent d'apercevoir [que] nous sommes engagés dans une entreprise technique à l'échelle de l'espèce ». C'est la perspective de l'asservissement de l'homme à la machine et celle d'un ordre de fer dont Lacan évoquera à plusieurs reprises l'éventualité.

Une remarque faite lors d'une réunion restreinte témoigne du même penchant. Elle a surgi de façon inattendue comme c'était souvent le cas. « Les Russes s'en tireront mieux parce qu'ils ont rétabli le discours du Maître ». Ici la suite des événements ne semble pas avoir confirmé cette prédiction mais leur cours actuel laisse ouverte la possibilité de sa réalisation différée.

*
*  *

Les séminaires restent l'essentiel de ce que nous laisse Lacan avec l'incertitude inhérente obligatoirement à la transcription de toute parole quelle qu'elle soit.

Une question préalable se pose à leur sujet. Constituent-ils la réalisation d'un projet élaboré dès le départ ou témoignent-ils d'une

discontinuité camouflée par leur tenue ininterrompue de 1953 à 1978 ? Les deux sont également défendables. Cependant on doit tenir compte de diverses ruptures et il semble plus juste de considérer des groupes de séminaires constituant des ensembles séparés.

Nous allons en rappeler les titres en donnant pour chacun d'eux quelques indications très limitées. Ce n'est pas ici le lieux, en effet, d'en présenter le contenu même sommairement.

C'est Lacan lui-même qui donne le thème principal des trois premiers.

***Les Écrits techniques*** (1953-54) portent « sur ce qu'on peut appeler les éléments mêmes de la conduite technique, c'est-à-dire de la notion de transfert et la notion de résistance ».

***Le Moi dans la théorie freudienne et dans la technique de la psychanalyse*** (1954-55) porte « sur ce qu'il faut bien dire être le fond de l'expérience et de la découverte freudienne, à savoir ce qu'est à proprement parler la notion de l'inconscient ». C'est sans doute l'un des séminaires les plus difficiles de Lacan. C'est là qu'il présente son analyse de *La lettre volée* d'Edgar Poe. Elle fait l'objet du texte placé en ouverture des *Écrits* puisqu'il s'agit de ce que Freud apporte sous la rubrique de l'automatisme de répétition qui s'impose au-delà du principe de plaisir.

***Les structures freudiennes des psychoses*** (1955-56) où, dit Lacan, « Je vous ai donné un exemple manifeste de l'absolue nécessité d'isoler cette articulation essentielle du symbolique qui s'appelle le signifiant, pour comprendre analytiquement parlant quelque chose à ce qui n'est autre que le champ proprement paranoïaque des psychoses ». Signalons au lecteur deux pages remarquables, celle sur la paix du soir, celle sur la lecture. Le séminaire fera l'objet d'un résumé sous le titre *Question préalable à tout traitement possible des psychoses*.

***La relation d'objet et les structures freudiennes*** (1956-57) est probablement le séminaire où la clinique occupe la plus grande place. L'idée directrice en est donnée dès le début par la remarque que l'on ferait mieux de parler de relation au manque d'objet. Lacan y expose sa conception structurale de la frustration en opposition radicale avec les idées qui avaient cours à l'époque. Il y présente la matrice des trois opérations fondamentales, castration, frustration et privation.

C'est dans ***Les formations de l'inconscient*** (1957-58) que Lacan amorce la construction du graphe du désir en partant de l'exemple inaugural de Freud dans le *Witz*, le « familionnaire » de H. Heine. Cette construction se poursuivra les années suivantes pour trouver son achèvement dans la communication faite à Royaumont en 1960, ***Subversion du sujet et dialectique du désir***.

***Le désir et son interprétation*** (1958-59). Il faut comme toujours être très attentif à l'ensemble du titre, voire aux sous-titres. Si le désir doit être interprété, c'est qu'il est « articulé mais pas articulable ». Le commentaire d'Hamlet y occupe plusieurs leçons. On y rattachera le texte ***Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir***, publié en 1958.

Si Lacan pouvait être gratifié d'avoir réalisé une œuvre, ce serait sans conteste ***L'éthique de la psychanalyse*** (1959-60). Il faut ajouter, s'il l'avait rédigé lui-même comme il en a rêvé longtemps. La thèse principale du séminaire est la suivante : « la loi morale… est ce qui représente ce par quoi se présentifie dans notre activité, en tant qu'elle est structurée par le Symbolique, le Réel comme tel ». Le thème du meurtre du père y occupe la leçon centrale. Il faut rattacher à ce séminaire le texte ***Kant avec Sade*** qui lui est contemporain et qui occupe une place importante dans le séminaire.

Pour ***Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques*** (1960-1961) nous nous contenterons de rappeler que le commentaire du *Banquet* de Platon y occupe plus du tiers de l'ensemble des leçons.

C'est dans ***L'identification*** (1961-62) que Lacan utilise pour la première fois les figures topologiques du tore et du *cross cap*, usage qui deviendra au fil des années un appui toujours plus important et verra se multiplier les figures topologiques, la Bande de Möbius tout spécialement. Ce séminaire lève enfin l'embarras que suscite dans la lecture de Freud le terme identification puisque, à l'identification imaginaire mise en place avec le stade du miroir vient s'opposer ici l'identification dite de signifiant. Lorsque cette identification, appelée primaire par Lacan, vient à se réaliser « le sujet se trouve irrémédiablement divisé entre son idéal et son désir ».

***L'angoisse*** (1962-63) est tout autant le séminaire de l'objet. On y sera attentif à la distinction soigneusement établie de la jouissance, de l'angoisse et du désir.

***Les noms du père*** (1963) se limiteront à une seule leçon, le professeur Jean Delay ayant fait savoir à Lacan de façon assez abrupte qu'il ne pouvait plus donner asile à son enseignement.

Nous avons là dix séminaires qui sont dans une parfaite continuité.

*

*  *

Après avoir obtenu, grâce à l'intervention de nombreuses personnalités, la mise à sa disposition de la salle Dussane à l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, Lacan va devoir mettre sur pied en trois mois un nouveau séminaire qui tiendra compte de l'auditoire qui va être le sien en ce lieu. La discontinuité sera masquée par le souci de Lacan d'apporter dans chaque séminaire des éléments nouveaux.

Ce sera dans ***Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*** (1964) l'élaboration des deux termes, aliénation et séparation.

***Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse*** (1964-65) introduisent une nouvelle figure topologique, celle de la bouteille de Klein.

***L'objet de la psychanalyse*** (1965-66) viendra compléter ce qui a déjà été mis en place dans L'angoisse. Ce sera l'occasion de donner une élaboration « définitive » de l'objet regard à partir de l'analyse du tableau de Vélasquez, *Les Ménines*.

***La logique du fantasme*** (1966-67), même si son thème s'inscrit le plus naturellement du monde dans la suite des deux séminaires précédents, prenait à rebours un auditoire pour qui le fantasme ne pouvait absolument faire l'objet d'un discours rigoureux. On y relèvera la manière dont Lacan rend compte de la distinction freudienne du Ça et de l'inconscient, témoignant là encore du questionnement jusque dans ses moindres recoins de l'œuvre de Freud. On peut remarquer à ce propos qu'il est le seul à avoir eu le souci de commenter l'intégralité de l'œuvre de Freud.

La logique, à partir de ce séminaire, tiendra une place toujours plus grande dans l'enseignement de Lacan et il ne cessera de conseiller à ses auditeurs de faire de la logique.

Dans ***L'acte psychanalytique*** (1967-68) Lacan utilise pour la première fois le terme de psychanalysant qui fut rapidement adopté. Si la détermination de l'objet a au cours de la cure y est un thème central, il convient de remarquer qu'il n'est pas à confondre avec la question de la fin de l'analyse. C'est ce texte qui servira de fondement à la mise en place de la passe. Le séminaire sera interrompu par les événements de mais 1968. Il y manque donc l'important commentaire sur la *Verleugnung* qui devait en occuper le dernier quart. Lacan n'y reviendra jamais. Ainsi se clôt un nouveau groupe de séminaires.

*

*  *

C'est à la Faculté de droit de la place du Panthéon que se tiendront dorénavant les séminaires jusqu'à la fin. En effet le directeur, à l'époque, de l'École Normale Supérieure refuse à Lacan qu'il poursuive son enseignement dans ses locaux, celui-ci étant jugé anti-universitaire.

Avec ***D'un Autre à l'autre*** (1968-69) Lacan apporte une interprétation entièrement renouvelée de l'*Urverdrängung*. Deux pôles dominent ici : l'emprunt fait à K. Marx de la *Mehrwert* que Lacan convertit en *Mehrlust*, plus de jouir, et l'ample commentaire du pari de Pascal qui occupe plusieurs leçons.

***L'envers de la psychanalyse*** (1969-70) est le reflet des inquiétudes de Lacan concernant le risque d'une mainmise de l'Université sur la psychanalyse. C'est là que sont définis pour la première fois les quatre discours, du Maître, universitaire, hystérique et de l'analyste. On y trouve également une proposition de caractère axiomatique, dont l'importance s'avérera considérable pour la suite « J'affirme que le discours de l'Autre, c'est la Jouissance de l'Autre ».

***D'un discours qui ne serait pas du semblant*** (1971) introduit ce nouveau terme dont le maniement s'avère assez délicat et d'autant plus si l'on n'a pas été attentif à cette définition donnée au début : « Le semblant, c'est le signifiant dans sa matérialité même ». La question de la lettre y occupe une place centrale.

***… Ou pire*** (1971-72). Lacan reprend ici la question du statut de la suite des nombres naturels, question qui manifestement le préoccupait depuis de nombreuses années, question tranchée de façon imparfaite par les mathématiciens, Frege et Peano en particulier. L'énonciation *Yad'lun* répond aux difficultés liées à ce problème. Une partie est ordonnée autour de la formule : « Je te demande de me refuser — ce que je t'offre — parce que : c'est pas ça », qui peut être considérée comme le cœur de l'expérience analytique. Parallèlement à ce séminaire Lacan fera à Sainte-Anne quelques conférences intitulées ***Le savoir du psychanalyste*** dont la matière est la même et qui sont à

lire simultanément si l'on veut suivre dans tous ses détours la trajectoire de Lacan.

***Encore*** (1972-73). Comme son titre l'indique le séminaire reprend un certain nombre de thèmes essentiels, « il n'y a pas de rapport sexuel », par exemple, les formules dites de la sexuation, préparées dans les séminaires antérieurs, y trouvent leur forme aboutie et formalisent de façon plus rigoureuse les positions freudiennes concernant la dissociation radicale entre l'anatomie et la position psychique. Le nœud borroméen qui avait été introduit au cours de l'année précédente commence à être utilisé par Lacan pour une reprise de l'ensemble de l'élaboration doctrinale.

***Les non dupes errent*** (193-74). On pourrait dire de ce séminaire que c'est celui où Lacan donne enfin son statut au Réel. Les premières leçons montrent à partir du commentaire de trois textes de Freud comment le Réel s'y trouve obligatoirement supposé. Quant à la logique, c'est, dira-t-il, la Science du Réel.

***R.S.I.*** (1974-75). L'autonomisation des trois ordres impliquait que l'on se préoccupât dans un temps second des modalités de leurs rapports. Cette question avait fait l'objet d'une conférence à la clinique de Sainte-Anne en 1952. Celle-ci est restée sans suite pendant longtemps du fait sans doute de la sidération de l'auditoire qui amena Lacan à présenter sa thèse sous une forme moins directe et qui oblige l'auditeur à se poser des questions au lieu de croire, comme ce fut le cas pendant longtemps, qu'il savait à l'avance ce qu'on allait lui exposer.

Avec ***R.S.I.*** c'en est donc la reprise mais sous une forme considérablement complexifiée du fait des nombreux apports de Lacan pendant les vingt années précédentes. Non seulement ce séminaire implique une remise en chantier de l'ensemble de la doctrine mais il apporte à celle-ci des éléments nouveaux ; après avoir soulevé la question qu'est-ce que serait une démonstration dans le Réel, Lacan en produit un exemple à la fin du séminaire.

***Le sinthome*** (1975-76). L'utilisation de cette orthographe ancienne implique une remise en question de la notion elle-même. Ce séminaire marque un tournant, en ce sens que, contrairement à tous les autres, sa construction reste problématique. « Avant je ne cherchais pas mais je trouvais, maintenant je cherche et je ne trouve pas ». Le projet initial, annoncé à la fin de ***R.S.I.*** était d'assurer le statut des nombres 4, 5 et 6. La tâche lui étant apparue trop lourde, Lacan annonce qu'il se limitera au 4. Une partie importante du séminaire sera consacrée à Joyce dont Lacan propose de considérer l'activité d'écrivain comme constituant l'ego grâce auquel les trois autres ronds seront solidarisés.

***L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*** (1976-77). La fatigue de Lacan devient de plus en plus sensible avec ce séminaire de même qu'avec le dernier.

***Le moment de conclure*** (1977-78). Le débit est de plus en plus lent, les leçons de plus en plus courtes. Cependant on y trouvera encore des suggestions intéressantes, sur la métaphore par exemple.

*

*  *

Cette présentation est forcément partielle ; les notations données à propos des textes cités — ils ne le sont pas tous — n'en sont pas forcément l'élément central, elles en sont cependant des éléments importants destinés à servir de repères dans un premier abord de ces textes. Des termes, des notions ont été sciemment omis. Il eût été fâcheux de donner l'illusion à ceux qui consulteront cette note qu'ils y trouveraient un résumé pouvant les dispenser de la lecture elle-même. Comme pour la cure, le parcours est aussi important que la conclusion à laquelle on arrive.

Que dire de cette « œuvre » ? Elle en est une si l'on veut bien considérer l'importance des apports de Lacan. Elle n'en est pas une dans la mesure où l'essentiel de ses élaborations sont tributaires de la

parole de Lacan d'une part, de la nature même du langage humain d'autre part dont Lacan dira dans ***La troisième*** (1974) : « je me fais fort de faire dire à n'importe quel mot de la langue n'importe quoi » ; mais aussi du fait qu'elle est tributaire d'une pratique, qu'elle a pour fonction principale de guider et de soutenir mais dont rien ne nous assure qu'elle perdure indéfiniment. La psychanalyse est un moment historique, dira Lacan au début de l'Éthique.

Il a déclaré tardivement qu'il se serait volontiers accommodé de publier quelques articles de temps en temps au lieu d'assumer la tâche harassante de tenir pendant si longtemps un tel séminaire. « Vous n'avez qu'à faire comme moi, dit-il à ses auditeurs, vous colleter avec le texte de Freud en vous demandant ce qu'il a voulu dire ».

Nous sommes là devant l'une des aventures intellectuelles parmi les plus exceptionnelles de l'histoire de notre monde occidental. C'est peut-être le seul contre-feu consistant contre l'ordre que tentent de mettre en place *les nouveaux maîtres du monde*, titre d'un ouvrage récent d'un haut responsable des Nations Unies, cet ordre qui s'accommode parfaitement de la disparition du sujet humain.

Jusqu'à la fin Lacan aura témoigné d'une inventivité dont on trouve peu d'exemples. Ce qui renforce ce caractère d'exception, c'est la valeur didactique de cet enseignement qu'il faut mettre en rapport avec ce conseil indéfiniment répété : « Surtout ne comprenez pas trop vite, sinon vous êtes irrémédiablement foutus ».

Cette œuvre — c'est encore une déclaration tardive — se veut d'abord un immense commentaire de Freud « qui ne peut être dépassé » ; il n'y a pas, en effet, pour Lacan d'histoire de la pensée.

Claude Dorgeuille
*Le 3 août 2003*

# *Les séminaires de Jacques Lacan*

## Séminaire - L'homme aux loups : 1952-1953

## Séminaire 1 - Écrits techniques : 1953-1954


- *Avant Propos*
- *Leçon du 18 novembre 1953*
- *Leçon du 13 janvier 1954*
- *Leçon du 20 janvier 1954*
- *Leçon du 27 janvier 1954*
- *Leçon du 3 février 1954*
- *Leçon du 10 février 1954*
- *Leçon du 17 février 1954*
- *Leçon du 24 février 1954*
- *Leçon du 10 mars 1054*
- *Leçon du 17 mars 1954*
- *Leçon du 24 mars 1954*
- *Leçon du 31 mars 1954*
- *Leçon du 7 avril 1954*
- *Leçon du 5 mai 1954*
- *Leçon du 12 mai 1954*
- *Leçon du 19 mai 1954*
- *Leçon du 26 mai 1954*
- *Leçon du 2 juin 1954*
- *Leçon du 9 juin 1954*
- *Leçon du 16 juin 1954*
- *Leçon du 23 juin 1954*
- *Leçon du 30 juin 1954*
- *Leçon du 7 juillet 1954*
- *L'expérience du bouquet renversé*
- *Indications bibliographiques*
- *Participants à l'établissement du séminaire*


## Séminaire 2 - Le Moi dans la théorie de Freud : 1954-1955


- *Note liminaire*
- *Leçon du 17 novembre 1954*
- *Leçon du 24 novembre 1954*
- *Leçon du 1er décembre 1954*
- *Leçon du 8 décembre 1954*
- *Leçon du 15 décembre 1954*
- *Leçon du 12 janvier 1955*
- *Leçon du 19 janvier 1955*
- *Leçon du 26 janvier 1955*
- *Leçon du 2 février 1955*
- *Leçon du 9 février 1955*
- *Leçon du 16 février 1955*
- *Leçon du 2 mars 1955*
- *Leçon du 9 mars 1955*
- *Leçon du 16 mars 1955*
- *Leçon du 23 mars 1955*
- *Leçon du 30 mars 1955*
- *Leçon du 26 avril 1955*
- *Leçon du 11 mai 1955*
- *Leçon du 18 mai 1955*
- *Leçon du 25 mai 1955*
- *Leçon du 1er juin 1955*
- *Leçon du 8 juin 1955*
- *Leçon du 15 juin 1955*

- *Leçon du 22 juin 1955*
- *Leçon du 29 juin 1955*
- *Participants à l'établissement du séminaire*

## Séminaire 3 - Les structures freudiennes des psychoses : 1955-1956

- *Note Liminaire*
- *Avis au lecteur*
- *Leçon du 16 novembre 1955*
- *Leçon du 23 novembnre 1955*
- *Leçon du 30 novembre 1955*
- *Leçon du 7 décembre 1955*
- *Leçon du 14 décembre 1955*
- *Leçon du 21 décembre 1955*
- *Leçon du 11 janvier 1956*
- *Leçon du 18 janvier 1956*
- *Leçon du 25 janvier 1956*
- *Leçon du 1er février 1955*
- *Leçon du 8 février 1956*
- *Leçon du 15 février 1956*
- *Leçon du 14 mars 1956*
- *Leçon du 21 mars 1956*
- *Leçon du 11 avril 1955*
- *Leçon du 18 avril 1956*
- *Leçon du 25 avril 1956*
- *Leçon du 2 mai 1956*
- *Leçon du 9 mai 1956*
- *Leçon du 31 mai 1956*
- *Leçon du 6 juin 1956*
- *Leçon du 13 juin 1956*
- *Leçon du 20 juin 1956*
- *Leçon du 27 juin 1956*
- *Leçon du 4 juillet 1956*
- *La lettre de Elie Hirsh*
- *Participants à l'établissement du séminaire*

## Séminaire 4 - La relation d'objet et les structures freudiennes : 1956-1957

- *Leçon du 21 novembre 1956*
- *Leçon du 28 novembre 1956*
- *Leçon du 5 décembre 1956*
- *Leçon du 12 décembre 1956*
- *Leçon du 19 décembre 1956*
- *Leçon du 9 janvier 1957*
- *Leçon du 16 janvier 1957*
- *Leçon du 23 janvier 1957*
- *Leçon du 30 janvier 1957*
- *Leçon du 6 février 1957*
- *Leçon du 27 février 1957*
- *Leçon du 6 mars 1957*
- *Leçon du 13 mars 1957*
- *Leçon du 20 mars 1957*
- *Leçon du 27 mars 1957*
- *Leçon du 3 avril 1957*
- *Leçon du 10 avril 1957*
- *Leçon du 8 mai 1957*
- *Leçon du 15 mai 1957*
- *Leçon du 22 mai 1957*
- *Leçon du 5 juin 1957*
- *Leçon du 19 juin 1957*
- *Leçon du 26 juin 1957*
- *Leçon du 3 juillet 1957*

## Séminaire 5 - Formations de l'inconscient : 1957-1958


- *Note liminaire*
- *Leçon du 6 novembre 1957*
- *Leçon du 13 novembre 1957*
- *Leçon du 20 novembre 1957*
- *Leçon du 27 novembre 1957*
- *Leçon du 4 décembre 1957*
- *Leçon du 11 décembre 1957*
- *Leçon du 18 décembre 1957*
- *Leçon du 8 janvier 1958*
- *Leçon du 15 janvier 1958*
- *Leçon du 22 janvier 1958*
- *Leçon du 29 janvier 1958*
- *Leçon du 5 février 1958*
- *Leçon du 12 février 1958*
- *Leçon du 12 mars 1958*
- *Leçon du 5 mars 1958*
- *Leçon du 19 mars 1958*
- *Leçon du 26 mars 1958*
- *Leçon du 16 avril 1958*
- *Leçon du 23 avril 1958*
- *Leçon du 30 avril 1958*
- *Leçon du 7 mai 1958*
- *Leçon du 14 mai 1958*
- *Leçon du 21 mai 1958*
- *Leçon du 4 juin 1958*
- *Leçon du 11 juin 1958*
- *Leçon du 18 juin 1958*
- *Leçon du 25 juin 1958*
- *Leçon du 2 juillet 1958*


## Séminaire 6 - Le désir et son interprétation : 1958-1959


- *Avis au lecteur*
- *Leçon du 12 novembre 1958*
- *Leçon du 19 novembre 1958*
- *Leçon du 26 novembre 1958*
- *Leçon du 3 décembre 1958*
- *Leçon du 10 décembre 1958*
- *Leçon du 17 décembre 1958*
- *Leçon du 7 janvier 1959*
- *Leçon du 14 janvier 1959*
- *Leçon du 21 janvier 1959*
- *Leçon du 28 janvier 1959*
- *Leçon du 4 février 1959*
- *Leçon du 11 février 1959*
- *Leçon du 4 mars 1959*
- *Leçon du 11 mars 1959*
- *Leçon du 18 mars 1959*
- *Leçon du 8 avril 1959*
- *Leçon du 15 avril 1959*
- *Leçon du 22 avril 1959*
- *Leçon du 29 avril 1959*
- *Leçon du 13 mai 1959*
- *Leçon du 20 mai 1959*
- *Leçon du 27 mai 1959*
- *Leçon du 3 juin 1959*
- *Leçon du 10 juin 1959*
- *Leçon du 17 juin 1959*
- *Leçon du 24 juin 1959*
- *Leçon du 1er Juillet 1959*
- *L'analyse des rêves par Ella Freeman Sharp*


## Séminaire 7 - L'éthique de la psychanalyse : 1959-1960

- *Avant-propos*
- *Leçon du 18 novembre 1959*
- *Leçon du 25 novembre 1959*
- *Leçon du 2 décembre 1959*
- *Leçon du 9 décembre 1959*
- *Leçon du 16 décembre 1959*
- *Leçon du 23 décembre 1959*
- *Leçon du 13 janvier 1960*
- *Leçon du 20 janvier 1960*
- *Leçon du 27 janvier 1960*
- *Leçon du 3 février 1960*
- *Leçon du 10 février 1960*
- *Leçon du 2 mars 1960*
- *Leçon du 9 mars 1960*
- *Leçon du 16 mars 1960*
- *Leçon du 23 mars 1960*
- *Leçon du 30 mars 1960*
- *Leçon du 27 avril 1960*
- *Leçon du 4 mai 1960*
- *Leçon du 11 mai 1960*
- *Leçon du 18 mai 1960*
- *Leçon du 25 mai 1960*
- *Leçon du 1er juin 1960*
- *Leçon du 8 juin 1960*
- *Leçon du 15 juin 1960*
- *Leçon du 22 juin 1960*
- *Leçon du 29 juin 1960*
- *Leçon du 6 juillet 1960*
- *Leçons publiques, 9 et 10 mars 1960*
- *Poème d'Arnaud Daniel*
- *Composition des séminaires de Lacan*

## Séminaire 8 - Le transfert : 1960-1961

- *Note liminaire*
- *Leçon du 8 octobre 1960*
- *Leçon du 23 novembre 1960*
- *Leçon du 30 novembre 1960*
- *Leçon du 7 décembre 1960*
- *Leçon du 14 décembre 1960*
- *Leçon du 21 décembre 1960*
- *Leçon du 11 janvier 1961*
- *Leçon du 18 janvier 1961*
- *Leçon du 25 janvier 1961*
- *Leçon du 1er février 1961*
- *Leçon du 8 février 1961*
- *Leçon du 1er mars 1961*
- *Leçon du 8 mars 1961*
- *Leçon du 15 mars 1961*
- *Leçon du 22 mars 1961*
- *Leçon du 12 avril 1961*
- *Leçon du 19 avril 1961*
- *Leçon du 26 avril 1961*
- *Leçon du 3 mai 1961*
- *Leçon du 10 mai 1961*
- *Leçon du 17 mai 1961*
- *Leçon du 24 mai 1961*
- *Leçon du 31 mai 1961*
- *Leçon du 7 juin 1961*
- *Leçon du 14 juin 1961*
- *Leçon du 21 juin 1961*
- *Leçon du 28 juin 1961*
- *Bibliographie*
- *Participants à l'établissement du séminaire*

## Séminaire 9 - L'identification : 1961-1962


- *Note liminaire*
- *Leçon du 15 novembre 1961*
- *Leçon du 22 novembre 1961*
- *Leçon du 29 novembre 1961*
- *Leçon du 6 décembre 1961*
- *Leçon du 13 décembre 1961*
- *Leçon du 20 décembre 1961*
- *Leçon du 10 janvier 1962*
- *Leçon du 17 janvier 1962*
- *Leçon du 24 janvier 1962*
- *Leçon du 21 février 1962*
- *Leçon du 28 février 1962*
- *Leçon du 7 mars 1962*
- *Leçon du 14 mars 1962*
- *Leçon du 21 mars 1962*
- *Leçon du 4 avril 1962*
- *Leçon du 28 mars 1962*
- *Leçon du 2 mai 1962*
- *Leçon du 9 mai 1962*
- *Leçon du 16 mai 1962*
- *Leçon du 28 mars 1962*
- *Leçon du 23 mai 1962*
- *Leçon du 23 mai 1962*
- *Leçon du 6 juin 1962*
- *Leçon du 13 juin 1962*
- *Leçon du 20 juin 1962*
- *Leçon du 27 juin 1962*
- *De ce que j'enseigne*
- *Le quadrant, C.S. Peirce*
- *Bibliographie sommaire*
- *Participants à l'établissement du séminaire*


## Séminaire 10 - L'angoisse : 1962-1963


- *Note liminaire*
- *Leçon du 14 novembre 1962*
- *Leçon du 21 novembre 1962*
- *Leçon du 28 novembre 1962*
- *Leçon du 5 décembre 1962*
- *Leçon du 12 décembre 1962*
- *Leçon du 19 décembre 1962*
- *Leçon du 9 janvier 1963*
- *Leçon du 16 janvier 1963*
- *Leçon du 23 janvier 1963*
- *Leçon du 30 janvier 1963*
- *Leçon du 20 février 1963*
- *Leçon du 27 février 1963*
- *Leçon du 6 mars 1963*
- *Leçon du 13 mars 1963*
- *Leçon du 20 mars 1963*
- *Leçon du 27 mars 1963*
- *Leçon du 8 mai 1963*
- *Leçon du 15 mai 1963*
- *Leçon du 22 mai 1963*
- *Leçon du 29 mai 1963*
- *Leçon du 5 juin 1963*
- *Leçon du 12 juin 1963*
- *Leçon du 19 juin 1963*
- *Leçon du 26 juin 1963*
- *Leçon du 3 juillet 1963*
- *Bibliographie sommaire*

## Séminaire - Les noms du père : 20 novembre 1963

## Séminaire 11 - Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse : 1964


- *Note liminaire*
- *Leçon du 15 janvier 1964*
- *Leçon du 22 janvier 1964*
- *Leçon du 29 janvier 1964*
- *Leçon du 5 février 1964*
- *Leçon du 12 février 1964*
- *Leçon du 19 février 1964*
- *Leçon du 26 février 1964*
- *Leçon du 4 mars 1964*
- *Leçon du 11 mars 1964*
- *Leçon du 15 avril 1964*
- *Leçon du 22 avril 1964*
- *Leçon du 29 avril 1964*
- *Leçon du 6 mai 1964*
- *Leçon du 13 mai 1964*
- *Leçon du 13 mai 1964*
- *Leçon du 27 mai 1964*
- *Leçon du 3 juin 1964*
- *Leçon du 10 juin 1964*
- *Leçon du 17 juin 1964*
- *Leçon du 24 juin 1964*
- *Participants à l'établissement du séminaire*


## Séminaire 12 - Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse : 1964-1965


- *Note liminaire*
- *Leçon du 2 décembre 1964*
- *Leçon du 9 décembre 1964*
- *Leçon du 16 décembre 1964*
- *Leçon du 6 janvier 1965*
- *Leçon du 13 janvier 1965*
- *Leçon du 20 janvier 1965*
- *Leçon du 27 janvier 1965*
- *Leçon du 3 février 1965*
- *Leçon du 24 février 1965*
- *Leçon du 3 mars 1965*
- *Leçon du 10 mars 1965*
- *Leçon du 17 mars 1965*
- *Leçon du 24 mars 1965*
- *Leçon du 31 mars 1965*
- *Leçon du 7 avril 1965*
- *Leçon du 28 avril 1965*
- *Leçon du 5 mai 1965*
- *Leçon du 12 mai 1965*
- *Leçon du 19 mai 1965*
- *Leçon du 26 mai 1965*
- *Leçon du 2 juin 1965*
- *Leçon du 9 juin 1965*
- *Leçon du 16 juin 1965*
- *Leçon du 23 juin 1965*
- *Résumé publié par Jacques Lacan*
- *Topologie*
- *Le sujet de la pulsion*
- *Le point du signifiant par Jean Claude Milner*
- *Bibliographie*
- *Participants à l'établissement du séminaire*

## Séminaire 13 - L'objet de la psychanalyse : 1965-1966


- *Avertissement*
- *Leçon du 1er décembre 1965*
- *Leçon du 8 décembre 1965*
- *Leçon du 15 décembre 1965*
- *Leçon du 22 décembre 1965*
- *Leçon du 5 janvier 1966*
- *Leçon du 12 janvier 1966*
- *Leçon du 19 janvier 1966*
- *Leçon du 26 janvier 1966*
- *Leçon du 2 février 1966*
- *Leçon du 9 février 1966*
- *Leçon du 23 février 1966*
- *Leçon du 23 mars 1966*
- *Leçon du 30 mars 1966*
- *Leçon du 20 avril 1966*
- *Leçon du 27 avril 1966*
- *Leçon du 4 mai 1966*
- *Leçon du 11 mai 1966*
- *Leçon du 18 mai 1966*
- *Leçon du 25 mai 1966*
- *Leçon du 1er juin 1966*
- *Leçon du 8 juin 1966*
- *Leçon du 15 juin 1966*
- *Leçon du 22 juin 1966*
- *Participants à l'établissement du séminaire*


## Séminaire 14 - La logique du fantasme : 1966-1967


- *Note liminaire*
- *Leçon du 16 novembre 1966*
- *Leçon du 23 novembre 1966*
- *Leçon du 7 décembre 1966*
- *Leçon du 14 décembre 1966*
- *Leçon du 21 décembre 1966*
- *Leçon du 11 janvier 1967*
- *Leçon du 18 janvier 1967*
- *Leçon du 25 janvier 1967*
- *Leçon du 1er février 1967*
- *Leçon du 15 février 1967*
- *Leçon du 22 février 1967*
- *Leçon du 1er mars 1967*
- *Leçon du 8 mars 1967*
- *Leçon du 15 mars 1967*
- *Leçon du 12 avril 1967*
- *Leçon du 19 avril 1967*
- *Leçon du 26 avril 1967*
- *Leçon du 10 mai 1967*
- *Leçon du 24 mai 967*
- *Leçon du 31 mai 1967*
- *Leçon du 7 juin 1967*
- *Leçon du 14 juin 1967*
- *Leçon du 21 juin 1967*


## Séminaire 15 - L'acte psychanalytique : 1967-1968


- *Note liminaire*
- *Leçon du 15 novembre 1967*
- *Leçon du 22 novembre 1967*
- *Leçon du 29 novembre 1967*
- *Leçon du 6 décembre 1967*
- *Leçon du 10 janvier 1968*

- *Leçon du 17 janvier 1968*
- *Leçon du 24 janvier 1968*
- *Leçon du 31 janvier 1968*
- *Leçon du 7 février 1968*
- *Leçon du 21 février 1968*
- *Leçon du 28 février 1968*
- *Leçon du 6 mars 1968*
- *Leçon du 13 mars 1968*
- *Leçon du 20 mars 1968*
- *Leçon du 27 mars 1968*
- *Conférence du 19 juin 1968*
- *Les logiques du fantasme*
- *Résumé du séminaire par Lacan*
- *Notes du 8 et 15 mai 1968*
- *Rencontre du 15 mai 1968*
- *Indications bibliographiques*

## Séminaire 16 - D'un Autre à l'autre : 1968-1969

- *Avis au lecteur*
- *Leçon du 13 novembre 1968*
- *Leçon du 20 novembre 1968*
- *Leçon du 27 novembre 1968*
- *Leçon du 04 décembre 1968*
- *Leçon du 11 décembre 1968*
- *Leçon du 08 janvier 1969*
- *Leçon du 15 janvier 1969*
- *Leçon du 22 janvier 1969*
- *Leçon du 29 janvier 1969*
- *Leçon du 05 février 1969*
- *Leçon du 12 février 1969*
- *Leçon du 26 février 1969*
- *Leçon du 05 mars 1969*
- *Leçon du 12 mars 1969*
- *Leçon du 19 mars 1969*
- *Leçon du 26 mars 1969*
- *Leçon du 23 avril 1969*
- *Leçon du 18 juin 1969*
- *Leçon du 30 avril 1969*
- *Leçon du 07 mai 1969*
- *Leçon du 14 mai 1969*
- *Leçon du 21 mai 1969*
- *Leçon du 04 juin 1969*
- *Leçon du 11 juin 1969*
- *Leçon du 25 juin 1969*

## Séminaire 17 - L'envers de la psychanalyse : 1969-1970

- *Leçon du 26 novembre 1969*
- *Leçon du 3 décembre 1969*
- *Leçon du 10 décembre 1969*
- *Leçon du 17 décembre 1969*
- *Leçon du 14 janvier 1970*
- *Leçon du 21 janvier 1970*
- *Leçon du 11 février 1970*
- *Leçon du 18 février 1970*
- *Leçon du 11 mars 1970*
- *Leçon du 18 mars 1970*
- *Leçon du 8 avril 1970*
- *Leçon du 14 avril 1970*
- *Leçon du 13 mai 1970*
- *Leçon du 20 mai 1970*
- *Leçon du 3 juin 1970*
- *Leçon du 11 juin 1970*
- *Leçon du 18 juin 1970*
- *Participants à l'établissement du séminaire*

## Séminaire 18 - D'un discours qui ne serait pas du semblant : 1971

- *Note liminaire*
- *Leçon du 13 janvier 1971*
- *Leçon du 20 janvier 1971*
- *Leçon du 10 février 1971*
- *Leçon du 17 février 1971*
- *Leçon du 10 mars 1971*
- *Leçon du 17 mars 1971*
- *Leçon du 12 mai 1971*
- *Leçon du 19 mai 1971*
- *Leçon du 9 juin 1971*
- *Leçon du 16 juin 1971*
- *Lituraterre*
- *Leçon 9 par Jacques Lacan*

## Séminaire 19 - Le Savoir du psychanalyste : 1971-1972

- *Note liminaire*
- *Leçon du 4 novembre 1971*
- *Leçon du 2 décembre 1971*
- *Leçon du 6 janvier 1972*
- *Leçon du 3 février 1972*
- *Leçon du 3 mars 1972*
- *Leçon du 4 mai 1972*
- *Leçon du 1 juin 1972*

## Séminaire 19 bis - Ou pire : 1971-1972

- *Leçon du 8 décembre 1971*
- *Leçon du 15 décembre 1971*
- *Leçon du 12 janvier 1972*
- *Leçon du 19 janvier 1972*
- *Leçon du 9 février 1972*
- *Leçon du 08 mars 1972*
- *Leçon du 15 mars 1972*
- *Leçon du 19 avril 1972*
- *Leçon du 10 mai 1972*
- *Leçon du 17 mai 1972*
- *Leçon du 14 juin 1972*
- *Leçon du 21 juin 1972*
- *Note liminaire*
- *Participants à l'établissement du séminaire*

## Séminaire 20 - Encore : 1972-1973

- *Leçon du 21 novembre 1972*
- *Leçon du 12 décembre 1972*
- *Leçon du 19 décembre 1972*
- *Leçon du 9 janvier 1973*
- *Leçon du 16 janvier 1973*
- *Leçon du 13 février 1973*
- *Leçon du 20 février 1973*
- *Leçon du 13 mars 1973*
- *Leçon du 20 mars 1973*
- *Leçon du 10 avril 1973*
- *Leçon du 8 mai 1973*
- *Leçon du 15 mai 1973*

- *Leçon du 26 juin 1973*
- *Participants à l'établissement du séminaire*

## Séminaire 21 - Les non-dupes errent : 1973-1974

- *Note liminaire*
- *Leçon du 13 novembre 1973*
- *Leçon du 20 novembre 1973*
- *Leçon du 11 novembre 1973*
- *Leçon du 18 décembre 1973*
- *Leçon du 08 janvier 1974*
- *Leçon du 15 janvier 1974*
- *Leçon du 12 février 1974*
- *Leçon du 19 février 1974*
- *Leçon du 12 mars 1974*
- *Leçon du 19 mars 1974*
- *Leçon du 09 avril 1974*
- *Leçon du 23 avril 1974*
- *Leçon du 14 mai 1974*
- *Leçon du 21 mai 1974*
- *Leçon du 11 juin 1974*
- *Indications bibliographiques*
- *Participants à l'établissement du séminaire*

## Séminaire 22 - R.S.I. : 1974-1975

- *Note liminaire*
- *Introduction : 19 novembre 1974*
- *Leçon du 10 décembre 1974*
- *Leçon du 17 décembre 1974*
- *Leçon du 14 janvier 1975*
- *Leçon du 21 janvier 1975*
- *Leçon du 11 février 1975*
- *Leçon du 18 février 1975*
- *Leçon du 11 mars 1975*
- *Leçon du 18 mars 1975*
- *Leçon du 8 avril 1975*
- *Leçon du 15 avril 1975*
- *Leçon du 13 mai 1975*
- *Introduction à cette publication*
- *À la lecture du 17 décembre*
- *Textes pour les leçons 8 et 9*
- *Textes pour les leçons 8 et 9*
- *Une propriété non démontrée*
- *Les binaires et la liaison des binaires*
- *Participants à l'établissement du séminaire*

## Séminaire 23 - Le sinthome : 1975-1976

- *Leçon du 18 novembre 1975*
- *Leçon du 9 décembre 1975*
- *Leçon du 16 décembre 1975*
- *Leçon du 13 janvier 1976*
- *Leçon du 20 janvier 1976*
- *Leçon du 10 février 1976*
- *Leçon du 17 février 1976*
- *Leçon du 09 mars 1976*
- *Leçon du 16 mars 1976*
- *Leçon du 13 avril 1976*

- *Leçon du 11 mai 1976*

## Séminaire 24 - L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre : 1976-1977

- *Note liminaire*
- *Leçon du 16 novembre 1976*
- *Leçon du 14 décembre 1976*
- *Leçon du 21 décembre 1976*
- *Leçon du 11 janvier 1977*
- *Leçon du 18 janvier 1977*
- *Leçon du 08 février 1977*
- *Leçon du 15 février 1977*
- *Leçon du 08 mars 1977*
- *Leçon du 15 mars 1977*
- *Leçon du 19 avril 1977*
- *Leçon du 10 mai 1977*
- *Leçon du 17 mai 1977*

## Séminaire 25 - Le moment de conclure : 1977-1978

- *Note liminaire*
- *Leçon du 15 novembre 1977*
- *Leçon du 13 décembre 1977*
- *Leçon du 20 décembre 1977*
- *Leçon du 10 janvier 1978*
- *Leçon du 17 janvier 1978*
- *Leçon du 14 février 1978*
- *Leçon du 21 février 1978*
- *Leçon du 14 mars 1978*
- *Leçon du 21 mars 1978*
- *Leçon du 11 avril 1978*
- *Leçon du 18 avril 1978*
- *Leçon du 8 mai 1978*
- *Annexe pour la leçon 8*

Jacques Lacan

# Écrits techniques

*Séminaire*
*1953-1954*

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

# Avant-propos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*C.D.*

# Leçon I

*18 novembre 1953*

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

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

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

Cet enseignement est un refus de tout système, il découvre une pensée en cours de mouvement, mais néanmoins prête au système, car elle est obligée de présenter une certaine face dogmatique. La pensée de Freud est la plus perpétuellement ouverte à la révision. C'est une erreur de la réduire à des mots usés : *inconscient*, *super ego*… Chaque notion y possède sa vie propre, ce qu'on appelle précisément la dialectique : elle a un contraire, etc. Or, certaines de ces notions étaient, pour Freud, à un moment donné, nécessaires : elles apportaient une réponse à une question formulée en termes antérieurs. Il ne suffit pas de faire de l'histoire au sens d'histoire de la pensée et de dire que Freud est apparu en un siècle scientiste. Avec la *Science des rêves*, quelque chose d'une essence différente, d'une densité psychologique concrète, est réintroduit, à savoir le sens; du point de vue scientiste, Freud parut rejoindre là la pensée la plus archaïque, lire quelque chose dans les rêves. Ensuite, Freud revient à l'explication causale. Mais quand on interprète un rêve, on est en plein dans le sens, dans quelque chose de fondamental du sujet, dans sa subjectivité, ses désirs, son rapport à son milieu, aux autres, à la vie même.

Notre tâche est la réintroduction au registre du sens, registre qu'il faut lui-même réintégrer à son niveau propre.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

De même l'*idéal du Moi* est un organisme de défense perpétué par le *Moi* pour prolonger la satisfaction du sujet ; il est aussi la fonction la plus déprimante, au sens psychiatrique du terme.

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

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

# Leçon II

*13 janvier 1954*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Je les ai appelés *Introduction aux commentaires sur les Écrits techniques de Freud*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Il est très important de voir, et vous le verrez, vous le verrez marqué, je dois le dire, tout au long de cette œuvre de Freud dont je vous ai dit les indications techniques, surtout les *Écrits techniques* dont je vous parlais tout à l'heure. Vous

verrez que, pour Freud, ceci est toujours resté, et jusqu'à la fin, au premier plan de ses préoccupations. C'est bien pour cela que, autour de cet accent mis sur cette restitution du passé, se posent un certain nombre de questions qui sont, à proprement parler, les questions ouvertes par la découverte freudienne, et qui ne sont rien moins que les questions qui ont été jusqu'ici évitées, qui n'ont pas été abordées – dans l'analyse, j'entends – à savoir des fonctions du temps dans la réalisation du sujet humain. Plus on retourne à l'origine de l'expérience freudienne – quand je dis à l'origine, je ne dis pas à l'origine historique, je veux dire au point de source – plus on se rend compte que c'est cela qui fait toujours vivre l'analyse, malgré des habillements profondément différents qui lui sont donnés ; plus on voit en même temps que nous devons poser la question de ce que signifie, pour le sujet humain, cette restitution du passé, là j'accentue le passé dans le sens passéiste de l'expérience, cette restitution du passé sur laquelle Freud met et remet toujours l'accent, même lorsque, avec les notions des trois instances – et vous verrez qu'on peut même dire quatre – il a donné un développement considérable au point de vue structurel ; quand, par là, il a favorisé une certaine orientation de l'analyse qui va de plus en plus à détecter à l'intérieur de la technique la relation actuelle dans le présent, dans l'intérieur même de la séance analytique en tant que séance unique, et en tant que séance répétée, la suite d'expériences du traitement entre les quatre murs de l'analyse. Je n'ai besoin, pour soutenir ce que je suis en train de vous dire sur l'accent toujours maintenu par Freud, sur l'orientation de cette expérience analytique, que d'évoquer un article qu'il publiait, je crois, en 1937, qui s'appelle *Constructions dans l'analyse*, où il s'agit encore et toujours de la reconstruction de l'histoire du sujet. On ne peut pas voir d'exemple plus caractéristique de la persistance, d'un bout à l'autre de l'œuvre de Freud, de ce point de vue central, pivot. Et il y a presque quelque chose comme une réinsistance dernière, sur ce thème, dans le fait que Freud insiste sur cet article.

On peut le considérer comme l'extrait, la pointe, le dernier mot de ce qui est tout le temps mis en jeu dans une œuvre aussi centrale que *L'homme aux loups*, à savoir : quelle est la valeur de ce qui est reconstruit du passé du sujet ? À ce moment-là, on peut dire que Freud arrive, on le sent très bien en beaucoup d'autres points de son œuvre, arrive à une notion qui, vous l'avez vu, émergeait au cours des derniers entretiens que nous avons eus le trimestre dernier, et qui est à peu près celle-ci : c'est qu'en fin de compte, nous dit Freud, en fin de compte le fait que le sujet revive, se remémore, au sens intuitif du mot, les événements formateurs de son existence, n'est pas en soi-même tellement important.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Effectivement, il semble que les traits de l'expérience de Freud ne peuvent pas, à proprement parler, être dans leur réalité concrète reproduits ; pour une très simple raison, sur laquelle j'ai déjà insisté, à savoir la singularité qu'avait l'expérience avec Freud, du fait que Freud – c'est un point absolument essentiel dans la situation – était celui… C'est une dimension essentielle de l'expérience que Freud fut réellement, ait été réellement celui qui avait ouvert cette voie de l'expérience.

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

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

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

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

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

> *« Rapprocher le refoulement de notions comme le retournement de l'instinct contre son objet, ou l'inversion de ses buts, c'est mettre côte à côte des éléments qui ne sont absolument pas homogènes. »*

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

profonde ambiguïté que l'analyste se fait de l'*ego*, l'*ego* qui est tout ce à quoi on accède, l'*ego* qui est une espèce d'achoppement, d'acte manqué, de lapsus.

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

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

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

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

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

fronte dans toute la mesure où il ne peut y donner une réponse que mythique ; c'est-à-dire dans une appréhension plus large, aussi large que possible du côté positif de la conquête théorique que réalise par rapport à cet *x*, qui n'est pas du tout donné pour être un *x*… ni un *x* fermé, cet *x* peut être un *x* tout à fait ouvert, qui s'appelle l'homme.

Le problème est beaucoup plus limité, différent peut-être, beaucoup plus urgent pour nous quand il s'agit de la technique, car je dirais là que c'est sous le coup de notre propre discipline analytique que tombe l'examen, que nous pouvons et que nous avons à faire, de tout ce qui est de l'ordre de notre technique, je veux dire que, aussi distants sont les actes et les comportements du sujet, de ce qu'il vient à ce propos nous apporter dans la séance, aussi distants sont nos comportements concrets dans la séance analytique et l'élaboration théorique que nous en donnons.

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

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

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

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

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

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

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

Si deux autres, Perrier et Granoff, voulaient s'associer sur le même sujet ?

Nous verrons comment procéder, nous nous laisserons guider par l'expérience elle-même.

# Leçon III

*20 janvier 1954*

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

**Mannoni** – Je crois que c'est moi…

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

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

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

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

**Mannoni** – Le premier aspect que Freud mentionne est l'aspect interpersonnel : la résistance apparaît entre deux personnes, comme obstacle à la

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

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

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

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

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

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

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

> *« Le premier effet de la règle fondamentale est de rendre le sujet muet… »*

Il insiste d'ailleurs sur le fait que cela ne fait que rendre manifestes les résistances qui étaient latentes. Et ainsi il sera possible de concevoir les résistances comme une structure.

**Lacan** – Vous avez raison. À quel texte précis vous référez-vous ?

**Mannoni** – Page 46 et page…

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

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

Dès 1904 (page 15), il écrit :

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

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

Sans transfert, ça donne ceci :

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

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

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

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

Je voudrais amorcer quelque chose.

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

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

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

Anzieu, je crois, vous parlera de cet aspect.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ger les instruments de la théorie au fur et à mesure. (t. V, *Collected Papers*) :

> *« Sans les spéculations de la métapsychologie, nous n'irions pas un pas plus loin…* et il ajoute : *J'aurais presque dit la fantaisie de la métapsychologie, nous n'irions pas un pas plus loin. »*

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

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

> *« Ça serait comme résistance si ça n'était pas transformé en souvenir. C'est parce qu'il est arrêté sur le chemin qui va de l'inconscient au conscient. »*

Et Freud rejoint sa bienheureuse métapsychologie. L'obstacle est de nouveau entre le moins conscient et le plus conscient. Et il peut installer là le petit bonhomme d'Ampère, celui qui ouvre ou qui n'ouvre pas la porte aux représentations refoulées, dont Freud ajoute :

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

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

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

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

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

et ça vient dans cette métapsychologie comme quelque chose d'une autre planète, un autre morceau de la clinique.

Vous voyez il y avait une continuité métapsychologique très réelle entre la topologie et la dynamique des résistances : le structurel – la défense…

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

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

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

**Lacan** – Article publié après la mort de Freud.

**Mannoni** –

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

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

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

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

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

LACAN – Votre tendance est nettement phénoménologique.

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

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

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

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

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

Plan :

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

## INTRODUCTION

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

> *« Tout cela,* dit Freud, *aboutit à la notion de défense, comme si elle me venait spontanément à l'esprit »,*

et il explique après qu'elle ne lui venait pas spontanément, car, avec ce qu'il savait de psychologie, c'était une notion bien connue. Mais il la retrouve, il la réinvente, pour rendre compte de cette expérience dans laquelle il s'est trouvé.

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

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

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

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

Freud hésite à employer d'abord le mot de refoulement. Il emploie le mot de rejet, d'expulsion ; rejet, expulsion, ou refoulement. Ce n'est que dans la suite du texte que le mot refoulement est définitivement admis. Et maintenant quand le médecin s'efforce de faire se re-souvenir le sujet de cette idée pénible qui a provoqué la défense du *Moi*, puis qui a provoqué son refoulement, et a été érigée en symptôme, à nouveau cette même force est en œuvre, mais qui m'apparaît – à moi, expérimentateur – comme résistance. Par conséquent, ce sont trois noms qu'on peut donner à une seule et même réalité ; cette force lorsqu'elle réagit et lutte contre l'impulsion instinctuelle, c'est la défense ; lorsqu'elle en abolit le souvenir, c'est le refoulement ; lorsqu'elle s'oppose à la remémoration, c'est la résistance.

Nous trouvons là inscrits, dans cette *cellule germinale*, dont a parlé…, ce que mon camarade Mannoni a indiqué par avance, les trois plans structurels, à l'arrière-fond le plan dynamique, et le plan actualisé, frappant, celui de la topique, la résistance qui m'apparaît.

Voilà donc le premier point : découverte de la résistance.

Second point : maniement de la résistance.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**Lacan** – Poursuivez.

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

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

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

**Lacan** – Sur quel texte vous basez-vous ?

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

**Lacan** – C'est une méthode d'exposé, il faudra revoir cela.

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

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

Par conséquent, nous arrivons, cette fois, ici, à quelque chose de typiquement analytique : l'interprétation. Cela n'est pas l'interprétation de la résistance, mais du contenu. C'est le moyen le plus radical de lever la résistance.

De la force à la ruse, et de la ruse à l'interprétation. Il y a là un progrès considérable.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

J'insiste là-dessus, pas seulement pour faire valoir le sujet, mais parce que, pour comprendre même tout ce que nous aurons à dire par la suite, comment se posent les questions de technique analytique actuellement, nous ne pourrons pas, et je constate que je fais quelques efforts pour bien vous le mettre dans la tête pour l'instant, parce qu'il faut bien un moment qu'on suspende son attention sur quelque chose pour lui donner sa pleine valeur. J'insiste pour que vous vous proposiez à vous-mêmes, comme un problème si c'est là quelque chose d'essentiel à soutenir dans votre attention – ce l'est, je vous l'assure ! – Surtout à partir du moment où vous avez appris à considérer l'analyse comme je vous l'ai enseigné comme la sorte d'expérience qu'elle est : soit une expérience du particulier, dans ce particulier singulier de l'original, quelque chose

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

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

**Anzieu** –… autre nécessité, agir en explicateur, en professeur et en confesseur qui impose l'absolution après la confession.

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

C'était donc le second point.

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

**Lacan** – C'est très important.

**Anzieu** – Les diverses formes de résistances, il y en a quatre ou cinq indiquées par Freud :

– le patient dit « je croyais qu'une idée me viendrait, j'avais confiance en vous, mais je suis seulement anxieux, et rien ne me vient » ;
– ou encore, le manquement à la règle fondamentale : quelque chose lui serait venu à l'esprit, mais il ne le dit pas, car il le juge sans importance ou désagréable ;
– ou encore il utilise un subterfuge qui cache la résistance : « Je suis distrait par le piano qui joue dans la pièce à côté ; je ne peux penser qu'à ça » ;
– ou encore il se met à parler longuement, mais parler sans émotion, et il parle d'une façon artificielle ; donc la résistance la plus subtile ;
– ou encore, la plus difficile des résistances, le patient se remémore bien le fameux souvenir pathogène, mais il le désavoue : « ce n'est pas moi qui m'en

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

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

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

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

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

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

**Anzieu** – C'est dans le texte anglais : *Table des matières, archives bien rangées*.

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

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

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

> *«la force de résistance est inversement proportionnelle à la distance où l'on se trouve du noyau refoulé»,*

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

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

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

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

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

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

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

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

Voilà une question toute simple, trop simple, comme telle insoluble.

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

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

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

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

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

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

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

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

Le titre en a été communiqué et publié :

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

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

# Leçon IV

*27 janvier 1954*

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

**Lacan** – Nous allons redonner la parole à Anzieu, que j'ai eu un peu l'air de minimiser la dernière fois…

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

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

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

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

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

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

**Lacan** – Oui, je ne voulais pas entrer dans la théorie de l'électricité, mais le bonhomme d'Ampère n'a pas le pouvoir de faire ouvrir ou fermer…

**Mannoni** – Ce rôle-là, c'est le démon de Maxwell.

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

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

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

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

**Lacan** – Les travaux de Freud en neurologie sont à l'origine de la théorie du neurone.

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

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

**Anzieu** – En matière de zoologie.

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

**Hyppolite** – Justement. C'est la compensation de ce qu'il estimait être un échec.

**Anzieu** – Oui, en effet. Il avait essayé l'électrothérapie en clientèle privée.

**Lacan** – Hyppolite fait allusion au fait que justement, dans ses travaux antérieurs à la période psychanalytique de Freud, ses travaux anatomiques peuvent être considérés comme des réussites, et ont été sanctionnés comme tels.

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

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

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

**Lacan** – Les trois grands conjurés de la psychophysiologie.

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

C'est donc sur le modèle de l'astronomie… Je pensais même, en vous entendant parler du Moi comme masse d'idées que vous y faisiez allusion.

Brentano, lui, a donné le volume des œuvres complètes de Stuart Mill où se trouvent ces données de la psychologie empiriste.

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

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

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

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

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

**Lacan** – Quoi ? Qu'est-ce ?

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

la tentation qu'on a de le forcer, de le contraindre…

**Lacan** – Ne titillez pas trop là-dessus…

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

**Lacan** – Le piège d'ailleurs tout de même du contre-transfert, puisqu'il faut l'appeler ainsi, est tout de même plus insidieux que ce premier plan.

**Anzieu** – Je crois que c'en est le gros plan par excellence. C'est ce qui a frappé Freud. Et quand il s'est efforcé ensuite d'en rendre compte, ce n'est pas beaucoup plus tardivement qu'il l'a élaboré, sous forme de contre-transfert, selon les conceptions qu'il avait présentes à l'esprit et les travaux faits antérieurement.

On arrive à cette représentation que vous-même avez esquissée, qui est que le noyau pathogène n'est pas un noyau passif, mais un noyau éminemment actif, et que, de ce noyau pathogène, il y a toute une infiltration qui se dirige par des ramifications vers tout l'appareil psychique. Et la résistance est au contraire quelque chose, une autre infiltration symétrique, qui provient de l'*ego* du sujet, et qui s'efforce justement d'arrêter ces ramifications de l'infiltration pathogène là où elle s'efforce de passer dans des couches de plus en plus superficielles.

**Lacan** – À quel texte vous rapportez-vous là ?

**Anzieu** – Toujours dans les *Études sur l'hystérie*.

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

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

Vous voulez que je retrouve la page ?…

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

**Lacan** – Eh bien, ce qui est infiltré, l'infiltrat.

**Anzieu** –…

> *« l'infiltrat doit dans cette comparaison passer pour être la résistance. »*

**Lacan** – Eh bien, ça ne veut pas dire que c'est la réaction de l'*ego* ; il n'y a pas d'idée de formation réactionnelle de la résistance, là.

**Anzieu** – C'est exact.

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

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

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

Pour dire tout de suite ce que je veux dire, par exemple pour prendre les choses… le triumvirat qui fonctionne à New York : Hartmann, Loewenstein et Kris ; dans leur élaboration ou leur tentative, leur effort d'élaboration actuelle d'une psychologie de l'*ego*, ils sont tout le temps, on le voit, il suffit de se rapporter à leur texte, ils sont autour de ce problème : qu'est-ce qu'a voulu dire la dernière théorie de l'*ego* de Freud ? Est-ce qu'on en a jusqu'à présent vraiment tiré les implications techniques ? Et c'est écrit comme ça, je ne traduis pas, je ne fais que répéter ce qui est dans les deux ou trois derniers articles de Hartmann, qui sont à votre portée là, dans ce livre, *Psychoanalytic Quarterly 1951*, par exemple trois articles de Loewenstein, Kris et Hartman sur ce sujet, groupés là et qui valent la peine d'être lus. On ne peut pas absolument dire qu'ils aboutissent à une formulation pleinement satisfaisante, mais manifestement ils cherchent dans ce sens, posent des principes et des précisions théoriques qui comportent des applications techniques certainement très importantes ; et ils arrivent à formuler qu'elles n'ont pas été pleinement tirées. Cela ne veut pas dire qu'on n'en ait pas tiré du tout. Hartmann le dit : la question est là.

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

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

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

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

Poursuivez.

**Anzieu** – Il me restait à présenter en conclusion un certain nombre de remarques sur tout ce que j'avais indiqué.

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

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

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

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

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

**Lacan** – Freud s'efforce de classer, où ?

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

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

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

**Anzieu** – À peu près, si, dans les *Études sur l'hystérie*.

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

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

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

**Anzieu** – Je ne pense pas non plus en faire la clef, mais un élément intéressant à mettre en évidence.

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

**Lacan** – Qu'est-ce qui vous permet de parler de l'hypersensibilité de Freud ?

**Anzieu** – Le fait que lui l'ait découverte, et pas Breuer, ni Charcot, ni les autres, que c'est quand même à lui que c'est arrivé, parce qu'il l'a senti plus vivement, et il a élucidé ce qu'il avait ressenti.

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

**Anzieu** – Assurément.

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

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

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

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

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

**Lacan** – Nous allons peut-être un peu loin, en tout cas, à réduire…

**Hyppolite** – C'est la possession d'un être qui n'est plus maître de lui. Tandis que, contrairement, la domination freudienne, c'est vaincre un sujet, un être qui a encore une conscience de soi. Il y a donc en quelque sorte une domination plus forte dans la domination de la résistance à vaincre que dans la suppression pure et simple de cette résistance – sans vouloir en tirer la conclusion que Freud ait voulu dominer le monde.

**Lacan** – Oui, il y aurait cela, s'il y avait ce que…

**Hyppolite** – C'est une domination facile, celle de Charcot.

**Lacan** – Il s'agit de savoir si celle de Freud était une domination tout court. Il semble qu'après ce que nous avons vu de sa façon de procéder dans les cas cli-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**Lacan** – Quand vous dites *cellule germinale*, vous vous référez à qui ?

**Anzieu** – À Bergman, *germinal cell*.

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

**Anzieu** – Je n'avais pas parlé de la *cellule germinale*. Je me suis efforcé de rattacher le développement de la résistance à tout ce développement.

**Lacan** – Je voudrais vous dire tout de même quelques mots.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

voire les subjectivités du patient, profondément informé. C'est quelques jours avant l'émission que le deuil le frappe. Il en est certainement très affecté.

Néanmoins, il n'en tient pas moins ses engagements d'une façon particulièrement brillante.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Qu'est-ce que je veux dire par là ?

Qu'est-ce que j'oppose ?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Le lien donc de la résistance avec le contenu de l'inconscient lui-même est encore là extrêmement sensible. Ceci à une époque tout à fait tardive, je crois ; je retrouverai la date exacte. C'est la première étude qui a été ultérieurement groupée dans les *Écrits métapsychologiques*. Cet article fait partie de la période intermédiaire, moyenne, de l'évolution.

En fin de compte, ce qui a été originalement refoulé, qu'est-ce que c'est ? À cette étape ? Et jusqu'à cette période que je qualifie d'intermédiaire. C'est

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

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

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

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

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

Eh bien, c'est à cause de cela, de cette cristallisation, gestaltiste comme on dirait de nos jours, de cette reconnaissance d'une figure que l'on connaît depuis longtemps, ç'aurait été une tache sur le mur, ç'aurait été la même chose, c'est à cause de cela je puis dire, que je puis dire que le rideau n'a pas bougé d'une ligne, car exactement huit jours avant, au réveil, j'avais vu la même chose. Je l'avais bien entendu complètement oublié. Mais c'est à cause de cela que je sais que le rideau n'a pas bougé. Il est toujours là, exactement à la même place.

Ceci est un apologue, ça se passe sur le plan imaginaire, encore qu'il ne serait pas difficile… et que toutes les coordonnées symboliques qui représentent, autour de cela, des niaiseries : marquis du XVIII^e^ siècle, etc., jouent un rôle très important, car si je n'avais pas un certain nombre de fantasmes sur le sujet de ce que représente le profil, je ne l'aurais pas non plus reconnu dans la frange de mon rideau.

Mais, laissons cela…

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

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

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

Est-ce que vous saisissez bien la portée de ce que je suis en train de vous dire ?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

# Leçon V

*3 février 1954*

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

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

Vous avez bien senti l'ambiguïté – et pas seulement la complexité – de notre approche par rapport à ce phénomène qu'on peut appeler de résistance. Il nous semble par plusieurs témoignages, par plusieurs formulations de Freud que la résistance émane de ce qui est à révéler, de ce qu'on appelle en d'autres termes le refoulé, le *verdrängt*, ou encore l'*unterdrückt* ; les premiers traducteurs ont traduit *unterdrückt* par étouffé, c'est bien mou ; est-ce la même chose l'un et l'autre, *verdrängt* ou *unterdrückt* ? Nous n'allons pas entrer dans ces détails. Nous ne verrons cela que quand nous aurons commencé à saisir, à voir s'établir les perspectives, les distinctions entre ces phénomènes.

Je voudrais vous amener aujourd'hui à quelque chose qui me paraît, dans les textes mêmes que nous avons commentés, ces petits *Écrits techniques*, qui me paraît être un de ces points où la perspective s'établit. Avant de manier le vocabulaire, comme toujours, il s'agit d'essayer de comprendre, d'être dans un endroit où les choses s'ordonnent.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ceci est mis par Freud en italique.

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

Donc les deux éléments de ce paragraphe à mettre en relief sont ceux-ci :

*« Nous arrivons bientôt dans une région où la résistance se fait nettement sentir. »*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Je vais reprendre.

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

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

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

*« Il ne faudrait pas conclure cependant à une importance pathogénique »…*

C'est bien ce que je suis en train de vous dire, il ne s'agit pas de ce qui est important dans le sujet en tant que nous faisons après coup la notion de ce qui a motivé, au sens profond du terme, motivé les étapes de son développement.

> *… « à une importance pathogénique particulièrement grande d'élément choisi en vue de la résistance de transfert. Quand au cours d'une bataille les combattants se disputent avec acharnement la possession de quelque petit clocher, ou de quelque ferme, nous n'en déduisons pas que cette église est un sanctuaire national ou que la ferme abrite les trésors de l'armée. Là l'intérêt des lieux peut être tactique et n'exister que pour ce seul combat. »*

Vous voyez bien le phénomène dont il s'agit, c'est quelque chose en rapport avec ce mouvement par où le sujet s'avoue. Dans ce mouvement Freud nous dit qu'il apparaît quelque chose qui est résistance. Quand cette résistance devient trop forte, c'est à ce moment que surgit le transfert.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

C'est quelque chose que nous n'avons pas tout le temps, il faut bien le dire. Nous sommes influencés par toutes sortes de présences ; notre monde n'a véritablement sa consistance, sa densité, sa stabilité vécue, que parce que d'une certaine façon nous tenons compte de ces présences. Mais les réaliser comme telles, vous sentez bien que c'est quelque chose dont je dirai que nous tendons sans cesse à effacer la vie ; ça ne serait même pas facile à mener si à tout instant nous sentions la présence dans tout ce qu'elle comporte, et au fin fond du fond ce qu'elle comporte de mystère, c'est un mystère que nous tendons plutôt à écarter, et auquel, pour tout dire, nous nous sommes faits.

Eh bien, je crois que c'est là quelque chose sur lequel nous ne saurions nous arrêter trop longtemps ; et nous allons essayer de le prendre, de le reconnaître par d'autres bouts ; ce que Freud nous enseigne, justement la bonne méthode analytique qui consiste toujours à retrouver un même rapport, une même relation, un même schéma si l'on peut dire, dans des formes vécues, comportements à l'occasion, et aussi bien sur tout ce qui se passe à l'intérieur de la relation analytique autrement dit, ce qu'on appelle « à des niveaux différents ».

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

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

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

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

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

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

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

**Hyppolite** – Rejet ?

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

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

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

> *« Kein Urteil über seine »…*

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

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

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

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

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

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

Mais ce noyau primitif est quelque chose qui se situe ailleurs, dans les étapes, les avatars du refoulement. Il est en quelque sorte son fond et son support.

Je suspends un instant ce thème de *L'homme aux loups*. Nous y reviendrons tout à l'heure, car, dans la structure de ce qui arrive à *L'homme aux loups*, ce moment tout à fait singulier de la *Verwerfung*, de la réalisation de l'expérience en tant que génitale est quelque chose qui a un sort tout à fait particulier, et que Freud lui-même, dans la suite du texte, différencie de tous les autres.

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

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

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

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

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

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

c'est-à-dire au niveau de ce chapitre où il parle du phénomène de l'oubli ?

Il faut lire ces textes. Il faut refaire à chaque fois l'innocent. Il y a là vraiment quelque chose dans ce chapitre, un progrès où nous sentons, où nous touchons en quelque sorte du doigt quelque chose de vraiment très singulier.

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

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

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

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

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

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

*Le désir de qui ?*
*Et de quel manque, surtout ?*

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

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

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

et du même coup, quoi ? Il faut bien le voir, ça a tout à fait la même fonction que ce surgissement au moment des résistances, il s'agit évidemment de cela : la malade sceptique a débattu longuement auparavant le mérite de Freud sur le trait d'esprit. Il s'agit qu'après sa discussion et au moment où sa conviction, son discours, hésite… Donc il ne sait plus où aller. Exactement le même phénomène à ce moment-là paraît, comme, disait l'autre jour Mannoni, et qui m'a semblé très heureux, il parlait en accoucheur, « la résistance se présente par le bout transférentiel ».

« Du sublime au ridicule, il n'y a qu'un pas », c'est le point où le rêve s'accroche à l'auditeur, ça c'est pour Freud ; évidemment « canal », ce n'est pas beaucoup, mais après les associations, c'est là, en quelque sorte, indiscutable.

Après ce petit exemple, je voudrais en prendre d'autres ; et je dois dire que si nous étendions notre investigation, nous y verrions des choses bien singulières, en particulier la connexion étroite manifestée par tout ce chapitre, car Dieu sait si Freud est sensible dans son groupement des faits. Ce n'est pas par hasard que les choses viennent se grouper dans certains chapitres. Combien, par exemple, à ce moment où le rêve prend une certaine orientation, il arrive dans le rêve des phénomènes qui sont tout spécialement de l'ordre linguistique ; une faute de langage faite par le sujet, en toute conscience, par le sujet, le sujet sait dans le rêve que c'est une faute de langage, où un personnage intervient pour le corriger et lui faire remarquer. Mettant bien cela en accord, en harmonie avec ce moment, ce phénomène de l'adaptation à quelque chose du discours et une adaptation en un point critique, une adaptation qui se réalise non seulement mal, mais qui se dédouble sous nos yeux.

Laissons cela de côté pour l'instant.

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

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

Tout cela forme le fond sur lequel d'abord semble déjà s'établir la suite de la conversation, avec l'oubli significatif qui va ponctuer et proposer son problème à Freud.

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

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

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

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

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

Qu'est-ce à dire ?

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

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

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

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

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

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

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

innocente et candide, l'article de Sterba qui s'appelle « Le destin », *das Schicksal*, qui centre toute l'expérience analytique autour de ce dédoublement de l'*ego*, dont une moitié va venir à notre aide, contre l'autre qui est en sens contraire ; à la fin, il ne peut plus s'en sortir. Tout est là de ce qui vient à la parole ; ce qui est poussé vers la parole.

Cette venue de la parole, pour autant que quelque chose la rend peut-être fondamentalement impossible, c'est là le point-ressort, le point pivot essentiel où, dans l'analyse, la parole si je puis dire, bascule tout entière sur sa fonction de rapport à l'autre, et tout est du niveau où se produit cet accrochage de l'autre, car enfin il faut être aussi enniaisé qu'on peut l'être par certaine façon de théoriser, dogmatiser, s'enrégimenter dans la technique analytique, comme si quelqu'un, par toute sa formation antérieure, pouvait être plus ouvert qu'un autre à valoriser ce rapport existentiel du sujet à l'analyste, pour nous avoir dit un jour qu'une des conditions préalables du traitement analytique, c'était que le sujet ait une certaine réalisation de l'autre comme tel.

Bien sûr, gros malin !

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

Et nous savons qu'au cours de l'expérience analytique cette distance varie sans cesse ; et prétendre la considérer comme un certain stade, une certaine étape du sujet !… c'est ce même esprit qui fait parler à M. Piaget de la notion prétendue égocentrique du monde de l'enfant ; comme si les adultes sur ce sujet avaient à en remontrer aux gosses ! Et je voudrais bien savoir qu'est-ce qui pèse dans les balances de l'Éternel comme une meilleure appréhension de l'autre, celle que M. Piaget, dans sa position de professeur, et à son âge, peut avoir de l'autre, ou celle qu'a un enfant ; cet enfant que nous voyons si prodigieusement ouvert à tout ce que l'adulte lui apporte du sens du monde ; cet enfant, quand on y réfléchit jamais, à ce que signifie par rapport à cette perspective, ce sentiment de l'autre, cette prodigieuse perméabilité de l'enfant à tout ce qui est mythes, légendes, contes de fées, histoires, cette façon de se laisser littéralement envahir… est-ce qu'on croit que c'est compatible avec ces petits jeux de cubes, grâce à quoi M. Piaget nous montre à quoi il accède, à une connaissance tout à fait copernicienne du monde ?

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

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

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

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

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

De sorte que la question qui est directement introduite par le point d'arrêt où je vous ai mis aujourd'hui sur ce phénomène nous mène exactement à ceci :

Cette résistance dont il s'agit projette bien entendu dans ses fruits, dans ses résultats, projette en effet sur le système de qui, de quoi, sur ce système que nous appelons le *système du moi*, pour autant que justement le système du *Moi* n'est même pas concevable sans le système, si l'on peut dire, de l'autre. Ce *Moi* est exactement référentiel à l'autre, ce moi se constitue par rapport à l'autre ; il est exactement corrélatif ; et le niveau auquel l'autre est vécu situe exactement le niveau auquel le *Moi* littéralement pour le sujet existe.

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

Qu'est-ce à dire ?

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

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

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

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

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

Et nous revenons à la question de la séance précédente :

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

# Leçon VI

*10 février 1954*

Ceux qui étaient là la dernière fois ont pu entendre poursuivre un développement sur le passage central de l'écrit de Freud sur *La dynamique du transfert*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**Hyppolite** –… Momentané.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## *Die Verneinung*

**Hyppolite** – D'abord, je dois remercier le docteur Lacan de l'insistance qu'il a mise, parce que cela m'a procuré l'occasion d'une nuit de travail ; et d'apporter l'enfant de cette nuit devant vous. Je ne sais pas ce qu'il vaudra. Le docteur Lacan a bien voulu m'envoyer non seulement le texte français, mais aussi le texte allemand. Il a bien fait, car je crois que je n'aurais absolument rien compris dans le texte français si je n'avais pas eu le texte allemand.

Je ne connaissais pas ce texte ; et il était d'une structure absolument extraordinaire, et au fond extraordinairement énigmatique. La construction n'est pas du tout une construction de professeur, c'est une construction, je ne veux pas dire dialectique, on abuse du mot, mais extrêmement subtile du texte. Et il a fallu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**Lacan** – Mais si, c'est précisément à vous.

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

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

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

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

Là continue cette espèce de subtilité philosophique que fait Freud. Il dit :

> *« Ici l'intellectuel se sépare de l'affectif. »*

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

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

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

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

**Lacan** – Psychotiques.

**Hyppolite** – Il va montrer comment cette *négativité* est au fond différente mythiquement parlant.

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

Mais, cheminons plus doucement.

Nous avons vu que Freud disait :

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

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

Première situation : voilà ce que je ne suis pas – on en conclut : ce que je suis. Le refoulement existe toujours sous la forme idéale de la dénégation.

Deuxièmement, le psychanalyste m'oblige à accepter ce que tout à l'heure je niais.

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

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

Ce qui me paraît très profond ; si le psychanalysé accepte, il revient sur sa dénégation, et pourtant le refoulement est encore là ! J'en conclus qu'il faut donner un nom philosophique à cela, qui est un nom que Freud n'a pas donné : c'est une négation de la négation. Littéralement, ce qui apparaît ici, c'est l'affirmation intellectuelle, mais seulement intellectuelle, en tant que

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mais j'ai peur de vous le faire perdre, tellement c'est difficile et minutieux.

Ce dont il s'agissait dans le jugement d'attribution, c'est d'expulser ou d'in-

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

> *« On voit donc la naissance du jugement à partir des pulsions primaires. »*

Il y a donc une sorte d'évolution finalisée *de cette introjection et de cette expulsion qui sont réglées par le principe du plaisir.*

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

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

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

Le texte allemand était : *L'affirmation est l'*Ersatz *de* Vereinigung*, et la négation le* Nachfolge *de l'expulsion ou plus exactement de l'instinct de destruction.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Je vais vous le montrer par deux côtés.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Je vous ai annoncé un autre exemple, proposé à votre réflexion à ce sujet.

Je prends un exemple qui est précisément de l'ordre de ce qu'on appelle plus

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ceci, vous le voyez, ne fait que nous introduire à de nouveaux problèmes, c'est-à-dire en somme à servir d'ouverture, de point, à la question qui est celle perpétuellement ouverte pour nous de la relation de niveau, qui est en somme le niveau discursif, le niveau du discours en tant que s'y introduit la négation avec la relation à l'autre.

Mais pour bien le poser, il convenait que fussent situées, établies, leurs relations fondamentales, la différence de niveaux entre le symboliste comme tel, la possibilité symbolique, l'ouverture de l'homme aux symboles ; et d'autre part sa cristallisation dans ce discours organisé en tant qu'il contient essentiellement et fondamentalement la contradiction. Ceci, je crois que le commentaire de M. Hyppolite vous l'a montré magistralement aujourd'hui. Je désire que vous en gardiez l'appareil et le maniement en mains, comme repères auxquels vous puissiez toujours vous reporter dans un certain nombre de points, de ressorts, de carrefours difficiles dans la suite de notre exposé ; c'est à ce titre que je remercie M. Hyppolite de l'avoir apporté avec sa haute compétence.

# Leçon VII

*17 février 1954*
[Analyse du discours et analyse du Moi]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

tainement on peut y relever – parce que c'est un livre assez rigoureux – en quelque sorte les points dans lesquels apparaissent en son discours même – justement parce qu'il a une certaine rigueur – les failles de sa démonstration, qui sont encore plus sensibles quand nous abordons ce qu'elle essaie de nous donner, à savoir des exemples.

Ce qu'elle définit, par exemple, les passages très significatifs quand elle essaie de nous dire quelle est la fonction du *Moi*. Il est bien certain qu'en effet elle nous dit :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Eh bien, la question que je posais dans ma dernière conférence, plus ou moins formulée, impliquée, était celle-ci : notre savoir, sans doute, vient au secours de son ignorance. Mais il y a aussi notre ignorance; notre ignorance qui n'est pas seulement notre ignorance de la situation – je dirais situation dans le registre détermination symbolique de son sujet, celui qui est en face de nous – il y a aussi, bien sûr, pourquoi pas ? une certaine part d'ignorance dans le repérage, je dirais le repérage structural de ces diverses situations symboliques. Le caractère originel détermine une certaine constellation symbolique dans l'inconscient du sujet, constellation qu'il faut concevoir toujours structurée, organisée selon un certain ordre, et un ordre qui est complexe. Ce n'est pas pour rien que le mot « complexe » est venu, nous pouvons dire, par une espèce de force interne – car vous savez que ce n'est pas Freud même qui l'a inventé, c'est Jung – à la surface de la théorie analytique, il indique assez par lui-même que quand nous allons à la découverte de l'inconscient, ce que nous rencontrons, ce sont des situations structurées, organisées, complexes. Que Freud nous en ait donné ce que nous pouvons appeler le premier modèle, l'étalon, sous la forme du complexe d'Œdipe… Vous savez bien, je pense tout au moins que ceux d'entre vous qui ont suivi depuis assez longtemps ce séminaire ont pu voir précisément – à propos du commentaire des cas les moins sujets à caution, parce que vraiment les plus richement délinéés par Freud lui-même, à savoir deux, voire trois de ses cinq

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

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

D'ailleurs on n'a guère décollé, malgré toute la richesse du matériel, comme on dit, qui a été abordé, inclus à l'intérieur de cette relation œdipienne. On n'a guère abordé beaucoup plus que le schéma qui nous a été donné par Freud lui-même. Il n'est pas du tout impensable que nous n'arrivions – et je pense que j'arriverai au cours des temps – à vous le montrer, à donner du complexe œdipien, en le maintenant dans son essentiel, bien entendu, car il est, vous le verrez pourquoi, véritablement fondamental, non pas seulement fondamental pour toute compréhension du sujet, mais il est fondamental pour toute réalisation symbolique par le sujet de ce soi-même qui est le Ça, l'inconscient, et qui n'est pas simplement une série de pulsions inorganisées, comme une partie de l'élaboration théorique de Freud tendrait à le faire penser, en allant jusqu'à formuler que seul le *Moi* a dans le psychisme une organisation, toujours et essentiellement… mais parole instituant le sujet dans une certaine relation complexe.

Le progrès de l'analyse, nous l'avons vu la dernière fois à propos des deux étapes que Freud met en relief de l'apparition du refoulé dans le dénié, et du fait que la réduction même de cette négation ne nous donne pas pour autant de la part du sujet quelque chose qui est quoi ? justement la *Bejahung*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Le problème que se pose Mélanie Klein en prenant cet enfant en traitement est simplement : pourquoi une telle absence de contact avec les êtres humains et avec les choses ? Que se passe-t-il ? Comment décrire une pareille situation ?

Je vous demande maintenant de laisser de côté le cas clinique de l'enfant, qui

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

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

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

**Lacan** – C'est bien justement de cela qu'il s'agit.

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

**X** – C'est bien compliqué, tout ça.

**Mlle Gélinier** – Oui. C'est très compliqué.

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

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

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

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

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

**Lacan** –… Anxiogène…

**Mlle Gélinier** –… De cette situation anxiogène, dont l'origine est son propre sadisme ?

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

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

Elle pense alors que c'est en réalisant de pareilles équations multiples…

**Lacan** – Le terme d'équation, d'ailleurs, est dans Freud, à propos de l'article où il montre les équivalences dans les structures anales, là où il présente le grand schéma même dessiné, objectivé, où il montre l'équivalence : enfant = phallus = excréments, etc.

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

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

**Lacan** – Vous êtes bien sûre qu'il y a ça ?

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

**Lacan** – Oui, ça c'est exact.

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

Elle conclut qu'on voit bien que pour que le *Moi* se développe bien, que pour que l'anxiété du sadisme de la phase orale, soit dépassée, il faut qu'il y ait une certaine quantité minimum d'anxiété, faute de quoi le sujet ne la distribuerait

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

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

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

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

**Mlle Gélinier** – J'y passe après.

**Lacan** – Parce que ce que vous venez de dire, les histoires concernant les portes, les gares et les trains, c'est surtout chez Mélanie Klein, que ça a lieu.

**Mlle Gélinier** – Là, c'est ce qu'elle dit avant. Elle pense que les seules distributions faites sur l'extérieur, étant donné son anxiété, sont les trains, les gares, les portes ; et que ces trois objets représentent symboliquement : le train, le pénis, la gare, la mère, et les boutons de portes.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**X** – Si. Elle le connaissait ; elle le savait avant.

**Lacan** – D'ailleurs, ça ne change pas grand-chose.

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

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

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

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

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

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

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

il est très anxieux, et pour la première fois il appelle l'analyste auprès de lui.

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

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

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

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

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

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

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

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

De ce fait-là, il a retiré son intérêt de tout le corps extérieur, qui était le corps,

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

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

Voilà comment elle comprend l'action analytique pour Dick :

Elle pense que les interprétations qu'elle a données – elle souligne un point de technique en disant que d'habitude elle n'interprète jamais sur un matériel aussi unique, elle attend d'avoir le matériel ; mais là comme il n'y avait qu'une sorte de matériel, elle a agi tout de suite, elle pense que d'avoir résolu ou atteint le problème inconscient a entraîné une sédation de l'anxiété. Cette détente de l'anxiété a permis un nouvel afflux d'anxiété, et ainsi, chaque fois, à chaque nouvelle interprétation, et que chaque anxiété ainsi tombée après l'interprétation se distribuait, comment elle l'avait décrit au départ, sur les objets extérieurs ; que d'ailleurs on le voit bien, parce que quand dans le traitement, comme dans la vie courante, il avait contact et s'intéressait à un nombre d'êtres qui allait croissant.

Elle décrit ses progrès généraux : il peut être plus agressif, s'intéresse à des objets de plus en plus nombreux ; le transfert avec elle est plus fort ; le vocabulaire s'augmente ; elle dit qu'il apprend des mots nouveaux et qu'il se souvient de davantage de mots ; il devient plus affectueux avec sa mère et avec son père. Elle ne précise pas, mais son attitude se modifie ; il semble aborder une phase œdipienne.

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

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

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

**Lacan** – Là, vous avez bien fait. Car pour aujourd'hui, ça suffit.

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

**Lacan** – Bon. Allons-y.

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

> *« Donc il n'y a pas de relation. »*

Cela me semble contradictoire.

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

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

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

Je ne peux pas comprendre comment un fantasme pourrait être morcelé comme ça, comment l'enfant pourrait être rassuré à l'intérieur du corps et que cet intérieur du corps n'implique pas tout le reste ; il faut qu'il soit quelque part. Peut-on prendre un petit morceau de quelque chose ? Là, je ne peux pas comprendre.

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

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

J'arrive, pour terminer, à sa notion, à la critique de sa notion de symbolisme.

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

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

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

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

**Lacan** – D'ailleurs elle le dit, elle le formule « *unreal reality* ».

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

**Lacan** – Si vous voulez. Mais c'est plutôt ce qui est mauvais qui est expulsé.

**Mlle Gélinier** – Oui. Mais il expulse tout à la fois.

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

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

**Lacan** – Elle lui fout le symbolisme avec la dernière brutalité. Elle commence tout de suite par lui flanquer les interprétations majeures ; elle le flanque dans une verbalisation absolument brutale, et presque aussi révoltante pour nous que pour n'importe quel lecteur, de ce que c'est que le mythe œdipien : « Tu es le petit train, tu veux foutre ta mère. » C'est sa méthode !

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

**Mlle Gélinier** – Elle, elle semble penser qu'il se produit quelque chose parce qu'elle a…

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

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

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

À chacun de ces rapports objectaux correspond un mode d'identification dont l'anxiété est à proprement parler le signal. Chaque fois que le sujet s'identifie avec quoi que ce soit, et ici c'est quelque chose qui précède l'identification qui est à proprement parler moïque, même quand l'identification moïque sera faite, toute nouvelle réidentification du sujet [fera surgir] l'anxiété, anxiété au sens où anxiété est tentation, vertige, re-perte du sujet pour se retrouver à ces niveaux extrêmement primitifs ; l'anxiété est telle qu'effectivement il ne peut pas se produire, ce jeu où le sujet introduit pour chaque objet d'anxiété, mais ce n'est qu'une connotation ; anxiété c'est un signal, comme Freud, a toujours, lorsqu'il a approché la notion d'anxiété, très bien senti et formulé, que c'était une sorte de signal, une qualité, une coloration subjective.

Cette anxiété c'est précisément ce qui en somme ne se produit pas, car le sujet ne peut même pas arriver à cette sorte d'identification qui serait déjà une ébauche de symbolisme. Il reste en face de la réalité, ce sujet, si paradoxal que ce soit, il vit dans la réalité ; il est dans le bureau de Mélanie Klein, il n'y a pas

pour lui d'autre, il n'y a pas pour lui de lui-même, il y a une réalité pure et simple ; l'intervalle entre les deux portes, c'est le corps de sa mère. Les trains et tout ce qui s'ensuit, c'est quelque chose, mais qui n'est ni nommable ni nommé, avant que Mélanie Klein n'ose, avec ce quelque chose qu'elle, a, cette espèce d'instinct de brute, qui lui a fait d'ailleurs perforer cette espèce de somme de la connaissance, qui était jusque-là impénétrable, elle ose lui parler et parler à un être qui littéralement lui a donné toute l'appréhension possible auparavant, qu'au sens symbolique du terme c'est un « être qui ne répond pas » ; il est là comme si elle n'existait pas, comme si elle était un meuble ; elle lui parle, c'est-à-dire qu'elle donne littéralement leur nom à ce quelque chose qui quand même participe du symbole, puisque ça peut être immédiatement nommé, mais qui n'est littéralement, à proprement parler, jusque-là, pour le sujet que réalité pure et simple ; et c'est en cela que prend sa signification le terme de « prématuration » qu'elle emploie pour dire que ce sujet a atteint en sorte déjà le stade génital ; c'est vrai, pour autant que le stade génital, après toute la phase de symbolisation des fantasmes, liés par ces allers et retours des identifications du sujet qui, dans la mesure où il les ébauche, les retire, en refait, avec d'autres objets, à côté, donne aux objets majeurs de sa primitive identification une série d'équivalents, qui démultiplient son monde et permettent, à travers l'imaginaire, de donner les cadres à ce réel infiniment plus développé, plus complexe, qui est le réel humain.

C'est dans la mesure où le sujet ne peut pas faire ces allers et retours, où il est immédiatement dans une réalité qui signifie, à son niveau de réalité, qui est quelque chose d'absolument déshumanisé ; parce qu'il n'y a pas développement, il n'y a pas à l'origine cette série d'allers et retours qui se substituent à une série d'objets, parce que chaque fois l'anxiété arrête l'identification définitive, la fixation de la réalité, c'est, on peut dire, une réalité déjà symbolisée, puisqu'on peut lui donner un sens, mais puisqu'elle est avant toute espèce de mouvements, d'allers et venues ; c'est une symbolisation anticipée, primaire, figée, une seule et unique primaire identification, quelque chose qui a un nom : « le vide », et « le noir », qui est ce qui répond dans la structure propre du sujet à « humain » à l'origine, et essentiellement, comme je l'ai indiqué, « béant », qui n'a pas pleinement le contact, naturellement et simplement devant cette béance, et dans cette béance, ne compte qu'un certain nombre d'objets, très limité, de la réalité, qu'il ne peut même pas nommer. Qu'est-ce à dire ? Vous l'avez très bien remarqué ; il ne peut pas les nommer, à un certain niveau, car il a déjà une certaine appréhension des vocables, disons que de ces vocables il n'a pas fait la *Bejahung*, il ne les assume pas ; chose paradoxale, précisément, dans la fonction où chez lui

existe à ce niveau-ci, si paradoxal que ça paraisse, une possibilité d'empathie qui est beaucoup plus grande que la normale, c'est ce que Mélanie Klein semble indiquer, car il est tellement bien en rapport avec la réalité… rarement, mais d'une façon distante, pas anxiogène… Quand Mélanie Klein a les petits copeaux d'un crayon, morcelage de ce qui n'est pas encore fait, car n'oublions pas que c'est quand on commence à démolir, que s'articule le petit… et aussi le déclenchement du mécanisme quand il voit les petits copeaux de crayon sur le corsage de Mélanie Klein, il dit *poor Melanie Klein*. Voyez-vous l'indication du sens dans lequel le problème se pose ?

J'y reviendrai la prochaine fois, où nous nous trouverons au cœur du problème du rapport du symbolisme et du réel, et pris à l'angle, à son point d'origine de genèse, le plus difficile. Vous en voyez également le rapport avec la région que nous avons désignée l'autre jour dans le commentaire de M. Hyppolite ; la fonction du destructionnisme dans la constitution de la réalité humaine.

# Leçon VIII

*24 février 1954*
[La topique de l'imaginaire]

Les menus propos que je vais vous tenir aujourd'hui étaient annoncés sous le titre : *La topique de l'imaginaire.*

Il est bien entendu que, par exemple, un titre aussi vaste ne se conçoit, ne se comprend que dans la chaîne de ce que nous poursuivons ici, à savoir : jeter certaines lumières sur la technique, et nommément à partir toujours des *Écrits techniques* de Freud, ou plus exactement à partir de la compréhension que nous pouvons nous faire de ce qui, dans l'expérience analytique, s'est cristallisé dans ces *Écrits techniques*.

Par conséquent, je ne vous traiterai pas, vous pensez bien, dans son ensemble un sujet qui serait assez considérable pour occuper plusieurs années d'enseignement. Mais c'est en tant qu'un certain nombre de questions concernant la place de l'imaginaire dans la structure… viennent dans le fil de notre discours ici, que cette causerie peut revendiquer ce titre.

En effet, voyez-vous, vous pensez bien que ça n'est pas sans un plan préconçu, et dont j'espère que l'ensemble vous manifestera la rigueur, que je vous ai mené la dernière fois avec le commentaire de Mlle Gélinier sur un cas qui m'a semblé particulièrement significatif, parce que montrant de façon particulièrement réduite et simple le jeu réciproque de ces trois grands termes, dont nous avons déjà eu l'occasion de faire grand état : l'imaginaire, le symbolique et le réel.

Je pourrai, à mesure que ces considérations ici se développent, constater qu'il est tout à fait impossible de comprendre quelque chose à la technique, à l'expérience freudienne, sans ces trois systèmes de références. Et beaucoup des diffi-

cultés qui s'élèvent, et nommément pour en prendre un exemple, les éléments, plus importants que tout, d'incompréhension que Mlle Gélinier a marqués l'autre jour en face du texte de Mme Mélanie Klein, se justifient d'une part, et s'éclairent d'autre part, quand on y apporte ces distinctions. Je dis que ces éléments sont plus importants que tout : en effet, c'est ça qui est important, non pas tellement ce que nous comprenons, quand nous tentons de faire une élaboration d'une expérience, mais c'est ce que nous ne comprenons pas.

Et c'est bien là le mérite de cet exposé de Mlle Gélinier la dernière fois, d'avoir mis en valeur ce qui, dans ce texte, ne se comprend pas.

C'est en quoi la méthode de commentaire de textes se révèle féconde. Quand nous commentons un texte, c'est comme quand nous faisons une analyse. Combien de fois j'ai fait observer à ceux que je contrôle… Ils disent : « j'ai cru comprendre qu'il voulait dire ceci, et cela »… C'est une des choses dont nous devons le plus nous garder, de comprendre trop, de comprendre plus que ce qu'il y a dans le discours du sujet. Interpréter et s'imaginer comprendre n'est pas du tout la même chose. C'est même exactement le contraire. Je dirais même plus, c'est sur la base d'un certain refus de compréhension que nous poussons la porte de la compréhension analytique.

Il ne suffit pas que ça ait l'air de se tenir, un texte de X, ou de Z, ou de Mélanie Klein. Bien sûr, ça sert dans les cadres de ritournelles auxquels nous sommes habitués : maturation instinctive, instinct primitif d'agression, sadisme oral, anal; il n'en reste pas moins qu'il paraissait, dans le registre qu'elle faisait intervenir, un certain nombre de contrastes, que je vais reprendre dans le détail, puisque nous avons là le double de ce qui nous a été dit la dernière fois.

Vous allez voir que tout tourne, dans ce qui a paru singulier, paradoxal, contradictoire, qu'a mis en relief Mlle Gélinier, à propos de la fonction de l'*ego*, de l'*ego* qui est à la fois trop développé et qui, à cause de cela, stoppe tout le développement, cet *ego* qui, en se développant, rouvre la porte vers la réalité.

Mais, comment se fait-il que cette porte de la réalité soit rouverte par un développement de l'*ego* qui ne nous est précisément pas démontré dans sa rigueur, son ressort, son détail ? En quoi consiste, et quelle est la fonction propre de l'interprétation kleinienne, avec son caractère véritablement d'intrusion, de placage sur le sujet, ce que j'ai souligné la dernière fois, au moins pour ceux qui ont pu rester jusqu'à la fin, cette séance s'étant légèrement prolongée. Voilà toutes les questions que nous aurons à retoucher aujourd'hui.

Pour vous introduire – car, enfin, vous devez d'ores et déjà vous être aperçus

que dans le cas de ce jeune sujet le rapport du réel, de l'imaginaire et du symbolique est assez… Ils sont là absolument affleurant, sensibles. Nous allons reprendre dans le détail. Enfin, vous sentez bien que ce dont il s'agit c'est de quelque chose qui doit être vraiment au cœur de ce problème. Le symbolique, je vous ai appris à l'identifier avec le langage. Il est clair que c'est dans la mesure où, disons, Mélanie Klein parle que quelque chose s'est passé. Que d'autre part la fonction de l'imaginaire ne soit ce qui est au cœur du sujet, ça nous est bien démontré d'un bout à l'autre de l'observation. D'abord par le fait que ce dont on parle, c'est de la notion de constitution des objets. Les objets, nous dit Mélanie Klein, sont constitués par tout un jeu de projections, introjections, expulsions, de mauvais objets, réintrojection de ces objets, de jeux entre les objets, de sadisme du sujet qui, ayant projeté son sadisme, le voit revenir de ces objets, qui, de ce fait, serait bloqué, stoppé par une sorte de crainte anxieuse. Vous sentez que nous sommes dans le domaine de l'imaginaire, et tout le problème est celui de la jonction du symbolisme et de l'imaginaire dans la constitution du réel.

Pour tâcher de vous éclairer un peu les choses, j'ai fomenté pour vous une sorte de petit modèle, d'exemple, une sorte de petit succédané du stade du miroir, dont j'ai souvent souligné qu'il n'est pas simplement une affaire historique, un point du développement, de la genèse, mais qu'il a aussi une fonction exemplaire, en montrant certaines relations du sujet à quoi ? à son image, précisément, et à son image en tant qu'*Urbild* du *Moi*. Déjà ce stade du miroir, impossible à dénier, a en somme une certaine présentation optique. Ceci n'est pas niable. Est-ce que c'est par hasard ? Ce n'est pas si par hasard que ça !

Il est évident que les sciences, particulièrement les sciences en gésine, comme la nôtre, empruntent fréquemment des modèles à différentes autres sciences. Vous n'imaginez pas, mes pauvres amis, ce que vous devez à la géologie ! S'il n'y avait pas de géologie, de couches, et de couches qui se déplacent et de… Quand ça ne colle plus, les différents niveaux de couches, entre deux territoires connexes, moyennent quoi, à très peu près, on passe, au même niveau, d'une couche récente à une couche très antérieure. Ce que je dis là, je ne l'invente pas ? Vous n'avez qu'à le lire sous la plume de M., pour évoquer qu'il y a des situations chaotiques qui ne sont pas toutes dues à l'analyse, mais à l'évolution du sujet. C'est une façon de tracer un trait de plume…

Il est évident qu'en effet, à ce titre, il ne serait pas mal que tout analyste fasse l'achat [?] d'un petit bouquin de géologie. Il y avait même autrefois un analyste géologue, Leuba. Il a fait un bon petit bouquin de géologie, je ne saurais trop

vous en conseiller la lecture, ça vous libérera d'un certain nombre de choses. Car quand on voit mieux les choses, on met chaque chose à sa place.

L'optique pourrait aussi dire son mot, et à la vérité si je lui faisais dire son mot, ce que je vais faire d'ailleurs sans plus tarder, je ne me trouverais pas pour autant en désaccord avec la bonne tradition du maître, car je pense que plus d'un d'entre vous a pu remarquer que dans la *Traumdeutung*, au chapitre *Psychologie des processus du rêve*, au moment où, vous savez, il nous montre le fameux schéma, auquel il va insérer tout son procès de l'inconscient :

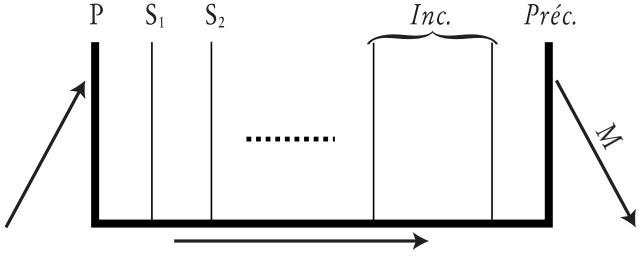


Là perception, et ici motricité, et à l'intérieur il va mettre les différentes couches qui se distingueront du niveau perceptif ; à savoir de l'impression instantanée, par une série d'impressions diverses : $S_1$, $S_2$… Ce qui veut dire à la fois image, souvenir, qui nous permettent de situer à un certain niveau les traces enregistrées et ultérieurement refoulées dans l'inconscient.

Ceci est un très joli schéma, que nous reprendrons ; il nous rendra service. Mais je voudrais vous faire remarquer ceci, qu'il est accompagné d'un commentaire qui, lui, est extrêmement significatif. Il ne semble pas avoir jamais beaucoup tiré l'œil de quiconque, encore qu'il ait été repris sous une autre forme dans la quasi dernière œuvre de Freud, dans l'abrégé, dans l'*Abriss*. Je vous le lis dans la *Traumdeutung* :

> *« L'idée qui nous est ainsi offerte est celle d'un lieu psychique…* Il s'agit exactement de ce dont il s'agit, tout ce qui se passe entre la perception et [la fonction] motrice du moi, le champ de la réalité psychique… *écartons aussitôt la notion de localisation anatomique, restons sur le terrain psychologique, et essayons seulement de nous représenter l'instrument qui sert aux reproductions psychiques comme une sorte de microscope compliqué, d'appareil photographique… le lieu psychique correspondant à un point de cet appareil où se forme l'image dans le microscope et le télescope, on sait que ce sont là des points idéaux, auxquels ne correspond aucune partie tangible*

*de l'appareil. Il me paraît utile de m'excuser de ce que ma comparaison peut avoir d'imparfait. Elle n'est là que pour faciliter la compréhension de processus si compliqués en les décomposant ; il n'y a là aucun risque, je crois que nous pouvons laisser libre cours à nos suppositions, pourvu que nous gardions notre sang-froid, et que nous n'allions pas prendre l'échafaudage pour le bâtiment lui-même. Nous avons besoin de représentations auxiliaires pour nous rapprocher d'un fait inconnu. Les plus simples et les plus tangibles sont les meilleures.*

Inutile de vous dire que, les conseils étant faits pour n'être pas suivis, nous n'avons manqué, depuis, de prendre quelque peu l'échafaudage pour le bâtiment. D'un autre côté, cette autorisation qu'il nous donne à prendre des relations auxiliaires pour nous rapprocher d'un fait inconnu, *les plus simples et les plus tangibles* étant les meilleures, m'a incité moi-même à faire preuve d'une certaine désinvolture pour faire un schéma.

Un appareil d'optique, beaucoup plus simple qu'un microscope compliqué, non pas qu'il ne serait pas amusant de poursuivre la comparaison en question, mais ça nous entraînerait un peu loin… Quelque chose de beaucoup plus simple, presque enfantin, va nous servir aujourd'hui.

Je ne saurais trop, en passant, vous recommander la méditation sur l'optique. Chose curieuse, on a fondé un système de métaphysique entier sur la géométrie, la mécanique, en y cherchant des espèces de modèles de compréhension. Il ne semble pas que, jusqu'à présent, on ait tiré tout le parti qu'on peut tirer de l'optique. C'est pourtant une chose qui devrait bien prêter à quelques rêves, sinon à quelques méditations, l'optique ! C'est quand même une drôle de chose, toute cette science dont le but et la fonction consistent à reproduire par des appareils quelque chose qui – à l'exception de toutes les autres sciences qui apportent dans la nature quelque chose comme un découpage, une dissection, une anatomie – avec des appareils, s'efforce de produire cette chose singulière qui s'appelle des « images ». Entendez bien que je ne cherche pas, en vous disant ça, à vous faire prendre des vessies pour des lanternes et les images optiques pour les images qui nous intéressent. Mais quand même, ce n'est pas pour rien qu'elles ont le même nom. Et, d'autre part, ces images optiques présentent des diversités singulières et combien éclairantes. Il y en a qui sont des images purement subjectives, celles qu'on appelle virtuelles. Il y en a d'autres qui sont des images réelles, à savoir qui, par certains côtés, se comportent tout à fait comme des objets, qu'on peut prendre pour objets.

Il y a des choses bien plus singulières encore : ces objets, que sont les images réelles, nous pouvons les reprendre et en donner des images virtuelles. L'objet, à cette occasion, qu'est l'image réelle peut à juste titre prendre le nom d'objet virtuel. Tout cela est bien singulier. Et, à la vérité, une chose est encore plus surprenante, c'est que les fondements théoriques de l'optique reposent tout entiers sur une théorie mathématique, sans laquelle il est absolument impossible de structurer l'optique. C'est l'approfondissement en avant vers le sujet de tout ce dont il s'agit, qui consiste à partir d'une hypothèse fondamentale. Sans quoi, il n'y a absolument pas d'optique. Pour qu'il y ait une optique possible, il faut qu'il y ait la possibilité de représentation à un point donné dans l'espace réel de tout point donné dans l'espace réel. À ce point peut correspondre un point, un seul, dans un autre espace qui est l'espace de l'imaginaire. Ceci est l'hypothèse structurale fondamentale. Cela a l'air excessivement simple, mais si on ne part pas de là, on ne peut absolument pas écrire la moindre équation, symboliser la moindre chose ; c'est-à-dire que l'optique est absolument impossible. Même ceux qui ne savent pas qu'il y a cette hypothèse à la base ne pourraient pas, absolument pas, faire quoi que ce soit en optique si cette hypothèse n'existait pas.

Là aussi espaces imaginaire et réel se confondent tous deux. Cela n'empêche pas qu'ils doivent être pensés tous deux comme différents. On a beaucoup d'occasions d'approfondissement en matière d'optique, à s'exercer à certaines distinctions qui vous montrent combien est important le ressort symbolique dans la manifestation, dans la structure d'un phénomène. D'un autre côté, une série de phénomènes, qu'on peut dire par toute une part tout à fait réels, puisque, aussi bien, c'est l'expérience qui nous guide en cette matière, où pourtant à tout instant toute la subjectivité est engagée. Entendez bien par exemple ceci : quand vous voyez un arc-en-ciel, vous voyez quelque chose d'entièrement subjectif. Vous le voyez à une certaine distance qui broche sur le paysage. Il n'est pas là. C'est un phénomène subjectif. Et pourtant grâce à un appareil photographique vous l'enregistrez tout à fait objectivement. Alors qu'est-ce que c'est ? Est-ce que nous ne savons plus très bien où est le subjectif, où est l'objectif ? Ou bien, avons-nous l'habitude de mettre dans notre petite comprenoire une distinction entre objectif et subjectif ? Ou bien, est-ce que l'appareil photographique est tout de même plutôt un appareil subjectif, c'est-à-dire tout entier construit à l'aide d'un petit *x* et d'un petit *y* qui habitent le domaine où vit le sujet, c'est-à-dire le domaine du langage ?

Je laisserai ces questions ouvertes, pour aller droit à ce petit exemple.

Je vais d'abord essayer de vous le mettre dans l'esprit avant de le mettre au tableau. Car il n'y a rien de plus dangereux que les choses au tableau. C'est toujours un peu plat !

À ma place, mettez, ici, un formidable chaudron, qui me remplacerait avantageusement peut-être, à certains jours, comme caisse de résonance, quelque chose d'aussi proche que possible d'une demi-sphère, bien poli à l'intérieur : bref, un miroir sphérique.

S'il est là, à peu près, s'il s'avance à peu près ici, jusqu'à la table, vous ne vous verrez pas dedans, ne croyez pas cela, ce phénomène de mirage qui se produit de temps en temps, entre moi et mes élèves, ne se produira pas, même quand je serai transformé en chaudron. Vous savez quand même qu'un miroir sphérique, ça produit quelque chose, ce qu'on appelle une image réelle, parce que tout rayon lumineux émané d'un point quelconque d'un objet placé à une certaine distance de préférence dans le plan du centre de la sphère, à chacun de ces points lumineux, tout cela est approximatif, correspond dans le même plan, par convergence des rayons réfléchis sur la surface de la sphère, un autre point lumineux qui donne de cet objet une image réelle.

Il en résulte que – c'est une expérience – je regrette de n'avoir pas pu amener le chaudron aujourd'hui, ni non plus les appareils de l'expérience, vous allez vous les représenter.

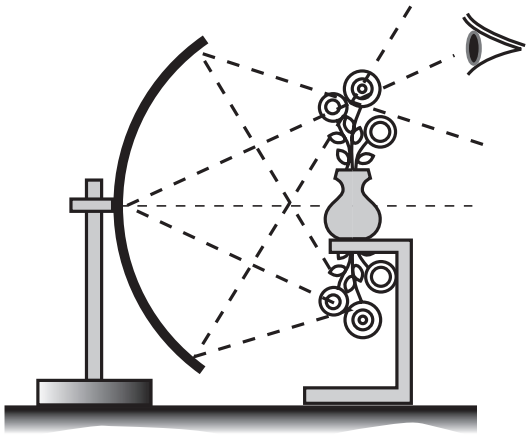

Supposez que ceci soit une boîte, creuse de ce côté-là, et qui soit placée là, au centre de la sphère, elle n'est pas tout à fait construite comme ça.

Voilà, ici, la demi-sphère. Voilà la boîte, elle a un pied.

Comment se fait l'expérience classique au temps où la physique était amusante, quand on faisait des expériences ? De même que nous, nous sommes au moment où c'est vraiment de la psychanalyse ; plus nous sommes proches de la psychanalyse qui était amusante, plus c'était la véritable psychanalyse ; par la suite, ça deviendra rodé, fait plus uniquement d'approximations et de trucs, on ne comprendra plus du tout ce qu'on fait, de même, il n'est pas besoin de comprendre quoi que ce soit à l'optique pour faire un microscope. Mais réjouissons-nous, nous faisons encore de la psychanalyse, même quand nous faisons cela, que nous faisons aujourd'hui.

Ici, sur la boîte, vous allez mettre un vase, coupe du vase, un vase réel. En dessous, ici, il y a un bouquet de fleurs, là.

Alors, qu'est-ce qui se passe ?

Je vais faire plus grand le chaudron ; il faut que la demi-sphère soit énorme, qu'il y ait une assez grande ouverture à ce miroir sphérique.

Il se passe ceci : il se forme ici, de par la propriété du miroir sphérique, un point lumineux quelconque. Ici, le bouquet vient se réfléchir, ici, sur la surface sphérique, pour venir au point lumineux symétrique. Entendez que tous les rayons en font autant, en vertu de la propriété de la surface sphérique : tous les rayons émanés d'un point donné reviennent au même point, grâce à ça, se forme une image réelle.

Ils ne se croisent pas tout à fait bien dans mon schéma, mais c'est vrai aussi dans la réalité. Et c'est vrai aussi pour tous les instruments d'optique, ce n'est jamais qu'une approximation.

Ces rayons continuent leur chemin, ils redivergent, c'est-à-dire que pour un œil qui est là, ils sont convergents. La caractéristique des rayons qui arrivent à frapper un œil sous une forme convergente, c'est de donner ce qu'on appelle une image réelle. Divergents en venant à l'œil, ils sont convergents en s'écartant de l'œil. Si c'est le contraire, si les rayons viennent frapper l'œil en sens contraire, nous avons la formation d'une image virtuelle, c'est ce qui se passe quand vous voyez une image dans la glace. Vous la voyez là où elle n'est pas, tandis que là vous la voyez là où elle est. À cette seule condition, que votre œil soit dans le champ des rayons qui sont déjà venus se croiser au point correspondant, qui est ici.

C'est-à-dire qu'à ce moment-là vous verrez ici se produire, ne voyant pas le bouquet, qui est là, caché, si vous êtes dans le bon champ, tous ceux qui seront par là, environ, vous verrez apparaître un très curieux bouquet imaginaire sur

lequel votre œil, pour le voir, devra accommoder, parce que cette image se forme juste à cet endroit-là, exactement, de la même façon que sur l'objet, le vase, et à cause de ça, parce que votre œil doit accommoder de la même façon, pour un même plan, vous aurez ce qu'on appelle une impression de réalité, tout en sentant bien qu'il y a quelque chose qui vous fera faire comme ça, justement à cause de ce qu'ils ne se croisent pas très bien. Il y aura quelque chose de bizarre, d'un peu brouillé. Mais plus vous serez loin, c'est-à-dire plus ce qu'on appelle la parallaxe, minime accommodation pour le déplacement latéral de l'œil, plus vous serez loin, plus l'illusion sera complète.

Je m'excuse d'avoir mis autant de temps à vous développer cette petite histoire, mais c'est un apologue qui va pouvoir beaucoup nous servir.

En effet, nous avons là, en quelque sorte, quelque chose qui, bien entendu, ne prétend à toucher à rien d'essentiellement, de substantiellement en rapport avec ce que nous manions sous le domaine des relations dites réelles ou objectives, ou des relations imaginaires. C'est quelque chose qui l'illustre, qui va nous permettre de signaler d'une façon particulièrement simple ce qui résulte de la juxtaposition du monde imaginaire, de l'intrication étroite du monde imaginaire et du monde réel dans l'économie psychique.

Vous allez voir maintenant comment.

Ce n'est pas pour rien que cette petite expérience m'a souri. Elle est tout à fait naturelle, ce n'est pas moi qui l'ai inventée. Elle est connue depuis longtemps sous le titre : « expérience du bouquet renversé ». Telle quelle, et dans son innocence, et sans idée préconçue de ses auteurs, qui ne l'avaient pas fabriquée pour nous, elle nous paraît, même dans ses détails contingents, vase et bouquet, particulièrement séduisante.

En effet, s'il y a quelque chose que nous mettrons à la base de cette dialectique de l'imaginaire primitif, qui est en relation avec la saisie de l'image du corps propre, plus profondément avec les rapports du *Ur-Ich*, ou du *Lust-Ich* de toute cette notion d'un *Moi* primitif qui va se constituer dans une sorte de clivage, de distinction d'avec le monde extérieur, ou le rapport de ce qui est inclus au-dedans, de ce qui est exclu par tous ces processus précisément d'exclusion, *Ausstossung*, de projection, de délimitation en somme du domaine propre du *Moi*, s'il y a quelque chose qui est mis au premier plan de toutes nos conceptions, à ce stade génétique primitif de la formation du *Moi*, c'est bien celle justement du contenant et du contenu. Et en ce sens, ce rapport du vase aux fleurs qu'il contient peut nous servir de métaphore, et des plus précieuses.

En effet, quand, j'insiste, à propos de la théorie du stade du miroir, sur le fait que cette prise de conscience du corps comme totalité est quelque chose qui se fait d'une façon prématurée, quoique corrélative, par rapport au moment où le développement fonctionnel donne au sujet l'intégration de ses fonctions motrices. Ceci, je l'ai souligné, et sous une forme précise maintes fois, prend en somme sa valeur du fait qu'une saisie virtuelle d'une maîtrise imaginaire donnée au sujet par la vue de la forme totale du corps humain, qu'il s'agisse d'ailleurs de son image propre ou d'une image qui lui est donnée par quelqu'un de ses semblables, est quelque chose qui pour lui, dans cette expérience, est détachée, dégagée, ne se confond pas avec le processus de cette maturation même.

En d'autres termes, le sujet, en tant que sujet, anticipe sur cette maîtrise physiologiquement achevée, et cette anticipation donnera sa marque, son style particulier à tout exercice ultérieur de cette maîtrise motrice une fois effectuée.

Ceci n'était exactement rien d'autre que l'aventure originelle en laquelle l'homme fait pour la première fois l'expérience qu'il se voit, qu'il se réfléchit, qu'il se conçoit autre qu'il n'est.

Et ceci est une dimension absolument essentielle de l'humain, et tout à fait structurale dans toute sa vie fantasmatique. En fait, donc, tout se passe comme si, à un moment, délié, dénoué du bouquet de fleurs, le pot imaginaire qui le contient, par rapport auquel le sujet fait déjà une première saisie parmi tous les *id*, tous les ça que nous supposons à l'origine ; nous sommes là : objet, instincts, désirs, tendances, tout est [en quelque sorte ?] ça, pure et simple réalité, au sens où la réalité ne se délimite en rien, ne peut être encore l'objet d'aucune espèce de définition, soit qualitative, bonne ou mauvaise, comme la série des jugements auxquels Freud se référait l'autre jour dans l'article *die Verneinung*, ou bien qu'il est ou qu'il n'est pas, où la réalité est en quelque sorte à la fois chaotique et absolue, originelle. À l'intérieur de ça, de cette première saisie, l'image du corps donne la première forme aussi au sujet qui lui permet de situer ce qu'il est du *Moi*, et ce qui ne l'est pas.

Je schématise, vous le sentez bien, mais tout développement d'une métaphore, d'un appareil à penser, nécessite qu'au départ on fasse sentir à quoi il sert, et ce qu'il veut dire. Vous verrez qu'il permet, qu'il a une maniabilité qui permet de jouer de toutes sortes de mouvements réciproques de ce contenant que je suppose ici imaginaire. Renversez les conditions de l'expérience, car ça pourrait aussi bien être le pot là, en dessous, et les fleurs dessus. J'ai renversé le schéma, nous pouvons à notre gré mettre imaginaire ce qui est réel, à condition de laisser le rapport des signes : +, –, +, ou –, +, – … Pourvu que le rapport soit

conservé, que nous ayons affaire à un réel caché et un imaginaire qui le reproduit, et un réel mis en connexion avec cet imaginaire.

Eh bien, ce premier *Moi* imaginaire, c'est par rapport à lui que va se situer le premier jeu de l'inclusion ou de l'exclusion de tout ce dont il s'agit dans le sujet, dans le sujet avant la naissance du *Moi*.

Ce que nous montre d'autre ce schéma, cette illustration, cet apologue, dont nous nous servons ? Il nous montre ceci :

Pour que l'illusion se produise, c'est-à-dire que se constitue pour l'œil qui regarde un monde où l'imaginaire peut inclure et du même coup former le réel, où le réel aussi peut inclure et du même coup situer l'imaginaire, il faut quand même une condition. C'est-à-dire, je vous l'ai dit, que l'œil soit dans une certaine position. Il faut qu'il soit à l'intérieur de ce cône.

S'il est là, à l'extérieur de ce cône, il ne verra plus ce qui est imaginaire, pour une simple raison, c'est que rien de ce cône d'émission, qui est là, ne viendra le frapper. Il verra les choses à leur état réel tout nu, c'est-à-dire : l'intérieur du mécanisme, et un pauvre pot vide ou des fleurs esseulées, selon les cas.

Qu'est-ce que ça veut dire ?

Vous me direz, nous sommes pas un œil. Et qu'est-ce que c'est que cet œil qui se balade, là ? Et si tout cela veut dire quelque chose ?

Ceci, la boîte, veut dire votre propre corps. Et ici, le bouquet, instincts et désirs, ou les objets du désir qui se promènent.

Et ça le chaudron, qu'est-ce que c'est ? Cela pourrait bien être le cortex. Pourquoi pas ? Et si c'était le cortex ? Ce serait amusant. Nous en parlerons un autre jour.

Au milieu de ça, votre œil, il ne se promène pas, il est fixé, là, il est une espèce de petit appendice titilleur de notre cortex, justement ! Alors, pourquoi nous raconter que cet œil est en train de se promener, tantôt ça marche, tantôt ça ne marche pas ? Évidemment !

L'œil est, comme très fréquemment, le symbole du sujet, et toute la science repose sur ce qu'on réduit le sujet à un œil. Et c'est pour cela que toute la science est comme cela projetée devant vous, c'est-à-dire objectivée. Je vous expliquerai ça.

À propos de la théorie des instincts, une autre année, on avait apporté une très belle construction, qui était la plus belle construction paradoxale que je n'ai jamais entendu proférer. Théorie des instincts conçus comme quelque chose d'entifié… À la fin, il ne restait plus un seul instinct debout. Et c'était, à ce titre, une démonstration utile à faire.

Mais pour nous faire tenir un petit instant dans notre œil, il fallait justement que nous nous mettions dans la position du savant qui décrète : ce n'est pas vrai. Mais il peut décréter qu'il est simplement un œil, et il met un écriteau à la porte : « ne pas déranger l'expérimentateur ».

Dans la vie, bien entendu, les choses sont toutes différentes, justement parce que nous ne sommes pas un œil.

Alors qu'est-ce que ça veut dire, que l'œil, qui est là ? Et à quoi pouvons-nous nous en servir dans cette comparaison ?

Cela veut dire, dans cette comparaison, simplement que, dans ce rapport de l'imaginaire et du réel, et dans la constitution du monde tel qu'elle doit en résulter, tout dépend de la situation du sujet. Et la situation du sujet ? Mon Dieu, vous devez le savoir depuis que je vous le répète ! Elle est essentiellement caractérisée par sa place dans le monde symbolique, autrement dit, dans le monde de la parole.

C'est exactement de cette place, je n'en dis pas plus.

Si vous avez compris ce que je vous raconte jusqu'à présent, ça implique beaucoup de choses : la relation à l'autre, etc. Mais, je vous en prie, avant que ce soit la relation à l'autre, c'est sa place dans le monde symbolique. N'est-ce pas ? C'est-à-dire qu'il ait ou non possibilité ou défense de s'appeler *Pedro*. C'est selon un cas ou l'autre, selon qu'il s'appelle *Pedro*, ou pas, qu'il est dans le champ du cône, ou qu'il n'y est pas.

Voilà ce qu'il faut que vous mettiez dans votre tête, comme point de départ. Même si ça vous paraît un peu [raide] pour comprendre tout ce qui va suivre, et tout à fait nommément ce texte de Mélanie Klein, c'est-à-dire quelque chose que nous devons prendre pour ce que ça est, c'est-à-dire pour une expérience.

En effet, voilà à peu près comment les choses se présentent. Qu'est-ce que nous montre ce cas ?

Mlle Gélinier nous le raconte, et nous le résume. Pourquoi ne pas prendre son texte ? Je l'ai revu, et il est vraiment fort fidèle, ce qui ne nous empêchera pas de nous rapporter au texte de Mélanie Klein.

Voilà un garçon qui, nous dit-on, a environ 4 ans, et qui a un niveau général de développement qu'on appelle 15 à 18 mois. C'est une question de définition, on ne sait jamais ce qu'on veut dire dans ce cas-là. Quel instrument de mesure ? On omet souvent de le préciser. Ce qu'on appelle un développement affectif de 15 à 18 mois reste encore plus flou que l'image

d'une de mes fleurs dans l'expérience que je viens de vous produire. Un vocabulaire très limité, et, plus que limité, incorrect :

> *« Il déforme les mots et les emploie mal à propos la plupart du temps ; alors qu'à d'autres moments on se rend compte qu'il en connaît le sens ; elle insiste sur le fait le plus frappant : cet enfant n'a pas le désir de se faire comprendre ; il ne cherche pas à communiquer, ses seules activités plus ou moins ludiques seraient d'émettre des sons et de se complaire dans des sons sans signification, dans des bruits. »*

En d'autres termes, à quoi avons-nous affaire ?

À un enfant, chose curieuse, qui possède quelque chose du langage, c'est clair, Mélanie Klein ne se ferait pas comprendre de lui s'il ne le possédait pas. D'autre part, il semble donc qu'il y ait certains éléments de l'appareil symbolique.

D'autre part, nous avons son attitude, qui est évidemment tout à fait frappante. Mélanie Klein, dès le premier contact avec l'enfant, qui est si important, caractérise le fait de l'apathie, de l'indifférence. Il n'est pour autant pas sans être d'une certaine façon orienté. Il ne donne pas l'impression de l'idiot, loin de là ! Il est là en présence de Mélanie Klein, et Mélanie Klein distingue son attitude de celle de tous les névrosés qu'elle a vus auparavant comme enfants. Elle distingue ce cas du cas des névrosés, en remarquant qu'il ne marque aucune espèce d'anxiété apparente, même sous ses formes masquées, voilées, qui sont celles qui se produisent dans le cas des névrosés, c'est-à-dire, bien entendu, pas toujours des manifestations explosives, mais simplement certaines attitudes de retrait, de raideur, de timidité, où on voit que quelque chose est contenu, caché, qui n'échappe pas à quelqu'un de l'expérience de la thérapeute en question. Au contraire, il est là, comme si rien n'y faisait. Il regarde Mélanie Klein comme il regarderait un meuble.

Je souligne particulièrement ces aspects, car ce que j'ai mis en relief est le caractère précisément absolument uniforme, sans relief, d'un certain point de vue qu'a la réalité pour lui ; tout, en quelque sorte, est également réel et également indifférent.

Que nous dit Mélanie Klein ? – C'est ici que commencent les perplexités de Mlle Gélinier – Mélanie Klein nous dit :

> *« Le monde de l'enfant se produit à partir d'un contenant,* ce serait le corps de la mère, *et d'un contenu du corps de cette mère. »*

Au cours du progrès de ses relations instinctuelles avec cet objet privilégié,

l'enfant est amené à procéder à une série de relations d'incorporations imaginaires. Il peut mordre, absorber, le corps de sa mère. Et le style de cette incorporation est un style de destruction. L'enfant comprend que l'incorporation est une incorporation destructrice, que ce qu'il va rencontrer dans le corps de sa mère, c'est également un certain nombre d'objets, pourvus eux-mêmes d'une certaine unité, encore qu'ils soient inclus ; mais que ces objets peuvent être dangereux pour lui, pour la même raison exactement que lui est dangereux pour eux, c'est-à-dire qu'il les revêt des mêmes capacités de destruction, si je puis dire, « en miroir » c'est bien le cas de le dire, que celles dont ils se ressent, lui-même, porteur dans cette première appréhension des premiers objets.

C'est donc à ce titre qu'il accentuera, par rapport à la [première] des limitations de son *Moi* ou de son être, l'extériorité de ces objets. Il les rejettera comme objets mauvais, dangereux, caca.

Et ces objets eux-mêmes, une fois extériorisés, isolés de ce premier contenant universel, de ce premier grand tout qui est l'image fantasmatique du corps de la mère, l'empire total de la première réalité enfantine, à ce moment-là, ils lui apparaîtront pourtant comme toujours pourvus du même accent maléfique qui aura marqué ses premières relations avec eux. C'est pour cela qu'il les réintrojectera une seconde fois, et qu'il portera son intérêt vers d'autres objets moins dangereux, qu'il fera ce qu'on appelle l'équation *faeces* = urine, par exemple, et différents autres objets du monde extérieur qui seront en quelque sorte plus neutralisés, qui en seront les équivalents, qui seront liés aux premiers objets par une équation – je le souligne – imaginaire.

Là, il est clair qu'à l'origine l'équation symbolique – que nous redécouvrons ensuite entre ces différents objets – à l'origine et à sa naissance, à son surgissement, c'est d'un mécanisme alternatif d'expulsion et de réintrojection, de projection et de réabsorption par le sujet qu'il s'agit.

C'est-à-dire, précisément, de ce jeu imaginaire que j'essaie de vous symboliser ici par ces inclusions imaginaires d'objets réels, ou inversement par ces prises d'objets imaginaires à l'intérieur d'une enceinte, réelle.

Vous suivez ? oui, à peu près ?

Alors, à ce moment-là, nous voyons bien qu'il y a une certaine ébauche d'imaginification, si je puis dire, du monde extérieur. Nous l'avons, là, littéralement, prête à affleurer, mais elle n'est en quelque sorte que préparée.

Le sujet joue avec le contenant et le contenu. Déjà, il a entifié dans certains objets, petit train, par exemple, la possibilité d'un certain nombre d'individualisations, de tendances, voire même de personnes, lui-même en tant que petit

train, par rapport à son père qui est grand train, tout naturellement ; d'ailleurs le nombre d'objets pour lui significatifs, fait surprenant, est extrêmement réduit, aux signes minima qui permettent d'exprimer cela : le dedans et le dehors. Le contenu et le contenant. L'espace noir tout de suite assimilé à l'intérieur du corps de la mère, dans lequel il se réfugie. Mais ce qui ne se produit pas, c'est le jeu libre, la conjonction, entre ces différentes formes imaginaires et réelles d'objets.

Et c'est ce qui fait que, au grand étonnement de Mlle Gélinier, quand il se retourne et va se réfugier dans l'intérieur vide et noir de ce corps maternel, les objets n'y sont pas.

Ceci, pour une simple raison : dans son cas, le bouquet et le vase ne peuvent pas être là en même temps. C'est ça qui est la clef.

En d'autres termes, l'objet des étonnements de Mlle Gélinier repose sur ceci : les explications de Mme Mélanie Klein, parce que pour elle tout est sur un plan d'égale réalité – *unreal reality*, comme elle s'exprime elle-même – ce qui ne permet pas de concevoir, en effet, la dissociation des différents *sets* d'objets primitifs dont il s'agit. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a pas chez elle de théorie de l'imaginaire ni de théorie de l'*ego*. Mais si nous introduisons cette notion que dans la mesure où une partie de cette réalité est imaginée, l'autre, réelle, mais qu'inversement dans la mesure où l'une est réalité, c'est l'autre qui devient imaginaire, nous comprenons pourquoi, au départ, ce jeu de la conjonction des différentes parties, que j'appelle différents « sets », ne peut jamais être achevé.

En d'autres termes, ceci s'exprime de la façon suivante : là, nous sommes uniquement sous l'angle du rapport en miroir, qui est celui que nous appelons généralement le plan de la projection – je ne dis pas de l'introjection : le terme est très mal choisi. Il faudrait trouver un autre mot pour donner le mot corrélatif de cette projection, à savoir tout ce qui est de l'ordre du rapport de l'introjection, tel que nous nous en servons en analyse, ce mot est toujours employé pratiquement, vous le remarquerez, cela vous éclairera, au moment où il s'agit d'introjection symbolique. Le mot *introjection* s'accompagne toujours d'une dénomination symbolique. L'introjection est toujours l'introjection de la parole de l'autre. Et ceci introduit une dimension toute différente. C'est autour de cette distinction que vous pouvez faire le départ entre ce qui est fonction de l'*ego* et ce qui est de l'ordre du premier registre duel et fonction du *Surmoi*. Ce n'est pas pour rien que dans la théorie analytique on les distingue, ni qu'on admette que le *Surmoi*, le *Surmoi* véritable, authentique, est une introjection secondaire par rapport à la fonction de l'*ego* idéal.

Ce sont des remarques latérales.

Je reviens à mon cas, au cas décrit par Mélanie Klein.

Qu'est-ce que nous pouvons penser d'autre, sinon, des différentes références que je suis en train d'imager, de délinéer pour vous ?

Si nous voyons ce qui se passe, c'est donc ceci :

L'enfant est là. Il a un certain nombre de registres significatifs : l'un dans le domaine imaginaire, dont Mélanie Klein – ici nous pouvons la suivre – souligne le caractère en soulignant son extrême étroitesse, la pauvreté du jeu possible de la transposition imaginaire dans laquelle et par laquelle peut seulement se faire cette valorisation progressive sur le plan qu'on appelle communément affectif, des objets, par une sorte de démultiplication, de déploiement en éventail de toutes les équations imaginaires qui permettent aux êtres humains, parmi les animaux, d'être celui qui a un nombre presque infini d'objets à sa disposition, c'est-à-dire marqués d'une valeur de *Gestalt* dans son *Umwelt*, isolés comme formes.

Mélanie Klein nous marque à la fois cela, la pauvreté de ce monde imaginaire, et du même coup l'impossibilité pour cet enfant d'entrer dans une relation effective avec ces objets. Ces objets en tant que structures.

La corrélation importante est celle-ci.

Quel est le point significatif, s'il n'y a qu'à prendre les choses objets de l'attitude de cet enfant ?

Le point significatif est simplement celui-ci, si on résume tout ce que Mélanie Klein décrit de l'attitude de cet enfant, cet enfant *n'adresse aucun appel*.

Voilà une notion que je vous prie de garder, car, par la suite, vous verrez que nous aurons à la faire revenir.

Vous allez vous dire : naturellement, avec son appel il ramène son langage.

Mais je vous ai dit qu'il l'avait déjà, son système de langage. Il l'a déjà très suffisamment. Et la preuve est qu'il joue avec. Il s'en sert même pour quelque chose de très particulier : pour mener un jeu d'opposition avec les tentatives d'intrusion de ces adultes. Par exemple, c'est bien connu, il se comporte d'une façon qui est d'ailleurs dite, dans le texte, « négativiste ». Quand sa mère lui dit, lui propose un nom, il est aussi bien capable de le reproduire d'une façon correcte, mais il le reproduira d'une façon inintelligible, déformée, « à propos de bottes », c'est-à-dire d'une façon ne servant à rien. Nous retrouvons là la distinction entre négativisme et dénégation, comme nous l'a montré M. Hyppolite d'une façon qui prouve non seulement sa culture, mais qu'il a déjà vu des malades et qu'il a vu ce que sont pour eux le négativisme et la dénégation. Ce

n'est pas du tout la même chose. C'est d'une façon proprement négativiste que cet enfant se sert du langage.

Par conséquent, en vous introduisant l'appel, ce n'est pas le langage que je vous réintroduis. Je dirais même plus. Non seulement ce n'est pas le langage, mais ce n'est pas une espèce de niveau supérieur au langage. Je dirais même plus, c'est au-dessous du langage, si on parle de niveaux. Car vous n'avez qu'à observer un animal domestique pour voir qu'un être dépourvu de langage est tout à fait capable de vous adresser des appels. Et, jusqu'à un certain point, des appels dirigés vers, toutes sortes de gestes pour attirer votre attention vers quelque chose qui, justement, à un certain point lui manque.

L'appel dont il s'agit, l'appel humain, est un appel auquel est réservé un développement possible, ultérieur, plus riche, parce que, justement, il se produit à l'intérieur d'un être qui a déjà acquis le niveau du langage. C'est un phénomène qui dépasse le langage, mais qui prend sa valeur comme articulation, comme deuxième temps, si vous voulez, par rapport au langage.

Soyons schématiques : il y a un M. Karl Bühler qui a fait une théorie du langage. Ce n'est pas la seule, ni la théorie la plus complète. Mais il s'y trouve quelque chose : les trois étapes dans le langage. Il les a mises malheureusement avec des registres qui ne les rendent pas excessivement accessibles ni compréhensibles. Les trois étapes sont les suivantes : énoncé, pris en tant que tel, qui est un niveau qui a sa valeur en tant que tel, je veux dire presque comme une espèce de niveau de donnée naturelle. Nous considérerons l'énoncé quand, par exemple, entre deux personnes, je suis en train de dire la chose la plus simple, un impératif. Au niveau de l'énoncé nous pouvons reconnaître ceci : ce sont toutes choses concernant la nature du sujet. Il est évident qu'un homme, un officier, professeur, ne donnera pas son ordre dans le même style, le même langage, que quelqu'un d'autre, un ouvrier, un contremaître. Au niveau de l'énoncé, tout ce que nous apprenons est sur la nature du sujet, dans son style même, jusque dans ses intonations. Ce plan est dégageable.

Il y a un autre plan, dans un impératif quelconque, celui justement de l'appel : le ton sur lequel cet impératif est donné. Il est également très important, car, avec le même texte, le même énoncé peut avoir des valeurs complètement différentes. Le simple énoncé « arrêtez-vous » peut avoir, dans des circonstances différentes, une valeur d'appel complètement différente, et différente selon ce dont il s'agit.

La troisième valeur est à proprement la communication : ce dont il s'agit et sa référence avec l'ensemble de la situation.

Nous sommes là au niveau de l'appel. C'est quelque chose qui a sa valeur à l'intérieur du système déjà acquis du langage, et ce dont il s'agit est très précisément que cet enfant n'émet aucun appel. C'est là qu'est en quelque sorte interrompu le système, le système par où le sujet vient à se situer dans le langage, au niveau de la parole, ce qui n'est pas pareil.

Cet enfant est maître du langage, à proprement parler, jusqu'à un certain moment, jusqu'à un certain niveau. C'est tout à fait clair. Il ne parle pas, ce que je vous disais la dernière fois, c'est un sujet qui est là et qui, littéralement, « ne répond pas ». La parole n'est pas venue.

Que se passe-t-il ?

Ceci, qui est dit en long et en large, de la façon la plus claire, tout au long du texte de Mélanie Klein. Elle a renoncé là à toute technique. Elle a le minimum de matériel. Elle n'a même pas de jeux, cet enfant ne joue pas. Et même quand il prend un peu le petit train, il ne joue pas, il fait ça comme il traverse l'atmosphère, non pas comme un invisible, mais tout est d'une certaine façon pour lui invisible.

Que fait-elle ? Il faudrait relire les phrases, les propos de Mélanie Klein, pour mettre en relief ce dont il s'agit. Elle a vivement conscience elle-même qu'elle ne fait aucune espèce d'interprétation. Elle dit :

> *« Je pars de mes idées déjà connues et préconçues de ce que c'est, de ce qui se passe à ce stade. Alors j'y vais carrément, je lui dis : Dick-train, et le grand train est papa-train. »*

Là-dessus, l'enfant se met à jouer avec son petit train. Il dit le mot « station ». C'est là l'ébauche, l'accolement du langage à ce système imaginaire, son registre excessivement court, composé des trains… La possibilité de valoriser un lieu noir, les boutons de portes. C'est à cela que sont limitées les facultés, non de communication, mais d'expression. Pour lui, tout est équivalent, l'imaginaire et le réel.

Et qu'est-ce qu'elle lui dit, à ce moment-là ? Mélanie Klein lui dit :

> *« La station c'est Maman. Dick entrer dans Maman. »*

C'est à partir de là que tout se déclenche. Elle ne lui en fera que des comme ça, et pas d'autres. Et très très vite l'enfant… C'est un fait, c'est là qu'est l'objet de l'expérience, de la même façon que le bouquet de fleurs sur la table.

Et à un autre registre, vous voyez de quoi il s'agit ? Il y a aussi, là, de l'intérieur et de l'extérieur. Et c'est de là que tout va partir. Bien entendu, ça s'enrichira, mais elle n'a rien fait d'autre que d'apporter la verbalisation, la symbolisation d'une relation effective, celle d'un être nommé avec un autre.

Et c'est à partir de là que l'enfant après une première cérémonie, qui aura été de se réfugier dans l'espace noir, avoir en quelque sorte repris contact avec le contenant, pour la première fois à partir de cette espèce de verbalisation, de symbolisation plaquée de la situation de mythe, pour l'appeler par son nom, apportée par Mélanie Klein. C'est là ce que Mélanie Klein note parfaitement, comme s'éveille la nouveauté, la verbalisation aussi par l'enfant, un appel, mais un appel parlé. Il n'y a eu aucun appel sur le style de ce que nous appelons communément contact psychique, sur le plan parlé, il y a premier appel. L'enfant demande sa nurse, tout de suite après, cette nurse avec laquelle il est entré, qu'il a laissé partir comme si de rien n'était ; il n'a pas accusé le coup de la séparation. Et, pour la première fois, il produit une réaction d'appel, c'est-à-dire quelque chose qui n'est pas simplement un appel affectif, une chose mimée par tout l'être mais, qui est sous sa première forme un appel verbalisé, qui comporte en quelque sorte réponse, une première communication, au sens propre et technique du terme.

Quand Mélanie Klein va avoir poursuivi toute la ligne de son expérience – et vous savez que les choses ensuite se développent au point qu'elle fait intervenir tous les autres éléments d'une situation dès lors organisée, beaucoup plus riche, et jusqu'au père lui-même, qui vient jouer son rôle – et d'ailleurs,

> *« Dans la situation extérieure,* nous dit Mélanie Klein, *les relations se développent sur le plan de l'Oedipe, d'une façon non douteuse. »*

Il réalise ici, symbolise la réalité, autour de lui, à partir de cette espèce de noyau initial de cette petite cellule palpitante de symbolisme que lui a donnée Mélanie Klein.

Qu'est-ce que tout cela ? C'est ce qu'ensuite Mélanie Klein va appeler : *avoir ouvert les portes de son inconscient*. Je ne vous demande même pas, là, de réfléchir : en quoi est-ce que Mélanie Klein a fait quoi que ce soit qui manifeste, qui signifie une appréhension quelconque de je ne sais quel *recessus* qui serait, dans le sujet, son inconscient ? Elle l'admet, comme ça, d'emblée, par habitude.

Je veux simplement que vous relisiez cette observation, tous, cet ouvrage de Mélanie Klein n'est pas impossible à se procurer, et vous y verrez la formulation absolument sensationnelle que je vous donne toujours : « L'inconscient est le discours de l'autre. »

Voilà un cas où c'est absolument manifeste. Il n'y a aucune espèce d'inconscient dans le sujet. C'est le discours de Mélanie Klein qui fait, si je puis dire, que sur cette situation d'inertie moïque chez l'enfant se greffent ses pre-

mières symbolisations absolument brutales, qui nous paraissent arbitraires dans certains cas, de la situation œdipienne telle que Mélanie Klein le pratique, toujours, plus ou moins implicitement, avec ses sujets, et qui engendrent et déterminent dans ce cas particulièrement dramatique chez ce sujet qui n'a pas accédé à la réalité humaine – il n'y a chez lui aucun appel – la position par rapport à laquelle il va pouvoir conquérir littéralement – car c'est cela ce dont il s'agit – une série de développements, une série d'équivalences, un système de substitution des objets, réaliser toute la série d'équations qui lui permettront de la façon la plus visible de passer de l'intervalle entre les deux battants de porte dans lequel il allait se réfugier dans le noir absolu du contenant total, à un certain nombre d'objets que peu à peu il lui substituera : la bassine d'eau… à propos desquels il déplie, articule, tout son monde ; et de la bassine d'eau à je ne sais quel radiateur électrique… quelque chose de plus en plus élaboré, de plus en plus riche, de plus en plus plissé quant à ses possibilités de contenu, et comme aussi ses possibilités de définitions de contenu et de non-contenu.

Qu'est-ce que ça veut dire, donc, que de parler dans ce cas de développement de l'*ego* ?

Ceci repose sur les dernières ambiguïtés ressorties dans l'analyse qu'on fait de toujours confondre *ego* et sujet.

C'est dans la mesure où le sujet est intégré au système symbolique, et s'y exerce, et s'y affirme – par l'exercice d'une véritable parole – et, vous le remarquez, il n'est même pas nécessaire que cette parole soit la sienne – une véritable parole peut être apportée, là, dans le couple momentanément formé, sous sa forme pourtant la moins affectivée entre la thérapeute et le sujet – à l'intérieur de ça, qu'une certaine parole, sans doute pas n'importe laquelle, car c'est là que nous voyons justement la vertu de ce que nous appelons cette situation symbolique de l'Œdipe, qui est vraiment la clef. C'est une clef qui est très réduite. Je vous ai déjà indiqué qu'il y avait très probablement tout un trousseau ; je vous ferai peut-être un jour une conférence sur ce que nous donne un des mythes primitifs à cet égard, je ne dirai pas des « moindres primitifs », car ils ne sont ni moindres, ils en savent beaucoup plus que nous. Quand nous regardons une mythologie, celle qui va peut-être sortir à propos d'une population soudanaise, nous voyons que le complexe d'Œdipe pour eux n'est qu'une mince petite rigolade, et un tout petit détail d'un immense mythe, qui permet de collationner toute une série d'interrelations entre les sujets d'une richesse et d'une complexité auprès duquel l'Œdipe ne paraît

qu'une édition tellement a abrégée qu'en fin de compte on peut dire qu'elle n'est pas toujours utilisable.

Mais qu'importe ! Pour nous, analystes, jusqu'à présent nous nous en sommes contentés. On essaie bien de l'élaborer un peu, mais c'est timide. Et on se sent toujours horriblement empêtré à cause d'une insuffisante distinction entre imaginaire, symbolique et réel.

Elle aborde le schéma de l'Œdipe, et le sujet se situe. À ce moment-là, la relation imaginaire déjà constituée est complexe, mais les relations, seulement excessivement réduites, extrêmement pauvres qu'il a avec le monde extérieur, lui permettent d'introduire à l'intérieur du monde que nous appelons réel, ce réel primitif qui est pour nous littéralement ineffable, ce monde de l'enfant, dans lequel, quand il ne nous dit absolument rien, nous n'avons aucun moyen de pénétrer, si ce n'est par des extrapolations symboliques, ce qui est l'ambiguïté de tous les systèmes comme celui de Mélanie Klein, quand elle nous dit qu'à l'intérieur de cet empire à l'intérieur du corps, avec tous ses frères, et sans compter le pénis du père.

Ce monde, j'ai, dans une première étape de structuration entre l'imaginaire et le réel, montré son mouvement, comment comprendre son mouvement, c'est-à-dire ce que nous appelons les investissements successifs qui délimiteront la variété des objets, et des objets humains, c'est-à-dire nommables, à partir de cette première fresque – puisque je l'ai appelée comme ça – de ce qui est à proprement parler une parole significative, en tant que formulant une première structure fondamentale de ce qui dans la loi de la parole humanise l'homme.

Comment vous dire ça encore dans une autre façon ? Et pour amorcer des développements ultérieurs…

Qu'est-ce qu'elle appelle en lui-même ?

Que représente le champ de l'appel à l'intérieur de la parole ? – La possibilité du refus !

Je dis la possibilité du refus, l'appel n'implique pas le refus, il n'implique aucune dichotomie, aucune bipartition. Mais vous voyez que c'est au moment où se produit l'appel que nous voyons manifestement s'établir chez le sujet les relations de dépendance. Car, à partir de ce moment-là, il accueillera à bras ouverts sa nurse et il manifestera vis-à-vis de Mélanie Klein en allant se cacher derrière la porte, à dessein, le besoin d'avoir tout d'un coup un compagnon dans ce coin réduit qu'il a été occuper un moment : la dépendance s'établira après.

Vous voyez donc jouer indépendamment dans cette observation la série des relations pré- et postlangage, préverbales et postverbales, chez l'enfant. Et vous vous apercevez justement que le monde extérieur – ce que nous appelons le monde réel, et qui n'est qu'un monde humanisé, symbolisé, qui n'est fait que de la transcendance introduite par le symbole dans la réalité primitive – ne peut se constituer que quand se sont produites, à la bonne place, une série de rencontres, une série de positions qui sont du même ordre que celles qui, dans ce schéma, font qu'il ne faut pas que l'œil soit à n'importe quel endroit pour que la situation d'une certaine façon se structure.

Je m'en resservirai, de ce schéma. Là, je n'ai introduit qu'un bouquet, mais on peut introduire les autres, l'autre… Mais avant de parler de l'autre, de l'identification à l'autre, j'ai voulu aujourd'hui simplement dire… à l'intérieur de ces rapports entre réel, imaginaire et symbolique, et vous montrer cette observation significative. Il peut se faire qu'un sujet qui a en quelque sorte tous les éléments, langage, certain nombre de possibilités de faire des déplacements imaginaires qui lui permettent de structurer son monde, il n'est pas dans le réel, il n'est pas… uniquement parce que les choses ne sont pas venues dans un certain ordre, parce que la figure, dans son ensemble est dérangée. Il n'y a aucun moyen qu'il donne à cet ensemble le moindre développement, ce qu'on appelle, dans cette occasion, développement de l'*ego*. C'est en un sens plus technique.

Si on reprend le texte de Mlle Gélinier, on verra à quel point, et encore mieux dans le texte de Mélanie Klein, quand elle dit à la fois que l'*ego* a été développé d'une façon précoce, dans le fait que l'enfant a un rapport trop réel à la réalité – bien entendu dans un certain sens trop réel, parce que l'imaginaire ne peut pas s'introduire – et dans une seconde partie de sa phrase elle emploie l'*ego* en disant que c'est l'*ego* qui arrête le développement. Cela veut simplement dire que l'*ego* ne peut pas, dans une certaine position, être valablement utilisé comme appareil dans la structuration de ce monde extérieur, pour une simple raison : c'est qu'à cause de la mauvaise position de l'œil il n'apparaît pas, littéralement, purement et simplement.

Mettons que le vase soit virtuel, le vase n'apparaît pas, et le sujet reste dans une réalité réduite, avec un bagage imaginaire aussi réduit.

Le ressort de cette observation est que vous devez comprendre, parce que dit d'une façon particulièrement significative, la vertu de la parole, de l'acte de la parole, en tant que fonctionnement symbolique, coordonné à tout un système symbolique déjà établi, typique et significatif, la fonction de la

parole dans le développement du système réel, imaginaire et symbolique, ce qui en est la base.

Je pense que peut-être ceci mériterait que vous posiez des questions, que vous relisiez ce texte, que vous maniez aussi ce petit schéma, que vous voyiez vous-mêmes comment, dans la réalité, il peut vous servir.

Ce que je vous ai donné aujourd'hui a la valeur d'une élaboration théorique faite tout contre le texte des problèmes soulevés la dernière fois par Mlle Gélinier.

Vous verrez à quoi il nous servira, non pas mercredi prochain, mais le mercredi suivant :

*Le transfert, aux niveaux distincts auxquels il faut l'étudier*

Il y a une autre face du transfert, plus connue, le transfert dans l'imaginaire. Vous verrez à quoi nous serviront les considérations exposées aujourd'hui.

# Leçon IX

*10 mars 1954*

[Le transfert, aux niveaux distincts auxquels il faut l'étudier]

Vous avez pu vous rendre compte, à travers notre dialogue, de ce qui préside à notre commentaire, à notre tentative de repenser, de recomprendre toujours mieux les textes fondamentaux de l'expérience analytique. Vous avez pu vous familiariser avec cette idée qui est en quelque sorte l'âme de notre approfondissement, c'est que ce qui est toujours le mieux vu dans une expérience est ce qui est à une certaine distance, et puisqu'aussi bien il n'est pas surprenant que ce soit maintenant et ici, dans notre entretien, que nous soyons amenés à repartir, pour comprendre l'expérience analytique, de ce qui semble impliqué dans sa donnée la plus immédiate, à savoir la fonction symbolique, à savoir, ce qui est exactement la même chose, ici, dans notre vocabulaire, la fonction de la parole.

Ce domaine central de l'expérience analytique, nous le retrouvons partout indiqué, jamais nommé, mais indiqué à tous les pas de l'œuvre de Freud. Je ne crois rien forcer en disant que c'est presque algébriquement traduire ce qui peut immédiatement se traduire dans ce registre, en marge, dans un texte freudien quelconque, qui en bien des cas donne déjà au moins une partie très importante des solutions des antinomies qui s'y manifeste, avec une ouverture, une honnêteté qui fait qu'un texte de Freud est toujours un texte ouvert; ça n'est jamais fermé, clos, comme si tout le système était là.

Dans ce sens, je vous l'indique déjà, je désirerais beaucoup – et vous verrez comment ça s'insère dans notre progrès – que pour la prochaine séance quelqu'un se chargeât du commentaire d'un texte qui n'est pas seulement exemplaire de ce que je viens de vous exprimer, mais qui se situe comme le correspondant théorique essentiel de la période définie par le champ des *Écrits techniques* celle qui va

de 1908 à 1920, qui se situe très exactement entre le texte que vous avez dans ces *Écrits techniques* traduit par *Remémoration, répétition et élaboration*, en allemand : *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, et le texte qui s'appelle *Observations sur l'amour de transfert*, et qui se situe entre les deux, c'est-à-dire entre les deux textes les plus importants qui sont dans ce recueil. Il s'appelle : *Zur Einführung des Narzissmus*, Introduction à la notion du narcissisme.

C'est un des textes que nous ne pouvons pas ne pas intégrer à notre progrès, pour la simple raison que, comme vous allez le voir, c'est bien de cela qu'il s'agit maintenant. C'est en fonction de la situation de dialogue analytique, vous savez ce que ça veut dire, avec les différentes phases, les différents prolongements qui sont impliqués dans ces deux termes de « situation », d'une part, de « dialogue », d'autre part, dialogue mis entre guillemets, que nous avons progressé et essayé de définir dans son champ propre ce qui s'appelle la résistance. Puis nous avons pu formuler une définition tout à fait générale et fondamentale pour cette expérience, qui est le transfert. Pourtant, vous sentez bien, vous voyez bien qu'il y a une distance entre ce quelque chose qui sépare le sujet de cette parole pleine que l'analyse attend de lui, entre ce quelque chose qui est justement ce que nous avons manifesté comme résistance, et où nous avons montré qu'elle est fonction d'infléchissement anxiogène, qui est à proprement parler dans son mode le plus radical le phénomène du transfert au niveau de l'échange symbolique.

Vous voyez bien qu'il y a quelque chose qui sépare tout cela de ce que nous appelons communément, ce que nous manions dans la notion, toutes ces manifestations, tous ces phénomènes, d'un phénomène fondamental que nous allons nommer et qui est celui que nous manions techniquement dans l'analyse, qui nous paraît être le ressort énergétique, comme Freud lui-même s'exprime, fondamental, du transfert dans l'analyse.

Autrement dit, le transfert au sens de ce que Freud n'hésite pas, dans précisément ce texte dont je parlais tout à l'heure, *Observations sur l'amour de transfert*, à appeler de ce nom « l'amour », et vous verrez en lisant ce texte, je pense d'ailleurs que vous l'avez tous déjà lu, à quel point Freud distingue peu le transfert de l'amour, combien il élude peu le phénomène amoureux, passionnel, dans son sens plus concret, à ce point qu'il va jusqu'à dire que

> *« Dans son fond, avec ce que nous connaissons, ce que nous appelons dans la vie l'amour, il n'y a pas entre le transfert et cela de distinction qui soit vraiment essentielle, que la structure de ce phénomène artificiel qu'est le*

*transfert et celle du phénomène spontané que nous appelons l'amour, et très précisément l'amour-passion, sur le plan psychique sont équivalentes.* »

Il n'y a aucune élusion de la part de Freud, aucune façon de dissoudre le scabreux dans je ne sais quoi qui serait précisément, au sens courant du mot, au sens d'illusoire, au sens courant du mot qu'on emploie d'habitude, qui serait symbolisme au sens où le symbolisme serait l'irréel, il n'y a aucune élusion du phénomène. Mais ce phénomène est bien ce qu'on appelle communément l'amour, et c'est bien autour de cela que va se centrer, dans les entretiens que nous allons voir pour terminer l'étude de ces *Écrits techniques*, et j'espère pas tout à fait avant les vacances de Pâques, mais je ne voudrais pas que cela se prolonge beaucoup au-delà ; c'est autour de la nature de cet amour de transfert, de cet amour de transfert au sens le plus précis, le plus affectif. Là, nous pouvons employer le terme sous lequel nous pouvons le prendre, nous allons porter notre attention.

Et ceci nous emportera au cœur de cette autre notion, que j'essaie d'introduire ici, et sans laquelle aussi il n'est pas possible de faire une juste répartition de ce que nous manions dans notre expérience et qui est la fonction de l'imaginaire.

Ne croyez pas que, pas plus que celle de la fonction symbolique, cette fonction de l'imaginaire soit absente des textes de Freud. Tout simplement, il ne l'a pas mise en premier plan, ne l'a pas relevée, partout où on peut la trouver. Quand nous étudions l'*Introduction du narcissisme*, vous verrez que Freud lui-même dans son texte ne trouve pas d'autre terme pour désigner – et ceci peut-être pour certains d'entre vous paraîtra surprenant – la différence entre ce qui est démence précoce, schizophrénie, psychose, et ce qui est névrose, que très précisément cette définition. Il nous dit :

« *Que le patient qui souffre d'hystérie, ou de névrose obsessionnelle, a comme le psychotique et aussi loin que va l'influence de sa maladie, étant donné sa relation à la réalité… Mais que l'analyse montre qu'il n'a d'aucune façon pour autant brisé toutes ses relations érotiques avec les personnes et les choses ; il les soutient, maintient, retient encore dans le fantasme… Il a d'un côté substitué aux objets réels des objets imaginaires fondés sur ses souvenirs, ou a mêlé les deux…* Rappelez-vous notre schéma de la dernière fois, *tandis que d'un autre côté il a cessé de diriger ses activités motrices vers l'atteinte de ses buts en connexion avec des objets réels. C'est uniquement à cette condition de la libido que nous pouvons légitimement appliquer le terme d'introjection de la libido, dont Jung a usé d'une façon non discriminée.* »

*« Il en est autrement avec le paraphrénique. Il paraît réellement avoir retiré sa libido des personnes et des choses du monde extérieur, sans les remplacer par d'autres fantasmes.*

*Ceci signifie bien* – à savoir quand ceci arrive, qu'il recrée ce monde imaginatif – *sa faculté imaginative. Le procès semble un procès secondaire. Une partie de son effort vers la reconstruction qui a pour but de diriger de nouveau la libido vers un objet. »*

Là nous entrons dans tout ce que l'analyse de Schreber, que, j'espère, nous pourrons commencer avant la fin de l'année, nous permettra d'approfondir à savoir cette distinction essentielle entre le fonctionnement de l'imaginaire dans la névrose et la psychose.

Ceci, néanmoins, ne peut pas être placé dès maintenant en arrière-plan, en arrière-fond, de ce que je vous exprimerai, je pense, la prochaine fois, sous le titre général que je vous ai annoncé de :

*La fonction du transfert dans l'imaginaire*

Et c'est pourquoi il m'a paru tout à fait heureux, favorable d'avoir appris hier soir qu'à notre sous-groupe de psychanalyse des enfants Rosine Lefort, qui est ici présente à ma droite, et qui est mon élève, a apporté une observation dont elle m'a parlé depuis longtemps, que je connais à ce titre, d'un enfant qui est dans une situation extrêmement particulière, qui, comme le plus grand nombre des observations d'enfants de cas graves comme ceux-là, nous laisse certainement dans un grand embarras, dans une grande ambiguïté du point de vue diagnostic et nosologique. Mais qu'elle a su voir en tout état de cause avec une grande profondeur, comme vous pourrez le constater.

Et de même que nous sommes partis, il y a deux conférences en arrière, de l'observation de Mélanie Klein, comme introduction à bien des choses que j'ai pu ensuite vous exprimer dans la conférence qui a suivi, de même nous utiliserons aujourd'hui ce rythme alternant et céderons la parole à Rosine Lefort qui va à la fois vous présenter un cas particulièrement suggestif, quant à la fonction de l'imaginaire dans la formation de l'enfant, et ouvrir dans toute la mesure où le temps nous le permettra, à ces questions, pour que je puisse la prochaine fois insérer ce qui pourrait y être apporté de réponse, dans l'ensemble de ce que j'aurai à exposer sous la rubrique *le transfert dans l'imaginaire*.

Chère Rosine, je vous cède la parole, exposez-nous le cas de Robert, avec les

questions qui ont permis déjà comme d'élaborer, hier soir, les poser, et en laisser certaines pendantes.

**Mme Lefort** – Robert est un petit garçon, né le 4 mars 1948. Son histoire a été reconstituée difficilement, et c'est surtout grâce au matériel apporté en séances qu'on a pu savoir les traumatismes subis.

Son père est inconnu. Sa mère est actuellement internée comme paranoïaque. Elle l'a eu avec elle jusqu'à l'âge de 5 mois, errant de maison maternelle en maison maternelle. Elle négligea les soins essentiels jusqu'à oublier de le nourrir : on devait sans cesse rappeler à cette femme les soins à donner à son enfant, et surtout le biberon. Il a été tellement négligé qu'il a réellement souffert de la faim. Il a dû être hospitalisé à l'âge de 5 mois dans un grand état d'hypotrophie et de dénutrition.

À peine hospitalisé, il a fait une otite bilatérale qui a nécessité une mastoïdectomie double. Il a été ensuite envoyé à Paul-Parquet, dont tout le monde connaît le caractère strict de prophylaxie. Il est isolé, ne voyant pas les autres enfants, nourri à la sonde à cause de son anorexie ; et il est rendu de force à sa mère pendant deux mois. On ne sait rien de sa vie durant ce temps-là. Puis à 11 mois sa mère le dépose au dépôt de l'Assistance publique, et quelques mois plus tard il est immatriculé, sa mère ne l'ayant pas revu.

À dater de cette époque, il a 11 mois, jusqu'à l'âge de 3 ans 9 mois, cet enfant a subi 25 changements de résidence, institutions d'enfants ou hôpitaux, jamais de placement nourricier proprement dit à cause de son état. Ces hospitalisations ont été nécessitées par les maladies infantiles, par une adénoïdectomie, et par des examens neurologiques, ventriculographie, électroencéphalographie, examens normaux. On relève des évaluations sanitaires, médicales, qui indiquent de profondes perturbations somatiques. Puis, le somatique étant amélioré, des détériorations psychologiques. La dernière évaluation de Denfert, à 3 ans et demi, propose un internement qui ne pouvait être que définitif, avec état para-psychotique non franchement défini. Le test de Gesell donne un QD de 43.

Il arrive donc, à 3 ans 9 mois, à l'institution qui est une dépendance du dépôt de Denfert, où je l'ai pris en traitement. À ce moment, il se présente de la manière suivante :

Au point de vue staturo-pondéral, en très bon état, à part une otorrhée bilatérale chronique. Au point de vue moteur, il avait une démarche pendulaire, une grande incoordination de mouvements, une hyperagitation constante. Au point de vue du langage, absence totale de parole coordonnée, cris fréquents, rires

gutturaux et discordants. Il ne savait dire que deux mots qu'il criait « madame », et « le loup ». Ce mot, « le loup », il le répétait à longueur de journée, ce qui fait que je l'ai surnommé « l'enfant-loup », c'était vraiment la représentation qu'il avait de lui-même.

Au point de vue comportement, il était hyperactif, tout le temps agité de mouvements brusques et désordonnés, sans but ; activité de préhension incohérente : il jetait son bras en avant pour prendre un objet et, s'il ne l'atteignait pas, il ne pouvait pas rectifier et devait recommencer le mouvement dès le départ. Troubles variés du sommeil.

Sur ce fond permanent, il avait des crises d'agitation convulsive, sans convulsions vraies, avec rougeur de la face, hurlements déchirants, à l'occasion des scènes routinières de sa vie : le pot, et surtout le vidage du pot, le déshabillage, la nourriture, les portes ouvertes qu'il ne pouvait supporter, ni l'obscurité, ni les cris des autres enfants, et, ainsi que nous le verrons, les changements de pièces.

Plus rarement, il avait des crises diamétralement opposées où il était complètement prostré, regardant sans but, à type dépressif.

Avec l'adulte, il était hyperagité ; non différencié, sans vrai contact ; avec les enfants, il semblait parfaitement les ignorer, mais quand l'un d'eux criait ou pleurait, il entrait dans une crise convulsive. Dans ces moments de crises, il devenait dangereux, il devenait fort, il étranglait les autres enfants, et on a dû le séparer des autres pour la nuit et pour les repas. On ne sentait alors aucune manifestation d'angoisse ni aucune émotion ressentie.

Au point de vue diagnostic, nous en reparlerons après, car nous ne savions pas très bien dans quelle catégorie le ranger. On a quand même tenté un traitement tout en se demandant si on arriverait à quelque chose.

Je vais vous parler de la première année du traitement. Ensuite, il a été arrêté pendant un an.

Il peut se diviser en plusieurs parties :

Une phase préliminaire dans laquelle il a eu le comportement qu'il avait dans la vie, cris gutturaux, il entrait dans la pièce, courant sans arrêt, hurlant, sautant en l'air et retombant accroupi, se prenant la tête entre les mains, ouvrant et fermant la porte, allumant et éteignant la lumière. Les objets, il les prenait, ou les rejetait, ou les entassait sur moi, prognathisme très marqué.

Cependant, la seule chose que j'ai pu dégager de ces premières séances a été qu'il n'osait pas s'approcher du biberon qui était sur la table, il n'osait s'en approcher que si la table était vide, auquel cas il ne la touchait pas, mais souf-

flait dessus. Et aussi un autre intérêt pour la cuvette qui, pleine d'eau, semblait déclencher une véritable crise de panique.

À la fin de cette phase préliminaire, à une séance, après avoir tout entassé sur moi dans un état de grande agitation, il a filé, et je l'ai entendu au haut de l'escalier qu'il ne savait pas descendre tout seul, dire sur un ton pathétique, sur une tonalité très basse qui n'était pas son genre : « maman », face au vide.

Cette phase préliminaire s'est terminée; en dehors du traitement, un soir après le coucher, debout sur son lit, avec des ciseaux en plastique il a essayé de couper son pénis devant les petites filles terrifiées.

Dans la seconde partie, il a commencé à exposer ce qu'était pour lui « le loup ». Il criait cela tout le temps, et je ne me représentais pas très bien ce que c'était pour lui. Il a commencé, un jour, par essayer d'étrangler une petite fille que j'avais en traitement. On a dû les séparer et le mettre dans une autre pièce. Sa réaction fut violente, sous la forme d'une agitation intense. J'ai dû venir et le ramener dans la pièce où il vivait d'habitude. Dès qu'il y a été, il a hurlé « le loup » et a tout jeté à travers la pièce, c'était le réfectoire, nourriture et assiettes.

Les jours suivants, chaque fois qu'il passait dans la pièce où il avait été mis, il hurlait « le loup ». Et ce thème m'avait beaucoup frappée. Et cela éclaire aussi le comportement qu'il avait envers les portes qu'il ne pouvait supporter ouvertes. Il passait son temps en séance à les ouvrir pour me les faire refermer et hurler « le loup ! ». Si l'on se souvient de son histoire, les changements de lieux et aussi les changements de pièces étaient pour lui une destruction, puisqu'il avait changé sans arrêt de lieux et d'adultes. C'était devenu pour lui un véritable principe de destruction qui avait marqué intensément le fondement des manifestations primordiales de sa vie d'ingestion et d'excrétion. Il l'a exprimé principalement dans deux scènes : l'une avec le biberon et l'autre avec le pot.

Il avait fini par prendre le biberon. Et un jour il est allé ouvrir la porte et a tendu le biberon à quelqu'un d'imaginaire, car, lorsqu'il était seul avec un adulte dans une pièce, il continuait à se comporter comme s'il y avait d'autres enfants autour de lui. Il a tendu le biberon. Il est revenu en arrachant la tétine, et me l'a fait remettre, a retendu le biberon dehors, a laissé la porte ouverte, m'a tourné le dos, a avalé deux gorgées de lait, et face à moi a arraché la tétine, renversé la tête en arrière, s'est inondé de lait, a versé le reste sur moi. Et, pris de panique, il est parti, inconscient et aveugle. J'ai dû le ramasser dans l'escalier où il commençait à rouler.

J'ai eu l'impression qu'il avait avalé la destruction à ce moment-là où la porte ouverte et le lait étaient liés.

La scène du pot qui a suivi était marquée du même caractère de destruction. Il se croyait obligé, au début du traitement, de faire caca en séance, en pensant que s'il me donnait quelque chose il me gardait. Il ne pouvait le faire que serré contre moi, s'asseyant sur le pot, tenant d'une main mon tablier, de l'autre main le biberon ou un crayon, dans un grand état de peur. Il mangeait après, et surtout avant. Et pour le pipi il buvait.

L'intensité émotionnelle témoignait d'une grande peur. Et la dernière de ces scènes a éclairé la relation pour lui entre la défécation et la destruction par les changements.

Au cours de cette scène, il avait commencé par faire caca, assis à côté de moi. Puis, son caca à côté de lui, il feuilletait les pages d'un livre, tournant les pages. Puis il a entendu un bruit à l'extérieur. Fou de peur, il est sorti, a pris son pot et l'a déposé devant la porte de la personne qui venait d'entrer dans la pièce à côté. Puis il est revenu dans la pièce où j'étais et s'est plaqué contre la porte, en hurlant « le loup ! le loup ! ».

J'ai eu l'impression d'un rite propitiatoire. Ce caca, il était incapable de me le donner. Il savait dans une certaine mesure que je ne l'exigeais pas. Il est allé le mettre à l'expéditeur, il savait bien qu'il allait être jeté, donc détruit. Je le lui ai expliqué. Là-dessus, il est allé chercher le pot, l'a remis dans la pièce, à côté de moi, l'a caché avec un papier, comme pour n'être pas obligé de le donner.

Alors il commença d'être agressif contre moi, comme si en lui donnant la permission de se posséder à travers ce caca dont il pouvait disposer, je lui avais donné la possibilité d'être agressif. Évidemment, jusque-là, ne pouvant pas posséder, il n'avait pas le sens de l'agressivité, mais de l'autodestruction, ce qui expliquait d'ailleurs son comportement avec les autres enfants.

À partir de ce jour, il ne s'est plus cru obligé de faire caca en séance, il a employé des substituts symboliques : le sable. Il a montré la représentation confuse qu'il avait de lui-même. Son état d'anxiété, d'agitation devenait de plus en plus grand dans la vie ; il devenait intenable. Moi-même, j'assistais en séance à de véritables tourbillons avec lesquels j'avais assez de peine d'intervenir.

Ce jour-là, après avoir bu un peu de lait, il en a renversé par terre, puis a jeté du sable dans la cuvette d'eau, a rempli le biberon avec du sable et de l'eau, a fait pipi dans le pot, a mis du sable dedans. Puis ramassa du lait mélangé de sable et d'eau, ajouta le tout dans le pot, mettant par-dessus le poupon en caoutchouc et le biberon. Et il m'a confié le tout.

À ce moment-là, il est allé ouvrir la porte, et est revenu la figure convulsée de peur, a repris le biberon qui était dans le pot et l'a cassé, s'acharnant dessus jusqu'à

le réduire en petites miettes. Puis il les ramassa soigneusement et les a enfouies dans le sable du pot. Il était dans un tel état qu'il a fallu que je le redescende, sentant que je ne pouvais plus rien pour lui. Il a emporté ce pot. Une parcelle de sable est tombée par terre, déclenchant chez lui une invraisemblable panique. Il a fallu qu'il ramasse la moindre bribe de sable, comme si c'était un morceau de lui-même, et il hurlait « Le loup ! le loup ! » Il n'a pas pu supporter de rester dans la collectivité, il n'a pu supporter qu'aucun autre enfant s'approche. On dut le coucher dans un état de tension intense, qui ne céda de façon spectaculaire qu'après une débâcle diarrhéique, qu'il étendit partout avec ses mains dans son lit ainsi que sur les murs.

Toute cette scène était si pathétique, vécue avec une telle angoisse, que j'étais très inquiète, et j'ai commencé à réaliser l'idée qu'il avait de lui-même.

Il l'a précisé le lendemain, où j'avais dû le frustrer, il a couru à la fenêtre, l'a ouverte, a crié « le loup ! », et voyant son image dans la vitre, l'a frappée en criant « le loup ! le loup ! ». Robert se représentait ainsi, il était le loup, donc ce principe de destruction qu'il frappe dans sa propre image, ou qu'il évoque avec tant de tension. Ce pot où il a mis ce qui entre en lui-même et ce qui en sort, le pipi et le caca, puis une image humaine, la poupée, puis les débris du biberon, c'était vraiment une image de lui-même, semblable à celle du loup, comme a témoigné la panique lorsqu'un peu de sable était tombé par terre. Successivement et à la fois il est tous ces éléments qu'il a mis dans le pot, les morceaux du biberon cassé, qui restent la dernière image de lui-même juste après avoir relié cette action de le casser avec la porte, l'extérieur, les changements.

Il n'était qu'une série d'objets par lesquels il entrait en contact avec la vie quotidienne, symboles des contenus de son corps : le sable est le symbole des fèces, l'eau, celui de l'urine, et le lait, celui qui entre dans son corps. Mais la scène du pot montre qu'il différenciait très peu tout cela. Pour lui, tous les contenus sont unis dans un même sentiment de destruction permanente de son corps qui, par opposition à ces contenus, représente le contenant, et que Robert a symbolisé par le biberon cassé.

À la phase suivante, il exorcisait le loup. Exorcisme, car cet enfant me donnait l'impression d'être un possédé et que, grâce à ma permanence, il a pu exorciser, avec un peu de lait qu'il avait bu, les scènes de la vie quotidienne qui lui faisaient tant de mal.

À ce moment-là, mes interprétations ont surtout tendu à différencier les contenus de son corps au point de vue affectif : le lait est ce qu'on reçoit. Le caca est ce qu'on donne, et sa valeur dépend du lait qu'on a reçu. Le pipi est agressif.

De nombreuses séances se sont déroulées. À ce moment-là, où il faisait pipi

dans le pot, et ensuite il m'annonçait « pas caca, c'est pipi », il était désolé. Je le rassurais lui disant qu'il avait trop peu reçu pour pouvoir donner quelque chose sans que cela le détruise. Cela le rassurait. Il pouvait alors aller vider le pot aux cabinets.

Le vidage du pot s'entourait de beaucoup de rites de protection. Il commença par vider l'urine dans le lavabo des W.-C. en laissant le robinet d'eau couler de façon à pouvoir remplacer l'urine par l'eau. Il remplissait le pot le faisant déborder largement, comme si un contenant n'avait d'existence que par son contenu et devait déborder comme pour le contenir à son tour. Il y a là une vision syncrétique de l'être dans le temps, comme contenant et en même temps comme contenu, comme dans la vie intra-utérine.

Il retrouve ici cette image confuse qu'il avait de lui-même. Il vidait ce pipi, et essayait de le rattraper, persuadé que c'était lui qui s'en allait. Il hurlait « le loup ! », et le pot ne pouvait avoir pour lui de réalité que plein. Toute mon attitude fut de lui montrer la réalité du pot qui restait après avoir été vidé de son pipi, comme lui Robert restait après avoir fait pipi, comme le robinet n'était pas entraîné par l'eau qui coule, mais était toujours là, même quand l'eau ne coulait pas.

À travers ces interprétations et ma permanence, Robert progressivement introduisit un délai entre le vidage et le remplissage, jusqu'au jour où il a pu revenir triomphant avec un pot vide dans son bras. Il avait visiblement gagné l'idée de permanence de son corps.

Parallèlement, il menait une autre expérience de son corps. Ses vêtements étaient pour lui son contenant, et lorsqu'il en était dépouillé, c'était la mort certaine. La scène du déshabillage était pour lui l'occasion de véritables crises ; la dernière avait duré trois heures, pendant laquelle le personnel le décrivait comme « possédé », il hurlait « le loup ! », courant d'une chambre à l'autre, étalant les fèces qu'il trouvait dans les pots sur les autres enfants ; il n'avait pu se calmer qu'attaché.

Le lendemain de cette scène, il est venu en séance, a commencé à se déshabiller dans un grand état d'anxiété, et tout nu il est monté dans le lit. Il a fallu trois séances pour qu'il arrive à boire un peu de lait tout nu dans le lit. Il montrait la fenêtre et la porte, et frappait son image en hurlant « le loup ! ».

Parallèlement, dans la vie quotidienne, le déshabillage a été facile, mais suivi alors d'une grande dépression ; il se mettait à sangloter le soir sans raison, et il descendait se faire consoler par la surveillante en bas, et il s'endormait dans ses bras.

En conclusion de cette phase, il a exorcisé avec moi le vidage du pot, ainsi

que la scène du déshabillage, il l'a fait au travers de ma permanence qui avait rendu le lait un élément constructeur. Mais Robert, poussé par la nécessité de construire un minimum, n'a pas touché au passé, il n'a compté qu'avec le présent de sa vie quotidienne, comme s'il était privé de mémoire.

Dans la phase suivante, c'est moi qui suis devenu le loup. Et il profite du peu de construction qu'il a fait pour projeter sur moi tout le mal qu'il avait bu, et en quelque sorte retrouver ainsi la mémoire. Il va pouvoir devenir progressivement agressif. Cela va devenir tragique. Poussé par le passé, il faut qu'il soit agressif contre moi, en même temps je suis dans le présent celle dont il a besoin. Je dois le rassurer par mes interprétations, lui parler du passé qui l'oblige à être agressif, ce qui n'entraîne pas ma disparition ni son changement de lieu, ce qui était pris par lui comme une punition.

Comme il avait été agressif contre moi, il essayait de se détruire, il se représentait par un biberon non cassé et il essayait de le casser. Je le lui retirais des mains, il n'était pas en état de supporter de le casser. Il reprenait le cours de la séance et de son agressivité contre moi.

À ce moment-là, il m'a fait jouer le rôle de sa mère affamante, m'a obligé à m'asseoir sur une chaise où il y avait sa timbale de lait, afin que je renverse ce lait, le privant ainsi de sa nourriture bonne. Alors il s'est mis à hurler « le loup ! », a pris le berceau et le bébé et les a jetés dehors par la fenêtre, dans un état furieux d'accusation contre moi. Il s'est retourné alors contre moi et m'a fait ingurgiter de l'eau sale dans une grande violence, en hurlant « le loup ! le loup ! ». Ce biberon représentait la mauvaise nourriture à cause de la séparation et de tous les changements, après une mauvaise mère qui l'avait privé de nourriture.

Parallèlement, il m'a chargée d'un autre aspect de la mauvaise mère, celle qui part. Il m'a vue partir un soir de l'institution. Le lendemain il a réagi, il m'avait déjà vu partir d'autres fois, mais sans être capable d'exprimer l'émotion qu'il pouvait en ressentir. Ce jour-là, il a fait pipi sur moi dans un grand état d'agressivité et aussi d'anxiété. Cette scène n'était que le prélude à une scène finale qui eut pour résultat de me charger définitivement de tout le mal qu'il avait subi et de projeter en moi « le loup ! ».

J'avais donc ingurgité le biberon avec l'eau sale, reçu le pipi agressif sur moi parce que je partais. J'étais donc le loup. Robert s'en sépara au cours d'une séance en m'enfermant aux cabinets, pendant que lui retournait dans la pièce de séance, seul, montait dans le lit vide et se mettait à gémir. Il ne pouvait pas m'appeler, et il fallait bien que je revienne, puisque j'étais la personne permanente. Je suis revenue. Robert était étendu, le visage pathétique, le pouce maintenu à deux

centimètres de sa bouche. Et, pour la première fois dans une séance, il m'a tendu les bras et s'est fait consoler.

À partir de cette séance, on assiste dans sa vie à un changement total de comportement. Cet enfant qui agressait les autres, les étranglait, déchirait avec les dents, est devenu l'être le plus doux qui soit, défendant les petits, les consolant, les faisant manger.

J'ai eu l'impression qu'il avait exorcisé le loup. À partir de ce moment, il n'en a plus parlé, et il a pu alors passer à la phase suivante : la régression corps, cette construction de l'*ego-body* qu'il n'avait jamais pu faire.

Pour employer la dialectique qu'il avait toujours employée, des contenus-contenants, Robert devait, pour se construire, être mon contenu, mais il devait s'assurer de ma possession, c'est-à-dire son futur contenant.

Il a commencé cette période en prenant un seau plein d'eau, dont l'anse était une corde. Cette corde, il ne pouvait absolument pas supporter qu'elle soit attachée aux deux extrémités. Il fallait qu'elle pende d'un côté. J'avais été frappé de ce que, lorsque j'avais été obligée de la resserrer pour porter le seau, cela le mettait dans un état de douleur presque physique. Jusqu'au jour où, dans une scène, il a mis le seau plein d'eau entre ses jambes, a pris la corde et l'a attachée à son ombilic. J'ai eu alors l'impression que le seau était moi, et il se rattachait à moi par une corde, cordon ombilical. Ensuite, il renversait le contenu du seau d'eau, se mettait tout nu, puis s'allongeait dans cette eau, en position fœtale, recroquevillé, s'étirant de temps en temps, et allant jusqu'à ouvrir sa bouche et la refermer sur le liquide, comme un fœtus boit le liquide amniotique, ainsi que l'ont montré les dernières expériences américaines. Toutes ces activités étaient le calque évident de l'activité fœtale. Et j'avais l'impression qu'il se construisait, grâce à ça.

Au début excessivement agité, puis il prit conscience d'une certaine réalité de plaisir, et tout aboutit à deux scènes capitales agies avec un recueillement extraordinaire et un état de plénitude étonnant étant donné son âge et son état.

Dans la première de ces scènes, Robert, tout nu, face à moi, a ramassé de l'eau dans ses mains jointes, et l'a portée à hauteur de ses épaules et l'a fait couler le long de son corps. Il a recommencé ainsi plusieurs fois, puis m'a dit alors doucement « Robert, Robert », prenant conscience de son corps. Ce baptême par l'eau – car c'était un baptême, étant donné le recueillement qu'il y mettait – fut suivi d'un baptême par le lait.

Il avait commencé par jouer dans l'eau avec plus de plaisir que de recueillement. Ensuite, il a pris son verre de lait et le but. Puis il a remis la tétine et a commencé à faire couler le lait du biberon le long de son corps. Comme ça n'allait

pas assez vite, il a enlevé la tétine et a recommencé, faisant couler le lait sur sa poitrine, son ventre et le long de son pénis avec un sentiment intense de plaisir. Puis il s'est tourné vers moi, et m'a montré ce pénis, le prenant dans sa main, l'air ravi. Ensuite il a bu du lait, s'en mettant ainsi dessus et dedans, de façon que le contenu soit à la fois contenu et contenant, retrouvant là cette scène qu'il jouait avec l'eau.

Dans les phases qui suivirent, il va passer au stade de construction orale. Ce stade est extrêmement difficile et très complexe. D'abord, il a 4 ans et il vit le plus primitif des stades. De plus, les autres enfants que je prends alors en traitement dans cette institution sont des filles, ce qui est un problème pour lui. Enfin les *patterns* de comportement de Robert n'ont pas totalement disparu et ont tendance à revenir chaque fois qu'il y a frustration.

Dans les séances qui ont suivi ce baptême par l'eau et par le lait, Robert a commencé par vivre cette symbiose qui caractérise la relation primitive mère-enfant. Mais lorsque l'enfant le vit vraiment, il n'existe normalement aucun problème de sexe, au moins dans le sens du nouveau-né vers sa mère. Tandis que là il y en avait un. Et Robert devait faire la symbiose, soit avec une mère phallique, telle qu'il était prêt à l'accepter, soit avec une mère féminine, ce qui posait alors le problème de castration, le problème était d'arriver à lui faire recevoir la nourriture sans que cela entraîne sa castration.

Il a d'abord vécu cette symbiose dans une forme simple. Assis sur mes genoux, il mangeait. Ensuite, il prenait ma bague et ma montre et se les mettait, ou bien il prenait un crayon dans ma blouse et le cassait avec ses dents. Alors je le lui ai interprété. Cette identification à une mère phallique castratrice resta alors sur le plan du passé, et s'accompagna alors d'une agressivité réactionnelle qui évolua dans ses motivations. Il ne cassait plus la mine de son crayon que par autopunition de cette agressivité.

Par la suite, il put boire le lait au biberon, allongé dans mes bras, mais c'est lui-même qui tenait le biberon, et ce n'est que plus tard qu'il a pu le recevoir directement, moi tenant le biberon, comme si tout le passé lui interdisait de recevoir en lui par moi le contenu d'un objet aussi essentiel.

Son désir de symbiose était encore en conflit avec ce qu'on vient de voir. C'est pourquoi il prit le biais de se donner le biberon à lui-même. Mais à mesure que Robert faisait l'expérience, au travers d'autres nourritures, comme bouillies et gâteaux, que la nourriture qu'il recevait de moi à travers cette symbiose ne l'identifiait pas à moi au point d'être une fille, il put alors recevoir de moi. Il a d'abord tenté de se différencier de moi en partageant avec moi, il me donnait à

manger et disant, se palpant « Robert », puis me palpant « pas Robert ». Je me suis beaucoup servi de ça dans mes interprétations pour l'aider à différencier très rapidement. La situation cessa d'être seulement entre lui et moi, et il fit intervenir les petites filles que j'avais en traitement.

C'était un problème de castration, puisqu'il savait qu'avant lui et après lui une petite fille montait en séance avec moi. Et la logique émotionnelle voulait qu'il se fasse fille, puisque c'était une fille qui rompait la symbiose avec moi dont il avait besoin. La situation était conflictuelle. Il l'a jouée de différentes façons, faisant pipi assis sur le pot, ou bien le faisant debout en se montrant réellement agressif.

Robert était donc maintenant capable de recevoir, et capable de donner ; il me donna alors son caca sans crainte d'être châtré par ce don.

Nous arrivons alors à un palier du traitement qu'on peut résumer ainsi : le contenu de son corps n'est plus destructeur, mauvais, il est capable d'exprimer son agressivité par le pipi fait debout, sans que l'existence et l'intégrité du contenant, c'est-à-dire du corps, soient mises en cause.

Le QD au Gesell est passé de 43 à 80, et au Terman-Merill il a un QI de 75. Le tableau clinique a changé, les troubles moteurs ont disparu, le prognathisme aussi. Avec les autres enfants il est devenu amical. On peut commencer à l'intégrer à des activités de groupe. Seul le langage reste rudimentaire, il ne fait jamais de phrases, n'emploie que les mots essentiels.

Puis, je pars en vacances, suis absente pendant deux mois.

Lorsque je suis revenue, il a joué une scène intéressante montrant la coexistence en lui des *patterns* du passé et de la construction faite dans le présent. Pendant mon absence, son comportement est resté tel qu'il était, c'est-à-dire qu'il a exprimé sur son ancien mode, d'une façon très riche en raison de l'acquis, ce que la séparation représentait pour lui, et qu'il craignait de me perdre.

Lorsque je suis revenue, il a vidé, comme pour les détruire, le lait, son pipi, son caca, puis a enlevé son tablier et l'a jeté dans l'eau. Il a donc détruit ainsi ses anciens contenus et son ancien contenant, retrouvés par le traumatisme de mon absence.

Le lendemain, débordé par sa réaction psychologique, Robert s'exprimait sur le plan somatique : diarrhée profuses, vomissement, syncope. Robert se vidait complètement de son image passée. Seule ma permanence pouvait faire la liaison avec une nouvelle image de lui-même, comme une nouvelle naissance.

À ce moment-là, il a acquis cette nouvelle image de lui-même. Nous le voyons en séance rejouer des anciens traumatismes que nous ignorions. Un surtout : Robert avait bu le biberon et il a mis la tétine dans son oreille, il en a rebu,

il a ensuite cassé le biberon dans un état de violence très grande. Il a été capable de le faire sans que l'intégrité de son corps en ait souffert. Il s'était séparé de son symbole du biberon et pouvait s'exprimer par le biberon en tant qu'objet. Cette séance était tellement frappante, il l'a répétée deux fois, que j'ai fait une enquête pour savoir comment s'était passée son antrotomie subie à 5 mois. On apprit alors que, dans le service d'O.R.L. où il avait été opéré, il n'avait pas été anesthésié, et que pendant cette opération douloureuse, on lui maintenait dans la bouche un biberon d'eau sucrée.

Cet épisode traumatique a éclairé l'image que Robert avait construite d'une mère affamante, paranoïaque, dangereuse qui certainement l'attaquait ; puis cette séparation ; un biberon maintenu de force lui faisant avaler ses cris et le mal qu'on lui faisait, le gavage par tube ; et 25 changements successifs.

Robert ne pouvait pas avoir d'autre image de lui-même. J'ai eu l'impression que le drame de Robert était que tous les fantasmes oraux-sadiques qu'il avait pu avoir s'étaient réalisés par ces conditions d'existence, ces fantasmes étaient devenus la réalité.

Dernièrement, j'ai dû le confronter avec une réalité. J'ai été absente pendant un an, et je suis revenue enceinte de huit mois. Il m'a vue enceinte. Il a commencé par jouer des fantasmes de destruction de cet enfant. J'ai disparu pour l'accouchement. Pendant mon absence, mon mari l'a pris en traitement, et il a joué la destruction de cet enfant. Lorsque je suis revenue, il m'a vue plate, et sans enfant. Il était donc persuadé, étant toujours à ce stade, que ses fantasmes étaient devenus réalité, qu'il avait tué cet enfant, donc que j'allais le tuer.

Il a été extrêmement agité pendant ces 15 derniers jours, jusqu'au jour où il a pu me le dire. Alors là je l'ai confronté avec la réalité, je lui ai amené ma fille, de façon à ce qu'il puisse maintenant faire la coupure. Son état d'agitation est tombé net, et quand je l'ai repris en séance le lendemain, il a commencé à m'exprimer enfin un sentiment de jalousie, il s'attachait à quelque chose de vivant et non pas à la mort.

Cet enfant est toujours resté au stade où les fantasmes étaient réalité. La réalité lui avait imposé ses fantasmes. Grâce à ses fantasmes de construction intra-utérine, qui, dans le traitement, ont été réalité, il a pu faire cette construction étonnante. S'il avait dépassé ce stade, je n'aurais pas pu obtenir cette construction de lui-même.

Comme je le disais hier, j'ai eu l'impression que cet enfant avait sombré sous le réel, qu'il n'y avait chez lui au début traitement, aucune fonction symbolique, et encore moins de fonction imaginaire.

**Lacan** – Il avait quand même deux mots.

**Hyppolite** – C'est sur le mot « le loup » que je voudrais poser une question. D'où est venu « le loup » ?

**Mme Lefort** – Dans les institutions d'enfants, on voit souvent les infirmières faire peur avec le loup. Dans l'institution où je l'ai pris en traitement, un jour où les enfants étaient insupportables, on les a enfermés au jardin d'enfants, et une infirmière est allée à l'extérieur faire le cri du loup pour les rendre sages.

Il a donné cette forme qu'il a concrétisée.

**Hyppolite** – Il resterait à expliquer pourquoi cette histoire du loup dont la peur s'est fixée sur lui, comme sur tant d'autres enfants.

**Mme Lefort** – Le loup était évidemment la mère dévorante, en partie.

**Hyppolite** – Croyez-vous que le loup est toujours la mère dévorante ?

**Mme Lefort** – Dans les histoires enfantines, on dit toujours que le loup va manger. Au stade sadique-oral, l'enfant a envie de manger sa mère, donc il pense que sa mère va le manger, et ce loup dont on le menace va le manger, donc sa mère va le manger, elle devient le loup. Je crois que c'est probablement la genèse. Je ne suis pas sûre.

Il y a dans l'histoire de cet enfant des tas de choses ignorées, que je n'ai pas pu savoir. Je crois que c'est grâce à ça qu'il a donné cette image, le loup.

Quand il voulait être agressif contre moi, il ne se mettait jusqu'à présent pas à quatre pattes, et n'aboyait pas. Maintenant il le fait. Maintenant il sait qu'il est un humain, mais il a besoin, de temps en temps, de s'identifier à un animal, comme le fait un enfant de 18 mois. Et quand il veut être agressif il se met à quatre pattes, et fait « ouh, ouh », sans la moindre angoisse. Puis il se relève et continue le cours de la séance. Il ne peut encore exprimer son agressivité qu'à ce stade.

**Hyppolite** – Oui, il surmonte ainsi… C'est entre *zwingen* et *bezwingen*. C'est toute la différence entre le mot où il y a la contrainte et celui où il n'y a pas la contrainte. La contrainte, *Zwang*, qui est le loup qui lui donne l'angoisse, et l'angoisse surmontée, *Bezwingung*, le moment où il joue le loup.

**Mme Lefort** – Oui, je suis bien d'accord.

**Lacan** – « Le loup » naturellement pose tous les problèmes du symbolisme, qui n'est pas du tout limitable, puisque vous voyez bien que nous sommes forcés d'en chercher l'origine dans une symbolisation générale. Pourquoi le loup ? Ce n'est pas un personnage qui nous reste tellement familier, dans nos contrées tout au moins. Le fait que ce soit le loup qui soit choisi pour produire ces effets nous relie directement avec une fonction plus large, sur le plan mythique, folk-

lorique, religieux primitif. Nous voyons jouer au loup un rôle. Et le fait qu'il se rattache ainsi à toute une filiation, par quoi nous arrivons aux sociétés secrètes, avec ce qu'elles comportent d'initiatique dans l'adoption soit d'un totem, soit d'une façon plus précise de l'organisation de ce style de communauté, identification à un personnage.

Nous ne pouvons pas faire ces distinctions de plan à propos d'un phénomène aussi élémentaire. Mais ce *Surmoi*… je voulais attirer votre attention, vous verrez que des questions qui se poseront à nous par la suite, c'est la fonction réciproque, la différence entre ce qu'on doit appeler *Surmoi*, dans le déterminisme du refoulement et ce qu'on doit appeler *idéal du Moi*. Je ne sais pas si vous vous êtes aperçus de ceci : qu'il y a là deux conceptions qui, dès qu'on les fait intervenir dans une dialectique quelconque pour expliquer un comportement de malade, paraissent dirigées exactement dans un sens contraire. Le *Surmoi* étant simplement contraignant, l'*idéal du Moi* étant exaltant.

Ce sont des choses qu'on tend à effacer, parce qu'on passe de l'un à l'autre comme si les deux termes étaient synonymes. C'est une question qui méritera d'être posée à propos de la relation transférentielle à propos de l'analyste, selon l'angle sous lequel on aborde le problème, quand on cherchera ce qu'on appelle le fondement de l'action thérapeutique. On dira que le sujet identifie l'analyste à son *idéal du Moi* ou au contraire à son *Surmoi*, et on substituera l'un à l'autre dans le même texte, au gré des points successifs de la démonstration, sans expliquer très bien la différence.

Je serai certainement amené, je ne l'ai pas fait plus tôt parce que je veux me limiter au plan des textes où nous sommes, et la notion du *Surmoi* n'a pas été élaborée, à examiner la question de ce que c'est dans les différents registres que nous repérons, comment il faut considérer ce *Surmoi*. En devançant ceci, je dirai qu'il est tout à fait impossible de situer – sauf d'une façon tout à fait mythique et à la façon d'un mot clef, d'un mot force, d'une élaboration mythique qu'on manie pour l'usage qu'on peut en faire, sans chercher plus loin, une nouvelle idole. Si nous ne nous limitons pas à cet usage aveugle d'un terme, à cet usage sur le plan théorique mythique, si nous voulons chercher à comprendre ce qu'est le *Surmoi*, chercher ce que sont ses éléments essentiels, eh bien, sûrement le *Surmoi*, à la différence de l'*idéal du Moi*, se situe essentiellement et radicalement sur le plan symbolique de la parole. Le *Surmoi* est un impératif, le *Surmoi*, comme l'indiquent le bon sens et l'usage qu'on en fait, est cohérent avec le registre et la notion de loi, c'est-à-dire l'ensemble du système du langage, pour autant qu'il définit la situa-

tion de l'homme en tant que tel, et non pas seulement de l'individu biologique.

D'autre part, ce que nous pouvons aussi accentuer, c'est le caractère souvent souligné et élaboré, le caractère au contraire insensé, aveugle, de pur impératif, de simple tyrannie qu'il y a dans le *Surmoi*. Ce qui permet d'indiquer dans quelle direction nous pouvons faire la synthèse de ces notions. Je dirai très évidemment que le *Surmoi* d'une part a un certain rapport avec la loi, et d'autre part a un rapport exactement contraire : c'est une loi insensée, une loi réduite à quelque chose qui va jusqu'à en être la méconnaissance. C'est toujours ainsi que nous… agir dans le névrosé ce que nous appelons le *Surmoi*, ce pour quoi l'élaboration de la notion dans l'analyse a été nécessaire, dans la mesure où cette morale du névrosé est une morale insensée, destructrice, purement opprimante, intervenant toujours dans une fonction qui est littéralement par rapport au registre de la loi presque antilégale.

Le *Surmoi* est à la fois la loi et sa destruction, sa négation. Le *Surmoi* est essentiellement la parole même, le commandement de la loi, pour autant qu'il n'en reste plus que sa racine. La loi se réduit tout entière à quelque chose qu'on ne peut même pas exprimer, comme le « tu dois », qui est simplement une parole privée de tous ses sens. Et c'est dans ce sens que le *Surmoi* finit par s'identifier à ce qu'il y a seulement de plus ravageant, de plus fascinant, dans les expériences prématurées, primitives du sujet, qui finit par s'identifier à ce que j'appelle la figure féroce, à la fois avec les figures que d'une façon plus ou moins directe nous pouvons lier aux traumatismes primitifs, quels qu'ils soient, qu'a subis l'enfant.

Mais ce que nous voyons là, c'est en quelque sorte, dans un cas privilégié et incarné, cette fonction du langage, nous la touchons du doigt sous sa forme la plus réduite, en fin de compte sous la forme d'un mot auquel nous ne sommes même pas capables, nous-mêmes, de définir pour l'enfant le sens et la portée, que se réduit quelque chose qui pourtant le relie à la communauté humaine. Comme vous l'avez pertinemment indiqué, ce n'est pas seulement un enfant-loup qui aurait vécu dans la simple sauvagerie, c'est quand même un enfant parlant, mais c'est par ce loup que vous avez eu dès le début possibilité d'instaurer le dialogue.

Ce qu'il y a d'admirable dans cette observation c'est le moment où disparaît cet usage du mot « le loup », après une scène que vous avez décrite, et comment autour de ce pivot du langage, de ce rapport à ce mot « le loup », qui est pour lui en quelque sorte le résumé d'une loi, autour de ce mot « le loup » se passe le

virage de la première à la seconde phase. Comment ensuite commence une élaboration extraordinaire dont la terminaison sera ce bouleversant autobaptême, qui se termine par la prononciation de son propre prénom. Nous ne pouvons pas ne pas toucher là du doigt quelque chose d'extraordinairement émouvant, le rapport fondamental, sous sa forme la plus réduite, de l'homme au langage.

Qu'avez-vous encore à poser ?

**Mme Lefort** – Uniquement comme diagnostic.

**Lacan** – Comme diagnostic, eh bien… il y a des gens qui ont déjà pris position là-dessus, Lang ? On m'a dit que vous aviez dit quelque chose hier soir là-dessus, et ce que vous avez dit m'a paru intéressant. Je pense que le diagnostic que vous avez porté n'est qu'un diagnostic analogique. Si on le place dans le tableau qui existe, que nous connaissons, dans la nosographie, si on peut le situer quelque part, vous avez prononcé le mot de ?

**Dr Lang** – De délire hallucinatoire. Par rapport à cet ensemble, à ce magma plus ou moins informe de schizophrénie où on peut toujours essayer de chercher une analogie entre des troubles assez profonds du comportement des enfants ; c'est quelque chose qui nous satisfait parce que nous le connaissons chez des adultes. Et le plus souvent on parle de schizophrénie infantile quand on ne comprend pas très bien ce qui se passe.

Il y a un élément essentiel qui manque pour la schizophrénie, la dissociation. Il n'y a pas dissociation, parce qu'il y a à peine construction. Cela m'a semblé plutôt rappeler certaines formes d'organisation du délire hallucinatoire. J'ai fait de grandes réserves hier soir, car il y a un pas à franchir, celui de l'observation directe de l'enfant de tel âge à ce que nous connaissons de la nosographie habituelle. Et il y aurait dans ce cas des tas de choses à expliciter.

**Lacan** – Oui. C'est évidemment ainsi que je l'ai compris quand on me l'a rapporté, car un délire hallucinatoire, au sens où vous l'entendez d'une psychose hallucinatoire chronique, n'a qu'une chose commune avec ce qui se passe chez ce sujet, c'est cette dimension, qu'a finement remarquée Mme Lefort, qui est que cet enfant ne vit que le réel. C'est dans toute la mesure où le mot « hallucination » signifie quelque chose, savoir ce sentiment de réalité, pour autant qu'elle dépasse et se dégage de toute interprétation, il y a quelque chose de véritablement assumé comme réel par le patient.

Nous pouvons dire une chose semblable. Vous savez combien cela reste, même dans une psychose hallucinatoire, problématique. Il y a dans la psychose hallucinatoire chronique de l'adulte une synthèse de l'imaginaire et du réel, qui est tout le problème de la psychose. Il y a une élaboration imaginaire secondaire

qui est justement ce que Mme Lefort a mis en relief ici, comme étant littéralement la non-inexistence, mais à l'état naissant.

Cette observation, je ne l'avais pas revue depuis longtemps. La dernière fois où nous nous sommes rencontrés, je vous avais fait le grand schéma du vase, des fleurs, où les fleurs sont imaginaires virtuelles et illusoires, et le vase réel, ou inversement, car on peut disposer l'appareil dans le sens contraire.

Je ne peux pas à cette occasion vous faire remarquer la pertinence de cette espèce de modèle, du rapport entre les fleurs-contenu et le vase-contenant, car il est bien certain que le système contenant-contenu, pour autant que je l'ai mis au premier plan de la signification que je donne au stade du miroir, nous le voyons, là, jouer à plein, à nu. Nous voyons véritablement l'enfant en train de se conduire avec une fonction plus ou moins mythique, et tout ce qu'il fourre ou sort de dedans, et avec la façon qu'il a de se comporter à l'endroit de ce contenant, et comme l'a noté Mme Lefort à la fin de pouvoir le supporter vide, c'est-à-dire à proprement parler à l'état de contenant, et l'identification de ce vase comme tel avec une entité pour la première fois un objet proprement humain, c'est-à-dire un objet instrumental, l'instrument détaché de sa fonction, alors que jusque-là il ne pouvait le supporter que fonction-néant ; c'est une chose également extraordinairement expressive et significative des éléments de construction, non pas du monde humain, du monde en tant que dans le monde humain il y a non seulement de l'« utile », mais aussi de l'« outil », c'est-à-dire des instruments, des choses qui sont indépendantes, qui existent en tant que telles.

**Hyppolite** – Universelles.

**Dr Lang** – Le passage de la position verticale du loup à la position horizontale est très amusant, on en a parlé. Il me semble justement que le loup du début, c'est vécu.

**Lacan** – Ça n'est ni lui ni quelqu'un d'autre, au début.

**Dr Lang** – C'est la réalité.

**Lacan** – Non, je crois que c'est essentiellement la parole réduite à son trognon, si je puis dire, ce n'est ni lui ni quelqu'un d'autre. Il est évidemment le loup, pour autant qu'il dit cette parole-là. Mais quiconque est le loup, c'est n'importe quoi en tant que ça peut être nommé. Vous voyez là la parole à l'état nodal.

Là nous avons un *Moi* complètement chaotique. La parole est arrêtée, mais c'est pourtant à partir de là qu'il pourra prendre sa place et se construire.

**Dr Bargues** – J'avais fait remarquer qu'à un moment il y avait un changement, quand l'enfant jouait avec ses excréments, il a à un moment donné chargé et pris du sable et de l'eau. Je parlais plutôt de l'imaginaire, c'est effectivement

l'imaginaire qu'il commençait à construire et à manifester. Et il a pu y avoir déjà une certaine distance plus grande avec l'objet, d'abord ses excréments, et ensuite il a été de plus en plus loin. Je ne crois pas qu'on puisse parler de symbole au sens où vous l'entendez. Et hier j'ai eu l'impression que Mme Lefort en parlait au contraire dans le sens de symbole.

**Mme Lefort** – Je n'ai pas très bien approfondi cette question.

**Lacan** – C'est une question difficile, et c'est justement celle où nous nous exerçons ici, dans la mesure où ça peut être la clef de ce que nous désignons comme *Moi*. Le *Moi*, qu'est-ce que c'est ? Ce ne sont pas des instances homogènes. Les unes sont des réalités, les autres sont des images, des fonctions imaginaires. Le *Moi* lui-même en est une.

C'est ce sur quoi je voudrais en venir avant de nous quitter, ce qu'il ne faut pas omettre, c'est ce que vous nous avez dit au début, le comportement moteur de cet enfant. Vous nous l'avez décrit de façon passionnante au début. Cet enfant semble n'avoir aucune lésion des appareils. Il a maintenant un comportement moteur de quelle nature ? Comment ses gestes de préhension ?

**Mme Lefort** – Il n'est plus comme au début.

**Lacan** – Vous l'avez dépeint comme ne pouvant, au début, quand il voulait atteindre un objet, sur le plan de l'adaptation sensorio-motrice, il ne pouvait saisir ou attraper l'objet que d'un seul geste, et que s'il le manquait il devait le recommencer depuis le départ. Cela suppose toutes sortes de notions : qu'il contrôle l'adaptation visuelle, ceci suppose même des perturbations de la notion de la distance, ce qui montre là des choses intéressantes, la dépendance de fonctions qui pourraient être élaborées théoriquement comme se situant sur un plan seulement élémentaire, de l'intégrité des appareils sensoriels et moteurs, même au niveau animal, suffisait. Cet enfant sauvage peut toujours, comme un petit animal bien organisé, attraper ce qu'il désire. D'après ce que vous avez dit, il y avait faute ou lapsus de l'acte qu'il ne pouvait corriger qu'en reprenant le tout.

Quoi que nous puissions en penser, ce que nous pouvons tout de même dire en gros, c'est que c'est un enfant chez lequel il ne semble pas qu'il y ait de déficit ni de retard portant sur le système pyramidal. Nous nous trouvons devant des manifestations dont on peut dire qu'elles sont des failles dans les fonctions de synthèse du *Moi*, au sens au moins où nous l'entendons normalement dans la théorie analytique. Il y a autre chose encore que cette absence d'attention que vous avez notée; portrait imagé de cette espèce d'agitation inarticulée de cet enfant au début. C'est aussi une fonction du *Moi* absolument sans conteste qu'il s'agit. Il n'est pas moins intéressant d'en rapprocher étant donné la théorie ana-

lytique de la fonction du sommeil, qui va jusqu'à en faire par certains côtés une fonction du *Moi*.

**Mme LEFORT** – Une chose intéressante, cet enfant qui ne dormait et ne rêvait pas ; du fameux jour où il m'a enfermée, les troubles moteurs se sont atténués, et il s'est mis à rêver la nuit, et à appeler sa mère en rêve, alors qu'avant il n'était pas question de rêve.

**LACAN** – C'est là que je voulais en venir. Je ne manque pas de rattacher directement ce que nous appelons l'atypie du sommeil au caractère absolument anomalique de son développement ; de son retard de développement qui se situe précisément sur le plan de l'imaginaire, sur lequel se développe cette observation du *Moi* en tant que fonction imaginaire. Et dans ce registre cette observation est tout à fait spécialement significative, pour autant qu'elle nous permet de noter certaines dépendances qui font que tel point de développement imaginaire étant en retard, il en résulte des choses qui vont beaucoup plus loin que ce que nous appelons le fonctionnement imaginaire, appelons-le si nous voulons superstructure, mais c'est dans la mesure d'une certaine réalisation subjective de cette superstructure que certaines fonctions en apparence inférieures peuvent littéralement se situer.

En d'autres termes, les rapports de fonction, de développement et maturation strictement sensorio-motrice, le rapport entre cela et les fonctions de maîtrise imaginaire chez le sujet, c'est là en gros le très grand intérêt de cette observation. Et toute la question est là : il s'agit de savoir dans quelle mesure c'est cette articulation-là qui est intéressée dans la schizophrénie. Nous ne pourrons jamais, pour autant que cette question restera pendante – et en somme ceci nous montre l'élaboration rationnelle de la schizophrénie – c'est qu'en fait nous pouvons, selon notre penchant et l'idée que chacun de nous se fait de la schizophrénie, de son mécanisme et ressort essentiel, situer ou ne pas situer cela dans le cadre d'une affection schizophrénique.

Il est certain qu'elle n'est pas une schizophrénie au sens d'un état, très exactement dans la mesure où cet état non seulement n'est pas installé, mais où vous nous en montrez la signification et la mouvance.

Mais que quand même c'est une apparence, une structure, une sorte d'image de relation schizophrénique au monde, et il y a toute une série de phénomènes de la série catatonique, à la grande rigueur, que nous pourrions simplement en rapprocher en la mettant dans la même classe, car il est évident qu'il n'y a à proprement parler aucun des symptômes, de sorte que nous ne pourrons pas le situer dans un cadre comme cela autrement que l'a fait Lang, en ne le situant,

que par une espèce de repérage. Si nous supposons certaines choses, certaines déficiences, certains manques d'adaptation humaine, à ce niveau et à cet âge, nous ouvrons quelque chose à ce qui plus tard, analogiquement, se présentera comme une schizophrénie.

Je crois quand même que ce cadre, qui est vague par certains côtés, celui de la schizophrénie, est celui où on peut situer nosologiquement un cas semblable.

Je crois vraiment que l'on ne peut pas plus en dire, si ce n'est que c'est ce que nous appelons un cas de démonstration. Et après tout nous n'avons aucune raison de penser que les cadres nosologiques soient là depuis toute éternité et nous attendaient… Comme disait Péguy,

*« Les petites vis entrent toujours dans les petits trous. »*

Mais il arrive des situations atypiques, anormales, où des petites vis ne correspondent plus à des petits trous. Qu'il s'agisse de quelque chose de l'ordre psychotique, que nous soyons là plus exactement devant des phénomènes qui puissent se terminer en psychose, ceci ne me paraît pas douteux; ce qui ne veut pas dire que toute psychose présente des débuts analogues.

Leclaire, c'est très spécialement à vous que je demande pour la prochaine fois de nous sortir quelque chose de l'*Introduction au narcissisme*, qui se trouve dans le tome IV des *Collected Papers*, ou dans le tome X des *Œuvres complètes*, *Zur Einführung des Narzissmus*. Vous verrez qu'il ne s'agit que de questions posées précisément par ce registre, l'imaginaire, que nous sommes en train de voir ici. Et les deux sujets de la psychose, d'une part, et de cet amour, et précisément de l'amour en tant qu'il intéresse le transfert. […] c'est un arc qui joint ces deux points qui ont l'air aussi opposés que possible l'un de l'autre, et qui pourtant sont unis par cette fonction imaginaire.

Bref, tout ce qui, à ce stade de la pensée de Freud, est absolument indispensable pour comprendre la façon pleine dont il comprend et élabore la technique, à savoir cette fonction du narcissisme, telle qu'elle est également à ce stade, contenue dans ce texte, et nous ne pouvons pas l'éviter.

# Leçon X

*17 mars 1954*
[La fonction de transfert dans l'imaginaire]

Pour ceux qui n'étaient pas là la dernière fois, je vais situer le problème et l'utilité de l'intervention, maintenant, de l'article *Zur Einführung des Narzissmus*.

Vous savez que nous sommes parvenus en un point de notre exposé de la technique, de notre examen des fondements de la technique.

… Puisque je suis amené à modifier un peu l'ordre prévu de cet entretien, aujourd'hui, du fait de la défection de notre ami Leclaire, je serai donc peut-être amené, ce qui ne sera peut-être pas plus mal, à court-circuiter un peu certaines notions que je suis d'habitude amené à vous répéter, à presque vous seriner, dans le dessein de les faire entrer dans vos catégories, et mieux encore dans vos habitudes de pensée.

Comment pourrions-nous résumer le point où nous sommes parvenus ? Je me suis aperçu cette semaine, et je ne peux pas dire sans satisfaction, qu'il y en a quelques-uns d'entre vous qui commencent à s'inquiéter sérieusement de l'usage systématique que je vous suggère ici, depuis un certain temps, d'une référence fondamentale aux catégories du symbolique et du réel. Vous savez que c'est en insistant sur cette notion du symbolique et en vous disant qu'il convient de toujours et strictement en partir pour comprendre ce que nous faisons dans toute la partie positive de notre intervention dans l'analyse, à partir de cette catégorie du symbolique, et toujours vous demander ce que veut dire et comment se situe tel élément de notre intervention, je le répète, spécialement les interventions positives, à savoir l'interprétation.

Nous voici donc arrivés à insister beaucoup sur cette face de la résistance qui se situe au niveau même de l'émission de la parole pour autant qu'elle peut

exprimer l'être du sujet, pour autant qu'elle y parvient ; et peut-on dire qu'elle y parvient ? Jusqu'à un certain point elle n'y parviendra jamais. Nous voici, dis-je, arrivés à ce moment, où nous nous posons la question : qu'est-ce alors par rapport à cet élément fondamental de la communication, de la parole ? Qu'est-ce et comment se situent tous ces affects, toutes ces références, appelons-les maintenant par leur nom, imaginaires, qui sont proprement, communément évoqués quand on évoque, quand on veut définir l'action inter-psychologique du transfert dans l'expérience analytique ? Vous avez bien senti que ça n'allait pas de soi[1].

… Il est là du don de la parole en tant que quand la parole est donnée, les deux sujets, le locuteur, et l'allocutaire, si vous voulez, pour ce qui est de la parole pleine, de la parole en tant qu'elle vise, qu'elle forme cette vérité s'établissant dans la reconnaissance de l'un par l'autre… un des sujets se trouve, après, autre qu'il n'était avant. La signification pleine a fait un acte véritable de la parole… comme étant la parole essentielle ne peut pas être éludée de l'expérience analytique.

Nous ne pouvons pas penser toute l'expérience analytique comme une espèce de jeu, de leurre, de sorte de manigance illusoire, de suggestion après tout, comme on dit. Si l'analyse est effectivement une expérience et réalise un authentique progrès, c'est à ce niveau que doit tenir le dernier terme…

Par rapport à ce dernier terme, je dirai que toute l'analyse tient en deçà. Et même toute la question des… point extrême, est néanmoins quelque chose qui anime tout le mouvement de l'analyse.

Dès ce point posé, vous avez déjà pu vous en apercevoir, beaucoup de choses s'orientent et s'éclairent, et beaucoup de paradoxes, de contradictions apparaissent.

L'importance de cette conception est justement de faire apparaître ces paradoxes et ces contradictions, ce qui ne veut pas dire pour autant opacités et obscurcissements ; c'est souvent au contraire ce qui apparaît comme trop harmonieux, trop compréhensible qui recèle en soi quelque opacité ; et c'est inversement dans l'antinomie, dans la béance, dans la difficulté, que nous trouvons des chances de transparence. C'est à ce point de vue là que repose toute notre méthode, et j'espère aussi notre progrès ici.

La première des contradictions, bien entendu, qui apparaît, c'est qu'il est assurément singulier que la méthode analytique, si nous pensons qu'elle vise à

1 - Note de la sténotypiste : « Je vous prie de m'excuser d'un incident technique qui fait que ces pages sont défectueuses, la bande de sténotypie comportant des lacunes que je n'ai pu combler. »

atteindre la parole pleine, procède d'une façon qui paraît, c'est bien le cas de le dire, au maximum un détour, puisqu'elle paraît partir par la voie strictement opposée, à savoir que pour autant qu'elle donne au sujet comme consigne l'objet d'une parole aussi dénouée que possible de toute supposition de responsabilité, qu'elle libère le sujet même de toute exigence d'authenticité, qu'il lui est dit qu'il a à dire tout ce qui lui passe par la tête, il est bien certain que par là même le moins qu'on puisse dire, c'est qu'elle lui facilite de toutes les façons de retourner dans la voie de ce qui, dans la parole, et je dirais au-dessous, je dirais du niveau de la reconnaissance, c'est-à-dire ce qui concerne très spécifiquement le tiers, l'objet.

Vous avez bien compris que si nous avons situé à ces niveaux la parole dans sa fonction de reconnaissance, qu'est-ce que ça veut dire ? ça veut dire que nous avons discerné par là même deux plans, dans lesquels s'exerce cet échange de la parole humaine, le plan de la reconnaissance de la parole en tant qu'elle lie entre les sujets ce pacte par où les sujets eux-mêmes sont transformés, sont établis comme sujets humains et communiquant, et l'ordre du communiqué qui peut se situer lui-même à toutes sortes de niveaux, depuis le niveau de l'appel de la discussion à proprement parler, de la connaissance, voire même de l'information, et qui en dernier terme tend à réaliser quelque chose qui est l'accord sur l'objet.

Vous sentez que le terme d'accord y est encore, mais que l'important est de savoir dans quelle mesure est mis l'accent sur un objet, c'est-à-dire quelque chose qui est considéré comme extérieur à l'action de la parole, et que la parole en somme signifie, même, en dernier terme, exprime.

Bien entendu, ceci, ce terme objet – nous ne l'envisageons que dans sa référence à la parole – est quelque chose qui est d'ores et déjà partiellement tout donné, par toutes sortes d'hypothèses qui ne sont pas toutes des hypothèses conformes à la réalité, dans ce système objectal, ou objectif, et en y intégrant toute la somme de préjugés qui constituent une communauté culturelle, jusque et y compris des hypothèses ou voire les préjugés psychologiques depuis les plus élaborés par le travail scientifique jusqu'aux plus naïfs et aux plus spontanés, qui ne sont certainement pas sans communiquer largement avec les références proprement scientifiques, et même jusqu'à les imprégner.

Voici donc le sujet invité par la voie dans laquelle la consigne l'engage à très précisément se livrer en tout abandon au système, c'est-à-dire à ce qu'il détient et possède, aussi bien système scientifique sur le plan de ce qu'il peut imaginer comme tel sur le plan des connaissances qu'il a prises de son état, de son pro-

blème, de sa situation, que des préjugés les plus naïfs, sur lesquels reposent ses illusions, y compris ses illusions névrotiques, pour autant qu'il s'agit là d'une part importante de la constitution de la névrose.

Il semblerait à vrai dire, et c'est bien là qu'est tout le problème, ou que cette voie est mal choisie, ou que, si pour quelque raison on ne peut pas en choisir d'autre, on voit mal comment le progrès s'établirait dans cet acte de la parole, sinon par la voie d'une conviction intellectuelle, qui pourrait se dégager de l'intervention à proprement parler éducatrice, c'est-à-dire supérieure, enseignante, qui viendrait de l'analyste ; et en fin de compte c'est cela qu'on vise quand on parle d'un premier état, d'une première phase qui aurait été la phase intellectualiste de l'analyse. Tout au moins telle qu'on se l'imagine. Vous pensez bien naturellement qu'elle n'a jamais existé ; mais elle a pu exister dans l'insuffisance des conceptions qu'elle se faisait alors d'elle-même, mais ça ne veut pas dire qu'on faisait réellement au début de l'analyse des analyses intellectualistes, puisque les forces qui étaient authentiquement en jeu étaient bien là dès l'origine. Que si d'ailleurs elles n'avaient pas été là, l'analyse n'aurait pas eu l'occasion de faire ses preuves, de s'introduire comme méthode évidente d'intervention psychothérapique.

Mais l'expliquer ainsi est très important, car vous voyez que ce qu'on appelle intellectualisation en cette occasion est tout à fait autre chose que simplement cette connotation qu'il s'agirait de quelque chose d'intellectuel. Ce quelque chose d'intellectuel est présent dans toute la conception ultérieure de la conception que nous pouvons avoir de l'analyse ; et il ne s'agit jamais après tout que de théorie, de compréhension de ce qui se passe dans l'analyse.

Et mieux nous comprendrons, analyserons les divers sujets de ce qui est en jeu, mieux nous arriverons à distinguer ce qui doit être distingué et unir ce qui doit être uni, plus notre technique sera efficace. C'est ce que nous essayons de faire.

Donc il doit bien s'agir de cet intervalle qui est donné, entre le point de mire idéal à cette action essentielle de parole, et les voies par lesquelles nous passons ; il doit y avoir quelque chose qui explique, d'une autre façon que par l'endoctrination, l'efficacité des interventions de l'analyse. Nous savons tous cela ; c'est quelque chose que nous ne… pas aujourd'hui, c'est précisément ce que l'expérience a démontré être particulièrement efficace dans l'action du transfert.

Seulement, c'est là que commence l'opacité. Car aussi bien qu'est-ce, en fin de compte, que ce transfert ?

Vous voyez qu'ici la question est d'une nature différente. Nous avons compris que dans son essence le transfert efficace dont il s'agit, c'est tout simple-

ment l'acte de la parole. Chaque fois qu'un homme parle à un autre, d'une façon authentique, et pleine, c'est un transfert au sens où il se passe quelque chose qui change littéralement la nature des deux êtres en présence.

Il s'agit là d'un autre transfert, du transfert de cette fonction d'abord qui s'est présentée comme non seulement problématique, mais comme obstacle dans l'analyse, à savoir que quelque chose qui se passe sur le plan imaginaire, et pour lequel a été forgé tout ce que vous savez – répétition des situations anciennes, répétition inconsciente, mise en action d'une action qui peut être considérée comme une réintégration historique, réintégration d'histoire – mais dans le sens contraire, à savoir sur le plan imaginaire, à savoir la situation passée étant vécue dans le présent à l'insu du sujet, pour autant que la dimension historique est niée, c'est-à-dire à proprement parler comme méconnue. Je n'ai pas dit inconsciente, vous remarquerez – comme *méconnue* par le sujet. Mais ceci, ce sont des explications. C'est ce qui est apporté pour définir la situation, pour définir ce que nous observons. C'est quelque chose qui a tout le prix d'une constatation empirique assurée et n'en dévoile pas plus pour autant sa raison, sa fonction, sa signification dans le réel.

Pourquoi est-ce ainsi ? Vous me direz c'est peut-être là être exigeant, et particulièrement manifester une sorte d'appétit, quand la satisfaction théorique où après tout certains esprits brutaux désireraient peut-être nous imposer une barrière.

D'abord, outre que la tradition analytique à cet endroit – il doit y avoir des raisons pour ça – ne se distingue pas par une spéciale absence d'ambition, je crois que, justifiés ou non, entraînés ou non par l'exemple de Freud, on ne peut guère dire qu'il y ait de psychanalystes qui ne soient tombés à quelque moment sur l'évolution mentale.

Cette sorte d'entreprise métapsychologique est à la vérité tout à fait impossible pour des raisons qui se dévoileront un peu plus tard ; pratiquer même une seconde la psychanalyse sans penser en termes métapsychologiques, c'est exactement comme M. Jourdain qui était bien forcé de faire de la prose, qu'il le voulût ou non, à partir du moment où il s'exprimait.

Ceci dit, n'y aurait-il même pas ce fait véritablement structural de notre activité, il n'est que trop clair qu'à tout instant la question se rouvre, de la façon la plus pratique pour nous de savoir ce que nous devrons considérer qu'est le transfert.

J'ai fait allusion la dernière fois à l'article de Freud sur *L'amour de transfert* intégré à ses *Écrits techniques*. Étant donné la stricte économie de l'œuvre de

Freud, et combien on peut dire qu'il n'a vraiment abordé de sujet qui ne fût absolument urgent, indispensable à traiter, dans une carrière qui était à peine à la mesure de la vie humaine, surtout si l'on songe à quel moment de sa vie concrète, biologique, il l'a commencée, cette carrière d'enseignement, nous ne pouvons pas ne pas voir que, par exemple, les points en effet les plus importants, c'est de savoir le rapport qu'il y a entre ces liens de transfert et ces caractéristiques positive et négative, positive à l'occasion, à savoir la relation qui est à proprement parler la relation amoureuse. Chose néanmoins singulière. Ce qui pose une question au sujet de cette relation amoureuse, et dans toute la mesure où justement je ne vous ai pas dissimulé dans Freud que cela emporte toute la question de la relation amoureuse. Eh bien, l'expérience clinique, et du même coup aussi l'histoire théorique, les discussions promues à l'intérieur de ce qu'on appelle le ressort de l'efficacité thérapeutique, sujet qui est en somme le sujet à l'ordre du jour, depuis à peu près les années 1920 (congrès de Berlin, d'abord, congrès de Salzbourg, congrès de Marienbad) on n'a jamais fait que ça : se demander, bien entendu nous avions usé de ces forces, l'utilité de la fonction du transfert dans le maniement que nous faisons de la subjectivité de notre patient, et nous avons aussi bien réalisé que même quelque chose qui va jusqu'à s'appeler non pas seulement une névrose de transfert – étiquette nosologique qui désigne ce dont il est affecté – mais une névrose secondaire, si on peut dire artificielle, qui est l'actualisation de cette névrose de transfert dans le transfert, enfin la névrose de transfert au second sens qu'a ce terme, à savoir la névrose pour autant qu'elle a noué dans ses fils la personne imaginaire de l'analyste.

Nous le savons, tout ça. Encore la question de ce qui fait le ressort de ce qui agit, non pas des fois par où nous agissons, mais de ce qui est essentiellement la source de l'efficacité thérapeutique, et qui est resté jusqu'à une époque qui est exactement celle à laquelle je vous parle, assez obscur pour que le moins qu'on puisse dire, c'est que la plus grande diversité d'opinion s'étale sur ce sujet dans toute la littérature analytique, à savoir pour remonter aux discussions anciennes vous n'avez qu'à vous rapporter là-dessus au dernier chapitre du petit bouquin de Fenichel. Il ne m'arrive pas souvent de vous recommander la lecture de Fenichel, mais en cette occasion, pour ces données historiques, il est un témoin très instructif. Et vous y verrez la diversité des opinions (Sachs, Rado, Alexander), quand ceci a été abordé au congrès de Salzbourg. Ce qui est frappant, même, c'est que vous y verrez qu'une espèce d'annonce de ce que fait par exemple le nommé Rado qui annonce dans quel sens il compte pousser la théorisation, l'élaboration de ce qui fait à proprement parler l'efficacité analytique,

est, chose singulière, ceci est suivi de non-exécution. Jamais avoir promis d'élaborer, de mettre noir sur blanc l'exposé de la direction dans laquelle il voyait pour lui la solution de ces problèmes il ne l'a effectivement fait.

Il semble que quelque mystérieuse résistance agisse en effet pour que reste dans une ombre relative, qui ne semble pas uniquement due à l'obscurité du sujet, puisque quelquefois des lumières fulgurantes apparaissent dans les directions montrées par tel ou tel de ces chercheurs ou de ces sujets méditants. On a vraiment le sentiment que d'aussi près que possible est approché quelque chose qui se rapporte avec ce qui est effectif dans les actions en présence, mais c'est comme si, devant l'élaboration à la mise en concepts de ce qui est quelquefois si bien entrevu, il s'exerçait je ne sais quoi qui semble interdire au sujet quelque chose, à propos de quoi nous pourrions faire différentes hypothèses.

Il est bien certain qu'il y a en effet quelquefois une certaine suspension de l'esprit au-dessus de certains problèmes, et que là peut-être plus qu'ailleurs les dangers d'une certaine précipitation, d'une certaine prématuration, l'achèvement de la théorie tout au moins, même seulement de son progrès, puissent être sentis comme un danger, ce n'est pas exclu. C'est sans doute l'hypothèse la plus favorable.

Ce dont il s'agit, ce que nous avons vu se manifester dans la suite de ces discussions de ces théories sur la nature du lieu imaginaire établi dans le transfert, a le plus étroit rapport avec la notion, vous le savez, de rapport objectal.

C'est cette notion qui est venue maintenant tout à fait au premier plan et l'ordre du jour de l'élaboration de la notion analytique comme étant féconde. Et vous savez aussi combien sur ce point la théorie est hésitante, et combien pour prendre les choses au point actuel où elles en sont venues, il est extrêmement difficile de savoir…

Prenez par exemple la lecture d'un article sur ce sujet, sur le ressort de l'efficacité thérapeutique, par exemple celui de James Strachey dans l'*International Journal of Psychoanalysis*, article fondamental. C'est un des mieux élaborés, qui met tout l'accent sur le rôle du *Surmoi*. Vous verrez à quelle difficulté mène cette conception ; et combien, autour de ce repère fondamental, et pour le soutenir, pour le rendre subsistant, viable, le nombre d'hypothèses supplémentaires que ledit auteur Strachey est amené à introduire.

Par exemple, la distinction entre la fonction de *Surmoi* qu'occuperait l'analyste par rapport au sujet, et cette précision qu'il s'agit d'un *Surmoi* parasite. En effet, ça ne peut absolument pas tenir, si nous voulions admettre que l'analyste devrait être purement et simplement support – ce qu'il est déjà chez le sujet –

de la fonction du *Surmoi* en tant qu'elle est précisément un des ressorts les plus décisifs de la névrose; on ne verrait pas comment sortir de ce cercle si on ne devait introduire cette notion supplémentaire, et pour l'introduire on est forcé d'aller trop loin. On le voit dans l'article de Strachey, c'est-à-dire pour que le *Surmoi* puisse être un *Surmoi* parasite, il faut que se soit passée entre le sujet analysé et le sujet analyste une série d'échanges, d'introjections et de projections, qui nous portent très spécialement au niveau des mécanismes de constitution des bons et mauvais objets, qui a été abordé dans la pratique de l'école anglaise par Mélanie Klein, et qui n'est pas lui-même sans présenter le danger d'en faire renaître sans repos.

C'est sur un tout autre plan toute la question des rapports entre l'analysé et l'analyste; c'est-à-dire non pas sur le plan du *Surmoi*, mais sur le plan du *Moi* et du *non-Moi*. C'est-à-dire très essentiellement sur un plan de l'économie narcissique du sujet.

Aussi bien depuis toujours cette question de ce que signifie l'amour de transfert a été trop étroitement liée avec toute l'élaboration analytique de la notion de l'amour elle-même, à savoir de l'amour, non pas de l'amour en tant que l'*éros*, la présence universelle, le pouvoir de lien entre les sujets, qui est celle qui est en quelque sorte sous-jacente à toute la réalité dans laquelle se déplace l'analyse, mais de l'amour-passion, tel qu'il est effectivement et concrètement vécu par le sujet, comme une sorte de catastrophe dans le domaine psychologique, et qui, vous le savez, pose de tout autres questions, très précisément, je devance, là, parce que vous aurez à le confirmer, comment, en quoi cet amour-passion est dans son fondement également lié à la relation analytique.

Après vous en avoir dit quelque bien, il faut bien que je vous dise un peu de mal du livre de Fenichel, il est évidemment aussi amusant que frappant de constater au passage l'espèce de révolte, voire d'insurrection, que semble provoquer chez M. Fenichel les remarques de deux auteurs extraordinairement pertinentes dans, justement, leur analyse des rapports de l'amour et du transfert, où ils mettent justement et au maximum l'accent sur ce caractère narcissique de la relation d'amour imaginaire; comment et combien l'objet aimé se confond, par toute une face de ses qualités, de ses attributs, et aussi de son action dans l'économie psychique, avec l'*idéal du Moi* du sujet. Là on voit curieusement se conjoindre ce syncrétisme général de la pensée de M. Fenichel et cette sorte de voie moyenne qui est la sienne avec une sorte de répugnance devant le paradoxe, la phobie véritable qu'il y a dans ce type d'amour imaginaire qui en fait en somme, bien entendu dans son fond, quelque chose qui participe essen-

tiellement de l'illusion ; et on le voit précisément s'arrêter presque avec une sorte d'horreur qu'éprouve M. Fenichel et voir souvent comment dévaloriser la fonction même de l'amour, alors qu'il s'agit précisément de ça : qu'est-ce que c'est que cet amour, en tant qu'il survient en tant que ressort imaginaire dans l'analyse. C'est quelque chose qui marque une corrélation profonde dans la structure subjective du personnage en question.

Eh bien, c'est de cela qu'il s'agit, de ce que nous pouvons repérer comme notion, catégorie, ligne de force, structure, entre la relation narcissique pour autant que nous nous en servons dans la théorie analytique, la fonction de l'amour dans toute sa généralité, et le transfert dans son efficacité pratique.

Pour dire là-dessus quelque chose qui vous permette de vous retrouver, vous orienter, à chaque carrefour, entre des ambiguïtés qui se renouvellent, je pense, si peu que vous ayez pu prendre connaissance de la littérature de la théorie analytique, vous vous êtes aperçus que cette ambiguïté se renouvelle à chaque pas, il y a plus d'une méthode… Je pense vous enseigner comme ça l'introduction de telle ou telle nouvelle catégorie qui permet d'introduire des distinctions essentielles, et qui ne soient pas des distinctions extérieures, scolastiques, en quelque sorte en extension – pour opposer tel champ à tel champ, multiplier les bipartitions à l'infini ; c'est un mode de progrès qui est toujours permis, c'est ce qu'on appelle introduire toujours des hypothèses supplémentaires – mais au contraire un progrès en compréhension, c'est-à-dire mettre en valeur ce qu'impliquent des notions simples, déjà existantes. Il n'y a pas intérêt à décomposer indéfiniment, comme on peut le faire, comme ça a été fait dans un travail excessivement remarquable sur la notion de transfert. Il y a intérêt à laisser au contraire la notion de transfert dans toute sa totalité empirique, mais à comprendre aussi qu'elle ait plusieurs faces, qu'elle est plurivalente, qu'elle s'exerce à la fois dans plusieurs registres, et dans cela qu'introduit le symbolique, l'imaginaire et le réel.

Ce ne sont pas là trois champs ; je vous en ai donné plusieurs exemples concrets, jusque dans le règne animal vous avez pu voir que c'est à propos des mêmes actions, des mêmes comportements qu'on peut distinguer précisément, parce qu'il s'agit d'autre chose que de quelque chose qui peut s'incarner dans ce qu'on peut distinguer des fonctions de l'imaginaire, du symbolique et du réel, du comportement, pour la raison qu'elles ne se situent pas dans le même ordre de relations.

Il y a plusieurs façons d'introduire cette notion. Elle a ses limites, comme tout exposé dogmatique, alors que son utilité est d'être critique, c'est-à-dire de

survenir au point où l'effort concret empirique des chercheurs se rencontre avec une difficulté de maniement de la théorie déjà existante. C'est ce qui rend intéressant de procéder par la voie du commentaire des textes.

Si notre cher Leclaire, qui a du amener son petit texte, voulait simplement considérer que, même s'il n'a pas complètement élaboré ce qu'il avait, ce qu'il croyait avoir à faire aujourd'hui, s'il nous donne simplement, cela nous permettra de donner plus aisément la réplique, à propos de sa première lecture des premières pages… Dites-nous simplement par exemple pour ce seul fait, cette seule utilité que ce ne soit pas moi qui lise ce texte, ce qui est ennuyeux est que tout le monde ne peut pas avoir lu, la plupart ne l'ont pas lu. Voudriez-vous dire les premières pages de ce texte sur le narcissisme, les points ou les tournants où vous mettez en relief une articulation de la pensée de Freud ?

**Leclaire** – Je n'ai lu que les dix premières pages ; il faudrait le situer dans son époque, ce qui m'est difficile. On passe dans ces premières pages par plusieurs formulations de la notion de narcissisme. Il élimine tout d'abord la notion de narcissisme comme perversion, c'est-à-dire défini ainsi comme amour de son propre corps, aimé de la même manière que le corps d'un autre. C'est ainsi qu'il définit, qu'il cite tout au moins sans le nommer.

**Lacan** – Cela, c'est pour l'exclure.

**Leclaire** – Pour l'exclure, c'est bien ce que je dis, pour considérer que le narcissisme existe comme forme de la libido dans bien d'autres comportements.

On en arrive assez vite, il me semble, à une définition du narcissisme qui est celle-ci, je reviendrai après peut-être sur les motifs qui l'ont amené à définir ainsi le narcissisme, le narcissisme serait *la libido retirée du monde extérieur* et *reportée sur le Moi*. C'est la définition de base, j'ai l'impression, de cet article du narcissisme.

**Lacan** – Pourquoi dites-vous *du monde extérieur* ?

**Leclaire** – « *Aussenwelt* ».

**Lacan** – L'*Aussenwelt* dont vous parlez, c'est au moment où il prend la comparaison des pseudopodes, du protoplasma…

**Leclaire** – C'est un peu avant.

**Lacan** – Cela l'introduit.

**Leclaire** – Pas exactement…

Au fond, ce qui le pousse, si j'ai bien compris cette première lecture, à donner, formuler une théorie du narcissisme, c'est que l'on a été amené à voir, à étudier comment pouvaient s'intégrer l'étude de la démence précoce et la schizophrénie dans la théorie de la libido. C'est ça en fait qui lui semble rendre

urgente l'élaboration d'une théorie du narcissisme. Et je crois que c'est de ces considérations cliniques qu'il part pour différencier le comportement d'abord de ces psychotiques, le comportement des névrosés, hystériques principalement, et qu'il en arrive justement à cette formulation qu'il lui semble que la libido qui a été retirée des objets chez le névrosé est investie ou reste libre de s'appliquer à des objets imaginaires ou à des objets, tout au moins, oui, des objets imaginaires. C'est ce qu'il appelle le paraphrénique.

Il n'en est pas ainsi, dit-il, il semble que le schizophrène ait retiré toute sa libido des personnes et des choses du monde extérieur, sans l'avoir investie dans des fantasmes, dans des objets fantasmatiques.

C'est à la suite de cela qu'il en arrive à cette définition du narcissisme comme libido retirée des objets et des choses du monde extérieur et reportée sur le *Moi*.

C'est ainsi qu'on en arrive justement à cette distinction qu'il juge fondamentale, de la libido des objets et de la libido du *Moi*, dont il dit d'ailleurs que ce n'est qu'une hypothèse. Bien sûr que c'est une hypothèse qui lui semble fondée par les résultats de son expérience clinique sur l'étude des névrosés.

C'est là principalement que j'ai été arrêté, pour la question que je vais poser.

**Lacan** – C'est ça, posez-en une, ça suffira pour aujourd'hui.

**Leclaire** – Je voudrais l'articuler sur son texte. Je ne voudrais pas la poser en dehors de son texte.

En somme, il distingue à la suite de cela, de ces considérations, une énergie sexuelle, la libido, d'une énergie du *Moi*. Mais justement, avant d'aller plus loin, il pose deux questions. Il veut tout au moins aborder deux questions. Il veut tout au moins aborder deux questions, dont la première est celle-ci :

Que devient le narcissisme dans l'autoérotisme, qu'il a décrit comme un comportement ou comme une manifestation tout à fait primitive, primaire, de la libido ? C'est la première question qu'il pose. Elle est très importante. Il y répondra un peu plus loin.

La deuxième question me paraît aussi très importante, c'est celle-ci : ne pourrait-on pas limiter cette distinction ? Je ne veux pas aborder cette deuxième question, puisque c'est à la première qu'il répond.

La première : que devient le narcissisme dans l'autoérotisme ? Il répond qu'il lui paraît nécessaire de distinguer dans l'individu une unité différente, différente du moins puisque, en effet, le *Moi* doit être le résultat d'un processus de développement, donc le *Moi* lui apparaît déjà comme quelque chose de secondaire. Les pulsions autoérotiques, par contre…

**Lacan** – Vous permettez ? Je vais citer ce que vous ne citez pas, ce que vous dites-là est tout à fait juste.

La question dont il s'agit, celle qu'est en train de vous exposer Leclaire est celle-ci : il y a un rapport entre une certaine chose, *x*, qui s'est passée sur le plan de la libido et ce désinvestissement du monde extérieur, qui est caractéristique des formes de démence précoce. Ceci étant entendu dans un sens aussi large que vous pourrez l'imaginer. C'est là que le problème est le plus aigu, car poser le problème dans ces termes engendre des difficultés extrêmes par rapport à la théorie analytique telle qu'elle est déjà existante, déjà constituée à ce moment-là. Cela se rapporte aux *Trois essais sur la sexualité* auxquels se réfère cette notion de l'auto-érotisme primordial, hors duquel, par une sorte d'évasion, de prolongement, de pseudopodes de cette libido, constitutive comme telle d'objets d'intérêt, de cet auto-érotisme, se répartit, est constituée par la voie d'une certaine émission par le sujet de ses investissements libidinaux, les différentes formes et étapes que, selon sa structure instinctuelle propre, et par une sorte d'élaboration du monde se constituerait le progrès instinctuel du sujet.

Ceci semble aller tout seul, et de soi, à une étape où Freud a donné de la libido la définition qu'il en a donnée en laissant hors du mécanisme de la libido tout ce qui pourrait se rapporter à un autre registre que le registre proprement libidinal du désir en tant que désir, par lui défini et situé comme une sorte d'extension de tout ce qui se manifeste concrètement comme sexuel, comme une sorte de rapport dyadique absolument essentiel de l'être animal avec l'*Umwelt*, avec son monde.

Tout est bipolarisé dans cette conception. Depuis toujours Freud a fort bien senti que cette conception n'allait pas si l'on neutralisait d'une façon quelconque, si l'on généralisait à l'excès cette notion. Il est bien admis que rien n'est expliqué, rien n'est apporté d'essentiel dans l'élaboration des faits de la névrose, spécialement si l'on considère ceci comme à peu près identique à ce que M. Janet pouvait appeler par exemple la fonction du réel. À l'intérieur des rapports réels ou réalisants, à l'intérieur de toute une série de fonctions qui n'ont rien à faire avec cette fonction de désir, à savoir tout ce qui se rapporte aux rapports du *Moi* et du monde extérieur, tout ce qui se rapporte à d'autres registres instinctuels que le registre sexuel, à savoir par exemple ce qui se rapporte à tout le domaine de la nutrition, de l'assimilation, de la faim, pour autant qu'elle sert à la conservation de l'individu comme tel, c'est à l'intérieur de cela, sur le fond plus étendu, plus général de ces rapports très réels, que se situent les rapports libidinaux, que

se situe la libido. Si la libido n'est pas isolée de l'ensemble des fonctions de conservation de l'individu, elle perd toute espèce de sens.

C'est justement du fait qu'il se passe quelque chose dans la schizophrénie qui perturbe complètement les relations du sujet au réel, et qui noie, si l'on peut dire, le fond avec la forme, et qui tout d'un coup pose la question de savoir si la théorie du retrait de la libido ne va pas beaucoup plus loin que ce qui a été à proprement parler défini à partir de ce noyau organisateur, central, des rapports proprement sexuels. C'est là que commence à se poser la question.

Elle se pose si bien qu'historiquement elle a déjà été franchie. Je vous le montrerai au moment où nous analyserons le commentaire du cas du président Schreber. Freud, au cours du commentaire qu'il fait de ce texte écrit de Schreber, est amené à se rendre compte des difficultés que pose le problème de l'investissement libidinal dans les psychoses. Et il emploie là des notions assez ambiguës pour que Jung puisse dire qu'il a renoncé au caractère proprement libidinal et sexuel de la fonction fondamentale de toute sa théorie de l'évolution instinctuelle, à savoir d'une force unique appelée libido et qui est essentiellement de nature sexuelle. Jung franchit ce pas et introduit la notion d'introversion, qui pour lui, comme Freud s'exprime, se présente, c'est la critique que lui fait Freud, comme d'une notion *ohne Unterscheidung*, sans aucune distinction, qui aboutit à la notion vague et générale d'intérêt psychique, dont vous voyez qu'elle noie en un seul registre ce qui est de l'ordre de la polarisation sexuelle à proprement parler de l'individu en ses objets, dans une certaine relation à lui-même, qui est de l'ordre libidinal, qu'il dit être tout entier centré et ordonné autour de la réalisation comme individu en possession des fonctions génitales.

C'est pour cela que je dis qu'historiquement la question s'est déjà posée, introduite par la notion d'introversion de Jung, et vous voyez combien la théorie psychanalytique est en quelque sorte à ce moment-là ouverte à cette sorte de neutralisation du problème à ceci qu'on affirme fortement d'un côté qu'il s'agit de libido, et que de l'autre on dit qu'il s'agit simplement de quelque chose qui est de la propriété de l'âme, en tant qu'elle est créatrice de son propre entourage et de son monde.

Et ceci est extrêmement difficile à distinguer de la théorie analytique pour autant qu'en somme à cet instant, à cet indice près, l'idée de l'autoérotisme d'où sortirait progressivement la constitution de tous les objets est à ce stade-là de la pensée de Freud quelque chose qui est, en somme, presque équivalent dans sa structure, de la théorie de Jung. C'est à ce moment-là, au moment où il écrit cet article, c'est une des raisons de cet article, que Freud revient sur la nécessité de

distinguer fortement ce qui est de la libido égoïste et ce qui est de la libido sexuelle, et d'en maintenir la distinction.

Le problème est extrêmement ardu pour lui à résoudre puisque, précisément, tout en en maintenant la distinction, il tourne pendant tout cet article autour de la notion de leur équivalence. Comment cela peut-il être aussi étroitement, rigoureusement distingué, et en même temps comment pouvons-nous conserver la notion d'une sorte d'équivalence énergétique entre les deux termes, qui ferait que c'est précisément pour autant que la libido est désinvestie de l'objet qu'elle revient se reporter dans l'*ego* ? C'est tout le problème qui est posé, développé, porté à un point d'élaboration concrète à travers tous les plans où il peut trouver un critère de l'expérience qui est poursuivie à l'intérieur de cet article.

Posons qu'au départ ce que Leclaire introduisait à l'instant est ceci :

Il est amené à concevoir de ce fait le narcissisme comme un processus secondaire, à souligner qu'une unité en quelque sorte comparable au *Moi* n'existe pas à l'origine, *nicht von Anfang*, n'est pas présente depuis le début dans l'individu. L'*Ich* doit se développer, *entwickelt werden*. Les tendances, pulsions auto-érotiques sont au contraire là depuis le début, *Urbild*. Il introduit cela, et sans autrement le résoudre, à propos de la notion de ce que ça peut être ce *Urbild* du *Moi*.

Ceux qui sont un peu rompus à ce que j'ai apporté avec le stade du miroir doivent comprendre l'analogie avec ce que ça veut dire la notion d'une unité. Ceci est articulé dans Freud. Ceci confirme l'utilité d'une conception telle que celle que je vous enseigne par l'intermédiaire du stade du miroir, à savoir que c'est à un moment défini et déterminé que se constitue cette unité comparable au *Moi* que sera ce *Urbild* à partir duquel le *Moi* commence à constituer ses fonctions. À partir de ce moment le *Moi* humain est constitué par une certaine relation, qui est justement cette relation imaginaire, cette fonction imaginaire, dont j'espère vous pourrez voir développer dans les deux ou trois conférences qui vont suivre quelques précisions sur l'usage très précis à la fois limité et distinct que nous devons en faire, et vous verrez qu'il est plural.

J'ai commencé par le schéma que je vous ai donné l'autre jour ; à propos de l'image réelle, le bouquet, j'ai commencé à vous donner l'indication de ce que c'est que cette fonction imaginaire, du moins comme contenant de la pluralité du vécu, de l'individu.

Mais ça ne se limite pas là, vous verrez pourquoi : justement à cause de cette nécessité de distinguer les psychoses et les névroses. Il y a deux registres impliqués à ce stade du miroir. Cela, je ne vous l'ai pas encore enseigné, et à la lumière de l'article de Freud, vous verrez pourquoi ceci est nécessaire. Et aussi comment

ceci est utilisable, et simplement utilisable. Il définit cette fonction imaginaire du *Moi* comme devant avoir *eine neue psychische Gestalt*, on peut aussi dire quelque chose qui va précisément dans le sens de ce que je vous explique, à savoir, dans la fonction de *Gestalt*, de formation, et de formation imaginaire. C'est cela qui est désigné par cette *neue psychische Gestalt* quelque chose de nouveau qui apparaît à un moment du développement, dans le développement du psychisme et qui est de donner forme au narcissisme, sinon par cette origine imaginaire de la fonction du *Moi*.

Vous verrez au cours de ce texte même toutes les impasses auxquelles on arrive.

C'est donc sur ce plan que se pose le problème. Ce qui est important dans le début de ce texte, c'est ceci : la difficulté qu'il a à défendre l'originalité de la dynamique psychanalytique contre ce qu'on peut appeler, je ne dirai même pas la généralisation, mais la dissolution jungienne du problème.

Je fais très justement remarquer que si ce schéma général de l'intérêt psychique en tant qu'il va, vient, sort, rentre, colore, qu'il réduit en somme selon une perspective de pensée très traditionnelle, et qui montre la différence de pensée analytique orthodoxe qui retrouve une pensée traditionnelle en noyant dans une sorte d'universelle illusion le magma qui est au fond de toutes élaborations jungiennes de la constitution du monde, il ne s'agit de rien d'autre que d'une sorte d'éclairage alternatif, qui peut aller, venir, se projeter, se retirer de la réalité, au gré de la pulsation du psychique au sujet, ce qui est jolie métaphore. Mais la vérité dans la pratique n'éclaire rien, et, comme le souligne Freud, les différences qu'il peut y avoir entre cette sorte de retrait de l'intérêt du monde auquel peut arriver l'anachorète, et le résultat pourtant bien structuralement différent qui est celui que nous voyons non pas du tout dirigé, retiré, mais sublimé, mais parfaitement englué du schizophrène. Il est certain que si beaucoup de choses ont été apportées cliniquement par l'investigation jungienne, intéressante par son pittoresque, son style, à savoir par exemple les rapprochements entre les productions de telle ou telle ascèse mentale ou religieuse, avec les productions des schizophrènes, il y a là peut-être quelque chose qui a l'avantage de donner couleur et vie à l'intérêt des chercheurs, mais qui assurément n'a rien élucidé dans l'ordre des mécanismes. Et Freud ne manque pas de le souligner assez cruellement au passage.

Ce dont il s'agit pour Freud, c'est de donner une idée des différentes distinctions qui existent entre ce retrait de la réalité que nous constatons dans une forme et une structure spéciale, dans les névroses, et cet autre que nous constatons dans les psychoses.

Eh bien, d'une façon surprenante, en tout cas surprenante pour ceux qui ne se sont pas plus spécialement attachés à ces questions, étreints avec ces problèmes, ce que Freud nous dit, c'est qu'une des distinctions majeures et fondamentales est ceci :

Que dans cette méconnaissance, ce refus, ce barrage de la réalité qui est celui du névrotique, nous constatons quelque chose qu'il définit lui-même par ceci : un recours à la fantaisie. Il y a là *fonction* ; dans son vocabulaire, ça ne peut pas être pris autrement qu'étant dans l'ordre de tout ce qui est du registre imaginaire. Et, bien entendu, nous revenons tout de suite à cela, quand nous savons combien les personnes, les choses de l'entourage du névrosé sont entièrement chargées de valeur, par rapport à une fonction que rien ne fait obstacle de la façon, la plus immédiate, sans chercher une théorie plus élaborée de ce que signifie dans le langage imaginaire, qu'on peut bien appeler imaginaire, le sens qu'a le mot image : premièrement rapport avec des identifications formatrices pour le sujet, c'est le sens plein du terme image ; et deuxièmement par rapport au réel, ce caractère d'illusoire qui est la face le plus souvent mise en valeur de la fonction imaginaire. Mais ce qui est tout à fait frappant, que ce soit à tort ou à raison, peu nous importe pour l'instant, c'est que Freud souligne que dans la psychose il n'y a rien de semblable, à savoir qu'est-ce que ça veut dire, alors, ce sujet qui perd la réalisation du réel, le psychotique, dont Freud nous dit, c'est assurément cela qu'il souligne, que lui ne retrouve aucune substitution de l'imaginaire, que c'est cela qui distingue le psychotique du névrotique.

Cela peut paraître extraordinaire à un premier aspect des choses. Vous sentez bien qu'il faut faire là tout de même un certain pas dans la conceptualisation pour suivre la pensée de Freud. Car qu'appelons-nous un sujet psychotique, délirant ? Normalement, c'est une des conceptions les plus répandues : le sujet psychotique, c'est qu'il rêve, qu'il est en plein dans l'imaginaire. Il faut donc que dans la conception de Freud la fonction de l'imaginaire ne soit pas simplement la même chose que la fonction de l'irréel. C'est complètement différent ; sans cela, on ne voit pas pourquoi il refuserait au psychotique cet accès à l'imaginaire. Et comme M. Freud, en général, sait ce qu'il dit, nous devrons au moins chercher à élaborer, comprendre, approfondir ce que sur ce point il veut dire.

Vous verrez que c'est précisément cela qui nous introduira à une conception des plus cohérentes des rapports les plus fondamentaux de l'imaginaire et du symbolique, car je peux dire que c'est une des choses sur lesquelles il porte avec le plus d'énergie cette différence de structures ; c'est que, dans cette sorte de besoin de reconstruction du monde qui est celui du psychotique, qu'est-ce qui

sera le premier investi, et vous allez voir dans quelle voie aussi inattendue, je pense, pour beaucoup d'entre vous, cela nous engage : ce sera les mots. Là, vous ne pourrez pas ne pas reconnaître la catégorie du symbolique.

Ainsi, nous nous retrouverons devant ce résultat.

Nous pourrons pousser plus loin ce qu'amorce déjà cette critique, c'est que ça serait dans un irréel symbolique, ou un symbolique marqué d'irréel que se situerait ce qui est la structure propre du psychotique. Et que la fonction de l'imaginaire serait quelque chose de tout à fait ailleurs.

Alors, là, vous commencez à voir la différence qu'il y a dans l'appréhension de la position des psychoses entre M. Jung et M. Freud. Parce que, pour M. Jung, les deux domaines, le symbolique et l'imaginaire, sont complètement confondus. Alors qu'une des premières articulations qui nous permettent de mettre en valeur cet article de Freud, c'est une distinction stricte. Vous verrez que cet article contient bien plus d'autres choses encore.

Ce n'est aujourd'hui qu'un amorçage de problèmes. Mais, après tout, pour des choses aussi importantes, l'amorçage ne saurait être trop lent. Par conséquent, si aujourd'hui je n'ai fait qu'introduire pour vous, comme d'ailleurs le titre même de l'article l'exprime, *Einführung*, un certain nombre de questions qui ne s'étaient jamais posées, ça vous donnera le temps de mijoter, de travailler un peu d'ici la prochaine fois.

Je voudrais la prochaine fois avoir une collaboration, aussi efficace que possible, de notre ami Leclaire. Et je ne serais pas fâché d'associer à cela Granoff, qui paraît avoir une sorte de propension spéciale à s'intéresser à l'article de Freud sur *l'amour de transfert*, qui semble l'avoir frappé. Cela pourrait être l'occasion que vous interveniez en introduisant spécialement cet article.

Il y a un troisième article, j'aimerais bien le confier à quelqu'un pour une fois prochaine, et qui est un article qui se situe dans la métapsychologie de la même époque. Il concerne étroitement notre objet, et ça n'est autre chose que l'article *Complément métapsychologique à la doctrine des rêves*, qu'on traduit en français *la doctrine des rêves*, et que je voudrais donner à quiconque voudra bien s'en charger, par exemple notre cher Perrier, à qui ça donnera l'occasion d'intervenir sur le sujet des schizophrènes. Vous pourrez à l'avance prendre cet article, point de départ que désigne son titre à toutes ces questions que nous avons à peine introduites aujourd'hui.

# Leçon XI

*24 mars 1954*

**Leclaire** – Vous m'aviez demandé si ce texte m'avait intéressé. S'il m'a intéressé ? Oui. Mais j'ai été gêné pour le replacer dans la perspective, dans son époque et dans le reste de l'œuvre de Freud. J'en ai lu un peu avec Perrier, un peu avec Andrée Lehman, je crois que tout le monde est gêné. Il y a des points de vue, des formulations qui paraissent dépassés, sur lesquels on s'arrête…

Et puis il aurait fallu qu'on relise tous les autres textes précédant et succédant qui peuvent s'y rattacher.

La dernière fois, en effet, j'avais essayé de résumer les trois ou quatre premières pages. Elles me paraissent importantes. Il y a différents moyens de parler de ce texte ; de le suivre pas à pas, ou d'en faire un commentaire libre. Mais je ne pense pas que ce soit mon rôle d'en faire un commentaire libre. Et je vais le suivre pas à pas.

**Lacan** – D'accord.

**Leclaire** – Il n'est pas tellement facile, étant donné sa construction. Ce texte est divisé en trois parties. La première introduit justement ce que nous avions apporté la dernière fois, la distinction fondamentale d'une énergie sexuelle, et d'une énergie du *Moi*. Je crois que c'est autour de cette distinction qu'il est amené à la discussion du narcissisme. Freud nous dit qu'il est amené à cette conclusion, à cette hypothèse, à un autre endroit, d'une distinction fondamentale entre une énergie sexuelle, la libido, et une énergie des pulsions du *Moi* – je dis énergie des pulsions du *Moi*, puisque c'est ainsi qu'il la nomme.

Mais il dit tout de suite qu'elles ne peuvent être distinguées à partir du stade ou du moment où se produit l'investissement objectal. Alors dans l'état de nar-

cissisme, ces deux énergies sont indissociables. C'est donc au sujet de cette distinction qu'il est amené à l'étude du narcissisme.

On est amené à considérer le narcissisme comme une perversion, mais sa première définition dans cet article est qu'il s'agit d'un élément libidinal de l'égoïsme inhérent à l'… et il raccorde… à… narcissisme primaire.

Tout autour de ce texte, il répète justement cette distinction fondamentale entre énergie sexuelle et énergie du *Moi*. Il essaie de situer le narcissisme et le situe dans ces termes : il s'agit d'un investissement libidinal du *Moi*. D'où vient cet investissement libidinal du *Moi* ? Le terme même, d'ailleurs, à son avis, investissement libidinal du *Moi*, aurait déjà un certain nombre de problèmes, puisqu'il pose le problème de l'énergie qu'il investirait du fait de l'investissement et de l'existence du *Moi*. Évidemment ce problème… puisque d'où vient cet investissement ? Eh bien, il peut venir du retrait de l'investissement libidinal des objets. Et d'ailleurs à cette formulation il s'arrêtera pour donner la définition du narcissisme secondaire, se heurtant à un fait, justement, d'investissement secondaire par retrait de l'investissement libidinal des objets : libido retirée des objets et transférée au *Moi*.

Cependant, il nous parle d'une autre conception, d'un investissement libidinal original du *Moi*. Il y voit à la suite de l'observation du comportement des enfants – et il nous dit aussitôt : c'est là que les choses se compliquent – cet investissement originel du *Moi* est celui qui se reporte ultérieurement sur les objets.

Et à la suite de ces différentes interrogations, on arrive à la distinction fondamentale de l'énergie sexuelle : la libido, et d'une énergie des pulsions du *Moi*. À ce moment-là on ne peut pas dire qu'il s'agisse d'un développement rigoureux.

Et ce sont les deux questions que nous avons apportées la dernière fois ; qui arrivent là comme des incidentes, mais qui sont extrêmement importantes : ce sont les rapports de l'autoérotisme primaire et du narcissisme. La question que nous avions apportée la dernière fois était le point sur lequel j'avais insisté : cette phrase qu'il doit exister une unité préexistante, une unité préexistante au *Moi*, puisque l'autoérotisme est un fait tout à fait primitif…

Freud dit que cette distinction découle de l'observation des névrosés. Mais que le développement de la conception qui séparait pulsions sexuelles et pulsions du *Moi* n'est pas le fruit d'une démonstration rigoureuse, que c'est une hypothèse. Et il insiste sur la valeur toute relative des théories.

**Lacan** – Comment justifie-t-il ?

**Leclaire** – Il donne quelques arguments. Il dit que cette théorie peut trou-

ver une confirmation ; la théorie de cette distinction fondamentale peut trouver une confirmation dans certains arguments. Ainsi cette distinction populaire entre la faim et l'amour. On peut trouver un fondement aussi sur certaines notions biologiques, et sur un double développement simultané de l'individu : sur un plan biologique, et sur un plan individuel. Là, je résume…

**Lacan** – Non, non. Ne résumez pas. C'est justement ce qui est intéressant.

La dernière fois, si vous vous souvenez de la façon dont je suis intervenu, c'était pour pointer ceci. Vous avez parlé de situation historique de cet article. Je vous ai dit que cet article, comme la plupart ou presque tous les articles de cette époque, c'est-à-dire du début de la guerre de 1914 – c'est quand même assez émouvant de penser que Freud poursuivait toute cette élaboration à cette époque, *Einführung der Narcissmus* est de 1914, et tout ce qui va suivre, toute la métapsychologie en particulier, tout ce qui est par nous classé sous cette rubrique, va se développer entre 1914 et 1918. Ceci succède immédiatement à l'apparition, en 1912, du travail de Jung, traduit en français sous le titre : *Métamorphoses et symboles de la libido*.

Ici, il fait allusion à la guerre, puisqu'il se sert du terme promu par Jung d'introversion, donnant en somme à toute la gamme des maladies mentales… Vous savez que Jung a eu un abord de ces maladies tout différent de celui de Freud, puisque c'est en somme autour de son expérience mettant surtout l'accent sur l'étude de la gamme des schizophrénies que l'expérience de Jung s'est centrée, alors que celle de Freud était centrée sur les névrosés. Jung à ce moment-là apporte une sorte de grandiose conception unitaire de l'énergie psychique, qui est quelque chose de fondamentalement différent dans son inspiration, et même sa définition, de la notion élaborée par Freud sous le terme de libido.

Néanmoins, la différence théorique est assez difficile à faire à ce moment-là pour que Freud soit aux prises avec certaines difficultés, ce qui justement est reflété par tout cet article. Une tentative de maintenir dans un usage – nous dirions de nos jours « opérationnel » – bien délimité la notion de libido et la notion théorique qui, du fait du relief de la découverte freudienne, en somme fondée sur cette appréhension que dans le symptôme du névrosé – c'est en somme ça l'appréhension fondamentale – s'exerce une forme détournée de la satisfaction sexuelle.

Freud l'a dit à propos des symptômes des névrosés et l'a démontré là, d'une façon concrète, par une série d'équivalences dont la dernière est une sanction thérapeutique, c'en est une et de prix… terme qui n'est certainement pas à quoi

Freud aimait se rapporter, car Freud a toujours prétendu que ce n'était pas une nouvelle philosophie totalitaire du monde qu'il apportait, mais quelque chose de bien défini, et de fondé sur un certain champ, parfaitement limité, et tout à fait neuf d'ailleurs, de l'exploration d'un certain nombre de réalités humaines, spécialement psychopathologiques, phénomènes subnormaux, c'est-à-dire non étudiés par la psychologie normale, à savoir les rêves et les troubles, les ratés, les lapsus, qui se trouvent dans un certain nombre de fonctions dites supérieures du sujet.

Freud sent bien que le problème qui se pose maintenant, c'est celui de la structure des psychoses. Comment la structure des psychoses peut être élaborée par rapport à la théorie générale de la libido, Jung apporte cette solution : la profonde transformation de la réalité qui se manifeste dans les psychoses est due à quelque chose que Freud a entrevu à propos des névroses ; c'est à ce changement, à cette métamorphose à proprement parler de la libido – terme différencié – qui fait que c'est le monde intérieur, ce qui est laissé dans le plus grand vague ontologique, le monde intérieur du sujet dans lequel cette libido s'introvertit, qui est responsable du fait que la réalité pour ce sujet sombre dans une espèce de crépuscule qui nous permet de concevoir avec une parfaite continuité le mécanisme des psychoses avec celui des névroses.

Freud est très attaché à une série de mécanismes extrêmement réduits, précis, à partir de l'expérience.

Extrêmement soucieux de sa référence empirique, voit le danger d'une telle appréhension apportée dès lors au problème. Il voit tout ça se transformer en une sorte de vaste panthéisme psychique, d'une série de sphères imaginaires, sans doute également imaginaires s'enveloppant les unes les autres, dont on voit bien quel sera l'intérêt pour une sorte de classification des contenus, des événements, des *Erlebnis* de la vie individuelle, jusqu'à ce que Jung appelle les archétypes. On a nettement le sentiment que ce n'est pas dans cette voie qu'une conception particulièrement clinique et psychiatrique des objets de sa recherche peut se poursuivre.

Et c'est pourquoi il essaie à ce moment-là de faire une critique de la référence que peuvent avoir les unes avec les autres ces pulsions, d'une part, sexuelles, auxquelles il a donné tant d'importance parce qu'elles étaient cachées, parce qu'elles étaient celles qui étaient révélées par son analyse, et ces pulsions du *Moi* qu'il a laissées jusqu'alors dans l'ombre et qui sont pourtant bien ce qui maintenant est mis en question, à savoir sont-elles, oui ou non, telles que l'une est l'ombre de l'autre, en quelque sorte ? Toute la réalité est-elle constituée par cette

sorte de projection libidinale universelle qui est au fond de la théorie jungienne ? Ou bien y a-t-il cette différence, cette opposition, qui fait toute la valeur des conceptions de la névrose dans Freud, une relation d'opposition, une relation conflictuelle entre pulsions du *Moi* et pulsions libidinales ?

Freud, avec son honnêteté habituelle, dit bien qu'après tout le fait qu'il tienne à maintenir cette distinction est fondé sur son expérience des névroses ; qu'après tout ce n'est qu'une expérience limitée et que, si l'on considère un ensemble de faits plus large, elle pourrait bien après tout changer de valeur. C'est pourquoi il a dit également non moins nettement qu'au stade primitif, à un stade antérieur à ce que nous permet de pénétrer notre investigation proprement psychanalytique, il faut au moins dire qu'avec – il le dit formellement – l'état *ununterscheidbar* qui ne permet pas une analyse, une dissection suffisante pour notre expérience analytique. Nous avons une espèce d'étape où il est impossible dans l'état actuel de nos moyens de discerner ces deux tendances fondamentales qui sont inextricablement mêlées *beisammen*, qui d'abord sont confondues dans l'état de narcissisme et ne sont pas *unterscheidbar* distinctes pour notre grossière analyse ; il n'est pas possible de distinguer *eine Sexuallibido* de l'*Ichtriebe*, de l'énergie des pulsions du *Moi*.

Il centre donc toute la question au niveau de la question des psychoses. Mais dès le départ il va nous dire pourquoi il tente de maintenir cette distinction. La première question est fondée sur l'expérience des névroses. La seconde question qu'il apporte est celle-ci : le manque actuel, à ce moment-là, dans cet état, de clarté dans la distinction entre pulsions du *Moi* et pulsions sexuelles n'est imputable, dit-il, peut-être qu'à ceci : que ce que nous avons commencé à élaborer dans l'expérience comme pulsions du *Moi* et pulsions sexuelles, c'est quelque chose qui est en somme le dernier point de référence de notre théorie, ces fameuses pulsions. Ce n'est pas ce qui est réellement à la base de notre construction, c'est ce qui est tout en haut. C'est-à-dire que lui-même souligne que la notion même de pulsions, *Triebe*, est une notion éminemment abstraite, et c'est ce qu'il appellera aussi plus tard notre mythologie.

Et, bien entendu, il se fait à lui-même, avec son esprit visant au concret, que ce soit conforme ou non à ses tendances personnelles, tendant toujours à mettre exactement à leur place les élaborations spéculatives qui ont été les siennes, il sait bien leur valeur limitée, il la souligne. Il apporte leur référence aux notions également les plus élevées de la physique, dont il dit très bien qu'on voit au cours de l'histoire de la physique des notions comme matière, force, attraction, ne se sont élaborées qu'au cours de l'évolution historique, et ont commencé par

une espèce de forme incertaine, voire confuse, avant d'arriver à cette purification qui permet leur application tout à fait précise.

Il précise donc bien qu'il ne s'agit de rien d'autre quand il s'agit de maintenir l'opposition pulsions du *Moi* et pulsions sexuelles. Aussi bien est-ce à l'élaboration, à l'approfondissement de ces notions qu'il va se consacrer dans cet article, *Zur Einführung*, *Pour l'introduction de la notion de narcissisme*.

C'est à ce moment-là qu'il fait intervenir, en précisant qu'il s'agit bien d'élaborer ces notions – ce qui exactement laisse la porte ouverte avec ce que nous sommes en train de faire, non pas à sa suite, mais en l'accompagnant, parce que ce n'est pas pour autant dire que ce soit quelque part dans l'œuvre de Freud, pour que la façon dont on les manie, dont on les diffuse, répète, soit toujours véritablement adaptée, soit dans l'esprit même de la recherche qu'indique Freud. Parce que justement dans cette direction de recherche, nous essayons nous-mêmes d'obéir à son mot d'ordre, à son style. Il apporte à ce moment-là la référence à une notion fondamentale, à savoir que la biologie elle-même nous indique, tout au moins l'évolution de la biologie telle qu'elle était au point où elle était parvenue de son temps, à savoir que ce qui à ce moment-là nous étonnait d'une théorie des instincts ne peut pas, ne peut tenir compte d'une certaine diffusion, bipartition fondamentale, entre les buts ou finalités, préservation de l'individu, et ceux de la continuité de l'espèce. Il est bien certain que ce que nous avons là en arrière-plan n'est rien d'autre – d'ailleurs elles sont expressément évoquées – que les théories que vous devez connaître, vous avez dû en garder quelque souvenir, de votre année de philo, les théories de Weissmann. Car la théorie de Weissmann n'est pas encore définitivement prouvée : une substance immortelle des cellules sexuelles, en tant qu'elles seraient engendrées, elles sont déjà différenciées directement dans le noyau des cellules sexuelles de l'individu antérieur de la lignée, constituant donc une lignée sexuelle absolument continue, par reproduction continue de cellules qui se différencient dans la lignée comme sexuelles, et faisant du plasma quelque chose qui perpétue, qui perdure, d'un individu à un autre. Alors qu'en somme l'ensemble du plasma somatique, du soma, comme dit expressément Weissmann, se présente comme une sorte de parasite individuel, poussé latéralement du point de la reproduction de l'espèce, dans la seule fin de véhiculer ce plasma germinal, éternel, et par la succession des individus à cette espèce.

Ici la référence freudienne est immédiatement appuyée par ceci que ce qu'il construit n'est assurément pas – et n'a pas la prétention d'être – une théorie biologique, et qu'aussi bien, quel que soit le prix provisoire pour lui de cette réfé-

rence à laquelle il tient quand même à s'appuyer jusqu'à nouvel ordre et sous bénéfice d'inventaire, si l'examen des faits tels qu'ils se développent dans le domaine propre de l'investigation analytique aboutissait à rendre inutile la référence biologique, à fonder quelque chose qui, étant organisé sur le champ propre des faits où se définit son investigation, non seulement est inutile mais nuisible. Il précise cette référence comme extrême, prise à un autre champ, il n'hésiterait pas à l'abandonner.

Aussi bien n'est-ce pourtant pas, dit-il, une raison pour noyer, dans le champ encore inexploré des faits psychiques auxquels il a affaire, pour noyer cette *Sexualenergie*, cette libido dont il a jusque-là suivi les cheminements et les voies dans une sorte de parenté universelle avec tout ce que nous pouvons voir comme manifestations psychiques dont, dit-il, le résultat quand il s'agit de poursuivre l'analyse des faits concrets serait tout à fait comparable à ceci – la référence qu'il donne est particulièrement exemplaire – ce serait à peu près comme dans un cas où nous aurions à trancher d'une affaire d'héritage, et où quelqu'un a à faire les preuves devant notaire de ses droits d'héritier, et invoquerait à ce propos la parenté universelle qui lie certainement, au moins dans l'hypothèse monogénétique, tous les hommes les uns avec les autres.

Il semble que la comparaison est tout à fait exemplaire de la pensée de Freud sur ce sujet et ce point.

Je voudrais néanmoins ici introduire, à propos justement de cette référence, une simple remarque qui peut-être va vous paraître trancher par son caractère inhabituel des remarques que nous faisons sur ce sujet.

Mais vous allez voir qu'après tout elle va tout de suite porter au cœur de ce qui est notre problème, qui est justement d'introduire un peu plus de clarté dans cette élaboration, plus exactement cette discussion que poursuit Freud, et dont les obscurités, les impasses, comme vous le voyez, rien que déjà par le commentaire des premières pages, ne nous sont ici nullement dissimulées, atténuées. On ne peut pas dire que cet article apporte une solution, mais au contraire une série de questions ouvertes.

Or, ce sont des questions dans lesquelles nous essayons de nous insérer.

Eh bien, arrêtons-nous un instant, puisque l'on nous mène sur ce terrain, et posons-nous quelques questions qui ont d'autant plus d'intérêt que, vous allez le voir, elles ne sont pas des questions qui restent actuellement tout à fait en l'air, étant donné que la théorie des instincts a quand même fait quelques progrès depuis ; comme Freud nous le dit quelque part, nous n'avons malheureusement pas, à la date où il écrit, une théorie des instincts toute prête, *ready-made*, prête-

à-porter. Elle n'est pas prête à porter à ce moment-là. Elle ne l'est pas encore très bien de nos jours. Mais, vous le savez, depuis les travaux de Lorenz et jusqu'à Tinbergen, nous avons tout de même fait quelques pas. C'est cela qui justifie les remarques, peut-être un peu spéculatives, que je vais être amené ici à vous apporter.

Suivons bien les biologistes, plus exactement les notions biologiques telles qu'elles peuvent apparaître aux psychologues, aux anthropologues. Si nous tenons pour valable la notion weissmannienne de l'immortalité du germen, qu'est-ce qu'il en résulte ? Si nous pensons cet individu qui se développe, qui est radicalement distinct de la substance vivante fondamentale qui constitue le germen, qui, elle, ne périt pas, cette théorie « parasite individuel », quelle fonction joue-t-il par rapport à cette propagation de la vie ? Il est bien clair que dans ce registre, dans ce mode d'appréhension, ce qui est le phénomène de la vie, il joue un rôle qui littéralement n'a rien à faire, en tant qu'individu à proprement parler, avec cette propagation.

Ces individus, du point [de vue] de l'espèce, ils sont, si on peut dire, déjà morts. Au niveau de chaque individu, cet individu n'est rien auprès de cette substance immortelle qui est cachée dans son sein, qui est la seule à se perpétuer avec le droit à représenter authentiquement, substantiellement, ce qui existe en tant que vie.

Je précise ma pensée.

Cet individu va être mené – nous nous plaçons maintenant au point de vue psychologique – par ce fameux instinct sexuel ; pour propager quoi ? Quelque chose qui n'est rien d'autre que cette substance immortelle incluse dans le plasma proprement germinal, dans les organes génitaux, représentée au niveau des vertébrés par des spermatozoïdes et des ovules. Mais c'est cela qui est propagé, et cela seulement.

Est-ce là tout ? Bien sûr que non.

Ce qui se propage, c'est en effet un individu qui a cette fonction. Un individu qui a cette fonction, qu'est-ce que ça veut dire ? C'est un individu qui se reproduit, mais se reproduit non pas en tant qu'individu, mais en tant que type. Et c'est bien à cela en effet que nous mène la théorie des instincts. C'est que ce qui supporte l'instinct sexuel, ce qui en fait le ressort psychologique concret, qui en détermine la mise en fonction, l'énorme mécanique… le déclencheur, comme s'exprime Tinbergen après Lorenz, c'est justement, non pas du tout un individu réel, non pas la réalité de l'être vivant, du partenaire sexuel, appelons-le maintenant par son nom, mais justement quelque chose qui a le plus grand rapport avec ce que je viens d'appeler *le type* – c'est-à-dire *une image*.

Ce que nous démontre l'élaboration par les éthologistes des mécanismes de déplacement de la pariade, c'est l'importance tout à fait prévalente d'une image tellement importante que cette image se constitue, se forme, apparaît sous la forme d'un phénotype transitoire, par des colorations particulières dans un très grand nombre d'espèces, par des modifications d'aspect extérieur, qui par son modèle puissent servir à quelque chose qu'on peut même appeler une sorte de signal, mais de signal construit, de *Gestalt*, comme nous disons de nos jours.

En fin de compte, ce que nous voyons apparaître et que du point de vue de la biologie, point sur lequel déjà quelques philosophes avaient réfléchi, si l'on veut distinguer différents plans du monde de l'homme, pour reconnaître que ce qui distingue son plan est très précisément ceci qu'il appartient à un monde où domine quelque chose qu'on appelle l'hérédité, où l'élément préformé, où l'élément du passé est ce qui dans la scansion des trois temps temporaires – provisoirement nous sommes aujourd'hui à la tripartition commune : passé, présent et avenir – c'est le passé qui détermine absolument tout ce qui se produit à l'exception près de cet élément complètement énigmatique qu'on appelle la maturation.

Laissons cela de côté provisoirement.

Dans la transmission normale de ce qu'on appelle l'espèce, l'individu ne fait que reproduire le type déjà réalisé par toute la lignée de ses ancêtres. Bref, du point de vue strictement animal, comme je vous l'ai dit, cet individu est après tout non seulement mortel, mais quelque chose de déjà mort ; quelque chose de sans avenir à proprement parler. Du point de vue de l'espèce il n'est rien d'autre que l'incarnation, le support de quelque chose qui n'est pas un cheval, tel ou tel cheval, mais qui est le cheval. Et c'est d'ailleurs sur ce fondement même que le concept de l'espèce est fondé. Si le concept de l'espèce est fondé, si l'histoire naturelle existe, c'est qu'il y a non pas seulement des chevaux, mais le cheval. Que ceci se manifeste sur le plan psychologique par le fait que ce qui est proposé, ce qui détermine la mise en jeu de ce qui est à proprement parler de l'ordre mécaniste, de l'embrayage du déclenchage de l'instinct sexuel, soit essentiellement cristallisé sur un rapport d'images – j'en viens au terme que vous attendez tous – sur un rapport imaginaire, ceci est suffisamment indiqué, et, il me semble, l'introduction naturelle au problème du rapport des *Libidotriebe,* [*Sexualtriebe* ?], et de la *Ichtriebe*, tel qu'il va être développé dans tout cet article à partir de cette notion, qui n'est pas neuve, qui a déjà été exprimée dans moult endroits. Vous avez là le cadre dans lequel doit pour nous se poser le problème.

La question n'est pas d'ores et déjà pour vous posée sur le plan des rapports de la pulsion libidinale avec ces deux domaines dont nous usons sans cesse, mais à tort et à travers, de l'imaginaire et du réel. Et si d'ores et déjà vous ne voyez pas ce que la libido pose exactement, et centré autour de la fonction de l'imaginaire, non pas comme une certaine espèce de transposition idéaliste et moralisante de la doctrine analytique, comme on a voulu le faire croire, dans une espèce de progrès d'un certain état idéal, imaginaire de la génialité, qui serait en quelque sorte la sanction et le ressort dernier de l'établissement du réel, eh bien évidemment vous ne pouvez rien comprendre !

Ceci est très suffisamment indiqué dans cet article, et vous verrez d'ailleurs dans la suite, et c'est de là que nous devons partir, et c'est à partir de là aussi que se pose vraiment le problème de la fonction réelle que joue l'*ego* dans l'économie psychique.

Voulez-vous avancer un peu ?

**Leclaire** – Très exactement, j'aurais voulu poser des questions, ou faire des réponses…

Je voudrais vous donner un sentiment, que je n'ai pas eu tout seul, en lisant certaines parties de ce texte, et auquel je faisais allusion tout au début… Dans le texte aussi, puisque dans un commentaire, en somme, on peut saisir un certain nombre de passages qui vous accrochent. On voit justement que Freud dit dans la deuxième question qu'il pose, dans ces incidentes, après avoir posé cette distinction fondamentale, il pose deux questions.

Il répond à la première, comme nous l'avons dit. Nécessité d'une action psychique intermédiaire entre l'autoérotisme primaire et le narcissisme.

À la seconde, il répond ceci : que la nécessité de répondre d'une façon tranchée à la deuxième question doit entraîner chez chaque psychanalyste un malaise notable. On se défend contre ce sentiment d'absorber son attention pour des difficultés stériles. Mais on doit cependant ne pas renoncer à la recherche d'une solution. Cette deuxième question est celle-ci : celle de l'énergie psychique fondamentale. Ne serait-il pas plus simple de n'avoir qu'une énergie psychique fondamentale ? À certains moments, en lisant ce texte, nous avons cette impression de saisir des notions qui ne nous paraissent pas tellement fécondes. Et j'ai l'impression – pour reprendre la ligne de ce que vous disiez – que cette bipartition fondamentale de la libido en deux types : *Ichlibido* et *Objektlibido*, a incontestablement une valeur pragmatique ; c'est la seule que Freud lui reconnaisse d'ailleurs dans ce texte, les autres termes ne venant qu'en confirmation ; elle a une valeur pragmatique, comme vous le disiez, dans l'étude des névroses. Mais

qu'est-ce qui a été mis en évidence dans l'étude des névroses essentiellement ? Ce sont les pulsions sexuelles, justement, qui étaient cachées.

Et il me semble que comme dans une bipartition il faut toujours deux termes, c'est toute la difficulté qui résulte dans le fait que l'autre terme a été appelé libido du *Moi*, *Ichlibido*, ou énergie du *Moi* primitivement. Cela ne s'imposait pas ; cette énergie du *Moi* est une espèce de différenciation de cette énergie fondamentale qu'elle évoque à chaque instant, et chaque fois qu'on parle de cette énergie du *Moi*, nous ressentons un peu ce malaise, à partir du moment où on pose une construction systématique, où on essaie d'articuler, de préciser, les rapports entre les deux, puisque justement cette libido du *Moi* pose la question du narcissisme.

Et nous verrons – à mon sens, c'est dans la troisième partie que le problème commence un peu à s'éclairer, à partir du moment où il fait entrer en jeu la notion d'*idéal du Moi*.

Il me semble que s'attaquer au deuxième terme de cette bipartition, à l'énergie du *Moi*, ou à la libido du *Moi*, se rapporte un petit peu à l'effort stérile que nous pouvons faire si nous nous attaquons à l'étude de l'« énergie primitive. »

**Mannoni** – Est-ce qu'on peut demander la parole ?

Je suis depuis quelque temps embarrassé par un problème qui touche un peu cela, et me semble un peu compliquer et simplifier les choses. C'est que l'investissement des objets par la libido est au fond une métaphore réaliste ; parce qu'elle n'investit que l'image des objets. Tandis que l'investissement du *Moi* peut être un phénomène intrapsychique où c'est la réalité ontologique du *Moi* qui est investie. Si la libido est devenue libido d'objets, elle ne peut plus investir que quelque chose qui sera symétrique de l'image du *Moi*.

Si bien que nous aurons deux narcissismes, selon que c'est une libido qui investit intrapsychiquement le *Moi* ontologique. Ou bien ce sera une libido objectale qui viendra investir quelque chose qui sera peut-être l'*idéal du Moi* ; en tout cas une image du *Moi*.

Alors, nous aurons une distinction très fondée entre le narcissisme primaire et le narcissisme secondaire.

**Granoff** – [gestes sans paroles]

**Lacan** – Évidemment, Mannoni, dans un *jump* élégant, nous introduit bien vite là où vous sentez bien que vous amenant pas à pas, comme ça, j'ai envie de vous mener quelque part ; nous n'allons pas tout à fait à l'aventure, encore que je sois prêt à accueillir les découvertes que nous ferons en cours de route.

Bien sûr, en fin de compte, c'est de cela qu'il s'agit. Je suis content de voir que

notre ami Mannoni fait comme ça, il faut de temps en temps faire un saut dans le sujet.

Je reviens sur mon dernier pas. Vous avez bien compris à quoi cela tend ? Cela tend à rejoindre ceci qui nous est indiqué parce qu'il y a eu référence à la biologie, cette expérience fondamentale que nous apporte l'élaboration actuelle de la théorie des instincts, à savoir que ce qui est le déclencheur, l'élément « objectal » dans le déclenchement de la libido, mise en jeu du cycle de comportement sexuel, c'est quelque chose où on peut dire que le sujet essentiellement leurrable – car ce que nous montrent les expressions des ichtyologistes, c'est que si d'un côté il faut que l'épinoche mâle ait pris de belles couleurs, sur le ventre, ou sur le dos, pour que commence à s'établir tout ce jeu, cette danse, ce que je vous ai dans d'autres circonstances déjà plus ou moins exposé, et que je vous réexposerai à l'occasion – inversement, ceci suppose que nous pouvons très bien faire n'importe quel découpage, un découpage qu'il s'agit de préciser, une sorte de chose assez mal dégrossie dans son ensemble, mais qui, à condition de porter certains traits, certaines marques, *Merkzeichen*, aura exactement sur le sujet le même effet.

Nous ne devons jamais perdre de vue ces éléments tout à fait fondamentaux qui se trouvent au cœur même des processus que nous poursuivons, représentant ce qui originalement distingue, par des propriétés tout à fait spéciales, ce qui est cycle instinctuel dans l'ordre sexuel, à savoir – c'est là-dessus que j'ai insisté quand je vous ai fait mon premier exposé sur le réel, le symbolique et l'imaginaire, qui n'était qu'un dégrossissement – tout spécialement les comportements sexuels qui sont spécialement leurrables, et cela se produit dans la lignée biologique, les phénomènes de déplacement qui font tenir la caractéristique fondamentale de tout ce qui s'est développé d'original dans le développement des perversions et des névroses.

**Granoff** – À propos de la gesticulation… Ce que vous dites, je n'ai pas le texte, mais il y a le texte de la *Métapsychologie* qui est peut-être encore plus explicite. Il y a cette phrase :

> *« C'est ainsi que le Soi héréditaire abrite d'innombrables résistances individuelles […] dans le Moi et le Soi, et le Moi et le supermoi [?]… »*

Il y a quantité de formulations aussi explicites que ce que Mannoni disait.

**Lacan** – Puisque nous en sommes là et que nous avons tous les droits dans un commentaire, je vais – avant que nous nous quittions – introduire quelque chose : un complément du schéma que je vous avais donné il y a trois séminaires, quand

je vous avais fait ce petit cours, sur ce que j'appelais *la topique de l'imaginaire*.

Je me suis assez démené pour bien vous faire sentir ce qu'on pouvait tirer d'un certain modèle, dont je vous ai suffisamment indiqué qu'il est dans la ligne des vœux mêmes qu'a édictés Freud ; car très formellement il dit quelque part, en plusieurs endroits – et je vous ai dit spécialement dans la *Traumdeutung* et l'*Abriss* – que ces instances qu'il amène comme étant les instances psychiques fondamentales doivent être conçues pour la plupart comme représentant ce qui se produit dans un appareil photographique, à savoir ces images, soit virtuelles, soit réelles, qui découlent du fonctionnement de l'appareil, l'appareil organique représentant précisément le mécanisme de l'appareil, et ce que nous appréhendons étant justement ces images dont les fonctions ne sont pas homogènes, car ce n'est pas la même chose, une image réelle ou une image virtuelle. Et c'est [par] un schéma de cette espèce que doivent être interprétées ce qu'il élabore comme des instances, et non pas comme étant quelque chose, comme étant substantielles, épiphénoménales par rapport à la modification de l'appareil lui-même. Chose que Freud a indiquée maintes fois et qu'il n'a jamais réalisée.

Si vous vous souvenez encore du schéma que je vous ai fait ? Je vous en donne un rappel résumé au tableau :

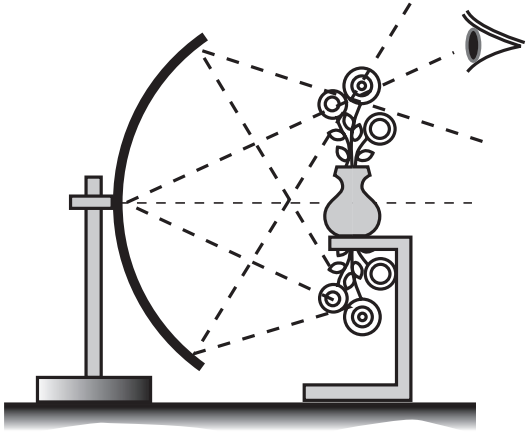

À savoir : le miroir concave – grâce auquel se produit le phénomène du bouquet renversé – que nous avons transformé nous-même, parce que c'est plus commode, en celui du vase renversé.

Ici, un vase, qui sera, par le jeu de la réflexion des rayons sur une surface sphérique suffisamment étendue, ici reproduit en une image réelle, et non pas

virtuelle, sur laquelle l'œil peut accommoder, qui nous donnera ici, à supposer que nous ayons déjà disposé quelques fleurs, l'œil peut réaliser, s'il accommode exactement au niveau des fleurs, l'image réelle du vase les entourera, leur donnera ce style, cette unité, cette unification, reflet de l'unité du corps lui-même. Bien entendu, ceci est un modèle et vous sert à comprendre quelque chose.

Je vous ai fait remarquer ceci, en vous montrant le jeu des rayons, que pour que l'image ait une certaine consistance, il fallait que ce fût véritablement *une image*. Quelle est la définition de l'image en optique ? Qu'à chaque point de l'objet correspondît un point de l'image, que tous les rayons envoyés se recoupassent quelque part en un point unique.

Un appareil d'optique ne se définit pas autrement que cela : une convergence des rayons univoques ou biunivoques, comme on dit en axiomatique, d'un point, d'un objet, en un autre point précis où se constitue spécifiquement l'image. C'est de cela qu'il s'agit en optique.

Pour que cette image fût visible, à supposer que l'appareil concave fût ici, et que notre petit montage de prestidigitateur fût en avant, il est certain que l'image ne peut être vue avec une suffisante netteté, pour produire l'illusion de réalité, cette illusion très particulière qui s'appelle une illusion réelle, ce n'est pas comme l'image que vous voyez dans le miroir, qui n'est pas où vous la voyez, image qui est là où vous la voyez, il faut que vous vous trouviez placés dans un certain angle, un certain prolongement défini par un cône par rapport à l'ensemble de l'appareil. Alors je vous ai dit que sans doute, selon les différentes positions de l'œil qui regarderait l'ensemble de cet appareil, nous pourrions distinguer un certain nombre de cas qui nous permettraient peut-être de comprendre certaines distinctions de la position du sujet par rapport à la réalité.

Il est bien entendu qu'un sujet n'est pas un œil, je vous l'ai dit. Mais si ce modèle s'applique, c'est parce que nous sommes dans l'imaginaire, et l'œil a beaucoup d'importance.

Puisque quelqu'un a introduit la question des deux narcissismes, vous sentez bien que c'est de cela qu'il s'agit, du rapport qu'il y a entre la constitution de la réalité… et un certain rapport, que d'une façon plus ou moins appropriée Mannoni a appelé « ontologique », avec la forme du corps.

Eh bien, dites-vous ceci :

Moi qui suis là, mettons que je sois entre l'objet, la construction à partir de laquelle va se faire l'image réelle illusoire, le fondement de cette expérience de physique amusante, mettons que je sois en quelque sorte adossé à ce miroir

concave, sur lequel je vous ai indiqué que nous pouvons d'ores et déjà projeter, dans notre modèle, probablement toutes sortes de choses qui ont un sens organique, je vous ai dit que c'est très probablement le cortex. Mais ne substantifions pas trop vite nous-mêmes, car ceci n'est pas, vous le verrez mieux par la suite, que pure et simple élaboration de la théorie du petit homme qui est dans l'homme. Car si c'est pour refaire le petit homme qui est dans l'homme, je ne vois pas pourquoi alors je le critiquerais tout le temps. Mais elle a aussi sa raison d'être. Elle fait partie du mirage auquel le psychologue académique cède tout le temps. Et s'il y cède, c'est qu'il y a quelque raison pour qu'il y cède.

Plaçons-nous un instant dans la position de l'œil, de cet œil hypothétique, dont je vous ai parlé. Et cet œil, mettons-le là, quelque part, ici, entre le miroir concave et l'objet.

Eh bien, pour que cet œil, qui est ici, ait exactement l'illusion du bouquet renversé, du vase renversé en cette occasion, c'est-à-dire qu'il le voie dans les conditions optima, aussi optima que celui qui est dans le fond de la salle, il faut et il suffit une seule chose : c'est qu'il y ait ici, vers le milieu de la salle, un miroir.

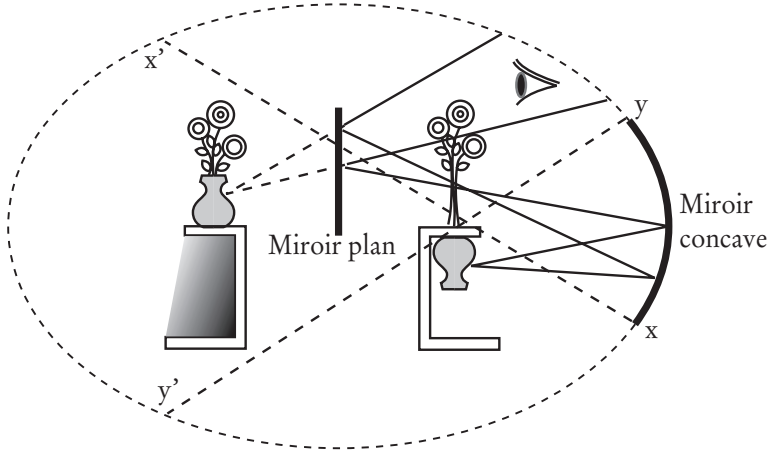


En d'autres termes, cette expérience qui, comme vous le savez, est tout à fait concrète et réussie : on voit un bouquet là où il n'est pas, un vase là où il n'est pas. Pour que moi qui suis contre le miroir concave, je le voie aussi bien que quelqu'un qui est au fond de la salle, alors que je ne vois pas d'une façon directe l'image réelle, dans la position où je suis, pour toutes sortes de raisons… Mais grâce à ce miroir qui est au milieu de la salle, je me trouve placé dans la même

position que celui qui est au fond de la salle. Car les rayons m'apparaissent comme si j'étais dans cette position-ci.

Qu'est-ce que je vais voir dans le miroir ?

– Premièrement, ma propre figure, là où elle n'est pas.

– Et deuxièmement, ici, dans un point symétrique du point où est ici l'image réelle, je vais voir apparaître, comme virtuelle, cette image réelle.

Vous y êtes ? Ce n'est pas difficile à comprendre, en rentrant chez vous, mettez vous devant un miroir, mettez la main devant vous…

Ce petit schéma n'est qu'une élaboration très simple. La même chose que j'essaie de vous expliquer depuis des années dans *le stade du miroir* nous permet de voir beaucoup de choses.

Vous le verrez dans la suite, car… Tout à l'heure Mannoni parlait des deux narcissismes : le narcissisme qui se rapporte à l'image corporelle en tant qu'elle est inscrite, pour les meilleures raisons, elle est identique dans l'ensemble des mécanismes du sujet, elle est ce qui donne sa forme à son *Umwelt*, en tant qu'il est homme et non pas cheval. Cette image qui fait l'unité du sujet, et que nous voyons se projeter de mille manières, y compris dans la source et l'origine de ce qu'on peut appeler la source imaginaire du symbolisme, ce par quoi le symbolisme se relie au sentiment, au *Selbstgefühl* que l'être humain, le *Mensch*, a de son propre corps, il y a un certain narcissisme qui se situe, si vous voulez, là, au niveau de l'image réelle de mon schéma, et en tant qu'elle permet d'organiser l'ensemble de la réalité dans un certain nombre de cadres préformés.

Ceci bien entendu est tout à fait différent chez un animal qui est par ses propres formations formé, adapté à un *Umwelt* uniforme ; il y aura un certain nombre de correspondances préétablies entre ces éléments structuraux, imaginaires, et les seules choses qui l'intéressent dans cet *Umwelt*, les seules structures qui sont intéressantes pour la perpétuation de ces individus, eux-mêmes fonction de la perpétuation typique de l'espèce.

Mais l'homme précisément pour qui, presque uniquement pour lui, existe, non seulement bien entendu, vous le comprenez, cette réflexion dans le miroir qui est un phénomène quand même tellement important que j'ai cru devoir y mettre depuis toujours, et depuis très longtemps, dessus un éclairage fondamental, comme manifestant une possibilité poétique pour l'homme à proprement parler tout à fait originale, mais qui bien entendu va beaucoup plus loin, puisqu'il ne s'agit de rien d'autre, vous sentez que ce *pattern* qui est tout de suite et immédiatement de qui est la relation à l'autre ; car c'est évidemment toujours par l'intermédiaire de l'autre, en tant que

l'autre a une valeur tout à fait spéciale, celle que j'ai élucidée, mise en valeur, développée dans la théorie du *stade du miroir*. L'autre a cette valeur captivante par l'anticipation que représente l'image unitaire telle qu'elle est perçue dans le miroir ou dans toute réalité du semblable, pour l'homme, qui fait que c'est par l'intermédiaire de cet autre, par cet alter-*ego*, qui se confond plus ou moins selon les étapes de la vie avec cet *Ich-Ideal*, cet *idéal du Moi*, que vous allez voir tout le temps invoqué dans ce texte. C'est pour autant que l'homme se reflète, s'identifie, comme vous voyez, mais le mot « identification » pris indifférencié, en bloc, est inutilisable. C'est cette identification narcissique, celle du second narcissisme dont parlait Mannoni, c'est cette identification à l'autre qui, dans le cas normal, précisément est ce qui permet à l'homme de situer exactement ce qui en son être a le rapport imaginaire libidinal, fondamental au monde en général, c'est-à-dire lui permet de « voir », à sa place, de structurer, en fonction de cette place, de son monde, ce qui est à proprement parler son être, puisqu'il a dit « ontologique », tout à l'heure, moi je veux bien, de son être libidinal. Il le voit dans cette réflexion, par rapport à l'autre, par rapport à cet *Ichideal*. Vous voyez là distinguées les fonctions du *Moi* en tant, d'une part, qu'elles jouent comme dans tous les autres êtres vivants un rôle fondamental dans la structuration de la réalité, et en tant que, d'autre part, chez l'homme elles doivent passer par l'intermédiaire de cette aliénation fondamentale dans l'image réfléchie de soi-même, qui est aussi bien l'*Ur-Ich*, la forme originelle de l'*Ichideal*, et aussi bien du rapport avec l'autre.

Est-ce que ceci vous est suffisamment clair ?

Est-ce que simplement vous comprenez bien que ce petit schéma, il s'agit d'abord de le bien comprendre ? Après, on s'en servira.

Je vous avais donné un élément. Je vous en donne un autre aujourd'hui : la combinaison avec le rapport réflexif à l'autre.

Vous verrez ensuite à quoi ça sert. Car vous pensez bien que ce n'est pas pour le plaisir d'aborder ici des constructions plus ou moins amusantes que je vous ai fait ce schéma. Ce sera extrêmement utile ; ça va vous permettre à l'intérieur de ce schéma de vous poser à peu près toutes les questions pratiques cliniques, concrètes, qui se posent à propos de l'usage de la fonction de l'imaginaire et tout spécialement de ces investissements libidinaux dont on finit par ne plus comprendre, quand on en fait le maniement, ce que ça veut dire.

Vous verrez l'usage que ceci aura, *le complément métapsychologique*, *la théorie des rêves*, que j'ai chargé tout spécialement quelqu'un de travailler, Granoff.

**Granoff** – Ça mène évidemment au *Moi*, et au Soi, et à l'hypnose… On peut procéder de la manière suivante, en faisant état par exemple du rôle de la douleur, qu'il amène dans cette phrase qui se termine de la manière suivante :

> *« Ça donne une idée de la manière dont nous nous élevons à la représentation de notre corps en général… »*

Et cette autre phrase :

> *« Qu'il ne représente que notre corps… ce à quoi je voulais en venir c'est que l'état amoureux, qui repose sur la coexistence… l'objet attirant sur une partie de la libido narcissique du Moi, cet état est limité au moi et à l'objet. L'hypnose ressemble à l'état amoureux* […] *mais elle repose principalement sur les tendances sexuelles entravées et met l'objet à la place de l'idéal du Moi. »*

Là, tout le schéma optique se retrouve dans les deux phrases.

**Lacan** – La notion de la stricte équivalence de l'objet et de l'*idéal du Moi* dans le rapport amoureux est une des notions les plus fondamentales, et qu'on retrouve partout dans l'œuvre de Freud. Vous ne pouvez pas – car vous la rencontrez à chaque pas – ne pas quand même vous être posé la question : alors, tout de même, si l'objet aimé c'est, enfin de compte, dans l'investissement amoureux, dans la captation du sujet par l'objet d'amour, c'est quelque chose qui est strictement équivalent à cet *idéal du Moi*, et c'est pour cela qu'il y a cette fonction économique si importante dans la suggestion, dans l'hypnose, cet état de dépendance, véritable perversion de la réalité, de fascination, surestimation de l'objet aimé, toute cette psychologie de la vie amoureuse déjà si finement développée par Freud et dont nous avons là un morceau important; tellement gros que, comme vous le voyez, nous le grattons, nous le graspons à peine aujourd'hui. Mais il y en a là de toutes les couleurs sur ce sujet des rapports fondamentaux avec ce qu'il appelle le choix de l'objet.

**Leclaire** – Cela se rapporte très exactement à ce que vous disiez. J'ai été frappé…

**Lacan** – Laissez-moi finir ma période, voulez-vous ?

Vous ne pouvez pas ne pas voir quelle espèce de contradiction entre cela et ce que, dans certaines conceptions mythiques de l'ascèse libidinale de la psychanalyse, on donne sans cesse comme devant être l'achèvement de la maturation affective, à savoir qu'au dernier degré du génital nous serions je ne sais quoi, cette espèce de fusion, de communion, de réalisation à proprement parler de l'espèce

de corrélation qu'on mettrait entre la génitalité et la constitution du réel.

Je ne dis pas qu'il n'y ait là quelque chose d'essentiel à la constitution de la réalité, mais encore faut-il comprendre comment. Car, c'est l'un ou l'autre : ou l'amour est ce que Freud décrit, imaginaire en son fondement, ou bien il est autre chose : le fondement et la base du monde.

De même qu'il y a deux narcissismes, il doit y avoir deux amours : l'*éros*, d'un côté, et la *Welt*…

**Leclaire** – J'ai été frappé (page 47) dans le fait que, la première fois qu'il emploie le terme que nous appelons *idéal du Moi*, il n'emploie pas ce terme, mais emploie le terme *moi idéal.* Cela signifie qu'il s'agit bien d'un objet réalisé. Et il ne l'emploie d'ailleurs que deux fois, et par la suite il emploie *Ichideal*.

**Lacan** – Vous voyez aujourd'hui je vous donne simplement ce petit appareil. C'est venu comme ça. Nous sommes dans un séminaire, et non un enseignement *ex cathedra* ou systématique. Nous cherchons à nous orienter, à comprendre et à tirer le maximum de profit d'un texte, et surtout d'une pensée qui se développe, croyez-le bien, autour de tout cela et Dieu sait si peu à peu les documents s'accumulent. Comment les autres, et parmi les meilleurs, ont essayé – y compris Abraham et Ferenczi – de se débrouiller à propos de ce problème des rapports du développement de l'*ego* et du développement de la libido, cela fait l'objet du dernier article sorti dans l'école de New York.

Restons-en au niveau de Ferenczi et Abraham. Freud se réfère, si nous faisons la critique de ce texte, il se réfère sans cesse, il s'appuie même sur l'article de Ferenczi publié en 1913 sur le sens de la réalité. C'est très pauvre. Évidemment c'est lui qui a commencé à mettre dans la tête ces fameux stades, depuis, tout est mélangé, d'ailleurs, où l'omnipotence primitive, le temps de la toute-puissance des gestes et de la toute-puissance des mots… Et c'est alors la confusion générale. On croirait que le… invente tous les mots.

Freud s'y réfère. Il est certain qu'au point d'émergence que représentent dans la théorie ces premiers essais d'appréhension par Freud de ce qui permet d'articuler à proprement parler les ressorts de la constitution du réel, ça lui est d'un assez grand secours d'avoir entendu cette réponse dans le dialogue; on est venu lui apporter quelque chose, il s'en sert. Mais Dieu sait que cet article, en fin de compte, celui de Ferenczi, pour autant qu'il ait exercé une influence décisive, c'est comme les choses refoulées qui ont d'autant plus d'importance qu'on ne les connaît pas; de même quand un type écrit une belle connerie, ce n'est pas parce que personne ne l'a lue qu'elle ne poursuit pas ses effets, car sans l'avoir lue, tout le monde la répète. Il y a comme ça un certain nombre de choses véhiculées, et qui

jouent sur un certain nombre de mélanges de plans auxquels les gens ne prennent pas garde, par exemple cette imprégnation certaine, première théorie de la constitution du réel dans l'analyse par les idées dominantes à l'époque, celles qui s'expriment dans les termes, dans l'idée plus ou moins mythique des étapes de l'évolution de l'esprit humain, l'idée qui traîne partout – aussi dans Jung – affleurant plus ou moins, que l'esprit humain aurait fait dans les tout derniers temps des progrès décisifs, et qu'auparavant on en était encore à une confusion prélogique. Comme s'il n'était pas clair qu'il n'y a aucune différence structurale entre la pensée de M. Aristote et celle de quelques autres… Ces idées portent avec elles leur puissance de désordre et leur poison, et éveillent les problèmes au lieu de les éclairer. On voit bien d'ailleurs, à la gêne dont Freud lui-même fait preuve, quand il s'y réfère, là où il s'y réfère, à l'article de Ferenczi : quand on parle des primitifs ou soi-disant primitifs et des malades mentaux, ça va très bien; mais où ça se complique, le point de vue évolutif, c'est ce qui se passe chez les enfants… Tout de même, là, Freud est forcé de dire c'est tout de même le même mode d'entrer dans le monde, d'entrer chez les enfants. Freud ajoute :

*« Dont le développement pour nous est loin d'être aussi transparent. »*

Peut-être vaudrait-il mieux, en effet, ne pas se référer à des notions faussement évolutionnistes, en fin de compte, car ça n'est probablement pas là que l'idée féconde de l'évolution doit résider, mais plutôt élucider des mécanismes structuraux, toujours en fonction, parfaitement perceptibles dans notre expérience analytique centrée d'abord chez les adultes, et qui nous permet rétroactivement d'éclairer ce qui peut se passer plus ou moins hypothétiquement et d'une façon plus ou moins contrôlable chez les enfants.

Ce point de vue structural, nous sommes dans la droite ligne en le suivant, car c'est à ça que Freud a fini par aboutir. Le dernier développement de sa théorie s'est éloigné de ces croisières analogiques, évolutives, faites sur un usage superficiel de certains mots d'ordre. Ce sur quoi Freud insiste toujours c'est exactement le contraire, à savoir la conservation, à tous les niveaux, de ce qu'on peut considérer comme différentes étapes.

Nous tâcherons de faire un pas de plus la prochaine fois.

Aujourd'hui considérez tout cela comme des amorces. Vous en verrez le rapport étroit et direct avec ce que nous pouvons considérer comme le phénomène du transfert, imaginaire, c'est sa nature essentielle.

# Leçon XII

*31 mars 1954*

**Mannoni** – Dans les *Fragments du Narcisse* de Valéry, on trouve le narcissisme primaire et le narcissisme secondaire, et une petite théorie y est exposée :

> *… Sans vous, belles fontaines,*
> *Ma beauté, ma douleur, me seraient incertaines.*
> *Je chercherais en vain ce que j'ai de plus cher* […]
> *Et mes tristes regards, ignorants de mes charmes,*
> *À d'autres que moi-même adresseraient leurs larmes…*

et par conséquent il tourne au narcissisme secondaire.

**Lacan** – Leclaire, qui a travaillé pour nous ce texte difficile, va continuer à nous apporter aujourd'hui ses réflexions, ses questions, à l'occasion, sur le texte *Zur Einführung des Narzissmus*.

**Leclaire** – Je crois qu'on en a déjà dit pas mal, sur ce texte, c'est plein de choses…

**Lacan** – Reprenez la deuxième partie, si vous voulez, tâchez de citer aussi. Il faut vraiment le faire connaître, étant donné que beaucoup n'arrivent pas à le lire, faute d'en avoir le texte, ce qui est regrettable.

**Leclaire** – Je vais le résumer. C'est impossible à résumer, il faut presque le citer intégralement et reprendre les passages qui nous intéressent dans la seconde partie.

La première, vous en avez le souvenir, elle pose la distinction fondamentale de la libido, donc des arguments importants sur lesquels vous avez dressé ces considérations sur le plasma germinal ?

Dans la seconde partie, il continue à nous dire que c'est certainement l'étude des démences précoces, ce qu'il appelle le groupe des paraphrénies, qui reste le meilleur accès pour l'étude de la psychologie du *Moi*. Mais ce n'est pas celle qu'il suivra dans cette deuxième partie, ou tout au moins ce n'est pas celle qu'il continuera à examiner ; et il nous en citera plusieurs autres voies d'abord, plusieurs autres considérations qui peuvent nous mener à des réflexions sur la psychologie du *Moi*. Et il part de l'influence des maladies organiques sur la répartition libidinale, ce qui peut être considéré comme une excellente introduction à la médecine psychosomatique. Il se réfère à un entretien qu'il avait eu avec Ferenczi sur ce sujet et part de cette constatation que le malade retire son investissement libidinal sur son *Moi*, au cours d'une maladie, d'une souffrance. Il trouve que c'est une considération banale, mais qui demande quand même à être examinée. Le malade retire son investissement libidinal sur son *Moi* pour le libérer de nouveau après sa guérison.

Pendant cette phase, pendant laquelle il retire son investissement libidinal des objets, la libido et l'intérêt du *Moi* sont de nouveau confondus, ont de nouveau le même destin, et deviennent impossibles à distinguer.

**Lacan** – Est-ce que vous avez recouru à la référence à Wilhelm Busch ?

**Leclaire** – Laquelle ? Celle dans un enfer étroit ?

**Lacan** – Non, non, ce n'est pas *Hölle*, c'est *Höhle* c'est un trou, ce n'est pas l'enfer.

Wilhelm Busch est un humoriste dont vous devriez être nourris… Il y a une création inoubliable de Wilhelm Busch, qui s'appelle Baldvin Bählamm le poète entravé. Ses aventures sont émouvantes. [C'est un mal aux dents] qui vient mettre une suspension totale aux rêveries idéalistes et platonisantes, ainsi qu'aux inspirations amoureuses [du poète qui] est ici évoqué. C'est très amusant. Il a oublié les cours de la Bourse, les impôts, la table de multiplication ; toutes les formes de l'être habituelles qui, autrement, paraissent réelles et importantes, sont tout d'un coup sans attrait et anéantisées.

Et maintenant dans le petit trou, et non dans l'enfer, de la molaire l'âme habite, cet investissement dans la douleur du monde, symbolique des cours de la Bourse et de la table de multiplication.

**Leclaire** – Je crois qu'il passe ensuite à un autre point d'abord, l'état de sommeil dans lequel il y a de même un retrait narcissique des positions libidinales…

**Lacan**, s'adressant à Perrier – Vous avez travaillé l'article ? Mettez-vous-y dès ce soir, c'est un article difficile, qui fait partie de notre cycle.

**Leclaire** –… pour en revenir ensuite à l'hypocondrie, dans ses différences et ses points communs avec la maladie organique. Il en arrive à cette notion que la différence, qui n'a peut-être aucune importance, entre les deux est l'existence d'une lésion organique. Tout au moins il en arrive à un certain point, à cette considération. Mais l'étude de l'hypocondrie et des maladies organiques lui permet surtout de préciser que, justement chez l'hypocondriaque, il se produit sans doute aussi des changements organiques de l'ordre des troubles vasomoteurs, des troubles circulatoires, et il développe une similitude entre l'excitation d'une zone quelconque du corps et l'excitation sexuelle. Et il introduit la notion d'érogénéité,

> *« Des zones érogènes qui peuvent,* dit-il, *remplacer le génital et se comporter comme lui, c'est-à-dire être le siège de manifestations* [excitations ?] *et de détentes. »*

Et il nous dit que chaque changement de ce type de l'érogénéité dans un organe pourrait être parallèle à un changement d'investissement libidinal dans le *Moi*.

Ça repose le problème psychosomatique. De toute façon, à la suite de cette étude d'érogénéité et des possibilités d'érogénéisation de n'importe quelle partie du corps, il en arrive à cette supposition que l'hypocondrie pourrait être classée dans les névroses dépendant de la libido du *Moi*, alors que les autres névroses actuelles dépendraient de la libido objectale.

J'ai eu l'impression, quand même, que ce passage qui, dans l'ensemble de la seconde partie, est une sorte de paragraphe, était moins important que le second paragraphe de cette deuxième partie, dans lequel il nous définit les deux types de choix objectal.

**Lacan** – Tout de même, à ce moment-là, la remarque essentielle est que, vous savez combien c'est difficile à traduire *Verarbeitung* : élaboration ? ce n'est pas tout à fait cela, pour une telle élaboration de cette libido, il est à peu près indifférent que ceci arrive, se produise sur des objets réels ou imaginaires. La différence n'apparaît que plus tard quand l'orientation de la libido se fait sur des objets irréels.

Ceci prend sa signification, [de ce] qu'il vient de dire ; cela conduit à un barrage *Libidodamming* [?], un barrage de la libido, lequel blocage… Ceci est important parce que ceci nous introduit immédiatement, puisqu'il s'agit de la libido de l'*ego*, sur le caractère précisément imaginaire de l'*ego*.

**Mannoni** – Ce mot allemand [*Libidostauung*] doit signifier construction d'une digue ; il a l'air d'avoir un sens dynamique, et signifie en même temps une

élévation du niveau, et par conséquent une énergie de plus en plus grande de la libido ; ce que l'anglais rend bien par *damming*.

**Lacan** – *Damming up*, même.

Vous avez, au passage, une petite citation d'Henri Heine, dans les *Schöpfungslieder*, extrait des *Neue Gedichte*, recueillis, en général, avec les *Lieder*. C'est un très curieux petit groupe de sept poèmes où il s'agit d'une sorte de très curieuses… faites au Créateur. Et, à travers l'ironie, l'humour de ce poème, il apparaît évidemment beaucoup de choses qui touchent à notre psychologie de la *Bildung*. Ils nous montrent que Dieu fait un certain nombre de choses en double, et en particulier…

> *J'ai créé pour moi, pour ma louange et ma gloire,*
> *Les hommes, les lions, les bœufs, le soleil ;*
> *cependant, étoiles, veaux, chats, singes,*
> *Je les ai créés pour mon propre ravissement.*

Véritablement intéressants, les singes, ceux-là, il les appelle pour son propre plaisir… Dans un paragraphe précédent, le diable, fort aimablement, dit qu'il essaie de s'imiter lui-même ! Ces choses sont écrites en 1839, avant la parution de L'Origine des espèces, et on peut encore parler très librement du singe comme d'une fantaisie de Dieu. Mais cette sorte de jeu auquel il se livre est tout de même assez profondément… va assez loin.[1]

Il est certainement frappant que Freud fasse intervenir, qu'à ce moment-là il se pose la question du sens de la sortie du narcissisme. Car, en fin de compte, la question se pose, là : pourquoi est-ce que l'homme est insatisfait ? Il nous donne la réponse dans une référence purement poétique, et à un moment vraiment crucial de sa démonstration scientifique, en disant :

> *« La maladie,* c'est Dieu qui parle, *c'est bien le dernier fondement de l'ensemble de la poussée créatrice ; en créant, j'ai pu guérir, en créant, je suis devenu bien portant, wurde ich gesund. »*

**Leclaire** – C'est-à-dire que ce travail intérieur auquel il fait allusion, pour lequel sont équivalents, les objets réels et les objets imaginaires, je le précise pour situer…

**Lacan** – Il ne dit pas que c'est équivalent. Il dit que c'est indifférent d'abord

1 – Paragraphe corrigé et complété à partir du poème original de Heine. (N.d.E.)

de considérer si c'est réel, ou imaginaire. Il dit qu'au point où nous en sommes de la formation du monde extérieur, c'est indifférent de les considérer l'un et l'autre comme tels. Mais que ce n'est qu'après, qu'apparaît la différence, au moment des effets que produit ce barrage. Car tout ce passage est fait pour mettre en parallèle la production de ce qu'il appelle encore à ce moment-là les *névroses actuelles*, c'est-à-dire fort tard, à la veille de l'élaboration légèrement différente de *Inhibition, symptôme et angoisse*. À ce moment-là, il considère l'hypocondrie comme [symétrique ?] dans les perturbations de la libido du *Moi* ; par conséquent, dans les affections paranoïdes et hypocondriaques, [l'angoisse ?] occupant la même place que l'anxiété dans les [névroses de ?] transfert. Ce qui, d'ailleurs, laisse une question ouverte, que nous reprendrons quand nous aborderons [comme prévu ?] l'analyse du président Schreber. C'est en même temps une [introduction ?] du problème à propos de la genèse de la psychose.

**Leclaire** – J'en arrive donc au deuxième sous-chapitre de la deuxième partie, où il nous dit qu'un autre [aborde l' ?] étude du narcissisme, un troisième, réside dans [l'étude de la ?] différence des modalités de la vie amoureuse de l'homme et de la femme.

Il en arrive à la distinction de deux types de choix, que l'on peut traduire par anaclitique et narcissique et il en étudie la genèse.

Il en arrive à cette phrase de laquelle on pourra partir :

> *« L'homme a deux objets sexuels primitifs : lui-même et la femme qui s'occupe de lui. »*

**Lacan** – *Lui-même*, c'est-à-dire son image, c'est tout à fait clair.

**Leclaire** – Mais il détaille plus avant la genèse, la forme même de ce choix ; il constate que les premières satisfactions sexuelles autoérotiques ont une fonction dans la conservation de soi. Ensuite, il constate que les pulsions sexuelles d'abord s'appliquent à la satisfaction des pulsions du *Moi*, et ne deviennent autonomes que plus tard. Ainsi, l'enfant aime d'abord l'objet qui satisfait ses pulsions du *Moi*, c'est-à-dire la personne qui s'occupe de lui.

Enfin, il en arrive à définir le type narcissique de choix objectal,

> *« Surtout net,* dit-il, *chez ceux dont le développement libidinal a été perturbé. »*

**Lacan** – C'est-à-dire chez les névrosés.

**Leclaire** – Ces deux types fondamentaux correspondent à, c'est ce qu'il nous avait annoncé, aux deux types fondamentaux, masculin et féminin.

**Lacan** – Les deux types : narcissique et *Anlehnung*.

**Leclaire** – *Anlehnung*, ça a une signification d'appui.

**Lacan** – Ce n'est pas sans rapport avec la notion de dépendance, développée depuis. Mais c'est une notion plus vaste et plus riche. Il est clair qu'à ce moment-là il nous fait une liste, on peut dire, des différents types de fixations amoureuses, qui excluent toute référence à ce qu'on pourrait appeler une relation mûre, ce mythe de la psychanalyse en ce qui concerne la psychologie de la vie amoureuse. Il n'est certainement pas dans le mythe à ce moment-là, car il nous énumère comme couvrant d'une façon complète le champ de la fixation amoureuse, de la *Verliebheit*, le type narcissique qui est fixé par ceci : qu'on aime

1. *ce qu'on est soi-même*, c'est-à-dire, il le précise bien entre parenthèses, *soi-même* ;
2. *ce qu'on a été* ;
3. *ce qu'on voudrait être* ;
4. *la personne qui a été une partie de son propre moi*. Ceci est le *narzisstischen Typus*.

Vous verrez que l'*Anlehnungstypus* n'est pas moins imaginaire, car fondé aussi sur un renversement d'identification, par identification d'une situation primitive. Et ce qu'on aime, alors, c'est la femme qui nourrit et l'homme qui protège.

**Leclaire** – Là, nous en arrivons au résumé qu'il donne, un petit peu détaillé avant, je crois que c'est résumé là ; il avance un certain nombre de considérations comme preuves indirectes en faveur de la conception du narcissisme primaire de l'enfant, et qu'il voit essentiellement dans la façon – c'est amusant à dire – dont les parents voient leur enfant.

**Lacan** – Il s'agit là de la séduction qu'exerce le narcissisme et qui est très imagée. Il indique ce qu'a de fascinant et de satisfaisant pour tout être humain l'appréhension, prise au sens le plus total, l'appréhension fondamentale, pleine, d'un être présentant lui-même les caractéristiques de ce monde clos, fermé sur lui-même, satisfait, que représente le type narcissique, et il le rapproche avec cette espèce de séduction souveraine, le mot est impliqué dans le texte, qu'exerce n'importe quel bel animal.

**Leclaire** – Il dit *sa majesté l'enfant*. L'enfant est un peu autre chose, c'est ce qu'en font les parents dans la mesure où ils y projettent cette sorte d'idéal.

**Lacan** – « *His Majesty, the baby*. »

**Leclaire** – Il faut le reconnaître comme un renouvellement, une reproduc-

tion depuis longtemps. Un certain nombre de notions nouvelles y sont introduites. Il dit qu'il laissera de côté les troubles du narcissisme primaire de l'enfant, bien qu'il s'agisse là d'un sujet très important, d'un morceau de choix, puisque justement s'y rattache la question du complexe de castration ; et il en profite pour mieux situer la notion de la protestation mâle d'Adler, en la remettant à sa juste place…

**Lacan** –… Qui n'est pas mince, pourtant.

**Leclaire** – Oui, qui est très importante. Mais qu'il rattache à ces troubles du narcissisme primaire originel.

Nous pouvons nous y arrêter, mais ça ne semble pas dans la ligne de cet article. Et nous en arrivons à cette question très importante : que devient la libido du *Moi* chez l'adulte normal ? Devons-nous admettre qu'elle s'est confondue en totalité dans les investissements objectaux ? Il repousse cette hypothèse et constate, rappelle que le refoulement existe, ayant en somme une fonction normalisante.

C'est ainsi qu'on peut résumer ce qu'il en dit. Or,

> *« Ce refoulement,* dit-il, *et c'est l'essentiel de sa démonstration, émane du Moi »…*

**Lacan** –

> *… «émane du Moi, dans ses exigences éthiques et culturelles ». Une fois de plus soulignées. »*

**Leclaire** – Je voulais citer exactement ce qu'il en dit, pour donner un exemple très précis :

> *« Les mêmes impressions, les mêmes événements qui sont arrivés à un individu, les mêmes impulsions, excitations, qu'une personne par exemple laisse naître en elle ou du moins qu'elle élabore de façon consciente, sont par une autre personne, ces mêmes impulsions, excitations, repoussées avec indignation, ou même étouffées, avant de devenir conscientes. »*

Il y a là une différence de comportement, suivant les individus, les personnes. Et il essaie de formuler cette différence ainsi :

> *« Nous pouvons dire qu'une personne a érigé un idéal auquel elle mesure son Moi actuel, tandis que l'autre en est dépourvue. La formation de l'idéal serait donc de la part du Moi la condition du refoulement. C'est vers ce*

*Moi idéal que va maintenant l'amour de soi, dont jouissait dans l'enfance le véritable Moi. Le narcissisme paraît dévié sur ce nouveau Moi idéal qui se trouve en possession de toutes les précieuses perfections du Moi, comme le Moi infantile. L'homme s'est montré incapable, comme toujours dans le domaine de la libido, de renoncer à une satisfaction une fois obtenue. »*

C'est là qu'il emploie pour la première fois le terme de *Moi idéal*. Et c'est vers ce *Moi idéal* que va maintenant l'amour de soi, dont jouissait, dans l'enfant, le véritable *Moi*. Il y a les deux termes : *Idealich* et *Ichideal*. L'individu ne veut pas renoncer à la perfection narcissique de son enfance, et il cherche à la regagner dans la forme nouvelle. Et là, il emploie le terme, de son *idéal du Moi*.

**Lacan** – N'est-ce pas, c'est une des énigmes de ce texte, étant donné la rigueur de l'écriture de Freud, qu'a très bien relevée Leclaire, de la coexistence, dans le même paragraphe, d'une façon tout à fait significative, des deux termes.

**Leclaire** – Je viens de le citer :

*« Nous pouvons dire que l'un a érigé un idéal auquel il mesure son Moi actuel, tandis que l'autre en est dépourvu. La formation de l'idéal serait, de la part du Moi, la condition du refoulement. »*

**Lacan** – C'est le paragraphe suivant.

**Leclaire** – Il est important quand même qu'il parle de l'idéal comme un terme de référence, puisqu'il dit :

… *« A érigé un idéal auquel il mesure son Moi actuel.* Et alors le paragraphe suivant est celui-ci : *c'est vers ce Moi idéal que va maintenant l'amour de soi, dont jouissait dans l'enfance le véritable Moi. »*

**Lacan** – Le *Moi réel*, ce n'est pas « véritable », c'est *réel*, *das wirkliche Ich*.

**Leclaire** –

*« Le narcissisme paraît dévié sur ce nouveau Moi idéal, qui se trouve en possession de toutes les précieuses perfections du Moi, comme était le Moi infantile. L'homme s'est montré incapable, comme toujours dans le domaine de la libido, de renoncer à une satisfaction une fois obtenue. Il ne peut pas renoncer à la perfection narcissique de son enfance, et il cherche à la regagner dans la nouvelle forme de son idéal du Moi. »*

C'est amusant, de remarquer…

LACAN – Parfaitement.

LECLAIRE – On peut dire que *forme* est substitué à *moi*.

LACAN – Et là il emploie *Ichideal*, qui est exactement la forme opposée. Et c'est le signe qu'à ce moment-là Freud désigne deux fonctions différentes, et que c'est justement là la question qui nous est aujourd'hui posée, à savoir qu'est-ce que ça veut dire ? Ce que nous allons essayer, tout à l'heure de préciser.

LECLAIRE – Ce que je remarque, maintenant, c'est qu'au moment où il substitue le terme de *Moi idéal* à *idéal du Moi*, il fait précéder *idéal du Moi* par *nouvelle forme*.

LACAN – Bien sûr !

LECLAIRE – *La nouvelle forme de son idéal du Moi*, ce qu'il projette pardevant lui comme son idéal.

LACAN – Ceci éclairé immédiatement par le paragraphe suivant où, pour une fois exceptionnelle dans son œuvre, il met les points sur les *i*, de ce que c'est que la sublimation, la différence entre sublimation et idéalisation, qui est extrêmement importante. Vous l'avez bien traduit, allez-y.

LECLAIRE – Il nous a donc posé ceci : l'existence de ce *Moi idéal*, qu'il appelle ensuite *idéal du Moi*, ou *forme de l'idéal du Moi*. Il dit que là, à rechercher les relations de cette formation de l'idéal à la sublimation, il n'y a qu'un pas. Et il pose justement la question des rapports de l'*idéal du Moi* et de la sublimation. Il en dit ceci :

> *« La sublimation est un processus de la libido objectale ; l'idéalisation au contraire concerne l'objet qui est agrandi, élevé, ceci sans modifications de sa nature. L'idéalisation est possible aussi bien dans le domaine de la libido du Moi que dans celui de la libido objectale. »*

LACAN – C'est-à-dire qu'une fois de plus il les place exactement sur le même plan.

LECLAIRE – L'idéalisation du *Moi* peut coexister avec une sublimation manquée, c'est le sens. La formation de l'*idéal du Moi* augmente les exigences du *Moi* et favorise au maximum le refoulement.

LACAN – L'un étant le plan de l'imaginaire, et l'autre étant le plan du symbolique, pour autant qu'il est tout à fait indiqué que c'est dans l'ensemble des exigences de la loi que se situe cette exigence de l'*Ichideal*.

LECLAIRE – La sublimation offre donc le biais de satisfaire cette exigence sans entraîner le refoulement. C'est là-dessus qu'il termine.

LACANN – La sublimation réussie.

**Leclairee** – C'est là-dessus qu'il termine ce court paragraphe qui a trait aux rapports de l'*idéal du Moi* et de la sublimation.

> *« Il ne serait pas étonnant,* dit-il ensuite, *que nous soyons obligés de trouver une instance psychique spéciale qui remplisse la mission de veiller à assurer la sécurité de la satisfaction narcissique découlant de l'idéal du Moi, en observant et surveillant d'une façon ininterrompue le Moi actuel. C'est là qu'en fin de compte l'hypothèse de cette instance psychique spéciale qui remplirait donc cette fonction de vigilance et de sécurité nous conduira au Surmoi. »*

Et il appuie sa démonstration sur un exemple tiré des psychoses où, dit-il,

> *« Cette instance est particulièrement visible et claire dans le syndrome d'influence. Les malades se plaignent… »*

Avant de parler de syndrome d'influence, il dit que, si une pareille instance existe, nous ne pouvons pas la découvrir, mais seulement la supposer comme telle. Cela me paraît tout à fait important puisque lorsqu'il introduit donc cette première façon d'introduire le *Surmoi*, il dit qu'elle n'existe pas, qu'on ne la découvrira pas, qu'on ne peut que la supposer. Et il dit que ce que nous appelons notre conscience remplit cette fonction, a cette caractéristique ; il dit que la reconnaissance de cette instance, dont il ne dit pas plus, nous permet justement de comprendre ce qu'on appelle le syndrome d'influence qui apparaît clairement dans la symptomatologie paranoïde :

> *« Les malades se plaignent d'être surveillés, d'entendre des voix, de ce qu'on connaît leur pensées, de ce qu'on les observe. Ils ont raison, cette plainte est justifiée ; une pareille puissance qui observe, critique nos intentions existe réellement chez nous tous dans la vie normale. »*

**Lacan** – Ce n'est pas tout à fait ça le sens :

> *« Si une telle institution existe, il n'est pas possible qu'elle soit quelque chose que nous n'aurions pas encore découvert. »*

Et il l'identifie avec la censure, n'est-ce pas. Et il le manifeste dans un certain nombre d'exemples, à savoir dans le délire d'influence, celui qui commande les actes du sujet. Il le manifeste encore dans un certain nombre de fonctions du rêve, dans les phénomènes fonctionnels, dans ce qui est défini comme *phénomène fonctionnel*. Point important, que nous ne pouvons pas absolument ouvrir

ici, car ça irait trop loin. Mais vous savez ce qu'est le *phénomène fonctionnel* de Silberer. Il a mis en valeur le rôle formateur dans le rêve – quelque chose qui, dans le rêve, traduit une sorte de perception interne par le sujet de ses propres états, de ses propres mécanismes, cela veut dire de ses mécanismes mentaux en tant que fonctions au moment où il glisse dans le rêve. Et le rêve en donnerait immédiatement une transposition symbolique, au sens où symbolique veut dire simplement imagé. Silberer a mis en valeur ce phénomène important pour autant qu'il montre une forme spontanée du dédoublement du sujet par rapport à lui-même comme profondément actif. Ce point n'a pas été mis spécialement en valeur par Freud, qui a toujours eu, vis-à-vis du *phénomène fonctionnel* de Silberer une attitude ambiguë, en disant que c'est fort important et d'autre part c'est quand même quelque chose de secondaire par rapport à ce qui est le plus important à savoir les mécanismes que j'ai mis en évidence moi-même, Freud, la manifestation du désir dans le rêve ; et peut-être si je ne l'ai pas mis autant en valeur c'est peut-être que je suis moi-même d'une nature telle que ces phénomènes n'ont pas eu dans mes propres rêves l'importance qu'ils peuvent avoir dans les rêves d'autres personnes. C'est strictement écrit. Je ne sais plus à quel endroit, je vous le trouverai.

Et puis cette sorte de vigilance du *Moi*, qui est celle que Freud met en valeur, comme perpétuellement présente dans le rêve, c'est le gardien du sommeil, celui qui se révèle comme en marge de l'activité du rêve, et qui très souvent est prête, elle aussi, cette instance, à le commenter.

Ce reste de participation du *Moi* du sujet, qui se manifeste comme présent est, comme toutes ces instances dont il fait état à cet endroit, sous le titre de la censure, l'instance qui censure. C'est une instance qui parle, une instance symbolique.

**Leclaire** – Il y a ensuite, partant de là, une sorte de tentative de synthèse, où est abordée la discussion du sentiment de soi chez…

**Lacan** – *Selbstgefühl*

**Leclaire** –… Chez l'individu normal et chez le névrosé. On pourra la reprendre tout à l'heure, mais on peut la résumer, puisqu'en somme ce sentiment de soi, en définitive, reconnaît un peu loin trois origines qui sont : la satisfaction narcissique primaire, le critère de réussite, c'est-à-dire la satisfaction du désir de toute-puissance, et la gratification qui est reçue des objets d'amour. Ce sont les trois racines qu'il semble retenir du sentiment de soi. Mais il y a là une discussion du sentiment de soi qui est plus développée cependant. Je crois qu'il n'est pas nécessaire de l'aborder dans son détail ici. Et, pour moi, je préférerais

revenir à la première de ces quelques remarques complémentaires, lorsqu'il a terminé son paragraphe sur le sentiment de soi, en disant qu'un amour heureux correspond à l'état primitif dans lequel la libido objectale et celle du *Moi* ne peuvent plus être distinguées.

Tout de suite après, il introduit quelques remarques complémentaires qui portent sur tout l'article.

Il dit ceci, cela me paraît extrêmement important :

> *« Le développement du Moi consiste en un éloignement du narcissisme primaire et engendre un vigoureux effort pour le regagner. Cet éloignement se fait par le moyen d'un déplacement de la libido sur un idéal du Moi imposé par l'extérieur, et la satisfaction résulte de l'accomplissement de cet idéal. »*

Ce court résumé du développement du *Moi*, qui passe par une espèce d'éloignement, par un moyen terme, qui est l'idéal, et qui revient ensuite dans sa position primitive, est un mouvement qui me semble être l'image même du développement.

**Mannoni** – La structuration.

**Lacan** – Oui, la structuration, comme dit très bien Mannoni.

**Leclaire** – Parce que là, justement, ce déplacement de la libido sur un idéal me paraît une notion qui demanderait à être précisée, parce que, de deux choses l'une :

– ou ce déplacement de la libido se fait une fois de plus sur une image, sur une image du *Moi*, c'est-à-dire sur une forme du *Moi*, que l'on appelle idéal parce qu'elle n'est pas semblable à celle qui y est présentement, ou à celle qui y a été ;

– ou bien on appelle *idéal du Moi*, et cela existe quand même, cette notion existe dans le texte, tout au long du texte, quelque chose qui est au-delà d'une forme du *Moi*, c'est-à-dire quelque chose qui est proprement un idéal, et qui se rapproche plus de l'ordre de l'idée, de la forme ?

**Lacan** – D'accord.

**Leclaire** – C'est dans ce sens-là, il me semble, qu'on voit toute la richesse de cette phrase. Mais aussi une certaine ambiguïté dans la mesure où, si l'on parle de structuration, c'est qu'on prend alors *idéal du Moi* comme *forme d'idéal du Moi*. Mais je crois qu'il ne faut quand même pas oublier que là ce n'est pas précisé dans ce texte.

**Hyppolite** – Pourriez-vous relire la phrase de Freud ?

**Leclaire** –

> *« Le développement du Moi consiste en un éloignement du narcissisme primaire, et engendre un vigoureux effort pour le regagner. »*

**Hyppolite** – Éloignement, c'est *Entfernung* ?

**Lacan** – Oui, c'est *Entfernung*, exactement.

**Hyppolite** – Mais est-ce qu'il faut comprendre ça comme engendrement de l'*idéal du Moi* ?

**Leclaire** – Non. L'*idéal du Moi*, il en a parlé avant.

> *« Cet éloignement se fait par un déplacement de la libido sur un idéal du Moi imposé par l'extérieur. Et la satisfaction résulte de l'accomplissement de cet idéal. »*

Évidemment, dans la mesure où il y a accomplissement de cet idéal…

**Hyppolite** – Inaccomplissable, parce que c'est en fin de compte l'origine de la transcendance, destructrice et attirante.

**Leclaire** – Ce n'est pas explicite, cependant la première fois qu'il parle du *Moi idéal*, c'est pour dire que c'est vers ce *Moi idéal* que va maintenant l'amour de soi-même.

**Mannoni** – Il y a un problème… À mon avis, on a souvent l'impression qu'on parle plusieurs langues… Je crois, c'est une hypothèse, je crois qu'il faudrait peut-être distinguer un développement de la personne et une structuration du *Moi*. C'est quelque chose de ce genre-là qui nous permettrait de nous entendre ; car c'est bien un *Moi* qui structure, et c'est quand même dans un être qui se développe.

**Lacan** – Oui, nous sommes dans la structuration. Exactement là où se développe toute l'expérience analytique, au joint de l'imaginaire et du symbolique. Comme, tout à l'heure, Leclaire a posé la question : il s'agit de savoir quelle est là-dedans la fonction de l'image et la fonction de ce qu'il a appelé l'idée. L'idée, nous savons bien qu'elle ne vit jamais toute seule ; ici, elle vit avec toutes les autres idées. Platon nous l'a déjà enseigné, personne ne peut l'oublier.

Reprenons pour tâcher de fixer un peu les idées, et pour commencer à le faire jouer, le petit appareil que je vous montre dans l'imaginaire depuis plusieurs séances ; cela permettra quand même de faire un peu de clarté, je crois. Je rappelle une fois de plus quelle est sa valeur, sa signification, son mérite.

Partons de l'étude de l'instinct chez l'animal – un animal lui aussi idéal, c'est-à-dire réussi, le mal réussi, c'est l'animal que nous sommes arrivés à sai-

sir – dont les mécanismes, le fonctionnement nous satisfassent. Cet animal nous donne précisément, le texte même de Freud que nous avons sous les yeux l'indique, cette vision de complétude, de monde accompli, de parfait emboîtement, voire identité de l'*Innenwelt* et de l'*Umwelt*, qui fait précisément pour nous de la séduction une forme vivante, déroulant harmonieusement son apparence.

Qu'est-ce que, dans le fonctionnement instinctuel, le développement nous montre ? C'est l'extrême importance de ce qu'on peut appeler l'image. Qu'est-ce qui fonctionne dans la mise en route de ce comportement complémentaire de l'épinoche mâle et de l'épinoche femelle ? Des *Gestalten*.

Simplifions, n'en considérons le fonctionnement qu'à un moment donné. On peut considérer le sujet animal, de quelque côté que nous nous placions, mâle ou femelle, comme capté par quelque chose qui est essentiellement cette *Gestalt*, mécanisme réaliseur [?]; le stimulus déclencheur est quelque chose auquel le sujet littéralement s'identifie. À partir du moment où le mâle est pris dans le phénomène de la danse en zigzag, c'est à partir d'une certaine interrelation entre lui-même, l'image qui littéralement commande le déclenchement de tout mécanisme, qui est insérée dans le cycle du comportement sexuel de l'épinoche; de même que la femelle est également prise dans cette sorte de danse réciproque. En fin de compte, ce n'est pas là que la manifestation extérieure de quelque chose qui a toujours ce caractère de danse, de gravitation à deux corps – c'est-à-dire un des problèmes les plus difficiles jusqu'à présent à résoudre en physique, mais qui est réalisé harmonieusement dans le monde naturel par la relation de la pariade – le sujet à ce moment-là est entièrement identique à cette image qui commande le déclenchement total d'un certain comportement moteur, lequel lui-même produit en une certaine forme un certain style, renvoie au partenaire ce commandement qui lui-même lui fait poursuivre l'autre partie de la danse. Le caractère clos de ce monde à deux est précisément ce qui nous donne à l'état simple la confusion, la conjonction en une même manifestation naturelle de la libido objectale et de la libido narcissique; puisque l'attachement de chaque objet à l'autre est précisément fait de quelque chose qui est une fixation narcissique, précisément, à cette image, car c'est cette image et elle seule qu'il attendait, c'est là le fondement même du fait que dans l'ordre des êtres vivants seul le partenaire de la même espèce – cela on ne le remarque jamais assez – peut déclencher cette forme spéciale qui s'appelle le comportement sexuel. À quelques exceptions près, qui doivent être justement considérées comme cette sorte d'ouverture d'erreur qu'il y a dans les manifestations de la nature.

C'est de là que nous partons.

Disons que dans ce cycle du comportement sexuel dans le monde animal, l'imaginaire domine tout. Et, d'autre part, c'est là aussi que nous voyons, même au niveau animal, se manifester la plus grande possibilité de déplacement. Et déjà nous en usons à titre expérimental quand nous présentons expérimentalement à l'animal un leurre, c'est-à-dire une fausse image, un partenaire mâle qui n'est qu'une ombre, portant les caractéristiques majeures. Au moment des manifestations du phénotype qui se produisent dans les nombreuses espèces au moment biologique qui appelle le comportement sexuel, il suffit de le présenter pour déclencher exactement la même conduite. Soulignant en quelque sorte, et la possibilité de déplacement qui est tout à fait essentielle à tout ce qui est de l'ordre des comportements sexuels, et, d'autre part, le caractère imaginaire, qui s'y manifestent dans le caractère illusoire de ce que nous provoquons expérimentalement.

C'est de là que nous partons.

Est-ce que chez l'homme, oui ou non, c'est pareil ? Car, en fin de compte, vous voyez que ça peut être là cette image, cet *Idealich*, dont nous parlions tout à l'heure.

Pourquoi pas ?

Néanmoins, on ne songe pas à appeler cela l'*Idealich*. Il faut bien qu'il soit situé autre part.

Et ici s'insèrent les mérites de mon petit appareil.

Quelle est sa portée ? Je vous ai expliqué le phénomène physique de l'image réelle, telle qu'elle peut être produite par le miroir sphérique, et être vue à la place, et s'insérant dans le monde des objets réels, et être accommodée en même temps que les objets réels. Et pourquoi pas ? voire apporter à ces objets réels une espèce d'ordonnance imaginaire, à savoir les inclure, les exclure, les situer, les ordonner, les compléter d'une certaine façon.

Jusque-là, qu'est-ce que vous voyez ? Rien d'autre que précisément ce phénomène imaginaire que je vous détaillais chez l'animal. Dans le fond, qu'est-ce qui se passe ? À peu près exactement ça : il fait coïncider un objet réel avec cette image qui est en lui. Et je dirais bien plus, comme il est indiqué quelque part dans les textes de Freud, cette coïncidence de l'image avec un objet réel la renforce, lui donne corps et incarnation. Et c'est en ce sens que l'image est renforcée, qu'à ce moment un certain nombre de comportements se déclenchent qui mèneront, par l'intermédiaire de l'image, guideront le sujet vers son objet.

Chez l'homme se produit-il ceci ?

Nous savons que chez l'homme les manifestations de la fonction sexuelle se caractérisent par un désordre éminent. À savoir qu'il n'y a rien qui s'adapte ; que cette image que nous apprenons, autour de quoi nous, psychanalystes, nous déplaçons, qu'il s'agisse des névroses ou des perversions, nous montre précisément une espèce de fragmentation, d'éclatement, de morcellement de cette image, d'inadaptation, d'inadéquation de cette image, espèce de jeu de cache-cache, de jeu de non-coïncidence entre cette image et son objet normal, si tant est que nous adoptions cet idéal d'une norme dans le fonctionnement de la sexualité.

C'est ici que se pose le problème pour nous de voir comment nous pouvons nous représenter le mécanisme par où cette imagination en désordre peut finalement quand même arriver à remplir sa fonction.

J'essaie d'employer des termes simples pour bien vous guider dans le fil de la pensée ; on pourrait en employer de plus compliqués.

Nous sommes en fin de compte autour de la question que se posent éperdument les analystes en se grattant vigoureusement la tête devant tout le monde, il n'y a qu'à prendre n'importe quel article, le dernier que j'ai lu à votre usage de notre cher Michael Balint, dont je vous annonce prochainement la visite et la venue à notre société. En fin de compte : qu'est-ce que c'est que la fin du traitement ?

Peut-être, je ne sais pas, cela dépendra de mon inspiration, mais je voudrais, la dernière séance de notre cycle, ce trimestre, vous parler de la terminaison de l'analyse, ce qui représentera évidemment un certain saut. Notre examen des mécanismes de résistance et du transfert ne nous le permettrait peut-être pas ? Mais comme la terminaison de l'analyse est une des plus mythiques de notre connaissance, on peut bien la mettre dès le départ.

La question qui se pose est : qu'est-ce que c'est que la fin du traitement ? Est-ce que nous devons le considérer comme la fin d'un processus naturel, comme une issue naturelle ? Est-ce que l'atteinte génitale – ce fameux amour génital dont on dit que c'est l'Eldorado promis non seulement aux analystes, mais aussi que nous promettons bien imprudemment à nos patients – cet amour génital est-il un processus naturel ou au contraire le fait d'une série d'approximations culturelles qui ne peuvent être réalisées que dans un certain nombre de cas ? L'analyse et sa terminaison seraient donc dépendantes de toutes sortes de contingences.

Nous sommes toujours au cœur de la question.

En fin de compte, de quoi s'agit-il ? De voir quelle est la fonction à proprement parler de l'autre, de l'autre humain, dans cette adéquation de l'imaginaire et du réel. C'est là en fin de compte à quoi nous arrivons.

Quel est le mérite donc de ce petit schéma ? Je lui ai apporté à la dernière séance ce perfectionnement qui fait d'ailleurs partie essentielle de ce que je cherche à démontrer. Je vous ai expliqué que cette image réelle ne peut être vue de façon consistante que dans un certain champ de l'espace réel de l'appareil, qui est en avant de l'appareil, constitué par le miroir sphérique, le bouquet qui se renverse. C'est seulement dans un certain champ que peut se produire l'accommodation de l'œil qui est ce mouvement de parallaxe qui donne la profondeur et l'espace, ces légers déplacements de l'œil. Pour des raisons qui tiennent aux lois de réflexion des rayons, situé trop près ou en arrière, on verrait encore moins.

Mais ce spectateur idéal placé très loin peut être de façon satisfaisante remplacé par un sujet virtuel dans un miroir. Autrement dit, puisque nous savons que la vision d'une image dans le miroir est exactement équivalente pour le sujet qui voit quelque chose dans le miroir à ce que serait l'image de l'objet réel par rapport à un spectateur hypothétique qui serait au-delà du miroir à la même place où il voit son image, cet appareil que j'ai inventé veut dire qu'en étant placé dans un point très proche de l'image réelle on peut néanmoins la voir plus loin en regardant dans un miroir.

C'est-à-dire que cette image réelle vous la voyez à l'état d'image virtuelle. C'est ce qui se produit chez l'homme. Et ceci devient tout à fait intéressant à partir du moment où vous avez bien compris, et où vous pouvez simplifier le schéma.

Voici simplement un miroir, l'œil mythique, l'objet imaginaire ici, qui n'est pas vu ici, étant donné la position de l'œil mythique, mais qui est vu à l'état d'image virtuelle dans le miroir, en fonction de la position sûrement idéale de l'œil, du reflet de l'œil mythique dans le miroir.

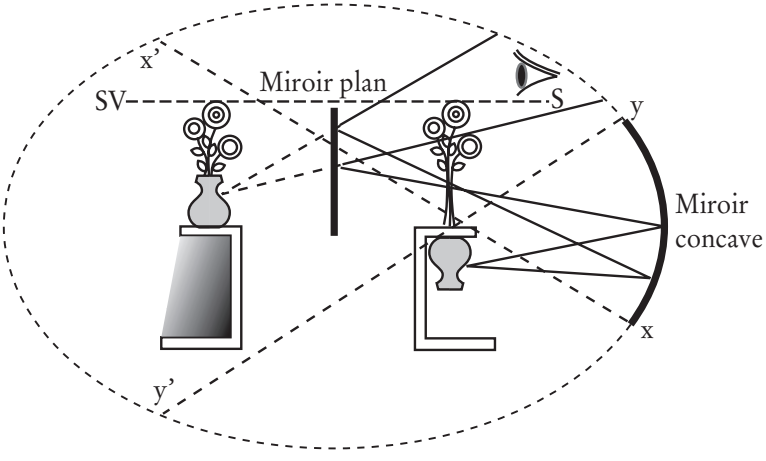

Qu'en résulte-t-il ? Une symétrie très particulière.

De quoi s'agit-il ? En somme, que le reflet de l'œil mythique, c'est-à-dire l'autre que nous sommes, là où nous avons d'abord vu notre *ego* ; c'est-à-dire hors de nous dans la forme humaine, non pas en tant qu'elle est faite pour capter un comportement sexuel, mais en tant qu'elle est liée à quelque chose qui ne surgira que plus tard dans l'œuvre de Freud, fondamentalement lié à l'impuissance primitive de l'être humain, et au fait qu'il voit sa forme réalisée, sa forme totale, le mirage de lui-même hors de lui. C'est cela qui est l'orbite d'une certaine fonction du *Moi*.

Ceci va permettre d'en distinguer un certain nombre.

Vous voyez donc de ceci que, selon l'inclinaison de ce miroir, ce personnage qui n'existe pas, mais qui est celui qui voit pour que nous comprenions à chaque instant, nous savons ce que le sujet, lui, qui existe, va voir dans ce miroir, c'est-à-dire une image, nette ou fragmentée, inconsistante, décomplétée.

Ceci dépend de quoi ? De ce qui était dans la remarque primitive, qu'il faut être dans une certaine position par rapport à l'image réelle, et pas au-delà. Trop sur les bords, on voit mal. Ceci est réalisé simplement par l'incidence particulière de ce miroir, c'est-à-dire que tout se passera pour voir cette image, comme s'il s'agissait d'un observateur placé en dehors du champ. Ce n'est que dans un certain cône que l'on se fait une image nette.

De l'inclinaison du miroir dépendra ce que vous verrez plus ou moins parfaitement. Vous verrez cette image plus ou moins parfaite, cette image réelle vue dans le miroir et qui n'est réalisée que dans le miroir. Vous la verrez plus ou moins bien, selon l'incidence [dans ?] les régions qui la constituent, selon l'incidence dont sera frappé ce miroir, selon l'inclinaison du miroir. Ce personnage qui est le spectateur lui, on peut le dire, idéal, celui que vous vous substituez par la fiction du miroir, pour voir cette image réelle, il suffit que le miroir soit incliné d'une certaine façon pour qu'il soit dans le champ où on voit très mal ; de ce seul fait, vous voyez vous aussi très mal l'image dans le miroir ; il s'agit toujours de quelque chose qui représente bien une sorte de reflet, représentation de cette difficulté accommodatrice de l'imaginaire chez l'homme.

Il nous suffit de supposer que l'inclinaison du miroir, c'est-à-dire de quelque chose qui n'existe pas, au niveau et au moment du stade du miroir, mais qui dans la suite est incarné, réalisé par notre relation avec autrui dans son ensemble, et dans son ensemble fondamental pour l'être humain, à savoir la relation symbolique, dans la voix de l'autre, et ce que dit cette voix, c'est elle qui commande l'inclinaison du miroir ; c'est-à-dire qu'il vous suffit de

supposer dans un modèle égocentrique que cette incidence du miroir réponde à la voix pour que vous compreniez ce dont il s'agit, que le commandement de l'appareil, la régulation de l'imaginaire puisse dépendre de quelque chose qui est situé d'une façon tout à fait transcendante, comme dirait M. Hyppolite, le transcendant dans l'occasion n'étant rien d'autre pour l'instant, au niveau où nous sommes, que la liaison symbolique entre les êtres humains. Qu'est-ce que ça veut dire ? ça veut dire la façon dont, pour mettre les points sur les *i*, socialement nous définissons mutuellement par l'intermédiaire de quelque chose qui s'appelle la loi, l'échange des symboles dont nous situons les uns par rapport aux autres nos différents *Moi*, dont vous êtes, vous, Mannoni, et moi, Jacques Lacan, et dans un certain rapport, qui est complexe, selon les différents plans où nous nous plaçons, selon que nous sommes ensemble chez le commissaire de police, ou ensemble dans cette salle, ou ensemble en voyage, selon tout ce qui se définit dans une certaine relation symbolique.

En d'autres termes, c'est la relation symbolique qui définit la position du sujet comme voyant. C'est la parole, la fonction symbolique qui peut – ceci nous est imagé par le schéma – définir le plus ou moins grand degré de perfection, de complétude, d'approximation de l'imaginaire. La distinction est faite dans cette représentation entre ce que nous pouvons appeler *Idealich* et *Ichideal*, entre *Moi idéal* et *idéal du Moi*.

L'*idéal du Moi* commande un certain jeu de relations d'où dépend toute la relation à autrui ; et de cette relation à autrui dépend le caractère plus ou moins satisfaisant de la structuration imaginaire.

On voit dans un tel schéma que l'imaginaire et le réel jouent au même niveau sur le même plan. Pour le comprendre, il suffit de faire un petit perfectionnement de plus à cet appareil, de penser que ce miroir – comme il est normal de l'être – est une vitre, à savoir que vous vous voyez à la fois dans une vitre et que vous voyez les objets au-delà. Il s'agit justement de cela, d'une coïncidence entre certaines images et le réel. C'est de cela que nous parlons quand nous parlons d'une réalité orale, anale, génitale, de quelque chose qui montre un certain rapport entre nos images et les images. Ce ne sont rien d'autres que les images du corps humain, si vous voulez, l'hominisation du monde, la perception du monde en fonction d'un certain nombre d'images innées, liées à la structuration du corps. C'est de cela qu'il s'agit. C'est de ce qui se passe à la fois par l'intermédiaire et à travers ce miroir : les objets réels sont à la même place que l'objet imaginaire, c'est-à-dire en fin de compte, ce qui est le propre de l'image, ce

qu'on appelle investissement par la libido, ce en quoi un objet devient désirable, ce en quoi il se confond avec cette image que nous portons en nous diversement et plus ou moins structurée.

Ce schéma nous donne un schéma maniable, qui vous permet de vous représenter ce qui est toujours soigneusement distingué chez Freud et reste toujours, pour beaucoup de lecteurs, énigmatique : la différence entre la régression topique et la régression génétique, la régression archaïque, la régression dans l'histoire, comme on enseigne aussi à la désigner.

Mais il est tout à fait concevable, on peut l'imaginer, que, puisque cette image imparfaite dans le miroir sphérique est quelque chose qui donnera une image plus ou moins bien réussie au centre ou sur les bords, selon l'inclinaison du miroir, l'image peut se modifier et être pas simplement floue ou vague, mais modifiée ; à savoir : comment la bouche originelle se transforme dans le phallus terminal ; ce serait peut-être plus facile que de réaliser un pareil petit modèle de physique amusante. Mais, vous le voyez, tout ce que ceci représente, c'est que nulle espèce de régulation qui soit vraiment efficace et complète, humainement, ne peut s'établir que par l'intervention, par rapport, au sujet, dans sa réification, si on peut dire, de son propre être, dans ce que donne une certaine façon que poursuit, au moins mythiquement, l'analyse.

Quel est mon désir ? Quelle est ma position dans la structuration imaginaire ? Elle n'est strictement concevable que pour autant qu'au-delà se trouve un guide, au niveau du plan symbolique, au niveau de l'échange légal qui ne peut pas avoir d'autres incarnations que d'échange verbal entre l'être humain, que quelque chose qui est au-delà de cet *idéal du Moi* le commande pour qu'il arrive en quelque sorte en opposition.

Cette distinction est absolument essentielle, mais, en même temps elle nous permet de concevoir exactement ce qui se passe dans l'analyse sur le plan imaginaire et qui s'appelle transfert.

Pour le comprendre – et c'est là le mérite du texte de Freud –, il faut comprendre ce que c'est que la *Verliebtheit*, ce que c'est que l'amour. L'amour, pour autant précisément qu'il est un phénomène qui se passe au niveau de l'imaginaire, et qui, par rapport au symbolique, provoque une véritable subduction du symbolique, une sorte d'annulation, de perturbation de ce qui est appelé à proprement parler fonction de l'*idéal du Moi*. Au sens que l'amour rouvre la porte – comme l'écrit dans ce texte Freud qui n'y va pas avec le dos de la cuiller – à la perfection. L'amour est précisément ceci : c'est au moment où cet *Ichideal*, l'*idéal du Moi*, l'autre en tant que parlant, l'autre en tant qu'ayant avec moi une

certaine relation symbolique, une certaine relation sublimée, et cette sorte d'échange proprement humain qui est à la fois le même pour nous dans notre maniement dynamique et pourtant différent de la libido imaginaire, qui s'appelle précisément l'échange symbolique, à savoir ce qui lie les êtres humains, ce qui fait de la parole cette sorte de lien, qui permet de l'identifier d'une façon qui est non pas seulement métaphorique, mais qui, en quelque sorte, enfante des êtres intelligents, comme dit Hegel.

Cet *Ichideal*, en tant que parlant, vient se situer dans le monde des objets, au niveau de l'*Idealich*, au niveau où peut se produire cette captation narcissique dont Freud, pendant tout ce texte, nous rebat les oreilles.

Vous pensez qu'au moment où toute cette confusion se produit, il n'y a plus aucune espèce de régulation possible de l'appareil, autrement dit, quand on est amoureux, comme le dit le langage populaire, on est « fou ».

Je voudrais illustrer ceci d'un petit exemple. La psychologie du coup de foudre. Rappelez-vous Werther, voyant pour la première fois Lotte en train de pouponner un enfant, image parfaitement satisfaisante sur le plan de l'*Anlehnungstypus*, ou anaclitique ; cette coïncidence de l'objet avec l'image intérieure fondamentale pour le héros de Goethe est ce qui déclenche cette espèce d'attachement mortel, car il faut aussi élucider encore pourquoi cet attachement est fondamentalement mortel ; nous l'aborderons une prochaine fois. À ce moment-là, le phénomène est réalisé, à savoir que c'est ça l'amour, c'est son propre *Moi* qu'on aime dans l'amour, son propre *Moi* réalisé à ce moment au niveau imaginaire.

Je vais vite pour vous indiquer ceci, qu'on se tue à se poser ces problèmes ; c'est tout de même curieux ces névrosés qui sont absolument si entravés sur le plan de l'amour, comment est-ce qu'il peut se produire chez eux ce transfert ? Il est bien clair que le problème gît en ceci, dans le caractère absolument universel, véritablement automatique avec lequel se produit le transfert, alors que les exigences de l'amour sont au contraire, chacun le sait ! si spécifiques. Ce n'est pas tous les jours qu'on rencontre juste l'image qui est faite pour vous donner à la fois l'image de votre désir, le plus satisfaisant – je laisse de côté la phase mortelle de cette rencontre, je ne peux pas tout dire à la fois ; mais c'est également essentiel de la mettre en valeur, je réserve cela pour la prochaine fois. Comment se fait-il, donc, que dans le rapport analytique, cette chose qui est de la même nature – Freud nous le dit dans le texte que j'avais donné à Granoff à dépouiller, sur *l'amour de transfert* – se produise, on peut dire avant même que l'analyse soit commencée ? Mais enfin ce n'est peut-être pas tout à fait la même chose avant que l'analyse soit commencée et pendant l'analyse.

Je vois l'heure avancer, je ne peux pas vous tenir, comme je vous l'ai toujours promis, au-delà de deux heures moins le quart, je reprendrai les choses précisément à ce point-là, à savoir : comment, de par les prémisses même de la situation analytique, la fonction absolument mathématiquement déclenchée, presque automatiquement déclenchée, que prend dans la relation analysé-analyste, avant même qu'elle ait commencé, de par la présence et la fonction de l'analyste, va nous permettre de faire jouer cette fonction imaginaire de l'*Idealich* : comment d'ores et déjà quelque chose se situe là et situe l'analyste ?

# Leçon XIII

*7 avril 1954*

Cet imaginaire est dominé par un certain mode d'impression. Il est possible d'en présenter les caractéristiques du réel sur l'image. M. Alain soulignait que l'on ne comptait pas les colonnes sur l'image mentale que l'on avait du Panthéon. À quoi je lui aurais volontiers répondu : sauf pour l'architecte du Panthéon ; c'est là tout le jeu.

Nous voici introduits, par cette petite porte latérale, dans quelque chose où, vous allez voir, il va s'agir abondamment aujourd'hui des rapports du réel, de l'imaginaire et du symbolique.

**Hyppolite** – Est-ce qu'on pourra vous poser une question, sur la structure de l'image optique, grossièrement, parce que c'est aller un peu vite, je veux vous demander des précisions matérielles.

**Lacan** – Je suis très heureux que vous les posiez, le temps que Perrier reprenne souffle…

**Hyppolite** – C'est peut-être parce que je comprends un peu mal, et si on en reparle une ou deux fois… Je vous demande la permission de vous poser des questions. Peut-être que je n'ai pas bien compris, matériellement…

**Lacan** – Alors, si vous n'avez pas bien compris, les autres qui sont ici… !

**Hyppolite** – Si j'ai bien compris, il s'agit de la structure matérielle : il y a un miroir sphérique, dont l'objet, situé au centre du miroir, a son image réelle renversée au centre du miroir. Cette image serait sur un écran. Au lieu de se faire sur un écran, nous pouvons l'observer à l'œil.

**Lacan** – Parfaitement. Parce que c'est une image réelle, pour autant que l'œil accommode sur un certain plan, d'ailleurs désigné par l'objet réel.

Dans l'expérience réelle, il s'agissait d'un bouquet renversé qui venait se situer dans l'encolure d'un vase réel. Pour autant que l'œil accommode sur l'image réelle, il voit cette image. Elle arrive à se former nettement dans la mesure où les rayons lumineux viennent tous converger sur un même point d'espace virtuel, c'est-à-dire où, à chaque point de l'objet, correspond un point de l'image.

**Hyppolite** – L'œil est placé dans le cône lumineux, il voit l'image ; sinon il ne la voit pas.

**Lacan** – L'expérience prouve que, pour être perçue, il est nécessaire que l'observateur soit assez peu écarté de l'axe de l'appareil, du miroir sphérique, dans une sorte de prolongement de l'ouverture de ce miroir.

**Hyppolite** – Dans ce cas-là, si nous mettons un miroir plan, le miroir plan donne de l'image réelle considérée comme un objet, une image virtuelle.

**Lacan** – Bien sûr. Tout ce qui peut se voir directement peut se voir dans un miroir. Et c'est exactement comme s'il était vu formant un ensemble composé d'une partie réelle et d'une partie virtuelle, qui sont symétriques, se correspondant deux à deux. La partie virtuelle s'y constitue comme phénomène correspondant à la partie réelle opposée, et inversement, de sorte que ce qui est vu dans le miroir, l'image virtuelle dans le miroir, est vu comme serait l'image réelle qui fait fonction d'objet dans cette occasion, par un observateur imaginaire, virtuel, qui est dans le miroir, à la place symétrique.

**Hyppolite** – J'ai recommencé les constructions, comme au temps du bachot ou du P.C.B. : une image réelle d'un objet réel, une image virtuelle, etc. Mais il y a l'œil qui regarde dans ce miroir, pour apercevoir l'image virtuelle de l'image réelle.

**Lacan** – Du moment que je peux apercevoir l'image réelle qui serait ici, en plaçant le miroir à mi-chemin je verrai de là où je suis – c'est-à-dire quelque part qui peut varier entre cette image réelle et le miroir sphérique, ou même derrière – apparaître dans ce miroir, pour peu qu'il soit convenablement placé, c'est-à-dire perpendiculaire à la ligne axiale de tout à l'heure, cette même image réelle se profilant sur le fond confus que donnera dans un miroir plan la concavité d'un miroir sphérique.

**Hyppolite** – Quand je regarde dans ce miroir, j'aperçois tout à la fois le bouquet de fleurs virtuel et mon œil virtuel.

**Lacan** – Oui, pour peu que mon œil réel existe et ne soit pas lui-même un point abstrait. Car j'ai souligné que nous ne sommes pas un œil. Et je commence à entrer, là, dans l'abstraction.

**Hyppolite** – Donc, j'ai bien compris l'image. Il reste la correspondance symbolique.

**Lacan** – C'est ce que je vais tâcher de vous expliquer un peu.

**Hyppolite** – En particulier, la correspondance… quel est le jeu des correspondances entre l'objet réel, les fleurs, l'image réelle, l'image virtuelle, l'œil réel et l'œil virtuel ? Sinon… commençons par l'objet réel : que représentent pour vous les fleurs réelles ? Dans la correspondance symbolique à ce schéma ?

**Lacan** – L'intérêt de ce schéma, c'est bien entendu qu'il peut être à plusieurs usages. Et Freud nous a ainsi déjà construit quelque chose de semblable, et nous a tout spécialement indiqué, d'une part dans la *Traumdeutung*, et d'autre part dans l'*Abriss*, que c'était ainsi la forme, le phénomène imaginaire, que devaient être conçues les instances psychiques. Il l'a dit au moment de la *Traumdeutung*. Et quand il a fait le schéma de ces épaisseurs où viennent s'inscrire, à partir de là, perceptions et souvenirs, les uns composant le conscient, les autres l'inconscient, venant se projeter avec la conscience, venant éventuellement fermer la forme stimulus-réponse, qui était à cette époque le plan sur lequel on essayait de faire comprendre le circuit du vivant, et dans ces différentes épaisseurs nous pouvons voir quelque chose qui serait comme la superposition d'un certain nombre de pellicules photographiques. Il est certain que le schéma est imparfait. Il faut tout le temps supposer…

**Hyppolite** – Je me suis déjà servi de votre schéma, Je cherche les premières correspondances.

**Lacan** – Les primitives correspondances ? Dans ceci, nous pouvons, pour fixer les idées, au niveau de l'image réelle laquelle est en fonction de contenir et du même coup exclure un certain nombre d'objets réels, nous pouvons par exemple lui donner la signification des limites du *Moi*, voire se former, au niveau de l'image réelle, dans une certaine dialectique. Car tout cela n'est que de l'usage de relations. Si vous donnez telle fonction à un élément du modèle, tel autre prendra telle autre fonction.

Partons de là.

**Hyppolite** – Est-ce qu'on pourrait, par exemple, admettre que l'objet réel signifie la *Gegenbild*, la réplique sexuelle du *Moi* ? Je veux dire, dans le schéma animal, le mâle trouve la *Gegenbild*, c'est-à-dire sa contrepartie complémentaire dans la structure.

**Lacan** – Puisqu'il faut une *Gegenbild*…

**Hyppolite** – Le mot est de Hegel.

**Lacan** – Le terme même de *Gegenbild* implique correspondance à une

*Innenbild*, que l'on appelle correspondance de l'*Innenwelt* et de l'*Umwelt*.

**Hyppolite** – Ce qui m'amène à dire que si l'objet réel, les fleurs, représente l'objet réel corrélatif, animalement parlant du sujet animal percevant, alors l'image réelle du pot de fleurs représente la structure imaginaire reflétée de cette structure réelle.

**Lacan** – Vous ne pouvez pas mieux dire. C'est exactement, au départ, quand il ne s'agit que de l'animal d'abord, et, dans l'appareil, quand il ne s'agit que de ce qu'il se produit avec le miroir sphérique, c'est-à-dire quand l'image est cette première définition, cette première construction que je vous en ai donnée, que du miroir sphérique la production d'une image réelle est ce phénomène intéressant, qu'une image réelle vient se mêler aux choses réelles. Si nous nous limitons à cela, c'est en effet une façon dont nous pouvons nous représenter cet *Innenbild*, qui permet à l'animal de rechercher exactement, à la façon dont la clef recherche une serrure, ou dont la serrure recherche la clef, son partenaire spécifique, de diriger sa libido là où elle doit l'être, pour cette propagation de l'espèce dont je vous ai fait remarquer un jour que, dans cette perspective, nous pouvons déjà saisir d'une façon impressionnante le caractère essentiellement transitoire de l'individu par rapport au type.

**Hyppolite** – Le cycle de l'espèce.

**Lacan** – Non seulement le cycle de l'espèce, mais le fait que l'individu est tellement captif du type que, par rapport à ce type, il s'anéantit ; il est, comme dirait Hegel, je ne sais s'il l'a dit, déjà mort, par rapport à la vie éternelle de l'espèce, il est déjà mort.

**Hyppolite** – J'ai fait dire cette phrase à Hegel, en commentant votre image : qu'en fait le savoir, c'est-à-dire l'humanité, est l'échec de la sexualité.

**Lacan** – Nous allons là un petit peu vite !

**Hyppolite** – C'est simplement le cycle… Ce qui était important pour moi est que l'objet réel peut être pris comme la contre-partie réelle qui est de l'ordre de l'espèce de l'individu réel. Mais qu'alors se produit un développement dans l'imaginaire qui permet que cette contre-partie dans le seul miroir sphérique devienne aussi une image réelle qui est en quelque sorte l'image qui fascine, comme telle, en l'absence même de l'objet réel qui s'est projeté dans l'imaginaire, qui fascine l'individu et le capte jusqu'au miroir plan.

**Lacan** – Par exemple, ça nous permet d'appréhender déjà quelque chose, d'une façon imagée.

Cette sorte d'épaississement par rapport à la perception du monde extérieur, de condensation, d'opacification que représente la captation libidinale en tant

que telle, on peut dire que chez l'animal, au moins quand il est pris dans un cycle de comportement d'un type instinctuel, il s'ouvre dans le monde extérieur pour autant, vous savez combien c'est délicat et complexe de mesurer ce qui est perçu et non perçu par l'animal. La perception de l'animal semble aller beaucoup plus loin chez lui aussi que ce qu'on peut mettre en valeur à propos d'un certain nombre de comportements expérimentaux, c'est-à-dire artificiels ; nous pouvons constater qu'il peut faire des choix à l'aide de choses que nous ne soupçonnions pas. Néanmoins, nous savons aussi que quand il est pris dans un comportement instinctuel, il est tellement englué dans un certain nombre de conditions imaginaires que c'est justement là où il semblerait justement le plus utile qu'il ne se trompe pas que nous le leurrons le plus facilement.

En d'autres termes, cette fixation libidinale sur certains termes se présente comme pour nous, comme une espèce d'entonnoir.

C'est de là que nous partons. Mais s'il est nécessaire de constituer un appareil un tout petit peu plus complexe et astucieux pour l'homme, c'est que précisément pour lui ça ne se produit pas comme ça.

Alors, si vous voulez, là, puisque nous sommes partis, puisque c'est vous qui avez eu la gentillesse de me relancer là, pour aujourd'hui, je ne vois pas pourquoi je ne commencerais pas là à rappeler le thème hegélien fondamental : *le désir de l'homme est le désir de l'autre*. Et comment le trouvons-nous, justement ? C'est cela qui est exprimé dans le modèle par le miroir plan. C'est là aussi où nous retrouvons le stade du miroir classique de Jacques Lacan pour autant qu'il l'est dans un petit cercle, c'est là que nous le retrouvons, puisque ce qui apparaît dans le développement, le caractère tournant, virage, qu'à un certain moment la sorte de triomphe, d'exercice triomphant de lui-même que l'individu fait de sa propre image dans le miroir, et nous pouvons par un certain nombre de corrélations de son comportement comprendre qu'il s'agit là pour la première fois d'une sorte de saisie anticipée, d'une maîtrise. Là, nous touchons du doigt quelque chose d'autre qui est ce que j'ai appelé l'*Urbild,* mais aussi dans un autre sens que le mot *Bild* qui vous servait tout à l'heure, le premier modèle de quelque chose où se marque chez l'homme cette sorte de retard, de décollement, de béance, par rapport à sa propre libido, qui fait qu'il y a une différence radicale entre la satisfaction d'un désir, et la course après l'achèvement du désir, qui est essentiellement quelque chose d'autre, une sorte de négativité introduite à un moment pas spécialement originel, mais crucial, tournant, une sorte de négativité introduite dans le désir lui-même, saisie dans l'autre d'abord et sous la forme même la plus radicale, la plus confuse, mais qui ne cesse de se déve-

lopper par la suite, car cette relativité du désir humain, par rapport au désir de l'autre, nous le connaissons dans toute réaction où il y a rivalité, concurrence, et même jusque dans tout le développement de la civilisation, y compris cette sympathique et fondamentale exploitation de l'homme par l'homme dont nous ne sommes pas près de voir la fin, pour la raison qu'elle est absolument structurale, et qu'elle constitue, admise une fois pour toutes par Hegel, la structure même de la notion du travail.

Ce n'est plus le désir, là, mais la complète médiation de l'activité en tant que proprement humaine, engagée dans la voie des désirs humains.

C'est ce que nous trouvons là, l'origine duelle… Pour cette valeur de l'image, ce que nous voyons, c'est que si le désir est originellement déjà repéré et reconnu dans l'imaginaire proprement humain, c'est exactement à ce moment-là, puisque c'est par l'intermédiaire, pas seulement de sa propre image, mais du corps de son semblable, que ceci se produit; c'est à ce moment-là que se sépare, chez l'être humain, la conscience en tant que conscience de soi. Nous y reviendrons encore. C'est exactement pour autant que c'est dans le corps de l'autre qu'il reconnaît son désir que l'échange se fait, et pour autant que son désir est passé de l'autre côté, ce corps de l'autre il se l'assimile, il se reconnaît comme corps.

Il y a une chose qui reste certainement, absolument, disons, sous forme de point d'interrogation, que rien ne permet d'affirmer, de conclure : c'est que l'animal ait une conscience séparée de son corps comme tel, que sa corporéïté soit pour lui un élément objectival, qui se situe quelque part, qui se repère comme corps.

**Hyppolite** – Statutaire, dans le double sens.

**Lacan** – Exactement, alors qu'il est bien certain que s'il y a une donnée pour nous fondamentale avant même toute émergence du registre de la conscience malheureuse, en donnant comme tout à l'heure la première surgence, c'est dans cette distinction de notre conscience et de notre corps, quelque chose qui fait de notre corps quelque chose de factice, dont notre conscience est bien impuissante de se détacher, mais dont elle se conçoit – les termes ne sont peut-être pas les plus propres – comme distincte.

Cette distinction de la conscience et du corps se fait dans cette sorte de brusque interchangement de rôles qui se fait dans l'expérience du miroir quand il s'agit de l'autre.

En d'autres termes, de la même façon que nous disions hier soir, c'est peut-être de ça qu'il s'agit, c'est quand, à propos du mécanisme, M. Mannoni nous apportait la notion que dans les rapports interpersonnels même quelque chose

de toujours factice s'introduit, c'est la projection du mécanisme de l'autrui sur nous-mêmes ; et la même chose que le fait que nous nous reconnaissons comme corps pour autant que ces autres, indispensables pour reconnaître notre désir, ont aussi un corps, plus exactement que nous l'avons comme eux.

HYPPOLITE – Ce que je comprends mal, plutôt que la distinction de soi-même et du corps, c'est la distinction de deux corps.

LACAN – Bien sûr.

HYPPOLITE – Puisque le soi se représente comme le corps idéal ; et le corps que je sens ? il y a deux… ?

LACAN – Non, certainement pas, parce que précisément, justement, c'est là où la découverte et la dimension de l'expérience freudienne prennent leur rapport essentiel, c'est que l'homme dans ses premières phases n'arrive pas d'emblée, d'aucune façon, à un désir surmonté. Il est d'abord un désir morcelé. Ce qu'il reconnaît et fixe dans cette image de l'autre, c'est un désir morcelé. Et l'apparente maîtrise de l'image du miroir lui est donnée au moins virtuellement comme totale, comme idéalement une maîtrise.

HYPPOLITE – C'est ce que j'appelle le corps idéal.

LACAN – Oui. C'est l'*Idealich*. Alors que son désir, lui, justement n'est pas constitué, ce qu'il trouve dans l'autre, c'est d'abord une série de plans ambivalents, d'aliénations de son désir, mais d'un désir lui-même qui est encore un désir en morceaux, comme tout ce que nous connaissons de l'évolution instinctuelle nous en donne le schéma, puisque la théorie de la libido dans Freud est faite de la conservation, de la composition progressive d'un certain nombre de pulsions partielles, qui réussissent ou ne réussissent pas à aboutir à un désir mûr.

HYPPOLITE – Je crois que nous sommes bien d'accord. Vous disiez non tout à l'heure. Nous sommes bien d'accord. Si je dis deux corps, ça veut dire simplement que ce que je vois constitué, soit dans l'autre, soit dans ma propre image dans le miroir, c'est ce que je ne suis pas, en fait, ce qui est au-delà de moi. C'est ce que j'appelle le corps idéal, statutaire, ou statue, comme dit Valéry dans *la Jeune Parque* : « mais ma statue en même temps frissonne », est-ce le mot exact ? C'est-à-dire se décompose. Sa décomposition est ce que j'appelle l'autre corps.

LACAN – Le corps comme désir morcelé se cherchant, et le corps comme idéal de soi se reprojettent du côté du sujet comme corps morcelé, pendant qu'il voit l'autre comme corps parfait. Pour lui, un corps morcelé est une image essentiellement démembrable de son corps.

HYPPOLITE – Les deux se reprojettent l'un sur l'autre en ce sens que, tout à

la fois, il se voit comme statue et se démembre en même temps, projette le démembrement sur la statue, et dans une dialectique non finissable. Je m'excuse d'avoir répété ce que vous aviez dit, pour être sûr d'avoir bien compris.

**Lacan** – Nous ferons, si vous voulez, un pas de plus tout à l'heure.

Enfin le réel, comme de bien entendu, malgré qu'il soit là, en deçà du miroir, qu'y a-t-il au-delà ? Nous avons déjà vu qu'il y a cet imaginaire primitif de la dialectique spéculaire avec l'autre, qui est absolument fondamental. Alors, soulignons au passage que nous pouvons dire, en deux sens, qu'elle introduit déjà la dimension mortelle de l'instinct de mort, dimension de la *destrudo* :

1. en tant qu'elle participe de ce qu'a d'irrémédiablement mortel pour l'individu tout ce qui est de l'ordre de la captation libidinale, pour autant qu'elle est en fin de compte soumise à cet *x* de la vie éternelle ;
2. c'est ce que je crois qui est le point important mis en relief par la pensée de Freud, c'est là aussi ce qui n'est pas complètement distingué dans ce qu'il nous apportait dans *Au-delà du principe du plaisir*, c'est que l'instinct de mort prend chez l'homme une autre signification précisément en ceci que sa libido est originellement en quelque sorte contrainte de passer par une étape imaginaire. De plus, cette image d'image, si vous voulez, s'explique justement, c'est tout le guidage pour lui de l'atteinte à la maturité de la libido à cette adéquation de la réalité de l'imaginaire qu'il y aurait en principe par hypothèse, après tout, qu'en savons-nous ? Chez l'animal, dont il semble, et de toujours, qu'elle est tellement plus évidente que c'est de là même qu'est sorti le grand fantasme de la *natura mater*, de l'idée même de la nature, que l'homme par rapport à cela se représente son inadéquation originelle par quelque chose qui s'exprime de mille façons, même tout à fait objectivable dans son être, toute spéciale impuissance dès l'origine de sa vie. Cette prématuration de la naissance, ce n'est pas les psychanalystes qui l'ont inventée. Il est évident histologiquement qu'au moins cet appareil nerveux qui joue dans l'organisme ce rôle, encore sujet à discussion, est inachevé à sa naissance. C'est pour autant qu'il a à rejoindre l'achèvement de sa libido avant d'en rejoindre l'objet que s'introduit cette faille spéciale qui se perpétue chez lui dans cette relation alors à un autre, infiniment plus mortelle pour lui que pour tout autre animal, et qui confond cette « image du maître », qui est, en somme, ce qu'il voit sous la forme de l'image spéculaire, alors, qu'il confond d'une façon tout à fait authentique, qu'il peut nommer, avec l'image de la mort.

Il peut être en présence du maître absolu, il y est originellement, qu'on le lui ait enseigné ou pas, pour autant qu'il est déjà soumis à cette image.

**Hyppolite** – L'animal est soumis à la mort quand il fait l'amour, mais il n'en sait rien.

**Lacan** – Tandis que l'homme, lui, le sait ; il le sait, et il l'éprouve.

**Hyppolite** – Cela va jusqu'à dire que c'est lui qui se donne la mort ; il veut par l'autre sa propre mort.

**Lacan** – Nous sommes bien tous d'accord que l'amour est une forme de suicide.

**Lang** – Il y a un point sur lequel vous avez insisté, dont je n'ai pas bien saisi la portée, du moins la portée de votre insistance. C'est le fait qu'il faut être dans un certain champ par rapport à l'appareillage en question. C'est évident du point de vue optique ; mais je vous ai vu insister à plusieurs reprises.

**Lacan** – En effet. Je vois que je n'ai pas montré assez le bout de l'oreille. Vous avez vu le bout de l'oreille, mais pas son point d'insertion.

Il est certain que ce dont il s'agit, là aussi, peut jouer sur plusieurs plans : soit que nous interprétions les choses au niveau de la structuration, de la description ou du maniement de la cure. Mais vous voyez qu'il est particulièrement commode d'avoir un schéma tel que le sujet, l'observateur, dans mon schéma, restant toujours à la même place, il est commode que ce puisse être de la mobilisation d'un plan de réflexion que dépende à un moment donné toute l'apparence de cette image. Car si, en effet, on ne peut la voir avec une suffisante complétude que d'un certain point virtuel d'observation, si vous pouvez faire changer ce point virtuel comme vous voulez, il est clair que, quand le miroir virera, ce ne sera pas seulement le fond, à savoir ce que le sujet peut voir au fond, par exemple lui-même ou un écho de lui-même, comme le faisait remarquer M. Hyppolite, qui changera. En effet, quand on fait bouger un miroir plan, il y a un moment où un certain nombre d'objets sortent du champ ; ce sont évidemment les plus proches qui sortent en dernier lieu. Ce qui déjà peut servir à expliquer certaines façons dont se situe l'*Idealich* par rapport à quelque chose d'autre que je laisse pour à présent sous forme énigmatique, que j'ai appelé l'observateur. Vous pensez qu'il ne s'agit pas seulement d'un observateur. Il s'agit en fin de compte justement de la relation symbolique, à savoir du point dont on parle, à partir duquel il est parlé.

Mais ce n'est pas seulement ça ce qui change. Si vous inclinez le miroir, l'image elle-même change, c'est-à-dire que, sans que l'image réelle bouge du seul fait que le miroir change, l'image que le sujet, placé ici, du côté du miroir sphérique verra dans ce miroir, passera, je croyais l'avoir indiqué, d'une forme

de bouche à une forme de phallus, ou d'un désir plus ou moins complet à ce type de désir que j'appelais tout à l'heure morcelé.

En d'autres termes, cela permettra de conjoindre, ce qui a toujours été l'idée de Freud, la notion de régression topique, de montrer ses corrélations possibles avec la régression qu'il appelle *zeitlich-Entwicklungsgeschichte*, ce qui montre bien combien lui-même était embarrassé avec tout ce qui était de la relation temporelle. Il dit : *zeitlich*, c'est-à-dire temporel, puis un tiret et : de l'histoire du développement. Vous savez bien quelle sorte de contradiction interne il y a entre le terme *Entwicklung* et le terme *Geschichte*. Et il les conjoint tous les trois, et puis : débrouillez-vous !

Mais, bien sûr, si nous n'avions pas encore à nous débrouiller, il n'y aurait pas besoin que nous soyons là ; et ce serait bien malheureux.

Allez-y, Perrier.

**Perrier** – Oui, ce texte…

**Lacan** – Ce texte vous a paru un peu embêtant ?

**Perrier** – En effet. Je pense que le mieux serait sans doute de brosser un schéma de l'article. C'est tout simplement ce que j'ai fait jusqu'à maintenant. Je pense que vous voulez ensuite aller à la découverte, de manière plus précise et plus détaillée.

C'est un article que Freud introduit en nous disant qu'il y a intérêt et avantage à établir un parallèle, qu'il est instructif d'établir un parallèle entre certains symptômes morbides et les prototypes normaux qui nous permettent justement de les étudier, par exemple le deuil, la mélancolie, le rêve, et le sommeil, et certains états narcissiques.

**Lacan** – À propos, il emploie le terme de *Vorbild*, ce qui va bien dans le sens du terme de *Bildung*, pour désigner les « prototypes » normaux.

**Perrier** – Il en vient à l'étude du rêve dans le but, qui apparaîtra à la fin de l'article, d'approfondir l'étude de certains phénomènes tels qu'on les rencontre dans les affections narcissiques, dans la schizophrénie par exemple.

**Lacan** – Les préfigurations normales dans une affection morbide, *Normalvorbilder krankhafter Affektionen*.

**Perrier** – Alors, il nous dit que le sommeil est un état de dévêtement psychique, qui ramène le dormeur à un état analogue à l'état primitif fœtal ; cet état l'amène également à se dévêtir de toute une partie de son organisation psychique, comme on se défait d'une perruque, de ses fausses dents, de ses vêtements, avant de s'endormir.

**Lacan** – C'est très curieux et amusant qu'à propos de cette image même du

narcissisme du sujet, qui est donné comme étant l'essence fondamentale du sommeil, Freud fasse cette remarque qui ne semble pas aller dans une direction bien physiologique – ce n'est pas vrai pour tous les êtres humains ; sans doute il est d'usage de quitter ses vêtements, mais on en remet d'autres. Cette image qu'il nous sort tout d'un coup : de quitter ses lunettes, nous sommes un certain nombre à être doués des infirmités qui les rendent nécessaires, mais aussi ses fausses dents, ses faux cheveux – image hideuse de l'être qui se décompose – et précisément à ce propos, on peut ainsi accéder au registre du caractère partiellement décomposable, spécialement démontable et aussi imprécis quant à ses limites de ce qui est le *Moi* humain, puisqu'en fin de compte, en effet, les fausses dents, assurément ne font pas partie de mon *Moi*. Mais jusqu'à quel point mes vraies dents en font-elles partie ? Puisqu'elles sont si remplaçables. Déjà l'idée du caractère ambigu, incertain de ce qui est à proprement certain, les limites du *Moi*, est mis là tout à fait au premier plan d'entrée en portique de cette introduction à l'étude métapsychologique du rêve, dont le portique est d'abord la préparation, signification aussi du même coup, du sommeil.

**Perrier** – Dans le paragraphe suivant, il en vient à quelque chose qui semble être raccourci de tout ce qu'il va étudier par la suite. C'est un peu difficile à comprendre quand on n'a pas lu le reste.

Il en vient à rappeler que, quand on étudie les psychoses, on constate qu'on est chaque fois mis en présence de régressions temporelles, c'est-à-dire de ces points jusqu'auxquels chaque cas revient sur les étapes de sa propre évolution.

Alors il nous dit que l'on constate de telles régressions, l'une dans l'évolution du *Moi* et l'autre dans l'évolution de la libido. La régression de l'évolution de la libido dans ce qui correspond à tout cela dans le rêve amènera, dit-il, au rétablissement du narcissisme primitif ; et la régression de l'évolution du *Moi* dans le rêve également amènera à la satisfaction hallucinatoire du désir.

Ceci *a priori* ne semble pas extrêmement clair, ou tout au moins pas pour moi.

**Lacan** – Ce sera peut-être un peu plus clair avec ce schéma ?

**Perrier** – Oui, monsieur, mais je ne suis pas au stade où j'ai confronté ce texte avec votre schéma.

**Lacan** – C'est pour cela que je vous demande de parler aujourd'hui au niveau où tout le monde peut le prendre.

C'est très bien de souligner en effet les points énigmatiques à proprement parler.

**Perrier** – On peut déjà le pressentir, en pensant qu'il part de régression temporelle, de régression dans l'histoire du sujet, et de ce fait la régression dans l'évolution du *Moi* amènera à cet état tout à fait élémentaire, primordial, non évolué, non élaboré, qui est la satisfaction hallucinatoire du désir.

Il va tout d'abord nous faire recheminer avec lui dans l'étude du processus du rêve, et en particulier dans l'étude de ce qu'on peut appeler le narcissisme du sommeil, pour approfondir la connaissance qu'on peut en avoir en fonction même de ce qu'il se passe, c'est-à-dire du rêve.

Il parle tout d'abord de l'égoïsme du rêve, et c'est un terme qui choque un peu, pour le comparer au narcissisme.

**Lacan** – Comment le justifie-t-il, l'égoïsme du rêve ?

**Perrier** – Il dit que, dans le rêve, c'est toujours la personne du dormeur qui est le personnage central.

**Lacan** – Et qui joue le principal rôle. Qui est-ce qui peut me dire ce qu'est exactement *agnoszieren* ? C'est un terme allemand que je n'ai pas trouvé ; mais son sens n'est pas douteux : il s'agit de cette personne qui doit toujours être reconnue comme la personne propre « *als die eigene zu agnoszieren* ». Quelqu'un peut-il me donner une indication sur l'usage de ce mot ? Andrée ? Justement il n'emploie pas *anerkennen*, ce qui impliquerait la dimension de la reconnaissance où nous l'entendons sans cesse dans notre dialectique. La personne du dormeur est à reconnaître, au niveau de quoi ? De notre interprétation ? Ou de notre mantique ? Ce n'est pas tout à fait la même chose, il y a justement toute la différence entre le plan de l'*anerkennen* et le plan de l'*agnoszieren*, ce que nous comprenons, et ce que nous savons, c'est-à-dire, quoi qu'il en soit, ce qui porte quand même la marque d'une ambiguïté fondamentale ; car il est assuré que Freud lui-même quand dans la *Traumdeutung* il nous analyse le rêve célèbre, à propos duquel il nous marque la façon la plus émouvante, car plus nous avançons, plus nous pourrons voir ce qu'il y avait de génial dans ces premières approches vers la signification du rêve et de son scénario.

(S'adressant à Mme X.) – Peut-être pouvez-vous donner une indication sur cet *agnoszieren* ?

**Mme X.** – Parfois Freud emploie des mots qui ont été employés à Vienne ; c'est quelque chose qu'on n'emploie plus en allemand. Mais le sens que vous avez donné est juste.

**Lacan** – C'est intéressant, en effet, cette signification du milieu viennois.

Freud nous donne à ce propos une appréhension tellement profonde de son rapport avec le personnage fraternel, avec cet ami-ennemi, dont il nous

dit que c'est un personnage absolument fondamental dans son existence, qu'il faut qu'il y en ait toujours un qui soit recouvert par cette sorte de *Gegenbild*. Mais, en même temps, c'est par l'intermédiaire de ce personnage, qui est ici incarné par son collègue du laboratoire, on a évoqué sa personne au début de ces séminaires, quand nous avons un peu parlé des premières étapes de Freud à la vie scientifique, c'est à propos et par l'intermédiaire de ses collègues, de ses actes, de ses sentiments, qu'il projette, fait vivre dans le rêve ce qui est le désir latent du rêve, savoir les revendications profondes de sa propre agression, de sa propre ambition.

De sorte que cette *eigene Person* est tout à fait ambiguë. C'est dans l'autre, et à l'intérieur même de la conscience du rêve, plus exactement de son mirage, à l'intérieur du mirage du rêve, en effet, que nous devons chercher dans la personne qui joue le rôle principal la propre personne du dormeur. Mais justement, ce n'est pas le dormeur, c'est l'autre.

**Perrier** – Alors, il se demande si narcissisme et égoïsme ne sont pas en vérité une seule et même chose. Et il nous dit que le mot « narcissisme » ne sert qu'à mieux marquer, souligner le caractère libidinal de l'égoïsme ; et, autrement dit, que le narcissisme peut être considéré comme le complément libidinal de l'égoïsme.

Il en vient à une incidente ; il parle du pouvoir du diagnostic du rêve, en nous rappelant qu'on perçoit souvent dans ces rêves, d'une manière absolument inapparente, à l'état de veille, certaines modifications organiques qui permettent de poser en quelque sorte prématurément le diagnostic de quelque chose encore inapparent à l'état de veille ; et à ce moment le problème de l'hypocondrie apparaît.

**Lacan** – Alors, là quelque chose d'un peu astucieux, un peu plus calé.

Réfléchissez bien, à ce que ça veut dire. Je vous ai parlé tout à l'heure de cette sorte d'échange qui se produit, de cette image de l'autre en tant que justement elle est libidinalisée, narcissisée, dans la situation imaginaire. Elle est du même coup exactement comme je vous disais, tout à l'heure, chez l'animal, certaines parties du monde étaient opacifiées pour devenir fascinantes, elle l'est, elle aussi. Car enfin si nous sommes capables d'*agnoszieren* la personne propre du dormeur à l'état pur, à l'état de veille, s'il n'a pas lu la *Traumdeutung*, mais dans cette mesure même il est assez frappant que son pouvoir de distinction fine de connaissance en soit d'autant accru, alors que son corps, justement, ses sensations annonciatrices de quelque chose d'interne, de cénesthésique, capables de s'annoncer dans le sommeil de l'homme, à l'état vigile, dans sa suffisance, il ne

les percevra pas, c'est justement, pour autant que l'opacification libidinale dans le rêve est de l'autre côté du miroir, que son corps est, non pas moins bien senti, mais mieux perçu, mieux connu.

Est-ce que vous saisissez là le mécanisme ?

Et combien, justement dans l'état de veille c'est pour autant que ce corps de l'autre est renvoyé au sujet que beaucoup de choses de lui-même sont méconnues, aussi bien d'ailleurs, que l'*ego* soit un pouvoir de méconnaissance, c'est le fondement même de toute la technique analytique.

Mais cela va fort loin, jusqu'à la structuration, l'organisation, et du même coup à proprement parler la scotomisation, ici je verrais assez bien l'emploi du terme, et à toutes sortes de choses qui sont autant d'informations qui peuvent venir de nous-même, à nous-même, ce qui est effectivement ce jeu particulier qui renvoie à nous cette corporéïté elle aussi d'origine étrangère.

Et cela va jusqu'à *Ils ont des yeux pour ne point voir.* Laissons cela de côté… Il faut toujours prendre les phrases de l'Évangile au pied de la lettre, sans cela évidemment on n'y comprend rien, on croit que c'est de l'ironie.

**Perrier** – Le rêve est aussi une projection, extériorisation d'un processus interne. Et il rappelle que cette extériorisation d'un processus interne est un moyen de défense contre le réveil. De même que le mécanisme de la phobie hystérique. Il y a cette même projection qui est elle-même un moyen de défense, et qui vient remplacer une exigence fonctionnelle intérieure. Seulement, dit-il, pourquoi l'intention de dormir se trouve-t-elle contrecarrée ? Elle peut l'être soit par une irritation venant de l'extérieur, soit par une excitation venant de l'intérieur. Le cas de l'obstacle intérieur est le plus intéressant, c'est celui qu'on va étudier.

**Lacan** – Il faut bien suivre ce passage, car il permet de mettre un peu de rigueur dans l'usage en analyse du terme projection ; ça ne veut pas dire qu'on en fasse toujours un usage rigoureux, bien loin de là ! Nous en faisons au contraire perpétuellement l'usage le plus confus. En particulier, nous glissons tout le temps dans l'usage classique qui en effet est la projection de nos sentiments, comme on dit couramment, sur le semblable. Et ça n'est pas tout à fait ça, vous verrez, dont il s'agit quand nous avons à user par la force des choses, par la loi de cohérence du système… nous avons à user en analyse, du terme de projection. J'y reviendrai maintes fois. Car si nous pouvons arriver à aborder le prochain trimestre le cas Schreber, la question des psychoses, nous aurons à mettre les dernières précisions sur la signification que nous pouvons donner au terme de projection.

Il est bien certain que, si vous avez suivi ce que j'ai dit tout à l'heure, vous devez voir que c'est toujours d'abord du dehors que vient ce qu'on appelle ici ce processus interne, c'est d'abord par l'intermédiaire du [dehors ?] qu'il est reconnu.

**Perrier** – Alors, il va être question de savoir, d'entamer en quelque sorte ce narcissisme total qui serait celui du sommeil parfait, et de voir comment on peut expliquer justement le rêve dans la mesure même où le rêve nécessite certaines exceptions dans l'instauration du narcissisme total, autrement dit dans la mesure où, pour que le rêve se produise, il n'y a pas retrait total de tous les investissements, quels qu'ils soient.

Tout d'abord, nous dit-il, on sait que les promoteurs du rêve sont les restes diurnes. Autrement dit, que ces restes diurnes ne sont pas soumis à un retrait de l'investissement ; ce qui reste est au moins partiellement investi, et de ce fait il y a déjà une exception dans le narcissisme du sommeil.

Pour ces restes diurnes, il reste une certaine quantité d'intérêt libidinal, ou autre ; ces restes diurnes nous paraissent sous forme de pensées latentes du rêve. Nous sommes obligés, dit-il, vu la situation générale, et conformément à leur nature, de les considérer comme appartement au système préconscient.

Autre difficulté qu'il va falloir résoudre, que l'on peut résumer ainsi : si les restes diurnes forcent l'accès du conscient dans le rêve, est-ce que cela tient à leur énergie propre, ou non ? En fait, dit-il, il est difficile d'admettre que ces restes diurnes s'emparent pendant la nuit d'assez d'énergie pour pouvoir forcer la tension du conscient ; et on incline à croire que leur énergie vient en fait des pulsions inconscientes.

Et c'est d'autant plus facile à admettre que tout porte à croire également que pendant le sommeil, le barrage entre l'inconscient et le préconscient est fort abaissé. Mais, dit-il, nouvelle difficulté : si le sommeil consiste en un retrait des investissements inconscients et préconscients, comment l'inconscient pourrait-il investir le préconscient ? Il faut donc admettre pour répondre à cette question, qu'une partie de l'inconscient, justement celle où le refoulé ne se plie pas au désir du sommeil émané du *Moi*, garde une certaine indépendance par rapport au *Moi*.

Cela mène à une conséquence immédiate : il y a donc quand même péril pulsionnel. Et s'il y a péril pulsionnel, il y a quand même nécessité d'un contre-investissement. Donc l'énergie refoulante doit être maintenue aussi pendant le sommeil. Elle est sans doute abaissée, mais elle doit être maintenue pour faire face à ce péril pulsionnel.

Et il cite à l'appui de cette thèse le cas où le dormeur renonce au sommeil par peur justement de ses rêves, donc par peur de ces exigences pulsionnelles.

Il réenvisage la possibilité pour certaines pensées diurnes de conserver leur investissement, mais dans la mesure où ces pensées diurnes étaient en quelque sorte les substituts des exigences pulsionnelles ; ça revient au même. Il est quand même question d'admettre la transmission de l'énergie depuis l'inconscient jusqu'au préconscient.

Et finalement, il donne la formule suivante : d'abord, formation du désir préconscient du rêve, qui permet à la pulsion inconsciente de s'exprimer, grâce au matériel des restes diurnes préconscients.

Là aussi une difficulté que j'ai rencontrée, que nous avons rencontrée, avec le père Beirnaert et Andrée Lehman qui m'ont aidé, hier soir : le désir préconscient du rêve, qu'est-ce que c'est ?

**Lacan** – Ce qu'il appelle le désir du rêve, c'est l'élément inconscient.

**Perrier** – Justement. Il dit : il y a d'abord formation du désir préconscient du rêve, je suppose à l'état de veille, qui permet à la pulsion inconsciente de s'exprimer grâce au matériel, c'est-à-dire dans les restes diurnes préconscients.

C'est là que vient la question, l'étude de ce désir du rêve, qui m'a embarrassé, parce qu'il en parle tout de suite en tant que désir du rêve, après avoir utilisé le terme *désir préconscient du rêve*, pour en dire qu'il n'a pas eu besoin d'exister à l'état de veille, et peut déjà posséder le caractère irrationnel propre à tout ce qui est inconscient. On le traduit en termes de conscient.

**Lacan** – Ce qui est important.

**Perrier** – Il faut se garder, dit-il, de confondre ce désir du rêve avec tout ce qui est de l'ordre du préconscient.

**Lacan** – Voilà !

Remarquez qu'il y a deux façons d'accepter ça, à savoir comme on l'accepte d'habitude après l'avoir lu ; c'est comme ça : il y a ce qui est manifeste, ce qui est latent ; mais on entrera alors dans un certain nombre de complications.

Ce qui est manifeste c'est la composition, ce à quoi l'élaboration du rêve est parvenue pour faire, très joli virage de son premier aspect du souvenir, que le sujet est capable de vous évoquer, c'est extrêmement calé, ce qui est manifeste. Et ce qui le compose, est quelque chose que nous devons chercher et que nous rencontrons d'abord.

Et ceci est vraiment ce qui est de l'inconscient ; nous le trouvons ou nous ne le trouvons pas ; mais nous ne le voyons jamais que se profiler derrière, comme

la forme directrice si on peut dire qui a forcé tous les *Tagesreste*, ces investissements vaguement lucides, à s'organiser d'une certaine façon, ce qui a abouti au contenu manifeste, c'est-à-dire en fin de compte à un mirage qui ne répond en rien à ce que nous reconstruisons, c'est-à-dire le désir inconscient.

Comment est-ce qu'on peut se représenter ça avec mon petit schéma ? M. Hyppolite, d'une façon opportune, m'a forcé en quelque sorte de tout investir un peu au début de cette séance.

Évidemment, nous ne réglerons pas cette question aujourd'hui ; mais nous verrons jusqu'où ça nous mènera ; il faut bien avancer un peu.

Il est indispensable ici de faire intervenir ce qu'on peut appeler justement les commandes de l'appareil, en tant que la partie mobile de l'appareil, le fameux miroir, c'est entendu, le sujet prend conscience de son désir dans l'autre, par l'intermédiaire de cette image de l'autre qui lui donne le fantôme de la propre maîtrise. Et, après tout, si de même on peut toujours se livrer à ce jeu, de même qu'il est assez fréquent dans nos raisonnements scientifiques, que nous réduisions le sujet à un œil, nous pourrions aussi bien aussi le réduire à une sorte de personnage instantané dans ce rapport à cette image anticipée de lui-même, indépendamment de son évolution.

Mais il reste que c'est un être humain, qu'il est né dans un certain état d'impuissance, et que très précocement les mots, le langage, lui ont servi à quelque chose. Ceci est hors de doute. Ils lui ont servi d'appel, et d'appel des plus misérables quand c'était de ses cris que dépendait sa nourriture. On a assez mis en relief et en relation cette relation, ce maternage primitif, pour parler des états de dépendance. Mais enfin ce n'est pas une raison pour masquer que, tout aussi précocement, cette relation à l'autre est par le sujet nommée. Que la personne telle a un nom, si confus soit-il, qui désigne une personne déterminée, et que très vite c'est exactement en cela que consiste le passage à l'état humain, à savoir à quel moment ce qui doit définir que l'homme devient humain, qu'il est un humain, au moment où pour peu que ce soit il entre dans la relation symbolique. La relation symbolique, je vous l'ai déjà dit, souligné, est éternelle – pas simplement puisqu'il faut qu'il y ait effectivement toujours trois personnes – elle est éternelle déjà en ceci que le symbole introduit un tiers, élément de médiation, qui en lui-même situe et modifie, fait passer sur un autre plan les deux personnages en présence.

Je veux reprendre encore une fois cela de loin, même si je dois aujourd'hui m'arrêter en route.

Quelque part, M. Keller, qui vous savez est un philosophe gestaltiste, et

comme tel se croit très supérieur aux philosophes mécanicistes, fait toutes sortes d'ironies sur le thème stimulus-réponse. Il dit : c'est tout de même bien drôle de recevoir de M. Untel, libraire à New York, la commande d'un bouquin ; eh bien, si nous étions dans le registre de situmulus-réponse, ma réponse suivrait : j'ai été stimulé, on m'a fait cette commande, et je ferais la réponse. Mais oh ! là, là !, dit Keller, en faisant appel à l'intuition vécue, de la façon la plus justifiée, ce n'est pas simple. Je ne me contente pas de répondre à cette invite ; je suis dans un état de tension effroyable. Écrire cet article, eh bien, c'est en même temps toute la notion gestaltiste de l'équilibre qui ne se retrouvera que quand cette tension aura pris la même forme, la forme de réalisation de l'article. Il y aura un état dynamique, et ce ne sera pas seulement une réponse, un état dynamique de déséquilibre, du fait de cet appel reçu, qui ne sera satisfait que quand il sera assumé, quand aura été fermé le cercle d'ores et déjà anticipé par le fait de cet appel de la réponse pleine.

Il est tout à fait clair que ceci n'est nullement une description suffisante. Qu'à supposer le modèle, d'ores et déjà préformé dans le sujet, de la bonne réponse, c'est-à-dire si on introduit aussi un élément de déjà là, que de se contenter de ceci, qui presque à la limite paraît presque une réponse à tout par la vertu dormitive, qu'en tant que le sujet n'a pas réalisé ou rempli le modèle, déjà tout inscrit en lui, que ce soit seulement là que soit le registre de relations génératrices de toute l'action.

Il n'y a là que la transcription, à un degré plus élaboré, de la réponse de la théorie mécaniciste, ce qui est en quelque sorte la bonne formule ne peut pas méconnaître le registre symbolique qui est celui par où se constitue l'être humain en tant que tel. C'est qu'à partir du moment où M. Keller a reçu la commande et a répondu « oui », a signé cet engagement, M. Keller n'est pas le même M. Keller. Il y a un autre Keller, et aussi une autre maison d'édition, une maison d'édition qui a un contrat de plus, un symbole de plus ; de même qu'il n'y a plus le même M. Keller qu'avant, il y a M. Keller engagé.

Je prends cet exemple parce qu'il est en quelque sorte grossier, tangible, il nous met en plein dans la dialectique du travail.

Mais dans le seul fait que je me définisse, par rapport à un Monsieur, son fils, et lui mon père, il y a quelque chose qui, si immatériel que ça puisse paraître, pèse tout aussi lourd que la génération charnelle qui nous unit, et qui pratiquement, dans l'ordre humain, pèse plus lourd. Car avant même que je sois en état de prononcer les mots de père et de fils, et même si lui-même est gâteux et ne peut plus prononcer ces mots, tout le système humain

alentour nous définit déjà, avec toutes les conséquences que ça comporte, comme père et fils.

La dialectique donc du *Moi* à l'autre est d'ores et déjà transcendée, mise sur un plan supérieur, par ce rapport à l'autre dont je parlais tout à l'heure, par la seule existence et la fonction de ce système du langage en tant qu'il est plus ou moins identique, mais fondamentalement lié à ce que nous appellerons la règle, ou encore mieux la loi. Cette loi en tant que justement elle est quelque chose qui à chaque instant de son intervention crée quelque chose de nouveau, que chaque situation est transformée par l'intervention à peu près quelle qu'elle soit, sauf quand nous parlons pour ne rien dire ; mais même cela, je l'ai expliqué ailleurs, a aussi sa signification ; cette réalisation du langage qui ne sert plus que comme *une monnaie effacée que l'on se passe en silence*, cité dans mon *Rapport*, et qui est de Mallarmé, montre une fois de plus la fonction pure du langage, qui est justement de nous assurer que nous sommes – et rien de plus – le fait qu'on puisse parler pour ne rien dire est tout aussi significatif que le fait que quand on parle en général, c'est pour quelque chose.

Mais ce qui est frappant, c'est que même pour ne rien dire il y a beaucoup de cas où on parle, alors qu'on pourrait bien se taire… Mais alors se taire, c'est justement ce qu'il y a de plus calé.

Nous voilà introduits à ce niveau du langage, en tant qu'il est immédiatement accolé aux premières expériences, et là pour le coup une nécessité vitale qui fait que le milieu vital de l'homme est ce milieu symbolique à ce rapport du *Moi* et de l'autre.

Il suffit de supposer – et c'est l'intérêt de ce petit modèle – que c'est dans l'intervention de ces rapports de langage que peuvent se produire ces dissociations, ces virages du miroir, qui se présenteront au sujet dans l'autre, dans l'autre absolu, des figures différentes de son désir ; c'est dans cette connexion entre le système symbolique pour autant que s'y inscrit tout particulièrement l'histoire du sujet, le côté non pas *Entwiklung,* développement, mais proprement *Geschichte*, ce dans quoi le sujet se reconnaît corrélativement dans le passé et dans l'avenir. Je dis ces mots, je sais que je les dis rapidement, mais pour vous dire que je les reprendrai plus lentement. Et combien ce passé et cet avenir précisément se correspondent, et pas dans n'importe quel sens, et pas dans le sens que vous pourriez croire et que l'analyse indique, à savoir que ça va du passé à l'avenir. Au contraire, et dans l'analyse justement, parce que la technique est une technique efficace, ça va dans le bon ordre : de l'avenir dans le passé. Contrairement à ce que vous pourrez croire, que vous êtes en train de chercher

le passé du malade dans une poubelle, c'est en fonction de ce que le malade a un avenir, que vous pouvez aller dans le sens régressif.

Je ne peux pas vous dire tout de suite pourquoi.

Je continue : c'est justement en fonction de cette constitution symbolique de son histoire, c'est-à-dire de ce qui dans l'ensemble, l'univers des symboles, en tant que tous les êtres humains y participent, y sont inclus et le subissent, beaucoup plus qu'ils ne le constituent, et en sont beaucoup plus les supports qu'ils n'en sont les agents, c'est en fonction de cela que se produisent et se déterminent ces variations où le sujet est susceptible de prendre ces images variables, brisées, morcelées, voire à l'occasion inconstituées, régressives de lui-même, qui sont à proprement parler ce que nous voyons dans ces *Vorbilde* normaux de la vie quotidienne du sujet aussi bien que ce qui se passe dans l'analyse d'une façon plus dirigée.

Qu'est-ce que c'est alors, là-dedans, que l'inconscient et le préconscient ?

Il faudra que je vous laisse là-dessus aujourd'hui, que je vous laisse sur votre faim. Mais sachez quand même la première approximation que nous pouvons en donner. Dans cette perspective sous laquelle aujourd'hui nous abordons le problème, nous dirons que ce sont certaines différences, ou plus exactement certaines impossibilités liées à l'histoire du sujet, et à une histoire du sujet en tant que justement il y inscrit son développement.

Nous voyons là à revaloriser la formule ambiguë de Freud de tout à l'heure, *zeitliche-Entwicklungsgeschichte*. Limitons-nous à l'histoire, et que c'est en raison de certaines particularités de l'histoire du sujet qu'il y a certaines parties de l'image réelle ou certaines phases brusques ; aussi bien, il s'agit d'une relation mobile.

Nous avons là un premier développement temporel possible dans l'instantané, dans le jeu intra-analytique, certaines phases ou certaines faces, n'hésitons pas à faire des jeux de mots, de l'image réelle, qui ne pourront jamais être données dans l'image virtuelle ; tout ce qui est accessible par simple mobilité du miroir dans l'image virtuelle, ce que vous pouvez voir de l'image réelle dans l'image virtuelle, tout cela est dans le sens du préconscient. Ce qui ne peut jamais être vu – si vous voulez les endroits où l'appareil grippe, où il se bloque, nous ne sommes plus à ça près de pousser un peu loin la métaphore – qui fait qu'il y a une différence certaine, certaines parties de l'image réelle ne seront jamais vues ; ça, c'est l'inconscient.

Et si vous croyez avoir compris, vous avez sûrement tort. Puisque à partir de là vous verrez les difficultés que présente cette notion. Je n'ai pas d'autre ambition que de vous montrer que les difficultés que présente cette notion de l'in-

conscient, à partir du moment où je vous l'ai définie ainsi, à savoir que d'une part c'est quelque chose de négatif, d'idéalement inaccessible, et d'autre part c'est quelque chose de quasi réel, d'autre part c'est quelque chose qui sera réalisé dans le symbolique ou plus exactement qui, grâce au progrès symbolique dans l'analyse, aura été. Et je vous montrerai d'après les textes de Freud que la notion de l'inconscient doit satisfaire à ces trois termes. Pour illustrer le troisième qui peut paraître une irruption surprenante, je vais aller plus loin tout de suite et vous donner ce que j'en pense.

N'oubliez pas ceci, que la façon dont Freud explique le refoulement est d'abord une fixation. Mais à ce moment-là il n'y a rien qui ne soit le refoulement comme le cas de *L'homme aux loups*, il se produit bien après la fixation. La *Verdrängung* est toujours une *Nachdrängung*. Et alors comment est-ce que vous allez expliquer le retour du refoulé ? Je vous le dis dès aujourd'hui, si paradoxal que ce soit, il n'y a qu'une façon d'expliquer le retour du refoulé ; si surprenant que ça puisse vous paraître, ça ne vient pas du passé, mais de l'avenir. Pour vous faire une idée juste de ce qu'est le retour du refoulé dans un symptôme, il faut reprendre la même métaphore que j'ai glanée dans… dans les cybernéticiens, ça m'évite de l'inventer moi-même. Il ne faut pas inventer trop de choses, qui suppose deux personnages dont la dimension temporelle irait en sens inverse l'une de l'autre, ça ne veut rien dire, bien entendu. Et il se trouve tout d'un coup que les choses qui ne veulent rien dire signifient quelque chose, mais dans un tout autre domaine. De sorte que si l'un envoie un message à l'autre, par exemple un carré, le personnage qui va en sens contraire verra d'abord le carré s'effaçant, si c'est un signal, il verra le signal d'abord en train de s'évanouir avant de voir le signal. C'est en fin de compte ce que nous aussi nous voyons : ce que nous voyons dans le symptôme, c'est quelque chose qui se présente d'abord comme une trace, et qui ne sera jamais qu'une trace et restera toujours incomprise jusqu'à ce que l'analyse ait procédé assez loin, jusqu'à ce que nous en ayons réalisé le sens. Et dans ce sens on peut dire qu'en effet, de même que la *Verdrängung* n'est jamais qu'une *Nachdrängung*, ce que nous voyons sous le retour du refoulé est le signal effacé de quelque chose qui ne prendra sa réalisation symbolique, sa valeur historique, son intégration au sujet que dans le futur, et qui littéralement ne sera jamais qu'une chose qui, à un moment donné d'accomplissement aura été.

Vous verrez que les conditions de ce petit appareil que j'essaie… Je vais vous faire une confidence, je l'amenuise en même temps que je vous en parle. J'y ajoute un petit bout tous les jours. Je ne vous apporte pas ça tout fait, comme

Minerve sortant du cerveau d'un Jupiter que je ne suis pas. Nous le suivrons tout au loin jusqu'au jour où, quand il commencera à nous paraître fatigant, nous le lâcherons. Jusque-là, il peut servir à nous montrer qu'on y voit assez clairement la construction, d'une façon vive et arrêtée qui ne présente plus de contradictions, comme Perrier en rencontre tout le temps, dans son texte du moins, comme ces trois faces nécessaires à la notion de l'inconscient pour que nous la comprenions.

Nous en resterons là aujourd'hui, je ne vous ai pas encore montré pourquoi l'analyste se trouve à la place de l'image virtuelle. Mais le jour où vous aurez compris pourquoi l'analyste se trouve là, vous aurez compris à peu près tout ce qui se passe dans l'analyse.

# Leçon XIV

*5 mai 1954*

Nous commençons un troisième trimestre qui va être court, Dieu merci ! Il s'agit de savoir à quoi on va l'employer. Dans un projet primitif, j'avais pensé aborder le cas de Schreber avant que nous nous séparions cette année. Cela m'aurait bien plu, d'autant plus que, comme vous le savez, j'ai fait traduire à toutes fins utiles le texte, l'œuvre originale du président Schreber, sur laquelle Freud a travaillé, et à laquelle il demande qu'on se reporte. Recommandation bien vaine jusqu'à présent, car c'est un ouvrage introuvable ; je n'en connais que deux exemplaires en Europe. J'ai pu en avoir un que j'ai fait microfilmer deux fois : l'un à mon usage, et l'autre à l'usage devenu actuel maintenant de la bibliothèque de la Société française de psychanalyse ; car je vous annonce que nous avons un local, à des conditions avantageuses qui nous permettront de faire des dépenses pour avoir des livres. À ces microfilms viendront s'ajouter ce qui pourra être fait comme dons.

Revenons au président Schreber. Lire cette traduction est passionnant. Il y a moyen de faire là-dessus un traité de la paranoïa vraiment complet, et apporter au texte Schreber un commentaire très riche sur le sujet du mécanisme des psychoses. M. Hyppolite disait que ma connaissance était partie de la connaissance paranoïaque ; si elle en est partie, j'espère qu'elle n'y est pas restée.

Il y a là un trou ; nous n'allons pas tout de suite y tomber, car nous risquerions d'y rester prisonniers, comme le craignait M. Hyppolite.

Puisque nous nous sommes avancés dans les *Écrits techniques* de Freud, je crois qu'il est impossible de ne pas pousser plus loin le rapprochement implicite que j'ai fait sans cesse, ces formulations, avec la technique actuelle de l'analyse

qu'on peut appeler, avec guillemets, « ses progrès les plus récents ». Je l'ai toujours fait de façon plus ou moins implicite, en me référant à ce que vous pouvez avoir dans votre expérience, l'enseignement qui, pratiquement, vous est donné dans les contrôles, cette tendance vers laquelle a évolué l'analyse des résistances, par exemple, la notion de l'analyse comme analyse des systèmes de défense du *Moi*, tout cela reste malgré tout mal centré, puisque c'est à des enseignements concrets mais non systématisés, même quelquefois non formulés, que nous nous référons là implicitement.

Je crois pouvoir discuter, et malgré cette rareté que chacun signale de la littérature analytique en fait de technique même, un certain nombre d'auteurs se sont exprimés ; lorsqu'ils n'ont pas abouti à faire un livre de technique à proprement parler, il y a des articles, quelquefois fragmentaires, d'autres très curieusement restaient en route, et se trouvant parmi les plus intéressants. Il y a là une littérature dans laquelle il ne doit pas être impossible, malgré la difficulté que vous l'ayez tous en mains, que nous avancions un peu.

La difficulté est celle-ci : d'abord que ces écrits, qui groupent les plus importants, forment un corpus assez long à parcourir. J'espère pouvoir compter sur la collaboration de certains d'entre vous, à qui je prêterai certains de ces articles, pour servir de base à notre discussion. Mais on ne pourra pas les prendre tous en vue.

D'abord au moment où, en 1925, au symposium de Berlin, il y a les trois articles de Sachs, Alexander et Rado, qui sont importants, que vous devez connaître si vous avez fouillé dans le livre de Fenichel. Au congrès de Marienbad, il y a le symposium sur les résultats, qu'ils disent, de l'analyse. Car en réalité, c'est moins du résultat que de la procédure qui mène à ces résultats qu'il s'agit dans cette discussion.

Là, vous pouvez voir s'amorcer déjà, de façon épanouie, ce que j'appelle « la confusion des langues en analyse », à savoir l'extrême diversité, quoi qu'on en ait, de ce que les auteurs considèrent comme étant les voies actives dans le processus analytique. On voit que la définition précise est loin d'être assurée comme telle dans les esprits des analystes ; c'est avec une diversité tout à fait marquée qu'ils s'expriment.

Le troisième moment, c'est le moment actuel. Là, il y a lieu de mettre au premier plan les définitions ou les élaborations récentes qu'essaie de donner – à la théorie de l'*ego*, par exemple – la troïka américaine : Hartmann, Loewenstein et Kris. Il faut bien le dire : ces écrits sont quelquefois assez déconcertants, par quelque chose qui arrive à une telle complication dans la démultiplication des concepts que, quand ils parlent sans arrêt de libido désexualisée, c'est tout juste

si on ne dit pas délibidanisée, ou de l'agressivité désagressivée, cette fonction du *Moi* qui joue là de plus en plus ce rôle problématique qu'il a dans les écrits de la troisième période de Freud, que j'ai laissés en dehors de notre champ, parce que, sous la forme du commentaire des *Écrits techniques* que je vous ai fait, c'est une tentative de vous faire appréhender la période médiane de 1910-1920. Là, commence à s'élaborer, avec la notion du narcissisme, la direction dans laquelle Freud aboutira, du *Moi*.

Je conseille quand même de lire – ou de relire – vous devez lire le volume qui s'appelle, dans l'édition française *Essais de psychanalyse* (Payot) *Au-delà du principe du plaisir, Psychologie collective et analyse du Moi*, et *Le Moi et le Soi*. Je vous conseille de le lire parce que nous ne pouvons pas ici l'analyser. Mais c'est indispensable pour comprendre les développements que les auteurs dont je vous parle ont donnés à la théorie du traitement. C'est toujours autour des dernières formulations de Freud que sont centrées les formulations du traitement qui ont été données à partir de 1920. Et, la plupart du temps, avec une extrême maladresse, qui ressortit à une très grande difficulté de bien comprendre ce que Freud dit, le texte de Freud, dans ces trois articles véritablement monumentaux, si on n'a pas approfondi la genèse même de la notion de narcissisme, ce que j'ai essayé de vous indiquer à propos de l'analyse des résistances et du transfert dans les *Écrits techniques*.

Voici comment se situe au sens propre du terme notre projet.

Je voudrais aujourd'hui m'efforcer à certains moments de procéder par la voie qui n'est pas celle que, vous savez, je suis fondamentalement ; fondamentalement je suis une voie discursive, et même de discussion, pour vous amener aux problèmes, vous amener à partir des textes. J'essaie de vous présenter ici une problématique. Mais de temps en temps, il faut quand même concentrer, dans quelque chose qui présente une formule didactique, certains points de vue, certaines perspectives, au cours desquels peuvent être raccordées, discutées les diverses formulations que vous pouvez trouver de ces problèmes, selon la diversité très marquée des auteurs sur ces points précis dans l'histoire de l'analyse.

Disons que j'adopte une sorte de moyen terme, et j'essaie de vous présenter un modèle, quelque chose qui n'a pas la prétention d'être un système, mais une image présentant certains points qui peuvent servir de référence.

C'est ce que j'ai essayé de faire en vous amenant peu à peu, progressivement, à cette image d'aspect opticien, que nous avons commencé de former ici.

Maintenant, elle commence à devenir, j'espère, familière à votre esprit ; et autour du *speculum fondamental*, du miroir fondamental de la relation à l'autre,

vous avez déjà vu que nous pouvons situer, si vous voulez aujourd'hui, pour mettre l'indication des points où se pose le problème, la fameuse image réelle. Je vous ai montré comment on pouvait l'imaginer se représenter, se former en un point du sujet, que nous appellerons *O*. L'image virtuelle où le sujet la saisit, qui se produit dans le miroir plan, *O'*, où le sujet voit l'image réelle qui est en *O*, pour autant que par l'intermédiaire de ce miroir il se trouve placé, ici, quelque part en un point qui est le symétrique virtuel du miroir sphérique réfléchissant, grâce auquel se produit, disons quelque part dans l'intérieur du sujet, cette image réelle qui est en *O*.

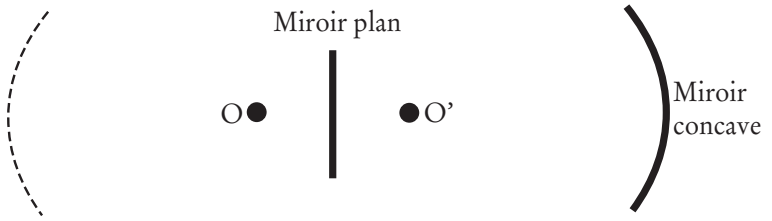


Nous allons tâcher de voir, de vous expliquer comment on peut s'en servir, et à quoi ça répond.

Vous froncez les sourcils, Pujols, quelque chose ne va pas ?

**Pujols** – Depuis un mois, j'ai du mal à reprendre.

**Lacan** – Disons, pour la suite des choses, que ceci nous donne deux points *O* et *O'*.

Une petite fille – une femme virtuelle, donc elle est évidemment beaucoup plus engagée dans le réel que les mâles, de ce seul fait, il y a des dons particuliers ! – a eu ce très joli mot, tout d'un coup : « ah ! Il ne faut pas croire que ma vie se passera en *O* et en *O'*!… » Pauvre chou !… Elle se passera en *O* et en *O'*comme pour tout le monde ! Mais, enfin, elle a cette aspiration ! C'est en son honneur, si vous voulez, que j'appellerai ces points *O* et *O'*.

Puis, il y a un point *A*, et un autre point que nous appellerons *C*. Pourquoi *C* ? Parce qu'il y a, ici, un point *B*, que nous devons laisser pour plus tard.

Et, avec ça, on doit quand même se débrouiller.

Il faut, évidemment partir envers et contre tout, et malgré tout de *O* et de *O'*. Vous savez déjà ce qui se passe en *O*, et autour de *O*, autour de *O'*. Il s'agit fondamentalement de ce qui se rapporte à la constitution de l'*Idealich*, et non pas de l'*Ichideal*. Autrement dit, la forme essentiellement imaginaire, spéculaire, de la genèse, de l'origine fondamentalement imaginaire du *Moi*.

Si vous n'avez pas vu ça se dégager de ce que nous avons ici essayé d'analyser, de transmettre, de faire comprendre, d'un certain nombre de textes dont le principal est le *Zur Einführung des Narzissmus*, c'est que nous avons fait un travail vain.

Vous avez dû comprendre le rapport étroit qu'il y a au niveau du discours de Freud, de l'*Introduction au narcissisme*, entre la formation de l'objet et celle du *Moi*. Et que c'est parce qu'ils sont strictement corrélatifs, que leur apparition est vraiment contemporaine, qu'il y a le problème du narcissisme, en tant qu'à ce moment-là, dans la pensée de Freud, dans le développement de son œuvre, la libido apparaît soumise à une autre dialectique ; je dirais dialectique de l'objet. Il ne s'agit pas seulement de la relation de l'individu biologique avec son objet nature, diversement compliquée, enrichie ; il y a possibilité d'un investissement libidinal, narcissique ; autrement dit, d'un investissement libidinal dans quelque chose qui ne peut pas être conçu autrement que comme une image de l'*ego*.

Je dis là les choses très grossièrement. Je pourrais les dire dans un langage plus techniquement élaboré, philosophique, mais je veux vous faire comprendre comment il faut bien voir les choses. Il est tout à fait certain qu'à partir d'un certain moment du développement de l'expérience freudienne l'attention est centrée autour de cette fonction imaginaire qui est celle du *Moi*. Depuis, toute l'histoire de la psychanalyse se ramène à ceci, aux ambiguïtés, à la pente qu'a offerte ce nouveau recentrage du problème, à un glissement, un retour à la notion – non pas traditionnelle, parce qu'elle n'est pas si traditionnelle que ça – académique du *Moi* conçu comme fonction de synthèse, comme fonction psychologique. Or, comme je vais vous le montrer, il s'agit de quelque chose qui a son mot à dire dans la psychologie humaine, mais qui ne peut être conçu que sur un plan transpsychologique, ou, comme le dit Freud en toutes lettres – car Freud, s'il a eu des difficultés dans cette formulation, n'a jamais perdu la corde – de métapsychologie. Qu'est-ce que ça veut dire, sinon que c'est quelque chose d'au-delà de la psychologie ?

Maintenant, tâchons de partir du point où se pose le problème.

Qu'est-ce que c'est quand vous dites *je* ? Est-ce la même chose que quand nous parlons de l'*ego*, de l'*ego*, concept analytique ?

Il faut bien partir de là. La question se pose sûrement pour beaucoup d'entre vous, et doit se poser à tous, me semble-t-il. Le *je*, quand vous vous en servez, vous ne pouvez pas méconnaître que c'est essentiellement et avant tout la référence psychologique, au sens où il s'agit de l'observation de ce qui se passe chez

l'homme ; comment il apprend à le dire, ce *je*. *Je* est un terme verbal d'usage appris en une certaine référence à l'autre, mais une référence parlée. Le *je* naît dans une certaine référence au *tu*. Et chacun sait comment là-dessus les psychologues ont échafaudé des choses fameuses : relation de réciprocité qui s'établit – ou ne s'établit pas – qui déterminerait je ne sais quelle étape dans le développement intime de l'enfant, comme si on pouvait, comme ça, en être sûr, et le déduire de l'usage du langage, à savoir de simplement cette première maladresse que l'enfant a à se débrouiller avec les trois pronoms personnels, et à ne pas purement et simplement, dans une appréhension, répéter la phrase qu'on lui dit au terme *tu*, et répéter *tu*, alors qu'il doit faire l'inversion dans le *je* pour répéter les choses. Il s'agit en effet d'une certaine hésitation dans l'appréhension du langage. C'est tout ce que nous pouvons en déduire. Nous n'avons pas le droit d'aller au-delà. Mais néanmoins, ceci est suffisant pour nous avertir que le *je* est l'abord, en tant que tel, se constitue dans une expérience de langage, dans cette référence au *tu*, et dans une relation où l'autre, lui, manifeste quoi ? Des ordres, des désirs, qu'il doit reconnaître : de son père, de sa mère, de ses éducateurs, ou de ses pairs et camarades.

Ceci dit, il est bien clair qu'au départ les chances sont extrêmement minimes qu'il fasse reconnaître les siens, ses désirs, si ce n'est de la façon la plus simple, la plus directe et la plus immédiate ; et que, tout au moins à l'origine, il est bien clair que nous ne savons rien de la spécificité, de la diversité, du point précis de résonance où se situe l'individu, à l'idée du petit sujet. C'est bien cela qui le rend si malheureux. Comment, d'ailleurs, ferait-il reconnaître ses désirs ? pour la simple raison qu'il n'en sait rien. Nous avons peut-être toutes raisons de penser qu'il n'en sait rien, de ses désirs, mais les raisons que nous avons, nous analystes, ne sont pas n'importe quelles raisons, mais des raisons engendrées par notre expérience de l'adulte. Je dirai même que c'est notre fonction. Nous savons qu'il faut bien qu'il les recherche et qu'il les trouve. Sans cela, il n'aurait pas besoin d'analyse. C'est donc suffisamment une indication que ce qui se rapporte à son *Moi*, à savoir ce qu'il peut faire reconnaître de lui-même, il en est séparé par quelque chose.

Eh bien, ce que l'analyse nous apprend – il faut là-dessus que vous vous souveniez du discours de M. Hyppolite sur un texte de Freud tout à fait précieux qui s'appelle la *Verneinung*, c'est quelque chose qui déjà est très significatif et doit s'articuler d'une certaine façon. Je dis : « il n'en sait rien », c'est une formule tout à fait vague. – L'analyse nous a appris les choses par degrés, par étapes, c'est ce qui fait l'importance de suivre le progrès de l'œuvre de Freud. Ce que l'ana-

lyse nous apprend, c'est que ce n'est pas une pure et simple ignorance. Nous devons nous en douter, pour une très simple raison, c'est que l'ignorance est elle-même un terme dialectique, pour autant qu'elle n'est littéralement constituée comme telle que dans une perspective de recherche de la vérité. Si le sujet ne se met pas en référence avec la vérité, il n'y a pas d'ignorance. Si le sujet ne recommence pas à se poser la question de savoir ce qu'il est, et ce qu'il n'est pas, ce qui d'ailleurs n'est pas du tout obligé ; bien des gens vivent sans se poser des questions aussi élevées, il n'y a pas de raison qu'il y ait un vrai et un faux, ni même qu'il y ait certaines choses qui vont au-delà, à savoir cette distinction fondamentale de la réalité et de l'apparence.

Là, nous commençons à être en pleine philosophie. L'ignorance se constitue d'une façon polaire par rapport à la position virtuelle d'une vérité à atteindre ; elle est en état du sujet en tant qu'il parle. Et je dirais que, pour autant que sa parole se met à errer à la recherche du langage correct, c'est-à-dire de l'ignorance de voir les choses, par exemple, nous commençons à la constituer, à partir du moment où nous engageons le sujet dans l'analyse, c'est-à-dire d'une façon seulement implicite où nous l'engageons dans une recherche de la vérité.

Mais ceci est une situation, une position, un état en quelque sorte purement virtuel à une situation, pour autant que nous la créons, ça n'est pas la donnée dont il s'agit quand nous disons que le *Moi* ne sait rien des désirs du sujet. C'est quelque chose que l'expérience nous apprend ; nous l'avons appris dans une seconde étape : l'élaboration de l'expérience dans la pensée de Freud. Ce n'est donc pas l'ignorance, mais justement ce qui est exprimé concrètement dans le processus de la *Verneinung*, et qui dans l'ensemble statique du sujet s'appelle méconnaissance. Or, méconnaissance n'est pas la même chose qu'ignorance ; la méconnaissance représente un certain nombre d'affirmations et de négations, une certaine structure, une certaine organisation. Le sujet y est attaché. Et tout cela ne se concevrait pas sans une connaissance corrélative ; de quelque façon que nous parlions d'une méconnaissance, ceci doit toujours impliquer que, puisque le sujet peut méconnaître quelque chose, il faut quand même qu'il sache autour de quelle somme a opéré cette fonction, si on peut dire, de méconnaissance ; c'est-à-dire qu'il y ait derrière cette méconnaissance une certaine connaissance de ce qu'il y a à méconnaître.

Quand nous nous trouvons chez un délirant qui vit dans la méconnaissance de la mort d'un de ses proches, on aurait tout à fait tort de croire qu'il le confond avec un vivant : il méconnaît ou refuse de reconnaître qu'il est mort. Mais tout

son comportement signifie qu'il développe une activité qui suppose qu'il connaît qu'il y a quelque chose qu'il ne veut pas reconnaître.

Qu'est-ce à dire ? Qu'est-ce que cette méconnaissance, impliquée derrière la fonction, essentiellement de connaissance du *Moi* ? C'est le point par où nous pouvons aborder la fonction du *Moi*. Je crois que c'est un des points concrets, effectifs, de notre expérience, sur lequel nous ne saurions trop insister, parce que ce serait un premier pas, l'origine même de cette expérience. À savoir que nous sommes portés à nous livrer, en présence au moins de ce qui nous intéresse, de ce qui est analysable, à toute une opération de mantique, autrement dit de traduction, de desserrement, de quelque chose au-delà du langage du sujet, et d'un langage qui, comme tel, se présente dans cette relation ambiguë, je dis ambiguë, sur le plan de la connaissance.

Pour partir, avancer, dans ce registre, il faut se demander ce qu'est cette connaissance qui oriente et dirige cette méconnaissance. C'est là que nous trouvons la référence à une sorte de parallèle d'élaboration analogique, par rapport à ce qu'on peut appeler la connaissance animale, pour autant que chez l'animal connaissance et coaptation, coaptation imaginaire, structuration du monde en forme d'*Umwelt* – et ceci par correspondance, par une projection sur ce monde d'un certain nombre de relations, de *Gestalten* qui structurent ce monde, qui le spécifient pour chaque animal, en un milieu qui est celui où il évolue, qui trame, distingue, sépare dans l'indistinct de la réalité à laquelle il est opposé, un certain nombre de voies d'abord préférentielles dans lesquelles s'engagent ses activités comportementales. C'est ce qui existe chez l'animal.

Les psychologues du comportement animal, les éthologistes, par exemple, définissent comme innés les [? mécanistes] qu'on peut appeler mécanismes de structuration innés, ou voies de décharge innées pour l'animal.

Qu'en est-il de l'homme ?

Toute notre expérience indique, tout à fait clairement, qu'il n'y a chez l'homme rien de semblable, comme le montre très précisément ce qu'on peut appeler l'anarchie de ses pulsions élémentaires ; et le fait nous est démontré par l'expérience analytique ; ses comportements partiels, sa relation à l'objet, et à l'objet libidinal, sont soumis à toutes sortes d'aléas, où, dans la plupart de notre expérience, échoue la synthèse, pour nous montrer qu'il y a un fait tout à fait particulier de l'homme dans sa relation d'images constituantes de son monde.

Qu'est-ce qui, pour l'homme, répond à cette connaissance innée qui est tout de même ce qu'on peut appeler, dans l'équilibre du vivant, le guide de la vie ? Il y a quelque chose où l'on se trouve dans une référence tout à fait spéciale, qui,

de même que quelque chose est distincte de la fonction imaginaire animale, met aussi l'homme dans une relation distincte au point de vue de la relation vivante avec cette image ; ce quelque chose qui ne peut pas non plus être très loin de ce qu'est l'image dans ses fonctions animales, ce quelque chose est l'image de son propre corps, qui chez l'animal a aussi une extrême importance.

C'est là que je fais un petit saut, parce que je suppose que nous en avons déjà, ensemble, effectué les démarches, et que vous pouvez accepter comme théorème ce que maintenant je résume : la conception du stade du miroir est celle-ci, que ce qu'on voit dans l'attitude de l'enfant en présence du miroir, d'une image réfléchissant sa propre image, entre telle date et telle date – 6 mois et 18 mois – est quelque chose qui nous renseigne d'une façon fondamentale sur la relation de l'individu humain, biologique, animal. Cette exaltation, cette jubilation de l'enfant pendant toute cette période, je l'ai montrée l'année dernière devant un film qui avait été fait par M. Gesell, qui n'avait jamais entendu parler de mon stade du miroir, et pour lequel aucune espèce de question de nature analytique ne s'est jamais posée, je vous prie de le croire ; cela n'empêche pas – ça n'en prend que d'autant plus de valeur – qu'il a isolé dans cette parenthèse le moment significatif dont il ne souligne lui-même pas le véritable trait fondamental, ce caractère exaltant et manifestement stimulant, transportant, si on peut dire, dans le comportement actuel du sujet devant le miroir, dans une époque et dans un champ particulièrement définis et déterminés ; ce qui est le plus important n'est pas l'apparition de ce comportement à 6 mois, mais c'est son déclin à 18 mois ; à savoir comment, brusquement, le comportement, je l'ai montré l'année dernière, change complètement pour ne devenir ensuite qu'une apparence, *Erscheinung*, une chose entre les autres sur lesquelles on peut exercer une activité de contrôle, d'expérience, de jeu instrumental, mais qui n'a manifestement plus aucun des signes si manifestement purs, accentués qu'il a dans cette période.

Ceci doit nous aider, nous qui avons l'habitude de ces choses et disposons déjà d'un certain nombre de termes que nous employons confusément, mais qui répondent pour nous au moins à une sorte de schème mental ; il s'agit justement ici d'affiner, définir, élaborer. Il n'y a pas d'inconvénient à ce que d'ores et déjà là, pour expliquer ce qui se passe, je me réfère à quelque chose que certaines lectures ont dû au moins vous rendre familier, ce qui se passe au moment du déclin du complexe d'Œdipe ; il se produit quelque chose que nous appelons introjection ; et je vous supplie de ne pas vous précipiter pour donner à ce terme une signification trop définie, car c'est justement ce que je vais mettre dans les leçons qui vont suivre, dans celle-ci déjà, en cause : qu'est-ce que ça veut dire ce terme

introjection ? Il se passe quelque chose, un renversement, ce qui était au-dehors devient le dedans, ce qui a été le père devient le *Surmoi*; il s'est passé quelque chose au niveau justement de ce sujet invisible, impensable, qu'on ne nomme jamais comme tel. On dira : est-ce que c'est au niveau du *Moi*, du *Ça* ? Oui, c'est entre les deux, c'est pour ça que ça s'appelle le *super-ego*.

On fera toute cette demi-mythologie spécialisée qui est celle où notre esprit se dépense habituellement. C'est à ça que nous essayons ici de donner une forme plus acceptable; car nous vivons toujours au milieu de schémas qui sont inacceptables… Si on demandait à un psychanalyste : croyez-vous vraiment que l'enfant bouffe alors son père, et que ça lui entre dans l'estomac, et devient le *Surmoi* ?…

Nous continuons à opérer comme si tout cela allait de soi. Et je vous montrerai dans l'analyse de la fonction du traitement à savoir ce dont il s'agit, ce qui s'opère, comment ça peut se réaliser, progresser; les façons innocentes d'user du terme introjection, qui vont tellement loin !

Supposons qu'on envoie tout d'un coup un ethnologue d'un pays qui n'aurait jamais entendu parler de cette foutue analyse, et qui serait ici soudain, et entendrait ce qui se passe dans l'analyse. Il dirait : très curieux ! Très curieux primitifs, les analysés, qui bouffent leur analyste par petits morceaux; Balthasar Gracián, je le considère comme un auteur fondamental – M. Nietzsche et La Rochefoucauld sont petits… à côté. – Son traité sur la communion conçue d'une façon concrète et valable… Du moment qu'on croit à la communion, il n'y a aucune raison de penser qu'on ne mange pas le Christ, et donc le délicat lobe de son oreille… Il n'y a pas de raison de ne pas développer la notion de communion comme une sorte de communion à la carte. C'est bien pour ceux qui croient à la transubstantiation. Mais pour nous autres analystes, soucieux de science, et raisonnables, nous pouvons voir sous la plume de M. [Stekel ?], ou d'autres auteurs, ce que c'est, en fin de compte, par cette espèce d'introjection dosée de l'analyste, qu'un observateur du dehors ne pourrait transposer que sur le plan mystique, communionnel, qui est tout de même assez loin de notre pensée réelle. Pour autant que nous pensons, mais, Dieu merci ! Nous ne pensons pas; et c'est ce qui nous excuse; c'est la grande erreur de toujours s'imaginer que les êtres pensent ce qu'ils disent !

Par conséquent, nous ne pensons pas. Mais ce n'est tout de même pas une raison pour ne pas essayer de comprendre ce que ça veut dire, pourquoi on a proféré des paroles manifestement insensées.

Reprenons donc le moment où nous en sommes. Ce moment de la fin du

stade du miroir représente quelque chose d'analogue à cette bascule qui se produit à certains moments du développement psychique. Il est assez probable que ce moment de la bascule est un moment tout à fait significatif, et fondamental, à certains points de vue, et nous pouvons le constater, par la suite, des manifestations de l'homme, dans cette phase du développement de l'enfant ; nous pouvons le constater dans des phénomènes tout à fait significatifs, à savoir ces phénomènes d'équivalence qui se produisent pour lui entre deux choses, pourtant aussi différentes que l'action de l'autre et notre action, et son action de transitivisme enfantin qui lui fait s'exprimer dans ce registre et dire : « François m'a battu » alors que c'est lui qui a battu François, ce transitivisme enfantin, miroir instable entre l'enfant et son semblable. Nous voyons exactement la fonction de ce qui s'est passé, ceci, absolument nécessité par toute espèce de théorisation du comportement interhumain. Il est un moment où cette image, où l'enfant a porté ce que j'appelle l'assomption jubilatoire de maîtrise, qu'il n'a pas encore obtenue, le sujet est tout à fait capable d'assumer, si on peut dire, je fais exprès de m'exprimer grossièrement ce matin, de l'assumer à l'intérieur ; mais, bien entendu, il ne peut le faire qu'à l'état de forme vide, de cette forme de maîtrise, de cette forme d'enveloppe qui est une chose tellement sûre et certaine que Freud, qui y est arrivé par des voies assez différentes, par les voies de la dynamique de l'investissement libidinal, je vous supplie de lire ce qu'il écrit du *Moi* et du *Soi*, à cet égard, ne peut pas s'exprimer autrement.

Quand Freud parle de l'*ego*, il ne parle pas du tout de cet *ego* qui serait je ne sais quoi d'incisif, de déterminant, d'impératif, par où l'*ego* retrouve ce qu'on appelle dans la psychologie académique les instances supérieures. Il le souligne dans des lignes aussi significatives que possible, que ça doit avoir le plus grand rapport avec la surface du corps. Mais il ne s'agit pas de cette surface sensible, sensorielle, impressionnée, mais de cette surface en tant qu'elle est réfléchie dans une forme. C'est toujours la définition d'une forme. Il n'y a pas de forme qui n'ait de surface, une forme est définie par la surface. La différence dans l'identique, c'est-à-dire la surface.

C'est en tant que cette image fondamentale de la forme de l'autre est assumée et se situe à l'intérieur, sous la forme de cette surface, en effet, grâce à laquelle s'introduit fondamentalement dans la psychologie humaine ce rapport de l'au-dedans à l'au-dehors, du Soi par où le sujet se sait, se connaît comme corps. Nous n'avons aucune preuve, d'ailleurs. C'est la seule différence véritablement fondamentale entre la psychologie humaine et la psychologie animale. L'homme se sait comme corps, alors qu'il n'y a après tout aucune raison qu'il

se sache, puisqu'il est dedans ; c'est ce qui fait sa différence avec le comportement animal. L'animal est dedans, et nous n'avons aucune raison de penser qu'il se représente. L'homme se représente ; et dans cette bascule où il s'est appris comme corps, comme forme vide du corps, l'échange s'est fait en ceci que tout ce qui était alors en lui, à l'état de pur désir – de ce désir d'ailleurs inconstitué et confus dont on parlait à l'origine, qui est celui qui s'exprime dans le vagissement de l'enfant – ce désir, c'est inversé dans l'autre qu'il apprendra à le reconnaître. Je dis appren- « dra », car il n'a pas encore appris, tant que nous n'avons pas parlé de quelque chose d'autre, à savoir de la communication.

Jusque-là, le désir, qui est dans une espèce de moment d'antériorité, non pas chronologique, mais logique, car tout cela se passe dans une période extrêmement concentrée, et nous ne faisons là qu'une déduction, mais absolument fondamentale, car c'est grâce à cela que nous pouvons distinguer ces plans différents du symbolique, de l'imaginaire et du réel, sans lesquels il n'y a pas moyen de s'avancer dans l'expérience analytique, sauf sous des formes verbales qui confinent à la mystique.

Mais vous verrez l'intérêt qu'il y a à faire un discours cohérent, car ça se reporte jusqu'aux discours que nous devons tenir dans notre usage méthodique de l'intervention de la parole dans l'analyse. Jusqu'au moment où ce désir apprend à se reconnaître – disons maintenant le mot – par le symbole, c'est-à-dire dans le langage, ce désir n'est ressenti et vu [que ?], projeté dans l'autre, aliéné, d'ores et déjà à l'origine, et, sur le seul plan de cette relation imaginaire du stade spéculaire, il est dans l'autre. Mais il ne peut provoquer strictement à ce moment-là la tension la plus dépourvue d'issue, c'est-à-dire qui n'a pas d'autre issue qu'il, la pensée très élaborée de Hegel nous l'apprend, s'identifie à la destruction de l'autre.

Il n'y a aucune espèce de résolution à cette tension, puisque très précisément ce désir de l'autre est dans le désir du sujet projeté, ne peut absolument se concentrer, se confirmer que dans une concurrence, une rivalité radicale à l'objet vers lequel ce désir se tend ; et que chaque fois que nous nous rapprochons de cette racine imaginaire de la conjonction du désir humain, dans cette aliénation primordiale, il ne peut s'engendrer que l'agressivité la plus radicale ; soit, par rapport à l'autre, la seule médiation possible qui est le désir de la disparition de l'autre, en tant que précisément ce qu'il supporte c'est justement le désir du sujet.

En d'autres termes, nous rejoignons là d'autres choses que les psychologues, par la seule observation du comportement du sujet. Que la jalousie la plus rava-

geante, la plus déchaînée, celle que saint Augustin signale dans la phrase célèbre que j'ai souvent répétée, cette jalousie absolument ravageante que le petit enfant éprouve pour son semblable – appendu ou non – et principalement lorsqu'il est appendu au sein de sa mère, c'est-à-dire à l'objet du désir qui est pour lui essentiel.

Qu'est-ce donc que cette fonction absolument centrale ? La relation imaginaire qui existe dans la relation du sujet à cet *Urbild*, à cet *Idealich*, qui est le premier pas par où justement il apprend, dans ce qui répond pour lui à la fonction d'imaginaire, et d'abord, à se connaître comme forme ; eh bien, c'est toujours et jusqu'au bout la possibilité toujours de cette bascule ou de cette réversion, ce qui fait que chaque fois que le sujet s'appréhende comme forme et comme *Moi*, et se constitue dans son statut, dans sa stature, dans sa statique… que chaque fois qu'il se passe ça, son désir se projette au-dehors et qu'il est, Dieu merci ! dans un monde d'autres qui parlent. Car grâce à cela, ce désir alors est susceptible, dans le monde du symbole, dans le monde du langage, d'une certaine médiation, d'une certaine reconnaissance. Sans cela, toute fonction humaine ne pourrait s'épuiser, si on peut dire, que dans un souhait indéfini de la destruction de l'autre, comme tel est ce désir. Inversement, chaque fois que dans l'autre quelque chose apparaît, dans l'apparition, dans le phénomène de l'autre, quelque chose qui permet au sujet, à nouveau de reprojeter, de recompléter, de « nourrir », comme dit quelque part Freud, cette image de l'*Idealich* ; chaque fois que peut se refaire d'une façon analogique et sur un autre plan cette sorte d'assomption, que j'ai appelée jubilatoire, phénomène du miroir, autrement dit, chaque fois que le sujet est captivé par un de ses semblables d'une façon assez significative – nous verrons tout à l'heure ce que veut dire cet assez significatif – inversement, le désir revient, si on peut dire, dans le sujet, mais il revient verbalisé.

Autrement dit, le phénomène le plus exemplaire de ce qui se passe chaque fois que se produisent ces identifications objectales de l'*Idealich*, celui sur lequel j'ai attiré votre attention depuis le début, au moment où nous avons commencé d'amorcer ce discours par l'intermédiaire des problèmes que nous nous sommes posés, c'est quoi ? C'est toute *Verliebtheit* : rencontres qui ne sont pas n'importe lesquelles entre *Verliebtheit* et transfert. La différence entre *Verliebtheit* et le transfert, c'est que la *Verliebtheit* ne se produit pas automatiquement ; il faut certaines conditions déterminées par l'évolution du sujet – nous verrons ce que veut dire « évolution » dans ce cas-là. La *Verliebtheit*, ce que Freud également souligne est, détermine, car, ne l'oubliez pas, dans cet article qu'on lit mal, parce

que tout le monde, quand il lit cet article, ne pense plus qu'à ce fameux schéma à la con, schéma avec les stades, la petite lentille, les côtés, le machin qui rentre et qu'il appelle le *super-ego*, et qui suffit à tout le monde – quelle idée il a eu de sortir ça, alors qu'il avait sûrement d'autres schémas ! – il faut lire cet article, et savoir qu'il dit que le *Moi* est fait de la succession des identifications, avec ses objets aimés qui lui ont donc permis de prendre sa forme ; c'est un objet fait comme un oignon, on pourrait le peler, et on s'apercevrait de la succession des identifications qui l'ont constitué. C'est écrit dans les mêmes articles dont je vous parlais tout à l'heure.

La perpétuelle réversion du désir à la forme, et de la forme au désir, autrement dit de la conscience et du corps, du désir en tant que partiel à l'objet aimé, en tant que le sujet littéralement s'y perd, et s'y identifie, est le mécanisme fondamental autour de quoi tourne tout ce qui se rapporte à l'*ego*. À cette condition que nous devons bien comprendre que ce jeu serait véritablement de flamme et de feu, et qui aboutirait à l'extermination immédiate, dès que le sujet est capable de faire quelque chose – et croyez-moi, il en est capable très vite.

Une des premières activités que j'ai pu constater chez une petite fille, dont je vous ai parlé tout à l'heure, et qui n'a rien de spécialement féroce, c'est, à un âge où elle marchait à peine encore sur ses pieds, dans un jardin de campagne où elle était réfugiée, de s'appliquer très tranquillement à appliquer une pierre de nature assez large sur le crâne d'un petit camarade voisin, qui était celui autour duquel elle faisait ses premières identifications ; le geste de Caïn n'a pas besoin d'atteindre une très grande complétude motrice pour se réaliser de la façon la plus spontanée ; je dois dire même la plus triomphante, car elle n'éprouvait aucun sentiment de culpabilité. « Moi casser tête Untel… » Elle le formulait avec assurance et tranquillité. Je ne lui promets pour autant aucun avenir de criminelle. Elle manifeste la structure la plus fondamentale de l'être humain, sur le plan imaginaire : détruire celui qui est le siège de l'aliénation.

Que vouliez-vous dire, Granoff ?

**Granoff** – Comment, alors, comprendre à ce moment-là l'issue masochiste au stade du miroir, à proprement parler ?

**Lacan** – Laissez-moi le temps, je suis là pour vous expliquer ça. Car lorsqu'on commence à appeler ça l'issue masochiste, c'est justement à ce moment-là que commence… que le chat n'y retrouve pas ses petits. Car il y a tellement de choses autour du masochisme, que justement il faut tâcher de comprendre.

L'issue masochiste, puisque vous me relancez, je ne refuse jamais les reprises et les rappels, même s'ils doivent interrompre un peu mon développement, je vais vous dire une chose, alors. Elle ne se conçoit, elle n'a pas de sens essentiel, fondamental, structurant, nous ne pouvons la comprendre sans la dimension du symbolique. C'est au point de jonction entre l'imaginaire et le symbolique que se situe, dans sa forme structurante, fondamentale, non déviée, ce qu'on appelle généralement le masochisme primordial. Autrement dit, ce coin spécial de la manifestation de ce qu'on appelle aussi à ce sujet instinct de mort, comme quelque chose de constituant la position fondamentale du sujet humain.

N'oubliez pas que quand Freud a isolé ce masochisme primordial, il l'a incarné précisément dans un jeu de l'enfance. Je n'en ai pas parlé ce matin, mais je peux en parler précisément au débouché de cet âge, car il a 18 mois, précisément, cet enfant dont on parle. C'est le jeu par où l'enfant, nous dit Freud, substitue à la tension douloureuse engendrée par ce fait d'expérience absolument impossible à éviter, inévitable de la présence et de l'absence de l'objet aimé, un jeu par où il manie lui-même, se plaît à commander l'absence et la présence, en tant que telles. Il le fait par l'intermédiaire, je crois, d'une petite balle au bout d'un fil, qu'il envoie et ramène.

Mais ce qui est évident, fondamental, manifesté dans l'exemple, parce que ce n'est pas la même chose que de pousser soi-même une dialectique, ou d'être en position, comme je suis ici, en ce sens que j'essaie de répondre à Freud, d'en élucider les fondements. Ce que Freud ne souligne pas, mais ce qui est là, de la façon la plus évidente, c'est que – comme toujours – son observation permet de compléter la situation. Ceci s'accompagne d'une vocalisation qui est caractéristique de ce qui est le fondement même du langage, du point de vue des linguistes, ce qui permet de saisir le problème de la langue, à savoir une simple opposition ; ça n'est pas que l'enfant dise plus ou moins approximativement le *Fort*, *Da* qui, dans sa langue maternelle, revient à « Loin », « Là ». Il les prononce d'ailleurs d'une façon approximative. C'est que d'ores et déjà, et dès l'origine, c'est une première manifestation de langage, sous la forme d'un couple, d'une opposition, et précisément d'une opposition où il transcende, où il porte sur un plan symbolique, comme tel, le phénomène de la présence et de l'absence, qu'il se rend maître de la chose, pour autant que justement il la détruit.

Et là, puisque, après tout, nous lisons de temps en temps un bout de texte de Freud, pour la première fois nous irons à un texte de Lacan : *Ce sont ces jeux…* ai-je écrit dans un texte – je l'ai relu récemment, j'ai trouvé qu'il était compré-

hensible. Mais j'étais dans une position privilégiée – je voudrais vous inciter à voir qu'il se lit :

> *« Ce sont ces jeux d'occultation que Freud, en une intuition géniale, a produits à notre regard pour que nous y reconnaissions que le moment où le désir s'humanise est aussi celui où l'enfant naît au langage.*
> *Nous pouvons maintenant y saisir que le sujet n'y maîtrise pas seulement sa privation en l'assumant,* c'est ce que dit Freud…
> *Mais qu'il y élève son désir à une puissance seconde. Car son action détruit l'objet qu'elle fait apparaître et disparaître dans la provocation* – au sens propre du mot provocation, par la voix – *… dans la provocation anticipante de son absence et de sa présence. Elle négative ainsi le champ de forces du désir, pour devenir à elle-même son propre objet. Et cet objet prenant aussitôt corps dans le couple symbolique de deux jaculations élémentaires,* (le Fort et le Da)*, annonce dans le sujet l'intégration diachronique de la dichotomie des phonèmes…* Ça veut dire simplement que de ce seul fait il a la porte d'entrée dans ce qui existe déjà, la suite des phonèmes qui composent une langue, *… dont le langage existant offre la structure synchronique à son assimilation; aussi bien l'enfant commence-t-il à s'engager dans le système du discours concret de l'ambiance, en reproduisant plus ou moins approximativement dans son Fort et dans son Da les vocables qu'il reçoit de cette ambiance. »* Ainsi, ça n'a pas une telle importance, mais c'est du dehors qu'il le reçoit. Fort, Da, *c'est bien déjà dans sa solitude que le désir du petit d'homme est devenu le désir d'un autre, d'un alter ego, qui le domine et dont l'objet de désir est désormais sa propre peine.*
> *Que l'enfant s'adresse maintenant à un partenaire imaginaire ou réel, il le verra obéir également à la négativité de son discours, et son appel… »*

Car n'oubliez pas que quand il dit « *Fort* », c'est que l'objet est là ; et quand il dit « *Da* », il est absent.

> *… « Et son appel ayant pour effet de le faire se dérober, il cherchera dans une affirmation bannissante…* Il apprendra très tôt la force du refus, *la provocation du retour qui ramène son objet à ce désir. »*

C'est la négativation du simple appel, avant l'introduction du non où le sujet apprend, avec le refus de l'autre, à constituer ce que M. Hyppolite nous a montré l'autre jour. Avant cela déjà, par la seule introduction d'un simple couple de symboles, en face du phénomène contrasté de la présence et de l'absence, l'in-

troduction du symbole renverse les positions ; l'absence est évoquée dans la présence, et la présence dans l'absence.

Cela semble des niaiseries, et aller de soi. Mais encore faut-il le dire et réfléchir là-dessus ! Et c'est en tant que le monde du symbole permet cette inversion, c'est-à-dire annule la chose existante, qu'il ouvre avec lui tout le monde de la négativité, qui constitue à la fois le discours du sujet humain et la réalité de son monde en tant qu'humain.

Le masochisme primordial est autour de cette première négativation, et même meurtre de la chose, pour tout dire, à l'origine.

On va tout de même dire un petit mot de conclusion.

Nous sommes venus pas tout à fait si loin que j'aurais espéré. Néanmoins, si vous saisissez cela, que c'est par l'intermédiaire du désir, en tant qu'aliéné, comme réintégré perpétuellement à nouveau, en reprojetant à l'extérieur l'*Idealich*, ce désir une fois verbalisé, vous pouvez comprendre comment le jeu de bascule entre les deux relations inversées, la relation spéculaire de l'*ego*, en tant que le sujet l'assume et le réalise, avec cette projection, toujours prête à être renouvelée dans un *Idealich*, qui, pour lui, donne le cadre fondamental dans lequel tout érotisme est possible, c'est-à-dire quelque chose qui va au-delà de cette relation primordiale, qui devient une condition à laquelle ensuite doit être soumis l'objet de l'éros, en tant que tel, c'est-à-dire, la relation objectale doit toujours se soumettre à ce cadre narcissique dans lequel elle doit s'inscrire. Elle le transcende certainement, mais d'une façon tout à fait impossible à réaliser sur le plan imaginaire du sujet. C'est ce qui fait pour le sujet la nécessité de relations, de ce que j'appellerai l'amour, pour une créature, avec une référence à cet au-delà du langage, à ce pacte, et cet engagement qui le constituent à proprement parler, comme un autre. Cela crée comme un autre, inclus dans le système général, ou plus exactement universel des symboles interhumains, qui fait qu'il n'y a pas d'amour fonctionnellement réalisable dans la communauté humaine, si ce n'est par l'intermédiaire, toujours à des niveaux divers, d'un certain pacte, qui tend toujours à s'isoler, quelle que soit la forme qu'il prenne, dans une certaine fonction, à la fois à l'intérieur du langage et à l'extérieur. C'est ce qu'on appelle la fonction du sacré, mais qui est au-delà de cette relation imaginaire. Ceci, nous y reviendrons.

Aujourd'hui, peut-être, je vais un peu vite. Simplement pour vous dire que ce qui est manifesté par cette histoire originelle, avec le complément qu'a suscité la question de Granoff, est que le jeu de ce que j'ai appelé l'autre jour ce miroir, grâce auquel le sujet voit plus ou moins bien dans l'autre la totalité, mais

il n'en voit jamais, pour des raisons que la métaphore opticienne permet d'imager très facilement, qu'une partie, elle n'est jamais complètement au point, mais la relation de ce *je* à l'autre, ce rapport spéculaire à l'autre, avec la nomination symbolique, avec la reconnaissance du désir, le fait qu'il n'est jamais réintégré que sous une forme verbale, c'est là ce que Freud a appelé le *nucleus verbal* de l'*ego*. Ceci pour nous permettre de comprendre toute la technique analytique, à savoir comment en lâchant, d'une certaine façon, toutes les amarres de la relation parlée, et en lançant le sujet dans une certaine façon de se déplacer dans l'univers, autant que possible, et, d'une certaine façon ayant rompu cette amarre, c'est-à-dire la relation de courtoisie, de respect, d'obéissance à l'autre, tout ce que nous appelons, nous, une « libre association », excessivement mal définie par ce terme, pour autant que ce sont les amarres de la conversation avec l'autre que nous essayons de couper, en certains points, que le sujet se trouve dans une certaine mobilité par rapport à cet univers du langage, où nous l'engageons ; à ce moment peut se produire ce développement, cette oscillation du miroir, sur le plan imaginaire, qui permet au sujet de rencontrer dans une certaine simultanéité, ou en certains contrastes, les choses qui n'ont pas l'habitude de coexister pour lui – imaginaires et réelles – à savoir où il accommode son désir en présence de l'autre.

Vous voyez toutes les questions que cela ouvre.

À savoir, d'abord, qu'est-ce que c'est que cette rupture des amarres ? Qu'est-ce qu'il en résulte ? Qu'est-ce que nous pouvons en dire, comme étant ses conséquences sur le plan du langage ?

Autrement dit – je développerai la prochaine fois – il y a là une relation essentiellement ambiguë : qu'est-ce que nous tentons, dans l'analyse, de montrer au sujet ? où essayons-nous de le guider, dans la parole authentique ? Je vous l'ai dit, quand nous nous placions dans le phénomène du transfert, au niveau de la formulation de l'être ; mais justement la voie paradoxale, par où nous arrivons, consiste précisément à extraire la parole du langage. Car, en fin de compte, toutes nos tentatives et consignes ont pour but, au moment où nous libérons le discours du sujet, de lui ôter toute fonction véritable de la parole. Par quel paradoxe arriverons-nous à la retrouver ? Et quelle sera, de ce fait même, toute la portée des phénomènes qui se passeront dans l'intervalle ?

Ceci est l'horizon de la question que j'essaie de développer devant vous.

Je vous montrerai la prochaine fois ce qui se passe comme résultat, ce qu'est essentiellement, à la suite de cette expérience de discours désamarré, ce qui doit déductivement se produire, très précisément là, au niveau de cette oscillation du

miroir, ce qui permet le jeu de bascule entre le *O* et le *O'*, et pourquoi les analyses conduites correctement – je dis conduites correctement. Je dirai à quelqu'un de critiquer cela : Balint nous donne une définition sensationnelle, fondée, exprimée par un des rares hommes qui soient capables de rendre compte d'une façon correcte et véritablement sentie, ce qu'on obtient d'habitude « à la fin des rares analyses qu'on peut considérer comme terminées », c'est lui-même qui s'exprime ainsi, lui Balint, un des rares qui sachent ce qu'ils disent. La façon dont il dépeint ce qui est arrivé, je vous assure que c'est assez consternant. Ce texte vaut la peine d'être mis en valeur.

Or, il s'agit là de l'analyse correctement conduite.

Que devons-nous en déduire ? D'abord, ça !

Et, deuxièmement, il y a l'analyse généralement pratiquée, et dont je vous ai montré qu'elle est strictement l'analyse incorrecte ; l'analyse fondée sur le thème de l'analyse des résistances est légitime, comme titre, mais, comme pratique, je pense que ce schéma vous permettra de formuler combien cela mène a formuler pathétiquement que ce n'est pas dans les fins, impliqué dans les prémisses de l'analyse. C'est encore une seconde question.

Pour aujourd'hui, laissons-les telles qu'elles sont.

# Leçon XV

*12 mai 1954*

Refaisons notre petit schéma.

Quelqu'un pourrait-il, par une question, essayer d'amorcer le point où nous en étions la dernière fois ?

**Pujols** – C'est une simple question. Vous dites : *le désir de l'autre*. C'est le désir qui est chez l'autre ? Ou le désir que j'ai pour l'autre ? C'est la même chose ? Pour moi, ce n'est pas la même chose. Mais vous dites, chaque fois, *le désir de l'autre*.

**Lacan** – Cela dépend à quel point. Supposez qu'il s'agit…

**Pujols** – À la fin de ce que vous avez dit la dernière fois, c'était le désir qui était chez l'autre ; et l'*ego* peut le reprendre, en détruisant. Mais c'est en même temps un désir de lui pour l'autre.

**Lacan** – N'est-ce pas le fondement, tout à fait originel, spéculaire, de la relation à l'autre, en tant qu'il s'enracine dans l'imaginaire ? La première aliénation du désir est liée à ce phénomène concret, du fait pour l'enfant que le [jeu ?] est tout à fait valorisé par le fait qu'il est le plan de réflexion sur lequel il voit se manifester chez l'autre une activité qui anticipe sur la sienne, qui est un tant soit peu plus parfaite que la sienne, plus maîtrisée, qui est la forme idéale de la sienne ; ce premier objet est valorisé.

Ceci est très important, parce que ça pose en un plan tout à fait originel et contemporain, non seulement du premier développement de l'enfant, mais du pré-développement de l'enfant, la condition de l'objet humain, qui n'est pas simplement et directement l'endocepteur, le complément du désir animal, mais déjà médiatisé par la voie essentiellement de la rivalité, de la rivalité avec tout ce

qu'elle comporte de maximum, d'accent dans le rapport du rival ; à savoir tout ce qui est la relation de prestige, de prestance est une relation de l'ordre déjà de l'aliénation, puisque c'est d'abord là que le sujet se saisit comme *Moi*.

La notion qu'il a de la totalité du corps comme identique à quelque chose d'ineffable, de vécu. Le premier élan de l'appétit et du désir passe par la médiation de cette forme qu'il voit d'abord projetée, extérieure à lui. Et il la voit d'abord d'une façon particulièrement manifeste et significative dans son propre reflet.

Deuxième chose assimilée : il sait qu'il est un corps, encore qu'il ne le perçoive jamais d'une façon complète, puisqu'il est dedans, mais il le sait. Cette image devient l'étranglement, l'anneau par lequel tout ce faisceau confus du désir et des besoins devra passer, dans sa structure imaginaire, pour être lui.

Vous y êtes ?

Donc, quand je dis que *le désir de l'homme est le désir de l'autre*, ceci est une formule, comme toutes les formules, qui doit être maniée à sa place. Ceci peut toujours prêter à certaines ambiguïtés, qu'il faut préciser. Parce qu'elle n'est pas valable en un seul sens. Nous sommes là, parce que c'est un des points les plus cruciaux qui doivent diriger notre compréhension de la technique. Nous sommes partis du plan de cette captation imaginaire. Mais, comme je vous l'ai dit, expliqué, pressenti, formulé, à la fin de la dernière séance, j'ai voulu qu'il y ait au moins l'amorce de cela. Cela ne se limite absolument pas là. Sans cela, même, ai-je indiqué d'une façon mythique, il n'y aurait pas d'autre relation interhumaine possible que dans cette mutuelle et radicale *intolérance de la coexistence des consciences*, comme s'exprime M. Hegel, à savoir que tout autre étant, par définition et essentiellement, celui qui frustre l'être humain, non pas de son objet, mais de la forme même de son désir, si, ce désir, c'est justement l'autre qui l'agit, et que l'autre est virtuellement déjà celui qui le prive de cet objet.

Il y a là une relation entre les êtres humains interdestructrice et mortelle. C'est d'ailleurs ce qui se passe, ce qui est toujours là, sous-jacent, à la relation interhumaine. Le mythe politique, style particulier des relations interhumaines, rivalité pour la vie, a pu servir à insérer pas mal de choses. M. Darwin l'a forgé, comme ça, parce qu'il faisait partie d'une nation de corsaires, pour qui le racisme était l'industrie fondamentale. Cette notion de la lutte pour la vie, vous savez combien sur le plan politique elle est discutable ; car la survivance soi-disant des espèces les plus fortes, tout va contre. C'est absolument le contraire de l'évidence. C'est là une sorte de mythe qui va au contraire des choses. Tout

ce qu'on arrive à fonder sur les zones et les aires d'expansion des différentes formes prouve au contraire qu'il y a des espèces, des points de constance et d'équilibre propres à chaque espèce, et qui ne sont même pas concevables sans la connaissance des mêmes points et aires d'équilibre de l'extension d'autres espèces avec lesquelles les premières vivent, dans une sorte de coordination, même, de mangeurs à mangés. Mais ça ne va jamais à cette espèce de radicalisme destructeur, pour une simple raison que ça aboutirait tout simplement à l'anéantissement de l'espèce mangeuse, qui n'aurait plus rien à manger.

Au contraire, sur le plan de la vie, il y a une étroite intercoaptation, tout à fait ailleurs que sur le plan de la lutte, c'est tout à fait évident.

Sur le plan humain, il est extrêmement important, parce que nous le faisons, nous, impliquant dans la notion de l'agressivité telle que nous la manions brutalement, sans l'approfondir, la notion qu'il s'agit de quelque chose de cet ordre-là, que l'agressivité, c'est l'agression. Cela n'a absolument rien à faire avec ça. C'est virtuellement à la limite que ça se résout dans une agression ; mais dans une agression qui n'a précisément rien à faire avec la réalité vitale, qui est une agression existentielle, liée à un rapport imaginaire. C'est une vérité absolument essentielle, et qui est une clef qui permet de repenser dans un registre complètement différent toutes sortes de problèmes, et pas seulement les nôtres.

Je vous avais demandé de poser une question. Vous avez bien fait de la poser. Êtes-vous pour cela satisfait ?

Nous avons quand même été plus loin la dernière fois. Ce désir qui est donc chez le sujet humain réalisé dans l'autre, comme vous dites, chez l'autre – mais donc dans l'autre, par l'autre, dans, si vous voulez, ce que nous pouvons appeler le second temps, c'est-à-dire le type spéculaire, c'est-à-dire au moment où le sujet a intégré la forme du *Moi* ; mais il n'a pu l'intégrer que par un premier jeu de bascule ou de renversement, du fait qu'il a justement échangé ce *Moi* contre ce désir qu'il voit dans l'autre – ce *désir de l'autre*, qui est le désir de l'homme, entre dans la médiatisation du langage. C'est dans l'autre, et par l'autre, que ce désir va être nommé, reconnu, va entrer dans la relation symbolique du *je* et du *tu*, avec ce qu'il comporte là de reconnaissance, de réciproque, de transcendance, simplement parce qu'il a été nommé, parce qu'il entre dans l'ordre, déjà tout prêt à inclure l'histoire de chaque individu, dans l'ordre d'une foi.

Je vous ai parlé du *Fort* et du *Da*. C'est un exemple de la façon dont l'enfant entre naturellement dans ce jeu. Donc d'ores et déjà il entre dans ce jeu, c'est-à-dire qu'il commence à jouer avec l'objet, précisément sur le seul fait de sa présence ou de son absence, c'est-à-dire un objet déjà transformé, un objet de

fonction symbolique ; c'est-à-dire que l'objet est déjà un signe, déjà dévitalisé. C'est quand il est là qu'il le chasse, et quand il n'est pas là qu'il l'appelle. L'objet est déjà, par les premiers jeux, par une sorte d'entrée naturelle, il faut que nous la voyions émerger, l'objet passe dans le plan du langage, du symbole, qui devient plus important que l'objet.

Si vous ne vous mettez pas ça bien dans la tête, je l'ai déjà répété tellement de fois !… Ça doit commencer quand même à devenir intégré, on ne saurait encore trop le répéter.

Le mot ou le concept n'est point autre chose que le mot dans sa matérialité, pour l'être humain, et quand je dis pour l'être humain, vous allez voir que ça va très loin, c'est la chose même. Dites-vous bien que ça n'est pas simplement une espèce d'ombre, de souffle, d'illusion virtuelle de la chose ; c'est la chose même.

Si vous réfléchissez un petit instant dans le réel, il est, on peut dire qu'il est beaucoup plus décisif pour tout ce qui est arrivé aux éléphants – j'entends vivants – il est plus décisif que dans la langue humaine le mot « éléphant » existe, grâce à quoi, quelle que soit l'étroitesse des portes, nous faisons vraiment ici entrer l'éléphant, dans nos délibérations, à savoir que les hommes, du fait de l'existence du mot « éléphant » ont pris à l'endroit des éléphants, avant même d'y toucher, des résolutions beaucoup plus décisives pour tout ce qui est arrivé dans le monde aux éléphants, que n'importe quoi qui soit arrivé dans leur histoire, traverser un fleuve, un lac, stérilisation naturelle d'une forêt, ou quoi que ce soit de semblable. Rien qu'avec le mot « éléphant » et la façon dont les hommes en parlent, ça suffit pour qu'il arrive des choses qui sont favorables ou défavorables, fastes ou néfastes – de toute façon catastrophiques – pour les éléphants, avant même qu'on ait commencé à lever un fusil ou un arc vers eux.

Bon ! Enfin, laissons les éléphants !… Il est tout à fait clair, il suffit que j'en parle, il n'y a pas besoin qu'ils soient là, ils sont là, grâce au mot « éléphant », là, dans une plus grande réalité que la réalité contingente de l'individu-éléphant. Bon !

**Hyppolite** – Je disais : c'est de la logique hégélienne.

**Lacan** – Est-elle pour autant attaquable ?

**Hyppolite** – Non, elle n'est pas attaquable. Mannoni disait tout à l'heure : c'est de la politique.

**Mannoni** – C'est le côté par où la politique humaine s'insère, au sens large, parce que si les hommes n'agissent pas comme les animaux, c'est parce que justement ils échangent par le langage leurs connaissances. Et, par conséquent, c'est de la politique. La politique vis-à-vis des éléphants est possible grâce au mot.

**Hyppolite** – Mais pas seulement. C'est l'éléphant lui-même qui est atteint, c'est la logique hégélienne.

**Lacan** – C'est pré-politique. C'est simplement la façon de vous faire toucher du doigt l'importance du nom.

Bien entendu nous nous plaçons là simplement sur le plan de la nomination. Il n'y a même pas encore de syntaxe. Mais enfin, cette syntaxe, il est tout à fait clair qu'elle naît en même temps. Et que particulièrement l'enfant – je vous l'ai déjà signalé – articule des éléments d'axiomes avant des phonèmes. Le « si des fois… » apparaît quelquefois tout seul. C'est quelque chose qui ne nous permet pas de trancher sur une antériorité logique, à proprement parler, il ne s'agit que d'une émergence phénoménale.

Mais quoi qu'il en soit, il est bien certain que c'est déjà sur le plan symbolique que se place cette articulation essentielle par laquelle, dès l'origine, les désirs de l'enfant, à mesure qu'ils vont être réintégrés par ce jeu de bascule qui, bien entendu, ne se produit pas qu'une fois, ce jeu en miroir qui fait que constamment à la projection de l'image, succède la projection du désir, avec une corrélative réintrojection de l'image, ou réintrojection du désir, c'est sur le plan symbolique que les désirs vont être réassumés par le sujet, après leur passage dans cet autre spéculaire, au niveau duquel ils sont approuvés ou réprouvés, acceptés ou refusés par l'autre, et où d'ores et déjà, et dès l'origine, l'enfant fait l'apprentissage de ce qui est le fondement de cet ordre symbolique, c'est-à-dire d'ores et déjà un ordre légal.

Est-ce que vous y êtes ?

Ceci aussi a des répondants expérimentaux.

Suzan Isaacs, par exemple, dans un de ses textes, et elle n'est pas la seule, dans l'école de Koehler aussi on l'a mis en évidence, signale que très précocement, à un âge encore *infans*, quelque part entre huit et douze mois, l'enfant ne réagit absolument pas de la même façon à un heurt accidentel, à une brutalité, si on peut dire, mécanique, liée à une maladresse, une chute, le déplacement d'un objet, ou même quelqu'un qui tend le bras sans regarder ce qu'il fait, et à quelque chose d'autre qui y ressemble énormément, une gifle à intention punitive. Nous pouvons déjà distinguer chez un tout petit enfant deux réactions complètement différentes, avant l'apparition extériorisée du langage. Mais nous savons, nous devons admettre, avant même cette apparition extériorisée, précisément étant donné la forme, le mode sous lequel l'apparition extériorisée se manifeste, je ne peux pas m'engager dans toutes les voies à la fois ! l'enfant a déjà une première appréhension du symbolisme du langage, de sa fonction, justement, de pacte et de loi.

Alors, c'est justement ici que nous devons tâcher de saisir quelle est, dans l'analyse, cette fonction de la parole, de la parole en tant que manifestation de cet ordre symbolique, si vous voulez, cette roue de moulin par où sans cesse le désir humain se médiatise, en rentrant dans le système du langage, auquel il accède par des voies concrètes, de plus en plus larges, au cours de ses expériences.

C'est ici que se situe un des registres qui est celui que je mets en valeur, parce qu'il est le plus mis entre parenthèses, le plus oublié, celui dont on se détourne dans l'analyse, encore qu'il devrait être quelque chose dont nous ne devrions jamais perdre la référence.

Dans l'analyse, en somme, de quoi, d'habitude, parlons-nous ? Nous ne parlons – et c'est pour ça qu'il est légitime que j'aie commencé par vous expliquer le schéma par le rapport de *O* à *O'*, par le rapport imaginaire à l'autre – dans l'analyse nous démontrons, ce à quoi nous nous référons sans cesse – d'une façon d'ailleurs souvent confuse, et même pas articulée, à ce niveau là, c'est là en tout cas que ça rentre, que ça vient se ranger dans une théorie cohérente – ce sont les relations imaginaires du sujet à cette construction de son *Moi*. Nous parlons sans cesse des dangers, des ébranlements, des crises que le sujet éprouve au niveau de cette construction de son *Moi*.

Nous savons d'autre part que c'est précisément dans la relation progressive, qui évolue par le fait de l'évolution des instincts vers des objets structurés, d'une façon qui varie, qui est tout à fait spécialement marquée par la première émergence de l'objet génital, dans son émergence non moins prématurée que tout le reste du développement de l'enfant, c'est dans cette première émergence et dans son échec que se passe aussi quelque chose de majeur. En quoi ? En ceci, justement, qu'il y a là quelque chose de radicalement nouveau, qu'il y a une différence de niveau entre la libido qui fixe l'objet à sa propre image et l'émergence de cette libido prématurée.

Tout ce sur quoi j'ai insisté, de ce que nous pouvons penser de la structuration du phénomène, c'est que c'est en tant que l'enfant apparaît dans le monde à l'état prématuré, structurellement et de haut en bas, de bout en bout, qu'existe cette première relation libidinale à son image, où se situe la libido dans les résonances qu'elle a le plus habituellement pour vous, légitimement, la libido qui est proprement de l'ordre de la *Liebe*, de l'amour, c'est-à-dire enfin de ce que je vous ai, je pense, assez montré, qui est justement le grand *X* de toute la théorie analytique. Et si vous croyez que c'est tout de même aller un peu fort que de l'appeler le grand *X*, je n'aurai aucune peine à vous sortir des textes, et des

meilleurs analystes, car ce n'est pas en allant chercher ses modèles dans des gens qui ne savent pas ce qu'ils disent qu'on peut faire une démonstration valable, je chargerai à l'occasion quelqu'un de le faire, de voir dans Balint. La question de ce qu'est cet amour génital prétendument achevé reste entièrement problématique, et la question de savoir s'il s'agit là d'un processus naturel ou d'une réalisation culturelle d'un équilibre extraordinairement délicat à obtenir n'a pas encore, nous dit textuellement Balint, été tranchée par les analystes. C'est tout de même un peu extraordinaire comme ambiguïté, laissée au cœur même de ce qui semble être exprimé, le plus ouvertement reçu entre nous.

Mais, quoi qu'il en soit, il n'en reste pas moins que l'éruption de libido qui se manifeste sur le plan d'un attrait, lui, d'une nature que nous devons au moins supposer, pour que la théorie tienne debout et que l'expérience puisse être expliquée, se poser sur un plan non pas d'immaturité ou de prématuration vitale, mais aller au-delà et répondre à une première maturation, au moins, du désir, d'être un désir vital, et nous n'avons pas de raisons de le repousser en principe. C'est quelque chose qui apporte évidemment un changement total de niveau dans ce rapport de l'être humain à l'image, de sa relation fondamentale à l'autre. Nous devons l'admettre parce que c'est là le point-pivot de ce qu'on appelle la maturation autour de laquelle se passe tout le drame œdipien. C'est le corrélatif instinctuel de ce qui se passe dans le drame œdipien sur le plan situationnel.

Qu'est-ce qui se passe donc ?

Il se passe que c'est précisément dans cette conjonction de la libido venue à maturité et en tant – pour employer le dernier vocabulaire freudien – que sur le plan de l'Eros la relation à l'image narcissique passe sur le plan de la *Verliebtheit*, c'est à ce moment que l'image narcissique, en tant que captivante et en tant qu'aliénante sur le plan imaginaire, devient à proprement parler l'image investie de cette relation spéciale qui est la *Verliebtheit*, qui est ce que nous connaissons phénoménologiquement du plus évident du registre de l'amour.

Expliquer les choses ainsi, c'est dire que c'est d'une maturation interne liée alors au développement, à l'évolution vitale du sujet que dépend cette sorte de remplissement, [de complétude ?] voire de débordement de ce qui, jusque-là, était contenu dans le vague de la primitive béance de la libido du sujet immaturé. Ce que nous appelons la libido prégénitale à ce moment-là est le point sensible où l'homme joue entre sa faiblesse, son point faible naturel et une certaine réalisation naturelle. C'est là que joue le point de mirage entre *Eros* et *Thanatos*, entre l'amour et la haine. Plus simplement, je crois que c'est la façon la plus simple d'exprimer, de faire comprendre,

sentir, ce n'est pas moi qui l'ai inventé, le problème crucial du rôle que joue le *Moi* dans la conception que nous pouvons nous faire du rôle que joue la libido dite désexualisée du *Moi* dans cette possibilité de réversion, de virage instantané de la haine dans l'amour, de l'amour dans la haine, qui est pour Freud le problème – vous pouvez vous reporter à ses écrits sur *Le Moi et le Soi* – qui, pour lui, a semblé poser le plus de difficultés à résoudre. Au point que, dans le texte dont je vous parle, il semble en faire même une espèce d'objection à la théorie des instincts de mort et des instincts de vie comme distincts. En fait, loin d'être une objection, je crois au contraire que ceci s'accorde parfaitement, toujours à condition que nous ayons une théorie correcte de la fonction imaginaire du *Moi*.

Ceci vous a peut-être paru pour l'instant un peu difficile ? J'y reviendrai. Si cela vous a paru trop difficile, je peux tout de même vous en donner tout de suite une illustration.

La réaction agressive à la rivalité œdipienne est très exactement liée à un de ces changements de niveau. C'est précisément en tant qu'il y a déclin du complexe d'Œdipe, à savoir que ce père qui a d'abord réalisé, ceci est également entièrement conforme à ce qu'exprime Freud, une des figures, sur le plan imaginaire, les plus manifestes de l'*Idealich*, qui a été comme tel investi d'une *Verliebtheit*, parfaitement, comme telle, isolée, nommée, décrite par Freud, c'est très précisément en tant qu'il y a une certaine régression de la position libidinale que le sujet atteint à la phase œdipienne – c'est-à-dire entre trois et cinq ans. C'est en tant qu'il y a régression du niveau de cette libido qu'apparaît le sentiment d'agression ou de rivalité envers le père, de haine, disons-le, c'est-à-dire quelque chose qui à un seuil, à un très petit changement près du niveau libidinal, par rapport à un certain seuil, fait que ce qui était amour devient haine, et, qu'aussi bien, et toujours aussi peut [osciller ?], pendant un certain temps, entre ces deux phénomènes.

Reprenons maintenant les choses au point où je les ai quittées la dernière fois.

Je vous ai indiqué ce plan sur lequel joue, dans la façon dont nous exposons la théorie analytique elle-même, la façon dont joue la relation imaginaire comme tout à fait fondamentale, comme donnant si on peut dire d'une façon définitive les cadres dans lesquels vont se faire toutes les fluctuations proprement libidinales.

Vous savez que, la dernière fois, c'est sur le plan des fonctions symboliques que j'ai laissé la question ouverte, et que tout de suite je vous ai dit : il s'agit de partir, pour que nous puissions dire quelque chose d'organisé et de solide, de ce

qui se passe dans le traitement. Qu'est-ce que ça veut dire ? De l'usage que nous faisons du langage et de la parole dans le traitement. Et, si mon souvenir est bon, j'ai défini ce mode, cet usage que nous faisons du langage dans le traitement et d'un langage qui est parole, puisqu'il y a là deux sujets liés par un pacte qui s'établit à des niveaux très divers, voire très confus à l'origine, mais qui n'en est pas moins essentiellement un pacte, et auquel nous faisons tout pour bien établir ce caractère au départ. C'est une justification de toutes sortes de règlements, de règles préalables que nous donnons à la relation analytique.

À l'intérieur de cette relation, nous faisons tout pour dénouer toute une série d'amarres de la parole, dans le mode de parler, dans son style, dans la façon de s'adresser à celui à qui il parle, à son allocutaire, le sujet est libéré de toute une série d'entraves, de liens, non seulement de politesse, de courtoisie, mais même de cohérence. On lâche un certain nombre d'amarres de la parole. Si nous considérons qu'il y a un lien étroit qui reste permanent entre la façon dont un sujet peut s'exprimer, se faire reconnaître, et la dynamique effective, vécue, de ses relations de désir, nous devons voir que cela seul introduit ce que nous voyons effectivement se produire, à savoir une certaine désinsertion, un certain flottement, possibilité d'oscillations dans ce qui est précisément la relation de miroir à l'autre.

C'est pour ça que mon petit modèle existe.

Vous savez que nous sommes très bien arrivés à concevoir comment justement l'oscillation de l'incidence de son rapport à l'autre est quelque chose qui fait varier, miroiter, complète et décomplète, fait osciller de toutes les façons l'image qu'il s'agit d'apercevoir précisément dans cette complétude à laquelle le sujet n'a jamais accès, pour la simple raison que, le modèle vous permet justement d'imaginer, l'appareil est mal fait ; pour que le sujet puisse vraiment reconnaître à la fois toutes les étapes de son désir, tous les objets qui sont venus à cette image apporter la consistance, la nourriture, l'incarnation suffisante, pour que le sujet constitue, par une série de reprises et d'identifications successives, l'histoire de son *Moi*.

Dans ce rapport parlé, flottant, avec l'analyste, il se passe quelque chose qui tend, justement, à reproduire – ce qui ne se produit dans aucune autre expérience – des variations assez répétées, même si elles sont infinitésimales, assez amples, même si elles sont limitées quelquefois, pour que le sujet aperçoive beaucoup plus que ce qu'il peut apercevoir dans d'autres circonstances, que cette série de reprises de possession de ces images captatrices qui sont au fondement de la constitution de son *Moi*.

J'ai parlé de petites oscillations, de limitation dans ces oscillations. Je n'ai pas besoin, pour l'instant, de m'étendre sur ce qui constitue leur petitesse et leur limitation. Il y a évidemment du freinage, des arrêts. Tout ce que la technique nous apprend à franchir, voire à combler, voire quelquefois à reconstruire, vous le savez, Freud l'a déjà indiqué en ce sens.

Mais ce que vous devez commencer à entrevoir, c'est pourquoi se produit, avec une pareille technique, quelque chose qui, pour autant ou si peu que ce soit qui est dans le sujet à reconstruire, cette relation de mirage imaginaire avec lui-même, au-delà de toutes les limites que le vécu quotidien lui permet d'obtenir, tend à créer artificiellement et en mirage ce qui est précisément la condition fondamentale de toute *Verliebtheit*. En d'autres termes, c'est exactement parce que cette image réelle, dont vous savez qu'elle ne peut être aperçue de là où est le sujet qu'en miroir, mais d'une façon toujours plus ou moins floue, et de ce fait même nette seulement en certains points, mais où précisément la rupture des amarres de la parole lui permet de voir au moins successivement les diverses parts de cette image, bref d'obtenir ce que nous pouvons appeler une projection narcissique maxima, c'est dans tout son caractère – disons-le, vous sentez bien que c'est à cela que ça va venir – encore rudimentaire : ça consiste, il faut bien le dire, à aller là, en lâchant tout, et en voyant au début ce que ça va produire. Il n'est pas inconcevable que les choses auraient pu, ou pourraient, être menées autrement. Mais ce qui tend à être produit à l'aide de petits *patterns*, de petits schémas, vous pouvez concevoir que s'il y a une chose que ça doit tendre à produire au maximum, c'est justement cette révélation narcissique, qui se passe sur le plan imaginaire et qui est justement ce qui est la condition fondamentale de ce que nous avons appelé la *Verliebtheit* ; l'état amoureux, quand il se produit, lui, c'est d'une tout autre façon ; il faut une coïncidence surprenante ; l'état amoureux ne se produit pas pour n'importe quel partenaire, ou n'importe quelle image ; il faut que se réalisent certaines conditions ; j'ai fait allusion aux conditions maxima du coup de foudre de Werther.

Dans l'analyse, précisément, dans la mesure et en fonction de cette rupture des amarres de la parole, et rien qu'à cause de cela, le point où, en *A*, se focalisait l'identification du sujet au niveau de l'image narcissique, c'est ça qu'on appelle le transfert. Le transfert, dans le second sens, c'est-à-dire non pas dans le sens dialectique où je vous l'expliquais, par exemple dans le cas de Dora, ce qui produit le transfert négatif – d'ailleurs ce n'est pas le transfert négatif, c'est une faute de Freud – mais ce que communément on appelle le transfert, en tant que phénomène imaginaire, c'est ça.

Nous n'avons pas beaucoup avancé aujourd'hui. Mais je crois qu'il faut avancer très lentement, et pas à pas. Je ne veux quand même pas vous quitter avant de vous montrer à quel point aigu cela va, à un point qui est véritablement le point de partage des eaux dans la technique.

Je veux simplement vous faire une remarque. Je vais commenter un texte de Balint. Balint, je vous l'ai dit, est un des personnages les plus conscients, les plus lucides dans l'exposé de ce qu'il fait. Balint est en même temps un des meilleurs exemples de la conception tout à fait cohérente de ce qui est la tendance dans laquelle peu à peu s'est engagée toute la technique analytique.

Il dit simplement, d'une façon un peu plus cohérente et un peu plus ouverte que les autres, ce qui est empêtré, confus dans une scolastique où une chatte ne retrouverait pas ses petits chez beaucoup d'autres auteurs.

Balint dit exactement ceci : premièrement, que tout ce qui est le progrès de l'analyse consiste dans cette tendance pour le sujet de retrouver ce qu'il appelle l'amour primaire, le *primary love* : c'est-à-dire le besoin d'être l'objet de l'amour, des soins, de l'affection, de l'intérêt d'un autre objet, sans aucun regard de sa propre part à l'égard des besoins ou même d'existence de cet objet ; c'est le moteur de l'analyse. Balint l'articule. Je lui suis reconnaissant de l'articuler. Cela ne veut pas dire que je l'approuve.

Le fait de placer tout le jeu de l'analyse sur cette tendance et sur ce plan, sans aucune espèce de correctif ni d'autre élément, paraîtra déjà surprenant, mais bien dans la ligne d'une évolution de l'analyse qui aboutit à mettre de plus en plus l'accent sur les relations de dépendance, sur les satisfactions instinctuelles, voire sur la frustration, ce qui est la même chose.

Qu'est-ce qu'il décrit, d'autre part, comme étant ce qu'on observe à la fin de l'analyse, comme marquant, dans les rares cas, il dit qu'il n'y en a pas plus de 25 %, où les analyses sont achevées, vraiment terminées ? Il les décrit comme un état de narcissisme chez le sujet – il dit : de narcissisme chez le sujet – qui va à une sorte d'exaltation sans frein des désirs, qui donne au sujet une espèce de sensation enivrée de maîtrise de la réalité, tout à fait encore illusoire, dont le sujet a besoin dans une période – si on peut dire « post-terminale » – pour se libérer par une sorte de progressive remise en place de la nature des choses.

Il décrit la dernière séance comme je ne sais quoi qui ne se passe pas sans, chez l'un et l'autre des partenaires, la plus forte envie de pleurer, et il l'écrit.

Est-ce que vous ne voyez pas qu'il y a là quelque chose à la fois a l'importance et la valeur d'un témoignage extrêmement précieux, ce qui peut être décrit

non seulement comme les extrêmes, mais la pointe de toute une façon d'opérer dans l'analyse, et, en même temps, doit nous laisser tout de même une impression alors de jeu, extraordinairement peu satisfaisant, après tout !

L'idée que nous pouvons nous faire serait elle-même l'idée d'un idéal utopique, ce qui assurément déçoit en nous quelque chose.

N'est-il pas possible de concevoir comment certaine façon de comprendre l'analyse, ou plus exactement de ne pas comprendre certains éléments ou certains ressorts absolument essentiels dans l'analyse, doit mener non seulement à une pareille conception, mais, comme vous le voyez, aussi à de pareils résultats ?

Je laisse ceci en suspens.

Ce que je veux vous dire…

Je vais prendre un exemple, qui est déjà pour vous extrêmement familier, parce que je suis revenu vingt fois dessus, c'est le cas de *Dora*. Je vais tout de suite venir au fait.

Ce qui est négligé, c'est évidemment la fonction de la parole en tant que fonction de reconnaissance, en tant que dimension par où le désir du sujet est authentiquement intégré sur le plan symbolique. Comment devons-nous, semble-t-il, correctement concevoir, situer, le point où doit se faire cette conjonction du désir reconnu du sujet avec cette formulation, cette nomination devant l'autre, par où s'établit ce qui est à proprement parler non pas la satisfaction du désir, ni de je ne sais quel *primary love*, mais la reconnaissance du désir quel qu'il soit, et à quelque niveau qu'il se situe dans la composition du sujet ?

Je vais vous dire le point sur lequel se situe cette ligne, ce partage dont il me semble que tout l'achèvement de ce que nous avons à dire sur la technique doit vous apporter les fondements et les bases.

Rappelez-vous ce que fait Freud avec Dora. Dora est une hystérique. Freud à ce moment-là ne connaît pas suffisamment, de son propre aveu, il l'a écrit et réécrit et répété, refoutu en note partout, dans tous les coins, et même dans le texte, ce qu'il appelle « la composante homosexuelle » – ce qui ne veut rien dire, enfin, c'est une étiquette ! – Cela revient à dire qu'il ne s'est pas aperçu justement de la position de Dora, de ce qu'était justement l'objet de Dora. Il ne s'est pas aperçu, pour tout dire, que – là, en *O*' – c'est Mme K.

Que fait Freud par son intervention ? Il aborde Dora sur le plan de ce qu'il appelle lui-même « la résistance », c'est-à-dire quoi ? Je vous l'ai déjà expliqué : Freud fait intervenir – c'est absolument manifeste – son *ego*, la conception qu'il a, lui, de ce pour quoi est faite une fille : une fille, je vous l'ai déjà dit, c'est fait

pour aimer les garçons. Il est bien manifeste qu'il y a là quelque chose qui ne va pas, qui la tourmente, qui est refoulé : ce qui est refoulé, ça crève les yeux, elle aime M. K. Elle aime peut-être un peu Freud par la même occasion ; quand on entre dans cette ligne, c'est tout à fait évident.

Freud, pour de certaines raisons qui sont également liées à son point de départ erroné, ne lui interprète même pas les manifestations de prétendu transfert à son égard ; c'est-à-dire qu'il n'a pas l'occasion de se tromper en lui disant qu'elle commence à manifester quelque chose qui est une fiction de transfert, par rapport à lui, Freud. Il lui parle simplement de M. K. Qu'est-ce que ça veut dire ? Que précisément à ce niveau-là, au niveau de l'expérience des autres où le sujet a à reconnaître les désirs ; et s'ils ne sont pas reconnus, ils sont comme tels interdits. Et c'est là que commence en effet le refoulement.

Dora, au niveau habituel à celui où elle a déjà appris si on peut dire à ne rien comprendre, c'est là que l'analyse se trouve intervenir, dans une expérience qui est en somme en tous points homogènes à l'expérience de reconnaissance chaotique, voire avortée, avec laquelle il a déjà fait toute son expérience.

Freud est là, et lui dit : « Vous aimez M. K. » Il se trouve qu'en plus il le dit assez maladroitement pour que Dora casse immédiatement. Mais il aurait pu le dire – s'il avait été, à ce moment-là, initié à ce qu'on appelle l'analyse des résistances – le lui faire déguster, par petites bouchées, c'est-à-dire qu'il aurait commencé à lui apprendre que telle et telle chose étaient chez elle une défense, et, à force, lui enlever comme ça toute une série de petites défenses ; il aurait fait très exactement ce qui est à proprement parler l'action suggestive, c'est-à-dire qu'il aurait introduit dans son *ego* l'élément, l'addition, la motivation supplémentaire. Freud a écrit quelque part que le transfert c'est ça ; et d'une certaine façon, il a raison. C'est ça ! Seulement, il faut savoir à quel niveau. Il aurait assez progressivement modifié son *ego* pour que Dora fasse le mariage – aussi malheureux que n'importe quel mariage à cette occasion –, avec M. K.

Que devons-nous, au contraire, concevoir comme ayant été ce qui aurait dû se passer ?

C'est que la parole de Freud, au lieu d'intervenir là, en *O* – où elle intervient comme *ego* de Freud, et comme tel, comme tentative, d'ailleurs tout à fait aussi valable qu'une autre, de repétrissement, de remodification, d'addition supplémentaire au *Moi* de Dora – si elle était intervenue en lui montrant au contraire que c'est Mme K., elle-même…

En effet, il intervient au moment où, par ce jeu de bascule, le désir de Dora est là, en *O*, moment du désir de Dora pour Mme K… C'est l'histoire même de

Dora dans cet état d'oscillation où elle ne sait pas si ce qu'elle aime c'est elle-même, son image magnifiée dans Mme K., ou si c'est son désir pour Mme K. Et c'est très précisément parce que cette oscillation, bascule perpétuelle, se produit sans cesse, que Dora n'en sort pas.

C'est au moment où le désir est là, en *O*, que Freud doit le nommer ; à ce moment-là, il se réalise effectivement, il peut se réaliser ; dans toute la mesure où l'intervention est assez répétée assez complète, peut se réaliser en effet la *Verliebtheit*, qui est méconnue, qui est brisée, perpétuellement réfractée, comme une image sur l'eau qu'on n'arrive pas à saisir.

Ici Dora, en effet, peut reconnaître son désir, et l'objet de son amour, comme étant effectivement Mme K.

Vous voyez que c'est une illustration de ce que je vous disais tout à l'heure : si Freud avait révélé à Dora qu'elle était amoureuse de M. K., elle le serait devenue effectivement. Est-ce là le but de l'analyse ? Non, c'est sa première étape. Et, si vous l'avez loupée, ou bien vous cassez l'analyse, comme Freud l'a fait, ou bien vous faites autre chose, vous faites une orthopédie de l'*ego*. Mais vous ne faites pas une analyse.

Est-ce que vous concevez dans quel sens l'analyse, conçue comme progressif écorchage, pelage, à la façon dont on pèle un fruit, des systèmes de défense est quelque chose qui n'a aucune raison de ne pas marcher ? C'est ce que les analystes appellent trouver dans l'*ego* du sujet, ou dans la partie saine, comme ils disent, leur allié ; c'est-à-dire simplement qu'ils arrivent à tirer en effet de leur côté la moitié de l'*ego* du sujet, puis la moitié de la moitié, etc. Et pourquoi est-ce que ça ne fonctionnerait pas avec l'analyste, puisque c'est comme ça que se constitue l'*ego* dans l'existence ? Seulement, il s'agit de savoir si c'est ça que Freud nous a appris, en nous montrant que la parole était déjà évidente, incarnée dans l'histoire même. Si le sujet ne l'a pas incarnée, en d'autres termes si cette parole bâillonnée est latente dans les symptômes du sujet, si nous devons la délivrer, comme la Belle-au-bois-dormant, ou si nous ne devons pas la délivrer ?

Si nous ne devons pas la délivrer, faisons alors un type d'analyse qui se base sur le terme d'analyse des résistances. Mais ce n'est pas ça que Freud a voulu dire quand il a parlé à l'origine d'analyser les résistances. Nous verrons quel est le sens légitime qu'il faut donner à ce terme d'analyse des résistances.

Nous voyons donc que si Freud était intervenu là, en *O*, s'il avait permis au sujet de nommer son désir – il n'était pas nécessaire qu'il le lui nomme – il se serait précisément produit en *O'* ceci : l'état de *Verliebtheit*.

Il ne faut pas omettre que d'un autre côté le sujet aurait très bien su que c'était Freud qui lui avait donné cet objet de *Verliebtheit*. Ce n'est pas là que se termine le processus. Lorsque cette bascule s'est faite, qui faisait que le sujet en même temps que sa parole réintégrait la parole de l'analyste, miroir, une reconnaissance lui est permise de son désir. Cela ne se produit pas en une fois. Et c'est parce que le sujet voit quelque chose d'aussi précieux que cette complétude, qui s'approche, vers laquelle il va, comme devant ce qui apparaît de plus en plus, dans ces « mues » même – retenez ce terme, nous y reviendrons. Ce n'est pas moi qui l'ai inventé, on a parlé d'interprétations « mutatives » – dans ces mues, comme dans un mirage, c'est dans cette mesure où le sujet reconquiert son *Idealich*, que Freud peut alors prendre sa place au niveau de l'*Ichideal*.

Nous allons en rester là pour aujourd'hui.

Cette notion du rapport de l'analyste avec l'*Ichideal* pose toute la question du *Surmoi*. Vous savez que quelquefois c'est même pris comme synonyme de *Surmoi*, l'*Ichideal*.

Vous sentez que j'ai pris les choses par un bout, comme on gravit une montagne. Il y a évidemment un autre sentier par lequel on aurait pu le prendre, un sentier descendant : poser tout de suite la question, qu'est-ce que c'est que le *Surmoi* ? Cela semble aller de soi, mais ça ne va pas de soi. Jusqu'à présent toutes les analogies qui ont été données, les références à l'impératif catégorique, à la conscience, sont des analogies extrêmement confuses… Mais ce n'est quand même pas pareil, sans cela, on ne parlerait pas de *Surmoi*.

Laissons donc là les choses.

Laissons aussi l'évolution en suspens. Ce que vous avez vu de ce qu'on peut considérer comme une première étape, une première phase de l'analyse, le passage de quelque chose qui est en *O* – c'est-à-dire du *Moi* du sujet, en tant que constitué mais inconnu au sujet, là, en dedans de lui, en deçà de ce qu'il peut reconnaître – le progressif passage de cette image en *O'*– c'est-à-dire là où le sujet peut reconnaître ses successifs investissements imaginaires – vous avez vu qu'il est corrélatif aussi de la possibilité pour le sujet de mettre en action, de réintégrer dans cette image et dans la mesure où chaque fois cette image qui se projette réveille pour lui le sentiment de l'exaltation sans frein, de la maîtrise de la possibilité de toutes les issues, qui est déjà donné à l'origine dans l'expérience du miroir, mais d'une certaine façon : en pouvant en même temps le nommer, parce qu'il a quand même vécu depuis ce temps, il a appris à parler, sinon il ne serait pas là en analyse.

C'est là une première étape. Et je dirai presque une première étape qui a une très forte analogie avec le point où nous laisse M. Balint. Car, qu'est-ce que cette espèce de narcissisme sans frein, exaltation des désirs ? Qu'est-ce, sinon le point où déjà, où je l'ai menée, aurait pu atteindre Dora ? Allons-nous la laisser là, dans cette « contemplation » – comme, c'est quelque part dans l'observation, devant l'image de la Madone devant laquelle un homme et une femme sont en adoration ?

Comment devons-nous concevoir la suite du processus ? Je vous laisse là, aujourd'hui, parce que, pour faire le pas suivant, il faut approfondir ce qu'est la fonction de l'*Idealich*, dont vous voyez que l'analyste occupe la place, à un moment, pour autant qu'il fait son intervention au bon endroit, au bon moment, à la bonne place.

Que va-t-il faire de cette fonction, de cette place qu'il occupe ?

C'est le prochain chapitre du maniement du transfert, que je laisse ouvert, comme tel, aujourd'hui.

# Leçon XVI

*19 mai 1954*

À mesure que nous avançons dans cette année, qui commence à prendre forme d'année en prenant la pente de son déclin, c'est une satisfaction d'avoir entendu, par un certain nombre d'échos, et d'une façon plus proche par des questions qui m'ont été posées – d'avoir eu cette réponse – qu'un certain nombre d'entre vous commencent à comprendre que, dans ce que je suis en train de vous enseigner, il s'agit du tout de la psychanalyse, je veux dire du sens même de votre action. Ceux dont je parle sont ceux-là qui ont compris que la conception du sens de l'analyse est le point même d'où seulement peut partir toute règle technique ; toute application dépend de la dimension dans laquelle vous l'appréhendez, vous vous déplacez, de façon que vous compreniez quel est le sujet de votre action.

Bien sûr, dans ce que j'épelle peu à peu devant vous, tout n'apparaît pas – ceux qui m'ont posé ces questions ou qui se les posent – tout n'apparaît pas encore absolument clair, transparent. Du moins il semble qu'il s'agisse de rien de moins que d'une prise de position fondamentale sur certains points de vue qui ensuite animeront leur action, leur intervention dans la compréhension qu'ils auront, aussi bien, de la place existentielle de l'expérience analytique et aussi bien de ses fins ; ce qu'on cherche à obtenir dans cette action.

La dernière fois, paraît-il, encore que je n'aie pas eu le sentiment de vous faire faire un grand pas, ou plutôt de vous avoir mis en un certain point central, pour vous faire comprendre au moins quelque chose, une sorte de jeu qui doit vous donner incidemment une sorte de matérialisation imagée de quelque chose qui reste toujours énigmatique dans la façon dont on le fait intervenir dans l'ana-

lyse, à savoir ce qu'on appelle en anglais : *working through*, et qui est si difficilement traduit en français par « élaboration », « travail », et qui est cette sorte de dimension qui peut apparaître au premier abord mystérieuse, qui fait qu'il faut « cent fois sur le métier remettre notre ouvrage », avec le patient, pour que certain progrès, franchissement, passage essentiel, subjectif, soit accompli, si quelque chose peut s'exprimer, s'incarner dans cette sorte de mouvement de moulin qu'exprimait ces deux flèches, de *O* à *O'* et de *O'* à *O*, pour manifester le jeu d'aller et retour, de miroitement par où passe successivement de l'en deçà à l'au-delà du miroir une image du sujet pour autant qu'il s'agit de sa complétion au cours de l'analyse, de désir, d'autre part, du sujet pour autant qu'il le réintègre, qu'il le voit se manifester, surgir en lui-même sous forme de tension, et particulièrement aiguë chaque fois qu'un pas nouveau est fait dans la complétion de cette image, bien entendu ce mouvement ne s'arrêtant pas à une seule révolution, mais à autant de révolutions qu'il en faut pour que les différentes phases de l'identification imaginaire, narcissique, spéculaire – ces trois mots sont équivalents, dans la façon de représenter les choses en théorie – d'autant de révolutions qu'il est nécessaire pour que cette image fût réalisée, bien vue, détachée. Et je ne vous ai pas dit que c'était là que s'épuisait le phénomène, puisque aussi bien rien n'est concevable sans l'intervention de ce tiers élément, que j'ai introduit en fin d'explication technique, la dernière fois, qui est la conjonction de la parole du sujet. La conjonction, pas n'importe laquelle, mais la conjonction à ce moment significatif d'émergence du désir, dans cette confrontation avec l'image, c'est-à-dire d'émergence du désir en général, sous une forme particulièrement angoissante dans les moments qui sont les moments de complétion de l'image, pour autant que ce n'est pas sans raison, sans doute, que l'image avait été décomplétée, que la face imaginaire avait été non intégrée, réprimée ou refoulée.

Eh bien, c'est dans la conjonction de la parole avec ce désir, au moment où il est, par le sujet, senti – car il ne peut être senti sans cette conjonction de la parole – et aussi bien qu'il est pure angoisse, et rien d'autre, c'est dans ce moment-là que se trouve le moment fécond, le point fécond de tout ce que par exemple certains auteurs, comme Strachey, ont essayé de préciser. Strachey a essayé de préciser, dénommer, cerner avec toute précision (t. XV, *Intern. Journal of Psychoanal.*, 1934, II-III), ce que Strachey appelle l'interprétation de transfert, et plus précisément l'interprétation mutatiste. Strachey en effet souligne que c'est à un moment particulièrement défini, limité, que l'interprétation peut avoir la valeur de progrès, de changement, qu'elle est quelque chose de décisif

dans l'analyse – les occasions ne se présentent d'une façon ni fréquente ni qui puissent se saisir d'une façon approchée; ce n'est pas autour, ni à l'entour, ni avant, ni après, qu'une telle interprétation doit être donnée, mais précisément à un moment où ce qui est près d'éclore, de surgir dans l'imaginaire, est en même temps là dans l'analyse, dans la relation verbale avec l'analyste, et c'est sur ce moment précis que, l'interprétation étant donnée, sa valeur décisive, sa fonction mutatiste peut s'exercer.

Qu'est-ce que ça veut dire, sinon ceci, que je suis en train de vous expliquer, que c'est au moment où, en présence d'une situation où l'imaginaire et le réel de la situation analytique se confondent : le désir du sujet est là, à la fois présent et inexprimable, un certain appoint, appui de l'analyse, par la nomination, l'intervention dénommante de ce qui est dans la situation même, apporte, au dire de Strachey, l'articulation, la cheville essentielle par où et à quoi doit se limiter l'intervention de l'analyste, comme étant aussi bien le seul point véritablement fécond où sa parole ait à s'ajouter à celle qui est fomentée par le patient au cours de ce long monologue, de cette sorte de moulinage, de moulin à paroles, dont, en somme cette sorte de présentation tournante, voir le mouvement des flèches du schéma, justifierait assez bien la métaphore.

Pour vous illustrer ceci, je vous ai rappelé la dernière fois la fonction des interprétations de Freud dans le cas *Dora*, y compris le caractère inadéquat, et le stoppage qui résultait, dans ce mur mental, qui correspond à un premier temps uniquement de l'analyse.

Certains d'entre vous ont-ils assisté, il y a deux ans, à mon commentaire de *L'homme aux loups* ? J'espère que oui !… Il n'y en a pas énormément ! J'aimerais qu'un de ceux-là – le père Beirnaert ? – si vous vouliez bien, par exemple, la prochaine fois, vous amuser à relire *L'homme aux loups*, et vous verriez, par exemple combien l'observation de *L'homme aux loups*, toute sa discussion, est centrée par Freud autour des éléments de cette *névrose infantile,* puisque c'est le titre que *L'homme aux loups* a dans l'édition allemande; vous verriez combien ce schéma est vraiment explicatif, fondamental… Je pense que même les autres ont une notion au moins approximative de ce qu'il y a dans l'histoire de *L'homme aux loups* ?

*L'homme aux loups* est ce qu'on appellerait aujourd'hui une névrose de caractère, ou encore une névrose narcissique. Comme telle, cette névrose offre une grande résistance au traitement. Freud a choisi, et délibérément choisi, de nous en présenter une partie. Il s'agit d'un homme qui a à ce moment-là à peu près dans les vingt-cinq ans au moment où il l'analyse. Il a choisi de nous expri-

mer la névrose infantile, parce que à ce moment-là elle est pour lui d'une grande utilité, pour poser certaines questions qui sont l'axe apparent de l'exposé freudien sur la valeur du traumatisme. C'est de la théorie de la fonction du traumatisme qu'il s'agit. Nous sommes alors dans les années 1913. Il s'agit donc bien de quelque chose qui est au cœur de la période du développement de la pensée de Freud, qui forme un ensemble dans lequel nous pouvons, nous devons nous inscrire, pour commenter les *Écrits techniques*, le champ des années 1910 à 1920, qui est en somme l'objet de notre commentaire, cette année, et dont on ne peut pas détacher les *Écrits techniques*.

Aussi bien *L'homme aux loups* est indispensable à la compréhension de ce que Freud à ce moment-là élabore au cours de la technique : la théorie du traumatisme, mise en cause, ébranlée à ce moment-là par l'obstination et les remarques de Jung, et de ce qui est de… Dans cette observation de *L'homme aux loups*, qu'est-ce que nous voyons ? Puisqu'il s'agit de la névrose infantile, je vous rappelle un des traits saillants de ce texte, texte étonnant, tout ce que Freud nous y apporte – et qu'il ne nous apporte nulle part ailleurs, et encore moins dans les écrits purement théoriques – il y a là des compléments de sa théorie, j'appelle compléments les parties de cette conception théorique du refoulement qui sont absolument essentielles. N'oubliez pas que dans ce texte il est expressément formulé, répété, de la façon la plus précise, que le refoulement qui, dans le cas de *L'homme aux loups* est lié à l'expérience traumatique qui est celle de la vision, du spectacle d'une copulation, le développement et les remarques de Freud ont permis de reconstruire – uniquement reconstruire, car jamais elle n'a pu être directement évoquée, remémorée par le patient – entre ses parents, dans une position qui, restituée par les conséquences dans le comportement du sujet a paru être une relation *a tergo*, et que l'histoire du sujet, c'est bien de l'histoire qu'il s'agit, même de patiente reconstruction historique, de caractère tout à fait surprenant… Il serait amusant de voir les caractères qu'on pourrait mettre en valeur à ce propos de la méthode historique… On arrive par cette reconstitution à un rapprochement de ce qu'on peut considérer là comme l'analogue des monuments, des documents d'archives, tous ces éléments de la critique et de l'exégèse de textes, qui sont liés à ceci que, si un élément apparaît dans quelque point d'une façon plus élaborée, il est certain que le moins élaboré, mais qui en donne un élément, est antérieur.

Par exemple, on arrive à situer… Freud le situe sans équivoque, avec une conviction absolument rigoureuse, à une date définie par « $n + 1/2$ » année, pour la date de l'événement. Et le « $n$ » ne peut être supérieur à 1, parce que, à deux ans

et demi, ça ne peut pas se produire, pour certaines raisons que nous sommes forcés d'admettre, comme certaines conséquences apportées par cette révélation spectaculaire au jeune sujet.

Il écarte 6 mois. Il n'est pas exclu que cela se soit passé à 6 mois, mais il l'écarte parce que à ce moment-là, quand même, ça lui paraît un peu – à cette date et à cette époque – un peu violent.

Je voudrais remarquer en passant qu'il n'exclut pas cependant que cela se soit passé à 6 mois. À la vérité, moi non plus je ne l'exclus pas. Et je dois dire que je serais plutôt porté – le seul point sur lequel on pourrait redire quelque chose à cette observation, en effet, est celui-ci – à croire que c'est à 6 mois, plutôt qu'à un an et demi. Je vous dirai peut-être tout à l'heure, si je ne l'oublie pas, incidemment pourquoi.

Ce que Freud nous précise est ceci :

Que la valeur traumatique de l'effraction imaginaire produite par ce spectacle n'est nullement à situer immédiatement après l'événement ; que c'est au moment où, entre 3 ans 3 mois – où s'exerce quelque chose qui joue une influence capitale, qui fonctionne comme un tournant capital dans l'histoire du sujet – et l'âge de 4 ans – dont nous avons la date, parce que le sujet est né, coïncidence décisive dans son histoire, d'ailleurs, le jour de Noël – car c'est dans l'attente des événements de Noël, toujours accompagné pour lui comme pour tous enfants d'apport de cadeaux, censés lui venir d'un être descendant, c'est à ce moment que le sujet fait pour la première fois le rêve d'angoisse qui est le pivot, le centre, de toute l'analyse de cette observation. Ce rêve d'angoisse est pour nous, ainsi, la première manifestation de la valeur traumatique de ce que j'ai appelé tout à l'heure l'effraction imaginaire ; disons si vous voulez pour emprunter un terme à la théorie des instincts, telle qu'elle a été élaborée de nos jours d'une façon certainement plus poussée qu'à l'époque de Freud, spécialement pour les oiseaux, la *Prägung* – emportant avec lui des résonances de la frappe, frappe d'une monnaie – de la *Prägung* de l'événement traumatique originatif.

C'est dans la mesure – nous explique bien Freud, et de la façon la plus claire – où cette *Prägung*, qui d'abord se situe dans ce quelque chose que nous ne pouvons appeler théoriquement, contentons-nous de cette première approximation, nous en donnerons plus tard peut-être une technique plus précise, que cette *Prägung* se situe dans un inconscient non refoulé, disons qu'elle n'a été intégrée d'aucune façon au système verbalisé du sujet, qu'elle n'est même pas encore montée à la verbalisation, et on peut dire dans ce sens, même pas à la

signification, c'est dans la mesure où cette *Prägung*, strictement limitée au domaine de l'imaginaire, ressurgit par et au cours du progrès du sujet, dans un monde de plus en plus organisé, symbolique. C'est ceci que Freud nous explique en nous racontant toute l'histoire du sujet, telle qu'elle se dégage, à ce moment-là de ses déclarations, de l'observation entre ce moment *X*, originel, et le moment de 4 ans où il situe le refoulement.

Le refoulement, là, n'a l'occasion d'avoir lieu que pour autant que les événements de ses années précoces sont tels, historiquement, suffisamment mouvementés, je ne peux pas vous raconter toute l'histoire : séduction par la sœur aînée, plus virile que lui, objet de rivalité et d'identification en même temps manifeste ; son recul et son refus devant cette séduction, dont, à cet âge précoce, le sujet lui-même n'a ni les ressorts, ni les éléments ; puis l'essai d'approche de séduction active, de sa part à lui, de séduction dans le sens d'une évolution génitale primaire œdipienne, dans le fond tout à fait normativement dirigée, qui est suivi du refus, du mouvement de rejet de la femme gouvernante, Nania, qui constitue pour lui un drame ; apparition de la première menace de castration en même temps ; donc une entrée dans la dialectique œdipienne, mais entrée faussée par la première séduction captivante de la sœur ; donc il est repoussé du terrain où il s'engage vers des positions sadomasochiques dont Freud nous donne tout le registre et tous les éléments.

Je vous indique simplement ces deux points de repère. C'est dans la mesure où le sujet, en attendant de s'intégrer dans un monde symbolique, qui ne cessera pas d'ailleurs d'exercer son attraction directive dans toute la suite de son développement, puisque, vous le savez, plus tard il y aura des moments de solution heureuse, et très précisément pour autant qu'interviendront des éléments enseignants à proprement parler, dans sa vie, toute la dialectique de la rivalité passivante pour lui avec le père sera à un certain moment tout à fait détendue par l'intervention du personnage chargé de prestige qui sera tel ou tel professeur, ou, auparavant, l'introduction de tout le registre religieux, aura dans son développement une influence dont Freud nous montre que c'est proprement dans la mesure où son drame est intégré dans un mythe ayant une valeur humaine étendue, voire universelle, que le sujet se réalise. C'est par l'introduction dans la dialectique symbolique que toutes les issues, et les issues les plus favorables peuvent être espérées.

Mais ce qui se passe à ce moment-là est quelque chose qui nous permet de sentir que ce qui se passe dans cette période, entre 3 ans un mois et 4 ans, nous pouvons l'assimiler de la façon la plus évidente avec ce schéma, et du même

coup avec le processus de l'analyse, à savoir pour autant que le sujet apprend à intégrer les événements de sa vie dans une loi, dans un champ de significations symboliques, dans un champ humain universalisant de significations, de ce qui fait une névrose infantile dans ses débuts, si vous voulez, à cette époque, à cette date. C'est quelque chose qui, exactement, est la même chose qu'une psychanalyse, au moins à cette date et à cette époque, où nous la saisissons, et c'est pour autant qu'elle joue le même rôle qu'une psychanalyse, à savoir de réintégration du passé, de mise en fonction dans le jeu des symboles de la *Prägung* elle-même, qui n'est là atteinte qu'à la limite par un jeu rétroactif, *nachträglich*, écrit strictement Freud à ce moment-là, pour autant qu'elle est par le jeu des événements intégrée en forme de symbole, en histoire par le sujet, qu'elle vient à être toute proche de surgir, puis du fait même de la forme particulièrement secouante pour le sujet de cette première intégration symbolique, qu'elle surgit en effet, qu'elle prend après coup, *nachträglich*, exactement, selon la théorie de Freud 2 ans et demi après, et peut-être, d'après ce que je vous ai dit 3 ans et demi après, qu'elle soit intervenue dans la vie du sujet, sur le plan imaginaire, elle prend sa valeur, elle, de trauma, au sens où le trauma a une action refoulante. C'est-à-dire qu'à ce moment-là quelque chose se détache, si on peut dire, du sujet dans le monde symbolique même qu'il est en train d'intégrer et devient quelque chose qui n'est plus du sujet, quelque chose que le sujet ne parle plus, n'intègre plus, mais qui néanmoins reste là, quelque part, quelque chose qui restera parlé, si on peut dire, parlé par quelque chose dont le sujet n'a plus l'intégration ni la maîtrise, et qui sera le premier noyau de ce qu'on appellera par la suite ses symptômes.

Est-ce que vous me suivez ?

En d'autres termes, il n'y a pas entre ce moment de l'analyse que je vous ai décrit, et le moment intermédiaire, entre la frappe et le refoulement symbolique, il n'y a pas essentiellement de différence.

Il n'y a qu'une seule différence, c'est que comme à ce moment-là personne, n'est-ce pas, n'est là pour lui donner le mot, le refoulement commence, ayant constitué son premier noyau, et donc du même coup un point central autour duquel pourront s'organiser ensuite tous les symptômes, les refoulements successifs, et du même coup aussi, puisque le refoulement et le retour du refoulé c'est la même chose, le retour du refoulé.

Cela ne vous étonne pas, Perrier, que le retour du refoulé et le refoulement soient la même chose ?

**Perrier** – Oh, plus rien ne m'étonne.

**Lacan** – Il y a des gens que cela étonne. Quoique Perrier nous dise, lui, que plus rien ne l'étonne.

**Mannoni** – Cela élimine la notion qu'on trouve quelquefois du refoulement réussi ?

**Lacan** – Non, ça ne l'élimine pas. Mais pour vous l'expliquer il faudrait entrer alors dans toute la dialectique de l'oubli. Toute intégration symbolique réussie comporte, mais ça nous emmènerait bien loin de la dialectique freudienne, une sorte d'oubli normal.

**Mannoni** – Mais sans le retour du refoulé, alors ?

**Lacan** – Oui, sans retour du refoulé. L'intégration dans l'histoire comporte évidemment l'oubli d'un monde entier d'ombres qui ne sont pas portées à l'existence symbolique ; et si cette existence symbolique est réussie, pleinement, assumée, assumable par le sujet, sans laisser aucun poids derrière elle… Nous tombons là, alors, il faudrait faire intervenir des notions heideggeriennes : il y a dans tout passage, toute entrée de l'être dans son habitation de paroles une marge d'oubli, un λήθη complémentaire de tout ἀλήθεια.

**Hyppolite** – L'oubli n'est pas rien. Il est contenu lui-même dans l'expression symbolique.

**Lacan** – Oui, exactement.

**Hyppolite** – C'est le mot « réussi » que je ne comprenais pas dans la formule de Mannoni. Que veut dire réussi ? C'est ce que je ne comprends pas.

**Lacan** – C'est une expression de thérapeute.

C'est un λήθη absolument essentiel.

**Hyppolite** – Parce que réussi pourrait vouloir dire justement l'oubli le plus fondamental.

**Lacan** – C'est ce dont je parle, à condition de donner à fondamental le sens que vous dites.

**Hyppolite** – Ce réussi veut dire alors, à certains égards, ce qu'il y a de plus raté ; vous avez au fond abouti à ce que l'être soit intégré. Pour ça, il a fallu qu'il oublie l'essentiel. Cette réussite est un raté.

**Lacan** – je ne suis pas sûr que ce soit ce que veut dire Heidegger quand il indique cet [Irre ?] fondamental à toute incarnation temporelle, incarnation temporelle n'est pas de lui, de l'être.

**Hyppolite** – C'est une autre question que je pose pour Heidegger. Il n'accepterait pas le mot « réussi ». Réussi ne peut être qu'un point de vue de thérapeute.

**Lacan** – Oui, c'est ça, c'est un point de vue de thérapeute.

Néanmoins, cette sorte de marge d'erreur qu'il y a dans toute réalisation de l'être est toujours réservée, semble-t-il, par Heidegger à une sorte de [Verborgenheit ?] fondamentale d'ombre de la vérité.

**Hyppolite** – La réussite du thérapeute, pour Heidegger, c'est ce qu'il y a de pire, c'est l'oubli de l'oubli. C'est ça ce qui est le plus grave pour Heidegger, qui ne se pose pas au point de vue du thérapeute, c'est l'oubli de l'oubli. Tandis que l'authenticité heideggerienne est justement qu'on ne sombre pas dans l'oubli de l'oubli.

**Lacan** – Oui. Parce que Heidegger a fait une sorte de loi philosophique de cette remontée aux sources de l'être.

Provisoirement, nous laisserons cette question en suspens.

Si je l'introduis là, et si je ne laisse pas passer l'intervention de Mannoni – j'aurais aussi bien pu l'écarter –, c'est, je crois, que nous aurons à nous poser la question : dans quelle mesure un oubli de l'oubli peut-il être réussi ? Dans quelle mesure toute analyse doit-elle déboucher sur ce que j'ai appelé, à l'instant même, cette remontée dans l'être ? Ou sur un certain recul dans l'être, pris par le sujet à l'endroit de sa propre destinée ?

En d'autres termes, puisque je saisis toujours la balle au bond, je devance un peu les questions qui pourraient être posées par la suite : à savoir, si le sujet en somme qui part de là, de *O*, point de confusion et d'innocence au départ, si la dialectique de la réintégration symbolique du désir, qui vient de là [de *C* ?], qui va poser d'autres questions : où ça va aller, ça, en fin de compte ? Ou s'il suffit simplement que le sujet nomme en quelque sorte ses désirs, ait en somme la permission de les nommer, pour que tout aussi bien l'analyse soit terminée et finie ?

C'est justement là la question que je m'en vais poser peut-être à la fin de cette séance. Vous verrez que je n'en reste pas là.

Mais à la fin, tout à la fin de l'analyse, après un certain nombre de circuits accomplis, qui auront permis la complète réintégration de son histoire, le sujet sera-t-il toujours là ? en *O*, ou bien, un peu plus par là vers *A* ? En d'autres termes, reste-t-il quelque chose du sujet au niveau du point d'engluement qu'on appelle son *ego* ? L'analyse a-t-elle seulement et purement affaire avec ce qu'on considère – qu'on a l'air de considérer – comme une sorte de donnée, à savoir l'*ego* du sujet, comme s'il s'agissait là d'une structure seulement interne, qu'on pourrait en quelque sorte perfectionner par l'exercice ? Et vous verrez que c'est bien à cela qu'un Balint, que j'aurai à commenter dans les séances suivantes, et toute une tendance dans l'analyse, en viennent à penser que, ou bien l'*ego* est fort, ou bien l'*ego* est faible, et que cette ambiguïté persiste ; là-dessus

s'il est faible, on pourrait être normalement bien embarrassé ! Mais ils sont amenés à cette position par une sorte de logique interne à penser que, s'il est faible, il faut le renforcer ; et à partir du moment où l'on pense que l'*ego*, sans autre complément, est purement et simplement cet exercice de maîtrise du sujet par lui-même, qui est en quelque sorte situé quelque part dans son intérieur, c'est-à-dire à partir du moment où on maintient la notion de l'*ego* comme d'un pouvoir de maîtrise tout donné, qui est là quelque part, au sommet de la hiérarchie des fonctions nerveuses, on s'engage tout droit dans cette voie qu'aussi ce dont il s'agit est de lui apprendre à être fort, on rentre dans la notion d'une éducation par l'exercice d'un *learning*, voire même – comme l'écrit un esprit aussi lucide que Balint – dans la voie de la performance, à propos de ce renforcement de l'*ego* au cours de l'analyse, Balint en vient à rien de moins qu'à faire remarquer combien le *Moi* est perfectionnable. Il dit : il y a seulement quelques années ce qui dans tel exercice ou sport était considéré comme le record du monde est maintenant tout juste nécessaire pour dégager un athlète moyen ; c'est donc qu'il se passe quelque chose autour duquel le *Moi* humain, quand il se met en concurrence avec lui-même, parvient à des performances de plus en plus extraordinaires ; moyennant quoi on est amené à déduire, nous n'en avons aucune preuve et pour cause, en quoi un exercice comme celui de l'analyse structurerait-il le *Moi*, introduirait-il les fonctions du *Moi*, un apprentissage tel que celui-ci ne serait rien d'autre – c'est de cela qu'on parle, quand on parle en analyse de faiblesse ou de force du *Moi* – que le rendre capable de tolérer une plus grande somme d'excitation ? En quoi est-ce que l'analyse par elle-même – un jeu verbal – pourrait servir à quoi que ce soit dans le genre de cet apprentissage ?

Il ne s'agit que de ça ! À savoir si nous ne faisons pas ça – et c'est ce que je suis en train de vous enseigner – si nous ne voyons pas ça, si nous nous aveuglons à ce fait fondamental, que nous apporte l'analyse, que l'*ego* est une fonction imaginaire, c'est toute la différence entre la voie dans laquelle toute l'analyse, ou presque, s'engage d'un seul pas de nos jours, et ce que je vous enseigne : la différence radicale qu'il y a entre une certaine conception de l'*ego*, et cette conception de l'*ego* comme fonction imaginaire, dont je vous montre là la forme et les ressorts, les faces et les étapes.

C'est pourquoi, à partir du moment où nous considérons l'*ego* comme fonction imaginaire, il est loin de se confondre avec le sujet, il ne se confond pas avec le sujet au départ. Car, qu'est-ce que nous appelons un sujet ? Très précisément ce qui, dans le développement de l'objectivation, est en dehors de l'objet. L'idéal

de toute la science jusqu'à certaines limites est de réduire l'objet à quelque chose qui peut se clore et se boucler dans un système d'interactions de forces, où en fin de compte l'objet n'est jamais qu'un objet pour la science. Il n'y a qu'un seul sujet : le savant qui regarde l'ensemble, et espère un certain jour tout réduire à un certain jeu déterminé de symboles enveloppant toutes les interactions entre objets. Il est tout de même forcé, dans un certain domaine, de toujours impliquer qu'il y a quelque chose qui est en sorte l'action, qui est que, quand il s'agit d'un être organisé, on peut le considérer sous les deux angles, mais quand on en parle, tant qu'on en parle et qu'on maintient, qu'on suppose sa valeur d'organisme, plus ou moins implicitement, on introduit en lui la notion qu'il est un sujet.

Mais aussi bien on fait, et on peut faire pendant un certain temps, pendant tout le développement de l'analyse d'un comportement instinctuel, on peut éliminer, négliger cette position subjective.

Mais il y a un domaine où il n'est absolument pas négligeable, c'est précisément dans le domaine du sujet parlant. Et pourquoi ? Parce que le sujet parlant, comme tel, nous devons forcément l'admettre comme sujet, pour une simple raison : qu'il est capable de mentir, c'est-à-dire qu'il est distinct de ce qu'il dit.

Eh bien, cette dimension du sujet parlant et du sujet parlant en tant que trompeur est ce que Freud nous découvre dans l'inconscient. À savoir que là où – car, jusqu'à présent dans la science, le sujet finit par ne plus… on finit par ne plus le retenir et le maintenir que sur le plan de la conscience, bien entendu, puisque je vous ai dit que le sujet, au fond, c'est le savant qui possède en lui le système de la science ; c'est là que le savant maintient la dimension du sujet : il est le sujet, pour autant qu'il est le reflet, le miroir, le support de tout ce qui est du monde objectal – à partir du moment où Freud nous montre que, dans le sujet humain, non seulement il y a quelque chose qui parle, mais qui parle au plein sens du mot « parler », il y a quelque chose qui ment, en connaissance de cause, et hors de l'apport de la conscience, il y a là alors la réintégration au sens évident, imposé, expérimental du terme de la dimension du sujet.

Mais cette dimension du sujet, du même coup, ne se confond plus du tout avec l'*ego*. On ne peut plus du tout dire… Le *Moi* est déchu de ce fait même de sa position absolue dans le sujet, le *Moi* est un mirage, comme le reste, un élément des relations objectales du sujet.

Est-ce que vous y êtes ?

Eh bien, justement, c'est pour ça que j'ai relevé au passage l'introduction de Mannoni. C'est que la question se pose de savoir s'il s'agit seulement dans l'ana-

lyse d'un élargissement des objectivations corrélatives d'un *ego* considéré comme quelque chose de tout donné, d'un centre plus ou moins rétréci, comme s'exprime Mme Anna Freud : plus ou moins rétréci, est le sens exact du mot qu'elle emploie en allemand, et dont il s'agirait qu'il s'agrandisse ?

Est-ce que, quand Freud écrit :

*« Là où le Ça était, l'ego doit être »,*

nous devons prendre cette phrase dans le sens de cet élargissement du champ de la conscience, ou bien est-ce que c'est d'un déplacement qu'il s'agit, c'est-à-dire que : *là où le Ça était*, ne croyez pas, d'ailleurs, qu'il est là ! Il est en bien des endroits. Là, dans mon schéma, le sujet regarde le jeu du miroir en *A* ; pour un instant, identifions-le au sujet, le *Ça*, et disons que le *Ça* était en *A*, que *là où le Ça était*, en *A*, *l'ego doit être* ? À savoir que l'*ego* s'est déplacé ; à la fin des fins dans une analyse idéale il ne doit plus être là du tout, c'est fort concevable, puisque tout ce qui est là doit être réalisé là, dans ce que le sujet reconnaît de lui-même.

C'est là, dans toute cette dialectique, la question à laquelle je vous introduis.

Est-ce que ça vous indique suffisamment une direction ?

Ce n'est pas épuisé !

Vous suivez, Mannoni ? Mannoni, qui a posé la question, suit. C'est déjà quelque chose !

Quoi qu'il en soit, au point où j'étais parvenu avec la remarque de *L'homme aux loups*, vous voyez l'utilité d'un pareil schéma, en ce sens qu'il unifie, conformément d'ailleurs à la meilleure tradition analytique, la formation originelle du symptôme, la signification du refoulement lui-même, avec ce qui se passe dans le mouvement analytique, considéré lui-même comme processus dialectique, au moins à ce départ du mouvement analytique.

Je laisserai au R. P. Beirnaert, avec cette simple amorce, le soin de prendre son temps pour relire l'observation de *L'homme aux loups* et me faire un jour un petit résumé, voire aussi la mise en valeur d'une certaine question que ça peut poser, quand il aura rapproché ces éléments de ce qu'il y a dans *L'homme aux loups*.

Ce que je veux pour l'instant, puisque nous en resterons là, sur le sujet de *L'homme aux loups*, c'est avancer un petit peu dans certaines questions qui ne sont pas seulement liées à ce schéma, mais qui sont liées à ce qu'essentiellement il vise : la compréhension de ce qui est la procédure thérapeutique, le ressort de l'action thérapeutique dans l'analyse. Précisément là où je vous ai situé la question : que signifie cette nomination, cette reconnaissance du désir, au point où

elle est parvenue, en *O* ? Est-ce que là tout, en quelque sorte, doit s'arrêter ? Ou bien, est-ce qu'un pas au-delà est exigible ?

Pour essayer de vous faire comprendre le sens de cette question, je vais faire tout de suite un pas en avant.

Il est bien clair que tout le monde a remarqué depuis longtemps que l'analyste occupait une certaine position, une certaine place par rapport à une fonction absolument essentielle dans ce que je viens de vous rappeler, dans le fait que ce dont il s'agit, c'est l'intégration symbolique par le sujet de son histoire. Cette fonction, on l'a appelée le *Surmoi*. Elle est d'abord apparue dans l'histoire de la théorie freudienne sous la forme, de quoi ? De la censure. J'aurais pu aussi bien tout à l'heure avancer aussitôt en illustration de la remarque que je vous ai faite que, dès l'origine, nous sommes, à propos du symptôme et aussi bien à propos de toutes les fonctions inconscientes au sens analytique du mot dans la vie quotidienne, dans la dimension de la parole. Si la censure s'exerce, c'est bien justement dans la fin absolument essentielle de mentir, par mission de tromper. Ce n'est pas pour rien que Freud a choisi ce terme de censure, cette notion d'une instance en tant qu'elle scinde, coupe en deux, en une part accessible, reconnue, et une part inaccessible, interdite, le monde symbolique du sujet. Cette même notion, nous la retrouvons, à peine évoluée, transformée, changée d'accent, sous le registre du *Surmoi*. Et il est tout à fait impossible de comprendre ce qu'est cette notion de *Surmoi* si on ne se rapporte pas à ses origines.

Je vais mettre l'accent tout de suite, toujours il faut montrer où l'on va, sur l'opposition entre la notion de *Surmoi* telle que je suis en train de vous rappeler une de ses faces, et celle qu'on use communément. Communément, le *Surmoi* est toujours pensé dans le registre d'une tension, tout juste si cette tension n'est pas ramenée à des références purement instinctuelles : masochisme primordial, par exemple. Freud va même plus loin, à un certain moment – précisément dans l'article *Das Ich und das Es*, *Le Moi et le Ça* – il va jusqu'à faire remarquer, c'est frappant, que plus le sujet réprime ses instincts, plus, dans le fond, dans un certain registre, on pourrait considérer sa conduite comme morale, plus le *Surmoi* exagère sa pression, devient sévère, impérieux, exigeant. C'est une observation clinique qui n'est pas universellement vraie. Si Freud se laisse emporter par son objet, qui est la névrose, et va jusqu'à considérer le *Surmoi* comme quelque chose comme ces produits toxiques qui seraient produits dont on voit l'action, et qui, de leur activité vitale, dégagerait une série de substances toxiques qui mettraient fin au cycle de leur reproduction, dans des conditions données, il faut voir jusqu'où c'est poussé ; c'est intéressant, parce

qu'en réalité c'est implicite dans toute une conception latente qui règne dans l'analyse au sujet du *Surmoi*.

Il y a tout de même autre chose qu'il conviendrait de formuler en opposition à cette conception, c'est ceci :

Le *Surmoi* est très précisément du domaine de l'inconscient une scission du système symbolique intégré par le sujet comme formation de la totalité qui définit l'histoire du sujet ; donc que l'inconscient est une scission, limitation, aliénation par le système symbolique pour le sujet, et en tant qu'il vaut pour son sujet, le *Surmoi* est quelque chose d'analogue qui se produit, dans quoi ? Aussi dans le monde symbolique ; mais qui n'est pas uniquement limité au sujet, car le monde symbolique du sujet se réalise dans une langue qui est la langue commune, qui est le système symbolique universel, pour autant qu'il est dans son empire, sur une certaine communauté à laquelle appartient le sujet. Le *Surmoi* est justement cette scission en tant qu'elle se produit – et non pas seulement pour le sujet dans ses rapports avec ce que nous appellerons la loi.

Je vais illustrer cela d'un exemple, parce que là, vous êtes si peu habitués à ce registre, en vérité, par ce que l'on vous enseigne en analyse, que vous allez croire que je dépasse ses limites. Il n'en est rien. Je vais me référer à un de mes patients.

Il avait déjà fait une analyse avec quelqu'un d'autre avant de se référer à moi. Il avait des symptômes bien singuliers dans le domaine des activités de la main – organe significatif pour des activités divertissantes sur lesquelles l'analyse a porté de vives lumières. Une analyse conduite selon la ligne classique s'était évertuée, sans succès, à organiser, à tout prix, ses différents symptômes autour, bien entendu, de l'histoire de masturbation infantile, et des activités interdictrices et répressives que ces activités auraient entraînées dans l'entourage du patient. Bien entendu, celles-ci existaient, puisque ça existe toujours. Malheureusement ça n'avait ni rien expliqué, ni rien fait comprendre, ni rien résolu.

Ce sujet était – on ne peut pas dissimuler cet élément de son histoire, quoi qu'il soit toujours délicat de rapporter des cas particuliers dans un enseignement – de religion islamique. Et un des éléments les plus frappants de son histoire du développement subjectif était l'espèce d'éloignement, d'aversion manifestée en détachement, indifférence à l'endroit de ce qui est, comme vous savez, un registre essentiel des individus dans cette culture, la loi coranique, qui est quelque chose d'infiniment plus total que nous ne pouvons le supposer dans l'ère culturelle qui est la nôtre et qui a été définie par le *Rends à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu*, ce n'est absolument pas sur ces bases que les choses s'instaurent dans l'aire islamique, où, au contraire, la loi a un carac-

tère totalitaire, qui ne permet absolument pas de définir, de discerner, isoler le plan juridique du plan religieux.

D'où chez ce sujet une sorte de méconnaissance de la loi coranique ; chez un sujet appartenant, par ailleurs, par ses ascendants, ses fonctions, son avenir, à cette ère culturelle, c'était quelque chose de tout à fait frappant. Ceci en fonction de l'idée que je crois assez saine qu'on ne saurait méconnaître des appartenances symboliques d'un sujet. Cette chose m'a frappé au passage, et c'est ce qui nous a menés au droit fil de ce dont il s'agissait.

La loi coranique porte ceci, au sujet de la personne qui s'est rendue coupable de vol : *on coupera la main*.

Or, dans une particularité de son histoire, le sujet avait pendant son enfance été pris au milieu d'un tourbillon privé et public, qui s'exprimait à peu près en ceci, qu'il avait entendu dire – tout un drame : son père était un fonctionnaire et avait perdu sa place – que son père était un voleur, qu'il devait donc avoir la main coupée.

Bien entendu, il y a longtemps que la prescription coranique, pas plus que celle des lois de Manou, qui nous dit « *celui qui a commis l'inceste avec sa mère s'arrachera les génitoires et, les portant dans sa main, s'en ira vers l'ouest* », n'est plus mise à exécution ! Elle reste néanmoins dans cet ordre de fondement symbolique des relations interhumaines qui s'appelle la loi.

Et c'est justement dans la mesure où, pour ce sujet, cette part de la loi a été isolée du reste d'une façon privilégiée, fondamentale qui, à ce moment-là, est passée dans ses symptômes, c'est à ce moment que pour cette raison qu'aussi bien aussi pour lui le monde de ses références symboliques de ces arcanes primitives autour de quoi s'organisent pour un sujet défini les relations les plus fondamentales à l'univers du symbole, pourquoi aussi le reste a été frappé de cette sorte de déchéance, en raison même de la prévalence tout individuelle qu'a pris pour lui cette prescription, qui est pour l'ensemble de toute une série d'expression inconscientes symptomatiques chez lui, qui ont été liées au caractère précisément qui les rend inadmissibles, originellement, conflictuelles de cette expérience de son enfance.

En d'autres termes, ce que nous voyons là veut dire quoi ?

Que, de même que je vous représente dans le progrès de l'analyse que la révolution des symptômes, c'est autour des approches de ces éléments traumatiques, parce que fondés dans une image qui n'a jamais été intégrée, c'est là que se produisent les points, les trous, les points de fracture dans l'unification, la synthèse de l'histoire du sujet, ce en quoi tout entier il peut se regrouper dans les diffé-

rentes déterminations symboliques qui font de lui un sujet ayant une histoire. De même c'est aussi dans cette relation à quelque chose de plus vaste qui est absolument fondamental pour l'existence de tout être humain, qui est la loi à laquelle il se rattache, dans laquelle se situe tout ce qui peut lui arriver de personnel, de particulier, d'individuel qui unifie son histoire en tant qu'il se dit tel ou tel de ces arrière-plans qui structurent et fondent un univers symbolique déterminé, et qui n'est pas le même pour tous.

C'est là qu'interviennent, par l'intermédiaire de la tradition et du langage, des diversifications symboliques, dans la référence du sujet, c'est en tant que quelque chose, dans la loi, est discordant, ignoré, doit être aboli, ou au contraire est promu au premier plan par un événement traumatique dans l'histoire du sujet, où la loi se simplifie dans cette sorte de pointe qui devient caractère inadmissible, inintégral, qu'est ce quelque chose d'aveugle, de répétitif, que nous définissons habituellement dans le terme de *Surmoi*.

J'espère que cette petite observation que j'ai mise au premier plan aura été pour vous assez frappante pour vous donner l'idée d'une dimension dans laquelle notre réflexion ne va pas souvent, mais qui est indispensable si nous voulons comprendre quelque chose qui n'est pas ignoré dans l'analyse, puisque aussi bien, au sens de toute l'expérience analytique, cette dimension de la loi, nous ne pouvons jamais la supprimer complètement, puisque tout y est tout à fait clair, tous les analystes en témoignent, affirment qu'il n'y a aucune résolution possible d'une analyse, quelle que soit la diversité des chatoiements des événements archaïques qu'elle met en jeu, si tout ça ne vient pas en fin de compte se nouer autour d'une prise qui est essentiellement dominée par cette coordonnée légale, légalisante, qui s'appelle le complexe d'Œdipe.

Ceci est tellement essentiel de la dimension même de l'expérience analytique que ça apparaît dès le début de l'œuvre de Freud, la prééminence dans l'édifice, comme système de coordonnées, de l'Œdipe. Cela a été maintenu jusqu'à la fin de son œuvre. C'est dire que ce complexe d'Œdipe occupe une position privilégiée dans l'étape actuelle de notre culture, dans l'état actuel extrêmement complexe, dans la civilisation occidentale, où l'homme est mis en présence d'une évolution de la tradition, d'une situation de l'individu par rapport à plusieurs.

J'ai fait allusion tout à l'heure à la division en plusieurs plans du registre de la loi dans notre aire culturelle, et Dieu sait que la multiplicité des plans n'est pas ce qui rend à l'individu la vie le plus facile : nous nous trouvons sans cesse en présence de conflits entre ces différents registres. Mais ce qui est maintenant

dans le développement individuel le plus fréquemment, de la façon la plus dominante, c'est en quelque sorte la stricte théorie freudienne, qui porte ses racines dans la forme la plus ancienne, la plus fondamentale. Car à mesure qu'une civilisation évolue dans la complexité de ses différents langages, son point d'attache avec les formes plus primitives de la loi devient ce point essentiel mais extrêmement réduit qu'est le complexe d'Œdipe, et justement ce qui est mis en avant par l'expression des névroses comme étant ce retentissement dans la vie individuelle de ce registre que j'appelle de la loi.

Mais ce n'est pas pour dire que, parce que c'est le point d'intersection le plus constant, celui qui est exigible au minimum, que ce soit le seul et qu'il soit hors du champ de la psychanalyse, qu'on permette au sujet de se référer précisément dans ce monde extraordinairement complexe, structuré, organisé, voire antinomique, qui est sa position à lui personnelle, étant donné son niveau social, son avenir, ses projets au sens le plus plein, existentiel, du terme, son éducation, sa tradition, que nous soyons déchargés de tout ce qui est relation de cette reconnaissance du désir du sujet, qui se produit là, au point *O*, avec l'ensemble du système symbolique dans lequel le sujet lui-même est « appelé », au sens plein du terme, à prendre sa place. Et si nous l'oublions, nous pouvons nous rencontrer, comme dans ce cas clinique, [dans ?] ce qu'on peut appeler une méconnaissance pure et simple de ce qui est en cause dans l'histoire du sujet ; le fait que le complexe d'Œdipe soit toujours exigible dans sa présence, sa structure, ne dispense pas pour autant de nous apercevoir que d'autres choses du même niveau, sur le plan de la loi, peuvent y jouer, dans un cas déterminé, un rôle tout aussi décisif.

Par conséquent, vous voyez bien qu'une fois que ce quelque chose, ce nombre de tours qui est nécessaire pour que cette apparition dans les objets du sujet de la complexion de son histoire imaginaire soit réalisée, tout n'est pas fini ici dans la nomination successive de ce qui est, en présence de cette image, la réintégration des désirs aussi successifs, tensionnaires, suspendus, très précisément angoissants. Ceci n'est pas pour autant accompli.

Donc ce qui a été là, d'abord en *O*, puis ici en *O'*, puis revient là en *O*, doit aller se reporter là d'où il [vient ?] parole émergée du silence de l'analyste, à savoir dans le système complété des symboles, pour autant que l'issue de l'analyse l'exige…

Où ceci doit-il s'arrêter ?

Est-ce à dire que nous devions pousser pour autant notre intervention analytique jusqu'à des dialogues fondamentaux sur la justice et le courage qui sont

ceux de la grande tradition dialectique ? C'est une question. Et c'est une question qui n'est pas facile à résoudre, parce que, à la vérité, l'homme contemporain est devenu singulièrement inhabile à aborder ces grands thèmes. Il préfère résoudre les choses en termes de conduite, d'adaptation, de morale de groupe, et autres balivernes !

Mais, évidemment, cela pose également aussi une grave question, à savoir celle de la formation humaine de l'analyste.

Eh bien, c'est l'heure où habituellement nous terminons. Je vous laisserai là pour aujourd'hui.

# Leçon XVII

*26 mai 1954*

Nous nous orienterons sous la forme que je vous ai déjà annoncée depuis deux séminaires, annoncée et même réalisée : essayer de comprendre, à l'intérieur de la compréhension théorique que tel ou tel analyste a formulée de son expérience, certains des points de vue qui peuvent nous donner une idée de la façon dont il dirige cette expérience. Car, enfin, c'est fort beau de dire que théorie et technique c'est la même chose, mais, alors, profitons-en ! Tâchons de comprendre la technique de chacun, quand ses idées théoriques sont très suffisamment articulées pour nous permettre au moins de présumer quelque chose. Au fait, bien entendu, ce n'est peut-être pas applicable à tout le monde ; dans beaucoup de cas les idées théoriques qui sont poussées en avant par un certain nombre d'esprits, même de nos beaux esprits, ne sont pas pour autant utilisables en ce sens, car les gens qui manient les concepts théoriques ne savent pas toujours très bien ce qu'ils disent. Mais dans certains cas on a, au contraire, vivement le sentiment que cela exprime quelque chose de tout à fait direct dans l'expérience.

Je crois que c'est le cas de notre ami Balint. J'ai préféré choisir le support de quelqu'un qui, par beaucoup de côtés, nous est proche, voire sympathique, et incontestablement, manifeste des orientations qui convergent avec certaines des exigences que nous sommes arrivés à formuler ici, sur ce que doit être le rapport intersubjectif dans l'analyse ; vous le verrez. Mais, en même temps, la façon dont il l'exprime nous donne, je crois – vous le verrez aussi – le sentiment qu'il subit… Et c'est en cela que c'est intéressant. Ce n'est pas chez des gens qui sont trop faciles à choisir comme exemple pour manifester ce que j'appellerai certain déviationnisme par rapport à l'expérience analytique fondamentale à laquelle je

me réfère sans cesse, dont je pointe à l'horizon ce déviationnisme… Ce n'est pas là où ils sont grossiers, apparents, voire nettement délirants qu'il y a intérêt à ce que nous appuyions sur eux ; c'est là où ils sont subtils, et où ils masquent moins une aberration radicale qu'une certaine façon de manquer le but.

J'ai voulu là-dessus faire l'épreuve de ce qui doit être la portée d'un enseignement, à savoir qu'on le suive. Et je dirai que c'est en cela que je fais confiance à Granoff, qui paraît être un de ceux qui – en tout cas j'en ai le témoignage – sont le plus intéressés, orientés, par la voie dans laquelle j'essaie de vous mener. Et je lui ai dit, dans la mesure de ce qu'il apprend ici, aussi bien que de son sentiment lui-même, de son expérience, de nous communiquer aujourd'hui ce qu'il aura pu recueillir à la lecture du livre de Balint, qui s'appelle *Primary love and psychoanalytic technique*, et qui comprend un recueil d'articles qui s'étendent à peu près – Balint a commencé sa carrière vers 1920, à son propre témoignage – les articles dont il s'agit commencent à l'année 1930 et finissent à ces dernières années, 1950.

C'est un livre fort intéressant, extraordinairement agréable à lire, car c'est, comme vous le savez, un livre clair, lucide, souvent audacieux, plein d'humour ; et certainement que vous aurez tous intérêt à manier quand vous aurez le temps ; c'est un livre de vacances, comme un prix qu'on va distribuer, les prix de fin d'année ; donnez-vous-le à vous-même, car la Société n'est pas assez riche pour vous en distribuer cette année.

**Granoff** – Ce livre est effectivement tellement intéressant que je me suis cru en vacances avec. Et je suis resté dans cette atmosphère de vacances. D'ailleurs on l'aura à la bibliothèque, car il est vraiment très intéressant.

La question qui se pose est de savoir : est-ce qu'on va résumer le livre, ce qui me semble impossible, car c'est plutôt un recueil des différents articles, communications, faits par Balint, ou plutôt le premier couple Balint, Balint et sa première femme Alice, à l'occasion des différents congrès. Ces articles vont de 1930 à 1952. Il n'est pas toujours facile de retrouver un fil directeur, ou plutôt il n'y a pas de communauté, à proprement parler, même dans l'orientation de ces articles. Vous le résumer est impossible.

Ce qui fait que je pense qu'il faut simplement se cantonner à en sortir des impressions générales. Quant à articuler ces impressions avec le point actuel où se trouve notre séminaire, je crois que ça, je le laisserai faire au docteur Lacan, parce qu'on risque assez facilement d'y faire des contresens.

Toujours est-il que, pour prolonger un peu cette remarque préliminaire, ce livre est extrêmement amusant, parce qu'on a l'impression, non pas à propre-

ment parler que notre travail de pionniers y perde de sa valeur, et de son acuité, mais on en retire l'impression qu'on est loin, très loin d'être seuls dans une certaine tendance.

Balint, dans ce livre, expose une pensée, c'est difficile à dire, je pense plutôt qu'il y manifeste une certaine humeur, en définitive. On s'interroge, je me suis interrogé, sur les raisons qui vous ont poussé à m'en confier l'examen. Est-ce destiné à être l'illustration de ce qu'il faut faire dans l'analyse, ou de ce qu'il ne faut pas faire ? Et tout le livre tourne finalement autour de cela. Car jusqu'à un certain point, qu'il ne faut pas fermer, à partir d'une certaine borne kilométrique, il ne faut absolument pas…

Entre nous, « correct » voudra dire « conforme à ce que nous voulons ».

La première ligne de ce qui est extrêmement correct, ce qui fait qu'il débouche sur une sorte de route, qui normalement doit le mener très loin, c'est une route large, dégagée, qui se profile pour ainsi dire à très peu de distance de l'endroit où il arrive. Et, au moment où il arrive, il donne un brusque coup de volant et verse au fossé.

Et alors il a l'air de se demander : « Pourquoi est-ce que j'y suis ? » C'est le côté pathétique. Comment est-ce que Balint conçoit la psychanalyse et son métier ? Et ce qui fait aussi le fond de ce livre, une certaine psychologie du *Moi* ; en deux mots, il nous dit ceci : un certain nombre de termes et d'approches ont été lancés dans la circulation par Freud, pour certaines raisons, jusqu'à une certaine année. À une certaine époque, entre 1920 et 1926, *grosso modo*, l'approche était essentiellement dynamique et fonctionnelle. À partir de ce moment, elle est devenue structurale, topique plus exactement. Tout un ensemble de termes nous viennent de la première période. Dans l'usage ils se sont amortis. Et à l'heure actuelle nous nous trouvons devant une situation qui est dramatique en ceci que, dit-il,

> *« Nous pouvons être fiers de posséder une technique extrêmement efficace, parfaitement bien appropriée, extrêmement fignolée…* Là-dessus il reviendra d'ailleurs, *pour traiter un certain nombre d'affections mentales. Notre théorie n'est absolument plus en rapport avec cette technique. Une théorie est ce dont nous avons le plus besoin. Celle que nous avons, que nous avons été forcés de fabriquer est…* Il le dit en termes anglais, qui sont vraiment un peu forts, alors qu'il s'agit d'un livre destiné à des confrères, *gauche, maladroite, tordue… Il n'y a qu'une psychanalyse, c'est celle dont Freud a établi la méthode. Ceci dit, pour*

*réaliser cette opération il y a des moyens qui sont finalement innombrables, autant de moyens que de praticiens et que de patients. »*

En poursuivant cette démarche, il semble être exactement fidèle à l'esprit dans lequel, à un moment, nous nous sommes nous-mêmes placés. Car en adhérant très strictement à la méthode analytique même, il remet en question toute notre pratique quotidienne.

C'est ce qui fait un de ces côtés particuliers, son côté décevant, en quelque sorte, c'est qu'il demande, à un endroit, de suspendre toutes les certitudes. C'est une des phrases essentielles de ce livre. Il dit bien d'ailleurs que probablement il se fait sa petite opinion sur ce que nous trouverons à la fin du raisonnement. Mais en attendant il faut suspendre nos certitudes, il dit même que nous laissons certaines choses.

**Lacan** – Quelle référence ?

**Granoff** –

*« Pourquoi est-ce que nous nous trouvons dans ces situations ? Parce que,* il le dit très délibérément, *Freud a choisi une imagerie biologique, anatomique même, pour des raisons de commodité, ce qui nous a amené, en alourdissant cet ensemble de termes, à nous trouver dans une situation où ce schéma anatomique paralyse l'essor de notre exercice, et nous amène vers la constitution d'une base théorique à un corps, ou à une one body's psychology ; alors que ce qu'il y a de plus évident dans notre exercice est que nous ne sommes pas seuls, mais que nous sommes à deux… »*

**Lacan** – Il ne dit pas « nous sommes à deux ». Il dit : « Il faut que nous construisions une *two bodie's psychology* », terme qu'il emprunte à Rickman.

**Granoff** – Dans un post-scriptum un peu angoissé, où il place d'ailleurs, il reporte l'attention sur le contre-transfert, les psychothérapies de groupe, les psychanalyses collectives, etc. un mouvement contemporain.

**Lacan** – C'est dans l'appendice, *changing*… changement des buts et techniques thérapeutiques.

**Granoff** – Avant de sortir quelques phrases particulièrement caractéristiques de ces articles, on peut essayer de faire une sorte de vol plané sur la position de Balint à l'heure actuelle.

Il dit, d'une manière extrêmement pathétique :

*« Nous sommes en train de nous embarquer dans une impasse, il faut faire*

*autre chose, comprendre les choses autrement. Et autrement c'est-à-dire comment ? Ce que le sujet vous dit, à prendre ces propos,* selon votre expression, *dans leur valeur faciale, on loupe l'essentiel de l'expérience. »*

C'est là que se pose pour lui l'aiguillage où il choisit d'aller au fossé, parce que, à ce moment-là, comme il avait été sensible à ce que nous avons décidé d'appeler le registre de l'imaginaire, et incapable, semble-t-il, limité dans quelque chose dans son développement pour passer au registre symbolique, il s'enfonce alors à une allure vertigineuse dans une méconnaissance de ce qu'est le registre imaginaire. Et tout en disant qu'il faut accorder la plus grande importance au langage, au langage parlé par le psychanalyste – entre parenthèses, toute une page est consacrée à cette chose ; il dit :

*« Puisque ce n'est pas cette valeur faciale, il faut alors traquer le patient aussi loin que possible.* Et l'on en arrive à cette subodoration mutuelle : *il faut le fleurer, le surveiller dans ses moindres gestes, dans ses attitudes, ses pensées, ses soupirs ; car il est évident qu'il faut trouver derrière ce qu'il dit : le symbole. »*

La seule chose est que ce symbole, il ne le recherche pas dans le registre où seul ce symbole est trouvable, c'est-à-dire dans le discours du patient. Et c'est ce qui l'emporte en son impasse, et qui le mène très loin, plus loin que sa conception du *Moi*, surtout celle qu'il a élaborée en commun avec sa femme et qui aurait dû – n'était cette dramatique erreur ! – le mener, semble-t-il, en droit chemin à des buts assez conformes aux nôtres.

Car, en effet, que dit-il au sujet du *Moi* ? Il ne le prononce pas. Et c'est ce qui l'amène à s'empêtrer d'une manière assez inextricable avec le caractère. Il frise de très près l'idée du *Moi* fonction de méconnaissance, mais il reste très en deçà de cette notion, en définitive.

Comment en arrive-t-il à concevoir le *Moi* ? Dans un passage d'Alice Balint il est question de l'autoérotisme. Je crois que c'est un passage assez important. Je crois qu'il faut le mettre en parallèle avec ce que vous avez écrit au sujet du stade du miroir (p. 123). Alice Balint, dans un article au début duquel on retiendra qu'il s'appelle *L'amour pour la mère, et l'amour de la mère*, c'est-à-dire que la mère dirige vers l'enfant, dit la chose suivante – après une introduction un peu molle :

*… « Ainsi qu'il est bien connu, divers autoérotismes peuvent se supplanter les uns les autres, quand les autres méthodes de décharge sont devenues*

*impossibles ; et la dissolution de l'interdépendance instinctuelle de la mère et de l'enfant influence également la fonction auto-érotique. On pourrait dire que c'est là le rôle psychologique de l'auto-érotisme dans la période de l'enfance. Dans la période suivante, riche en frustrations d'amour, l'autoérotisme assume la signification d'une gratification substitutive. Et alors…* Là, une phrase qui est le déclin du stade du miroir, je pense… *de cette manière, il devient le fondement biologique du narcissisme secondaire dont la précondition psychologique est l'identification avec l'objet qui a trahi. L'objet qui a trahi »*, c'est-à-dire la mère.

Je crois que c'est dans cette phrase qu'Alice Balint arrive le plus près de nos vues sur la constitution du *Moi*.

**Bargues** – Voulez-vous redire cette phrase ?

**Granoff** –

*« L'autoérotisme, de cette manière, devient le fondement biologique du narcissisme secondaire dont la précondition psychologique est l'identification avec l'objet qui a trahi. »*

C'est naturellement la dernière proposition qui est la plus importante : *l'objet qui a trahi*. Cette phrase un peu abrupte semble être un peu surprenante chez elle. Mais elle y arrive par l'exposé de quelques cas cliniques.

Il n'est pas question de les répéter. Mais elle donne d'un cas clinique un aperçu qui est à ma connaissance d'une profondeur et d'une pénétration d'une hardiesse que l'on trouve assez rarement dans la littérature, sauf lorsqu'on en revient à l'exemple de Freud, au *Fort !*, et au *Da !*, qui est l'apanage de l'enfant et non pas de l'adulte dans le contexte chez Freud.

Elle parle d'une femme qu'elle analyse. C'est une première année d'analyse, qui s'est déroulée essentiellement à analyser, dit-elle, « ses sentiments de masculinité ». Le traitement a fait évidemment un progrès (p. 110) ; elle a développé des capacités orgastiques supérieures à celles qu'elle possédait au départ. Tout cela allait très bien. Mais cependant rien ne bougeait, parce qu'elle avait à l'égard de sa mère une haine très forte.

**Lacan** – Apparemment un attachement très fort.

**Granoff** – En approfondissant les choses, on a découvert tout naturellement que cette jeune femme dirigeait vers sa mère des désirs de mort. Or, dit-elle :

*… « La haine n'était pas du tout le* primum movens *de ses désirs de mort ;*

*elle ne servait que de rationalisation secondaire d'une attitude bien plus primitive. »*

Là, elle dit des choses qu'on ne lit pas très souvent :

*… « Une attitude plus primitive selon laquelle la patiente demandait simplement à sa mère d'être là, ou de ne pas être là, selon ses souhaits. La pensée de la mort de sa mère remplissait cette patiente des plus chauds sentiments dont le sens n'était pas le repentir, mais quelque chose du genre : que c'est gentil à vous de mourir, et que je vous aime d'avoir bien voulu disparaître !*

*La couche profonde de son attitude à l'égard de sa mère était celle d'une petite fille dans l'opinion de laquelle la mère devrait rapidement mourir de manière à ce qu'elle, la fille, puisse épouser le père. Et cela ne signifie nullement qu'elle hait la mère. Elle trouve seulement tout à fait naturel que la gentille maman disparaisse au bon moment ; la mère idéale n'a pas d'intérêt en propre. La vraie haine et la vraie ambivalence peuvent se développer plus facilement en relation avec le père que l'enfant apprend à connaître dès le début comme ayant des intérêts à lui. »*

L'arrivée sur scène de ce troisième personnage, qui est le père, correspond, pour Alice Balint, avec l'apprentissage de la réalité, où le rôle du père, et la position du sujet dans une situation œdipienne, apporte l'amorce de sa structure et de son adhérence à la réalité. C'est-à-dire que rien n'est formateur en dehors de cette notion œdipienne.

Après cet article on résiste difficilement à la tentation, parce que c'est très publicitaire, de parler du joli tableau que…

**Lacan** – Peut-être que vous pourriez, là, tout de suite, mieux articuler à propos de ce que vous venez de dire. C'est la notion qu'apportent Balint et sa femme, et un troisième personnage, ils étaient les trois ensemble à Budapest.

Je dirai tout de suite le plaisir qu'il y a à ce que vous appeliez tout à l'heure une pensée – et non pas simplement une humeur – encore que bien entendu cette pensée demande à être expliquée – c'est l'idée du *primary love*, la forme primaire de l'amour. Et je l'introduis là, je demande pardon de vous interrompre, justement dans la mesure où vous allez aborder le *genital love*. Car dans la pensée de ces auteurs, des auteurs de ce volume, l'opposition se fait entre deux modes d'amour. Il y a un mode d'amour qui est le mode prégénital – il y

a tout un article, qui s'appelle le *pregenital love*, centré, défini, axé sur la notion fondamentale que c'est un amour pour qui l'objet n'a absolument pas d'intérêt en propre *absolute unselfishness*. Le sujet ne lui reconnaît aucune exigence, aucun besoin qui lui soit propre. *Tout ce qui est bon pour moi*, telle est la formule qu'il en donne, qui est la formule implicite ou s'exprime le sujet, par sa conduite, ses exigences latentes, *tout ce qui est bon pour moi, c'est ça qui est* right *pour vous*. C'est tout naturellement ce que vous devez faire ; c'est sur cette notion d'une relation d'amour qui est entièrement liée à un objet qui n'est là que pour le satisfaire que les Balint axent la différence essentielle qu'il y a entre *primary love*, qui naturellement se structure un peu en avançant, mais qui est toujours caractérisé comme étant le refus de toute réalité, de ne pas reconnaître aux exigences du partenaire, et *genital love*.

Je ne suis pas en train de définir pour l'instant les limites de cette conception. Vous verrez que j'y apporterai, aujourd'hui, ou la prochaine fois, des objections tellement massives que je pense qu'un certain nombre d'entre vous sont déjà capables de voir que cette façon de composer les choses dissipe littéralement tout ce qu'a apporté l'analyse, tout simplement ! À part ça, ce n'est rien ! C'est néanmoins articulé comme ça, c'est de ça qu'il s'agit.

**Granoff** – Et c'est d'ailleurs ce qui, dans le développement de leur théorie, est relié au schéma optique, *O* et *O'* que vous faisiez au tableau.

**Lacan** – Mais justement, ça ne l'est pas.

**Granoff** – Chronologiquement, dans la construction…

**Lacan** – C'est le centre, oui.

C'est ça… Allez-y !

**Granoff** – Ce qui les mène d'ailleurs à leur naufrage…

**Lacan** – Vous vouliez parler du *genital love*, pourquoi pas ?

**Granoff** – *Genital love*, c'est-à-dire l'amour génital.

**Lacan** – Nous l'appelons, nous, communément, maturation génitale, aboutissement à la génitalité, le but au moins théorique de l'analyse.

**Granoff** – Cet article semble être – il ne l'est certainement pas – plus ou moins destiné à répondre à des schémas comme ceux qu'a composés Fliess, extrêmement schématiques, il est naturel qu'ils le soient, où finalement tout se résout très heureusement et aboutit à ce qui est le but de l'analyse et la pierre de touche de la normalité, c'est-à-dire que le sujet soit capable, et c'est là-dessus que l'on décidera plus ou moins, finalement, de suspendre l'analyse, de donner les preuves de sa capacité à aimer génitalement, c'est-à-dire à aimer un partenaire en le satisfaisant, qui le satisfait, à l'aimer durablement, c'est-à-dire à l'ex-

clusion de tout autre, à l'aimer de telle manière que ses intérêts soient respectés, tout en ne voilant pas les intérêts du partenaire, c'est-à-dire dans un certain climat de tendresse, d'idéalisation, et dans une certaine forme d'identification.

Telles sont donc les caractéristiques de ce *genital love*, dont je m'empresse de vous dire que Balint écrit cet article pour le démolir.

**Lacan** – Il l'a écrit d'une façon pleine d'humour. On ne peut pas dire qu'il le démolisse. Il pose les problèmes avec un relief qui montre simplement qu'il ne se dissimule pas les difficultés de réalisation de cet idéal. L'article est de 1947.

**Granoff** – Il prend les différentes caractéristiques de cet amour et dit que pour éviter tout malentendu il imagine un cas idéal où cette postambivalence de l'amour génital se trouve réalisée, où aucune trace d'ambivalence prégénitale dans la relation d'objet n'est plus relevée. Il faudrait qu'il n'y ait plus ni avidité, ni gloutonnerie, ni insatiabilité, ni désir de dévorer l'objet, ni de dévorer son existence, donc pas de caractéristiques orales – il reviendra dans un autre article sur l'usage qu'il fait des termes oraux. Ensuite, il faudrait qu'il n'y ait pas de désir de blesser, d'humilier, de dominer, il ne faudrait donc pas qu'il y ait de caractéristiques sadiques, pas de désir de mépriser le partenaire, ses désirs sexuels et ses plaisirs, il n'y aurait donc pas de danger d'être dégoûté par ce partenaire, ou d'être attiré par telle ou telle de ses caractéristiques plaisantes ou déplaisantes, donc pas de traits anaux ; il ne faudrait pas non plus être tenté de mettre en avant, de se vanter de la possession du pénis ni avoir peur des organes sexuels du partenaire, donc, aucune trace de la phase phallique, donc du complexe de castration.

> *« Nous savons* [dit-il] *que des cas de cet ordre en pratique n'existent pas. Mais il est nécessaire d'éliminer tout le matériel négatif* (negative staff) *pour commencer un examen plus correct. »*

Déjà, pour l'élimination de ce *negative staff*, il n'y va pas avec le dos de la cuiller ; car c'est la première fois que nous lisons, comme ça, officiellement que ce n'est pas ça. Ce n'est déjà pas tellement courant !

> *« Qu'est-ce donc que l'amour génital en dehors de l'absence de ces traits prégénitaux énumérés ? Il faut que nous aimions notre partenaire parce qu'elle peut nous satisfaire, nous devons le satisfaire, il ou elle, et que nous pouvons éprouver un orgasme au même moment, ou à peu près au même moment »…*

La phrase anglaise est tout à fait amusante : « ça semble être une navigation tout à fait tranquille » *very plain sailing*, qu'on pourrait traduire « on semble jouer sur du billard », mais malheureusement ce n'est pas le cas.

> … « *Prenons la première condition, que notre partenaire puisse nous satisfaire, cette condition peut être trouvée, mais elle est complètement narcissique* »…

Ici, il emploie le mot *egoist*. Il est d'ailleurs à remarquer qu'un des écueils où les mène leur conception, c'est que lorsqu'ils parlent de l'amour primaire, n'ayant pas utilisé le vocabulaire qu'on nous apprend à utiliser, qui nous semble parfois pas très simple, ils en arrivent à un vocabulaire encore plus déroutant. C'est qu'ils sont, bon gré, mal gré, forcés d'utiliser un terme où ils font entrer le terme *ego*, et ils l'appellent *égoïsme naïf*, qui est pour le moins lourd et peu opérationnel. Et ils semblent menés vers l'introduction de ce terme par une sorte de fatalité à laquelle ils ne peuvent pas échapper.

D'ailleurs, [s'adressant à M. Hyppolite], pour vous faire plaisir, au sujet du « refoulement réussi », il y a un endroit où Balint dit :

> « *Le refoulement ne peut pas être réussi; il n'y a rien de plus raté que le refoulement réussi.* »

Il passe en revue toutes ces conditions, et il dit que dans la chronique scandaleuse, ou dans la littérature, on trouve quantité de relations où, précisément, toutes ces conditions se trouvent satisfaites : satisfaction mutuelle, orgasme simultané, et on ne peut pourtant pas parler d'amour :

> « *Ces gens retrouvent dans les bras l'un de l'autre une certaine sécurité et certain plaisir.* »

Il cite un sonnet de Shakespeare, en passant.

**Lacan** – Cela importe, justement, parce que bientôt quelqu'un de notre Société vous parlera des sonnets de Shakespeare d'une façon approfondie, c'est Mme Reverchon-Jouve.

**Granoff** –

> … « *En plus de ça, il arrive fort souvent qu'après même la réalisation de toutes ces conditions les deux partenaires, pendant un certain temps tout au moins, n'aient aucun désir de se revoir; et quand même ne sont pas tout à fait dégoûtés l'un de l'autre; quitte à y revenir après coup.* »

Donc, il dit qu'il doit y avoir encore « quelque chose en plus ». Qu'est-ce que c'est que ce « en plus » ?

> *« Dans une vraie relation d'amour, on trouve une idéalisation de la tendresse, et une forme spéciale d'identification…* Là, il y a une sorte d'escamotage… *Comme Freud a parlé du problème d'idéalisation, autant de l'objet que de l'instinct, je n'ai besoin que de répéter ses trouvailles. »*

Il montre alors d'une manière convaincante que cette idéalisation n'est pas absolument nécessaire, et que même sans cette idéalisation une bonne relation amoureuse est possible. Le moins qu'on puisse dire est que, dans ce petit *digest* qu'il fait de la pensée de Freud, à ce moment-là,… ça a été abondamment traité ici.

Le second phénomène, c'est-à-dire la tendresse, pourra peut-être être différemment interprété :

> *« C'est une inhibition quant au but : le désir originel est dirigé vers un certain objet. Mais, pour une raison ou une autre, il a dû se contenter d'une satisfaction partielle ; et* – le mot est en français – *faute de mieux mène à une satisfaction entière. Selon d'autres vues, dans un autre article de Freud, la tendresse est une qualité archaïque, qui apparaît en conjonction avec la tendance ancienne à l'autopréservation, et n'a pas d'autre but que cette gratification tranquille et non passionnelle. Par conséquent, l'amour-passion est un phénomène secondaire surimposé sur l'amour tendre archaïque. »*

Cette idée, il pense l'appuyer, par des données subjectives, à l'anthropologie. Et il fait un bref tableau des cours d'amour du Moyen Âge, et même certaines choses qu'on trouve dans la littérature hindoue… compliqué, qu'on coupait avec une poésie sexuelle, une poésie amoureuse, prolifique, une appréciation de la tendresse.

Cette tendresse est présentée comme un produit artificiel de la civilisation, un résultat systématique des frustrations endurées pendant l'éducation. Et, c'est assez rigolo ! Il dit,

> *« L'étymologie semble soutenir cette idée-là ».*

Il cite une flopée de termes anglais et allemands, avec une extrême pertinence, où il découvre que cette tendresse se trouve accolée à des mots qui veulent dire, quant à la racine d'où ils viennent, « bébête, gaga, amusant, pas très sérieux, fragile, assez inhibé… », et alors là, il s'arrête :

> … « *Il y a quelque chose qui ne gaze pas. Comment est-ce que l'amour génital, cette forme mûre de l'amour, a pu se trouver mélangée dans une compagnie aussi douteuse de maladies, de faiblesses, d'immaturités, etc.* »

Et à ce moment-là, il branche, en quelque sorte sa conclusion :

> … « *L'homme ressemble à l'embryon du singe. Normalement, l'embryon du singe se développe et n'acquiert sa maturité génitale qu'au terme d'un certain développement. Alors que l'homme acquiert ce développement encore à un stade fœtal. D'ailleurs il y a certains êtres dont l'embryon acquiert des fonctions génitales bisexuelles, qui sont appelés des embryons néoténiques. L'amour génital est une forme exactement parallèle à ces structures. L'homme est un embryon néotélique, non seulement anatomiquement, mais psychologiquement. Les anatomistes l'ont d'ailleurs découvert avant nous.* »

Donc, ce que nous présentons comme le vrai amour, l'amour génital n'est pas encore défini, c'est tout simplement cette espèce de retour à une forme d'amour absolument primitive dans laquelle le sujet et l'objet de son amour se trouvent confondus par une réciprocité instinctuelle absolue.

Qu'est-ce donc que l'amour génital ? C'est un art… C'est le cas heureux où s'effectue la convergence entre certaines données instinctuelles et les données culturelles.

Selon lui, on peut dire que le vrai amour est finalement l'amour homosexuel originel, celui qui unissait les frères de la horde, alors que l'amour hétérosexuel était limité à sa plus simple expression, à une copulation pure et simple. Et c'est du transport dans un cadre hétérosexuel du climat de cet amour homosexuel qu'est né ce qu'à l'heure actuelle nous considérons comme *le cas réussi.*

**Lacan** – C'est très intéressant de voir qu'il en vient là !

**Mannoni** – Il ne peut pas éviter le mot *réussi*, qui pose tous les problèmes.

**Granoff** – C'est moi qui le dis. Il ne le dit pas comme ça. Selon lui, ça ne peut pour ainsi dire jamais être réussi.

**Lacan** – Faisant écho à cette théorie, vous avez tout à fait raison de centrer là fondamentalement, sur une théorie plus que normative et moralisante de l'amour…

**Hyppolite** – Normale, et pas normative…

**Lacan** –… Moralisante, n'est-ce pas ? de l'amour.

Il n'en reste pas moins ce que vous venez de mettre en relief, c'est qu'il débouche sur cette question ; en fin de compte, ce que nous considérons comme

cette normale, est-ce un état naturel, ou un résultat artificiel ou culturel, voire même ce qu'il appelle une *happy chance*, une chance heureuse ?

Ceci, il le transporte et le transfère à une question qui porte sur l'ensemble de la question, pour nous, à savoir : qu'est-ce que cette normale qu'il appelle à l'occasion « la santé », à propos de la terminaison de l'analyse ? Et, à ce sujet, la cure analytique est-elle un procès naturel ou artificiel ?

En d'autres termes, il pose la question de ses fins, et demande si la santé est un état naturel, d'équilibre. C'est-à-dire : existe-t-il dans l'esprit des processus qui, s'ils ne sont pas arrêtés ou troublés doivent conduire normalement le développement vers cet équilibre, ou au contraire la santé est-elle cette chance heureuse, et même improbable événement, la raison étant que ses conditions sont si rigoureuses, stringentes, exigeantes, et si nombreuses que les chances sont très douteuses.

Cela ne le mène rien moins qu'à supposer cette question, qui est évidemment significative du point de départ, puisque le point de départ arrive à une question dont il dit que là-dessus l'ambiguïté dans le chœur analytique est totale. À savoir qu'il y en aura autant pour formuler la réponse dans un sens oui que dans le sens non. La question doit donner le doute que, peut-être, c'est au départ que la question n'est pas bien posée.

Alors ! Allons-y !

**Granoff** – Ceci aboutit, vers la fin de son message, à la fois à un changement dans les buts du traitement et dans la technique, et à la terminaison du traitement, en incluant l'article, simplement pour aboutir à ceci :

> *… « L'évolution du traitement amène à une renaissance, c'est-à-dire elle ne constitue en rien une repération ou une restitution »…* Là encore, c'est difficile à dire.

**Lacan** – Précisez bien.

**Granoff** – Est-ce une *restitutio in integrum* ou non ?… C'est le déblocage des capacités, de la possibilité pour le sujet de retourner sans honte, sans pudeur, et sans crainte, vers le *primary love*, c'est-à-dire « l'égoïsme naïf », c'est-à-dire précisément le stade où l'identité, la réciprocité des buts instinctuels du sujet et de son objet se trouvent confondues.

C'est ce qui l'amène à concevoir la fin de l'analyse comme plus ou moins une dissolution brutale en pleine lune de miel de cet état.

Je ne sais pas si c'est conforme aux vues que vous en avez ?

**Lacan** – C'est exact.

**Granoff** – Et alors, là, il s'embrouille dans le caractère…
**Lacan** – Allez-y, parlez de la façon dont il parle du caractère.
**Granoff** –

> … *« Le caractère hérite une partie de ce que nous avons l'habitude plus ou moins de voir dévolu au Moi. Le caractère est ce qui empêche l'individu d'expérimenter finalement les exigences les plus angoissantes de la réalité, ce qui l'empêche de sombrer dans un amour où il pourrait se perdre, même où il pourrait s'anéantir. C'est une limitation heureuse des capacités du sujet. Alors il pose la situation : Est-il fondé, ou non, de modifier le caractère du sujet ? »*

Il en arrive au bateau sur l'amputation analytique…
**Lacan** – Le passage sur le caractère, où il arrive même à poser la question…
**Granoff** –

> … *« Est-il licite ou non de changer le caractère du sujet, est-il licite ou non de restreindre ou d'augmenter, c'est-à-dire de fortifier ou affaiblir ?…* Le schéma est, grosso modo, le suivant : *Le caractère fort, fait d'un individu quelqu'un d'assez ennuyeux, qui n'est capable ni d'aimer très fort, ni de haïr très fort. Le caractère faible l'abonne à une existence très malheureuse, mais riche de possibilités diverses ; c'est plus amusant, plus poétique, mais moins intéressant pour le sujet. Heureusement* dit-il, *les sujets qui viennent en analyse n'ont finalement pas ce genre de scrupule quant à savoir ce que, sous ce rapport, il adviendra d'eux. Ce qui fait qu'en définitive… Il en arrive à la conclusion… le caractère n'étant que le résultat des limitations accidentelles imposées par les erreurs de l'éducation, on est tout à fait fondé à lui rendre le service de le réparer sous ce rapport. »*

**Lacan** – Peut-être allez-vous un peu vite. Je dois dire que vous voulez probablement avancer, en finir, et que vous ne mettez pas en relief quelque chose qui est très intéressant, la définition du caractère :

– *le caractère contrôle les relations de l'homme à ses objets*
– *le caractère toujours signifie plus ou moins grande limitation, une limitation plus ou moins extensive des possibilités d'amour et de haine.*
– *Donc…* Je traduis tout ce qui est en italique, *le caractère signifie limitation de la capacité* for love and enjoyment… Pour aimer et pour la joie.

Le mot ne me paraît pas exclu. Il est là introduit, je crois, d'une façon qu'il

faudrait relever, cette dimension de la joie qui va fort loin dépasse la catégorie jouissance. La plénitude subjective que comporte la joie mériterait un développement pour elle-même. Là, c'est mis en cause !

On ne peut pas manquer d'être frappé ! Si l'article n'était pas de 1932, je dirais qu'on lui doit presque une sorte d'influence d'un certain idéal moral – je dirai « puritain ». Car même en Hongrie il y a des traditions historiques protestantes, qui d'ailleurs ont des ramifications historiques tout à fait précises avec l'histoire du protestantisme en Angleterre. Il y a une convergence singulière de la pensée de cet élève de Ferenczi, porté par Ferenczi sur les traces que je vous fais suivre aujourd'hui avec son destin qui, finalement, l'a intégré si bien à la communauté anglaise.

Et on ne peut pas ne pas voir que la conception du caractère comme étant tout de même préférable dans sa forme forte, celle qui implique toutes ces limitations, à ce qu'il appelle un *weak character*, c'est-à-dire quelqu'un qui est pour lui fondamentalement quelqu'un qui se laisse déborder.

**Granoff** – Il dit « c'est préférable », mais avec regret.

**Lacan** – La catégorie de la formation des individus selon une éducation très spécialisée est impliquée dans le texte même des directives les plus fondamentales du progrès.

Et c'est tout à fait frappant, ce qu'il dit du caractère. Inutile d'ajouter qu'il en résulte une ambiguïté totale entre ce qu'il appelle analyse de caractère et ce qu'il n'hésite pas à aventurer dans le même contexte : le caractère logique. Il ne semble pas voir qu'il s'agit de caractères tout à fait différents : le caractère comme réaction au développement libidinal du sujet, comme trame dans laquelle ce développement est pris, limité, et ses éléments innés, pour exprimer la différence que je pointe ici, qui, pour les caractérologues, divise les individus en classes qui, elles, sont constitutionnelles.

Il pense que l'expérience analytique là-dessus nous en donnera plus, car elle est plus près de l'expérience. C'est sans aucun doute vrai. Et même je suis assez porté, quant à moi, à le penser ; mais à condition que l'expérience voit à partir de quel point, dans ses limites, nous atteignons cette somme radicale et dernière ; dans le jeu dont il s'agit, à savoir là où l'analyse modifie profondément, ou peut modifier le caractère ; c'est bien évidemment d'autre chose qu'il s'agit, ce quelque chose étant la construction du *Moi*. C'est sur ce plan qu'il la rejoint, ici, de la façon la plus vivante.

Vous avez quelque chose à ajouter ?

**Granoff** – Comment il en arrive à l'article 14.

Par conséquent, pour faire ce qui, selon lui, est une bonne analyse, il faut

se placer dans les perspectives, dans la seule perspective dans laquelle on peut comprendre le développement de l'enfant :

> … « *Car si on a essayé d'analyser son amour primaire dans les termes dans lesquels nous sommes amenés à le faire, on ne va pas très loin. Et d'ailleurs, empêtrés dans ce schéma anatomique, nous sommes bien forcés de nous rendre compte que dans les publications contemporaines les termes tels que : source d'un instinct, but instinctuel, sont en train de céder, de disparaître de nos considérations théoriques ; même le terme d'« inhibé quant au but », s'entend, mais de plus en plus rarement. En rapport avec l'objet instinctuel, on trouve de plus en plus rarement la formule « relation à un objet instinctuel » ; et secondairement les termes bien connus « anal », « oral », « génital », sont de moins en moins utilisés pour dénoter la source d'un instinct. Mais de plus en plus…* c'est là qu'il tente d'en donner une approche structurale, mais il n'y réussit pas, …*de plus en plus des relations d'objet spécifiques,* et c'est là que se passe son grand naufrage, …*Avidité orale, désir de domination anale, amour génital… tous les termes sadiques sont de plus en plus démodés, out fashion, selon moi parce que leurs applications sont trop libidinales, et on les relie trop étroitement à des buts instinctuels, à des gratifications. À la place de ces termes, on trouve, au style agressif, destructif, termes qui ont des affinités sur lesquelles on ne peut pas se méprendre avec les relations d'objet.* »

**Lacan** – Oui… Peut-être que vous n'avez pas passé la rampe. C'est très juste, ce que vous dites. Vous mettez en valeur la remarque qui est faite d'enlisement des termes en usage dans les travaux, les articles qui apparaissent à partir d'une certaine période (1938-1940), qui orientent la situation analytique vers les relations d'objet.

Il en dénote, il en pointe un certain nombre de signes. Et il voit en particulier – je ne dis pas que ce soit valable comme fait, nous verrons ce que vaut son interprétation – dans la disparition de tout le vocabulaire de l'ordre du registre, soit de la source, de la direction, de la satisfaction de l'instinct, et il le dénote de mille façons, dont une des faces les plus saillantes est que le terme de « sadique » n'est presque plus employé. Et il ajoute que « sa connotation était trop libidinale ». Je dirai que là-dessus l'aveu en est significatif, car en effet c'est bien de cela qu'il s'agit, une sorte de puritanisation de l'atmosphère analytique, qui est en effet tout à fait frappante et vaudrait d'être mise en relief – ne serait-ce que pour l'usage que j'en ferai comme signe convergent d'une certaine évolution. C'est tout à fait significatif, cette phrase.

**Granoff** – Si l'on veut un peu insolemment le dire, ce dont il souffre, c'est un trouble de la fonction imaginaire.

**Lacan** – Pas lui, sa théorie.

**Granoff** – Il se trouve pris dans une sorte de captation. Il n'est pas étonnant qu'il mette ces propositions en relief, car, dans le paragraphe suivant, d'une manière un peu ahurissante – si l'on se place dans ce qui, pour lui, est une relation d'objet – il nous dit :

> *« Maintenant, attention, il faut s'arrêter un instant, et ne pas oublier en quoi consiste le comportement de l'analyste dans la situation psychanalytique. »*

Et tout d'abord il fait justice de ce qui nous est enseigné dans les séminaires bien-pensants, c'est-à-dire que l'analyste est là, totalement en dehors du coup, pas comme il doit l'être réellement, mais comme il pense encore qu'il l'est. Il le montre empêtré dans une relation duelle, et la niant, niant qu'il y est.

Et, dit-il :

> *… « Toutes ces questions de détachement amical, de compréhension, interprétations bien rythmées, tout ça ne doit pas nous faire oublier que si la relation du patient à son analyste est libidinale, la relation de l'analyste au patient est libidinale de la même manière. »*

Ceci, pour autant, ne l'arrête pas, en ce sens que ça ne semble même pas donner la tentation de parler de relation de sujet à sujet, même vers la fin de son exposé. C'est là un des tours de force qu'il réalise, toujours incidemment, dans la méconnaissance.

**Lacan** – À la vérité, il ne réussit pas à l'éviter ; il n'y accède pas.

Et là nous retournons à notre point de départ par la remarque qu'il doit bien y avoir quelque chose qui existe entre deux sujets, puisque ce sont deux sujets qui sont là. Comme il lui manque complètement l'appareil conceptuel, même largement élaboré ailleurs et ouvert plus largement à notre connaissance de ce qui en fait la médiation, et tout particulièrement sur la véritable fonction du langage – pour introduire la relation intersubjective, il est amené, ce n'est pas simplement une sorte de glissement du langage de type lapsus, à parler de *two bodies'psychology* ; c'est que ça correspond vraiment à l'idée qu'il s'en fait. Il croit sortir de la *one body's psychology* en disant : on va faire une *two bodies'psychology*. Mais il est évident que la *two bodies'psychology* est encore une opposition, c'est-à-dire encore une relation d'objet à objet. Et c'est là l'ambiguïté du

terme de relation d'objet ; c'est parce que ça signifie. Théoriquement, ce ne serait pas grave si cela n'avait des conséquences techniques dans l'échange concret thérapeutique avec le sujet. C'est que ça n'est pas une relation d'objet à objet, vous l'avez bien exprimé à l'instant en disant : « empêtré dans une relation duelle, et la niant » ; on ne peut pas trouver de formule plus heureuse, et je vous en félicite, pour dire comment on s'exprime d'habitude pour arriver à nous expliquer ce que doit être la relation analytique.

**Granoff** – Là, une phrase extrêmement prometteuse :

> … *« Nous ne nous rendons pas compte ce que nous manquons en décrivant les expériences à deux corps, à deux personnages, technique analytique, dans un langage appartenant à des situations à un personnage. »*

**Lacan** – C'est exactement ce que je viens de dire. Et, dès lors, il ne s'aperçoit pas qu'il continue…

**Granoff** – Non seulement il continue, mais il le renforce :

> … *« Alors que faut-il faire ? »*

Et, comme il n'a pas trouvé la clef qui lui permette d'échapper à l'impasse dans laquelle il s'est lui-même jeté à une allure phénoménale, il dit, et alors ça devient une objectivation forcenée de son patient :

> *« D'abord, il faut créer une atmosphère, ne pas se fermer, et ne pas oublier…* Et alors, là, il part en flèche : *avidité orale, on la relie seulement à la bouche, mais ce n'est pas vrai. Il s'agit de la peau, de l'épiderme, de la chaleur, des frictions… »*

Ça devient une énumération. Il fait littéralement le tour de l'individu pour essayer d'élargir dans le cadre des relations d'objet sa position. Et, contrairement à ce qu'il a dit, il dit finalement :

> *« Et si ça ne marche pas, comme nous faisons, alors on met une double dose, et ça finira peut-être par marcher. »*

C'est à ça qu'il en arrive !

**Lacan** – Je ne qualifierais pas dans le même sens que vous, c'est-à-dire dans le sens objectivant, cette sorte d'aspect…

**Granoff** – Lui ne le qualifie pas ainsi.

**Lacan** – Moi non plus, je ne le qualifierais pas ainsi. Je considérerais, je pense vous le montrer la prochaine fois, comme quelque chose qui est évidemment

mouvant, à savoir une sorte de recours en appel, à proprement parler, non pas du tout à ce que je défends et vous dis ici comme le registre objectivant. Tout progrès de connaissance et toute technique ont intérêt à objectiver les parties qui sont objectivables. Mais il s'agit d'une tendance objectivante dans la relation au sujet, c'est-à-dire de pousser, par les interventions, la technique, même, le sujet, à s'objectiver, à se prendre lui-même pour un objet, et à croire que le progrès – il le croit parce que c'est effectivement comme ça que ça progresse, l'analyse – se fait par une objectivation de ce qu'il est.

Ce n'est pas de cela qu'il s'agit.

Ce recours en appel, comme je l'appellerais, est un recours en appel au réel, dans la mesure même où il s'agit d'un effacement par méconnaissance, comme vous l'avez dit tout à l'heure, de ce registre symbolique, dans la mesure où il disparaît complètement dans la relation d'objet, car elle n'est nulle part, et c'est pour ça que les objets prennent cette valeur absolue, dans cette mesure même où il n'a plus comme troisième terme la fonction imaginaire.

Il dit quel est maintenant le sens de notre fonction opérante dans l'analyse. Il dit « créer une atmosphère », *a proper atmosphere*, une atmosphère convenable… C'est tout ce qu'il a à dire, ce qui tout de même devient extraordinairement incertain, ça hésite dans l'indicible, et cela fait intervenir alors toute la réalité, ce qu'il appelle l'événement, parce que l'analyse n'est justement pas faite pour que nous nous jetions au cou de notre patient, et lui au nôtre. La limitation des moyens qu'il a, c'est justement ce qui pose le problème de savoir dans quel plan elle se passe. Mais, faute de concevoir par rapport à ces moyens aussi où se définit et se limite son expérience, il est amené à faire ce grand appel à l'éveil de tous les registres du réel. Ce plan du réel dont ce n'est pas pour rien qu'il est là, toujours en arrière-plan, et je ne vous le désigne jamais directement dans tout ce que nous commentons ici. Ce n'est pas pour rien qu'il est justement exclu à proprement parler.

Et lui ne le fera pas plus rentrer qu'un autre.

Mais c'est là que se porte son recours en appel, et c'est là l'échec de la théorie qui correspond à cette inclinaison de la technique, à cette déviation de la technique.

La prochaine fois, j'essaierai de vous permettre de pointer exactement quelle en sont la direction et le sens précis.

Finissez !

**Granoff** – Maintenant il n'y a plus que deux mots. Cet appel au réel, il y est tellement engagé qu'à un autre moment de sa carrière, comme s'il avait été un

moment sensible à certains écueils de sa pensée, il veut tout au moins dire ce qui, selon lui, n'en fait pas partie, et il donne un exemple unique dans la littérature de description, la seule fois où il est expressément fait mention des petits mouchoirs en papier, des coussins, des divans, etc. ; cela à un moment très antérieur.

**Lacan** – Oui, dans l'article *Transfert et contre-transfert*.

**Granoff** – Mais ce n'est peut-être pas pour rien qu'il y a pensé. Il finit sur des considérations pessimistes sur la terminaison de l'analyse. C'est là-dessus qu'il faut terminer, après avoir fait en passant, avec assez de pertinence, le procès de nos sociétés, à l'heure actuelle, en faisant d'ailleurs entrer, comme élément d'appréciation, le fait qu'à un moment historique (environ 1930) sont entrés en jeu un certain nombre d'analystes dont les analyses n'ont pas été, de toute évidence, terminées. On est donc arrivé à deux standards, qu'il appelle le standard A et le standard B, c'est-à-dire l'incertitude où l'on se trouve quant au moment judicieux de lancer un analyste dans la pratique. Considération d'autant plus pessimiste qu'un traitement se termine, selon lui, dans un ou deux cas sur dix. Comme il y a quelques milliers de traitements qui se terminent dans l'année, ça en fait quand même quelques centaines qui se terminent vraiment ; on pourrait quand même se donner la peine de regarder de plus près, et savoir ce qui s'y est passé.

Mais ce qui, à moi, me semble plus pessimiste, n'est pas ça ! Mais davantage sa théorie ; c'est que, dit-il,

> *« Moi je termine assez rarement des traitements, dans un ou deux cas sur dix. »*

Cela ne me semble pas si pessimiste que ça, en soi. Mais ce qui me semble vraiment très angoissant dans ce qu'il dit, c'est que :

> *« Dans les autres cas, après coup, j'ai bien compris où a été l'erreur. »*

Mais ce n'est peut-être pas encore là que se trouve la partie la plus affligeante, mais c'est que :

> *« Quand j'ai compris, j'ai eu beau avoir compris, il n'y a plus rien à faire. C'est foutu, une fois pour toutes. »*

Cela me semble l'aboutissement de sa perspective, cette inévitabilité de l'échec, une fois qu'un certain type d'erreur a été fait.

**Lacan** – Écoutez. Il est tard, maintenant. Je ne veux pas dépasser les deux heures moins le quart.

Je ne sais pas dans quelle mesure, pour chacun de vous qui n'avez pas pu lire ce texte… Je crois qu'on peut donner à Granoff un bon point. Il a tout à fait réalisé mon appel et ce que j'attendais de lui. Je crois qu'il vous a très bien présenté l'ensemble des problèmes posés par ce livre de Balint, qui est en somme son livre unique, j'en suis sûr même, et qui résulte de ses méditations en même temps que de sa carrière.

Si un certain nombre de questions peuvent s'en dégager, pour vous, c'est tout ce qu'il y a à en attendre. Et je les reprendrai la prochaine fois, et en complétant, dans l'ordre où les a introduites Granoff.

Je vous ai déjà dit au départ ce que je veux mettre en relief, ici, c'est quelque chose qui est dans un article dont vous n'avez pas parlé, qui est *Transference of emotions*; c'est déjà tout notre problème : sont-ce les émotions qui sont transférées ? Un titre comme celui-là ne semble scandaliser personne. C'est un article qu'il a écrit en 1933. Et vous y verrez des choses très remarquables, y compris dans la façon dont il introduit pour nous le transfert. Pour les lecteurs de l'époque – et ce n'était pas un article spécialement destiné aux analystes, il s'adresse aussi en partie à ceux qui n'en sont pas, pour faire saisir le phénomène du transfert qui, dit-il, entraîne beaucoup de méconnaissance, est moins bien reconnu par l'ensemble du monde scientifique à ce moment-là que le phénomène de la résistance – il donne quelques exemples. Vous verrez, c'est très amusant.

Je partirai de là. C'est l'article qu'a utilisé Granoff. Nous partirons de ce trou laissé au centre de l'exposé sur Balint pour rééclairer le reste, pour faire sentir à des lecteurs non prévenus ce qu'est le phénomène du transfert, vous verrez à quel point justement, du fait qu'il manque une juste définition du symbole, qu'il est forcément partout. Un analyste ne peut pas s'en servir, du fait qu'il manque. Vous verrez à quoi il est amené : à donner, quand il veut s'exprimer, pour le dehors, d'une façon exotérique, il va plus loin qu'il ne croit, c'est-à-dire qu'il lui donne une définition qui n'a rien à faire avec le transfert. Pour nous introduire au transfert, il nous parle du déplacement. Tous les exemples qu'il donne sont des exemples de déplacement.

Dans ce même article, il nous dit que le résultat du travail qui est justement celui par lequel les analystes interprètent le plus souvent leur expérience et leur action est naturellement *une psychologie, ou une caractérologie du psychanalyste lui-même*. Ce n'est donc pas moi qui le dis, c'est lui-même qui le fait remarquer. L'auteur lui-même nous en apporte l'aveu, le témoignage; d'analyser sous cet angle, faire la psychanalyse de l'analyste comme théoricien, pour situer d'une façon rigoureuse certaines tendances actuelles de la théorie comme de la

technique. Ceci implique de savoir où nous pouvons ancrer une théorie de la technique qui nous permette d'échapper à cette sorte de relativation des relations d'objet, d'avoir un système de références qui sorte de cette interpsychologie strictement individuelle de l'analyste et de l'analysé.

Ce n'est pas nouveau, et vous sentez bien que c'est exactement le sens de ce que nous faisons ici depuis exactement octobre, et avant.

Cela me donnera peut-être l'occasion, et même sûrement, de faire ici ce que j'ai déjà fait ailleurs, les deux derniers mercredis, devant une autre audience, de repréciser les points fondamentaux, les bases fondamentales de la théorie que nous donnons ici de l'analyse, et montrer comment elle permet d'échapper à cette sorte de relativation sans issue.

À mercredi prochain !

# Leçon XVIII

*2 juin 1954*

Qui se dévoue pour poser une question à propos de ce qu'a dit Granoff la dernière fois, et pour autant que son exposé était excellent, vous avez pu vous faire une idée de ce que représente ce bouquin. L'un de vous veut-il faire un petit effort pour dire ce qui se dégage, comment se pose le problème, à propos de ce bouquin de Balint ? De ce qui en est résulté de majeur pour tel ou tel d'entre vous ?

**Mannoni** – La question posée ainsi m'embarrasse. Je suis justement en train de rassembler des morceaux, et c'est l'ensemble qui me manque.

Il me semble que le reproche essentiel que Granoff a fait à Balint est d'avoir manqué d'exprimer quelque chose qui se passe dans l'analyse, et qui est le type de relations entre l'analyste et l'analysé. Il semble que le rôle de l'analyste soit d'assister à la montée et à la descente, dans une sorte d'échelle, de progrès et de régressions de son sujet. Il est en quelque sorte témoin de la manière dont le sujet monte et descend l'échelle des régressions. Et le problème qui se pose est de savoir comment on peut dire qu'on régresse ou qu'on progresse. Il me semble que la difficulté est la suivante : si l'amour libidinal est une progression, que deviennent les anciennes étapes, et si, au contraire, on ne peut accéder à l'amour libidinal que par une régression profonde, je vois la difficulté de Balint dans la manière dont il n'a pas réussi à traiter le problème de la régression.

Autre difficulté : celle des rapports de l'analyste avec le sujet, c'est confus, parce que vous me prenez au dépourvu.

**Lacan** – C'est déjà quelque chose. On peut en partir.

Voyons cette conception que nous appelons de Balint, qui se rapporte d'abord en une tradition très particulière, tradition hongroise, pour autant

qu'elle a été dominée par la personnalité de Ferenczi, occasionnellement, incidemment. Nous aurons sûrement à toucher, par mille petites faces anecdotiques, amusantes, les rapports de Ferenczi et de Freud.

Ferenczi a été évidemment un peu considéré à l'époque, avant 1930, comme l'enfant terrible de la psychanalyse. Ferenczi gardait par rapport à l'ensemble du concert des analystes une grande liberté d'allure, une façon de poser les questions qui ne participait peut-être pas du très grand souci de s'exprimer par ce qui était « orthodoxique », déjà à cette époque.

Il a introduit plusieurs fois certaines questions qui, pour une vue superficielle, peuvent se grouper autour du terme de la question de « psychanalyse active ». Et quand on dit ce terme qui fait clef, on croit qu'on a compris quelque chose, et que c'est en somme réglé dans l'espèce d'aura confuse qui va à peu près des remarques de Ferenczi, sur une question qu'a posée dès l'époque Ferenczi sur le rôle que devaient jouer, à tel ou tel moment de l'analyse, l'initiative de l'analyste d'abord, l'être ensuite de l'analyste. Il a commencé à poser ces questions ; mais il faut voir en quels termes, et ne pas confondre sous le terme d'actif toute espèce d'intervention, pouvant aller depuis les interdictions, telles qu'hier soir vous en avez entendu poser la question, à propos du cas qui nous a été rapporté par le Dr Morgan. La question que j'ai rappelée hier soir, évoquée déjà dans les *écrits techniques* de Freud, et admise toujours comme parfaitement évidente par Freud, que, dans certains cas, il faut savoir intervenir activement en posant certaines interdictions : « Votre analyse ne peut pas continuer si vous vous livrez à telle ou telle activité qui, saturant, en quelque sorte, la situation, stérilise au sens propre du terme ce qui peut se passer dans l'analyse. »

Nous tâcherons de voir, en partant d'où nous sommes, en remontant si vous voulez à partir de Balint, ce que ça veut dire dans Ferenczi, ce qui lui a été en somme laissé par l'histoire à son compte comme introduction de la notion de psychanalyse active.

Je vous signale en passant que Ferenczi lui-même, au cours de sa vie, a plusieurs fois changé d'attitude, de position. Il est revenu sur certaines de ses tentatives, déclarant que l'expérience les avait montrées excessives, peu fructueuses, voire nocives.

Enfin, Balint appartient à cette tradition hongroise qui fleurit, s'épanouit tout à fait normalement autour de la question des rapports de l'analysé et de l'analyste conçu comme personne impliquée dans une situation interhumaine, et impliquant comme telle certaine réciprocité dans les relations.

En d'autres termes, cette tradition de Ferenczi, on peut légitimement la faire remonter à une certaine position des questions qui maintenant s'énoncent dans les termes « transfert » et « contretransfert », mis au premier plan des relations analytiques.

Balint se situe plus en avant dans ce progrès, à partir de 1930, donc dans une période contemporaine, nous pourrions clore autour de 1930 l'influence personnelle de Ferenczi ; ensuite se manifesta celle de ceux qui le suivent, de ses élèves.

Sur les rapports personnels de Freud et Ferenczi, je ne peux pas m'engager maintenant. C'est très curieux ; et ça vaudra la peine que nous y revenions. Mais, nous devons aller droit à notre sujet.

Balint est donc dans cette période qui s'étend de 1930 à maintenant, et est caractérisée par une montée progressive de la notion de relation d'objet. Je crois que c'est là le point central de toute la conception de Balint, sa femme, et leurs collaborateurs qui se sont intéressés à la psychologie des animaux. Elle se manifeste dans un livre qui se caractérise, encore qu'il ne soit qu'un recueil d'articles s'étendant sur une période de vingt années, pouvant donc être assez papillotants, disparates, et ayant cependant une remarquable unité. Cette unité, on peut la dégager.

Partons de là. Faisons le tour d'horizon ; je le suppose fait ; car ce qu'a fait Granoff est à mon avis assez bien présenté pour que vous puissiez vous rendre compte comment se situent, dans leur masse, dans leur position, les différents problèmes que pose Balint.

Posons donc que les choses sont déjà situées, et partons de la relation d'objet.

Elle est au centre et au cœur de tous les problèmes posés par Balint. Vous le verrez.

Allons tout de suite au problème, et à la distinction que nous allons être amenés à faire. Nous verrons que ce qui est son centre perspectif dans l'élaboration de la notion d'objet ou de relation d'objet est ceci : un objet est avant tout, pour lui, dans sa conception, un objet de satisfaction, ce qui n'est pas pour nous étonner, puisque nous sommes, avec l'expérience analytique, dans l'ordre des relations libidinales, de la relation du désir.

Mais, qu'est-ce à dire, que de partir de l'expérience interhumaine de l'objet, comme étant essentiellement au départ ce qui satisfait, ce qui sature un besoin ? Est-ce là un point dont nous pouvons partir ? Est-ce un point initial valable, à partir duquel nous pourrons développer, grouper, expliquer, ce que l'expérience nous démontre, nous enseigne se rencontrer dans l'analyse ? C'est là qu'est la question.

Nous allons voir ce qui se passe à l'expérience, à savoir la façon dont Balint est amené à regrouper l'expérience analytique autour de cette notion.

La relation d'objet fondamentale, pour lui, satisfait à ce qu'on peut appeler la forme pleine, la forme typique. La relation d'objet est celle, donc, qui conjoint à un besoin un objet qui le sature. Cela peut-il être considéré comme suffisant ? Voilà la question que je pose. Elle lui est donnée d'une façon typique dans ce qu'il appelle *primary love*, amour primaire, à savoir les relations de l'enfant et de la mère ; ce qui est exprimé dans l'article *Mother's love, and love for the mother*, l'amour de la mère, et l'amour pour la mère. Cet article, qui est essentiel, est d'Alice Balint ; c'est la contribution essentielle d'Alice Balint au travail commun. La notion capitale amenée par cet article est celle-ci : le propre de cette relation de l'enfant à la mère est qu'il implique que la mère, comme telle, satisfait à tous les besoins de l'enfant. Cela ne veut pas dire, bien entendu, que c'est toujours réalisé ; mais c'est structural, interne à la situation de l'enfant humain. Ceci implique tout l'arrière-fond animal de la situation. Et d'ailleurs il ajoute cette touche qui est importante, et qui est superfétatoire dans le cas du petit d'homme : il est non seulement comme tout petit animal, dans un certain temps, coapté à ce compagnonnage maternel qui sature quelque chose d'un besoin essentiel, primitif, des premiers pas dans le monde de la vie, mais il l'est beaucoup plus qu'un autre, en raison de cette arriération de son développement qui fait qu'on peut dire que l'être humain, dans son développement, apparaît avec des traits fœtalisés, c'est-à-dire ressortissant à une naissance prématurée. Ceci est à peine touché, et en marge. Il le relève, il a de bonnes raisons pour ça.

Quoi qu'il en soit, ce qui est donné comme essentiel est suffisamment marqué par ceci, sur lequel il insiste et revient par une sorte de sentiment que c'est une cheville, un élément, une articulation essentielle de sa démonstration, cet élément auquel il tient tellement démontre bien plus qu'il ne croit, vous allez le voir. Il insiste sur ce fait tellement significatif à ses yeux et à juste titre, que la relation enfant-mère, telle qu'elle est ici définie, est tellement fondamentalement ce qu'il dit que si elle se poursuit, si elle s'accomplit d'une façon heureuse, sans accident, il ne peut y avoir de trouble que par accident. Cet accident peut être la règle, ça ne change rien, c'est un accident par rapport à la relation considérée dans son caractère essentiel. Si donc elle est réalisée dans sa forme essentielle, l'ensemble de la situation va muer. S'il y a satisfaction, le désir de cette relation primaire, qu'il appelle *primary love*, amour primaire, n'a même pas à apparaître, rien n'apparaît. Ce donc qui s'en manifeste est simplement accroc à une situation conçue comme fondamentalement fermée, dans une relation à deux.

Je ne peux pas m'attarder, à cause de ce que j'ai à déployer dans un certain chemin. Mais cet article d'Alice Balint développe cette conception jusqu'à ce que je pourrais appeler ses conséquences héroïques. Je vais vous montrer dans quel sens il faut employer ce terme. Elle dit :

> *« Pour l'enfant, tout ce qui lui est bon venant de la mère va de soi ; rien n'a même à surgir un instant qui implique l'autonomie de cette sorte de partenaire, l'existence de ce partenaire comme étant un autre sujet. Non, ça va de soi ; le besoin exige. Et tout dans la relation d'objet, pour l'enfant, va de soi comme s'orientant pour la satisfaction de ce besoin… S'il en est ainsi dans cette conception d'harmonie préétablie qui fait de la première relation d'objet de l'être humain quelque chose de fermé, tendant à une satisfaction parfaite dans son rapport essentiel, ceci implique en toute rigueur qu'il en soit strictement de même de l'autre côté. »*

La rigueur de ce développement est justement marquée par le fait qu'Alice Balint ne croit pas avoir suffisamment démontré la portée fondamentale, l'ampleur de conception de ce qu'elle apporte. Elle n'a pas démontré qu'il en est exactement de même du côté de la mère, à savoir, pour m'exprimer d'une façon imagée, que l'amour de la mère pour son rejeton a exactement le même caractère d'harmonie préétablie sur le plan du besoin à son stade primitif, c'est-à-dire que, pour elle aussi, il y a – dans tous les soins, toutes les manifestations de contact, de soins, de propreté, d'allaitement, de tout ce qui la lie animalement à son rejeton – quelque chose qui satisfait en elle un besoin absolument complémentaire du premier. La situation est exactement complémentaire. Et cette complémentarité – que j'ai appelée l'extrémité héroïque de la démonstration d'Alice Balint – est qu'elle insiste énormément sur le fait que ceci comporte exactement les mêmes limites que tout besoin vital, à savoir que,

> *« Quand on n'a plus rien à donner, eh bien, on prend » ;*

et ce qui lui paraît un élément des plus démonstratifs de la situation, c'est que dans telle ou telle société dite primitive dans leur registre – ceci fait beaucoup moins allusion à la structure sociale ou communautaire entre ces sociétés qu'au fait qu'elles sont beaucoup plus ouvertes à des crises terribles sur le plan vital du besoin, qu'il s'agisse des Esquimaux ou des tribus errantes et perdues dans un état misérable dans les déserts australiens – à partir du moment où il n'y a plus rien à se mettre sous la dent, eh bien, on mange son petit ; et ça fait partie du même système, c'est dans le même registre de cette satisfaction vitale, il n'y

a aucune béance, aucune faille, entre les deux activités : on est tout à lui, mais du même coup, il est tout à vous. Et de ce fait même, il peut très bien être destiné à être ingurgité, à partir du moment où il n'y a plus moyen de s'en tirer autrement ; c'est la satisfaction d'un besoin vital absolument homogène ; il peut aller jusqu'à l'absorption qui fait partie des relations interanimales, qui fait partie des relations d'objet. L'enfant se nourrit, absorbe, dans la mesure où il le peut, sa mère en temps normal. La réciproque est vraie : quand la mère ne peut plus faire autrement, elle se l'envoie derrière la cravate. Et Balint va très loin dans les détails ethnographiques extraordinairement suggestifs. Je ne sais pas s'ils sont exacts, il faut toujours se méfier des rapports, comme on dit, qui viennent de loin. Néanmoins, certains rapports d'ethnographes laissent à penser, par exemple, que dans des périodes de détresse, on ne peut même pas parler de disette, ces sortes de famines atroces qui font partie constamment du rythme de certaines populations restées dans des stades très primitifs, isolées aussi au point de vue communauté dans des pays extrêmes, comme ceux auxquels je viens de faire allusion, ce fait par exemple a été signalé que dans certaines tribus d'Australie on voit des femmes en état de gestation capables, avec cette dextérité remarquable de moyens qui caractérisent certaines manifestations du comportement primitif, de se faire avorter pour se nourrir de l'objet de la gestation ainsi prématurément mis au jour.

Donc la relation enfant-mère est là développée comme étant le point de départ fondamental d'une complémentarité du désir. Disons, pour signaler, illustrer, étiqueter la chose pour votre esprit, encore que ce ne soit pas ça que j'aime le mieux, sur le plan animal, d'une coaptation directe de désirs s'emboîtant, se ceinturant l'un l'autre. Et tout le reste qui arrive, les discordances, les béances, ne sont jamais qu'accidents.

C'est là le point de départ. Et en définissant les choses ainsi, il précise quelque chose qui se trouve en contradiction avec un élément essentiel qu'on peut appeler la tradition analytique sur le sujet de ce qu'on peut appeler développement des instincts, c'est-à-dire qu'il va à contredire, à s'opposer à ce qu'on admette, comme on le fait traditionnellement, un stade primitif dit d'autoérotisme.

Ceci est l'autre élément qui met en relief la portée de cette conception. Car, il y a contradiction, distinction essentielle, entre cette façon de concevoir le point de départ, on peut dire initial, qui sera en même temps – vous verrez pourquoi – et restera le pivot de toute la conception des relations d'objet dans le cas de Balint et Alice Balint. Il y a une différence essentielle entre cela et ce qu'admettent, pour toute une part, les textes de Freud, qui admettent, promeu-

vent, non sans nuances, bien entendu, des nuances très importantes – qui dans les textes de Freud laissent toujours la chose dans une certaine ambiguïté – appelons-la « la conception viennoise » de la conception du développement libidinal, on ne sait pas très bien où l'arrêter, faute justement d'en avoir les moyens théoriques et techniques. Il y a une phase première, que certains limiteront aux six premiers mois, que d'autres essaieront d'étendre très loin et que d'autres reculeront peut-être encore vers une limite plus antérieure ; et comme le souligne humoristiquement Balint, il y a toujours un moment où on peut dire :

*« À ce moment-là la relation d'objet n'est pas encore née »,*

par une caractéristique essentiellement négative bien définie. Il y a un moment où la conception viennoise, appelons-la classique, c'est une conception de définition du développement libidinal ; il y a une étape où, ce qui n'est pas du tout pareil, le sujet enfantin ne connaît que son besoin, il n'a pas de relation avec l'objet qui le satisfait ; il ne connaît que ses sensations, et il réagit sur le plan stimulus-réponse. Pour illustrer ce que comporte cette notion d'autoérotisme, il n'y a pas pour lui de relation essentielle, primaire prédéterminée, il n'y a que le sentiment de son plaisir ou de son non-plaisir. Le monde est pour lui un monde de sensations indifférenciées. Et ces sensations gouvernent, dominent, inclinent son développement. Il vit dans un monde de désirs. On n'a pas à tenir compte de sa relation à un objet, car aucun objet encore pour lui n'existe à ce moment-là.

C'est ce qui est bien marqué dans un des textes de Balint, par référence à un article de Bergler qui soutient cette thèse alors considérée dans le milieu viennois comme classique, et qui rend le milieu viennois particulièrement imperméable à ce qui commençait à surgir dans le milieu anglais, qui consistait à mettre en valeur sous une forme différente de celle de Balint ce qui se développait ensuite dans la théorie kleinienne, à savoir aux premiers éléments traumatiques liés à la notion de bon et de mauvais objet, à toutes ces projections, introjections primitives dont la dialectique aura un rôle si essentiel dans le développement de toute la pensée anglaise, spécialement dans celui de la psychanalyse d'enfants. (Article de Bergler, « Earliest stages », *Intern. Journal of Psychoanal.* XVIII, 1937, p. 416.)

Quelles sont les conséquences de cette conception de la relation d'objet ? D'abord posons ceci : il est clair que Balint et ceux qui le suivent, prolongent, annoncent, vont dans le sens d'une vérité. N'importe qui a observé un nourrisson de 15 à 20 jours ne peut pas dire qu'il n'y a pas chez ce sujet *infans* un inté-

rêt pour des objets électifs. L'idée traditionnelle de l'autoérotisme comme étant un destin primitif de la libido doit être interprétée. Elle a sûrement sa valeur, mais c'est justement ce que je veux essayer de vous montrer, que si nous la prenons sur le plan behavioriste du rapport du vivant avec son *Umwelt*, elle est démontrée fausse. Il suffit d'avoir un instant considéré un petit enfant dans son premier mois pour voir qu'il y a relation d'objet. Cela ne veut pas dire que la théorie de l'autoérotisme primitif ne réponde pas à quelque chose, mais c'est justement que dans la théorie de la libido on se place dans un autre registre. La théorie de la libido, telle qu'elle a été construite par Freud, est une façon d'aborder ce registre, à savoir la signification de la théorie de la libido qui nous est ainsi donnée à propos de ces développements qui sont en quelque sorte des espèces de dérivations qui se branchent sur la théorie de l'analyse, mais qui représentent nettement par rapport à l'inspiration fondamentale de la théorie de la libido une déviation, mais dans laquelle s'engage pour l'instant une part considérable, majoritaire, du mouvement analytique.

Les conséquences de ce point de départ, là-dessus Balint est tout à fait clair : en partant de cette notion de la relation d'objet comme étant définie par la satisfaction d'un besoin auquel l'objet correspond d'une façon fermée, achevée, dans la forme de l'amour primaire, dont le premier modèle est donné par le rapport mère-enfant, il est tout à fait manifeste par le développement de la pensée de Balint lui-même – ce n'est pas nous qui reconstruisons ni qui déduisons – nous voyons ce que ça donne quand on s'embarque dans ce chemin. J'aurais pu vous y amener par une autre entrée. Mais par quelque entrée que vous y entriez, dans cette pensée de Balint, vous retrouverez toujours les mêmes impasses et les mêmes problèmes. Car c'est une pensée cohérente et c'est une chose que nous pouvons… en reprenant le circuit dans un autre sens.

Mais si on part de cette relation d'objet-là, il n'y a aucun moyen d'en sortir, c'est-à-dire que, quels que soient les progrès, les étapes, les franchissements, les stades, les phases, les métamorphoses de la relation libidinale, l'expérience manifestement nous montre qu'elle se produit au cours du développement de l'être vivant.

Si on part de là pour définir la relation d'objet, il n'y a aucun moyen, en faisant évoluer de quelque façon que vous vouliez les nuances, les qualités du désir, en passant de l'oral à l'anal, puis au génital, la relation d'objet sera forcément définie toujours de la même façon, à savoir qu'il faudra bien qu'il y ait un objet pour satisfaire le désir, quelles qu'en soient ses métamorphoses, et que cet objet aura aussi pour fonction de saturer ledit désir. Toute cette consé-

quence que la relation génitale dans ce qu'elle a d'achevé, dans son accomplissement sur le plan instinctuel, est exactement conçue, pensée, enregistrée, et même théorisée de la même façon, d'une façon avouée, je peux retrouver le passage, ceux que ça intéresse le trouveront formulé comme je vous le formule, que ce qui représente la satisfaction génitale achevée est une satisfaction où la satisfaction de l'un, je ne dis pas se soucie de la satisfaction de l'autre, mais se sature en cette satisfaction. Il va de soi que l'autre est satisfait dans cette relation essentielle.

C'est cela l'axe de sa conception du *genital love*, exactement comme du *primary love*. Et ceci il l'écrit, parce qu'il ne peut pas penser les choses autrement ; à partir du moment où l'objet est défini comme un objet de satisfaction, comme il est bien clair que cela devient alors beaucoup plus compliqué, que les choses se passent ainsi au niveau du développement adulte, c'est-à-dire au moment où effectivement le sujet humain a à mettre en exercice ses capacités de possession génitale, il devient tout à fait clair, alors, qu'il faut ajouter là une rallonge, si je puis dire, mais que cela n'est jamais qu'une rallonge, à savoir qu'on ne comprend pas d'où cela a surgi. Mais il est clair que cela comporte cette sorte d'initiative du sujet, d'intérêt du sujet, d'aperception d'existence ou, comme il dit, de la réalité du partenaire qui doit soumettre cette réalisation, idéale, mais conçue comme fondamentalement du même ordre.

Il faut, pour qu'il y parvienne, toutes sortes d'aperçus finalistes où le sujet intervient dans une façon beaucoup plus élaborée. Il faut qu'il tienne compte, comme sujet, de l'existence de l'autre sujet, également comme tel ; il est tout à fait clair que là, ça ne va pas de soi, il faut qu'il s'occupe et s'intéresse non seulement de la jouissance de son partenaire, mais de toutes sortes d'exigences qui existent autour.

C'est par l'intermédiaire de la notion de réalité de l'autre comme sujet qu'intervient ce qui fait le progrès du *genital love* par rapport au *primary love*. Mais, vous le voyez, c'est simplement lié à une sorte de donnée ; c'est comme ça, parce qu'un adulte, c'est beaucoup plus compliqué qu'un enfant. Mais, fondamentalement, l'ordre et le registre de satisfaction sont les mêmes : une satisfaction close à deux où l'idéal est que chacun trouve dans l'autre l'objet qui satisfait son désir.

Voici donc requises toutes sortes de qualités d'appréciation de ces besoins, de ces exigences de l'autre, dont il va falloir savoir d'où il faut les faire sortir. Car, rien ne nous est indiqué de la façon dont, dans le sujet, quand il s'agit de relations libidinales, cette sorte de reconnaissance d'autrui comme tel pourrait être introduite dans ce système fermé de la notion de relation d'objet. Rien ne

peut l'introduire. Et c'est cela qui est tout à fait frappant. Tous ces éléments qu'il appelle : tendresse, idéalisation, tout ce qui est autour de l'acte génital, tout ce que nous pourrions appeler les mirages de l'amour – terme d'autant plus valable dans ce registre que c'est bien en fin de compte de cela qu'il s'agit, s'il s'agit de la saturation du désir et du besoin comme tels – tout cela doit venir de quelque part au moment où nous arrivons au stade du *genital love*. Et là il n'y a qu'à lire le texte de Balint : quand le sujet est arrivé à l'étape de la réalisation génitale, tout cet élément civilisé culturel de la relation avec l'autre dans l'amour achevé doit venir de quelque part. Mais étant donné que la notion fondamentale de la relation d'objet n'a pas bougé par une bonne raison qui est que, quand elle est posée comme ça, on ne peut pas la faire évoluer, rien ne vient introduire à l'intérieur une antinomie qui la fasse apparaître structurée d'une façon différente quand on arrive au niveau génital.

Nous assistons donc à cette chose paradoxale, qui n'est pas paradoxale, car elle est suggérée, voire imposée par l'expression, quand on est parvenu au niveau génital, tout cet élément que j'appelle : mirage d'idéalisation, de tendresse, toute la carte du tendre de l'amour, quelle est son origine ? Il ne peut pas dire autre chose, parce que la clinique le démontre, mais c'est là qu'apparaît la déchirure, immédiate, de haut en bas de son système, c'est qu'il dit : « L'origine de tout cela est prégénitale. » C'est-à-dire qu'une fois qu'on est avancé à ce stade de développement qui est le génital, il est forcé d'aller rechercher dans une antériorité sa conception du *primary love*, exclure tout ce qui vient au moment du génital se composer avec la satisfaction du désir génital pour donner sa forme achevée à cette relation à l'autrui extrêmement complexe, riche, élaborée, qui est en effet normalement exigible dans la relation interhumaine qui s'appelle non pas simplement la copulation, mais l'amour.

Il est donc forcé d'avoir une conception de ce qui est prégénital dans ce qui est en train de se développer comme étant essentiellement dominé, pris sous l'accent d'un *primary love*, c'est-à-dire d'une relation objectale, purement close sur elle-même dans une satisfaction réciproque de deux objets l'un par l'autre, qui ne comporte aucune intersubjectivité. Et puis quand il arrive au génital, où il faut bien que là l'intersubjectivité soit manifestement exigible, à partir de cette relation d'objet, comme rien ne peut faire que rien ne soit plus exigible dans l'acte génital de la relation d'objet, il fait ressurgir des fantaisies du prégénital tout ce qui vient s'y ajouter pour composer comme une relation intersubjective, riche et nuancée.

C'est ça la contradiction de sa doctrine, c'est qu'il conçoit le prégénital

comme formé par une relation d'objet disons animale, et dans laquelle l'objet est comme tel dans un absolu *unselfishness*, c'est ce qui caractérise tout ce qu'il qualifie dans son premier développement de relation d'objet primitive. L'objet n'est pas *selfish*, c'est-à-dire qu'il n'est pas sujet. Le terme n'est pas formulé, mais les formules même qu'il emploie montrent bien de quoi il s'agit. C'est la subjectivité. La *selfishness*, c'est de penser que l'autre est un *self*. Il dit : dans le prégénital, il n'y a absolument pas de *self*, hors de celui qui vit ; l'objet est là pour saturer ses besoins. Et quand on arrive au niveau de la relation génitale, comme on ne peut pas sortir de cette notion ainsi définie de la relation d'objet, il n'y a aucun moyen de la faire progresser, car le désir a beau changer, l'objet sera toujours quelque chose de complémentaire au désir. Et il est alors amené par une sorte de béance que rien ne peut combler, mais qu'il est bien forcé quand même de faire entrer dans son système, parce que en effet l'expression qui le montre c'est ceci, fait parfaitement sensible qu'on voit se trahir dans l'expérience analytique, que justement tout ce qui vient enrichir l'expérience en tant qu'intersubjective, qui tient compte de la *selfishness* de l'autre, vient justement de ce stade prégénital dont il l'a exclu précédemment ; il y est forcé, car l'expérience le montre, c'est de là que ceci tire son origine ; mais il est incapable d'expliquer cette contradiction. Et c'est là, sur le seul plan de l'énoncé théorique, que l'on voit dans quelle impasse on est engagé en prenant sous un certain registre la relation d'objet.

**Lang** – Il me semble qu'il y a une autre contradiction, qui se voit aussi dans l'exposé que vous avez fait, par les termes que vous avez employés. C'est, dans ce monde fermé qu'il décrit au début, *primary love*, une contradiction interne qui se manifeste également et qui tient à ce fait qu'il y a une confusion complète et systématique entre le besoin et le désir ; vous avez d'ailleurs employé vous-même, pour préciser sa pensée, tantôt un terme, tantôt l'autre. C'est peut-être en portant son attention sur ce point-là qu'on verrait où est la faille.

Il y a une question que je voudrais poser. Est-ce qu'il emploie, lui aussi, indifféremment les deux mots de besoin et de désir ? Car vous avez souligné au début que le désir ne peut pas apparaître, il n'y a pas de point d'émergence du désir dans ce monde fermé.

**Lacan** – Il emploie alternativement les deux… Le fondement de la pensée, c'est *need*, besoin, et c'est accidentellement, dans les manques, que le *need* se manifeste en *wish*. Or, c'est bien de cela qu'il s'agit. Est-ce que le *wish* humain est simplement le manque infligé au *need* ? Est-ce simplement que le désir ne sort que de la frustration ? C'est de cela qu'il s'agit.

Eh bien, il y a là quelque chose qui implique qu'on est emmené tellement loin dans le sens d'une sorte de pathogénie essentiellement frustratrice de tout ce qui se passe dans l'analyse. On nous a amené de toutes sortes de côtés de l'horizon, et d'une façon combien moins cohérente que dans la pensée d'un Balint, on nous a tellement amené au premier plan les complexes de dépendance, etc., et la frustration primaire, secondaire, primitive, compliquée, etc., l'élément frustratoire comme étant le registre essentiel dans lequel nous arrivons à penser l'analyse – qu'il faut vraiment un instant se détacher de cette fascination, rappeler certaines choses absolument fondamentales, pour retomber sur ses pieds.

C'est ce que je vais quand même essayer de vous rappeler maintenant.

Il y a quelque chose que l'analyse nous a appris : que si nous avons découvert et notamment fait une conquête positive dans l'ordre du développement libidinal, c'est précisément que, disons-nous, *l'enfant est un pervers*, et même un *pervers polymorphe*, qu'avant l'étape de normalisation génitale qui tourne, par sa première ébauche, autour du complexe d'Œdipe, l'enfant est livré à toute une série de phases qu'on qualifie ou connote du terme de « pulsions partielles » et qui sont les premiers types de relations libidinales au monde.

C'est justement sur cette ébauche que nous sommes en train d'appliquer la notion de relation d'objet qui est implicite dans tout un registre, qui est, si vous voulez, prise dans son champ le plus vaste, la notion de Lang à cet endroit est extrêmement féconde, prise dans la notion de frustration ou de non-frustration.

Qu'est-ce que l'expérience de la perversion ? Car, enfin, si nous appelons l'enfant *pervers polymorphe*, ça veut bien dire quelque chose. Nous partons d'une expérience qui donne un premier sens à ce terme de perversion. Il faut tout de même se rapporter à ceci ; l'expérience analytique est partie d'un certain nombre de manifestations cliniques parmi lesquelles les perversions, et quand on introduit dans le prégénital les perversions, il faut se rappeler ce que ça veut dire là où on les voit d'une façon claire et dégagée.

Est-ce dans la phénoménologie de la perversion, pour prendre cet exemple, pour autant qu'il se rapporte à cette phase prégénitale ? Est-ce même dans la phénoménologie de l'amour, sous sa forme la plus satisfaisante entre deux sujets ? Est-ce que c'est la notion de relation d'objet telle que nous venons de la mettre en valeur, à travers les exposés de Balint, qu'il s'applique ?

Eh bien, là, il est tout à fait clair que c'est exactement le contraire, à savoir qu'il n'y a pas une seule forme, pour commencer par là, de manifestations perverses qui n'implique, pour être soutenue dans sa structure même – je veux dire à chaque instant de son vécu – cette relation intersubjective.

Pour la relation voyeuriste, exhibitionniste, laissons-là de côté, c'est trop facile à démontrer. Mais prenons comme exemple la relation sadique. En regardant de façon limitée un cas aussi particulier que vous voudrez, quelle que soit la forme dans laquelle vous vous engagez dans le vécu de l'expérience sadique, que ce soit une forme imaginaire, que ce soit une forme clinique paradoxale, dans laquelle vous pénétrez… Il y a une chose qui est tout à fait certaine, c'est que la relation proprement sadique ne se soutient que pour autant que l'autre est juste à la limite où l'autre reste un sujet. C'est-à-dire qu'au moment où la souffrance déborde, l'inflexion de la souffrance où l'autre ne devient plus rien qu'une chair qui réagit, une forme de mollusque, dont on titille les bords et qui palpite, il n'y a plus de relation sadique, il peut en sortir quelque chose qui, selon le plus ou moins d'authenticité ou d'ampleur des réalisations dont est capable le sujet sadique, s'arrêtera là, sous une forme tout d'un coup de vide, de béance, de creux. Mais la relation sadique implique que ce qui est manié dans la relation entre les deux sujets soit quelque chose qui accroche le consentement du partenaire, consentement au sens de l'acceptation la plus large ; c'est du consentement, de la liberté, de l'aveu de l'humiliation du partenaire qu'il s'agit. Et la preuve en est encore plus manifeste dans les formes qu'on peut appeler bénignes : il est vrai ainsi que la plupart des manifestations sadiques restent plutôt à la porte de l'exécution qu'elles ne semblent au contraire se pousser jusqu'à leur extrême ; et c'est justement dans toutes sortes d'éléments qu'on peut qualifier de l'attente de l'autre, de la peur de l'autre, de la pression, de la menace exercée, de l'observation des formes plus ou moins secrètes de ce que j'appellerai tout à l'heure le consentement de l'autre, de sa participation au jeu, qu'il s'agit.

Vous savez combien, sous forme de perversions, reste la plus grande part de la somme clinique que nous connaissons sur le plan d'une sorte d'exécution ludique, qui implique cette sorte de correspondance chez le sujet, qui n'est pas celle de la correspondance d'un sujet soumis à un besoin, mais d'un sujet qui participe au mirage du jeu par l'identification au sujet, de même que le sujet s'identifie à l'autre dans ce jeu. L'intersubjectivité est la dimension essentielle.

Ceci a été exprimé – et je ne peux pas ne pas me référer à l'auteur qui l'a le plus magistralement décrit dans des pages qui font partie d'une œuvre qu'on peut philosophiquement faire tomber sous le coup de toutes sortes de critiques, mais qui assurément, dans cette partie de phénoménologie, a atteint, ne serait-ce que par son talent et son brio, à quelque chose de tout à fait spécialement convaincant – je fais allusion à cette phénoménologie de l'appréhension de la connaissance d'autrui qui est dans la seconde partie de *L'Être et le Néant* de

Jean-Paul Sartre. Ceci y est admirablement mis en valeur. L'auteur fait tourner toute sa démonstration autour du phénomène fondamental qu'il appelle *le regard*. L'objet humain – dans ce qu'il s'originalise d'une façon tout à fait particulière dans le champ de mon expérience humaine – se distingue absolument, originellement, *ab initio*, de tout mon champ d'expérience, il n'est absolument assimilable à aucun autre objet perceptible en ce qu'il est un objet qui me regarde. Là-dessus, Sartre met toutes sortes d'accents extrêmement fins : ce regard dont il s'agit n'est absolument pas possible à confondre avec le fait, par exemple, que je vois ses yeux. Je peux me sentir regardé par quelqu'un dont je ne vois pas même les yeux, et même pas l'apparence, mais que quelque chose me signifie comme pouvant être là ; par exemple, cette fenêtre, s'il fait un peu obscur, et si j'ai des raisons de penser qu'il y a quelqu'un derrière, il y a là d'ores et déjà un regard et comme tel, comme sujet, je me modèle, et à partir du moment où ce regard existe, je suis déjà quelque chose d'autre qui consisterait en ce que dans cette relation avec autrui, je me sens moi-même devenir pour le regard d'autrui un objet. Mais, dans cette position qui est réciproque, lui aussi sait que je suis un objet qui me sais être vu. Toute cette phénoménologie de la honte, de la pudeur, du prestige, cette peur particulière engendrée par le regard d'autrui, est admirablement décrite. Et je vous conseille de vous y reporter, dans l'ouvrage de Sartre. C'est une lecture absolument essentielle pour un analyste ; surtout au point où nous en venons d'oublier ce registre de l'intersubjectivité, ici dans une forme littéralement tissée à l'intérieur d'un certain registre d'expérience où vous devez tout de suite reconnaître le plan que je vous apprends ici toujours à distinguer comme étant justement le plan de « l'imaginaire ».

Observez bien que si nous nous suspendons dans ce plan qui est celui d'une série de manifestations qu'on appelle perverses nous obtenons là quelque chose, toute une série de nuances, qui sont loin de se confondre avec ce que je vous apprends à mettre au pivot de la relation symbolique, c'est-à-dire le plan de la reconnaissance.

Il faudrait insister sur certains caractères de cette zone relationnelle qui se fait autour de ce pivot de l'autre comme regard. Vous avez déjà pu voir que ce sont des formes extrêmement ambiguës : ce n'est pas pour rien que j'ai parlé de la honte. Si nous allions dans le sens du prestige, nous verrions en fait qu'à analyser les choses d'une façon plus fine, ce sur quoi nous tomberions, si nous voulons nous maintenir strictement sur ce plan de la seule action du regard d'autrui, ce sont des formes dérisoires du prestige : le style qu'il manifeste chez les enfants, cette espèce de forme d'excitation…

Un ami me racontait une anecdote, à propos de cette sorte de *joke* qui précède les courses de taureaux, à quoi l'on fait participer des maladroits, en Espagne. Il m'a décrit une scène extraordinairement belle, où la foule est saisie de cette sorte de sadisme collectif où vous allez voir jusqu'où va l'ambiguïté dans ces sortes de manifestations. On avait fait défiler un de ces demi-idiots ; dans des circonstances pareilles, on les revêt des plus beaux ornements du matador, et il défilait sur l'arène avant qu'entrent ces petites bêtes qui participent à ces sortes de jeux qui consistent à leur sauter dessus, mais qui ne sont pas complètement inoffensives. Et la foule de s'écrier : « mais lui, là, qui est si beau ! » Le personnage entre dans une sorte de panique, avec sa demi-idiotie, bien dans la tradition des grands jeux de cour de l'antique Espagne, et commence à se récuser. Les camarades disent : « Vas-y, tu vois, tout le monde te veut. » Tout le monde prend part au jeu. La panique du personnage augmente ; il se refuse, il veut se dérober. On le pousse hors des barrières. Et, finalement, le balancement, la bascule se produit, d'une façon absolument totale : le personnage, tout d'un coup, se dégage de ceux qui le poussent à entrer dans le jeu, et, selon cette espèce d'insistance écrasante des clameurs du peuple, il écarte tout le monde et se substitue tout d'un coup en cette sorte de héros bouffon, qui, impliqué dans la structure de la situation, s'en va avec toutes les caractéristiques de l'attitude sacrificielle – à ceci près que ça reste quand même du plan de la bouffonnerie – au-devant de la bête, et se fait d'ailleurs immédiatement et radicalement étendre sur le sol, et on l'emporte !

Cette scène absolument sensationnelle me paraît définir la zone ambiguë de cette relation dont l'intersubjectivité est essentielle. Et vous pourriez presque dire que là l'élément symbolique, la pression de la clameur, joue un rôle, essentiel, en quelque sorte quasi annulé par le caractère de phénomène de masse qu'elle prend en cette occasion ; l'ensemble du phénomène est ramené à ce niveau d'intersubjectivité qui est celui que j'essaie de vous définir comme étant celui d'une série de manifestations que provisoirement nous connotons comme perverses.

Mais, on peut aller plus loin. Et Sartre – ce n'est pas pour rien que j'ai avancé mon auteur, car je crois que l'analyse de Sartre, là, va très loin – va plus loin, et donne de la phénoménologie de la relation amoureuse en elle-même un développement, une structuration qui me paraît absolument irréfutable. Je ne peux pas vous la refaire tout entière, parce que, là, il faudrait que je passe par toutes les phases de la dialectique du pour-soi et de l'en-soi. Il faut vous donner un peu de peine et vous reporter aux auteurs.

Mais le niveau, l'étage où Sartre essaie de serrer la dialectique de l'amour dans sa forme aiguë, concrète, et aussi achevée, il le fait très justement remarquer, ce que dans le vécu de l'amour nous exigeons de l'objet dont nous désirons être aimé, ce n'est pas ce qu'on pourrait appeler un engagement complètement libre ; nous ne sommes aimés qu'en raison du pacte initial, de ce « tu es ma femme », ou « tu es mon époux » auquel je fais souvent allusion quand je vous parle du registre symbolique. Il est bien certain qu'il y aurait là quelque chose qui dans son espèce d'abstraction cornélienne n'aurait vraiment rien pour saturer nos réelles et fondamentales exigences, ce que Sartre fait observer dans le registre de sa dialectique de l'en-soi et du pour-soi, et spécialement de la liberté dans son rapport avec cette sorte d'engluement corporel où s'exprime la nature du désir quand il est référé à ce plan de la liberté. C'est bien de cela qu'il s'agit. Nous voulons devenir pour l'autre cette sorte d'objet qui ait pour lui cette même valeur de limite qu'a par rapport à sa liberté son propre corps. Nous voulons devenir pour l'autre ce en quoi non seulement sa liberté s'aliène – sans aucun doute il faut que cette liberté intervienne et l'engagement bien sûr est un élément essentiel de notre exigence d'être aimé – mais il faut que ce soit beaucoup plus qu'un simple engagement libre. Il faut que ce soit une liberté qui accepte elle-même de se renoncer pour désormais être vraiment limitée à tout ce que peuvent avoir de captif, de capricieux, d'imparfait, voire d'inférieur les chemins dans lesquels l'entraîne cette captivation par cet objet que nous sommes nous-même.

Ceci, je crois qu'on ne peut pas ne pas le voir en étant absolument essentiel, ce fait de devenir par notre contingence, notre existence particulière dans ce qu'elle a de plus charnel, de plus limitatif pour nous-même et notre propre liberté, la limite consentie et la forme d'abdication de la liberté de l'autre, c'est là ce qui montre phénoménologiquement, ce qui situe l'amour dans sa forme vécue, même concrète, exigible, *genital love*, comme disait tout à l'heure notre bon ami Balint. C'est ce qui justement l'institue dans cette zone intermédiaire, ambiguë, entre le symbolique et l'imaginaire, mais toute prise et engluée, elle aussi, dans ce domaine de l'imaginaire, dans cette intersubjectivité imaginaire, qui est celle sur laquelle je désire ainsi centrer votre attention ; mais dont vous voyez aussi combien, dans sa forme achevée, l'amour exige la participation de ce registre du symbolique, qui est justement ce que j'appelle le changement liberté – pacte, car ce plan-là s'incarne – dans quoi ? – dans la parole donnée.

Vous voyez donc là s'étager toute une zone où vous pourrez distinguer des plans de ce que nous appelons, dans notre langage souvent imprécis, « identifi-

cations », avec toute une gamme de nuances, tout un éventail de formes qui jouent entre l'imaginaire et le symbolique, et qui est le plan dans lequel nous déplaçons toute notre expérience.

Mais vous voyez aussi du même coup que nous ne pouvons – tout à l'inverse de la perspective de Balint, au contraire, et c'est beaucoup plus conforme à notre expérience – que partir d'une intersubjectivité radicale, fondamentale, à savoir de l'admission totale du sujet par l'autre sujet, comme tels, pour en avoir rétrospectivement – je veux dire *nachträglich* – c'est-à-dire en partant de l'expérience adulte présente jusqu'à tout ce que nous pouvons supposer des expériences originelles, en étageant les dégradations, sans pouvoir plus que lui sortir jamais du domaine de l'intersubjectivité.

En d'autres termes, pour autant que nous restons dans le registre analytique, il faut que nous admettions l'intersubjectivité jusqu'à l'origine. Il n'y a pas de transition entre les deux registres, entre les relations d'objet à objet comme deux termes extrêmes, que ce qu'on a dans la dialectique du désir animal, ou dans l'autre registre, celui de la reconnaissance du désir, ce qui est exactement le second degré.

Si nous partons de là, nous devons, depuis le départ, savoir jusqu'où se dégrade, mais en même temps d'où part cette propriété de l'intersubjectivité essentielle. Il n'y a pas de possibilité de la faire surgir à un moment où on part d'une hypothèse de départ de l'intersubjectivité. Il faut savoir où est l'intersubjectivité à l'origine même, là où elle n'est pas manifeste. Mais elle ne peut qu'être au début, puisqu'elle doit être à la fin. Et c'est bien ce que l'expérience montre, à savoir que si la théorie analytique a qualifié de pervers polymorphe tel ou tel mode ou symptôme du comportement de l'enfant, c'est précisément dans ce registre, et pour autant qu'elle implique cette dimension de l'intersubjectivité imaginaire que j'ai essayé de vous faire saisir tout à l'heure, dans cette espèce de double regard, qui fait que je vois que l'autre me voit, et que tel ou tel tiers intervenant me voit vu. Il n'y a jamais simple duplicité de terme. Ce n'est pas seulement que je vois l'autre, c'est que je le vois me voir, et que le voyant me voir, ceci implique le troisième terme, à savoir qu'il sait que je le vois. Le cercle est fermé. Il y a toujours trois termes, même s'il n'y a pas trois termes présents.

Et alors, qu'est-ce que ça veut dire ? Est-ce que ça veut dire que ce que nous appelons la perversion polymorphe chez l'enfant est vécue avec cette richesse sensible dont nous pouvons dire, par son intermédiaire chez l'adulte, que la perversion est en somme un mode de l'exploration privilégiée d'une certaine possibilité existentielle de la nature humaine, d'un certain déchirement interne qui est cette béance par où a pu aussi entrer tout ce monde supranaturel du symbolique ?

Que tout ce qui fait la valeur qualitative de la perversion vécue chez l'adulte nous devions, comme on dit, la projeter chez l'enfant ? Est-ce que ça veut dire ça ?

Mais bien sûr que non.

En d'autres termes, la question que je vous pose est celle-ci : devons-nous chercher chez l'enfant cette intersubjectivité fondamentale, si elle est celle que nous voyons être constitutive de la perversion chez l'adulte ?

Eh bien, non. Ce qui frappe, par exemple, les auteurs en question quand ils nous parlent de l'enfant, ce sur quoi ils s'appuient pour nous parler de cet amour primaire, qui ne tient aucun compte de la *selfishness* de l'autre, ce sont des mots comme ceux-ci, qui sont bien connus ; même l'enfant qui aime le mieux sa mère lui dit froidement : « quand tu seras morte, maman, je prendrai tes chapeaux »… ou n'importe quoi ; ou « quand grand-papa sera mort »… Cette sorte d'adulation si aisée de l'autre dans le discours de l'enfant, qui nous paraît, à nous adultes, dans ce malentendu qui fait de l'enfant cet être divin à peine concevable, dont les sentiments nous échappent quand nous tombons sur des phénomènes aussi paradoxaux, et qu'on essaie alors de résoudre en le projetant, à la bonne façon, d'ailleurs, de l'éternelle façon : quand les hommes ont à résoudre la question du transcendant, quand ils ne comprennent plus, ils pensent que c'est un dieu ou un animal ; et on les prend beaucoup trop pour des dieux pour l'avouer, alors on les prend en termes d'animalité. Et c'est ce que fait Balint en pensant que l'enfant n'a véritablement aucune espèce de reconnaissance de l'autre objet, si ce n'est par rapport à son besoin.

C'est une erreur absolument totale.

Et ce simple exemple du « quand tu seras mort… », que l'enfant dit si aisément, nous montre le point où l'intersubjectivité fondamentale, celle que nous devons retrouver dès l'origine, se manifeste effectivement chez l'enfant, c'est justement le fait qu'il peut se servir du langage. Et c'est juste ce qu'a dit l'autre jour Granoff, qu'on pressent la place de ce que je vous… l'enfant avec ses premiers jeux d'occultation de l'objet manifeste cette sorte de capacité qu'il a évoquée, je ne dis pas d'appeler, la présence dans l'absence, et de rejeter l'objet dans la présence. Mais justement c'est ce que méconnaît Balint, c'est que c'est là phénomène de langage. Il ne voit alors qu'une chose, c'est qu'il ne tient pas compte de l'objet, c'est ce qui lui paraît important. Mais ce qui est important, ce n'est pas qu'il ne tienne pas compte de l'objet, mais qu'il soit capable, en tant que petit animal humain, de se servir de cette fonction symbolique grâce à laquelle, comme je vous l'ai expliqué, nous pouvons ici faire entrer les éléphants, quelle que soit l'étroitesse de la porte. L'intersubjectivité est d'abord donnée avec le

maximum d'accent dans le registre du maniement du symbole. Et ceci dès l'origine. Et c'est justement à partir de là que se produit, d'une façon de plus en plus compliquée, cette sorte d'incarnation du symbolique dans le vécu imaginaire, qui modèle ensuite d'une certaine façon toutes les inflexions que, dans le vécu de l'adulte, peut prendre cette sorte d'engagement imaginaire de captation, de fixation, tout ce qui d'abord est parti de cette possibilité de nommer qui est à la fois destruction de la chose et passage de la chose à cet autre plan qui est le plan symbolique, et grâce à quoi le registre proprement humain s'installe.

La relation est intersubjective, essentiellement. Et, à négliger cette dimension, on tombe dans le registre de cette relation d'objet d'où il n'y a pas moyen de sortir, et qui nous amène à des impasses théoriques tout autant que techniques. Comme j'essaie de vous le montrer.

Est-ce que j'ai au moins assez bien fermé ce matin une boucle pour que je puisse vous laisser là ?

Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas une suite.

Ceci se résume, pour ceux qui voudraient un grossier schéma. Pour l'enfant, il y a d'abord symbolique et réel, contrairement à tout ce qu'on croit, et que tout ce que nous voyons se composer s'enrichir, se diversifier dans le registre de l'imaginaire doit d'abord partir d'une prédominance essentielle de ces deux pôles. Si cela vous paraît étonnant, si vous croyez que l'enfant est plus captif de l'imaginaire que du reste, dans un certain sens, je dirai que vous avez raison, parce que l'imaginaire naturellement est là. Mais justement il nous est absolument inaccessible. Il ne nous est accessible qu'à partir de ses réalisations beaucoup postérieures chez l'adulte. Et quand nous cherchons à voir ce que nous pouvons évoquer, ce par quoi nous pouvons atteindre réellement d'une façon analytique, correcte, le passé, le vécu, l'histoire de notre sujet, ce que nous aurons à voir comme comportement infantile, enfantin dans l'analyse, ce n'est pas ce que très confusément, maladroitement, quelqu'un comme celui que vous entendiez hier soir nous représente comme étant le comportement, les roupillades, les tripotages du sujet pendant l'analyse ; si nous devons en sortir quelque chose – et nous le faisons, que nous le sachions ou non –, c'est le langage enfantin chez l'adulte. Je vous le démontrerai la prochaine fois.

Dans cet article de Ferenczi, vous verrez qu'il a vu magistralement l'importance de cette question : qu'est-ce qui fait participer l'enfant à l'intérieur de l'adulte dans une analyse ? quelle part devons-nous lui donner ? Qu'est-ce qui en sort d'utilisable ? C'est tout à fait clair : ce qui est verbalisé d'une façon irruptive dans l'analyse.

# Leçon XIX

*9 juin 1954*

Je vous ai laissés, la dernière fois, sur l'amour primaire, *primary love*, la relation duelle, qui constitue essentiellement, et sur lequel cette théorie arrive à mettre l'accent dans la relation analytique elle-même, c'est-à-dire cette *two bodies'psychology*, comme s'exprime avec beaucoup de rigueur Balint. Je pense que vous avez compris ce que je vous ai montré, je le résume, à quelle impasse on aboutit, à faire de cette relation imaginaire comme harmonique saturante essentiellement du désir naturel, cette relation a un objet qui est un objet de satisfaction, à quelle impasse on aboutit si on en fait la notion centrale de cette relation duelle.

J'ai essayé de vous le démontrer dans la phénoménologie de la relation perverse comme telle. J'ai mis l'accent sur le sadisme et la scoptophilie. J'ai laissé de côté, parce qu'elle est une étude infiniment nuancée, à la lumière de ces remarques, dans l'ordre de ce registre, la relation homosexuelle ; car c'est précisément à approfondir cette face de la relation intersubjective imaginaire, telle que je vous en ai montré la dernière fois, et que je vais vous répéter ce qui constitue essentiellement son incertitude, son équilibre instable, le caractère essentiellement critique, c'est à l'approndir que toute une face de la phénoménologie de la relation homosexuelle peut être éclairée. Mais ceci mériterait une étude tout à fait particulière.

Ce point autour duquel j'ai fait tourner l'étude de cette relation intersubjective comme telle, sur le plan de l'imaginaire, je l'ai mis dans la fonction, dans le phénomène, au sens propre, du regard. Le regard, je vous l'ai dit, n'est pas simplement quelque chose qui se situe au niveau des yeux, quelqu'un qui vous

regarde. C'est une dimension constitutive d'une relation comme telle qui ne suppose même pas forcément l'apparition de ces yeux, qui peuvent être aussi bien masqués, supposés par le regard. Dans le regard apparaît justement cet X… que nous voyons, et qui n'est pas forcément la face de notre semblable, mais aussi bien la fenêtre derrière laquelle nous supposons qu'il nous guette; dans l'objet qu'il est, au-delà de l'objet qu'il n'est pas, apparaît au contraire l'objet devant quoi il devient objet.

Je vous ai introduis dans l'expérience de cette relation que j'ai prise, choisie comme élective, pour vous démontrer cette dimension, celle du sadisme. Je vous ai montré que, dans le regard de l'être que je tourmente, je dois soutenir mon désir, en somme, par un défi, un challenge de chaque instant. S'il n'est pas au-dessus de la situation, s'il n'est pas glorieux, si je puis dire, ce désir choit dans la honte. Aussi bien est-ce vrai aussi de la relation scoptophilique. Et je vous rappelle cette analyse de Jean-Paul Sartre, de celui qui est surpris en train de regarder, pour lequel effectivement toute la couleur de la situation change du fait de cette surprise. C'est qu'à ce moment-là, dans ce moment de virage, et qui est un virage total, un renversement de la situation, qui tient exactement à ce rien que je ne soutienne pas par une sorte de triomphe qui doit s'imposer une situation dans laquelle je suis surpris. Il tient à ce renversement de cette situation que je devienne une pure chose, un maniaque. La perversion ne se définit pas simplement comme atypie, aberrance, anomalie par rapport à des critères sociaux, contraire aux bonnes mœurs, mais bien entendu, il y a aussi ce registre, ou à des critères naturels, à savoir qu'elle déroge d'une façon plus ou moins accentuée à la finalité reproductrice de la conjonction sexuelle. Mais elle est autre chose dans sa nature. Ce n'est pas pour rien qu'on a dit d'un certain nombre de ces penchants pervers qu'ils sont *d'un désir qui n'ose pas dire son nom*. On touche là à un registre essentiel. En fait, c'est bien justement déjà à la limite de ce registre de la reconnaissance qui la fixe, la situe, la stigmatise comme perversion. Mais structuralement, intimement, la perversion comme telle, telle que je vous la délinée dans ce registre imaginaire, à ceci qu'elle ne peut s'exercer, se soutenir que dans un statut précaire qui à chaque instant et de l'intérieur est contesté pour le sujet lui-même, insoutenable, fragile, à la merci de ce renversement, de cette subversion dont je vous parlais tout l'heure, et qui fait penser à ce type de changement de signe qu'on adjoint dans certaines fonctions mathématiques, au moment où on passe d'une valeur de variable à la valeur immédiatement suivante, le corrélatif passe du plus au moins l'infini d'un moment à l'autre.

C'est cette incertitude fondamentale de la relation perverse qui ne trouve à s'établir dans aucune action satisfaisante, qui fait justement une face du drame de l'homosexualité. Je vous le dis. Je ne peux pas m'y étendre aujourd'hui. Je vous l'indique. C'est dans la triade de ces trois registres fondamentalement groupés et développés dans la dialectique du narcissisme : scoptophilie, sadisme et homosexualité.

Mais c'est aussi cette structure qui donne à la perversion sa valeur d'expérience approfondissante de ce qu'on peut appeler, au sens plein, la passion humaine, c'est-à-dire ce en quoi, pour employer le terme spinozien, l'homme exerce, et l'homme est ouvert – non pas au sens fécond du terme ouverture essentielle du monde de la vérité – à cette sorte de division d'avec lui-même qui structure cet imaginaire qui vise, entre *O* et *O'*, la relation spéculaire.

Elle est approfondissante, en effet, en ceci que, dans cette béance du désir humain, toutes les nuances, j'ai fait allusion à un certain nombre, la dernière fois, qui s'étagent de la honte au prestige, de la bouffonnerie à l'héroïsme, toutes ces nuances apparaissent qui font que ce désir humain est en quelque sorte tout entier exposé, au sens le plus profond du terme, au désir de l'autre et qui fait que, sur le plan de ce désir intersubjectif, imaginaire – souvenez-vous de cette prodigieuse analyse de l'homosexualité qui se développe dans Proust sur le plan du mythe d'Albertine. Peu importe que ce personnage soit féminin, la structure de la relation est éminemment homosexuelle. – Et jusqu'où va l'exigence de ce style de désir, qui ne peut se satisfaire que d'une captation inépuisable du désir de l'autre, poursuivi, si vous vous en souvenez, jusque dans ses rêves par les rêves de l'autre ! Ce qui implique à chaque instant une sorte d'entière abdication du désir propre du sujet. C'est dans ce miroitement, et je l'entends dans le sens du miroir aux alouettes qui à chaque instant fait le tour complet sur lui-même, dans ce renversement, se poursuivant à chaque instant, s'entretenant lui-même, poursuite épuisante d'un désir de l'autre qui ne peut jamais être saisi comme le désir propre du sujet, le désir propre du sujet n'est jamais que le désir de l'autre, que réside le drame de cette passion jalouse, si bien analysée par Proust, qui est aussi une autre forme de cette relation intersubjective imaginaire.

Qu'est-ce qu'il y a donc au fond de cette relation, qui n'est en quelque sorte saisissable à chaque instant qu'à la limite et dans ces renversements mêmes dont le sens, en somme, s'aperçoit dans un éclair ? Cette relation qui n'est soutenable d'une part que de sujet à sujet, et suppose à chaque instant d'être instabilité extrême, qui ne se soutient que par l'anéantissement ou de l'autre ou de soi-même comme désir ? C'est-à-dire, réfléchissez bien, que chez l'autre et chez soi-

même cette relation dissout l'être du sujet, du sujet de l'autre, de ce propre sujet, dans la forme où chez l'autre sa réduction à être un instrument du seul sujet qui reste, à savoir pour soi-même de la position de soi-même comme une idole offerte au désir de l'autre.

Le désir pervers a cette propriété d'avoir à sa limite l'idéal en fin de compte d'un objet inanimé. Mais non seulement il ne peut pas s'en contenter, de cet idéal réalisé, mais, dès qu'il le réalise, il perd cet objet au moment même où il rejoint cet idéal. Son assouvissement est ainsi condamné par sa structure même à se réaliser avant l'étreinte par, ou bien l'extinction du désir, ou la disparition de l'objet. Je souligne « disparition » parce que vous trouvez dans des analyses comme celle-là la clef et la clef secrète de ce quelque chose que tels analystes, non sans valeur, sans rigueur, même une certaine densité dans ce qu'on sent qu'ils approchent, par le besoin qu'ils ont de compléter par exemple certains registres de vocabulaire de l'analyse de cette disparition de l'objet. C'est l'ἀφάνισις dont parle Jones quand il essaie de voir au-delà du complexe de castration quelque chose qu'il touche dans l'expérience de certains traumas infantiles.

Nous nous perdons là dans une sorte de mystère… Nous ne retrouvons pas par ailleurs dans cet élément structural, fondamental, qui définit une zone, un plan de relations intersubjectives et qui est proprement le plan de l'imaginaire.

En fin de compte, toute une partie de l'expérience analytique n'est rien d'autre que cela : l'exploration de ces culs-de-sac de l'expérience imaginaire avec des prolongements qui ne sont pas innumérables, qui sont limités en nombre, qui ne reposent sur rien d'autre que sur un certain nombre de dimensions de la structure somatique même, du corps en tant qu'il apparaît comme corps et qui définit comme tel une topographie concrète. Ce n'est pas pour rien que j'ai spécialement évoqué trois registres aujourd'hui, comme il y a trois dimensions qu'inversement, c'est dans son histoire, à la limite du terme histoire, à savoir dans son développement, que paraissent certains moments féconds, temporalisés, qui sont les différentes étapes possibles, différents styles de frustration, qui sont définis et qui définissent comme une sorte de négatif du développement, et non pas comme développement à proprement parler, comme aussi les creux, les failles et les béances apparus dans ces développements, qui définissent ces moments féconds, développés, signalés, repérés dans un registre, développementalement historique […], comme l'écrit Freud lui-même. Aussi bien, c'est en approfondissant ceci que quelque chose toujours défaille dans le discours analytique, quand on vous parle de la frustration, qui est précisément ce qu'on laisse toujours échapper, en raison de je ne sais quelle pente naturaliste du langage,

quand l'observateur fait l'histoire naturelle même de son semblable, il omet de vous signaler qu'au moment où le sujet, si prématuré soit-il, ressent un mauvais objet, ce n'est pas simplement quelque chose que nous objectivons chez ce sujet sous la forme d'une sorte de détournement de l'acte qui l'unit à cet objet d'aversion animale […] le mauvais objet est ressenti, lui-même, comme frustration ; la frustration est ressentie dans l'autre […]

La notion de ce que nous pouvons appeler relation mortelle, cette relation est structurée par ces deux versants, ces deux abîmes où : soit le désir s'éteint, soit l'objet disparaît. Elle est structurée par une relation réciproque d'anéantissement. C'est ce qui rend pour nous utile ce repère de la dialectique du maître et de l'esclave. Vous voyez qu'à maint tournant je suis obligé soit de m'y référer, de la réexpliquer, soit de la réintroduire jusqu'à un certain point. Le seul fait que je n'ai pas pu la prendre et la développer devant vous ne peut faire qu'elle soit considérée comme épuisée. Que certains d'entre vous souhaitent qu'un jour on vous l'expose, en l'approfondissant, c'est quelque chose qui est bien compréhensible ! Et, à la vérité, ce peut être pour vous, je crois, d'un très grand enrichissement. Mais vous voyez combien elle est à la limite de ce que je vous expose. Je ne suis pas en train de vous dire que cette relation imaginaire que Hegel vous a expliquée, dialectique du maître et de l'esclave, car Hegel part d'autres problèmes, d'autres faces de la structure concrète que celle que je suis, là, en train d'isoler dans l'expérience analytique à titre d'exemple, et je dirais d'exemple limite, car bien entendu ce registre imaginaire n'apparaît qu'à la limite de notre expérience, car notre expérience est, non pas totale, mais définie sur un autre plan, c'est ce qui va constituer ce que je vous apporte aujourd'hui. Ce plan est le plan symbolique.

En quel sens est-elle structurée sur le plan symbolique ? C'est ce que je suis en train de vous expliquer aujourd'hui.

Mais je m'arrête un instant à cette dialectique du maître et de l'esclave. De quoi rend compte Hegel ? D'une certaine face, d'un certain mode du lien interhumain, qui est fondamental dans son ensemble ; il a à répondre, non seulement de la société, mais de l'histoire ; il ne peut en négliger aucune des faces ; il sait bien qu'une de ces faces essentielles n'est pas simplement la collaboration entre les hommes, ni le pacte, ni le lien de l'amour, ni tout ce qui sans aucun doute existe ; il ne saurait non plus être mis au centre de la déduction… *Dans l'édification qui se déroule dans la passion, le sérieux et le négatif de la lutte et du travail*, c'est donc sur ce plan qu'il va se centrer. Et pour se structurer dans un mythe originel qui est cette relation fondamentale sur le plan que lui-même définit comme néga-

tif, marqué de négativité. La nécessité même de son développement l'y pousse, ce que nous pourrions appeler une relation réelle d'utilisation de l'homme par l'homme, comme on voit certains insectes présenter ces formes de… pourquoi pas, de sociétés, le terme ne me fait pas peur. Là se marquera la différence entre société animale et société humaine. Les sociétés humaines ne sont pas marquées ni concevables par aucune analyse de lien objectivable, interindividuel. Précisément, la dimension intersubjective en tant que telle doit y entrer. Il ne s'agit donc pas de domestication de l'homme par l'homme. Cela ne peut pas suffire. Il faut qu'il y introduise, dans cette fondation de la relation du maître et de l'esclave, quelque chose qu'il appelle non pas la crainte de la mort, ce n'est pas ça qui fonde la relation, et le pacte du maître et de l'esclave, ça n'est pas que l'esclave ou celui qui s'avoue vaincu et qui demande grâce et crie, ce n'est pas cela qui fonde la chose ; c'est que le maître se soit engagé dans cette lutte pour des raisons de pur prestige, c'est qu'il ait opté pour des raisons de pur prestige, c'est qu'il ait risqué sa vie. C'est cela qui est sa supériorité. C'est au nom de cela, et pas au nom de sa force, qu'il est reconnu comme tel pour maître par l'esclave. C'est également au nom de cela que la situation, exactement comme la situation imaginaire, et c'est cela qui permet le rapprochement, commence par une impasse. Car si, au nom de ce risque, et de ce risque assumé pour des raisons de pur prestige, l'esclave reconnaît le maître comme maître, cette reconnaissance pour le maître ne vaut rien, puisqu'il est reconnu par l'esclave, c'est-à-dire par quelqu'un que justement, au nom du même registre du risque, il ne reconnaît pas, lui, comme homme. La situation serait donc sans issue. Elle resterait sur le plan de l'imaginaire. Et je vous prie de noter au passage l'affinité du départ de la structuration de la dialectique du maître et de l'esclave dans Hegel, avec cette situation imaginaire. Elle est développée comme telle.

Cette impasse de la relation du maître et de l'esclave aboutit tout à fait… et c'est sa face d'affinité avec le registre de l'imaginaire, l'autre face est celle justement qui permet à partir de là de se dérouler. Toute la dialectique de l'histoire est constituée par autre chose, qui nous introduit dans le plan symbolique, c'est-à-dire tous les prolongements de cette situation. Les prolongements de cette situation, vous les connaissez ; c'est justement ce qui fait qu'on parle du maître et de l'esclave. C'est à partir de ce moment initial, et en somme mythique puisqu'il est imaginaire, que s'établit la relation de la jouissance et du travail ; c'est-à-dire qu'une action s'organise à partir de là. Les règles sont précisément la loi imposée à l'esclave d'une fonction qui est de satisfaire le désir et la jouissance de l'autre en tant que tel qui ne peut être

conçue que comme organisée et définie. Parce qu'il ne suffit pas à l'esclave de demander grâce, il faut ensuite qu'il aille au boulot. Et pour aller au boulot, il y a des règles, des heures. Nous entrons dans le domaine du symbolique. Et si vous y regardez de près, ce domaine du symbolique n'est pas là dans un rapport simplement de succession au nœud, au pivot imaginaire de la situation qui est constituée par la relation mortelle, et la définition même de cette relation imaginaire. Nous ne passons pas là par une sorte de saut qui va de l'antérieur au postérieur, à la suite du pacte et du symbole. Si vous approfondissez le mythe, vous voyez qu'il n'est concevable qu'absolument cerné par le registre du symbolique, pour la raison que ce que je vous ai désigné, accentué, souligné tout à l'heure, que la situation ne peut être fondée dans je ne sais quelle panique biologique à l'approche de ce quelque chose après tout jamais expérimenté, jamais réel, qu'est la mort – l'homme n'a jamais peur que d'une peur imaginaire – la mort dont il s'agit dans le risque de la mort est une mort imaginaire ; mais ce n'est pas tout. Elle n'est même pas structurée, là, comme crainte de la mort. Je vous l'ai souligné, elle est structurée comme risque de la mort, et pour tout dire comme enjeu.

Il y a déjà dans la constitution, à l'origine, du mythe du maître et de l'esclave, au départ, une règle du jeu.

Je n'insiste pas là-dessus aujourd'hui. Je le dis pour ceux qui sont le plus ouverts, le plus disposés à comprendre. C'est essentiel. C'est l'étage, le niveau où l'intersubjectivité baigne de bout en bout, et jusque même où nous voulons la soutenir, dans un développement quelconque de l'imaginaire. Toute relation intersubjective en tant qu'elle structure une action humaine est toujours plus ou moins implicitement impliquée dans une règle du jeu. Elle n'est analysable que comme telle.

Reprenons encore, sous une autre face, ma relation au regard, regard allié à la fenêtre, ou au coin du bois, et moi avançant dans la plaine, et me supposant sous un regard. Ce dont il s'agit ce n'est pas tellement – dans une dialectique concrète, j'entends – que si je suppose ce regard qui me guette, ce n'est pas tellement que je craigne quelque action immédiate, quelque révélation de mon ennemi, quelque manifestation de son attaque, car aussitôt alors la situation se détend et je sais à qui j'ai affaire.

Tant que je soutiens cette situation d'être supposé observé, ce qui m'importe le plus est de savoir ce qu'il détecte, ce qu'il suppose, ce qu'il imagine de mes intentions, à moi, qui m'avance, puisque je suis supposé dans une situation de guerre, c'est de dérober mes mouvements à l'ennemi qu'il s'agit, c'est de ruse.

Et c'est sur ce plan que se soutient la dialectique intersubjective du regard. Ce n'est donc pas qu'il voit où je suis qui est important, c'est qu'il voit où je vais. C'est-à-dire très exactement qu'il voit où je ne suis pas. Et c'est toujours cela qui est escamoté dans toute analyse de la relation réciproque, intersubjective, c'est que ce n'est pas ce qui est là, qui est vu, qui structure la situation, c'est ce qui n'est pas là.

La *théorie des jeux*, comme on l'appelle, pour autant qu'elle est un mode d'étude fondamentale de cette relation subjective, illustre assez ce que nous disons, pour que vous voyiez que, du seul fait qu'elle est une théorie mathématique, nous sommes déjà dans le plan symbolique. Il n'y a pas plus à en dire. Ouvrez tel ou tel livre moderne de ce qu'on appelle *théorie des jeux*, d'une étiquette tout à fait impropre, car ça ne se limite pas à ce que vous pouvez croire, aux jeux plus ou moins conventionnels, qu'il s'agisse du jeu des monopoles, bimonopoles… sur un marché, ou du jeu de dames ou d'échecs. L'analyse de ces structures est absolument essentielle pour tout développement de l'intersubjectivité ; et cette analyse toujours d'une certaine façon suppose au départ un certain nombre – si simple que vous définissiez le champ de cette intersubjectivité – de données numériques, et, comme telles, symboliques.

Si vous lisez le Sartre auquel je faisais allusion l'autre jour, vous verrez qu'il laisse apparaître quelque chose d'extrêmement troublant ; après avoir si bien défini cette relation d'intersubjectivité qu'il a imaginée, il semble impliquer que, s'il y a dans ce monde d'interrelations imaginaires une pluralité, cette pluralité ne serait pas numérale en tant que chacun des sujets serait par définition l'unique, au centre des références. Ceci se soutient dans l'analyse de son point de départ – analyse de l'en-soi et du pour-soi – il reste sur un plan strictement phénoménologique, ce qui fait qu'il ne s'aperçoit pas qu'au contraire le champ intersubjectif ne peut pas ne pas déboucher sur une structuration numérique, sur ce trois, et sur ce quatre, sur lequel je vous apprends à vous repérer, depuis le moment même où nous essayons ici de définir l'expérience analytique.

La relation de ce symbolisme, si primitif soit-il, celui qui est structuré dans la situation par un certain nombre de repères, de numéros, nous met exactement et tout de suite sur le plan du langage. Il n'y a pas de numération concevable autrement.

En cherchant pour vous un certain nombre d'exemples, de points d'appui, d'illustrations de ce que je développe ici, je vous le signale parce que ça m'est venu – c'est encore une petite parenthèse de ce que je vous enseigne – je lisais,

pas plus tard qu'il y a trois jours, un vieil ouvrage du début du siècle, *History of new world of America* (Histoire du Nouveau Monde qu'on appelle Amérique). Il s'agissait justement du problème qui, du point de vue de la genèse du langage, a attiré l'attention, voire provoqué la perplexité de pas mal de linguistes, et qui est essentiellement en relation avec la notion que nous pouvons nous faire de l'origine, de la genèse du langage. Toute discussion sur l'origine du langage est toujours entachée d'une irrémédiable puérilité. Chaque fois qu'on essaie de faire sortir le langage de je ne sais quel progrès de la pensée – il y a là un cercle absolument crétinisé par la formation secondaire – je ne sais quel progrès de la pensée se mettrait à isoler dans la situation entière, à cerner, le détail, la particularité, l'élément combinatoire. Comment supposer que la pensée saisit justement l'élément combinatoire, qu'elle passe au-delà du stade du détour qui marque l'intelligence animale, pour justement passer au stade du symbole, qu'ici on n'a pas d'abord le symbole, qui est la structure de la pensée humaine, à savoir substituer aux éléphants le mot éléphant, et même au soleil le signe d'une rondeur ?

Je ne sais pas si vous vous rendez compte de ce que ça représente comme abîme à franchir, de cette chose qui est le soleil par essence et phénoménologiquement, justement le centre de ce qui court sur le monde des apparences, l'unité de la lumière, et qu'on en fasse tout d'un coup, un rond, en saisissant un de ses aspects particuliers, et qu'on en fasse un rond… C'est une chose qui déjà est un abîme après tout qu'on pourrait franchir ! Faut-il croire que ce soit là encore quelque chose que le soleil soit un aspect d'assiette, ou de plat, quel serait le progrès sur l'intelligence animale ? Absolument rien. Le soleil ne vaut précisément rien en tant qu'il est désigné par un rond, à l'occasion, mais il vaut en tant que ce rond est mis en relation avec une série d'autres formalisations qui constituent avec lui ce tout symbolique dans lequel il tient sa place au centre du monde, par exemple, ou la périphérie, qu'importe, mais où il s'organise dans un monde de symboles.

À propos des gens qui spéculent sur l'origine du langage et essaient de faire des transitions entre cette appréciation de la situation totale et la fragmentation symbolique, il y a une chose qui a toujours frappé les gens, c'est ce qu'on appelle les holophrases ; c'est-à-dire dans l'usage de certains peuples – et soyez certains que vous n'auriez pas besoin de chercher loin pour trouver dans cette expérience les holophrases, dans notre usage courant, commun – des choses qui justement ne sont pas décomposables et se rapportent en effet à une situation prise dans son ensemble.

On a l'air de saisir là une ligne entre ce monde animal, qui passe sans structurer les situations, et ce monde humain, qui est le monde symbolique. Et alors toujours pour procéder là comme nous procédons dans l'analyse, nous mettons en question la question de l'autosymbolisme, comme s'exprime Silberer : quand un sujet passe dans un état de fatigue, de demi-sommeil, il se peut que la pensée qu'il poursuivait trouve immédiatement sa figuration dans les premières images hypnagogiques qui arrivent.

Et les analystes viennent et disent que dans la situation concrète, il n'y a pas simplement ça, cette figuration a toujours un sens ; on y retrouve le conflit, le superego, l'histoire du sujet… Les analystes ont tout à fait raison, mais simplement ils ont l'air de méconnaître que Silberer ne dit pas le contraire mais qu'il montre un certain virage, l'apparition du phénomène figuratif.

Je me suis rencontré à propos d'un phénomène analogue, à propos d'une de ces holophrases, à propos de l'ouvrage que je citais tout à l'heure, c'est chez les Fidjiens. Les Fidjiens prononcent un certain nombre de situations avec la phrase suivante, qui n'est pas une phrase de leur langage, qui n'est réductible à rien : *ma mi la pa ni pa ta pa*.

Je ne vous dis pas qu'en le nuançant avec les prononciations propres à l'anglais ça ne doive pas donner quelque chose de différent ; mais ce n'est pas reproduit dans le livre en écriture phonétique, je ne peux que vous le dire à peu près comme ça se lit, avec la phonétisation qu'on en donne.

Et alors je lis sous la plume de l'auteur – vous allez voir quel rapport direct avec ce que je vous enseigne que désigne l'holophrase :

| | | |
|---|---|---|
| *state or events* | = | l'état ou les événements |
| *of two persons* | = | de deux personnes |
| *looking at the other* | = | chacune regardant l'autre |
| *hoping that other will offer to do something* | = | espérant chacune de l'autre qu'elle va s'offrir à faire quelque chose |
| *which both parties desire* | = | que les deux parties désirent |
| *but are unwilling to do* | = | mais ne sont pas disposées à faire. |

Nous trouvons là défini, avec une entière innocence de la part de l'ethnographe, qui n'était pas précisément un théoricien de l'intersubjectivité, défini, délié avec une sorte de précision exemplaire, cet état de subention, d'interregard, où chacun attend de l'autre qu'il se décide pour quelque chose qu'il faut

faire à deux, qui est entre les deux, mais où chacun ne veut pas entrer, ni se mouiller. Que ce soit à ça, justement, à cette limite qu'apparaissent…

Alors vous voyez bien là, c'est tout le contraire ; il faut comme toujours renverser le point central de la perspective ; ça n'est pas une genèse, un intermédiaire dont il s'agit, entre je ne sais quoi qui serait une assomption primitive de la situation comme totale, c'est-à-dire du registre du mode de l'action animale et de la symbolisation par l'intermédiaire de je ne sais quoi qui serait je ne sais quel premier engluement de la situation dans un mode verbal. Il s'agit au contraire de quelque chose où ce qui est du registre de la composition symbolique définit à la limite, à la périphérie. Je vous donne le soin de m'apporter un certain nombre de phrases ou d'holophrases qui sont de notre usage courant ; il y en a plus d'une, croyez-moi ; écoutez bien la conversation de vos contemporains, et vous verrez le nombre d'holophrases qu'elle comprend. Vous verrez aussi à quelles sortes de situations limites, de situations de suspension du sujet dans un rapport spéculaire l'un à l'autre, toujours d'une façon plus ou moins directe, elles se rattachent.

Alors nous voilà arrivés, avec l'analyse faite pour renverser pour vous certaine perspective qui est celle justement de la relation interobjectale conçue comme fondée sur une satisfaction complémentaire, naturelle entre les *two objects* dont on vous parle dans la psychologie.

À quoi arrivons-nous ? Nous arrivons à l'article de Balint, *On transference from emotions*, sur le transfert des émotions, qui déjà dans son titre avec soi l'annonce de ce que je peux vraiment appeler le plan délirant dans lequel il va se dérouler, au sens technique et originel du terme « délirant ».

Il s'agit du transfert. On nous l'annonce tout de suite. Premier paragraphe, on évoque les deux phénomènes fondamentaux de l'analyse : la résistance et le transfert. La résistance, tout le monde sait ce que c'est ; on la définit d'ailleurs fort bien en la rapportant justement au phénomène du langage, tout ce qui freine, altère, retarde le débit, ou bien l'interrompt complètement. On ne va pas plus loin. On n'en tire pas de conclusion, et on passe au phénomène du transfert. Comment un auteur si subtil, aussi fin, aussi délicat praticien, aussi admirable écrivain dirais-je même, que Balint, peut-il développer toute une étude d'une quinzaine de pages sur le transfert, en partant d'une définition du transfert qui, précisément, pour se situer sur un départ psychologique, à savoir qu'il doit s'agir de quelque chose qu'il faut que ça existe à l'intérieur, alors c'est forcément, on ne sait quoi, des sentiments, des émotions – le mot « émotion »

fait toujours mieux image, alors on parle d'émotions – et ce qu'il importe de montrer est comment les émotions humaines s'incarnent, se projettent, se disciplinent, se symbolisent enfin, il faut le dire, par quelque chose qui évidemment n'a aucun rapport avec elles ? Alors nous parlons du drapeau national, du lion et de la licorne britanniques, des épaulettes des officiers, et de tout ce que vous voudrez. Lisez l'histoire de deux pays avec leurs deux roses de couleurs différentes… Tout ce qui est aussi bien à la surface de la vie de la communauté britannique ou de toute autre communauté; on trouve là des exemples piquants, puisque les juges portent perruque, et que ça peut être matière à méditation. Mais de quoi s'agit-il ? Le domaine du symbole est ici introduit, non pas dans sa structuration générale et pour autant qu'il nous importe. Et nous allons le voir quand il va amener des exemples concrets, comment il faut examiner la question de symbole, mais en tant uniquement qu'il est un déplacement, puisque par définition et au départ on met en parallèle, en pendant, la soi-disant émotion, le phénomène de surgissement psychologique qui serait là le réel, et le quelque chose dans lequel il est, à trouver son expression, la réalisation c'est donc sous l'angle du déplacement. Bien entendu, le symbole par lui-même joue une fonction dans tout ce qui se réalise comme déplacement. Mais toute la question est : est-ce cela sa fonction ? Faut-il le définir dans ce registre vertical, à titre de déplacement ? On voit assez bien à quel point c'est une fausse route, une fausse voie, en ceci que ce qui paraît à partir de ces remarques fondamentales, dont rien n'est erroné en elles-mêmes, c'est simplement que la voie est prise exactement dans le sens transversal; au lieu de l'être dans le sens où elle doit s'avancer, elle est dans le sens où tout s'arrête. On voit la dialectique et l'analyse continuer par le rappel de la métaphore de ce qu'on appelle le front d'une montagne, le pied d'une table, etc. Nous continuons toujours dans les phénomènes de langage.

À quoi ça aboutit ? On croit qu'on va comprendre la nature du langage ? Non. Ce dont il s'agit c'est de dire qu'en fin de compte le type de l'opération de transfert est ceci : vous êtes en colère, c'est à la table que vous donnez un coup de poing ! Comme si effectivement je donnais un coup de poing à la table, il y a là une erreur fondamentale. Néanmoins, c'est de cela qu'il s'agit, de voir comment l'acte se déplace dans son but, comment l'émotion se déplace dans son objet, comment cette sorte de relation ambiguë entre la structure réelle et la structure symbolique se fait dans le sens vertical, la relation point à point d'un de ces univers avec l'autre, à ceci près que, la notion d'univers n'y étant pas, il n'y a aucun moyen de l'introduire.

Par conséquent, ceci est soutenu jusqu'au bout de l'article. Cette analyse qu'il en donne, la notion du transfert comme tel transfert d'émotions, ce sur quoi l'émotion se transfère dans tous ces exemples, c'est un objet inanimé. Il pose la question humoristiquement : je ne vous demande pas ce qu'en pense l'objet inanimé. En effet, c'est intentionnellement que j'ai choisi l'objet inanimé, parce que là la situation est claire, plus simple ; autrement, si nous ne le supposons pas inanimé, je vous fais remarquer que le mot « inanimé », vous l'avez vu apparaître tout à l'heure à la limite de la relation dialectique imaginaire, c'est que, si nous pensons que l'autre est aussi un sujet, nous entrons dans une complication dont, dit-il, il n'y a plus moyen de sortir.

S'il n'y a pas moyen d'en sortir, il n'y a pas moyen de faire d'analyse. C'est bien d'ailleurs à quoi nous arrivons depuis quelque temps. On nous fait un tel plat, on promet avec un air de bravoure, qui n'est pas sans révéler je ne sais quelle gêne, qui se manifeste par le style même de cette fanfaronnade mise autour de la notion de contre-transfert ; ça signifie quoi, en fin de compte ? Cette pointe, ce prolongement, cette accentuation qu'en fin de compte il n'y a pas moyen d'en sortir. Nous sommes là devant le fameux problème, avec la *two bodies' psychology*, dénoncé irrésolu en physique, le problème des deux corps.

En effet, si on reste sur ce plan des deux corps, il n'y a pas moyen de donner une symbolisation satisfaisante. Il s'agit de savoir si c'est ça, si c'est en s'engageant dans cette voie et en parlant d'abord de transfert comme étant essentiellement le phénomène du déplacement qu'on saisit effectivement ce qu'est le phénomène du transfert.

Dès qu'il passe au contraire, c'est-à-dire qu'il l'illustre par des exemples pris dans notre expérience, ce qui veut dire dans la clinique, dans ce qui se passe pour nous dans l'analyse – et pas seulement au tableau noir : il raconte une première jolie histoire.

Un monsieur qui vient le voir. Il est là, au bord de l'analyse. Nous connaissons bien cette situation, et il ne se décide pas. Il a été voir plusieurs analystes. Enfin, il vient voir Balint. Il lui raconte une longue histoire, très riche, très compliquée, avec des détails, des choses qu'il sent, qu'il souffre ; – et c'est là que notre Balint, dont je suis en train de diffamer les positions théoriques, et Dieu sait si je ne le fais qu'à regret, mais c'est essentiel, car il s'agit de savoir où on va ! – se révèle le merveilleux personnage qu'on voit vivre dans cette histoire. C'est là que se révèle, non pas le contre-transfert, comme on dit dans le langage à clef dans lequel nous croupissons, qui consiste à appeler ambi-

valence le fait de haïr quelqu'un, ou appeler contre-transfert le fait d'être un imbécile.

Balint n'est pas un imbécile. Il écoute ce type. Il a déjà entendu pas mal de choses, de gens, il est mûri, il est quelqu'un, il est un homme, un être. Il ne comprend pas. Voilà. Il y a des histoires comme ça. On ne les comprend pas. Quand vous ne comprenez pas une histoire, eh bien, ne vous accusez pas tout de suite, dites-vous : ça doit avoir un sens que je ne comprenne pas. Et là Balint non seulement ne comprend pas, mais fait comme quelqu'un qui ne comprend pas, et considère que, du moment qu'il ne comprend pas, il est en droit de ne pas comprendre. Et il doit y avoir une cause. Il ne dit rien à son type, et le fait revenir.

Le type revient et continue à raconter son histoire. Et il en remet. Et Balint ne comprend toujours pas. Et il y a quelque chose évidemment, ce sont des choses aussi vraisemblables que d'autres, seulement voilà, elles ne vont pas ensemble. C'est une expérience clinique, ça nous arrive, ces choses-là, et il faut toujours en tenir le plus grand compte. Quelquefois ça nous projette vers un diagnostic, à savoir qu'il doit y avoir justement quelque chose d'organique dans certains cas. C'est comme ça que Freud nous apprend à faire un diagnostic dans certains cas.

Mais là ce n'est pas de ça qu'il s'agit. Cette histoire compliquée, il n'apparaît rien à l'horizon qui ne soit étranger.

Eh bien, voilà, il le dit, « c'est curieux, vous me racontez des tas de choses, fort intéressantes, mais moi je dois vous dire que, votre histoire, je n'y comprends rien ». Alors le type s'épanouit, large sourire sur sa face et dit : « Vous êtes le premier homme sincère que je rencontre, car toutes ces choses que je viens de vous raconter, je les ai racontées à un certain nombre de vos collègues qui y ont tout de suite vu l'indice de la structure intéressante, complexe, raffinée… Mais tout cela, je vous l'ai raconté à titre de test, et pour voir si oui ou non vous étiez comme tous les autres, un charlatan et un menteur. »

L'intéressant est l'exemple, car vous devez sentir quelle gamme il y a entre les deux registres : le registre de Balint au tableau noir, qui nous expose que ce sont les émotions des citoyens anglais qui sont déplacées sur le *british lion* et les deux licornes, et Balint quand il est en fonction, quand il parle intelligemment des choses qu'il expérimente. Est-ce que, vous vous en rendez compte, ce n'est pas là que nous commençons à entrer dans l'aberration, quand nous faisons simplement une remarque *irrelevant*, de dire : « C'est très bien, tout ça. » ? Ce type, après tout, est dans son droit d'opérer ainsi. Mais est-ce que ce n'est pas une

façon *uneconomic* ? Est-ce que ce n'est pas un très long détour ? Et nous voilà rentrés dans l'aberration, sur le plan de quelque chose qui n'a aucun rapport. Il n'est pas question de savoir si c'est économique ou pas économique. Cela se soutient dans son registre, et hautement, car à la vérité, s'il s'agit de quelque chose dans le transfert, et il a tout à fait raison de situer ça quelque part justement au départ de l'expérience analytique, ce registre dans lequel la parole est menteresse, et que c'est précisément parce qu'elle est menteresse, parce qu'elle instaure, qu'elle introduit dans la réalité le mensonge, c'est-à-dire quelque chose qui n'est pas ; c'est parce qu'elle introduit ce qui n'est pas qu'elle peut aussi introduire ce qui est. Car, avant la parole, rien n'est ni n'est pas. Tout est là, sans doute, mais c'est avec la parole qu'il y a les choses qui sont, vraies ou fausses, qui sont, et des choses qui sont pas.

C'est avec cette dimension de la parole que se creuse, dans le réel, la vérité, qui n'a avant la parole aucune raison de s'y introduire, car il n'y a rien, ni vrai ni faux, tout est là dans la situation, il n'y a aucune espèce de vrai ni de faux avant que la parole puisse en s'y introduisant y introduire, quoi ? J'ai parlé du mensonge, parce que c'est du mensonge qu'il s'agit, mais il y a d'autres registres. Dites-vous que ces registres – appelons-les, connotons-les, avant de nous quitter aujourd'hui, dans une sorte de triangle à trois sommets : nous mettrions justement le mensonge à un sommet ; à un autre quelque chose qui n'est pas le mensonge, mais introduit aussi par la parole : la méprise, c'est intentionnellement que je dis la méprise, et non pas l'erreur. J'y reviendrai.

Et puis, quoi encore ?

L'ambiguïté. Nous y reviendrons aussi. Du fait que précisément la parole, en tant que c'est elle qui fonde ce registre, de ce qui est vrai, que c'est justement par son acte qu'elle le fonde, laisse toujours derrière cette fondation de la vérité ce quelque chose de son acte qui est au-delà et qui pose derrière le fait même de la fondation ce par quoi elle l'a fondé ; et de par sa nature même non seulement la parole est vouée à cette ambiguïté, mais si elle n'est pas par essence ambiguë, elle n'est plus une parole.

C'est justement à partir de l'instauration de ce domaine de la parole que se creuse dans le réel – et, si on peut dire, symétriquement – ce trou, cette béance de l'être en tant que tel. Vous savez bien que la notion même d'être, dès que nous essayons de l'insérer, se montre aussi insaisissable que la parole. Car l'être, le verbe même, n'existe que dans le registre de la parole qui introduit ce creux de l'être dans la texture du réel. L'un et l'autre se tiennent et se balancent ; ils sont exactement corrélatifs.

Un autre exemple, que nous apporte Balint.

Il n'est pas moins significatif que le premier. Et on se demande comment il peut les apporter, et même les rattacher à ce registre du déplacement, ce registre du déplacement dans lequel le transfert comme tel a été amplifié. C'est une autre histoire !

C'est une charmante patiente, qui présente ce type illustré dans certains films anglais de ce qu'on appelle *chattering*, parler, parler, parler pour ne rien dire. C'est comme ça que se passent ses séances. Il y a quelque chose qui rend encore plus significatif le cas, c'est qu'elle est déjà passée, elle aussi, mais dans l'analyse ; elle a déjà fait de longs bouts d'analyse avec un autre. Finalement, elle vient entre les mains de Balint, qui l'écoute, qui se rend bien compte, c'est même avoué par la patiente, que, quand il y a quelque chose qui l'embête, elle remplit ça en racontant n'importe quoi.

Où est le tournant tout à fait décisif dans l'histoire ? C'est quand un jour, après une heure pénible autour du même mode de procéder de la patiente, Balint finit par mettre le doigt sur ce qu'il y a ce jour-là, c'est-à-dire ce qu'elle ne veut pas dire. Et ce qu'elle ne veut pas dire, c'est qu'elle a eu d'un médecin de ses amis, qui n'est pas en relation avec l'analyse antérieure, une lettre de recommandation pour qu'elle trouve du travail, et où on dit d'elle qu'elle est une personne parfaitement… Nous allons plus loin et entrons dans cette dialectique du travail en tant qu'inséré dans le symbole, dans la loi. Ce jour-là, il fait tourner le sujet autour de lui-même, trouve le moment-pivot autour de quoi va tourner toute l'analyse, et où elle va pouvoir enfin s'engager dans quelque chose… Il le trouve dans le fait qu'il arrive à faire avouer à la patiente que ce dont il s'agit pour elle, et depuis toujours, c'est justement ça. Qu'il ne faut pas que tout le monde sache à la fin qu'on la considère comme… c'est-à-dire quelqu'un que ses paroles engagent. Car si ses paroles l'engagent, il va falloir qu'elle se mette, comme l'exemple de tout à l'heure, qu'elle se mette au boulot, qu'elle entre dans le monde du travail, dans le monde de la relation adulte homogène. Et ce dont il s'agit pour elle depuis toujours, ce qu'elle a très bien compris, c'est la différence qu'il y a entre la façon dont on accueille les paroles d'un enfant, bien entendu, tout ça n'est pas dit tout à fait comme je vous le dis, mais suffisamment pour rendre légitime ce que je mets là en relief, et celle dont on accueille les paroles d'un adulte. Pour ne pas être forcée d'être engagée, d'être située ici ou là, comme apparaît le monde des adultes, où on est plus ou moins réduit en esclavage ; et le rapport entre cela et le fait qu'elle bavarde pour ne rien dire, qu'elle meuble ses séances avec du vide, du creux, du vent, c'est celui-ci.

En surcroît, nous pouvons nous arrêter et méditer un instant que l'enfant aussi a une parole. La différence entre la parole de l'enfant et celle de l'adulte n'est pas du tout que sa parole soit vide. Elle est aussi pleine de sens que la parole de l'adulte. Elle est même tellement pleine de sens que les adultes passent leur temps à s'en émerveiller : « Comme il est intelligent, le cher mignon ! Vous avez vu ce qu'il a dit l'autre jour ? Ah ! Ma chère !… » Mais, justement tout est là ! C'est qu'en effet, comme pour tout à l'heure dans cet élément d'idolification qui intervient dans la relation imaginaire, cette parole admirable est une parole transcendante, une révélation du ciel, un oracle du petit dieu ! Mais il est bien évident, en effet, que ça ne l'engage à rien et qu'on fait tous ses efforts, en effet, pour lui arracher – quand ça ne va pas – des paroles qui engagent. Et Dieu sait si la dialectique de l'adulte s'arrange, là, pour déraper ! Nous ne le savons que trop ! Mais c'est ça dont il s'agit. C'est justement de la valeur de la parole en tant qu'elle s'engage dans une dialectique, c'est-à-dire qu'on lie le sujet à ses propres contradictions, pour lui dire qu'on lui fait signer quelque chose.

À un point plus avancé, plus développé de la situation analytique, la situation de transfert, ce n'est pas moi qui le dis, c'est lui, je ne fais que commenter le texte, et il a raison, il le donne comme exemple du transfert. Vous voyez qu'il s'agit bien d'autre chose que d'un déplacement. Et une fois de plus, il s'agit de la valeur de la parole, cette fois-ci non plus comme créatrice de cette ambiguïté fondamentale, mais comme fonction du proprement symbolique, du pacte liant et unissant comme tel les sujets les uns aux autres dans une action humaine par excellence fondée originellement et initialement sur l'existence de ce monde du symbole, à savoir les lois et les contrats. C'est sur ce registre que Balint, quand il est dans le concret, dans sa fonction d'analyste, repère, détecte, fait tourner la situation entre lui et le sujet, et qu'à partir de ce jour il peut lui faire remarquer toutes sortes de choses, la façon dont elle se comporte dans ses places, à savoir que, dès qu'elle commence à recueillir la confiance générale, elle s'arrange justement pour faire un petit quelque chose qui fait qu'elle se fait foutre à la porte ; la forme même des travaux qu'elle trouve, aussi, est très significative, ce sont des détails très amusants : au téléphone, recevoir des choses et envoyer les autres faire des choses diverses, travaux d'aiguillage qui lui permettent de se sentir en dehors de la situation. À la fin, elle s'arrange cependant toujours pour se faire renvoyer. Voilà sur quel plan vient jouer la relation du transfert, autour d'une façon quelconque soit de l'institution de la relation symbolique, soit de sa prolongation, soit de son soutien.

C'est dans ce domaine de la fonction de la parole, des propriétés de la parole, que nous voyons essentiellement se développer le transfert, à des incidences, des projections, des articulations, tant de l'ordre de l'imaginaire, mais qui se situe tout entier dans la relation symbolique.

C'est là, simplement aujourd'hui, à l'aide de ce petit commentaire d'un texte de Balint, particulièrement significatif où je veux vous amener. Qu'est-ce que cela implique ?

Ce monde de la parole n'est pas simplement sur un seul plan. Par définition, la parole a toujours ses arrière-plans, ambigus, qui vont jusqu'à l'ineffable, au moment où elle ne peut plus se dire elle-même en tant que parole, se fonder en tant que parole. C'est là un point dans lequel nous arrivons à un au-delà. Mais vous voyez que cet au-delà n'est pas le même que nous cherchons dans la psychologie du sujet. Il est dans la dimension même de la parole, par rapport à cet au-delà qu'il est coutume d'aller chercher dans je ne sais quelle mimique : crampe, agitation du sujet, corrélatif psychologique émotionnel de la parole… Cet au-delà est alors de l'autre côté, c'est un en-deçà. C'est de cela qu'il s'agit. Et dans ce sens se creuse la réalisation essentielle qui se fait dans l'analyse.

Quand nous parlons de l'être du sujet, ça ne veut pas dire quelque chose qui va dans le sens de ses propriétés psychologiques, mais dans le sens d'un approfondissement de cette expérience de parole dans laquelle est située l'analyse, et ça nous permet du même coup de mieux nous rendre compte de ce que c'est que la situation analytique. Si on veut comparer la situation analytique à quelque chose, c'est très précisément à ce que j'évoquais tout à l'heure, c'est dans l'ordre d'un échange de la parole, de la relation symbolique, quelque chose qui est constitué au départ par une certaine règle du jeu.

L'expérience analytique est enfermée dans certains usages réglés avec des règles certainement très frappantes et très paradoxales ; c'est d'un dialogue qu'il s'agit, dialogue aussi monologue que possible ; c'est une règle du jeu tout entière dans l'ordre symbolique dans laquelle elle se développe.

Est-ce que vous y êtes ?

C'est cela que j'ai voulu aujourd'hui exemplifier par le contraste entre les exemples concrets que donne Balint et ce en quoi se manifestent pour lui, et à juste titre, les phénomènes typiques de transfert, et les exemples qu'il en donne ; naturellement, à la fin, ce qui lui paraît le plus frappant dans la situation est l'exercice, l'usage qu'ont fait ces deux personnes de la parole, comme si c'était là le ressort vraiment de la situation.

Vous voyez que c'est une extrapolation abusive, car la situation n'est pas du tout la même que cette sorte de parole à la fois triomphante et innocente que peut utiliser l'enfant avant qu'il soit entré dans le monde du travail, et le fait, dans le monde du travail, de soutenir un discours exprès insignifiant. Ce n'est que par déduction d'un certain rapport établi qu'on peut lier les deux. Le fondement est différent. Ce n'est pas simplement une ectopie de la situation enfantine. C'est le maintien, l'essai de maintenir une situation atypique, en construisant d'une certaine façon dans le registre du *primary love*, dont nous parlons sans cesse, nous essayons de justifier, en pensant qu'il s'agit là d'une certaine recherche.

C'est vrai sous certains angles. Mais pas sous tous, et en se limitant à cet angle on peut s'embarquer dans des perspectives fausses, à savoir qui peuvent motiver de notre part une intervention déroutante pour le sujet. Il n'est pas sûr qu'il faille dire : ce sont telles ou telles relations enfantines. Et le fait le prouve ; ce n'est pas en faisant comme l'analyste qui a précédé Balint, à savoir dire qu'elle reproduisait là telle situation de son enfance, que Balint a fait tourner la chose, mais autour du fait concret, le fait que cette dame avait ce matin-là en sa possession une lettre qui lui permettait de trouver une place, justement dans le registre de cette fonction de la parole, de la garantie donnée du fait de répondre de quelqu'un. Et c'est justement parce que, sans le théoriser, sans le savoir, il était sur ce plan, qu'il a été efficace.

Vous voyez combien il est important de situer les choses.

Je ne voudrais pas terminer sans dire tout de même combien justement, à travers cette théorie qui est décalée, dégradée elle aussi, et c'est bien de ce déplacement de la théorie qu'il s'agit ici de voir quel est son sens, et pourquoi il se fait – et c'est là que nous viendrons la prochaine fois – dans ce petit triangle de la parole, avec ces fonctions et ces retentissements dans l'être. Ce fera le sujet de ce que nous dirons la prochaine fois. Et même je n'hésiterai pas à tomber dans la schématisation spatiale et à vous en faire au tableau l'espèce de petite représentation pyramidale.

Je vous indiquerai que, d'un autre côté, si on prend le texte, on trouve, comme vous venez de le voir par ces exemples, des exemples merveilleusement lumineux, explicatifs. Balint, naturellement excellent praticien, ne peut pas méconnaître dans quelle dimension il se déplace.

Parmi les références, il y en a une à un distique de celui qu'il appelle « un de nos confrères », et, mon Dieu, pourquoi pas ? Celle de Johannes Scheffler qui, au début du XVII^e^ siècle a fait des études médicales fort poussées, ça avait probablement plus de sens à cette époque que de nos jours. Sous le nom d'Angelus

Silesius, il a écrit un certain nombre de distiques les plus saisissants sur les rapports de [l'homme ?] et de la déité.

On pourrait résumer l'axe général de ses distiques, dont on ne peut pas dire qu'ils soient mystiques. Il s'agit de la déité, de la créativité par essence qui est autour de la fonction de la parole humaine aussi loin qu'elle porte son approfondissement, et que même elle finisse par se taire.

Les deux vers que cite Balint sont fort beaux, il ne s'agit rien moins que de l'être en tant que lié au contingent à l'accidentel dans la réalisation du sujet. Le fait que Balint ait pu chercher une chose pareille est très significative, parce que pour qu'il ait la pratique de ces textes – les textes d'Angelus Silesius sont parmi les textes « mystiques », appelons ça comme ça, entre guillemets, à la vérité ce n'est peut-être pas le terme le plus exact, les plus saisissants. Ils se posent surtout dans la perspective pas très orthodoxe dans laquelle Angelus Silesius s'est toujours affirmé, qui pose les énigmes les plus impressionnantes à tous les historiens de la pensée religieuse. Ce n'est pas au hasard. C'est un personnage significatif de ce qu'on peut appeler le cycle allemand depuis… jusqu'à…

Le voir émerger dans le texte de Balint n'est certainement pas un fait de hasard. Je vous l'indique seulement ici, pour vous dire aussi que c'est justement dans cette perspective de l'approfondissement de l'action de la parole que nous pouvons aussi concevoir l'au-delà, non seulement mais tout à fait essentielle dimension de ce progrès, qui théoriquement, et à en croire et à en suivre Balint et d'autres auteurs, aboutirait à cette sorte de réintégration ou d'éruption narcissique dont je vous ai montré, lors d'un entretien, que les auteurs, et spécialement Balint, semblent y voir le dernier terme du progrès analytique. Ce que je vous ai un jour désigné au tableau par une flèche – cette espèce de recul du point *O* vers quelque part en arrière, et qui pour nous doit arriver à donner un sens tout à fait différent à la formule de Freud, qui est d'habitude prise selon une spatialisation tout à fait grossière et sommaire : *là où le id, le Ça était, l'ego doit être*.

C'est bien dans cette direction de l'approfondissement de l'acte de la parole que nous en trouverons véritablement le sens. Et à méconnaître cette dimension il est impossible d'échapper à ce schéma qui fait de la reconquête de l'*id* quelque chose qui est en fin de compte un acte de mirage. L'*ego* se voit dans un Soi qui n'est qu'une dernière et plus perfectionnée aliénation de lui-même que toutes celles qu'il a connues jusque-là.

Si nous ne nous attachons pas à nous donner l'idée de ce qu'est de constituant l'acte de la parole en elle-même, vous ne pourrez pas voir ce qu'il est : qu'il s'agit

non pas d'une sorte d'agrandissement de reconquête par l'*ego* d'un certain champ, d'une certaine pente, d'une certaine frange d'inconnu, mais d'un véritable renversement, d'un déplacement, d'un changement de place, une espèce de menuet exécuté entre l'*ego* et le *id*.

Distique 30, dans le II^e^ livre du *Pèlerin chérubinique* d'Angelus Silesius,

*Homme deviens essentiellement ce que tu es,*
*car, quand le monde décline…*

c'est bien de cela qu'il s'agit, d'un crépuscule, d'un déclin imaginaire du monde, et même, jusqu'à un certain point, d'une certaine expérience à la limite de la dépersonnalisation, dans une certaine relation qui est celle du départ du névrosé ou du sujet qui s'analyse… *c'est alors que le contingent,* l'accidentel, le traumatisme, les accrocs de l'histoire, *tombe, et c'est l'être qui vient alors à se constituer.*

Telle est à peu près la traduction commentée qu'on peut en donner pour être dans le plus juste[1].

Je ne saurais trop conseiller à quelqu'un qui fait de l'analyse de se procurer ces œuvres d'Angelus Silesius. Elles ne sont pas tellement longues, traduites en français, elles se trouvent chez Aubier (*Le Pèlerin chérubinique*).

Vous y verrez bien d'autres choses objets de méditations. Les rapports du *Wort*, parole – grâce au calembour possible en allemand – et du *Ort*, lieu[2]. Les aphorismes extrêmement condensés, et tout à fait justes, sur la temporalité. J'aurai peut-être l'occasion de toucher une prochaine fois aussi à des formules

---

1 - Texte original p. 114, *op. cit.*

*Zufall und wesen*
*Mensch werde wesentlich: denn wann die Welt vergeht,*
*So fällt der Zufall weg, daß wesn daß besteht.* (*N.d.E.*)

2 - Par exemple, :

I. 168
*Christus ist alles.*
*O Wunder! Christus ist die Wahrheit und dass Wort*
*Liecht, Leben, Speiss, und Tranck, Pfad, Pilgram, Thür*
*Und Ort.*

I. 205 *Der Ort ist dass Wort*
*Der ort und's Wort ist Eins, unser wäre nicht der ort*
*(Bey Ewger Ewigkeit!) es wäre nicht das Wort.* (*N.d.E.*)

extrêmement fermées, et ouvrantes, objets de méditations de premier plan, et admirables.

Nous sommes manifestement avec l'expérience, connotée à cette période de sa vie où Angelus a écrit, c'est-à-dire au moment où il faisait ses études de médecine. La fin de sa vie a été troublée par les guerres dogmatiques de la Réforme et de la Contre-Réforme. Il a pris une attitude extrêmement passionnée.

Mais le *voyageur* rend un son transparent, cristallin. C'est certainement un des exemples les plus significatifs de certains moments de la méditation humaine sur l'être.

C'est certainement une chose importante, et plus riche pour nous de résonances que ne l'est la *Nuit obscure* de saint Jean de la Croix que tout le monde lit, et que personne ne comprend…

Je ne saurais trop vous conseiller – ceux qui veulent s'introduire à ce registre – de lire ce texte admirable.

# Leçon XX

*16 juin 1954*

Notre ami Granoff a une communication à nous faire, qui semble dans la ligne de nos propos derniers et actuels. Et je trouve fort heureux que se manifestent des initiatives semblables, tout à fait conformes à l'esprit de dialogue que je désire en ce qui, ne l'oublions pas, est un séminaire avant tout.

Je ne sais pas ce qu'il va nous apporter ce matin. Je lui donne la parole tout de suite, et nous verrons dans quelle mesure nous pourrons, soit embrancher quelque chose de nouveau, soit retourner à la ligne de ce que nous développions la dernière fois.

**Granoff** – Il n'y a peut-être pas du tout de bonnes raisons à ce que je voulais vous soumettre aujourd'hui. Il y en a un certain nombre de mauvaises, et qui sont à rechercher dans une certaine tendance aux cooptations, qui est peut-être mon défaut. Mais j'éprouve parfois un besoin de me rendre compte si, pour être seuls, nous sommes également isolés. Or, j'ai le sentiment que nous ne sommes pas tellement isolés.

Balint était, il y a encore quelques jours, à l'ordre du jour. Et à son occasion le docteur Lacan a dit qu'il avait eu le sentiment comme d'un petit vent qui virait. Et c'est simplement une de ces petites manifestations de ce vent qui vire que je veux vous soumettre.

En effet, certaines notions sont à l'heure actuelle remises en question pour certaines raisons. Parmi celles-ci, il y en a deux qui ont été citées par le docteur Lacan : d'une part, le fait qu'un certain nombre de termes ont vu leur sens s'amortir dans l'usage ; et d'autre part que l'obscurité qui en est résultée a engendré le problème secondaire de la nécessité d'être réaccordés.

Il y a quelques jours, le terme de transfert des émotions était prononcé ici, en rapport avec un article de Balint. Il nous a semblé que cette position extrême lui aurait été épargnée s'il avait étudié l'analyse du cas clinique qu'il raconte, sinon exactement, du moins d'une façon qui lui permette de l'interpréter sur les trois registres à la base de nos conceptions.

Or, le hasard a voulu qu'en ce même printemps 1954, quelques auteurs, un peu obscurs, dans une revue au passé glorieux, mais bien déchue de nos jours, se posent quelques questions qui sont non sans rapport non avec le point où nous en sommes dans l'élaboration, mais avec son point de départ. Une certaine orientation obscurcissante de l'analyse a, en définitive, ramené les auteurs en un cycle révolu, comme tout l'indique, à se reposer les questions fondamentales ; l'histoire du mouvement n'ayant en ceci fait qu'obéir aux lois des autres secteurs de l'activité humaine qui… le rayon d'une courbe proportionnellement au… et ramène le voyageur au point où il était parti.

Pour sortir de l'impasse, les auteurs tentent des moyens différant, comme Balint, de ceux qui nous sont ici familiers. C'est ce que je voudrais vous faire entrevoir, précisément, après le dernier séminaire, dans deux articles intitulés *Emotion, Instinct and Painpleasure* d'un certain Chapman Isham et *A study of the dreams in depth, its corollary and consequences* de Bennitt dans *Psychoanalytic Review*, avril 1954.

À leur sujet, une brève remarque, il ne m'a pas semblé indifférent que les deux auteurs aient eu recours à l'étude fondamentale du rêve pour poser leur argumentation. L'article d'Isham part de la confusion qui règne quant à la confusion des termes *Need*, besoin, *Trend*, pulsion, instinct. Il se pose la question : *Que faut-il entendre par le mot « émotion »* ? et il tente de l'approcher par les deux voies classiques, celle qu'il appelle expérientielle et celle qu'il appelle expressive. Aucune de ces deux voies n'a tenu un compte suffisant des rêves qui illustrent l'aspect qu'il appelle idéationnel ou signifiant de l'émotion. Et, s'engageant dans un débat qui n'est pas sans rappeler la discussion du rapport de Benassy sur les instincts, il dénonce comme préscientifique l'évitement du sens, je traduis *Meaning* de différentes manières, en faveur du stimulus. Personnellement, il préférerait introduire la notion d'objet. Freud a découvert que les émotions ne peuvent pas être déplacées, bien que sur ce point il ait été contradictoire, mais que les objets pouvaient être déplacés, substitués les uns aux autres, inversés etc. C'était un grand progrès pour notre compréhension, dont l'application ne fut guère brillante. Il fait allusion au symposium *Feelings and emotions*, 1950. Et il estime que la « décision » pour apparemment anodine

de Freud de considérer l'existence d'une énergie neutre, déplaçable, au lieu de la transformation d'un affect, lui semble singulièrement importante.

En effet, tant qu'une preuve ne sera pas donnée de la possibilité d'un affect, ou qu'a un affect, de s'inverser directement, on pourrait dire spontanément, il préfère s'en tenir à sa conception : les affects sont des symptômes ou expressions, et ne sont pas convertibles de façon autonome. Je vois à cet énoncé un mérite, celui de nous permettre d'évaluer la pression qui va en sens contraire. On peut juger une pression par la contre-pression exercée. Les idées ayant une forte propension pour leur contraire, et les pulsions ayant une tendance similaire, mais non analogue, la psychanalyse n'a jamais démontré que l'inversion d'un affect puisse être un processus indépendant de la satisfaction d'un besoin ou d'une aberration d'objet. L'émotion prend sa source dans les besoins et les objets. Et c'est au moment où l'obscurité s'est épaissie dans son argumentation qu'il plante le pivot autour duquel tournera sa conception.

Freud, dit-il, passe sans transition des objets réels à l'instinct en tant que motivation interne ; il fait allusion au rêve hilarant que Freud a emprunté à Ferenczi où un homme rit pour des raisons paradoxales ; il dit que dans ce rêve il saute sans transition des objets réels à l'instinct, en tant que motivation interne ; et cette omission, il faut entendre l'admission des objets qu'il appelle mentaux, a obscurci la discussion et fait assigner à l'instinct une origine séparée, dans le *Ça*, qui est sujet à caution. Or, l'instinct peut s'élever d'une matrice biologique, mais aussi à partir d'un objet réel, mental, du dedans, du dehors. Mais un fait est à signaler, dit Isham, c'est le suivant : un chat ronronne sous la caresse. Montrez-lui une souris. Le voilà devenu un animal carnassier. Deuxième fait : montrez un camion aérodynamique à un enfant ; il le voudra même s'il en a déjà une douzaine.

Ce second exemple, dont la trouvaille n'est pas indifférente, l'amène à démontrer que l'émotion n'est pas une mesure de l'instinct ou du *need*. Le plaisir psychologique ne peut être séparé d'objets mentaux. L'émotion ressentie sans représentation mentale consciente laisse un vide psychologique.

Voici donc ses propositions finales : l'émotion prend ce qu'il appelle sa nature émotionnelle dans une décharge instinctive. Cette décharge est provoquée, plutôt initiée par des objets conscients ou inconscients, réels ou mentaux, par les *needs*, les besoins ; les *needs* peuvent être classés comme objets, quoique leur position soit encore obscure.

Il s'est donc lavé les mains du problème instincts/pulsions, pour le retrouver au premier virage.

Dernière proposition : l'émotion ne peut être comprise directement, en raison de sa nature intégrative et synthétique. La participation des objets mentaux ouvre la porte aux processus associatifs. Parler de l'expression des émotions n'a aucun sens ; dire qu'une émotion en produit une autre est un point de vue qui requiert une meilleure connaissance du plaisir des plaisirs. Et il faut mettre en question les usages suivants : les émotions en tant que déplaçables sont mieux exprimées, selon lui, en terme de motivations d'objets. Les émotions, perceptions sensorielles des besoins jamais démontrés ; les émotions inconscientes ou équivalents émotionnels ; encore qu'il soit plus indulgent…

**Lacan** – Parlez moins vite…

**Granoff** – Émotions inconscientes ou équivalents émotionnels.

**Lacan** – Vous avez dit « émotions en tant que déplaçables… »

**Granoff** – … Mieux exprimées en termes de motivations d'objets ; émotions en tant que besoins jamais démontrés.

**Lacan** – C'est la perception endopsychique, ça, dont on parle tout le temps, et qui est la chose, le dernier recours que l'on a dans toutes sortes d'impasses.

**Granoff** – Les émotions inconscientes ou les équivalents émotionnels, c'est un terme qu'il s'agit de soumettre à la question, encore qu'il soit plus indulgent en faveur du deuxième, c'est-à-dire les équivalents émotionnels. Et enfin, terme dont l'usage ne se justifie pas, les émotions en tant que réponses à des stimuli.

Le deuxième article est celui de Bennitt. Il aborde des problèmes qui ne sont pas étrangers à nos préoccupations, d'une manière totalement différente. Il a été pour sa part frappé par le hiatus qui sépare les deux façons fondamentales de considérer le rêve : soit comme des processus anachroniques, indifférents à leur sens, soit comme l'expression d'un sens à découvrir dans un autre registre de réalité ; ce qui encore volatilise les dimensions propres du rêve : n'y aurait-il pas en quelque sort deux réalités ? Ainsi, il propose ce qu'il appelle les clefs négligées, et une investigation directe du rêve et du symbole.

Qu'est-ce à dire ? J'ai classé les choses comme ça :

*a*.– Le rêve est une expérience inconsciente. L'expérience inconsciente la plus pure ; et en même temps le domaine du symbole pur.

*b*.– Le symbole est différent de ce qu'il est dans la conscience. La diminution de la réalité du rêve est due au fait que nous sortons, en l'analysant, de son domaine propre. Et, même s'il n'y a pas deux faces de réalité, ce qu'il nous importe avant tout de découvrir est : qu'est-ce que réellement un symbole ? Qu'est-ce que réellement un fait ? Là, déjà, ça commence à prendre une consonance plus familière avec ce que nous voyons ici.

Plus on progresse, plus on se convainc que certains critères doivent être éliminés quand on parle du symbole ; par exemple, sa nature n'est pas nécessairement subjective ou objective. La proposition de subjectivité ou d'objectivité ne change pas avec la profondeur du plan de l'investigation. Le symbole ne devient pas plus ou moins matériel.

Que voit-on d'après Bennitt ? C'est qu'en évoluant le symbole se raffine et littéralement se charge de plus en plus de sens. Il l'appelle de plus en plus *meaning form*.

J'introduis un petit commentaire pour signaler que *meaning*, en anglais, peut avoir plusieurs sens. *Meaning*, c'est le sens, la signification ; et aussi l'opinion, ce qui se dit. C'est presque le *Meinung* allemand *Was meinen Sie ?*, = que dites-vous ? J'utilise ce terme faute de pouvoir m'arrêter à une traduction définitive.

Le symbole est donc une face basale de la réalité ; c'est même la première face basale de la réalité, sa première proposition. C'est en soi-même le *meaning*, une réalité, le symbolique, dit-il ; c'est l'expérience des différentes formes du sens, avec notre propre appareil, notre propre *apparatus*.

Maintenant, dit-il, ce que nous faisons pour l'actualiser est une tout autre affaire. C'est la deuxième proposition de Bennitt.

Il faut dire que le terme dont je vais me servir est la traduction du terme anglais actualiser.

**Lacan** – Ce qui veut dire réalisation.

**Granoff** – Or, dans le sens anglais, *actuel* veut dire réel. Je conserve toutefois ce vocabulaire, parce que je ne sais pas si ça figure dans ce que je dis là, mais il y a des moments où le terme réalisation apparaît aussi. L'actualité, dit-il, est la contre-face basale, l'autre face dynamique de l'existence.

Je cite le texte :

> *« Le symbole est transdimensionnel, il est le contenant unificateur du sens ; c'est ce qui fait sa réalité. Ce qui fait sa réalité est d'être un foyer distinct de l'actualité, distinct ou distinctif de l'actualité.*
> *Le fait est dimensionnel, séparant, différencié ; et inversement, ou plutôt conversement ; un fait pur serait dénué de sens, de meaning, de signification. »*

Bennitt se résume dans ce qu'il appelle un épilogue. Je vous en cite le début, cet épilogue est à mettre en rapport non seulement avec le contexte, le reste de son article, mais avec toute la position du mouvement analytique dans le monde en ce moment :

> *« Mais hélas, cela s'arrête là ! Là où les applications devraient se voir, dans notre théorie et notre pratique, et marquer par rapport au jour présent toute sa différence, où devrait apparaître une psychologie qui reconnaisse comme processus dernier, ultime, dans l'existence, la symbolisation du fait, et la factualisation du symbole ! »*

Et il revient dans un paragraphe conclusif :

> *« Derrière le rêve manifeste, ce qu'il révèle, ne manque-t-on pas d'apprécier l'expression du rêve en elle-même ? est-ce qu'on ne préclut* [il se sert d'un terme curieux] *pas un point de vue juste sur son interprétation ? Car, fondamentalement, si le rêve est factuellement régressif, il est symboliquement progressif. »*

Je crois que c'est là qu'il faut arrêter le compte rendu de ces articles.

**Lacan** – Quels sont ceux qui ont à poser une question ? Car, après tout notre ami Granoff nous a dit tout ça un peu vite. Ce sont des articles qui sont amples et d'une haute tenue théorique ; et il est tout à fait compréhensible que vous lui demandiez des précisions.

**Leclaire** – Il est allé trop vite. Tout au moins pour la première partie.

**Lacan** – Oui, c'est vrai ; vous avez été un peu vite. Vous avez tort. Du moment que vous apportez des choses intéressantes, il faut bien les expliquer.

Reprenez maintenant, sans suivre vos notes, ce qui vous semble le point important du premier article.

Ils sont tous les deux convergents par rapport à ce que nous faisons. Ils portent tous les deux, ils centrent l'attention sur des points différents. Le premier article évidemment porte l'accent sur ce retour, cette référence, cette information de l'émotion, comme devant être la dernière réalité à laquelle nous avons à faire, comme l'au-delà de notre expérience. À proprement parler, l'objet de notre expérience. Le besoin de saisir l'objet quelque part, pour quelque chose qui ressemble autant qu'il se peut aux objets que nous avons dans d'autres registres.

Les remarques qu'il fait sont particulièrement centrées sur quoi ?

**Granoff** – Sur le fait que l'émotion ne peut pas être, dans la conception que nous nous en faisons, manipulée en quelque sorte sur le plan biologique, et d'autre part en tant que processus autonome, spontanément compréhensible, expressif en lui-même, et susceptible d'obéir aux lois couramment décrites dans l'analyse d'inversion, de déplacement, qu'elle ne peut pas être interprétée par l'administration d'un stimulus ; que le seul moyen de l'aborder est de com-

prendre l'émotion dans ce qu'il appelle une matrice biologique, et recouverte pour le moment par le terme d'instinct, mais tirant sa modulation, son existence, son initiation, d'objets mentaux. Ces objets mentaux sont ce qu'il appelle le *need*, et peuvent, comme Freud l'a montré, être compris dans le registre du sens, c'est-à-dire condensés, déplacés, substitués, modifiés, de diverses manières, travestis.

**Mannoni** – C'est le mot *need* qui est gênant, là-dedans.

**Lacan** – Parce qu'il n'en trouve pas de meilleur, bien sûr.

Granoff a mis tout de suite en relief dans son analyse que le mot *need* lui paraît presque ce que nous appellerons une impropriété du texte, un mot dont l'emploi, à l'occasion, ne peut être saisi que par l'ensemble du texte lui-même. Il ne vaut que dans son contexte.

**Granoff** – D'ailleurs, il l'introduit par une série de pirouettes autour du mot ; toute ce qu'il dit est motivationnel, il s'en sort très mal dans cette affaire.

**Lacan** – N'est-ce pas ! Alexander a fait un grand article, nous pourrons peut-être un jour en parler ? qui s'appelle *Logic of emotions* (Logique des émotions). Il est certain qu'avec ça il est au cœur de la théorie analytique. Mais que le terme même, et tout le développement de l'article porte en soi-même, la même interrogation, qui est apportée par ce récent article, à savoir que c'est l'introduction dans ce que nous considérons habituellement comme le registre affectif, l'introduction pure et simple d'une dialectique ; et aussi bien d'ailleurs dans l'article d'Alexander, qui est en question, il ne s'agit de rien moins que de partir de là, le schéma logico-symbolique qui est bien connu, où Freud déduit les diverses formes de délires, les diverses façons de nier le *je t'aime*, c'est-à-dire *ce n'est pas moi qui l'aime*, *ce n'est pas lui que j'aime*, *je ne l'aime pas*, *il me hait* et même *c'est lui qui m'aime* ! Ce qui donne enfin la genèse parmi les autres formes de délires : jaloux, passionnel, persécutif, érotomaniaque, etc.

Il est certain que là nous voyons avec la plus grande évidence que c'est déjà dans une structuration non seulement symbolique, mais symbolique très élevée, puisqu'elle introduit déjà tous les développements de la forme la plus grammaticalement élaborée, que c'est uniquement dans ce registre que nous saisissons les différentes transformations, le métabolisme même de ce qui se produit dans l'ordre du préconscient.

Il est certain que ce premier article a en effet l'intérêt d'être à contre-courant par rapport à toute une tendance théorique actuellement dans l'analyse.

Le second me paraît plus intéressant encore, pour autant qu'il essaie – et je souligne que Granoff a fait des remarques extrêmement intéressantes sur l'emploi, c'est la deuxième fois que je me réfère au mot emploi. Car, en fin de compte, qu'al-

lons-nous voir ici ? Ce à quoi nous devons toujours penser pour construire une théorie correcte du symbole, c'est-à-dire ce dont il s'agit là, de la signification, la tendance, où le registre dans lequel une certaine pente de la pensée s'engage.

Ce dont il s'agit exactement dans cet article, c'est de chercher à quel au-delà, à quelle réalité, à quel fait, comme on s'exprime dans cet article, se réfère la signification.

Eh bien, vous ne comprendrez jamais rien à rien, vous vous engagerez toujours dans des voies en quelque sorte sans issue, sans issue – ce qui se voit très bien, étant donné les impasses auxquelles arrive actuellement la théorie analytique – c'est que la signification ne renvoie jamais qu'à elle-même, c'est-à-dire à une autre signification. C'est pour cela que le terme emploi est très important. Nous partons là des exemples même de ce sur quoi nous sommes ; c'est comme cela que nous faisons d'habitude ; ce qui est arrivé ; et que nous ne pouvons interpréter correctement ces articles qu'en référant ce *need* à la façon dont il est employé dans un certain nombre de passages du texte.

De même, le mot *meaning* a aussi un certain ensemble de références dans le contexte, ce qui permet de voir jusqu'à quel degré de… étymologique il est employé. Mais chaque fois que nous avons dans l'analyse du langage à chercher une signification, il n'y a pas d'autre méthode correcte que de faire la somme de ses emplois. Ou, si vous voulez, prendre dans la langue française la signification de *main*, par exemple, il faudra que vous fassiez le catalogue des emplois du mot main, et non seulement comme main, comme mot représentant l'organe de la main, mais aussi bien la main-d'œuvre, la mainmise, la mainmorte… C'est cela qui constitue l'ensemble des significations du mot *main*, ou plus exactement c'est cela qui constitue cette signification, la signification donnée par la somme de ces emplois.

L'important est de s'apercevoir que c'est à cela que nous avons affaire dans l'analyse. Et que nous n'avons pas du tout besoin de nous exténuer à des références supplémentaires pour parler par exemple comme d'une réalité qui nous serait à expliquer des emplois dits métaphoriques. Toute espèce d'emploi, en un certain sens, l'est toujours. La métaphore, en ce sens, n'est pas quelque chose, comme le croit Jones, au début de son article sur la *Théorie du symbolisme*, qui est en quelque sorte à distinguer de l'usage du symbole. Que si je m'adresse à un être quelconque, créé ou incréé, du monde, en l'appelant *soleil de mon cœur* ; c'est tout à fait une erreur que de dire que pour l'appeler ainsi je suppose, comme le croit M. Jones au début de son article de la *Théorie du symbolisme*, une comparaison :

*« Ce que tu es pour mon cœur et ce qu'est le soleil »,* etc.

C'est tout à fait une erreur. La comparaison est un développement de ce quelque chose qui lui-même, au moment où il surgit, contient non seulement une somme de significations, mais une émergence à l'être d'un certain rapport qui est infiniment plus riche que tout ce que je peux à l'instant même élucider.

Cela implique tout ce qui peut même y venir, par la suite, et ce que je crois n'y avoir pas dit, d'abord, du fait de l'avoir formulé, c'est moi, mon être, mon aveu, mon invocation, qui entre dans ce domaine du symbole, et qui implique aussi bien que le fait que ce Soleil me réchauffe, me fait vivre ; et aussi est le centre de ma gravitation ; et aussi bien d'ailleurs tout ce que cela comporte de cette *morne moitié d'ombre* – dont parle M. Valéry – à savoir que ce Soleil est aussi ce qui vous aveugle, et ce qui donne à toutes choses cette sorte de fausse évidence, d'éclat trompeur ; on peut dire que le maximum de lumière est aussi la source de tout obscurcissement. Tout cela est impliqué déjà dans cette invocation symbolique, qui, littéralement, fait surgir dans les rapports entre les êtres humains un ordre d'être qui est littéralement créé par le surgissement du symbole lui-même.

Vous me direz : « il y a tout de même des expressions irréductibles » ; et qu'au-delà nous pouvons essayer de réduire… au domaine factuel cette émission créatrice de l'appel symbolique dans cette occasion, et on pourrait en trouver des formules plus simples, plus rapprochées, plus organiques, plus animales. Faites-en vous-même l'essai, vous verrez que vous ne sortirez jamais du monde du symbole ; et, même, recourriez-vous à l'appel à l'indice organique, au *mets ta main sur mon cœur* que dit l'Infante à Léonor au début du *Cid*, pour lui exprimer, lui communiquer les sentiments d'amour qu'elle éprouve pour ce jeune cavalier… Il est évident que là encore l'indice même organique est invoqué à l'intérieur de l'aveu comme un témoignage, et un témoignage qui ne prend son accent et sa valeur que pour autant que *je m'en souviens* [si bien que] *j'épandrai mon sang* [avant que je m'abaisse à démentir] *mon rang* ! C'est-à-dire que c'est précisément dans la mesure où elle s'interdit ce sentiment où elle trouve à peine croyable qu'on la croit, qu'elle se réfère, et qu'elle invoque alors un élément factuel, mais qui littéralement ne prend son utilité, sa fonction, son sens qu'à l'intérieur de tout le monde symbolique dessiné dans cette dialectique du sentiment qui se refuse, ou auquel est refusée implicitement la reconnaissance.

Nous sommes, vous le voyez, ramenés au point qui a été celui de notre discours, sur lequel s'est achevé notre discours de la dernière fois.

Chaque fois que nous sommes dans l'ordre de la parole, tout ce qui se situe,

s'ordonne autour de cet ordre qui est précisément le domaine que nous rencontrons à la limite de la parole, prend son sens et son accent en fonction du registre de la parole. C'est pourquoi il est tellement important de l'approfondir, de nous apercevoir de tout ce que contient cet ordre de la parole, tout ce qu'il instaure, toute cette autre réalité dans la réalité.

Car c'est par rapport à lui, déjà, que toute une série de problèmes sont résolus ; et en particulier ce problème, cette dialectique de l'émotion en tant qu'elle peut s'inverser, être inhibée, est déjà résolu par le fait que l'ordre du symbole introduit déjà tout cet ordre qui est dans les limites, à la frontière des limites de cet ordre symbolique, d'où les autres ordres, imaginaire et réel, prennent leur place et s'ordonnent.

Je vais donc essayer une fois de plus de vous faire sentir… Faisons une petite fable :

Un jour, les compagnons d'Ulysse – comme vous le savez, il leur arriva mille mésaventures ; je crois que presque aucun n'a fini la promenade – furent transformés, en raison de leurs fâcheux pendants, en pourceaux. Bien entendu, le thème de la métamorphose nous intéresse toujours, parce que, après tout, c'est là que se pose justement la question de la limite de l'humain et de l'animal. Donc, ils sont transformés en pourceaux, et l'histoire continue ; et il faut bien croire qu'ils gardent quand même quelques liens avec le monde humain, au milieu de ces grognements de la porcherie, mais la porcherie est une société, par lesquels ils se communiquent les différents besoins : de la faim, de la soif, voire de la volupté, voire de l'esprit de groupe.

Que peut-on dire, après tout, de ces grognements, quelques messages adressés à l'autre monde ? Pour tout dire, les compagnons d'Ulysse disent : « Nous regrettons Ulysse, nous regrettons qu'il ne soit pas parmi nous, nous regrettons son enseignement, ce qu'il était pour nous à travers l'existence. »

Qu'est-ce que le grognement qui nous parvient des compagnons d'Ulysse ? Qu'est-ce qui fera en somme que quelque chose nous parvienne au milieu du volume soyeux accumulé dans l'espace clos de la porcherie ? Est-ce une parole ? Pourquoi direz-vous que c'est une parole ? Est-ce parce que là s'exprime quelque sentiment essentiellement ambivalent ? Car il est bien clair d'autre part qu'Ulysse est un guide plutôt gênant. Et assurément, au point où en sont les compagnons d'Ulysse, qu'est-ce qui fait que, sans nul doute, telle forme de communication vous apparaîtra une parole ?

C'est d'abord exactement en ce sens, qui saute d'abord aux yeux, qu'il y a un doute, et qu'à vrai dire, du moment où ils sont transformés en pourceaux, les

pourceaux regrettent la présence d'Ulysse… Déjà vous avez là la valeur, l'appréhension de ce qu'est une parole.

En d'autres termes, les compagnons d'Ulysse transformés en pourceaux veulent faire croire qu'ils ont encore quelque chose d'humain, la parole, et la nostalgie d'Ulysse exprimée en cette occasion, c'est exactement la revendication de la reconnaissance d'eux-mêmes, les pourceaux, comme étant toujours les compagnons d'Ulysse. Et c'est là, en fait, qu'une parole est avant tout, dans cette dimension, qu'elle se situe ; la parole est essentiellement moyen d'être reconnu. Elle est là, avant toute chose qu'il y a derrière, et absolument insondable. Est-ce que c'est vrai ? Est-ce que ce n'est pas vrai ? C'est en quelque sorte un premier mirage. Un mirage qui, en effet, vous assure que vous êtes dans le domaine de la parole. Mais si vous regardez de quoi il s'agit, ça n'est pas par rapport à une réalité elle-même, informe, inconstituée par essence, dans cette occasion, qui est ce que nous appelons, quand nous entrons dans l'ordre des émotions et des sentiments, l'ambivalence. L'important de cette parole, ce qui en fait une parole même s'il est un grognement, c'est de savoir à quoi le pourceau qui parle, au nom du troupeau, veut faire croire. Et cette parole est parole exactement dans la mesure où un auditeur y croit. Sans cela, une communication est quelque chose qui transmet, à peu près du même ordre qu'un mouvement mécanique. J'évoquais à l'instant le froissement soyeux, la communication de leur froissement à l'intérieur de la porcherie. Ce n'est rien d'autre en fin de compte. Le grognement est analysable entièrement en termes de mécanique. Mais à partir du moment où ça passe à cet autre registre d'être essentiellement quelque chose qui veut faire croire à une assimilation, il exige la reconnaissance. C'est d'abord dans ce registre-là qu'existe la parole. Et c'est pour cela en effet que, jusqu'à un certain point, on peut parler du langage des animaux. Il y a un langage des animaux, exactement dans le sens où il y a quelqu'un pour le comprendre.

Prenons un exemple que j'emprunterai à Nunberg, qui a écrit un article, paru en 1951, *Transference and reality* ; c'est le même problème qu'il pose, la question de savoir ce qu'est le transfert.

Il est évidemment fort plaisant de voir, à la fois combien il va assez loin, et combien il est embarrassé. Toute la question est pour lui justement située au niveau de l'imaginaire ; dans le fondement du transfert, il y a la projection de quelque chose qui n'est pas là, dans la réalité. Le sujet exige que son partenaire soit une forme, un modèle, par exemple de son père.

Il nous évoquera d'abord le cas d'une patiente, qui passe son temps à attraper violemment l'analyste, voire à l'engueuler, lui reprocher de n'être pas ceci,

pas cela, de n'être jamais assez bien, de ne jamais intervenir comme il faut, de se tromper, d'être de mauvais ton. Il n'y a jamais de satisfaction. Est-ce un cas de transfert, nous dit Nunberg ? Assez curieusement, mais d'ailleurs non sans fondement, il dit : « Mais non, ce n'est pas tout à fait cela, parce que là, il y a plutôt *readiness*, aptitude au transfert » ; et l'exigence de présence réelle selon une forme déterminée, à propos de laquelle le sujet insiste sur la discordance du monde réel, c'est-à-dire de la personne de l'analyste, pour réaliser cette exigence primitive, c'est là quelque chose qui est la condition première du transfert.

À partir de quand et à partir de quoi y a-t-il transfert ? C'est quand, d'une façon juxtaposée, pour le sujet non distincte, il y a appréhension de tout le mirage, unité par l'image dont la réapparition est exigée ; il y a confusion de l'image avec la réalité dans laquelle est situé le sujet ; non pas absolue, mais connaissance ni de l'une ni de l'autre, mais confusion. Et ce sera tout le progrès de l'analyse de montrer au sujet la distinction de ces deux plans ; c'est la théorie classique de l'analyse du comportement soi-disant illusoire du sujet, dont on montre au sujet combien il est peu adapté à la situation présente, et c'est pas le décollement de ces deux plans de l'imaginaire et du réel.

Mais nous trouvons nous-mêmes toutes sortes de contradictions, car nous passons notre temps à nous apercevoir que le transfert n'est pas du tout quelque chose d'illusoire. Ce n'est pas du tout une façon de l'analyser de dire au sujet : « Mais, mon pauvre ami, le sentiment que vous éprouvez pour moi n'est que du transfert ! » Ce n'est jamais ça qui a arrangé quelque chose. Il faut bien voir que ce n'est pas de ce point de vue simpliste que la situation s'éclaire véritablement.

Là, comme toujours, quand les auteurs sont bien orientés, ils ont un certain sentiment de la vérité, que leurs exemples démentent, sur le plan théorique. C'est le cas de Nunberg. L'exemple qu'il donne comme typique de cette expérience du transfert est vraiment particulièrement instructif.

Voici ce qu'il nous apporte.

> *« J'avais un patient qui apportait vraiment le maximum de matériel, qui parlait et exprimait avec authenticité, un soin du détail, d'être complet, l'aveu, l'abandon du ton… Et tout ce qu'il pouvait apporter était vraiment sans limites… Et pourtant, rien ne bougeait ! jusqu'à ce que nous nous soyons aperçus de ceci, que la situation analytique se trouvait reproduire pour lui une situation qui avait été celle de son enfance, où il se livrait à des confidences, également extrêmement poussées, aussi entières que possible, fondées sur la confiance totale par rapport à son interlocutrice, qui n'était*

*autre que sa mère, qui venait tous les soirs s'asseoir au pied de son lit. Et le patient se complaisait – telle Schéhérazade du conte célèbre – à lui donner un compte rendu aussi étendu que possible non seulement de ses journées, mais de ses actes, de ses désirs, de ses tendances, de ses scrupules, de ses remords. Sans jamais rien cacher. À ceci près que tout ce jeu était vivement apprécié par le fait que la présence chaude de sa mère, en vêtements de nuit, était pour lui la source et l'occasion d'un plaisir parfaitement soutenu comme tel, et qui faisait la structure de la situation alors vécue ; c'est à savoir de deviner sous sa chemise le contour de ses seins, la présence de son corps, et de se livrer aux premières investigations alors spécialement sexuelles sur sa partenaire aimée. »*

Comment allons-nous analyser cela et le comprendre ? Tâchons d'être un tout petit peu cohérents. Qu'est-ce que ça veut dire ?

Il y a deux choses. La situation première où le sujet vit un certain mode de satisfaction par le moyen de cet échange parlé, et où nous pouvons en effet distinguer deux plans de relations symboliques subordonnées, assurément subverties par la relation que nous pouvons appeler dans cette occasion imaginaire, pour autant que ce sujet a la préhension, la révélation de quelque chose qui est aussi attaché à sa référence à lui-même, en tant que les objets de son désir sont tout imprégnés de ce narcissisme fondamental, dont je vous ai montré combien il est essentiel dans la constitution même de l'objet du désir. Oui.

Mais qu'est-ce qui se passe, comment allons-nous comprendre la situation dans l'analyse, au moment où elle se produit, à savoir quand le sujet se comporte actuellement dans l'analyse avec cette sorte d'entier abandon, cette sorte de bonne volonté totale, de soumission à la règle réalisée jusque dans ses derniers termes ? Allons-nous dire que quelque chose qui ressemble en quoi que ce soit à la satisfaction primitivement éprouvée soit là, présent ? Je sais bien que pour beaucoup le pas est aisément franchi. On dira : « Mais oui, c'est bien cela ; derrière cette parole, le sujet recherche une satisfaction semblable », on parlera sans hésiter d'automatisme de répétition, et tout ce que vous voudrez. Et l'analyste aura fait preuve de je ne sais quoi qui serait une détection de je ne sais quel sentiment ou émotion, comme on disait tout à l'heure, présent derrière cette parole, qui serait là, marque d'un au-delà psychologique constitué et conçu comme présent. Et on parlera dans cette occasion d'analyse du transfert, comme ayant été une réalité au-delà de cette parole.

Mais, enfin ! Réfléchissons ! Est-ce que d'aucune façon nous pouvons

admettre que dans cette position, qui est exactement la position inverse à la position primitive, à savoir que l'analyste n'est pas au pied du lit, mais derrière ; et qu'il est loin de présenter – au moins dans les cas les plus communs – les charmes de l'objet primitif, ni de pouvoir prêter aux mêmes concupiscences ; est-ce qu'il y a en quoi que ce soit quelque chose qui nous permette de franchir un tel pas ?

Tout cela, c'est d'ailleurs des choses bébêtes. Mais enfin c'est justement en épelant un peu la structure des choses et en disant des choses simples qu'il faut nous-mêmes nous apprendre à simplement compter sur nos doigts les éléments au milieu de quoi nous agissons, nous intervenons.

Vous me direz : « Si on ne donne pas cette explication, toute l'issue est impensable ! » Pourquoi est-ce que tout d'un coup, de l'avoir donnée et révélée entraîne une transformation complète de la situation analytique, à savoir qu'à ce moment-là les mêmes paroles continuent, deviendront efficaces ? Marqueront un véritable progrès dans la situation générale du sujet, dans son existence ? Tâchons un peu de comprendre !

Par la nature même de ce qu'est une parole, de ce qu'est l'amenée au jour d'un groupe, d'un monde de significations, nous savons que nous sommes dans le langage et dans l'opération de la parole. C'est-à-dire que, comme telle, la parole elle-même, parce qu'elle est parole, s'institue dans la structure de ce monde sémantique qui est celui du langage, et qui, comme je vous l'ai rappelé tout à l'heure n'a jamais qu'un seul sens à la fois parmi tous ces sens, tous ces emplois ; que cette parole a toujours un au-delà, et que derrière ce qu'elle dit, comme tout à l'heure derrière ce que disaient les pourceaux, tout d'un coup inspirés, les compagnons d'Ulysse, la parole est à plusieurs fonctions, à plusieurs sens ; et que, derrière ce que dit un discours, il y a ce qu'il veut dire ; et derrière ce qu'il veut dire, il y a encore un autre vouloir-dire, et que jamais rien n'en sera épuisé, si ce n'est d'arriver à ce dernier point qui est justement la fonction créatrice de la parole, à savoir le fait qu'elle fasse surgir quelque chose qui est son essence, qui est ce quelque chose qui s'appelle le concept, qui est cette évocation depuis toujours du concept, de quelque chose qui est la chose même, présente, là, et comme nous l'apprend et nous le dit Hegel. C'est là que nous devons faire un saut, et qui n'est pas facile à faire, dans Hegel ; mais rappelez-vous simplement ce que dit Hegel du concept par rapport à la chose : *le concept, c'est le temps de la chose*. Il y arrive par cette voie rigoureuse que, si le concept, contrairement à la théorie classique, c'est la chose même, qu'est-ce qu'il faut que ce soit de la chose ? Il est bien certain que ce n'est pas la chose, si on peut dire, en ce qu'elle

est, pour une simple raison, que le concept est toujours là où la chose n'est pas ; et que là où il arrive pour remplacer la chose – comme l'éléphant que j'ai fait entrer l'autre jour, par l'intermédiaire du mot « éléphant », qui a frappé tellement certains d'entre vous ; car il était bien évident que l'éléphant était là, à partir du seul moment où nous le nommions, beaucoup plus présent, au moins pour ses conséquences de la destinée d'éléphant que si l'éléphant était entré dans la salle – qu'est-ce qui peut être là, de la chose ? Il est certain que ce n'est ni sa forme ni sa réalité ; car, dans l'actuel, toutes les places sont prises.

Hegel le dit avec une grande rigueur : c'est ce qui fait que la chose est là, tout en n'y étant pas. Cette identité dans la différence, qui caractérise le rapport du concept à la chose est évidemment la même chose qui fait que justement la chose est chose, que le *fact* est symbolisé, comme on nous le disait tout à l'heure ; c'est-à-dire ce qui fait aussi que nous parlons d'une chose, et non pas de ce je ne sais quoi, toujours, en fin de compte, inidentifiable, qui fait que chaque instant succédant à chaque instant, dans une espèce de façon impossible à reproduire, jamais deux fois le courant du monde ne passe par la même situation.

Héraclite nous le rapporte : si nous instaurons l'existence de choses dans cette mouvance absolument infinie, et qui ne se reproduit jamais, du monde toujours changeant, c'est précisément parce que déjà dans la chose cette identité dans la différence est saturée. C'est de là qu'Hegel déduit que *le concept est le temps de la chose*.

Ceci est tout de même très important à promouvoir, parce que nous nous trouvons placés par là au cœur des problèmes qu'avance Freud, toujours, quand il dit que l'importance se place hors du temps. C'est vrai, et ce n'est pas vrai !

Il se place hors du temps, exactement comme le concept. Mais c'est justement parce qu'il est le temps de lui-même, de la chose, qu'il peut se placer hors du temps, parce que c'est le temps pur de la chose. Et que comme tel ce temps peut reproduire la chose dans une certaine modulation, dont le support matériel peut être exactement n'importe quoi.

Ce dont il s'agit donc dans l'automatisme de répétition, en tant qu'il intervient, là, et qu'il intervient dans la parole même, ce n'est exactement pas autre chose que ça ! Et cela doit nous mener très loin, jusque et y compris dans les problèmes de temps, que comporte justement notre pratique analytique.

Nous pouvons littéralement concevoir la transformation qui s'opère à partir du moment où la situation transférentielle est analysée, par l'évocation de cette situation ancienne, où le sujet se trouvait en présence, en effet, d'un objet tout différent, et dont il n'y a aucune assimilation avec l'objet présent. C'est uni-

quement ceci : que cette parole actuelle, exactement comme la parole ancienne, est en somme mise dans une parenthèse de temps, dans une forme de temps, si je puis m'exprimer ainsi. C'est ce que j'appelais modulation de temps, qui fait que cette parole a actuellement la même valeur que la parole ancienne. Mais cette valeur n'est pas autre chose qu'une valeur de parole. Il n'y a là actuellement aucun sentiment, aucune espèce de projection imaginaire ; comme M. Nunberg s'efforce, s'exténue à la construire, dans cette occasion, se trouvant ainsi dans une situation inextricable.

Loewenstein dira : ce n'est pas une projection, c'est un déplacement ; en parlant d'une mythologie qui a tous les aspects d'un labyrinthe.

Alors que ce dont il s'agit est exactement ceci : que l'élément est une dimension essentielle, mais primordiale, de tout ce qui est d'ordre de la parole. Et justement cette modulation de temps est que le dernier mot, pourrions-nous dire, de cette parole qu'est en train de prononcer le sujet devant l'analyste – je dis exactement le dernier mot, le dernier sens – n'est pas autre chose, ne peut pas être identifié à autre chose qu'à cette forme temporaire dont je vous parle et qui est déjà à soi tout seul une parole.

Si, effectivement, comme le dit Hegel, le concept est le temps, c'est-à-dire que le dernier sens de cette parole que nous pouvons analyser par étages, c'est en trouver toutes sortes de choses entre les lignes de ce que dit le sujet, mais ce que nous trouvons en dernier, c'est en effet quelque chose, mais quelque chose qui est aussi une parole ; et ce quelque chose qui est aussi une parole est exactement ce rapport existentiel, fondamental, de l'homme suspendu devant l'objet de son désir, en tant que tel, dans ce mirage narcissique, qui n'a pas besoin de prendre en cette occasion aucune forme particulière, qui n'est rien d'autre que cette sudation de ce rapport qui est là, à la fois dans ce que nous appelons plaisir préliminaire, bref qui se trouve suspendu dans cet isolement de l'homme par rapport à l'objet de son désir, dans ce rapport spéculaire essentiellement qui ici met toute la parole dans une sorte de suspension par rapport à cette situation, en effet purement imaginaire. Mais elle n'a rien de présent, elle n'a rien d'émotionnel, elle n'a rien de réel, de sentimental. Elle n'est compréhensible que pour autant qu'une fois qu'elle est atteinte elle change tout le sens de cette parole, et qu'elle montre au sujet que sa parole est ce que j'ai appelé dans ce *Rapport*, introduction du terme de *parole vide*, et que c'est en tant que telle et en tant que parole vide, qu'elle est en effet dans un certain temps sans aucun effet.

Tout ceci n'est pas facile. Est-ce que vous y êtes ? Si vous y êtes un tant soit peu, vous devez comprendre que l'au-delà auquel nous sommes renvoyés, c'est

toujours, si on peut dire, à une parole plus profonde, et qui va jusqu'à cette limite qui fait qu'il y a évidemment dans la parole une limite ineffable qui est justement ceci que la parole crée en somme toute la résonance de tous ses sens, et qu'en fin de compte nous sommes renvoyés à l'acte même de la parole en tant que tel, et que c'est de la valeur de cet acte actuel, à savoir si la parole est vide ou pleine, c'est-à-dire à quel point de sa présence elle est pleine, c'est de cela qu'il s'agit dans l'analyse du transfert.

Si vous trouvez ceci un tant soit peu spéculatif, voire inorthodoxe, je vais quand même vous apporter en conclusion pour aujourd'hui, puisque nous sommes amenés comme ça, en nous promenant, à des carrefours qui méritent que vous vous y arrêtiez et y souteniez un peu votre méditation, une référence. Parce que je suis ici pour commenter les textes de Freud. Et qu'il n'est quand même pas inopportun de faire remarquer que cette interprétation est strictement orthodoxe.

Si vous cherchez dans toute l'œuvre de Freud à quel moment apparaît le mot *Übertragung*, transfert, ce n'est pas dans les *Écrits techniques*, et à propos des relations réelles, peu importe, imaginaires, voire symboliques avec le sujet ; ça n'est pas à propos de Dora ni à propos de toutes les misères qu'elle lui a faites puisque, soi-disant, il n'a pas su lui dire à temps qu'elle commençait à s'engager sur la pente d'un tendre sentiment à son égard ; c'est dans la septième partie de la *Traumdeutung* (Science des rêves), *Psychologie des processus du rêve*, à propos de *l'accomplissement des désirs* dans le rêve. Freud, après tout un livre, que je commenterai peut-être devant vous un jour prochain, où il ne s'agit littéralement que de démontrer, dans la fonction du rêve, essentiellement cette pluralité, cette superposition d'ordonnances sémantiques, qui vont, si on peut dire, d'un matériel signifiant jusqu'à toute la profondeur et la superposition des significations, nous montre comment la parole, à savoir la transmission du désir, qui peut se faire reconnaître pour cela, exactement, n'importe quoi, pourvu que cela soit organisé en système symbolique ; et que c'est là, précisément, ce qui est la source du caractère pendant longtemps indéchiffrable du rêve. C'est que pendant un certain temps, de même qu'on n'a pas su comprendre les hiéroglyphes pendant un certain temps, parce qu'on ne les composait pas dans leur système symbolique propre et qu'on ne s'apercevait que, lorsqu'on voyait dans les hiéroglyphes une petite silhouette humaine, ça pouvait vouloir dire un homme, mais que ça pouvait aussi représenter le son « Homme », et, comme tel, être composé comme syllabe dans un mot, c'est comme ça qu'est fait le rêve.

Et qu'est-ce que Freud appelle *Übertragung* ? C'est, dit-il,

> *« Le phénomène constitué par ceci qu'un certain désir refoulé par le sujet, pour lequel il n'y a pas de traduction directe possible »,* c'est-à-dire qu'il est interdit à son mode de discours.

Granoff me signale la comparaison avec la pierre de Rosette, qui est là, dans l'article de Bennitt. Bien sûr ! Aussi, Freud citait la pierre sur laquelle Champollion a fait sa découverte.

Ce désir ne peut pas se faire reconnaître ; pourquoi ? Parmi les éléments du refoulement, il faut bien vous dire qu'il y a quelque chose qui, aussi, participe de cet ineffable, en ce sens qu'il y a des relations essentielles qu'aucun discours ne peut exprimer suffisamment, sinon justement dans ce que j'appelai tout à l'heure l'entre-les-lignes. Nous y viendrons la prochaine fois. Je vous ferai la comparaison entre la façon dont, par exemple, n'importe quel auteur ésotérique – j'ai choisi ce thème, puisque je comptais vous en parler aujourd'hui… *Le guide des égarés*, qui est un ouvrage ésotérique. La façon dont il présente, sa façon d'écrire, à savoir comment, délibérément, il organise son discours de façon telle que ce qu'il veut dire, c'est lui qui parle, qui n'est pas dicible, soit compréhensible, puisse se révéler quand même ; à qui ?… Ces lignes ne sont pas seulement ce qu'il dit, mais celles d'un désordre, certaines ruptures, certaines discordances intentionnelles. C'est par là qu'il veut dire ce qui, soit ne peut, soit ne doit pas être dit.

Je vous montrerai que la façon même dont il s'exprime, si vous voulez, est l'envers de ce que nous, nous appelons la lecture des tendances inconscientes dans les lapsus, les trous, les contentions, les répétitions. Ce que nous lisons est aussi quelque chose qui, dans le sujet, exprime mais là tout à fait spontanément et innocemment, comme délibérément il organise son discours. Nous y reviendrons. Ces textes valent la peine d'être rapprochés.

Qu'est-ce que nous dit Freud, quand il nous parle, dans la première définition de l'*Übertragung* ? À quoi servent les *Tagesreste* ? Ils sont le matériel signifiant. Ce n'est pas exactement comme cela qu'il s'exprime. Il dit qu'ils sont désinvestis du point de vue du désir, que ce sont pour le rêve, et dans l'état du rêve, des espèces de formes errantes qui, pour le sujet, sont devenus de moindre importance, se sont pour ainsi dire vidées de leur sens. C'est bien, en effet, ce qui se passe chaque fois que nous avons affaire à un matériel signifiant. Le matériel signifiant, qu'il soit phonématique, hiéroglyphique, ou autre chose, ce sont des formes qui sont déchues de leur sens propre, et comme telles reprises dans une organisation qui est justement celle à travers laquelle un sens nouveau trouve à s'exprimer.

C'est exactement cela que Freud appelle *Übertragung* ; c'est pour autant que le désir inconscient, c'est-à-dire impossible à exprimer, trouve le moyen de s'exprimer à travers, si on peut dire, l'alphabet, la phonématique de ces restes du jour, eux-mêmes désinvestis du désir. C'est donc un phénomène de langage comme tel. Cette signification du signe est neutralisée par la signification réalisant. C'est à cela qu'il donne, pour la première fois, le nom, de terme d'*Übertragung*.

On ne peut pas ne pas voir – si on est un peu éclairé à cette dimension – d'une façon plus sensible que, dans ce terme ce dont il s'agit essentiellement, dans l'*Übertragung*, c'est d'un phénomène de langage. Ici, cela se produit dans le rêve, mais bien entendu, dans tout ce qui se produit dans l'analyse, il y a cette dimension supplémentaire que l'autre est là, présent, jusqu'à un certain point. Et il apporte une dimension essentielle dans la réalisation de ce transfert du sens, qui se passe dans la dimension du langage en tant qu'il aborde l'interlocuteur.

Mais observez aussi ceci que, du point de vue de l'analyse freudienne, les rêves sont d'autant plus clairs et analysables que l'analyse est plus avancée, à savoir que le rêve parle plus à l'analyste, et que les meilleurs rêves, les plus riches, les plus beaux, les plus compliqués, que nous apporte Freud, les plus significatifs, ce sont les rêves qui sont à l'intérieur d'une analyse, et littéralement tendant à parler à l'analyste.

C'est aussi d'ailleurs ce qui doit vous éclairer sur la signification propre du terme *acting-out*. Si, tout à l'heure, j'ai parlé d'automatisme de répétition, et si j'en ai parlé essentiellement à propos du langage et du langage comme tel, c'est bien en tant que l'action, quelle qu'elle soit, *acting-out* ou *acting-in*, dans la séance, est incluse dans un contexte de parole. Si vous analysez bien les choses, sur les faits concrets, quoi que ce soit qui se passe dans le traitement est qualifié d'*acting-out*. Si tant de sujets se précipitent, pendant leur analyse, pour faire une foule d'actions érotiques, comme se marier, par exemple, pour montrer ce que de nos jours on appelle curieusement l'« oblativité », c'est évidemment un *acting-out* – à l'adresse de leur analyste – pour montrer à quel point l'analyse tend sur eux.

Et c'est bien pourquoi il faut faire une analyse d'*acting-out*, et faire une analyse de transfert. C'est-à-dire trouver dans un acte son sens de parole, son sens d'acte pour se faire reconnaître.

C'est là que je vous laisserai pour aujourd'hui.

# Leçon XXI

*23 juin 1954*

Après la très intéressante contribution apportée par notre ami Granoff, et qui s'adaptait comme une bague au progrès que le précédent séminaire avait ouvert, c'est de la façon la plus aisée que j'ai poursuivi mon propos et que j'ai pu vous mener jusqu'à cette précision qui était suspendue jusque-là, succession d'interrogations posées devant vous, cette précision, c'est sur le plan du symbolique, dans le champ de la fonction du transfert qu'elle peut être comprise, pour que s'ordonnent autour de ce point central toutes les manifestations dans lesquelles nous le voyons nous apparaître. Et ceci jusque dans le domaine de l'imaginaire.

Pour le faire comprendre, le faire saisir, je n'ai pas cru devoir mieux mettre l'accent que sur la définition du transfert, sur la première définition qu'en avait donné Freud, qui consiste exactement en ceci, que je vous ai suffisamment énoncé, je pense, la dernière fois, pour que vous l'ayez bien saisi. C'est que ce dont il s'agit fondamentalement dans le transfert, c'est en somme de la prise de possession d'un discours apparent par un discours masqué; que ce discours masqué est très précisément dans cette occasion le discours de l'inconscient.

Nous suspendons là le point par où cette conception fondamentale rejoint d'une certaine façon l'idée commune qu'on peut s'en faire – je dis d'une certaine façon, évidemment façon différente de cette idée commune –, car vous pouvez déjà entrevoir que si ce discours masqué, qui est celui de l'inconscient, et qui s'empare, comme par exemple dans l'histoire du rêve illustré par Freud, dans cette première définition du transfert, de ces éléments plus ou moins vidés, disponibles, du discours que sont, par exemple, les *Tagesreste*, et tout ce qu'on peut appeler ce qui, dans l'ordre du préconscient, est rendu disponible par un

moindre investissement, de ce besoin fondamental du sujet qui est de se faire reconnaître ; et c'est dans ce vide, ce creux, avec ces matériaux – plus exactement ce qui devient à proprement parler à partir de là matériaux du discours – que le discours secret, profond, exprime, est exactement ce que nous retrouvons, non seulement dans le rêve, mais aussi le lapsus, toute la psychopathologie de la vie quotidienne, de notre façon d'écouter le discours de celui qui nous parle.

Vous sentez aussi que de là nous retrouvons ce que j'ai appelé tout à l'heure la conception commune ; mais cette fois-ci reprise et en même temps synthétisée.

Si vous pensez à ce que je vous ai toujours enseigné du sens de ce discours de l'inconscient, dont je vous ai dit que c'était le discours de l'autre, dans ce transfert intrasubjectif, nous n'avons qu'à nous référer à notre définition de l'inconscient pour nous rendre compte comment il rejoint authentiquement l'intersubjectivité, en fin de compte, dans cette réalisation pleine de la parole, qui est le dialogue.

Mais, il y avait un point qui nous arrêtait : celui où nous nous sommes arrêtés la dernière fois, le phénomène fondamental de la révélation analytique, d'un discours à un autre discours qui prend le premier comme support. Nous trouvons là manifesté quelque chose de fondamental de la sémantique, qui est que tout sémantème renvoie à l'ensemble du système sémantique, à la polyvalence de ses emplois. Je vous ai expliqué la dernière fois qu'aussi bien pour tout ce qui est proprement du langage humain il n'y a jamais, en tant qu'il est langage humain, c'est-à-dire utilisable dans la parole, univocité du symbole. Tout sémantème est toujours à plusieurs sens.

D'où nous débouchons sur cette vérité absolument manifeste dans cet empirisme subjectif, dans lequel se déplace notre expérience. Ici, nous voyons révélé concrètement ceci – que les linguistes savent bien ; non pas certes qu'ils s'en accommodent, et c'est tant mieux ; quels problèmes cela leur pose ! – que toute signification ne fait jamais que renvoyer à une autre signification. Aussi bien, les linguistes en ont-ils pris leur parti. Et c'est à l'intérieur de ce champ que désormais ils développent leur science.

Il ne faut pas croire que ceci se poursuive sans ambiguïté, et que pour un Ferdinand de Saussure, qui l'a vu d'une façon parfaitement claire, les définitions, même, aient été données toujours d'une façon parfaitement satisfaisante.

Cette sorte de leurre, et c'est ici un terme parfaitement ambigu, quand vous parlez de leurre, car c'est un leurre fondamental, qui fait que quand on parle du signifié on pense à la chose, alors que ce n'est justement pas de cela qu'il s'agit quand nous parlons à l'intérieur d'une théorie de la langue, du

signifiant et du signifié; quand nous parlons, à l'intérieur de la langue, du signifiant, nous parlons du matériel audible – je précise – ce qui ne veut pas dire pour autant du son; car tout ce qui est dans le son, tout ce qui est de l'ordre de la phonétique, n'est pas pour autant inclus dans la linguistique en tant que telle. C'est du phonème qu'il s'agit, c'est-à-dire du son comme s'opposant à un autre son, un ensemble d'oppositions à l'intérieur desquelles le phonème est comme tel reconnaissable, c'est-à-dire peut être distingué du phonème qui s'oppose à lui.

En sténotypie, « pou » et « bou » se notent exactement de la même façon : *pou*.

En général, la référence au contexte permet de déterminer le phonème originellement entendu et de dissiper l'ambiguïté.

L'erreur est exceptionnellement possible.

L'interlecture correcte est donc possible en sténotypie, malgré cette ambiguïté des signes.

Lorsque je ne découvre pas d'interprétation satisfaisante en français, je cherche si le phonème ou groupe de phonèmes sur lequel j'hésite a une signification possible en anglais, allemand, latin… Si oui, il prend alors un sens. Sinon, il m'est impossible de le transcrire.

Ceci ne fait d'ailleurs que confirmer ce que vous dites en ce séminaire matériel du langage, le signifié; c'est là-dessus que nous sommes; c'est la signification; et la signification n'est pas pour autant la chose signifiée ou ce que vous voulez, le signifiable. Néanmoins, il est clair que chaque fois que nous employons le langage à travers le signifié, c'est le signifiable que nous disons, c'est-à-dire la chose signifiée. Quand je dis qu'il y a là un leurre, ce n'est un leurre que pour autant que nous faisons la théorie du langage, et dans celle-ci que nous nous laissons prendre à ceci. Il est bien entendu que le langage n'est pas fait pour désigner les choses. Ce leurre est un leurre structural du langage humain; c'est en un sens sur ce leurre qu'est fondée toute vérification d'une vérité quelconque.

Ceci au point que, lors d'un entretien que j'ai eu récemment avec la personne la plus éminente que nous ayons en France, puisque légitimement elle peut être qualifiée du titre de linguiste, M. Benveniste, il me faisait remarquer qu'une chose n'avait jamais été mise en évidence, dont, bien entendu, vous serez peut-être surpris parce que vous n'êtes pas linguistes, mais qui, à la vérité, est extrêmement profonde. Si nous partons de la notion que toute signification interne quelconque du langage doit être définie, comme je vous l'ai dit la dernière fois, par l'ensemble des emplois possibles du terme, nous arriverons ainsi, par le

moyen déjà évoqué la dernière fois, j'ai pris le mot qui me venait à l'esprit, le mot « main », avec tout ce que ce mot est, les contextes dans lesquels il peut se situer en français : main-d'œuvre, mainmorte, toutes mains, etc., à cerner les significations d'un terme. Remarquez que ceci peut s'étendre aussi à des groupes de termes, et qu'à la vérité il n'y a pas une théorie de la langue si ce n'est aussi des emplois de groupe, c'est-à-dire des locutions, et aussi des formes syntaxiques.

Mais ceci a une limite, et c'est celle-ci, en effet, jamais formulée comme telle dans cette perspective que si nous reprenons la phrase, elle n'a pas d'emploi ; il y a donc deux zones de la signification.

Je vous donne ceci comme ouverture, vous verrez que cela a la plus grande importance, car ces deux zones de la signification, c'est peut-être quelque chose à quoi nous nous référons ; par exemple, c'est une façon de définir la différence de la parole et du langage.

Eh bien, un homme aussi éminent que M. Benveniste a fait cette découverte récemment ; puisqu'elle est inédite, il me l'a confiée comme démarche actuelle de sa pensée. C'est quelque chose qui certainement est bien fait pour nous inspirer mille réflexions, quand nous voyons qu'un texte… Le père Beirnaert a rappelé à ma mémoire : « Tout ce que vous venez de dire sur le sujet de signification, est-ce que ça ne serait pas illustré dans le *De locutionis significatione discussio*, qui constitue la première partie du *De Magistro* ? »

Je lui ai dit : « Vous parlez d'or » ; ce texte n'est pas sans avoir laissé quelques traces dans ma mémoire. Et à l'intérieur même de ce que je vous ai enseigné la dernière fois. Et je crois qu'il ne faut pas négliger que les paroles que je vous envoie obtiennent de telles réponses, voire de telles commémorations, comme s'exprime saint Augustin, ce qui veut dire en latin exactement l'équivalent de remémoration. La remémoration du R.P. Beirnaert vient aussi à point que les articles que nous avait apportés Granoff. Et je crois de toute façon qu'il est assez exemplaire, significatif, enseignant, que nous nous apercevions, comme je pense que vous pourrez vous apercevoir, à l'intérieur de l'exposé du R. P. Beirnaert que les notions que les linguistes, en somme – si tant est que nous puissions faire à travers les âges une grande famille qui s'appellerait de ce nom « les linguistes » – ont mis quinze siècles à redécouvrir, comme un soleil qui se relève, ou comme une aube naissante, sont déjà exposées dans ce texte de saint Augustin, qui est une des choses les plus admirables qu'on puisse lire. Car, bien entendu, vous pensez que je me suis donné le plaisir de le relire à cette occasion.

Vous verrez que saint Augustin parle des problèmes les plus aigus de la linguistique moderne. Tout de ce que je viens de vous dire sur le signifiant et le signifié est là, développé avec une lucidité sensationnelle, tellement sensationnelle que je crains que les commentateurs spirituels qui s'y sont livrés n'aient peut-être pas vu toujours toute la subtilité – on voit bien que pour ce qui est vu, avoué, le commentateur trouve que le profond docteur de l'Église s'égare dans des choses en somme qui lui paraissent bien futiles. Il est curieux que ces choses futiles ne soient rien d'autre que le point le plus aigu de la pensée moderne sur le langage.

**Beirnaert** – J'ai eu exactement six ou sept heures pour explorer un peu ce texte. Alors, ça n'est sûrement qu'une petite introduction.

**Lacan** – Comment traduisez-vous *de significatione locutionis* ?

**Beirnaert** – De la signification de la parole.

**Lacan** – Oui, *locutio* est incontestablement parole.

**Beirnaert** – *Oratio* est le discours.

**Lacan** – Nous pourrions dire *de la fonction signifiante de la parole*. Nous avons plus loin un texte où *significatio* lui-même est bien élucidé en ce sens de la fonction signifiante de la parole.

Ici la parole étant employée au sens large du langage mis en fonction dans l'élocution, voire l'éloquence, et ce n'est pas la parole pleine, ni la parole vide. C'est l'ensemble de la parole.

La parole pleine, comment le traduiriez-vous en latin ?

**Beirnaert** – Il y a une expression, à un certain moment, l'énoncé plein, la *sententia plena*. L'énoncé plein est celui où il y a non seulement un verbe, mais un sujet, un nom ; et tant qu'il n'y a que le verbe, et qu'il n'y a pas un sujet à ce verbe, il n'y a pas d'énoncé plein.

**Lacan** – Justement. Je voulais vous en parler. C'est au moment où il discute… Ce qu'il appelle *sententia plena*, cela veut dire simplement la phrase complète ; ce n'est pas la parole.

**Beirnaert** – Oui. C'est la phrase complète, en tant que verbe et sujet.

**Lacan** – … Là, il s'agit de démontrer que tous les mots sont des noms. Il emploie plusieurs sortes d'arguments… Qu'ils peuvent être employés en tant que noms dans une phrase. Je vais vous donner un exemple : le *si* est conditionnel ; mais le *si* me déplaît, en ce cas le *si* est employé comme nom. Saint Augustin procède avec toute la rigueur et l'esprit analytique d'un linguiste moderne. Il montre que c'est l'usage dans la phrase qui définit la qualification comme partie du discours.

Je crois que *sententia plena* n'est pas ce que j'appelle la parole pleine, quand

je parle de parole pleine. Avez-vous pensé comment traduire en latin parole pleine ?

**Beirnaert** – Je ne vois pas bien, peut-être le rencontrera-t-on au cours du texte.

Si vous permettez, je vais situer le dialogue philosophique. Il a été composé par Augustin en 389, quelques années après son retour en Afrique. C'est un dialogue intitulé *De magistro*, du maître, qui comporte deux interlocuteurs : Augustin, d'un côté, et, de l'autre, son fils Adéodat, lequel était âgé alors de seize ans. Cet Adéodat était très intelligent. C'est saint Augustin qui le dit lui-même, et il dit que les paroles qu'il met dans la bouche d'Adéodat sont des paroles vraiment prononcées par ce garçon de seize ans, qui s'avère être un disputeur de première force.

**Lacan** – L'enfant du péché.

**Beirnaert** – Le thème central, je dirais plutôt le thème axial qui marque la direction vers laquelle s'oriente tout le dialogue c'est… le langage transmettant la vérité du dehors, *foras sonantibus verbis*, par les paroles qui sonnent au-dehors. Le disciple voit toujours la vérité au-dedans. C'est au-dedans qu'il l'a conçue. C'est l'axe du discours.

Seulement, avant d'en arriver à cette conclusion à laquelle se précipite la discussion, le dialogue serpente longuement et livre une sorte de doctrine du langage et de la parole dont nous pourrons tirer quelque profit.

J'en donne les deux grandes divisions, deux grandes parties : la première à laquelle nous nous arrêterons d'abord est la *disputatio de locutionis significatione*, discussion sur la signification de la parole. La seconde partie : *veritatis magister solus est Christus*.

La première partie se divise en deux sections : l'une intitulée synthétiquement *de signis*, traduit assez mal ici par « de la valeur des mots ». Il s'agit de bien autre chose, car on ne peut pas identifier *signum* et *verbum*. Valeur n'y est pas.

La seconde partie : les signes ne servent de rien pour apprendre.

Commençons par la première : *de signis*, sur les signes.

Interrogation posée par Augustin à son fils :

– « Qu'est-ce que nous voulons faire, quand nous parlons ? *cum loquimur*.

Réponse :

– « Nous voulons ou enseigner ou apprendre, suivant la position de maître ou de disciple.

– « Ça ne suffit pas », dit saint Augustin.

Il va essayer de montrer que même quand on veut apprendre et qu'on interroge pour apprendre, on enseigne encore.

– « Pourquoi ?

– « Parce que l'on apprend précisément de celui à qui on adresse l'interrogation. On lui enseigne dans quelle direction l'on veut savoir.

Donc, définition générale :

– « Tu vois donc, mon cher, que, par le langage, on ne fait rien d'autre qu'enseigner. »

**Lacan** – Vous permettez une remarque ? Je pense que vous saisissez combien, dès ce départ, nous sommes vraiment sur le plan de tout ce qu'ici j'essaie de vous expliquer, sur la différence qu'il y a entre les schémas ordinaires de la communication en tant que signaux et l'échange de la parole interhumaine. Nous sommes déjà d'emblée dans l'intersubjectivité, puisque tout de suite, d'emblée, il met l'accent sur *docere* et *discere* qui sont impossibles à distinguer, que toute interrogation est essentiellement tentative d'accord des deux paroles ; ce qui implique l'accord, d'abord, des langages. Il n'y a aucune espèce d'échange possible sinon à travers l'identification réciproque des deux univers complets du langage.

Toute parole est déjà comme telle enseigner ; elle n'est pas jeu des signes ; elle est justement sur le plan de cette signification du niveau supérieur dont je parlais tout à l'heure, déjà elle se situe sur le niveau non de l'information mais de la vérité.

**Beirnaert** – « Je ne pense pas que nous voulions rien enseigner lorsque personne n'est là pour apprendre. »

**Lacan** – Chacune de ces répliques mériterait d'être isolée en elle-même.

**Beirnaert** – Alors, de là, ayant mis l'accent sur l'enseignement, il passe à une excellente manière d'enseigner *per commemorationem*, c'est-à-dire « par ressouvenir ».

Il y a donc deux motifs du langage. Nous parlons « ou pour enseigner, ou pour faire se ressouvenir, soit les autres, soit nous-mêmes ».

L'accent est mis ici sur une fonction de la parole de faire se ressouvenir de quelque chose.

À la suite de ce début de dialogue, Augustin pose la question :

– « À ton avis, est-ce seulement pour enseigner ou se souvenir que la parole a été instituée ?

(Ici, n'oublions pas l'atmosphère religieuse dans laquelle se situe le dialogue). L'interlocuteur répond :

– « Il y a tout de même la prière.

– « Dans la prière, on dialogue avec Dieu. Est-ce qu'on peut croire que Dieu reçoit de nous un enseignement ou un rappel ? Ceci ne vaudrait pas dans cette forme de dialogue. »

Je passe sur ce qu'il dit à ce moment-là. La conclusion étant la suivante que, quand on parle dans ce dialogue, ça n'est pas pour faire se ressouvenir ou pour enseigner au sujet avec lequel on dialogue, mais plutôt pour avertir les autres que l'on est en train de prier. Donc, pas par rapport au dialogue, mais à ceux qui peuvent nous voir dans ce dialogue.

**Lacan** – C'est très frappant. La prière est tirée nettement dans le sens de l'ineffable. Il exclut la prière comme fondamentale du champ de la parole ; ce qui a une valeur importante.

**Beirnaert** – Dans ce cas-là, il ne s'agit pas de se ressouvenir ou d'apprendre. Ceci dit, l'enseignement se fait par des mots.

– « Qu'est-ce que c'est que les mots dont on se sert pour enseigner ou se ressouvenir ?

– « Ce sont des signes. »

Nous avons ici toute une réflexion sur *verbum* et *signum*. Un signe est toujours fait pour signifier quelque chose, sinon, il n'est pas signe.

Pour développer sa pensée et expliciter un peu comment il conçoit ce rapport du signe au signifiable, il propose à son interlocuteur un vers de l'*Énéide*.

**Lacan** – Il n'a pas encore défini signifiable.

**Beirnaert** – Non, pas encore : signifier quelque chose ; quoi ? On ne sait pas encore.

Il prend donc un vers de l'*Énéide*.

*« Si nihil ex tanta Superis placet urbe relinqui » (Aen. II, 659).*

Et ici il va y avoir toute une maïeutique, grâce à laquelle il va essayer de rechercher cet *aliquid*. Il commence par demander à son interlocuteur :

– « Combien y a-t-il de mots dans le vers ?

– « Huit.

– « Il y a donc huit signes. Comprends-tu ce vers ?

– « Je le comprends.

– « Dis-moi maintenant ce que chaque mot signifie.

Alors, Adéodat est un peu embêté pour le *si*. Il dit :

– « Je ne trouve aucun autre mot qui puisse en expliquer le sens. Il faudrait retrouver un équivalent ; je ne le trouve pas.

Augustin dit :

– « Quelle que soit la chose signifiée par ce mot, sais-tu au moins où elle se trouve ? »

**Beirnaert** – Il ne s'agit pas du tout d'une chose matérielle. « Ce *si* signifie un doute. Or, où se trouve le doute, si ce n'est dans l'âme ? »

C'est intéressant, parce que immédiatement nous voyons que le mot renvoie à quelque chose, qui précisément est de l'ordre spirituel, d'une réaction du sujet comme tel.

**Lacan** – Vous êtes sûr ?

**Beirnaert** – Je crois.

**Lacan** – Enfin, il parle là d'une localisation qu'il ne faut pas spatialiser. Je dis « dans l'âme » par opposition au matériel.

**Beirnaert** – Alors, il passe au mot suivant. C'est *nihil*, c'est-à-dire « rien ».

Adéodat dit :

– « Évidemment, c'est ce qui n'existe pas.

– « Tu dis peut-être vrai, répond saint Augustin, mais ce qui n'existe pas ne peut en aucune façon être quelque chose. Donc le second mot n'est pas un signe, parce qu'il ne signifie pas quelque chose. Et c'est par erreur qu'il a été convenu que tout mot est un signe, ou que tout signe est signe de quelque chose.

Adéodat est embarrassé :

– « Si nous n'avons rien à signifier, c'est de la folie si nous parlons. Donc, il doit y avoir quelque chose.

Augustin lui donne la réponse :

– « Est-ce qu'il n'y a pas une certaine réaction de l'âme quand, ne voyant pas une chose, elle se rend compte cependant, ou croit s'être rendu compte qu'une chose n'existe pas ? Pourquoi ne pas dire que tel est l'objet signifié par le mot "rien", plutôt que la chose même, qui n'existe pas ? Donc, ce qui est signifié ici c'est la réaction de l'âme devant une absence de quelque chose qui pourrait être là. »

**Lacan** – La valeur de cette première partie est très exactement de montrer qu'il est impossible de manier le langage en référant terme à terme le signe à la chose. Et c'est fait d'une façon qui pour nous a une valeur signalétique, dont il ne faut pas oublier que la négativité n'avait pas été élaborée au temps de saint Augustin ; et que quand même, par la force des signes, ou des choses, nous sommes précisément là pour tâcher de le savoir, c'est tout de même sur ce *nihil* qu'il achoppe ; d'abord en prenant ce très beau vers – dont je vous signale au passage que le choix n'est pas tout à fait indifférent ; Freud connaissait certainement très bien Virgile ; et ce vers qui évoque la Troie disparue fait curieusement écho au fait que quand Freud veut définir l'inconscient, dans une autre partie de son œuvre, si vous regardez de près, c'est de la même façon, dans le *Malaise dans la civilisation*, qu'il parle d'une espèce de coprésence dans notre connaissance de l'histoire de Rome, de tous ces monuments de la Rome disparue, à travers lesquels Freud s'est mentalement promené en même temps qu'il se promenait dans les ruines de Rome ; et c'est par une métaphore de cette espèce, historique, liée à la disparition de choses qui restent essentiellement là, si peu qu'il reste de la ville de Troie, en cette présence-absence, que Freud, dans un autre moment de son œuvre met son explication de l'inconscient, au début de *Malaise dans la civilisation*.

**Beirnaert** – Augustin passe ensuite au troisième terme, qui est *ex*.

Là, son disciple lui donne un autre mot pour expliquer ce que signifie le mot *ex*. C'est le mot *de* ; expliquant d'ailleurs ce mot en détail, qu'il s'agit d'un terme de séparation avec une chose où se trouve l'objet, dont on dit qu'il vient de cela.

À la suite de quoi, Augustin lui fait remarquer qu'il a expliqué des mots par des mots : *ex* par *de* ; mot très connu par d'autres très connus. Et alors, il le pousse pour dépasser le plan où il continue à situer ; et il dit :

– « Je voudrais que tu me montres, si tu le peux, les choses dont ces mots sont les signes.

Une question se pose. Il prend comme exemple :

– « Est-ce qu'il est possible plutôt de saisir une chose en dehors des paroles, que de la désigner par une parole ?

Il prend comme exemple la muraille :

– « Est-ce que tu peux la montrer du doigt ? Je verrais la chose même, dont ce mot de trois syllabes est le signe. Et toi, tu la montrerais sans néanmoins apporter aucune parole. »

Par conséquent, voilà une chose en rapport avec trois syllabes, qu'on peut montrer sans aucune parole. Cela vaut aussi pour les qualités corporelles, la couleur, etc. Est-ce que le son, l'odeur, la saveur… autre chose que les choses vues, la pesanteur, la chaleur, les autres objets qui regardent les autres sens, est-ce qu'on peut aussi les montrer du doigt ?

Alors, ici, c'est tout un exposé sur le langage par gestes. Augustin demande à son disciple s'il a bien examiné les sourds qui communiquent par gestes, au moyen de gestes, avec leurs congénères. Et il montre que, par cette espèce de langage entre les sourds, « ce ne sont pas seulement les choses visibles qui sont montrées, mais aussi les sons, les saveurs, les autres choses ». Il va plus loin…

**Mannoni** – Cela me rappelle le petit jeu auquel nous nous sommes livrés à Guitrancourt dimanche. Les acteurs au théâtre font comprendre et développent des pièces sans paroles, au moyen de la danse…

**Lacan** – Ce que vous évoquez là est en effet très instructif ; dans un petit jeu qui consiste à se mettre dans deux camps et à faire deviner le plus rapidement possible à ses partenaires un mot donné secrètement par le meneur de jeu, on met en évidence exactement ce que saint Augustin nous démontre, nous rappelle dans ce passage.

Je peux vous en montrer plusieurs illustrations tout à fait sensibles. Car ce qui est dit ici n'est pas tellement la dialectique du geste que la dialectique de l'indication. Qu'il prenne la muraille tout de suite, nous ne nous étonnerons pas ; car c'est encore plus à la muraille du langage qu'il va se heurter qu'à la muraille réelle. Il fait remarquer ainsi que les choses qui peuvent être désignées ne sont pas seulement les choses mais aussi les qualités. Et il est trop clair que cette dialectique de l'indication est ambiguë. Car il n'est pas certain qu'en désignant la muraille, celui à qui s'adresse ce signe encore qu'est l'indication – c'est là qu'est tout le relief de l'argumentation, que même l'indication est encore un signe, mais parfaitement ambigu – car comment savoir si c'est la muraille ou par exemple la qualité d'être râpeuse, ou verte, grise… De même, dans le petit jeu de l'autre jour, quelqu'un ayant à exprimer « lierre » est allé chercher du lierre. On lui a dit : « Vous avez triché. » C'est une erreur. Car la personne apportait, quoi ? Trois feuilles de lierre. Cela pouvait désigner la forme, la couleur verte, ou la sainte Trinité, etc.

**Mannoni** – J'allais faire une remarque sur le langage, quand on emploie les choses, même.

**Lacan** – Vous avez lu le texte ?

**Mannoni** – Non.

**Lacan** – Alors, vous allez le réinventer !…

**Mannoni** – Il semble qu'on va traiter la chose comme un mot. Si j'emploie le mot « chaise »… Si le mot même me manque et que je brandisse une chaise pour compléter ma phrase, ce n'est donc pas la chose que j'emploie ainsi, mais le mot ; il n'est donc pas possible de parler par une chose, mais toujours par mots.

**Beirnaert** – Il dit : « C'est entendu, on n'emploie pas toujours des mots mais des signes. Alors la question… »

**Lacan** – Nous touchons là au cœur de l'ambiguïté qu'il produit dans ses fameuses interprétations dites des gestes ou des mouvements, ou prétendument des émotions du sujet. Votre exemple illustre parfaitement que tout ce que nous interprétons dans ce registre dans l'analyse est exactement de la même façon que vous venez d'employer chaise, soit que le mot vous manque, ou que parlant une langue étrangère vous ne le sachiez plus, *Stuhl*… Et vous prendrez la chaise dans la main. Et on comprendra que c'est chaise.

Si vous regardez de près, tout ce que nous interprétons sur le plan des réactions actuelles du sujet est toujours pris dans le discours exactement de la même façon. Et ceci devrait nous permettre d'aller beaucoup plus loin.

**Beirnaert** – Il n'y a rien qui puisse être montré sans signe. Et Adéodat va essayer de montrer qu'il y a des choses qui peuvent l'être.

Augustin pose la question :

– « Si je demandais : qu'est-ce que marcher ? Et que, te levant, tu accomplisses cet acte, ne te servirais-tu pas, pour me l'enseigner de la chose elle-même plutôt que de la parole ?

Adéodat, confondu, dit :

– « Oui, je l'avoue. J'ai honte de n'avoir pas vu une chose aussi évidente. Alors, il y a des tas d'autres choses qui peuvent être montrées sans signes : crier, être debout, etc.

Augustin continue en lui posant une question :

– « Si je te demandais, au moment où tu marches : qu'est-ce que marcher ? Comment me l'apprendrais-tu ?

– « Je ferais, par exemple l'action un peu plus vite pour attirer ton attention après ton interrogation par quelque chose de nouveau, tout en ne faisant rien d'autre que de faire ce qui devait être montré.

– « Alors, tu te hâtes ; et ce n'est pas la même chose de se hâter que marcher. Alors comment faire la distinction entre se hâter et marcher ? Il va croire

que tu lui montres que ce que tu désignes par le verbe marcher c'est se hâter, que *ambulare* c'est *festinare* ? »

**Lacan** – Comme tout à l'heure, avec le *nihil*, on frôlait la négativité, avec cet exemple du *festinare* on fait remarquer que *festinare* peut s'appliquer à toutes sortes d'autres actes ; et il est impossible de distinguer si c'est se hâter ou marcher. Il y a autre chose, plus précisément, un autre point du discours, c'est qu'à montrer n'importe quel acte dans son temps particulier le sujet n'a aucune raison, sans mots, de conceptualiser l'acte lui-même. Car il peut croire que c'est cet acte-là, dans ce temps-là.

Nous retrouvons : *le temps c'est le concept*, c'est-à-dire que c'est en tant que c'est le temps de l'acte qui est pris par lui-même et séparé de l'acte particulier que l'acte peut être littéralement conceptualisé, c'est-à-dire gardé dans un nom.

Nous allons arriver là à la dialectique du nom.

**Beirnaert** – Il distingue là les temps. Il dit :

– « Mais, tout de même, si nous sommes interrogés sur un acte que nous pouvons faire, sans le faire au moment même où nous sommes interrogés, si on nous pose la question, et que nous faisions l'acte après, est-ce qu'à ce moment-là nous ne montrons pas la chose par la chose elle-même ? (C'est la question posée par Adéodat).
– « Accepte cette chose. Il est donc entendu entre nous qu'on peut montrer sans signe, soit les actes que nous ne faisons pas quand on nous interroge, mais que pourtant nous pouvons accomplir aussitôt, soit les signes eux-mêmes, le signe étant, se montrant, se manifestant lui-même dans l'action parlée. Car lorsque nous parlons, nous formons des signes *signa facimus* d'où on tire s*ignificare*, signifier. Et parler : *signa facere*. »

**Lacan** – Dans cette dialectique, ce qui peut en fin de compte être montré sans signes, et dont il vient de démontrer les difficultés. Il fait une exception pour une seule action, qui est celle de parler. Car celle-là, de toute façon, qu'est-ce que parler ? quoi que je dise pour le lui apprendre, il m'est nécessaire de parler. Partant de là, je continuerai mes explications jusqu'à me rendre clair de ce qu'il veut sans m'écarter de la chose qu'il veut qu'on lui montre, et sans m'écarter des signes de cette chose elle-même.

C'est la seule action qui puisse en effet de façon équivalente se démontrer. Et c'est justement parce que c'est l'action par essence qui se démontre par les

signes. La signification seule est retrouvée dans notre appel, la signification renvoie toujours à la signification.

**Beirnaert** – Il résume là tout ce qu'il a trouvé.

Rappelons-nous la question posée à propos du [vers ?]. « La demande porte sur certains signes qu'on peut démontrer par d'autres signes. Si d'autre part on interroge sur des choses qui ne sont pas des signes, on les montrera soit en les accomplissant après la demande », c'est le cas de marcher lorsqu'on a posé la demande, « soit en donnant des signes qui peuvent attirer l'attention » c'est la muraille. Donc, une division en trois parties.

Et il va reprendre cette division pour réapprofondir chacune des parties ainsi dégagées.

Prenons la première chose, le fait que des signes se montrent par des signes. C'est là-dessus qu'il va faire porter ses considérations :

– « Est-ce que les seules paroles sont des signes ?
– « Non.
– « Il semble qu'en parlant nous signifions par des mots ou bien les mots eux-mêmes, ou bien d'autres signes. »

Il prend le fait de la parole, et montre que par la parole on peut signifier et désigner d'autres signes que la parole, par exemple des gestes, des lettres, etc.

**Lacan** – Exemples de deux signes qui ne sont pas *verba* : *gestus*, *littera*.

Ici, saint Augustin se montre plus sain que nos contemporains qui peuvent considérer que le geste n'est pas d'ordre symbolique et se situe au niveau d'une réponse animale, par exemple. Le geste est quelque chose qui justement serait apporté comme une objection à ce que nous disons que l'analyse se passe tout entière dans la parole. « Mais les gestes du sujet », nous disent-ils ?

Il est tout à fait clair qu'un geste humain est un langage, il est du côté du langage et non de la manifestation motrice, c'est évident.

**Beirnaert** – Le *verbum* peut renvoyer à un objet réel.

Il s'occupe du cas précis dans lequel le signe renvoie au même signe, ou à d'autres signes que le geste. Et alors il revient au mot : « Ces signes ce sont les mots. » Il demande :

– « À quel sens s'adressent-ils ?
– « À l'ouïe.
– « Et le geste ?

– « À la vue.
– « Et les mots écrits ?
– « Ce sont des sons de voix articulés avec une signification, laquelle ne peut être perçue par un autre sens que par l'ouïe. Donc ce mot écrit renvoie au mot qui s'adresse à l'oreille, de façon que celui-ci s'adresse alors à l'esprit.

Ceci dit, Augustin va prononcer alors un *verbum* précis, *nomen*, le nom, et se poser la question :

– « Nous signifions quelque chose avec ce *verbum* qu'est *nomen* ?
– « Oui. Nous pouvons signifier *Romulus*, *Roma*, *virtus, fluvius*… et autres choses innombrables ; ce n'est qu'un intermédiaire.
– « Ces quatre noms, est-ce qu'ils renvoient à autre chose ? Est-ce qu'il y a une différence entre ce nom et l'objet qu'il signifie ? Quelle est cette différence ? demande Augustin.
– « Les noms sont des signes, répond Adéodat, et les objets n'en sont pas. »

Donc, toujours à l'horizon, les objets qui ne sont pas des signes, tout à fait à la limite. Et c'est ici qu'intervient le terme de *significabilia*, que saint Augustin emploie pour la première fois dans ce dialogue ; et il convient qu'on appellera « signifiables » ces objets susceptibles d'être désignés par un signe sans être eux-mêmes un signe, de façon à être traités commodément.
Il revient aux quatre signes intermédiaires.

– « Est-ce qu'ils ne sont désignés par aucun autre signe que par *nomen* ?, ils sont désignés d'abord par *nomen*.
– « Nous avons établi, répond Adéodat, que les mots écrits sont des signes de ces autres signes que nous-mêmes exprimons par la voix. Si nous les exprimons, quelle différence y a-t-il, alors, entre ces deux signes : le signe parlé, *Roma*, *Romulus*, et le signe écrit ? Les uns sont visibles, et les autres sont audibles. Et pourquoi n'admettrais-tu pas, demande Adéodat, ce nom, si nous avons admis signifiable le nom d'audible ?
– « Bien sûr, dit Augustin, mais je me demande de nouveau : les quatre signes, dont il s'agit, *Roma*, *Romulus*, *virtus*, *fluvius*, est-ce qu'ils ne peuvent être signifiés par aucun autre signe audible que les quatre dont nous venons de parler ? »

**Lacan** – Là, on peut aller un peu plus vite. Toutes les dernières questions vont porter tout entières sur les signes qui se désignent eux-mêmes. Et ceci est

orienté, je crois, si vous l'avez compris comme moi, vers un approfondissement du sens du signe verbal, qui joue autour du *verbum* et du *nomen*. Nous avons traduit *verbum* par le mot – le traducteur le traduit à un moment par la parole.

À propos des phonèmes, ou groupes de phonèmes employés dans une langue, il se pourrait qu'un phonème dans une langue, isolé, ne désigne rien ; on ne peut le savoir que par l'usage et par l'emploi, c'est-à-dire l'intégration dans le système de la signification. Il est très net que *verbum* est employé comme tel, et l'important est ceci que là va tourner toute la démonstration qu'il va suivre ; à savoir : est-ce que tout mot peut être considéré comme un *nomen* ?

C'est assez visible dans la grammaire. Et en latin il y a un usage de *nomen* et de *verbum* qui correspond à peu près. Vous savez que ceci soulève de grandes questions linguistiques. On aurait tort de distinguer les verbes d'une façon absolue, même dans les langues où l'emploi par exemple substantif du verbe est extrêmement rare, comme en français, où nous ne disons pas : le laisser, ou le faire, ou le se trouver ; cela ne se fait pas. N'empêche qu'en français la distinction du nom et du verbe est plus vacillante que vous ne pouvez le croire.

Il s'agit pour l'instant de ce que saint Augustin… Quelle valeur, père Beirnaert, donneriez-vous dans notre vocabulaire à *nomen* ? Après toute la démonstration, supposant franchie toute cette longue discussion qu'Augustin engage avec Adéodat pour le convaincre que *nomen* et *verbum*, encore qu'ayant des emplois différents, peuvent être considérés comme se désignant l'un l'autre ; que tout *nomen* soit un *verbum*, cela va de soi. L'inverse va beaucoup moins de soi. On peut pourtant démontrer qu'il y a des emplois de n'importe quel *verbum,* y compris le si, mais, car…

De quoi s'agit-il, à votre avis dans l'ensemble de la démonstration, quelle est son idée dans cette identification du *nomen* et du *verbum* ? En d'autres termes, est-ce qu'il ne donne pas, dans cette démonstration, la valeur nominale, à proprement parler ? Qu'est-ce qu'il veut dire ? Que vise-t-il dans notre langage ? Comment traduisez-vous *nomen* dans le langage du séminaire ?

**Beirnaert** – Je n'ai pas très bien trouvé.

**Lacan** – C'est exactement cela que nous appelons ici le symbole, le *nomen*, c'est la totalité signifiant-signifié, particulièrement en tant qu'elle sert à reconnaître, en tant que sur elle s'établit le pacte et l'accord, le symbole au sens de pacte. C'est sur le plan de la reconnaissance que le *nomen* s'exerce. Ce qui est, je crois, conforme au génie linguistique du latin, où il y a toutes sortes d'usages,

que j'ai relevés pour vous, juridiques, du mot *nomen*, qui peut s'employer dans le sens de « titre de créance ».

D'autre part, si nous nous référons au jeu de mots hugolien – et il ne faut pas croire qu'Hugo était un fou – le jeu de mots : *nomen/numen* ; le mot *nomen* se trouve linguistiquement dans un double rapport. Il a une forme originelle, qui le met en rapport avec *numen,* le sacré. Mais l'évolution linguistique du mot a été happée par le *noscere*. Et c'est ce qui a donné les formes comme *agnomen*, dont il est difficile pour nous de croire qu'elles ne viennent pas de *nomen*, mais d'une captation de *nomen* par *cognoscere*. Mais les usages juridiques nous indiquent assez que nous ne nous trompons pas en en faisant le mot dans sa fonction de reconnaissance, de pacte, et de symbole interhumain.

**Beirnaert** – En effet. Saint Augustin l'explicite par tout le passage où il parle de se nommer, ceci s'appelle, ceci se nomme. Or, je crois que ceci s'appelle, ceci se nomme, c'est par référence évidemment à la notion intersubjective : une chose se nomme.

**Lacan** – À un autre endroit, il parle des deux valeurs du mot *verbum*, et *nomen* ; il fait l'étymologie fantastique, *verbum* en tant qu'il frappe l'oreille, ce qui correspond quant au sens à la notion que nous en donnons, à savoir la matérialité verbale ; et *nomen* en tant qu'il fait connaître. Seulement, ce qui n'est pas dans saint Augustin – et pour certaines raisons définies : simplement, parce que saint Augustin n'avait pas lu Hegel – c'est la distinction du plan de la connaissance, *agnoscere*, et de la reconnaissance ; c'est-à-dire une dialectique essentiellement humaine (c'est-à-dire à mettre entre guillemets). Mais, comme lui, saint Augustin, est dans une dialectique qui n'est pas athée…

**Beirnaert** – Mais quand il y a : s'appelle, se rappelle, et se nomme, c'est la reconnaissance.

**Lacan** – Sans doute. Mais il ne l'isole pas ; parce que pour lui en fin de compte il n'y a qu'une reconnaissance, celle du Christ. Mais c'est certain, c'est forcé que dans un langage cohérent, au moins le chapitre, même s'il n'est pas développé, apparaît. Même les chapitres qu'il résout d'une façon différente de la nôtre sont indiqués.

**Beirnaert** – Vous savez, c'est l'essentiel.

**Lacan** – Passez à un deuxième chapitre, ce que vous avez appelé la puissance du langage, ce qui donnera l'occasion de reprendre là-dessus la prochaine fois.

**Beirnaert** – *Que les signes ne servent à rien pour apprendre.*

**Lacan** – Avec le sens qu'il a donné à *discere*, ce qui est fondamentalement la signification, le sens essentiel, de la parole.

**Beirnaert** – C'est-à-dire que cette fois nous passons non plus du rapport des signes aux signes, mais que nous abordons le rapport des signes aux choses signifiables.

**Lacan** – Du signe à l'enseignement.

**Beirnaert** – C'est mal traduit, c'est plutôt au signifiable.

**Lacan** – Signifiable : *discendum*… oui. Il nous a dit d'un autre côté que *discere*, c'est *docere*.

**Beirnaert** – Je passe deux ou trois pages pour en arriver à l'affirmation qu'il pose au début que, quand les signes sont entendus, l'attention se porte vers la chose signifiée. Donc, le signe renvoie à la chose signifiée lorsqu'on l'entend. Car telle est la loi, douée naturellement d'une très grande force : quand les signes sont entendus, l'attention se porte vers la chose signifiée.

À quoi saint Augustin fait une objection intéressante au point de vue analytique – on le rencontre de temps en temps.

Adéodat avait dit :

– « C'est entendu ; les mots renvoient aux choses signifiées.

Alors Augustin dit :

– « Qu'est-ce que tu dirais si un interlocuteur, par manière de jeu, concluait que si quelqu'un parle de lion, un lion est sorti de la bouche de celui qui parle. Il a demandé en effet si les choses que nous disons sortent de notre bouche ; l'autre n'ayant pu le nier, il s'arrangea pour que cet homme en parlant nommât un lion. Dès que cet homme l'eut fait, il le tourna en ridicule, et il ne pouvait nier, lui, cet homme sans méchanceté, qu'il semblait avoir vomi une bête si cruelle.

– « C'est, répond Adéodat, le signe qui sort de la bouche, et non la signification, non pas le concept, mais son véhicule. »

Après quoi, n'oublions pas ce vers quoi il veut nous orienter, à savoir qu'au fond d'où vient la connaissance des choses ?

Il va procéder par étapes, en commençant par poser la question :

– « Qu'est-ce qu'il faut préférer, qu'est-ce qui est préférable, la chose signifiée, ou bien son signe ? Le mot ou la chose qu'il signifie ? »

Suivant un principe, tout à fait universel à cette époque, on doit estimer

– « Les choses signifiées plus que les signes, puisque les signes sont ordonnés à la chose signifiée ; et que tout ce qui est ordonné à autre chose est moins

noble que ce à quoi il est ordonné, à moins que tu n'en juges autrement », dit saint Augustin à Adéodat.

Alors, l'autre trouve un mot :

– « Par exemple, quand nous parlons d'ordures, le mot latin étant *coenum*, est-ce que dans ce cas le nom n'est pas préférable à la chose ? Nous préférons de beaucoup entendre le mot que de sentir la chose. »

C'est intéressant, car cela va permettre d'introduire entre la chose dans sa matérialité et le signe, la connaissance de la chose, à savoir la science à proprement parler.

– « En effet, demande Augustin, quel est le but de ceux qui ont imposé ainsi un nom à cette chose, sinon de leur permettre de se conduire par rapport à cette chose, de la connaître, et de les avertir du comportement à avoir envers cette chose ? Il faut tenir en plus haute estime cette connaissance de la chose qu'est le mot lui-même. (Il précise que la science elle-même donnée par ce signe doit être préférée).

– « La connaissance de l'ordure, en effet, doit-être tenue pour meilleure que le nom lui-même, lequel doit être préféré à l'ordure elle-même ; car il n'y a pas d'autre raison de préférer la connaissance au signe, sinon que celui-ci est pour celle-là, et non celle-là pour celui-ci. » (On parle pour connaître, non pas l'inverse).

Il y a toute une série de développements sur lesquels je passe, « de même qu'il ne faut pas vivre pour manger, mais manger pour vivre », etc.

Autre question posée. Nous étions ici entre la chose et le signe. Nous avons introduit maintenant la connaissance des choses.

Autre problème, est-ce que la connaissance des signes va être estimée préférable à la connaissance des choses ? C'est un problème nouveau ; il l'amorce, mais ne le traite pas.

Enfin, il conclut tout ce développement en disant :

– « La connaissance des choses l'emporte, non sur la connaissance des signes, mais sur les signes eux-mêmes.

Il revient alors au problème abordé dans la première partie :

– « Examinons de plus près s'il y a des choses qu'on peut montrer par elles-mêmes, sans aucun signe, comme : parler, marcher, s'asseoir, et autres sem-

blables. Est-ce qu'il y a des choses qui peuvent être montrées sans signe ?

– « Aucune, dit Adéodat, si ce n'est la parole.

Augustin dit :

– « Est-ce que tu es tellement sûr de tout ce que tu dis ?

– « Je ne suis pas sûr du tout.

Augustin amène un exemple de chose qui se montre sans signe. (Et alors j'ai pensé à la situation analytique.)

– « Si quelqu'un, sans être au courant de la chasse aux oiseaux qui se pratique avec des baguettes et de la glu, rencontrait un oiseleur portant son attirail, et qui, sans être encore à la chasse, est en chemin, et si en le voyant il s'attachait à ses pas, se demandant avec étonnement ce que veut dire cet équipement ; si maintenant l'oiseleur, se voyant observé, préparait ses baguettes dans l'intention de se montrer, dans cette situation ; et avisant un oiselet tout proche, à l'aide de son bâton et du faucon, l'immobilisait, le dominait et le capturait ; l'oiseleur n'aurait-il pas, sans aucun signe, mais par son action même, instruit son spectateur de ce qu'il désirait savoir ?

– « Je crains, dit Adéodat, qu'il n'en soit ici comme à propos de ce que j'ai dit de celui qui demande ce qu'est la marche ; je ne vois pas que l'art de l'oiseleur soit montré totalement.

Augustin continue en disant :

– « Il est facile de se délivrer de cette préoccupation. Si notre spectateur avait assez d'intelligence pour inférer de ce qu'il voit la connaissance entière de cette sorte d'art, il suffit en effet pour notre affaire que nous puissions enseigner sans signes quelque matière, sinon toutes, à quelques hommes au moins. (Il ne prétend pas démontrer pour tout le monde.)

– « Je puis à mon tour ajouter, dit Adéodat, que si cet homme est vraiment intelligent, quand on lui aura montré la marche en faisant quelques pas, il saisira entièrement ce qu'est marcher.

– « Je t'en donne la permission, dit Augustin, et avec plaisir. Tu vois, chacun de nous a établi que, sans employer de signes, quelques-uns pouvaient être instruits de certaines choses. L'impossibilité de rien enseigner sans signes est donc fausse. »

Après ces remarques, en effet, ce n'est pas l'une ou l'autre chose, mais des milliers de choses qui se présentent à l'esprit, comme capables de se montrer d'elles-mêmes, sans aucun signe, sans parler des innombrables spectacles où tous les hommes font étalage des choses même. Voici toute une action qui prend

valeur, se montre sans signe ; à quoi on pourrait répondre que de toute façon elles sont signifiatives ; car c'est tout de même toujours au sein d'un univers dans lequel sont situés les sujets que toutes les démarches de l'oiseleur prennent un sens.

**Lacan** – Le père Beirnaert m'évite, par ce qu'il dit avec beaucoup de pertinence, d'avoir à vous rappeler que l'art de l'oiseleur, comme tel, ne peut exister que dans un monde déjà structuré par le langage ou la parole humaine. Il n'est pas besoin d'insister.

Ce dont il s'agit n'est pas de vous ramener à la prééminence des choses sur les signes, mais de vous faire douter de la prééminence des signes dans la fonction essentiellement parlante d'enseigner.

C'est ici que se produit la faille entre *signum* et *verbum*, *nomen*, instrument de l'enseignement en tant qu'instrument de la parole.

En d'autres termes, de faire appel à une dimension qui est en somme celle à laquelle nous autres psychologues – les psychologues sont des gens plus spirituels, au sens technique, religieux, du mot qu'on ne le croit ; ils croient, comme saint Augustin, à l'illumination, à l'intelligence… – les psychologues le désignent quand ils font de la psychologie animale, ils parlent d'instinct, d'*Erlebnis*. C'est curieux, ce rapport. Je vous le signale au passage. C'est précisément parce que saint Augustin veut nous engager dans une vérité conquise par l'illumination, dans une dimension propre de la vérité, qu'il abandonne le domaine du linguiste pour prendre ce leurre dont je vous parlais tout à l'heure. Il est dirigé dans un autre sens, qui est aussi un leurre, qui n'est pas plus un leurre que celui que je vous ai désigné tout à l'heure, à savoir qu'en effet la parole, dès qu'elle s'instaure, qu'elle se fonde, qu'elle instaure sa relation, se déplace dans le domaine de la vérité. Seulement, la parole ne sait pas que c'est elle qui fait la vérité – et saint Augustin ne le sait pas non plus, c'est pour cela que ce qu'il cherche à rejoindre est la vérité comme telle, c'est-à-dire comment l'on atteint la vérité. Il opère autour de ce premier doute un renversement total.

La prochaine fois, je citerai peut-être les passages parfaitement clairs où il le désigne, et ceci est tout à fait frappant. Bien entendu, nous dit-il en fin de compte, ces signes sont tout à fait impuissants, car après tout nous ne pouvons reconnaître nous-mêmes leur valeur de signes. Et, ce que je vous faisais observer à propos de certains éléments matériels, certaines compositions phonématiques, nous ne savons après tout qu'ils sont des mots, nous dit saint Augustin, que quand nous savons ce qu'ils signifient dans la langue concrètement parlant. Il n'y a donc pas de peine à faire ce retournement dialectique, que tout ce qui se

rapporte à ce maniement et cette interdéfinition des signes, c'est toujours quelque chose où nous n'apprenons rien ; car, ou nous savons déjà la vérité dont il s'agit, et alors ce ne sont pas les signes qui nous l'apprennent, ou nous ne le savons pas, et c'est seulement quand nous le savons que nous pouvons situer les signes qui s'y rapportent.

Il va plus loin. Et il situe admirablement où se place le fondement de notre dialectique de la vérité par laquelle je pense que la prochaine fois je vous engagerai d'une façon qui vous montrera combien elle est au cœur même de toute la découverte analytique. Il dit : en présence de ces paroles que nous entendons, nous nous trouvons dans des situations très paradoxales, par exemple celles de ne pas savoir si elles sont vraies ou pas, d'adhérer ou non à sa vérité, de les réfuter ou de les accepter, ou d'en douter. Mais c'est essentiellement par rapport à la vérité que se situe la signification de tout ce qui est émis.

Donc, il met toute la fonction de la parole tant enseignée qu'enseignante dans le registre fondamental de l'erreur ou de la méprise possible. Il met d'autre part cette émission ou cette communication de la parole sous le registre de la tromperie ou du mensonge possible. Il va très loin, car il se rapproche autant que possible de notre expérience, il le met même sous le signe de l'ambiguïté, et non seulement en raison de cette ambiguïté sémantique, fondamentale, mais de l'ambiguïté subjective, c'est-à-dire qu'il admet que le sujet même qui nous dit quelque chose très souvent ne sait pas ce qu'il nous dit, et qu'il nous dit plus ou moins qu'il n'en veut dire. Le lapsus y est même introduit.

**Beirnaert** – Mais il n'explicite pas qu'il puisse dire quelque chose.

**Lacan** – C'est tout juste. Il est à la limite.

Il faudrait reprendre le texte. Le lapsus est considéré comme significatif. Il ne dit pas de quoi. Et il en donne un autre exemple aussi tout à fait saisissant dans son registre : l'épicurien. Car l'épicurien, pour lui, est dans le registre des adversaires qui, au cours de sa démonstration, nous amènent sur la fonction de la vérité les arguments qu'il croit réfuter, lui, épicurien ; mais, en tant qu'il les énonce, ils ont en eux-mêmes vertu de vérité telle qu'ils confirment de la conviction exactement contraire à celle que voudrait lui inspirer celui qui l'emploie. Là, un autre exemple de l'ambiguïté du discours. Vous savez combien dans ce que nous appellerons un discours masqué, un discours de la parole persécutée, si je puis m'exprimer ainsi ; ce n'est pas moi qui l'ai inventé, mais un nommé Léo Strauss, sous un régime d'oppression politique, par exemple, combien on peut faire passer de choses à l'intérieur de la prétendue contradiction réfutée de l'adversaire.

Bref, c'est autour de ces trois pôles : la méprise, l'erreur, l'ambiguïté de la parole, que saint Augustin fait tourner toute la dialectique ; et ce qui est pour lui recours à la vérité d'un créé peut-être pour nous peut nous mener sur une autre voie. En tout cas sur cette question : comment c'est précisément en fonction de cette impuissance des signes à enseigner, pour prendre simplement pour aujourd'hui les termes du père Beirnaert, que nous essaierons la prochaine fois de montrer que c'est un moment essentiel de ce qu'on peut appeler la dialectique fondatrice de la vérité de la parole ; partir de ce trépied – erreur, méprise, ambiguïté – où vous n'aurez aucune peine à reconnaître trois grandes fonctions symptomatiques que Freud a mises au premier plan dans sa découverte du sens, ou toutes ces parties parlantes de l'homme qui va bien au-delà de la parole, c'est-à-dire jusqu'à pénétrer son être, ses rêves, son organisme : la *Verneinung*, mensonge, la *Verdichtung* et la *Verdrängung*.

# Leçon XXII

*30 juin 1954*

Aujourd'hui, le cercle dont la fidélité ne s'était jamais démentie va quand même en fléchissant… Et à la fin de la course, c'est quand même moi qui vous aurai eus…

La dernière fois, j'ai laissé cela dans une certaine indétermination, mais je pense qu'aujourd'hui est l'avant-dernière fois ; à moins que nous ne nous quittions tellement satisfaits les uns des autres que je ne vous le dise à la fin. Car je crois qu'il restera assez de choses ouvertes, ambiguës, disputées, contestées pour que j'imagine que je doive faire une petite reprise la prochaine fois des conclusions, destinée au moins à fixer certains points de ce séminaire de cette année.

Il faut vous dire que, partis de ce qu'il y a à la fois de plus formulé et de plus incertain – les règles techniques telles qu'elles sont exprimées pour la première fois dans les *Écrits techniques* de Freud – nous avons été amenés par une pente qui était dans la nature du sujet, on ne peut pas dire dans son essence, à ce autour de quoi nous sommes depuis plus d'un trimestre, ça a commencé au milieu du trimestre dernier ; le trimestre actuel est court, à ce qui est la question essentielle de l'analyse, ce qu'on peut appeler la structure du transfert. Vous sentez bien que nous ne parlons que de ça, depuis à peu près le temps que je viens de dire, et qu'aussi bien nous n'avons pas fini d'en parler !

Je crois que, pour situer les questions qui se rapportent au transfert, il faut partir d'un point central. C'est vers ce point central que notre dialectique nous a menés.

La question telle qu'elle se formule maintenant est ceci : nous avons été amenés par le mouvement de notre investigation à voir que la dialectique duelle du

transfert comme imaginaire – de quelque façon que vous le preniez, à savoir la projection illusoire d'une quelconque des relations fondamentales du sujet sur le partenaire analytique, jusqu'aux notions plus élaborées dites de relation d'objet, de rapports entre le transfert et le contre-transfert, tout ce qui reste dans les limites de ce qu'on peut mettre sous la rubrique générale d'une *two bodies' psychology* – nous a montré par mille recoupements qui ne sont pas simplement une déduction théorique mais des témoignages concrets des auteurs que je vous ai apportés, rappelez-vous ce que je vous ai dit de ce que nous apporte Balint comme témoignage sur ce qu'il constate, ce qu'il appelle la terminaison d'une analyse, ne nous fait pas sortir d'une relation intersubjective d'un type spécial, d'une relation narcissique, comme nous avons vu qu'elle limite à la fois et impose à l'analyse, et quelle impasse à la compréhension de ce dont il s'agit !, sous toutes les formes, nous avons mis en relief et en évidence la nécessité d'approfondir le troisième terme qui permet de concevoir cette sorte de transfert en miroir, concevoir ce qu'on pourrait appeler le moteur de son progrès. Ce troisième terme est la parole. Nous n'avons pas à en être surpris, puisqu'elle a une tendance, malgré tous les efforts qu'on pourrait être amené à faire, simplement parce que nous nous laissons porter par un mouvement dont j'ai essayé de vous montrer les raisons profondes, tous les efforts que nous pouvons faire pour oublier que l'analyse est une technique de la parole ou pour subordonner cette parole à une fonction de moyen, il est tout à fait impossible d'invertir ainsi le rapport normal des choses, et de ne pas voir que la parole est le milieu même dans lequel se déplace l'analyse. C'est par rapport à la fonction de la parole que les différents ressorts de l'analyse prennent leur sens, leur place exacte ; et de ce seul fait, en quelque sorte, est commandé notre mode d'intervention.

Je résume là l'intention. Je ne peux pas en reprendre tous les ressorts et tous les arguments. Tout ce que nous développerons par la suite comme enseignement ne fera que reprendre sous mille formes, confirmer par les impasses théoriques où cela amène les auteurs, surtout dans les impasses techniques ou pratiques où cela amène le thérapeute. Nous avons été amenés à amorcer l'élaboration de cette fonction de la parole par rapport à laquelle tout ce qui se passe dans l'analyse doit prendre son sens pour être convenablement situé et, dans certains cas, pour pouvoir être distingué de telle ou telle autre fonction connexe qui finit par se confondre, s'aplatir, se télescoper les unes dans les autres, si l'on ne se tient pas dans ce point central.

La dernière fois, a amené dans ce progrès la nécessité de mettre en question la fonction de la parole. Nous avons été conduits à accepter ici, nous enrichir de

la discussion d'un texte fondamental sur la signification de la parole, la façon dont la parole a rapport à la signification, c'est-à-dire à la fonction du signe.

Il semble que nous ne puissions dire là qu'il s'agisse d'autre chose que d'un développement des plus principiels, originels, de la dialectique en elle-même. Ce n'est pas un point de vue inclus dans le système des sciences tel qu'il a été constitué seulement depuis quelques siècles. Ce n'est pas un secteur particulier des sciences qui serait en quelque sorte étranger au nôtre, celui de la linguistique. Nous voyons que, bien avant que la linguistique vienne au jour dans les sciences modernes, déjà quelqu'un, par le seul fait – comme le dit saint Augustin – de méditer sur l'art de la parole, c'est-à-dire qu'il en parle, est conduit au même problème que retrouve actuellement le progrès de la linguistique. Ce problème se pose en ceci : qu'à toute saisie de la fonction du signe, à toute question posée, à savoir quand le signe se rapporte à ce qu'il signifie, nous sommes toujours renvoyés du signe au signe. C'est-à-dire que nous comprenons que le système des signes tel qu'il se pose d'abord concrètement est un système qui, par lui-même, forme un tout, institue un ordre ; et cet ordre – apparemment la première rencontre du problème est ici – est sans issue.

Pour tout dire, bien entendu, il faut qu'il y en ait une, sans cela ce serait un ordre insensé.

Pour comprendre que c'est à cela que ça aboutit, il nous faut prendre l'ordre entier des signes tels qu'ils sont institués concrètement, *hic et nunc*, comme nous disons de temps en temps. C'est-à-dire que le langage ne peut pas se concevoir comme une série d'émergences, de pousses, de bourgeons, qui sortiraient de chaque chose, comme donnant la petite pointe, la petite tête d'asperge, du nom qui en émergerait. Le langage n'est concevable que comme un réseau, un filet qui tient dans son ensemble, et qui, jeté à la surface de l'ensemble des choses, de la totalité du réel, y apporte, y inscrit cet autre plan, cet autre ordre qui est justement celui que nous appelons ici le plan du symbolique, en tant qu'il faut le distinguer dans notre action du plan du réel.

Ce sont des métaphores, des images, « comparaison n'est pas raison », mais c'est pour illustrer ce que je suis en train de vous expliquer, et que cela entre dans les coins de votre esprit où il peut rester encore quelqu'obscurité.

Il en résulte pourtant, de cette impasse, de cette issue paradoxale, qui a été mise en évidence dans la deuxième partie de la démonstration augustinienne, que nous avons non pas épuisée mais amorcée la dernière fois, que dès lors la question de la congruence, de l'adéquation du signe – je ne dis plus à la chose mais à ce qu'il signifie – nous laisse devant une énigme qui n'est rien d'autre que celle de la vérité,

et qu'aussi bien c'est là où l'apologétique augustinienne nous attend, que, comme il nous le dit, ou bien ce sens vous le possédez, ou bien vous ne le possédez pas. Si vous entendez quelque chose qui s'exprime dans ces signes du langage, c'est toujours en fin de compte au nom d'une lumière qui nous est apportée d'en dehors des signes, c'est-à-dire soit d'une vérité saisie intérieurement, de la vérité intérieure qui d'ores et déjà nous apparaît dans quelque chose qui nous permet de reconnaître la vérité qui est portée par les signes, ou au contraire de quelque chose qui de dehors vous est montré, qui vous est, d'une façon répétée et insistante, mis en corrélation avec les signes, par conséquent c'est d'une certaine illumination liée à la présence d'un objet que le signe prendra toute sa force et toute sa vérité. Et voici les choses renversées. La vérité, si on peut dire, est mise en dehors, ailleurs.

Voyons bien, en effet, la bascule dialectique, le renversement total de la position telle qu'elle est apportée par la dialectique augustinienne, et qui est dirigée selon le type du dialogue vers la reconnaissance du *Magister* authentique, *De Magistro*, la reconnaissance du maître intérieur de la vérité.

Nous pouvons à bon droit nous suspendre et nous arrêter dans cette dialectique jusqu'à un certain point centrant chez ce sujet – d'une façon qui soit en quelque sorte déductive, logique, ce n'est pas de cela qu'il s'agit – jusqu'à un certain point légitimement, nous arrêter après la double révolution de la démonstration, pour faire remarquer que la question même de la vérité est justement posée par le progrès dialectique lui-même.

En d'autres termes, que, de même qu'à un endroit de sa démonstration, saint Augustin oublie par exemple toute une face démontrable, communicable par la démonstration, par l'acte à imiter, de l'enseignement – c'est-à-dire de la technique de l'oiseleur par exemple – il oublie que celle-là est d'ores et déjà structurée comme nous l'avons fait remarquer au passage, instrumentalisée par la parole en elle-même, elle n'est concevable comme technique complexe, ruse, piège pour l'objet, oiseau, qui est à attraper, elle n'est concevable que dans un monde humain, structuré par la parole.

De même, ici, Augustin semble oublier que d'ores et déjà la question même de la vérité est en quelque sorte incluse à l'intérieur de sa discussion, et que dès qu'il met en cause la parole, il la met en cause avec la parole, et que c'est avec la parole que lui-même crée la dimension de la vérité ; que toute parole émise, formulée, communiquée, comme telle introduit ce nouveau dans le monde de cette affirmation, de cette issue, de cette émergence du sens qui se pose et qui d'abord et avant tout s'affirme, moins comme vérité que comme dégageant du réel la dimension de la vérité.

En effet, observons-le bien, et dans le détail.

Quand saint Augustin nous apporte, comme argument, que la parole peut être trompeuse, il est bien évident que, de soi seul, ce signe ne peut de bout en bout se soutenir, se présenter que dans la dimension de la vérité. Car, pour être trompeuse, elle s'affirme comme vraie. Ceci pour celui qui écoute.

Pour celui qui dit, la tromperie même non seulement impose l'appui de la vérité qu'il s'agit de dissimuler, mais, dans toute sa rigueur, à mesure que le mensonge se développe, il suppose un véritable approfondissement, un véritable développement de la vérité à qui, si l'on peut dire, il répond ; car, à mesure que se développe le mensonge, qu'il s'organise, pousse ses prolongements, ses tentacules pour se développer comme tel et comme mensonge, il faut le contrôle corrélatif d'une vérité qui est à proprement parler à éviter et qu'il doit rencontrer à tous les tournants du chemin.

Ce n'est pas la question du mensonge qui est le véritable problème. En partir est néanmoins extrêmement important, parce qu'il démontre mieux que tout autre cette chose d'ailleurs qui est tout de même bien connue, qui fait partie de la tradition moraliste, « il faut avoir bonne mémoire quand on a menti ». Cela veut dire qu'il faut savoir bougrement de choses pour arriver à soutenir un mensonge dans sa tenue de mensonge. Car il n'y a rien de plus difficile à faire qu'un mensonge qui tient.

Si ce n'est pas la véritable question, la véritable question est celle de l'erreur.

C'est d'ailleurs toujours et traditionnellement là que s'est posé le problème. Il est bien clair que l'erreur n'est absolument définissable qu'en termes de vérité.

Je veux dire non pas que l'opposition, en quelque sorte, blanc-noir, il n'y aurait pas de blanc s'il n'y avait pas de noir, ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Non ! De même que le mensonge pour être soutenu et poursuivi impose littéralement la constitution de la vérité, que le mensonge, lui, la suppose connue d'une certaine façon dans toute sa rigueur, et même bien assise, et même qu'on la construise de plus en plus pour soutenir le mensonge, le problème est d'un degré au-dessous, pour l'erreur. Mais la liaison n'est pas moins intime en ce sens qu'il n'y a pas par essence d'erreur qui, elle, pour le coup, ne se pose et ne s'enseigne comme vérité. Sans cela, cela ne serait pas une erreur !

Pour tout dire, l'erreur, c'est, si on peut dire, l'incarnation commune et habituelle de la vérité. Et si nous voulons être tout à fait rigoureux, nous dirons que tant que la vérité n'est pas entièrement révélée – c'est-à-dire selon toute probabilité jusqu'à la fin des siècles – il est de sa nature de se propager sous forme d'erreur. Et il ne faudrait pas pousser les choses beaucoup plus loin pour que

nous voyions même là une structure constituante de la révélation de l'être en tant que tel. Mais je ne fais que vous indiquer ça comme la petite porte ouverte sur quelque chose que nous aurons à retrouver.

Nous nous en tenons aujourd'hui à cette phénoménologie interne de la fonction de la parole.

Qu'est-ce ici, maintenant, que nous allons rencontrer ? Nous avons parlé de la tromperie comme telle. Nous avons vu qu'elle n'est soutenable qu'en fonction de la vérité, non seulement de la vérité, mais d'un progrès de la vérité. Nous avons vu l'erreur, et nous voyons qu'elle est en quelque sorte la manifestation même, commune, de la vérité. Les voies de la vérité sont des voies d'erreur par essence. Vous me direz : « Alors, comment arrivons-nous à l'intérieur du discours ?… Nous parlons de la phénoménologie de la parole pour l'instant. Nous ne sommes pas en train de parler de la confrontation telle qu'elle est instaurée par une certaine expérience ; comment, à l'intérieur de la parole, en fin de compte, l'erreur sera-t-elle donc jamais décelable ? »

Ce qu'il nous faut pour cela, justement, est au-delà de la vérité, soit dans l'objet, soit dans la mesure de l'illumination de l'évidence intérieure, de ce que saint Augustin nous apporte à la fin du discours, la perspective, non sans mille réserves – je vous prierai de reprendre ce texte et vous apercevoir qu'il ne considère pas du tout qu'il en a fini avec le problème du discours ; il y a même une phrase qui le réserve expressément :

> *« Ce n'est pas tout dire que de dire ce que nous avons dit ; il reste la question de l'utilité du discours. »*

Nous reprenons après lui le problème. Comment se pose le problème de l'erreur à l'intérieur du discours ? Car si elle se pose comme vérité par essence, il est bien clair que, si nous en parlons comme erreur, c'est qu'aussi bien nous admettons qu'elle puisse être démasquée.

À l'intérieur du discours, vous vous souvenez de ce qui est le fondement même de la structure du langage, à savoir du rapport d'un signifiant matériel – c'est-à-dire de quelque chose qui est ce que nous avons appelé la dernière fois le *verbum* en tant qu'il est quelque chose qui *cum voce articulata*, par une voix articulée, *cum aliquo significata*, avec une certaine signification – la distinction essentielle du signifiant et du signifié, pris terme à terme, un par un, ont un rapport qui apparaît dans leur correspondance comme strictement arbitraire. Autrement dit, il n'y a pas plus de raison d'appeler la girafe, girafe, et l'éléphant, éléphant, que d'appeler la girafe, éléphant, et l'éléphant, girafe. Il n'y a donc

aucune espèce de raison de ne pas dire que la girafe a une trompe et que l'éléphant a un cou très long. C'est une erreur dans le système généralement reçu. Mais c'est une erreur qui est strictement non décelable, comme le fait remarquer saint Augustin :

*« Tant que les définitions ne sont pas posées ! »*

Or, quoi de plus difficile que de poser les justes définitions ?

Il y a néanmoins autre chose. C'est que si vous poursuivez votre discours sur la girafe, définie comme ayant une trompe, et l'éléphant comme ayant un long cou, si vous poursuivez indéfiniment votre discours dans l'existence, il arrivera, il peut arriver, deux choses : ou que vous continuiez à parler correctement de la girafe, comme s'il s'agissait de l'éléphant, et alors il sera tout à fait bien clair que, par le terme « girafe », c'est l'éléphant que vous définissez, il y aurait là simplement une question d'accord entre vos termes et les termes généralement reçus. C'est également ce qu'apporte saint Augustin dans sa démonstration à propos du terme de *perducam* ; il met en évidence deux acceptions possibles. Mais ce n'est pas là ce qu'on appelle généralement l'erreur.

L'erreur est précisément marquée en ceci qu'elle est une erreur en ce qu'elle aboutit à un moment donné à une contradiction ; et que si par exemple j'ai dit que les roses sont des plantes ou objets qui vivent généralement sous l'eau, et si la suite du discours démontre manifestement cette erreur, en ceci que, comme il apparaîtra dans la suite du discours que je suis resté pendant vingt-quatre heures dans une pièce où il y avait des roses, et comme d'autre part il est évident que, mon discours en porte mille termes, je ne peux pas rester vingt-quatre heures sous l'eau, il est tout à fait clair que les roses ne vivent pas habituellement sous l'eau, puisqu'il y a des roses qui sont restées vingt-quatre heures avec moi dans un endroit où je n'étais pas sous l'eau.

En d'autres termes, c'est la contradiction dans le discours qui est le départ entre la vérité et l'erreur. C'est aussi bien la conception hégélienne du savoir absolu : le savoir absolu est le moment où la totalité du discours se ferme sur lui-même dans une non-contradiction absolument parfaite, jusques et y compris ceci que le discours se pose et s'explique lui-même en tant que discours, se justifie en tant que discours. Et d'ici que nous soyons arrivés à cet idéal, dont vous ne savez que trop par l'existence même des choses et par la dispute non seulement persistante sur tous les thèmes et tous les sujets, avec plus ou moins d'ambiguïté, selon les zones de notre action interhumaine, mais aussi la manifeste discordance entre les différents systèmes qui ordonnent les actions, des

systèmes religieux, juridiques, scientifiques, politiques. Vous savez qu'il n'y a pas superposition ni conjonction des différentes références, qu'il y a une série de béances, de failles, de déchirures, qui ne permettent pas de concevoir le discours humain dans un registre unitaire.

Nous sommes donc toujours, jusqu'à un certain point, par rapport à toute position, émission de la parole, qui se pose comme vraie, dans une espèce de nécessité interne d'erreur.

Nous voici donc ramenés en apparence à cette sorte de pyrrhonisme historique qui met en suspension toute l'émission par la voix humaine de quelque chose qui se dirige dans cette dimension de la vérité et la frappe d'une façon absolument radicale d'une interrogation, suspend à une sorte d'attente d'un avenir dont il n'est pas du tout impensable qu'il soit réalisé, car nous ne voyons que trop ce que j'appellerai la lutte de ces différents systèmes symboliques. Et nous savons qu'après tout il n'est pas sans effet dans la vie des hommes, et même pas dans l'ordre des choses. Et tout le système des sciences tel qu'il est actuellement – je parle des sciences physiques – est beaucoup plus concevable comme le progrès d'un certain système symbolique auquel les choses donnent plutôt leur aliment et leur matière, pour le perfectionnement de ce système de symboles, et donc, à mesure que ce système de symboles se perfectionne, nous voyons les choses beaucoup plus se décomposer, se perturber, se dissoudre… Et que la pression de ce système symbolique toujours va plus loin dans une certaine élaboration, que nous ne pouvons le concevoir, au contraire, comme une sorte d'adéquation, de vêtement collant qui serait donné par le système des symboles aux choses. Tout le progrès du système de symboles qu'est le système des sciences – il est inutile de vous le dire – s'accompagne de cette espèce de bouleversement qu'on appelle comme on veut : conquête de la nature, transformation de la nature, hominisation de la planète… Ce sur quoi il reste une telle ambiguïté que la notion même d'une espèce de viol de la nature, on ne peut pas dire qu'elle ne soit pas présentifiée à notre époque, de la façon la plus évidente.

Sommes-nous en quelque sorte réduits à concevoir le progrès de ce système symbolique, et même dans la mesure où il va vers cette espèce de « langue bien faite » qu'on peut dire être la langue du système des sciences, comme quelque chose de privé de référence à une voix. Car c'est là que nous mène la dialectique augustinienne, de priver de toute espèce de référence à ce domaine de la vérité dans lequel pourtant il se développe, implicitement, par son mouvement même, auquel il ne peut pas ne pas à tout instant se référer pour se mouvoir.

Eh bien, c'est là qu'on ne peut pas ne pas être frappé de la découverte freu-

dienne ; elle apporte quelque chose qui, pour être du domaine empirique, ne nous en apporte pas moins dans cette question qui a l'air d'être au-delà de toute expérience, et littéralement, métaphysique, un appoint, un apport d'un caractère saisissant tel qu'il aveugle ou qu'on ne songe qu'à fermer les yeux sur son existence.

Car observez ceci, si la découverte freudienne est ce que je vous dis – à savoir ce que dans toute une série de manifestations humaines, qui ne sont pas justement de l'ordre du discours, voilà ce qui les caractérise généralement, c'est pour cela qu'on les appelle, sous un certain angle, sans voir plus loin, diversement irrationnelles – ce qui s'exprime est littéralement une parole ; observez que le ressort essentiel de tout ce qui est du champ psychanalytique est ceci, et suppose que le discours du sujet se développant normalement, ce que je vous dis là est du Freud, dans l'ordre de l'erreur, de la méconnaissance, voire de la dénégation – ce n'est pas tout à fait le mensonge, c'est entre l'erreur et le mensonge.

C'est supposé par le système freudien, ce que je viens de vous faire remarquer, qui sont des vérités de gros bon sens. Mais il n'y a pas de raison pour ne pas les rappeler. Notre discours humain, donc, spécialement celui qui se tiendra pendant l'analyse et la séance analytique, se développant dans ce registre de l'erreur, quelque chose arrive par où la vérité fait irruption dans ce système.

Ce que je vous dis est ce que dit Freud, et c'est ce qu'il faut que nous prenions conscience que c'est ce que dit Freud. Ce quelque chose nous apporte le message de la vérité ; et, pour nous analystes – c'est-à-dire pour ceux qui sont introduits, qui savent voir ce champ de phénomènes qu'est le champ analytique – quelque chose arrive qui n'est pas de la contradiction du discours.

Nous n'avons pas à pousser les sujets aussi loin que possible dans la voie du savoir absolu, à faire leur éducation sur tous les plans, ça il ne suffirait pas de le faire en psychologie pour leur faire voir les absurdités dans lesquelles ils vivent habituellement. Il faudrait voir aussi dans le système des sciences, nous le faisons ici parce que nous sommes analystes, mais s'il fallait le faire aux malades, vous voyez où cela nous conduirait !… Quelque chose qui n'est pas non plus de la rencontre du réel, car c'est précisément de cela qu'il s'agit, nous les prenons entre quatre murs, eux, nous ne les guidons pas par la main dans la vie, c'est-à-dire dans les conséquences de leurs bêtises, quelque chose par où la vérité rattrape, si on peut dire, l'erreur par derrière. Et ce quelque chose est ce que nous pourrons appeler essentiellement comme étant le représentant le plus manifeste de la méprise. C'est dans le lapsus, dans l'action qu'on appelle improprement « manquée », car, d'une certaine façon, tous nos actes manqués, comme toutes nos paroles qui achoppent, sont des paroles qui avouent et des actes qui réus-

sissent, qui réussissent justement dans le sens de cette révélation d'une vérité qui est là, par-derrière, essentiellement. C'est cela qu'implique la pensée freudienne.

Si la découverte de Freud a un sens, c'est celui-là. La vérité rattrape l'erreur au collet dans la méprise. Je dis dans la pensée freudienne, car vous allez voir les conséquences si vous n'admettez pas ce que je suis en train de vous dire. Dans la pensée freudienne, un sens plus vrai, plus pur, se manifeste à l'intérieur de ce quelque chose de plus ou moins confus – que vous appeliez cela associations libres, images du rêve, symptômes de quelque chose – qui est une parole en ce sens que c'est elle qui apporte la vérité, et qu'elle est dans le symptôme, dans la suite des images du rêve.

Ceci est exprimé dans Freud ; relisez, au début du chapitre *élaboration du rêve* :

> *« Un rêve, dit-il, c'est une phrase, c'est un rébus »…*

Il y a cinquante pages de *La Science des rêves* qui nous mèneraient à cette considération ; tout ce qui apparaîtra aussi bien, puisqu'il nous donne la structure du rêve, de cette formidable découverte de la condensation. Vous auriez tout à fait tort de croire que condensation, ça veut simplement dire correspondance terme à terme d'un symbole avec quelque chose. Il nous le dit bien – relisez le chapitre sur la condensation –

> *« Dans un rêve donné, l'ensemble des pensées du rêve,* c'est-à-dire manifestement l'ensemble des choses signifiées, des sens du rêve, *est pris comme un réseau dans son ensemble et est représenté non pas du tout terme à terme, mais par une série d'entrecroisements.»*

Il suffirait que je prenne un des rêves de Freud et que je fasse un dessin au tableau. Il n'y a qu'à lire pour voir que c'est comme ça : l'ensemble des sens est représenté par l'ensemble de ce qui est signifiant, c'est-à-dire que, dans chaque élément signifiant du rêve, dans chaque image, il y a référence à toute une série des points, des choses à signifier, et inversement que chaque chose à signifier est représentée dans plusieurs signifiants. Nous retrouvons également la structure, le rapport de ce qu'il signifie et de ce qui est à signifier.

Voilà donc où nous sommes amenés, nous, par la découverte freudienne, à voir se manifester ce quelque chose qui est parole, et qui parle, en quelque sorte, à travers – ou même malgré – le sujet.

Ce quelque chose, il nous le montre et nous le dit non seulement par sa parole, mais par toutes sortes de ses autres manifestations subjectives, et allant

aussi loin qu'on peut même le rêver, à savoir par son corps même ; le sujet émet une parole qui, comme telle, est parole de vérité, et une parole qu'il ne sait pas même qu'il émet comme signifiante, c'est-à-dire que le sujet en dit toujours plus qu'il ne veut en dire, toujours plus qu'il ne sait en dire. Et que l'objection que fait Augustin, la principale, à l'inclusion du domaine de la vérité dans le domaine des signes, c'est, dit-il,

> *« Que très souvent les sujets disent des choses qui vont beaucoup plus loin que ce qu'ils ne pensent ; qu'ils sont même capables de confesser la vérité en n'y adhérant pas ».*

C'est la référence à l'épicurien qui soutient, dit-il, que l'âme est mortelle, mais qui, pour le soutenir, cite des arguments des adversaires ; et, pour ceux qui ont les yeux ouverts, dit Augustin, ils prouvent ainsi le fait de la vérité ; car, même en citant les arguments des adversaires comme étant réfutés, ceux qui voient, voient que là est la parole vraie ; et ils reconnaissent la valeur de la doctrine que l'âme est immortelle. Telle est la perspective augustinienne.

Par quelque chose dont nous avons reconnu la structure et la fonction de parole, en effet, le sujet témoigne d'un sens qui est plus vrai que tout ce qu'il exprime par son discours d'erreur. Et si ce n'est pas ainsi que se structure notre expérience, elle n'a strictement aucun sens.

Je vais vous le faire remarquer. Car si, un seul instant, vous ne pensez pas que c'est dans cette perspective qu'est notre expérience, à savoir que la parole que le sujet émet sans le savoir va au-delà de ses limites de sujet discourant, mais à l'intérieur de ses limites de sujet parlant, si vous ne concevez pas dans cette perspective ce que nous faisons, l'objection aussitôt apparaît : pourquoi, si ça n'est pas comme ça que nous pensons, si ça n'est pas ça qu'est l'expérience analytique, l'objection, dont je suis étonné qu'elle ne soit pas tout le temps plus au grand jour dans ce qu'on nous oppose, est naturellement celle-ci :

Pourquoi ce discours, que vous décelez dans le registre de la méprise, ne tombe-t-il pas sous la même objection que le discours commun, au-delà duquel vous prétendez aller, à savoir, si c'est un discours comme l'autre, pourquoi n'est-il pas, lui aussi, également plongé dans l'erreur ?

C'est pourquoi toute conception du style jungien de l'inconscient – celle qui fait, sous le nom d'archétype de l'inconscient, le lieu réel d'un autre discours ; c'est ce qui est sa réfutation – tombe d'une façon catégorique sous cette objection, à savoir : pourquoi ces archétypes, ces symboles substantifiés tels qu'il les fait résidant d'une façon permanente dans une espèce de soubassement de l'âme

humaine ? Qu'ont-ils de plus vrai que ce qui est prétendument à la surface ? Est-ce, par cette métaphore, que ce qui est dans les caves est forcément plus vrai que ce qui est au grenier ?

Le discours est soumis, le discours de l'inconscient, exactement à la mise entre parenthèses, jusqu'à la fin des temps du discours, du reste du discours. C'est donc bien qu'il s'agit d'autre chose, dans le registre de la pensée freudienne qui nous a découvert ce lieu de l'inconscient.

En d'autres termes, nous commençons d'entrevoir ce que veut dire Freud quand il nous dit que l'inconscient ne connaît pas la contradiction ou qu'il ne connaît pas le temps. Ce n'est pas très poussé. Ce n'est même pas tout à fait vrai en termes de discours, en ce sens qu'on peut, en poussant ce qu'il émet ainsi, rencontrer des contradictions, mais nous voyons aussi dans quel sens vont ces affirmations ; ce n'est pas dans le sens d'une espèce de réalité qui serait vraiment impensable. Car la réalité tombe sous la contradiction. La réalité fait que quand je suis là, ça ne peut pas être vous, Mlle X, qui puissiez être ici à ma place. C'est une contradiction de l'ordre de la réalité. On ne voit pas pourquoi là l'inconscient échapperait à cette sorte de contradiction. Mais ce que veut dire Freud quand il parle de l'inconscient, de la suspension du principe de contradiction, c'est justement ceci : que cette parole plus véritable, même authentiquement véridique que nous sommes sensés déceler non pas, vous le voyez maintenant, par l'observation, mais par l'interprétation du discours, cette révélation de la vérité dans le symptôme, dans le rêve, dans le lapsus, dans le *Witz*, est justement soumise à d'autres lois que ce discours, soumis à cette condition de se déplacer dans l'erreur, jusqu'au moment où il rencontre la contradiction. C'est autre chose. Il y a là une zone de la parole qui est la parole structurée comme la parole révélant une vérité sous d'autres modes, par d'autres moyens que ceux qui constituent le discours discourant. Et c'est exactement cela que nous avons à explorer, que nous avons à référer d'une façon rigoureuse si nous voulons faire le moindre progrès dans la pensée de ce que nous faisons. Naturellement, rien ne nous y force. Je professe même assez communément que la plupart des êtres humains peuvent s'en dispenser, s'en dispensent même tout à fait communément et n'en accomplissent pas moins d'une façon tout à fait satisfaisante ce qu'ils ont à faire. Je dirai même plus. Il est tout à fait commun qu'on peut pousser extrêmement loin le discours, et même la dialectique en se passant tout à fait de pensée.

Néanmoins, il est tout à fait clair que toute espèce de progrès, d'approfondissement du monde symbolique, qui constitue ce qu'on appelle une révélation, implique au moins pour un petit moment ce qu'on appelle un effort de pensée ;

et qu'il est assez vraisemblable qu'une activité analytique qui se passe, si vous me comprenez et me suivez, entièrement dans le domaine d'une série de révélations particulières pour chaque sujet, implique que l'analyste se maintienne – si je puis dire – au moins en alerte sur le sujet du sens de ce qu'il fait ; c'est-à-dire qu'il laisse une sorte de petite référence à la pensée de temps en temps.

Vous voyez donc bien de quoi il s'agit. Nous voici en présence d'une question. La question est celle-ci : quelle est la structure de cette parole qui est au-delà du discours ?

Une nouveauté est apportée depuis saint Augustin, la révélation dans le phénomène de ces points vécus, subjectifs, où se révèle une parole qui dépasse le sujet discourant. C'est tout de même quelque chose d'assez frappant, d'assez saisissant. C'est même au point que nous pouvons difficilement croire qu'on ne s'en soit jamais aperçu auparavant. Sans doute fallait-il, justement, pour qu'on s'en aperçoive, que le commun des hommes fût engagé depuis quelque temps, historiquement, dans un discours bien perturbé, dévié peut-être, et de quelque façon bien inhumain, bien aliénant pour que se soit manifestée, avec une telle acuité, une telle présence, une telle urgence, cette espèce de discours dont il ne faut tout de même pas aussi méconnaître qu'il est apparu dans la partie souffrante des êtres, et que c'est sous la forme d'une psychologie morbide, d'une psychopathologie, que cette découverte ait été faite.

Je laisse aussi ceci à votre réflexion, sous la forme d'un point d'interrogation.

Que voyons-nous dès lors ? Nous voyons, dans cette perspective de la dialectique de cette parole au-delà du discours, prendre leur sens et s'ordonner, d'une façon remarquable les termes dont nous nous servons le plus communément, comme s'il s'agissait là désormais de données qui ne méritent pas de plus ample réflexion. Nous voyons tout à fait leur place et, comme je vous le disais la dernière fois, nous voyons en cette référence, exactement, les secteurs où se situent – on pourrait les dessiner – ces formations ambiguës auxquelles nous sommes habitués à nous référer, sous les termes de *Verdichtung*, qui n'est rien d'autre que cette polyvalence des sens dans le langage, que ces empiétements, ces recoupements par lesquels – si vous voulez – le monde des choses représenté par des champs de cette espèce n'est pas recouvert exactement par le monde du symbole, mais au contraire est repris comme ça :

*[schéma]*

ce qui fait qu'à chaque symbole correspondent bien mille choses dans les choses, et inversement. Cette *Verneinung* qui est ce par quoi se soutient juste-

ment dans le discours quelque chose par où se montre le côté négatif de cette non-superposition ; car elle a un côté positif et un côté négatif – car il faut faire entrer les objets dans les trous, et comme les trous ne correspondent pas, ce sont les objets qui en souffrent.

Et ce troisième registre, celui de la *Verdrängung*, qui est aussi préférable dans ce registre du discours. Car observez-le bien toujours, chaque fois que nous parlons sans penser plus loin, sans penser à mal, car certes ce n'est pas notre fort, chaque fois que nous parlons du refoulement – observez-le dans le concret, c'est une indication, allez-y et vous verrez ! – chaque fois qu'il y a refoulement, et que refoulement n'est pas répétition, refoulement n'est pas dénégation, car il ne faut pas tout mêler, pas tout confondre comme on fait communément, chaque fois qu'il y a à proprement parler refoulement – et il faut commencer à épeler ça dans les premières données expérimentales de Freud – c'est toujours d'une interruption du discours qu'il s'agit.

Je vous l'ai montré un jour à propos de *La Psychopathologie de la vie quotidienne*, à propos de ce fait, de cet oubli des noms.

*Le mot me manque*… À quel moment dans la littérature apparaît pour la première fois une tournure comme celle-là ? C'est un peu important de connaître ces choses-là ! *Le mot me manque* a été employé pour la première fois par Saint-Amant, qui est un poète du XVII^e^ siècle. Ce renseignement que je vous donne est dans la connection linguistique du vocabulaire des précieuses. Ne croyez pas que pour autant j'aie dépouillé toute la littérature française pour être sûr que Saint-Amant… D'ailleurs, il l'a non pas écrit, mais dit comme cela, simplement, dans une rue. C'est Somaize, dans le *Dictionnaire des précieuses*, qui le signale, entre mille autres choses, comme tour d'esprit, mille autres formes qui vous sont maintenant communes, et n'en ont pas moins été créées dans les boudoirs de cette aimable société qui s'est employée tout entière au perfectionnement du langage. Vous voyez le rapport curieux et étroit qu'il peut y avoir ici entre la *Carte du Tendre* et la psychologie psychanalytique. Enfin, *le mot me manque*, on n'aurait jamais dit une chose pareille au XVI^e^ siècle.

Il faut peut-être remonter à saint Augustin pour aller un peu plus loin dans la psychologie du lapsus. Mais la première fois qu'il en parle, il implique tout de même que, dans le lapsus, quelque chose d'autre – il emploie le terme *aliud* – que ce que le sujet veut dire est signifié.

Enfin, ce mot qui vous manque et qui était celui dont parlait Freud dans ce fameux oubli du nom du Seigneur d'Orvieto, Signorelli, je vous ai montré combien il était lié au fait que la conversation qui précédait n'avait pas été menée

jusqu'à son terme, parce qu'elle menait tout droit vers le *Herr*, le maître absolu, la mort. Et après tout il y a peut-être les limites internes à ce qu'on peut dire, comme dit Méphistophélès, souvent cité par Freud, *Dieu ne peut pas enseigner tout ce que Dieu sait à ses garçons*. – Ils n'en sont pas là encore !…

Le refoulement, c'est ça. Chaque fois que le maître s'arrête dans la voie de son enseignement pour des raisons qui tiennent à la nature de son interlocuteur, il y a déjà là un refoulement.

Et, si vous voulez bien regarder, je vous donne des choses imagées, destinées à remettre les idées en place ; moi aussi je fais du refoulement, mais c'est un peu moins que ce qu'on ne fait habituellement, qui est de l'ordre de la dénégation.

Prenez par exemple le premier rêve que Freud donne dans le chapitre de la condensation. C'est le rêve de la *monographie botanique*, une merveilleuse démonstration de tout ce que je suis en train de vous raconter : comment la botanique représente non seulement les fleurs avec tout ce qu'elles signifient pour Freud, à savoir que, comme bien des maris, il offre moins souvent qu'il ne faudrait des fleurs à sa femme.

Naturellement, Freud n'est quand même pas sans savoir ce que ça veut dire que dans la journée il a dû justement aller fouiller une monographie sur les cyclamens, et que les cyclamens sont les fleurs préférées de sa femme. On va toujours droit au sujet avec Freud. Et là aussi, bien entendu, il ne nous a jamais dit le fond de l'affaire. Mais nous n'avons aucune peine à le deviner. Il y a d'autres choses ; il y a la conversation avec l'oculiste Königstein, tout ce que cela rappelle pour lui d'ambitions rentrées, d'amertumes – la fameuse histoire de la cocaïne ; n'oublions pas cette histoire de la cocaïne, il n'a jamais pardonné à sa femme, car il nous le dit clairement : « si elle ne m'avait pas fait venir d'urgence, j'aurais poussé la cocaïne un peu plus loin, et je serais devenu un homme célèbre ». – Dans la conversation évoquée il y a la malade Flora ; et là-dessus apparaît Gärtner, jardinier, qui, comme par hasard, passe avec sa femme. Il la trouve « *bluming* », florissante. Et le point essentiel est ceci : si vous regardez bien les choses, premièrement, il y a là une suite de pensées – la malade Flora, pour laquelle il semblait avoir un tendre penchant – il semble qu'on ne peut pas aller beaucoup plus loin dans un certain sens, même pour Freud : pas décidé à rompre avec sa femme, il vaut mieux laisser dans une certaine ombre le fait qu'on ne lui apporte pas aussi souvent des fleurs qu'elle le désirerait ; laisser dans une certaine ombre aussi tout ce qui est à ce moment-là suspendu à ce dialogue de revendication permanente, sous-jacente, qui est celui de Freud à ce moment-là, qui attend sa nomination de professeur extra-

ordinaire ; c'est toujours plus ou moins sous-jacent à tous ces dialogues avec ses collègues, la lutte qu'il est en train de mener pour se faire reconnaître, mais c'est encore plus souligné dans le texte par le fait que le Gärtner en question l'interrompt. Les deux restes du jour qui apportent leur nourriture à ce rêve, à savoir cette conversation et la vue du livre des cyclamens dans la journée, sont là employés pour la formation de ce rêve très précisément en ceci que, en tant que vécus dans la journée, ils sont déjà les points phonématiques – si je puis dire – autour desquels s'est mise en marche une certaine parole formulant crûment : « je n'aime plus ma femme », par exemple ; ou « je suis méconnu par la société ; je suis entravé », comme il dit d'ailleurs, derrière tout ça il y a ce qu'il appelle ses fantaisies et goûts de luxe. Comme disait un de nos confrères dans une certaine leçon sur Freud : « Freud était un homme sans ambitions, sans besoins. » Enfin ! Il y a des gens qui je crois n'ont jamais ouvert un livre de Freud. Il dit qu'au temps où il n'avait absolument pas un radis, et ça c'est vrai qu'il en a bavé dans son temps d'étude ; il ne pouvait absolument pas à ce moment-là faire de travail, et de travail technique, médical, estudiantin, que sur des monographies, dès ce moment il aspirait – il suffit de lire la vie de Freud, de connaître quelques-unes de ses répliques les plus célèbres à des gens qui venaient vers lui le cœur sur la main avec des intentions idéalistes à son égard, la brutalité des réponses de Freud au sujet de ce qui faisait ses intérêts, à lui, Freud, dans l'existence. – Il ne faudrait tout de même pas que quinze ans après la mort de Freud nous tombions dans la géographie le concernant ! Dieu merci, M. Jones n'est qu'à moitié… Il nous restera un petit quelque chose de Freud, à travers l'œuvre de Freud, pour nous témoigner la personnalité du bonhomme.

Revenons-en à ce fameux rêve. S'il y a refoulement et s'il y a rêve, si la première liaison qui nous est donnée dans la voie royale de l'inconscient est celle-ci, du désir refoulé avec le rêve, c'est essentiellement en ceci qu'il y a eu une certaine parole dans la journée qui ne pouvait qu'être une parole suspendue, qui n'allait pas au fond de l'aveu, au fond des choses, au fond de l'être.

Et c'est là que je laisse aujourd'hui la question :

Est-ce qu'en somme jamais une parole parlée dans l'état actuel des relations entre les êtres humains et en dehors de la situation analytique peut être une parole pleine ?

C'est dans cette interruption du discours, dans cette rencontre d'une loi de méconnaissance, qui est la loi de la conversation commune que se trouve le ressort de la *Verneinung*.

Si vous lisez, je vous incite à le faire, parce que ce n'est pas ça que je prendrai l'année prochaine, la *Traumdeutung* et nous sommes tous suffisamment guidés par ces fils que j'essaie de vous donner, ces directives que j'essaie de tendre à travers le texte général de la pensée de Freud pour que vous puissiez vous débrouiller dans la *Traumdeutung* et voir comment toutes ces choses deviennent plus claires, et jusqu'au sens qui paraît quelquefois ambigu, obstinément donné par Freud au mot « désir », se maintient ; et combien véritable, combien valable, car il sait très bien ce qu'il veut dire. Mais il doit admettre à un tournant, à un moment… Je veux bien, après tout, pour ceux qui ne comprennent rien, dire qu'on peut prendre son discours pour une espèce d'entêtement, voire de dénégation, tout à fait surprenante, ce fait qu'il concède qu'il faudra bien admettre qu'il y aura deux types de rêves : les rêves dits de désir, et des rêves-châtiment. Mais il sent bien, si l'on comprend ce dont il s'agit, que ce désir qui se manifeste dans le rêve, ce désir refoulé est quelque chose qui s'identifie à ce registre dans lequel je suis en train, tout doucement, d'essayer de vous faire entrer ; c'est l'être qui attend de se révéler.

Dans cette perspective de cette attente de l'être, la signification du terme de désir prend sa valeur pleine dans Freud. Elle unifie, elle permet de comprendre aussi bien ces rêves paradoxaux tels le rêve du poète qui a eu cette jeunesse si difficile et qui fait éternellement le même rêve où il est petit employé tailleur. Aussi bien, ce dont il s'agit là n'est pas tellement un rêve-châtiment, que justement ce quelque chose qui, et nous y reviendrons, est dans un ressort essentiel dans la révélation de l'être, à savoir des franchissements de l'identification de l'être à une nouvelle voie, de l'être à une nouvelle étape, à une nouvelle incarnation symbolique de lui-même. C'est cela qui donne la valeur à tout ce qui est de l'ordre de l'accession du concours de l'examen de l'habilitation, c'est ce que cela révèle non pas d'épreuve au sens du test, ou quoi que ce soit, mais de l'investiture.

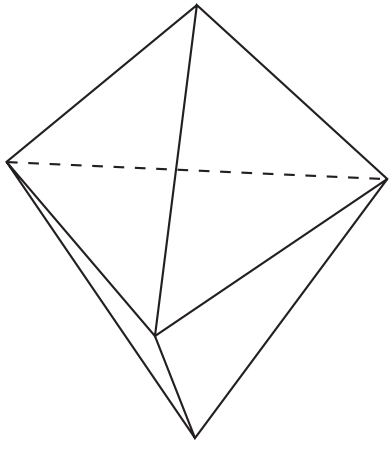

Alors vous voyez donc quelque chose sur quoi je voudrais conclure tout à l'heure.

À tout hasard, je vous ai mis au tableau ce petit diamant qui est une sorte de dièdre à six faces[1].

1 - Conjecture. (N.d.E.)

Posons-les toutes pareilles, l'une au-dessus, l'autre au-dessous d'un plan. Ce n'est pas un polyèdre régulier, encore que toutes ses faces soient égales. Mais les sommets ou angles polyèdres ne sont pas tous les mêmes. Il y en a deux qui sont des trièdres, sur trois faces, et les trois autres sommets sont sur quatre faces.

Alors, si nous concevons ceci que le plan médian, celui dans lequel il y a le triangle qui partage en deux cette pyramide, est, si vous voulez, la surface du réel. – Dans cette surface du réel, je parle du réel tout simple. – Rien, si vous voulez, ne peut le franchir, rien de ce qui est là, et là toutes les places sont prises, à chaque instant toutes les places sont prises. Et à l'instant suivant, tout est changé.

Il est bien clair qu'avec notre monde de mots et de symboles, nous introduisons là-dedans – si nous appelons le réel une deuxième dimension – autre chose, un creux, un trou, quelque chose grâce à quoi toutes sortes de franchissements et de choses interchangeables sont possibles.

Comme on l'a fait remarquer ; cette sorte de trou, dans le réel, s'appelle, selon qu'on l'envisage d'une façon ou d'une autre, l'être ou le néant.

Cet être et ce néant, nous l'avons déjà tout de même touché à plus d'une reprise, sont essentiellement liés précisément à ce phénomène de la parole. C'est dans cette dimension de l'être que se situe la tripartition, sur laquelle j'insiste toujours avec vous pour vous faire comprendre les catégories élémentaires sans lesquelles nous ne pouvons rien distinguer dans notre expérience, tripartition du symbolique, de l'imaginaire et du réel.

Ce n'est pas pour rien, sans doute qu'elles sont trois. Il doit y avoir là une espèce de loi minimale qu'ici la géométrie ne fait qu'incarner, à savoir en effet que si, dans ce plan du réel, vous détachez quelque volet qui s'introduit dans une troisième dimension, vous ne pourrez jamais faire de solide, si on peut dire, qu'avec deux autres volets au minimum.

C'est à un tel schéma, à une telle représentation que peut être rapporté ceci, qui fait que premièrement c'est uniquement dans la dimension de l'être, et non pas du réel, que peuvent s'inscrire les trois passions fondamentales dont vous avez peut-être entendu l'énumération et le registre, et qui font que nous sommes dans le plan humain quand [?], s'institue l'analyse du seul fait qu'il s'agit de l'être et pas de l'objet. Ainsi se créent : à la jonction du symbolique et de l'imaginaire la passion ou la cassure, si vous voulez, ou la ligne d'arête qui s'appelle l'amour ; à la jonction de l'imaginaire et du réel, celle qui s'appelle la haine ; et à la jonction du réel et du symbolique, celle qui s'appelle l'ignorance.

Et qu'est-ce que nous appelons l'institution, d'emblée, avant tout commencement de l'analyse, de quelque chose qui est déjà de l'ordre du transfert, le côté

déclenché, foudroyant de l'existence de cette dimension, avant qu'il ne se soit lié rien de ce qui peut se dégager dans les marges, les franges de ce concubinage qu'est l'analyse ? Si, d'ores et déjà, sont virtuellement présentes ces deux possibilités, et justement au début dans leur forme extrême de l'amour et de la haine, elles ne sauraient être conçues que dans ce registre, et avec l'accompagnement de ce quelque chose qui va tellement de soi que justement on ne le nomme pas dans les composantes primitives du transfert, et qui est justement l'ignorance en tant que passion. C'est-à-dire en tant qu'elle est instituée comme telle au fondement de la situation. Le sujet qui vient en analyse se met comme tel dans la position de celui qui ignore. Il n'y a pas d'entrée possible dans l'analyse – on ne le dit jamais, on n'y pense jamais – sans cette référence ; et elle est absolument fondamentale.

C'est exactement dans la mesure où la parole progresse – c'est-à-dire où ce quelque chose qui est la pyramide supérieure s'édifie, ce quelque chose dont peut-être la prochaine fois, quand nous serons assez avancés, je vous montrerai la correspondance avec ces trois faces, qui n'est autre justement que l'élaboration de la *Verdrängung*, la *Verdichtung* et la *Verneinung* – que se réalise cet être, bien entendu absolument non-réalisé au début de l'analyse, comme au début de toute dialectique ; car il est bien clair que si cet être existe implicitement, et d'une façon en quelque sorte virtuelle, l'innocent, celui qui n'est jamais entré dans aucune dialectique, n'en a littéralement aucune espèce de présence de cet être, il se croit tout bonnement dans le réel.

C'est l'approfondissement de l'analyse par l'intermédiaire de cette révélation de cette parole incluse, cette parole révélée dans un discours en quelque sorte exprès mis en doute, en suspension, mis entre parenthèses par la loi de la libre association, c'est précisément dans ce discours la réalisation de cet être ; c'est en tant que l'analyse n'est pas seulement ce qui dans le schéma que je vous ai donné, le *O* et le *O'*, ce n'est pas seulement cette reconstitution de l'image narcissique, qu'elle est bien souvent ; si nous étions uniquement dans l'analyse dans la mise à l'épreuve d'un certain nombre de petits comportements, plus ou moins bien pigés, plus ou moins astucieusement projetés, grâce à la collaboration, on nous le dit en propres termes, de ces deux *Moi*, ici occupés à guetter le surgissement de je ne sais quelle réalité ineffable, à laquelle on peut faire l'objection qu'on peut faire exactement, comme je vous ai dit tout à l'heure, pour tout le reste du discours : pourquoi cette réalité-là aurait-elle quelque chose de privilégié parmi les autres ? C'est précisément dans la mesure où ce discours permet, par rapport à ce point *O* qui est en effet parfois son image complétée dans le *O'*. Ce point *O* va quelque

part ailleurs dans mon schéma – un schéma n'est jamais qu'un schéma – quelque part en arrière et à mesure que sa parole le symbolise, se réalise dans son être.

Nous en resterons là aujourd'hui. Et je prie instamment ceux que ce discours aura suffisamment intéressés, voire travaillés, de me poser en termes courts un certain nombre de petites questions, pas trop longues, puisque nous n'aurons plus qu'un autre séminaire, et autour desquelles j'essaierai d'ordonner la conclusion, si tant est qu'on puisse parler de conclusion, qui servira de nœud pour rattraper l'année prochaine un nouveau chapitre.

Je suis de plus en plus porté à penser que l'année prochaine il faudra que je divise en deux ce séminaire, pour de certaines raisons : pour ne pas vous manquer de parole, faire d'une part le président Schreber, pour montrer la situation du problème de la psychose par rapport à ce registre, et ce que veut dire le monde symbolique dans la psychose ; car c'est là qu'est la question. Et, d'autre part, vous montrer, je pense que je ferai ça à propos de *Das Ich und das Es*, comment, à l'intérieur d'une telle dialectique, prend son véritable sens le structuralisme qu'a introduit Freud, car littéralement l'*ego*, le *super ego* et le *Es*, s'ils n'étaient rien d'autre qu'une espèce de démarquage, de changement de nom des vieilles entités psychologiques de la passion, du *Moi* et de l'inconscient, on ne voit vraiment pas ce qu'aurait apporté Freud de nouveau. Si effectivement ces notions sont utilisables comme concepts, valent quelque chose, c'est pour autant qu'elles se rattachent directement au point dialectique où je pense vous avoir menés cette année, avec cette analyse qui porte autant sur les *écrits techniques* que sur l'*Einführung der Narzissmus* ; et vous verrez que les trois références (*Ich*, *Es*, *Überich*) sont autre chose que l'usage qui en est communément fait.

# Leçon XXIII

*7 juillet 1954*

**Lacan** – Qui a des questions à poser ?

**Mme X.** – Je comprends qu'à la conjonction de l'imaginaire et du réel on trouve la haine, à condition de prendre conjonction dans le sens de rupture. Ce que je comprends moins, c'est qu'à la conjonction du symbolique et de l'imaginaire on trouve l'amour ?

**Lacan** – Je suis enchanté que vous me posiez une question comme ça ! Cela va peut-être me permettre de donner à cette dernière rencontre de cette année cette atmosphère que je préfère familière plutôt que magistrale. Voilà une excellente question !

(À Leclaire.) Vous aussi, vous avez sûrement des choses à demander. La dernière fois vous m'avez dit, après la séance, quelque chose qui ressemblait beaucoup à une question : j'aurais bien aimé que vous me parliez du transfert, quand même !

Ils sont durs quand même ! Je ne leur parle que de ça ! Et ils ne sont pas encore satisfaits ! Il y a des raisons profondes pour lesquelles vous resterez toujours sur votre faim sur le sujet du transfert. Mais c'est quand même ce que nous allons essayer de faire aujourd'hui. Seulement j'aimerais pour le faire que votre question soit quand même plus précise, pas simplement : j'aimerais que vous me parliez du transfert.

Enfin, quand même, le rapport de cette structuration de la parole dans la recherche de la vérité dans ces trois temps, si je voulais les exprimer à la façon d'un de ces tableaux allégoriques qui florissaient à l'époque romantique : la vertu poursuivant le crime, aidée par le remords, je vous dirais : l'erreur fuyant dans la

tromperie, et rattrapée par la méprise. Je crois que le rapport de ça avec le transfert, pour autant que c'est ce que j'essaie de vous faire saisir, le transfert dans un certain nombre de moments possibles, de moments de suspension dans l'aveu de la parole, ça doit vous sembler quand même toujours dans la même ligne.

**Leclaire** – Oui.

**Lacan** – Sur quoi, en somme, restez-vous sur votre faim ? sur l'articulation de ça, peut-être, avec la conception commune du transfert, sur le point où ça se différencie, où j'essaie de vous mener ? Je vous montre une certaine façon de concevoir, et du même coup de manier, comme menant à des résultats par rapport auxquels nous ne sommes pas d'accord ?

**Leclaire** – N'est-ce pas, quand on regarde ce qui est écrit sur le transfert on a toujours l'impression que pour rendre compte du phénomène du transfert, ou du transfert en général, ça rentre dans la catégorie des manifestations d'ordre affectif, d'émois, par opposition aux autres manifestations d'ordre intellectuel, ou les démarches qui visent à la compréhension.

Or, on se trouve toujours gêné lorsque l'on essaie de rendre compte justement en des termes courants et communs de la perspective qui est la vôtre, et qu'il est difficile de faire entrer dans le cadre des émois, parce qu'en fin de compte tout ce que l'on voit en général comme définition du transfert – on dit qu'il s'agit d'émoi de transfert, de sentiment, de phénomène affectif – est opposé carrément à tout ce qui, dans une analyse, peut s'appeler intellectuel.

**Lacan** – N'est-ce pas, il y a deux modes d'application d'une discipline qui se structure en un enseignement. Il y a ce que vous entendez, et puis ce que vous en faites. Les deux choses pourraient se rejoindre sur un certain nombre de seconds signes, si je puis dire.

Et, après tout, c'est bien sous cet angle que je verrais ce qu'il peut y avoir de fécond dans toute action vraiment didactique. Cela n'est pas tant de transmettre des concepts, sinon en les expliquant, et, par conséquent, en laissant le relais de les remplir et la charge. Mais il y a quelque chose qui serait à proprement parler plus impératif, et qui peut-être aurait une valeur tout aussi importante, ça serait de vous désigner les concepts dont il ne faut jamais se servir. Je crois que s'il y a quelque chose de cet ordre dans ce que je vous enseigne, ici, ça serait de renoncer radicalement – serait-ce à titre provisoire – pour chacun de vous pris à l'intérieur de votre propre recherche de la vérité, à titre provisoire, pour voir si on ne gagne pas à s'en passer. En tout cas, il est trop clair qu'à en user on arrive perpétuellement à une série d'impasses pour qu'il ne soit pas tentant, pendant un certain temps, de suivre cette consigne, et particulièrement ce serait, je crois,

une des choses les plus contraires à l'expérience analytique, les plus obscurcissantes dans sa compréhension, les plus confuses, c'est trop évident, et je dirais que c'est évident par toutes sortes de choses, par la date où cette opposition s'est établie ; cette opposition dont je parle est celle de l'affectif et de l'intellectuel.

Vous me demandez de rendre compte de ce que j'enseigne, et des objections que cela peut rencontrer.

Tout ce que je vous ai expliqué sur le sens de l'action de la parole dans sa fonction, ordonnance si vous voulez, loi dans sa fonction, résonance, qui emporte avec elle tous les échos du symbole, pour autant que c'est là que nous déplaçons dans notre action interprétative et dans sa fonction de pacte, d'un autre sens que le symbole, pour autant que dans la triade qu'elle constitue dans l'affrontement de deux sujets, c'est elle qui est le médium fondateur du rapport intersubjectif modifiant par elle-même les deux sujets rétroactivement, prenant mythiquement un premier rapport *ante*-parole. Bien entendu, on en voit la limite. On peut les imaginer ainsi, et c'est la parole qui littéralement crée quelque chose qui justement les instaure dans une dimension qui est celle que je vous fais entrevoir à la fin de cet exposé, de cette année, et comme devant être indispensablement introduite : à savoir la dimension de l'être ; qu'il n'y a littéralement réalisation de l'être humain comme tel, et que c'est à lui que nous avons affaire dans l'analyse dans la dimension de la parole.

Il est clair qu'il ne s'agit pas là de quelque chose d'intellectuel. Si l'intellectuel se situe quelque part, c'est dans la projection imaginaire. Et je dirais, *pseudo,* au sens de mensonge, «*pseudo* neutralisée» de l'*ego*. C'est au niveau des phénomènes de l'*ego* que nous rencontrons l'intellectuel, et nous savons très bien, justement l'analyse l'a dénoncé comme phénomène qu'on appelle défense, résistance… tout ce que vous voudrez, mais que c'est justement autour de la question de cette situation de l'*ego*, de cette fonction de l'*ego* que peut porter pour l'instant le grand débat, le point crucial qui, si vous voulez bien m'entendre, définit, dans ce que nous essayons ici de restituer, au fondement de la psychanalyse, pour autant que vous me suivez. Car nous pourrons aller très loin.

La question n'est pas de savoir jusqu'où on peut aller ; la question est de savoir si on sera suivi. C'est là en effet un élément tout à fait discriminatif de ce qu'on peut appeler la réalité.

Au cours des âges, nous assistons, à travers l'histoire humaine, à des progrès dont on aurait bien tort de croire que ce sont des progrès des circonvolutions. Le progrès dont il s'agit est un progrès de l'ordre symbolique. Qu'on observe l'histoire d'une science comme celle des mathématiques. On s'aperçoit qu'on a

stagné pendant des siècles autour de problèmes qui sont maintenant clairs à des enfants de dix ans. Et c'étaient pourtant des esprits puissants qui étaient autour ! On s'est arrêté devant la résolution de l'équation du second degré pendant dix siècles de trop ! Les Grecs auraient pu la trouver, ils ont trouvé des choses plus calées dans des problèmes de maximum et de minimum. Et c'est simplement à partir du jour où on a inventé un certain nombre de choses, qui sont beaucoup plus symboliques, sur le plan mathématique, qu'on a pu résoudre ces problèmes. Le progrès mathématique n'est pas un progrès de la puissance de pensée de l'être humain ; c'est à partir du moment où un monsieur pense à inventer un signe comme ça $\sqrt{\ }$, ou comme ça $\int$, qu'un monsieur fait du bon ; les mathématiques, c'est ça !

Nous sommes dans une position, heureusement ! de nature différente, plus difficile. Il s'agit du symbole et d'un symbole extrêmement polyvalent. C'est justement dans la mesure où nous arriverons à formuler d'une certaine façon les symboles de notre action et à les comprendre d'une façon adéquate que nous ferons un pas en avant. Nous ferons ce pas en avant qui, comme tout pas en avant, est aussi un pas rétroactif ; c'est pour ça que je dirais que ce que nous sommes en train d'élaborer ainsi, dans la mesure où vous me suivez, c'est précisément une psychanalyse A, je l'appellerai ainsi pour autant que l'appelle le temps premier, dans ses principes comme dans ses applications. Elle est en même temps un retour à l'aspiration de son origine.

De quoi s'agit-il donc ?

Il s'agit en effet de quelque chose qui prétend à être une plus authentique compréhension du phénomène du transfert.

**Leclaire** – Je n'avais pas tout à fait fini. En ce sens que je voulais dire, justement, que si je pose cette question, c'est qu'elle reste toujours un petit peu en arrière. Il est bien évident que, dans le groupe, les termes d'affectif et d'intellectuel n'avaient plus cours. Mais ça restait quand même un petit peu…

**Lacan** – Il y a intérêt à ce qu'ils n'aient plus cours. Qu'est-ce qu'on peut en faire ?

**Leclaire** – Mais, justement, c'est une chose qui restait toujours un peu suspendue depuis Rome.

**Lacan** – Je crois que je ne m'en sers pas une seule fois, sauf pour le terme d'intellectualisé, dans ce fameux discours de Rome.

**Leclaire** – Mais, justement, ça avait heurté, et cette absence, et ces attaques qui étaient directes contre le terme d'affectif ; je crois que vous attaquiez directement ce problème.

**Lacan** – Je crois que c'est un terme qu'il faut absolument rayer de nos papiers.

**Leclaire** – C'était pour liquider quelque chose qui était resté en suspens, parce que c'est quelque chose qui n'avait pas été dit clairement. Mais, la dernière fois, en parlant de transfert, vous avez introduit dans la question que l'on reprenait à l'instant trois passions, fondamentales n'est-ce pas ? dans lesquelles vous faisiez entrer l'ignorance.

Alors, c'est là que je voulais en venir.

**Lacan** – Justement, le sens de ce discours et le fait que ce soit la dernière fois que je fais entrer en jeu les trois passions fondamentales. Vous devez remarquer que ce dont il s'agissait est d'introduire comme une troisième dimension essentielle, l'espace, si l'on peut s'exprimer ainsi, ou volume exactement des rapports humains, justement dans la relation symbolique.

En d'autres termes, cela signifiait ceci :

L'amour, en tant que passion humaine, en tant que nous le distinguons du désir, considéré dans la relation limite radicale établie de l'être humain à son objet, de tout organisme à sa visée instinctuelle, si l'amour est quelque chose d'autre, précisément, en tant que la réalité humaine est une réalité de parole, il ne s'instaure d'amour, on ne peut parler d'amour, qu'à partir du moment où la relation symbolique existe comme telle, où la visée est non de la satisfaction, mais de l'être.

Entendons-nous bien. Puisque c'est cela que vous apportez, je prends l'amour, et vous verrez que je pourrais prendre n'importe laquelle des trois. C'est tout à fait intentionnellement que c'est seulement la dernière fois que j'ai parlé de ces arêtes passionnelles, comme l'a fort bien souligné Mme Aubry par sa question, ce sont des points de jonction, des points de rupture entre ces différents domaines où s'étend la relation interhumaine, réel, symbolique, imaginaire. Ce sont en effet des crêtes qui se situent entre chacun de ces domaines. Et je pense implicitement, puisque c'est de l'amour que je vais parler, répondre en même temps à votre question.

Nous avons ici souligné que la question de la relation amoureuse dans son phénomène se situe, s'il y a quelque chose dont nous avons parlé à propos de l'*Einführung des Narzissmus*, que je vous ai commenté, autour duquel nous avons fait tout un développement, c'est de voir comment, dans son phénomène l'amour-passion – la *Verliebtheit* est autre chose que la *Liebe*, si l'on donne deux mots différents, ce n'est pas sans raison – est captivé, si l'on peut dire, capturé essentiellement chez l'être humain par une relation narcissique.

C'est autour de ce phénomène manifesté par notre expérience, et justement à la limite de la signification symbolique de cette expérience, que nous pouvons le plus sûrement voir là le fondement, la raison de cette sorte de profonde ambiguïté qu'a l'être humain par rapport à cette passion essentielle illuminante pour lui, en même temps si profondément déroutante, perturbante, que toute l'acuité problématique du phénomène de l'amour tient précisément là autour, que j'ai insisté. Pour ne pas refaire toute la dialectique de l'investissement narcissique à ce propos – car je pense que quand même vous en avez retenu quelque chose – je veux simplement parler de cette fonction de la relation à l'autre, qui est impliquée dans ce que j'appellerai le mirage de la *Verliebtheit*.

L'expérience analytique, et l'enseignement de Freud, et je dois dire la vue la plus lucide chez ceux des analystes qui ont le mieux compris ce qui était là l'enseignement de Freud et celui de notre expérience, font de l'amour en tant que passion ce quelque chose qui est essentiellement du plan imaginaire, et que, même dans sa passion, le sujet assume délibérément par une sorte de choix dans le sens de ce qu'on peut appeler une tentation, essentiellement, comme la perte de la liberté de celui dont on veut être aimé, L'amour au sens du désir d'être aimé est essentiellement tentative de capture de l'autre dans soi-même objet, pris en tant qu'objet. J'ai insisté là-dessus pour autant que si j'en ai parlé longuement, pour la première fois, de ce phénomène de l'amour narcissique, c'est dans le prolongement même de la dialectique de la perversion.

Ce qu'il y a dans le désir d'être aimé, c'est essentiellement ce fait que l'objet aimant soit en quelque sorte pris comme tel, englué, asservi, dans la particularité absolue de soi-même comme objet. Et dans cette sorte d'aspiration qu'il y a dans le désir d'être aimé, il y a quelque chose qui, c'est bien connu, se satisfait fort peu d'être aimé pour son bien. L'exigence de l'amour est d'être aimé aussi loin que peut aller la complète subversion du sujet dans une particularité dans ce qu'elle peut avoir de plus opaque, de plus impensable. On veut être aimé pour tout ; pas seulement pour son *Moi*, comme le dit Descartes, pour la couleur de ses cheveux, pour ses manies, pour ses faiblesses, pour tout.

Mais, inversement, ce qui est tout à fait non moins évident, c'est qu'aimer – et je dirais corrélativement, et à cause de cela même – c'est justement aimer un être au-delà de ce qu'il apparaît être. Le don actif de l'amour vise non pas l'être sans sa spécificité, mais dans son être.

**Mannoni** – C'est Pascal, qui disait cela, ce n'est pas Descartes…

**Lacan** – Vous savez, il y a un passage dans Descartes là-dessus, sur cette épuration progressive du *Moi* au-delà de toutes les qualités particulières.

Laissons Pascal de côté, parce que ça nous entraînerait… Justement, Pascal maintenant c'est Pascal à partir de ce moment précis de mon discours, car il est évident que c'est Pascal pour autant que Pascal essaie de nous emmener au-delà de la créature.

**Mannoni** – Il l'a dit carrément.

**Lacan** – Oui. Mais c'est justement dans un mouvement de rejet.

L'amour, dans son don actif, vise, au-delà de cette captivation imaginaire, toujours l'être, cette particularité du sujet aimé. Il peut en accepter très loin ce que nous pourrions appeler les faiblesses et les détours, et il peut même en admettre les erreurs.

Il y a un point qui justement ne se situe et ne se signifie que dans la catégorie de l'être. Il y a un point où l'amour s'arrête, ne peut pas le suivre. Et il y a un point qui se situe quelque part, précisément du côté de ce que j'appellerais une certaine persévérance dans la tromperie. C'est dans la mesure où l'être aimé à un certain point va trop loin dans la trahison de lui-même que l'amour ne suit plus.

Ceci, qui est une phénoménologie tout à fait repérable à l'expérience, je ne le pousse pas plus loin. Et je ne vous en fais pas tout le développement, toute la dialectique. Je veux simplement vous faire remarquer que c'est dans la dimension de l'être de l'autre, c'est-à-dire d'un certain au-delà de l'autre, d'un certain développement de l'autre dans son être, que se dirige l'amour ; non point en tant que subi, mais très précisément en tant qu'il est une de ces trois lignes de partage essentielles dans laquelle s'engage le sujet quand il se réalise symboliquement dans la parole. Sans cette dimension de la parole, en tant qu'elle affirme l'être, il y a tout ce que vous voudrez ; *Verliebtheit*, fascination imaginaire, mais il n'y a pas la dimension de l'amour.

Est-ce que vous y êtes ?

Vous êtes d'accord, Mannoni ?

Eh bien, la haine, c'est la même chose. La haine n'est pas simplement cette sorte de déclenchement de court-circuit de la destruction telle qu'elle se pose par exemple d'une façon absolument structurante dans la relation imaginaire, dans le sens de cette impasse de la coexistence entre deux consciences, dont Hegel nous montre le moment pivot, crucial, dans l'établissement de la relation intersubjective, au départ de la lutte à mort de pur prestige. Là même, en tant qu'elle se développe, elle aussi, dans le sens de la relation symbolique, elle est une passion qui ne se satisfait pas de la disparition de l'adversaire. Ce qu'elle veut, c'est très précisément le contraire de ce développement de son être dont je vous parlais à l'instant à propos de l'amour ; ce qu'elle veut, c'est son abaisse-

ment, c'est son déroutement, sa déviation, son délire, sa subversion. Et c'est en cela que la haine, comme l'amour, est une carrière sans limite, dans ce qu'elle poursuit ce qu'elle… très proprement; c'est la négation développée, détaillée, de l'être qu'il hait.

Ceci est peut-être beaucoup plus difficile à vous faire entendre, pour une raison c'est que peut-être, pour des raisons qui ne sont peut-être pas si réjouissantes que nous pouvons le croire, nous connaissons moins, je crois, le sentiment de la haine qu'on n'a pu le faire dans des époques où l'homme était plus ouvert à sa destinée. Quoiqu'il ne faille pas exagérer; nous en avons vu quand même, il n'y a pas très longtemps, des sortes de manifestations qui, dans le genre, n'étaient pas mal!

Néanmoins, c'est justement là peut-être ce qui peut nous permettre d'entrevoir pourquoi une telle description est d'un accès pour nous moins facile à notre assentiment. C'est que je dirais que l'exercice de cette sorte de course à la destruction de l'être en tant que tel est vraiment chez nous très bien frayé.

En d'autres termes, elle s'habille, comme nous l'avons vu, de toutes sortes de prétextes. Et elle rencontre toutes sortes de rationalisations extraordinairement faciles. C'est peut-être dans la mesure où nous sommes dans un certain état de floculation diffuse de ce quelque chose qui sature en nous très suffisamment cette destruction de l'être.

En d'autres termes, c'est peut-être précisément en raison d'une certaine forme du discours commun, de certaine correspondance entre une certaine structure de l'*ego* et une certaine façon d'objectiver l'être humain, que déjà nous sommes très suffisamment une civilisation de la haine, pour que les particularités du développement des sujets en connaissent moins, si je puis m'exprimer ainsi, l'assomption et le vécu dans tout ce qu'elle peut avoir de brûlant.

**Mannoni** – Le moralisme occidental.

**Lacan** – Exactement; où la haine trouve une sorte de consommation d'objets courants quotidiens, dans les guerres qui marquent pour autant ce qu'elle peut avoir de pleinement réalisé chez des sujets privilégiés. On aurait tort de croire pour autant que le problème soit absent!

Mais entendez bien qu'en disant tout cela, ce que je désigne, ce sont effectivement les voies de la réalisation de l'être. Car, bien entendu, elles ne sont pas la réalisation de l'être, puisque ce n'en sont que les voies. Mais ce sont les voies pour autant tout de même.

La voie qui s'appelle de l'ignorance est aussi une voie. Et c'est bien là qu'il me sera peut-être le plus difficile de me faire entendre. Mais c'est tellement capi-

tal pour que nous comprenions ce que nous faisons et ce qu'est l'analyse ! Il faut quand même aussi que j'essaie là-dessus de m'expliquer.

Que le sujet s'engage à la recherche de la vérité comme telle, c'est essentiellement parce qu'il se situe dans la dimension de l'ignorance ; qu'il le sache ou qu'il ne le sache pas, c'est exactement la même chose. C'est là un des éléments de ce que les analystes appellent *readiness to the transference*, l'ouverture fondamentale, du seul fait de se mettre dans la position, en s'avouant dans la parole, de ce fait même, de trouver sa vérité au bout, au bout qui est là, dans l'analyste. C'est là une dimension essentielle, mais ce n'est pas de ce côté-là qu'il convient de la considérer. C'est de l'autre côté, chez l'analyste.

Si l'analyste méconnaît ce que j'appellerai le pouvoir d'accession à l'être de cette dimension de l'ignorance ; s'il ne sait pas qu'il a à répondre à celui qui, par tout son discours, l'interroge, dans cette dimension de l'ignorance ; s'il ne conçoit pas à chaque instant que justement ce sur quoi il a à quitter le sujet, ce n'est pas sur un *Wissen*, savoir, mais sur les voies d'accès à ce savoir ; s'il ne sait pas que ce qu'il a à faire avec lui, c'est essentiellement une opération dialectique, non pas lui montrer qu'il se trompe, au sens d'erreur, puisqu'il est forcément dans l'erreur, mais qu'il a à lui montrer comment il parle mal, si on peut dire, comment il parle sans savoir, comment il parle comme un ignorant. Ce sont les voies de son erreur qui sont importantes.

La psychanalyse est une dialectique, et ce que M. Montaigne, en son livre III, chapitre VIII, dont je ne saurais trop vous recommander la lecture – il y a une personne ici qui le connaît bien – appelle *un art de conférer*. L'*art de conférer* est la même chose que ce qui existe entre Platon, Socrate, l'esclave ; c'est la même chose que ce qui existe dans Hegel, c'est de lui apprendre à donner son vrai sens à sa propre parole.

En d'autres termes, la position de l'analyste doit être celle d'une *ignorantia docta,* une ignorance docte, ce qui veut dire non pas savante mais formelle. Et c'est par là qu'elle peut être pour le sujet formante. La tentation est évidemment grande, parce qu'elle est dans l'air du temps, et peut-être pas absolument sans rapport avec la façon dont je l'ai située tout à l'heure, par rapport à la haine. C'est que l'*ignorantia docta* devient facilement ce que j'ai appelé, ce n'est pas d'hier, une *ignorantia docens*. Si le psychanalyste croit savoir quelque chose, en psychologie par exemple, c'est pour lui déjà le commencement de sa perte, pour la bonne raison que tout le monde sait qu'en psychologie personne ne sait grand-chose, sauf exactement dans la mesure où la psychologie elle-même est, sur l'être humain, une erreur de perspective.

Voilà ce que signifie l'introduction de cette triade au niveau de la réalisation de l'être dans la fonction de la parole, et très proprement dans la dialectique où nous engageons l'analysé dans l'analyse. Il faudrait remanier cela sous toutes les formes, et sous des formes d'exemples absolument cruciaux, et destinés justement à changer les qualifications que vous donnez à tout instant à ce qui se produit dans cette dimension de l'être, parce que vous le mettez malgré vous dans une fausse perspective, dans la perspective d'un faux savoir. Il faut prendre des exemples tout à fait banaux, communs.

Il faut tout de même bien vous apercevoir que, quand l'homme dit « je suis », ou « je serai », voire « j'aurai été », ou « je veux être », il y a toujours un saut, un élément de béance radicale. Il est tout à fait aussi extravagant par rapport à la réalité de dire « je suis psychanalyste », que de dire « je suis roi ». L'un et l'autre sont pourtant des affirmations entièrement valables, et que rien jamais ne justifie, dans l'ordre de ce qu'on peut appeler la mesure des capacités, le fait qu'un homme assume ce qui d'ailleurs lui est conféré par d'autres, en fonction de toute une série de légitimations symboliques, qui échappent entièrement à l'ordre des habilitations capacitaires, si je puis dire.

Quand un homme refuse d'être roi, c'est quelque chose qui n'a pas du tout la même valeur que quand il l'accepte. Ce n'est pas du tout symétrique. Par là même qu'il refuse, il ne l'est pas. Il est un petit bourgeois, par exemple, voyez par exemple le duc de Windsor. L'homme qui, au bord d'être investi de la dignification de la couronne, dit « je veux vivre avec la femme que j'aime », par là même reste en deçà du domaine d'être roi.

Mais, quand l'homme se dit, et l'étant, en l'étant en fonction d'un certain système de relations symboliques, dit « je suis roi », ce n'est pas quelque chose qui est simplement de l'ordre de l'acceptation d'une fonction. Ce n'est pas dans l'ordre de la captation que cela se juge ; cela change d'une minute à l'autre le sens de tout ce qu'il est, si vous voulez, justement, dans l'ordre des qualifications psychologiques. Cela donne un sens complètement différent à ses passions, à ses desseins, à sa sottise, même. Tout devient, du seul fait qu'il est à partir de ce moment-là roi, d'autres fonctions : des fonctions « royales ». Son intelligence devient tout à fait autre chose, dans le registre de la royauté ; ses incapacités également, elles deviennent fondations d'un autre ordre, elles deviennent par elles-mêmes polarisations, structurations, de toute une série de destins autour de lui qui sont profondément modifiés, dans leur sens, pour la raison que l'autorité royale est exercée selon tel ou tel mode par le personnage qui en est investi.

Ceci se rencontre au petit pied tous les jours, le fait qu'un monsieur qui a des qualités fort médiocres, et qui montrerait toutes sortes d'inconvénients dans tel ou tel emploi inférieur, soit élevé à ce qui est, plus ou moins camouflé, mais toujours présent, une investiture en quelque façon souveraine, dans un domaine si limité soit-il, change du tout au tout, vous n'avez qu'à l'observer, tous les jours, couramment, la portée autant de ses forces que de ses faiblesses, et peut curieusement en inverser le rapport.

C'est aussi bien pourquoi je ne sais pas si vous remarquez, ceci se voit dans une façon effacée, non avouée, dans le monde même que ce qui constitue les habilitations, les examens… Pourquoi, depuis le temps que nous sommes devenus de si forts psychologues, n'avons-nous pas réduit les franchissements divers qui avaient autrefois une valeur initiatique de barrières : licences, agrégations ? Pourquoi, à partir du moment où tout d'un coup nous aurions aboli tout à fait cette qualité d'investiture, ne la réduirions-nous pas à une sorte de totalisation du travail acquis, des notes ou des points enregistrés dans l'année, ou même à un pur et simple ensemble de tests ou d'épreuves, où on mesurerait ce qu'on pourrait appeler la capacité de tel ou tel ? Pourquoi est-ce qu'on garde à ces examens je ne sais quel caractère qui, dans cette perspective, examen ou concours, garde ce caractère archaïque, en fin de compte, avec tous ces éléments autour desquels nous nous insurgeons, à la façon des gens qui tapent aux murailles de la prison qu'ils ont eux-mêmes construite, tous ces éléments de hasard, voire de faveur, et tout ce qui s'ensuit ? C'est simplement parce qu'un concours, en tant qu'il revêt le sujet d'une certaine qualification qui est symbolique, ne peut pas avoir la structure entièrement rationalisée de ce que j'appellerai tout à l'heure la totalisation d'un certain nombre de choses qui se mesurent dans le registre purement de l'addition de la quantité.

Alors, quand nous rencontrons ça, nous faisons des découvertes, parce que naturellement nous sommes des malins ; nous disons : mais oui, on va faire un grand article psychanalytique, pour montrer le caractère initiatique de l'examen. Évidemment. C'est évident ! C'est heureux qu'on s'aperçoive ! qu'il est malheureux qu'en s'en apercevant le psychanalyste ne l'explique pas toujours très bien. Il fait une découverte partielle. Il est obligé de l'expliquer en termes d'omnipotence de la pensée, de pensée magique, et autres choses. Alors que c'est simplement la dimension du symbole, en tant que fondamental.

Ai-je suffisamment répondu à Mme X. ?

Peut-être un peu rapidement ?… Qui a d'autres questions à me poser ? Bejarano, esprit fécond et astucieux ?

**Bejarano** – Je pense à un exemple concret, le cas Dora, dans lequel on verrait la figuration… Il faudrait dans le cas Dora, à un moment crucial essayer de nous montrer comment les différents registres sont suivis, passés…

**Lacan** – Dans le cas Dora – puisque vous proposez le cas Dora – on reste un peu à la porte de ça. Mais on peut quand même vous expliquer un peu les choses.

Je voudrais quand même, puisque je suis arrivé, grâce aux questions posées, à pousser aujourd'hui assez loin ce discours, pouvoir peut-être, à l'intérieur de ça, vous situer le cas Dora.

Reprenons le schéma :

*[schéma]*

Schéma, ou plutôt symbole.

Pour reprendre la question du transfert dans son ensemble et apporter une sorte de formule conclusive, qui est une autre façon de présenter la question, nous dirons ceci :

À l'intérieur de l'expérience instaurée par les premières découvertes de Freud sur le trépied : rêve, psychopathologie de la vie quotidienne, trait d'esprit, qui est toujours, ce que je vous ai expliqué, la parole qui s'avère au-delà de ce discours, qui est incluse dans ce quelque chose qui est essentiellement analogue à ce qui en forme le quatrième élément, de ce trépied – rêve, lapsus, trait d'esprit – qui est le symptôme qui, lui aussi, est un mode de rapport sur la base de l'organisme en tant qu'il peut servir non pas de *verbum*, lui, puisqu'il n'est pas fait de phonèmes, mais de *signum* – si vous vous souvenez des différentes sphères incluses du texte d'Augustin. À l'intérieur de ça, et avec un retard, Freud lui-même a dit avoir été apeuré, quand on isole le phénomène du transfert, et on l'isole pour autant qu'on ne l'a pas reconnu, que de ce fait il a opéré comme obstacle au traitement ; et en le reconnaissant, c'est la même chose, on s'aperçoit qu'il est le meilleur appui du traitement. C'est-à-dire que c'est Freud qui s'en aperçoit ; ça ne veut pas dire qu'il ne l'avait pas déjà désigné ; dans la *Traumdeutung*, il y a déjà une définition de l'*Übertragung*, et justement en fonction de ce double niveau de la parole. Vous vous souvenez ce passage de la *Traumdeutung* que je vous ai dit, c'est précisément en tant qu'il y a des parties du discours désinvesties de significations qu'une autre signification vient les prendre par-derrière, qui est la signification inconsciente. C'est à propos du rêve qu'il le montre. C'est encore plus clair. Je vous l'ai montré par des exemples, dans les lapsus tout à fait éclatants… Je n'en ai malheureusement que peu parlé, cette année. C'est quelque chose de tout à fait

spécial, puisque c'est la face, si on peut dire, radicale de non-sens qu'il y a justement derrière tout sens, car il y a un point où, forcément, le sens émerge et est créé. Mais, en son point où il est créé, l'homme peut très bien sentir qu'il est en même temps anéanti, que c'est même parce qu'il est anéanti qu'il est créé. La fonction du trait d'esprit est exactement l'irruption du non-sens dans un discours qui a l'air d'en avoir un, et l'irruption calculée.

**Mannoni** – Le point ombilical de la parole.

**Lacan** – Exactement. De même qu'il y a un ombilic du rêve, qui est lui extrêmement confus, inversement, dans le trait d'esprit, il y a un ombilic parfaitement aigu, en fin de compte : le *Witz*. Et ce qui en exprime l'essence la plus radicale, c'est le non-sens.

Eh bien, ce transfert, nous nous apercevons qu'il est d'abord notre appui.

Je vous ai donné, non pas dans un développement chronologique et historique, mais vous ai montré trois directions dans lesquelles il est compris par les différents auteurs. Et en vous donnant cette tripartition, qui a un certain caractère didactique, arbitraire – mais ça doit vous permettre de vous retrouver et de vous retrouver dans les tendances actuelles de ce qu'on appelle de l'analyse, à savoir que ça n'est pas brillant !

En somme, nous pouvons prendre notre division : l'imaginaire, le réel, le symbolique. Il y a une certaine façon de comprendre le phénomène du transfert par rapport au réel, c'est-à-dire en tant que phénomène actuel. On a cru casser une grande vitre en parlant de l'*hic et nunc*, et que toute l'analyse doit porter sur l'*hic et nunc*. On croit avoir trouvé quelque chose d'éblouissant, avoir fait un pas hardi. Mais nous trouvons des gens dans le genre de… qui écrivent des choses touchantes, qui enfoncent des portes ouvertes. Bien entendu, le transfert est là. Il s'agit simplement de savoir ce que c'est. Si nous le prenons sur le plan du réel, voilà ce que ça donne : ça veut dire que c'est un réel qui n'est pas réel. C'est ce qu'on appelle un illusoire ; c'est tout à fait réel que le sujet est là, en train de me parler, de se démêler avec son épicier ; et par là, en m'en parlant, et en râlant contre son épicier, c'est moi qu'il engueule. C'est un exemple d'Ezriel, ce n'est pas moi qui l'invente. Bon, c'est fort bien, c'est entendu !

Ce dont il s'agit, c'est justement de lui démontrer qu'il n'y a vraiment aucune raison qu'il m'engueule à propos de son épicier. Je lui ai montré la distinction qu'il y a entre ce comportement réel, en tant qu'il est illusoire, et la situation réelle dont il se détache dans le réel.

Cette grande découverte qu'on a faite récemment est simplement liée à une impuissance totale d'approfondir ce que Freud nous a désignée depuis long-

temps dans le phénomène du transfert. Et ceci aboutit à quelque chose qui, comme vous le voyez, quoi qu'on en dise, a quelque référence aux émotions, à l'affectif, à l'abréaction et autres termes qui désignent en effet un certain nombre de phénomènes parcellaires qui se passent pendant l'analyse, n'en aboutit pas moins – je vous le fais remarquer – à quelque chose d'essentiellement intellectuel. Car, en fin de compte, procéder ainsi aboutit tout à fait directement, sous une forme qui ne nous apparaît pas comme telle, parce qu'elle peut vaguement apparaître comme neuve, à quelque chose qui est tout à fait équivalent aux premières formes d'endoctrination qui nous scandalisent tellement dans la première façon d'opérer de Freud avec ses premiers cas.

Nous apprenons au sujet à se comporter dans le réel. Nous lui montrons qu'il n'est pas à la page. Si ce n'est pas de l'éducation et de l'endoctrination, je me demande ce que c'est. Bien entendu, ça ne touche pas au fond du phénomène, cette façon de prendre les choses d'une façon essentiellement superficielle, que peut s'autoriser Freud comme étant une source du transfert, à savoir la réédition, il l'a dit, abrégée, mais modifiée, corrigée… Et c'est là que commence le problème.

**Granoff** – C'est de la position de De Saussure, dont vous parlez ?

**Lacan** – Laissons De Saussure tranquille ! Ce n'est pas un personnage qui, même dans l'ordre de la sottise, soit tellement représentatif.

Il y a une autre façon d'aborder ce problème du transfert. Il est bien évident que c'est cet étage, ce niveau absolument essentiel ; c'est justement celui dont on ne manque pas, ici, de souligner l'importance, qui est celui de l'imaginaire, et dans lequel le développement relativement récent de toute l'expérience de comportements, d'animaux nommément, nous permet d'aborder certainement une structuration plus claire que tout ce que Freud a pu faire. Encore que cette dimension est même nommée comme telle, *imaginari*, existe dans le texte de Freud, parce qu'elle ne peut pas être évitée. C'est exactement pour cela que je vous ai fait étudié cette année l'introduction au narcissisme. Le rapport du vivant comme tel à ses objets est justement lié en tant que rapport qu'il désire à des conditions imaginaires, à des conditions de *Gestalt*, qui situent comme telle, dans le rapport entre vivants, la fonction de l'imaginaire.

Ceci, bien entendu, non seulement n'est absolument pas méconnu dans la théorie analytique, mais c'est tellement, si universellement présent que, pour se limiter à des notions aussi bornées que ce qui se passe dans le transfert, il faut se tirer deux volets sur chaque oreille pour ne plus, tout d'un coup, penser ni entendre ce dont il s'agit quand on parle de ce quelque chose d'absolument fondamental dans l'expression analytique, l'identification qui est de ce registre.

Seulement, il s'agit de ne pas l'employer à tort et à travers, et de voir que c'est cet imaginaire par lequel, dans un comportement comme celui du couple animal quelconque, dans la parade sexuelle, par rapport auquel chacun des individus se trouve capté dans une situation justement essentiellement duelle, pour laquelle le simple examen des phénomènes nous montre qu'il s'établit, par le truchement, par la fonction de cette relation imaginaire, une certaine sorte d'identification momentanée sans doute chez l'animal, liée au cycle instinctuel, qui nous fait vraiment nous apercevoir, dans toutes les actions liées au moment de la pariade, de l'appariement des individus, pris dans le cycle du comportement sexuel, qui nous fait toujours apparaître – au moins dans les espèces observables sur ce point et qui ont servi de fondement à cette élaboration du comportement instinctuel – un registre de parade, ce n'est pas la même chose la parade et la pariade, dans lequel nous voyons justement le sujet s'accorder dans une sorte de lutte imaginaire d'autant plus saisissante qu'elle est toujours sur le versant du combat et de la création ; mais que cette régulation imaginaire permet la plupart du temps, et dans les cas les plus frappants, entre les adversaires, une espèce de régulation à distance qui transforme la lutte en une sorte de temps accordé, et que même dans ce qui se passe au moment de la pariade, dans les actions de lutte entre les mâles, il y a, à un moment donné, une espèce de choix des rôles, de reconnaissance de la domination de l'adversaire, sans qu'on en vienne, je ne dirai pas aux mains, mais aux griffes et aux dents, ni aux piquants, et qui fait qu'un des partenaires subit, prend l'attitude passive, subit la domination de l'adversaire, se dérobe devant lui, adopte un des rôles, manifestement en fonction de l'autre, en fonction de ce que l'autre a excipé sur le plan de la *Gestalt*, a pris le caractère dominant.

Et, sans qu'on soit forcé d'en venir, bien entendu, ça arrive, à une lutte aboutissant à la destruction d'un adversaire, c'est déjà la régulation imaginaire, qui assure un certain choix à l'intérieur d'une situation totale, et qui est dyadique, essentielle, dans un rapport de l'être à l'image de l'autre comme telle.

Ceci est essentiel pour comprendre quelque chose à la fonction imaginaire chez l'homme. Parce que c'est à partir de là qu'on peut voir que chez l'homme elle est à la fois aussi réduite, aussi spécialisée, aussi centrée sur ce que j'appellerais l'image spéculaire, et ce qui fait à la fois les impasses et la fonction de cette relation imaginaire.

Je pense tout de même y avoir suffisamment insisté pour pouvoir vous la rappeler simplement en quelques termes.

À savoir que, si vous voulez que cette image du *Moi* (*O*), qui, du seul fait qu'il est image, est un *Moi* idéal qui se forme quelque part et qui résume toute la rela-

tion imaginaire chez l'homme qui se produit à un moment et à une époque où, les fonctions étant inachevées, elle présente à la fois cette valeur salutaire, assez exprimée dans l'assomption jubilatoire du phénomène du miroir, mais qui est en relation avec un certain déficit de rapport à l'objet, à une certaine prématuration vitale, à une certaine béance mortifère, tout à fait originelle, et qu'elle lui reste liée dans sa structure.

Cette fonction, il ne la retrouvera sans cesse comme cadre à toutes ses catégories, à toute son appréhension du monde-objet, que par l'intermédiaire de l'autre. C'est dans l'autre qu'il retrouvera toujours ce *Moi* idéal, cette image de soi, et c'est à partir de là que se développe toute le dialectique de ses relations à l'autre, et que, selon que l'autre sature cette image, c'est-à-dire la remplit, il devient positivement l'objet d'un investissement narcissique, qui est celui de la *Verliebtheit*.

Rappelez-vous l'exemple de Werther, que je vous ai donné, la rencontre de Charlotte au moment où elle a dans les bras cet enfant. Il tombe en quelque sorte pile dans l'*imago* narcissique du jeune héros du roman. Ou, au contraire, ce qui est exactement le même versant, comme frustrant le sujet de son idéal et de sa propre image, et engendrant la tension destructrice maxima, c'est autour de ce quelque chose qui à un rien près tourne dans un sens ou dans l'autre, qui donne la clef d'ailleurs des questions que se pose Freud, à propos de la transformation possible et subite, précisément dans la *Verliebtheit*, entre l'amour et la haine. Il suffit d'un rien pour que ce soit l'un ou l'autre. C'est autour de ça que tourne le phénomène d'investissement imaginaire, pour autant que nous le voyons jouer un rôle dans le transfert.

Comment allons-nous appeler ce rôle ?

C'est un rôle pivot.

Le transfert, s'il est vrai qu'il s'établit, comme je vous le dis, dans et par la dimension de la parole, n'inclut la révélation de ce rapport imaginaire que parvenu en certains points cruciaux de la rencontre parlée avec l'autre, c'est-à-dire avec l'analyste. C'est dans la mesure où le discours, dénoué d'un certain nombre de ses conventions par la loi dite de la règle fondamentale, se met à jouer plus ou moins librement, j'entends librement par rapport aux conventions du discours ordinaire, d'une façon qui justement permette au sujet d'être au maximum ouvert à cette méprise féconde, par où la parole plus vraie rejoint le discours de l'erreur.

Mais, c'est dans la mesure aussi où cette parole fuit cette révélation, cette méprise féconde et se développe dans la tromperie, je l'ai toujours souligné, c'est la dimension essentielle qui ne nous permet pas d'éliminer le sujet comme tel de l'expérience, qui ne nous permet en aucun cas de réduire dans

des termes objectaux, que nous voyons se manifester, selon que la méprise réussit ou ne réussit pas, la révélation des points qui n'ont pas été intégrés, ont été refusés, ou pour mieux dire refoulés dans l'assomption, par le sujet, et de son histoire. C'est en tant que le sujet prend son accord là, et développe dans le discours analytique quelque chose qui est sa vérité, son intégration, son histoire, et ses tendances, qu'il y a des trous dans cette histoire… que nous rencontrons quoi ? Justement les points où s'est produit le quelque chose qui n'a pas été assumé, qui a été refusé, *verworfen* ou *verdrangt* : *verdrangt*, ça veut dire que c'est venu à un moment au discours, et que ça a été rejeté ; *verworfen*, ça peut être tout à fait essentiel comme rejet, originel. La distinction, je vous l'ai indiquée un peu dans l'allusion à *L'homme aux loups*. Je ne veux pas m'y étendre pour l'instant.

Mais, le phénomène du transfert en tant qu'il rencontre la cristallisation imaginaire, c'est pour autant en quelque sorte qu'il tourne autour, qu'il doit le rejoindre, que c'est de cela qu'il s'agit, que c'est que le sujet retrouve ici (en *O*'), et dans l'autre, la totalisation des divers accidents qui sont arrivés ici (*O*) dans son histoire, sur le plan imaginaire, des captivations ou fixations, comme nous disons, imaginaires, qui ont été inassimilables à l'action de la parole, à la loi du discours, au développement symbolique de son histoire.

C'est pour cela que le transfert – comme nous dit Freud – devient essentiellement un obstacle quand il est excessif ; dans le sens érotique, qu'exprime-t-il ? Ou dans le sens agressif, ça veut dire quoi ? Que, si vous voulez, les échos du discours, qui se répartissent dans cette zone, entre *O* et le miroir *B*, se sont approchés trop rapidement, d'une façon anticipée, ont été trop vite, trop près du point *O*', pour qu'il ne se produise pas à ce moment-là, entre *O*' et le miroir *B*, quelque chose de tout à fait critique, qui, comme il le dit, évoque au maximum la résistance, et la résistance sous la forme la plus aiguë, sous laquelle on puisse la voir se manifester, c'est-à-dire, ce qui est un des corrélatifs du transfert trop intense, à savoir : le silence.

Il faut bien dire aussi que, si ce moment arrive en temps utile, en temps opportun, au juste temps, ce silence est aussi un silence qui prend toute sa valeur de silence, c'est-à-dire non pas simplement négatif, mais d'un au-delà de la parole. Car je vous ai assez souligné ce qu'aussi représentent de positif certains moments de silence dans le transfert, à savoir littéralement l'appréhension la plus aiguë de la présence de l'autre, comme tel.

Je vous prie, à la lumière de ces réflexions, ou considérations, développements, de relire maintenant, quand vous m'aurez quitté pour des vacances que

je vous souhaite bonnes, ces précieux petits textes des *écrits techniques* de Freud. Relisez-les, et vous verrez à quel point ces textes prendront pour vous un sens nouveau, plus vivant, et vous verrez ces contradictions apparentes du texte à propos du transfert qui est à la fois résistance de transfert et moteur de l'analyse. Vous verrez comme quoi ceci se comprend uniquement dans le rapport de cette dialectique de l'imaginaire et du symbolique.

Qu'est-ce à dire ?

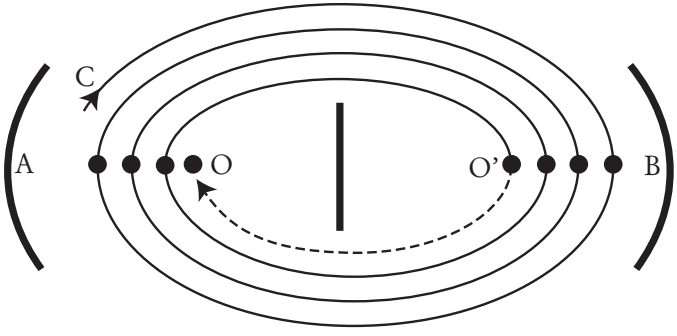


Il est bien évident que tout ce qui se profère est là, miroir *A*, du côté du sujet. Mais que ce qui se profère se fait entendre là, en *B*, du côté de l'analyste, et fait entendre pas seulement pour l'analyste, mais pour le sujet ; le rapport en écho du discours est le même symétrique que le rapport de l'image par rapport au miroir, que ce dont il s'agit et qui se passe alors sur le plan imaginaire, c'est quelque chose, dont je vous ai expliqué comment on pouvait le concevoir, se fond grâce à ce modèle, par rapport à de menus déplacements du miroir, qui permettent justement de compléter là, dans l'autre, projeté sur l'autre (*O'*), ce que le sujet, par définition essentiellement méconnaît de son image structurante ou image du *Moi* qui est là (*O*).

Pas besoin de vous refaire tout l'appareil optique. Ceux qui n'étaient pas là au moment où je l'ai expliqué en tant que disposition de l'appareil optique, tant pis ! Je crois que vous étiez à peu près tous là !

Qu'est-ce qui se passe ? Quelque chose qui peut se schématiser ainsi : le passage, de *O* à *O'*, la réalisation par le sujet, la complémentation par le sujet des éléments imaginaires en tant qu'ils ont fixé, pointé, je dirais capitonné son développement imaginaire, et capitonné se rapporte à son expression dans l'ordre symbolique. C'est-à-dire qu'en certains points le symbole n'a pas pu assimiler ces éléments imaginaires en tant que ça veut dire que c'était traumatique. Il se

passe ceci : ce qui vient là, de *C* en *O*, est ce quelque chose que le sujet assume dans son discours en tant qu'il le fait entendre à l'autre. Mais vous voyez ce que j'ai fait, une ligne courbe de *B* à *O*, je l'ai fait venir là, en *O*. C'est une erreur, car c'est toujours d'un point qui est là, entre *A* et *O* – qu'il le sache, ou ne le sache pas – et bien entendu beaucoup plus près de *O*, c'est-à-dire de la notion inconsciente de son *Moi* que n'importe quel point.

Mais justement, c'est de cela qu'il s'agit, de savoir où va se faire l'assomption parlée de cet *ego* ? En *O'*, à mesure qu'il se réalise en son imaginaire *O'*.

Si vous voulez, c'est là que ce petit schéma peut prendre pour vous toute sa signification essentiellement par rapport à ce registre, j'espère que vous allez bien entendre, et qui sera la conclusion de ce que je vous explique aujourd'hui.

Des analystes non sans mérite ont exposé que la technique la plus moderne de l'analyse, celle qui se pare du titre d'analyse des résistances, consiste à dégager dans le *Moi* du sujet, à *single-out*, à isoler – le terme est de Bergler, et cité dans un article de Bergler sur le premier stage de la plus prime enfance, auquel j'ai eu à faire allusion à propos de Balint, je vous en ai donné à ce moment-là la référence – dans l'*ego* du sujet un certain nombre de *patterns* pour autant qu'ils se présentent comme mécanismes de défense. Entendez bien qu'il s'agit là d'une perversion, à proprement parler radicale de la notion de défense, telle qu'elle a été introduite dans les premiers écrits de Freud, et réintroduite par lui au moment de *Inhibition*, *symptôme*, *angoisse*, qui est l'un des articles les plus difficiles de Freud, et qui ont prêté au plus de malentendus.

À l'aide de cette opération, ce dont il s'agit actuellement dans l'analyse, sous le nom d'analyse des résistances, ou analyse de l'*ego*, c'est très proprement à propos de cette opération intellectuelle, alors, celle-là pour le coup, d'isolement d'un certain nombre de *patterns* considérés comme tels, comme mécanismes de défense du sujet, et du sujet par rapport à quoi ? À l'analyste qui est là pour lui en démontrer le caractère non pas symbolique, mais d'obstacle à la révélation d'une sorte d'au-delà qui d'ailleurs n'est pas là qu'en tant qu'au-delà, car, lisez Fenichel, vous verrez à cet égard que tout est également, peut être également pris sous cet angle de la défense, que si le sujet vous produit à un certain moment, sous la forme la plus élaborée, l'expression de tendances ou de pulsions dont le caractère sexuel ou agressif est tout à fait avoué, du seul fait qu'il vous les dit, on est très capable de chercher comme au-delà quelque chose de beaucoup plus neutre que ce que la dialectique fait là, tout à fait inversé, comme la célèbre plaisanterie de M. Jean Cocteau : il est tout à fait aussi intelligible de dire à quelqu'un que s'il rêve de parapluie, c'est pour la raison sexuelle, que de

dire que s'il a vu se précipiter sur lui, ou elle, un aigle armé d'intentions agressives les plus manifestes, c'est parce qu'il, ou elle, a oublié son parapluie.

Dans cette perspective, en effet, puisqu'il s'agit de défense pour tout ce qui sera présenté, d'abord, tout peut toujours, et légitimement, être considéré comme quelque chose qui doit être ailleurs, quelque chose qui masque. Mais, à centrer l'intervention analytique sous ce registre de la levée des *patterns*, en tant qu'ils cachent cet au-delà, à quoi aboutissons-nous ?

À ceci que, dans cette sorte d'action, il n'y a pas d'autre guide, comme conception normalisante du comportement du sujet, que sera celle de l'analyste, c'est-à-dire cohérente avec l'*ego* de l'analyste. Ce sera toujours le modelage d'un *ego* par un *ego*, sans aucun doute, par un *ego* supérieur, comme chacun sait, l'*ego* de l'analyste, ce n'est pas rien ! Mais ceci est tellement rien que c'est absolument avoué. À savoir que plus d'un auteur, lisez Nunberg, ça n'est pas autre chose que ça, toute la conception que Nunberg a de la fonction du… comme étant le ressort essentiel du traitement, c'est-à-dire d'une bonne volonté de l'*ego* du sujet qui doit devenir l'allié de l'analyste.

Qu'est-ce que ça veut dire ? Simplement que le nouvel *ego* du sujet, c'est l'*ego* de l'analyste. Et M. Hoffer est là pour nous dire que c'est la fin normale du traitement, l'identification à l'*ego* de l'analyste.

Vous ne voyez pas que c'est dans la mesure où justement tout s'est centré sur cette réalisation de l'imaginaire, et simplement que nous aboutissons à cette fin dont par ailleurs Balint nous donne une description émouvante, à l'intérieur du vécu intime du sujet, entre cette réintégration non pas à l'*ego* idéal, mais de l'ideal du *Moi*, en tant que c'est justement cette assomption parlée du *Moi*, comme tel, qui est la fin de l'analyse, que le sujet entre dans cet état semi-maniaque que nous dépeint Balint, dans cette espèce de sublime lâchage, liberté d'une image narcissique à travers ce monde, dont il faut vraiment lui laisser un peu de temps pour se remettre, pour qu'il retrouve tout seul les voies du bon sens.

Est-ce que vous ne voyez pas que tout est justement dans ceci ? Et c'est d'ailleurs ce que nous explique Freud, justement dans un maintien bien tempéré, lié à des fonctions essentiellement temporaires, dans un maintien de cette dialectique tournante, qui fait passer ce qui est en *O* en *O'*, et ce qui est entre *O'* et *B*, là, en *O*, qui doit non pas l'amener d'une façon concentrée en ce point *O*, c'est-à-dire sans progrès du sujet dans son être, mais en une série de $O_1$, $O_2$, $O_3$, etc., tout ce que vous voudrez, qui se répartissent d'une certaine façon entre *O* et *A*.

Pour le sujet, dans le domaine symbolique et qui s'organise à proprement parler en histoires et en aveux en première personne, et dans une certaine réfé-

rence avec quelque chose qui est ici, et qui ne peut être qu'un progrès dans l'ordre même des relations symboliques fondamentales, où l'homme trouve sa place, c'est-à-dire dans une résolution des arrêts ou des inhibitions qui constituent le Surmoi, dans une réintégration plus pleine de la loi de l'ensemble des systèmes symboliques, à l'intérieur duquel se situe le sujet.

C'est en d'autres termes dans ce qui d'ailleurs a toujours été dit d'une façon plus ou moins confuse, mais qu'on sent bien parce que tout analyste ne peut que le voir dans son expérience, c'est dans un certain étalement du temps pour comprendre – ceux qui ont assisté à mon séminaire sur *L'homme aux loups* voient là quelque référence; je fais allusion – je ne peux pas trop m'y arrêter aujourd'hui; mais je le réintroduis ici, ce temps pour comprendre – ce temps pour comprendre que vous retrouvez dans les *écrits techniques* de Freud à propos du *Durcharbeiten*.

Est-ce que ça veut dire que c'est là quelque chose qui est de l'ordre d'une espèce d'usure psychologique ? Est-ce que c'est quelque chose, comme je l'ai dit aussi dans ce que j'ai écrit sur la parole vide et la parole pleine, qui est de l'ordre du discours, en tant que travail ? Oui, sans aucun doute. Puisque c'est en tant que ce discours se poursuit assez longtemps pour apparaître tout entier pris dans la parenthèse d'une construction de l'*ego* qu'il peut venir tout d'un coup à se résoudre dans celui pour lequel il est venu, c'est-à-dire effectivement pour le maître. C'est-à-dire du même coup à choir dans sa valeur interne propre, et à n'apparaître que comme un travail. Mais, qu'est-ce qu'il y a plus loin, et derrière ça ? Essentiellement ceci, que je n'ai plus qu'à approcher, aborder, faire entrevoir cette année.

C'est-à-dire cette perspective fondamentale que le concept, c'est le temps. Et en ce sens c'est pour ça qu'on peut dire que le transfert, c'est le concept même de l'analyse, parce que c'est aussi le temps de l'analyse.

Vous y êtes ?

**Mannoni** – Pas tout à fait, à la fin.

**Lacan** – C'est exactement la mesure du temps nécessaire pour que ce que l'analyse dite des résistances donne au sujet d'une façon anticipée prématurée toujours trop pressée en lui dévoilant ce que nous appelions tout à l'heure, en nous référant à un bon auteur, les *patterns* de l'*ego*, les défenses, les caches. C'est pour autant que l'expérience nous montre qu'une telle analyse, comme Freud le rapporte, à un passage précis des *écrits techniques*, ne fait pas faire pour autant un pas de plus au sujet – Freud dit, dans ce cas-là, il faut attendre – s'il faut attendre, c'est extrêmement la mesure du temps nécessaire pour que le sujet réalise la dimension dont il s'agit sur

le plan du symbole. C'est-à-dire fasse de la chose vécue en analyse, dans cette espèce de poursuite, de bagarre, ou d'étreinte, que réalise l'analyse des résistances, dégage de cela la durée propre de certains de ces automatismes de répétition, ce qui leur donne en quelque sorte valeur symbolique, qu'ils en prennent la dimension temporelle, parce que c'est… à la dimension conceptuelle.

**Mannoni** – Je pense que c'est un problème concret. Par exemple, il y a des obsédés dont la vie est une attente. Ils font de l'analyse une autre attente. Et c'est justement ça que je voudrais voir : pourquoi cette attente de l'analyse reproduit d'une certaine manière l'attente dans la vie et la change ?

**Lacan** – Oui. Parfaitement, mais cela c'est la même chose que ce qu'on me demandait, on me demandait le cas Dora. À ce propos, si vous étiez l'année dernière à ce que je développais sur le sujet de *L'homme aux rats*, vous avez pu vous apercevoir que justement je vous en ai développé la dialectique autour du rapport du maître et de l'esclave.

Qu'est-ce que l'obsédé attend, justement ? La mort du maître. Et à quoi lui sert cette attente ? C'est l'interposition qu'il y a entre lui et la mort. C'est cette attente ce qui pour lui présente toujours comme ça ira au-delà de la mort du maître. Vous retrouvez cette structure sous toutes ses formes : quand le maître sera mort, tout commencera. Il a raison, l'esclave peut jouer à juste titre sur cette attente. Et, si je puis dire, c'est bien pour cela que pour reprendre un mot qu'on attribue à Tristan Bernard, au jour où on l'arrêtait pour aller dans le camp de Dantzig :

*« Jusqu'ici dans l'angoisse, maintenant nous allons vivre dans l'espoir. »*

Le maître, disons-le bien, est dans un rapport beaucoup plus… par rapport à la mort. Le maître, à l'état pur peut être dans une position désespérée. Il n'a rien d'autre à attendre que la mort, puisqu'il n'a rien à attendre de la mort de son esclave, si ce n'est quelques inconvénients. Mais, par contre, l'esclave a beaucoup à attendre de la mort du maître, qui croit, parce qu'elle n'est pas encore arrivée – car au-delà de la mort du maître il faudra bien qu'il s'affronte comme tout être pleinement réalisé au sens heideggerien, qu'il s'affronte à la mort, et qu'il assume son être-pour-la-mort.

Mais, précisément l'obsédé n'assume pas son être-pour-la-mort, il est en sursis. Et c'est ce qu'il s'agit de lui montrer. C'est très précisément cela, cette fonction de l'image du maître en tant que tel.

**Mannoni** – Qui est l'analyste.

**Lacan** – Bien entendu, qui est incarné dans l'analyste. C'est la structure

propre de l'analyse du monde obsessionnel.

Voilà un excellent exemple.

C'est précisément dans les ébauches de mouvement qui doivent se développer dans une dimension temporelle, les ébauches de mouvement vers la sortie, dans la mesure où certaines scansions, un certain *timing* dans les ébauches imaginaires vers la sortie, hors de cette prison du maître, a été réalisée un certain nombre de fois, que l'obsédé peut réaliser le concept de ses obsessions. C'est-à-dire ce qu'elles signifient.

Nous trouvons là par exemple la nécessité stricte d'un certain nombre de scansions de cette espèce, qui pourraient être – si nous savions étudier ces cas d'une façon correcte – qu'il y a des signes numériques dans chaque cas d'obsession.

C'est exactement, le même que… le fameux exemple des trois disques, et pour tant que le sujet en pensant la pensée de l'autre voit dans l'autre l'image et l'ébauche des mêmes mouvements que lui. C'est cela qui lui permet de réduire l'obstacle à l'unité d'un même mouvement. La signification de ce dont il s'agit à chaque fois que l'autre est exactement le même que lui, à savoir qu'il n'y a pas de maître autre que justement le maître absolu, la mort. Mais il lui faut un certain temps pour voir ça. Parce qu'il est bien trop content d'être esclave, comme tout le monde.

*(Distribution des fétiches éléphants)*

# ANNEXES

# Annexe I

## *L'expérience du bouquet renversé*
H. Bouasse

Si l'on possède un miroir concave de grande ouverture, on fera la curieuse *expérience du bouquet renversé*.

Un vase V est placé sur une boîte S que je représente sans faces latérales, mais qui est latéralement fermée. On suspend dedans un bouquet schématiquement figuré en AB. On dispose le miroir de manière qu'il en donne une image réelle exactement sur le vase, en A'B' : son centre de courbure est en C. On croit effectivement voir le vase surmonté d'un bouquet quand on place l'œil quelque part en O ; on a le soin d'éclairer fortement le bouquet par une lampe à incandescence L.

Expliquons la saisissante impression de réalité que donne l'image. C'est là qu'intervient la condition que le miroir est de grande ouverture.

Une image réelle se comporte comme un objet réel pour l'observateur O placé au-delà ; pour la voir l'œil doit s'accommoder sur elle. Si l'image du bouquet se forme exactement sur le vase, l'œil est simultanément accommodé pour le vase et pour le bouquet : ce qui détermine la position de l'image et réalise une première condition de réalité apparente.

Cependant il existe une différence essentielle entre un objet réel et l'image réelle donnée par un instrument : nous pouvons tourner autour de l'objet réel sans cesser de le voir ; mais les rayons envoyés par chaque point de l'image réelle ne remplissent qu'un cône limité, d'angle au sommet d'autant moindre que l'ouverture du miroir est plus petite. Pour avoir l'impression d'un objet réel, il

1. *Optique et photométrie,* Paris, Delagrave, 1932, p. 86-87.

faut donc un miroir assez grand pour qu'on puisse déplacer l'œil verticalement et horizontalement d'une quantité notable sans cesser de voir le bouquet, ou , ce qui revient au même, utiliser la vision *binoculaire* qui fixe la position des objets d'une manière beaucoup plus précise que la grandeur de l'accommodation. L'objet apparaît toujours sur le vase : d'où l'impression de réalité.

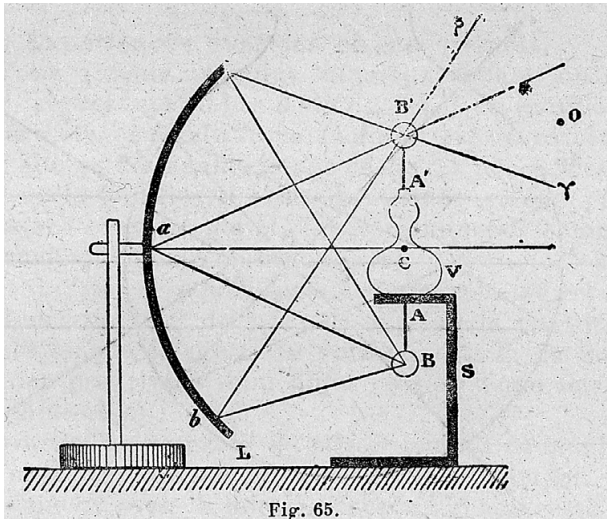

Fig. 65.

À la vérité les conditions du stigmatisme pour la surface totale du miroir sont loin d'être réalisées. Mais il importe peu parce que l'œil diaphragme les faisceaux utilisés. Pour chaque position de l'œil, chaque point de l'objet n'envoie dans l'œil qu'un mince pinceau qui fournit une image *nette, mais déformée*. L'inconvénient de la déformation est minime, un bouquet n'ayant pas une forme connue *a priori*.

Conformément à cette explication, l'impression de réalité est plus grande en regardant de loin : le déplacement *linéaire* qu'on peut donner à l'œil sans cesser de voir le bouquet augmente avec la distance, puisque l'œil doit rester dans un certain cône dont le bouquet est le sommet.

On ferme la boîte latéralement pour ajouter l'effet de surprise.

—

# Annexe II

## « *L'homme aux loups* »
Notes de séminaires 1952 - 1953

L'inconscient psychanalytique : c'est le fruit du refoulement lié à certaines phases du développement infantile centrées sur le complexe d'Œdipe.

Dans ce cas, on peut dire que le complexe d'Œdipe a été inachevé parce que le père est carent. Le complexe d'Œdipe n'a donc pas pu se réaliser dans sa plénitude au bon moment : le malade reste avec seulement des amorces du complexe d'Œdipe.

L'érotisme urétral est lié au trait de caractère ambitieux. Le langage en rend compte et dit : « Il vise plus haut qu'il ne peut pisser »…

La passion ambitieuse a un caractère relatif : l'ambitieux veut toujours aller plus haut que l'autre, sa passion ambitieuse est donc toujours insatisfaite.

Rapport à deux de la phase de latence préœdipienne : rapport de dominance ou de soumission.

La honte ne s'inscrit que dans un rapport à l'autre.

*L'homme aux loups* permet électivement de mettre en relief les relations entre le développement du Moi et l'évolution de la libido. Le conflit à base de super ego est tout à fait au second plan dans cette observation. Le conflit est du registre des aspirations sexuelles mâles et femelles.

On ne peut pas comprendre et englober tous les cas du refoulement si on ne met pas en lumière les rapports du narcissisme et de la libido.

Chez l'animal, l'activation des fonctions sexuelles n'est pas du tout déliée de toute espèce d'activités et de références à l'autre et au semblable (pigeonne et miroir, pariade et son rapport avec la parade).

Chez l'homme, il existe des rapports de connaissance – comme homme et

femme – entre individus. Chez les animaux, le rapport du sujet est un rapport à deux. Dans un rapport à deux va se constituer la référence femelle à mâle : connaissance du partenaire. Mais chez l'homme, il se connaît avant ses références au spectacle déterminant, l'individu a déjà au moins cette connaissance de lui-même (stade du miroir).

En raison de cet accent mis dans l'expérience de ses exigences proprement narcissiques, il se révèle chez l'individu une sorte de prévalence d'un besoin de maîtrise qui va dans le sens contraire du choix instinctuel de l'objet et cela donne, dans le cas de *L'homme aux loups*, une situation très particulière. Le sujet fait un choix partial et contrarié et cela l'amène à la méconnaissance de son partenaire féminin.

L'accent est mis et soutenu sur la dimension agressive du rapport narcissique et cela provoque l'éclatement de sa libido et sa vie instinctuelle en est réduite à des explosions compulsionnelles quand il rencontre une certaine image : celle de la servante accroupie, et il peut alors réaliser. Il est donc dans la position du maître (au sens hégélien), c'est-à-dire qu'il est séparé de ses objets, dépossédé de son objet sexuel. Celui-ci étant constitutif du caractère et du monde humain normaux.

S'il n'arrive pas au rapport à trois c'est parce que le complexe d'Œdipe n'a pas été réalisé chez lui.

L'expérience scoptophilique est passivante.

Dans le refoulement, Freud distingue le conflit, à l'intérieur du sujet, de la bi-sexualité (lutte narcissique pour maintenir sa virilité et réprimer, refouler la tendance homosexuelle).

Le Moi prend parti : investissement narcissique de la force virile.

Il peut aussi y avoir conflit entre le Moi et quelque chose venant des instincts sexuels : c'est un cas plus large que le premier (qui est un sous-cas).

Chez *L'homme aux loups* le complexe d'Œdipe est inversé et ce, malgré la moins value de l'image paternelle.

Il y a schisme entre la vie intellectuelle et la vie instinctuelle de sujet. Il y a des rapports hétérosexuels qu'il vit d'une manière compulsionnelle, irruptive dans sa vie et qui est liée à un stéréotype (image de la servante), et dépourvue des sentiments que comporte normalement cette situation sexuelle; c'est un processus à deux, du maître à esclave.

La scène ravageante est survenue à la fin du stade du miroir : elle est passivante et cette passivité constitue la fixation homosexuelle inconsciente.

**La phobie :** la peur de la castration est inséparable de l'image du père alors que la menace n'est pas exprimée par le père, mais au contraire par des femmes. Mais il est intervenu quelque chose qui a suppléé à l'absence du père et qui l'a fait sous la forme de l'initiation religieuse.

Il y a superposition d'un petit noyau hystérique d'une formation infantile de névrose obsessionnelle et d'une structure paranoïaque de la personnalité.

Le père introduit un nouveau mode de référence à la réalité ; c'est parce que la jouissance du sujet lui est d'une certaine façon ravie, qu'il peut se situer lui-même. C'est le rôle du complexe d'Œdipe.

Dans la rivalité, il y a deux faces : une face de lutte, une face d'idéal et de modèle.

Toute la difficulté pour l'être humain, avant la sexualité proprement génitale, est d'être un Moi qui se reconnaît et s'aliène dans l'autre. La sexualité demande l'intervention d'un plan culturel. Par rapport au père, le sujet va avoir à se situer.

Dans la phobie il y a intervention de l'animal. A ce sujet, Freud fait intervenir les faits du totémisme, drame du meurtre du père.

Ce que l'on appelle la sublimation c'est la socialisation des instincts.

**Dans le refoulement,** il y a exclusion de la conscience d'un certain relationnel qui n'en continue pas moins à dominer le sujet.

Le refoulement entraîne l'attraction propre d'une situation exclue de la conscience et la méconnaissance, l'aveuglement dans le système conscient subjectif et tout ce qui est coordonné à cette situation tend à rejoindre la masse du refoulé : c'est le système de l'inconscient qui a une inertie propre et qui continue à attirer dans cette sphère d'amnésie tout ce qui y est connexe et gêne la réalisation du sujet (comme par exemple ayant vécu telle situation œdipienne). Tout ceci est assez électivement localisé autour du rapport au père et à la mère chez un sujet névrosé.

Le complexe d'Œdipe a aussi une fonction normativante à côté de ses incidences sur la genèse des névroses.

## *L'homme aux loups* – n°1

En étudiant le cas *Dora*, nous avons vu que le transfert était lié à des anticipations subjectives chez l'analyste, et que le contre-transfert pouvait être considéré comme la somme des préjugés de l'analyste.

Il faut essayer de voir ce qu'apporte et ce que signifie ce texte de *L'homme aux loups*.

*L'homme aux loups* est un personnage dont une partie de son drame est son insertion pourrait-on dire « désinserrée » dans la société. Il présente un certain trouble névrotique qui a été qualifié, avant que Freud ne le voit, d'état maniaco-dépressif. Pour Freud, il ne s'agit pas d'une telle classification nosographique, ce que présente *L'homme aux loups* doit être considéré comme un état qui est celui suivant la guérison spontanée d'une névrose obsessionnelle.

Après l'analyse faite par Freud, ce personnage a présenté un comportement psychotique.

Il faut noter que très précocement cet homme fut séparé de tout ce qui pouvait, sur le plan social, constituer pour lui un modèle… Toute la suite de son histoire doit se voir et se situer sur ce contexte.

Freud a donc publié *L'homme aux loups* comme l'histoire d'une névrose infantile. Cette névrose de l'enfance a eu des manifestations variées et diverses dans leur structure. Si on y regarde de près, on voit que ce sur quoi l'observation de Freud est concentrée c'est sur la recherche passionnée, détaillée, contre les faits pourrait-on dire, de l'existence ou de la non existence d'événements traumatisants dans la prime enfance.

Dans ses écrits Freud a souvent insisté sur la difficulté qu'il eut à maintenir ses idées sur ce sujet, idées tirées de son champ d'expérience. Même dans son propre groupe il y eut des tentatives pour diminuer et rendre plus acceptables au commun ces idées. Et de là naquirent les scissions inaugurées par Jung et Adler.

Bien avant la déviation jungienne, dès le début des recherches sur l'hystérie, on fut frappé par la régularité d'apparition d'histoires de séduction et de viol s'avérant comme purement fantasmatiques. Ceci n'est pas une objection absolument valable contre la réalité d'événements traumatiques de la prime enfance.

Une objection plus grave est le caractère stéréotypé de la scène primitive : il s'agit d'un *coïtus a tergo*. Et il y a là quelque chose de très problématique : est-

ce là un schéma, une image phylogénique ressurgissant dans la reviviscence imaginaire ? (Voir chapitre V de l'observation).

Dans une analyse il est essentiel de ne pas détourner le sujet de la réalisation de ce qui est recherché. Il est important que le sujet fasse la réalisation pleine et entière de ce qui a été son « histoire ».

Qu'est-ce qu'une analyse ? c'est quelque chose qui doit permettre au sujet d'assumer pleinement ce qui a été sa propre histoire.

Dans l'analyse de *L'homme aux loups* Freud n'a jamais pu obtenir la réminiscence à proprement parler de la réalité dans le passé de la scène autour de laquelle tourne pourtant toute l'analyse du sujet.

La réalité de l'événement est une chose, mais il y a quelque chose d'autre : c'est l'historicité de l'événement, c'est à dire quelque chose de souple et de décisif qui fut une impression chez le sujet et qui domina et qui est nécessaire à expliquer la suite de son comportement. C'est cela qui reste l'importance essentielle de la discussion de Freud autour de l'événement traumatique initial. Celui-ci fut reconstitué très indirectement grâce au rêve des loups. C'est Freud qui apprend au sujet à lire son rêve. Ce rêve se traduit comme un délire. Il n'y a qu'à l'inverser pour le traduire : « Les loups me regardent immobiles, très calmes : je regarde une scène particulièrement agitée ». On peut y ajouter : « Ces loups ont des belles queues, gare à la mienne ! »

C'est ce rêve qui amène à la scène reconstruite et qui est ensuite assumée par le sujet.

A noter à propos de l'interprétation de ce rêve l'attention porté par Freud au travail du rêve : pour lui la signification d'un rêve se lit dans son travail d'élaboration, de transformation.

Cet événement traumatique permet de comprendre tout ce qui s'est passé ensuite et tout ce qui est assumé par le sujet : son histoire.

A ce propos, il n'est pas inutile de se demander qu'est-ce que c'est que l'histoire. Les animaux ont-ils une histoire ? L'histoire est-elle une dimension proprement humaine ?

L'histoire est une vérité qui a cette propriété que le sujet qui l'assume en dépend dans sa constitution de sujet même et cette histoire dépend aussi du sujet lui-même car il la pense et la repense à sa façon.

Une psychanalyse est-elle achevée seulement quand l'analysé est capable d'avoir pleine conscience de lui-même ? L'expérience de Freud exige que le sujet qui parle réalise sur un certain champ - celui des rapports symboliques - une intégration difficile : celle de sa sexualité qui est une réalité qui lui échappe en

partie dans la mesure où il a échoué à symboliser d'une façon humaine certains rapports symboliques.

L'expérience psychanalytique se situe pour le sujet sur le plan de « sa vérité ». La psychanalyse est une expérience « en première personne ».

Dans le cas de *L'homme aux loups*, pendant des mois et des années des séances n'apportent rien. C'est un sujet isolé par sa position de riche : son Moi est un Moi fort (comme tout Moi de névrotique). *L'homme aux loups* n'arrive seulement pas à assumer sa propre vie. Sa vie instinctuelle est « incluse », « enkystée » : tout ce qui est d'ordre instinctuel survient comme un raz de marée si il rencontre une femme jouant du chiffon à laver par terre, ou du balai, et qui montre son dos et ses fesses.

Pendant des années donc cet homme parle et n'apporte rien, il se mire seulement dans la glace : la glace c'est l'auditeur, c'est a dire Freud en l'occurrence.

Le langage n'est pas seulement un moyen de communication, quand un sujet parle, une part de ce qu'il dit a part de révélation pour un autre.

Le progrès d'une analyse se juge quand on sait à quel moment le « vous » équilibre le « je » dont il s'agit.

Dans l'analyse de *L'homme aux loups*, l'accent reste très longtemps sur le Moi et sur un Moi irréfutable. C'est alors que Freud fait intervenir un élément de pression temporelle. Et à partir de ce moment là, l'analyse se déclenche : *L'homme aux loups* prend son analyse en première personne : c'est « Je » qui parle et non plus « Moi ».

A se rappeler :

1 - l'évidence saisissable dans l'instant d'un regard

2 - Étape : celle du problème : travail de cogitation du *working through*

3 - Étape : le moment de conclure. Élément de hâte et d'urgence propre à toute espèce de choix et d'engagement.

## *L'homme aux loups* – n°2

La question qu'il faut poser est celle des rapports du Moi et de l'instinct sexuel qui, chez l'homme, aboutit à l'instinct génital. L'observation de *L'homme aux loups* est significative et instructive à cet endroit. *L'homme aux loups* a une vie sexuelle réalisée, apparente, à caractère « inclus » (« compulsionnelle » pour Freud). Il s'agit d'un cycle de comportement qui, une fois déclenché, va jusqu'au bout et qui est « entre parenthèses » par rapport à l'ensemble de la personnalité du sujet. Cette sorte de parenthèse est frappante à côté de la confidence d'une vie à caractère également clos et fermé. *L'homme aux loups* a honte de sa vie sexuelle, néanmoins elle existe et ponctue sa vie d'adulte ravagé par une dépression narcissique.

*L'homme aux loups* a eu avec sa sœur des rapports proprement génitaux. Il n'y a pas d'arriération instinctive à proprement parler chez lui. Il a des réactions instinctives très vives et prêtes à pénétrer à travers l'opacité qui fixe et fait stagner sa personnalité dans un état proprement narcissique. On trouve une virilité de structure narcissique (termes adlériens presque affleurants).

On peut partir du schéma classique de refoulement : le refoulement est lié à la rivalité avec le père et qui est inassumable (rival tout puissant) et sanctionné par un contrainte, une menace, celle de la castration. Il y a donc dissociation entre la sexualité et le Moi, processus double face et ayant un résultat normatif et heureux (période de latence). Mais le retour du refoulé provoque les névroses infantiles survenant dans la période de latence.

Ici la rivalité avec le père est loin d'être réalisée et est remplacée par une relation qui, dès l'origine, se présente comme une affinité élective avec le père : *L'homme aux loups* aimait son père qui était très gentil avec lui : il y a une préférence affective. Le père n'est pas un castrateur ni dans ses notes, ni dans son être (il est vite bien malade, plus châtré que castrateur). Et pourtant Freud nous dit que la peur de la castration domine toute l'histoire de ce malade. Freud se demande si c'est en fonction d'un schéma phylogénique.

La relation d'ordre symbolique que le sujet cherche à conquérir car elle lui apporte sa satisfaction propre, est la suivante : Tout se passe comme si, sur le fondement d'une relation réelle, l'enfant, pour des raisons liées à son entrée dans la vie sexuelle, recherchait un père castrateur : qui soit le géniteur, le personnage qui punit : il cherche le père symbolique (pas son père réel) ayant avec lui des rapports punitifs (et cela juste après le séduction de sa sœur). L'enfant a

une attitude provocatrice et il recherche une satisfaction : être puni par son père. La différence entre ce père symbolique et le père réel n'est pas chose rare.

Une autre chose est également importante pour éclairer notre recherche; c'est l'instruction religieuse qui est donnée par une femme (Freud considère cette instruction religieuse comme un facteur d'apaisement).

Dans le langage de Freud la sublimation a un sens différent de l'image vulgaire qu'on s'en fait : c'est à dire le passage d'un instinct à un registre plus sublime. Pour Freud, c'est l'initiation d'un sujet à un symbole plus ou moins socialisé et objet de croyance universelle.

Pendant un certain temps, l'enfant est calmé grâce à cela. Pour Freud la religion est une illusion car sa structure dogmatique lui paraît mythique.

Pour Freud la satisfaction du désir de l'homme exige d'être reconnue. Cette reconnaissance devient l'objet même du désir de l'homme. Quand le petit d'homme ne trouve pas la forme d'une religion, il s'en fait une : c'est la névrose obsessionnelle, et c'est ce que la religion évite. Ce que l'instruction religieuse apprend à l'enfant c'est le nom du Père et du Fils. Mais il manque l'esprit : c'est à dire le sentiment du respect. La religion traçait les voies par lesquelles on pouvait témoigner l'amour pour le père, « sans le sentiment de culpabilité inséparable des aspirations amoureuses individuelles » (Freud). Mais, pour *L'homme aux loups*, il manquait une voix pleinement autorisée. Un père qui incarne le bien, le père symbolique. Et la révolte liée au masochisme se manifeste (critique religieuse que fait l'enfant). Quand apparaît le répétiteur qui peut incarner la fonction de père et qui dit : « la religion c'est des blagues », tout cela ne tient pas longtemps. Car, dans ce cas, il n'y a pas de super-ego : l'enfant n'a pas pu s'identifier à une image proprement paternelle remplissant la fonction symbolique du Père. Pour cela et du même coup il n'a pas pu réaliser non plus le complexe d'Œdipe normativant. Ses relations, dans le triangle œdipien le montrent identifié à la mère. L'objet de ses désirs est le père. On le sait grâce au rêve d'angoisse. Dans ses antécédents immédiats se trouve l'attente du double don pour le jour de Noël. Le « double don » manifeste sa duplicité par rapport au père (le cadeau de Noël manifeste la transcendance de l'enfant par rapport à l'adulte). L'enfant est l'étranger échappant à l'ordre où on se reconnaît; l'enfant sent qu'il y a tout un monde organisé du côté de l'adulte et auquel il n'est pas initié à proprement parler. Le rapport enfant -adulte est d'amour mais cet amour est aussi repoussé : l'enfant pige tout et d'un autre côté ne sait pas tout. Et ceci explique que l'enfant s'introduise d'un seul coup dans un système complet de langage en tant que système d'une langue et non épellation de la réalité.

*L'homme aux loups* voulait donc son cadeau de Noël et celui de son anniversaire. Pour lui, qui se considère comme le fils de son seul Père, il veut aussi un don d'amour réel. Et autour de cela se cristallise le rêve-cauchemar essentiel C'est un rêve d'angoisse. Celle-ci n'est pas toujours liée au retour du refoulé dans la conscience (le refoulé étant quelque chose qui n'a pas été mémorisé symboliquement).

Il y a deux mémoires à distinguer. L'enfant se souvient de quelque chose qui a existé et qui ne peut pas être remémoré sur le plan symbolique. Et cela détermine pourtant tout son comportement ultérieur qui donne cette « sexualité fendue en éclats » : c'est le drame du développement de cet enfant.

Dans l'analyse de ce rêve il y a deux plans :

1 – Les mythes qui sont dans le registre de sa tentative d'assumer les mythes socialisant (le conte à une valeur de satisfaction saturante qui introduit l'enfant dans un moyen de communication qui le satisfait).

2 – Après ça, il n'y a plus rien et c'est Freud seul qui interprète ce rêve qui à la valeur de l'irruption de la scène primitive elle-même dans la conscience nocturne.

Pour le comprendre il faut l'inverser, ce rêve. La réalité visée a été abolie par ce renversement : fenêtre ouverte : c'est l'inverse du voile qui enveloppe le sujet : c'est un miroir où il va se voir lui-même regardant (sous la forme de ces animaux qui le regardent) – une scène agitée : le père et la mère ayant un *coïtus a tergo*. Ceci entraîna un relâchement sphinctérien dû à la terreur. (Ceci représentant un cadeau organique du bébé). Le malade a oublié cette scène qui est inintégrable à sa mémoire consciente. Elle ressurgit quand il tente de médiatiser son désir en créant un rapport symbolique avec le père. Dans son inconscient il s'agit d'un rapport homosexuel passif. Mais celui-ci est refoulé par une exigence narcissique. Qu'est-ce que le narcissisme ? Une relation libidinale avec le corps propre ? Le rapport narcissique est centré par une réflexion : une image spéculaire, narcissique et une identification à l'autre. Il y a une ambiguïté totale, le sujet est à la fois lui et l'autre. Autre chose : il y a un rôle de l'image imprégnante dans l'érotisation de l'image de l'autre. Là se posent toutes les questions de la bisexualité. Féminisé dans l'inconscient, sujet, sur le plan du Moi, choisit avec la dernière énergie la position justement opposée. Comment expliquer cela ? En se référant aux rapports qui, dans la nature existent entre la parade et la pariade : il y a relation à une certaine image dont l'affrontement est réalisé de façon assez contingente. Il s'établit une réaction de parade : c'est une sorte d'épreuve qui donne un changement dans l'attitude des partenaires et l'un et l'autre, et l'un par rapport à

l'autre, se reconnaissent. Par là se complète une sorte de schéma inné et les rôles sont fixés, répartis une fois pour toutes. Peut-on dire qu'il y a quelque chose d'analogue dans la référence imaginaire aux personnages dans la scène primitive ? D'où conflit entre une impression féminisante et une expérience du corps complet; spéculaire (voir la leçon de Freud sur la féminité). Le rapport à une image univoque et phallique nous met en présence du phénomène qui, dans l'expérience clinique garde un caractère original. Tout se passe comme si un phénomène de relation imaginaire à lui-même recouvrait, éteignait tout ce qui est de l'autre registre. D'où l'identification à la mère dans la scène primitive est rejetée : l'image de l'identification féminine est du côté de l'image du corps morcelé, en arrière pour le malade. Et c'est pourquoi la libido narcissique, confirmation narcissique, doit amener une dénégation absolue de sa teneur (ou teinte – le mot manque dans le texte) homosexuelle : il y a prévalence de l'image complétée (phallique) du corps. La révocation de l'image morcelée du corps provoque la résurgence d'un état antérieur du Moi et cela donne de l'angoisse. Ainsi s'explique le caractère narcissique de l'affirmative virile du sujet et, de là, vient aussi la difficulté pour atteindre un objet hétérosexuel.

L'identification à la sœur est certaine (il y a un an et demi de différence entre eux – bonne différence : « note sensible » au sens que cela a en musique). A ce point que quand la sœur est morte, elle est comme résorbée en lui-même. Il ne peut pas pour cela accepter les premières avances de sa sœur qui lui auraient donné accès à un stade proprement génital.

Pour que l'identification se produise chez l'homme, ce doit être par l'intermédiaire d'un modèle réalisé : adulte, féminin ou masculin (il y a une différence avec les animaux : chez eux l'épreuve est passivante pour l'un, activante pour l'autre).

L'homme s'anticipe dans son image complétée avant qu'il l'ait atteinte. D'où fantasmes de castration : le pénis peut être pris ou enlevé.

L'identification narcissique est fragile et toujours menacée.

L'école française a touché à quelque chose de juste en liant l'oblativité à la maturation de la fonction génitale. Mais ce lien est très complexe. Le sens véritable de l'oblativité se trouve dans une relation de don constitutive d'un accès plein à la sexualité humaine. (L'altruisme est différent qui est lié à une identification narcissique de l'autre).

L'oblativité véritable est une relation symbolique qui fait que le désir de l'homme se reconnaît et se médiatise par le désir de l'autre : sorte de capture du désir de l'autre.

## *L'homme aux loups* – n° 3

Nous explications ont montré que l'observation de *L'homme aux loups* permettait de poser des questions et d'apporter des lumières sur la question du transfert. Dans ce cas, comme nous l'avons vu dans l'étude de l'historicité, nous pouvons ouvrir le problème d'une façon qui dépasse de beaucoup l'observation. Dans l'observation de Ruth Mac Brunswick une chose est claire : ce qui reste est plus qu'un résidu morbide, ce qui est au centre de la cure avec R. M. Brunswick c'est le transfert.

Pendant toute la période de cure avec R. M. Brunswick il ne s'agit plus du malade, on ne parle que de Freud. Par le don de la parole quelque chose est changé dans la position réciproque de ceux qui se sont parlé. Ce que Freud a été pour le patient est donc tout le temps là au premier plan.

Il n'est donc pas douteux qu'on voit se poser dans la seconde partie de l'histoire de *L'homme aux loups* le transfert comme intermédiaire entre l'analysé et l'analyste. R. M. Brunswick se pose la question de savoir ce qui a été la cause de la seconde poussée morbide, c'est à dire la détermination de la seconde maladie. Et c'est le transfert. Elle pense que c'est une sorte de tendance qui est tout à fait fondamentale dans les relations affectives du sujet : elle l'exprime en termes d'affectivité.

Quand le patient est revenu voir Freud pour la seconde fois, Freud dit avoir alors analysé le transfert. R. M. Brunswick dit qu'il s'agit de la passivité primordiale du sujet et porte la lumière sur le fait que Freud l'a coincé sur une date, une échéance. Les patients retiennent jusqu'à la dernière limite quelque chose. Dans ce cas, on peut penser que si le sujet a été ainsi « forcé », il a dû garder une position. Là est le ressort du transfert non liquidé. Mme. Mac Brunswick dit aussi qu'il y a quelque chose de curieux. Il n'y a pas d'exemples que, au cours d'une analyse profonde, toutes les attitudes possibles d'un sujet ne se révèlent. La psychanalyse de *L'homme aux loups* fut totale et épuise le matériel et pourtant jamais une attitude paranoïaque ne se manifeste. (ainsi donc l'explication par « un moyen resté pas atteint » n'est pas une explication valable).

Il faut s'attacher à voir les différentes relations paternelles de ce sujet, toutes celles dont il est capable. Dans la dernière phase de la maladie on voit s'incarner les différents types de relations paternelles. Les dentistes et les dermatologues forment deux séries de personnages très différents.

La recherche de la punition, de la castration paternelle par le sujet est différente de l'identification elle-même. Donc il y a deux séries :

D'une part : les pères castrateurs, représentés par les dentistes : ils arrachent les dents bonnes ou mauvaises et le malade ne leur en veut pas. Ceci montre ce que recherche le sujet : plus ils lui en feront, mieux cela vaudra pour lui. Avec eux, son mode de relation est spécial : c'est de la méfiance, méfiance qui ne l'empêchera pas de leur faire confiance : plus il se méfie et plus il se confie…

D'autre part, un autre type paternel : les Pères mortifères : sur le plan de la relation imaginaire la plus primitive, contre laquelle le Moi du sujet fuit et se dérobe avec une sorte de panique. Ce type est lié à l'image de la scène primitive : il identifie le sujet à cette attitude passive cause de suprême angoisse, car elle équivaut au morcelage primitif. D'où rénovation de ce malaise et désordre primordial. Le danger vient alors de l'intérieur et il faut choisir : refouler ou tout remettre en question : c'est une menace mortelle : le contrecoup ambivalent d'une agressivité radicale.

Pour *L'homme aux loups*, le nez représente un symbole senti, imaginaire : le trou que tous les autres pourraient voir. A mesure que se développe l'analyse de R. M. Brunswick, on voit entre le personnage castrateur et l'autre (le professeur X, son plus mortel ennemi) se passer des phases successives.

Pour *L'homme aux loups*, il était le « fils favori de Freud ». La réaction type, celle qui correspond à la méfiance, c'est l'hypocondrie : signe émergent. Il cacha à Freud (qui lui a versé une rente) qu'il avait pu récupérer quelques bijoux et quelques ressources alors que, jusque là, il était considéré à juste titre comme un honnête homme. Est-ce qu'il voit dans la rente un gage d'amour qui lui est dû ? ou est-ce plus lié à la réalité ? Freud l'ayant empêché de retourner en Russie récupérer ses biens quand cela était encore possible, ceci est-il sourd grief compensé par le fait qu'il croit que Freud lui a donné ce mauvais conseil par amour, pour le garder ? Quoi qu'il en soit, il considère que cela lui est dû, ce don d'argent.

Le destin sert Madame Mac Brunswick et lui permet de pénétrer dans les positions du malade. Au moment de la mort du professeur X, elle marque en effet un premier pas en avant dans les défenses du patient qui sur l'heure, derrière le symptôme hypocondriaque, révèle : « Il est mort, je ne pourrai donc plus le tuer ». C'est là le fantasme qui sort d'abord et qui est suivi du contenu persécutif longtemps mijoté : délire de persécution. La disparition même de l'objet supprime la saturation dans une relation qui peut rester sous forme de tension. C'est alors que R. M. Brunswick interprète : « Le professeur X, c'est

Freud »… Le sujet nie car, la relation à laquelle il se tient, en ce qui concerne Freud, est celle de fils favori. Autre face du délire qui apparaît alors, celle du délire de grandeur (dit L. R. B.). C'est la même chose sous une forme différente (ex : le professeur X apparaît dans un rêve comme l'analyste). Que va être le pas suivant ? R. M. Brunswick le pousse assez dans ses retranchements pour démanteler sa position de « fils favori ». Et alors, les choses sont abordées sur le plan de la réalité actuelle de l'analyste. Dans quelle mesure Freud y est-il réellement présent ? R. M. Brunswick lui montre que Freud ne s'intéresse pas à son cas. Alors, le sujet se comporte comme un fou. Freud apparaît tout de suite après dans un rêve spectaculaire. Rêve du père malade ressemblant à un musicien ambulant etc.C'est un rêve en miroir : Le père est lui-même et Freud contre qui il apporte la revendication ; « il a refusé sa vieille musique, c'est un Juif, un sale Juif ». Qu'est-ce que ce don qu'il y a entre eux ? C'est la remise en question de toutes les relations qu'il a eues avec Freud et ces relations sont à peine des relations à un objet et sont essentiellement agressives. Le sujet est alors à l'acmé de son désordre mais la suite des rêves montre des progrès dans le sens d'un retour à la réalité. Le fond de la question, c'est « son sens à lui », à savoir les loups. Dans un rêve l'origine instinctuelle de ses troubles est de l'autre côté d'une muraille à la limite de laquelle se trouve R. M. Brunswick. Lui est d'un côté, les loups de l'autre : c'est la symbolisation du rôle, dans la détermination de sa psychose, de son désir, que ses désirs soient reconnus par l'autre et trouvent ainsi leur sens.

Un autre tournant est marqué par le rêve de la destruction des icônes : celles-ci représentent le ressort, la signification fondamentale par rapport au dogme chrétien : Le Dieu incarné dans un homme ; repousser les images saintes c'est nier l'incarnation. Au moment de sa névrose infantile, la religion a failli socialiser ses difficultés (ébauche de guérison). Mais cela à achoppé dans le dogme de l'incarnation. Les rapports entre Dieu Père et Fils sont sentis comme masochiques et le renvoyaient à son angoisse fondamentale devant la passivation absolue de la scène primitive. Tout son Moi n'est rien d'autre que la négation de sa passivité fondamentale. Son type d'identification est fondé sur le rapport symbolique humain et culturel qui définit le Père, non seulement comme le Géniteur, mais aussi comme maître à pouvoir souverain : rapport de maître à esclave. Toute l'histoire du sujet est scandée par la recherche d'un Père symbolique et punisseur, mais sans succès. Le père réel est très gentil et, en outre, diminué. Ce que Freud a vu de plus clair dans le transfert paternel, c'est la crainte d'être mangé.

On doit rappeler la conception dialectique de l'expérience analytique. Dans le rapport de la parole elle-même, tout les modes de rapport possibles entre les êtres humain se manifestent. Il y a une différence entre un sujet qui dit « je suis comme ça » et un sujet qui dit « je vous demande de me dire qui je suis ». Il y a une fonction de la parole que ce soit une fonction de méconnaissance ou de mensonge délibéré, il existe néanmoins un certain rapport avec ce qu'elle est chargée de faire reconnaître en le niant. Autour de ce don de la parole, d'établi une certaine relation de transfert. Donc, ce qui se passe entre le sujet et son analyste est un don : celui de la parole. Le sujet ne se fait donc reconnaître qu'à la fin. Le don va du sujet à l'analyste. Et plus, le sujet donne de l'argent. Pourquoi ? Il y a là un paradoxe apparent. Le don d'argent n'est pas une pure et simple rétribution (le mot d'honoraires en témoigne du reste). Pour le comprendre ce don d'argent, on doit le comparer aux prestations des primitifs qui sacralisaient les choses. Le don d'argent à l'analyste a la même signification que le don que fait le disciple au maître mais cela constitue le maître comme garant de cette parole et assure qu'il ne l'échange pas, qu'il continuera à en prendre soin.

Quelle a donc été la fonction de l'argent dans l'ensemble de l'histoire du sujet ? C'est un sujet qui a une structure mentale de « riche ». Le mode de relation dialectique entre le Fils et le Père dans l'Œdipe entraîne une identification à un père qui soit un vrai père : un maître ayant des risques et des responsabilités. Il y a quelque chose de tout différent entre cela et la structure bourgeoise qui gagne actuellement Ce qui ce transmet c'est alors le patrimoine. Il en résulte que chez ce sujet le caractère aliénant de ce pouvoir incarné par la richesse est évident. Cela a recouvert cette relation qui ne put jamais être autre que narcissique avec son Père. Et la mort de sa sœur a ce sens : « je suis le seul à hériter ».

Si un malade comme celui-là vient trouver Freud cela montre que dans sa misère, son abjection de riche, il veut quelque chose. Il tente d'établir quelque chose de nouveau. Freud est un maître auquel il demande secours. Le ressort de la relation qu'il tente d'établir est qu'elle est la voie par où il veut établir une relation paternelle. Il n'y arrive pas car Freud était un peu trop un maître. Son prestige personnel tendait à abolir entre lui et le malade un certain type de transfert : Freud fut trop identifié à un père trop suprême pour pouvoir être efficace. Cela laisse le sujet dans son circuit infernal. Il n'a jamais eu de père qui symbolise et incarne le Père, on lui a donné le « nom du Père » à la place. Au départ, il y avait une relation d'amour réelle avec le père mais cela entraînait la

réactivation de l'angoisse de la scène primitive. La recherche du père symbolique entraîne la peur de la castration et cela le rejette au père imaginaire de la scène primitive. Ainsi s'établit un cercle vicieux. Avec Freud, il n'a jamais pu assumer ses relations avec lui. C'était « un père trop fort » et Freud a dû faire agir la contrainte temporelle et lui « donner le mot de son histoire ». Mais lui, le malade, ne l'a pas conquis ni assumé. Le sens reste aliéné du côté de Freud qui en reste le possesseur.

Toute la question d'argent est sur le même plan. Freud fit payer *L'homme aux loups* comme un malade très riche et pour un tel malade très riche cela n'avait pas de signification (à la fin seulement, cela représentait une sorte de castration). Là se retrouve la dialectique du double don et il en est ainsi tout au long de l'observation. Quand le sujet revoit Freud pour un symptôme hystérique (constipation) Freud lève ce symptôme assez facilement, mais sur l'autre plan il se passe une jolie catastrophe : Freud se laisse impliquer dans une sorte de culpabilité à l'envers : il lui fait une rente ; le sujet est maintenant passé au rang de momie psychanalytique alors que déjà il n'arrivait pas à l'assomption de sa personne. Le paranoïaque se croit l'objet de l'intérêt universel et le sujet construit son délire narcissique. La réalisation narcissique est aidée et soutenue par l'action de Freud qui a renversé le don d'argent.

Si le génie de R. M. Brunswick fut grand, elle ne le formula pas toujours bien. Si elle a pu faire quelque chose c'est dans la mesure où, par position, elle coïncidait avec le personnage de la sœur. Elle était objectivement entre Freud et le malade, subjectivement Freud vint toujours entre le malade et elle. Elle réussit là où la sœur avait échoué. Le père était trop près du malade, la sœur aussi (elle avait fait son identification au père et elle est active dans leur relation et d'une façon traumatique, trop proche, qui entraînait la même panique de la passivation que devant le père. Elle est identifiée au père par le malade). Au lieu de ça, R. Mac Brunswick sut à la fois participer d'une certaine dureté propre au personnage paternel, d'un autre côté, elle se soumet à la réalité du sujet : il y a une sorte de retour à l'école du sujet par ce que les Chinois appellent « la douceur malléable de la femme ». Elle sait lui montrer qu'elle n'est pas adhérente à Freud, donc pas identifiée au père et « pas trop forte ». Le sujet est ré-enfanté par elle et, cette fois, de la bonne façon.

La gratuité du traitement n'a pas joué le même rôle que dans les rapports avec Freud (et par là elle se distingue de la sœur) et ce qui se passe entre eux n'est pas du même ordre que ce qui se passe dans une analyse : c'est plus une psychopédagogie où l'on discute de la réalité qu'une analyse proprement dite.

Dans la mesure où le sujet s'est décollé de l'image du Père tout puissant et qu'il voit que ce père ne l'aime pas tant que ça, l'issue fut favorable. Le sujet accepte de ne pas être un maître et il n'est plus entre deux chaises.

Disons enfin que son analyse fut influencée par la recherche de Freud à propos de la réalité ou de la non-réalité des scènes primitives et on voit, là aussi, les rapports étroits du transfert et du contre-transfert.

# Indications bibliographiques


**Abraham K. :**

– *Œuvres complètes*, Trad. Ilse Barande et coll., Payot édit.

**Alexander F. :**

– « Logic of emotions », in The Scope of Psychoanalysis, *Selected papers of F. Alexander* (1921-1961).

**Augustin (Saint) :**

– « De Magistro », in *Œuvres complètes*, T. 6, Desclee de Brouwer.

**Balint Alice :**

– *Mother's love and love for the mother.*

**Balint Michael :**

– « Primary love and psycho-analytic technic », Trad. J. Dupont, R Gelly, S. Kadar 1972, *On transference of emotions*, Trad. Payot édit.

**Benassy :**

– « (le rapport) sur le Symposium », *Feeling and emotion* 1950.

**Bennitt C. :**

– « A study of the dream in depth, its corollary and consequences », in *Psycho-analytic Review*, avril 1954.

**Bergler :**

– « Earliest stages », in *International journal* 1937., Trad. PBP 282 Payot.

**Bergman :**

– *Germinal cell.*

**Buhler Ch. :**

– *Soziologische und psychlogische Studien über das erste Lebensjahr*, Iena Fischer 1927.

**Chapman I. :**
– « Emotion, Instinct and Painpleasure », in *Psychoanalytic Review*, avril 1954.

**Fenichel O. :**
– *Problems of Psychoanalytic Technique,* New York, 1941, Trad. PUF édit.

**Ferenczi S. :**
– *Œuvres*, Trad. Psychanalyse 1,2,3, Payot, Thalassa PBP 28.

**Freud A. :**
– *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, traduction : *Le Moi et les mécanismes de défense.* PUF.

**Hartmann, Loewenstein, Kris :**
– « The psychoanalytic study of the child », in *Psychoanalytic Quarterly* 1951.

**Jones E. :**
– « The Theory of Symbolism », in *British Journal of Psychology*, IX, 2.

**Jung C. :**
– *Wandlungen und Symbole der Libido* 1911/1912.
Traduction : *Métamorphoses et symboles de la libido.*

**Klein M. :**
– « The importance of symbol-formation in the development of the ego », 1930 ; 1938/1948 in *Contributions to psychoanalysis*.
Traduction : *Essais de psychanalyse,* Paris 1968.

**Koehler E. :**
– *Die Personlichkeit des dreijährigen Kindes*, Leipzig 1926.

**Kris E. :**
– « Egopsychology and interpretation in psychoanalytic therapy », in *The psychoanalytic quarterly*, XX, 1, January.

**Maimonide M. :**
– *Le guide des égarés*, traduction S. Munk, édit. Verdier, Paris, 1979.

**Nunberg H. :**
– « Transference and Reality », in *International Journal of Psycho-Analysis,* XXXII 1951. Traduction : *Principes de psychanalyse*, PUF.

**Reich A. :**
– « Countertranference », in *International Journal of Psycho-Analysis,* I, 1951.

**Sartre J.-P. :**
– *L'être et le néant*, NRF, Gallimard.

**Silberer :**

– *cf. Freud S. Traumdeutung*, GW II / III, p. 510.

**Sterba :**

– « Le sort du Moi dans la thérapeutique analytique », in *International Journal of Psycho-Analysis,* 1934, 2 / 3.

**Strachey J. :**

– *International Journal of Psycho-Analysis,* 1934, 2 / 3, XV.

# Table des matières

Avant propos ..... 7

Leçon I 18 novembre 1953 ..... 9
Leçon II 13 janvier 1954 ..... 13
Leçon III 20 janvier 1954 ..... 29
Leçon IV 27 janvier 1954 ..... 53
Leçon V 3 février 1954 ..... 77
Leçon VI 10 février 1954 ..... 97
Leçon VII 17 février 1954 ..... 119
Leçon VIII 24 février 1954 ..... 141
Leçon IX 10 mars 1954 ..... 165
Leçon X 17 mars 1954 ..... 189
Leçon XI 24 mars 1954 ..... 207
Leçon XII 31 mars 1954 ..... 227
Leçon XIII 7 avril 1954 ..... 249
Leçon XIV 5 mai 1954 ..... 271
Leçon XV 12 mai 1954 ..... 291
Leçon XVI 19 mai 1954 ..... 307
Leçon XVII 26 mai 1954 ..... 325
Leçon XVIII 2 juin 1954 ..... 347
Leçon XIX 9 juin 1954 ..... 367
Leçon XX 16 juin 1954 ..... 389

Leçon XXI 23 juin 1954 ..... 409
Leçon XXII 30 juin 1954 ..... 433
Leçon XXIII 7 juillet 1954 ..... 453

Annexes
Annexe I L'expérience du bouquet renversé ..... 479
Annexe II *L'homme aux loups* ..... 481

Bibliographie ..... 499

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

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

Ce livre a été composé en caractères Garamond,
mis en page par L. Chambadal.
Imprimé en France par
I.S.I., 68-70, rue des Pyrénées, Paris XX^e^.
Juillet 1999

Jacques Lacan

# Le Moi

## dans la théorie de Freud
## et dans la technique de la psychanalyse

*Séminaire 1954-1955*

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

# Note liminaire

*L'établissement du texte de ce séminaire s'est heurté à deux sortes de difficultés. La première concerne les leçons dont nous n'avons pas pu retrouver le texte. C'est donc à partir de notes de divers auditeurs de l'époque que nous avons pu restituer de façon résumée et sans doute approximative le contenu de ces leçons. Le lecteur pourra ainsi retrouver la continuité et la progressivité de l'ensemble dont Lacan a toujours eu le souci prédominant, sauf peut-être dans les tout derniers de ses séminaires.*

*Les schémas ont également fait problème. Lorsque rien ne permettait de savoir quel dessin avait réalisé Lacan au tableau, nous indiquons* [schéma manquant]. *Si le commentaire et le contexte de l'élaboration de Lacan à l'époque permettaient de deviner assez facilement quel il était, nous l'avons repris tel qu'il se présente dans d'autres textes, avec ou sans point d'interrogation à côté, marquant ainsi le degré de certitude que nous lui accordons.*

*Le recul que nous avons vis à vis de ce texte nous permettra de mesurer plus nettement le fossé qui séparait Lacan de son auditoire, concernant plus spécialement la présentation des thèses qui sont développées dans le texte mis en ouverture des* Écrits *et qui s'appuient sur le commentaire du conte d'Edgar Poe intitulé* La lettre volée.

*C.D.*

# Leçon I

*17 novembre 1954*

Bonjour, mes bons amis, alors on se retrouve.

Je crois qu'il n'y a pas lieu de couper artificiellement nos propos, nos dialogues, même, dans les différentes séries où ils se poursuivent, et pour tout dire, je considère que nous pouvons sans aucun artifice considérer, comprendre ensemble ce qui a été introduit hier soir près de vous sur, non seulement les problèmes du dialogue, mais un problème, sans doute non sans raison, traité dans les dialogues platoniciens que nous pouvons considérer comme s'insérant dans la chaîne de ce qui se poursuit ici comme enseignement. On le peut sans artifice, parce que, comme le disaient hier soir certains d'entre vous qui ont appelé de leurs vœux cette sorte de conférence, et particulièrement ces précisions sur la fonction du dialogue platonicien, il n'aurait su être question d'en épuiser hier soir, à l'heure déjà avancée où nous étions parvenus, toutes les questions, voire les résonances, les retours. Je pense justement que la fonction de telles conférences, dites à juste titre extra-ordinaires est de servir pour chacun, en quelque sorte, de point de cristallisation pour toutes sortes d'ouvertures, de points d'interrogation restés en suspens, aux frontières, aux limites de ce que nous poursuivons ici comme une ligne centrale se rapportant à ce qu'est fondamentalement, à ce que doit être, à ce que devient notre technique.

C'est pour cela qu'avant de commencer notre propos, qui est celui de cette année, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, et la question de ce qu'est le Moi, de ce que ça veut dire que le Moi, ça nous entraînerait très loin, si vous voulez bien, nous allons en partir de ce très loin, et puis nous irons vers ce qui est le centre. Et puis cela nous ramènera aussi à

ce loin, car il n'y a pas que dans la théorie de Freud, dans la technique de la psychanalyse que le Moi a un sens. C'est même, vous le verrez, ce qui fait la complication du problème, c'est ce qui fait qu'au cours des siècles la notion du Moi a été élaborée d'une certaine façon, à la fois chez ceux qu'on appelle philosophe, dont nous n'avons pas peur de parler ici, avec lesquels nous ne craignons pas de nous compromettre et je crois, vous le verrez de plus en plus combien cette position de ne pas craindre de se compromettre avec eux est défendable, et aussi dans la conscience commune. Bref, il y a certaines notions, certaines fonctions du Moi, je dirais préalables à la découverte, à la révolution freudienne, dont nous avons à tenir compte. Nous avons à en tenir compte pour autant, bien entendu, qu'elle n'est pas négligeable, mais qu'elle exerce son attraction sur quelque chose, j'espère pouvoir vous le montrer, comme ayant été introduit de radicalement nouveau concernant cette fonction, cette opération du Moi dans la théorie de Freud.

Si l'on a parlé de révolution copernicienne à propos de la théorie de Freud, ça doit avoir un sens, sens que déjà nous avons entrevu au cours de nos entretiens de l'année dernière qui, bien entendu, sont supposés être là, au départ, déjà à la base de ce que nous allons poursuivre cette année, qui sera, bien entendu, aussi repris, réintégré presque tout entier dans la nouvelle phase sur laquelle nous allons cette année reprendre cette théorie. Cette théorie, c'est notre fil conducteur dans ces exposés qui sont faits ici. N'oublions pas qu'il s'agit d'un séminaire de textes, et à ce titre, il est tout à fait légitime que les textes concernant la théorie nous servent de fil central. Il n'en reste pas moins que ce que nous aurons à constater c'est précisément une sorte de conflit, une sorte d'attraction exercée par cette notion pré-analytique — appelons-la comme cela par convention, n'est-ce pas, il faut bien que nous nous orientions ! — je vous pose aujourd'hui les grandes lignes de ce que va être le plan de notre travail, notion pré-analytique du Moi par rapport à la notion du Moi telle qu'elle se présente dans la théorie de Freud.

A la vérité, d'ores et déjà, nous pourrions nous étonner qu'une pareille attraction, voire subduction, subversion, de la notion tende à s'établir, si précisément cette notion du Moi était quelque chose à la fois de tellement révolutionnaire et de tellement saisissant, ce qui est assurément le cas. Ces nouvelles perspectives doivent abolir les précédentes et si c'est le cas, comment peut-il se faire que se produise quelque chose de la réalité de quoi, de l'efficacité de quoi, ce sera toujours la seconde partie, le second volet de ce que nous poursuivrons ici, que de vous montrer sa présence, c'est à savoir ce quelque chose par quoi à travers toutes sortes d'intermédiaires, de biais, dans l'exposé théorique, dans le maniement des termes et, du même coup, car théorie et pratique ne sont pas

séparables, dans la direction de la pratique; l'histoire présente de la technique de la psychanalyse nous montre une inflexion de la relation analytique.

Cette chose très singulière conduit à ce double résultat; d'une part, précisément, la réapparition d'une notion théorique du Moi qui n'est à aucun degré celle que comporte l'ensemble de l'équilibre de la théorie de Freud, pour autant qu'elle apporte quelque chose de nouveau dans notre connaissance de l'homme, [d'autre part] une tentative de résorption, comme on dit d'ailleurs très ouvertement, du savoir analytique dans ce qu'on appelle, je vous le dis très ouvertement, la psychologie générale, ce qui n'a strictement dans cette occasion pas d'autre sens que d'être la psychologie pré-analytique. Ceci reste, je vous l'ai déjà dit, à la fois très énigmatique et en même temps après tout pas tellement fait pour nous émouvoir, si nous ne pouvions en même temps toucher du doigt que cela ressort à un arrière-plan, qui va bien au-delà d'un conflit de notion entre, si l'on peut dire, école rétrograde ou plus avancée, disons entre ptolémaïques et coperniciens. Cela va beaucoup plus loin, et cela joue sur un fond qui nous intéresse beaucoup plus, pour autant que ce dont il s'agit c'est, oui ou non, d'une complicité, elle, absolument concrète et efficace, d'un certain maniement d'une relation humaine, libérante, démystifiante, qui est l'analyse, avec un quelque chose de tout à fait concret qui est, disons-le, si vous le voulez, une illusion fondamentale du vécu de l'homme; disons tout au moins, pour nous limiter, à un champ très précis de notre expérience, de l'homme moderne, de l'homme contemporain, de l'homme en tant qu'il croit être un certain type, une certaine structure de l'individu, de l'homme, pour autant qu'il se conçoit lui-même dans un certain niveau demi-naïf, demi-élaboré, par un certain médium de notions culturellement admises, diffuses. C'est effectivement d'une certaine croyance de l'homme à être lui-même constitué comme ci et comme ça, dans cet état ambigu, entre quelque chose qu'il peut croire chez lui issu d'un penchant naturel, et d'autre qui lui est enseigné de toutes parts dans un certain état de la civilisation, c'est à savoir si une technique qui nettement, dans son départ, dans ses origines, dans sa source, dans sa découverte, en tant qu'issue de Freud, transcende cette sorte, je vous le répète, d'illusion, de croyance, s'exerçant concrètement dans la subjectivité des individus, c'est de savoir si elle se laissera aller à glisser tout doucement, à abandonner ce qui lui a été un instant entr'ouvert comme moyen de dépassement de cette sorte d'illusion commune ou si, au contraire, elle en manifestera de nouveau et de façon à le renouveler le relief, et c'est ici que nous pouvons voir l'utilité, la fonction de la référence à certaines œuvres d'un certain style.

Je vous ai souligné hier soir, dans les quelques mots que j'ai prononcés, après la conférence de M. Koyré, ce qui pouvait ressortir plus spécialement de ce que

M. Koyré avait pris comme exemple du dialogue platonicien, à savoir de ce qui est mis en relief dans le *Ménon* et, transformant les équations ménoniennes, je vous faisais remarquer que nous pouvions exprimer ceci dans quelque chose qui s'appellerait la fonction de la vérité à l'état naissant, c'est-à-dire en ce point précis où elle se lie, où elle se noue en un savoir, lequel savoir lui-même, pour quelque raison, doit bien être doué d'une espèce d'inertie propre qui lui fait perdre quelque chose de la vertu d'où il a commencé à se déposer comme savoir, puisque ce savoir montre une propension évidente à cette sorte de dégradation qui s'appelle méconnaissance du sens de ce savoir. Nulle part ceci n'est plus évident que dans la psychanalyse, et que ce soit dans la psychanalyse que, pour nous contemporains, ce soit le plus évident, doit être déjà à soi tout seul l'indication du point vraiment électif, privilégié qu'occupe la psychanalyse dans un certain progrès de la subjectivité humaine comme telle.

Cette sorte d'ambiguïté singulière que vous voyez, si vous voulez, à l'origine, quoiqu'on n'est jamais complètement à l'origine, mais prenons Platon comme origine, à la façon dont on dit l'origine des coordonnées, cette sorte d'ambiguïté singulière que nous avons vue hier exprimée dans le *Ménon*, que nous aurions pu aussi bien voir dans le *Protagoras* dont on n'a pas parlé — je ne sais pas si certains l'ont lu en même temps que le *Ménon*, mais je souligne que c'est une chose à faire, vous y trouverez du plaisir — cette sorte d'ambiguïté qui fait qu'au moment précis où Socrate inaugure, disons, dans la subjectivité humaine cette sorte de style d'où est sortie la notion d'un savoir, d'un savoir en tant que lié à certaines exigences de cohérence, dont je ne saurais trop souligner à quel point il est préalable à toute espèce de progrès ultérieur de la science comme expérimentale ; enfin, nous aurons à définir ce que signifie ce passage, cette sorte d'autonomie qu'a prise la science avec le registre expérimental, mais, vous le verrez, nous aboutirons à des choses assez singulières. Donc que ce soit au moment même où Socrate inaugure cette sorte de nouvel être, irais-je à dire, dans le monde humain, que j'appelle ici par définition, et nous aurons de plus en plus à préciser ce que j'entends par là, une subjectivité qui peut aussi bien s'exprimer dans une certaine façon dans notre perspective, bien entendu à ce moment-là ce n'est pas encore possible, je veux simplement vous indiquer l'équivalence d'un certain nombre de termes, qu'à ce moment même Socrate s'aperçoive que quelque chose, qui est en somme le plus précieux, l'ἀρετή, l'excellence de l'être humain et les voies pour y parvenir, que ce n'est pas la science qui pourra les transmettre, qu'il se produit déjà là une sorte de décentrement entre une certaine voie où il pousse l'entendement humain et quelque chose qui a les plus grands rapports, puisque c'est à partir de cette vertu que cette voie s'ouvre, s'inaugure, mais que cette vertu même reste quant à sa transmission, quant à sa tradition,

quant à sa formation, hors du champ ouvert au savoir. C'est là quelque chose, avouez-le, qui mérite qu'on s'y arrête un tout petit peu plus qu'en pensant qu'à la fin tout ça doit s'arranger, parce qu'en fin de compte, si on sait être malin, on doit s'apercevoir qu'il parle ironiquement et que quand même il faut bien croire qu'un jour ou l'autre la science arrivera à rattraper ça par une sorte d'action rétroactive. Enfin, ce n'est pas tranché, ce n'est pas jugé; jusqu'à présent rien dans le cours de l'histoire ne nous l'a prouvé.

Que s'est-il passé depuis Socrate ? Nous devrions nous apercevoir qu'il s'est passé bien des choses et en particulier que la notion du Moi est venue au jour. Quand quelque chose vient au jour, quand quelque chose émerge, comme on dit, c'est là une des propriétés les plus singulières que nous offre notre expérience, c'est que nous pouvons nous apercevoir de ceci, que quand quelque chose de nouveau arrive, un autre ordre dans la structure, qu'il faut bien, dans certains cas, que même notre imagination, telle qu'elle est tout au moins constituée, nous force actuellement à admettre comme ayant été à un moment donné nouveau, sorti de rien, nous pouvons nous apercevoir en même temps qu'à partir du moment où cela a existé de toute éternité, qu'à partir du moment où cela émerge, cela crée sa propre perspective dans un passé, comme n'ayant jamais pu ne pas être là. Si vous pensez à l'origine du langage, bien entendu il faut que nous nous imaginions qu'il y a un moment où on a dû commencer sur cette terre à parler, et nous admettons donc qu'il y a eu une émergence. Mais à partir du moment où cette émergence est saisie, dans sa structure propre, il nous est absolument impossible dans le langage de spéculer autrement que sur des symboles ayant toujours pu s'appliquer à ce qui précédait cette émergence du langage. Ce qui apparaît de nouveau paraît aussi toujours s'étendre dans la perpétuité, indéfiniment, au-delà de ce qui précède ou ce qui suivra.

Nous ne pouvons pas abolir un ordre nouveau par la pensée. Ceci s'appliquera à tout ce que vous voulez, y compris l'origine du monde. Pourquoi n'appliquerions-nous pas aussi bien cette remarque à ceci que nous ne pouvons plus, bien entendu, ne pas penser avec ce registre du Moi que nous avons acquis au cours de l'histoire, à tout ce qui nous est donné comme trace, comme signe de l'expression, de la spéculation de l'homme sur lui-même, dans des époques très antérieures où la notion du Moi comme telle n'était pas promue, pas mise en avant dans la dialectique. Il semble, pour tout dire, que Socrate, ou ses interlocuteurs, devait, comme nous, avoir implicite cette sorte de fonction centrale, que le Moi devait exercer chez eux, une fonction analogue à celle qu'il occupe [qui l'occupe] dans non seulement ces réflexions, mais aussi bien cette sorte d'appréhension spontanée que nous avons de nos pensées, de nos tendances, de nos désirs, de ce qui est de nous et de ce qui n'est pas de nous, de ce que nous

admettons comme étant, exprimant notre personnalité ou ce que nous rejetons comme étant en quelque sorte parasite.

Toute cette psychologie, après tout, il nous est très difficile de penser qu'elle n'est pas une psychologie éternelle, elle aussi. Sommes-nous pour autant si sûrs qu'il en soit ainsi ? La question vaut au moins d'être posée. Et à la vérité, à partir du moment où elle est posée, cela nous incite à regarder de plus près si en effet il n'y a pas certains moments où nous pouvons saisir l'apparition de cette notion du Moi comme à son état naissant. Et alors là, nous verrons que nous n'avons pas tellement loin à aller, que les documents sont encore tout frais, et qu'après tout ça ne remonte pas à beaucoup plus loin qu'à cette époque encore toute récente où se sont produits dans notre vie tellement de progrès que, quand nous lisons le *Protagoras*, nous sommes excessivement amusés quand quelqu'un arrive le matin chez Socrate : « Hola ! Entrez ! qu'est-ce qu'il y a ? — Protagoras est arrivé ! ». C'est une histoire. Et ce qui nous amuse c'est que là, comme par hasard, Platon nous dit que tout cela se passe dans une obscurité noire. Cela n'a jamais été relevé par personne, cela ne peut intéresser que des gens qui, comme nous, depuis 75 ans, même pas, sont habitués à tourner le bouton électrique. Quelqu'un qui arrive le matin n'arrive pas dans le noir. Mais c'est du même ordre.

Si vous regardez la littérature, bien entendu, vous direz, ça c'est le propre des gens qui pensent, mais les gens qui ne pensent pas devaient plus ou moins spontanément avoir toujours une notion plus ou moins de leur Moi et leur faire jouer la fonction que nous lui faisons jouer maintenant. Je dirai, qu'est-ce que vous en savez ? Car vous, vous êtes justement du côté des gens qui pensent, ou du moins vous êtes venus après les gens qui y ont pensé, alors, essayons de regarder de plus près et d'ouvrir la question avant de la trancher si aisément. D'ailleurs, elle a fait l'objet de préoccupations fort sérieuses, cette question. Il y a un monsieur qui s'appelle Descartes, l'homme qui donne une si solide bonne conscience à la sorte de gens que nous définirons comme ça, par la notation conventionnelle, les dentistes. Nous dirons, les dentistes sont très assurés de l'ordre du monde, parce qu'ils pensent que monsieur Descartes dans *le Discours de la méthode* a abordé les lois et les procès de la claire raison. Il suffit de le lire ; rien de plus simple. Quand vous avez lu *le discours de la méthode* vous avez tout compris ; c'est curieux qu'il suffit de regarder en effet d'un petit peu plus près pour que, parmi ceux qui ont interprété la pensée cartésienne, personne ne soit d'accord. Le mystère reste entier. Enfin, le dentiste ne s'en aperçoit pas. Enfin, ce monsieur a dit « je pense, donc je suis ». Chose curieuse, cette démarche, qui a été absolument fondamentale pour toute voie de la pensée, pour une nouvelle subjectivité justement s'avère, à un examen plus précis,

poser un problème qui peut apparaître à certains comme devoir être résolu par la pure et simple reconnaissance d'une sorte d'escamotage parce qu'à la vérité il est bien vrai que la conscience est transparente à elle-même, et se saisit elle-même comme telle, même après ample examen de la question il apparaît bien que ce « je » qui est donné dans la conscience n'y est guère donné différemment d'un objet c'est-à-dire que si la conscience est transparente à elle-même, le « je » ne lui est pas pour autant plus transparent. En d'autres termes, la conscience ne renseigne guère sur ce « je » plus qu'elle ne nous renseigne sur aucun objet quand un objet est donné à la conscience, cette appréhension ou cette saisie de la conscience ne nous livre, pas plus que pour aucun autre objet, les propriétés de ce dont il s'agit.

En effet, si ce « je » nous est livré par une sorte de donnée immédiate dans l'acte de réflexion qui nous livre la transparence de la conscience à elle-même, rien du tout ne nous indique que pour autant la totalité de cette réalité — et c'est déjà beaucoup dire que l'on aboutit à un jugement d'existence — soit pour autant là épuisée.

Ceci a amené, vous le savez, à la suite des philosophes, à une notion de plus en plus purement formelle de ce Moi en tant que donné dans la conscience, et pour tout dire à une critique de cette fonction du Moi, comme exerçant une sorte d'instance propre, si vous voulez, qui est vraiment précisément le signe que ce Moi, en tant que réalité, en tant que substance, apparaît. C'est quelque chose dont la pensée, le progrès de la pensée se détournait, tout au moins provisoirement, comme un mythe à soumettre à une stricte critique scientifique, et s'engageait dans une tentative de le considérer comme un pur mirage légitimement ou non, peu importe, c'est là que la pensée s'engageait, avec Locke, avec Kant, avec même ensuite toute la voie des psycho-physiciens, qui après tout n'avaient qu'à prendre la suite, pour d'autres raisons, bien entendu, avec d'autres départs, d'autres prémisses, et qui à la vérité tendaient à mettre dans la plus grande suspicion cette fonction du « je », dont il apparaissait bien d'ailleurs qu'à la lumière d'une certaine critique du mythe comme tel, nous avions en tant que savants la plus grande méfiance à manifester à quelque chose qui était appelé le Moi, pour autant qu'il perpétuait toujours plus ou moins implicitement, quand cette sorte de substantialisme impliqué dans la notion religieuse de l'âme, en tant que substance, du moins, revêtue des propriétés de l'immortalité.

N'est-il pas frappant de voir que par une espèce de tour de passe-passe extraordinaire de l'histoire, pour avoir un instant complètement abandonné ce progrès — disons ce progrès, sans aucune autre connotation que ce processus considéré dans une certaine tradition d'élaboration de la pensée comme un progrès — pour l'avoir abandonné un instant dans la perspective complètement subversive

qu'apporte à un moment donné Freud et qui consiste essentiellement en ceci, je pense que je peux le dire d'une façon abrégée, puisque tout de même cela résulte, se dégage de tout ce que nous avons développé l'année dernière, si à juste titre nous pouvons employer le terme de révolution copernicienne pour ce qu'a découvert Freud, c'est bien en effet en ce sens, c'est qu'à un moment donné qui, je vous le répète, n'est pas lui-même de toute éternité, de même qu'après tout, ce qui n'est pas copernicien n'est pas absolument univoque, les hommes n'ont pas toujours cru que la terre était une sorte de plateau infini, pour la raison qu'ils l'ont toujours considérée comme un plateau ayant des formes et des limites, pouvant ressembler à un chapeau de dame, à tout ce que vous voudrez, il y avait plusieurs formes, mais ils avaient l'idée qu'il y avait des choses qui étaient là, en bas, disons au centre, et le reste du monde s'édifiait au-dessus. Eh bien ! c'est la même chose. Nous ne savons pas très bien ce que pouvait penser un contemporain de Socrate, de son Moi, mais il y avait quand même quelque chose qui devait être là, au centre, et il ne semble pas que Socrate en doute, mais ce n'était probablement pas fait, et je vais vous dire pourquoi, comme un Moi depuis une date que nous pouvons situer vers le milieu du XVI^e^ début du XVII^e^ siècle. Mais enfin il était là, au centre et à la base.

La découverte freudienne a exactement le même sens de décentrement qu'apporte la découverte de Copernic. La découverte freudienne est essentiellement ceci, l'affirmation telle qu'elle est, sous sa forme la plus fulgurante, déjà inscrite, parce que les poètes — qui ne savent pas ce qu'ils disent, c'est bien connu, c'est vrai — disent toujours quand même les choses avant les autres, ce qui est écrit dans la célèbre formule de Rimbaud dans la *Lettre d'un voyant*, « Je est un autre ». Naturellement, ne vous laissez pas épater par ça, ne vous mettez pas à répandre dans les rues que « Je est un autre » ça ne fait aucun effet, croyez-moi. Et de plus, comme je vous l'ai dit, ça ne veut rien dire. Cela ne veut rien dire, parce que d'abord il faut savoir ce que ça veut dire, un autre. Mais enfin ça a une valeur impressionniste et ça dit quand même quelque chose. Sur le sujet de l'autre, vous comprenez, là aussi, ne vous imaginez pas que c'est en vous gargarisant avec ce terme… Il y a un de nos collègues, de nos anciens collègues, qui nous avait apporté ça comme une vérité, pour que quelqu'un puisse se faire analyser — cet ancien collègue était quelqu'un qui s'était un peu frotté aux *Temps modernes*, la revue, à ce qu'on appelle l'existentialisme — et il nous apportait comme une audace, de celles que l'on apporte dans les milieux analytiques, que le premier fondement de la relation analytique était, il fallait que le sujet fût capable d'appréhender l'autre comme tel. — C'est un gros malin, celui-là ! Enfin, on aurait pu lui demander, qu'est-ce que cet autre ? Qu'est-ce que vous voulez dire par là, l'autre ? A quel titre, son semblable, son prochain, son idéal

de je, une cuvette, tout ça c'est des autres ? Alors il faudrait savoir de quel autre il s'agit.

Mais enfin, pour l'instant, je vous parle de la formule de Rimbaud, ceci, pour poursuivre, à travers l'œuvre freudienne, la théorie de Freud, ce qu'elle apporte d'une façon extrêmement élaborée et cohérente. Et l'inconscient c'est strictement quelque chose qui ne veut pas dire autre chose que cela, c'est-à-dire que c'est quelque chose qui échappe tout à fait à un certain cercle de certitudes qui est précisément ce en quoi l'homme, aussi loin qu'il puisse aller, se reconnaît comme Moi, que c'est hors de ce champ qu'il existe quelque chose qui a littéralement tous les droits de s'exprimer par « je », et qu'il démontre ce droit dans le fait de venir au jour, de s'exprimer au titre de « je ». C'est précisément ce qui est le plus méconnu par ce champ qui s'appelle le champ du Moi, c'est précisément cela qui a au maximum le droit et qui le démontre dans le fait par l'analyse, de se formuler comme étant à proprement parler le « je ».

C'est dans ce registre, exprimé comme ça, que ce que Freud nous enseigne, nous apprend de l'inconscient, prend sa portée et son relief. Et s'il a exprimé cela en l'appelant l'inconscient — ce qui le mène à de véritables *contradictiones in adjecto* —, c'est-à-dire, à parler, de pensées, il le dit lui-même, *sic venia verbo,* il s'en excuse tout le temps, de pensées inconscientes. Tout ceci qui est tellement embarrassé, parce qu'il est forcé, dans la perspective du langage, du dialogue, de la communication, à l'époque où il commence à s'exprimer, il est forcé de partir de cette idée que ce qui est justement essentiellement de l'ordre du Moi est aussi de l'ordre de la conscience. Mais cela n'est pas sûr, c'est en raison d'un certain nombre, d'un certain progrès d'élaboration de la philosophie, à cette époque qui précisément avait l'équivalence, Moi = conscience. Tout ce qu'on peut lire à travers l'œuvre de Freud, comme progrès de son expérience, comme élaboration de ce qu'il nous décrit, arrive toujours plus à la notion qu'en fin de compte la conscience ça doit être quelque chose d'un registre tout à fait spécial. Il n'arrive pas ; plus il avance dans son œuvre, moins il arrive à situer la conscience, plus il avoue qu'elle est insituable, tout s'organise de plus en plus dans certaine dialectique où le « je », en tant que distinct du « Moi », implicitement structure la théorie ; nous verrons cela aussi, mais de moins en moins la conscience peut être inscrite quelque part. Pour tout dire, à la fin Freud abandonne la partie, et dit qu'il doit y avoir là des conditions qui nous échappent, c'est l'avenir qui nous dira ce que c'est. Nous essaierons d'entrevoir cette année comment nous pouvons, dans la fonctionnalisation freudienne, situer en fin de compte la conscience. Vous verrez que ça passera, redescendra, sous les aspects qui, je crois pour certains seront des aspects clarifiants, et pour beaucoup d'entre vous assez inattendus.

Mais, en fin de compte, qu'est-ce qui s'est passé dans cette espèce d'irruption, avec Freud, de nouvelles perspectives révolutionnantes dans l'étude de la subjectivité disons, individuelle, qui est précisément justement de montrer que le sujet ne se confond pas avec l'individu et je souligne, j'y reviens encore, cette distinction, que je vous ai d'abord présentée sur le plan subjectif, est aussi — et c'est peut-être cela, en somme, le pas le plus décisif du point de vue scientifique de l'expérience freudienne — saisissable sur le plan objectif. Ce que nous apporte Freud, on ne le met pas assez en relief est ceci, si nous considérons ce qui dans l'animal humain, dans l'individu en tant qu'organisme se propose à nous objectivement, nous y détecterons un certain nombre de propriétés, je renvoie aux béhavioristes, un certain nombre de déplacements, certaines manœuvres, relations et c'est du comportement, de l'organisation des conduites, que nous inférerons la plus ou moins grande ampleur des détours dont est capable l'objet que nous nous sommes proposé, à savoir cet individu, pour parvenir à un certain nombre de choses que nous posons par définition pour être ses buts. Nous imaginerons de ce fait la hauteur si on peut dire de ses rapports avec le monde extérieur ; bref, nous mesurerons plus ou moins le degré de son intelligence, nous considérerons comme en somme le niveau, l'étiage ou accent, nous mesurerons le perfectionnement ou l'ἀρετή de son espèce. C'est, ce que Freud nous apporte.

C'est précisément ceci, que le sujet dont il s'agit donc, il s'agit d'un homme, ne se situe nulle part sur quelque chose qui serait un axe où d'un certain point nous pourrions voir, comme un point isolé, l'ensemble, la fonction du sujet comme traversée par quelque chose de pivot, d'axial, qui ferait que toutes les élaborations du sujet, à mesure qu'elles sont plus élevées, se confondent plus avec ce que nous appelons en effet son intelligence, son ἀρετή, où son excellence, sa perfection, son individu, sont isolés. Freud nous dit, ce n'est pas ça, son intelligence, en tant qu'il fonctionne, ce sont deux choses différentes, ce n'est pas sur le même axe, c'est excentrique. Le sujet comme tel, en tant que fonctionnant, en tant que sujet, est autre chose qu'un organisme qui s'adapte, que quelque chose qui peut être saisi en tant qu'organisme individuel, avec des finalités individuelles ; il est autre chose. Il est autre chose et on le voit à ceci que, pour qui sait l'entendre, toute sa conduite parle ; et elle parle justement d'ailleurs que de cet axe que nous pouvons saisir, quand nous le considérons comme fonction dans un individu, c'est-à-dire avec un certain nombre d'intérêts conçus sur l'ἀρετή individuel. Il parle d'ailleurs, le sujet est ailleurs et c'est ça que ça veut dire « je est un autre ». Pour l'instant nous nous en tiendrons à cette métaphore topique, le sujet est décentré par rapport à l'individu.

Ceci, ne croyez pas que ça n'ait pas été annoncé d'une certaine façon autre-

ment que par les poètes et par Rimbaud, que d'une certaine façon ça n'était pas déjà aussi quelque part en marge de l'intuition cartésienne fondamentale du « je pense donc je suis ». Si vous abandonnez pour lire Descartes les lunettes du dentiste, cela vous permettra d'aller un peu plus loin dans la reconnaissance des énigmes qu'il nous propose et vous vous apercevrez qu'il s'agit quelque part d'un certain Dieu trompeur. Il y a évidemment là quelque chose qui était l'ectopie, le rejet justement de ce qu'il faut bien réintégrer ; c'est qu'en fin de compte, à partir du moment où on aborde en effet cette notion du Moi, on ne peut pas en même temps ne pas mettre en cause qu'il y ait quelque maldonne quelque part.

C'est à la même époque que commence avec un certain nombre de ces esprits frivoles qui se livrent à des exercices de salon — c'est quelque fois là que commencent des choses très surprenantes, c'est aussi avec des petites récréations que quelquefois apparaît tout un ordre de phénomènes — il y avait un monsieur, très drôle de type, qui ne répond guère à la notion qu'on peut se faire d'une certaine perspective comme étant le type du classique, qui s'appelait La Rochefoucauld et qui tout d'un coup s'est mis en tête de nous apprendre quelque chose de très drôle, sur quoi on ne s'est pas assez arrêté, quelque chose qu'il appelle l'amour-propre. C'est drôle que ça ait paru si révolutionnaire, je ne veux pas dire révolutionnaire, mais ce n'était pas le style de l'époque, et même scandaleux, car en fin de compte qu'est-ce qu'il disait ? Il mettait l'accent sur ceci, même nos activités en apparence les plus désintéressées sont faites par souci de la gloire ; par exemple, l'amour-passion, voire même l'exercice le plus secret de la vertu. C'était quelque chose ! quoi, qu'est-ce qu'il disait exactement ? Arrêtons-nous un instant pour le bien voir. Est-ce qu'il disait, à proprement parler, que nous le faisions pour notre plaisir ? C'est très important cette notion-là, parce que, vous allez voir, tout va pivoter dans Freud autour de ça. S'il avait dit ça, il n'aurait vraiment fait que répéter ce qu'on disait dans les écoles depuis toujours, et en particulier pas depuis toujours, car jamais rien n'est depuis toujours, mais d'autre part vous voyez bien aussi la fonction du *depuis toujours* en cette occasion ; ce qui semblait s'être dit depuis toujours, en tout cas ce qui était dit depuis Socrate, qu'en effet si nous définissons le plaisir comme la recherche de notre bien, si nous en restons dans cette abstraction, on lie simplement les deux notions comme étant homogènes, s'alliant l'une à l'autre. Il est certain que quoi qu'on fasse, de toute façon, c'est la poursuite de notre plaisir. La question est simplement, à quel niveau l'appréhendons-nous ? Comme l'animal humain que nous observions tout à l'heure dans son comportement ? C'est une question de plus ou moins de hauteur et de degré de son intelligence, il comprend où est son véritable bien et dès qu'il l'a compris, il suit

le plaisir qui résulte toujours de chercher son véritable bien. Est-ce que La Rochefoucauld dit cela ? S'il avait dit cela, il n'aurait rien dit d'autre que ce que disaient depuis toujours les philosophes de l'école. Et d'ailleurs cela a continué à se dire par la suite. Et monsieur Bentham a poussé jusqu'à ses dernières conséquences sous le titre d'utilitarisme, ou utilitarianisme, cette théorie.

Mais, ce n'est pas du tout de cela qu'il s'agit, sur quoi La Rochefoucauld met l'accent. Ce sur quoi il met l'accent c'est qu'en s'engageant dans un certain nombre d'actions désintéressées, nous nous figurons nous libérer d'un certain niveau dit inférieur de plaisir, du plaisir immédiat. Nous nous figurons aller au-delà, et en effet chercher un plaisir ou un bien d'un ordre, d'une qualité supérieurs. Mais nous nous trompons. Et c'est là qu'est le nouveau. Cela n'est pas que La Rochefoucauld nous apporte une espèce de théorie générale de l'égoïsme, comme englobant toutes les fonctions humaines. Cela, Saint Thomas le dit, Saint Thomas a une notion, si l'on peut dire, comme on le dit d'ailleurs techniquement, une théorie dite physique de l'amour ; on pourrait aussi bien en langage moderne le traduire par une notion égoïste. Cela ne veut rien dire d'autre que ceci que le sujet, dans l'amour, cherche son propre bien. Il était contredit en son temps par un certain Guillaume de Saint Amour qui faisait remarquer que l'amour devait être autre chose que la recherche du propre bien. Mais, en fin de compte, il disait ce qui se disait depuis des siècles, et, tel que c'était élaboré, il n'y avait là rien de scandaleux. Ce qui est scandaleux, ce n'est pas du tout que tout soit soumis à l'amour-propre, ce qui est nouveau, avec ce registre du Moi tel qu'il apparaît à partir d'une certaine époque historique, ça n'est pas que l'amour propre soit au fondement de tous les comportements humains, c'est qu'il est trompeur, qu'il est inauthentique. C'est cela qui introduit, et pour la première fois, le relief, la séparation de plan qui commence de nous ouvrir, par une certaine diplopie, à ce qui va apparaître comme une séparation de plan réelle qu'il y a dans cet ego comme tel, une sorte d'hédonisme qui lui est propre et qui est justement ce qui nous leurre, c'est-à-dire ce qui nous frustre à la fois de notre plaisir immédiat et des satisfactions de notre supériorité par rapport à ce plaisir.

C'est cela qui se poursuit dans une certaine tradition parallèle de la tradition des philosophes, celle qu'on appelle la tradition des moralistes, ce qui ne veut pas dire du tout que ce sont des gens spécialisés dans la morale, mais que ce sont des gens qui introduisent une certaine perspective dite de vérité dans l'observation précisément des comportements moraux, ou encore des mœurs. Ceci aboutit jusqu'à *la Généalogie de la morale* de Nietzsche, mais ceci reste dans cette perspective en quelque sorte négative qui est à proprement parler la perspective moraliste, à savoir que le comportement humain est comme tel un com-

portement leurré, trompé. C'est dans ce creux, dans ce bol, que vient se verser la vérité freudienne que Freud nous montre.

Qu'est-ce que ça veut dire ? Vous êtes leurré, sans doute, mais la vérité est ailleurs. Freud nous dit là où elle est, peu importe pour l'instant de savoir ce que c'est que ce quelque chose qui à ce moment-là arrive, fait irruption, avec un bruit de tonnerre, c'est l'instinct sexuel, la libido. Qu'est-ce que ça veut dire l'instinct sexuel ? Qu'est-ce que la libido, le processus primaire ? Tout cela bien entendu vous croyez le savoir, moi aussi. Cela ne veut pas dire que nous soyons aussi assurés que cela. Il faudrait le revoir de près. C'est ce que nous essaierons de faire cette année.

Mais il y a un moment, il y a un tournant dans l'expérience qui s'engage à la suite de cette découverte, qui est que ce nouveau « je », avec lequel il s'agit de dialoguer, n'est pas si facile à atteindre que ça. Pour tout dire, au bout d'un certain temps, il refuse de répondre. Littéralement, il y a quelque chose qui s'est appelé réellement une crise concrète dans l'expérience de la psychanalyse. Ce quelque chose a été entrevu, pendant un certain temps ça a marché et puis, ça ne marche plus. Ceci est exprimé par les témoins historiques de l'époque de ces années entre 1910 et 1920, où la réponse aux premières révélations analytiques s'est avérée de plus en plus amortie. Je parle chez des sujets concrets, chez ceux à qui on avait affaire. Ils guérissaient plus ou moins miraculeusement. Et ça nous apparaît maintenant quand nous regardons les observations de Freud avec les interprétations fulgurantes et les explications à n'en plus finir. Eh bien ! ça a de moins en moins bien marché. C'est tout de même curieux. Cela laisse à penser qu'il y avait quelque réalité dans ce que je vous explique, à savoir dans l'existence de la subjectivité comme telle avec les modifications qui se passent au cours des temps, en raison d'une causalité propre et qui échappe peut-être à toute espèce de conditionnement individuel comme tel. Ceci est en rapport avec une dialectique propre, qui va de subjectivité à subjectivité. Mais si nous considérons ces unités conventionnelles, ce que nous appelons subjectivité en raison de ce qui se passe, en raison de particularités individuelles alors on se met à s'intéresser à ce qui se passe, à ce qui se referme, à ce qui résiste. Comment on s'y est intéressé ? Comment on s'y est bien intéressé, et comment aussi on s'y est mal intéressé ? C'est ce que nous espérons voir cette année. Et ce qui est intéressant est de voir où nous en sommes.

Eh bien ! ce à quoi nous en sommes, par une espèce de curieuse révolution de position, qui est véritablement quelque chose de saisissant, par une sorte de progressive cacophonie qui s'est établie sur le plan théorique provient d'abord de ceci que nous essaierons de mettre au premier plan de nos préoccupations cette année, à savoir [que] toute l'œuvre de métapsychologie de Freud après

1920 a été littéralement prise de travers, lue de façon délirante par, dirons-nous, l'équipe insuffisante que sont les gens qui étaient ceux de la première et de la seconde génération après Freud, et qui — je crois que je vous le ferai sentir, je vous le manifesterai assez clairement — n'ont absolument pas vu ce que signifiait cette métapsychologie, à savoir pourquoi Freud, justement en 1920, c'est-à-dire juste après le tournant dont je viens de vous parler, la crise de la technique analytique, a cru devoir introduire ces notions métapsychologiques nouvelles qui s'appellent le Moi, le Surmoi, et le Ça.

Si on lit attentivement, bien entendu, tout est là; ce qu'il a écrit, on s'aperçoit qu'il y a un lien étroit entre cette prise de la technique, à savoir ce qu'il s'agissait de surmonter, la nouvelle façon dont se présentaient les problèmes, et l'invention, la fabrication de ces nouvelles notions dites topiques qu'il apporte alors. Mais pour cela il faut les lire, il faut les lire dans l'ordre, c'est préférable. Quand on s'aperçoit qu'*Au-delà du principe de plaisir* a été écrit avant *Psychanalyse collective et analyse du moi* et avant *Das Ich und das Es* (*le moi et le ça*), cela devrait poser quelques questions. On ne se les est jamais posées !

Ce qui se passait en 1920 est ceci. Loin que ce que Freud réintroduit alors ait été compris, comme nous verrons que cela le doit être, comme les notions supplémentaires, nécessaires alors pour maintenir le principe de ce décentrement du sujet, dont je vous parle depuis le début de ce propos d'aujourd'hui comme étant l'essentiel de la découverte freudienne, on peut dire qu'il y a eu une espèce de ruée, de rush, de ruée générale, de véritable libération des écoliers ah ! le voilà revenu ce brave *moi*, ce cher *moi*, ce brave petit *moi !* On s'y retrouve; nous rentrons dans les voies de la psychologie générale et comment n'y rentrerait-on pas avec joie quand cette psychologie générale n'est pas seulement une affaire d'école ou de commodité mentale, mais quand cette psychologie générale est justement la psychologie de tout le monde, à savoir qu'on est bien content de pouvoir de nouveau croire que le *Moi* est quelque chose de central et nous en voyons les dernières manifestations avec les géniales élucubrations — qui, pour l'instant, nous viennent d'au-delà de l'eau — d'un monsieur Hartman, qui est le chérubin de la psychanalyse, qui nous annonce la grande nouvelle, celle grâce à laquelle nous allons pouvoir dormir tranquille l'existence de l'ego autonome, c'est à savoir que quelque chose qui, depuis le début des découvertes freudiennes et sa mise en œuvre a été considérée toujours dans une référence conflictuelle, qui, même quand l'ego a été considéré comme une fonction dans un certain rapport avec la réalité, ne peut être conçu, à aucun moment, dans l'élaboration freudienne, comme autre chose que comme quelque chose qui, comme la réalité, se conquiert dans un drame, nous est tout à coup restitué comme une donnée qu'on recueille, au centre de cela.

On se demande pourquoi ce qui devait devenir essentiel, à partir de ce moment-là, devient complètement incompréhensible. A quelle nécessité intérieure répond le besoin de dire, il doit y avoir quelque part cet *autonomus ego* ? Qu'est-ce que ça veut dire ?

Nous essaierons de le voir aussi. Bien entendu, ça doit être lié à quelque chose qui dépasse cette sorte de naïveté individuelle du sujet qui croit en lui, qui croit qu'il est lui, pour tout dire, qui est une folie assez commune, mais qui quand même n'est pas une complète folie, car si vous y regardez de près, ça fait partie de l'ordre des croyances. Évidemment, nous avons tous tendance à croire que nous sommes nous. Mais nous n'en sommes pas si sûrs que ça. Regardez-y de bien près ; en beaucoup de circonstances nous en doutons et sans avoir pour autant aucune espèce de dépersonnalisation ; nous en doutons dans des champs qui sont très précis, très particuliers. Ce n'est donc pas seulement à cette croyance naïve qu'il s'agit de retourner. Il s'agit là d'un phénomène, à proprement parler, sociologique, c'est-à-dire qu'il s'agit de quelque chose qui est lié à une certaine fonction de l'analyse existant comme technique plus ou moins isolée, ou si vous voulez comme cérémonial, ou si vous voulez comme prêtrise déterminée dans un certain contexte social. Il s'agit de savoir pourquoi nous réintroduisons cette réalité transcendante de l'*autonomus ego*, qui bien entendu quand vous y regardez de près n'est pas affaire de réintroduire des *autonomus ego* de même que dans certaines usines d'au-delà du rideau de fer il était écrit en haut de l'entrée « ici on est plus égaux qu'ailleurs », de même, croyez-moi, l'*autonomus ego* consiste à dire que selon les individus cet *ego* est plus ou moins *ego* lui aussi, avec une autre orthographe, selon les individus dont il s'agit.

Nous retournons là à cette entification, à ce mythe d'une sorte de propriété qui fait qu'en effet non seulement ces individus il s'agit de croire qu'ils existent en tant que tels, mais en plus qu'en tant que tels il y en a qui existent plus que d'autres individus. C'est ce qui contamine plus ou moins implicitement les notions dites du *Moi* fort et du *Moi* faible qui sont autant de modes d'éluder les problèmes, non seulement en ce qu'il s'agit de la compréhension des névroses, mais aussi du maniement de la technique. Tout ceci, nous le verrons en son temps et lieu. C'est ce qui vous explique que c'est parallèlement, corrélativement que nous devrons poursuivre l'examen, la critique de cette notion du *Moi* dans la théorie de Freud. Nous verrons à l'expérience qu'elle doit avoir un sens en fonction de la découverte de Freud et dans la technique de la psychanalyse, d'autre part, où elle a aussi certaines incidences qui sont liées à un certain mode de concevoir, dans l'analyse, le rapport d'individu à individu. Voilà.

Je pense avoir aujourd'hui ouvert la question. Je désirerais que quelqu'un de bonne volonté, Monsieur Lefèbvre-Pontalis fasse une première lecture d'*Au-*

*delà du principe de plaisir*, premier écrit de cette période (1920). J'essaierai de faire un tableau des repères de ce qui est à proprement parler métapsychologique dans l'œuvre de Freud. Cela ne commence pas en 1920, mais tout à fait au début, recueil sur les commencements de la pensée de Freud, lettres à Fliess et écrits métapsychologiques du début et se continue dans la fin de la *Traumdeutung*. Elle est entre 1910 et 1920 assez présente pour que vous vous en soyez aperçus l'année dernière et elle arrive à ce qu'on peut appeler la dernière période métapsychologique, à partir de 1920. *Au-delà du principe de plaisir* est l'ouvrage-pivot, c'est le plus difficile. Nous ne résoudrons pas toutes les énigmes d'emblée mais c'est comme ça que ça se passe. Freud l'apporte d'abord, avant toute espèce d'élaboration de sa topique. Et si on attend pour aborder ce travail d'avoir plus ou moins approfondi ou cru approfondir les ouvrages de la période d'élaboration, on ne peut que faire les plus grandes erreurs. Car il est frappant que Freud ait sorti cela d'abord. Quand on le met entre parenthèses pour le lire à la fin, le résultat est que comme on n'a rien compris on la lit moins.

C'est ainsi que la plupart des analystes quand ils parlent du fameux *instinct de mort* donnent leur langue au chat. Il s'agit de renverser cette tendance et de commencer au moins à poser les questions sur *Au-delà du principe de plaisir*, et au moins les amorcer, les poser, et progresser dans différentes directions de l'œuvre métapsychologique de Freud. Nous y reviendrons quand nous terminerons notre cycle, cette année, sur *Au-delà du principe de plaisir*.

# Leçon II

*24 novembre 1954*

*Nous n'avons pu retrouver la sténotypie de cette deuxième leçon. Nous en donnons ci-dessous un très bref résumé, à partir des notes d'un auditeur de l'époque, pour que le lecteur puisse saisir la continuité du propos de Lacan.*

Le *Moi* de la théorie freudienne est fondamentalement différent du *Moi* de la théorie classique. Avec La Rochefoucauld l'authenticité de la notion unitaire du Bien est remise en cause.

Quant à la psychanalyse elle opère une révolution copernicienne dans la relation de l'homme à lui-même et c'est pourquoi dimanche dernier j'ai rejeté catégoriquement la tentative de remettre la psychanalyse sous la houlette de la psychologie générale.

Notre rencontre avec Alexandre Koyré sur le dialogue platonicien a laissé insatisfaits plusieurs d'entre vous et O. Mannoni m'a fait part des réflexions que lui a suggérée mon intervention sur la fonction de l'ὀρθοδοξα.

L'accord est général sur la récusation du parallèle fait par Koyré entre le *Ménon* et l'expérience psychanalytique. Pour ce qui est de la vérité dans le *Ménon,* il s'agit de réminiscences et d'un rapport à des formes éternelles, ce qui revient à dire qu'on ne peut connaître rien, sinon parce qu'on le connaît déjà. Mais là n'est pas l'essentiel. Socrate met en valeur qu'il n'y a pas d'ἐπιστήμη de la vertu et spécialement de la vertu politique. Les praticiens de qualité non démagogues, comme Périclès, agissent en fonction d'une ὀρθοδοξα, c'est-à-dire d'un vrai qu'on ne peut saisir dans un savoir lié. L'ἐπιστήμη moderne, elle aussi, relève d'une cohérence du discours. La question est de savoir de qu'elle sorte de liaison il s'agit.

Une remarque auparavant. Il suffit d'éveiller l'esclave, Ménon en l'occurrence, dit Socrate, pour voir qu'il sait tout. C'est là qu'intervient la question du doublement de la surface du carré. L'esclave commence par se tromper puisqu'il double le côté dans un premier temps. C'est Socrate qui fournit la solution. C'est là qu'il y a une faille entre l'élément intuitif et l'élément symbolique et c'est le maître qui réalise le passage de l'imaginaire au symbolique, par le biais de ceci que 8 est la moitié de 16, Ménon se contentant de repérer la bonne forme.

Quand une partie du monde symbolique émerge, elle crée son propre passé. C'est une erreur propre à tout savoir. Cette erreur consiste en l'oubli de la fonction créatrice de la vérité sous sa forme naissante. C'est ce que nous, analystes, qui travaillons dans la dimension de cette vérité, ne pouvons oublier.

Les paroles fondatrices qui enveloppent le sujet le constituent dans son être et ce sont des lois de nomenclature qui font que les humains créent d'autre symboles mais aussi des êtres réels qui seront tout de suite symbolisés par leur nom. Ainsi l'ὀρθοδοξα que Socrate laisse derrière lui, nous, nous la mettons au cœur de notre expérience.

Après avoir énuméré les textes de Freud que les auditeurs doivent lire impérativement pour pouvoir suivre le séminaire, la parole est donnée à Lefebvre-Pontalis pour faire une très brève présentation de l'*Au delà du principe de plaisir.*

La leçon se termine sur quelques commentaires de Lacan concernant l'exposé de Lefebvre-Pontalis et l'annonce du thème de la leçon suivante qui concerne la question du moi dans ses rapports avec le principe de plaisir.

# Leçon III

*1er décembre 1954*

Je demanderai à l'assistance de m'aider aujourd'hui parce que je suis un peu grippé.

Je vais faire quelques remarques sur la séance d'hier soir. Il y a eu un progrès manifeste sur la première, au sens que, comme vous l'avez vu, nous avons soutenu un peu et un peu plus longtemps le dialogue. J'ai des témoignages, que je ne révélerai pas ici, des allées et venues que ça provoque dans la subjectivité de chacun : « interviendrai-je, n'interviendrais-je pas », « je ne suis pas intervenu », etc. Cela semble provoquer beaucoup de problèmes. Je voudrais tout de même poser quelque chose de précis. Vous avez dû vous apercevoir, ne serait-ce qu'à la façon dont je les conduis, que ces séances ne doivent pas être considérées comme quelque chose d'analogue aux séances de communication dites scientifiques. C'est en ce sens que je vous prie de prendre garde à ceci, que, dans ces séances ouvertes, vous n'êtes nullement en représentation, malgré que nous ayons des invités étrangers, sympathisants et autres, ça ne doit nullement vous impressionner, c'est-à-dire que vous ne devez pas chercher à dire des choses bien élégantes, destinées à vous mettre en valeur, ni à augmenter l'estime qu'on peut déjà avoir pour vous. Cela n'a véritablement aucune espèce d'importance. Rien ne vous force à faire des interventions bien balancées. Vous êtes là essentiellement pour vous mettre en communication avec des choses dont il est bien entendu sans espoir que ce soit dans une de ces réunions qu'elles vous parviennent. On ne va pas vous apprendre les rapports de l'ethnographie avec la psychanalyse en une séance. Vous êtes précisément là pour vous ouvrir à des choses qui n'ont pas été encore vues par vous, à des choses inattendues, en principe.

Alors pourquoi cette ouverture ne lui donneriez-vous pas, si je puis dire, son retentissement maximum en posant les questions au point le plus profond où elles peuvent vous parvenir, même si cela se traduit par une question un peu hésitante et floue, voire baroque ? En d'autres termes, le seul reproche que j'aurais à vous faire, si je puis me permettre, c'est que vous voulez tous paraître trop intelligents. Tout le monde sait que vous l'êtes. Alors pourquoi vouloir le paraître et de toute façon… soit pour l'être, soit pour le paraître ?…

Ceci étant dit, ceux qui n'ont pas pu épancher hier soir leur bile, ou le contraire, sont priés de le faire maintenant, parce que c'est précisément l'intérêt de ces choses, de ces rencontres, que d'avoir des suites.

Déjà, il y a Monsieur Anzieu auquel je suis reconnaissant de bien vouloir dire ce qu'il a à dire.

***D. Anzieu –*** D'abord une justification. Si je n'ai pas pris la parole hier, c'est que vous avez dirigé la discussion dans un certain sens, et que ma question allait dans un sens divergent.

***J. Lacan –*** C'était une raison de plus pour la poser.

***D. Anzieu –*** La direction donnée à la discussion portait sur le rapport qu'on peut trouver entre la psychanalyse et les perspectives offertes par Monsieur Lévi-Strauss du point de vue du contenu des résultats, des structures profondes de la société… etc. La remarque que j'aurais voulu adresser à M. Lévi-Strauss était une remarque qui portait au contraire sur le langage, sur les catégories formelles qu'il employait et dont je voulais lui demander si elles étaient délibérément choisies, ou si au contraire c'était une espèce de langue vulgaire qu'il employait et lui en demander justification. Et alors, j'aurais voulu montrer que cette langue semblait être la langue à laquelle nous, psychanalystes, nous sommes habitués. M. Lévi-Strauss, en effet, a voulu nous rendre cet hommage de commencer et de terminer par la psychanalyse, en montrant que Freud avait déjà découvert ce que lui a redécouvert une vingtaine ou une trentaine d'années après avoir été déterminé par ses motivations personnelles profondes. Pour Freud, il y a je crois, une assez grosse erreur, la note a l'*Essai sur la théorie de la sexualité* renvoie à *Totem et Tabou* parce qu'elle est postérieure au texte de l'*Essai sur la théorie de la sexualité*. *Totem et tabou* est de 1913 à 1914. Et, encore, tout ce qu'il a découvert sur les répercussions personnelles de la structure familiale on s'aperçoit que c'est sociologisant.

Mais il me semblait que là où M. Lévi-Strauss avait voulu mettre l'accent sur un rapprochement de la psychanalyse et de l'ethnologie ce n'était pas le plus intéressant. Mais dans les formulations qu'il employait, il disait que dans les pays où

règne l'infanticide des filles, on explique cette coutume par la polyandrie. Il fait appel là à un mécanisme de psychologie individuelle que nous connaissons bien, le mécanisme de compensation qui peut aller de la surcompensation à la formation réactionnelle. Plus loin il montrait que la dite institution de la polyandrie continuait à subsister alors que la coutume de l'infanticide avait cessée sous l'influence colonisatrice des anglais, il y avait là un phénomène de persistance dont nous connaissons nous aussi des choses voisines, sous la forme de l'automatisme de répétition et sous la forme de cette fameuse persistance du comportement inadapté, qui est justement le propre du comportement névrotique.

Quand, enfin, dévoilant l'essentiel de sa découverte, il nous a montré que toutes les structures familiales, à travers leurs contingences, nous révélaient une nécessité symbolique fondamentale, qui était que pour que la société vive il fallait qu'elle se défende contre la famille, il semblait mettre ainsi en jeu une finalité, qui est typiquement, d'une façon caractéristique, inconsciente chez les individus qui la promeuvent mais qui n'en a pas moins des résultats.

Et quand vous avez vous-même fait le rapprochement ultérieurement avec la notion d'inconscient, il est évident que c'est exactement le même mécanisme que nous trouvons lorsque l'inconscient s'exprime, donne des sens à la conduite, des sens dont le sujet est que le sujet se reconnaisse.

Enfin vous-même, quand allant, ou pensant aller, dans le sens de M. Lévi-Strauss, vous avez montré que plus le mariage est possible entre parents, entre cousins rapprochés, et plus par conséquent le domaine de l'inceste se trouve restreint, plus la prohibition de l'inceste se trouve renforcée.

***J. Lacan –*** Je me suis mal expliqué là-dessus, parce qu'on ne pouvait pas le faire en raison du fait que la discussion ne s'est pas pleinement nouée. C'est l'élément proprement fantasmatique, la création imaginaire, qui est en action plus ou moins patente, plus ou moins latente, dans l'individu que nous connaissons par l'analyse. Rien à dire de plus. Il est bien clair que nous ne le connaissons que dans une certaine aire culturelle. C'est la présence concrète bien sûr de ce à quoi faisait précisément allusion Durandin quand il a posé la question : « Comment expliquer la violence de ce que nous connaissons ? » Il ne l'a pas assez précisé. Ce que nous connaissons, il a semblé dire que ça allait de soi, que la violence de l'interdiction de l'inceste était quelque chose en quelque sorte de mesurable, qui se traduisait en un certain nombre d'actes sociaux patents, apparents. Ce n'est pas vrai. Parce qu'il a fallu le découvrir, aller là d'abord dans les névroses, et ensuite dans un cercle d'individus beaucoup plus large que celui qui est proprement de l'ordre des névroses. Il s'agit donc de la présence de l'instance sur le plan imaginaire, du complexe d'Œdipe comme tel ; c'est ça dont j'ai dit que nous pouvions concevoir, et qu'il était difficile de concevoir autrement, à partir de la systématisation de Lévi-

Strauss, qu'il fallait, si vous voulez, concevoir les instances du complexe d'Œdipe avec l'intensité que nous lui avons découvert, l'importance et la présence qu'il a dans le sujet auquel nous avons affaire, qu'il fallait pour tout dire le concevoir comme un phénomène récent, terminal, si vous voulez, par rapport à ce dont nous parle Lévi-Strauss, et non comme un phénomène originel.

C'est ce sur quoi j'ai fait porter l'accent de mon interprétation.

***D. Anzieu –*** Cela me semblait donc être tout un faisceau de remarques qui s'appliquaient donc à des mécanismes de la société, et dont nous pouvions trouver l'équivalence — à moins que mes associations d'idées ne relèvent aussi de rapports personnels — il me semblait qu'on pouvait en trouver l'équivalence dans les mécanismes de la formation du symptôme, sa transformation, son renforcement, son déplacement, sa persistance, etc. J'aurais voulu demander à M. Lévi-Strauss s'il se serait reconnu dans cette interprétation que je donnai de son langage, s'il l'acceptait.

Et deuxièmement, si, l'acceptant, il acceptait une conséquence, puisque lui voulait se placer au point de la psychologie collective, tandis qu'il pensait que nous nous placions au point de vue de la psychologie individuelle. Si donc les mécanismes — puisqu'il faut employer ce terme de la psychologie — sont jugés par lui comme étant les mêmes, qu'il s'agisse de psychologie collective et de psychologie individuelle, est-ce parce qu'il est suffisamment frotté de psychanalyse qu'il employait ce concept ? Ou bien est-ce que parce que nous avons affaire là à une psychologie, si ce n'est populaire, du moins, suffisamment répandue chez les savants en sciences sociales ? Est-ce que ses autres collègues utilisent, eux aussi, un pareil langage, ou bien est-ce contingent chez lui ? Et, s'il y avait une réponse affirmative, c'est-à-dire s'il lui avait en effet semblé que la psychanalyse était une expérience peut-être privilégiée, où la dynamique psychologique pouvait être observée et analysée, elle pouvait en quelque sorte servir de modèle à la constitution de la psychologie collective ? Voilà la question que j'aurais voulu lui poser.

***J. Lacan –*** Est-ce que vous avez lu — parce que depuis le temps que je vous parle des *Structures élémentaires de la parenté* j'ai eu la surprise de m'apercevoir que beaucoup de ceux auxquels j'aurais pu faire la confiance d'avoir au moins ouvert ce bouquin, s'en sont dispensés — l'avez-vous lu ?

***D. Anzieu –*** Je l'ai lu une année après sa publication et je ne m'en suis pas rafraîchi la mémoire.

***J. Lacan –*** Qu'est ce que ça vous a apporté à ce moment-là ? Était-ce à la fin de votre analyse ?..

***D. Anzieu –*** …

***J. Lacan –*** Je crois que la question d'Anzieu donne la mesure de ce qu'il y a à rétablir dans tout cela. Cela n'est tout de même véritablement pas facile, je vois

cela à l'expérience, de faire la stéréoscopie des problèmes ici. Comment pouvez-vous attacher tellement d'importance, cher Anzieu, au fait que M. Lévi-Strauss fasse intervenir dans son langage des mots comme ceux de compensation par exemple, dans le cas de ces tribus tibétaines ou népalaises, par exemple, où effectivement on se met à tuer les petites filles, ce qui fait qu'il y a plus d'hommes que de femmes. Au bout du compte, vous sentez bien que le terme de compensation n'a vraiment qu'une valeur statistique.

Il faut tout de même tenir compte de ceci. Nous ne pouvons pas ne pas lui accorder l'importance que les éléments numériques dans la constitution d'une collectivité interviennent. C'est un élément de base, dont il faut toujours tenir compte. Un monsieur, nommé Monsieur de Buffon, a fait là-dessus des remarques très justes. Ce qu'il y a d'ennuyeux c'est que dans l'échelle des singes, à mesure que l'on met les pieds sur un échelon, on oublie qu'il y a des échelons au-dessous, ou bien, on les laisse se pourrir. De sorte qu'on n'a toujours qu'un champ assez limité à prendre dans l'ensemble de la conception. Mais on aurait tort de ne pas se rappeler des remarques extrêmement justes qui ôtent leur portée à toutes sortes de questions pseudo-finalistes, les remarques qu'a faites Buffon sur le rôle que jouent les éléments statistiques fonctionnant comme tels dans un groupe d'individus, dans une société. Ce sont des choses qui vont très loin et montrent qu'il y a des tas de questions qu'on n'a pas besoin de se poser, parce qu'elles se dispersent toutes seules, par suite de la répartition spatiale des nombres. Ces sortes de problèmes existent encore, sont étudiés à certains niveaux démographiques auxquels Lévi-Strauss a fait une lointaine allusion. Buffon se demandait pourquoi les abeilles font de si jolis hexagones. Il a remarqué que si l'on veut que la surface soit tout entière occupée, il n'y a pas d'autre polyèdre avec lequel on puisse faire quelque chose d'aussi pratique, d'aussi joli. C'est une sorte de pression d'occupation de l'espace ; ce doit être des hexagones. Il ne faut pas se poser des problèmes savants dans le genre, est-ce que les abeilles savent la géométrie ?

Vous voyez le sens que le mot compensation peut avoir dans ce cas-là, s'il y a moins de femmes, il y aura forcément plus d'hommes. Mais ça va plus loin quand vous parlez du terme de finalité dans cette espèce, tout d'un coup, d'âme qu'il a l'air d'après vous de donner, dans son discours, à la société qui veut que la circulation d'une famille à une autre ça existe, qui s'arrange de droite à gauche ou de gauche à droite. Il est bien clair que là nous n'allons pas faire revenir toute la question de l'usage même du terme finalité, de ses rapports avec la causalité. Il y a beaucoup de choses à en dire. Et c'est presque une question de discipline d'esprit que de s'y être arrêté un instant. Il est bien certain que la finalité est

toujours plus ou moins impliquée sous une forme diversement larvée, dans toute notion causale elle-même, sauf à ce que précisément on mette les accents dans ce qu'on appelle la pensée causaliste, sur quelque chose qui expressément s'y oppose et affirme qu'elle n'existe pas ; le fait qu'on y insiste prouve que la notion est difficile à manier.

Mais en fin de compte de quoi s'agit-il ? Quelle est l'originalité de la pensée qu'apporte Lévi-Strauss dans la structure élémentaire ? Il met l'accent, de bout en bout, sur ceci qu'on ne comprend rien à ce qui se passe dans le phénomène observable, relevé, collecté depuis longtemps, concernant la parenté et la famille, on ne peut rien en sortir, et on laisse échapper tout ce qu'il y a de fondamental si on essaye, d'une façon quelconque, de le déduire d'une dynamique naturelle ou naturalisante quelconque. C'est-à-dire — ceci est très expressément exprimé dans ce livre, vous êtes d'accord Mannoni ? — qu'il n'y a aucune espèce de sentiment naturel d'horreur concernant l'inceste. Je ne dis pas que c'est là-dessus que nous pouvons nous fonder. Je dis que c'est ce que Lévi-Strauss dit. Il n'y a aucune espèce de raison biologique, et en particulier génétique, pour motiver l'exogamie et il le montre après une discussion extrêmement précise des données scientifiques que nous avons sur le sujet, que dans une société, par exemple, — et nous pouvons envisager des sociétés autres que les sociétés humaines — une pratique permanente et constante de l'endogamie non seulement n'aura pas d'inconvénient mais au bout d'un certain temps aura pour effet d'éliminer les prétendues tares. Il n'y a véritablement aucune espèce de déduction possible sur le plan naturel de la formation de cette structure élémentaire qui s'appelle l'ordre préférentiel. Car c'est sur l'accent positif de la chose, sur le côté et la face positive de l'orientation de l'alliance qu'il met l'accent, toute orientation positive, toute orientation préférentielle comportant du même coup des accents négatifs, c'est-à-dire des préférences *a minima*, c'est-à-dire des choses absolument à éviter.

Et ceci, il le fonde sur quoi ? sur le fait que dans l'ordre humain nous avons affaire à l'émergence totale, je veux dire englobant tout l'ordre humain dans sa totalité, d'une fonction nouvelle. Elle n'est pas nouvelle en tant que fonction. La fonction symbolique a des amorces ailleurs que dans l'ordre humain, mais il ne s'agit que d'amorces, l'ordre humain se caractérise par ceci que la fonction symbolique intervient à tous les moments et à tous les degrés de son existence. En d'autres termes, que tout se tient. Que pour concevoir ce qui se passe, ce qui nous est donné dans le champ de l'observation, le domaine propre qui est de l'ordre humain, il faut que nous partions de l'idée que cet ordre constituant une totalité, et la totalité dans l'ordre symbolique, s'appelle un univers et est donné d'abord et dans son caractère universel, c'est-à-dire que ce

n'est pas peu à peu qu'il se constitue quelque part une amorce de relation symbolique, un premier symbole ; dès qu'il vient, le symbole, il y a un univers de symboles qui englobe toute la question, si vous voulez, qu'on pourrait se poser, à savoir au bout de combien de symboles, numériquement, l'univers symbolique se constitue-t-il ? Il est peu probable que cette question puisse être résolue si aisément. Actuellement c'est une question qui reste ouverte. Mais si petit que soit le nombre que vous puissiez concevoir à l'origine, à l'émergence de la fonction symbolique comme telle, dans la vie humaine, ces symboles impliquent la totalité de tout ce qui est humain. Tout se classe et s'ordonne par rapport aux symboles surgis, aux symboles une fois qu'ils sont apparus. Est-ce que vous comprenez bien ? C'est ça qui constitue la fonction symbolique chez l'homme.

Elle constitue un univers à l'intérieur duquel tout ce qui est humain doit s'ordonner. Ce qui se voit parfaitement en ceci que plus nous remontons à ce qu'on appelle les structures élémentaires — ne disons pas primitives ce n'est pas pour rien qu'il les a appelées élémentaires — élémentaire est le contraire de complexe. Or, chose curieuse il n'a pas encore écrit les *Structures complexes de la parenté*. Les structures complexes c'est nous qui les représentons, elles se caractérisent en ceci qu'elles sont des structures beaucoup plus amorphes.

***Mme Bargues –*** Il a parlé des structures complexes.

***J. Lacan –*** Bien sûr il les amorce. Il en indique les points d'insertion mais il ne les a pas traitées. Il a écrit le volume des structures complexes de la parole, bien sûr il en parle. Elles sont beaucoup plus amorphes que les structures élémentaires. Ce que les structures élémentaires montrent, c'est le lien absolument étroit de manifestations qu'on pourrait croire de luxe, à savoir toute une richesse d'interrelations, d'interdits, d'interdictions, de commandements, de frayages préférentiels qui supposent un monde symbolique à proprement parler — là je l'emploie dans le sens technique de mode de nomenclature extraordinairement élevé — vous voyez donc ce qu'on voit, c'est que les termes de parenté, réglant l'alliance, la ponctuant, de tout un système de préférences et d'interdits, qui couvrent un champ beaucoup plus large et plus vaste dans les formes élémentaires que dans les formes complexes. Tout cela montre que plus nous nous rapprochons, si vous voulez, non de l'origine mais de l'élément, plus la structuration, l'ampleur, la richesse, l'intrication du système proprement symbolique de la nomenclature s'impose vaste et large. En d'autres termes, il y a beaucoup de termes de parenté, une nomenclature de la parenté et de l'alliance plus large dans les formes élémentaires de ce qui existe que dans les formes dites complexes c'est-à-dire élaborées dans des cycles culturels beaucoup plus larges, étendus.

C'est ça la portée de la remarque de Lévi-Strauss, qui est une remarque fondamentale et qui montre sa fécondité dans ce livre, en ce sens qu'à partir de cela nous pouvons poser l'hypothèse que ce monde symbolique, puisqu'il se pose toujours comme un organisme symbolique formant à lui tout seul un univers, et même constituant l'univers comme tel, comme distinct du monde, que chacun de ces univers, puisqu'il est un tout, doit être également structuré comme un tout, c'est-à-dire former une structure dialectique qui se tient et qui est complète. C'est ce qu'il démontre dans ce livre, où vous voyez que tout ce système de parenté s'ordonne en fonction de l'hypothèse fondamentale qu'il y en a de plus ou moins viables. Il y en a qui aboutissent à de petites impasses à proprement parler arithmétiques, et qui supposent par conséquent de temps en temps des espèces de crises à l'intérieur de la société par des états sans issue, mais avec ce que ça comporte de ruptures, et puis des redéparts ; il y en a chez qui ça peut marquer plus ou moins longtemps.

C'est à partir d'une étude arithmétique, véritablement — si vous entendez par arithmétique le fait non seulement de manipuler des collections d'objets, mais de comprendre la portée de ces opérations combinatoires — de tout ce qui va au-delà de toutes espèces de données qui puissent se déduire expérimentalement d'une sorte de rapport vital du sujet avec le donné de ce qui est à proprement parler aussi au niveau de l'émergence du monde symbolique comme tel. C'est sur des données en somme arithmétiques, combinatoires, que Lévi-Strauss se met à ordonner, à mettre en ordre, à démontrer qu'il y a une classification — ne disons pas naturelle dans cette occasion puisqu'il ne s'agit pas de naturelle — correcte, adéquate, conforme, de ce que nous présentent les structures élémentaires de la parole. Cela suppose donc, vous le voyez bien, c'est le sens de la question que je lui ai posée, le fonctionnement, et le fonctionnement dès l'origine, c'est là le sens de la remarque que j'ai faite au même sens que l'inconscient dans l'individu, tel que nous le découvrons, le manipulons dans l'analyse, le fonctionnement de ces instances symboliques dans la société à partir du moment où elle apparaît comme société humaine.

C'est bien là que nous pouvons dire qu'il y a eu quelque flottement dans la réponse de Lévi-Strauss hier soir. Car, à la vérité, quand je lui ai posé cette question, il est quand même — et c'est fréquent chez les gens qui introduisent des idées nouvelles, une espèce d'hésitation à en maintenir tout le tranchant — presque revenu sur le plan psychologique. Il est bien certain que la question que je lui posai n'avait pas le sens d'une entification dans un inconscient collectif, comme il a prononcé le terme. Il ne s'agit absolument pas là d'instance collective. Précisément, le mot collectif dans cette occasion ne nous donne absolument aucune solution, le collectif et l'individuel c'est exactement et strictement

la même chose. Il ne s'agit pas d'entifier psychologiquement, de dire qu'il y a quelque part quelque espèce d'âme commune dans laquelle toutes ces choses se passeraient. Pourquoi ? Ce n'est pas du tout de cela qu'il s'agit. Il s'agit de ceci que la fonction symbolique, comme telle, est quelque chose qui n'a absolument rien à faire avec une entification, une aspiration quelconque, une formation plus ou moins para-animale, d'une sorte d'image de totalité, qui ferait de l'ensemble de l'humanité une espèce de grand animal. En fin de compte, c'est ça l'inconscient collectif. Il n'y a absolument rien de semblable dans une pareille question. Si la fonction symbolique fonctionne, nous sommes bien forcés de le voir, nous sommes à l'intérieur. Je dirai plus, nous sommes tellement à l'intérieur que nous ne pouvons pas en sortir. Et une grande partie des problèmes qui se posent pour nous quand nous essayons de scientifiser, c'est-à-dire de mettre un ordre dans un certain nombre de phénomènes, qui ne sont certainement pas les plus accessibles, au premier plan desquels le phénomène de la vie, en fin de compte, c'est toujours en fin de compte, les voies de la fonction symbolique qui nous mènent beaucoup plus que n'importe quelle appréhension directe. Malgré tout, c'est toujours en termes de mécanismes que nous essaierons d'expliquer l'être vivant.

Et la première question qui se pose pour nous, analystes, en premier plan — et là nous pouvons donner une porte de sortie à la chose qui s'engage dans une espèce de controverse entre vitalisme et mécanisme — la question, pourquoi, justement, sommes-nous amenés à penser la vie en terme de mécanisme ? C'est peut-être cela qui nous révélera quelque chose de beaucoup plus profond sur notre structure à nous. En d'autres termes la question que je vous amorce là est de savoir en quoi nous sommes, effectivement, en tant qu'hommes, parents de la machine ?

***M. Hyppolite –*** Mathématiciens, la passion de la mathématique ?

***J. Lacan –*** Mais oui. Il y a une raison pour que le machinisme nous satisfasse. Et alors vous voyez même paraître quelque chose que bien entendu je ne vous montrerai que beaucoup plus tard, mais que je vous indique, quand même, dans cette perception. Toute une partie des critiques faites aux recherches proprement mécanistes d'un certain point de vue, que l'on appelle couramment philosophique, à savoir que la machine montre qu'elle est privée de liberté. Il serait très facile de vous démontrer que la machine est beaucoup plus libre que l'animal, que l'animal est une machine bloquée, si vous voulez, dans cette perspective, c'est une machine dont certains paramètres ne peuvent plus varier et pourquoi ? parce que justement c'est le milieu extérieur qui détermine l'animal et qui en fait un type fixé. Si vous voulez aussi, en tant que nous sommes des machines par rapport à l'animal, c'est-à-dire quelque chose de décomposé en tant qu'homme, c'est en ce sens-là que nous manifestons une plus grande liberté, si nous entendons liberté

au sens de multiplicité de choix possibles. C'est une perspective qu'on ne met jamais en évidence.

***M. Hyppolite –*** Je voulais demander si le mot machine, qui correspond à tout le symbolisme lui-même, n'a pas profondément et sociologiquement changé de sens, si la machine, simple énergétique avec les conditions initiales évoluant maintenant dans des conditions externes qui peuvent intervenir, si cette notion même de machine n'a pas profondément changé de sens, depuis ses débuts jusqu'à la cybernétique.

***J. Lacan –*** C'est exactement de cela qu'il s'agit. Je suis d'accord avec vous. Je suis en train, pour la première fois d'essayer de leur incinérer, comme on dit, que la machine n'est pas ce qu'un vain peuple pense, que le sens de la machine est en train de changer complètement. Ce que je veux aussi vous indiquer, et que je vous l'explique ou ne vous l'explique pas, c'est toujours aussi vrai, qu'on le souligne ou non, le sens de la machine, l'usage même que vous faites des termes machinistes, est en train de changer, pour vous tous, que vous ayez ouvert un bouquin de cybernétique ou que vous ne l'ayez pas fait.

Je dirai, si vous voulez, que la situation est toujours la même. Vous n'imaginez pas à quel point les gens du XVIII^e^ siècle — dont vous croyez que c'est eux qui ont introduit la première forme de la machine, celles qu'il est bien entendu de bon ton d'exécrer, ces petites machines loin de la vie, c'est eux qui l'ont inventé; Monsieur de La Mettrie, *L'homme-machine*, je ne saurai trop vous en conseiller la lecture — eux qui ont introduit le mécanisme, dont vous connaissez l'importance historique, et que vous croyez avoir dépassé, ces gens qui eux le vivaient, qui écrivaient ça, introduisaient la notion de l'homme-machine telle qu'on pouvait la concevoir à l'époque, combien ces gens étaient encore embarrassés, empêtrés, dans les catégories antérieures, qui véritablement dominaient leur esprit. Il faut vraiment lire de bout en bout les trente-cinq volumes de l'*Encyclopédie des Arts et des Techniques*, qui donne le style de cette époque, pour s'apercevoir à quel point les notions mêmes de psychologie scolastique de l'époque, encore que le terme de psychologie n'était pas dans leur vocabulaire, dominent pour eux, pour leur vécu subjectif, ce qu'ils étaient en train d'introduire à force, avec un effort. Pour eux, cet essai de réduction, de fonctionalisation de tout ce qui se produit, c'est au niveau humain, à partir de la machine, c'était pour eux quelque chose qui était très loin en avant des enchaînements qui continuaient à se maintenir dans leur fonctionnement mental, quand ils avaient abordé un thème quelconque. Regardez, simplement, ouvrez l'*Encyclopédie* au mot amour, au mot amour-propre, tout ce qui peut vous faire voir comment ces problèmes se posaient, à quel point leurs sentiments étaient éloignés de ce qu'ils

mettaient en pointe, de ce qu'ils essayaient de donner, de construire se rapportant à la connaissance de l'homme.

En d'autres termes, le terme mécanisme, il n'y a que beaucoup plus tard, dans notre esprit, ou dans celui de nos pères, qu'il a pris son plein sens, son sens tout à fait épuré, dénudé, exclusif de toute espèce d'autres systèmes interprétatifs. Et, dans le fond, ce qui s'appelle être un précurseur c'est ça. Non pas ce qui est tout à fait impossible, extrapoler ou devancer les catégories qui viendront plus tard, c'est-à-dire celles qui ne sont pas encore créées, les êtres humains sont tout à fait incapables de cette avance, ils sont toujours plongés dans le réseau, le contexte culturel, dont ils font partie. Ils ne peuvent avoir d'autres notions que celles de leurs contemporains. Être un précurseur, ce n'est pas être en avance sur ses contemporains, mais voir ce que sont en train de constituer comme pensées, comme conscience, comme action, comme techniques, comme formes politiques, nos contemporains, les voir comme on les verra un siècle plus tard. Cela, oui, ça peut exister. C'est une petite remarque que je vous fais à propos de ce que je suis en train de vous dire de la mutation qu'est en train de présenter la notion et la fonction de machine. Quoiqu'il arrive, elle est en train de se faire sur une toute autre forme, dans un tout autre registre, et avec des promesses de fécondité tout à fait inattendues. Ceux qui en sont encore à la critique du vieux mécanisme, mais il y a deux façons de voir, le voir en suivant le mouvement qui est exactement le mouvement sous sa forme confuse, c'est très précisément ce qu'on appelle maintenant cybernétique, où il y a de tout, maintenant, à boire et à manger, mais ça va dans un certain sens. Être un tout petit peu en avance, c'est s'apercevoir de ce que ça signifie, vraiment, un renversement total, par exemple, de toutes les objections classiques faites à l'emploi des catégories proprement mécanistes. Cela prend une toute autre forme, et de toutes autres issues aussi. Je crois que j'aurai l'occasion de vous le montrer cette année, en issue à ce que nous sommes en train d'essayer de mettre au point ensemble, à savoir le Moi, précisément, dans la théorie freudienne et la technique analytique.

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

***M. Mannoni* –** Je ne parlerai pas des machines, mais ce qui m'a intéressé, au fond, j'ai eu l'impression que la manière dont Lévi-Strauss prenait les problèmes de nature et de culture, où il a dit d'ailleurs que maintenant, depuis quelque temps, on ne voyait plus clairement l'opposition entre nature et culture. Il détaille la notion. Les interventions qui ont eu lieu, Durandeaux, Périer, continuaient à se tâter pour trouver la nature quelque part. Ils la cherchaient du côté de l'affectivité, des impulsions, de quelque chose qui serait nettement la base même de l'être,

la base naturelle de l'être. Or, ce qui a amené Lévi-Strauss à se poser cette question de la nature et de la culture, c'est qu'il lui paraissait qu'une certaine forme d'inceste, par exemple, était à la fois universelle et contingente. Et alors, ça l'a mené, à cause de cette espèce de contradiction, à une sorte de conventionnalisme qui a dérouté pas mal d'auditeurs, qui voyaient qu'il devait y avoir quelque chose de fondamental au départ du conventionnalisme, et ils le cherchaient. J'ai fait la remarque suivante, qu'en effet, ce problème du contingent et de l'universel, on le retrouve d'une manière troublante, parce qu'on ne le retrouve pas forcément dans le monde institutionnel, par exemple. C'est la même chose pour l'opposition des droitiers aux gauchers. Les droitiers, c'est une forme universelle. Et cependant elle est contingente. On pourrait être gaucher. Et on n'a jamais pu prouver que c'était social ou biologique. Nous sommes devant une obscurité profonde, qui est de même nature que celle que nous rencontrons chez Lévi-Strauss. Et pour aller plus loin et montrer que vraiment l'obscurité est très grave, c'est que chez les mollusques du genre hélix, lesquels ne sont certainement pas institutionnels, là aussi il y a un enroulement universel qui est contingent, puisqu'il pourrait être enroulé dans un autre sens et que certains individus sont enroulés dans l'autre sens.

Il me semble donc que la question posée par Lévi-Strauss en effet déborde de beaucoup l'opposition classique du naturel et de l'institutionnel et que ce n'est pas étonnant qu'il se tâte lui aussi maintenant pour savoir où est son coté naturel et son coté institutionnel, comme tout le monde l'a fait hier. Cela me paraît extrêmement important. Nous sommes en présence là, de quelque chose qui dissout à la fois l'ancienne idée de nature et l'idée d'institution.

***M. Hyppolite –*** Parce qu'elle est une espèce de préférence universelle ?

***M. Mannoni –*** Je ne sais pas.

***M. Hyppolite –*** Ce serait une contingence universelle.

***J. Lacan –*** Là je crois que vous faites tout de même intervenir des choses qui n'étaient peut-être pas impliquées dans la notion de contingence telle que l'a introduite Lévi-Strauss dans sa question. Je crois que la contingence, telle qu'il l'a introduite s'opposait à la notion de nécessaire. D'ailleurs, il l'a dit, en fait, que ce qu'il a introduit sous la forme d'une question dont nous dirons plutôt qu'en fin de compte c'est une question naïve, c'est la distinction de l'universel et du nécessaire. Ce qui revient aussi à se poser la question de ce que c'est que ce que nous pourrions appeler la nécessité des mathématiques, à laquelle je faisais allusion tout à l'heure. Il est bien clair qu'elle mérite une définition spéciale et que c'est précisément pour cela que tout à l'heure j'ai parlé d'univers. A propos de ce qui est l'introduction propre du système symbolique, je crois que la réponse à la question que posait Lévi-Strauss, hier, est ceci. Le complexe d'Œdipe est à la fois universel et contingent parce qu'il est uniquement et purement symbolique.

***M. Hyppolite –*** Je ne crois pas.

***J. Lacan –*** La contingence que nous introduit maintenant Mannoni est tout à fait d'un autre ordre. Or c'est justement la valeur de la distinction qu'introduit Lévi-Strauss avec ses structures élémentaires de parenté de nous permettre de distinguer l'universel du générique. L'universel dont nous avons parlé tout à l'heure n'a absolument pas besoin de se répandre à la surface, d'englober la surface de l'univers pour une bonne raison, d'ailleurs, qu'il n'y a pas encore que je sache, quoi que ce soit qui fasse cette unité, disons pour bien comprendre ce que je veux dire, cette unité mondiale des êtres humains, c'est-à-dire des êtres humains sur toute la surface de la terre, en ce sens qu'il n'y a rien qui soit réellement réalisé comme universel, concrètement.

Et pourtant, dès que se forme un système symbolique quelconque, il est d'ores et déjà de droit universel comme tel. Alors, si nous faisons perpétuellement la confusion de ce qui est universel et de ce qui est générique, si nous appelons universel ce qui se rencontre partout, par exemple le fait que les hommes aient, sauf exception, deux bras, deux jambes, et une paire d'yeux, ce qu'ils ont d'ailleurs en commun avec les animaux, et même des caractéristiques plus précises, comme disait l'autre, un bipède sans plume, un poulet déplumé, tout ceci est générique, ça n'est absolument pas universel. Vous introduisez là vos hélix enroulées dans un sens ou dans l'autre. Je ne dis pas que ce soit une question qu'on ne puisse pas poser mais c'est une question d'une autre nature, qui se pose par rapport au type naturel, cette question du type est importante.

***M. Mannoni –*** Ce n'est pas absolument certain, c'est ça que je mets en question. Je veux dire que jusqu'à présent les hommes ont opposé à la nature une pseudo-nature. Cette pseudo-nature c'est les institutions humaines qu'ils rencontrent. On rencontre la famille, comme on rencontre le chêne ou le bouleau et puis ils ont convenu que ces pseudo-natures étaient un fait de la liberté humaine, d'une manière ou d'une autre, ou du choix contingent de l'homme. Et ils ont par conséquent attaché la plus grande importance à une nouvelle catégorie, à la culture opposée à la nature. Étudiant ces questions, Lévi-Strauss en vient à ne plus savoir où est la nature et la culture, parce que justement on rencontre les problèmes de choix non seulement dans l'univers des nomenclatures, mais dans l'univers des formes. Dans le symbolisme de la nomenclature comme dans le symbolisme de toute forme, la nature parle, elle parle en s'enroulant à droite ou à gauche, en étant droitière ou gauchère. C'est sa manière à elle de faire des choix contingents comme des familles ou des arabesques. A ce moment, en effet, je me trouve placé sur une ligne de partage des eaux, je ne vois plus comment les eaux se partagent. Et je voulais faire part de cet embarras. Je n'apporte pas de solution mais une difficulté.

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

***J. Lacan –*** C'est la fonction du symbole.

***M. Hyppolite –*** Est-ce que ça répond à la question ? C'est-à-dire que ça nous montre simplement le caractère formel que prend un univers humain.

***J. Lacan –*** Il y a deux sens au mot formel, le sens qui existe dans le terme et dans l'usage du terme de formalisation mathématique, c'est-à-dire un ensemble de conventions à partir desquelles vous pouvez développer toute une série qui, comme vous le savez, se construit et s'élabore de conséquences, de théorèmes s'enchaînant qui donne à un certain type de rapports de structures, établis à l'intérieur d'un ensemble, un type, une loi à proprement parler et puis il y a une forme au sens gestaltiste du terme, au sens de totalité se tenant et réalisée, ce qu'on appelle une bonne forme, à savoir ce quelque chose qui forme une totalité mais une totalité isolée.

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

***J. Lacan –*** C'est le premier, incontestablement !

***M. Hyppolite –*** Vous avez tout de même parlé de totalité, alors cet univers symbolique est purement conventionnel, il affecte la forme au sens où on dit une forme universelle, sans être pour autant générique ou même générale. Je me demande si ce n'est pas une solution formelle du problème posé par Mannoni.

***J. Lacan –*** Le problème que pose Mannoni a deux faces. Il y a le problème qu'il pose, et qui consiste à se demander, à se reposer la question sous la forme *signatura rerum*, à savoir que les choses présentent elles-mêmes un certain caractère d'asymétrie, car c'est de cela qu'il s'agit, puisque tout de suite, c'est sur des problèmes de symétrie qu'il est tombé, sur un certain caractère d'asymétrie. Il y a donc quelque chose que nous pouvons là-dedans dire — cela mériterait une discussion tout à fait spéciale — à savoir qu'il y a un réel, un donné, et que ce donné est structuré d'une certaine façon. Il s'agit très exactement de savoir comment l'on a élaboré ce donné, si en tout cas dans le fil de développement, de progression de la connaissance où nous sommes, nous allons dans le sens de serrer de plus en plus près le sens mystérieux, c'est le mot propre en l'occasion, de ces asymétries naturelles ?

Je lui dirai que toute une tradition humaine, que nous connaissons tous, et connaissons bien, qui s'appelle la philosophie de la nature, s'est très exactement employée à cette sorte de lecture. Et que nous savons ce que ça donne. Cela ne va

jamais très loin; ça va à des choses en fin de compte très ineffables, mais dans le fond stoppées assez vite, sauf si on veut tout de même, avec quelque bonne volonté qui ne manque jamais, on y arrive assez bien, si on est près à entrer à toutes voies dans le plan de ce qui est communément appelé le délire. Cela n'est certainement pas le cas de Mannoni dont l'esprit est beaucoup trop aigu et dialectique pour ne pas poser une question semblable que sous la forme d'une question problématique.

La seconde chose est de savoir si c'est ça que visait Lévi-Strauss, hier soir, quand il nous a dit qu'en fin de compte il était là au bord de la nature, saisi tout d'un coup d'un vertige, et à se demander si en fin de compte ce n'était pas là qu'il fallait vraiment retrouver les racines de son arbre symbolique. C'est de ça qu'il s'agit. Mais mes dialogues personnels avec Lévi-Strauss me permettent de vous éclairer. N'en croyez rien, il ne s'agissait pas du tout du genre de question que Mannoni pose.

Mais il s'agit de ce que Lévi-Strauss est en train de reculer devant cette division, cette bipartition très tranchante qu'il fait, et dont il sent bien la valeur méthodologique, créative, comme méthode, pour distinguer entre les registres, et du même coup entre les ordres de faits. Il est en train d'osciller autour de ça pour une raison qui pourra vous paraître surprenante mais qui est tout à fait avouée, chez lui, qu'il craint que sous la forme de cette autonomie, si on peut dire, du registre symbolique et de la fonction symbolique, ne reparaissent, d'une façon masquée, larvée, toute une transcendance dans ses affinités au sens plus strictement psychologique du mot, dans sa sensibilité personnelle, pour laquelle sa sensibilité personnelle n'éprouve que crainte et aversion. En d'autres termes, il craint qu'après que nous ayons fait sortir Dieu par une porte nous ne le fassions entrer par l'autre. C'est de cela qu'il s'agit. Il ne veut pas que le symbole, et même sous la forme extraordinairement épurée sous laquelle lui-même nous le présente, ne soit une réapparition de Dieu sous un masque. Voilà, je crois, ce qui est à l'origine de l'oscillation qu'a manifesté Lévi-Strauss quand il a posé la question qui mettait en cause celle de la nette séparation méthodique du plan du symbolique avec le plan naturel.

***M. Hyppolite –*** Il n'en est pas moins vrai que l'univers symbolique ne résout pas, par les mots univers symbolique, la question même des choix qui ont été faits par l'homme.

***J. Lacan –*** Certainement pas.

***M. Hyppolite –*** Je veux dire que ce qu'on appelait institution et qui implique un certain nombre de choix contingents, entre dans un univers symbolique mais que nous fassions appel à cet univers symbolique ne nous donne pas pour autant l'explication de ses choix.

***J. Lacan –*** Il ne s'agit pas d'explication.

***M. Hyppolite –*** Nous n'en restons pas moins devant un problème…

***J. Lacan –*** Exactement devant le problème des origines.

***M. Hyppolite –*** Même au sein de la fonction symbolique elle-même. Je ne refuse pas que la relation symbolique ait joué ce rôle, et ait imprimé la marque d'une universalité systématique mais ce revêtement requiert lui-même explication. Ce revêtement ne nous en amène pas moins au problème qu'a posé Mannoni.

***M. Mannoni –*** C'est très compliqué, moi je ne comprends plus grand-chose.

***Mme Bargues –*** Je me demande si on ne pourrait pas reprendre ce problème et le déplacer d'une certaine façon entre culture et nature, sur le plan justement du symbolique et de l'imaginaire. J'ai été frappée quand vous avez parlé, à certain moment, dans notre société actuelle de la loi, qui, en quelque sorte, un peu se dégrade. A ce moment-là, on a l'impression, quand on frôle l'inceste, qu'il y a au point de vue de l'imaginaire une formation, une réaction extrêmement forte qui apparaît dans le fond quand on frôle, si on peut dire, la nature. C'est sur le plan de l'imaginaire qu'il y a quelque chose qui se passe. Je songe, je ramène là à quelque chose de plus clinique, à la présentation de malade que vous avez faite la dernière fois. Vous avez insisté sur ce garçon homosexuel, sur le fait que dans sa famille il y avait des alliés très proches, c'était en vase clos, un peu. Je pense qu'à ce moment-là on trouve, et je l'ai vu dans d'autres cas, des facteurs prédisposants de névroses, où on trouve le complexe d'Œdipe — sous d'autres formes — arrivé sur un plan tout à fait violent, aussi violent qu'a pu le dire Durandeaux hier. Cela se passe quand on va frôler la nature, en quelque sorte. A ce moment-là l'imaginaire joue le rôle de démolition dans une personnalité.

***J. Lacan –*** La question de Bargues est quand même orientée dans le sens des questions que nous posons. Et si je veux ne pas laisser cette question telle que vous venez de la poser, qui est vraiment, telle que vous venez de la poser ici, au niveau métaphysique, il s'agit d'expliquer même la fonction de l'univers symbolique.

***M. Hyppolite –*** Excusez-moi, c'est une critique. En quoi l'emploi du mot nous rend-il service et qu'est-ce qu'il apporte ? Voilà la question. Je ne doute pas qu'il rende service. En quoi ajoute-t-il et qu'ajoute-t-il ?

***J. Lacan –*** Il me sert dans l'exposé de l'expérience analytique comme tel. Vous avez pu le voir l'année dernière, par exemple, à partir du moment où j'essayai, je crois vous l'avoir montré, qu'il est impossible d'ordonner d'une façon correcte les divers aspects, les diverses fonctions du transfert, si on ne part pas d'une définition essentielle, en pointe d'une espèce de pyramide, qui catégoriserait les différentes manifestations du transfert. Ce qui ne dit pas qu'essentiellement le transfert, la fonction qui est le point de fuite, le point de perspec-

tive, là où tout converge dans les différentes fonctions du transfert, fonction à proprement parler créatrice, fondatrice, qui existe dans un certain type, dans une certaine fonction pleine de la parole, que c'est ça qui permet de situer ce qu'est le transfert, quand il se produit au niveau, si vous voulez, réfracté, imparfait, démultiplié, où nous le voyons dans l'expérience et où nous le saisissons sous ses différents aspects psychologiques, personnels, interpersonnels, sans une sorte de prise de position radicale sur ce qui est la fonction de la parole comme telle. Le transfert est purement et simplement inconcevable, et je dirais même plus, inconcevable au sens propre du terme : Il n'y a pas de concept transfert, il n'y a qu'une multiplicité des faits, liés par un lien vague et inconsistant. Ceci est un exemple de ce que je crois pouvoir vous montrer cette année.

C'est la prochaine fois que j'introduirai la question du Moi sous la forme que j'ai choisi de l'introduire : *rapports entre la notion et la fonction du Moi et le principe du plaisir,* Ce que je pense vous montrer est que pour concevoir également toute la métapsychologie freudienne, à savoir cette fonction qu'il désigne sous le terme de Moi, il est également indispensable de se servir de cette image, de cette distinction de plans et de relations qui sont exprimées par les termes de symbolique, d'imaginaire, que vient d'introduire, à partir de notre expérience la plus quotidienne, Bargues, et de réel. En d'autres termes, pour éclairer ma lanterne, et vous donner un exemple, après tout c'est ça que vous me demandez, à quoi ça sert ?

***M. Hyppolite* –** Je ne doute pas, d'ailleurs, que ça serve.

***J. Lacan* –** Ça sert au sens qu'une expérience, qui est en tout cas une expérience symbolique particulièrement pure, celle de l'analyste, je vais vous en donner un exemple, en amorçant la question que je serai amené à vous dire concernant le Moi, le Moi, dans son aspect le plus essentiel, et c'est là quelque chose qui est une découverte de l'expérience, qui n'est pas, si vous voulez, d'aucune façon, une catégorie que je qualifierai presque d'*a priori*, comme la catégorie symbolique en tant que je la détache, dégage, le Moi est une fonction imaginaire. Et par ce point là, je dirai presque par ce seul point, nous trouvons dans l'expérience humaine la porte ouverte sur cet élément de typicité qui, bien entendu, nous apparaît à la surface de la nature, mais sous une forme toujours, c'est là que j'ai voulu insister, en parlant de l'échec des différentes philosophies de la nature, décevante. Elle est décevante aussi quant à ce qui est de la fonction imaginaire du Moi. Mais c'est une déception dans laquelle nous sommes engagés jusqu'à la garde. En tant que nous sommes le Moi, non seulement nous en avons l'expérience, mais elle est tout autant un guide de notre expérience que les différents registres qu'on a appelés les guides de vie, à savoir les sensations.

Il y a là une structure justement fondamentale, centrale, de notre expérience et qui est proprement de l'ordre imaginaire. Je crois que nous pouvons même aller plus loin, à savoir même préciser d'une façon aussi serrée que possible à quel point cette fonction imaginaire est déjà distincte dans l'homme de ce qu'elle est dans l'ensemble de la nature. Car cette fonction imaginaire nous la retrouvons sous mille formes, sous la forme de toutes les captations gestaltistes qui sont liées à la parade sexuelle, qui sont si essentielles pour le maintien de l'attraction sexuelle à l'intérieur du générique, c'est-à-dire du genre, de l'espèce. Vous êtes d'accord ?

Cette fonction du Moi présente chez l'homme des caractéristiques distinctes, et c'est ça la grande découverte de l'analyse, que déjà au niveau de cette relation typique, générique, imaginaire liée à la vie de l'espèce, l'homme fonctionne différemment. Il y a là déjà une fêlure, quelque chose qui de soi-même est lié à une perturbation profonde de ce qu'on peut voir comme étant une régulation vitale fondamentale. Et c'est ça l'importance de la notion qu'a apporté Freud de l'instinct de mort, non pas que l'instinct de mort soit en soi-même quelque chose de lumineux, ni transparent, mais c'est ce qui exprime qu'il a été forcé à un moment donné, de l'introduire, j'essaierai de vous l'expliquer, vous le faire voir, pour nous ramener à une donnée aiguë de son expérience, à un moment donné où elle commençait à s'effacer, à être perdue.

Comme je vous le faisais remarquer tout à l'heure, il arrivait toujours qu'à un moment donné où une aperception sur le sujet de sa structure et de la structure de l'univers en avance, il y a toujours un moment de fléchissement où il tend à la reperdre et à l'abandonner. C'est ce qui s'est passé dans le cercle freudien… Je vous montrerai où le sens de la découverte de l'inconscient passe à un second plan, n'est plus compris, où on revient à une sorte de position confuse, unitaire, naturaliste, puisque c'est de cela qu'il s'agit aujourd'hui de l'homme et du même coup du Moi, et du même coup des instincts, et que le sens de l'article *Au delà du principe du plaisir* est justement que Freud, d'une façon véritablement extraordinaire — c'est pour cela que je vous demande tous, non seulement de le lire, mais de le lire plusieurs fois, sans cela ce que j'essaierai de vous expliquer, dans la mesure où ce sera une critique littérale, où j'essaierai de vous montrer par quelle nécessité la pensée de Freud est amenée à cet article, aussi incroyablement ambigu, voire confus, qui montre combien c'est pour retrouver le sens véritable de son expérience qu'il est orienté vers ces derniers paragraphes d'*Au delà du principe du plaisir*, qui sont en fin de compte si… que vous savez quel rôle et quel sort on leur réserve, dans la généralité de la communauté analytique. On dit qu'on n'y comprend rien. Et même quand on veut bien répéter instinct de mort, après Freud, je crois qu'on ne le

répète guère en le comprenant plus que les jacobins, si joliment criblés de traits par Pascal dans *les Provinciales*, n'en comprennent sur la grâce suffisante. Les derniers paragraphes d'*Au delà du principe du plaisir* sont littéralement lettre close et bouche fermée, et n'ont pas été encore élucidés. Ils ne peuvent être compris que si on voit ce que l'expérience de Freud a voulu apporter. Il est bien clair, dès le premier abord, que c'est un dualisme qu'il a voulu sauver à tout prix, au moment où ce dualisme lui fondait entre les mains, et où, en fin de compte, le Moi, la libido, tout cela faisait une espèce de vaste tout qui nous réintroduisait dans une philosophie de la nature. Il a voulu absolument sauver un dualisme.

Je ne peux pas en indiquer plus. Mais je crois que c'est très essentiel de voir cette orientation, ce sens de l'article, que ce dualisme ne soit autre que celui dont je vous parle, justement de l'autonomie du symbolique, comme tel, c'est ce qui n'est pas donné d'emblée dans l'article, parce que ça Freud ne l'a jamais formulé. Je ne dis pas non plus que ce soit ça, pour vous faire comprendre que ce soit çà, il faudra évidemment un certain nombre de corrélations, de comparaisons, de confirmations, une critique et une exégèse du texte de Freud. Je ne peux pas considérer d'ores et déjà comme prouvé ce qui est justement à prouver. Mais je crois que j'aurai à vous le prouver d'une façon qui vous donnera de l'usage que je fais, en cette occasion, de l'action symbolique, une toute autre notion que celle de la catégorie vide et d'un appareil en quelque sorte non fondé.

***M. Hyppolite –*** Je ne disais pas ça. La fonction symbolique est pour vous, si je comprends bien, la fonction de transcendance ; c'est une fonction de transcendance. Je ne veux pas dire transcendance, je disais une fonction de transcendance dans le sens, tout à la fois, nous ne pouvons pas rester, nous pouvons pas sortir. Je veux savoir à quoi elle sert ? Nous ne pouvons pas nous en passer. Et toutefois nous ne pouvons pas non plus nous y installer.

***J. Lacan –*** Oui, bien sûr, naturellement. C'est la présence dans l'absence et l'absence dans la présence.

***M. Hyppolite –*** Je voulais comprendre ce qu'il y avait à comprendre.

***J. Lacan –*** Mais, pardon, si vous voulez maintenir ce que vous m'apportez là sur le plan phénoménologique je n'ai aucune objection à y faire. Je crois que ce n'est pas suffisant.

***M. Hyppolite –*** Sans doute, moi aussi je le crois.

***J. Lacan –*** Et pour tout dire, pour être purement phénoménologique, ça ne nous avance pas beaucoup.

***M. Hyppolite –*** Je le pense aussi.

***J. Lacan –*** Cela ne peut qu'un tant soit peu voiler le progrès que nous avons à

faire, en ce sens en devançant en quelque sorte la coloration qui en fin de compte doit en rester. Est-ce que, oui ou non, l'usage que je fais du registre du symbolique dans une certaine dialectique, qui est l'acception concrète de l'analyse est quelque chose qui doit purement et simplement aboutir à situer par cette transcendance dont, après tout, il faut bien qu'elle existe ? Est-ce que c'est de cela qu'il s'agit ? Je ne le crois pas. Et les allusions que j'ai faites au début de mon propos d'aujourd'hui à une utilisation toute différente de la notion et du terme de machine est peut-être là pour vous l'indiquer.

***M. Hyppolite –*** Mes questions n'étaient que des questions. Je vous demandai ce qui était au fond en question, ce qui permettait de ne pas répondre à la question de Mannoni, en disant qu'il n'y avait pas à y répondre, ou du moins qu'il y avait à s'égarer à répondre.

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

***M. Hyppolite –*** … Refuse d'y retourner.

***J. Lacan –*** J'ai indiqué aussi qu'en fin de compte nous avons bien entendu, et comment n'aurions pas pu le faire ? à tenir compte de ce côté formel de la nature, au sens ou je le qualifiai d'asymétrie pseudo-significative, parce que c'est justement de cela que l'homme s'empare pour faire ses symboles fondamentaux. Il y a des choses qui sont dans la nature. L'important est parti de ces formes pour leur donner valeur et fonction symbolique, c'est-à-dire comme fonctionnant les unes par rapport aux autres, car c'est lui qui introduit la notion d'asymétrie. C'est bien clair, l'asymétrie n'est ni symétrique ni asymétrique ; elle est ce qu'elle est. C'est-à-dire que l'important, vous le verrez, toutes mes leçons vont être décalées une fois…

Je voulais vous faire la prochaine fois, le Moi comme fonction et comme symbole. C'est là que joue l'ambiguïté. Le Moi, qui est cette fonction imaginaire, n'intervient, dans la vie psychique, que comme symbole. On se sert du Moi comme le [Bororo] se sert du perroquet ; comme le [Bororo] dit je suis un perroquet, nous disons je suis moi. Tout ceci n'a aucune espèce d'importance. L'important est la fonction qu'on en fait ; ça a plus d'importance pour le Moi, car le Moi est lié à une image un peu proche de nous.

***M. Mannoni –*** Après Lévi-Strauss on a l'impression qu'on ne peut plus employer les notions de nature et culture. On ne peut plus les employer. Il les détruit. De même pour l'idée d'adaptation dont nous parlons tout le temps. Être adapté veut dire être vivant. Et de même les notions de nature et de culture ne peuvent plus être employées.

***J. Lacan* –** Y a du juste mais nous n'en sommes pas encore là. C'est certain, ce que vous posez là est une question analogue à celle que j'avais posée à l'instant, en disant qu'à un moment donné Freud a voulu à tout prix défendre un certain dualisme. C'est du même ordre. En effet, du fait de l'évolution rapide de la théorie et de la technique analytique, Freud s'est trouvé en présence d'une chute de tension analogue à celle que vous décelez dans ce qui se passe dans l'esprit de Lévi-Strauss mais c'est peut-être incomplètement achevé chez lui quand même.

# Leçon IV

*8 décembre 1954*

*Indem er alles schaft der Höchste*
*sich was schaft er aber eh alles schaftet.*

Ce distique d'Angélus Silésius, nous aurons peut-être à le rencontrer tout à l'heure. Je l'espère tout au moins, si j'arrive à vous mener aujourd'hui où je veux.

Les lois de cet enseignement ont en elles-mêmes quelque chose qui est un reflet de son sens. Qu'essayons-nous de faire ici ? Je ne prétends pas faire mieux que ne peut le faire la lecture des œuvres de Freud, si vous vous y consacrez et d'autre part je ne prétends pas la remplacer si vous ne vous y consacrez pas. Car, assurément, dites-vous bien que vous ne pouvez vraiment donner son sens et sa portée à la forme que j'essaie de donner ici à l'enseignement freudien, que si vous vous référez aux textes et si vous confrontez les aperçus que je vous donne avec les problèmes que peuvent vous poser ces textes parfois difficiles, ces textes parfois empreints d'une problématique tissue de questions, qui n'est pas sans — vous l'avez remarqué, j'espère, vous avez assez lu Freud pour cela — se manifester dans ce qu'on peut appeler des contradictions, contradictions organisées, mais contradictions. Je dis contradictions et non pas simplement antinomies, à savoir qu'il arrive que Freud, en suivant sa voie et son chemin, aboutisse vraiment à des positions qui lui apparaissent à lui-même contradictoires, qu'il revienne sur certaines de ses positions, ce qui ne veut pas dire pour autant qu'il trouve qu'elles n'étaient pas justifiées à leur date. Bref, tout ce mouvement de la pensée de Freud, qui n'est pas achevée, qui ne s'est jamais, à la fin, formulée dans une espèce d'édition définitive, dogmatique à proprement parler, c'est cela que vous devez apprendre à appréhender par vous-mêmes. Et c'est pour faciliter cette appréhension que j'essaie de vous communiquer ici ce que j'ai pu moi-même tirer de ma

réflexion, à la lecture des œuvres de Freud, éclairée par une expérience qui, dans son principe au moins, était guidé par elles. Je dis dans son principe du moins, puisque vous savez qu'après tout ce que je mets souvent en question ici, c'est que cette pensée freudienne ait toujours été bien comprise, et même rigoureusement suivie dans le développement de la technique analytique. Et c'est en cela qu'en fin de compte tout ce que je vous propose pointe dans des applications pratiques, dans un esprit de la technique.

Mais, bien entendu, si les choses sont ce qu'elles sont, si je vous apprends que Freud a découvert dans l'homme le poids et l'axe d'une subjectivité dépassant l'organisation individuelle en tant que somme des expériences individuelles, et même ligne du développement individuel, c'est aussi ce que nous essaierons de réaliser ici, une subjectivité. Si nous l'entendons comme j'ai essayé de la formuler devant vous, en en donnant une définition possible, comme un système organisé de symboles, prétendant à couvrir la totalité d'une expérience, à l'animer, à lui donner son sens, c'est dans toute la mesure où vous vous inspirerez — c'est bien le mot — des directions, des ouvertures qui sont apportées ici, sur la façon de comprendre notre expérience et notre pratique, que quelque chose se développera dans une action concrète, qui ne sera pas seulement dirigée, mais qui sera à proprement parler prolongeant une certaine perspective qui est celle que je cherche à vous faire acquérir.

Ce n'est pas toujours une opération simple, puisque très exactement dans cette sorte d'enseignement, comme dans une analyse, nous avons à faire à des résistances, et que les résistances ont toujours leur siège, exactement, là où elles doivent l'avoir. L'analyse nous apprend qu'elles l'ont dans le moi, ce qui correspond au moi, et que j'appelle parfois la somme des préjugés qu'a tout savoir et que nous avons chacun individuellement. Il s'agit ici, très exactement, de quelque chose qui inclut notre savoir, c'est-à-dire en fin de compte ce que nous croyons savoir, car savoir quelque chose est toujours par quelque côté croire savoir. Ce quelque chose qui s'appelle résistance nous pouvons le constater dans l'expérience, quand le point de vue d'une perspective nouvelle vous est apporté d'une part d'un côté qui se trouve décentré par rapport à votre expérience, rien que déjà dans ce mouvement qui s'opère toujours, par quoi vous essayez plutôt à retrouver l'équilibre, le centre habituel de votre point de vue, plutôt qu'à vous ouvrir à ce que vous apportent de nouveau, de concourant, de complémentaire à vos notions, les plus problématiques, ces notions qui sont surgies d'une autre expérience. Cela est déjà le signe de ce que je vous explique, et qui s'appelle résistance.

Disons que l'un d'entre vous, par exemple… Prenons un exemple. Je regrette qu'il ne soit pas là aujourd'hui, j'aurais mieux aimé que ce fût lui, Perrier, qui

exprimât lui-même ou reprît le sens de son intervention, à propos de ce que M. Lévi-Strauss nous a apporté l'autre jour concernant ce que nous pourrions appeler la relativation de la réalité familiale, sa relativation radicale, valable à son point de vue, qui était pour nous, j'espère, source d'ouverture et occasion de réviser ce que peut avoir pour nous de trop fascinant, de trop immédiat, de trop absorbant, une réalité qui est celle que nous avons à manier quotidiennement. Celui de nos compagnons de route dont il s'agit posait la question, après tout, avant de nous poser toutes ces questions concernant le conventionnalisme, le symbolisme du système familial, rappelons une chose, que dans la famille il n'y a pas que les parents, il y a quelque chose qui est essentiel et à quoi tous participent, c'est qu'il y a des enfants ; et du point de vue de l'enfant la réalité de la famille se rétablit dans une perspective qui nous permet, en toute occasion, de nous perdre dans un relativisme extrêmement déroutant, et qui nous affirme que ce à quoi nous avons affaire, c'est à cette relation de l'enfant aux parents, grâce à quoi il éprouve le besoin de saisir, et il lui est imposé la nécessité de s'amarrer par rapport au groupe père-mère, avec à l'intérieur de cela tous les problèmes que cela comportera quant à la signification de chacune de ces deux expériences.

Je dirai que pour bien faire sentir à quel point nous avons en effet toujours à lutter contre cette sorte de fausse évidence dans l'expérience analytique, qui est là bien saisie sur le vif, je dirai simplement que quelque chose issu d'une expérience, qui n'a pas été longue à suivre… Ah, le voilà ! celui qui est en cause. Il s'agissait, Perrier, de votre intervention pour ramener la famille à la solide réalité de l'expérience de l'enfant, et dont je montrais qu'elle était quelque chose qui a toute sa portée.

Je rappelle ce point que vous aviez manifesté, de rappeler le centre de ce qu'on pourrait appeler notre expérience analytique, celle qui fait que chaque individu est un enfant, et que comme tel la famille de toute façon tient du relativisme, du conventionnalisme, du symbolisme qui la fondent, le système d'échange sur lequel nous avons mis l'accent dans la perspective non-analytique.

Je voulais montrer combien — quelles qu'aient été exactement vos intentions au moment où vous l'avez fait — c'est quelque chose qui déjà en soi-même montre le penchant de l'esprit à ramener à un certain centrage d'expérience individuelle, psychologique, ce qui est l'expérience analytique elle-même. Et je vais vous montrer la différence du point de vue, en vous disant — je commençais à le dire tout à l'heure — que, pas plus tard que le lendemain, au groupement qu'on appelle contrôle, nous étions en présence de quelque chose comme ceci. Un sujet rêvait précisément d'un enfant, tout à fait dans son stade d'im-

puissance, couché sur le dos, comme une petite tortue renversée et agitant ses quatre membres, stade tout à fait primitif du nourrisson. Il rêvait de cet enfant. Tout de suite, pour de certaines raisons, j'étais amené à dire à la personne qui me rapportait ce rêve : « Cet enfant, c'est le sujet ; il n'y a aucun doute ». Vous verrez dans la suite qu'il y avait des raisons pour cela, et il avait un second rêve, après tout ce n'était pas donné que ce fût le sujet, il y avait un second rêve qui l'éclairait merveilleusement sur tous les points. Donc, un sujet rêve d'un enfant, image isolée. Je dis à la personne qui rapporte ce rêve : « Cet enfant, c'est le sujet ». Ce qui vient ensuite, c'est un autre rêve, qui m'est rapporté, qui confirme cette imagerie, comme représentant le sujet. Comment le confirme-t-il ? En ceci, c'est un rêve où la personne du rêveur se baigne dans une mer, qui a des caractéristiques très spéciales ; disons, pour donner tout de suite les associations-contexte imaginaires et verbales, cette mer est composée de telle sorte que ce soit en même temps le divan de l'analyste, les coussins de la voiture de l'analyste, et en même temps, bien entendu, la mère, et que sur cette mer soient inscrits des chiffres qui se rapportent d'une façon absolument manifeste à la date de naissance et à l'âge du sujet. On ne peut rien voir de plus clair.

Mais, quel est l'arrière-plan de tout ceci ? Dans le cas précis, c'est le fait que le sujet est engagé dans une situation vitale, où il semble fantasmer une paternité imaginaire de sa part, et que déjà au cours de notre élucidation du cas antérieurement, nous avons remarqué que si le sujet est si préoccupé de la paternité qu'il peut avoir, à se sentir responsable vis-à-vis d'un enfant qui va naître, cette situation vitale où il est, et qui se présente d'une façon tellement ambiguë qu'à la vérité il ne peut pas ne pas venir à l'esprit que le sujet doit avoir pour cela de profonds motifs, car la réalité laisse la chose extrêmement trouble, c'est qu'en effet le sujet reproduit dans une sorte d'anxiété sub-délirante à propos de ses responsabilités de géniteur, quelque chose qui est une question absolument profonde, pour lui, à savoir est-il, oui ou non, lui-même un enfant légitime ? C'est dans la mesure donc où déjà l'analyste a fait cette simple remarque au sujet : « C'est de toi qu'il s'agit dans cette histoire », que le sujet sort ce rêve où est sous-jacent ceci : « Ne suis-je pas, après tout, votre enfant, à vous, l'analyste ? » Vous voyez donc à quel point là ce qui est mis en relief ça n'est pas, comme on a toujours tendance à le croire, la situation en quelque sorte concrète, affective, de dépendance d'enfant par rapport à des adultes, toujours supposés plus ou moins parentaux ou paternels, mais c'est à la deuxième puissance que le problème là se pose, à savoir : « Où est ma vraie famille ? Qu'est-ce que je sais, non pas en tant qu'enfant, plus ou moins dépendant, en tant qu'enfant reconnu ou pas reconnu, ayant, oui ou non, le droit de porter mon nom d'enfant d'un tel ? » En d'autres termes, c'est précisément sur le plan de l'assomption symbolique de

son propre destin, c'est-à-dire de son destin dans tout un registre de relations déjà elles-mêmes portées au degré du symbolisme, que se pose le cas, dans le cas qui pose ce problème dont je vous parle. Est-ce que vous suivez bien ce que je veux dire ? Je ne dirai pas que toujours tout se poursuit dans le dialogue analytique à ce même niveau, mais dites-vous que c'est là le niveau essentiellement analytique. Et vous touchez du doigt une expérience qui est celle de l'auto-biographie, le récit de la vie. De très nombreux enfants ont le fantasme d'avoir une autre famille, d'être l'enfant d'autres gens que ceux qui sont ceux qui s'occupent de lui, de son nourrissage et qui prennent soin de lui. C'est extrêmement fréquent, et je dirai une phase typique normale du développement de l'enfant. Vous avez là quelque chose qui porte toutes sortes de rejetons dans l'expérience. De toute façon il n'est pas permis de le négliger, même en dehors de l'expérience analytique.

Alors, qu'est-ce en somme, c'est là où je veux en venir, que l'analyse des résistances ? L'analyse des résistances, ça n'est pas, comme on tend sinon à le dire, à le formuler(et on le formule, je vous en donnerais bien des exemples, mais beaucoup plus à le pratiquer, ça n'est pas intervenir auprès du sujet pour qu'il prenne conscience de la façon dont ses attachements, ses préjugés, l'équilibre de son moi, l'empêchent de voir; l'analyse des résistances n'est pas une persuasion, bien vite d'ailleurs débouchant dans la suggestion; ça n'est pas de renforcer, comme on dit, le moi du sujet, ou de s'en faire comme on dit, de la partie saine du Moi, un allié. Ce n'est donc pas de porter le dialogue sur le fait qu'il y a à le convaincre de quelque chose. C'est de savoir à quel niveau précis, à chaque moment, où vous est apporté le texte, ou ce qu'on appelle improprement le matériel, c'est à savoir à quel niveau, à chaque moment, de cette relation analytique, doit être apportée la réponse. Il est possible qu'à certains moments elle doive être apportée au niveau du Moi, cette réponse. Mais vous voyez bien que là, dans le cas que je vous dis, ce dont il s'agissait, était de faire comprendre au sujet qu'il pose une question qui ne se réfère pas tellement à ce qui peut pour lui être éprouvé, résulter de tel ou tel sevrage, de tel ou tel abandon, de tel ou tel manque, si on peut dire vital d'amour ou d'affection, que de savoir qu'à ce moment ce qu'il exprime bien malgré lui à travers toute sa conduite, c'est essentiellement son histoire en tant qu'il la méconnaît, en tant qu'il cherche obscurément à la reconnaître, en tant que sa vie est orientée par une problématique qui n'est pas tellement celle de son vécu que celle de ce que son histoire signifie, de ce que signifie, à proprement parler, son destin.

Ceci est important parce qu'en fin de compte, si le symptôme analytique est ce que je vous dis, parce que c'est écrit en toutes lettres dans notre expérience, le symptôme est lié à ce niveau de la parole matrice de cette part méconnue du

sujet, qui n'est pas le niveau seulement de son expérience individuelle, mais qui est intégrée à tout un texte historique qui fait que ça n'est pas tellement de lui qu'il s'agit, mais de quelque chose qui est entre lui et d'autres, et même tellement entre lui et d'autres que c'est à cause de cette parole qu'il y a lui et qu'il y a les autres. Si c'est de cela qu'il s'agit, il est bien certain que le symptôme du sujet cédera en tant que l'intervention est portée à ce niveau, à ce niveau décentré, et non pas au niveau d'une reconstitution plus ou moins forgée d'avance, préfabriquée, au moyen de notre savoir, de nos idées théoriques, sur le développement, disons normal, normatif de l'individu ; à savoir de ce qui lui aura manqué, ou de la façon dont il aura réagi à telle ou telle étape, et de ce qu'il doit apprendre à subir de frustrations, par exemple. C'est l'un ou l'autre, il s'agit de savoir si un symptôme se résout sur un registre, ou se résout sur un autre.

La chose est d'autant plus problématique qu'il est bien certain que l'action que nous portons sur le plan de ce dialogue inter-moïque, de cette normalisation ou normativation selon certains modèles de développement ne sera pas sans avoir certains retentissements et peut-être dans certains cas, pourquoi pas ? psychothérapeutique ? Car on a fait toujours une psychothérapie, et la psychothérapie qu'on a commencé à faire, ça a toujours été sans très bien savoir ce qu'on faisait, mais assurément en faisant intervenir la fonction de la parole. Mais cette fonction de la parole, il s'agit de savoir si elle est, oui ou non, dans l'analyse subjective, c'est-à-dire si elle exerce son action par quelque chose qui est toujours une substitution de l'autorité, c'est-à-dire de l'analyste au Moi du sujet, si l'ordre découvert, instauré, inventé par Freud prouve que la réalité axiale du sujet n'est justement pas dans son Moi, mais ailleurs ? Le fait d'intervenir en se substituant en somme au Moi du sujet, ce qui est toujours ce qui se fait dans un certain mode de pratique de l'analyse des résistances, est une suggestion et n'est pas de l'analyse. Ceci doit tout de même avoir des sanctions, à savoir que le symptôme, quel qu'il soit, n'est pas proprement résolu quand l'analyse n'est pas pratiquée avec cette mise au premier plan de l'action de l'analyste de savoir où doit porter son intervention, où est essentiellement l'intervention analytique, le point du sujet, si je puis dire, qu'il doit viser.

Je vais pas à pas. Je crois avoir suffisamment accentué au cours de ces mois, voire de ces années qui précèdent, ce que j'ai voulu dire en disant que l'inconscient c'est exactement ce sujet inconnu du Moi, méconnu par le Moi, ce point du sujet où son être humain à proprement parler, *der Kern unseres Wesen*, écrit quelque part Freud. Dans le chapitre de la *Traumdeutung* sur le procès du rêve, dont je vous ai prié de prendre connaissance, d'aborder la lecture, quand Freud parle du processus primaire, il entend bien parler de quelque chose qui a un sens ontologique, il l'appelle le *noyau de notre être.*

Eh bien ! si le noyau de notre être ne coïncide pas avec le Moi et si c'est cela le sens de l'expérience analytique, si une fois que nous l'avons appréhendé, si autour de toute une expérience s'est organisée et a déposé toutes ses strates de savoir qui sont celles qui actuellement sont enseignées, cela nous a permis de voir et de mieux voir, car cela est un point essentiel, ça a révélé sa fécondité, a permis de comprendre dans le développement des choses, qui étaient tout à fait masquées. Croyez-vous qu'il suffise de s'en tenir là, de dire un certain *Je* qui est le *Je* du sujet inconscient, ce *Je* n'est pas moi ? Cela suffit si peu que quand vous avez dit cela, rien, pour vous qui pensez spontanément, si l'on peut dire, n'implique la réciproque, car les choses sont telles qu'une fois que même si vous avez compris vous ne pensez normalement qu'une chose, c'est que ce *Je* c'est le vrai Moi, c'est-à-dire qu'en fin de compte le Moi n'est qu'une des apparences, une des formes incomplètes, une forme erronée de ce *Je,* c'est-à-dire que ce décentrage, qui est essentiel pour la découverte freudienne, vous l'avez fait, mais aussitôt exactement comme le regard qui est la proie d'une diplopie quelconque. Si nous la faisions artificielle, cette diplopie, expérience bien connue des oculistes, mettons deux images très proches l'une de l'autre et près de se recouvrir, grâce à une certaine loucherie il arrivera qu'elles n'en feront qu'une. Si elles sont assez rapprochées vous faites rentrer le Moi dans ce *Je* découvert, c'est-à-dire que vous restaurez l'unité.

C'est exactement ce qui s'est passé dans l'analyse à partir du jour où, s'apercevant que pour une raison qui restera rétrospectivement à élucider ce qui était la première fécondité de la découverte analytique du Moi, prétendant y trouver l'exacte envers de ce qu'il s'agissait, si on peut dire, de démontrer au sujet. Car on en était déjà au puzzle, le plan de la démonstration et en pensant que purement et simplement en analysant le Moi on trouvait, en quelque sorte, l'envers de ce qu'il y avait à faire comprendre. Eh bien! on opérait quelque chose qui est exactement de l'ordre de cette réduction dont je vous parle de deux images différentes en une seule, une sorte de point d'unité et ce qui est important à mettre en relief maintenant n'est pas seulement que le vrai *Je* n'est pas Moi, c'est que le fait qu'il y ait ce Moi ça n'est pas seulement une erreur de ce *Je*, ça n'est pas un point de vue partiel dont une simple prise de conscience suffirait à élargir la perspective assez pour que la réalité qu'il s'agit d'atteindre dans l'expérience analytique se donne et se découvre. Il faut en quelque sorte que la réciproque soit démontrée, que la réciproque soit maintenue toujours présente à notre esprit, à savoir que ce Moi n'est pas ce *Je*, qu'il n'est pas une erreur au sens où la doctrine classique de l'erreur est celle d'être une vérité partielle, qu'il est littéralement autre chose, qu'il est un objet particulier à l'intérieur de l'expérience du sujet. Littéralement le Moi est un objet et un objet qui remplit une certaine fonction que nous appelons ici

fonction imaginaire ; et c'est cela qu'il s'agit de maintenir fortement dans votre esprit. Pourquoi ? Pour deux raisons. D'abord, c'est absolument essentiel à votre technique, et, secundo, si vous ne voyez pas que c'est de cela qu'il s'agit, je vous défie de rien comprendre ou inversement, ce qui est la même chose, je vous défie de ne pas dégager cela de la lecture des écrits de Freud réunis sous le groupe de la métapsychologie d'après 1920, à savoir précisément tout ce dont il a parlé à propos du Moi et de sa topique. Les recherches de Freud autour du Moi et de sa topique ont été faites pour justement ramener ce Moi qui commençait à revenir à la place où il n'était pas, d'abord par cette espèce d'effort d'accommodation de l'esprit, on retombait dans l'essentiel de l'illusion classique, je ne dis pas de l'erreur. Il s'agit à proprement parler d'une illusion et pour rétablir la vision, la perspective exacte de cette différence, de cette excentricité du sujet par rapport au Moi, tout ce qu'écrit Freud — ça je vous le donne aujourd'hui comme une espèce de repérage essentiel de système de coordonnées par rapport à quoi tout est ouvert à votre expérience. Que chacun se mette à lire ces textes et m'apporte, si vous voulez, les questions.

Pourquoi je prétends que c'est là l'essentiel, et que c'est autour de cela que tout doit s'ordonner ? C'est à vous, à votre initiative qu'est livré le dialogue. J'éclaire au départ ma lanterne. Je vais l'éclairer en partant du B.A.- BA, de l'élément de l'alphabet et même de ce qui mérite d'être repris, à savoir le plan et le niveau de ce qu'on appelle, ou de ce qu'on croit faussement être, l'évidence. Car, malgré tout ce que je vous explique, est-ce cela ? Ne l'est-ce pas ? Il n'en reste pas moins qu'il y a quelque chose à quoi vous ne pouvez, dans l'état actuel d'une expérience psychologique qui est la vôtre, liée à quelque chose qui, si on y regarde de près, est une confusion de concepts. Seulement vous n'en savez rien, parce que, contrairement à tout ce qu'on peut croire, nous vivons beaucoup plus effectivement au niveau, en apparence, le plus immédiat des concepts que nous le croyons et en fin de compte ce point de réduction de ce qui est mis en relief dans l'expérience analytique, ce à quoi il y a à combattre, et vous le verrez jusque dans Freud, qui en est embarrassé comme un poisson d'une pomme, ce sont les illusions de la conscience telles que tout un certain mode de réflexion, qui est quand même essentiel à la façon dont un être d'une certaine ère culturelle s'éprouve et du même coup se conçoit. Il s'agit à proprement parler des illusions de la conscience. Je suis sûr qu'il n'est pas ici un seul d'entre nous qui ne pense qu'en fin de compte, dans la conscience, en tant que telle, s'éprouve, s'expérimente un état particulièrement élevé dans lequel, quelle que partielle que puisse être l'appréhension de la conscience, donc de ce quelque chose qui s'appelle le Moi, c'est quand même là que ce quelque chose de radical qui s'appelle notre existence est donné. Le Moi comme tel est sinon tout

exploré, du moins appréhendé dans son unité même, dans le fait de conscience comme tel.

Le caractère élevé, hautement élaboré du phénomène de conscience est admis, quoi qu'il en soit, et quoi qu'on dise, comme un postulat, par tous ceux qui sont ceux que nous sommes, à cette date 1954. Il y a là des choses qui pourraient s'aborder par diverses faces. Et si nous regardions comme notre propos en principe de la critique de textes, ça serait extrêmement joli de vous montrer par exemple dans les esquisses, ébauches, d'une théorie de la première époque, celle de 1895 dont je vous parlai, combien dans un schéma déjà élaboré de l'appareil psychique Freud n'arrive pas, c'est pourtant facile, à situer exactement le phénomène de la conscience et comment bien plus tard dans la métapsychologie, quand il s'agit de parler de ce qui se passe dans les différentes formes pathologiques, rêves, délire, confusion mentale, hallucinatoire, quand il les explique par des désinvestissements, des systèmes, il se retrouve toujours devant un paradoxe quand il s'agit de faire fonctionner le système de la conscience et il dit : « Il doit y avoir des lois spéciales ». Il n'arrive pas à faire entrer le système de la conscience dans la théorie. On peut dire que pour Freud la théorie proprement psychophysique de ce qui est investissement des systèmes intra-organiques, pour expliquer ce qui se passe dans l'individu, est hautement astucieux. C'est vraiment particulièrement bien fait et jusqu'à un certain point, si théorique que ce soit, si exact sur le plan biologique, car beaucoup de choses sont hypothétiques quand même, ce que nous avons gagné d'expérience depuis à propos de la diffusion et de la répartition de l'influx nerveux, montre plutôt la valabilité de la construction biologique de Freud. Mais ça ne marche jamais pour la conscience. Vous me direz : « Ça ne prouve rien ». Cela prouve que Freud s'est embrouillé.

Mais nous allons prendre les choses sous un autre angle. Ce qui paraît — j'espère que les philosophes ne me contrediront pas — ce quelque chose qui donne à la conscience ce caractère en quelque sorte primordial dans les pas que nous faisons de ce qui est constitution, réalité structurée, les formes qui en sont convaincantes pour que le philosophe lui-même, quand il se saisit, qu'il essaie de se saisir, semble partir à propos de quelque chose qui est en somme une sorte de donnée incontestable, la transparence de la conscience à elle-même, si dès lors que ce quelque chose est conscient, il ne se peut pas que ce quelque chose de conscient ne se saisisse soi-même comme étant conscience. Que ce quelque chose produit au maximum dans ce que nous appellerons la conscience claire, à savoir par exemple le champ distinct de ce que je vois pour l'instant devant moi, vous tous groupés formant une petite surface peinte, que je peux évidemment prendre comme telle, par exemple, pour me demander si mon hypermétropie

s'accentue avec les jours, et expérimenter en quelque sorte mon champ de conscience, comme on dit, comme tel, comme un objet. Quelque chose, nous dit-on, ne peut pas être expérimenté sans qu'à l'intérieur de cette expérience le sujet puisse être mis dans une sorte de réflexion immédiate. Là-dessus on a dit beaucoup de choses. Et, sans aucun doute, les philosophes ont fait quelques pas depuis le premier pas, le pas décisif, celui de Descartes, qui avait été fait avec tellement d'audace qu'on peut dire qu'il avait vraiment [introduit la distinction] entre une conscience dite thétique et la conscience non-thétique. Déjà quelques questions ont été posées qui, pour les philosophes eux-mêmes, restent ouvertes. La question est de savoir si un *Je* est immédiatement saisi dans cette activité.

Je vais vous proposer quelque chose. Je n'appellerai pas cela hypothèse de travail, parce que je prétends qu'il ne s'agit pas là d'une hypothèse; à la vérité, il ne s'agit pas de quelque chose qu'il faut prendre comme un dans cette investigation métaphysique du problème. C'est tout à fait autre chose, c'est une espèce de façon de trancher un nœud gordien. J'aimerais que vous admettiez cette hypothèse pour pouvoir le maintenir, le soutenir. Je ne prétends pas vous donner là un type de pensée, mais plutôt une espèce de résolution. Ici, ce n'est pas seulement l'expérience, mais il y a aussi toute une tradition mentale, toute une façon d'aborder un problème. Il y a des problèmes qu'il faut se résoudre à abandonner sans les avoir résolus. Je vais vous proposer un mode de l'abandonner. Vous allez voir tout de suite le côté problématique. Je vais prendre une des formes du phénomène de la conscience qui est incontestablement un phénomène de conscience, et dont vous allez voir où il va nous mener.

Il s'agit une fois de plus — ça n'est pas par hasard, mais vous allez voir que ça n'est pas essentiel non plus — du phénomène de l'image dans le miroir. L'image dans le miroir, qu'est-ce que c'est ? C'est tout de même essentiellement un phénomène de conscience, ça n'est pas une image réelle. Les rayons qui reviennent sur le miroir nous font situer dans un espace imaginaire l'objet qui est quelque part, et vous vous dites, sans aucun doute, il n'y a pas là de problème. Pourtant, ce n'est pas l'objet que vous voyez dans la glace.

Il y a donc là, dans l'expérience, quelque chose qui est phénomène de conscience comme tel. Ce phénomène de conscience, je vais vous proposer un petit apologue, qui n'est nullement nécessaire; c'est seulement une façon de guider la réflexion. Supposez que tous les hommes aient disparu de la terre. Je dis tous les hommes, étant donné la valeur élevée que vous donnez à la conscience, il me semble que c'est déjà assez pour que le problème se pose, pour se poser la question, qu'est-ce qu'il va rester dans le miroir ? Mais supposons aussi que tous les êtres vivants aient disparu. Il ne reste que cascades et sources, il reste tout de même éclairs et tonnerre. Est-ce que l'image dans le miroir, ou l'image

dans le lac, existe encore ? Il est tout à fait clair qu'elle existe encore, pour une très simple raison, qu'au haut degré de civilisation où nous sommes parvenus, qui dépasse de beaucoup nos illusions sur la conscience, nous avons fabriqué des appareils, des caméras par exemple, que nous pouvons actuellement, sans aucune audace, imaginer aussi compliqués que possible, développant eux-mêmes les films et les rangeant dans des petites boîtes où ils sont déposés au frigidaire et qu'en fin de compte la caméra enregistre votre image de la montagne dans le lac, ou votre image du café de Flore en train de s'effriter dans la solitude complète, continuant à se refléter dans son propre miroir.

Je sais que là-dessus les philosophes auront toutes sortes d'objections astucieuses à me faire. Je vous prie de quand même continuer à faire attention à mon apologue. Voici les hommes qui reviennent. Cela se passe par un acte arbitraire du Dieu de Malebranche, puisque c'est lui qui nous soutient à tout instant dans notre existence ; il a donc pu nous supprimer et quelques siècles plus tard nous remettre en circulation. Ne faisons pas trop d'hypothèses. Mais je vous suivrai si c'est vous [qui] les faites, jusques et y compris que les hommes auront tout à réapprendre, c'est-à-dire à savoir lire une image. Mais peu importe ! Il y a une chose certaine, dès qu'ils verront l'image de la montagne sur le film, ils verront aussi son reflet dans le lac. C'est un film. Ils verront aussi toutes sortes de choses, les mouvements qui se sont passés dans la montagne, et ceux également de l'image. Nous pouvons pousser les choses plus loin, si la machine avait été plus compliquée. Elle peut être organisée de telle sorte qu'une cellule photo-électrique braquée sur cette image dans le lac ait déterminé à ce moment-là je ne sais quelle explosion — puisqu'après tout, il faut toujours, pour que quelque chose paraisse efficace, que se déchaîne quelque part une explosion — et qu'une autre machine ait enregistré l'écho de cette explosion ou recueilli l'énergie de cette explosion.

Voilà en fin de compte quelque chose que je vous propose de considérer comme étant essentiellement un phénomène de conscience qui n'aura été strictement perçu par aucun Moi, qui n'aura été réfléchi dans aucune expérience moïque, puisque toute espèce de Moi, et du même coup de conscience du Moi est absente à cette époque. Vous allez me dire minute papillon, le Moi est quelque part, il est dans la caméra. Eh bien ! je vous dirai non, il n'y a pas l'ombre d'un Moi dans la caméra. Mais par contre j'admettrai volontiers que le *Je* y est, non pas est dans la caméra, mais y est pour quelque chose.

Et je vous montrerai dans la suite ce que ça veut dire, précisément, que le *Je* y est pour quelque chose. Il n'y a pas non plus l'ombre de *Je* dans la machine. Mais ce que construit l'ordre du *Je*, c'est-à-dire précisément ce fait que l'homme est le sujet décentré dont je vous parle, est le sujet en tant qu'engagé dans un

jeu de symboles et dans un monde symbolique, c'est en effet une seule et même chose avec le fait que l'on puisse construire des machines extrêmement compliquées. C'est avec des paroles, et des paroles en tant que la parole n'est pas toujours où la parole est d'abord, cette espèce d'objet d'échange, avec lequel on se reconnaît pour celui qui d'avance s'approche, est un ennemi, et parce que vous avez dit le mot de passe on ne se casse pas la gueule, etc., c'est en tant que la parole commence comme ça, commençant cette circulation particulière qui vient à s'enfler au point de constituer ce monde propre du symbole, qui permet des calculs algébriques, qui permet aussi que nous nous connaissions, que nous nous appelions avec des mots et des paroles, c'est avec ce même monde symbolique qu'est construite la machine et la machine n'est pas autre chose. C'est si vous voulez la structure détachée de cette activité proprement subjective que je laisse pour l'instant en dehors et dont vous verrez qu'il y a encore des choses à dire, que c'est même là tout le problème, à savoir comment on s'engage et justement se constitue son être à lui dans ce monde symbolique. Mais ce monde symbolique c'est le monde de la machine.

Je dirai qu'il y a ceux qui sont fort inquiets de me voir me référer, paraît-il, puisque j'y faisais allusion l'autre jour, à ce monde divin. Je dirai pourtant que c'est un Dieu que nous saisissons *ex machina,* de la machine, à moins que nous n'extrayons *machina ex Deo*; nous ne savons pas très bien encore exactement pour l'instant. C'est sur ce point que nous sommes.

Mais, bien entendu, cette machine, c'est elle qui fait la continuité grâce à laquelle non seulement les hommes absents pendant un certain intervalle auront l'enregistrement de ce qui s'est passé dans l'intervalle, mais à proprement parler de phénomènes de conscience. Et en vous disant là phénomènes de conscience, vous voyez que je peux le dire sans absolument entifier aucune espèce d'âme cosmique, ni de présence qui soit dans la nature. Au point où nous en sommes, et peut-être justement parce que nous nous sommes assez bien engagés dans la fabrication de la machine, nous n'en sommes plus à confondre l'intersubjectivité symbolique avec la subjectivité cosmique. Nous sommes tout à fait détachés de cela. Ce qui ne règle pas pour autant la question ouverte, mais elle nous est indifférente; et en ce sens je vous dis que ce n'est pas une hypothèse que je vous développe, mais simplement un exemple qui vous montre que nous pouvons au départ, et simplement par opération de salubrité, pour commencer à ne pouvoir véritablement poser les questions de ce qu'est le Moi, partir de ce qu'il est, contrairement à la vision que nous appellerons profondément religieuse de la conscience, considérée comme le sommet des créatures, fabrication de l'homme moderne, qui est quelque chose d'absolument extraordinaire, car implicitement l'homme moderne pense que tout ce qui s'est passé dans l'univers depuis l'ori-

gine est fait pour converger vers cette chose qui pense, création de la vie et être précieux, l'homme, parmi lequel cet être unique qui est lui-même, dans lequel il y a ce point privilégié qui s'appelle la conscience.

A partir de cette perspective, nous entrons précisément dans un anthropomorphisme si délirant qu'il faut commencer à s'en dessiller les yeux, pour s'apercevoir de quelle espèce d'illusion on est victime; et même pouvoir se rendre compte à quel point c'est nouveau dans l'humanité, pour pouvoir comprendre aussi par exemple, ce ne sont que des parenthèses, je ne dis là qu'en passant, ce que j'appellerai la niaiserie de l'athéisme scientiste. C'est vraiment la défense contre cette espèce de vertige contre lequel, dans cette perspective classique traditionnelle de la conscience considérée comme l'achèvement de l'être, l'homme est évidemment forcé de lutter contre quelque chose de tellement écrasant que cette sorte de défense que nous voyons s'exercer à l'intérieur de la science contre tout ce qui peut rappeler quelque chose qui serait un recours à cet Être suprême, vient uniquement de cette défense tout à fait première, immédiate contre ceci qu'évidemment il n'y a plus qu'une chose à faire, à se prosterner, c'est-à-dire qu'il n'y a plus rien à comprendre, tout est expliqué, parce qu'il faut qu'en fin de compte la conscience apparaisse, c'est-à-dire cette merveille qu'est l'homme moderne contemporain, vous, moi, qui courons à travers les rues. Tout est déjà expliqué par leur existence dans cette perspective, il y a une espèce de divination de l'individu humain, c'est précisément la source et la source unique de cet athéisme sentimental, véritablement incohérent, qui pousse alors par contrecoup toute la pensée dite scientifique et scientiste à cette même conscience, dont elle fait en quelque sorte le sommet des phénomènes, à tâcher autant que possible, comme d'un roi trop absolu on fait un roi constitutionnel, de dire que cette conscience c'est le chef-d'œuvre des chefs-d'œuvre, la raison de tout, le sommet des apparences, la perfection de la réalisation. Mais ces épiphénomènes comme on dit, ça ne sert à rien, et si nous nous mettons maintenant à aborder les phénomènes, nous allons toujours faire comme si on n'en tenait pas compte. Mais ce soin même de ne pas en tenir compte marque bien qu'en effet si on n'en détruit pas la portée on va devenir crétin, on ne pourra plus penser à autre chose. Ceci, pour vous rappeler aussi que ces formes tout à fait contradictoires et puériles de ce qu'on appelle les aversions, les préjugés, certains soi-disant penchants à introduire des forces, ou des entités, qu'on appelle vitalistes, reflètent exactement ceci. Quand on vous parle par exemple, en embryologie, d'une intervention d'une forme formatrice, centre organisateur chez l'embryon, tout de suite nous pensons bien entendu que du moment qu'il y a un centre organisateur, il ne peut y avoir qu'une conscience, donc il y a une conscience — il est d'ailleurs normal de penser ainsi — et que ce centre

organisateur a aussi des yeux, des oreilles, c'est donc qu'il y a là un petit démon à l'intérieur de l'embryon. N'essayons donc plus d'organiser ce qui peut être donné, apparent, manifeste dans le phénomène. A cause de tout ce qui est supérieur, cela implique pour nous conscience et nous savons que la conscience est liée à quelque chose de tout à fait contingent, d'aussi contingent que la surface d'un lac dans un monde inhabité, à savoir l'existence de nos yeux ou oreilles. Bien entendu, il y a là quelque chose d'impensable, une espèce d'impasse, devant quoi s'arrêtent et viennent buter toutes sortes de formations qui dans l'esprit apparaissent s'organiser d'une façon contradictoire et contre lesquelles en effet le bon sens a réagi par un certain nombre de tabous, qui engendrent toutes sortes de prémices, par exemple à l'investigation clinique, ce que l'on appelle le behaviourisme et qui dit, nous autres, nous allons nous mettre à observer les conduites totales, ne faisons pas attention à la conscience. On sait assez que le behaviourisme n'a pas tiré tellement de fécondité de cette mise entre parenthèses de la conscience.

Ce n'est pas le monstre qu'on croit, la conscience, et le fait de l'exclure, de l'enchaîner n'apporte aucun bénéfice véritablement, bien qu'on dise depuis quelque temps que le behaviourisme l'a réintroduit en contrebande, en douce, sous le nom de behaviourisme molaire. Parce qu'à la suite de Freud ils ont appris à manier cette notion qui est celle du champ. Sans cela ce qu'il a pu faire comme petits progrès en dehors est lié précisément au fait qu'il a consenti à observer une série de phénomènes à leur niveau propre, au niveau par exemple des conduites prises comme totales, considérées dans un objet constitué comme tel, à son niveau, sans se casser la tête pour savoir quels étaient les appareils élémentaires, inférieurs ou supérieurs. Il n'en reste pas moins qu'il y a dans la notion même de conduite quelque chose qui est une certaine castration de la réalité humaine et non pas simplement du tout parce qu'elle ne tient pas compte de la notion de conscience, qui en fait ne sert absolument à rien ni à personne, ni à ceux qui s'en servent, ni à ceux qui ne s'en servent pas mais parce que la notion de conduite élimine comme telle la relation inter-subjective en tant qu'elle fonde non pas simplement des conduites humaines mais des notions et des passions humaines. Et ceci n'a rien à faire avec la notion de conscience. Je vous prie de considérer pendant un certain temps au sens introductif que je vous apporte aujourd'hui, que la conscience ça se produit chaque fois qu'est donnée, et cela se produit dans les endroits les plus inattendus et les plus distants les uns des autres, une surface telle, je vous donne une définition matérialiste, qu'elle puisse produire ce qu'on appelle une image. Et une image, ça veut dire que tous les effets énergétiques partant d'un point donné du réel, quel qu'il soit, imaginez-les de l'ordre de la lumière, puisque c'est ce qui fait le plus mani-

festement image dans notre esprit, viennent grâce à cette surface, se réfléchir en quelque point de la surface, qu'ils viennent frapper au même point correspondant de l'espace.

Vous entendez bien ce que ça veut dire ? Que sur ce point-là, la surface du lac peut être remplacée par l'*area striata* du lobe occipital, pour une simple raison que c'est exactement quelque chose d'analogue qui se passe dans l'*area striata*, grâce aux fibrilles, aux couches fibrillaires, qui mettent en communication tout l'espace de cette surface. L'expérience prouve que nous avons des images nettes d'un champ visuel assez étendu et cette *area striata* est tellement semblable à un miroir que de même que vous n'avez pas besoin de toute la surface d'un miroir, si tant est que cela veuille dire quelque chose, pour vous apercevoir du contenu d'un champ, ou d'une pièce, qu'avec un tout petit morceau vous obtenez le même résultat en le manœuvrant, de même n'importe quel petit morceau de l'*area striata* sert au même usage et se comporte comme un miroir. Toutes sortes de choses se comportent comme miroirs à l'intérieur du monde, il suffit que les conditions soient telles pour qu'à un point d'une réalité corresponde, quel que soit le point de la surface que viennent frapper ses effets énergétiques, un effet en un autre point qui est unique, une correspondance biunivoque entre deux points de l'espace réel, par l'intermédiaire de quelque chose. J'ai dit de l'espace réel, je vais trop vite, puisque précisément il y en a deux espaces, ceux où ces effets se produisent dans un point de l'espace réel, et ceux où ils se produisent dans un point de l'espace imaginaire. C'est pour cela qu'il m'a été plus facile de mettre tout à l'heure en évidence ce qui se passe en un point de l'espace imaginaire, parce que là il vous apparaît avec évidence qu'il y avait en effet quelque chose qui nous laisse véritablement dans l'embarras par rapport à nos conceptions habituelles, à savoir que tout ce qui est imaginaire et tout ce qui est à proprement parler illusoire n'est pas pour autant subjectif, qu'il y a un illusoire parfaitement objectif, objectivable et il n'y a plus du tout besoin de faire disparaître toute votre honorable compagnie pour que vous le compreniez.

Si vous partez de points de vue semblables, beaucoup de choses vous apparaîtront dans une perspective telle que, par exemple, ce qui vous est donné dans l'expérience c'est que ce Moi, qui vous est donné comme la prétendue unité de ce champ de conscience claire, est bel et bien un objet et que ce que vous percevez soi-disant à l'intérieur du champ de conscience comme étant son unité est précisément ce quelque chose vis-à-vis de quoi l'immédiat de la sensation est mis dans un certain rapport tensionnel avec une unité qui, elle, n'est pas quelque chose d'homogène du tout avec ce qui se passe à la surface de ce champ neutre. Cette perspective que nous avons appelée la conscience, comme étant un phénomène en quelque sorte physique, est quelque chose qui engendre cette

tension. Et toute la dialectique de ce que j'essaie de vous faire comprendre comme un modèle, comme un exemple, sous le nom de stade du miroir, c'est le rapport entre un certain immédiat et les tendances d'un certain niveau aussi, qui méritent d'être précisées, à la vérité tout est là, un certain niveau des tendances qui sont expérimentées, disons, pour l'instant, à un certain moment de la vie, comme déconnectées, comme discordantes, comme morcelées, et il en reste toujours quelque chose !, que ce quelque chose se confonde et s'appareille avec une unité qui est à la fois, justement, ce en quoi le sujet pour la première fois se connaît comme unité, mais comme unité aliénée, comme unité virtuelle qui, elle, ne participe pas pour autant néanmoins des caractères d'inertie de ce que nous avons appelé, tout à l'heure, le phénomène de conscience sous sa forme primitive, qui a, lui, au contraire un rapport vital ou contre-vital avec le sujet et qui est ce par quoi il semble que l'homme ait une expérience privilégiée. Peut-être, après tout, y a-t-il quelque chose de cet ordre aussi dans d'autres espèces animales. Ce n'est pas là le point absolument crucial, c'est un point qui, pour ce qui nous importe — ne forgeons pas d'hypothèse, ne posons pas la question de savoir où cette dialectique de l'univers primitif avec une unité appréhendée dans une expérience unique et aliénante, représentant le sujet comme aliéné, ayant dissipé sa propre unité où elle pût se situer dans l'ordre de l'univers objectif — dans l'expérience, c'est quelque chose qui se reflète, se répercute, se retrouve à un tel degré, et à tous les niveaux de la structuration de ce qu'on appelle le Moi humain comme tel, que cela nous suffit pour partir de là.

Pour bien faire saisir cette expérience, je voudrais avoir encore le temps de vous la représenter sous une forme que je ne vous ai pas encore donnée et qui vous apparaîtra subjective justement pour ceci qu'elle est neuve, et de ce fait inhabituelle, comme vous n'avez pas encore eu le temps d'en user l'effigie, et comme il se fait toujours à propos de tout schéma, quel qu'il soit, pour exprimer une expérience originelle. C'est celle de l'aveugle et du paralytique, par exemple. La subjectivité au niveau du Moi comme tel est exactement comparable à ce couple, introduit par l'imagerie du XV^e^ siècle, et sans doute non sans raison, d'une façon particulièrement accentuée à cette époque. Ce qui est donné dans la moitié subjective, qui est celle d'avant l'expérience du miroir, d'avant cette appréhension de l'unité de soi-même, comme anticipée, c'est très précisément le paralytique, ce quelque chose qui ne peut pas se mouvoir tout seul, si ce n'est de la façon la plus incoordonnée, la plus maladroite, et qui n'est, contrairement à l'image que nous nous en faisons d'habitude, vous voyez qu'ici dans la relation le maître c'est l'image du Moi contrairement aux apparences, et c'est justement ça qui constitue le problème de la dialectique, ce n'est pas, comme on le croit dans Platon, le maître qui chevauche le cheval, c'est-à-dire

l'esclave, c'est bien le contraire, c'est le paralytique qui chevauche celui qui sait marcher, mais qui, lui, est aveugle. Je dirais qu'il est aveugle, c'est une façon de parler ; il est aveugle du point de vue de celui qui voit, mais ce qu'il voit, lui, c'est quelque chose d'autre, ou plus exactement, puisqu'en fin de compte le paralytique c'est à partir de lui que se construit cette perspective dont il s'agit, c'est que quand il s'identifie à son unité, il ne peut s'y identifier qu'en entrant exactement dans l'attitude fascinée, dans l'immobilité fondamentale, grâce à quoi il peut correspondre d'une façon équivalente au regard, au regard aveugle, puisque c'est le regard d'une image, au regard sous lequel il est pris.

L'autre image, car toutes les images sont bonnes, qui complétera celle de l'aveugle et du paralytique, est celle du serpent et de l'oiseau en tant que précisément l'oiseau est fasciné par un certain regard. Il est absolument essentiel à ce phénomène de constitution du Moi comme tel, en sa première expérience, que ce rapport, qui est rapport de réflexion, soit aussi rapport fascinant, il est rapport de blocage. Il est ce dans quoi toute cette diversité incoordonnée, incohérente, du morcelage primitif prend son unité, précisément en tant que fascinée. Et cette image de la fascination, voire de la terreur, est tellement essentielle que je vous la remontrerai sous la plume de Freud, à ce niveau précis, c'est-à-dire au niveau de la constitution du Moi comme tel.

Je vais vous donner une troisième image. Si quelque chose, puisque nous avons parlé des machines, était capable d'incarner pour nous ce dont il s'agit dans cette dialectique, je vous proposerais le modèle suivant. Une de ces petites tortues ou renards, comme nous savons en fabriquer depuis quelque temps, et qui forment le jeu, l'amusette, des savants de notre époque, les automates ont toujours joué un très grand rôle, ils jouent un rôle renouvelé à notre époque. Disons qu'une de ces petites machines auxquelles nous savons maintenant, grâce à toutes sortes d'organes intermédiaires, donner quelque chose qui ressemble presque à des désirs et des choses qui ressemblent aussi presque à une homéostase ou même tout à fait. Disons qu'il s'agit d'une machine qui serait constituée d'une telle sorte qu'elle serait assez inachevée pour ne devoir son blocage définitif, à savoir sa structuration dans un mécanisme, au fait qu'elle perçoive, par quelque moyen que ce soit, une cellule photoélectrique, avec relais et production d'une certaine image quelque part, qui fixe le mécanisme, qui ne prendrait son unité que dans la perfection d'une autre machine toute semblable à elle-même, qui aurait simplement sur elle-même l'avantage d'avoir déjà pris ce blocage au cours de ce qu'on peut appeler une expérience antérieure. Une machine peut faire des expériences.

Vous voyez ce qui en résulte ? Le mouvement de chaque machine est strictement conditionné par la perception d'un certain stade atteint dans ce qu'on pourrait appeler la cristallisation, la fixation dans un certain point. Et c'est ce

qui correspond à cet élément fasciné d'une autre machine. Mais vous voyez aussi quelle sorte de cercle peut s'établir, très exactement, du même coup, tout ce vers quoi pourra se diriger la première machine, celle d'où nous sommes partis, dépendra essentiellement de ce vers quoi aussi se dirige l'autre, parce que c'est toujours à l'unité de l'autre que sera suspendue l'unité de la première. Il n'en résultera rien de moins que certainement une situation en impasse, qui est celle de la constitution de l'objet humain, pour autant que lui-même est entièrement suspendu à une dialectique de jalousie-sympathie, qui est exactement ce qui est réfléchi et exprimé dans la psychologie traditionnelle par le caractère incompatible des consciences. Cela ne veut pas dire ce qu'on croit, qu'une conscience ne peut pas concevoir une autre conscience, puisque le propre d'une conscience serait au contraire de les concevoir toutes, une conscience des consciences. Mais par contre la stricte incompatibilité d'un Moi, qui est entièrement suspendu à l'unité de l'autre, avec cet autre comme moi, c'est-à-dire avec cet autre en tant que s'avançant vers un objet comme tel, comme désiré, comme appréhendé, c'est lui ou moi qui l'aura, il faut bien que ce soit l'un ou l'autre. Car en fin de compte quand c'est l'autre qui l'a, c'est parce qu'il m'appartient, ou plus exactement aussi, si je puis, à partir de ce schéma, appréhender ou désirer quelque chose, c'est en tant que l'autre a commencé de s'y diriger, puisque c'est l'autre qui me donne le modèle et la forme même de mon unité.

Cette dialectique de la rivalité essentielle, comme constitutive de la connaissance humaine, de la connaissance à l'état pur est évidemment une étape virtuelle. Car vous voyez bien, il n'y a pas de connaissance à l'état pur, car c'est précisément dans cette communauté stricte du Moi avec l'autre dans le désir de l'objet que peut s'amorcer ce qui est tout à fait autre chose, à savoir la reconnaissance.

Ceci suppose très évidemment un troisième. Car, en fin de compte pour continuer notre apologue, qu'est-ce qu'il faudrait ? Pour que la première petite machine bloquée sur l'image de la deuxième puisse encore arriver à un accord, pour qu'elle ne soit pas forcée de se détruire sur le point de convergence de leur désir, qui est en somme le même désir, puisqu'ils ne sont pas, à ce niveau, qu'un seul et même être, il faudrait que la petite machine puisse, comme on dit, informer l'autre, qu'elle lui dise, je désire cela. Vous voyez bien que ce n'est pas possible. Parce qu'en admettant qu'il y ait un *Je*, tout de suite ceci se transforme, *T*u désires cela, car *J*e désire cela, veut dire *T*oi, autre, qui es mon unité, tu désires cela.

Ceci ne nous étonne pas. Nous n'y retrouvons là que cette forme spéciale qui est celle essentielle du message en tant qu'humain, qui fait qu'on reçoit son propre message de l'autre, sous une forme inversée. Mais n'en croyez rien. C'est

purement mythique ce que je vous raconte-là. Car il n'y a aucun moyen que la première machine dise Je désire cela, car la première machine, en tant qu'elle est justement avant l'unité, est essentiellement désir immédiat, n'a pas la parole, pour une très simple raison, elle n'est personne. La première machine n'est pas plus quelqu'un que le reflet de la montagne dans le lac et ce paralytique est aphone, il n'a absolument rien à dire. Pour qu'il s'établisse quelque chose, il faut qu'il y ait quelque chose quelque part, un troisième, qui se mette à l'intérieur de cette machine, par exemple de la première, et puisse en effet prononcer quelque chose qui s'appelle un *Je*.

Mais ceci est tout à fait impensable à ce niveau de l'expérience. Cela est pourtant, parce que, vous le verrez, c'est précisément celui que nous trouvons dans l'inconscient, mais justement il est dans l'inconscient. Là où nous pouvons le concevoir, pour que la danse de toutes les petites machines s'établisse, c'est très évidemment au-dessus des petites machines, c'est-à-dire là ou M. Claude Lévi-Strauss vous a dit l'autre jour que s'établissait le système des échanges ; à l'intérieur de ces petits groupes de machines, on pouvait, parce que le ballet était réglé d'un ailleurs, céder la petite machine à un autre groupe. C'est ce que nous trouvons dans les éléments élémentaires. Il faut que le système symbolique intervienne pour que dans le système conditionné par l'image du Moi, quelque chose puisse s'établir, un échange. Quelque chose s'établira qui est non pas connaissance mais reconnaissance.

Vous voyez la déduction où cette sorte d'image opérationnelle que je vous ai donnée aujourd'hui nous conduit. Vous voyez par là qu'en aucun cas, jamais, le Moi ne pourra être autre chose qu'une fonction imaginaire déterminant à un certain niveau la structuration du sujet, mais qu'il est aussi ambigu que peut l'être la constitution de l'objet lui-même, dont il est en quelque sorte non pas seulement une étape mais le corrélatif identique. Là où se pose le sujet comme opérant, comme humain, c'est au moment ou apparaît le système symbolique, à partir duquel le sujet peut se poser comme *Je* et que ce moment n'est aucunement déductible de quelque modèle que ce soit, qui soit de l'ordre d'une structuration individuelle.

En d'autres termes, je vais vous l'expliquer sous une autre forme, pour que le monde du sujet humain apparaisse, il faut que la machine, dans les informations qu'elle va donner, puisse faire une chose, qui est la seule chose qu'elle ne peut pas faire, c'est se compter elle-même, comme une unité parmi les autres. Pour qu'elle se compte elle-même, il faudrait évidemment qu'elle ne soit justement plus, justement la machine qu'elle est, qu'elle soit quelque chose d'autre. Car on peut tout faire, sauf qu'une machine s'additionne elle-même en tant qu'élément à un calcul.

Voici l'angle sous lequel aujourd'hui je vous ai présenté les choses. Vous verrez peut-être la prochaine fois, je vous le présenterai sous un angle moins aride, parce qu'aussi bien ce Moi il n'est pas, bien entendu, qu'une fonction ; à partir du moment où le monde symbolique est fondé, il est lui-même, il peut servir de symbole. C'est d'ailleurs précisément ce à quoi nous avons à faire. Et tout l'effort que nous avons fait aujourd'hui était justement, pour le moment, de le dépouiller de cette fonction symbolique fascinante qui fait que nous y croyons. Comme on veut que ce soit lui, le Moi, qui est le sujet, ce rapport de l'unification du Moi en tant que fonction et en tant que symbole ramène aux positions fondamentales. C'est ce sur quoi je compte arriver la prochaine fois et vous montrer le rapport très étroit que cela a avec toute notre pratique opératoire, la façon d'aborder le sujet dans la technique analytique, quand nous l'abordons, très précisément, au niveau de ce qui est du Moi.

# Leçon V

*15 décembre 1954*

Je voudrais essayer de situer un peu l'exposé d'hier soir.

Si je voulais exprimer d'une façon imagée ce que nous essayons de faire ici, je commencerais par me réjouir que, les œuvres de Freud étant là à notre portée, je ne sois pas forcé, sauf intervention inattendue de la divinité d'aller les chercher sur quelque Sinaï, autrement dit de vous laisser trop vite tout seuls. Parce qu'à la vérité, ce que nous verrons et verrons toujours se reproduire, dans le plus serré du texte de Freud, c'est quand même quelque chose qui n'est pas tout à fait l'adoration du veau d'or mais tout de même en quelque sorte quelque idolâtrie. Ce que j'essaie de faire ici c'est de vous en arracher une bonne fois pour toutes. Et j'espère qu'un jour ce sera assez réalisé pour que je ne sente plus ce danger vers quelque penchant à des formulations trop imagées. C'est ça que ça veut dire en fin de compte idolâtrie.

Notre cher Leclaire ne s'est peut-être pas orienté vers une telle prosternation, mais il y avait quand même, vous l'avez bien d'ailleurs tous senti, c'est bien de là que partaient quelques jets, quelques points où, ce que j'ai appelé plus tard, dans une conversation avec lui, les échafaudages dont il faudra se débarrasser à partir d'un certain moment, une certaine façon de centrer son exposé, quelques points où le maintien de certains de ses termes de référence est quelque chose de cet ordre-là. Le besoin d'imager, et Dieu sait si c'est légitime le terme de modèle, pattern, c'est quelque chose qui a sa valeur, sa fonction, et qui exprime bien d'une certaine façon le procédé dont l'exposé scientifique aussi bien que dans certains autres domaines, peut-être pas tellement qu'on le pense d'ailleurs, [n'est pas] sans inconvénient. Il n'y a nulle part où ce ne soit une tentation plus insidieuse en ses effets, je veux dire, qui recèle plus

de pièges que dans le domaine où nous sommes, qui est celui précisément de la subjectivité et c'est précisément la difficulté quand on parle de la subjectivité de ne pas entifier le sujet. Je crois que Leclaire, dans un certain dessein de faire tenir debout sa construction, et c'est bien précisément de la faire tenir debout qui fait qu'il nous l'a présentée comme une pyramide, bien sûr son derrière, tout à fait solide, et non sur sa pointe, dans ce besoin il nous a fait à un endroit sous une forme pointillée, évanescente, quelque chose qui est quelque idole du sujet. Or, nous ne saisissons que le côté presque en arrière, et le jour où nous l'amenons en face, à ce moment-là, il se dissout, s'évanouit, ne se laisse pas saisir. Il n'en reste pas moins qu'il n'a pas pu faire autrement que de nous le représenter. Je crois que c'est une remarque qui vient s'insérer à part dans la chaîne, le procès de cette démonstration, qui était exactement centrée sur cette question, qu'est-ce que le sujet ? Cette question posée à partir à la fois de l'appréhension naïve et de la formulation scientifique ou philosophique.

Je vous ai indiqué que fondamentalement c'était ce qui est exclu du Moi. Et nous nous trouvons, en somme, avec cette remarque, cette question, à propos de ce que nous avons fait hier soir, au même carrefour, au même point où nous pouvons reprendre notre chemin, au point où je l'ai laissé la dernière fois, c'est-à-dire au moment où le sujet saisit son unité. Ce corps morcelé trouve son unité dans cette image de l'autre qui est sa propre image anticipée. C'est une situation duelle dans laquelle nous voyons s'ébaucher une relation polaire, non-symétrique, certes, et dont la dissymétrie nous indique déjà en quel sens la théorie du Moi, telle que la psychanalyse nous la donne, ne permet d'aucune façon de rejoindre la conception dite scientifique ou philosophique du Moi telle qu'elle rejoint une certaine appréhension naïve dont je vous ai dit qu'elle était le propre de la psychologie, d'une certaine psychologie qui est datable historiquement, qui est ce que nous appellerons la psychologie de l'homme moderne.

Je vous ai arrêté en somme, au moment où vous montrant ce sujet, que j'ai aussi bien appelé la dernière fois, et non pas simplement hier soir, au moment où nous nous sommes arrêtés sur cette question du sujet de Leclaire, que je n'ai pas appelé seulement hier soir, mais aussi à la fin de ma dernière conférence : *personne*. Je ne l'ai peut-être pas très bien accentué ni souligné, mais c'était bien le *personne* dont nous parlions hier soir. Que ce sujet, qui est personne, et qui est décomposé, morcelé, ce bloc, trouve son unité, est en quelque sorte aspiré, d'une façon anticipante, par cette image à la fois trompeuse et réalisée, qui est cette certaine unité du sujet qui lui est donnée dans l'image de l'autre, qui lui est aussi bien donnée dans son image spéculaire, la possibilité de la fonction, à cette occasion de l'image spéculaire, aussi bien à la place de l'image de l'autre, montrant bien le caractère fondamentalement imaginaire de cette relation ; et, m'em-

parant d'une référence prise au plus moderne de nos exercices machinistes, qui ont tellement d'importance dans le développement, non seulement de la science, mais de la pensée humaine, je vous représentai, en somme, cette étape du développement du sujet comme quelque chose qui pouvait s'incarner dans un modèle, je vous ai fait un modèle. Je vous ai fait un modèle qui a le propre de ne nulle part idolifier ce sujet.

Je pense que vous l'avez suffisamment vu, c'est qu'au point où je vous ai laissé, le sujet était bien nulle part, pour une bonne raison que, justement, il s'agissait de deux petites tortues mécaniques, et l'une bloquée sur l'image de l'autre, non pas tout l'ensemble énergétique, mais pour une partie régulatrice de ces mécanismes, qu'on peut envisager comme prise, captivée par tous les moyens imaginables, je ne suis pas ici pour vous faire de la cybernétique, même imaginaire, la cellule photoélectrique, et tout ce qui peut servir dans ces occasions à nous faire des machines autrement élaborées que les automates, qui ont été leurs prédécesseurs et cette machine est en quelque sorte entièrement suspendue au fonctionnement unitaire d'une autre machine et par conséquent aussi captivée par toute espèce de démarche de l'autre machine. Vous voyez bien que ce cercle n'est pas pour autant limité à deux, mais que c'est le deux qui en forme la liaison essentielle, liaison de deux machines chacune étant, par l'intermédiaire de l'image, à la remorque de l'autre. En somme, c'est un vaste cercle, dont chacun est tenu par une captation dans l'image totalitaire de l'autre. Vous vous en représentez les inconvénients extrêmes du point de vue de ce qu'on peut appeler les objets du désir de la machine. Pour une machine, il n'y a guère d'autre désir possible que celui de repuiser aux sources d'énergie. Une machine ne peut guère que se nourrir, essentiellement. On n'est pas encore arrivé non seulement à réaliser mais même à concevoir des machines qui se reproduiraient. Même le schéma de sa symbolique n'a pas encore été donné. Donc, nous en sommes limités à cet objet de désir qui serait cette source de réalimentation. C'est bien ce qu'elles font, les braves petites machines de M. Grey Walter, telles que nous les supposons, liées à ce rapport imaginaire l'une à l'autre. Cela va entraîner de fâcheuses rencontres. Elles sont en quelque sorte essentiellement fixées sur un point pour autant que l'autre, lui-même, y va. Il y aura donc vraiment quelque part collision. C'est à ce point que nous étions parvenus. Ici, je m'arrêtai.

Supposons-les avec quelque appareil d'enregistrement sonore, et supposons là que la Grande Voix, nous pouvons bien penser qu'il y a quelqu'un qui les a conduites et surveille son fonctionnement. Le législateur veut intervenir pour régler le ballet qui, jusqu'à présent, n'était qu'une ronde, pouvant aboutir à des résultats catastrophiques. Il peut régler le ballet et introduire la régulation symbolique, dont justement vous avez une idée, un modèle, un schéma dans la sous-

jacence mathématique inconsciente des échanges des structures élémentaires. Il doit y en avoir d'autres exemples dans les régulations humaines, si ce modèle est valable, le modèle qu'avait apporté avec son dernier séminaire M. Lévi-Strauss.Il est bien évident que la comparaison s'arrête-là, car nous n'allons pas entifier le législateur — ce serait une idole de plus ! — et nous devons nous arrêter là.

***M. Leclaire –*** Je m'excuse, mais je voudrais faire une réponse, car j'ai le sentiment, je sais très bien sur quel point j'ai insisté d'une façon arbitraire, peut-être, dans cette entification du sujet. Mais, pour reprendre votre propre expression, si, en l'occurrence, je l'ai idolifié…

***J. Lacan –*** J'ai dit que vous « aviez tendance ».

***M. Leclaire –*** Si j'ai eu tendance à l'idolifier, c'est que je pense que c'est nécessaire, que l'on ne peut pas faire autrement.

***J. Lacan –*** Eh bien, vous êtes un petit idolâtre. Je descends du Sinaï et brise les tables de la loi.

***M. Leclaire –*** Laissez-moi terminer. J'ai l'impression qu'à refuser cette entification très consciente du sujet, nous avons tendance — et vous avez tendance — à reporter cette idolification en un autre point. A ce moment-là, ce ne sera plus le sujet, ce sera l'autre, l'image, le miroir. Je ne sais pas pourquoi on se défend tellement, mais on reporte cette idolification sur autre chose.

***J. Lacan –*** Je sais bien. Vous n'êtes pas le seul.

Vos préoccupations transcendantalistes, si vous voulez, se réfèrent plus à une certaine idée substantialiste de l'inconscience ; pour d'autres, elle sera plus ce qu'on appelle idéaliste, au sens vrai du mot, au sens de l'idéalisme critique et quelqu'un qui est là, dont je n'aurai pas de raison de dévoiler la personnalité, me disait après notre dernière conférence « votre conscience, là, mais il me semble qu'après nous l'avoir en somme maltraitée » — car je dois dire aussi qu'il y a plus d'un auditeur ici dont la formation philosophique, disons traditionnelle, pour autant qu'elle fonde l'idéalisme critique et que la saisie de la conscience par elle-même en est un des piliers, et que c'est quelque chose qu'on ne peut pas traiter comme ça, à la légère, et je dois dire que la dernière fois je vous ai bien averti que je ne franchissais le pas de le faire, de la traiter à la légère, qu'en me rendant bien compte du caractère arbitraire, tranchant, du pur nœud gordien d'une telle démarche et que cela supposait en effet une sorte de foncière, radicale négligence de tout un point de vue — donc, on me disait « cette conscience, vous la faites rentrer », comme vous dites, vous, votre sujet-idole, vous allez bien nous le remettre quelque part ! « cette conscience, vous la faites déjà rentrer », en effet au point de l'exposé où je parle de cette voix qui remet de l'ordre et qui permet le ballet réglé

des machines, cette voix il faut bien que nous sachions où elle est, cette voix qui est peut-être aussi, [comme] dit M. Valéry,

> *« Qui se connaît quand elle sonne*
> *N'être plus la voix de personne*
> *Tant que des ondes et des bois ».*

c'est du langage qu'il parle, quand il s'exprime ainsi. Il est clair que nous avons besoin, jusqu'à ce qu'en effet, en dernier terme, nous reconnaissions que c'est peut-être en effet « la voix de personne » dans notre déduction du sujet de la situer dans le jeu interhumain, et quelque part. Ce n'est donc pas uniquement la voix du législateur, de l'ordonnateur de ballet qui serait en effet une idolification d'un ordre particulièrement élevé, mais une idolification caractéristique.

C'est pour cela que j'étais entré la dernière fois dans la voie de vous dire, nous sommes amenés à supposer, à exiger, plus exactement, que ce soit la machine qui la prenne, cette parole ordonnatrice. Et allant un peu plus vite — comme il arrive parfois à la fin d'un discours où je suis forcé à la fois de boucler et d'amorcer pour la reprise — je disais ceci, supposons que la machine puisse se compter elle-même, car, en fin de compte, c'est cela, pour que les combinaisons mathématiques qui ordonnent les échanges objectaux, au point ou au sens où je les ai définis tout à l'heure, fonctionnent, il faut que dans cette combinatoire chacune des machines puisse se compter elle-même.

Là-dessus, c'est bien là que la personne anonyme que j'évoquai tout à l'heure — elle-même peut prendre la parole et se révéler — disait : « Vous la faites rentrer par là, là trop s'arrêter [?], encore que l'emploi en ait été un tant soit peu abandonné. Je fais allusion précisément à ce qui est à la fin de *la Psychopathologie de la vie quotidienne* et qui est un très curieux jeu, qui consiste à dire au sujet : « Dites des nombres au hasard ». Il dit des nombres au hasard ; et, quand même, ce qu'on arrive à tirer, par la voie des associations de ces nombres dits complètement au hasard — et le sujet fait un effort pour prendre des nombres vraiment au hasard, il prend des nombres élevés — comme significations, comme réponses, résonances, dans tout ce qui est vie, remémoration, destin du sujet, est quelque chose qui vraiment du point de vue des probabilités va bien loin au-delà de tout ce qu'on peut attendre du pur hasard.

S'il y a quelque chose, un des phénomènes des plus manifestes qui nous est donné par l'expérience freudienne c'est précisément ceci que c'est dans l'inconscient que l'individu en fonction subjective se compte lui-même. Pour tout dire, et pour faire en quelque sorte une image, je dirai, est-ce que ça vous semble d'avance une activité où il y a tout de même une part d'intuition dans cette conscience qui se saisit dans sa propre transparence ? Est-ce que c'est quelque

chose qui vous paraît réintroduire sous une autre forme la même réflexivité que de, par exemple, vous dire, essayons d'imaginer la machine, dont nous commençons un peu d'animer, comme visant quelque part le créateur capable de dire *am - stram - gram… bour et bour et ratatam*, et d'en déduire l'extraction d'un sujet, nous sommes déjà là dans la machine se comptant elle-même — et, pour tout dire, si les philosophes me mettent en garde contre certaine façon de matérialiser ce phénomène de la conscience et de perdre là un point d'appui précieux pour la saisie de l'originalité radicale du sujet en tant que tel — dans un monde structuré à la Kant, voire à la Hegel, car Hegel n'a pas complètement abandonné la fonction centrale de la conscience, bien qu'il nous permette de nous en libérer — je mettrai en garde les philosophes contre une illusion qui est tout à fait en rapport étroit avec notre question, qui n'est peut-être, après tout, pas tellement différente de cette [illusion ?] du test combien significatif, amusant, et d'époque, qui s'appelle le test de Binet et Simon.

Nous détectons l'âge mental, à la vérité un âge mental pas tellement éphémère, certainement significatif, chez notre sujet à qui nous proposons, sous le titre de *phrases absurdes,* et où nous obtenons, ou n'obtenons pas, le consentement du jeune sujet à la phrase suivante : « J'ai trois frères : Paul, Ernest et moi ». Il y a un âge où on peut croire qu'on a trois frères, Paul Ernest et moi. Il y a certainement une illusion de cet ordre dans le fait de croire que si le sujet se compte lui-même, cela veut dire du même coup que c'est là une opération de conscience, autrement dit une opération attachée étroitement à certaine intuition de l'objet que nous avons, au niveau de cette saisie de la conscience par elle-même, dont certes on peut évaluer diversement le modèle, qui n'est pas univoque, que tous les philosophes n'ont pas décrit de la même façon.

Par exemple, je ne prétends pas critiquer la façon dont c'est fait dans Descartes, parce que justement, aussi bien, elle est là, gouvernée par un certain but qui est tout à fait situable dans une dialectique qui aboutit en fin de compte à une démonstration de l'existence de Dieu, de sorte qu'en fin de compte c'est uniquement en l'isolant d'une façon arbitraire qu'on lui donne une valeur fondamentale, existentielle, décisive; mais, par contre, il ne serait pas difficile à ceux que cela intéresserait, et qui, je pense, ne sont pas sans le connaître, que du point de vue que l'on peut appeler existentialiste, dans un approfondissement suffisant de cette conscience, dans ses positions thétiques et non-thétiques, je ne serais pas le seul à penser qu'en fin de compte la saisie de la conscience par elle-même est en quelque sorte à la limite tout à fait désamarrée d'une saisie existentielle quelconque du Moi, et qu'il apparaît bien, à examiner les choses de près, que le Moi n'y apparaît pas autrement que comme une expérience particulière, liée à des conditions tout à fait objectivables, à l'intérieur de l'inspection

qu'on croit être simplement cette réflexion de la conscience sur elle-même et que le phénomène de la conscience n'a aucun caractère privilégié dans une telle saisie, qui a par contre un certain nombre d'avantages que vous verrez plus tard.

A libérer la conscience de toute espèce d'hypothèque dans cette saisie essentielle du sujet par lui-même, et à en faire un phénomène, je ne dirais pas contingent par rapport à toute notre déduction du sujet, mais quelque chose qui se produit à des niveaux extrêmement divers, et c'est pour cela que je me suis amusé à vous en donner un modèle dans le monde physique lui-même, vous la verrez toujours apparaître avec une très grande irrégularité dans la manifestation des phénomènes subjectifs, et liée à des conditions qui sont sans doute très spéciales, mais qui apparaissent à l'expérience, dans le retournement de perspectives qui est celui de l'analyse, liée à des conditions qui sont toujours beaucoup plus physiques, et j'entends matérielles, que psychiques.

Et, en prenant cette perspective, beaucoup des problèmes qui sont à tout instant posés sur l'intervention de la conscience, l'ambiguïté des phénomènes de conscience, pouvons nous dire que le phénomène du rêve, par exemple, intéresse — et par quel biais, par quel moyen ? — ce que nous appellerons le registre de la conscience ? Un rêve, ça se passe au niveau de la conscience, c'est conscient ; ce chatoiement imaginaire, ces images mouvantes, c'est quelque chose qui est tout à fait sur le même plan, le même ordre, que le côté illusoire de l'image sur lequel nous insistons tant, à propos de la formation du Moi. C'est du même ordre ; il se produit en effet quelque chose qui fait beaucoup ressembler le rêve à une lecture dans le miroir. Comme vous le savez, non seulement, c'est un procédé de divination des plus anciens, mais il peut être utilisé dans la technique de l'hypnose, qui donne des résultats dans une certaine technique de l'hypnose. Le sujet peut arriver à saisir, apercevoir dans un miroir, et de préférence le miroir tel qu'il a toujours été depuis le début de l'humanité jusqu'à une époque relativement récente, c'est-à-dire quelque chose encore plus obscur que clair, le miroir de métal poli, en se fascinant sur cette surface, à se révéler à lui-même beaucoup d'éléments dans ses fixations imaginaires. Où est la conscience ? Dans quel sens devons-nous la trouver, la chercher ? Où se situe-t-elle ? Cela pose des problèmes qui, s'ils sont posés en terme de tension psychique — et c'est bien ce que cherche Freud à faire, en plus d'un passage de son œuvre, à voir comment le système conscience, et selon quels mécanismes, est investi et désinvesti — Freud arrive, chose curieuse qui doit nous mettre sur la voie, à penser qu'il y a tout à fait intérêt à considérer, si vous voulez, c'est même jusque-là que nous en viendrons, comme Freud y est amené par sa spéculation, qu'il est une nécessité de discours cohérent à considérer, comme il le dit formellement. Déjà il rencontre ceci dans les ébauches d'un système psychique,

organisé, qui se trouve dans le livre *Origins of analysis*, dont je vous parlais, paru chez Imago, à Londres, et aussi à New-York ; dans la *Métapsychologie* il y revient en plus d'un endroit. Il est amené à faire du système conscience comme tel une place non seulement privilégiée, mais une place qu'il faut bien, d'une certaine façon, considérer comme exclue de la dynamique des trois systèmes psychiques. Il y a là quelque chose qui joue un rôle, mais qui du point de vue dynamique se comporte d'une façon tout à fait particulière. Et il reste toujours devant le problème comme étant irrésolu, comme laissant à l'avenir le soin d'apporter là-dessus une clarté qui lui échappe, de résoudre une impasse où manifestement il bute.

Nous voilà donc au niveau de la nécessité, en somme, d'un tiers pôle, qui est justement celui que notre ami Leclaire essayait de maintenir hier soir dans son schéma triangulaire. Il nous faut bien, en effet, un triangle ; mais il y a mille façons d'opérer sur un triangle. Un triangle n'est pas du tout forcément la figure solide, reposant sur une intuition selon laquelle elle se donne incontestablement. Tout d'abord, c'est ce qui fait sa valeur saisissante, expressive, marquante, un triangle c'est aussi bien un système de relations. Et aussi bien on ne commence à manier vraiment le triangle, même en géométrie, en mathématique, qu'à partir du moment où, par exemple, aucun de ses bords n'a un privilège. Et c'est bien de cela, en effet, qu'il s'agit. Nous voilà donc à la recherche de ce sujet et, en tant qu'il se compte lui-même, le problème est de savoir où il est. Qu'il soit manifestement dans l'inconscient, pour nous tout au moins analystes, c'est ce à quoi je pense vous avoir amenés au point où j'arrive maintenant.

***M. Pontalis –*** Un mot, puisqu'il croit s'être reconnu dans l'interlocuteur anonyme qui vous avait fait remarquer que peut-être vous escamotiez la conscience au début pour mieux la retrouver à la fin. Je n'ai jamais dit que le *cogito* était une vérité intouchable et qu'on pouvait définir le sujet par cette expérience, c'est-à-dire une expérience de transparence totale du soi à soi-même. Je n'ai jamais dit que la conscience épuisait toute la subjectivité, ce qui d'ailleurs serait vraiment difficile avec la phénoménologie et la psychanalyse, mais simplement que le *cogito* représentait une sorte de modèle de la subjectivité, c'est-à-dire rendait très sensible cette idée qu'il faut qu'il y ait quelqu'un pour qui le mot a comme un sens. Et ceci vous paraissiez l'omettre, car quand vous aviez pris votre apologue du reflet, de la disparition des hommes, vous n'oubliiez qu'une chose, c'est qu'il fallait que les hommes reviennent pour justement saisir qu'il y avait un rapport entre le reflet et la chose. Refléter, autrement, si l'on considère l'objet en lui-même et le film enregistré par la caméra, cela n'est rien d'autre qu'un objet, ça n'est même pas un témoin, ça n'est rien.

De même, l'exemple que vous preniez des nombres dits au hasard, pour que le sujet s'aperçoive que ces nombres qu'il a dits au hasard ne sont pas si au hasard que ça, il faut un phénomène qu'on peut appeler comme vous voudrez, qui me semble bien être cette conscience, et qui ne soit pas simplement le reflet de ce que l'autre lui dit. C'est tout ce que je voulais dire. Et je ne voyais pas très bien pourquoi c'était tellement important de démolir la conscience, si c'était pour la ramener quand même sous la forme d'une visée ou d'une position de rapport, comme vous le faisiez à la fin.

***J. Lacan –*** Ce qui est important c'est, non pas de démolir la conscience, mon Dieu, mise à part toute métaphore du bout de verre cassé, nous ne cherchons pas ici à faire de grandes dégringolades de vitres, mais, après tout, pourquoi pas ? Il y a à ça des raisons théoriques que je vous ai indiquées actuellement, à savoir l'extrême difficulté qu'il y a [à situer ?] le système de la conscience lui-même, en tant que tel, et dans l'expérience analytique, et à en donner — je vous le démontrerai par la suite ; nous reviendrons au passage de Freud que j'ai cité — une formulation dans l'ordre de ce que Freud appelle la référence énergétique, jeu, entre-jeu des différents systèmes psychiques. Il y a là quelque chose d'important, mais rejeté latéralement en quelque sorte. J'y reviendrai par la suite.

Mais ce qui est visé dans ce point où j'ai commencé la démonstration la dernière fois, c'est ce qui est l'objet central de notre étude cette année, à savoir le Moi, et très justement c'est de montrer que ce Moi, de dépouiller ce Moi de ce privilège que malgré tout il reçoit d'une certaine évidence, dont j'essaie de vous souligner de mille façons qu'elle n'est qu'une contingence historique dont, en somme, la place qu'elle a prise dans la déduction philosophique n'est qu'une des manifestations les plus claires. Car nous sommes quand même dans un temps de philosophie et de lumière. C'est tout de même de distinguer, comme ça, dans le processus historique, mais c'est de saisir cette évidence que la notion du Moi tire d'un certain prestige donné à la conscience en tant qu'elle est unique, qu'elle est une expérience individuelle, irréductible, que le Moi garde malgré tout ce pouvoir d'attraction, mirage, qui me fait parler sans critique et dans des sens — j'espère vous le montrer — très différents les uns des autres, que sa fonction synthétique, par exemple, j'essaierai de vous le montrer au cours de cette année, quels sens extrêmement divers, non seulement chez les analystes, mais un ou deux passages qui se succèdent presque dans l'œuvre de Freud, de tel ou tel analyste, le terme fonction synthétique du Moi prend, bref du caractère véritablement captivant qu'a cette intuition du Moi en tant qu'elle est justement centrée dans une expérience de conscience par rapport à notre conception du sujet. Et c'est cela qu'en vous donnant, en vous rappelant, en

procédant par cette série d'interrogations, dont certaines en effet paraissent démolisseuses et destructives, j'essaie d'écarter, parce que cela me semble une sorte d'étape, de pas, absolument indispensable pour faire saisir enfin où, pour Freud, est la réalité du sujet.

En fin de compte, si vous voulez, peut-être aussi pour ne pas vous quitter aujourd'hui sans que vous ayez le sentiment d'une autre visée, et à quel point cette situation, qui en effet peut paraître à certain moment aller assez loin du champ de nos préoccupations concrètes, expérimentales, cliniques, est tout de même essentielle. Je vais donc tout de même vous l'indiquer. Je vais ramener à ce qui est le vice du sujet. Il s'agit de savoir si le Moi, — bien entendu il n'est pas question que nous réduisions le privilège de la conscience, de l'inconscient — a le sens de ce que nous poursuivons ici.

Je vous rappelle des choses comme celle-ci. Ce n'est pas seulement pour vous rappeler la fonction de l'inconscient que je vous tire au niveau du tiers pôle dans le sujet. Nous nous trouvons là dans le phénomène de la conscience. Je suppose que vous devez vous en douter, et que c'est du fait que dans cet inconscient, si on peut s'exprimer ainsi, sous cet aspect inconscient, et non seulement inconscient mais exclu du système du Moi, le sujet parle. C'est bien de cela qu'il s'agit.

La question dont il s'agit maintenant est de savoir s'il y a entre ces deux systèmes, le système du Moi, dont on ne peut pas dire en cours de route sur la façon dont il faut le concevoir, l'organisation du Moi dont Freud a été à un moment jusqu'à dire que c'était tout ce qu'il y avait d'organisé dans le psychisme et l'autre système, le système de l'inconscient, il y a même équivalence. Car en fin de compte, c'est de cela qu'il s'agit, cette année. Quand je vous parle du Moi dans la théorie freudienne et la technique psychanalytique, il s'agit de savoir si leur opposition est quelque chose qui est simplement de l'ordre d'un oui ou d'un non, d'un, il est quelque chose ou il n'est pas, d'un renversement d'une pure et simple négation. Sans aucun doute, le Moi nous dit beaucoup de choses par la voie de la *Verneinung* et alors, après tout, pourquoi n'irions-nous pas à lire tout simplement l'inconscient en changeant de signe tout ce qu'il raconte, pendant que nous y sommes ? On n'a pas encore été jusque-là, puisque l'expérience […] que trop facilement. Mais on a été dans quelque chose d'analogue.

Dites-vous bien que je peux vous montrer des textes et des meilleurs analystes, où, à partir du moment où Freud introduit sa nouvelle topique, on ressent quelque chose, dont même ce qu'écrit une dizaine d'années plus tard Anna Freud, sur les mécanismes de défense, en porte aussi la trace, et c'est le sentiment d'une véritable explosion, libération : « Ah ! On retrouve ce bon

vieux Moi ; on va pouvoir s'en réoccuper de nouveau ! Non seulement maintenant on a le droit », comme si c'était défendu, avant ! C'est curieux comme le fait de s'occuper d'autre chose que du Moi était ressenti par les analystes, tellement c'était une expérience étrange, comme une défense de s'occuper du Moi. C'est ainsi qu'un texte précis, au début des *Mécanismes de défense* de Mlle A. Freud l'exprime :

*« Maintenant, on a le droit de s'occuper du Moi. »*

Il n'était évidemment pas question de ne pas avoir droit. Freud a toujours parlé du Moi. Et cela l'a toujours extrêmement intéressé, la fonction du Moi extérieur du sujet. Il s'agit simplement de savoir si, au moment où nous substituons ce qu'on appelle grossièrement, à partir de ce moment-là seulement *analyse du matériel,* si nous lui substituons l'analyse des résistances. Nous avons dans l'analyse des résistances quelque chose qui à soi tout seul est l'équivalent de l'analyse du matériel, c'est-à-dire qu'on l'aborde par l'envers, non plus simplement le changement de signe, mais quelque chose qu'on pourrait appeler en quelque sorte le moule, ce qui cerne, en quelque sorte, ce qui contrarie la manifestation, la révélation des contenus de l'inconscient. Il est bien clair que si les deux systèmes sont en quelque sorte complémentaires, c'est ce qui est le principe, à partir de ce moment-là un des analystes, Eldorado, a osé appeler une égologie, l'avènement d'une égologie qui, à partir de ce moment-là, règle la technique analytique et en est le secret et le ressort et l'essentiel.

Il s'agit de savoir s'ils ont raison, dans cette voie, si une certaine façon, renouvelée sans doute, d'opérer sur les démarches du Moi est quelque chose qui nous donne l'équivalent de ce qui était recherché jusque-là dans l'ordre de ce qu'on appelle exploration de l'inconscient. Autrement dit, si les deux registres, si les deux niveaux du sujet sont du même ordre, si l'un est l'envers ou le complémentaire ou le symétrique de l'autre, peu importe, s'ils sont du même ordre. Dans cette égologie déjà — je fais allusion à un article précis pour avoir une référence dans le *Psychoanalytic Quaterly*, volume VIII, de 1938 ou 1939, c'est un article très joli à lire, et vous verrez il est tout à fait à mettre au premier plan comme le fondement, le ressort, la cheville essentielle de cette égologie *Rid Principle*. C'est un principe nouveau dans la théorie analytique et vous le verrez sous mille formes. Il reparaîtra toujours, ce principe qui est celui qui actuellement guide authentiquement l'activité de la plupart des analystes. *To rid*, ça veut dire se débarrasser de quelque chose, *To rid of*, éviter. Voilà à quoi sert une organisation du Moi que nous arrivons à considérer comme tout à fait objective ! Je vous assure que, là, les références à la conscience sont aussi tout à fait abandonnées, car c'est en fin de compte à des fins heuristiques que je vous pro-

pose de procéder ainsi. Il n'y a en somme aucune différence du haut en bas des manifestations du sujet.

Ce même principe préside au processus stimulus-réponse le plus élémentaire, à la grenouille qui écarte le petit bout d'acide que vous lui mettez sur la patte par un réflexe de caractère spinal, dont le caractère spinal peut être facilement démontré en lui coupant la cabèche. Et dans ce principe, tout fonctionne, du haut en bas, la fonction du Moi est très exactement également déduite. Cette pulsion en tant qu'elle n'est pas intégrée, ce Moi se sait désormais réduit à quelque chose qui est pure et simple incitation, pur stimulus interne, et dont l'observation rigoureuse, régulière, avertit les réactions du Moi, doit suffisamment nous informer, et de la façon dont il convient de le reconnaître, et de la façon dont il convient de l'intégrer, c'est une position extrémiste, et il faut toujours être reconnaissant, du moment qu'il exprime de façon cohérente ce qui n'a pas toujours été exprimé. C'est ce qui permet de conserver ici toutes sortes de malentendus, le malentendu est tout à fait dévoilé.

Or, il y a quelque chose que Freud veut dire au moment où il introduit la nouvelle topique, la nouvelle façon d'ordonner les instances psychiques, en Moi, Surmoi, Soi, par exemple. S'il y a quelque chose qu'il veut dire, c'est justement le contraire de cela, c'est de nous rappeler que non seulement il y a dissymétrie absolue, mais qu'entre le sujet de l'inconscient et l'organisation du Moi, il y a une différence qui est radicale, qui n'est pas simplement la dissymétrie, et je dirai, pour un peu plus accentuer ce que je veux dire, elles ne sont pas simplement dissymétriques, mais d'un autre degré.

Lisez, je vous en prie. Vous allez avoir trois semaines. Et, tout en adorant le veau d'or, gardez un petit livre de la Loi dans votre main, lisez ce que Freud a écrit, *Au-delà du principe du plaisir* avec cette simple petite clef, introduction que je vous donne, lisez-le sous cet angle, et, voyez bien, ça n'a aucune espèce de sens. Essayez de voir si le sens d'*Au-delà du principe du plaisir* n'est pas exactement celui-ci. Il y a un principe dont nous sommes partis jusqu'à présent, dit Freud, d'une façon indiscutable, c'est cette certaine conception de l'appareil psychique, en tant qu'organisé, qui fait que l'appareil psychique est quelque chose qui est — nous l'avons admis jusqu'à présent — entre le principe du plaisir et le principe de réalité. Freud, bien entendu, n'est pas un esprit borné à l'idolification. Il n'a jamais cru qu'il n'y avait pas de principe de plaisir dans le principe de réalité. Car si l'on suit la réalité, c'est bien parce que le principe de réalité est un principe de plaisir à retardement. Inversement, si le principe de plaisir existe, c'est conformément à quelque réalité. Cette réalité est la réalité psychique. En d'autres termes, la position de ces deux registres est fondée sur cette espèce d'appréhension de l'expérience que si le psychisme a un sens, s'il y

a une réalité qui s'appelle la réalité psychique, ou en d'autres termes s'il y a des êtres vivants, ils se manifestent en ceci qu'ils ont une organisation interne qui tend jusqu'à un certain point à s'opposer au passage libre et illimité des forces et des décharges énergétiques telles que nous pouvons les supposer d'une façon purement théorique, comme s'entrecroisant dans une réalité inanimée.

Il y a quelque chose, là, fermé, à l'intérieur de quoi un certain équilibre va être maintenu, un organisme qu'on appelle pourvu d'un certain nombre de pouvoirs qu'on appelle maintenant d'une façon tout à fait claire homéostatiques et qui consistent en ce qu'ils amortissent, tempèrent les effets qui peuvent être issus à l'intérieur de cette enceinte de l'organisme, irruption non-tempérée des forces, des quantités d'énergie, comme s'exprime tout à fait clairement Freud, venues du monde extérieur. A l'intérieur de cela, il y a donc une régulation et une régulation que nous appellerons, si vous voulez pour donner son sens aux choses et introduire un mot qui fait la clarté, commence de répondre aux questions que fait subtilement Lefèvre-Pontalis, dans sa participation à notre dialogue, qui a bien une autre valeur qu'une simple contradiction. Lefèvre-Pontalis posait, à propos de ce qu'il appelait l'ambiguïté de cet automatisme de répétition, appelons-le la fonction restitutive de l'organisation psychique, à savoir que quelque chose se produit qui s'appelle un stimulus, ou bien il se décharge tout de suite, nous connaissons cette espèce de court-circuit, quelque chose à quoi je faisais allusion tout à l'heure, la patte de grenouille, se décharge et non sans qu'il y ait là, déjà, sous cette forme, quelque chose d'assez organisé, encore que de très primitif, cette décharge a une certaine finalité d'éviter, non seulement, de décharger le résultat d'excitation, la brûlure provoque un mouvement de retrait. Il y a le principe de restitution, d'équilibration de la machine.

Et, en fin de compte, quel que soit le caractère désengrené que nous supposions du fait de l'expérience analytique à la duplicité du système, il ne saurait être désengrené, bien entendu, puisque c'est précisément là tout ce qui est l'objet de l'investigation de l'expérience analytique, comment ces deux systèmes, celui que nous connaissons facilement et celui dont le fait que nous ne le connaissions que très difficilement prouve qu'il y a, sur le seul point de vue objectif, dynamique, quelque chose de particulier au point de leur jonction, qui fait que tout au moins nous pouvons les considérer phénoménologiquement et expérimentalement comme deux systèmes.

Eh bien, qu'est-ce qui règle leurs relations ? Freud pose le problème comme je vous le dis. Il s'aperçoit fort bien que l'usage qu'il a fait du principe du plaisir, considéré comme cela, à savoir un principe d'homéostasie mais il n'avait pas ce terme, et emploie celui de principe d'inertie, et je pense ne pas me tromper en disant que le terme d'inertie est également employé dans *Au-delà du princi-*

*pe du plaisir*, mais je n'en suis pas sûr, comme il l'est dans les pages dont je vous parle. Mais il est bien certain que ce qu'il vise, encore que le principe d'inertie fait une fâcheuse ambiguïté avec l'inertie physique, c'est là une sorte d'écho du Fechnerisme, nous verrons l'utilisation qu'il fait de Fechner, car il y a deux faces de Fechner, la face du psycho-physicien, l'affirmation qu'aucune autre formulation faisant intervenir un autre principe que les principes physiques, peut servir à indiquer, symboliser les régulations physiques. Il est une autre face de Fechner qu'on connaît mal, qui est singulière, et dans le genre subjectivation universelle va fort loin, certainement à donner, par exemple, à la limite, un réalisme à mon petit apologue de l'autre jour, qui était très certainement loin de mes intentions. Je n'étais pas en train de vous dire que le reflet de la montagne dans le lac était un rêve du cosmos mais vous trouveriez dans Fechner quelque chose où vous pourriez trouver ça. — N'est-ce pas, Anzieu ? J'ai un auditoire avec des points sensibles, comme ça, un peu partout .

Donc, principe d'inertie, disons principe d'homéostase. Alors, Freud pose la question comme cela, est-ce que le rapport des deux systèmes est simplement ceci que ce qui est plaisir dans l'un est déplaisir dans l'autre, et inversement ? Car c'est déjà sur le fondement de cette loi de décharge, du retour à la position d'équilibre, qu'il a inscrit jusqu'à présent sans plus, sans inquiéter les lois de l'autre système — elles sont d'une structure différente — il les appelle processus primaires, par rapport aux processus secondaires. Mais, en fin de compte, le même principe de régulation les gouverne toutes les deux. Il s'en aperçoit à ce tournant, et, croyez-moi, ce n'est pas simplement pour le plaisir de jouer avec des abstractions car, à ce moment-là il le souligne, la preuve est que s'il le souligne c'est pour essayer de nous mener plus loin.

Et c'est là qu'il s'arrête, dans le caractère en somme surprenant d'une autre phase de la dynamique relationnelle entre un système et l'autre. Je l'exprimerai, cette autre phase d'une façon familière, pour bien faire comprendre, c'est qu'en fin de compte si ces systèmes sont simplement des systèmes en quelque sorte couplés, ce n'est pas dit tout à fait comme ça, mais vous l'y trouverez comme ça si vous savez lire, il s'expose d'une façon qui inclut au passage bien autre chose. Il avance pas à pas avec une extrême prudence, comme nous pouvons en dégager non pas des lignes générales, ce n'est pas une généralisation, mais une articulation essentielle. Si ces deux systèmes sont dans un rapport tel que ce qui est plaisir dans l'un soit déplaisir dans l'autre, nous obtenons là quelque chose qui est quand même articulé, qui, de ce fait, doit arriver à une loi générale d'équilibre. C'est, si vous voulez, la façon théorique, abstraite, de poser le même problème que je vous disais tout à l'heure, à savoir, est-ce que l'analyse du Moi n'est pas tout simplement une même façon, mais à l'envers,

de faire l'analyse que l'on avait commencé de faire sur l'autre plan, le registre de l'inconscient ?

Eh bien, ici Freud s'aperçoit qu'il y a quelque chose qui ne satisfait pas au principe du plaisir tel qu'il a été jusqu'à ce moment-là formulé. Il s'aperçoit que ce qui sort d'un des systèmes, le système de l'inconscient disons — c'est là le mot familier que je voulais introduire tout à l'heure — est d'une insistance particulière. Cela ne se limite pas, vous le pensez bien, à cette indication. Je vais vous dire là des choses très très simples. Cette insistance, quelle est-elle ? Je dis insistance parce que d'une certaine façon familière cela exprime bien le sens ; n'oubliez pas qu'on a traduit ça en français par automatisme de répétition, en allemand : *Wiederholungszwang*. C'est très frappant, et c'est là que reste le personnage, à la limite de notre entretien aujourd'hui.

Nous touchons là à quelque chose qui nous montre pourquoi cette homonymie, ce *Zwang*, qui est emprunté à l'automatisme, chez nous résonne avec toute une ascendance neurologique. En allemand, il y a un jouet [?], non pas par hasard, exactement dans le registre de la phénoménologie, c'est une compulsion à la répétition. C'est pour cela que je fais, je crois, du concret en introduisant cette notion familière d'insistance.

Ce système a quelque chose qui est nettement dérangeant. C'est dissymétrique, ça ne colle pas, ça pose des questions. Et alors tout l'article *Au-delà du principe du plaisir* est une espèce de quête à la trace. Tout d'un coup, on s'aperçoit qu'il y a quelque chose, qui échappe au système des équations, qui est saisi conforme à un certain nombre de choses que j'appellerai non pas catégories, mais évidences empruntées aux formes de la pensée du registre de l'énergétique, telles qu'elles sont instaurées au milieu du XIX^e^ siècle. On ne saurait négliger cela.

Hier soir, le Professeur Lagache vous a sorti un peu rapidement, nous ne l'avons vu qu'un instant, la statue de Condillac. Je ne saurais trop vous inviter, si jamais cela vous tombe sous la main, à relire le *Traité des sensations*. D'abord, parce que c'est une lecture absolument ravissante, du style d'époque inimitable ; cette statue qui est odeur de rose est quelque chose — vous verrez qu'en fin de compte mon état primitif d'un sujet qui se trouve partout et qui est en quelque sorte l'image visuelle à quelque ancêtre — vous verrez à quel point Condillac, cela paraît un départ tout à fait solide et évident, transparent à lui-même, lui aussi, c'est bien le cas de le dire, et dont il semble sans la moindre difficulté pouvoir ensuite sortir, tel le lapin du chapeau, toute la suite d'édifications psychiques, en fait, sans un certain nombre de sauts, qui nous laissent absolument consternés, dont il faut bien dire qu'ils n'étaient pas si heurtants pour ses contemporains, car Condillac n'était pas un délirant. Dans l'intervalle, qu'est-ce qui s'est passé ? Il y a des choses là-dedans, on sent que le principe du plaisir

devait s'introduire quelque part. Il ne le formule pas. Pourquoi ? Simplement, comme disait La Palice, parce qu'il n'en a pas la formule, parce qu'on était avant le temps de la machine à vapeur. Et il a fallu le temps de la machine à vapeur et son exploitation industrielle, et des gens très sérieux avec des projets d'administration et des bilans, qui se sont demandés, qu'est-ce que ça rend une machine ? En d'autres termes, il en sort plus qu'on y a mis dedans. C'étaient des métaphysiciens. Le lapin et le chapeau ont leur valeur éternelle, et il faut bien dire que quoi qu'on en pense, et que le discours que je vous tiens ne soit pas coloré en général d'une tendance progressiste, quand même il y a des émergences dans l'ordre du symbole, à savoir qu'il y a un moment où on s'aperçoit que pour sortir un lapin du chapeau, il faut toujours préalablement l'y avoir mis. C'est ça aussi le principe de l'énergétique, c'est pour ça que l'énergétique est aussi une métaphysique.

Alors Freud s'aperçoit que le principe d'homéostase qui est inscrit dans ce registre de l'équilibre de la machine, qui suppose tout cet arrière plan d'énergétique qui lui rend nécessaire d'inscrire en termes d'investissement, de charge, de décharge, de relation énergétique entre les différents systèmes tout ce qu'il nous déduit, pour le remettre finalement sous la rubrique de ce principe d'équilibre, il s'aperçoit qu'il y a quelque chose qui ne fonctionne pas là-dedans. Dans *Au-delà du principe du plaisir*, c'est ça, ni plus ni moins.

Il se le pose à propos de ce qui justement jusque-là n'avait été pour lui-même pas l'objet d'une question ; il se le pose à propos d'un certain nombre de phénomènes, dont vous auriez tort de croire que le phénomène bien connu de la répétition des rêves dans le cas des névroses traumatiques, qui porte à lui tout seul, en quelque sorte, une espèce de contradiction à la règle du principe de plaisir, en tant qu'au niveau du rêve elle s'incarne dans le principe de réalisation imaginaire du désir, cela n'est qu'un point tout à fait local, c'est une manifestation. Pourquoi, diable, dans ce cas-là y a-t-il une exception ? Mais ce n'est pas à cause d'une exception sur ce plan de la fonction ou de la théorie du rêve que peut être mis en cause quelque chose d'aussi fondamental que le principe du plaisir et à propos de quelque chose qui est non pas déduit de sa découverte, mais est le fondement même de sa pensée, c'est-à-dire qu'à l'époque de Freud on pense dans ce registre-là, c'est tout ce que ça veut dire.

Bien entendu, tout ceci est très incarné. En fin de compte le principe dont il s'agit dans l'autre système, Freud l'a dit concrètement, c'est le plaisir sexuel, c'est entendu. Mais il y a deux choses, cette résonance concrète est aussi le principe du plaisir en tant que principe de régulation qui permet d'inscrire dans un système de formulations symboliques, cohérent, tout le fonctionnement concret, énergétique de ceci, à savoir de l'homme considéré comme une machine.

Il se pose la question sur un terrain donc bien plus vaste que quelques exceptions. Aussi bien, si vous lisez ce texte, vous verrez que les différents points qu'il invoque, aucun ne lui paraît en fin de compte tout à fait suffisant pour tout mettre en cause, mais que leur ensemble, à savoir justement quelque chose qui réalise assez bien ce que vous disiez tout à l'heure en réponse à l'écueil que vous m'annonciez, que je finirai tout de même bien par me briser, à savoir qu'on finirait bien par le rencontrer quelque part à l'état d'idole, ce sujet. Est-ce qu'on joue au furet ? Là, vous le verrez jouer au furet, Freud, car ce qui lui paraît essentiel est le phénomène même sur lequel est fondée l'analyse, à savoir que si nous avons visé à la remémoration, ce que nous trouvons, que nous la rencontrions à la fin, ou pas, c'est quelque chose qui est la reproduction sous la forme transfert de quelque chose qui, lui, manifestement appartient à l'autre système.

***M. Leclaire –*** Je voudrais répondre, si je puis dire en bloc, parce que quand même, je me sens un tout petit peu visé. Je crois que vous me reprochez beaucoup d'avoir sorti le lapin du chapeau où je l'y avais mis. Mais enfin, je ne suis pas tellement sûr que c'est moi qui l'ai mis. Je l'ai sorti, soit ! Mais ce n'est pas moi qui l'ai mis. C'est la première chose que je voulais vous dire, ce n'est pas tout.

La deuxième est celle-ci, que je crois avoir dit que si ce système du Moi, que vous considérez par opposition au système de l'inconscient, je l'avais en effet situé comme triangulé et j'avais insisté sur le fait qu'aucun des éléments ne pouvait en être séparé, et qu'aucun n'était prévalent.

Quand au système du sujet de l'inconscient, pour lequel vous m'avez accusé d'idolification, je répondrai ceci : que je l'ai présenté de cette manière. Je me demande si ça peut encore s'appeler idolification. Et c'est pourquoi je l'appelle ainsi quand on sait ce que c'est. Autrement dit, j'ai dit que je le figurais, alors qu'en toute rigueur, comme Jéhovah, il ne devait être ni figuré, ni nommé. Je l'ai cependant figuré en sachant ce que je faisais et en n'étant jamais limité. Je pense à ce cercle qu'ensuite effectivement j'ai mis en traits pleins. Mais je pense quand même avoir constamment gardée présente cette idolification abusive. Or, c'est justement sur le point de cette idolification que j'ai le sentiment non pas que vous repoussez, que vous vous livrez à un jeu de furet, pour rechercher le sujet, mais que cette idolification vous la reportez du côté de l'Autre.

***J. Lacan –*** Cher Leclaire, je veux quand même, à la fin de cet entretien, où beaucoup peut-être vous ont senti, peut-être moins que vous-même, mis en cause, je voudrais dire que bien entendu je reconnais, et même rends hommage au fait que vous avez fait les choses comme vous dites, en sachant ce que vous faisiez. C'est évidemment le grand mérite de ce que vous avez fait hier soir, c'est que

c'était quelque chose de très maîtrisé, vous saviez parfaitement ce que vous faisiez, et cela par exemple vous ne l'avez pas fait d'une façon innocente.

Ceci dit, alors ce que vous proposez actuellement nous allons voir si c'est vrai, si je le mets du côté de l'Autre. Peut-être qu'aujourd'hui, dans un dessein de ne pas vous essouffler, et parce que je vais vous quitter, j'ai été un peu trop lentement pour que vous voyiez poindre en quel point ce que vous venez de m'annoncer comme écueil est plus qu'évitable, déjà évité ?

***M. Leclaire –*** J'ai simplement le sentiment, justement, que ce phénomène d'évitement se produit chaque fois que l'on parle du sujet. Chaque fois, comme une espèce de réaction, lorsque l'on parle du sujet.

***J. Lacan –*** Ce phénomène d'évitement, vous voulez dire quoi ?

***M. Leclaire –*** *Ridence,* celui-là même.

***J. Lacan –*** Alors, là, je vous en prie, ne nous égarons pas. Ce n'est pas le même évitement.

Je veux simplement vous dire, c'est donc là que je vous ai amenés, en quoi se distingue cette fonction répétitive de la fonction restitutive du principe du plaisir. Qu'est-ce que ça veut dire que le sujet reproduise indéfiniment quelque chose qui est une expérience, par exemple, pourvue de certaines qualités repérables dans la mesure où vous la découvrez ensuite par la remémoration. Et Dieu sait quelle peine vous avez, je crois, à donner à cette remémoration tous les caractères exigibles pour la satisfaction du sujet. C'est toute l'histoire de *L'homme aux loups*. Je vous l'ai commentée il y a déjà quelques années.

Cette insistance du sujet à reproduire quoi ? Comment ? Est-ce que c'est dans sa conduite ? Est-ce que c'est dans ses fantasmes ? Est-ce que c'est dans son caractère ? Est-ce que c'est même dans son Moi ? Le fait même que je puisse vous poser la question déjà vous indique tout ce que nous aurons à nous poser comme questions sur le sujet de ce que c'est que la nature de cette reproduction ? Qu'est-ce que c'est ?

Vous voyez bien, déjà, la façon dont je vous le désigne que nous allons être tout de suite très proches de quelque chose qui s'appellera, si vous voulez, une modulation temporaire, toutes sortes de choses et de registres et de niveaux extrêmement différents peuvent y servir de matériel et d'éléments, à partir du moment où on a adopté ce vocabulaire, c'est-à-dire cette reproduction dans le transfert à l'intérieur du traitement, qui n'est évidemment qu'un cas particulier d'une reproduction beaucoup plus diffuse, qui est toute celle sur la piste de quoi on commence à entrer, et qu'on appelle analyse de caractère, analyse de la personnalité totale, et autres foutreries.

Freud pose la question : qu'est-ce que ça veut dire ça ? Que cette reproduc-

tion, elle, qui dans son caractère inépuisable pose du point de vue du principe du plaisir le problème, est-ce qu'il y a quelque chose de déréglé, ou est-ce que ça appartient à un principe différent, à un principe plus fondamental ?

Je vais laisser les choses sur cette question ouverte, quelle est la nature du principe qui règle ce qui est — vous le voyez bien, et c'est bien pour cela que tout ceci est organisé et dirigé — le sujet, celui qui est en cause et dont il est bien aujourd'hui qu'il soit en cause.

Aujourd'hui posons la question de savoir s'il est assimilable, réductible, symbolisable, s'il est quelque chose, ou s'il est justement quelque chose qui ne peut être ni nommé, ni saisi, mais qui peut être structuré.

Ce sera le sujet des leçons de notre prochain trimestre.

[Applaudissements].

# Leçon VI

*12 janvier 1955*

Je pense que vous avez eu de l'inauguration de cette année, telle qu'elle a eu lieu hier soir, satisfaction. Vous avez été gâtés. On vous a donné une bonne chose. Il s'agit maintenant de savoir ce que vous voulez en faire.

J'ai deux questions à vous poser. L'une regarde quelque chose d'antérieur à l'événement d'hier soir, et l'autre s'y rapporte. La chose antérieure est celle-ci, qui a lu *Au-delà du principe du plaisir ?*

Il ne serait peut-être pas mal, pour ceux qui ont encore quelque trace mnésique de ce sur quoi je vous ai laissé à la fin de notre dernier entretien, à savoir la *Wiederholungszwang* — autrement dit, comme j'ai pris le soin de vous souligner, ce que nous traduirons plutôt par *compulsion de répétition* que par *automatisme de répétition* — que je vous ai indiquée comme étant isolée, détachée par Freud de ce qu'il a défini depuis le début de ses écrits, même ses tous premiers écrits qui ont été révélés en dernier, le travail de l'esquisse d'une psychologie, à quoi je fais souvent allusion et dont il faudra que dans les semaines qui vont venir quelqu'un s'occupe, pour que nous en fassions ici l'analyse et la critique. Depuis ce moment-là, ce que Freud avait défini comme le principe du plaisir, qui, comme je vais avoir à vous le dire, à y revenir aujourd'hui, est entièrement un principe de constance.

La différence essentielle que Freud marque entre principe de constance, qu'il a appelé dès l'origine principe du plaisir, qu'il soutient comme tel chaque fois qu'il a à faire dans ses exposés théoriques au principe du plaisir, et cette autre chose, cet autre principe, dont nos théoriciens analystes sont à peu près aussi embarrassés qu'un poisson d'une pomme, qu'ils essaient d'appeler principe de nirvana, par exemple il est vraiment remarquable de voir sous la plume

d'un auteur comme Hartmann, par exemple, les trois termes absolument identifiés par une relation [d'équivalence ?], principe de constance, principe de plaisir, principe de nirvana, comme si Freud n'avait jamais bougé de cette sorte de catégorie mentale, dans laquelle il essayait d'ordonner la construction des faits, et que c'était toujours la même chose dont il parlait ? On se demande alors pourquoi il aurait appelé tout d'un coup ce que nous appelons principe de nirvana cet au-delà du principe du plaisir ? Pourquoi il l'a situé au-delà du principe du plaisir ?

Je vous ai expliqué la dernière fois comment, au début du principe du plaisir, il nous représente les deux systèmes du moi, en nous montrant que ce qui est plaisir dans l'un se traduit par peine dans l'autre, et inversement. Et combien c'est justement pour aller au-delà de cette parfaite symétrie, de cette réciprocité entre les deux systèmes, de ce couplage complet entre les deux systèmes, qui reviendrait, si c'était un pur et simple couplage, à n'en faire qu'un, si les processus primaire et secondaire étaient emboîtés l'un dans l'autre, comme étant l'inverse l'un de l'autre, il suffirait en effet — comme on dit tant maintenant — à opérer sur l'un pour opérer en même temps sur l'autre, à opérer sur le moi et la résistance, pour du même coup toucher au fond du problème.

Or, justement en 1920, Freud écrit *Au-delà du principe du plaisir*, pour dire qu'il est bien entendu [que ce] qu'on a appelé la dernière fois cette insistance, pourquoi, puisque tout le système nerveux est conçu comme étant destiné à arriver à une position d'équilibre, n'arrive-t-on pas à l'équilibre ? Ces choses, quand on les exprime comme ça, sont l'évidence même. Mais justement, la valeur prodigieuse de l'œuvre de Freud c'est que c'était un homme qui, quand il avait une fois vu quelque chose — et il savait les voir, et le premier — ne lâchait pas la valeur de relief, l'originalité, le tranchant de ce qu'il avait une fois détaché et qu'immédiatement, bien entendu, comme tout ce qui est apporté de nouveau à la pensée, le travail de rongeur, d'insecte qui se produit toujours autour de toute espèce de nouveauté spéculative et qui tend à faire rentrer dans les habitudes d'esprit, dans la routine, s'exerçait autour de lui, autour de chacune de ses découvertes. Vous n'avez qu'à reprendre, à partir de la première grande notion originale qu'il a apportée sur le plan purement théorique, la notion de libido, tout de suite la tentative, représentée en cette occasion par Jung, de noyer le relief, le caractère irréductible de ce qu'il apportait, en disant, cette libido est sexuelle, ce qui nous forcerait peut-être, pour bien nous faire entendre de nos jours, de resouligner la chose, de dire ce que Freud a apporté, c'est que le moteur essentiel de ce quelque chose qu'on peut appeler le progrès humain comme tel, le relief du conflit, du pathétique, du fécond, du créateur dans ce qui est la vie humaine, il faudrait presque le dire sous cette forme pour le faire entendre, parce que cette

libido on finit par en faire la chose la plus amorphe du monde, c'est la luxure, c'est ça qu'il veut dire. Et déjà au bout de dix ans, il y avait Jung pour expliquer que c'était les intérêts psychiques, la libido. La libido, c'est la libido sexuelle. Quand je parle de la libido, c'est de la libido sexuelle.

C'est pourquoi c'est au moment où le tournant, qui avait déjà commencé avant 1915-1920, ce qu'on appelle le tournant technique analytique, qui est reconnu par tout le monde comme le centrage de la technique sur la résistance, est une chose qui, en elle-même, bien entendu était fondée, s'est manifestée féconde, mais qui prêtait à une confusion théorique qui est celle sur laquelle j'insistai tout à l'heure, de considérer qu'en fin de compte c'est en opérant sur le moi qu'on opère sur une des moitiés de l'appareil. On est revenu au point de départ, ça peut suffire.

Freud nous rappelle à ce moment-là que la découverte freudienne consiste en ceci que l'inconscient est ce qui ne peut pas être atteint comme tel, se fait entendre, et se fait entendre d'une façon qui est paradoxale, douloureuse, irréductible, d'une façon justement qui ne satisfait pas au principe du plaisir, c'est-à-dire qu'il ramène ce qui est l'essence de sa découverte au premier plan, où on tend à l'oublier. C'est là-dessus que j'ai terminé la dernière fois. Et j'ai dit à certains d'entre vous, lisez pendant ces vacances l'*Au-delà du principe du plaisir*.

S'il y en a un qui veut bien prendre la parole pour dire ce qu'il a dans ce texte vu, saisi, ou découvert qui aille dans le sens de ce que je dis, ou dans le sens contraire, je lui donne la parole.

***M. Mannoni* –** Je demanderai volontiers un éclaircissement sur un point qui m'embarrasse un petit peu. Je me trompe peut-être. Il semble, quand on lit Freud, qu'on est en présence, qu'il maintient deux aspects de la compulsion de répétition. Dans l'un il s'agit de recommencer un effort raté pour essayer de le réussir, en reprenant un problème, cela apparaît comme une protection contre le danger, contre le traumatisme. Et dans l'autre aspect, il semble qu'on revienne à une position plus confortable, parce qu'on a raté la position qui, dans une perspective évolutionniste, est postérieure. Et je n'ai pas remarqué que ces deux positions s'accordent finalement, ou du moins j'ai raté alors l'accord, et je suis embarrassé par cette difficulté.

***J. Lacan* –** Je ne sais pas si vous vous souvenez que cette distinction que j'avais crue — je n'ai plus les notes prises quand avait parlé Lefèvre-Pontalis — en effet cette ambiguïté de l'usage du terme du *Wiederholungszwang,* en montrant qu'il y a là deux pentes qui s'entremêlent, s'entrelacent, entre une tendance restitutive et une tendance répétitive. [Et ce que vous avez employé…]

***M. Lefèvre-Pontalis –*** Vous l'avez étudié à cette occasion.

***J. Lacan –*** Vous avez nettement remarqué qu'il y avait là deux registres, et qu'entre les deux je ne dirais pas que la pensée de Freud oscillait, parce qu'il n'y a pas de pensée moins oscillante que la sienne, mais qu'en effet il y avait une série de passages qui pouvaient donner à chaque instant le sentiment que sa recherche revenait sur elle-même.

Il y a là presqu'une espèce de processus de contrôle, comme si chaque fois qu'il allait partir trop dans un sens, il revenait une espèce d'avertissement qui le poussait à dire, est-ce que ce n'est pas tout simplement la tendance restitutive ? et, une fois de plus, mais non, ça ne suffit pas, il y a quelque chose qui reste après la manifestation de cette tendance restitutive, c'est quelque chose qui est proprement répétitif. Et dans cet ordre, ce qui est répétitif se présente paradoxalement au niveau de la psychologie individuelle, comme gratuite, c'est là qu'est la question, qu'est l'énigme, ce que nous voyons au niveau de la psychologie individuelle et qui n'est pas satisfait, dans notre hypothèse du principe du plaisir, à savoir que l'ensemble du système doit revenir à l'état où il était au départ, opérer d'une façon homéostatique, comme on dit de nos jours. Pourquoi est-ce qu'il y a quelque chose qui, de quelque bout qu'on le prenne, ne rentre pas ? C'est bien là le mouvement du principe du plaisir et tout le temps il essaie de rattraper l'assurance qu'il s'agit d'un phénomène qui rentre dans le cadre du terme de restitution. Et de nouveau les faits, l'expérience, et c'est très frappant de voir qu'il ne lui semble pas que ce soit les plus paradoxaux qui soient les plus instructifs.

En fin de compte c'est le fait massif de la reproduction dans le transfert qui lui impose la décision. Il faut admettre comme telle la compulsion de répétition.

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

***J. Lacan –*** A la suite de la lecture du texte ?

***M. Mannoni –*** Je n'ai pas fini de le relire.

***J. Lacan –*** C'est justement par cela qu'il est amené tout droit à la fonction de l'instinct de mort, c'est-à-dire que précisément il sort des limites de l'épure, puisque jusqu'à présent c'est comme ça.

***M. Hyppolite –*** Pourquoi l'appelle-t-il instinct de mort ? On a l'impression, quand on relit cela de quelque chose de terriblement énigmatique, on a l'impression de phénomènes hétérogènes qu'il cite comme ne rentrant pas dans le cadre de l'épure, aussi bien les gens qui répètent des échecs, il cite tout cela et

d'autres phénomènes hétérogènes. Il appelle cela instinct de mort. Quel rapport y a-t-il entre le mot *instinct de mort* et ces phénomènes-là au-delà du principe du plaisir ? Pourquoi l'appeler instinct de mort ? Cela lui ouvre des perspectives tout d'un coup, dont certaines paraissent assez étranges, comme le retour à la matière, c'est intéressant mais un peu étrange, dont d'autres ?… Le fait de l'appeler instinct de mort va ouvrir d'autres phénomènes assez hétérogènes à ceux dont il parle.

***M. Mannoni –*** Il aurait mieux fait de l'appeler anti-instinct.

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

***J. Lacan –*** C'est exact.

***M. Hyppolite –*** C'est une prodigieuse énigme, le retour à la matière, et un peu vague à mon sens. Mais là on a l'impression qu'on se trouve en présence d'une suite d'énigmes, et le nom même qu'il leur donne, instinct de mort, est lui-même un bond par rapport aux phénomènes qu'il a expliqué, un bond prodigieux que les explications philosophiques qu'il en donne…

***J. Lacan –*** Quelqu'un a-t-il quelque chose d'autre ?

***M. Bejarano –*** J'ai la même difficulté à saisir ce bond-là. Il donne comme exemple aussi que ça s'opposerait aux instincts de vie, de la conservation du moi, et il les appelle donc instincts de mort. Mais on pense, j'ai pensé à un exemple, celui du feu, est-ce que dire que le feu vise au non-feu, il a l'air de dire que les instincts de conservation même de la vie vont à la mort, mais par un chemin dont il exigerait que ce soit celui-là et pas un autre. En somme, en se défendant des embûches, en disant que la mort est voulue par ces instincts de conservation, ne peut-on pas, en transposant, dire que le feu aussi, c'est-à-dire la chaleur, c'est le froid ? A ce moment-là, ça me paraît aussi spécieux dans cette dualité ; ce sont les deux faces d'une même chose, il me semble. Je ne saisis pas, pourquoi appelle-t-il cela instinct de mort ?

***M. Hyppolite –*** Est-ce qu'il n'y a pas, dans cette philosophie un peu vaseuse comme philosophie expressive, il finit par dire la libido tend à former des groupes de plus en plus liés les uns aux autres et organiques, et l'instinct de mort tend à ramener aux éléments, à l'élément… C'est un peu vague comme philosophie. Mais il aboutit à dire cela.

***J. Lacan –*** Cela ne donne pas l'impression de vague. On a l'impression à lire ce texte qu'il suit bien ce que j'appelle sa petite idée. Il y a quelque chose qui le travaille et en fin de compte, quand il s'aperçoit lui-même, en effet, il en recon-

naît lui-même le caractère extraordinairement spéculatif de tout son développement ou plus exactement de ce que j'évoquai tout à l'heure comme cette espèce d'interrogation en rond qui est le mouvement de sa pensée, qu'il revient sans cesse sur ses bases de départ, et il fait un nouveau cercle, et il retrouve de nouveau le passage, et finit par le franchir enfin et l'ayant franchi il reconnaît, avoue, qu'il y a là quelque chose qui est en effet ce que j'appelai entièrement sorti des limites de l'épure, qui ne peut pas absolument se contenter de la référence à l'expérience pour se fonder. Il lâche, il affirme que la dernière nécessité de ce développement qui lui a paru essentiellement, à lui, digne d'être recommuniquée, cette dernière référence est donnée dans son assentiment, dans le fait qu'il est porté nécessairement dans la vie de cette investigation, de cette problématique.

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

***J. Lacan –*** Ceci est à proprement parler au niveau de ce qu'on peut appeler l'immédiat, ce qui est donné dans l'expérience psychologique de l'individu considéré comme tel, c'est-à-dire isolé si on peut dire, disons même, allant très loin pour imager ma pensée, au niveau de la marionnette, dans son comportement. Mais ce dont il parle quand il parle d'instinct de mort, aussi bien que dans l'instinct de vie, c'est les fils. Ce qui l'intéresse, c'est de savoir par quel fil est conduite la marionnette.

Et c'est ce qui me ramène au point de convergence de la question telle qu'elle s'est posée à la suite de notre entretien d'hier soir, à la question que j'ai cru devoir vous poser sous la forme, est-ce que c'est un humanisme ? et qui est la même question que je pose quand je dis, est-ce qu'il est dans le sens de la découverte freudienne de parler d'*autonomus ego* à un titre quelconque ? En d'autres termes, est-ce que vraiment Freud apporte une question et une réponse absolument fondamentale à cette question de toujours, au niveau du vécu humain le plus commun de la préoccupation de tous ? Que veut dire cette espèce de notion ou de mirage, ou de question éternelle qui est posée ? Quelle est la part d'autonomie qu'il y a dans l'homme ?

Dans ce sens, que nous apporte Freud ? Est-ce une découverte vraiment fondamentale, une révolution ? Et se repose également du même coup la troisième question que je posai hier soir, à savoir qu'y a-t-il de nouveau, si nous les mettons sur le même plan, au même niveau, au même registre de Hegel à Freud ?

***M. Hyppolite –*** Il y a beaucoup.

***J. Lacan –*** Je ne vous répondrai certainement pas dès aujourd'hui d'une façon complète, car il y a des pas à faire dans un certain chemin qui est peut-être lui aussi un long chemin.

Je vais essayer à ma façon d'éclaircir, d'entrevoir, de situer exactement quel est le sens de ce que j'appelai tout à l'heure sa petite, ou sa grande idée, quand il est là, à osciller, à tourner autour de cette notion, de cette fonction de l'instinct de mort. Mais par contre nous pouvons justement commencer le chemin, à partir de cette question fondamentale, parce qu'elle est là, présente, elle est la question que nous mettons ici au premier plan, en partant de la pratique, de la technique analytique.

Que doit viser l'analyste ? Est-ce que l'analyste, pour tout dire — comme maintenant à le faire dans des cercles très largement étendus, et je dirai même si largement étendus qu'on peut dire que c'est général, à part quelques exceptions — doit retourner à cette notion, à cette perspective essentiellement individualiste du sujet, qui laisse en somme intact et d'une façon très surprenante, car il est tout de même très surprenant qu'actuellement, dans une perspective que nous pourrions polariser entre les deux termes d'une pensée conquérante ou d'une pensée rétrograde, littéralement une polarité entre la lumière et l'obscurantisme, que ce soit dans l'ensemble ce qu'on peut appeler les savants de laboratoire qui continuent de maintenir cette sorte de mirage, de ce que, si vous voulez, tout le temps les voiles de la pensée… pour réduire, pour mettre en question ce mirage qu'en fin de compte c'est l'individu, le sujet humain, — et pourquoi lui parmi tous les autres ? — qui est vraiment autonome. Qu'en dernier ressort, en dernière limite, il y a là quelque part, que ce soit la glande pinéale ou ailleurs, un aiguilleur, le petit homme, qui est dans l'homme, et qui fait marcher l'ensemble de l'appareil.

Eh bien, c'est à cela que la pensée analytique, pour l'instant, revient, qui se manifeste sous mille formes. Quand on nous parle d'ego autonome, de partie saine du moi, de moi qu'il faut renforcer, de moi qui n'est pas suffisamment fort pour qu'on puisse s'appuyer dessus pour faire une analyse, de moi qui doit être l'allié de l'analyste, l'allié du moi de l'analyste… Vous voyez ces deux mois, bras dessus, bras dessous, à l'aide de ce résidu qui reste dans le moi du sujet, ainsi subordonné, par cette espèce de soi-disant confiance ou alliance, dont vérita-

blement on peut dire que rien ne nous donne le moindre petit commencement dans l'expérience, puisque c'est exactement le contraire qui se produit, à savoir que c'est par ailleurs au niveau de ce moi que se produisent exactement et forcément toutes les résistances. On se demande vraiment d'où elles pourraient partir, si ce n'était pas, précisément, de ce moi ?

Et là-dessus, j'en passe, je n'ai pas le temps aujourd'hui d'extraire de mes papiers quelques textes, mais je le ferai un jour, je citerai quelques paragraphes récemment parus où s'étale, avec une sorte de complaisance, de satisfaction du repos enfin conquis, cette notion que c'est très simple, simple comme bonjour, et c'est comme ça il y a de bonnes choses dans ce brave petit sujet où la libido est neutralisée, délibidinisée, où l'agressivité elle-même est désagressivée, c'est la sphère sans conflit, libre de conflit. A partir de là, c'est comme Archimède, on lui donne son petit point hors du monde, il peut le soulever, mais, malheureusement, ce petit point hors du monde n'existe point.

Je repose donc bien la question. Il faut bien voir jusqu'où elle s'étend, c'est jusqu'à ceci. J'ai parlé hier soir, est-ce que c'est un humanisme ? C'est encore une autre façon de poser la question, et qui s'étend au-delà de ces niaiseries, de ces naïvetés, ça va beaucoup plus loin. Est-ce en lui — c'est justement là que ça va — que l'homme a sa mesure ? C'est-à-dire que cela met en question un point tout à fait tranchant, un versant absolument essentiel qui emporte, bien entendu à condition de bien la saisir, une des prémisses les plus fondamentales de toute la pensée classique, depuis une certaine date de la pensée grecque, l'homme, nous dit-on, est la mesure de toute chose. Mais où est sa propre mesure ?

***M. Hyppolite –*** Vous ne croyez pas que, c'est presque une réponse à votre question à laquelle j'ai été amené à réfléchir une partie de la nuit, mais qui tombe dans ce que vous dites, il y a chez Freud un conflit profond, le conflit entre un rationalisme — et j'entends par rationaliste quelqu'un qui pense qu'on pourra rationaliser l'humanité, et cela va du côté du moi — et un tout autre homme, infiniment détaché de guérir les hommes, au fond, avide plutôt d'un savoir d'une tout autre profondeur, et qui s'oppose à ce rationaliste-là à chaque instant. Dans l'*avenir d'une illusion*, Freud nous dit, qu'est-ce qui se passera quand toutes les illusions seront parties, et là le moi, le moi renforcé, humain, agissant, intervient ; on voit une humanité délivrée, l'homme voit là un personnage. Mais il y a un personnage plus profond. Est-ce que la découverte de l'instinct de mort n'est pas liée à ce personnage profond que Freud trouve en lui et que le rationaliste n'exprime pas. Qu'en pensez-vous ?

Il y a deux hommes en Freud. De temps en temps, je vois le rationaliste, et c'est le côté de l'humaniste : « On va se débarrasser de toutes les illusions, que

restera-t-il ? ». Puis il y a le spéculatif pur, en quelque sorte, qui au fond n'est pas tellement attaché à guérir les gens, dans une large mesure, et qui se découvre du côté de l'instinct de mort, qui est du côté de la spéculation.

***J. Lacan –***Je crois que c'est proprement l'affaire de l'aventure de Freud comme créateur.

Je ne crois absolument pas que ce soit du tout là qu'il y ait pour lui opposition et conflit. C'est vraiment en prenant l'aspiration rationaliste, en la considérant comme incarnée par un rêve de rationalisation qu'on peut dire une chose pareille.

Or je crois que quelle que soit l'attention qu'il ait accordée, ou paru accorder, dans certains de ses textes, par exemple *Avenir d'une illusion*, *Malaise dans la civilisation*, aussi loin qu'il ait pu pousser un certain dialogue, pour le caractériser, je dirais, au niveau de l'optimisme ou de l'utopisme einsteinien, je veux dire Einstein quand il sort de ses géniales mathématiques, à savoir des platitudes.

***M. Hyppolite –*** Il y a une certaine grandeur dans le matérialisme de Freud.

***J. Lacan –*** Les platitudes ont aussi leur grandeur. Il y a des platitudes à perte de vue. Je ne crois pas que Freud soit à ce niveau.

***M. Hyppolite –*** C'est pour ça que je l'aime, parce qu'il n'est pas à ce niveau ; il y a quelque chose de bien énigmatique.

***J. Lacan –*** Dans *Malaise dans la civilisation*, on voit encore, comme il sait voir, où ça résiste. Comme si c'était jamais prévoir que si loin justement qu'on l'introduise, je ne dis pas le rationalisme, mais la rationalisation, ça sautera forcément quelque part.

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

***J. Lacan –*** Mais, justement, s'il y a quelque chose dans sa pensée, c'est d'être qualifiée, et au plus haut degré, de la façon la plus ferme, traditionaliste au sens plein du terme de bout en bout ; c'est en fin de compte même que ce texte, sur lequel nous allons nous escrimer, et autour duquel nous tournons comme quelque chose de si difficile à pénétrer, n'est que les exigences les plus vivantes, les plus actuelles, les plus saisissantes d'une raison qui n'abdique devant rien, c'est-à-dire qui ne dit même pas : « A partir d'ici commence l'opaque et l'ineffable ». Il entre, et dût-il même avoir l'air de se perdre dans l'obscurité totale, lui, il continue avec la raison et je ne crois pas du tout qu'il y ait en quoi que ce soit chez lui cette sorte d'abdication ou de prosternation finalement devant quelque chose qui renonce à opérer avec la raison, qui serait impliquée dans ce que vous avez suggéré tout à l'heure, qu'en fin de compte il se retirerait quelque part sur la montagne, en pensant que tout va bien comme ça.

***M. Hyppolite –*** Il va jusqu'à la lumière, même si cette lumière la plus totale doit être anti-thétique. Par ce rationalisme, je n'ai pas voulu dire qu'il allait se

livrer à une nouvelle religion ; au contraire, l'*Ausfürhung* est une religion contre la religion.

***J. Lacan –*** Justement le sens de ça, son antithèse, appelons ça comme ça, l'instinct de mort, c'est justement ça ; un pas absolument décisif dans la prise, la saisie sur la réalité, et une réalité qui dépasse de beaucoup ce que nous appelons la réalité dans le principe de réalité, d'une opération rationnelle comme telle. C'est un concept, ce n'est pas un aveu d'impuissance, ce n'est pas l'arrêt devant un irréductible, un dernier ineffable, c'est un concept.

Nous allons maintenant tâcher de faire quelques pas pour le rejoindre. En fin de compte, je crois qu'il faut partir, puisque nous en sommes là, de ce que vous nous avez proposé hier soir comme étant la phénoménologie de l'esprit dans Hegel, et qui mesurément correspond bien effectivement à ce que Hegel nous a expliqué. Hegel, c'est tout entier la conscience. Mais dans Hegel, il est bien clair que le *Bewußtsein* est bien plus près du savoir que de la conscience. Il s'agit du progrès du savoir. Je crois que c'est en effet là que se fait la division. Malgré tout, je disais que c'était une des questions que j'aurais posée si nous n'étions pas tout de même hier soir tous, et l'assemblée était fort sage, elle est restée dans les limites, si on en était sorti, je vous aurais posé la question, quelle est dans Hegel la fonction du non-savoir ? Ce qu'il faudrait que vous nous fassiez pour le prochain semestre, une seconde conférence, pour nous en parler. Mais telles que vous voyez les choses, telles que vous nous les avez dites hier soir, il est certain qu'il s'agit du progrès du savoir et puisque nous avons parlé tout à l'heure de perspectives d'avenir, du futur de l'humanité, du but de l'histoire, et après tout du même coup de la fin de notre thérapeutique — et cela ne nous fait pas rester un instant hors des préoccupations de Freud — j'ai souligné hier soir qu'il y avait un certain nombre d'articles pour dire ce qu'il faut prévoir. Que faut-il attendre en définitive de la reconquête de ce Zuiderzee, comme il l'a écrit quelque part, psychologique qu'est l'inconscient, quand on aura asséché les polders du Ça ? Qu'est-ce que ça va donner du point de vue rendement humain ? Eh bien, cette perspective, comme nous l'avons déjà suffisamment indiqué tout à l'heure, ne lui paraissait pas tellement exaltante. Il lui semblait qu'on risquait encore quelques ruptures de digues. Tout ça est écrit dans Freud. Je ne le rappelle que pour montrer que nous restons dans le commentaire de la pensée freudienne.

Ce dont il s'agit pour l'instant c'est de savoir — et je suis content que M. Hyppolite soit là pour lui poser la question et savoir si je ne vais pas un peu loin en ce sens — ce que nous montre la perspective hégélienne comme étant justement cette réalisation, cette fin de l'histoire, ce sens d'une certaine manifestation, soit progrès ou pas, dans la communauté humaine. Je crois qu'en

somme tout le progrès de la phénoménologie de l'esprit, dans Hegel, c'est vous tous ; vous êtes là pour ça. Cela ne veut pas dire autre chose que ça, ce que vous faites, même quand vous n'y pensez pas, c'est-à-dire toujours les fils de la marionnette. M. Hyppolite m'approuvera-t-il si je dis que l'ensemble du progrès de cette phénoménologie de l'esprit est en somme une maîtrise de plus en plus élaborée. Acceptez-vous cette forme ?

***M. Hyppolite –*** Cela dépend de ce que vous mettrez dans maîtrise.

***J. Lacan –*** Je pense bien. Eh bien, je vais essayer de l'illustrer, et non pas, bien entendu en essayant d'arrondir les angles, c'est-à-dire de passer mon terme, mais au contraire de montrer dans quel sens il peut heurter. Je vais l'illustrer.

***M. Hyppolite –*** Ne me prenez pas comme adversaire. Je ne suis pas hégélien. Probablement suis-je contre. Ne me prenez pas comme représentant Hegel. Je suis contre la conclusion hégélienne banale.

***J. Lacan –*** Cela va beaucoup nous faciliter les choses. Je vous demande simplement, car vous êtes quand même plus spécialiste de Hegel que moi, de me dire si je ne vais pas trop loin, c'est-à-dire d'une façon telle que les textes très importants pourraient me contredire. Donc, une maîtrise de plus en plus élaborée. Je voudrais l'illustrer, pour bien marquer alors où va être le tranchant du couteau. D'ailleurs, que ce soit Hegel ou pas, il ne m'importe que de savoir que c'est Hegel, parce qu'Hegel est Hegel quand même. Et comme je l'ai souvent fait remarquer, je n'aime pas beaucoup qu'on dise qu'on a dépassé Hegel, comme on dit dépasser Descartes, etc., dépasser tout et toujours ; on reste tout simplement à la même place. Alors, illustrons cette maîtrise élaborée. La fin de l'histoire, c'est le savoir absolu. On n'en sort pas. Si la conscience c'est le savoir, la fin de cette dialectique de la conscience c'est le savoir absolu qui est écrit comme tel dans Hegel.

***M. Hyppolite –*** Oui. Mais on peut interpréter Hegel. Même dans la phénoménologie on peut se demander si le chapitre « le savoir absolu », il nous dit qu'il y a un moment, dans la suite de l'expérience, où, au cours de l'expérience, apparaît comme le savoir absolu, ou bien le savoir absolu est-il dans la présentation totale de l'expérience ? C'est-à-dire est-ce que le savoir absolu accompagne toujours et tout état de la conscience phénoménologique ? Est-ce que nous sommes toujours et en tout temps dans le savoir absolu, ou bien est-ce que le savoir absolu est un moment, c'est-à-dire est-ce qu'on peut considérer que la phénoménologie et le personnage de Kafka qui va jusqu'à la porte, et à la porte il y a écrit « le savoir absolu », est-ce que, dans la phénoménologie, il y a une série d'étapes qui sont antérieures au savoir absolu, puis une étape finale à laquelle arrive Napoléon, n'importe qui… etc., et qui s'appellerait « le savoir absolu » ? Hegel le dit un peu, mais heureusement on peut comprendre Hegel tout autrement. En

particulier l'interprétation qu'Heidegger donne de Hegel, elle est tendancieuse, mais elle est possible, heureusement ; c'est pour cela qu'on ne dépasse pas Hegel. C'est qu'il serait fort possible que cette notion de savoir absolu soit pour ainsi dire immanente chaque fois, à chaque étape de la phénoménologie, il y a le savoir absolu. Seulement la conscience le manque ; elle fait de cette vérité qui serait le savoir absolu un autre phénomène naturel qui n'est pas le savoir absolu.

Jamais donc le savoir absolu ne serait un moment de l'histoire, et il serait toujours, le savoir absolu serait l'expérience comme telle, et non pas un moment de l'expérience, l'expérience comme telle avec les présences et les absences, à savoir qu'en fermant le champ de présences et d'absences, la conscience étant dans le champ ne voit pas le champ. Voir le champ, c'est ça le savoir absolu.

***J. Lacan –*** Quand même, ce savoir absolu dans Hegel même s'incarne dans un discours.

***M. Hyppolite –*** Oui, oui.

***J. Lacan –*** Et vous avez insisté hier soir dans ce que nous pouvons appeler en somme la troisième étape de la conscience. Il y a d'abord la conscience inconsciente, si on peut dire, ensuite la conscience du discours, c'est-à-dire, ce qui m'a semblé d'ailleurs à un certain moment peut-être se dérober dans votre exposé, le moment où le sujet se reconnaît en se faisant reconnaître n'est pas purement et simplement, et dans Hegel — quelque gloire que je dusse en tirer — si vous voyez que tout de même toute cette relation de l'un avec l'autre serait tellement spéculaire, je crois quand même qu'il y a là l'introduction de ce quelque chose qui est ce que vous avez appelé, par exemple, à un moment, la conscience en tant qu'elle se justifie, qu'elle donne les raisons de son action, et comme vous le disiez en effet il n'y a pas de raison de principe, dans la théorie de Hegel, que tout ne soit pas, non seulement justifiable, mais justifié.

Or je crois, quoi que nous pensions que cette sorte de constance que manifesterait — je crois d'ailleurs que quand je vous ai répondu j'ai mis l'accent là-dessus — tout est toujours là, toute l'histoire est toujours actuellement présente, présente dans le sens vertical. Il ne peut pas être autrement. Autrement ce serait une espèce de conte puéril.

Mais tout de même il y a quelque chose, c'est que ce savoir absolu qui en effet est là, depuis les premiers idiots du Néanderthal, quand même il s'incarne dans un discours. Et je crois que les textes même de Hegel donneraient la précision tout à fait technique que ce dont il s'agit, c'est que le discours se referme sur lui-même, à savoir qu'il soit entièrement d'accord avec lui-même, que tout soit cohérent et justifié, tout ce qui peut être exprimé dans le discours. Dans ce sens-là, dans le sens de la formulation dans le discours, il y a quand même quelque chose qui doit advenir. C'est là que je vous arrête et que je pose la question. Nous allons

lentement, pas à pas. Mais il vaut mieux aller lentement pour aller sûrement. Je ne vais pas dire aujourd'hui le quart de ce que je voulais dire. Mais ça nous mènera à ce que nous cherchons, c'est-à-dire au sens et à l'originalité de ce qu'apporte Freud par rapport à Hegel. Et vous allez voir que c'est absolument essentiel. C'est un phénomène de la même dimension.

Reprenons Hegel. J'y vais pas à pas. Ceci étant admis, M. Hyppolite, je vais éclairer ma pensée. J'ai parlé de maîtrise élaborée et vous allez voir à quel point ça touche à nos problèmes techniques. Il me semble que dès lors que nous admettons ceci qui ne me paraît pas étranger sinon aux textes — il ne faut pas tenir compte du fait que les textes de Hegel sont extrêmement divers, et même les moments de sa pensée, de sa vie, de son action politique parlent en des sens divergents — ai-je dit quelque chose qui vous paraît trop avancé en éclairant maîtrise élaborée par ceci qu'en fin de compte ce savoir absolu, si nous le considérons comme le discours enfin arrivé à son achèvement, laissons de côté ceci qu'à partir du moment où le discours sera arrivé à son achèvement il n'y aura plus besoin de parler c'est ce qu'on appelle les étapes post-révolutionnaires, laissons ça de côté !, ce que j'appelle maîtrise élaborée est ceci que quand le discours est arrivé à son achèvement — je veux dire dans une perspective uniquement hégélienne, et vous verrez, tout à l'heure ou la prochaine fois, ce que j'appelle les perspectives trans-hégéliennes, et pourquoi elles sont concevables — dans la perspective hégélienne, ce discours achevé comme une incarnation du savoir absolu, tel qu'il apparaît à la pointe, en perspective, dans l'idéal, il est l'instrument de pouvoir, le spectre et la propriété de ceux qui savent. Rien n'implique que tous y participent.

Quand les savants dont je parlai hier soir — il s'agit de quelque chose qui est plus qu'un mythe, qui est vraiment le sens même du progrès du symbole — sont arrivés à clore le discours humain, ils le possèdent et ceux qui ne l'ont pas, ils n'ont plus qu'à faire du jazz, à danser, à s'amuser, les braves, les gentils, les libidineux. C'est ce que j'appelle la maîtrise élaborée. C'est-à-dire que si loin que soit poussée l'élaboration de la maîtrise, il reste justement incarnée dans le savoir la fonction du maître. Il reste par conséquent une dernière division, une dernière séparation, si je puis dire, ontologique, justement, dans l'homme. Chose très curieuse ! Parce qu'elle nous porte au cœur même de ce par où Hegel a dépassé un certain individualisme, disons religieux, cette existence que l'individu tire de son tête-à-tête unique avec Dieu, pour montrer que la réalité, si on peut dire, de chaque moitié d'un humain est dans l'être de l'autre. Mais en fin de compte, il y a là une aliénation réciproque, comme vous l'avez parfaitement montré hier soir, mais qui reste irréductible, et d'ailleurs, j'y insiste terriblement, sans issue. Car, pour la prendre à chacun de ses moments, et vous voyez

à quel point, au départ, dans la division, du maître et de l'esclave qu'y a-t-il de plus bête que le maître primitif ? C'est le vrai maître. Nous avons tout de même vécu assez longtemps pour nous apercevoir de ce que ça donne quand ça les reprend, les hommes, l'aspiration à la maîtrise ! C'est quelque chose que nous avons vu pendant la guerre, erreur de politique de la part de ceux qui avaient dans leur idéologie de se croire les maîtres, de croire qu'il suffit de tendre la main pour prendre quelque chose, le saisir. Cette histoire des Allemands s'avançant vers Toulon pour y attraper la flotte, vraie histoire de maîtres, alors que la maîtrise est toute entière du côté de l'esclave, parce que lui élabore sa maîtrise contre le maître.

Cette aliénation réciproque, nous la voyons jusqu'au bout, et même jusqu'à la fin ; car imaginez à la fin combien justement le discours élaboré sera peu de chose auprès de ceux qui s'amusent au café du coin avec le jazz et à quel point les maîtres aspireront à aller les retrouver, cependant qu'inversement les autres se considéreront comme de misérables esclaves, qu'on traite comme des riens du tout, et penseront combien le maître est heureux dans sa jouissance de maître et qui, bien entendu, sera suffisamment et totalement frustré. C'est bien là, je crois, malgré tout, comme dernière limite, que Hegel nous amène. Et c'est quand même quelque chose de très curieux ! Ceci pour une raison qui apparaîtra d'autant plus évidente que j'indiquerai le pas qui a été fait depuis, même simplement au niveau de l'anthropologie, ce que ça peut donner l'homme quand on sait vraiment l'interroger, c'est-à-dire ce que nous a apporté Freud.

Est-ce que Freud est sorti par là de l'anthropologie ? Ou est-ce qu'il l'a étendue ? Ou est-ce qu'on peut encore parler purement et simplement d'anthropologie ? C'est le sens de la question. Est-ce que Freud est, ou non, purement un humaniste ? Pour Hegel, c'est évidemment limite. Pour Freud, je crois que c'est sorti, et que la découverte qu'a faite Freud c'est justement que l'homme n'est pas tout à fait dans l'homme. Et je vais tâcher de vous expliquer dans la suite pourquoi.

Essayons de partir de chose tout à fait simple, élémentaire, qu'il vaut tout de même de rappeler, c'est que Freud, vous allez me dire, est un médecin. Mais il est né à peu près un siècle plus tard que Hegel. Et il s'est passé bien des choses dans l'intervalle. Ce que je voudrais c'est attirer votre attention sur l'importance des choses qui se sont passées, et sur le fait que le sens qu'il peut donner au mot de médecin là-dedans est extrêmement lié aux événements historiques qui se sont passés dans l'intervalle, justement. En d'autres termes, Freud n'est pas un médecin comme l'étaient Esculape, ni Hippocrate, ni Saint Luc. C'était un médecin d'une nature très particulière. C'était un médecin comme nous sommes tous, plus ou moins. C'était un médecin qui, en somme, n'était plus un

médecin. Pas plus que pour autant que nous avons maintenant de plus en plus de nos jours une formation médicale nous sommes un type de médecins qui n'est pas du tout dans la tradition de ce qu'a toujours été le médecin pour l'homme.

En effet, cette proposition fondamentale qui consiste à remarquer niaisement, bêtement, ça porte en soi une sorte d'incohérence vraiment étrange, on n'y fait pas attention, il suffit d'y faire attention pour savoir que c'est très drôle ce qu'on dit, l'homme a un corps, il a un corps, il est bien clair que pour nous ça fait sens, ça fait sens tout à fait immédiat, il est même probable que ça a toujours fait sens, mais que ça fait plus sens pour nous que pour n'importe qui, parce que justement nous avons poussé, avec Hegel, et sans le savoir, pour autant que tout le monde est hégélien sans le savoir, extrêmement loin l'identification de l'homme avec son savoir, et bien entendu par rapport à quelque chose qui est un savoir accumulé ; c'est tout à fait étrange d'être localisé dans un corps, cette sorte d'étrangeté qu'on ne saurait absolument minimiser, malgré qu'on passe son temps à faire des battements d'ailes en disant, nous avons réinventé l'unité humaine, on avait tout séparé ; cet idiot de Descartes avait découpé absolument.

Il est bien clair qu'on reste en présence de cette fonction ; il y a l'homme, avec ce qui est l'homme, et justement tout ça, tout ce savoir accumulé, et qu'il a à expliquer, cette mécanique étrange à laquelle il est tourné. Il n'a pas encore compris par quel bout ; c'est tout à fait inutile de faire de grandes déclarations de retour à l'unité de l'être humain, de tout ce que vous voudrez, de thomisme, d'aristotélicisme, à la forme du corps, et autres foutaises. L'indivision est faite une bonne fois. Et c'est de cela qu'il s'agit. C'est pour ça que le médecin de nos jours n'est pas le médecin de toujours, sauf ceux qui passent leur temps à se figurer qu'il y a des tempéraments, des constitutions, et autres choses de cette espèce. Malgré tout, le médecin a vis-à-vis du corps l'attitude du monsieur qui démonte une machine et considère le corps comme tel. On aura beau faire des déclarations de principe, cette attitude est radicale et c'est de cela qu'il s'agit. C'est de cela que Freud est parti. C'est cela qui était l'idéal de Freud : faire de l'anatomie pathologique, de la physiologie anatomique, découvrir à quoi ça servait tout ce petit appareil, cette construction, cette chose compliquée qui était là, tout à fait spécialement incarnée dans le système nerveux.

Je crois qu'il y a là quelque chose dont justement le caractère troublant, scandaleux, sur lequel toute une direction de pensée essaie de revenir avec toutes sortes d'élaborations théoriques, de bonne volonté, comme le Gestaltisme et autres choses de cette espèce, tous les petits retours que nous pouvons faire, une espèce de retour à la bienveillance de la nature et à l'har-

monie préétablie, c'est quand même quelque chose qui ne doit pas du tout nous aveugler sur le fait que ça ne nous apparaîtrait pas scandaleux dans ce sens-là, si nous y regardions de bien près. Ce n'est pas du tout parce que cette perspective décompose l'unité du vivant qu'elle doit à la fois nous frapper, nous alarmer, que nous devons essayer de compenser, corriger, reconsidérer ; ce n'est pas là qu'est le problème. Il est, bien entendu, que rien ne prouve que le corps soit une machine, non seulement rien ne le prouve, mais il y a toutes les chances qu'il n'en soit rien. L'important c'est que ce soit comme ça qu'on ait abordé la question. Je dis on. Je l'ai nommé tout à l'heure, le on en question. C'est quand même à peu près Descartes. Bien entendu, il n'était pas tout seul. Je vais même vous prouver pourquoi. Il a fallu bien des choses pour que ce soit possible et en particulier pour qu'il puisse commencer à penser le corps comme une machine, il a fallu qu'il y en ait une qui soit suffisamment frappante, non seulement pour marcher toute seule, mais pour incarner quelque chose de tout à fait saisissant et humain.

Bien entendu, au moment où ça se passe, personne ne se rendait compte que c'était ce phénomène-là qui se passait. Mais maintenant, avec un tout petit peu de recul, nous pouvons nous rendre compte de cela. Le phénomène, donc, se passe assez avant Hegel. C'est en cela que jusqu'à un certain point, même, on peut dire que Hegel, qui n'avait que très peu de part à tout cela, est peut-être vraiment le dernier représentant d'une certaine anthropologie classique, mais qu'il était presque, par rapport à Descartes, en fin de compte en arrière.

La machine dont je parle, c'est l'horloge. Il est rare en notre temps qu'un seul homme soit suffisamment émerveillé de ce que c'est qu'une horloge. C'est Louis Aragon, autant que je m'en souvienne, dans *Le paysan de Paris,* qui en parle en des termes comme seul un poète peut saluer une chose dans tout son caractère de miracle, cette espèce de chose qui poursuit une hypothèse, dit-il, humaine, que l'homme soit là ou qu'il ne soit pas là, est une chose dont il parle avec un accent ! Il faudrait que je relise le texte pour vous le montrer. La question n'est pas là. Bien entendu.

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

l'horloge ça se déroule comme ça, toute seule comme une grande. Et c'est de là, — il suffira d'ouvrir un certain livre qui s'appelle *De l'homme*, dont je ne saurais trop vous conseiller la lecture, il faut l'avoir avec les figures, ça doit faire une assez modeste somme, vous aurez l'homme pour pas cher, ce n'est pas un ouvrage des plus estimés, et ça c'est moins cher que *le Discours de la méthode* cher aux dentistes, ça vaut la peine de le feuilleter et de bien contrôler que ce que Descartes cherche dans l'homme, c'est l'horloge. On peut dire qu'à partir de là la question se développe, Condillac, la statue, que j'ai indiqué au passage la dernière fois, dont je démontrerai peut-être la fragilité.

Or, cette machine n'est pas ce qu'un vain peuple pense, à savoir que ce n'est pas purement et simplement le contraire du vivant, le simulacre du vivant, le paradoxe de l'inerte, dont on fait une fausse animation. Déjà, le fait qu'elle ait été faite pour incarner quelque chose qui s'appelle le temps, c'est-à-dire le mystère des mystères, doit un tout petit peu nous mettre sur la voie. Et pour tout dire à la même époque, il y avait un nommé Pascal qui a commencé à en faire une qui était une machine toute modeste, à faire des additions, on n'a pas non plus beaucoup attaché d'importance à cette préoccupation d'un esprit qui n'était pas habituellement traversé uniquement par des humeurs et des caprices ! Cela a bien aussi son sens. Parce que ça nous met encore un peu plus dans le sens de ce que ça représente ces machines, à savoir beaucoup plus, des choses beaucoup plus intimement liées à des fonctions proprement et essentiellement, et radicalement, et aussi fondamentalement que possiblement humaines, que quoi que ce soit d'autre d'existant.

En d'autres termes, la machine humaine n'est pas purement et simplement artifice, à la façon dont on pourrait dire une chaise, une table… quelques-uns des autres objets plus ou moins symboliques au milieu desquels nous habitons, sans nous apercevoir que c'est notre propre portrait. La machine, justement c'est autre chose, ça va beaucoup plus loin, du côté de ce que nous sommes réellement, que ne le soupçonnent même ceux qui les construisent.

Là où je veux en en venir, c'est ceci, il y a une très drôle de chose qui s'est passée, que si Hegel s'est cru lui-même quelque chose comme l'esprit avec un grand E, l'incarnation de l'Esprit dans son temps et s'il a rêvé aussi que Napoléon, lui, était la *Weltseele*, l'âme du monde, l'autre pôle plus féminin, plus charnel de la puissance, tous les deux se sont distingués, aussi bien Napoléon que Hegel par le fait, on a pu en faire la remarque, qu'ils ont complètement méconnu, délaissé, l'importance de ce phénomène qui commençait à poindre, de leur temps, assez pour qu'on le remarque, la machine-à-vapeur. De même Watt n'était pas si loin à venir. Il y avait d'autres choses, des petites bombes dans les mines, des choses qui marchaient toutes seules. C'était très important.

Ils ne se sont pas du tout aperçus de cette importance de la machine. C'est-à-dire là où je veux en venir, ce en quoi dans la machine est incarnée l'activité symbolique la plus radicale chez l'homme. Il ne restait qu'un pas à franchir, il ne restait pour que se posent les questions, vous ne le remarquez peut-être pas au milieu de tout cela, au niveau véritable où nous nous les posons.

Il y avait dans Freud une chose dont on parle, et dont on ne parle absolument nulle part dans Hegel. La préoccupation majeure, la préoccupation qui domine, la préoccupation qui, du point de vue spéculatif est plus décisive, plus importante que toute cette espèce de confusion purement homonymique où nous étions hier soir quand on parlait de l'opposition de la conscience au temps de Hegel, et de l'inconscience au temps de Freud. C'est comme parler de la contradiction entre le Parthénon et l'Hydro-électrique, ça n'a absolument rien à faire ensemble. La différence, c'est qu'on parle d'énergie, et que, comme je vous l'ai fait remarquer la dernière fois, c'est une notion qui ne peut apparaître qu'à partir du moment où il y a des machines, non pas que l'énergie ne soit pas là depuis toujours, il s'agissait bien de l'énergie quand on exploitait les espaces. Seulement il y a une chose très drôle, c'est qu'on ne s'aperçoit jamais du plus immédiat et que les gens qui avaient des esclaves ne se sont jamais très bien aperçus qu'on pouvait établir des équations entre le prix de leur nourriture et ce qu'ils faisaient dans les *latifondia.* Il n'y a aucun exemple de calcul énergétique dans l'utilisation des esclaves. On peut lire Caton, les gens qui ont parlé très sérieusement de l'économie, ils n'ont jamais fait de calculs de ce genre. On ne pouvait pas établir la moindre équation quant au rendement des esclaves. Il a fallu qu'on ait des machines pour s'apercevoir qu'elles aussi il fallait les nourrir. Et du même coup on s'est aperçu d'une chose, qui était la clef du phénomène de ce pourquoi il fallait s'apercevoir qu'il fallait les nourrir, c'est qu'elles avaient encore quelque chose en plus, qu'il fallait les entretenir. Parce qu'elles tendent à se dégrader. Les esclaves aussi, mais justement avec les esclaves on n'y pense pas, on considère ça comme naturel qu'ils vieillissent et qu'ils crèvent. On n'y avait pas pensé.

Ceci a mené encore plus loin, à la notion de remarquer justement, ce à quoi on n'avait jamais pensé auparavant, que les êtres vivants s'entretiennent tous seuls. Autrement dit, qu'ils représentent des homéostats. A partir de là, vous commencez à voir poindre ce que j'appellerai les notions biologiques modernes, qui ont pour caractéristique de ne jamais faire intervenir une notion concernant la vie. Il y a deux choses, la période de la pensée vitaliste concernant la vie, où on parlait de la vie, on y pensait en maintenant l'originalité de la vie, et un moment qui s'appelle biologique et qui consiste à parler de la vie en pensant exactement ce que le fondateur de la biologie moderne a exprimé de la

façon la plus claire, car cet homme mort prématurément et dont la statue orne l'ancienne Faculté de médecine, Bichat, disait :

*« La vie est l'ensemble des forces qui résistent à la mort. »*

C'était un personnage qui pourtant avait conservé une vague croyance en Dieu, mais il était extrêmement lucide et savait qu'on était entré dans une nouvelle période et que la vie allait commencer à se définir par rapport à la mort. Ceci est convergent par rapport à ce que je suis en train de vous expliquer, le caractère décisif de la référence à la machine, pour ce qui est de fonder la biologie. Tous les biologistes croient qu'ils sont des gens consacrés à l'étude de la vie et Dieu sait si nous avons d'énormes choses du point de vue biologique. On ne voit pas toujours pourquoi, car jusqu'à nouvel ordre leurs concepts fondamentaux, si féconds qu'ils se soient révélés, relèvent essentiellement d'une origine qui n'a strictement rien à faire avec le phénomène de la vie, qui reste dans son essence complètement pris de l'extérieur, impénétrable et duquel on voit très suffisamment, à toutes sortes de manifestations, que les concepts dont on se sert, dits biologiques, restent totalement inadéquats. Ce qui n'empêche pas qu'ils gardent une valeur considérable.

Cette valeur que je vais essayer de vous montrer, dans les séances qui vont suivre, quel rôle elle remplit justement, non pas par rapport à ce phénomène de la vie qui continue à nous échapper quoi qu'on en fasse, et malgré les réaffirmations réitérées, qu'on en approche de plus en plus. Mais quelle valeur prennent ces concepts pour nous éclairer d'un certain progrès fait dans l'ordre de la compréhension de l'homme, disons leur valeur d'ailleurs, et c'est pour ça que ça a pu étonner certains d'entre vous, que j'ai donné hier soir l'approbation à ces choses, quand, à propos de cet au-delà, ou de ce tiers, ou de ce troisième terme que nous cherchons — tâchez de comprendre où ça se passe l'essentiel de la dialectique inter-humaine — Françoise nous a apporté la biologie, et nous dirons que la vérité sortait de la bouche de quelqu'un qui la disait naïvement, elle ne pensait peut-être pas tout à fait la biologie comme je vais vous l'expliquer mais c'est là que nous devons chercher, faire le prochain point, pour bien comprendre de quoi il s'agit. Nous prendrons la biologie par antiphrase, elle n'a rien à faire avec la biologie. C'est quelque chose qui s'inscrit dans ce chapitre qui est une certaine manipulation des symboles, et l'invocation de certains éléments tout à fait spécialement énergétiques qui sont tout à fait manifestement, avec l'accent mis sur la référence homéostatique, qui permet de caractériser comme tel, non seulement l'être vivant, mais le fonctionnement de ses appareils majeurs. Et vous voyez bien que c'est autour de cela que tourne toute la discussion freudienne, à savoir énergétiquement qu'est-ce que c'est ? Comment ça

fonctionne ? C'est là qu'est l'originalité de ce qu'on appelle chez lui la pensée biologique. Il n'était pas biologiste, pas plus qu'aucun d'entre nous. Mais il opérait en mettant au premier plan l'accent sur cette fonction énergétique tout au long de son œuvre.

Et c'est autour de cela qu'il a l'idée de poser la question de l'au-delà du principe du plaisir, si nous savons comprendre ce qu'il y a dans ce qui, au niveau de Freud, peut être appelé semi-énergétique concernant le fonctionnement intrapsychique, si nous savons révéler le sens, c'est-à-dire voir sortir à propos de Freud et sous sa plume ce qui était dés l'origine, et sans qu'on le comprenne, impliqué dans cette métaphore du corps humain pris comme une machine. Nous voyons là justement se manifester quelque chose qui est un certain au-delà de la référence inter humaine, et qui justement, proprement, vous allez le voir, est l'au-delà symbolique. Nous comprendrons, nous pourrons sûrement comprendre alors cette espèce d'aurore que représente l'expérience freudienne. Car c'est de là qu'il est parti. C'est d'une certaine conception du système nerveux tendant toujours à retourner à un point d'équilibre. C'est de là qu'il est parti, parce que c'était alors une nécessité qui s'imposait à l'esprit de tout médecin parvenu à cet âge scientifique, quand il se rapporte au corps humain.

Et en essayant de faire cette théorie du fonctionnement du système nerveux, il a achoppé sur ceci — je demande à Anzieu de regarder les *drafts* dont je parle, *l'Ébauche d'une psychologie,* et de nous faire un compte rendu. Il nous montrera cette chose massive que tout vient aboutir sur le rêve. Après avoir fait toute cette construction pour montrer comment opère le cerveau, comme organe-tampon entre l'homme et la réalité, comme organe d'homéostat, il vient buter, achopper, sur le rêve. Il s'aperçoit que le cerveau est une machine à rêver. Et c'est dans la machine à rêver qu'il retrouve ce qui, bien entendu, naturellement, y était déjà depuis toujours, et dont on ne s'était pas aperçu, à savoir que c'est au niveau du plus organique, du plus simple, du plus inconscient, du plus immédiat, du plus non-maniable, que le sens et la parole se révèlent et se développent dans leur entier. D'où, à ce moment, la révolution complète et le passage à la *Traumdeutung*, à une perspective qu'on appelle tout à fait improprement psychologisante, par rapport à une physiologisante antérieure.

Ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Il découvre le fonctionnement du symbole comme tel. A partir de ce moment-là se fait le tournant. Il a à prendre parti, à accepter ou à méconnaître — comme l'ont fait tous les autres qui étaient aussi près de lui — sur ce que c'est que cette découverte, c'est-à-dire de la manifestation du symbole à l'état dialectique, à l'état sémantique et à l'état de déplacement, de calembour, de jeu de mots, de rigolade de toute espèce fonctionnant là, tout seul, spontanément, au fond de la machine à rêver. C'est un tournant tel

qu'il ne savait pas du tout ce qui lui arrivait. Il a fallu qu'il parcoure encore vingt ans d'une existence déjà très avancée au moment de cette découverte, pour tâcher de retourner sur ses prémisses, c'est-à-dire retrouver ce que ça veut dire, sur le plan énergétique.

C'est ce qui lui a imposé toute cette réélaboration de l'au-delà du principe du plaisir et de l'instinct de mort. Et dans cette réélaboration est visible le sens de ce dont nous avions besoin hier soir, en dehors de la référence de l'homme à son semblable, pour constituer ce troisième terme où est, depuis Freud, l'axe véritable de la réalisation de l'être humain. Ceci bien entendu, au point où je suis arrivé aujourd'hui, je ne peux pas vous le nommer encore. Et vous verrez que nous ferons un pas essentiel dans la mise en évidence, dans la clarification, dans la dénomination, dans la situation exacte de ce que signifie ce troisième terme.

Je vous indique tout de suite, pour quand même ne pas vous laisser complètement sur une énigme, que c'est dans ce qu'on appelle de nos jours l'élaboration de la dialectique de la communication, telle qu'elle vient au jour, se révèle sur tous les plans dans la science humaine moderne, avec une confusion, comme chaque fois que les choses apparaissent totales et parfaites, mais où nous essaierons, avec nos boussoles, et spécialement la boussole freudienne, de nous repérer.

[Applaudissements].

# Leçon VII

*19 janvier 1955*

Petite référence. Nous allons nous interroger sur la conférence extraordinaire d'hier. Que vous en ressent-il ? Vous y êtes-vous vous mêmes un peu retrouvés ? Dans l'ensemble cela a été d'une très bonne tenue. La discussion remarquablement peu discordante, divergente, comme sont souvent les discussions dans de pareilles conditions. J'ai été très satisfait. Mais, enfin, voyez-vous bien où est le cœur du problème, et, je dirais, la distance où Merleau-Ponty reste irréductiblement, ce que j'essaie de vous montrer comme étant vraiment le point original, la distinction du champ analytique, de l'expérience analytique ?

Je ne sais pas si beaucoup d'entre vous — j'ai supposé la chose non seulement connue, mais intégrée — ont très présente *la Phénoménologie de la perception* ? qui est tout un programme. Quels sont ceux pour qui c'est très vivant ?

***M. Hyppolite –*** *la Structure du comportement* me paraît un ouvrage beaucoup plus original que *la Phénoménologie de la perception*.

***J. Lacan –*** Il y a un texte qui donne le point sur lequel techniquement la discussion aurait pu porter si nous avions eu devant nous beaucoup plus que le temps d'une rencontre, d'une soirée de Sainte-Anne, c'est le terme de *Gestaltisme*. Je ne sais pas si vous l'avez repéré au passage. Il a poussé à un moment comme vraiment ce qui est pour lui la mesure, l'étalon de la rencontre avec l'autre et la réalité, le terme aussi de conscience. Très évidemment, le discours venait là s'ordonner dans une expérience qui aboutit aussi à un autre terme, qui est vraiment au fond de tout ce que Merleau-Ponty enseigne, et plus particulièrement de ce qui l'occupe pour l'instant, de ce qu'il énonce, en fin de

compte, c'est le terme de compréhension. Et avec tout le recul qu'il essaie de prendre par rapport à ce qu'il appelle la position libérale, traditionnelle; eh bien, comme on le lui a fait remarquer justement, il ne s'en détache pas de beaucoup. Parce qu'en fin de compte son seul pas en avant c'est de constater qu'il y a des choses qui sont dures à avaler, difficiles à comprendre. Vous voyez bien à quoi je fais allusion. Ce n'est pas pour rien qu'il a pris son terme de référence dans l'expérience politique contemporaine. Vous savez que cela le soucie énormément cette rupture de dialogue avec le communisme, cela le préoccupe au maximum; c'est pour lui l'exemple critique de l'expérience humaine, une crise historique que nous traversons. Il constate à la fois qu'on ne se comprend pas, et il réaffirme qu'il faut comprendre. Comme il mettait dans un titre d'une de ses manifestations littéraires, un petit peu littérales, voire journalistiques, dans un récent article paru dans un journal hebdomadaire : « Il faut comprendre le communisme », ce qui est très paradoxal. Et il constate que son point de vue ne peut pas se comprendre.

C'était la même chose hier soir, c'est le sens de ce qu'il vous a dit. Et il est curieux qu'il n'ait pas vu justement, en faisant ce parallèle, en l'instaurant, ce qu'il y avait. Il n'a peut-être pas poussé aussi loin qu'on l'aurait désiré — faute aussi d'être suffisamment familier sur le terrain de l'analyse — la recherche de savoir si le terme de compréhension s'applique.

En d'autres termes, si l'analyse, cette sorte de champ, est en fin de compte sinon d'emblée homogène, mais peut arriver à l'homogène, c'est-à-dire que tout peut être compris; c'est-à-dire la question, telle que la posait M. Jean Hyppolite, dont nous regrettons qu'il n'ait pas pu dire hier soir ce qu'il a dit de la Conférence de Merleau-Ponty tout de suite après : est-ce que oui ou non nous pouvons dire que le freudisme est ou non un humanisme ? Que la position de Merleau-Ponty soit essentiellement humaniste, je crois que c'est ce que disait à l'instant M. Hyppolite. Et on voit d'ailleurs où ça le mène, ou plus exactement à quelle voie il se réfère, on pourrait presque dire il se raccroche. C'est une notion, toutes les notions de totalité, de fonctionnement unitaire, tout ce qui justement tend à résoudre le problème, la distinction, l'explication, l'élaboration du mécanisme, par cette référence; nous trouvons une unité qui serait donnée, qui serait accessible à une parole qui s'établit, à une saisie qui en fin de compte se réduit à une saisie instantanée, théorique, à une saisie contemplative, pour laquelle l'expérience tellement ambiguë, je dis ambiguë dans cette théorisation qu'est la *Gestalt* psychologique donc, en somme, un semblant d'appui expérimental. Je dis semblant non pas bien entendu que cela ne réponde pas à des faits mesurables, à toute une richesse expérimentale, qui assurément est cheville essentielle de notre conception de la phénoménologie vivante, la notion de

la *bonne forme.* Mais là où les difficultés commencent, c'est de savoir si c'est là un ressort théorique qui ne tient pas uniquement en jouant sur une ambiguïté fondamentale.

On a déjà assez souligné ces ambiguïtés pour que je ne les rappelle pas ici. Elle gît tout entière dans quelque chose où la physique se confond avec la phénoménologie, celle qui fait mettre sur le même plan la goutte d'eau, pour autant qu'elle prend la forme sphérique et aussi ce quelque chose qui fait que nous tendons toujours à tirer vers le circulaire de la forme approximative que nous voyons. Il y a là quelque chose qui assurément fait image, dont nous pouvons même concevoir jusqu'à un certain point la correspondance, le mode de formation. Mais certainement c'est cela qui est ambigu et fait que là on fait une espèce d'élision du problème essentiel. Si effectivement il y a quelque chose qui tend en effet à produire au fond de la rétine, par exemple, cette bonne forme, nous pouvons en saisir le rapport avec le fait aussi que dans le monde physique il y a quelque chose qui tend à réaliser certaines formes analogues. Mais si nous voulons mettre en relation l'une avec l'autre, je crois qu'alors ça n'est certainement pas une façon de résoudre dans toute sa richesse l'expérience. Mais on ne peut plus faire de la conscience ce quelque chose qui est maintenu comme essentiellement au cœur de la phénoménologie au sens existentiel, vécu, tel que Merleau-Ponty nous le promet, c'est-à-dire cette primauté de la conscience. La conscience devient elle-même mécanisme, en fin de compte. Et elle joue, sans qu'il s'en rende compte, la fonction que je promets ici comme étant le premier temps sur lequel la dialectique du moi se fonde, justement pour s'en séparer. Seulement pour Merleau-Ponty tout est là, dans la conscience, et dans le fait qu'une conscience contemplative constitue le monde dans une série de synthèses, d'échanges, qui le structure, le situe à chaque instant dans une totalité plus enveloppante, renouvelée toujours, qui toujours prend son origine dans le sujet, dans l'homme, dans l'homme qui se regarde [A M. Hyppolite] Vous n'êtes pas d'accord ?

***M. Hyppolite –*** J'écoute le mouvement que vous développez à partir de la *Gestalt*.

***J. Lacan –*** En fin de compte, vous allez le voir tout à l'heure, nous allons en reparler, c'est une phénoménologie de l'imaginaire, ce que nous appelons ici l'imaginaire.

***M. Mannoni –*** Cela peut dépasser quand même le plan de l'imaginaire. Je vois l'origine de la *Gestalt* de la pensée, le germe de la pensée gestaltiste dans le fait que Darwin a échoué. Quand il remplace la variation par la mutation, il découvre une nature qui donne des bonnes formes. A ce moment-là ça pose un problème. Il semble que la *Gestalt* est un mouvement pour récupérer cette exis-

tence de formes qui ne sont pas simplement mécaniques, mais qui justement sont plus que mécaniques.

***J. Lacan* –** Bien sûr. Ce que vous dites là est un pas de plus, que je ne dis pas, parce que je ne veux pas l'imputer au-delà du plan où se tient Merleau-Ponty. C'est que nous revenons à la mystérieuse force créatrice, à un vitalisme ; en fin de compte toute la question est là.

Est-ce que toute la découverte anthropologique que fait Freud — et c'est dans cette direction que je vous mène pour l'instant — n'est pas dirigée, et ceci conformément à un progrès historique tout à fait strict, progrès historique dans le sens radicalement contraire de toute espèce de vitalisme, à cette sorte de dirigisme qu'il désigne d'ailleurs dans son œuvre toujours pour le répudier expressément, et qui s'appellerait fondamentalement la tendance à un progrès vital, à la création de formes toujours supérieures, tout ce qu'il a de notion d'une réalisation, d'une harmonie toujours plus grande d'organismes, de plus en plus élaborés, par quoi la nature produirait quelque chose de toujours plus parfait, de toujours plus intégré, de toujours mieux construit, dans le sens d'une harmonie, comme on le disait hier soir, un esprit aussi peu porté dans ses choix à partir de positions philosophiques, de positions de principe ; mettons — et je ne demande qu'à l'admettre — que c'est son expérience de l'homme qui l'oriente et le dirige ; eh bien, justement, son expérience de l'homme dont il est parti, c'est son expérience médicale, du moment même où son esprit s'est formé, cette chose unique qu'il a fait c'est de comprendre le sens qu'il a tout d'un coup situé, le registre d'un certain type de souffrance et de maladie dans l'homme, de conflit fondamental. Pour ne pas l'apporter à une pensée qui est essentiellement opposée à toute pensée de progrès immanent au mouvement de la vie, d'évolution créatrice, de cette tendance à réaliser des formes — là nous retrouvons même la *Gestalt*, mais justement dans son ambiguïté, c'est-à-dire au point où le mot *Gestalt* rejoint le mot forme dans son sens le plus ample — toute tendance à créer des formes supérieures considérée comme un mode d'explication, quel qu'il soit, du monde, est pour lui absolument à rejeter, parce que c'est quelque chose qui est à l'opposé du conflit essentiel, tel qu'il le voit jouer dans l'être humain, le mène à une catégorie incontestablement, elle, métaphysique. Je ne sais pas si elles sont philosophiques ou pas, elles sont certainement métaphysiques et le conduisent à un dualisme fondamental, et un dualisme à proprement parler qui s'exprime comme le conflit.

Justement, c'est parce que ça n'est pas simplement aux racines de l'être humain qui l'émet que cela le mène à quelque chose qui dépasse l'homme, c'est par là qu'il est vraiment projeté dans quelque chose au niveau de l'au-delà du

principe du plaisir qui ne peut pas ne pas être la catégorie, les têtes de chapitres métaphysiques ou ontologiques, qui est à proprement parler sortant des limites du champ, ou proprement humain au sens organique du terme. L'être humain, là, débouche sur un conflit qui le dépasse. C'est une conception non pas du monde, c'est un ordre, ce sont des catégories de la pensée qu'il nous apporte, comme étant quelque chose à quoi toute expérience du sujet concret ne peut pas ne pas se référer.

***M. Hyppolite –*** Je ne conteste pas du tout la crise décrite par Freud. Mais, quand il parle de l'instinct de mort, il lui oppose la libido, et il définit la libido comme la tendance d'un organisme à se grouper avec d'autres organismes, comme si c'était une sorte de progrès, d'intégration. D'ailleurs il le regrette, et il dit, en ce qui concerne la matière inerte, qu'il y aurait un retour, une sorte de dissociation, de retour. On ne peut pas en dire autant de la vie bien qu'il y ait […] platonicien. On voudrait bien admettre que c'est plutôt un retour à quelque chose qui a déjà été donné dans sa totalité. Cependant, on ne peut pas le dire, c'est du mythe. Il y a donc quand même chez lui, indépendamment de ce conflit indéniable dont vous parlez et qui ne le rend pas optimiste, du point de vue vital, humain, une certaine conception de la libido, d'ailleurs mal définie, par rapport à la découverte de l'instinct de mort. Il affirme bien cette intégration de plus en plus grande des organismes, il le dit d'une manière nette. Je parle du texte même de Freud, et non pas du conflit en esprit, pour lequel je suis tout à fait d'accord avec ce que vous venez de dire.

***J. Lacan –*** J'entends. Observez bien que cette tendance à l'union, c'est ce qu'il dit, l'Eros tend à unir, n'est jamais saisie que dans un rapport à tendance à la division, à la rupture, à la redispersion et très spécialement de la matière inanimée. Les deux sont strictement inséparables. Il n'y a pas donc de notion qui soit moins unitaire. Il ne pense justement l'Eros qu'en fonction de cette tendance du retour à la démultiplication.

Reprenons cela pas à pas. Nous verrons mieux quel sens lui donner. Je vous ai laissés la dernière fois sur la problématique engendrée par l'introduction des notions [énergétiques ?]. Et ceci en tant qu'elle est corrélative de ce quelque chose qui est fait historique, que nous pouvons manier, qui est interposé dans Hegel ou Freud, l'avènement d'un monde de la machine, qui a commencé de poser, dans des termes caractéristiques, d'une précision symbolique exceptionnelle, la notion d'énergie.

Je vous ai indiqué — je ne veux pas vous mener aujourd'hui trop tard et j'essaierai de vous donner des lignes générales à l'intérieur desquelles, pendant la

suite, par les commentaires de textes dont le premier indiqué est celui que j'ai confié aujourd'hui à Anzieu, ces commentaires devront trouver leur place — je vais essayer d'éclairer tout de suite, non pas totalement, mais assez bien, ma lanterne un peu plus que je ne l'ai fait la dernière fois.

L'impasse à laquelle nous sommes arrivés est quelque chose qui est au-delà du principe du plaisir et qui pourtant se montre à tous présent dans cette singulière ambiguïté, voire confusion avec le principe de plaisir. Si le principe du plaisir est cette tendance restitutive d'un équilibre pour un organisme déjà conçu exactement comme une machine, ce retour à un certain état d'équilibre, cette tendance restitutive, nous l'avons vu, se distingue mal, au premier abord, dans le texte de Freud, de cette tendance répétitive qui assurément est ce qui est nouveau. Et ce que son texte apporte d'original, l'impasse à laquelle nous arrivons, est celle-ci : quelle est la distinction qu'il y a entre cette tendance répétitive et cette tendance restitutive ? Les moyens sont très curieux dans ce texte, parce qu'ils sont de dialectique circulaire. Il revient perpétuellement sur une notion qui semble toujours lui échapper et dont la seule résistance est indiquée par le fait qu'il ne s'arrête pas, qu'il continue d'essayer à tout prix de maintenir l'originalité de cette tendance répétitive. C'est une pérennité de plus du principe du plaisir, extrapolé, fondamental. C'est bien d'autre chose qu'il s'agit. Et sans aucun doute ce quelque chose, dans l'ordre des catégories, ou des images peut-être simplement, lui a manqué pour bien nous en faire sentir le relief, l'originalité, la distinction qu'il y a entre la tendance répétitive et la tendance restitutive. C'est à ce point que j'avais amené la problématique de la question telle que M. Hyppolite a bien voulu dire après la conférence. C'est à ce point que nous étions arrivés.

Observons tout de suite quelque chose qui est justement très ambigu dans cette application du principe du plaisir, considéré depuis le début jusqu'à la fin de l'œuvre de Freud, chaque fois s'y révèle quelque chose qui veut essentiellement dire ceci. Devant une stimulation apportée à cet appareil vibrant, le système nerveux représente en quelque sorte le délégué essentiel de cet homéostat, le régulateur essentiel, spécialisé peut-on dire, cet homéostat, grâce auquel l'être vivant persiste et à quoi va correspondre une tendance à ramener l'excitation au plus bas. Si vous lisez des auteurs analytiques, vous verrez leur embarras extrême ; vous les verrez tout le temps glisser dans cette pente qui justement leur est offerte par la façon même dont Freud a dialectisé la question. Freud leur offre là l'occasion d'un malentendu de plus. Tous en chœur s'y précipitent, dans leur affolement, quand ils arrivent sur ce plan.

L'excitation qui doit être ramenée au plus bas, qu'est-ce que c'est ? Parce que le plus bas peut vouloir dire deux choses ; tous les biologistes seront bien d'ac-

cord. La tension ramenée au plus bas, étant donné une certaine définition de l'équilibre du système, ou la tension ramenée au plus bas, tout simplement, c'est-à-dire pour ce qui est de l'être vivant il n'y a pas plus basse tension, seront ramenées, du point de vue de l'être vivant, à zéro. D'ailleurs, ce n'est pas tout à fait exact, car si nous ne faisons pas justement un tranchant, une distinction, nous pouvons considérer que les processus de la décomposition qui suivront la mort prolongeront directement ce que nous avons défini. Et nous arriverons à définir que le principe du plaisir ne trouve son achèvement terminal que dans la complète et définitive dissolution de l'être vivant, c'est-à-dire après tout un champ, tout un espace parcouru, qui se passerait entre le passage de l'état de cadavre et la dissolution concrète de cadavre. Il y a là quelque chose évidemment dont on ne peut pas voir immédiatement le caractère abusif. Ce côté, ramener la tension au plus bas, ne peut pas en lui-même, s'il est posé comme un principe régulateur de l'être vivant comme tel, être considéré comme ce qui est désigné par le principe du plaisir, en tant que principe régulateur du fonctionnement.

Pourtant, vous le verrez — je peux vous citer plusieurs articles — à la limite, tout de suite et dans les principes, ramener la stimulation au plus bas ne désigne rien d'autre que la mort de l'être vivant, ce qui est supposer le problème résolu, ce qui est confondre le principe du plaisir avec ce qu'on croit que Freud nous a désigné sous le titre d'instinct de mort, je dis Ce qu'on croit. Si on lit Freud, on voit bien que quand Freud parle d'instinct de mort il désigne quelque chose d'heureusement moins absurde, moins anti-tout, anti-biologique, anti-scientifique, le contraire de la cohérence. Cette implication qui est faite du principe du plaisir, ce qu'il vise, est ceci distinct du principe du plaisir et qui tend à ramener tout l'animé à l'inanimé — c'est ainsi qu'il s'exprime — et c'est ce qu'il essaie de saisir; ça veut dire, plus exactement, qu'il est forcé de penser à ça. Il y est forcé par des choses qui n'ont rien à faire avec la mort des êtres vivants. Il est forcé d'y penser par des manifestations qui sont dans l'homme, ne l'oublions pas. Ce que nous cherchons ici, c'est pourquoi, par des manifestations qui sont dans l'homme, le vécu humain, l'échange humain, l'inter-subjectivité, il ne peut pas échapper à cette nécessité de sortir des limites de la vie.

Il faut considérer en soi un principe qui ramène à la mort la libido, mais qui ne l'y ramène pas n'importe comment, car s'il l'y ramène par les voies les plus courtes, le problème est résolu. Il ne l'y ramène que par les voies de la vie, justement. C'est derrière ceci, à savoir la nécessité de l'être vivant de passer par les chemins de la vie, et ça ne peut se passer que par là, que le principe qui le ramène à la mort se situe, est repéré. Il ne peut pas aller à la mort par n'importe quel chemin. En d'autres termes, la machine, elle, se maintient, dessine une certaine

courbe, une certaine persistance et c'est par la voie de cette subsistance que quelque chose d'autre se manifeste, mais qui est en quelque sorte soutenue par cette forme d'existence qui est là, qui lui indique son passage. Alors, qu'est-ce que c'est, une fois de plus ?

Il y a une question qu'il faut poser tout de suite, parce que, si nous avons vu quelque chose qui s'est passé entre Hegel et Freud, nous ne pouvons pas en admettre un ressort, une articulation essentielle, la première en évidence, sous cette forme humoristique, que quand on sort un lapin d'un chapeau c'est qu'on l'y a préalablement mis, cette formulation depuis quelque temps était le dernier mot de la métaphysique; elle a un nom pour les physiciens, c'est le premier principe de la thermo-dynamique, autrement dit la conservation de l'énergie. Autrement dit, pour qu'il y ait quelque chose à la fin, il faut qu'il y ait eu au moins autant au commencement.

Mais il y a le deuxième, c'est-à-dire que dans la manifestation de cette énergie il y a — je vais essayer de vous le faire sentir d'une façon imagée — des modes nobles et des modes pas nobles. Autrement dit, il se passe des choses telles qu'on ne peut pas remonter le courant, si on peut dire, que quand on fait un travail, pendant qu'il s'opère, une partie de ce travail se dépense en chaleur, ceci dans l'illustration centrale d'expériences, et cette chaleur on ne peut pas la faire retourner à une quantité égale de travail. Elle reste à son niveau. Il y a chute, perte. Et ceci s'appelle l'entropie.

Freud lui-même fait une allusion à ceci, et à plusieurs reprises dans son œuvre, que le phénomène auquel nous assistons, soit qu'il s'agisse de phénomène tout à fait précis et concret dans la physico-logique. Il en parle à la fin de *L'homme aux loups* et quand j'ai fait mon cours sur *L'homme aux loups* j'ai indiqué la signification de Freud dans cette introduction; je le reprendrai peut-être une fois. Dans *Au-delà du principe du plaisir*, il y revient. Bien entendu, cette espèce de second appel, cette recherche circulaire qui est la sienne, sans pouvoir s'y arrêter, faute, c'est pour ça que nous sommes ici, de tout à fait pénétrer le mystère qui se cache, non pas dans l'entropie, il n'y a pas de mystère dans l'entropie, c'est un symbole, une chose qui s'écrit au tableau et vous auriez bien tort de croire qu'elle existe. L'entropie, c'est un grand E, absolument indispensable à notre pensée, et même si ce grand E vous vous en foutez, du fait qu'un Monsieur qui s'appelle Julius Robert von Mayer, médecin de marine, a médité sur ces choses qui sont le principe même, actuellement, de tout, on ne peut pas ne pas en tenir compte, quand on organise un pays, une usine, atomique ou pas. M. Julius Robert von Mayer a commencé à y penser fortement en faisant des saignées à ses malades, parfois les voies de la pensée sont obscures, celles du Seigneur sont insondables. Ce Monsieur a fondé ce principe et c'est une autre

question que nous verrons une autre fois. Il est quand même assez frappant que pour avoir pondu ceci, qui est assurément une des grandes émergences de la pensée, il en soit, comme on dit, resté sec après ça, et ait été un homme extrêmement diminué. Cela est drôle, comme s'il semblait, cela n'est pas du tout étranger à notre sujet, que l'accouchement du grand E, dont je vous parlai, et qui n'a l'air de rien, ait été quelque chose qui, d'une certaine façon, pouvait s'inscrire dans le système nerveux.

Vous auriez tort de croire que quand je prends des positions qu'on croit communément être anti-organicistes, c'est parce que, comme disait un jour quelqu'un que j'aime bien, le système nerveux, ça m'embête. Ce ne sont pas du tout ces raisons sentimentales qui me guident. Je crois que l'organicisme commun est une stupidité, mais qu'il y en a un autre, et qui ne néglige pas du tout des phénomènes matériels, que ce quelque chose auquel je vise très spécialement, pour l'instant, et qui me fait vous dire, en toute bonne foi, sinon en toute vérité car la vérité ça demande justement une certaine réflexion d'en rechercher les traces dans l'expérience, à propos de l'aventure de M. Julius Robert von Mayer, que je pense que ça n'est pas du tout sans effet sur le malheureux individu qui a été chargé par je ne sais quoi, *le saint langage,* comme disait M. Valéry, d'être celui qui fait survivre le grand E, cela ne se passe peut-être pas sans dommage. Je vous signale au passage que M. Julius Robert von Mayer a certainement deux parties dans sa vie, celle qui était avant ça, et celle qui était après où il ne s'est plus rien produit. Il avait dit ce qu'il avait à dire, comme on dit.

Eh bien, cette entropie, c'est-à-dire ce principe de la dégradation de l'énergie que Freud rencontre et dont il sent bien que ça a un certain rapport avec son instinct de mort, sans qu'il puisse, bien entendu, non plus trouver là son assiette, je veux dire l'endroit où il s'assiérait un peu pour se reposer, et il continue pendant tout cet article, *Au-delà du principe du plaisir*, sa petite ronde infernale, comme Diogène cherchant un homme avec sa lanterne. Cela veut dire qu'il est en train de nous raconter que là où il peut raccrocher cela, il lui manquait quelque chose. Il lui manquait quelque chose que naturellement ça serait trop simple si je vous disais — je vais vous le dire, c'est en ajoutant un grand F au grand E, ou un grand I — ce n'est certainement pas ça, parce que c'est quelque chose qui n'est pas encore entièrement élucidé.

Mais la pensée moderne est en train d'essayer d'attraper par des voies souvent ambiguës, voire confusionnelles, mais dont vous ne pouvez pas méconnaître que vous êtes contemporains de son accouchement, et je dirai plus, vous êtes tous en train, pour autant que vous êtes ici en train de suivre mon séminaire, de basculer dans cet accouchement lui-même, dans ce quelque chose essen-

tiellement lié dans cette dimension dans laquelle la pensée essaie de s'ordonner, de trouver son symbole correct et son grand F succédant au grand E. Ce quelque chose actuellement, dans l'état actuel des choses, [c'est] la quantité d'information. Il y en a que cela n'étonne pas. Il y en d'autres que ça à l'air de souffler. Je ne vais pas aller beaucoup plus loin dans ce sens pour aujourd'hui.

Je vais simplement vous rappeler qu'aux dernières nouvelles, et, selon toute apparence, d'une façon qui est presque correcte, encore qu'elle laisse à désirer, l'élaboration de toute catégorie, quantité constante, la somme d'expériences, les choses concrètes, qui sont accumulées dans les recherches autour de la communication, et bien entendu à une certaine distance apparente de ce qui nous intéresse, la grande aventure, si on peut dire, on ne sait jamais où elle a commencé, disons qu'elle a trouvé un de ses moments significatifs au niveau des ingénieurs des téléphones.

Il s'agissait de faire des économies dans la *Bell Telephon Company*, c'est-à-dire de faire passer, si possible, le plus grand nombre possible de communications sur un seul fil. Quand on est dans un pays aussi grand que l'Amérique, ça devient très important d'économiser quelques fils, de pouvoir faire passer les fadaises qui se véhiculent généralement sur ces sortes d'appareils de transmission par le moins de fils possible. C'est à partir de là qu'on a commencé à quantifier la communication, c'est-à-dire qu'on est parti de quelque chose dont, vous le voyez bien, c'est ce qui allait le plus loin du monde, en apparence, de ce que nous appelons ici la parole. Il ne s'agissait pas du tout de savoir si ce que les gens se racontent avait un sens. Bien entendu ce qui se dit au téléphone, vous l'avez remarqué par expérience, n'en a strictement jamais aucun. Mais on communique, c'est-à-dire que ce dont il s'agit c'est de pouvoir reconnaître la modulation d'une voix humaine et d'avoir cette apparence de compréhension qui résulte du fait qu'on y reconnaît les mots déjà connus. Il s'agit de savoir dans quelles conditions les plus économiques ce phénomène se passait, à savoir que les gens reconnaissent les mots, le sens, bien entendu, personne ne s'en occupe. Ceci est excessivement important, car cela souligne le point sur lequel je mets l'accent, à savoir que le langage, ce langage qui est l'instrument de la parole, c'est justement quelque chose de matériel, point qu'on oublie toujours.

Quand il s'est agi de cela, on s'est aperçu qu'on était loin d'avoir besoin de tout ce qui s'inscrit sur une petite feuille d'un appareil, plus ou moins perfectionné, électronique dans l'intervalle, en fin de compte c'est toujours un appareil de Marey qui oscille et représente la modulation de la voix, mais qu'il suffit d'en prendre une petite tranche, qui réduit l'ensemble de l'oscillation, je crois, de beaucoup, c'est quelque chose de l'ordre de 1 à 10, et d'en prendre beaucoup moins, et ça marche parfaitement, à savoir que non seulement on

entend, mais on reconnaît la voix du cher bien-aimé ou de la chère une telle, qui est au bout ; le côté cœur, la chose conviction agissante de l'individu à individu passe en apparence intégralement. Alors, on a commencé à codifier quantité d'informations. La quantité d'informations ne signifie absolument pas qu'il se passe des choses fondamentales entre êtres humains. Il s'agit de ce qui court dans les fils, et de ce qu'on peut mesurer. Seulement de ce seul fait on a fait franchir un pas essentiel, c'est-à-dire qu'on commence à poser au niveau de l'information toute cette dialectique, à savoir d'un dualisme, si ça passe ou si ça ne passe pas. C'est-à-dire à quel moment ça se dégrade, à quel moment ça n'est plus de la communication.

C'est ce qu'on appelle en psychologie, mot américain, du *jam*, mot que je vous prie de retenir, parce que c'est la première fois qu'apparaît comme telle, comme fondamentale, la réalité, c'est le concept surgi de la confusion comme telle, c'est-à-dire de cette tendance qu'il y a dans la communication à cesser d'être la communication, c'est-à-dire à ne plus rien communiquer du tout.

Alors, voilà un symbole nouveau ajouté. L'introduction de ce symbole nouveau a permis à des gens qui s'appellent mathématiciens — effectivement dans l'ordre des mathématiques nous avons la notion que l'initiation ou non à un certain système symbolique permet ou non aux gens d'aborder des ordres entiers d'une réalité qui nous touche du plus près, à savoir de ce qui se passe effectivement entre les hommes ; faute d'avoir l'idée du maniement correct de ces grands E et de ces grands F, il y a des gens qualifiés ou disqualifiés à parler des relations interhumaines. Et c'est bien une objection que nous aurions pu faire, hier soir, à M. Merleau-Ponty, qu'à un certain point de développement du système symbolique, tout le monde ne peut pas parler avec tout le monde. Et quand on lui parle de subjectivité fermée, et qu'il a dit : « Si on ne peut pas parler avec eux, le fond du langage s'évanouit, et le fond du langage c'est d'être universel », bien entendu ! Encore faut-il être introduit dans ce circuit du langage et savoir de quoi on parle quand on parle de la communication. Et vous allez voir que c'est essentiel quand on parle de l'instinct de mort, qui semble opposé. Ce dont il s'agit réside dans cette direction — j'étais en train de vous le dire — que les mathématiciens qualifiés pour manier ces symboles, parce qu'ils en ont l'usage et parce que pour eux c'est le centre qui a, non pas coordonné, mais a organisé toute une série d'expériences qui font de l'information ce qui actuellement se présente de plus vraisemblable dans notre réalité, comme allant justement dans la direction opposée à l'entropie. En d'autres termes, je vous rappelle, pour l'illustrer, la petite illustration — il y a mille façons de l'illustrer — à savoir que le passage d'un système à un autre ou d'un état d'un système au système suivant d'une quantité d'information quelconque est justement ce quelque

chose qui va dans le sens contraire, qui annule, mais qui a cette tendance générale désignée par la dégradation de l'énergie, telle qu'elle est conçue en l'absence de cette notion que l'information sert à quelque chose.

En d'autres termes, quand les gens ont commencé d'aborder la thermodynamique, c'est-à-dire comment leur machine allait se payer, ils se sont omis eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils prenaient la machine comme le maître prend l'esclave ; la machine est là, à distance, et elle travaille. Ils n'ont oublié qu'une chose, c'est que c'étaient eux qui avaient signé le bon de commande. Or, rien que le fait d'avoir signé le bon de commande se révèle avoir une importance considérable dans le domaine de l'énergie. Et c'est de cela qu'il s'agit dans le taux quand il s'agit de l'information. Pour le faire comprendre, nous dirons ceci, un petit apologue, celui du démon de Maxwell. Il n'est pas autre chose que l'illustration imagée de ce fait que l'information, si elle s'introduit dans le circuit de la dégradation de l'énergie, peut faire des miracles, c'est-à-dire que si le démon de Maxwell arrête tous les atomes qui s'agitent trop lentement et ne garde que ceux qui ont une tendance un tant soit peu frénétique, il fera remonter la pente générale de l'énergie, c'est-à-dire qu'il pourra, avec ça, refaire intégralement, avec ce qui serait dégradé en chaleur, un travail équivalent à celui qui s'y était dégradé. Ceci à l'air loin de notre sujet. Il faut pourtant que j'en situe le repère. Vous allez voir comment nous allons le retrouver.

Repartons maintenant de notre principe du plaisir. Refaisons-nous, tout d'un coup, une âme naïve. Replongeons-nous dans les ambiguïtés. Le principe du plaisir c'est quelque chose — comme Anzieu vous le dira la prochaine fois — quand Freud vous parle de ce qui se passe au niveau du système nerveux, une stimulation, tout opère, tout est mis en jeu, les efférents, les afférents, tout cela se met en fonction pour que l'être vivant retrouve le repos. Je ne sais pas si vous ne voyez pas qu'il y a quand même, sur le plan de l'intuition, une espèce de discordance entre le principe du plaisir, ainsi défini, et ce que ça évoque de guilleret, quand même, le principe du plaisir, chacun court après sa chacune. Jusqu'à présent c'était comme ça qu'on avait vu ça ! Chez M. Lucrèce, c'était clair. Enfin, c'est plutôt gai ! Plutôt stimulant ! Et même, de temps en temps, les analystes, désespérés tout de même d'avoir à faire rentrer des catégories qui leur paraissent si contraires, nous rappellent qu'après tout il doit y avoir, il y a bien ! il n'y a qu'à regarder comment ça se passe. Un jeune animal qui est là, qui a l'air si content de vivre, il y a un plaisir de l'activité, un goût de la stimulation ; en fin de compte on recherche, ce qui nous est donné par la théorie allait dans le sens contraire, quand même, justement, à se divertir, on est captivé dans le jeu. Il y a là quelque chose qui semble être donné, subjectif, non seulement primordial, mais dont on ne peut pas dire même que l'accent ne colle pas d'une certai-

ne façon, par exemple le sentiment naïf qu'il peut y avoir du fait que Freud a introduit la fonction élémentaire absolument essentielle, la notion de la libido, dans le comportement humain. Il y a aussi une tendance à penser que cette libido est, somme toute, quelque chose d'assez libidineux, les gens cherchent leur plaisir. Alors ! C'est tout de même assez frappant, assez curieux de voir que ceci se traduit théoriquement par le principe du plaisir, qui énonce en somme ceci, ce qui est recherché, c'est, en fin de compte, la cessation du plaisir. Chacun, bien entendu, s'en doutait quand même, parce qu'on sait bien que c'est tout de même la fin, la courbe du plaisir. Mais vous voyez que le versant de la théorie va ici en sens strictement contraire de l'intuition subjective, qu'en somme le plaisir c'est quelque chose qui, par définition, dans le principe du plaisir, tend à sa fin. Le principe du plaisir, c'est que le plaisir cesse. Vous êtes bien d'accord ?

Regardez dans cette perspective ce que devient le principe de réalité. Le principe de réalité est justement introduit en cette simple remarque qu'à trop chercher son plaisir il arrive toutes sortes d'accidents, on se brûle les doigts, on attrape une chaude-pisse, on se casse la gueule… C'est comme ça qu'on nous fait, en général, la genèse de ce qu'on appelle l'apprentissage humain. Alors, on nous dit, le principe du plaisir s'oppose au principe de réalité. Dans cette perspective, ceci prend évidemment un autre sens. Le principe de réalité, en fin de compte, c'est le terme frappant, singulier, ça consiste en ce que le jeu dure, c'est-à-dire que le plaisir se renouvelle, c'est-à-dire que le combat ne finisse pas faute de combattants. Le principe de réalité consiste à nous ménager nos plaisirs, ces plaisirs dont la tendance et la fin c'est précisément d'arriver à la cessation.

Voilà comment se pose le problème. Et il faut encore y introduire ceci. On essaie aussi — parce que ne croyez pas, bien entendu, que les psychanalystes soient complètement satisfaits de cette façon de penser le principe du plaisir, qui est fondamentale, absolument essentielle de bout en bout à toute la théorie. Si vous ne pensez pas le principe du plaisir dans ce registre, il est inutile de l'introduire dans Freud ; c'est absolument déterminant. Le seul fait de commencer à introduire la notion qu'il y a une espèce de plaisir propre à l'activité introduit dans la théorie analytique, le plaisir ludique, par exemple, flanque par terre toutes nos directives, toutes les positions, toutes les catégories même de la pensée analytique. A partir de ce moment-là qu'avons-nous à faire même avec cette technique ? Il s'agit simplement d'apprendre aux gens la gymnastique et la musique, et tout ce que vous voudrez ; les procédés formatifs, pédagogiques, éducatifs sont totalement d'un autre registre que l'expérience analytique. Je ne dis pas qu'ils n'aient pas leur fonction, leur valeur, qu'on puisse leur faire jouer un rôle essentiel dans la République. Il suffit de se reporter aux catégories platoniciennes pour savoir combien c'est important. Il s'agit de faire rentrer

l'homme dans un certain heureux fonctionnement naturel, de lui faire rejoindre les étapes de son développement, de lui donner le libre fleurissement de ce qui, dans son organisme, arrive à chaque étape, à son temps, à une certaine maturité ; à donner à chacune de ces étapes son temps de jeu, puis en somme ensuite son temps d'adaptation, de stabilisation, jusqu'à ce que la nouvelle émergence vitale — il s'agit de catégories qui sont parfaitement concevables, autour desquelles peut s'organiser toute une anthropologie — il s'agît de savoir si c'est celle qui justifie ou non des psychanalyses, c'est-à-dire les foutre sur un divan pour nous raconter des conneries ; il s'agit de savoir si c'est le rapport entre ça et ça, c'est-à-dire si Platon, pour la gymnastique et la musique, aurait compris ce que c'était que la psychanalyse. Il ne l'aurait pas compris, malgré les apparences, parce qu'il y a là un abîme, une faille. Et c'est ce que nous sommes en train de chercher, avec cet *Au-delà du principe du plaisir*. Car pour faire le pont, le rapport entre notre psychanalyse et la psychologie, il y a encore quelque chose que j'essaie d'introduire, essayer de faire comprendre les rapports qu'il y a dans notre expérience d'analyste et les notions, par exemple, d'apprentissage.

On nous les ramène, et de façon assez séduisante, assurément métaphorique. Il s'agit de savoir si c'est une bonne métaphore. Qu'est-ce qu'on dit ? Que l'analyse, par exemple, est un apprentissage de la liberté. Avouez que ça sonne drôlement, l'apprentissage de la liberté. Tout de même, au point où nous en sommes, à l'époque historique, comme disait hier Maurice Merleau-Ponty, on devrait se méfier. Mais réfléchissons, simplement, quelle est la notion implicite à l'expérience analytique de l'apprentissage ? Qu'est-ce que nous donnent d'abord les premières découvertes analytiques, le trauma, les fixations, la reproduction, le transfert ; qu'est-ce que ça veut dire, tout ça ? Je parle du champ. Parce que je ne dis pas que les analyses ne sont pas capables d'apprentissage. On peut mettre à un plus haut degré l'apparence de phénomènes d'apprentissage dans des champs limités. Mais il faut d'abord, comme pour l'autre le bon de commande de sa machine, qu'il décide d'apprendre le piano, il faut qu'il existe, le piano ; mais on isole les gens entre quatre murs et on va leur apprendre la musiquette. Et on s'aperçoit de toutes sortes de propriétés que pendant qu'ils jouent du piano, jusques et y compris qu'ayant appris à jouer sur des pianos à larges touches vous savez jouer au piano avec des petites touches, sur un clavecin… etc., il s'agit toujours de segments déterminés de comportement humain et non pas, comme pour Freud, du niveau de tout l'être humain, au niveau de sa destinée, de sa conduite, et qui fait que quand la leçon de piano n'est plus là et qu'il va voir sa petite amie, c'est le propre de l'apprentissage tel que nous le constatons à l'intérieur de l'expérience analytique, il est à peu près celui de Gribouille. Vous savez l'histoire de Gribouille, il va à l'enterrement, et

il dit bonne fête. Il se fait engueuler ; il lui arrive des malheurs. On lui tire les cheveux, il rentre chez lui. « Voyons, on ne dit pas "bonne fête" à un enterrement, on dit "Dieu ait son âme" ». Il ressort, il rencontre un mariage : « Dieu ait son âme » et il lui arrive encore des ennuis. Eh bien, c'est cela, l'apprentissage tel que le démontre l'analyse. C'est ça. Ce à quoi nous avons affaire avec la notion de fixation, de reproduction, de transfert, tel que nous le constatons. Nous cherchons dans l'expérience analytique ce qu'on appelle cette présence, cette intrusion du passé dans le présent, c'est quelque chose de cet ordre-là. C'est toujours l'apprentissage de quelqu'un qui fera mieux la prochaine fois. Et quand je dis qu'il fera mieux la prochaine fois, c'est qu'il faudra qu'il fasse tout autre chose.

Le dévoilement qui est dans l'analyse, c'est le dévoilement de cette discordance foncière, absolument radicale, des conduites essentielles pour l'homme, par rapport à tout ce qu'il vit, la dimension découverte par l'analyse est le contraire de quelque chose qui progresse par adaptation, par approximation, par perfectionnement. C'est quelque chose qui va par sauts, par bonds, qui est toujours l'application strictement inadéquate de certaines relations symboliques totales et je veux dire impliquant plusieurs tonalités, l'un avec l'autre, dans des relations de l'un à l'autre, qui sont justement celles qui ne comportent plus cette espèce de… l'immixtion, par exemple, de l'imaginaire dans le symbolique, ou inversement, vous suivez, Anzieu ? Cela vous tracasse, hein ? Je veux simplement vous faire remarquer ceci, la différence qu'il y a entre toute investigation, découverte un petit peu approfondie de ce qui se passe dans l'être humain et je dis même au niveau du laboratoire. Je vais vous amener la preuve de cela dans le registre de l'apprentissage — et de ce qui se passe au niveau animal. Je ne peux pas vous faire l'immense rappel de la psychologie animale, ni des essais d'apprentissage en laboratoire. Mais je veux vous faire simplement remarquer : 1°. du côté de l'animal, l'espèce d'ambiguïté fondamentale dans laquelle on se déplace entre l'instinct et l'apprentissage dès qu'on essaie, on le fait maintenant, car on fait de très grands progrès, scientifiquement parlant, de serrer les faits d'un peu près, les préformations de l'instinct ne sont pas du tout chez l'animal exclusives de l'apprentissage. De plus, on trouve sans cesse des possibilités d'apprentissage chez l'animal, à l'intérieur des cadres de l'instinct. Bien plus, on découvre que les émergences de l'instinct ne sauraient se faire sans cette espèce d'abord, d'appel environnemental, comme on dit, qui en quelque sorte stimule et provoque la cristallisation des formes, des comportements et des conduites.

Ce dont on a le sentiment, quand on voit entre quelle et quelle catégorie naviguent les expérimentateurs, c'est justement d'une convergence, d'une espè-

ce de cristallisation, d'une sorte de chose qui donne tout le sentiment, bien entendu, si sceptiques que nous soyons à l'égard de ces termes, d'une espèce d'harmonie préétablie, bien entendu, comme toutes les harmonies préétablies, susceptible de toutes sortes d'achoppements, d'égarements. Tout cela n'empêche rien, mais ça ne fait rien. La notion d'apprentissage est absolument indiscernable de la maturation de l'instinct. Et ce qu'on voit c'est que quelque chose ici, en effet, s'applique, qui fait naturellement surgir comme repères, comme catégories directrices, des catégories gestaltistes. L'animal reconnaît son frère, son semblable, son partenaire sexuel ; à telle ou telle étape du développement instinctuel, il trouve sa place dans le paradis, le milieu. Il le pétrit aussi. Il s'y imprime lui-même. L'épinoche fait un certain nombre de petits trous, qui ont l'air tout gratuits. On sent bien que c'est son saut qui marque, son saut dont tout son corps est le portant ; il s'emboîte ; il y a une certaine adaptation. Et justement c'est une adaptation qui a sa fin, son terme et sa limite. Vous voyez où je veux en venir. Il y a dans cet apprentissage animal quelque chose qui justement présente les caractères d'un perfectionnement fini, et d'un perfectionnement organisé.

Vous voyez bien quelle différence, quel pas il y a entre cela et ceci, qui nous est découvert par les mêmes recherches — qu'on croit ! — , le fait de l'apprentissage chez l'homme qu'ils ont mis en évidence, ceci, que vous savez bien, car même on vous le rappelle, mais on vous le rappelle sans mettre vraiment en valeur ce que ça veut dire, à savoir que le privilège dans le sujet, du point de vue de ses tensions intérieures, de son désir d'y revenir, précisément le contraire de ce que nous venons de voir chez l'animal, les tâches inachevées, que d'autre part un M. Zeigarnik qu'on invoque, je ne dis pas à la mauvaise place, mais qu'on invoque sans bien savoir ce qu'il répond, qui nous dit que la mémorisation d'une tâche sera d'autant meilleure que justement dans des conditions déterminées elle a échoué. Est-ce que vous ne saisissez pas que ceci va non seulement tout à l'opposé de ce que nous trouvons dans la psychologie animale et même tout à l'opposé de la notion que nous pouvons nous faire de la mémoire, comme d'un registre ou d'un empilement d'engrammes, d'impressions, de choses ou l'être se forme ? C'est précisément, si je puis dire, là, la mauvaise forme qui est prévalente, c'est-à-dire que c'est dans la mesure, je vous le disais à l'instant, où une tâche est inachevée, que le sujet y revient, que dans la mesure qu'un échec a été cuisant, que le sujet s'en souvient mieux.

Ceci alors — tout de même ne nous plaçons pas là au niveau de l'être et de la destinée — c'est dans les limites d'un laboratoire que cette chose a été mesurée. Mais il ne suffit pas de mesurer, il faut aussi essayer de comprendre. On parle là de deux catégories d'apprentissage, de deux modes d'adaptation qui procè-

dent par des voies strictement opposées. Je sais bien que l'esprit est toujours fécond en modes de comprendre. Je le dis souvent aux personnes que je contrôle : « Faites surtout bien attention à ne pas comprendre le malade ; il n'y a rien qui vous perde comme ça ». Le malade vous dit une chose que vous me rapportez, qui n'a ni queue ni tête et, en me le rapportant, « Eh bien j'ai compris, me dit-on, qu'il voulait dire ça », c'est-à-dire qu'au nom de l'intelligence, comme on dit communément, à certaine simplement élision de ce qui doit nous arrêter, de ce qui n'est pas compréhensible.

Alors là, on comprend aussi, bien sûr, l'effet Zeigarnik. Tout le monde comprend ça, l'échec cuisant ou la tâche inachevée. Tout le monde comprend ça. On se souvient Mozart, vous vous rappelez la tasse de chocolat, il a avalé la tasse de chocolat et il est revenu plaquer le dernier accord. On ne comprend pas que ce n'est pas une explication, ça, ou que si c'en est une, ça veut dire que justement nous ne sommes pas des animaux, et qu'être musicien, ça ne veut pas dire l'être à la façon de mon petit chien qui devient rêveur quand on met certains disques, ça veut dire qu'un musicien est toujours musicien de sa propre musique, toujours d'une certaine façon, en tout cas, s'il est Mozart, c'est lui qui compose sa musique et il y a peu de gens en dehors des gens qui composent leur musique eux-mêmes, c'est-à-dire qui ont leur distance de cette musique, qui reviennent plaquer leur dernier accord. En sorte que dans l'effet Zeigarnik, c'est bien de cela qu'il s'agit, de cela que je vais essayer de vous donner quand même une dernière référence, pour aujourd'hui vous faire comprendre à quel niveau ça se place le besoin de répétition.

Eh bien, une fois de plus, c'est à une certaine distance que nous allons trouver la référence de ceci — ce qui, je vous l'indique en passant, a le plus étroit rapport avec un certain M. Kierkegaard, qui était, comme vous le savez, un humoriste — ce que M. Kierkegaard a appelé la différence entre le monde païen et le monde de la grâce, du drame tel que le christianisme dans sa perspective l'introduit. Vous voyez bien où se pose la question ; cette convergence de l'apprentissage, cette reconnaissance de son objet naturel, qui est donnée dans l'animal, dans l'homme aussi, pour autant qu'il y a quelque chose d'où ce même registre est là, qui est la capture dans la forme, la saisie dans le jeu, la prise dans le mirage de la vie. Tout ceci est exactement ce à quoi se réfère une pensée théorique, ou théoriale, ou contemplative, ou platonicienne et ça n'est pas pour rien, en effet, qu'au centre de toute sa connaissance Platon met la réminiscence. Si l'objet naturel, le correspondant harmonique du vivant est ainsi reconnaissable, si toutes les voies mènent à Rome, si je puis dire, c'est parce qu'on sait déjà que Rome est là, que sa figure se dessine. Et pour qu'elle se dessine il faut qu'elle ait été déjà dans celui qui va s'y conjoindre. C'est le rapport de la dyade. Et toute

théorie de la connaissance dans Platon — M. Jean Hyppolite ne me contredira pas — est dyadique.

Mais il y a un Monsieur qui remarque que pour certaines raisons un certain revirement, un certain retournement s'est fait. Et que dans la catégorie triadique, qui est celle de l'homme dans sa direction de l'homme, dans son péché fondamental, la voie de la réminiscence ne peut jamais être égarée et que c'est dans la répétition qu'il trouve son chemin, ce en quoi il a quelque chose qui le met justement sur la voie de nos intuitions freudiennes ; ce n'est pas une pure et simple homonymie. Ce petit livre de Kierkegaard s'appelle *La répétition*. J'en conseille la lecture aux gens déjà un peu avancés. Mais ceux-là prendront grand plaisir ; il faut connaître pas mal de choses de Kierkegaard pour s'y retrouver. Que ceux qui n'ont pas beaucoup de temps en lisent au moins la première partie et la forme humoristique que M. Kierkegaard va chercher à Berlin de *la répétition*. Il veut échapper à ce moment à des problèmes qui sont précisément ses problèmes essentiellement de l'accession à un ordre nouveau, devant lequel il rencontre tous les barrages de ses réminiscences, de ce qu'il croit être et de ce qu'il sait qu'il ne pourra pas devenir. Il essaie de faire l'expérience de *la répétition*. Il retourne à Berlin. Lors de son dernier séjour il en a eu un infini plaisir, il remet ses pas dans ses pas et vous verrez ce qui lui arrive à chercher son bien dans l'ombre de son plaisir ! Vous verrez que l'expérience échoue totalement. Mais quand il indique, à la suite de ça, car la flèche reste indiquée et élucide complètement la signification de la répétition dans cette petite œuvre très amusante, il nous mène sur la voie de notre problème, à savoir comment et pourquoi tout ce qui est d'un progrès essentiel dans l'être humain doit passer par cette voie d'une répétition obstinée, d'une répétition qui est toujours la répétition de quelque chose à un moment et dans un texte ectopique où ce qui est ramené au départ n'est pas adapté, ne veut plus rien dire et doit vouloir dire autre chose à ce moment-là.

Eh bien, je reviens à l'image, au modèle sur lequel je veux vous laisser aujourd'hui, pour vous indiquer dans quel sens ces indices convergents nous mènent, ou plus exactement quelle petite image va vous permettre d'entrevoir alors ce que veut dire chez l'homme le besoin de répétition. Vous savez, je pense — déjà je vous l'ai indiqué la dernière fois — vu que tout est justement dans l'intrusion du registre symbolique, seulement, je vais vous le montrer d'une façon particulièrement illustratrice.

Nous avons fait justement, dans la mesure où progresse cette science de la communication qui n'a pu commencer à s'élaborer qu'à partir d'un certain moment de perfectionnement et, je dirais plus, de mue dans l'ordre des machines. Il y a quelque chose de nouveau, c'est très important les modèles.

Non pas, bien entendu, parce que ça veut dire quelque chose ; ça ne veut rien dire. Mais nous sommes comme ça, c'est notre faiblesse animale, nous avons besoin d'images. Et, faute d'images, il arrive que des symboles ne viennent pas au jour. Et en général c'est plutôt la déficience symbolique qui est grave, qui est critique. L'image nous vient d'une création essentiellement symbolique, c'est-à-dire d'une machine la plus moderne des machines, c'est-à-dire de quelque chose, dont chacun sait ici que c'est beaucoup plus dangereux pour l'homme que la bombe atomique, la machine à calculer. On vous le dit ; vous l'entendez ; et, bien entendu, vous n'y croyez pas, la machine à calculer a une mémoire. Personne ne vous fera croire qu'une machine a une mémoire. Cela vous amuse de dire ça. Mais vous ne croyez pas qu'elle a une mémoire. Détrompez-vous. Elle a quand même une mémoire. Tout au moins elle a un mode et une façon de mémoire qui est destinée à nous faire drôlement réfléchir et tout à fait mettre en question et en cause toutes les images que nous nous étions données à nous, présentement, de la mémoire. Car, comme vous le savez, ce qu'on a encore trouvé de mieux pour imaginer le phénomène de la mémoire, c'est quelque chose qui ne date pas d'hier, c'est le sceau à cire babylonien, un truc avec quelques petits reliefs et quelques traits que vous roulez sur une plaque de cire, ce qu'on appelle un engramme. Le sceau est aussi une machine, simplement on ne s'en aperçoit pas. Le sceau à cire babylonien, c'est où nous en sommes encore quant à la mémoire.

Pour que les machines se souviennent à chaque question, ce qui est nécessaire dans certains cas, des questions qu'on leur a proposées précédemment, et ce sont des machines qui ne seraient pas du tout conformes au génie de ces récentes machines, on a trouvé quelque chose de plus malin, plus astucieux, c'est-à-dire que ce qui se rapporte à la première expérience ou première question de la machine circule dans la machine à l'état de message. Autrement dit, supposez que j'envoie un télégramme d'ici Le Mans, avec charge pour Le Mans de le renvoyer à Tours, de là à Sens, de là à Fontainebleau et de là à Paris et comme ça indéfiniment. La seule question est que quand j'arrive à la queue de mon message la tête n'ait pas encore rejoint. Il faut que le message ait le temps de tourner. Il tourne essentiellement vite, il ne cesse pas de tourner, il tourne en rond.

Cela ne commence pas un tout petit peu à luire dans votre esprit ce qui se passe ? C'est drôle ce machin qui revient sur lui-même, comme ça ; ça doit quand même d'un côté vous faire dire on connaît déjà un peu ça. C'est ce qu'on appelle le *feed-back*, ça doit avoir rapport avec l'homéostat. Vous savez que c'est comme ça qu'on règle l'admission de la vapeur dans une machine à vapeur. Si ça barde trop vite, un tourniquet enregistre ça et deux choses s'écartent avec

la force centrifuge, on règle alors l'admission de la vapeur et on règle ainsi la marche homéostatique de la machine-à-vapeur.

Là ce n'est pas tout à fait la même chose. C'est plus compliqué. Vous appelez ça un message et vous devez bien vous rendre compte que c'est là aussi très ambigu. Qu'est-ce qu'un message, à l'intérieur d'une machine ? Disons simplement la différence entre une régulation du type, dont je vous parlai, quantitatif avec seuil, mais seuil continu. Il n'y a pas de tranchant dans ce seuil, il y a une oscillation sur un point d'équilibre. C'est quelque chose un tant soit peu différent de ce qui circule comme message à l'intérieur d'une machine, quelque chose qui procède par ouverture ou non-ouverture, comme ce qu'on appelle une lampe électronique. L'important est que ce soit par oui ou non, n'est-ce pas ?

***M. X…* –** Je ne crois pas.

***J. Lacan* –** Vous me le direz la prochaine fois. L'important est que ce message soit quelque chose d'articulé, et nous donne le sentiment qu'il s'agit de quelque chose de même ordre que les oppositions fondamentales du registre symbolique. Ce quelque chose qui tourne doit, ou non, si on peut dire, à un moment donné, rentrer dans le jeu. Êtes-vous d'accord ?

***M. X…* –** Oui, oui.

***J. Lacan* –** C'est-à-dire qu'en somme c'est toujours prêt à apporter une réponse et à se compléter dans cet acte même pour répondre, c'est-à-dire justement à cesser de fonctionner comme circuit isolé et tournant, c'est-à-dire à rentrer dans un jeu général, qu'il s'agisse ou non de tel ou tel mode spécial sur lequel vous me ferez le plaisir de revenir à propos de ce oui ou non du petit relais. C'est là l'élément important.

Vous voyez qu'il y a là quelque chose qui est d'un ordre tout différent, d'un modèle complètement différent dans ce qu'on peut appeler mémoire et qui se rapproche tout à fait de ce que nous pouvons concevoir comme ce mécanisme ou plus exactement ce *Zwang*, cette compulsion de répétition.

Mais alors qu'est-ce que ça veut dire ?

Dès qu'on a ce petit modèle, on s'aperçoit d'un tas de choses, qu'à l'intérieur — je veux dire dans l'anatomie même de l'appareil cérébral — on a des choses comme ça qui reviennent sur elles-mêmes. On en voit tout le temps des modèles et chez certains animaux, comme un certain poulpe auquel je me suis beaucoup intéressé. J'en remercie Riquet sur l'indication duquel j'ai lu l'ouvrage d'un neurologiste anglais. Il semble qu'il a un système nerveux assez réduit pour avoir des choses très joliment isolées, un nerf qui préside à ce qu'on appelle le

jet ou la propulsion de liquide, grâce à quoi la pieuvre à cette façon de progresser si jolie, où il y a de très gros nerfs, on peut croire aussi que son appareil de mémoire est à peu près réduit à quelque chose comme ça, à ceci qu'un message circulant, que je vous faisais entre Paris et Paris, tout à l'heure, et qui se trouvait réduit sur de très petits points du système nerveux.

Mais l'important est ceci. Revenez à ce que nous disions la dernière fois, ou même les années précédentes, à ces concours frappants que tel ou tel texte de Freud dans l'ordre de ce qu'on appelle — on ne l'a pas appelé depuis, car on est engagé dans une voie où on aboutira à des absurdités — ce qu'il appelle, lui, télépathie, dans ce par quoi des choses s'accomplissent, très importantes, dans l'ordre du transfert chez deux patients corrélativement, soit que l'un soit en analyse ou l'autre à peine touché, soit que les deux soient en analyse mais dont je vous ai montré en son temps, tout au moins pour ceux qui ont assisté à ces commentaires de textes-là, télépathie à propos d'un rêve dont je vous ai montré que c'est preuve précisément d'être agent intégré, chaînon, support, anneau dans un même cercle de discours, que les sujets se trouvent également, en même temps, voir surgir tel acte symptomatique, voire se révéler en même temps tel souvenir.

En d'autres termes, ce que je vous suggère aujourd'hui, en perspective, à ce point de notre exposé où nous sommes parvenus, est que ce dont il s'agit dans le besoin de répétition en tant qu'il se manifeste concrètement dans le sujet, par exemple dans l'analyse, sous la forme des conduites apparemment reproduction de ce comportement monté dans le passé et qui vient là d'une façon si peu conforme à toute adaptation vitale, c'est là qu'il met l'accent. C'est que pour autant que nous retrouvons là ce que je vous ai déjà indiqué, à savoir que l'inconscient est le discours de l'autre, ce discours de l'autre vous le voyez là s'organiser ; ça n'est pas le discours de l'autre abstrait, de l'autre dans la dyade, de mon correspondant, ni même simplement de mon esclave, c'est le discours de tout un certain circuit dans lequel je suis intégré, parce que je suis un des chaînons. C'est le discours qui est le discours de mon père, par exemple, en tant que mon père a fait des fautes que je suis absolument condamné, chacun le sait, à reproduire. C'est ce qu'on appelle *super-égo*. Je suis condamné à les reproduire, parce qu'il faut que je reprenne ce discours qu'il m'a légué, non pas simplement parce que je suis son fils, mais parce qu'on n'arrête pas la chaîne du discours et que je suis justement chargé de le transmettre dans toute sa forme aberrante et mal posée à quelqu'un d'autre, c'est-à-dire à poser à quelqu'un d'autre le problème d'une situation vitale où il y a toutes les chances qu'il achoppe également, c'est-à-dire que ce discours fasse enfin cette sorte de petit circuit où se trouve pris toute une famille, toute une coterie, voire tout un camp, toute une

nation ou la moitié du globe et qu'on appelle cette forme circulaire d'une certaine parole, précisément pour autant qu'elle est à la fois juste à cette limite de sens et de non-sens, qui fait que c'est une parole problématique, c'est-à-dire que quelque chose est posé qui est un problème, qui est la solution d'une question symbolique posée.

Ce que nous trouvons dans le besoin de répétition, tel que nous le voyons surgir au-delà du principe du plaisir, c'est cela qui vacille au-delà de tous les mécanismes d'équilibre, d'harmonisation et d'accord, sur le plan biologique, c'est quelque chose qui est introduit par le registre du langage, la fonction du symbole et la problématique de la question dans l'ordre humain.

Comment est-ce que ceci est littéralement projeté par Freud sur un plan qui est en apparence de l'ordre biologique ? C'est là justement ce sur quoi nous aurons à revenir dans les fois suivantes. C'est là que je vous montrerai qu'il y a en effet quelque chose qui aborde un certain problème de la vie, mais qui ne le prend que morcelé, décomposé, pris dans toute cette dialectique symbolique qui fait que c'est justement uniquement dans l'ordre existentiel où l'être humain lui-même vit ce registre de la vie, c'est-à-dire pour autant que cette vie est brisée, morcelée, malade, qu'il est en partie hors de la vie, qu'il participe à l'instinct de mort, que l'être humain peut aborder ce registre de la vie.

[Applaudissements].

# Leçon VIII

*26 janvier 1955*

Je ne crois pas du tout que ce soit une telle erreur que Perrier, à la fin de son exposé, ait mis l'accent sur ce qui concerne les troubles psychosomatiques et les relations à l'objet. La relation à l'objet est devenue la tarte à la crème grâce à laquelle on évite beaucoup de problèmes. Il ne s'agit justement pas de l'objet au sens précis, technique, que nous pouvons lui donner, au point d'élaboration où nous sommes des divers registres dans lesquels s'établit la relation du sujet. Pour qu'il y ait relation à l'objet, il faut déjà qu'il y ait cette relation narcissique du moi à l'autre qui est, je peux dire, la condition primordiale de toute espèce d'objectivation à proprement parler du monde extérieur, qui est corrélative, par conséquent, aussi bien de l'objectivation naïve, spontanée, que de toute objectivation scientifique. En d'autres termes, l'approximation qu'il a faite, la distinction entre les fonctions organiques, comme les unes représentant l'élément relationnel et les autres quelque chose qu'il ne savait pas très bien exprimer, et qu'il a opposées aux premières comme l'intérieur à l'extérieur, retombant là, ou croyant pouvoir retomber aisément, dans quelque chose qui, vous savez, est mis en avant constamment dans la théorie de l'économie psychique de Freud. Je crois qu'il présentait là quelque chose de juste, mais qu'il n'a pas su l'exprimer de façon adéquate.

Mais la distinction dont il s'agit, quant aux réactions psycho-somatiques des organes, se place sur un tout autre plan. En d'autres termes, il s'agit de savoir quels sont les organes qui peuvent entrer en jeu dans la relation narcissique, c'est-à-dire dans cette relation imaginaire à l'autre, que je vous souligne sans cesse ici être le point où se forme, *bildet*, le Moi.

Je vais vous donner des exemples. La fonction du regard, du regarder et de l'être regardé. Voilà une relation qui intéresse un organe, l'œil, pour l'appeler

par son nom, qui a un objet électif, qui joue un rôle tout à fait structurant dans cette fonction qui est l'image spéculaire, l'image de l'autre en tant qu'elle est dans cette relation spéciale, élective, l'image du corps propre autour de laquelle se fait toute la structuration imaginaire du Moi. Eh bien, il peut se passer là des choses très étonnantes, je n'ai pas voulu aborder cela hier soir, la plus grande confusion règne sur tous ces thèmes de la psycho-somatique. Et c'est pour cela qu'il est important de faire le travail d'élaboration conceptuelle que nous faisons ici, comme le Professeur Lagache l'a fort bien remarqué, et d'une façon qui n'est pas sans mettre la puce à l'oreille. Ce souhait d'un empirisme est strictement corrélatif de ce vœu absolument essentiel, sans lequel il n'y a pas d'empirisme possible, d'une conceptualisation incroyablement poussée. Or, on ne peut pas donner de meilleure qualification de l'œuvre de Freud. L'œuvre de Freud est la perpétuation de ce mouvement lié, et qui fait qu'on ne peut se propager, avancer dans le domaine empirique que dans la mesure où la conceptualisation est à chaque instant soutenue, reprise, enrichie.

Il y a des textes. Ouvrez l'article *Les pulsions et leur destin*, qu'on va commencer à lire. Je me reproche de ne pas vous avoir lu le texte. Aujourd'hui je vais vous en lire un bout :

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

> *mieux saisir les concepts scientifiques fondamentaux et de les modifier progressivement afin de les rendre utilisables sur une vaste échelle, les débarrassant par là entièrement des contradictions.»*

Nécessité du discours cohérent, vous le voyez. On dit que Freud n'est pas un philosophe. Moi je veux bien. Mais je ne connais pas de texte sur l'élaboration scientifique qui soit plus profondément philosophique.

> *« Il sera temps alors de les enfermer dans des définitions. Le progrès de la connaissance n'admet non plus aucune rigidité de ces définitions. Ainsi que le montre brillamment l'exemple de la physique,»* C'est écrit en 1915…

***Manonni –*** Après Galilée, quand même.

***J. Lacan –*** Mais avant Einstein. Donc, quand même ce sens de l'esprit scientifique en tant que par exemple l'élaboration du très joli livre de Pascal nous montre cette perpétuelle refonte des concepts dans l'expérience avec sa valeur propre, pour autant que même il peut faire éclater un instant ce qu'on appelle les cadres rationnels. Tout cela est déjà là.

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

Alors, cher Perrier, vous étiez sur la sellette. J'étais en train de dire qu'une distinction fondamentale nous a manqué qui aurait probablement mis votre exposé à l'abri de certaines critiques de Valabrega si vous vous y étiez référé, si vous aviez mis le doigt dessus. Dans ce passage de Freud, l'instinct est strictement de l'invention de Madame Anne Berman. Il n'est question que de la pulsion dans le texte de Freud.

Ce qui vous a manqué Perrier est ceci, j'étais en train de le dire. Quand vous cherchez une distinction, une limite, à propos des organes qui sont intéressés dans le procès proprement psycho-somatique, tel que vous avez essayé de le définir, qui est très loin d'envelopper tout ce qu'on nous apportait — si on met un épileptique dans un endroit mieux réglé il arrive qu'il ait moins de crises… etc. ça n'a rien à faire avec la psycho-somatique — vous avez cherché en effet un critère dans ces organes et vous avez parlé des organes relationnels, relation avec l'extérieur, et des autres. Vous avez pensé qu'ils étaient plus voisins de ce qu'on peut considérer comme l'immense réserve d'excitations internes, dont

Freud nous donne le schéma et l'image quand il parle justement des pulsions internes. Eh bien, je ne crois pas que ce fût là une bonne distinction. L'important est que certains organes sont intéressés dans la relation narcissique, en tant qu'elle structure à la fois avec le rapport du Moi à l'autre, comme je le disais à l'instant, la constitution du monde à proprement parler des objets et puis cet autre domaine, qui est l'arrière-plan des considérations économiques sur la libido, dans toute cette période médiane de l'œuvre de Freud où c'est la libido qui constitue — je l'ai indiqué l'année dernière suffisamment à propos de « l'Introduction au narcissisme » — c'est précisément lorsqu'il introduit la fonction essentielle du narcissisme et qu'il s'aperçoit que le narcissisme est directement intéressé de cette économie de la libido sexuelle, que commence une période tout à fait élaborée de sa théorie de la libido.

Je vous fais remarquer au passage que dans ses *Trois essais sur la sexualité* le passage sur la libido est ajouté tardivement. Si je me souviens bien, c'est vers les années 1920. Vous pouvez croire que la théorie de la libido a été élaborée en même temps que les phases instinctuelles. C'est une illusion qui tient au fait qu'il y a réédition ultérieure des *Trois essais*.

Derrière le narcissisme, vous avez, très précisément, l'auto-érotisme, à savoir cette masse investie de libido à l'intérieur de l'organisme, dont je dirais que les relations internes sont pour nous aussi limitrophes, nous échappent autant — je vais faire une comparaison qui peut-être ne va pas livrer tout de suite pour vous tout son poids et tout son sens, mais qui est dans la ligne de ce que j'ai abordé la dernière fois — que ce qu'on peut appeler l'entropie. Il faut que j'y revienne pour vous en faire sentir toute la portée, l'analyse et la compréhension. Dans l'*Au-delà du principe du plaisir*, il est évident que nous en sommes là de l'entropie, c'est-à-dire que les équivalences énergétiques que nous pouvons saisir à propos d'un organisme vivant, nous ne connaissons jamais en fin de compte que le métabolisme, à savoir le livre de compte, ce qui entre et ce qui sort. Ce que l'organisme assimile, par toutes les voies, comme quantités d'énergie et ce qui, à la fin, compte tenu de tout, dépenses musculaires, efforts, déjections, sort du mécanisme.

Bien entendu, les lois de la thermo-dynamique sont ici respectées. Il y a dégradation de l'énergie. Mais simplement, à l'entrée et à la sortie. Tout ce qui se passe à l'intérieur, nous n'en savons fichtrement rien, pour une simple raison, que nous ne pouvons absolument pas en mesurer l'interaction de proche en proche, à la façon de ce qui se passe dans le monde physique, le propre d'un organisme étant que tout ce qui se passe en l'un de ses points retentit dans tous les autres. Or, ceci nous met dans des conditions telles que nous ne pouvons absolument pas savoir ce qui se passe sur le plan thermo-dynamique. C'est

quelque chose non pas d'équivalent, mais d'analogue qui se pose à propos de l'économie de la libido, c'est-à-dire des investissements qu'on appelle en analyse, c'est une indication théorique, auto-érotiques, c'est-à-dire ce point des investissements proprement intra-organiques qui jouent un rôle certainement tellement important dans les phénomènes psycho-somatiques, le terme d'érotisation de tel ou tel organe étant justement la métaphore qui est venue le plus souvent, par le sentiment que nous avons de l'ordre de phénomènes dont il s'agit, pour exprimer ce qu'on veut dire quand on parle de phénomène psycho-somatique. Et votre distinction entre la névrose et le phénomène psycho-somatique est justement marquée par cette ligne de partage que constitue le narcissisme.

Il y a toujours, évidemment, dans la névrose les mécanismes de défense, en tant qu'ils sont liés à la relation proprement narcissique du Moi à l'autre. C'est une structure fondamentale de la névrose. A partir de là commence la névrose. Les mécanismes de défense dont vous parlez, il ne faut pas en parler d'une façon vague, comme si c'étaient des homogènes continus avec les mécanismes de défense tels qu'ils sont employés dans une certaine notion économique de la maladie, comme réactions par exemple. Les mécanismes de défense dont il s'agit, on peut les introduire comme ça. Mais nous en savons quand même un peu plus. Ici ceux dont il s'agit sont toujours plus ou moins liés à la relation narcissique du Moi, en tant qu'elle est strictement structurée sur le rapport à l'autre, l'identification possible avec l'autre, la stricte réciprocité du Moi et de l'autre, pour autant que dans toute relation narcissique, le Moi est l'autre, et l'autre est Moi, et pour cela les mécanismes de défense dont nous parlons, ceux qui sont un peu plus importants en analyse, énumérés, constituant originalement les défenses du Moi dans l'œuvre d'Anna Freud, sont pour nous importants.

La névrose est au-delà de ces structures narcissiques, toujours encadrée par la structure narcissique. Mais il y a aussi des choses qui se passent avant, ou sur un autre plan. Or, cet autre plan, ça n'est pas, comme vous l'avez dit, le plan de la relation à l'objet, ou comme le dit M. Pasche, avec un très regrettable abandon de toute rigueur conceptuelle — je le dis d'autant mieux que c'est quelqu'un qui, dans un temps, laissait plus d'espoir — que si on parle de quelque chose ce n'est pas du tout de relation à l'objet. Si quelque chose est suggéré par les réactions psycho-somatiques en tant que telles, elles sont en dehors du registre des constructions névrotiques. C'est une relation non pas à l'objet, mais quelque chose toujours à la limite de nos élaborations conceptuelles, à quoi on pense toujours, dont on parle quelquefois, et qu'à proprement parler nous ne pouvons pas saisir, et qui quand même est là, ne l'oubliez pas — car je vous parle du symbolique, de l'imaginaire mais il y a le réel. Et c'est au niveau non de l'objet, mais du réel.

***M. Perrier –*** C'est bien ce que j'ai voulu dire.

***J. Lacan –*** Mais vous ne l'avez pas dit. Car vous avez cité Pasche qui a parlé de la relation à l'objet. Or il ne s'agit absolument pas dans l'économie du libidinal du tuberculeux, de la relation à l'objet, si vous placez les choses sur le plan de la relation à l'objet vous vous perdrez dans des relations avec l'objet maternel, primitif, c'est-à-dire que vous arrivez à une espèce de pat, comme on dit aux échecs, clinique ; vous n'en sortez pas, il n'en sort rien. Par contre, la référence au terme de réel peut manifester dans cette occasion sa fécondité. Je ne peux pas vous en dire plus aujourd'hui. C'est un point très important.

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

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

***M. Valabrega –*** La référence au narcissisme est fondamentale, cependant le narcissisme conduit à une relation d'objet, c'est le corps propre.

***J. Lacan –*** Je ne dis pas ça.

***M. Valabrega –*** La référence à la relation d'objet est dans un texte important, dans *L'introduction au narcissisme* Freud a étudié les problèmes psycho-somatiques et il considère le cas de la maladie physique dans ce texte ; et dans d'autres ensuite il y revient, dans *Inhibition, symptôme, angoisse* ; il ne considère pas seulement les maladies vénériennes, mais même la tuberculose. Il dit que dans la maladie physique on a un investissement narcissique d'un organe, d'un système. On voit dans ce texte que Freud, en somme, ne tombe pas du tout sous le coup du reproche que j'adressai à Perrier. On voit que dans sa pensée il n'y a aucun postulat quant au dualisme de l'intériorité et de l'extériorité. Il parle beaucoup de l'intérieur et de l'extérieur. Mais il n'y a dans sa pensée aucun postulat.

***J. Lacan –*** Je vais vous faire une simple remarque, qui va vous permettre de distinguer.

J'ai parlé tout à l'heure du voyeurisme-exhibitionnisme et d'une pulsion qui en somme a sa source dans un organe, et je vous ai fait remarqué que c'était l'œil. Mais l'objet n'est pas l'œil. De même que pour ce qui est de l'ordre du registre du sadisme-masochisme, de même aussi il y a une source dans un

ensemble organique, la musculature, mais tout indique que son objet — encore qu'il ne soit pas sans rapport avec cette structure squelettique, musculaire — est autre chose.

Au contraire, quand il s'agit de ces investissements que nous pouvons appeler plus proprement auto-érotiques, nous n'avons pas la notion de cette distinction intra-organique, sans doute, où s'opposent la source et l'objet, où se distinguent la source et l'objet. Nous n'en savons rien, si je puis dire, mais il semble que ce que nous pouvons concevoir, c'est justement un investissement sur l'organe même. Vous voyez la différence.

C'est là le plan de clivage entre auto-érotisme avec tout ce que ça garde de mystérieux, presque impénétrable. Cela ne veut pas dire que nous ne ferons pas quelques pas en avant par la suite. Nous en resterons là, à vous faire remarquer l'important de cette distinction. Et je dirai même plus. Si Perrier veut bien, après l'effort qu'il a donné, ne pas tomber immédiatement dans cette réaction d'endormissement et de repos, qui est ce que souhaite bien naturellement le principe du plaisir, mais soutenir son effort cette semaine, il nous préparera pour la prochaine fois ce petit chapitre *Les pulsions et leur destin.*

***M. Perrier –*** Je veux poser une question. A propos de ces notions d'intériorité et extériorité ; il lui semblait que je les avais utilisées. Je vais essayer de me faire comprendre.

J'ai envisagé d'une part le sujet enfermé en quelque sorte à l'intérieur justement de son narcissisme. J'ai utilisé le mot narcissisme tout à la fin, et c'est une erreur. J'aurais dû m'en servir beaucoup plus tôt et ce qui fait que le réel en tant que réel, c'est-à-dire une certaine forme d'extériorité qui est le réel, mais qui n'est pas toutes les formes d'extériorité pour le sujet, en ce sens que le réel ne lui apparaît qu'à travers la réfringence de son narcissisme et je l'ai opposé au contact du névrosé avec le réel, qui est un contact indirect, le contact du malade psycho-somatique avec cet extérieur, ce réel qui n'est pas celui du névrosé, qui est le réel à l'état pur. J'ai parlé d'une inquiétante béance au réel chez le psycho-somatique, sans pour autant prétendre faire de tout ce qui concerne le névrosé quelque chose d'intérieur, car le névrosé a son intériorité et son extériorité, mais à travers une troisième dimension ou un troisième milieu qui est celui de ce narcissisme, tandis que j'avais l'impression que pour le psycho-somatique il n'y avait pas la dimension du narcissisme et que c'était un vrai extérieur par rapport à un vrai intérieur, faute d'un narcissisme, donc d'une auto-érotisation, faute d'une utilisation auto-érotique de sa libido. Voilà au fond ce que je crois avoir voulu dire. Et je voudrais savoir si [il s'adresse à Valabrega] ce que vous avez dit porte quand même, car, alors, je ne l'ai pas bien compris.

***M. Valabrega –*** J'ai compris ce que vous voulez dire. La distinction semble difficile à maintenir, si on considère le passage dans les névroses de la névrose traumatique, ensuite névrose actuelle puis ensuite les psycho-névroses. Freud est très embarrassé lui-même. A ce sujet, il dit que la névrose traumatique reste un mystère pour lui. Il dit :

> *« C'est très regrettable qu'on n'en ait pas analysé, qu'on ne dispose pas d'analyses. »*

Dans la névrose traumatique, la notion de danger extérieur s'impose, qui prévoit toutes les hypothèses d'une façon affirmée ; dans la névrose traumatique, on trouverait des caractères tout à fait analogues à la névrose actuelle. Et il en est resté là.

Ce rapprochement de la névrose traumatique à la notion de danger extérieur qui était explicatif n'est pas discutable et ce qu'il a trouvé sur la névrose actuelle, dont il a pu nous parler, a apporté davantage de certitude, et montre que la distinction est difficile à maintenir.

***J. Lacan –*** Quelle distinction ?

***M. Valabrega –*** Entre l'extériorité et l'intériorité.

J. Lacan – Mais au niveau du réel, elle n'est pas maintenable, le réel est sans fissure, mon cher.

Ce que je vous enseigne ici, par où Freud converge avec ce que nous pouvons appeler la philosophie de la science, c'est que ce réel, nous n'avons aucune espèce d'autre moyen de l'appréhender sur tous les plans, et pas seulement sur celui de la connaissance, que par l'intermédiaire du symbolique. Le réel, lui, est absolument sans fissure. Ne nous cachons pas les biais, et assez justement le vice, par exemple, en matière de biologie plus ou moins vitaliste, de choses aussi momentanément sympathiques, voire fécondes, que des théories comme d'Hanz Trisch, de toute espèce d'holisme réciproque, de positions en principe correspondantes entre un *Umwelt* et un *Innenwelt*.

C'est que c'est vraiment mettre des pétitions de principe au départ de l'investigation biologique, des pétitions de principe qui peuvent avoir un intérêt comme moment d'une discussion, comme épreuve, comme hypothèse, mais sont absolument colossales en elles-mêmes ; rien ne nous oblige à penser une chose pareille, même une chose aussi simple que ces rapports reflétés de l'être vivant avec son milieu. Cette notion en quelque sorte, cette hypothèse préétablie de l'adaptation, même en lui donnant toute sa fécondité sur le plan de la totalité — je veux dire lui donnant l'acception la plus large — est une prémisse dont rien ne nous indique que ce soit quelque chose de valable. Et en fait, après tout, nous voyons bien plutôt que c'est une autre voie. C'est ce qui fait la fécondité d'autres

recherches auxquelles nous pouvons faire toutes sortes de critiques, anatomisme, associationisme, etc. Si elles sont plus fécondes, c'est parce qu'elles ne sont pas ça, qu'elles s'éloignent de cette hypothèse ; elles mettent au premier plan, dans l'investigation humaine le symbolisme, sans le savoir ; elles le projettent dans le réel ; elles s'imaginent que ce sont les éléments du réel qui entrent en ligne de compte. C'est simplement le symbolisme qu'elles font fonctionner dans ce réel, qu'elles font intervenir, non pas à titre de projection, ni de cadre de la pensée, mais à titre d'instrument d'investigation.

Sur ce plan, il n'y a pas besoin de s'affoler sur l'intériorité et l'extériorité. Le réel est sans fissure. Et il est juste de dire qu'au départ, dans cet état hypothétique d'auto-clôture, qu'on suppose dans la théorie freudienne tout à fait au départ être celui du sujet, qu'est-ce que ça veut dire qu'à ce moment-là le sujet est tout ? Vous y êtes ?

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

***J. Lacan –*** La distinction, c'est non en tant qu'appareils mais en tant qu'inclus dans la relation narcissique, ou, dans l'autre cas, ne l'étant pas. C'est au joint de l'imaginaire et du réel que se place la différenciation.

Dans ce que j'ai dit, dans l'ensemble, il y a une réaction qui consiste justement, plus qu'il n'est apparu à certains d'entre vous, à se référer aux textes. Mon grand ami Jean Hyppolite — qui n'est pas là aujourd'hui parce qu'il est en Allemagne — après ce que je vous ai dit la dernière fois, m'a dit avoir relu *Au-delà du principe du plaisir*. Et je pense qu'il est au moins aussi occupé que la plupart d'entre vous. Alors, maintenant, c'est le moment de penser à le lire et je pense que vous l'aurez tous lu pour la prochaine fois. Ça vous fera du bien de vous fixer ainsi un terme. Et dans quinze jours nous en parlerons avec le texte en mains.

J'ai voulu vous donner un premier aperçu, dans quel sens s'amorce la position de la question. Qu'est-ce que ça veut dire, qu'est-ce qui se passe au-delà du principe du plaisir ? Ce que je vous ai dit la dernière fois est ceci, qu'un symbolisme se constitue qui est essentiel à toutes les manifestations les plus fondamentales du champ analytique et nommément à celle-ci, la répétition.

La répétition dont il s'agit, je vous l'ai dit, est quelque chose qu'il nous faut concevoir comme lié à un processus circulaire de l'échange de la parole, à un circuit symbolique extérieur au sujet, qu'il faut littéralement penser être lié à un certain groupe, disons de support humain, d'agent humain, de support de ses discours, le petit cercle qui est impliqué dans ce qu'on appelle le destin du sujet

et qui continue ce discours en circuit, dans lequel est inclus le sujet indéfiniment, jusqu'à ce qu'en fin de compte le sujet comprenne. J'incurve là ma pensée. Naturellement vous sentez bien que ce n'est pas tout à fait comme ça qu'il faut le comprendre. Mais vous voyez bien, j'image là ma pensée.

Un certain circuit de rapports, un certain échange de rapports, je concrétise, se poursuit, qui est justement, parce qu'il s'agit là à la fois d'extérieur et d'intérieur, tout en étant — il faut se le représenter comme un discours qu'on récite comme si nous étions partout avec un appareil enregistreur, on pourrait l'isoler et le recueillir, quelque chose dont une part considérable, pour les meilleures raisons, échappe au sujet, parce qu'il n'a pas les appareils enregistreurs en question — ce quelque chose qui continue, et revient, et trouve son chemin pour revenir, insiste, revient, se déclare toujours prêt à rentrer dans la danse du discours intérieur. Maintenant, si vous voulez, c'est aussi une métaphore du sujet, jusqu'à ce que ça passe. Naturellement, le sujet peut passer toute sa vie sans entendre ce dont il s'agit. C'est même ce qui se passe le plus communément. L'analyse est justement faite pour ça, pour qu'il entende, c'est-à-dire qu'il comprenne, dans quel rond du discours il est pris, et du même coup dans quel autre rond il est incité à entrer. Vous y êtes ?

Nous allons revenir largement en arrière, repartir du départ, parler du *Projet*. C'est un manuscrit de Freud qu'on a retrouvé, qu'il n'a pas publié, de septembre 1895, qui nous met devant la façon dont Freud, avant d'écrire *La science des rêves*, et pendant qu'il était en train de poursuivre non pas son autoanalyse, mais son analyse tout court, c'est-à-dire qu'il était sur le chemin de sa découverte, déjà se représentait l'appareil psychique. Il est important de le voir ; à cette époque c'est inséparable de l'histoire de la pensée de Freud. Et vous verrez qu'à partir de là, et éclairée par cette ponctuation que nous allons faire, toute la signification qu'ont ses élaborations ultérieures, c'est-à-dire qu'à la lumière de ce qu'il avait d'abord posé, avant de faire la théorie de la *Traumdeutung*, la machine à rêver, pour autant qu'elle va rejoindre cette autre machine dont je vous évoquai tout à l'heure le schéma, à propos du discours de l'autre, ou plus exactement de beaucoup d'autres, comment il a été forcé de remanier ses conceptions primitives. Cela apparaîtra significatif dans un deuxième temps.

Aujourd'hui nous faisons un travail de préparation. Anzieu va nous apporter une analyse de ce qu'il est important de mettre en relief dans ce *Projet* [ce] que Freud fait du psychologique.

***M. Anzieu –*** *L'Esquisse*, il s'agit d'un manuscrit qui se trouve joint aux lettres à Fliess et qui a été déclenché d'ailleurs par une rencontre avec celui-ci, Freud

ayant commencé à le rédiger dans le train qui le ramenait à Vienne. Il l'a rédigé en trois fois. Ce manuscrit ne porte évidemment aucun titre, n'a jamais été publié avant la publication des lettres à Fliess. Il comprend trois parties. Je ne vous parlerai que de la première, schéma général. La deuxième est l'application aux phénomènes psychologiques, et hystériques particulièrement. La troisième est un retour aux processus psychologiques normaux et un essai de les approfondir. Comme je le faisais remarquer, le manuscrit ne porte aucun titre. Dans l'édition allemande on l'a appelé *Projekt* psychologique pour les neurologues ; dans l'édition anglaise *Projet de psychologie scientifique*.

Je crois qu'il faut que je m'étende encore un peu sur les circonstances qui ont accompagné la rédaction de ce texte, afin de le mieux faire comprendre. On sait que les travaux de Bernfeld, la physiologie de l'âme allemande par Müller et Brück, qui fut le professeur de physiologie de Freud à Vienne, que tous ces physiologistes avaient convenu d'un postulat, qu'ils ont passé leur vie à défendre, qui était, ramener tous les phénomènes physiologiques et psychologiques à des forces physiques, ou du moins à du physiquement mesurable. On peut donc situer le travail de Freud dans l'école de Brück. Et, dans cette perspective générale, comme un effort — et lui-même le dit dès le début — pour tout expliquer par des forces physiques et tout ramener à du mesurable.

Une seconde circonstance, plus particulière, c'est que dans les *Études sur l'hystérie*, qui sont antérieures à ce manuscrit Breuer a rédigé le chapitre général, de théorie générale, où il essaie d'expliquer justement par du physiquement mesurable, en recourant essentiellement, ce dont je me souviens bien, à des métaphores électriques et magnétiques, en considérant le système nerveux comme un champ électro-magnétique, et par conséquent stimulations entraînant modifications de ce champ, entraînant à leur tour des réactions. Breuer fait une théorie d'excitations intra-cérébrales, et je pense que l'hypothèse de Bernfeld, un peu extravagante, disant que c'est Freud qui a écrit cet article signé par Breuer, ce qui fait qu'on ne comprend pas pourquoi il aurait réécrit quelque chose de tout à fait différent trois mois après. Je pense plutôt que c'est parce que Freud était insatisfait de cet effort de conceptualisation de Breuer, alors que justement leur entente commençait à vaciller.

***J. Lacan –*** Est-ce que Bernfeld se rend même bien compte que c'est tout à fait différent ?

***M. Anzieu –*** Il n'a pas l'air ! Dans l'article, il ramène systématiquement l'un à l'autre.

***J. Lacan –*** Bien sûr ! C'est pour ça qu'il l'attribue à Freud.

***M. Anzieu –*** Il a fallu longtemps pour que je m'en débarrasse. Freud a donc voulu réécrire une théorie générale des phénomènes qu'avec Breuer il venait de

découvrir, une théorie générale qui soit conforme à l'inspiration physicaliste et quantitativiste que je viens de décrire.

Pour introduire correctement ce texte, il y aurait eu un second travail à faire. Et je n'ai eu ni le temps, ni la compétence, ni le goût de le faire ; ç'aurait été de situer en 1895 où en était la théorie du neurone.

***J. Lacan*** **–**Elle n'était pas loin. Elle n'était nulle part. Il est tout à fait en flèche de la théorie du neurone. Les idées que Freud avait sur la synapse sont tout à fait neuves. Il prend là parti sur quelque chose qui était loin d'être tranché.

***M. Anzieu*** **–** Je suis d'accord. Mais toute la théorie du neurone est en train de s'élaborer dans cette école de physiologie allemande. Freud y a particulièrement travaillé, dans ses travaux sur l'analyse du système nerveux du poisson, de l'écrevisse… Il a été le premier à démontrer l'existence du neurone, là où personne n'en avait vu auparavant et il termine l'article par l'hypothèse qu'il y avait conduction d'influx nerveux, analogue à la conduction électrique.

***J. Lacan*** **–** Il prend parti sur la synapse en tant que telle, c'est-à-dire rupture de continuité de cellule nerveuse à la suivante.

***M. Anzieu*** **–** Ce serait intéressant cette découverte de Freud. C'est maintenant, en 1950, qu'on s'aperçoit que Freud l'a faite, la découverte du neurone. Freud ayant découvert la psychanalyse, on s'aperçoit qu'il avait la manie de découvrir les choses. A l'époque on ne s'en était pas rendu compte. Mais il y avait d'autres gens qui travaillaient partout. D'ailleurs une découverte se fait toujours en plusieurs points simultanément. Il aurait été question de faire un état de la question du neurone. Comme une note du traducteur le signale, la théorie de la synapse n'a été présentée par Sherrington qu'en 1897, donc deux ans après ce texte de Freud.

Arrivons maintenant au texte lui-même. La subdivision que l'éditeur a introduite — différente d'ailleurs de celle de l'édition allemande — est discutable et je vais vous proposer la subdivision suivante :

– en première partie, Freud décrit la structure de l'appareil neuronique. Il est curieux de revoir le texte en allemand, qui ne parle pas de l'appareil nerveux, mais neuronique.
– une fois décrits la structure et les principes, il explique comment il fonctionne. Il y a une espèce, si ce n'est d'histoire du moins de genèse qu'il produit, à savoir, qu'en assistant au fonctionnement de l'appareil neuronique nous allons voir apparaître successivement ce qu'on appelle communément les fonctions psychologiques. Et je n'ai pu m'empêcher, en lisant ce texte, d'une réminiscence qui était la statue de Condillac, où justement une fois la structure de la statue définie, la présentation d'une série de parfums faisait que sensations, percepts, images, souvenirs, jugements, raisonnements décou-

laient d'une façon admirablement logique. On a donc l'impression chez Freud qu'il y a une volonté de reconstruire les phénomènes psychologiques à partir d'un certain modèle qui se situe dans la plus belle tradition atomistique.

– Ensuite, dans cette genèse, c'est simplement le fonctionnement de l'appareil neuronique en tant que tel, mais ce fonctionnement va avoir à son tour des répercussions sur lui-même. Le fait d'avoir fonctionné une fois laisse, comme dans ladite statue, un certain nombre, si ce n'est de traces, du moins de conséquences. Et, bien que Freud ne cite à aucun moment le mot expérience, de ces expériences va se constituer un certain savoir. Et les fonctions psychologiques qui ne découlent pas directement du fonctionnement de l'appareil neuronique vont découler indirectement des expériences faites par ce système; c'est une espèce d'apprentissage qui en découle.
– A son tour cet apprentissage va aboutir à créer une certaine chose tout à fait spéciale qui est le Moi.
– Et à son tour ce Moi, qu'on vit apparaître toujours conformément à la tradition empirique, à la fin va réagir sur l'ensemble du système précédent et exercer sur lui un certain nombre de fonctions.
– Après avoir décrit ces fonctions, Freud va pouvoir revenir à la distinction fondamentale des processus primaire et secondaire. Et comme tout le cours de ce manuscrit est en somme le passage du processus primaire au secondaire, et surtout le détail des processus secondaires.
– Il consacre un dernier chapitre au processus primaire et donne comme exemples le sommeil et le rêve.

Voilà donc le plan général.

I - Appareil neuronique. La psychologie est conçue comme une science naturelle.

*« Les processus psychiques sont,* je cite Freud, *des états quantitativement déterminés de particules matérielles spécifiques »,*

et en l'occurrence les particules sont les neurones, donc les processus. Je signale les réflexions qui me sont venues dès ce point et que d'autres remarques de Freud ont contribué à accentuer. Par conséquent, Freud rompt avec la conception traditionnelle des phénomènes psychiques comme phénomènes de conscience et il le dira plus tard explicitement dans le texte en montrant qu'il y a des phénomènes psychiques qui ne sont pas du tout conscients. Je crois donc que la découverte de l'inconscient chez Freud, qui évidemment en psychanalyse

a un autre sens que dans la perspective d'un matérialisme physiologique, a cependant été facilitée considérablement par cette habitude de Freud dans le milieu où il travaillait, d'une dénégation de la réalité de la conscience.

Revenons donc à ce neurone, d'où tout va sortir. Le principe fondamental du neurone est le principe de toute particule matérielle, c'est le principe d'inertie appliqué au neurone; comment les neurones tendent à se débarrasser de la quantité. Ils tendent à se débarrasser de la quantité et c'est justement en conduisant cette quantité au système musculaire. Par conséquent, l'hypothèse d'un courant nerveux, bien que Freud ne précise pas explicitement, il y fait allusion, qui circule à travers les neurones, est déduite logiquement du principe d'inertie. Il précise que cette tendance à l'inertie est la tendance à réduire le niveau de tension à zéro. Ce sera donc ce que plus tard on retrouve sous le nom de principe de *nirvana.* C'est la fonction primaire du neurone, fonction de décharge.

Mais une fonction secondaire apparaît, c'est que plutôt que de décharger la quantité, quand le neurone la subit, il pourrait y échapper en la fuyant d'une part et pour la fuir comment peut-il faire ? Eh bien, le système neuronique peut mettre en branle un certain nombre d'actions qui visent à réduire les stimuli externes, qui justement font augmenter la quantité dans le système neuronique. Par conséquent, si les processus primaires sont une décharge de la quantité, les processus secondaires échappent à la quantité par la réduction des stimuli externes ou internes. Ici le principe d'inertie se trouve donc, au niveau de la fonction secondaire, modifié en un nouveau principe, le principe de constance, c'est-à-dire qu'au lieu de chercher à réduire le niveau de tension à zéro, on cherche à le maintenir constant, c'est-à-dire le plus bas possible; c'est ce qui sera repris dans l'énoncé non du principe de nirvana, mais du principe de plaisir.

Le principe de constance suppose que l'énergie puisse être accumulée dans le système neurologique, car s'il se déchargeait au fur et à mesure, il n'y aurait rien, pas de psychisme. C'est justement le fait qu'il n'y a pas un seul neurone, mais plusieurs et que la connexion entre les neurones explique que l'énergie s'accumule dans le système neuronique, c'est une hypothèse de Freud, le contact entre deux neurones constitue une barrière au passage de la quantité. Plus exactement, il y a, selon Freud, deux sortes de neurones, ceux qui sont perméables et laissent passer l'excitation, et reviennent à leur état primitif; il appelle cela le système j et des neurones imperméables, qui ne laissent passer la quantité que partiellement, dont la barrière de contact empêche l'écoulement total. Ces neurones se trouvent donc modifiés par le passage de la quantité. On voit donc qu'il y a là la base des phénomènes de l'ordre de la mémoire, et une base de l'ensemble des phénomènes psychologiques; pour cette raison, Freud appelle ces autres neurones, les neurones ψ, par opposition aux φ.

Y a-t-il une différence de nature entre ces neurones, ce qui supposerait qu'histologiquement on a pu trouver une fibre nerveuse différente ? Non point, pense Freud. Cela tient simplement à l'importance des quantités qui passent dans les neurones. Tant qu'une grande quantité passe dans un neurone, la résistance offerte par les barrières de contact est négligeable. Mais si c'est une petite quantité qui passe, cette petite quantité étant du même ordre de grandeur que la résistance des barrières de contact synaptiques, alors nous avons affaire au second ordre de phénomènes. Donc les neurones φ sont spécialisés dans la décharge des grandes quantités, et les ψ dans le passage des petites quantités avec le phénomène résiduel d'accumulation de la quantité, et possibilité de la mémoire qui en résulte. Les neurones φ sont donc en somme ceux qui sont en contact avec le monde extérieur. Quant aux neurones ψ, ils sont probablement plus internes. Il faut probablement les situer du côté du cortex, d'une part, et d'autre part en contact avec les neurones φ, donc en contact indirectement avec le monde extérieur, par le premier système et deuxièmement avec les cellules intérieures du corps, et les quantités d'origine interne, qui correspondent à l'expérience du besoin, faim, respiration, sexualité et qui sont en contact direct avec les quantités d'origine interne. C'est ce qui explique que les neurones ψ soient spécialisés plutôt dans la fonction secondaire.

***J. Lacan –*** Tout ça, du point de vue de la topique, le principe de réalité dans ce premier schéma, ce qui nous est donné comme système vitaliste, arc-réflexe, selon le schéma le plus simple stimulus-response, semble obéir uniquement à la loi de la décharge. On ne peut même pas parler d'élaboration. C'est une pure et simple inertie générale. Le circuit doit se fermer par la voie la plus courte. Là-dessus il branche son système, qui se trouve être à la fois en relation avec les besoins internes, qui y introduit la source et l'origine du système du Moi, comme tampon, fonction-tampon, c'est-à-dire comme quelque chose à l'intérieur, un système à l'intérieur du système. Il y a entrecroisement de ce que plus tard il proposera d'une façon différenciée, le principe de réalité est introduit par la référence au système ψ, le système qui est dirigé vers l'intérieur.

***M. Anzieu –*** Voilà donc le schéma général. Comment fonctionne ce schéma général ? Quelles sont les premières fonctions psychiques que nous allons rencontrer ? La douleur en premier lieu. Quand le système neuronique fonctionne, il y a des quantités trop importantes, le système φ ne suffit pas à les décharger, étant donné qu'il est connecté au système ψ, une certaine quantité, un certain excès de quantité passe dans le système ψ. Cette irruption dans le système ψ, d'une quantité supérieure à l'habituelle, est la douleur.

Freud se conforme là à une des vues les plus classiques sur le problème de la douleur, que toute sensation, en devenant intense, perd sa spécificité et devient

douloureuse. Semblablement, je pense que curieusement Freud fait là le même travail, mais dans l'ordre inverse. Dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience,* partant de la même sensation de douleur, Bergson s'efforce de montrer que rien de ce qui est sensible ne peut se réduire à du quantitatif. Car c'est foncièrement qualitatif. Freud fait le même travail, partant de la même expérience de la douleur, à savoir que tout ce qui nous apparaît comme qualitatif est au fond fondamentalement du quantitatif. Donc, toutes les qualités sensibles à ce moment-là apparaissent et la structure du système neuronique permet la transformation de la quantité en qualité. Il fait allusion, bien que non-explicitement, aux lois de Fechner qui montrent que le seuil différentiel est en rapport étroit avec un rapport de structure mathématique de variation d'intensité du stimulus. Mais ces qualités sensibles vont amener une différenciation dans le système neuronique.

Freud se trouve obligé de poser un troisième système de neurones, qu'avec un sens de canular il appelle ω et désigne par W, parce que ça ressemble à ω et finalement on n'y comprend plus rien, et les commentateurs se sont bien creusé la tête. Troisième système de neurones, les neurones perceptuels, ceux qui vont, à l'intérieur de ψ se spécialiser dans la qualité. Mais en quoi sont-ils différents ? ψ ? Parce que ce qui caractérise ψ c'est que ce sont de petites quantités qui le traversent. Ici ce n'est plus une question de quantité, mais de périodes. Car l'influx neuronique est périodique. Les périodes peuvent en être différentes même si les quantités sont équivalentes, et le système W est celui à qui est transmise par ψ venant de φ uniquement la période des intensités des stimuli.

***J. Lacan –*** Faites bien saisir ce qui nécessite à ce niveau-là cette invention du système qui est déjà préfiguration du système du Ça. Parce que, en fin de compte, avec toutes ses méconnaissances de la conscience, jusque-là, tout marche très très bien. Pas la moindre conscience ! Il faut bien quand même qu'il la réintroduise et il l'a réintroduite sous cette forme paradoxale d'un système, du système dont il faut qu'il admette qu'il a des lois tout à fait exceptionnelles, c'est-à-dire que tout ce qui s'y passe, c'est ça sa caractéristique, il se creuse la tête, la période doit y passer avec le minimum de dépense d'énergie, c'est-à-dire une énergie presque nulle. Il ne peut pas dire tout à fait nulle.

***M. Anzieu –*** Il hésite, il ne tranche pas. Mais il dit, il n'y a pas de quantité, mais tout juste une quantité qui sert de support à une période. Et c'est ce qui explique que ça ne laisse pas de traces, ça ne peut pas être reproduit, la transmission de la qualité est essentiellement qualitative.

***J. Lacan –*** Bon ! En somme nous nous trouvons là une première fois avec ce qui se reproduira à tout bout de champ dans son œuvre, c'est-à-dire la remarque que somme toute ce système conscient, on ne sait pas quoi en faire. Il faut lui

attribuer des lois tout à fait spéciales et le mettre en dehors des lois d'équivalence énergétiques, qui président à toutes ces régulations quantitatives. Ce qui le met tout à fait à l'état exceptionnel, et en fait vraiment toujours constamment un problème, une chose dont il ne sait que faire. Bien entendu, pourtant, il ne peut pas se dispenser de faire intervenir le je. C'est ce que je vous demande. Qu'est-ce qu'il va en faire ? A quoi sert-il ?

***M. Anzieu –*** Je pense que ce qui répond à votre question, en partie, dont il nous a averti à l'avance, c'est que la fonction primaire pourrait suffire dans un organisme unicellulaire, mais qu'elle ne peut pas suffire dans un organisme du système neuronique compliqué, et qu'il faut recourir à la fonction secondaire. Ces qualités sensibles existent, pourquoi ? Parce qu'elles sont utiles. Freud dit bien que c'est un argument un peu simpliste d'allure darwinienne, que ce qui doit exister pour la sauvegarde d'un organisme finit par exister, ou alors l'organisme n'existerait plus. C'est donc une vue tout à fait pragmatique, utilitariste, qui rend compte de l'apparition de la conscience par le biais des sensations et des qualités sensibles, à savoir que les sensations vont nous renseigner sur le monde extérieur, et par là même nous permettre de nous mettre à l'abri contre les excès d'infiltration de la quantité dans l'organisme, qui risquera de détruire le système.

Mais après la douleur, la conscience peut être introduite dans la psychologie sous une forme uniquement quantitative. Freud précise bien, la conscience c'est l'aspect subjectif d'une partie des processus physiques dans le système neuronique. Et il précise de quelle partie il s'agit ici, c'est W, les processus perceptifs.

C'est donc bien le début de ce système perception-conscience qu'on retrouvera dans toute l'œuvre ultérieure. Mais Freud pousse la conception de la conscience comme pur épiphénomène, pur reflet sans aucune importance. Freud assigne bien la même origine quantitative à la conscience que dans l'épiphénomènisme. Mais en plus il attribue une fonction, elle va réagir sur le système.

Avec tout cela, nous n'avons pas parlé du plaisir auquel Freud vient enfin, par besoin de symétrie avec la douleur. La sensation qui accompagne simplement la décharge est le principe primaire. Mais ce sera au contraire pour éviter la douleur que tous les processus secondaires, les qualités sensibles et la conscience vont se constituer.

Je passe sur le détail de l'analyse de la sensation de plaisir.

***J. Lacan –*** Il y a quelque chose de très important, vous l'avez certainement noté, à mettre en valeur, la nécessité de retrouver l'objet. C'est ce qui est le plus original.

***M. Anzieu –*** Troisièmement, après avoir vu, d'après sa structure même, comment l'appareil fonctionnait, reconstituant les processus psychiques élémentaires,

le propre fonctionnement va laisser des traces, ce que Freud appelle, l'expérience. Et, conséquence, ces expériences vont nous mener à la notion du Moi. Les deux expériences fondamentales que le système neuronique est appelé à faire, puisqu'il est conscience, c'est l'expérience de satisfaction et l'expérience de la douleur. Ces deux expériences, sauf que c'est en sens inverse, obéissent au même mécanisme. L'expérience de la satisfaction entraîne ici ce mot que j'ai toujours beaucoup de mal à traduire, le mot κατέχις [?], liaison, ou investissement, quoiqu'investissement ne conviendra que dans une théorie ultérieure c'est la notion d'énergie liée par rapport à une énergie libre. Donc, l'expérience de satisfaction entraîne deux investissements, deux liens, au niveau des neurones centraux, nucléaires, comme dit Freud, du côté du cortex, ils se trouvent donc liés d'une part à la perception de l'objet désiré et d'autre part à l'image du mouvement réflexe qui a permis la décharge, qui a entraîné la sensation de plaisir.

Par conséquent, le fait d'éprouver du plaisir, le fonctionnement même de l'appareil neuronique, en tant que tel, sa fonction primaire, si elle ne laisse pas de trace du point de vue quantitatif, du moins, puisque nous avons la conscience, elle laisse des traces du point de vue associatif. Et ces neurones se trouvent donc liés, d'une part à l'objet qui a permis la satisfaction et à l'image de l'acte dans lequel a résidé la satisfaction. Il s'agit donc là du modèle conceptuel qui fait assigner au souvenir comme siège une certaine cellule nerveuse modifiée, qui est l'engramme.

Freud précise qu'il s'agit là d'une perspective associative et il rappelle la fameuse loi d'association par simultanéité qu'il accepte comme allant de soi. Ce qui fait que quand l'état de besoin traverse à nouveau le système neuronique, besoin sexuel, faim, besoin de respirer, soif, il vient à nouveau activer le système neuronique central. L'activation de ce système s'accompagne d'une activation de l'objet de l'image de l'objet, qui va satisfaire, qui a déjà satisfait, et de l'acte par lequel la satisfaction s'est accomplie. Ce qui entraîne, si rien n'intervient, une hallucination, laquelle peut être fatale à l'organisme, si l'organisme se met à agir en fonction de cette hallucination, c'est-à-dire s'il ne contrôle pas que dans la réalité extérieure se trouve bien l'objet désiré qu'il est en train d'imaginer comme pouvant le satisfaire, si l'expérience se clôt sur l'hallucination.

L'expérience de la douleur effectue les deux mêmes liaisons mais évidemment de polarité inverse, la liaison avec l'objet menaçant et la liaison avec l'acte douloureux. Fort heureusement cette expérience de la douleur va nous apprendre à tenir compte de la réalité extérieure.

Voilà donc les résidus, en quelque sorte, de l'expérience même du fonctionnement du système neuronique entraîne à savoir l'existence des affects et des états du désir. Les affects sont une augmentation soudaine de la tension quanti-

tative dans le psychisme. Les états de désir sont les augmentations lentes de la même quantité neuronique.

***J. Lacan –*** Ce qui, je crois, est intéressant à notre propos, c'est de souligner qu'à propos de ces états de désir ce qui est mis en jeu c'est une certaine correspondance dans l'objet qui se présente et les structures déjà constituées dans le Moi, c'est-à-dire un partiel recouvrement de ce qui est proposé avec ce qui est attendu. Il met l'accent sur ceci, il peut se produire deux gammes, ce qui se présente est justement ce qui est attendu — ce n'est pas du tout intéressant, ça tombe bien — ou bien, ce qui est intéressant, c'est quand ça ne tombe pas bien ; autrement dit, toute espèce de constitution du monde objectal est toujours un effort pour ce que j'ai écrit au tableau *Wiederzufinden*, redécouvrir l'objet, je dirai par une espèce de jeu curieux, mécanistique, d'une construction de machine à appréhender le monde extérieur.

Le versant sur lequel il porte sa construction, sa petite machine, son modèle, sa statue, va dans le sens de ce que je vous signalai la dernière fois à savoir la distinction comme de deux structurations tout à fait différentes de l'expérience humaine, de la structuration que j'appelai, avec Kierkegaard, antique disons même, comme il dit, car païenne veut dire platonicienne qui est celle de la réminiscence ; autrement dit, d'un accord, d'une harmonie entre l'homme et le monde de ses objets, qui fait qu'il les reconnaît, parce qu'en quelque sorte, il les connaît depuis toujours ; et, au contraire, la conquête de la structuration de ce monde dans un effort de travail, qui consiste à le structurer par une voie de successions, de répétitions, première ébauche de la signification de cette répétition. Le sujet justement, dans la mesure où ce qui se présente à lui ne coïncide que partiellement avec ce qui lui a déjà procuré satisfaction, va se mettre en quête de répéter indéfiniment sa recherche jusqu'à ce qu'il retrouve cet objet. L'objet se rencontre et se structure sur la voie d'une répétition, retrouver l'objet, répéter l'objet, et dans cet effort ce n'est jamais le même objet qu'il rencontre. Autrement dit il ne cesse d'engendrer des objets substitutifs.

Si vous voulez, c'est la simple ébauche, mais l'ébauche de quelque chose de fécond, qui va être au fondement de cette psychologie du conflit, qui fait le pont, d'une façon impressionnante entre l'expérience libidinale en tant que telle et le monde de la connaissance humaine justement en tant qu'il est caractérisé par le fait que pour une grande part il échappe à ce champ de forces du désir, que le monde humain n'est pas du tout structurable comme un pur et simple *Umwelt*, emboîté avec un *Innenwelt* de besoins ; il n'est pas clos, il est ouvert à l'accession d'une foule d'objets neutres extraordinairement variés et même, à la fin du compte, d'objets qui n'ont plus rien à faire avec des objets, dans leur fonction radicale de symbole.

L'important est que déjà nous trouvons l'amorce, en somme, dans cette théorie, qui paraît se maintenir au niveau du matérialisme du processus, l'introduction de la fonction absolument fondamentale de la répétition comme structurant comme telle le monde des objets.

***M. Anzieu –*** Je termine avec ce point l'état de désir. L'expérience de la satisfaction entraîne donc l'apparition de nouveaux mécanismes psychologiques, à savoir l'abstraction pleine de ce désir, qui est à la source de la tension et l'expérience de la douleur entraîne la première défense, que dans le texte anglais on appelle refoulement — je voudrais savoir si c'est le même mot dans le texte allemand ? — un refoulement. Et plus loin Freud fait la distinction entre défense et refoulement.

Enfin, quatrième point de l'exposé, l'apparition du Moi. Le Moi c'est la totalité des investissements des neurones ψ. Nous avons vu qu'il y avait des neurones ψ avec des investissements en fonction des expériences de douleur. L'investissement des neurones ψ à un moment donné, c'est le Moi. En fonction de ce qu'ils présentent, barrière de contact, accumulation, un certain groupe de neurones retient une κατέχις [?], un investissement constant, et constitue justement le support qui est l'accumulation de quantité requise pour l'exercice de la fonction secondaire. Si l'organisme n'avait pas en réserve une certaine quantité d'énergie, il ne pourrait pas utiliser la fonction secondaire qui sera celle d'écarter les stimuli dangereux, rechercher les objets satisfaisants. Donc, pour la première fois, se trouve affirmée cette idée que le Moi a une quantité d'énergie, est constitué par une quantité d'énergie constante.

Deuxièmement, la fonction essentielle du Moi est une fonction d'inhibition. Le Moi, une fois constitué, intervient sur l'ensemble du système, sur la répétition. Pour la première fois le Moi se trouve dans le manuscrit de Freud. Cette répétition avait bien montré le caractère des expériences de douleur et de satisfaction. C'est en modifiant la répartition des résistances propres aux barrières de contact que le Moi va donc introduire une espèce de dérivation dans l'écoulement de la quantité, c'est-à-dire qu'en augmentant ou diminuant la résistance dans une certaine barrière de contact, le Moi va empêcher la quantité de s'écouler selon la ligne de moins grande résistance, ce qui serait conforme au principe d'inertie. Donc, par l'action d'une κατέχις [?] latérale, d'un neurone spécialement investi par le Moi, le courant va être détourné de sa voie de plus grande facilité. C'est en cela que consiste l'inhibition et l'intervention fondamentale du Moi sur le système et c'est ça qui permet la fonction seconde de connaissance et d'adaptation à la réalité.

Deuxième fonction du Moi, la fonction de mise à l'épreuve de la réalité. Le Moi va, à son tour, pouvoir utiliser l'ensemble des processus secondaires que nous venons de décrire pour en tirer des indications correctes sur la réalité exté-

rieure et pouvoir utiliser l'ensemble des processus secondaires que nous venons de décrire, pour en tirer des indications correctes sur la réalité extérieure et pouvoir en tenir compte dans la décharge ; au lieu que la décharge musculaire soit une décharge pure et simple de la motricité, cette décharge va se trouver être une décharge orientée et utile. C'est l'inhibition apportée par le Moi qui rend possible un critère pour distinguer entre une perception et un souvenir. Par conséquent, cette première perspective d'une hallucination suffisante se trouve ici dépasser la fonction du Moi, c'est d'éprouver la réalité.

***J. Lacan –*** C'est-à-dire de l'éprouver pour autant justement non seulement qu'il la vit, mais qu'il la neutralise autant que possible. C'est dans la mesure où joue le système de dérivation. Vous n'avez pas assez insisté sur le fait que c'est dans le branchage des neurones qu'il situe le processus de dérivation grâce auquel l'influx énergétique, du fait d'être éparpillé et individué, ne passe pas. Et c'est dans la mesure où ça ne passe pas qu'il y a une comparaison possible, avec les informations sur le plan périodique que nous donne le système, à savoir que l'énergie est réduite, si on peut dire, non peut-être pas dans son potentiel, mais dans son intensité.

***M. Anzieu –*** C'est-à-dire que quand il y a satisfaction ou douleur, c'est qu'il y a à chaque fois excès de quantité, déchargée dans un cas, subie dans l'autre. Mais il n'y a qualité sensible, base de la connaissance, que lorsqu'il n'y a pas cet excès ; mais il y a quand même ces phénomènes. Dans la qualité sensible il y a peu de quantité, mais appréhension de certaine période.

Le Moi va pouvoir constituer des processus cognitifs et recognitifs. Si les processus primaires sont surtout liés à l'expérience de la satisfaction et de la douleur, où il y a investissement de neurones, les processus cognitifs vont surtout se trouver liés aux actes de neutralité, aux qualités sensibles neutralisées. Cette neutralité existe de façon exceptionnelle, mais devenant habituelle grâce à l'intervention du Moi, qui met le système à l'abri des excès de quantité.

Freud décrit en détail la construction de la mémoire et du jugement, en termes purement associatifs, association d'investissements neuroniques, et il montre comment une analyse au niveau neuronique des divers investissements constitue proprement le premier jugement. A partir de ce moment là, toutes les comparaisons deviennent impossibles avec le souvenir d'expériences vécues, perceptions du réel, et comment une action, elle aussi, devient alors permise.

***J. Lacan –*** Je crois qu'en fait ce que vous apportez là et qui, en quelque sorte, construit, voire déduit d'une façon très proche de ce à quoi vous faisiez allusion, de la statue de Condillac, à savoir avec le même manque de sentiment des différences de niveaux, c'est à dire qu'en fin de compte la perception n'est pas du tout liée à quoi que ce soit qui se représente. Cette dialectique du Moi et de l'autre,

dans laquelle nous ne pouvons manquer de l'insérer maintenant, et dans laquelle, vous le verrez, c'est l'intérêt de cette référence, c'est ce qui, dans cette première ébauche du Moi, il y a une amorce de ce qui se révélera comme les conditions structurales de la constitution du monde objectal dans l'homme, quelque chose de très original, que j'ai signalé tout à l'heure.

Inversement, le Moi fonctionnant dans cette référence à l'autre qui est essentielle aussi à la structuration de l'objet est complètement éludée. En d'autres termes, comme dans la statue de Condillac, il semble naturel quand on parle de la sensation, l'organisation objectivée du monde semble aller de soi. Le problème absolument pas aperçu, mais qui est frappant, c'est par quelle voie Freud finit par donner les formules qui en sont le matérialisme, le concrétisme, c'est-à-dire la découverte du narcissisme en tant que tel prend toute sa valeur de n'être absolument pas aperçu à ce moment-là.

Tout va se passer dans l'intervalle, à savoir l'élaboration de ce qu'il appelle le processus primaire psychologique du rêve. Ce qui est intéressant, c'est que tout l'exposé va aboutir — ce qui est curieux, car il a tout reconstruit, comme tout le monde à cette époque — il va suivre l'indication des philosophes du XVIII^e^ siècle et reconstruit mémoire, jugement à partir de la sensation, ne s'arrêtant qu'un moment à cette recherche de l'objet en elle-même. Mais il ne va pas s'arrêter là, on voit qu'il est amené par quelque chose qui n'apparaît pas dans le texte à retourner sur le processus primaire, en tant qu'intéressant le sommeil et les rêves, et l'aboutissement de ce projet, qui n'a pas été publié, mais pour lui c'était un besoin de mettre en ordre ses idées, l'aboutissement de cette reconstruction de la réalité, à partir d'un monde concevable mécaniquement, aboutit quand même au rêve.

***M. Anzieu –*** A partir de la fonction secondaire, Freud revient sur ces processus primaires pour rendre compte de phénomènes qui sont psychiques, que l'on néglige en général, mais que lui, par l'observation des hystériques et l'analyse de ses propres rêves, qu'il vient de commencer — puisque le rêve de l'injection faite à Irma est de trois mois antérieur à la rédaction de ce manuscrit — il éprouve, je crois, comme un réflexe d'alarme, découvrant des phénomènes nouveaux, de les faire rentrer dans le cadre théorique qui lui est familier, afin de se rendre bien compte que tout marche.

Alors, le rêve il démontre que c'est un processus primaire, puisque dans le rêve la décharge purement motrice externe est impossible. Donc un caractère hallucinatoire, toute l'expérience biologique du sujet, son apprentissage, est suspendu; les idées ont une nature hallucinatoire, qui éveille la conscience et la croyance.

Voilà l'apport proprement nouveau de ce que l'analyse de ses propres rêves et ceux de ses patients a montré. Le rêve a la fonction de réaliser des désirs.

C'est, dit-il, un processus primaire consécutif à des espérances de satisfaction. Les premiers investissements de désir sont de nature hallucinatoire. Donc, on revient à ce que l'expérience de satisfaction entraîne le premier système associatif purement hallucinatoire, sans point de référence à la réalité. Et si on en restait là, cela conduirait l'organisme à… Dans le rêve, on se trouve ramené à ce système, c'est ce qui explique qu'il n'y a à peu près pas de mémoire du rêve. Le rêve est caractérisé par la facilité avec laquelle la quantité est déplacée. Le désir satisfait, dans le rêve, n'est pas en général conscient. Il cite l'exemple de son propre rêve, Irma, et montre que deux éléments étaient conscients, le fait qu'on avait ordonné une injection de propyl et la formule. Et l'analyse lui a permis de retrouver les deux chaînons qui étaient restés inconscients et explique l'association de ces fameux investissements neuroniques, à savoir l'idée d'une chimie sexuelle, dont justement il s'était entretenu avec Fliess à sa dernière entrevue, entrevue précédant celle qui a conduit à la rédaction du manuscrit. La première entrevue déclenche le rêve d'Irma et son analyse ; la deuxième, la rédaction du manuscrit. Deuxième idée, la nature sexuelle de la maladie d'Irma.

***J. Lacan* –** Nous allons en rester là aujourd'hui. Ça implique que nous passions de là, à partir des processus de la *Traumdeutung*, il faut que quelqu'un s'en charge, Valabrega, par exemple ? Vous pourriez faire le lien entre ce dernier chapitre de la conscience du rêve avec la théorie de la *Traumdeutung*, dans laquelle il donne la théorie complète des processus primaires et secondaires, cela pour dans quinze jours.

# Leçon IX

*2 février 1955*

Je voudrais quand même faire quelques remarques sur la réunion d'hier soir. Si l'observation de Lefèvre-Pontalis remarquant qu'il faudrait se discipliner sur le stade du miroir, qui s'adresse à vous tous, en effet, a mon assentiment en ceci qu'il ne faudrait pas en faire un usage abusif. Le stade du miroir n'est pas le mot magique et même il commence à chatouiller ce besoin de renouvellement qui n'est pas toujours le meilleur du point de vue progrès. Il faut savoir revenir sur les choses, Ce n'est pas tellement de le répéter qui est ennuyeux, c'est de mal s'en servir. Mais on peut donner une bonne note à Lang ; il ne s'en est pas mal servi du tout. Il s'est moins bien servi de ce qui est en somme une toute nouvelle forme de la façon de comprendre une articulation, le miroir concave. Le stade du miroir date déjà un peu ; il a une vingtaine d'années [1936]. Il y a quelques chances qu'il ne corresponde plus tout à fait dans sa forme stricte à ce qu'il paraît souhaitable de comprendre.

Ah, voilà l'insurgé ! s'adressant à Lefèvre-Pontalis [qui arrive]. Je vous assure que dans cette question des psychoses, et spécialement des psychoses de l'enfant, dans la façon de poser les problèmes, il y a quelque chose dont vous, Lefèvre-Pontalis, pouvez ne pas avoir la moindre idée, à savoir à quel point ce diagnostic est discuté et discutable et même, d'une certaine façon, on ne sait pas si l'on fait bien d'employer le même mot pour les psychoses chez l'enfant et les psychoses chez l'adulte. Nous sommes arrivés à employer le même mot mais pendant des décades on se refusait à penser qu'il pût y avoir chez l'enfant de véritables psychoses. C'était autre chose, on cherchait à le rattacher à quelques conditions organiques. La psychose comme telle, en tant que structurée, chez l'adulte, nous ne la retrouvons pas du tout structurée de la même façon chez l'enfant. Si nous parlons légitimement de psychoses, c'est en tant qu'analystes,

en tant que nous pouvons faire un pas de plus que les autres dans la conception de la psychose. Je dois dire que comme, sur ce point, nous n'avons pas encore du tout de doctrine, je dirais même pas dans notre groupe mais ça a peut-être beaucoup d'intérêt — [Andrieu ?] en a une, mais ce n'est sûrement pas la nôtre — Lang était dans une situation difficile parce qu'en fin de compte ne croyez pas que nous ayons comme ça une espèce de doctrine, de main courante, dans l'analyse de la psychose. Déjà sur la psychose de l'adulte, a fortiori sur celle de l'enfant, la plus grande confusion règne encore.

Ce qui fait que le travail de Lang m'a paru bien situé. Il essaie de faire quelque chose qui est tout à fait indispensable en matière de compréhension analytique, et spécialement quand on s'avance dans les frontières, à savoir prendre un certain recul, une certaine distance. Car s'il y a deux dangers dans tout ce qui est de l'appréhension de notre domaine clinique, le premier est évidemment conditionné par toute l'éducation ; ce qu'on apprend aux enfants c'est que c'est très vilain d'être curieux, et cela va à l'encontre d'une certaine formation. Dans l'ensemble, nous ne sommes pas curieux ; il n'est pas facile de provoquer ce sentiment d'une façon automatique. Il est plus facile de se mettre en garde contre autre chose, qui est de comprendre ; nous comprenons toujours trop, et spécialement dans l'analyse nous croyons toujours comprendre. Dans quelques cas, c'est à juste titre. Mais la plupart du temps nous nous trompons.

Autrement dit, qu'est-ce que je veux dire ? Qu'on peut faire une bonne thérapeutique analytique si on est intuitif, doué, si on a la communication, le contact, et l'espèce de somme diffuse, de clef, tout ce qui nous sert, ou plus exactement recouvre le génie que chacun peut déployer dans la relation interpersonnelle et justement spécialement avec l'enfant, le recours d'une façon approximative, d'ailleurs à partir du moment où on n'exige pas de soi une extrême rigueur conceptuelle, on n'a qu'à changer d'instrument, on trouve toujours moyen de comprendre ; le danger est que ceci nous laisse absolument sans boussole, à savoir qu'on ne sait ni d'où on part, ni où on cherche à aller ; c'est dans ces premiers balbutiements dans le sens d'un repérage.

A quoi a-t-on affaire dans la psychose ? La psychose de l'enfant, c'est très intéressant ; ça peut même nous éclairer par contrecoup sur ce que nous devons penser de la psychose de l'adulte et donner en tout cas un élément. C'est ce qu'a cherché à faire Lang. Il l'a très bien fait. Il a marqué avec beaucoup de tact les incohérences, écarts ou béances, des systèmes de Mélanie Klein et d'Anna Freud, au bénéfice en fin de compte plutôt de Mélanie Klein, car à la vérité le système d'Anna Freud est à proprement parler, du point de vue analytique, dans une impasse. Il a fait des remarques extrêmement justes. Ce qu'il a dit sur

la régression, je l'ai beaucoup aimé. Il a signalé que c'était un symbole. Que l'usage du terme de régression comme d'un mécanisme, quelque chose qui se passerait dans la réalité, est vraiment une illusion. Pour le coup, un terme dont vous savez que je n'aime pas user à tort et à travers c'est celui de pensée magique mais c'est bien là quelque chose qui ressemble, non pas à une pensée magique mais de magicien. Car, voyons-nous jamais quelqu'un, un adulte, vraiment régresser, revenir à l'état de petit enfant, se mettre à vagir ? On croirait que la régression est quelque chose qui existe. Comme le faisait remarquer Lang, c'est un symptôme qui doit être interprété comme tel. Il y a régression sur le plan de la signification, et rien d'autre ! Chez l'enfant, c'est suffisamment démontré par cette simple remarque que l'enfant n'a pas beaucoup de recul pour régresser. Nous devons donc l'interpréter comme autre chose que dans le plan de la réalité.

Il y a une remarque que je voudrais dégager, à propos d'une note que je réalisais dans *la Science des rêves*, dont nous allons nous occuper ces temps-ci, à propos des processus et mécanismes de la psychologie du rêve ; il y a une remarque en note, citation de Jackson, importante, pour les troubles des psychoses spécialement. Cette remarque fait partie de la même imprécision que je suis en train de viser dans mes propos : « Trouvez la nature du rêve, et vous aurez trouvé tout ce que l'on peut savoir, *about insanity,* sur la démence et sur la folie ».

Eh bien, c'est faux, cela n'a rien à faire. Mettez-vous ça d'abord dans la tête. Naturellement que ça manie les mêmes éléments, qu'on peut retrouver des symboles dans les deux, des analogies, par rapport au niveau de conscience. C'est justement la perspective dans laquelle nous ne nous plaçons pas. Car justement toute la question est là, pourquoi un rêve n'est pas une folie, et inversement, s'il y a quelque chose d'important à définir dans la folie, c'est justement parce que l'ensemble du mécanisme majeur, déterminant de la folie, n'est absolument pas celui qui se passe chaque nuit dans le rêve.

Il ne faut pas croire que ce soit venu là d'une façon qui doit être mise entièrement à l'actif de Freud. L'édition française est incomplète, elle ne signale pas que c'est une espèce de bon-point donné à M. Ernest Jones, qui a trouvé bon un jour de faire ce rapprochement qu'il pensait sans doute apte à rattacher la tradition analytique à ce qui était bien vu déjà en Angleterre. Rendons à Jones ce qui est à Jones, et à Freud ce qui est à Freud. Et partez bien de l'idée que justement ce n'est pas du tout dans ce sens-là qu'il faut voir les choses et que le problème du rêve laisse entièrement ouverts tous les problèmes économiques de la psychose. Je ne peux pas vous en dire plus aujourd'hui. Mais ça me paraît très important de le souligner. C'est une amorce lancée vers l'avenir, vers ce que

nous pourrons être amenés à commencer de dire cette année au sujet de la psychose. L'année prochaine, il faudra que nous nous en occupions.

Nous allons reprendre notre propos de la dernière fois, à savoir la référence au texte de Freud que nous avons commencé d'opérer avec Anzieu. J'ai chargé M. Valabrega de reprendre la suite, de reprendre les choses au point où vous les avez laissées pour nous introduire au schéma économique que Freud donne du psychisme, de l'appareil psychique en tant que tel. Il s'agit de voir à travers son œuvre, c'est-à-dire les étapes suivantes, les ébauches d'une psychologie générale, telle que nous l'avons à la suite des lettres de Fliess, et qu'Anzieu a commencé d'éclairer la dernière fois.

Je vais vous faire un schéma au tableau, de façon à ce que vous reteniez quelque chose qui est nécessaire, à quoi vous puissiez vous rapporter, saisir le mouvement de ce qui est exploré ici. Dans le cas présent, c'est légitime, car vous allez voir ce que ça va nous permettre de vous donner. Vous allez voir un même schéma que je vais essayer de faire à chaque fois, à la fois comparable, c'est-à-dire ressemblant dans sa structure et justement différent, en ce qu'il s'y marque de progrès.

Alors, je serai amené à vous faire quatre schémas de cet appareil psychique de Freud, le premier se rapportant à ce qui est ébauché au niveau de sa première *Psychologie générale* restée non-publiée, inédite, référence à lui-même pleine d'aperçus féconds. Le deuxième, au niveau de ce qui est l'apport de *la Sciences des rêves*, c'est-à-dire [la] théorie de l'appareil psychique qu'il donne pour expliquer le rêve. Remarquez-le bien, après qu'il avait donné tous les éléments de l'interprétation du rêve, il lui reste à situer le rêve comme fonction psychique. C'est une deuxième étape dans sa *Science des rêves*. Le troisième, au niveau de l'apparition de la théorie de la libido, beaucoup plus tardive. On se s'imagine pas à quel point elle n'est même pas contemporaine des *Essais sur la sexualité*, mais corrélative de l'avènement de la fonction du narcissisme. C'était ce que j'avais réservé à Perrier pour aujourd'hui ; il le fera la prochaine fois, ou la suivante. Et puis, enfin, quatrième, *au-delà du principe du plaisir.*

Dans ces quatre schémas, vous verrez de quoi il s'agit, toujours de donner un schéma du champ analytique ; en fin de compte c'est comme ça que ça se développe. Au début, il appelle ça appareil psychique et vous verrez quel progrès il fait ; vous verrez qu'il y a quelque chose dans la forme de ce schéma qui va toujours être semblable, encore que ça s'adresse à des fonctions complètement différentes. Et de ce progrès je crois que nous pourrons tirer des conclusions fermes sur ce qui est aussi le progrès de la pensée de Freud à l'endroit de ce qu'on peut appeler l'être humain. Car, en fin de compte c'est de cela qu'il s'agit, au fond, des revendications sur le plan théorique que vous pouvez tous avoir. Il

y a tout de même cette idée que c'est un objet que vous avez en face de vous, quelque chose d'individuel, sinon d'unique ; que tout cela est là concentré autour de cette forme que vous avez devant vous ; que l'unité d'objet en psychanalyse, sinon en psychologie, est justement cet aspect individuel, ce quelque chose qui est projeté, dont vous pensez pouvoir connaître à la fois les lois et les limites.

Dans l'appel de Lefèvre-Pontalis, hier soir, il y a ça qui est au fond de ce que tous vous croyez, qu'on est toujours dans le domaine d'une psychologie, au sens où la psyché serait une espèce de propriété ou de double de ce quelque chose que vous voyez. C'est très singulier que vous ne voyiez pas que tout progrès scientifique dans le champ de ces rapports avec l'homme peut vraisemblablement aller, et qu'il est encore beaucoup plus adéquat, dans le sens que je vais vous dire maintenant, c'est toujours de faire évanouir l'objet comme tel. Dans la physique, plus vous allez, moins vous saisissez, moins prend d'importance, pour tout dire, tout passe au trente-sixième arrière-plan. Ce quelque chose qui est sensible, ce verre, ça n'intéresse absolument pas le physicien. Cela l'intéresse au niveau d'échange d'énergie, d'atomes, de molécules, c'est-à-dire de quelque chose qui ne réalise cette apparence que d'une façon absolument transitoire, contingente et qui du point de vue de la physique n'a aucune espèce d'importance.

Dites-vous bien que c'est la même chose. Seulement, ça ne veut pas dire pour autant que l'être humain pour nous s'évanouisse. Mais, justement vous devez savoir, en tant que philosophes, que l'être et l'objet ce n'est absolument pas du tout la même chose. Or s'il y a justement quelque chose, une expérience qui nous montre en perspective la direction où peut se situer cet être que, bien entendu, du point de vue scientifique, nous ne pouvons pas saisir, qui n'est pas de l'ordre scientifique, c'est quand même une expérience qui en désigne, si on peut dire, le point de fuite, le sens dans lequel il se rencontre, et qui souligne que l'homme n'est pas du tout un objet mais un être en train de se réaliser, quelque chose autrement métaphysique. Cela ne veut pas dire que ce soit non plus là notre objet en tant qu'objet de science, mais notre objet n'est certainement pas l'individu qui apparemment l'incarne.

Je fais par exemple allusion à ceci que Freud désigne, qu'il y a toujours dans un rêve un point absolument insaisissable et, écrit-il, du domaine de l'inconnu ; il appelle cela l'ombilic du rêve. On ne souligne pas ces choses dans son texte, parce qu'on trouve que c'est probablement de la poésie. Mais non ! Cela veut dire qu'il y a un point quelque part qui, lui, n'est pas accessible, n'a rien de saisissable dans le phénomène qui est le point de surgissement de ce rapport au symbolique qu'il y a dans cet objet particulier qui est notre partenaire dans

l'analyse. Oui ! Nous avons là la référence de ce point de Freud que j'appelle l'être, ce dernier mot qui dans la position scientifique ne nous est absolument pas accessible. Mais l'important est que dans les phénomènes nous en voyions la direction déjà indiquée.

Donc, ce qui est toujours important pour nous, c'est de voir en quelque sorte à quel point nous devons, dans le rapport à ce que nous appelons notre partenaire, nous situer. Or, s'il y a aussi quelque chose qui est bien mis en évidence, comme je pense que vous commencez à l'entrevoir, c'est qu'il y a deux dimensions différentes, encore qu'elles s'accolent sans cesse dans un phénomène unique, celui du rapport interhumain, dimensions différentes dans lesquelles nous avons à nous situer, l'une est celle de l'imaginaire, l'autre celle du symbolique. Elles s'entrecroisent en quelque sorte, et il faut toujours que nous sachions, nous, quelle fonction nous occupons là-dedans, c'est-à-dire dans quelle dimension, dans quelle direction nous nous opposons au sujet, soit d'une façon qui justement réalise à proprement parler une opposition, soit dans celle qui réalise une médiation. Ceci, naturellement est sommaire.

On peut le faire, en quelque sorte distinguer et si on croit que les deux se recouvrent, parce qu'ils se confondent dans le phénomène, on se trompe, c'est-à-dire qu'on arrive à cette espèce de communication magique, de plan d'analogie universelle, sur lequel beaucoup théorisent leur expérience, qui peut-être dans le particulier et le concret, souvent, est très fécond, très riche, très communicatif, mais qui est à partir de là non seulement absolument inélaborable, mais sujet effectivement à toutes les erreurs de technique. Vous verrez cela peut-être imagé d'une façon plus précise dans le quatrième schéma, dont je vous parle, qui répondra à la dernière étape de la pensée de Freud, l'*Au-delà du principe du plaisir.*

***M. Valabrega –*** Je reprends le texte des *drafts* à peu près au point où Anzieu l'a l'autre jour laissé.

Il s'agit d'étudier les processus primaires dans le système ψ, dans le sommeil et dans le rêve. Mais il faut d'abord résumer, je pense, ce que Freud dit des processus primaires et secondaires dans le système ψ, c'est-à-dire que je vais revenir sur ce texte, page 386 et suivantes. Freud dit qu'il y a deux situations dans lesquelles le Moi éprouve un déplaisir et se trouve exposé à un traumatisme. Il n'emploie pas le mot traumatisme, d'ailleurs, mais le mot *damage*, dans la traduction anglaise tout au moins ; je l'ai appelé traumatisme quand même parce que dans le passage suivant, un peu plus loin, il parle de biologique, il parle de *biological damage*. Donc, il y a deux situations dans lesquelles le Moi peut être exposé à un traumatisme. Dans la première l'état de désir ne peut être suivi de

satisfaction, parce que l'objet n'est pas réellement présent, il est seulement imaginé. A un stade précoce, nous dit-il, le système ψ est incapable de faire cette distinction, et par suite il faudra chercher ailleurs, c'est-à-dire ailleurs que dans le système ψ, un critère distinctif permettant de séparer la perception de l'idée.

Deuxième situation, le système ψ a besoin d'une indication, non plus pour la satisfaction, mais pour éviter un déplaisir et il le fait ainsi qu'Anzieu l'a dit l'autre jour — au moyen d'un investissement latéral. Si le système ψ est capable d'effectuer cette inhibition, l'évitement du déplaisir et la défense sont possibles. Dans le cas contraire, il y a une sorte de débordement, un déplaisir intense *immense,* et une défense primaire.

Dans ces deux situations, 1. satisfaction impossible et 2. évitement du déplaisir, on voit quand même le plaisir dans la première et le déplaisir dans la seconde, s'annoncer. Dans ces deux cas, il peut y avoir un traumatisme. Et ici Freud emploie le mot de *biological damage*. Il faut donc, dans ces deux cas, être capable de distinguer, avoir une indication qui permette de distinguer entre la perception et le souvenir ou l'idée; ou encore pourrait-on dire, quoique ce ne soit pas dans le texte, entre la réalité et l'image. Je n'emploierai pas les mots réel et imaginaire ici, parce qu'il faut bien voir que la perception n'est pas la réalité, c'est une indication de la réalité; il vaut mieux rester fidèle aux mots employés par Freud, réalité et image. Ce critère distinctif qu'il faut trouver, on peut indiquer que Freud va le trouver dans deux éléments essentiels, d'une part l'information, d'autre part l'inhibition. C'est ce qu'il va falloir expliquer maintenant.

***J. Lacan* –** Si vous craignez d'anticiper en parlant de réalité, vous anticipez encore bien plus en parlant d'information, quoique ce soit dans le sujet. Mais, alors, n'ayez pas de scrupules!

***M. Valabrega* –** C'est *report* que je traduis par information; c'est un rapport au sens où Freud l'emploie, pas un rapport de connexion, mais d'information.

***J. Lacan* –** Vous avez raison. Mais justement la notion d'information n'est pas du tout encore élaborée, ni dans l'esprit de Freud.

***M. Valabrega* –** Elle est dans le contexte de *report* qu'il emploie toujours. Donc nous cherchons ceci. Freud va le trouver plus tard dans l'information d'une part, et l'inhibition d'autre part. Je citerai le passage en italique, avec le mot *report,* parce qu'il est net. Il va donc citer ces deux critères, critère est de lui aussi. Il va falloir faire un retour au système ω.

***J. Lacan* –** J'ai fait ce petit schéma au tableau pour bien que vous suiviez les choses. Voilà, en somme, ce qu'il appelle le système φ, c'est ce qui correspond à l'arc réflexe, car c'est de là qu'il part, du schéma de l'arc réflexe qui a donné tellement d'espoir dans la construction de l'être vivant, dans les relations avec

un environnement, l'arc réflexe sous sa forme la plus simple. Ces deux traits ne signifient pas une limite, mais une coupure dans le schéma, à la fois de tout ce [que vous] allez voir dans le milieu, et quand même rapprochable en ce sens qu'il se peut que cela aille directement de cette plaque-là à cette plaque-là. Et ici vous avez la réponse. C'est le court-circuit du réflexe, sur lequel on donne le premier schéma fondamental de la propriété du système de relation d'un être vivant. Il reçoit quelque chose ; est-ce une information ? Sûrement pas. Et pourtant il répond quelque chose à cette excitation. N'oubliez pas que cette réponse implique toujours dans ses arrière-plans quelque chose d'adapté. N'oubliez pas non plus que le schéma d'arc-réflexe est sorti des premières expériences sur la grenouille, par exemple, en même temps que l'électricité, qui, vous le verrez, nous apprendra tellement de choses, pas du tout par elles-mêmes, mais comme modèle. L'électricité commençait à faire son apparition dans le monde. La grenouille réagit à une stimulation, et il n'y avait pas que la stimulation électrique ; on lui met une goutte d'acide sur la patte, elle se gratte cette patte avec l'autre. Ceci est considéré comme une réponse. Et vous y voyez l'ubiquité ! Il y a deux choses, il y a le couple afférent et efférent, et quelque chose d'impliqué dans le fait que ça doit tout de même servir à quelque chose, si l'être vivant est un être adapté. Alors tout consiste à retirer les implications qu'il y a dans le terme réponse, et essayer de neutraliser autant que possible ce circuit.

Ceci est repris par Freud au départ de sa construction et [il] semble y mettre déjà la notion d'un équilibre, autrement dit d'un principe d'inertie. Mais vous allez voir que ceci n'est pas du tout légitime. Il n'y a du point de vue énergétique aucun rapport entre quelque chose que nous pouvons appeler stimulus, ou que lui appelle déjà information, mais à mon avis d'une façon prématurée, appelons cela l'*in-put*, mis dedans. Et disons que quand on part de là on part d'une espèce d'état préscientifique de l'abord du problème, c'est-à-dire justement avant que soit introduite comme telle la notion énergétique. Je vous l'ai dit, cela date de bien avant la statue de Condillac. Du point de vue de l'évolution des idées, il n'y a pas de considération d'énergie, c'est une espèce de départ, de schéma de base où nous avons à trouver l'élément énergétique, c'est justement tout à fait ailleurs ; c'est ce que met en évidence la construction de Freud. Il faut qu'il mette que c'est efficace dans l'autre système ; il faut qu'il [l']interpose dans le circuit, à savoir dans le système ψ. Alors là intervient non seulement un apport d'énergie, mais c'est même uniquement là qu'il commence à entrer en ligne de compte, que ce système ψ a à faire avec les indications internes, c'est-à-dire les besoins. Et les besoins, qu'est-ce que c'est ? Cela se rap-

porte effectivement à l'organisme, c'est-à-dire que là nous pouvons avoir la notion même du besoin, du *need*, distingué de la notion de désir.

Hier soir, Lang déplorait qu'elle soit toujours confondue avec celle de besoin. Ce n'est pas la même chose du tout. Le *need* exprime ce en quoi ce système, qui est un système particulier dans l'organisme, va entrer en jeu dans l'homéostase totale de l'organisme, c'est-à-dire dans ce quelque chose qui en effet fait intervenir une notion de constance énergétique.

En d'autres termes, la notion énergétique, en tant que déjà elle apparaît dans l'œuvre de Freud, apparaît dans le sens transversal. Ici, elle domine tout ce qui va se passer entre ψ en tant qu'il ressent quelque chose de l'intérieur de l'organisme, et ψ en tant qu'il va produire quelque chose qui va avoir un certain rapport avec ses besoins, c'est-à-dire de là il pourra en effet considérer qu'il y ait une équivalence énergétique. Mais dans ce sens-là, il nous reste quelque chose qui devient complètement énigmatique, car nous ne savons absolument pas ce que peut signifier par rapport à la notion énergétique, l'équivalence d'une certaine pression interne liée à l'équilibre de l'organisme et son issue.

Là, nous ne voyons pas du tout en quoi ceci, ni même est nécessaire, ni même à quoi ça sert ? C'est un *x* qui se caractérise justement en ceci qu'après avoir servi de première approximation, de point de départ de la pensée, quand il s'agit de comprendre, est en fait tout à fait abandonné après, parce que, vous allez le voir, ça ne paraît plus que quelque chose qui est tout à fait inutilisable. C'est même ce qu'il peut y avoir là-dedans d'*in-put*, c'est-à-dire de choses amenées du monde extérieur, non seulement il ne peut pas s'en contenter, mais il faut qu'il improvise, qu'il introduise cet appareil supplémentaire, qui est l'appareil ω dont on vous a déjà dit la dernière fois que c'est un jeu d'écriture, c'est très probablement du système de la perception qu'il s'agit.

Après avoir fait de si belles constructions pour expliquer le système de relation, à partir de notions énergétiques, c'est-à-dire de l'idée qu'il faut qu'on mette quelque chose dedans, je vous ai dit à quoi se résumait cette première approximation, pour qu'on puisse tirer un lapin d'un chapeau, il faut d'abord l'y mettre, il ne s'agit pas d'autre chose impliqué dans le couple stimulus-réponse ; il faut que quelque chose arrive pour que quelque chose ressorte. A partir de là, nous allons tout construire.

Après un si beau départ, il est curieux que Freud arrive à nous situer le système de la perception, ne l'appelons pas trop prématurément conscience, vous verrez que dans la suite il le confondra avec le système de la conscience ; il faut qu'il l'introduise en hypothèse supplémentaire. Pourquoi ? parce qu'il faut qu'il ait non seulement des stimulations du monde extérieur, mais un monde intérieur qu'il reflète ; plus exactement, un appareil intérieur qui reflète en quelque

façon, non seulement les incitations du monde extérieur, mais sa structure, si vous voulez.

Il n'est pas gestaltiste — on ne peut pas lui attribuer tous les mérites — mais les besoins qui ont amené à la construction gestaltiste il est bien forcé de les ressentir. En effet, pour que cet être vivant ne périsse pas à tous les coups, il faut qu'il ait quelque reflet adéquat du monde extérieur. C'est vous dire à la fois les exigences impliquées par ce schéma, les exigences théoriques qui répondent toutes sur ce qui a été plus tard isolé dans le terme d'homéostase, et qui est déjà présent dans le schéma de Freud par la notion d'un équilibre à conserver, d'une zone-tampon. Car en fin de compte ceci sert toujours à maintenir toutes les excitations, les stimulations au même niveau. Cela sert tout autant, par conséquent, à ne pas enregistrer que mal enregistrer. Il faut que ça enregistre, mais d'une façon filtrée; c'est un filtre ou un tampon.

La notion d'homéostase est là et implique du même coup à l'entrée et à la sortie quelque chose qui s'appelle une énergie. Seulement, ce schéma se révèle insuffisant, très précisément pour autant que c'est le schéma d'un système nerveux, quelque chose qui est fait d'une façon telle que sa fonction, son utilité, pour être dans l'ordre filtrage, c'est celui d'un filtrage organisé, d'un filtrage progressif, qui comporte des frayages, et que rien dans ce schéma ne permet de penser que les frayages iront jamais dans un sens utilisable, fonctionnellement, à moins que vous ne rapportiez ce qui est vraiment pour une première tentative, un échec lamentable. Perpétuellement, ces frayages constituent, et par la somme de tous les événements, incidents survenus dans le développement de l'individu, à un modèle, à un terme de comparaison qui nous donne la mesure de la structure du réel, c'est-à-dire — comme disait très bien tout à l'heure M. Valabrega, tout en se retenant de le dire — que si on ne peut pas du tout dire que ce soit l'imaginaire, vous comprenez tous pourquoi, l'imaginaire doit, en effet, être là, mais il n'est absolument pas indiqué, l'imaginaire comporte une certaine intervention des *Gestalten*, de quelque chose qui déjà prédispose le sujet vivant à un certain rapport avec une forme typique, avec ce quelque chose qui lui répond spécialement, mais dans un couplage biologique, avec une image de sa propre espèce ou une image de ce qui peut lui être fondamentalement utile biologiquement dans un environnement déterminé, il n'y a pas trace de ça; il y a simplement zone d'expérience et zone de frayage. C'est une première conception de la mémoire comme suite de séries, d'engrammes, autrement dit une somme de séries de frayages qui s'établissent. Ceci s'avère tout à fait insuffisant pour autant que justement nous introduisons la notion d'image, c'est-à-dire que quand une série de frayages, conçus comme faisant surgir une certaine image, est réactivée par une nouvelle excitation, cette image, dira-t-on dans ce

premier schéma, tendra à se reproduire. Autrement dit, la base, le fondement, le principe du fonctionnement de l'appareil ψ est toujours l'hallucination.

C'est en effet ce à quoi on aboutit, si on pense que ce dont il s'agit ici c'est une plaque sensible à provoquer des images qui seraient en quelque sorte purement et simplement apportées par la suite des expériences. Si l'image est simplement là, c'est que l'enregistrement des expériences a porté. Si cette image est supposée chaque fois que des incitations, pressions, besoins, apports, stimulations énergétiques, seront renouvelées, si elle se reproduit, il est bien clair qu'en effet le processus qu'il appellera plus tard primaire, il l'appelle déjà à ce niveau-là, quoique je n'en suis pas sûr, ce qui tendra à se reproduire en présence de toute incitation, c'est toujours plus ou moins une hallucination.

Et alors le problème est tout de suite porté sur le rapport de cette hallucination avec la réalité, c'est-à-dire qu'il faut supposer qu'il y a un autre mode d'information comme disait M. Valabrega, c'est-à-dire que nous sommes amenés à restaurer le système de la conscience sous la forme d'un système d'une autonomie paradoxale par rapport au point de vue énergétique reçu comme dominant ; c'est-à-dire qu'il faut que nous ayons quelque chose qui consomme le moins d'énergie possible. Car on ne voit pas comment une structure correcte du monde peut s'établir d'une façon qui permette de corriger ce qui se passe par la suite de l'enchaînement des expériences étant conçues comme ayant des effets hallucinatoires, il faut que nous ayons toujours une instance, un appareil correcteur, test de la réalité. Ce test de la réalité ne peut être fait que dans une comparaison, dans cette étape de la théorie de Freud, avec quelque chose qui est reçu dans l'expérience et conservé dans la mémoire de l'appareil psychique. Et ce quelque chose, il est forcé — pour avoir voulu à l'origine éliminer complètement le système de la conscience — de rétablir la conscience dans une sorte d'autonomie renforcée. Voilà à quoi ça aboutit. Je ne suis pas en train de faire une critique, ni de dire que c'est légitime ou illégitime. Vous allez simplement voir où ça le mène. Est-ce que vous suivez bien ?

Alors, par quel détour va-t-il passer, pour concevoir ce système, si on peut dire, cette comparaison de référence ? Entre ce qui est donné par l'expérience dans le système ψ, comme système-tampon, le système d'homéostase, de modération des incitations et l'enregistrement de ces incitations, à quoi est-il amené, comme hypothèse supplémentaire ? Car c'est aux hypothèses supplémentaires que nous mesurons les difficultés auxquelles il fait face et la valabilité de la solution. Quelles sont les hypothèses corrélatives l'une de l'autre qu'il est amené à faire ? Elles se groupent sous les deux chefs que vous venez de dire, inhibition d'une part et information d'autre part. Quels vont être les caractères de cette information ? Quelle est cette information ?

***M. Valabrega –*** Le problème central est en effet, comme Lacan vient de le dire, l'indication de réalité. Eh bien, Freud dit que cette indication de réalité est fournie par les neurones perceptifs dans la perception externe. En effet, une excitation qualitative se produit dans le système ω, ou système W. Mais cette excitation ne peut pas atteindre le système ψ. Par conséquent, M. Lacan l'a annoncé, cette excitation qualitative qui se produit dans le système ω ne peut être d'aucune utilité.

***J. Lacan –*** Ce n'est pas qu'elle ne peut, elle ne doit être…

***M. Valabrega –*** Il dit ne peut être, il le constate comme un fait. Selon toute probabilité ce sont les neurones perceptifs qui fournissent cette indication de réalité; dans tous les cas de perception extérieure, une excitation qualitative se produit dans le système W mais celle-ci en tant que telle n'est d'aucune utilité pour le système ψ.

En somme, l'excitation qualitative qui provient du système ω ne peut pas se transmettre. C'est le problème de la transmission de l'indication de réalité et on va voir comment ça va s'agencer, en trois processus différents.

Puisque cette excitation qualitative ne peut pas se transmettre au système ψ, il faut admettre que l'excitation perceptive est suivie d'une décharge de perception et cette décharge de perception est le stade intermédiaire seulement. Car ce n'est pas la décharge de perception non plus qui va atteindre le système ψ mais c'est un *report* de cette décharge. C'est pourquoi j'ai employé le mot information. Ce n'est pas l'excitation-perception, ni non plus la décharge perceptive consécutive à l'excitation qui atteint le système ψ, mais une information relative à cette décharge, *report* de cette décharge.

Donc : 1. excitation-perception, 2. décharge perceptive, tous les faits amènent Freud à la supposer, 3. information, ou *report* de cette décharge, transmise au système ψ. Par conséquent, c'est la décharge provenant du système ω qui constitue l'indication de réalité transmise au système ψ.

Qu'en est-il dans le cas de l'hallucination ? L'indication transmise est le rapport de la décharge, la même que dans le cas de la perception. Et c'est pourquoi dans le cas de l'hallucination il n'y a pas de critère distinctif entre la perception et l'idée ou le souvenir. Mais par contre si l'inhibition intervient, ce qui est possible lorsque l'ego est investi, il y a diminution quantitative de l'investissement de désir. Il y a indication de qualité ou de réalité. A ce moment seulement le critère distinctif est valable.

Finalement, c'est donc l'inhibition qui provient du Moi, ajoute Freud, puisqu'on a vu que cette inhibition n'était possible qu'après un investissement de l'ego, qui est le critère distinctif entre perception et souvenir.

Enfin, il faut ajouter — avant de faire ce résumé dans lequel on va pouvoir le

suivre — que dans la deuxième situation, évitement du déplaisir, le processus ω va servir de signal biologique dont la fonction est de protéger le système ψ en produisant l'attention, qui est un processus ψ.

Je développe un peu ce qui est dit là brièvement à la fin du résumé que va faire Freud avant de passer à d'autres considérations. En vue de cette fonction protectrice, le système ψ trouve son attention attirée, et le processus ω sert alors de protection. Sur quoi l'attention du système ψ est-elle attirée ? Sur la présence ou l'absence de perception. Si bien que le critère distinctif dans ce cas-là peut jouer. Je ne sais pas si c'est assez clair ?

***J. Lacan –*** Il peut y avoir un déséquilibre dans ce que vous exposez, qui vient de ceci. Je vous ai dit, tout à l'heure que la notion énergétique jouait au niveau du système ψ, c'est-à-dire dans notre schéma transversal. Car Freud fait intervenir là la notion de quantité. On ne peut pas rapprocher ce terme de quantité calorique, qui est employé déjà primitivement dans l'histoire de la thermodynamique. Dans ce sens-là viennent tous les investissements d'énergie au sens où ils sont importants, considérables. Ils sont liés à l'existence même, à la subsistance même du vivant ; ce sont des besoins. Ceci est apporté comme déterminant toutes ses initiatives. Et cela fournit l'énergie véritable de sa recherche, son action.

Ici, nous avons la notion de ces déplacements d'énergie d'un ordre important, d'un ordre également quantitatif. Car les deux choses se confondent dans la théorie de Freud. Ce qui lui importe est en effet — c'est ce qui pose le problème — comment le qualitatif, c'est-à-dire cette sorte de zone de perceptions du monde extérieur dont la plupart n'ont pas de signification biologique, ne meuvent directement aucun besoin, ne répondent à rien des besoins de l'être vivant, considérée comme source de ce Qη, quantité neuronique, comment ceci peut entrer en jeu ?

Il le fait par une astuce, qui est peut-être ce que vous avez laissé de côté, qui est ceci. Le système ω, par rapport au monde extérieur, est fait d'organes différenciés, de façon telle que ce ne soit pas les énergies massives qui lui viennent du monde extérieur qu'il enregistre. On peut concevoir en effet des énergies massives, changements de températures, ou pressions considérables, portées jusqu'à des limites qui mettent sérieusement en cause la subsistance persistante de l'être vivant. L'être vivant n'a guère autre chose à faire dans ces cas-là que de s'en tirer par la fuite, s'il n'est pas capable de tamponner. Mais c'est tout à fait en dehors de ce qui est intéressant.

Il s'agit de ces fonctions de relation de la psyché, en rapport avec les déterminations fines du monde extérieur. Ces appareils spécialisés sont faits de telle sorte que l'énergie en jeu dans un phénomène du monde extérieur, prenons un

exemple, l'énergie solaire, ne retiendra qu'une période du phénomène. Par exemple la période de ce qui nous vient du soleil, en tant qu'énergie lumineuse. Il choisira dans le rayonnement solaire l'énergie lumineuse, un certain niveau de fréquences, et parmi celles-là se mettra en accord non pas même avec la zone d'énergie qu'il y a dans l'énergie lumineuse en tant que telle — car, qu'est-ce que nous serions comme transformateurs et cellules photoélectriques, mais la période. Il est donc amené à entifier la qualité comme telle, dans un appareil spécialisé, ce qui implique donc l'effacement presque complet de toute espèce d'apport d'énergie. Si vous voulez, ce qui veut dire qu'un œil, quand il reçoit la lumière est quelque chose qui retient beaucoup moins d'énergie qu'une feuille verte, car avec cette même lumière, elle fait toutes sortes de choses, transformation chlorophyllienne…

C'est ce sur quoi Freud met l'accent. En d'autres termes, ce dont il va s'agir, et qui justifie bien entendu, vous avez la notion *perceptuale,* chose reçue, sensation, et *perceptuale excitation,* et décharge perceptive; mais vous sentez bien que la notion de décharge seulement perceptive, c'est-à-dire au niveau de cet appareil lui-même est là un simple besoin de symétrie. Il faut bien qu'il admette que là aussi il y a une certaine constance d'énergie, à savoir que ce qui est amené doit en effet quelque part se retrouver. Mais ce sur quoi l'accent est mis, est qu'entre cette excitation et cette décharge, il y a le minimum d'énergie déplacée. Et pourquoi ? Justement de par sa propriété même, ce système doit être aussi indépendant que possible de ce qui est à proprement parler déplacement d'énergie. Il faut qu'il en détache, qu'il en distingue la qualité pure, à savoir le monde extérieur pris comme simple reflet. Vous y êtes ?

La preuve est que pour qu'il puisse y avoir comparaison entre ce qui se passe au niveau intérieur, c'est-à-dire là où l'image n'a que des dépendances mémorielles, où elle est essentiellement et par nature hallucinatoire, il faut que le Moi, conçu comme accentuant au deuxième degré la fonction de régulation de ce tampon, inhibe au maximum les passages d'énergie dans ce système, pour qu'il se mette autant que possible à un niveau aussi bas que possible, où il puisse y avoir comparaison, balance possible, échelle commune, entre ce qui se passe à ce niveau-là et à ce niveau.

A cette seule condition que ce qui vient comme incitation, ou *report,* mais vous sentez bien que ce *report* implique une hypothèse supplémentaire, soit filtré; que ce système, qui est supposé avoir filtré considérablement le monde extérieur, soit de nouveau encore filtré pour pouvoir être comparé [aux excitations] spéciales qui surgissent en fonction d'un besoin, [l']image d'un bon repas quand on a faim. C'est une question de savoir à quel niveau est la pression du besoin,

pour savoir qu'il s'imposera contre toute évidence et se maintiendra fort longtemps, puisqu'il n'y aura rien, ou si la quantité d'énergie déplacée pourra être par le Moi tamponnée, tamisée à un niveau suffisant pour qu'on puisse s'apercevoir que l'image n'est pas réalisée. C'est en fin de compte à ça que ça revient.

En d'autres termes, après cette première élaboration, et simplement dans la mesure où Freud pensait que, connaissant déjà le réflexe, on arriverait peu à peu de là à en déduire et en construire toute l'échelle, perceptions, mémoire, pensée, idées. [c'est la] position traditionnelle. Freud va faire un schéma satisfaisant.

Et voilà ce qu'il est amené à construire. Finalement, une conscience-perception entifiée dans un système, ce qui n'est pas pour autant complètement absurde, parce qu'en fin de compte, c'est vrai qu'il existe, ce système différencié, nous en avons la notion, nous pouvons même à peu près le situer. Ce n'est pas exactement les organes des sens, le cortex cérébral, ou du moins les parties du cortex qui jouent ce rôle. Il est amené à distinguer dans l'appareil psychique deux zones, une zone d'imagination, de mémoire, ou mieux encore [d']hallucination mémorielle, en relation avec un système perceptuel spécialisé comme tel ; on ne peut rien [y] voir d'autre que la conscience comme reflet de la réalité.

***M. Valabrega –*** C'est comme ça qu'il faut le voir. Mais ça n'apparaît que beaucoup plus tard, pas dans le texte de 1895. En somme, il se base un peu, comme il n'a pas encore une idée bien claire de la notion d'appareil psychique qu'il donnera plus tard avec le système perception-conscience ; ici, il y a des éléments, mais ça n'apparaîtra que plus tard.

***J. Lacan –*** Les éléments, c'est ω.

***M. Valabrega –*** Ce n'est pas conçu comme ce qu'il appelle plus tard les appareils psychiques.

***J. Lacan –*** Je crois, au contraire, que les appareils en tant que tels sont déjà là. Pourquoi les appeler ψ, φ, ω s'il ne les distingue pas comme appareils ?

***M. Valabrega –*** Dans la suite, il va distinguer deux éléments fondamentaux dans le système ψ lui-même. C'est ce qui va donner l'appareil psychique.

***J. Lacan –*** Mais ce que je veux vous montrer la prochaine fois, c'est justement que le terme d'appareil psychique est tout à fait insuffisant pour désigner [ce] qu'il y a dans la *Traumdeutung*, car vous verrez que la dimension qu'introduit la *Traumdeutung* n'est absolument pas isolée, c'est la dimension temporelle qui commence à émerger.

Une autre dimension encore qui en est tout à fait corrélative est déjà l'information, en réalité individualisée non pas quand il a employé le terme de *report*, c'est nous qui en déduisons la nécessité qu'il y ait un report. Continuez, M. Valabrega ! L'inhibition est le fait que le Moi doit apaiser, à un certain niveau, les quantités neuroniques pour qu'elles soient utilisables.

***M. Valabrega –*** Il s'agit de l'ego et des indications de réalité. Il y a trois cas à distinguer :

1. Si le Moi est dans un état de désir au moment où apparaît l'indication de réalité, il y a décharge de l'énergie dans ce qu'il appelle l'action spécifique. Et ce premier cas correspond simplement à la satisfaction du désir. C'est un premier cas, le Moi est dans un état de désir ; il apparaît une indication de réalité ; il y a une indication spécifique de réalisation du désir.
2. Avec l'indication de réalité coïncide une augmentation du déplaisir. Le système ψ réagit en produisant une défense par un investissement latéral.

***J. Lacan –*** Cela veut dire que la quantité d'énergie passant par plusieurs filtres neuroniques arrive en moins grande intensité au niveau des synapses ; c'est le schéma électrique. Si vous faites passer un courant par trois ou quatre fils au lieu d'un seul, vous aurez besoin sur chacun des fils de résistances moindres, proportionnellement au nombre des fils, c'est-à-dire que les synapses peuvent l'arrêter plus facilement.

***M. Valabrega –*** Dans le deuxième cas, il s'agit d'une défense normale contre l'augmentation du déplaisir.

3. Enfin, si ni l'un ni l'autre des cas précédents ne se produit, l'investissement peut se développer sans être entravé, selon la tendance dominante.

Voilà les trois cas de l'inhibition. Ensuite, il va passer, il en parle dans ce passage, à la définition des processus primaires et secondaires, à la suite de ces remarques. Par processus primaire, il faut entendre l'investissement de désir porté du point hallucinatoire, de la représentation hallucinatoire. Et par processus secondaire, il faut entendre une modération de ce processus primaire. La condition de cette modération est une utilisation correcte de l'indication de réalité. Il faut donc, pour que ça se réalise, qu'intervienne l'inhibition qui est produite par le Moi.

A la fin, il revient au processus primaire, dans le sommeil et le rêve. Avant d'y arriver, il tire deux conséquences importantes des processus secondaires, des deux caractères qui viennent d'être définis, modération et inhibition.

En premier lieu, le processus secondaire va apparaître comme une répétition atténuée du processus primaire. C'est le cas du souvenir. Et, deuxième conséquence, l'inhibition ou investissement latéral va lier une certaine quantité d'énergie et cette énergie se rencontre en d'autres processus, qui sont le jugement et l'attention. Souvenir, justement, attention sont des processus secondaires de reproduction, le processus primaire étant l'association. Et la reproduction est rendue possible par la persistance des traces de pensée et aussi des traces de réalité.

***J. Lacan –*** Ce qui veut dire quoi ? Jugement, pensée sont les décharges énergétiques en tant qu'inhibées. C'est la construction qui restera toujours la sienne quand il dira que la pensée est un acte maintenu au niveau du minimum d'investissement. C'est un acte en quelque sorte simulé, à l'intérieur de ce circuit qu'il parcourt habituellement. Et la réalité est toujours ce qu'il faut bien qu'il admette, à savoir ce reflet du monde, qui évidemment doit pour nous à la fois être admis, car nous avons des notions expérimentales qui indiquent qu'il faut bien que nous en passions par l'idée de cette perception neutre. Je dis neutre au point de vue des investissements, c'est-à-dire ayant des investissements minima.

N'oubliez pas ceci, que révèle la psychologie animale. Si la psychologie animale fait des progrès, c'est pour autant qu'elle a mis en valeur dans le monde de l'animal, dans son *Umwelt*, ces lignes de forces des configurations qui représentent pour lui les points d'appel préformés de ce qui correspond à ses besoins, c'est-à-dire à ce qu'on appelle aussi son *Innenwelt*, à savoir une certaine structure liée à la conservation de sa forme. Car à la vérité il ne suffit pas de parler d'homéostase au point de vue énergétique, il faut voir que les besoins d'un crabe ne sont pas ceux d'un lapin, ceci pour de multiples raisons. C'est ce qui correspond à l'*Innenwelt*. Et il est clair aussi que le crabe ne s'intéresse pas aux mêmes choses que le lapin. Ceci semble aller de soi. Cela ne va pas du tout de soi, car vous vous apercevrez que vous vous occupiez d'un lapin, d'un crabe, ou d'un oiseau, et que vous le soumettiez à des expériences, pour explorer le champ de sa perception ; vous proposez, par exemple, pour changer de registre, à un rat ou une poule quelque chose qui est éminemment désirable, des grains qui l'alimentent, qui le satisfassent et vous mettez systématiquement en corrélation, grâce au système d'appareils de choix, cet aliment, ou objet satisfaisant un besoin, avec une forme, triangulaire, couleur verte ou rouge. Vous vous apercevez à ce moment-là, à propos d'expériences comme celle-là, que c'est fou, si je puis m'exprimer ainsi, le nombre de choses qu'une poule, voire un crabe, est capable d'apercevoir, soit par des sens ayant une homologie avec les nôtres, la vue, par exemple, ou les oreilles ou aussi bien, dans certains cas, par des appareils qui ont tout l'aspect d'appareils sensoriels, mais auxquels nous ne pouvons donner aucune correspondance anthropomorphique, dans les cuisses de sauterelles, par exemple, vous vous apercevez, en tout cas, que c'est extrêmement étendu la zone, le champ sensoriel qui est à la disposition de tel ou tel de ces animaux, par rapport à ce qui intervient d'une façon élective comme structurant son *Umwelt*.

Autrement dit, bien loin que nous ayons simplement la notion de coaptation de l'*Innenwelt* avec l'*Umwelt*, de structuration préformée du monde extérieur, en fonction des besoins de l'animal, nous voyons que chaque animal a une zone

de conscience, pour appeler les choses telles que nous les voyons dans cette perspective. Je ne dis pas que l'animal, pour autant qu'il y a réception du monde extérieur dans un système sensoriel chez chaque espèce animale, c'est beaucoup plus étendu que ce que nous pouvons structurer comme réponses d'une façon plus ou moins préformée à ses besoins-pivots. Dans un certain sens, cela correspond bien à quelque chose, la notion de cette espèce de couche sensible généralisée par ce schéma qui nous explique que l'homme a, en effet, beaucoup plus d'informations sur la réalité qu'il n'en acquiert par la simple pulsation de son expérience.

Ici, il manque deux choses, les voies que j'appelle préformées chez l'animal, à savoir que l'homme part de rien du tout, et qu'il faut qu'il apprenne que le bois brûle et qu'il ne faut pas se jeter dans le vide. Ce n'est pas vrai qu'il faille que l'homme apprenne tout cela. Mais il est ambigu de savoir ce qu'il sait de naissance. Il est plus probable qu'on le lui apprenne, par d'autres voies, que Freud ne fait pas intervenir pour l'animal. Il est clair que nous voyons qu'il a déjà un certain repère, une certaine connaissance, au sens de Claude, co - naissance de la réalité, qui n'est pas autre chose que ces *Gestalten*, ces images préformées, qu'il faut que nous admettions en même temps comme, non seulement une nécessité de la théorie freudienne mais quelque chose qui a trouvé sa réponse dans la psychologie animale, à savoir qu'il y a un appareil d'enregistrement neutre, quelque chose qui constitue ce reflet du monde, que nous l'appelions conscient ou pas conscient, disons que Freud l'appelle conscient.

Vous avez déjà vu pourquoi chez l'homme ça se présente avec ce relief particulier que nous appelons conscience, justement dans la mesure où entre en jeu la fonction imaginaire du Moi, c'est-à-dire où l'homme prend vue de ce domaine du reflet, prend vue du point de vue de l'autre, il est un autre pour lui-même et c'est ce qui vous donne cette illusion que la conscience est quelque chose de transparent en soi-même, dans la mesure où, en somme, nous n'y sommes pas, mais nous sommes dans la conscience de l'autre pour apercevoir le phénomène du reflet.

Mais, tout ceci n'est pas élaboré. Ce qu'il y a aujourd'hui d'ingrat dans ce discours, est de vous montrer de quelles difficultés Freud parle, premier battement d'aile qu'il fait quand il essaie de donner un schéma rationnel de l'appareil psychique.

Vous voyez comme tout ceci est à la fois grossier, ambigu, superfétatoire, par certains côtés, car on ne sait absolument plus lorsque la réflexion nous introduit à la notion d'équivalence sous sa forme grossière, combien cette formule est bâtarde, et comment déjà elle est pleine de problèmes, pour autant que Freud y fait intervenir ce quelque chose qui est simplement la notion énergétique qu'il

y a un besoin, et que ce besoin pousse l'être humain vers un certain nombre de réactions destinées à le satisfaire. C'est, si vous voulez, cette introduction d'une notion qu'au premier abord on pourrait critiquer comme étant vitaliste et introduite de force dans un schéma pseudo-mécaniste, qui en réalité est féconde, parce que c'est une notion énergétique. Il y a la notion de quantité d'énergie neuronique qui est au départ. Rien que pour avoir introduit cela, vous allez voir qu'avec la conjonction de cela et de son expérience du rêve, il va y avoir une évolution frappante du schéma.

Je m'excuse que nous ayions aujourd'hui insisté si longtemps, que ça puisse vous paraître stérile, archi-archaïque. Mais il est important de voir ce qui, dans ce schéma, présente ces espèces de questions, d'amorces vers l'avenir, ce qui force la conception à évoluer, ce n'est pas du tout, comme essaie de nous le faire croire M. Kris, qu'il y a eu une évolution dans la pensée de Freud, passant de la pensée mécaniste à la pensée psychologique, ce sont des oppositions grossières qui ne veulent rien dire. Freud n'a pas abandonné son schéma, mais il le faisait à la même époque qu'il faisait le schéma plus élaboré qu'il donne dans le rêve, sans en marquer ni sentir les différences.

Vous verrez combien ces différences sont frappantes et marquent le pas décisif qui nous introduit dans le champ psychanalytique comme tel. Mais ce n'est pas du tout de la conversion de Freud à une espèce de pensée qui serait une pensée organo-physiologique, une sorte de… C'est toujours la même pensée qui se continue. Si on peut dire, sa métaphysique ne change pas. Simplement il élabore et complète le schéma. Il va y faire entrer tout autre chose, qui est justement la notion d'information vers laquelle nous sommes menés.

Je vous ai déjà indiqué au départ que ce que nous sommes se reconstruit d'une façon qui permette à la fois de préciser cette notion d'information, pour autant qu'elle est extrêmement actuelle dans la pensée et de montrer que c'est une façon de résoudre les dernières questions qu'a posées Freud avec *Au-delà du principe du plaisir*. Pour cela nous avons encore un long chemin à parcourir. Il faut que vous en ayez conscience et soyez ici pas seulement pour trouver les choses dont on parle et être satisfaits parce que cela rencontre vos habitudes, mais que vous sachiez en quelque sorte suspendre votre pensée sur des moments qui sont ingrats, intéressants parce que moments d'une pensée créatrice qui a montré par la suite un développement qui porte bien au-delà de ce premier abord de la question.

# Leçon X

*9 février 1955*

C'est une loi fondamentale à poser à toute saine critique pour critiquer une œuvre, donc la comprendre, lui appliquer les principes mêmes qu'elle donne elle-même explicitement à sa construction, sa facture, par exemple tâcher de comprendre Spinoza en prenant dans Spinoza les lignes mêmes de la pensée que lui même applique comme les plus valables pour la conduite de la pensée, pour la *Réforme de l'entendement*, une nouvelle appréhension du monde. C'est fécond, quand on fait cela et on ne sort pas des principes mêmes posés par l'auteur comme étant les principes valables, efficaces. Je dis ceci pour faire comprendre que c'est une loi tout à fait générale. Un autre exemple, Maïmonide, c'est un personnage qui nous donne aussi certaines clefs sur le monde, à l'intérieur de son œuvre, il y a des avertissements très express sur la façon dont on doit conduire sa recherche. Si on les applique à l'œuvre de Maïmonide même, ça nous mène quelque part, ça nous permet de comprendre ce qu'il a voulu dire.

C'est donc une loi d'application tout à fait générale et qui nous pousse à lire Freud en cherchant à comprendre, à lire avec soin sa pensée, à repérer sa pensée explicite, explicitée, à appliquer ses règles mêmes de la compréhension et de l'entendement, explicitées dans cette œuvre, à les appliquer à l'œuvre elle-même, c'est-à-dire à comprendre ce qui a conduit sa pensée.

Je tiens à mettre cela, à le rappeler, en introduction, inauguration, reprise de notre discours aujourd'hui parce que, par exemple, quand vous avez vu passer il y a trois séminaires certaine indication que j'ai commencé de vous donner sur la compréhension qu'on peut avoir de l'*Au-delà du principe du plaisir,* de cet *x* que nous appelons selon les cas, automatisme de répétition, principe de *nirvana* ou instinct de mort pur et simple, vous m'avez entendu par exemple parler de l'entropie à certains moments de mon discours. Ce n'est pas arbitrai-

re. Freud lui-même indique que ça doit être quelque chose dans ce sens-là. Il est bien entendu qu'il ne s'agit pas de le prendre au pied de la lettre. Ce serait parfaitement ridicule. C'est un ridicule d'ailleurs dont les analystes, et les meilleurs, ne se sont point privés. Comme il s'agissait de donner un sens à cet instinct de mort, on a vu un analyste de qualité, Bernfeld, qui a retrouvé le souvenir d'enfance de Freud sous le voile d'anonymat sous lequel il l'avait communiqué sous le titre d'un *souvenir-écran*; il nous a présenté tout cela d'une façon tout à fait camouflée, en l'attribuant à un patient. Mais le texte même a permis à Bernfeld — non pas par recoupement biographique, car la vie de Freud reste très voilée — par la structure de ce texte, de montrer que ça ne pouvait pas être un vrai dialogue avec un vrai patient, que le rapport même que Freud en faisait indiquait qu'il s'agissait d'une transposition et que ça ne pouvait venir que d'une chose empruntée à la vie de Freud. Il l'a rapproché de deux ou trois rêves de la *Science des rêves*. Ceux qui ont assisté à mon commentaire sur *L'homme aux rats* connaissent ce passage et d'ailleurs il est bien connu maintenant. Son exactitude est incontestable.

Bernfeld, en 1931, donc quelques dizaines d'années après la parution du texte essentiel que nous sommes en train de commenter, [janvier 1931, *Int. J. Psy*], donne avec Feitelberg le rapport de je ne sais quoi, qui n'a de nom en aucune langue, et qui est une recherche — quand les psychanalystes se mettent à faire de l'expérience, c'est quelque chose qui n'est pas mal ! je vous assure ! — ils ont été chercher là les paradoxes intra-organiques de cette entropie; je veux dire la pulsation paradoxale de l'entropie, à l'intérieur d'un être vivant, ou plus exactement au niveau du système nerveux de l'homme. Comme dans l'entropie, il s'agit de dégradation de l'énergie, de chute de température, qualité potentielle thermique que donne le rapport d'expérience en comparant la température cérébrale et la température rectale, il prétendait saisir là les témoignages des variations paradoxales, c'est-à-dire non conformes avec le principe de l'entropie tel qu'il doit fonctionner en physique, tel qu'on peut s'y attendre dans un système inanimé. Pour qu'on puisse tenir compte de ce qu'un physicien peut apporter au point de vue isolation du système, et comparer gravement ce qui se passe dans le rapport entre la température du cerveau et la température soi-disant du corps — je passe toutes les réserves qu'on peut faire sur cette façon de la mesurer — dans les diverses phases tant de la vie que de la mort, c'est-à-dire ce qui se passe aussi, immédiatement après le passage de l'être vivant à l'état cadavérique, c'est quelque chose de très curieux à lire, ne serait-ce qu'à titre de démonstration des aberrations où peut nous mener la prise au pied de la lettre d'une métaphore théorique, d'une interrogation qui se porte bien plus sur des structures symboliques, à proprement parler, des catégories en tant qu'elles ont

été introduites nécessairement en physique, voire si nous trouvons nécessairement une catégorie analogique dans le maniement de cet ordre de relations qu'on ne peut pas qualifier de psychologique purement et simplement mais, état psychologique comme il l'a dit, c'est-à-dire l'appréhension du comportement humain, non seulement dans sa signification, en introduisant la dimension de la [psyché ?] en tant que telle, mais dans sa signification en tant qu'elle se réalise dans un acte original de communication qui est la situation analytique.

Il faut que toutes ces dimensions soient conservées pour que les propos que Freud peut être amené à tenir dans la constatation qu'il fait par exemple de la reproduction, d'une certaine modulation temporelle, d'une certaine signification dans le comportement du sujet *out*, en dehors du traitement, et *in*, dans le traitement analytique. Cet ordre de question est posé essentiellement à Freud, vous l'avez vu par ce fait de la reproduction de la vie en tant qu'elle est quelque chose, si nous oublions un seul instant que cela suppose toutes les dimensions que je viens de dire, à savoir pas seulement l'être vivant objectivable sur le plan psychique, mais la dimension de la signification reconnue comme telle de son comportement, et en plus cette signification entrant en jeu, en action, dans une relation particulière qui est la relation analytique qui ne peut se supposer et se comprendre que comme une communication de quelque nature qu'elle soit.

Donc, c'est à l'intérieur de cela qu'il faut comprendre la question que va se poser Freud. Il est amené à se servir comme d'une analogie, d'une comparaison de l'entropie à propos de son instinct de mort. La prendre à la lettre et la traduire dans les termes qui sont tout à fait précis qu'ils ont dans son usage en physique suppose quelque chose, par exemple essentiellement le rapport se traduit par une formule et un quotient entre une quantité calorique déterminée par ce qui peut se déplacer à l'intérieur d'une certaine chute de potentiel calorique, dans des conditions déterminées, ceci étant divisé par la température elle-même, rapport au niveau duquel se passe le phénomène qui, du seul fait du maniement de cette formule, montrera en effet que ce résultat, ce quotient, ne peut au cours de l'évolution irréversible d'un système, dans un certain sens, qu'aller lui même en augmentant, par exemple, c'est ce qu'on dit, augmentation constante de l'entropie. Ceci résulte de certaines définitions tout à fait précises et qu'il est impossible de sortir de leur formulation mathématique sans déjà complètement être même plus dans la métaphore, dans l'absurdité.

Par conséquent, toute espèce d'usage direct, de rapprochement, on ne peut même pas dire forcé, purement et simplement de l'ordre du contresens, aussi absurde que les opérations imaginaires et célèbres de la métaphore de Borel des singes dactylographes. C'est quelque chose, bien entendu le premier pas que nous ayons à faire ici de salubrité publique, de tout de même le dénoncer

chaque fois que nous en rencontrons l'existence. Cette opération de singes dactylographes, nous n'aurons que trop souvent à la repérer dans le contresens permanent qui, à l'intérieur de l'analyse, existe sur tellement de notions, celle-là plus que toute autre.

Ce que nous cherchons, c'est à savoir dans le progrès de la pensée de Freud, dans ces quatre étapes que je vous ai dites, depuis le manuscrit inédit dont nous sommes en train d'achever le commentaire et ensuite au niveau de la *Science des rêves* et ensuite au moment de la constitution de la théorie du narcissisme et enfin *Au-delà du principe du plaisir*, qu'est-ce que veut dire ce que nous pouvons, ce qui nous intéresse, la suite de difficultés, de contradictions, d'antinomies, d'impasses où la pensée de Freud est conduite, à chacune de ses étapes ? Qu'est-ce que ceci, par son existence même, et aussi son mouvement, son progrès, cette sorte de dialectique négative impliquée dans la persistance de certaine antinomie, leur maintien, leur durée, sous des formes transformées ? Car, à travers ces quatre étapes vous voyez les difficultés, les impasses, les antinomies se reproduire dans une disposition à chaque fois transformée.

C'est ce que nous allons suivre et qui par soi-même, peut nous donner une indication nouvelle, voir surgir l'autonomie, l'ordre propre de ce à quoi Freud s'affronte de ce qu'il a à formaliser. Cet effort de formalisation même dans son progrès, dans son relatif échec, nous désigne, nous dénonce à la fois l'ordre qui est visé, l'ordre qui est en quelque sorte isolé, le progrès, les pas faits dans la définition de cet ordre à mesure du progrès de la théorie et de la technique analytiques.

Cet ordre, vous le savez déjà en gros, vous ne pouvez pas ne pas savoir de quoi je parle après un an et demi de séminaire ici, c'est l'ordre symbolique dans ses structures propres, dans son dynamisme autonome, dans le mode particulier sous lequel il intervient pour imposer sa cohérence, son dynamisme propre, son économie autonome à l'être humain dans son vécu, c'est-à-dire quelque chose qui est justement ce par quoi je vous désigne l'originalité de la découverte freudienne, que tout ce qui détermine l'homme, disons ça en gros, encore que le langage ici va représenter une certaine chute de niveau pour imager pour ceux qui ne comprennent rien que ce qu'il y a de plus haut dans l'homme est justement quelque chose qui n'est pas simplement dans l'homme, qui est ailleurs, qui est justement cet ordre symbolique et que Freud soit toujours, à mesure même du progrès de sa synthèse, forcé de restaurer, restituer toujours ce point extérieur, excentrique, c'est ça la signification du progrès sur ces différences, et ces quatre schémas, dont nous allons essayer maintenant de retrouver dans le texte les étapes.

Voici d'abord ce que je vous ai désigné l'autre jour — bien entendu, si vous ne lisez pas le texte, vous ne verrez pas tout le schéma — l'autre jour je vous ai

désigné le système φ en tant qu'il représente grossièrement l'arc réflexe, c'est-à-dire quelque chose uniquement fondé sur la notion de quantité et de décharge, avec le minimum de contenu. Le fait que pour quelqu'un comme Freud, à cette date, à la fois formé par les disciplines neurologiques, anatomo-physiologiques, cliniques, doit construire un schéma, et ne puisse se contenter de cela, et puisse encore bien moins se contenter du schéma qui à ce moment-là est donné par la physiologie positiviste, à savoir une architecture de réflexes, réflexes supérieurs, réflexes de réflexes, etc., jusqu'à ce réflexe d'unité placé au niveau des fonctions supérieures, avec un départ de stimulus archi-élaboré. Et au niveau supérieur, il faudrait tout de même bien mettre quelque chose là, que notre ami Leclaire appellerait le sujet, dans ses bons jours. J'espère qu'un jour de cela aussi il se débarrassera. Il ne faut jamais le représenter nulle part. Il faut que Freud fasse autre chose. Il faut bien qu'il nous fasse cette chose, en effet très élaborée, mais qui se trouve justement être non une architecture mais un tampon.

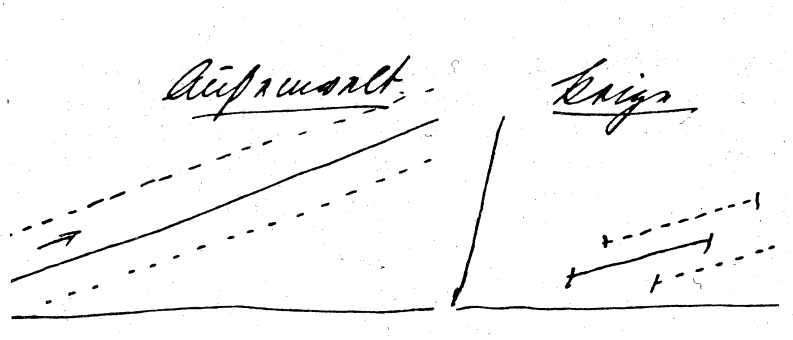

Et il est déjà très en avance sur la théorie neuronique, deux ans avant Foster et Sherrington.

Ce texte est intéressant par toutes sortes de côtés. Le côté génie de Freud est en quelque sorte [d'avoir] vu, avec une finesse qui va jusque dans le détail, certaines propriétés de la conduction. Il a deviné en gros à peu près ce que l'on connaît actuellement. On n'a pas fait tellement de progrès de ce point de vue. Bien sûr, on en a fait du point de vue de l'expérience, confirmation effective du fonctionnement de ces synapses en tant que barrières de contact ; mais c'est déjà ainsi qu'il s'exprime. Ceci mériterait qu'on médite comment est-ce qu'on peut deviner. Il faut que les résultats s'inscrivent au tableau de sortie. Cela implique qu'à l'intérieur on doive trouver certaines conditions. N'empêche qu'il aurait pu aussi faire des erreurs. Mais il n'en a pas fait de très grosses. Donc, il est purement dans l'hypothèse.

L'important est que dans le schéma il faut qu'il fasse quelque chose, qu'il interpose si on peut dire, à l'intérieur de cet acte de décharge et qui soit ce qu'on peut appeler, c'est dans le texte, un système tampon. Ce système ψ est avant tout un système-tampon, d'équilibre, de filtrage, d'amortissement. D'ailleurs à quoi le compare-t-il ? A quelque chose qui se voit déjà sur ce schéma. Vous voyez, à l'intérieur d'un arc spinal quelque chose qui fait une boule, c'est un ganglion. Le schéma du psychisme est un ganglion. L'idée qu'il se fait à ce niveau du cerveau est un ganglion différencié, du type ganglion sympathique ou d'une chaîne nerveuse chez les insectes.

Seulement voilà, le frappant, et c'est là-dessus que j'ai insisté la dernière fois, est qu'on a vu s'établir une espèce de petit flottement dans notre dialogue. J'ai voulu que vous n'alliez pas trop vite [il s'adresse à Valabrega] Vous avez dit des choses qui n'étaient pas fausses, à propos du système ω, qu'il faut absolument marquer ici, et qui montre les premières difficultés de Freud, c'est-à-dire de quelqu'un qui arrive à un schéma déjà particulièrement adapté, particulièrement peu schématique. Il ne peut pas s'en tirer sans l'intervention de ce système ω, ou système de la conscience en tant que référence à une réalité dont, quoi qu'on fasse, on n'arrivera jamais à faire sortir le lapin du chapeau sans l'intervention de quelque chose qui, il faut bien le dire, vient dans le schéma comme une rajoute. Car là on ne cherche pas à dénuder les choses et à faire croire qu'il suffira de mettre assez de choses en tas pour que ce qui est en haut soit tellement plus beau que ce qui était en dessous. Là, il faut bien qu'il l'isole. Il est amené à poser les conditions de fonctionnement de ce qui, dans la suite, se révèle dans son développement comme mené par une autre voie à une saisie particulièrement frappante, apparente de la nécessité de refondre après l'expérience freudienne, et dans l'expérience freudienne la structure du sujet humain, d'une façon qui non seulement décentre par rapport au Moi, mais rejette littéralement la conscience dans une espèce de position sans aucun doute très essentielle dans la dialectique de cette structure de l'être humain, elle-même absolument paradoxale, problématique. Je dirai que l'approfondissement du caractère insaisissable, irréductible, par rapport au fonctionnement du vivant de la conscience comme telle, c'est dans l'œuvre de Freud quelque chose d'aussi important à saisir que ce qu'il nous a apporté sur la conscience. Vous avez là les embarras, les antinomies que révèle le maniement de cette référence à ce système de la conscience comme telle, qui reparaissent, réagissent, à chacun des niveaux de la théorisation freudienne d'une façon qui, à soi toute seule, pose un problème. Ce n'est pas en référence à l'existence de l'inconscient, c'est dans la constitution si vous voulez d'un modèle, d'un pattern, d'une conception même cohérente de la conscience comme telle; il apparaît que dans le registre, dans l'ensemble de

concepts où s'inscrit l'expérience freudienne, alors qu'il arrive à donner une conception cohérente, équilibrée de la plupart des autres parties de l'appareil psychique, il rencontre toujours quand il s'agit de la conscience, des conditions incompatibles.

Je vais vous donner un exemple tout de suite. Il arrivera dans un de ses textes qui s'appelle la métapsychologie, *Compléments métapsychologiques à la théorie des rêves*, publié dans le recueil français *Métapsychologie*, qui peut expliquer à peu près tout ce qui se passe dans la démence précoce, la paranoïa, dans les rêves, en parlant d'investissement ou de désinvestissement, notions que nous aurons à rencontrer et dont nous allons voir la portée dans la théorie de Freud. Chose curieuse, il semblerait qu'il y a quelque chose d'arbitraire, qu'après tout quand on lit dans l'ordre la construction théorique, on doit pouvoir toujours s'arranger pour que ça marche, que ça colle. Mais non, il apparaît, quand il faut faire intervenir l'appareil de la conscience comme telle, c'est-à-dire la conception du reflet clair, qu'il aurait des propriétés tout à fait spéciales par rapport aux autres ; la cohérence même de son système le fait buter devant une difficulté. Il dit qu'il y a quelque chose qu'il ne comprend pas, c'est que cet appareil aurait pour propriété, contrairement aux autres, de fonctionner, même quand il est désinvesti. La nécessité de la déduction le mène à une proposition comme celle-là. Vous n'avez qu'à lire le texte auquel je viens de vous référer, pour vous apercevoir de la chose. Et, en effet, il reste très embarrassé. Il n'a pas pu théoriser les choses autrement. Pour les autres ça va bien, quand ils sont désinvestis, ça ne marche plus ; le jeu d'investissement et désinvestissement marche d'une façon correcte. Mais quand on fait entrer le système conscient, on entre dans le paradoxe. Pourquoi ? Cela reflète certainement quelque chose. Pas seulement parce que Freud, qui construit des hypothèses, ne sait pas s'y prendre ; il avait tout le temps ; s'il n'y est pas arrivé, c'est en raison de quelque chose.

Nous voyons apparaître là, pour la première fois, le paradoxe du système ω, dans le système de la conscience en ce sens qu'il faut — comme nous disions l'autre jour — à la fois qu'il soit là et qu'il ne soit pas là. Que si vous le faites entrer dans le système énergétique, tel qu'il est constitué au niveau de ψ il n'en sera plus qu'une partie, et il ne pourra pas jouer son jeu de référence à la réalité et d'un autre côté, il faut bien imaginer d'une certaine façon que quelque énergie passe, si minimale soit-elle, que d'autre part ça ne peut absolument pas être quelque chose qui se lie directement à ce côté particulièrement massif de l'apport du monde extérieur, tel qu'il est déjà supposé dans le premier système, dit de la décharge, c'est-à-dire le réflexe élémentaire stimulus-réponse. Bien au contraire, il faut qu'il en soit complètement séparé, qu'il ne puisse recevoir que

de faibles investissements d'énergie qui puissent lui permettre de rentrer en vibration, de sorte que la circulation se fasse toujours de φ à ψ. Et c'est seulement de ψ que viendra à ω cette énergie minimale, grâce à laquelle il peut, lui, entrer en vibration. D'autre part, à partir de ce qui se passe au niveau d'ω, le système ψ qui a besoin, comme disait Valabrega l'autre jour, de façon que j'ai trouvée un peu précipitée, mais non fausse en elle-même, d'information. Il ne peut le prendre qu'au niveau de ce qui se passe dans la décharge de ce système perceptif, en tant que tel.

Cela veut dire que dans la conception qu'élabore Freud, à ce moment là, pour opérer le test de réalité, ce qui se passe au niveau du psychisme procède ainsi. Par exemple, prenons l'exemple du moteur, qui se charge, d'une décharge motrice proprement perceptuelle, les mouvements qui se font dans l'œil, simplement du fait de l'accommodation de la vision, de la fixation sur un objet. C'est là théoriquement qu'un effet peut être conçu comme apportant, au regard de quelque chose qui est en train de se former dans le psychisme, à savoir l'hallucination du désir, ce quelque chose qui, comme on dit met les choses au point : « En crois-je mes yeux ? Est-ce bien cela que je regarde ? » C'est ça que ça veut dire finalement.

Mais c'est assez curieux de penser que justement ce moment de la décharge motrice, à savoir la partie qui dans le fonctionnement des organes perceptifs est proprement motrice, c'est justement celle qui est tout à fait inconsciente, à savoir que l'inconscience ne se réalise là qu'au niveau afférent, comme chacun le sait. Nous avons en effet conscience de voir un certain nombre de choses. Rien ne nous paraît même plus homologue de la transparence de la conscience que ce fait qu'on voit ce qu'on voit et même de voir pose à soi-même sa propre transparence. Mais par contre nous n'avons pas la moindre conscience — sauf d'une façon très marginale, très limitrophe — de ce que nous faisons en effet d'efficace, d'actif, de moteur, dans ce repérage, dans ce centrage, cette palpation à distance que les yeux opèrent quand ils s'exercent à voir. Cette suite de paradoxes donc, qui commence ici à s'ébaucher, cette position tout à fait originale du système ω, ce côté très difficile à réduire, à mettre au point avec le système ω, qui commence à s'ébaucher au niveau du fameux manuscrit que nous sommes entrain d'étudier, est quelque chose que j'ai voulu mettre en relief, parce que ça se voit, déjà, ça se repère à la lecture, ça prend son intérêt de ce que ça va devenir, par la suite. Bien entendu, ce n'est pas simplement d'un point de vue de curiosité historique, de voir les difficultés d'un théoricien plus ou moins philosophe.

Freud, à ce moment, ne fait pas ça pour lui-même, pour ordonner ses idées. Ce n'est pas les difficultés particulières du monsieur qui nous intéressent. Mais voilà l'amorce de quelque chose que nous allons retrouver à tous les niveaux et

dont je peux vous donner — pour vous indiquer le mouvement général, pour que vous ne soyez pas perdus à la suite de ces séminaires, qui vont s'engager, et vont peut-être un peu piétiner — je peux vous indiquer de quoi il s'agit.

Après ça, il y aura le schéma que nous allons voir aujourd'hui dans la *Traumdeutung*, à savoir un schéma qui, lui aussi, m'a semblé — reportez-vous au chapitre VII, « Les processus du rêve » à la fin de la *Science des rêves*, dans l'édition française.

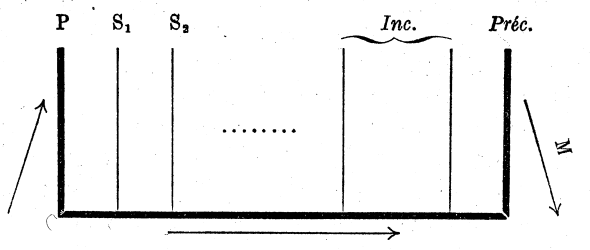


Ce que vous avez c'est autre chose, quelque chose qui va être exprimé comme ça. Ici un apport, et aussi ici quelque chose qui va s'étayer entre quelque chose que vous allez voir ici, qu'on va appeler le système P, perception, W en allemand. Ici, les diverses couches qu'il est forcé de supposer qui constituent le niveau de l'inconscient. Puis le pré-conscient, puis la conscience, dont vous voyez déjà la répartition paradoxale, la voilà maintenant des deux côtés. Qu'est-ce qu'il y a eu de changé dans ce schéma ? C'est ce que nous allons tâcher de voir aujourd'hui.

Je vous indique tout de suite quelque chose. C'est qu'ici vous aviez vraiment la structure d'un appareil, quelque chose qui essayait de se représenter un appareil, appareil qu'on essaie ensuite de faire fonctionner, qu'on décrit, on en parle, on se repère à quelque chose qui est là dans l'espace conscient. C'est un appareil qui est quelque part. Ce sont les organes de perception, le psychisme, c'est le cerveau et le sous-cerveau, donc, qui fonctionnent comme une sorte de ganglion autonome, réglant la pulsation entre instincts, pulsions, internes à l'organisme, et les manifestations de recherche à l'extérieur. Car c'est de cela qu'il s'agit, de l'économie instinctuelle. Il va commencer à mettre l'être vivant en quête de ce dont il a besoin. Le rapport du *need* avec une activité plus ou moins désordonnée ou ordonnée.

Là [schéma 1] ce sont les appareils, et là [schéma 2] ce n'est déjà plus l'appareil — ce n'est pas moi qui le dis, c'est dans le texte — ici le schéma commence à se rapporter à quelque chose qui est beaucoup plus immatériel ; lui-même le souligne dés le début et à l'origine, les choses dont nous allons parler, il ne faut

pas essayer de les localiser quelque part; dans le texte il nous dit qu'il y a quelque chose à quoi ça doit ressembler. Rappelez-vous ce que l'année dernière, au moment des leçons sur le transfert, je vous avais indiqué; ce sont ces images qui dans un appareil d'optique ne peuvent pas être dites surtout quand elles sont virtuelles, être nulle part, à tel endroit dans l'appareil. Elles sont vues à cet endroit, quand on est autre part pour les voir. C'est de cela qu'il s'agit. Donc, renforcement, introduction par exemple d'une dimension imaginaire, qui est là, dans le schéma. Qu'il faille l'y mettre est déjà une indication que le schéma a changé de sens.

Ce qui nous est indiqué dans le texte, c'est qu'il est essentiel à ce schéma qu'il signifie, qu'il mette au tableau noir la dimension temporelle en tant que telle. Ceci est également souligné dans le texte. Le schéma, dont vous voyez qu'il conserve la même ordonnance générale, prouve que Freud est poussé déjà à l'introduction dans le schéma, et du même coup dans les catégories qu'il ordonne logiquement, et du même coup dans ces catégories, des dimensions qui sont des dimensions différentes, qui ne sont plus la construction d'un appareil psychique mais déjà de l'introduction d'une certaine dimension logique en tant que telle. Nous sommes passés du modèle mécanique à un modèle logique. Ce n'est pas tout à fait pareil, encore que ça puisse s'incarner dans un modèle mécanique.

Je vous ai un peu indiqué que nous parlerions aussi de cybernétique, parce que cela va nous permettre d'éclairer ce qu'on veut dire quand on parle de cybernétique, et en quoi ces machines mécaniques ont quelque chose d'original, par rapport aux anciennes. Peut-être allons-nous progresser parallèlement dans les deux voies, c'est-à-dire qu'à voir les difficultés qu'a rencontrées Freud, en somme, ce que nous sommes en train d'essayer de démontrer à saisir, quant à la présence, l'actualisation du langage humain, nous allons peut-être aussi comprendre pourquoi on est, en somme si étonné. Car la cybernétique procède aussi d'une espèce de mouvement d'étonnement de le retrouver, ce langage humain, car c'est de cela, en fin de compte, qu'il s'agit, fonctionnant tout d'un coup presque tout seul, paraissant un tout petit peu nous damer le pion, nous dépasser, dans des machines où il est bien venu par quelque part. Je crois que la seule erreur est ceci, que quand on fait cette critique, qu'il est venu de quelque part, on croit qu'on a tout résolu, en disant que c'est le bonhomme qui l'y a mis. C'est ce que nous rappelle Lévi-Strauss, toujours plein de sagesse devant les choses nouvelles, et qui semble toujours aller à les ramener à des choses anciennes. Nous avons là le bouquin de M. R. Ruyer, dont je ne sais plus qui disait récemment que ce n'est pas mal; mais je trouve que d'habitude ce qu'il écrit n'est pas mal; tandis que ce qu'il écrit sur la cybernétique…!

Toute la question est de s'apercevoir qu'en effet, dans ces machines le langage est certainement, sous une certaine forme, il est là, vibrant, il y est venu et ce n'est pas pour rien que tout d'un coup nous le reconnaissons à une chansonnette dont incontestablement je vais vous dire le plaisir que nous y éprouvons. Je l'ai l'autre jour découvert à la Société de philosophie. On n'y parlait pas de cybernétique. Mme Favez-Boutonier venait de faire une très bonne communication sur la psychanalyse — ce qu'elle espérait pouvoir en être compris par l'assemblée philosophique qui était là elle a été trop modeste dans ses prétentions, ils auraient pu comprendre un peu plus — néanmoins, ce qu'elle a dit était très au-dessus du niveau de ce que beaucoup de gens avaient réussi à entendre jusque-là. Il y avait là des choses très bonnes. Ce n'est d'ailleurs pas les philosophes que je vise spécialement.

Là-dessus, quelqu'un, appelons-le par son nom, M. Minkowski, s'est levé et a tenu, sur la psychanalyse, exactement les mêmes propos que je lui entends tenir depuis 30 ans, quel que soit le discours auquel il ait à répondre sur le même sujet, j'entends la psychanalyse. Or, ce que Mme Favez-Boutonier venait d'apporter était vraiment quelque chose de très différent de ce qu'il avait pu entendre, il y a 30 ans, sur le même sujet ; par exemple de la bouche de M. Dalbiez. Il y avait un monde entre les deux ! Eh bien, M. Minkowski a répondu exactement la même chose et là, j'ai compris ! D'ailleurs je ne le mets pas personnellement en cause. Mais simplement ce qui se passe dans une société scientifique, en moyenne — pourquoi a surgi l'expression paradoxale de machine à penser ? Moi qui dis déjà que les hommes ne pensent que très rarement, je ne vais pas parler de machines à penser — mais tout de même, ce qui se passe dans une machine à penser est en moyenne d'un niveau infiniment supérieur à ce qui se passe dans une société scientifique ! Quand on lui donne des éléments différents, la machine à penser répond autre chose ! Et il y a un monde entre ça et les gens qui, quoi qu'on leur dise, répètent toujours la même chose. je parle d'une réponse.

C'est ce qui nous permet de penser quand même que, du point de vue du langage, il doit y avoir quelque chose qui s'est passé et qu'effectivement ces petites machinettes nous ronronnent quelque chose peut-être un écho, une approximation, mettons. Il s'agit de savoir ce que c'est. Et je crois qu'en fait le mystère justement qui fait qu'on ne peut pas simplement résoudre la question en disant que c'est le constructeur qui l'y a mis. Ce n'est pas le constructeur. Partant de là, vous commencez à comprendre que le langage est venu certainement de là où il est. Il n'est certainement pas dans la machine. Il est donc venu du dehors, c'est entendu.

Mais justement il ne suffit pas de dire que c'est le bonhomme qui l'y a mis. Et s'il y a quelqu'un qui peut ajouter son mot là-dessus, c'est nous autres, psy-

chanalystes, qui savons à tout instant, qui touchons du doigt, que cette affaire ne se résout pas en pensant que c'est le bonhomme, le petit génie, qui a tout fait. Il y a un rapport, un certain rapport entre l'homme et le langage. Et c'est de cela qu'il s'agit. C'est la grande question actuelle des sciences humaines, de l'anthropologie, cette découverte, qu'est-ce que le langage ? d'où vient-il ? Il ne suffit pas de savoir d'où il vient, comme ça. Mais qu'est-ce qui s'est passé aux âges géologiques ? Comment est-ce qu'ils ont commencé à vagir ? Ont-ils commencé en poussant des cris en faisant l'amour, comme certains l'indiquent ? Est-ce là qu'ils ont trouvé le langage ?

Non, il s'agit de voir comment il fonctionne actuellement. Tout est toujours là. Et notre rapport avec le langage, c'est de cela qu'il s'agit, de saisir au niveau du plus concret, du plus quotidien, au moins de ce qui est quotidien pour nous, notre expérience analytique. C'est de cela qu'il s'agit, que vous verrez se reproduire au niveau de ce schéma, qui élabore le système dans un sens qui introduit d'une façon tout à fait saisissante l'imaginaire comme tel. Car je pense vous avoir fait sentir combien c'est commode ; il s'agit d'une métaphore. Pour la représentation, l'imaginaire comme tel, qui fonctionne psychologiquement comme tel, l'appareil d'optique, je vous ai montré l'année dernière, avec ce petit schéma que Lang a plus ou moins bien évoqué à côté du stade du miroir, je vous ai montré le parti qu'on pouvait en tirer. Et c'est bien celui-là que nous retrouvons dans la troisième étape du schéma que nous ferons au niveau de la théorie du narcissisme. Nous retrouverons notre schéma de l'année dernière, retourné de 90°, les deux miroirs concaves, auxquels Lang faisait allusion, sur lesquels nous aurons à revenir, avec à l'intérieur le miroir plan, qui, à ce niveau-là, met le ψ de perception-conscience, avec sa fonction dynamique, là où il doit être, c'est-à-dire que ce n'est pas là où nous allons le voir aujourd'hui, avec Valabrega, séparé aux deux extrémités du système O, avec les impasses que nous devons le saisir mais au cœur de la réception de ce Moi dans l'autre qui est la référence imaginaire essentielle, qui centre toute la référence imaginaire de l'être humain sur l'image du semblable. C'est là que nous retrouverons notre schéma de l'année dernière, avec l'image du Moi idéal, et l'idéal du Moi se faisant vis à vis, à l'intérieur du système imaginaire.

Et puis le dernier schéma que nous trouverons dans *Au delà du principe du plaisir*, qui nous permettra de donner un sens à ce qui a rendu nécessaire pour Freud, au moment où la technique analytique vire et tourne et où on pourrait croire — là est le point essentiel — qu'en fin de compte résistance et signification inconsciente se correspondent comme l'endroit et l'envers que ce qui fonctionne selon le principe du plaisir dans un des systèmes, le système dit primaire, apparaît comme réalité dans l'autre et inversement que nous retrouverions

simplement sous la forme du négatif ce qui est recherché, à savoir la signification inconsciente. Tout simplement l'étude classique du Moi, simplement un peu enrichie de la notion de tout ce qu'elle peut comprendre dans ses synthèses. C'est la nécessité, pour Freud, de dire, de maintenir, de soutenir que ça n'est pas ça, que ça n'est pas réductible, que tout le système des significations n'est pas dans le bonhomme, que sa structure n'est pas faite comme une synthèse de ces significations, mais bien au contraire.

Je vous donne ce dernier schéma pour vous mettre sur la voie de ce que nous allons trouver, ce que Freud peut apporter avec *Au delà du principe du plaisir.* Pour le schéma, je prendrai quelque chose qui a beaucoup affaire avec nos modes récents d'inter-communication, ou de transmission dans les machines, ce qu'on appelle un tube électronique, autrement dit, ce que tous ceux qui sont des gens qui ont manipulé la radio connaissent, une ampoule triode. Il y a trois pôles, une anode, une cathode; quand ça chauffe ici en cathode, les petits électrons viennent bombarder l'anode. L'anode est positive, la cathode négative. S'il y a quelque chose dans l'intervalle, le courant électrique passe. Selon que ça se positive ou négative, on peut à volonté, soit réaliser une modulation dans ce passage du courant, soit plus simplement un système de tout ou rien, ou ça passe, ou ça ne passe pas. On s'en sert dans les deux fonctions.

Ce à quoi nous allons en venir, je vous l'indique là comme une image, un repérage de ce que veut dire la résistance, la fonction imaginaire du Moi, comme telle, c'est ceci, que c'est à elle qu'est soumis le passage ou le non-passage de ce quelque chose qui est à proprement parler dans l'action analytique à transmettre comme tel, à mesurer dans son pouvoir de communication. Vous voyez bien qu'ici ce schéma a l'avantage de maintenir, de mettre en évidence — encore bien entendu que rien n'apparaisse qui ne soit lié à une sorte de frottement à ce niveau du Moi ou d'effet d'illumination, de chauffage, de tout ce que vous voudrez, au niveau de cette interposition du Moi, et que bien entendu si nous n'avions pas cette interposition, et du même coup cette résistance, ces effets de la communication au niveau de l'inconscient ne seraient ni saisissables, ni mesurables dans leur effet, sur l'individu, le Moi comme tel.

Mais, vous voyez bien, ce schéma aussi vous l'exprime, il n'y a aucune espèce de rapport du négatif au positif entre ce Moi et ce discours de l'inconscient, comme je l'appelle à d'autres moments, ce discours concret, dans lequel le Moi baigne et joue sa fonction d'obstacle, d'interposition, de filtre, de tout ce que vous voudrez. Mais l'essence, la quantité, le mouvement, le poids, l'interposition de ce dont il s'agit, au niveau de l'inconscient est quelque chose qui n'en est à aucun degré le parallèle, qui a son dynamisme propre, ses afflux propres, ses voies propres, ce qui peut être exploré dans son rythme, sa modulation, son

message propre, tout à fait indépendamment de ce qui sert à l'interrompre, le filtrer, enregistrer sa dynamique propre.

C'est ce que Freud a voulu dire dans *Au delà du principe du plaisir*, situer la fonction imaginaire du Moi. Je ne vous donne aujourd'hui qu'une ligne générale du progrès que nous aurons à poursuivre, dans le détail, à comprendre dans ce qu'il veut dire, théoriquement et cliniquement. C'est à l'intérieur de ces quatre étapes que se situe la deuxième, que je demande à Valabrega d'aborder aujourd'hui. Très librement, dites-nous les points qui dans cette analyse des processus du rêve comme tels, VII[e] partie de la *traumdeutung*, vous a paru notable, digne d'être mis en relief, et, puisque vous voyez un peu le guide général que je donne à cet exposé, qui soit conforme, ou qui vous paraîtrait par exemple contraire à ce mouvement général que je viens d'indiquer aujourd'hui.

***M. Valabrega –*** Il ne me sera pas facile de faire d'emblée un joint entre ce que vient de dire M. Lacan et ce que je croyais avoir à dire aujourd'hui. Reprenons les processus primaires et secondaires. J'ai tiré de ces textes infiniment moins que ce que M. Lacan a exprimé dans des termes très profonds. Il s'agit bien, en effet, d'étudier le passage de l'élaboration de la théorie de l'appareil psychique en partant du texte dont nous avons déjà parlé, de 1895, jusqu'à la *Traumdeutung*.

Pour ce faire, il faut revenir sur les processus primaires — il faut abréger, maintenant ; je ne puis pas suivre ligne à ligne ce texte, mais aller à l'essentiel, sauter à pieds joints sur les considérations qui tiennent au sommeil. Il y a un point qu'il faut retenir, tout de même. Il me semble que dans l'explication du sommeil, Freud en reste, dans le texte de 1895, à l'explication par le retrait de l'attention. C'est simplement ce que je vais conserver des considérations sur le sommeil.

Ensuite, nous revenons au texte de 1895, avant de passer à ce qu'on pourrait appeler évolution. La fin du texte va nous servir de transition. et je vais dire tout à l'heure comment je l'ai vu. Nous y revenons parce que d'abord il est question dans ce texte de l'analyse des rêves et ensuite de considérations sur la conscience du rêve. Ces considérations contiennent la première analyse du premier rêve, de l'injection faite à Irma. Et nous verrons comment il y a là, schématisés dans le texte de 1895, les caractères principaux du sommeil :

1. Paralysie motrice, qui se produit du fait que l'incitation motrice ne peut pas franchir la barrière. Freud dit que ce caractère, quoiqu'important, n'est pas essentiel dans la formation du rêve. Mais on peut noter que dans la *Traumdeutung* il va reconsidérer cette question de l'inhibition motrice, et en faire une condition non-spécifique mais fondamentale, page 251.

2. Caractère absurde et insensé des liaisons entre les éléments du rêve. Ceci serait une conséquence de la compulsion à l'association. La compulsion à associer est dominante. Mais il observe, déjà dans ce texte, que la décharge du Moi n'est pas complète, il y aurait sommeil sans rêve.
3. Troisième caractère, les idées du rêve sont de nature hallucinatoire. Ce troisième caractère serait le caractère spécifique le plus important que Freud recherche. Et on se souvient ici — on l'a dit la semaine dernière — que ce caractère hallucinatoire est également celui du processus primaire. C'est pourquoi Freud a remarqué que le souvenir primaire d'une certaine perception, *primary recollection* dans le texte anglais, est toujours une hallucination.

Il nous dit aussi que la vivacité de l'hallucination, son intensité, est proportionnelle à la quantité d'investissement de l'idée en cause. C'est-à-dire que c'est la quantité qui conditionne l'hallucination. C'est le contraire de la perception, parce que dans la perception, qui provient du système φ, l'attention, rend la perception plus distincte ou moins distincte.

***J. Lacan –*** Qui provient du système ω.

***M. Valabrega –*** Non, du système φ.

***J. Lacan –*** Il faut distinguer les apports quantitatifs du monde extérieur, qui viennent du système φ. L'équilibre du texte indique que tout ce qui est perception est quelque chose qui se passe comme telle, du moment que c'est une perception et non une excitation dans le système ω.

***M. Valabrega –*** Mais il provient de φ.

***J. Lacan –*** Parce que ça vient du monde extérieur. Je vous le montre dans un autre passage; ça ne vient de φ que par l'intermédiaire de ψ.

***M. Valabrega –*** Bien sûr. Ce n'est d'ailleurs qu'une parenthèse. Car, ce qui est au centre de sa recherche actuelle, c'est la distinction de l'hallucination et de la perception. Ce qu'il veut établir, et a établi, c'est qu'il n'y a pas de modification quantitative dans la perception, alors que c'est la quantité qui motive l'hallucination.

4. Les rêves sont des réalisations de désir. Ils ne sont pas reconnus par la conscience comme des réalisations de désir, mais Freud, tout de suite après, fait allusion au rêve d'Irma. Freud avance ensuite l'hypothèse que les investissements primaires de désir sont également hallucinatoires.
5. La mémoire est mauvaise dans les rêves. Et ceci va prendre encore dans la *Traumdeutung* une importance capitale, dans le chapitre consacré à l'oubli des rêves, qui est ceci comme une charnière entre les deux. C'est ce que j'ai cru voir.

Ce cinquième caractère expliquerait que par la suite de la paralysie motrice, qui était un des caractères précédents, les rêves ne laisseraient pas de traces de décharge.

Je passe rapidement sur le cinquième caractère, parce que ça prend une importance décisive et on y revient après les considérations sur l'oubli des rêves.

6. Dernier caractère, rôle de la conscience. Elle fournit dans ces processus la qualité, aussi bien dans les rêves que dans les processus éveillés. La conscience peut donc accompagner n'importe quel processus ψ.

D'autre part, elle ne se réduit pas au Moi, cette conscience et par la suite il n'est pas possible d'assimiler les processus primaires aux processus inconscients. Ces deux remarques, Freud les souligne comme essentielles, la conscience ne se réduit pas au Moi, on ne peut pas assimiler les processus primaires aux processus inconscients.

Il n'est pas indifférent de noter qu'à ce point de son exposé Freud note un parallèle sur lequel il insiste, à deux reprises, dans le texte, entre le sens du rêve, réalisation de désir, et le symptôme névrotique. C'est déjà indiqué dans ce texte. On pourrait noter rapidement en passant que les commentaires de ses notes avancent l'hypothèse que cette analogie, qui va être jusqu'à une identité, d'ailleurs, et dès 1895, il faut se souvenir que c'est la date des *Études sur l'hystérie*, que cette idée n'est pas prête encore, parce que l'analyse de Freud ne serait pas suffisamment avancée. Moi je ne pense pas. D'après ce texte on ne peut pas en tirer cela. Ils disent qu'ils savent que l'analyse de Freud n'est pas assez avancée. Il a fait l'analyse, assez formelle, du rêve de l'injection à Irma mais il dit quand même que c'est cette analogie entre le symptôme névrotique et le sens du rêve qui est fondamentale, et il y reviendra plus loin, il sait déjà que c'est important, il le réserve, il dit, c'est le plus important, *the most momentous conclusions flowed from this comparison*, les conclusions les plus importantes découlent de cette comparaison, qu'il a faite deux fois, texte anglais, pages 398, 402. Il n'y a pas insisté, c'est un fait. Mais comme il les reprendra plus loin, on peut penser que dès cette date il y attache la plus grande importance. La comparaison sera approfondie dans la *Science des rêves*, et plus tard dans la *Psycho-pathologie de la vie quotidienne*, en 1901, et dans le *Mot d'esprit*, en 1905. Il y a là une synthèse qui va se faire et qui apparaîtra nettement dans la *Traumdeutung*.

***J. Lacan –*** Les dates sur le progrès de sa propre analyse sont tout à fait saisissantes quand on lit les *lettres*. En 1897, il n'est pas encore loin dans sa propre analyse et il y a quelques remarques que j'ai relevées, à l'usage d'Anzieu, sur les limites de la *self-analyse*, qui sont très intéressantes.

***M. Valabrega –*** La conscience du rêve, il faut la reprendre à ce niveau, dans ces considérations, ces dernières considérations sur le projet de psychologie scientifique, on se trouve en présence du rêve d'Irma et voilà le schéma, les 4 éléments retenus, dans la première analyse.

***J. Lacan –*** [s'adressant à Anzieu], Vous connaissez la préface à… ?

> *« Je ne peux m'analyser que sur mes bases de connaissances objectives, comme je pourrais le faire pour un étranger… La self-analyse est à proprement parler impossible. Sans cela, il n'y aurait pas de maladie…* C'est dans la lettre 75. *C'est dans la mesure où je rencontre quelque énigme dans mes cas, que l'analyse doit s'arrêter. »*

C'est à cette date de 1897 qu'il définit les limites de sa propre analyse. Il ne comprendra strictement que ce qu'il aura repéré dans ses cas. C'est un témoignage extraordinaire, il pointe lui-même, au moment où il est en train de découvrir génialement une voie — et cela a la valeur d'un témoignage extraordinairement précis par sa précocité — que ça n'est pas un processus intuitif, si on peut dire, ça n'est pas un repérage divinatoire, à l'intérieur de soi-même. Ça n'a rien à faire avec une introspection, l'auto-analyse, au sens strict, il ne l'a fait que dans la mesure où il la repère dans les autres cas.

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

***J. Lacan –*** C'est ça.

***M. Valabrega –*** Ce n'est pas le sens du rêve qui est en cause. Naturellement il le sait, il a déjà analysé des rêves. C'est la théorie d'identité du rêve et du besoin névrotique. Il l'a pressenti. Il le dit dans la *Traumdeutung*,

> *« Je suis parti de la psychologie des névroses ; et maintenant je veux faire le contraire, partir du rêve pour expliquer la psychologie. »*

Il y a là un mouvement. Il dit toujours qu'il éprouve beaucoup de difficultés. Il dit même :

> *« Je pourrais analyser les rêves de mes patients, et partir de tout ce que j'ai découvert sur le symptôme hystérique mais je ne veux pas le faire, parce que je me propose le but inverse. »*

Il y a toujours chez lui les deux mouvements. Ayant trouvé quelque chose, et en ayant trouvé le sens dans le symptôme névrotique, il veut le retrouver dans le symptôme du rêve. Il y a une extrême prudence, volonté de faire une psy-

chologie normale, analyser des rêves de normaux, qui revient dans le dernier chapitre du « Processus du rêve ». Il semble qu'il veut le faire, qu'il le fait exprès.

***J. Lacan –*** D'ailleurs, dans la *Traumdeutung*, il insistera sur la parenté du rêve avec le symptôme névrotique. Mais aussi, pour bien insister où est la différence, que le processus du rêve est un processus exemplaire pour comprendre le symptôme névrotique, justement en tant qu'il en donne une certaine…

***M. Valabrega –*** Il ne voudrait pas les identifier tout de suite.

***J. Lacan –*** Il ne les identifie jamais. Et en fin de compte il maintient la différence économique tout à fait fondamentale qu'il y a entre le symptôme et le rêve. Ils ne sont communs que parce qu'ils ont une commune grammaire. Mais c'est une métaphore. Ne prenez pas cela au pied de la lettre. Ils sont aussi différents qu'un poème épique l'est d'un ouvrage sur la thermo-dynamique. La seule chose de commune, c'est une grammaire. L'importance du rêve est qu'il permet de saisir la fonction symbolique comme telle. Et à ce titre c'est capital pour comprendre le symptôme. Mais un symptôme est toujours un symptôme inséré dans un état économique, global, du sujet. C'est autre chose que cet état localisé dans le temps, dans des conditions extrêmement particulières, qu'est le rêve. Le rêve est une partie de l'activité du sujet. Le symptôme s'étale sur plusieurs champs.

***M. Valabrega –*** C'est-à-dire que jamais il n'établit d'identité de nature mais quand même une identité de processus, de mécanisme.

***J. Lacan –*** Vous le verrez, en plusieurs points de la *Traumdeutung*, il en impose la distinction très stricte.

***M. Valabrega –*** Au point de vue processus, ça m'a paru douteux.

***J. Lacan –*** Il trouve des processus communs. Mais même encore bien plus « analogues » qu'identiques, modelés les uns sur les autres.

***M. Valabrega –*** On revient au rêve d'Irma. Il donne ces 4 éléments : A, B, C, D.

A, idée du rêve qui est devenue consciente. Les points en noir sont les points conscients ou devenus conscients et les points en blanc sont les points inconscients. Il va y avoir des liaisons.

Cette idée du rêve devenue consciente conduit à B, mais au lieu de B, c'est C qui apparaît à la conscience. C'est sur le passage de B, un autre investissement qui est simultané et il y a un déplacement, c'est C qui prend la place.

Schéma [non retrouvé]. Voilà ce qu'on peut dire d'après les idées du rêve. A, idée du rêve, C fait une injection de propylène à Irma. C, la formule de triméthylamine, qui est hallucinée en rêve, qu'il voit en caractère gras. D, la maladie d'Irma qui est de nature sexuelle. B, la pensée présente simultanément. B est ce qui est à l'arrière plan, la conversation avec Fliess sur les glandes sexuelles, où Fliess parle à Freud de la triméthylamine.

Par conséquent, C s'est trouvé poussé à la conscience par un double investissement, venu à la fois de B et de D. Quant à B et D, ce sont des chaînons qui restent inconscients. La formule de la triméthylamine apparaît ici comme un dérivé de D et de A, lesquels D et A sont aussi intenses l'un que l'autre. C'est une hallucination.

***J. Lacan –*** Le parallélisme entre ce que vous avez détaché du texte et le petit schéma que vous avez laissé subsisté, le schéma 4 [non retrouvé], ce qui est inconscient, et ce qui se poursuit, qui est en cours dans la pensée de Freud à ce moment-là, c'est-à-dire ce qui est pour lui la parole organisatrice, polarisatrice de toute son existence, c'est la conversation avec Fliess, cette conversation qui se poursuit en filigrane dans toute son existence, comme la conversation fondamentale, puisqu'en fin de compte c'est là que se réalise cette auto-analyse, dans ce dialogue, où Freud concentre le maximum de son intérêt, puisque c'est par là que Freud est Freud, et que nous sommes encore là, aujourd'hui, à en parler.

Et tout le reste est ce qui s'illumine au passage, tout le discours savant, le discours quotidien, la formule de la triméthylamine, ce qu'on sait, ce qu'on ne sait pas, tout le fatras de ce qui est là vraiment imprimé, prêt à se désinvestir, ça n'a pas en soi un énorme intérêt, tout ce qui est là au niveau du Moi, qui peut aussi bien faire obstacle ou être le signal du passage, c'est-à-dire s'illuminer au moment du passage de ce qui est en train de se constituer, c'est-à-dire ce vaste discours à Fliess, qui sera ensuite toute l'œuvre de Freud, ce qui s'illumine au niveau du Moi, du Moi dans ses rapports avec l'inconscient, déjà avant la *Traumdeutung* qui va expliquer ça d'une façon tellement plus claire, nous le voyons dans ce premier petit schéma. Ce qui est inconscient est ce qui est le plus fondamental, la conversation qui se poursuit avec Fliess.

Ceci est tout à fait indépendant de ce que nous pouvons nous représenter comme on fait toujours schématiquement, parce qu'on méconnaît le mouvement de Freud, comme quelque chose qui serait dans l'inconscient une impulsion se résumant à quelque incident d'orientation, que vous pouvez rejoindre par la régression. Vous verrez combien c'est plus subtil, la régression, quand vous la voyez se constituer, et combien c'est plus difficile à manier. Dans la *Traumdeutung*, quand on introduit la régression, ce n'est pas ce qu'on croit, ni la façon dont on s'en sert de nos jours.

En tout cas, le caractère inconscient de la conversation avec Fliess, de la parole fondamentale, qui se poursuit à ce moment-là, c'est la véritable dynamique, non de tout ce qui est dans ce rêve, mais justement de l'apparition de certaines choses et précisément de ces éléments soulignés, contingents, de cette modification du signifié qui fait que la triméthylamine en caractères gras devient un des éléments du rêve. C'est-à-dire la conscience, là, au cœur de notre dernier

schéma, de l'ampoule triode, le quatrième. Je le laisse pour aujourd'hui. Il est très important qu'il soit là. je vous montrerai la prochaine fois comment nous l'introduisons dans cette dialectique. Il faut qu'il y en ait quatre.

***M. Valabrega –*** Dans la *Traumdeutung*, page 80 et suivantes, dans la seconde analyse de ce rêve d'Irma, il dit :

> *« Je devine pourquoi la formule de la triméthylamine a pris tant d'importance. Elle ne rappelle pas seulement le rôle dominant de la sexualité, mais aussi l'ami à qui je songe avec bonheur quand je me sens seul de mon avis. Cet ami, qui joue un si grand rôle dans ma vie, vais-je le rencontrer dans la suite des associations du rêve ? »*

Eh bien oui, il le rencontre encore. Et il explique dans quel ordre d'associations d'idées il va le rencontrer, parce qu'en fait le rêve il n'en présente jamais l'interprétation complète. Il s'est borné à en tirer, dans sa seconde analyse, le fait que c'est une réalisation de désir, et, comme il l'établit à partir de ce rêve princeps, Fliess se trouve à l'arrière plan, parce que, comme il se propose seulement de ne pas aller plus loin, pour des raisons personnelles…

***J. Lacan –*** Nous l'avons vu l'année dernière, ces raisons personnelles sont des difficultés conjugales.

***M. Valabrega –*** Peut-être dans le rêve de la monographie botanique, analysé plus profondément. Ici, l'intérêt de son interprétation va porter sur le personnage de C. Il veut établir, en somme, qu'il n'a pas de responsabilité dans la maladie d'Irma, que c'est O qui l'a. Et il se limite à ça.

Une autre analyse de ce rêve, plus profonde, serait probablement centrée sur ce qu'il indique là, que cela lui rappelle sa relation avec Fliess, et qu'il la retrouve encore en d'autres chaînes d'associations. Cela va jusqu'à mettre en question les travaux de Fliess. Ce qu'il observe sur la malade est ce que Fliess a écrit sur les rapports des fosses nasales avec les organes sexuels de la femme. Un passage curieux.

***J. Lacan –*** Il montre au niveau du rêve, et dans la symptomatologie du rêve, que l'élément dynamique fondamental au niveau de l'inconscient est quelque chose par quoi, en somme, Freud introduit dans le discours scientifique de son temps, c'est-à-dire au niveau de ce qu'il est convenu d'appeler le plus élevé, si nous nous plaçons au niveau de l'individu, et que c'est lui qui fait tout ça. C'est dans cette mesure, strictement, que nous sommes au niveau de la trame inconsciente, comme telle, fondamentale. Ce qui est la structure de l'inconscient, c'est ça, la conversation avec Fliess. A ce moment-là elle est inconsciente. Pourquoi ? Pour autant, comme vous le voyez bien, qu'elle déborde de beaucoup et infiniment ce que tous les deux, en tant qu'individus, peuvent, à ce moment-là, en

saisir, en appréhender, consciemment. Car, après tout, à ce moment, ce sont deux petits bouts de savants, comme les autres, qui échangent des idées plutôt loufoques.

La découverte comme telle de l'inconscient nous montre déjà ceci — c'est important, parce qu'au moment de son surgissement historique, ça se montre avec sa dimension pleine — c'est pour autant que le sens déborde infiniment en portée les signes qui sont manipulés au niveau de l'individu, ce qu'il pousse comme signe. C'est en ce sens qu'il en pousse toujours beaucoup plus qu'il ne croit, du seul fait qu'il les dépasse, ces signes, c'est démontré par la suite, Là, nous trouvons, à l'origine, un phénomène de surgissement sensationnel de la parole, à savoir une nouvelle dimension, celle qui sera apportée par Freud, la découverte freudienne, un nouveau sentiment de l'homme. C'est de cela qu'il s'agit. L'homme après Freud, c'est ça. C'est de cela qu'il s'agit dans l'inconscient, c'est-à-dire au niveau strictement opposé à celui où on va le chercher d'ordinaire.

# Leçon XI

*16 février 1955*

Il s'agit dans la *Traumdeutung,* non pas simplement prise en tant que théorie particulière du rêve mais œuvre de travail, ou preuve, dans une seconde élaboration, du schéma de l'appareil psychique, le premier correspondant, si vous voulez à un point de conclusion de ses travaux de neurologue, pour autant qu'il commence d'entrer de façon de plus en plus proche, dans ce champ particulier des névroses. Cette seconde étape correspond à quelque chose où il entre plus intimement dans ce qui va être le champ propre de l'analyse. C'est le rêve, et vous savez, en arrière-plan, c'est aussi le symptôme névrotique, en tant que tel, en tant qu'il approche à découvrir la même structuration que dans le rêve. Et c'est ce qui pour nous dans le langage qui sert ici à revoir, à recomprendre l'œuvre de Freud, et donc en somme c'est le témoignage que doit vous apporter mon commentaire, de voir à quel point ce langage est adéquat, inclus dans l'œuvre de Freud lui-même, pour autant que le phénomène du rêve, autant que le symptôme, se révèle avoir quelque rapport non seulement avec la structure du langage en général, mais avec ce rapport de l'homme au langage.

Nous en sommes là. Nous arriverons à des choses beaucoup plus précises, [à] ce rapport de l'homme au langage qui s'appelle la parole. Qu'est-ce que la parole pour lui, que cette parole qui se situe dans cette zone que l'analyse nous a habitué à comprendre, l'inconscient ? C'est là sans doute ce qui nous fera faire un pas décisif dans la compréhension de ce qu'est l'inconscient. Voilà donc où nous en sommes.

Et aujourd'hui, donc à titre d'étape, de moment nécessaire de l'élaboration de la pensée de Freud, à laquelle nous appliquerons précisément ce même mode de compréhension et d'interprétation de ce qui se passe dans l'ordre psychique, qui est l'interprétation freudienne, nous voulons voir ce qu'il y a, ce qui se décè-

le, se manifeste, dans les modifications, dans le progrès, dans l'hésitation, la construction qui se fait sous nos yeux de cette seconde étape de l'appareil psychique, telle qu'elle se dessine au chapitre VII de la *Science des rêves*, intitulé « Psychologie des processus du rêve ».

Vous allez voir que par rapport à ces systèmes φ, ψ, et ω, dont nous avons souligné ensemble, Valabrega et moi-même, les caractéristiques et aussi les impasses, paradoxes, très bien aperçus et soulignés par Freud dans son premier schéma, nous allons voir ce qu'ils vont devenir dans l'autre schéma qui, quelle que soit l'espèce de grossière similitude, se révèle introduire peu à peu dans son fonctionnement, son intérieur, finalement ce qui représente quelque chose qui va se montrer déjà très sensiblement déplacé, décalé, par rapport à la première conception que Freud a de l'appareil, ou des appareils psychiques.

[A Valabrega], allez-y mon vieux, nous entrons dans la *Traumdeutung* aujourd'hui. Je vous rappelle que la dernière fois c'est à propos de ce rêve d'Irma, à la fois dans les lettres à Fliess, bien entendu, puisqu'il lui fait part, aussitôt le rêve d'Irma, c'est le premier rêve à considérer comme ayant été par lui analysé. Ce n'est pas épuisé. Peut-être que nous finirons la séance là-dessus. Je vous invite à le relire, ce rêve d'Irma. Déjà, l'année dernière, je vous ai fait lire et expliquer certaines étapes, pour illustrer la psychologie qu'on a, comme ça, du transfert — puisque c'était de cela qu'il s'agissait, l'année dernière — vous le relirez à propos de ce que nous sommes en train de faire, car nous sommes toujours en train d'essayer de comprendre ce que veut dire *Au-delà du principe du plaisir*, ce que veut dire automatisme de répétition, et à quelle duplicité des relations du symbolique et de l'imaginaire nous sommes amenés là, pour lui donner un sens. Si déjà certaines des amorces, indications, vues dans les schémas de la dernière fois, celui de la lampe triode, pour autant que quelque chose est là dans l'interposition, la fonction d'interrupteur, ce qui règle essentiellement un autre courant, qui est par où passe ou ne passe pas, est communiqué ou n'est pas communiqué, un certain message vous pouvez déjà relire le rêve d'Irma et le voir apparaître dans un tout autre jour.

La dernière fois, nous en avons indiqué le fait très singulier que dans ce que Freud en pointe dans son manuscrit, il en résume les thèmes et les tensions à quatre éléments, deux conscients, deux inconscients. Et nous avons déjà indiqué la dernière fois comment ces deux éléments inconscients devaient être compris, l'un étant ce qui est essentiel pour lui, la communication, formation, révélation de la parole créatrice, qui se fait dans le dialogue avec Fliess, et l'autre l'élément transversal, en quelque sorte, et qui est vraiment illuminé par ce courant qui passe, à savoir ce qu'on a remarqué la dernière fois et qui est étalé d'une façon presque inconsciente dans le rêve, à savoir en fin de compte

la question de ses relations avec une série d'images sexuelles féminines, qui toutes sont combinées avec ce quelque chose de tensionnel dans ses rapports conjugaux qui est très suffisamment indiqué dans le rêve pour nous intéresser.

Mais ce qui va plus loin et est plus frappant — et si vous voulez bien lire le rêve vous le voyez d'une façon qui ne peut pas à ce moment-là lui apparaître — c'est le caractère essentiellement narcissique de toutes ces images féminines, c'est-à-dire que c'est à la fois des images captivantes et toutes connotées, dénotées, par quelque côté, comme étant mises par rapport à Freud dans un certain rapport narcissique ou de reflet. Je n'ai besoin que de faire allusion au fait que la douleur d'Irma, quand le médecin la percute, est dans l'épaule et Freud signale qu'il a un rhumatisme dans l'épaule. Tout cela est dit toujours de cette façon qui nous émerveille. Je ne cesse de souligner l'émerveillement dans les textes de Freud. On peut toujours y trouver au-delà de ce que Freud lui-même y voit, était capable d'y voir à ce moment-là. C'est que Freud est un observateur exceptionnel, véritablement génial. C'est que toujours nous avons plus de ce qu'on appelle, pour aller vite, matériel, pour nous orienter dans ce qu'il nous a donné que ce qu'il en a lui-même dégagé au moment où il le donne comme analyse conceptuelle, ce qui en fait un cas exceptionnel dans l'histoire de la littérature scientifique.

***Valabrega –*** Nous prenons la « Psychologie des processus du rêve », chapitre VII de la *Traumdeutung*. Elle se compose de 6 parties :

1. l'oubli des rêves,
2. la régression,
3. la réalisation des désirs,
4. le réveil par le rêve ; fonction du rêve ; cauchemar,
5. processus primaire et processus secondaire ; refoulement,
6. conscience et inconscient ; la réalité.

Tous ces paragraphes n'ont pas la même importance. Il sera difficile de les prendre tous en détail. Je vais dire quelques points essentiels des plus importants et extraire des autres les idées essentielles. Pour l'objet dont nous sommes partis, les deux paragraphes qui paraissent les plus importants sont le premier, d'abord, le premier et le dernier, parce qu'on voit bien par les considérations sur l'oubli des rêves et les problèmes terminaux sur les rapports du conscient et de l'inconscient, comment s'est faite la liaison entre le texte de 1895, que nous avons déjà commenté et la théorie élaborée dans la *Traumdeutung*. Ensuite, les deux paragraphes les plus importants dans l'ordre sont la régression, parce que dans ce chapitre se trouve introduite la théorie de l'appareil psychique, pour la première fois d'une manière schématique claire, et en second lieu, l'étude des

processus primaires et secondaires, pour la raison qu'on voit ici les changements intervenus dans l'étude des processus primaires et secondaires depuis le texte de 1895 jusqu'à la *Traumdeutung*.

J'ai dit tout à l'heure que les considérations, d'une part sur l'oubli des rêves, d'autre part les considérations terminales sur les rapports de l'inconscient et de la conscience, et les idées sur la réalité, forment une transition très nette entre la conclusion du texte de 1895, projets de psychologie scientifique et la *Traumdeutung*. En effet, M. Lacan y a insisté à plusieurs reprises et a bien dit qu'on voit dans l'élaboration de cette pensée de Freud se poser le problème de la conscience. Dans la fin du texte de 1895 ce sont des considérations sur la conscience du rêve et il est évident qu'il parle déjà à ce moment-là de l'oubli. C'est par l'oubli du rêve qu'il est amené à parler de la conscience du rêve. Le rêve oscille, en somme, on peut l'appréhender ou on ne peut pas l'appréhender. Par là se trouve posé le problème de la conscience. On va y revenir dans l'examen de ce premier paragraphe. Enfin, à la fin de la *Traumdeutung*, au paragraphe terminal, la conscience et l'inconscient, il repose encore ce problème-là de la conscience.

Ainsi dans le premier paragraphe sur l'oubli des rêves, Freud dit que nous ne connaissons pas le rêve que nous voulons interpréter, ou plutôt on est exposé au danger de voir l'objet de notre recherche disparaître. C'est une objection qui peut se présenter. Il le présente comme ça, comme une des objections sérieuses qu'on peut présenter à tout le travail qu'il a fait dans les parties précédentes de la *Traumdeutung*.

***J. Lacan –*** Répétez ce que vous venez de dire.

***Valabrega –*** Nous ne connaissons pas le rêve que nous voulons interpréter. Nous l'avons oublié, ou bien dans notre analyse des rêves, nous sommes exposés au danger de voir s'évanouir l'objet de notre recherche.

***J. Lacan –*** Expliquez bien dans quel sens il entend ça.

***Valabrega –*** Il fait allusion à des travaux d'auteurs qu'il a réfutés.

***J. Lacan –*** Dites-le, c'est intéressant.

***Valabrega –*** Ce qui nous reste, lorsque nous essayons de l'interpréter, pourrait selon ces auteurs être dû à des élaborations faites dans la pensée de la veille, élaborations qui n'auraient rien de commun avec le rêve lui-même. Alors, dans ce cas-là, l'interprétation des rêves dont il a exposé la technique et la manière de la faire, de retrouver les sources inconscientes, serait frappée d'invalidité en somme, parce qu'on ne travaillerait pas sur le processus du rêve lui-même mais sur une série d'élaborations intervenues après coup, et qui feraient par conséquent s'évanouir le rêve lui-même. Ce ne serait pas sur le rêve qu'on travaillerait mais sur des élaborations secondaires qui appartiennent à des pensées de la veille.

Eh bien, Freud réfute cette idée en donnant des exemples. Il reprend d'ailleurs à ce propos son rêve d'Irma et il dit aussi que cette objection qu'on pourrait lui faire, ne tient pas parce qu'il n'est pas question d'admettre un arbitraire, il n'y en a pas. Il reprend l'exemple qui jouera un rôle encore bien plus important dans son travail ultérieur sur la *Psychopathologie de la vie quotidienne*, le choix d'un nombre au hasard, dont M. Lacan a déjà tellement parlé que je pense qu'il n'est pas nécessaire d'y revenir. Il dit même :

> *« Si je voulais, dans la veille, faire choix de dire quelque chose au hasard, trouver un nombre au hasard l'analyse trouverait que ce n'est pas du hasard, que par conséquent le hasard n'existe pas. »*

Mais il y a autre chose, c'est qu'il va substituer aux théories classiques, psychologiques, de l'oubli, une théorie nouvelle, la théorie psychanalytique de l'oubli, fondamentalement nouvelle en psychologie. Freud emploie ici pour étudier l'oubli une méthode qui lui est familière et qu'il va utiliser, et qui le conduit si loin qu'elle va devenir, il me semble qu'on peut aller jusque-là, une pierre de touche, une pierre angulaire de la méthode psychanalytique. C'est-à-dire qu'au lieu d'étudier directement l'objet qu'il se propose d'étudier ici, le rêve, il va étudier l'obstacle. Il va étudier l'obstacle qui s'oppose à cette étude. Ici, il va trouver que l'obstacle à l'interprétation d'un rêve provient de la résistance psychique. Et il va exprimer que les obstacles qu'on rencontre, même sous forme d'objections qu'il va réfuter ici, sont exactement de même nature que l'oubli du rêve. C'est la même chose et ça joue un rôle considérable dans sa pensée, c'est à la source de l'analyse de la résistance. Par exemple, la force qui refoule est la même, celle que l'on trouve dans son travail d'interprétation est identiquement la même qui se manifeste dans le déroulement, l'élaboration d'un processus. C'est par conséquent par un détour de l'étude, dirigée sur l'obstacle qu'on rencontre, qu'il peut arriver de la façon la plus profonde, semble-t-il, à réfuter les objections qu'on lui présente.

***J. Lacan –*** Il y a deux points, deux petites phrases qui du point de vue que nous développons ici, méritent d'être relevées. Au moment où il remet en cause toute la question des constructions qu'il a faites dans les chapitres précédents, par exemple à propos de l'élaboration du rêve, tout ce qui est le gros œuvre de la *Traumdeutung* tout d'un coup, il dit, mais après tout nous n'avons fait toute cette élaboration, structure d'interprétation à proprement parler, puisque c'est de la *Traumdeutung* qu'il s'agit, à propos de rêves, c'est-à-dire de choses à propos desquelles toutes les objections peuvent être élevées, y compris que ce rêve, après tout, n'est peut-être que le rêve d'un rêve, que nous rêvons que nous avons rêvé ; c'est ce que certains auteurs disent ; bref, nous aurions traité comme

un texte sacré ce qui, d'après ces auteurs cités, serait une improvisation arbitraire, édifiée à la hâte et dans un moment d'embarras. On dit cela. Relevons au passage pour nous cette métaphore, parce que dans Freud les métaphores sont précieuses. Il a traité en effet le rêve comme un texte sacré. Un texte sacré ça s'interprète avec des lois, des formes tout à fait particulières. Et chacun sait que quelquefois ces interprétations surprennent.

Non seulement il l'a traité comme un texte sacré, mais il faut accorder toute son importance au mot texte qu'il emploie. Nous sommes vraiment là rapprochés de ce que ce cher Valabrega essaie de vous montrer, cette dialectique très particulière qu'il y a dans ce chapitre introductif, au moment où il va parler du processus du rêve, il va à la question de l'oubli.

Ce qui importe, c'est jusqu'où nous puissions voir que peut aller cet oubli, cette dégradation dans le texte du rêve.

> « *Ceci,* nous dit Freud, *importe si peu que, n'en reste-t-il encore que simplement un élément, et un élément sur lequel on doute, un petit bout de bout, une ombre d'ombre de rêve, nous pouvons continuer à lui accorder un sens.* »

Ce qu'il veut dire est démontré dans l'exemple qu'il en donne. Le sens dont il s'agit, c'est exactement ce que nous appellerions de nos jours un message, c'est-à-dire que nous nous trouvons devant le thème et la notion de ce qu'il faut qu'il reste d'un message pour qu'il ait encore sa portée. Si loin que le message soit dégradé, on peut dans certains cas, et quelquefois dans sa dégradation même, dans les traits et les marques qui sont portés d'une censure, d'une interruption délibérée, intentionnelle, car elle n'est pas au hasard, elle n'est pas liée à une sorte d'amortissement, d'effacement du message et comme on dirait de nos jours d'effet, ou de noyade du message dans le bruit de fond, non, le message n'est pas oublié de n'importe quelle façon et c'est ça que veut nous dire Valabrega.

Mais l'usage qu'il fait là, à ce propos, de termes comme résistance porte déjà en soi d'autres consonances pour vous, c'est déjà trop entré dans mille autres contextes pour avoir tout son relief. Laissons de côté la résistance. Reprenons plutôt cette fameuse censure qu'on oublie trop, surtout en lui redonnant tout son frais, tout son neuf, c'est-à-dire le caractère que la censure implique, une censure est une intention.

Le propre de l'argumentation de Freud devant tout ce qu'on lui objecte est ceci, renverser, si on peut dire, le fardeau de la preuve et dire que c'est justement dans les signes concrets, dans les éléments nouveaux qu'apporte votre objection, à savoir dans ces dégradations du rêve, je continue de voir un sens, et même je vois un sens de plus, à savoir que ce qui m'intéresse encore plus dans

un rêve c'est justement qu'interviennent ces phénomènes d'oubli, parce que je trouve en eux aussi une partie du message. Les oublis et les phénomènes en quelque sorte négatifs de dégradation, je les ajoute à la lecture du sens, je leur reconnais aussi la nature et la fonction de message qui est très proprement cette dimension qui m'est donnée par le rêve. Et je dirai plus. On peut, par d'autres chapitres, d'autres passages dans l'interprétation du rêve dans Freud, voir que cette dimension n'est pas seulement qu'il la découvre, mais aussi par un certain parti-pris, qu'il l'isole. Je dirai plus, il fait plus que de s'en contenter, il ne veut connaître que de celle là.

Nous verrons si ce mode est plus ou moins adéquat. Il a certaines objections. Par exemple celle-ci :

> *« Vous parlez de rêves de désir, mais il y a les rêves d'angoisse, des rêves d'auto-punition. »* Une des phrases de sa réponse est de dire : *« Oui, il y a des rêves d'angoisse mais ce qu'il faut qui fonctionne pour qu'il y ait l'angoisse n'est rien d'autre que ce qui provoquerait l'angoisse dans la vie éveillée. »*

C'est-à-dire que ce n'est pas ce qu'il y a dans le rêve qui l'intéresse, mais c'est uniquement cet élément sémantique, transmission d'un sens, une parole articulée. Il n'est peut-être nulle part plus sensible, plus évident que ce qu'il appelle les pensées *Gedanken* du rêve. Nous ne pouvons pas le reprendre ici.

Ce qui est aussi dans l'inconscient, dans tout le texte de la *Traumdeutung*, mais nulle part d'une façon plus évidente que dans cette première partie de ce chapitre VII, nous voyons que ce qu'il vise est justement ce caractère de discours organisé d'un message qui, à ce moment-là est pris en tant que tel, en lui-même, comme je vous le disais, c'est un message, et on peut dire plus, c'est un message qui insiste, et c'est là aussi ce qui nous rapproche, nous maintient tout près de ce problème qui est celui que nous mettons en cause pour l'instant, qu'est-ce que cet au-delà du principe du plaisir, qu'est-ce que l'automatisme de répétition ? C'est en fin de compte une modulation, un discours interrompu qui insiste. Nulle part ce n'est plus sensible que là, car à ce moment-là vous ne pouvez pas donner dans ce texte au mot *gedanken* un sens psychologique. Il nous le dit bien. Il le répète en trois ou quatre passages, tout ce dont nous parlons pour l'instant, ne nous imaginons pas que nous l'expliquons du point de vue psychologique, toutes les explications que nous donnons, ne nous imaginons pas que nous les ramenons à du déjà connu dans le psychique, ce sont des phénomènes d'un autre ordre que tout ce qui a été déjà abordé du point de vue psychologique. Nous nous en tenons là pour l'instant. Nous suspendons un instant notre pensée. Il reconnaît lui-même qu'il se déplace dans une autre dimension

que tout ce qui est jusque-là connu comme édification psychologique de l'individu. Il se déplace dans le domaine d'une communication et d'un message et dans ce que j'appelle en l'occasion le discours interrompu.

C'est en fonction de ce discours interrompu par rapport à un discours plus large et plus vaste qu'il se trouve renforcer sa position quant à l'interprétation du rêve, spécialement dans ce chapitre, quand il nous montre spécialement ceci, que l'histoire du rêve — il l'a située dans ce chapitre — de la dame qui rêve de quelque chose qui est un canal. C'est tout ce qui lui reste de son rêve. Eh bien, Freud nous démontre à ce propos — et c'est là que nous sommes — comment il entend l'interprétation des rêves. Voilà un exemple qui pour être extrême, n'en est que plus significatif, en ceci qu'il ne va pas hésiter à chercher quand même, malgré qu'il ne reste plus dans la mémoire de la dame, dans ce qui est en fin de compte, du point de vue de Freud, ce à quoi il faut le moins s'intéresser, la notion, qu'est-ce que peut être la mémoire de quelque chose qui est tellement effacé qu'après tout ce n'est qu'une mémoire de mémoire. Et on peut poser la question, quand nous nous souvenons d'un rêve, nous souvenons-nous vraiment de quelque chose dont nous puissions parler comme d'une pensée, puisque, après tout, nous ne savons pas si ce n'est pas le type même de l'illusion de la mémoire ?

Ceci ne trouble pas Freud. Cela ne lui importe pas, ça n'est pas, dans cet ordre des phénomènes psychologiques. Nous souvenons-nous d'un rêve comme d'un événement qui a existé, est situable quelque part ? C'est quelque chose de littéralement insoluble. Cela a, bien sûr, toujours intéressé les philosophes. Si nous prenons les choses ainsi, pourquoi le vécu du sommeil n'est-il pas tout aussi important, authentique ? Et pourquoi s'il rêve toutes les nuits qu'il est un papillon, est-il légitime de dire qu'il rêve qu'il est un papillon ? Cela n'intéresse pas Freud. Ce n'est pas dans cette dimension qu'il est, celle d'un réalisme psychologique, d'une subjectivité essentielle ; ce n'est pas ce qui l'intéresse. Pour lui, l'important ce n'est pas qu'il rêve être un papillon, mais ce que veut dire le rêve et quand on dit ce que veut dire, c'est ce qu'il veut dire dans une certaine direction, dans la direction de ce à quoi on veut dire quelque chose, c'est-à-dire à quelqu'un dans le rêve. Quel est ce quelqu'un ? Toute la question est là, précisément.

Mais quand il s'agit d'un rêve d'une personne avec qui il a déjà eu, lui, un discours, qui a été commencé, le rêve n'est que la suite de ce discours interrompu et il n'hésite pas à interpréter le rêve de cette dame tout entier en ceci que c'est avec cette dame qu'il a justement posé quelques questions sur la nature des rêves, que cette dame a en apparence admis beaucoup de Freud et [de] ses élaborations, et ce qu'elle veut lui dire dans le rêve est démontré par ce que la dame

associe : « Poussez, poussez, madame… », elle pousse, elle sort une petite histoire humoristique de Pas-de-Calais, une sorte d'histoire où l'on tombe sur les anglais dans ce mode astucieux qui consiste à dire qu'entre le sublime et le ridicule il n'y a qu'un pas, oui, le Pas-de-Calais. Or, comme c'est channel, on s'est aperçu que c'est le Pas-de-Calais, c'est bien cela qu'elle veut dire :

> *« Toutes vos histoires sont un tant soit peu ridicules, elles sont sublimes, mais un tant soit peu ridicules ; il suffit d'un rien et tout cela fait rire. »*

Voilà. Nous ne sommes pas en train de dire si c'est légitime ou pas légitime. Nous sommes en train de commenter Freud et de voir ce que veut dire la fonction du rêve en tant que fonction inconsciente, ce que veut dire dans Freud la théorie du désir, le désir dont il s'agit, où nous retrouvons toujours plus ou moins ceci, comme une de ces dimensions. Il y en a d'autres, vous le verrez. C'est beaucoup plus clair dans des rêves plus développés mais ce que Freud admet, par quoi il n'hésite jamais à entériner le fait que sa théorie est confirmée, ça veut dire que le rêve a fait passer une certaine parole. On n'a pas besoin d'aller jusqu'au souvenir d'enfance, ni de penser à la régression. Qu'est-ce qui vous y mènera ? C'est ce que le chapitre suivant va vous démontrer et vous verrez que ce n'est pas pour rien que ce chapitre, important au second plan, l'est aussi au premier, car il faut que nous retournions au départ. Qu'est-ce qui a nécessité pour Freud cette théorie de la régression ? Ce que nous retirons de la première étape, du premier chapitre c'est bien cela, ça ne fait aucun doute, Freud n'est satisfait, content, ne retrouve son chemin, n'est à l'aise et ne prétend nous avoir démontré ce qu'il voulait nous démontrer, que quand il nous montre que ce qui était dans le rêve le désir majeur c'était de faire passer un message.

***Valabrega –*** Par conséquent, l'oubli du rêve c'est l'obstacle.

***J. Lacan –*** Ce n'est même pas l'obstacle, ça fait partie du texte.

***Valabrega –*** Mais il dit, il y a une phrase importante…

***J. Lacan –*** Le doute, par exemple, est presque une ἔμφασις, dans sa perspective, à ce niveau-là. Il n'y a pas de mot équivalent en français, un soulignage. Il dit que le doute ne l'intéresse pas comme phénomène psychologique, mais dans le rêve, ou à propos du rêve est-ce que nous devons l'interpréter comme phénomène psychologique ? Est-ce cela qui est intéressant ? Et aussi bien, après tout, nous faisons sans cesse confiance à notre mémoire et pour des choses qui ne sont pas plus incertaines qu'un rêve. Qu'est-ce qu'un souvenir a de plus établi et de plus certain, quand il a passé le corrélatif ? Il dit qu'il faut interpréter le phénomène du doute comme quelque chose qui fait partie du message, il ramène toujours ça. Si le sujet doute, vous dites-vous, parce que nous prenons cela dans une perspective déjà achevée ou qui se prétend telle, que nous parlons de résis-

tance. Mais ne parlons pas pour l'instant de résistance. Le mot est peut-être dans le chapitre, mais peut-être pas dans cette partie-là. Le doute fait partie du message. Vous devez penser que par le fait que le sujet vous dit qu'il doute, par là il attire votre attention sur ceci que c'est un élément particulièrement significatif du rêve, que c'est en cela qu'il désigne, qu'il est une connotation privilégiée, dans ce fameux texte sacré. C'est ça qui l'intéresse, à ce niveau-là du chapitre VII, de nous dire et c'est ce qu'il nous dit de neuf, c'est la remarque pleine de relief, le doute par lui-même a sa valeur, dans le message, D'accord ?

***Valabrega –*** Oui. Pourtant, quand même j'ai retenu… Il est difficile de changer de perspective de façon automatique, que Freud souligne le mot de résistance, quand il dit :

> *« Tout obstacle à l'interprétation provient de la résistance,* Widerstand, *psychique. »*

C'est dans ce passage-là. C'est bien nommé.

***J. Lacan –*** Pas tout à fait. Avez-vous lu aussi la petite note qu'il y a ? Où il évoque que le père du patient meurt en cours d'analyse, par exemple. On doit tout de même considérer ceci : on ne va tout de même pas penser qu'il a fait mourir son père uniquement pour interrompre son analyse. Mais il dit, ça importe peu, nous classons tout ce qui s'oppose à l'interprétation comme résistance, c'est une question de définition, c'est-à-dire que cela aussi nous allons l'interpréter par rapport au fait que cela favorise ou ne favorise pas notre progrès, c'est-à-dire le passage du message.

Avouez que là, cette généralisation aussi du thème de la résistance nous permet aussi de penser qu'il ne l'inclut pas dans le processus psychologique. C'est uniquement par rapport au travail qu'à ce niveau-là la résistance prend sa valeur. Ce n'est pas du tout quelque chose qui est envisagé sous l'angle des propriétés psychiques du sujet. Elle existe, bien entendu, nous le savons, cette résistance. Nous savons, si vous voulez, qu'il y a les frottements imaginaires, c'est comme cela que nous pouvons donner une certaine idée de la résistance au travail d'interprétation. Et nous allons, bien entendu, accorder le plus d'importance à ce caractère des frottements imaginaires ou psychologiques, de ce qui résiste à ce qu'il appelle lui-même l'écoulement des pensées inconscientes c'est-à-dire du discours situé dans l'inconscient. Mais vous voyez qu'à ce niveau-là cette petite note même est en faveur de ce que je vous dis, que la résistance n'est pas considérée en tant que telle, sur son plan psychologique, c'est-à-dire quelque chose d'interne au sujet, mais uniquement par rapport au travail d'interprétation, c'est-à-dire ici au travail d'interprétation des rêves ou de l'analyse.

***Valabrega –*** C'est aussi la censure, le *widerstand*.

***J. Lacan –*** Mais justement ça n'est pas la censure, non !

***Valabrega –*** Mais si, monsieur.

***J. Lacan –*** Non, ça n'est pas la censure. Nous verrons ça à la fin de ce chapitre. La censure ne se situe pas au même niveau que la résistance. Elle fait partie, je vous ai appelé ça discours interrompu, du caractère interrompu du discours. Je sens là que nous sommes dans un dissentiment essentiel et qu'il va falloir que je donne quelque chose d'imagé comme exemple.

La résistance du sujet est quelque chose qui est lié à, si vous voulez, tout cet ordre, ce registre, que nous appelons fixation imaginaire, et bien autre chose encore, insertion, ancrage narcissique… Pour tout dire, la résistance est liée au registre du moi.

Je vais tâcher d'imager ce en quoi et où il faut situer la censure telle que cela se dégage après la lecture des textes de la *Traumdeutung* et du point de vue où il faut situer une part très importante de notre expérience, justement par exemple, qui emporte toute la question de ce que nous appelons le Surmoi. Cela va nous mener très loin, parce que là j'ai amené tout de suite au point le plus vif, d'une façon pressante, ce que je prétends, une certaine incompréhension… Mais comme eux [s'adresse à tous les auditeurs] ne le savent pas et ne peuvent pas trancher entre nous, je dois illustrer ce que j'entends quand je dis que la censure dans ce chapitre n'a rien à faire avec la résistance, au sens propre, au sens technique, comme effet du moi, ni non plus avec la résistance, mais beaucoup plus quand même, telle que je prétends qu'elle est instituée dans ce chapitre, à savoir uniquement une façon de signifier, de mettre un *x*, ou une fonction de *x* au niveau de tout ce qui arrête, que ce soit psychologique ou pas, venant de la réalité ou du hasard, qui intervient dans le travail analytique. Qu'est-ce que la censure par rapport à tout ça ?

Il faut que nous nous fassions une certaine idée du Surmoi ou de la censure. De quoi s'agit-il ? Je vous parle souvent du discours interrompu. Nous n'en étions que là. Mais il y a un corrélatif beaucoup plus essentiel, à ce niveau, où se situe le discours fondamental humain, c'est la loi. Une des formes les plus saisissantes du discours interrompu, c'est la loi, en tant qu'elle est incomprise. Par définition, nul n'est censé ignorer la loi, mais elle est toujours incomprise, car nul ne la saisit dans son entier. Le primitif qui est pris dans les lois de la parenté, de l'alliance, du rythme de la circulation, de l'échange des femmes, même s'il est très savant, n'a pas en tout cas une vue totale de ce qui le saisit dans cet ensemble de la loi. Ce qui est censure est toujours quelque chose qui a rapport avec quelque chose qui, dans le discours, se rapporte à la loi en tant qu'elle est incomprise.

Ceci peut vous paraître un peu élevé. Je vais tâcher de l'illustrer. Il y a un

petit livre éminemment pornographique, qui a été écrit par un nom éminent de la littérature, membre de l'académie Goncourt actuellement. Il s'agit de Raymond Queneau. Je ne sais plus sous quel titre emprunté il a fait paraître ce petit livre charmant. Dans ce livre, un des plus ravissants qu'on puisse lire, il y a une très jolie formule. Une jeune dactylographe, qui va être prise dans la révolution irlandaise, à qui il va arriver toutes sortes de mésaventures très scabreuses, alors qu'elle est enfermée dans les cabinets, fait une découverte, en tout semblable à celle d'Ivan Karamazov. Comme vous le savez, le père d'Ivan Karamazov, quand Ivan Karamazov le fait apparaître dans les avenues audacieuses où s'engage la pensée d'un homme cultivé, et en particulier « Si Dieu n'existe pas… ». Et alors « Si Dieu n'existe pas », dit le père, « Alors tout est permis », notion évidemment naïve, car nous savons bien, nous analystes, que si Dieu n'existe pas, alors, rien n'est plus permis du tout. Les névrosés nous le démontrent tous les jours. Mais la dactylographe, enfermée dans les cabinets, fait une découverte beaucoup plus impressionnante pour un sujet de Sa Majesté. Il vient d'arriver un événement perturbant dans le maintien de l'ordre à Dublin. Cela lui donne quelque doute. Et cette sorte de doute aboutit à la formule suivante : « Si le Roi d'Angleterre est un con… alors tout est permis ». Et toute l'aventure de la dactylo, à partir de ce moment là, elle est aidée par les événements, montre qu'elle ne se refuse plus rien. Le titre doit être *On est toujours trop bon avec les femmes.*

***Valabrega –*** Le titre est *Pitié pour les femmes*.

***J. Lacan –*** Sur ce préambule, continuons. Il est bien clair qu'en effet pour les sujets de Sa Majesté britannique — c'est l'hypothèse, ne croyez pas que je suis en train de mal parler de nos alliés anglais — il est très important que le roi d'Angleterre ne soit pas dit être un con. Ceci peut s'exprimer dans la loi suivante : « Tout homme qui dira que le roi d'Angleterre est un con, aura la tête tranchée » par exemple. Suivez-moi bien. Que va-t-il en résulter ? C'est tout de même très important, une sanction comme celle-là. Bien entendu, on aura jamais à la prendre. Bien entendu, ceci peut supposer que personne n'y croit. Mais je veux que vous admettiez par hypothèse ceci, qu'il peut-être nécessaire, du moment qu'il y a dans la loi, comme dans toutes les lois primordiales, l'indication de la peine de mort, que ce n'est pas du tout invraisemblable. C'est ce que je veux vous imager, ce caractère paradoxal que peut prendre sous certaines incidences la sanction de la loi. En d'autres termes, cela paraît très rigollot, mais ce que je veux dire c'est que ça vous paraisse tragique, absurde, qu'il puisse exister une loi semblable. Et je veux vous montrer que toute loi semblable a toujours, par son caractère partiel, cette possibilité d'être fondamentalement incomprise.

En d'autres termes, par rapport à la loi, l'homme est toujours en posture de ne jamais complètement la comprendre, justement à cause de ceci, qu'aucun homme ne peut maîtriser dans l'ensemble la loi du discours qui se réalise par ce support énigmatique, sur ce texte, cette trame en tant qu'incomprise dans ce jeu de la loi. Si donc il est interdit de dire que le roi d'Angleterre est un con, et que l'on risque ainsi d'avoir la tête tranchée, on ne le dira pas, évidemment. Et de ce seul fait on sera amené à ne pas pouvoir dire une foule d'autres choses, c'est-à-dire tout ce qui démontre cette réalité, absolument certaine, et d'ailleurs éclatante, que le roi d'Angleterre est un con, car il est bien certain, tout le démontre, que le roi d'Angleterre est un con. Nous en avons eu des exemples. Et un roi d'Angleterre qui n'était pas un con a été mis immédiatement en mesure d'abdiquer, de démissionner, d'abandonner son pouvoir. Et il se distinguait des autres en ceci, qui marquait évidemment qu'il n'était pas un con, qu'il faisait une chute de cheval, et qu'il avait la prétention d'épouser la femme qu'il aimait. Ce roi d'Angleterre qui, tout d'un coup, manifestait qu'il était autre chose qu'un con, fut obligé d'aller porter ses considérations intimes ailleurs. Qu'est-ce à dire ? Est-ce que je veux vous dire par là qu'il suffit de ne pas être un con pour faire son salut ? C'est une erreur, ça ne suffit pas non plus. Je ne suis pas en train de dire là que le roi d'Angleterre a eu raison de se soumettre à l'abdication parce qu'il n'était pas un con. Mais cela est une parenthèse.

Il en résulte donc, ceci que toute une autre partie du discours, celle qui est cohérente avec cette réalité que le roi d'Angleterre ne doit pas être dit un con, mais qu'il est un con, emporte à soi toute seule une sorte de mise en suspens de toute une partie du discours, qui est justement la partie cohérente avec ce fait réel que le roi d'Angleterre est un con. Qu'est-ce qui se passe ? Chaque fois que le discours doit être rétabli, que le sujet est pris dans cette nécessité de devoir éliminer, ôter, extraire du discours tout ce qui est en rapport avec ce que la loi interdit de dire, est interdit d'une façon qui est totalement incomprise. Car, au niveau de la réalité, personne ne peut comprendre pourquoi on aurait la tête tranchée à dire et à reconnaître cette vérité, si du même coup personne ne saisit où se situe le fait même de cette interdiction, on oublie ce qui a été notre hypothèse fondamentale que quelqu'un qui le dit peut avoir du même coup l'idée que tout est permis, c'est-à-dire annuler purement et simplement la loi en tant que telle.

Ce que je suis en train de viser, derrière cette petite hypothèse amusante, et de vous faire sentir, c'est cette espèce de dernier ressort où s'accroche l'existence de la loi, ce quelque chose de complètement inexpliqué, inexplicable, et pourtant ce à quoi nous avons affaire, la chose dure que nous rencontrons dans l'ex-

périence analytique, à savoir qu'il y en a une, loi, et c'est cela qui ne peut jamais être complètement achevé dans ce discours de la loi, c'est ce dernier terme qui explique qu'il y en a une.

Qu'est-ce qui se produit dans cette hypothèse de notre sujet, du roi d'Angleterre ? Le sujet du roi d'Angleterre a beaucoup de raisons de voir exprimer, parce que c'est aussi un élément extrêmement important de son discours, des choses qui ont le rapport le plus direct avec le fait que le roi d'Angleterre est un con, ceci en particulier, au niveau et au point où nous en sommes, passe et s'exprime dans les rêves.

Que va-t-il rêver ce sujet, quand il s'agira de quelque chose difficilement exprimable, puisque ce dont il s'agit n'est pas du fait même que le roi d'Angleterre est un con, mais de tout ce qui y tient, et de tout ce qui fait qu'il ne peut pas être autre chose qu'un con, c'est-à-dire toute la structure du régime dans lequel chaque fois que le sujet va au-delà des limites où il ne faut pas qu'il entre, par la connivence universelle de la connerie du royaume d'Angleterre ? Eh bien, il rêve qu'il a la tête tranchée. Il n'y a pas besoin, à ce niveau, de se poser des questions sur je ne sais quel masochisme primordial, il n'y a pas de problème de l'auto-punition, du désir de châtiment, dans cette occasion, le fait qu'il a la tête tranchée veut dire que le roi d'Angleterre est un con. La censure, c'est ça ! C'est la loi en tant qu'incomprise.

Bien entendu, au niveau du rêve, ceci ne pose qu'un petit problème tout à fait enfantin, pourquoi est-ce qu'on rêve qu'on a la tête tranchée ? Pourquoi est-ce que ça vous amuse tellement ? Mais au niveau du symptôme, ça a une très grande importance qu'aucun des sujets du royaume où règne la connerie n'a jamais sa tête très solide sur les épaules. A ce niveau-là, ça s'exprime par un symptôme. Je suis là en train de vous dire des choses qui ont l'air d'être un petit apologue.

J'ai connu un sujet dont la crampe des écrivains était liée à ceci, et uniquement ceci qu'a révélé son analyse, dans la loi islamique dans laquelle il avait été élevé, le voleur devait justement avoir la main tranchée. Et ceci, il n'a jamais pu l'avaler. Pourquoi ? Parce qu'on avait accusé son père d'être un voleur. Il a passé son enfance dans l'espèce de profonde suspension qui, pour lui, a marqué tout son rapport avec la loi coranique. Et du même coup tout son rapport essentiel, fondamental, avec son milieu originel, ce qui était pour lui le pilier, et les assises, et l'ordre, et les coordonnées fondamentales du monde, la loi islamique, était frappée d'une espèce de fondamentale barrière, pour lui-même, parce qu'il y avait une chose qu'il se refusait à comprendre, pourquoi quelqu'un qui était un voleur devait avoir la main tranchée. En raison de cela, d'ailleurs, et justement parce qu'il ne le comprenait pas, il avait, lui, la main tranchée. La censure, c'est ça.

A l'origine, ça se passe au niveau du rêve. C'est ceci en tant que nous en voyons les incidences dans le discours inconscient. Le Surmoi, c'est ça, pour autant que cela terrorise effectivement le sujet, que ça construit dans le sujet des symptômes, efficaces, vécus, poursuivis, construits, élaborés, et qui se chargent de représenter ce point où la loi est incomprise, où ils lui donnent sa figure de mystère, où ils se chargent de l'incarner comme telle, où ce qui dans la loi n'est pas compris, n'est pas saisi, est joué par le sujet. Et ça, c'est le Surmoi. C'est tout autre chose, vous le voyez, que le rapport narcissique avec son semblable, c'est le rapport du sujet avec la loi dans son ensemble et justement dans la mesure où il ne peut jamais avoir de rapport avec la loi dans son ensemble, justement dans la mesure où la loi n'est jamais complètement assumée et où elle peut l'être si peu, qu'il peut être en conflit avec cette loi.

C'est ça qu'il veut dire, censure et Surmoi, c'est dans le même ordre, dans le même registre que dans la communication fondamentale de la loi en tant que telle. C'est le discours concret pour autant que non seulement nous le voyons dans toutes sortes d'images, il domine l'homme et vient faire surgir à son niveau toutes sortes de fulgurances, c'est-à-dire n'importe quoi, tout ce qui arrive, tout ce qui est le discours mais bien plus dans son ensemble, dans son existence en tant que telle, qu'en tant que discours concret, mais discours dominant toute la vie humaine, donnant à l'homme son monde propre, que nous appelons plus ou moins proprement culturel. C'est dans cette dimension que se situe ce qui est proprement censure. Vous voyez que c'est autre chose que la résistance.

Appelons-là résistance aussi, mais qui se situe à ce niveau interne à proprement parler du monde du discours. Ce n'est pas au niveau du sujet ni de l'individu, mais du discours, et pour autant que, comme tel, justement il est à la fois tout entier, déjà il forme par lui tout seul un univers complet, et en même temps il a quelque chose d'irréductiblement discordant, dans toutes ses parties. Que vous en saisissiez une partie, il s'en faut d'un rien, de rien du tout, du fait que vous ayez eu un père qui ait été accusé à tort de je ne sais quel crime, de n'importe quoi, que vous voyez ou non enfermé au bon moment aux cabinets, pour que tout d'un coup la loi vous apparaisse sous une forme absolument déchirante. C'est ça.

Est-ce que vous suivez ? Ceci est dans le texte de Freud, car jamais il ne confond ce qui est *Widerstand* et ce qui est censure.

***Valabrega –*** Il établit enfin, dans la fin de ce paragraphe, que l'oubli du rêve est intentionnel. C'est là que se trouve la théorie psychanalytique de l'oubli. Il a remplacé l'explication de la formation du rêve par la décharge de la tension, telle qu'il s'y référait encore dans le texte de l'*Entwurf* par l'idée que le sommeil diminue la censure et en outre qu'elle permet de contourner la résistance. Je

m'excuse si il y a peut-être une confusion dans les deux concepts. Mais au moment où j'ai fait ce travail…

***J. Lacan –*** Mais là, c'est vrai, parce qu'il est amené à introduire la psychologie du sommeil. Il faut bien qu'il dise aussi que le sommeil a sa dimension originale. Jusqu'à ce moment-là, il ne s'est pas préoccupé du sommeil, mais il faut qu'il l'introduise. Il s'agit de savoir ce qu'est le sommeil, par rapport à quoi ? Quel est son sens ? Il n'a pas épuisé la question de cette affaire. Mais il le situe en gros essentiellement par rapport à quoi, en effet, on peut le situer ; en tout cas, ça se soutient, c'est légitime. D'autres gens, dans d'autres registres que Freud, s'y sont appliqués et sont arrivés à des solutions approximativement comme celle-là. Il y a un rapport essentiel avec ce que nous appelons le Moi, qu'on sache ou non ce que ça veut dire, et le sommeil. Il y a un certain rapport.

Là, en gros, la première approximation est que le Moi dans le sommeil est dans une certaine attitude, qu'on exprime — ce n'est pas encore dit là, parce que ce n'est pas élaboré, à cause du retrait de la libido, mais tous les problèmes que ça pose, nous en avons quelque lumière, du moins de ce qu'il faut savoir distinguer de ce que pose comme question la théorie de la libido, se réinvoluant toute entière dans le moi, par exemple, ce serait une hypothèse, En tous les cas, le moi n'est plus dans le même état que dans l'état de veille. C'est à ce niveau de la théorie freudienne, impliquée, infirmée, et dans cette mesure, que ces résistances peuvent être contournées ou traversées ou filtrées.

Et le rapport de la résistance du Moi, en tant que telle, que petite partie de la résistance, la résistance liée au moi, n'est plus la même. Et ceci modifie les conditions dans lesquelles s'est produit le phénomène que nous supposons permanent, à savoir la suite du discours, ce que l'être humain a communiqué. Car ce que signifie ces deux chapitres est que le discours du rêve en tout cas est absolument lié, cohérent, avec le discours de la veille, que c'est à cela qu'il le met tout le temps en rapport. Le rapport est poursuivi sur ceci, qu'est-ce que le sujet dit dans son rêve, étant donné ce qu'à ce moment-là il dit dans la veille ? C'est uniquement à ce niveau que toute la dialectique de ce chapitre se soutient entre ce qu'il a dit dans la veille et ce qu'il a à dire dans le sommeil. C'est là que s'établissent à la fois les rapports, différences, tout le registre de ces processus, jusque-là non vus, non connus, non expliqués. Il le souligne cent mille fois qu'ils sont ceux qui font l'objet propre de la *Traumdeutung*.

***Valabrega –*** Il lie par conséquent d'une façon dynamique résistance et déguisement. Il écrit par exemple que, sous la pression de la censure, il emploie aussi le mot *résistance de censure*…

***J. Lacan –*** Ce qui vous prouve que ce n'est pas pareil, sinon, il n'aurait pas à dire résistance de censure. Vous n'avez pas à vous en étonner. Vous savez tous

les problèmes que nous ont posées les questions de résistance, transfert, c'est ce qui vous montre que la censure est au même niveau que le transfert. Vous trouvez les mêmes formules, avec les mêmes ambiguïtés, tout ce qui intervient dans la résistance en opposition au travail analytique. Il y a bien sûr une résistance de censure comme il y a une résistance de transfert, c'est la censure et le transfert en tant que nous les considérons comme opposés au travail analytique. Cela confirme ce que je viens de vous dire. Car si c'était la même chose, aussi équivalents l'un à l'autre que le mot couleur est équivalent au mot couleur, il n'y aurait pas à dire une couleur de couleur.

***Valabrega –*** Alors, cette résistance de la censure produit un déplacement d'une association profonde à une association superficielle d'apparence absurde, comme dans l'exemple du canal qui a été donné plus haut. Ainsi, à la fin de cette étude de l'oubli du rêve, il a lié les deux notions de censure et le déguisement de façon dynamique, le sommeil étant à la fois conçu comme une diminution quantitative de la censure, et un moyen — il y insiste, c'est mis en note — de contourner cette censure. Il y reviendra plus loin ; il veut dire que l'idée d'une simple diminution de la censure est insuffisante à expliquer l'élaboration du rêve. Il faut y ajouter celle de déguisement, c'est-à-dire de déplacement de l'association profonde à l'association superficielle. Il faut en venir maintenant à la régression.

***J. Lacan –*** Oui. Allez-y.

***Valabrega –*** Il y a un certain nombre de caractères dans les processus d'élaboration du rêve :

1. D'abord, le rêve met la pensée au présent. Ce présent, il dit que c'est une donnée très importante — il y reviendra ensuite —. Ainsi, dans le rêve d'Irma, il avoue qu'il a voulu que la base du rêve est : « Je voudrais qu'O. soit coupable ». Et dans le rêve, c'est O. qui est coupable au présent.
2. Le rêve transforme la pensée en images et en discours.

***J. Lacan –*** Il y a le présent et aussi la notion de disparition du *vielleicht*.

***Valabrega –*** Peut-être oui. C'est dans l'actualisation. Il dit en effet qu'il n'y a plus dubitation. On pourrait faire le parallèle avec ce qu'il disait sur le doute ; il y a un doute quelque part, mais il n'est pas là. Il n'y a pas de *vielleicht*. Là, il y a le présent, le temps du rêve est le présent et ce n'est pas par hasard que c'est aussi le temps du futur immédiat, le présent « je viens tout de suite » qui est le désir si proche d'être réalisé qu'il l'est déjà. Ce passage-là, dans le texte du rêve, est mis au présent.

3. Ensuite, il s'attache à une idée qui lui vient de Fechner, la notion d'un lieu psychique. Cela va être important dans la suite ; ça va intervenir dans la constitution des schémas de l'appareil psychique. Fechner a observé, dans

la psycho-physique, que peut-être le lieu du rêve n'est pas le lieu des pensées de la vie éveillée. Freud trouve que cette observation a de la valeur. Il prend soin de dire : « Nous ne concevons pas un lieu comme localité ; mais pourtant ça va nous permettre de construire ». Et là il passera tout de suite à la construction de son appareil psychique basé sur ces trois remarques, la dernière, la notion d'un lieu psychique. Il passe à la construction de son appareil par une double analogie : l'appareil psychique sera constitué par une analogie-réflexe, un processus réflexe, et d'autre part une analogie optique, familière à tous ceux qui ont suivi les cours de M. Lacan, qui en a parlé souvent.

Dans ce texte sur la régression, le lieu psychique va être considéré dans une analogie optique d'un microscope, d'une lunette, un appareil de photo, comme le lieu où se forme l'image, disons par exemple le plan focal, ça n'existe pas, ça n'a pas d'existence réelle, mais c'est quand même une qualité, un endroit, un lieu.

***J. Lacan –*** Faites attention à ceci, que je ne peux pas développer maintenant. Vous devez vous apercevoir, à ce niveau du texte, que le saisissement véritable que Freud a éprouvé de la notion mise en avant par Fechner dans sa psycho-physique. Anzieu a manifesté l'autre jour quelque initiation au sujet de Fechner ?

***Anzieu –*** Non, non. Je n'ai lu que des comptes-rendus.

***J. Lacan –*** Je vous ai indiqué que la psycho-physique de Fechner n'est pas du tout, ne ressort pas à la dimension psychologisante tout à fait élémentaire qui ressort de sa vulgarisation. La rigueur de la position qu'était amené à prendre Fechner l'entraîne à supposer que, puisqu'il y a parallélisme entre conscience et domaine mesurable dans le physique, ceci implique du même coup qu'il faut étendre possiblement, virtuellement, au moins théoriquement, dans l'abstrait, la possibilité de phénomènes de conscience peut-être très au-delà des êtres animés.

Ceci pour vous montrer que, quand même, quand les idées s'introduisent avec leur caractère d'hypothèses valables, elles entraînent leurs auteurs beaucoup plus loin de la routine. Fechner a dit dans sa psycho-physique quelque chose de tout autre, par lequel il fait échapper le domaine du rêve en cette similitude ou ce parallélisme. Et il indique d'une façon tout à fait accentuée, dont il ne faut pas considérer que c'est simplement une espèce de terme de style, d'heureuses analogies que Freud se permet d'associer, d'amener dans son texte à ce moment-là. Freud ne fait jamais ces choses-là. Freud n'est pas Jung. Il ne s'amuse pas à trouver tous les échos que l'on peut trouver partout, pourvu qu'ils parlent assez fort. Et quand Freud met quelque chose dans son texte, on sait que ça a toujours une extrême importance. Dans une lettre, il signale à Fliess le véritable choc, la révélation qu'a été pour lui ce passage de Fechner, en tant qu'il dit

qu'on ne peut concevoir le rêve que comme se situant dans un autre lieu psychique.

Il faut donc donner à cela son sens plein. Et s'il y a justement quelque part où vous puissiez le relever d'une façon qui lui donne un peu plus de sens, c'est justement ici. Car, en réalité, il n'y a pas d'autre sens qui permette de comprendre l'accent particulier que donne Fechner, et surtout pour Freud, cette remarque qui est relevée dans le texte de Fechner, c'est justement ce que je suis en train de vous dire, le lieu psychique dont il s'agit n'est pas le lieu psychique, mais la dimension symbolique, tout simplement. C'est ça qui fait que le rêve se place sur un autre lieu psychique et pas simplement qu'il se place dans la parenthèse du sommeil. Il se situe et se définit dans un autre lieu psychique, gouverné aussi par d'autres lois locales. C'est un autre ordre. Il y a un jeu de mot dans Angélus Silesius entre *Ort* et *Wort*, nous y reviendrons.

Le lieu psychique dont il s'agit, c'est ça, ce que je viens d'essayer de vous expliquer, pour autant que le rêve est un phénomène qui, par la partie qu'a découverte Freud et qui l'intéresse, s'inscrit dans cet autre lieu qui est le lieu de l'échange symbolique comme tel, en tant qu'il ne se confond pas, encore qu'il s'y incarne, avec la dimension spatio-temporelle où nous pouvons situer tous les comportements humains.

Mais ces lois de structure du rêve comme pour le langage s'inscrivent dans un autre lieu, que nous l'appelions psychique ou pas, c'est ce que ça veut dire, ça se situe ailleurs.

***Valabrega –*** On passe au schéma. Cet appareil psychique est conçu sur le modèle d'une double analogie. Sa particularité essentielle est que le schéma

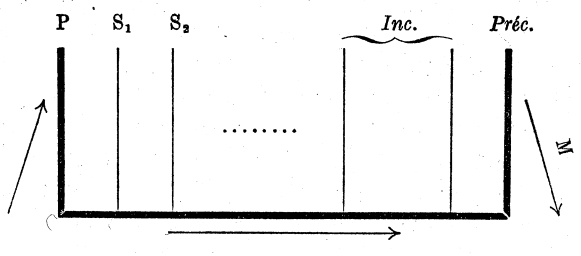


P, $S_1$, $S_2$, $S_3$, M, est orienté et a une direction comme l'appareil réflexe.

Freud dit que cette orientation, très importante à l'origine, vient d'une exigence connue d'expliquer les processus psychiques sur le modèle des processus réflexes. Le réflexe serait le modèle de toute production psychique.

***J. Lacan –*** Attendez un peu… Cet appareil est à ranger dans le système ψ. C'est dans une certaine suite temporelle qui doit être suivie par l'excitation.

Évidemment il se raccroche, si on peut dire, rétro-activement, à son appareil réflexe. Il justifie l'introduction de ceci en disant :

> *« Et après tout, ne l'oublions pas, c'est là une propriété de l'appareil réflexe, les choses ne vont que dans un sens. »*

Mais l'essentiel, il l'introduit là, ce qui, nous pouvons le remarquer, n'a jamais à être mis en relief dans cet équilibre des trois appareils φ, ψ et ω, jusque-là où il s'agissait avant tout de phénomènes d'équilibre et qui pouvaient être considérés comme réversibles, puisque, si on ne parle jamais d'équilibre, l'équilibre on y revient toujours, que ce soit en avant ou en arrière. Mais tout d'un coup, il nous introduit — il faut savoir le repérer au passage — la notion que les choses se passent dans une succession déterminée.

Il va se passer quelque chose que nous sommes en train de définir d'abord comme étant justement irréversible. C'est là le pas suivant qui est fait. Le mot irréversible n'y est pas mais y est suffisamment indiqué, à mon gré, et j'espère aussi au vôtre, par la *Zeitlichfolge*, suite temporelle, la *Richtung*.

Je vous signale deux endroits, page 542 de l'édition allemande, mais il y en a de nombreux autres dans tout ce chapitre. Il y revient, c'est essentiel à la démonstration. Or, c'est là, si vous voulez, que j'amorce et que nous allons peut-être laisser aujourd'hui suspendu notre propos.

Après avoir posé ceci, ce à quoi nous le voyons s'entraîner, c'est à faire quelque chose qui précisément consiste à considérer ce qui — il vient de le dire lui même — ne se passe jamais dans un sens, au moins dans ce schéma, si nous le considérons comme fondamental de l'arc réflexe, il va être amené à le considérer comme produisant des effets dans le sens inverse. C'est pour cela que nous sommes dans le chapitre de la régression, au moment même, et d'ailleurs pour des raisons de cohérence interne, de concepts, au moment même où il introduit la notion de succession temporelle, il va être amené à nous parler exactement du contraire, de cette chose paradoxale qui va s'appeler la régression et qui va exercer une influence si dominante par la suite sur tout le développement de la pensée psychanalytique.

C'est ce que vous avez déjà pu voir hier soir à propos de la conférence de Schweich, combien nous autres nous essayons actuellement d'obtenir quelque précision dans la mesure où nous avançons dans les domaines encore inconnus, comme celui des psychoses, la façon dont il faut considérer, envisager, comprendre cette notion de régression. Vous l'avez bien senti, c'est de cela tout le temps qu'il s'agissait, quel sens donner au fait qu'un sujet a régressé au stade oral ?

Nous allons régresser dans toute la suite de ces chapitres, une véritable série d'antinomies, de contradictions et ce n'est pas la moindre de voir que toute la théorie du désir qui est donnée comme étant le désir le plus attaché à sa racine biologique, plus nous serons près de l'élan biologique, plus le désir aurait tendance à se manifester sous une forme hallucinatoire. Avouez que c'est là un paradoxe, une formule que nous trouvons comme dans la suite du texte que le rêve nous révèle, une sorte d'état primitif de l'humanité. Alors, par conséquent, si tant est que l'homme primitif ait eu moins de moyens de subsister que nous, il aurait été quelqu'un qui se serait sustenté dans le monde en rêvant. Avouez que ces choses que nous prenons comme si c'était argent comptant — on nous en a fait avaler bien d'autres choses, on nous a bien dit que les primitifs avaient une pensée prélogique, toutes sortes de choses qui ne gardent pas leur entier crédit.

Bref, cette notion, les contradictions dans lesquelles l'engage la nécessité d'expliquer le phénomène du rêve par la régression vont, vous allez le voir, rencontrer sur tous les plans, autant d'objections fondamentales à peu près qu'il va donner de formes à cette régression, qu'il appelle régression topique.

Quant à expliquer comment le procès s'est passé, dans cette traversée de l'appareil psychique, dans les incitations, jusqu'au point où elles vont se retrouver en expression ou décharge motrice, cette nécessité de retrouver une sorte de plan perceptif primitif, donc une régression topique, donc la prétendue forme hallucinatoire que doit prendre dans certaines conditions le désir. Tout ceci va rencontrer une foule de difficultés, ne serait-ce que des hypothèses fondamentales à savoir que le circuit ne peut aller que dans un sens, et ce que nous savons par expérience, que le circuit neuronique n'est pas rétrograde et ne l'est jamais, la propagation de l'excitation nerveuse ne se produit que dans un sens, la régression topique à elle seule soulève toutes sortes de difficultés dans ce schéma. La régression temporelle, formelle, vous allez voir que c'est ça même au niveau de quoi nous allons voir les plus grandes antinomies qui se produisent à ce stade dans la pensée de Freud. C'est ça aussi qui va nous permettre de comprendre pourquoi et dans quel sens sa pensée a dû faire ultérieurement certains progrès et comment, par exemple, la théorie du Moi, telle qu'elle est fondée déjà en 1915, au niveau de la théorie de la libido narcissique, nous permet d'aborder d'une manière décisive, essentielle, résolutive, aux problèmes que posent les diverses formes alors élaborées de la régression au niveau de ce schéma. Je ne fais que vous indiquer là ce qui fera l'objet de notre prochain séminaire, dans 15 jours.

Vous voyez quel intérêt ça peut avoir, puisque ça met en cause, de même que j'essaie de limiter l'emploi de termes comme résistance ou censure, aussi les

conditions limitées dans lesquelles nous devons faire usage de ce terme de régression et comprendre ce que ça veut dire, et jusqu'à quel point nous devons, comme je le disais hier soir, pour un certain temps renoncer à toutes sortes d'usages abusifs qui en ont été faits.

# Leçon XII

*2 mars 1955*

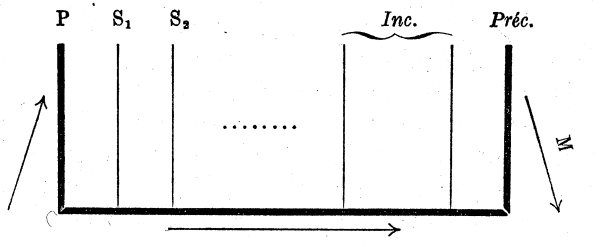


***J. Lacan –*** On va commencer par lire quelques petits bouts de texte de Freud, que l'on lit toujours trop vite. Aujourd'hui nous reprenons le fil de notre commentaire de la VII[e] partie de la *Science des rêves*, « Psychologie des processus du rêve », dans le dessein de l'intégrer à cette ligne générale que nous poursuivons, tâcher de comprendre ce que signifie le progrès de la pensée de Freud, eu égard à ce qu'on peut appeler les fondements premiers de l'être humain tel qu'il se découvre dans la relation analytique et ceci dans le dessein d'expliquer le dernier état de la pensée de Freud, celui qui s'est exprimé dans l'*Au-delà du principe du plaisir*.

Nous en étions arrivés la dernière fois à prendre, au niveau du texte de « Psychologie du processus du rêve », le premier paragraphe qui concerne l'oubli des rêves et l'expliquer. Ceci nous a amené, à propos d'une divergence qui s'est manifestée dans certaines corrections que j'avais apportées aux remarques de Valabrega sur la nature de la résistance, à préciser d'une façon apologétique le sens qui s'est incarné dans un petit apologue sur la différence qu'il y a entre censure et résistance, censure et résistance de censure. La résistance étant tout

ce qui s'oppose, dans un sens général, au travail analytique et la censure, une qualification spéciale de cette résistance.

La ligne dans laquelle s'insère notre travail — pas besoin de le rappeler une fois de plus — il s'agit toujours de savoir où se situe ce que nous pouvons appeler le sujet de la relation analytique. Il faut se garder sur ce plan, sur cette question de qui est le sujet de la relation analytique, d'une attitude naïve, le sujet, eh bien, c'est lui, quoi ! Comme si le patient était quelque chose d'univoque, comme si nous-même, l'analyste, étions quelque chose qui sans aucun doute peut se résumer à une certaine somme de caractéristiques individuelles.

Cette notion du clivage qu'il fait intervenir dans la notion du « qui est-il ? », ou « qui suis-je ? », c'est toute la question que nous manipulons ici dans toutes ses manifestations, pour essayer, par justement les antinomies, les problèmes qui se révèlent dans la rencontre à tout instant, concrète, avec cette question « qui est le sujet ? », en la suivant dans tous ces points où elle se réfléchit où elle se réfracte, où elle éclate de façon patente, dans les difficultés que nous rencontrons à y répondre, c'est de cette façon que nous espérons donner le sentiment du point où elle se situe exactement et qui, bien entendu, ne peut pas s'attaquer d'une façon directe, puisque s'y attaquer c'est aussi s'attaquer aux racines même du langage. Qu'est-ce que ça veut dire ? Dans cette ligne, [il faut] regarder les choses auxquelles on ne s'arrête pas, parce que c'est une petite note incluse dans toute la maçonnerie, dans l'édifice freudien [page 460]. Nous n'arriverons peut-être pas à rejoindre Valabrega, non pas parce qu'il va vite, mais il va d'une façon assez précise pour que nous ne soyons pas forcés de l'arrêter.

Cette note est dans la 4e partie, « Le réveil par le rêve », « Les rapports de l'inconscient et du préconscient ».

> *« Une autre complication… — que celle de savoir pourquoi le préconscient a rejeté et étouffé le désir qui appartient à l'inconscient… — beaucoup plus importante et profonde, dont le profane ne tient pas compte, est la suivante. Une réalisation du désir devrait certainement être une cause de plaisir. Mais pour qui ?… »*

Vous voyez que cette question de « pour qui ? », nous ne l'évoquons pas pour la première fois dans notre société. Ce n'est pas mon élève Leclaire qui l'a inventée : « qui est le sujet ? »

> *« Pour celui, naturellement, qui a ce désir. Or, nous savons que l'attitude du rêveur à l'égard de ses désirs est une attitude tout à fait particulière. Il les repousse, les censure, bref ne veut rien en savoir. Leur réalisation ne peut*

*donc lui procurer de plaisir, bien au contraire. Et l'expérience montre que ce contraire, qui reste encore à expliquer, se manifeste sous la forme de l'angoisse. Dans son attitude à l'égard des désirs de ses rêves, le rêveur apparaît ainsi comme composé de deux personnes réunies cependant par une intime communauté.»*

Voilà un petit texte que je livre comme liminaire à votre méditation. Car il exprime, d'une façon tout à fait claire l'idée même du décentrement du sujet, sur laquelle j'insiste toujours, d'une façon, là, tout à fait clairement exprimée. C'est une étape naturellement de la pensée, pas la solution. Qu'une verbalisation permette de donner à cela quelque chose qui serait comme une chosification du problème, à savoir il y a une autre personnalité, on n'avait pas attendu Freud pour le dire. C'est un monsieur nommé Jouet qui n'est d'ailleurs pas travailleur sans mérite, encore que tout à fait éclipsé par la découverte freudienne, qui avait cru s'apercevoir, en effet, que dans certains cas il y avait le phénomène de double personnalité dans le sujet. Et il s'en était arrêté là, parce qu'il était un psychologue; c'était en somme une curiosité psychologique, ou, comme vous voudrez, un fait d'observation psychologique, cela revient au même historiolé, disait M. Spinoza, des petites histoires. Tandis que nous, c'est justement parce que Freud ne nous présente pas les choses sous la forme d'une petite histoire, parce que Freud pose le problème en son point tout à fait essentiel, à savoir qu'est-ce que c'est que ce qu'on peut appeler le sens ? Mais aussi bien quand il dit « les pensées », c'est ça qu'il veut dire, et pas autre chose, le sens du comportement de notre prochain, en tant que nous sommes vis-à-vis de lui dans cette relation tout à fait spéciale qui a été inaugurée par Freud dans la façon d'aborder un certain type de maladies, les névroses.

Qu'est-ce que c'est que ce sens ? Il donne cette question. Il va la rechercher non pas simplement dans un certain nombre de traits à mettre en évidence dans notre comportement exceptionnel, anormal, pathologique, mais il parle d'abord de lui-même, à savoir que pour faire sortir cette vérité du sens du sujet, il commence à se la poser là seulement où le sujet peut se la poser, au niveau de lui-même. Et c'est parce que Freud analyse ses propres rêves qu'il fait sortir quelque chose qui est ce que nous venons de dire, à savoir que quelqu'un d'autre apparemment que lui-même parle dans ses rêves. Et c'est ce qu'il nous confie dans une note comme celle-ci.

Quelqu'un d'autre, apparemment, ce deuxième personnage, qu'est-ce que ça veut dire ? Quel est son rapport avec l'être du sujet ? C'est toute la question dont il s'agit depuis le début jusqu'à la fin, depuis le petit *draft* dont nous avons vu à quel point, à tout instant, tout en se maintenant dans le langage atomis-

tique, il en dérape à quelque chose, parce qu'il pose tout le problème des relations du sujet et de l'objet, dans des termes remarquablement originaux.

Il ne vous a pas échappé que je viens de renouer aujourd'hui la ligne de notre travail, l'originalité de cette première ébauche que Freud nous donne, de tentative de dessin de l'appareil psychique humain, ce qui est important, frappant, distinct de tous les auteurs qui ont écrit sur le même sujet, et même du grand Fechner, auquel il se réfère sans cesse, c'est l'idée que l'objet de la recherche humaine n'est jamais un objet de retrouvailles, qu'il est un objet à chaque fois, retrouvailles au sens de la réminiscence, où le sujet retrouve les rails préformés de son rapport naturel au monde extérieur. Mais si l'objet humain se constitue, c'est toujours par l'intermédiaire d'une première perte, rien de ce qui est fécond pour l'homme ne se passe sinon par l'intermédiaire d'une perte de l'objet, que c'est toujours une reconstruction de l'objet dont il s'agit.

Ceci est un trait que nous avons noté au passage. Je pense qu'il ne vous a pas échappé au milieu de beaucoup de choses que nous avons vues dans ce premier paragraphe. Mais ceci a pu vous paraître n'être qu'un point de détail. Je le repointe au passage, parce que nous le retrouverons dans la suite. Toute dialectique, en somme, de la décomposition de l'objet, le fait que l'objet humain est toujours quelque chose dont le sujet va tenter de retrouver la totalité, à partir de je ne sais quelle unité perdue à l'origine, c'est quelque chose de très frappant qui déjà s'ébauche à l'intérieur de cette sorte de symbolique construction théorique que Freud cherche, que lui suggèrent les premières découvertes sur la structure du système nerveux, dans la mesure où elles peuvent être appliquées à son expérience clinique. Déjà il arrive à cette réalité profonde au niveau de ce qu'il faut appeler la portée métaphysique de son œuvre, au niveau de la *Science des rêves*, à un point accidentel voire caduque, on peut le laisser passer, voir là une énonciation qui nous fait toucher que nous sommes bien dans la ligne en posant toujours à ce niveau la question de Freud, à savoir qu'est-ce que le sujet ? en tant que ce qu'il fait a un sens, qu'en fin de compte il parle par son comportement comme par ses symptômes, comme par aussi bien toute cette fonction marginale de ce que nous connaissons de son activité psychique, dite à ce moment-là consciente — le terme étant, pour la psychologie de l'époque, maintenu pour équivalent — et dont Freud montre à tout instant que c'est précisément là ce qui fait le problème, que la chose la plus incompréhensible n'est assurément pas ce qui se lit dans le comportement du sujet. C'est pourquoi cette apparence, cette présentation dans la conscience est quelque chose qui est en quelque sorte si irrégulière. C'est là à tout instant présentifié dans cette petite ébauche de l'appareil psychique, avec laquelle nous en avons à peu près fini.

Et au moment où il aborde une notion psychologique des processus du rêve, c'est à savoir, il ne faut pas confondre, dit-il, processus primaire et inconscient. Dans le processus primaire, il y a toutes sortes de choses qui apparaissent au niveau de la conscience. Il s'agit précisément de savoir pourquoi ce sont celles-là qui apparaissent, à savoir quelque chose qui est ce qui nous apparaît comme l'idée, la pensée du rêve. Bien sûr, nous en avons conscience, puisqu'aussi bien, sans cela, nous ne saurions rien de ce qui existe du rêve. Ce qui est inconscient est quelque chose où forcément, nous dit-il, il faut par une nécessité de la théorie qu'une certaine quantité, un certain facteur quantitatif d'intérêt se soit porté. Et pourtant, ce qui motive cette quantité, ce qui la détermine est ailleurs, est dans un ailleurs dont nous ne sommes pas conscients. Il faut aussi que nous le reconstruisions, cet objet-là. C'est ce que nous avons vu apparaître déjà au niveau du premier petit schéma donné dans le rêve d'injection d'Irma, celui que Freud donne au niveau du graphe, de l'ébauche de l'appareil psychique ; il nous montre que ce qui apparaît dans le rêve est évidemment, quand on étudie la structure, la détermination des associations, ce qui est le plus chargé en quantité, ce vers quoi convergent, sur le plan de la relation expressive du signifié au signifiant, le plus de choses à signifier.

Mais ceci en effet émerge, parce que cela semble être le carrefour, le point de concours du plus d'intérêt psychique. C'est aussi quelque chose qui nous laisse complètement dans l'ombre les éléments qui s'y manifestent, à savoir les motifs eux-mêmes. Ces motifs, nous les avons déjà indiqués au niveau du graphe. Ils sont doubles, c'est le discours continué, la parole du dialogue poursuivi avec Fliess, d'une part, et, d'autre part, sous une double forme, le fondement sexuel qui donne l'autre détermination à toutes les apparences du rêve. Le fondement sexuel est double, à la fois intéressé dans cette parole, puisque c'est la notion qu'il existe en tant que tel qui vient là déterminer le rêve, montrant que c'est le rêve de quelqu'un en train de chercher ce qui est un objet même du rêve, et le fait que Freud se trouve lui-même effectivement particulièrement, non seulement avec sa malade, mais toute la série féminine qui s'ébauche derrière elle, série complexe et contrastée, ce qui reste justement à déterminer, ce qui est dans l'inconscient et ceci doit être, ne peut être uniquement, comme objet, que reconstruit. C'est là le sens de ce que Freud, au point où nous sommes du développement de sa pensée, nous amène.

C'est ce que nous allons aborder aujourd'hui, avec la deuxième partie sur la régression, sur la notion de comment il faut concevoir coalescence ; c'est la caractéristique, la nécessité fondamentale de toute formation symptomatique d'au moins deux séries de motivations, dont une doit être sexuelle et l'autre est justement ce qui est mis en question ici, parce que c'est en question partout

dans l'œuvre de Freud, sans être jamais à proprement nommé de la façon dont nous lui donnons ici son nom, qui est justement le facteur de la parole, de la fonction symbolique en tant qu'elle est assumée par le sujet. Mais toujours avec la même question, par qui, par quel sujet ?

***Valabrega –*** C'est important de conserver en mémoire qu'il introduit pour la première fois la conception de l'appareil psychique à propos de l'étude sur la régression. C'est donc à la *Traumdeutung* qu'il faudra retourner, pour retrouver la première explication de la régression, qui ultérieurement va prendre une importance considérable dans toute la théorie qui suivra.

Ensuite, pour suivre l'argumentation de Freud dans ce passage, il commence par rappeler les trois caractères les plus importants qui lui ont été fournis par l'étude du rêve. C'est-à-dire qu'il résume, condense, tout ce qui précède cette partie, pour ainsi dire tout le volume, avant d'en arriver à cette étude des processus qui sont trois :

1. Le rêve met la pensée au présent dans l'accomplissement du désir. Par conséquent, c'est une actualisation. Le désir ou la pensée du désir, le plus fréquemment dans le rêve, est objectivé, mis en scène, enfin vécu.
2. C'est un caractère presque indépendant, dit Freud, du caractère précédent, et non moins important : la transformation de la pensée du rêve en images visuelles et en discours, *Bildermutrede*.

***J. Lacan –*** *Rede*, ça veut dire discours. L'inconscient c'est le discours de l'Autre, ce n'est pas moi qui l'ai inventé. *Bildet*, ça veut dire imaginaire, particulièrement adapté à un terme qui veut dire image en allemand.

***Valabrega –***

3. Troisième notion sur laquelle on a déjà insisté, due à Fechner, lieu psychique du rêve différent du lieu de représentation de la vie éveillée.

Voilà les trois résultats les plus importants qu'il souligne dans le début de son argumentation, l'essai de construction de l'appareil psychique auquel il va se livrer. Cela va être le premier schéma sur le modèle d'appareil possible. Et cette reconstruction suit directement la référence à la *Psychophysique* de Fechner.

Pourtant, une chose importante est déjà indiquée et va être reprise dans la suite, c'est que l'appareil psychique étant constitué de divers systèmes (φ, ψ, … et que l'on est pas obligé dit-il, d'imaginer entre les divers systèmes un certain ordre spatial, mais un ordre de succession temporelle, il faut donc imaginer cet appareil comme un schéma spatial, mais ne pas croire à sa spatialité, mais croire que c'est un ordre de succession temporelle de l'excitation qui parcourt les différents systèmes concernés. Par conséquent, c'est une topique temporelle.

Plus loin, après l'exposé des schémas, il va revenir sur cette idée, et dire que le rêve est un retour, dans une synthèse qu'il fait après sa conception de l'appareil, un retour au plus lointain passé et ce passé, par-delà l'enfance, remonte à un passé phylogénétique, c'est-à-dire compris dans un sens encore plus large que le passé historique du sujet.

En abandonnant cette synthèse, voici le schéma n° 1 de l'appareil. Il est doué d'une direction, c'est ce qui est fondamental, la direction des flèches. Le processus psychique va toujours de l'extrémité P, perceptive, à M, motrice. Cependant, il y a une première différenciation qui intervient aussitôt après. Les excitations perceptives parvenant dans le sujet y laissent une trace, qui est une trace de souvenir. Il faut expliquer la mémoire. Or le système P, perception, n'a aucune mémoire. Il faut donc différencier un système S du système P. Car d'abord les perceptions se trouvent unies dans la mémoire d'après leur ordre d'apparition. Lorsqu'il y a eu simultanéité de perceptions, il y aura connexion dans le même ordre simultané des traces. C'est là le phénomène important de l'association. Comme d'autre part il existe dans les connexions intervenant dans le système S d'autres connexions que la connexion associative, il sera donc nécessaire d'admettre plusieurs systèmes S, $S_1$, $S_2$, $S_3$… On en aura un grand nombre. Il serait vain, dit Freud, de vouloir en fixer le nombre, et même de vouloir le tenter.

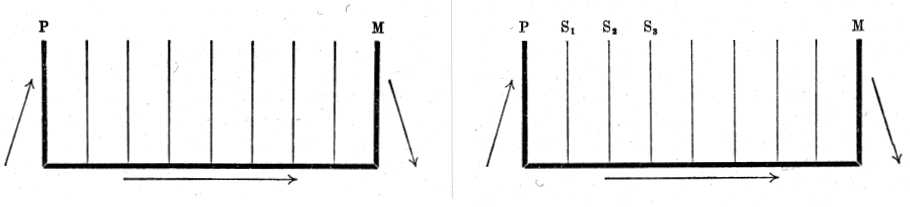


***J. Lacan*** **–** Ceci est presque amusant. Vous avez le texte dans l'esprit, M. Hyppolite, c'est vraiment fort piquant :

> *« Le premier de ces systèmes S fixera l'association par simultanéité ; dans les systèmes plus éloignés, cette même matière d'excitation sera rangée selon des modes différents de rencontre, de façon, par exemple, que ces systèmes successifs représentent des rapports de ressemblance, ou autres, »*

c'est-à-dire, bien entendu, que nous entrons là dans le registre dialectique de l'établissement du même, de l'autre, de l'un, du multiple, de tout ce que vous voudrez. Vous pouvez insérer là tout Parménide. Et il dit :

> *« Il serait oiseux, évidemment, de vouloir indiquer en paroles la signification psychique d'un tel système. »*

Qu'est-ce que ça veut dire « vouloir indiquer en paroles » ? C'est-à-dire, dans les paroles de notre démonstration, d'un schéma, de faire un schéma des différentes façons dont s'organisent et se regroupent les éléments plus ou moins atomistiquement conçus de la réalité, au niveau des différents plans où il faut que nous les considérions, pour recréer toutes les catégories du langage ?

Ici Freud s'aperçoit, sous cet « il serait oiseux… » de la vanité d'un tel excès. Et il est exigé d'un autre côté qu'un schéma nous permette de dérouler spatialement, puisqu'il s'agit du schéma d'un appareil spatial, tout ce que nous devons retrouver comme connexions au niveau des concepts et des catégories. Dès lors, bien entendu, il serait tout à fait oiseux de le faire. Car notre schéma spatial ne sera alors qu'une doublure des exigences à cet endroit du jeu de la pensée, au sens le plus profond et le plus général. Ici, on voit qu'il abandonne, que son schéma n'a plus d'utilité, si ce n'est de nous indiquer que là où il y a relation de langage il faut qu'il y ait connexion, à partir du moment où nous cherchons à établir ces relations de langage dans leurs rapports, leurs supports, un substrat qui serait donné à l'intérieur d'un appareil neuronique déterminé. Il s'aperçoit qu'il n'y a rien d'autre à faire qu'à indiquer qu'il faut qu'il y ait une série de systèmes, mais qu'il serait oiseux de vouloir les préciser, les uns après les autres, car alors, abandonnons toute la catégorie du schéma neurologique, nous y incluons, nous y supposons la totalité du schéma disons noologique, tout simplement. Et l'espèce de tranquillité avec laquelle il abandonne cette tâche, à laquelle on voit de plus naïfs se consacrer, est tout à fait caractéristique. Par contre, la phrase suivante :

> *« Sa caractéristique serait l'étroitesse de ses relations avec les matières premières du souvenir, c'est-à-dire, si nous voulons évoquer une théorie plus profonde, les dégradations de la résistance dans le sens de ces éléments. »*

« Dégradation de la résistance », ce n'est pas la traduction exacte. Là, quelque chose nous arrête de tout à fait concret. Que signifie à ce niveau la notion de résistance ? Où elle va se situer à l'intérieur de ce schéma ?

***Valabrega –*** Ainsi qu'on peut le voir, dans le passage que M. Lacan vient de commenter, il y a une critique de l'associationnisme. Car l'associationnisme doctrinal est la loi de l'association qui met les souvenirs en connexion, quels que soient leurs rapports, de contiguïté, ressemblance ou différence. Tandis que là, l'association est spécifiée, c'est une connexion parmi d'autres. Il y en a d'autres et c'est pour cela qu'il y a plusieurs systèmes. Il y a une critique qui est formulée, qui est en désaccord avec la doctrine associationnniste.

***J. Lacan –*** C'est exact. C'est en ce sens qu'il reconnaît implicitement — puisqu'il faut qu'il suppose au niveau des différents systèmes tous ces étages — qu'au niveau précis où il s'agit des rapports de ressemblance, il passe de l'associationnisme à ce qu'il y a d'irréductible à l'associationnisme, toute la dialectique, la catégorie de la ressemblance étant la première catégorie dialectique.

***Valabrega –*** Alors, ces souvenirs, $S_1$, $S_2$… sont par nature inconscients. Ils peuvent devenir conscients. Mais dans ce cas encore faut-il noter qu'ils n'ont aucune qualité comparable, aucune qualité sensible, c'est sur la qualité sensible qu'il faut insister, comparables à celle des perceptions. Et si maintenant nous introduisons — car il dit que jusqu'ici nous n'avons pas tenu compte, dans notre schéma, du rêve et de sa psychologie — le rêve dans le schéma, nous nous rappelons qu'il ne peut être expliqué dans sa formation que par deux instances fondamentales, l'instance critiquante et l'instance critiquée; celle qui critique et celle qui est critiquée. L'instance critiquante est celle qui interdit l'accès à la conscience et qui se trouve par ce fait dans la relation la plus étroite avec cette conscience.

C'est en plaçant dans son schéma ces deux instances, critiquante et critiquée, qu'il parvient au schéma du dessous, où nous avons toujours l'extrémité perceptive et l'extrémité motrice; il situe le préconscient près de l'extrémité M, le préconscient est à considérer comme le dernier des systèmes situé à l'extrémité motrice . Les phénomènes préconscients peuvent parvenir à la conscience. Tout à l'heure on verra, dans le développement linéaire du schéma, qu'on sera amené à assimiler, puisque certains phénomènes préconscients peuvent devenir conscients, je puis me tromper, mais il me semble qu'on comprendrait plus clairement le schéma si au lieu d'en faire un schéma parallélépipédique, on faisait un schéma circulaire, afin de pouvoir parvenir aussi de M. à P, les phénomènes préconscients devenant conscients.

Dans l'autre cas, ça va être un autre processus sur lequel on va insister. Les phénomènes préconscients sont définis par leur capacité à devenir conscients, en suivant un processus dirigé normalement à l'inverse de la flèche du bas.

***J. Lacan –*** Vous mettez là en valeur ce que, j'imagine, tout lecteur de bonne foi de Freud doit s'être posé comme problème depuis longtemps. Ce système qui, bien entendu, dès ce moment-là est reconnu comme supposant une unité, à savoir le système de la perception-conscience, *Wahrnehmung-Bewusstsein*, celui que nous retrouvons au niveau de la dernière topique, comme à certains moments de l'exposé de Freud, comme devant former le noyau du Moi. Mais cela ne veut pas dire que, parce que ceci est exprimé de cette façon, il faille s'en tenir là. Justement, quand on parvient à ce dernier état de la pensée de Freud, c'est pour en dire qu'il est communément accepté. Je le dis au passage pour signaler que

c'est communément accepté et que nous ne nous en contenterons pas. Revenons en arrière. Le système perception-conscience est d'ores et déjà, au niveau de la *Science des rêves* affirmé. Ce qui est frappant est qu'il doit impliquer, admettre, d'une façon absolument nécessaire, en raison de l'annexion interne, cette liaison dénommée représentation.

La remarque de Valabrega vaut à elle toute seule, indépendamment de la tentative de solution qu'il présente, c'est que d'autre part il nous représente comme un seul système l'élément topique, dans un schéma qui, je vous le rappelle, n'est pas purement spatial, mais successif, comme unité topique, ce quelque chose qui justement est décomposé aux deux bouts, aux deux extrémités du système. Cette difficulté doit bien représenter quelque chose.

Je dirai que pour l'instant il suffit que nous laissions la question ouverte. En fin de compte pour l'explication du fonctionnement même de son schéma, il faut qu'il nous rappelle, à un moment donné, que la conscience, qui est à l'issue des procès d'élaboration qui vont de l'inconscient vers le préconscient, qui doivent normalement aboutir, puisque la dénomination même de ces systèmes implique cette orientation vers la conscience, ce qui est dans l'inconscient est séparé de la conscience mais peut y arriver par le stade préalable de préconscient. Or ce système de la conscience, par la nécessité de son schéma, il faut qu'il le situe juste avant la possibilité de l'acte, avant l'issue motrice, donc là, à droite, en M. Et c'est là en effet qu'il le place. Or, par toutes les prémisses qui déterminaient la fabrication de son schéma neurologique, il a fallu qu'il admette que ce soit au contraire bien avant toute espèce d'inconscient, c'est-à-dire au niveau de l'acquisition, de la prise de contact avec le monde extérieur, avec l'*Umwelt*, que se produise la perception, c'est-à-dire à l'autre bout du schéma, que nous ayons le système *Warnehmung* W ou perception P. Par conséquent, le schéma, la façon dont il est construit, à cette étape de la pensée de Freud, a pour conséquence, pour propriété et singularité, qu'il pose un problème de représenter comme étant dissocié, aux deux points terminaux de la série de ce qui est le sens de circulation de l'élaboration psychique, à ses deux extrémités, ce qui paraît être l'envers et l'endroit d'une même fonction, à savoir la perception et la conscience.

Ceci d'aucune façon ne peut être attribué à quelque caractère contingent qui serait lié du fait que nous subissons quelque illusion dans la spatialisation, l'ensemble de ce schéma, qu'il est parfaitement concevable que, tout cela étant en fin de compte des phénomènes loin d'être uniquement spatiaux, sur un certain plan ce soit simplement une difficulté de la représentation graphique qui aboutisse à cette difficulté apparente. Cette difficulté est bien interne à la construction, au mouvement même, à l'élaboration dialectique du schéma. Il faut que la

perception soit aidée pour qu'elle ait cette caractéristique d'être une espèce de couche sensible, au sens que le mot sensible a dans photosensible. Mais dans un autre texte Freud y est revenu et a insisté sur le petit appareil qui consiste à voir prendre des notes sur une sorte de tableau d'ardoise qui a des propriétés spéciales d'adhésivité et sur lequel repose un papier transparent ; le crayon est une simple pointe ayant pour propriété, chaque fois qu'elle trace quelques lignes ou signes sur le papier transparent, de déterminer une adhérence momentanée et locale avec l'ardoise qui est dessous, et par conséquent le mot tracé apparaît sur la surface, en sombre sur clair, ou clair sur sombre, et reste inscrit sur cette surface aussi longtemps que vous ne faites pas le geste de détacher la feuille à nouveau du fond, ce qui provoque la disparition du mot, le papier se retrouve vierge chaque fois que l'adhérence est levée.

C'est quelque chose comme cela que Freud exige de sa première couche perceptive. Il faut supposer que le neurone perceptif, étant une matière sensible, puisse intercepter toujours quelque perception. Mais il restera toujours quelque trace sur l'ardoise, même si ce n'est plus visible, de ce qui a été un moment écrit. Ce sont les couches supérieures qui sont chargées de conserver ce qui a été une fois perçu mais il faut que ce qui est à la surface devienne vierge. Tel est le schéma cohérent, logique, et rien ne nous indique qu'il ne soit pas fondé dans le fonctionnement concret de l'appareil psychique. Ce qui rend nécessaire que le système perceptif soit donné au départ.

Ainsi, nous aboutissons à cette singulière dissociation, à savoir que perception et mémoire s'excluent quant à leur localisation systématique, du point de vue de l'appareil nerveux, il faut distinguer le niveau de l'accumulation de l'appareil mnésique du niveau de l'acquisition perceptive, ce qui est, du point de vue de l'imagination d'une machine parfaitement correct mais nous nous trouvons devant cette seconde difficulté qui constitue le paradoxe sur lequel Valabrega et moi attirons votre attention. Si nous prenons les choses ainsi, tout dans l'expérience indique que le système de la conscience doit se trouver au point opposé le plus extrême de cette succession de couches d'élaboration, d'interconnexions systématiques, qu'il nous est nécessaire d'admettre, pour penser le fonctionnement concret, effectif, dans l'expérience de l'appareil psychique ; ce niveau de la conscience nous devons le supposer exactement au point opposé de la dite succession de couches.

Ceci présente une difficulté. Nous soupçonnons, une fois de plus, qu'il y a là quelque chose qui ne va pas, ce même quelque chose qui, dans le premier schéma, va s'exprimer en ceci, qu'il va les supposer sur deux plans différents, le fonctionnement du système φ, d'une part, complément du circuit stimulus-réponse, et le système ψ, fonctionnement énergétique du fonctionnement

psychique. Là, nous avons un paradoxe singulier. La nécessité d'admettre comme quelque chose fonctionnant selon des principes énergétiques différents, le système que nous appelions ω qui représentait le système de la perception en tant que dans ce premier schéma il était la fonction de la prise de conscience, liée à sa nature de fonctionnement particulier, au niveau de la qualité de tout ce qui faisait l'autonomie du système ω dans le premier schéma. Et par là le sujet avait avant tout ses renseignements qualitatifs, qui étaient autre chose, que ce schéma était amené à isoler, faute de pouvoir d'aucune façon le représenter au niveau du système d'équilibre énergétique constitué par le système ψ en tant que régulateur des investissements dans l'appareil nerveux.

Donc, nous nous trouvons devant ceci, le premier schéma nous donne une représentation à une seule extrémité de l'appareil de la perception et de la conscience, comme unies entre elles, comme elles le sont expérimentalement. Mais le second schéma multiplie les difficultés du premier par une nouvelle difficulté, à savoir la dissociation de la place du système perceptif et de la place de la conscience. Vous voyez où tout cela va nous mener. Pour l'instant, je suspends simplement la question.

***Valabrega –*** Il faudrait donc, semble-t-il, qu'on puisse établir une connexion quelconque, je ne sais pas comment, Freud n'y insiste pas.

***J. Lacan –*** Vous avez proposé une solution.

***Valabrega –*** Non. Ce n'est pas une solution. Je vais dire pourquoi. C'est que si on avait pu imaginer ce schéma circulaire, je ne vois pas pourquoi Freud ne l'aurait pas fait. Il sait faire des cercles comme nous tous. Il imagine comme ça et parle — dans une très courte note seulement, où il assimile P et C — du déroulement linéaire de son schéma, s'il avait voulu en faire un développement circulaire, il l'aurait fait. Et il ne le fait pas. Il faudrait donc trouver une voie hypothétique. Et ce n'est pas ce point que Freud va étudier.

Je pense à une dernière hypothèse. Il faut attendre une autre topique — c'est un autre point sur lequel nous insisterons tout à l'heure — pour y voir clair. Abandonnons ce problème, pour en venir à l'inconscient, qui est un système situé plus en arrière. Il ne peut accéder à la conscience « si ce n'est en passant par le préconscient ».

Ainsi le motif du rêve serait à situer dans le système inconscient. La conscience, [voir la] petite note page 444 de la dernière édition française, est un « système succédant au préconscient ». C'est un ordre de succession au préconscient, mais dans un autre sens ; c'est le système le plus superficiel, le système P/C. On retrouve ici le paradoxe que le système conscient soit ouvert à la fois du côté de la perception, àgauche du tableau, par où l'excitation arrive, et à

l'extrémité motrice, à droite, dont le système le plus voisin est le système préconscient. On retrouve dans cette note le même paradoxe. L'excitation interne dans le cas du rêve, tend à passer par le relais du préconscient pour devenir consciente mais elle ne le peut pas, parce que la censure lui interdit cette voie pendant le jour, pendant la veille.

Comment expliquer l'hallucination, le rêve hallucinatoire ? Freud dit qu'il n'y a qu'un moyen de s'en tirer, c'est admettre que l'excitation, au lieu de se transmettre normalement vers l'extrémité motrice, suit une voie rétrograde. Voilà la régression.

***J. Lacan –*** Je vois qu'aujourd'hui l'attention, sur des choses qui sont tout à fait simples, est un tant soit peu ondulante. En d'autres termes, nous nous trouvons devant cette singulière contradiction — je ne sais pas s'il faut l'appeler ou non dialectique ? — que vous écoutez d'autant mieux que vous comprenez moins. Car je vous dis des choses fort difficiles, et je vous vois suspendus à mes lèvres, et après j'apprends que certains n'ont pas compris ! Et d'un autre côté, quand on dit des choses très simples, presque trop connues, il est certain que vous êtes moins suspendus. C'est une remarque que je fais au passage, parce qu'elle a son intérêt, comme toute observation concrète, et elle pose la question sur son origine. Je livre ceci à votre méditation.

Néanmoins, malgré que nous allions lentement, ceci est très important à regarder de près. Je vous fais remarquer ce que ça veut dire. Cela veut dire que la première fois que la notion de régression intervient, elle est strictement liée à une particularité du schéma, dont je vous ai montré tout à l'heure le paradoxe. En d'autres termes, si nous arrivons simplement à fomenter, d'une façon qui soit cohérente que le schéma qui est sous vos yeux, un schéma tel que le système perception-conscience ne soit pas situé dans cette position paradoxale par rapport à l'appareil, au fonctionnement à sens unique, que représente cette étape de la représentation du psychisme comme tel dans Freud, si le schéma était différent, on n'aurait aucun besoin, à ce niveau-là de la notion de régression. C'est uniquement parce que le schéma est fait comme cela, qu'il faut qu'il explique la qualité hallucinatoire de l'expérience du rêve. A ce niveau-là, il est nécessaire d'admettre, non pas tellement une régression qu'un sens régrédient de la circulation quantitative, qui s'exprime par le processus excitation-décharge. Ce qui est à ce moment-là appelé régrédient est opposé au sens progrédient du fonctionnement normal, éveillé, de l'appareil psychique. C'est quelque chose qui est uniquement dépendant de ce caractère spécial du schéma qui doit tout de même nous être un peu suspect d'être peut-être quelque chose de caduc, puisqu'en lui-même il se présente déjà comme ayant un caractère paradoxal.

Je vous prie simplement de pointer ceci au passage parce que cela nous permettra peut-être d'apporter quelque lumière dans la façon dont ensuite le terme de régression est employé, avec une multiplicité de sens qui ne va pas sans présenter quelque ambiguïté.

Le premier sens sous lequel il apparaisse, qu'on peut appeler régression topique, le fait que le courant, ce qui s'opère dans l'appareil nerveux, peut et doit aller dans certains cas en sens contraire, c'est-à-dire non pas à la décharge, mais par rapport au système, à la mobilisation du système de souvenirs qui constitue le système inconscient. Il faut dans un certain schéma, que nous expliquions pourquoi le caractère hallucinatoire du rêve, de la figuration du rêve, pourquoi ce quelque chose qui revêt certains aspects — qui ne sont d'ailleurs des aspects sensoriels que d'une façon métaphorique — le côté qualitatif de la figuration du rêve, le caractère spécialement de la figuration visuelle dans le rêve ? C'est ce qui est à expliquer à ce niveau. Et la première introduction du terme de régression dans le système freudien apparaît donc de ce fait même comme singulièrement problématique, essentiellement liée à une particularité justement des plus inexplicables de son premier schéma.

Voilà ce qu'il y a à remarquer à ce niveau. Nous verrons si quelque chose n'est pas infiniment plus valable, qui nous permette d'expliquer les choses d'une façon telle que le terme de régression deviendrait tout à fait inutile à ce niveau-là.

***M. Hyppolite –*** Est-ce qu'on ne pourrait pas émettre l'hypothèse que la régression, le schéma, l'idée de la régression chez Freud est première par rapport au schéma. Ce n'est pas le schéma qui entraîne la régression, mais l'arrière pensée freudienne de la régression qui entraîne le schéma, c'est une hypothèse, la particularité du schéma ?

***J. Lacan –*** C'est justement, si vous voulez ce qui est l'importance de la façon dont nous procédons, en étudiant successivement, sous la forme des quatre étapes, qui, je crois, schématiquement correspondent bien à quelque chose du schéma représentatif de l'appareil psychique dans Freud ; c'est que ce schéma est précédé d'un autre, qui est aussi quelque chose de construit au niveau de son expérience particulière, à savoir l'expérience des névroses. C'est cela qui, depuis le départ, anime tout son effort théorique. A ce niveau là, il n'y a pas trace d'introduction d'une notion comme celle de la régression. C'est précisément, si vous voulez, ce schéma qui continue l'autre, ou plus exactement dans ce schéma qui apparaît comme premier, qui est en continuité avec le précédent, ce schéma a cette forme dans la mesure où le premier avait cette autre que j'ai déjà représentée au tableau plusieurs fois. Et c'est dans la mesure où ce schéma a cette forme qu'il faut qu'il admette sur le plan topique qu'il y a un retour en arrière, une remontée du courant nerveux.

A ce niveau-là, rien d'autre n'implique le terme de régression pour expliquer la qualité hallucinatoire du rêve et il ne s'agit pas du caractère du désir, par exemple, qui soutient le rêve, qui peut jouer sur d'autres plans, faire intervenir sous une autre forme une autre nécessité, qui peut aussi tomber sous le même schéma de régression, c'est ce que nous allons voir maintenant. Mais, à ce niveau-là, sur le plan topique, le fait que le souvenir revienne à la qualité vivante de l'image primitive au moment où elle se forme dans la perception, c'est une chose qui n'a un caractère et n'est même qualifiée de régressive qu'à travers toutes sortes de difficultés.

Freud est forcé de faire des constructions supplémentaires pour admettre qu'il puisse se produire quelque chose de régrédient, à travers ce qui se passe de toujours progrédient, d'habitude. Et ceci est en mille endroits du texte qu'il faut justement qu'il dise, qu'il admette du même coup que ce qui se produit dans le rêve est justement une suspension du courant progrédient. Car si le courant progrédient passait toujours à la même vitesse, il ne pourrait pas se produire de régression. La notion de régression propose assez de difficultés à admettre, étant donné la façon dont le schéma est construit, pour qu'on voit que s'il est forcé de l'admettre c'est parce qu'il lui faut, dans l'intérieur de ce schéma, expliquer comment il peut se produire des choses qui effectivement vont dans le sens de la régression par rapport au schéma. Et ce n'est pas du tout du fait de la régression qu'il part. Ce ne peut être conçu comme une régression que par le fait qu'il est forcé de construire son schéma, pas seulement son schéma, mais il est forcé, par la façon dont il conçoit dans l'ensemble la fonction de la perception, dans l'ensemble de l'économie psychique, comme quelque chose de primaire, pas composé élémentaire, que l'organisme représente un organisme au premier chef impressionnable et cet élément d'impressionnable, c'est dans sa fonction élémentaire qu'il le représente à ce niveau et c'est dans sa fonction élémentaire qu'il est amené à la faire entrer en jeu dans son économie de ce qui se passe au niveau symptomatique. C'est là qu'est tout le problème, bien entendu, de savoir si ce qui se passe au niveau des phénomènes de conscience peut en fait, d'aucune façon, être assimilé purement et simplement aux phénomènes élémentaires de la perception.

Mais ce qu'on peut dire en faveur de Freud c'est qu'à ce niveau, si on peut dire naïf — car il ne faut pas oublier que ceci est construit il y a cinquante ans — d'une tentative de représentation de ce qui s'effectue dans le système nerveux, Freud n'élude pas une difficulté, qui est celle de l'existence comme telle de la conscience.

N'oublions pas que pour nous, toutes ces choses, avec le recul du temps, prennent une espèce de côté déchargé d'intérêt qui tient très exactement à ceci,

la diffusion de la pensée behavioriste. Je veux vous faire remarquer au passage que la pensée behavioriste est, par rapport à ce qu'essaie de faire Freud, un pur et simple escamotage. La pensée behavioriste dit ceci :

> *« Bien entendu, la conscience est quelque chose qui pose des problèmes. Nous, behavioristes, résolvons la question en décrivant des phénomènes, et en opérant sur eux sans jamais tenir aucun compte qu'elle existe comme telle. Là où manifestement elle est opérante, elle est un stade, une étape simplement, nous n'en parlons pas ! »*

C'est en effet une façon assez remarquable d'éluder les difficultés devant lesquelles nous sommes, grâce au fait que Freud, lui, ne songe pas à éliminer la difficulté de faire entrer la conscience comme une instance spéciale dans l'ensemble du processus.

Ce qui l'amène à quelque chose dont on est surpris de la prudence même avec laquelle il la manie. Car en fin de compte, il arrive à la manier sans l'entifier, sans la chosifier. Vous allez le voir d'autant plus par toute la suite du développement.

***Valabrega –*** D'ailleurs on peut soulever, à propos de la régression, le problème de savoir s'il n'a pas d'autres exemples dans la tête. Mais dans le texte de 1895, cette remarque va peut-être répondre à M. Hyppolite, Freud donne de l'hallucination une explication purement quantitative. Il dit que c'est la quantité d'investissement, seule en cause, qui explique qu'une représentation puisse être hallucinatoire. Par conséquent, il n'a pas en vue de justifier une autre idée. Ici intervient un processus d'ordre formel, c'est-à-dire un autre courant, une autre circulation du courant psychique; dans le premier cas, n'interviennent que des données économiques…

***J. Lacan –*** Si vous voulez, en d'autres termes, le premier schéma, dans la première conception qu'il en a donnée

Schéma [?]

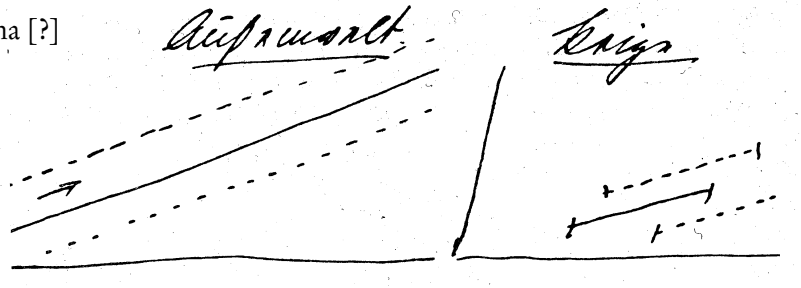

Cette espèce de réseau est l'appareil ψ, l'ensemble qui, dans la névrose représente tout ce que nous pouvons appeler fibres d'association. Ces fibres d'association, Freud, dans le premier schéma, s'intéresse uniquement à ce qui circule dedans, la quantité neuronique, notion énergétique réglée par ceci, que l'ensemble du système doit rester à un certain niveau pour que les choses s'établissent dans une certaine circulation qui représente en effet la somme de ses expériences. Du changement de ce niveau d'investissement va dépendre le fait que ça passe ou ne passe pas, le passage à travers la barrière synaptique. En fait, c'est ça qui lui est donné : un système nerveux fait d'une certaine façon, de neurones interconnectés. Il s'agit de savoir ce qui passe, et ce qui ne passe pas, comment se fait le frayage. Comment ce frayage change ? Comment il est en état de fonctionner au-delà de certains seuils et ne circule plus au dessous ? Tout est réglé au niveau général, avec tout ce qu'il introduit d'homéostase et ce qui passe comme variation du fait qu'il y a plusieurs seuils possibles, la veille, le sommeil, ceux-ci représentant des règles différentes d'homéostases différentes, axées sur une idée commune, un thème commun de régulation homéostatique.

Eh bien, ce qui se passe et qu'il appelle hallucination à ce moment-là, est simplement ce qui correspond à certaines incitations internes qui viennent de l'organisme tout entier, c'est-à-dire ce que le système nerveux reçoit d'excitations de l'intérieur de l'organisme, c'est-à-dire des besoins. Il se produit dans ces conditions un certain nombre d'expériences, ce sont les premières qui déterminent les autres. La notion est strictement de l'ordre de l'apprentissage, du *learning*, les premières expériences vont déterminer les autres et ont pour résultat l'enregistrement, la structuration à l'intérieur de ce système, de certains circuits correspondant à certaines pulsions instinctives, chaque fois que la pulsion va se reproduire.

C'est aussi une conséquence de la structure du schéma. Ce qui va se mettre en éveil est ce qui a été associé aux premières expériences, c'est-à-dire que ce sont les neurones qui vont se mettre de nouveau, appelons ça comme ça, à s'allumer. C'est une espèce de signaux intérieurs, qui vont être exactement les mêmes que ceux qui se sont allumés lors de la première expérience, nécessitée par le besoin, de la première mise en mouvement de l'organisme sous la pression de ce besoin. Qu'est-ce qu'il en résulte ? Une conception strictement hallucinatoire de la mise en jeu des besoins, c'est de là que sort l'idée de processus primaire.

En d'autres termes, il est normal, dans cette conception, à un organisme défini comme organisme psychique, que du fait qu'il a été satisfait d'une certaine façon dans ses premières expériences confuses, liées à son premier besoin, il est normal qu'il hallucine sa seconde satisfaction, c'est-à-dire que les mêmes choses

s'allument, au niveau de quoi ? Vous le voyez bien, de quelque chose qui implique une identification entre le phénomène physique de ce qui se passe dans un neurone et ce quelque chose qui en est vraiment l'envers épiphénoménal, qui est strictement de l'ordre du parallélisme psycho-physique, à savoir ce que le sujet perçoit. Il faut appeler les choses par leur nom. Le fait qu'il appelle ça hallucination est lié au fait qu'il faut qu'il mette ailleurs la perception authentique, valable, réelle. Cette hallucination est simplement une fausse perception, de même qu'on a pu, à la même époque, définir la perception comme une hallucination vraie. En d'autres termes, toute espèce de retour à un besoin, une fois satisfait, entraîne l'hallucination de sa satisfaction. Et toute la construction du premier schéma repose là-dessus, comment se fait-il que l'être vivant, qui en tant qu'être vivant est supposé pourvu d'appareils nerveux et construit comme ça, arrive quand même à ne pas tomber dans les pièges biologiquement graves ? Car il est clair qu'en effet si toute espèce de satisfaction pour l'être vivant commence à se proposer à lui comme hallucination, il a peu de chance d'arriver jamais à…

Il s'agirait donc de comprendre le réglage de ce qui se passe à l'intérieur de ça. Et ce réglage fait par quelque chose qui à ce moment-là est situé à l'intérieur des systèmes ψ par Freud, à savoir par ce quelque chose qu'il appelle, d'ores et déjà un ego. Qu'est-ce que c'est à ce moment-là ? C'est quelque chose, c'est dit dans Freud, qui est l'organisation secondaire qu'il nous faut nécessairement supposer, par rapport à ce fonctionnement primaire du système ψ. Dans le même système, il faut bien qu'il se soit passé quelque chose qui permette à chaque instant à cet organisme de référer à cette hallucination surgissant spontanément, à ce quelque chose d'autre qui se passe au niveau de ces appareils perceptuels, c'est-à-dire faire la comparaison, la confrontation qui s'appelle réaliser des types d'adaptation au réel. Et ceci suppose — il faut l'admettre comme une conséquence de l'expérience — que se constitue, à mesure des expériences qui permettent de se constituer, quelque chose qui diminue l'investissement quantitatif au point sensible d'incidence du besoin, dans cet appareil, qui le diminue d'une façon qui est ce que Freud nous explique dans sa première élaboration par le processus de dérivation.

Ce qui est quantitatif est toujours susceptible, dans un appareil construit tel quel, d'être dérivé, diffusé. Il y a une voie d'abord tracée. Mais si quelque chose intervient pour faire passer le stimulus, l'excitation, la quantité neuronique, représentation énergétique, sur trois voies, ou quatre, ou cinq à la fois, au lieu d'une, Freud trouve dans ce schéma l'explication satisfaisante qui lui permet de penser que, au niveau quantitatif, ce qui a passé par la première voie, la voie frayée, va être assez abaissé de niveau pour subir avec succès

l'examen comparatif avec ce qui se passe parallèlement au niveau strictement perceptuel. Vous voyez les hypothèses que cela suppose ! D'une part, sur certains points, sur d'autres, pas. Il en faut tellement d'hypothèses, et beaucoup ne sont pas à la portée d'être confirmées. Cela a toujours le caractère un peu décevant de ces constructions. Nous ne sommes pas là pour juger de la qualité des constructions de Freud. Elles valent par les développements où elles ont mené Freud.

L'important est de dire qu'à ce moment c'est comme ça que ça se structure. Je vous fais remarquer au passage que l'ego est, dans ce système ψ lui-même, à ce niveau-là et pas au niveau de l'appareil perceptuel conçu comme système de référence à l'hallucination, par rapport à la perception vraie. L'ego est l'appareil régulateur de toutes ces expériences de comparaison entre ce qui se passe d'hallucinatoire au niveau du système ψ, et ce qui se passe d'adapté à la réalité au niveau du système ω. L'important est d'expliquer au niveau énergétique comment les choses, comme celles-là, sont possibles, parce qu'au niveau ω les charges énergétiques sont très faibles. Il faut toujours que l'ego ramène ici l'allumage des neurones déjà frayés à un niveau énergétique extrêmement bas, pour qu'il puisse se passer quelque chose de possible, du niveau des aiguillages, des distinctions qui se feront par l'intermédiaire du système ω.

En d'autres termes, dans ce schéma, c'est dans la ligne de ce que nous sommes en train d'essayer de montrer, l'ego se trouve là au cœur de cet appareil psychique, les processus primaire et secondaire passent aux mêmes endroits, topiquement. Dans le premier schéma, l'ego et l'appareil ψ sont la même chose. L'ego est le nucléus — c'est comme ça qu'il s'exprime — le noyau de cet appareil. C'est ça qui est intéressant, c'est de noter cette évolution et cette différence.

Et c'est ce qui va contre votre remarque et hypothèse de tout à l'heure. C'est que c'est bien moins par une espèce d'idée préformée, qui lui imposerait cette dissociation du système de l'ego dans ces deux parts, perception et conscience, situées si paradoxalement dans son schéma, mais c'est bien loin pour lui d'être une commodité c'était plus commode dans le premier schéma. C'est la question que je pose : pourquoi semble-t-il nécessaire qu'il en soit ainsi dans le second schéma ? C'est le fait que le second schéma ne recouvre pas du tout, absolument, le premier. Ce qui domine dans le second schéma, c'est que c'est un schéma temporel. Il s'agit de savoir dans quel ordre et dans quelle succession se produisent les choses. Et ce qui est remarquable est qu'il rencontre justement cette difficulté au moment où il introduit la dimension temporelle. C'est là qu'il rencontre un paradoxe qu'il ne trouvait pas dans sa première formulation schématique. C'est la question que je laisse ouverte.

[A Valabrega] Concluez ce que vous pouvez avoir à dire.

***Valabrega –*** Il faudra distinguer les trois formes de régression. En tout cas, ce qui est important à dire est que la régression reste pour lui un phénomène inexplicable. Il le souligne et il va en chercher l'élucidation dans la reviviscence d'une scène infantile, mais du point de vue topique il ne l'expliquera pas. C'est là-dessus qu'on pourrait conclure.

***J. Lacan –*** Si vous voulez. Nous n'aurions fait que cela aujourd'hui, vous montrer sous la plume de Freud — car non seulement nous le mettons en valeur, mais c'est dans son texte — qu'en fin de compte la régression est quelque chose dont il est vraiment aussi embarrassé qu'un poisson d'une pomme. C'est quelque chose de vraiment problématique. C'est une chose dont l'apparition au niveau du schéma reste à la fois paradoxale, et jusqu'à un certain point non-nécessaire. Puisque déjà à ce niveau-là il n'y avait pas la moindre nécessité du monde à la faire intervenir pour expliquer le caractère hallucinatoire fondamentalement de ce quelque chose qu'il a déjà dégagé, à ce moment-là, comme processus primaire, car déjà au niveau du premier schéma, les processus primaire et secondaire sont distingués comme fondamentaux et essentiels. Et il ne s'agit pas d'y introduire la notion de régression. Il l'introduit à partir du moment où il met l'accent sur des facteurs temporels.

Or, première conséquence, il est forcé d'admettre aussi sur le plan topique, c'est-à-dire spatial, cette fameuse régression qui fait son apparition en porte-à-faux. Est-ce que vous suivez ?

C'est le caractère paradoxal, et jusqu'à un certain point pour lui-même inexpliqué, antinomique, inexplicable, de la régression qu'il s'agit de mettre en valeur dans ce progrès. Vous verrez ensuite comment les choses se présenteront et comment il faut que nous introduisions cette notion de régression, quand il la met en valeur sous d'autres registres, et en particulier sous le registre génétique, du progrès de l'organisme, considéré dans la dimension de sa genèse, de ses époques successives, de son développement. Ce sera pour la prochaine fois.

[Applaudissements].

# Leçon XIII

*9 mars 1955*

Nous allons essayer aujourd'hui de faire quelque chose, malgré ma fatigue. Je suis un peu éprouvé par une grippe.

Nous sommes toujours à méditer sur le sens concret des diverses conceptions chez Freud de l'appareil psychique, qui à travers son œuvre se présentent comme explications nécessaires toujours répondant pour lui à de très difficiles exigences de cohérence interne, explications nécessaires de certaines phases des faits cliniques, d'abord au moment où lui même est le seul et le premier à s'essayer de se retrouver, puis ensuite à travers les modifications de conception et de technique que font autour de lui ceux qui le suivent, c'est-à-dire la communauté analytique. En somme, la *Traumdeutung* est l'explication de l'appareil psychique tel que vous l'avez vu la dernière fois, avec Valabrega, d'une façon qui paraissait peut-être aride. Nous étions confrontés avec cette difficile question de la régression, telle qu'elle est d'abord engendrée par les nécessités du schéma même.

Il faut lire les *lettres à Fliess* pour savoir combien pour Freud ça a été un travail d'engendrement difficile et, comme je disais tout à l'heure, plein d'exigences internes qui vont chez lui jusqu'au plus profond, que d'obtenir des schémas rigoureux, c'est-à-dire permettant d'éliminer soit des absurdités ou des contradictions internes trop grandes. Et là il est exigeant. Je ne crois pas que ce soit parce qu'il est dans l'hypothèse où il est permis de laisser les choses floues, quand on fait une hypothèse sur la quantité, il faut voir le retentissement sur la notion de qualité, et je ne crois pas que l'une et l'autre soient exactement compatibles, à partir du moment où l'on a préféré l'une à l'autre pour certaines commodités de la formulation, c'est ce qui a engendré cette complication première, c'est-à-dire tout à fait fondée, le premier schéma, celui du *Projet* sur lequel nous avons ample-

ment insisté, mais sur lequel nous aurons encore à revenir. C'est à une relative simplification de ce premier schéma que nous devons les difficultés du second, à savoir cette dissociation de la perception et de la conscience, qui oblige en somme à introduire l'hypothèse d'une régression, à propos du caractère figuratif, imaginaire, comme nous disons, de ce qui se produit dans le rêve. Évidemment, si le terme d'imaginaire avait pu être employé à ce moment-là, cela aurait levé beaucoup de difficultés et contradictions.

Mais ce caractère figuratif étant conçu comme participant du perceptif, le trait justement de la qualité visuelle nommément, étant ce qu'il a promu comme équivalent au terme perceptuel d'autre part, il est clair que la façon de proposer le schéma, telle qu'elle est élaborée, construite dans ce chapitre de la *Traumdeutung*, amène la nécessité de proposer, dès le niveau topique, une hypothèse comme celle-ci, l'état de rêve ne permettant pas la succession temporelle normale des processus, c'est-à-dire allant jusqu'à la décharge motrice, c'est là qu'il faut chercher l'explication d'une sorte de retour en arrière du processus de l'influx intentionnel et par le retour en arrière l'apparition de son caractère imagé. C'est en cela en somme, que tient cette hypothèse et la régression est tellement importante, parce qu'aussi bien nous y voyons la première formulation théorique ferme de ce qui, d'une façon parallèle, analogue, est ensuite admis tant sur le plan formel que sur le plan génétique, historique, c'est-à-dire la régression au premier stade du développement de l'individu, notion qui domine, vous le savez, beaucoup de nos conceptions, eu égard à ce qu'est la névrose d'une part, et ce que produit d'autre part le traitement.

Eh bien, le fait de questionner tout à fait au départ les exigences de s'en sortir, de cette notion, faciliter son entrée en jeu, qui paraît maintenant si familière, n'est pas tellement quelque chose qui aille de soi. Que les choses puissent aller ainsi à l'envers, c'est ça le sens du terme régression. C'est là que nous en sommes. Pour vous mettre sur le chemin du passage de ce schéma, que j'ai appelé simplifié, ou second schéma, celui que nous avons vu se réduire à cette série d'étapes, de couches, représenté au tableau, schéma bien connu de la *Traumdeutung*, pour vous faciliter le passage de ce schéma à celui qu'implique le développement ultérieur de la théorie de l'appareil psychique dans Freud, nommément celui qui va être centré autour de la conception du narcissisme, je vais vous proposer aujourd'hui une petite épreuve, à propos du travail du rêve.

Le rêve initial, le rêve des rêves, celui de l'injection d'Irma, auquel Freud a toujours accordé l'importance, d'une analyse aussi exhaustive que possible, et auquel, quand il veut reprendre un point d'appui, il revient, très souvent, dans l'intérieur même du livre, et à une certaine reprise particulièrement longuement, — je vous signale que c'est au niveau de l'explication, de l'introduction qu'il

donne de la notion de condensation — eh bien, ce rêve, nous allons le prendre, si vous voulez, avec notre point de vue de maintenant. Quand nous faisons cela, nous faisons une chose à quoi nous avons pleinement droit, bien entendu, à condition de ne pas en faire mauvais usage, en d'autres termes, de ne pas vouloir refaire dire à une première étape de la pensée de Freud ce qui est dans la dernière, et bien plus encore les accorder les unes avec les autres à notre façon.

Je vous signale en passant, parce que c'est un trait auquel n'ont pas manqué de s'abandonner certains auteurs, et en en faisant un aveu assez candide, nommément on peut trouver sous la plume d'Hartmann cette notion qu'après tout les conceptions de Freud ne s'accordent pas tellement bien que cela entre elles et elles ont besoin — le terme lui échappe, je le regrette pour lui, ce n'est pas moi qui le lui fais dire, je n'attendais pas de lui un tel témoignage — d'être synchronisées. Les effets de cette synchronisation de la pensée de Freud sont très précisément ce qui rend nécessaire un retour aux textes. Car à la vérité la synchronisation me paraît en cette occasion apporter en soi un fâcheux écho de mise-au-pas. Il ne s'agit pas de synchroniser les différentes étapes de la pensée de Freud, ni même de les accorder. Il s'agit de voir à quelle unique et constante difficulté le progrès, fait de contradictions de ces différentes étapes de la pensée de Freud, répondait. Et, à travers cette succession d'antinomies qu'elle nous présente toujours à l'intérieur d'entre elles et entre elles, à nous affronter à ce qui est proprement l'objet de notre expérience. En d'autres termes, vous allez le voir tout de suite apparaître, je ne suis pas le seul à avoir une idée, parmi les gens qui ont fonction d'enseigner l'analyse et de vous former comme analystes, à avoir eu l'idée de reprendre le rêve de l'injection d'Irma. Un homme qui s'appelle Erickson, et se qualifie lui-même comme tenant de l'école culturaliste, grand bien lui fasse, c'est une certaine façon de mettre dans l'analyse l'accent sur le matériel culturel, ce qui pousse à orienter l'attention vers quelque chose qui n'était certes pas méconnu jusque-là, je ne sache pas que Freud ait jamais négligé, ni ceux qui peuvent se qualifier comme spécifiquement freudiens, ce qui, dans chaque cas, relève du contexte culturel dans lequel le sujet est plongé. La question est de savoir l'importance de tout premier plan, tout à fait prévalente ou non, que l'on doit donner à cet élément dans la constitution du sujet. Laissons de côté pour l'instant les discussions que cela peut soulever, et voyons à quoi cela aboutit.

A propos du rêve de l'injection d'Irma, cela aboutit à certaines remarques que j'essaierai de vous pointer au fur et à mesure, pour autant que j'aurai à les rencontrer dans l'essai de ré-analyse que j'essaierai de faire aujourd'hui, certaines remarques pertinentes, mais qui ne répondent pas, je crois, à ce culturalisme. D'un autre côté, je suis étonné de voir que ce culturalisme converge assez singulièrement avec quelque chose d'autre que j'appellerai un psychologisme, et qui consiste, vous verrez toute la question autour de laquelle pivote notre recherche,

à tâcher, en somme, de recomprendre tout le texte analytique, quel qu'il soit, en fonction d'une recherche qui devient la recherche centrale, la préoccupation majeure des analystes — et ce n'est pas pour rien que j'ai nommé Hartmann, ce n'est pas le simple désir de persifler sa synchronisation — à savoir les différentes étapes de l'ego. Le rêve de l'injection d'Irma nous livre tellement de choses. On cherchera à le comprendre en tant qu'étape du développement de l'ego de Freud, par exemple, ego qui a évidemment droit à un respect tout à fait particulier, car c'est l'ego d'un grand créateur, et c'est au moment éminent de cette capacité créatrice que nous essaierons de situer ce rêve. Bien entendu, ceci a tout l'intérêt possible et à la vérité il ne peut pas dire non plus que ce soit quelque chose qui soit un idéal faux. Bien sûr, il doit y avoir une psychologie du créateur. Mais est-ce la leçon que nous avons à tirer de l'expérience freudienne, et plus spécialement si nous la regardons à la loupe de ce qui se passe au niveau du rêve de l'injection d'Irma ? C'est ce que nous allons tâcher de voir.

Vous sentez bien que si ce point de vue est vrai, tout ce que je vous dis, tout ce qui est l'essence de la découverte freudienne, qui est essentiellement le décentrement du sujet par rapport à cet ego, est faux, nous pouvons en fin de compte revenir à la notion que tout se situe et se centre par rapport à une sorte de développement typique, idéal, de l'ego ; si c'est ce que découvre l'analyse, tout ce que je vous dis est faux. Inversement, si ce que je dis est faux, il devient extrêmement difficile de lire le moindre texte de Freud en y comprenant quelque chose.

Nous allons en faire l'épreuve, précisément sur le rêve de l'injection d'Irma. Je crois que nous avons le droit de le faire, étant donné l'importance que Freud donne à ce rêve. Au premier abord, on pourrait s'en étonner. Qu'est-ce que Freud, en effet, tire de l'analyse de ce rêve ? Il en tire cette conclusion, cette vérité, qu'il pose comme première, que le rêve est toujours la réalisation d'un désir, d'un souhait. Ce rêve, je vais rapidement vous en faire rappeler le contenu. J'espère que pour beaucoup d'entre vous le fait de ré-évoquer le contenu vous ré-évoquera du même coup l'analyse. Vous l'avez lu assez de fois pour que ça signifie tout de suite pour vous toute l'analyse attachée autour ; j'aurai à m'y référer sans cesse. Valabrega va vous lire le texte du rêve :

> « *Un grand hall — beaucoup d'invités, nous recevons. Parmi ces invités, Irma, que je prends tout de suite à part, pour lui reprocher, en réponse à sa lettre, de ne pas avoir encore accepté ma "solution". Je lui dis : "Si tu as encore des douleurs, c'est réellement de ta faute". Elle répond : "Si tu savais comme j'ai mal à la gorge, à l'estomac et au ventre, cela m'étrangle". Je prends peur et je la regarde. Elle a un air pâle et bouffi ; je me dis : n'ai-je pas laissé échapper quelque symptôme d'origine orga-*

*nique ? Je l'amène près de la fenêtre et j'examine sa gorge. Elle manifeste une certaine résistance comme les femmes qui portent un dentier. Je me dis : pourtant elle n'en a pas besoin. Alors, elle ouvre bien la bouche, et je constate, à droite, une grande tache blanche, et d'autre part j'aperçois d'extraordinaires formations contournées qui ont l'apparence des cornets du nez, et sur elles de larges escarres blanc grisâtre. J'appelle aussitôt le docteur M., qui à son tour examine la malade et confirme. Le docteur M. n'est pas comme d'habitude, il est pâle, il boite, il n'a pas de barbe… Mon ami Otto est également là, à côté d'elle et mon ami Léopold la percute par-dessus le corset ; il dit : "Elle a une matité à la base gauche", et il indique aussi une région infiltrée de la peau au niveau de l'épaule gauche (fait que je constate comme lui, malgré les vêtements). M. dit : "Il n'y a pas de doute, c'est une infection, mais ça ne fait rien ; il va s'y ajouter de la dysenterie et le poison va s'éliminer." Nous savons également, d'une manière directe, d'où vient l'infection. Mon ami Otto lui a fait récemment, un jour où elle s'était sentie souffrante, une injection avec une préparation de propyle, propylène… acide proprionique… triméthylamine (dont je vois la formule devant mes yeux, imprimée en caractères gras)… Ces injections ne sont pas faciles à faire… il est probable aussi que la seringue n'était pas propre. »*

Je vous rappelle les antécédents du rêve, et ce que signifie Irma. Irma est une malade amie de la famille de Freud. Il est donc vis-à-vis d'elle dans la situation particulièrement délicate où est l'analyste avec les personnes qu'il soigne dans un cercle interne de ses propres connaissances et nous savons qu'en soi-même la chose est toujours à éviter. Nous sommes beaucoup plus avertis qu'à cet état préhistorique de l'analyse de ce qu'on appelle les difficultés dans ce cas d'un contre-transfert. C'est bien en effet ce qui se passe. Freud a de grandes difficultés avec Irma. Comme il nous le signale dans les associations du rêve à ce moment, il est encore à penser que quand le sens inconscient du conflit fondamental de la névrose est découvert, on n'a qu'à le proposer au sujet, qui accepte ou n'accepte pas ; s'il n'accepte pas, c'est sa faute, c'est un vilain, un méchant, un mauvais patient. Il ne s'agit que de ça dans l'analyse. Je ne force rien, il y a les bons et les mauvais patients. Quand il est bon, il accepte, et tout va bien. Cette notion, Freud nous la rapporte avec un humour voisin de l'ironie un peu sommaire que je fais sur ce sujet. Il dit d'ailleurs que cette conception, il peut simplement bénir le ciel de l'avoir eue, à cette époque, car elle lui a permis de vivre.

Donc, il est en grande difficulté avec Irma, qui est certainement améliorée,

mais qui conserve certains symptômes, et particulièrement une tendance au vomissement, si mon souvenir est bon, chose certainement fort pénible. Il vient à ce moment-là d'interrompre le traitement, et vient d'avoir des nouvelles par l'ami Otto. C'est celui dont, autrefois, quand nous parlions de tout autre chose, j'ai souligné ici qu'il est très proche de Freud, mais ça n'est pas un ami intime, au sens où il serait un familier des pensées de celui qui est déjà un Maître. C'est un brave Otto, un Otto qui soigne un peu toute la famille, quand on a des rhumes, des choses qui ne vont pas très bien, qui d'ailleurs fréquente aussi la famille, et qui, vous allez le voir, joue dans le ménage le rôle du célibataire sympathique, bienfaisant, donneur de cadeaux. Tout cela non sans provoquer une certaine ironie amusée de la part de Freud.

L'Otto en question, pour lequel il a une estime de bon aloi, mais moyenne, lui rapporte des nouvelles de la nommée Irma et lui dit que somme toute ça va, mais pas si bien que ça. Et à travers les intonations de l'Otto, Freud croit sentir qu'en somme il est quelque peu désapprouvé par le cher ami Otto, plus exactement qu'Otto a dû quelque peu participer aux gorges chaudes de l'entourage, voire à l'opposition qu'il a rencontrée à propos de cette cure imprudemment entreprise sur un terrain où il n'est pas pleinement maître de manœuvrer comme il l'entend. C'est bien de cela qu'il s'agit, car Freud a le sentiment qu'il a bien proposé à Irma la bonne solution, *Lösung*, mot qui a la même ambiguïté en allemand qu'en français, solution qu'on injecte, et solution de conflit se confondent et se recouvrent sur le même terme, et c'est en cela que le rêve de l'injection d'Irma prend déjà son sens symbolique. A propos de cette *Lösung*, que nous allons voir, à la fin surtout, se rapprocher de plus en plus d'une injection, c'est bien de cela qu'il s'agit et que nous partons. Et au départ Freud est fort mécontent de son ami. Mais s'il en est mécontent, c'est qu'il est encore bien plus mécontent de lui-même, non seulement quant aux résultats obtenus, mais il va jusqu'à mettre en doute le bien-fondé de la solution qu'il apporte et le bon apport de la dite solution, même peut-être le principe même du traitement, puisqu'aussi bien, pour lui, tout est encore en question de la valabilité de ce traitement des névroses. Il est en somme au stade expérimental, 1895, où il fait ses découvertes majeures et parmi lesquelles l'analyse de ce rêve qui lui paraîtra toujours si importante que plus tard, en 1900, il écrira dans une lettre à Fliess, juste après la parution du livre où il le rapporte, expérience décisive. Il s'amusera, mais ses façons de s'amuser ne sont pas tellement gratuites, à évoquer [que] peut-être un jour on mettra sur le seuil de la maison de campagne de Bellevue, où se passe ce rêve : « Ici, le 24 juillet 1895, pour la première fois l'énigme du rêve a été dévoilée par Sigmund Freud ».

Il est donc à la fois plein de confiance, et juste avant la crise de 1897, dont nous

trouvons trace dans la lettre à Fliess, où il pense à un moment qu'il a méconnu tous les problèmes concernant la névrose, que toute la théorie du trauma, qui est centrale pour la genèse de sa conception sous la forme de la séduction, est à rejeter, et par conséquent du même coup tout l'édifice s'écroule. Freud est donc dans une période créatrice, mais d'autre part extrêmement ouverte à l'incertitude, au doute, qui est même ce qui caractérise tout son progrès de la découverte. Ce simple petit choc de ce qui est perçu à travers la voix d'Otto de désapprobation est ce qui va être la mise en branle, le mobile de ce qui va déclencher tout le rêve.

Dés 1882, je vous le signale, Freud, dans une lettre à sa fiancée, remarquait que ce qui venait dans les rêves — ça vaut la peine de le noter, j'ai trouvé ça comme ça — ce n'étaient pas tellement les grandes préoccupations du jour que les thèmes qui ont été amorcés puis interrompus, cette espèce de côté sifflet coupé de la parole. C'est une des choses qui ont le plus frappé Freud précocement, et que nous retrouvons sans cesse dans ses analyses, que quoi que ce soit qui se passe dans l'ordre de ce qu'on peut appeler psychopathologique de la vie quotidienne, vous vous rappelez sans doute quand je vous ai parlé de l'histoire de l'oubli du nom de l'auteur de la fresque d'Orvieto, c'est en raison aussi de quelque chose qui n'est pas complètement sorti pendant la journée et on le retrouve sans cesse. Ici, c'est bien loin d'en être ainsi. Freud s'est mis au travail le soir après dîner et fait tout un résumé à propos du cas d'Irma, de façon à remettre les choses au point, et au besoin justifier de la conduite générale du traitement.

Là-dessus la nuit vient. Et nous assistons à ce rêve. Je vais tout de suite au résultat. Freud considère, semble-t-il, et d'une façon qui nous frappe, vous allez voir pourquoi, comme un grand succès d'avoir pu expliquer dans tous ses détails ce rêve par le désir de se décharger de la responsabilité dans l'échec du traitement d'Irma. Il le fait dans le rêve — lui, comme artisan du rêve — par des voies multiples, tellement multiples que, comme il le remarque avec son humour habituel, cela ressemble beaucoup à l'histoire de la personne à qui on reproche d'avoir rendu un chaudron percé, et qui répond que premièrement, il l'a rendu intact, deuxièmement, il était déjà percé quand il l'a emprunté, troisièmement il ne l'a pas emprunté. Chacune de ces explications serait parfaitement valable mais l'ensemble ne peut en aucune façon nous satisfaire. C'est ainsi que serait conçu ce rêve, dit Freud. Et, bien entendu, ça n'est que trop évident qu'il y a là un fil commun, trame de tout ce qui apparaît dans le rêve.

La question est plutôt celle-ci, comment Freud se contente-t-il — étant donné le développement qu'ultérieurement a pris pour lui la théorie du rêve qu'il y a dans le rêve un certain nombre d'éléments qui sont en continuité, il y a le texte du préconscient, qui sont dans le rêve fondamentalement animés par le désir inconscient, — en somme pour le premier pas de sa démonstration de la

*Traumdeutung*, comment se contente-t-il de nous montrer un rêve entièrement expliqué par la satisfaction d'un désir qu'on ne peut pas appeler autrement que préconscient, car ce désir de se justifier de l'échec du traitement d'Irma est quelque chose qui, en effet, est non seulement préconscient, mais tout à fait conscient, puisqu'il a passé la veille au soir à faire quelque chose qui réduit tout le traitement d'Irma, c'est-à-dire justement de se justifier aussi bien de ce qui va, de ce qui peut ne pas aller, mettre noir sur blanc ce qui semble avoir motivé toute sa conduite. Freud ne semble donc pas au premier abord avoir du tout exigé pour l'établissement de cette formule qu'un rêve est dans tous les cas la satisfaction d'un désir, autre chose que la notion la plus générale du désir, sans se soucier plus avant de la situation de ce désir, de savoir, comme je vous le disais à l'orée de notre dernière rencontre, ce qu'est ce désir ou même, pour nous en tenir à quelque chose de plus familier, d'où vient ce désir, de l'inconscient ou du préconscient ?

Rappelez-vous que Freud pose sa question ainsi dans une note que j'ai lue la dernière fois. Qui est-il, ce désir inconscient ? Qui est-il, lui qui est repoussé et fait horreur au sujet ? Quand on parle donc d'un désir inconscient, qu'est-ce qu'on veut dire ? Pour qui ce désir existe-t-il ? En fin de compte c'est bien à ce niveau que va s'éclairer pour nous le fait de l'immense satisfaction qu'apporte à Freud cette solution qu'il donne au rêve. Car pour donner nous-même son plein sens au fait que ce premier rêve interprété joue ce rôle décisif dans l'exposé de Freud, il faut que nous y ajoutions cette note spéciale précisément de l'importance, et je dirai d'autant plus significative qu'elle nous apparaît paradoxale, que lui donne Freud. Car au premier abord on pourrait presque dire que la porte qu'il enfonce n'était pas tellement prête d'être une porte ouverte, puisqu'il s'agit, en fin de compte, de désir préconscient. Il n'a pas fait le pas décisif apparemment. Mais il a le sentiment de l'avoir fait, puisqu'il en fait le rêve des rêves, le rêve initial, typique. C'est ce qui est important, c'est qu'il ait le sentiment de l'avoir fait et il ne démontre que trop par la suite de son exposé qu'il l'a fait. S'il a le sentiment de l'avoir fait, c'est qu'il l'a effectivement fait.

Entendez que je ne suis pas en train de refaire l'analyse du rêve de Freud après Freud lui-même. Ce serait tout à fait absurde. Pas plus qu'il n'est question d'analyser des auteurs défunts, il n'est question d'analyser mieux que Freud son propre rêve. Quand Freud interrompt les associations, il a ses raisons pour cela et il nous dit :

> *« Ici, je ne veux pas vous en dire plus long, car quand même je vous en donne déjà assez, je ne peux pas vous raconter toutes les histoires de lit et de pot de chambre… »,* ou bien il dit nettement : *« Ici, je n'ai plus envie de continuer à associer. »*

Tout cela est noté à l'intérieur de ce texte. Il ne s'agit donc pas d'exégéter, d'extrapoler là où Freud s'interrompt lui-même, mais de prendre, nous, cet ensemble dans lequel nous sommes sur une position différente de Freud, car enfin il ne faut pas oublier qu'il y a deux choses, premièrement, faire le rêve, deuxièmement, l'interpréter. C'est une opération dans laquelle nous intervenons. Mais n'oubliez pas que dans la plupart des cas nous intervenons aussi dans la première car ce que nous faisons dans une analyse, ce n'est pas simplement interpréter le rêve du sujet, si tant est que nous l'interprétions, mais comme nous sommes déjà à titre d'analystes dans la vie du sujet, nous sommes déjà dans son rêve.

Si vous vous rappelez ce que dans la conférence inaugurale de cette société je vous évoquai, comme petit symbolisme, à propos du symbolique, de l'imaginaire et du réel, des choses sur lesquelles je ne suis jamais revenu, qui consistaient à en user sous forme de petites lettres et de grandes lettres.

iS : mettre le symbole sous forme d'image, imager le symbole, mettre le discours symbolique sous forme figurative, le rêve.
sI : symboliser l'image, faire une interprétation de rêve.

Seulement, pour cela il faut qu'il y ait une réversion, que ce symbole soit symbolisé, c'est-à-dire qu'au milieu il y a la place pour comprendre ce qui se passe dans cette double transformation. C'est simplement ça que nous allons essayer de faire, prendre l'ensemble de ce rêve et l'interprétation qu'en donne Freud, et voir ce que ça signifie dans l'ordre du symbolique et de l'imaginaire.

Nous avons la chance que le fameux rêve dont nous parlons tout le temps, et dont vous ne constaterez que trop que nous ne le manions qu'avec le plus grand respect, parce qu'il s'agit d'un rêve, n'est pas dans le temps. C'est très simple à remarquer et constitue précisément l'originalité du rêve. Il y a quelque chose de tout à fait frappant, qu'aucun des auteurs en question n'a remarqué dans sa pureté, non pas qu'ils ne s'en soient pas approchés, M. Erikson s'en approche, mais malheureusement son culturalisme n'est pas pour lui un instrument aussi efficace qu'on pourrait le souhaiter. Le dit culturalisme le pousse à poser le problème soit disant de l'étude du contenu manifeste du rêve. Ce contenu manifeste du rêve mériterait d'être remis au premier plan, nous dit-il. Là-dessus, discussion fort confuse, qui repose sur la notion de superficiel et de profond, dont je vous supplie toujours de vous débarrasser et n'y plus penser ; il y a là une considération sur la profondeur du superficiel, où je dois dire, quant à moi, prenant les choses sous le jour de l'humour, et comme Gide le dit dans *les faux monnayeurs* :

*« Il n'y a rien de plus profond que le superficiel »*,

parce qu'il n'y a pas de profond du tout. Nous allons en effet le voir. Ce n'est pas là qu'est la question.

La question est ceci. Il faut d'abord partir du texte, et en partir comme Freud le conseille lui-même, montre qu'il le fait, comme d'un texte sacré. L'auteur, le scribe n'était qu'un scribouillard, et il vient en second. Les commentaires des écritures ont été irrémédiablement perdus le jour où on a voulu nous faire la psychologie de Jérémie, Isaïe, voire Jésus-Christ. C'est du même ordre que ce que je suis en train de vous raconter. Quand il s'agit de nos patients, je vous demande de porter plus d'attention au texte qu'à la psychologie de l'auteur. C'est tout le sens et l'orientation de mon enseignement.

Eh bien, prenons ce texte. Justement il nous mène à ce qui est essentiel dans l'analyse. Prenons ce texte. Il y a deux étapes. Il y a une acmé qui est ceci. D'abord, Freud est là. M. Erikson attache une grande importance au fait qu'au départ il dit : « Nous recevons ». Au départ, il serait un personnage double ; il reçoit, il n'est pas tout seul, il reçoit avec sa femme. Et en effet il est là aperçu, il s'agit d'un anniversaire. C'est une petite fête qui est attendue pour quelque chose, et où Irma, l'amie de la famille doit venir. Je veux bien, en tête, le *nous recevons* pose Freud dans son identité de chef de famille, ce *nous* ne paraît pas être quelque chose qui implique une bien grande duplicité de sa fonction sociale. Car on ne voit absolument pas apparaître la chère Frau doktor, pas une minute. Dès qu'il apparaît, Freud entre dans le dialogue, le champ visuel se rétrécit. Il prend Irma et commence à lui faire des reproches et à l'invectiver, lui dire *c'est bien de ta faute, si tu m'écoutais ça irait mieux.* Inversement, Irma lui dit : *« Tu ne peux pas savoir comme ça fait mal ici et là : gorge, ventre, estomac »*. Et puis elle dit que cela lui *Zusammenschnüren*, étouffer-ficeler, ce *Zusammenschnüren* me paraît vivement expressif, je lui attache une certaine expression…

***Mme X –*** Autrefois, on avait trois ou quatre personnes qui tiraient sur le cordon du corset pour le serrer.

***J. Lacan –*** Et alors Freud, quand même, est assez impressionné par tout cela. Il commence à manifester quelque inquiétude. Il l'attire vers la fenêtre et lui fait ouvrir la bouche. Tout cela, donc, est sur un fond de discussion et de résistance, mais résistance qui n'est pas simplement résistance à ce que Freud propose, mais aussi à l'examen. Tous ces mots valent d'être dits en allemand. On les traduit en anglais et en français par hérésie. Il s'agit là en fait de résistance, du type résistance féminine, et aussi bien les auteurs passent là-dessus, faisant entrer en jeu toute la question de la psychologie féminine dite victorienne. Car il est bien certain que les femmes ne nous résistent plus ; ça ne nous excite plus, les femmes qui résistent. Quand il s'agit de résistance fémi-

nine, c'est toujours ces pauvres femmes victoriennes, qui sont là, à concentrer sur elles leurs reproches, c'est assez amusant. Et aussi, conséquence du culturalisme qui dans ce cas-là ne sert évidemment pas à ouvrir les yeux à M. Erikson.

Néanmoins, nous sentons que c'est là quelque chose d'important, ça l'est en fait. C'est autour de cela que vont tourner toutes les associations de Freud qui vont mettre en valeur qu'Irma est bien loin d'être la seule en cause. Parmi les personnes qui sont *sich streichen* il y en a bien d'autres. Et en particulier il y en a deux qui sont là, et qui pour être symétriques n'en sont pas moins assez problématiques, la femme de Freud lui-même qui, à ce moment-là — ce n'est pas dit dans le texte, mais on en fait état par ailleurs — est enceinte et d'autre part une autre malade, qui est, si on peut dire, la malade idéale, parce que d'abord elle n'est pas une malade de Freud et ensuite elle est assez jolie, et aussi certainement plus intelligente qu'Irma, dont on a plutôt tendance à noircir les facilités de compréhension. Et elle a aussi cet attrait qu'elle ne demande pas le secours de Freud, ce qui, de ce fait même, laisse souhaiter à Freud qu'elle puisse un jour le lui demander. Mais à vrai dire il n'en a pas grand espoir. Bref, dans ce registre, la femme va très évidemment de l'intérêt professionnel le plus purement orienté, jusqu'à toutes les formes de virage imaginaire qui peuvent s'établir à travers une femme. Nous voyons s'insérer en éventail ces trois femmes, parmi lesquelles est impliquée la personne très évidemment très importante pour la situation du personnage de Freud, sa propre femme, dont nous savons à la fois l'importance extrême du rôle qu'elle a joué dans la vie de Freud, dans le style d'un caractère tout à fait spécial d'attachement non seulement familial, mais conjugal; nous savons que l'attachement à sa femme était hautement idéalisé. Il ne semble pas pourtant, à travers certaines nuances, qu'on découvre qu'elle ait été sans lui apporter sur un certain nombre de plans instinctuels quelques déceptions.

C'est dans cet éventail que se situe la relation avec Irma. Irma apparaît comme un personnage qui a une valeur imaginaire qui se déploie. Il faut remarquer que tout ceci n'est retrouvé que grâce à des petits signes de modifications d'image d'Irma, et dans les associations dans la seconde partie, dans la partie interprétation du rêve. Dans la partie rêve, il y a seulement Irma. Freud est tel qu'il est, parlant avec Irma, en psychothérapeute, d'une façon directe d'objets qui sont évidemment légèrement distordus par rapport à ceux qui sont l'objet actuel, réel, de leur débat. Les symptômes sont un peu modifiés, sans aucun doute. Tout ceci pose un certain nombre d'énigmes qui ouvrent sur le sens profond dont il s'agit, celles d'un aperçu. Mais dans la structure de ce qui se passe dans le rêve, nous avons ici l'ego de Freud, qui est parfaitement au niveau de son ego vigile.

L'objet dont il s'agit, Irma, est à peine distordu mais ce qu'elle montre, elle le montrerait aussi bien si on y regardait de près à l'état de veille, si Freud analysait ses comportements, ses réponses, ses émotions, son transfert, comme on dit, à tout instant, dans le dialogue avec Irma, il verrait tout aussi bien que derrière Irma, il y a sa femme, amie assez intime, et aussi bien la jeune femme séduisante qui est aussi à deux pas et ferait une bien meilleure patiente qu'Irma.

Nous sommes là à un premier niveau, où le dialogue reste en quelque sorte entièrement asservi aux conditions de la relation réelle, en tant qu'elle est justement elle-même entièrement engluée dans les conditions imaginaires qui la limitent, et font pour Freud, pour l'instant, la difficulté. Ceci va très loin, jusqu'à ce qu'ayant ouvert la bouche de la patiente, ayant obtenu qu'elle ouvre la bouche — c'est de cela qu'il s'agit justement, dans la réalité, qu'elle n'ouvre pas la bouche — ce qu'il voit au fond est quelque chose dont il faut voir dans les associations le caractère, c'est un spectacle affreux, horrible, épouvantable, cette bouche avec toutes les significations d'équivalence que vous voudrez, qui semble aussi bien où tout se mêle et s'associe, dans cette image, les préoccupations habituelles, cette sorte de bouche dans laquelle on voit les cornets du nez recouverts d'une couche de membrane blanchâtre. Vous voyez les condensations qu'il y a là ! Ceci va de l'organe sexuel féminin, en passant par la bouche, jusqu'au nez, le nez ayant lui-même le sens extrêmement précis, c'est un mal dont souffre Freud, qui, juste avant ou après, se fait opérer lui-même par Fliess ou un autre, des cornets du nez. Il y a là une découverte, horrible découverte ! Il n'est pas question de cela dans les symptômes réels de la patiente. C'est le spectacle d'horreur par excellence ! C'est la chair qu'on ne voit jamais, le fond des choses, l'envers de la face, du visage, les sécrétats par excellence, la chair en tant qu'en sort tout ce qui en sort, au plus profond même du mystère, la chair en tant qu'elle est souffrante, qu'elle est informe, que sa forme par soi-même est quelque chose qui provoque l'angoisse. C'est de cela qu'il s'agit dans cette vision d'angoisse, avec tout ce que comporte aussi d'identification d'angoisse, dernière révélation le « tu es ceci », « tu es ce qui est le plus loin de toi, tu es ce qui est le plus informe, le plus impossible à révéler ». Devant cette révélation du type *Mane, tecel, fares* que Freud arrive au sommet de son besoin de voir, de savoir, de chercher dans ce dialogue, au niveau strict du dialogue de l'ego avec l'objet. Voilà où nous arrivons.

Ici, M. Erikson fait une remarque qui, je dois dire, est excellente :

> *« Normalement un rêve qui aboutit à cela doit provoquer le réveil. Pourquoi ne se réveille-t-il pas ?… Parce que c'est Freud ! C'est un dur !… »*

Moi je veux bien, c'est un dur. Comme son ego est coincé salement devant ce spectacle, il régresse cet ego et toute la suite de l'exposé est pour nous dire que

cet ego régresse. Alors il y a toute une théorie des différents stades de l'ego, dont je vous donnerai connaissance. C'est toujours intéressant. Il y a un ego qui progresse de la confiance, sur une base de méfiance, à toutes sortes d'évolutions. Du côté de l'adolescence, il s'agit d'une opposition.

***M. X.* –** … l'initiative

***J. Lacan* –** C'est fou ce qu'on a d'initiative quand on est petit.

***M. X.* –** … Et après une certaine intégration.

***J. Lacan* –** L'intégration s'opposant à la diffusion des rôles, ce serait la caractéristique de l'adolescence. Je ne dis pas que ce soit faux.

***M. X.* –** … Et après l'identité du moi, à partir du moment où l'adulte a vu [?] par la conscience et d'autre part une telle intégrité qu'il puisse réussir. Il veut éviter deux termes qui au fond se rattachent à la génération.

***J. Lacan* –** Il y a là l'invention du mot *générativité,* pour être le maximum de la plénitude adulte, c'est-à-dire le moment où on a envie d'engendrer des enfants. On arrive ensuite à cette intégrité de l'âge du déclin, qui aurait à faire comme à son pôle d'opposition à quelque chose que j'ai assez apprécié, une *disgust*. Il semble qu'il y a entre les deux une espèce d'opposition.

J'objecterai volontiers au cher M. Erickson que le sentiment d'intégrité s'accommode assez bien du corrélatif contemporain et ne s'en porte pas plus mal. Ce sont des amusettes psychologiques certainement fort instructives, mais à la vérité qui me paraissent aller contre l'esprit même de la théorie freudienne. Car, enfin, si l'ego est en effet cette sorte de succession d'émergences, de formes, le fait de double face, de bien et de mal, de réalisations et de modes d'irréalisations, qui en constitueraient le type, on voit mal ce que viens faire là-dedans une découverte de l'histoire du sujet qui, si vous me permettez de l'imager et de forcer la note contraire, fait au contraire dans 1000, 2000 endroits des écrits de Freud, nous devons considérer le moi comme étant la somme des identifications du sujet avec tout ce que ceci peut comporter de plus radicalement contingent. Et pour tout dire, en fait, littéralement, la superposition des différents manteaux empruntés à ce que j'appellerai le bric-à-brac de son magasin d'accessoires.

Qu'est-ce que l'expérience nous montre ? Est-ce que vous pouvez vraiment, vous autres analystes, en toute sincérité, authenticité, m'apporter comme témoignages de ces superbes développements typiques de l'ego des sujets, ce sont des histoires pour… Quand on nous raconte la façon dont se développe somptueusement ce grand arbre, l'homme, qui à travers son existence triomphe des épreuves successives, grâce auquel il arrive à ce merveilleux équilibre ! C'est tout à fait autre chose, une vie humaine. J'ai déjà écrit cela autrefois, à propos de tout autre chose, dans mon discours sur la psychogenèse. Mais il convient de le répéter.

Qu'est-ce que nous voyons ? Est-ce vraiment d'une régression de l'ego qu'il va s'agir au moment où Freud va éviter ce réveil ? Qu'est-ce que nous voyons ? A partir de ce moment-là, plus question de Freud. Lui-même a appelé le professeur M. au secours, parce qu'il y perd son latin. Ce n'est pas pour autant qu'on va lui en donner un autre meilleur, de latin. Car à partir de ce moment ce que nous voyons est ceci. Les trois clowns qui sont là, le docteur M., personnalité prédominante au milieu, comme il l'appelle, je n'ai pas identifié qui c'est, un type tout à fait estimable dans la vie pratique. Il n'a certainement jamais fait beaucoup de mal à Freud. Mais simplement il n'est pas toujours de son avis et Freud n'est pas homme à admettre ça d'une façon extrêmement aisée, puis il y a Otto et le camarade Léopold, qui a un avantage principal aux yeux de Freud, c'est qu'il dame le pion au camarade Otto. Aux yeux de Freud, ça lui fait un mérite considérable. Il le compare à l'inspecteur Bräsig et à son ami Karl. L'inspecteur Bräsig est un type futé et malin, mais qui se trompe toujours, parce qu'il omet de regarder bien les choses. Le camarade Karl, qui est là à côté, le remarque, ce n'est pas ça, et l'inspecteur Bräsig n'a plus qu'à suivre. Avec ce trio, nous voyons s'établir autour de la petite Irma une espèce de dialogue à bâtons rompus, qui tient plutôt du jeu des propos interrompus. On dirait même presque de quelque chose qui n'est pas tout à fait loin du dialogue bien connu de sourds. Je résume, car tout cela est extrêmement riche. Autour de cela, sont apparues toutes les associations qui nous montrent la véritable signification.

Freud va pouvoir y voir qu'à la suite de tout cela il est innocenté de tout. Premièrement, ils rapportent tout ce qu'on veut, et toutes sortes de choses qui, si elles sont vraies, innocentent Freud à la façon dont nous le disions tout à l'heure, du seau percé qu'on a rendu. Deuxièmement, ils le font d'une façon si ridicule qu'évidemment n'importe qui apparaîtrait un dieu auprès de pareilles machines à absurdités. Troisièmement, ce que nous voyons est que ce dont il s'agit c'est de personnages qui sont tous significatifs, précisément de ce dont tout à l'heure je vous disais de personnages de l'identification auxquels préside la formation de l'ego.

Le docteur M. répond à quelque chose qui a été tout à fait capital pour Freud, son demi-frère Philippe, celui dont je vous disais, en un autre contexte, que c'est le personnage tellement essentiel pour comprendre le complexe œdipien de Freud, à savoir que si Freud a été introduit à l'Œdipe d'une façon aussi décisive pour l'histoire de l'humanité, c'est évidemment qu'il avait un père, lequel d'un premier mariage, avait déjà deux fils, Emmanuel et Philippe, d'un âge voisin, à trois années près, mais qui étaient déjà en âge d'être chacun le père du petit Freud Sigmund, né lui d'une mère qui avait exactement le même âge que le dit Emmanuel. Cet Emmanuel a été pour Freud l'objet d'horreur par excellence. On

a cru que toutes les horreurs étaient concentrées sur lui, à tort, car Philippe en a pris sa part. C'est lui qui a fait coffrer la bonne vielle nourrice de Freud à laquelle on attache une importance démesurée, les culturalistes ayant voulu annexer Freud au catholicisme, ce qui est une drôle d'idée, par son intermédiaire. Il n'en reste pas moins que les personnages de la génération intermédiaire ont joué un rôle considérable et que c'est une forme particulièrement supérieure qui permet de concentrer les attaques agressives contre le père, sans trop toucher au père symbolique, qui, lui, est vraiment dans un ciel qui n'est certainement pas celui de la sainteté, mais qui du point de vue fonction symbolique a son extrême importance, père symbolique qui reste intact grâce à cette division des fonctions.

En effet, nous voyons donc se produire ceci. Le docteur M. représente ce personnage idéal constitué par cette pseudo-image paternelle, ce père imaginaire. Otto est tout à fait corrélatif de ce personnage à la fois familier et proche intime, qui est à la fois ami et ennemi, qui d'une heure à l'autre devient d'ami ennemi, qui a joué un rôle constant dans la vie de Freud. Léopold, à l'intérieur de cela, joue le rôle du personnage utile pour contrer toujours le personnage de cet ami-ennemi, de cet ennemi chéri, qui lui est si familier. Nous voyons donc là, une toute autre triade, mais elle est dans le rêve. L'interprétation de Freud nous sert à en comprendre le sens. Mais quel est son rôle dans le rêve ? Elle est de jouer avec la parole, et la parole dans toute sa valeur décisive en cette occasion, et judicative, avec la loi, avec ce qui tourmente Freud :

> *« Ai-je tort ou raison ? Où est la vérité ? Quel est le sort du problème ? Où est-ce que je suis situé ? »*

Freud a bien raison de l'interpréter comme cela. Mais ce que nous voyons c'est aussi en comprenant symboliquement ce qui se passe à partir de ce moment-là. Nous avons vu la première fois, avec l'ego d'Irma trois personnages féminins, dont Freud dit qu'il y a là une telle abondance de recoupements de tout ce qui se passe, à propos de ces trois femmes, qu'à la fin les choses se nouent et qu'on arrive à je ne sais quel mystère. Quand nous analysons ce texte, il faut tenir compte de ce qui est dans le texte tout entier, y compris ce qu'il y a dans les notes. A cette occasion, il va parler du fait que c'est ce point des associations où le rêve prend son insertion dans l'inconnu, où c'est ce qu'il appelle son ombilic.

C'est là que nous en sommes restés avec la fin de la première étape. Nous sommes arrivés à ce quelque chose qu'il y a derrière ce trio mystique. Je dis mystique parce que nous en connaissons maintenant le sens, les trois femmes, les trois sœurs, les trois coffrets. Freud nous en a depuis longtemps démontré le sens. Le dernier terme et le sens c'est la mort, tout simplement. C'est bien de cela qu'il s'agit. Car nous le voyons même apparaître au milieu du vacarme des paroles

dans la seconde partie. L'histoire de la membrane diphtérique est directement liée à la menace portée deux ans auparavant sur une des filles de Freud. A propos de la terrible menace, qui a été extrêmement loin, Freud a senti la valeur comme d'un châtiment pour une maladresse thérapeutique qu'il a commise lui-même, en donnant trop d'un médicament, nommément le Sulfonal, à une de ses patientes, ne sachant pas que l'usage continu du Sulfonal n'était pas sans effets nocifs. Et il a cru voir là le prix payé de sa faute professionnelle.

Voyons donc ce qui se passe. Dans la seconde partie, les trois personnages qui jouent entre eux ce jeu dérisoire de se renvoyer la balle à propos de la question fondamentale, cette question qui d'autre part est étroitement liée pour Freud, à la question, quel est le sens de la névrose ? C'est, quel est le sens de la cure ? Quel est le bien fondé de ma thérapeutique des névroses et derrière tout cela le Freud qui rêve en étant un Freud qui cherche la clé du rêve, et pourquoi la clé du rêve doit-elle être la même chose que la clé de la névrose et la clé de la cure. Que voyons-nous se produire ? De même qu'il y a eu dans la première étape une sorte d'acmé, où est apparu brusquement un sommet, une révélation d'apocalypse de ce qui était là, dans la seconde partie, à un moment qui se caractérise sur deux plans différents très curieu. D'abord « nous savons immédiatement », *unmittelbar*, fait allusion à ce quelque chose qui est la caractéristique de la conviction délirante, tout d'un coup, vous savez que c'est celui-là qui vous en veut, tout d'un coup ils savent que c'est Otto le coupable, il est le coupable, parce qu'il a fait une injection. On cherche, propyle… propylène… A ceci s'associe toute l'histoire infiniment comique du jus d'ananas, dont la veille Otto a fait cadeau à la famille. On a débouché, ça sentait ce qu'on appelle une odeur de rikiki… On dit « On va le donner aux domestiques ». Mais Freud quand même « plus humain », dit-il, dit gentiment « Mais non, eux aussi ça pourrait leur faire du mal ».

De tout cela, il sort ceci, écrit en caractères gras, au-delà de ce vacarme des paroles, c'est la *Mané, thecel, Phares* de la Bible, la formule de la triméthylamine. Je vais vous écrire cette formule.

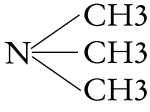


Cela éclaire tout, parce que triméthylamine, ça bougeait beaucoup du côté de Fliess pour des histoires de métabolisme sexuel ; on a beaucoup parlé d'un tas de choses les derniers temps. Je n'ai pas besoin de relire le passage qu'a lu Valabrega. Ce rêve prend son sens non seulement dans la recherche de Freud, qu'est-ce que le sens du rêve, mais s'il peut continuer de se poser la question, c'est parce qu'il se demande si tout cela communique avec Fliess et la triméthylamine. Dans les

élucubrations de Fliess, cela joue un rôle, à un moment, à propos des produits de décomposition des produits sexuels. En effet, je me suis informé, la triméthylamine est un produit de décomposition du sperme, c'est ce qui donne son odeur ammoniacale quand on le laisse se décomposer à l'air. Il suffit de savoir qu'il lui donnait un rôle.

L'important est que le rêve, qui a culminé une première fois alors que l'ego était là, sur cette image horrifique, culmine la seconde fois, alors que quelque chose est là que nous ne pouvons pas identifier autrement que la parole, en tant que telle, en tant qu'on dit ce qui se dit, la rumeur universelle dans une formule écrite, avec son côté *Mané, thecel, Phares,* écrit sur la muraille, et vient là à la fin du rêve, dont je dirai que nous ne pouvons pas y lire autre chose. Comme un oracle, elle ne donne bien entendu pas la réponse à quoi que ce soit, à la question fondamentale qui est celle qui fait que ce rêve par Freud a été choisi comme exemple éminent, donnant la solution du sens du rêve, et qui est en effet la question du sens du rêve. On ne peut pas dire qu'elle donne la réponse. Mais la façon énigmatique même dont elle donne cette réponse, à savoir sous la forme de formule avec tout son caractère hermétique, est la réponse à la question du sens du rêve. Je dirai qu'on peut le calquer sur la formule de la *chari'a* islamique : « Il n'y a d'autre Dieu que Dieu », il n'y a d'autre mot, comme solution à votre problème, que le mot.

Et ce mot du problème est ceci précisément que le mot est alors guidé par cela, nous pouvons même nous pencher sur la structure de ce mot, qui se présente là sous une forme éminemment symbolique, puisqu'il est fait de signes sacrés. Nous pouvons les retrouver, le regarder. Ces trois que nous retrouvons toujours, c'est là que dans le rêve est l'inconscient. Ce qui est en dehors de tous les sujets, mettons la structure du rêve, nous montre assez que ça n'est pas l'ego pur et simple du rêveur, que ça n'est pas Freud en tant que Freud, continuant sa conversation avec Irma, c'est Freud au moment où il a traversé le moment d'angoisse majeure, où le Moi s'identifie au tout sous sa forme la plus inconstituée, la plus horrible, où il s'est littéralement évadé, où comme il l'écrit lui-même, il a fait appel tout d'un coup au congrès de tous ceux qui savent. Tout d'un coup il s'est évanoui, résorbé, aboli derrière eux. Et quelque chose d'autre, une autre voix prend la parole, qui est celle-ci — appelons là comme vous voudrez, il est faci-

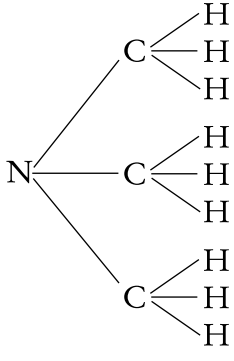

le de s'amuser de ce qui est l'alpha et l'oméga de la chose — mais même nous appellerions l'azote N, que le *nemo* nous servirait quand même, encore, la même calembredaine pour désigner ce sujet hors du sujet. Mais il est quand même là, pour désigner toute la structure du rêve. Ce que nous montre le rêve est ceci. Ce qui est en jeu dans la fonction du rêve est ce quelque chose qui est au-delà de l'ego qui dans le sujet est du sujet et n'est pas du sujet, l'inconscient en d'autres termes.

Peu nous importe à ce moment-là que nous puissions nous souvenir que c'est cette injection faite par Otto, et faite avec une seringue qui est sale. On peut beaucoup s'amuser sur cette seringue d'un usage familier; en allemand cela s'accompagne de toutes sortes de résonances données en français par gicler. Nous savons en effet assez l'importance, par toutes sortes de petits indices dans la vie de Freud, de ce qu'on peut appeler l'érotisme urétral. Un jour que je serai bien luné, je vous montrerai que jusqu'à un âge avancé Freud a eu de ce côté-là quelque chose qui fait nettement écho au souvenir de son urination dans la chambre de ses parents — à laquelle Erikson attache tellement d'importance et nous fait remarquer que sans aucun doute il y avait là un petit pot de chambre, qu'il n'a pu faire pipi par terre — Freud ne précise pas, il ne dit pas s'il l'a fait dans le pot de chambre maternel ou sur le tapis ou le simple parquet, mais ceci est de second ordre.

L'important est que ce rêve nous montre combien c'est essentiel dans le registre de la communication symbolique d'une parole qui a à passer, quelle qu'elle soit, que se produise le courant essentiel de ce qui se passe au niveau de tout ce qu'on peut appeler les symptômes analytiques, à proprement parler. A l'intérieur de cela se rencontre toujours le double obstacle, la résistance de quelque chose qui est à traverser, ce que nous appellerons provisoirement pour aujourd'hui, parce qu'il est tard, l'ego du sujet et son image et que sans aucun doute tant que ces deux interpositions offrent une suffisante résistance, elles s'illuminent si je puis dire à l'intérieur de ce courant, elles phosphorescent, elles fulgurent. C'est le principe que toute cette phase originelle du rêve, pendant lequel Freud est là sur le plan de la résistance, en train de jouer avec sa patiente, et il y a un moment, parce qu'il a dû aller assez loin, où ça cesse. En effet, il n'a pas tout à fait tort, M. Erikson, c'est bien parce que Freud est actuellement pris par une passion telle que de savoir ce qui fait la véritable valeur inconsciente de ce rêve, quel que soient ses échos primordiaux et infantiles, cette recherche du mot, cet affrontement direct à la réalité secrète, significative du rêve, cette recherche de la signification comme telle, qui fait qu'à un moment, et sous la forme où Freud peut la voir apparaître à ce moment originel de naissance de sa doctrine, où tout est encore dans le chaos. C'est au milieu du chaos de tous ses confrères, de tout le consensus de la république de ceux qui savent, qu'il laisse passer, symbolisée dans son rêve, se manifester cette espèce de loi contradictoi-

re et ainsi rassurante ; parce que si personne n'a raison, tout le monde a raison, c'est au milieu de cela que le sens du rêve se révèle, qui est essentiellement qu'il n'y a pas d'autre mot au rêve que ceci qui est de la nature du symbolique, et que cette nature du symbolique ne se révèle que dans quelque chose que je veux à la fin de ce texte poser, pour lequel je veux moi aussi introduire, pour vous servir de repère.

Les symboles n'ont jamais que la valeur de symbole, qui est quelque chose que nous pouvons désigner comme étant la caractéristique de ce qui se passe dans le mot de franchissement de la seconde partie du rêve. Dans la première partie, vous avez vu ce qui arrive, et elle est la plus chargée en raison d'un imaginaire. Elle est là, bien toute entière. A la fin du rêve, il entre quelque chose que nous pourrions au premier abord appeler la foule. C'est une foule structurée, comme la foule freudienne. Mais j'aimerais mieux vous introduire un autre terme, que je vais laisser à votre méditation, c'est celui-ci, avec tous les doubles sens qu'il peut comporter, l'immixtion des sujets. Évidemment, les sujets entrent et se mêlent des choses. Cela peut être le premier sens. L'autre chose est ceci que nous devons toujours, chaque fois qu'il s'agit d'un phénomène inconscient, considérer que dès lors que c'est dans un plan symbolique comme tel, et dans un plan symbolique que comme tel nous devons considérer comme décentré par rapport à l'essence psychologique du sujet, si tant est que ça existe, que ça se passe toujours en un point qui ne peut jamais se situer que comme je vous l'ai dit toujours que la parole se situe, entre deux sujets. Et pourtant, en partie, du moment où la parole vraie émerge et fait des deux sujets deux sujets si différents, si l'on peut s'exprimer ainsi, de ce qu'ils étaient avant la parole bien que ceci ne veut rien dire, car ils ne commencent à être constitués comme sujets de la parole qu'à partir du moment où la parole existe, et il n'y a pas d'avant. La parole est toujours un médiateur entre deux sujets.

[Applaudissements].

# Leçon XIV

*16 mars 1955*

Qu'est-ce que ça vous a apporté, la séance d'hier soir ? Qu'est-ce que vous en pensez ? Quel rapport avec nos objets usuels ? Qu'est-ce qui a commencé à décanter la morale ? Quelles sont vos impressions, qu'est-ce que ça vous donne ?

***Lefort –*** Je me demande pourquoi ces gens n'ont pas une civilisation… Il semble qu'il y ait tant de choses qui viennent d'Égypte, et qu'ils en soient pourtant restés où ils en sont du point de vue expression ? C'est la question que je me suis posée. Mais ce que nous a apporté M. Griaule, moi ça m'a ouvert des horizons sur ces peuplades qui ont une métaphysique et une… insoupçonnée. En particulier, cette vibration de parole, qui fait craquer la graine et va se poser sur les choses en puissance…

***J. Lacan –*** Remarquez, la civilisation du Soudan, il ne l'a pas beaucoup mise en évidence. Il y a là quand même une histoire très complexe des sortes de mariage, d'influences, d'invasion, d'empires. Nous regrettons, d'ailleurs, de ne pas voir tout cela mieux noué, résultat d'une enquête actuelle, qui se place sur un plan bien systématique.

Les choses auxquelles il a fait rapidement allusion, par exemple l'islamisation d'une partie importante de ces populations, le fait qu'elles continuent à fonctionner sur le registre symbolique, tout en appartenant d'une façon non négligeable à un style de credo religieux nettement discordant avec ce système, leur exigence sur ce plan se manifeste d'une façon très précise, par exemple quand ils demandent qu'on leur apprenne l'arabe, parce que l'arabe est la langue du Coran. Tout cela qui subsiste à côté, corrélativement aux choses par ailleurs démontrées comme une tradition qui vient de très loin et très vivantes, qui sem-

blent s'entretenir par toutes sortes de procédés de rythme, c'est quelque chose qui nous laisse sur notre faim. Mais il ne faut pas croire que cette civilisation soudanaise soit sans… Vous voyez les manifestations extérieures…

***Lefort –*** Par exemple l'architecture, les petites maisons…

***J. Lacan –*** Nous en avons vu à l'exposition coloniale, le style des bords du Niger. Mais évidemment, c'est assez troublant. C'est fait pour bouleverser nos catégories au sujet de l'échelle, que nous croyons trop unique, où peut se mesurer la qualité d'une civilisation.

Qui est-ce qui a lu le dernier article de Lévi-Strauss ? Qu'est-ce que vous en pensez ? C'est précisément à ça qu'il est fait allusion, que certaines erreurs de nos perspectives proviennent du fait que nous nous servons d'une échelle unique pour mesurer ce qu'on appelle la qualité, le caractère exceptionnel, unique, d'une civilisation.

Il est évident qu'il y a là quelque chose qui donne le sentiment d'un usage extraordinairement étendu et profond à la fois, et exemplaire pour autant qu'il est, semble-t-il, capable d'apporter, indépendamment presque d'autres soutiens matériels dans la culture, d'être d'un grand secours pour les hommes qui vivent dedans, qui connaissent ce mode de communication qui est tout de même assez saisissant. C'est ça qui est exemplaire, cette sorte d'isolement de la fonction symbolique.

Quand on voit cela, semble-t-il, il est toujours difficile de juger ces choses à travers un informateur, qui voit les choses sous un certain angle, qui apportent, semble-t-il, de grandes satisfactions, qui permettent à ces gens de vivre dans des conditions qui, au premier abord, peuvent en effet paraître assez ardues, assez précaires du point de vue du bien-être, de la civilisation, et pourtant semblent trouver là un appui très puissant, dans cette sorte de chose qui peut rester longtemps cachée. C'est aussi frappant… dont on a mis longtemps à pouvoir entrer en communication avec eux. Il y a là une analogie avec notre propre position vis-à-vis du sujet humain. Vous ne croyez pas qu'on peut faire à peu près le bilan des choses comme ça ?

Quant à ce que j'ai raconté la dernière fois sur le rêve de l'injection d'Irma, est-ce que cela pose pour certains des questions ? Je pense qu'il y aurait lieu de confirmer, de savoir si ce que je vous ai dit a été bien compris ?

En fin de compte, dans la façon dont j'ai repris le rêve d'Irma, qu'est-ce que j'ai voulu dire et vous montrer ? Qui est-ce qui veut prendre la parole là-dessus ? Leclaire ?

***Leclaire –*** Je tiens à ne pas prendre la parole sur ce sujet.

***J. Lacan –*** Granoff ?

***Granoff –*** *…*
***J. Lacan –*** Mannoni ?
***Mannoni –*** J'ai été malade, j'ai manqué les dernières.
***J. Lacan –*** Valabrega ?
***Valabrega –*** Je n'ai rien à dire.
***J. Lacan –*** Eh bien, ce rêve de l'injection d'Irma, tel que je l'ai repris la dernière fois, je voudrais que nous le reprenions un peu.

Je crois que deux éléments essentiels de ce que je vous ai mis en valeur, c'est le caractère dramatique de la découverte du sens du rêve dans le moment que vit Freud, entre 1895 et 1900, c'est-à-dire pendant le moment où il élabore cette *Traumdeutung*. Et quand je parle de ce caractère dramatique, je voudrais, à l'appui de cela, vous donner un passage de la lettre 138 des *lettres à Fliess*, qui est un moment qui correspond — c'est la lettre qui succède à la fameuse lettre 137, dans laquelle, mi-plaisant mi-sérieux, et même terriblement sérieux, à propos de ce rêve, il nous apporte l'imagination future :

> *« Là, le 24 juillet 1895, le Docteur Sigmund Freud trouva le mystère du rêve. »*

Passage suivant, lettre suivante :

> *« Sur les grands problèmes, il y a encore beaucoup de choses à décider ; tout palpite… » « C'est une double image de vagues, d'oscillations, comme si le monde entier était animé par une pulsation imaginaire inquiétante et en même temps une image de feu, de lueur… »*

La suite indique bien la pensée et l'image que poursuit Freud :

> *« Un enfer intellectuel, une couche après l'autre, au niveau du noyau le plus obscur »,*

*Umriss von Lucifer*, les traits, le dessin, la silhouette de Lucifer, qui commence à se rendre visible, ce côté extraordinairement inquiétant, qui semble refléter un vécu tout à fait impressionnant, voire angoissant, dans ce moment-là de la vie de Freud, est quelque chose d'une dimension que nous ne devons pas oublier, comme étant ce qui, autour de ces années, celles de sa quarantaine, a été vécu par Freud, aux moments essentiels, décisifs qui sont représentés par la découverte de la notion de la fonction de l'inconscient.

C'est bien dans ce registre, avec cette perspective, que j'ai essayé de vous montrer quelle valeur unique, exceptionnelle parmi les autres, représentait l'erreur majeure, en tant qu'à ce moment-là ils ont commencé de révéler à Freud,

dans cette atmosphère de mise en question vécue des fondements mêmes du monde, de l'appréhension humaine, c'est à l'intérieur de cela que toute l'expérience de la découverte de l'inconscient a été vécue. Nous n'avons pas besoin d'avoir plus d'indication sur ce qui est à proprement parler son auto-analyse, pour autant qu'il y fait allusion beaucoup plus qu'il ne la dévoile dans les *lettres à Fliess*. C'est dans une atmosphère de découverte dangereuse, angoissante, que se passe tout ce qui se révèle à cette époque.

C'est bien ainsi que j'ai voulu mettre l'accent sur ce rêve de l'injection d'Irma, en montrant que le sens même du rêve se rapporte à la profondeur même de l'expérience qui est vécue par Freud à cette époque. Le rêve lui-même s'y inclut, et il y est en quelque sorte un moment, une étape. En même temps qu'il interroge le rêve, le rêve répond sur un double point, pas simplement sur la question qu'il pose au rêve. Le rêve lui-même qui est un rêve que fait Freud est un rêve qui, en tant que rêve, est intégré dans le progrès de sa découverte. C'est ainsi que ce rêve prend un double sens. Au second degré, il n'est pas seulement un objet que Freud déchiffre, mais lui-même, le rêve, c'est-à-dire, puisque le rêve est une sorte d'acte qui est l'acte de la parole, il est une parole de Freud qui à ce moment vit de sa recherche. C'est ce qui donne à ce rêve sa valeur exemplaire, qui autrement resterait, par rapport à d'autres rêves peut-être plus démonstratifs, assez énigmatique. La valeur que lui donne Freud, de rêve inauguralement déchiffré, resterait assez énigmatique, si nous ne pouvions pas lire précisément ce sens qui en fait un rêve qui a particulièrement répondu à la question de Freud, et en somme bien au-delà de ce que Freud lui-même à ce moment-là est capable dialectiquement, dans son écrit, de nous analyser. Ce que Freud soupèse dans ce rêve, et le bilan qu'il fait de sa signification, est quelque chose qui est de beaucoup dépassé, en réalité, par cette valeur historique que prend le rêve, et que Freud prend en compte, en le présentant à cette place dans sa *Traumdeutung*, que Freud reconnaît de cette façon, en lui donnant cette fonction et cette place dans son œuvre.

Ceci est essentiel à la compréhension de ce rêve. Et c'est ce qui je crois nous a permis — je voudrais avoir confirmation par votre réponse, mais je ne sais pas non plus quelle interprétation donner à cette absence de réponse des uns et des autres — je crois que ce que nous avons pu en voir la dernière fois semble avoir une valeur assez convaincante pour que je n'aie pas lieu d'y revenir.

Mais je vais y revenir sur un autre plan. En effet, ce que je veux souligner dans la façon dont j'ai repris les choses la dernière fois, en considérant non seulement le rêve lui-même, c'est-à-dire en reprenant l'interprétation que Freud en donne, mais en considérant l'ensemble de ce rêve et l'interprétation qu'en donne Freud, et plus encore de la fonction particulière de l'interprétation de ce

rêve dans ce quelque chose qui est en somme le dialogue de Freud avec nous, car c'est là le point essentiel, nous ne pouvons pas séparer de l'interprétation du rêve le fait que Freud nous le donne, comme le premier pas dans la clé du rêve. Freud s'adresse à nous en faisant cette interprétation.

Une des questions que l'examen attentif du rêve peut permettre d'éclairer, celle sur laquelle nous sommes restés lors de l'avant dernier séminaire, est précisément cette question si délicate, épineuse, de la régression, pour autant que nous nous en servons d'une façon de plus en plus routinière, non sans qu'il puisse nous apparaître à tout instant que nous superposons à cette notion de régression des fonctions extrêmement différentes. Car tout dans la régression n'est nécessairement pas du même registre, comme déjà il nous est apparu dans ce chapitre originel, à propos de la distinction, qui certainement se soutient, de la distinction topique de la régression temporelle et des régressions formelles.

Qu'est-ce qu'il y a donc dans ce rêve, par exemple, qui fait que la nouvelle appréhension que nous en avons prise, qui se rapporte à cette question de la régression, telle qu'elle était soulevée, par exemple, par Freud, au niveau de la régression topique, en nous parlant du caractère hallucinatoire du rêve, qui semblait l'amener d'après son schéma à cette exigence d'une notion de processus régrédient, au lieu d'être progrédient, le processus régrédient pour autant que le rêve ramènerait tout ce qui est de l'ordre d'un certain moment de la chaîne psychique, tout ce qui doit s'exprimer en somme, au niveau de certaines exigences psychiques, à leur mode d'expression le plus primitif, celui qui serait situé au niveau de la perception, de ce qui est perçu, ce qui pour une certaine part s'interpréterait de la façon suivante, que le mode d'expression du rêve se trouverait, par des mécanismes qui sont là mis en question, d'une façon qui est loin d'être constante — Freud le signale lui-même dans la théorie qu'il donne du rêve — pour une part soumis aux exigences de passer par des éléments figuratifs dont la pureté de plus en plus grande, le fait qu'ils se rapprochent de plus en plus du niveau de perception, poserait cette question originale, à savoir pourquoi un processus, si nous le suivons dans la ligne progrédiente où il se passe d'habitude, doit aboutir à ces bornes mnésiques qui sont celles des images, mais images pour autant qu'elles sont de plus en plus loin du plan qualitatif où se produit la perception, où elles sont en quelque sorte de plus en plus dénuées, dépouillées, et où elles prendraient précisément un caractère de plus en plus associatif avec ce que Freud nous a dit, les différents systèmes que nous a présenté l'autre jour Valabrega au tableau, c'est-à-dire de plus en plus au nœud symbolique de la ressemblance, de l'identité, de la différence, bref de quelque chose qui va bien au-delà de ce qui est proprement du niveau associationniste.

Ce qu'il y a, dans ce rêve d'Irma, de proprement figuratif est quelque chose, d'après l'analyse que nous en avons faite la dernière fois, qui nous impose une telle interprétation, c'est-à-dire quelque chose qui nous oblige essentiellement à considérer qu'il y a là une espèce de rapprochement au niveau des différents systèmes associatifs, $S_1$, $S_2$, $S_3$..., qui se passe au niveau du système ψ l'enregistrement de la mémoire, qui revient au plus près de cette porte d'entrée primitive de ce qui vient par les sens, au niveau de la perception. Est-ce quelque chose qui nous oblige au soutien de ce schéma, avec ce qu'il comporte — comme l'avait fait remarquer Valabrega — de paradoxal ? Le fait de nous apercevoir que quand nous voulons parler d'issue de processus inconscients vers la conscience, nous sommes obligés de mettre la conscience à la sortie, alors que la perception dont elle est solidaire se trouverait être à l'entrée.

Qu'est-ce que nous avons observé dans cette phénoménologie du rêve de l'injection d'Irma, que nous avons pris comme exemple ? Nous avons parlé de deux parties, la première aboutit à la révélation de l'image terrifiante, angoissante, de ce que j'ai appelé la tête de méduse, la révélation abyssale de ce quelque chose d'à proprement parler innommable, qui est le fond de cette gorge, avec cette forme complexe, insituable, qui en fait aussi bien l'objet primitif, par excellence, sous quelque registre que nous le considérions, l'abîme de l'organe féminin, d'où sort toute vie, aussi bien le gouffre et la béance de la bouche, où tout est englouti, aussi bien l'image de la mort, où tout vient se terminer, puisque le rapport avec la maladie qui eût pu être mortelle, qui a menacé sa fille, est le lien avec la malade qu'il a perdue, à une époque contiguë avec celle de la maladie de sa fille, dont il a considéré que la menace portée sur sa fille avait même été une menace de je ne sais quelle retaliation du sort contre une négligence professionnelle, une Mathilde pour une autre, écrit-il. Donc, au niveau de cette apparition spécialement angoissante de quelque chose qui résume en soi ce que nous pouvons appeler d'une certaine façon la révélation du réel, dans ce qu'il a de moins pénétrable, d'absolument sans aucune médiation possible, de ce dernier réel, de cet objet essentiel, qui n'est plus un objet, qui est le quelque chose devant quoi tous les mots s'arrêtent, toutes les catégories échouent, et qui est à proprement parler l'objet d'angoisse pas excellence ?

A ce moment-là que se produit-il ? Est-ce que nous pouvons parler du processus, de ce moment d'acmé où arrive le rêve ? Est-ce que nous pouvons parler de processus de régression, pour expliquer la profonde destructuration qui se produit à ce niveau dans le vécu du rêveur, à savoir le passage du premier registre, qui saisit Freud dans sa recherche, sa chasse à l'endroit d'Irma, et même dans sa chasse active, il reproche à Irma de ne pas entendre ce qu'il veut lui faire

comprendre, il continue strictement le style de rapports de la vie vécue. C'est dans cette recherche passionnée, trop passionnée dirons-nous, et c'est bien un des sens du rêve de le dire formellement, puisqu'à la fin c'est de cela qu'il s'agit, la seringue était sale, la passion de l'analyste, l'ambition de réussir était là trop pressantes, le contre-transfert, comme nous disons, de l'analyste était l'obstacle même.

Au moment où ce rêve aboutit à son premier sommet, il se passe quelque chose qui est un changement complet des relations du sujet. Le sujet devient tout autre chose, il n'y a plus de Freud, il n'y a plus personne qui puisse dire *je*. A la vérité, la remarque est faite par l'auteur que je vous ai indiqué la dernière fois, qui avait fait une recherche pour la compréhension plus profonde du rêve de l'injection d'Irma, à savoir Eric Erikson, là où il parle d'un…

J'essaie de vous montrer qu'il s'agit peut-être d'autre chose et que cette sorte de sujet, qui apparaît à ce moment, ce que j'ai appelé l'entrée du bouffon, puisque c'est à peu près le rôle que vont jouer les sujets auxquels Freud fait appel — c'est dans le texte, *appell,* la racine latine du mot montre le sens juridique en l'occasion — cet appel qu'il fait à ce consensus de ses semblables, de ses égaux, de ses confrères, de ses supérieurs, est là le point décisif. Est-ce quelque chose qui puisse nous permettre, sans plus, de parler de régression, voire de régression de l'ego, ce qui est une notion tout à fait à distinguer, et tout à fait différente de la notion de régression instinctuelle ? La notion de régression de l'ego est introduite par Freud au niveau des leçons classées en français sous le titre *Introduction à la psychanalyse*. C'est quelque chose qui pose toutes sortes de problèmes, à savoir, si nous pouvons, sur le sujet de l'ego introduire, sans plus, la notion d'étapes typiques, constituant un développement, des phases, un progrès normatif dans le développement du sujet ?

Vous savez qu'à cet endroit, sans que la question puisse être résolue aujourd'hui, au contraire, un ouvrage sur ce plan peut être considéré comme fondamental, celui d'Anna Freud sur *Le moi et les mécanismes de défense*. On doit reconnaître que, dans l'état actuel des choses, nous ne pouvons absolument pas introduire, quant à la notion de développement du moi, la notion d'un développement typique, stylisé, qui s'exprimerait en ceci qu'un mécanisme de défense, par sa seule nature, nous indiquerait, si un symptôme s'y rattache, à quelle étape nous devons rattacher le développement psychique du moi. Il n'y a rien qui puisse ici être endoctriné, mis en tableau, comme vous savez qu'on l'a fait, et peut être trop fait dans l'ordre du développement des relations instinctuelles. Bien loin de là, nous sommes tout à fait incapables actuellement, quant à ces différents mécanismes de défense qu'Anna Freud nous énumère, de donner, d'aucune façon, un schéma génétique, qui puisse être mis en parallèle, ou

même simplement nous donner un commencement d'équivalence du développement des relations instinctuelles.

C'est bien à cela que beaucoup d'auteurs tendent à suppléer. Et l'auteur dont je vous parlai la dernière fois, Erikson, n'y a pas manqué. C'est ce dont il s'agit, quand il donne, des étapes du développement du moi, cette sorte de rayon, auquel j'ai fait allusion la dernière fois. Ce n'est certainement pas pour y attacher une grande valeur. Je ne crois pas du tout que ce soit à cela que nous ayons besoin de recourir, comme je vous l'ai dit, pour comprendre ce qui se passe à ce niveau du tournant du rêve. Ce n'est pas d'un état antérieur du Moi qu'il s'agit, mais littéralement d'une décomposition spectrale, si on peut s'exprimer ainsi, de la fonction du moi, qu'il s'agit à cette étape du rêve. Et l'apparition de la série des Moi et des identifications dont Freud, à une étape ultérieure de son œuvre nous a strictement dit que le Moi est fait de la série des identifications qui, au cours de la vie du sujet, ont représenté, à chaque moment historique, et d'une façon dépendante de circonstances historiques, de la vie du sujet, ce sont de ces identifications successives qu'il s'agit. Et c'est celles qu'il faut comprendre, si nous voulons comprendre ce qu'est l'ego du sujet. Ceci est dans *das Ich und das Es*, qui succède à cet *Au-delà du principe du plaisir* qui est le point pivot que nous sommes en train de rejoindre, après avoir fait ce grand détour, que nous sommes en train de faire par les premières étapes de la pensée de Freud.

Cette décomposition spectrale, comme je l'appelle, est évidemment une décomposition imaginaire. C'est bien là-dessus que je veux maintenant essayer d'attirer votre attention, à savoir, en somme, si l'étape ultérieure, par rapport à la *Traumdeutung*, de la pensée de Freud, celle à laquelle plusieurs fois nous nous sommes référés l'année dernière, au moment où nous étudiions les *écrits techniques*, c'est-à-dire ceux qui se groupent entre les années 1907 et 1913, et qui est la période dans laquelle, corrélativement, s'élabore la théorie du narcissisme, pour autant qu'elle est une étape fondamentale dans le développement de la pensée de Freud, qui est ce qui fait que l'année dernière nous n'avons pas pu donner l'analyse même simplement compréhensible de tout ce qui se poursuit dans cette époque sur le plan *écrits techniques*, sans nous référer d'autre part à cette théorie du narcissisme, centrée sur l'article *Einfuhrung zur Narcismus*.

Si la théorie de Freud, telle qu'elle nous est à ce moment-là apportée, nous montrant la fonction tout à fait fondamentale du narcissisme, comme structurant toutes les relations de l'homme avec le monde extérieur, si cette théorie a un sens, si nous devons en tirer, d'une façon logique les conséquences, c'est d'une façon qui, assurément, concourt avec tout ce que l'élaboration de l'appréhension du monde par le vivant en général nous a été donnée au cours de ces

dernières années, dans la ligne de la pensée dite *gestaltiste*, c'est-à-dire la dominance dans la structuration du monde animal, par exemple, d'un certain nombre d'images fondamentales qui donnent à ce monde ses lignes de forces majeures, qui en font un monde qui répand d'une certaine façon le besoin de la mémoire.

Qu'il en soit quelque chose de tout différent chez l'homme, que ce soit d'une façon extraordinairement dénouée, en apparence, par rapport à ses besoins d'objectivation du monde, c'est là qu'est le problème central, ce dans quoi la notion freudienne du narcissisme nous apporte une catégorie qui nous permet de comprendre en quoi il y a tout de même un rapport entre cette structuration, en apparence très neutralisée, du monde de l'homme et les aperçus que nous donne la psychologie animale, concernant les relations de cette structuration du monde animal avec le monde des besoins humains.

Si quelque chose nous est apporté par la notion du narcissisme, c'est très évidemment ceci. C'est ceci que j'ai essayé de mettre en valeur, d'exprimer, de faire comprendre, dans la notion du stade du miroir, d'un certain rapport qui domine tout le monde des perceptions de l'homme, pour autant qu'il a justement en lui quelque chose de dénoué, de morcelé, disons pour exprimer notre pensée d'anarchique, qui établit le rapport de l'homme avec son monde sur le plan d'une tension tout à fait originale, c'est à savoir que c'est d'abord et toujours au dehors, et d'une façon qui reflète d'une façon anticipée l'unité qu'il y mettra, pour autant qu'il y apportera la marque proprement humaine, son propre reflet, qu'il y apportera l'image de son corps, en tant que principe de toute unité perçue dans les objets. C'est cette relation double à lui-même qui fait que c'est en somme toujours autour d'une sorte d'ombre errante de son propre Moi, que se structureront tous les objets. Tous les objets de son monde auront ce caractère fondamentalement anthropomorphique, disons même egomorphique, qui fait que c'est dans cette perception même qu'à tout instant pour l'homme surgit et est évoquée cette unité à la fois qui est la sienne, idéale, et en même temps unité jamais atteinte, qui à tout instant lui échappe, pour autant que cet objet n'est jamais en effet définitivement et pour lui le dernier objet, sauf quand, en effet, dans certaines expériences exceptionnelles il se présente, mais alors comme un objet dont il est irrémédiablement séparé, qui lui montre la figure même de sa déhiscence à l'intérieur du monde, un objet qui par essence est un objet qui le détruit, qui l'angoisse, qui ne peut jamais être atteint, où il ne peut jamais vraiment trouver sa réconciliation, son adhérence au monde, sa complémentarité parfaite sur le plan du désir. Ce caractère radicalement déchiré du désir humain et le monde de relations fondamentales où l'image même de l'homme apporte une médiation, toujours imaginaire, une médiation donc toujours problématique, donc qui n'est jamais complètement

accomplie, qui se soutient dans une succession d'expériences instantanées, dans quelque chose qui toujours ou bien aliène l'homme à lui-même, ou bien aboutit à une destruction ou une négation de l'objet. L'unité perçue au dehors a sa propre unité en tant que désir que l'homme voit dans le monde, quelque chose qui dès qu'elle est perçue le met, lui-même, en état de tension par où il se perçoit lui-même à ce moment-là essentiellement comme désir et comme désir insatisfait.

Inversement, quand il saisit son unité, c'est le monde lui au contraire qui, pour lui, se décompose, perd son sens, et se présente à lui sous un aspect tout à fait spécialement aliéné, discordant. C'est dans cette oscillation imaginaire que nous trouvons la sous-jascence dramatique dans laquelle toute perception humaine, pour autant qu'elle intéresse vraiment un homme, est vécue.

Nous n'avons donc pas à chercher dans une régression la raison des surgissements imaginaires qui caractérisent le rêve. C'est pour autant que quelque chose est vécu, qui représente cette approche, dans ce dernier réel, pour autant qu'un rêve va aussi loin qu'il peut aller dans l'ordre de l'angoisse, que nous assistons justement à cette décomposition imaginaire qui n'est que la révélation des composantes les plus normales de la perception, en tant qu'elle est en rapport total à un tableau donné, où l'homme se reconnaît toujours quelque part, se voit toujours, quelquefois même en plusieurs points, ou les points d'attaches, ou, si vous voulez, les points de stabilité et les points d'inertie du tableau du rapport au monde, ce qui fait que ce n'est pas quelque chose qui est vécu d'une façon irréalisée et déréalisée, et toujours que ce tableau est chargé d'un certain nombre de représentants d'images diversifiées du Moi du sujet. C'est bien ainsi que nous avons l'habitude d'interpréter un rêve. Il faut toujours dans le rêve, c'est toujours ainsi que je vous apprends, dans les contrôles, tout au moins pour certains rêves, apprendre à reconnaître où est le Moi du sujet.

C'est déjà ce que nous retrouvons dans la *Traumdeutung* où à maintes reprises sait le montrer et reconnaître que c'est lui, Freud, qui est représenté par tel ou tel. Par exemple, le rêve du château, qui meurt à un moment. Et Freud dit :

> *« Je ne suis pas dans le rêve, là où on le croit ; le personnage qui vient de mourir, c'est moi, et voici pourquoi. »*

La seconde partie du rêve est très exactement ceci, la mise en évidence, et précisément au moment où quelque chose du réel dans ce qu'il a de plus abyssal est atteint, de ces composés fondamentaux du monde perceptif comme tel que constitue ce rapport narcissique. Ce qui fait que l'objet est toujours plus ou moins structuré comme quelque chose qui est l'image du corps du sujet, l'ima-

ge spéculaire se retrouve plus ou moins quelque part dans toute espèce de tableau perceptif. C'est lui qui lui donne une inertie spéciale, un poids spécial, une qualité spéciale ; elle est masquée, quelquefois même très masquée. Mais dans le rêve c'est justement en raison d'un allégement spécial que prennent les relations sur le plan imaginaire du rêve. Dans le rêve, elle se révèle facilement à tout instant, d'autant mieux que le point d'angoisse a été une fois atteint, ce qui est quelque chose où le sujet rencontre l'expérience de son déchirement, l'expérience de son isolement par rapport au monde, l'expérience de ce qui fait que le rapport humain à son monde a quelque chose de profondément, initialement, inauguralement lésé comme tel.

C'est là ce qui ressort de toute la théorie que Freud nous donne du narcissisme, pour autant que son cadre introduit ce je ne sais quoi de sans issue qui marque toutes ses relations, et tout spécialement ses relations libidinales, le caractère fondamentalement narcissique de la *Verliebtheit*, de l'amour de l'objet, le fait qu'il n'est jamais saisi et appréhendé sur le plan libidinal que par l'intermédiaire et à travers la grille du rapport narcissique, avec tout ce qu'il y a d'initialement dans une relation pleinement réelle. C'est quelque chose dont il faut que nous nous souvenions toujours, si nous voulons comprendre une des dimensions les plus essentielles que la doctrine, l'expérience de la découverte freudienne nous permet de considérer comme établissant, structurant le rapport humain imaginaire.

En fait, qu'est-ce qui se passe à ce niveau ? Quand nous voyons au sujet se substituer ce sujet polycéphale, cette foule dont je parlai la dernière fois, qui est une foule au sens freudien dont on parle dans *Ich-psychologie*, ou *Massen psychologie*, qui est justement faite de cette pluralité imaginaire, fondamentale du sujet, de cet étalement, de cet épanouissement de ces différentes identifications de l'ego, qu'est-ce qui se passe ? Si ce n'est, bien entendu quelque chose qui nous apparaît tout d'abord comme une abolition, une destruction du sujet en tant que tel. Car, après tout, ce sujet transformé dans cette image polycéphale est un sujet qui vient de l'acéphale. Et s'il y a quelque chose qui représente la notion que Freud nous donne de l'inconscient, c'est bien comme cela que nous devons nous représenter l'inconscient, un sujet acéphale, un sujet en tant qu'il n'y a plus d'ego, en tant qu'il est extrême à l'ego, qu'il est décentré par rapport à l'ego, qu'il n'est pas à l'ego. Et pourtant il est le sujet qui parle. Car c'est lui qui fait tenir, à tous les personnages qui sont dans le rêve de l'injection d'Irma, ces discours insensés qui justement prennent leur sens par leur caractère insensé.

En fait, de quoi s'agit-il ? Qu'en ressort-il ? De ce moment du rêve où nous atteignons, avec le discours des multiples ego, qui entrent là en jeu dans la plus grande cacophonie, c'est ceci. En fait, l'objection qui intéresse Freud, est sa

propre culpabilité en l'occasion par rapport à Irma. L'objet est détruit, si on peut dire, la culpabilité dont il s'agit est en effet détruite avec. Je vous l'ai souligné, à propos de la comparaison que fait Freud avec l'histoire du chaudron percé, premièrement qu'on a rendu intact, deuxièmement qu'on n'a pas reçu, troisièmement qui était déjà percé. C'est quelque chose du même ordre.

Ici, il n'y a pas eu crime, puisque, premièrement la victime était — ce que le rêve dit de mille façons — déjà morte, c'est-à-dire était déjà malade, ou d'une maladie que précisément Freud ne pouvait pas soigner, puisque tout dans le rêve indique qu'elle était atteinte d'une maladie organique, donc la victime était déjà morte quand le crime a eu lieu, deuxièmement, le meurtrier — c'est-à-dire le criminel Freud — était innocent de toute intention de faire le mal, puisque, troisièmement le crime dont il s'agit a été en somme un crime curatif, ce qui est indiqué à un autre endroit du rêve sous cette forme indiquée paradoxalement, et c'est un des endroits les plus absurdes, c'est que la maladie, il y a eu un jeu de mot fait entre dysenterie et diphtérie, la dysenterie est précisément ce qui délivrera la malade, dit un des trois personnages éminents; tout le mal, toutes les mauvaises humeurs s'en iront avec la dysenterie. Dans les associations de Freud cela fait écho avec un incident burlesque dont il a eu à entendre dans les jours qui ont précédé son rêve, une de ces choses auxquelles on voit quelquefois les médecins, avec le caractère de personnages de comédie qu'ils conservent à travers le temps, quand ils sont dans leur fonction de consultants, profondément distraits, en même temps opiner sur un cas qu'on lui fait remarquer que le sujet, tout de même, a de l'albumine dans l'urine, il répond, du tac au tac : « C'est très bien, l'albumine s'éliminera ».

C'est en effet à cela qu'aboutit le rêve, que justement c'est l'entrée en fonction du système symbolique, si on peut dire, dans son usage le plus radical, dans celui où ce je ne sais quoi d'absolu qu'il représente vient en somme à éliminer, à abolir tellement l'action de l'individu, qu'il élimine du même coup tout son rapport tragique au monde. C'est une sorte d'équivalent paradoxal et absurde de tout ce qui est réel est rationnel. Il en fait au dernier terme une considération strictement philosophique du monde, qui peut aboutir à nous placer dans une sorte d'ataxie tout à fait spéciale, dans quelque chose où après tout l'action de tout individu est justifiée selon les motifs qui le font agir, ces motifs étant conçus comme quelque chose qui le détermine totalement, ne pouvant plus d'aucune façon être pesés dans une perspective où le sujet même se sent un seul instant intéressé. Toute action étant ruse de la raison, après tout, est également valable et à partir d'un certain usage extrême du caractère radicalement symbolique de toute vérité, on peut dire aussi que tout ce rapport avec la vérité perd sa pointe, et que le sujet se trouve littéralement au milieu de la marche des choses, fonctionnement de la rai-

son, de son entrée en jeu, n'être plus qu'un point, quelque chose de passif qui joue son rôle, poussé à l'intérieur de ce système, et il se retrouve lui-même vraiment exclu de toute participation qui soit proprement dramatique, par conséquent tragique, à la réalisation de cette vérité.

C'est bien quelque chose de si extrême qui se passe à la limite du rêve, dans cette sorte d'innocentement total où Freud, en fin de compte, dans l'expérience révélatrice de ce rêve, se trouve porté, et qu'il reconnaît lui-même comme étant en réalité l'animation secrète du rêve, le but poursuivi par ce qu'il appelle le désir structurant qui anime ce rêve et qui le pousse jusqu'à son terme.

En fait, nous nous trouvons bien là devant quelque chose qui nous porte à nous poser la question du joint de l'imaginaire et du symbolique, et de retrouver d'une autre façon cette tierce fonction du symbolique, cette fonction médiatrice, que déjà je vous avais laissé apercevoir, au moment où essayant de retrouver une sorte de représentation mécanistique du rapport interhumain, de l'image que j'avais empruntée à ces modernes constructions mécaniques, aux expériences les plus récentes, les recherches dont la cybernétique nous a donné des exemples, pour vous montrer que ce qui constituait le modèle qui peut être donné des rapports interhumains, par l'intermédiaire de la captation d'un certain nombre de ces sujets artificiels par l'image de leur semblable; pour que le système puisse tourner, pour qu'il ne se résume pas à une vaste hallucination concentrique de plus en plus paralysante, il supposait évidemment l'intervention d'un tiers régulateur, de quelque chose d'autre, qui devait mettre entre eux la distance d'un certain ordre commandé.

Eh bien, c'est quelque chose là que nous retrouvons sous un autre angle et sous un autre aspect, tout rapport imaginaire, comme je vous l'ai indiqué tout à l'heure se produit, s'entend, dans une espèce de toi ou moi, entre le sujet et l'objet. C'est-à-dire, si c'est toi, je ne suis pas, si c'est moi, c'est toi qui n'es pas. C'est bien là que l'élément symbolique intervient, dans ces objets qui sur le plan imaginaire ne se présentent jamais à l'homme que dans les rapports évanouissants de ce quelque chose où il reconnaît son unité, mais uniquement à l'extérieur. Et dans la mesure où il reconnaît son unité, il se sent, par rapport à l'objet qui représente cette unité, lui-même dans le désarroi, de ce qui est justement ce que nous appelons, les instincts, les pulsions, que justement dans ce caractère fondamentalement morcelé, que représente la discordance fondamentale, la non-adaptation essentielle, le caractère essentiellement anarchique que l'étude même de l'*Id* comme tel, que l'expérience même de l'analyse nous montre être ce quelque chose qui caractérise la vie instinctive de l'homme, c'est-à-dire justement cette possibilité de déplacement, qui revient à dire d'erreur fondamentale, qui s'attache à toutes les relations proprement instinctuelles.

Si cet objet n'est jamais saisissable que comme un mirage, que comme un mirage d'une unité qui ne peut jamais être ressaisie sur le plan imaginaire, il est certain que toute la relation objectale ne peut qu'en être frappée d'une incertitude fondamentale qui est bien ce qu'on a retrouvé dans une foule d'expériences dont il n'est pas simplement en dire quelque chose que de les appeler psychopathologiques, puisqu'elles sont en contiguïté avec de multiples expériences qui sont, elles, qualifiées de normales. Eh bien, ici la relation symbolique, le pouvoir de nommer les objets, est quelque chose qui intervient comme absolument essentiel pour structurer ce que j'appellerai la perception elle-même ; le *percipi* lui-même de l'homme ne peut se soutenir qu'à l'intérieur d'une zone de nomination, pour autant que c'est par la nomination que l'homme maintient la subsistance de ces objets dans une certaine consistance, pour autant que ces objets perçus, qui ne le sont jamais d'une façon instantanée dans ce rapport narcissique avec le sujet, et qui ne pourraient jamais l'être que de façon instantanée, c'est uniquement par l'intermédiaire du mot, et du mot qui nomme, et du mot qui nomme essentiellement ce qui dans ces objets, à chaque instant, est entr'aperçu, ce mot c'est l'identique, dans cette différence foudroyante, toujours prêt de s'évanouir, c'est quelque chose qui répond non pas à la distinction spatiale de l'objet, toujours prête à être dissoute dans une identification au sujet, c'est quelque chose qui répond à sa dimension temporelle, au fait que ces objets un instant constitués comme des semblants du sujet humain, des doubles de lui-même, présentent quand même, à travers le temps une certaine permanence d'aspect, qui n'est pas indéfiniment durable, puisque tous les objets sont périssables, mortels. C'est quand même cette permanence, cette dimension temporelle, ce fait qu'on peut pendant un certain temps leur appliquer le même nom, et le nom est essentiellement cela, le temps de l'objet. Le nom est une apparence pendant un certain temps, qui est reconnaissante, perdure, mais elle n'est strictement reconnaissable que par l'intermédiaire de la nomination, par l'intermédiaire du pacte que constitue la nomination, par l'intermédiaire du fait que cette nomination est une nomination où deux sujets en même temps s'accordent à reconnaître le même objet. Si le sujet humain ne dénomme, comme la Genèse dit que cela a été fait au Paradis terrestre, les espèces majeures d'abord, ne s'entend pas sur cette reconnaissance, il n'y a aucun monde même perceptif du sujet humain qui soit soutenable plus d'un instant.

Là est la caractéristique et le joint, la surgissance de la dimension du symbolique par rapport à l'imaginaire. C'est ce qui nous montre aussi la profonde cohérence de cette entrée du discours comme tel. Je l'ai pris simplement à l'état de discours, et tout à fait indépendamment de son sens, puisque c'est un dis-

cours insensé dont il s'agit, l'entrée en jeu dans le rêve de l'injection d'Irma du discours comme tel au moment où le monde du rêveur sur le plan figuratif est plongé dans le chaos imaginaire le plus grand, c'est-à-dire dans la décomposition croissante et totale, dans la disparition du sujet en tant que tel.

Eh bien, ce que je vous ai indiqué, qu'il y a dans le rêve, à savoir la reconnaissance du caractère fondamentalement acéphale du sujet, passée une certaine limite, ce point qui paraît désigné d'une façon qui paraît presque elle-même une sorte de jeu symbolique, qui fait désigner au point N, de la formule de la triméthylamine l'endroit où il faut voir, concevoir, désigner qu'est à ce moment le *je* du sujet, celui que je n'ai pas fait sans prudence, sans humour, ni sans hésitation, puisque cela a presque le caractère d'un *Witz*, d'un jeu d'esprit, que de voir en fin de compte là le dernier mot du rêve, au point où l'on voit toutes les têtes de cette hydre dans un corps qui n'en a plus, dans une voix qui n'est plus la voix de personne, dans l'apparition, le surgissement de cette formule de la triméthylamine, comme étant le dernier mot de ce dont il s'agit, de ce qui est cherché, de ce qui donne le mot de tout. Et après tout ce mot ne veut rien dire, si ce n'est qu'il est quand même un mot.

C'est cela que je vous ai dit la dernière fois. Il est bien certain que ceci, qui a un caractère quasi-délirant, l'est en effet. Si c'est le sujet tout seul, si Freud tout seul, analysant son rêve, essayait de trouver là, à la façon dont pourrait procéder une pensée occultiste, la sorte de désignation secrète du point où est en effet le mot, où [est] la solution de tout le mystère à la fois du sujet et du monde. Mais, n'oublions pas ceci, c'est que ce n'est pas du tout ainsi que se présentent les choses. Freud n'est pas tout seul. Freud nous communique le secret de ce mystère luciférien, pour reprendre les termes que j'ai extraits de ses lettres au début de cette causerie, Freud n'est pas seul confronté à ce rêve, en cette occasion. Ce rêve, je vous l'ai dit, de même que dans une analyse tout le rêve s'adresse à l'analyste, on peut dire que Freud dans ce rêve, déjà s'adresse à nous ; c'est déjà pour nous, c'est-à-dire pour la communauté — psychologues, anthropologues, tous ceux qui sont supposés être le monde avec lequel il dialogue — qu'il rêve. Et quand il interprète ce rêve, c'est à nous qu'il s'adresse et c'est pour cela que ce dernier mot absurde du rêve, le fait d'y voir le mot n'est pas d'y voir quelque chose qui participe en quelque sorte à un délire, puisque Freud, par l'intermédiaire de ce rêve, se fait entendre à nous et effectivement nous met sur la voie de ce qui est son objet, c'est-à-dire la compréhension du rêve. Ce n'est pas simplement pour lui qu'il trouve le *nemo*, ou l'*alpha* et l'*oméga* du sujet acéphale, comme représentant son inconscient, c'est au contraire lui qui parle, par l'intermédiaire de ce rêve, qui s'aperçoit qu'il nous dit, sans l'avoir voulu, sans l'avoir reconnu d'abord — et le reconnaissant uniquement dans son analyse du

rêve, c'est-à-dire pendant qu'il nous parle — il nous dit quelque chose qui est à la fois lui et pas lui, qui a parlé dans les dernières parties du rêve, qui nous dit :

> *« Je suis celui qui veut être pardonné d'avoir osé commencer à guérir ces malades, que jusqu'à présent on ne voulait pas comprendre, donc que l'on s'interdisait de guérir. Je suis celui qui veut être pardonné de cela. Je suis celui qui veut n'en être pas coupable, car c'est toujours être coupable que de transgresser une limite jusque-là imposée à l'activité humaine. Je veux n'être pas cela. A la place de moi, il y a tous les autres. Je ne suis là que le représentant de ce vaste mouvement assez vague qui est cette recherche de la vérité dans ce sens où moi je m'efface. Je ne suis plus rien. Mon ambition a été plus grande que moi. La seringue était sale, sans doute. Et c'est justement dans la mesure où je l'ai trop désiré, où j'ai participé à cette action, où j'ai voulu être moi, le créateur. Je ne suis pas le créateur. Le créateur est quelqu'un de plus grand que moi. C'est mon inconscient, c'est cette parole qui parle en moi, au-delà de moi. »*

C'est cela le sens du rêve.

Je crois que ce qui nous permettra maintenant d'aller plus loin, de comprendre dans la suite de nos leçons la façon dont il faut concevoir l'instinct de mort — ce qui est, ne l'oublions pas, en question — le rapport de l'instinct de mort avec ce monde du symbole, ce monde de la parole, cette parole qui est dans le sujet sans être la parole du sujet. C'est la question que nous soutenons le temps qu'il faut pour qu'elle prenne corps dans nos esprits avant que nous puissions essayer d'en donner à notre tour une symbolisation, une schématisation, qui nous permette de comprendre quelle est la fonction de l'instinct de mort. Et nous commençons, bien entendu, d'entrevoir très naturellement pourquoi il est nécessaire, au-delà du principe du plaisir, que l'instinct de mort soit quelque chose qui existe, que cette dimension existe pour autant que nous voyons que c'est bien au-delà des homéostases des Moi, du principe du plaisir, pour autant que leur Moi se retrouve toujours pour autant que l'inconscient intervienne, c'est parce qu'autre chose, un autre courant, une autre nécessité intervient, qu'il faut la distinguer dans son plan, que Freud est amené après avoir introduit le principe du plaisir, comme étant ce qui règle la mesure du Moi, qui instaure cette conscience dans ses relations avec l'extérieur où justement il se retrouve, c'est en raison du caractère insuffisant de cette explicitation, eu égard à cette compulsion, qui fait que quelque chose qui a été exclu du sujet, ou qui n'y est jamais rentré, le *Verdrängt*, le refoulé, s'exprime dans ce *Zwang*. Il s'agit d'expliquer ce *Zwang*, de s'apercevoir que nous ne pouvons pas le faire rentrer purement et simplement dans le principe du plaisir, à savoir parce que si

le moi, comme tel, se retrouve et se reconnaît, c'est parce qu'il y a un inconscient, un au-delà de l'ego, un sujet qui parle, et pourtant inconnu au sujet, qu'il faut que nous supposions un autre principe. Pourquoi est-ce que Freud l'a appelé instinct de mort ? C'est précisément ce que nous essayerons de préciser par d'autres voies. D'abord en mettant en valeur, sous d'autres faces, à d'autres moments de l'expérience psychopathologique et normale, telle que Freud nous apprend à le découvrir.

C'est ce que nous ferons dans nos rencontres ultérieures.

[Applaudissements].

# Leçon XV

*23 mars 1955*

*(Résumé, établi d'après diverses notes)*

La cybernétique nous intéresse au titre de notre question, qu'est-ce que le sujet ? en tant que sujet inconscient, sujet qui parle.

Revenons sur le point central du rêve de l'injection à Irma, celui où Freud découvre au fond de la bouche d'Irma des membranes blanches. Je le rapprocherai du rêve de *L'homme aux loups* qui amène Freud et son sujet à la reconstruction de la scène primitive, en notant cependant qu'elle n'est pas revécue. La vision du rêve est considérée comme le renversement de la fascination du regard que Freud voit comme l'origine de la déviation de toute la vie instinctuelle de l'homme aux loups.

Dans ces deux rêves nous nous trouvons devant l'appréhension d'un réel ultime, réel appréhendé au-delà de toute médiation, qu'elle soit imaginaire ou symbolique. C'est comme si s'établissait le rapport à un autre absolu, au-delà de toute intersubjectivité. Dans les deux rêves on peut dire que là commence la signification essentielle du rêve. Le *logos* ne perd donc pas tous ses droits et c'est ainsi que Freud trouve l'échappatoire à sa culpabilité latente.

C'est la question évoquée dans la réunion scientifique d'hier soir, celle du rapport de langage et de sa conservation au-delà du sujet comme centré par un *ego* pour un *alter ego*. C'est de cet *ego* que tous les objets sont regardés mais c'est du sujet qu'ils sont désirés. C'est la tension entre le sujet et l'*ego* qui est à l'origine de la dialectique de la conscience.

Dans certaines conditions le rapport imaginaire atteint sa limite et l'ego se dissout. Le sujet est alors affronté à quelque chose que j'appellerai un *quod*, un qu'est-ce que c'est ? C'est ce *quod* qui cherche à advenir dans l'analyse.

Une expérience exemplaire va nous aider à élucider ce qui, ici, est en question. Comme vous le savez on s'intéresse beaucoup aux machines à calculer que

certains vont jusqu'à considérer comme des machines à penser. Parmi ces machines on en a inventé qui sont capables de jouer dans les limites d'une certaine stratégie. Nous sommes là au cœur de notre problème. Certaines, paraît-il, peuvent jouer au jeu de *pair* ou *impair.*

Il y a un texte de Poe qui intéresse les cybernéticiens. Il va nous venir en aide. Il s'agit de *La lettre volée*, nouvelle fondamentale pour un psychanalyste. Les personnages intéressés à la recherche de la lettre sont deux policiers, le préfet de police d'une part, c'est-à-dire selon les conventions littéraires, un imbécile et d'autre part un policier amateur nommé Dufin, d'une intelligence foudroyante.

Voici comment il s'exprime.

> *« J'ai connu un enfant de huit ans, dont l'infaillibilité au jeu de pair ou impair faisait l'admiration universelle. Ce jeu est simple, on y joue avec des billes. L'un des joueurs tient dans sa main un certain nombre de ses billes, et demande à l'autre : pair ou non ? Si celui-ci devine juste, il gagne une bille ; s'il se trompe, il en perd une. L'enfant dont je parle gagnait toutes les billes de l'école. Naturellement, il avait un mode de divination, lequel consistait dans la simple observation et dans l'appréciation de la finesse de ses adversaires. Supposons que son adversaire soit un parfait nigaud et, levant sa main fermée, lui demande : pair ou impair ? Notre écolier répond : impair ! et il a perdu. Mais, à la seconde épreuve, il gagne, car il se dit en lui-même : le niais avait mis pair pour la première fois, et toute sa ruse ne va qu'à lui faire mettre impair à la seconde ; je dirai donc : impair ! Il dit : impair, et il gagne.*
>
> *Maintenant, avec un adversaire un peu moins simple, il aurait raisonné ainsi : ce garçon voit que, dans le premier cas, j'ai dit impair, et, dans le second, il se proposera, c'est la première idée qui se présentera à lui, une simple variation de pair à impair comme a fait le premier bêta ; mais une seconde réflexion lui dira que c'est là un changement trop simple, et finalement il décidera de mettre pair comme la première fois.Je dirai donc : pair ! Il dit pair, et gagne.*
>
> *Maintenant, ce mode de raisonnement de notre écolier, que ses camarades appellent la chance, en dernière analyse, qu'est-ce que c'est ? »*

> *« C'est simplement, dis-je, une identification de l'intellect de notre raisonneur avec celui de son adversaire. »*

> *« C'est cela même, dit Dupin ; et, quand je demandai à ce petit garçon par quel moyen il effectuait cette parfaite identification qui faisait tout son succès, il me fit la réponse suivante : "Quand je veux savoir jusqu'à quel*

*point quelqu'un est circonspect ou stupide, jusqu'à quel point il est bon ou méchant, ou quelles sont actuellement ses pensées, je compose mon visage d'après le sien, aussi exactement que possible, et j'attends alors pour savoir quelles pensées ou quels sentiments naîtront dans mon esprit ou dans mon cœur, comme pour s'appareiller et correspondre avec ma physionomie". »* [1]

*« Cette réponse de l'écolier enfonce de beaucoup toute la profondeur sophistique attribuée à La Rochefoucauld, à La Bruyère, à Machiavel et à Campanella. »*

*« Et l'identification de l'intellect du raisonneur avec celui de son adversaire dépend, si je vous comprends bien, de l'exactitude avec laquelle l'intellect de l'adversaire est apprécié. »*

Au premier abord il s'agit d'une sorte d'*égominie.* Elle suppose cependant l'intersubjectivité et l'important ce sont les scansions possibles de la position de l'autre. Dans un premier temps je suppose l'autre dans la même position que moi. Je suppose qu'il est plus naturel qu'il passe du pair à l'impair, par exemple. Mais il peut y avoir un second temps. Le sujet peut arriver à penser que l'autre, étant un autre lui-même pense comme lui et qu'il doit donc se mettre en tiers. Comme tiers je m'aperçois alors que si cet autre-là ne joue pas le jeu, il trompe son adversaire ; je peux alors le devancer en faisant fond sur la position contraire à celle qui me paraissait d'abord comme la plus naturelle. Mais je peux encore supposer un troisième temps, ce qui rend difficile la poursuite du même raisonnement et m'amène à penser que le mieux est de jouer comme un imbécile, c'est-à-dire de revenir à la première solution.

En fait la question se situe dans un autre registre que celui d'une intersubjectivité imaginaire. C'est un point de départ fondamental mais insuffisant. Dans ce cadre l'expérience n'est pas logicisable. Logiciser l'expérience s'impose dès lors que le partenaire est la machine. Et l'on est d'emblée projeté dans la voie du langage, de la combinatoire possible de la machine.

Mais d'abord, que veut dire gagner ou perdre au jeu de pair ou impair. Sur un seul coup, ça n'a pas de sens. Les chances s'amenuisent au fur et à mesure que l'on répète les coups. De 50 % au premier coup, elle passent à 25 % au deuxième et à 12,5 % au troisième. Nous pouvons les écrire, c'est-à-dire les symboliser

1 - Phrase citée par Baudelaire, dans son article sur Rouvière *(L'Art romantique)* ; il l'y attribue à « un singulier philosophe ».

\+ +
− −
\+ −
− +

Mais alors nous ne sommes plus dans le réel. La notion même de probabilité suppose l'introduction d'un symbole dans le réel. C'est à un symbole que l'on s'adresse et les chances ne portent que sur un symbole. Le pacte du jeu est fondamental pour la réalité de l'expérience poursuivie. C'est sur un symbole que l'on pose une question à la machine. Supposons que vous avez un *plus* dans la main, si elle répond *moins,* elle a perdu… Il suffit de supposer une machine assez compliquée pour avoir un nombre suffisant d'organismes superposés pouvant grouper ainsi un grand nombre d'antécédents et alors sa portée dépassera mon entendement. Mais je peux l'éprouver en refaisant sur le papier toute la combinatoire avant de la tâter. Dans ces conditions elle n'a pas plus de chances de gagner que moi, mise à part ma fatigue.

Que se passe-t-il, alors, si je joue au hasard. Je vous rappelle le chapitre de la *Psychopathologie de la vie quotidienne* où il s'agit de faire sortir un chiffre au hasard. Ça marche parce que le sujet parle à Freud. Pendant que le sujet n'y pense pas les symboles continuent à se chevaucher, à proliférer. Quand vous en tirez un vous pouvez projeter sur lui une parole de ce sujet inconscient qui nous occupe. Tout dans l'ordre symbolique peut être représenté à l'aide d'une succession de *plus* et de *moins.*

Remarquez qu'il ne faut pas confondre l'histoire où s'inscrit le sujet inconscient avec sa mémoire. Celle-ci est à distinguer soigneusement de la remémoration qui est, elle, de l'ordre de l'histoire, qui est faite du groupement d'événements symboliquement défini. Ce qui se passe dans la machine est analogue à la remémoration à quoi nous avons affaire dans l'analyse. La mémoire est ici le résultat d'intégrations. La première mémoire est le fait d'un organisme qui groupe les résultats par trois. Le résultat, mémorisé, peut intervenir à chaque instant. Mais l'instant suivant, il peut avoir changé de contenu, de signe. Si une erreur s'introduit dans l'expérience, c'est ce qui est avant qui est modifié. C'est l'effet d'après-coup, *nachträglich*, spécifique de la structure de la mémoire symbolique.

Ce petit apologue vous montre que pour qu'il y ait un sujet qui interroge, il suffit qu'existe le *quod* sur quoi porte l'interrogation. C'est comme une image en miroir pour le sujet, mais d'un autre ordre. Ce n'est pas pour rien qu'Ulysse crève l'œil du cyclope. Le sujet peut trouver sa réponse, en tant qu'il parle, dans le symbole construit que nous représentent les machines modernes, soit

quelque chose de plus acéphale encore que ce que nous avons rencontré dans le rêve de l'injection d'Irma. Il s'agit des rapports de la signification avec l'homme vivant.

Justement dans *La lettre volée* on ne fait que tourner autour des problèmes de la signification, du sens, de l'opinion reçue, c'est-à-dire que la vérité y est en jeu.

Vous connaissez l'histoire. Le ministre, personnage amoral, a dérobé une lettre compromettante pour la reine. Cette lettre, il s'agit de la retrouver. L'intersubjectivité joue ici un rôle essentiel. Les policiers, fascinés par le réel, ne trouvent pas la lettre qui est pourtant là sous leurs yeux. Dufin la trouvera suspendue dans la cheminée après quelques légères modifications. Il lui en substitue une autre qui fera la chute de son ennemi. Ce qui fait le côté convaincant de cette histoire, c'est l'identité de la formule symbolique aux deux étapes principales de son développement.

La reine a cru que la lettre était préservée du fait qu'elle était là devant tout le monde et le ministre fait de même. Aucune intersubjectivité n'est là décisive et si l'on accepte si facilement que les policiers ne trouvent pas la lettre, c'est l'existence du domaine des significations, à savoir que, dans l'esprit des policiers, une lettre d'un si grand prix ne peut être que soigneusement cachée. Mais la signification comme telle n'est jamais là où on croit qu'elle doit être.

La valeur de l'apologue est de cet ordre. Ce n'est pas un jeu psychologique, c'est un jeu dialectique.

# Leçon XVI

*30 mars 1955*

Aujourd'hui, les vacances approchent, il fait beau, on va faire quelque chose de court. J'aimerais que ce soit assez long pour qu'on puisse remplir un programme.

Je ne sais pas si vous avez compris quelque chose à ce que je vous ai raconté la dernière fois sur le jeu de pair ou impair. Il semble que pour certains ça ait porté des fruits, éclairé certaines choses.

Je vous rappelle en somme de quoi il s'agit. Il s'agit de vous faire pointer, grâce à cet exemple, à ce modèle, le plan de clivage entre ce que nous pouvons appeler l'intersubjectivité duelle et ses mirages. Elle n'est pas tout mirage. Elle est absolument fondamentale. Mais, en même temps, regarder le voisin et croire qu'il pense ce que nous pensons est une erreur grossière. C'est une erreur grossière sans laquelle il nous est impossible de penser quoi que ce soit à son propos. C'est-à-dire que c'est de là qu'il faut partir.

Je vous ai montré aussi les limites de ce que nous pouvons fonder sur cette intersubjectivité duelle, qui n'est pas due, au moins dans certains cas limites, tellement du tout à notre impossibilité d'appréhender ce qu'est l'autre, certaines qualités psychologiques, par exemple, qu'il est bête ou intelligent et ce n'est pas si facile à voir qu'on croit. Mais enfin ça a un sens et quand on est doué il arrive qu'on se rende compte. Quand on est intelligent, on voit assez rarement que les autres sont bêtes. Quand on est bête on voit quelquefois que l'autre est intelligent. On ne le reconnaît que rarement. C'est une autre question.

Les limites de cette appréhension de l'autre dans certains cas, je vous l'ai montré, je vous l'ai indiqué, pointé au passage, sont donc pas tellement dues, c'est là-dessus que j'ai attiré votre attention, cette impossibilité ou ces difficultés, ces propriétés de connotation psychologique de l'autre tiennent au fait que dans certains

cas la sanction se limite à une alternative elle-même duelle, et intraduisible, si je puis dire, ou plus exactement qui ne se traduit pas, il n'y a aucune raison de traduire d'une façon valable les différences individuelles qui distinguent l'autre auquel nous avons affaire d'un autre qui pourrait être en question. En d'autres termes, son individualité, je vous l'ai montré dans ce fameux jeu de pair ou impair dans lequel le raisonnement pour ne pas l'inventer, j'ai été le chercher dans Poë, en vous disant comment Poë rapporte, décrit, le raisonnement, et il n'y a pas de raison de ne pas croire qu'il en a hérité de la bouche de l'enfant qui gagnait au jeu de pair ou impair, qui en réalité est assez simple. Nous en avons vu les limites. Car si on considère qu'il y a une espèce de premier temps qui est ce qui est le plus naturel, que le personnage qui joue change… donc le mouvement le plus simple est changer de pair à impair. Le type plus intelligent dit, l'autre va penser que je vais faire la chose la plus simple, car c'est la première chose qui vient à l'idée ; or je vais faire l'autre.

Mais je vous ai fait remarquer que dans un troisième temps, ce qu'il y a de plus intelligent est de faire comme l'imbécile, ou le présumé, c'est-à-dire que tout perd complètement sa signification. Je vous ai montré par contre, et c'est là l'hypothèse, que, étant donné le pas qui suit, c'est-à-dire que pour jouer raisonnablement à ce jeu il faudrait tâcher d'annuler toute prise de l'adversaire, quelle qu'elle soit, étant bien entendu que celle dont nous venons de parler n'est absolument rien du tout, ce qui n'exclut pas qu'elle se passe par une autre voie, à l'intérieur de ce cadre de la parfaite ambivalence de ce qu'il traduit, la véritable façon de jouer est de jouer complètement au hasard, c'est-à-dire en somme d'annuler les chances de l'adversaire.

Le pas suivant, et ceci, c'est l'hypothèse freudienne, il n'y a pas de hasard, dans quoi que ce soit que nous fassions avec l'intention de faire le hasard. Je vous ai montré au tableau la démonstration purement hypothétique, reconstruite, de ce qu'on appelle de nos jours une machine et elle dégagerait, dans la séquence de ce qui serait joué complètement au hasard, le quelque chose qui représente cette formule qui toujours est plus ou moins dégageable dans ce qu'un sujet sort au hasard, cette formule qui reflète quelque chose qui a le plus étroit rapport avec ce que nous cherchons à définir, l'automatisme de répétition, en tant qu'il est au-delà du principe du plaisir, le transfert en tant qu'il est une signification qui soutient tout ce qui dans le sujet apparaît lié par toutes sortes de liaisons et de motifs, que nous pouvons appréhender, mais au-delà desquels, quels que soient ces motifs rationnels, sentiments, tout ce à quoi nous pouvons accéder, nous savons qu'il y a un au-delà, c'est ça cet au-delà. Et au départ de la psychanalyse, cet au-delà est l'inconscient, en tant que nous ne pouvons pas l'atteindre, c'est le transfert en tant qu'il est véritablement ce qui module tout ce que nous appelons

improprement transfert, à savoir, les sentiments d'amour, de haine, tout cela n'est pas le transfert, le transfert est la signification grâce à laquelle nous pouvons interpréter tout cela. Nous ne pouvons que l'interpréter, et l'interpréter comme étant la signification d'un langage composé de tout ce que le sujet peut nous présenter, et d'un langage qui en principe, initialement, est incomplet hors de la psychanalyse, et incompris, inaccessible. C'est ça l'au-delà du principe du plaisir. C'est également l'au-delà de la signification. Les deux se confondent.

[Mannoni fait des gestes pour demander la parole].

***J. Lacan* –** Qu'est-ce qu'il y a, qu'est-ce qui vous arrive Mannoni ? Vous êtes saisi par l'esprit ? Allez-y mon cher.

***Mannoni* –** Votre effort pour éliminer l'intersubjectivité me paraît malgré tout — en revenant à une sorte de dialectique — la laisser subsister. Car il me semble qu'en effet s'il n'y a pas de hasard…

***J. Lacan* –** Je vous ferai remarquer, en passant, que je ne l'élimine pas. Je prends un cas où elle peut être soustraite. Bien entendu, elle n'est pas éliminable.

***Mannoni* –** Elle n'est peut-être pas soustraite, pour la raison suivante, qu'il faut tenir compte de ce que dans la loi de répétition, à laquelle nous obéissons sans le savoir, il faut considérer deux choses, l'une est qu'elle n'est peut-être pas décelable dans la chose répétée, par exemple qu'on pourrait étudier indéfiniment les nombres arithmétiquement et ne pas trouver la loi de répétition, si par exemple nous tenons compte des rythmes. Si nous répétons les mots, ce peut être parce qu'un certain nombre riment avec la pensée inconsciente. A ce moment, aucun mathématicien ne pourra trouver la raison des successions de nombre, ça peut être en dehors du champ de la machine.

***J. Lacan* –** C'est très bien ce que vous dites.

***Mannoni* –** Et d'autre part si la loi est découverte, par le fait même qu'elle est découverte il se produit une égalité de la manière suivante : que l'un des adversaires la découvre, mais l'autre ne la découvre pas. Car une loi découverte n'est plus une loi.

***J. Lacan* –** Mais oui, bien sûr, mon cher ami, vous l'avez bien vu d'ailleurs, la dernière fois, pour simplifier je faisais jouer le sujet avec une machine.

***Mannoni* –** Cela introduit la lutte des deux sujets.

***J. Lacan* –** Mais oui, bien sûr. Mais nous partons de l'élément. La simple possibilité de faire jouer un sujet avec une machine est déjà suffisamment instructive. Ceci, bien entendu, ne va pas du tout à dire que la machine puisse trouver la raison de ce que j'ai appelé moi-même la dernière fois nos visions, comme ça, pas plus que celles de n'importe qui, ne sont jamais dans un certain nombre de

résonances. Et si je vous ai dit que notre formule personnelle serait, elle, aussi longue qu'un chant de l'*Enéïde*, la machine peut être conçue pour arriver à la retrouver. Ce n'est pas pour rien que j'y introduisais ces éléments de rime, dont vous parliez tout à l'heure, les éléments de composition poétique, qui sont situés dans le matériel. Et après tout, bien entendu, il n'est pas du tout dit pour autant que le chant de l'*Enéïde* nous en donnerait toutes les significations.

Mais c'est justement de cela qu'il s'agit. Si déjà nous trouvions des rimes, c'est excellent comme formule, nous serions en quelque sorte en présence de l'efficacité. Voilà un nouvel emploi d'un terme qui a été employé par Claude Lévi-Strauss. L'efficacité symbolique, voilà que je l'emploie à propos d'une machine. La machine aura une efficacité symbolique différente selon qu'elle pourra inscrire, décanter du jeu du sujet en sa présence, cette efficacité symbolique, elle nous la doit, à nous constructeur de la machine, elle la doit en tant que particulière, si je puis dire, celle qui lui appartient à elle individuellement.

Mais toute la question posée par notre discours ici met en question de savoir si, dans l'ensemble, d'une façon générale, l'efficacité symbolique peut être considérée comme due à l'homme ? La question n'a jamais été tranchée, ne sera jamais tranchée, que quand nous saurons comment s'est produite l'origine du langage, ce qui est une chose que pour longtemps nous devons renoncer de savoir. En face de cette efficacité symbolique, il s'agit simplement, c'est ce que je voudrais vous faire [voir] aujourd'hui, nous allons maintenant travailler rapidement, de mettre en évidence dans ce archi-simple ce qu'il y a lieu de mettre en évidence, cette fois, en face de cette efficacité symbolique, une certaine inertie symbolique du sujet.

Autrement dit, je m'en vais vous faire jouer, d'une façon ordonnée, cogitée, au jeu de pair ou impair. Nous allons enregistrer les résultas. Vous allez y mettre un peu du vôtre. Ces résultats, je les élaborerai pendant les vacances. Nous verrons ce que nous pourrons en tirer. Il s'agit, en face de cette efficacité symbolique, de marquer, de voir si nous pouvons mettre en évidence une certaine inertie symbolique caractéristique comme telle du sujet, et du sujet inconscient. La différence qui se marquera entre cette inertie symbolique, que nous pourrons éventuellement trouver dans cette expérience, pourra être détectée à l'aide de ceci. Si, à la place des séquences que nous allons enregistrer dans le jeu de pair ou impair, nous faisons une séquence fondée sur une liste de nombres choisis au hasard, mais alors ceci est une affaire de mathématiciens, c'est M. Riguet, ici présent, qui nous expliquera ce qu'est une séquence de nombres choisis au hasard. Vous n'imaginez pas ce que c'est difficile. Il a fallu des générations de mathématiciens pour arriver à bien se parer à droite et à gauche pour que ce soit véritablement des nombres choisis au hasard. Nous verrons la différence — grâce à une petite machine que

je vais écrire au tableau — la différence qu'on obtient à un certain niveau d'élaboration, significatif, car c'est ça le sens de la machine en l'occasion, la différence que l'on obtient avec des nombres choisis au hasard ou avec des nombres exprès.

Ce jeu auquel je vais vous demander de participer tous, mais dans un certain ordre et d'une certaine manière, que j'ai élaborée à votre intention aujourd'hui, voici comment nous allons procéder. Le premier papier sera plié en deux, puis encore en deux, et une autre fois encore, donc en huit dans le sens de la hauteur. Dans le sens de la largeur en quatre. Vous avez donc 32 cases. Les deux autres papiers seront pliés, en trois dans le sens de la hauteur, en laissant en plus une petite marge dans le haut pour écrire votre nom et votre adresse. Dans la largeur ,pliez en quatre comme le précédent. Je fais tout cela pour que ce soit des opérations simples. Vous allez enregistrer les séquences du jeu pair ou impair. Pour des raisons que vous verrez plus tard, il se joue en 85 coups.

Sur le premier papier, vous allez inscrire des points sur les lignes obtenues par pliage, 12 points par ligne, ceci répété 6 fois, donc pas tout à fait jusqu'en bas. Au dernier rang, vous n'en mettez que 9. Cela fait donc en tout 81. Vous en mettez encore 4 en haut à gauche. Pour le moment, vous ne vous servirez pas tout de suite de ces feuilles, mais porterez attention à ce qui va se passer entre deux d'entre vous, et vous préparer ainsi au rôle de notateur. Je vous demande simplement de vous intéresser au jeu, de voir comment il y en a un qui présente les trucs, qui gagne, qui perd, etc.Vous allez vous intéresser. Riguet, vous serez le notateur de cette première partie.

Maintenant, pour les autres feuilles. Sur la première des deux restantes, vous inscrirez 45 points. Sur l'autre 40.

David, vous allez jouer au jeu de pair ou impair avec Mannoni.

***Mannoni –*** Moi je triche à ce jeu-là.
***J. Lacan –*** Moi, je m'en contrefous.

[jeu entre David et Mannoni en 85 coups]

***Mannoni –*** C'est très simple, toutes les fois que j'ai dit au hasard, j'ai gagné. Quand je n'avais plus de loi, j'ai souvent perdu. La loi a varié. A un moment, j'ai pris l'ordre des vers de Mallarmé, puis un numéro de téléphone, ou de voiture ; puis ce qui est inscrit au tableau, le pointage a lieu tous les matins de 9… en variant voyelles et consonnes.

***J. Lacan –*** Combien de coups avez-vous joués avec la première loi.
***Mannoni –*** C'est quand j'ai vraiment gagné.

***J. Lacan –*** Ceci est destiné à vous avoir intéressé simplement à ce rythme des alternances. De même que l'autre jour je vous ai montré beaucoup de choses inutiles pour vous ramener sur le centre, à savoir qu'il s'agit de gagner ou de perdre. Ceci était seulement pour vous intéresser à la chose. Premièrement il s'agit maintenant d'obtenir de chacun de vous, sur le premier papier, à votre goût, d'écrire — vous pouvez le faire à toute pompe, et je crois que plus ce sera à toute pompe et mieux ça vaudra — que ça ait un caractère presque automatique, en pensant que vous jouez à pair ou impair, par exemple, avec la machine, à quelle séquence vous laisseriez vous aller ? Vous pourriez le faire en ayant le sentiment d'aller au hasard.

Donc, sur la première feuille, une séquence de + et de –.

Il est bien entendu qu'il n'est pas question d'intersubjectivité à chaque coup. Mais je vous demande de ne pas procéder comme a procédé Mannoni. Faites-le au hasard. Manifestez votre propre inertie symbolique, par groupes de 3, tour à tour, interrogeant, répondant, notateur. [Ça fait] 12 groupes.

# Leçon XVII

*26 avril 1955*

*(Résumé, établi d'après diverses notes)*

L'exposé d'hier vous a présenté ce que j'appellerai le jeu de l'image et du symbole. Nous avons bien des façons de nous intéresser à l'étiologie de la schizophrénie. Nous ne pouvons pas utiliser partout nos catégories, mais elles permettent d'opérer certains remaniements nosographiques.

Aujourd'hui nous allons poursuivre dans la direction que j'ai amorcé la dernière fois, celle du rapport du sujet à la fonction symbolique. Le symbole surgit dans le réel à partir d'un pari, est-ce que ça va être ça ou pas ? D'où l'importance de la notion de probabilité dans l'évolution des sciences physiques. Tout se ramène au *to be or not to be,* au couple primordial du plus et du moins.

L'examen des résultats recueillis lors de la dernière séance a une valeur concrète en ce qu'elle montre certaines déviations de la courbe des gains et des pertes.

Nous avons vu que jouer, c'est poursuivre chez un sujet une régularité qui se dérobe, mais qui se traduit dans les résultats par une légère déviation de la courbe des probabilités. C'est ce qu'on constate en réalité. Du seul fait du dialogue, même le plus aveugle, il n'y a pas pur jeu de hasard. Même pour un sujet qui joue tout seul, son jeu n'a de sens que s'il annonce à l'avance ce qu'il pense qui va sortir. En fait il n'y a pas jeu s'il n'y a pas de question et il n'y a pas de question s'il n'y a pas de structure. En lui-même le jeu du symbole organise ce quelque chose qui s'appelle un sujet. Ce n'est pas le sujet qui fomente le jeu, il y prend sa place en jouant le rôle des petits *plus* et des petits *moins.* Il est lui-même un élément de cette chaîne qui s'organise selon des lois. N'importe quoi de réel peut sortir mais une fois que la chaîne symbolique est constituée, dès que vous introduisez une certaine unité significative, n'importe quoi ne peut plus sortir.

Groupons par 3 les plus et les moins et affectons à chaque type de séquence possible les chiffres (1), (2) et (3).

| (1) | (2) | (3) |
|---|---|---|
| + + + | + + − | + − + |
| − − − | − − + | − + − |
| | − + + | |
| | + − − | |

Cette simple transformation fait apparaître des lois précises. En effet les (1), (2) et (3) ne pourrons pas se succéder dans n'importe quel ordre.

A partir de là on peut créer d'autres unités significatives. Elles vont représenter les intervalles entre deux de ces groupes.

α — Passage de 1 à 1
α — Passage de 1 à 3
β — Passage de 1 à 2
γ — Passage de 2 à 2
δ — Retour de 2 à 1
δ — Retour de 2 à 3

Il est alors facile de voir qu'après un grand nombre d'α, si nous avions un β avant, nous ne pourrons avoir qu'un δ. Nous avons donc là une organisation symbolique primitive. Dès l'origine le symbole engendre ses nécessités. On voit alors ce que signifie ce que j'ai appelé l'immixtion des sujets. Je vais vous l'illustrer à l'aide de *La lettre volée.*

[Lacan résume alors de façon assez détaillée le conte d'Edgar Poe. Il insiste sur les deux grandes scènes, celle de la lettre volée et celle de la lettre reprise.]

On peut définir les personnages autrement qu'en repérant les *dramati personae*, à savoir à partir du rapport que détermine l'aspiration du sujet réel par la nécessité de l'enchaînement symbolique. Dans la première scène, il y a quatre personnages le roi, la reine, le ministre et la lettre, car la lettre est un personnage, parfaitement identifiable à la formule de la triméthylamine à la fin du rêve de l'injection à Irma. La lettre, c'est le sujet initial, radical, c'est le symbole se déplaçant à l'état pur. Ce que signifie le conte, c'est le destin ou la causalité. Les personnages seront définis à chaque étape par leur position par rapport à cette lettre, position qui n'est pas fixe. Au fond, pour chacun, la lettre est son inconscient. A chaque moment du circuit symbolique, chacun devient un autre homme. C'est ce que je vais essayer de vous montrer.

Les personnages royaux sont symboliques, du pacte qui lie l'homme à la femme en particulier. Quant à la lettre, à qui appartient-elle, à l'expéditeur ou

au destinataire ? Contrairement au dicton populaire, une lettre, c'est une parole qui vole. Les paroles restent en effet, même quand personne ne s'en souvient plus. Exactement comme après des milliers de signes *plus* et *moins,* l'apparition des α, β, γ, δ restera déterminée par les mêmes lois.

La lettre adressée à la reine, c'est une parole qui peut avoir plusieurs fonctions. Sa valeur ne tient qu'à ce qu'elle menace, ce qu'elle viole, à tout ce qu'elle met en danger. Mais dès qu'elle passe dans la poche du ministre, elle n'est plus ce qu'elle était avant, elle est une preuve. Le ministre retourne la lettre pour qu'elle passe inaperçue et y met une autre suscription d'une écriture féminine, celle d'une adresse à lui-même, avec son propre sceau. C'est une sorte de lettre qu'il s'envoie à lui-même car, pour nous, on ne peut se contenter de l'explication qu'il veut qu'on ne la reconnaisse pas.

Le ministre possède une lettre qui menace le pacte et il se tait. Il ne fait rien. Le pouvoir que lui donne la lettre, il le suspend dans l'indétermination. Il joue seulement sur ce fait qu'il s'établit entre lui et la reine cette fascination réciproque que j'évoquai tout à l'heure en parlant de rapport narcissique. En fait la lettre est une arme à deux tranchants et le caractère intolérable de la pression qu'elle exerce tient à ce que le ministre, comme la reine, n'en parle pas. Et dans la deuxième scène il va, comme la reine, se faire dérober la lettre, non pas comme il semble par l'astuce de Dupin mais du fait de la structure des choses.

La police cherche la lettre et ne la trouve pas parce qu'une lettre, justement, n'est nulle part, cela montre qu'il ne peut y avoir quelque chose de caché que dans la dimension de la vérité. Dans le réel, l'idée même d'une cachette est délirante. C'est parce que Dupin a un peu réfléchi sur le symbole et la vérité qu'il va voir ce qu'il y a à voir.

Dupin lit ce qu'est devenue la lettre dans l'attitude amollie de ce personnage dont personne ne sait ce qu'il veut. Il est, vis à vis de la lettre, dans la même position féminine qui était celle de la reine et il lui arrive la même chose. La faute du ministre est d'avoir oublié que si la police ne trouve pas la lettre, c'est qu'elle cherche autre chose. Mais il se laisse avoir par l'incident de la rue.

Dès que Dupin a la lettre, lui non plus n'en souffle mot à personne. En somme, avoir la lettre vous clôt le bec. Il faut que le préfet de police le questionne. Et alors Dupin demande des honoraires où je vois le rachat du mauvais *mana* attaché à la lettre. Nous aussi, qui sommes les porteurs de toutes les lettres volées du patient, nous nous faisons payer. Si nous ne le faisions pas nous entrerions dans le drame d'Atrée et de Thyeste. Car l'argent sert à amortir quelque chose d'infiniment plus dangereux que de payer avec de la monnaie, qui est de devoir quelque chose à quelqu'un.

La lettre finira par parvenir au roi, mais le roi a changé dans l'intervalle. Le

ministre, qui était devenu la reine, est devenu maintenant le roi et il a la lettre, pas celle qui est passée de Dupin au préfet de police, mais une nouvelle forme de la lettre où il pourra lire ces vers :

*… Un dessein si funeste*
*S'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste.*

C'est à cela que nous avons affaire tous les jours. Quand la ligne des symboles arrive sur une butée, nos actes viennent nous retrouver. Il s'agit alors de payer comptant. Il s'agit de rendre compte de vos crimes, ce qui veut dire que, si vous savez en rendre compte, vous ne serez pas punis. En faisant cette folie de sortir la lettre, sans regarder avant si c'est bien elle qui est là, le ministre n'a plus qu'à suivre le mot d'ordre que j'avais lancé ironiquement à Zürich, en réponse à Leclaire, *mange ton Dasein*.

Nous pourrions écrire tout cela avec de petits $\alpha$, $\beta$, $\gamma$. Tout ce qui peut définir les personnages comme réels. Qualités, tempérament, hérédité, noblesse, n'est pour rien dans l'affaire. Chacun est défini, à chaque instant, jusque dans son attitude sexuelle, par le fait qu'une lettre arrive toujours à destination.

# Leçon XVIII

*11 mai 1955*

Aujourd'hui nous sommes prêts d'arriver en haut de cette côte, quelquefois un petit peu dure, que nous avons montée toute l'année; c'est le moment où nous approchons d'un sommet. Rien ne nous dit que du haut de ce sommet nous aurons une vue panoramique vraiment sur ce que nous aurons parcouru.

Je vais vous demander aujourd'hui de m'arrêter un instant, de faire une sorte de pause, d'arrêt, au moment précis où je vais aborder ce que je vous ai énoncé la dernière fois, c'est-à-dire le rapport, le nœud entre l'*Au-delà du principe du plaisir* exprimé dans le terme *Wiederholungzwang*, improprement traduit en français par *automatisme de répétition,* et dont je crois donner un équivalent meilleur avec cette notion d'*insistance* sur laquelle vous m'avez vu faire tout mon développement de la dernière fois, d'insistance répétitive et d'insistance significative. Donc, le rapport entre cet *Au-delà du principe du plaisir* exprimé dans ce terme comme insistance d'une certaine signification de quelque chose dont vous voyez bien que le problème, que la question se pose à la racine même du langage en tant que tel, de la fonction du langage en tant qu'elle apporte, je ne dirai pas au monde une dimension nouvelle, mais cette dimension nouvelle qui rend un monde possible, un monde étant précisément justement un univers soumis au langage. Le rapport entre cela et la notion à laquelle Freud est conduit par sa méditation, insistant elle aussi dans l'*Au-delà du principe du plaisir*, à savoir la fonction de la mort, je ne dirai pas comme telle, parce que ça ne veut rien dire, la fonction de la mort pour autant qu'elle est ce à quoi résiste la vie, la conjonction, donc, dans le monde humain de cette fonction de la parole avec ce quelque chose qui existe au-delà du fait que cela domine sa destinée avec ce quelque chose dont nous ne savons comment le situer dans la pensée de

Freud, si c'est au niveau du réel, de l'imaginaire ou du symbolique, à savoir très précisément de la mort.

Eh bien, avant de nouer, ou d'essayer de nouer ces deux termes, d'une façon qui vous fasse saisir une fois de plus, et j'espère cette fois plus encore, quelle est la signification de la découverte freudienne, quelle est la position non seulement de la pensée freudienne, mais de notre expérience, en tant qu'elle est l'expérience analytique, en tant qu'elle est ce quelque chose par quoi il nous est donné d'assister le sujet dans la révélation qu'il se fait de lui-même, à lui-même, dans l'expérience analytique, avant de tenter de nouer devant vous dans les deux séminaires qui viendront — avant que je fasse la conférence terminale que j'ai mise sous l'étiquette *psychanalyse et cybernétique*, le 8 juin — et vous voir une dernière fois pour que nous parlions ensemble de ce que nous ferons l'année prochaine, aujourd'hui je m'arrêterai un instant.

Je m'arrêterai un instant, parce qu'après tout je me suis fait quelques réflexions qui, vous allez le voir, pour sévères qu'elles soient, n'ont rien de désabusé pour autant. J'ai fait cette réflexion que l'enseignement est quelque chose de bien problématique et que, somme toute, à partir du moment où on prend, où on est amené, poussé, à prendre la place que j'occupe derrière cette petite table, il n'y a pas d'exemple qu'on y soit suffisant, au moins en apparence. En d'autres termes, on n'a jamais vu, comme l'a fait très bien remarquer le poète américain plein de mérite, M., on n'a jamais vu un professeur faire défaut par ignorance. Cela ne s'est jamais vu, et c'est ma foi fort vrai. Autrement dit, on en sait toujours assez pour occuper les quarante, ou double, minutes pendant lesquelles on s'expose dans la position de celui qui sait. C'est quelque chose comme une sorte de compétence professionnelle empirique. Je suppose qu'il veut dire par là aussi quelque chose qui est un fait d'expérience, qu'on n'a jamais vu en effet quelqu'un rester court dès lors qu'il prend la position d'être celui qui enseigne. Ceci me mène à penser qu'il n'y a de véritable enseignement sinon celui qui arrive à éveiller aussi cette sorte d'insistance chez ceux qui écoutent, ce désir de connaître qui est justement quelque chose qui ne peut surgir que quand ils ont pris eux-mêmes la dimension, la mesure féconde de l'ignorance en tant que telle, en tant qu'elle est elle-même et en tant que telle féconde, et aussi bien du côté de celui qui leur enseigne.

C'est pour cela qu'aujourd'hui je voudrais qu'avant donc que j'apporte les quelques paroles qui seront conclusives en apparence pour ceux qui se tiennent à l'appareil formel des choses — et qui aussi bien, j'espère, pour les autres ne le seront pas, mais seront une ouverture de plus — j'aimerais que, après tout pourquoi pas ? tous et chacun d'entre vous, aujourd'hui, me pose une ques-

tion, une question qui serait définie ainsi, qui serait en somme ma question. Autrement dit, que d'une façon qui sera propre à chacun, chacun me dise, d'une façon qui peut se situer à des niveaux très divers, mais doit se ramener à ceci, s'il y a ici véritablement communication et dialogue, l'idée qu'il se fait de là où je veux en venir. Autrement dit comment s'ébauche pour lui, après tout ce que j'ai raconté cette année, comment se ferme pour lui ou comment déjà se conclut pour lui, ou comment déjà pour lui il résiste ou se défend ou s'oppose ou d'une façon quelconque, comment se dessine pour lui la question telle que je la pose.

Je vous souligne d'ailleurs d'ores et déjà que ceci n'est qu'un point de mire. Chacun peut rester à la distance qu'il veut de ce point qui me semble devoir être normalement le point de convergence de toutes les questions qui peuvent vous venir à l'esprit. En d'autres termes, rien ne vous oblige à le viser, ce point de mire idéal, et toute question que vous aurez à me poser, même qui soit en apparence partielle, locale, voire indéfinie, doit normalement tout de même avoir une certaine relation avec ce que j'appelle le point de convergence ou le point de mire de la question telle que dans votre esprit, après ces successifs discours, elle peut se former. Si, aussi bien, quelque chose vous a paru éludé, laissé de côté, pas développé, resté en route, vous pouvez aussi bien, à cette occasion, le manifester. Ce sera encore une façon d'évoquer l'idée de la continuité qui aura pu vous apparaître dans le chemin que je vous ai fait, jusqu'à présent, parcourir. Ceci, je vous demande instamment de le faire. D'abord parce que c'est comme ça. Je n'admettrai pas aujourd'hui d'autre remplissement de l'heure du séminaire, sinon cette expérience précise.

Il est possible que pour certains je donne tout de suite quelques indications, que pour d'autres je groupe, je retienne, je mette en valeur la portée de la question qu'ils poseront et son rapport plus ou moins distant avec l'achèvement que je compte donner à ce propos fondamental de la mise en valeur de l'*Au-delà du principe du plaisir*, comme essentiel à toute compréhension authentique de la psychanalyse.

Nous allons procéder par l'appel aux bonnes volontés. Ceux qui voudront se soumettre à cette épreuve, qui est bien le minimum que je puisse vous demander, vous exposer devant les autres. Si vous n'êtes pas capables de le faire, en tant qu'analystes, de quoi est-ce que vous êtes capables ? Que ceux qui se sentent prêts à formuler quelque chose qu'ils ont déjà sur le cœur ou au bord des lèvres le manifestent tout de suite, cela donnera aux autres le temps de se reprendre et aborder aussi chacun à leur tour, sous la forme qui leur semblera la meilleure, ce que j'appellerai aujourd'hui, la séance ou le séminaire de la question à me poser.

***Mlle Ramnoux –*** J'avais réussi après avoir lu le chapitre de Freud, à me faire du moi l'idée d'une fonction défense, fonction de défense qu'il faudrait situer, mettons en surface, pas en profondeur, en surface, et qui s'exerce sur deux fronts, c'est-à-dire à la fois contre les traumas qui viennent du dehors et contre les impulsions qui viennent du dedans. Après vos conférences, je n'arrivais plus tout à fait à me le représenter comme cela et je me demandais, qu'est-ce qui va correspondre le mieux comme définition ? Je pensais que ce serait quelque chose comme un fragment d'un discours commun. Est-ce que c'est ça ?

Et l'autre question. J'avais aussi réussi à comprendre pourquoi Freud appelait ce dont sort les symptômes répétitifs un instinct de mort. J'avais réussi à le comprendre, parce que cette répétition joue une espèce d'inertie ; une inertie, c'est un retour à un état inorganique. Donc, le retour du passé le plus lointain, du passé inorganique. Alors, je comprenais pourquoi on pouvait assimiler cela à l'instinct de mort. Et, après avoir réfléchi sur votre dernière conférence, j'ai plutôt vu que toutes ces compulsions sortaient d'une sorte de désir infini, multiforme, sans objet, un désir de rien. Ce que je ne comprends plus très bien, c'est la mort.

***J. Lacan –*** Il est bien certain que tout ce que je vous enseigne est en effet bien fait pour remettre en question la situation du Moi dans la topique telle qu'on se l'imagine habituellement ; cette position qui remet le Moi au centre de la perspective dans l'orientation présente de l'analyse n'est qu'un de ces retours auxquels se trouve exposée toute espèce de remise en question de la position de l'homme, chaque fois que ceci se produit, je dirais dans cette forme du discours sur l'homme qu'on appelle un humanisme. Il y a autant d'humanismes qu'il y a eu [de] révisions. Nous avons peine à nous faire une idée de ce qui s'est passé chaque fois qu'il y a eu une révision du discours sur l'homme parce que le propre de chacune de ces révisions est toujours au cours des temps amortie, atténuée, de sorte qu'actuellement, et toujours d'ailleurs, le mot humanisme désigne une espèce de sac dans lequel pourrissent tout doucement, entassés les uns sur les autres, les cadavres de ces surgissements, de ces apparitions successives d'un point de vue révolutionnaire sur l'homme.

C'est ce qui est en train de se passer au niveau de la psychanalyse.

Je ne peux pas mieux le comparer que par quelque chose qui m'a été suggéré par la lecture ce matin, dans le journal, d'une de ces exhibitions auxquelles nous nous trouvons périodiquement confrontés, chaque fois que maintenant est évoquée, à propos d'un crime, un tant soit peu immotivé, la question de la responsabilité, la peur panique du psychiatre, le recours éperdu, le cramponnement terrifié du psychiatre devant la pensée qu'il pourrait, lui, réouvrir la porte

au massacre général en ne soulignant pas à quel point le personnage, qui a évidemment fait quelque chose qu'il n'est pas de coutume de voir, encore que la possibilité en surgisse à chaque instant, qu'on écrabouille tout simplement au bord de la route et larde de coups de couteau la personne à laquelle on est lié par les liens les plus tendres. Le psychiatre mis soudain devant cette ouverture, cette béance, à laquelle il est sommé de prendre parti, il est arrivé que cette fois-là, à la façon dont les choses improbables arrivent, 1 fois sur 100000, révélant la possibilité que la chance fut tirée, comme dans tous les autres cas, le psychiatre mis devant la responsabilité qu'est la sienne de donner son avis, d'expliquer aux gens qu'il est toujours possible et qu'il ne suffit pas de dire que le sujet est pleinement responsable pour trancher la chose, alors, on voit ce discours étonnant où le sujet se tord la bouche à mesure qu'il énonce les paroles, et qui consiste à dire que le sujet a tous les troubles possibles de l'émotivité, qu'il est sans contact, un personnage abominable, mais qu'il n'en est pas moins bien entendu que ce qu'il a fait ressort très exactement du discours commun et qu'il doit tomber sous la rigueur des lois.

Nous assistons tout à fait à quelque chose de semblable dans ce qui est de la psychanalyse, ce retour au Moi comme étant le centre, le point de perspective, la commune mesure de tout ce qui peut apparaître est quelque chose qui, je crois, n'est pas du tout impliqué dans le discours de Freud, et même tout au contraire, puisque plus ce discours s'avance et plus nous entrons dans la troisième étape de son œuvre, plus il apparaît que tout ce qu'il nous montre est bien pour nous montrer le Moi comme un mirage, le Moi comme une somme d'identifications, le moi comme quelque chose qui se situe sans doute au point de synthèse assez pauvre auquel le sujet est réduit quand il se présente lui-même, que même il est aussi autre chose, et aussi quelque chose qui se trouve ailleurs, et qui vient d'ailleurs ; et précisément justement de ce point de l'au-delà du principe du plaisir où nous pouvons nous demander, qu'est-ce qui est saisi dans cette trame symbolique, dans cette phrase fondamentale qui insiste au-delà de tout ce que nous pouvons saisir des motivations du sujet ? Qu'est-ce qui est pris là-dedans ?

Il y a évidemment discours, et, comme vous dites, discours qui est discours commun. Comme je vous l'ai montré d'une façon qui a pu, malgré que ce ne fût pas la façon la plus directe de l'aborder, être énigmatique, quand je vous ai parlé de la *Lettre volée,* quand je vous ai dit pour un temps cette lettre, pour un temps, dans la limite de la petite scène, de la *Schauplatz* comme dit Freud, le petit guignol que nous montre Poë, dans les limites de cette scène, être l'inconscient. Pour un temps, l'inconscient des différents sujets, qui se succèdent comme possesseurs de la lettre, c'est la lettre elle-même, cette phrase inscrite

sur un bout de papier en tant qu'elle se promène. Encore que c'est tout à fait évident, je pense, après la démonstration que j'en ai faite, de la couleur, si je puis dire, que prennent successivement les sujets au fur et à mesure que le reflet de la lettre, qui est là dans le fond passe sur leur visage, sur leur stature. Vous pouvez quand même en rester un tout petit peu sur votre faim. Mais n'oubliez pas que, pour prendre l'exemple que je suggérai hier soir, quand j'ai parlé d'Œdipe, l'inconscient d'Œdipe c'est bien ce discours commun, ou pas commun, fondamental qui fait que depuis longtemps et depuis toujours toute l'histoire d'Œdipe est là écrite telle que nous la connaissons, c'est-à-dire avec sa signification, et qu'Œdipe l'ignore totalement, encore qu'il soit complètement joué par elle depuis le début. Cela remonte très haut. Je ne fais allusion qu'au fait de la première apparition de l'oracle, celle qui effraie ses parents. Il est exposé, il est rejeté et à partir de là, tout se déroule en fonction de l'oracle, en fonction aussi du fait qu'il est réellement autre chose, que ce que désormais il va pouvoir réaliser comme étant lui-même son histoire, qu'il est fils de Jocaste et de Laïos et qu'il part dans la vie en l'ignorant. Mais il n'en reste pas moins que très précisément en fonction du discours commun, c'est dans ce voilement total du discours, qui est à la fois la réalité et qui ne l'est absolument pas pour lui, que va résider toute la pulsation, toute la réalisation, tout le procès de son drame et de sa destinée, de bout en bout, depuis le commencement jusqu'à la fin. J'essaierai peut-être quand nous reparlerons de la mort de vous montrer la fin du drame d'Œdipe, telle qu'elle nous est montrée par les grands tragiques.

Je peux essayer de vous montrer par quelques traits la signification de l'*Œdipe à Colone.* Ce qui en fin de compte est vraiment reconnu, avoué par le poète comme étant justement le dernier mot de ce rapport de l'homme à ce discours qu'il ne connaît pas, qui est précisément la reconnaissance que c'est la mort. Je crois qu'il faut aller en effet jusqu'à l'expression poétique pour montrer jusqu'à quelle intensité peut être réalisée cette identification entre cette prétérité voilée et la mort en tant que telle, dans son aspect le plus horrible, dans un dévoilement qui ne comporte même pas d'instant au-delà, qui éteint toute parole. Je crois que la lecture d'*Œdipe à Colone* est une chose qu'il faudrait que vous fassiez d'ici la prochaine conférence, par exemple, c'est très important, parce que je ne sais pas combien d'entre vous l'ont déjà lu, mais il est difficile me semble-t-il qu'un analyste ne le lise pas. Ce n'est pas par hasard que le complexe d'Œdipe, et du même coup la tragédie d'*Œdipe-roi* est une œuvre exemplaire; les analystes ne peuvent faire autrement que connaître cette suite, cette sorte d'au-delà du drame, pour faire un parallèle à l'au-delà du principe du plaisir, que réalise la tragédie d'*Œdipe à Colone*. C'est

un fragment d'un discours commun, c'est vrai. C'est cet au-delà du principe du plaisir. Et comment est-ce que vous pouvez arriver à dire que le Moi participe de cela ? Je crois que c'est la question que votre propos ouvre aujourd'hui, et je la trouve extrêmement bien posée, et tout à fait suggestive. C'est qu'en fin de compte il y a dans ce rapport sujet-individu avec ce sujet décentré, ce sujet au-delà du sujet, ce sujet qui est le sujet de l'inconscient, dont je vous ai posé la question au début, une espèce de rapport en miroir, si on peut dire, et que là où nous allons le mieux saisir la nature, je ne dis pas de l'individu, mais du Moi, c'est en tant qu'il est lui-même un des éléments significatifs, justement, de ce discours commun qui est le discours inconscient qu'il est lui-même, et en tant que tel, en tant qu'image, pris dans la chaîne des symboles, qu'il est lui-même un élément indispensable de l'insertion de la réalité symbolique dans la réalité du sujet, qu'il est lié à une sorte d'ouverture ou de béance primitive du sujet humain, et que dans son sens originel le Moi, si vous voulez, est une des apparitions, l'apparition en tout cas la plus proche, la plus intime, la plus pour nous accessible, de la mort comme telle dans la vie psychologique du sujet humain.

Le rapport du Moi et de la mort comme telle est extrêmement étroit et ceci précisément au niveau où le Moi est un certain point de croisement, un certain point de recoupement entre ce discours commun dans lequel le sujet se trouve pris, et, si vous voulez, d'un certain point de vue aliéné, et sa réalité psychologique. Le Moi, pour indiquer les choses, est lié à un certain rapport biologique comme tel, celui que je vous ai déjà plusieurs fois indiqué, celui du rapport imaginaire en tant qu'il est chez l'homme dévié. Le sujet a une sorte de subduction, de déviation de sa fonction en tant que là se produit cette béance par où la mort se présentifie pour l'homme, et comme telle. C'est en cela, vous le verrez, je vous le préciserai la prochaine fois, que se produit ce point d'intersection entre le monde du symbole en tant qu'il est aliénant pour le sujet, plus exactement qu'il fait que le sujet se réalise toujours ailleurs, que sa vérité lui est toujours, par quelque partie, voilée. Le rapport qu'il y a entre cela, qui est le principe, le fondement même du phénomène de l'insistance significative, de l'*insistance répétitive*, c'est là le point de recoupement entre le symbolisme et la réalité qui passe précisément au niveau de l'imaginaire. C'est là que la fonction de l'imaginaire, l'inflexion du symbolisme vers l'image, vers quelque chose qui ressemble au monde, si on peut dire, qui ressemble à la nature, qui donne l'idée qu'il y a dans ce symbolisme fondamental quelque chose d'archétypique. Il n'y a pas besoin de mettre arché, c'est simplement, en effet, typique mais il est bien certain qu'il ne s'agit pas du tout non plus là de ce quelque chose de substantialisé que la

théorie jungienne ouvre, nous livre, nous donne sous le nom d'archétype ; que ces archétypes eux-mêmes sont toujours quelque chose de symbolisé, quelque chose qui en fin de compte est pris dans ce que vous avez appelé le discours commun, un fragment. Je suis d'accord, c'est une très belle définition ; je dirais même c'est un terme dont je ferai usage, quelque chose qui est très étroitement lié à la définition du Moi comme tel.

Quant à votre seconde question, un retour du plus lointain, l'inertie, je crois que la dernière fois j'ai essayé de vous faire sentir la différence qu'il y a en effet entre le terme d'inertie symbolique et quelque chose qui est très suggéré par la description de Freud. C'est plus qu'une inertie, j'ai essayé de vous montrer la différence entre inertie, en tant que ce qui lui correspond le mieux est le terme de résistance, et cette insistance. L'inertie est une notion qui à l'approfondir et à la méditer montre bien cette ambiguïté qu'il y a dans le terme de résistance, et qu'il faut absolument dissiper pour la manier de façon correcte, la résistance, si elle est vraiment ce qu'elle est, une inertie, et très précisément c'est à cela qu'elle correspond dans le traitement analytique, la résistance a pour propriété de n'avoir en elle-même aucune espèce de résistance. La résistance est exactement, dans l'image commune qu'elle évoque, parallèle et non pas exactement proportionnelle, mais identique à l'application d'une force sur cette inertie.

En d'autres termes, il faut que nous comprenions, quand nous passons à l'analyse des résistances, que la résistance, au sens où le terme évoque, quand on l'appelle *Widerstand*, obstacle, l'effort, le profil de l'effort qu'elle suggère et qu'elle évoque, il ne faut pas le chercher ailleurs qu'en nous-même. C'est celui qui applique la force, qui provoque la résistance. Il n'y a, nulle part, au niveau de l'inertie, aucune espèce de résistance. La résistance à laquelle nous avons affaire dans l'analyse, c'est une inertie. En effet, c'est tout à fait autre chose que la dimension de tout ce qui s'attache au transfert, par exemple, qui est tout à fait autre chose, qui est de l'ordre d'une insistance, qui est d'un tout autre niveau, d'un tout autre registre. Vous avez très bien saisi ce que j'ai voulu dire aussi quand j'ai évoqué la dernière fois le désir, le désir en tant qu'il est révélé par Freud au niveau de l'inconscient comme désir de rien.

Hier soir, vous avez pu entendre la manifestation d'une illusion qui n'est pas du tout rare chez les lecteurs de Freud, à savoir qu'en fin de compte on retrouve toujours le même signifié d'une portée assez courte, comme si effectivement ce que Freud nous désigne par exemple dans la *Traumdeutung*, dans l'interprétation des rêves comme étant le désir du rêve était quelque chose dont nous pouvions à la fin résumer le catalogue sous la forme de la liste, en effet assez courte, des pulsions. Il n'en n'est rien, je vous prie simplement de lire la *Traumdeutung* une bonne fois et d'affilée pour vous convaincre du contraire.

Encore que Freud, sous mille formes, manifeste les formes empiriques que prend ce désir. Il n'y a pas une seule analyse traitant toute la *Traumdeutung* qui aboutisse à la formulation d'un désir. Le désir n'est jamais là, dévoilé, en fin de compte. Tout se passe sur les marches, sur les étapes, sur les différents échelons de la révélation de ce désir ; et aussi bien, très expressément, quelque part dans un passage que je retrouverai, Freud se rit de l'illusion des gens qui, après avoir lu sa *Traumdeutung*, après quelques années de diffusion de ce livre, et de son expérience, et de ses méthodes, en sont à croire que ce que nous cherchons dans le rêve, la réalité du rêve, ce serait la suite de ce qu'il appelle les pensées latentes du rêve. Freud dit lui-même que c'est tout à fait une illusion, car si ce n'était que cela, cette réalité qu'on trouve derrière cela n'aurait littéralement aucun intérêt.

Ce qui est intéressant, ce sont toutes les étapes de l'élaboration du rêve, c'est là que se révèle, que se manifeste, quelque chose qui est justement ce que nous cherchons dans l'interprétation du rêve. C'est au niveau où cet *x*, où ce désir de rien, en fin de compte, car jamais nous ne savons de quoi il est, ce désir, nulle part dans la *Traumdeutung* je vous défie de m'apporter un passage qui conclut à ceci, le sujet désire ceci. Vous allez me faire l'objection des rêves des enfants. C'est justement le seul point de malentendu essentiel dans la *Traumdeutung*. J'y reviendrai, et j'essaierai de vous montrer, c'est très facile à montrer, en quoi justement ce point de confusion est simplement lié, chez Freud, à la même pente, au même penchant, qui est ce qu'il y a de plus caduque dans son exposé et son œuvre, de toujours recourir, ou de recourir assez souvent, à un point de vue génétique. Le fait que le rêve de l'enfant ait l'air de s'exprimer tout simplement n'est pas absolument une objection au fait que je suis en train de mettre en valeur, qui est le fait central. Je ne veux pas m'y arrêter. Je vous montrerai en quoi cette objection se réfute, que le désir, dès qu'il est manifesté par Freud, indiqué par Freud comme étant le ressort dans la conscience d'une série de formations, celles qu'il étudie et qui sont des formations symboliques, toutes, depuis le rêve, en passant par tous les faits de la psychopathologie de la vie quotidienne, jusqu'au mot d'esprit ; qu'il s'agit toujours, quand on parle de désir, de précisément ce moment où ce qui vient par le symbole à l'existence n'est pas encore et ne peut donc d'aucune façon être nommé.

Autrement dit, derrière tout ce qui est nommé, ce qu'il y a est innommable. Et c'est bien parce que c'est innommable dans toutes les résonances que vous pouvez donner à ce terme et à ce nom que cela a les parentés et les échos, comme nous verrons, du côté de l'innommable par excellence, c'est-à-dire de la mort. Il s'agit que vous relisiez la *Traumdeutung* pour vous en apercevoir à chaque pas. Tout ce qui est révélé de nommable est toujours au niveau de l'éla-

boration du rêve, c'est-à-dire du passage à une symbolisation avec toutes ses lois qui sont à proprement parler les lois de la signification comme telle, celles auxquelles je me rapportai hier soir, quand je vous parlai de la partition significative, de la polyvalence, de la condensation de tous les termes dont Freud se sert pour exprimer ce dont il s'agit, l'ordre de phénomènes qu'il vise, la signification de ce qu'il aborde, c'est toujours dans l'ordre de la surdétermination ; si vous voulez encore, dans l'ordre de la motivation significative, et rien ne commence à exister, car à partir du moment où c'est déjà entré là-dedans, c'est-à-dire où c'est déjà entré dans la dialectique, où le désir est déjà pris de bout en bout dans l'aliénation, où de bout en bout le désir lui-même s'exprime comme tel dans le désir de reconnaissance et dans la reconnaissance du désir.

Pourquoi ce serait la mort ? C'est justement ce que je laisse à la limite de votre question, qui me paraît une excellente question, qui me prouve en tout cas que vous avez entendu ce que j'ai dit.

***Valabrega –*** A propos de ce que vous venez de dire du rêve. Les deux sont vrais, tout de même. Je crois que vous avez raison d'un côté de faire porter l'accent sur l'élaboration du rêve.

***J. Lacan –*** Freud dit formellement que c'est la seule chose importante dans le rêve.

***Valabrega –*** Ce n'est pas la seule tout de même. Il dit aussi, il y a quand même dans le rêve la réalisation du désir. Et je crois que vous avez raison de faire porter ensuite également l'accent sur l'élaboration, parce que c'est dans l'élaboration qu'on peut trouver la signification du rêve, sinon il y aurait des clefs des songes, et Freud a assez réfuté cette idée. Pourtant, la réalisation du désir ne doit pas être négligée ; on peut en trouver un exemple non seulement dans les rêves des enfants, mais il y a la considération du rêve hallucinatoire, de l'hallucination du rêve.

***J. Lacan –*** C'est la même question. Est-ce que vous considérez l'hallucination et la fonction hallucinatoire du rêve comme telle comme méritant à proprement parler…

***Valabrega –*** En première approximation, oui, ça ne fait pas de doute, sur le plan description comme réalisation du désir, c'est indiqué dans la *Traumdeutung*. Mais il est évident que quand toute l'élaboration du rêve arrive à la formule hallucinée, il ne faut pas s'en tenir là, il ne faut pas s'en tenir là. Tout le travail du rêve n'a pour but que de… ça renvoie à toute l'élaboration. Il faut parler comme vous le faites… C'est à la fois un des motifs premiers du rêve et un des motifs derniers, si on prend les choses avant l'élaboration, parce qu'il ne parle pas d'élaboration secondaire, il n'y a d'élaboration que dans le rêve qui est pré-

sent, qui est raconté, après un certain récit. Et puis, de façon terminale aussi, un des sens du rêve, après l'endormissement, lorsque le rêve est accompli, c'est une des significations, le désir de dormir est une des significations terminales du rêve.

Par conséquent, réalisation du désir à un bout, et désir de dormir à l'autre. Je crois que les interprétations plus modernes qui sont soit seulement indiquées dans la *Traumdeutung*, soit dans d'autres textes plus postérieurs, l'interprétation du désir de dormir comme désir narcissique va bien dans ce sens-là, c'est-à-dire vise à faire reconnaître les deux réalités qu'il y a dans le rêve, la réalité réalisation du désir, que vous semblez, dans ce que vous venez de dire, un petit peu dissoudre, et puis cette autre réalité sur laquelle vous faites porter tout l'intérêt, qui est l'élaboration. Le rêve se situerait entre les deux.

Mais je crois qu'il ne faut pas négliger plus la réalisation du désir qu'on trouve en un bout comme à l'autre bout, avant et après, l'élaboration et le tout renvoyant [à] ces deux extrémités du rêve, la réalisation première du désir, le sommeil, et la réalisation dernière narcissique, ou retour ou répétition d'un état antérieur, dans les interprétations les plus modernes que je connaisse. C'est dans une vue par conséquent globale de ces deux éléments : réalisation du désir et élaboration signifiante, qu'on pourrait donner une vue d'ensemble de la psychologie du rêve.

***J. Lacan –*** Oui. Enfin, il y a deux termes tout à fait opposés dans ce que vous venez de dire. Je reviendrai sur le premier, à savoir sur ce que peut vouloir dire le terme réalisation du désir dont il semble que paradoxalement vous ne soyez même pas saisi combien réalisation comporte réalité, et combien par conséquent il ne saurait s'agir de réalisation que métaphorique, de réalisation illusoire. En d'autres termes, pas plus que dans toute satisfaction hallucinatoire, nous ne pouvons voir là la fonction du désir que sous une forme très problématique.

Qu'est-ce que c'est que le désir à partir du moment où il est ressort de l'hallucination, ressort de l'illusion, ressort d'une satisfaction qui est le contraire d'une satisfaction, car aucune satisfaction hallucinatoire ne peut être apportée par définition au désir, si nous donnons au terme désir sa définition fonctionnelle, c'est-à-dire le *x*, la tension mise en jeu par un cycle justement de réalisation comportementale quel qu'il soit. Si le désir s'inscrit dans un cycle, et dans un cycle biologique, le désir va à la satisfaction. Il y a là un autre registre du désir en tant que se satisfaisant ailleurs que dans la satisfaction, le désir comme source fondamentale, introduction fondamentale du fantasme comme tel. C'est un autre ordre, qui ne va à aucune objectivité, qui définit justement par soi-même les questions posées par le registre de l'imaginaire.

***Valabrega –*** C'est pourquoi il est fait usage du concept de déguisement, c'est pourquoi immédiatement après la première proposition — le rêve est la réalisa-

tion du désir, dans la *Traumdeutung* — il est fait usage du concept de désir qui est une réalisation déguisée. Mais cela n'en est pas moins une réalisation réelle, et déguisée, mais réalisée sous une forme déguisée, c'est un des modes de satisfaction déguisée.

***J. Lacan –*** Que traduisez-vous par déguisement ?

***Valabrega –*** Le langage du rêve est un déguisement. Tous les mécanismes de l'élaboration du rêve, un déplacement, une condensation, une surdétermination, tous ces mécanismes du rêve. Je ne crois pas qu'on puisse — quand on a un concept double comme réalisation déguisée — l'interpréter en négligeant l'un des deux termes. Réalisation déguisée ; elle est bien déguisée, mais elle n'en est pas moins réalisation. Sinon, on perd de vue la démarche même de Freud qui consiste à spécifier au fur et à mesure, c'est bien la réalisation du désir, réalisation du désir de dormir, puis déguisement, puis refoulement. Et la richesse de l'explication vient progressivement. Mais si ensuite on réduit tout !…

***J. Lacan –*** C'est toute la question, la question du déguisement, quel est le terme que vous traduisez par déguisement ? Je ne crois pas que ce soit ce que nous traduisons d'habitude par déplacement ?

***Valabrega –*** C'est dans le chapitre « Déguisement et censure ».

***J. Lacan –*** Ce n'est pas la notion essentielle. Ce n'est qu'une métaphore. Le terme déguisement laisse intacte la question, qu'est-ce qui est satisfait dans une satisfaction symbolique ? Toute la question est là. Nous sommes replacés justement dans le champ d'où nous ne pouvons pas sortir. Car ce que vous appelez réalisation d'un désir est justement ce quelque chose qui fait qu'en fin de compte il y a des désirs qui ne trouveront jamais d'autre satisfaction que par le fait d'être reconnus, c'est-à-dire avoués.

***Valabrega –*** Cela dépend. La notion de satisfaction substitutive pourrait être utilement rapprochée de la notion de réalisation déguisée, comme peut l'être le rêve du symptôme.

***J. Lacan –*** Ce que je veux vous dire est qu'il y a là deux registres et en particulier ceci que ce à quoi se rapporte ce que vous venez de dire,satisfaction substitutive, est d'un tout autre ordre que la satisfaction symbolique. Et s'il y a quelque chose qui nous en donne l'exemple, c'est par exemple ceci, dans le comportement animal, le brusque surgissement, au cours d'un cycle du comportement instinctuel entravé, d'un fragment ectopique, d'un autre cycle de comportement. Par exemple des oiseaux qui, au milieu d'un combat, avec tout le caractère de jeu fascinatoire que la lutte animale de semblable à semblable prend toujours, avec l'intervention tout à fait manifeste de l'imaginaire du jeu de prestance, l'étalement des ailes, des plumes, de toute une sorte de manœuvre d'intimidation à laquelle il faut donner sa fonction propre, et qui fait qu'une

part du combat se déroule à distance ; et dans beaucoup de cas le combat se termine par un comportement de retraite, sans qu'il y ait eu à proprement parler abordage. Ceci se voit du haut en bas de l'échelle animale, chez les poissons, qui se montrent très largement au niveau de ce qui peut se passer de plus élaboré dans le registre de l'inter-agression ; nous ne leur sommes pas tellement supérieurs, aux animaux, dans cet ordre ; tout ce que nous arrivons à faire de mieux dans l'agression civilisée, c'est à reproduire ce comportement qui fait qu'après tout deux poissons peuvent échanger toute une espèce de duel, simplement par l'intermédiaire de ce qui se passe au niveau de leurs plaques latérales par où ils perçoivent la vibration de l'onde des manœuvres plus ou moins enveloppantes de leur adversaire et après tout, céder la place car, en fin de compte, c'est à la fin que se résume le but de l'agression. Au milieu du comportement comme cela, brusquement, chez l'oiseau, l'inclusion, le surgissement d'un lissage de plumes soigné, qui est une ectopie de la parade sexuelle.

On peut parler là, en effet, si nous nous plaçons au niveau de la tension éveillée, d'une espèce d'embrayage sur un autre circuit, qui peut aboutir en effet à un cycle de résolutions donnant l'image d'une satisfaction substitutive. Il s'agit de savoir si la satisfaction symbolique comme telle est quelque chose de cet ordre, et jusqu'où, dans quelle mesure et même si elle l'est à aucun degré ? Tout est là.

La notion de déguisement est une notion simplement métaphorique. Elle n'explique rien. Elle ne nous fait saisir d'aucune façon ce que peut être la satisfaction symbolique comme telle. Elle laisse entière la question de la signification de cette satisfaction déguisée, si vous vous en tenez à ce terme, pour l'autre terme que vous venez d'aborder tout à l'heure, à savoir le désir de dormir. Bien entendu c'est là quelque chose d'extrêmement important, que Freud a mis en valeur, spécialement en connexion avec ce qu'il appelle l'élaboration secondaire, c'est-à-dire le dernier chapitre de la partie sur l'élaboration du rêve, où il y a des choses tellement précieuses et qui concernent en effet l'intervention de l'*ego* comme tel dans le rêve.

Je crois qu'il y a là deux choses qu'il faut encore savoir distinguer. Le besoin de maintenir le sommeil un certain temps, besoin qui de toute façon, est supposé comme sous-jacent à la durée du rêve, à la durée du sommeil, contre et envers toute espèce d'incitation extérieure comme intérieure qui peut venir le troubler. Nous avons la notion d'un besoin. La question est de savoir dans quelle mesure ce besoin apparaît précisément dans une instance que nous pouvons reconnaître comme étant l'instance du Moi du sujet, comme participant en d'autres termes d'une certaine vigilance qui est justement la vigilance du Moi au

niveau de la conservation de cet état de sommeil. Le rêve nous montre en effet que c'est une des émergences de la présence du Moi dans le rêve. Elle est loin d'être la seule et ce qui est tout à fait frappant, si vous vous souvenez bien du chapitre auquel vous vous référez, en cette occasion, c'est que c'est au niveau de ce chapitre et au niveau seulement de ce chapitre qu'intervient, qu'apparaît, dans la pensée freudienne, pour la première fois, la notion de fantasme inconscient. En d'autres termes, c'est à ce propos, au niveau de l'élaboration secondaire que se produit tout ce qui est du registre du Moi, du registre du Moi en tant qu'il est instance vigilante. Mais en même temps il ne peut pas le séparer de la fonction fantasmante, comme telle, dans laquelle le Moi est intégré.

Il y a là toute une série très nuancée de mises en relation pour les distinguer, mais strictement du rêve comme tel et de la rêverie; et ceci pour retrouver conformément à cette espèce d'interrelation en miroir qui fait que les rôles s'échangent à un certain moment, pour retrouver l'écho de cette rêverie, cette fonction de la rêverie comme telle, et telle qu'elle apparaît au niveau du Moi, rêverie qui justement, elle, est satisfaction imaginaire, illusoire du désir, pour indiquer la fonction très localisée de cette rêverie, comme a dit tout à l'heure Mlle Ramnoux, à la surface, et le rapport qu'il y a entre cela et une rêverie située ailleurs, précisément dans la tension. C'est la première apparition dans l'œuvre de Freud de la notion de fantasme inconscient comme tel; c'est vous dire la complexité que recèle à ce niveau l'intervention du désir de maintenir le sommeil comme tel. C'est peut-être à ce niveau que la plus grande complexité apparaît, si vous voulez, que le jeu de cache-cache avec le Moi, de savoir où il est, se démontre à son maximum. Car en fin de compte c'est uniquement au niveau du Moi que nous voyons apparaître la fonction de la rêverie comme telle dans la structuration du rêve. Et c'est uniquement aussi à partir du Moi que nous pouvons extrapoler et penser qu'il y a quelque part une rêverie sans Moi, pour tout dire, qu'il y a des fantasmes inconscients; c'est uniquement par le détour du Moi que vient la notion de fantaisie inconsciente, et d'activité fantaisiste, fanstasmatique comme telle.

Vous y êtes ? Vous voyez bien ce que je veux dire ? Ce sera d'ailleurs une chose que nous essaierons d'inclure dans les termes de conclusion que je vous propose d'aborder dans les séances qui suivront.

***Mme Audry –*** Ma question est très voisine de celle de Clémence Ramnoux, car elle porte aussi sur le Moi. Seulement la conversation qu'il y a eu entre vous deux me fait pousser dans une autre direction, parce que, que le Moi soit un fragment de discours commun, c'est dans l'analyse, préalablement à l'analyse, le Moi n'est pas fragment de discours commun, il reste justement mirage ima-

ginaire pur. Alors, ce fragment de discours commun qui sort de l'analyse où du reste le sujet se reconnaît, se prend en charge, équivaut à une démystification, en quelque sorte de cet imaginaire préalable. Alors, nous arrivons à ceci que la démystification accomplie, on se trouve en présence de la mort, il n'y a plus qu'à attendre et contempler la mort. Cela a l'air extrêmement positif ou utilitaire, ma question, mais ça me paraît ainsi.

***J. Lacan –*** Pourquoi pas ? Dans l'*Œdipe à Colone*, Œdipe dit ceci :

> *« Est-ce que c'est maintenant, que je ne suis rien, que je deviens un homme ? »*

C'est la fin de la psychanalyse d'Œdipe, car la psychanalyse d'Œdipe ne s'achève qu'à Colone. Il est bien clair qu'au moment où il s'arrache la figure, point absolument essentiel, bien entendu, pour donner tout son sens à l'histoire d'Œdipe, du point de vue d'Œdipe, c'est un *acting-out*. D'ailleurs il le dit, quand il est à Colone :

> *« Quand même, j'étais en colère. »*

***Mme Audry –*** Mais *je ne suis rien*, ça n'est pas nécessairement la mort.

***J. Lacan –*** C'est toute la question que nous allons justement essayer d'ouvrir. C'est la distinction qu'il y a entre ce *je ne suis rien* et la mort.

***Mme Audry –*** C'est entre *je ne suis rien* et la mort que doit passer ce qui peut se substituer à un humanisme, alors ?

***J. Lacan –*** Oui, exactement, ce quelque chose de différent à travers les âges et qui rend ce mot humanisme si difficile à manier.

***M. Durandin –*** Je veux bien poser une question. Mais ce n'est pas très légitime que je la pose, parce que je n'ai pas assisté régulièrement à vos séminaires.

***J. Lacan –*** Et je vais vous demander des explications sur votre *déverbalisation* d'hier soir.

***M. Durandin –*** Ce n'est pas très sorcier, mon histoire de déverbalisation, ça ne va pas très loin. Cela s'inscrit un peu dans les données immédiates de la conscience. Le langage n'est pas seulement une expression de quelque chose qu'on connaît déjà, il est mode de communication, il est l'instrument selon lequel se forme la pensée de l'enfant, du fait qu'il vit en société, son découpage du monde se fait par l'intermédiaire du langage, d'où le réalisme verbal. On croit qu'il y a quelque chose là où il y a un mot, et s'il n'y a pas de mot, on ne croit pas qu'il existe quelque chose, et on ne se donne pas la peine de chercher quelque chose. Il n'y a pas de mot, il n'y a rien. Il semble justement que l'utilité de l'analyse c'est en laissant le sujet en panne sous forme de quelque chose comme, est-ce que j'ai une névrose de ceci ou de cela ?

***J. Lacan –*** Mais là, justement, donnez un corps à ce que vous venez de produire. Si j'ai entendu votre question, hier soir, c'était par exemple un type de question est-ce que j'ai donné ça par générosité ou par lâcheté ?

***M. Durandin –*** Ce sont des questions que me pose souvent mon malade, est-ce que c'est ça, ou autre chose ? Il ne serait pas possible de lui répondre, car ces deux choses entre lesquelles il hésite sont des choses creuses, qui ne correspondent pas à la réalité. Il a besoin d'étiqueter ce qu'il éprouve et pense, et même si c'était moins creux, ce besoin de placer les choses et les étiqueter est quand même quelque chose de figé, de moitié mort. Dans la plupart des cas, ce sont des pensées toutes faites. Et dans la mesure où on oblige le sujet à prendre contact, où on lui répond sous forme évasive, pour l'encourager à continuer…

***J. Lacan –*** Vous considérez qu'il suffit que vous lui enleviez l'habillement prêt à porter pour qu'il ait un costume sur mesure ?

***M. Durandin –*** Cela ne suffit pas mais l'encourager d'abord à se regarder tout nu, à en prendre conscience. Cela ne supprime pas l'importance de la parole, du langage, qui viendront après. L'expression de *déverbalisation* n'était peut-être pas heureuse. Mais ce qui m'a paru important est que le langage est le moule dans lequel se forme notre pensée, nos concepts, notre utilisation du monde.

***J. Lacan –*** Ce que vous dites semble supposer qu'il y a deux espèces de pensée, celle que vous appelez toute faite, et celle qui ne le serait pas. Et que le propre des pensées qui ne sont pas toutes faites ce serait justement, comme vous dites, qu'elles ne sont pas tout à fait des pensées ; elles seraient des pensées qui seraient déverbalisées. En d'autres termes, je vous demande ceci. Vous avez pris un exemple qui est tout à fait sensible et manifeste dans notre expérience, les questions que le sujet se pose dans le registre de la psychologie de La Rochefoucauld, est-ce que ce que je fais de bien je le fais pour ma propre gloire, pour mon amour-propre, ou bien est-ce que je le fais dans un au-delà ?

***M. Durandin –*** C'est tout à fait dans ce registre-là.

***J. Lacan –*** Mais pourquoi croyez-vous qu'il y a là quelque chose que vous puissiez lier comme tel à une espèce de parole impropre, ou de parole creuse, ou de parole vide ? Est-ce que vous croyez que ça n'est pas une question qui reste absolument entière, qui est parfaitement authentique, et de laquelle précisément je dirai que dès lors que vous vous placez dans le registre où se place La Rochefoucauld, et ce n'est pas pour rien que La Rochefoucauld s'y place, ce n'est pas pour rien que le Moi devient une question si importante au temps de La Rochefoucauld, c'est une question qui garde, quoi que vous en fassiez, et sous quelque forme que vous maniez la pensée, c'est-à-dire ne vous en déplaise, toujours sous une forme en fin de compte qui sera une forme parlée, qui gardera toute sa valeur, c'est le fait de poser la question à ce niveau qui fait qu'à ce

niveau elle garde et gardera toujours sa valeur, c'est-à-dire qu'effectivement pour autant que le sujet se place dans le registre du Moi, tout est en effet dominé par la relation narcissique, c'est-à-dire qu'en effet, c'est bien ce que nous disons quand nous disons que dans toute espèce de don, par exemple, il y a une dimension narcissique qui est absolument inéliminable. Et est-ce que vous croyez que parce que vous n'aurez pas répondu au sujet il finira par trouver sa voie, en abandonnant la question ? et pourquoi ?

***M. Durandin –*** En la reformulant, et en en prenant conscience.

***J. Lacan –*** Mais comment ? C'est justement ce que je vous demande. Quelle idée vous faites-vous de la façon dont il peut reformuler la question ?

***M. Durandin –*** S'il se pose la question en termes de générosité ou de lâcheté, c'est probablement parce qu'il prend le concept au sérieux, comme des choses.

***J. Lacan –*** Il peut les prendre au sérieux sans les prendre comme des choses.

***M. Durandin –*** Ce n'est pas commode.

***J. Lacan –*** Ce que vous dites est exact. Il y a une pente vers la chosification.

***M. Durandin –***Alors un exercice de langage peut être un exercice de reformulation de la pensée; et à partir de quoi ? A partir de l'expérience, du fait qu'on tombe alors dans des choses un peu mystérieuses et ineffables. C'est en fin de compte la réalité; la réalité on en prend conscience en la découpant, en l'articulant. Mais elle est quand même quelque chose avant d'être nommée.

***J. Lacan –*** Elle est innommable.

***M. Durandin –*** Ce qui se passe dans les tripes c'est innommable, mais ça finit par se nommer.

***J. Lacan –*** Mais je dirai que jusqu'à ce que tout ce que vous sentez, et jusque dans vos tripes, comme vous dites, à très juste titre, ne prendra même sa suite de réactions vago-sympathiques, comme on dit, qu'en fonction de la chaîne de questions que vous aurez introduites dans cette affaire. Vous êtes précisément un homme en ceci, c'est que c'est par la façon dont les questions se sont introduites à chaque moment de votre histoire, et dans votre histoire historisée historisante, dès que vous savez parler, c'est à partir de ce moment-là que vont se modeler toutes les particularités, toutes les attitudes, toutes les bizarreries, toutes les singularités, tout le rythme de vos réactions vago-sympathiques. Vous comprenez, ça va bien au-delà de ce qu'on appelle formation de dressage, ce n'est pas du tout de cela qu'il s'agit. C'est en fonction du caractère significatif sous lequel se sera présentée la première fois, pour évoquer quelque chose qui est souvent présent dans Freud, que vous aurez fait dans vos culottes, à l'âge où ça se fait couramment, qu'il pourra se faire que dans la suite,à un âge où ça ne se fait plus du tout, vous recommenciez; c'est en raison de la valeur historique

que ça aura pris à ce moment-là, c'est-à-dire comme par exemple Freud nous le donne dans *L'homme aux loups*, si mon souvenir est bon, à plusieurs reprises, à savoir comment effectivement, à ce moment-là, ç'aura été interprété comme un signe ; l'enfant aura vraiment perdu la face, par exemple, ou au contraire lié à une émotion érotique intense ; mais ça n'est pas une liaison en quelque sorte extrême, même une liaison de signification, pour autant que ce lâchage aura pris à ce moment-là une valeur dans la phrase, une valeur symbolique, une valeur de symbole. C'est par là que dans la suite il continuera ou ne continuera pas à avoir cette valeur de symbole et que peut s'établir là, au niveau des tripes et du tube digestif, une différenciation qui fera qu'à jamais la chaîne des effets et des causes ne sera la même que si une première fois cette réaction tripale n'avait pas pris cette valeur symbolique. Si ce n'est pas ça que nous enseigne la psychanalyse, elle ne nous enseigne rien du tout.

***M. Granoff –*** Simplement une question pour connoter ce que vient de dire Durandin, à un autre niveau, et attirer son attention sur le fait qu'il dit amen à une aérodynamisation de l'analyse bien supérieure encore à celle que nous donne Alexander, qui s'arrête à cette notion, qu'arrivé à ce point il hésite, et il ne se lance pas, en définitive, dans le chemin que tu sembles ainsi prendre allégrement.

***M. Durandin –*** Tu veux préciser ?

***M. Granoff –*** Au début de son petit bouquin, il se pose la question, sur le plan de l'enseignement, de l'unicité ou multiplicité, et on voit presque l'amorce de la discussion que tu viens de lancer. Mais il ne s'y lance pas ; il reste bien sagement où nous sommes. Tu vas beaucoup plus loin qu'Alexander dans le développement que tu donnes à ta pensée, plus loin qu'il n'est jamais allé, à aucun développement de sa vie.

***J. Lacan –*** En fin de compte, la pensée est la suivante, incluse dans le terme de déverbalisation, est-ce qu'on peut même imaginer que ce soit dans une espèce de reprise de la parole du sujet, l'idée que toutes ses paroles n'établissent que de faux problèmes, que peut se trouver la solution de quoi que ce soit dans une question comme celle que se pose le sujet. Ou bien si c'est dans la direction contraire, lui faire au contraire porter ces questions concernant en cette occasion l'amour-propre à leur dernier terme, c'est-à-dire en effet de lui faire comprendre pourquoi et jusqu'où effectivement c'est dans une dialectique d'amour-propre, pour autant que cela a fait partie jusque-là de son discours qu'effectivement c'est tout à fait exact ; tel ou tel de ses dons, telle ou telle forme de sa générosité sont en effet cette lâcheté, mais lui faire restituer en son histoire complète, qu'il s'aperçoive qu'effectivement c'est bien ainsi qu'effectivement son Moi joue ce rôle-là, en raison de son histoire, dans toutes ses rela-

tions humaines, et particulièrement celle-là, celle du don, que c'est tout à fait authentiquement qu'il pose cette question-là, et que la position de l'obsessionnel, par exemple, à ce propos, pour laquelle vraiment tout ce qui est de l'ordre du don est absolument pris dans le réseau narcissique dont il ne peut pas sortir, si c'est dans l'autre sens, c'est-à-dire dans l'épuisement jusqu'à son dernier terme que cette dialectique du narcissisme que peut se trouver l'issue. En d'autres termes, si c'est dans le fait que vous battiez complètement en retraite qu'il n'articule plus jamais un mot, ou si au contraire c'est en poussant le discours à son dernier terme d'une façon qui emporte toute l'histoire qui est celle que j'aie indiquée plus d'une fois, histoire fondamentale d'obsessionnel, c'est-à-dire entièrement aliéné dans un maître dont il attend la mort et qu'il est déjà mort, de sorte qu'il ne peut pas faire un pas, si c'est en lui faisant apercevoir cela, c'est-à-dire de quoi il est vraiment le prisonnier et l'esclave, exactement cela, du maître mort, en tant que tel, que vous pouvez espérer la solution, c'est-à-dire non pas dans un abandon du discours, mais dans une poursuite du discours au dernier degré de sa rigueur dialectique, lui faire comprendre comment en effet il est d'avance et toujours frustré de tout par avance, et je dirai que plus il s'accorde de choses, plus c'est à l'autre justement, à ce mort, qu'il les accorde, et comme tel toujours, et éternellement privé de toute capacité de jouissance de la chose, et s'il ne comprend pas ce pas, il n'y a aucune chance que vous vous en sortiez jamais. Ce n'est pas parce que vous arriverez à dire que c'est un fin découpage. Et après ? Vous croyez que cette philosophie a en elle-même une valeur cathartique ? Certainement pas. Parce qu'il ne pourra pas se faire, quel que soit votre mépris de la question, que vous ne la voyez pas éternellement se reproduire. Il n'y a aucune raison que le sujet arrive à n'avoir plus de Moi, si ce n'est dans les positions extrêmes, celles que nous évoquions tout à l'heure, Œdipe à la fin de son existence. Personne n'a jamais étudié les derniers moments d'un obsessionnel. Cela vaudrait quand même bien la peine. Peut-être qu'à ce moment-là, il y a une sorte de révélation. Si vous devez obtenir une révélation un peu plus précoce, ce n'est certainement pas par l'abandon de la parole.

***M. Pontalis –*** Je sens un certain malaise dans les différentes questions posées. Ici, on parle beaucoup du symbolique et de l'imaginaire, mais on ne parle plus beaucoup du réel. Et les dernières questions montrent qu'on a perdu un peu le réel. Ce que disait Colette Audry est frappant ; heureusement qu'Œdipe n'a pas su trop tôt ce qu'il n'a su qu'à la fin. Car il a fallu quand même qu'il remplisse sa vie, c'est-à-dire si c'est très bien de voir qu'un tas de choses qu'on voyait d'abord pour du réel, les conscients des autres, des absolus, des objets, tout cela dans un

réseau comme un système à plusieurs entrées dans lequel je figure une place, le principe de réalité, où est-ce que se situe la réalité sinon dans un mouvement entre toutes ces dimensions. Autrement dit, la reconnaissance du désir, il faut bien qu'elle passe par un certain nombre de médiations, d'avatars, de formations imaginaires, d'ignorances ou méconnaissances d'ordre symbolique. Est-ce que c'est finalement cela que vous appelleriez la réalité ?

***J. Lacan –*** Sans aucun doute, c'est ce que tout le monde appelle la réalité.

***M. Pontalis –*** Une autre question sur la différence de satisfaction, réelle ou illusoire. Car il y a quand même, pas dans la réalité comme chose, mais dans la réalité comme catégorie, comme norme, quelque chose de plus que ce qu'il y a dans les autres ordres. La réalité n'est pas l'ensemble du symbole.

***J. Lacan –*** Je vais vous poser une question. Est-ce que vous vous êtes aperçu, par exemple, de ceci, à quel point il est d'abord rare qu'un amour échoue sur les qualités ou les défauts réels de la personne aimée ?

***M. Pontalis –*** Je ne suis pas sûr de répondre non ; je ne suis pas sûr que ce soit une illusion rétrospective.

***J. Lacan –*** J'ai dit que c'était rare. Et en fait quand on en vient là il semble que ce soit bien plutôt dans l'ordre des prétextes, des motivations qu'on se donne que cette réalité en fin de compte soit touchée.

***M. Pontalis –*** Mais cela va très loin. Car ça revient à dire qu'il n'y a jamais de conception vraie, et qu'on ne va jamais que de correctifs en correctifs, et de mirages en mirages.

***J. Lacan –*** Je crois qu'en effet dans l'ordre de l'intersubjectivité, dans laquelle se situe toute notre expérience, le réel, un réel aussi simple je dirai que cette espèce de limitation des capacités individuelles, qui est celle qu'on vise à atteindre par exemple quand on essaie de fonder une psychologie, et bien entendu qui n'est pas facile à atteindre, je veux dire que le domaine de la mesure trouve très difficilement de ses repères dans l'ordre de ce qu'on appelle les qualités individuelles, dès qu'on les place à un niveau assez élevé, dès qu'on essaie, ce qu'essaient toutes les psychologies, de trouver là-dessus un certain nombre de constances, c'est ce qu'on appelle les constitutions, les tempéraments, tout ce par quoi on essaie de qualifier les différences individuelles comme telles, eh bien, ce que je vous dis n'est pas une remarque sur l'impuissance fondamentale qui caractérise la psychologie spontanée. Chaque homme en tant qu'il est psychologue et qu'il situe, qu'il donne des notes à ses contemporains, et l'expérience prouve qu'il en est parfaitement capable, on arrive à quelque chose en interrogeant une collectivité sur un individu déterminé, en disant donnez une note, un ou une note sur 20, dans telle ou telle de ses qualités ou tel ou tel de ses défauts supposés.

Je ne suis pas en train de frapper d'une espèce de caducité fondamentale l'approche du réel dans l'intersubjectivité. La portée de ma question est ceci que le champ vécu du drame humain comme tel se place tout à fait en dehors de ces appréciations. Je ne veux pas dire qu'elles n'y servent à rien. La réalisation du drame de chacun, comme tel, à savoir de ce à quoi nous avons affaire pour autant qu'il produit certains effets, par exemple, à l'occasion pathologiques ou simplement aliénants, c'est-à-dire ce contre quoi est dirigée toute notre analyse se situe tout à fait ailleurs que dans l'ordre de cette appréciation du réel. Je ne mets donc en question ni l'existence du réel, je pense qu'il y a toutes sortes de limitations réelles à la portée de notre main, je pense qu'il est tout à fait vrai que je ne peux pas porter d'une seule main cette table ; il y a un tas de choses mesurables que nous rencontrons tout le temps.

***M. Pontalis –*** Vous ne voyez le réel que dans son aspect d'adversité, ce qui résiste, ce qui est gênant.

***J. Lacan –*** Ça ne me gêne pas de ne pas pouvoir la soulever, le fait qu'elle me force à faire un détour est tout aussi évident ; ça ne me gêne pas de faire un détour, ça, je ne crois pas que ce soit le sens de ce que je vous enseigne dans cette distinction du symbolique, de l'imaginaire et du réel… essentielle de l'expérience humaine, la plus importante, celle qui est à proprement parler expérience du sujet, ce par quoi le sujet existe. Cela va d'ailleurs être presque une tautologie que je vais dire, qui se place au niveau du surgissement du symbole, c'est-à-dire que le sujet a une responsabilité essentielle dans l'établissement de ces tables de présence. Pour employer un registre et un terme qui a des échos dans la formation de la pensée scientifique, des échos baconiens, les tables de présence, on ne pense jamais à ceci, que ça suppose le surgissement d'une dimension complètement différente de celle du réel. Ce que vous connotez comme présence, c'est quelque chose que vous mettez déjà sur le fond de son inexistence possible. Et que cela, que je vous présente sous une forme sensible pour quelqu'un qui est en train de poser la question du réalisme, c'est une position qui n'a rien d'idéaliste, celle que je suis en train d'avancer ici, il n'est pas du tout question de dire que le réel n'existait pas avant, il s'agit de savoir que rien n'a surgi qui soit efficace dans le champ du sujet, pour autant qu'il existe, qu'il se maintient dans l'existence, qu'il pose la question de son existence, qu'il est intéressé à son existence, ce sujet, avec qui vous dialoguez dans l'analyse, ce sujet que vous guérissez par cet art de la parole, c'est à ce niveau-là que se tient sa réalité essentielle, à la jonction de la réalité et de l'apparition des tables de présence.

Cela ne veut pas dire que ce soit lui qui les crée toutes. Ce que je me tue à vous dire est que justement elles sont déjà faites. Vous comprenez, le jeu est déjà

joué, les dés sont déjà jetés, ils sont déjà jetés, parce que, à part ceci, que nous pouvons les reprendre en main et les jeter encore, parce qu'il y a longtemps que la partie est engagée, parce que déjà tout ce que je vous souligne fait déjà partie d'une histoire sur laquelle on peut prononcer tous les oracles possibles et imaginables, c'est pour cela que les augures ne peuvent pas se regarder sans rire ; ce n'est pas parce qu'ils se disent « Tu es un farceur », c'est parce qu'il y a quelque chose de risible, si Tirésias se trouve en présence d'un autre Tirésias ; mais justement il ne peut pas se trouver en présence, parce qu'il est aveugle, et ce n'est pas sans raison ; mais supposé qu'il ne le soit pas, il y a quelque chose de tout à fait dérisoire dans le fait justement que déjà, comme ça, les dés sont déjà jetés. Est-ce que vous suivez ?

***M. Pontalis –*** Mais ça ne répond pas à ma question.

***J. Lacan –*** Nous la reprendrons. [Ce] qui est tout à fait frappant, c'est à quel point une certaine vacillation, toute apparente, parce qu'au contraire ça laisse des choses dans une stabilité remarquable et ça nous porte à la chercher, là où vous n'avez pas l'habitude de la chercher, une certaine vacillation dans les rapports ordinaires apportée à la fonction du symbole dans les rapports avec le réel peut vous jeter dans un certain désarroi quand même.

Pour tout dire, si j'avais à vous caractériser — ce n'est pas de vous que je parle, mais des gens de votre temps — je dirais que ce qui me frappe est le nombre de choses auxquelles ils croient. J'ai trouvé à votre usage une très curieuse ordonnance [de] 1277, de ces époques de ténèbres et de foi, on était forcé de prendre quelques ordonnances contre les gens qui étaient sur les bancs de l'école, en Sorbonne et ailleurs, portant spécialement sur le fait de blasphémer ouvertement pendant la messe le nom de Jésus et de Marie. Je vous ferai remarquer que vous ne faites plus ça ; cela ne vous viendrait plus à l'idée de blasphémer les noms de Jésus et de Marie. J'ai connu, quant à moi, des gens forts surréalistes qui se seraient fait pendre plutôt que de publier un poème blasphématoire contre la Vierge, parce qu'ils pensaient que quand même il pourrait leur arriver quelque chose.

Il y a quelque chose d'autre qui m'a frappé. Il y a les punitions les plus sévères édictées contre les gens qui jouaient aux dés sur l'autel pendant le saint sacrifice. Je crois quand même que la possibilité que ces choses aient existé à une époque que nous connaissons mal me semble suggérer l'existence d'une dimension ou d'un registre efficace, qui manque singulièrement à notre époque. Ce n'est pas pour rien que je vous parle des dés, ni que je vous fais jouer au jeu de pair ou impair. Sans aucun doute il y a un certain scandale à introduire ce jeu de dés sur la table de l'autel, et encore plus pendant le saint sacrifice. Mais je crois

que le fait que ce soit possible, c'est restituer je crois une capacité qui est beaucoup plus oblitérée qu'on ne le croit dans le milieu auquel nous participons, et qui s'appelle tout simplement une possibilité critique.

[Applaudissements].

# Leçon XIX

*18 mai 1955*

Nous allons essayer aujourd'hui de nous avancer un peu sur le terrain des rapports entre ce que je vous ai appelé l'insistance significative et la notion freudienne d'instinct de mort.

Les questions que vous m'avez posées la dernière fois ne m'ont pas parues mal orientées. Elles portaient toutes sur des points très sensibles de ce qui est ce que nous essayons d'éclairer ici. Je pense qu'en cours de route vous reconnaîtrez en quoi la suite de notre chemin répond à un certain nombre de ces questions, du moins j'essaierai moi-même de ne pas oublier de vous le faire constater au passage.

Vous l'avez bien vu, ce à quoi nous arrivons, le carrefour qui d'ailleurs nous porte en un point tout à fait radical de la position freudienne, je dirai même, vous allez voir pourquoi, que c'est un carrefour, ce point où nous en sommes, où nous nous plaçons, et je dirai que jusqu'à un certain point c'est un point où on peut presque dire n'importe quoi et où ce n'importe quoi, justement, n'est pas n'importe quoi, en ce sens que n'importe quoi qu'on dise ce sera toujours rigoureux à qui sait l'entendre. Le point en effet auquel nous arrivons n'est pas autre chose que celui-ci, de la notion de ce que c'est qu'une — il n'y a pas de mot — une anthropologie, si vous voulez, ou qu'une cosmologie, aussi bien, du même coup, au point où nous en sommes, ou n'importe quoi qui commence à se formuler et qui parte du désir. Or, cela c'est justement ce qu'on a tendance toujours à oublier, parce que, que ce soit là le centre de ce que Freud nous appelle à comprendre dans le phénomène de la maladie mentale, c'est quelque chose qui, à soi tout seul, est tellement subversif qu'on ne songe qu'à s'en écarter. Entendons bien ce au milieu de quoi vous êtes établis, pour une très simple

raison, c'est que vous avez les notions théoriques qui vous guident quand vous essayez de penser cette expérience, et bien entendu vous retrouvez là la nécessité de toute théorie qui s'inscrive dans certains cadres nécessaires de la conceptualisation et des formules où elle se déroule.

Donc, une notion s'est établie, qui a pris le premier plan au niveau théorique, qui est celle de la libido. Cette libido est la façon de pouvoir parler du désir en des termes qui comportent une certaine séquence, qui comportent également objectivation relative. Ce n'est pas dire, bien entendu pour autant que ce soit là ce dans quoi votre action vous déplace. Il est nécessaire que vous aboutissiez à la notion d'objet et de leur être, de leur articulation, de leur arrangement, de quelque chose qui est. Mais si tout était si bien arrangé et se suivant si bien, je ne vois pas comment votre intervention pourrait s'établir au niveau où elle s'établit, c'est-à-dire par la seule intervention de la parole. Je vais essayer de vous faire sentir cela.

Partons de la libido. La libido c'est, si vous voulez, l'unité de mesure quantitative ; jusqu'à un certain point, bien entendu, cette quantité vous ne savez pas la mesurer. Mais vous supposez toujours qu'elle est là et que c'est à ses variations, à ce quelque chose qui se trouve d'unifié par cette notion quantitative, que vous pouvez donner une cohésion à la succession des effets qualitatifs. Ces effets qualitatifs, en effet, entendons bien ce que ça veut dire. Cela veut dire qu'il y a des états, des changements d'état et que, pour expliquer leur succession, leur transformation, c'est en somme à la notion d'un seuil que vous recourrez toujours plus ou moins implicitement, d'un seuil et du même coup d'un niveau, et du même coup de notion de constance, qui explique que les effets peuvent être changés, que quelque chose peut s'établir qui apparaît comme du nouveau, pour autant que cette unité quantitative restée indifférenciée dans la notion, même dans la façon dont vous l'employez, dont vous la promouvez, s'est trouvée ne pas pouvoir dans un état se décharger, s'épandre, trouver son expansion normale, son équilibre, son économie, son cycle fermé, sans qu'il se produise un phénomène de dépassement, de débordement à partir de quoi se manifestent d'autres états qui reposent par quelque chose de supposé, qui est toujours cet *x*, force ou énergie, mais de toute façon quantité susceptible d'entrer dans une relation d'équivalence. Il s'agit toujours des transformations, des régressions, des fixations, des sublimations de la libido, terme unique, je vous le répète, que nous ne pouvons concevoir autrement que sous une forme quantitative et qui s'appelle la libido.

Cette notion, avant d'être employée à cet usage, c'est-à-dire pour unifier en quelque sorte le champ — c'est une forme d'unification du champ des effets psychanalytiques — cette notion de la libido est sortie peu à peu de l'expérien-

ce freudienne, des points sur lesquels au départ cette expérience a mis l'accent ; donc à l'origine elle ne comporte pas cet emploi, de revenir de ce dont elle sort dans l'expérience. Mais pour arriver à cet usage élaboré que j'évoque, qui est celui que vous faites maintenant communément, de la façon la plus légitime, cette libido, terme unique qui unifie le champ des différentes structures des phases de la sexualité, orale, anale, génitale, par exemple, telle est en effet la première forme sous laquelle la théorie de la libido a été mise en jeu — ceci se base sur les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, qui, comme vous le savez, se situe en 1905 — mais n'oubliez pas que cette théorie unitaire du champ de la libido n'apparaît, elle, que beaucoup plus tardivement. Autrement dit, que la partie des *Trois essais sur la théorie de la sexualité* qui s'y rapporte est de 1915 ; c'est-à-dire à peu près à la même époque où déjà cette théorie du champ se complique extrêmement, puisque l'intervention des investissements narcissiques y introduisait déjà une dimension beaucoup plus complexe.

D'où est sortie cette notion de la libido ? Il convient maintenant de faire quelques rappels. Il est bien clair que si son usage conceptuel, noétique, n'est et ne peut être que dans la ligne traditionnelle de toute théorie, c'est-à-dire de quelque chose qui est entièrement projeté, vu, qui est un monde qui en lui même — c'est là le but, le *terminus ad quem* de la physique classique — tend à aboutir — c'est là l'idéal d'une physique que nous appellerons einsteinienne — à la notion d'un champ complètement unitaire, nous n'en sommes bien entendu pas là de pouvoir reporter notre pauvre petit champ à ce champ physique universel. Mais il a le même idéal.

Les choses sont ce qu'elles sont. Elles s'articulent d'une façon déterminée les unes avec les autres. En fin de compte, toute espèce de connaissance, à chaque instant, de la totalité de ce champ, nous permettrait d'engendrer à partir de là aussi bien tout son passé que tout son avenir. C'est à proprement parler un champ qui n'est pas pour rien appelé théorique, c'est-à-dire d'une θεωρία intuition, voire contemplation. Il n'y a, à la vérité, là-dedans, aucune place pour ce qui serait à proprement parler une réalisation nouvelle, un *Wirken*, une action à proprement parler. Le sujet est toujours unique et purement idéal. Il est bien clair que rien n'est plus éloigné de ce que nous apporte l'expérience freudienne que cela.

L'expérience freudienne est par essence, par définition, tout à fait partie d'une notion exactement contraire à cette perspective théorique. Elle commence à poser un monde du désir. Elle le pose avant toute espèce d'expérience, ce monde du désir. Ce monde ne part d'aucune considération en quelque sorte préalable sur le fait. Le monde qui se présente, soit sous le monde des apparences, le monde d'une apparence derrière laquelle se place quelque chose de

plus réel qui serait le monde des essences. Ce n'est pas un monde des choses, ça n'est pas un monde de l'être. C'est un monde du désir en tant que tel. C'est là le point de départ. Le désir est institué à l'intérieur du monde freudien, du monde où se déroule notre expérience. Il est institué au sein de ce monde pour le constituer. Et ceci jusqu'à la fin n'est absolument effaçable d'aucun moindre instant du maniement de notre expérience, quand nous parlons de la fameuse relation d'objet, dont pour l'instant nous nous gargarisons.

Il est bien clair que toute l'ambiguïté qui ressort de l'usage de cette relation d'objet, à savoir celle qui tend à en faire une espèce de modèle, de pattern de la régulation, de l'adaptation du sujet avec ses objets normaux, est tellement contraire à ce que l'expérience suggère sous ce terme d'objet, que bien entendu on en fait cet usage que d'une façon seulement abusive à tout instant, sous la plume même des auteurs qui s'en servent, reparaît sous le terme de relation d'objet, ce qui lui donne son sens pour autant qu'on puisse s'en servir à l'intérieur de l'expérience analytique, à savoir que c'est justement de la libido que dépend la structure, la maturité, la plénitude, l'achèvement de cet objet, que si nous parlons d'évolution de la libido, de stade prégénital, par rapport aux stades génitaux, c'est pour autant que justement au stade génital cette libido est censée faire surgir dans le monde un objet qui, lui, représente une plénitude, un accomplissement possible, une sorte de pleine réalité de l'objet qui auparavant est considéré comme n'étant pas atteinte, comme étant aussi une autre structuration de l'objet, un autre littéralement type d'existence de l'objet, qui dépend du désir du sujet lui-même.

Ceci n'a absolument rien à faire avec ce qui est traditionnel dans la théorie des rapports de l'homme au monde, qui se situerait du côté de la question de l'apparence par rapport à l'être. Il n'y a là rien de semblable. Il y a quelque chose qui, même, je dirai est préalable à tout cela dans la perspective classique, théorique, d'une coaptation, d'une co-naissance, pour employer le jeu de mot qui garde toute sa valeur, qui est celui grâce auquel la théorie de la connaissance est au cœur de toute espèce d'élaboration du rapport de l'homme à son monde, et toujours plus ou moins une adéquation de la chose, de quoi que ce soit qui de toute façon s'en rapproche, qui est quelque chose dans le sujet qui a à se mettre en adéquation avec la chose, un rapport d'être à être; un rapport d'un être subjectif, noétique, mais qui est un être, avec un être réel, d'un être qui se sait être. On va même plus loin, il est tout à fait impossible de l'éliminer de la position classique, d'un être qui se sait être à un être qu'on sait être, qui est aussi.

Il est bien clair que c'est dans un tout autre registre de relations que se situe et que commence de s'établir le champ de l'expérience freudienne, que le rap-

port de désir, qui est le point de départ, le point fondamental, qui est un rapport d'être sans doute à un manque essentiel, à un manque, manque d'être à proprement parler, à un manque qui n'est pas manque de ceci ou de cela, mais essentiellement rapport d'être à un manque par quoi justement il existe. Ce manque est vraiment au-delà de tout ce qui peut le lui présenter et qui n'est jamais présenté que comme un reflet sur un voile. Le propre de la libido est en quelque sorte maintenant non plus dans son usage théorique, en tant que quantité quantitative, mais en tant qu'elle est animatrice de tout le conflit foncier que nous trouvons, non pas en marge de l'action et de l'expérience humaine, mais que nous ne pouvons voir qu'en marge, parce qu'au centre il est obligatoire que nous croyions que ça y est, que les choses sont là.

Mais, qu'est-ce que nous enseigne l'expérience freudienne ? C'est très précisément que jamais rien de ce qui se passe dans le champ qu'on appelle de la conscience et qui est justement sur le plan de la reconnaissance des objets établis, solides, que rien de tout cela n'est ce dont il s'agit véritablement, que ce que l'être cherche est précisément quelque chose par rapport à quoi tout cela, non seulement peut être trompeur, mais est également trompeur. La notion même de la libido, est en tant qu'elle crée les différents stades de l'objet est justement ceci que ces objets ne sont jamais ça, sauf à partir du moment où c'est tout à fait ça. Mais le fait même que ceci soit centré sur la libido génitale, en tant qu'elle représente une conjonction tout à fait abyssale dans les thèmes et dans le sentiment que nous avons du caractère unique de cette expérience, son caractère à la limite de tout ce qui peut s'exprimer du fait de son caractère ineffable, il faut bien le dire, en analyse, puisque dès qu'on sait l'articuler, le structurer, on retombe dans toute espèce de contradiction, y compris l'impasse du narcissisme et tout ce qui s'y rapporte.

La caractéristique donc de la fonction de la notion du désir, comme centrale à toute cette expérience humaine, est très précisément ceci, il est désir de rien de nommable. Et c'est ce désir qui est en même temps à la source de toute espèce d'animation. Car c'est justement dans ce propre manque que l'être à proprement parler — d'ailleurs, nous n'avons pas à en être surpris — vient non pas simplement à être, car s'il n'était que ce qu'il était, il n'y aurait même pas la place pour qu'on en parle, que l'être vient à exister en fonction même de ce propre manque. Et c'est dans l'intérieur de cette expérience de désir que nous pouvons arriver à très bien comprendre, en effet, que l'être arrive et peut même arriver à un sentiment de soi par rapport à l'être, justement en fonction de ce manque. C'est de l'expérience de ce manque, de cette poursuite de cet au-delà qui n'est rien, qu'à partir de ce sentiment de soi, par rapport à l'être qui lui manque, justement, il revient au sentiment d'un être conscient de soi, qui n'est

que son propre reflet dans le monde des choses, comme compagnon de tous ces autres êtres qui sont là, devant lui, et qui en effet ne se savent pas.

L'être conscient de soi, que la théorie classique met au centre de l'expérience humaine, l'être transparent à soi-même, apparaît dans cette perspective comme étant une façon de situer dans le monde des objets cet être de désir qui, lui, ne peut pas se voir, sinon dans son manque, c'est-à-dire ressentir le manque d'être dans lequel il vit. Dans ce manque d'être il peut apercevoir que justement cet être lui manque et que l'être, par contre, est là, dans toutes les choses qui ne se savent pas être. Et c'est en se situant au milieu d'elles, comme un objet de plus, qu'il s'imagine, lui, car il ne voit pas d'autre différence. Il dit : « Moi je suis celui qui sait que je suis ». Malheureusement il est trop clair qu'il sait peut-être qu'il est, mais il ne sait absolument rien de ce qu'il est. C'est précisément cela, ce qui manque en tout être.

En somme, il y a une confusion entre cette sorte de pouvoir d'érection d'une détresse fondamentale, par quoi l'être s'élève comme présence, mais sur fond d'absence, il y a une confusion entre cela et ce que nous appelons communément le pouvoir de la conscience, la prise de conscience, qui n'est en fait qu'une forme de neutralité abstraite, et même abstractifiée, de l'ensemble des mirages possibles. Il est forcé qu'on se soit toujours intéressé tout à fait spécialement à cela. Il n'en reste pas moins que ce vers quoi l'expérience freudienne nous porte, comme étant ce quelque chose au milieu de quoi s'établit vraiment un monde d'interrelations entre les êtres humains est quelque chose qui se situe en deçà du champ de la conscience et c'est bien pour cela qu'on l'appelle l'inconscient, et qu'à ce niveau-là il s'agit du désir en tant que structuration primitive de ce monde humain. Il est tout à fait clair que la notion fondamentale, le pas décisif, la révolution copernicienne, c'est en fin de compte, vous le voyez bien, un mauvais terme, une métaphore grossière, mais il est bien entendu que Copernic a fait une révolution, mais justement dans ce monde des choses qui sont et qui sont déterminées, et parfaitement déterminables. C'est une révolution, je dirai en sens contraire, parce qu'en fin de compte, le monde d'avant Copernic était justement structuré comme il était, parce que beaucoup de l'homme y était à l'avance. On ne l'a jamais complètement décanté, mais assez bien avec la révolution copernicienne.

Freud, pour de certaines raisons, qui ne sont pas du tout limitées à la simple expérience caduque du fait d'avoir à soigner tel ou tel, qui est un pas vraiment corrélatif d'une révolution qui s'établit sur tout le champ de la philosophie, il faut bien l'appeler par son nom, sur tout le champ de ce que l'homme peut penser de lui et de son expérience, cette révolution qui le fait rentrer comme créateur, d'ailleurs du même coup qui risque de se voir complètement dépossédé de

cette création qu'il opérait si allégrement, qu'il semblait opérer si allégrement pendant un certain temps, grâce à une astuce, qui est toujours mise de côté dans la théorie classique, c'est que Dieu n'est pas trompeur. Ceci est tellement essentiel que M. Einstein, dont on parle beaucoup, y revenait quand même. Il disait :

> *« Le seigneur, le Tout-puissant est certainement un petit rusé, mais il n'est pas malhonnête. »*

Le fait qu'Einstein y revenait n'était pas simplement pour faire plaisir aux journalistes, d'ailleurs ce n'était pas simplement aux journalistes qu'il disait cela, il l'écrivait, et c'était essentiel à sa position, son organisation du monde que Dieu ne fût pas trompeur. Il restait au même point que Descartes. Si on est dans une certaine perspective, il faut partir de l'idée que Dieu n'est pas trompeur. Or ça, précisément, nous n'en savons rien ! Le point décisif de l'expérience freudienne pourrait se résumer en ceci, rappelons-nous que la conscience n'est pas universelle.

Freud l'a fort bien écrit dans le *Malaise dans la civilisation*. Cela ne consiste jamais qu'à opérer sur les organes qui sont censés la représenter socialement, les journaux, par exemple, c'est-à-dire tout autre chose que cette sorte de pouvoir supposé, diffus, cette sorte de super-décantation du monde, où resterait impliquée je ne sais quelle force, précisément, la force du progrès qui l'y aurait amené par une sorte de conception qui en fait l'aboutissement d'une évolution naturelle qui trouve là son dernier terme et qui y conserverait toute sa puissance. Il n'y a absolument rien de plus contraire à tout ce qui est notre expérience, l'expérience moderne, si on peut dire, l'espèce de réveil d'une espèce de longue fascination, par la propriété de la conscience, par les vertus de la conscience qui est constituée par la réintroduction de l'existence de l'homme dans sa structure propre, qui est celle du désir, seul point à partir de quoi peut s'expliquer qu'il y a quoi ? Des hommes. Pas des hommes, bien sûr, en tant que troupeau, qu'il y a des hommes où au sens où il y a des hommes qui parlent, et que cette parole introduit dans le monde quelque chose qui pèse aussi lourd que tout le réel.

Reprenez, réexaminez l'usage constant que nous faisons de la notion du désir sexuel, que ce soit dans la façon d'élaborer notre expérience, de la penser, dans la façon dont vous lisez n'importe quel texte freudien, vous verrez que ce terme même de désir introduit, manié d'une façon efficace, avec son sens plein, courant — il ne s'agit pas de le qualifier d'émotionnel ou pas, vous n'êtes pas forcément ému chaque fois que vous vous servez du mot désir — c'est vraiment ce qui imprègne, donne son poids, sa portée dans tout ce qui est déduit, dans la façon dont nous énonçons notre expérience, nous supposons que ce désir n'est

pas simplement quelque chose que nous définissons abstraitement comme défini par un cycle de comportement, une sorte d'*x*, de la façon épurée dont nous avons fini par nous servir du mot force en physique, c'est ce quelque chose qui est supposé être dessous l'accomplissement d'un certain cycle qui y trouve sa fin et sa terminaison. Le désir n'a rien d'objectivé, il nous sert, et est bien commode, pour que nous donnions une description d'un certain cycle biologique, ou plus exactement d'un certain nombre de cycles plus ou moins liés à des appareils biologiques. Mais l'usage que nous en faisons est supposé être un usage tout à fait réel, efficace. C'est parce que le sujet désire vraiment quelque chose, et non pas qu'il est le support plus ou moins apparent d'un désir, que nous pouvons constater par ses fruits, ses résultats, c'est toujours parce que le sujet est là, vraiment désirant, que quelque chose se produit et c'est à ça que nous avons à faire.

En d'autres termes, le désir dont il s'agit est préalable à toute espèce de conceptualisation. Toute conceptualisation sort de lui, et nous avons d'ailleurs l'habitude de penser les choses ainsi, puisque nous supposons que la plus grande partie dont le sujet croit tenir d'une façon plus ou moins cohérente la certitude réfléchie est quelque chose qui est purement et simplement l'agencement tout à fait superficiel, comme nous disons rationalisé secondairement, justifié, de ce que fomente son désir, qui donne sa courbure essentielle à tout ce qui est autour de lui, est quelque chose qui est le plus important, c'est-à-dire au point le plus proche de ce qui constitue et structure son monde, à savoir son action même, la façon même dont il peut user, dont il est censé avoir à sa disposition, à savoir de ses propres appareils.

Il y a donc là une ambiguïté foncière sur l'usage que nous faisons du terme de désir, qui est alternativement quelque chose que nous objectivons, parce qu'il faut bien le faire, je dirai presque ne serait-ce que pour en parler, dont en même temps nous admettons la présence, l'instance comme quelque chose qui est primitif par rapport à toute espèce d'objectivation.

Il est bien clair qu'il est indispensable que nous rappelions ceci, que nous ne l'oublions pas, malgré toute notre tendance à l'oublier, à penser que nous sommes retombés sur nos pattes, qu'on est revenu dans le monde de la science, qu'il s'agit simplement de changer les conditions de ce qui est pour obtenir des effets et des résultats différents. Dans ce cas, bien sûr, s'il en est ainsi — mais nous n'avons plus à faire d'analyse du tout car, sauf en effet comme on le dit, à entrer dans la pensée magique — on ne voit absolument pas pourquoi le désir sexuel et ses cycles objectivés peuvent être influencés en quoi que ce soit dans une expérience de parole, que la libido soit quelque chose de déterminant dans le comportement humain, ça n'est pas Freud qui l'a découvert. Déjà M. Aristote

donnait de l'hystérique une théorie fondée sur le fait que l'utérus était un petit animal qui vivait à l'intérieur du corps de la femme et qui remuait salement fort quand on ne lui donnait pas de quoi bouffer. S'il a pris cet exemple, c'est évidemment qu'il n'a pas voulu en prendre un beaucoup plus évident qui est celui de l'organe sexuel mâle, qui n'a pas besoin d'aucune espèce de théoricien pour se rappeler à l'attention par ses rebondissements. Tout le monde sait depuis extrêmement longtemps que les faits objectifs de la manifestation de la libido sont quelque chose qui a un certain rapport avec l'expérience humaine. Mais à partir de là, Aristote n'a jamais pensé qu'on arrangeait les choses en tenant des discours au petit animal qui est dans le ventre de la femme. Autrement dit, pour parler comme un chansonnier qui était de temps en temps, dans son obscénité pris d'une espèce de fureur sacrée qui confinait au prophétisme :

> *« Ça ne mange pas de pain ; ça ne parle pas, non plus ; et puis ça n'entend rien, ça n'entend pas raison. »*

Il s'agit de savoir ce que nous faisons, si nous sommes arrivés à leur faire entendre raison ? Il est bien clair que non. Par définition, ça n'entend pas raison. Si une expérience de parole porte en cette matière, c'est donc bien que nous sommes ailleurs, que le désir dont il s'agit est quelque chose qui n'est, bien entendu, pas sans rapport avec ce désir-là. C'est toute la question, mais si ça n'est pas vraiment ce désir-là, en somme vous voyez où nous nous trouvons ; nous nous trouvons justement à la question de savoir pourquoi, au niveau où se place le problème du désir dans l'expérience freudienne, on est tout de même appelé à l'incarner dans ce désir-là. Car enfin, c'est de ça qu'il s'agit.

C'est ce qu'il y a, cher M. Valabrega, quand vous le dites qu'il y a certaines satisfactions de désir dans le rêve — et je suppose bien entendu que les désirs des enfants tels qu'ils sont réalisés dans le rêve sont quelque chose qui est présent à votre esprit — et, d'ailleurs aussi bien toute espèce de satisfaction de désir hallucinatoire. Mais il y a une chose qui est très frappante. D'abord, au niveau de Freud lui-même, de ce qu'il nous dit. Il nous dit c'est entendu le désir est beaucoup moins élaboré ; on voit bien qu'il s'agit du désir chez l'enfant, parce que là il n'y a pas d'élaboration ; il exprime crûment qu'il avait envie d'avoir des cerises dans la journée et le soir il rêve de cerises. Il n'en n'est pas moins étonnant, alors, de voir que M. Freud n'en souligne pas moins que même à cette étape infantile le désir manifesté, qu'il soit sous le rêve ou sous le symptôme, sera un désir sexuel. Cela est absolument essentiel ; il n'en démordra jamais. Voyez *L'homme aux loups*, le moment tout à fait suggestif où nous revenons à autre chose qu'à la théorie classique, théorie classique tout court, à la θεωρία. Nous allons à tout à fait autre chose, à l'âme, c'est-à-dire qu'avec M. Jung la

libido se noie dans les intérêts de l'âme, qui devient la grande rêveuse, le centre du monde, l'incarnation éthérée du sujet. Freud s'y oppose absolument, radicalement, il dit l'originalité, nous nous en tenons d'abord à ce que Freud dit, il ne démord pas de ce qu'il dit, et n'en démordra pas à un moment qui est extraordinairement scabreux pour lui, où il est tenté de subir la réduction jungienne, puisqu'il s'aperçoit à ce moment-là qu'après tout, toute la perspective du passé du sujet ça n'est peut-être bien que des fantasmes. La porte est ouverte à passer du désir en tant qu'orienté, captivé par des mirages, à la notion de mirage universel. Ce n'est pas non plus la même chose.

Cette préservation par Freud, du terme désir sexuel, chaque fois qu'il s'agit du désir, prend toute sa signification justement des cas où il apparaît bien, par exemple, comme l'enfant rêvant des cerises, qu'il s'agit d'autre chose, d'hallucination des besoins, chose qui paraît toute naturelle. Pourquoi les besoins ne seraient-ils pas hallucinés ? On le croit d'autant plus facilement qu'il y a en effet une espèce de mirage du second degré, dit mirage du mirage puisque nous avons l'expérience du mirage, c'est tout naturel qu'il soit là. Mais à partir du moment où on réfléchit, il faut s'étonner du fait d'abord de ce qu'on voit, et puis se demander pourquoi il y a des mirages, il faut s'étonner de l'existence des mirages, et pas seulement de ce qu'ils nous montrent.

D'autre part laissons Freud de côté et les raisons pour lesquelles il s'acharne à maintenir que le désir dont il s'agit, en tant qu'il est créateur de toute une partie du champ de l'expérience humaine, est le désir sexuel comme tel, comment il le maintient envers et contre toutes les apparences raisonnables,

> *« Ce serait si bien, on s'entendrait si bien si vous reveniez à la notion qu'après tout il s'agit des intérêts, en général, ouvrez la porte ! ce désir sexuel, vous y tenez donc tant ? »*

— Attendez un peu Valabrega — il y a d'autre part l'expérience, à laquelle d'ailleurs on ne s'arrête pas, que ce soit l'hallucination du rêve de l'enfant ou l'hallucination de l'affamé. On ne remarque pas un menu détail, c'est que quand l'enfant a désiré des fraises dans la journée, il ne rêve pas seulement de fraises, quoi qu'on en dise, et pour citer la petite Anna Freud, puisque c'est d'elle qu'il s'agit, si mon souvenir est bon, dans son langage enfantin, où manquent certaines consonnes, elle rêve aussi de flan ou de gâteau, enfin toute une série de choses, exactement comme le personnage qui meurt d'inanition ne rêve pas du tout du croûton de pain, ni du verre d'eau qui lui apporterait la satisfaction, il rêve de repas pantagruéliques.

***O. Mannoni –*** Ça n'est pas le même rêve, celui des cerises, et celui du gâteau.

***J. Lacan –*** Précisément, le désir dont il s'agit, même le désir qu'on dit n'être pas élaboré sous une forme qui précisément montre le caractère déjà au-delà de ce qui est la coaptation du besoin, qui est exactement corrélatif, dimensionnel, par rapport à la manifestation du désir, celle dont il s'agit au centre, au cœur de l'expérience freudienne. Ce désir, de toute façon, est un désir très problématique, même le plus simple des désirs.

***O. Mannoni –*** Le désir n'est pas le même, puisqu'elle raconte son rêve.

***J. Lacan –*** Je sais bien que vous entendez admirablement ce que je dis.

Laissez-moi rester au niveau de simple évidence auquel je me maintiens, parce que bien entendu, vous savez bien qu'en fin de compte il ne s'agit que de ça. Mais cela n'étant pas évident pour tout le monde, j'essaie de porter l'évidence là où elle peut atteindre le plus de gens possible.

En fin de compte, au niveau dont il s'agit, il s'agit bel et bien de ce niveau existentiel où nous ne pouvons parler adéquatement de la libido, si nous voulons en parler comme de quelque chose, que d'une façon mythique. En fin de compte, la libido dont il s'agit c'est la *genitrix hominum divumque voluptas*. C'est de cela qu'il s'agit avec Freud. C'est la rentrée de ce quelque chose qui est la même chose que ce qu'on a exprimé à un moment donné au niveau des dieux et cela suppose tout de même quelques précautions avant d'en faire un signe algébrique, par exemple, ça n'est pas forcément équivalent. C'est extrêmement utile, les signes algébriques, mais à condition de lui restituer ses dimensions. C'est ce que j'essaie de faire quand je vous parle de machines. Pendant longtemps on a dit *deus ex machina*, eh bien, quand je vous parle de machine, c'est parce que j'essaie de la tirer *ex deo*. Mais c'est toujours de la même chose qu'il s'agit. Et c'est là que nous sommes, avec l'expérience freudienne. Ceci nous met au cœur de notre problème.

Quand Freud nous parle d'un au-delà du principe du plaisir, c'est à quel moment ? Au moment où les analystes se sont engagés dans la voie de ce que Freud leur a enseigné et que du même coup ils croient savoir, puisque Freud leur dit que le désir c'est le désir sexuel. Ils le croient. C'est justement leur tort. Car ils ne comprennent pas ce que ça veut dire, à savoir que tout le problème est là. Pourquoi le désir, en fin de compte, est-il la plupart du temps autre chose que ce qu'il apparaît être, est-il ce quelque chose que Freud appelle le désir sexuel, non sans raison, mais cette raison en fait est voilée. Elle est tout aussi voilée que l'est, à celui qui subit le désir sexuel, c'est au-delà qu'il cherche, derrière une expérience qui est aussi soumise, à travers toute la nature, à tous les leurres qu'est cette expérience-là. S'il y a quelque chose qui sur le point, pas seulement de l'expérience vécue, mais de l'expérience expérimentale, nous

donne l'occasion de manifester dans le comportement animal l'efficacité du leurre, c'est l'expérience sexuelle. Rien n'est plus facile que de tromper un animal sur les connotations qui font d'un objet quelconque, ou d'une apparence quelconque, ce quelque chose vers quoi il va s'avancer comme vers son partenaire. Toute la notion des déplacements des *gestalten* captivantes, des déclencheurs, des mécanismes de déclenchement inné, tout cela s'inscrit dans le registre de la parade et de la pariade.

De même, nous nous trouvons là devant un phénomène analogue au niveau de la connaissance au moment même où Freud maintient que le désir sexuel est là au cœur du désir humain, tous ceux qui le suivent le croient, en font une science, pensent que c'est tout simple ; puisque c'est le désir sexuel, c'est une force constante. Il suffit d'écarter, quoi ? les obstacles. Si on écarte les obstacles, si ce n'est qu'un leurre de plus, ça doit marcher tout seul ; il suffit de leur dire, vous ne vous apercevez pas, mais l'objet est là, c'est ça, en fin de compte qui se présente comme l'interprétation, au premier abord. Seulement, on voit que ça ne marche pas. A ce moment-là, c'est là le tournant, on dit que le sujet résiste. On dit qu'il résiste, pourquoi ? Parce que Freud aussi l'a dit. Il a appelé ça résister. Alors on n'a pas compris ce qu'il a dit quand il a dit que c'était le désir sexuel, on n'a pas compris quand il a dit résister. On pense qu'il faut pousser. Et c'est là qu'on entre dans un mécanisme, ce n'est pas pour rien que j'emploie le terme d'insister, il n'est pas sans fondement, il est simplement le moment où l'analyste succombe lui-même tout à fait au leurre, puisque je vous ai déjà assez montré ce que ça signifiait l'insistance, du côté du sujet souffrant, l'analyste s'est mis au même niveau, il insiste aussi à sa manière, de façon évidemment beaucoup plus bête, puisque celle-là est consciente. Mais c'est bien à cela que les choses devaient arriver, une fois engagées dans une certaine voie.

Nous verrons où ceci nous mène, à des choses tout à fait précises. Une conception comme celle de la névrose obsessionnelle qui est venue en fin de compte, qu'on a laissé progressivement venir au jour dans nos cercles, nos milieux, et sur la façon dont il convient de la traiter, et la signification de l'action de l'analyste à ce niveau. C'est quelque chose certainement dont il suffit de se repérer, comme nous sommes en train de le faire pour voir les immenses dangers et ce qu'on fait effectivement quand on s'engage dans une certaine voie, quand on a une certaine façon de la comprendre. Pour l'instant, j'indique seulement le point où ce développement peut être repris sur la critique à proprement parler de la technique de l'analyse, la façon dont est conçue la fameuse relation d'objet dans les rapports entre l'analyste et l'analysé, au niveau de la névrose obsessionnelle, et ce que nous sommes en train d'essayer de faire comprendre.

Je voudrais quand même vous indiquer ceci, que dans la perspective que je viens de vous ouvrir, la résistance c'est vous qui la provoquez. La résistance, au sens où vous entendez résistance, à savoir une résistance qui résiste, elle résiste parce que vous appuyez dessus, il s'agit de délivrer l'insistance qu'il y a dans le symptôme, c'est qu'en fin de compte il n'y a pas de résistance de la part du sujet. Ce que Freud lui-même appelle dans cette occasion inertie, ce n'est pas une résistance, l'inertie, comme toute espèce d'inertie, c'est une espèce de point idéal ; c'est vous qui supposez, pour comprendre ce qui se passe, qu'il y a cette inertie. Ceci est, dans l'hypothèse, correct. Si vous voulez comprendre correctement ce dont il s'agit dans le cas du sujet quand il y a résistance, il faut bien que vous voyez que ça veut simplement dire qu'il y a un processus, que pour comprendre ce processus il faut imaginer un point zéro et que la résistance ne commence à être qu'à partir du moment où de ce point zéro vous essayez en effet de faire avancer le sujet. En d'autres termes, la résistance c'est l'état actuel d'une interprétation du sujet, c'est la façon dont le sujet interprète au moment même le point où il en est. C'est un point idéal abstrait, cette résistance. C'est vous qui appelez ça résistance, c'est-à-dire qu'il ne peut pas avancer plus vite, vous n'avez rien à dire à ça. Il est au point où il est ; il s'agit de savoir s'il avance ou non, il est bien clair qu'en effet il n'a aucune espèce de tendance à avancer. Mais si peu qu'il parle, quelque peu de valeur qu'ait ce qu'il dit, vous devez considérer ce qu'il dit comme son interprétation du moment et la suite de ce qu'il dit comme l'ensemble de ses interprétations successives. La résistance au sens vrai c'est l'abstraction que vous mettez là-dedans, c'est-à-dire l'introduction de l'idée qu'il y a un point mort et que si ça avance, il faut qu'il y ait une force. Vous appelez résistance ce point zéro, ceci, si vous opérez correctement. Si vous allez de là à l'idée de liquidation de la résistance, comme on l'écrit à tout bout de champ, vous allez tout simplement à une absurdité pure et simple, comme si vous disiez, après avoir créé une abstraction, il faut faire disparaître cette abstraction, c'est-à-dire comme si vous disiez, il faut qu'il n'y ait pas d'inertie.

Il n'y a qu'une seule résistance, c'est la résistance de l'analyste. Et l'analyste résiste quand il ne comprend pas à quoi il a à faire. Il ne comprend pas à quoi il a à faire quand il ne voit pas qu'à partir du moment où il introduit une pure et simple abstraction, c'est-à-dire quand il introduit une interprétation en croyant qu'il s'agit de quelque chose d'objectif, qu'il s'agit simplement de montrer au sujet que ce qu'il désire c'est tel ou tel objet sexuel et s'il croit que c'est de cela qu'il s'agit, quand il fait l'analyse, que c'est ça qui opère dans l'analyse, eh bien il se trompe. Il se trompe, parce que c'est lui qui est en état d'inertie et en état de résistance, et qui ne comprend pas que ce dont il s'agit ce n'est pas de mon-

trer au sujet tel ou tel objet qui sert l'objet actuel de ses désirs, c'est de lui apprendre à nommer, à articuler, à faire passer à l'existence ce désir qui littéralement, en lui-même, en tant que désir est en deçà de l'existence. C'est pour cela qu'il insiste. C'est un désir, pour tout dire, qui non seulement n'ose pas dire son nom, mais qui n'ose pas le dire pour une bonne raison, c'est que ce nom il ne l'a pas encore fait surgir. C'est au niveau du rapport essentiel de la parole, de l'introduction d'un terme, d'un terme qui est une nouvelle présence dans le monde, et par rapport auquel va se structurer, s'organiser le fait que ce soit là que ce ne soit pas là un terme qui introduit la présence comme telle, et du même coup qui creuse l'absence comme telle, que c'est à ce niveau là que se produit l'action efficace de l'analyse, que ça n'est pas de la reconnaissance de quelque chose, qui serait là tout donné, prêt à être coapté qu'il s'agit, que c'est au niveau de la création de quelque chose, qu'en nommant, à proprement parler, il fait surgir, que c'est à ce niveau-là qu'est concevable et uniquement concevable l'action de l'interprétation.

Nous en avons, dans le texte même de Freud, pour y revenir, puisque par un balancement c'est toujours entre le texte et l'expérience que nous nous plaçons, l'occasion de nous en apercevoir. Je veux illustrer ceci et ensuite nous nous rapporterons au texte de Freud et nous verrons si c'est bien de cela qu'il s'agit en fin de compte, de quelque chose qui est au-delà de tout cycle instinctuel définissable par ces conditions. Si c'est cela que veut dire Freud dans l'*Au-delà du principe du plaisir,* nous allons le voir en nous reportant au texte de Freud.

Mais, pour l'instant, pour illustrer, pour donner corps à ce que je suis en train d'essayer d'articuler devant vous, je vous ai dit que nous avions un exemple. J'ai pris celui-là parce qu'il m'est tombé sous la main, l'exemple de l'au-delà de l'œdipe, de l'œdipe quand il s'est accompli. Qu'il se soit accompli, qu'Œdipe soit le héros patronyme du complexe d'Œdipe, ce n'est pas un hasard. On aurait pu choisir un autre héros, ce n'est pas un hasard si c'est celui-là particulièrement. Tous les héros de la mythologie grecque ne sont pas sans rapport avec ce mythe central, ils l'incarnent sous d'autres faces, ils en montrent d'autres aspects. Il est à croire que ce n'est pas sans raison que Freud a été guidé vers celui-là. Mais ce qui importe pour l'instant, à notre considération c'est qu'Œdipe dans sa vie même, est tout entier ce mythe, qu'il n'est rien d'autre que le passage du mythe lui-même à l'existence, qu'il ait existé ou pas nous importe peu, puisqu'il existe en chacun de nous sous une forme plus ou moins réfléchie, poussée dans tel ou tel de ses dédales, il est là partout. Il existe donc bien plus que s'il avait réellement existé. On peut dire une expression comme celle-là réellement existé. Par contre, j'ai été surpris de voir écrit par un

de nos collègues, à propos de la cure type, le terme de réalité psychique opposé au terme de réalité vraie. Réalité psychique je ne suis pas contre, mais réalité vraie, je pense que je vous ai tous mis dans cet état de suggestion suffisante pour que ce terme vous paraisse la contradiction dans les termes. Par contre, on peut dire qu'une chose existe, ou n'existe pas réellement. On voit du même coup à quel point ça a peu d'importance qu'elle existe réellement, elle peut parfaitement exister, au sens plein du terme même si elle n'existe pas réellement, puisque c'est justement la définition de l'existence, que toute existence a en soi quelque chose de tellement improbable qu'on est en effet dans l'interrogation perpétuelle sur sa réalité.

Donc, Œdipe existe et il a pleinement réalisé sa destinée. Il l'a réalisée jusqu'au terme qu'il n'est plus que quelque chose d'identique à cette espèce de foudroiement total, de déchirement, de lacération par lui-même, qu'il n'est plus, absolument plus rien. Et c'est à ce moment-là, en effet, qu'il dit ce mot que je vous évoquai la dernière fois :

*« Est-ce au moment où je ne suis rien, que je deviens un homme. »*

C'est une phrase que j'ai arrachée de son contexte. Et il faut que je l'y remette pour vous éviter d'y prendre quelque illusion, à savoir, par exemple, que le terme d'homme dans cette occasion, aurait une signification quelconque. Il n'en a strictement aucune dans la mesure même où Œdipe est parvenu à la pleine réalisation de cette parole, qui est là depuis toujours, qui était là dans les oracles qui désignaient déjà sa destinée, avant même qu'il soit né, puisque c'est avant qu'il soit né qu'on a dit à ses parents les choses qui faisaient qu'il devait être précipité vers son destin, c'est-à-dire exposé pendu par un pied, dès sa naissance. Et d'ailleurs c'est à partir de cet acte initial que tout est possible, c'est-à-dire qu'il réalise sa destinée. Tout est donc déjà, d'ores et déjà, parfaitement écrit. Et c'est dans la mesure où tout ce qui est écrit s'est réalisé jusqu'au bout, et jusqu'à y compris qu'Œdipe l'assure par son acte, non au moment des actes inconscients qu'il a faits, il dit lui-même :

*« Moi, je ne suis pour rien, cette femme on me l'a donnée, le peuple de Thèbes, dans l'exultation et l'exaltation, m'a donné cette femme comme récompense de ce que je l'avais délivré du pire des maux, du Sphinx. Quant à ce type, je ne savais pas qui c'était, je lui ai cassé la gueule ; il était vieux, il s'est cassé en deux, je n'y peux rien, j'ai tapé un peu fort, j'étais costaud au moment. »*

Il accepte sa destinée, au moment où il se mutile, d'ailleurs, il accepte son destin au moment où il accepte d'être roi, à partir de ce moment, à partir de ce

moment, il accepte d'être celui sur lequel est reporté tout le poids de la seule chose qui fait qu'il est roi, la seule chose qui fait qu'en effet il était homme, c'est la parole. C'est comme roi qu'il peut attirer toujours les malédictions sur la cité. Il y a, à partir de là, un ordre des lieux, une loi des rétributions, des châtiments. A partir de ce moment, il est tout à fait naturel que ce soit sur Œdipe que ça retombe, puisqu'il est le nœud central de la parole. Il s'agit de savoir s'il va l'accepter ou pas. Il l'accepte, puisqu'il se déchire, se mutile ; il l'accepte jusqu'au bout. Il pense qu'après tout il est innocent. Mais c'est quand il parle aux hommes, quand il s'agit simplement qu'on le laisse s'asseoir à Colone, dans l'enceinte sacrée des Euménides, qu'il a réalisé jusqu'au bout la parole. Et c'est à ce moment-là qu'il s'aperçoit qu'à Thèbes ça continue à jaser, c'est-à-dire qu'on dit aux gens de Thèbes :

> *« Attention, minute, là, vous avez été un peu fort, selon les lois d'un monde humain qui est bien toujours le même, qui est un monde fondamentalement nu, désespéré, et sans l'ombre de charité. C'est à partir de ce moment-là que vous vous êtes trompés. C'était très bien qu'Œdipe se châtie. Seulement, à partir de ce moment vous l'avez trouvé dégoûtant et l'avez mis à mort. Or, la destinée, la vie future de Thèbes dépend précisément de cette parole incarnée que vous n'avez pas su reconnaître alors qu'elle était là, avec ses effets humains d'annulation, de déchirement de l'homme, et là vous l'avez exilé, chassé. Gare pour Thèbes si vous ne le ramenez que, sinon dans les limites du territoire, du moins juste à côté, pour qu'il ne vous échappe pas. Car si la parole qui est son destin s'en va se promener, elle emporte aussi votre destin. C'est Athènes qui va recueillir la somme d'existence véritable qui fait qu'elle s'assurera sur vous toutes les supériorités et tous les triomphes. »*

A partir de ce moment, on lui court après. Il faut ramener Œdipe, tâcher de s'apercevoir qu'Œdipe est le principal, sous la forme où il est actuellement. C'est pour ça qu'Œdipe, quand il apprend qu'en effet il va recevoir de nombreuses visites, toutes sortes d'ambassadeurs, des sages, des politiques, des enragés, son fils, il dit :

> *« Est-ce que c'est au moment où je ne suis rien que je deviens un homme ? »*

C'est là que commence la suite de l'histoire, l'au-delà du principe du plaisir.

L'au-delà du principe de plaisir est ça, qu'est-ce qu'il y a quand quelqu'un a complètement réalisé cette parole, quand la parole est complètement réalisée, quand la vie d'Œdipe est complètement passée dans son destin ? Qu'est-ce qui reste d'Œdipe ? C'est quand même Œdipe, pour supporter tout cela. S'il n'y

avait pas eu d'œdipe, il n'y aurait eu ni histoire d'Œdipe, ni complexe d'œdipe. Il s'agit de savoir ce qui va arriver. C'est ce que nous montre *Œdipe à Colone*. C'est déjà ce que j'amorçai tout à l'heure dans cette reconnaissance de la fascination, ou l'absence complète, au dernier terme, de la réalisation la plus crue du drame essentiel, du destin, ce vide total, cette absence absolue de charité, de fraternité, de quoi que ce soit qui se rapporte à ce qu'on appelle des sentiments humains. Ce qui est le thème d'*Œdipe à Colone* tient en deux termes,
ce que dit le chœur :

> *Mieux vaut, en fin de compte, n'être jamais né ; et si l'on est né mourir le plus vite possible ;*

ce que dit Œdipe :

> *Œdipe dit qu'il y ait sur la postérité et sur la ville pour laquelle, en fin de compte, il a été offert en holocauste, la malédiction la plus radicale, la plus totale, la plus absolue.*

Il faut lire les malédictions adressées à Polynice, son fils, qui vient le trouver pour lui dire :

> *« Tire-moi de là ; ça va très mal »,*

pour bien comprendre de quoi il s'agit dans *Œdipe à Colone*.

Et puis il y a la dénégation de la parole, qui se fait où ? En quoi ? A quel endroit ? Dans une enceinte au bord de laquelle se passe tout le drame, qui est justement l'enceinte de l'endroit où il n'est pas permis de parler, là où sont les déesses vengeresses, les déesses qui ne pardonnent pas, celles qui rattrapent l'être humain à tous les tournants. Il y a un point central où le silence est de rigueur. On fait un peu sortir Œdipe de là, chaque fois qu'il s'agit de lui tirer trois mots, car s'il les dit là, ça va aller mal. Vous verrez ce que ça veut dire, « ça va aller mal ». Il est évident que le sacré a toujours des raisons d'être, il y a toujours un endroit où il faut que les paroles s'arrêtent. Pourquoi ? Toute la question est là. Peut-être pour qu'elles subsistent dans cette enceinte, ce qui va entraîner celui auquel il va dire ce qui ne peut être révélé à personne, pas même à ses plus proches, pas même à ses fils, qui sont là et qui l'ont aidé à poursuivre sa vie misérable en raison de l'ordre des Dieux. C'est cela qu'il va répéter à Thésée. Qu'est-ce qui se passe à ce moment-là ?

C'est la mort d'Œdipe ; elle se produit dans des conditions extrêmement particulières, telles que celui qui a de loin accompagné du regard les deux hommes qui vont vers le centre du lieu sacré se retourne, après avoir fait quelques pas dans la direction, et à ce moment-là il ne voit plus qu'un des deux hommes, voi-

lant sa face de son bras dans une attitude d'horreur sacrée. Et plus loin dans le texte on fera allusion au fait qu'il y a quand même quelque chose qui a dû s'arrêter là ; on a l'impression que c'est quelque chose de pas très joli à regarder. On a l'impression, à vrai dire, que ce dont il s'agit dans cette espèce de volatilisation de la présence de celui qui a dit littéralement ces dernières paroles — je ne sais pas ce que ça représentait pour l'imagination antique, étant donné que je crois que l'*Œdipe à Colone* fait ici allusion à je ne sais quoi dont nous n'avons jamais su ce qui était montré dans les mystères, qui sont là tout le temps à l'arrière plan — mais pour notre imagination, pour nous, si je voulais me donner une image, j'irais la chercher là où j'ai trouvé des exemples pour vous faire comprendre des choses, dans Edgar Poë.

Edgar Poë a jouxté tout le temps des rapports de la vie et de la mort et d'une façon qui n'est pas sans portée. S'il y a quelque chose que je mettrai en analogie ou en écho à cette histoire de la liquéfaction d'Œdipe, je dirai que c'est l'histoire du fameux cas de M. Valdemar, dont je vous rappelle quels sont les termes. Il s'agit effectivement de cette sustentation du sujet dans la parole par la voie de ce qu'on appelle alors le magnétisme et qui est la forme de théorisation de l'hypnose. Il s'agit d'hypnotiser quelqu'un *in articulo mortis* et de voir ce que ça va donner ; il s'agit non pas de quelqu'un qui émet ses dernières paroles, mais de quelqu'un tout à fait au terme de sa vie. On en prend un bien pourri, dont on nous explique qu'il n'a plus qu'un tout petit bout de poumon d'un côté et que partout ailleurs ça meurt. On lui a expliqué à l'avance que s'il voulait être un héros de l'humanité, il n'avait qu'à faire signe à l'hypnotiseur, que l'on verrait ce que ça donnerait si l'on prenait la chose dans les heures qui doivent précéder l'exhalaison de son dernier soupir, on pourrait voir. C'est une belle imagination de poète ; les poètes vont toujours plus loin que nos timides imaginations médicales, quoique nous fassions tous nos efforts dans cette voie, mais sans succès, ou en tout cas minime, à côté de ce que raconte Poë. En effet, il part bien sous l'hypnose ; on voit bien le sujet passer de vie à trépas, mais rester ensuite pendant quelques mois en un état d'agrégation suffisant pour représenter encore quelque chose d'acceptable, un cadavre sur un lit, et, par-dessus le marché, un cadavre qui, de temps en temps, parle pour dire « je suis mort », d'une façon qui d'ailleurs n'est pas sans tout de même émouvoir un peu les auditeurs.

Cette sorte de situation, à l'aide de toutes sortes d'artifices et de coups dans les côtes pour se rassurer, dure jusqu'au moment où ça n'a plus de raison de durer comme ça et on va voir que ça va donner le réveil. On procède au réveil grâce aux passes — les passes contraires à celles qui endorment — et l'on obtient encore quelques cris du malheureux qui [dit] « Grouillez-vous ou ren-

dormez-moi, ou faites vite, c'est affreux ! » Cela fait 6 mois qu'il a déjà dit qu'il était mort, et comme quand même il faut en effet qu'une porte soit ouverte ou fermée, on le réveille et alors, là, M. Valdemar n'est plus rien qu'une sorte de liquéfaction dégoûtante, de chose qui n'a pas de nom dans une langue, la figure qui est en arrière-plan de toutes les imaginations de la destinée humaine, la figure impossible à regarder en face, une figure qui n'est jamais vue que d'une façon voilée, quelque chose qui, même, est au-delà de toute espèce de qualification, pour lequel le mot charogne est tout à fait insuffisant, l'apparition nue, pure et simple, brutale, la retombée totale de cette espèce de boursouflure de la vie, de bulle qui tout d'un coup s'effondre et se dissout dans le liquide purulent inanimé.

C'est incontestablement de cela qu'il s'agit dans le cas d'Œdipe. Œdipe, tout nous le montre depuis le début du drame et de la tragédie, n'est plus vraiment que le rebut de la terre, le déchet, le résidu, la chose vidée de toute espèce d'apparence spécieuse, vraiment le personnage horrible à voir. Et quand vraiment il est épuisé d'une présence humaine, tout ce qui est cette accession à l'existence de la parole, qui est faite pour porter, dans la mesure même où il s'agit d'un destin exemplaire, où ce destin est la même chose que cette parole et où l'être est tout entier dans cette parole formulée par son destin, à la face de l'existence humaine, il n'y a rien de plus que cette espèce de conjonction de la mort et de la vie, une vie qui est mort, et de mort qui est là exactement sous la vie, qui est ce à quoi nous porte le texte de Freud, le long texte dans lequel Freud insiste sur ceci pour nous dire, ne croyez pas que la vie ce soit une très jolie puissance une sorte de déesse exaltante, qui soit là un jour surgie du monde pour aboutir à la plus belle, à la plus exaltée des formes ; qu'il y ait dans la vie la moindre force qui par elle-même puisse être appelée une forme d'accomplissement, de réalisation et de progrès. Cela est le texte de Freud. La vie est une boursouflure, comme je disais tout à l'heure, c'est une moisissure, quelque chose qui n'est caractérisée par rien d'autre que, comme l'ont écrit et dit certains, et pas seulement Freud, par son aptitude à la mort.

La vie, c'est cela, c'est quelque chose qui en elle-même n'est qu'une sorte de détour, de détour obstiné, et par lui-même exactement caduque, précaire, transitoire, dépourvu en tant que signification en tant que vie, la vie, c'est cela. Et ce dont il s'agit est de savoir pourquoi à un point de ces manifestations, en ce point qui s'appelle l'homme, pourquoi quelque chose pense, qui se produit, qui insiste à travers cette vie et qui s'appelle un sens, un sens que nous appelons humain. Mais, après tout, est-ce que nous en sommes si sûrs ? Est-ce qu'il est si humain que cela, ce sens tel qu'il se présente à nous ? Il se présente comme un surgissement, un surgissement de quelque chose qui ne se caractérise pas du

tout essentiellement comme humain, mais essentiellement comme étant un sens, c'est-à-dire un ordre, c'est-à-dire quelque chose qui surgit, quelque chose qui vient au jour, quelque chose dans lequel une vie insiste pour entrer, mais qui exprime quelque chose peut-être de tout à fait au-delà de cette vie, puisque dans cette vie, quand nous y allons à la racine, et derrière ce drame du passage à l'existence, nous ne trouvons rien d'autre que cette vie comme telle, essentiellement conjointe à la mort. C'est de cela qu'il s'agit. C'est là que nous porte la dialectique freudienne.

Et pourquoi ? On aurait cru, jusqu'à un certain terme que tout ce qui se rapporte à la mort, après tout, pouvait être inclus à l'intérieur de l'ordre libidinal considéré comme défini avec ses relations d'objet. Il y avait simplement des maldonnes de temps en temps. L'autre objet, comme chacun sait, qui est là devant nous, pour que nous lui cassions la tête — on se trompait — le sujet s'identifiait, comme on dit, à l'autre, et c'était contre lui-même qu'il retournait cette douce agressivité conçue comme une relation libidinale d'objet, comme une agression fondée sur ce qu'on appelle les instincts du Moi, les besoins, en fin de compte, d'ordre et d'harmonie. Il faut bien qu'on mange ; quand le garde-manger est vide, on bouffe son semblable. C'est la théorie admissible jusqu'à un certain point de la théorie freudienne. Mais c'est justement ce qui est important c'est toute l'inter-agression à l'intérieur de l'aventure libidinale conçue comme objectivée dans l'ordre du vivant. Le vivant était défini comme un objet, comme les autres dans lequel il reste un petit coin de mystère, sans doute, à savoir pourquoi est-ce qu'il est vivant ? mais enfin qui a la succession de ses déterminations de son conditionnement devant lui est quelque chose qui est tout à fait explicable avec les données du désir conçu comme le désir adéquat, comme le désir adapté à un objet.

Ce qui est la signification du texte freudien d'*Au-delà du principe du plaisir*, et que ça ne suffit pas, que le masochisme n'est pas seulement un sadisme inversé, que ça n'est pas simplement sur le plan de l'identification imaginaire que ceci se porte, qu'on ne peut porter au compte de l'identification imaginaire tout ce qui est de la coalescence de la libido avec les activités qui lui sont soit externes, soit contraires, en apparence, agressivité, destruction, il s'agit de quelque chose d'autre parce qu'il y a un certain nombre de paradoxes ; le paradoxe central, celui sur lequel son texte insiste, est le paradoxe du transfert en tant que tel. Ceci ne peut d'aucune façon être expliqué à l'intérieur d'une économie libidinale considérée comme close, comme réglée purement et simplement par le retour à l'équilibre et le principe du plaisir que le masochisme primordial, ceci qui s'exprime dans le fait que le dernier mot de la vie, en tant que telle, de la vie au-delà de toute vie, de la vie quand elle a été littéralement dépossédée de sa

parole, ne peut être que cette dernière malédiction qui s'exprime dans le terme d'*Œdipe à Colone*.

C'est cela que Freud nous dit, la vie par elle-même — illustrons-la d'une autre façon — ne veut pas guérir. La réaction thérapeutique négative c'est ce qu'il y a de plus foncier. La guérison est la réalisation du sujet dans l'existence par la parole, par une parole qui n'est en fin de compte que toujours une parole qui lui vient d'ailleurs et qui le traverse. La vie, la vraie, celle dont nous sommes captifs, c'est une vie essentiellement aliénée, ek-sistante, c'est une vie dans l'autre et dans un autre qui est au-delà de tous ces voiles qui l'arrêtent et où elle peut se leurrer, mais dont les leurres aussi lui montrent le chemin et dont les leurres sont un des moments. Mais en deçà, ce qui veut venir à l'existence c'est cette vie essentiellement et comme telle conjointe à la mort, toujours retournant à la mort, et qui n'est tirée dans des circuits, toujours plus grands et toujours plus détournés que par ce quelque chose que dans son texte Freud appelle les éléments du monde extérieur.

Cette notion du progrès vital, subi en quelque sorte par la série des stimulations où est provoquée cette vie qui ne songe, en fin de compte, je dis intentionnellement qui ne songe car en effet c'est bien là que nous sommes, au niveau subjectif qui est évoqué par ce rapport de la vie et de la mort ; on conçoit ce que veut dire le désir de sommeil — dont vous parliez l'autre jour, Valabrega — qui est justement ce quelque chose par quoi la vie ne songe qu'à se reposer le plus possible. En attendant, c'est ce quelque chose qui, au début de l'existence du nourrisson, mange son temps par secteurs horaires qui lui laissent, de temps en temps, ouvrir un petit œil ; il faut salement qu'on le tire de là pour qu'il arrive à ce rythme, par où nous nous mettons en accord avec le monde. Le désir de sommeil, ce n'est pas pour rien qu'à ce niveau-là apparaît justement, peut apparaître le désir sans nom, c'est parce que c'est en effet un état intermédiaire. Cet assoupissement est quand même l'état vital le plus naturel, cette vie, donc, en fin de compte, ne songe qu'à mourir, mourir, dormir, rêver peut-être, comme a dit un certain monsieur, au moment précisément où il s'agissait de ça, *to be or not to be*. Seulement, le *to be or not to be* est justement une histoire complètement verbale. Un très joli comique avait essayé de nous montrer comment Shakespeare avait trouvé ça en se grattant la tête, *to be or not* et il recommençait *to be or not… to be*. C'est pourtant à ce moment-là que se profile, et c'est pour cela que c'est drôle, toute la dimension du langage. C'est au même niveau de surgissement que se placent le phénomène du rêve et le phénomène du mot d'esprit. Et il n'y a pas besoin de se donner du mal pour le rejoindre car une phrase, qui n'est pas évidemment très drôle, mais tout de même il est assez frappant que de savoir que chez le plus

grand dramaturge de l'Antiquité cela se profilait dans une cérémonie religieuse : « Mieux vaudrait n'être pas né ». Vous voyez si on disait ça à la messe ! Cela se disait à la messe ; ça produisait donc un certain effet ; on s'attendait d'ailleurs à ce que ça fasse de l'effet.

Il n'est pas difficile de revenir de là à ce dont je suis en train de parler. Les […] s'en sont tout de suite chargés. « Mieux vaudrait en effet ne pas être né – Malheureusement répond [?] ceci arrive à peine une fois sur 100 000. » Pourquoi est-ce de l'esprit ? D'abord, parce que ça joue sur les mots, l'élément technique indispensable, il faut qu'il s'agisse de mots ; mais il s'agit précisément aussi de ce quelque chose qui est à la jonction du moment où il n'y a pas de mot et du moment où ils apparaissent. Mieux vaudrait ne pas être né, bien sûr ! Et, après tout, en effet, ça veut dire qu'il y a une unité qui est là impensable et dont il n'y a absolument rien à dire, avant le passage à l'existence, là où, en effet, ça peut insister, mais après tout on pourrait concevoir que ça n'insiste pas, et que tout rentre dans le repos et le silence universels, même, dit M. Pascal, des astres.

Là, il est évident que nous saisissons pourquoi l'esprit est l'esprit. L'esprit est l'esprit par ce quelque chose qui est vraiment voisin de notre existence, même ce que nous projetons dans ces choses annulantes du rire. Pourquoi ? Parce que c'est bien vrai, ça peut l'être au moment où on le dit : mieux vaudrait ne pas être né. Ce qui est ridicule est justement de le dire. Et ce qui est ridicule, ce qui fait rire, c'est que, avec toutes les précisions et nuances nécessaires, il y a à peine un cas sur 100 000. C'est que nous entrons dans l'ordre du calcul des probabilités, c'est-à-dire de ce qui ne nous aide pas car, à partir du moment où on parle de ça, du moment où on est né, il faut au moins, c'est dans cette zone que se placent tous les phénomènes, que ce soit ceux du rêve, ceux aussi de la psychopathologie de la vie quotidienne, ceux aussi du mot d'esprit.

Donc il est très important que vous lisiez le bouquin *Le mot d'esprit et l'inconscient*. Vous devriez pouvoir vous guider déjà avec ce que je vous ai apporté, et vous apercevoir pourquoi, en fin de compte, ce que Freud cherche avec une espèce de rigueur dont on est stupéfait, quand on pense qu'en fin de compte, il ne le donne pas tout à fait, ce dernier mot, à savoir que tout ce qui est proprement de l'esprit est au niveau vacillant où la parole est là. Et on s'aperçoit que toute la question n'est pas autre chose que ceci, qu'elle est là, et que si elle n'était pas là, rien n'existerait. Prenez la plus idiote des histoires, l'histoire du monsieur qui, dans une boulangerie, prétend n'avoir rien à payer. Il a tendu la main et demandé un gâteau, il rend le gâteau et demande un verre de liqueur. Il le boit. On lui dit : « Payez le verre de liqueur » ; il dit : « J'ai donné un gâteau à la place ». On lui dit : « Mais ce gâteau, vous ne l'avez pas payé, non plus »,

« Mais je ne l'ai pas mangé non plus ». C'est drôle parce que là, en effet, il y a l'échange. Mais, comment est-ce qu'il a pu commencer l'échange ? Il a fallu qu'à un moment il y ait quelque chose qui entre dans le cercle de l'échange. Il faut donc que l'échange soit déjà établi, c'est-à-dire qu'en fin de compte on en est toujours à payer le petit verre de liqueur avec un gâteau qu'on n'a pas payé, parce qu'il a bien fallu que ça commence. Les histoires de marieur, c'est drôle aussi pour ça. Toutes les histoires de marieur, qui sont absolument sublimes : « Celle que vous m'avez présentée, elle a une mère insupportable – Écoutez, ce n'est pas la mère que vous épousez, c'est la fille – Mais c'est qu'elle, elle n'est pas excessivement jolie, et plus toute jeune. – Elle vous sera d'autant plus fidèle – Mais elle n'a pas beaucoup d'argent. – Mais vous voulez qu'elle ait toutes les qualités !… Et ainsi de suite. » Qu'est-ce que ça veut dire ? C'est autre chose. C'est évidemment l'idée que le personnage, le marieur, ça va loin, celui qui conjointe, conjointe sur un tout autre plan que celui de la réalité puisque ça n'a rien à faire avec la réalité, le plus humain de l'engagement, de l'amour. C'est qu'en effet le marieur ne peut, par définition, jamais tomber sur des réalités grotesques. Le marieur, contrairement à Descartes, est certainement un trompeur payé pour ça.

Je vous ferai remarquer que c'est pour cela que c'est de l'esprit. C'est toujours à ce joint, à ce niveau d'apparition, d'émergence, de surgescence de la parole que se produit le phénomène de la conscience comme telle, la manifestation du désir en tant qu'il est désir, au moment de s'incarner dans une parole, qui est désir, au moment où, de lui et à travers lui, surgit le symbolisme comme tel. Car le symbolisme comme tel, ne l'oubliez pas, parce que là encore nous sommes toujours captivés par ce qui est donné dans notre expérience, l'expérience, le lieu où nous promenons notre petite lampe, en essayant d'éclairer les choses. Bien entendu le symbolisme rejoint un certain nombre de signes naturels, de choses qui ont rapport avec ce par quoi l'être humain est captivé avec les leurres, en particulier d'un certain nombre d'objets fondamentaux.

Bien entendu, il y a une amorce du symbolisme même dans la capture instinctuelle de l'animal par l'animal. Mais ce qui constitue le symbolisme ce n'est pas le symbole, c'est qu'on se serve de ce qui peut devenir symbole dans ce *Merken* symbolisant, c'est-à-dire précisément dans l'ordre par lui de faire exister ce qui n'existe pas, de marquer les six côtés d'un dé, d'un dé à jouer, avec ces symboles et de faire rouler le dé. Et qu'à partir de ce dé qui roule quelque chose de nouveau surgisse, qui est le désir dont il s'agit quand il s'agit de désir par excellence, je ne dis même pas de désir humain, car en fin de compte l'homme qui est celui qui joue avec ces dés est beaucoup plus prisonnier, captif de ce désir ainsi mis en jeu qu'il n'en sait l'origine. Nous ne savons rien quant à l'origine.

Ses désirs qui roulent avec le symbole écrit sur les six faces, c'est le passage, l'introduction dans le monde de l'ordre du symbole.

Pourquoi est-ce qu'il n'y a que l'homme à jouer avec ces dés ? Pourquoi est ce que les planètes ne parlent pas ? C'est une question que, pour aujourd'hui, je vais laisser ouverte devant vous.

[Applaudissements].

# Leçon XX

*25 mai 1955*

Qu'est-ce que je vais vous raconter aujourd'hui ?

Je vous ai quittés la dernière fois sur une question un petit peu étrange, peut-être, mais qui sans doute venait en droit fil de ce que je vous ai dit, puisque c'est là en somme que j'avais mis le point final — c'est bien là que je m'excuse auprès de ceux qui n'étaient pas là la dernière fois, ça va leur sembler surprenant, en un endroit où on s'occupe de la psychanalyse — je vous ai demandé, somme toute, pourquoi est-ce que les planètes ne parlent pas ? Vous ne pouvez pas vous imaginer que j'en ai été tellement content d'en être arrivé là. Il fallait bien en effet s'arrêter quelque part, histoire de voir ce qui nous met dans un rapport extrêmement différentiel avec les planètes. Évidemment, nous pouvons le toucher à tout instant, ça n'empêche pas, à tout instant de l'oublier, et justement parce que toujours il y a une petite tendance à raisonner des hommes et du monde humain comme s'il s'agissait de lunes. C'est en somme le calcul de leurs masses, de leurs rapports, de leur gravitation qui est en fin de compte le dernier mot de ce qu'il s'agit. Il ne faut pas croire que c'est une illusion qui nous soit, à nous savants, particulière ; c'est très tentant, et même très tentant tout spécialement pour les politiques.

Il y a des ouvrages oubliés, comme ça, un ouvrage qui n'était pas spécialement illisible, parce qu'il n'était probablement pas de l'auteur qui l'avait signé, qui s'appelait *Mein Kampf*, qui a perdu beaucoup de son actualité. A travers tout *Mein Kampf*, je pense que vous vous souvenez, c'était d'un nommé Hitler, on y parlait des rapports entre les hommes comme de rapports entre des lunes et nous sommes toujours tentés de faire une psychologie, une psychanalyse de lunes. Il suffit pourtant tout de même de se rapporter immédiatement à l'expé-

rience pour voir quand même la différence. Je suis rarement content. Mais enfin je n'étais pas spécialement content du tout ce jour-là, parce que sans doute j'avais tenté de voler trop haut, et je m'apercevais que mes battements d'ailes n'étaient peut-être pas ce que j'aurais souhaité moi-même tout à fait vous dire si tout avait été très bien préparé dans ce que je vous apportais.

Quelques personnes bienveillantes — celles qui m'accompagnent à la sortie — m'ont dit que tout le monde était content, position j'imagine très exagérée ! Peu importe, on me l'a dit ! Cela ne m'a pas convaincu d'ailleurs sur le moment. Mais quoi ! Je me suis fait somme toute cette réflexion, si les autres étaient contents, c'était évidemment le principal. C'est justement en ça que je diffère d'une planète. Ce n'est pas simplement que je me fasse cette réflexion, mais que c'est vrai ; si vous étiez contents, c'était essentiel. Et je dirai plus, dans toute la mesure où des confirmations me venaient de ce fait que vous étiez contents, eh bien, mon Dieu, je devenais content aussi. Mais, quand même, avec une petite marge. Pas tout à fait content content. Il y avait eu quand même un espace entre les deux, le temps que je m'aperçoive que l'essentiel c'était que l'autre soit content, j'étais resté pendant un certain temps avec mon non-contentement.

En d'autres termes, à quel moment je suis vraiment moi ? A savoir, le moment où je ne suis pas content, ou le moment où je suis content parce que les autres sont contents ? Ce rapport de la satisfaction du sujet avec la satisfaction de l'autre, entendez bien sous sa forme la plus radicale, est bien ce dont il s'agit toujours, quand il s'agit des rapports de l'homme. Et j'aimerais bien que le fait qu'il s'agisse en cette occasion de mes semblables ne vous trompe pas. J'ai pris cet exemple, parce que j'ai juré de prendre le premier exemple qui me soit tombé sous la main dans la suite de la question que je vous ai laissée la dernière fois. Mais vous allez voir — j'espère vous le faire voir aujourd'hui — vous auriez tort de croire qu'il s'agit là du même autre que cet autre dont je vous parle quelquefois, à savoir cet autre qui est le moi, plus précisément qui est son image, avec lequel il est dans un rapport spéculaire. Autrement dit, il s'agit bien là d'une différence radicale entre ma non-satisfaction et la satisfaction supposée de l'autre et le fait que ma satisfaction dépende de celle de l'autre. Il ne s'agit pas du tout d'une image d'identité, de réflexivité dans cette occasion, mais d'un rapport d'altérité foncière.

Mais ce n'est pas par cette pente que je vais aborder les questions aujourd'hui. Pas plus que je ne le fais jamais, je ne peux prendre — pour des raisons qui tiennent à la nature même de l'espace où nous nous déplaçons, c'est-à-dire le champ psychanalytique — et épuiser une question, la prendre en tant que telle, comme la question de l'autre. Néanmoins, je vous ai déjà indiqué à plu-

sieurs reprises à quel point elle est essentielle et elle est la source de toutes sortes d'ambiguïtés dans l'analyse.

Sachez simplement qu'il y a deux autres à distinguer,au moins deux, un Autre, avec un A majuscule, et un autre, avec un petit *a* qui est le Moi. Et l'Autre, c'est bien de lui qu'il s'agit quand il s'agit de la fonction de la parole. Cela mérite d'être développé, démontré, appuyé, ce que je suis en train de vous dire. Je ne puis, comme d'habitude, vous le démontrer qu'au niveau des remarques de notre expérience. Néanmoins, pour ceux qui désireraient s'exercer à quelques petits tours d'esprit destinés à leur assouplir les articulations, je ne saurais trop leur recommander, à toutes fins utiles, la lecture du *Parménide*. C'est quand même là que la question de l'un et de l'autre a été attaquée de la façon la plus vigoureuse et la plus suivie. C'est sans doute pour cela aussi que c'est un des ouvrages les plus incompris et considéré, je ne sais pourquoi, comme l'un des plus difficiles. Alors qu'après tout les capacités moyennes — mais ça n'est pas dire peu ! — d'un déchiffreur de mots croisés, n'oubliez pas que dans un texte, qui doit tout de même avoir quelque familiarité, je vous ai conseillé très formellement de faire des mots croisés, doivent suffire. La seule chose qui soit essentielle est de soutenir votre attention jusqu'au bout dans le développement des neuf hypothèses dans le *Parménide*. Il ne s'agit que de cela, faire attention. C'est la chose du monde la plus difficile à obtenir du lecteur moyen, en raison des conditions dans lesquelles se pratique ce sport de la lecture.

La personne de mes élèves qui pourrait se consacrer à un commentaire psychanalytique du *Parménide* ferait pour tout le monde une œuvre très utile et en plus permettrait à la communauté de se retrouver dans pas mal de problèmes.

Ceci dit, puisque nous en sommes au problème de l'autre, et ceci va dominer, par le biais où je pourrai l'attraper, notre séance d'aujourd'hui, revenons à nos planètes. Je vous ai posé la question tout ce qu'il y a de plus sérieusement, pourquoi est-ce que les planètes ne parlent pas ? Est-ce qu'il y a quelqu'un qui a un tout petit peu frémi de la circonvolution autour de ce problème, tâché d'articuler quelque chose ? Il y a tout de même beaucoup de choses à dire. Ce qui est curieux n'est pas que vous n'en disiez aucune, c'est que vous ne manifestiez pas que vous vous apercevez qu'il y en a à la pelle. Si simplement vous osiez penser qu'il y en a à la pelle et prendre n'importe laquelle, car il est évident que ça n'est pas très important de savoir quelle est la dernière raison. Mais ce qu'il y a de certain c'est que si on essaie de les énumérer — je n'avais pas d'idée préconçue sur la façon dont ça peut être exposé au moment où je vous l'ai demandé — une chose curieuse, instructive, c'est que les raisons qui nous en apparaissent, apparaissent tout à fait structurées comme les fameuses raisons dont nous avons déjà

à plusieurs reprises rencontré le jeu dans l'œuvre de Freud, à savoir celles dont il parle dans le rêve de l'injection d'Irma, à propos du chaudron qu'on avait rendu percé, c'est un petit peu du même ordre, premièrement parce qu'elles n'ont rien à dire, deuxièmement parce qu'elles n'en ont pas le temps, troisièmement parce qu'on les a fait taire. Les trois choses seraient vraies et nous permettraient de développer des rapports importants à l'égard de ce qu'on appelle une planète, c'est-à-dire justement de ce que j'ai pris comme terme de référence pour montrer ce que nous ne sommes pas.

J'ai posé la question à un éminent philosophe, l'un de ceux qui sont venus ici cette année nous faire une conférence, quelqu'un qui s'est beaucoup occupé de la valeur de l'histoire des sciences, et plus spécialement du newtonisme, ce qui ne peut pas ne pas être évoqué à propos des planètes, et a fait là-dessus les réflexions les plus pertinentes et profondes qui soient. Mais on est toujours déçu quand on s'adresse, mais vous allez voir que je n'ai pas été déçu en réalité, aux personnes dont il semble qu'elles soient des spécialistes, si je puis dire. La question ne lui a pas paru, au premier abord, soulever beaucoup de difficultés. Il a dit, parce qu'elles n'ont pas de bouche. Ce qui ne paraît pas une raison entièrement suffisante. Mais enfin, quand même, au premier abord j'ai été un peu déçu. Et, comme toujours, j'avais tort. Il ne faut jamais être déçu des réponses qu'on reçoit, puisque c'est ce qu'il y a de merveilleux, c'est que ce soit une réponse, c'est-à-dire justement ce qu'on n'attendait pas. Ce point est également important, toujours en relation avec la question de l'autre, parce que nous avons trop tendance à toujours être hypnotisés par le système dit des lunes, à modeler notre idée de la réponse sur ce que nous imaginons, quand nous parlons de stimulus-réponse, c'est-à-dire justement nous avons la réponse que nous attendions. Est-elle vraiment une réponse ? Voilà encore une autre question qu'on peut se poser, et je ne m'engage pas dans ce petit divertissement. Nous nous y engagerons plus tard.

En fin de compte, la réponse qu'il me faisait très rapidement ne m'a pas déçu. Parce que je ne suis pas forcé d'entrer dans le labyrinthe de la question de savoir pourquoi les planètes ne parlent pas, par aucune des trois raisons dont je vous ai parlé tout à l'heure, encore que nous allions les retrouver forcément, car ce sont les trois vraies raisons. Mais on y entre aussi bien dans n'importe quelle réponse, en particulier celle-là est extrêmement illuminante, à condition de savoir l'entendre. Et j'avais complètement oublié que j'étais dans de particulièrement bonnes conditions pour l'entendre, justement parce que je suis psychiatre, parce qu'elles n'ont pas de bouche. On a déjà entendu cela ! Je n'ai pas de bouche. Nous entendons cela au début de notre carrière psychiatrique dans les premiers services de psychiatrie auxquels nous arrivons comme des égarés,

et que, tombant au milieu de ce monde miraculeux, nous rencontrons de très vieilles dames, de très vieilles filles, dont c'est auprès de nous la première déclaration, premier signe d'abord : « Je n'ai pas de bouche ». Elles nous apprennent du même coup qu'elles n'ont pas non plus d'estomac ; pourtant, à quelqu'un qui n'a pas de bouche cela paraît un inconvénient minime ; mais en plus qu'elles ne mourront jamais, qu'elles sont immortelles. Bref, nous pouvons nous apercevoir qu'elles ont un très grand rapport justement avec le monde des lunes qui sont immortelles aussi. La seule différence, c'est que d'une certaine façon, pour les vieilles filles, les vieilles dames en question, en proie à ce syndrome dit de Cotard, ou délire de négation, en fin de compte c'est vrai, pour de certaines raisons, c'est vrai. C'est-à-dire que l'image à laquelle elles se sont identifiées est très précisément cette image où manque toute béance, toute aspiration, tout vide du désir, à savoir ce qui proprement constitue la propriété de l'orifice buccal. Et dans toute la mesure en effet aussi où l'identification de l'être à son image pure et simple s'opère, il n'y a évidemment plus non plus aucune place pour le changement, c'est-à-dire la mort, et en effet c'est bien ce dont il s'agit dans leur thème, à la fois qu'elles sont mortes et qu'elles ne peuvent plus mourir ; qu'en fin de compte elles sont immortelles.

Le désir a en effet cette propriété. C'est ce qui le distingue de bien d'autres choses. Il ne faut pas tout mettre dans le même sac quand il s'agit de la folie, de représenter la structure de l'imaginaire. Dans toute la mesure où le sujet l'assume purement et simplement, s'identifie symboliquement avec l'imaginaire, il réalise ce qu'on appelle le désir. Que les étoiles se trouvent n'avoir non plus pas de bouche et être immortelles, ce qui est bien certain aussi, c'est évidemment d'un autre ordre. On ne peut absolument pas dire que ce soit vrai. Si nous le disons, nous dirions que c'est quelque chose d'absurde. Il n'est pas question que les étoiles aient une bouche. Et le terme d'immortel, au moins pour nous, avec le temps, est devenu purement métaphorique. Mais nous voyons là que c'est autre chose, que le vrai c'est réel. Incontestablement il est réel que l'étoile n'a pas de bouche. Mais personne n'y songerait au sens propre du mot songer, s'il n'y avait pas de gens pourvus d'un appareil à proférer le symbolique, à savoir les hommes, pour le faire remarquer. Qu'elles soient réelles, c'est je crois la première raison, qu'elles soient intégralement réelles, qu'il n'y ait en principe chez elles absolument rien qui soit de l'ordre d'une altérité à elles-mêmes, qu'elles soient purement et simplement ce qu'elles sont. Et qu'on les retrouve en fin de compte toujours à la même place, c'est là un des premiers points essentiels pour lesquels les étoiles ne parlent pas. Car c'est bien dans ce *toujours à la même place* que réside le fait de tout ce qui va se développer par la suite, à savoir qu'en fin de compte il suffisait de s'en apercevoir, si je puis dire, pour donner

toute sa rigueur au fait que ce sont des réalités. Évidemment, on ne s'en est pas aperçu tout de suite. Et vous avez vu que j'oscille de temps en temps dans mes mots, entre les planètes et les étoiles. Ce n'est pas pour rien. C'est bien entendu que *toujours à la même place* ce n'est pas les planètes qui nous l'ont montré d'abord, mais les étoiles, comme chacun sait. Et ce mouvement, parfaitement régulier du jour sidéral est ce qui a donné certainement pour la première fois aux hommes l'occasion d'éprouver la stabilité du monde changeant qui les entoure, commencer à établir cette dialectique du symbolique et du réel, où bien entendu on voit apparemment le symbolique jaillir du réel, en descendre, si je puis dire, ce qui naturellement n'est pas plus fondé que de penser que les étoiles dites fixes tournent réellement autour de la terre; de même que ça n'est pas autre chose que ce mouvement de la terre dans cette parfaite félicité de la rotation du ciel, de même il ne faudrait pas croire qu'effectivement les symboles ne soient venus du réel. Mais il n'en est pas moins frappant de voir à quel point ont été captivantes ces formes singulières, pour bien dire, et qui ont toujours frappé les humains, et dont après tout rien ne fonde le groupement. Pourquoi est-ce que les humains ont vu la Grande Ourse comme telle ? Pourquoi est-ce que les Pléiades sont si évidentes ? Pourquoi est-ce qu'Orion est ainsi vu ? Je ne serais pas foutu de vous le dire. Je pense qu'on n'a pas groupé autrement ces points lumineux. Je vous le demande. Il est bien certain que nous voyons là un point qui est assez significatif et n'a pas manqué de jouer son rôle aux aurores, que nous distinguons mal, d'ailleurs, de l'humanité, mais d'une façon tenace qui en a perpétué les signes jusqu'à nos jours et donne un exemple bien singulier de la façon dont le symbolique accroche. Car, jusqu'à nos fameuses propriétés de la forme, dont nous faisons de grandes choses, elles ne paraissent pas absolument convaincantes pour expliquer la façon dont nous avons groupé les constellations.

Ceci dit, nous en serions pour nos frais, à savoir depuis longtemps ce qui en est, qu'il n'y a pas beaucoup quoi que ce soit de fondé dans cette apparente stabilité des étoiles qu'on retrouve toujours à la même place; c'est la définition même de se retrouver à la même place. Nous avons évidemment fait un progrès essentiel quand nous nous sommes aperçus qu'il y avait des choses, par contre, qui l'étaient réellement, qu'on avait vues d'abord sous la forme de planètes errantes, et effectivement nous nous sommes aperçus que ce n'était pas seulement en fonction de nous, de notre propre rotation, mais d'une façon effectivement réelle qu'une partie de ces astres qui peuplent le ciel se déplacent et se retrouvent tout à fait réellement toujours à la même place.

C'est une première raison, cette réalité, pour que nos planètes ne parlent guère. Néanmoins, on aurait tort de croire qu'elles soient si muettes que cela.

Elles le sont si peu que d'abord ce n'est que trop évident puisqu'elles ont été longtemps confondues avec les symboles naturels ; il n'est que trop évident que nous les avons fait parler, et qu'après tout on aurait bien tort de ne pas se poser la question de savoir comment ça tient. Pendant très longtemps, n'oubliez pas, et jusqu'à une époque très avancée des progrès que nous avons pu faire, quant à la considération du mouvement de ces astres, certaines choses sont quand même restées, le résidu d'une espèce, non pas simplement de réalité, mais d'existence subjective de ces personnes qui s'appellent les planètes. Et M. Copernic encore, ce qui ne manquera pas de vous intéresser, qui avait fait faire un pas décisif dans le repérage de la parfaite régularité du mouvement de ces astres, cette physique dont je parlai à l'instant, en était à penser qu'un corps de la terre qui serait sur la lune ne manquerait pas de faire tous ses efforts pour rentrer à la maison, c'est-à-dire sur la terre ; qu'inversement un corps lunaire n'aurait de peine ni de cesse qu'il ne se soit réenvolé vers sa terre maternelle. C'est vous dire combien pendant longtemps ont persisté, même pour ces objets dont nous croyons avoir fait le tour, des notions qui nous montrent qu'il est très difficile de ne pas faire avec des réalités des êtres.

Enfin, quand même, enfin Newton vint. Et il y avait déjà un moment que ça se préparait ; parce que si l'histoire des sciences vous intéresse, vous pourrez voir qu'il n'y a pas de meilleur exemple que l'histoire des sciences pour savoir à quel point le discours humain est universel, c'est-à-dire qu'on est à se demander pourquoi en fin de compte il faut le regarder à la loupe pour bien se rendre compte pourquoi il y a eu une fin du fin qui part de l'homme, l'astucieux des astucieux, et a fini par donner la formule définitive de ce que tout le monde brûlait depuis un siècle, autour de ce dont il s'agissait, à savoir, en fin de compte, les faire taire. Et Newton y est définitivement arrivé. Ce silence éternel des espaces infinis, dont l'approche, ou plutôt la réalisation définitive effrayait M. Descartes, était une chose acquise après Newton, à savoir qu'il était clair que les étoiles ne parlaient pas. Les planètes étaient muettes, et elles étaient muettes pour une raison définitive, la seule véritable raison, car enfin, on ne sait jamais ce qui peut arriver avec une réalité ! Je vais vous rappeler tout de même quelques petites choses.

Je suis forcé dans le circuit de mon discours de vous le rappeler, mais d'une façon fugitive, pour ne pas nous égarer. Mais on ne sait jamais. Et la question que je vous posai tout à l'heure, pourquoi les planètes ne parlent-elles pas, est vraiment une question. On ne sait jamais ce qui peut arriver avec une réalité, jusqu'au moment où on l'a réduite définitivement à s'inscrire dans un langage. Et l'on est bien et définitivement sûr que les planètes ne parlent pas que depuis le moment où on leur a rivé leur clou, c'est-à-dire où la théorie newtonienne

nous donne sous une première forme, qui a été complétée depuis, mais qui était déjà parfaitement satisfaisante pour tous les esprits humains, la théorie du champ unifié. La théorie du champ unifié est toute entière résumée dans la loi de gravitation et consiste essentiellement en ceci qu'il y a une formule, un langage parfaitement valable qui tient tout cela ensemble, et un langage ultra-simple qui s'écrit dans une petite formule comprenant trois lettres. Je ne vais pas l'écrire au tableau parce que je ne veux pas que vous confondiez ce que je suis en train de vous dire avec un cours de cosmographie. Mais c'est là l'important. Vous auriez tort de croire qu'aux yeux de quiconque regarde ce dont il s'agit personne n'a jamais pu croire et tout de suite, tous les esprits contemporains ont fait toutes les objections, à savoir cette forme de la gravitation, qu'est-ce que c'est ? C'est impensable, on n'a jamais vu ça, l'action à distance ! Par définition, toute espèce d'action est une action de proche en proche. Cette action à distance, à travers le vide, cette action qui s'exerce à distance en tant qu'à distance, il y a là quelque chose d'hétérogène avec le reste du système. Car pour que le système de Newton ait sa valeur, il faut un certain nombre de réalités qui existent ; eh bien, il y a la matière, le mouvement… Hélas, ne nous engageons pas là-dedans. Si vous saviez à quel point le mouvement newtonien est une chose impigeable quand on y regarde de près ! Vous frémiriez ! Je ne suis pas là pour vous pencher sur les abîmes du newtonisme. Vous verriez que ce n'est pas le privilège de la psychanalyse d'opérer sur des notions contradictoires. Le mouvement newtonien utilise le temps ; le temps de la physique, personne ne s'en inquiète, car il ne s'agit absolument pas de quoi que ce soit qui concerne des réalités. Il s'agit du juste langage, et on ne peut absolument pas considérer le champ unifié autrement que comme un langage bien fait, comme une syntaxe. Pour tout dire, c'est le seul cas, dans ce que nous connaissons, dans ce que nous appréhendons comme registre de la science et uniquement à la somme de la physique qui entre dans la théorie du champ unifié, c'est-à-dire que ça s'est beaucoup augmenté depuis M. Einstein ; on peut appliquer le terme pour nous dans l'expérience humaine complètement contradictoire de réalité vraie.

Nous sommes tranquilles de ce côté-là, les planètes et tout ce qui les concerne, tout ce qui rentre dans le champ unifié, ne parlera plus jamais, parce que ce sont des réalités complètement réduites au langage. Je pense que vous voyez ici assez la contradiction qu'il y a, ou l'opposition qu'il y a entre parole et langage. Ne croyez pas que notre posture à l'égard de toutes les réalités soit du même registre, soit arrivée à ce point de réduction définitive qui est tout de même bien satisfaisant. Car, quand même, si les planètes et toutes sortes d'autres choses encore qui sont du même ordre parlaient, ça ferait

quand même une drôle de discussion. Et l'effroi de M. Pascal se changerait peut-être en terreur.

En fait, chaque fois que nous avons à faire à un monde où reste un résidu de la notion d'action, d'action véritable, authentique, de ce quelque chose de nouveau qui surgit d'un sujet — et il n'y a pas besoin pour cela que ce soit un sujet animé — chaque fois qu'il s'agit d'une action comme telle, nous nous trouvons devant quelque chose dont seul notre inconscient est à ne point s'effrayer. Car, au point où se poursuivent actuellement les progrès de la physique, on aurait tort de s'imaginer que c'est couru d'avance, que pour le tout petit, l'atome, l'électron, on leur a déjà rivé leur clou. Pas du tout ! Et il est bien évident que nous ne sommes pas ici pour suivre les rêveries auxquelles à tout instant les gens ne manquent pas de s'abandonner, de la liberté ! Ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Mais il est bien clair que c'est du côté du langage qu'il se produit quelque chose de drôle. C'est à quoi se ramène le principe d'Heisenberg. C'est que quand on peut préciser un des points du système, on ne peut pas formuler les autres. Quand on parle de la place des électrons, quand on leur dit, tenez-vous là, restez toujours à la même place, on ne sait plus du tout où en est ce que nous appelons couramment leur vitesse. Qu'inversement, si on leur dit, et bien entendu, vous vous déplacez tout le temps de la même façon. On ne sait plus du tout où ils sont. Ceci, bien entendu, je ne dis pas qu'on va rester toujours dans cette position, quand même éminemment persiflante. Mais c'est peut-être ce qui, jusqu'à nouvel ordre nous donne l'idée que puisqu'on ne peut pas unifier le champ du langage, eh bien, jusqu'à nouvel ordre, nous ne pouvons dire qu'une chose, c'est qu'ils ne répondent pas là où on les interroge. Plus exactement, que du fait de les interroger quelque part, il y a à ce moment-là l'impossibilité de les saisir dans l'ensemble.

Bien entendu, la question n'est pas tranchée de ce seul fait qu'ils ne répondent pas. C'est même peut-être que justement il peut y avoir ce qu'on appelle une véritable réponse, c'est-à-dire quelque chose qui — ce n'est pas douteux, on n'est pas tranquille — un jour peut nous surprendre, de sorte qu'en fin de compte pour ne pas parler de mysticisme je ne vais pas vous dire que les atomes et les électrons parlent. Mais, pourquoi pas ? Tout se passe *comme si.* Il est très certain, en tout cas, que la chose serait complètement démontrée à partir du moment où ils commenceraient à nous mentir. Si les atomes pouvaient nous mentir, c'est-à-dire jouer avec nous au plus fin, nous serions absolument convaincus, à juste titre. Vous touchez là du doigt, de quoi il s'agit, des autres en tant que tels, et non pas simplement en tant qu'ils reflètent notre catégorie *a priori* et toutes les formes plus ou moins transcendantales de notre intuition. Enfin c'est, Dieu merci ! des choses auxquelles nous aimons mieux ne pas pen-

ser ; si un jour ils commençaient sur ce plan-là, c'est-à-dire qu'ils nous foutent dedans, vous voyez où on irait ! On ne saurait véritablement plus où on est ! C'est le cas de le dire !

Et c'est bien à cela que je faisais allusion la dernière fois, à quoi pensait tout le temps M. Einstein, qui ne cessait pas de s'en émerveiller, à la vérité. C'est une phrase à laquelle on aurait tort de ne pas donner toute son importance ; tout le temps, il rappelait au monde que le Tout-puissant est un petit rusé, mais il n'est certainement pas malhonnête. Et c'est d'ailleurs la seule chose qui permette, justement, parce qu'il s'agit là du Tout-puissant non-physique, de faire la science, c'est-à-dire en fin de compte de le réduire au silence, le Tout-puissant. C'est bien autour de cela que M. Einstein est resté à méditer ; pas jusqu'à ses derniers moments, mais très longtemps. Et il a éprouvé le besoin de le rappeler à tout le monde.

Ceci, nous pouvons l'éclairer de mille façons. J'ai essayé de vous montrer ces vérités premières par le chemin le plus court, mais la question est de savoir si, quand il s'agit de cette science humaine par excellence qui s'appelle la psychanalyse, si notre but et notre fin est d'arriver au champ unifié, est d'arriver à faire de l'homme et des hommes des lunes et si nous les faisons tellement parler que pour arriver à les faire taire. La question est tout à fait essentielle. Ce n'est pas moi qui l'ai inventée ; tout un chacun — bien entendu, c'est une façon de s'exprimer — vous dira que c'est là l'interprétation la plus correcte de la fin de l'histoire si souvent évoquée par M. Hegel, le moment où les hommes n'auront plus qu'à la clore. Ce qui revient au retour accompli à une vie animale. Je ne sais pas si je ne discuterais pas ce point de vue avec lui, à savoir si un homme, plus exactement des hommes, car il n'y a pas *un* homme, à ce niveau-là, il y a *un* homme aussi, mais ailleurs, si des hommes qui en sont arrivés à n'avoir plus besoin du langage sont des animaux. C'est une grave question, qui ne me paraît pas tranchée, dans aucun sens. Je ne suis ni sûr dans ce que j'apporterai à… ni non plus de ce qu'il me répondrait, parce que je ne lui ai pas encore apporté. En tout cas, la question que j'évoque, de savoir comment nous devons considérer notre travail, est au cœur de la technique analytique et très précisément des erreurs scandaleuses dans lesquelles on s'engage quand on prend les choses d'une certaine façon.

J'ai lu pour la première fois un article très sympathique sur la cure-type, ce qu'on appelle [ainsi]. Il ne faut pas confondre la cure-type avec certaine façon de révéler le type de la cure, « nécessité de maintenir intactes les capacités d'observation du moi » — je vois cela écrit en lettres grasses. Et puis, mon Dieu, après tout, comme ce n'est pas la première fois que je lis cet auteur, je sais bien où sont les points importants. On y parle d'un miroir, qui est l'analyste, ce n'est

pas mal ! Le fait de parler du miroir n'est jamais une mauvaise chose, quoi qu'on en dise, mais, enfin, on le voudrait « vivant », ce miroir. C'est comme pour la « réalité vraie ». Un miroir vivant, je me demande ce que c'est. C'est bien qu'il y a une difficulté. Ce pauvre qui parle de miroir vivant, c'est parce qu'il sent qu'il y a quelque chose qui cloche dans cette histoire de miroir. Je voudrais qu'on m'explique ! Je voudrais surtout qu'on m'explique où est l'essentiel de l'analyse ? Qu'on m'explique si l'analyse doit consister dans la réalisation imaginaire ? Si on y arrive, à cette opération truculente, c'est qu'on en parle, c'est-à-dire que c'est dans toute la mesure où on fait du Moi une réalité, c'est-à-dire où on fait du Moi ce quelque chose qui est, comme on dit, « intégratif », c'est-à-dire ce qui tient la planète ensemble.

Mais non seulement cette planète ne parle pas parce qu'elle est réelle, mais parce qu'elle n'a pas le temps, au sens littéral du mot, elle n'a pas le temps. Pourquoi ? Elle n'a pas le temps parce qu'elle est ronde. Et l'intégration, c'est ça, c'est que le corps circulaire peut faire tout ce qu'il veut, il reste toujours bien égal à lui-même. Et en fin de compte, il s'agit de l'arrondir, ce moi. Et ce qu'on nous propose comme but essentiel de cette analyse c'est bien, par une sorte de confusion où le Moi est confondu avec le sujet, c'est bien en effet de donner à ce Moi la forme sphérique où il aura définitivement intégré tous ses états disjoints, fragmentaires, ses membres épars, auxquels nous donnons maintenant toute l'attention sous le nom d'étapes prégénitales, de pulsions partielles, d'ego innombrables, Cette course à l'*ego* triomphant. Autant d'*egos*, autant d'objets ; je ne veux pas dire que tout cela soit *ego*, il y a des degrés.

Bien entendu, tout cela n'est pas sans raison, que la libido objet n'est pas une chose qui soit sans intérêt ; en effet c'est une chose certaine dans la structure du champ imaginaire. Mais ceci repose également sur toutes sortes d'équivoques, et principalement d'équivoques essentielles dans le langage. Tout le monde — je vous l'ai indiqué hier soir en passant — ne mettant pas du tout la même chose sous le terme de relation d'objet. Mais il est certain que la théorie psychanalytique, car il faut cerner les choses, dès qu'elle finit par prendre corps, par se fixer, à mon avis prématurément chez quelqu'un qui dans un temps paraissait partir d'un meilleur pas, je veux dire en prenant les choses par ce biais, par cette bande, par l'intérêt récent — je ne dis pas pour cela moins digne pour nous — de relation d'objet, de pulsion partielle, dans la psychanalyse, qui paraissait pouvoir arriver à situer ça à sa place, à fixer, à centrer toute l'opération psychanalytique sur ce plan de l'imaginaire, en fin de compte n'arrive à rien de moins qu'à cette sorte de perversion dont je vous parlai tout à l'heure qui consiste à mettre tout son progrès dans cette relation imaginaire du sujet à son divers le plus primitif, qui peut montrer ses effets à l'expérience. Dieu merci, l'expérien-

ce n'est jamais poussée à son dernier terme dans l'analyse. En d'autres termes, Dieu merci, on ne fait pas ce qu'on dit que l'on fait. Dieu merci, on reste très en deçà de ses buts. Dieu merci, on rate ses cures. Et c'est pour cela que le sujet en réchappe.

Car, dans la ligne où s'engage l'auteur dont je parlai à l'instant, je crois qu'on peut démontrer avec la plus grande rigueur que sa façon de concevoir la cure de la névrose obsessionnelle n'aurait pas d'autre fin et d'autre résultat que de paranoïser le sujet. Et la chose est déjà très facile à apercevoir en ceci, c'est que pour lui toute la question de l'analyse tourne autour de la limite de ses indications à la frontière des névroses et des psychoses, et que ce qui lui paraît le danger, l'abîme perpétuellement côtoyé dans la cure de la névrose obsessionnelle, c'est l'apparition de la psychose. Autrement dit, pour l'auteur dont je parle, le névrosé obsessionnel est en réalité un fou.

Nous allons tâcher de savoir tout, de leur bien mettre les points sur les i, qu'est-ce que c'est que ce fou ? C'est un fou qui se maintient à distance de sa folie, c'est-à-dire de la plus grande perturbation imaginaire qui soit ; il s'agit d'un fou paranoïaque. Je dis la plus grande perturbation imaginaire comme telle, je ne dis pas que cela définit toutes les formes de la folie, je parle du délire et de la paranoïa. La façon dont l'auteur dont je parlai conçoit ce maniement, qui doit être maintenu toujours sur une sorte de frontière fragile, qui est justement celle en deçà de laquelle se tient le sujet à l'entendre, seulement et à proprement parler pour autant qu'il tient le langage social, c'est-à-dire que tout ce qu'il vous raconte n'a rien à faire avec son vécu, que c'est là l'interprétation qu'il donne de l'obsédé, à savoir que c'est dans une sorte de conformisme purement verbal que se soutient d'une façon tout à fait précaire cet équilibre pourtant apparemment bien solide, car quoi de plus difficile à culbuter qu'un obsédé ? Néanmoins, tout serait là. Et si l'obsédé résiste et se cramponne en effet si fort, c'est justement dans la mesure où, aux dires de l'auteur dont je parle, la psychose serait là, derrière, toujours immanente, à savoir l'état de désintégration imaginaire du Moi ; là s'apparente le *pandemonium* et les Moi diversement séparés, morcelés, distincts, dont il s'agissait tout à l'heure et l'auteur n'en a d'ailleurs pour preuve que l'apparition, car il ne peut pas — je crois qu'il hésiterait à le faire, mais je crois qu'il n'a aucune possibilité de le faire — hélas pour lui, pour la solidité de sa démonstration montrer un obsédé qu'il aurait vraiment rendu fou. Il y a de fortes raisons pour cela. Disons que, en voulant le préserver de ses folies soi disant menaçantes, il arrive, s'il réussit — mais, comme je vous le disais tout à l'heure, Dieu merci, il ne réussit pas — il arriverait à en faire quelque chose qui, en effet, jusqu'à un certain point, n'en serait pas très loin.

La question de la paranoïa post-analytique est une question très loin d'être une question mythique. Il n'y a pas du tout besoin qu'une cure ait été poussée extrêmement loin pour que l'analyse donne une paranoïa tout à fait consistante. Je l'ai vu pour ma part dans ma carrière, dans ce service[1]. Et c'est dans ce service qu'on peut le mieux le voir, parce qu'on est amené tout doucement à les faire glisser vers les services libres, et de là, enfin, ils s'intègrent dans le service fermé. Cela arrive ! Il n'y a pas besoin d'avoir pour cela un bon psychanalyste. Il suffit de croire très fermement à la psychanalyse. J'ai vu des paranoïas qu'on peut qualifier de post-analytiques, qui peuvent être dites tout simplement spontanées. Dans un milieu adéquat, à savoir avec une très vive préoccupation des faits psychologiques, un sujet qui a tout de même quelque pente peut arriver à se cerner de problèmes sans aucun doute naturellement fictifs, mais problèmes auxquels il donne une telle consistance, et dans un langage déjà tout préparé, celui de la psychanalyse, qui court les rues, pour se donner tout le matériel. Et, il faut bien le dire, c'est très important d'aider à l'accouchement d'un délire. Cela met en général très longtemps à se faire, un délire chronique, il faut que le sujet en mette un bon coup, en général, il met le tiers de sa vie à le devenir. Mais je dois dire que la littérature analytique, d'une certaine façon, constitue un délire *ready made*. Il n'est pas rare de voir des sujets habillés comme ça, de confection tenant comme à leur peau.

Disons donc qu'une certaine façon de prendre l'analyse du moi peut en effet mener tout droit à une certaine paralysation dont après tout beaucoup du style, si je puis dire, représenté par des personnes dans l'entourage immédiat, d'un certain attachement à bouche close au mystère ineffable de l'expérience analytique ne nous représente, je crois, qu'une forme atténuée, dont on aurait tort de croire qu'en fin de compte les racines, les assises, l'assiette ne soit pas exactement homogène à ce que j'appelle à l'instant paranoïa.

Je voudrais aujourd'hui vous proposer — ce que je disais l'année dernière à propos d'autre chose, mais c'est la même chose, je raconte toujours la même chose ! — un petit schéma, pour essayer de vous illustrer, de commencer de vous illustrer les problèmes que je soulève à propos de ce Moi, de cet autre, et en fin de compte du langage et de la parole. Ce schéma naturellement ne serait pas un schéma s'il présentait une solution. Mais après tout ce n'est même pas un modèle. C'est une infirmité de notre esprit discursif et une façon de fixer les idées. Je n'ai pas réévoqué, parce que je pense que vous y êtes déjà assez fami-

1 - La Clinique des maladies mentales à l'Hôpital Sainte-Anne, alors dirigé par le professeur Jean Delay.

liers, ce qui distingue l'imaginaire et le symbolique. S'il fallait que je le refasse, je le referais ? Je pense que pour tous, ici, c'est supposé connu.

Voyons, de quoi s'agit-il ? Qu'est-ce que nous savons concernant le Moi ? Nous partons de l'idée, parce que nous sommes ici et que je vous l'ai seriné depuis assez longtemps, parce qu'en fin de compte c'est là qu'est toute la discussion, de savoir si le Moi est réel, s'il est une lune ou s'il est une construction imaginaire ? Nous sommes de ceux — nous n'en sommes pas, mais par définition nous en parlons — qui disent qu'il n'y a pas moyen de saisir quoi que ce soit de la dialectique analytique si nous ne savons pas d'abord que le Moi est une construction imaginaire. Cela ne lui retire rien, à ce pauvre Moi, le fait qu'il soit imaginaire ; je dirais même que c'est ce qu'il a de bien. S'il n'était pas imaginaire, nous ne serions pas des hommes, nous serions des lunes. Ce qui ne veut pas dire qu'il suffit que nous ayons ce Moi imaginaire pour être des hommes. Nous pouvons être encore cette chose intermédiaire qui s'appelle un fou. Un fou est justement celui qui est complètement adhérent à cet imaginaire, purement et simplement, et comme tel.

Voici donc ce dont il s'agit. Ce schéma est pour fixer les idées.

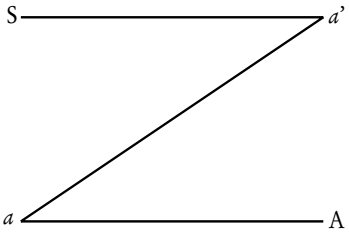


schéma L

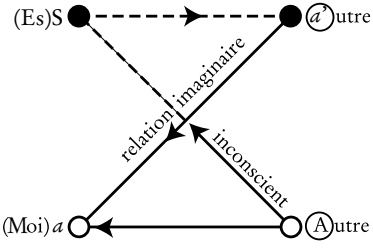


Ici, en bas, la lettre S ; c'est la lettre S, mais c'est peut-être autre chose encore, c'est le sujet. Le sujet analytique tel que nous le prenons, c'est-à-dire non pas dans sa totalité, comme on passe son temps à nous casser les pieds à le dire avec sa totalité ; parce que, pourquoi serait-il total ? Nous n'en savons rien. Vous en avez déjà rencontré, vous, des êtres totaux ? C'est peut-être un idéal. Mais, je n'en ai jamais vu. Moi, je ne suis pas total. Vous, non plus. Si on était totaux, on serait chacun de son côté, totaux, on ne serait pas là, ensemble, à essayer de s'organiser, comme on dit. C'est le sujet, non pas dans sa totalité, mais dans son ouverture, c'est le sujet, celui qui y aspire, et c'est lui. Mais, comme d'habitude, il ne sait pas ce qu'il dit. S'il savait ce qu'il dit, il ne serait pas là, pour s'expliquer avec nous. Il est là. Bien entendu, ce n'est pas là qu'il se voit. Cela ne s'est jamais vu, même à la fin de l'analyse, et ça ne se verra jamais. C'est justement

parce qu'il se voit là, quelque part, de l'autre côté de quelque chose, qu'il a un Moi ; c'est-à-dire qu'il peut croire que c'est ça qui est lui, et tout le monde en est là et il n'y a pas moyen d'en sortir !

Vous retrouverez naturellement la symétrie du plan dénommé spéculaire. Mais vous auriez tort de croire que c'est de cela que je veux vous parler aujourd'hui. Je suppose cela assuré, connu. Ce que nous apprend l'analyse, c'est que c'est ce Moi qui est le sujet, sous une forme autre qui est une forme tout à fait fondamentale, si fondamentale, pour la constitution de ses objets, que c'est très précisément sous la forme de cet autre spéculaire, qu'il va commencer, à l'intérieur de ce cadre, sous cette forme d'abord, qu'il verra celui que, à juste titre et pour des raisons qui sont structurales, nous appelons son semblable. En d'autres termes, c'est à ce niveau, d'une façon qui lui est en quelque sorte superposable, par essence, qu'il va avoir à faire à une certaine forme de l'autre, celle qui a le plus grand rapport avec son Moi comme tel. Je vous disais tout à l'heure qu'il ne fallait pas que vous preniez purement et simplement pour le plan du miroir quelque chose qui est parfaitement cohérent avec l'établissement de ce monde des ego et des autres homogènes, ce quelque chose qui existe, sur lequel même nous nous fondons, sur lequel justement c'est la question de voir, aujourd'hui, la façon, la fonction, le rôle que nous allons lui donner.

Et ceci nous allons l'appeler le mur du langage. J'ai dit le mur du langage, car ce dont il s'agit de s'apercevoir c'est que dans l'ordre défini par le mur du langage, d'où l'imaginaire a pris cette fausse réalité, c'est tout de même une réalité vérifiée, qui s'appelle le Moi, tel que nous l'utilisons, qui s'appelle l'autre, le semblable, tous ces imaginaires traités comme des objets, comme des objets dont nous oublions, nous pouvons oublier à tout instant qu'ils ne sont pas des objets absolument homogènes aux lunes, mais qui sont pourtant des objets puisque nommés comme tels dans un système organisé qui est celui du mur du langage.

Que va-t-il se passer quand ce sujet parle avec ses semblables ? Il parle avec ses semblables dans le langage commun, dans le langage qui tient leur Moi imaginaire pour des choses non pas simplement *ek-sistantes*, mais réelles, c'est-à-dire que si, lui, il ne peut pas du tout savoir ce qui est dans le champ du réel — je veux dire là où le dialogue concret se tient, ici, — eh bien, il a à faire à un certain nombre de *a'*, ou *a*, qui sont là des objets, et auxquels, par l'intermédiaire de la réflexion sur le mur du langage, il s'adresse. Ces personnages qui sont là, dans le monde réel, qu'il tient pour réel, ces homogènes, c'est le même type de personnages que ceux qui sont là de l'autre côté du mur du langage. En d'autres termes, le miroir est à la fois là, où on veut le mettre, et là aussi entre S et *a'* ou *a*, comme il est entre $\mathcal{S}$ et $\alpha$ et $\beta$, je veux dire, pour autant que le sujet les met

en relation avec sa propre image, ceux auxquels il parle sont aussi ceux auxquels il s'identifie.

Ceci dit, vous voyez bien qu'il ne faut pas que nous omettions ceci, car c'est notre supposition de base. Nous pouvons la négliger, mais si nous sommes ici, des analystes, c'est que nous croyons qu'il y a d'autres sujets que nous, qu'il y a des rapports authentiquement intersubjectifs. Je dois dire que nous n'aurions aucune raison de le penser si, justement, nous n'avions pas le test, le témoignage de ce qui caractérise l'intersubjectivité, c'est-à-dire que le sujet peut nous mentir. C'est la preuve décisive, suprême, la preuve. Je ne dis pas que c'est le seul fondement de la réalité de l'autre sujet, c'est sa preuve. En d'autres termes, c'est à quoi nous nous adressons, et ce n'est pas étonnant de le trouver à cette place dans le schéma, ce à quoi nous nous adressons, c'est ce $A_1$, $A_2$, qui sont ce que nous ne connaissons pas, de véritables Autres, des Autres, avec un grand A, c'est-à-dire de vrais sujets.

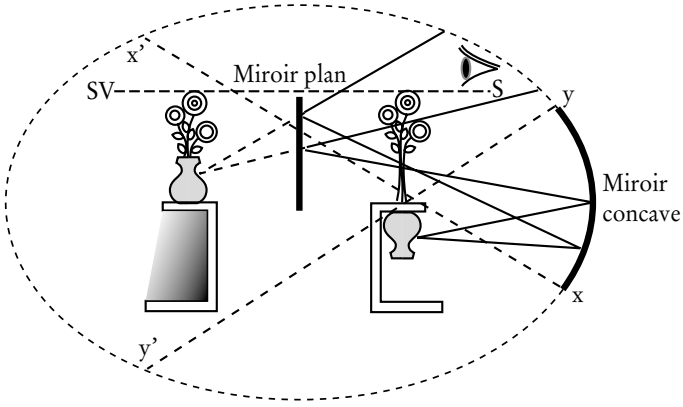


Schéma [?]
(extrait des
*Écrits techniques*
dans notre édition)

C'est bien entendu la symétrique de la figure qui fait qu'on les met de l'autre côté, là où sont A' et A [ou *a'* et *a*?], par rapport au mur du langage, là où en principe je ne les atteins jamais. Et pourtant, je les vise fondamentalement chaque fois que je prononce une vraie parole, je les vise, et j'atteins toujours A', A, par réflexion, sauf précaution spéciale, c'est-à-dire que c'est toujours eux, les vrais sujets, que je vise et il faut toujours que je me contente des ombres. Rien d'étonnant, d'ailleurs, de voir justement sur ce schéma le sujet séparé des Autres, des vrais Autres par le mur du langage, il est là pour ça. Bien entendu, nous savons que si la parole est justement ce qui fonde comme tel dans l'existence de l'Autre, et vers l'Autre, et dans l'Autre, le vrai Autre, avec un A, nous savons également que le langage est très exactement fait pour nous renvoyer à l'autre

objectivé, à l'autre dont nous pouvons faire tout ce que nous voulons, y compris penser qu'il est un objet, c'est-à-dire qu'il ne sait pas ce qu'il dit. C'est tout le temps là dans cette ambiguïté que joue notre relation avec l'autre, quand nous nous servons du langage. Autrement dit, le langage est aussi bien fait pour nous fonder dans l'autre que pour nous empêcher radicalement de le comprendre. C'est bien de cela qu'il s'agit perpétuellement dans l'expérience analytique.

Qu'est-ce qui se passe dans ce que j'appelle l'organisation pervertie, l'inflexion que prend depuis quelque temps la technique analytique ? Qu'est-ce qui se passe ? Il se passe ceci, qu'on s'intéresse au Moi du sujet, on veut lui permettre de prendre des forces, de se réaliser, de s'intégrer, le cher petit ! C'est de cela qu'il s'agit. Ce sujet, qui ne sait pas ce qu'il dit pour les meilleures raisons, parce qu'il ne sait pas ce qu'il est, mais qui se voit de l'autre côté de toutes les façons imparfaites que vous savez, en raison du caractère fondamentalement inachevé, partiel, non seulement imaginaire, mais illusoire, de la fondation de l'image du Moi de cette *Urbild* spéculaire. Ce sujet, il s'agit justement ici qu'il s'agrège dans l'imaginaire toutes les formes plus ou moins morcelées, morcelantes de ce quelque chose qui lui appartient, qui est lui, qui est ce dans quoi il se méconnaît, qui est en effet un des problèmes fondamentaux de la réalisation analytique. C'est tout à fait exact ; il s'agit bien que le sujet rassemble ses membres épars, ses pulsions partielles, tout ce qui a été vécu, en effet, dans le stade prégénital et qui est ce qui est à la fois du sujet et ce dans quoi il ne se reconnaît pas, mais qui est pourtant un vécu, un éprouvé qui est toute cette succession des objets partiels, qui fait qu'à se fixer sur ce thème, fantasme, image du règne de l'imaginaire et du prégénital, nous aboutissons à un certain type d'analyse dont le mécanisme nous est expliqué d'une façon absolument uniforme. C'est ce qui ne varie pas, parce que les auteurs sont entièrement orientés dans cette voie par ceci, que la seule façon — et pour cause, la seule cause est qu'ils ne savent pas pourquoi, mais ils ont raison, c'est vrai ! — la seule façon de ce remembrement de ce que j'appelai à l'instant la série analytique, à savoir de ces authentiques membres disjoints qu'il faut que vous vous imaginiez, parce qu'on vous les représente tous les jours, comme dans le tableau de Carpaccio, le Saint Georges en train d'enfiler le dragon, et tout autour des petites têtes décapitées, des bras, etc., c'est de cela qu'il s'agit, et dont on nous parle sans cesse, la consommation de ces objets partiels se fait, et ne peut se faire d'ailleurs en effet, que de quelle façon ? par l'intermédiaire de cette image de l'autre. Ce Moi ne peut se rejoindre et se recomposer en tant que tel si cette fin est poursuivie d'une façon directe que par un seul intermédiaire, le même que vous voyez ici et là, c'est-à-dire par le semblable que le sujet a devant lui, devant lui, d'ailleurs, ou derrière, le résultat est le même.

Il s'agit très exactement que le sujet recompose, et pour recomposer, reconcentre son propre Moi sous la forme du Moi imaginaire sans doute mais très essentiellement du Moi de l'analyste. Ce Moi ne reste pas simplement imaginaire, d'ailleurs, car l'intervention en tant que parlée de l'analyste est conçue très expressément comme une rencontre de Moi à Moi, comme une projection par l'analyste d'objets précis. Ceci est formulé de mille façons, par exemple dans l'article dont je vous parlai tout à l'heure et sur lequel je m'appuyai pour dire que l'analyse doit être toujours une chose représentée, planifiée, organisée, sur le plan de l'objectivité et qu'en fin de compte ce dont il s'agit, comme on l'écrit, est de faire passer le sujet d'une réalité psychique à une réalité vraie, c'est-à-dire à une lune recomposée dans l'imaginaire, sans aucun doute, mais très exactement comme on ne nous le dissimule pas non plus, sur le modèle du Moi de l'analyste. On est assez cohérent pour s'apercevoir qu'il ne s'agit pas d'endoctrination, ni de représenter ce qu'on doit faire dans le monde. C'est bien sur le plan de l'imaginaire qu'on opère. C'est pourquoi rien ne sera plus apprécié, qu'au-delà de ce qui est fondamentalement considéré comme l'illusion du langage, et non pas le mur du langage, ce vécu ineffable.

L'exemple qui est donné, de rares exemples concrets, cliniques sont apportés. Ce n'est pas qu'ils soient rares; il y en a un petit qui est très joli, celui de la patiente qui est là et qui est terrorisée à la pensée que l'analyste sache ce qu'elle a dans sa valise. A la fois elle le sait et elle ne le sait pas. C'est incontestablement ce qui se présente dans la séance, son inquiétude imaginaire que l'analyste, comme on dit, sache, sur le plan imaginaire, ce qu'elle a dans le ventre, dans le ventre de cette valise, qui est son prolongement et qui est elle et tout ce qu'elle peut dire sera négligeable et négligé au regard de cette appréhension. Tout d'un coup, l'on saisit que c'est là la seule chose importante, la seule chose dont elle ne parle pas, ce qu'il y a dans cette valise, la seule chose importante dans cette séance, et qu'elle a peur que l'analyste lui enlève tout ce qu'elle a dans le ventre, c'est-à-dire tout ce que symbolise son objet partiel, le contenu en question de la valise.

Cette notion de l'assomption imaginaire des objets partiels par l'intermédiaire, sur la figure de l'analyste, est assez essentielle pour que vous sachiez que cela va à une sorte de *comulgatorio* pour employer le terme que Baltazar Gracián a donné à un *Traité de la Sainte-Eucharistie*, de consommation imaginaire de l'analyste, qui en fin de compte nous donne l'idée de singulière communion, d'éventaire, d'étal, la tête avec le persil dans le nez; on pourrait choisir le morceau taillé dans la culotte, et, comme disait M. Apollinaire, dans les *Mamelles de Tirésias*, mange les pieds de ton analyste à la même sauce. C'est la théorie fondamentale de l'analyse.

Il s'agit de savoir effectivement s'il n'y a pas une autre conception de l'analyse qui permette de conclure qu'elle est autre chose que le remembrement d'une partialisation fondamentale imaginaire du sujet, qui existe en effet et est une des dimensions dans laquelle l'analyse nous permet d'avancer selon le modèle, par l'identification de l'analyste opérant comme tel pour donner au sujet son propre Moi à l'image du sien. Je passe les détails. Il est bien entendu que tout ce que l'analyste arrive, au moyen d'un certain type d'interprétations d'une résistance, d'une certaine direction, dans certain sens, d'une certaine réduction de l'expérience totale de l'analyse à ses éléments seulement imaginaires, arrive à projeter ici les différentes caractéristiques du Moi de l'analyste — et Dieu sait qu'elles peuvent différer d'une façon qui devient caractéristique du résultat d'une analyse ! — il s'agit de savoir si justement ce que nous a enseigné Freud ne consiste pas très exactement, à l'opposé, à nous dire que l'analyse, et c'est même pour cela qu'on a formé des analystes, doit consister très précisément en ceci — à la limite et d'une façon idéale — qu'il n'y ait absolument rien du tout ici [cf. schéma] c'est-à-dire que le miroir ne soit pas, comme M. Un tel le dit, vivant, mais que le miroir soit. C'est-à-dire que jusqu'à un certain point c'est précisément en cela que consiste la formation de l'analyste, le Moi de l'analyste en tant que tel, doit être absent. Bien entendu, il n'y est jamais, naturellement, bien entendu, l'idéal de l'analyste, c'est-à-dire d'un sujet sans Moi, d'un sujet pleinement réalisé, est quelque chose, bien entendu, qui est idéal, virtuel. Néanmoins, ça ne l'est pas tellement, puisque c'est de ça qu'il s'agit d'obtenir toujours du sujet en analyse.

Autrement dit, si ce qui se passe dans l'analyse est quelque chose qui doit viser au passage d'une vraie parole, c'est-à-dire à quelque chose qui doit joindre le sujet réellement à un autre sujet, à $A_1$ et $A_2$, de l'autre côté du mur du langage, si c'est cela qui est au moins une partie importante, qui est la partie couronnante — cela n'exclut pas, bien entendu, le premier repérage de l'imaginaire, tel que je vous le montrai — si c'est cela qui est le fondement de l'analyse, il est évident que c'est ici,en $A_1$, dans cette relation dernière du sujet à un Autre comme tel, à un véritable Autre, à l'Autre qui est un vrai Autre, à l'Autre qui donne la réponse qu'on n'attend pas, que se définit le point terminal de l'analyse.

Et voyez quel avantage nous avons à concevoir ainsi le mouvement de l'analyse. C'est que nous comprenons tout de suite un certain nombre de choses. Il est bien entendu que ceci ne sera ni atteint d'emblée, ni même jamais atteint. Il s'agit de savoir si c'est là la fin, la terminaison de l'analyse. Pendant tout le temps de l'analyse, à cette seule condition que le Moi de l'analyste veuille bien ne pas être là, à cette seule condition que l'analyste ne soit pas, comme on dit, un miroir vivant, mais un miroir vide, eh bien, ce qui se passera, se passera

entre le Moi du sujet — je n'ai pas besoin de le repérer pour que nous le sachions, c'est toujours le Moi du sujet qui parle, en apparence — que le Moi du sujet aura une relation avec les autres et que tout le progrès de l'analyse, et ce qu'on appelle la réduction du transfert c'est le progressif déplacement de cette relation que le sujet à tout instant peut saisir, en effet, au-delà du mur du langage comme étant le transfert, c'est-à-dire ce quelque chose qui est à la fois de lui et où il ne se reconnaît pas ; c'est-à-dire de cette relation qu'il peut assumer et en même temps qu'il peut objectiver ; ce quelque chose dont toute l'analyse consiste à lui faire prendre conscience, c'est-à-dire à quel autre il s'adresse véritablement, quoique ne le sachant pas, c'est-à-dire à ses relations et non pas à ses relations avec le Moi de l'analyste. Il s'agit de ses relations avec tous les autres qui sont les véritables répondants dans le sujet du sujet, qu'il n'a pas reconnus ; il s'agit progressivement que se déplace le S' qui est ici des relations de transfert de plus en plus vers un sujet qui puisse les assumer totalement à la place où il est et où il ne sait pas d'abord qu'il était. C'est-à-dire qu'il y a deux sens à donner à la phrase de Freud *Wo es war, da muss Ich werden.* Ce *Es* prenez-le avec le mot de la lettre S. Il est là, il est toujours là. C'est le sujet. Il se reconnaît ou ne se reconnaît pas. Ce n'est même pas tellement le plus important ; il a ou il n'a pas la parole ; à la fin de l'analyse, c'est lui qui doit avoir la parole. En S', il doit entrer en relation avec les vrais Autres. Là où le *Es* était, c'est là que le *Ich* doit être.

C'est une conception de l'analyse. C'est là où le sujet réintègre tous ses membres disjoints, où il reconnaît son expérience ; il la réagrège. Il y a quelque chose qui se constitue et qui se forme comme un objet. Mais cet objet, loin d'être ce dont il s'agit, n'en est qu'une forme fondamentalement aliénée. C'est le Moi imaginaire comme tel qui lui donne son sens et son groupe et ceci sera l'objet de notre prochaine leçon.

Ceci est parfaitement identifiable à une forme fondamentale caractéristique d'aliénation parente de la paranoïa comme telle. Le fait que le sujet aboutisse à une sorte de croyance au Moi, même en tant que tel est comme tel une folie. Dieu merci, l'analyse y réussit assez rarement. Mais l'orienter dans un sens, c'est la pousser dans ce sens-là, nous en avons mille preuves. La littérature analytique l'avoue à chaque instant. C'est là le point sur lequel j'insiste ; c'est là le point sur lequel diffèrent deux façons de concevoir l'analyse. La prochaine fois, je vous en donnerai l'illustration. Je veux que vous sachiez une chose, c'est que ceci est très important, parce que, si c'est vrai, cela nous donne le pouvoir de discerner ce qui sera notre programme de l'année prochaine, ce que veut dire paranoïa, ce que veut dire schizophrénie. Paranoïa est quelque chose qui est toujours en relation avec cette aliénation imaginaire du Moi.

Schizophrénie est autre chose. Il y a une différence fondamentale entre les deux. Et je dirai que, mis à part le développement théorique des explications que je pourrai vous en donner, c'est également une hypothèse de recherche. Je veux dire par là que, guidées par ce que je vous en dirai, certaines choses peuvent être repérées dans la clinique et mises à l'épreuve de l'expérience. Je ne dis ceci que d'une façon en passant. J'aurai à y revenir dans les séminaires qui suivront.

[Applaudissements].

# Leçon XXI

*1er juin 1955*

Nous allons reprendre le propos de la dernière fois. Nous allons reprendre le mur du langage, et ce qui se passe devant, et de part et d'autre. Ce schéma suppose une chose pour être constitué comme schéma, c'est que, comme la lumière, la parole se propage en ligne droite. C'est vous dire, bien entendu, que c'est un schéma métaphorique, analogique. Et pour qu'il puisse être constitué comme schéma spatial, cela nécessite cette seule hypothèse.

Schéma [?]
(extrait des
*Écrits techniques*
dans notre édition)

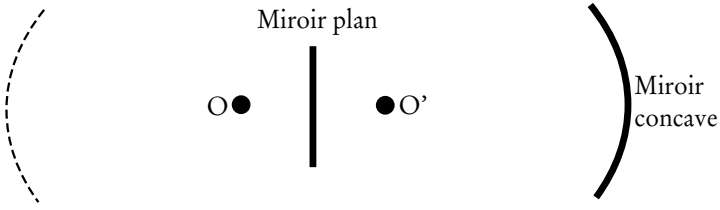


Il y a quelque chose également qui est impliqué dans le schéma que j'ai essayé la dernière fois de vous représenter, c'est ceci, ce quelque chose qui interfère avec le mur du langage, car c'est aussi bien là la réaction spéculaire, la réaction par quoi le Moi et l'autre sont dans un rapport spéculaire, par quoi ce qui est du Moi est toujours perçu essentiellement et toujours approprié par l'intermédiaire d'un autre spéculaire, qui garde toujours pour le sujet humain les propriétés fondamentales d'appui de l'*Urbild*, de l'image fondamentale du Moi. C'est grâce à cela que peuvent se produire une confusion, les erreurs, les méconnaissances fondamentales grâce à quoi s'établissent à la fois les malentendus fondamentaux et la communication commune qui repose sur les dits malentendus.

J'ai amorcé la dernière fois ce schéma qui a plus d'une propriété, comme je vous l'ai montré déjà en vous apprenant à le transformer et à voir ce qu'y introduit de nouveau l'attitude de l'analyste. Je vous ai aussi indiqué que l'attitude de l'analyste pouvait différer grandement, c'est-à-dire du même coup porter à des conséquences diverses, et même voire opposées dans l'analyse elle-même. En d'autres termes, nous en sommes venus au pied du mur, c'est-à-dire à ce qui se passe dans l'analyse selon qu'elle est orientée selon une conception qui pose comme matriciel, comme indispensable — pour s'orienter non seulement dans la signification, mais dans la pratique de la technique analytique — le rapport de parole en tant que tel, ou dans celui qui, d'une façon quelconque, et si peu que ce soit, objectivant la situation analytique, essaie — ce que je vous ai depuis longtemps indiqué qu'est certaine façon de prendre l'analyse des résistances — aboutit à reconstituer cette objectivation, cet essai d'objectivation et je dirai que toute objectivation, essai d'objectiver cette situation, arrive, sous des formes et avec une intensité diverses, selon les auteurs, les théoriciens, les praticiens, à faire de l'analyse un processus de modelage, de remodelage du Moi, qui aboutit toujours en dernière analyse, et au-delà même des auteurs qui le pratiquent dans ce registre, nécessairement à être le modelage ou remodelage du Moi sur le modèle de l'analyste et du Moi de l'analyste lui-même.

Bien entendu, pour que la critique qui est apportée dans une telle matière prenne toute sa portée, il faut étudier cette théorie du Moi de façon aussi approfondie que nous avons tenté de le faire, de le soutenir, en montrant le caractère fondamentalement aliéné, fondamentalement spéculaire du Moi, et comme quoi ceci est aussi vrai pour toute espèce de Moi, que tout Moi qui se présentifie en tant que Moi est toujours présentification d'une fonction imaginaire comme telle, fût-ce le Moi de l'analyste car un Moi est toujours un Moi, aussi perfectionné, purifié, élaboré soit-il.

Assurément, ce n'est pas sans fondement que l'analyse s'est engagée dans ces voies. Car le Moi a une incidence beaucoup plus précise, essentielle, fondamentale, dans la parole analytique. Il s'agit de savoir, parce que Freud à un moment l'a réintégré, parce que Freud l'a montré sous plus d'une face, l'importance essentielle, économique et dynamique d'abord, à quoi il a ajouté une certaine topique, dont nous reparlons sans cesse et qui est au cœur du problème pour l'instant , qu'ici, quand Freud a réintégré le Moi, si c'était pour lui donner cette valeur d'objet, ou plus exactement pour recentrer toute l'analyse sur l'objet et les relations d'objet, comme effectivement le mouvement s'en est suivi dans l'intérieur de l'analyse. En d'autres termes, ce qui est aujourd'hui à l'ordre du jour est ce terme de la *relation d'objet,* dont je vous ai dit combien il était au cœur de toutes les ambiguïtés qui rendent si difficile maintenant à la fois la

compréhension des dernières parties de l'œuvre de Freud et la resituation des investigations techniques, en elles-mêmes toujours profitables, mais la resituation de ces investigations techniques dans la situation générale fondamentale, dans la signification souvent oubliée de l'analyse comme telle.

Je vous l'ai dit, c'est d'une façon qui diffère grandement, selon les auteurs, qu'est compris ce terme de *relation d'objet,* que cet instrument est manié. Vous le trouverez fréquemment manipulé sous la plume d'un auteur trop proche de notre milieu pour que la dernière fois j'aie fait plus que le citer par l'intermédiaire d'une de ses dernières œuvres; je ne l'ai pas nommé, mais je pense que presque tout le monde l'a reconnu, quelqu'un qui a écrit sur la névrose obsessionnelle et qui a mis la relation d'objet au cœur de toute sa théorie de la névrose obsessionnelle. Bien entendu, la relation d'objet, sous sa plume, n'est pas tout à fait ce qu'est la relation d'objet sous la plume de tel autre. Il faut tâcher de trouver, pour nous orienter, un facteur commun.

Il est certain que ce que je vous enseigne ici ce sont des notions, comme je l'ai souvent dit et continue à le répéter, vraiment fondamentales, alphabétiques, si je puis dire, qui sont bien plus une rose des vents, une table d'orientation, que vraiment une cartographie de ce qui actuellement se pose comme problème dans l'analyse. Cela suppose qu'armés de la dite table d'orientation vous essayiez aussi de vous promener, vous, par vos propres moyens, sur la carte. En d'autres termes, cette question dont certaines critiques me sont revenues, on entend tel ou tel dire par exemple que je vous propose ici une théorie qui ne coïncide pas avec ce qu'on peut lire sous tel texte de Freud. Je pourrais répondre facilement qu'à la vérité avant d'arriver à tel ou tel texte séparé, il faut comprendre l'ensemble car l'*ego* apparaît dans plusieurs endroits de l'œuvre de Freud. Quelqu'un qui n'a pas vu la théorie de l'*ego* dans l'*Introduction au narcissisme* ne peut pas suivre ce que Freud dit de l'*ego* dans *Das Ich und das Es*, qui définit le système perception-conscience. Il est difficile d'apprécier ce que veut dire même à ce moment, en ce seul texte, la référence de l'*ego* au système perception-conscience, si vous n'avez pas idée de l'économie générale de l'œuvre de Freud ce qui implique tout de même que vous mettiez ce que je vous enseigne ici à l'épreuve d'une lecture étendue de l'œuvre de Freud.

Mais, quoi qu'il en soit, même à l'intérieur de l'élaboration topique comme celle que fait Freud dans *Das Ich und das Es*, pour donner une juste portée à une définition, par exemple, comme celle, qui fait équivaloir l'*ego* au système perception-conscience, il ne faut pas vous en tenir à cette seule égalité, à cette seule équation, qui ne peut même pas passer dans cet ordre pour une définition. Si nous l'isolions sur ce plan, ce serait simplement une convention, ou une tautologie, si vous voulez. C'est pourquoi Freud à ce moment-là, dans ce fameux

schéma qui a joué dans toute l'analyse un rôle si hypnotique, ce fameux schéma de l'œuf, là où on voit le *need*, et quelque part apparaît l'espèce de lentille, de point germinatif, qui symbolise l'*ego*, l'*ego* comme étant cette partie différenciée, organisée de la masse de *need*, par où la relation est prise avec la réalité. Ce que veut dire Freud, si c'est pour s'en tenir à un schéma qui peut avoir mille interprétations, à la vérité il n'était pas besoin de l'immense détour de l'œuvre de Freud pour en arriver là. Ce qui est important dans ce schéma, c'est justement le caractère tout à fait dépendant de l'organisation de l'*ego* par rapport à quelque chose qui lui est, du point de vue de l'organisation, complètement hétérogène. C'est peut-être cela qui est intéressant à mettre en relief. Et je dirai que c'est le danger de tout schéma, et surtout de tout schéma qui tend trop à chosifier les choses, que l'esprit aussitôt s'y précipite pour y voir les images les plus routinières et les plus sommaires.

Comme point de référence — il a bien fallu que j'en choisisse un, et puisque j'en avais choisi un tout près la dernière fois et qu'il n'est jamais si aisé de parler à propos d'auteurs qui nous sont aussi géographiquement proches — j'en ai pris dans la littérature analytique un autre, un anglais du nom de Fairbairn, plutôt un écossais, qui a essayé non sans rigueur, non sans que cela ait justement le caractère exemplaire nécessité par notre exposé, de reformuler toute la théorie analytique en termes de relations d'objet. C'est une lecture qui ne peut pas vous être inaccessible [in *Psychoanalytic Studies of the Personnality*, et *int. Journal of Psa*, vol. XXV, n$^{os}$ 1 et 2]. Il s'agit donc de la structure endopsychique, écrit notre auteur, en termes de relations d'objet. Qu'est-ce que ça donne ? Ceci a plus que l'intérêt d'être la théorie particulière d'un auteur. C'est quelque chose qui est simplement exposé où vous reconnaîtrez les traces familières de la façon dont les problèmes sont posés, dont nous rapportons maintenant les cas, dont nous évoquons les incidences et les forces de la réalité psychique, de la façon dont même quelquefois il arrive de résumer un traitement, d'en discuter publiquement. Vous verrez à peu près en quoi le schéma que je vais vous reproduire, celui qu'il élabore après un article qui le motive, le justifie, en montre les échos, et après tout donne l'idée de quelque chose, d'une imagerie à proprement parler, qui n'est pas sans rapport avec ce quelque chose qui est en effet aussi ce que nous avons à manier sous le nom d'économie imaginaire. Vous allez en voir aussi du même coup les incidences, le danger et en tout cas ce en quoi ils peuvent vous indiquer qu'à se maintenir au niveau d'une telle conceptualisation l'analyse court de grands risques et lesquels.

Bien curieusement, je vais aller tout de suite au fait, parce qu'il faudrait vraiment lire l'article en entier, en montrer le procès du progrès c'est un travail qu'il faut que vous fassiez chacun dans votre privé. Ce que nous faisons ici doit

orienter votre recherche, vous provoquer à confirmer, et non affirmer, contrôler ce qui est produit ici. Voilà le schéma auquel l'auteur arrive, après l'exemple clinique d'un rêve où les personnages, les rôles ceux qui viennent d'entendre ici quelque chose qui va se renouveler ce soir sur le psychodrame verront tout de suite la parenté qu'il y a et qui est très singulière, curieuse, et c'est bien une sorte de dégradation qui tend à s'établir entre une certaine fraction de la théorie de l'analyse et des pratiques en fin de compte comme celle du psychodrame, dont on ne peut parler sans prendre parti, on ne peut en aucun cas dire qu'il s'agisse de quelque chose qui soit une mesure commune avec la pratique analytique comme telle.

Voilà donc à quoi aboutit notre auteur.

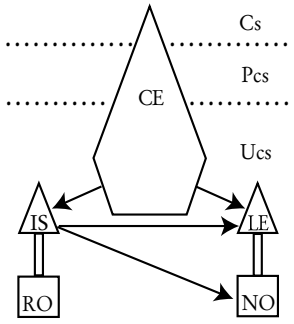


CE : Central Ego
IS : Internal Saboteur
LE : Libidinal Ego
RO Rejecting Object
Cs : Conscious
Pcs : Preconscious
Ucs : Unconscious
→ : Aggression
= : Libido

Il nous dit en fin de compte qu'il faut tout refaire. Il y a des hétérogénéités, des dissymétries singulières dans la théorie freudienne. Moi, dit Fairbairn, je n'y comprends plus rien. Ne serait-il pas plus simple, plutôt que de nous parler d'une libido dont nous ne savons plus actuellement par quel bout la prendre, qui nous pose trop de problèmes, qui aussi bien aboutit à ceci que pour l'identifier à des pulsions qui sont en somme une certaine façon de la prendre sous une forme objectale, objectivée, mon Dieu, pourquoi ne pas plus simplement parler d'objet, et au lieu de partir, comme Freud l'a fait avec tellement de prudence et de rigueur théorique, d'une libido comme étant une énergie avant tout, c'est-à-dire un concept théorique qui a prêté ensuite à toutes sortes de confusions, car en effet on l'a identifiée aussi bien aux capacités d'aimer ? Et notre auteur d'ailleurs suit fort bien cette voie, ne s'en prive pas, grands dieux ! Car, puisque son but est de nous faire remarquer que pour comprendre les choses il faut sortir de la perspective freudienne qui nous dit que la libido, pour s'exprimer comme il s'exprime dans son langage et sa langue, est *pleasure-selking*, dit-il, dans Freud, c'est-à-dire qu'elle recherche le plaisir, nous avons changé tout cela et nous sommes aperçus que la libido est *object-selking*. Et M. Freud en avait quelque idée, n'écrit-il pas, *love for object*, l'amour est à la recherche de

son objet ? Entre les deux, il s'est simplement passé cette sorte de confusion, on a substitué *love*, c'est-à-dire amour, à libido ce qui est absolument stupéfiant, parce que je vous assure, vous pouvez rencontrer de là dans les premières pages, chez l'auteur de ces lignes, comme beaucoup de gens, il ne s'est pas aperçu qu'il y a substitution, à savoir qu'en apportant comme argument à la théorie qui va nous faire de la libido *object-selking*, il ne s'est pas aperçu que Freud parle de l'amour au moment où lui croit encore qu'il s'agit de critiquer la théorie de la libido, comme — vous voyez le rapport avec ce que j'ai apporté dans la dernière séance — comme quelque chose qui pose au moins le problème de son adaptation aux objets. La notion de libido, *object-selking* est d'une prévalence prédominante dans toute l'économie où cela va jouer, dans la réalité psychique, d'objet comme tel. Cela va aboutir à cette sorte de simplification très difficile à éviter qui est celle où s'est engagée toute la théorie analytique et pour laquelle la théorie que je vous apporte ici — la définition du domaine de l'imaginaire comme tel — me paraît être justement particulièrement adaptée pour arriver à nous y retrouver, c'est-à-dire à introduire toute conceptualisation à sa valeur essentiellement opérationnelle.

S'il y a quelque chose qui justifie ce que j'essaie ici — c'est un ressort, une des clés de la doctrine que je vous développe ici — c'est cette façon de distinguer pour vous le réel, l'imaginaire et le symbolique, de vous y rompre, de vous y habituer. Je crois qu'un des avantages de cette conceptualisation, qu'un ressort aussi fécond de cet exercice, de ce maniement, cette gymnastique mentale, conceptuelle, c'est de vous permettre de vous y retrouver quand vous entendez parler de transformation de l'analyse, désormais orientée sur les objets, de voir quelle confusion secrète il y a sous cette notion d'objet. Cela n'est rien moins que la confusion pure et simple du réel, de l'imaginaire et du symbolique. Sous la notion d'objet, vous ne pouvez plus retrouver les distinctions essentielles grâce à quoi est même seulement concevable que nous intervenions par la technique analytique. En fin de compte , puisqu'objets il y a, les objets seront toujours représentés par la façon dont le sujet les aborde. C'est cela que vous prenez au pied de la lettre. Et quand vous les saisissez objectivement, comme on dit, c'est-à-dire à l'insu du sujet, vous allez aussi les représenter comme des objets homogènes aux premiers, c'est-à-dire au monde des objets que vous apporte le sujet. Et au milieu de cela vous allez tâcher de vous orienter, Dieu sait comment !

La notion à laquelle arrive Fairbairn, l'auteur en question est celle-ci : que nous devons avoir la notion qu'il y a un *ego* central [voir schéma page 369]. Cet *ego* central est l'*ego* tel qu'on se l'est à peu près toujours imaginé à partir du moment où l'unité organique individuelle s'est entifiée sur le plan psychique dans la notion de son unité, c'est-à-dire de prendre comme une donnée la syn-

thèse psychique de l'individu et d'y voir quelque chose qui soit consistant et lié à l'existence et au fonctionnement d'appareils c'est-à-dire quelque chose qui fait de l'*ego* en fin de compte un objet psychique et comme tel fermé à toute dialectique. Ceci est la conception classique, académique, l'*ego* empirique, pris comme tel, et étudié comme objet de la psychologie, c'est ce *central ego.* Et ce *central ego* on nous fera remarquer d'ailleurs aussi bien, vous voyez à quelle faible valeur fonctionnelle sont désormais réduites les premières références à la conscience et au préconscient, une partie de ce *central ego* émerge dans la conscience et le préconscient pas conçus autrement que comme des domaines de manifestations ; une partie, ce qu'on n'a jamais nié, contesté, fût-ce dans la psychologie la plus périmée, de cet *ego* est bien entendu inconscient. C'est du rapport de cet *ego* avec non pas du refoulé, non pas des significations refoulées, non pas tout ce qui nous introduit d'emblée dans une dimension subjective dans Freud, mais d'autres structures, et qui sont conçues comme telles comme refoulées, c'est-à-dire que l'*ego* qu'on peut voir, qui est à notre portée, dont le sujet est sinon totalement conscient, du moins à peu prés totalement conscient, c'est-à-dire qu'il est avec lui composé, identique et puis il va y avoir quelque chose qui est refoulé, qui est un autre *ego*, parce qu'aussi bien à partir du moment où en effet nous admettons l'organisation de l'*ego* nous pouvons aussi bien l'admettre comme une organisation qui est réelle. En somme, l'ambiguïté sur le terme objet ici repose sur une absence complète de toute espèce de critique de l'objectivation comme telle.

Il va y avoir un autre *ego*, qui est l'*ego* libidinal. L'ego libidinal est cette partie de l'*ego* en tant qu'elle désire et en tant que désirable, ainsi orientée vers des objets, des objets qui sont là, quelque part, et nous allons voir tout à l'heure, c'est très instructif, comment ils vont être désignés. Cet *ego* libidinal, en raison de l'extrême difficulté de ses rapports avec le dit objet, a subi — on ne nous explique point jusqu'alors par quel mécanisme — cette sorte de dissociation, de *schize*, qui fait que son organisation, qui est bel et bien celle d'un *ego*, a été, par le fait de l'*ego* central, rejetée, repoussée dans un fonctionnement autonome, mais un fonctionnement qui ne peut plus désormais être raccordé au fonctionnement de l'*ego* central. Vous reconnaissez quelque chose qui se forme assez bien dans l'esprit de chacun lors d'une première appréhension de la doctrine analytique, un retour à une sorte de doctrine vulgaire simplement une mise en valeur des postulats — quand j'ai dit vulgaire, je veux dire vulgarisée — impliqués par une telle conception, est une adoption, cette fois-ci systématique et sans aucun recours critique précis à ce qui pourrait jeter le doute sur la validité d'un tel schéma. C'est bien ainsi qu'une partie des analystes arrivent pour l'instant à concevoir ce que signifie essentiellement le processus de refoulement.

Nous savons que la situation est loin d'être aussi simple depuis quelque temps, car on nous a découvert l'existence également dans l'inconscient de quelque chose d'autre, qui est bien loin d'être libidinal, et qui est quoi ? Tout ce qui a provoqué le grand remaniement de la théorie analytique à partir de l'introduction de la théorie de l'agressivité, à partir du moment où le problème de la relation de l'agressivité en tant qu'instante et présente dans l'inconscient a pu poser le problème de ses relations avec la fonction du Surmoi. Toute la problématique est là, posée par Freud. Il n'a pas confondu l'agressivité interne avec le Surmoi. Ici, nous allons avoir à faire à la notion tout à fait piquante car il ne semble pas avoir trouvé dans la langue anglaise le terme qui lui paraisse vraiment pouvoir représenter la fonction perturbatrice, voire démoniaque car c'est bien en fin de compte de cela qu'il s'agit, et sous cette forme que se présente l'instance qu'il a appelé l'*internal sabotor*. Je ne sais pas comment cela se déforme avec la prononciation anglaise.

***M. X –*** C'est presque la même chose *internal sabotor*.

***J. Lacan –*** Et il fait parler de lui. Il est *internal sabotor*, bien entendu aussi par un autre processus de refoulement de l'appareil et de l'organisation du Moi. Et ceci est également lié au fait qu'il est en rapport avec un objet qui est l'objet correspondant et qui a, en quelque sorte, motivé cette différenciation. En d'autres termes, c'est pour la raison qu'il y a eu dans la vie de l'individu deux instances de l'objet singulièrement incommodantes à l'origine du développement, que le Moi, dont la propriété est d'être quelque chose qui est en relation avec l'objet, a été amené à avoir ces relations si singulières qui se caractérisent par l'économie dite du refoulement avec ce qu'on pourrait appeler, et qu'il n'hésite pas à appeler ainsi, les pseudopodes grâce à quoi il communiquait avec ces deux objets problématiques. Les deux objets problématiques, il faut aussi les appeler par le nom que leur donne l'auteur, ces deux objets problématiques ont une curieuse propriété, c'est d'être fondamentalement et initialement un seul et même objet, dans son origine réelle. Je ne vous étonnerai pas en vous disant qu'en dernière analyse c'est bien en tout et pour tout de la mère qu'il s'agit.

A ce niveau où nous sommes de la théorisation du psychisme, c'est de la frustration ou de la non-frustration originelle qu'il s'agit, et tout se ramène à cela. La relation — et je ne force rien, je prie chacun de se reporter à cet article qui est exemplaire de ce qui est sous-jacent à beaucoup de positions plus moyennes, plus nuancées, plus camouflées, mais qui est une des tendances manifestes à quiconque vit dans le dialogue analytique à l'heure contemporaine — en fin de compte, c'est de la division ou de la *schize* primitive entre les deux

faces, bonne mauvaise, de l'objet primitif, c'est-à-dire de la mère en tant que nourrisseuse, que vont se ramener les structurations essentielles dont tout le reste ne sera qu'élaboration, jeu équivoque, homonymie, de la situation primitive. Ceci n'est absolument pas évité. Ceci est poussé jusqu'à ses dernières conséquences dans l'article dont je vous parle, où on nous dit que le complexe d'Œdipe ne vient que se superposer à cette structuration primitive, en lui donnant des motifs. Très exactement il s'agit là de motifs au sens ornemental du terme. Il s'agira ensuite, à une époque plus élaborée, que le père et la mère se répartissent d'une façon qui elle-même peut être extraordinairement nuancée, départagée, les rôles fondamentaux qui sont inscrits dans cette division primitive de l'objet, qualifié ici de *exciting*, c'est-à-dire de l'objet en tant qu'il excite le désir, la libido étant ici confondue avec la propriété tout à fait concrète, objectivée du désir comme tel, dans son conditionnement, et de l'autre, qui est l'objet qualifié de *rejecting*.

Je ne veux pas vous emmener trop loin. Mais ceci est riche d'incidences qui permettraient de critiquer les choses, ne serait-ce que ceci qu'*exciting* et *rejecting* ne sont pas du même niveau. *Rejecting* implique d'une façon latente déjà une subjectivation de l'objet, parce que sur le plan seulement objectif un objet est frustrant ou ne l'est pas ; à partir du moment où nous introduisons la notion de *rejecting*, nous introduisons secrètement le rapport intersubjectif comme tel, la non-reconnaissance. C'est vous dire à quelle confusion, même dans des élaborations comme celle-là, on est perpétuellement sujet à succomber. Mais je ne veux même pas m'étendre sur ce qui peut être fait comme critiques internes au schéma dans son propre but. Je ne suis pas là pour corriger M. Fairbairn par rapport à ses propres intentions. J'essaie progressivement de vous dévoiler ses intentions et à quoi tout ceci aboutit.

Voici maintenant les éléments qui vont fonctionner. Cette tendance à la répulsion, en fin de compte, à quoi toute la notion de la répression va être ramenée, l'ego libidinal et l'*internal sabotor*, pour les meilleurs raisons, parce que justement s'ils ont été créés et différenciés comme tels, c'est en raison des extrêmes difficultés de maniement des deux objets primitifs, tout ceci représenté par des flèches. Ces deux objets primitifs sont un seul et même objet dans la réalité, liés à la division sous ses deux faces, bonne et mauvaise, liés à ceci que pour que l'objet en tant qu'il est rejetant soit d'une façon quelconque maîtrisé il faut, et ceci est absolument indispensable, qu'il soit de quelque façon internalisé par le sujet, conçu en tant que vivant par le sujet individuel, par l'*ego*. Le principe d'ailleurs de l'internalisation de mauvais objet n'est même pas quelque chose qui puisse être en effet contesté dans l'économie, dans le schéma général, que nous pouvons donner du développement, ceci n'est pas à contester, en effet, et à la vérité la

remarque qui est faite que ce quelque chose est urgent à internaliser pour en être de quelque façon le maître, quelque incommodité qui doive s'en suivre, c'est bien plutôt le mauvais objet que le bon qu'il a plutôt intérêt à laisser au dehors, là où il peut exercer son influence bienfaisante. Mais, assurément, c'est du fait que cet objet est très loin d'être univoque, c'est-à-dire que c'est un seul et le même qui provoque chez le sujet la détresse de la réjection et l'incitation libidinale toujours renaissante, grâce à quoi cette détresse est réactivée, c'est en quelque sorte dans le mouvement, dans le sillage de l'internalisation du mauvais objet, du *rejecting object*, que se produira aussi le processus par quoi l'*ego* libidinal est considéré comme trop dangereux, comme réactivant d'une façon trop aiguë le drame qui a abouti à l'internalisation primitive. Il sera, lui aussi, secondairement rejeté, sujet dès lors, de la part du *central ego*, à l'action de répulsion, de *schize*, de refoulement, qui est exprimée par la flèche que nous mettons ici, et d'oublier ceci, qui se passe à l'intérieur de l'inconscient, c'est-à-dire de la part du terme ainsi désigné *internal saboteur*, d'une double répulsion supplémentaire, manifestée cette fois sous forme d'agression, qui vient de l'instance elle-même refoulée, sous le nom d'*internal saboteur*, c'est-à-dire de quelque chose d'étroitement en relation avec les primitifs mauvais objets.

Voilà à peu près le schéma auquel nous arrivons, et dont vous voyez d'ailleurs qu'il n'est pas en effet sans refléter quelque chose qui, du point de vue de la structure générale, n'est pas sans nous rappeler, bien entendu, plus d'un phénomène que nous constatons effectivement dans l'évolution clinique, dans les manifestations, dans ce qui paraît refléter le comportement des sujets dans le champ qualifié pour être celui de la névrose.

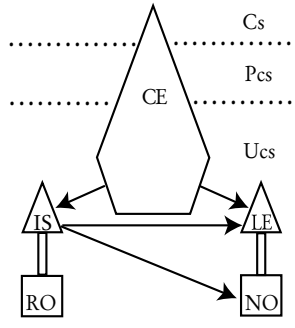


CE : Central Ego
IS : Internal Saboteur
LE : Libidinal Ego
RO Rejecting Object
Cs : Conscious
Pcs : Preconscious
Ucs : Unconscious
→ : Aggression
= : Libido

L'importance d'un tel schéma est par exemple directement illustrée par l'image d'un rêve, où se passent des choses qui sont en effet tout à fait expressives et exemplaires. Le sujet rêve qu'elle est elle-même objet d'une agression de la part d'un personnage qui se trouve être une actrice, la fonction de l'actrice ayant un

rapport particulier avec son histoire. Dans la suite du rêve, une transformation permet de préciser à la fois les rapports du personnage agresseur avec la mère du sujet, et d'autre part le dédoublement du personnage agressé dans la première partie du rêve en deux autres personnages respectivement masculin et féminin, et qui changent à la façon dont les moirures de couleur laissent, un moment donné, ambigu l'aspect d'un objet donné. On voit successivement dans le rêve, passer par une espèce de pulsation le personnage agressé, d'une forme féminine à une forme masculine, forme masculine où l'auteur n'a pas de peine à reconnaître son *exciting object*, bien loin refoulé derrière les deux autres, espèce d'élément inerte qui se trouve ainsi au fond du psychisme inconscient et que les associations du sujet à ce rêve permettent d'identifier à son mari vis-à-vis duquel elle a assurément les relations les plus difficiles, qui sont présentifiées à ce moment-là par son retour imminent à la maison. L'illustrer par un rêve comme celui-là a peu d'intérêt. Mille autres choses peuvent l'illustrer. Il s'agit simplement de savoir quel rôle peut jouer un pareil schéma dans l'économie qui va s'en déduire quant à l'action, à l'intervention de l'analyste.

Une des modifications qui paraît théorique de la part de son auteur est bien ceci, qu'il lui semble que seule une telle façon de théoriser la structure fondamentale du sujet, si elle permet d'arriver d'abord à ses éléments tout à fait radicaux, à savoir pouvoir sonder, repérer, presque quantifier dans chaque cas, selon la prédominance, l'instance la moins accentuée dans le fonctionnement du comportement du sujet, de ce qui le qualifie, de ce qui lui donne sa situation particulière indépendamment de cette notion, qui ne suffit pas à elle seule à justifier la création d'un pareil schéma, il y a ceci, qu'un schéma comme celui-là, nous dit l'auteur, est d'avance ouvert, déterminé à toutes les réadaptations du sujet, car en fin de compte de quoi s'agit-il ? Il s'agit de cette libido, de cette énergie jusqu'ici appréhendée théoriquement dans les rapports extraordinairement mouvants de son économie interne, c'est-à-dire qu'aucune de ses parties ne peut changer sans que toutes les autres changent en même temps ; il s'agit là au contraire, dans un monde parfaitement défini et stable, de l'individu vivant avec des objets qui lui sont destinés, dans lesquels il peut trouver sa coaptation stricte, et à chaque étape il s'agit essentiellement de lui faire retrouver la voie d'un rapport normal avec des objets qui sont là, qui l'attendent.

La difficulté, bien entendu, puisque les choses ne vont pas toutes seules, tient à l'existence, et à l'existence secrète, cachée de ces objets qu'on appelle, à partir de ce moment-là, les objets internes et qui sont fondamentalement, dans leur origine, d'une nature coaptative, qui sont déjà des objets qui, comme tels, ont eu, si on peut dire, une sorte de réalité de plein droit. S'ils sont passés à cette fonction, à cette fonction qui dès lors est faite d'obstacles, d'alourdissement, de

paralysé, pour le sujet, c'est parce que le sujet n'a pas su faire face à la primitive rencontre d'un objet qui ne s'est pas montré à la hauteur de sa tâche. Ceci, je ne force rien, est dit dans le texte. C'est parce qu'après tout la mère, nous dit-on, n'a pas rempli sa fonction naturelle — car il est supposé que dans la fonction naturelle la mère en aucun cas n'est un objet rejetant, que la mère ne peut être que bonne dans l'état de nature et que c'est en raison des conditions particulières qui sont celles de la façon où nous vivons qu'un pareil accident originel peut arriver que le sujet est forcé de se séparer, de se couper d'une certaine partie de lui-même, et très justement, et pour autant que cette partie est celle qu'il a fallu en quelque sorte qu'il abandonne le manteau de Joseph, qu'il s'ampute en quelque sorte, et plutôt que de subir les incitations essentiellement ambivalentes, comme telles, et dont tout le drame surgit de cette ambivalence, c'est-à-dire de cette ambiguïté, c'est ce que veut dire le mot ambiguïté, être à la fois un bon et un mauvais objet.

Mais ce schéma donc, vous le voyez, commenté au fur et à mesure, n'a pas que des défauts. Il comporte toutes sortes de choses qu'on peut montrer ; en particulier, que toute espèce de notion qui soit efficiente, valable, de l'*ego* doit être en effet de mettre l'*ego* en corrélation, de quelque façon, avec les objets. Que cet objet soit appelé internalisé, vous sentez bien en fin de compte que c'est là qu'est tout le tour de passe-passe ; cet objet internalisé, qu'est-ce que c'est ? C'est bien là qu'est toute la question. C'est ce que nous essayons ici de résoudre en parlant d'imaginaire et du même coup en voyant toutes les implications que comporte la référence à l'ordre imaginaire, si nous savons la fonction que joue l'imaginaire dans l'ensemble de l'ordre biologique. C'est quelque chose sur quoi je vais revenir tout à l'heure, quoique je vous aie déjà donné assez d'indications là-dessus.

C'est justement du caractère très loin d'être identique au réel de la fonction de l'imaginaire dans l'ordre biologique qu'il va s'agir. Mais ici, aucune critique de cet ordre. L'objet est un objet. Il est pris dans toute sa masse. La position que nous choisissons pour l'objectiver, c'est-à-dire au début de la vie du sujet, prête en effet tout à fait à cette confusion car nous avons toute raison de penser que la valeur imaginaire de la mère, comme telle, peut être en effet très grande. Il n'est que trop évident également que la valeur de son personnage réel est quelque chose qui est aussi une incidence tout à fait prévalente. Le drame, si je puis dire, est le risque de confusion, d'ambiguïté né à partir du moment où, pour prévalents que soient ces deux registres, on est amené ici à les confondre.

En effet, de quoi va-t-il s'agir ? Il va s'agir que cet *ego* libidinal puisse être réintégré, c'est-à-dire qu'il trouve les objets qui lui sont destinés, et que ces objets qui lui sont destinés participent de cette double nature d'objets réels et

d'objets imaginaires. Je veux dire que c'est pour autant qu'ils sont recouverts de ce prestige imaginaire, qui en fait des objets de désir — s'il y a quelque chose que l'analyse met depuis toujours au premier plan c'est bien cela, la fécondité de la libido quant à la création des objets comme tels, qui répondent à une certaine phase, à une certaine étape de son développement — et, d'autre part, ces objets vont être des objets réels. Ces objets réels, il est bien entendu que nous ne pouvons pas les donner à l'individu; ce n'est pas à notre portée. Ce dont il s'agit, c'est de lui permettre de cesser d'avoir, par rapport à l'objet en tant qu'*exciting*, c'est-à-dire provoquant la réaction imaginaire, une attitude, un comportement qui lui permette de manifester à proprement parler, dans toute son ampleur quantifiable, cette libido qui est jusque-là refoulée et dont le refoulement comme tel constitue le nœud de sa névrose.

Eh bien, je crois qu'à ce niveau il est bien clair que si nous nous en tenons à un tel schéma, il n'y a en effet, pour l'analyste, qu'une seule voie. Pour savoir quelle est la voie que peut prendre l'analyste, il faut savoir où il est, où il peut être dans ce schéma. Quand M. Fairbairn déduit d'un phénomène, et non pas d'une construction abstraite, du rêve en particulier, la différenciation de cette multiplicité d'*ego*, comme il s'exprime, le *central ego*, il ne le voit à ce moment-là nulle part; il le suppose, parce qu'on est parti sur l'idée que maintenant c'est l'*ego* qui nous intéresse, et que par conséquent on peut le faire entrer en jeu, l'*ego* dont il s'agit, qu'il appelle « central », il n'a qu'une seule fonction dans le rêve, il le représente, dans le rêve dont il parle par exemple, comme d'origine du système de coordonnées qu'il définit; c'est un *ego*, c'est l'*ego* qu'il observe, celui dans lequel se passe toute la scène.

Si, d'un schéma objectivé de l'individu nous passons à un effort bien indispensable pour objectiver la situation analytique, nous verrons que l'analyste ne peut être effectivement qu'à une seule place, précisément à la place de l'ego qu'il observe. Cette seconde interprétation a même un mérite et une valeur évidente aussitôt qu'on la fait, c'est qu'elle est vraiment la justification de la première. Car jusqu'à présent dans une telle théorie, dans une telle schématisation, l'*ego* du sujet, en tant qu'il observe, n'a précisément aucun caractère actif d'un *ego*. S'il y a quelqu'un qui observe, par contre, c'est bien l'analyste; et aussi bien ce que nous savons c'est que dans l'économie d'un pareil schéma ce *central ego* a pour fonction, précisément, d'être quelque chose que l'analyste suppose chez son sujet, à savoir le *central ego*.

Ici, cet analyste qui observe, est également l'analyste qui va avoir d'une façon quelconque à intervenir, que nous appelions ça interprétation, analyse des résistances, ou autre chose, c'est lui qui va intervenir. Laissons de côté comment il interviendra. Ce qu'il y a de certain, c'est que c'est lui, de cette place, de cette

posture, qui va avoir d'une façon quelconque à intervenir dans la révélation de la fonction de cet objet caché, de cet objet refoulé en tant qu'il est corrélatif de l'ego libidinal, qui doit pouvoir permettre sa révélation et son évolution. En d'autres termes, il s'agit de quoi ? Le sujet — c'est cela désormais la fonction de l'analyse — va manifester quelles sont les images de son désir. Et l'analyste est là pour lui montrer quelle est la bonne direction de ces images, quelle est celle où il peut trouver à les satisfaire, quel est le mode par où ces images qui constituent les objets peuvent de nouveau être affrontées. L'intervention de l'analyste est donc quelque chose, et vous reconnaissez, je pense, ce qui pour certains d'entre vous, je suppose, ne constitue que le développement de ce que nous faisons dans l'analyse, qui permet au sujet de retrouver des images convenables, des images à quoi il puisse s'accorder. Ces images, à partir du moment où nous avons à faire ici à une réalité, une réalité qui constitue un monde de réalité, la seule différence entre la réalité psychique et la réalité vraie, comme on nous dit, étant précisément que la réalité psychique est soumise à ce mode qu'on appelle identificatoire, qui est cette relation aux images ; il n'y a aucune mesure de la normalité, de la direction des images, sinon celle qui est donnée par le monde imaginaire à un degré quelconque, c'est toujours lui que vous retrouverez, de l'analyste lui-même. Aussi bien ceci n'est-il pas contesté, et toute espèce de théorisation de l'analyse qui se fonde et se rapporte à, s'organise autour de la relation d'objet consiste-t-elle à dire qu'en fin de compte la réorganisation, la redistribution, la recomposition du monde imaginaire du sujet, va se faire selon la norme et le monde de ce qui constitue — la chose est dite et appuyée et où que vous alliez, dès que vous entrez dans un tel registre de l'organisation de l'expérience, vous le retrouvez affirmé — l'ordre, le monde des images qui constituent le Moi de l'analyste. La mauvaise originelle introjection du *rejecting object* qui a en quelque sorte empoisonné la fonction *exciting* du dit objet, est quelque chose qui est corrigé par la bonne introjection d'un Moi correct, du Moi de l'analyste, du monde imaginaire de l'analyste comme tel.

Ayant exposé cela, je l'ai exposé longuement, presque beaucoup plus lentement que quoi que ce soit que je vous ai exposé jusqu'ici, c'est intentionnellement, pour que vous y reconnaissiez la fonction qu'effectivement on donne à la relation d'objet dans la pratique ; car, ayant entendu de ma bouche la façon dont s'organise le schéma du progrès analytique, vous ne pouvez que le retrouver impliqué dans une foule de pratiques et de théorisations que vous recevez chaque jour, sur la base de principes qui pour être implicites demandent pourtant à être bien explicités. Il s'agit de savoir si ceci c'est l'analyse ? En vous l'exposant, j'ai l'impression que tous ceux d'entre vous qui n'ont pas été initiés, par le travail que nous faisons ici, à une autre question, c'est le schéma radical,

basique, endopsychique, situation ou structure comme s'exprime l'auteur de ce schéma. Je pense faire remarquer qu'ici toute l'expérience se passera donc non pas par la parole, mais par l'instrument de la parole, mais à la limite de cette fonction qui dès lors, dans l'analyse, ne prend plus qu'une espèce de rôle d'occupation pour amuser le tapis. On ne sait pas pourquoi on parle, ce qu'il s'agit est de guetter comment, à la limite, dans ce qui échappe au champ de la parole, au champ de l'affirmation, au champ de la vérification dans la parole, on s'aperçoit de ce qui captive le sujet, de ce qui l'arrête, le cabre, l'inhibe, lui fait peur et, d'une certaine façon, l'objectiver pour le rectifier, pour le rectifier, je le répète, sur un plan imaginaire qui ne peut être que celui de la relation duelle au modèle constitué par l'analyste, faute de tout autre système de références.

La question qu'ici j'essaie de vous présentifier par l'intermédiaire de la plus difficile des œuvres de Freud est celle-ci, jamais Freud ne s'est contenté d'un pareil schéma. S'il avait voulu faire un pareil schéma, il l'aurait fait, s'il avait voulu conceptualiser la théorie de l'analyse, la moitié de son œuvre serait autre qu'elle n'est ; si ce schéma était ainsi conceptualisable, il n'y aurait aucun besoin d'un au-delà du principe du plaisir.

L'*Au-delà du principe du plaisir* — j'y ai insisté dans tout ce qui a été notre enseignement de cette année — consiste en ceci que précisément cette économie imaginaire ne nous est pas donnée à la limite de notre expérience à la façon d'une sorte de vécu ineffable constitué par la recherche, le dégagement, quelque chose qui serait une meilleure économie des mirages. Toute l'économie imaginaire au contraire n'a de sens, nous n'avons de prise sur elle, n'a de portée dans l'analyse, que pour autant qu'elle est prise dans un ordre symbolique, dans un ordre symbolique qui, comme tel, impose un rapport plus que duel, ternaire, fondamentalement ; mais, à partir du moment où il est ternaire, il s'ouvre sur toute la complexité de l'ordre symbolique en tant qu'il est universel. Quel que soit le caractère bien calqué de ce schéma sur le rêve auquel on fait allusion, et qui l'illustre d'une façon particulièrement claire et évidente dans ses images mêmes, quel que soit le caractère objectivable d'un pareil schéma, il y a une chose qui est plus essentielle que tout, et qui est le fait dominant, c'est que c'est le sujet qui vous le raconte, que c'est le sujet qui rêve, que l'expérience nous prouve que ce rêve n'est pas fait n'importe quand, n'importe comment, ni à l'adresse de personne ; c'est que nous savons que le rêve, même dans l'analyse, a toute la valeur et toute la fonction de ce que pourrait être la déclaration directe par le sujet de tout ce qu'il peut ici raconter de lui-même, et que c'est dans cette communication, dans le fait qu'il est capable de vous le rapporter, de vous le raconter, de se juger lui-même comme ayant telle ou telle attitude inhibée, difficile, ou au contraire facilitée dans d'autres cas, ou féminine, ou masculine,

que c'est dans le ressort même du fait qu'il vous le communique qu'est le levier de l'analyse et que ceci peut l'être parce que ça n'est pas une chose superflue, superstructurale, qu'il puisse le dire dans la parole. C'est que c'est déjà organisé au départ dans un ordre symbolique, dans un ordre légal auquel le sujet est introduit, presque dès l'origine, et qui déjà donne sa signification à ses relations imaginaires en fonction d'un discours qui est ce que je vous appelle le discours inconscient du sujet. Par tout cela qui a lieu le sujet veut dire quelque chose et il veut le dire dans un langage qui est comme tel adapté ou tout au moins virtuellement offert à devenir une parole, c'est-à-dire à être communiqué. C'est dans la relation d'élucidation parlée que gît le ressort du progrès. C'est pour autant que les images prendront leur sens dans un discours plus vaste, dans quelque chose à quoi toute l'histoire du sujet est intégrée, et comme tel le sujet. Car, comme tel, c'est un sujet historisé de bout en bout. C'est ici que l'analyse se joue, à la frontière du symbolique et de l'imaginaire.

C'est que le sujet n'a pas un rapport duel avec un objet qui est en face de lui, mais c'est par rapport à un autre sujet que ses relations avec cet objet prennent leur sens et du même coup ce qu'on appelle secondairement leur valeur. Qu'inversement, s'il a des rapports avec cet objet c'est parce qu'un autre sujet que lui a aussi des rapports avec cet objet, et qu'ils peuvent tous les deux le nommer, le situer d'une certaine façon, dans un certain ordre, et un ordre qui est différent du réel, dès lors qu'il peut être nommé, dès lors que sa présence peut être évoquée comme une dimension originale, c'est-à-dire comme quelque chose distinct de sa réalité. La présence comme telle suppose absence, et nomination, et évocation de la présence et possibilité du maintien de cette présence dans l'absence.

En d'autres termes, le schéma qui est celui-ci, qui met au cœur de la théorisation de l'analyse la relation d'objet est quelque chose qui nous laisse toujours voilé, éludé, extérieur, ce autour de quoi doit être toujours pris comme centre de perspective toute l'expérience analytique, c'est-à-dire ce que le sujet vous raconte. C'est le fait de vous le raconter, c'est en tant qu'il se raconte, c'est là qu'est le ressort dynamique de l'analyse. Et les déchirures qui apparaissent, grâce à quoi vous pouvez aller au-delà de ce qu'il vous raconte, ne sont pas dans un à-côté du discours, ce sont justement des déchirures dans le texte du discours, c'est pour autant que dans le discours il apparaît, que quelque chose apparaît comme, si vous voulez — je vais vous laisser apparaître le mot, c'est bien la première fois et vous allez voir dans quel sens — comme irrationnel, c'est à ce niveau-là que vous pouvez faire intervenir les images dans leur valeur symbolique.

C'est la première fois que je vous accorde qu'il y a quelque chose d'irration-

nel. Mais rassurez-vous il n'y a là nulle contradiction en donnant à ce terme l'emploi qu'on peut strictement en faire en arithmétique. Il y a des nombres qu'on appelle irrationnels. Le premier qui, je pense, vous vient à l'esprit quand même quel que soit votre peu de familiarité avec cette chose est la remarque qu'on a faite depuis les Grecs, et qui est celle qui va nous ramener au *Menon* qui a constitué les espèces de portiques par où nous sommes entrés cette année dans cette dialectique. C'est du caractère qui fait qu'il n'y a pas de commune mesure entre la diagonale du carré et son côté. On a mis très longtemps à admettre ça. Pendant longtemps, on s'est acharné à penser qu'on finirait par la trouver, si petite que vous la choisissiez, vous ne la trouverez pas. C'est ça qu'on appelle irrationnel.

Je vous dirai que tout ce qu'on appelle géométrie d'Euclide est précisément fondé sur ceci qu'on peut se servir d'une façon équivalente de deux réalités symboliques ; elles sont toutes les deux symboliques, nous pouvons supposer qu'une soit réalité et l'autre symbole, de deux symboles, si vous voulez, de deux réalités symbolisées, qui n'ont pas de commune mesure et c'est justement parce qu'elles n'ont pas de commune mesure qu'on peut s'en servir d'une façon équivalente, c'est-à-dire faire comme fait Socrate, dans son dialogue avec l'esclave, dans *le Menon*. Il lui dit, tu as une longueur, tu fais un carré ; tu veux faire un carré deux fois plus grand, qu'est-ce qu'il faut que tu fasses ? L'esclave répond, je vais faire une longueur deux fois plus grande. Tout ce dont il s'agit est qu'il arrive à lui faire tout de suite comprendre qu'il s'est trompé, que s'il fait une longueur deux fois plus grande, il y aura un carré quatre fois plus grand. Et on en serait là et on ne trouverait jamais autrement. Car il n'y a aucun moyen, de quelque façon que vous les disposiez, les carrés réels, vous n'arriverez pas à trouver un truc pour que le carré soit deux fois plus grand. Mais c'est justement parce que c'est d'une façon symbolique que peut être traitée la réalité présente, c'est-à-dire que ce ne sont pas des carrés, ni des carreaux qu'on manipule, mais des lignes qu'on trace, c'est-à-dire qu'on les introduit dans la réalité. C'est la chose, bien entendu, que Socrate ne dit pas à l'esclave parce que c'est là le mystère. On dit que l'esclave sait tout et qu'il n'a qu'à le reconnaître, mais à condition qu'on lui ait fait le travail. Or, le travail, c'est ça, c'est d'avoir tracé cette ligne et de s'en servir tout de suite comme de quelque chose qui peut être traité d'une façon équivalente avec celle

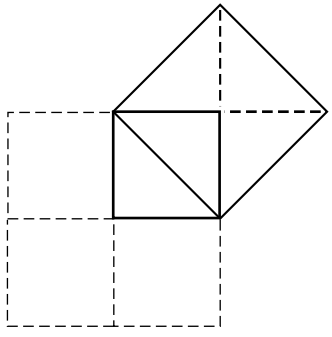

[?]

qui est supposée donnée à l'origine, c'est-à-dire supposée réelle. C'est-à-dire qu'on peut à propos des deux parler de quelque chose qui constitue un carré. Ce ne sera plus évidemment grand-chose à ce moment-là que de faire reconnaître à l'esclave qu'il y a là aussi un carré et de lui faire s'apercevoir que ce carré doit être le double de l'autre, parce qu'il est égal à quatre fois sa moitié. Vous voyez déjà le nombre de choses qu'on introduit ! On introduit toute la numération des nombres entiers dans des choses qui n'étaient pas données à l'origine, où il s'agissait simplement de plus grand et de plus et de carreaux réels.

En d'autres termes, vous voyez-là — puisque je prends cet exemple pour mieux faire comprendre — des évidences imaginaires, camouflées, ou plus exactement donnant un aspect d'évidence à ce qui est essentiellement manipulation symbolique. Parce que si on a pu arriver à trouver la solution du problème, c'est-à-dire le carré qui est deux fois plus grand que le premier carré, c'est parce qu'on a commencé par détruire effectivement le premier carré comme tel, c'est-à-dire à prendre de lui quelque chose qui est autre chose qu'un carré, puisque c'est un triangle et, avec ce triangle, à recomposer un second carré. Ceci suppose tout un monde d'assomptions symboliques qui sont en quelque sorte plutôt cachées que révélées derrière la fausse évidence à laquelle on fait adhérer l'esclave.

En d'autres termes, ce dont il s'agit c'est de montrer ce qu'a de faussement évident, ce qu'a d'apparemment naturel, un espace qui contiendrait en lui-même ses propres intuitions, mais dont rien n'est moins évident qu'il les contienne. Il a fallu un monde d'arpenteurs, un monde d'exercices pratiques, de trigonométrie, pour les gens qui ont précédé les gens qui discouraient si savamment sur l'Agora d'Athènes pour que l'esclave, par exemple, ne soit pas pour tout un chacun ce qu'il pouvait être pour quelqu'un qui vivrait au bord d'un grand fleuve, à l'état sauvage et naturel, c'est-à-dire un espace d'ondes et de boucles de sable, sur une plage perpétuellement mouvante, et où jamais aucun repère ne peut être saisi.

Un espace peut être aussi pseudopodique, pour prendre mon exemple, il a fallu pendant très longtemps apprendre à replier des choses sur d'autres, à faire coïncider des empreintes, avec toutes sortes de choses, pour commencer à concevoir un espace qui apparaît ensuite secondairement comme structuré d'une façon homogène dans les trois dimensions, alors que ces trois dimensions c'est vous qui les avez apportées avec votre monde symbolique. En d'autres termes, l'introduction ici du côté incommensurable du nombre irrationnel, c'est précisément en ceci qu'il n'est pas commensurable, qu'il introduit vivifiées toutes ces premières structurations imaginaires qui seraient encore inertes, encore réduites à des opérations comme celles que nous voyons encore traîner

dans les premiers livres d'Euclide — souvenez-vous avec quelles précautions on soulève le triangle isocèle, et on vérifie qu'il n'a pas bougé, et on l'applique sur lui-même, et c'est par là que vous entrez dans la géométrie — elle porte là la trace de son cordon ombilical, à savoir qu'en effet rien n'est plus essentiel à toute l'édification de la géométrie euclidienne que ceci qu'on peut retourner sur lui-même quelque chose qui, en fin de compte, n'est qu'une trace, et même pas une trace, n'est rien du tout, et c'est bien justement pour ça qu'on a tellement peur, au moment où on l'a saisie, pour lui faire des opérations dans un espace qu'elle n'est pas préparée à affronter. Et à la vérité, après tout, c'est là qu'on voit également à quel point c'est l'ordre symbolique qui introduit toute la réalité dans ce dont il s'agit.

De même, quand il s'agit des images de notre sujet, c'est l'ordre dialectique, le fait que tout ceci, cette fonction des images s'est inscrite, a pris une certaine place, un certain point, qu'en certains points elles se sont capitonnées dans le texte de l'histoire du sujet, c'est en fonction qu'elles sont prises dans un certain ordre symbolique, dans lequel le sujet humain est introduit, et aussi tôt que possible, aussi proche que possible, aussi coalescent que vous pouvez l'imaginer après, et contemporain de la relation originelle, que nous sommes forcés d'admettre comme une espèce de résidu du réel, à savoir cette [soumission ?] à l'objet réel. Mais tout de suite, dès qu'il y a quelque chose qui ressemble chez l'être humain à ce rythme d'opposition qui est déjà scandé par le premier vagissement et sa cessation, il y a quelque chose qui déjà se révèle, et se révèle par toutes les traces qu'il laisse comme opératoires dans l'ordre symbolique.

Tous ceux qui ont observé l'enfant ont vu à quel point, précisément, le même coup, le même heurt, la même gifle n'est pas reçu de la même façon si c'est une gifle punitive ou si c'est un heurt accidentel. Aussi précocement que possible et quelque part qui, antérieur même à la fixation de l'image propre du sujet en tant qu'elle va être la première image structurante du Moi, le rapport symbolique comme tel, c'est-à-dire comme constituant le rapport intersubjectif, comme introduisant la dimension du sujet comme tel dans le monde, c'est-à-dire de quelque chose qui est capable de créer une autre réalité que ce qui se présente comme la réalité brute, massive, comme la rencontre de deux masses, comme le choc de deux boules. C'est aussi précocement que possible que l'expérience, et particulièrement l'expérience imaginaire s'inscrit comme telle dans la dialectique, dans le registre de cet ordre symbolique, c'est parce qu'il en est ainsi, parce que déjà tout ce qui s'est produit dans l'ordre de la relation d'objet est structuré en fonction de quelque chose qui a été pour le sujet une histoire particulière, quelque chose qui n'est pas simplement réminiscence mais remémorable, c'est à cause de cela que l'analyse est possible. C'est à cause de cela que le

phénomène lui-même du transfert est un transfert.

J'ai été amené aujourd'hui, simplement pour les nécessités de poser devant vous ce schéma typique de ce qui actuellement tend à être une certaine théorisation de l'analyse, à étendre au cours de ce séminaire d'aujourd'hui peut-être beaucoup plus le volume de ce que je voulais critiquer. Il ne reste pas, du même coup, assez de temps pour prendre les choses sous l'autre face, sous leur autre angle, sous leur autre biais, c'est-à-dire positivement ce que signifie, la place que doit tenir effectivement la relation de Moi à Moi, la dialectique du Moi, la fonction du Moi dans l'analyse correctement centrée sur l'échange de la parole. C'est ce que je ferai la prochaine fois.

Si la séance d'aujourd'hui vous a paru trop aride, je prendrai un exemple et une référence littéraire, dont vous allez voir que les connotations s'imposent. Je voulais dire, le Moi ne peut être conçu que comme un entre les autres, dans le monde des objets, en tant que symbolisé. Mais, d'autre part, il a, bien entendu, comme cet espace qui est là toujours à la limite, sa sorte d'évidence propre, et pour les meilleures raisons. Il est bien certain qu'il y a un rapport très étroit entre nous-même et ce que nous appelons notre Moi, et que notre identité à ce Moi est quelque chose qui n'est pas du tout dans ses insertions réelles, que nous ne le voyons que sous la forme d'une image. C'est l'autre bout de la chaîne, comme on dit, c'est dans un certain temps ; c'est bien de cela qu'il va s'agir.

S'il y a quelque chose qui nous montre de la façon la plus problématique le caractère à proprement parler du mirage qu'il y a dans le Moi, c'est la possibilité d'évoquer et la réalité du sosie, et plus encore, ce qui est plus important, la possibilité de l'illusion de sosie. Bref, le terme même d'identité imaginaire de deux objets réels, quoique différents, est quelque chose autour de quoi peut se mettre à l'épreuve cette fonction de Moi comme telle, et en tant que nous la posons ici comme un problème, c'est bien autour de sosie que j'aurai l'intention d'ouvrir le prochain séminaire. Et ceci, bien entendu, m'a mené à quelques réflexions littéraires qui ne sont pas d'hier sur le sujet de ce que c'est que le personnage de sosie. Il n'est pas distinguable, en raison même de la valeur que nous accordons au registre symbolique, de voir qu'il est né pas tout de suite mais en retard sur la légende d'Amphitryon. C'est Plaute qui l'a introduit comme une espèce de double comique du sosie par excellence, du plus magnifique des cocus, celui qui s'appelle Amphitryon. Autour de cette légende, qui s'est enrichie au cours des âges et a donné son dernier fleuron — pas son dernier, d'ailleurs, car c'est Giraudoux dans *Molière* — il y en a eu un allemand, au XVIII^e^ siècle, du type mystique, évoqué comme une sorte de vierge Marie. Il y a eu le merveilleux Giraudoux, où les résonances pathétiques et l'approfondissement du thème va beaucoup au-delà de la simple virtuosité littéraire. Vous

pouvez relire tout cela d'ici la prochaine fois, je me centrerai sur l'*Amphitryon* de Molière, dans son caractère classique, et vous verrez combien, puisqu'aujourd'hui nous avons eu, au regard d'une certaine conceptualisation de l'analyse, que je ne crois pas la meilleure, un petit schéma mécanique du plus heureux effet, il est naturel que pour illustrer quelque chose d'autre, la théorisation dans le registre symbolique de l'analyse elle-même, ce soit à une image ou un modèle dramatique que je me rapporte. J'essaierai de vous montrer, à l'intérieur de l'*Amphitryon* de Molière ce que j'appellerai, pour parodier, pasticher le titre d'un livre récent, les aventures, et même les mésaventures de la psychanalyse.

[Applaudissements].

# Leçon XXII

*8 juin 1955*

Qui a lu *Amphitryon* ? A la vérité, l'imitation, dans la période classique, a été poussée fort loin car quand on lit celui de Plaute, on voit ce que celui de Molière lui doit, et c'est fort bien ainsi d'ailleurs si on prenait le parti d'imiter plus, on serait probablement plus original. C'est grâce à cela, sans doute, que la pièce de Molière a ses vertus inouïes et somme toute, puisqu'en somme nous avançons dans l'année, il faut bien qu'il y ait des moments où on se détend, les dernières classes, celles où on nous faisait des lectures, on avait des professeurs qui nous lisaient Kipling, en 5e, ils avaient bien mauvais goût ! Quand il y a tellement d'autres choses plus intéressantes à lire. Qu'importe, on était tout content.

Il faudrait quand même que je vous situe le problème, l'histoire d'Amphitryon, je me suis laissé aller à y faire allusion, je me suis laissé aller, — mes laisser-aller sont bien particuliers ! — à en donner une espèce de petite touche dans ma réponse à l'homme de la névrose histrionique. C'est-à-dire que le mythe d'Amphitryon, c'est à son propos que j'avais essayé d'introduire, de faire sentir la différence entre le personnage et le rôle, le personnage étant l'apparence générale, le rôle concernant en somme ce rapport ambigu, écartelant, qu'il y a entre le personnage et la destinée. Ce qui n'est pas tout à fait pareil. Par exemple, c'est à savoir, comme je l'ai fait remarquer, que peut-être il y a dans ce mythe d'Amphitryon quelque mystère. Déjà on c'était aperçu depuis longtemps que de toutes les aventures dont le grand dieu, père des hommes et des dieux, était si libéral, celle-là avait un caractère remarquable, c'est que la femme y était innocente. Même dans Plaute, ce thème d'innocence est tout à fait central. Et je dirai que le fait que Jupiter se porte garant à un moment donné, dans toutes les formes qu'a prises cette pièce, de l'innocence d'Alcmène n'est pas du tout indifférent.

Bonjour, vous venez sans doute écouter ma conférence « Psychanalyse et cybernétique » ?, vous allez entendre tout autre chose. Il va s'agir aujourd'hui du Moi. La question du Moi, nous l'abordons cette année par un certain biais, c'est-à-dire par un autre bout que celui où nous l'avons prise l'année dernière. L'année dernière, nous l'avions évoquée à propos du phénomène du transfert. Cette année, nous essayons de comprendre par rapport à ce qu'on appelle l'ordre symbolique, c'est-à-dire le fait que l'homme vit au milieu d'un monde symbolique, ce qui veut dire, ici, dans nos propos, d'un monde de langage dans lequel il se passe ce phénomène particulier qui s'appelle la parole. Nous nous y intéressons beaucoup. Nous considérons que l'analyse se passe justement dans ce milieu-là et, si on ne situe pas bien ce milieu-là par rapport aux autres qui existent aussi, le milieu réel, le milieu des mirages imaginaires, on tend à faire décliner l'analyse soit vers des interventions, ce qui tout de même est un piège où on ne tombe que rarement, portant sur le réel, soit au contraire en mettant sur l'imaginaire un accent à notre avis indu. Ceci nous a amené, de fil en aiguille, aujourd'hui à parler de la pièce de Molière, *Amphitryon*. Vous allez voir tout de suite pourquoi. Le mythe d'Amphitryon, dont nous partons, est un mythe bien particulier, auquel j'avais la dernière fois fait allusion avec notre visiteur, lui aussi innocent, Moreno. J'y avais fait allusion. J'avais remarqué qu'il y avait quelque chose qu'il pouvait au moins nous évoquer, c'est qu'assurément notre femme, j'avais dit dans une formule lapidaire, c'est qu'assurément notre femme doit nous tromper de temps en temps avec Dieu. C'est une de ces formules ramassées dont on peut se servir au cours d'une joute, d'une passe d'arme, mais qui mérite quand même d'être un tant soit peu commentée.

Déjà vous entrevoyez sûrement, à travers tout ce que je vous ai dit du père, dont la fonction ne peut être si décisive, si prévalente, en toute la théorie analytique, que si elle est sûrement à plusieurs plans. Déjà nous avons pu voir, et bien manifeste dans *L'homme aux loups,* cette différence du père symbolique, ce que j'appelle le nom du père, du père imaginaire, pour autant qu'il est le rival du père réel, aussi pour autant qu'il est pourvu, le pauvre homme, comme tout le monde, de toutes sortes d'épaisseurs.

Eh bien, ceci mérite d'être repris, et peut-être plus encore sur le plan du couple. A savoir ce que c'est que l'époux. A la vérité, de bons esprits, des esprits fermes — il s'en rencontre comme ça, ponctuant l'histoire — se sont déjà un petit peu émus, alertés, sur ce que nous appellerons les rapports du mariage et de l'amour. De façon générale, ces choses sont traitées sur le mode badin, sur le mode piquant, sur le mode cynique. Peut-être est-ce là la meilleure façon d'ailleurs d'en toucher pour ce qui est de l'usage pratique dans l'existence. Il y a là-dessus toute une bonne vieille tradition française. Mais on a vu des penseurs

et des plus sérieux, on a vu Monsieur Proudhon un jour s'arrêter sur ces paroles du mariage et de l'amour, et assurément ne pas les prendre à la légère. Quand on le lit, je vous conseille beaucoup la lecture de Proudhon, c'était un esprit ferme et quelqu'un dans lequel on retrouve comme ça, à quelque tournant, ce sûr accent qui est celui des Pères de l'église ; pour tout dire, c'était quelqu'un qui avait réfléchi, avec un tout petit peu de recul, à la condition humaine, essayant d'approcher ce qui peut bien tout de même conditionner cette chose à la fois tellement plus tenace et plus fragile qu'on ne le pense, à savoir la fidélité. Il arrivait à qu'est-ce qui peut bien motiver la fidélité en dehors de la parole donnée ? Mais, la parole donnée est souvent donnée à la légère et il est probable que si elle n'était pas donnée ainsi, elle serait donnée beaucoup plus rarement, ce qui arrêterait sensiblement la marche des choses, bonnes et dignes, de la société humaine. Mais, comme nous l'avons également remarqué, ce n'est pas pour cela qu'elle n'est pas donnée et qu'elle ne porte pas tous ses fruits. Quand elle est rompue, non seulement tout le monde s'en alarme, s'en inquiète, s'en indigne, mais en plus toute rupture de la parole porte des conséquences, que nous le voulions ou que nous le voulions pas. Et c'est une des choses que nous apprend précisément l'analyse et l'exploration de cet inconscient où la parole continue de propager ses ondes et ses destinées, selon la façon dont le sujet se comporte.

Pour justifier cette fidélité si imprudemment engagée, et que tout le naturel montre assez que non seulement elle est imprudemment engagée, mais qu'à proprement parler, comme tous les esprits sérieux n'en ont jamais douté, elle est intenable, Proudhon s'est posé quelques questions. Essayons de surmonter ce que nous appellerons l'illusion romantique, à savoir que c'est ça qu'il faut viser, la valeur idéale que prennent l'un pour l'autre les partenaires, autrement dit, le mythe de l'amour parfait est quelque chose qui justifie et soutient toutes les promesses fixées au fondement de l'engagement humain. A la vérité, Proudhon — qui par toute sa pensé va contre ces illusions romantiques — essaie de fonder, dans une certaine façon de s'exprimer, qui peut passer au premier abord pour obscure, voire pour mystique, essaie de donner son statut, son fondement à cet ordre de la fidélité dans le mariage, et trouve la solution, l'aboutissement dans quelque chose qui, de quelque façon qu'on le prenne, ne peut être reconnu que pour justement un pacte symbolique, c'est-à-dire un pacte qui lie le sujet à l'autre sujet dans un rapport… Par exemple, mettons-nous dans la perspective de la femme, l'amour que la femme donne à son époux est un amour qui vise non pas l'individu — si tant est même qu'elle l'idéalise, qu'elle puisse avec le temps maintenir une idéalisation dont on sait qu'assurément c'est bien là le danger de ce qu'on appelle la vie commune, c'est qu'elle n'est pas tenable elle non

plus l'idéalisation — mais à la vérité, ce que la femme, dans le pacte du mariage vise dans ce conjoint auquel elle a engagé sa parole, c'est un être au-delà de cet être, je ne dis pas particulier, mais individuel et que l'amour à proprement parler sacré, celui qui constitue le lien du mariage, va de la femme à ce que Proudhon appelle « tous les hommes ». De même que c'est, à travers la femme, toutes les femmes, ainsi s'exprime Proudhon, que vise la fidélité de l'époux. Ceci peut paraître assurément paradoxal. Mais on voit bien que ce tous les… dans Proudhon, n'est pas *alle*, en allemand, ni quelque chose qui d'aucune façon est une quantité. C'est assurément une fonction universelle. C'est l'homme universel, c'est l'homme en tant que symbole, incarnation du partenaire du couple humain essentiel, si on peut s'exprimer ainsi, qui est visé dans cette théorie.

Assurément, le fait que le lien, le pacte de la parole aille au-delà de la relation individuelle et de ses vicissitudes imaginaires est quelque chose qu'il n'y a pas besoin de chercher bien loin dans l'expérience pour comprendre. Mais pour comprendre le conflit, si l'on peut dire, qui s'établit entre le pacte symbolique et les relations imaginaires qui sont suscitées en abondance, qui prolifèrent spontanément à l'intérieur de toute relation, à proprement parler, libidinale, à l'intérieur même et d'autant plus qu'intervient ce qui est à proprement parler de l'ordre passionnel, et de l'ordre de la *Verliebtheit*, qu'il y ait là un conflit et un conflit qui sous-tend, on peut dire, la grande majorité des conflits actuels au milieu desquels se poursuit la vicissitude de la destinée, il faut bien l'appeler d'une certaine façon, bourgeoise, puisqu'elle est faite et elle se fait dans la perspective d'une réalisation du Moi, dans l'aliénation propre au Moi, en l'introduction du Moi comme tel dans la psychologie.

Il faut un instant s'apercevoir de ce que signifie ce conflit, de ce qui le rend particulièrement aigu, dans une perspective humaniste centrée sur le Moi, il n'y a qu'à observer les phénomènes même pour s'en apercevoir. Mais d'un autre côté, pour en comprendre bien la raison, je crois qu'il faut aller un tout petit peu plus loin. Et ce n'est pas pour rien que nous chercherons la référence dans les données anthropologiques, qui sont celles qui ont été mises en valeur particulièrement par l'œuvre d'un Levi-Strauss, quand il nous montre ce quelque chose de particulier dans la structure de l'alliance, sur lequel toute son œuvre met fortement l'accent, qui est que la femme y est objet. Radicalement, dans le fondement, le départ de l'alliance comme telle, tout ce que l'analyse des structures élémentaires qui s'expriment de la parenté nous induit à penser ça. C'est un fait d'analyse, d'analyse des faits. Quand nous prenons les structures élémentaires, vous savez que ces structures élémentaires sont naturellement le plus compliqué, et qu'inversement celles que nous appellerons complexes se présen-

teront en apparence comme les plus simples au milieu desquelles nous vivons, et nous nous croyons libres dans notre choix du partenaire, à savoir dans notre choix conjugal, n'importe qui peut se marier avec n'importe qui c'est une illusion profonde, au milieu de laquelle nous vivons, parce que rien à cet égard n'est inscrit dans les lois. Il est inscrit d'ailleurs même exactement le contraire. Ce qui ne veut pas dire qu'en pratique la sous-jacence de quelque chose de beaucoup plus subtil ne dirige ce choix, introduisant des éléments préférentiels qui pour être voilés, occultés, n'en sont pas moins essentiels. L'intérêt des structures dites élémentaires est qu'elles nous montrent dans toutes ses complications la structure de ses éléments préférentiels.

Si on étudie avec soin *Les structures élémentaires* de Levi-Strauss, je sais que vous êtes plutôt encore sur la voie des résolutions que celle d'un dépouillement sérieux de cet ouvrage capital, on s'aperçoit pourquoi et comment c'est la seule démonstration véritablement valable de ce que les femmes dans l'introduction de l'alliance — si essentielle, puisque c'est elle qui définit l'ordre culturel comme tel, par opposition à l'ordre naturel — dans l'introduction de l'alliance dans la nature humaine, la femme se manifeste comme objet, comme objet d'échange et précisément au même titre, si on peut dire que la parole, pour autant que la parole est également originellement l'objet de l'échange fondamental dans la société, et quels que soient les biens, les qualités et les statuts qui se transmettent par la voie matrilinéaire, quelles que soient les autorités aussi que peut revêtir un ordre dit pour cette raison matriarcal, l'ordre symbolique, dans son fonctionnement originel, basal, initial, est androcentrique. C'est un fait. C'est un fait, et qui, bien entendu, n'a pas manqué, au cours de l'histoire, de recevoir toutes sortes de correctifs, mais dont le caractère fondamental, à être négligé, nous empêche de comprendre toutes sortes de choses et, en particulier, la position tout à fait particulière, dissymétrique dans les liens amoureux, et tout spécialement dans sa forme socialisée la plus éminente, à savoir le lien conjugal, la position dissymétrique de la femme.

Si ces choses étaient vues à leur niveau, et avec quelque rigueur, beaucoup de fantômes qui s'établissent sur d'autres plans, faute de les comprendre sur le plan où ils doivent être compris, seraient du même coup dissipés. Il est certain que dans cette perspective, j'entends le pacte conjugal, dans sa forme pleine, dans sa forme accomplie, et il ne faut pas croire que je dise là quelque chose de vague, il y a quelques références à l'histoire qui sont extrêmement importantes. La notion moderne que nous avons du mariage, comme d'un pacte de consentement mutuel, est assurément une nouveauté introduite par la perspective d'une religion de salut, donnant une prévalence à l'âme individuelle, et qui en réalité recouvre et masque la structure initiale donnée dans le caractère primitivement

sacré du mariage. Il est tout à fait impossible de comprendre l'histoire de cette institution, qui actuellement se révèle sous sa forme ramassée, si je puis dire, où certains de ses traits sont si solides et si tenaces, que nous ne sommes pas prêts avec les révolutions sociales d'en voir s'effacer la prévalence et la signification.

Il faut bien voir qu'au cours de l'histoire il y a eu toujours, dans cet ordre, deux contrats, d'une nature très différente, chez les romains, par exemple, le mariage des gens qui ont un nom, et qui en est vraiment un, des patriciens, des nobles, — *innobiles* voulant dire exactement ceux qui n'ont pas de nom —, le mariage des patriciens a justement ce caractère hautement symbolique, qui lui est assuré d'ailleurs par des cérémonies d'une nature spéciale. Je ne veux pas entrer dans les détails, ni vous faire la description de la *confarreatio* qui montre la différence du mariage essentielle au sens plein de ceux qui existent, au sens symbolique, et de ceux qui ne sont que ceux de la plèbe, pour lesquels existe aussi une sorte de mariage, lequel n'est fondé essentiellement sur rien du tout dans cette perspective et qui constitue ce que techniquement la société romaine appelle le concubinat. A remarquer que les institutions du concubinat, fondées sur le contrat mutuel, sont exactement celles qui, à partir d'un certain flottement de la société se généralisent et on voit même, dans les derniers temps de l'histoire romaine, le concubinat s'établir dans les hautes sphères. A quelles fins ? Afin de maintenir indépendants les statuts sociaux et tout spécialement les statuts quant aux biens des partenaires. Autrement dit, c'est à partir du moment où la femme s'émancipe, où la femme comme telle a droit de posséder, où la femme devient un individu dans la société, que les fonctions du mariage et leur signification s'abrasent et que viennent à se confondre, à converger, les deux fonctions originelles tellement différentes qu'a eues le mariage selon le niveau social de ceux auxquels cette institution s'adresse.

Tout ceci pour situer, en quelque sorte, les piquets du décor au milieu duquel notre question d'aujourd'hui est soulevée. Que fondamentalement la femme, dans le pacte symbolique du mariage, soit introduite comme objet d'échange entre — je ne dirai pas les hommes, bien que ce soit les hommes qui en soient effectivement les supports — entre les lignées, et entre des lignées fondamentalement androcentriques, justement en ceci que le point de perspective qui permet de comprendre les diverses structures élémentaires, à savoir comment circule, à travers les lignées, cet objet d'échange que sont les femmes, se révèle à l'expérience prendre leur point pivot dans une perspective androcentrique comme telle, ce qui donne toujours, même quand la structure est secondairement prise dans les ascendances matrilinéaires ou matriarcales, le caractère primitif, primordial à une perspective patriarcale.

Eh bien, la femme comme telle ne peut se sentir, dans cet ordre symbolique,

qu'en quelque sorte engagée, elle-même, comme objet dans quelque chose qui la transcende, dans un ordre d'échange où elle est objet, et c'est bien ce qui fait le caractère fondamentalement conflictuel, je dirai sans issue, de sa position, puisque cet ordre symbolique littéralement la soumet, la transcende. Et c'est à la lumière de ceci que nous pouvons comprendre la signification du commentaire proudhonien, c'est-à-dire que ce *tous les hommes* dont il s'agit, c'est ici l'homme universel qui est à la fois l'homme le plus concret et le plus transcendant. Cela ne veut rien dire d'autre que cette impasse infligée par sa fonction particulière dans l'ordre symbolique, cette impasse où la femme est en quelque sorte poussée. Il y a pour elle quelque chose d'insurmontable, disons d'inacceptable dans le fait qu'elle soit mise en position d'objet dans cet ordre symbolique et c'est précisément en tant que cet ordre symbolique, auquel elle est d'autre part par son humanité toute entière intégrée, toute entière soumise aussi bien que l'homme, c'est bien parce qu'il y a là quelque chose qui pour elle est inaccessible et qui la domine, qui la met dans un rapport de second degré par rapport à cet ordre symbolique, qu'intervient, que doit forcément intervenir — sauf conflit, bien entendu, c'est le conflit qui intervient toujours — cette incarnation du dieu dans l'homme, ou de l'homme dans le dieu, et qui fait que c'est à quelque chose de transcendant qu'elle se trouve soumise, ou qu'il faut qu'elle se trouve soumise, pour que sa position soit autre chose que conflictuelle.

En d'autres termes, si ça n'est pas, disons, à un dieu, ou à l'ordre d'un dieu, que la femme dans cette forme fondamentalement primitive du mariage est donnée et se donne, ce ne peut être — bien entendu, c'est ce qui arrive, car nous ne sommes pas, et depuis longtemps, de taille à incarner les dieux — qu'elle est soumise à toutes les formes de dégradation imaginaire de cette relation fondamentale, à savoir au premier plan dans les périodes encore dues à ce qu'on appelle un maître, c'était la grande période de la revendication des femmes, la femme n'est pas un objet de possession. Comment se fait-il que l'adultère soit puni de façon si dissymétrique ? Sommes-nous des esclaves ?. Avec quelques progrès, nous en sommes arrivés au stade du rival, c'est bien entendu un rapport du mode imaginaire fondamental, dont il ne faut pas croire que notre société, à travers l'émancipation des dites femmes, ait le privilège. Cette rivalité la plus directe entre les hommes et les femmes est éternelle ; elle s'est établie dans son style fondamental dans les rapports conjugaux, mettant au premier plan ce qu'on appelle le thème de la lutte sexuelle, dont il n'y a vraiment que quelques psychanalystes allemands pour s'imaginer que c'est une caractéristique de notre époque. Quand vous aurez lu Tite-Live et que vous saurez à cette époque le bruit que fit dans Rome un formidable procès d'empoisonnement, d'où il ressortait que dans toutes les familles patriciennes il était régulier que les

femmes empoisonnent leurs maris et ils tombaient à la pelle, parce que ça durait depuis quelques années. La révolte féminine n'est pas une chose qui date d'hier.

Et puis, il y a une troisième étape. Du maître à l'esclave et au rival, il n'y a qu'un pas, dialectique, c'est la même chose, les rapports de maître à esclave sont essentiellement réversibles, et qui est en rapport de maître peut aussi bien voir s'établir très vite sa dépendance par rapport à son esclave. Nous en sommes d'ailleurs de nos jours à une nouvelle nuance, grâce à l'introduction des notions psychanalytiques. Le mari est devenu l'enfant, depuis quelque temps, on apprend aux femmes à le bien traiter. Dans cette voie, la boucle est bouclée. Nous retournons à l'état de nature. C'est la conception que certains se font de l'intervention propre de la psychanalyse dans ce qu'on appelle les relations humaines, et qui, se propageant par toutes sortes de masques médiats, apprend aux uns et aux autres, aux femmes et aux hommes, comment se comporter pour qu'il y ait la paix à la maison. La véritable solution là-dedans c'est que la femme joue le rôle de mère, et l'homme le rôle d'enfant. Nous trouverons là des rapports essentiellement harmonieux. C'est une solution de cet élément conflictuel. Nous sommes peut-être ici pour suggérer que ce n'est peut-être pas non plus pour ça que l'analyse a donné son inspiration à la propagande des *human relations*.

Ceci étant dit, nous n'avons pas tout de même à nous surprendre que le mythe antique si riche, si d'ailleurs polyvalent, si énigmatique — on peut donner mille interprétations au mythe d'Amphitryon — se soit aperçu qu'en somme, pour que la situation soit tenable, il faut toujours que la position soit triangulaire, même dans le couple, et que pour qu'il tienne sur le plan humain, il faut effectivement qu'un dieu soit là. C'est ça, je pense, le sens profond du mythe d'Amphitryon. Et il peut peut-être nous donner quelque vacillation. Mais je vous assure que c'est bien tout de même à cet homme universel, à cet homme voilé, dont tout idéal n'est que le substitut idolâtrique, que peut aller l'amour, ce fameux amour génital dont nous faisons nos dimanches et mille gorges-chaudes, mais dont il suffit de savoir en quelle impasse il engage tous les auteurs. Je vous prie de relire ce qu'a écrit là-dessus M. Balint, pour vous apercevoir que justement, dans la mesure où les dits auteurs sont un peu rigoureux, expérimentaux, ils aboutissent strictement à la conclusion que ce fameux amour génital n'est absolument rien du tout. Car M. Balint, que je prends comme exemple, il n'est pas le seul à avoir montré ce discernement, l'amour génital, dernière nouvelle, celle d'une expérience assez rigoureuse dans l'analyse, se révèle absolument inassimilable à une unité, celle-ci est conçue comme étant le fruit d'une maturation instinctuelle. Il aboutit strictement à la conclusion suivante, que je vous rappelle comme conclusion des articles de Balint, que dans la

mesure où il est lié justement à une position duelle, à savoir que le tiers, la parole, le dieu, tout ce dont je vous parle, est éliminé, on aboutit à ceci que pour constituer l'amour génital il faut montrer, en deux morceaux, primo, l'acte génital qui, comme chacun sait, ne dure pas longtemps, c'est bon mais ça ne dure pas ! et ça n'établit absolument rien du tout, et secundo, de l'autre côté, la tendresse, dont on reconnaît que ses origines sont prégénitales. Telle est la conclusion à laquelle, dans la perspective duelle de la maturation instinctuelle, aboutissent les esprits les plus honnêtes, dans la perspective d'une certaine dialectique psychanalytique, qui est celle qui s'impose à soi-même, dans toute la mesure où on reste dans la relation duelle pour y établir la norme des rapports humains.

Eh bien, c'est là toute l'interprétation. Je crois qu'il fallait que j'y insiste un petit peu, pour rappeler quelques vérités premières, même pour ceux à qui elles sont familières, ce n'est jamais inutile ; pour ceux qui viennent pour la première fois, ça peut peut-être les surprendre dans leur foi naïve aux merveilles de la psychanalyse, mais il n'est pas mauvais qu'on leur apprenne que nous avons ici quelque discernement par rapport à ce qu'on peut attendre des fruits harmonieux d'une situation qui n'est pas harmonieuse en tant que telle, qui est fondamentalement conflictuelle. C'est la destinée humaine, et ce n'est qu'à partir de là qu'on peut s'avancer dans d'autres choses que dans des mythes. Eh bien, après vous avoir rappelé ce plan, cette question fondamentale, qui est posée par le mythe d'Amphitryon, nous allons voir de quoi il retourne dans Plaute et dans Molière.

Je puis vous dire, c'est un fait, c'est comme ça, c'est comme pour l'instauration de l'androcentrisme de l'ordre symbolique, c'est un fait que c'est Plaute qui a introduit Sosie. Il n'y avait pas de Sosie dans le mythe d'Amphitryon, les mythes grecs ne sont pas moïques, mais par contre les Moi existent, et il y a un endroit où les Moi ont tout naturellement la parole, c'est la comédie. C'est pour ça que c'est essentiel que ce soit un poète comique, ce qui ne veut pas dire du tout un poète drôle, je pense que certains d'entre vous ont déjà réfléchi sur ce point, qui introduise cette nouveauté essentielle, désormais inséparable du mythe d'Amphitryon, Sosie. Sosie, c'est le Moi. C'est à savoir comment se comporte l'homme dans cette grande scène par où il participe d'une façon, je dois dire singulière, au banquet des dieux, celle qui l'excise toujours un peu de sa propre jouissance, comment un Moi comme ça, un brave petit Moi de petit bonhomme comme vous et moi, se comporte dans la vie de tous les jours et si ce côté irrésistiblement comique qui est au fond, après tout, ce qui n'a pas cessé de nourrir le théâtre depuis, il s'agit toujours en fin de compte de ça, de moi, de toi, et de l'autre. Eh bien, comment se comporte le Moi en question ? C'est véri-

tablement exemplaire, que la première fois que le Moi surgit au niveau de ce drame essentiel, il se rencontre soi-même à la porte, sous la forme justement de ce qui est devenu pour l'éternité, *ad aeternum*, Sosie, l'autre moi.

Je vais vous faire quelques petits bouts de lecture. Il faut quand même avoir ça dans l'oreille. La première fois que le Moi apparaît, il rencontre le Moi. Et qui, moi ? Moi, qui te fous dehors ! Et c'est de cela qu'il s'agit. C'est en cela que la comédie d'Amphitryon est véritablement exemplaire, et il suffit de piquer deci, de-là pour s'apercevoir combien les formes même du style et du langage ont montré que ceux qui ont introduit ce personnage fondamental savaient de quoi il s'agissait. Cette pièce de Plaute, par exemple, qui est la première fois que monte sur la scène ce personnage essentiel, Sosie, se passe sous la forme d'un dialogue dans la nuit, dont vous pourrez apprécier, je vous y renvoie, je ne vais pas vous lire tout le texte latin, le caractère tout à fait saisissant, et, c'est bien le cas de le dire, dans un usage du mot qu'il faut mettre entre guillemets, le caractère symbolique.

Ces personnages jouent selon une tradition — si souvent si mal soutenue dans le jeu des acteurs — de l'*a parte*, qui fait que deux personnages sont ensemble, sur la scène, et se tiennent des propos dont chacun vaut par le caractère d'écho ou de quiproquo, ce qui est la même chose, qu'il prend dans les propos que l'autre tient indépendamment. C'est quelque chose qui, faute d'un jeu suffisant, nous paraît maintenant bien artificiel. Mais ce n'est pas du tout par hasard que c'est essentiel à la comédie classique. Là, elle est portée à son suprême degré. Et je ne pouvais manquer d'y penser l'autre jour en assistant au théâtre chinois, à ce qui est porté au suprême degré dans un côté manifesté dans le geste, qui fait que ces gens parlent chinois, et vous n'en êtes pas moins saisis par tout ce qu'ils vous montrent. C'est en effet une grande tradition de ce théâtre tout à fait spécialement spectaculaire au point d'en être acrobatique, de voir comment, pendant plus d'un quart d'heure, on a l'impression que ça dure des heures, deux personnages peuvent se déplacer sur la même scène en nous donnant vraiment le sentiment d'être dans deux espaces différents, c'est-à-dire chacun dans une obscurité totale, et avec quelle adresse et quelles ressources et multiplicités ingénieuses, ils peuvent passer littéralement les uns au travers des autres. Car c'est cela qui nous est démontré, que l'espace imaginaire est là, devant nous. Ces êtres s'atteignent à chaque instant par un geste qui ne saurait manquer l'adversaire et néanmoins l'évite, parce qu'il s'est trouvé qu'il est déjà ailleurs. Et cette démonstration vraiment sensationnelle, qui suggère à la fois le caractère miraginaire de l'espace, imaginaire comme tel, et le fait que c'est là la caractéristique du plan symbolique, qu'il n'y a jamais de rencontre qui soit un choc, est quelque chose qui est bien destiné à vous ouvrir l'esprit sur une cer-

taine dimension démonstrative du drame classique, du drame comme tel. C'est bien en effet quelque chose comme ceci qui se produit toujours, et spécialement la première fois qu'intervient sur la scène classique, Sosie.

Sosie arrive et rencontre Sosie. Le dialogue qui s'établit entre eux mérite d'être pris.

*« – Qui va là ?*
*– Moi*
*– Qui, moi ?*
*– Moi.*
*– Courage Sosie* — se dit-il à lui-même, car celui-là, bien entendu, c'est le vrai, il n'est pas tranquille —. *Quel est ton sort ?*
*– D'être homme et de parler* — voilà quelqu'un qui n'avait pas été aux séminaires, mais qui a la marque de fabrique —.
*– Es-tu maître ou valet ?*
*– Comme il me prend envie. »*

Ça, c'est tiré directement de Plaute, c'est une très jolie définition du Moi : « Es-tu maître ou valet ? – Comme il me prend envie ».

*« – Où s'adressent tes pas ?*
*– Où j'ai dessein d'aller »*

Et puis, ça continue :

*« – « Ah ceci me déplaît.*
*– j'en ai l'âme ravie »,*

dit l'imbécile, qui s'attend naturellement à recevoir une tripotée et fait déjà le faraud.

Il faut retrouver ce dialogue essentiel aux différentes étapes de la comédie. Elle n'est jamais décevante, et ce dont il s'agit, nous allons tâcher maintenant de la mettre en valeur. C'est la même chose en latin que ce que Molière a calqué en français, à savoir la position fondamentale du Moi en face de son image et de son reflet, que cette inversibilité immédiate de la position de maître et de valet.

Je vous signale que c'est dans ce texte que nous pouvons trouver une confirmation de la signification stricte qui est celle que j'ai donnée, au moins à certains d'entre vous, au terme *fides,* comme étant équivalent du terme parole donnée. *Tuae fidei credo*, je crois en ta parole. Il s'agit exactement de cela au moment où Mercure commence à diminuer ses coups, et il s'agit qu'on s'explique, et Mercure prend l'engagement, quoique l'autre dise, de ne pas lui

retomber dessus. C'est à ce moment là que Sosie dit, je crois en ta parole. *Fides*, en latin ne veut pas dire autre chose que la parole donnée. Ceci a une valeur rétrospective, par rapport à nos propos d'ici. L'*innobilis* de tout à l'heure, l'homme sans nom, est également un terme que vous trouverez dans le texte latin.

En somme, de quoi s'agit-il ? Vous savez combien c'est un des thèmes les plus désopilants de l'entrée de Sosie. Car dans la pièce de Molière il vient tout à fait au premier plan ; je dirai même qu'il ne s'agit que de lui, c'est lui qui ouvre la scène, tout de suite après le dialogue de Mercure qui prépare la nuit de Jupiter. Sosie arrive avec une lanterne. Tâchons de voir la signification psychologique de ce drame, et faisons, selon une tradition qui est justement celle de la pratique que nous tendons à critiquer, de voir les éléments du drame comme incarnation des personnages intérieurs.

Le Sosie arrive, brave petit Sosie, avec la victoire de son maître. Il vient se faire entendre d'Alcmène, comme la scène désopilante dont je vous parle, où il se prépare à en raconter. Il pose la lanterne et il dit : « Voilà Alcmène ». Et il commence à lui raconter les prouesses de son maître. En somme, c'est l'homme qui s'imagine que l'objet de son désir, la paix de sa jouissance, dépend de ses mérites ; c'est l'homme du Surmoi. C'est l'homme qui éternellement veut s'élever à la dignité des idéaux du père, du maître, de tout ce que vous voudrez, et qu'il croit qu'avec ça il va atteindre ce qu'il cherche, à savoir l'objet de son désir. S'il y a quelque chose qui caractérise cette pièce, c'est que jamais Sosie ne parviendra à se faire entendre d'Alcmène. Et la raison pour laquelle il ne parviendra jamais à se faire entendre d'Alcmène est inscrite dans le texte. C'est parce que la nature même du Moi, son rapport fondamental au monde est de trouver toujours en face de lui son reflet, et son reflet qui comme tel le dépossède de tout ce qu'il peut songer à atteindre lui-même, en tant qu'il est moi, il rencontre cette sorte d'ombre, de reflet, d'image qui est à la fois de rival, de maître, d'esclave à l'occasion, si l'on veut, mais assurément quelque chose qui le sépare essentiellement de ce dont il s'agit, à savoir de la reconnaissance du désir comme tel.

Ici, se produit l'intervention de quoi ? Du maître réel, de celui qui est pour Sosie son répondant, ses mérites, qui est ce pour quoi il est de la maison. Le texte latin là-dessus a des formules extrêmement saisissantes, au cours de ce dialogue impayable, au cours duquel Mercure, à force de coups, force Sosie à abandonner sa propre identité, à renoncer à son propre nom, comme Galilée dira : « Et quand même la terre tourne ! », il y revient sans cesse : « Pourtant je suis Sosie ». Et il a cette merveilleuse parole : « Par Pollux, *tu me alionabis non quam*, tu ne me feras jamais autre, *qui noster sum* ». Vous voyez là l'aliénation

est là, jusque dans le texte latin ; et l'intervention du *noster* : « Car enfin je suis ici si je suis nôtre ». L'appui du Moi, ou le dernier appui du Moi au niveau de Plaute, nous le retrouvons qu'à peine, quoiqu'indiqué, dans Molière. C'est qu'il se rattache à tout cet ordre, à toute cette appartenance au fait que son maître est un grand général. Et on voit bien combien le Moi est à l'abri du nous.

Quand l'Amphitryon, le maître, va arriver, qu'est-ce que nous voyons ? Celui qui va rétablir l'ordre, celui qui va se faire entendre ? Le remarquable de cette pièce est justement ceci qu'Amphitryon sera aussi flou et aussi dupé, aussi égaré que Sosie lui-même. Mais en tout cas une chose à laquelle il ne comprend absolument rien, c'est tout ce que lui raconte Sosie, c'est à savoir qu'il a rencontré un autre moi. Dans le texte latin, ceci est tout à fait saisissant. Dans le texte de Molière, l'accent vaut la peine d'en être retrouvé.

*« – Comment donc, à quelle patience faut-il que je m'escorte.*
*– Mais enfin n'es-tu pas entré dans la maison ?*
*– Bon, entré.*
*– Et de quelle sorte ?*
*– Comment donc, avec un bâton dans mon dos.*
*…*
*– Et qui, moi ? Toi, te battre ?*
*– Non pas le Moi d'ici mais le moi du logis qui frappe*
*…*
*– J'en ai reçu les témoignages,*
*– Et ce diable de Moi m'a rossé comme il faut*
*…*
*– Moi, vous dis-je*
*– Qui moi ?*
*– Ce Moi qui m'a roué de coups. »*

C'est précisément quand intervient Amphitryon, dont vous allez voir tout de même pour nous quelle est la valeur scénante, c'est qu'Amphitryon ne fait qu'ajouter aux coups que reçoit le malheureux Sosie. En d'autres termes, Amphitryon, lui, analyse son transfert négatif. Il lui apprend ce qu'un Moi doit être. Il le nourrit, lui aussi, il le nourrit de coups. Il lui explique comment il faut qu'il réintègre en son Moi ses propriétés du Moi. Les scènes sont piquantes et inénarrables. Je pourrais multiplier les choix et les exemples montrant cette contradiction qui intervient chez le sujet entre, toujours la même chose, le plan symbolique et le plan réel. C'est qu'effectivement Sosie est venu à douter d'être moi. Et quand est-il venu à en douter ? Quand Mercure lui raconte quelque

chose de très spécial, ce qu'il a fait au moment où personne ne le voyait. Étonné de ce que Mercure lui révèle sur son propre comportement Sosie :

*« – Et quoi, je commence à douter tout de bon. »*

Il commence déjà à céder un morceau. Dans le latin, c'est fort remarquable également, *comme je reconnais ma propre image, que j'ai souvent vue dans le miroir, in speculum*, dit-il. Et il fait toute l'énumération des caractéristiques symboliques, historiques, comme dans Molière, bien entendu, mais quand même la contradiction éclate. Elle est aussi sur le plan imaginaire, c'est-à-dire e*quidem certo idem qui semper fuit*, *je suis quand même le même qui a toujours été*. Et là, appel aux éléments imaginaires de familiarité avec les dieux, *j'ai quand même déjà vu cette maison, c'est bien la même* », tout le recours qui est celui où se déplace le plan de l'analyse, de la certitude intuitive liée à quelque chose dont nous avons aussi à l'occasion le caractère trompeur lié au caractère de déjà vu, de déjà éprouvé, qui est quelque chose qui est tellement susceptible de discorder que bien des fois ce sont des conflits de ce déjà vu, déjà reconnu, déjà éprouvé, avec les certitudes qui se dégagent de la remémoration et de l'histoire que comment, à s'introduire ces phénomènes de la dépersonnalisation, où certains verront obligatoirement des signes prémonitoires de la désintégration, alors qu'il n'est nullement nécessaire d'être prédisposé à la psychose pour avoir mille fois éprouvé des sentiments semblables, que c'est justement dans la relation du symbolique à l'imaginaire qu'en tiennent le ressort et la signification.

Eh bien, voici, au niveau de la rencontre d'Amphitryon et de Sosie, au moment où Sosie affirme son désarroi, sa dépossession et au moment où Amphitryon lui fait, je dirai, une psychothérapie de soutien, nous n'allons quand même pas mettre Amphitryon dans la position du psychanalyste, nous nous contenterons simplement de dire qu'il peut quand même en être le symbolique, pour autant que le psychanalyste, dans une certaine posture, celle du schéma que je vous exposai la dernière fois, a bien, par rapport à son objet, si tant est que l'objet de son amour, sa princesse lointaine, ce soit la psychanalyse, a bien la position fondamentalement exilée, disons, pour être poli, qui est celle d'Amphitryon devant sa propre porte. Ce qui est grave, ce n'est pas cette sorte de cocuage spirituel, qu'il en soit la victime, c'est que la victime, d'ailleurs, en est son patient, c'est-à-dire que tout un chacun, et Dieu sait que j'en ai eu là-dessus des témoignages, croit avoir atteint le fin fonds de l'expérience analytique pour avoir eu, au cours de son analyse, quelques fantasmes, *Verliebtheit* d'énamouration pour la personne qui, chez son analyste, lui ouvre la porte, ce qui n'est pas un témoignage qu'il est rare d'entendre, encore qu'ici je fasse allu-

sion à quelques cas très particuliers. Le sujet sera dans sa rencontre avec la prétendue expérience analytique fondamentalement dépossédé et foulé.

Autrement dit, pour prendre le schéma que j'avais laissé en plan, suspendu, la dernière fois, ce dont il s'agit c'est que le sujet, par rapport au mur du langage, par rapport à ce Moi, voit ce Moi au-delà de lui même, parmi tous les autres objets, et il s'agit de savoir quelle est la conception que l'analyste se fait de son rôle. La conception que l'analyste se fait de son rôle est essentiellement ceci que la parole, pour autant que dans le dialogue commun, dans le monde du langage établi, dans le monde du malentendu communément reçu, la parole va d'un sujet qui ne sait pas ce qu'il dit — car à tout instant le seul fait que nous parlons prouve que nous ne le savons pas — c'est bien là le fondement même de l'analyse, que nous en disons mille fois plus qu'il n'en faut pour faire couper la tête. Ce que nous disons, nous ne le savons pas. Mais nous l'adressons à quelqu'un. Et c'est dans la mesure où nous l'adressons à quelqu'un, quelqu'un qui est miraginaire, pourvu d'un Moi, et à ce Moi comme tel nous avons l'illusion, en raison de la propagation de la parole en ligne droite, dont je vous parlai la dernière fois, que cette parole vient de quelque part qui est là, où nous situons, de façon privilégiée, notre propre Moi qui à juste titre est séparé, sur ce schéma, de tous les autres moi.

[Schéma manquant]:

Car, comme le fait quelque part remarquer Giraudoux dans son Amphitryon à lui, au moment où Jupiter essaie de savoir de Mercure à peu près ce que sont les hommes, il lui dit entre autre que *l'homme est ce personnage qui se demande tout le temps s'il existe*, il a bien raison, d'ailleurs, et il n'a qu'un tort c'est de se répondre oui pour lui-même. Tout au moins de cela il en est bien sûr et en effet la position privilégiée du Moi par rapport à tous les autres, le seul dont l'homme soit véritablement bien sûr qu'il existe quand il s'interroge, et Dieu sait qu'il s'interroge, fondamentalement, il est là, tout seul. Et c'est parce que c'est à ce niveau-là, au niveau du Moi de l'autre qu'est reçue la parole, que le sujet entretient la douce illusion que ce Moi est ici dans cette position unique.

Comme je vous l'ai indiqué et expliqué, tout est là, à savoir si l'analyste conçoit qu'il faut répondre de là, qu'il doit entériner cette fonction du Moi, qui est précisément celle par laquelle le sujet est dépossédé de lui-même, s'il doit simplement lui dire, rentre dans ton Moi, ou plutôt, fais-y rentrer tout ce que tu en laisses échapper, reconstitue-toi ces abatis que tu a numérotés quand tu étais en présence de l'autre Sosie, maintenant, réintègre-les, mange-les. Et, comme maintenant la théorie introjective rassemble, reconstitue-toi dans la plé-

nitude de ces pulsions et de ces instincts qui sont ceux que tu méconnais et que tu ignores, en d'autres termes, par toute une série d'interventions, quelles qu'elles soient, qui sont les interventions du type duel, l'introduction des catégories du monde, de la perspective objectale de l'analyste dans la reconstitution du sujet. Ou bien si, au contraire, ce dont il s'agit c'est que le sujet apprenne ce qui parle de là S, et, pour savoir ce qui parle de là, s'aperçoive du paradoxe, du caractère fondamentalement imaginaire de ce qui se passe, de ce qui se dit à partir de là, S' quand est évoqué, comme tel, l'Autre, A, absolu, qui est toujours là le transcendant qu'il y a dans le langage chaque fois qu'une parole tente d'être émise.

Il y a un cas tout à fait concret qui est celui de l'obsédé. Ce qu'il y a chez l'obsédé c'est au maximum cette incidence du Moi en tant qu'elle est mortelle. Ce qu'il y a derrière l'obsédé, c'est non pas, comme vous le disent certains théoriciens, le danger de la folie, c'est-à-dire le symbole déchaîné comme tel, le sujet schizoïde, le sujet qui parle en quelque sorte au niveau de ses pulsions, l'aliénation fondamentale du Moi, ce n'est pas du tout cela, dont il s'agit. C'est le Moi en tant qu'il porte en lui-même cette dépossession, c'est la mort imaginaire. Si l'obsédé se mortifie, c'est parce qu'en tant qu'il s'attache plus qu'un autre névrosé à son Moi, il est justement dans cette mesure même plus aliéné à lui-même qu'un autre. Et pourquoi ? C'est le pourquoi qui est important, le fait est tout à fait évident. L'obsédé dans tout ce qu'il vous raconte est toujours un autre, quelques sentiments qu'il vous apporte, c'est toujours ceux d'un autre que lui-même. Cette objectalisation de lui-même ça n'est pas, comme on le dit, par un penchant ou un don plus introspectif, plus analytique qu'un autre, c'est dans la mesure même où il évite son propre désir, où tout désir dans lequel, fût-ce même apparemment, il s'engage, il le présentera typiquement comme le désir de cet autre lui-même qu'est son Moi. Et donc n'est-ce pas abonder dans son sens que de penser à renforcer son Moi, que de penser à lui permettre ses diverses pulsions, et son oralité, et son analité, et son stade oral tardif et son stade anal primaire, de lui apprendre à reconnaître ce qu'il veut, c'est-à-dire, ce qu'on sait bien entendu depuis le départ, la destruction de l'autre, et comment cela ne serait-il pas la destruction de l'autre, puisque c'est ce dont il s'agit, puisqu'il s'agit de la destruction de lui-même, ce qui est exactement la même chose ?

Avant toutes choses, avant de lui permettre de reconnaître toute cette fondamentale agressivité qu'il disperse sur le monde, qu'il réfracte sur le monde et qui pour lui littéralement structure toutes les relations objectales, il faut lui faire comprendre d'abord et avant tout pourquoi il en est ainsi, à savoir qu'elle est la fonction de ce rapport mortel avec lui-même qui est le sien, qui fait que d'avance, dès que quelque chose sera un sentiment qui est le sien, il commencera par

l'annuler comme tel, par dire qu'il n'y tient pas, que ça n'est pas pour lui tellement de chose. Vous pouvez exactement noter, par un rapport inverse, la valabilité, l'accent de doute, si l'obsédé vous dit qu'il ne tient pas à quelque chose ou à quelqu'un, vous pouvez penser que c'est quelque chose qui lui tient à cœur et inversement s'il s'exprime avec la plus grande froideur, c'est là où ses intérêts sont engagés au maximum.

Qu'est-ce à dire, c'est que la première chose que nous avons à faire vis-à-vis de l'obsédé, ce n'est pas de lui faire se reconnaître lui-même dans cette image décomposée qu'il nous présente de lui-même sous la forme plus ou moins épanouie, dégradée, relâchée de ses pulsions agressives, ce n'est pas dans ce rapport duel avec lui-même qu'est la clé de la cure. Bien entendu, c'est essentiel ! Mais si cette interprétation de son rapport mortel à lui-même peut avoir une portée, c'est dans la mesure où vous lui faites comprendre la fonction. Ce n'est pas à lui-même ni réellement qu'il est mort ; il est mort pour qui ? Pour celui qui est son maître. Nous venons de l'expliquer, de le dire. Mais, par rapport à quoi ? Par rapport à l'objet de sa jouissance. Mais, d'autre part, s'il est mort, ou s'il se présente comme tel, il n'est donc plus là, c'est-à-dire que c'est un autre que lui qui a un maître et lui-même inversement a un autre maître. C'est pour ça qu'il est toujours ailleurs et qu'en tant que désirant il se dédouble indéfiniment en une série de personnages dont les Fairbairn, par exemple, ou personnages de cette lignée, font la découverte émerveillée, à savoir qu'il y a beaucoup plus que les trois personnages dont nous parle Freud, à l'intérieur de la psychologie du sujet, *id, superego,* ou *ego* ; il y a toujours au moins deux autres, qui apparaissent dans les coins, vous trouverez ça dans Fairbairn, dont je vous conseille la lecture. Mais assurément on peut encore en trouver d'autres, comme dans une glace avec tain, si vous regardez attentivement, il n'y a pas seulement une image, mais une seconde, qui se dédouble, et si le tain est assez épais vous vous apercevrez qu'il y en a une dizaine, une vingtaine, une infinité. C'est exactement la même chose qui se passe, dans la mesure où le sujet s'annule, se mortifie devant son maître, il est encore un autre, puisqu'il est toujours là, un autre avec un autre maître et un autre esclave etc. De même, pour l'objet de son désir, pour y consentir, il introduit en lui le danger essentiel de son rapport avec l'autre, l'objet de son désir, comme je l'ai introduit dans le commentaire de *L'homme aux rats* et aussi bien comme j'ai tiré de […] et rapproché du roman de Goethe lui-même, le dédoublement automatique de l'objet du désir, de l'objet d'amour dans les rapports de l'obsédé est quelque chose qui est absolument fondamental. Il faut en effet que ce à quoi il tient soit toujours autre, car s'il le reconnaissait vraiment pour tel, il serait guéri.

En d'autres termes, contrairement à ce qu'on nous dit dans une certaine

théorie analytique, ce que le sujet doit viser, ce qui est l'essentiel du progrès de l'analyse, ça n'est pas par la voie du maintien, comme on nous l'affirme, d'une espèce d'auto-observation, qui serait fondée sur ce fameux *splitting* du dédoublement de l'ego qui serait fondamental dans la situation analytique, ceci ne fait que perpétuer la relation fondamentalement ambiguë du Moi. Ce qu'il doit apprendre dans l'analyse, ça n'est certes pas par la voie d'une observation, qui sera toujours une observation d'observation et ainsi de suite, que ça doit progresser, il doit apprendre que dans cette parole qui manque toujours son but S', pour autant que dans l'analyse il a à s'apercevoir qu'elle se passe quelque part au-delà mais qu'elle ne rencontre plus rien, sinon l'Autre absolu, qu'il ne sait pas reconnaître. C'est progressivement qu'il doit réintégrer en lui cette parole, c'est-à-dire parler enfin à l'Autre absolu de là où il est, de là où son Moi doit se réaliser, en réintégrant vers lui toute la décomposition paranoïde de ses pulsions au milieu desquelles ça n'est pas assez dire qu'il ne se reconnaît pas, c'est dire que fondamentalement en tant que Moi il les méconnaît.

En d'autres termes, ce que Sosie a à apprendre, ça n'est pas qu'il n'a jamais rencontré son Sosie, c'est tout à fait vrai qu'il l'a rencontré. Il a à apprendre qu'il est Amphitryon, et que c'est justement parce qu'il est Amphitryon, à savoir le monsieur plein de gloire, à savoir un monsieur qui ne comprend rien à rien, qui croit qu'il suffit d'être un général victorieux pour faire l'amour avec sa femme, alors que chacun sait que ça n'a jamais suffi à personne, bien loin de là ! Il a à s'apercevoir que c'est ce qu'il est, à s'apercevoir que c'est ce qu'il est, à s'apercevoir que c'est parce qu'il est Amphitryon, parce qu'il ne comprend rien à ce qu'on désire, parce qu'il est fondamentalement aliéné, qu'il ne rencontre jamais l'objet de ses désirs. Il a à s'apercevoir pourquoi il tient fondamentalement à ce Moi, et comment ce Moi c'est, en tant que telle, son aliénation fondamentale. Il a à s'apercevoir de cette gémellité profonde, qui est aussi une des perspectives essentielles de l'*Amphitryon*, et aussi sur deux plans, sur le plan de ses sosies, de ses mirages, qui se mirent l'un dans l'autre, et aussi du fait, à l'étage supérieur, au niveau du plan des dieux, de la naissance simultanée par le ventre d'Alcmène, qui est beaucoup plus présente — nous avons acquis avec le temps une pudeur qui nous empêche d'aller loin dans les choses — qui est beaucoup plus présente dans la pièce de Plaute, ce qui fait qu'Alcmène engendre d'un double amour aussi un double fruit.

Enfin, je crois qu'à travers ce mythe, cette démonstration dramatique, sinon psychodramatique, que représente pour nous l'*Amphitryon*, j'ai voulu simplement vous faire sentir aujourd'hui combien il inscrit dans un registre, une pensée traditionnelle, les problèmes même vivants que nous nous posons, au cours de l'analyse, et qui sont ceux qui offrent toujours à notre pratique deux ver-

sants, celui d'une illusion fondamentalement psychologiste, qui existe d'une part, et dont je vous conseille d'aller chercher les témoignages dans les écrits même des auteurs qui la soutiennent. Dans ce Fairbairn dont je vous parlai l'autre jour, vous avez un très joli exemple. Il ne s'agit pas d'un obsédé, la chose n'est pas tellement compliquée, il s'agit du cas d'une femme qui a une anomalie génitale réelle, probablement — encore que par une singulière timidité on n'ait jamais tout à fait tiré la chose au clair — elle a un tout petit vagin, et qu'on a respecté ! elle est vierge ! et probablement qu'à ce tout petit vagin ne correspond aucun utérus. La chose reste à peu près certaine, sans avoir été tout à fait confirmée. Mais assurément l'anomalie, au moins au niveau du caractère sexuel secondaire, est éclatante de l'avis de certains spécialistes qui ont été jusqu'à dire qu'il s'agissait là de pseudo-hermaphrodisme et de quelqu'un qui dans la réalité est un homme. Tel est le sujet que Fairbairn prend en analyse. Et je dirai que l'espèce de grandeur avec laquelle est développée toute la suite du cas est quelque chose qui vaut bien d'être relevé. Il constate, il nous raconte avec une tranquillité parfaite, que ce sujet, qui est somme toute une personnalité d'un intérêt, d'une qualité évidente, se trouve être institutrice, a appris au cours de sa vie qu'il y avait évidemment quelque chose qui ne tournait pas rond, que sa situation était tout de même bien particulière par rapport à la réalité des sexes. Elle l'a appris d'autant mieux que, je crois qu'ils sont une dizaine d'enfants dans la famille, il y a chez elle six ou sept filles dans le même cas alors, on s'y connaît, on sait que les femmes sont drôlement bicornées, ce n'est pas l'obscurantisme qui joue là son rôle. Elle se dit qu'évidemment c'est spécial et elle s'en réjouit ; elle se dit *comme ça, il y a beaucoup de tracas qui ne seront pas les miens,* et elle se fait bravement institutrice, et elle se met sagement à instruire les enfants. Et elle se met tout doucement à s'apercevoir que, bien loin d'être déchargée des servitudes, et que la nature lui donne toute jouissance pour une action purement spirituelle, il se produit de drôles de choses. Ça ne va jamais, ça n'est jamais assez bien. Elle se sent affreusement tyrannisée par ses scrupules, elle veut faire mieux. Et quand elle s'est bien épuisée, bien esquintée au cours du deuxième trimestre, elle fait une crise de dépression. Cela va très loin.

Que va lui apprendre cet analyste ? Il pense une chose. Il pense avant tout à lui réintégrer ses pulsions, c'est-à-dire à lui faire s'apercevoir de quelque chose, de ce qu'on appelle *un complexe phallique,* et pommé ! Oui, c'est vrai ! On découvre qu'il y a une relation entre le fait qu'elle *affect*, comme on dit en anglais, certains hommes, que l'approche de certains hommes lui fait quelque chose et l'établissement des crises de dépression. L'analyste en déduit, en découvre qu'elle voudrait leur faire du mal. Et pendant des mois il lui apprend

à réintégrer cette pulsion agressive. Et il se dit, pendant tout ce temps-là, *sacré nom de Dieu d'un petit bonhomme ! comme elle prend bien ça !* Ce qu'il attend, c'est qu'elle fasse ce qu'il appelle des sentiments de culpabilité. Eh bien, vous m'en croirez si vous voulez, à force, il y arrive ! A la fin des fins, le progrès de l'analyse consiste et est enregistré à la date où nous est rapportée l'observation dans les termes suivants, elle est enfin venue à son sentiment de culpabilité, c'est-à-dire que maintenant c'est bien simple, elle ne peut plus approcher un homme sans déclencher des crises de remords qui, cette fois-ci alors, ont un corps.

En d'autres termes, conformément au schéma dont l'autre jour je vous ai gratifié, qui était de l'auteur lui-même, on s'aperçoit que l'analyste lui a donné : premièrement un Moi, à savoir lui a appris ce qu'elle voulait vraiment, démolir les hommes ; et, deuxièmement, lui a donné également un Surmoi, à savoir que tout ceci est fort méchant, et qu'en plus c'est tout à fait interdit de les approcher, ces hommes. C'est ce que l'auteur appelle le stade paranoïde de l'analyse. Je le crois en effet assez volontiers, lui ayant appris où sont ses pulsions, eh bien, mon Dieu, il y arrive fort bien, c'est-à-dire que maintenant elle les voit se promener un peu partout.

Est-ce que ceci est la voie tout à fait correcte, et n'y en aurait-il pas eu une autre ? En d'autres termes, faut-il situer dans ce rapport duel réel ce dont il s'agit vraiment à propos des crises de dépression du sujet ? Ce qu'il y a entre elle et les hommes est-il un rapport réel ? Est-il un rapport essentiellement et comme tel libidinal, avec tout ce qu'il comporte dans le schéma de la régression ? Il semble là que l'auteur ait la chose à la portée de la main. L'anomalie réelle du sujet devrait le mettre sur la voie, à savoir que les images des hommes avec les vertus dépressives pour ce sujet sont liées à ce que les hommes c'est elle-même. C'est sa propre image. C'est sa propre image, en tant qu'elle en est dépossédée, qu'elle en est aliénée, qu'elle lui est ravie, qui exerce sur elle cette action décomposante qui est à proprement parler déconcertante, si vous voulez aussi, au sens plein et originel du mot, à proprement parler le fondement de la position dépressive. C'est dans la mesure justement où c'est sa propre image, son image narcissique, son Moi, que ces quelques hommes qu'elle approche, que se produit cet effet et que ce dont il s'agit en effet, le biais où il est question pour elle de trouver sa voie, est précisément en ceci de savoir qui elle est vraiment ? Et la situation certes sera plus difficile pour elle que pour quelqu'un d'autre, puisqu'elle est précisément dans une position ambiguë. Mais si cette position ambiguë est […] illustrée dans la tératologie, c'est quelque chose qui devrait être clair pour un analyste s'il se souvenait que toute espèce d'identification narcissique est comme telle ambiguë.

Bien loin de là, loin de s'apercevoir qu'il n'y a pas de meilleure illustration de la fonction du *Penisneid* chez un sujet que chez ce sujet-là, à savoir que c'est pour autant qu'il y a une identification avec l'homme imaginaire, que le pénis prend sa valeur ici pleinement symbolique, qu'il y a question et problème. Bien loin de là, il semble y avoir un argument pour dire qu'on aurait tout à fait tort de croire que le *Penisneid* soit quelque chose qui soit tout à fait naturel chez les femmes. Bien entendu ! Qui lui a dit que c'est naturel ? Bien entendu, que c'est symbolique. C'est pour autant que la femme est précisément dans un ordre symbolique à perspective androcentrique que le pénis prend cette valeur, qui d'ailleurs n'est pas le pénis mais le phallus, c'est-à-dire en tant que quelque chose d'un usage symbolique possible. Il est d'un usage symbolique possible simplement parce qu'il se voit, qu'il est érigé. Il y a usage symbolique qui n'est justement pas possible, c'est ce qui ne se voit pas, ce qui est caché.

Chez cette femme, c'est tout à fait bien évident que la fonction du *Penisneid* joue ici à plein, puisqu'elle ne sait pas qui elle est, si elle est homme ou femme. Et le *Penisneid* va d'autant mieux qu'elle est en quelque sorte tout à fait engagée dans cette question de sa signification symbolique. C'est ça qui est le nœud du problème. Et toute la perspective de l'observation montre assez combien cette anomalie particulière, liée à cette position à l'endroit du réel, est en quelque sorte doublée aussi de quelque chose d'autre, qui est que dans sa famille, et ce n'est peut-être pas sans relation avec cette apparition tératologique, le côté masculin est tout à fait effacé, le côté patrilinéaire est un personnage complètement absent. Et c'est le père de sa mère qui a joué le rôle de personnage supérieur. Et c'est par rapport à lui que le triangle s'établit d'une façon typique, et par rapport à lui que se pose la question de sa ou non phallisation.

Tout ceci est complètement éludé dans la théorie et la conduite du traitement au nom du fait que, d'abord, ce dont il s'agit est de faire reconnaître au sujet ses pulsions, et tout spécialement, bien entendu, parce qu'à la vérité c'est les seules qu'on rencontre et comme telles pleinement, les pulsions, qu'on appelle dans notre langage élégant, prégénitales. Grâce à cette investigation solide du prégénital, nous arrivons à une issue, ou tout au moins une phase que le thérapeute est amené à qualifié de paranoïde. Nous n'avons pas à en être étonnés, prendre l'imaginaire pour du réel est ce qui caractérise la paranoïa et à méconnaître comme tel le registre fondamental imaginaire, nous ferons en effet aboutir le sujet à reconnaître toutes ces pulsions dites partielles dans le réel, c'est-à-dire à charger toutes ses relations avec les hommes, qui étaient jusque-là narcissiques, ce qui n'était déjà pas tout simple, pour être à proprement parler inter-agressives, ce qui les complique singulièrement. Le fait de passer dans l'intervalle par une culpabilité qu'on a eu une peine infinie à faire surgir, ne nous laisse peut-

être pas tout à fait bien augurer des détours supplémentaires nécessaires pour revenir dans une voie plus pacifiante.

Je n'ai pris que cet exemple pour dire que les lignes théoriques que j'essaie ici d'illustrer par des formes exemplaires […]. Vous n'avez pas à chercher bien loin pour trouver la sanction d'une erreur de […]. Voilà une observation tout à fait exemplaire. Pour ce qui concerne bien entendu la cure des obsédés, qui est tellement au centre de nos préoccupations analytiques, ceci est encore plus éclatant et ne peut pas manquer assurément de paraître comme un des ressorts secrets des échecs de la plupart de ces cures, si l'on part de l'idée que derrière la névrose obsessionnelle il y a une psychose latente, il n'est pas étonnant qu'on arrive à des dissociations larvées, à lui substituer des dépressions périodiques, voire une orientation mentale hypochondriaque, ou mieux à l'établissement, à la structure d'une névrose obsessionnelle. Mais peut-être n'est-ce pas là non plus ce qu'on peut chercher et obtenir au mieux d'une cure de la névrose obsessionnelle.

Bref, si distants, voire peut-être peu élevés, panoramiques que soient les propos que nous poursuivons ici, vous devez toujours vous rappeler qu'ils ont dans la technique, et pas seulement dans la compréhension des cas, des incidences les plus précises.

[Applaudissements].

# Leçon XXIII

*15 juin 1955*

Aujourd'hui, je voudrais qu'on cause un peu, que je me rende compte où vous en êtes, au moment où je crois que nous pourrions peut-être considérer que nous avons, mise à part la conférence annoncée pour mercredi prochain à 10 h 30, qui ne sera pas suivie de séminaire, nous nous accorderons après ça encore un séminaire, pour le cas où la conférence vous poserait des questions que vous aimeriez me voir ensuite préciser, développer. Car, bien entendu la dite conférence devra tenir compte d'une extension du public du séminaire à son occasion, et je ne pourrai du même coup pas m'exprimer dans les termes où je m'exprime ici, et qui supposent connu tout notre travail antérieur. Alors, mon Dieu, autant pour me permettre, à moi, de mesurer au moins par vous-mêmes sur quel terrain je m'appuierai pour vous parler la prochaine fois, j'aimerais bien qu'aujourd'hui, comme nous l'avons fait déjà une fois, et comme ça n'a, ma foi, pas mal réussi, vous me posiez le plus grand nombre possible d'entre vous, une question qui reste pour vous ouverte. Je pense qu'elles ne manquent pas, puisque c'est plutôt ce que nous cherchons ici, de les ouvrir les questions, que de les refermer. Enfin, quelle est la question qui vous paraît vous avoir été ouverte, peut-être ? C'est plutôt comme ça qu'il faut prendre ma question, à moi ; la question qui vous a été ouverte par le séminaire de cette année, soit dans son ensemble, soit dans ces derniers temps. Voyons, Granoff, vous n'aviez pas une remarque à faire, hier soir, sur le sujet du thème des trois coffrets ? Il n'y a pas quelque chose que vous puissiez formuler ?

***M. Granoff* –** Non.
***J. Lacan* –** Alors, qui veut prendre la parole ? Bargues ?
***Bargues* –** Je ne sais pas trop sur quoi. Il y a beaucoup de questions. Moi j'en

suis plutôt resté à la conférence d'hier soir, et à ce propos, j'ai l'impression que je vois maintenant les choses d'une façon un peu différente de la façon dont les voit Gessain. Peut-être justement par ce que m'a apporté ce séminaire, la différence d'optique. Je n'aurais par exemple plus fait — j'aurais été très tenté de le faire pendant longtemps — mais je n'aurais plus fait ce qu'il a tenté de faire, c'est-à-dire ce rapprochement au début de sa conférence, de mettre ça sur un plan génétique, partir de tout ce mirage, toute cette accumulation d'images que nous donnent certains types cliniques, et de là retrouver, à partir de cela, l'expérience sensorielle, retrouver cette réalité, réalité-mère bonne…; ça donne l'impression de faire une espèce de maternalisation de l'analyse, si on veut, de retrouver… Cela m'a rappelé un peu la conférence de Schweich, dans un certain sens, où il met l'accent sur la frustration.

Et je crois que si résolument on considère le Moi dans sa fonction imaginaire, je ne crois plus qu'il soit possible de retrouver, de faire un rapprochement en quelque sorte, une expérience comme celle que Spitz ou Gesell nous apportent, et ce que nous retrouvons nous-mêmes dans notre champ, uniquement en fonction de ces contenus, que ce soit d'ailleurs des dessins… Gessain avait l'impression après sa conférence qu'il manque aux psychanalystes d'enfants d'avoir tout ce matériel des dessins. J'ai l'impression que ça nous apporte évidemment quelque chose, mais c'est extrêmement dangereux, parce qu'on situe assez mal les choses.

J'ai complètement changé ma façon de voir le problème, que ce soit d'ailleurs chez les enfants ou chez les adultes. Je pratiquais une technique comme celle de Gessain ou de Françoise Dolto. Je porte plus l'accent maintenant sur la façon dont il parle, que sur ce qu'il me dit, la façon dont se déroule le discours beaucoup plus que sur son contenu. Et on a bien l'impression que la vérité, si on peut appeler cela comme ça, ce qui se réfère justement au sujet, est quelque chose qui n'a pas grand-chose à voir avec toutes ces structures. Brusquement, à un certain moment, apparaît une parole. C'est du moins ce qu'il disait. Je l'ai retrouvé nettement dans certains cas, le moment où se désagrège le plus possible le Moi. Je crois que c'est ça que le séminaire m'a apporté de plus, arriver à montrer, aller jusqu'où il faut complètement diffracter ce Moi, une espèce d'arc-en-ciel et c'est à ce moment-là effectivement, le rêve que vous avez montré de l'injection faite à Irma, et cette formule qui surgissait à un certain moment. Je crois que c'est ça qui a fait pour moi changer le plus ma façon de faire dans ma technique.

***J. Lacan* –** Qui d'autre encore…

***Mlle. X* –** C'est peut-être pour les choses dont vous avez parlé au commencement de l'année. J'ai idée que vous faites une distinction entre le sym-

bolique et l'imaginaire, et je ne suis pas du tout sûre comment ça se situe ?

***J. Lacan –*** C'est en effet beaucoup de choses qui sont fondées là-dessus. Alors, quelle idée vous en faites-vous, après ce que vous avez entendu, c'est-à-dire une partie du séminaire ?

***Mlle. X –*** J'ai l'idée que l'imaginaire ça se voit peut-être plus au sujet à sa façon de recevoir, tandis que l'ordre symbolique est quelque chose de plus impersonnel. Mais je ne suis pas sûre.

***J. Lacan –*** Oui, c'est vrai, et ça ne l'est pas, ce que vous dites. Je vais poser à mon tour une question. Au point où nous en sommes arrivés — alors, là, je demande à ceux qui sont sensés piger quelque chose de faire un effort — quelle fonction économique, dans le schéma que je vous donne, réciproque, est-ce que je donne au langage et à la parole ? Quel est leur rapport ? Comment se distinguent-ils l'un de l'autre ? C'est une question très simple, mais qui encore mérite qu'on y réponde.

***M. Granoff –*** Ce n'est pas une relation de contenant à contenu. On en donnerait une mauvaise illustration en élargissant celle que vous avez donnée dans la conférence de Rome, du message, avec toutes ses redondances. Et le message dépouillé de ces redondances au sens que…

***M. Mannoni –*** Moi, je…

***J. Lacan –*** Vous n'allez pas lui couper la parole, ce n'est pas le moment.

***M. Granoff –*** … Pour reprendre la topique de ces questions telles que Mlle. X les donne, le langage serait la frise de l'imaginaire et la parole le repère symbolique, la parole pleine.

***J. Lacan –*** Oui. Le repère symbolique, qu'est-ce que vous voulez dire par là ?

***M. Granoff –*** Enfin, l'îlot à partir duquel tout le message peut être reconstruit, ou plutôt déchiffré.

***M. Mannoni –*** Moi, je dirai, pour être court, que le langage c'est géométral, et la parole c'est la perspective, et le point de perspective, c'est toujours un autre. Le langage est géométral, une réalité ; le langage est géométral, c'est-à-dire quelque chose qui n'est pas mis en perspective, qui n'appartient à personne, tandis que la parole c'est une perspective dans ce géométral, avec comme centre de perspective, comme point de fuite toujours un Moi. Dans le langage, il n'y a pas de Moi. Il ne peut pas se mettre en perspective.

***J. Lacan –*** Vous êtes sûr de ça ?

***M. Mannoni –*** Il me semble. Le langage est un univers. La parole est une coupe dans cet univers, qui est rattachée exactement à la situation du sujet parlant. Le langage a peut-être un sens, mais seule la parole a une signification. Le langage a peut-être un sens, on comprend le sens du latin, mais le latin n'est pas une parole.

***J. Lacan –*** Quand on comprend le latin, on comprend l'ensemble des significations auxquelles les différents éléments lexicologiques et grammaticaux s'organisent, la manière dont les significations renvoient les unes aux autres, l'usage des emplois.

***M. Mannoni –*** C'est le langage, tandis qu'une parole…

***J. Lacan –*** Et là-dedans, pourquoi dites-vous que là-dedans le système des Moi n'existe pas. Il y est absolument inclus, au contraire.

***M. Mannoni –*** Je pense à une farce sur le baccalauréat, qui est déjà vieille, où un faux candidat est pris pour un candidat. L'examinateur lui montre une copie : « Mais c'est vous qui avez écrit cela », c'est intitulé « Lettre à Sénèque ? ». Et le type dit : « Mais, Monsieur, est-ce que je suis un type à écrire à Sénèque ? ». Lui, il prend cela sur le plan de la parole, il pourrait à la rigueur traduire la version, mais il dit : « ce n'est pas moi, ce n'est pas ma parole ». Évidemment, c'est une situation burlesque. Mais ça me paraît avoir ce sens-là.

Si je lis une lettre dont je ne sais pas qui l'a adressée, ni à qui, je peux la comprendre, je suis dans le monde du langage.

***J. Lacan –*** Si vous la comprenez, c'est que vous êtes tout à fait naturellement en effet… Quand on vous montre une lettre à Sénèque, c'est naturellement vous qui l'avez écrite. La preuve, c'est vrai, ça va tout à fait dans le sens contraire de ce que vous indiquez, ce que vous apportez là comme exemple. Si nous prenons tout de suite notre place dans le jeu des diverses intersubjectivités, c'est parce que nous y sommes à notre place, n'importe où, que le monde du langage est possible, en tant que nous y sommes à notre place de n'importe où.

***M. Mannoni –*** Quand il y a une parole.

***J. Lacan –*** Justement, toute la question est là, si ça suffit pour devenir une parole. Or il est bien clair que ce qui fonde l'expérience analytique c'est que n'importe quelle façon de s'introduire dans le langage n'est pas également efficace. N'est-ce pas ? N'est-ce pas également dans ce corps de l'être, *corpse of being*, qui fait que la psychanalyse est une chose qui peut exister, qui fait que n'importe quel morceau emprunté de langage n'a pas la même valeur pour le sujet.

***M. Granoff –*** Le langage est de personne à personne, et la parole, de quelqu'un à quelqu'un d'autre. Parce que la parole est constituante, et le langage est constitué.

***M. Perrier –*** Vous avez dit le mot économique, en posant la question. C'est bien là qu'est le problème actuel. Alors, je ne peux pas répondre. Mais justement c'était bien la question que je me pose à l'heure actuelle. Je me la pose de la manière suivante. J'essaie de comprendre par rapport à une certaine forme d'analyse qui se joue justement dans l'imaginaire et qui formule l'imaginaire en

tant que tel, sans le dénoncer en tant qu'imaginaire d'ailleurs, je pense que dans cette forme d'analyse le problème économique, qui est le plus important sur le plan où nous vivons finalement, le problème économique est réellement posé en termes de quantité, par exemple, à travers telle situation imaginaire. La manière dont je comprends les choses, on décharge une telle quantité d'affects, et dans la mesure où on n'aura pas déchargé assez, par exemple, l'analyse restera superficielle. Alors, il y a cette tendance à essayer, à travers la relation de transfert, son caractère imaginaire, sur le mode de quelque chose, d'assez ineffable d'ailleurs, du sensoriel et du senti, d'en venir justement aux critères économiques de l'analyse, à savoir à en sortir le plus possible, et à en ressentir le plus possible. C'est, si vous voulez, le schéma auquel je pouvais me référer il y a quelques années.

A l'heure actuelle, la perspective, si je comprends bien, est déplacée et replacée. Il s'agit d'introduire le problème économique du langage dans la parole. Et c'est là que je me pose la question en proposant ceci — je ne sais pas si je me trompe — il n'y aura plus de problème économique dans la mesure où la situation signifiante du sujet sera pleinement formulée dans toutes ses dimensions et en particulier dans ses dimensions triangulaires à l'aide de la parole. Et c'est dans la mesure justement où le langage devient parole pleine, mais justement est tridimensionnelle, que tout naturellement le facteur économique cessera d'être un problème sur le plan justement des quantités versées dans une analyse, par exemple, quantités d'affects ou d'instincts, pour redevenir simplement… — c'est très difficile, je n'arrive pas très bien — pour redevenir simplement le substratum, le moteur de ce quelque chose qui s'insérera tout naturellement dans une situation, dans la mesure où elle a été comprise, formulée, où on en a pris conscience dans toutes ses dimensions.

***J. Lacan –*** Un mot que vous venez de prononcer, je le relève en passant, avant de donner la parole à Leclaire, la première fois dimension, la deuxième, tridimensionnel, et une autre fois sous la forme dimension.

***M. Leclaire –*** La réponse qui m'est venue est celle-ci, c'est une formule. Dans la mesure de la façon d'envisager les choses où le langage a une fonction de communication, voire de transmission, la parole, elle, a une fonction de fondation, voire de révélation.

***M. Arensburg –*** Alors, ce serait par l'intermédiaire de la parole que le langage peut avoir son rôle économique. C'est ce que vous voulez dire ?

***M. Perrier –*** Non, moi je parle de la réinsertion de l'économie dans l'ordre symbolique. Finalement, c'est la formule où je m'arrêterai, réinsertion de l'économie dans l'ordre symbolique, par l'intermédiaire de la parole.

***J. Lacan –*** Il y a un grand mot, qui est le mot-clé de la cybernétique, c'est le

mot message. Le langage par rapport au message a une situation incontestablement compliquée. Mais il est fait pour ça. Ce qui est frappant dans le langage, c'est plusieurs choses, par rapport au message, dans le langage tel que nous le connaissons, qu'il est constitué, ce qui est frappant d'abord c'est son ambiguïté, le fait que les semantèmes sont toujours des polysémantèmes, que les signifiants sont toujours à plusieurs significations, quelquefois extrêmement disjointes. Ainsi donc, le langage, qui n'est pas un code, le langage tel qu'il existe, peut opérer dans les messages d'une façon efficace par la totalité d'une signification. C'est par le sens de la phrase, qui est un sens unique, je veux dire qui ne peut pas se lexicaliser, on ne peut pas faire un dictionnaire des phrases ; on fait un dictionnaire des mots, des emplois des mots ou des locutions, on ne fait pas un dictionnaire des phrases. C'est par l'usage de l'émission de la phrase que certaines des ambiguïtés liées aux emplois, à l'élément sémantique, se résorbent par ce que nous disons dans le contexte.

Ceci ne peut vouloir dire que cela, l'existence, la réduction du langage à des codes, à des exemples qui sont d'ailleurs le plus souvent donnés quand on ébauche, car on ne peut pas en avoir de meilleur pour ébaucher la théorie de la communication, dont je ne sais pas si je vais aujourd'hui vous parler ou si ce sera seulement la prochaine fois, à propos de ma conférence, que j'aurai à vous en donner la schématisation précise, la théorie de la communication, pour autant qu'elle essaie de dégager les unités de communication, qu'elle essaie de formaliser le thème de la communication, tend toujours plutôt à se référer à des codes, c'est-à-dire à quelque chose qui en principe évite les ambiguïtés ; un signe de code n'est pas possible à confondre avec un autre signe, sinon par erreur. Nous nous trouvons donc devant le langage, devant, là, une première catégorie qui nous montre que, par rapport au message, sa fonction n'est pas simple.

Maintenant, ceci n'est qu'une introduction qui laisse voilée tout à fait la question de ce que c'est qu'un message. Qu'est-ce que c'est qu'un message, à votre avis, comme ça, tout spontanément, tout innocemment, qu'est-ce que le message pour vous suppose ?

***M. Marchant –*** La transmission d'une information.

***J. Lacan –*** Qu'est-ce que c'est qu'une information ?

***M. Marchant –*** Une indication quelconque.

***Mme. Audry –*** C'est quelque chose qui part de quelqu'un et qui est adressé à quelqu'un d'autre.

***M. Marchant –*** Ca, c'est une communication et pas un message.

***Mme. Audry –*** Je crois que c'est là l'essentiel du message, c'est une annonce transmise.

***M. Marchant –*** Le message et la communication, ce n'est pas la même chose.

***Mme. Audry –*** Le sens le plus ordinaire du message, c'est quelque chose de transmis à quelqu'un, pour lui faire savoir; on porte un message à quelqu'un, qu'il s'agisse des opérations militaires ou etc.C'est le sens propre.

***M. Marchant –*** Le message est unidirectionnel. La communication n'est pas unidirectionnelle, il y a aller-et-retour.

***Mme. Audry –*** J'ai dit que le message est fait de quelqu'un à quelqu'un d'autre ?

***M. Marchant –*** Le message est envoyé de quelqu'un à quelqu'un d'autre. La communication est ce qui s'établit une fois le message échangé.

***M. Granoff –*** Le message est un programme qu'on met dans une machine universelle et au bout d'un certain temps elle en ressort ce qu'elle a pu.

***J. Lacan –*** Ce n'est pas mal ce qu'il dit.

***M. Lefort –*** C'est l'élargissement du monde symbolique.

***M. Marchant –*** Non, c'est le rétrécissement du monde symbolique, parce que sur le fond du langage tout le fond est transmis ensemble. La parole va choisir. Il y a une distinction entre parole, message et langage.

La parole étant l'instrument qui va servir de manière plus ou moins adéquate, avec une série d'indéterminations, qui se manifestent à l'occasion de la manifestation de la parole; il y a là une série de choses qui vont se produire sur le fond du langage. Je crois que le langage a une fonction plus étendue. C'est quelque chose sur quoi et grâce à quoi vont se transmettre des messages. Il y a une série d'indéterminations au niveau du message, du langage et de la parole.

***J. Lacan –*** Nous nous trouvons là dans la position suivante. Mme Colette Audry introduit au sujet du message la question de la nécessité des sujets, quelque chose qui va de quelqu'un à quelqu'un étant l'essentiel du message.

***Mme. Audry –*** Ce n'est pas seulement direct, un message; ce peut être transporté par un messager qui n'y est pour rien. Le messager peut ne pas savoir ce que contient le message.

***M. Marchant –*** Ce peut aussi être transmis de machine à machine.

***Mme. Audry –*** Mais ce qu'il y a en tout cas, c'est un point de départ et un point d'arrivée.

***J. Lacan –*** Quelquefois, le messager se confond avec le message. Il y a quelque chose d'écrit dans le cuir chevelu, il ne peut même pas le lire dans une glace; il faut le tondre pour avoir le message. Est-ce que dans ce cas-là nous avons l'image du message en soi ? Est-ce qu'un messager qui a le message écrit sous ses cheveux est à lui tout seul un message ?

***M. Marchant –*** Moi je prétends que oui.

***Mme. Audry –*** C'est évidemment un message.

***M. Mannoni –***Il n'y a pas besoin qu'il soit reçu.

***M. Marchant –*** Les messages sont en général envoyés et reçus. Mais entre les deux c'est un message.

***Mme. Audry –*** Une bouteille à la mer, c'est un message. Il est adressé, il n'est pas nécessaire qu'il arrive, mais il est adressé.

***M. Marchant –*** C'est une signification en mouvement.

***J. Lacan –*** Ce n'est pas une signification en mouvement, c'est un signe en mouvement, un message. Il reste maintenant à savoir ce que c'est qu'un signe.

***M. Marchant –*** C'est quelque chose qu'on échange.

***M. Leclaire –*** C'est la parole objective ; le message est la parole objective.

***J. Lacan –*** Absolument pas ! Je vais vous donner un apologue tout à fait essentiel dans la question, pour tâcher un peu de mettre des repères, d'éclaircir.

Il y a un nommé Wells qui, comme chacun sait, était un esprit qui passe pour assez primaire. C'était un ingénieux pas primaire du tout. Il savait très bien ce qu'il faisait, ce qu'il refusait et ce qu'il choisissait, dans le système de la pensée et des conduites.

Je ne me souviens plus très bien dans lequel de ses ouvrages — c'est sûrement de lui — il suppose deux ou trois savants qui sont parvenus dans la planète Mars. Et là ils se trouvent en présence du phénomène suivant, qui est assez frappant. Ils se trouvent en présence d'êtres qui ont des modes de communication bien à eux, et ils sont tout surpris de comprendre ce qu'on leur module sous forme de message. Ils comprennent chacun, ils sont émerveillés, ils disent : « C'est des gens formidables, ces martiens ! » et après ça, ils se consultent entre eux. Et alors l'un d'eux dit : « Il m'a dit qu'il poursuivait des recherches sur les fonctions de quantité, tout ce qui a rapport à la physique électronique ». L'autre dit : « Oui, il m'a dit qu'il s'occupait de ce qui constituait l'essence des corps solides ». Et le troisième dit : « Il m'a dit qu'il s'occupait du mètre dans la poésie et de la fonction du mètre et de la rime, etc. »

Ils ont tous les trois compris quelque chose. Ce qu'ils ont compris et ce qui les intéresse chacun au plus haut point. Vous voyez le sens de cet apologue ? Est-ce que vous croyez que ce phénomène, dont vous voyez bien le caractère justement exemplaire, à savoir que c'est ce qui se passe tout le temps, en toute occasion, chaque fois que nous nous livrons à un discours intime ou public, est du côté du langage ou du côté de la parole ?

***M. Granoff –*** Où est votre question ?

***J. Lacan –*** Cette petite histoire illustre-t-elle le langage ou la parole ?

***Mme. Audry –*** Les deux ; il y a langage d'un côté et parole de l'autre.

***M. Granoff –***Il n'y a pas, à ma connaissance, un grand nombre de machines universelles. Supposons qu'on y fasse passer un programme. Il faut envisager non seulement la machine, mais aussi les opérateurs. On fait passer un pro-

gramme, c'est un message. Et à la sortie, ou bien on dit : « La machine a déconné », ou bien « Elle n'a pas déconné » en ce sens, qu'à partir du moment où la machine restitue une communication, à partir du moment où c'est recevable par quelqu'un — et c'est irrecevable si c'est non-compris de l'opérateur — s'il la trouve conforme, s'il la comprend, s'il l'accepte comme valable, s'il considère la machine comme ayant bien fonctionné, le message est devenu à ce moment-là une communication.

***M. Marchant –*** Mais dans ce cas-là, les trois ont compris, mais ont compris différemment.

***M. Mannoni –*** Pas différemment. Si un mathématicien déroule des équations au tableau, l'un peut dire : « C'est du magnétisme », et l'autre autre chose, et ces équations sont vraies pour les deux.

***J. Lacan –*** Mais, ça n'est pas du tout ça.

***M. Marchant –*** Quant à l'histoire de la machine, il y a insertion de tout ce qui se passe dans la machine, de tout le code.

***M. Riguet –*** Moi je pense que c'est le langage, simplement.

***M. Leclaire –*** J'ai l'impression que la discussion est quand même engagée d'une certaine façon; j'entends préciser de quelle façon, en fonction de votre réflexion sur la cybernétique, c'est-à-dire de ce que vous allez dire mercredi prochain.

***J. Lacan –*** Ce m'est d'ailleurs une occasion de voir un peu où vous en êtes.

***M. Leclaire –*** Si dans cette perspective nous arrivons relativement à situer le langage, je crois qu'il est beaucoup plus difficile, pour nous pour le moment tout au moins, de situer la parole. Or, tout à l'heure quand je parlais de la parole, j'en parlais dans un certain sens, c'est-à-dire que quand je parle de la parole, j'entends toujours la parole.

J'aimerais que vous nous disiez un petit peu, que vous parliez un peu du pôle de la parole, en l'occurrence, maintenant, pour que nous situions au moins le plan de la discussion.

***M. Marchant –*** Peut-on d'ailleurs séparer parole et langage quand ils se manifestent ?

***J. Lacan –*** Où est le Père Beirnaert ? qu'est-ce que vous pensez de tout cela Père Beirnaert ?

***M. Beirnaert –*** Je pensais comme Riguet que c'était le langage, alors c'est que je n'ai rien compris.

***M. Riguet –*** Pourquoi est-ce que le langage… ?

***J. Lacan –*** Vous voyez là que chacun a évidemment à faire à un être mythique, qui a développé un certain mode de message, à travers ce message, chacun a entendu ce qui est au cœur de sa fonction créatrice.

***M. Riguet –*** Chacun l'a entendu à sa façon.

***Mme. Audry –*** C'est encore plus compliqué. Car nous en sommes à l'attente ; il faudrait distinguer ce qui se passe au point d'émission, il faudrait d'abord voir ce que le martien a voulu dire.

***J. Lacan –*** Nous ne saurons jamais ce que le martien a voulu dire. Si nous nous plaçons du côté où l'émission des mots reste dans le vague, on ne peut pas dire que parole et langage se confondent.

***M. Marchant –*** Eh bien, vous faites disparaître le langage, et après vous nous coincez là-dessus.

***J. Lacan –*** Je conviens que c'est un apologue qui mérite d'être éclairé. Il y a un substitut de langage dans cet apologue, c'est la possibilité de compréhension des trois individus. Et sur ce langage, va fonctionner la parole qu'ils auront reçue, et qui est bien ou mal comprise. Mais il n'y a pas de code.

Ce que veut dire cet apologue est ceci. C'est dans un monde de langage que chaque homme a à reconnaître un message, si vous voulez — mais ne l'appelons pas comme ça, car nous allons engendrer des confusions — un appel, une vocation, qui se trouve lui être révélée. N'est-ce pas ? Quand quelqu'un a parlé tout à l'heure de révélation ou de fondation, c'est de cela qu'il s'agit. Nous sommes affrontés à tout un monde de langage et c'est bien pour ça que de temps en temps nous avons l'impression que ce monde a quelque chose essentiellement neutralisant, incertain, source d'erreur. Il n'y a pas un seul philosophe qui n'ait insisté, d'ailleurs, à juste titre, sur le fait que la possibilité même de l'erreur est liée à l'existence du langage, et que c'est par rapport à ce monde que chaque sujet a à s'y retrouver — c'est au moins une partie de sa fonction dans l'existence de s'y retrouver — ce n'est pas comme l'a cru jusqu'à une certaine époque simplement quelque chose qui se passe sur un plan de noétisation. Il a à s'y retrouver. Il n'a pas simplement à prendre connaissance du monde. Si la psychanalyse signifie quelque chose, c'est qu'il a à s'y retrouver dans son être même, c'est qu'il est déjà engagé dans quelque chose qui a un rapport avec ce monde du langage, mais qui n'y est nullement identique.

Ce que nous avons dit jusqu'à présent, c'est que c'est quelque chose qui a un rapport avec le langage et qui n'y est nullement identique, c'est le discours universel, concret, pour autant qu'il se poursuit depuis l'origine des temps. C'est ce qui a été vraiment dit. Quand je dis *vraiment dit*, je dirai même qui a été *réellement dit*. On peut, pour bien fixer les idées, aller jusque-là. C'est par rapport à ça que le sujet se situe, comme et en tant que sujet, jusqu'à un certain point déjà déterminé, une détermination qui est d'un tout autre registre que celui des déterminations du réel, d'un tout autre registre que celui des métabolismes matériels grâce auxquels il est surgi cette apparence d'existence qu'est la vie,

c'est d'un tout autre ordre. Il y est inscrit, déterminé et pourtant il a une fonction pour autant qu'il continue ce discours, c'est de se retrouver à sa place dans ce discours, non pas simplement en tant qu'orateur, mais en tant que d'ores et déjà tout entier déterminé par ce discours.

J'ai souvent souligné que dès avant sa naissance il est déjà situé quelque part, non pas seulement comme émetteur de ce discours, mais je dirai presque comme atome de ce discours, il est dans la ligne de danse de ce discours. Il est lui-même, si vous voulez, un message, comme tout à l'heure quand nous avons commencé d'aborder la question du message nous avons tout de suite vu que le message pouvait aller se promener tout seul. La question est justement de savoir les rapports de l'homme avec ce message. Nous nous apercevons que c'est bien plus profondément que de cette façon accidentelle, à savoir quand on lui a écrit un message sur la tête. Il est déjà tout entier quelque chose qui se situe dans la succession des messages. Chacun de ces choix est une parole.

***M. Marchant –*** Nous sommes maintenant à ce niveau, au niveau de la parole.

***J. Lacan –*** J'appelai à la rescousse le Père Beirnaert car il y a quand même l'*in principio erat verbum*. L'autre jour, vous n'étiez pas là et je l'ai regretté, j'ai trouvé la confirmation dans Plaute de l'emploi du mot *fides*, que vous avez dit un jour être ce qui pour vous traduisait le mieux la parole. C'est curieux que la traduction religieuse ne dise pas *in principio erat fides*, mais *in principio erat verbum* et *verbum* c'est le langage à proprement parler, c'est le même mot. Il ne dit pas *au commencement était la parole*; quand elle dit qu'*au commencement était le mot*, elle dit quelque chose qui a un certain sens et qui probablement nous indique qu'il y a là quelque chose, puisqu'on dit que c'était au principe que nous ne pouvons pas atteindre qui nous est à la vérité fort difficilement pensable, car ça ne veut rien d'autre dire que ce qui est également souligné dans le texte grec, λόγος, le langage et non pas la parole.

Et après ça, Dieu fait usage de la parole. Il dit *que la lumière soit.*

Reprenons ce que nous visions tout à l'heure dans cet apologue wellsien. La question a son sens, et on conçoit que les uns et les autres la reçoivent de façon différente. Mais enfin, si nous donnons un sens précis au mot parole, qui est cette question qui reste ouverte, qui n'est pas celle que nous devons approcher aujourd'hui, essayons d'approcher de plus près la façon dont l'homme s'intéresse au sens le plus *inter-esse* à la parole.

Nous éprouvons tout de même bien la nécessité de distinguer ce qui est message, au sens de ce qui est signe, un signe en promenade, et la façon dont l'homme entre dans le coup. Je dis qu'il est lui-même intégré au discours universel. Vous vous apercevez même que ce n'est tout de même pas de la même façon que

ces messages dans des bouteilles ou sur des crânes qui se promènent à travers le monde. Ce n'est pas du même ordre, en tout cas pour nous. D'un point de vue de Sirius, peut-être on peut faire une confusion, mais pour nous il n'y en a pas de possible. En tout cas, ce qui nous intéresse est de savoir la différence. C'est pour ça que Valabrega a dit formellement que dans l'apologue de Wells il s'agit de la parole.

***M. Riguet* –** Est-ce que je peux me permettre deux ou trois choses au tableau ?

***J. Lacan* –** Allez-y

***M. Riguet* –** Je voudrais simplement essayer en deux minutes d'expliquer d'abord ce qu'entendent les mathématiciens par langage. Car ils ont une définition très précise. On considère qu'un ensemble de lettres S = a, b, c, d, et, à partir de ces lettres-là, on considère que c'est l'ensemble de tous les mots qu'on peut former à l'aide de ces lettres ab, ac, ca, ad… etc., abdd, bb, etc. Vous voyez, je mets les lettres les unes après les autres dans n'importe quel ordre, avec des répétitions permises. Je forme tous ces mots-là indéfiniment.

Parmi ces mots, on considère un sous-ensemble WF, *well formed*, les mots bien formés, à l'aide de ces symboles-là. Et une théorie mathématique consiste en la donnée d'un certain sous-ensemble VFWF, [?] on appelle ça des actions, et un ensemble de règles de déduction, qui vont être par exemple du type syntactique. C'est quelque chose de la forme par exemple que, si à l'intérieur d'un mot j'ai le symbole ab, alors j'aurai la permission de remplacer ab par p ; ainsi à partir du mot abdp, je pourrai former le mot pdd ; c'est ce qu'on appelle des théorèmes, l'ensemble de tous les mots que je peux former à partir des actions à l'aide de ces productions syntactiques.

Ceci, WC, s'appelle un langage. Il y a une chose claire, c'est que le choix des symboles abcd est arbitraire ; j'aurais pu en choisir d'autres que abcd, et remplacer partout ces symboles par u, v, x, y, et faire le même changement dans les productions syntactiques. J'aurais défini par là même un isomorphisme entre ces deux théories.

Autrement dit, la notion de langage, pour les mathématiciens, n'est définie qu'à un isomorphisme près. Il y a mieux. Elle n'est définie même qu'à un codage près. Car si on considère l'ensemble des symboles constitués par 0 et 1, je conviendrai que a = 00, b = 01, c = 10, d = 11, et je traduirai toutes les productions syntactiques et les actions en fonction de ces symboles 0 et 1. Mais je devrai faire attention quand je voudrai décoder la nouvelle théorie pour avoir l'ancienne ; car si je code un certain mot 00010111001, vous voyez que le décodage pourra se faire parfois avec ambiguïté ; car, si on suppose que e = 000, je ne saurai pas si ce mot commence par a ou par e, etc.

Je crois que c'est par là qu'il faudrait commencer de savoir. Il me semble que votre définition des symboles n'est pas la même que celle-ci S = a, b, c, d. Car, pour vous les symboles sont liés à un autre langage. Vous avez une espèce de langage de base de communication, espèce de langage universel et les symboles dont vous parlez sont toujours codés en fonction de ce langage de base.

***J. Lacan –*** Ce qui me frappe dans ce que vous venez de dire, si j'ai bien compris, je crois avoir compris, est ceci. Je crois que de ramener, d'exemplifier le phénomène du langage avec quelque chose d'aussi purifié formellement que les symboles mathématiques, et c'est un des intérêts qu'il y a de verser au dossier la cybernétique, pour nous orienter dans notre technique, nous faire voir de la façon la plus claire que, quelque simplicité que vous donniez à la notation mathématique, de quoi ? justement de quelque chose qui est le *verbum*, le langage conçu en tant que monde des signes. Il est tout à fait clair que ceci existe tout à fait indépendamment de nous. Je veux dire que, que vous notiez en numération décimale ou en numération binaire, c'est-à-dire uniquement avec des 0 et des 1, le système des nombres, les nombres ont des propriétés qui sont, absolument. Et elles sont, que nous soyons là ou que nous n'y soyons pas. A savoir que 1729 sera toujours la somme de deux cubes, le plus petit nombre de la somme différentes de deux cubes. La question de savoir, indépendamment de nous, la signification du théorème existe.

***M. Riguet –*** Voici un exemple. Supposé que l'ensemble soit constitué par l'ensemble : 2 3 5 4 + 6 9. On aura () 3+5 = 4,4 [?].

***J. Lacan –*** Il est donc clair que tout ceci peut circuler quelque part dans la machine universelle, plus universelle que tout ce que vous pouvez supposer, et peut circuler de toutes sortes de façons. On peut les imaginer, supposons, d'une forme, avec une multiplicité indéfinie d'étages, où tout ceci tourne et circule en rond. Le monde des signes fonctionne, existe, et il n'a aucune espèce de signification.

***M. Riguet –*** Aucune espèce, la machine aura à savoir ceci…

***J. Lacan –*** Ce qui lui donne sa signification est le moment où nous arrêtons la machine. En d'autres termes, ce qui lui donne sa signification, ce sont les coupures temporelles que nous y faisons, vous l'avez dit vous-même, qui d'ailleurs, si elles sont fautives, peuvent y introduire des ambiguïtés parfois difficiles à résoudre, mais auxquelles on finira toujours par donner une signification.

***M. Riguet –*** Je ne crois pas. Car ces histoires de coupures peuvent être faites par une autre machine. On peut construire une machine pour faire ces coupures de façon correcte, et il n'est pas dit du tout qu'un homme saura déchiffrer ce qui sortira de cette nouvelle machine.

***J. Lacan –*** C'est tout à fait exact.

Néanmoins, c'est dans un élément d'intervention temporelle, de scansion, que réside en fin de compte l'insertion de la question à proprement parler de ce quelque chose qui a un sens pour un sujet.

***M. Riguet –*** Oui, mais il y a quelque chose en plus.

***J. Lacan –*** Oui, dites.

***M. Riguet –*** Il me semble qu'il y a en plus cet univers de symboles qui appartient au commun des hommes.

***J. Lacan –*** Ce que nous venons de dire c'est qu'il ne lui appartient absolument pas spécifiquement.

***M. Riguet –*** Justement, les machines n'ont pas un univers commun de symboles.

***J. Lacan –*** C'est très délicat, parce que ces machines nous les construisons, mais en fait nous n'avons aucun besoin de les construire, mais simplement à constater, par l'intermédiaire de votre 0 et de votre 1, à savoir de la connotation présence-absence, nous engendrons comme capable de représenter tout ce qui se présente, tout ce qui a été développé par un processus historique déterminé, tout ce qui a été développé dans les mathématiques.

Nous sommes bien d'accord. Il est bien clair en plus de ceci que toutes les propriétés des nombres sont là dans des nombres écrits avec des symboles binaires ; il n'était pas question qu'on les découvre ainsi, bien entendu.

Il a fallu toutes sortes de choses, y compris justement l'invention de symboles qui par exemple sont simplement ça $\sqrt{\ }$ qui nous a fait faire un pas de géant le jour où simplement on a commencé à l'inscrire sur un petit papier. On est resté des siècles la gueule ouverte devant l'équation du second degré sans pouvoir en sortir. Et c'est à cause de ça qu'on a pu faire une avance.

Nous nous trouvons devant cette sorte de situation problématique qu'en somme il y a une réalité des signes à l'intérieur desquels un monde de vérité complètement dépourvu de subjectivité existe et que d'autre part il y a un progrès historique de la subjectivité qui est manifestement orienté vers la retrouvaille de cette vérité qui est dans l'ordre des symboles. Vous êtes d'accord ? Qui est-ce qui ne pige rien ?

***M. Marchant –*** Moi, je ne suis pas d'accord. Vous avez défini — et je crois que c'est la meilleure définition — le langage comme un monde de signes auxquels nous sommes étrangers.

***J. Lacan –*** Ce langage-là.

***M. Marchant –*** Je crois que ça s'applique au langage en général.

***J. Lacan –*** Mais non. Car il est tout chargé de notre histoire. Il est aussi contingent, le langage, que ce signe de $\sqrt{\ }$. Et, en plus, il est ambigu.

***M. Marchant –*** Je crois que la notion d'erreur ne peut pas s'appliquer au lan-

gage quand il est conçu comme ça. Vous l'avez rapprochée tout à l'heure. Et je trouve qu'en donnant la définition du langage comme un monde de signes indépendants de nous…

***J. Lacan –*** Il n'y a pas d'erreurs dans le monde des 0.

***M. Marchant –*** Mais dans le monde du langage, ça ne signifie plus rien, évidemment. Il y a des choses vraies ou fausses. Vous parlez d'une recherche que l'on fait. A ce moment, se déterminent erreur et vérité. Mais c'est déjà un langage un peu particulier, le monde des symboles mathématiques.

***J. Lacan –*** Ce n'est pas tout à fait d'accord dans un système du langage tel qu'il existe. Je peux arriver à signaler l'erreur, repérer l'erreur comme telle, si je vous dis *les éléphants vivent dans l'eau,* je peux, par une série de syllogismes, réfuter cette erreur.

***M. Marchant –*** C'est déjà une phrase, c'est un message et une communication qui peut être fausse ; vous envoyez un message.

Ce que je veux dire c'est que si l'on définit tout langage comme un monde de signes qui existe indépendamment de nous, à ce moment-là la notion d'erreur ne se place pas à ce niveau-là, elle se place à un niveau ultérieur de différenciation du langage où déjà se manifestent les messages. La communication et la parole ne sont pas au même niveau à mon avis. Je place le langage à un niveau inférieur sur la base duquel et grâce auquel se manifestent toutes les autres choses, communication, message et parole. Je donne au langage un [espace] beaucoup plus enveloppant. C'est dans quoi baigne une totalité de manifestations d'existence de tout ce que vous voulez. De là, il peut y avoir un certain nombre de différenciations. Mais quand vous citez le langage, *au début était le verbe,* c'est le vrai langage auquel l'erreur ne s'applique pas. Car le premier rôle du langage est de donner la possibilité…

***J. Lacan –*** Ce que nous avons défini.

***M. Marchant –*** C'est un autre langage, quand vous dites *au début était le verbe*, c'est un langage dont celui-là est dérivé.

***J. Lacan –*** Autant qu'il est possible de s'en rapprocher, il s'en rapproche.

***M. Marchant –*** Quand il est possible de savoir ce qu'est erreur et vérité.

***J. Lacan –*** Oui, vous voulez dire que dans ce langage-là il n'y a pas d'erreur ?

***M. Marchant –*** On peut les trouver. On peut déterminer qu'il y a des erreurs, et on peut les éliminer. Ce langage là a déjà ses lois beaucoup plus importantes qu'on ne l'imagine, alors que le langage dont il vient n'a pas encore ses lois ; tout ce langage là se construit sur un autre langage qui est celui dont vous parlez quand vous dites *au début était le verbe* ; ce n'est pas le même.

***J. Lacan –*** Je voudrais saisir votre pensée.

***M. Marchant –*** C'est là qu'intervient le rôle de la parole et de la subjectivi-

té. Quand vous parlez de la parole et du langage, il y a deux fonctions différentes. Le langage est la base sur laquelle, et grâce à laquelle, peut se construire un ensemble de constructions, de formes et peut s'indiquer un ensemble de directions dans lesquelles va, par exemple, fonctionner la pensée humaine et vont se transmettre les messages. C'est quelque chose extrêmement indéterminé. Et quand vous déterminez ensuite un autre langage, parce que celui-là, M. Riguet quand il en parlait, quand il désignait tout cela et l'indiquait quand même, il imposait des règles, il donnait des définitions, à l'aide du langage d'ailleurs. C'est au sein même du langage que ces déterminations peuvent se produire.

Dans mon idée, le langage doit être gardé en un niveau d'indifférenciation presque. Car à ce moment-là si on commence à vouloir déchiffrer le sens d'un langage, ça ne s'applique plus. On ne peut déchiffrer que le sens d'une parole. Elle peut même en avoir plusieurs, et c'est même son rôle.

***J. Lacan –*** C'est ça que je vise, justement, c'est de vous montrer que la question du sens vient avec la parole.

***M. Marchant –*** Bien sûr. Mais pas avec le langage. Le langage permet que s'établisse un sens et qu'une parole s'y manifeste.

***J. Lacan –*** Il y a deux choses. Le langage historiquement incarné, qui est celui de notre communauté, français, par exemple, et puis il y a ce langage-là. L'important est de nous apercevoir qu'il y a quelque chose que nous pouvons atteindre d'une façon particulièrement claire dans sa pureté, quelque chose où se manifestent, vous l'avez dit tout à l'heure, déjà des lois.

***M. Marchant –*** Mais il y a un autre exemple qui vient…

***J. Lacan –*** Mais des lois complètement indéchiffrées jusqu'à ce que nous y intervenions pour y mettre le sens ; quel sens ?

***M. Marchant –*** Ah, là, non ! Alors là, non !

***J. Lacan –*** C'est toujours le sens de quelque chose où nous avons à faire tout entier ; c'est-à-dire la façon dont nous nous introduisons dans la succession temporelle de cela. Il s'agit de savoir de quel temps il s'agit.

***M. X –*** Je crois qu'il y a des notions de Piaget qu'on peut attribuer ici, qui sont de la logique de l'enfant à la logique de l'adolescent. Il définit l'essentiel de la pensée formelle en termes de possibilité plutôt qu'en termes de réel. Mais dans la notion des possibilités même, il fait une distinction entre ce qu'il appelle la structure possible, qui correspond aux structures objectives de la pensée, et ce qu'il appelle matériellement possible, c'est-à-dire qui doit recevoir une fonction de la conscience du sujet.

***J. Lacan –*** Mais ça n'a absolument rien à faire avec la pensée ; ça n'a aucun besoin d'être pensé tout ça, la circulation des signes binaires dans une machine,

pour autant qu'elle nous permet — à condition que nous y introduisions le bon programme — de connaître, de détecter un nombre premier qui n'a jamais été détecté jusqu'à présent, ça n'a rien à faire avec la pensée, le nombre premier qui circule avec la machine.

***M. X –*** Pas la pensée, il veut dire la structure objective qui trouve la solution au problème, la structure de la machine dans l'être, dans le cas de l'être humain, la structure du cerveau. Ce n'est pas un contraste avec la pensée dans le sens de la pensée consciente, j'ai idée que ça correspond, précisément.

***J. Lacan –*** Ce n'est pas des problèmes du même niveau. Je ne crois pas que ce soit de cela qu'il s'agisse.

***M. X –*** On pourrait peut-être dire que la parole s'intercale comme élément de révélation entre le discours universel et le langage.

***M. Lefevre-Pontalis –*** Je ne sais pas si je suis très bien. J'ai l'impression qu'il y a en fait entre langage et parole une coupure très radicale, pour moi, qui n'exprime pas grand-chose, car enfin s'il n'y avait pas de parole, il n'y aurait pas de langage. Et dans l'apologue de tout à l'heure il m'a semblé que le langage était par définition ambigu. On ne peut pas dire que c'est un univers de signes qui suppose un cycle fermé relativement achevé dans lequel on viendrait puiser telle ou telle signification. Alors, celui qui reçoit la parole, et celui qui s'en sert, devant cette ambiguïté, manifeste ses préférences. Ce que je ne comprends pas, c'est cette espèce de…

***J. Lacan –*** Dès que le langage existe — et la question est justement de savoir quel est le nombre de signes minimum pour faire un langage — dès que le langage existe, il est un univers, c'est-à-dire concret; toutes les significations doivent y trouver place. Il n'y a pas d'exemples d'une langue dans laquelle il y a des zones entières qui soient intraduisibles. Tout ce que nous connaissons comme signification est toujours incarné dans un système qui est univers de langage. Dès que le langage existe, il est univers.

***M. Lefèvre-Pontalis –*** Mais on peut inverser exactement ce résultat et dire que le langage le plus pauvre permet de tout communiquer. Mais ça ne veut pas dire que toutes les significations soient déjà posées dans un langage.

***J. Lacan –*** C'est pour ça que j'ai distingué le langage et les significations. C'est qu'il est système de signes, et, comme tel, système complet. Avec ça, on peut tout faire, dès qu'il existe.

***M. Lefèvre-Pontalis –*** A condition qu'il y ait des sujets parlants.

***J. Lacan –*** Bien sûr. La question est de savoir quelle est là-dedans la fonction du sujet parlant. Alors, ce vers quoi nous nous avançons tout doucement est la fonction du temps là-dedans. C'est par ce biais, je crois, que nous pouvons vraiment distinguer ce qui est de l'ordre imaginaire et ce qui est de

l'ordre symbolique, et, bien entendu, d'une façon qui n'est pas simple, comme vous allez le voir.

Car, en fin de compte, je vais encore prendre un autre apologue, peut-être plus clair que celui de Wells, probablement, parce qu'il a été fait exprès à cette intention, il est de moi.

C'est l'histoire, que certains d'entre vous connaissent, des personnages auxquels est proposé le problème de reconnaître, avec toute une petite histoire autour de ça ; ce sont trois prisonniers qu'on soumet à une épreuve. On va libérer l'un d'entre eux, on ne sait pas lequel faire bénéficier de cette grâce, on n'en a qu'une. Tous les trois sont aussi méritants. On joue le jeu sur le succès d'une épreuve ainsi définie. Ils sont trois. On leur dit, voilà trois disques blancs et deux noirs. On va vous attacher un quelconque de ces disques dans le dos, à chacun, et vous allez vous débrouiller. Naturellement, il n'est pas question que vous communiquiez, il n'y a pas de glace, et ce n'est pas de votre intérêt de communiquer, car il suffit de révéler à l'autre ce qu'il a dans le dos pour que ce soit lui qui en profite. Ils ont donc chacun dans le dos un disque, et chacun ne voit que la façon dont les deux autres sont connotés par ce moyen des disques blancs. Il y a trois disques blancs, deux noirs ; on leur met à chacun un disque blanc. Il s'agit de savoir comment chaque sujet va raisonner.

Il est bien clair qu'il ne s'agit pas d'un exemple de raisonnement, mais d'une histoire qui permet de montrer des étagements, des dimensions, comme disait tout à l'heure Perrier, du temps. Il y a trois dimensions temporelles, ce qui à la vérité mérite d'être noté, parce qu'elles n'ont pas été à proprement parler jamais vraiment distinguées, mises en évidence. Il y a trois dimensions temporelles, qui peuvent se désigner de la façon qui n'est pas invraisemblable, ce n'est pas une pure fantaisie, d'imaginer le mode sous lequel chacun des sujets dans une situation comme celle-là, qui porte en elle-même une espèce de cohérence qui ne rend pas invraisemblable qu'ils se rendent compte très vite tous les trois des disques blancs. Mais si on veut le discursiver, ce sera obligatoirement de la façon suivante. Il y a une donnée en quelque sorte fondamentale, de l'ordre de ces 0 et de ces petits 1, que si quelqu'un voyait deux disques noirs, il n'aurait aucune espèce de doute, puisqu'il n'y en a que deux, et que par conséquent il pourrait s'en aller. Ceci est la donnée de logique éternelle, et en même temps parfaitement instantanée. Il suffit de voir deux disques noirs. Seulement, voilà ! Personne ne les voit pour une bonne raison, c'est que, comme il n'y a pas de disque noir du tout, personne n'est capable d'en voir. Et chacun ne voit que deux disques blancs.

Néanmoins, cette chose qu'on ne voit pas, va jouer un rôle tout à fait décisif dans la spéculation par où les personnages peuvent faire le pas vers la sortie. Chaque sujet doit se dire, en voyant deux disques blancs, qu'un des deux autres, qu'il voit devant lui, doit voir quoi ? Ou bien deux disques blancs, ou bien un blanc et un noir. Vous vous rendez bien compte qu'il s'agit que chacun des sujets pense ce que doivent penser les deux autres, et d'une façon d'ailleurs absolument réciproque. Car, il y a une chose certaine, pour chacun des sujets, c'est que chacun des deux autres, puisqu'ils sont semblables, voit en tout cas la même chose, puisque le deuxième terme qui s'ajoute pour chacun c'est lui-même, c'est-à-dire ce qu'il ne connaît pas, lui, le sujet. Il va donc se dire que dans le cas où lui-même est noir, chacun des deux autres voit un blanc et un noir. Et alors celui-là peut se dire que s'il était noir, lui, assurément l'autre aurait déjà pris la voie vers la sortie. Comme il ne les voit pas bouger, il a à ce moment-là le sentiment, la certitude, que les personnages en question ne sont pas dans le cas à pouvoir se poser la question que chacun des personnages dont il parle, les deux autres, est en fait en mesure de pouvoir, si lui est noir, de pouvoir, d'après l'immobilité du troisième, trouver une raison suffisante à sa propre sortie. C'est du fait qu'ils ne le font pas que le tiers sujet peut entrevoir que lui-même est dans une position strictement équivalente aux deux autres, c'est-à-dire qu'il est blanc.

Ce n'est, vous le voyez, que dans un troisième temps, par rapport à une spéculation sur la réciprocité des sujets, qu'il peut édifier sur le fait de témoigner d'un non-déjà-fait, d'un non déjà sorti chez les autres, qu'il peut lui-même arriver au sentiment qu'il est dans la même position que les deux autres, c'est-à-dire affecté d'un disque blanc. Néanmoins, observez une chose, c'est qu'à ce niveau intervient, dans la spéculation du sujet lui-même, un élément qui est absolument essentiel, c'est que dès qu'il est arrivé à cette compréhension, il doit précipiter son mouvement. Car, bien entendu, à partir du moment où il est arrivé à cette compréhension, il doit concevoir que chacun des autres a pu arriver au même résultat. Que si donc il leur laisse prendre un tout petit moment d'avance, il se trouvera retomber dans le cas précédent, c'est-à-dire que c'est de sa hâte même que dépend qu'il ne soit pas dans l'erreur.

En d'autres termes, il doit se dire, je dois me presser d'aboutir à cette conclusion, car si je ne me presse pas d'y aboutir, si je retarde un tant soi peu ce moment de conclusion, automatiquement je donne non seulement dans l'ambiguïté, mais dans l'erreur, étant donné mes prémisses, car si je les laisse me devancer, la preuve est faite que je suis noir.

C'est un sophisme, vous vous rendez bien compte, car vous voyez assez combien l'argument se retourne au troisième temps, et combien tout dépend de quelque chose de si insaisissable que ceci, le sujet tenant dans la main l'articula-

tion même par où la vérité qu'il dégage n'est absolument pas séparable de l'action même qui en témoigne. Si cette action retarde d'un seul instant, il sait du même coup qu'il va être plongé dans l'erreur. Vous y êtes ?

***M. Marchant –*** Personne ne peut bouger, ou tous les trois.

***M. Laplanche –*** Il peut aller à un échec.

***J. Lacan –*** Il s'agit maintenant du sujet en tant qu'il discursive ce qu'il fait. Ce qu'il fait est une chose, la façon dont il le discourt en est une autre. S'il le discourt, il dit, si les autres font avant moi l'acte dont je viens de découvrir la nécessité du point de vue même de mon raisonnement, ils sont blancs, je suis noir.

***M. Marchant –*** Mais dans l'exemple, il n'y a pas d'avant justement.

***M. Laplanche –*** Ils sortent parce que je suis blanc, et…

***J. Lacan –*** Il n'a aucun moyen, à partir du moment où il a laissé les autres le devancer, d'en sortir, car il peut faire les deux raisonnements, mais il n'a aucun moyen de choisir.

Ce qui est important est ceci, qu'il peut là saisir dans cette situation, et spécifiquement dans cette situation, où il a en sa présence deux termes sur lesquels il peut raisonner comme ayant des propriétés de sujets, c'est-à-dire pensant comme lui. A partir de ce moment-là, il arrive à un moment où pour lui-même la vérité du point où il est arrivé de sa déduction dépend de la hâte même avec laquelle il va faire le pas vers la porte, après laquelle il aura à la manifester, c'est-à-dire à dire pourquoi il a pensé comme cela. L'accent d'accélération, de précipitation dans l'acte est quelque chose qui se révèle là comme cohérent avec la manifestation de la vérité. Il sait qu'il ne peut plus la manifester à partir du moment où il tarde un tant soit peu à la manifester. Est-ce que vous saisissez, Laplanche ?

***M. Marchant –*** Moi, je suis pas d'accord, parce que vous introduisez la notion de retard et de se dépêcher.

***J. Lacan –*** C'est justement pour montrer sa valeur logique.

***M. Marchant –*** Mais ces deux notions ne peuvent s'établir que par rapport à quelque chose. Or, ici il n'y a pas de rapport possible. C'est pourquoi les trois sujets ne peuvent pas bouger. Il n'y a pas de rapport, car chacun des trois tenant ce même raisonnement, et chacun des trois attendant quelque chose…

***J. Lacan –*** Supposez qu'ils s'en aillent tous les trois.

***M. Marchant –*** On leur coupe la tête à tous les trois.

***J. Lacan –*** Avant même qu'ils aient atteint la porte, qu'est-ce qui va se passer ?

***M. Marchant –*** Ce n'est pas possible, ils sont tous en attente. Dans l'énoncé classique du problème, on ajoute une chose.

***J. Lacan –*** Mais l'acte de chacun ou la décision de chacun dépend de la non manifestation et non pas de la manifestation. Et c'est parce que chacun des autres ne manifeste pas que chacun peut avoir l'occasion de manifester. Ils arriveront donc normalement, s'ils ont le même temps, cet élément réel qu'on appelle le temps pour comprendre et qui est à la base de tous les examens psychologiques, mais que nous pouvons supposer égal.

***M. Marchant –*** Alors, on ne peut pas s'en sortir. Si on veut résoudre le problème, on dit que les temps de compréhension ne sont pas les mêmes.

***J. Lacan –*** Mais ce problème n'est intéressant que si vous supposez les temps pour comprendre égaux. Si les temps pour comprendre sont inégaux, non seulement ce n'est pas un problème intéressant, mais en plus vous verrez à quel point il se complique.

***M. Marchant –***Autrement, il ne peut pas bouger. Ou bien, ils ne sont pas également intelligents, ou bien ils ne peuvent pas bouger.

***M. Laplanche –*** Si A ne voit pas B sortir, il est plongé dans la perplexité, mais ce n'est pas l'erreur.

***J. Lacan –*** C'est l'erreur, à partir du moment où il a atteint la vérité.

***M. Marchant –*** Il ne peut pas l'atteindre.

***J. Lacan –*** Mais si vous supposez le temps pour comprendre une fois fixé.

***M. Marchant –*** Pareil pour tous ?

***J. Lacan –*** Oui. Au bout de ce temps pour comprendre, tous seront convaincus qu'ils sont tous blancs. Ils sortiront tous les trois ensemble et en principe ils diront pourquoi ils sont blancs. Si vous voulez réintroduire un simple élément sur un point d'hésitation infinitésimale où chacun se dirait, mais est-ce que les autres ne sortent pas précisément parce qu'ils viennent de s'apercevoir que je suis noir, qu'est-ce qui se passera ? Un arrêt. Mais ne croyez pas que la situation après l'arrêt — c'est-à-dire quand ils feront la même chose et qu'ils partiront — soit la même. Quand ils partiront après un premier arrêt, il y aura un progrès de fait. Et il y aura la place, je vous passe les détails de l'analyse, je vous le livre à vous-mêmes, vous verrez comment ça se structure, ils pourront s'arrêter une seconde fois, mais pas une troisième fois.

En d'autres termes, en deux scansions tout sera dit. Et ce que je suis en train de vous expliquer, est pour vous montrer quoi ? Que là, où est la parole ? où est le langage ?

Le langage, nous l'avons vu dans les données premières, il y a deux noirs, etc. Ce sont les données fondamentales du langage, tout à fait en dehors de la réalité. Le langage commence à jouer à partir du moment où le sujet peut faire parler les deux autres d'une façon qui est cohérente. La parole s'introduit à partir du moment où le sujet fait, quoi ? où il fait cette action par où il affirme tout

simplement, je suis blanc. Et, bien entendu, il ne l'affirme pas d'une façon qui soit, comme on dit, logiquement fondée, mais néanmoins d'une façon valable s'il a procédé de la façon que je viens de vous dire, c'est-à-dire si je ne dis pas que je suis blanc tout de suite, dès que je l'ai compris, je ne pourrai plus jamais l'affirmer d'une façon valable. Vous avez compris ?

***M. Marchant –*** Là-dessus, oui.

***J. Lacan –*** Vous avez compris Laplanche où je veux en venir ? Je ne vous donne pas ça comme un modèle de raisonnement logique, mais comme un sophisme destiné à manifester quelle distinction il y a entre le langage au moment où il s'applique en fin de compte à l'imaginaire — car les deux autres sujets sont parfaitement imaginaires pour lui, il les imagine, ils sont simplement la structure réciproque en tant que telle — et le moment symbolique du langage, c'est-à-dire le moment de l'affirmation. Et alors vous voyez qu'il y a là tout de même quelque chose qui n'est pas complètement identifiable à la coupure temporelle dont vous parliez tout à l'heure.

***M. Riguet –*** Tout à fait d'accord.

***J. Lacan –*** C'est en somme, si vous voulez, là ce qui peut vous montrer en quoi et où s'arrêtent les limites de cette puissance qui nous est révélée par la possibilité que nous avons — je vous apporterai cela la prochaine fois — l'originalité des machines telles que nous les avons en mains ; c'est justement quelque chose qui s'exprime par rapport au temps. Mais il y a aussi une dernière dimension du temps qui incontestablement ne lui appartient pas, c'est celle que j'essaie de vous imager dans ce quelque chose qui, bien entendu, n'est pas la seule de ces caractéristiques de cette troisième dimension du temps, et que j'ai exprimée là par l'élément, comme vous l'avez qualifié tout à l'heure, ce n'était ni retard, ni avance, de hâte en tant que telle, à proprement parler, et qui est justement ce par quoi la liaison propre de l'être humain, par rapport au temps, ce chariot du temps qui est là, à le talonner par-derrière. C'est là que se situe la parole, et c'est là que ne se situe pas le langage, qui, lui a tout le temps. C'est pour ça, d'ailleurs, qu'il n'arrive à rien avec le langage.

***M. Leclaire –*** Il y a une chose qui me trouble dans tout cela. Était-ce une erreur, mais vous avez traduit tout à l'heure *au commencement était le langage.* Et c'est la première fois que j'entends cela. C'est ainsi que vous l'entendez. C'est *au commencement était la parole,* ou le verbe, et vous avez dit : *au commencement était le langage* ? Mais à quoi vous rapportez-vous ? C'est la traduction que vous donnez ?

***J. Lacan –*** *In principio erat verbum*, c'est incontestablement le langage, ce n'est pas la parole.

***M. Leclaire –*** Alors, il n'y a pas de commencement.

***J. Lacan –*** Mais ce n'est pas moi qui ai écrit l'*Évangile selon Saint Jean*.

***M. Leclaire –*** C'est la première fois que je vois cela. On écrit toujours la parole, ou le verbe, et jamais le langage.

***J. Lacan –*** Je vous ai déjà écrit deux fois au tableau le distique dont personne ne m'a demandé l'explication, *indem er alles schaft, was schaftet der höchste ? — Sich was schaft er aber vorher alles schaftet ? — Mich* — Que faisait le Tout-Puissant au moment où il a fait la création ? — *Sich*, soi-même. — Et qu'est-ce qui était avant qu'il fasse quoi que ce soit ? *Mich*, moi-même. C'est évidemment une affirmation hasardée, mais qui vise probablement quelque chose.

***M. Leclaire –*** Je ne comprends pas pourquoi vous traduisez au commencement et non pas avant le commencement.

***J. Lacan –*** Je ne suis pas du tout en train de vous dire que Saint Jean a écrit les choses correctement. Je vous dis que dans Saint Jean il y a *in principio erat verbum*, en latin ; vous l'avez vu quand nous avons traduit le *De significatione*, je n'aurais pas eu à demander au père Beirnaert comment il aurait pu signifier la parole ; il a bien fait quelques trouvailles, mais pas une seule qui nous satisfaisait.

***M. X –*** *Verbum* est la traduction du mot hébreu qui veut bien dire parole, et non pas langage ; c'est דָּבָר [ddabar qui se prononce davar], qui veut dire parole.

***J. Lacan –*** Il faudra que nous revoyions cette histoire de l'hébreu. L'important n'est pas de savoir, encore bien entendu que nous ne nous interdisions aucune incursion théologique, je dirai plus, tant qu'on ne nous aura pas collé une chaire de théologie dans la Faculté des Sciences, on n'en sortira pas, ni pour la théologie, ni pour les sciences. Néanmoins la question n'est pas de savoir, pour l'instant, si nous devons mettre au commencement le verbe ou la parole.

Simplement, dans la perspective que nous avons abordée aujourd'hui et qui est celle que je viens d'illustrer intentionnellement par le distique de Daniel von Chepko, vous voyez qu'en quelque sorte, vous voyez qu'il y a une sorte de mirage par où le langage — à savoir tous vos petits 0 et 1 — est là de toute éternité. Quand je vous dis qu'ils sont là tout à fait indépendamment de nous, vous pourriez me demander où ? Je serais bien embarrassé de vous le dire. Mais ce qui est certain, c'est que dans une perspective, comme disait tout à l'heure Mannoni, nous ne pouvons les voir que là, depuis toujours.

En d'autres termes, c'est un des modes par où se distinguent essentiellement la théorie platonicienne et la théorie freudienne. Je veux dire que la théorie de

Platon est une théorie de la réminiscence, tout ce que nous appréhendons, tout ce que nous reconnaissons, est quelque chose qui a dû être de toujours là, dans un étagement de mirage antérieur. Et pourquoi ? Je vous ai montré à l'occasion la cohérence de cela avec le fait que le mythe fondamental est le mythe de la dyade, dans Platon, et c'est pour cela que c'est cohérent avec cela qu'il ne peut pas voir l'incarnation des idées autrement que dans une suite de reflets indéfinis. Tout ce qui se produit et qui est reconnu est dans l'image de l'idée, c'est-à-dire l'image existant en soi, laquelle, puisqu'elle est image, n'est à son tour qu'image d'une idée existant en soi, et n'est qu'une image par rapport à une autre image… Il n'y a que réminiscence, et nous le savons, puisque nous en avons parlé tout hier soir ; le vagin denté ne sera encore qu'une image parmi les autres images. Il s'agit de savoir que quand nous parlons de l'ordre symbolique il y a autre chose, il y a des commencements absolus, il y a justement création, et c'est ce qu'il y a d'ambigu dans l'*in principio erat verbum*. Ce n'est pas pour rien qu'en grec c'était appelé λόγος Aux origines, on peut aussi bien le voir dans la perspective de cette homogénéité indéfinie que nous retrouvons chaque fois dans le domaine de l'imaginaire.

Il suffit que je pense à moi, je suis éternel. Du moment que je pense à moi, il n'y a pas de destruction possible de moi. Mais quand je dis *je*, non seulement il y a destruction possible, mais à tout instant création absolue. Naturellement, elle n'est pas absolue, je ne sais pas ce que je suis en train de vous dire, non seulement elle n'est pas absolue, mais s'il y a pour nous un avenir possible, c'est à cause de cela, parce qu'il y a cette possibilité de création. Mais si cet avenir n'est pas, lui aussi, purement miraginaire, c'est parce que notre *je* est porté par tout le discours antérieur. Si César, au moment de passer le Rubicon, ne fait pas un acte ridicule, c'est parce qu'il y a derrière lui tout le passé de César, l'adultère, et le type qui a fait la politique de toute la Méditerranée, les campagnes contre Pompée, à cause de cela, il peut faire quelque chose qui est essentiel et n'a qu'une valeur strictement symbolique car le Rubicon n'est pas plus large à traverser que ce qu'il y a entre mes jambes, mais il fait une chose symbolique, qui déchaîne une série de conséquences symboliques, qui fait qu'il y a a primat de l'avenir de création dans le registre symbolique, en tant qu'assumé par l'homme. Mais, bien entendu, tout en fonction de tout un passé dans lequel il nous faut reconnaître à tout instant cette succession de création, même si nous ne l'y reconnaissons pas, ce passé c'est l'ordre éternel, c'est le passé de tout ce qui est superposé. Il est là depuis toujours dans les petits 0 et les petits 1.

Je n'étais pas en train de vous dire tout à l'heure qu'*in principio erat verbum*, que je croyais que le langage était à l'origine. Pour moi, je ne sais rien des ori-

gines. Mais c'est pour vous poser, à propos de ce terme ambigu, la question qui est une question tellement évidente que pendant un moment vous l'avez tous suivie, vous l'avez tous accordée, que les petits 0 et les petits 1 définissent un monde aux lois absolument irréfutables, à savoir qu'avec les petits 0 et les petits 1 les nombres sont premiers depuis toujours. Vous êtes d'accord ?

Restons en là pour aujourd'hui, c'est un peu rude, aujourd'hui.

[Applaudissements].

# Leçon XXIV

*22 juin 1955*

*Monsieur le Professeur,*
*Mesdames,*
*Messieurs,*

Je voudrais, dans mon adresse, distinguer parmi vous ceux qui habituellement m'entendent le mercredi à une heure un peu plus tardive, ce serait pour les associer avec moi dans l'hommage et la reconnaissance que nous témoignons à celui que j'ai nommé d'abord, à Jean Delay, qui a bien voulu inaugurer cette série de conférences et qui aujourd'hui nous fait l'honneur d'assister à cette séance. C'est très personnellement que je voudrais aussi le remercier d'avoir donné à cette sorte d'échange d'enseignement sous la forme de séminaires, que je poursuis ici depuis deux ans, un lieu, un toit qui par lui-même l'illustre, qui non seulement l'illustre par sa place et par tous les souvenirs qui y sont accumulés, mais fait participer cet enseignement de la résonance de sa propre parole.

Je veux aujourd'hui vous parler de la psychanalyse et de la cybernétique. C'est tout au moins un sujet qui, dans cet ordre de rapprochement entre la psychanalyse et les diverses sciences humaines, m'a paru digne d'attention, et vous allez voir pourquoi. Je vous le dis tout de suite, nous n'allons pas chercher ici les rapports entre notre technique et les diverses formes plus ou moins sensationnelles de la cybernétique. Je ne vous parlerai ni des grosses ni des petites machines, je ne vous les nommerai pas par leur nom, je ne vous dirai pas les merveilles de ce qu'elles réalisent. En quoi tout ceci nous intéresserait-il ? Il y a quelque chose pourtant qui m'a paru pouvoir être dégagé de ce que nous appellerons la contemporanéité, relative apparition en un même temps, de deux tech-

niques, de deux ordres de pensée et de science, qui sont la psychanalyse et la cybernétique, et d'autre part certaines des significations intéressées par chacune.

Au milieu de tout cela, il va falloir que je gouverne le biais par où je voudrais vous faire entrevoir les significations de la cybernétique. N'attendez donc pas quelque chose qui, ni d'une part, ni de l'autre, ait la prétention d'être exhaustive. Il s'agit de trouver un axe de rapport par quoi quelque chose soit éclairé de la signification de l'un et de l'autre. Et cet axe n'est rien d'autre que le langage. Et c'est pour cela que c'est de la nature du langage dont j'ai à vous faire apercevoir certains aspects, disons en éclair, dans ce que j'essaierai de vous expliquer aujourd'hui.

La question dont nous partirons est celle-ci. C'est une question qui s'est posée — puisque j'ai fait allusion aux séminaires je peux légitimement en parler — dans notre séminaire quand de fil en aiguille, nous sommes arrivés à poser la question de ce que signifierait un jeu de hasard poursuivi avec une machine. Ce jeu de hasard nous l'avions choisi, c'était le jeu de pair ou impair. Évidemment, ça peut passer pour étonnant que dans un séminaire où on parle de psychanalyse on s'intéresse au jeu de pair ou impair. On y parle aussi d'autres choses. Nous avons quelquefois parlé, cette année, de Newton. Je crois quand même que ces choses ne viennent pas là par hasard, c'est le cas de le dire. C'est justement parce que dans ce séminaire on parle du jeu de pair ou impair, et aussi de Newton, peut-être, que la technique de la psychanalyse risque de ne pas prendre des voies dégradées, sinon dégradantes, ce qui est notre souci essentiel.

Eh bien, au cours de ce jeu de pair ou impair il s'agissait de montrer, de rappeler qu'il évoquait quelque chose à nous analystes, c'était que rien ne se passait au hasard et qu'aussi bien quelque chose pouvait être révélé jusque dans le jeu du hasard, qui paraît confiner au hasard le plus pur. Le résultat a été fort étonnant. C'est que chez ce public d'analystes nous avons rencontré une sorte de véritable indignation à la pensée — comme quelqu'un me l'a dit — que je voulais supprimer le hasard. A la vérité, la personne qui me tenait ce propos était une personne aux convictions fermement déterministes et c'est bien cela qui l'effrayait. Elle avait raison, cette personne, il y a un rapport étroit entre l'existence du hasard et le fondement du déterminisme. Mais réfléchissons un peu sur le hasard. Qu'est-ce que nous voulons dire quand nous disons que quelque chose se passe par hasard ? Nous voulons dire deux choses qui peuvent être fort différentes. Nous voulons dire qu'il n'y a pas là d'intention, et nous voulons dire, c'est un autre sens, qu'il y a là une loi. Or justement la notion même du déterminisme c'est que la loi soit sans intention. C'est bien pour cela que tout développement de la théorie déterministe cherchera toujours à voir s'engendrer ce qui s'est constitué dans le réel, ce qui fonctionne selon une loi à

partir de quelque chose d'originellement indifférencié, qui est précisément le hasard en tant qu'absence d'intention. Rien n'arrive sans cause assurément, nous dit le déterminisme, mais c'est une cause sans intention.

Eh bien, on comprend dès lors que pour autant que cette sorte d'expérimentation exemplaire pouvait suggérer à mon interlocuteur que quelque chose en fin de compte aurait été saisi,Dieu sait que l'esprit glisse facilement en ces matières, qui réintroduirait le déterminisme, non pas tout à fait dans le jeu de pair ou impair, car c'est bien là ce qui inquiète et qui inquiétait l'esprit de mon interlocuteur, mais jusqu'au jeu de pile ou face, auquel plus ou moins intuitivement il identifiait le jeu de pair ou impair. S'il y a du déterminisme dans le jeu de pile ou face, où allons-nous ? Plus aucun déterminisme véritable n'est possible.

Cette question ouvre pour nous celle de savoir ce qu'est alors ce déterminisme que nous, analystes, supposons fondamentalement à la racine même de notre technique, quand nous pensons que quelque chose peut être mis en valeur de déterminé et de déterminable, quand nous nous efforçons d'obtenir du sujet qu'il nous livre son discours, ses pensées, comme nous disons, ses propos sans intention, autrement dit qu'il se rapproche autant que possible intentionnellement du hasard ? Qu'est-ce que ce déterminisme qui va être cherché dans une intention de hasard ? C'est sur ce sujet, je crois, que la cybernétique peut nous apporter quelque lumière.

La cybernétique est — comme je pense qu'un certain nombre d'entre vous l'entrevoient, le savent déjà — un domaine aux frontières extrêmement indéterminées. Trouver son unité est quelque chose qui nous force, pour un instant, à parcourir du regard des sphères de rationalisation qui couvrent des parties importantes, dispersées, regroupées par une certaine unité qu'il s'agit justement de trouver, comme toutes les sciences humaines. Et ceci va de la politique, de la théorie des jeux, aux théories de la communication, voire à certaines définitions de quelque chose qui est la grande originalité de ce qu'a apporté la cybernétique, à savoir la notion de l'information.

La cybernétique, nous dit-on, est née précisément de travaux d'ingénieurs concernant l'efficacité de l'information, l'économie de l'information à travers certains conducteurs, la façon de réduire à ses éléments essentiels le mode sous lequel passe et est transmis un message. A ce titre, elle daterait à peu près d'une dizaine d'années, puisqu'elle sort de ces expériences et le titre a été trouvé par M. Norbert Wiener, un des ingénieurs les plus éminents de ces sortes de recherches. C'est là que nous verrions surgir cette science. Je crois qu'assurément c'est là bien en limiter la portée et c'est dans une réflexion qui remonte à une certaine date que nous allons peut-être essayer ici de déterminer la naissance de la cybernétique.

Je crois que pour comprendre ce dont il s'agit dans la cybernétique, c'est autour de ce thème tellement brûlant pour nous du sens de la signification du hasard, qu'il faut en chercher l'origine. Le passé de la cybernétique, je crois, ne consiste en rien d'autre que dans la formation rationalisée de ce que nous appellerons, pour les opposer aux sciences exactes, les sciences conjecturales.

Si nous prenons ceci comme fondement, si nous appelons conjecture quelque chose de très précis, que nous allons essayer de définir, et qui je crois est le véritable nom qu'il faudrait désormais donner pour désigner l'axe d'un certain groupe de sciences que le terme de sciences humaines non pas désigne improprement, car à la vérité dans la conjecture c'est de l'action humaine qu'il s'agit, mais je crois le terme de sciences humaines trop vague et je dirai trop noyauté par toutes sortes d'échos confus de sciences pseudo-initiatiques, qui ne peuvent assurément qu'en abaisser la tension et le niveau et quelque chose gagnerait à cette définition plus rigoureuse, plus orientée de sciences de la conjecture.

Si nous la prenons ainsi, la cybernétique, nous en trouverons volontiers les ancêtres aussi bien dans […] chez Condorcet lui-même avec sa théorie des votes et parties, comme il dit, et plus haut dans celui qui en serait le père et véritablement le point de surgissement et d'origine, dans Pascal. Nous allons voir ce que ceci signifie.

Pour vous le faire sentir, je vais précisément partir des notions fondamentales de l'autre sphère des sciences, très exactement à savoir des sciences exactes, dont le développement ne remonte pas dans son épanouissement moderne tellement beaucoup plus haut et qu'on peut faire absolument corrélatif du développement des sciences conjecturales, l'occultant peut-être, l'éclipsant en quelque sorte, mais étant strictement inséparables l'un de l'autre.

Comment pourrions-nous définir les sciences exactes ? Les sciences exactes sont quelque chose, dirons-nous, à la différence des sciences conjecturales, qui concernent le réel. Mais, qu'est-ce que le réel ? Je ne crois pas qu'à cet égard l'opinion des hommes ait jamais beaucoup varié, contrairement à ce qu'essaie de nous faire croire une généalogie psychologisante de la pensée humaine qui tendrait à nous faire penser que l'homme vécut dans les premiers âges dans les rêves et même que les enfants sont en quelque sorte habituellement hallucinés par leurs désirs. Singulière conception que vicient, on peut dire, profondément toutes les notions de genèse en matière psychologique et qui sont tellement contraires à l'observation que je peux m'exprimer ainsi. On ne peut pas manquer de chercher la cause de l'origine de pareils mythes, mais ce n'est pas assurément aujourd'hui que nous nous y efforcerons.

Le réel si nous cherchions à lui donner un sens, à voir le sens que lui a toujours donné l'homme, c'est quelque chose qu'on retrouve à la même place,

qu'on n'ait pas été là ou qu'on y ait été. Lui a peut-être bougé, mais s'il a bougé, on le cherche ailleurs, on cherche pourquoi on l'a dérangé, on se dit aussi qu'il a quelquefois bougé de son propre mouvement mais il est toujours bien à sa place, que nous y soyons ou que nous n'y soyons pas. Et nos propres déplacements n'ont pas en principe, sauf exception, d'influence efficace sur ce changement de place. En d'autres termes, le réel aussi nous ne le promenons pas toujours avec nous. Les sciences exactes ont assurément le plus grand rapport avec cette fonction du réel. Si néanmoins elles n'ont pas toujours existé, je crois que la [fondamentable ?] distinction n'est pas dans cette prétendue omnipotence de la pensée qu'on identifie au stade également prétendu archaïque de l'animisme, ce n'est pas du tout que l'homme auparavant ait vécu au milieu d'un monde anthropomorphe dont il a attendu des réponses humaines. Je crois que cette conception est tout à fait puérile et implique la notion d'enfance de l'humanité qui ne correspond absolument à rien d'historique. C'est que l'homme croyait que son action avait quelque chose à faire avec la conservation de l'ordre de ces places. En d'autres termes, il pensait bien, comme nous, que le réel c'est ce qu'on retrouve à point nommé, toujours à la même heure de la nuit on retrouvera telle étoile sur tel méridien, elle reviendra là, elle est bien toujours là, c'est toujours la même. Ce n'est pas pour rien que je prends le repère céleste avant le repère terrestre car à la vérité on a fait la carte du ciel avant de faire la carte du globe.

Eh bien, l'homme a eu pendant longtemps l'idée que quelque chose était effectué par ces rites, ces cérémonies, l'empereur ouvrant le sillon du printemps, les danses du printemps garantissant la fécondité de toute la nature, que quelque chose en son action, qui était une action ordonnée et qui était une action significative, qui était une action au véritable sens, celui d'une parole, était indispensable au maintien des choses en leur place. Ils ne pensaient pas que le réel s'évanouirait s'ils ne participaient pas à cette façon ordonnée, mais ils pensaient que le réel se dérangerait. Ils ne prétendaient pas faire la loi ; ils prétendaient qu'il était indispensable par sa présence à la permanence de la loi. Définition tout à fait importante, car à la vérité elle sauvegarde tout à fait la rigueur de l'existence du réel.

La limite fut franchie à un certain moment. C'est que l'homme s'est aperçu que ces rites, ces danses et ces invocations n'étaient vraiment pour rien dans l'ordre selon lequel… A-t-il raison ou a-t-il tort ? Nous n'en savons rien. Il est bien certain que nous n'avons plus la conviction qui nous semble nécessaire au retour inéluctable des saisons. A partir de ce moment-là a pu naître la perspective de la science exacte. Mais alors où allons nous en venir ? L'homme pense que la grande horloge de la nature tourne toute seule et continue de marquer

l'heure même quand il n'est pas là. A partir de ce moment naît l'ordre de la science. L'ordre de la science est précisément ceci que d'officiant à la nature, l'homme est devenu son officieux. Il ne la gouvernera pas sinon en lui obéissant. Et, tel l'esclave, il tente de faire tomber son maître sous sa dépendance, en le servant bien.

A partir de là, il sait que la nature pourra être exacte au rendez-vous qu'il lui donnera. Mais qu'est-ce que cette exactitude, en fin de compte ? Cette exactitude, c'est précisément la rencontre de deux temps dans la nature. Il y a cet ordre dans la nature, il y a les choses qui fonctionnent comme des horloges. Il y a une très grande horloge, qui n'est autre que le système solaire, dont le diamètre est parcouru dans un nombre *x* de temps lumière du soleil à la plus lointaine planète et cela est une horloge, par exemple, qui est l'horloge naturelle qu'il a fallu déchiffrer. Assurément ça a été un des pas les plus décisifs et les plus essentiels, les plus assurés, de la constitution de cette science exacte. Mais l'homme aussi doit l'avoir son horloge et sa montre. Il va la fabriquer, avec qui ? Avec quelque chose que nous essaierons d'indiquer très rapidement et qu'il a emprunté à l'horloge de la nature.

Mais, en fin de compte, il faut bien que cette horloge-là il la règle sur quelque chose. Qu'est-ce qui est exact ? Est-ce la nature ? Il n'est pas sûr qu'elle réponde à tous les rendez-vous. Bien sûr, naturellement, on peut définir que n'est naturel que ce qui vient répondre au temps du rendez-vous. Quand M. de Voltaire disait de l'histoire naturelle de Buffon qu'elle n'était pas si naturelle que ça, c'était bien quelque chose comme ça qu'il voulait dire. Ceci implique qu'il y a là une question de définition peut-être un peu simple. Ma promise vient toujours au rendez-vous, car quand elle n'y vient pas, je ne l'appelle plus ma promise.

D'autre part, est-ce l'homme, lui aussi, qui est exact ? Où est le ressort de l'exactitude, si ce n'est précisément dans cette mise en accord des montres ? Je ne suis pas là en train de dire des choses qui soient simplement subtiles. Observez bien qu'en fin de compte la montre, une montre qui marche, rigoureuse, qui divise d'une façon isochrone le temps, une montre dont la pulsation soit précise, régulière, n'existe strictement que depuis cette époque à laquelle déjà tout à l'heure je faisais remonter, celle de Pascal, à savoir au temps où M. Huyghens, nous prononçons ce nom à la française, je m'excuse pour les flamantophones, fabriquait, arrivait à fabriquer la première pendule parfaitement isochrone, 1659, inaugurant un univers de la précision, pour employer une expression qui est celle de M. Alexandre Koyré, sans lequel il n'y aurait absolument, et il n'y avait absolument, aucune possibilité de science véritablement exacte.

L'exactitude où est-elle ? L'exactitude est faite de quelque chose que nous avons fait descendre dans cette pendule et dans cette montre, à savoir un certain facteur, un certain facteur emprunté à un certain temps naturel. Ce facteur est le facteur *g* *g*, vous le savez est l'accélération provoquée par la gravitation, en somme un rapport d'espace et de temps, c'est quelque chose qui a été dégagé par une certaine expérience mentale, pour employer le terme de Galilée lui-même, ne l'oubliez pas, c'est quelque chose qui est une hypothèse, une hypothèse qui est incarnée dans un instrument. Et si l'instrument était fait pour confirmer l'hypothèse, il n'y a aucune espèce de besoin de faire l'expérience qu'il confirme, puisque déjà, du seul fait que l'instrument marchait, vous pouvez vous pencher d'une façon un peu attentive sur la question pour vous en apercevoir, l'hypothèse était confirmée.

Mais encore faut-il régler cet instrument sur quelque chose qui soit une unité de temps. Et une unité de temps est précisément quelque chose d'emprunté toujours à cette référence au réel, c'est-à-dire au fait qu'il revient à la même place quelque part, et cette unité de temps est notre jour sidéral. Je dois vous dire que si vous consultez un physicien, prenons par exemple M. Borel, il vous affirmera que dans l'état actuel des choses, si un certain ralentissement suffisamment insensible, mais certainement pas inappréciable au bout d'un certain temps, se produisant dans la rotation de la terre, c'est-à-dire notre jour sidéral, nous serions tout à fait incapables actuellement de le mettre en évidence, étant donné que la dite horloge qui nous incarne le temps est isochrone, que nous en réglons quand même la division à la mesure de ce jour sidéral, c'est-à-dire de quelque chose que nous ne pouvons pas contrôler.

Autrement dit, cette remarque n'est rien d'autre que pour vous faire sentir que si l'on mesure l'espace avec du solide, on mesure du temps avec du temps. Ce qui n'est pas pareil.

Nul étonnement, dans ces conditions, si une certaine partie de notre science exacte vient à se résumer dans un très petit nombre de symboles visant des choses telles que l'énergie, la matière. C'est là où va arriver, pendant un certain temps, notre exigence que tout soit exprimé en termes de matière et de mouvement. Cela voulait dire de matière et de temps, car justement le mouvement en tant qu'il était quelque chose qui était dans le réel, c'est cela. Nous sommes arrivés à l'éliminer, à le réduire.

Eh bien, c'est quelque chose qui en fin de compte, ce petit jeu symbolique, ces quelques petites lettres que je pourrais écrire au tableau, le système de Newton et celui Einstein, c'est quelque chose qui a finalement fort peu de chose à voir avec le réel. Cette science qui réduit le réel en ce petit paquet de formules apparaîtra avec le recul des âges sans doute comme une étonnante épopée et cela

peut-être aussi s'amincira dans la perspective des âges comme une épopée peut-être dont le circuit est un peu court.

Mais il y a autre chose. A partir du moment où nous avons vu ce fondement de l'exactitude des sciences exactes, à savoir l'instrument, peut-être pouvons-nous demander quelque chose d'autre. A savoir ceci, qu'est-ce que ces places ? Autrement dit, commencer à nous intéresser aux places en tant que vides. C'est bien pour cela, les deux termes sont tellement associés, cohérents, inséparables, que c'est exactement corrélativement à la naissance des sciences exactes que quelque chose a commencé de naître, qu'on a plus ou moins bien compris, plutôt mal que bien compris, le calcul des probabilités, mais qui originellement, si nous prenons la date où elle surgit, où elle apparaît, sous la première façon véritablement moderne, scientifique, rigoureuse,1654, le trait de M. Pascal sur le triangle arithmétique, se présente comme le calcul non pas du hasard, comme on l'implique au fond du terme de probabilité, mais le calcul des chances en elles-mêmes, c'est-à-dire de la rencontre, en soi-même, ce que Pascal élabore dans une sorte de première machine qui est précisément ce triangle arithmétique se recommande à l'attention du monde savant pour ceci qu'il permet de régler immédiatement, de trouver immédiatement, ce qu'un joueur a le droit d'espérer à un certain moment où on suspend, où on interrompt la succession des coups qui constitue une partie.

Qu'est-ce que ça veut dire ? Cela veut dire que dans une succession de coups, qui sont la forme la plus simple, la plus réduite qu'on puisse donner de l'idée de la rencontre, quelque chose est déjà acquis, est déjà passé. Mais, que tant que la convention n'a pas terminé la suite de ces coups, qu'on n'est pas arrivé à son terme, quelque chose est encore évaluable, qui est très précisément ceci, les possibilités prises comme telles de la rencontre prise comme telle c'est-à-dire de la place avec quelque chose qui y vient ou qui n'y vient pas, quelque chose qui surgit à cette place ou qui n'y vient pas, en tant que tel, quelque chose qui est strictement équivalent à sa propre inexistence. A la science de ce qui se retrouve à la même place, se substitue la science de la combinaison des places en tant que telles, ceci dans un registre ordonné qui suppose assurément la notion de coups, c'est-à-dire la notion de scansion.

A partir de là, naît quelque chose qui bien entendu trouve tout de suite à rassembler en quelque sorte sa matière où tout ce qui, jusque-là, avait été science des nombres devient science combinatoire; tout ce qui était une sorte de cheminement plus ou moins confus, hasardeux, au sens d'accident et non pas de hasard, dans le monde des symboles, s'ordonne autour de quelque chose de précis, la corrélation de l'absence et de la présence. C'est à partir de là que vous pouvez comprendre toute cette évolution qui fait que la recherche de cette loi

des présences et absences et de la suite et de l'ordination et de la combinaison des présences va tendre, par un processus qu'on peut bien dire, à juste titre, qualifier de mathématique, à cette instauration de l'ordre binaire, qui est précisément l'originalité la plus remarquable au moins dans la genèse, l'apparition symbolique de ce qui se dégage, de ce qui aboutit à être ce que nous appelons cybernétique.

Entendez bien qu'en maintenant sur cette limite, sur cette frontière, l'originalité de ce qui apparaît dans notre monde sous la forme de cybernétique, c'est intentionnellement que je le lie à ce quelque chose qui est l'attente de l'homme en tant que tel. Si la science des combinaisons, de la rencontre scandée en tant que telle est venue dans le champ de l'attention de l'homme, c'est qu'il y est profondément intéressé. Et ce n'est pas pour rien que ceci sort de l'expérience des jeux de hasard. Car ce n'est pas non plus pour rien que le terme de théorie des jeux, par exemple, au sens où nous l'entendons, d'une façon extraordinairement complète, ait intéressé par exemple toutes les fonctions de notre vie économique, la théorie des coalitions, des monopoles, la théorie de la guerre, après tout, car la notion de [… ?] sur la guerre n'est pas autre chose que de prendre et considérer la guerre dans ses ressorts de jeu essentiellement, et détaché de quoi que ce soit qui s'y incarne de réel. Ce n'est pas pour rien que c'est le même mot qui désigne cela et le jeu de hasard. Et pourquoi, puisque, dans les premiers jeux dont je vous parle, il s'agit d'un rapport de coordination intersubjective, l'homme appelle-t-il et cherche-t-il quelque chose ? D'ailleurs aussi bien dans les calculs qu'il leur consacre, dans le jeu de hasard, dont il manifeste par cette homophonie sémantique qu'il doit avoir quelque rapport avec l'intersubjectivité, alors que précisément dans le jeu de hasard il paraît éliminé ? Ceci nous approche tout près de la question centrale dont je suis parti à savoir, qu'est-ce que ce hasard de l'inconscient que nous cherchons et que l'homme a en quelque sorte derrière lui ?

Effectivement, dans le jeu de hasard, c'est bien quelque chose où il va éprouver sa chance, sans aucun doute, mais aussi où il va lire son sort qui l'intéresse, c'est l'idée que quelque chose s'y révèle, qui est de lui et je dirai d'autant mieux de lui qu'il n'a en face de lui personne d'autre. Ceci est une remarque latérale, sur laquelle je reviendrai seulement à la fin, que je vous fais en passant en un point précis, en une ponctuation précise de ce que je vous expose en l'instant.

Une fois engagés dans cette théorie de la conjecture, qu'est-ce qu'il faut pour que nous ayons à proprement parler cybernétique ? Je vous ai dit tout à l'heure la convergence de tout le procès de la théorie vers les thèses de…, vers un symbolisme binaire, vers le fait que n'importe quoi peut s'écrire en terme de 0 et de 1. Qu'est-ce qu'il faut encore pour que quelque chose naisse, apparaisse dans le monde, que nous appelons cybernétique, et qui est une nouveauté ? Il faut que

ceci fonctionne dans le réel et indépendamment de toute subjectivité. Il faut que cette science des rencontres en tant que telles, des places vides en tant que telles, se combine, s'additionne, se totalise. Il faut qu'elle se mette à fonctionner, si je puis dire toute seule.

Qu'est-ce qu'il faut pour ça ? Il faut prendre quelque chose dans le réel quand même qui puisse supporter ça. Depuis toujours, l'homme a cherché à conjoindre ce réel et ce jeu de symboles. Il a écrit des choses sur les murs. Il a même imaginé que des choses de temps en temps *Mané, Thécel, Pharès* s'écrivaient toutes seules sur les murs. Il a mis des chiffres à l'endroit où s'arrêtait, à chaque heure du jour, l'ombre du soleil. Mais enfin quand même les symboles restaient toujours à la place, aussi, où ils étaient faits pour être. Ils étaient englués dans ce réel, on pouvait croire qu'ils n'étaient que le repérage de ce réel.

La nouveauté, c'est qu'on leur a permis de voler de leurs propres ailes, si je puis me permettre de parler ainsi, et grâce à quoi ? Grâce à un appareil simple, commun, à la portée de vos poignets et il suffit d'appuyer sur la poignée, une porte. Une porte n'est pas quelque chose, je vous prie d'y réfléchir, de tout à fait réel. La prendre pour quelque chose de réel conduirait à d'étranges malentendus. Si vous observez une porte, et par exemple que vous en déduisiez qu'elle produit des courants d'air, ceci vous entraînerait à l'emporter sous votre bras dans le désert pour vous rafraîchir et le résultat serait néant. J'ai longuement cherché dans tous les dictionnaires ce que ça voulait dire, une porte. Il y a deux pages de Littré sur la porte. On y va de la porte en tant qu'ouverture à la porte en tant que fermeture plus ou moins jointive. On y va de la porte orientale, de la sublime porte, à la porte, si vous revenez je vous ferai un masque sur le nez comme écrit… Regnard. Tout ceci n'est pas très satisfaisant. Et à la suite, sans commentaire, Littré écrit qu'il faut qu'une porte soit ouverte ou fermée. Personne ne s'en étonnera, ça ne m'a pas complètement satisfait, malgré les échos littéraires que cela éveille. J'ai une méfiance naturelle à l'endroit de la sagesse des nations. Beaucoup de choses s'y inscrivent, mais sous une forme toujours un petit peu confusionnelle. C'est même pour cela que la psychanalyse existe. Nous y reviendrons tout à l'heure. Il faut, c'est vrai, qu'une porte soit ouverte ou fermée. Mais ça n'est pas tout à fait strictement équivalent.

Observez ceci, le langage ici peut nous guider. Une porte, mon Dieu, ouvre sur les champs, mais on ne dit pas qu'elle ferme sur la bergerie, ni sur l'enclos. Je sais bien que là je confonds *porta* et *fores*, qui est la porte de l'enclos. Mais enfin nous n'en sommes pas à ça près et nous pouvons poursuivre notre méditation sur la porte. En fait, si elle ouvre quelque chose, qu'est-ce que c'est ? On pourrait croire que parce que j'ai parlé du champ et de la bergerie il s'agit de l'intérieur et de l'extérieur. Je crois qu'on se tromperait beaucoup. Nous vivons

une époque assez grandiose pour imaginer une grande muraille qui ferait exactement le tour de la terre selon un américain ; si vous y percez une porte, où est l'intérieur, où est l'extérieur ? C'est toute une vérité. Une porte, quand elle est ouverte, est quelque chose qui n'est pas plus généreuse pour ça. On dit qu'une fenêtre donne sur la campagne, c'est assez curieux que quand on dit qu'une porte donne quelque part, c'est en général qu'il s'agit d'une porte qui est habituellement fermée, et même quelquefois condamnée, et c'est dans ce cas qu'on dit qu'elle donne. Une porte, mon Dieu, on la prend quelquefois, et c'est toujours un acte assez décisif et une porte il est beaucoup plus fréquent qu'autre chose qu'on vous la refuse. Il peut y avoir deux personnes de chaque côté d'une porte, guettant, vous n'imaginez pas cela par rapport à une fenêtre. Une porte, on peut l'enfoncer, même quand elle est ouverte, naturellement comme disait Alphonse Allais, ceci est bête et cruel. Au contraire, entrer par la fenêtre passe toujours pour un acte plein de désinvolture et en tout cas assurément délibéré alors qu'on passe souvent une porte sans s'en apercevoir.

Bref, cette porte a quelque chose qui est bien distant, en soi, déjà, à première approximation, de cette fonction vraiment instrumentale qu'a la fenêtre. Bien entendu, elle ouvre sur quelque chose dont nous ne savons pas trop si c'est sur le réel ou l'imaginaire. Mais c'est sur l'un des deux. La porte est assurément, déjà par sa nature, de l'ordre symbolique. Et elle l'est tellement que la clé de cette dissymétrie entre l'ouverture et la fermeture est que si l'ouverture règle l'accès, c'est-à-dire quelque chose qui se passe en direction, à travers la porte, le fait qu'elle ferme règle la clôture. Ce qu'elle ferme n'est pas l'enclos, c'est le circuit. Plus précisément, j'ai dit d'abord, c'est la clôture et c'est précisément à partir du moment où cette porte, qui est un vrai symbole, en tant que précisément le symbole par excellence, celui auquel se reconnaîtra toujours le passage de l'homme quelque part, qui est l'entrecroisement de deux traits, et la croix qu'elle dessine, l'accès et la clôture.

C'est à partir du moment où on a eu la possibilité de rabattre les deux traits l'un sur l'autre, à savoir de faire la clôture, précisément, le circuit, c'est-à-dire quelque chose où ça passe quand c'est fermé, et où ça ne passe pas quand c'est ouvert, que nous avons eu la possibilité de faire passer la science de la conjecture comme telle dans les réalisations de la cybernétique. Car, s'il y a des machines qui calculent touts seules, des machines qui vous additionnent, qui vous totalisent, qui font toutes les merveilles que l'homme avait crû jusque-là être le propre de sa pensée, c'est parce que nous avons la possibilité d'établir, grâce à la fée électricité comme on dit des circuits, des circuits qui s'ouvrent ou qui se ferment, qui s'interrompent ou se rétablissent, en fonction de l'existence de portes, c'est-à-dire de portes cybernétisées, de la porte où l'accès règle la clô-

ture, ce qui est la définition essentielle à partir de quoi vous pouvez en développer tout le maniement. Car observez bien que ce dont il s'agit, c'est de la relation comme telle, de l'accès et de la clôture, c'est-à-dire qu'une fois que la porte s'ouvre, elle se ferme, quand elle se ferme, elle s'ouvre. Il ne faut pas qu'une porte soit ouverte ou fermée, il faut qu'elle soit ouverte et puis fermée, et puis ouverte, et puis fermée.

La base de toute espèce de machine naît en ceci que vous connaissez, qui est la possibilité, grâce au circuit électrique et au circuit d'induction branché sur lui-même, c'est-à-dire ce qu'on appelle un *feed-back*, mais très original, qui a pour effet qu'il suffit que la porte se ferme pour qu'aussitôt elle soit rappelée par un électroaimant en état d'ouverture, c'est de nouveau sa fermeture, et de nouveau son ouverture, vous engendrez ainsi ce qu'on appelle une oscillation. Cette oscillation est la scansion et la scansion est la base sur laquelle vous allez pouvoir inscrire indéfiniment l'action ordonnée par une série de montages qui ne seront plus, c'est le cas de le dire, que des jeux d'enfants. Toutes les combinaisons sont possibles d'ouverture et de fermeture.

Ainsi, pouvez-vous, par exemple, faire toutes les opérations qui consistent en celle-ci, par exemple :

0
0
1
1

Voilà quatre cas, qui peuvent être, dans les deux premiers cas (0) une porte fermée, et dans les autres, une porte ouverte (1).

Puis, alternativement, une porte ouverte ou fermée :

0
1
0
1

Qu'est-ce qui va en résulter ?

A votre gré vous décréterez, par exemple, qu'une troisième porte sera, à la suite de cela, ouverte ou fermée dans les cas suivants :

| | | | |
|---|---|---|---|
| 0 | 0 | : | 0 |
| 0 | 1 | : | 1 |
| 1 | 0 | : | 1 |
| 1 | 1 | : | 1 |

C'est-à-dire que quand il y a une porte d'ouverte simplement, 3 cas sur 4, cela suffira pour que la troisième soit ouverte.

Il y a autant d'autres formules. Vous pouvez décréter qu'il faut que les deux portes soient ouvertes pour que la troisième le soit. Vous aurez :

| | | | |
|---|---|---|---|
| 0 | 0 | : | 0 |
| 0 | 1 | : | 0 |
| 1 | 0 | : | 0 |
| 1 | 1 | : | 1 |

Je vais vous en faire une troisième car elle a bien son intérêt.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 0 | 0 | : | 0 |
| 0 | 1 | : | 1 |
| 1 | 0 | : | 1 |
| 1 | 1 | : | 0 |

Ici, vous décréterez que la troisième porte ne sera ouverte que quand une seule sur les deux sera ouverte.

Qu'est-ce que tout ceci ?

C'est tout ce qu'on veut. Par exemple, ceci

| | | | |
|---|---|---|---|
| 0 | 0 | : | 0 |
| 0 | 1 | : | 1 |
| 1 | 0 | : | 1 |
| 1 | 1 | : | 1 |

peut s'appeler, sur le plan logique, réunion ou conjonction. Ça peut être aussi une certaine façon de monter le circuit, c'est-à-dire deux portes, deux relais mis en série. Une autre traduction encore, c'est ou, ou,… ou ça, ou ça…

Dans l'autre cas

| | | | |
|---|---|---|---|
| 0 | 0 | : | 0 |
| 0 | 1 | : | 0 |
| 1 | 0 | : | 0 |
| 1 | 1 | : | 1 |

c'est là que vous aurez le montage en série, c'est ce qu'on peut appeler une autre façon de qualifier une opération logique : une conjonction du terme et. Il faut qu'il y ait « 1 et 1 » pour qu'il y ait 1 et ceci se confond aussi, vous voyez, si vous vous rappelez certaines lois élémentaires des opérations arithmétiques, celles de la multiplication, c'est pourquoi on l'appelle quelquefois multiplication logique.

Enfin ceci

| | | | |
|---|---|---|---|
| 0 | 0 | : | 1 |
| 0 | 1 | : | 0 |
| 1 | 0 | : | 0 |
| 1 | 1 | : | 1 |

tout à fait original, a nécessité un terme spécial, addition module. Ce n'est pas quelque chose de tellement étranger, puisque, si vous faites une addition avec les signes binaires, vous serez amenés à utiliser ce tableau, à savoir que quand vous additionner 1 et 1, dans un monde de notation binaire, ça fait 0 et vous retenez 1.

Ceci simplement pour vous donner la perspective de ceci, que dans une certaine réduction, simplification des symboles, et à partir du moment où la possibilité est donnée d'incarner dans le réel ce 0 et ce 1, cette notation de la présence et de l'absence comme telle, et de l'incarner sur un rythme et sur une scansion fondamentale, quelque chose est passé dans le réel, dont nous sommes à nous demander peut-être pas très longtemps, mais enfin on se l'ait tout de même assez bien demandé, et des esprits qui ne sont pas tellement négligeables, si c'est là quelque chose qu'on pourrait appeler, comme on l'a dit, une machine qui pense. Bien entendu, on sait bien qu'elle ne pense pas, cette machine. C'est nous qui l'avons faite, cette machine, et elle pense, mon Dieu, ce qu'on lui a dit de penser. Car enfin, quand nous faisons les mêmes choses, et nous faisons les mêmes choses dès que nous prenons avec notre main un crayon et que nous commençons à écrire sur un petit bout de papier un des signes, et à faire des additions, des multiplications, des choses très fastidieuses, très fastidieuses encore qu'elles comportent chacune un type d'action résolument original, c'est à savoir que l'on a fait ces symboles avec son action, et voilà que tout d'un coup il les restitue eux-mêmes à l'action c'est-à-dire qu'il a fait une collection. C'est la base de l'addition. Et tout d'un coup ce qui était fait est en quelque sorte réouvert et défait. Et à partir de là, on va en refaire une autre. C'est là l'essence du [… ?]. Quand nous l'opérons effectivement, c'est-à-dire quand nous faisons l'addition de 2, 4, et 5, si on nous dit que nous ne pensons pas, à ce moment-là, nous sommes plutôt vexés. Et pourtant c'est clair que si nous refusons la pensée à la machine, nous ne pensons pas non plus au moment où nous faisons une opération quelconque, particulière. Nous suivons exactement les mêmes *« x »,* entre guillemets, je vous en prie, mécanismes que la machine.

L'important ici est donc ceci, de s'apercevoir que quelque chose existe, qui est la chaîne possible de toutes sortes de possibilités, de combinaisons, de la rencontre comme telle, que ceci peut être étudié comme tel, et que si on l'étu-

die comme tel, on voit que c'est un ordre qui subsiste dans sa rigueur, je dis rigueur pour ne pas dire tout à fait vérité, qui nous entraînerait loin maintenant, indépendamment de toute subjectivité. Le symbole, par la cybernétique, s'incarne d'une façon qui est littéralement transubjective, et qui peut, comme telle, incarner dans un objet, un appareil. Ce n'est bien entendu pas l'appareil dont il s'agit, l'appareil est son support. Ce dont il s'agit c'est d'un jeu symbolique comme tel et d'un jeu qui comporte quoi ? Des dimensions qui lui sont propres.

J'ai dû opérer par des voies qui assurément peuvent vous apparaître lentes. Mais il faut que vous les ayez soutenues dans l'esprit pour comprendre le véritable sens de tout ce qu'on nous apporte dans la cybernétique. Par exemple, la notion de message. La notion de message dans la cybernétique n'a rien à faire avec ce que nous appelons habituellement un message, c'est-à-dire quelque chose qui a toujours un sens. Ce message c'est une suite de signes et une suite de signes, ça se ramène toujours à une suite de 0 ou de 1. C'est bien pour cela que ce qu'on appelle l'unité d'information, c'est-à-dire ce quelque chose à quoi se mesure l'efficacité de signes quelconques, se rapporte toujours à une unité primordiale qu'on appelle le clavier, et qui n'est autre que l'alternative, tout simplement. Le message, à l'intérieur de ce système de symboles, est pris dans une sorte de réseau basal, qui est celui de la combinaison comme telle, de la rencontre comme telle, sur la base d'une scansion unifiée, c'est-à-dire d'un 1 qui est la scansion. Ceci définit la perspective du message et vous montre exactement aussi la limite dans laquelle vous pouvez admettre ou ne pas admettre des usages plus ou moins adultérés du mot message, à l'intérieur de la cybernétique, qui s'en déduisent.

D'autre part, la notion d'information, et tout ce qu'on vous raconte sur l'information en tant qu'elle serait dans un certain rapport ou non avec l'entropie, c'est aussi simple à voir que ce petit tableau que je vous ai fait pour vous montrer qu'il était le principe même de l'introduction dans le réel de ce système symbolique comme tel. Découvrez ceci. Quand je parle par exemple d'une série de deux coups qui doivent me donner comme résultat (?) l'enjeu, quand je pars avec ce tableau-là,

| | | | |
|---|---|---|---|
| 0 | 0 | : | 0 |
| 0 | 1 | : | 0 |
| 1 | 0 | : | 0 |
| 1 | 1 | : | 1 |

où il faut que j'aie les deux coups positifs pour gagner, pour avoir 1, ça veut dire qu'au départ j'ai une espérance qui est 1 sur 4. Il n'y a que dans 1 cas sur 4 que je gagnerai, parmi les combinaisons possibles. Supposez que j'aie déjà joué un

coup. Si j'ai déjà joué un coup, dans un cas, je n'ai plus aucune chance ; dans un cas, j'ai 1 sur 2. Qu'est-ce que ça veut dire ? Ca veut dire qu'il s'est produit une différenciation de niveau dans mes chances et que cette différenciation s'est faite dans un sens croissant. Les phénomènes dits énergétiques et naturels vont toujours dans le sens de dénivellation qui s'égalise dans l'ordre de ce qui est du message et du calcul des chances. A mesure que l'information survient, la dénivellation se différencie. Je ne dis pas qu'elle augmente toujours, vous pourriez trouver un cas où elle n'augmente pas, mais elle ne se dégrade pas obligatoirement et elle va toujours plutôt vers la différenciation.

L'existence de cet élément basal autour duquel peut s'ordonner tout ce que nous appelons langage — car qu'est-ce qu'il faut pour que commence à naître quelque chose qui est langage, qui se rapporte à ce que nous appelons communément langage — pour que vienne au jour le langage, il faut que s'introduisent de pauvres petites choses qu'on appelle l'orthographe, la syntaxe. Mais tout ça est déjà donné dans le départ. Car tout ceci est très précisément comme tel une syntaxe. C'est bien pour ça qu'on peut faire faire aux machines des opérations logiques. En d'autres termes, la syntaxe existe avant la sémantique dans cette perspective. La cybernétique est une science de la syntaxe, et qui est peut-être aussi bien faite pour nous apercevoir que tout ce que nous avons appelé sciences exactes n'est pas non plus autre chose que de lier le réel à une syntaxe. Alors, la sémantique, c'est-à-dire les langues concrètes, celles que nous manions avec toute leur ambiguïté, leur contenu émotionnel, leur sens humain, qu'est-ce que c'est aussi ? Allons-nous dire aussi qu'elle est peuplée, meublée par le désir des hommes ? C'est nous qui apportons le sens. C'est bien sûr. C'est très certain pour une grande part de choses. Mais peut-on dire aussi que tout ce qui circule dans la machine soit sans aucune espèce de sens, assurément pas dans tous les sens du mot sens, car il y a quelque chose que je ne vous ai pas encore dit, c'est qu'il faut, pour que le message soit message, non seulement qu'il soit suite de signes, mais qu'il soit suite de signes orientés. Et, pour qu'il fonctionne selon une syntaxe, il faut que la machine aille dans un certain sens. Et quand je dis machine, vous sentez bien qu'il ne s'agit plus du tout pour l'instant de simplement la petite boîte, quand j'écris tout ça sur mon papier, quand je donne les hypothèses de transformation des petits 1 et 0, il s'agit aussi de quelque chose toujours orienté dans un sens.

Il n'est donc pas, nous nous en doutions, absolument rigoureux de dire qu'à l'intérieur de ce langage primitif ce soit le désir humain en tant que tel et à lui tout seul, qui introduise tout le sens. La preuve, c'est qu'en fin de compte tout ceci ne fonctionne, rien ne sort de la machine que, je vous prie de le remarquer, ce que nous en attendons, c'est-à-dire non pas tellement ce qui nous intéresse,

mais le point où nous avons fixé qu'elle s'arrêterait et que là se lirait un certain résultat. Il y a déjà dans le jeu tout le fondement du système. Bien entendu, comment pourrait-il être établi s'il ne reposait pas en tant que tel, puisqu'il repose sur la notion de chance, sur la notion d'une certaine attente pure, ce qui est déjà un sens.

Voici donc le symbole sous la forme la plus épurée, sous celle qui peut donner en elle-même déjà plus que des fautes de syntaxe, car fautes de syntaxes n'engendrent qu'erreur. Mais je dirai que fautes de programmation engendrent quelque chose qui n'est pas simplement l'accident, mais la fausseté. Déjà, à ce niveau, le vrai et le faux comme tels sont intéressés. Qu'est-ce que ceci signifie pour nous analystes ? A quoi avons-nous à faire dans le discours du sujet humain qui s'adresse à nous ? Dans ce discours, nous avons a faire à un discours impur. Un discours impur, pourquoi ? Est-ce seulement en raison des fautes de syntaxe ? Bien entendu pas. Toute la psychanalyse est justement là fondée sur le fait que ça n'était pas une question de logique, que de tirer quelque chose de valable du discours humain, qui a son sens, c'est derrière ce discours, dans quelque chose qui se manifeste à travers lui, dans sa fonction symbolique, qu'est-ce que cet autre sens du mot symbole, qui surgit maintenant, que nous en cherchons le sens.

Eh bien, c'est ici qu'intervient un fait précieux que nous manifeste la cybernétique et qui est celui-ci. Il y a quelque chose qui n'est pas éliminable de la fonction symbolique du discours humain, et c'est ceci, le rôle qu'y joue l'imaginaire, les premiers symboles, les symboles naturels, sont issus d'un certain nombre d'images prévalentes, l'image du corps humain, l'image d'un certain nombre d'objets évidents comme le soleil, la lune et quelques autres et c'est ceci, nous le savons, qui donne son poids, son ressort, sa vibration émotionnelle, à toute une partie du langage humain.

Cet imaginaire est-il quelque chose d'homogène au symbolique ? Non. Le fait que l'analyse tende à l'imposer, à faire de l'imaginaire de la coaptation du sujet à un objet électif privilégié prévalent, qui est celui qui nous donne le module de ce que l'on appelle maintenant de ce terme à la mode maintenant dans l'analyse, la relation d'objet. Réduire la psychanalyse à l'apparition, à la mise en valeur, à la limite du discours de ces thèmes imaginaires et de la coaptation du sujet à ces thèmes, est quelque chose qui, fondamentalement, pervertit le sens de l'analyse. S'il y a quelque chose que la cybernétique nous met en valeur, c'est la distinction de cet ordre symbolique radical de l'ordre imaginaire et qui se voit en ceci qu'un cybernéticien m'avouait encore récemment, la difficulté extrême qu'on a, quoi qu'on en dise, à traduire cybernétiquement les fonctions de *Gestalt*, c'est-à-dire la coaptation de la bonne forme comme telle

avec une autre bonne forme. Ce qui est bonne forme dans la nature vivante est mauvaise forme dans le symbolique. Puisque tout à l'heure je vous ai parlé du pendule et de Pascal, je vais vous faire une simple remarque, une vraie pendule isochrone, qui fait que la construction de Huyghens est une date, c'est la découverte de la cycloïde. Or, comme on l'a souvent dit, l'homme a inventé la roue. La roue n'est pas dans la nature, mais nous savons que c'est une bonne forme, le cercle. Par contre, quelle est la véritable différence ? C'est que la roue ne roule pas dans la nature, il n'y a pas de roue qui roule, il n'y a pas de roue qui inscrive la trace d'un de leurs points à chacun de leurs circuits ; il n'y a pas de cycloïde, dans l'imaginaire. La cycloïde est une découverte du symbolique. Elle peut être faite dans une machine cybernétique, mais on a les plus grandes peines du monde, sauf de la façon la plus artificielle, à faire, à travers le dialogue de deux machines, répondre un rond à un rond.

Voilà la vérité fondamentale, qui peut être ici mise en évidence et où se distingue ce qui est pour nous la distinction de deux plans essentiels, à savoir cette inertie de l'imaginaire que nous voyons intervenir dans le discours du sujet, en tant qu'il brouille le discours, qui fait que je n'aperçois pas que quand je veux du bien à quelqu'un je lui veux du mal, que quand je l'aime, c'est moi-même que j'aime, ou quand je crois m'aimer, c'est à ce moment précisément que j'en aime un autre. Cette confusion de l'imaginaire, qui est précisément l'exercice dialectique fondamental de l'analyse, qui permet la restitution du sens du discours, c'est ce autour de quoi se distinguent deux orientations fondamentales de l'analyse.

Il s'agit de savoir si le symbolique existe comme tel, ou si le symbolique est simplement, si on peut dire, le fantasme au second degré des coaptations imaginaires. C'est ici que se fait le choix entre deux termes et deux orientations de l'analyse. Ce qui forcément, puisqu'aussi bien tous les sens se sont accumulés depuis longtemps à travers les aventures de l'histoire dans le lest de la sémantique, il s'agit de suivre le sujet dans le sens qu'il a d'ores et déjà donné à son discours, et d'ores et déjà donné en ce sens qu'il sait qu'il fait de la psychanalyse, et que déjà la psychanalyse a donné des normes et que déjà la psychanalyse lui a dit qu'il fallait être bien gentil, c'est-à-dire être un véritable personnage parvenu à sa maturité instinctuelle et sorti des étapes et des stades où domine l'image fondamentale de tel ou tel orifice, il s'agit de savoir si ceci a son importance, pour être réduit, corrigé, dans cette suite du discours universel où le sujet est engagé, ou si, c'est d'une coaptation à ces images fondamentales qu'il s'agit. Il s'agit de savoir si c'est d'une normativation, d'une rectification en termes d'imaginaire, ou d'une libération du sens dans le discours qu'il s'agit dans l'analyse.

C'est ici que divergent les orientations et les écoles, et que je crois pouvoir dire que si Freud, qui au maximum a eu ce sens du sens qui fait que telle ou telle de ses œuvres se lisent à la façon de celles d'un devin, prend le thème des trois coffrets et reconnaît la mort dans le personnage… On peut dire qu'il est guidé par quelque chose qui est de l'ordre de l'inspiration poétique. Il s'agit de savoir si, oui ou non, l'analyse poursuivra dans ce sens freudien, dans ce sens qui, au-delà du langage, cherche non pas l'ineffable, la limite, le point où adhère le langage, où arrête le langage, ou au contraire cherche au-delà le sens.

Et qu'est-ce que veut dire le sens ? Le sens c'est ceci que l'être humain n'est pas le maître de ce langage primordial et primitif. Il y a été jeté, engagé, pris dans un engrenage. L'origine, nous ne le savons pas. On nous dit que dans les langues les nombres cardinaux sont apparus avant les nombres ordinaux. On ne s'y attendait pas, si on pensait effectivement la façon normale dont l'homme entre dans ce jeu des places, c'est l'ordre de la procession, c'est l'ordre de la danse, à laquelle j'ai fait allusion tout à l'heure, de la danse primitive ou de la procession civile et religieuse, l'ordre des préséances, l'ordre dans lequel s'image l'organisation de la cité, qui n'est rien d'autre qu'ordre et hiérarchie ; finalement c'est le nombre ordinal qui devrait apparaître avant. Mais le nombre cardinal, les linguistes me l'affirment, apparaît avant.

Il faut nous émerveiller du paradoxe. L'homme n'est pas ici maître chez lui. Il y a quelque chose dans quoi il s'intègre et qui déjà règle par la loi de ses combinaisons. Les lois de la danse, par où l'homme passe de l'ordre de la nature à l'ordre de la culture, ce sont les mêmes tableaux de combinaisons mathématiques qui serviront à classifier et expliquer, M. Levi-Strauss les appelle structures élémentaires de la parenté. Et pourtant les hommes primitifs ne sont pas supposés avoir été Pascal. Eh bien, l'homme est engagé déjà par tout son être dans cette procession, cette procession des nombres ou d'un primitif et fondamental symbolisme qui se distingue de ces représentations imaginaires, c'est quelque chose autour de quoi s'établit le conflit fondamental. Car en fin de compte l'homme a aussi, au milieu de cela, à se faire reconnaître. Mais ce quelque chose qui a à se faire reconnaître, nous dit-on, c'est cela le sens de ce que nous dit Freud, n'est pas exprimé. Il est refoulé.

Si c'était dans une machine, ça serait tout simplement tombé, ça ne revendiquerait rien, du moment que ça ne vient pas à temps, ça n'explique plus le timing de la machine. Chez l'homme, ce n'est pas la même chose, la scansion est vivante. Alors, ce qui n'est pas venu à temps dans la machine reste suspendu, reste refoulé. C'est de cela qu'il s'agit.

Le sens de l'analyse est ceci. Quelque chose sans doute qui n'est pas exprimé, n'existe pas, mais est toujours là, qui insiste et qui demande à être. Le rap-

port fondamental de l'homme à cet ordre symbolique est très précisément celui qui fonde l'ordre symbolique lui-même, c'est l'ordre du non-être à l'être, ce qui insiste pour être satisfait et qui ne peut être satisfait que dans la reconnaissance; c'est le non-être, la fin de ce rapport, de cette grande aventure de l'homme par rapport au symbolisme.

Nous ne pouvons en séparer ni la psychanalyse, ni la cybernétique. Cette fin est que le non-être vienne à être, qu'il soit parce qu'il a parlé.

[Applaudissements].

# Leçon XXV

*29 juin 1955*

Ce que je vais vous dire là, d'abord, est en préambule, en marge du séminaire. Ce ne peut être qu'une parenthèse, car nous ne sommes pas là pour faire de l'exégèse. Ça se rattache quand même à notre question. Dans cette pénultième réunion, je vous ai interrogé avec un succès mélangé ; c'est une séance qui a porté des effets divers dans les esprits de ceux qui y ont participé. J'espère que maintenant vous avez compris quels avaient été pour moi le sens et la fonction, c'était une façon d'accorder mon instrument à ce que j'avais à vous dire la dernière fois. J'espère que ça n'a pas seulement servi à moi, mais à vous.

Mais enfin j'ai retenu sans m'y arrêter sur l'instant, parce que, du train où allaient les choses, si je vous avais suivi sur ce terrain, ça nous aurait donné encore plus le sentiment d'aberration, qu'est-ce que vous avez voulu me dire, quand vous m'avez dit que le *verbum* du premier verset de Saint Jean, c'était le *dabar* hébreu ? Sur quoi vous fondez-vous pour m'avoir dit ça ? Ce n'est pas un traquenard. J'y ai repensé, il y a une heure, et je ne suis pas plus ferré que vous là-dessus, et même sûrement moins !

Alors, ne vous troublez pas, et dites-moi pourquoi vous m'avez dit que le *verbum* était le *dabar* hébreu. Qu'est-ce qui vous permet de le dire, étant donné que l'*Évangile de Saint Jean* était écrit en grec ?

***M. X –*** Eh bien, d'abord, je dirai qu'il y a un fait *a priori* qui nous engage à penser cela.

***J. Lacan –*** Aujourd'hui, on boucle certains petits comptes. Et je vais vous dire tout à l'heure ce que nous comptons faire.

***M. X –*** D'abord le sens. Je ne dois pas expliquer le sens de cela ?

***J. Lacan –*** J'espère bien que si.

***M. X –*** Ce n'est donc pas ça la question que vous posez. Je dirai d'abord ceci…

***J. Lacan –*** D'abord la question philologique, celle qui vous permet de dire… s'il est bien certain que Saint Jean a écrit en grec, il n'est pas du tout obligé qu'il pensât en grec, et que son *logos* fût le *logos* babylonien, par exemple. Vous dites qu'il pensait le *dabar* hébreu. Dites-moi pourquoi ? Parce que ça n'est tout de même pas la seule façon de dire, en hébreu.

***M. X –*** De dire ?

***J. Lacan –*** De dire le quelque chose justement qui est le sens du *dabar*.

***M. X –*** *Logos,* oui, évidemment, ce n'est pas le seul motif. Pour résumer la question, je dirai ceci, on ne trouve dans Saint Jean aucun concept vraiment platonicien. C'est un fait. Je pourrais vous le démontrer. Ce qui est intéressant, c'est qu'en général *logos*…

***J. Lacan –*** Qui est-ce qui vous parle de concepts platoniciens ? La dernière fois, au moment où je m'arrêtai sur ce *verbum* en somme, pour vous dire que le *verbum* c'était un mot qui avait été choisi par Saint Jérôme, si mes souvenirs sont bons, c'est lui qui a fait la traduction…

***M. X –*** Elle existait déjà.

***J. Lacan –*** Peu importe. *Verbum*, c'est-à-dire le mot que j'ai rapproché, dans cette occasion, de l'usage latin, qui nous est assez indiqué par l'usage qu'en fait, par exemple, Saint Augustin dans le *De significatione* que nous avons commenté l'année dernière. En somme, je faisais une simple allusion à une sorte d'axiomatique, préalable même au *fiat*, même au *fiat* de la Genèse.

Je posais une question. Je n'ai pas dit que cela résolvait. Mais vous devez mieux sentir maintenant toutes les implications que ça a, après ma dernière conférence. C'était à propos de cela que je suggérai que le *verbum* était peut-être quelque chose d'antérieur à toute parole, même à la première parole de la création, *in principio erat verbum*. Et là-dessus, vous me dites, comme une objection, que c'est le *dabar* hébreu.

***M. X –*** C'est que vous avez dit au commencement était le langage, vous avez traduit comme ça. A quoi Leclaire a dit : pas le langage, mais la parole.

***J. Lacan –*** C'est de cela qu'il s'agissait.

***M. X –*** Et j'ai dit, oui c'est très nettement la parole, et pas le langage.

***J. Lacan –*** D'où tirez-vous le *dabar* ? Il y a deux questions, d'abord, que ce soit le *dabar* qu'il y a sous le *logos* de Saint Jean et ensuite que le *dabar* veuille dire plus la parole qu'autre chose. Alors traitez ces deux questions. Pourquoi pensez-vous que c'est le *dabar* ?

***M. X –*** Pour deux motifs. Le premier est que c'est une citation implicite très nette du début de la Genèse.

***J. Lacan –*** Au début de la Genèse, nous avons, au verset 3, *fiat lux*, précisément. *Va'omer*. Ce n'est pas du tout *dabar, va'omer*. C'est même exactement le contraire. C'est là que je veux vous amener.

***M. X –***Ah non ! Ce n'est pas exactement le contraire !

***J. Lacan –*** Expliquez-moi en quoi !

***M. X –***Il y a une tradition rabbinique, qui a un peu substantivé ce 3e verset de la Genèse en quelque chose comme une entité, si vous voulez, médiatrice entre le Créateur et la création et ce qui serait la parole, comme il y a la sagesse.

Mais ce qui est certain, c'est que dans toute la tradition biblique — j'explique d'abord un peu le sens, ça va mieux pour montrer pourquoi j'interprète en ce sens-là Saint Jean aussi — manque absolument le concept de *ratio,* de *logos* au sens grec. C'est ce que Boutmann a montré par des analyses très profondes, que par exemple le concept d'univers n'existe pas dans la tradition biblique. Ils n'ont pas ce sens de monde déterminé où toutes les choses se produisent par un certain déterminisme chez eux, manque absolument ce concept de loi fixe, déterminée, par laquelle tout s'enchaîne et ce qui est vraiment le sens finalement du concept grec de *logos* : c'est la rationalité du monde, le monde qui est donc considéré comme un tout dans lequel tout se produit d'une façon enchaînée, logique. Ce qui fait aussi la philosophie aristotélicienne, finalement, les quatre causalités, qui doivent expliquer comment même le mouvement se réduit à un ordre statique déterminé. Par exemple, les hébreux disent toujours, au lieu d'univers, la somme des choses, ou le ciel et la terre, et tout ça, mais ils n'ont jamais ce concept rationnel. Ils ne pensent pas dans des concepts statiques, des concepts essentialistes. C'est une chose qui est absente de leur façon de penser.

***J. Lacan –*** Est-ce que vous croyez, après avoir entendu ma conférence, que je vise quand je parle d'un ordre symbolique tout à fait radical ce jeu des places, cette conjecture initiale, ce jeu conjectural primordial qui est tout à fait d'avant le déterminisme, d'avant toute espèce de notion de l'univers comme rationalisé, qui est, si je puis dire, le rationnel avant sa conjonction avec le réel, est-ce que vous croyez que c'est ça que je vise ? Est-ce que ce sont les quatre causalités, le principe de raison suffisante et tout le bataclan ?

***M. X –***Mais si vous dites au début était le langage, c'est comme une projection rétrospective de la rationalité actuelle.

***J. Lacan –*** Il ne s'agit pas que je le dise. Ce n'est pas moi, c'est Saint Jean.

***M. X –*** Non, il ne le dit pas.

***J. Lacan –*** Amenez-vous, Père Bernaert, parce qu'on est en train d'essayer de

démonter la formation philologique de [ce] que les Sémites n'aient pas fondamentalement d'inspiration à la notion d'un univers aussi fermé que l'O, celui, si vous voulez, dont le bâton nous donne la préparation, dont Aristote nous donne parfaitement le système fermé. D'accord ?

***M. X –*** C'est essentiellement en mouvement et sans loi rationnelle. Par exemple, ce qui arrive dans la nature, c'est la parole de Dieu qui se répercute dans la nature. Cela démontre, si vous voulez, peut-on dire, que c'est un univers animiste, n'importe ! C'est un univers essentiellement pas déterminé, pas rationnel, un univers historique, si vous voulez, où tout se produit par des initiatives personnelles.

***J. Lacan –*** Oui. Mais d'abord ça ne veut pas dire qu'il n'est pas rationnel, du moment que c'est la parole qui le module.

***M. X –*** Je dirai : pas essentialiste.

***J. Lacan –*** Là où je veux en venir, c'est ceci… Et vous, Père Bernaert ?

***Bernaert –*** J'ai fait de l'*écriture Sainte*, comme tout le monde.

***J. Lacan –*** L'autre jour M. X m'a sorti un arrière fond du *logos* de Saint Jean, permettant le *dabar* hébreu. C'est ce qu'on vous enseigne ?

***[Bernaert] – M. X –*** C'est ce qui est démontré par exemple par des études très poussées, de Boutmann, etc.

***J. Lacan –*** Est-ce que vous savez ce qu'a fait un certain Burnett ?

***M. X –*** Oui.

***J. Lacan –*** Il a étudié ce premier verset de Saint Jean avec beaucoup d'attention. C'est un travail dont je vous recommande la lecture. Je n'ai pas pu le retrouver depuis que vous m'avez fait cette objection. Mais son souvenir est très précis, sa conclusion, tout au moins. Il dit que derrière le *logos* de Saint Jean c'est le *memmra* araméen qu'il faut supposer.

***M. X –*** C'est la même chose que *dabar* en hébreu, c'est le *dabar* un peu substantifié, rabbinique, comme je vous ai dit.

***J. Lacan –*** Qu'est-ce que vous voulez dire, en disant rabbinique ? La question n'est pas là.

***M. X –*** C'est-à-dire que plusieurs choses ont conduit à ce premier verset. Vous avez certainement la tradition de la création, de la Genèse, puis la tendance de la pensée rabbinique à l'expliquer un peu…

***J. Lacan –*** En tout cas, je vais vous dire une chose. C'est que le *memmra* est beaucoup plus près du *va'omer*, c'est la même racine. Le *memmra* est beaucoup plus proche du *va'omer* du premier verset de la Genèse. Écoutez, je vais vous dire ce que j'ai regardé, il y a une heure, c'est dans le *Genesius* sur ce que veut dire le *dabar*… C'est beaucoup plus près de… *duxit, locutus est* au sens de l'impératif tout à fait incarné. Et même ça va jusqu'à la traduction *insidiatus est*.

***M. X –*** Que voulez-vous dire par là ?

***J. Lacan –*** C'est dans le *Genesius*, c'est-à-dire engager, séduire ; enfin ça implique précisément tout ce qu'il y a dans cette perspective, précisément, de gauchi, de vicié, de dévié, de détourné, de corrompu essentiellement dans tout ce qui est une parole, au moment où elle descend dans l'archi-temporel.

En tout cas, *dabar* est attesté dans [… ?] et c'est toujours quelque chose à la fois de très limité, de très précis et, comme tel, en fin de compte, *insidiatus est*, ce qu'il y a de leurrant, de trompeur.

***M. X –*** Mais non ! Pas toujours !

***J. Lacan –*** C'est la parole dans son caractère le plus caduque, par rapport à l'*ammara*.

***M. X –*** Non. Par exemple, le tonnerre est la parole de Dieu, et pas dans le sens caduque, ça c'est très net. Non, Non ! C'est un sens dérivé. Mais le premier sens n'est pas celui-là.

***J. Lacan –*** Mais ça vous montre vers quoi il dérive.

***M. X –*** Il peut dériver, évidemment, il peut dériver.

***J. Lacan –*** C'est nettement attesté.

***M. X –*** Que ça existe aussi ? Mais bien sûr ! Mais ça ne prouve rien, que ça existe aussi !

***J. Lacan –*** Mais ça laisse tout de même pendante la question de savoir. Rien ne nous permet d'identifier ce *dabar* avec l'emploi, mettons, en effet problématique, puisque on s'y attache assez, du *logos* dans le texte grec de Saint Jean.

***M. X –***En tout cas, une chose est certaine, qu'il faut exclure, car il est totalement absent, partout ailleurs, le sens platonicien de *logos*.

***J. Lacan –*** Mais ça n'est pas ça que je visai.

***M. X –*** Il ne faut pas traduire par langage, de toute façon.

***J. Lacan –*** Ce *logos* dont il s'agit, et je trouve là qu'il ne faut pas négliger l'inflexion que donne le *verbum* latin, nous pouvons en faire tout à fait autre chose que la raison des choses, mais précisément ce jeu de l'absence et de la présence est complètement primordial en ce sens qu'il donne déjà son cadre même au *fiat*. Car, enfin, le *fiat* se fait sur un fond de non-fait, d'absolument antérieur à tout *fiat*. En d'autres termes, je crois qu'il n'est pas impensable que le même « fiat » ne soit une chose seconde, même la parole, même la parole créatrice la plus originelle.

***M. X –*** Oui. Mais je dirai qu'on se place là au début de l'ordre historique temporel, mais on ne va pas, comme vous insinuez, au-delà. C'est une chose absente.

***J. Lacan –*** Chaque fois qu'on dit, dans le principe, *in principio*, on est sur quelque chose de complètement énigmatique quand il s'agit de la parole. Cela

aussi je vous ai indiqué que cet *in principio* en effet a un caractère de mirage, qu'il ne peut pas s'agir de cette même rétroaction imaginaire qui est indiquée dans le distique de Manuel von Schenko, que je vous ai cité à ce propos, *qui était avant que Dieu fit même tout cela ? Moi !* Ce qui est bien indiquer, en effet, le caractère de mirage.

***M. X –*** Je ne comprends pas très bien ce que vous voulez dire maintenant.

***J. Lacan –*** C'est-à-dire qu'une fois que les choses sont structurées dans une certaine intuition imaginaire, elles paraissent être là depuis toujours. Elles ne peuvent même pas être ressenties autrement. Mais c'est un mirage, cela, bien sûr ! C'est ça votre objection que de me dire qu'il y a une sorte de rétroaction de ce monde constitué dans une sorte de modèle ou d'archétype qui le constituerait. Mais ce n'est pas du tout forcément l'archétype. C'est exclu, ici, cette rétroaction dans un archétype qui serait une condensation.

***M. X –*** C'est tout à fait exclu.

***J. Lacan –*** Tout à fait exclu dans ce que je vous enseigne. Et si le *logos* platonicien ressemble à quelque chose, c'est aux idées éternelles. Mais ce dont je vous parlai la dernière fois, en vous parlant d'un certain langage, ce n'était pas ça !

***M. X –*** Moi, j'ai toujours compris langage par opposition à parole, comme cette condensation, cette essence de tout ce qu'il y a.

***J. Lacan –*** C'est un autre sens du mot langage que j'essayai de vous faire entendre.

***M. X –*** Ah !

***J. Lacan –*** C'est justement ce quelque chose qui peut se réduire à cette succession d'absences et de présences, ou plutôt à cette perpétuelle simultanéité de la présence sur fond d'absence, de l'absence constituée par le fait qu'une présence peut exister. Car en fin de compte il n'y a pas d'absence dans le réel. Il n'y a d'absence que si vous suggérez qu'il peut là y avoir une présence là où il n'y en a pas, c'est-à-dire quelque chose complètement en dehors de l'ordre du réel. C'est ça qui était visé. Dans l'*in principio…* il peut y avoir le mot en tant qu'il crée cette opposition, ce contraste ; il n'y a plus de non, de contradiction qui là ne soit trop particularisée par rapport à cette contradiction originelle du 0 et du 1.

***M. X –*** En quoi s'oppose-t-il à la parole, alors ?

***J. Lacan –*** C'est qu'il lui fournit, si on peut dire, quelque chose qui est une sorte de condition radicale. Est-ce que vous voyez ce que je veux dire ?

***M. X –*** Oui, mais je trouve que dans cette condition vous pouvez aussi bien dire parole que langage ; c'est tellement au-delà de cette opposition !

***J. Lacan –*** C'est exact ! Mais c'est là ce que je veux vous indiquer, c'est que dans la *hammer*, ou le *hommer,* ou le *memmra…* C'est de cette sorte de maître-

mot, si on peut dire, qu'il s'agit, et non pas du registre du *dabar*, qui est en quelque sorte l'orientation légaliste.

***M. X –*** Oh !…

***J. Lacan –*** Vous allez reconsulter *Genesius* en rentrant.

***M. X –*** Mais j'ai étudié tous ces textes, car il y a un grand article de Guideau [?], qui rassemble tous les textes possibles. Il ne va pas dans ce sens-là. Je le trouve plus nuancé que *Genesius*, qui montre ce que vous dites, insidieux.

***J. Lacan –*** Que le *dabar* puisse aller jusqu'à *insidiatus est*, c'est indiquer jusqu'à quel point il s'infléchit.

***M. X –*** Il peut s'infléchir, oui ! Comme parole peut devenir bavardage.

***Bernaert –*** C'est la même chose pour le mot parole en français, il parle, c'est-à-dire il ne fait rien.

***J. Lacan –*** Ce n'est pas tout à fait cela, car le *dabar* n'est pas du tout dans le sens du vide.

***M. X –*** Vous avez un texte : *Isaïe, L III*, *la parole de Dieu descend sur la terre, et elle remonte comme fertilisée*. Donc, vous avez nettement ici le sens de parole créatrice, et pas parole insidieuse, et qui correspond à l'araméen, *in memmra*, un peu substantifié, la parole chargée de vitalité.

***J. Lacan –*** Vous croyez que c'est le sens de l'araméen *in memmra* ? Vous croyez qu'il y a là le moindre compromis avec la vie dans cette parole ? Nous sommes là au niveau de l'instinct de mort.

***M. X –*** Cela vient de cette tendance spéculative à comprendre un peu ce qu'il y a comme intermédiaire entre celui qui parle et ce qu'il produit ; ça doit avoir une certaine consistance, et c'est le début, si vous voulez, d'une tendance spéculative dans la pensée hébraïque.

***J. Lacan –*** Quoi, le *dabar* ?

***M. X –*** Le *memmra*

***J. Lacan –*** Vous croyez ?

***M. X –*** Oui. C'est la tradition rabbinique, même substantification de sagesse, et plusieurs autres choses, et ce que vous retrouvez plus tard dans [… ?] qui a tâché, par l'intermédiaire de cette substantification, de faire l'intermédiaire avec le *logos* platonicien.

***Bernaert –*** A quelle époque apparaît *memmra* ?

***M. X –*** Ce doit être du III^e^ siècle.

***J. Lacan –*** Burnett, nous montre avec des recoupements, dans l'article dont je vous parle, par toutes sortes de recoupements manifestes, il met en valeur que Saint Jean pensait en araméen.

***M. X –*** Et…

***Bernaert –*** C'est certain.

***M. X –*** Il est même fort douteux qu'il ait jamais connu quelque chose de la tradition de [… ?].

***J. Lacan –*** Oui. Je ne vois pas pourquoi vous la faites là intervenir car ce que vous appelez la tradition rabbinique, c'est son inflexion gnostique.

***M. X –*** Oui, qui peut devenir la gnose plus tard, qui donne évidemment des emprises à la pensée gnostique, qui ne l'est pas en elle-même; c'est essentiellement une pensée légaliste, qui tâche de tout fixer, codifier.

***J. Lacan –*** Vous ne croyez pas que le *dabar* est plus près de cela ?

***M. X –*** Non, le *memmra*.

***J. Lacan –*** Aujourd'hui, je vais être relapse et j'espère que vous l'allez être aussi, avec plus de succès que la dernière fois, c'est-à-dire que je me suis bien promis d'affirmer, à la façon dont notre dernière rencontre s'opérait, que je ne vous fais pas un enseignement *ex cathedra*. Car, à la vérité, si la chose peut faire encore doute pour certains d'entre vous, je ne crois pas du tout conforme à notre objet, puisqu'il s'agit du langage et de la parole, que je vous apporte ici quelque chose qui serait en quelque sorte tout fait, affirmé de façon apodictique, que vous n'ayez qu'à enregistrer et mettre ensuite dans votre poche. Car, bien entendu, à mesure que les choses vont, il y a de plus en plus de langage dans nos poches et même quand il déborde sur notre cerveau, ça n'y fait pas grande différence. On peut toujours mettre son mouchoir par-dessus.

Je crois, au contraire, que s'il y a derrière tout discours une vraie parole, elle est essentiellement faite de ceci, que c'est la vôtre, celle des auditeurs, autant et même plus que la mienne. Et que dans une matière comme l'analyse, pour qui cette question est absolument présente de façon permanente, dans toute la communication analytique, il me paraît tout à fait exclu que l'enseignement théorique est censé participer de cette communication créatrice; c'est-à-dire que puisse vraiment, légitimement, vous demander, comme je l'ai fait la dernière fois — à la vérité je ne l'ai pas fait d'emblée — je vous ai demandé de me poser des questions. Et comme elles s'annonçaient un peu minces, je vous ai proposé certain thème; et je vous ai dit : comment est-ce que vous comprenez ce que j'essaie d'approcher concernant le langage et la parole ?

Là-dessus, il s'est en effet formulé des objections valables et le fait qu'elles se soient arrêtées en cours d'explication, qu'elles aient même pu à certain moment engendrer une certaine confusion, n'a jamais eu aucune espèce de caractère décourageant. Cela veut simplement dire que l'analyse est en cours.

Comme, depuis, j'ai émis quelques propos qui me semblent de nature à faire un pas de plus dans ce qui était dans notre dialogue, l'avant-dernière fois, je vous demande aujourd'hui, de nouveau, si vous avez des questions à me poser.

C'est-à-dire si précisément la conférence que j'ai faite, pour autant qu'elle peut passer pour être une espèce de pointe dialectique de tout ce qui est amorcé par le travail de l'année, pour autant qu'elle laisse pour vous des questions ouvertes, que quelques points vous demandent à être précisés. Eh bien, je vous donne la parole, et je vous demande, à ceux qui veulent, de me poser des questions. Je leur demande aujourd'hui à nouveau de s'y risquer, de se risquer dans cet inconnu, dans cette zone ignorée, que nous devons vraiment, dans l'expérience analytique, ne jamais oublier comme étant notre position de principe.

Si je voulais m'exprimer de façon lapidaire, en jouant un peu sur les mots, je dirais, très précisément, pour ce qui est de faire de la théorie analytique quelque chose qui se donne comme ça, c'est moi qui construis, et vous propose, et vous partez avec ça, c'est bien le cas de le dire, sur cette conception, je ne veux rien savoir, ce à quoi vous pouvez également donner son sens plein. Car enfin si quelque chose, que ce soit plus spécialement d'un ordre archétypique et platonicien, auquel vous savez je fais toutes les réserves, ou que ce soit simplement cette parole, langage ambigu, tout à fait primordial, qui est là pour nous donner l'émergence du symbolique, il est bien certain que le rapport où nous sommes vis-à-vis de cette parole, c'est très exactement de la concevoir en donnant à ça son sens plein.

Bien entendu, pour la concevoir, puisque nous ne pensons tout de même pas un seul instant que tout soit déjà écrit, il y a là quelque chose d'assez problématique, car elle est à la fois là et pas là. Et, comme l'a fait remarquer M. Lefevre-Pontalis, l'autre jour, il n'y aurait rien du tout s'il n'y avait pas de sujet pensant, et c'est pour cela que, pour qu'il y ait quelque chose de nouveau, il faut bien évidemment que l'ignorance existe.

C'est dans cette position que nous sommes, et c'est pour ça que nous concevons quelque chose. Quand nous savons quelque chose, déjà nous ne concevons plus rien. Qui est-ce qui prend la parole ? M. Marchant, qui a l'air d'être visité par l'esprit ?

***M. Marchant –*** L'esprit qui me visite en ce moment me ferait plutôt protester de tirer des questions. Car, quel intérêt en tirerons-nous ?

***J. Lacan –*** Il se peut qu'il y ait quelque tournant de mon discours, à ma dernière conférence, qui vous ait paru trop abrupt, éludé, abrégé, oublié, et qui vous empêche de faire l'enchaînement.

***M. Marchant –*** C'est à un niveau beaucoup plus élevé, si je puis dire. Nous avons écouté ici, pendant un certain nombre de mois, un séminaire dont nous avons chacun tiré ce que nous avons pu.

Si nous posons des questions, nous aurons toujours tendance à ramener ça à

des choses à un niveau plus solide, si l'on peut dire, avec tout ce que cela comporte de mauvais et ramène cela à des concepts que nous pourrons croire pouvoir utiliser, alors que justement il s'agit de rester un peu suspendu.

***J. Lacan –*** D'un autre côté, c'est quand même comme ça que les choses finissent par aboutir. C'est-à-dire que vous avez quand même soin de vous déplacer dans un monde et une pratique, et une technique, qui est tout à fait conceptualisée. Il s'agit de savoir la place que ça a, de retrouver la perspective.

***M. Marchant –*** Je trouve qu'il est difficile de poser des questions pertinentes sur une conférence que nous avons entendue, sur laquelle nous n'avons pas pu réfléchir.

***J. Lacan –*** L'autre jour, quand nous sommes sortis, il vous semblait que notre dernière rencontre pourrait être dépensée avec fruit dans des questions.

***M. Marchant –*** Ce n'est pas moi qui ai parlé de questions.

***M. Valabrega –*** J'ai une question, à propos de votre conférence, la notion de notion, telle que la triangularité, par exemple, dont vous avez parlé, en tant qu'elle peut être ou non reconnue par la machine cybernétique. Peut-on dire alors, que cette notion appartient alors, dans l'élaboration de la pensée, selon vous, à l'ordre imaginaire, ou à l'ordre symbolique ? Puisque vous avez parlé de l'ignorance, tout à l'heure, j'ai pensé à Nicolas de Cues, qui, dans toute la première partie de *La docte ignorance* fait une analyse conceptuelle formelle de la notion de triangularité et il la rattache, me semble-t-il, au symbole.

Alors, ce qu'introduit la cybernétique, dans la reconnaissance ou non-reconnaissance d'une forme telle que le triangle et par conséquent dans l'élaboration de la triangularité permet-elle…

***J. Lacan –*** Je crois que vous faites allusion à ce que j'ai dit concernant les difficultés spéciales qu'il y a à formaliser, au sens symbolique du mot, certaines *Gestalten*, certaines bonnes formes. Or ce n'est pas le triangle que j'ai pris comme exemple, c'est le rond. Ce n'est pas pareil !

***M. Valabrega –*** Dans ce que j'ai dit, je fais allusion au fait que la machine cybernétique peut ou non reconnaître, selon sa position dans l'espace, une forme, se diriger ou ne pas se diriger. Par exemple si elle perçoit — c'est une analogie que je fais — un rond comme une ellipse, selon les déformations de la perspective, elle reconnaîtrait ou non la forme. Cela implique donc, dans votre pensée à vous des questions relatives aux notions elles-mêmes, circularité ou triangularité.

Alors, une confusion s'est introduite chez moi — et chez d'autres aussi — nous ne savions plus si, pour vous, une notion telle que la circularité ou triangularité appartenait à l'ordre du symbolique ou de l'imaginaire, dans ces expériences.

***J. Lacan –*** Tout ce qui est intuition est beaucoup plus près de l'imaginaire que du symbolique. C'est une question vraiment présente à tout instant, et qui est, beaucoup plus maintenant que jamais, dans la pensée mathématique que d'arriver à éliminer aussi radicalement que possible tous les éléments intuitifs. L'élément intuitif est considéré comme une impureté dans le développement de la symbolique mathématique. Je ne crois pas que Riguet me contredira. Dire que les mathématiciens y soient pleinement parvenus, dire que les mathématiciens ne réservent en fin de compte à l'intuition une valeur créatrice, une valeur de source, ça n'est pas dire pour autant qu'ils considèrent que la partie soit réglée. Il y a certains mathématiciens qui, en fin de compte, continuent d'attacher à l'intuition une valeur qu'on ne peut pas éliminer. Néanmoins, le seul fait qu'il persiste dans les mathématiques cette aspiration à tout réduire, à pouvoir tout réduire dans un axiome mathématique, prouve que c'est là la tendance, qu'il y a toujours devant elle possibilité de succès.

Ce que vous me dites à propos de la machine, je crois que la machine ne peut pas régler la question, bien sûr. Mais, observez ce qui se passe chaque fois que nous cherchons à mettre une machine en état de reconnaître la bonne forme comme telle, malgré toutes les aberrations de la perspective. Eh bien, cette chose qui, dans l'intuitif, est un acte extrêmement simple, car c'est ça que signifie la théorie gestaltiste, c'est que la bonne forme est quelque chose qui dans l'imagination est donné comme le plus simple, comme à quoi les diverses [compositions ?] tendent toujours à se ramener ; dans la machine, nous ne produisons jamais un effet fondé sur une simplicité semblable, c'est toujours par la plus extrême des compositions, et cette fois dans cet ordre la plus artificielle, c'est-à-dire dans un balayage, par la machine, un balayage ponctuel de l'espace, ce qu'on appelle un *scanning*, qu'on recompose, par des formules correspondantes qui deviennent dès lors extrêmement compliquées, ce qu'on pourrait appeler la sensibilité de la machine à une forme particulière.

En d'autres termes, les bonnes formes ne sont pas ce qui donne pour la machine les formules les plus simples. Vous y êtes ? En quelque sorte déjà suffisamment par là est indiqué dans l'expérience, l'opposition des versants entre l'imaginaire et le réel.

***M. Valabrega –*** Je me suis mal fait comprendre dans ma question. Le débat que vous avez évoqué, relatif aux origines des mathématiques, entre intuitionnistes et non-intuitionnistes, et rationalistes, est un débat certainement intéressant. Il est ancien. et il est latéral par rapport à la question que je pose ; parce que la question que je pose a trait à la notion et non pas à la perception d'un triangle ou d'un rond. C'est l'aboutissement qu'il y a dans la notion même de triangularité, par exemple, que je vise, moi.

***J. Lacan –*** Alors, la notion de triangularité, on pourrait reprendre le texte auquel vous faisiez allusion. J'en ai relu cette année une partie, à propos des maxima et minima. Je ne vois plus très bien comment Nicolas de Cues aborde la question du triangle. Je crois que le triangle c'est bien plus pour lui le ternaire que le triangle. C'est en tant que quelque chose se rapporte à ce dont je pose par médiation, du troisième, je crois que c'est plus de cela qu'il s'agit que du triangle.

***M. Valabrega –*** Je ne me réfère pas spécialement à lui. Ce qu'il semble c'est que la notion de triangularité, quelles que soient les positions intuitionnistes ou non-intuitionnistes des mathématiciens, ne peut être autre chose que symbolique.

***J. Lacan –*** Sans aucun doute.

***M. Valabrega –*** A ce moment-là, se pose la question que la machine cybernétique devrait alors reconnaître cette triangularité, ce qu'elle ne fait pas. C'est pourquoi vous avez penché à dire, semble-t-il, que la triangularité était en fait de l'ordre imaginaire.

***J. Lacan –*** Absolument pas !

***M. Valabrega –*** C'est ce que j'avais compris.

***J. Lacan –*** Que la machine reconnaisse, il faut donner à ça un sens plus problématique.

***M. Valabrega –*** Comportemental.

***J. Lacan –*** Mais alors cette triangularité dont vous parlez elle est en quelque sorte la structure même de la machine. C'est la première des choses, à partir de quoi la machine surgit comme telle. C'est que si nous avons 0 et 1, il y a quelque chose qui vient après. C'est uniquement à partir d'une succession justement dernière que peut s'établir cette sorte d'indépendance des 0 et des 1, de génération symbolique, de commencement de la course des connotations présences-absences ; elle ne peut absolument pas se maintenir dans le… Les choses les plus simples que je vous ai données au tableau, c'est-à-dire en vous indiquant toutes les combinaisons possibles, en vous montrant ce qu'on appelle le produit logique, l'addition logique ou addition à modules, ça comporte toujours trois colonnes ; il est convenu que dans telle marge d'opérations 0 et 1 feront 1 et dans telle autre, 0 et 1 feront 0 ; ce qui implique ce que fait 0 avec 0, ce qui peut différer selon les uns… par ce que fait 0 et 1, et ce que fera 1 et 1. En d'autres termes, la ternarité est non seulement présente, mais absolument essentielle, nécessaire à la structure même de la machine. Et, bien entendu, d'après ce que je vous ai expliqué, il est bien clair qu'il ne s'agit pas de rite mécanique en tant que tel, mais en principe, même symbolique.

Il n'y a aucun doute, la ternarité, que j'aime mieux que votre triangularité, qui prête à une image, quand même…

***M. Valabrega –*** C'est par ce que je ne parlais pas de ternarité, mais de triangularité. Ce que vous dites a trait à la ternarité de l'organisation, à la construction. Ce que j'ai dit, ce n'est pas ça. C'est le triangle lui-même, c'est-à-dire la notion de triangularité du triangle, et pas la ternarité, vous comprenez.

***J. Lacan –*** Vous voulez dire triangle, comme forme ?

***M. Valabrega –*** Si cette notion, comme on le croit, comme je le crois, appartient à l'ordre symbolique, on ne s'explique pas pourquoi on ne peut pas construire une machine cybernétique, puisque c'est de l'ordre symbolique, qui va reconnaître dans tous les cas, n'importe quel cas, la forme du triangle ?

***J. Lacan –*** Très précisément, c'est dans la mesure où c'est de l'ordre imaginaire.

***M. Valabrega –*** Alors, ce n'est pas de l'ordre symbolique.

***J. Lacan –*** C'est la fonction 3 qui est vraiment minimale dans la machine.

***M. Riguet –*** Oui. De là, on pourrait un peu généraliser la question, demander si la machine peut reconnaître dans une autre machine, une certaine relation ternaire. La réponse est oui.

***J. Lacan –*** Alors que la question qu'elle connaisse le triangle dans tous les cas n'est peut-être pas, dans mon avis, impossible, encore qu'en effet elle ne soit pas résolue; mais justement dans ce fait que le triangle est dans l'ordre des formes encore très symbolisées, il n'y a pas de triangle dans la nature.

***M. Valabrega –*** On peut parler de notion, ça laisse supposer que le problème peut peut-être être résolu. S'il était insoluble, le problème de la reconnaissance des formes laisserait supposer que la notion en question de triangularité n'est pas entièrement de l'ordre symbolique, mais aussi de l'ordre imaginaire.

***J. Lacan –*** Oui.

***M. Valabrega –*** A ce moment, on ne peut pas ne pas évoquer les notions de concepts concrets. Et il semble qu'on n'aurait pas avancé beaucoup dans la conceptualisation des notions mathématiques. On resterait intuitionniste, il n'y aurait pas de notion mathématique, il n'y aurait que des concepts concrets, élaborés, et cela est en contradiction avec les recherches d'axiomatique. En axiomatique, il semble qu'on élimine, au moins en grande partie, il ne reste qu'un résidu et certains ont dit qu'il n'en restait plus du tout, les concepts concrets d'intuition. Il y a là une question.

***J. Lacan –*** Vous voulez dire qu'il y a une marge aussi grande que vous pourrez. Le problème reste ouvert.

***M. Valabrega –*** Oui, au sens où vous avez dit vous-même que le triangle n'existe pas dans la nature. Qu'est-ce alors que cette intuition ? Ce n'est plus un concept concret. Ce n'est pas ça le concept concret, c'est une élaboration à partir de formes existantes. C'est une notion, c'est symbolique.

***J. Lacan –*** Oui.

***M. Riguet –*** Dans les recherches axiomatiques récentes, un triangle est quelque chose de symbolique. Car un triangle est une certaine relation.

***J. Lacan –*** Oui. Cela peut exprimer cela, réduit complètement à une certaine relation.

***M. Riguet –*** Une notion d'incidence entre points et droites.

***J. Lacan –*** Par conséquent, en fin de compte, ça doit pouvoir être reconnu par la machine ?

***M. Riguet –*** Oui. Mais il faut définir très exactement quel est l'univers du discours, quel est l'univers de toutes les formes que nous pouvons considérer. Et parmi celles-ci vous demandez à la machine de reconnaître une forme bien déterminée.

***J. Lacan –*** Oui. C'est à partir d'une réduction symbolique déjà faite des formes, en fait déjà du travail de la machine, qu'on demande à la machine concrète, réelle, d'opérer.

***M. Marchant –*** Il s'agit là d'une description.

***J. Lacan –*** Non, je ne crois pas.

***M. Riguet –*** C'est une description de la relation que vous imposez à cette relation incidente d'avoir un certain nombre de propriétés, sans cependant les énumérer. C'est une description non énumérative parce que vous ne faites pas la liste de toutes les droites que vous considérez, de tous les points considérés, mais la liste de tous les points, droites, qui sont dans la nature. C'est là que s'introduit l'imaginaire.

***M. Marchant –*** La question se pose, où placez-vous ce concept, dans quel domaine ?

***M. Riguet –*** Ca ne sert pas à grand chose, si vous ne vous placez pas dans le cadre d'une axiomatique bien déterminée. Je vous ai parlé de l'incidence sur la droite, mais il y a d'autres façons d'axiomatiser la géométrie élémentaire.

***M. Mannoni –*** On peut en effet constituer le triangle schématiquement, on peut le constituer, et même sans savoir qu'on parle d'un triangle. Comment s'aperçoit-on que c'est un triangle ? C'est le problème central. Comment est-on sûr que le triangle qu'on dessine… Il y a là un problème de la relation du symbolique et de l'imaginaire, qui est très obscur.

***J. Lacan –*** Oui. Pris en sens contraire, si je puis dire.

***M. Mannoni –*** Oui, à l'envers.

***M. Riguet –*** Quand vous raisonnez sur le triangle dessiné sur la feuille de papier, vous accumulez un certain nombre de propriétés qui ont leur répondant dans le modèle axiomatique que vous considérez.

***M. Mannoni –*** Alors, vous parlez deux langages qui se traduisent.

***J. Lacan –*** Sans aucun doute.

***M. Mannoni –*** Alors, l'imaginaire est déjà langage, déjà symbolique. Il y a deux plans.

***J. Lacan –*** Le langage humain incarné dans une langue humaine et fait, nous n'en doutons pas, avec des images choisies et qui ont toutes un certain rapport avec l'existence vivante de l'être humain, avec un secteur assez étroit de sa réalité biologique, donc la partie la plus utilisable, c'est ça qui est la découverte pratique, la somme de savoir accumulé par l'analyse, dont la somme la plus utilisable, étant le caractère électif, privilégie quant à une certaine tension, qui est proprement, celui d'existence humaine de l'image du semblable ; elle est donnée dans une certaine expérience irréductiblement imaginaire. Elle leste, elle charge toute espèce de langue concrète et du même coup toute espèce d'échange verbal, de ce quelque chose qui en fait un langage humain, au sens le plus terre-à-terre et le plus commun du mot humain, au sens, si je ne me trompe, de l'humain, *human*, en anglais ; elle charge le langage de toute espèce de langage humain, de cette expérience fondamentalement imaginaire.

C'est précisément en cela qu'elle peut être un obstacle dans le progrès d'une certaine réalisation symbolique, dont nous ne pouvons pas ne pas voir se manifester de mille façons, dans la vie humaine, la fonction comme pure, c'est-à-dire comme étant essentiellement une et uniquement connotable en termes de présence et d'absence ; si vous voulez, d'être et de non-être.

Et c'est bien en cela que nous avons toujours à faire à quelque résistance à la restitution, si on peut dire, de ce texte intégral d'échange symbolique ; c'est qu'il est perpétuellement stoppé, haché, interrompu, par le fait que c'est dans les termes de ces images, en quelque sorte, on peut dire, nécessairement, au sens d'une basse nécessité, parce que nous sommes des êtres incarnés, qui pensent toujours par quelque truchement imaginaire ; qui de ce seul fait alors tirent, arrêtent, stoppent, embrouillent, rendent confus ce qui est proprement de la médiation symbolique.

***M. Mannoni –*** Ce qui me gêne, c'est que j'ai le sentiment que cette doublure imaginaire ne hache pas seulement, ne détruit pas, mais qu'elle nourrit le langage symbolique, qu'elle en est la nourriture indispensable et que le langage, privé complètement de cette nourriture, devient la machine, c'est-à-dire quelque chose qui n'est plus humain.

***J. Lacan –*** Mais ici pas de sentiment. N'allez pas vous dire que la machine est bien méchante, qu'elle encombre notre existence, que nous sommes objets du machinisme. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit, étant donné que la machine dont il s'agit, en fin de compte c'est uniquement la succession des petits 0 et des petits 1, la question de savoir si elle est humaine ou pas est évidemment toute tran-

chée, elle ne l'est pas. Seulement, il s'agit aussi de savoir si l'humain, dans le sens où vous l'entendez est si humain que ça.

***M. Mannoni* –** C'est une question très grave.

***J. Lacan* –** Tout de même, là-dessus la notion historique de l'humanisme, sur lequel je ne vous ferai pas un séminaire, me paraît quand même assez alourdie de l'histoire pour que nous la considérions comme un phénomène, comme certaine position qu'a réalisée un champ historique, tout à fait localisable de ce que nous continuons à appeler imprudemment humanité.

Alors, nous n'avons pas à nous surprendre pour ce qui est de l'ordre symbolique, nous nous trouvons devant quelque chose qui est absolument irréductible, de ce qu'on appelle communément l'expérience humaine comme telle.

Vous me dites que sans aucun doute rien ne serait, si ça ne s'incarnait pas dans cette imagination, nous n'en doutons pas. La question est justement là, si les racines y sont toutes. Rien ne nous permet de le dire. Les simples questions posées par la déduction empirique des nombres entiers, qui non seulement n'est absolument pas faite, mais paraît même démontrée de ne pas pouvoir l'être, posent la question.

En fin de compte, pour essayer de ramener ça à un petit schéma résumatif, qui ne me paraîtrait que le commentaire d'un texte freudien, qui est dans celui que nous étudions cette année, c'est-à-dire au début du chapitre III du *Principe du plaisir*, quand Freud fait l'histoire de l'évolution de ce qui s'est passé, et qui le mène aux questions de l'*Au-delà du principe du plaisir*, il y a là un certain nombre de paragraphes que je crois nécessaire de reproposer à votre attention avant que nous nous quittions, parce que ce sont en quelque sorte des paragraphes décisifs, et tout à fait essentiels, et qui sont, vous le verrez, au cœur de ce que nous avons enseigné cette année. Il explique les étapes par où a passé le progrès de l'analyse. Il les distingue avec une clarté exemplaire qui fait de ce texte un texte absolument lumineux, un texte dont vous devriez tous avoir la copie dans votre poche, pour vous y référer à tout instant. Il dit, d'abord nous avons visé à la résolution du symptôme, en donnant sa signification. Il se trouve qu'on a eu quand même quelques résultats, quelques lumières, quelques clartés, et même quelques effets par ce procédé.

***Bernaert* –** Pourquoi ?

***J. Lacan* –** Pour la raison absolument radicale que si la découverte analytique signifie quelque chose, c'est-à-dire ce que je vous enseigne, autrement dit ce que je vous enseigne n'est rien d'autre que d'exprimer la condition grâce à quoi ce que Freud dit au départ est possible, c'est-à-dire de répondre à votre pourquoi. Parce que précisément le symptôme est en lui-même et de bout en bout signi-

fication, c'est-à-dire vérité. Il est vérité, mais comme symptôme il est déjà vérité mise en forme en tant que vérité. Il se distingue de l'indice naturel par ceci qu'il est déjà structuré en termes de signifié et signifiant avec ce que ceci comporte, c'est-à-dire un jeu de signifiant, une complémentarité s'établit. Si telle chose veut dire telle chose dans ce symptôme et chez ce malade, autre chose qui est abandonné, du fait que ceci a pris cette signification signifiera autre chose. Il y a déjà une précipitation dans un matériel signifiant, à l'intérieur même du donné concret du symptôme. Le symptôme est l'envers d'un discours.

***Bernaert –*** La seule question que je posai est, comment la communication immédiate au malade est-elle efficace à ce moment-là ?

***J. Lacan –*** La communication au malade de ceci guérit très exactement dans la mesure où Freud dit qu'elle entraîne chez le malade l'*Überzeugung* — c'est le terme qu'il emploie dans ce passage — c'est-à-dire la conviction. Or, toute la suite du texte, ceci ne veut strictement rien dire d'autre, c'est que le sujet intègre ce que vous lui donnez à ce moment-là comme explication dans l'ensemble des significations qu'il a déjà admises. Or, ceci se produit, peut se produire, d'une façon ponctuelle, ou d'une façon que nous pouvons constater quelquefois dans l'analyse sauvage, qui n'est pas toujours sans effet, mais il est bien clair que c'est loin d'être général.

C'est pour ça que nous passons à la seconde étape, qui est celle où on exige justement, où on reconnaît la nécessité de cette intégration dans l'imaginaire, qui est déterminée par le fait qu'il faut que surgisse, non pas simplement la compréhension de la signification, mais la réminiscence, à proprement parler, c'est-à-dire le passage dans l'imaginaire, le fait que le malade réintègre dans quelque chose, et qui est tout ce contenu imaginaire qu'on appelle le Moi, en fin de compte, qu'il se soutienne comme étant de lui, de ce quelque chose qui fait qu'à ce moment-là la suite des significations le réintègre dans sa biographie. C'est la deuxième étape. Je suis pour l'instant à suivre le texte qui est le début du chapitre III dans les *Essais de psychanalyse*. Troisième étape, on s'aperçoit que ceci même ne suffit pas, à savoir qu'il y a une inertie précisément propre à ce qui est déjà structuré d'une certaine façon dans l'imaginaire.

Le texte à ce moment-là continue. Le principal, au cours de ces efforts, parvient à retomber sur les résistances du malade. L'art est maintenant de découvrir le plus vite possible ces résistances, de les montrer au malade et de le mouvoir, de le pousser par l'influence humaine — ici la place fut pour cette suggestion qui agit en tant que transfert — à l'amener à l'abandon de ces résistances. Le passage à la conscience, le devenir conscient de l'inconscient, même par cette voie, n'est pas toujours possible à attendre complètement. Tout ce souvenir

n'est peut-être pas strictement l'essentiel, si on n'obtient pas en même temps la conviction, *Überzeugung*. La suite du texte insiste sur ceci. Il faut le lire comme je le lis, c'est-à-dire en allemand, car le texte français est vraiment une espèce, ça tient à l'art du traducteur, ça a un côté grisâtre, poudreux, qui empêche de voir la violence du relief de ce que Freud apporte dans ce passage.

Il insiste sur ceci, qu'il est beaucoup plus nécessaire que le refoulé, dans la mesure où il vient de nous donner cette limite de ce qu'on obtient, même après la réduction des résistances, il y a un résidu qui, dit-il, peut-être l'essentiel. Il introduit ici la notion de répétition, w*iederholen*. Que veut dire cette répétition ? Elle tient essentiellement en ceci, dit-il, qu'il n'y a, et il l'affirme dans ce texte, du côté de ce qui est refoulé, du côté de l'inconscient, que tendance à se répéter. Il n'y a aucune résistance qui soit du côté de ce qui est refoulé.

Or, c'est dans le même texte où il va nous souligner la nouveauté, l'originalité de ce qu'il apporte, d'une façon décisive, dans sa nouvelle topique, c'est précisément l'accent duel qu'il y a d'une part une fonction inconsciente du Moi, autrement dit que la simple connotation qualitative inconsciente et consciente n'est pas le point de départ essentiel, que la ligne de clivage passe très exactement entre ce qui est refoulé et ce qui tend à se répéter, et ce qui est refoulé qui tend à se répéter est précisément cette modulation symbolique dont je vous parle. Et c'est précisément parce que la division ne passe pas entre inconscient et conscient, mais entre quelque chose qui ne tend qu'à se répéter, c'est-à-dire à cette parole qui insiste, et quelque chose qui y fait obstacle, conscient ou inconscient, qui est organisé d'une autre façon, et qui s'appelle le Moi, qui se confond strictement quand vous suivez ce texte, si vous le lisez avec les notions auxquelles je pense vous avoir rompus, qui est strictement justement l'ordre de l'imaginaire. Et il souligne que toute résistance à ce titre vient uniquement et comme telle de cet ordre. De sorte, si vous voulez, qu'avant de vous quitter, il faut ponctuer, il faut bien mettre un point final quelque part, qui se dessine, qui vous serve en quelque sorte de table d'orientation. Je reprendrai les quatre pôles qui sont ceux que plus d'une fois j'ai inscrit pour les ouvrir au tableau. Sous la forme d'un A, par lequel je commence, qui est l'Autre radical. Je le fais vite, vous en ferez ce que vous voulez. C'est l'Autre comme tel, l'Autre radical, l'Autre en tant qu'autre, celui de la 8e ou 9e hypothèse du *Parménide*, qui est aussi bien le réel dans son caractère également le plus radical, le pôle réel de la relation subjective, et qui est aussi bien — nous y reviendrons à la fin — ce que Freud appelle ce où il attache la relation à l'instinct de mort. Tout ceci est là, dans ce schéma qui est A.

Puis vous avez ici *m*, qui est le Moi. Vous avez ici *a*, qui est l'autre qui n'est pas un autre du tout, l'autre qui, comme tel est essentiellement couplé avec le

Moi, et toujours dans une relation réflexive, interchangeable ce par qui l'*ego* est toujours un *alter ego*. Et vous avez ici, S, qui est à la fois le sujet, mais aussi le symbole, et aussi le *Es* ce dont il s'agit dans la réalisation symbolique du sujet, pour autant qu'elle est toujours création symbolique, relation de la parole. C'est une relation qui va de A à S. Elle est sous-jacente. Elle est inconsciente. Elle est essentielle à toute situation subjective comme telle. Il s'agit de la symbolisation du réel.

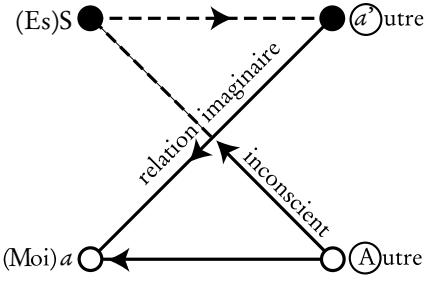


Il est bien clair que ceci ne part pas d'une espèce de sujet absolu et isolé, que tout ceci ne se passe que dans une [… ?] qui fait que tout est lié à la transmission et à la constitution de l'ordre symbolique, depuis qu'il y a des hommes au monde et qu'ils parlent. Et que ce qui se transmet, ce qui tend à se constituer, est cet immense message par où, peu à peu, tout le réel est retransporté, recréé, refait, dans une symbolisation qui tend à être équivalente à l'univers et où les hommes et les sujets comme tels sont là-dedans des relais et des supports. Mais pour l'instant ce que nous faisons là-dedans est une coupure au niveau d'un de ces couplages.

Rien ne se comprend si ce n'est qu'à partir de ceci, qui vous est, dans toute l'œuvre de Freud, de bout en bout, rappelé et enseigné. Prenez le schéma de l'appareil psychique, de la psyché, au niveau des petits manuscrits qu'il envoyait à Fliess, et on peut croire qu'il essayait simplement de formaliser cela dans ce qu'on pourrait appeler la symbolique scientiste, et qui n'est rien moins que ça. Vous le retrouvez également à la fin de la *Science des Rêves*. Ce qui est essentiel dans ce qu'apporte Freud, son idée, le point aigu, la chose qui ne se trouve nulle part ailleurs et cette chose sur laquelle il insiste principalement dans le chapitre VII, ou la partie VII sur les processus psychologiques, explicatifs de toute la théorie des rêves. C'est ceci, qu'il y a vraiment opposition entre fonction consciente et fonction inconsciente. Ce départ, justifié ou pas, peu importe — nous sommes en train de commenter Freud — qui lui paraît essentiel, pour expliquer n'importe quoi de ce qui se passe de concret avec les sujets auxquels il

a à faire, avec ses malades, pour comprendre les champs de la vie psychique, qui sont ceux dans lesquels il apporte un nouvel ordre est ceci, que, essentiellement, ce qui se passe au niveau du pur conscient est comme tel et absolument effacé de suite. Il faut penser que s'il y a quelque chose qui se passe à un niveau de cortex où se place ce reflet du monde qui est le conscient, pour que ça puisse fonctionner, il ne faut pas que ça laisse de trace. Les traces se passent ailleurs.

C'est de là que sont parties ces espèces d'absurdités, de terme de profondeur, que Freud, je pense, aurait pu éviter, et dont on a fait un tellement mauvais usage. Cela veut dire ceci qu'en fin de compte l'être vivant ne peut enregistrer et recevoir que ce qu'il peut recevoir, c'est-à-dire ce qu'il est déjà fait pour recevoir. Plus exactement, sa mémoire et ses fonctions sont beaucoup plus faites pour ne pas recevoir, pour ne pas voir ce qu'il n'est pas utile de voir pour sa réalité biologique, pour ne rien entendre de ce qui n'est pas biologiquement sensible. Et que c'est précisément à partir de ces conditions que le problème de ce qui se passe pour les êtres humains commence à se faire voir.

Comment est-ce que l'être humain va au-delà du réel qui lui est biologiquement naturel, c'est-à-dire, pourquoi est-ce que l'être humain, contrairement à toutes les machines animales qui sont strictement rivées à leurs conditions de milieu extérieur, et si elles varient c'est dans toute la mesure où, on nous le dit, ce milieu extérieur varie, mais, bien entendu, pour autant qu'elles le suivent. Mais le propre de la plupart des espèces animales est très précisément de ne rien vouloir savoir de ce qui les dérange ; plutôt crever ! C'est d'ailleurs pourquoi elles crèvent et que nous sommes forts ! C'est d'imaginer des espèces spécialement primitives, ouvertes, sensibles, que nous retrouvons toujours à l'origine des [hordes ?] familiales, qui sont des espèces d'espèces, indéterminées, qui, elles, auraient eu le pouvoir de recevoir du milieu extérieur un nouveau cachet qui n'est rien d'autre que leur forme.

Car si les êtres vivants restent dans une certaine forme, c'est l'inspiration de Freud, en tout cas, de le dire, c'est en cela qu'il n'est pas mystique, qu'il ne croit pas qu'il y a de pouvoir morphogène en tant que tel, et comme primordial, dans la vie, c'est de marquer toujours la stricte corrélation qui fait que le type et la forme sont absolument liés aussi à un choix dans le milieu extérieur, qui en est l'endroit, comme l'autre est l'envers, ou l'envers comme l'autre est l'endroit.

Il s'agit de savoir pourquoi, dans l'être humain il se passe autre chose. Car pour ce qui est simplement de l'action de la réalité au sens où la réalité est ce quelque chose où à partir de ce moment-là on apprend à faire ça, la pieuvre le fait aussi, et le fait excessivement bien, la pieuvre ou n'importe quoi. Il y a des expériences de laboratoire exténuantes, depuis déjà assez d'années, pour savoir que c'est partout. Et que même l'abstraction, la généralisation, et

même la triangularité, au sens où le centre la question de Valabrega, où même la triangularité peut s'insérer quelque part. Il suffit de la mettre avec une certaine ténacité, le triangle devant, pour qu'il finisse par reconnaître, c'est-à-dire par généraliser.

Car en fin de compte c'est sur le plan du général qu'il faudrait répondre sur ce sujet de la triangularité. Ce qui est nouveau dans l'homme, c'est précisément que quelque chose est déjà assez imperceptiblement ouvert, dérangé dans cette coaptation imaginaire, pour que ce soit là qu'ait pu s'insérer l'utilisation symbolique de l'image.

Il faut évidemment supposer une certaine béance biologique déjà dans le rapport animal et très précisément celui que j'essaie de définir quand je vous parle du rapport fondamental structurable du stade du miroir, c'est-à-dire dans cette captation totale du désir, de l'attention. Ceci suppose déjà le manque. Il est déjà là quand je dis désir du sujet humain, par rapport à son image, ce quelque chose qui est justement cette relation imaginaire extrêmement générale, qu'on appelle le narcissisme. A savoir que les sujets vivants animaux sont sensibles à l'image de leur type. Point absolument essentiel, grâce à quoi toute la création vivante n'est pas une immense partouze.

Pour l'être humain, il y a un certain rapport spécial avec cette image qui est la sienne. Et ce rapport est évidemment un rapport de béance, de tension aliénante, construite comme telle. C'est là que vient s'insérer la possibilité de l'utilisation dans l'ordre de la présence et de l'absence, c'est-à-dire dans l'ordre symbolique, de quelque chose, c'est-à-dire l'introduction de ce quelque chose qui va vers la tension entre le symbolique et le réel. C'est une tension, bien entendu, qui est là sous-jacente, je dirai substantielle, si vous voulez, bien simplement, donner son sens purement étymologique au terme de substance ; il est sous-jacent. C'est un [*ubo quemenios* ?] par rapport à toute situation du sujet humain.

Qu'est-ce qui se passe ? Il se passe ceci, que pour tous les sujets humains qui existent, ils estimeront que le rapport entre le A et le S passera toujours comme ceci : A - *m* - *a* - S, c'est-à-dire par l'intermédiaire de ces substrats imaginaires, nécessaires, que sont le *m* et le *a*, le Moi et l'autre ; et avec eux la constitution de toutes les fondations imaginaires de l'objet. Et vous [à Lefèbvre-Pontalis] pourquoi vous marrez-vous, êtes-vous pour ou contre ?

Tâchons de faire un peu de lanterne magique, pour accompagner cette tendance à l'amusement. Nous allons imaginer ceci, que ce dont il s'agit au milieu, au point de recoupement entre ce direct symbolique, que nous avons supposé, et le passage par l'imaginaire, nous allons supposer que ce qui est ici — nous allons tomber dans la basse mécanique, qui est l'ennemie de l'homme — vous

savez ce que c'est ? Si vous ne le savez pas, je vais vous dire que je pourrais mettre à la place n'importe quoi, une lampe triode, c'est amusant, c'est exemplaire et ça veut dire que quand vous avez ici un endroit où il y a le vide, vous pouvez faire quelque chose qu'on appelle une vague électronique, qui est constituée par ceci, que quand un courant passe par l'ensemble du circuit, s'il y a le vide, il se produit ce qu'on appelle, de la cathode à l'anode, un bombardement électronique, grâce à quoi le courant passe. A cause de ceci, qu'en dehors de l'anode et de la cathode il y a une troisième ode, et que cette troisième ode, qui est transversale, ici, a cette utilité, comment, en raison de la façon dont vous y faites passer le courant, vous pouvez faire deux choses différentes, ou bien positiver de façon telle cette troisième ode que les électrons soient en quelque sorte conduits vers ce qui est derrière, c'est-à-dire l'anode, ou bien la négativer, ou arrêter net le processus. C'est-à-dire que ce qui émane déjà du négatif va se trouver repoussé par le négatif que vous interposez.

Ceci simplement est une nouvelle illustration de l'histoire de la porte, dont je vous ai parlé l'autre jour, en raison du caractère non-homogène de l'auditoire. Mais disons que c'est une porte de porte, une porte à la puissance seconde, c'est tout. Vous pouvez faire une porte à la puissance seconde, c'est-à-dire une porte à l'intérieur de la porte, de mille autres façons, on peut imaginer n'importe quoi !

L'important est de s'apercevoir ce que précisément, en raison de ce passage très particulier par l'intermédiaire de l'imaginaire, c'est justement le rôle que peut jouer l'imaginaire c'est-à-dire d'interrompre, de hacher, de scander d'une certaine façon ce qui peut passer au niveau du circuit, et en quelque sorte du caractère à soi-même conflictuel qui réside dans ceci que ce qui se passe entre A et S, au mieux, passe toujours de façon en quelque sorte à se contrarier, à se stopper, à se couper, à se hacher soi-même. Au mieux, je dis au mieux, car bien entendu le discours universel est symbolique, venant de loin, car nous ne l'avons pas inventé. Ce n'est pas nous qui avons inventé le non-être, nous sommes tombés dans un petit coin de non-être. Pour ce qui est de l'imaginaire, et de l'imaginaire transmis, nous en avons aussi notre compte avec toutes les fornications de nos parents, grands-parents, et autres histoires scandaleuses qui font le sel de la psychanalyse.

Alors, à partir de là, pas mal de choses sont tout de même aisées à comprendre, en particulier les nécessités du langage et celles que j'ai exprimées maintes fois devant vous, celles de la communication interhumaine. A la base de ça, vous pourriez avoir un autre sujet ; il prend souvent la forme du message que le sujet émet, sous une forme qui le structure, le grammaticalise, comme le recevant, ce message, de l'autre, sous une forme inversée. Quand un sujet dit à un

autre *tu es mon maître*, ou *tu es ma femme,* je vous l'ai maintes fois expliqué, ça veut dire exactement le contraire, ça veut dire que ça passe par A et ça passe par *m* ; et ça vient en quelque sorte au sujet, ça intronise tout d'un coup dans cette position périlleuse, et essentiellement problématique d'époux, ou de disciple, par l'intermédiaire du langage humain, qui fait que c'est ainsi que s'expriment les paroles fondamentales.

Eh bien, de quoi s'agit-il, quand il s'agit du symptôme ? Autrement dit d'une névrose ? Vous avez pu remarquer que dans ce schéma, le *m*, c'est-à-dire le Moi, dans le circuit est vraiment séparé du sujet par le petit *a*, c'est-à-dire de l'autre. Et pourtant il y a quand même bien un lien. Moi je suis moi, et vous aussi vous l'êtes, vous ; et entre les deux évidemment il y a aussi quelque chose. Il y a aussi quelque chose que nous caractérisons par cette donnée structurante que les sujets sont incarnés et que c'est même de cela qu'il s'agit et que ce qui se passe au niveau du symbole se passe en effet chez les êtres vivants. Et il y a bien quelque chose par là qui exprime toute cette réalité biologique du vivant, qui établit en somme cette sorte de division entre la fonction imaginaire de ce vivant, dont le Moi est une des formes et structurée — nous n'avons pas tellement à nous plaindre — et le fait qu'il est capable de remplir cette fonction symbolique qui lui donne une position éminente vis-à-vis du réel.

Ce qui se passe quand il y a névrose est ceci. Dire qu'il y a un refoulé, un refoulé qui ne va jamais sans retour, c'est exactement faire allusion à ceci, que quelque chose passe du discours, qui va de A à S ; quelque chose en passe et en même temps n'en passe pas. En d'autres termes, c'est pour autant que quelque chose de ce qui est en S, c'est-à-dire de ce quelque chose qu'il a dans la parole pour se révéler, va passer par ailleurs, va passer par le support corporel du sujet, ce quelque chose va être là et intervenir aussi d'une autre façon, qui reste à doser par rapport à la parole donnée, en tant qu'elle passe, en tant que tout à l'heure je vous en ai donné un exemple, en tant qu'elle structure une partie des relations humaines, et qu'elle fait qu'il existe des engagements de toutes espèces. C'est quand même un acte à la base de toute structuration, sociale ou autre.

Ce que nous avons, quand il s'agit de la névrose, est cela ; c'est quelque chose comme ceci. Mais considéré dans la relation propre, intérieure au sujet, entre ce *m* et S. C'est-à-dire que quelque chose passe par là et vient interférer d'une façon qui semble beaucoup plus dérangeante, par rapport à la parole fondamentale, que ce qui se passe dans cette parole seconde, en quelque sorte, dérivée, et qui constitue cette rupture, cette scansion du discours, qui est à la fois trou du temps, le discours, mais en même temps discours dans sa signification, dire quelque chose, qui fait du symptôme cette vérité inversée, scellée, que le traitement analytique est fait pour résoudre.

La signification de l'analyse est quoi ? Je vous l'ai dit et enseigné maintes fois, elle tient en ceci que s'il y a en effet quelque chose qui mérite de s'appeler résistance, et qui est la résistance schème ; ainsi va tout schème, qui fait que le *m* n'est pas le S, à savoir que le Moi n'est pas identique au sujet. Vous devez bien voir que ce n'est pas tellement cette résistance sur laquelle Freud met l'accent. Car il dit que toute résistance vient de l'organisation du Moi. Ce n'est pas tellement parce qu'il y a cette condition naturelle, c'est parce qu'il est de la nature du Moi de s'intégrer dans le circuit imaginaire, qui conditionne les interruptions du discours fondamental comme tel. C'est en tant qu'il est imaginaire, et pas simplement en tant qu'il est existence charnelle, qu'il est Moi, qu'il est à la source de ce qui dans l'analyse se propose comme des interruptions de ce discours, qui ne demandent qu'à passer en actes, ou en paroles, ou en *wiederholen*, c'est la même chose.

Quand je vous dis que la seule véritable résistance dans l'analyse, c'est la résistance de l'analyste, qu'est-ce que ça veut dire ? Ca veut dire ceci, qu'une analyse n'est faisable, n'est concevable, n'est concevable précisément que dans la mesure où ceci *a*, d'une certaine façon cet *a*, dans la position élective qu'est l'analyse, cet *a* est effacé, est absent. Qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire que quelque chose, une certaine purification subjective dans l'analyse — à quoi bon, sans ça, toutes ces cérémonies auxquelles nous nous livrons ? — cet *a* s'est réalisé, pour qu'on puisse, en quelque sorte, pendant tout le temps de l'expérience analytique, confondre ce pôle *a* avec ce pôle A. C'est que l'analyste, d'une certaine façon, participe de la nature radicale de l'autre, précisément en tant qu'il est ce qu'il y a de plus difficilement accessible. Et que dès lors, et à partir de ce moment, nous reprenons ici le premier schéma, quelque chose puisse s'établir, qui fasse que ce qui part de l'imaginaire du Moi du sujet s'accorde à, non pas avec cet autre auquel il est habitué et qui n'est que son partenaire, celui qui est fait pour entrer dans son jeu, mais avec cet Autre radical qui lui est masqué. Ce qui s'appelle transfert se passe très exactement à ce niveau-là, entre *a* et *m*, et pour autant que le *a*, en tant qu'il est là représenté par l'analyste, fait défaut.

Vous le voyez, ce dont il s'agit, comme Freud le dit d'une façon admirable dans ce texte, est cette sorte de *Überlegenheit*, qu'on traduit en cette occasion par supériorité, mais dont je soupçonne qu'il y a là un usage en jeu de mots, dans Freud, comme la suite l'indique, grâce à laquelle la réalité qui apparaît à ce moment-là dans la situation analytique est reconnue *immer*, toujours, *als Spiegelung*, qui est un terme étonnant comme le mirage d'un certain passé oublié. C'est-à-dire que c'est dans la fonction imaginaire du Moi comme tel, et le terme de *Spiegel*, miroir, y est, que ce qui se produit dans la relation à l'autre

peut prendre cette valeur polyvalente qui tient à ce qu'à partir du moment où n'existe plus ici cette résistance, le A et le *m* peuvent en quelque sorte se mettre en accord, communiquer assez pour qu'il y ait un certain isochronisme, une certaine positivation simultanée, si vous voulez, par rapport à notre lampe triode, entre le A et le *m*, pour que ce qui va du A au S rencontre ici, si on peut dire, une vibration harmonique, quelque chose qui, loin d'interférer, de s'opposer au passage de la parole fondamentale, trouve ici quelque chose qui, en l'espèce, ait suffisamment de sens et d'une façon suffisamment croissante de sens, et même quelquefois d'une façon amplifiée de sens, parce qu'on peut prendre cette lampe dans son rôle réel, qui est souvent le rôle d'un amplificateur dans la réalité, pour que s'éclaircisse le discours fondamental jusque-là censuré — pour employer le terme qui est le meilleur — et dans la mesure où ce procès, en tant qu'il se passe par l'effet de transfert, qui, vous le voyez, est différent en lui-même et se passe ailleurs que là où se passe la tendance répétitive, c'est-à-dire ce qui insiste, c'est-à-dire ce qui ne demande qu'à passer, ce qui se passe entre A et S, le transfert, se passe entre *m* et A. Et c'est dans cette mesure que peu à peu le *m*, si on peut dire, apprend assez à se mettre en accord avec ce discours, qu'il puisse être traité de la même façon qu'est traité le A, c'est-à-dire peu à peu lié au S.

Cela veut dire ceci, non pas qu'un Moi supposé autonome prend appui sur un Moi de l'analyste, comme écrit Loewenstein dans un texte que je ne vous lirai pas aujourd'hui, mais que j'avais scrupuleusement choisi, et devienne un Moi de plus en plus fort, intégrant et savant. Cela veut dire, au contraire, que le Moi devienne ce qu'il n'était pas, qu'il vienne au point où est fondamentalement le sujet et que la position finale se réalise comme ceci. Que ce qui part du *m*, qui n'est pas pour autant volatilisé après une analyse, qu'elle soit didactique ou thérapeutique, on ne monte pas dans le ciel désincarné et pur symbole, c'est toujours le Moi qui parle, bien sûr, mais le circuit passe du Moi à cette source fondamentale de l'activité symbolique qui est le S, et allant vers l'Autre, le rejoindre, le *a*, c'est-à-dire le petit *a* en tant qu'il est imaginaire, par l'intermédiaire d'une expérience radicale de l'autre et du réel comme tels, et pour autant qu'il a été symbolisé dans l'expérience.

Car toute expérience analytique est une expérience de signification et un des plus grands obstacles qui nous sont toujours élevés, c'est de savoir ce qui va arriver comme catastrophe si nous révélons au sujet sa réalité, sa pulsion, ou je ne sais quoi, sa vie homosexuelle. Dieu sait si les moralistes ont à nous en exposer, à cette occasion. C'est une objection caduque et sans valeur par soi-même. Car, en admettant même qu'on révèle au sujet quelque tendance qui aurait pu être écartée de lui à jamais par je ne sais quel effort, ce qui est mis en cause dans

l'analyse n'est absolument pas celle de la réalité que nous découvrons au sujet. C'est à cela que notre expérience authentique de l'analyse s'oppose radicalement, à une certaine conception de l'analyse des résistances, qui, en effet, s'inscrit assez dans ce registre, qu'on lui découvre sa réalité. Il découvre par l'intermédiaire de l'analyse sa vérité, c'est-à-dire la signification que prend dans sa destinée particulière ces données qui lui sont en effet propres et qu'on peut appeler son lot.

Les êtres humains naissent avec toutes sortes de dispositions extrêmement hétérogènes, et bien ou mal réparties. Nous ne sommes en mesure là-dessus ni de prendre parti nous-mêmes, ni de choisir. Mais ce que l'analyse réalise est que, quel que soit ce lot fondamental, ce lot biologique, ce qui est révélé par l'analyse c'est sa signification, en fonction d'une certaine parole, d'une parole du sujet, et qui n'est pas et n'est jamais entièrement la sienne, car cette parole, il en est le point de passage. Il la reçoit déjà toute faite. Je ne sais pas si c'est à partir du maître-mot primitif, du livre du jugement, ou je ne sais de quoi, inscrit dans la tradition rabbinique. Nous ne regardons pas si loin, nous avons des problèmes assez singuliers, d'une portée assez limitée, pour qu'aient toute leur valeur les termes de vocation et d'appel. S'il n'y avait pas cette divergence, cette distinction de plans entre une certaine parole incluse et reçue par le sujet, qui est celle qui porte, en raison d'une situation particulière en tant qu'elle est symbolique, s'il n'y avait pas ça, il n'y aurait aucune espèce de conflit avec l'imaginaire et chacun purement et simplement suivrait son penchant.

Il est bien clair que l'expérience nous montre qu'il n'en est rien. La signification fondamentale du conflit mis en relief par Freud est maintenu comme le dualisme essentiel, celui auquel il n'a jamais renoncé, comme constituant le sujet, ne signifie rien d'autre que ces recroisements et ces recroisements je voudrais les poursuivre.

Vous sentez bien que ce réseau ne s'arrête pas, des plans du symbolique et de l'imaginaire. Dans *Au-delà du principe du plaisir*, la découverte est justement que ce Moi en tant qu'il s'inscrit dans l'imaginaire, et sa découverte est homogène avec les tensions libidinales, tout ce qui est de la libido, ou plus exactement tout ce qui est du Moi, s'inscrit dans les tensions imaginaires, comme le reste des tensions libidinales. Libido et Moi sont du même côté. Le narcissisme est libidinal. Le Moi n'est pas une puissance supérieure, un pur esprit, un Moi autonome — comme on essaie de nous le restituer maintenant — une sphère sans conflits, comme on ose l'écrire, sur la base de laquelle nous aurions à prendre appui pour permettre au sujet le moindre progrès.

Qu'est-ce que c'est que cette histoire ? Qu'est-ce que c'est que ces sujets dont nous exigerions des tendances en quelque sorte supérieures vers la véri-

té ? Qu'est-ce que c'est que cette sorte de tendance transcendante à la sublimation, que Freud répudie de la façon la plus formelle, dans l'*Au-delà du principe du plaisir*. Il ne voit, dans aucune des manifestations concrètes des fonctions humaines, ni de son histoire — et il l'affirme, et cela a bien sa valeur chez lui, qui a inventé notre méthode — la moindre tendance au progrès. Elle n'a absolument rien d'inscrit dans l'ordre libidinal, ni biologique. Il n'y a pas tendance vers des formes supérieures. Pour ce qui est des formes de la vie, toutes sont aussi miraculeuses, aussi équivalentes et étonnantes dans leur existence.

Il s'agit de tout autre chose. C'est ici que nous débouchons sur, précisément, cet ordre symbolique, différent de l'ordre libidinal, où s'inscrivent aussi bien le Moi que toutes les tendances et les pulsions. C'est ça qui tend au-delà du principe du plaisir, le rejette en tant qu'ordre hors des limites qui sont à proprement parler les limites de la vie, les limites du principe du plaisir, quand Freud l'identifie à l'instinct de mort. C'est au point où — vous relirez le texte, et vous verrez, s'il vous semble digne d'être approuvé — c'est pour autant que l'ordre symbolique se trouve, comme tel, rejeté de l'ordre libidinal, en tant qu'il inclut tout le domaine de l'imaginaire, y compris la structure du Moi, que Freud a écrit l'*Au-delà du principe du plaisir*, et aboutit à la notion de l'instinct de mort, qui, disait-il, n'est que le masque de l'ordre symbolique, en tant justement, il l'écrit, qu'il est muet, c'est-à-dire en tant qu'il ne s'est pas réalisé, tant que l'ordre symbolique sur un point, sur le point de la reconnaissance et de quoi que ce soit du sujet, ne s'est pas établi ; par définition, il est muet.

Et c'est entre cet ordre symbolique et à la fois non-étant et insistant pour être, c'est cela que Freud vise quand il nous parle d'instinct de mort comme étant ce qu'il y a de plus fondamental, au fond de l'inconscient, ce qui est, en somme, le plus radical de ce qui est, le *Es,* l'instinct de mort, c'est-à-dire cette insistance, un ordre symbolique en gésine, en poussée, en train de venir, en train d'insister pour être réalisé.

[Applaudissements].

# Table des matières

Note liminaire ..... 7

Leçon I 17 novembre 1954 ..... 9
Leçon II 24 novembre 1954 ..... 25
Leçon III 1er décembre 1954 ..... 27
Leçon IV 8 décembre 1954 ..... 49
Leçon V 15 décembre 1954 ..... 69
Leçon VI 12 janvier 1955 ..... 89
Leçon VII 19 janvier 1955 ..... 111
Leçon VIII 26 janvier 1955 ..... 133
Leçon IX 2 février 1955 ..... 157
Leçon X 9 février 1955 ..... 177
Leçon XI 16 février 1955 ..... 199
Leçon XII 2 mars 1955 ..... 221
Leçon XIII 9 mars 1955 ..... 241
Leçon XIV 16 mars 1955 ..... 261
Leçon XV 23 mars 1955 ..... 279
Leçon XVI 30 mars 1955 ..... 285
Leçon XVII 26 avril 1955 ..... 291
Leçon XVIII 11 mai 1955 ..... 295
Leçon XIX 18 mai 1955 ..... 319
Leçon XX 25 mai 1955 ..... 343
Leçon XXI 1er juin 1955 ..... 365
Leçon XXII 8 juin 1955 ..... 387
Leçon XXIII 15 juin 1955 ..... 409
Leçon XXIV 22 juin 1955 ..... 435
Leçon XXV 29 juin 1955 ..... 455

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

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

Ce livre a été composé en caractères Garamond,
mis en page par G. Pétré.
Imprimé en France par
I.S.I., 68-70, rue des Pyrénées, Paris XX$^{e}$.
Juin 2000

Jacques Lacan

# Les structures freudiennes des psychoses

Séminaire 1955-1956

*Publication hors commerce.*
*Document interne à*
*l'Associationfreudienne internationale*
*et destiné à ses membres.*

# Avis au lecteur

Il existe une édition officielle de ce séminaire. Un article de Elie Hirsch paru dans le numéro 7 (juin 1983) de notre revue *Le Discours Psychanalytique* exprime ce qu'il y a lieu de penser de cette transcription à notre avis. Déjà repris dans le livre de Marcel Czermak, *Passions de l'objet,* nous le reproduisons ici en annexe.

Le texte que nous proposons est établi à partir de la transcription d'origine qui circulait déjà à l'École Freudienne de Paris du temps de Lacan et avec son accord.

Afin de permettre au lecteur de se faire sa propre opinion au sujet des dis torsions, réductions, altérations diverses introduites dans l'édition officielle, nous donnons en marge la référence précise au texte de cette édition avec le numéro de la page où elle se trouve. Cela correspond à ce qui est en caractères gras dans le corps même de notre version.

Il reste que ce travail ne saurait prétendre à l'exhaustivité.

Marcel Czermak (1982)

# Note liminaire
*à la deuxième édition*

Nous avons tenu à conserver dans cette nouvelle édition les éléments de confrontation avec l'édition officielle qui mettent en évidence le travail de réécriture et l'affadissement qui en résulte, quand il ne s'agit pas de véritables contresens, qui caractérisent cette édition.

Ces modifications pourront paraître à certains, surtout avec le recul du temps assez dérisoires parfois. Ce serait méconnaître la dimension de la parole qu'il convient de conserver au maximum à ces transcriptions et l'importance des inflexions langagières qui sont la substance même de l'expérience psychanalytique.

C. D. (2 000)

*P.-S. Nous indiquons en marge, la page, la ligne et quelques fragments du texte de l'édition du Seuil, pour faciliter au lecteur le repérage de ce qui a été supprimé ou profondément altéré dans cette édition et qui apparaît en gras dans notre texte.*

# Leçon I

*16 novembre 1955*

**Comme vous l'avez appris, cette année commence la question des psychoses. Loin qu'on puisse parler d'emblée du traitement des psychoses,** et encore moins du traitement de la psychose chez Freud, ce qui littéralement se traduit à néant, car jamais Freud n'en a parlé, sauf de façon tout à fait allusive, nous allons d'abord essayer de partir de la doctrine freudienne pour voir, en cette matière, ce qu'il apporte, puis **nous ne pourrons pas manquer, à l'intérieur même de ces commentaires, d'y introduire, dans les notions que nous avons déjà élaborées au cours des années précédentes, tous les problèmes actuels que posent pour nous les psychoses.** Problèmes de nature clinique et nosographique d'abord, dans lesquels il m'a semblé que peut-être tout le bénéfice que peut apporter l'analyse, n'avait pas été complètement dégagé, problème de traitement aussi; assurément, c'est là que devra déboucher notre travail cette année.

*p 11, l. 1*
Cette année commence la question des psychoses. Je dis la question, parce qu'on ne peut d'emblée parler du traitement des psychoses.

*p 11, l. 7*
Nous ne manquerons pas d'introduire les notions que nous avons élaborées au cours des années précédentes et de traiter de tous les problèmes que les psychoses nous posent aujourd'hui.

Puisque aussi bien ce point de mire, et assurément ce n'est pas un hasard, mettons que ce soit un lapsus, c'est un lapsus significatif, ce point de mire déjà nous pose une question qui est une sorte d'évidence première, comme toujours le moins remarqué est dans ce qui a été fait, dans ce qui se fait, dans ce qui est en train de se faire. Quant au traitement des psychoses, il est frappant de voir qu'il semble qu'on aborde beaucoup plus volontiers, qu'on s'intéresse d'une façon beaucoup plus vive, **qu'on attende beaucoup de résultats de l'abord des schizophrénies, beaucoup plus que de l'abord des paranoïas. Je vous propose en manière de point d'interrogation cette remarque dès**

*p 11, l. 21*
On aborde beaucoup plus volontiers les schizophrénies que les paranoïas.

**maintenant ;** nous resterons peut-être un long moment à y apporter la réponse, mais assurément elle restera sous-jacente à une bonne part de notre démarche, et ceci dès le départ.

*p. 12, l. 4*
… celle d'un nœud, mais aussi d'un noyau résistant…

En d'autres termes, la situation un peu privilégiée, un peu nodale, au sens où **il s'agit d'un nœud, mais aussi d'un noyau résistant, la situation des paranoïas est quelque chose. Ce n'est certainement pas sans raison que nous en avons fait le choix pour aborder, pour commencer d'aborder le problème des psychoses dans ses relations avec la doctrine freudienne.** En effet, ce qui est frappant d'un autre côté, c'est que **Freud s'est intéressé d'abord à la paranoïa. Il n'ignorait pas bien entendu la schizophrénie, ni ce mouvement, lui, qui était contemporain de l'élaboration de la schizophrénie.** Il est très frappant et très singulier que, s'il a certainement reconnu, admiré, voire encouragé les travaux autour de l'école de Zurich, et mis en relation les concepts et la théorie analytique avec ce qui s'élaborait autour de Bleuler, Freud en soit resté assez loin. Et pour vous indiquer tout de suite **un point de texte auquel vous pourrez vous reporter — nous y reviendrons d'ailleurs mais il n'est pas inutile que vous en preniez connaissance dès maintenant —** je vous rappelle qu'à la fin de l'observation du cas Schreber, qui est le texte fondamental de tout ce que Freud a apporté concernant les psychoses, texte majeur, vous y verrez de la part de Freud la notion d'une ligne de partage des eaux, si je puis m'exprimer ainsi, entre paranoïa d'un côté et d'un autre côté **tout ce qu'il aimerait, dit-il, qu'on appelât paraphrénie,** et qui correspond très exactement au terme qu'il voudrait bien, lui Freud, qu'on donne au **champ à proprement parler des schizophrénies,** ou encore ce qu'il propose qu'on appelle, dans la nosologie analytique, **paraphrénie qui recouvre exactement toute la démence.** Je vous indique les points de repère qui sont nécessaires à l'intelligence de ce que nous dirons dans la suite.

*p. 12, l. 8*
… bien entendu Freud n'ignorait pas la schizophrénie.
Freud n'ignorait pas la schizophrénie. Le mouvement d'élaboration de ce concept lui était contemporain.

*p. 12, l. 14*
… un point de repère auquel vous pourrez vous reporter.

*p. 12, l. 18*
… tout ce qu'il aimerait, dit il, qu'on appelât paraphrénies et qui correspond très exactement au champ des schizophrénies.

Donc, pour Freud, le champ des psychoses se divise en deux. Psychoses à proprement parler ; pour savoir ce que cela recouvre à peu près dans l'ensemble du domaine psychiatrique, psychose cela n'est pas démence ; les psychoses, si vous voulez, ça correspond à ce que l'on a appelé toujours et qui continue d'être appelé légitimement les folies. Dans le domaine de la folie. Freud fait deux parts très nettes, il ne s'est pas beaucoup mêlé de nosologie en matière de psychoses, que cela, mais

là il est très net et nous ne pouvons pas tenir cette distinction, étant donné la qualité de son auteur, pour tout à fait négligeable. Je vous fais remarquer au passage, qu'en ceci comme il arrive, nous ne pouvons que remarquer qu'il n'est pas absolument en accord avec son temps et que c'est là l'ambiguïté, soit parce qu'il est très en retard, soit au contraire parce qu'il est très en avance. Mais à un premier aspect il est très en retard. En d'autres termes, **l'expansion qu'il donne au terme de paranoïa, il est tout à fait clair qu'on va beaucoup plus loin qu'à son époque on ne donnait à ce terme. Je donne quelques points de repère pour ceux qui ne sont peut-être pas familiers avec ces choses.**

*p. 12, l. 33*
A première vue, il est très en retard.

Je ne veux pas vous faire ce qu'on appelle l'historique de la paranoïa depuis qu'elle a fait son apparition avec un psychiatre disciple de Kant au début du XIX^e^ siècle. C'est tout à fait une incidence épisodique. Le maximum d'extension de la paranoïa, c'est justement le moment où la paranoïa se confond à peu près avec ce qu'on appelle les folies, qui est le moment qui correspond à peu près à l'exemple des 70 % des malades qui étaient dans les asiles et qui portaient l'étiquette paranoïa ; ça voulait dire que tout ce que nous appelons psychoses ou folies étaient paranoïas. Mais nous avons d'autres tendances en France à voir **le mot paranoïa pris, à peu près identifié avec le moment où il a fait son apparition dans la nosologie française, moment extrêmement tardif, ça joue sur une cinquantaine d'années, et où il fut identifié à quelque chose de fondamentalement différent comme conception, de tout ce qu'il a représenté dans la psychiatrie allemande.** En France ce que nous appelons un paranoïaque avant que **la thèse d'un certain Jacques Lacan sur « les psychoses paranoïaques dans leurs rapports avec la personnalité », ait tenté de jeter un grand trouble dans les esprits,** qui s'est limité à un petit cercle, au petit cercle qui convient, **on ne parle plus des paranoïaques comme on en parlait auparavant, à ce moment-là c'était la constitution paranoïaque,** c'est-à-dire que c'était des méchants, des intolérants, des gens de mauvaise humeur : orgueil, méfiance, susceptibilité, surestimation de soi-même, telle était la caractéristique qui faisait pour tout un chacun le fondement de la paranoïa. A partir de quoi on était plus simple, tout s'expliquait ; quand il était par trop paranoïaque, il arrivait à délirer.

*p. 12, l. 40*
le mot paranoïa… a été identifié à quelque chose de fondamentalement différent.

*p. 13, l. 1*
que la thèse d'un certain Jacques Lacan ait tenté de jeter un grand trouble dans les esprits.

*p. 13, l. 4*
on ne parle plus aujourd'hui des paranoïaques comme avant.

*p. 13, l. 11*
Voilà à peu près, je ne force en rien, où nous en étions en France à la suite de la diffusion de l'ouvrage de M. Génil-Perrin, sur la constitution paranoïaque

Voilà à peu près, **je ne force en rien, où nous en étions en France, je ne dis pas à la suite des conceptions de Sérieux et Capgras, parce que si vous lisez, vous verrez qu'au contraire il s'agit là d'une clinique très fine qui permet précisément de reconstituer les bases et les fondements, telle qu'elle est effectivement structurée, mais plutôt à la suite de la diffusion de l'ouvrage dans lequel, sous le titre *la Constitution paranoïaque*, Monsieur Génil-Perrin**[1] avait fait prévaloir cette notion caractérologique de l'anomalie de la personnalité, constituée essentiellement dans une structure qu'on peut bien qualifier, aussi bien le livre porte la marque et le style de cette inspiration, **structure perverse du caractère et comme toute perversion, il arrivait qu'il sorte des limites** et qu'il tombe dans cette affreuse folie qui consistait simplement dans l'exagération démesurée de tous les traits de ce fâcheux caractère.

*p. 13, l. 16*
Structures perverses du caractère. Comme tout pervers il arrivait que le paranoïaque sorte des limites.

Cette conception, vous le remarquerez, peut bien s'appeler une conception psychologique, ou psychologisante, ou même psychogénétique de la chose. Toutes les références formelles à une base organique de la chose, au tempérament par exemple, ne changent en rien ce que nous pouvons appeler genèse psychologique. C'est précisément cela, c'est quelque chose qui s'apprécie, se définit sur un certain plan, et ensuite les relations, les liens de développement se conçoivent d'une façon parfaitement continue, dans une cohérence qui est autonome propre, qui se suffit dans son propre champ, et c'est bien en somme de science psychologique qu'il s'agit quelle que puisse être d'un autre côté la répudiation d'un certain point de vue que l'on trouvait sous la plume de son auteur, ça n'y change rait rien. J'ai donc essayé dans ma thèse d'y introduire une autre vue. A ce moment-là j'étais encore assurément un jeune psychiatre et j'y fus introduis pour beaucoup par les travaux, l'enseignement direct et, j'oserai même dire la familiarité de quelqu'un qui a joué un rôle très important dans la psychiatrie française à cette époque et qui est Monsieur de Clérambault.

*p. 13, l. 33*
M. de Clérambault, dont j'évoquerai la personne, l'action et l'influence.

**Monsieur de Clérambault — j'évoque sa personne, son action, son influence et son nom** dans une causerie introductive de notre champ pour ceux d'entre vous qui n'ont de son œuvre qu'une connaissance moyenne ou approximative, ou

1 - Le rédacteur impute à Génil-Perrin la clinique très fine de Sérieux et Capgras.

par ouï-dire, et je pense qu'il doit y en avoir un certain nombre — passe pour avoir été le farouche défenseur d'une conception organiciste extrême et assurément c'était là en effet le dessein explicite de beaucoup de ses exposés théoriques. **Néanmoins, je crois que c'est là que peut tenir la perspective sur l'influence qu'a pu avoir effectivement, non seulement sa personne et son enseignement, mais aussi la véritable portée de cette découverte, puisqu'aussi bien c'est une œuvre qui, indépendamment de ses visées théoriques, a une valeur clinique** concrète d'une nature considérable. Le nombre de syndromes, pour donner à ce terme le sens le plus vague, cliniques descriptifs qui ont été repérés par Clérambault et d'une façon complètement originale et nouvelle, qui sont dès lors intégrés au patrimoine psychiatrique, de l'expérience psychiatrique, est considérable. **Et dans l'ordre des psychoses, Clérambault reste absolument indispensable,** il a apporté des choses extrêmement précieuses qui n'avaient jamais été vues avant lui, qui n'ont même pas été reprises depuis, je parle des psychoses toxiques, déterminées par des toxiques : éthéromanie, etc.

*p. 13, l. 39*
Néanmoins je ne crois pas que ce soit de là que peut se prendre une perspective juste.

*p. 14, l. 9*
En un mot, dans l'ordre des psychoses, Clérambault reste absolument indispensable.

La notion de l'automatisme mental est apparemment polarisée dans l'œuvre de Clérambault, dans son enseignement, par le souci de démontrer le caractère fondamentalement anidéique comme il s'exprimait, **c'est-à-dire non conforme à une suite d'idées — ça n'a pas beaucoup plus de sens dans le discours de ce maître[2] —** de la suite des phénomènes dans le développement ou l'évolution de la psychose. **On peut déjà remarquer que rien que ce repérage du phénomène en fonction d'une espèce de compréhensibilité supposée, c'est à savoir qu'il pourrait y avoir une continuité qu'on appellerait l'idée, c'est à savoir que la suite des phénomènes, de la façon dont je vous ai indiqué le paranoïaque avec son développement délirant, ce serait quelque chose qui irait de soi, de sorte qu'il y a déjà une espèce de référence à la compréhensibilité et presque pour déterminer ce qui justement se manifeste, pour faire une rupture dans la chaîne, et se présentait justement comme un cas béant, comme quelque chose d'incompréhen-**

*p. 14, l. 14*
… ce qui veut dire non conforme à une suite des idées — ça n'a pas beaucoup plus de sens, hélas, que le discours du maître.

*p. 14, l. 16*
Ce repérage se fait donc en fonction d'une compréhensibilité supposée.

2 - Il s'agit là bien sûr d'une anticipation, comme s'il s'agissait d'une structure de discours alors que Lacan fait allusion à son Maître de Clérambault.

**sible et quelque chose qui ne joint pas maintenant avec ce qui se passe après.** C'est là une assomption dont il serait exagéré de dire qu'elle est assez naïve puis qu'il n'y a pas de doute, il n'y en a pas de plus commune, et tout de même pour beaucoup de gens, et je le crains encore pour vous, tout au moins pour beaucoup d'entre vous, la notion qui a constitué le progrès majeur de la psychiatrie depuis qu'a été introduit ce mouvement d'investigation qui s'appelle l'analyse, consisterait en la restitution du sens à l'intérieur de la chaîne des phénomènes. Ceci n'est pas faux en soi, mais ce qui est faux c'est de s'imaginer, comme il reste d'une façon ambiante dans l'esprit **du *« sensus commune »* des psychiatres que le sens dont il s'agit c'est ce qui se comprend ;** qu'en d'autres termes, ce que nous avons appris, ce qu'il y a de nouveau, c'est à comprendre les malades. C'est là un pur mirage, **cette notion de compréhensibilité a un sens très net, et qui est un ressort tout à fait essentiel de notre recherche.** Quelque chose peut être compris et strictement indistingué de ce qu'on appelle par exemple relation de compréhension, et dont Jaspers a fait le pivot de toute sa psychopathologie dite générale. C'est qu'il y a des choses qui se comprennent, qui vont de soi, par exemple quand quelqu'un est triste, c'est qu'il n'a pas ce que son cœur désire ; rien n'est plus faux, il y a des gens qui ont tout ce que leur cœur désire et qui sont tristes quand même ; la tristesse est une passion qui est complètement d'une autre nature. Je voudrais quand même un tout petit peu insister ; quand vous donnez une gifle à un enfant, hé bien ça se comprend, il pleure sans que personne réfléchisse que ce n'est pas du tout obligé qu'il pleure, et je me souviens du petit garçon qui, quand il recevait une gifle demandait : « C'est une caresse ou une claque ? » **si on lui disait « c'est une claque », il pleurait, ça faisait partie des conventions, de la règle du moment. S'il avait reçu une claque il fallait pleurer, et si c'était une caresse il était enchanté. Il faut dire que le mode de relations qu'il avait avec ses parents un peu vifs, donnait cette sorte de communication active du contexte assez courant dans cette notion de relation de compréhension telle que l'explicite M. Jaspers.**

Vous pouvez d'ici la prochaine fois, vous reporter au chapitre très précis intitulé « La notion de relation de compréhension » dans M. Jaspers. Vous y verrez d'ailleurs, parce que c'est bien là l'utilité d'un discours soutenu, que les incohérences y

*p. 14, l. 27*
… du « sensus commune » des psychiatres. . .

*p. 14, l. 29*
La notion de compréhension a une signification très nette.

*p. 15, l. 2*
… et si c'était une caresse, il était enchanté. Ça n'épuise d'ailleurs pas la question. Quand on reçoit une gifle, il y a bien d'autres façons d'y répondre que de pleurer, on peut la rendre et aussi tendre l'autre joue, on peut aussi dire : « Frappe, mais écoute ».

apparaissent vite, et vous y verrez très rapidement à quel point la notion est insoutenable, c'est-à-dire qu'en fin de compte Jaspers n'évoque la relation de compréhension que comme quelque chose qui est toujours à la limite, mais dès qu'on s'en approche à proprement parler est insaisissable et dont les exemples qu'il tient pour les plus manifestes, ceux qui sont ses points de repère, les centres de référence avec lesquels il confond très vite, et forcément de façon obligée, la notion de relation de compréhension, ce sont des références en quelque sorte idéales. Mais ce qui est très saisissant, c'est qu'il ne peut pas éviter, même dans son propre texte et même avec l'art qu'il peut mettre à soutenir ce mirage, d'en donner d'autres exemples que ceux qui ont toujours été précisément réfutés par les faits, par exemple que le suicide étant un penchant certainement vers le déclin, vers la mort, il semblerait que tout un chacun en effet pourrait dire, mais uniquement si on va le chercher pour le faire dire, que le suicide devrait se produire plus facilement au déclin de la nature, c'est-à-dire en automne, mais chacun sait depuis longtemps que d'après les statistiques on se suicide beaucoup plus au printemps. Ça n'est ni plus ni moins compréhensible. Il suffit des articulations nécessaires, et d'expliciter ce qu'on voudra sur ce sujet, admettre qu'il y a quelque chose de surprenant au fait que les suicides soient plus nombreux au printemps qu'en automne est quelque chose qui ne peut reposer que sur cette sorte de mirage toujours inconsistant qui s'appelle la relation de compréhension, comme s'il y avait quoi que ce soit qui, dans cet ordre, pût être jamais saisi.

En ce sens, si nous arrivions même à concevoir, c'est très difficile, mais comme toutes les choses qui ne sont pas approchées, serrées de près, prises dans un véritable concept, cela reste la supposition latente à tout ce que l'on considère comme une espèce de changement de couleur de la psychiatrie depuis une trentaine d'années. Dans le rapport de notre objet psychiatrique, le malade, la réintroduction de ces fameuses relations de compréhension, si la psychogenèse c'est cela, je dis, parce que je le pense, que la plupart d'entre vous sont capables dès maintenant de comprendre parfaitement ce que je veux dire après deux ans d'enseignement sur le symbolique, l'imaginaire et le réel, pour ceux qui n'y seraient pas encore je le leur dis, le grand secret de la psychanalyse c'est qu'il n'y a pas de psychogenèse. Si la psychogenèse c'est cela, c'est justement ce

dont la psychanalyse par tout son mouvement, par toute son inspiration, par tout son ressort, par tout ce qu'elle a apporté, par tout ce en quoi elle nous conduit, par tout ce en quoi elle doit nous maintenir, est en cela la plus éloignée. Une autre manière d'exprimer les choses et qui va beaucoup plus loin encore, c'est que dans l'ordre de ce qui est à proprement parler psychologique, si nous essayons de le serrer de plus près, à savoir si nous nous mettons dans une perspective psychologisante, le psychologique c'est l'éthologie, c'est l'ensemble des comportements, des relations de l'individu, biologiquement parlant, avec ce qui fait partie de son entourage naturel. C'est la définition tout à fait légitime de ce qui peut être considéré à proprement parler comme la psychologie, c'est là un ordre de relations de fait, chose objectivable disons, champ très suffisamment limité pour constituer un objet de science. Il faut aller un tout petit peu plus loin, et il faut même dire qu'aussi bien constituée que soit une psychologie dans son champ naturel, la psychologie humaine comme telle est exactement — comme disait Voltaire de l'histoire naturelle, elle n'est pas aussi naturelle que cela — pour tout dire, tout ce qu'il y a de plus antinaturel. Tout ce qui est de l'ordre proprement psychologique dans le comportement humain est soumis à des anomalies profondes, présentes à tous instants des paradoxes suffisants pour, à soi seul, poser le problème de savoir quel ordre il faut introduire pour que, simplement, on s'y retrouve, pour que la chatte y retrouve ses petits.

*p 16, l. 18*
Si on oublie le relief, le ressort essentiel de la psychanalyse, on en revient — ce qui est naturellement le penchant constant, quotidiennement constaté des psychanalystes —…

*p. 16 l. 21*
… à peu près à la fin du XVIII[e] siècle Cela dit, qu'on ne s'y trompe pas…

**Si on oublie ce qui est vraiment le relief, le ressort essentiel de la psychanalyse, on revient, ce qui d'ailleurs est naturellement le penchant constant, quotidiennement constaté de la psychanalyse,** on revient à toutes sortes de mythes qui ont été constitués depuis un temps qui reste à définir, **à peu près à la fin du XVIII[e] siècle jusqu'à la psychanalyse. Ces sortes de mythes, on peut bien les définir ainsi, si on constituait l'ensemble de ce qu'on appelle la psychologie traditionnelle et de la psychiatrie,** mythes d'unité de la personnalité, mythes de la synthèse, mythes des fonctions supérieures et inférieures, confusion à propos des termes de l'automatisme, tout type d'organisation du champ objectif qui montre à tout instant le craquement, l'écartèlement, la déchirure, la négation des faits, la méconnaissance même de l'expérience la plus immédiate. Ceci dit, qu'on ne s'y trompe pas, je ne suis pas ici non plus en

train de donner **la moindre indication dans le sens d'un mythe au premier plan de cette expérience immédiate qui est le fond de ce qu'on appelle la psychologie, voire la psychanalyse existentielle ;** cette expérience immédiate n'a pas plus de privilège pour nous arrêter, nous captiver, que dans n'importe quelle autre science, **c'est-à-dire qu'elle n'est nullement la mesure de ce à quoi nous devons arriver en fin de compte, comme élaboration satisfaisante de ce dont il s'agit. A ce titre, ce que donne la doctrine freudienne, l'enseignement freudien** est, vous le savez, tout à fait conforme à ce qui s'est produit dans tout le reste du scientifique, si différent que nous puissions le concevoir de ce mythe qui est le nôtre propre, c'est-à-dire que comme les autres sciences il fait intervenir des ressorts qui sont au delà de cette expérience immédiate, qui ne sont nullement passibles à être saisis d'une façon sensible. Là, comme en physique, ce n'est pas en fin de compte la couleur que nous retenons dans son caractère senti, différencié par l'expérience directe, c'est quelque chose qui est derrière et qui la conditionne.

*p. 16, l. 27*
je ne suis pas en train de donner dans le mythe de cette expérience…

*p. 16, l. 31*
Elle n'est nullement la mesure de l'élaboration à quoi nous devons arriver en fin de compte. L'enseignement freudien…

**Nous ne pouvons pas méconnaître non plus cette dimension tout à fait essentielle du progrès freudien, c'est quelque chose qui n'est pas non plus, ce qui est différent de la relation de compréhension dont je parlai tout à l'heure, qui n'est pas non plus quelque chose qui simplement s'arrêterait à cette expérience immédiate ; cette expérience n'est pas quelque chose qui à aucun moment soit pris nulle part,** dans quoi que ce soit de préconceptuel, de pré-essentiel, une sorte d'expérience pure, c'est une expérience bel et bien déjà structurée par quelque chose d'artificiel qui est très précisément la relation analytique, la relation analytique telle qu'elle est constituée par l'aveu par le sujet de quelque chose qu'il vient dire au médecin et ce que le médecin en fait, et c'est à partir de là que tout s'élabore, et c'est ce qui fait de son instrument d'entrée son mode opératoire premier. A travers tout ce que je viens de vous rappeler, vous devez me semble-t-il, avoir déjà reconnu les trois ordres du champ dont je vous enseigne, rabâche depuis un certain temps, combien ils sont nécessaires à mettre dans notre perspective pour comprendre quoi que ce soit à cette expérience, c'est à savoir du symbolique, de l'imaginaire et du réel.

*p. 16, l. 42*
L'expérience freudienne n'est nullement préconceptuelle . . .

Le symbolique, vous venez de le voir apparaître tout à l'heure très précisément, au moment où j'ai fait allusion de façon très

nette et par deux abords différents, à ce qui est manifestement au-delà de toute compréhension et à l'intérieur de quoi toute compréhension s'insère et qui exerce cette influence si manifestement perturbante sur tout ce qui est des rapports humains et très spécialement interhumains.

L'imaginaire, vous l'avez vu aussi pointer dans mon discours précédent, par cette seule référence que je vous ai faite à l'éthologie animale, c'est-à-dire à ces formes captivantes ou captatrices qui donnent en quelque sorte les rails et les suites à l'intérieur desquelles suites le comportement animal se dirige, se conduit vers ses buts naturels. M. Piéron qui n'est pas pour nous en odeur de sainteté, a intitulé un de ses livres *La sensation, guide de vie*; c'est un très beau titre, je ne sais pas s'il s'applique autant à la sensation qu'il le dit. En tout cas, ce n'est certainement pas le contenu du livre qui le confirme, mais bien entendu, il y a un fond exact dans cette perspective, ce titre vient là un peu en raccroc à son livre, il semble que ce soit là un dessein auquel le livre lui-même fasse défaut, mais l'imaginaire est assurément guide de vie pour tout le champ animal, **et le rôle que l'image joue dans ce champ profondément structuré par le symbolique, qui est le nôtre, est bien entendu capital. Ce rôle est tout entier repris, répété, réanimé par cet ordre symbolique.** Les images, en tant que nous puissions saisir quoi que ce soit qui permette de le saisir à l'état pur, sont toujours plus ou moins intégrées à cet ordre symbolique qui, je vous le rappelle, se définit chez l'homme par son caractère essentiellement à savoir de structure organisée. Par opposition, quelle différence y a-t-il entre quelque chose qui est de l'ordre symbolique et quelque chose qui est de l'ordre imaginaire ou réel ? C'est que dans l'ordre imaginaire ou réel nous avons toujours un plus ou un moins autour de quoi que ce soit qui soit un seuil, nous avons une marge, nous avons un plus ou moins, nous avons une continuité.

*p. 17, l. 23*
Si l'image joue également un rôle capital dans le champ qui est le nôtre, ce rôle est tout entier repris, repétri, réanimé par l'ordre symbolique.

Dans l'ordre symbolique, tout élément vaut en tant qu'opposé à un autre, pour entrer par exemple dans le champ de l'expérience où nous allons commencer de nous introduire, celle de notre psychotique. Prenons quelque chose de tout à fait élémentaire, l'un de nos psychotiques nous raconte dans quel monde étrange il est entré. Depuis quelque temps tout pour lui est devenu signe, non seulement, comme il le raconte, il est épié, observé, sur veillé, on parle, on dit, on indique, on le regarde,

on cligne de l'œil, mais cela peut aller beaucoup plus loin, cela peut envahir — vous allez voir tout de suite l'ambiguïté s'établir — nous dirons le champ des objets réels inanimés, non-humains. Regardons-y de plus près avant de voir de quoi il s'agit. S'il rencontre dans la rue une auto colorée, par exemple, elle aura pour lui une valeur — une auto n'est pas absolument ce que nous appellerons un objet naturel — cette auto est rouge, elle aura pour lui tel sens, ce n'est pas pour rien qu'une auto rouge est passée à ce moment-là. Posons-nous des questions à propos d'un phénomène aussi simple, le phénomène de l'intuition délirante de ce sujet à propos de la valeur de cette auto rouge. Il est très souvent d'ailleurs, tout à fait incapable, sans qu'elle ait pour lui une signification maxima, de préciser cette signification qui reste ambiguë ; est-elle favorable ? est elle menaçante ? Il est quelquefois incapable de trancher sur le plan de cette caractéristique, mais assurément l'auto est là pour quelque chose. A propos donc du phénomène le plus difficile à saisir, je dirais le plus indifférencié qui soit, nous pourrons reconnaître que par exemple nous aurons trois conceptions complètement différentes de la rencontre d'un sujet, dont je n'ai pas dit dans quelle classe de la psychose il se place, de cette déclaration d'un sujet à propos d'une auto rouge, selon que nous envisagerons la chose sous l'angle d'une aberration perceptive, c'est-à-dire — ne croyez pas que nous en sommes aussi loin, il n'y a pas très longtemps que c'était au niveau des phénomènes de la perception qu'était posée la question de savoir ce qu'éprouvait de façon élémentaire le sujet aliéné — si c'est un daltonien qui voit le rouge vert, ou inversement, personne n'y a été voir, il n'en distingue pas simplement la couleur. Selon que nous envisagerons la rencontre avec cette auto rouge dans le même registre que ce qui se passe quand le rouge-gorge rencontrant son congénère lui exhibe le plastron bien connu qui lui donne son nom, et c'est du seul fait de cette rencontre qu'il est là, car on a démontré par une série d'expériences que cet habillement des oiseaux correspondait avec la garde des limites du territoire. A soi tout seul cela détermine un certain comportement individu-adversaire pour le moment de leur rencontre, fonction imaginaire de ce rouge, fonction si vous voulez qui dans l'ordre précisément des relations de compréhension se traduit par le fait que ce rouge pour le sujet, aura hâté quelque chose qui l'aura fait voir rouge, qui lui aura semblé porter en lui

même le caractère expressif et immédiat de l'hostilité ou de la colère. Ou au contraire de comprendre cette auto rouge, troisième façon de la comprendre, dans l'ordre symbolique, à savoir comme on comprend la couleur rouge dans un jeu de cartes, c'est-à-dire en tant qu'opposé au noir, c'est-à-dire faisant partie d'un langage déjà organisé.

Voilà exactement les trois registres distingués, et distingués aussi les trois plans dans lesquels peut s'engager notre compréhension, dans la façon même dont nous nous interrogeons sur le phénomène élémentaire et sur sa valeur actuelle à un moment déterminé de l'évolution pour le sujet. Il est tout à fait clair massivement, que ce que Freud introduit quand il aborde ce champ de la paranoïa, et ceci est encore plus éclatant ici que partout ailleurs, peut-être parce que c'est plus localisé, parce que cela tranche plus avec les discours contemporains. Quand il s'agit de psychose, nous voyons d'emblée que Freud avec une audace qui a le caractère d'une espèce de commencement absolu, nous finissons par ne plus nous rendre compte de la trame technique, c'est une espèce de création, on a beau dire qu'il y a des sciences qui se sont déjà intéressées au sens du rêve, ça n'a absolument rien à faire avec la méthode appliquée dans la *Traumdeutung,* avec ce travail de pionnier qui est déjà fait devant nos yeux, et qui aboutit à la formule, le rêve vous dit quelque chose et la seule chose qui nous intéresse, c'est cette élaboration à travers laquelle il dit quelque chose, il dit quelque chose comme on parle. Ceci n'avait jamais été dit, on a dit qu'il y avait un sens, que nous pouvions y lire quelque chose, mais le rêve dit quelque chose, il parle. Admettons encore qu'il pouvait y avoir de cela justement par l'intermédiaire de toutes les pratiques innocentes, quelque chose de cela, mais que Freud prenne le livre d'un paranoïaque, ce livre de Schreber dont il recommande bien platoniquement la lecture au moment où il écrit son œuvre, car il dit « Ne manquez pas de le lire avant de me lire », Freud prend donc ce livre des *Mémoires d'un malade nerveux* et il donne un déchiffrage champollionesque, un déchiffrage à la façon dont on déchiffre des hiéroglyphes, il retrouve derrière tout ce que nous raconte cet extraordinaire personnage, car parmi toutes les productions littéraires du type du plaidoyer, de la communication, du message fait par quelqu'un qui, passé au-delà des limites, nous parle du domaine de cette expérience profondément extérieure, étrange, qui est celle du psychosé, c'est

certainement un des livres les plus remarquables. C'en est un d'un caractère tout à fait privilégié, il y a là une rencontre exceptionnelle entre le génie de Freud et quelque chose de tout à fait rare. Dans son développement Freud prend le texte et il ne fait pas une vaine promesse. Nous verrons ensemble qu'à un certain moment il y a de la part de Freud un véritable coup de génie qui ne peut rien devoir à ce qu'on peut appeler pénétration intuitive, **c'est le coup de génie littéralement du linguiste qui, dans le texte, voit apparaître plusieurs fois le même signe et présuppose, part de l'idée que ceci doit vouloir dire quelque chose. Par exemple la voyelle la plus fréquente « e » dans la langue dont il s'agit,** vu ce que nous savons vaguement, et qui à partir de ce trait de génie arrive à remettre debout à peu près l'usage de tous les signes en question dans cette langue. Pour Freud, par exemple, cette identification prodigieuse qu'il fait des oiseaux du ciel dans Schreber avec les jeunes filles, a quelque chose qui participe tout à fait de ce phénomène, d'une hypothèse sensationnelle qui permet, à partir de là, d'arriver à reconstituer toute la chaîne du texte, bien plus, de comprendre non seulement le matériel signifiant dont il s'agit, mais aussi de reconstituer la langue, cette fameuse langue fondamentale dont nous parle Schreber lui-même, la langue dans laquelle tout le texte est écrit.

*p. 19, l. 20*
… c'est le coup de génie du linguiste…

**Le caractère donc absolument dominant de l'interprétation symbolique comme telle, au sens plein, pleinement structuré qui est celui dans lequel j'insiste, il faut que nous situions toujours la découverte analytique dans son plan original, et est par là plus évident que partout ailleurs.** Est ce que c'est assez dire ? Sûrement pas puisque aussi bien rien dans ce cas n'irait au delà de cette traduction, en effet, sensationnelle, mais du même coup laisserait exactement le champ dans lequel Freud opère sur le même plan que celui des névroses, c'est-à-dire que l'application de la méthode analytique ne montrerait ici rien de plus que ceci qu'elle est capable en effet dans l'ordre symbolique de faire une lecture égale, mais **tout à fait incapable de rendre compte de leur distinction et de leur originalité. Il est bien clair que c'est donc tout à fait au-delà de cela qui sans doute sera une fois de plus démontré par la lecture de Freud,** que c'est bien au-delà de cela que se posent les problèmes qui vont faire l'objet de notre recherche de cette année, et qui vont aussi justifier que nous les ayons mis à notre programme.

*p. 19, l. 29*
Plus clairement que par tout ailleurs, l'interprétation analytique se démontre ici symbolique, au sens structuré du terme.

*p. 19, l. 35*
… incapable de rendre compte de la distinction des deux champs.

*p. 19, l. 40*
Maintenant, quel est le matériel même de ce discours ? A quel niveau se déroule le sens traduit par Freud ?

*p. 20, l. 3*
La relation au corps propre…

Dans cette découverte du sens du discours à proprement parler, c'est un discours, et un discours imprimé, il s'agit bien de cela, de l'aliéné ; que nous soyons dans l'ordre symbolique et que ce soit l'ordre symbolique qui puisse en répondre, ceci est manifeste. Maintenant **qu'est-ce que nous montre le matériel même de ce discours de l'aliéné ? Il parle, mais ce n'est pas au niveau de ses vocables que se déroule ce sens traduit par Freud, c'est au niveau de ce qui est nommé, les éléments de nomination de ce discours sont empruntés à quelque chose dont, vous le verrez, le rapport est tout à fait étroit avec le corps propre.** C'est par la porte d'entrée du symbolique que nous arrivons à entrevoir, à pénétrer cette relation de l'homme à son propre corps qui caractérise le champ en fin de compte réduit, vous le voyez, mais vraiment irréductible chez l'homme, de ce qu'on appelle l'imaginaire, car si quelque chose chez l'homme correspond à cette fonction imaginaire du comportement animal, c'est tout ce qui le fait lier d'une façon élective, toujours aussi peu saisissable que possible, c'est-à-dire à la limite de quelque participation symbolique, mais tout de même irréductible, et que toute l'expérience analytique seule a permis de saisir dans ses derniers ressorts. L'homme a un certain nombre de ressorts formels qui sont la forme générale du corps, où tel ou tel point est dit zone érogène de ce corps. Voilà ce que nous démontre l'analyse symbolique du cas de Schreber.

A partir de là, les questions qui se posent font exactement le tour des catégories effectivement actives, efficaces dans notre champ opératoire. Il est classique de dire que dans la psychose l'inconscient est là en surface, c'est même pour cela que c'est bien comme il l'est déjà, qu'il ne semble pas que ça ait de meilleur ni de plus grand effet. Nous ne savons pas trop comment nous en tiendrons compte. Il est bien certain qu'en effet dans cette perspective assez instructive en elle-même, nous pouvons en effet faire cette remarque d'emblée et tout de suite que probablement ce n'est pas purement et simplement comme Freud l'a toujours souligné de ce trait négatif, d'être un *Unbewusst,* un non conscient que l'inconscient tient son efficace. Nous traduisons Freud et nous disons, cet inconscient c'est un langage. Il est bien certain que ça paraît beaucoup plus clair dans notre perspective, que le fait qu'il soit articulé par exemple n'implique pas après tout pour autant qu'il soit

reconnu, la preuve c'est que tout se passe comme si Freud traduisait une langue étrangère et même la reconstituait dans un découpage absolument fondamental. **Le sujet est peut-être tout simplement dans le même rapport que Freud avec son langage, il l'est même certainement, à savoir que le phénomène de la *Spaltung* peut être là légitimement évoqué, et, si tant est que nous admettions l'existence de quelqu'un qui peut parler dans une langue qu'il ignore totalement, c'est la métaphore que nous choisissons pour dire ce qu'il ignore dans la psychose.** En serons-nous satisfait ? Certainement pas parce qu'aussi bien la question n'est pas de savoir pourquoi cet inconscient qui est là, articulé à fleur de terre, reste aussi bien pour le sujet exclu, si l'on peut dire, non assumé, la question est de savoir pourquoi cet inconscient apparaît dans le réel, car enfin c'est là ce qui est la question essentielle.

*p. 20, l. 25*
Le sujet est tout simplement, à l'endroit de son langage, dans le même rapport que Freud.

*p. 20, l. 27*
Si tant est que quelqu'un puisse parler dans une langue qu'il ignore totalement, nous dirons que le sujet psychotique ignore la langue qu'il parle.

J'espère qu'il y en a assez parmi vous qui se souviennent du commentaire que M. Jean Hyppolite nous avait fait ici de la *Verneinung* de Freud, et je regrette son absence ce matin pour pouvoir répéter devant lui, et m'assurer par sa présence que je ne les déforme point, les termes qu'il a dégagés de cette *Verneinung*. Ce qui ressortait bien de l'analyse de ce texte fulgurant, c'est que dans ce qui est inconscient, tout n'est pas seulement refoulé, c'est-à-dire méconnu par le sujet après avoir été verbalisé, mais que derrière tout le processus de verbalisation, il faut admettre une *Bejahung* primordiale, une admission dans le sens du symbolique, qui elle-même peut faire défaut, point qui est recoupé par d'autres textes — je ne fais allusion qu'à ceux sur lesquels nous nous sommes arrêtés ici — et spécialement par un passage très significatif, aussi explicite qu'il est possible. Il admet que ce phénomène d'exclusion pour lequel **le terme de *Verwerfung*, pour certaines raisons, peut paraître tout à fait valable pour distinguer de la *Verneinung* à une étape très ultérieure, au début de la symbolisation, c'est-à-dire pouvant se produire à une étape déjà avancée du développement du sujet,** il peut se produire ceci, que le sujet refuse l'accession à son monde symbolique de quelque chose que pourtant il a expérimenté, et qui n'est rien d'autre dans cette occasion que la menace de castration, et on peut savoir par toute la suite du développement du sujet qu'il n'en veut rien savoir et **Freud le dit textuellement, au sens du refoulé. Telle est la formule qu'il emploie et qui veut bien dire ceci,**

*p. 21, l. 9*
… le terme de *Verwerfung* paraît valable, et qui se distingue de la *Verneinung*, laquelle se produit à une étape très ultérieure.

*p. 21, l. 15*
… Freud le dit textuellement au sens du refoulé.

**c'est qu'il y a une distinction entre ce qui est refoulé et ce qui, du fait même qu'il est refoulé, fait retour,** car ce ne sont que l'endroit et l'envers d'une seule et même chose, le refoulé est toujours là, mais il s'exprime d'une façon parfaitement articulée dans les symptômes et dans une foule d'autres phénomènes, ce qui est tout à fait différent, et c'est pour cela que ma comparaison de l'année dernière de certains phénomènes de l'ordre symbolique avec ce qui se passe dans les machines, n'est pas si inutile à rappeler.

Je vous le rappelle brièvement. Vous savez que tout ce qui s'introduit dans le circuit des machines, au sens où nous l'entendons, nos petites machines au sens moderne du terme, des machines qui ne parlent pas tout à fait encore, mais qui vont parler d'une minute à l'autre, ces machines où on introduit ce dont on peut les nourrir, comme on dit, c'est-à-dire la suite des petits chiffres à la suite desquels nous attendrons les transformations majeures qui permettraient à la machine de nous rapporter les choses que nous aurions peut-être mis cent mille ans à calculer, ces machines, nous ne pouvons y introduire des choses qu'en **respectant leur rythme propre, c'est-à-dire une espèce de rythme fondamental dont il faut que nous respections l'existence, sinon tout le reste tombe dans les dessous et ne s'introduit pas, faute d'avoir pu entrer.**

*p. 21, l. 29*
… le rythme propre de la machine — sinon ça tombe dans les dessous, ça ne peut y entrer.

On peut reprendre une image qui le représente, seulement il y a un phénomène, c'est que tout ce qui est forclos, *verworfen* dans l'ordre symbolique, reparaît dans le réel. Là-dessus, le texte de Freud est sans ambiguïté. Si ***L'homme aux loups*** **n'est pas sans tendance ni propriété psychotique, comme la suite de l'observation l'a montré, il n'est pas du tout sans recéler quelques ressources du côté de la psychose, comme il le démontre dans cette courte paranoïa qu'il ferait entre la fin du traitement de Freud** et le moment où il est repris au niveau de l'observation que nous donne Freud. Si l'Homme aux loups a refusé toujours son accession pourtant apparente dans sa conduite de la castration au registre, l'a rejetée de la fonction symbolique à proprement parler, de l'assomption non seulement actuelle, mais même possible par un je, il y a le lien le plus étroit entre ceci et le fait qu'il retrouve dans l'enfance d'avoir eu cette courte hallucination. Il rapporte avec des détails extrêmement précis, il lui a fait voir qu'en jouant avec son couteau il s'était coupé le doigt et que son doigt ne tenait plus que par un

*p. 21 l. 35*
… comme il le démontre dans la courte paranoïa qu'il fera entre la fin du traitement de Freud…

tout petit bout de peau. Le sujet raconte cela avec une précision et un style qui, en quelque sorte, est calqué sur le vécu, le fait que la scène est appréhendée pendant un court instant, il semble même que toute espèce de repérage temporel ait disparu, il s'est assis sur un banc à côté de sa nourrice qui est justement la confidente de ses premières expériences, il n'ose pas lui en parler, chose combien significative de cette suspension de toute possibilité de parler à la personne à qui il parlait de tout et tout spécialement de cela, il y a là une espèce d'abîme, de plongée vraiment temporelle, de coupure d'expérience psychologique pendant un court moment, à la suite de quoi il en ressort qu'il n'a rien du tout, tout est fini, n'en parlons plus. La relation que Freud établit entre ce phénomène et ce très spécial ne rien savoir de la chose même au sens du refoulé, exprimé dans le texte de Freud est traduit par ceci, **ce qui est refusé dans l'ordre symbolique ressurgit dans le réel.**

*p. 22, l. 13*
… — ce qui est refusé dans l'ordre symbolique ressurgit dans le réel.

**Vous savez que c'est exactement le fond, le sens, la pointe de tout ce texte de la *Verneinung*. Qu'est-ce que veut dire un certain mode d'apparition de ce qui est en cause dans le discours du sujet, sous cette forme très particulière qui est la dénégation, et pourquoi ce qui est là présent est aussi inefficace ?** La relation étroite qu'il y a entre les deux registres, celui de la dénégation et celui de la réapparition dans l'ordre purement intellectuel non intégré par le sujet, et celui de l'hallucination, c'est-à-dire de la réapparition dans le réel de ce qui est refusé par le sujet, montre une gamme, un éventail de relations, un lien qui est absolument de premier plan.

La question est donc de savoir de quoi s'agit-il quand il s'agit d'un phénomène à proprement parler hallucinatoire ? Un phénomène hallucinatoire a sa source dans ce que nous pouvons appeler provisoirement — je ne sais pas si cette conjonction de termes je la maintiendrais toujours — l'histoire du sujet dans le symbolique. C'est difficile à soutenir parce que toute l'histoire est par définition symbolique, mais prenons cette formule. La distinction essentielle à établir, si l'origine du refoulé névrotique a la même origine, se situe à ce même niveau d'histoire dans le symbolique que le refoulé dont il s'agit dans la psychose. Bien entendu il s'établit le rapport le plus étroit avec les contenus dont il s'agit, mais ce qui est tout à fait frappant, c'est de voir qu'assurément ces distinctions permettent tout de suite, en quelque sorte, de se reconnaître dans ces contenus, et qui en

28 *p. 22, l. 28*
… une clé qui permet de poser le problème d'une façon beaucoup plus simple qu'on ne l'a fait jusqu'ici.

vérité apportent en elles-mêmes déjà toutes seules **une clé qui nous permet de nous poser des problèmes tout de même d'une façon beaucoup plus simple qu'on ne les avait posés jusqu'ici. Il est tout à fait certain par exemple, que le phénomène d'hallucination verbale tel qu'il se présente sous la forme de cette espèce de doublure du comportement et de l'activité du sujet, qui est entendu comme si un tiers parlait et dise « elle fait ceci, ou il fait ceci, il m'a parlé mais il ne va pas répondre, il s'habille ou il se déshabille, ou il se regarde dans la glace »,** ceci dont il s'agit est quelque chose qui dans la perspective qui est celle de notre schéma de l'année dernière, du sujet et de cet Autre avec lequel la communication directe de la parole pleine de l'ordre symbolique achevé est interrompue par ce détour et ce passage par le *a* et le *a'* des deux Moi et de leurs relations imaginaires. Il est tout à fait clair que la triplicité essentielle, au moins de premier plan que ceci implique chez le sujet, est quelque chose qui recouvre de la façon la plus directe le fait que quelque chose, qui est bien sans aucun doute bien entendu **le moi du sujet, parle et peut parler du sujet normalement à un autre en troisième personne et parler de lui, parler du S du sujet, ceci dans la perspective de structuration du sujet fondamentale et de sa parole, n'a rien d'absolument explicite, sinon compréhensible.**

*p. 23, l. 4*
… c'est le moi du sujet qui parle normalement à un autre, et du sujet, du sujet S…

Comme toute une partie des phénomènes des psychoses se comprennent en ceci, que d'une façon extrêmement paradoxale et exemplaire en même temps, le sujet à la façon dont Aristote faisait remarquer « Il ne faut pas dire l'âme pense, mais l'homme pense avec son âme », formule dont on est déjà loin puisqu'aussi bien je crois que nous sommes beaucoup plus près de ce qui se passe en disant qu'ici le sujet psychotique, au moment où apparaît dans le réel, où apparaît avec ce sentiment de réalité qui est la caractéristique fondamentale du phénomène élémentaire, sa forme la plus caractéristique de l'hallucination, le sujet littéralement parle avec son moi, c'est quelque chose que nous ne rencontrerons jamais d'une façon pleine. L'ambiguïté de notre rapport au moi est absolument fondamentale et suffisamment marquée, il y a toujours quelque chose de profondément révocable dans toute assomption de notre moi. Ce que nous montre certains phénomènes élémentaires de la psychose, c'est littéralement le moi totalement assumé instrumentalement si on peut dire, le sujet identifié avec son moi, avec lequel il parle, c'est lui

qui parle de lui, le sujet, ou de lui de S, dans les deux sens équivoques du terme, la lettre et le *Es* allemand.

Ceci je ne vous le donne aujourd'hui et ici sous cette forme que pour vous indiquer où vont nous porter cette année notre tentative de situation exacte par rapport à ces trois registres du symbolique, de l'imaginaire et du réel, des diverses formes de la psychose. Elles vont nous mener et nous maintenir dans ce qui est déjà et paraissait l'objet de notre recherche, précisément à permettre de préciser dans ses ressorts derniers, la fonction qu'il nous faut donner dans le traitement, dans la cure, à un registre, à un ressort comme celui du moi par exemple, avec tout ce que ceci comporte, parce que enfin ce qui s'entrevoit à la limite d'une telle analyse, c'est toute la question de la relation d'objet. Si la relation analytique est fondée sur une méconnaissance de l'autonomie de cet ordre symbolique qui entraîne automatiquement une confusion du plan imaginaire et du plan réel, pour autant bien entendu que la relation symbolique n'est pas pour autant éliminée puisque on continue de parler, et même qu'on ne fait que cela, il en résulte que ce qui dans le sujet demande à se faire reconnaître sur le plan propre de l'échange symbolique authentique, celui qui n'est pas si facile à atteindre puisqu'il est perpétuellement interféré par l'autre, ce qui demande à se faire reconnaître dans son authenticité symbolique, est non seulement littéralement méconnu, mais est remplacé par **cette sorte particulière de reconnaissance de l'imaginaire, du fantasme qui est à proprement parler ce qu'on appelle l'antichambre de la folie, une certaine façon d'authentifier tout ce qui dans le sujet** est de l'ordre de l'imaginaire et quelque chose dont nous n'avons tout simplement qu'à admirer que ça ne mène pas à une aliénation plus profonde. Sans doute **c'est là ce qui nous indique suffisamment qu'il lui faut quelque prédisposition, et, nous n'en doutons pas, pour autant en effet qu'il n'y ait pas conditions.** Comme on posait encore la question à Vienne, un garçon charmant auquel j'essayais d'expliquer quelques petites choses, me demandait si je croyais que les psychoses étaient organiques ou pas ; je lui dis que cette question était complètement périmée, dépassée, et qu'il y avait très longtemps que nous ne faisions pas de différence entre la psychologie et la physiologie, et assurément ne devient pas fou qui veut, comme nous l'avions affiché au mur de notre salle de garde dans ce temps ancien, un peu archaïque.

*p. 23, l. 35*
Authentifier ainsi tout ce qui dans le sujet est de l'ordre de l'imaginaire, c'est à proprement parler faire de l'analyse l'antichambre de la folie…

*p. 23, l. 39*
… il y faut quelque prédisposition, sinon quelque condition.

Il n'en reste pas moins que c'est à une certaine façon de manier la relation analytique, et qui est proprement d'authentification de la relation imaginaire dont on parlait, cette substitution à la reconnaissance sur le plan symbolique de la reconnaissance sur le plan imaginaire qu'il faut attribuer justement les cas qui sont bien connus également de déclenchement assez rapide de délire plus ou moins persistant, et quelquefois définitif, par un maniement imprudent à l'entrée dans l'analyse, de la relation d'objet tout simplement. Les faits sont reconnus, classés, donc il est bien connu que ça peut arriver, mais jamais personne n'a expliqué pourquoi ça se produit, pourquoi une analyse dans ses premiers moments peut déclencher une psychose. C'est évidemment à la fois fonction des dispositions du sujet, comme on le fait toujours remarquer, mais aussi d'une certaine façon de manier l'analyse.

Je crois aujourd'hui n'avoir pu faire autre chose que de vous apporter l'introduction à l'intérêt de ce que nous allons faire, l'imagination au fait qu'il est pour nous un point de vue de l'élaboration notionnelle, de la purification des notions, de leur mise en exercice, et du même coup de notre formation à une analyse. Il est utile de nous occuper de ce champ, quelque ingrat et aride que puisse être la paranoïa. Je crois avoir également du même coup rempli mon programme, c'est-à-dire mon titre d'aujourd'hui, et vous avoir indiqué aussi quelques incidences tout à fait précises, cette élaboration notionnelle avec ce qu'elle comporte pour nous de formation, au sens de rectification des perspectives, est quelque chose qui peut avoir des incidences les plus directes dans la façon dont nous penserons, ou tout au moins dont nous nous garderons de penser, ce qu'est et ce que doit être dans sa visée, l'expérience de chaque jour.

# Leçon II

*23 novembre 1955*

**Je crois que plus on essaie de se rapprocher de l'histoire de la notion de paranoïa, plus on s'aperçoit de son caractère hautement significatif,** de l'enseignement qu'on peut tirer du progrès, même en l'absence de progrès, comme vous voudrez, qui ont caractérisé le mouvement psychiatrique. Il n'y a pas de notion en fin de compte plus paradoxale, et ce n'est pas pour rien que j'ai pris soin la dernière fois, de mettre au premier plan le terme vieux de folie, c'est-à-dire le terme fondamental du commun pour désigner la folie qui est restée toujours synonyme de paranoïa et vraiment on peut dire que dans le mot de paranoïa les auteurs ont manifesté toute l'ambiguïté qui se traduit fondamentalement dans l'usage de ce terme de folie. Assurément si nous considérons l'histoire du terme, il ne date pas d'hier ni même de la naissance de la psychiatrie, et sans vouloir me livrer ici à ces sortes de déploiement d'érudition qui sont beaucoup trop faciles, je peux vous rappeler quand même que la référence au terme de la folie fait partie depuis toujours du langage de la sagesse ou de ce qui est prétendu tel, et que c'est déjà une certaine date historique que ce fameux *Éloge de la folie.*

*p. 25, l. 1*
Plus on étudie l'histoire de la notion de paranoïa, plus elle apparaît significative.

Cette sorte de mise en valeur de la folie est quelque chose d'identique au comportement humain normal, encore que le mot à cette époque ne soit pas en usage, c'est quelque chose qui garde tout son prix. Simplement dirons-nous que ce qui était dit à ce moment-là dans le langage des philosophes, **de philosophe à philosophe,** on parlait de la sagesse en parlant de la folie, et avec le temps ça finit par être pris tout à fait au sérieux, au pied de la lettre. Le tournant se fait avec Pascal, avec tout l'accent du

*p. 25, l. 17*
… de philosophe à philosophe…

grave et du médité, que sans doute il y a une folie nécessaire, que ce serait fou, par un autre tour de folie, que de ne pas être fou de la folie de tout le monde.

Ces rappels ne sont pas complètement inutiles à voir le danger des paradoxes implicites déjà inclus dans les prémices, qu'il y a à essayer. On peut dire que jusqu'à Freud, on ramenait la folie à un certain nombre de comportements, de patterns, cependant que d'autres, par ces patterns, pensaient aussi juger le comportement de tout le monde. En fin de compte, la différence, pattern pour pattern, ne paraît pas immédiatement sauter aux yeux et le point d'accent n'a jamais tout à fait été mis sur ce qui permet de faire l'image de ce qui est une conduite normale, voire compréhensible, et de situer la conduite proprement paranoïaque. C'est bien ainsi en effet que les choses évoluaient à travers l'histoire de cette paranoïa, et ceci d'une façon plus ou moins accentuée, puisque après que Kraepelin soit resté attaché très longtemps à cette notion tout à fait vaste et en somme liée à cette sorte de sensibilité qui fait que, en gros, l'homme qui a la pratique sait reconnaître que cet espèce de don, de sens, ce qu'on appelle l'indice naturel, qui est le véritable don médical, certaine façon de voir quel est l'indice qui découpe bien la réalité.

Restons là au niveau des définitions. Le découpage de la paranoïa était incontestablement plus large et beaucoup plus vaste pendant tout le XIX^e^ siècle, qu'il ne l'a été à partir d'un certain moment qui correspond à la fin du siècle dernier, c'est-à-dire vers 1899, à l'époque de la quatrième ou cinquième édition de Kraepelin et c'est en 1899 seulement que Kraepelin introduit une subdivision plus réduite à l'intérieur de ce cadre assez vaste qu'étaient les paranoïas, et qui en somme recouvrait jusque-là ce qu'il y a, à partir de cette réduction, ramené vers le cadre de la démence précoce, en en faisant le secteur paranoïde. Et alors il amène une définition assez intéressante de la paranoïa, qui se distingue des autres modes de délires paranoïaques jusque-là pris dans cette vaste classe de la paranoïa : « La paranoïa se distingue des autres parce qu'elle se caractérise par le développement insidieux de causes internes et selon une évolution continue d'un système délirant, durable et impossible à ébranler, et qui s'installe avec une conservation complète de la clarté et de l'ordre dans la pensée, le vouloir et l'action ». Définition dont on peut dire que sous la plume d'un clinicien aussi émi-

nent que Kraepelin, elle contredit point par point toutes les données de la clinique, c'est-à-dire que rien là dedans n'est vrai. Le développement n'est pas insidieux, il y a toujours des poussées, des phases. Il me semble, mais je n'en suis pas absolument sûr, que c'est moi qui ait introduit la notion de moment fécond. Ce moment fécond est toujours sensible, il y a toujours au début d'une paranoïa quelque chose qui est une rupture dans ce qu'il appelle plus tard l'évolution continue d'un délire sous la dépendance de causes internes. Il est absolument manifeste qu'on ne peut pas limiter l'évolution d'une paranoïa aux causes internes et il suffit de passer au chapitre étiologique sous la plume du même auteur et des auteurs contemporains, c'est-à-dire Sérieux et Capgras qui ont fait cinq années plus tard leur travail pour que justement, quand on cherche les causes déclenchantes d'une paranoïa, on fasse toujours état de quelque chose avec le point d'interrogation nécessaire, mais d'une crise, d'un élément émotionnel dans la vie du sujet, d'une crise vitale. On cherchera toujours quelque chose qui bel et bien se rapportera aux relations externes du sujet. Il serait bien étonnant qu'on ne soit pas amené à faire état dans un délire qui se caractérise essentiellement comme un délire de rapports, délire de relation, terme qui n'est pas de Kretschmer mais qui a été inventé par Wernicke, de causes externes.

« L'évolution continue, système délirant durable et impossible à ébranler. » Il n'y a rien de plus faux. Il est tout à fait manifeste dans la moindre observation de paranoïa que le système délirant varie. Qu'on l'ait ébranlé ou pas la question me paraît secondaire. Il s'agit bien en effet de quelque chose qui a un certain rapport avec une interpsychologie, avec les interventions de l'extérieur, avec le maintien d'un certain ordre dans le monde autour d'une paranoïa dont il est bien loin de ne pas tenir compte, et qu'il cherche au cours de l'évolution de son délire de faire entrer en composition avec son délire, « qui s'instaure avec une conservation complète de la clarté et de l'ordre dans la pensée, le vouloir et l'action ». Bien sûr, c'est même là ce qui va être le plus frappant, c'est qu'il s'agit de savoir ce qu'on appelle clarté et ordre et si ce quelque chose qui mérite ce nom peut être retrouvé dans l'exposé que le sujet fait de son délire. C'est quelque chose qui est loin d'être le moins intéressant dans les cas de paranoïa, encore faut-il qu'il n'y ait là qu'une caractérisation tout à fait approximative, qui est bien

de nature à nous faire mettre en cause la notion de clarté et la notion d'ordre à son propos.

Quant « à la pensée, le vouloir et l'action », c'est bien de cela qu'il s'agit, nous sommes là plutôt pour essayer de définir la pensée, le vouloir et l'action en fonction d'un certain nombre de comportements concrets, au nombre desquels est le comportement de la folie, plutôt que de partir de cette pensée, de ce vouloir et de cette action qui nous emmènent dans une psychologie académique qui nous paraît devoir être remise sur le métier avant de faire l'objet de concepts suffisamment rigoureux pour pouvoir être échangés, au moins au niveau de notre expérience.

Je crois que l'ambiguïté de tout ce progrès autour de la notion de paranoïa est lié à bien des choses, bien entendu à une insuffisante peut-être subdivision clinique, et je pense qu'il y a ici, parmi les psychiatres, suffisamment de connaissance des différents types cliniques pour savoir que par exemple ça n'est pas du tout la même chose **un délire d'interprétation et un délire de revendication,** et la structure des deux formes de délires est très suffisamment différenciée pour poser justement les problèmes de ce qui fait qu'un délire est un délire d'interprétation, ou un autre n'est pas un délire de revendication. Je crois que ce n'est néanmoins pas dans le sens d'abord d'une sorte d'éparpillement, pulvérulence des types cliniques, qu'il faut s'orienter pour comprendre où est vraiment situé le problème. La différence en d'autres termes, entre *les psychoses paranoïaques et les psychoses passionnelles,* encore qu'elle ait été admirablement mise en valeur par les travaux de mon maître Clérambault dont j'ai commencé la dernière fois de vous indiquer la fonction, le rôle, la personnalité et la doctrine, n'était peut-être pas à situer tout à fait de la façon massive comme on le faisait tout d'abord, et que c'est précisément dans l'ordre des distinctions psychologiques que son œuvre prend la portée la plus grande. Nous aurons à le montrer plus en détail à un prochain séminaire. Je crois que, malgré tout, il y a tout intérêt à voir que le problème qui se pose à nous se situe au niveau de l'ensemble du cadre de la paranoïa et que le rôle essentiel de cette difficulté d'abord qui donne vraiment le sentiment qu'un siècle de clinique n'a fait que déraper à tout instant autour du problème, à savoir qu'à chaque fois qu'elle s'avançait un peu dans son approfondissement, elle perdait aussitôt le terrain

*p. 27, l..29*
… un délire de revendication [1].

1 - référence implicite à de Clérambault qui est sautée

conquis, je dirais par la façon même de conceptualiser ce qui était immédiatement sensible et touchable au cœur des observations, car nulle part n'est plus manifeste la contradiction qu'il y a entre l'observation même simplement lue et la théorisation. On peut presque dire qu'il n'y a pas de discours de la folie plus manifeste et plus sensible que celui des psychiatres, précisément sur ce sujet de la paranoïa.

Il y a quelque chose qui me paraît être tout à fait du ressort du problème et que nous approcherons par la voie suivante. Si vous lisez par exemple le travail que j'ai fait sur la psychose paranoïaque, vous verrez que **j'y mets l'accent pour essayer de reprendre l'analyse clinique au point qui est vraiment un nerf du problème,** l'accent que j'y mets sur ce que j'appelle **les phénomènes élémentaires. J'emprunte ce terme et intentionnellement à mon maître Clérambault,** et en centrant précisément sur les phénomènes élémentaires j'essaie de démontrer le caractère radicalement différent qu'il y a entre ces phénomènes et quoi que ce soit qui puisse être déduit de ce qu'il appelle la déduction idéique, c'est-à-dire de ce qui est compréhensible pour tout le monde. En fait ces phénomènes ne sont pas plus élémentaires que ce qui est sous-jacent à l'ensemble de la construction d'un délire. Dès cette époque, je n'ai pas souligné avec moins de fermeté le fait que ce phénomène n'est pas plus élémentaire que n'est par rapport à une plante la feuille où se verra un certain détail de la façon dont s'imbriquent et s'insèrent les nervures. Il y a quelque chose de commun à toute la plante qui se reproduit ou se masque dans certaines des formes qui composent sa totalité et j'insiste très précisément sur ce qui est du délire, des structures analogues se retrouvent, soit qu'on considère les choses au niveau de la composition, de la motivation, de la thématisation du délire lui-même ou au niveau du phénomène élémentaire, autrement dit que c'est la même force structurante si on peut s'exprimer ainsi qui se retrouve, qu'on le considère dans une de ses parties ou dans sa totalité. L'important du phénomène élémentaire n'est donc pas là comme quelque chose qui serait une espèce de noyau initial, de point parasitaire, comme s'exprimait Clérambault, à l'intérieur de la personnalité et autour duquel le sujet ferait une sorte de construction, de réaction fibreuse destinée à l'enkyster en l'enveloppant, en même temps à l'intégrer, c'est-à-dire à l'expliquer comme on dit le plus sou-

*p. 28, l. 6*
… j'y mets l'accent sur ce que j'appelle, empruntant le terme à mon maître Clérambault…

36 *p. 28, l. 29*
Le délire n'est pas déduit…

vent. **Le délire n'est pas détruit[2],** il en reproduit la même force constituante, il est, le délire lui aussi, un phénomène élémentaire, c'est-à-dire que la notion d'élémentaire est là à ne pas prendre autrement que pour une notion directe d'utilité, c'est-à-dire d'une structure qui précisément est différenciée, irréductible à autre chose qu'à elle-même, qui se définit comme structure.

Je crois que ce qui fait que ce ressort de la structure a été si profondément méconnu, que tout le discours dont je parlai tout à l'heure, autour de la paranoïa, est quelque chose qui toujours garde ce caractère de pouvoir. C'est une épreuve que vous pouvez faire au cours de la lecture de Freud, et de presque tous les auteurs, vous y trouverez toujours des pages entières, quelquefois des chapitres entiers, extrayez-les de leur contexte, lisez-les à haute voix et vous y trouverez les plus merveilleux développements concernant le comportement très précisément de tout le monde. Il s'en faut de peu que ce que je vous ai lu tout à l'heure sur le sujet de la définition de la paranoïa par Kraepelin ne soit la définition du comportement normal, mais vous y retrouverez ce paradoxe sans cesse, et même dans les auteurs analystes, quand précisément ils se mettent sur le plan de ce que j'appelai tout à l'heure le pattern, terme d'un avènement récent dans sa dominance, dans la théorie analytique, mais qui n'était pas moins là en puissance depuis très très longtemps.

Je relisais par exemple, pour préparer cet entretien, un article déjà ancien, environ 1908, d'Abraham, qui concerne la démence précoce. Il est appelé à parler de la relation du dément précoce avec les objets. Il dit : regardez ce dément précoce, le voilà qui pendant des mois et des mois a entassé pierre sur pierre, il s'agit de cailloux vulgaires qui sont affectés pour lui du plus grand bien. Il est dans la voie de nous expliquer l'inaffectivité du sujet qui trouve une valeur suraffective à garder des objets qui sont collectionnés, survalorisés ; voilà donc où va ce mal qu'est l'inaffectivité du sujet, c'est qu'à force d'entasser sur la planche elle craque, grand fracas dans la chambre, on balaye tout. Et voilà bien un paradoxe nous dit Abraham, ce personnage qui semblait accorder tellement d'importance à ces objets, ne fait

2 - C'est la rectification du rédacteur qui est correcte.

pas la moindre attention à ce qui se passe, ni la moindre protestation à l'évacuation générale des objets de son attention et de ses désirs, simplement il recommence, il va en accumuler d'autres.

Il est bien évident qu'il s'agit là de la démence précoce, mais que, présenté sous cette forme, ce petit apologue a un caractère manifestement humain, qu'on aimerait en faire une fable et montrer que c'est ce que nous faisons tout le temps. Je dirai même plus, ce pouvoir d'accumuler une foule de choses qui sont pour nous sans aucune valeur et de les voir passer du jour au lendemain par pertes et profits, et tout simplement de recommencer, c'est même un très bon signe. Si on restait attaché à ce qu'on perd, c'est à ce moment-là qu'on pourrait dire, il y a une survalorisation d'objets dont la perte ou la frustration ne peut pas être supportée par le sujet. L'ambiguïté totale de ces ressorts prétendus démonstratifs dans la description est quelque chose dont on se demande comment l'illusion peut même être un seul instant conservée, sinon par je ne sais quoi que nous pourrions vraiment caractériser comme une sorte d'obnubilation du sens critique qui semble saisir l'ensemble des lecteurs à partir du moment où l'on ouvre un ouvrage technique, et tout spécialement de la technique de notre expérience et de notre profession.

Cette remarque que je vous ai faite la dernière fois, à quel point le terme compréhensible est quelque chose de complètement fuyant et qui se dérobe, on est surpris qu'on ne la pose pas comme une espèce de leçon primordiale, de formulation obligée à l'entrée d'un seuil. Commencez par ne pas croire que vous comprenez, partez de l'idée du malentendu fondamental, c'est là une disposition première, faute de quoi il n'y a véritablement aucune raison pour que vous ne compreniez pas tout et n'importe quoi. Un auteur vous donne tel comportement comme signe d'inaffectivité dans un certain contexte, ailleurs ce serait au contraire excessivement valorisé que le personnage puisse recommencer son œuvre après simplement en avoir accusé la perte. Il y a perpétuellement une sorte d'appel à des notions considérée comme reçues, fondamentales, alors qu'elles ne le sont d'aucune façon et, pour tout dire, c'est là que je veux en venir, cette difficulté d'aborder le problème de la paranoïa est **très précisément à saisir que la paranoïa se situe justement sur ce plan de la compréhension, le phénomène élémentaire au sens où je viens de le définir tout à l'heure, le phénomène**

*p. 30, l. 4*
Le phénomène élémentaire irréductible est ici au niveau de l'interprétation.

**irréductible, qu'il soit au niveau du délire, qu'il soit au niveau de l'interprétation.**

Mais dès maintenant vous savez je pense assez de choses pour savoir de quoi il retourne. Il s'agit d'un sujet pour qui le monde a commencé par prendre une signification. Qu'est-ce que l'interprétation ? Voilà le sujet qui depuis quelque temps est en proie à un certain nombre de phénomènes qui consistent en ce que dans la rue il s'aperçoit qu'il se passe des choses, mais lesquelles ? En l'interrogeant vous y verrez bien des choses. Vous y verrez en effet qu'il a des points qui restent mystérieux pour lui-même et d'autres sur lesquels il s'exprime, qu'en d'autres termes il symbolise ce qui se passe et comment le symbolise-t-il ? C'est déjà en termes de signification, c'est-à-dire qu'il ne sait pas toujours et bien souvent, si vous serrez les choses de près, il n'est pas capable de dire tout à fait si les choses lui sont favorables ou défavorables, il cherche ce qu'indique tel ou tel comportement de ses semblables, ou tel trait remarqué dans le monde extérieur considéré comme significatif. La dernière fois je vous ai parlé d'auto rouge, et je cherchai à ce propos à vous montrer quelle portée excessivement différente peut prendre la couleur rouge, selon qu'elle est considérée dans sa valeur perceptive, dans sa valeur imaginaire, et je disais même que vous deviez bien distinguer à propos de cela à quel point sa valeur symbolique est quelque chose qui doit être distingué, et c'est très facile à faire sentir, de sa valeur imaginaire.

Dans les comportements humains il y a aussi un certain nombre de traits qui apparaissent dans le champ des perceptions, dans ce monde qui n'est jamais simplement et purement un monde inhumain, qui est un monde composé par l'humain, mais où des traits jusque-là tout à fait neutres prennent pour lui une valeur. Qu'est-ce que le sujet dit en fin de compte, sur tout à une certaine période de son délire ? C'est que c'est la notion de signification avant tout, il ne sait pas laquelle, mais c'est la signification, le moment avec ce qu'il comporte de traits qui viennent au premier plan, qui surgissent pour lui, le champ de sa relation est chargé d'une signification. Dans beaucoup de cas il ne peut guère aller au-delà, mais ce qu'il y a de frappant, c'est que cette signification, elle, vient tout à fait au premier plan, elle s'impose, elle est une défiance, elle est pour lui parfaitement compréhensible et du seul fait qu'il

s'agit de ce registre nous comprenons aussi que c'est justement parce que c'est sur le plan de la compréhension en tant que phénomène incompréhensible, si je puis dire, que la paranoïa a pour nous à la fois ce caractère si difficile à saisir et cet intérêt de tout premier plan. Mais si on a pu parler à ce sujet de *folie raisonnable,* parler de conservation et de clarté, et de l'ordre dans le vouloir, c'est uniquement à cause de ce sentiment qu'aussi loin que nous allions dans le phénomène, nous sommes dans le domaine du compréhensible, même quand ce qu'on comprend ne peut même pas être articulé, dénommé à proprement parler, inséré par le sujet dans un contexte qui véritablement l'explicite. Le fait que simplement il s'agisse de quelque chose qui est déjà dans le plan de la compréhension fait que nous nous y sentons en effet à portée de comprendre, sous réserve qu'il s'agira d'aller un peu plus loin simplement, mais s'il s'agit de choses qui en elles-mêmes se font déjà comprendre, et c'est à partir de là que naît l'illusion, puisqu'il s'agit de comprendre, nous comprenons. Eh bien ! justement non, comme quelqu'un l'avait fait remarquer, mais s'était tenu à cette remarque strictement élémentaire. Charles Blondel avait fait un livre sous le titre *La conscience morbide,* où il disait que le propre des psychopathologies était justement de tromper cette compréhension. C'était une œuvre de valeur, mais il s'est obstinément refusé à comprendre quoi que ce soit qui lui ait été apporté par la suite de l'expérience psychiatrique ou du développement des idées dans la psychopathologie, à partir de cette œuvre.

C'est pourtant bien là qu'il convient de reprendre le problème. C'est qu'en effet c'est toujours compréhensible, d'ailleurs c'est une observation que nous pouvons faire dans la formation que nous donnons aux élèves de comprendre la critique de cas, que c'est toujours là qu'il convient de les arrêter, c'est toujours le moment où ils ont compris qui coïncide avec le moment où ils ont raté l'interprétation, par exemple, qu'il convenait de faire ou de ne pas faire. Il y a toujours un moment dans le discours du sujet, qui apparaît d'une façon saillante, comme présentant l'ouverture pour le problème, l'entrée dialectique dans le cas, c'est toujours le moment où le débutant s'est précipité pour combler le cas avec une compréhension dont il exprime en général la formule en toute naïveté, le sujet a voulu dire ça, qu'est-ce que vous en savez ? Ce qu'il y a de certain c'est

qu'il ne l'a pas dit et, qu'à entendre ce qu'il a dit, il apparaît à tout le moins qu'une question aurait pu surgir, aurait pu être posée, et que peut-être cette question aurait suffi à elle toute seule à constituer l'interprétation valable, ou tout au moins l'amorcer.

En fait je vais déjà vous donner une idée du point où converge ce discours. Ce qui est important, ce n'est pas que tel ou tel moment de la perception du sujet, de sa déduction délirante, de son explication de lui-même, de son dialogue avec vous soit plus ou moins compréhensible, c'est qu'il arrive quelque chose en certains de ces points qui se caractérise et qui ne peut être caractérisé autrement que par la formule suivante, qu'il y a en effet dans tel point, tel noyau complètement compréhensible si vous y tenez, mais ça n'a strictement aucun intérêt qu'il soit compréhensible. Ce qui est tout à fait frappant, c'est qu'il est inaccessible, inerte, stagnant par rapport à toute dialectique. Prenons l'élément de signification qu'il y a dans l'interprétation élémentaire ; cet élément est répétitif, il procède par réitérations, il est plus ou moins poussé, plus ou moins élaboré, quelquefois le sujet va beaucoup plus loin dans l'élaboration de la signification, mais ce qu'il y a d'assuré, c'est qu'il restera, pendant au moins un certain temps, toujours se répétant avec le même signe interrogatif qu'il comporte, sans que jamais lui soit apporté aucune réponse, aucune tentative de l'intégrer dans un dialogue. Le phénomène reste réduit à quelque chose qui n'est absolument ouvert à aucune composition à proprement parler dialectique.

Dans la *psychose passionnelle* qui est tellement en apparence plus proche de ce qu'on appelle la normale, qu'est-ce que veut dire aussi l'accent que l'on met sur la prévalence de la revendication passionnelle ? Le fait qu'un sujet ne peut pas encaisser telle perte, ou tel dommage, et que toute sa vie paraisse centrée sur la compensation du dommage subi, de la revendication qu'elle entraîne, de toute la processivité qui va passer tellement au premier plan qu'elle semble parfois dominer de beaucoup l'intérêt de l'enjeu qu'elle comporte, c'est aussi quelque chose du même ordre qui est aussi un arrêt dans toute dialectique possible, cette fois-ci centrée d'une façon toute différente.

Je vous ai indiqué la dernière fois autour de quoi se plaçait le phénomène d'interprétation, autour de quelque chose qui par-

ticipe du moi et de l'autre, très exactement dans la mesure où la théorie analytique nous permet de donner cette définition du moi comme toujours relative. Ici dans la *psychose passionnelle,* c'est évidemment beaucoup plus proche du *« je » du sujet* que se situe ce que l'on appelle ce noyau compréhensible, mais noyau d'*inertie dialectique* qui constitue la caractéristique du sujet. Bref, c'est précisément pour méconnaître et avoir toujours méconnu radicalement dans la phénoménologie de notre expérience pathologique cette dimension dialectique comme telle, dont on peut dire que c'est ce qui caractérise une classe d'esprit, qu'il semble que l'entrée dans le champ de l'observation clinique humaine, depuis un siècle et demi où elle s'est constituée comme telle avec les débuts de la psychiatrie, ait substitué à cette sorte de formule liminaire dont je souhaitai tout à l'heure l'admission générale, qui est que d'abord toute compréhension est substituée à celle-ci, à partir du moment où nous nous occupons de l'homme, nous méconnaissons radicalement cette dimension qui semble pourtant, partout ailleurs, vivante, admise, maniée, je dirais couramment dans le sens des sciences humaines, à savoir l'autonomie comme telle de la dimension dialectique.

On fait remarquer l'intégrité des facultés de ce sujet, comme disait tout à l'heure Kraepelin, de vouloir, d'agir, qui nous paraît tout à fait homogène par rapport à tout ce que nous attendons des êtres humains normaux; il n'y a nulle part de déficit, de faille, de trouble des fonctions. La seule chose qui n'est absolument pas mise en cause, c'est à savoir que le propre du comportement humain est d'axer ses actions, ses désirs, ses valeurs, dans une mouvante dialectique qui fait que précisément nous les voyons, non seulement changer à tout instant, mais d'une façon continue et même passer à des valeurs strictement opposées en fonction même d'un détour du dialogue et nous apercevoir que cette vérité, absolument première qui est, jusque dans les apologues de la question, dissimulée sous la forme des fables les plus populaires, ce qui était un moment perte et désavantage peut devenir juste l'instant d'après le bonheur même qui lui a été accordé par les dieux. Cette possibilité à chaque instant de remise en question de toutes parties du désir, de l'attachement, voire de la signification la plus persévérante d'une activité humaine, cette perpétuelle possibilité de renversement du signe en fonction de la totalité dialectique de

la position de l'individu est quelque chose qui est d'expérience si commune que l'on est absolument étonné, simplement par le fait qu'on a tout à coup à faire à quelque chose qu'on peut objectiver, son semblable. Cette dimension-là est totalement oubliée.

Elle ne l'a cependant jamais été complètement, nous en trouvons la trace à tout instant chaque fois que l'observateur se laisse en quelque sorte guider par son instinct, par le sentiment de ce dont il s'agit et dans le texte de la folie raisonnable, beaucoup plus, bien entendu, expressif, significatif, destiné à nous montrer ce dont il s'agit, il est effectif dans les phénomènes en question que le terme d'interprétation qui prête sur tout, dans le contexte de cette folie raisonnable où il est inséré, à toutes sortes d'ambiguïtés, à parler de paranoïa combinatoire, dans la combinaison des phénomènes que réside le secret. En d'autres termes, le terme qui pourtant en tout cas ici a été promu pour prendre toute sa valeur, pour que nous n'hésitions pas à l'appliquer, le terme de *qui parle* paraît simplement être celui qui doit dominer toute la question de la paranoïa. Je vous l'ai déjà un petit peu indiqué la dernière fois en vous rappelant le caractère tout à fait central dans la paranoïa de ce que l'on appelle l'hallucination verbale et les théories qu'on a échafaudées à son propos, et du temps qu'on a mis à s'apercevoir que quelquefois tout à fait visible, que littéralement au sens qui parle, au sens de l'hallucination, le sujet était là en train d'articuler devant vous ce qu'il disait entendre. Il a fallu M. Seglas dans son livre des *Leçons cliniques* au début de sa carrière, qui a fait une sorte de coup d'éclat en faisant remarquer que les hallucinations verbales se produisaient chez des gens dont on pouvait s'apercevoir à des signes très évidents dans certains cas, et dans d'autres en y regardant d'un peu plus près, qu'ils étaient eux-mêmes en train d'articuler, le sachant ou ne le sachant pas, ou ne voulant pas le savoir, qu'ils articulaient les mots qu'ils accusaient d'entendre. Cela a constitué quand même une petite révolution, à savoir que l'hallucination auditive devait être quelque chose qui n'avait pas sa source à l'extérieur et qui devait l'avoir à l'intérieur, et quoi de plus tentant que de penser que cela peut répondre à un chatouillis d'une zone elle-même dite sensorielle ?

Il reste à savoir si cela continue à être applicable, par exemple, au domaine du langage et s'il y a à proprement parler

ces fameuses hallucinations psychiques verbales, si ça n'est pas toujours plus ou moins des hallucinations psychomotrices, si en somme ce qui pourrait être facilement résumé comme le phénomène de la parole sous ses formes pathologiques, peut être sous ses formes normales, être dissocié de ce phénomène dont il semble qu'il a simplement abordé les choses du point de vue concret. Ce fait, qui est pourtant tout à fait remarquable et sensible, c'est que lorsque le sujet parle, il s'entend lui-même, c'est une des dimensions absolument essentielles du phénomène de la parole au niveau de l'expérience la plus élémentaire, c'est que ce n'est pas simplement l'autre qui vous entend. Ce qui est tout à fait impossible de schématiser c'est le phénomène de la parole simplement sur cette image qui sert de base à un certain nombre de théories dites de la communication, à savoir l'émetteur et un récepteur, et puis quelque chose qui se passe dans l'intervalle. On semble oublier que dans la parole humaine, entre beaucoup d'autres choses, que l'émetteur quand il s'agit de la parole humaine, est toujours en même temps un récepteur, en d'autres termes qu'on entend le son de ses propres paroles. On peut n'y pas faire attention, mais il est certain qu'on l'entend.

Des remarques aussi simples semblent devoir dominer toute la question de l'hallucination psychomotrice dite verbale et qui peut-être, en raison même de son trop d'évidence, passait tout à fait au second plan dans l'analyse de ces phénomènes. En fait, bien entendu, cette petite révolution séglassienne était loin de nous avoir apporté toute seule le mot de l'énigme. Seglas est resté au niveau de l'exploration phénoménale de l'hallucination et il a dû revenir sur ce qu'avait de trop absolu, enveloppant, englobant, sa première théorie. Il a restitué à leur juste valeur la notion de certaines hallucinations qui sont absolument inthéorisables dans ce registre et il a apporté les clartés cliniques et la finesse dans la description, qui ne peuvent pas être méconnues, et dont je vous conseille de vous efforcer de prendre connaissance.

Beaucoup de ces choses sont instructives, plus peut-être par leurs erreurs que par ce qu'elles constituent d'apports propres. On ne peut pas se livrer à une sorte d'expérience négative du champ dont il s'agit, c'est-à-dire construire quelque chose uniquement sur les erreurs et d'autre part ce domaine des erreurs est assez foisonnant pour être presque

inépuisable. Il faudra bien quand même que nous prenions quelques chemins de traverse pour couper et essayer d'aller au cœur de ce dont il s'agit.

Nous allons le faire en suivant les conseils de Freud, c'est-à-dire avec Freud d'entrer dans l'analyse du cas Schreber, de faire une lecture, fût-elle cursive, mais complète, du cas Schreber. J'essaierai de vous en livrer le plus de passages possibles, car je ne pourrai pas vous faire cette lecture intégralement parce que ce serait fastidieux. Schreber est ce personnage qui occupait une place assez importante dans la magistrature allemande et qui, après une courte maladie qui a lieu entre 1884 et 1885, maladie dont il nous donne lui-même les détails, maladie mentale ayant consisté en une sorte de délire hypocondriaque, sort de la maison de santé du professeur Flechsig qui l'a soigné et guéri apparemment d'une façon complète, aucune séquelle apparente. Il mène à ce moment-là une vie apparemment normale pendant une huitaine d'années. Il fait remarquer lui-même qu'un seul trouble dans son équilibre planait sur le plan de son bonheur domestique et consistait dans le regret que sa femme et lui pouvaient avoir du fait de ne pas avoir d'enfant. Au bout de ces huit années, tous les auteurs s'accordent à relever dans les écrits de Schreber que ceci correspond avec le moment d'une promotion très importante dans sa carrière. Il est nommé président de la Cour d'Appel dans la ville de Leipzig, il reçoit avant la période dite des vacances l'annonce de cette promotion et il prend son poste en octobre. Il est, semble-t-il, comme il arrive souvent dans beaucoup de crises mentales, à un certain moment un peu dépassé par ses fonctions. Cette promotion qu'il a eue à l'âge, semble-t-il par les recoupements, de cinquante-et-un ans, ce qui est jeune pour le titre de président de la Cour d'Appel de Leipzig, l'affole un peu. Il se trouve au milieu de gens beaucoup plus expérimentes que lui, beaucoup plus rompus au maniement d'affaires délicates, il doit pendant un mois se surmener comme il s'exprime lui-même, et au bout d'un mois il commence à avoir de grands troubles. Au bout de ces huit années donc de vie normale, il recommence à avoir des troubles qui commencent par des phénomènes divers : l'insomnie, le mentisme, l'apparition de certains thèmes de plus en plus perturbant dans sa pensée, qui le mènent à consulter à nouveau assez rapidement, et à ce qui est à proprement

parler un internement. Cet internement se passe d'abord dans la même maison de santé de Leipzig, chez le professeur Flechsig, puis ensuite après un court séjour dans une autre maison, celle du professeur Pierson à Dresde, il est interné dans une maison de santé près de Pirna. Il restera là jusqu'à 1901 [de 1894 à 1901], et c'est là que son délire va passer par toute une série de phases dont il peut nous donner, tout au moins en apparence, une relation extraordinairement composée, extrêmement sûre semble-t-il dans les dates et il le fait dans les derniers mois de son internement, préparant un livre qu'il va faire paraître tout de suite après sa sortie. Donc il n'a dissimulé à personne, au moment où il revendiquait le droit de sortir, qu'il en ferait part à l'humanité toute entière, dans le dessein très précis de l'informer des révélations, très importantes pour tous, que comporte son expérience.

C'est ce livre paru en 1905 que Freud prend en main en 1909. Il en parle aux vacances avec Ferenczi et c'est en décembre 1910 qu'il rédige le mémoire que nous avons sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa délirante.

Nous allons ouvrir tout simplement le livre de Schreber La lettre qui le précède et qui est adressée au conseiller privé, le Pr. Flechsig, a son intérêt parce que précisément elle nous montre bien le médium dans lequel peut s'établir la critique par un sujet délirant des termes auxquels il tient le plus, ceci au moins pour une certaine partie d'entre vous qui n'ont pas une telle pratique de ces cas, a une valeur qui mérite d'être relevée. Vous verrez que le Pr. Flechsig occupe une place tout à fait centrale dans la construction du délire de Schreber.

– Lecture de la lettre de Schreber au Pr. Flechsig, *pp. 11-14.*

Vous voyez donc que le développement, le ton de courtoisie, le développement de clarté et d'ordre avec lequel il introduit ce livre dont le premier chapitre est composé par toute une théorie concernant apparemment tout au moins Dieu et l'immortalité, vous montre simplement, d'ores et déjà, que les termes qui sont au centre du délire de Schreber consistent dans l'admission tout à fait première de la fonction des nerfs du temps.

– LECTURE D'UN PASSAGE DU 1ER CHAPITRE DU LIVRE DU PRÉSIDENT SCHREBER,
*pp. 23-24.*

Tout est là, ces rayons qui ne sont pas limités et encore bien moins aux limites de l'individualité humaine, telle qu'elle se reconnaît, ces rayons qui vont former le réseau explicatif, mais loin d'être seulement explicatif puisqu'il est également éprouvé, le réseau sur lequel notre patient va tisser comme sur une toile tout l'ensemble de son délire, ce rapport entre les nerfs, et principalement entre les nerfs du sujet et les nerfs divins, va comporter toute une série de péripéties au rang desquelles le terme de *Nervenanhang,* c'est-à-dire adjonction de nerfs, une forme d'attraction qui peut intervenir dans ces échanges, et susceptible de mettre les nerfs de l'individu, du sujet en question, dans un état de plus ou moins grande dépendance par rapport aux entreprises de quelque personnage sur les intentions duquel le sujet prend lui-même parti de façon diverse au cours de son délire. Autrement dit, il essaie de situer exactement ces intentions qui bien entendu sont loin d'être bienveillantes au départ, ne serait-ce que par les effets catastrophiques éprouvés par le malade, mais qui assurément n'excluent pas toutes les répliques, puisqu'au cours du délire, la fonction donnée par ces intentions, transformée et intégrée dans une véritable progressivité, comme par exemple dans le début du délire où domine la personnalité du Pr Flechsig, **et à la fin du délire où toute la structure de Dieu[3], et vous allez voir qu'elle est loin d'être simple, est loin d'être intéressée.** Il y a vérification et même progrès caractéristique des rayons divins, autrement dit ce qui est le fondement des âmes, mais ce qui ne se confond pas avec l'identité des dites âmes, car il souligne bien qu'il ne faut pas considérer l'immortalité de ces âmes comme quelque chose qui doit être conclu et réduit sur le plan proprement de la personne, de l'identité de l'âme en elle-même. Tout ceci, il le dit avec un caractère de vraisemblance qui ne rend pas sa théorie inacceptable.

*p. 36, l. 3*
… et à la fin, la structure de Dieu

3 - *est loin d'être intéressée* — il s'agit là d'une erreur car la structure de Dieu domine à la fin du délire.

Cette conservation de l'identité du moi est quelque chose qui ne lui paraît pas comme devant être justifiée. Par contre le support, la qualité propre, les expressions enregistrées par les dits nerfs deviennent dans la suite ce qui est réincorporé aux rayons divins Cela est quelque chose comme cette sorte de matière première qui peut toujours être reprise, remise en action par l'action divine, qui aussi bien nourrit cette action divine et dont cette action divine inversement va constituer ses ultérieures créations. Il y a toute une image métabolique développée sur un plan très large et extrêmement détaillée comme vous allez le voir, car le détail de ces fonctions importe énormément, mais d'ores et déjà ce que nous pouvons y voir c'est qu'il est dans la nature des rayons divins de parler ; **il y a l'âme des nerfs qui se confond avec une certaine langue fondamentale** dont je vous montrerai avec les passages appropriés à quel point elle est définie par ce sujet et avec une finesse dont le relief mérite d'être dès maintenant souligné.

*p. 36, l. 17*
… il est dans la nature des rayons divins de parler — ils y sont tenus, ils doivent parler.

Le caractère d'apparentement de ce plan fondamental avec un allemand plein de saveur, avec un usage extrêmement poussé des euphémismes qui va jusqu'à utiliser le pouvoir ambivalent des mots, est quelque chose dont je vous distillerai peut être un peu plus efficacement la lecture la prochaine fois. Car ce qu'il y a évidemment de fort piquant, c'est ce qu'on ne peut pas manquer d'y reconnaître, une parenté tout à fait saisissante avec le fameux article de Freud sur le sens double des mots primitifs. Vous vous rappelez cet article où Freud croit trouver une analogie entre le langage de l'inconscient qui n'admet pas de contradictions, avec le fait que les mots primitifs auraient pour propriété de désigner le même, propriété considérée à ses deux pôles, le même mot pouvant servir la qualité bon et la qualité mauvais, jeune et vieux, long et court, etc. On avait entendu l'année dernière à une conférence la critique tout à fait efficace de M. Benveniste du point de vue linguistique. Il n'en reste pas moins que la remarque de Freud prend toute sa portée de l'expérience des névrosés et s'il y avait quelque chose qui lui donnerait de la valeur, ce serait l'accent que lui donne au passage le dénommé Schreber.

Ce qu'il faut voir dans la première approximation que nous avons de ce livre, c'est que la construction du délire dont vous verrez la richesse et le nombre de structures qu'elle permet de mettre en évidence, est quelque chose qui apparaît justement

comme présentant des analogies surprenantes, non pas simplement par leur contenu, par tout ce qu'elles entraînent de ce qu'on appelle au sens courant le symbolisme de l'image, mais dans leur structure même de certains schémas qui se rapprochent de ce que nous pouvons nous-mêmes être appelés à extraire de notre expérience. Vous pouvez entrevoir et sentir dans cette théorie des nerfs divins qui parlent, autrement dit de quelque chose qui peut être à la fois intégré par le sujet, mais aussi bien tout en étant tout à fait radicalement séparés de lui, tout à fait différent de ce que je vous enseigne, la façon dont il faut décrire le fonctionnement des inconscients. Nous voyons dans ce cas Schreber une certaine forme d'objectivation de quelque chose de tout à fait supposé, correct en théorie, avec naturellement **la possibilité de renversement, c'est à savoir si la qualité humaine ne participe pas de quelque cas théorisé délirant, c'est la question** qui se pose à propos de toute espèce de construction émotionnelle dans les domaines scabreux qui sont ceux dans lesquels nous nous déplaçons habituellement. Et c'est aussi bien que la remarque a été faite par Freud lui même, qui, en quelque façon, authentifie l'homogénéité en remarquant lui-même à la fin de toute son analyse du cas Schreber, que, après tout, il n'a encore jamais vu de chose qui ressemble autant à la théorie de la libido, avec tous les désinvestissements, totémisation, réaction de séparation, influence à distance, que cela comporte, il n'a jamais vu quelque chose qui ressemble autant à la théorie de la libido, la sienne telle qu'elle est formulée, que la théorie des rayons divins de Schreber et il n'en est pas plus ému pour cela, puisque tout son développement a été fait pour montrer l'idée, ce à quoi peut se rapporter dans le cas Schreber une approximation aussi surprenante de ce qui est vraiment les rapports structuraux de l'échange interindividuel, aussi bien que d'économie intrapsychique.

*p.37,l. 3*
… — avec la possibilité de renversement — qui s'ensuit, question…

Nous sommes donc, vous le voyez, **dans un cas de folie fort avancée car ces introductions délirantes à tout ce que va nous développer le cas Schreber, peuvent vous donner toute espèce d'idées sur l'extraordinaire richesse tout à fait pommée de l'élucubration schrébérienne.** Vous voyez que nous sommes en plein dans cette ambiguïté, cette fois-ci portée à un degré d'efficacité maximale, puisqu'elle va se poursuivre bien plus loin dans cet apport en surface, qui a été jusque-là le mode dont on a tourné autour du délire. Pour la première fois avec un cas aussi

*p. 37, l. 15*
… vous donne une idée du caractère pommé de l'élucubration schrébérienne.

exemplaire que celui de Schreber, avec l'intervention d'un esprit aussi pénétrant dans des notions structurales tout à fait évidentes, dont l'extrapolation possible, dont les applications à tous les cas, paraissent une nouveauté absolument fulgurante, éclairante en même temps et permettant en particulier de refaire une classification de la paranoïa sur des bases complètement nouvelles, et en même temps nous trouvons que dans le texte même du délire, dans ce qu'exprime le sujet, ce quelque chose qui n'est pas là à titre d'implication, à titre de rapport caché, comme quand nous nous trouvons dans les névroses, mais bel et bien explicité, théorisé, développé même. Le délire fournit déjà une espèce de double parfaitement lisible, à partir du moment où on en a, on ne peut même pas dire la clef, où simplement on songe à le regarder, à le prendre pour ce qu'il est, une espèce de double de ce qui est abordé par l'investigation théorique. C'est là que gît le caractère exemplaire et significatif de ce champ particulier des psychoses, auquel je vous ai proposé de garder la plus grande extension, la plus grande souplesse au nom de paranoïa, c'est là que se justifie que nous lui accordions cette année cette attention spéciale.

# Leçon III

*30 novembre 1955*

La vie du psychanalyste, comme il me le fut rappelé plusieurs fois le même jour par une sorte de convergence, par mes analysés, la vie du psychanalyste n'est pas rose. La comparaison qu'on peut faire du psychanalyste avec un dépotoir est justifiée, car en effet il faut qu'il encaisse au cours des journées des propos, des discours assurément de valeur douteuse, et bien plus encore pour le sujet qui le lui communique. **C'est un sentiment que le psychanalyste s'il en est un pour de vrai, est non seulement habitué à surmonter, mais à vrai dire qui dans toute la mesure où il l'est véritablement et authentiquement, est aboli ;** par contre je dois dire qu'il renaît dans toute sa force quand sa fonction l'amène à devoir épuiser la somme des travaux qui constituent ce qu'on appelle la littérature analytique. Il n'y a pas d'exercice déconcertant de l'attention scientifique, pour peu qu'on doive littéralement s'y appliquer, c'est-à-dire qu'on doive lire dans un court espace de temps, les points de vue en apparence homogènes qui sont développés sur les mêmes sujets dans les auteurs ; et personne ne semble s'apercevoir des contradictions flagrantes, permanentes qui sont mises en jeu chaque fois qu'on fait intervenir **les concepts fondamentaux.**

p. 39, l. 9
C'est là un sentiment que le psychanalyste, s'il en est un pour de vrai, est non seulement habitué depuis longtemps à surmonter, mais à vrai dire qu'il abolit purement et simplement en lui…

*p. 39, l. 20*
… les concepts fondamentaux.

**Pour le cas du président Schreber par exemple, vous n'avez que le schéma général et quasi inaugural de la démonstration de ce qui est la grande nouveauté apportée par la psychanalyse dans la pathogénie de la paranoïa, c'est à savoir que la tendance, ou autrement la pulsion fondamentale, celle qui serait pour son motif inconscient, ne serait autre chose**

*p. 40, l. 6*
Vous savez que la psychanalyse explique le cas du président Schreber, et la paranoïa en général, par un schéma suivant lequel la pulsion inconsciente du sujet n'est autre qu'une tendance homosexuelle.

**qu'une tendance homosexuelle.** Assurément l'attention attirée sur l'ensemble de faits qui se groupent autour d'une telle notion, a été une nouveauté capitale qui a profondément changé toute notre perspective sur la paranoïa.

De savoir ce qu'est cette homosexualité, et à quel point de l'économie du sujet elle intervient, autrement dit comment elle détermine la psychose, je crois pouvoir témoigner qu'il n'y a dans ce sens d'ébauché que les démarches les plus imprécises, voire les plus contradictoires.

La notion de défense contre l'irruption supposée, pourquoi à tel moment qui reste à déterminer, de la tendance homosexuelle est quelque chose qui est loin de porter sa preuve, si on donne au terme de défense un sens précis. Heureusement pour la continuation de la majeure partie de la recherche analytique, c'est-à-dire de la poursuite dans les ténèbres du rêve pensable, cette notion de défense n'est précisément jamais précisée, car il est très clair qu'il y a une ambiguïté perpétuelle entre la notion de défense dans sa relation à la psychopathologie générale, dans le fait de la maladie, défense qui n'a qu'un rapport loin d'être universel et univoque à la cause qui la provoque, défense qui n'est considérée que comme une voie du maintien d'un certain équilibre, en elle-même, **ou qui provoque la maladie, et la notion de défense telle que nous la mettons en avant quand il s'agit du psychisme, c'est-à-dire quelque chose qui est articulé, quelque chose qui refait, quelque chose qui est transformation d'un certain motif. La tendance précisément de cette notion de défense, on la fait donc entrer en ligne de compte,** et on nous assure que les moments déterminants initiaux de détermination de la psychose de Schreber, sont à rechercher dans les moments de déclenchement des différentes phases de sa maladie. Vous savez qu'il a eu vers l'année 1886 ou 1887 une première crise; on essaie de par ses mémoires — il y a là-dedans quelques renseignements — **de nous en montrer les coordonnées : à ce moment, nous dit-on, on peut noter un trait dans la vie de Schreber; il aurait été sur le point de présenter sa candidature au Reichstag, la maladie arrive et il n'est plus question de cette candidature.**

*p. 40, l. 15*
Ou bien c'est elle qui provoque la maladie.

*p. 40, l. 21*
... de nous en montrer les coordonnées — il avait alors, nous dit-on, présenté sa candidature au Reichstag.

*p. 40, l. 22*
... sa candidature au Reichstag.

Dans l'intervalle, c'est-à-dire pendant la période après la première crise d'une année environ, le magistrat Schreber est normal, à ceci près qu'il n'a pas été comblé dans un désir, voire un espoir de paternité. Au bout donc d'une période de huit ou neuf

ans, quelque chose de nouveau qui est pour lui l'accès, à un certain point prématuré, à un âge qui ne laissait pas prévoir qu'il fût nommé à une fonction aussi élevée, à la fonction de président de la Cour d'Appel de Leipzig, et dit-on, à ce moment là le fait d'être élevé à **cette fonction qui a le caractère d'une éminence, lui donne une autorité qui pour tout dire, dans le plan de notre terminologie, le hausse à une fonction paternelle, à une responsabilité,** non tout à fait entière, du moins plus pleine et plus lourde que toutes celles qu'il aurait pu espérer. Cela nous donne le sentiment qu'il y a une relation entre cet accès et le déclenchement de la crise.

*p. 40, l. 28*
Cette fonction, qui a le caractère d'une éminence, lui confère, dit-on, une autorité qui le hausse à une responsabilité…

En d'autres termes, dans le premier cas on met en fonction le fait qu'il n'a pas pu arriver **jusqu'au but de son ambition, que la crise s'est déclenchée, semble-t-il, pour qu'il n'affronte pas les luttes,** dans l'autre cas il l'a reçue du dehors, d'une façon presque qu'on entérine comme ayant été imméritée, et on lui accorde la même valeur déclenchante. Si le président Schreber n'a pas eu d'enfant, on en prend fait et acte pour montrer que la notion de la paternité joue un rôle primordial, et que c'est dans toute la mesure où accédant à cette position paternelle, du même coup la crainte de la castration chez lui est supposée revivre — a**ppétence homosexuelle autour de ce qui concerne le père** — est directement en cause dans le déclenchement de la crise, et va entraîner toutes les distorsions, toutes les déformations pathologiques, **les mirages qui progressivement font évoluer son délire.**

*p. 40, l. 34*
… n'a pu satisfaire son ambition…

*p. 40, l. 41*
… appétence homosexuelle corrélative.

*p. 41, l. 2*
… les mirages qui progressivement vont évoluer son délire.

Assurément la présence d'emblée dans le délire des personnages masculins de l'entourage médical, qui sont nommés les uns après les autres, qui viennent les uns après les autres au premier plan, au centre de la persécution d'une nature très paranoïde qui est celle du président Schreber, montre que ces personnages masculins ont une valeur de premier plan. C'est pour tout dire un transfert qui n'est pas sans doute à prendre au sens où nous l'entendons ordinairement, mais quelque chose de cet ordre, qui est lié de façon singulière avec ceux qui avaient eu à prendre soin de lui. Le choix des personnages est par là suffisamment expliqué, mais avant d'essayer de se satisfaire, si l'on peut dire, de cette sorte de coordination d'ensemble, il conviendrait de s'apercevoir qu'à les motiver, on agit d'une façon qui je dirais néglige complètement la preuve par le contraire. Autrement dit on néglige de s'apercevoir

qu'on prend la crainte de la lutte, et je dirais le succès prématuré, et voire immotivé, pour ayant une valeur d'un simple signe de même sens, positif dans les deux cas. Si le président Schreber, par hasard, entre ses deux crises, était devenu père, on mettrait bien évidemment l'accent sur ce fait, on donnerait toute sa valeur au fait qu'il n'aurait pas supporté cette fonction paternelle. Bref, la notion de conflit est toujours mise en jeu d'une façon qu'on peut bien dire ambiguë, puisqu'il semble qu'on mette sur le même plan ce qui est source de conflit, et ce qui dans certains cas est beaucoup moins facile à voir, et qui est justement l'absence de conflit ; c'est-à-dire que, c'est parce que le conflit laisse, si on peut dire, une place vide du conflit qu'apparaît quelque chose qui est une réaction, une construction, une mise en jeu de la subjectivité.

Ceci n'est qu'une simple indication au passage, simplement pour vous montrer que dans l'appréhension du mécanisme nous trouvons la même ambiguïté qui est celle sur laquelle a porté notre dernière leçon, c'est-à-dire l'ambiguïté de la signification même du délire. Entendons bien qu'il s'agit là de ce qu'on appelle d'habitude le contenu, et que je préférerais appeler le dire psychotique. **L'ambiguïté de cette valeur surprenante va se voir à tous les niveaux, depuis son abord clinique où vous croyez avoir affaire dans un certain temps à quelqu'un** qui communique avec vous parce qu'il parle le même langage, et puis quand vous poussez plus loin vous vous apercevez, **surtout si vous êtes psychanalyste, que ce qu'il dit est aussi compréhensible, tellement compréhensible, comme je vous l'ai montré la dernière fois, que vous avez à certains moments comme l'illusion ou comme un mirage.** Il ne s'agit de rien d'autre que de quelqu'un qui aurait pénétré d'une façon plus saisissante, plus profonde qu'il n'est donné au commun des mortels, dans le mécanisme même du système de l'inconscient. Quelque part dans un deuxième chapitre, Schreber l'exprime au passage : « il m'a été donné des lumières qui sont rarement données à un mortel ».

*p. 41, l. 27*
… le dire psychotique.

*p. 41, l. 28*
Vous croyez qu'on a affaire à quelqu'un…

*p. 41, l. 29*
… surtout si vous êtes psychanalyste, vous avez le sentiment, tellement ce qu'il dit est compréhensible…

**Donc cette ambiguïté qui fait que ce serait justement dans le système du délirant que nous aurions les éléments de compréhensibilité parfois plus remarquables, est quelque chose sur lequel mon discours d'aujourd'hui va porter, pour essayer de vous montrer par quel abord je désire vous mener, pour que nous essayions de dégager dans cette double ques-**

*p. 41, l. 39*
Mon discours d'aujourd'hui va porter sur cette ambiguïté qui fait que ce serait le système même du délirant qui nous donnerait les éléments de sa propre compréhension.

**tion de la signification de la psychose d'une part, entendons du dire psychotique, et du mécanisme de la psychose d'autre part, à savoir comment un sujet entre dans la psychose, c'est bien aussi important que la première, je vais essayer de vous montrer par quel abord je vais vous mener, et comment il me semble que seule cette voie d'abord peut permettre de situer réellement les questions, sans cette confusion qui est toujours maintenue aux différents niveaux de notre explication, même psychanalytique, du délire.**

Je rappelle à ceux qui viennent assister à ma présentation de malades. que la dernière fois j'ai présenté une psychotique bien évidente, et ils se souviendront combien de temps j'ai mis à en faire sortir, si on peut dire, le stigmate, le signe qui montrait qu'il s'agissait bien d'une délirante, et non pas simplement d'une anomalie de caractère, d'une personne de caractère difficile qui se dispute avec son entourage. Il a fallu rien moins qu'un interrogatoire qui a largement dépassé l'heure moyenne qu'on peut consacrer à un pareil travail, pour qu'il apparaisse clairement qu'à la limite de ce même langage, dont il n'y avait pas moyen presque de la faire sortir, il y avait quand même un autre langage, et un langage de cette saveur particulière, quelquefois souvent extraordinaire, qui est justement le langage du délirant, ce langage où certains mots prennent un accent, une densité spéciale, et qui est celui qui se manifeste quelquefois dans la forme même du mot. dans la forme du signifiant, c'est-à-dire qu'il donne au mot un caractère franchement néologique qui est quelque chose de si frappant dans les productions de la paranoïa. Dans le cas de notre malade de l'autre jour, le mot « galopiner » enfin surgi, nous a assurément donné la signature **de tout ce qui nous était dit jusque-là, de quelque chose qu'on aurait pu aussi bien traduire, et combien facilement l'aurions-nous fait puisqu'aussi bien les malades eux-mêmes nous mettent sur la voie, et que le terme de frustration fait partie** depuis quelque temps du vocabulaire des honnêtes gens. Qui ? ne vous parle pas à longueur de journée des frustrations qu'il a subies, qu'il subira, ou que les autres autour de lui subissent ? Il s'agissait bien tout à fait d'autre chose que d'une frustration de sa dignité, de son indépendance, de ses petites affaires que la malade était victime, elle était évidemment dans un autre monde, dans ce monde où justement le terme de « galopiner » et sans doute bien d'autres qu'elle nous a cachés, **constituent les**

*p. 42, l. 16*
… de tout ce qui nous était dit jusque-là.

*p. 42, l. 24*
… constituent les points de repère essentiels.

**points de repère essentiels, et c'est là le point sur lequel nous commencerons par essayer d'éclaircir la question, de prendre l'abord extérieur, le premier examen.**

C'est là que je voudrais vous arrêter un instant pour vous faire sentir combien les catégories auxquelles j'ai essayé l'année dernière de vous assouplir, car il ne suffit pas de vous apporter ainsi la théorie linguistique, vous vous rappelez qu'en linguistique il y a le signifiant et le signifié, et que le signifiant est quelque chose que vous devez prendre au sens du matériel du langage, et que le piège, le trou dans lequel il ne faut pas tomber, c'est de croire que le signifié c'est les choses, les objets, le signifié c'est tout à fait autre chose, c'est la signification que je vous ai expliquée l'année dernière et l'autre année, du linguiste qu'est Saint Augustin. Le chapitre des significations nous a bien montré, comme M. Benveniste, que la signification renvoie toujours à la signification, c'est-à-dire à une autre signification. Le système du langage, à quelque point que vous le saisissiez, n'aboutit jamais à un index directement dirigé sur un point de la réalité, c'est toute la réalité qui est recouverte par l'ensemble du réseau du langage, et vous ne pouvez jamais dire : c'est cela qui est désigné, car quand bien même arriveriez-vous à le faire, vous ne sauriez jamais ce que je désigne dans cette table par exemple, si c'est la couleur, si c'est l'épaisseur, si c'est la table en tant qu'un objet, **ou quoi que ce soit d'autre.**

*p. 42, l. 16*
… ou quoi que ce soit d'autre.

**Cette distinction est essentielle à avoir dans l'esprit.** Pour le moment nous nous arrêtons devant ce simple et premier petit phénomène qu'est le terme « galopiner » dans le cas de la malade de l'autre jour, et il y a d'autres termes encore qui sont ceux dont Schreber lui-même à tout instant, souligne l'originalité quand il nous parle de l'adjonction de nerfs, il précise bien que cela lui à été dit par les âmes examinées, ou les rayons divins. Il y a des mots qui sont en quelque sorte des mots clefs, des mots dont il souligne lui-même qu'il n'aurait jamais trouvé la formule des mots originaux, des mots pleins, bien différents des autres mots qu'il emploie, avec lesquels il fait son discours, avec lesquels il communique son expérience, lui-même ne s'y trompe pas. Il y a là des niveaux différents. C'est précisément à ce niveau qui se distingue du niveau du signifiant que vous devez le prendre à ce moment-là, dans son caractère matériel, par cette forme spéciale de discordance avec le langage com-

mun qui s'appelle néologisme. Mais quelque chose d'autre vaut la peine qu'on s'y arrête, qui précisément ne peut vous apparaître que si vous partez bien de l'idée que dans le langage la signification renvoie toujours à une autre signification, c'est précisément que ces mots, et on le voit dans le texte de Schreber, serrent de près le phénomène lorsque vous êtes en présence de quelque malade que ce soit, c'est que dans le langage délirant, ces mots qui vous arrêtent ont ceci toujours de spécial, qu'ils ne s'épuisent jamais dans le renvoi à une autre signification, leur signification si je puis dire, a pour propriété de renvoyer essentiellement à la signification. C'est une signification qui par certains côtés, ne renvoie à rien qu'elle même, il reste toujours quelque chose d'irréductible, le malade souligne bien lui-même ce qui fait que le mot en quelque sorte ne peut vraiment pas être défini, le mot porte en lui-même poids, ce qui fait qu'avant d'être réductible à une autre signification, il signifie en lui-même quelque chose justement d'ineffable, il est signification qui renvoie avant tout à la signification en tant que telle, et nous le voyons aux deux pôles des manifestations concrètes de tous ces phénomènes dont ces sujets sont le siège, c'est-à-dire, pour nous limiter à cette phase-là du phénomène, que à quelque degré que soit portée cette endophasie qui couvre l'ensemble des phénomènes dont le sujet manifeste et qu'il accuse, il y a là bien deux pôles où nous trouvons ce caractère porté au point le plus éminent, et là encore le texte de Schreber. nous le souligne bien. Il y a deux types de phénomènes, **ceux où se dessine le néologisme communiqué par la source ;** l'intuition délirante est une sorte de phénomène plein qui a un caractère en quelque sorte inondant, comblant pour le sujet de choses qui lui révèlent toute une perspective d'expérience qui, pour lui, est nouvelle et dont il souligne le cachet original, la saveur même particulière, qui est bien tout ce qu'il souligne quand il parle de la langue fondamentale avec laquelle il a été initié, introduit par son expérience. Là le mot, quel qu'il soit, quelque forme qu'il prenne, rend bien ce caractère de désigner l'usage du même terme. Le mot comme nous nous en servons avec sa pleine emphase, le mot de l'énigme, le mot du mystère, c'est l'âme de la situation, et puis à l'opposé cette autre forme que prend **la signification quand elle ne renvoie plus à rien, qui est le vide complet,** à savoir la formule qui se répète, qui se réitère, qui se serine, et bien d'autres

*p. 43, l. 34*
… deux types de phénomènes, ceux où se dessine le néologisme — l'intuition et la formule.

*p. 43, l. 42*
… la signification quand elle ne renvoie plus à rien.

modes pour exprimer ce caractère d'insistance stéréotypé de ce qui leur est communiqué, et qui est ce que nous pourrons appeler, à l'opposé du mot, la ritournelle. Les deux formes, l'une la plus pleine et l'autre la plus vide selon laquelle il s'agit bien d'une signification à ce stade, et précisément ces points l'arrêtent, c'est une sorte de plomb dans le filet, dans le réseau du discours du sujet, qui est la caractéristique structurale à quoi déjà, dès l'abord clinique, nous reconnaissons qu'il y a là quelque chose qui donne à son discours le caractère, la signature du délire.

C'est bien, vous le voyez déjà, du terme de langage, de ce même langage auquel nous pouvons nous laisser prendre dans un premier abord du sujet, quelquefois même le plus délirant, qui nous porte à dépasser sa notion et à poser le terme de discours, car assurément en effet c'est bien ce qui fait l'intérêt, voire la signification de ces malades, c'est qu'ils parlent le même langage que nous. S'il n'y avait pas cet élément nous n'en saurions absolument rien, mais c'est dans l'économie du discours, dans le rapport de la signification à la signification, dans le rapport de leur discours à l'ordonnance commune du discours, que se situe déjà le trait essentiel auquel nous distinguons qu'il s'agit du délire, et dans l'analyse du discours du psychotique paranoïde ou paraphrène. J'ai essayé autrefois d'ébaucher, d'en faire l'expérience dans un article paru dans *les Annales médico-psychologiques* vers les années 1930 ; il s'agissait de l'analyse d'un cas de schizophasie, où effectivement c'est une analyse du discours à tous les niveaux, c'est-à-dire au niveau du sémantène, au niveau du taxième, que nous pouvons relever la structure, et très probablement au niveau particulier de ce qu'on appelle, peut-être pas sans raison, mais sans doute en ne sachant pas tout à fait exactement la portée de ce terme dans ce cas, de ce qu'on appelle la désintégration schizophrénique.

*p. 44, l. 23*
… le mauvais penchant que trahit la formule…

*p. 44, l. 24*
… parler au patient son langage.

Je vous ai parlé de langage et vous devez du même coup à ce propos, voir et toucher au passage l'insuffisance et le piège, et **le mauvais penchant qui est suffisamment marqué**[1] **dans la formule** de ces analystes qui vous disent « qu'il faut **parler au patient son langage** ». **Vous voyez à quel niveau primaire**

1 - Pourquoi transformer ce « suffisamment marqué » en « trahit» alors que la formulation de Lacan se suffit à elle-même ?

**nous sommes,** sans doute bien entendu ceux qui parlent ainsi doivent être pardonnés comme **tous ceux qui ne savent pas ce qu'ils disent, mais c'est vous dire assez à quel point ce n'est là qu'une espèce de retour des signes de repentir d'un champ, ou d'un terme entier de l'expérience analytique, et lutter[2] avec lequel on s'acquitte rapidement. On se met rapidement en règle quand on évoque d'une façon aussi sommaire ce dont il s'agit,** à ceci près que ce qui est révélé, c'est assurément cette condescendance qui marque bien à quelle distance on maintient l'objet dont il s'agit, à savoir du patient, puisqu'aussi bien il est là, nous parlons son langage, nous parlons le langage des simples et des idiots. Marquer cette distance, faire à l'occasion du langage un pur et simple instrument, comme on dit une façon de se faire comprendre de ceux qui ne comprennent rien, c'est précisément déjà une occasion d'éluder complètement ce dont il s'agit, à savoir la réalité de la parole.

*p. 44, l. 26*
tous ceux qui ne savent pas ce qu'ils disent. Évoquer de façon aussi sommaire ce dont il s'agit est le signe d'un retour précipité, d'un repentie. On s'acquitte, on se met rapidement en règle…

En fin de compte c'est bien de cela qu'il s'agit ; en effet — je lâche un instant les analystes — nous voyons **autour de quoi la discussion psychiatrique tourne,** que celle-ci s'appelle phénoménologie, psychogenèse, organogenèse du délire. Si nous regardons ce que signifient les analyses extraordinairement fines et pénétrantes d'un Clérambault par exemple, quel est le véritable sens de cette discussion ? Certains pensent qu'il s'agit de savoir si c'est un phénomène organique ou un phénomène qui ne l'est pas ; ceci serait paraît-il sensible dans la phénoménologie elle-même. Je veux bien, mais regardons-y de plus près. La question est celle-ci : le malade en fin de compte parle-t-il bien ? Naturellement, si nous n'avons pas fait cette distinction du langage et de la parole.

*p. 44, l. 23*
Autour de qui tourne la discussion psychiatrique…

C'est vrai, il parle, mais il parle comme la poupée perfectionnée **qui ouvre et ferme les yeux, absorbe du liquide, etc. Si vous vous contentez de cela, évidemment la poupée parle ; en fin de compte on voit bien que ce dont il s'agit** quand un de Clérambault analysant les phénomènes élémentaires va chercher dans leur structure la signature, il s'agit là de quelque chose qu'on appelle comme on veut, mécanique, serpigineux, Dieu sait quels termes, abondants de néologismes, on s'aperçoit

*p. 45, l. 2*
… qui ouvre les yeux, absorbe du liquide, etc.

2 - Il y a eu probablement une élision ou une incompréhension de la sténotypie d'origine. Il faudrait probablement entendre: et d'une lutte avec laquelle on s'acquitte rapidement.

que même dans cette analyse, la personnalité est toujours supposée, elle n'est jamais définie, elle est supposée puisque c'est en fonction de ce qu'il appelle le caractère idéogénique d'une compréhensibilité première, le lien des affections, de leur expression langagière qui, elle, est supposée aller de soi. C'est de là qu'on part pour prouver quelque chose de second par laquelle la première est parlée, que cette seconde soit qualifiée ou non d'automatique, ne change rien à la question. On nous dit, si le caractère manifestement automatique de ce qui se produit au niveau de cet élément second est démontrable par la phénoménologie elle-même, ceci prouve que le trouble n'est pas psycho-génétique, mais c'est tout de même en fonction d'abord — premier argument — d'une référence psycho-génétique elle-même, que la définition du phénomène comme automatique, ou comme mécanique, ou comme non psycho-génétique, est comprise. Il est supposé qu'il y a un sujet qui comprend de soi, et c'est ce sujet-là qui se regarde. Cela va de soi, car si ce n'est pas celui-là, comment les autres phénomènes sont-ils saisis comme étrangers ? Observez bien au passage ce dont il s'agit, nous ne sommes pas là dans le problème qui est classique dans la philosophie, c'est à savoir si la pensée, problème qui a arrêté toute la philosophie depuis Leibniz, c'est-à-dire au moins depuis le moment où l'accent a été mis sur la conscience quant au fondement de la certitude, c'est de savoir si la pensée pour être pensée, doit obligatoirement se penser pensant, c'est-à-dire penser qu'elle pense. Une pensée comme telle doit être obligatoirement une pensée qui s'aperçoit qu'elle est en train de penser à ce qu'elle pense, ce qui bien entendu est tellement loin d'être simple, que ça ouvre immédiatement un jeu de miroirs sans fin, et que tous ceux qui se sont arrêtés à ce problème ont noté au passage qu'assurément s'il est de la nature de la pensée qu'elle se pense pensante, il y aura une troisième pensée qui se pensera pensée pensante, et ainsi de suite. Ce petit problème n'a jamais été résolu ; à lui tout seul il suffit à démontrer l'insuffisance du fondement du sujet dans le phénomène de la pensée comme transparente à elle-même, mais ce n'est pas de cela du tout qu'il s'agit dans notre problème, il s'agit d'autre chose.

A partir du moment où nous sommes en face du phénomène vécu, éprouvé comme parasitaire, et que nous admettons que le sujet en a connaissance comme tel, c'est-à-dire comme étant

quelque chose **d'objectivement immotivé,** d'inscrit seulement dans la structure définie par l'appareil, dans la perturbation des voies supposées neurologiques de frayage ; nous ne pouvons pas échapper à la notion que le sujet est structuré de façon telle qu'il a une endoscopie qui se passe en lui-même, nous entendons par là de **ce qui se passe réellement dans ses appareils, notion d'endoscopie qui surgit à tous les niveaux du texte, et c'est d'appréhender tous les phénomènes de discordance subjective comme telle à tous les moments, que toute théorie qui se pose, qui se précise comme centrant ce qui se passe dans le sujet, sur des phénomènes intra-organiques, est forcée.**

*p. 45, l. 31*
… subjectivement immotivé…

*p. 45, l. 34*
… ce qui se passe réellement dans ses appareils. C'est une nécessité qui s'impose à toute théorie qui fait de phénomènes intra-organiques le centre de ce qui se passe dans le sujet.

D'accord, Freud aborde ces choses plus subtilement que les autres auteurs, ou aussi bien d'une façon implicite qui ne voit même pas d'autres problèmes, il est forcé d'admettre que le sujet est forcément quelque part dans un coin privilégié, où il lui est permis d'avoir une endoscopie de ce qui se passe en lui même. La notion ne surprend personne quand nous parlons des endoscopies plus ou moins délirantes que le sujet a de ce qui se passe à l'intérieur de son estomac ou de ses poumons, ou de n'importe quoi d'autre, mais à partir du moment où nous parlons de phénomènes intracérébraux, il est clair que ceci a des inclinations tout à fait spéciales, car là nous sommes forcés d'admettre que le sujet a quelque endoscopie qui se passe à l'intérieur du système des fibres nerveuses ; c'est là le point sur lequel tous les auteurs, au passage, insistent, sans s'en apercevoir, mais au détour même de leur démonstration on ne peut pas ne pas voir que quand le sujet est l'objet d'un écho de la pensée, nous admettons avec de Clérambault que c'est là le fait d'une dérivation produite par une altération chronaxique qui fait que, en quelque point de concours, les messages intracérébraux, l'un des deux télégrammes si l'on peut dire, sont partis d'un point pour partir d'un côté dans une voie, et l'autre par une voie où il est freiné ; l'un de ces messages **arrive en retard sur l'autre, et est noté par un sujet dont il faut bien qu'il soit quelque part, est enregistré comme arrivant en écho avec l'autre.** Il faut donc bien admettre qu'il y a un point privilégié d'où ce repérage peut être fait, en d'autres termes, de quelque façon qu'on construise la théorie organo-génétique si vous voulez, ou automatisante, on n'échappe pas à la conséquence **qu'il y a un point privilégié quelque part, d'où le sujet peut noter ces retards éventuels, cette discordance, ce non-**

*p. 46, l. 9*
… arrive en retard sur l'autre, donc en écho avec lui.

*p. 46, l. 10*
… qu'il y ait un point privilégié d'où ce repérage puisse être fait, d'où le sujet note la discordance éventuelle entre un système et un autre.

**accord simplement entre un système et un autre qui se manifeste comme apparaissant dans le désordre.** Bref, on est plus psycho-génétiste que jamais, puisque enfin ce point privilégié n'est très exactement pas autre chose que l'âme, à ceci près que l'on est plus idolâtre encore que ceux qui lui donnent la réalité la plus grossière en la situant dans un point particulier, qui, fibre ou pas fibre, système ou quoi que ce soit d'autre, aboutira toujours à ce que le président Schreber lui-même dans un discours, notait être la fibre unique, en fin de compte assez attachée à la personnalité, car rien ne peut lui donner ce caractère privilégié, sinon ce qu'on appelle d'habitude fonction de synthèse. Le propre d'une synthèse c'est d'avoir quelque part son point de concours, son point de convergence ; même s'il est idéal, **ce point existe.**

*p. 46, l. 21*
… — même idéal, ce point existe.

*p. 46, l. 22*
… que nous nous fassions organo-génétistes ou psycho-génétistes, nous serons toujours forcés de supposer quelque part une entité unifiante.

**Nous sommes donc exactement dans la même position du point de vue de l'analyse, que nous nous fassions organo-génétiste ou que nous nous fassions psycho-génétiste au sens je dirais impliqué, au sens non développé de ce terme, il y aura toujours quelque part un point privilégié ou quelque part une entité privilégiée que nous sommes forcés de supposer.** Est-ce que ceci suffit à expliquer maintenant le niveau des phénomènes de la psychose ? Il est tout à fait clair que, si la psychanalyse a apporté quelque chose de significatif, d'éclairant, d'illuminant dans le problème des psychoses, c'est justement dans la mesure où la stérilité est éclatante de ces sortes d'hypothèses, c'est justement dans la mesure où tout ce que l'analyse a révélé de plus fécond, d'abondant, de dynamique, de significatif dans la psychose, vient bousculer ces constructions minuscules qui ont été poursuivies pendant des décades à l'intérieur de la psychiatrie, autour de ces notions purement fonctionnelles, dont le moi en tant que camouflage de ces notions, était forcément le pivot essentiel. C'est dans toute cette mesure que la psychanalyse a apporté quelque chose de nouveau. Mais ce quelque chose de nouveau comment l'aborder pour ne pas retomber également par une voie différente et par une autre méthode, dans une multiplication de ces moi, également eux-mêmes diversement camouflés ? Le seul mode d'abord est de poser la question dans le registre même où le phénomène nous apparaît, c'est-à-dire dans le registre de la parole. Mais pour pouvoir le poser efficacement dans le registre de la parole dont la présence est tellement évidente que nous voyons que c'est cela qui crée toute

la richesse de la phénoménologie de la psychose, c'est que nous en voyons tous les aspects possibles, toutes les décompositions, toutes les réfractions, que l'hallucination verbale en tant qu'elle y est fondamentale est un des phénomènes justement les plus problématiques de ce qu'est la parole.

N'y a-t-il pas moyen de s'arrêter un instant sur le phénomène de la parole en tant que tel, en nous demandant si, à simplement le considérer, nous ne voyons pas se dégager une structure tellement essentielle, tellement première, tellement évidente, que c'est à l'intérieur de cette structure que nous allons pouvoir faire des distinctions autres que mythiques, c'est-à-dire autres que supposant cette chose qui s'appelle le sujet comme étant quelque part ?

Qu'est-ce que la parole ? Pourquoi ai-je demandé tout à l'heure : le sujet parle-t-il oui ou non ? La parole, arrêtons nous un instant sur ce fait.

Qu'est-ce qui distingue une parole d'un enregistrement de langage ? La parole c'est exactement avant tout parler à d'autres. Ici je veux simplement vous rappeler ce que maintes fois j'ai amené au premier plan de mon enseignement, c'est la caractéristique qu'a cette chose qui paraît simple au premier abord : parler à d'autres. La notion depuis quelques temps est venue au premier plan des préoccupations de la science, de ce qu'est un message, de la fonction du message.

La structure de la parole vous ai-je dit chaque fois que nous avons eu ici à employer ce terme dans son sens propre, c'est que le sujet reçoit son message de l'autre sous une forme inversée : la parole, la parole essentielle, la parole qui en tout cas existe au niveau du terme engagé, sa parole est une parole **qui est fondée sur cette structure telle que je viens de vous le dire. Qu'est-ce que cela veut dire : le sujet reçoit de l'autre son message sous une forme inversée ?** Nous avons là deux formes absolument exemplaires ; je vous ai dit : la première c'est *fides,* la parole en langage, la parole qui se donne, c'est le **« tu es ma femme », ou le « tu es mon maître », formule exemplaire sur laquelle j'ai maintes fois insisté,** ce qui veut dire, tu es ce qui est encore dans ma parole, et ceci je ne peux l'affirmer qu'en prenant la parole à ta place, cela vient de toi pour y trouver la certitude de ce que j'engage, cette parole est une parole qui t'engage. L'unité de la parole en tant que fondatrice pour la position des deux sujets, est là manifestée, mais si cela même ne vous paraissait pas plei-

*p. 47, l. 15 .*
… est fondée sur cette structure C'est que le sujet reçoit son message de l'autre sous une forme inversée.

*p. 47, l. 18 .*
… «Tu es mon maître»…

nement évident, la contre-épreuve comme d'habitude l'est bien plus, c'est le signe auquel se reconnaît la relation de sujet à sujet, ce qui fait que vous êtes dans un rapport de sujet à sujet, et non pas de sujet à objet, est exactement ceci, il n'est que l'envers de ce que je viens de promouvoir, qui est la feinte. Vous êtes en présence d'un sujet dans la mesure où ce qu'il dit ou ce qu'il fait, c'est la même chose, peuvent être supposés avoir été faits pour vous feinter, avec naturellement tout ce que cela comporte de dialectique jusque y compris qu'il dise la vérité pour que vous croyiez le contraire. Vous connaissez l'histoire du personnage qui dit : « Je vais à Cracovie », et l'autre répond : « Pourquoi me dis-tu que tu vas à Cracovie puisque tu y vas tous les jours, tu me le dis pour me faire croire que tu vas ailleurs », histoire juive mise en évidence par Freud.

La notion que ce que le sujet me dit est dans une relation fondamentale avec une feinte possible, est exactement la même chose, là aussi il m'envoie, **j'en reçois la parole, c'est-à-dire le message dont il s'agit, sous une forme inversée, car très exactement il s'agit bien entendu de « j'appréhende ce qui est vrai », et ce qui est le contraire du vrai est précisément ce que j'en reçois.**

*p. 47, l. 36 .*
... je reçois le message sous une forme inversée.

Voici la structure sous ses deux faces, de paroles fondatrices et de paroles menteuses, de paroles trompeuses en tant que telles ; voici à quel niveau s'originalisent toutes les formes de communication possible, car nous avons généralisé la notion de communication. C'est tout juste si, au point où nous en sommes, nous n'allons pas refaire toute la théorie de ce qui se passe chez les êtres vivants, en fonction de la communication. Vous verrez à lire tant soit peu M. Norbert Wiener, que ça mène excessivement loin. Parmi les nombreux paradoxes qu'il met en évidence, il introduit ce mythe curieux, construction qui consisterait à supposer le temps où tout ce qui peut être transmis, on pourrait avec des moyens suffisamment amples, télégraphier un homme à New York, c'est-à-dire en envoyant la succession des repérages de tout ce qui constitue son organisme recréé automatiquement, puisqu'il n'y a pas de limites à ce que nous pouvons supposer de transmission possible, la resynthèse point par point de toute son identité réelle dans un point aussi éloigné. Il est bien évident que des choses comme celle-ci sont une espèce de curieuse poudre aux yeux dont chacun s'émerveille en voyant toutes sortes de mirages subjectifs,

sur lesquels d'ailleurs il est curieux qu'il suffise pour le faire s'effondrer, de faire remarquer que le miracle ne serait pas plus grand dans ces conditions, de télégraphier à deux centimètres, et par conséquent il s'agit de rien d'autre que du fait que nous faisons tous les jours en nous déplaçant de la même distance. Cette sorte de prodigieuse confusion des termes montre assez que les notions comme celle de la communication, doivent être maniées avec prudence. Néanmoins la notion de communication en tant que généralisée, vous le savez bien car d'autre part c'est certainement une fonction puisqu'on l'avait même fait intervenir dans les notions générales de la physique — je spécifie à l'intérieur de ces communications ce que c'est que la parole en tant que parler à l'autre. C'est en fin de compte faire parler l'autre comme tel, cet autre si vous le voulez bien nous le mettrons l'Autre avec un A. **C'est sans doute pour des raisons différentes, comme chaque fois qu'on est forcé d'apporter des signes supplémentaires à ce que nous donne le langage, cette raison différente est la suivante : c'est ce qui fonde tout ce que je viens de vous dire, aussi bien qu'il s'agisse de la voix, à savoir : « tu es ma femme ».** Après tout qu'en savez-vous ? « tu es mon maître », après tout êtes-vous si sûrs que cela ? Ce qui fait précisément la valeur fondatrice de ces paroles, c'est justement que ce qui est visé dans son message, aussi bien que ce qui est manifesté dans la feinte, c'est que l'Autre est là en tant qu'Autre absolu, c'est-à-dire en tant justement **qu'il est reconnu, mais il n'est pas connu, ceci est essentiel de même que ce que signifie la feinte,** c'est que vous ne savez pas en fin de compte si c'est une feinte, à savoir si c'est là pour de bon ou si c'est là justement pour vous feinter. C'est essentiellement cet élément, **cette inconnue directe dans l'altérité de l'autre,** qui caractérise le rapport de la parole au niveau où elle est parlé à l'autre.

*p. 48, l. 24*
Pour une raison sans doute délirante, comme chaque fois qu'on est forcé d'apporter des signes supplémentaires à ce que donne le langage. Cette raison délirante est ici la suivante. «Tu es ma femme ».

*p. 48, l. 32*
... qu'il est reconnu, mais qu'il n'est pas connu De même, ce qui constitue la feinte...

*p. 48, l. 34*
... cette inconnue dans l'altérité de l'Autre...

Je vais vous maintenir un certain temps au niveau de cette description structurale, parce qu'il n'y a qu'à partir de là qu'on peut poser les problèmes. Est-ce que c'est là seulement ce qui différencie, ce qui distingue la parole ? Peut-être, nous n'en savons rien, assurément elle a d'autres caractères, elle ne parle pas seulement à l'Autre, elle parle de l'autre en tant qu'objet. C'est bien de cela qu'il s'agit quand un sujet vous parle de lui. Observez bien que lorsque votre paranoïaque de l'autre jour, celle à laquelle je me référais, celle qui employait le mot « galo-

*p. 49, l. 2*
… vous savez qu'elle est un sujet à ceci qu'elle essaie de vous blouser.

piner » vous parle, il y a deux niveaux : **vous savez qu'elle est un sujet, c'est une application tout à fait immédiate de ce que je viens de vous dire, vous savez qu'elle est un sujet, c'est-à-dire que c'est ce que vous exprimez dans la mesure où vous dites que sa personnalité est encore saine, à savoir que vous avez affaire simplement à un délire partiel, à ceci que justement elle essaie de vous blouser,** c'est-à-dire que vous reconnaissez cliniquement un délire partiel, ça fait partie des hypothèses de la situation, c'est justement dans la mesure où l'autre jour j'ai mis une heure et demie à lui faire sortir son « galopiner », c'est-à-dire que pendant une heure et demie elle m'a tenu en échec, et que pendant une heure et demie elle s'est montrée saine, c'est dans toute cette mesure que ce n'était qu'une malade à la limite de ce qui peut être perçu cliniquement, comme délire, c'est dans toute cette mesure que vous maintenez qu'il y a dans ce sujet ce que vous appellerez dans notre jargon, **la partie saine de sa personnalité, c'est bien en tant que justement elle parle de l'autre, qu'elle est capable de se moquer de lui, qu'elle existe comme sujet.**

*p. 49, l. 9*
… la partie saine de la personnalité, tient à ce qu'elle parle à l'autre qu'elle est capable de se moquer de lui.

Maintenant elle parle d'elle, et il arrive qu'elle en parle justement un petit peu plus qu'elle ne voudrait, c'est-à-dire que nous nous apercevons qu'elle délire, elle parle donc là de quelque chose, elle parle de ce qui est notre objet commun, elle parle de l'autre avec un petit *a* ; c'est bien elle qui parle toujours mais c'est là une autre structure, c'est une structure qui d'ailleurs ne livre pas absolument sa simplicité, **ce n'est pas tout à fait comme si elle me parlait de n'importe quel objet reçu, elle me parle de quelque chose qui est très intéressant et très brûlant,** et elle parle de quelque chose où elle continue tout de même à s'engager, bref elle témoigne.

*p. 49, l. 17*
Ce n'est pas tout à fait comme si elle me parlait de n'importe quoi, elle me parle de quelque chose qui est pour elle très intéressant, brûlant…

Cette notion de témoignage, c'est cela que nous allons essayer un peu de pénétrer. Le témoignage est-il lui aussi purement et simplement communication ? Sûrement pas, il est bien clair pourtant que tout ce à quoi nous accordons une valeur en tant que communication, est de l'ordre du témoignage, et la communication en fin de compte désintéressée à la limite, n'est tout de même concevable pour tout ce qui est de l'ordre humain, que comme un témoignage en fin de compte raté si on peut dire, c'est-à-dire quelque chose sur lequel tout le monde est d'accord. Chacun sait que c'est l'idéal de la transmission de la connaissance, et que toute la pensée même de la communauté scienti-

fique est fondée là-dessus, sur la possibilité d'une communication dont le terme se tranche dans une expérience dans laquelle tout le monde peut être d'accord. **Il faut tout de même voir que le départ, ne serait-ce qu'au moment où on va vous demander de l'instaurer, cette expérience, porte quand même sur la fonction du témoignage.**

*p. 49, l. 31*
L'instauration même de l'expérience est fonction du témoignage.

Ici nous avons affaire — je veux vous le faire remarquer une sorte d'altérité, je ne peux pas reprendre ici tout ce que j'ai dit autrefois, parce qu'aussi bien j'aurais à le reprendre sans cesse à l'intérieur de mon discours de cette année sur ce que j'ai appelé la connaissance paranoïaque — ce que j'ai désigné ainsi **dans la première communication dans les temps encore plus anciens de ma thèse** au groupe de l'« Évolution psychiatrique », qui à ce moment-là avait une assez remarquable originalité — la connaissance paranoïaque veut dire ceci : c'est les affinités paranoïaques de toute connaissance d'objet en tant que tel, c'est la référence au fait que toute connaissance humaine prend sa source, sa racine, son origine dans ce qu'on peut appeler la dialectique de la jalousie, dans le fait que nous la voyons comme manifestation primordiale de communication. Il s'agit là d'une notion générique observable, behaviouristiquement observable : ce qui se passe entre deux jeunes enfants confrontés à l'intérieur suffit à montrer que c'est quelque chose qui comporte ce transitivisme fondamental de celui qui s'exprime, dans le fait qu'un enfant qui a battu un autre dise : « l'autre m'a battu », non pas parce qu'il ment, mais parce qu'il est l'autre littéralement. C'est ce qui est la base, le fondement sur lequel s'articule, **se différencie le monde humain du monde animal. Ce qui distingue les objets humains par leur collection dans leur neutralité, dans leur extension, dans leur prolifération indéfinie, dans le fait qu'ils peuvent être des objets d'un intérêt complètement neutre au point de vue besoin,** mais être néanmoins objet humain, dans le fait que l'objet humain n'est pas dépendant de la préparation instinctuelle, du fait que le sujet peut se coapter à lui comme dans la coaptation d'une valence chimique ou d'un terme quelconque, avec un autre qui cependant s'emboîte à lui. Ce qui fait que le monde humain est un monde couvert d'objets, est fondé sur ceci : c'est que l'objet d'intérêt humain, c'est l'objet du désir de l'Autre. Pourquoi ceci est-il possible ? C'est parce que **le moi humain comme tel, c'est l'autre, que du surgissement de sa propre tendance, que**

*p. 49, l. 37*
… dans ma première communication…

*p. 50, l. 6*
… se différencie le monde humain du monde animal. L'objet humain se distingue par sa neutralité et sa prolifération indéfinie.

*p. 50, l. 12*
… le moi humain, c'est l'autre, et qu'au départ le sujet est plus proche de la forme de l'autre que du surgissement de sa propre tendance. Il est à l'origine collection incohérente de désirs…

**dans le rapport à cette image de l'autre il est ensemble et collection incohérente de désirs qu'il est littéralement.** C'est cela le vrai sens du terme corps morcelé, et la première synthèse de l'*ego* est essentiellement alter, elle est *alter ego,* elle est aliénée. Le centre de constitution du sujet humain désirant comme tel, c'est l'autre en tant qu'il lui donne son unité, et **le premier abord qu'il a avec les objets, c'est de l'objet en tant que vu comme objet du désir de l'autre.**

*p. 50, l. 19*
... et le premier abord qu'il a de l'objet, c'est l'objet en tant qu'objet du désir de l'autre.

Ceci, vous le voyez, définit à l'intérieur du rapport de la paranoïa le quelque chose qui provient d'une autre origine, c'est exactement là la distinction de l'imaginaire et du réel, à tout objet dont on parle quand on parle de l'autre, est impliquée une autre altérité primitive incluse dans cet objet, en tant que l'objet est primitivement objet de rivalité et de concurrence, que l'objet est intéressant dans la fonction où il est objet du désir de l'autre.

*p. 50, l. 25*
La connaissance dite paranoïaque...

**La connaissance paranoïaque** dans ce premier tableau de la connaissance, est une connaissance instaurée dans la rivalité de la jalousie ; dans l'identification première que j'ai essayé de définir dans le stade du miroir. Cette base rivalitaire, cette base concurrentielle au fondement de l'objet, c'est cela qui est sur monté précisément dans la parole, pour autant qu'elle intéresse le tiers ; la parole est toujours pacte, accord, on s'entend sur quelque chose à propos de cette rivalité et de cette concurrence. On est d'accord : ceci est à moi, ceci est à toi, ceci est ceci, ceci est cela. Il reste que le terme agressif de cette concurrence primitive continue à laisser sa marque dans tout espèce de discours sur le petit autre, sur l'autre en tant que tiers, sur l'objet. Le témoignage, il suffit d'en laisser se développer les résonances, ce n'est pas pour rien que ça s'appelle en latin *testis*, et que lorsqu'on témoigne, on témoigne sur ses couilles, c'est qu'il s'agit toujours d'un engagement du sujet dans quoi que ce soit qui porte la marque du témoignage, l'organisme reste toujours latent. En fin de compte il y a toujours une lutte virtuelle dans tout ce qui est de l'ordre du témoignage ; nous retrouvons dans toute la dialectique présente, dans toute la dialectique de la constitution de l'objet la possibilité virtuelle d'être mis en demeure d'annuler l'autre pour une simple raison, c'est que le départ de cette dialectique étant mon aliénation dans l'autre, il y a un moment où je peux être mis en posture d'être moi-même annulé, parce que l'autre n'est pas d'accord. La dialectique de

l'inconscient implique toujours comme une de ses possibilités, l'impossibilité de la coexistence avec l'autre, c'est-à-dire la lutte.

La dialectique du maître et de l'esclave réapparaît là avec, si on peut dire, sa valeur psychogénique ; ce n'est peut-être pas totalement décisif, la *Phénoménologie de l'esprit* n'épuise probablement pas tout ce dont il s'agit quant au développement de l'esprit, mais assurément on ne peut pas ne pas voir sa valeur psychologique, à savoir que c'est dans une rivalité fondamentale, dans une lutte à mort première et essentielle, que se passe ce quelque chose qui a le plus étroit rapport avec sa constitution **du monde humain comme tel, à ceci près que dans sa forme c'est bien en effet ce dont il s'agit, de rivalité qui est tellement essentielle,** que ce que nous voyons à la fin c'est la réapparition, si on peut dire, des enjeux : le maître a pris à l'esclave sa jouissance, c'est-à-dire qu'il s'est emparé de l'objet du désir en tant qu'il était l'objet du désir de l'esclave, mais que du même coup il a perdu son humanité, c'est-à-dire que ce n'était pas du tout l'objet de la jouissance qui était en cause, c'était la rivalité en tant que telle, et cette humanité désormais à qui la doit-il ? Uniquement à la reconnaissance de l'esclave ; seulement comme lui ne reconnaît pas l'esclave, cette reconnaissance n'a littéralement aucune valeur, c'est-à-dire que le maître devient comme il est habituel dans l'évolution concrète des choses, celui qui a triomphé et qui a conquis la jouissance devient complètement idiot, c'est-à-dire incapable d'autre chose que de jouir pendant que celui qui en a été privé garde tout le rapport humain, car lui a reconnu le maître et il a donc la possibilité d'être reconnu par lui, c'est-à-dire qu'il engagera la lutte à travers les siècles pour être reconnu par celui qui peut efficacement le reconnaître.

*p. 51, l. 8*
… du monde humain comme tel. A ceci près qu'…

Cette distinction de l'Autre avec un grand A, c'est-à-dire de l'Autre en tant qu'il n'est pas connu, et de l'autre avec un petit *a*, c'est-à-dire de l'autre qui est moi, qui est la source de toute connaissance, c'est dans cet écart, **c'est dans l'angle ouvert de ces deux relations que toute la dialectique du désir doit être située**[3]**,** car la question est :

1 - Est-ce que le sujet vous parle ?

2 - De quoi parle-t-il ?

*p. 51, l. 26*
… dans l'angle ouvert de ces deux relations, que toute la dialectique du délire doit être située.

3 - Tout le développement de Lacan vise à démontrer comment se déploie le délire et comment le situer.

Il est tout à fait clair que je ne vais pas répondre à la première question puisque c'est justement celle qui est posée à l'origine. Est-ce que c'est une vraie parole ? Nous ne pouvons pas le savoir au départ, mais par contre il vous parle de quelque chose, et il vous parle de quoi ? De lui, mais vous voyez très bien dès le départ et dès l'origine que justement il vous parle d'un objet qui n'est pas un objet comme les autres, un objet que je n'ai pas fait entrer jusqu'à présent en jeu parce que, en quelque sorte, c'est le prolongement de cette dialectique duelle : il vous parle de quelque chose qui lui a parlé. Le fondement même de la structure paranoïaque c'est ceci : **le sujet a compris quelque chose qu'il formule, quelque chose dont je vous parlais tout à l'heure à propos de la signification,** il y a quelque chose qui a pris forme de parole, qui lui parle, personne ne doute bien entendu que ce soit un être fantastique, même pas lui car **le sujet est toujours en posture de formuler** le caractère parfaitement ambigu de la source de ses paroles, **c'est là, de la structure de cet être** qui parle au sujet et à propos duquel le sujet va vous apporter son témoignage, qu'il va s'agir dans la paranoïa.

*p. 51, l. 35*
… le sujet a compris quelque chose qu'il formule…

*p. 52, l. 2*
… il est toujours en posture d'admettre…

*p. 52, l. 2*
C'est à propos de la structure…

Vous devez voir déjà à quel point il y a une différence de niveau entre tout ce qui est du terme de l'aliénation qui est une forme absolument générale de l'imaginaire, et la question précise de ce qu'est cette aliénation dans la psychose, puisque je laisse ouvert le point qui peut être qu'il ne s'agisse pas simplement d'identification, qu'il ne s'agit que de ce décor **qui a basculé du côté de l'alter, mais du moment que le sujet parle, il peut y avoir l'existence, la manifestation que le sujet en tant que parlant, c'est-à-dire parlant non pas à l'autre avec un petit *a*, ou de l'autre avec un petit *a* mais parlant avec l'Autre avec un grand A, parlant vraiment et personne n'en doute, sans cela il n'y aurait pas de problème de la psychose,** les psychosés seraient des machines à paroles.

*p. 52, l. 8*
… basculant du côté du petit autre. Du moment que le sujet parle, il y a l'Autre avec un A. Sans cela, il n'y aurait pas de problème de la psychose.

C'est précisément en tant qu'il vous parle que vous prenez en considération son témoignage. La question est de savoir **quelle est la structure de cet être** dont tout le monde est d'accord pour dire qu'il est fantastique ? C'est précisément le S au sens où l'analyse l'entend, en tant que c'est un S plus point d'interrogation, quelle est cette part dans le sujet qui parle ? L'analyse a dit c'est l'inconscient. Naturellement il faut que vous ayez d'abord admis, pour que même la question ait un sens, que cet incons-

*p. 52, l. 13*
… quelle est la structure de cet être qui lui parle; et dont tout le monde est d'accord pour dire qu'il est fantastique.

cient c'est justement, peut-on dire, quelque chose qui parle dans le sujet ; nous l'avons admis, il y a quelque chose qui parle dans le sujet, au-delà du sujet et même quand le sujet ne le sait pas ; ça en dit plus qu'il ne croit. L'analyse pour les psychoses dit : c'est cela qui parle. Est-ce que ça suffit ? Absolument pas, car toute la question est de savoir comment ça parle, quelle est la structure du discours paranoïaque ? Freud nous a apporté là-dessus quelque chose qui est tout à fait satisfaisant, et dont je veux aujourd'hui simplement vous rappeler les termes pour vous montrer comment s'ouvre le problème.

Freud nous a dit : la tendance fondamentale qui pourrait dans une névrose avoir à se faire reconnaître, c'est « je l'aime », l'autre, « tu m'aimes ». Nous ne sommes pas au niveau de « je t'aime » ou de « tu m'aimes ». **Sa dialectique est saisissante et nous restons ensuite embarrassés pendant une bonne décade sur ce que je vais vous dire maintenant.**

*p. 52, l. 23*
… dialectique tout à fait saisissante.

Il nous dit : il y a trois façons de nier cela, il ne va pas par quatre chemins, il ne nous dit pas pourquoi l'inconscient des psychotiques est si bon grammairien et si mauvais philologue, parce que du point de vue du philologue **tout cela est extrêmement suspect[4], parce que la fonction du sujet est le complément du verbe.** Ne croyez pas que ça aille comme dans les grammaires de français de la classe de sixième, c'est le sujet de toutes sortes de discussions, il y a selon les langues bien des façons de dire « je l'aime ». Freud ne s'est pas arrêté à tout cela, il dit qu'il y a **trois moi, trois fonctions, et il y a trois types de délires** et ça réussit. Il dit : la première façon de nier cela, c'est de dire : **« ce n'est pas moi qui l'aime, c'est elle qui l'aime »,** c'est-à-dire ma conjointe, mon double, c'est elle qui l'aime. La deuxième façon c'est de dire « ce n'est pas lui que j'aime, c'est elle ». Freud nous explique ceci : c'est que, à ce niveau-là la défense n'est pas suffisante et que précisément parce que le sujet est paranoïaque et parce que le mécanisme de projection entre en jeu, en d'autres termes, comme ce n'est pas le sujet qui est hors du coup, mais au contraire le complément, le déguisement n'est pas suffisant, **il faut que la projection entre en jeu, à savoir qu'il ne suffit pas qu'il dise « ça n'est pas lui que j'aime », mais « c'est elle qui m'aime ».**

*p. 52, l. 29*
… tout cela est en effet extrêmement suspect.

*p. 52, l. 32*
… il y a trois fonctions, et trois types de délires…

*p. 52, l. 36*
… — « ce n'est pas moi qui l'aime, c'est elle »…

*p. 52, l. 38*
… il faut que la projection entre en jeu.

4 - La transcription introduit une difficulté car, savoir que le sujet est complément du verbe, lève l'ambiguïté grammaticale.

Troisième possibilité : « je ne l'aime pas, je le hais » ; il faut croire que là non plus l'inversion n'est pas suffisante, c'est tout au moins ce que nous dit Freud, il faut aussi que là intervienne le mécanisme de projection, à savoir « il me hait », et nous voilà dans le délire de persécution.

Il est bien certain que ceci pour la haute synthèse que cela comporte, nous apporte quelques lumières, mais vous voyez bien en même temps aussi ce que cela laisse ouvert comme questions. Signalons que le mécanisme de la projection doit intervenir comme mécanisme supplémentaire chaque fois qu'il ne s'agit pas de l'effacement du je lui-même, n'est pas complètement inadmissible, encore, aimerions-nous avoir un supplément d'information. D'autre part il n'est que trop clair que le « ne », la négation prise sous sa forme la plus formelle appliquée à chacun de ces termes, n'a absolument pas la même valeur, mais ce qui est intéressant c'est de voir que quand même en gros, ça approche quelque chose, en d'autres termes ça réussit. Autrement dit, il faut bien que par quelque côté ça situe les choses à leur véritable niveau, en se situant sur le plan de principielle logomachie. Nous regarderons ceci de plus près.

*p. 53, l. 14*
… est-ce un message ?

Peut-être que ce que je vous ai apporté ce matin pourra vous faire entrevoir dès l'abord, que nous pouvons poser le problème autrement : « je l'aime » qu'est-ce que c'est ? **Est-ce un message ? Je veux dire quelque chose sur quoi nous laissons l'interrogation problématique.** Est-ce une parole ? Est ce un témoignage ? Est-ce la reconnaissance brute d'un fait ? Autrement dit le fait à son état neutralisé. La question vaut qu'on se la pose. D'autre part, laissons simplement les choses en termes de message, il est clair que, dans le premier cas, « c'est elle qui l'aime » ; ce que nous pouvons dire, c'est que c'est par un autre ici qu'on fait porter son message, c'est cela la différence, et que cette aliénation elle, assurément, nous met sur le plan du petit autre, c'est l'*ego* qui parle par l'*alter ego* qui dans l'intervalle a changé de sexe. Nous nous limiterons à cette constatation : l'aliénation invertie, et nous nous demanderons pourquoi nous saurons qu'au premier plan dans le délire de la jalousie, **cet élément de l'identification à l'autre comme tel, avec ce signe de sexualisation qui n'est pas donné dans la directive première de l'identification à l'autre,** est un élément sur lequel nous nous poserons la question. D'autre part je vous fais bien toucher du doigt au passage que, à analyser ainsi la

*p. 53, l. 21*
… cette identification à l'autre avec interversion du signe de sexualisation.

structure, vous voyez que en tout cas **il ne s'agit pas là de projection, car autrement il est tout à fait impossible d'appliquer le même terme de projection à ce à quoi Freud l'applique, quand il parle du délire de jalousie,** projection plus ou moins intégrée à un mécanisme de névrose, et qui est **d'imputer à l'autre ses propres infidélités, à savoir — Freud le distingue parfaitement parce que ça se distingue parfaitement dans la clinique** — à savoir que quand on est jaloux de sa femme, c'est parce que soi-même on a quelques petites peccadilles à se reprocher. Ce n'est pas forcément et absolument pas le même mécanisme, on ne peut pas faire intervenir le même mécanisme dans le délire de jalousie, probablement psychotique lui, que nous tenons soit dans le registre de Freud, soit dans le registre où je viens moi-même d'essayer de l'insérer, où c'est le sujet auquel vous êtes identifié par une aliénation invertie, à savoir votre propre femme que vous faites la messagère de vos sentiments à l'endroit, non pas même d'un autre homme, car la clinique montre qu'il ne s'agit pas de cela, mais d'un nombre d'hommes à peu près indéfini, car chacun sait que le délire de jalousie proprement paranoïaque est indéfiniment répétable, qu'il rejaillit à tous les tournants de l'expérience, et qu'il peut être impliqué à peu près pour tous les sujets qui viennent dans l'horizon, ou qui n'y viennent même pas.

*p. 53, l. 24*
… il ne s'agit pas de la protection…

*p. 53, l. 26*
… imputer à l'autre ses propres infidélités —…

Dans l'autre cas. nous prenons la chose sous la forme du message, **« ce n'est pas lui que j'aime, c'est elle qui m'aime ». D'une certaine façon nous dirons que l'érotomanie est en effet quelque chose où un certain message parvient, mais cela c'est un autre type d'aliénation, non plus invertie mais divertie, car ce n'est plus celui auquel je m'étais adressé à qui je m'adresse quand je me crois lié par un lien mystique ineffable, tellement singulier qu'il a posé tous les problèmes, qu'on a parlé d'amour platonique, ce lien avec l'autre très particulier qu'est cet objet, est le lien avec lequel il n'y a encore pas la moindre relation concrète,** qui est très souvent un objet très éloigné avec lequel il se contente de communiquer par une correspondance dont il ne sait même pas si elle parvient à son adresse, et qui est quelque chose d'une structure très singulière. Assurément le moins qu'on puisse dire, c'est que s'il y a aliénation divertie du message, ceci s'accompagne de quelque chose dont le terme de dépersonnalisation de l'autre est d'autant plus manifeste que ce qu'il pourrait en apparence comporter si on

*p. 53, l. 39*
… « ce n'est pas lui que j'aime, c'est elle ».

*p. 53, l. 40*
… un autre type d'aliénation, non plus inverti, mais diverti. L'autre auquel s'adresse l'érotomane est très particulier, puisque le sujet n'a avec lui aucune relation concrète, si bien qu'on a pu parler de lieu mystique ou d'amour platonique.

peut dire, d'héroïque, à savoir cette espèce de résistance à toutes les épreuves comme ils s'expriment eux-mêmes, caractérise le délire érotomaniaque qui s'adresse bien à quelque chose d'un autre tellement neutralisé, qu'on peut dire qu'il est grandi aux dimensions mêmes du monde, puisque l'intérêt universel attaché à l'aventure, comme s'exprimait de Clérambault, est un trait essentiel de ce délire érotomaniaque.

*p. 54, l. 12*
... quelque chose de beaucoup plus proche de la dénégation.

Dans le troisième cas nous avons **affaire à quelque chose de beaucoup plus proche de la dénégation, et comme telle nous tenons probablement la clef qui va nous permettre la prochaine fois de centrer vraiment sous sa forme authentique le point où se situe véritablement le problème.** C'est une aliénation convertie, en ce sens que l'amour est devenu la haine, que la dénégation y est essentielle et que l'altération profonde de tout le système de l'autre, à savoir sa démultiplication, le caractère extensif en réseau des interprétations sur le monde, vous montre ici la perturbation proprement imaginaire portée à son maximum.

*p. 54, l. 17*
Les relations à l'Autre dans les délires se proposent maintenant à notre investigation.

**Le caractère fondamental des relations de tous les délires, est quelque chose qui, vous le voyez, est maintenant ce qui se propose à notre investigation.** Nous pourrons d'autant mieux le faire que cette distinction du sujet, de celui qui parle, qu'il le sache ou qu'il ne le sache pas, du petit *a* imaginaire, de l'autre en tant que le sujet est avec lui dans la relation imaginaire, et que cet autre c'est la racine, la base, le centre de gravité de son moi individuel, qui n'est autre que celui **dans lequel il n'y a absolument pas de parole, quelle que soit la présence du langage, le grand Autre avec un grand A.** C'est autour de ces termes que nous essayerons de nous repérer, pour faire la distinction essentielle de ce qui se passe dans la psychose et dans la névrose.

*p. 54, l. 21*
... dans lequel il n'y absolument pas de parole.

# Leçon IV

*7 décembre 1955*

Freud, dans deux articles intitulés respectivement « La perte de la réalité dans les névroses et dans les psychoses », et « Névroses et psychoses », a fourni des renseignements intéressants sur la question. Je vais essayer de mettre l'accent sur ce qui différencie la névrose de la psychose quant aux perturbations qu'elles apportent dans les rapports du sujet avec la réalité. C'est une occasion de rappeler de façon très fine et très structurée, ce qu'il faut entendre par refoulement dans la névrose.

C'est là qu'il nous fait remarquer qu'il doit y avoir une raison profonde structurale à l'organisation très différente, des rapports du sujet avec la réalité, dans l'une et l'autre. Il est bien clair qu'un névrosé n'a pas les mêmes rapports avec la réalité qu'un psychotique dont le caractère clinique est précisément de vous donner, de vous communiquer, de vous rendre compte de la relation avec la réalité profondément pervertie, c'est ça que l'on appelle le délire. Ce dont il s'agit donc dans Freud, c'est de voir comment il faut articuler dans notre explication cette différence : précisément quand nous parlons de névrose, nous faisons jouer un certain rôle à une fuite, à un évitement, à un conflit de la réalité, à une certaine part, et la part dans le déclenchement c'est la notion de traumatisme, tension initiale de la névrose, c'est une notion étiologique, la fonction de la réalité dans le déclenchement de la névrose est une chose, autre chose est le moment de la névrose où il va y avoir chez le sujet une certaine rupture avec la réalité, Freud le souligne au départ, la réalité qui est sacrifiée dans la névrose est une partie de la réalité psychique, nous entrons déjà dans une distinction

très importante, **réalité n'est pas synonyme de réalité extérieure ;** le sujet au départ, au moment où il déclenche sa névrose, élide, scotomise comme on a dit depuis, une partie de sa réalité psychique, ou, dans un autre langage, de son *id*, ceci est oublié. Il n'y a pas de raison pour que ceci ne continue pas à se faire entendre d'une façon qui est celle sur laquelle tout mon enseignement met l'accent, à se faire entendre d'une façon articulée, d'une façon symbolique, **et, à ce propos, on ne peut pas manquer de citer au passage parmi d'autres témoignages, l'indication qu'il y a dans Freud, et ceci aurait gagné à être mieux articulé, j'entends que dans l'un de ses articles, celui de « La perte de la réalité dans la névrose et dans la psychose », il insiste, il articule des différences, il précise la façon dont le monde fantastique dit-il, c'est ici qu'il le désigne, qui est cette sorte de magasin** que le sujet met à part dans la réalité et dans lequel il conserve des ressources à l'usage de constructions du monde extérieur, ce magasin, c'est là que la psychose va emprunter le matériel dont nous verrons ce qu'elle a à faire tout à l'heure, **mais à ce propos il dit que la névrose est quelque chose de bien différent de cette réalité que le sujet à un moment élidait, il tentera de la faire surgir en lui prêtant une signification particulière et un sens secret que nous appelons symbolique, sans y mettre toujours l'accent convenable. Il souligne bien là, que la façon en quelque sorte impressionniste dont nous usons du terme symbolique, n'a jamais été précisée d'une façon qui soit vraiment conforme à ce dont il s'agit.**

Je vous signale au passage — **qu'aussi bien pour le désir de vous donner ce que certains souhaitent, c'est-à-dire des références dans le texte, je n'ai pas toujours la possibilité de le faire** — parce qu'il faut que mon discours n'en soit pas rompu, et que néanmoins je vous apporte les citations quand il est nécessaire.

Il y a d'autres passages dans Freud qui sont significatifs : l'appel, la nécessité ressentie par lui à une pleine articulation de cet ordre symbolique, c'est bien de cela qu'il s'agit dans la névrose, à laquelle il oppose la psychose pour autant que dans la psychose c'est avec la réalité extérieure qu'il y a eu un moment trou et rupture, **et que là c'est le fantastique qui va être appelé à remplir la béance.**

Pouvons-nous nous contenter entièrement d'une définition, d'une opposition aussi simple ? Il faut bien voir que c'est en

*p. 56, l. 4*
… réalité n'est pas homonyme de réalité extérieure.

*p. 56, l. 9*
… d'une façon symbolique. Freud dans le premier article que je citais, évoque ce magasin…

*p. 56, l. 13*
La névrose, dit Freud, est quelque chose de bien différent, car la réalité que le sujet élidait un moment, il tente de la faire ressurgir en lui prêtant une signification particulière, un sens secret, que nous appelons symbolique. Mais Freud n'y met pas tout l'accent convenable. D'une manière générale, la façon impressionniste dont on use du terme du symbolique, n'a jamais été précisée jusqu'ici d'une façon vraiment conforme à ce dont il s'agit.

*p. 56, l. 21*
Je vous signale au passage que je n'ai pas toujours la possibilité de vous donner ces références dans le texte que certains souhaitent…

*p. 56, l. 28*
… qu'un moment il y a eu trou, rupture, déchirure, béance.

somme dans la névrose, au second temps et pour autant que la réalité ne parvient pas à être pleinement réarticulée d'une façon symbolique dans le monde extérieur, qu'il y aura chez elle cette fuite partielle de la réalité, qui prend ici une forme différente, qui prend la forme de ne pas pouvoir toujours affronter cette partie de la réalité, ce vide mène à cette réorganisation d'une façon secrète de la réalité conservée. Est-ce que nous pouvons nous contenter de cela comme division entre névrose et psychose ? D'ailleurs dans la psychose c'est bel et bien la réalité qui est elle-même pourvue d'abord d'un trou qui est, ensuite comblé avec ce monde fantastique.

Sûrement pas, et Freud lui-même précise à la suite de la lecture du texte de Schreber, qu'il ne nous suffit pas de voir comment sont faits les symptômes, il nous faut voir le mécanisme de cette formation. Sans doute mettons-nous au premier plan la possibilité de remplacer un trou, une faille, un point de rupture dans la structure du monde extérieur, par la pièce rapportée du fantasme psychotique. Pour l'expliquer nous avons le mécanisme de la projection. Je commence par là aujourd'hui, non par hasard, certes, puisque c'est la suite de mon discours, mais en y mettant un point d'insistance tout à fait particulier, pour la raison qu'il me revient de certains d'entre vous qui travaillent sur les textes freudiens que j'ai déjà commentés, et qui en revenant sur un passage dont j'ai souligné l'importance, sont restés hésitants sur le sens à donner à un morceau pourtant très clair du texte, à propos de cette hallucination épisodique où se montrent les virtualités paranoïaques de l'Homme aux loups, et tout en saisissant fort bien ce que je veux dire, ce que j'ai articulé, ce que j'ai souligné en disant : « ce qui a été rejeté du symbolique reparaît dans le réel ». Là-dessus la discussion peut s'élever sur la façon dont je traduis : le malade n'en veut rien savoir. Agir avec le refoulé par le mécanisme du refoulement, c'est en savoir quelque chose, car le refoulement et le retour du refoulé sont une seule et même chose qui est exprimée ailleurs que dans le langage conscient du sujet. Ce qui a fait difficulté pour certains d'entre eux c'est qu'ils ne saisissent pas ce dont il s'agit, que c'est à la façon dont il y a un savoir.

Mais je vous apporterai un autre fait qui est emprunté au président Schreber, au moment où Freud nous expliquait le mécanisme propre de la projection, qui bien entendu est immé-

diatement suggéré comme mécanisme de cette réapparition du fantasme dans la réalité. Freud ici s'arrête expressément et remarque que nous ne pouvons pas purement et simplement parler de projection, comme il n'est que trop évident à regarder combien la projection a quelque chose qui s'exerce rait d'une façon différente dans le délire de jalousie, par exemple, dit projectif, et qui consiste à imputer à son conjoint des infidélités **dont on se sent soi-même plus ou moins réellement coupable,** imaginativement coupable, et autre chose est l'apparition du délire de persécution qui se manifeste bien en effet par des intuitions interprétatives dans le réel, **quand ce dont il s'agit est la fameuse pulsion homosexuelle que notre théorie met à la base du délire,** et c'est là qu'il s'exprime : « Il n'est pas correct et exact que la sensation intérieurement réprimée — la *Verdrängung* est une symbolisation, c'est le retour du refoulé, au contraire *Unterdrückung* c'est simplement l'indication qu'il y a quelque chose qui est intérieurement réprimé — il n'est pas exact de la dire projetée de nouveau vers l'extérieur, bien plutôt nous devons dire que ce qui est — vous vous rappelez peut-être l'accent d'insistance qu'il a mis sur l'usage de ce mot et **qu'on le sache ou qu'on ne le sache pas, personne ne me fera croire que Freud ne savait pas soulever l'euphémisme isolé — rejeté,** revient de l'extérieur ».

*p. 57, l. 24*
… qui consiste à imputer à son conjoint des infidélités dont on se sent soi-même, imaginativement coupable.

*p. 57, l. 27*
… intuitions interprétatives dans le réel.

*p. 57, l. 33*
… rejeté — vous vous rappelez peut-être de l'accent d'insistance qu'a mis l'usage sur ce mot — revient de l'extérieur.

Voilà je pense un texte de plus avec ceux que j'ai déjà cités dans le même registre, qui sont vous le savez les textes-pivots, et c'est précisément le texte de la *Verneinung* que nous a commenté M. Hippolyte, et qui nous a permis d'articuler de façon précise cette notion qu'il y a un moment qui est si l'on peut dire le moment d'origine de la symbolisation, entendez bien que cette origine n'est pas un point du développement, qu'il faut un commencement à la symbolisation, et que c'est à tout moment du développement qu'il peut se produire ce quelque chose qui est le contraire de la *Bejahung,* dans la théorie que développe Freud, qui est une *Verneinung* primitive, dont la *Verneinung* dans ses conséquences cliniques est une suite. Bref, cette distinction essentielle, ces deux mécanismes de la *Verneinung* et de la *Bejahung,* met [l'utilisation] de la projection désormais entre guillemets, et qu'il vaudrait mieux abandonner puisqu'aussi bien c'est quelque chose qui apparaît d'une nature essentiellement différente de la projection psychologique, de celle qui fait qu'à ceux auxquels nous ne por-

tons que des sentiments fort mélangés, nous accueillerons toujours d'eux tout ce qu'ils feront avec au moins une attitude de doute perplexe quant à leurs intentions. Cette projection dans la psychose ce n'est pas la même chose, elle n'est que le mécanisme qui fait que ce qui est pris dans la *Verwerfung,* ce qui a été mis hors de la symbolisation générale structurant le sujet, revient du dehors.

Qu'est-ce que c'est que le jeu de la muscade, ce singulier jeu de bateleur auquel nous serions en proie, qui fait que ce qui, pour vous, dans la façon dont s'enregistre tous ces phénomènes, s'inscrit très bien, il y a le symbolique, l'imaginaire et le réel ; comme nous ne connaissons pas le bateleur, **nous pouvons poser la question que je mets cette année à l'ordre du jour à propos du président Schreber.** Pourquoi est-ce que je la mets à l'ordre du jour ? Parce que c'est elle qui nous permettra d'articuler d'une façon qui évite les confusions perpétuellement faites dans la théorie analytique, au sujet de ce qu'on appelle relation à la réalité, parce que c'est elle qui nous permettra du même coup de concevoir et d'articuler quel est le but de l'analyse, et quand on parle d'adaptation à la réalité, de quoi parle-t-on, car personne n'en sait rien tant qu'on n'a pas défini ce que c'est que la réalité, ce qui n'est pas quelque chose de simple.

*p. 58, l. 16*
… nous pouvons nous poser la question. Je la mets cette année à l'ordre du jour.

Pour introduire la voie dessinée au problème, je vais partir de quelque chose de tout à fait actuel, car il ne peut être dit tout, ceci est purement et simplement un commentaire de texte au sens où il s'agirait d'une pure et simple exégèse, ces choses vivent pour nous tous les jours dans notre pratique, sujet dont nous avons affaire dans nos contrôles, dans la façon dont nous dirigeons notre interprétation, notre idée, la façon dont il convient d'en agir avec les résistances. Je vais prendre un exemple, celui d'une chose dont une partie d'entre nous ont pu entendre vendredi dernier à ma présentation de malade, où j'ai présenté deux personnes dans un seul délire, ce qu'on appelle un délire à deux.

L'une d'elles, la plus jeune, la fille qui pas plus que la mère n'a été très facile à mettre en valeur, elle avait dû être examinée et présentée avant que je m'en occupe — vu la fonction que jouent les malades dans un service d'enseignement —, une bonne dizaine de fois, on a beau être délirant ces sortes d'exercices vous viennent assez rapidement par-dessus la tête, et elle n'était pas

*p. 59, l. 11*
Cette jeune fille [...] avait le sentiment qu'elle ne pouvait que bénéficier d'une bienveillance...

particulièrement bien disposée, néanmoins certaines choses ont pu être manifestées, ne serait-ce que ceci : par exemple que le délire paranoïaque, puisque c'était une paranoïaque, est quelque chose qui loin de supposer cette base caractérielle d'orgueil, de méfiance, de susceptibilité, de rigidité comme on dit, psychologique, **présentait, au moins chez la jeune fille, un sentiment au contraire extraordinairement bienveillant,** je dirais même presque qu'elle avait un sentiment, à côté de la chaîne d'interprétations difficiles à mettre en évidence dont elle se sentait victime, le sentiment qu'elle ne pouvait au contraire n'être qu'une personne aussi gentille, aussi bonne, et que par-dessus le marché, qu'au milieu de tant d'épreuves subies, elle ne pouvait que bénéficier de la sympathie générale, et en vérité dans le témoignage qu'on voyait sur elle, son chef de service qui avait eu affaire à elle, ne parlait pas autrement d'elle que comme d'une femme charmante et aimée de tous.

Bref, après avoir eu toutes les peines du monde a aborder le sujet et ses rapports avec les autres, j'ai approché du centre qui était là, manifestement présent, car bien entendu son souci fondamental était bien de me prouver qu'il n'y avait aucun élément sujet à des réticences, et de ne pas le livrer à la mauvaise interprétation dont elle était assurée à l'avance qu'aurait pu en prendre le médecin. Tout de même elle m'a livré qu'un jour, dans son couloir, au moment où elle sortait, elle avait eu affaire à une sorte de mal élevé dont elle n'avait pas à s'étonner, puisque c'était ce vilain homme marié qui était l'amant régulier d'une de ses voisines aux mœurs légères, et à son passage, celui-là, elle ne pouvait quand même pas me le dissimuler, elle l'avait encore sur le cœur, lui avait dit un gros mot, un gros mot qu'elle n'était pas non plus disposée à me dire, parce que comme elle s'exprimait, cela la dépréciait. Néanmoins je crois qu'une certaine douceur que j'avais mise dans son approche, avait fait que nous en étions après cinq minutes d'entretien, quand même à une bonne entente, et là elle m'avoue avec en effet un rire de concession, qu'elle n'était pas là-dedans elle même tout à fait blanche, c'est-à-dire qu'elle avait quand même, elle, dit quelque chose au passage, et ce quelque chose elle me l'avoue plus facilement que ce qu'elle a entendu, ce qu'elle a dit c'est : « je viens de chez le charcutier ».

Naturellement je suis comme tout le monde, je tombe dans les mêmes fautes que vous, je veux dire que je fais tout ce que

je vous dis de ne pas faire, je n'en ai pas moins tort, même si ça me réussit, une opinion vraie n'en reste pas moins purement et simplement une opinion, du point de vue de la science, c'est quelque chose qui a été développé par Spinoza. Si vous comprenez tant mieux, gardez-le pour vous, l'important n'est pas de comprendre, l'important est d'atteindre le vrai : si vous comprenez par hasard, même si vous comprenez, vous ne comprenez pas. Naturellement je comprends, ce qui prouve que nous avons tous en commun avec les délirants un petit quelque chose, c'est-à-dire que **j'ai en moi, comme nous tous, ce qu'il y a de délirant dans l'homme normal.** « Je viens de chez le charcutier », si on me dit qu'il y a quelque chose à comprendre, je peux tout aussi bien articuler qu'il y a là une référence au cochon, je n'ai pas dit cochon, j'ai dit porc, mais elle était bien d'accord et c'était ce qu'elle voulait que je comprenne, c'était peut-être ce qu'elle voulait que l'autre comprenne. Seulement c'est justement ce qu'il ne faut pas faire parce que ce à quoi il faut s'intéresser, c'est à savoir pourquoi elle voulait justement que l'autre comprenne cela, seulement pourquoi elle ne le lui disait pas clairement, **pourquoi s'exprimait-elle par allusion ? C'est cela qui est l'important,** et si je comprends ce n'est pas à cela que je m'arrêterai puisque j'aurais déjà compris. Voilà donc ce qui vous manifeste ce que c'est d'entrer dans le jeu du patient, que collaborer à sa résistance, car la résistance du patient c'est toujours la vôtre, et quand une résistance réussit c'est parce que vous êtes dedans jusqu'au cou, parce que vous comprenez. Vous comprenez, vous avez tort, car ce qu'il s'agit précisément de comprendre c'est pourquoi on donne quelque chose à comprendre. **C'est à cela qu'il faut que nous arrivions, c'est là le point essentiel,** c'est pourquoi elle a dit : « je viens de chez le charcutier » et non pas cochon.

*p. 60, l. 1*
J'ai en moi comme vous tous, ce qu'il y a de délirant dans l'homme normal.

*p. 60, l. 11*
… mais par allusion.

*p. 60, l. 17*
… c'est pourquoi il y a quelque chose qu'on donne à comprendre.

*p. 60, l. 19*
… « Je viens de chez le charcutier », et non pas « cochon ? »

**Comprenez d'abord que vous avez là la chance unique de toucher du doigt ce que je n'ai pas eu la chance d'avoir dans beaucoup d'autres expériences dans l'examen des malades, et j'insistais sur le moment même** — c'est à cela que j'ai limité mon commentaire car à ce moment-là le temps me manquait pour faire le développement de cet élément — je vous faisais remarquer qu'il s'agissait là d'une perle, et en effet je vous ai montré l'analogie très évidente avec cette découverte qui a consisté à s'apercevoir un jour que certains malades qui se plai-

gnaient d'hallucinations auditives, faisaient manifestement des mouvements de gorge, des mouvements de lèvres, autrement dit que nous saisissions que c'étaient eux-mêmes qui les articulaient. Là c'est quelque chose qui n'est pas pareil, qui est analogue, c'est intéressant parce que c'est analogue, c'est encore plus intéressant parce que ce n'est pas pareil. Tâchez de voir et de vous intéresser un instant à ceci. Cette perle consiste en ce qu'elle nous dit, j'ai dit « je viens de chez le charcutier », et alors là elle nous lâche le coup, qu'a-t-il dit lui, il a dit « truie ». C'est la réponse comme on dit du berger à la bergère, fil, aiguille, mon âme, ma vie, c'est comme cela que ça se passe dans l'existence. Il faut nous arrêter un petit instant là-dessus. Le voilà bien content, vous dites-vous, c'est ce qu'il nous enseigne dans la parole, le sujet reçoit son message sous une forme inversée. Détrompez-vous, ce n'est justement pas cela, il y a même une différence, je crois que c'est en y regardant de près que nous pourrons voir que le message dont il s'agit n'est pas tout à fait identique, bien loin de là, à la parole, tout au moins au sens où je vous l'articule comme cette forme de médiation par où le sujet reçoit son message de l'Autre sous une forme inversée. D'abord quel est ce personnage ? Nous avons dit que c'est un homme marié, **l'amant d'une fille qui est elle-même très impliquée dans le délire dont le sujet est victime,** de cette voisine, elle en est, non pas le centre mais le personnage fondamental. Ses rapports avec ces deux personnages sont ambigus ; assurément ce sont des personnages persécuteurs et hostiles, mais sous un mode qui n'est pas tellement revendiquant, comme ont pu s'en étonner ceux qui étaient présents à l'entretien, c'est plutôt la perplexité ; comment ces commères ont elles pu arriver à faire sans doute cette pétition afin d'amener les deux patientes à l'hôpital ? C'est là quelque chose qui caractérise plutôt les rapports de ce sujet avec l'extérieur, c'est une tendance à répéter le motif de l'intérêt universel qui leur est accordé, c'est là sans doute ce qui permet de comprendre les ébauches d'éléments érotomaniaques que nous saisissons dans l'observation, qui ne sont pas à proprement parler des érotomanies, mais c'était en effet des sentiments comme celui qu'on s'intéressait à elles.

*p. 60, l. 40*
… l'amie de notre malade est très impliquée impliquée dans *le désire* dont celle-ci est victime,

Cette truie dont il s'agit, qu'est-ce que c'est ? C'est son message en effet, mais est-ce que ce n'est pas plutôt son propre message ? Si nous voyons en effet quelque chose qui s'est passé au

départ de tout ce qui est dit, et le sentiment que la voisine poussait deux femmes isolées qui sont restées étroitement liées dans l'existence, qui n'ont pas pu se séparer lors du mariage de la plus jeune, qui ont fui soudain une situation dramatique qui semblait être créée dans les relations conjugales de la plus jeune, qui est partie au maximum semble-t-il, de la peur d'après les certificats médicaux, devant des menaces de son mari qui ne voulait rien moins que de la couper en rondelles : nous avons là le sentiment que l'injure dont il s'agit — puisque le terme d'injure est vraiment là essentiel, il a toujours été mis en valeur dans la phénoménologie clinique de la paranoïa — **s'accorde avec le procès de défense, voire d'expulsion** auquel les deux patientes se sont senties commandées de procéder par rapport à la voisine, considérée comme primordialement envahissante, elle venait toujours frapper pendant qu'elles étaient à leur toilette, ou au moment où elles commençaient quelque chose, pendant qu'elles étaient en train de dîner, de lire, c'était une personne essentiellement portée à l'intrusion et donc il s'agissait avant tout de l'écarter. Les choses n'ont commencé à devenir problématiques qu'à partir du moment où cette expulsion, ce refus, ce rejet de la patiente a pris force de plein exercice, au moment où elles l'ont vraiment vidée.

*p. 61, l. 21*
… — s'accorde avec le procès de défense, voire d'expulsion…

Est-ce donc quelque chose que nous allons voir plus ou moins sur le plan de la projection, d'un mécanisme de défense, que les patientes dont la vie intime s'est déroulée en dehors de l'élément masculin, qui a toujours fait de l'élément masculin un étranger avec lequel elles ne se sont jamais accordées, pour qui le monde est essentiellement féminin, et cette relation avec les personnes de leur sexe, est-ce là quelque chose du type d'une projection dans le besoin, dans la nécessité de rester elles-mêmes, de rester en couple, bref de quelque chose que nous sentons apparenté à cette fixation homosexuelle au sens le plus large du terme, en tant qu'il est la base de ce que nous a dit Freud, des relations sociales qui, dans un monde féminin isolé où vivent ces deux femmes, ont fait qu'elles se trouvent non pas dans la posture de recevoir leurs propres rapports de l'Autre, **que de le dire à l'autre elles-mêmes.** L'injure est-elle le mode de défense qui revient en quelque sorte par réflexion dans cette relation dont nous voyons combien il est compréhensible qu'elle s'étende à partir du moment où elle s'est établie à tous les autres, quels qu'ils soient en tant que tels ? Ceci bien

*p. 61, l. 42*
… dans la posture, non pas de recevoir leurs message de l'autre, mais de le dire elles-mêmes à l'autre.

entendu est concevable, et déjà laisse entendre que c'est bien de, non pas le message reçu sous une forme inversée, mais du propre message du sujet qu'il s'agit. Devons-nous là nous arrêter ? Non certes, il ne suffit pas, car ceci peut en effet nous faire comprendre qu'elle se sente entourée de sentiments hostiles, la question n'est pas là, **la question est la suivante : « truie » a été entendu réellement, dans le réel, le personnage en question a dit : « truie ». C'est la réalité qui parle.**

*p. 62, l. 9*
… la question n'est pas là. L'important est que « truie» ait été entendu réellement, dans le réel. Qui est-ce qui parle ?

**Qui est-ce qui parle ? C'est bien le cas où nous saisissons que c'est dans ce terme que se pose la question,** puisqu'il y a hallucination, c'est la réalité qui parle, ça fait partie des prémisses, nous avons posé la réalité comme ce qui est constitué par une sensation, une perception, il n'y a pas là-dessus d'ambiguïté, elle ne dit pas : « j'ai eu le sentiment qu'il me répondait truie », elle dit : « j'ai dit, je viens de chez le charcutier, et il m'a dit truie ».

Ou bien nous nous contentons de nous dire : voilà, elle est hallucinée d'accord ; ou nous essayons — ce qui peut paraître une entreprise insensée, mais n'est-ce pas le rôle des psychanalystes, jusqu'à présent de s'être livrés à des entreprises insensées ? — nous essayons d'aller un petit peu plus loin, de voir ce ceci veut dire. **Est-ce que d'abord la réalité dans la façon dont nous l'entendons, la réalité des objets, presque quelque chose de réel au sens vulgaire du mot, est-ce que c'est cela ? D'abord qui parle ? Est-ce que avant de nous demander qui parle, nous ne pouvons pas nous demander qui d'habitude parle dans la réalité pour nous ?** Est-ce justement la réalité quand quelqu'un nous parle ? Je crois que l'intérêt des remarques que je vous ai faites la dernière fois sur l'autre et l'Autre, l'autre avec un petit *a* et l'Autre avec un grand A, c'est de vous faire remarquer que si c'est l'Autre qui parle, avec un grand A, l'Autre n'est pas purement et simplement la réalité devant laquelle vous êtes, à savoir l'individu qui articule, l'Autre est au-delà de cette réalité puisque dans la vraie parole, l'Autre c'est ce devant quoi vous vous faites reconnaître, parce que cette parole… mais vous ne pouvez strictement vous en faire reconnaître que parce qu'il est d'abord reconnu, il doit être reconnu pour que vous puissiez vous faire reconnaître. Cette réciprocité, cette dimension supplémentaire qui est nécessaire pour que ce soit un Autre avec qui la parole dont je vous ai donné des exemples typiques, avec qui la parole don-

*p. 62, l. 22*
Et d'abord, est-ce de la réalité des objets, qu'il s'agit ? Qui d'habitude parle dans la réalité pour nous ?

nait le « tu es mon maître », ou « tu es ma femme », comme d'autre part la parole mensongère qui en est, tout en étant le contraire, l'équivalent, suppose précisément ce quelque chose qui est reconnu comme un Autre absolu, quelque chose qui est visé au-delà de tout ce que vous pourrez connaître, quelque chose pour qui la reconnaissance n'a justement à valoir que parce qu'il est au-delà du connu, que parce que c'est en le reconnaissant et dans la reconnaissance que vous l'instituez, non pas comme un élément pur et simple de la réalité, un pion, une marionnette, mais quelque chose qui est irréductible, quelque chose de l'existence duquel comme sujet dépend la valeur même de la parole dans laquelle vous vous faites reconnaître, quelque chose qui naît, que ce soit en disant à quelqu'un « tu es ma femme », vous lui disiez implicitement « je suis ton homme », mais vous lui dites d'abord « tu es ma femme », c'est-à-dire que vous l'instituez dans la position d'être par vous reconnue, moyennant quoi elle pourra vous reconnaître.

Cette parole est donc toujours un au-delà du langage, même à travers le discours, et les choses sont tellement vraies qu'à partir d'un tel engagement, comme d'ailleurs à partir de n'importe quelle autre parole, fut-ce un mensonge, tout le discours qui va suivre, et là j'entends discours y compris des actes, des démarches, un acte de contorsion, qui dès lors prendront en effet la marionnette, mais la première de celles qui seront prises dans le jeu c'est vous-même, et à partir d'une parole, c'est à partir d'une parole que s'institue ce jeu, en tout comparable à ce qui se passe dans *Alice au Pays des Merveilles,* quand serviteurs et autres personnages de la Cour de la Reine se mettent à jouer aux cartes en s'habillant de ces cartes, et en devenant eux-mêmes le roi de cœur, la dame de pique et le valet de carreau, vous êtes engagés à partir d'une parole non pas simplement à la soutenir ou à la renier, ou la récuser, ou à la réfuter, ou à la confirmer par votre discours, mais la plupart du temps à faire toutes sortes de choses qui soient dans la règle du jeu, et quand bien même la Reine changerait à tout moment la règle, que ça ne changerait en rien la question, c'est à savoir qu'une fois introduit dans le jeu des symboles, vous êtes tout de même toujours forcés de vous comporter selon une certaine règle. En d'autres termes, chacun sait que quand une marionnette parle, ce n'est pas elle qui parle, c'est quelqu'un qui parle derrière. La question est de savoir quelle est la fonction du personnage ren-

contré en cette occasion, et ce que nous pouvons dire pour le sujet, c'est qu'il est, lui, manifestement quelque chose de réel qui parle, et c'est cela qui est intéressant, elle ne dit pas que c'est quelqu'un derrière elle qui parle, elle en reçoit sa propre parole, non pas inversée, mais sa propre parole dans l'autre qui est elle-même, son reflet dans le miroir, son semblable, sans même discuter la question. « Truie » est donnée du tac au tac, et on ne sait pas quel est le premier tac **avec le « je viens de chez le charcutier ».**

*p. 63, l. 30*
« Truie » est donné du tac au tac, et on ne sait plus quel est le premier tac.

La parole s'exprime dans le réel, elle s'exprime dans la marionnette, l'Autre dont il s'agit, dans cette situation n'est pas au-delà du partenaire, il est au-delà du sujet lui-même, et c'est cela qui est le signe, la structure de l'allusion, elle s'indique elle-même dans un au-delà de ce qu'elle dit. En d'autres termes, si nous plaçons dans un schéma le jeu des quatre qu'implique ce que je vous ai dit la dernière fois, le S, le A, le petit *a*, le petit *a'*, le petit *a* c'est le monsieur qu'elle rencontre dans le couloir, il n'y a pas de grand A, il y a quelque chose qui va de *a* à *a'*, *a'* c'est ce qui dit « je viens de chez le charcutier », et de qui dit-on « je viens de chez le charcutier » ? de S. Petit *a* lui dit « truie », *a'* la personne qui nous parle et qui a parlé en tant que délirante, reçoit sans aucun doute son propre message de quelque part sous une forme inversée, elle le reçoit du petit autre, et ce qu'elle dit concerne l'au-delà qu'elle est elle-même en tant que sujet, et dont par définition, simplement parce qu'elle est sujet humain, elle ne peut parler que par allusion, il n'y a qu'un seul moyen de parler de ce S, de ce sujet que nous sommes radicalement, c'est soit de s'adresser vraiment à l'Autre grand A et d'en recevoir le message qui vous concerne sous une forme inversée, soit, autre moyen, d'indiquer sa direction, son existence sous la forme de l'allusion. C'est en cela qu'elle est proprement une paranoïaque, le cycle pour elle comporte une exclusion de ce grand Autre, le circuit se ferme sur les deux petits autres qui sont la marionnette en face d'elle qui parle, et dans laquelle résonne son message à elle, et elle-même qui, comme moi, est toujours un autre et qui parle par allusion. C'est même cela qui est important, elle en parle tellement bien par allusion qu'elle ne sait pas ce qu'elle en dit, car en fin de compte, si nous regardons les choses de près, que dit-elle ? Elle dit : « je viens de chez le charcutier », qui vient de chez le charcutier ? un cochon découpé, elle ne sait pas qu'elle

le dit, mais le dit quand même. Cet autre à qui elle parle, elle lui dit d'elle-même : « moi la truie, je viens de chez le charcutier », « je suis déjà disjointe, corps morcelé, *membra disjecta,* délirante, de sorte que mon monde s'en va en morceaux, comme moi-même », c'est cela qu'elle lui dit, et en effet cette façon déjà de s'exprimer si compréhensible qu'elle nous paraisse, quand même le moins qu'on puisse dire, est un tout petit peu drôle.

Vous croyez que c'est tout ce qu'on peut en tirer, non. Il y a encore autre chose, il y a quelque chose dans l'ordre d'une certaine temporalité, d'une certaine succession des temps, il est tout à fait clair dans les propos de la patiente, qu'on ne sait pas qui a parlé le premier, selon toute apparence ce n'est pas notre patiente, ou tout au moins ça ne l'est pas forcément, en tout cas nous n'en saurons jamais rien, nous n'allons pas chronométrer les paroles déréelles avec une articulation, mais je vous fais remarquer que, si le développement que je viens de faire est correct, si la parole du sujet est bel et bien dans l'ordre, le moins que nous puissions dire, c'est que l'allocution, à savoir le « Je viens de chez le charcutier », présuppose la réponse « truie », **justement parce que la réponse est l'allocution (avec l') c'est-à-dire ce que vraiment la patiente dit.**

*p. 64, l. 29*
… le « Je viens de chez le charcutier », présuppose la réponse « Truie ».

**J'ai fait remarquer qu'il y a quelque chose de tout à fait différent de ce qui se passe dans la parole vraie, dans le « tu es ma femme » ou le « tu es mon maître »,** où tout au contraire l'allocution est la réponse, ce qui répond à la parole c'est en effet cette consécration de l'autre comme ma femme, ou comme mon maître, et donc ici la réponse, contrairement à l'autre cas, présuppose l'allocution.

Voilà donc la situation dans le cas du sujet et de la parole délirante, l'Autre est exclu véritablement, il n'y a pas de vérité derrière cette parole délirante **en tant que telle, et reçue de lui,** aussi bien d'ailleurs il y en a si peu que le sujet lui-même n'y met aucune vérité, il est vis-à-vis de ce phénomène dans la perplexité, du phénomène brut en fin de compte, et il faut longtemps pour qu'il essaie autour de cela de reconstituer un ordre que nous appellerons l'ordre délirant, il le restitue non pas comme on le croit par déduction et construction, mais d'une façon dont nous verrons ultérieurement qu'elle ne doit pas être sans rapport avec le phénomène primitif lui-même.

*p. 64, l. 33*
Dans la parole délirante […] il n'y a pas de vérité derrière…

L'Autre donc est exclu véritablement, et ce qui concerne le

*p. 65, l. 3*
… des bonshommes « foutus », ou « bâclés à la six-quatre-deux ». Le petit autre présente en effet un caractère irréel, tendant à l'irréel.

sujet est dit par l'autre réellement, mais par quel autre ? Par le petit autre, par une ombre d'autre, comme s'exprimera le sujet, notre Schreber, par exemple quand il nous dira que tous ses partenaires depuis quelque temps, tous les êtres humains qu'il rencontre sont des bonshommes « foutus à la six-quatre-deux ». **Marquons bien aussi cette espèce de caractère irréel tendant à l'irréel, que ce petit autre des ombres donne, mais ce n'est pas tout de même dans le texte.** Donc des hommes bâclés à la six-quatre-deux, je ne suis pas encore capable de vous donner une traduction valable complètement, il y a des résonances en allemand que j'ai essayé de vous donner dans le « foutu ». Mais alors nous allons peut-être nous apercevoir ici de quelque chose, c'est qu'après nous être intéressés à la parole, nous allons maintenant nous intéresser au langage. Il apparaît clairement que la répartition triple du symbolique, de l'imaginaire et du réel s'applique justement au langage, car le soin qu'il prend d'éliminer l'articulation motrice de son analyse du langage, montre bien qu'il en distingue l'autonomie, et que le langage réel c'est le discours concret, parce que le langage ça parle, et c'est sûrement dans une relation qui est de l'autre, celle du symbolique et de l'imaginaire, que se trouve la distinction des deux autres termes dans lesquels il articule la structure du langage, c'est-à-dire le signifiant, il faut entendre le matériel signifiant tel qu'il est. Et je vous dis au passage que si vous n'y voyez pas bel et bien de matériel signifiant comme quelque chose dont je vous dis toujours ce que c'est, c'est-à-dire le matériel signifiant est là sur la table, dans ces livres, il est là, vous n'y pouvez rien et vous n'y pouvez rien comprendre, et les langues artificielles sont toujours faites en essayant de se relier sur la signification. Comme je le disais récemment à quelqu'un qui me rappelait les formes de déduction qui règlent l'espéranto, quand on connaît bœuf, on peut déduire vache génisse, veau, et tout ce qu'on voudra, et je lui répondais : « Demandez donc comment on dit "mort aux vaches" en espéranto, ça doit se déduire de "vive le roi" ». Et ceci seul suffit à réfuter l'existence des langues artificielles qui ont pour propriété de morceler la signification, c'est pour cela qu'elles sont stupides et généralement inutilisées.

Donc il y a le signifiant, le symbolique, c'est le matériel et puis il y a la signification, laquelle renvoie toujours à la signification, et bien entendu, le signifiant peut être pris là-dedans à

partir du moment où vous lui donnez une signification, que vous créez un autre signifiant en tant que signifiant quelque chose dans cette fonction de signification. C'est pour cela qu'on peut parler du langage, mais la partition signifiant-signifié se reproduira toujours : que la signification d'autre part soit de la nature de l'imaginaire, ce n'est pas douteux, car en fin de compte elle est comme l'imaginaire, toujours évanescente, elle est strictement liée comme on dit à ce qui vous intéresse, c'est-à-dire à ce en quoi vous êtes pris, et que vous sauriez que la faim et que l'amour c'est la même chose, vous seriez comme tous les animaux véritablement motivés, mais ce qui, grâce à l'existence du signifiant vous entraîne beaucoup plus loin, c'est toujours votre petite signification personnelle, à la fois d'une généricité absolument désespérante, humaine, trop humaine qui vous entraîne. Seulement comme il y a ce sacré système du signifiant dont vous n'avez pas encore pu comprendre, ni comment il est là, ni comment il existe, ni à quoi il sert, ni à quoi il vous mène, c'est par lui que vous êtes amenés. **Que se passe-t-il ? Nous avons plusieurs remarques à faire dans cette distinction essentielle.**

*p. 66, l. 6*
… c'est par lui que vous êtes emmené.

**D'abord il y a une modification qui se produit dans le signifiant : le signifiant présente des espèces de phénomènes du type de précipitation, alourdissement subit de certains de ses éléments, qui justement donnent le poids, la force d'inertie qui prennent de façon surprenante dans le système des structures, dans l'ensemble synchronique de la langue en tant que donnée.** Quoi qu'il fasse quand il parle, le sujet a à sa disposition l'ensemble du matériel de la langue, et c'est à partir de là que se forme le discours concret, il y a d'abord un ensemble synchronique qui est la langue en tant que système simultané des groupes d'opposition structurés qui la constituent, et puis il y a ce qui se passe diachroniquement dans le temps qui est le discours. On ne peut pas ne pas mettre le discours dans un certain sens du temps et dans un sens qui est défini d'une façon linéaire, nous dit M. de Saussure. Je lui laisse la responsabilité de cette affirmation, non pas que je la crois fausse, car c'est fondamentalement vrai, il n'y a pas de discours sans un certain ordre temporel et par conséquent sans une certaine succession concrète, même si elle est virtuelle. Il est bien certain que si je lis cette page en commençant par le bas et en remontant à l'envers, ça ne fera pas la même chose que si je lis

90 *p. 66, l. 21*
… une très grave confusion.

dans le bon sens, et dans certains cas ça peut engendrer une très grave confusion : **je suis le fils de mon père et dire en même temps mon père est mon fils, ça n'a pas le même sens, il suffit de renverser la phrase,** ce n'est pas tout à fait exact que ce soit une simple ligne, nous dirions que c'est plus probablement une portée, mais il y a des lignes. Diachroniquement donc c'est dans ce diachronisme que s'installe le discours : ce signifiant comme existant synchroniquement le voilà déjà suffisamment caractérisé dans le parler délirant par quelque chose qu'il faut noter, à savoir que certains de ces éléments s'isolent, prennent une valeur, se chargent de signification, mais une signification tout court, qui caractérise avant tout le sens, le poids particulier que prend le mot comme par exemple *Nervenanhang* [adjonction de nerfs], dans ce cas ce mot est lui-même un mot de la langue fondamentale, c'est-à-dire que le sujet, Schreber, distingue parfaitement les mots qui lui sont venus d'une façon inspirée précisément par la voie des *Nervenanhang,* et qui sont des mots qui lui sont venus et qui lui ont été répétés dans leur signification élective qu'il ne comprend pas toujours bien : assassinat d'âme par exemple est pour lui problématique, mais il sait que ça a un sens particulier, et en quelque sorte le livre en est fleuri, parsemé, mais il en parle dans un discours qui est bien le nôtre, c'est-à-dire que est quelque chose d'aussi cohérent que bien des systèmes philosophiques, par rapport à ce qui se passe de notre temps où nous voyons perpétuellement tout d'un coup un monsieur se piquer au détour d'un chemin d'une tarentule qui lui fait apercevoir le Bovarysme et aussi bien la durée comme étant tout d'un coup la clé du monde, et qui se met à reconstruire le monde entier autour d'une notion alors qu'on ne sait pas pourquoi c'est celle-là qu'il a choisie et qu'il a été ramasser. Je ne vois pas que le système de Schreber soit d'une moindre valeur que celle de ces philosophes dont je viens de vous profiler le thème général, je dirai même que, comme vous le verrez certainement, il y a quelquefois plus à apprendre dans le texte de Schreber, car il va extrêmement loin et ce qui en fin de compte apparaît dans Freud au moment où il termine son développement, c'est au fond que ce type a écrit des choses tout à fait épatantes, cela ressemble à ce que j'ai écrit dit Freud.

Ce livre, qui est écrit dans un discours qui est le discours commun, nous signale les mots qui ont pris ce poids **dont on**

**peut dire que déjà il dissocie, il rompt l'ensemble du système signifiant comme tel ;** nous appellerons cela érotisation, et nous éviterons les explications trop simples. **Il s'agit d'analyser ce qui se passe :** le signifiant est chargé de quelque chose et le sujet s'en aperçoit très bien, il y a même un moment où Schreber emploie pour définir les diverses forces articulées du monde auquel il a affaire, le terme instance, lui aussi a ses petites instances et il dit cela, « instance c'est de moi, ce ne sont pas les autres qui me l'ont dit, c'est mon discours ordinaire ».

*p. 67, l. 9*
Ce livre, écrit donc dans le discours commun, signale les mots qui ont pris pour le sujet ce poids si particulier.

*p. 67, l. 10*
Nous appellerons cela érotisation, et nous éviterons les explications trop simples.

*p. 67, l. 15*
… « c'est mon discours ordinaire ».

*p. 67, l. 16*
… au niveau de la signification ?

**La parole la voilà au niveau du signifiant ;** ce qui se passe au niveau de la signification, **vous êtes justement en train de voir aussi ce qui se passe incontestablement et qui se situe au niveau du rêve** comme une injure et c'est toujours une rupture du système du langage, le mot d'amour aussi. De toute façon que « truie » soit chargé de sens obscur, ce qui est probable, ou qu'il ne le soit pas, nous avons déjà l'indication de cette dissociation, la signification comme toute signification qui se respecte, renvoie à une autre signification, c'est même cela qui caractérise dans le cas du sujet, l'allusion : elle a dit « je viens de chez le charcutier », elle nous indique que ça renvoie à une autre signification, naturellement ça oblique un peu, c'est-à-dire qu'elle préfère que ce soit moi qui comprenne — méfiez-vous toujours des gens qui vous diront : vous comprenez, c'est toujours pour vous envoyer ailleurs que là où il s'agit d'aller, là aussi elle le fait, elle m'indique, vous comprenez bien — ça veut dire qu'elle-même n'en est pas très sûre et que sa signification renvoie, non pas tellement à un système de signification qui soit continu, accordable, mais à la signification en tant qu'ineffable, à la signification de sa réalité, à elle, foncière, et comme je vous l'ai dit à son morcelage personnel. **Et puis il y a le réel bel et bien de l'articulation,** et c'est cela la muscade en tant qu'elle est passée dans l'autre. Ce qui est important de voir c'est en quoi la parole réelle, j'entends la parole en tant qu'articulée, apparaît en un autre point du champ et en un point qui n'est pas n'importe lequel, qui est l'autre, la marionnette en tant qu'élément du monde extérieur.

*p. 67, l. 32*
… il y a le réel, l'articulation, bel et bien réelle…

Je crois que je vais vous laisser là aujourd'hui, je pensais pousser plus loin ce discours, et je ne dis pas qu'il fasse ainsi un système clos, mais je ne veux pas vous renvoyer trop tard.

Cette analyse de structure a une fin : c'est de vous montrer, de vous amorcer ce dans quoi j'entrerai la prochaine fois, c'est à

savoir que la parole en tant qu'elle est le médium du sujet, du grand S, qui est toujours ce qui est pour nous le problème et dont l'analyse nous avertit qu'elle n'est pas ce qu'un vain peuple pense, c'est-à-dire qu'il y a la personne réelle qui est devant vous en tant qu'elle tient de la place, en tant qu'à la rigueur vous pouvez en mettre dix dans votre bureau et que vous ne pouvez pas en mettre cent cinquante, il y a cela dans la présence d'un être humain, ça tient de la place, et puis il y a ce que vous voyez qui n'est pas n'importe quoi qui est quelque chose qui manifestement vous captive et qui est capable de vous faire tout d'un coup vous faire vous jeter à son cou — acte inconsidéré qui est de l'ordre de l'imaginaire et puis il y *a'* autre chose, l'Autre dont nous parlions qui est aussi bien le sujet qui n'est pas ce que vous croyez, ce n'est pas le reflet de ce que vous voyez en face de vous, ce n'est pas purement et simplement ce qui se produit en tant que vous vous voyez vous voir. Si ce n'est pas vrai cela veut dire que Freud n'a jamais rien dit de vrai, car l'inconscient veut dire cela.

*p. 67, l. 16*
… car l'inconscient veut dire cela.

**Il s'agit avec cette parole de voir ce qui se passe dans ce rapport** du grand S au grand A, ce dont il s'agit pour nous c'est de voir où, dans tout cela, se situe la réalité, mais pour le savoir il faut que nous parlions de ce qui est le matériel. Il y a le sujet, et puis il y a le *a*, l'autre de l'altérité ; dans cette altérité il y a plusieurs altérités possibles. Nous allons voir comment va se manifester cette altérité dans un délire complet comme celui de Schreber. Je vous indique déjà que là, l'autre de l'altérité en tant que correspondant à cet S, c'est-à-dire à ce grand Autre, est quelque part, il y a dans cette altérité des Autres qui sont des sujets, mais qui ne sont pas connus de nous, et dans cette altérité il y a d'abord la base, l'ordre du monde, le jour et la nuit, le soleil et la lune, les choses qui reviennent toujours à la même place, ce que Schreber appelle l'ordre naturel du monde, on ne peut pas marcher sans cela. Il y a une altérité qui est de la nature du symbolique, c'est l'autre auquel on s'adresse au-delà de ce qu'on voit, et puis dans le milieu il y a les objets, nous avions les trois dans la parole : signifiant, signification et discours [réel] concret, et puis nous avons au niveau du S quelque chose qui est au niveau de l'imaginaire, le moi et le corps morcelé ou pas, mais plutôt morcelé.

Si vous prenez ce petit tableau général, nous verrons la prochaine fois et nous essaierons de comprendre ce qui se passe

chez Schreber, le délirant parvenu à l'épanouissement complet le délirant parfaitement adapté en fin de compte, car c'est cela qui caractérise le cas Schreber, il n'a jamais cessé de « débloquer à plein tuyau » mais quand même il s'était si bien adapté que le directeur de la maison de santé disait : « il est tellement gentil ». Nous avons la chance d'avoir là un homme qui nous communique tout le système, et à un moment où il est arrivé à son plein épanouissement. Avant de nous demander comment il y est entré, avant de faire l'histoire de la « phase prépsychotique », avant de nous demander les choses dans le sens du développement, nous allons rendre les choses telles qu'elles nous sont données, et il y a bien quelques raisons pour cela, telles qu'elles nous sont données dans l'observation de Freud qui n'a jamais eu que le livre, **il n'a jamais vu le patient :** nous allons partir comme on le dit toujours, ce qui est la source d'inexplicables confusions, d'une idée de la genèse, nous en arriverons peut-être ensuite à prendre le texte, le premier, le deuxième chapitre du délire de Schreber. Nous allons tâcher à l'intérieur de cela de voir ce qui se passe, de voir comment l'affaire est pleinement développée : vous verrez comment se modifient les différents éléments d'un système construit en fonction des coordonnées du langage, ce qui est quand même légitime quand il s'agit de quelque chose qui ne nous est donné que par un livre : c'est peut-être ce qui nous permettra de reconstituer efficacement la dynamique du cas, mais pour commencer, partons de la dialectique.

*p. 67, l. 16*
… qui n'a jamais vu le patient.

# Leçon V



*14 décembre 1955*

L'autre jour nous avons eu un malade grave, cas clinique que je n'ai certainement pas choisi, mais qui était extrêmement intéressant parce qu'il faisait en quelque sorte jouer à ciel ouvert la relation d'inconscient dans sa difficulté d'arriver à passer dans le discours analytique : il le faisait jouer à ciel ouvert parce qu'en raison de circonstances exceptionnelles, tout ce qui chez un autre sujet comparable eut pu passer dans le mécanisme du refoulement, se trouvait chez lui supporté par un autre langage, un langage de portée assez réduite qu'on appelle dialecte, nommément le dialecte corse, avait fonctionné pour lui dans des conditions extrêmement particulières, en forçant si on peut dire la fonction de particularisation propre au dialecte, à savoir qu'il avait vécu depuis son enfance à Paris, enfant unique avec un père et une mère, personnages extraordinairement refermés sur leurs lois propres, il avait vécu avec ces deux personnages parentaux, enfermé dans un usage exclusif du dialecte corse.

Il s'était passé des choses assez extraordinaires entre ces deux personnages parentaux, à savoir perpétuellement des manifestations ambivalentes de leur extrême attachement et de la crainte de voir pénétrer la femme que l'on appelle l'objet étranger, ces querelles se poursuivaient à ciel ouvert, c'est-à-dire le plongeant de la façon la plus directe dans l'intimité conjugale de ses parents, mais tout cela s'était passé dans le dialecte corse ; rien ne se concevait de ce qui se passait à la maison, sinon en dialecte corse, il y avait deux mondes : le monde de l'élite, celui du dialecte corse, **et puis ce qui se passait en**

*p. 71, l. 20*
… et puis ce qui se passait au dehors.

**dehors qui était un autre registre ;** et la séparation entre les deux était maintenant encore présente dans la vie du sujet de la façon dont il nous a raconté la différence de ses relations au monde, entre le moment où il était en face d'elle et le moment où il se promenait dans la rue.

Qu'en résultait-il ? C'est là le cas le plus démonstratif, il en résultait deux choses : une chose qui était apparente dans l'interrogatoire, la difficulté que le sujet avait à réévoquer quoi que ce soit dans l'ancien registre, c'est-à-dire purement et simplement à l'exprimer dans le dialecte de son enfance, c'était toujours le seul qu'il parlait avec sa mère, donc il nous l'a exprimé dans toute la mesure où vous me parliez : « je ne peux pas le sortir », c'était bien à savoir ce que je lui demandais, de s'exprimer dans le dialecte corse, de me répéter les propos qu'il avait pu échanger avec son père. Mais d'autre part on voyait chez lui une névrose, nous avions **les traces d'un comportement qui laissait voir** le mécanisme qu'on peut dire à proprement parler, régressif — terme que j'emploie toujours avec prudence —, on voyait comment d'une certaine façon de pratiquer sa génitalité qui était très singulière, c'était sur le plan imaginatif, venait là aussi d'une façon très visible à une sorte d'activité régressive des fonctions excrémentielles. Mais d'autre part, tout ce qui était de l'ordre du contenu habituellement refoulé, c'est-à-dire exprimé par l'intermédiaire des symptômes de la névrose, était là parfaitement présent et je n'avais aucune peine, il s'exprimait d'autant plus facilement que **c'était supporté par l'autre langage.**

*p. 72, l. 5*
… les traces d'un comportement qui laissait deviner…

*p. 72, l. 14*
… c'était supporté par le langage des autres.

J'ai fait cette comparaison de l'exercice d'une censure sur un journal, non seulement d'un tirage extrêmement limité, mais dans une langue, un dialecte qui ne serait compréhensible qu'à un nombre archiminime de personnes ; la fonction du langage comme telle, c'est-à-dire l'intervention du discours commun, l'établissement du discours commun, je dirais presque du discours public, **chez le sujet** est un facteur important pour la fonction propre du mécanisme de refoulement qui en soi-même est quelque chose qui relève de l'impossibilité d'accorder **un certain passé de la parole du sujet, lié à une certaine fonction dont la primaire, la parole liée au monde propre de ses relations infantiles, comme Freud l'a souligné, et qui de ce fait ne peuvent passer dans le discours commun, continue pourtant à fonctionner dans le champ de la recon-**

*p. 72, l. 19*
… du discours public.

*p. 72, l. 20*
… relève en soi de l'impossibilité d'accorder au discours un certain passé de la parole du sujet, lié comme freud l'a souligné, au monde propre de ses relations infantiles.

**naissance,** continue à fonctionner comme parole dans cette langue primitive **distincte qui est déjà donnée là au sujet,** par distinction de son dialecte corse dans lequel il pouvait dire les choses les plus extraordinaires, c'est-à-dire à son père : « si tu ne t'en vas pas, je vais te foutre dans le mal », toutes les choses qui auraient été les mêmes choses à dire chez un sujet névrosé ayant dû construire la névrose de façon différente, étaient là, visibles, pourvu qu'il les eût dans le registre de son autre langage qui était la langue non seulement dialectale, mais interfamiliale.

*p. 72, l. 22*
… au monde propre de ses relations infantiles.

*p. 72, l. 23*
… la langue primitive. Or pour ce sujet…

Qu'est-ce que le refoulement pour le névrosé ? C'est qu'il fabrique cette autre langue avec ses symptômes, c'est-à-dire si c'est un hystérique, un obsessionnel, avec la dialectique imaginaire de lui et de l'autre. Vous voyez donc que le symptôme névrotique dans sa construction joue le rôle de la langue qui permet d'exprimer le refoulement, c'est bien ce qui nous fait toucher du doigt que le refoulement et le retour du refoulé sont une seule et même chose, l'endroit et l'envers d'un seul et même processus.

Ceci n'est pas complètement étranger à notre problème, puisque vous le savez du point où nous étions parvenus, quelle va être notre méthode à propos du président Schreber, **c'est bien de voir dans un discours qui n'est pas sans participer du discours commun, puisque comme vous allez le voir aujourd'hui,** c'est dans le discours commun qu'il s'exprime pour nous expliquer ce qui lui est arrivé, et ce qui dure encore, **d'un mode de relations au monde que nous considérons comme réel, et comprenez bien qu'il s'agit de voir l'analyse dans son discours même, en tant qu'il témoigne de transformations qui sont sans aucun doute de la réalité, comme nous disons, d'une réalité qui non seulement en lui témoigne, mais c'est à travers son témoignage et dans la structure réelle,** ce témoignage donnant bien entendu des modifications de la structure, une attestation où le verbal est dominant, puisque c'est **par l'intermédiaire de ce témoignage écrit du sujet que nous en avons la preuve.**

*p. 73, l. 1*
… à propos du président Schreber ?

*p. 73, l. 3*
… qui durait encore lors de la rédaction de son ouvrage.

*p. 73, l. 4*
… de son ouvrage. Ce témoignage…

*p. 73, l. 6*
… C'est par l'intermédiaire de ce témoignage écrit du sujet que nous en avons la preuve.

**C'est à partir du moment où nous connaissons l'importance, dans la structuration des symptômes psychonévrotiques, de la parole,** que nous avançons en procédant méthodiquement : nous ne disons pas que la psychose a la même étiologie que la névrose, nous ne disons pas même qu'elle est

Procédons méthodiquement C'est à partir du moment où nous connaissons l'importance, dans la structuration des symptômes psychonévrotiques, que nous avançons dans l'analyse de ce territoire, la psychose.

comme la névrose un pur et simple fait de langage, loin de là, mais nous savons que la psychose dans le mode de ce qu'elle peut exprimer dans le discours, est très féconde, nous en avons une preuve dans ce morceau que nous lègue le président Schreber, et que, promue à notre attention, à l'attention quasiment fascinée de Freud aussi, et sur la base de ces témoignages par une analyse interne il nous montre ce monde structuré. **Nous nous demandons jusqu'où nous pourrons aller dans le discours du sujet,** et ce qui nous permettra de définir, d'approcher les mécanismes constituants de la psychose. Entendez bien qu'il faudra **à tout instant que vous vous mainteniez dans une démarche de pas à pas méthodique, que vous ne sautiez pas à tout instant les reliefs,** en voyant d'une façon superficielle l'analogie avec un mécanisme de la névrose, **combien je vous en donnerai des exemples ! Ceci est finalement fait dans la littérature,** spécialement sous la plume d'un auteur, Katan, qui s'est tout spécialement intéressé au cas Schreber ; il est tenu pour acquis que c'est en quelque sorte dans la lutte contre la masturbation menaçante provoquée par les investissements érotiques et homosexuels, qui serait manifestée entre Schreber et le personnage qui a formé le prototype et en même temps, le noyau de son système persécutif, à savoir le professeur Flechsig, **que c'est là que serait le point central de la lutte dans laquelle le président Schreber aurait, non seulement engagé toutes ses forces, tous ses investissements, mais même aurait été jusqu'à subvertir la réalité,** c'est-à-dire après une courte période de crépuscule du monde, aurait été jusqu'à reconstruire un monde nouveau irréel dans lequel il n'aurait pas eu à céder à cette masturbation considérée comme tellement menaçante — est-ce que chacun ne sent pas que le mécanisme de lutte de cette espèce, si elle s'exerce à un certain point d'articulation dans les névroses, est quelque chose dont les résultats seraient là, vraiment tout à fait disproportionnés.

S'il n'apparaît pas au contraire que quand le président Schreber nous donne le récit fort clair des antécédents, des phases premières de sa psychose quand il nous donne l'attestation que entre la première poussée psychotique, la phase prépsychotique, non sans un certain fondement, et l'établissement progressif de la phase psychotique au milieu de laquelle, à l'apogée de stabilisation de laquelle il a écrit son ouvrage, il y a un fan-

*p. 73, l. 20*
… monde était structuré. C'est ainsi que nous procéderons, à partir du discours du sujet…

*p. 73, l. 23*
Entendez bien qu'il faudra aller méthodiquement, pas à pas, ne pas sauter les reliefs…

*p. 73, l. 25*
… mécanisme de la névrose…

*p. 73, l. 26*
Bref, ne rien faire de ce qui est si souvent fait dans la littérature.

*p. 73, l. 33*
… le professeur Flechsig. C'est ce qui aurait conduit le président Schreber à aller jusqu'à subvertir la réalité…

tasme qui s'exprime : ce serait une belle chose, dit-il, pensée qui le surprend, **dont il souligne le caractère d'indignation en même temps avec lequel cette pensée est accueillie,** « ce serait une belle chose que d'être une femme subissant l'accouplement », il devrait être vraiment beau d'être une femme qui subirait l'accouplement.

*p. 74, l. 10*
Cette pensée qui le surprend, il en souligne le caractère d'imagination, en même temps qu'il précise l'avoir accueillie avec indignation.

*p. 74, l. 12*
… indignation. Il y a là une sorte de conflit moral.

**Est-ce que nous n'avons pas le sentiment qu'il y a là une sorte de conflit moral ?** Nous nous trouvons en face de phénomènes **qui sont trop oubliés dans la psychanalyse depuis quelques temps,** parce qu'on n'emploie plus jamais le terme, alors on ne sait plus non plus classer les choses, c'est un phénomène de l'ordre de ce que Freud fait intervenir dans la dynamique du rêve et qui a tellement d'importance dans la *Traumdeutung,* qui s'appelle un phénomène préconscient. **Bien loin de distinguer cela d'un conflit d'entre l'*id* et l'*ego*, on a beaucoup plus le sentiment qu'il s'agit de quelque chose avec lequel on part au moins de l'*ego*.** L'accent qui est mis : « il serait beau… », a bien le caractère de pensée séduisante, et que l'*ego* est loin de méconnaître.

*p. 74, l. 13*
… en présence d'un phénomène…

*p. 74, l. 18*
On a bien le sentiment que ça part du moi.

Dans la *Traumdeutung,* dans un passage que je vous lirai et qui est situé au niveau de la critique des rêves de châtiment, Freud admet très précisément que puissent intervenir au même niveau, où interviennent dans le rêve, les désirs de l'inconscient, il admet que **dans une sorte bien définie, bien limitée, beaucoup plus rare que ces rêves qu'on appelle rêves de châtiment,** nous ayons affaire à un autre mécanisme. D'une façon générale : « Le mécanisme de formation devient bien plus transparent lorsqu'on substitue à l'opposition du conscient et de l'inconscient, celle du moi et du refoulé ». C'est écrit au moment de la *Traumdeutung,* au moment où la notion du moi n'est pas encore doctrinée, mais vous voyez pourtant qu'elle est déjà présente dans l'esprit de Freud.

*p. 74, l. 21*
Dans ce passage de la *Traumdeutung* consacré aux rêves de châtiment…

« Notons ici seulement que les rêves de châtiment ne sont pas nécessairement liés à la persistance de rêves pénibles, ils naissent au contraire le plus souvent, semble-t-il, lorsque ces rêves du jour sont de nature apaisante, mais expriment des satisfactions intérieures. Toutes ces pensées interdites sont remplacées dans le contenu manifeste du rêve par leur contraire, le caractère essentiel des rêves de châtiment me parait donc être le suivant : ce qui les produit n'est pas un désir inconscient survenu du refoulé, mais un désir de sens contraire se réalisant contre celui-

ci, désir de châtiment qui bien qu'inconscient, plus exactement préconscient, appartient au moi. »

Je pense que tous ceux qui suivent la voie où je vous mène peu à peu, en attirant votre attention sur le mécanisme distinct qui émerge à tout instant dans le discours de Freud, distinguent cela de la *Verneinung* ; vous retrouvez là, une fois de plus, que c'est dans le sens de la distinction entre quelque chose qui a été symbolisé, et quelque chose qui ne l'a pas été, que nous sommes amenés à propos de l'incidence qui révèle la possibilité de l'apparition tout au début de la maladie dans l'*ego*, et d'une façon, je le répète, non conflictuelle, à savoir qu'« il serait beau d'être une femme subissant l'accouplement », révèle cette première émergence de quelque chose bel et bien dans le moi. Quelle est la relation de cela avec le développement d'un délire qui va très précisément aboutir à faire concevoir au président Schreber lui-même que l'homme serait, si l'on peut dire, la femme permanente de Dieu, car c'est là que va s'épanouir en fin de compte le délire parvenu à son degré d'achèvement.

*p. 75, l. 3*
… « une femme subissant l'accouplement », avec la conception où s'épanouira le délire parvenu à son degré d'achèvement, à savoir que l'homme doit être la femme permanente de Dieu ?

A rapprocher ces deux formes, cette première apparition de la pensée qui a traversé Schreber dans le premier intervalle sain apparemment à ce moment-là, de son processus, approchement de cela et de l'état terminal, l'établissement d'un délire qui le motive et le situe en face d'un personnage tout-puissant et avec lequel il a ses relations érotiques permanentes, comme un être complètement féminisé, **peut se concevoir comme étant réellement, je dirais psychiquement, autant que son discours peut l'exprimer, une femme, c'est ce qu'il dit. Je dirais que la relation n'est pas trop simple pour que nous la voyions bien, néanmoins elle n'est pas pour autant résolue ; il est clair qu'une pensée fugitive, l'entre vision de quelque chose qui sans aucun doute, légitimement nous apparaît comme devoir révéler quelque chose qui mérite que nous nous arrêtions aux stades, aux étapes, aux crises qui peuvent faire passer une pensée aussi fugitive à l'établissement d'un discours et d'une conduite aussi délirante qu'est la sienne. Mais c'est dans ce sens que se pose la question, dans le sens de l'analyse de mécanismes qui ne sont pas, tout au moins il n'est pas dit à l'avance qu'ils soient homogènes** aux mécanismes auxquels nous avons affaire habituellement dans les névroses, à savoir proprement le mécanisme du refoule-

*p. 75, l. 10*
… un être complètement féminisé, une femme…

*p. 75, l. 10*
… une femme, c'est ce qu'il dit. La pensée du début nous apparaît légitimement comme l'entre-vision du thème final. Mais nous ne devons pas pour autant négliger les étapes, les crises qui l'on fait passer d'une pensée aussi fugitive à une conduite, un discours aussi fermement délirants que les siens.

*p. 75, l. 15*
Il n'est pas dit à l'avance que les mécanismes en cause soient homogènes…

ment, c'est-à-dire qu'il est lui-même tout entier structuré comme un phénomène de langage.

Ce que je suis en train de vous faire entrevoir, c'est que nous nous trouvons là, **à propos du paranoïaque, du psychotique qu'est Schreber,** devant la question qui est peut-être que domine dans le mécanisme de la psychose un autre mécanisme proprement imaginaire, celui qui va de cette première entrevision d'une identification de lui-même, d'une première capture de lui-même dans l'image féminine, jusqu'à l'épanouissement de tout un système du monde vraiment identique à cette imagination d'identification féminine. Bien, **dans quelle direction se pose notre question, nous n'avons aucun moyen, sauf hypothétique, de la résoudre, sauf si nous pouvons en saisir manifestement les traces dans le seul élément que nous possédions,** dans le document lui-même, dans le discours du sujet ; c'est pourquoi la dernière fois je vous ai introduits à ce qui doit **au premier plan poser des termes, des fondements, des lignes directrices,** l'orientation de notre investigation, à savoir la structure du discours lui-même, c'est pourquoi la dernière fois j'ai commencé à distinguer les trois sphères de la parole comme telle, et vous vous rappelez combien nous pouvons, à l'intérieur du phénomène lui-même de la parole, intégrer les trois plans du symbolique, de l'imaginaire comme représentés par le signifiant et la signification, et le troisième terme, réel, est dans le discours bel et bien tenu dans sa dimension diachronique, à savoir que le sujet non pas simplement en tant qu'il dispose de tout un matériel signifiant qui est sa langue maternelle ou pas, mais que le sujet qui s'en sert l'exprime pour faire passer dans le réel des significations, car bien entendu ça n'est pas la même chose d'être plus ou moins captivé, capturé dans une signification, ou d'exprimer cette signification dans un discours qui par nature est destiné à la communiquer, à la mettre en accord avec les autres significations diversement reçues. Dans « reçu » tient le ressort de ce qui fait du discours un discours commun, un discours communément admis, **vous pouvez pas ne pas savoir à quel point** cette notion de discours est fondamentale, car même pour ce que nous appelons l'objectivité, le monde objectivé par la science, **l'élément de ce discours de communication, c'est-à-dire du fait que ce qui est exprimé de l'ordre des objets scientifiquement affirmés,** est avant tout communicable, s'incarne dans des communications scientifiques, est

*p. 75, l. 21*
… nous nous trouvons…

*p. 75, l. 27*
… d'identification féminine. Ce que je dis qui est presque trop artificiel, vous indique bien dans quelle direction nous devons chercher à résoudre notre question. Nous n'avons aucun moyen de le faire, sinon à en suivre les traces…

*p. 75, l. 32*
… je vous ai introduit la dernière fois a ce qui doit…

*p. 76, l. 10*
… un discours communément admis.

*p. 76, l. 12*
… le monde objectivé par la science, le discours…

absolument essentiel, encore qu'on perde toujours de vue ce monde de la science, car quand même auriez-vous construit l'expérience la plus sensationnelle, et l'auriez-vous réussie, si un autre n'est pas capable de la refaire après la communication que vous lui en faites, elle ne sert à rien, c'est à ce critère qu'on constate qu'une chose n'est pas reçue scientifiquement.

Quand je vous ai fait le tableau à trois entrées, je vous ai localisé les différentes relations dans lesquelles nous pouvons analyser le discours du délirant ; je ne vous ai pas fait le schéma du monde, je vous ai fait un schéma qui est la condition fondamentale de tout rapport. Je vous ai dit : dans le sens vertical il y a le registre du sujet, de la parole et de l'altérité comme telle, de l'Autre ; le point pivot dans la fonction de la parole est la subjectivité de l'Autre, c'est-à-dire le fait que **l'Autre est essentiellement celui qui est capable comme le sujet, de feindre et de mentir.** Quand je vous ai dit : dans cet Autre il doit y avoir un secteur qui est le secteur des objets tout à fait réels, il est bien entendu que ceci, cette introduction de la réalité est toujours fonction de cette parole, c'est-à-dire que pour que quoi que ce soit puisse se rapporter par rapport au sujet et à l'Autre, à quelque fondement dans le réel, il faut qu'il y ait quelque part quelque chose qui ne trompe pas, c'est une corrélative dialectique de cette structure fondamentale de la parole de sujet à sujet, comme devant être une parole qui peut tromper. Il faut qu'il y ait aussi quelque chose qui ne trompe pas. Cette fonction, observez-le bien, est remplie très diversement selon les aires culturelles dans lesquelles la parole, sa fonction éternelle, vient à fonctionner ; vous auriez tout à fait tort de croire que ce soit les mêmes éléments dans le monde, et mêmement qualifiés, qui aient toujours remplis cette fonction, **à savoir que ce qui remplit cette fonction pour vous, personnage ici présent et contemporain, ce soit la même chose que ce qui remplissait pour quelqu'un avec qui nous pouvons parfaitement communiquer, qui est par exemple Aristote.**

*p. 76, l. 26*
… l'Autre est essentiellement celui qui est capable, comme le sujet, de convaincre et de mentir.

*p. 76, l. 39*
… rempli cette fonction. Prenez Aristote.

Il est tout à fait clair que tout ce que nous dit Aristote est parfaitement communicable, et que néanmoins il y a une différence absolument essentielle dans la qualité, dans la position dans le monde, de ce qu'il en était pour lui de cet élément non trompeur. Quoi que puissent en penser les esprits qui s'en tiennent aux apparences, ce qui est souvent le cas des esprits forts,

vous auriez tout à fait tort de croire même disons ceux qui constituent les esprits les plus positivistes d'entre vous, voire les plus affranchis de toute idée religieuse, vous auriez tout à fait tort de croire que du fait que vous viviez à ce point précis de l'évolution des pensées humaines, les éléments stables ne participent pas de ce qui s'est très franchement et très rigoureusement formulé dans la méditation de Descartes, comme Dieu en tant qu'il ne peut pas nous tromper. Et ceci est tellement vrai — je l'ai déjà rappelé — qu'un personnage aussi lucide quand il s'agissait du maniement de l'ordre symbolique, qui était essentiellement le sien, Einstein l'a bien rappelé, « Dieu, disait-il, est malin, mais il est honnête ». Le fait que tout repose sur la notion que le sens du réel ne peut pas, si délicat qu'il soit à pénétrer, jouer au vilain avec nous, qu'il ne fera pas des choses exprès pour nous mettre dedans, est, encore que personne ne s'y arrête absolument, essentiel à la constitution du monde de la science.

Ceci dit, ce que j'admets, ce que j'appelle la référence au Dieu non trompeur comme tel, c'est que pour nous le seul principe considéré comme admis, je dirais fondé sur des résultats qui ont été obtenus de la science — on sait qu'en effet nous n'avons jamais rien constaté qui puisse nous montrer qu'il y ait quelque part au fond de la nature un démon trompeur, mais ce que vous ne réalisez pas, c'est en quelque sorte, première approximation, à quel point il a été nécessaire de faire cet acte de foi pour franchir les premiers pas de la science et de la constitution de la science expérimentale —, ce qui est pour nous passé à l'état de principe, à savoir la matière même, allons plus loin, n'est pas tricheuse, elle ne nous montre pas des choses exprès pour écraser nos expériences et nous faire faire des machines qui sautent ; ça arrive, mais c'est nous qui nous trompons, elle, il n'est pas question qu'elle nous trompe. Néanmoins ça n'est pas du tout cuit, il n'y faut rien moins que la tradition judéo-chrétienne pour que ce pas puisse être franchi d'une façon aussi assurée ; ce n'est pas pour rien que le développement de la science telle que nous l'avons constitué, avec la ténacité, l'obstination et l'audace qui en caractérisent le développement, s'est produit à l'intérieur de cette tradition. Ceci d'ailleurs se renverse : si la question a été posée de façon aussi radicale, c'est justement aussi que c'est dans la tradition judéo-chrétienne qu'un principe unique étant non seulement à

*p. 77, l. 30*
… un principe unique à la base, non seulement de l'univers, mais de la loi.

la base de tout, **j'entends non seulement accordé aux lois de l'univers, mais vous savez que c'est la question qui a tourmenté, et, qui tourmente encore les théologiens de l'existence même de ces lois,** à savoir que ce n'est pas simplement l'univers qui a été créé *ex-nihilo,* mais que c'est aussi la loi, c'est là que joue le débat théologique d'un certain rationalisme et d'un certain volontarisme, c'est que même le critère du bien et du mal est-il en fin de compte relevant de ce qu'on pourrait appeler le caprice de Dieu.

*p. 77, l. 35*
… le caprice de Dieu ? C'est de la radicalité de la pensée judéo-chrétienne sur ce point…

**Ce n'est pas que la question ait été portée à ce point aussi radical par la pensée judéo-chrétienne,** qu'a pu être fait de façon tout à fait décisive ce quelque chose pour lequel le terme acte de foi n'est pas de trop, qu'il est quelque chose qui est absolument non trompeur. Mais que ce quelque chose soit réduit précisément à cet acte et à rien d'autre, c'est une chose tellement essentielle que vous n'avez qu'à réfléchir à ce qui arriverait du train où l'on va maintenant, si nous nous apercevions que non seulement il y a un proton, un méson, etc. mais qu'il y a un plus avec lequel on n'avait pas compté, un membre de trop, un personnage qui mentirait dans la mécanique atomique, et nous commencerions à ne plus rire du tout.

Mais quand j'ai dit que pour Aristote les choses étaient complètement différentes, c'est bien clair car pour lui il n'y avait dans la nature qu'une seule chose qui pouvait l'assurer de ce non-mensonge de l'Autre en tant que réel, c'était les choses **qui elles ne mentent pas** parce qu'elles reviennent toujours à la même place, à savoir les sphères célestes ; la notion des sphères célestes comme étant ce qui dans le monde est incorruptible, et qui d'ailleurs comme telles étaient considérées comme une autre essence et qui sont restées extrêmement tard dans la pensée, cette notion habite encore la pensée chrétienne elle-même parce que justement elle est indispensable jusqu'au moment où on a consenti, et comme vous le voyez, très tard, à prendre la position judéo-chrétienne au pied de la lettre, c'est-à-dire à vraiment s'interroger sur les paroles de Dieu et du monde. Jusque-là il est impossible de décoller de la pensée des philosophes comme des théologiens, l'idée que la fonction des sphères célestes est d'une essence supérieure, et la mesure est le témoin matérialisé, mais c'est nous qui disons cela, c'est en soi la mesure qui est le témoin de ce qui ne trompe pas, en elles mêmes ces sphères sont incontestable-

*p. 78, l. 5*
… les choses en tant qu'elles reviennent…

ment pour Aristote, divines, et chose très curieuse, le sont restées très longtemps dans la tradition chrétienne médiévale, très précisément pour autant qu'elle héritait de cette pensée antique, et qu'en en héritant ce n'était pas seulement d'un héritage scolastique qu'il s'agissait, mais de quelque chose qui était si naturel à l'homme, que nous, nous sommes dans une position tout à fait exceptionnelle à ne pas plus nous préoccuper justement de ce qui se passe dans la sphère céleste. Jusqu'à une époque tout à fait récente, cette présence mentale chez tous les hommes de ce qui se passe au ciel comme d'un élément de référence absolument essentiel pour la réalité, est quelque chose dont nous avons dans toutes les cultures, le témoignage, sauf dans la nôtre, il n'y a vraiment que notre culture qui présente cette propriété qui est je crois la caractéristique à peu près commune qui est ici, sauf pour certains qui peuvent avoir eu quelques curiosités astronomiques, le fait que nous ne pensons absolument jamais au retour régulier des astres, ni des planètes, ni aux éclipses, ça n'a pour nous aucune espèce d'importance, on sait que ça marche tout seul. **Néanmoins voyez la marge et la différence qui peut exister** dans ce qu'on appelle du mauvais mot que je n'aime pas, « la mentalité » de gens pour qui la garantie de tout ce qui se passe dans les relations de la nature est simplement un principe, qu'elle ne saurait nous tromper, c'est-à-dire en fin de compte l'affirmation du Dieu non-trompeur, qu'il y a quelque part quelque chose qui garantit la vérité de ce qui se présente comme réel.

*p. 78, l. 29*
… ça marche tout seul. Il y a un monde…

Il y a un monde entre cela et la position normale naturelle, la plus connue, celle qui apparaît dans l'esprit de la très grande majorité des cultures, et j'entends les plus avancées, celles pour qui l'observation astronomique nous témoigne depuis toujours l'état très avancé, non seulement de la réflexion, mais pour lesquelles cette garantie de la réalité est dans le ciel, de quelque façon qu'on se le représente.

Ceci n'est pas du tout sans rapport avec notre propos, car nous voilà tout de suite dans le bain avec notre premier chapitre du président Schreber, qui nous met tout de suite dans la synthèse des étoiles, ce qui comme article essentiel de la lutte contre la masturbation, est tout de même plutôt inattendu, o**u bien ça n'a aucun lien, ou bien si ça en a un, il n'est peut-être pas mal de le comprendre.**

*p. 78, l. 42*
… lutte contre la masturbation.

– LECTURE DU TEXTE DU PRÉSIDENT SCHREBER,
*chap. 1, pp. 23 à 27.*

Il semble qu'il y ait des rapports de sorte que chaque nerf de l'intellect en particulier représente l'entière individualité spirituelle de l'homme, dans chaque nerf de l'intellect la totalité des souvenirs est pour ainsi dire inscrite.

Il s'agit là d'une théorie extrêmement élaborée dont la position ne serait pas malaisée à rencontrer, ne serait-ce qu'à titre d'étape de la discussion, dans des ouvrages scientifiques par ailleurs reçus. Nous touchons là la notion chez notre névrosé, et sans doute non pas par un mécanisme de l'imagination qui soit exceptionnel, nous touchons là le lien de la notion d'âme avec celle de la perpétuité des impressions. Le fondement du concept d'âme dans l'exigence, les besoins d'une conservation des impressions imaginaires, est là sensible ; je dirais presque qu'il y a là le fondement, je ne dis pas la preuve, mais le fondement de la croyance à l'immortalité de l'âme, de ce qu'il y a d'irrépressible dans ce qui se passe quand le sujet se considérant lui-même, ne peut pas concevoir son existence, mais bien plus considère qu'il ne se peut pas qu'une impression ne participe pas du fait qu'elle est pour toujours quelque chose qui n'est pas ailleurs. Jusque-là notre délirant ne délire pas plus qu'un secteur véritablement extrêmement étendu, pour ne pas dire extensif de l'humanité.

[Lecture du texte de Schreber].

*p. 79, l. 20*
… l'univers spinozien, pour autant qu'il est fondé sur la coexistence…

Nous ne sommes pas loin de l'univers spinozien, pour autant dire qu'il est essentiellement fondé sur la **coexistensibilité** de l'attribut de la pensée et de l'attribut de l'étendue. Nous sommes là dans cette dimension qui d'ailleurs est fort intéressante, pour situer si l'on peut dire la qualité imaginaire de certains stades ou de certaines étapes de la pensée philosophique.

[Lecture du texte de Schreber].

*p. 79, l. 25*
… Schreber est parti de la notion de Dieu.

Il pose donc cette question au moment où il est parti de cette notion d'un Dieu, **nous verrons après pourquoi il lui est nécessaire,** ce qui est certainement lié à son discours le plus récent, à celui dans lequel il systématise son délire pour nous le commu-

niquer; il approche de l'expérience et se trouve ainsi devant ce dilemme : **Dieu dont il s'agit qui est le dieu si je puis dire de mon délire, comme il le dit presque, il parle de son expérience individuelle,** de ce dieu avec lequel il a cette perpétuelle relation érotique, qui, comme vous allez le voir, consiste à savoir qui va tirer à lui le plus de rayons, à savoir si c'est Schreber qui va gagner à l'amour de Dieu jusqu'à mettre en danger son existence, ou si c'est Dieu qui va posséder Schreber, et ensuite le planter là. Je vous l'esquisse là d'une façon assez humoristique, mais ça n'a rien de drôle, puisque c'est le texte du délire d'un malade. **Il pose là le dilemme de la question de savoir** si Dieu est toujours ce quelque chose qui pour lui est en quelque sorte l'envers du monde, et vous voyez que ça n'est pas tout à fait le Dieu dont je vous parlais tout à l'heure, celui-là est lié à toute une certaine conception de l'équivalence de Dieu et de l'étendue, mais qui en est quand même la garantie que l'étendue n'est point illusoire; c'est le dilemme entre ce dieu-là qu'il pose, et puis ce quelque chose dont il témoigne comme dans une expérience la plus crue, à savoir ce Dieu avec lequel il a des relations comme avec un organisme vivant, un dieu vivant comme il s'exprime.

*p. 79, l. 28*
… par ce dilemme…

*p. 80, l. 3*
… le texte du délire d'un malade. Il y a divergence dans son expérience…

La contradiction entre ces deux termes, si elle lui apparaît, vous pensez bien que ce n'est pas sur un plan que nous puissions considérer comme purement de logique formelle, car notre malade, pas plus que personne d'ailleurs, n'en est pas là; les fameuses contradictions de la logique formelle n'ont aucune raison d'être plus opérantes chez ce malade, qu'elles ne le sont chez nous qui faisons parfaitement bien coexister, en dehors des moments où on nous provoque à la discussion, et où là nous devenons très chatouilleux sur la logique formelle, dans notre esprit, les systèmes les plus hétérogènes, voire les plus discordants, dans une simultanéité pour laquelle la logique formelle semble complètement oubliée; que chacun fasse appel à son expérience personnelle. Il n'y a donc pas là une contradiction de la logique formelle, il y a une question très sérieusement posée par le sujet, vivement éprouvée par lui; **et qui est justement une dimension de son expérience :** le Dieu dont il maintient l'ombre, l'esquisse imaginaire sous la forme d'un dieu que je vous ai qualifié être presque spinozien, est en contradiction vécue, vivante avec ce Dieu qu'il ressent lui-même comme ayant avec lui cette relation érotique qu'il lui témoigne perpétuellement.

*p. 80, l. 21*
… vivement éprouvée par le sujet…

C'est là que nous posons la question, non pas métaphysique, à savoir qu'en est-il réellement du vécu du psychosé ? Nous n'en sommes pas là, et d'ailleurs la question n'a peut-être pour nous à aucun moment, de sens, **la question est de savoir : qu'est-ce qui nous permet de situer structuralement dans les relations du sujet, le fait qu'un discours s'exprime ainsi, lequel témoigne lui-même d'une relation structurée** d'une façon par l'égal, le personnage avec lequel il a ses rapports, et ses rapports érotiques, le dieu vivant dont il s'agit ; c'est le même qui par l'intermédiaire de toutes ces émanations, de tous ces rayons divins, car il y a toute une procession de formes, lui parle et s'exprime avec lui dans cette langue à la fois déstructurée au point de vue passage commun de la langue, mais aussi restructurée sur des relations plus fondamentales, **et qui sont celles sur lesquelles nous aurons à nous interroger,** et qui est ce qu'il appelle la langue fondamentale.

*p. 80, l. 27*
… n'a peut-être pour nous de sens à aucun moment. Notre travail est de situer structuralement le discours qui témoigne des rapports érotiques…

*p. 80, l. 33*
… des relations fondamentales…

[Lecture du texte de Schreber].

Et là-dessus nous entrons dans une émergence tout à fait saisissante par rapport à l'ensemble du discours, des plus vieilles croyances au fait que Dieu est le maître du soleil et de la pluie ; **il n'y a pas moins qu'à nous interroger.**

*p. 80, l. 38*
… Dieu est le maître du soleil et de la pluie.

[Lecture du texte de Schreber].

Nous ne pouvons pas ne pas noter là le lien de la relation imaginaire avec les rayons divins, parce qu'elle présente cette remarque avec ce que par exemple nous trouvons exprimé. J'ai l'impression qu'il y a eu référence littéraire de Freud, parce que ce sur quoi Freud insiste, c'est à savoir que **dans tout mécanisme de refoulement,** il y a cette double relation de quelque chose qui sans aucun doute est réprimé, **c'est-à-dire poussé dans un sens, mais attiré dans l'autre,** par ce qui est déjà et précédemment refoulé, **l'accent de la dynamique propre, de l'intention, avec cette double polarité qui est certainement dans le même sens,** est quelque chose dont nous ne pouvons pas au passage ne pas reconnaître l'analogie saisissante dans le sentiment exprimé dans l'articulation de son expérience, que nous donne Schreber, de même qu'au moment où tout à l'heure je vous signalai cette sorte de divergence qu'il éprouve entre deux

exigences pour lui de la présence divine, **celle qui est destinée à lui répondre,** à justifier le maintien du décor du monde extérieur autour de lui, et vous verrez à quel point cette expression est fondée pour lui, et celle du dieu qu'il éprouve comme le partenaire de cette oscillation de cette force vivante qui va devenir désormais la dimension dans laquelle il vit, souffre et palpite, est quelque chose dont le caractère d'écart se résout pour lui en ces termes : « La vérité totale se trouve peut-être à la façon d'une quatrième dimension, sous forme d'une diagonale de ces lignes de représentation qui est inconcevable pour l'homme ».

*p. 81, l. 11*
… entre deux exigences de la présence divine…

Il s'en tire comme lorsqu'on use couramment dans le langage de cette communication trop inégale à son objet, **qui s'appelle la communication métaphysique,** quand on en sait absolument pas concilier ces deux termes — la liberté et la nécessité transcendante — et qu'on se contente de dire qu'il y a une quatrième dimension et une diagonale quelque part, soit qu'on tire chacun des deux bouts de la chaîne, **qu'est la distinction des deux plans, la relation aussi avec cette dialectique des deux autres,** qui, elle, est parfaitement manifeste dans tout exercice du discours, ne peut pas vous échapper.

*p. 81, l. 19*
… qui s'appelle la méta physique…

*p. 81, l. 23*
… cette dialectique…

[Lecture du texte de Schreber].

Nous arrivons à un point sur lequel je reviendrai avec un plus d'accent la prochaine fois : c'est qu'en fin de compte Dieu n'a de rapport tout à fait complet, réel et authentique, malgré son expérience, qu'avec des cadavres. **Ceci est extrêmement remarquable, surtout après les prémisses que nous venons d'entendre, c'est-à-dire que Dieu comme il s'exprime aussi quelque part, ne comprend rien aux êtres vivants,** ou encore que Dieu, l'omniprésence divine, ne saisissent jamais les choses que de l'extérieur, jamais de l'intérieur.

*p. 81, l. 28*
… Dieu ne comprend rien aux êtres vivants…

Voilà des propositions qui ne semblent pas aller de soi non plus ni devoir être attendues par une cohérence, je dirais préjugées ou préconçues, telle que nous pourrions la préconcevoir nous-mêmes du système, et sur laquelle nous aurons à revenir la prochaine fois.

Simplement, voyez aujourd'hui **dans ces premiers pas que nous faisons dans le texte et dans l'amorce que vous voyez se dessiner,** à savoir la relation psychotique à son degré ultime de développement qui se présente comme comportant l'intro-

*p. 81, l. 35*
… voyez déjà…

duction de cette dialectique fondamentale de la tromperie dans une dimension si on peut dire transversale par rapport à celle qui se présente dans le rapport authentique. Le sujet peut parler à l'autre en tant qu'il est avec lui question de foi ou de feinte ; ici c'est dans l'ordre d'un imaginaire subi, c'est la caractéristique fondamentale de l'imaginaire qui se produit comme phénomène passif, comme expérience vécue du sujet, quelque chose qui va subvertir le terme même de quelque ordre qu'il soit, mythique ou pas, dans la pensée elle-même, et qui fait que le monde, comme vous allez le voir encore bien plus se développer dans le discours du sujet, se transforme dans ce que nous appelons cette fantasmagorie, mais qui est lui, le plus certain de son vécu, qui est justement non pas avec un autre, mais avec cet être premier, avec ce garant même du réel, un rapport de jeu de tromperie, c'est à savoir **que ce dieu de Schreber, tel qu'il le reconstruit dans une expérience dont il remarque très bien lui-même qu'elle est tout à fait loin de ces catégories premières,** à savoir qu'il était jusque-là un personnage pour lequel ces questions n'avaient aucune espèce d'importance, d'existence, et beaucoup mieux qu'un athée de ce point de vue, un indifférent ; **que ce personnage, Dieu, est avant tout éprouvé par lui comme le terme infini, non pas un autre, non pas quelque chose de semblable à lui, mais l'exercice de la tromperie en permanence,** et si l'on peut dire que dans son délire Dieu est essentiellement le terme opposé, le terme polaire par rapport à sa propre mégalomanie, mais en tant — si l'on peut s'exprimer ainsi — ce terme, par sa nature est pris à son propre jeu, car c'est cela que va nous développer le délire de Schreber : Dieu est pris à son propre jeu, Dieu pour avoir voulu **le tenter,** capter ses forces, faire de lui, Schreber, le déchet, l'ordure, la charogne de tous les exercices de destruction qu'il a permis à son mode intermédiaire à lui, Dieu, d'exercer en fin de compte sur Schreber, Dieu est pris à son propre jeu, c'est-à-dire qu'en fin de compte le grand danger de Dieu c'est de trop aimer Schreber, cette zone transversement transversale, **c'est entre la transformation de ce qui garantit le réel dans l'autre,** c'est-à-dire la présence et l'existence du monde stable de Dieu, c'est la relation de cela avec Schreber, le sujet en tant que réalité organique, que corps morcelé, une grande partie de ses fantasmes, de ses hallucinations, de sa construction miraculeuse ou merveilleuse, est faite d'éléments

*p. 82, l. 13*
… ses catégories antérieures a cette expérience vivante du Dieu infini.

*p. 82, l. 15*
… un indifférent.

*p. 82, l. 19*
… pour avoir voulu capter ses forces…

*p. 82, l. 23*
Nous aurons à structurer la relation…

où se reconnaissent clairement toutes sortes d'équivalences corporelles, même de certains éléments que nous emprunterons à la littérature analytique, nous montrerons jusqu'où va l'hallucination des petits hommes, nous verrons ce qu'elle représente organiquement.

C'est donc ici que s'établit le pivot, c'est la relation significative de cette loi tout entière dans cette dimension imaginaire, je l'appelle, transversale parce que précisément elle est dans le sens diagonal opposé à la relation de sujet à sujet, qui est celui considéré comme de la parole par son efficacité.

Ce n'est qu'une amorce, cette analyse, et nous la continuerons la prochaine fois.

# Leçon VI

*21 décembre 1955*

Je me suis rendu compte que vous aviez eu une petite difficulté, semble-t-il, au passage de la différence de potentiel entre mon discours en particulier et la lecture, pourtant passionnante, des écrits du président Schreber, difficulté technique qui m'a suggéré de peut-être dans l'avenir, moins me fier à une espèce de commentaire courant du texte, j'ai cru qu'on pouvait le lire d'un bout à l'autre et cueillir au passage les éléments de structure, d'organisation, sur lesquels je veux vous faire progresser. L'expérience prouve qu'il faudra que je m'arrange probablement autrement, **c'est-à-dire que je fasse moi-même, le choix de ce qui est articulé dans l'ensemble du texte. Reste le problème de savoir s'il ne faudrait pas d'une façon quelconque, vous donner quelques communications de choix, mais vous voyez le travail que cela représente pour moi.**

*p. 83, l. 8*
… autrement. Je ferai d'abord le choix.

Cette considération méthodique conjuguée avec le fait que je n'étais pas absolument décidé à faire le séminaire d'aujourd'hui, que je ne l'ai fait qu'entraîné par ma grande affection pour vous, par le fait aussi qui est de tradition, qu'à la veille des vacances il arrive que dans les établissements d'études secondaires qui correspondent à peu près à votre niveau on fasse à la dernière leçon une petite lecture, je me suis dit qu'aujourd'hui il ne serait peut-être pas inopportun ni inutile à bien réfléchir, que je vous fasse une lecture choisie, et choisie dans quelque chose de récent, en tout cas d'inédit, qui est de moi mais qui restera dans la ligne de notre sujet. **Au moins une partie d'entre vous qui n'a pas assisté à mes séminaires des années précédentes, pourra prendre des repères.**

*p. 83, l. 15*
… sujet. Il s'agit…

114 *p. 83, l. 17*
… à la clinique psychiatrique du Dr Hoff…

Il s'agit du discours que j'ai fait à Vienne, où que je suis censé avoir fait, à la clinique psychiatrique du Dr Hoff, qui correspond exactement à la clinique psychiatrique d'ici[1]. J'ai fait ce discours sur le thème suivant : « Sens d'un retour à Freud dans la psychanalyse », histoire de leur faire part un peu du mouvement parisien et du style, sinon de l'orientation générale de notre enseignement. J'ai fait ce discours, je dois vous le dire, dans les mêmes conditions d'improvisations, même plutôt accentuées, que ceux que je fais ici, en ce sens que ceux que je fais ici je les prépare. Il n'y a rien de semblable pour un sujet qui m'apparaissait assez général pour que je me fie à l'adaptation de mon auditoire, de sorte que je vais vous communiquer une sorte de reconstitution écrite, aussi fidèle que j'ai pu, à l'esprit d'improvisation, et à la modulation de ce discours. J'ai été de ce fait probablement amené un peu à développer certains passages, ce qui lui donne une longueur plus grande que celle qu'il occupera probablement ici; peut-être aussi y ai-je adjoint certains développements, que j'ai été amené à y ajouter dans une seconde séance plus réduite qui a eu lieu après et où je me trouvais en face du cercle limité des techniciens analystes qui avaient assisté à la première conférence, et où j'ai parlé plutôt de questions techniques, la signification de l'interprétation en général. Ça n'en a pas moins été pour eux le sujet, au moins au premier abord, de certains étonnements, ce qui prouve qu'il y a toujours lieu d'essayer d'établir le dialogue.

Vous allez voir dans cette aventure, une lecture que je vais essayer de vous donner autant que possible avec le ton parlé que mon texte s'efforce de reproduire et qui, je l'espère, cette fois soutiendra mieux votre attention que la lecture de la dernière fois. Je vous avertis déjà, ne serait-ce que pour stimuler votre curiosité, qu'il m'est arrivé au milieu de ce discours une assez curieuse aventure, elle ne pourra pas se reproduire ici, sinon de la façon en quelque sorte simulée qui l'inscrit dans le texte, puisque je dirais presque que le matériel me manque. J'avais devant moi, là-bas, une sorte de pupitre avec des choses pour le bouger, il était plus perfectionné que celui-là, pupitre à taille humaine. C'était probablement à un moment où, sinon l'intérêt de l'auditoire, du moins le mien fléchissait un peu, car le contact

1 - En fait, c'était le lieu où Lacan faisait son séminaire chez Delay, lieu d'où Lacan prenait son expérience.

n'est pas toujours aussi bon que celui au milieu duquel je me sens ici avec vous. Il m'est arrivé que ledit pupitre est venu à mon aide, **puisqu'il faut croire que j'avais certainement tendance à profiter de cette aide, voire à en abuser ;** finalement il est arrivé quelque chose d'extraordinaire, et à tout bien prendre si nous le comparons à des paroles récentes que nous avons entendues d'un de mes anciens amis à la Sorbonne, qui nous a raconté des choses étonnantes samedi dernier, à savoir la métamorphose de la dentellière en cornes de rhinocéros, et finalement en chou-fleur, eh bien ce pupitre a commencé à parler, et j'ai eu toutes les peines du monde à lui reprendre la parole. C'est peut-être un élément qui va introduire un léger déséquilibre de composition dans mon discours.

*p. 84, l. 12*
… et d'une façon assez extraordinaire…

*p. 84, l. 20*
dans mon discours…

**J'ai commencé par parler sur Vienne, et j'en profite pour dessiner d'un bref crayon le schéma de pulsation qui a présidé à l'extension de l'analyse en fonction des deux guerres, et de la persécution anti-analytique qui a sévi dans les pays de langue germanique, et de ce qui est arrivé quand elle est allée frapper aux limites de notre monde, c'est-à-dire là-bas quelque part aux Amériques, nommément où je souligne au passage, je ne veux pas trop m'attarder sur cela, la fonction tout à fait essentielle certainement qu'a joué l'élément de ces étrangers, voire de ces émigrants, aux nouvelles américaines, de dimension proprement américaine, anhistorisme foncier, car dans toutes les entreprises de son style, ceci est absolument essentiel pour comprendre l'adaptation qu'a prise la technique analytique à des exigences d'un autre genre, et qui sont certes peut-être comme toute exigence, de milieu légitime, mais qui pour autant tentaient à couper le groupe de la profonde signification historisante de l'analyse, qui a exercé certainement une influence déviatrice dont nous pouvons, je ne dirais pas sentir les contrecoups, car après tout la présence américaine se caractérise surtout en Europe d'une façon négative, et jusqu'à nouvel ordre par des degrés faibles, retour peut-être d'une certaine façon, Dieu merci, et j'en viens à indiquer, après avoir brièvement rappelé ce que nous faisons ici, horaire et ampleur de notre travail, à m'interroger sur la façon dont je vais aborder cette question, du sens authentique d'un retour à Freud, pour autant qu'il est nécessité par cette base de départ et la déviation américaine, et par un certain trust, une certaine dépres-**

**sion centrale qui s'est creusée ici, et je leur signale que tout de même il se passe ici un petit quelque chose qui commence à faire sa remontée.**

– LECTURE DE L'ARTICLE
*pp. 401-436,*
SOUS LE TITRE « LA CHOSE FREUDIENNE »

# Leçon VII

*11 janvier 1956*

Je voudrais aujourd'hui vous rappeler quel est, non pas seulement mon dessein général pour ce qui est du cas Schreber, mais le propos fondamental de ces séminaires, l'un ne va pas sans l'autre et il est toujours bon de ne pas laisser se rétrécir son horizon. Bien sûr, comme on poursuit une marche pas à pas un certain temps, nous aurons des murs devant notre nez, mais enfin, comme je vous emmène dans des endroits difficiles, nous manifestons peut-être un peu plus d'exigences qu'ailleurs, dans cette sorte de promenade. **Il paraît aussi nécessaire de vous rappeler à l'intérieur de quel plan cette marche se situe.**

*p. 85, l. 8*
Il me paraît également nécessaire de vous rappeler le plan qui situe cette marche.

Je dirais que le propos de ce séminaire, il faudrait l'exprimer de diverses manières qui se recoupent et qui toutes reviennent au même. Je pourrais vous dire que je suis ici pour vous rappeler qu'il convient de prendre au sérieux notre expérience, que le fait d'être psychanalyste ne vous dispense pas d'être intelligents et sensibles ; il ne suffit pas qu'un certain nombre de clés vous aient été données, pour que vous en profitiez pour ne plus penser à rien, **et pour dire les choses tout cru,** pour vous efforcer, ce qui est le penchant général des êtres humains, à laisser tout en place, **précisément à l'aide de ces quelques mots-clefs qui vous ont été donnés.** Il est bien certain qu'il y a une certaine façon d'user des catégories telles que l'inconscient, pulsion, ou si vous voulez relation préœdipienne, défense, et en quelque sorte de n'en tirer aucune des conséquences authentiques qu'elles comportent. C'est une affaire qui concerne les autres en général, c'est toujours facile de prendre les choses sous ce registre, c'est une complication du monde des objets, mais à la

*p. 85, l. 16*
… penser à rien, et vous efforcer…

*p. 85, l. 17*
… le penchant général des êtres humains à tout laisser en place.

vérité ça ne touche pas au fond de vos rapports avec le monde, et pour être psychanalyste, vous n'êtes, sauf à vous secouer quelque peu, nullement obligés de maintenir présent à l'esprit que le monde n'est pas tout à fait comme tout un chacun le conçoit, qu'il est pris dans ces prétendus mécanismes et prétendument connus de vous.

D'un autre côté il ne s'agit pas non plus — ne vous y trompez pas — que je fasse ici la métaphysique de la découverte freudienne, que je me propose comme programme d'en tirer ce qui pourrait assez justement être fait, toutes les conséquences qu'elle comporte par rapport à ce qu'on peut appeler au sens le plus large, l'être. Ce n'est pas là mon propos, je ne me le fixe pas comme objet, ce ne serait pas inutile, ça peut être indiqué de le faire, je crois que cela peut être aussi laissé à d'autres ; je dirais que ce que nous faisons ici en indiquera, plus facilement que sur d'autres travaux, la voie d'accès.

Il ne faut pas croire non plus pourtant qu'il vous soit interdit de faire quelques battements d'ailes dans ce sens, chacun de vos battements d'ailes intérieurs, cette métaphysique de la condition humaine telle qu'elle nous est révélée par la découverte freudienne, vous ne perdrez jamais rien quand même à vous interroger là-dessus, mais enfin je dirai qu'après tout ce n'est pas là le point essentiel, cette métaphysique, vous ne l'oublierez pas, vous la recevez toujours sur la tête, on peut faire confiance aux choses telles qu'elles sont structurées, **telles que nous pouvons effectivement les toucher d'une façon un peu plus profonde, par l'intermédiaire de la découverte,** de l'expérience freudienne, elles sont là, vous êtes dedans, ce n'est pas pour rien que c'est de nos jours que cette découverte freudienne a été faite, et que vous vous trouvez par une série de hasards des plus confus, en être personnellement les dépositaires, mais cette métaphysique qui peut tout entière s'inscrire dans le rapport de l'homme au symbolique, vous y êtes immergé à un degré qui dépasse de beaucoup votre expérience de techniciens, et dont je vous indique quelquefois que ce n'est pas par hasard que nous nous trouvons dans toutes sortes de disciplines, **de systèmes ou d'interrogations qui sont voisines à la psychanalyse, que nous en trouvons les traces et la présence.**

*p. 86, l. 12*
… confiance aux choses telles qu'elles sont structurées…

*p. 86, l. 20*
… dans toutes sortes de disciplines…

**Ici nous nous limitons à quelque chose mais qui est essentiel,** vous êtes techniciens, mais techniciens de choses qui exis-

tent à l'intérieur de cette découverte. Cette technique se développe à travers la parole, essayons au moins ici de structurer correctement le monde dans lequel vous avez à vous déplacer dans votre expérience, **en tant qu'il est structuré,** qu'il est incurvé, **pour employer un terme pour lequel je pense à un certain nombre de commentaires, dans la perspective de la parole, et pour autant que la parole y est centrale.** C'est pour cela, et c'est par rapport à cela que mon petit carré qui va du sujet à l'Autre, et d'une certaine façon ici du symbolique vers le réel, sujet, moi, corps, ici dans le sens contraire, le grand Autre en tant qu'il est l'Autre de l'intersubjectivité, qu'il est **l'Autre que vous appréhendez qu'en tant qu'il est sujet, c'est-à-dire qu'il peut mentir,** de l'Autre par contre qu'on retrouve toujours là, à sa place que j'ai appelé l'Autre des astres, ou si vous voulez le système stable du monde, de l'objet, et entre les deux, de la parole avec ses trois étapes du signifiant, de la signification et du discours.

*p. 86, l. 24*
Essayons de le structurer correctement.

*p. 86, l. 30*
L'Autre que vous appréhendez qu'en tant qu'il est sujet, c'est-à-dire qu'il peut mentir…

Ce n'est pas un système du monde, c'est un système de repérage de notre expérience, c'est comme cela qu'elle se structure. C'est à l'intérieur de cela que nous pouvons situer les diverses manifestations phénoménales auxquelles nous avons à faire. Si nous ne prenons pas au sérieux cette structure, nous n'y comprendrons rien. Bien entendu l'histoire du sérieux est au cœur même de la question, les caractéristiques d'un sujet normal, c'est que pour lui un certain nombre de réalités existent, mais justement sa caractéristique aussi est de ne jamais les prendre tout à fait au sérieux; vous êtes entourés de toutes sortes de réalités dont vous ne doutez pas, dont certaines sont particulièrement menaçantes, vous ne les prenez pas pleinement au sérieux, vous pensez, avec le sous-titre de Paul Claudel « que le pire n'est pas toujours sûr », **et vous vous maintenez dans un état d'heureuse incertitude** qui rend possible pour vous l'existence suffisamment détendue. La certitude est non seulement la chose la plus rare pour le sujet normal, **mais même la chose sur laquelle il peut s'interroger légitimement.** Il s'apercevra alors qu'elle est strictement corrélative d'une action, il est engagé dans une action **qu'il approche, je ne dis pas qu'il touche. Mais qu'advient cette catégorie de la certitude ?**

*p. 87, l. 5*
… vous vous maintenez dans un état moyen fondamental au sens ou il s'agit du fond, qui est d'heureuse incertitude…

*p. 87, l. 8*
S'il s'interroge à ce propos…

Je ne m'étendrai pas là-dessus puisque nous ne sommes pas là précisément pour faire la psychologie de la phénoménologie du plus prochain, mais conformément à ce qui se passe toujours

à essayer de l'atteindre par un détour, et notre plus lointain aujourd'hui, c'est le fou Schreber.

Il convient de prendre dans son ensemble notre fou Schreber, puisqu'il est le plus lointain. Gardons un peu nos distances, et nous allons nous apercevoir à faire cette remarque, qu'il a ceci de commun avec les autres fous, et cela vous le retrouverez toujours, et c'est pour cela que je vous fais des présentations de malades, c'est pour que vous en ayez l'appréhension, les données les plus immédiates de ce qu'il nous fournit, le fou, il nous fournit celle-ci contrairement aux faux problèmes que se posent les psychologues, à ne pas le voir avec des yeux directs, à ne pas vraiment le fréquenter, c'est que contrairement au problème qu'on se pose, à savoir pourquoi est-ce qu'il croit à la réalité de son hallucination, on voit bien quand même que ça ne colle pas, et alors on se fatigue le tempérament à cette sorte de genèse de la croyance Il faudrait d'abord un tout petit peu la préciser, il n'y croit pas à la réalité de son hallucination, il y a là-dessus mille exemples, et je dirais que je ne veux pas m'y étendre aujourd'hui parce que je reste contre mon texte, c'est-à-dire contre le fou Schreber, mais enfin c'est à la portée même de gens qui ne sont pas psychiatres et le hasard m'ayant fait ouvrir ces temps-ci la *Phénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty, à la page 386 sur le thème de la chose et du monde naturel, vous aurez des remarques excellentes sur ce sujet, c'est à savoir combien il est facile de s'apercevoir que rien n'est plus accessible à obtenir du sujet que ce qu'on lui fait remarquer qu'il est en train d'entendre, et qu'on ne l'a pas entendu ; Il dit : « Oui, d'accord, c'est que je l'ai entendu tout seul ». La réalité n'est pas ce qui est en cause, le sujet admet bien qu'il s'agit de choses fondamentalement irréelles, il admet par tous les détours explicatifs verbalement développés qui sont à sa portée qu'il s'agit là de choses d'une autre nature que celle de l'ordre réel, et même l'irréalité il l'admet jusqu'à un certain point ; **il faut qu'on le pousse pour qu'il aille vers le contrôle, quant à la réalité ; la vérité, il n'y a même pas besoin qu'on le pousse, lui aussi il pousse dans ce sens, il sait bien que cette réalité est en cause.** Par contre, contrairement au sujet normal pour qui la réalité vient dans son assiette, il y a par contre une certitude quant au fait que ce dont il s'agit, et ceci va de l'hallucination à l'interprétation, jusqu'aux phénomènes les plus fins, les plus subtils,

*p. 88, l. 2*
... il en admet même jusqu'à un certain point l'irréalité.

les phénomènes de signification générale, il est sûr que cela le concerne, ce n'est pas de cette réalité qu'il s'agit chez lui, mais de certitude, même quand il s'exprime dans le sens de dire que ce qu'il éprouve n'est pas de l'ordre de ce qui concerne la réalité, mais non pas la certitude que cela le concerne, cette certitude est quelque chose de radical, la nature de ce dont il est certain peut rester d'une ambiguïté parfaite, et va de toute la gamme qui s'étend de la malveillance à la bienveillance, **les deux peuvent même rester d'une ambiguïté totale à propos d'un phénomène particulier.** Il n'en reste pas moins que le fait que cela signifie quelque chose d'inébranlable pour lui, c'est cela qui constitue ce qu'on appelle à tort ou à raison, soit le phénomène élémentaire, soit le phénomène plus développé de la croyance délirante.

*p. 88, l. 4*
… — le concerne.

*p. 88, l. 11*
… mais cela signifie quelque chose d'inébranlable pour lui…

Vous pouvez en toucher un exemple, simplement en feuilletant l'admirable condensation que Freud nous a donnée du livre de Schreber. Et enfin il reste qu'à travers Freud, vous pouvez en avoir le contact, la dimension, Freud le donne en même temps qu'il l'analyse, ce qui n'empêchera pas de recourir à certaines parties du texte.

L'un des phénomènes les plus centraux, les plus clés du développement de son délire, c'est ce qu'il appelle l'assassinat d'âme. Cet assassinat d'âme dont nous verrons qu'à lui tout seul, dans sa formulation, il comporte une montagne de problèmes, il n'en reste pas moins que ce phénomène tout à fait initial pour son délire et pour la conception qu'il a de cette retransformation du monde qui constitue son délire, il le présente lui-même comme totalement énigmatique. J'insiste, ce n'est pas seulement le chapitre III du livre des *Mémoires,* qui nous donne les raisons de sa névropathie, qui est censuré ; on nous avertit que le contenu ne peut pas être publié, et nous savons néanmoins **que ce chapitre comportait des remarques concernant la propre famille de Schreber, c'est-à-dire probablement ce qui nous permettrait de voir de beaucoup plus près comment se sont manifestées les relations fondamentales, peut-être inaugurales, du délire de Schreber, par rapport à son frère ou à son père, ou à quelqu'un se ses proches,** et quelque chose qui assurément nous permettrait d'aller plus sûrement dans notre analyse de ce qu'on peut appeler communément les éléments significatifs, transférentiels qui ont pu jouer à tel moment de ce délire.

*p. 88, l. 26*
… ce qui nous aurait probablement éclairés sur son délire inaugural par rapport à son frère ou à son père ou à quelqu'un de ses proches…

Mais ceci après tout n'est pas tellement à regretter, car là encore il faut bien voir que quelquefois trop de détails, trop de surcharges, nous empêchent de voir des caractéristiques formelles qui ne sont pas moins fondamentales, et, ce qui est **essentiel, ce n'est pas que nous comprenions, à travers telle ou telle expérience affective à l'endroit de ses proches, nous devons, nous, comprendre ce que ledit assassinat d'âme peut être. C'est que nous voyons ceci, c'est que lui le sujet ne le comprend pas,** et que néanmoins qu'il le formule, qu'il le distingue comme étant un moment décisif de cette expérience nouvelle à laquelle il a accédé, et qu'il nous communique par l'énoncé du développement, compte rendu des différents modes relationnels dont l'étagement, la perspective lui a été progressivement donnée dans un effort d'élaboration qui a été le sien, il lui en a peu à peu livré le sens, cet assassinat d'âme, il le considère lui-même comme énigmatique, qu'il soit comme étant un ressort à un moment absolument certain, et qui comporte tout de même à un moment, si énigmatique qu'il soit pour lui-même, cette articulation. Il s'agit d'un assassinat, il n'y a pas de trace d'âme ; **d'autre part, parler d'une âme avec certitude n'est pas non plus très commun,** savoir distinguer ce qui est âme et tout ce qui s'attache autour d'elle, la distinguer avec autant de certitude, c'est aussi quelque chose qui n'est pas donné à tout un chacun et qui semble donné justement à ce délirant avec un caractère de certitude qui donne à son témoignage un relief essentiel.

*p. 88, l. 32*
L'essentiel n'est pas que nous, nous ayons perdu, à cause de cette censure, l'occasion de comprendre telles de ses expériences affectives à l'endroit des proches…

*p. 88, l. 11*
Qu'est-ce que ça peut bien être qu'assassiner une âme ?

Nous devons nous arrêter à ces choses et n'en pas perdre le caractère distinctif tout à fait primordial, si nous voulons comprendre quoi que ce soit à ce qui se passe vraiment, et non pas simplement, à l'aide de quelques mots-clefs, nous débarrasser du phénomène de la folie comme désormais expliqué par cette opposition entre la réalité et la certitude. En d'autres termes, la question de ce qu'est la certitude délirante, c'est quelque chose dont il faut que vous vous rompiez à la retrouver partout où elle est, et à vous apercevoir par exemple à quel point est différent le phénomène de la jalousie, dans ce qu'il est ou ce qu'il peut être quand il se présente chez un sujet normal, et lorsqu'il se présente chez un délirant. Il n'y a pas besoin de faire une évocation bien rapide du côté humoristique, voire comique de la jalousie du type normal qui est ce quelque chose dont on peut dire qu'elle se refuse le plus naturellement du monde à la

certitude, quelles que soient les réalités qui s'en offrent. C'est la fameuse histoire du jaloux normal qui poursuit vraiment jusqu'à la porte de sa chambre où est enfermée sa femme avec un autre, est tout de même quelque chose qui contraste assez avec le fait que le délirant qui lui se dispense de toute référence réelle, **enjambe presque immédiatement la certitude autour des thèmes de son délire, pour que vous compreniez la différence qu'il y a entre une jalousie normale et une jalousie délirante.** Ceci est tout de même fait pour vous inspirer quelque méfiance dans le recours à des mécanismes eux, normaux, comme celui qui s'appelle par exemple, projection, quand il s'agira de le transférer à la genèse d'une jalousie délirante. C'est pourtant communément ce que vous verrez faire, cette extrapolation, alors il suffit de lire le texte de Freud lui même dans cet exemple du président Schreber, pour voir que justement il exclut comme une question, je dirais presque qu'il n'a pas le temps d'aborder à ce moment-là, mais dont il montre tous les dangers de faire intervenir à quelque moment que ce soit d'une façon imprudente, le terme de projection, c'est-à-dire la relation du moi à l'autre comme tel, ou du moi à moi comme tel dans la genèse d'une étape ou d'un ressort quelconque de la paranoïa. Ceci écrit noir sur blanc n'empêchera pas quiconque de se servir à tort et à travers du terme de projection quand il s'agit de la genèse et de l'explication des délires.

*p. 89, l. 17*
… le délirant, lui, se dispense de toute référence réelle.

Je dirais plus, le délirant, à mesure qu'il monte l'échelle des délires, et en somme c'est cela qui en est la caractéristique, est de plus en plus sûr de choses posées comme telles, comme de plus en plus irréelles, et dans le cas précis de la paranoïa, c'est ce qui la distingue de la démence précoce, il les articule avec une abondance, avec une richesse qui est justement une des caractéristiques cliniques les plus essentielles, et qui pour être des plus massives, ne doit tout de même pas être négligée, qui caractérise l'ordre et le registre des paranoïas au cours des productions discursives, qui la plupart du temps d'ailleurs s'épanouissent en productions littéraires, au sens où littéraire signifie simplement feuilles de papier couvertes avec de l'écriture ; **c'est une caractéristique de ce développement de la psychose paranoïaque. Jusqu'à quelques extrêmes dans l'ordre du délire fantasmagorique que nous arrivions à en fixer les limites,** c'est bien cela qui milite en faveur du maintien d'une certaine unité entre les

*p. 89, l. 36*
… feuilles de papier couvertes avec de l'écriture…

*p. 89, l. 41*
Il convient néanmoins que vous vous aperceviez de ce qui manque ici au fou, tout écrivain qu'il soit…

délires qu'on a peut-être un peu prématurément isolés comme paranoïaques à proprement parler, et les formations dites, dans la nosologie classique, paraphréniques : mais il y a aussi quelque chose dont il convient de vous apercevoir, c'est que **le fou, tout écrivain qu'il soit, et il l'est dans ce registre,** il faut quand même en faire la remarque, même dans un cas comme celui du président Schreber qui apporte une œuvre si saisissante par son développement, par ses caractères complets, fermés, pleins, achevés, et certainement très attachante pour nous qui nous intéressons à ce problème, il y a quelque chose qui frappe, c'est que ce personnage qui en somme est venu après le développement, à se faire de ce délire la conception de relation essentielle qu'il a à Dieu, et celle de correspondant féminin de Dieu, d'être la femme de Dieu, de savoir à ce fait, que l'idée qu'il se fait de lui-même est dans l'idée qu'en somme tout est compréhensible, tout est arrangé, et je dirais plus : tout s'arrangera pour tout le monde, puisqu'il joue là un rôle d'intermédiaire entre une humanité menacée jusqu'au fin fond de son existence, et un pouvoir divin avec lequel il a ses attaches à lui si particulières, tout est arrangé dans cette réconciliation.

Ceci est pour marquer le tournant de sa maladie qui se situe entre le moment du symptôme inexpliqué de la profonde perturbation de son expérience, qui a été une perturbation extrêmement cruelle et douloureuse, la période du début de sa psychose et la période où il commence à l'élever à la compréhension, et du même coup à une certaine maîtrise de sa psychose ; c'est la *Versöhnung,* cette réconciliation qui le situe comme femme de Dieu, et qui donne tous les développements que cela comporte, un monde extrêmement riche, complexe et articulé, dont nous ne pouvons pas ne pas être frappés du fait que cela ne comporte rien qui nous indique la moindre présence, la moindre effusion, la moindre communication réelle d'aucune façon, une assomption qui nous donne l'idée qu'il y a vraiment là, rapport de deux êtres, et sans recourir — ce qui serait discordant à propos d'un texte comme celui-là — à la comparaison avec un texte d'un grand mystique. Tout de même si l'épreuve vous amuse, ouvrez n'importe quelle page de Saint Jean de la Croix, qui dans l'expérience de la montée de l'âme, n'exprime pas dans le fond quelque chose qui soit absolument impossible à évoquer à ce propos, lui aussi se présente dans une attitude d'offrande, de réception, et il va même,

jusqu'à la comparaison avec le fait d'épousailles de l'âme avec la présence divine. Il n'y a absolument rien de commun entre l'accent qui nous est donné d'un côté et de l'autre, et je dirais même qu'à propos du moindre témoignage d'expérience religieuse authentique, vous verrez toute la différence : disons que derrière tout ce long discours par lequel Schreber nous témoigne quelque chose qu'il s'est enfin résolu à admettre comme solution de sa problématique, nous n'avons nulle part le sentiment de quelque chose qui nous soit communiqué d'une expérience originale, de quelque chose dans lequel le sujet lui-même soit pris et inclus, c'est un témoignage vraiment objectivé.

Nous posons là le problème de ce dont il s'agit dans ces sortes de témoignages de ces délirants, ne disons pas que le fou est quelqu'un qui se passe de la reconnaissance de l'autre, puisqu'en fait Schreber écrit cet énorme ouvrage pour que nul n'en ignore à propos de ce qu'il a éprouvé, et même pour qu'à l'occasion, les savants viennent sur son corps rechercher le témoignage de la présence de ces nerfs féminins dont il a été progressivement pénétré, et qui pourront permettre d'objectiver ce rapport unique qui a été le sien avec la réalité divine.

Tout ceci se propose bien comme un effort pour être reconnu, et puisqu'il s'agit d'un discours et d'une chose publiée, nous dirons que là un point d'interrogation se soulève de ce que peut vouloir dire pour ce personnage, si isolé par son expérience, qu'est le fou, ce besoin de reconnaissance.

Nous voyons bien qu'il y a là une question qui rend plus complexe que ne va l'apparaître au premier abord, ce qui pourrait être jeté comme une distinction, soit que le fou, puisqu'il est fou, est justement le personnage qui n'a pas besoin d'être reconnu, cette non-reconnaissance, cette suffisance qu'il a de son propre monde, cette auto-compréhension qui le distingue, qui nous semble le distinguer au premier abord, ne va pas sans présenter elle-même quelques contradictions, **dont la clé est peut-être tout entière dans ce qu'il dit quand il nous apporte le témoignage de son délire.** C'est là quelque chose qui se dérobe à nous, et nous permet de résumer la situation par rapport à son discours quand nous en prenons connaissance, en ceci comme je l'ai dit tout à l'heure, il est assurément écrivain, il n'est pas poète, il ne nous introduit pas à de nouvelles dimensions de l'expérience que nous avons chaque fois que, dans un

*p. 91, l. 3*
… ne va pas sans présenter quelque contradiction.

écrit, nous sommes introduits à un monde qui est à la fois quelque chose auquel nous accédons et qui est autre que le nôtre, mais qui nous donne la notion de présence d'un être, d'un certain rapport fondamental qui devient aussi bien de par là même désormais le nôtre, qui fait que dans Saint Jean de la Croix, nous ne pouvons plus douter de l'authenticité de l'expérience mystique, comme aussi bien que quelqu'un d'autre, Proust, Gérard de Nerval, qui assurément est la poésie qui s'appelle création par un sujet qui là assume un nouvel ordre **de relation symbolique au monde.**

*p. 91, l. 13*
... relation symbolique au monde. Il n'y a rien de tout cela dans les *Mémoires* de Schreber.

Tout au contraire est notre personnage, dans tout son texte, à chaque instant on touche du doigt le phénomène de sa transformation, à s'observer, à nous expliquer comment il est violé, manipulé, transformé, siège de toutes sortes de phénomènes, parlé, jacassé de toutes les manières, terme qui n'est pas absolument choisi, mais c'est bien de cela qu'il s'agit, car vous verrez au détail de ces choses, une espèce de pépiement de ce qu'il appelle les oiseaux du ciel, c'est bien de cela qu'il s'agit, le siège de toute une volière, de phénomènes, il n'est pas tout cela et pourtant c'est tout cela qui est pour lui le plus important, puisque c'est pour tout cela qu'il fait cette énorme communication qui est la sienne, dans ce livre de quelque 500 pages, dans lequel il communique ces phénomènes, qui n'est pas du tout un fruit du hasard, mais le résultat d'une longue construction qui a été pour lui la solution de son aventure intérieure.

Qu'allons-nous donc dire en fin de compte du délirant ? Est-il seul ? Ce n'est pas non plus le sentiment que nous avons, il est habité par toutes sortes d'existences improbables certes, idéentielles, mais dont le caractère significatif est certain comme donnée première, et dont le caractère articulé s'élabore de plus en plus à mesure qu'avance son délire. Le doute porte au départ et à tel moment, justement sur ce à quoi elle renvoie, mais elle renvoie sûrement à quelque chose, ceci pour lui ne fait aucun doute. Chez un sujet comme Schreber les choses vont aussi loin que le monde entier est pris dans ce délire de signification, et l'on peut dire que, loin d'être seul, il n'est à peu près rien de ce qui l'entoure qu'il ne soit d'une certaine façon, mais par contre tout ce qu'il fait être dans ses significations, est en quelque sorte vide de lui-même, et ceci est expliqué et articulé de mille façons, spécialement par exemple quand il remarque et quand il dit que Dieu, c'est-à-dire son interlocuteur imagi-

naire, ne comprend rien à tout ce qui est de l'intérieur, à tout ce qui est des êtres vivants, Dieu n'a jamais affaire qu'à des ombres ou à des cadavres, et aussi bien tout son monde s'est transformé en une fantasmagorie de ce qu'on a traduit plus ou moins proprement en français, par ombres d'hommes bâclés à la six-quatre-deux.

Je vous dirai aujourd'hui ce sur quoi va porter notre démonstration, qu'une telle construction, qu'une telle transformation, qu'une telle création se produise chez un sujet, nous avons à la lumière des perspectives analytiques plusieurs voies qui s'ouvrent à nous pour le comprendre. Les voies toujours faciles sont les voies déjà connues, nous avons une catégorie qui a été introduite très tôt dans l'analyse, dont vous savez qu'elle est tout à fait au premier plan, présente dans tout ce qui s'en dit actuellement, c'est la notion de défense. Tout ceci est fait pour quelque chose, et le quelque chose dont il s'agit est quelque chose contre quoi le sujet veut se défendre ; vous savez que les névroses, sont ainsi expliquées, vous savez aussi combien j'insiste sur le caractère incomplet de cette référence, sur son caractère scabreux en ce sens qu'il prête à toutes sortes d'interventions précipitées, et comme telles nocives, vous savez d'autre part combien il est difficile de s'en débarrasser, puisqu'aussi bien cela touche à quelque chose d'objectivable. C'est précisément pour cela que la catégorie et le concept est à la fois si insistant, si tentant, et vous offre un tel penchant, pour diriger selon lui nos interventions, le sujet se défend, aidons-le à comprendre qu'il ne fait que se défendre, c'est-à-dire à lui montrer ce contre quoi il se défend, plan et point dans lequel, dès que vous entrez, vous vous trouvez devant des dangers multiples, le premier danger étant celui que vous manquez très exactement, le plan sur lequel doit se faire votre intervention, qui doit toujours seulement distinguer l'ordre où se manifeste cette défense, si cette défense est manifestement dans l'ordre symbolique, c'est là qu'est toute la différence de ce que je vous enseigne, avec ce que vous pourrez trouver ailleurs, c'est-à-dire qu'il s'agit de quelque chose que vous pouvez élucider dans le sens d'une parole au sens plein c'est-à-dire de quelque chose qui intéresse dans le sujet, signifiant et signifié, et dont vous avez dans l'actualité, dans ce que vous présente le sujet, les deux, signifiant et signifié. Alors en effet, là, vous pouvez intervenir en lui montrant la conjonction

de ce signifiant et de ce signifié, et pour autant qu'il les a tous les deux présents dans son discours : si vous ne les avez pas tous les deux, si vous avez l'impression que le sujet se défend contre quelque chose que vous voyez vous, et que lui ne voit pas, c'est-à-dire que vous voyez de la façon la plus manifeste et la plus claire, que le sujet aberre quant à la réalité, la notion de défense est pour vous insuffisante à vous permettre de mettre le sujet en face de la réalité.

Rappelez-vous ce que je vous ai dit dans un temps ancien à propos d'une observation très jolie de Kris, le personnage qui était hanté par la notion qu'il était plagiaire, et par la culpabilité de son plagiat; l'intervention de Kris, il la considère comme géniale au nom de la défense, car depuis quelque temps comme nous n'avons plus que cette notion de défense, il est bien clair qu'en effet ce moi a à faire la lutte sur trois fronts, c'est-à-dire du côté de l'*id*, du côté du surmoi et du côté du monde extérieur, alors nous nous croyons autorisés à intervenir sur l'un quelconque de ces trois plans, et de faire remarquer au personnage dont il s'agit, parce que tout d'un coup ça vient à la portée de notre main, que nous nous permettons de lire l'ouvrage auquel le sujet a fait allusion, à savoir l'ouvrage d'un de ses collègues auquel une fois de plus il aurait fait des emprunts, et nous nous apercevons qu'il n'y a rien du tout dans l'ouvrage du collègue qui mérite d'être considéré comme une idée originale que le sujet aurait empruntée, nous le lui faisons remarquer, considérant que ceci fait partie de l'analyse, heureusement nous sommes à la fois assez honnêtes et assez aveugles comme preuve du bien-fondé de notre interprétation, le fait que le sujet à la séance suivante nous apporte la jolie petite histoire suivante : en sortant de la séance il a été dans un restaurant quelconque pour y déguster son plat préféré, des cervelles fraîches. On est enchanté, ça a répondu, mais qu'est ce que ça veut dire ? Ça veut dire d'abord que le sujet, lui, n'a absolument rien compris à la chose, et qu'il ne comprend rien non plus à ce qu'il vous apporte, de sorte qu'on ne voit pas très bien où est le progrès réalisé du fait qu'on a appuyé sur le bon bouton, c'est un acting-out dans ce sens que j'entérine l'acting-out comme étant quelque chose de tout à fait équivalent à un phénomène hallucinatoire du type délirant, il s'agit de ceci précisément dans ce sens où vous avez symbolisé prématurément quelque chose qui est de l'ordre de la réalité, où vous n'avez pas abordé la ques-

tion à l'intérieur du registre symbolique : l'aborder à l'intérieur du registre symbolique pour un analyste dans une occasion comme celle du plagiariste, doit être centré sur l'idée que d'abord le plagiarisme n'existe pas, à savoir qu'il n'y a pas de propriété symbolique, que le symbole est à tous, c'est à partir de là que l'analyste doit se poser la question : pourquoi d'abord est-ce que les choses de l'ordre et du registre du symbole ont pris pour le sujet cet accent, et ce poids **de l'apparence ou de la non-apparence ? C'est là qu'est le problème,** c'est là que l'analyste doit attendre ce que le sujet va lui fournir pour lui permettre de faire entrer en jeu son interprétation. Vous avez en effet toutes les chances pour que ce plagiarisme soit fantasmatique, parce que c'était un grand névrosé résistant déjà à une tentative certainement pas négligeable d'analyse, puisqu'il avait eu avant de venir à Kris, une analyse certainement efficace. Par contre en portant l'intervention sur le plan de la réalité, c'est-à-dire en fin de compte en retournant, à travers les catégories analytiques, à la psychothérapie la plus primaire, vous avez commencé à lui dire la réalité, et ça ne colle pas, à savoir qu'il n'est pas réellement plagiaire ; que fait le sujet ? Le sujet répond de la façon la plus claire, c'est-à-dire en renouvelant à un niveau plus profond de la réalité, pour bien montrer que c'est là qu'est la question, à savoir que quelque chose surgit de la réalité qui est obstinée, et que tout ce qu'on pourra lui dire ne changera rien au fond du problème, c'est-à-dire qu'il s'impose à lui quelque chose, puisque vous lui démontrez qu'il n'est pas plagiaire, il va vous montrer de quoi il s'agit en vous faisant manger des cervelles fraîches, c'est-à-dire qu'il renouvelle son symptôme sur un point plus éloigné qui n'a pas plus de fondement ni plus d'existence que le point sur lequel il l'a montré tout d'abord. Montre-t-il même quelque chose ? J'irai plus loin, je dirai qu'il ne montre rien du tout, ce quelque chose se montre, et c'est là que nous sommes au cœur de ce que je vais cette année essayer de vous démontrer au niveau du président Schreber, à propos de toute cette observation qui montre d'une façon en quelque sorte dilatée, façon qui nous permet de voir les choses microscopiques à une dimension énorme, cette observation du président Schreber et le rôle fondamental de ce que j'ai à vous démontrer à propos de cette observation et de la façon même dont Freud, tout en ne la formulant pas jusqu'à l'extrême, parce que le problème n'était pas venu à un état

*p. 93, l. 25*
… ont-elles pris pour le sujet cet accent, ce poids ?

d'acuité, d'urgence à propos de la pratique analytique dans son temps, comme il l'est dans le nôtre, de ceci qui est formulé par Freud de la façon la plus claire, c'est que quelque chose qui a disparu, a été rejeté de l'intérieur, reparaît à l'extérieur, phrase que j'ai déjà maintes fois citée, et qui est la phrase absolument essentielle ; je la commente et j'y reviens.

Il s'agit de ceci, c'est que préalablement — et il s'agit d'une antériorité qui est logique et qui n'est pas chronologique —, préalablement à toute symbolisation, il existe, et les psychoses en sont la démonstration, la possibilité de ceci, qu'une part de la symbolisation ne se fasse pas, en d'autres termes qu'il y a une étape antérieure à tout ce qui est à proprement parler dialectique de la névrose en tant que la dialectique de la névrose est tout entière liée à ceci, que le refoulement et le retour du refoulé sont une seule et même chose, autrement dit que toute la névrose est une parole qui s'articule. Mais il y a quelque chose qui existe aussi, c'est à savoir que quelque chose qui est tout à fait primordial dans l'être du sujet, n'entre pas dans la symbolisation, est non pas refoulé, mais rejeté.

Je vous propose ceci, disons de fixer les points qui sont à démontrer, ça n'est pas une hypothèse non plus, c'est une articulation du problème, il y a une première étape qui n'est pas une étape que vous avez à situer quelque part dans la genèse, encore que bien entendu les questions de la situation de cette étape dans la genèse, à savoir de ce qui se passe au niveau des premières articulations symboliques du sujet, l'apparition essentielle du sujet, qui commence à jouer avec un objet qu'il fait disparaître, tout ceci nous posera des questions, mais ne vous laissez pas fasciner par l'existence de ce moment génétique qui forcément ne vous laisse apparaître qu'un phénomène dans le développement au niveau d'un objet limité qui est ce jeune enfant que vous voyez jouer, et qui est en train, en effet, de commencer à s'exercer à la première appréhension du symbole, mais qui, si vous vous laissez fasciner par lui, vous masque tout simplement ce fait, que le symbole est déjà là, énorme, l'englobant de toute part, que le langage existe déjà, qu'il remplit les bibliothèques, les dictionnaires, mais pas simplement de là, qu'il déborde à travers toutes vos actions, qu'il les encercle, qu'il leur fait faire ce que vous faites, que vous êtes engagé, et qui peut vous requérir à tout instant de vous déplacer, vous mener quelque part : vous oublierez tout cela devant cet enfant qui est en train d'inventer les élé-

ments, de s'introduire dans la dimension essentielle du symbole, c'est-à-dire là où il est ; c'est-à-dire partout où nous sommes en tant qu'êtres humains immergés dans le symbole, il y a la possibilité d'une *Verwerfung* primitive, de quelque chose qui n'est pas symbolisé, Ce quelque chose qui n'est pas symbolisé, c'est cela qui va se manifester dans le réel, c'est pour cela que cette catégorie du réel est essentielle à introduire, elle est partout, elle est impossible à négliger dans les textes freudiens, je lui donne ce nom en tant qu'il définit par rapport à l'acte de la parole un champ différent, de lui, du symbolique, parce qu'à partir de là il est possible d'éclairer l'évolution du phénomène psychotique comme tel.

Arrêtons-nous donc un moment à cette première distinction, à ce quelque chose qui se produit au niveau d'une possibilité de non-possibilité d'une *Bejahung* primitive à partir de laquelle une première dichotomie s'établit dans laquelle d'un côté tout ce qui aura été soumis à la *Bejahung* pure peut avoir divers destins, et tout ce qui d'un autre côté est tombé sous le coup de cette *Verwerfung* primitive en aura un autre **qui est constitué par ceci, c'est qu'il y a un fossé beaucoup plus profond entre tout ce qui est et tout ce qui a été admis dans la symbolisation primitive[1].**

*p. 95, l. 10*
… sous le coup de la *Verwerfung* primitive en aura un autre.

Je vais en avant aujourd'hui, mais sous ce registre, j'éclaire ma lanterne, simplement pour que vous sachiez en tout cas où je vais, ce que je veux vous faire toucher du doigt, ce que je veux prouver devant vous, en d'autres termes, ne prenez pas cela pour une construction, ni arbitraire, ni simplement comme le fruit d'un commentaire plus ou moins littéral de Freud, de soumission à son texte, car ce que je dis là, c'est très précisément ce que nous avons lu dans ce texte extraordinaire de la *Verneinung* ; c'est M. Hyppolite qui il y a deux ans a bien voulu le lire pour nous. Il ne s'agit ni de soumission au texte, ni d'une construction qui soit en quelque sorte arbitraire, il s'agit maintenant de vous dire que si je pose ceci, c'est parce que c'est la seule façon d'introduire une rigueur, une cohérence, une rationalité dans ce qui se passe dans la psychose, et très précisément dans celle dont il s'agit ici, c'est-à-dire celle du président Schreber. Donc ce que je dirai par la suite, sera à mesure que nous le rencontrerons,

1 - Dans ce passage sauté, il y avait un blanc dans la dactylographie qu'on peut remplir par forclos ou rejeté.

*p. 95, l. 21*
… et la nécessité de cette articulation de départ.

toujours orienté du côté de la démonstration des difficultés que fait toute autre compréhension du cas, en d'autres termes de **ce qui fait qu'il est obligé de le comprendre à partir de cette hypothèse primitive.**

Il y a donc à l'origine, *Bejahung,* c'est-à-dire affirmation de ce qui est, ou *Verwerfung*; l'évolution ultérieure de cette *Bejahung*, c'est occasionnellement et en somme toujours tout ce que nous allons voir, il ne suffit pas que le sujet ait choisi dans le texte de ce qu'il y a à dire une partie et une partie seulement, pour qu'au moins avec une partie ça colle à l'intérieur de cela, il y a des choses qui ne collent pas, c'est trop évident si nous ne partons pas de l'idée que contrairement à ce qui est l'inspiration de toute la psychologie classique et académique, tout doit coller, à savoir que les êtres humains sont des êtres, comme on dit adaptés, puisqu'ils vivent. Vous n'êtes pas psychanalystes si vous admettez cela, car être psychanalyste c'est simplement ouvrir les yeux sur cette évidence qu'il n'y a rien de plus cafouilleux que la réalité humaine, c'est-à-dire que contrairement à ce qu'on dit, dans toute la mesure où vous croyez avoir un moi, comme on dit bien adapté, raisonnable, qui sait naviguer, qui sait reconnaître ce qu'il y a à faire, qui sait ce qu'il y a à ne pas faire, et tenir compte des réalités que la psychanalyse vous montre, et si vous ne voyez pas que la psychanalyse c'est cela, il n'y a plus qu'à vous envoyer loin d'ici. La psychanalyse vous montre et rejoint là l'expérience qu'il n'y a rien de plus bête qu'une destinée humaine, à savoir qu'on est toujours blousé, même quand on fait quelque chose qui réussit, ce n'est justement pas ce qu'on voulait, et qu'il n'y a rien toujours de plus déçu qu'un monsieur qui arrive soi-disant au comble de ses vœux, il suffit de parler trois minutes avec lui, franchement, comme peut-être il faut uniquement l'artifice du divan psychanalytique pour le savoir, pour qu'on sache qu'en fin de compte, ce truc-là c'est justement le truc dont il se moque, et qu'il est à côté de cela particulièrement ennuyé par je ne sais quoi, par toutes sortes de choses, l'analyse c'est cela, c'est de s'apercevoir de cela et d'en tenir compte, c'est-à-dire que ce n'est pas comme cela par accident, que cela pourrait être autrement, c'est-à-dire qu'en fin de compte par une chose bizarre nous ne traversons la vie qu'en ne rencontrant que des malheureux, mais c'est un destin qui nous est particulier, « les gens heureux doivent être quelque part », si vous ne vous ôtez

pas cela de la tête, c'est que vous n'avez rien compris à la psychanalyse, et c'est cela que j'appelle prendre les choses au sérieux, quand je vous ai dit qu'il fallait prendre les choses au sérieux, c'est pour que vous preniez au sérieux justement ce fait que vous ne les prenez jamais au sérieux.

Donc à l'intérieur de cette *Bejahung,* il va arriver toutes sortes d'accidents, d'abord parce que le retranchement primitif, rien ne nous indique qu'il a été fait d'une façon propre, et je dirais qu'il y a de fortes chances que d'ici longtemps nous ne sachions rien de ses motifs, précisément parce que là c'est au-delà de tout mécanisme de symbolisation, de sorte que si quelqu'un en sait un jour quelque chose, il y a peu de chance que ce soit l'analyste. Mais avec ce qui reste, et ce avec quoi il s'agit qu'il se compose un monde, et surtout ce avec quoi il s'agit qu'il se situe dans ce monde, c'est-à-dire qu'il s'arrange pour être à peu près du sexe masculin, ou une femme inversement. **Ceci pose des problèmes, ce n'est pas pour rien que je mets ceci tout à fait au premier plan, puisque justement l'analyse souligne bien que c'est là un des problèmes essentiels : c'est à l'intérieur de cela que vont se produire un certain nombre de phénomènes dans lesquels, puisque c'est là proprement le champ de l'analyse, il est essentiel que vous n'oubliiez jamais** que rien de ce qui touche au comportement de l'être humain comme sujet, à quelque chose dans lequel il se réalise, dans lequel il est tout simplement, ne peut échapper de quelque façon à être soumis aux lois de la parole.

*p. 96, l. 23*
… Si je mets cela au premier plan, c'est que l'analyse souligne bien que c'est là un des problèmes essentiels.

S'il y a autre chose dans l'expérience, c'est ce que la découverte freudienne nous montre, c'est que les adéquations naturelles, sont chez l'homme, profondément déconcertées, ce n'est pas simplement parce qu'il est un mammifère pour qui la bisexualité joue chez lui un rôle essentiel, cette bisexualité fondamentale est en effet, il n'y a pas grand chose de surprenant au point de vue biologique, étant donné l'état soumis à des voies d'accès, de normalisation, de régulation, chez lui, qui sont plus complexes et différentes de ce à quoi elles sont soumises chez les mammifères et chez les vertébrés en général, d'une façon plus complexe, parce que la symbolisation qui y joue, autrement dit la loi qui y joue un rôle primordial, c'est également ce que veut dire l'expérience et la découverte freudienne, le complexe d'œdipe est là «*ab origine*», à savoir que dans l'existence de cette loi primordiale, c'est cela le sens qu'il faut donner au fait

que Freud a tellement insisté sur l'œdipe qu'il en a été jusqu'à construire une sociologie de totems et de tabous ; c'est manifestement qu'on trouvait à l'avance, puisque ce n'est observable que là où la loi existe, par conséquent il n'est pas question de se poser la question des origines, puisque justement elle est là depuis le début, et depuis les origines et qu'il n'est pas question d'articuler quelque chose sur la sexualité humaine, s'il n'y a pas ceci, qu'elle doit se réaliser par et à travers une certaine loi fondamentale qui est simplement une loi de symbolisation, c'est ce que cela veut dire.

Donc à l'intérieur de ceci va se produire tout ce que vous pouvez imaginer, sous ces trois registres de la *Verdichtung,* de là *Verdrängung* et de la *Verneinung.* C'est simplement la loi du malentendu, grâce à laquelle nous survivons, ou encore grâce à laquelle nous faisons plusieurs choses à la fois, ou encore grâce à laquelle nous pouvons par exemple satisfaire, quand nous sommes un homme, nos tendances féminines dans une relation symbolique où nous occupons précisément la position féminine, **tout en restant parfaitement sur le plan imaginaire et sur le plan réel, un homme pourvu de sa virilité.** Cette fonction qui peut très bien rester avec plus ou moins d'intensité, peut-être de féminité, est quelque chose qui se trouvera à se satisfaire à cette réceptivité essentielle qui est l'un des rôles existants fondamentaux, qui n'est pas métaphorique, nous recevons quelque chose quand nous recevons la parole.

*p. 97, l. 8*
… tout en restant parfaitement un homme, pourvu de sa virilité, sur le plan imaginaire et sur le plan réel.

Au même instant de manifestation de quelque chose dans notre comportement, il se peut qu'il y ait une façon de participer à la relation de la parole qui ait à la fois plusieurs sens, et que l'une de ces significations intéressées, soit précisément celle de se satisfaire dans cette occasion, je prends cela comme exemple, dans cette position féminine, comme essentielle à notre être.

La *Verdrängung,* ce n'est pas la loi du malentendu, c'est ce qui se passe quand ça ne colle pas, à savoir quand deux chaînes différentes symboliques, car dans chaque chaîne symbolique nous sommes liés à une cohérence interne à cette chaîne, qui fait **que nous sommes forcés à tel moment de rendre ce que nous avons donné**[2] à tel autre, il y a des fois où ça ne colle pas, où

*p. 97, l. 21*
… que nous avons reçu…

2 - Lapsus probable de Lacan: *donné* au lieu de *reçu.*

nous ne pouvons pas rendre à la fois sur tous les plans, en d'autres termes où une loi nous est intolérable, non parce qu'elle est intolérable en soi, mais parce que nous nous sommes mis dans une position telle que pour nous, mettre la note sur ce sujet, est quelque chose qui nous paraît à proprement parler comporter un sacrifice qui ne peut pas être fait sur le plan des significations ; mais la chaîne court toujours, c'est-à-dire que lorsque **nous la refoulons** de nos actes, de nos discours, de notre comportement, la chaîne continue à courir dans les dessous, c'est-à-dire à exprimer ses exigences, à faire valoir sa créance par l'intermédiaire du symptôme névrotique, et c'est pour cela que le refoulement est ce qui est au ressort de la névrose, il y a que ce quelque chose qui s'appelle la *Verneinung* qui est probablement quelque chose de l'ordre du discours, c'est-à-dire que de tout cela nous sommes capables de faire venir au jour par une voie articulée, ce quelque chose qui a le plus grand rapport avec l'émergence **de ce qui dans l'analyse s'appelle *principe de réalité*,** et qui intervient strictement à ce niveau, c'est-à-dire au niveau où Freud l'articule de la façon la plus claire, en trois ou quatre endroits qui sont ceux que nous avons parcourus, de son œuvre, dans les différents moments de notre commentaire qui est celui-ci, il s'agit de savoir, non pas ce sur quoi nous faisons *Bejahung,* mais ce à quoi nous attribuons valeur d'existence, et attribuer à une chose valeur d'existence, dans le vocabulaire de Freud, je veux dire dans ce qu'il appelle lui jugement d'existence, c'est quelque chose dont il a, avec une profondeur mille fois en avance sur ce qu'on disait de son temps, donné la caractéristique suivante, qu'il s'agit toujours de retrouver un objet.

*p. 97, l. 25*
… nous refoulons…

*p. 97, l. 32*
Ledit principe de réalité…

Qu'est-ce que cela comporte et qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que toute appréhension de la réalité chez l'homme est soumise à une condition primordiale, c'est-à-dire que le monde humain consiste en ceci, que le sujet est à la recherche de l'objet de son désir, mais rien ne l'y conduit. La réalité, pour autant qu'elle est soutenue par le désir, est au départ hallucinée, la théorie de la naissance du monde objectal, la réalité telle que nous la voyons exprimée à la fin de la *Traumdeutung* par exemple, et telle qu'elle est reprise chaque fois qu'il s'agit d'elle essentiellement, le sujet reste en suspension à l'endroit de ce qui fait son objet fondamental, l'objet de sa satisfaction et je dirai que c'est cette partie de l'œuvre de la

pensée freudienne qui est reprise abondamment dans tout le prétendu développement sur l'interrogatoire qui nous est fait pour l'instant, de la relation préœdipienne. En fin de compte ceci consiste à dire que le sujet cherche toujours à retrouver la satisfaction de la primitive relation maternelle.

Mais en d'autres termes, là où Freud a introduit la dialectique de deux principes qui ne sont jamais séparables, qui ne peuvent jamais être pensés l'un sans l'autre, principe de plaisir et principe de réalité, on choisit l'un d'entre eux, le principe de plaisir et c'est à lui qu'on donne tout l'accent en montrant qu'il domine et englobe le principe de réalité, on le méconnaît dans son essence, et dans son essence il est exactement ceci : le sujet doit, non pas trouver l'objet, c'est-à-dire y être conduit par les canaux, **les rails naturels d'une adaptation vitale,** plus ou moins préétablie et plus ou moins achoppant d'ailleurs, telle que nous la voyons dans le règne animal, il doit au contraire retrouver le surgissement qui est fondamentalement halluciné de l'objet de son désir : il doit retrouver cet objet, c'est-à-dire que bien entendu il ne le retrouve jamais, et c'est précisément là en quoi consiste le principe de réalité dans lequel Freud écrit : le sujet ne retrouve jamais qu'un autre objet qui peut se trouver, de façon plus ou moins satisfaisante, répondre aux besoins dont il s'agit, mais qu'il ne trouve jamais qu'un objet, **puisqu'il doit retrouver par définition quelque chose qui est répété,** et comme objet, qui est quelque chose qui est également distinct, et c'est là le point essentiel autour duquel tourne tout le jeu de l'introduction dans la dialectique freudienne, du principe de réalité.

*p. 98, l. 20*
… les rails naturels d'une adaptation instinctuelle…

*p. 98, l. 29*
… puisqu'il doit par définition retrouver quelque chose qui est prêté.

Ce qu'il faut concevoir, parce que ceci nous est donné par l'expérience clinique, c'est qu'il y a autre chose qui apparaît dans le réel, que ce qui est ainsi mis à l'épreuve, recherché par le sujet, ce vers quoi le sujet est conduit par l'appareil de réflexion ou par l'appareil de maîtrise qu'est son moi, **il y a autre chose qui sort des cadres de cette recherche, qui sort de l'appareil de recherche qu'est le moi,** c'est-à-dire avec tout ce que le moi comporte d'aliénations fondamentales : il y a autre chose qui a tel moment de son existence peut surgir, soit sous la forme sporadique, à savoir le petit type d'hallucination sporadique dont il est fait état à propos de l'Homme aux loups, soit d'une façon beaucoup plus menaçante, extensive, élastique, comme ce qui se produit dans le cas du président Schreber, il y a autre chose qui

*p. 99, l. 8*
… l'appareil de réflexion, de maîtrise et de recherche…

peut surgir dans la réalité, à savoir une signification énorme qui n'a l'air de rien, d'autant plus qu'on ne peut la relier en rien, puisqu'elle n'est jamais entrée dans le système de la symbolisation, mais qui peut dans certaines conditions menacer tout l'édifice, et ceci s'appelle à proprement parler le phénomène psychotique. En d'autres termes, dans le cas du président Schreber, ce qui est manifestement rejeté, et ce dont le resurgissement à tel moment de son existence, et déjà la question du tel moment va nous poser la question de ce qui détermine l'invasion psychotique, et à la prendre comme cela, vous verrez à quel point ce qui la détermine est différent de ce qui détermine l'invasion névrotique ; ce sont des conditions qui sont strictement opposées.

Quelque chose fait qu'une signification quelconque qui concerne le sujet, et qui ne se dessine que de la façon la plus estompée dans son horizon, son éthique reparaît, qui est précisément dans le cas du président Schreber, quelque chose qui a le plus étroit rapport avec cette bisexualité primitive dont je vous parlais tout à l'heure : le président Schreber n'a jamais intégré d'aucune façon, et c'est là quelque chose que nous essayerons aussi de voir dans le texte, aucune espèce de forme féminine, et **c'est justement quelque chose qui chez lui a une extrême importance ;** on voit difficilement comment ce serait purement et simplement pour le rejet ou le refoulement des pulsions plus ou moins vaguement transférentielles, qu'il aurait éprouvé à l'égard du docteur Flechsig, ou même pour réprimer telle ou telle tendance, que le président Schreber aurait construit cet énorme délire, il y a quelque chose qui doit être tout de même une instance un tout petit peu plus proportionnée au résultat dont il s'agit. Il s'agit de cela, la fonction féminine dans sa signification symbolique essentielle dont je vous indique déjà que nous ne pouvons la retrouver qu'au niveau du terme de procréation, vous verrez pourquoi nous serons amenés à la mettre à ce niveau là, nous ne dirons ni émasculation, ni féminisation, ni fantasme de grossesse, ça va jusqu'à la procréation, c'est quelque chose qui, à un point non pas du tout déficitaire de son existence, mais au contraire à un moment sommet de son existence, se manifeste à lui sous la forme de cette irruption dans le réel de quelque chose qu'il n'a jamais connu, qui surgit avec une étrangeté totale, qui va amener progressivement pour lui une submersion absolument

*p. 99, l. 15*
… dans le texte, aucune espèce de forme féminine.

radicale de toutes ses catégories et le forcer à un véritable remaniement de son monde.

Il s'agit de savoir si oui ou non nous pouvons parler à ce sujet, en quelque sorte, de processus de réconciliation, ou de compensation, ou de guérison, comme certains n'hésiteraient pas à le produire, manifestant qu'au moment de stabilisation de son délire, il y a un état plus calme qu'au moment de l'irruption du délire. Est-ce ou non une guérison ? C'est tout de même une question qui mérite d'être posée, je crois tout de même que ce n'est qu'abusivement qu'on peut l'employer dans ce sens.

Que se passe-t-il donc au moment où ce qui n'est pas symbolisé reparaît dans le réel ? Il se passe quelque chose bien sûr, et il n'est pas vain d'apporter à ce propos le terme de défense ; en d'autres termes, si des coordonnées apparaissent dans le réel par rapport à toute symbolisation, il est clair que ceci apparaît sous le registre de la signification, d'une signification qui ne vient de nulle part et qui ne renvoie à rien, mais d'une signification essentielle, et **même d'une certitude de cette signification : le sujet est concerné.** Qu'est-ce qui se passe ? Il se passe à ce moment certainement la mise en branle de quelque chose qui intervient chaque fois qu'il y a conflit d'ordre chez le sujet, à savoir du refoulement. Pourquoi le refoulement ne colle-t-il pas ici, à savoir n'aboutit pas à ce qui se produit quand il y a névrose ? Avant de savoir pourquoi il faut d'abord bien étudier le comment, et justement mettre l'accent sur ce qui fait la différence de structure entre la névrose et la psychose : c'est que quand **une pulsion, disons féminine ou passivante,** apparaît chez un sujet pour qui ladite pulsion a déjà été mise en jeu dans différents points de sa symbolisation préalable, à savoir dans sa névrose infantile par exemple, elle trouve à s'exprimer dans un certain nombre de symptômes, c'est-à-dire que ce qui est refoulé s'exprime quand même, c'est-à-dire que le refoulement et le retour du refoulé étant une seule et même chose, il y a possibilité **à l'intérieur du refoulement du désir de s'en tirer avec ce qui arrive de nouveau,** il y a compromis. En d'autres termes, et c'est ce qui caractérise la névrose, le fou montre que c'est à la fois la chose la plus évidente du monde, et en même temps celle qu'on ne veut pas voir, car la *Verneinung* n'est pas du même niveau que la *Verwerfung,* et il y aura des réponses du côté du mécanisme de la *Verneinung* qui seront inadéquates à répondre à ce qui reparaît dans le réel au niveau du début de la psychose,

*p. 100, l. 7*
… mais une signification essentielle…

*p. 100, l. 15*
… une pulsion, disons féminine ou pacifiante…

*p. 100, l. 22*
Il y a compromis.

et sur cette question de début nous aurons aussi à revenir, à savoir qu'est-ce que le début d'une psychose, est-ce qu'une psychose a comme une névrose une préhistoire, c'est-à-dire une psychose infantile ? Je ne dis pas que nous répondrons à cette question, mais au moins nous la poserons, tout laisse apparaître au contraire qu'elle n'en a pas, à savoir que c'est pour des raisons qui méritent au moins d'être recherchées, que dans des conditions spéciales quelque chose apparaît de ce qui n'a pas été symbolisé primitivement dans le monde extérieur, et que quand ce qui a été *Verworfen* fait apparition, surgit dans le monde extérieur, le sujet se trouve absolument démuni quant à faire réussir la *Verneinung*, à l'égard de ce qui se passe. La question est alors de comprendre pourquoi tout ce qui va pouvoir se produire à ce moment-là, et qui a le caractère d'être absolument exclu du compromis symbolisant de la névrose, et qui va se traduire dans un autre registre, à savoir dans ce qu'on peut appeler une véritable réaction en chaîne, qui se passe au niveau de l'imaginaire, c'est-à-dire dans la contre diagonale de notre petit carré magique, c'est à savoir qu'au moment où le sujet va être complètement absorbé dans une sorte de prolifération de l'imaginaire, faute d'aucune façon de pouvoir rétablir le pacte du sujet à l'Autre, de pouvoir faire une médiation quelconque entre ce qui est nouveau, ce qui apparaît, et lui-même, va entrer dans un autre mode de médiation, mais qui est complètement différent du premier, substituant à la médiation symbolique ce qu'on peut appeler une espèce de fourmillement, de prolifération imaginaire, dans lequel s'introduit de façon déformée, d'une façon profondément a-symbolique, le point, **le signe central d'une médiation possible** dans lequel le signifiant lui-même comme tel, va subir ces profonds remaniements qui donnent cet accent si particulier aux intuitions les plus signifiantes pour le sujet, **celles sur lesquelles j'ai déjà insisté, ce poids que prennent certains mots, et que vous verrez dans ce qu'on appelle** la langue fondamentale du président Schreber, mais ceci marquant le signe de la subsistance de l'exigence du signifiant à l'intérieur d'un monde imaginaire, ou autrement dit d'une complète relativation du rapport du sujet au monde dans une relation en miroir, c'est-à-dire que le monde du sujet, nommément celui du président Schreber, celui qui pour lui à ce moment-là devient le mot significatif, va se composer essentiellement du rapport entre cet être qui pour lui, est l'autre ;

*p. 101, l. 5*
… le signal central d'une médiation possible.

*p. 101, l. 7*
… les plus signifiantes pour le sujet.

c'est-à-dire Dieu lui-même dans lequel quelque chose est prétendument réalisé, qui s'appelle la relation d'homme à femme, où quelque chose est prétendument réalisé qui lui permet d'assumer cette position. Vous le verrez quand nous étudierons en détail ce délire, vous verrez que tout au contraire les deux personnages, c'est-à-dire Dieu, ou autrement dit tout ce qu'il comporte, car avec Dieu il y a l'univers, c'est l'idée de la sphère céleste qui est incluse, et lui en tant qu'il est lui-même littéralement décomposé en une multitude d'êtres imaginaires qui poursuivent à l'intérieur d'eux-mêmes leur va-et-vient, leur montée et leur descente, leurs transfixions diverses, l'un et l'autre, à savoir que le monde et ce qu'il conçoit dès lors comme lui-même, sont deux structures qui se relaient strictement et qui portent de façon tout à fait attachante pour nous, de façon développée, ce qui n'est jamais qu'élidé, voilé, domestiqué à proprement parler dans la vie de l'homme normal, à savoir que toute cette dialectique du corps morcelé par rapport à l'univers imaginaire qui est sous-jacent dans la structure normale, est une des valeurs de l'examen de ce délire, et nous permet de voir d'une façon développée prenant toute la place, la dialectique imaginaire comme telle, c'est-à-dire de voir ce en quoi elle se distingue de tout ce que nous pouvons présumer d'une relation instinctuelle si on peut dire, naturelle, en raison d'une structure générique qui est justement celle que nous avons déjà marquée à l'origine, et au ressort du stade du miroir, c'est celle-là qui fait d'avance du monde imaginaire de l'homme, quelque chose de décomposé, Là nous le trouvons à son état développé, c'est un des intérêts de l'analyse du délire comme tel, c'est toujours ce qu'ont souligné les analystes, c'est-à-dire qu'ils nous montrent ce qu'on appelle le jeu des fantasmes dans son caractère absolument développé de duplicité, **c'est-à-dire ces deux autres auxquels se réduit le monde,** dans le président Schreber, sont faits l'un par rapport à l'autre, car c'est tout au plus que l'un offre à l'autre son image inversée, mais l'important est l'intérêt de voir comment et pourquoi ceci répond à la demande, c'est-à-dire à l'exigence qui n'est certainement faite que de biais et de façon non réussie, à la demande d'intégrer ce qui est surgi dans le réel, et ce qui représente pour le sujet ce quelque chose de lui-même qu'il n'a jamais symbolisé, en d'autres termes de comprendre comment une exigence de l'ordre symbolique, pour ne pouvoir d'aucune façon être intégrée dans ce qui a déjà été mis

*p. 101, l. 35*
Les deux personnages auxquels le monde se réduit…

en jeu dans le passé, mouvement dialectique sur lequel a vécu le sujet, entraîne toute cette espèce de désagrégation en chaîne, de soustraction de la trame dans la tapisserie qui s'appelle un délire, et c'est un délire par rapport à un discours normal, vous le verrez, il n'est pas forcément absolument sans rapport, et ne serait-ce que pour ceci c'est que le sujet est fort capable de lui-même de s'en satisfaire, et à l'intérieur d'un monde de communication où tout n'est pas absolument rompu.

**Telles sont les questions, c'est-à-dire au joint précisément de cette *Verwerfung* avec la *Verneinung* qui va être la première réponse que nous poursuivrons la prochaine fois dans notre examen.**

*p. 102, l. 6*
C'est au joint de la *Verwerfung* et de la *Verdrängung* avec la *Verneinung* que nous poursuivrons la prochaine fois notre examen.

# Leçon VIII



*18 janvier 1956*

J'avais l'intention de pénétrer dans l'essence de la folie, et j'ai pensé qu'il y avait là une folie, mais je me suis rassuré en me disant que ce que nous faisons n'est pas une entreprise aussi isolée et donc aussi hasardeuse, mais que nous avons dans ce sens quelques exemples. Ceux-ci nous ont appris qu'il y a quelque chose à tirer du phénomène, et que c'est donc aussi dans une prise en charge de cette recherche sur le phénomène, que se situe notre voie, ce qui tout de même nous rassure; ce n'est pas pourtant que le travail soit si facile. Pourquoi ? Parce que dans une sorte de singulière fatalité, toute entreprise humaine et spécialement les plus difficiles, tendent toujours à une sorte de retombée, autrement dit à ce quelque chose de mystérieux qu'on appelle la paresse. Il suffit, pour le mesurer, sans préjugés, avec un œil et un entendement lavés de tout le bruit que nous entendons autour des concepts analytiques, le texte de Freud, pour m'apercevoir une fois de plus que c'est un texte extraordinaire et qui ne fait guère que nous livrer la voie de l'énigme. En fin de compte toute l'explication qu'il nous donne du délire du président Schreber, vient confluer et faire de cette notion de narcissisme, qui n'est assurément pas quelque chose qu'on puisse considérer, au moins à l'époque où il l'écrit, comme élucidée, quelque chose qui nous prouve que ça n'est pas à réduire le problème, à faire comme si tout ceci était admis, comme si le narcissisme était quelque chose qui se comprenne de soi-même. Avant d'aller vers les objets extérieurs il y aurait une étape où le sujet prend son propre corps comme objet. Voilà en effet une dimension et un registre dans

lesquels le terme de narcissisme prend son sens ; est-ce bien à dire pour autant que ce soit uniquement et sous ce biais et dans ce sens, que le terme de narcissisme soit employé ? Pourtant l'autobiographie du président Schreber telle que Freud la fait venir à propos de cette notion, nous montre que ce qui répugnait en somme à son narcissisme, c'était l'adoption d'une position féminine à l'endroit de son père, laquelle comportait la castration ; c'est quelque chose qui trouve mieux à se satisfaire dans cette relation fondée sur ce qu'on peut appeler fondamentalement délire de grandeur, à savoir que la castration ne lui fait plus rien à partir du moment où son partenaire est Dieu.

En somme le schéma que Freud nous donne pourrait se résumer d'une façon conforme aux formules qui nous ont été données dans ce texte même, je ne l'aime pas lui, c'est Dieu que j'aime, et par renversement c'est Dieu qui m'aime. **Nous ne ferions là qu'appliquer strictement les formules données par Freud de la notion générale de la paranoïa dans ce texte même, pour résumer ce qui advient enfin, ce qui est en somme l'épanouissement et la signification de ce délire.**

*p. 104, l. 6*
… « c'est Dieu qui m'aime ».

Je vous ai déjà fait suffisamment remarquer la dernière fois, que ceci n'est peut-être tout de même pas complètement satisfaisant pas plus que les formules de Freud ne le sont plus complètement, si éclairantes soient-elles, car de même que nous constatons dans le délire de la persécution que le renversement *je ne l'aime pas, je le hais,* avec par renversement, *il me hait,* est quelque chose qui donne une clé, une sorte de cryptogramme qui nous permet de concevoir quelque chose dans le mécanisme de la persécution. Il est bien clair que c'est devenu entre temps ce *il* qui maintenant me hait. C'est là qu'est tout le problème, car le caractère démultiplié, neutralisé, vidé, semble-t-il, de je ne sais quoi que nous allons essayer de dire, et qui n'est autre que sa subjectivité, le caractère de signes indéfiniment répétés que prend le phénomène persécutif, et le persécuteur, pour autant qu'il est son support, **est quelque chose qui en désigne l'énigme, à savoir ce qu'est devenu l'autre, le partenaire au cours de la transformation.** [Le persécuteur est devenu ombre de l'objet persécuteur].

*p. 104, l. 14*
… et le persécuteur, pour autant qu'il est son support…

Ceci n'est pas moins vrai pour ce dieu dont il s'agit dans l'épanouissement du délire du président Schreber, et je vous ai fait remarquer au passage quelle distance, presque ridicule à

être évoquée tellement elle est manifeste, il y a entre la relation président Schreber et Dieu, et n'importe quoi que nous connaissions tant soit peu approchant à une telle relation du sujet à un être transcendant, par le regard si superficiel soit-il, avec la moindre production de l'expérience mystique. Dieu, là aussi s'il est nommé Dieu, élaboré, décrit comme tel, et même avec une très grande minutie, ne nous laisse pas moins perplexe sur la nature de **ce partenaire divin et unique qu'il se donne à la fin de son délire.** Nous sentons donc dès l'abord que le problème dont il s'agit, sans s'éloigner effectivement de ce que nous a dit Freud, à savoir de ce retrait de l'intérêt de la libido de l'objet extérieur, est bien en effet au cœur du problème, mais encore qu'il s'agisse pour nous de tâcher d'élaborer ce que cela peut vouloir dire, sur quel plan s'exerce ce retrait, puisque d'un côté nous sentons bien qu'il y a quelque chose qui atteint profondément l'objet, mais que d'autre part il ne suffit pas purement et simplement de nous dire qu'il y a retrait de la libido, puisque nous parlons sans cesse des déplacements de la libido, c'est cela même qui est au fond des mécanismes de la névrose. Comment le concevoir, quels sont les plans et les registres qui peuvent nous permettre d'entrevoir ces modifications du caractère de l'autre, qui sont toujours, nous le sentons bien, le fond de l'essence de l'aliénation, de la folie ?

*p. 104, l. 22*
... ne nous laisse pas moins perplexes sur sa nature.

Ici je vais me permettre un petit retour en arrière, pour essayer de poser le problème, pour voir aussi d'un œil neuf certains aspects de phénomènes déjà familiers. Prenons quelque chose qui n'est pas une psychose, prenons le cas, on peut presque dire inaugural de l'expérience proprement psychanalytique élaborée par Freud, c'est le cas de Dora. Dora est quelqu'un qui est une hystérique. Comme telle elle a des rapports singuliers à l'objet, et vous savez quel embarras fait dans son observation, et aussi bien dans la poursuite de la cure, l'ambiguïté qui reste sur cette notion, à savoir quel est justement son objet d'amour. Freud en fin de compte a vu son erreur, en disant que c'est sans doute pour avoir méconnu ce qui était son objet d'amour que toute l'affaire a échoué, c'est-à-dire que la cure s'est rompue prématurément sans permettre une résolution suffisante de ce qui était en question. En d'autres termes, le rapport conflictuel que Freud a cru entrevoir, à savoir une impossibilité pour elle de se détacher de l'objet premier de son amour, à savoir son père, pour aller, vers

un objet plus normal, à savoir un autre homme, que ce n'est absolument pas là la question, à savoir que l'objet pour Dora n'était personne d'autre que cette femme que dans l'observation on appelle M^me^ K. et qui est précisément la maîtresse de son père.

Partons de l'observation, je commenterai après. Vous savez qu'en somme l'histoire est constituée dans une sorte de menuet occupé par quatre personnages : M^me^ K., le père, Dora et M. K. ; M. K. sert en somme à Dora de moi, d'*ego*, en d'autres termes c'est par l'intermédiaire de M. K. qu'elle peut effectivement soutenir le rapport de M^me^ K., toute l'observation le montre. Je demande simplement qu'on me suive, qu'on me fasse confiance, j'ai suffisamment écrit dans une intervention à propos du rapport du Dr Lagache sur le transfert, pour qu'il vous soit déjà facile de vous y reporter.

*p. 105, l. 21*
… pour qu'il vous soit facile de vous y reporter.

**Cette position a un caractère significatif en ceci, qu'elle permet à Dora de soutenir une relation supportable, ce qui est tout à fait clair, car elle ne consent à se faire soigner qu'à partir du moment où quelque chose est modifié dans ce que j'appelais le menuet à quatre et on peut concevoir que la situation est beaucoup plus soutenable sans rien dire de plus pour l'instant — il y a des raisons beaucoup plus profondes pour le motiver, mais d'une façon générale, je formulerai les choses ainsi — qu'elle est beaucoup plus soutenable dans ce rapport en quadrilatère, que s'il n'y avait pas M. K..** En d'autres termes, ce n'est pas parce que l'objet de son affection est du même sexe qu'elle, que ce quart médiateur est essentiel au maintien de la situation, c'est parce que, si elle était en rivalité avec son père, vis-à-vis duquel elle a les relations les plus profondément motivées qui sont justement des relations d'identification encore accentuées par le fait que la mère dans le couple parental est un personnage tout à fait effacé, c'est parce que quelque chose est tout spécialement insoutenable dans ce rapport triangulaire, que la situation s'est maintenue dans un rapport, non seulement supportable, mais soutenu effectivement dans cette composition de groupe.

Ce qui le prouve, c'est ce qui advient en effet le jour où est prononcée par M. K. cette parole en quelque sorte fatidique : « Ma femme n'est rien pour moi », **la situation devient à proprement parler intolérable et non tolérée à partir du moment où une formulation expresse de M. K. vient dans le**

*p. 105, l. 33*
… « Ma femme n'est rien pour moi ».

**jeu avertir Dora que ce M. K., n'est pas un support suffisant, il ne s'intéresse pas du tout à M^me^ K.,** c'est exactement comme si, à ce moment là, tout se passait comme si elle lui répondait, alors que pouvez vous bien être pour moi ? Elle le gifle instantanément après cette phrase, alors que jusque-là elle avait maintenu avec lui une sorte de relation ambiguë qui était justement celle qui était nécessaire pour maintenir le groupe à quatre ; c'est là exactement que se produit la rupture d'équilibre de la situation.

Et, ce sur quoi je veux insister, c'est que l'une des faces la plus évidente, car Dora n'est qu'une petite hystérique, elle a peu de symptômes, ils s'interprètent très légèrement dans ses registres. Je pense que vous vous souvenez de l'accent que j'ai mis sur cette fameuse aphonie qui ne se produit que dans les moments de tête à tête et de confrontation avec l'objet de son amour et qui est certainement liée, à ce moment-là, à une érotisation très spéciale du rapport oral comme tel ; la fonction orale se trouve soustraite à ses usages habituels dans toute la mesure où elle approche de trop près l'objet de son désir, c'est-à-dire M^me^ K., mais tout cela est peu de choses, une petite aphonie pendant les absences de M. K. ce n'est pas quelque chose qui la précipiterait chez Freud et qui non plus aurait fait considérer la situation comme suffisamment intolérable à son entourage, pour qu'il l'y pousse, c'est qu'il se produit nettement à partir du moment où la situation se décompense, où le quatrième personnage s'en va, un petit syndrome de persécution tout simplement de Dora par rapport à son père, car enfin il est bien clair que jusque-là la situation était un peu scabreuse, mais elle ne dépassait pas la mesure où ce n'était pas appréhendé autrement que dans la mesure de ce que nous appellerons l'opérette viennoise ; Dora se comportait admirablement, comme toutes les observations ultérieures le soulignent, pour qu'il n'y ait pas d'histoires, pour que son père ait avec cette femme aimée, car la question de la nature des relations avec cette femme reste assez dans l'ombre, des relations normales, Dora se comportait de façon à ce que les choses se passent bien, elle couvrait l'ensemble de la situation et elle n'en faisait pas tant d'histoires, elle y était assez à l'aise en fin de compte. Mais à partir du moment où la situation se décompense, elle formule, elle revendique, elle affirme que son père veut la prostituer et la livre à ce M. K. en échange du maintien des relations ambiguës qu'il a avec M^me^ K.

Vais-je dire que Dora est une paranoïaque ? Je n'ai jamais dit cela et je suis assez scrupuleux en matière de diagnostic de psychose. Je me suis dérangé ici pour venir voir une patiente qui a évidemment un comportement tout à fait difficile, conflictuel avec son entourage ; on me faisait venir en somme pour dire que c'était une psychose et non pas purement et simplement comme il apparaît au premier abord une névrose obsessionnelle. Je me suis refusé à porter le diagnostic de psychose pour une raison tout à fait décisive, et qui est je crois ce que nous devons exiger pour porter ce diagnostic, c'est qu'il est certaines perturbations, celles qui sont précisément l'objet de notre étude cette année, et auxquelles j'essaie de vous introduire et de vous montrer qu'il faut savoir les distinguer, qui sont les troubles de l'aliénation dans l'ordre du langage, la formule générale qui nous permettrait tout de même de délimiter une frontière, de saisir une limite. Il ne suffit pas d'avoir saisi, par la revendication contre les personnages qui sont censés agir contre vous, d'entrer dans le conflit revendicatif à l'endroit d'un personnage du milieu extérieur, pour que nous soyons pour autant dans la psychose ; cela peut être une revendication injustifiée de participer du délire de la présomption, ce n'est pas pour autant une psychose, mais ce n'est pas sans rapport avec elle, la preuve c'est que jusqu'à ce que je vous dis aujourd'hui, jusqu'à cette limite que je vous propose d'adopter provisoirement comme une convention, on a parfaitement fait la continuité entre les uns et les autres, et qu'on a toujours su définir le paranoïaque comme un monsieur susceptible, intolérant, méfiant et en état de conflit verbalisé avec son entourage ; en d'autres termes il y a autre chose, il y a un petit délire, car on peut aller jusqu'à l'appeler ainsi.

Dora éprouve à l'endroit de son père un phénomène significatif ; il reste dans certaines limites un phénomène interprétatif, voire hallucinatoire, il ne va pas jusqu'à produire un délire, mais néanmoins c'est quelque chose qui est extrêmement sur la voie de ce rapport ineffable, intuitif, de l'hostilité, de la mauvaise intention d'autrui concernant précisément la situation où le sujet a véritablement participé de la façon élective la plus profonde, **essentielle au maintien de cette situation, c'est quelque chose dont le phénomène est bien là fait pour nous retenir.**

*p. 107, l. 2*
... le sujet a véritablement participé, de la façon élective la plus profonde.

Qu'est-ce que ceci veut dire ? Ceci veut dire que par le défaut des éléments du quadrilatère dont il s'agit, que quelque

chose vient de se modifier dans ce qu'on peut appeler le niveau d'altérité d'un tel personnage. La situation se dégrade en raison de l'absence d'un des composants qui lui permettait de se soutenir. Nous pouvons en effet, si nous savons la manier avec prudence, faire usage de cette notion de distanciation dont on fait un usage à tort et à travers, mais dont ce n'est pas non plus une raison de nous en refuser l'usage, à condition que nous essayions de lui donner précisément une application plus conforme à ce que nous pouvons voir et juger dans les faits, et ceci nous mène au cœur du problème du narcissisme.

Quelle notion pouvons-nous nous faire du narcissisme, à partir du moment où tout notre travail nous l'a fait élaborer. Nous considérons la relation du narcissisme comme la relation imaginaire centrale pour le rapport interhumain. Qu'est-ce qui ressort de tout cela ; qu'a concentré, cristallisé autour de cette notion, l'expérience de l'analyste ? C'est avant tout son ambiguïté, c'est à la fois une relation érotique, c'est par la voie de la relation narcissique que se fait toute identification érotique, toute prise, toute saisie par l'image de l'autre dans un rapport de capture ou de captivation érotique, c'est aussi la même relation qui nous est donnée pour être à la base de ce qu'on peut appeler de la tension agressive.

*p. 107, l. 18*
… la base de la tension agressive.

**Ceci ne peut pas manquer de frapper, et je dirais même que maintenu à cet état d'élaboration, si on peut dire élémentaire, sans plus approfondir ce qu'est cette relation agressive, quel mode particulier elle prend dans le registre humain, nous avons là d'ores et déjà quelque chose d'incontestable,** c'est à partir du moment où la notion du narcissisme intervient dans la théorie analytique, que de plus en plus et progressivement la note de l'agressivité est mise au centre des préoccupations des analystes, et je dirais même des préoccupations techniques des analystes. L'important je crois est d'essayer d'aller plus loin, vous le savez c'est très exactement ce à quoi sert le stade du miroir, c'est mettre en évidence quelle est la nature particulière de cette relation agressive, ce qu'elle signifie, c'est de montrer que cette relation agressive n'intervient pas pour rien dans l'affaire et dans l'ordre de ce qui s'appelle le moi, c'est qu'elle est constituante de la formation de ce qui s'échelonne, s'appelle le moi, c'est que le moi est par lui-même et déjà un autre, et que le moi s'instaure dans une dualité interne au sujet, c'est que le moi est cette sorte de

maître que le sujet trouve dans un autre et qu'il instaure à l'état de fonction de maîtrise au cœur de lui-même. C'est donc que dans tout ce rapport avec l'autre, il y aura cette ambiguïté pour le sujet, qu'il s'agit en quelque sorte de choisir, c'est lui ou moi, que dans toute relation avec l'autre, même érotique, il y aura quelque écho qui se produira de cette relation d'exclusion qui s'établit à partir du moment où l'être humain est un sujet qui, sur le plan imaginaire est constitué d'une façon telle que l'autre est toujours près de reprendre cette place de maîtrise par rapport à lui, alors qu'en lui il y a un moi qui est toujours en partie quelque chose qui lui est en quelque sorte étranger, qui est une sorte de maître implanté en lui par-dessus l'ensemble de ses tendances, de ses comportements, de ses instincts, de ses pulsions. Ceci n'est rien d'autre que d'exprimer d'une façon un peu plus rigoureuse, en mettant en évidence le paradoxe, à savoir qu'il y a des conflits entre les pulsions et le moi, et qu'il faut faire un choix entre eux, il y en a de bons, il y en a de mauvais, il y en a qu'il adopte, il y en a qu'il n'adopte pas, et ce qu'on appelle fonction de synthèse du moi, on ne sait pas pourquoi puisque justement cette synthèse ne se fait jamais, c'est quelque chose qu'on ferait mieux d'appeler fonction de maîtrise. Et ce maître, où est-il ? A l'intérieur, à l'extérieur ? Il est toujours à la fois à l'intérieur et à l'extérieur, et c'est pour cela que tout équilibre purement imaginaire à l'autre est toujours frappé d'une sorte d'instabilité fondamentale.

En d'autres termes, faisons ici un tout petit rapprochement avec la psychologie animale. Nous savons que les animaux, tout au moins le croyons-nous par ce que nous voyons, ça parait porter en soi une suffisante évidence pour que depuis toujours les animaux servent aux hommes de point de référence, les animaux ont une vie beaucoup moins compliquée que nous, ils ont des rapports avec l'autre quand l'envie les en prend. Il y a deux façons d'en avoir envie : 1°- les manger, 2°- les baiser ; ceci se produit selon un rythme qu'on appelle naturel, c'est ce qu'on appelle le rythme des comportements instinctuels. Le rapport des animaux à leurs semblables se maintient dans un rapport imaginaire, très exactement, bon gré, mal gré. On l'a porté au jour en mettant en valeur le caractère fondamental de l'image, précisément dans le déclenchement de ces cycles ; il a été mis particulièrement en évidence dans ces deux registres et on nous a montré que les poules et autres volailles

entrent dans un état d'affolement à la vue d'un certain profil qui est celui du rapace auquel elles peuvent être plus ou moins sensibilisées. Ce profil pourra provoquer la réaction de fuite, de pépiement et de piaillement chez les dites volailles, alors qu'un profil légèrement différent ne les produit pas. **La mise en évidence même de ces profils nous montre assez à quel point le caractère imaginaire est essentiel.** Même remarque pour le comportement des déclenchements sexuels, à savoir qu'on peut fort bien tromper aussi bien le mâle que la femelle de l'épinoche. La partie dorsale de l'épinoche, qui est un poisson, prend une certaine couleur chez l'un des deux partenaires au moment de la parade, et peut déclencher chez l'autre tout le cycle des actions de comportements qui permettent leur rapprochement final, **mais on peut pousser beaucoup plus loin, jusqu'à une espèce d'aide donnée à la couvade de la femelle, qui constitue l'ensemble du comportement sexuel.**

*p. 108, l. 23*
Un profil légèrement différent ne provoque rien.

*p. 108, l. 28*
Sauté

Ce point limitrophe entre l'éros et la relation agressive n'a pas de raison de ne pas exister chez l'animal ; **personne ne semble encore avoir tiqué avec l'accent qui convient sur la parade. Lorenz commence par une très jolie image où l'épinoche est devant le miroir ; l'épinoche mâle a en effet été confrontée par Lorenz à sa propre image, et elle a un comportement bien étrange. Tous les éléments sont dans le livre ; pour les éclairer je dois simplement dire que Lorenz ne le met pas en évidence pour n'avoir pas participé à mes séminaires ; il est très curieux néanmoins qu'il ait cru devoir mettre en évidence cette image, la plus énigmatique, en tête du livre. Par contre si on regarde le texte, on trouve l'explication, voici en effet ce qu'on peut lire dans le livre.**

*p. 108, l. 32*
… il s'agit de plaire à la femelle.
Il est curieux que Konrad Lorenz, bien qu'il n'ait pas participé à mes séminaires, ait cru devoir placer en tête de son livre l'image, très jolie et énigmatique, de l'épinoche mâle devant le miroir.

Cette limite entre l'éros et l'instinct d'agression est tout à fait possible à manifester et même à extérioriser dans l'étendue chez l'épinoche ; l'épinoche en effet a un territoire, elle ne l'a pas toujours mais elle l'a tout particulièrement quand cette période de parade suivie de cette période de frai dont je vous parlais tout à l'heure, arrive, c'est à savoir que dans un certain espace, un certain champ, il se passe tout ce que je vous ai indiqué avec la femelle, et il y a une chose certaine, c'est que tout ceci demande une certaine place dans les fonds de rivière plus ou moins herbus, dans lesquels ceci se passe. Alors supposons que cette place soit là-dedans, il y a une chose qui paraît sûre, c'est qu'il ne semble pas avoir de rapports directs, même avec

l'acte de cette sorte de vol nuptial, car en effet il y a une véritable danse, tout ce qui se passe à l'intérieur de cela a sa fonction; il s'agit d'abord de charmer la femelle, puis ensuite de l'induire doucement à se laisser faire, puis ensuite à l'aller nicher dans une sorte de petit tunnel que le mâle lui a préalablement confectionné. Mais il y a quelque chose qui ne s'explique pas bien, c'est que tout ceci étant fait, ce mâle trouve encore le temps de faire des tas de petits trous par-ci, par-là. Je ne sais pas si vous vous souvenez de la phénoménologie du trou dans *L'Être et le Néant*, mais vous savez quelle importance lui a donnée Sartre dans la psychologie de l'être humain et dans le bourgeois en train de se distraire, sur la plage en particulier; il y a vu quelque chose qui n'est pas loin de confiner à une des manifestations factices de la négativité. Je crois que là-dessus l'épinoche n'est pas en retard, lui aussi fait ses petits trous et imprègne de sa négativité à lui le milieu extérieur, je dirais même que ces trous nous laissent tout lieu de penser que c'est bien en effet de cela qu'il s'agit, d'une impression de l'animal dans ce que on appelle ce quelque chose dont il s'approprie d'une façon tout à fait manifestée, il n'est pas question qu'un autre mâle entre dans l'aire marquée par ses petits trous, car aussitôt là se déclenchent les réflexes de combat.

*p. 109, l. 11*
Or, les expérimentateurs...

**Toute manifestation érotique de la négativité que sont les trous de l'épinoche nous frappe encore d'une autre façon,** c'est que les expérimentateurs pleins de curiosité ont essayé de se rendre compte jusqu'où fonctionnait la dite réaction de combat, ils l'ont essayé de deux façons, selon le plus ou moins d'approche de sujets mâles, rival mâle; et puis ils l'ont essayé en donnant à ce rival mâle en le réduisant essentiellement à une réduction du semblable mâle éventuel, c'est-à-dire qu'ils ont remplacé le personnage attaquant par des leurres. Voilà donc les deux façons qu'il y a d'essayer de marquer la limite de la réaction d'attaque, et dans l'un et l'autre cas ils ont observé quelque chose qui est frappant, c'est que ces trous sont faits pendant la parade et même avant, c'est un acte essentiellement lié au comportement érotique et au comportement sexuel.

*p. 109, l. 16*
... comportement érotique.

**Quand le mâle est un vrai mâle,** celui qui vient envahir le champ de l'épinoche s'approche à une certaine distance du lieu défini comme territoire, la réaction d'attaque se produit; quand il est à une certaine autre distance, elle ne se produit pas. Il y a donc une sorte de point-limite où l'épinoche sujet va

se trouver entre le attaquer et le ne pas attaquer ; **peut-être en effet le passage, le franchissement du ne pas attaquer à l'attaquer n'est pas ce qui se produit, ce n'est pas simplement le passage du plus au moins, la présence d'un certain comportement-limite, ou son absence, nous l'avons définie ainsi par la différence de distance, ou nous l'avons aussi définie par une caractérisation suffisante, et à la limite où la caractérisation est justement un peu insuffisante, il se produit la chose singulière qui est fuite du déplacement de cette partie du comportement érotique qui est justement, lui, de creuser des trous.** Autrement dit quand le mâle de l'épinoche ne sait pas que faire sur le plan de ce qui est sa relation normale avec son semblable du même sexe, quand il ne sait pas s'il faut attaquer ou ne pas attaquer, **il se met à faire quelque chose qu'il fait quand alors il s'agit de faire l'amour.**

*p. 109, l. 20*
Il y a donc un point où l'épinoche sujet se trouve entre attaquer et ne pas attaquer, un point limite défini par une certaine distance, et qu'est-ce qui apparaît alors ? Cette manifestation érotique de la négativité, cette activité du comportement sexuel qui consiste à creuser des trous.

*p. 109, l. 26*
… il se met à faire quelque chose qu'il fait alors qu'il s'agit de faire l'amour.

Je vous ai donné cette réaction à propos de l'épinoche, elle n'est pas du tout spéciale à l'épinoche, il est très fréquent chez les oiseaux qu'un combat s'arrête brusquement pour qu'un oiseau se mette à lisser ses plumes éperdument, comme il le fait d'habitude quand il s'agit de plaire à la femelle. Cette sorte de déplacement qui n'a pas aussi manquer de frapper l'ethnologiste est quelque chose qui a exactement la même valeur, ce qui est ce sur quoi, sans y mettre plus d'accent, je voulais que vous vous arrêtiez, c'est que c'est très exactement sur l'image, ce qu'était en train de faire l'épinoche mâle devant le miroir, il baisse le nez, il est dans cette position oblique, la queue en l'air et le nez en bas qui est très exactement la position qu'il n'a jamais au cours de toutes ces images nombreuses que nous fournit ce comportement, que quand il va piquer du nez dans le sable pour y faire ses trous. En d'autres termes son image dans le miroir n'est assurément pas quelque chose qui le laisse indifférent, ce n'est pas non plus quelque chose qui l'introduit à l'ensemble du cycle du comportement érotique, qui aurait très exactement pour effet de le mettre dans cette sorte de réaction-limite entre l'éros et l'agressivité qui est justement signalée par ce creusage du trou. Ce quelque chose d'important est cette réaction qui vous le voyez est si curieusement illustrée même chez l'animal, et pour autant qu'il est accessible à l'énigme d'un leurre, je veux dire mis dans une situation nettement artificielle, ambiguë, qui comporte chez lui déjà cette sorte de dérèglement, de déplacement des comportements qui se mani-

*p. 110, l. 3*
... l'importance pour l'homme de son image spéculaire.

feste d'une façon singulière. Nous avons probablement beaucoup moins à nous étonner à partir du moment où nous avons saisi **l'importance pour l'homme de l'image dans le miroir, pour autant que cette image est pour lui une image fonctionnellement essentielle.**

Vous savez pourquoi je vous ai dit que cette image devenait fonctionnellement essentielle, c'est pour autant que c'est sous cette forme, et d'une façon aliénée, que lui est donné, si on peut dire, le complément orthopédique d'une sorte d'insuffisance, de déconcert, de désaccord constitutif lié à son essence d'être animal prématuré quant à la naissance, et jamais complètement unifié en raison du fait précisément que cette unification s'est faite par une voie aliénante sous la forme d'une image étrangère qui constitue une fonction psychique originale à l'intérieur du principe d'activité que donne le désaccord, le conflit, la tension agressive de ce « moi ou l'autre » qui est absolument intégré à toute espèce de fonctionnement imaginaire chez l'homme. C'est de cela qu'il s'agit, c'est là le point que nous devons essayer de nous représenter, ce que cela implique comme conséquence pour le comportement humain d'une façon mythique, elle-même complètement imaginaire. Pour la raison que le comportement humain n'est jamais purement et simplement réduit à la relation imaginaire.

Mais supposons un instant qu'un être humain dans une sorte d'Éden à l'envers où il serait entièrement réduit pour ses relations avec ses semblables à cette capture assimilante et en même temps dissimilante, voire occupée à la fois par les deux pôles de ses deux fonctions à l'image de son semblable, qu'en résulte-t-il ? Pour bien l'illustrer il m'est déjà arrivé de prendre ma référence dans le domaine des petites machines, à savoir que depuis quelque temps nous nous amusons à faire des machines qui ressemblent à des animaux; elles ne leur ressemblent pas du tout bien entendu, il y a tout une série de mécanismes qui sont très heureusement montés pour étudier un certain nombre de comportements et voir ce qui se passe, et là-dessus vous avez une petite peau de renard, cela ne change rien à l'ordre de la machine, néanmoins on nous dit que ça ressemble à des comportements animaux. C'est vrai dans un certain sens, et même une part de ce comportement peut être étudiée comme quelque chose d'imprévisible, et ceci a un certain intérêt pour recouvrir les conceptions que nous pouvons nous

faire d'un fonctionnement qui s'auto-alimente lui-même. Prenons-le et c'est à partir de là que nous pourrions imaginer ce que pourrait être la représentation de ce rapport humain imaginaire tel que nous devons le concevoir, si nous nous mettons à faire une machine, et qui est aussi d'ébaucher un modèle suffisamment établi. Dans ce sens ce serait très évidemment quelque chose qui ne pourrait qu'aller à un blocage général du système, en d'autres termes, il faudrait supposer une machine qui n'aurait pas ces dispositifs d'autorégulation à l'intérieur, si ce n'est d'une façon fragmentée, qui ne pourrait prendre son harmonie, à savoir si vous voulez, l'organe destiné à faire marcher la patte droite, ne pourrait s'harmoniser avec l'organe destiné à faire marcher la patte gauche, que si quelque appareil de réception plus ou moins photoélectrique, mettait à l'instant même où ceci doit fonctionner l'image d'un autre en train de fonctionner harmonieusement comme étant la condition essentielle pour qu'à l'intérieur du sujet déterminé les choses fonctionnent harmonieusement. En d'autres termes, si nous en supposions un certain nombre dans le circuit à la façon de ce qui se passe dans les foires, quand nous voyons de petites automobiles lancées à toute pompe dans un espace vide, et dont le principal amusement est de s'entrechoquer, ce n'est sans doute pas pour rien que ces sortes de manèges font tellement de plaisir, c'est qu'en effet le coup de s'entrechoquer doit être quelque chose de bien fondamental chez l'être humain; mais ce qui se passerait dans le cas d'un certain nombre de petites machines comme celles-là, chacune étant en quelque sorte unifiée et réglée par la vision de l'autre, il ne serait pas absolument impossible d'en établir l'équation mathématique générale, en concevant que ceci ne peut aboutir qu'à une concentration au centre d'un manège de toutes les petites machines respectivement bloquées dans une sorte de conglomérat unique qui n'aurait d'autre limite à sa réduction que la résistance extérieure des machines, à savoir que ça devrait aboutir à une sorte d'écrabouillement général dans une collision, fondamentale à la situation elle-même.

Ceci n'a qu'une valeur d'apologue destinée à vous montrer que dans cette ambiguïté essentielle, soutenue fondamentalement dans un rapport imaginaire de l'être humain à l'autre, il est inscrit dans la nature même de cette déficience ou béance de la relation imaginaire, il est essentiel qu'il y ait quelque

chose d'autre qui permette précisément de conserver ce qui ne serait pas conservé, jusqu'où mon apologue serait juste ou non, pour vous faire comprendre ce dont il s'agit, qu'il est essentiel que quelque chose d'autre maintienne relation, fonction et distance. Ceci n'est encore rien dire de nouveau, c'est le sens même du complexe d'Œdipe ; le complexe d'Œdipe veut dire ceci, toute relation est fondamentalement incestueuse et tendue en elle-même, conflictuelle sur le plan imaginaire ; la relation naturelle chez l'être humain est en elle-même vouée au conflit et à la ruine. Pour que l'être humain puisse établir la relation la plus naturelle, celle du mâle et de la femelle, il faut que quelque chose se fasse par l'intermédiaire d'un tiers fonctionnant comme image, comme modèle de quelque chose de réussi qui représente une harmonie, qui, elle, permet d'établir une relation naturelle au sens de simplement viable, mais qui justement n'est pas naturelle en ce sens qu'elle comporte en elle-même une loi, une chaîne, un ordre symbolique, et pour tout dire l'intervention dans l'ordre humain de ce quelque chose qui s'appelle l'ordre de la loi, autrement dit ce qui est strictement la même chose, l'ordre de la parole, c'est-à-dire **parce que le père** non pas est le père naturel mais s'appelle le père, et qu'un certain ordre est fondé sur l'existence **de ce nom *père*** et c'est à partir de là que quelque chose est possible, qui n'aboutit pas toujours à la collision, à l'éclatement et à la fracture de la situation dans l'ensemble.

*p. 111, l. 16*
… c'est-à-dire du père. Non pas le père naturel, mais de ce qui s'appelle le père.

*p. 111, l. 19*
… la situation dans l'ensemble est fondée sur l'existence de ce nom du père.

Je redis cela parce qu'après tout c'est quelque chose de tout à fait essentiel, ce qui est essentiel à vous mettre en évidence, c'est à quel point l'ordre symbolique doit être conçu comme quelque chose de superposé, comme quelque chose sans quoi il n'y aurait pas de vie animale simplement possible pour cette sorte de sujet biscornu qu'est l'homme, que c'est en tous les cas comme cela que les choses nous sont données, que tout laisse à penser qu'il en a toujours été ainsi pour des raisons qui sont absolument manifestes, à savoir qu'à chaque fois que nous trouvons quelque chose qui ressemble à un squelette humain plus ou moins parent de l'humanité, nous l'appelons humain quand nous le trouvons dans un sépulcre, c'est-à-dire dans quelque chose qui est complètement « cinglé », c'est-à-dire quelle raison peut-il y avoir de mettre cette sorte de débris **de la vie qu'est un cadavre** dans une sorte d'enceinte de pierre ? Il faut déjà pour cela qu'il y ait instauré tout un ordre

*p. 111, l. 25*
Quelle raison peut-il y avoir de mettre ce débris dans une enceinte de pierre ?

symbolique, à savoir qu'un monsieur a été monsieur Untel dans l'ordre social ; ce fait nécessite qu'on lui mette autour quelque chose qui rappelle simplement cela, comme il se doit sur la pierre des tombes, à savoir qu'il s'est appelé Untel, et que le fait qu'il s'est appelé Untel est quelque chose qui dépasse en soi, ça ne suppose aucune croyance à l'immortalité de l'âme, ça suppose que son nom n'a rien à faire avec son existence vivante, et que son nom en lui-même est quelque chose qui se perpétue par rapport à cette existence.

*p. 111, l. 33*
Si vous ne voyez pas que c'est l'originalité de Freud d'avoir mis la chose en relief, on se demande ce que vous faites dans l'analyse.

Ceci méritait d'être rappelé, parce que si vous ne voyez pas là que c'est **l'originalité de l'analyse** d'en avoir mis la chose en relief, on se demande ce que vous faites dans l'analyse. Seulement à partir du moment où on a bien marqué que c'est là le ressort essentiel, à partir de ce moment-là, peut devenir intéressant, comme celui que nous avons à lire qui est tel qu'il va nous montrer d'une façon exemplaire quelque chose qu'il faut savoir prendre dans la phénoménologie structurale telle qu'elle se présente, parce qu'on ne s'arrête aux choses que quand on les considère comme possibles, je veux dire qu'autrement on dit, c'est comme cela, mais après tout on cherche à ne pas voir que c'est comme cela. Si vous avez d'abord ce schéma dans la tête, à savoir du caractère fondamental pour son existence même mais distinct de son existence, de ce caractère fondamental de l'articulation de la loi, d'un ordre symbolique qu'il faut considérer d'une certaine façon comme subsistant hors de chaque sujet, vous ne serez pas frappé quand vous verrez une longue observation, sans doute exceptionnelle, remarquable, mais qui n'est certainement pas unique, elle n'est en fin de compte unique probablement qu'en raison d'un certain nombre de hasards, du fait que le président Schreber était en mesure de faire publier son livre quoique censuré, du fait aussi que Freud s'y est intéressé, vous y verrez la corrélation de quelque chose qui est un véritable envahissement de tout ce qu'on peut appeler la subjectivité imaginaire par une dominance tout à fait frappante d'un rapport en miroir, par une dissolution tout à fait frappante de l'autre en tant qu'identité, car vous verrez à chaque instant que cela s'accentue ; c'est que tous les personnages dont il parle à partir du moment où il peut en parler, car il y a un long moment où il n'a pas le droit d'en parler — nous reviendrons sur la signification de ce long moment — à partir du moment où il nous en parle, il va nous parler de ses semblables sous

forme de deux catégories dont vous allez voir qu'elles sont malgré tout d'un même côté d'une certaine frontière, ceux qui en apparence vivent, se déplacent, ses gardes, ses infirmiers, sont des ombres d'hommes bâclés à la six-quatre-deux, comme l'a dit Pichon qui est à l'origine de cette traduction, et les personnages qui sont plus importants, qui eux jouent un rôle, qui sont envahissants **au point de s'introduire dans le corps de Schreber,** à un certain moment, sont des âmes, et la plupart des âmes, et plus ça va plus toutes les âmes sont en fin de compte des morts, **peu importe qu'ils restent là quelquefois, qu'on les rencontre, qu'ils montrent leur apparence, ce ne sont que des apparences, des substituts ;** pour parler par exemple de Flechsig, Flechsig est mort, le sujet lui-même n'est qu'une espèce d'exemplaire second de sa propre identité. Il a à un moment la révélation qu'il a dû se passer quelque chose l'année précédente, qui n'est rien d'autre que sa propre mort, qui d'ailleurs lui a été annoncée par les journaux, et de cet ancien collègue, Schreber s'en souvient comme de quelqu'un qui était plus doué que lui, il est un autre. Cette dissolution de l'identité, cette fragmentation de l'identité, car il est un autre, mais il est quand même le même, il se souvient de l'autre, tout ceci marque de son sceau tout ce qui est sur le plan imaginaire la relation avec ses semblables. Il parle également à d'autres moments de Flechsig, il est mort lui aussi et il est donc monté là où seules existent à proprement parler les âmes et les âmes en tant qu'elles sont humaines, c'est-à-dire dans un au-delà où elles sont peu à peu assimilées à la grande unité divine, mais bien entendu non pas sans avoir progressivement perdu leur caractère individuel, et pour y arriver il faut qu'elles subissent une sorte d'épreuve qui les libère d'une impureté qui n'est rien d'autre que celle de leurs passions, tout ce qui est en eux signifiant de tout ce qui est leur désir à proprement parler, car c'est de cela qu'il s'agit, est nommément articulé par Schreber, et n'est que pour arriver à cette accession aux hautes sphères de libération, ce détachement de ce qu'il y a d'impur dans les dites âmes ne se produit pas quand il est littéralement fragmentation, c'est-à-dire [que] le sujet, d'ailleurs sans excuse, voulait sans doute être choqué de cette atteinte portée à la notion de la self identité, l'identité de soi-même, mais c'est comme cela, je ne peux porter témoignage, dit-il, que des choses dont j'ai eu révélation, et c'est pour cela que nous voyons au long de son histoire un Flechsig frag-

*p. 112, l. 20*
… ce sont des âmes, la plupart des âmes, et plus ça va, plus ce sont en fin de compte des morts.

menté, un Flechsig supérieur, le Flechsig lumineux. Je vous passe beaucoup de choses pleines de relief auxquelles j'aimerais que vous vous intéressiez assez pour que nous puissions le suivre dans le détail, et puis une espèce de partie inférieure qui elle, à un moment, va jusqu'à être fragmentée entre quarante et soixante petites âmes, bref cette sorte de style se prend extrêmement formulé avec cette grande force d'affirmation dont je vous donnais l'autre jour les caractéristiques essentielles du discours délirant, c'est quelque chose qui ne peut pas manquer de nous frapper par le caractère convergeant avec la notion qu'il y a quelque chose dans l'identité imaginaire de l'autre qui est profondément en relation avec la possibilité d'une fragmentation, un morcellement, une conception de l'autre comme étant quelque chose de structurellement dédoublable et démultipliable, qui est là manifesté, affirmé dans le délire. Il y a quelque chose qui est beaucoup plus loin et qui est beaucoup plus frappant, c'est que l'idée même, l'image de ce qu'on pourrait appeler le télescope de ces images entre elles dans cette sorte d'interrelation purement imaginaire qui est développée dans le délire et donnée de deux façons, les rapports que Schreber a avec ces images morcelées, ces identités multiples au même personnage, ou au contraire ces petites identités tout à fait énigmatiques sur lesquelles, encore qu'il témoigne de leur présence et même de leur opération, diversement taraudante et nocive à l'intérieur de lui-même, ce qu'il appelle par exemple les petits hommes, image qui a beaucoup frappé l'imagination des psychanalystes qui ont cherché si c'étaient des enfants ou des spermatozoïdes, ou bien quelque chose d'autre, pourquoi ne serait-ce pas tout simplement de petits hommes ?

Tout ce qui se passe à l'endroit de ces identités toutes conçues comme une fantasmatique, et qui ont par rapport à sa propre identité une valeur d'instance ou de fonction, qui peuvent essentiellement le pénétrer, le diviser lui-même, l'envahir, l'habiter, la notion qu'il a de ses rapports avec ces images est telle que cela lui suggère que ces images de par elles-mêmes, et pour beaucoup d'entre elles, il en note le phénomène, doivent en quelque sorte de plus en plus se résorber, s'amenuiser, être en quelque sorte absorbées par sa propre résistance à lui, Schreber ; et pour qu'elles se maintiennent dans leur autonomie, ce qui veut dire d'ailleurs pour lui, qu'elles puissent continuer à lui nuire car elles sont en général des images extrê-

mement nocives, il faut qu'elles réalisent l'opération qu'il appelle lui-même *l'attachement aux terres.* Il s'agit de choses qui ont une valeur fondamentale, l'attachement aux terres, ce n'est pas seulement le sol, c'est aussi bien les terres planétaires, les terres astrales et très précisément le registre que dans mon petit carré magique je vous appelai des astres et que je n'ai pas inventé pour la circonstance. Il y a bien longtemps que je vous parle dans la réalité humaine de la fonction des astres, ce qui n'est certainement pas pour rien que depuis toujours et dans toutes les cultures, le nom donné aux constellations joue un rôle tout à fait essentiel dans l'établissement d'un certain nombre de rapports symboliques fondamentaux qui sont parfois extrêmement loin, qui sont d'autant plus évidents que nous nous trouvons en présence d'une culture que nous appellerons plus primitive; c'est pour autant que tel ou tel fragment d'âme va s'attacher quelque part Cassiopée joue un très grand rôle, il y a les frères de Cassiopée, ce n'est pas du tout une idée en l'air, car tout cela est lié aux histoires de confédérations d'étudiants, les frères de Cassiopée étaient en même temps des gens qui faisaient partie de confédérations d'étudiants au temps où il faisait des études, et le rattachement à ces confraternités dont le caractère narcissique, voire homosexuel, semble être très suffisamment mis en évidence dans l'analyse, pour que nous y reconnaissions une marque caractéristique des antécédents imaginaires dans l'histoire de Schreber, et ceci nous montre assez de quelle nature sont les choses, mais ce qui est intéressant c'est très précisément de voir que jusque dans le schéma socialisant de l'imagination, l'idée pour que tout d'un coup ne se réduise pas à rien, pour que toute la toile de la relation imaginaire qui aurait été développée dans les délires ne se renroule pas tout d'un coup, et ne disparaisse pas dans une sorte de noir béant dont Schreber au départ n'était pas très loin, avec une fin totale, du moins d'effacement de tout ce voile. Ceci me paraît assez suggestif, car on peut dire la façon dont elle recouvre l'ébauche, le réseau comme étant absolument essentiel à la conservation d'une certaine sensibilité de l'image dans les rapports interhumains sur le plan imaginaire. Mais ce qui est de beaucoup le plus intéressant, ce n'est pas cela, ceci est ce sur quoi sans aucun doute les psychanalystes se sont le plus penchés, ils ont même fignolé toutes ces relations comportant la dissolution, la fragmentation des

sujets, ils ont épilogué avec je ne sais combien de détails pendant extrêmement longtemps sur la signification que pouvait avoir à l'intérieur de ce qu'on suppose être les investissements libidinaux du sujet, le fait qu'à tel moment Flechsig soit dominant dans le délire, qu'à tel autre moment c'est une image divine diversement située dans les étages de Dieu, car Dieu aussi a ses étages, il y en a un antérieur et un postérieur, combien tout cela a pu intéresser les psychanalystes, et tout ce qu'on a pu en déduire ! Mais bien entendu tout cela n'est pas insusceptible d'un certain nombre d'interprétations, mais il y a quelque chose qui semble n'avoir attiré l'attention de personne, c'est que si riche que soit cette fantasmagorie, si amusante soit-elle à développer, si souple soit-elle aussi à ce que nous y retrouvions les différents objets avec lesquels nous poursuivions notre petit jeu analytique, le fait que, écrasant par rapport à tous ces phénomènes, il y ait d'un bout à l'autre du délire de Schreber des phénomènes d'audition extrêmement nuancés, qualifiés depuis le chuchotement léger, un frémissement, jusqu'à la voix des eaux quand il est confronté la nuit avec Ahriman, il rectifie par la suite qu'il n'y avait là que Ahriman, il devrait y avoir Ormuzd aussi, les deux Dieux du bien et du mal ne pouvant pas être dissociés, isolés, et avec Ahriman il y a un instant de confrontation qu'il voit avec l'œil de l'esprit et non pas à la façon d'un certain nombre d'autres de ces visions, d'une façon qui comporte cette netteté photographique. Il est donc face à face avec Dieu, et Dieu lui dit la parole significative, il met les choses à leur place, comme le message divin par excellence, Dieu dit à Schreber, Schreber, le seul homme qui soit resté après ce crépuscule total du monde, *charogne.* Prenons ce mot dans un sens allemand, c'est le mot dont on se sert dans la traduction française, mais c'est un mot plus familier en allemand qu'il ne l'est en français ; il est rare qu'en français, entre copains on se traite de charogne, sauf dans des moments particulièrement expansifs, d'autres mots nous servent. Il est plus utilisé en allemand, il ne comporte pas cette face d'annihilation, il y aurait des sous-jacences qui l'apparenteraient à quelque chose qui serait mieux dans la note avec la convergence vers la féminisation du personnage, ce serait peut-être mieux traduit en français par ce mot qui en effet peut être plus facile à rencontrer dans les conversations amicales, celui de douce pourriture.

*p.115, l. 4*
... la contrepartie du monde imaginaire.

L'important est que ce mot de *charogne* qui a dominé le moment unique de la rencontre face à face de Dieu avec Schreber, n'est pas du tout quelque chose d'isolé mais qui est très fréquent dans tout ce qui se passe entre Schreber et ce qu'on appelle l'autre face de ce monde imaginaire, **la contrepartie si l'on peut dire, qui est absolument essentielle, celle dans laquelle se passe alors tout ce qui est une relation érotique, si nous ne voulons pas nous y engager d'emblée, tout de suite pathétique, tout ce sur quoi porte la lutte, le conflit de Schreber, tout ce qui vraiment lui importe, tout ce à quoi il est en butte, tout ce dont il est l'objet, à savoir les rayons divins avec l'immense développement, c'est là qu'est sa certitude, et c'est là le point où je vais conclure et introduire la leçon de la prochaine fois, où se retrouve sous une forme elle aussi composée, mais aussi décomposée avec la richesse absolument extraordinaire, tout le domaine du langage, là vous avez trouvé le point maximum de la parole, car enfin l'injure annihilante, c'est un des pics de l'acte de la parole,** autour de ce pic toutes les chaînes de montagnes de ce champ verbal vont vous être développées en une perspective magistrale par Schreber, et c'est cela sur quoi je voudrais attirer votre attention, c'est à savoir que tout ce qu'on peut imaginer du point de vue linguistique comme décomposition de la fonction du langage, se rencontre dans ce que Schreber éprouve et qu'il différencie avec une délicatesse de touche dans les nuances, qui ne laisse rien à désirer quant à l'information. Quand il nous parle de choses qui appartiennent à proprement parler à la langue fondamentale, c'est-à-dire ce qui va régler les véritables rapports qu'il a avec à la fois le seul et unique être qui dès lors existe, à savoir ce Dieu singulier, il les appelle et il les distingue quand ils ont ce qu'il appelle d'un côté *echt*, qui est presque intraduisible pour autant qu'il veut dire authentique, vrai, et qui lui est toujours donné sous des formes verbales qui méritent à elles seules de retenir l'attention, parce qu'il y en a plusieurs espèces et elles ne sont pas sans être très suggestives, car nous pouvons les concevoir sur la fonction du signifiant. A côté de cela il y en a d'autres dont il nous dit, avec beaucoup de nuances et de détails, que ce sont des formes apprises par cœur, qui à certains de ses éléments périphériques de la puissance divine, voire déchus de la puissance divine, sont inculquées, inoculées, et qui sont là données avec une absence totale

de sens, au seul et unique titre de ritournelle destinée nettement à le cacher. Entre les deux il ajoute une variété de modes d'un flux oratoire qui nous permettent de voir isolément, de nous arrêter un instant puisque nous n'avions jamais l'occasion de le faire, à moins que nous soyons linguiste, sur les différentes dimensions dans lesquelles se développe le phénomène de la phrase. Je ne dis pas le phénomène de la signification, car là nous pouvons toucher du doigt la fonction de la phrase en elle-même, pour autant qu'elle n'est pas forcée de porter sa signification avec soi, le phénomène par exemple de la phrase interrompue est très souvent, je dirais presque toujours dans une période de sa vie, constamment surgi dans cette subjectivité comme de quelque chose qui est bel et bien donné comme tel, comme phrase interrompue, c'est-à-dire pour laisser une suspension de sens, lequel est donné en même temps. Mais ce qui est auditivé, c'est une phrase coupée dans le milieu ; le reste qui n'est nullement dans la lettre de la phrase est impliqué en temps que signification, et comme chute de la phrase ; qu'il y avait là une mise en valeur de la chaîne symbolique dans sa dimension de contiguïté, **c'est-à-dire dans le sens d'une phrase interrompue qui appelle une certaine chute, et cette chute peut être d'une très grande gamme indéterminée, mais elle ne peut pas non plus être n'importe laquelle. Dans l'autre cas, c'est de l'autre dimension, celui de l'assimilation aux oiseaux du ciel identifiés aux jeunes filles, c'est tout à fait autre chose ; avec elles les choses contiguës n'ont aucune espèce de sens. Freud est sûr à partir de là qu'il s'agit bien d'un dialogue avec les femmes, avec elles pas besoin de se fatiguer, ce dont il s'agit c'est simplement de produire un doux murmure, et ce qui est absolument frappant c'est cette sorte de décomposition.**

*p. 115, l. 33*
… dans sa dimension de continuité.

Ceci aussi mérite de nous retenir dans son détail, l'évolution en tant que telle de la relation du sujet au langage, le fait pendant longtemps qu'il y a là pour lui la même chose que dans le monde imaginaire, un danger perpétuellement su, que toute la fantasmagorie ne se réduise à une unité qui en fin de compte annihile, non pas son existence, mais justement l'existence de Dieu qui est essentiellement langage. Il l'écrit formellement, il dit, les rayons doivent parler. Le fait qu'il faut donc qu'il se produise à tout instant des phénomènes de diversion pour que Dieu soit Schreber, fait d'une complète résorption dans l'exis-

164 *p. 115, l. 41*
Cela ne va pas de soi, mais illustre très bien le rapport du créateur à ce qu'il crée.

tence centrale du sujet, n'est pas non plus quelque chose qui mérite pour nous d'être tenu comme allant de soi, et qui va en tout cas nous illustrer **ce qu'il y a de fondamentalement vrai dans les rapports créateurs,** c'est-à-dire aussi bien du moment que c'est créateur le fait d'en retirer la fonction et l'essence, nous fait en effet aboutir à la conception d'une sorte de néant corrélatif qui est sa doublure. La parole se produit ou ne se produit pas ; si elle se produit, c'est aussi dans une certaine mesure par l'arbitraire du sujet et d'une certaine façon le sujet est créateur, et fortement dans la relation de l'autre, non pas en tant qu'objet, voire non pas en tant qu'image, ni en tant qu'ombre d'objet, ni en tant que corrélatif imaginaire, mais à l'Autre vraiment dans sa dimension essentielle toujours plus ou moins élidée par nous, tout de même décisif pour la constitution du monde humain, à savoir à cet Autre en tant qu'il est irréductible à quoi que ce soit d'autre qu'à la notion d'un autre sujet, à savoir à l'autre en tant que lui, car ce qui caractérise le monde de Schreber, c'est que ce lui est perdu, le tu subsiste. C'est là quelque chose de très important, mais c'est certainement quelque chose de très insuffisant. La notion du sujet corrélatif à l'existence comme telle de quelque chose dont on peut dire, c'est lui qui fait cela, non pas celui que je vois là, qui bien entendu fait mine de rien, mais le « c'est lui », l'existence d'une dimension dans l'Autre comme tel, l'existence de cet être qui est le répondant de mon propre être, et sans lequel son propre être lui-même ne pourrait même pas être un je ; ce rapport à lui pour autant que son drame sous-tend toute la dissolution du monde de Schreber, cette sorte de réduction du lui à un seul partenaire, en fin de compte de Dieu à la fois asexué et polysexué, et englobant en lui tout ce qui existe encore dans le monde auquel Schreber est affronté, et qui présente sur ce sujet deux faces très énigmatiques. Assurément grâce à lui subsiste quelqu'un qui peut dire une vraie parole, et c'est de lui à lui qu'elle est suspendue ; mais cette parole a pour propriété d'être toujours extrêmement énigmatique, c'est là la caractéristique de toutes les paroles de la langue fondamentale. Mais d'autre part ce Dieu paraît lui aussi l'ombre de Schreber, à savoir qu'il est atteint par cette dégradation imaginaire de l'altérité qui fait que c'est un personnage qui est comme Schreber, qui est frappé de cette espèce de féminisation qui est à l'origine.

C'est là que nous devons centrer notre étude du phénomène. Nous n'avons bien entendu aucun moyen **puisque nous ne connaissons pas ce sujet, et que nous ne pouvons y entrer autrement d'une façon approfondie que par la phénoménologie de son langage,** c'est donc autour du phénomène du langage, des phénomènes de langage, plus ou moins hallucinés, parasitaires, étranges, intuitifs, persécutifs, dont il s'agit dans le cas de Schreber, **que nous avons la voie d'amorcer par là ce qui peut nous éclairer, c'est par là qu'il apporte une dimension nouvelle, non éclairée jusqu'ici dans la phénoménologie des psychoses.**

*p. 116, l. 24*
Puisque nous en connaissons pas le sujet Schreber, nous devons de toute façon l'étudier par la phénoménologie de son langage.

*p. 116, l. 28*
… dans le cas de Schreber, que nous allons éclairer une dimension nouvelle dans la phénoménologie des psychoses.

# Leçon IX



*25 janvier 1956*

On pourrait quand même entrer ensemble dans ce texte de Schreber, parce qu'aussi bien pour nous le cas Schreber, c'est le texte de Schreber.

Qu'est-ce que j'essaie de faire cette année ? J'essaie que nous comprenions un peu mieux ce qu'on peut appeler l'économie du cas, la façon dont son évolution peut se comprendre, simplement se concevoir. Vous devez bien sentir qu'il y a dans cet ordre une espèce de glissement qui se fait tout doucement dans les conceptions psychanalytiques. Je vous ai rappelé l'autre jour qu'en somme l'explication que donne Freud, c'est essentiellement le passage au registre narcissique : il est évident que c'est le glissement du malade dans une économie essentiellement narcissique, c'est très riche, si on s'y arrêtait bien on en tirerait toutes les conséquences ; seulement il est tout à fait clair que l'on ne les tire pas. D'un autre côté, parce qu'on oublie, parce qu'après tout rien n'articule d'une façon bien nette ce que cela veut dire de mettre l'accent sur le narcissisme au point où Freud est parvenu de son œuvre quand il écrit le cas Schreber, on ne situe plus non plus ce que représente, à ce moment-là, la nouveauté d'explication, c'est-à-dire par rapport à quelle autre explication elle se situe.

Maintenant si vous prenez un auteur qui reprend la même question, la question des psychoses, c'est évidemment la notion de défense qu'il mettra en avant, et pour prendre un de ceux qui ont dit les choses les plus élaborées sur les cas de psychose, il suffit de citer Katan. Je reviendrai sur ce qu'a écrit Katan, je ne veux pas que nous procédions par commentaires

*p. 117, l. 18*
… il faut partir du livre comme le recommande freud.

sur les commentaires ; **il faut partir du cas et voir comment on l'a compris et commenté, et nous sommes dans la voie de ce qu'a dit Freud en commentant le cas, car au début de son analyse du cas Schreber,** il nous recommande d'abord de prendre connaissance du livre. Comme nous sommes psychiatres ou du moins gens diversement initiés à la psychiatrie, il est bien naturel que nous lisions avec nos yeux de psychiatres, que nous essayions déjà de nous faire une idée de ce qui se passe dans le cas.

*p. 117, l. 24*
Il ne faut pas oublier les étapes de l'introduction de la notion de narcissisme dans la pensée de Freud.

**La première approche de l'économie du cas, c'est de voir la masse des faits qui viennent en avant, qui tout de même ont leur importance, et en quoi ça a cette importance. Dans quoi se situe l'introduction de la notion de narcissisme dans l'ensemble de la pensée de Freud ? Il ne faut tout de même pas oublier les étapes,** on parle de défense maintenant et à tout propos et on croit là répéter quelque chose de très ancien dans l'œuvre de Freud. C'est vrai, c'est très ancien, la notion de défense joue un rôle très précocement, et dès 1884-1885 il propose le terme de neuro-psychose de défense, mais il emploie ce terme avec un sens tout à fait précis, quand il parle d'*Abwehrhysterie,* il la distingue de deux autres espèces d'hystéries, c'est-à-dire une première tentative de faire une nosographie proprement psychanalytique, et si vous voulez bien vous reporter à cet article auquel je fais allusion, il distingue les hystéries pour autant qu'elles doivent être conçues à la mode bleulérienne comme dépendantes, comme une production secondaire de ce qui se passe dans les états hypnoïdes, comme dépendantes d'un certain moment fécond qui correspond à un trouble de la conscience dans l'état hypnoïde. **Il l'a abandonné à la nosologie en tant que c'est une nosologie psychanalytique, il n'a pas nié les états hypnoïdes,** il a simplement dit : « Nous ne nous intéressons pas à cela, ce n'est pas cela que nous prendrons comme caractère différentiel », car c'est cela qu'il faut bien comprendre quand nous faisons de la classification. Il se passe dans toutes les classifications ce qui se passe dans toutes les sciences. Vous commencez par faire de la botanique tout à fait primitive en comptant le nombre de ce qui se présente apparemment comme ces organes colorés d'une fleur, vous appelez ça pétales parce que c'est toujours pareil dans une fleur qui présente un certain nombre d'unités qu'on peut compter, c'est quelque chose de tout à fait primitif. Il s'agit de

*p. 118, l. 12*
… conscience dans l'état hypnoïde. Freud ne nie pas les états hypnoïdes…

voir et de comprendre si la fonction de ce qui se voit peut s'appeler au premier abord pour l'ignorant, pétales, et en approfondissant vous vous apercevez quelquefois que ces prétendus pétales n'en sont pas du tout, ce sont des sépales et ça n'a pas la même fonction du tout. En d'autres termes, les registres divers d'analogie anatomique, génétique, donc embryologique, des éléments physiologiques aussi, fonctionnels, peuvent entrer en ligne de compte et même peuvent faire pendant un certain temps chevaucher les registres classificatoires différents. Pour que la classification signifie quelque chose, il faut que ce soit une classification naturelle, ce naturel, comment allons-nous le chercher ?

**Pour l'instant nous sommes au niveau de l'hystérie.** Freud n'a pas repoussé les hystéries que sont les états hypnoïdes ; il a dit, à partir de maintenant nous n'en tiendrons pas compte parce que dans le registre de l'expérience analytique, ce qui importe c'est autre chose. Cette autre chose était déjà présente dans ce premier débrouillage, c'est en cela que consiste la notion de l'*Abwehrhysterie,* strictement comme référence du souvenir traumatique. Nous sommes au moment où pour la première fois apparaît la notion de défense dans le registre, il faut bien l'appeler par son nom, nous sommes dans le registre de la remémoration, je n'ai même pas dit de la mémoire, nous sommes dans les troubles de la remémoration, c'est-à-dire de ce que le sujet peut articuler verbalement, de ce dont il se souvient qui est l'élément essentiel, c'est la sortie de ce qu'on peut appeler les petites histoires du patient, et le fait que cette petite histoire il est capable ou non de la sortir, et c'est le fait de la sortir. Anna O. dont une personne m'a rapporté ici le portrait qui était sur un timbre-poste, car elle a été la reine des assistantes sociales, a appelé cela la *talking cure.*

*p. 118, l. 27*
Freud n'a donc pas repoussé les états hypnoïdes, il a dit qu'il n'en tiendrait pas compte…

L'*Abwehrhysterie* est une hystérie **dans laquelle il suffit de lire le texte de Freud pour voir que c'est tout à fait proche et tout à fait ouvert à la formulation que je vous en donne. Les choses ne sont plus formulables parce qu'elles sont formulées ailleurs dans les symptômes,** et il s'agit de relibérer ce discours. Nous sommes absolument sur ce registre, il n'y a pas trace à ce moment-là de régression, de théorie des instincts, et déjà pourtant toute la psychanalyse est là, et il distingue une troisième espèce d'hystérie qui elle a pour caractéristique qu'elle a aussi quelque chose à raconter, mais qui n'est raconté

*p. 118, l. 38*
L'« Abwehrhysterie » est une hystérie où les choses sont formulées dans les symptômes…

nulle part. Bien sûr, à l'étape où nous sommes de l'élaboration de la théorie, il serait bien étonnant qu'il nous dise où peut être ce jeu, mais c'est déjà parfaitement dessiné. L'œuvre de Freud est pleine comme cela de pierres d'attente qui, si on peut dire, me réjouissent. On peut s'apercevoir, chaque fois qu'on prend un article de Freud, **que ce n'est jamais non seulement ce qu'on attendait, mais que ce n'est jamais quelque chose de très simple, d'admirablement clair, mais il n'y a pas un texte de Freud qui ne soit en quelque sorte nourri d'énigmes qui correspondent à ce que j'appelle les pierres d'attente,** que les choses se sont trouvées d'une façon telle qu'on peut dire qu'il n'y a véritablement que lui qui ait amené de son vivant les concepts originaux pour attaquer, ordonner ce nouveau champ qu'il **nous découvrait.** Et comment nous en étonnerions-nous ? Ces concepts, il les traite chacun avec un monde de questions; ce qu'il y a de bien dans Freud, c'est qu'il ne nous les dissimule pas, ces questions, c'est-à-dire que chacun de ses textes est un texte problématique, de telle sorte que **lire Freud c'est rouvrir les questions.**

*p. 119, l. 6*
... non seulement ce n'est jamais ce qu'on attendait, mais ce n'est jamais que très simple, admirablement clair[1]. Et pourtant, il n'en est pas un qui ne soit nourri de ces énigmes que sont les pierres d'attente.

*p. 119, l. 11*
... le champ nouveau qu'il découvrait[2].

*p. 119, l. 16*
Les troubles de la remémoration, c'est là qu'il nous faut toujours revenir...[3]

Alors **troubles de la mémoire, c'est de là qu'il faut tout de même toujours partir** pour savoir que ça a été le terrain de départ, mettons que ce soit même dépassé, il faut mesurer le chemin parcouru. Dans une affaire comme la psychanalyse il serait bien étonnant que nous puissions nous permettre de méconnaître l'histoire, ce n'est pas pour faire ici l'histoire du chemin parcouru entre ce que nous appellerons l'étape troubles de la mémoire et l'étape régression des instincts. J'en ai tout de même assez fait dans les années qui ont précédé pour dire que c'est à l'intérieur de ce mécanisme découvert, à l'intérieur de l'exploration et de la mise en jeu du trouble de la remémoration, que se découvrent les mécanismes de la régression des instincts en tant qu'ils dépendent eux-mêmes du travail par lequel on s'efforce primitivement dans la psychanalyse de restituer le vide de l'histoire du sujet, que nous nous apercevons alors que ces événements vont se nicher là où on ne les attendait pas, c'est-à-dire qu'il se produit ce dont je vous parlai la dernière fois, sous la forme de déplacement dans le comportement, on s'aperçoit qu'il ne s'agit pas purement et simplement là de retrouver la localisation mnésique des événements, autrement dit chronologique, de restituer une part du temps perdu, mais qu'il y a aussi des choses qui se passent sur le plan

1 - Contresens.

2 - C'est le rapport du sujet à Freud qui est évacué.

3 - Le texte de Freud comme objectivité auquel on revient.

topique, c'est-à-dire que la distinction de registres complètement différents dans la régression est là implicite. En d'autres termes ce qu'on oublie tout le temps, c'est que ce n'est pas parce que une notion est venue au premier plan que l'autre ne garde pas aussi son prix et sa valeur. A l'intérieur de cette régression topique, c'est-à-dire là où les événements prennent leur sens comportemental fondamental, c'est là que se fait la découverte à un moment donné d'un narcissisme, c'est-à-dire qu'on s'aperçoit qu'il y a des modifications dans la structure imaginaire du monde et qu'elles interfèrent avec les modifications dans la structure symbolique, il faut bien l'appeler comme cela puisque la remémoration est forcément dans l'ordre symbolique.

*p. 119, l. 41*
... forcément dans l'ordre symbolique.
Quand Freud explique le délire par régression narcissique de la libido, son retrait des objets aboutissant à une désobjectivation, cela veut dire, au point où il en est parvenu, que le désir qui est à reconnaître dans le délire se situe sur un tout autre plan que le désir qui a à se faire reconnaître dans la névrose.

Qu'est-ce que cela veut dire au point où Freud en est parvenu ? **Au point où Freud en est parvenu quand il nous parle du délire et quand il nous l'explique par une régression narcissique de la libido, cela veut dire quand il s'agit de restaurer pour comprendre, il s'est passé quelque chose qui est une différence de nature, que le désir qui avait à se faire reconnaître ou à se manifester, se manifeste, et ceci est tout entier dans un plan de la réalisation si claire soit-elle de ce qui est à reconnaître dans le délire, se situe sur un plan qui très fondamentalement est changé par rapport à ce qu'il s'agit de reconnaître, il y a un transfert de plan, le retrait de la libido des objets représente une désobjectalisation de ce qui va se présenter de façon plus ou moins licite dans le délire, comme représentant le délire qui a à se faire connaître.** Si on ne comprend pas cela, on ne voit absolument pas ce qui distingue une psychose d'une névrose, ni pourquoi non plus on a tant de peine à restaurer ce qu'on peut appeler la relation du sujet à la réalité, puisqu'en principe c'est tout au moins ce qu'on lit dans certains passages de Freud, d'une façon loin d'être aussi sommaire qu'on se la représente et qu'on la traduit tout d'abord, puisque le délire est tout entier là, lisible, il est en effet lisible et il est aussi transcrit dans un autre registre, et comment ceci peut-il se faire, comment ce qui dans la névrose ce qui reste toujours dans l'ordre symbolique, c'est-à-dire toujours avec cette duplicité du signifié et du signifiant qui est ce que Freud traduit sous le terme du compromis de la névrose, comment dans l'ordre du délire ceci se passe-t-il sous un tout autre registre, où il est encore lisible mais où il est sans issue ? C'est

cela le problème économique qui reste ouvert au moment où Freud termine le cas Schreber.

Je dis des choses massives là, je pense qu'elles sont faites en tout cas pour être reçues par vous comme telles, pour situer vraiment où est le problème. En d'autres termes le refoulé dans le cas des névroses, reparaît *in loco*, là où il a été refoulé, c'est-à-dire dans le milieu même de symboles pour autant que l'homme s'y intègre et y participe comme agent, mais aussi comme acteur; le refoulé dans la névrose reparaît *in loco sous un masque;* le refoulé dans la psychose si nous savons lire Freud, reparaît dans un autre lieu, *in altero*, *dans l'imaginaire, et là en effet sans masque.* Ceci est tout à fait clair, ça n'a rien de nouveau ni d'hétérodoxe, simplement il faut s'apercevoir que c'est là le point principal qui évite qu'on se pose des problèmes inutiles.

Cette leçon essentielle qui ne peut pas être considérée comme le point final au moment où Freud met le point final sur son étude sur Schreber, c'est au contraire à partir de ce moment-là que les problèmes commencent à se poser. Cette transmutation peut se faire, chacun a essayé depuis de prendre la relève. **C'est bien pour cela que Katan nous donne certaines théories des psychoses avec leurs étapes prépsychotiques, etc. — nous y reviendrons en détail — mais en gros on peut dominer le sujet et lire tout ce que Katan a écrit sur le cas Schreber,** il a essayé de donner une théorie analytique de la schizophrénie [tome V, recueil annuel sous le titre de *la psychanalyse de l'enfant*]. On voit très bien le chemin parcouru dans la théorie analytique à lire Katan car on s'aperçoit que l'acte dynamique complexe qui laisse toujours chez Freud tellement ouverte la question du centre du sujet, c'est-à-dire qui par exemple dans l'analyse de la paranoïa s'avance pas à pas, nous montre l'évolution d'un trouble essentiellement libidinal, d'un jeu complexe, d'un agrégat de désirs qui sont transférables, transmutables, qui peuvent régresser, de toute une dialectique dont le centre nous paraît essentiellement problématique, comme à partir du moment où **un certain doute** s'est opéré dans l'analyse, c'est-à-dire à peu près vers le temps de la mort de Freud, car les articles dont je vous parle sont postérieurs à la notion de défense, prend le sens d'une défense menée, dirigée à partir de quelque chose qu'on a retrouvé, ce bon vieux centre de toujours, le moi qui est là

*p. 120, l. 27*
Lisez Katan par exemple, qui essaie de nous donner une théorie analytique de la schizophrénie…

*p. 120, l. 37*
… le virage qui s'est opéré dans l'analyse…

pour manier les leviers de commande. La psychose est très formellement interprétée, non plus dans le registre d'une dynamique des pulsions, d'une économie complexe, mais de procédés employés par le moi pour s'en tirer avec des exigences diverses, et lui qui redevient non seulement le centre mais la cause du trouble, le moi a à se défendre d'une certaine façon contre des pulsions.

La notion de défense n'a pas d'autre sens que celui qu'elle a dans le sens de se défendre contre une tentation, et toute la dynamique du cas Schreber nous est expliquée à partir du besoin pour lui d'en agir, de s'en tirer avec une pulsion dite homosexuelle **qui comporte pour le moi des menaces qui sont comprises, perçues, senties en tant que menaces faites au moi, à savoir de sa complétude,** la castration n'a plus d'autre sens symbolique que celui d'une perte d'intégrité physique, et on nous dit formellement que le moi n'étant pas assez fort, comme on s'exprime, pour trouver ses points d'attache dans le milieu extérieur, et à partir de là exercer sa défense contre la pulsion qui est dans l'*id,* trouve une autre ressource qui est de fomenter, de créer puisque c'est un appareil, cette nouvelle chose, cette néoproduction qui s'appelle l'hallucination et qui est une autre façon d'en agir, de transformer ses instincts, elle va se voir dans l'hallucination d'une façon transformée, c'est une sublimation à sa manière qui a de gros inconvénients, et c'est à ce titre que la défense du moi est conçue dans ce registre.

*p. 121, l. 6*
... pulsion dite homosexuelle qui menacerait sa complétude.

Ne voyons-nous pas là qu'il y a un rétrécissement, une réduction de la perspective ? Les insuffisances cliniques de la chose sautent aux yeux ; en fin de compte la notion qu'il y a une façon de satisfaire à la poussée du besoin qui est imaginaire, c'est une notion qui est latente, fondée même, articulée dans la doctrine freudienne, mais qui n'est jamais prise que comme un élément du déterminisme du phénomène. Jamais Freud n'a eu une définition de la psychose hallucinatoire qui soit purement et simplement comparable au fantasme de satisfaction de la faim par un rêve de satisfaction de la faim. Il n'est que trop évident, il suffit de regarder l'aspect clinique des choses pour s'apercevoir qu'un délire ne répond en rien à une telle fin. Seul le besoin de nous satisfaire nous rend la retrouvaille, qui n'est pas difficile, certains groupes imaginaires qui nous sont familiers par l'étude des névroses de l'être humain, il

est toujours agréable de retrouver un objet. Freud nous apprend même que c'est comme cela, par cette voie que passe la création du monde des objets humains, par conséquent nul étonnement à ce qu'on soit toujours content quand on retrouve ce qu'on s'est déjà représenté, comme nous retrouvons une vive satisfaction de retrouver certains des thèmes symboliques de la névrose dans la psychose. Ce n'est pas du tout illégitime, seulement il faut bien voir que ceci ne couvre qu'une toute petite partie du tableau.

C'est de mesurer à quel point dans le cas Schreber on peut, à condition d'y faire un choix, schématiser comme je vous l'ai déjà indiqué, schématiser comme pour les homosexuels, la transformation même, en ajoutant imaginaire, de cette poussée homosexuelle dans un délire qui fait que Schreber est la femme de Dieu, le réceptacle du bon vouloir et des bonnes manières divines. C'est un schéma qui a une assez grande valeur convaincante, car on peut trouver dans la portée même du texte de Schreber toutes sortes de modulations, véritablement même raffinées, qui justifient cette conception. Il en est de même de l'articulation d'une telle théorie de la psychose. Nous trouvons là l'explication que ce n'est pas quelque chose que nous allons manier tout à fait à notre guise, comme on manie une névrose, puisque nous avons fait une très grande distinction fondamentale entre la réalisation du désir refoulé, sur le plan symbolique dans la névrose, et sur le plan imaginaire dans la psychose. Rien que cette distinction que je vous ai apportée la dernière fois, comme position de principe pour distinguer ces deux plans, cette distinction est déjà assez satisfaisante, mais elle ne nous satisfait pas, pourquoi ? Parce qu'une psychose, ça n'est pas simplement cela, ça n'est pas le développement d'un rapport imaginaire, fantasmatique au monde extérieur, c'est autre chose, et je voudrais simplement aujourd'hui vous faire mesurer la masse du phénomène, à savoir qu'étant admis ce que je viens de vous dire, qu'en effet la conception si on peut dire schreberienne, pour parler comme Schreber parle lui-même de la naissance d'une nouvelle génération schrebérienne d'hommes, c'est-à-dire l'humanité va être régénérée à partir de lui qui a gardé une véritable existence.

Partons du dialogue de l'unique, de Schreber avec le partenaire énigmatique qui est son Dieu, le Dieu schrebérien lui aussi, est-ce là tout le délire ? Mais non ; non seulement ce n'est

pas là tout le délire, mais il est tout à fait impossible de le comprendre dans ce registre. On peut s'en désintéresser, mais il est tout de même assez curieux de se contenter d'une explication très partiale d'un phénomène massif et complet comme est la psychose en n'y retenant que ce qu'il y a de clair dans les événements imaginaires. Si nous voulons vraiment avoir le sentiment que nous avançons, que nous comprenons quelque chose à la psychose, il faut tout de même aussi que nous puissions articuler une théorie qui justifie la masse des phénomènes dont je vais vous donner ce matin quelques échantillons, **ce qui va me forcer à des lectures. Il faut que nous nous rendions compte de la dimension que nous pouvons appeler dans l'ensemble l'aliénation verbale, de l'importance énorme en un point qui est un état avancé du délire.** Nous allons commencer par la fin et nous tâcherons de comprendre en remontant ; j'adopte cette voie, pas simplement par un artifice de présentation, c'est conforme à la matière que nous avons entre les mains et qui est un texte. Voilà un malade qui a été malade de 1883 à 1884, qui a eu ensuite huit ans de répit, et c'est au bout de la neuvième année depuis le début de la première crise que les choses ont recommencé sur le plan pathologique. En octobre 1893 les choses repartent, il entre dans la même clinique où il avait été soigné la première fois, la clinique du docteur Flechsig où il va rester jusqu'à la mi-juin 1894. Là il se passe beaucoup de choses, l'état dans la clinique de Flechsig est un état complexe dont on peut caractériser l'aspect clinique sous la forme de ce qu'on peut appeler une confusion hallucinatoire, et même un état de stupeur hallucinatoire. **Le sujet est très loin pendant ce moment de ne pas avoir, comme nous le savons des déments précoces, non seulement orientation, repérage des phénomènes normaux, mémoire.** Plus tard il nous fera un rapport de tout ce qu'il a vécu, certainement distordu pour une part. Cette confusion s'applique pour désigner la façon brumeuse dont il se souvient de certains épisodes ; d'autres éléments, les éléments spécialement délirants de ses rapports avec différentes personnes qui l'entourent à ce moment-là, seront conservés assez pour qu'il puisse en apporter un témoignage valable. C'est néanmoins la période la plus obscure du délire et de la psychose. Car c'est à travers ce délire seulement que nous pouvons avoir connaissance de ce témoignage, puisqu'aussi bien nous n'y étions pas, et que sur cette

*p. 122, l. 10*
… la masse de ces phénomènes dont je vais vous donner ce matin quelques échantillons.

*p. 122, l. 22*
… et même une stupeur hallucinatoire.

première période les certificats des médecins ne sont pas excessivement riches. Cette période en tout cas est assez bien retenue dans la mémoire du sujet au moment où il va en témoigner pour qu'il puisse y établir des distinctions. Il s'est passé des choses et en particulier un déplacement du centre de l'intérêt sur des relations que nous pourrions appeler — tête de chapitre empruntée au texte même de Schreber — les relations où dominent les rapports personnels avec ce qu'il appelle des âmes. Ces âmes ne sont pas des êtres humains, c'est même très éloigné d'être les ombres des êtres humains auxquelles il a à faire à ce moment-là, ce sont des êtres humains morts qui ont des propriétés particulières, avec qui il a des relations particulières, et dans lequel il donne toutes sortes de détails, qui sont très liées à toutes sortes de sentiments de transformation corporelle, d'échange corporel, d'intrusion corporelle, d'inclusion corporelle, c'est un délire où la note douloureuse joue un rôle très important. Je ne parle pas encore à ce moment-là d'hypocondrie, ce n'est encore qu'un terme trop vague pour notre vocabulaire, je suis en train de désigner les grandes lignes. Donc ce qu'on peut dire du point de vue phénoménologique, et à rester prudent, c'est qu'il y a certainement à ce moment-là quelque chose qui est noté comme caractéristique, et qu'on pourrait appeler crépuscule du monde, c'est-à-dire qu'il n'est plus avec des êtres réels. N'être plus avec est tout à fait un élément caractéristique, mais qu'il est avec d'autres éléments qui sont peut-être beaucoup plus encombrants que des êtres réels, ils le sont même tellement plus que le mode de relation douloureuse est ce qui domine, et que ce mode de relations douloureuses comporte une véritable perte de l'autonomie étant donné le sentiment qu'il a d'envahissement, d'inclusion, d'intrusion, c'est quelque chose qui est ressenti par lui comme source de perturbation profonde de son existence et comme ayant un caractère à proprement parler intolérable qui motive aussi chez lui toutes sortes de comportements qu'il ne nous indique que d'une façon forcément ombrée, mais dont nous voyons assez l'indication dans la façon dont il est traité. Il est surveillé; la nuit il est mis en cellule, il est privé de toute espèce d'instrument pouvant rester à sa portée. Il est clair qu'il apparaît à ce moment-là dans un état aigu très grave, comme un malade dans un état très grave.

Il y a un moment de transformation qui est à peu près vers

février-mars 1894, c'est lui qui nous le dit, transformation de l'accent aux âmes, ces sortes d'êtres avec lesquels il a ses échanges du type, du registre de l'intrusion somatique, ou d'une fragmentation somatique. Nous voyons apparaître autre chose, c'est le moment où se substituent aux dites âmes, pour des raisons qu'il appelle plus tard les âmes examinées, les royaumes proprement divins, ce qu'il appelle les royaumes de Dieu postérieurs, Ormuzd et Ahriman, car ils apparaissent sous une forme dédoublée ; l'apparition aussi de ce qu'il appelle les rayons purs, c'est-à-dire quelque chose qui se comporte d'une façon tout à fait différente des âmes dites examinées qui sont celles des rayons impurs. **C'est ce qui signifie que les unes ont des intentions impures qui sont manifestées par des craintes de viol, d'empoisonnement, de transformations corporelles ; déjà des émasculations sont apparues dans la première période.** Les autres ont un autre mode de relation avec lui, ce ne sont pas non plus des relations sans ambiguïté. Schreber poursuivra toute sa confidence pour nous dire dans quelle profonde perplexité le laissent les effets de cette prétendue pureté qui est elle-même celle qu'on ne peut qu'attribuer à une intention divine, et qui tout de même laisse apercevoir dans son texte de singulières complicités, une singulière façon d'être troublée, d'être atteinte, cette prétendue pureté, par toutes sortes d'éléments qui partent d'abord des âmes examinées, qui jouent à ces rayons divins, à ces rayons purs toutes sortes de tours, qui par toutes sortes de moyens essaient d'en capter toute la puissance à leur profit, et qui aussi s'interposent entre Schreber et leur action bénéfique. Il y a là description très précise de toute une tactique de la majeure partie de ces âmes dites examinées, qui sont essentiellement les âmes animées de bien mauvaises intentions, nommément celle qui est le chef de file, donc de Flechsig, de la tactique par laquelle Flechsig fractionne son âme pour en répartir les morceaux dans cet hyperespace que vous développe Schreber, et qui est celui qui s'interpose entre lui et le Dieu éloigné dont il s'agit.

*p. 123, l. 24*
… qui sont des rayons impurs.

**Cette notion d'éloignement, je suis celui qui est éloigné, nous trouvons cette formule dans une note qui nous rapporte ce que Dieu lui confie, qui rend une sorte d'écho biblique, « je suis celui que je suis ».** Dieu, pour Schreber, n'est pas ce Dieu qui est, c'est celui qui est bien loin. Et cette notion

*p. 123, l. 34*
« Je suis celui qui est éloigné », nous trouvons cette formule qui rend un écho biblique dans une note où Schreber nous rapporte ce que Dieu lui confie.

de distance jouera son rôle. Néanmoins l'entrée des rayons purs s'annonce avec des caractéristiques tout à fait spéciales, ces rayons purs parlent ; qu'ils parlent, qu'ils soient essentiellement parlants, qu'il y ait une équivalence entre rayons, rayons parlants, nerfs de Dieu, et toutes les formes particulières qu'ils peuvent prendre, jusque y compris les formes diversement miraculées sur lesquelles nous reviendrons tout à l'heure, nommément les oiseaux, c'est là quelque chose de tout à fait essentiel, et ceci correspond à une période où domine ce qu'il appelle la *Grundsprache*, c'est-à-dire cette langue qui est une sorte de très savoureux haut allemand, qui a une très grande tendance à s'exprimer par euphémismes et par antiphrases. On appelle par exemple la punition une récompense ; c'est son mode de parler, la punition est à sa façon en effet une récompense, et le style de cette langue fondamentale sur laquelle nous aurons à revenir, car elle nous permettra de reposer le problème du sens antinomique des mots primitifs, sur lesquels bien entendu il reste un grand malentendu entre ce que Freud en a dit avec simplement le tort de prendre comme référence un linguiste qu'on trouvait un peu avancé, mais qui touchait quand même quelque chose de juste, à savoir Abel. Et là-dessus, M. Benveniste nous a apporté l'année dernière quelque chose qui a toute sa valeur au point de vue signifiant, à savoir qu'il n'est pas question dans un système signifiant qu'il y ait des mots qui désignent à la fois deux choses contraires, parce qu'ils sont justement faits pour distinguer les choses ; là où il existe des mots, ils sont forcément faits par couples d'opposition. Les mots ne peuvent pas joindre en eux-mêmes deux extrêmes en tant que signifiants, mais que nous passions à la signification, c'est autre chose, comme il nous a expliqué par exemple qu'il n'y a pas à s'étonner qu'on appelle *altus* un puits profond, parce que, nous dit-il, dans la perspective, le point de départ mental où est le latin, c'est du fond du puits que ça part, mais ça va très loin et il nous suffit de réfléchir qu'en allemand on appelle *Jüngstes Gericht* le jugement dernier, le jugement le plus jeune, et on peut en être saisi. L'image de la jeunesse à propos du jugement dernier n'est pas ce qui en France est employé ; pourtant on dit « votre petit dernier » pour désigner le plus jeune, mais ce n'est pas ce qui se présente à l'esprit d'abord quand on parle du jugement dernier, tout nous suggère tout de suite quelque chose qui s'inscrit dans le registre de la

vieillesse plutôt que dans celui de la jeunesse. C'est donc une question à laquelle il faut quand même s'arrêter, et cette *Grundsprache* nous en donnera de beaux exemples.

En 1894, il est transporté à la maison de santé privée du docteur Pierson à Koswitz; il y reste quinze jours. C'est une maison de santé privée, la description qu'il en donne nous indique que c'est une maison de santé, si je puis dire, fort piquante. On y reconnaît du point de vue du malade toutes sortes de traits qui ne manqueront pas de réjouir ceux qui ont gardé quelque sens de l'humour; ce n'est pas que ce soit mal, c'est assez coquet, ça a le côté bonne présentation de la maison de santé privée, avec ce caractère de profonde négligence dont rien ne nous est épargné. Il n'y reste pas très longtemps et on l'envoie dans le plus vieil asile au sens vénérable du mot, qui est à Pirna. Il était d'abord à Chemnitz, avant sa première maladie, il est nommé à Leipzig, puis c'est à Dresde qu'il est nommé président de la Cour d'appel juste avant sa rechute; de Dresde c'est à Leipzig qu'il va se faire soigner. Koswitz se trouve quelque part de l'autre côté de l'Elbe par rapport à Leipzig, mais le point important, où il va rester dix ans de sa vie en amont de l'Elbe, c'est Pirna.

Quand il rentre à Pirna il est encore très malade et il ne commencera à écrire ses mémoires qu'à partir de 1897-1898, à une époque où, étant donné qu'il est dans un asile public, et que les décisions peuvent y avoir quelque retard, à une époque entre 1896-1898, on le met encore la nuit dans une cellule dite cellule de dément, et à une époque où dans cette cellule il emporte dans une petite boîte de fer blanc un crayon, des bouts de papier sous diverses formes d'alibis, et où il commence à prendre des petites notes, où ses petites études comme il les appelle, car il y a ce qu'il nous a légué, le livre des mémoires, mais il y a paraît-il une cinquantaine de petites études auxquelles il se réfère de temps en temps, et qui sont des notes qu'il a prises à ce moment-là, qui lui ont servi de matériaux. Alors il est assez légitime pour un texte qui en somme n'a pas été rédigé plus haut que 1898, et qui s'étale quant à la rédaction jusqu'à l'époque de sa libération puisqu'il comprend la procédure de cette libération, c'est-à-dire en 1903, que nous ayons là un texte qui témoigne de façon beaucoup plus sûre et beaucoup plus ferme de l'état terminal, pour ce que nous connaissons de la terminaison de la maladie. Nous

ne savons même pas quand il est mort, nous savons seulement qu'il a fait une rechute en 1907 et qu'il a été réadmis dans une maison de santé, ce qui est très important.

Nous allons donc partir de cette perspective qui est celle de la date où il a écrit des mémoires. Il y a des choses dont il peut témoigner naturellement à partir de cette date-là, mais c'est déjà très suffisamment problématique pour nous intéresser, même si nous ne résolvons pas le problème de la fonction économique de ce que j'ai appelé tout à l'heure les phénomènes d'aliénation verbale, appelons-les provisoirement des hallucinations verbales. Ce qui nous intéresse c'est ce qui distingue le point de vue analytique dans l'analyse d'une psychose, du point de vue je dirais psychiatrique courant, c'est-à-dire sur un point où nous sommes tous gros-Jean comme devant, car il est tout à fait clair que pour ce qui est de la compréhension réelle de l'économie des psychoses, un rapport fait sur la catatonie en 1903, est quelque chose que nous pouvons lire maintenant. Faites l'expérience, prenez naturellement un bon travail, on peut dire maintenant qu'on n'a pas fait un pas dans l'analyse de ces phénomènes, **alors qu'il y a quelque chose qui doit distinguer le point de vue de l'analyste, je n'en vois strictement rien, si ce n'est d'autres éléments distinctifs dans l'analyse de structure, je ne vois absolument pas quelle autre originalité on peut apporter, sinon celle-ci** qu'à propos d'une hallucination verbale, au lieu de nous demander si le sujet entend un petit peu ou beaucoup, ou si c'est très fort, ou si ça éclate, ou si c'est bien avec son oreille qu'il entend, ou si c'est de l'intérieur, ou si c'est du cœur, ou du ventre, choses qui sont évidemment très intéressantes, mais qui partent en fin de compte de cette idée assez enfantine que nous sommes très épatés qu'un sujet entende des choses que nous n'entendons pas, comme si aussi d'une certaine façon il ne nous arrivait pas à nous à tout instant d'avoir ce qu'on appelle des visions, c'est-à-dire qu'il nous descend dans la tête des formules qui ont pour nous une certaine valeur saisissante, orientante, voire quelquefois fulgurante, illuminante, **qui nous avertissent ; point de vue** évidemment dont nous ne faisons pas le même usage que le psychotique, mais quand même il arrive des choses dans l'ordre verbal qui sont ressenties par le sujet d'une certaine façon comme quelque chose qu'on a reçu, c'est quelque chose qui commence vraiment à nous saisir à partir du moment où nous partons de

*p. 125, l. 33*
Il est un fait que ce ne peut être que pour nous…

*p. 126, l. 1*
… voire quelquefois fulgurante, illuminante…

l'idée de principe que ce qui est intéressant c'est de savoir, comme on nous l'a appris à l'école, si c'est une sensation ou une perception, ou une aperception, ou une interprétation. Bref, si nous restons dans un registre académique ou scolaire concernant cette question du rapport élémentaire à la réalité, tel que nous le construisons dans une théorie de la connaissance qui est manifestement tout à fait incomplète, car l'élément qui s'étage de la sensation en passant par la perception pour arriver au domaine de la causalité et de l'organisation du réel, et en tout cas depuis quelque temps la philosophie s'efforce à tue-tête de nous avertir depuis Kant qu'il doit y avoir des choses et des registres différents de la réalité à propos desquels ces problèmes s'expriment, s'organisent et se posent dans des registres d'interrogation également différentes, et que ce n'est pas peut-être le plus intéressant de savoir si oui ou non une parole a été entendue.

Nous sommes encore le bec dans l'eau, c'est-à-dire que les trois-quarts du temps, que nous apportent les sujets ? Ce n'est rien d'autre que ce que nous sommes en train de leur demander, c'est-à-dire de leur suggérer de nous répondre, c'est-à-dire d'introduire dans ce qu'ils éprouvent des distinctions et des catégories qui n'intéressent que nous, et non pas eux. Ce qui les intéresse eux, c'est bien évidemment tout autre chose ; le rapport d'étrangeté, de caractère imposé, extérieur de l'hallucination verbale a quelque chose d'extrêmement intéressant mais qui est à considérer précisément dans le rapport en tant que tel, car nous ne le voyons bien qu'à la façon dont les malades réagissent, ce n'est pas là où il entend le mieux comme on dit au sens où on croit qu'entendre c'est entendre avec les oreilles, ce n'est pas là où il entend le mieux qu'il est le plus frappé, il y a des malades qui sont atteints de certaines formes d'hallucinations qui paraissent extrêmement vivides, et qui ne restent que des hallucinations et il y en a d'autres chez qui ces hallucinations, au contraire, ont un caractère peu vivide, extrêmement endophasique et chez qui l'hallucination a au contraire le caractère le plus décisif pour le sujet, à savoir qu'il lui donne tout le caractère d'une certitude. Comme j'introduisais cette distinction à l'orée de notre propos, quand il s'agissait des psychoses, distinction des certitudes et des réalités, c'est là ce qui est important, c'est ce qui nous introduit dans des différences structurelles à l'intérieur de ces phénomènes, c'est que nous

sommes mieux placés que quiconque pour nous apercevoir que ce sont des différences qui en aucun cas ne sont superstructurales pour nous, c'est curieux que ce ne soit que pour nous, mais il est un fait parmi les cliniciens, que ça ne peut être que, pour nous, **la parole est d'extrême poids et d'importance,** puisqu'à la différence des autres cliniciens, nous savons que cette parole est toujours là, articulée ou pas, elle est présente et enregistrante à l'état articulé, c'est-à-dire déjà historisée, c'est-à-dire déjà prise dans le réseau des couples et des oppositions symboliques. Tout le vécu indifférencié du sujet, j'entends par là cette succession que nous aurions qualifiée d'image projetée sur un écran, du vécu du sujet dont la restauration totale, selon Bergson, serait indispensable pour permettre de saisir et de comprendre le sujet dans sa durée.

*p. 126, l. 33*
Ou bien ça vient d'un remaniement postérieur, ou bien ça commence déjà à avoir une articulation sur le moment même.

Il est tout à fait clair que ce que nous touchons cliniquement n'est jamais quelque chose comme cela, nous trouvons par une analyse interminable que ce serait quelque chose qui serait inscrit dans le fond des phénomènes et malheureusement ça ne nous intéresse absolument pas, ça ne tend jamais à surgir, la continuité de tout ce qu'a vécu un sujet depuis sa naissance. Ce sont les points décisifs du point de vue de l'articulation symbolique, du point de vue de l'histoire dans le sens où vous appelez l'histoire, l'Histoire de France, c'est-à-dire que tel jour M^lle^ de Montpensier était sur les barricades, et elle y était peut-être par hasard, et ça n'avait peut-être pas d'importance dans une certaine perspective, mais ce qu'il y a de certain, c'est qu'il n'y a que cela qui reste dans l'Histoire, c'est qu'elle était là et on lui a donné un sens, et que ce sens soit vrai ou pas vrai, sur le moment d'ailleurs il est toujours un peu vrai, et c'est ce qui est devenu vrai dans l'Histoire qui compte et qui fonctionne. Mais quand même comme il faut que ça vienne de quelque part, ou bien que ça vienne d'un remaniement postérieur, ou bien ça commence déjà à avoir une ébauche d'articulation sur le moment même, **c'est là quelque chose d'important à voir, mais ce qui est également très important,** c'est que ce que nous appelons sentiment de réalité, quand il s'agit de restauration des souvenirs, est ce quelque chose d'ambigu qui consiste essentiellement en ce que oui ou non une réminiscence, c'est-à-dire une résurgence d'impression, peut ou non s'organiser dans la continuité historique, ce n'est pas l'un ou l'autre qui donne l'accent de la réalité, c'est l'un et l'autre. C'est un cer-

*p. 127, l. 10*
… ou bien ça commence déjà à avoir une articulation sur le moment même.

tain mode de conjonction des deux registres qui donne aussi le sentiment d'irréalité, car du point de vue du registre sentimental, ce qui est sentiment de réalité est sentiment d'irréalité, ou à un quart de poil près le sentiment d'irréalité n'est vraiment là que comme un signal qu'il s'agit d'être dans la réalité et qu'il manque encore un petit quelque chose. Autrement dit, le sentiment de déjà vu, qui a fait tellement de problèmes pour les psychologues, est quelque chose que nous pourrions désigner comme une homonymie, c'est toujours dans la clé symbolique que s'entrouvre le ressort, c'est pour autant que quelque chose est vécu avec une signification symbolique pleine, quelque chose qui reproduit une situation symbolique homologue déjà vécue mais oubliée et qui à ce titre revit sans que le sujet comprenne les tenants et les aboutissants, et donne à ce sujet le sentiment que le contexte, l'actuel, le tableau du moment présent, est quelque chose qu'il a déjà vu. Le déjà vu est quelque chose d'excessivement près de ce que l'expérience de l'analyse nous apporte sous le registre du déjà raconté, à part que c'est l'inverse, que ce n'est justement pas dans l'ordre du déjà raconté que ça se place, parce que c'est même dans l'ordre du jamais raconté, mais c'est du même registre.

En d'autres termes, ce que nous devons supposer si nous admettons l'existence de l'inconscient tel que Freud l'articule, c'est que cette phrase symbolique, cette construction symbolique permanente qui recouvre de sa trame tout le vécu humain, est quelque chose qui est toujours là, plus ou moins latent, qui est en quelque sorte un des éléments nécessaires de l'adaptation humaine, c'est que ça passe sans qu'on y pense. Cela aurait pu être qualifié pendant longtemps d'énormité, mais il n'y a que pour nous que ça ne peut pas en être une, car l'idée même de pensée inconsciente qui est en effet le grand paradoxe concret, pratique qu'a apporté Freud, veut dire cela et ne veut pas dire autre chose; quand Freud formule le terme de pensée inconsciente en ajoutant dans sa *Traumdeutung, sit venia verbo* pour que l'excuse soit en contradiction de la parole, il ne formule pas autre chose que ceci, c'est que pensée veut dire la chose qui s'articule en langage, il n'y a pas d'autre interrogation au niveau de la *Traumdeutung* à ce terme que celle-là, et que ce langage que nous pourrions appeler intérieur, ne me faites pas dire ce que je ne dis pas, c'est pour vous faire comprendre comme je l'entends, car justement le terme d'intérieur

fausse déjà tout. Ce monologue intérieur est en parfaite continuité avec le dialogue extérieur et c'est bien pour cela que nous pouvons dire que l'inconscient est aussi le discours de l'Autre, mais quand même il y a quelque chose de cet ordre-là, c'est-à-dire de continu, mais non pas à chaque instant, là aussi il faut commencer à dire ce qu'on veut dire, aller dans le sens où on va et en même temps savoir le corriger, c'est-à-dire que ce n'est justement pas à chaque instant qu'il y a des lois d'intervalle, de suspension, de scansion, de résolution proprement symbolique, de l'ordre des suspensions et scansions qui marquent la structure de tout calcul, qui font que justement ce n'est pas d'une façon continue que s'inscrit, disons cette phrase intérieure, c'est en raison d'une structure qui est déjà tout à fait attachée aux possibilités ordinaires, ce qui est la structure même ou inertie du langage, et que donc ce dont il s'agit pour l'homme, c'est justement de s'en tirer avec cette modulation continue de façon telle que ça ne l'occupe pas trop, c'est bien pour cela que les choses s'arrangent de façon à ce que sa conscience s'en détourne. Mais admettons l'existence de l'inconscient, ça veut dire que même si sa conscience s'en détourne, la modulation dont je parle, **la phrase intérieure** avec toute sa complexité, n'en continue pas moins, il n'y a là aucune espèce d'autre sens possible à donner à l'inconscient que ce sens-là. S'il n'est pas cela il est absolument un monstre à six pattes, quelque chose d'absolument incompréhensible, et en tout cas incompréhensible dans la perspective de l'analyse. Il s'agit bien entendu de l'inconscient freudien.

*p. 128, l. 22*
… la phrase avec toute sa complexité, n'en continue pas moins.

L'une des occupations du moi, puisqu'on cherche les fonctions du moi comme tel, est très précisément de ne pas en être empoisonné de cette phrase qui continue à circuler et à nous occuper, et qui ne demande qu'à répondre et à resurgir sous mille formes plus ou moins camouflées et dérangeantes. En d'autres termes la phrase évangélique, *ils ont des oreilles pour ne point entendre,* est à prendre au pied de la lettre. C'est une fonction du moi que nous n'ayons pas perpétuellement à entendre ce quelque chose d'articulé qui organise comme telles nos actions comme des actions parlées. Ceci n'est pas tiré de l'analyse de la psychose, **ceci n'est que la mise en évidence une fois de plus des postulats de la notion freudienne de l'inconscient,** mais ça devient quand même très intéressant si nous avons ces phénomènes, appelons-les provisoirement téra-

*p. 128, l. 34*
… ce n'est pas la mise en évidence, une fois de plus, des postulats, de la notion freudienne de l'inconscient.[4]

4 - Contresens.

tologiques des psychoses, et où nous voyons que ça joue en clair, et où effectivement il se produit quelque chose dont je ne dois pas à mon tour faire le phénomène essentiel, pas plus que je n'admis tout à l'heure qu'on fasse de l'élément imaginaire le phénomène central et essentiel, mais il faut quand même voir qu'il y a là un phénomène oublié, **c'est-à-dire l'importance de la mise au jour, de la sortie, de la révélation dans les cas de psychoses, de ce que j'appelai à l'instant monologue, phrase, discours intérieur.**

*p. 128, l. 39*
… dans les cas de psychose, nous voyons se révéler, et de la façon la plus articulée, cette phrase, ce monologue, ce discours intérieur dont je vous parlais. Nous sommes…

**Je ne cherche pas à introduire de nouveaux mots, il vaudrait mieux plutôt vous faire ébaucher le sens de la recherche mais l'important c'est que nous voyons dans la psychose de la façon la plus formulée, la plus articulée, exactement ce que je viens de vous dire.** Nous sommes les premiers à pouvoir voir, justement parce que dans une certaine mesure nous sommes déjà prêts à l'entendre, mais alors nous n'avons pas de raison de nous refuser à le reconnaître au moment où le sujet en témoigne comme de quelque chose qui fait partie du texte même de son vécu.

– LECTURE DU TEXTE DU PRÉSIDENT SCHREBER,
*p. 248 :* « Les voix se font remarquer… »

*p. 129, l. 4*
Voilà ce que le sujet nous dit dans un complément rétrospectif à ses « Mémoires ». Le ralentissement de la phrase au cours des années, est par lui rapporté métaphoriquement à la très grande distance où les rayons de Dieu se sont retirés. Il y a non seulement ralentissement, mais délai, suspension, ajournement.

**Voilà ce qu'il nous dit dans un appendice à ce qu'il écrit, c'est-à-dire que ça n'est pas dans le texte, c'est quelque chose qui a la valeur d'un témoignage rétrospectif très important. Il s'agit d'un phénomène très important qui est le ralentissement de cette phrase ou cours des années. Nous allons voir ce que veut dire ce ralentissement qui dès lors a pour lui un sens qu'il a introduit sous la forme métaphorique de l'éloignement, c'est une très grande distance où les rayons de Dieu se sont retirés, et c'est pour lui une explication suffisante du ralentissement, ou plus exactement du délai, de l'ajournement dans lequel il se sent par rapport au mode sous lequel ces phrases lui parviennent.** Il y a non seulement ralentissement mais, vous ai-je dit, délai, suspension, comme moyen de suspension à ce délai qui est souligné par Schreber.

Ne voyez-vous pas qu'il y a là déjà des questions très intéressantes qui se soulèvent ? La phénoménologie même sous

laquelle ce discours se continue, se présente et évolue au cours des années, le passage d'un sens très plein au début à des éléments de caractère insensible, vidés de son sens, avec d'ailleurs des commentaires extrêmement curieux de la part des voix dans le genre de celui-ci. Par exemple, alors que l'on traduit par « tout non-sens s'annule », ce n'est pas une mauvaise traduction, mais il est certain que le non-sens prend ici toute sa portée, le caractère donc de suspension de ces paroles, pour ne parler que de celles-ci, c'est-à-dire du discours de la trame continue qui va vers l'accompagnement perpétuel de la maladie de notre sujet, à partir d'une période qui est celle des premiers mois d'entrée dans la maison de Sonnenstein à Pirna, la structure de ce qui se passe n'est pas quelque chose qui mérite que nous la négligions. Je vous en donne un exemple, le début d'une de ces phrases, « il nous manque maintenant… », et puis ça s'arrête là, il n'entend rien d'autre, c'est son témoignage, mais une telle phrase interrompue a pour lui le sens implicite de il nous manque, ce sont les voix qui parlent, « la pensée principale ». Dans une phrase interrompue comme telle toujours finement articulée grammaticalement, la signification est présente d'une double façon, comme attendue puisqu'il s'agit d'une suspension, comme répétée d'autre part puisque c'est toujours à un sentiment de l'avoir déjà entendue qu'il se rapporte.

Vous me direz, oui, c'est très bien, mais croyez-vous que c'est une chose un peu plus forte, acquise d'emblée, qu'une phrase, même si nous la supposons complète, s'exprime comme ceci « il me manque la pensée principale » ? Il est évident qu'à partir du moment où l'on entre dans l'analyse du langage, il conviendrait de s'intéresser aussi à l'histoire du langage, à considérer que le langage n'est pas une chose aussi naturelle que cela. Les expressions qui nous paraissent aller de soi doivent s'étager en expressions plus ou moins fondées, que le discours continu des voix qui l'occupent soit psychologue, c'est-à-dire qu'une grande part de ce qu'il raconte concerne ce qu'il appelle « conception des âmes », c'est-à-dire qu'elles ont toute une théorie psychologique, et je dois dire qu'on peut, à peu près tout ce que pourrait appeler d'une façon courante, projeter la psychologie de l'être humain, ces voix apportent des catalogues de registres de pensée, les pensées de toutes les pensées, d'affirmation, de réflexion, de crainte, les signalent

comme tels, les articulent comme tels, et surtout disent quelles sont celles d'entre elles qui sont en quelque sorte régulières. Elles ont en quelque sorte leur psychologie, leurs conceptions des âmes et elles vont plus loin, elles ont leurs conceptions des patterns, elles sont au dernier point de la théorie behaviouriste, celle qui de l'autre côté de l'Atlantique cherche à expliquer à chacun quelle est la façon d'offrir un bouquet de fleurs à une jeune fille, quelle est la façon régulière de le faire. Elles aussi elles ont des idées précises sur la façon dont l'homme et la femme doivent s'aborder, et même se coucher dans le lit, et Schreber en est un peu interloqué, « c'est comme cela » dit-il, « mais je ne m'en étais pas aperçu ».

*p. 130, l. 4*
… « C'est ainsi », dit-il, « mais je ne m'en étais pas aperçu ». Le texte même est réduit à des serinages…

**Le texte même est réduit à ces phrases purement formelles,** je veux dire à des serinages ou à des ritournelles qui nous paraissent même quelquefois tant soit peu embarrassants et c'est pour nous permettre de nous poser ces questions. Par exemple, je me souviens d'une chose qui m'avait frappé en lisant M. Somaize qui a écrit vers 1660-70 le *Dictionnaire des précieuses*. Naturellement les précieuses sont ridicules, mais le mouvement dit des précieuses est un élément au moins aussi important pour l'histoire de la langue, des pensées, des mœurs, que notre cher surréalisme dont chacun sait quand même que ça n'est pas rien et qu'assurément nous n'aurions pas le même type d'affiches s'il ne s'était pas produit, vers 1920, un mouvement de gens qui manipulent d'une façon curieuse les symboles et les signes. Le mouvement des précieuses est probablement beaucoup plus important du point de vue de la langue qu'on ne peut le penser. Évidemment il y a tout ce qu'a raconté ce personnage génial qu'est Molière, mais qui sur le sujet des précieuses en a fait dire un peu plus qu'il ne voulait en dire probablement; mais il y a une chose par exemple que vous apprenez, à lire ce petit dictionnaire, vous n'imaginez pas le nombre de locutions qui semblent maintenant toutes naturelles, et il y en a une qui est tout à fait frappante, qui semble aller de soi et qui à cette époque était saisissante, c'est-à-dire qu'elle entrait bien peu dans la cervelle des gens, et que M. Somaize note et nous dit qui l'a inventée, il nous dit que c'est le poète Saint-Amand qui a été le premier à dire « le mot me manque ». Naturellement si on n'appelle pas le fauteuil aujourd'hui « les commodités de la conversation », c'est par un pur hasard. Il y a des choses qui réussissent et d'autres qui ne

réussissent pas, on pourrait dire « les commodités de la conversation » pour un fauteuil, comme on dit « le mot me manque », et c'est simplement à cause d'un tour de conversation qui a pour origine les salons où on essayait de faire venir un langage un peu plus raffiné. L'état d'une langue se caractérise aussi bien par ses absences que par ses présences, de même quand vous trouvez dans le dialogue des choses telles que ces fameux oiseaux miraculés, des drôleries comme celles-ci, qu'à elles on peut parler un peu n'importe comment, on leur dit quelque chose comme « besoin d'air » et elles entendent cela comme « crépuscule ». C'est quand même assez intéressant, parce qu'en fait combien de gens parmi vous n'ont pas entendu dans un parler qui n'est pas spécialement populaire, confondre d'une façon courante amnistie et armistice ? Mais si je vous demandais à chacun à tour de rôle ce que vous entendez par superstition par exemple, je suis sûr qu'on arriverait à une assez jolie idée du caractère confus que peut avoir dans votre esprit ce mot dont vous faites couramment usage ; il apparaîtrait au bout d'un certain temps le terme de superstructure. De même les épiphénomènes ont une signification assez spéciale en médecine, les épiphénomènes communs à toutes les maladies, la fièvre, c'est ce que Laënnec appelle les épiphénomènes.

L'origine du mot superstition nous est donnée par Cicéron, que vous feriez bien de lire car il apprend beaucoup de choses, vous y mesurerez par exemple la distance et le rapprochement aussi dans lequel les problèmes que les anciens posaient sur la nature des dieux, suscitent le problème de l'expression même à propos d'un cas comme celui-là, où il s'agit quand même des dieux. Dans le *De natura deorum,* Cicéron nous dit ce que veut dire superstition : les gens qui étaient superstitieux, s*uperstitiosi*, c'étaient des gens qui priaient toute la journée et faisaient des sacrifices pour que leur descendance leur survive, c'est-à-dire que c'était l'accaparement de la dévotion pour un but qui devait bien leur paraître fondamental. Cela nous apprend beaucoup sur la conception que pouvaient se faire les anciens de cette notion si importante dans toute culture primitive, de la continuité de la lignée. Cette référence est une chose assez importante à connaître et qui pourrait peut-être nous donner la meilleure prise sur la véritable définition à donner de la notion de superstition, c'est-à-dire justement une mise en valeur, une extraction, une partie de tout un texte d'un com-

portement aux dépens des autres, c'est-à-dire de son rapport avec tout ce qui est formation parcellaire, avec tout ce qui est à proprement parler déplacement méthodique dans le mécanisme de la névrose.

Ce qui est important, c'est de comprendre ce qu'on dit, et pour comprendre ce qu'on dit il est important d'en voir en quelque sorte les doublures, les résonances, les superpositions significatives, quelles que soient ces superpositions, et nous pouvons admettre tous les contresens, **ce ne sont jamais que des contresens faits au hasard**[5]**.** Mais ce qui est important, c'est pour qui médite sur l'organisme du langage, d'en savoir le plus possible, c'est-à-dire de faire tant à propos d'un mot que d'une tournure, que d'une locution, le fichier le plus plein possible, car il est bien entendu que le langage joue entièrement dans l'ambiguïté, c'est-à-dire que la plupart du temps vous ne savez absolument rien de ce que vous dites, c'est-à-dire que dans votre interlocution la plus courante le langage a une valeur purement fictive, vous prêtez à l'autre le sentiment que vous êtes bien toujours là, c'est-à-dire que vous êtes capable de donner la réponse qu'on attend, qui n'a aucun rapport avec quoi que ce soit de possible à approfondir. Les neuf-dixièmes du langage et des discours effectivement tenus, sont à ce titre des discours complètement fictifs.

*p. 131, l. 18*
… les contresens, ce n'est jamais un hasard.

**Si nous ne partons pas de cette sorte de donnée primordiale, nous ne pouvons pas comprendre ce qui se passe dans l'économie du président Schreber,** à savoir ce que veut dire la part de non-sens que lui-même décrit dans ses relations avec ses interlocuteurs imaginaires. **En fin de compte c'est sans prétendre jamais épuiser le sujet d'une espèce de restitution du problème du langage dans leur milieu naturel, dans leur valeur ordinaire destinée à pouvoir repérer leur valeur extraordinaire,** c'est en cela que consiste l'invite que je vous fais à un examen plus attentif de l'évolution des phénomènes dans les relations verbales dans l'histoire du président Schreber, pour l'articuler avec le reste des déplacements libidinaux.

*p. 131, l. 29*
Cette donnée primordiale est nécessaire à qui veut pénétrer l'économie du Pr. Schreber…

*p. 131, l. 32*
… ses interlocuteurs imaginaires. C'est pourquoi je vous invite à un examen plus attentif…

5 - Erreur de Lacan corrigée par le rédacteur.

# Leçon X



*1er février 1955*

Je rappelle qu'à propos d'une expression employée par Schreber, concernant le fait que les voix lui signalent qu'il leur manque quelque chose, je faisais remarquer que des expressions comme celle-là, ne vont pas tellement toutes seules puisque nous pouvons en voir la naissance précisément notée au cours de l'histoire de la langue, et déjà à un niveau de création assez élevé pour que ce soit précisément dans un cercle intéressé par les questions de l'expression, expressions qui nous paraissent découler tout naturellement de l'arrangement donné du signifiant, et que ce soit en effet quelque chose d'historiquement vérifié. Je disais que « le mot me manque », qui nous paraît si naturel, est noté dans Somaize comme étant sorti des ruelles des précieuses, et était considéré à cette époque comme si remarquable que l'auteur même en a noté l'apparition en **le restituant** à Saint-Amand. Et je vous disais en même temps que j'avais relevé également presque une centaine d'expressions, pas tout à fait, comme « c'est la plus naturelle des femmes ; il est brouillé avec un tel ; il a le sens droit ; tour de visage ; tour d'esprit ; je me connais un peu en gens ; c'est un coup sûr ; jouer à coup sûr ; il agit sans façon ; il m'a fait mille amitiés ; cela est assez de mon goût ; il n'entre dans aucun détail ; il s'est embarqué en une mauvaise affaire ; il pousse les gens à bout ; sacrifier ses amis ; cela est fort ; faire des avances ; faire figure dans le monde ». Tout ceci vous semble des expressions qui vont de soi et des plus naturelles, tout ceci est cependant noté dans Somaize, et aussi dans la rhétorique de Berry qui est de 1663, comme des expressions créées dans le cercle

*p. 133, l. 12*
… en l'attribuant à Saint-Amand.

des précieuses. C'est vous dire combien il ne faut pas s'illusionner sur le caractère allant de soi, modelé sur une appréhension simple du réel que pourrait peut-être nous donner l'idée qu'une locution soit devenue tournure usuelle ; bien loin de là, elles supposent toutes plus ou moins une longue élaboration dans laquelle des implications, des possibilités de réduction du réel, sont prises, elles supposent en quelque sorte ce que nous pourrions appeler un certain progrès métaphysique du fait que les gens en ont agi d'une certaine façon avec l'emploi de certains signifiants, ce qui suppose toutes sortes de présuppositions, et en effet « le mot me manque » est quelque chose qui suppose à soi tout seul beaucoup, et d'abord que le mot est là.

Aujourd'hui nous allons reprendre notre propos, et selon les principes méthodiques que nous avons posés, essayer d'aller un petit peu plus avant dans le délire du président Schreber. Pour essayer d'y aller plus avant, nous allons procéder en prenant le document, nous n'avons d'ailleurs pas autre chose, et je vous ai fait remarquer que le document était rédigé à une certaine date, à une date assez avancée de sa psychose pour qu'il ait pu formuler son délire. A ce propos et légitimement, j'émets des réserves, bien entendu, quelque chose que nous pouvons supposer comme plus primitif, antérieur, originaire, va nous échapper, le vécu, le fameux vécu ineffable et incommunicable de la psychose dans sa période primaire ou féconde, est quelque chose sur lequel nous sommes évidemment libres de nous hypnotiser, c'est-à-dire de penser que nous perdons le meilleur ; le fait qu'on perd le meilleur de quelque chose est en général une façon de se détourner de ce qu'on a sous la main et qui vaut peut-être la peine qu'on le considère.

Pourquoi après tout un état terminal serait-il moins instructif qu'un état initial, à partir du moment où nous ne sommes pas sûrs que cet état terminal représente forcément une sorte de moins-value ? Pour tout dire, à partir du moment où nous posons le principe qu'en matière d'inconscient le rapport du sujet au symbolique est fondamental, c'est-à-dire à partir du moment où nous abandonnons l'idée implicite en beaucoup de systèmes, qu'après tout ce que le sujet arrive à mettre dans les mots est une élaboration en quelque sorte impropre et toujours fatalement distordue, d'un vécu qui lui-même serait une réalité irréductible, **auquel il faudrait que le sujet adapte le**

*p. 135, l. 25*
… d'un vécu qui serait une réalité irréductible. C'est bien l'hypothèse…

**discours,** de sorte que c'est bien l'hypothèse qui est au fond de « la conscience morbide » de Blondel, qui est un bon point de référence dont je me sers quelquefois avec vous. Blondel nous montre bien cela, c'est quelque chose d'absolument original, d'irréductible dans ce vécu du psychosé et du délirant et par conséquent il nous donne quelque chose qui ne peut que nous tromper, grâce à quoi nous n'avons plus qu'à renoncer à pénétrer ce vécu, impénétrable, puisque malheureusement d'ailleurs, c'est une supposition psychologique implicite à ce qu'on peut appeler la pensée de notre époque, l'espèce d'emploi à la fois usuel et abusif du mot intellectualisation ne représente pas autre chose. Il y a toujours au delà de l'intellectualisation ceci que, tout spécialement pour une espèce d'intellectuels modernes, il y a quelque chose d'irréductible que l'intelligence par définition est destinée à manquer. Bergson a tout de même fait beaucoup pour établir cette sorte de position dont nous avons certainement un préjugé, et un préjugé dangereux. En effet, de deux choses l'une, ou le délire, c'est-à-dire la psychose n'appartient à aucun degré à notre domaine à nous analystes, c'est-à-dire qu'il n'a rien à faire avec ce que nous appelons l'inconscient, ou bien l'inconscient étant ce que nous avons cru ces dernières années pouvoir élaborer — nous l'avons fait ensemble — l'inconscient est dans son fond structuré, tramé, chaîné de langage, c'est-à-dire que le signifiant, non seulement y joue un aussi grand rôle que le signifié, mais il joue le rôle fondamental, car ce qui caractérise le langage c'est le système du signifiant comme tel et son jeu complexe qui pose toutes sortes de questions au bord desquelles nous nous maintenons, parce que nous ne faisons pas ici un cours de linguistique. Mais vous en avez assez entrevu jusqu'ici à travers le discours pour savoir que ce rapport du signifiant et du signifié est un rapport qui est loin d'être, comme on dit dans la théorie des ensembles, biunivoque, entre le signifiant et le signifié même ; et le signifié, nous l'avons vu, ce ne sont pas les choses toutes brutes comme si elles étaient déjà là données dans un ordre ouvert à la signification, la signification c'est le discours humain en tant qu'il renvoie toujours à une autre signification, c'est le discours tel que le représente M. Saussure dans ses cours de linguistique célèbres et au dessus, dans son schéma, il représente aussi comme un flux, un courant lui aussi, c'est la signification du discours pour autant qu'elle sou-

tient un discours dans son ensemble d'un bout à l'autre, et cela c'est le discours, ce que nous entendons, c'est-à-dire qu'il nous donne bien le fait qu'il y a déjà une certaine part d'arbitraire dans le découpage d'une phrase entre ses différents éléments ; ce n'est pas facile, il y a tout de même ces unités que sont les mots, mais quand on y regarde de près, ils ne sont pas tellement unitaires, **peu importe, c'est ainsi qu'il l'a représentée. La seule chose caractéristique est qu'il pense que ce qui permettra le découpage du signifiant, ce sera une certaine corrélation entre les deux, c'est-à-dire le moment où l'on peut découper en même temps le signifiant et le signifié, quelque chose qui fasse intervenir en même temps une pause, une unité.**

*p. 135, l. 22*
Peu importe ici. Eh bien, M. de Saussure pense que ce qui permet le découpage du signifiant, c'est une certaine corrélation entre signifiant et signifié. Évidemment, pour que les deux puissent être découpés en même temps, il faut une pause.

Le schéma lui-même est discutable, **parce que par rapport à l'ensemble et aux données de la somme du système du langage,** on voit bien que dans le sens diachronique, c'est-à-dire avec le temps, il se produit des glissements, c'est-à-dire qu'à tout instant le système en évolution des significations humaines se déplace et modifie le contenu des signifiants, c'est-à-dire que le signifiant prend des emplois différents, ce n'est rien d'autre que viser à vous faire sentir les exemples que je vous donnai tout à l'heure sous les mêmes signifiants, au cours des âges, il y a ces glissements de signification qui prouvent qu'on ne peut pas établir cette correspondance biunivoque entre les deux systèmes.

*p. 135, l. 25*
Ce schéma est discutable. On voit bien…

**L'essentiel pour nous donc est ceci, c'est que le système du signifiant, c'est-à-dire le fait qu'il existe une langue avec un certain nombre d'unités individualisables a certaines particularités qui le spécifie dans chaque langue, qui font que n'importe quelle syllabe ne peut équivaloir à n'importe quelle syllabe ; ce n'est pas la même chose. Certaines syllabes ne sont pas possibles dans telle ou telle langue, les emplois des mots sont différents, autrement dit les locutions avec lesquelles ils se groupent,** que tout cela existe déjà c'est quelque chose qui dès l'origine conditionne jusque dans sa trame la plus originelle, ce qui se passe dans l'inconscient, c'est ce que j'illustre de temps en temps. Si l'inconscient est tel que Freud nous l'a dépeint, un calembour en lui-même peut être la cheville essentielle qui soutient un symptôme, c'est-à-dire aussi bien un calembour qui, dans un autre système linguistique, dans une langue voisine, n'existe pas. **Bien entendu**

*p. 135, l. 35*
Un système du signifiant, une langue, a certaines particularités qui spécifient les syllabes, les emplois des mots, les locutions dans lesquelles ils se groupent…

**ce n'est là qu'un de ces cas particuliers qui mettent bien en valeur quelque chose de fondamental. Ce n'est pas dire que le symptôme soit toujours fondé sur l'existence du signifiant comme tel,** mais sur le mode de rapport complexe de totalité à totalité, ou plus exactement de système entier à système entier, d'univers du signifiant à univers du signifiant. Qu'il y ait toujours ce rapport fondamental dans le symptôme, c'est tellement la doctrine de Freud qu'il n'y a pas d'autre sens à donner au terme de surdétermination, et la nécessité qu'il a posée, pour qu'il y ait symptôme il faut au moins qu'il y ait duplicité, c'est-à-dire qu'au moins il y ait deux conflits en cause, un actuel et un ancien, cela ne veut rien dire d'autre. En effet sans la duplicité fondamentale du signifiant et du signifié, du matériel conservé dans l'inconscient comme lié au conflit ancien et qui vit là conservé à titre de signifiant en puissance, de signifiant virtuel, pour être pris dans le signifié du conflit actuel et lui servir de langage, c'est-à-dire de symptôme, il n'y a pas de déterminisme proprement psychanalytique concevable.

*p. 135, l. 41*
Ce n'est pas dire que le symptôme est toujours fondé sur un calembour, mais il est toujours fondé sur l'existence du signifiant comme tel…[1]

Dès lors quand nous abordons les délires avec l'idée qu'ils puissent être compris dans le registre psychanalytique, dans l'ordre de la découverte freudienne et du mode de pensée qu'elle nous permet concernant ces symptômes, dès lors vous voyez bien qu'il n'y a aucune raison de rejeter comme non valable, comme le fait d'un compromis purement verbal, comme on dirait encore, comme une fabrication secondaire, la façon dont le délire va se présenter à l'état terminal, dont un Schreber va nous expliquer son système du monde, après quelques années d'épreuves extrêmement pénibles, où sans aucun doute bien entendu il ne pourra pas toujours nous donner une relation qui soit pour nous au delà de toute critique, de ce qu'il a expérimenté.

Alors sans aucun doute nous savons aussi analyser et reconnaître sur le fait que le paranoïaque, à mesure qu'il avance, reprojette rétroactivement, repense son passé et va jusque dans des années très anciennes voir l'origine des persécutions, des complots dont il est l'objet. Quelquefois il a la plus grande peine à situer un événement et on sent bien sa tendance à le renouveler par une sorte de répétition, de jeu de miroir qui le reprojette dans un passé qui devient lui-même assez indéterminé, un passé de retour éternel, comme il

1 - Si dans la névrose, le symptôme est le plus souvent fondé sur le modèle du mot d'esprit ou des formations de l'inconscient, dans la psychose, du fait de la démétaphorisation et que du fait le sujet reçoit son message sous une forme directe, on n'est plus dans le cas précédent.

*p. 136, l. 27*
Mais ce n'est pas là l'essentiel. Un écrit aussi étendu…

l'écrit. **Sans doute aussi certaines choses, on le voit bien dans un écrit comme celui de Schreber, peuvent être à peu près restituées par le sujet, mais sans doute aussi et plus encore ce à quoi le sujet vient actuellement dans le déploiement du système délirant, l'organisation signifiante dans laquelle il couche** un écrit aussi étendu que celui du président Schreber garde pour nous une valeur entière du seul fait que nous supposons cette solidarité continue et profonde des éléments signifiants du début jusqu'à la fin du délire, quelque chose non seulement qu'il n'est pas impensable de penser, mais il est dès lors tout à fait cohérent de le penser, quelque chose dans l'ordonnance finale du délire garde toute sa valeur indicative pour nous des éléments primaires qui étaient en jeu. Nous pouvons en tout cas légitimement tenter la recherche, il nous paraît possible que l'analyse de ce délire comme tel nous livre le rapport fondamental du sujet au registre dans lequel s'organisent et se déploient toutes les manifestations de l'inconscient quand elles se produisent, et peut-être même pourrons-nous lorsque nous verrons que l'évolution du sujet parvient à un certain degré, nous rendre compte d'une certaine façon, sinon du mécanisme dernier de la psychose, du moins de ce que comporte l'évolution d'une psychose par rapport à la relation la plus générale du sujet à cet ordre constitutif de la réalité humaine qu'est le symbolique comme tel.

En d'autres termes, peut-être dans l'évolution pourrons nous toucher du doigt comment par rapport à l'ordre du symbolique, le sujet au cours de l'évolution de sa psychose, autrement dit depuis le moment d'origine jusqu'aux différentes étapes et jusqu'à la dernière, pour autant qu'il y ait une étape terminale dans la psychose, comment le sujet se situe par rapport à l'ensemble de cet ordre symbolique considéré comme ordre original considéré comme milieu distinct du milieu réel, considéré comme milieu avec lequel l'homme a toujours affaire, comme un ordre essentiellement distinct de l'ordre du réel et de l'imaginaire.

*p. 137, l. 2*
… et qui est constitutif de la réalité humaine.

**A partir de là nous nous sentons beaucoup plus solides pour travailler avec ce que j'appellerai le plus grand sérieux dans le détail du délire du sujet, c'est-à-dire que nous devons nous demander ce que cela veut dire et ne pas partir d'avance de l'idée que** sous prétexte que le sujet est bien

entendu un délirant, son système est bien entendu discordant, inapplicable, c'est l'un des signes distinctifs, inapplicable dans ce qui se communique dans la société de ses semblables, que c'est absurde comme on dit et même après tout fort gênant. C'est la première réaction, même du psychiatre en présence d'un sujet qui commence à lui en raconter de toutes les couleurs, c'est qu'il est fort désagréable d'entendre un monsieur qui vous donne sur ses expériences des affirmations si péremptoires et contraires à ce qu'on est habitué à retenir comme l'ordre normal de causalité. Ce sont trop souvent les interrogatoires du psychiatre lui-même qui devant son malade tient à rentrer les petites chevilles dans les petits trous, comme disait Péguy dans ses derniers écrits en parlant de l'expérience qu'il assumait et de ces gens qui veulent encore au moment où la grande catastrophe est déclarée, que les choses conservent le même rapport qu'auparavant ; ils veulent toujours que les petites chevilles restent dans les mêmes trous. Il y a une façon de pousser l'interrogatoire du psychopathe, qui est cela, procédez par ordre, Monsieur, disent-ils au malade, et les chapitres sont déjà faits. **Pour les psychiatres, bien souvent il faudrait partir de la notion d'ensemble, à savoir qu'un délire, comme le reste, est à juger d'abord comme champ de signification** ayant organisé un certain signifiant, de sorte que les premières règles d'un bon interrogatoire, d'un bon examen, d'une bonne investigation des psychoses, pourraient être de laisser parler le plus longtemps possible ; après on se fait une idée. **Il ne semble pas justement que dans cette belle histoire de la psychose dont vous voyez les étagements sur ce tableau — ils sont maintenant effacés — on prenne les choses autrement, c'est de cette façon-là que les choses ont toujours été prises,** je ne dis pas que dans l'observation des cliniciens il en soit toujours ainsi, cependant ils ont pris les choses assez bien dans leur ensemble, mais la notion des phénomènes élémentaires, les distinctions de l'hallucination, des troubles de l'attention, de la perception, des divers grands niveaux dans l'ordre des facultés de ces phénomènes, ont certainement contribué à obscurcir notre rapport avec les délirants. Quant à Schreber on l'a laissé parler, pour une bonne raison qu'on ne lui disait rien, il a eu tout le temps d'écrire son grand livre, **et c'est ce qui va nous permettre de nous poser des questions de la façon méthodique dont je parlais.**

*p. 137, l. 17*
… et les chapitres sont déjà faits.
Ainsi que tout discours, un délire est à juger d'abord comme un champ de signification…

*p. 137, l. 22*
Après, on se fait une idée.

*p. 137, l. 29*
… tout le temps de nous écrire son grand livre.

*p. 137, l. 31*
Nous avons déjà vu la dernière fois que Schreber introduit des distinctions dans le concert de ses voix, pour autant qu'elles sont le fait…

**Nous avons commencé la dernière fois, et je vous ai lu tel passage où déjà apparaissaient la conjonction et l'opposition de ce que nous avons appelé le non-sens de cette activité des voix dans ce que j'appellerai pour aborder les choses, leur courant principal,** pour autant qu'elles sont le fait de ces différentes entités qu'il appelle les royaumes de Dieu. Il y introduit des distinctions, vous verrez de plus en plus avec notre progrès que cette pluralité d'agents du discours est quelque chose qui pose en soi tout seul un grave problème, car cette pluralité n'est pas conçue par le sujet pour autant, comme une autonomie. Il y a des choses de toute beauté dans ce texte. Il y a une certaine [manière] pour parler des différents acteurs, de ces voix, pour nous faire sentir le rapport avec le fond divin, d'où il ne faudrait pas nous laisser glisser à dire qu'il émane, parce que c'est nous qui commencerions déjà à faire une construction. Il faut suivre le langage du sujet, lui n'a pas parlé d'émanation. Dans l'exemplaire que j'ai entre les mains, il y avait la trace dans la marge des notations d'une personne qui devait se croire très lettrée parce qu'elle avait mis telles ou telles explications en face du terme de Schreber de *procession*; c'était une personne qui sans doute avait entendu parler de loin de M. Plotin, mais je crois que la *procession* est un terme proprement néo-platonicien pour expliquer les rapports des âmes avec le Dieu de la Gnose, ce sont de ces sortes de compréhensions hâtives avec lesquelles il faudrait tout de même être un tout petit peu plus prudent. Je ne crois pas qu'il s'agisse de quelque chose comme d'une procession, mais pour me permettre de telles notes, il faudrait d'abord bien comprendre ce qu'est la procession plotinienne, ce qui était hors du champ d'information de la personne en question.

Ce passage et ses divers supports, le sujet nous a bien précisé qu'il est la caractéristique d'un discours qui est un discontinu. Dans le passage que je vous ai lu, il y a quelque chose de très insistant dans le sujet, c'est que le bruit que fait le discours est quelque chose de si modéré dans sa sonorisation que le sujet l'appelle un chuchotement, c'est quelque chose par contre qui est tout le temps là, que le sujet peut couvrir, et c'est ainsi même qu'il s'exprime, par ses activités et par ses propres discours, mais qui est toujours prêt à prendre ou à reprendre **la même sonorité de quelque chose qui est au milieu de ses phrases. C'était de là que nous étions parti la dernière fois.**

*p. 138, l. 15*
… la même sonorité. A titre d'hypothèse de travail…

**Eh bien ! reprenons cela, et demandons-nous quel est ce discours.**

**Bien entendu ce n'est pas l'état hypothétique, même comme principe de départ de nos jours, comme on dit, comme hypothèse de travail,** posons qu'il n'est pas impossible que ce soit là pour le sujet, sonorisé, c'est déjà beaucoup en dire, c'est peut-être trop en dire, mais laissons-le pour l'instant. **Pour le sujet c'est quelque chose qui a un rapport avec ce que nous supposons être le discours continu, mémorisant pour tout sujet sa conduite à chaque instant, doublant en quelque sorte la vie du sujet** pour autant que nous sommes non seulement obligés d'admettre cette hypothèse en raison de ce que nous avons supposé tout à l'heure être la structure et la trame de l'inconscient, mais ce que nous avons toutes raisons même et certaines possibilités de saisir comme étant quelque chose que l'expérience la plus immédiate nous permet de saisir.

*p. 138, l. 20*
Ce discours a en tout cas un rapport avec ce que nous supposons être le discours continu, mémorisant[2] pour tout sujet sa conduite à chaque instant, et doublant en quelque sorte sa vie.

Il n'y a pas très longtemps, quelqu'un m'a raconté avoir fait l'expérience suivante. Une personne surprise par la brusque menace d'une voiture ou d'une moto sur le point de lui passer sur le corps, a eu — tout le laisse à penser — les gestes qu'il fallait pour s'en écarter, mais la chose qui est intéressante et qui est bien la plus frappante, c'est que le terme a surgi, vocalisé si on peut dire mentalement, et isolé, de « traumatisme crânien ». On ne peut pas dire que ce soit là une opération qui fasse à proprement parler partie de la chaîne comme on dit, des bons réflexes, pour éviter une rencontre, un choc qui pourrait entraîner le traumatisme crânien ; cette verbalisation est légèrement distante de la situation, outre qu'elle suppose chez la personne toutes sortes de déterminations qui pour elle, font du traumatisme crânien quelque chose de particulièrement redoutable, ou peut-être simplement de particulièrement significatif, mais on voit bien là surgir la latence si on peut dire de ce discours toujours prêt à émerger et qui en effet intervient sur son plan propre dans une autre portée par rapport à la musique de la conduite totale du sujet, et à ce moment-là se fait entendre.

Ce discours donc, avec lequel le sujet a à faire et qui se présente à lui, à l'étape de la maladie dont il nous parle, dans cet *Unsinn* dominant, mais cet *Unsinn* qui est bien loin d'être un *Unsinn* tout simple, **à savoir quelque chose que nous pou-**

2 - S'agissant d'automatisme mental, le contexte impose de considérer que « mémorisant » est une erreur de sténographie reprise telle quelle par le rédacteur dans son édition, là où il aurait fallu lire « sonorisant » selon toute vraisemblance. En effet l'automatisme mental ne mémorise rien, il sonorise.

*p. 138, l. 41*
… caractère dominant d'« *unsinn* ». Mais cet « *Unsinn* » n'est pas tout simple.

**vons concevoir comme purement et simplement subi par le sujet, il est dépeint comme subi par le sujet qui l'écrit, mais ce quelque chose qui parle dans le registre de cet *Unsinn* — Dieu —, se manifeste d'une façon tout à fait claire, et la dernière fois je vous l'ai rappelé, et je vous l'ai montré en vous donnant le texte d'une des choses qui sont dites dans ce discours insensé, ou encore** *Unsinn*, c'est que le sujet qui parle et celui qui écrit et qui nous fait sa confidence, en tant que nous savons bien qu'ils ne sont pas sans rapport, sans cela nous ne le qualifierions pas de fou, ce sujet [qui parle] dit des choses comme : « Tout non-sens se soulève, s'annule, se transpose », c'est un terme fort riche et fort complexe comme sens où s'élabore, où se contredit, où se transforme le *aufheben,* c'est bien le signe d'une implication d'une recherche, d'un recours propre à cet *Unsinn* et cette affirmation, le sujet nous la donne bien comme étant à l'égard de tout ce qui est dit dans le registre de ce qu'il entend, l'allocution, la chose qui lui est adressée par son interlocuteur comme permanent.

Donc nous voyons bien que ce non-sens est loin d'être purement et simplement, comme dirait Kant, dans le registre de son analyse des valeurs négatives, une pure et simple absence de sens, une pure et simple privation, c'est un *Unsinn* très positif, c'est un *Unsinn* très organisé, ce sont des contradictions qui s'articulent, et bien entendu tout le sens, toute la richesse du délire de notre sujet est bien là **ce qui rend passionnant le discours, le roman délirant que nous transmet Schreber, c'est ce qui s'oppose, ce qui se compose, ce qui se poursuit, ce qui s'articule de ce délire, et cet *Unsinn* qui est *Unsinn* par rapport à quelque chose — nous allons voir par rapport à quoi —, est très loin de composer à soi tout seul un discours vide de sens, ça n'est pas une privation, bien loin de là.**

*p. 139, l. 13*
… qui rend si [passionnant son roman]. Cet *Unsinn* est ce qui s'oppose, ce qui se compose, ce qui se poursuit, ce qui s'articule de ce délire. La négation n'est pas ici une privation, et nous allons voir par rapport à quoi elle vaut.

**Pour essayer d'aller plus loin et d'aborder l'analyse de ce sens, nous allons essayer de voir par quel bout nous allons prendre l'analyse de ce discours. Nous pouvons commencer de diverses façons.** Je pourrais par exemple continuer en insistant sur le texte de ce discours, les demandes et les réponses puisque je viens de vous dire que c'est articulé à un certain niveau de réflexion du sujet qui parle dans les voix de façon parfaitement repérable dans le discours lui-même et prises d'ailleurs par le sujet qui nous rapporte ces choses comme

signifiantes, ce serait nous introduire dans une très grande complexité, supposant au reste un système déjà prédéterminé d'organisation du sens. Ce ne serait pas impossible à faire, mais j'ai déjà commencé d'amorcer cette voie la dernière fois en insistant sur le caractère tout à fait significatif de la suspension du sens, du fait que dans leur rythme les voix laissent attendre et même n'achèvent pas leurs phrases. Il y a là un procédé particulier d'évocation de la signification qui sans doute nous réserve la possibilité de la concevoir comme une structure.

*p. 139, l. 25*
… structure, celle que j'ai accentuée à propos de cette malade qui, au moment où elle entendait qu'on lui disait « Truie »…

**Je n'ai pas besoin de vous rappeler ce que je vous ai dit quand nous avons parlé de l'hallucination de l'une des malades que nous avions vue à une présentation : celle qui au moment même où elle entendait qu'on lui disait « truie »,** murmurait entre ses dents « je viens de chez le charcutier », et vous vous souvenez l'importance que j'avais donnée à cette voix allusive, à cette visée indirecte du sujet qui est bien quelque chose que nous retrouvons là et combien déjà nous avions pu entrevoir quelque chose qui est tout à fait près du schéma que nous donnons des rapports entre le sujet qui parle concrètement, qui soutient le discours et le sujet inconscient, qui est là littéralement dans ce discours même hallucinatoire, **et dans sa structure même que nous voyons comme essentiellement visée. Comme on ne peut pas dire un au-delà puisque justement l'autre lui manque dans le délire,** mais un en deçà, si on peut dire, une espèce d'au-delà intérieur. C'est introduire je crois, et trop vite peut-être si nous voulons procéder en toute rigueur, les hypothèses, les schémas qui doivent bien former peut-être quelque chose qui est considéré par rapport à la donnée, comme préconçu. Nous avons déjà dans le contenu du délire assez de données encore plus simples d'accès, pour pouvoir peut-être procéder autrement et en prenant notre temps, car à la vérité c'est bien de cela qu'il s'agit, le fait de prendre son temps indique déjà une attitude de bonne volonté qui est celle dont je soutiens ici la nécessité pour avancer dans la structure des délires. Je dirais que le fait de le mettre tout de suite d'emblée dans la parenthèse psychiatrique est bien ce que je visai tout à l'heure comme source de l'incompréhension dans laquelle on s'est tenu jusqu'à présent par rapport au délire. On pose d'emblée qu'il s'agit d'un phénomène anormal, et comme tel on se condamne à ne pas le comprendre. **C'est d'ailleurs là une très forte raison, et qui**

*p. 139, l. 32*
… discours hallucinatoire. Il est là, visé, on ne peut pas dire dans un au-delà, puisque justement l'autre manque dans le délire…

*p. 140, l. 3*
… on se condamne à ne pas le comprendre. On

s'en défend, on se défend ainsi de sa séduction, si sensible chez le président Schreber, qui interroge tout bonnement le psychiatre : « Est-ce que vous n'avez pas peur de devenir fou ? »

**est tout à fait sensible quand on s'avance dans quelque chose d'aussi séduisant que le délire du président Schreber, c'est que tout bonnement, comme disent les gens, ils demandent : « Est-ce que vous n'avez pas peur de temps en temps de devenir fou ? ».** Mais c'est que c'est tout à fait vrai, c'est que pour tel ou tel des bons maîtres que nous avons connus, Dieu sait que c'est le sentiment qu'ils pouvaient avoir, où cela les mènerait de les écouter, ces « types qui vous débloquent toute la journée » des choses d'un ordre aussi singulier, **si l'on prenait tout cela au sérieux. Nous n'avons pas, nous psychanalystes, une idée aussi sûre que celle que chacun a de son bon équilibre, pour ne pas comprendre le dernier ressort de tout cela, à savoir que le sujet normal** c'est quelqu'un qui très essentiellement se met dans la position de ne pas prendre au sérieux la plus grande part de son discours intérieur. Observez bien cela chez les sujets normaux, et par conséquent chez vous-mêmes, le nombre de choses essentielles dont c'est vraiment votre occupation fondamentale que de n'en rien savoir. Ce n'est peut-être effectivement rien d'autre que ce qui fait la première différence entre vous et l'aliéné, c'est que pour beaucoup l'aliéné incarne, sans même qu'il se le dise, là où ça nous conduirait si nous commencions à prendre les choses, qui pourtant se formulent en nous sous forme de questions, à les prendre au sérieux.

*p. 140, l. 9*
… des choses si singulières.
Ne savons-nous pas, psychanalystes, que le sujet normal…

Prenons donc sans trop de crainte notre sujet au sérieux, notre président Schreber, et puisqu'il y a là ce singulier nonsens qui n'est pas privation de sens, mais qui est quelque chose dont nous ne pouvons pas pénétrer ni le but, ni les articulations, ni les fins, tâchons d'aborder par un certain côté ce que nous en voyons, et qui n'est pas tout de même quelque chose dans lequel d'emblée nous soyons sans boussole **et là nous avons des conditions particulièrement favorables, particulièrement saisissables à saisir ce discours délirant.** Et d'abord, y a-t-il un interlocuteur ? Il y a un interlocuteur qui va même, et c'est cela qui va conditionner l'accès que nous allons nous y permettre, qui dans son fond est unique, cette *Einheit* qui est, je vous l'avoue, très amusante quand même pour un philosophe à considérer, si nous pensons que le texte que j'ai traduit et que vous allez voir, sur le logos, dans la première revue de notre psychanalyse, qui identifie le logos avec le ἓν héraclitéen, **puisque justement la question que nous nous posons**

*p. 140, l. 23*
… et où nous sommes pas sans boussole. D'abord, y a-t-il un…

*p. 140, l. 30*
… le « *En* » héraclitéen. Et précisément nous verrons que le délire de

**c'est de savoir si le délire de Schreber n'est pas purement et simplement quelque chose qui peut être précisé d'une façon que je ne précise pas tout de suite, parce qu'il faut d'abord la brosser, mais un mode de rapport très particulier du sujet avec l'ensemble du langage comme tel.** Il faut voir, d'ores et déjà aux premières pages que l'on ouvre, des formules comme celle-là, c'est-à-dire que ce sujet par rapport au monde du langage, dont il n'est pas, en quelque sorte, lui-même qui nous raconte, dont il se sent comme aliéné devant ce discours permanent dans lequel il nous exprime quelque chose qui déjà nous montre un rapport foncier, fondamental entre une unité qu'il ressent comme telle dans celui qui tient ce discours et en même temps une pluralité dans les modes et dans les agents secondaires auxquels il en attribue les diverses parties. Mais l'unité est là, bien fondamentale, elle domine et, je vous l'ai dit, cette unité il l'appelle Dieu. **Là on s'y reconnaît, il dit que c'est Dieu, il a ses raisons, pourquoi lui refuser ce vocable dont nous savons l'importance universelle ?** C'est même une des preuves de son existence pour certains, et nous savons par ailleurs combien il est difficile de saisir ce qu'est pour la plupart de nos contemporains le contenu précis, alors pourquoi refuserions nous au délirant plus spécialement de lui faire crédit quand il en parle, d'autant plus qu'après tout il y a là quelque chose de très saisissant, et dont lui-même souligne l'importance ? C'est qu'il nous le dit bien, il est un disciple de l'*Aufklärung,* il est même un des derniers fleurons, il a passé son enfance dans une famille où il n'était pas question de ces choses-là et il nous donne la liste de ses lectures. Et il nous donne cela aussi comme l'une des preuves, non pas de l'existence de Dieu, il ne va pas si loin, du sérieux de ce qu'il éprouve, c'est-à-dire qu'après tout il n'entre pas dans la discussion s'il s'est trompé ou pas, il dit, c'est un fait qui est comme cela et dont j'ai des preuves des plus directes, ça ne peut être que Dieu si ce mot de Dieu a un sens, mais je n'avais jamais pris ce mot Dieu au sérieux jusque-là, et à partir du moment où j'ai éprouvé ces choses, j'ai fait l'expérience de Dieu. Et ce n'est pas là l'expérience qui est la garantie de Dieu, mais c'est Dieu qui est la garantie de son expérience puisqu'il vous parle de Dieu, il faut bien que je l'aie pris quelque part, et comme je ne l'ai pas pris dans mon bagage de préjugés d'enfance, **mon expérience est vierge,** et c'est bien là qu'il introduit les dis-

Schreber est à sa façon un mode de rapport du sujet à l'ensemble du langage.

*p. 140, l. 37*
Là on s'y reconnaît. S'il dit que c'est Dieu, il a ses raisons, cet homme. Pourquoi lui refuser le maniement d'un vocable dont nous savons l'importance universelle ?

*p. 141, l. 18*
… mon expérience est vraie.

tinctions, et là il est très fin, car non seulement il est en somme un bon témoin, il ne fait pas d'abus théologiques, mais il est en plus quelqu'un de bien informé, je dirais même qu'il est bon psychiatre classique et je vous en donnerai les preuves. Je vous montrerai dans son texte une citation de la 6e édition de Kraepelin qu'il a épluchée de sa main, et ça lui permet **des distinctions comme celle-ci par exemple, qui est très fine,** ça lui permet de rire de certaines expressions kraepeliniennes, par exemple de dire que c'est étonnant de voir un homme comme Kraepelin marquer comme une étrangeté que ce qu'éprouve le délirant ait cette haute puissance convaincante **qui n'est en rien réductible à ce que peut dire l'entourage.**

*p. 141, l. 23*
… épluchée de sa main, et ça lui permet de rire…

*p. 141, l. 25*
… ce qu'éprouve le délirant ait une haute puissance convaincante.

Attention, dit Schreber, ce n'est pas cela du tout, on voit bien là que je ne suis pas un délirant comme disent les médecins parce que je suis tout à fait capable de réduire les choses, non seulement à ce que dit l'entourage, mais même au bon sens. Ainsi par exemple je distingue fort bien, naturellement il y a des phénomènes d'une nature extrêmement différente, dit Schreber, il arrive que j'entende des choses comme le bruit du bateau à vapeur qui avance à l'aide de chaînes, ce qui fait énormément de bruit, c'est tout à fait valable ce que nous disent ces psychiatres qui prétendent y trouver quelque chose d'explicatif. Bien entendu les choses que je pense viennent en quelque sorte s'inscrire dans les intervalles réguliers du bruit monotone de la chaîne du bateau, ou même du bruit du train; comme tout le monde je module les pensées qui me tournent dans la tête sur le bruit que nous connaissons bien, quand nous sommes dans un wagon de chemin de fer, mais bien entendu cela prend beaucoup d'importance, à un moment les pensées que j'éprouve trouvent là une sorte de support qui leur donne ce faux relief, mais je distingue très bien les choses. Cela je l'ai, **mais ce que j'ai et dont je vous parle, ce sont des voix qui, elles, ne peuvent pas être quelque chose à laquelle vous n'accordiez pas sa portée et son sens, c'est tout à fait différent, ce sont des choses que je distingue comme telles.**

*p. 141, l. 35*
Mais je distingue très bien les choses et les voix que j'entends sont autre chose, à quoi vous n'accordez pas sa portée et son sens.

Dans cette analyse du sujet, nous avons l'occasion de critiquer de l'intérieur certaines théories génétiques de l'interprétation ou de l'hallucination. Je vous donne cet exemple, il est presque grossier, mais il est très bien souligné dans le texte de Schreber, mais il y en a d'autres et au niveau où nous allons essayer de nous déplacer maintenant je crois que nous pou-

vons introduire des distinctions aussi qui n'ont pas une moindre importance.

*p.. 141, l. 42*
Ce Dieu, donc, qui s'est révélé à lui, quel est-il ? Il est d'abord présence. Et son mode de présence est le mode parlant.

Ce Dieu, donc, s'est révélé à lui, qu'est-il ? Il est d'abord présence, **mais je crois que dans l'analyse de cette présence, de ce qui est fonction de cette présence, nous pouvons commencer d'y voir ou d'y reconnaître quelque chose. Nous avons cru à son propos tout à l'heure une confusion que les esprits non cultivés font des multiples incarnations qu'ils ont dans la matière, ou des divers engagements qu'ils ont dans la matière, ce sont des choses que nous voyons aussi bien faire dans des domaines aussi différents de la psychiatrie, sans pouvoir s'engager dans une voie d'analogie dans ce qui se passe au niveau du pathologique et au niveau du normal, on finit par tout mêler alors il faut être prudent.** D'abord remarquons quand même une chose. Je n'aurai pas besoin d'aller chercher très loin mes témoignages pour évoquer qu'une certaine idée de Dieu est quand même quelque chose qui se place sur le plan que nous pourrons appeler providentiel, je ne dis pas que ce soit du point de vue théologique la meilleure façon d'aborder la chose, mais enfin j'ai ouvert un peu par hasard un livre qui essaie de nous parler des dieux d'Épicure, la personne qui introduit la question commence à partir, est-ce d'un point de vue apologétique ? de la remarque suivante : « Depuis que l'on croit aux Dieux on est persuadé qu'ils règlent les affaires humaines, que ces deux aspects de la foi sont connexes… La foi est née de l'observation mille fois répétée de ce que la plupart de nos actes n'atteignent pas leur but, il reste très nécessairement une marge entre nos desseins les mieux conçus et leur accomplissement, et ainsi nous demeurons dans l'incertitude mère de l'espérance et de la crainte ». Cette chose fort bien écrite est du Père Festugière, très bon écrivain et excellent connaisseur de l'Antiquité grecque, et dont on comprend que le style de cette introduction sur la constance de la croyance aux dieux, est peut-être plutôt inclinée par son sujet, à savoir par le fait que c'est autour de cette question de la présence des dieux dans les affaires humaines que tout l'épicurisme s'est construit, autrement on ne pourrait pas manquer d'être frappé sur l'aspect bien partial de cette réduction de l'hypothèse divine à la fonction providentielle, c'est-à-dire au fait que nous devons être récompensés de nos bonnes intentions.

206 *p. 142, l. 21*
… récompensés de nos bonnes intentions…

**Il y a quelque chose de tout à fait frappant, c'est que ce sujet qui a un rapport constant, permanent avec le Dieu de son délire, n'a pas la trace d'une absence** — la notation d'une absence est moins importante, moins décisive que la notation d'une présence — mais je veux dire que dans l'analyse du phénomène, le fait qu'il n'y ait pas quelque chose est toujours sujet à caution. En d'autres termes, si nous avions un petit peu plus de précisions sur le délire du président Schreber, nous aurions quelque chose qui viendrait contredire cela, mais d'un autre côté la notation d'une absence est aussi extraordinairement importante pour la localisation d'une structure. Disons simplement que nous ne pouvons pas manquer de noter qu'à tout le moins nous avons sous la main le point de départ de la définition que nous pouvons commencer à donner, comme de ce en quoi il est présent devant nous. Nous n'aurons pas à tenir compte de quoi que ce soit de ce registre, étant donné que nous savons combien, théologiquement valable ou pas, cette notion de la providence, de cette instance qui rémunère, est essentielle au fonctionnement de l'inconscient et à l'affleurement au conscient. Le sujet ne manque jamais de manifester combien est essentiel pour lui ce registre, quand ils sont bien gentils, il doit leur arriver de bonnes choses, c'est tout à fait absent à tous les moments de l'élaboration d'un délire qui se présente essentiellement comme un délire avec un contenu théologique, avec un interlocuteur divin, il n'y a pas trace de cela. Ce n'est pas dire grand-chose, c'est quand même dire beaucoup, c'est quand même faire remarquer que cette érotomanie divine, comme on peut l'appeler dans le cas de Schreber, est quelque chose qui, disons pour aller vite, n'est pas certainement tout de suite à prendre dans le registre du surmoi. Donc ce Dieu le voici ; donc quels sont les modes de relation de Schreber avec lui ?

Nous savons déjà que c'est celui qui parle tout le temps, je dirais même que c'est celui qui n'arrête pas de parler pour ne rien dire, c'est tellement vrai que Schreber consacre à cela beaucoup de pages où il s'attache, où il considère ce que cela peut vouloir dire que ce Dieu qui parle pour ne rien dire et qui parle pourtant sans arrêt, et c'est là-dedans en effet que nous allons un tout petit peu plus entrer. Ce Dieu qui parle pour ne rien dire, a pourtant des rapports avec Schreber, et qui sont loin de se limiter à cette fonction importune, il a des rapports

extrêmement précis dont la motivation ne peut pas être distinguée un seul instant de ce mode de présence qui est le sien, c'est-à-dire du mode parlant. C'est dans la même dimension que Dieu est là présent et jaspinant sans cesse par ses divers représentants, et qu'il se présente à Schreber dans un mode de relation ambigu qui est celui-ci. Je crois pouvoir dire que sa relation fondamentale peut être dite comme je vais maintenant vous l'exprimer, parce qu'elle est en quelque sorte présente depuis l'origine du délire, en d'autres termes je vais vous dire en quoi consiste le mode de rapport avec cette présence divine, c'est quelque chose que nous trouvons noté dès le départ au moment où Dieu ne s'est pas encore dévoilé, au moment où le délire a pourtant des supports extrêmement précis. Ce sont les personnages du type Flechsig et au début Flechsig lui-même, dont j'ai parlé, à savoir son premier thérapeute, et l'expression allemande que je vais employer, qui est l'expression qui vaut pour exprimer par le sujet le mode de rapport avec l'interlocuteur fondamental, **c'est même grâce à cette expression que nous ferons là, et seulement après Freud car Freud lui-même l'a faite, une continuité** entre les premiers interlocuteurs du délire et les derniers, à savoir une continuité que nous reconnaissons qu'il y a quelque chose de commun entre Flechsig, puisqu'il a appelé ensuite les âmes examinées, et ensuite les royaumes de Dieu, avec leurs diverses significations antérieures et postérieures, supérieures et inférieures, et enfin le Dieu dernier où tout paraît à la fin se résumer avec une sorte d'installation mégalomaniaque de la position de Schreber.

*p. 143, l. 12*
… avec l'interlocuteur fondamental, et permet d'établir une continuité…

Il s'agit de l'expression suivante, la relation du Dieu, du personnage fondamental du délire avec le sujet est celle-ci, soit qu'il s'agisse de la présence de Dieu dans un mode de relations voluptueuses avec le sujet auquel les choses aboutissent, soit qu'il s'agisse au début dans cette imminence colorée érotiquement d'une sorte de viol ou de menace spécialement à sa virilité, sur laquelle Freud a mis tout l'accent, qui était à l'origine du délire, c'est que quoi qu'il arrive de cette conjonction, elles sont considérées comme tout à fait révoltantes au début, et en tout point comparables à un viol quand il s'agit de Flechsig ou d'une autre âme comme il s'exprime, soit à la fin quand il s'agit d'une sorte d'effusion voluptueuse où Dieu est censé trouver satisfaction beaucoup plus encore que notre sujet. Ce qui se passe c'est quelque chose qui au début est la menace, c'est cela qui est

considéré comme révoltant dans le viol, à la fin et aussi à la réalisation, c'est-à-dire quelque chose que le sujet ressent comme particulièrement douloureux et pénible, et qui est que Dieu ou n'importe quel autre va — ce que les traducteurs français ont traduit, non sans quelque fondement, par laisser en plan — le laisser en plan. La traduction n'est pas mauvaise parce qu'elle implique toutes sortes de sonorités sentimentales féminines ; en allemand c'est beaucoup moins accentué et aussi beaucoup plus large que le laisser tomber qu'implique la traduction française, c'est laisser gésir qui est vraiment là comme une espèce de thème musical, d'une présence vraiment extraordinaire, c'est presque le fil rouge qu'on retrouve dans tel ou tel thème littéraire ou historique. Tout au long du délire schrebérien, la menace de ce *laisser en plan* est quelque chose qui revient comme vraiment l'élément essentiel, tout au début cela fait partie des noires intentions des violateurs persécuteurs, mais c'est à tout prix ce qu'il faut éviter. En d'autres termes on ne peut pas éviter l'impression d'un rapport global du sujet avec l'ensemble des phénomènes étrangers auxquels il est en proie, qui consiste essentiellement dans cette sorte de relation ambivalente, que quel que soit le caractère douloureux, pesant, importunant, insupportable de ces phénomènes, le maintien pour lui de sa relation à eux, ou plus exactement de sa relation à une structure, constituait une espèce de nécessité dont l'abolition, la disparition, la rupture, est conçue par le sujet comme absolument intolérable. Elle l'est parce qu'elle finit par s'incarner, et le sujet nous donne mille détails sur ce qui se produit au moment où se produit l'état initial pour ce *liegen lassen,* c'est-à-dire chaque fois que le Dieu avec lequel il est en rapport sur ce double plan de l'audition, et un rapport plus mystérieux qui le double, et qui est celui de sa présence, de la présence de Dieu liée à toutes sortes de phénomènes qui sont ambigus, mais qui assurément sont liés à ce qu'il appelle la béatitude des partenaires, et plus encore celle de son partenaire que la sienne, que lorsque quelque chose se produit qui interrompt cet état de réalisation plus ou moins accentué, et quand se produit le retrait de la présence divine, il éclate toutes sortes de phénomènes internes de déchirement, de douleur, diversement intolérables qu'il nous décrit avec une grande richesse.

Ce personnage auquel il a affaire est à la fois un des plus rares, et avec lequel il a cette relation si particulière prise dans

son ensemble comme étant la caractéristique permanente du mode de relation qui est établi, comment se présente-t-il autrement à lui ? Il y a une chose dont le sujet donne aussi une explication extrêmement riche et développée, c'est ceci, ce personnage avec lequel il est dans cette double relation séparée, distincte et pourtant jamais disjointe, une sorte de dialogue, et un rapport érotique, il est également caractérisé, et précisément il est caractérisé en ceci, que cela se voit dans ses exigences, et très précisément dans ses exigences de dialogue, il est caractérisé par ceci qu'il ne comprend rien à rien de ce qui est proprement humain. C'est là un trait qui ne manque pas d'être souvent fort piquant sous la plume de Schreber, que l'idée que pour que Dieu lui pose les questions qu'il lui pose, l'incite surtout au mode de réponses qui sont impliquées dans ces questions, et que Schreber ne se laisse jamais aller à donner parce qu'il dit : « Ce sont des pièges trop bêtes qu'on me tend ». C'est là vraiment quelque chose de tout à fait caractéristique et fondamental, ce Dieu nous dit-il, et je dirai même qu'il fait toutes sortes de développements assez agréablement rationalisés, pour bien nous en montrer à la fois les dimensions de la certitude, et le mode d'explication, comment peut-on arriver à concevoir que Dieu sait tel qu'il ne comprend vraiment rien, dit-il, aux besoins humains ? Comment peut-on, dit-il à tout instant, être aussi bête, croire par exemple que si je cesse un instant de penser, que si j'entre dans ce néant dont la présence divine n'attend que l'apparition pour se retirer définitivement, comment peut-on croire parce que je cesse de penser à quelque chose que je sois devenu complètement idiot, même que je sois retombé dans le néant ? Mais je vais lui faire voir, et d'ailleurs c'est bien ce qui se passe chaque fois que ça risque de se produire, je me remets à une occupation intelligente et à manifester ma présence, et alors il développe et commente, comment peut-il malgré ses mille expériences croire qu'il suffirait d'un instant où je me relâche, à savoir pour que le but soit obtenu ?

Il est absolument inéducable ce Dieu, par aucune espèce de chose qui puisse sortir de l'expérience. Et ce côté d'inéducabilité de Dieu, d'imperfectibilité radicale par l'expérience est très amusant à voir, c'est quelque chose sur laquelle il appuie, et sur laquelle il apporte des développements qui sont loin d'être sots. Il émet différentes hypothèses, il va jusqu'à émettre des

arguments qui ne détonneraient pas dans une discussion proprement théologique, car à la vérité il part de l'idée que Dieu étant parfait et imperfectible, et que quelque chose d'imperfectible ne peut pas être perfectionné, et que par conséquent même la notion d'un progrès dans les niveaux de l'expérience est tout à fait impensable dans les registres divins. Il trouve néanmoins cela un peu sophistiqué, parce qu'il reste cette chose irréductible que cette perfection que nous supposons, est tout à fait inapte et bouchée aux choses humaines, et que cela malgré tout ça fait un trou. Alors il nous explique de nouveau comment Dieu ne comprend rien, et qu'en particulier il est tout à fait clair que Dieu ne connaît les choses que de surface, nous sommes là exactement à l'opposé du Dieu sondant les reins et les cœurs, il ne sonde ni reins ni cœurs, il ne voit que ce qu'il voit et il ne note que les choses dont on accuse réception, qui sont recueillies par le système de notation, c'est toujours ce qui est exposé, mais pour ce qui est de l'intérieur, il ne comprend rien, il n'y retrouve quelque chose que parce que tout est inscrit quelque part, c'est par la fonction d'une totalisation que tout se retrouve, c'est-à-dire qu'à la fin, comme tout ce qui est à l'intérieur sera progressivement passé à l'extérieur, et que d'autre part c'est noté quelque part sur des petites fiches, à la fin au bout de la totalisation, il sera quand même parfaitement au fait. De même qu'il explique très bien qu'il est bien évident que Dieu ne peut pas s'intéresser à lui-même, ne peut pas avoir le moindre accès à des choses aussi contingentes, puériles, que l'existence par exemple, sur la terre, des machines à vapeur ou le fonctionnement des locomotives, mais, dit-il, comme les âmes après la mort montent vers les béatitudes et doivent subir un certain temps de purification, elles ont enregistré tout ça sous forme de discours, et c'est cela que Dieu recueille, puisqu'il va les intégrer progressivement par l'intermédiaire de ces âmes qui rentrent dans le sein de Dieu. Dieu a quand même quelque idée de ce qui se passe sur la terre en fait de menues inventions, celles qui vont depuis le diabolo jusqu'à la bombe atomique. C'est très joli parce que c'est un système à la fois cohérent et on a l'impression qu'il est découvert par une espèce de progrès extraordinairement innocent, par l'intermédiaire de l'établissement du développement des conséquences signifiantes de quelque chose qui est harmonieux et continu à travers les diverses phases du développe-

ment, **mais ce qu'il y a de sérieux, ce qui est bien fait pour nous suggérer une direction de recherche, c'est que la question gît essentiellement dans une sorte de rapport dérangé entre le sujet et quelque chose qui intéresse le fonctionnement total du langage de l'ordre symbolique et du discours comme tel.** Les richesses que cela comporte, il y en a beaucoup plus que je ne peux vous en dire, il y a une discussion des rapports de Dieu avec les jeux de hasard qui est d'un brio extraordinaire. Dieu peut-il prévoir le numéro qui va sortir à la loterie ? Ce n'est pas une question idiote, et il y a des personnes ici qui ont une très forte croyance en Dieu, elles peuvent également se poser la question, à savoir l'ordre d'omniscience que suppose le fait de remuer toutes sortes de petits numéros sur des petits morceaux de papiers, dans une très grande boule très bien faite, cela pose des difficultés insurmontables, pour expliquer que la prescience divine doit savoir dans toute cette masse qui est si bien équilibrée, pour être strictement équivalente sur le plan du réel, quel est le bon numéro, suppose un rapport de Dieu au symbolique dont après tout la question n'a jamais été soulevée pleinement comme telle, puisque c'est justement pour cela qu'est faite la boule, c'est pour qu'il n'y ait aucune différence du point de vue du réel, entre les différents petits numéros, alors cela suppose que Dieu entre dans le discours, car il ne reste plus dans ces billets de loterie, qu'une différence symbolique entre les uns et les autres. C'est un prolongement de la théorie du symbolisme, de l'imaginaire et du réel.

*p. 144, l. 42*
… ses diverses phases, dont le moteur est le rapport dérangé que le sujet entretient avec quelque chose qui intéresse le fonctionnement total du langage, de l'ordre symbolique, et du discours.

Mais la question pour nous est plus complexe, car tout cela n'est que découverte de l'expérience pénible et douloureuse, mais il y a une chose que cela comporte, c'est à savoir les intentions de Dieu. Ces intentions ne sont pas claires, il n'y a rien de plus saisissant que de voir comment une espèce de voix délirante, c'est-à-dire cette chose qui est surgie d'une expérience originale, incontestablement comporte chez ce sujet cette sorte de brûlance de langage qui se manifeste par le respect avec lequel il maintient l'omniscience et aussi les bonnes intentions qu'il est bien forcé sur un certain plan de maintenir comme lui étant véritablement trop substantielles, et le fait qu'il ne peut pas ne pas voir, et ceci particulièrement dans les débuts de son délire, où les phénomènes pénibles lui venaient par toutes sortes de personnages nocifs, que Dieu même a per-

*p. 145, l. 23*
… que Dieu a tout de même permis tout cela.

mis tout cela, **mais il permet encore toutes sortes d'abus, à la vérité, de ces abus ont surgi des abus tellement plus grands qu'à la fin le remède finit par devenir plus dur que le mal, puisque la présence divine est tellement engagée dans une sorte de conjugaison avec lui-même, que finalement elle devient dépendante de son objet qui n'est autre que le président Schreber lui-même.** En fin de compte il y a là quelque chose qui progressivement introduit une sorte de perturbation fondamentale dans l'ordre universel.

Il y a des choses extrêmement belles dans ce propos du rapport avec le monde, il y a une phrase très belle : « Souvenez-vous que tout ce qui est mondialisant comporte une contradiction en soi », ce sont les voix qui disent cela. C'est d'une beauté dont je n'ai pas besoin de vous signaler le relief. Le Dieu dont il s'agit mène incontestablement une politique absolument inadmissible, il y a là une sorte de politique de demi-mesure, c'est aussi une demi-taquinerie, il emploie le mot « perfidie », **la perfidie divine il la glisse, mais il met une note pour dire ensuite ce qu'il entend par là ; c'est particulièrement ambigu, avec la présence divine, mais c'est quelque chose qui ne manquera pas de soulever des questions.**

*p. 145, l. 25*
… Schreber glisse à ce propos le mot de perfidie.

**Puisque nous nous sommes limités aujourd'hui à la relation de Dieu en tant que sujet parlant et en tant qu'interlocuteur essentiel,** nous nous arrêterons là et vous verrez le pas suivant, à savoir ce que nous pouvons entrevoir à partir du moment où nous analysons la structure même de cette personne divine, autrement dit aussi, la relation de tout l'ensemble de la fantasmagorie avec le réel lui-même, **pour autant que le sujet en maintient à tout instant la présence et l'accord, au moins à la fin de son délire, d'une façon qui n'a rien de spécialement perturbée dans ce mode de rapport ;** en d'autres termes, avec le registre symbolique tel qu'il se présente ici, avec le registre imaginaire, avec le registre réel, nous ferons un nouveau progrès qui nous permettra de découvrir, je l'espère, la nature de ce dont il s'agit **dans le mécanisme lui-même, dans la structure et la constitution elle-même de ce sujet, de l'interlocution délirante.**

*p. 145, l. 33*
… suivant consistera à analyser la relation de l'ensemble de la fantasmagorie avec le réel lui-même.

*p. 145, l. 36*
… la nature de ce dont il s'agit dans l'interlocution délirante.

# Leçon XI



*8 février 1956*

Il semble qu'on trouve que j'ai été un peu vite la dernière fois en faisant état d'une remarque du président Schreber et en paraissant sanctionner son opportunité. Il s'agissait de la toute-puissance divine et de l'omniprésence divine. Je fis remarquer que cet homme pour qui l'expérience de Dieu est toute entière discours, se posait précisément des questions à propos de ce qui dans les événements peut se trouver le plus au joint de l'usage de ce que nous appelons le symbole, en l'opposant au réel, c'est-à-dire de tout ce qu'y introduit l'opposition symbolique. En d'autres termes je m'arrêtai un instant, vite d'ailleurs, et peut-être sans trop préciser, sur le fait qu'il était remarquable que ce fût justement là ce qui arrêtait l'esprit du patient, c'est à savoir que, dans son registre, dans son expérience il lui paraît difficile à saisir que Dieu, puisque c'est l'exemple qu'il choisit, prévoit le numéro qui sortira à la loterie.

Cette remarque n'exclut pas bien entendu toute critique qu'une telle objection peut amener chez celui qui se trouve disposé à lui répondre. Quelqu'un m'a en effet fait remarquer que ces numéros se distinguent par des coordonnées spatiales qui ne sont rien d'autre que ce sur quoi, à la limite, on se fonde pour distinguer les individus quand on se pose le problème de l'individualisation. **Autrement dit, pourquoi y a-t-il au monde deux individus qui réunissent le même type, et qui par conséquent dans une certaine perspective peuvent passer pour être de double emploi ? C'est une perspective aussi spatiale qu'une autre, et là encore pour soulever la question**

*p. 147, l. 18*
… se pose le problème du principe d'individuation.

**il faut poser le principe de la primauté des essences comme justification de l'existence.**

Ce que j'ai simplement voulu faire remarquer, c'est qu'une certaine sensibilité du sujet dans sa partie raisonnante a quelque chose qu'il faut bien qu'il distingue, de l'ordre du dialogue qui est son dialogue intérieur permanent, ou plus exactement cette sorte de balancement où s'interroge et se répond à soi-même un discours qui pour lui-même est ressenti comme étranger et qui comme tel manifeste pour lui une présence. Ceci est indiscutable lorsqu'il nous communique son expérience, puisque c'est de là, dit-il, que s'est engendrée pour lui une croyance à laquelle rien ne le préparait, et quand il s'agit de percevoir quel ordre de réalité peut répondre, à cette présence, cette présence qui pour lui couvre une partie de l'univers, et non pas tout, car je vous ai indiqué qu'il distinguait l'ordre dans lequel Dieu et sa puissance s'avancent, et celui où ils s'arrêtent, que c'est précisément dans ce Dieu de langage qui ne connaît rien de l'homme, qu'à partir du moment où cela est dit, où il nous dit même que rien de l'intérieur de l'homme, rien de son sentiment de la vie, rien de sa vie elle-même, n'est compréhensible ni pénétrable à Dieu qui ne le recueille, qui ne l'accueille aussi, qu'à partir du moment où tout est transformé dans une notation infinie. C'est précisément pourtant dans le même personnage, le personnage fort raisonnant confronté ici à une expérience qui pour lui a tous les caractères d'une réalité, qu'il en distingue toujours le poids propre, efficace, de la présence indiscutable, que c'est le même personnage qui, raisonnant sur les futurs, y introduit cette distinction frappante du fait qu'il s'arrête précisément à quelques exemples où c'est d'un maniement humain artificiel du langage qu'il s'agit, pour dire que là, sans aucun doute, Dieu n'a pas à s'en mêler. Il s'agit là d'un futur contingent à propos duquel vraiment la question peut se poser de la liberté humaine et du même coup de l'imprévisibilité par Dieu de ses effets.

Il s'agit bien en effet là d'une question rédactionnelle, et d'une distinction que l'on fait entre des plans incontestablement pour lui fort différents de l'usage du langage, qui font surgir pour lui cette question. Le seul point de perspective où cette question puisse prendre effectivement un sens pour nous dans le caractère radicalement premier de la distinction symbolique, de l'opposition symbolique du plus et du moins, en

tant qu'ils n'ont aucun poids, encore qu'il faille qu'ils aient un support matériel, et qu'ils ne puissent être distingués très strictement par rien d'autre que par leur opposition, par conséquent que si rien ne permet de les penser en dehors d'un support matériel il y a là tout de même quelque chose qui échappe à toute espèce d'autres coordonnées réelles, qu'à la loi de leur équivalence dans le hasard, c'est-à-dire à ce quelque chose qui pose en premier lieu qu'à partir du moment où nous instituons un jeu d'alternance symbolique, nous devons également supposer que rien ne les distingue dans l'efficience réelle. Autrement dit qu'il est prévu, non pas du fait d'une loi *a priori*, que nous ayons d'égales chances de sortir le plus et le moins et que le jeu sera considéré comme correct, justement en tant qu'il réalisera ce qui est prévu à l'avance. C'est le critère de l'égalité des chances, c'est une loi à proprement parler *a priori,* et sur ce plan nous pouvons en effet dire que au moins à un niveau de l'appréhension **gnoséologique** du terme, le symbolique ici donne une loi *a priori*, introduit même dans le réel, par sa définition même, un mode d'opération qui échappe à tout ce que nous pouvons faire surgir d'une déduction si composée que nous arrivions à la recomposer, **d'une déduction des faits et de l'ordre réel.**

*p. 148, l. 27*
… au niveau noséologique…[1]

*p. 148, l. 30*
… d'une déduction des faits dans le réel.

**En fin de compte, il est certain que si nous nous avancions sur le plan de ce délire, bien entendu il ne s'agit pas de le commenter comme délire, avec tout son caractère partiel, fermé,** il faut à tout instant nous reposer la question de savoir **en quoi le délire nous intéresse. Il nous intéresse, il faut le rappeler tout de même, si nous sommes si attachés à ces questions de délire, c'est parce qu'il apparaît qu'il y a quelque chose de radical, et pour ne pas le raviver à chaque instant il n'en reste pas moins que c'est tout de même là son relief premier,** il n'y a pour le comprendre qu'à le rapprocher de la formule employée souvent par certains imprudemment, dans la compréhension du mode d'action de l'analyse, que nous prenons appui sur la partie saine du moi. N'y a-t-il pas d'exemple plus manifeste de l'existence contrastée d'une partie saine et d'une partie aliénée du moi ? Ceci sans aucun doute les délires à savoir ces phénomènes singuliers qu'il est classique depuis toujours d'appeler les délires partiels, n'y a-t-il pas d'exemple plus saisissant que l'ouvrage même de ce président Schreber qui nous donne un exposé si communicable, si sen-

*p. 148, l. 31*
Il faut à tout instant nous reposer la question de savoir pourquoi nous sommes si attachés à la question du délire.

1 - Erreur typographique vraisemblable

sible, si attachant, en tout cas si tolérant de sa conception du monde et de ses expériences, et qui ne manifeste pas avec une moindre force d'assertion le mode tout à fait inadmissible de ses expériences hallucinatoires ? Qui donc ne sait pas, c'est là je dirai le fait psychiatrique premier, qu'aucun appui sur la partie saine du moi ne nous permettra de gagner d'un millimètre sur la partie manifestement aliénée ?

C'est là le fait psychiatrique premier de laisser toute espérance de l'aperçu de ce point curatif, grâce à quoi le débutant s'initie à l'existence même de la folie comme telle. Aussi bien en a-t-il toujours été ainsi jusqu'à l'arrivée de la psychanalyse, qu'on recoure à quelque autre force plus ou moins mystérieuse, qu'on appelle affectivité, imagination, cœnesthésie, pour expliquer cette résistance à toute réduction raisonnante, à apporter à ce qui se présente pourtant comme le délire, comme pleinement articulé, et en apparence accessible aux lois d'une cohérence du discours. Ce que nous apporte la psychanalyse, c'est quelque chose qui apporte au délire du psychotique cette sanction particulière qu'elle le légitime sur le même plan où l'expérience analytique opère habituellement, c'est-à-dire qu'elle retrouve dans le discours du psychotique, précisément ce qu'elle découvre d'ordinaire comme discours de l'inconscient, elle n'apporte pas pour autant le succès **dans l'expérience, et c'est bien là que commence le problème, c'est qu'il s'agit précisément d'un discours** qui a émergé dans le moi, qui y apparaît par conséquent sous quelque forme qu'il soit, et même l'admettrions-nous pour une grande part renversé, pourvu du signe de la négation, **mis sous la parenthèse de la *Verneinung*, il n'en reste pas moins qu'il est là articulé, et tout articulé qu'il soit, il est irréductible,** il est non maniable, il est non curable.

*p. 149, l. 21*
… dans l'expérience. Ce discours…

*p. 149, l. 24*
… mis dans la parenthèse de la « *Verneinung* » — irréductible…

Nous pourrions faire cette remarque pour essayer de mettre en relief l'originalité de ce dont il s'agit, qu'en somme le psychotique est un témoin, sinon un martyr de l'inconscient, et nous donnons au terme martyr son sens qui est celui d'être témoin, mais bien plus ce serait en effet un martyr au sens où il s'agit d'un témoignage ouvert bien entendu. Le névrotique est aussi un témoin de l'existence de l'inconscient, mais c'est un témoin couvert, il faut aller chercher de quoi il témoigne, il faut le déchiffrer. Le psychotique, semble-t-il, dans une première approximation, est un témoin ouvert, or c'est précisé-

ment dans ce sens qu'il semble fixe, immobilisé dans une position qui le met hors d'état de restaurer authentiquement le sens de ce dont il témoigne et d'aucune façon de partager ce dont il témoigne avec le discours des autres.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Si vous voulez, pour essayer de vous y faire prendre un intérêt un peu plus proche, il s'agit d'une homologie, d'une transposition qui n'est pas de l'ordre de celles qu'on fait habituellement, de ce que veut dire discours ou témoignage couvert opposé à discours ou témoignage ouvert, et vous verrez par l'exemple que nous allons prendre, que nous allons apercevoir une certaine dissymétrie qui existe déjà dans le monde normal du discours, qui amorce en quelque sorte la dissymétrie dont il s'agit dans l'opposition de la névrose à la psychose.

Nous vivons dans une société où l'esclavage est aboli, c'est-à-dire n'est pas reconnu. Il est clair qu'au regard de tout sociologue ou philosophe, la servitude pour autant n'y est point abolie, cela fait même l'objet de revendications assez notoires, mais il est clair aussi que si la servitude n'y est pas abolie, elle y est si on peut dire généralisée, que **le rapport de ceux qu'on appelle les exploiteurs dans le monde du travail,** n'est pas moins un rapport de serviteurs par rapport à l'ensemble de l'économie, que celui du commun. En d'autres termes, que la généralisation de la duplicité maître-esclave à l'intérieur de chaque participant de notre société, que la servitude foncière de la conscience comme on l'a dit, est quelque chose qui frappe assez les yeux pour nous faire comprendre qu'il y a un rapport entre cet état malheureux de la conscience et un discours qui est un discours secret, qui est celui qui a provoqué cette profonde transformation sociale, qui est un discours que nous pourrons appeler le message de fraternité, quelque chose de nouveau qui est apparu dans le monde, pas seulement avec le christianisme, mais qui a été déjà préparé avec le stoïcisme par exemple, bref que derrière la servitude généralisée il y a un discours secret qui est celui inclus dans un nouveau message, un message de libération qui est en quelque sorte à l'état de refoulé ?

*p. 150, l. 3*
Le rapport de ceux que l'on appelle les exploiteurs…

Le rapport est-il tout à fait le même avec ce que nous appellerons le discours patent de la liberté ? Certainement pas tout à fait le même. Il y a quelque temps on s'est aperçu d'une sorte de discorde, d'opposition entre le fait pur et simple de la révolte et de l'efficacité transformante de l'action sociale, je dirais

même que toute la révolution moderne s'est instituée sur cette distinction pour s'apercevoir que le discours de la liberté était par définition non seulement inefficace, mais profondément aliéné par rapport à son but et à son objet, que tout ce qui se lie à lui de démonstratif, est à proprement parler l'ennemi de tout progrès dans le sens de la liberté, pour autant qu'elle peut tendre à animer quelque mouvement continu dans la société. Il n'en reste pas moins que ce discours de la liberté est quelque chose qui s'articule au fond de chacun comme représentant un certain droit de l'individu à l'autonomie, comme constituant au moins sur quelques chances, une certaine affirmation d'indépendance de l'individu par rapport, non seulement à tout maître, mais on dirait aussi bien à tout dieu, puisqu'aussi bien un certain champ semble indispensable à la respiration mentale de l'homme moderne, celui tout au moins de son autonomie irréductible comme individu, comme existence, que c'est bien là quelque chose qui en tous points, mérite d'être comparé à un discours, nous dirons délirant, non pas qu'il ne soit pour rien dans la présence de l'individu moderne au monde, et dans ses rapports avec ses semblables, mais qu'assurément si on demandait à chacun de formuler, d'en faire la part exacte de ce que par exemple je vous demanderais ce qui vous semble à chacun représenter la part de liberté imprescriptible dans l'état actuel des choses, et même me répondriez-vous par les droits de l'homme ou par les droits au bonheur, ou par mille autres réponses, que nous n'irions certainement pas loin avant de nous apercevoir que c'est essentiellement et chez chacun un discours que je dirais intime, personnel, qui est bien loin de rencontrer sur quelque point que ce soit le discours du voisin, bref que l'existence à l'intérieur de l'individu moderne d'un discours permanent de la liberté est quelque chose qui pour chacun pose à tout instant des problèmes à proprement parler décourageants, de son accord non seulement avec le discours de l'autre, mais de son accord avec la conduite de l'autre, pour peu qu'il tente de la fonder si on peut dire abstraitement sur ce discours, et qu'à tout instant non seulement composition se fait avec ce qu'effectivement apportait chacun, sollicitation, nécessité d'agir dans le réel, mais que c'est bien plutôt à l'attitude résignée du délirant qui est bien forcé de reconnaître, comme notre patient, Schreber, et à un moment le fait de l'existence permanente de la réalité à l'extérieur, il ne peut

guère justifier en quoi cette réalité est là, mais il doit reconnaître que le réel est bien toujours là, il faut bien admettre que rien n'a sensiblement changé ni vieilli, et que c'est là pour lui le plus étrange, puisqu'il y a là un ordre de certitude inférieure à ce que lui apporte son expérience délirante, mais il s'y résigne. Assurément nous avons en chacun de nous beaucoup moins de conscience sur le discours de la liberté, mais sur beaucoup de points et dès qu'il s'agit d'agir au nom de la liberté, notre attitude vis-à-vis de ce qu'il faut supporter de la réalité, ou de l'impassibilité d'agir en commun dans le sens de cette liberté, a tout à fait le caractère d'un abandon résigné, d'une renonciation à ce qui pourtant est une partie essentielle de notre discours intérieur, à savoir que nous avons, non seulement certains droits imprescriptibles, mais que ces droits sont fondés sur le fait que certaines libertés premières sont essentiellement exigibles **pour tout être humain dans notre culture.**

*p. 151, l. 21*
… dans notre culture pour tout être humain.

**Ce discours ne nous laisse pas tranquilles, je dirais même que si nous cherchions d'une façon concrète, non pas seulement dans les reconstructions de théoriciens, à savoir ce que veut dire penser,** il y a quelque chose de dérisoire dans cet effort à tout instant des psychologues, quand il s'agit de donner un sens au mot pensée, pour la réduire par exemple à une action commencée ou à une action élidée ou représentée, à la faire ressortir de quoi que ce soit qui mettrait l'homme perpétuellement au niveau d'une expérience contre un réel élémentaire, un réel d'objet qui serait le sien, alors qu'il est trop évident que la pensée pour chacun constitue quelque chose peut-être de peu estimable, que nous appellerons une rumination mentale plus ou moins vaine, mais pourquoi la déprécier vainement ? Chacun se pose des problèmes qui ont à tout instant des rapports avec cette notion de la libération intérieure, de la manifestation de quelque chose qui est inclue en lui par son existence et autour de cela, très vite en effet, il arrive à une sorte d'impasse de son propre discours où le jeu de manège, cette façon de tourner en rond de son discours qu'il y a dans toute espèce de réalité vivante immergée dans l'esprit de l'âme culturelle du monde moderne, aboutit à une nécessité de toujours revenir sur certains problèmes qui lui apparaissent indiscutablement au niveau de son action personnelle comme toujours bornée, toujours hésitante, et qu'il ne commence à appeler confusionnels qu'à partir du moment

où vraiment il prend les choses en main en tant que penseur, ce qui n'est pas le sort de chacun, au niveau de quoi chacun reste. C'est au niveau de cette contradiction insoluble entre un discours toujours nécessaire sur un certain plan et une réalité à laquelle en principe et d'une façon prouvée par l'expérience ce discours ne se compte pas.

Dès lors ne voyons-nous pas d'ailleurs que toute référence de l'expérience analytique a quelque chose de si profondément lié, attaché à un double discursif si discordant qu'est le moi de tout sujet que nous connaissions, de tout homme moderne en tant que c'est à lui que nous avons à faire dans notre expérience analytique, à quelque chose de profondément dérisoire, n'est-il pas justement manifeste que l'**expérience analytique, son instrument, ses principes,** se soit engagée toute entière sur ce fait qu'en fin de compte personne dans l'état actuel des rapports interhumains dans notre culture, ne se sent à l'aise, ne se sent honnête, à simplement avoir à faire face à la moindre demande de conseil empiétant d'une façon si élémentaire qu'elle soit les principes, que ce n'est pas simplement parce que nous ignorons trop la vie du sujet pour pouvoir lui répondre qu'il vaut mieux se marier ou ne pas se marier dans telle circonstance, que nous serons, si nous sommes honnêtes, portés à la réserve, c'est que la question même de la signification du mariage est pour chacun de nous une question qui reste ouverte, et ouverte de telle sorte que pour son application à chaque cas particulier nous ne nous sentons pas, en tant que nous sommes appelés comme directeur de conscience, complètement en mesure de répondre.

*p. 152, l. 3*
... l'expérience analytique...

Ce fait commun que chacun peut éprouver chaque fois qu'il ne se délaisse pas lui-même au profit d'un personnage, qu'il ne se pose pas lui-même en tant que personnage omniscient ou moraliste, ce qui est aussi la première condition à exiger de ce qu'on peut appeler légitimement un psychothérapeute, dès lors que la psychothérapie lui a appris les risques d'initiatives aussi aventurées, c'est précisément sur un renoncement de toute prise de parti sur le plan du discours commun avec ses déchirements profonds, quant à l'essence des mœurs, quant au statut de l'homme comme tel, de l'individu dans notre société, c'est précisément de l'évitement de ce plan que l'**analyse est partie d'abord pour trouver ailleurs, pour se limiter à quelque chose qui est ailleurs, à savoir la présence d'un dis-**

*p. 152, l. 24*
... que l'analyse est partie. Elle s'en tient à un discours différent...

**cours qu'elle appelle à tort ou à raison plus profond, qui est assurément en tout cas différent** et qui est inscrit dans la souffrance même de l'être qui est en face de nous, dans quelque chose qui est déjà articulé, qui lui échappe dans ses symptômes, dans sa structure, pour autant que la névrose obsessionnelle n'est pas simplement des symptômes, mais qu'elle est aussi une structure, ce n'est qu'en visant ailleurs l'effet, à l'intérieur du sujet, du discours que la psychanalyse s'avance. Elle se risque, mais ce n'est jamais en se mettant sur le plan des problèmes patents, sur le plan du discours de la liberté, même s'il est toujours présent, constant à l'intérieur de chacun avec ses contradictions et ses discordances, avec son côté personnel, tout en étant commun avec cette espèce de réunion de tous dans un discours intérieur qui se présente toujours comme imperceptiblement délirant.

Dès lors est-ce que l'expérience d'un cas comme celui de Schreber, ou de tout autre malade qui nous donnerait un compte rendu aussi étendu de la structure discursive, est quelque chose qui nous permettrait d'approcher d'un peu plus près ce problème de ce que signifie véritablement le **moi, à savoir non pas simplement cette fonction de synthèse, ce quelque chose de coordonnant sous lequel nous nous plaisons à le définir toujours par quelque voie d'abstraction, mais comme étant toujours lié indissociablement** à l'intérieur de chacun avec cette sorte de mainmorte, de partie énigmatique qu'est le discours à la fois nécessaire et insoutenable, que constitue pour une part le discours de l'homme réel à qui nous avons affaire dans notre expérience ?

*p. 152, l. 39*
Le moi ne se réduit pas à une fonction de synthèse. Il est indissolublement lié…

Assurément celui de Schreber est différent de ce discours étranger au sein de chacun en tant qu'il se conçoit comme individu autonome, il a une structure différente. Quelque part Schreber note au début de l'un de ses chapitres, et très humoristiquement : « On dit que je suis un paranoïaque », et en effet à l'époque on est encore assez mal dégagé de la première classification kraepelinienne, pour le classer tout de même comme paranoïaque malgré ses symptômes qui vont très évidemment beaucoup plus loin, mais quand Freud dit qu'il est paraphrène, il va beaucoup plus loin encore car paraphrène, c'est le nom que Freud propose pour la schizophrénie. Revenons à Schreber lui-même qui dit : « On dit que je suis un paranoïaque, et on dit que les paranoïaques sont des gens qui rapportent tout à

eux ; dans ce cas ils se trompent, ce n'est pas moi qui rapporte tout à moi, c'est lui qui rapporte tout à moi, c'est ce Dieu qui parle sans arrêt à l'intérieur de moi par ses divers agents, acteurs et prolongements, c'est lui qui a la malencontreuse idée, quoi que j'expérimente, pour aussitôt me faire la remarque que cela me vise, ou même que cela est de moi. Je ne peux pas jouer — car Schreber est musicien — tel air de *La flûte enchantée,* sans qu'aussitôt lui qui parle m'attribue les sentiments correspondants, mais je ne les ai pas, moi ». En d'autres termes bien différents, pour prendre un autre exemple, le président Schreber, non seulement n'y songe pas, mais s'indigne fort que ce soit la voix qui intervienne pour lui dire que **c'est lui qui est concerné par ce qu'il est en train de dire, en d'autres termes cet élément phénoménologique important,** bien entendu sommes-nous dans un jeu de mirages, mais ça n'est tout de même pas un mirage ordinaire que cette intervention de l'Autre considéré comme radicalement étranger sur ce point, comme errant même, qui intervient effectivement pour provoquer à la deuxième puissance une sorte de convergence vers le sujet, d'intentionnalisation du monde extérieur que le sujet lui-même en tant qu'il lutte, qu'il s'affirme, qu'il dit *je,* repousse avec une grande énergie.

*p. 153, l. 22*
… il est concerné par ce qu'il est en train de dire.

Assurément le fait que ceci nous soit présenté comme autant d'hallucinations, je veux dire qu'elles ne nous sont pas présentées comme telles quand nous en écoutons le récit. Nous parlons d'hallucinations, avons-nous absolument le droit de parler d'hallucinations dans l'état actuel, la définition du terme hallucination, c'est-à-dire la notion généralement reçue qu'il s'agit de quelque chose qui surgit dans le monde extérieur puisqu'aussi bien le terme de perception fausse, toute représentation exagérée s'imposant comme perception, est quelque chose qui pose toujours l'hallucination purement et simplement comme étant un trouble, une rupture dans le texte du réel, il situe en d'autres termes l'hallucination dans le réel. La question préalable est de poser la question de savoir si une hallucination verbale ne demande pas en tout état de cause certaines remarques préalables, une certaine analyse de principe qui mette en suspicion, qui interroge la légitimité elle-même de l'introduction des termes d'hallucination tels qu'on les définit habituellement, tels que nous les sentons profondément à propos de l'hallucination verbale.

Ici, bien entendu, nous remarquons soudain un chemin où peut-être je vous ai déjà un peu fatigués, c'est-à-dire en vous rappelant les fondements mêmes de l'ordre du discours, en mettant en question sa référence pure et simple comme superstructure à la réalité, en réfutant le caractère purement et simplement de signe, à savoir l'équivalence qu'il y aurait **entre la nomination et le monde des objets, c'est-à-dire tout ce que déjà à tout instant je vous rappelle quant à la fonction fondamentale du langage ; voilà une fois de plus que nous allons être ici forcés de la reprendre,** essayons de la reprendre sous un jour un peu différent, un peu plus proche de l'expérience. Il s'agit d'un malade, nous savons que rien n'est ambigu comme l'hallucination verbale ; déjà les analyses classiques nous font entrevoir qu'au moins pour une partie des cas d'hallucination verbale on peut percevoir la partie d'initiative, création du sujet, je veux dire que c'est quelque chose que l'on a appelé l'hallucination verbale psychomotrice, ces ébauches d'articulation qui ont été recueillies avec joie par les observateurs, pour qu'ils puissent apporter l'espoir d'un abord essentiel combien satisfaisant pour la raison que le phénomène de l'hallucination… Bref, nous voyons déjà que ces problèmes méritent d'être abordés, c'est bien dans ce domaine de la relation de bouche à oreille qui n'existe pas simplement de sujet à sujet, mais aussi bien pour chaque sujet lui-même, qui, remarquons-le dans ces cas les plus généraux, en même temps qu'il parle s'entend. Quand on a déjà été jusque-là on croit déjà avoir fait un pas et pouvoir entrevoir bien des choses. A la vérité je crois que la stérilité très remarquable de l'analyse du problème de l'hallucination verbale tient au fait que cette remarque est insuffisante, que le sujet entende ce qu'il dit, c'est très précisément ce à quoi il convient de ne pas s'arrêter, c'est à savoir de revenir à l'expérience de ce qui se passe quand il entend un autre, ou simplement réfléchir à ce qui arrive si vous vous mettez à vous attacher à l'articulation de ce que vous entendez, à son accent, voire à ses expression dialectales, à quoi que ce soit qui soit littéralement de l'enregistrement du discours de votre interlocuteur. Il est tout à fait clair qu'il suffit d'accentuer un peu les choses dans ce sens, disons qu'il faut y ajouter un peu d'imagination, car bien entendu jamais peut-être ceci ne pourra-t-il être poussé pour personne jusqu'à l'extrême, si ce n'est pour une langue étrangère. Dans ce cas le

*p. 154, l. 4*
… entre la nomination et le monde des objets.

problème est déjà résolu, ce que vous entendez dans un discours c'est autre chose que ce qui est enregistré acoustiquement et ici réfléchi au niveau acoustique du phénomène. Cette remarque paraît extrêmement simple si nous la prenons au niveau du sourd-muet, qui lui aussi est susceptible de recevoir un discours par des signes visuels donnés par le jeu classique de l'alphabet sourd-muet au moyen de ses doigts, combiné à d'autres signes ; il est bien clair que pour le sourd-muet la question se pose et il faut choisir, il fait attention aux jolies mains de son interlocuteur ou s'il est fasciné par le fait qu'il a un [objet ?] dans la main, il est clair que ce n'est pas le discours véhiculé par ces mains qu'il enregistre à ce moment là. Je dirais plus, ce qu'il enregistre, c'est-à-dire la succession de ces signes comme tels, leur opposition sans laquelle il n'y a pas **de succession, donc leur organisation proprement parlée comparable à celle que nous avons prise à la base de la langue, l'opposition phonématique élémentaire. Peut-on dire qu'à proprement parler il la voit ? Naturellement nous avons ici un support temporel et visuel comme ailleurs nous avons un support vocal, mais nous voyons que quelque chose se passe, et ce qui est entendu c'est cette succession, c'est donc toujours sur le plan d'une synthèse temporelle articulée, d'une synthèse temporelle qui n'est point un continu, en tout comparable à cette succession de signes.** Encore ne pouvons-nous pas nous arrêter là, car assurément le sourd-muet, peut tout en enregistrant la succession qui lui est proposée, très bien ne rien comprendre. Si on lui adresse ce discours de sourd-muet dans une langue qu'il ne comprend pas, il aura parfaitement comme celui qui écoute le discours dans une langue étrangère entendu la dite phrase, mais cette phrase sera une phrase morte, **la phrase devient vivante à partir du moment où on l'entend au sens vrai, c'est-à-dire au moment où elle présente une signification.**

*p. 154, l. 35*
… de succession des ces signes…

*p. 154, l. 35*
… peut-on dire qu'à proprement parler il le voit ?

*p. 154, l. 41*
La phrase ne devient vivante qu'à partir du moment où elle présente une signification.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Si nous avons bien évité de nous mettre dans l'esprit en principe que la signification se rapporte toujours à quelque chose, si nous sommes bien persuadés que la signification ne vaut que pour autant qu'elle renvoie à une autre signification, il est bien clair que le fait que la phrase vit est très profondément lié à ce fait que le sujet, si l'on peut dire, écoute, est à l'écoute et entend avec cette signification qu'il se destine, autrement dit que, s'il distingue la phrase

en tant qu'elle est comprise de la phrase en tant qu'elle ne l'est pas, ce qui n'empêche pas qu'elle soit entendue, c'est très précisément ce mécanisme que l'autre jour la phénoménologie du cas délirant mettait si bien en relief, c'est à savoir que c'est une phrase que le sujet peut toujours plus ou moins anticiper, il est de la nature de la signification en tant qu'elle se dessine, de tendre à tout instant à se former pour celui qui l'entend, autrement dit que la participation de l'auditeur, j'entends de l'auditeur du discours, à celui qui en est l'émetteur, est absolument permanente, autrement dit qu'il y a un lien entre l'ouïr et le parler qui n'est pas simplement externe, comme c'est le point d'où nous étions partis tout à l'heure, à savoir qu'on s'entend parler, mais qui n'est qu'au niveau propre du phénomène du langage, c'est-à-dire au moment où le signifiant entraîne la signification, l'ouïr et le parler sont à ce niveau et non pas au niveau sensoriel du phénomène, comme l'endroit et l'envers, que déjà écouter des paroles, y accorder son ouïe, c'est déjà y être plus ou moins obéissant; obéissant n'est pas autre chose, c'est aller au-devant dans une audition.

Où allons-nous avec cette analyse que le mouvement, autrement dit le sens, va toujours vers quelque chose, vers une autre signification, vers la clôture de la signification, elle renvoie toujours à quelque chose qui est avant ou qui revient sur elle-même, mais il y a un sens au sens de direction. Là encore est-ce à dire que nous n'ayons pas de point d'arrêt ? Ceci est important car à la vérité je suis sûr que quelque chose reste toujours incertain dans votre esprit, dans cette insistance que je mets à dire que la signification renvoie toujours à la signification, qu'il y aurait là-dedans je ne sais quoi qui, en fin de compte, ferait irrémédiablement manquer le but du discours, qui est non pas simplement recouvrir, ni même de receler le monde des choses, mais de temps en temps d'y prendre appui.

Là où il s'arrête depuis longtemps est réfuté le fait que d'aucune façon nous puissions considérer comme point d'arrêt fondamental l'indication de la chose, bien entendu nous avons vu l'absolue non-équivalence du discours avec aucune indication. Si réduit que vous supposiez l'élément dernier du discours jamais vous n'y pourrez vous y substituer, ni substituer simplement l'index. Se rappeler la remarque très juste de Saint Augustin, il suffit de rappeler qu'en désignant quelque chose, en faisant un geste qui, à quelque moment que ce soit, pourrait

se poser comme équivalent du terme dernier du discours, on ne saura jamais si ce que mon doigt désigne est la couleur de l'objet ou l'objet simplement comme matière, ou si c'est une tache, une fêlure, bref à quelque niveau dont il s'agit quant à ce qui est de l'ordre de l'indication, il faut bien que quelque chose d'autre dans le mot le discerne, qui fasse la propriété originale du discours par rapport à toute indication. Mais ce n'est pas là que nous pouvons seulement nous arrêter, la référence fondamentale du discours, si nous cherchons là où il s'arrête, c'est tout de même toujours au niveau de ce terme problématique qu'on appelle l'être, que nous devons le trouver.

Je ne voudrais pas ici faire un discours trop profondément philosophique, mais pour nous arrêter simplement à un exemple, pour vous montrer ce que je veux dire quand je dis que le discours essentiellement vise et n'est pas dans son terme de référence référable à autre chose qu'à quelque chose sur lequel nous n'avons pas d'autre terme qu'être, je vous prierais de vous arrêter simplement un instant à ceci. Vous êtes au déclin d'une journée d'orage et de fatigue, et vous considérez l'heure qui décline et l'ombre qui commence d'envahir **ce qui vous entoure. Est-ce que quelque chose selon les cas ne peut pas vous venir à l'esprit, et qui s'incarne dans la formulation la paix du soir ?** En fin de compte, est-ce que ça a une existence ou est-ce que ça n'en a pas ? Que ça en ait une, je ne pense pas que quiconque a une vie affective normale ne sache pas que ce soit là quelque chose qui a une valeur, et qu'assurément c'est là tout autre chose que l'appréhension phénoménale du déclin des éclats du jour, de l'apaisement en soi, de l'atténuation des lignes des passions qu'il y a dans la paix du soir, quelque chose qui est déjà à la fois une présence et un choix dans l'ensemble de ce qui vous entoure, autrement dit que la question tout au moins se pose de savoir quel lien il y a entre la formulation la paix du soir et ce que vous éprouvez, qu'il n'est pas absurde de se demander si en dehors de cette formulation, la paix du soir peut pour quelques êtres que nous supposerions pour un instant ne pas la faire exister comme distincte cette paix du soir, depuis tout ce qui peut être tiré de différent de ce moment de déclin dans lequel vous l'apercevez, et qu'à ce moment sans la formulation même verbale, qui la soutient, elle pourrait être distinguée de n'importe quel registre sous lequel à ce moment la réalité temporelle peut être appré-

*p. 156, l. 6*
… ce qui vous entoure, et quelque chose vous vient à l'esprit, qui s'incarne dans la formulation « la paix du soir ».

hendée, ou d'un sentiment panique, par exemple, de la présence du monde, de ce que je ne sais quoi de spécialement agitant que vous verrez très exactement au même moment dans le comportement de votre chat qui aura l'air de chercher dans tous les coins la présence de quelque fantôme, de l'angoisse, que nous attribuons sans en rien savoir, aux primitifs devant le coucher de soleil, quand nous pensons qu'ils peuvent peut-être bien penser que le soleil ne reviendra pas, mais qui n'est pas non plus quelque chose d'impensable, bref de toute insertion dans ce moment d'une inquiétude, d'**une quête, d'une angoisse, d'une signification qui peut être tout à fait différente** et qui laisse toute entière la question de savoir quel rapport à cet ordre d'être, qui a bien son existence largement équivalente à toutes sortes d'autres existences dans notre vécu et qui s'appelle la paix du soir, avec sa formulation verbale. **Mais même laisserions-nous, et nous le laissons, à savoir la constitution de cet être qui s'appelle la paix du soir et de son rapport avec la formulation verbale, non tranchée, il n'en reste pas moins que** nous pouvons observer chez nous quelque chose de tout à fait différent qui se passe selon que c'est nous qui l'avons appelée, qui plus ou moins dans notre discours l'avons préparée avant de la donner, ou selon qu'elle nous surprend, qu'elle nous interrompt, qu'elle nous apaise, le mouvement des agitations qui à ce moment-là nous habitent, et où justement nous nous apercevons que c'est à partir du moment où nous ne l'articulons pas, où nous ne sommes pas à son écoute, où en d'autres termes elle est hors de notre champ puisque soudain elle nous tombe sur le dos, que c'est à ce moment-là que nous tendons à entendre, c'est-à-dire à ce qu'elle nous surprenne avec cette formulation plus ou moins endophasique, plus ou moins inspirée qui nous vient comme un murmure de l'extérieur, qui est cette manifestation du discours en tant qu'il nous appartient à peine, et qu'il vient là en écho à ce qu'il y a de signifiant tout d'un coup pour nous dans cette présence, à savoir l'articulation dont nous ne savons si elle vient du dehors ou du dedans, la paix du soir.

*p. 156, l. 25*
… une quête.

*p. 156, l. 29*
Nous pouvons observer…

Assurément ce que nous voyons, c'est le fait d'expérience qui sans trancher sur le fond, à savoir du rapport foncier du signifiant en tant que signifiant de langage, **avec quelque chose qui autrement pour nous ne serait jamais nommé, ce qui est appréhendé, c'est que moins nous l'articulons, plus il nous**

*p. 157, l. 2*
… jamais nommé, il est sensible que moins nous l'articulons, moins nous parlons, et plus il nous parle.

**parle,** plus même nous sommes étrangers à ce dont il s'agit dans cet être, plus il a tendance à se présenter à nous avec cet accompagnement plus ou moins pacifiant d'une formulation qui pour nous se présente comme indéterminée, comme à la limite du champ de notre autonomie motrice et de ce quelque chose qui nous est dit du dehors, de ce par quoi à la limite le monde nous parle.

Quand j'ai posé la question du point d'arrêt du discours, ceci nous donne une notion, c'est qu'est-ce que veut dire l'être ou non de langage qu'est la paix du soir ? Assurément quelque chose qui va retourner singulièrement sa valeur de conviction dans notre discours, si nous faisons la remarque que dans toute la mesure où nous ne l'attendons ni ne le souhaitons, ni même depuis longtemps n'y avons plus pensé, ce sera essentiellement comme un signifiant qu'il se présentera à nous, c'est là justement quelque chose dont l'analyse en aucun cas ne peut nous justifier l'existence comme supportée par aucune construction expérimentaliste. Il y a là une donnée, une certaine façon de prendre ce moment du soir comme signifiant qui est quelque chose par rapport à quoi nous sommes ouverts ou fermés, et que c'est justement dans toute la mesure où nous y étions fermés que nous le recevons avec ces singuliers phénomènes d'écho, ou avec cette amorce du phénomène d'écho qui consistera dans l'apparition de ce quelque chose d'entendu à la limite de notre saisissement par ce phénomène, et qui se formulera pour nous le plus communément par ces mots, la paix du soir. Bref, ce que ceci vise, maintenant que nous sommes arrivés à la limite où le discours, s'il débouche sur quelque chose au-delà de la signification, débouche sur du signifiant dans le réel dont nous ne saurons jamais dans la parfaite ambiguïté où il subsiste, ce qu'il doit au mariage avec le discours, mais ce qui déjà s'amorce de par cette analyse, c'est que plus ce signifiant nous surprend, c'est-à-dire en principe nous échappe, plus déjà il va se présenter à nous avec une frange plus ou moins adéquate de phénomènes de discours, autrement dit que, si en présence de la paix du soir, ce terme qui viendra ne nous paraît pas trop inadéquat, ce dont il s'agit pour nous, ce que nous visons, c'est de chercher — c'est là l'hypothèse de travail que je vous propose — ce qu'il y a au centre de l'expérience du président Schreber, ce qu'il sent sans le savoir, pour que la limite du champ de cette expérience en frange, comme

l'écume provoquée par ce signifiant qu'il ne perçoit pas comme tel, mais qui organise à sa limite tous ces phénomènes dont je vous ai parlé la dernière fois, à savoir que cette ligne continue de discours est perpétuellement sentie par le sujet comme mise à l'épreuve de ses capacités de discours, non seulement comme mise à l'épreuve, mais comme un défi, comme une exigence hors de quoi le sujet se sentirait soudain en proie à cette rupture d'avec la seule présence qui existe encore au moment de son délire, au monde, celle de cet Autre absolu, de cet interlocuteur **qui a vidé le monde de toute présence authentique et réelle en réduisant tous ceux qui l'entourent, qui sont ses compagnons, à des ombres d'hommes.** Qu'est-ce que veut dire ce discours, et la volupté ineffable qui s'y attache en tant qu'elle est le fondement, la tonalité fondamentale de la vie du sujet ? **C'est un repérage de ce dont il s'agit, d'une sorte d'analyse telle qu'elle peut être tentée dans un cas qui se montre comme spécialement tératologique, dont je me propose de soutenir devant vous l'interrogation, et pour l'ouvrir vous faire la remarque que ce sujet d'une observation** particulièrement vécue qui est d'un infrangible attachement à la vérité, note ce qui se passe quand ce discours auquel il est véritablement suspendu non sans douleur, s'interrompt. Quand ce discours s'interrompt, il se produit d'autres phénomènes que ceux du discours continu intérieur avec son ralentissement angoissant, ses suspensions, ses interruptions auxquelles le sujet est forcé d'apporter le complément des phrases commencées. Il arrive que le Dieu ambigu et double dont il s'agit, qui se présente habituellement sous sa forme dite inférieure, se retire et ceci est accompagné pour le sujet de sensations douloureuses intolérables, mais surtout de quatre connotations qui elles, sont de l'ordre du langage.

*p. 158, l. 1*
… qui a vidé l'univers de toute présence authentique.

*p. 158, l. 4*
Dans cette observation…

Il y a en premier lieu le fait que le sujet est sujet à ce moment-là à ce qu'il appelle le miracle de hurlement, c'est-à-dire qu'il ne peut incidemment s'empêcher de laisser échapper **un cri subit, prolongé, assez inquiétant, voire angoissant,** qui le saisit avec une telle brutalité qu'il note lui-même que si à ce moment-là il a quelque chose dans la bouche, ça peut aussi bien le lui faire cracher, qu'il faut vraiment qu'il se retienne pour que cela ne se produise pas en public et qu'il est bien loin de pouvoir toujours le contenir. Phénomène donc assez frappant si nous voyons dans ce cri le bord le plus extrême, le plus

*p. 158, l. 14*
… un cri prolongé…

réduit de la participation motrice de la bouche à la parole, s'il y a quelque chose par quoi la parole vienne là, combinée à une fonction vocale absolument a-signifiante, et qui pourtant contient en elle tous les signifiants possibles, c'est bien quelque chose qui nous fait frissonner dans le hurlement du chien devant la lune.

Autre phénomène, c'est l'appel au secours qui est censé être entendu d'une part, plus ou moins éloignée, des nerfs divins qui à ce moment-là se sont séparés de lui, mais qui peuvent tout en se séparant de lui, abandonner derrière eux comme une sorte de **queue de comète, une espèce de parcelle de ces rayons divins, ce quelque chose qui ressemble beaucoup à ces intuitions de totalité inorganique qui sont tout au long de son délire évoqués et sur lesquels il incarne ce qu'il appelle les âmes,** qui dans un temps premier, celui qu'il définit par l'attachement aux terres, qui fait qu'il ne se pouvait à cette date qu'il ait cette sorte de communion effusive avec les rayons divins, sans que sautassent dans sa bouche, dit-il, une ou plusieurs des âmes qui étaient à ce moment-là le *God Hass.* Mais depuis quelques temps, depuis une certaine stabilisation du monde imaginaire, cela ne se produit plus. Par contre il se produit encore des phénomènes angoissants à l'intérieur de ce monde des entités animées, au milieu desquelles il vit, et certaines dans cette retraite de Dieu sont laissées à la traîne et poussent le cri au secours. Ceci est bien distingué du phénomène du hurlement. C'est autre chose, ce phénomène de l'appel au secours qui lui, est articulé a un sens. Le hurlement n'est qu'un pur signifiant, la signification si élémentaire qu'elle soit de l'appel à l'aide est quelque chose qui, à cette occasion, est entendu.

*p. 158, l. 27*
… une queue de comète.

Ce n'est pas tout, toutes sortes de bruits de l'extérieur, quels qu'ils soient, qu'il s'agisse de n'importe quoi qui se passe dans son couloir, dans la maison de santé ou un bruit au dehors, un aboiement, un hennissement, mais toujours quelque chose qui a un sens humain, sont, dit-il, miraculés, parce que ces bruits sont faits exprès à ce moment pour lui. En d'autres termes, nous observons entre une signification évanescente qui est celle du hurlement, et cette espèce d'émission obtenue qui est celle de l'appel qui n'est même pas pour lui un appel, qui est quelque chose qui le surprend de l'extérieur, nous avons toute une gamme de phénomènes qui se caractérisent par une sorte

d'éclatement de la signification, c'est-à-dire de cette combinaison singulière qui fait qu'il aperçoit tout à fait bien que ce sont des bruits réels, qu'il ne saurait même s'agir d'autre chose. Il s'agit bien de bruits tout à fait catalogués de ce qu'il a l'habitude de vivre dans **son entourage, à savoir de ce qu'il entend passer sur l'Elbe, les bateaux à vapeur, les personnages dans le corridor, mais il a l'intuition ou la conviction** qu'ils ne se produisent pas à ce moment-là par hasard mais pour lui, en relation même avec ces moments intermédiaires de l'absorption dans le monde délirant, au retour de la déréliction dans le monde extérieur.

*p. 159, l. 6*
... son entourage, néanmoins il a la conviction...

Les autres miracles, ceux pour lesquels il construit toute une théorie de la création divine, les autres miracles se produisent, et ces autres miracles consistent en ce qu'un certain nombre d'êtres vivants qui sont en général des oiseaux [à distinguer des oiseaux parlants qui font partie de l'entourage divin], il s'agit d'appels d'oiseaux qu'il voit dans le jardin, de petits oiseaux en général, des oiseaux chanteurs dont il reconnaît que ce ne sont pas d'autres espèces que celles habituelles. Il s'agit également d'insectes qui ne sont pas de nouvelles espèces. Ceci a son importance car il y a quelque chose qui se rapporte à cela dans les antécédents familiaux du sujet qui a eu un arrière grand-père entomologiste. Il s'agit donc d'un sentiment que ces oiseaux, dans ces cas-là, sont créés tout exprès aussi pour la circonstance, **que cette toute-puissante parole divine qui a le pouvoir de créer des êtres en a créé là à son usage, autrement dit qu'une sorte d'évanouissement de retour rétrospectif de la signification et de cette suspension à la signification qui faisait jusque-là toute l'activité, mi-pénible, mi-érotisée du rapport à l'interlocuteur intérieur, qui tout d'un coup se met à éclairer d'une série de petites taches tout son entourage.** Entre ces deux pôles extrêmes du miracle de hurlement et de l'appel au secours, tout se passe donc comme si nous touchions là du doigt une sorte de passage, de transition qui définit elle-même une frontière, et où l'on verrait le passage d'une absorption du sujet dans un lien incontestablement érotisé. Les connotations y sont données, c'est un rapport féminin-masculin avec un exercice que le sujet avec le temps a fini par neutraliser extrêmement, par réduire à son exercice même d'un jeu continu de significations, qu'il appelle lui-même *unsinnig,* insensé, mais qui dans leur mise en exerci-

*p. 159, l. 17*
... la parole divine.

ce à l'intérieur, jouent au contraire sur le sens contraire, puisqu'il s'agit de combler des phrases, et que c'est le côté insoumis dans cet exercice qu'il ne peut pas faire autrement que de subir cette exigence, tout autre façon de répondre étant considérée par lui comme quelque chose qui ne serait pas de jeu, mais si même il pouvait leur demander « que me demandez-vous là ? », ou simplement leur répondre par une grossièreté, mais il faut que je sois lié à cette activité des êtres parlants, et tout spécialement du Dieu lui-même qui m'interroge dans sa langue fondamentale, quel que soit le caractère absurde, humiliant de cette interrogation, dit-il.

Au moment où le sujet sort de ce champ de signification érotisé, énigmatique qui est celui où s'est stabilisé, semble-t-il, le phénomène fondamental de son délire, quand un répit s'établit, quand le sujet douloureusement s'en ressent comme détaché et revient à ce dont il semble qu'il puisse souhaiter la venue comme un état de répit, **il se produit toujours une sorte d'hallucination en marge du monde extérieur** qui le parcourt de tous les éléments **comme dissociés, et dont on peut aussi penser que par cet intermédiaire il retrouve une nouvelle cohérence qui va vers le sujet comme parlant en son propre nom,** des différents éléments composants du langage, à savoir l'activité vocale sous sa forme la plus élémentaire, voire accompagnée d'une sorte de désarroi lié chez le sujet à une certaine honte, d'autre part d'une signification reçue par lui et qui se connote comme étant celle d'un appel au secours comme strictement corrélatif et parallèle à **l'abandon dont il est à ce moment-là le sujet,** puis ensuite avec ce quelque chose qui, après notre analyse, nous apparaîtra comme beaucoup plus hallucinatoire en fin de compte que ce phénomène de langage, qui reste en somme entier dans son mystère, aussi bien ne les appelle-t-il jamais que des paroles intérieures et décrit-il tout un trajet très singulier des rayons divins qui précède l'induction de ces paroles divines, un des phénomènes les plus étranges de ce qu'il nous manifeste, n'est-ce pas un témoin étrange, n'est-ce pas ce qu'il décrit comme la venue des rayons divins qui ici se sont transformés en fils dont il a une certaine appréhension visuelle, ou tout au moins spatiale, et qui viennent toujours le prendre par un mouvement, qui viennent vers lui du fond de l'horizon, ils font le tour de sa tête pour l'envahir, pour venir pointer en lui par derrière, et c'est là le phéno-

*p. 159, l. 32*
… il se produit une illumination en frange du monde extérieur…

*p. 159, l. 33*
… comme dissociés.

*p. 159, l. 37*
… l'abandon dont il est à ce moment-là l'objet…

mène qui prélude à ce qui va être chez lui la mise en jeu du discours divin comme tel.

Ce phénomène dont tout nous laisse penser qu'il se déroule dans ce qu'on pourrait appeler un trans-espace qu'il nous conviendrait de définir comme étant lié à ces éléments structuraux du signifiant et de la signification, à savoir dans une certaine spatialisation préalable à toute espèce de concept, de dualisation possible du phénomène du langage comme tel. Il y a là quelque chose de différent de ce qui se passe au moment où ce phénomène cesse, et où est la réalité avec précision dénoncée par le sujet comme support d'autres phénomènes tout à fait distincts des premiers, et qui sont des phénomènes que classiquement on réduit à la croyance. **On dirait qu'il croit que Dieu a créé cela pour lui,** et ce terme, si le terme d'hallucination doit être rapporté à une transformation de la réalité, c'est bien plutôt à ce niveau seulement que nous avons le droit de le maintenir, si nous voulons conserver une certaine cohérence au langage, à savoir à la façon dont nous-mêmes plaçons les phénomènes morbides, à savoir que c'est bien plutôt dans le sentiment particulier à la limite du sentiment de réalité et d'irréalité, à ce sentiment de proche naissance de nouveauté, et qui n'est pas n'importe laquelle, de nouveauté à son usage, **d'irruption dans le monde extérieur, même si elle se rapporte à une réalité qui pour le sujet ne semble pas avoir fait tellement défaut, mais en elle-même simplement il lui apparaît à ce moment-là comme étant justement ces nouveautés à lui destinées, ce quelque chose qui est d'un autre ordre** que ce qui nous apparaît en rapport avec la signification ou la signifiance, jusqu'alors ce qui est vraiment comme tel une hallucination. Ce que nous imaginons nous comme une hallucination, c'est-à-dire cette réalité créée et qui vient bel et bien à l'intérieur de la réalité comme quelque chose de neuf, l'idée même que nous nous faisons de l'hallucination en tant qu'elle est une invention de la réalité, c'est là ce qui constitue le support de ce que le **sujet éprouve,** alors qu'on est tant attaché à un élément de son monde extérieur.

*p. 160, l. 12*
... phénomènes, ceux que classiquement on réduit à la croyance.

*p. 160, l. 19*
... faisant irruption dans le monde extérieur. Ce n'est pas du même ordre...

Je pense vous avoir fait saisir le schéma que j'ai essayé d'évoquer chez vous aujourd'hui, avec tout ce qu'il peut comporter de problématique, c'est-à-dire d'interrogation sur le sens qui est à donner à proprement parler au terme d'hallucination, à savoir que pour arriver à les classer d'une façon qui

soit conforme, je crois que c'est bien plutôt à les observer dans leurs contrastes réciproques, dans leurs oppositions complémentaires que le sujet lui-même apporte à leur phénomène, qui n'est pas l'événement ni par hasard, car elles font partie d'une même organisation subjective, et comme telle, d'être faite par le sujet, cette opposition a une plus grande valeur que d'être faite par l'observateur, mais en outre de suivre leur succession dans le temps, et si nous définissons d'une façon qui n'a rien d'incompatible, puisque, à partir d'une façon d'appréhender notre propre champ subjectif, puisque j'ai essayé de vous faire voir ce dont il s'agit chez Schreber, de ce quelque chose toujours prêt à le surprendre et qui finalement, pour lui, jamais ne se dévoile, mais dont nous avons la notion que c'est dans l'ordre de ses rapports au langage qu'il se situe pour autant qu'il est toujours accompagné, c'est-à-dire autant qu'il est révélé par un phénomène qui globalement l'entoure, de ce personnage intérieur, ce phénomène de langage qui est pris par le sujet, saisi, manié, auquel le sujet reste attaché par une compulsion très spéciale et qui constitue le centre auquel aboutit enfin la résolution de son délire. Et je crois qu'il n'est pas vain dans le registre d'une sorte de topologie subjective que nous essayons de faire, qui repose toute entière sur ceci qui nous est donné par l'analyse, qu'il peut y avoir un signifiant inconscient, et qu'il s'agit de savoir comment ce signifiant inconscient se situe dans la psychose. Il paraît bien là extérieur au sujet mais cette extériorité est une autre extériorité que celle dont il s'agit quand on nous présente l'hallucination et le délire comme étant une perturbation de la réalité, **c'est une extériorité à laquelle le sujet reste attaché ; par quelle fixation érotique ?** C'est ce qui nous restera à tenter de comprendre, mais c'est une question de l'espace parlant que nous devons concevoir comme tel, qu'aucun retour ne peut s'en passer sans une sorte de transition dramatique où à proprement parler apparaissent les phénomènes hallucinatoires, c'est-à-dire **où la réalité elle-même se présente comme atteinte, signifiante aussi, où le sujet y est impliqué,** cette notion topographique qui vient dans le sens de **la question déjà posée sur la différence entre la *Verwerfung*, comme pouvant être à l'origine des phénomènes proprement psychotiques, et la *Verdrängung* pour autant qu'elle se situe ailleurs, pour autant qu'elle est au plus intérieur de ce que le sujet peut éprouver du langage**

*p. 161, l. 4*
… car le sujet lui reste attaché par une fixation érotique.

*p. 161, l. 8*
… où la réalité elle-même se présente comme atteinte, comme signifiante aussi.

*p. 161, l. 10*
… la question déjà posée sur la différence entre la « *Verwerfung* » et la « *Verdrängung* » quant à leur localisation subjecti-

**sans le savoir, que c'est dans cette opposition de la localisation subjective de la *Verwerfung* et de la *Verdrängung*, c'est dans une première approximation de cette opposition que se situe le sens [de ce] que j'ai essayé de vous faire comprendre aujourd'hui.**

ve. Ce que j'ai essayé de vous faire comprendre aujourd'hui constitue une première approche de cette opposition.

# Leçon XII



*Leçon du 15 février 1956*

Nous avons abordé le problème des psychoses sous l'aspect *structures freudiennes des psychoses*. Ce titre est, si je puis dire, modeste, je veux dire qu'il ne va pas même là où pointe réellement notre investigation. Ce que nous cherchons à tout instant, ce qui sera évidemment l'objet de notre recherche, c'est l'économie des psychoses. Nous recherchons cette économie par la voie d'une analyse de la structure. La structure apparaît dans ce qu'on peut appeler au sens propre le phénomène, dans la façon dont le délire, par exemple dans la psychose, se présente lui-même. Il est tout à fait concevable, il serait même surprenant que quelque chose de la structure n'y apparaisse pas. La confiance que nous faisons à cette analyse du phénomène est tout à fait distincte de celle du point de vue phénoménologique qui s'applique à voir, disons en gros, dans le phénomène ce qui s'attache, ce qui subsiste si on peut dire dans le phénomène de réalité en soi, le phénomène comme tel est à prendre et à respecter dans son existence. Il est bien clair que ce n'est pas le point de vue qui nous guide, nous ne faisons pas cette confiance a priori au phénomène, pour une simple raison, c'est que notre démarche est scientifique et que c'est le point de départ même de la science moderne que de ne pas faire confiance aux phénomènes, de chercher derrière quelque chose de plus subsistant qui l'explique. Il ne faut pas reculer devant le mot, si nous avons fait un certain temps en psychiatrie cette sorte de marche en arrière qui a consisté à nous dire que nous nous méfions de l'explication, que nous préférons d'abord comprendre, c'est sans aucun doute parce que la voie explicati-

ve s'était engagée dans de fausses voies, dans des impasses, mais nous avons quand même pour nous le témoignage de l'efficacité explicative de l'investigation analytique et c'est dans ce sens que nous avançons dans ce domaine des psychoses, avec la présomption que là aussi une analyse convenable du phénomène nous mènera à la structure et à l'économie.

Je rappelle une fois de plus que ce n'est pas pour de simples satisfactions de nosographie que nous nous attaquons à la distinction des névroses et des psychoses, comme si d'ailleurs il était nécessaire d'y revenir, alors que cette distinction n'est que trop évidente, c'est bien entendu **en rapprochant l'une de l'autre au contraire, pour autant que dans la perspective structurale de l'analyse,** des symétries, des oppositions, des rapports structuraux essentiellement peuvent nous apparaître qui nous permettront d'échafauder ce qui dans la psychose peut nous apparaître comme une structure recevable. Le départ est là, l'inconscient se présente dans la psychose. Les psychanalystes l'admettent, à tort ou à raison; nous l'admettons avec eux que c'est en tout cas là un point de départ possible, l'inconscient est là et pourtant ça ne fonctionne pas, c'est-à-dire que le fait qu'il soit là ne comporte par lui-même aucune résolution, bien au contraire, mais une inertie toute spéciale. Ceci à soi tout seul, et déjà depuis longtemps, nous posait **la question qu'il y a dans l'analyse autre chose qu'une poussée qu'il s'agit de rendre consciente;** ceci bien entendu on s'en doutait depuis quelque temps, c'est autre chose même qu'un *ego* dont il s'agit de rendre les défenses moins paradoxales, c'est-à-dire d'obtenir ce qu'on appelle imprudemment un renforcement de l'*ego*. Ces deux points, ces deux rejets des deux voies qui ont été celles où s'est engagée la psychanalyse à son état naissant, ensuite la psychanalyse à son état actuel dévié, vont presque de soi **lorsqu'on approche les psychoses, c'est-à-dire qu'ils nous suggèrent qu'il faut à propos de la psychose chercher ailleurs une formulation plus complexe, plus conforme à ce que nous présente le phénomène.**

*p. 164, l. 1*
… en rapprochant l'une de l'autre…

*p. 164, l. 11*
… La psychanalyse ne consiste pas à rendre consciente une pensée…

*p. 164, l. 15*
… dès qu'on approche les psychoses.

Vous allez avoir la revue annoncée et le numéro sur le langage et la parole, vous y verrez quelque part cette formule du liminaire : « Si la psychanalyse habite le langage, elle ne saurait sans s'altérer le méconnaître en son discours ». C'est tout le sens de ce que je vous enseigne depuis quelques années et c'est là que nous sommes à propos des psychoses, la promotion, la

mise en valeur dans la psychose des phénomènes de langage **ne peut pas ne pas être pour nous** la plus féconde source d'enseignement.

Vous le savez, autour de cela est la question de l'*ego* qui est manifestement primordiale dans les psychoses, puisque l'*ego* dans sa fonction de relation au monde extérieur est ce qui est paradoxalement mis en échec dans la psychose, au point qu'on va donner à l'*ego* à proprement parler, le pouvoir de manier ce rapport à la réalité, de le transformer, ceci dans des fins qu'on définit, dans des fins dites de défense. C'est aussi la défense sous la forme sommaire dans laquelle on l'appréhende actuellement d'une façon générale qui serait à l'origine de la paranoïa, pour autant qu'ici cet étrange *ego* qui gagne tellement et de plus en plus en puissance dans notre conception, dans la conception moderne de l'analyse, aurait ici le pouvoir de faire jouer le monde extérieur de façons diverses, et en particulier ici dans le cas de psychose, de faire surgir du monde extérieur sous la forme de l'hallucination quelque signal destiné à prévenir. Nous retrouvons ici la conception archaïque de surgissement **d'une poussée, que lui aussi, l'*ego*, perçoit comme dangereuse. Nous voici donc tout-puissants.**

*p. 164, l. 36*
… qu'une poussée surgit, que l'« ego » perçoit comme dangereuse.

**Je vous rappelle, puisque dans mon dernier discours certaines choses ont paru trop vagabondes et d'autres trop énigmatiques, que le sens de ce que je dis** quand il s'agit de l'*ego*, je vais le reprendre encore d'une autre façon. Quoi qu'il en soit du rôle qu'il convient d'attribuer à l'*ego* dans l'économie, un *ego* n'est jamais tout seul. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire qu'il comporte toujours avec lui un jumeau, cet étrange jumeau, le moi idéal dont j'ai parlé dans mes séminaires d'il y a deux ans, ce moi idéal n'est pas épuisé, ce moi idéal nous indique dans la phénoménologie la plus apparente de la psychose qu'il parle, qu'il est identique à cette part de la fantaisie qu'il convient tout de même de distinguer de la fantaisie ou du fantasme que nous mettons en évidence d'une façon plus ou moins implicite dans les phénomènes de la névrose, que c'est une fantaisie qui parle, ou plus exactement que c'est une fantaisie parlée de ce **personnage qui fait écho aux pensées du sujet, qui intervient, qui le surveille, qui dénomme au fur et à mesure la suite de ses actions,** qui les commente, est quelque chose qui mérite attention et **dont les données ne sont pas simplement apportées par la théorie de**

*p. 165, l. 1*
Je voudrais ici vous rappeler le sens de ce que je dis…

*p. 165, l. 12*
… dénommé au fur et à mesure la suite de ses actions, les commande…

*p. 165, l. 13*
… n'est pas suffisamment expliqué par la théorie de l'imaginaire et du moi spéculaire.

*p. 165, l. 19*
… comme chacun sait me caractérise…

*p. 165, l. 21*
Je vous en ai indiqué le caractère fondamentalement partiel et partial, inexplicitable[1], parcellaire, différencié et profondément délirant.

*p. 165, l. 25*
… proliférer en délire.

*p. 165, l. 29*
… précieuses images…

*p. 165, l. 34*
… que la moitié du sujet…

**l'imaginaire, du rejet du sujet du moi spéculaire. C'est bien pour cela que nous pouvons en faire sentir la dynamique et aussi l'intérêt général,** et que la dernière fois j'ai essayé de vous montrer que le moi, quoi qu'il en soit que nous pensions de sa fonction, et je n'irai pas plus loin qu'à lui donner la fonction d'un discours de la réalité, comporte toujours un corrélatif, à savoir un discours qui n'a rien à faire avec la réalité. Et avec l'impertinence qui comme chacun sait me caractérise, **je n'ai pas été le choisir nulle part ailleurs que dans ce que j'ai appelé la dernière fois** le discours de la liberté pour autant qu'il est fondamental pour l'individu prétendu autonome, pour l'homme moderne, pour autant qu'il est structuré par une certaine conception de son autonomie.

Ce discours de la liberté, **je vous ai indiqué sans pouvoir plus m'y étendre son caractère fondamentalement partiel et partial, inexplicable, parcellaire, fragmentaire, différencié. Chacun est en même temps supposé comme fondamental pour tous,** le caractère profondément délirant du discours de la liberté, c'est de là que je suis parti pour vous donner une sorte de catalogue général de ce que peut être par rapport au moi, ce quelque part où est susceptible chez le sujet en proie à la psychose, **de proliférer en délire. C'est aller loin je le sais;** bien entendu je ne dis pas que c'est la même chose, je dis que c'est à la même place, je dis que c'est le corrélatif de l'*ego*, je dis qu'il n'y a pas d'*ego* sans ce jumeau, disons gros de délire, je dis avec notre patient qui de temps en temps nous fournit ces **précieuses images, que cette sorte d'avance, d'exploration, de pénétration de la zone interdite par le psychotique, qu'il nous livre quelque part au début d'un des chapitres de son livre,** il se dit être un cadavre lépreux qui traîne après lui un autre cadavre lépreux, belle image pour le moi. Il y a dans le moi quelque chose de fondamentalement mort et toujours aussi doublé de ce jumeau qui est le discours.

La question que nous nous posons est celle-ci, que ce double, ce corrélatif du moi, cette image répond dans cette ombre qui fait que le moi n'est jamais que **la moitié du sujet, cette fantaisie qui en fait se manifeste dans la psychose,** de devenir parlante, comment cela peut-il se faire ? Qui est-ce qui parle ? Est-ce vraiment cet autre au sens du reflet tel que je vous ai exposé sa fonction dans la dialectique du narcissisme, l'autre de cette partie imaginaire de la dialectique du maître et

1 - La transcription remplace inexplicable par inexplicitable.

de l'esclave que nous avons été chercher dans le transitivisme enfantin, dans le jeu de prestance où s'exerce dans une première étape de ce qu'on appelle l'intégration du *socius*, du semblable, cet autre qui ici se conçoit si bien par l'action captante de l'image totale dans le semblable ? Est-ce bien de cet autre, de cet autre reflet, de cet autre imaginaire, de cet autre qu'est pour nous tout semblable en tant qu'il nous donne de notre propre image, qu'il nous capte par cette apparence, qu'il nous fournit la projection de notre totalité, **est-ce cela qui parle ?**

*p. 166, l. 2*
… est-ce lui qui parle ?

C'est une question qui vaut la peine d'être posée, car en fait elle est toujours plus ou moins résolue implicitement chaque fois qu'on parle plus ou moins prudemment du mécanisme de la projection, car c'est là qu'est la différence. Je m'efforce de faire saillir devant vos yeux que cette projection n'a pas toujours le même sens, la projection doit ou ne doit pas être limitée à un sens, mais peu importe, c'est une question de convention. Il faut choisir si nous entendons par projection le transitivisme imaginaire qui fait qu'au moment où l'enfant a battu son semblable, il dit sans mentir, il m'a battu, parce que pour lui c'est exactement la même chose ; ceci définit un ordre de relation qui est la relation imaginaire. Nous la retrouvons sans cesse, nous la saisissons dans toutes sortes de mécanismes. Il y a jalousie par projection en ce sens, celle qui projette chez l'autre les tendances à l'infidélité, ou les accusations d'infidélité que le sujet a à porter sur lui-même. Voilà un exemple de mécanisme de projection ; qui donc ne sait pas que c'est le B, A, ba de l'analyse de la jalousie délirante, de s'apercevoir qu'à tout le moins le mécanisme de la projection délirante, et on peut peut-être aussi l'appeler mécanisme de projection en ce sens que quelque chose paraît à l'extérieur qui a son ressort à l'intérieur du sujet, mais par ailleurs la jalousie délirante n'est certainement pas la même que celle de la jalousie que nous appellerons provisoirement commune ou normale qui est **beaucoup plus proche de la projection telle que je viens d'abord de la définir, du transitivisme si on peut dire, de la mauvaise intention. Ce n'est pas la même chose parce qu'il suffit** de se pencher sur les phénomènes pour la voir et que d'ailleurs ceci est strictement et parfaitement distingué dans les écrits de Freud lui-même **sur la jalousie. Par conséquent il s'agit de savoir ce qui se passe quand ce n'est pas de la projection au premier sens. Limitons la projection au transiti-**

*p. 166, l. 21*
… beaucoup plus proche. Il suffit…

*p. 166, l. 23*
… sur la jalousie. Les mécanismes en jeu dans la psychose ne se limitent pas au registre imaginaire.

**visme imaginaire et tâchons de savoir ce qui véritablement joue dans l'autre cas.**

**Dans la psychose, ce qu'il s'agit de distinguer des mécanismes imaginaires où allons-nous le chercher** puisque ces mécanismes se dérobent, se dérobent à l'investissement libidinal, ce qui signifie assurément quelque chose. Nous suffit-il dans ce réinvestissement sur le corps propre de la libido qui est celui qui est communément reçu pour être le mécanisme du narcissisme qui est expressément invoqué par Freud lui-même pour expliquer le phénomène de la psychose, nous avons là quelque chose qui sous un certain aspect explique, recouvre un certain nombre des phénomènes intéressés. Il s'agirait en somme, pour que pût être mobilisé le rapport délirant, de rien d'autre que de lui permettre, comme on dit avec aisance, de redevenir objectal et c'est bien entendu ce qui est supposé par chacun quand il emploie le vocabulaire du narcissisme.

Je vous fais remarquer que c'est justement là ce quelque chose qui, même si nous l'admettons, n'épuise pas le problème puisqu'en somme, depuis longtemps, tout un chacun sait, à condition qu'il soit psychiatre, et c'est une vérité quasi reçue pour une évidence, que chez un paranoïaque bien constitué comme tel, il ne sera justement pas question de mobiliser cet investissement quel qu'il soit, alors que chez les schizophrènes en principe ça va beaucoup plus loin dans le désordre proprement psychotique que chez le paranoïaque. Pourquoi ? N'en verrions-nous pas quelque chose précisément en ceci, que dans l'ordre de l'imaginaire il n'y a pas d'autre moyen de donner une signification précise **au terme de narcissisme, de même que tout à l'heure ce n'était que par rapport à l'imaginaire que nous pouvions donner une signification précise à la projection ?** Et dans l'ordre de l'imaginaire, l'aliénation est, si je puis dire, un début pour la simple raison qu'elle est constituante. L'aliénation c'est l'imaginaire en tant que tel. En fin de compte c'est précisément dans la mesure où c'est sur le plan de l'imaginaire que nous tenterions d'apporter la résolution de la psychose, à soi tout seul ce mode nous indique qu'il n'y a rien à en attendre, puisque le mécanisme imaginaire est ce qui donne sa forme à l'aliénation psychotique, mais non sa dynamique, et de savoir où elle est. C'est toujours et encore le point où nous arrivons ensemble. Si nous n'y sommes pas sans armes, si nous ne donnons pas notre langue au chat, c'est pré-

*p. 166, l. 39*
… au terme de narcissisme ?

cisément parce que dans nos prémisses, dans notre exploration au temps de la technique analytique de l'année dernière, de l'au-delà du principe du plaisir avec tout ce qu'il implique comme définition et structure de l'*ego*, nous avons justement la notion que derrière ce petit autre de l'imaginaire, nous devons admettre l'existence d'un autre Autre, qui bien entendu ne nous satisfait pas seulement parce que nous lui donnons une majuscule, mais parce que **nous le situons comme corrélatif nécessaire de quelque chose qui est la parole. Nous ne l'identifions pas, nous le situons quelque part au-delà du petit autre, c'est pour cela que nous lui mettons un grand A pour le distinguer.**

*p. 167, l. 11*
… nous le situons comme le corrélat nécessaire de la parole.

*p. 167, l. 12*
… la parole.

Je laisse ici littéralement, et c'est toujours la visée littérale que nous avons, le fait que ces prémisses à elles toutes seules suffisent à mettre en cause la théorie de la cure analytique qui, de plus en plus, avec insistance, se formule et se réduit à celle de l'analyse d'une relation à deux. Toute la [voie ?] va être captée dans le rapport du moi à un autre qui pourra varier de qualité sans doute, mais qui comme tel sera toujours le seul et unique autre qui, comme tel, sera toujours capté, comme l'expérience le prouve, dans la relation imaginaire, dans la relation du moi du sujet au moi idéal, dans quelque chose qui comme tel quant à la prétendue relation d'objet qu'il s'agit de restituer s'inscrit dans l'imaginaire, qui comme tel le ramène à une curieuse expérience de ce qu'on pourrait appeler les soubassements kleiniens de l'imaginaire, à savoir du complexe oral et d'un objet de dévoration qui bien entendu ne saurait se soutenir chez un sujet qui n'est pas à proprement parler porté à l'aliénation par lui-même, que sur la base d'un malentendu, le malentendu étant en effet constitué par une sorte d'incorporation ou de dévoration imaginaire, mais qui ne peut être que ceci avec ce qui est mis en cause dans l'analyse, à savoir une relation de parole, une incorporation du discours de l'analyste. L'analyse telle qu'elle se dévie dans l'analyse de relation à deux et si loin que puisse en être poussée la limite, l'analyse ne peut être autre chose en fin de compte que l'incorporation du discours suggéré, voire supposé de l'analyste, c'est-à-dire très exactement tout le contraire de l'analyse.

J'éclaire ma lanterne, je vous dis que je vais aujourd'hui pointer, pour que vous ne restiez pas dans le vague, ce dont il s'agit, je vais donc dire ma thèse, je vais la dire par le mauvais

bout, sur ce plan génétique qui vous semble si nécessaire pour que vous vous trouviez à l'aise, et après cela je vous dirai que ce n'est pas cela. Mais enfin disons d'abord, si c'était cela ce serait comme je vais vous dire, c'est une thèse extrêmement importante pour toute l'économie psychique, c'est une thèse extrêmement importante pour la compréhension aussi de toutes sortes de débats extrêmement confus qui se poursuivent autour de ce que j'ai appelé tout à l'heure la fantasmatique kleinienne, pour la réfutation de certaines objections qui lui sont faites, mais aussi pour la meilleure situation de ce qu'elle peut apporter de vrai ou de fécond pour la compréhension de la précocité des refoulements que cette théorie implique d'abord, alors que Freud nous a dit qu'il n'y a pas avant le déclin de l'Œdipe de refoulement à proprement parler. Qu'est-ce que cela peut vouloir dire que le refoulement impliqué par la façon de concevoir les premières étapes pré-œdipiennes dans la théorie kleinienne ? Cette thèse est très importante pour la distinction de ce qu'on peut appeler auto-érotisme ou objet primitif et vous savez que par là-dessus il y a vraiment deux versants. Il y a vraiment contradiction entre ce qu'il pose quand il nous parle de l'objet primitif de la première relation enfant-mère, il y a une véritable opposition entre cette thèse et l'opposition qu'il formule comme telle, la notion de l'auto-érotisme primordial, c'est-à-dire d'une étape si courte et si passagère que nous la supposions, où il n'y a pas pour l'enfant de monde extérieur. **Bref, ce qui paraît insoluble dans ces conditions opposées, peut, je crois, être éclairé par ce que j'appelle maintenant ma thèse.**

*p. 168, l. 13*
... pour l'enfant de monde extérieur.

**Je répète des choses, mais je m'aperçois qu'il vaut mieux toujours les répéter.** Cette thèse consiste en ceci. De la question de la nature de ce qu'on peut appeler l'accès primordial de l'être humain à sa réalité en tant qu'elle lui est corrélative, je veux dire que nous supposons qu'il y a une réalité qui lui est corrélative, c'est une supposition qui, je dirais, est impliquée par tout départ sur le sujet, c'est une supposition aussi dont nous savons qu'il nous faudra toujours quelque part l'abandonner, parce que d'abord il n'y aurait pas de question à propos de cette réalité, si justement ce n'était pas une réalité perpétuellement mise en question, cet accès primordial existe-t-il à un moment quelconque sous la forme d'un corrélatif biologique, d'un *Umwelt*, au sens où nous le supposons dans l'arti-

culation de l'animal à son milieu ? Y a-t-il quelque chose qui ait ce caractère enveloppant, coapté à la fois, qui fait que nous inventons pour l'animal la notion de l'*Umwelt ?* Je vous ferai remarquer en passant que c'est là une hypothèse qui nous sert pour l'animal, pour autant que l'animal est pour nous un objet, qu'il y a des conditions en effet rigoureusement indispensables pour qu'un animal existe, et que nous nous plaisons à rechercher comment l'animal fonctionne, pour être toujours en accord avec ces conditions primordiales. C'est cela que nous appelons un instinct, un comportement, un cycle instinctuel. S'il y a des choses qui ne sont pas là-dedans, il faut croire que nous ne les voyons pas, et du moment que nous ne les voyons pas, nous sommes tranquilles, et en effet, pourquoi ne pas l'être ? Ce qui est bien certain c'est que pour l'homme il est évident que ceci ne suffit pas, tout le monde l'accorde, le caractère ouvert, proliférant du monde de l'homme est quelque chose qui peut se livrer à nous par la notion de la pluralité de ses accès. C'est là que j'essaie de distinguer pour vous, parce que ça semble assez cohérent et assez pratique, dans les trois ordres du symbolique, de l'imaginaire et du réel, tout laisse apparaître que tout ce que nous montre notre expérience analytique se satisfait de se ranger dans ces trois ordres de rapports ; toute la question est marquée de savoir à quel moment chacun de ces rapports s'établit.

Ma thèse est caractérisée en ceci, et c'est cela qui va peut-être donner à certains la solution de l'énigme que semble avoir constitué pour eux mon morceau de bravoure de la dernière fois sur la paix du soir. La réalité est marquée d'emblée de la néantisation symbolique. Je crois qu'ici le mot a un sens assez démontré, assez mis en exercice par tout notre travail de l'année dernière, pour que vous sachiez ce que cela veut dire, je vais quand même l'illustrer une fois de plus, ne serait-ce que pour rejoindre cette paix du soir si diversement accueillie. D'abord ce n'est pas une excursion qui, comme le dit Platon, fait une sorte de discordance et manque au ton analytique. Je ne crois pas du tout innover ; si vous lisez avec attention le président Schreber, vous y verrez à un moment Freud y aborder comme un argument clinique, pour la compréhension du dit président Schreber, la fonction qu'a joué chez un autre de ses patients la prosopopée de Nietzsche quand il fait parler Zarathoustra, et qui s'appelle *Avant le lever du soleil.* Vous pouvez

vous rapporter à ce morceau, c'est précisément pour ne pas vous le lire que je me suis livré moi-même l'autre jour à quelque invocation à la paix du soir. Vous lirez *Avant le lever du soleil,* vous y verrez fondamentalement représentée la même chose que ce que je voulais vous y faire sentir l'autre jour, et la même chose que ce que je vais simplement essayer de vous proposer maintenant, cette réflexion **que le jour par exemple est très tôt sans aucun doute posé comme un être,** puisque je parlai d'être l'autre jour, et simplement que vous ne vous arrêtiez pas ainsi. Je veux dire qu'il est distinct de tous les objets qu'il contient, ce jour, qu'il manifeste et qu'il présente à l'occasion, qu'il est même probablement plus pesant et plus présent qu'aucun d'entre eux et qu'il est tout à fait dans l'expérience humaine, fût-ce la plus primitive, impossible à penser comme simplement le retour d'une expérience, **que s'il fallait même aller chercher les choses dans le détail, et ce n'est certes pas ce à quoi je vise, car c'est au contraire d'une position a priori qu'il s'agit, mais rien qu'à se rapporter au détail** il suffirait d'évoquer la prévalence dans la vie humaine des premiers mois d'un rythme du sommeil et qui garde cette première appréhension du jour, pour que nous ayons toutes les raisons de penser que ce n'est pas une appréhension empirique qui fait que à un moment je dis, nous le supposons, c'est ma thèse, je dis, c'est ainsi que j'illustre ce que j'appelle l'appréhension des premières néantisations symboliques que le jour soit quelque chose dans l'être humain, se détache, dans lequel l'être humain n'est pas simplement immergé comme tout nous laisse à penser que l'animal l'est dans un phénomène comme celui de l'alternance du jour et de la nuit, mais que l'être humain pose le jour comme tel, que le jour vient à la présence du jour et sur un fond qui n'est pas un fond de nuit concrète, mais d'absence possible de jour, où la nuit se loge, et inversement d'ailleurs, **le jour et la nuit sont là très tôt comme signifiants et non pas comme alternance de l'expérience, ils sont très tôt comme connotation,** et le jour empirique et concret n'y vient que comme corrélatif imaginaire, à l'origine, très tôt.

*p. 169, l. 15*
Le jour est un être…

*p. 169, l. 19*
le simple retour d'une expérience.

*p. 169, l. 30*
Le jour et la nuit sont très tôt codes signifiants, et non pas des expériences. Ils sont des connotations.

C'est là ma supposition, du moment que je parle du point de vue génétique **je n'ai pas autrement à la justifier dans l'expérience. Je dis ce que l'expérience de nos malades et de ce qu'il nous faut penser de ces relations, en ce qu'elles signifient, impliquent une étape primitive d'apparition de signi-**

*p. 169, l. 34*
… je n'ai pas autrement à la justifier dans l'expérience. Il y a nécessité structurale à poser une étape primitive où appa-

**fiant comme tel dans le monde qui est ce qui est en question, et comme je vous le dis, comme nécessité structurale.** Cela vous laisse dans un certain désarroi, je vais donc en illustrer les choses et dire que, avant que l'enfant apprenne à articuler le langage, nous supposons parce que il nous faut supposer, tout simplement déjà des signifiants apparaissent qui sont déjà de l'ordre symbolique, **autrement dit devant l'hésitation de certains de vos esprits, j'éclaire si vous voulez ma lanterne, je propose aujourd'hui de façon dogmatique ce que je déteste précisément de proposer comme telle puisqu'il m'apparaît fécond de l'introduire d'une façon dialectique,** mais justement nous allons y revenir tout à l'heure. Pour l'instant je veux vous dire que quand je parle d'une certaine apparition primitive du signifiant, c'est de quelque chose qui déjà implique le langage. Ceci ne fait que rejoindre cette apparition d'un être qui n'est nulle part, le jour; ce n'est pas un phénomène, le jour en tant que jour, c'est déjà quelque chose qui implique cette connotation symbolique en elle-même, c'est déjà quelque chose qui suppose cette alternance fondamentale du vocal en tant qu'il est connotation de présence et d'absence sur laquelle Freud fait pivoter toute sa notion de l'au-delà du principe du plaisir qui est exactement la même zone, le même champ d'articulation symbolique qui est celui que je vise à présent dans mon discours.

raissent dans le monde des signifiants comme tels.

*p. 169, l. 37*
Je vous propose les choses d'une façon dogmatique, ce que je déteste — vous savez que ma manière est dialectique.

**C'est ici dans cette zone que se produit ce terme dont je me sers, à tort ou à raison, qui s'appelle *Verwerfung*.** Je me réjouis qu'un certain nombre d'entre vous pour l'instant se tourmentent au sujet de savoir si cette *Verwerfung* dont après tout Freud ne parle pas trop souvent, que j'ai été attraper dans deux au trois coins où elle montre le bout de l'oreille, même quelquefois où elle ne le montre pas, mais où je crois que, pour la compréhension du texte, **il faut la supposer là, parce que sinon on ne comprend rien à ce que dit Freud à ce moment-là.** A propos de la *Verwerfung,* Freud dit que le sujet ne voulait rien savoir de la castration même au sens du refoulement. **Je donne à cette phrase saisissante son sens, c'est-à-dire que, au sens du refoulement,** on sait encore quelque chose de ce quelque chose même dont on ne veut d'une certaine façon rien savoir, mais que justement c'est toute l'analyse de nous avoir montré qu'on le sait fort bien, mais que puisqu'il y a des choses dont le patient peut ne vouloir, comme il dit, rien

*p. 170, l. 8*
… et c'est là que se produit la « *Verwerfung* ».

*p. 170, l. 13*
… exige qu'on la suppose.

*p. 170, l. 15*
En effet, au sens du refoulement…

savoir, même au sens du refoulement, ceci suppose peut-être un autre mécanisme encore qui peut entrer en jeu, et comme le mot *Verwerfung* apparaît deux fois, la première fois quelques pages auparavant et l'autre fois en connexion directe avec cette phrase, je m'empare de cette *Verwerfung* à laquelle je ne tiens pas spécialement, je tiens surtout à ce qu'elle veut dire. Je crois que Freud a voulu dire cela pour la simple raison que ceux qui m'objectent de la façon la plus pertinente que dans la critique de texte, en y regardant de façon très serrée, et plus vous vous rapprochez du texte moins vous arrivez à le comprendre, bien entendu il faut faire vivre un texte par ce qui suit et par ce qui précède, et c'est là justement la question, c'est que c'est toujours par ce qui suit qu'il faut comprendre un texte. Et ceux qui me font le plus d'objections me proposent par ailleurs d'aller trouver, dans tel autre point d'un autre texte de Freud, quelque chose qui ne serait pas la *Verwerfung* mais qui serait par exemple la *Verleugnung,* car il est curieux de voir le nom de *« ver »* qui prolifère dans Freud. Je ne vous ai jamais fait de leçon purement sémantique sur ce qui est dans Freud, mais je vous assure que je vous en servirai tout de suite une bonne douzaine, **et pourtant dans une première étape Freud n'y a rien vu de moins que la clé de la différence qu'il y a entre l'hystérie, la névrose obsessionnelle et la paranoïa. L'hystérie est une espèce de métamorphose, de conversion ; chose curieuse tous ces termes** quand ils sont rapprochés, ont des espèces de connotations bancaires. La conversion, le virage, sont là derrière d'une façon très saisissante quand on les rapproche, car on voit qu'ils sont choisis parmi des termes qui ont des sens de cette espèce. Ceci nous mènerait loin et c'est dans les implications premières de cette sorte d'approche directe que Freud a eu des phénomènes de la névrose, **et il y aurait beaucoup à en tirer.** Nous ne pouvons pas nous éterniser sur ces sortes d'abord. Faites-moi un peu confiance pour ce qui est de ce travail de sens et si je vous apporte ici, quand je choisis *Verwerfung* pour me faire comprendre, c'est que justement le fruit de ce mûrissement et de ce travail m'y conduit. Prenez au moins pour un temps mon miel tel que je vous l'offre, tâchez d'en faire quelque chose.

*p. 170, l. 33*
… tout de suite une bonne douzaine.

*p. 170, l. 37*
… cette approche directe que Freud a eu des phénomènes de la névrose,

Cette *Verwerfung* qu'il faut concevoir comme c'est impliqué dans ce texte de la *Verneinung* comme absolument capital, qui a été commenté ici il y a deux ans par M. Jean Hippolyte,

et dont ce commentaire donne, je crois, la meilleure compréhension, et c'est pour cela que j'ai choisi pour le publier dans le premier numéro de la dite revue qui va sortir, parce que là vous pourrez voir, texte en main, si oui au non nous avions raison, Hippolyte et moi, de nous engager dans cette voie de la *Verneinung*. A mon avis ce texte est incontestablement éclatant.

Mais je crois que c'est loin d'être satisfaisant, **ça confond tout car ça n'a rien à faire avec une *Verdrängung*. Il implique bien cette *Verwerfung*, ce rejet d'une partie d'un signifiant primordial sans aucun doute essentiel pour le sujet déterminé, pour chaque sujet, pour un sujet particulier,** ce rejet d'une partie du signifiant dans les ténèbres extérieures, dans quelque chose qui va manquer à ce niveau-là, qui devra être reconquis ensuite par une voie qui n'est pas la voie ordinaire et qui caractérise le mécanisme fondamental que je suppose, où je veux vous conduire comme étant à la base de la paranoïa. Processus primordial d'exclusion d'un dedans primitif qui n'est pas le dedans du corps, qui est un premier corps de signifiant, qui est une première position d'un certain système signifiant, comme étant celui qui est supposé primordial et indispensable, c'est de cela qu'il s'agit quand je parle de *Verwerfung*. C'est à l'intérieur de ce premier choix de signifiant que, si nous suivons le texte de la *Verneinung,* est supposé par Freud se constituer le monde de la réalité, c'est à l'intérieur d'un monde déjà ponctué, déjà structuré en termes de signifiant, que va se faire tout ce jeu du rapprochement de la représentation avec des objets, c'est-à-dire des objets déjà constitués où Freud va décrire la première appréhension de la réalité par le sujet, le jugement d'existence. Autrement dit à savoir ceci n'est pas simplement mon rêve ou mon hallucination ou ma représentation, mais un objet, quelque chose où Freud — c'est Freud qui parle ici, ce n'est pas moi — cette mise à l'épreuve de l'extérieur par l'intérieur, cette constitution de la réalité du sujet dans une retrouvaille de l'objet que le sujet appelle, désir d'objet, comme étant toujours l'objet retrouvé dans une quête, et dont d'ailleurs on ne retrouve jamais le même objet, cette dialectique, la reconstitution de la réalité, si essentielle pour l'explication de tous les mécanismes de répétition, s'inscrit sur la base d'une première birépartition qui recouvre curieusement **certains mythes primitifs du signifiant, entre le signifiant qui a été appréhendé et le**

*p. 171, l. 8*
Ça confond tout, ça n'a rien à faire avec une « *Verdrängung* ».
De quoi s'agit-il quand je parle de « *Verwerfung* ? »
Il s'agit du rejet d'un signifiant primordial…

*p. 171, l. 28*
… certains mythes primitifs…

**signifiant qui a été radicalement rejeté,** donc de quelque chose de primordialement boiteux qui a été introduit dans cet accès du sujet à la réalité en tant qu'humaine. C'est cela qui est supposé par cette singulière antériorité que, dans la *Verneinung,* Freud donne à ce qu'il explique analogiquement comme un jugement d'attribution par rapport à un jugement d'existence. Il y a une première division du bon et du mauvais qui ne peut se concevoir dans la dialectique de Freud que si nous la supposons **et l'interprétons comme un rejet d'une partie d'un signifiant primordial.**

*p. 171, l. 35*
... nous l'interprétons comme le rejet d'un signifiant primordial.

Qu'est-ce que veut dire le signifiant primordial ? Dans cette occasion il est tout à fait clair bien entendu que ça ne veut rien dire très exactement et que tout ce que je vous explique là a tous les caractères du mythe que je me sentais tout prêt à vous glisser à cette occasion, que M. Marcel Griaule vous a rapporté l'année dernière, la division en quatre du placenta primitif. Le premier cas est le renard qui arrache sa part de placenta et qui, introduisant un déséquilibre originel et fondamental du système, introduit tout le cycle qui va intéresser la division des champs, les liens de parenté, etc. Nous sommes dans le mythe et ce que je vous raconte c'est aussi un mythe bien entendu, car je ne crois nullement que nulle part il y ait un moment, une étape, où le sujet acquiert d'abord le signifiant, ce signifiant primitif au sens où là je vous l'indique, et puis qu'après cela s'y introduise le jeu des significations, et puis qu'après cela ce signifiant et la signification s'étant donné le bras nous entrions dans le domaine du discours. Il y a partant, là, une espèce de nécessité de représentation qui est tellement nécessaire que je suis assez à l'aise pour le faire; ce n'est pas simplement pour satisfaire vos exigences, c'est parce que Freud lui-même va aussi dans ce sens, mais il faut voir comment.

Il y a une lettre à Fließ qui est la lettre 52. Dans la lettre 52, Freud reprenant le circuit de ce qu'on peut appeler l'appareil psychique, pas de n'importe quel appareil psychique, pas de l'appareil psychique tel que le conçoit un professeur derrière une table et devant un tableau noir, et qui vous donne modestement un modèle, **c'est-à-dire quelque chose** qui, à tout prendre, a l'air de pouvoir marcher, ça marche ou ça ne marche pas, peu importe. L'important c'est d'avoir dit quelque chose qui sommairement paraît ressembler à ce qu'on appelle la réalité. Il s'agit pour Freud de l'appareil psychique de ses malades et

c'est pour cela que ça l'introduit à cette espèce de fécondité vraiment fulgurante qui est celle plus encore que partout dans aucune de ses œuvres, **on voit dans cette fameuse lettre à Fließ qui nous a été livrée par l'intermédiaire de quelque main fidèle pour aboutir entre mes mains, plus ou moins testamentaire ou testimoniale,** et nous a été livrée, je dois dire, avec une série de coupures et d'expurgations dont, quelle que soit la justification, il peut vraiment apparaître à tout lecteur qu'elles sont strictement scandaleuses, car rien dans cette lettre 52, vous voyez à quel moment le texte est coupé, rien ne peut justifier qu'un texte soit coupé au point précis où un complément, même s'il est considéré comme caduc ou plus faible, nous éclairerait **sur la pensée et la recherche de Freud lui-même. Qu'est-ce que Freud dit dans cette lettre 52 ? D'abord il y a une chose claire,** c'est que la chose qu'il cherche à expliquer ce n'est pas n'importe quel état psychique, la chose qui l'intéresse parce que c'est de là qu'il est parti, parce qu'il n'y a que cela qui est accessible et qui se révèle comme fécond dans l'expérience de la cure, ce sont des phénomènes de mémoire, c'est cela qu'il s'agit d'expliquer. Le schéma de l'appareil psychique dans Freud, c'est fait pour expliquer des phénomènes de mémoire, c'est-à-dire ce qui ne va pas. Ce n'est pas si simple en soi, il ne faut pas croire que les théories de la mémoire qui ont été données, toujours en elles-mêmes, soient quelque chose de particulièrement satisfaisant, les psychologues l'ont abordé et ont fait des choses sensées, ont trouvé dans des expériences qui valent des discordances singulières. Ce n'est pas parce que vous êtes psychanalystes que vous êtes dispensés de lire les travaux des psychologues ; par exemple vous verrez l'embarras, la peine, les tortillements que se donnent les psychologues pour essayer d'expliquer le phénomène de la réminiscence. Ce sont des phénomènes de mémoire.

*p. 172, l. 12*
Vous connaissez, je l'espère, les lettres à Fliess, qui nous ont été livrées par quelques mains testamentaires ou testimoniales.

*p. 172, l. 18*
… sur la pensée de Freud.

Il y a autre chose qui sort de toute l'expérience freudienne, c'est que cette mémoire, la mémoire qui nous intéresse, nous psychanalystes, c'est une mémoire qui est absolument distincte de ce dont par exemple les psychologues parlent quand ils nous montrent le mécanisme de la mémoire chez l'être animé en proie à l'expérience. Je vais illustrer ce que je veux dire.

Vous avez une pieuvre qui est le plus bel animal qui soit, il a joué un rôle fondamental dans les civilisations méditerranéennes. De nos jours on le pêche très facilement, on le met au

fond d'un petit bocal, on y introduit en particulier des électrodes et on voit ce que la pieuvre va en faire. Elle avance ses membres et il en résulte quelque chose de fulgurant qui fait qu'elle les retire extrêmement vite. Nous apercevons que très vite la pieuvre se méfie, alors nous disséquons la pieuvre et nous nous apercevons dans ce qui lui sert de cerveau une espèce de nerf considérable, pas simplement d'aspect, mais considérable par le diamètre des neurones tels qu'on peut les regarder au microscope et nous nous apercevons que c'est cela qui lui sert de mémoire, c'est-à-dire que si on le coupe, l'appréhension de l'expérience va beaucoup moins bien, c'est-à-dire que la mémoire de l'expérience, le fait que ce soit la section d'une voie de communication qui provoque une altération dans les enregistrements de la mémoire est de nature de nos jours à nous faire penser que la mémoire chez la pieuvre fonctionne peut-être comme une petite machine, à savoir que c'est quelque chose qui tourne en rond. En quoi je ne suis pas en train de vous distinguer l'homme tellement de l'animal, car ce que je vous enseigne, c'est que la mémoire aussi chez l'homme est quelque chose qui tourne en rond, seulement c'est constitué en messages. Ce que j'appelle être constitué en messages veut dire que c'est une succession de petits signes, de plus ou moins, qui s'enfoncent à la queue leu-leu, et qui tournent là comme sur la place de l'Opéra les petites lumières électriques **s'allument et s'éteignent, ça tourne indéfiniment. La mémoire humaine c'est cela, seulement c'est une vérité complètement inaccessible à l'expérience. Le propre de la mémoire telle que Freud l'appréhende, c'est ceci, le processus primaire,** le principe du plaisir ça veut dire que la mémoire psychanalytique dont Freud parle, ce n'est pas n'importe quelle mémoire, c'est justement quelque chose de complètement inaccessible à l'expérience.

*p. 173, l. 28*
… s'allument et s'éteignent.
La mémoire humaine, c'est cela. Seulement, le processus primaire…

Je vous demande autrement ce que ça peut vouloir dire que, par exemple, les désirs dans l'inconscient ne s'éteignent jamais. Parce que ceux qui s'éteignent par définition on n'en parle plus ? Cela veut dire qu'il y en a qui ne s'éteignent jamais, c'est-à-dire qu'il y a des choses qui continuent à circuler dans la mémoire et qui font que, au nom du principe de plaisir, l'être humain recommence indéfiniment les mêmes expériences douloureuses, dans certains cas, précisément dans les cas où **les choses se sont connotées** dans la mémoire de façon telle

*p. 173, l. 39*
… les choses se sont connectées…

qu'elles nous viennent sous le jour et sous l'aspect de ce qui persiste dans l'inconscient. Si ce que je dis là n'est pas la simple articulation de ce que, en principe, vous savez déjà, mais qui est bien entendu ce que vous savez comme si vous ne le saviez pas, je me demande ce que c'est d'autre ; simplement j'essaie non seulement que vous le sachiez, même que vous reconnaissiez **que vous le savez.**

*p. 174, l. 2*
… que vous le savez.

**Autre chose aussi est tout à fait clair dans ce texte, c'est que le processus de défense n'est pas un processus en tant qu'il intéresse la pensée analytique, c'est quelque chose de tout autre, c'est le passage de quelque chose qui est un processus de mémoire au sens où nous avons bien limité le champ d'un registre dans un autre, car en fin de compte à partir du moment où** la mémoire n'est pas quelque chose qui se situe dans une sorte de continu de la réaction à la réalité considérée comme source d'excitation, mais où c'est quelque chose d'autre, il faut en être pleinement conscient, et ce qui est tout à fait frappant, c'est que nous nous donnions tellement de mal alors que Freud ne parle que de cela. Désordre, restriction, enregistrement, ne sont pas simplement les termes de cette lettre, il dit très exactement que c'est de cela qu'il s'agit. Ce qu'il y a d'essentiellement neuf dans sa théorie, c'est l'affirmation que la mémoire n'est pas simple, elle est enregistrée en diverses façons. Quels sont alors ces divers registres ? C'est là que la lettre 52 apporte de l'eau à mon moulin. Je le regrette parce que vous allez vous précipiter sur cette lettre et vous allez vous dire, oui, c'est comme cela dans cette lettre, mais dans la lettre voisine ça ne l'est pas, et vous n'allez pas voir que dans la réalité c'est dans toutes les lettres, dans l'âme même du développement de la pensée freudienne, que si il n'y a pas cela à la base, une foule de choses ne seraient pas explicables, qu'il serait devenu jungien par exemple. Alors, la suite de ces registres, qu'est-ce que c'est ? Vous allez voir apparaître quelque chose que vous n'avez jamais vu, parce que jusqu'à présent pour vous il y a l'inconscient, le préconscient et le conscient. **On sait depuis longtemps comment les choses se passent, l'accès par ce système de la conscience où c'est un élément essentiel de la pensée de Freud que le phénomène de conscience** et le phénomène de mémoire s'excluent, cela il l'a formulé, pas seulement dans cette lettre, il l'a formulé dans son système de procès de l'appareil psychique qu'il donne à la fin

*p. 174, l. 20*
On sait depuis longtemps que le phénomène de conscience…

de *La science des rêves*. Il le prend à la fois comme une vérité, on ne peut pas dire absolument expérimentale, comme une nécessité qui s'impose à lui par le maniement de la totalité du système et en même temps on sent bien qu'**il y a là un premier *a priori* signifiant de sa pensée ; en tout cas je ne m'attarderai pas à pleinement élucider jusqu'où va cette affirmation, elle est fondamentale.**

*p. 174, l. 27*
… il y a là un premier « *a priori* » signifiant de sa pensée.

Premièrement, si nous prenons dans le circuit de l'appréhension psychique, il y a la perception et cette perception qui implique, parce que nous l'appelons perception, la conscience, c'est quelque chose comme tel pour Freud dans son système, implique que ce doive être comme il nous le montre dans la fameuse métaphore du bloc magique fait d'une sorte de substance plus au moins ardoisée sur laquelle il y a une lame de papier transparent, vous écrivez sur la lame de papier et quand vous soulevez il n'y a plus rien, elle est toujours vierge. Par contre tout ce que vous avez écrit dessus reparaît en surcharge sur la surface légèrement adhérente qui a permis l'inscription de ce que vous écrivez, par le fait que le papier là où la pointe de votre crayon marque, fait coller ce papier à ce fond qui apparaît momentanément comme en le noircissant légèrement. C'est là, vous le savez, la métaphore fondamentale par où Freud explique ce qu'il conçoit du mécanisme du jeu de la perception dans ses relations avec la mémoire. Quelle mémoire ? La mémoire qui l'intéresse. Alors dans cette mémoire qui l'intéresse il va y avoir deux zones, celle de l'inconscient et celle du préconscient et après le préconscient on voit surgir une conscience achevée qui ne saurait être qu'une conscience articulée.

Ce que je veux faire remarquer, c'est que les nécessités de sa propre conception des choses se manifestent en ce qu'entre la *Verneinung* essentiellement fugitive, disparue aussitôt qu'apparue, et la constitution de ce qu'il appelle le système de la conscience, et même déjà l'*ego*, et même déjà il l'appelle déjà l'*ego* officiel, et officiel en allemand veut bien dire officiel en français, dans le dictionnaire il n'est même pas traduit, on renvoie à ce qui regarde les préposés, alors entre les deux il y a les *Niederschrift*, il y en a trois et c'est là ce qui est intéressant dans le témoignage que nous donne cette lettre, l'élaboration par Freud de cette première appréhension de ce que peut être la mémoire **dans son fonctionnement analytique. Au centre il y a bien entendu le système de l'*Unbewust* qui est même**

*p. 175, l. 11*
… dans son fonctionnement analytique.

**appelé là une *Unbewusstsein* et puis le système du *Vorbewust* est à part de la perception, ça va là à l'*Unbewust* et au *Vorbewusstsein.***

Vous voyez, il manque quelque chose ? De quoi s'agit-il dans ce texte ? Tout au moins il s'agit de partir réellement, c'est-à-dire que d'abord nous donnons son sens à tout cela. Il faut bien comprendre que contrairement à l'ordre de ce que je vous ai exposé tout à l'heure et bien que Freud donne ici des recoupements chronologiques, qu'il dise qu'il nous faut admettre qu'il y a des systèmes qui se constituent par exemple ici entre zéro et un an et demi, après cela un an et demi et quatre ans, et après quatre ans et huit ans, et après cela et au-delà de quinze ans, malgré qu'il nous donne ces connotations et qu'il nous dise que ça réponde à quelque chose qu'il faut aller chercher dans ces périodes le matériel des registres, etc., nous n'avons pas à penser, pas plus que je vous le disais tout à l'heure, que ces registres se constituent successivement. Pourquoi les distingue-t-on et comment nous apparaissent-ils ? Ils nous apparaissent dans le phénomène psychanalytique, pour ne pas dire pathologique, et en ceci que le système de la défense consiste à ce qu'il ne réapparaisse pas dans un système de la mémoire des choses qui ne nous font pas plaisir. **Donc nous sommes là dans l'économie officielle et c'est dans l'économie officielle qu'il s'agit que nous ne nous rappelions pas de ce qui ne nous plaît pas, et ceci veut simplement dire, 1° qu'il s'agit de ne pas se rappeler des choses qui ne nous font pas plaisir, et que 2° ceci est tout à fait normal.** Appelons ceci défense ce n'est pas pathologique que je ne m'en souvienne pas, c'est même essentiellement ce qu'il faut faire, oublions les choses qui nous sont désagréables, nous ne pouvons qu'y gagner. La notion de défense, qui ne part pas de là, fausse déjà toute la question qui est intéressante et ce qui donne à ce terme de défense son caractère pathologique c'est qu'il va se produire autour de la fameuse régression affective la régression topique. **Une défense pathologique quand ce qui a été repoussé, exclu normalement dans un de ces systèmes de registration, dans un de ces discours du sujet, ça ne peut pas avoir d'autre sens.** La défense est pathologique quand elle se traduit d'une façon immaîtrisée par ce qui a été censuré tout à fait à juste titre dans le discours, au bon niveau, est passé dans un autre registre, c'est que dans cet autre registre il se traduit un certain

*p. 175, l. 20*
Donc nous sommes là…

*p. 175, l. 28*
Une défense pathologique…

nombre de phénomènes qui n'ont plus donc le droit au titre de défense que du fait qu'ils ont des retentissements sur tout le système et des retentissements qui par eux-mêmes sont injustifiables, parce que ce qui vaut dans un système ne vaut pas dans un autre, et que c'est en quelque sorte de cette confusion des mécanismes que ressort tout le désordre. C'est à partir de là que nous parlons de système de défense pathologique ; mais que veut dire ceci ? Pour le comprendre nous allons partir du phénomène le mieux connu, de celui dont Freud est toujours parti, de celui qui explique l'existence du système *Unbewusstsein.* Pour le système *Unbewusstsein,* ici le mécanisme de la régression typique est tout à fait clair au niveau d'un discours achevé, celui qui est le discours de l'officiel *ego*. Il y a dans l'ensemble cette sorte de superposition, d'accord, de cohérence entre le discours, le signifiant et ce qui est signifié, c'est-à-dire les intentions, les gémissements, l'obscurité, la confusion dans laquelle nous vivons tous et qui nous est habituelle, et grâce à laquelle nous avons toujours ce sentiment de discordance, quand nous exposons quelque chose, de ne jamais être tout à fait à ce que nous voulons dire. C'est cela la réalité du discours, ça consiste dans ce jeu qu'en fin de compte, quand même nous savons bien que le signifié est assez pris dans notre discours suffisamment pour notre usage de tous les jours, quand nous voulons faire un peu mieux, c'est-à-dire aller à la vérité, nous sommes en plein désaccord à juste titre et c'est pour cela d'ailleurs que la plupart du temps nous abandonnons la partie. Mais il y a un rapport entre la signification et le signifiant qui est justement celui qui est fourni par la structure du discours. Alors pour ce qui se passe au niveau de l'inconscient, c'est que tout ce qui se passe au niveau des névroses qui nous ont fait découvrir le domaine de l'inconscient freudien en tant que registre de mémoire, qui consiste en ce que au niveau du discours, c'est-à-dire à ce que vous entendez quand vous m'écoutez et qui est quand même quelque chose qui existe, même plus que ce que je peux vous dire, puisqu'il y a de nombreuses fois où vous ne comprenez pas, donc ça existe, et ce discours en tant que chaîne temporelle signifiante, une névrose consiste en ce qu'au lieu de se servir des mots, le bonhomme se sert de tout ce qui est à sa disposition, il vide ses poches, il retourne son pantalon. Il y met ses fonctions, ses inhibitions, il y entre tout entier, il s'en couvre lui-même dans le cas du

signifiant, c'est lui qui devient le signifiant, c'est son réel ou son imaginaire qui entre dans le discours. Si les névroses ne sont pas cela, si ce n'est pas cela que Freud a enseigné, j'y renonce. **Donc là, c'est tout à fait clair et ça définit parfaitement le champ hystérique et des névroses obsessionnelles.**

*p. 176, l. 19*
… j'y renonce.

Ce qui se passe ailleurs, dans un champ qui est le champ qui nous surprend, qui est le champ problématique, qui est le champ où apparaissent essentiellement les phénomènes de la *Verneinung,* c'est quelque chose qui traditionnellement, toujours par Freud, a été situé au niveau du […]. Ici il traduit des choses qui doivent venir elles aussi de quelque part, d'une chute de niveau, d'un passage quelque part d'un registre dans un autre, et ici curieusement, singulièrement elle se manifeste avec le caractère du nié, du désavoué, du passé comme n'étant pas existence. Nous avons tout au moins la notion que quelque chose de tout autre est utilisé, des propriétés du langage, d'une propriété qui sans aucun doute nous apparaît comme très première, puisque le langage est le symbole comme tel et connotation de la présence et de l'absence, il l'est en tant que matériel signifiant. Mais ça n'épuise pas la question de la fonction de la négation **à l'intérieur du langage, car c'est dans ce cas que gît leur duplicité, au moment où on vous dit loin, parce que pour l'instant il est là, au moment où vous le rappelez c'est parce que justement il est parti. Ici bien entendu nous avons cette fondamentale relation à la négation de ce qui est là, mais autre chose est son articulation cohérente dans la négation. Il y a là quelque chose qui pose en lui-même son problème, et tout le problème est peut-être** dans cette espèce d'illusion de privation qui naît de l'usage commun répandu qui est le premier usage de la négation. Toutes les langues comportent toute une gamme de négations possibles, et certainement importantes, qui vaudraient une étude spéciale, la négation en français, la négation en chinois, etc. L'important c'est que ce qui paraît être une simplification dans le discours recèle une dynamique, mais que cette dynamique nous échappe, qu'elle est secrète, que le degré d'illusion qu'il y a dans le fait qu'une *Verneinung* c'est simplement constater l'accent qu'il y a à propos de quelque chose qui apparaît par exemple dans un rêve, ce n'est pas mon père. En tout cas chacun sait ce qu'en vaut l'aune, le sujet qui vous dit cela accuse le coup, et dit — nous sommes habitués à le prendre comme tel — que

*p. 176, l. 28*
… à l'intérieur du langage.

*p. 176, l. 38*
… nous n'allons pas plus loin.

c'est là son père et comme nous sommes contents, **nous n'allons pas plus loin. Il n'en est pas moins frappant que ce qui est là une sorte d'aveuglement, une difficulté d'interprétation,** le sujet vous dit : « Je n'ai pas envie de vous dire une chose désagréable », là c'est tout à fait autre chose, il le dit tout à fait gentiment bien entendu, tout le monde aussi est habitué à considérer qu'il y a là une dynamique dont l'immédiateté est sensible, qu'il est en train effectivement de dire quelque chose de désagréable. C'est parce que nous le ressentons que nous nous éveillons au mystère que peut représenter cette illusion de privation, il y a ce que Kant a appelé une grandeur négative dans sa fonction, non pas seulement de privation ; mais dans sa fonction de positivité véritable de soustraction.

*p. 177, l. 6*
… n'a pu la concevoir…

*p. 177, l. 7*
… quelque chose de plus primitif.

*p. 177, l. 7*
Il admet formellement dans la lettre 52…

La question de la *Verneinung* reste toute entière non résolue. L'important c'est de nous apercevoir que Freud **n'a pu la concevoir, et c'est là l'importance du texte sur la *Veneinung*,** qu'en la mettant en relation avec **quelque chose de plus primitif de la *Verdrängung* telle que je vous l'ai exposée tout à l'heure, c'est-à-dire d'admettre formellement, et il le fait dans cette lettre, l'existence ici pour que puisse avoir lieu le développement de ces premiers nœuds de signification qui seront ceux auxquels se reportera le refoulement dans sa fonction significative,** il faut qu'il admette que la *Verneinung* primordiale comporte une première mise en signes *Wahrnehmungszeichen,* c'est-à-dire qu'il admet l'existence de ce champ que je vous appelle le champ du signifiant primordial. Tout ce qu'il va dire ensuite dans cette lettre comportant la dynamique des trois grandes neuro-psychoses auxquelles il s'attache, hystérie, névrose obsessionnelle, paranoïa, cela suppose et impose l'existence de cet état, de ce stade primordial qui est le lieu élu de ce que je vous appelle la *Verwerfung.*

*p. 177, l. 15*
… à ce dont Freud fait constamment état…

Pour le comprendre vous n'avez qu'à vous reporter **à ce dont Freud fait constamment état, c'est-à-dire que toute historisation, si primitive soit-elle, c'est-à-dire toute organisation en système mnésique,** c'est-à-dire qu'il faut supposer toujours une organisation qui est déjà une organisation au moins partielle de langage dans l'antériorité pour que le langage puisse fonctionner, et tout ce qui passe dans l'ordre de la mémoire, est toujours, dans ces phénomènes de mémoire auxquels Freud s'intéresse, phénomènes de langage. Qu'en d'autres termes il faut déjà avoir le matériel signifiant pour

faire signifier quoi que ce soit, qu'en d'autres termes ce que Freud fait entrer en ligne de compte, par exemple dans le cas de l'Homme aux loups — dans *L'homme aux loups* il est admis que l'impression primitive est restée là pendant des années, ne servant à rien et que partant elle est déjà signifiante, que c'est au moment **où elle a à dire son mot dans l'histoire du sujet reconstruite, c'est-à-dire où elle ne joue pas à titre de refoulement, où elle intervient dans la construction si difficile à ressaisir des expériences du sujet entre un an et demi et quatre ans, et c'est justement un peu avant qu'avec toutes les précisions historiques qu'y apporte Freud, l'enfant a vu** la fameuse scène primordiale — le signifiant est donné primitivement, il n'est rien, tant que le sujet ne [le] fait pas entrer dans son histoire, dans une histoire qui prend son importance entre un an et demi et quatre ans et demi, non pas parce que le désir sexuel serait moins là qu'un autre, parce que le désir sexuel est ce qui sert à un homme à s'historier pour autant que c'est au niveau du désir sexuel que s'introduit **pour la première fois et sous toutes ses formes, la loi.**

*p. 177, l. 23*
… avant d'avoir son mot à dire dans l'histoire du sujet.

*p. 177, l. 27*
… pour la première fois la loi.

Vous voyez donc l'ensemble de l'économie de ce que nous apporte Freud avec ce simple schéma de cette petite lettre. Ceci est confirmé par mille autres textes. Dans un texte que l'un d'entre vous, que je louai d'apporter la contradiction autour de ce qui est en train ici d'essayer d'être élaboré, me faisait remarquer que, par exemple, à la fin du texte du fétichisme, on peut très bien voir aussi là quelque chose qui se rapporte très directement à ce que je viens de vous expliquer. Il y apporte une révision essentielle à la distinction qu'il a faite des névroses et des psychoses, en disant que dans les psychoses c'est la réalité qui est remaniée, **qu'une partie de la réalité est supprimée, et là il dit des phrases extrêmement frappantes,** il dit que **la réalité n'est jamais véritablement scotomisée. Il distingue deux choses qui se rapportent très précisément au sujet dont nous parlons, c'est-à-dire que les fonctions peuvent être là présentes, prêtes à s'exprimer, prêtes à surgir du désir manifeste qui est en relation avec cette réalité,** bien loin que la réalité soit trouée, mais que c'est, dit-il, la vraie idée qui manque dans le cas de la psychose, que c'est en fin de compte à une déficience du symbolique qu'il se rapporte. Même si dans le texte allemand dont je vous parle, **c'est le terme de réalité qui reste, terme qui est utilisé pour la part oubliée dans la psychose,** je

*p. 177, l. 37*
… qu'une partie de la réalité est supprimée…

*p. 177, l. 37*
… la réalité n'est jamais véritablement scotomisée.

*p. 177, l. 39*
… terme de réalité qui est employé.

veux dire qu'il manque dans la psychose, car vous le verrez d'après le contexte, **se révèle expressément, ne peut vouloir dire justement qu'un manque, un trou, une déficience du symbolique.** Aussi bien n'avez-vous pas vu que le phénomène primordial, quand je vous montre des cas concrets, des patients, des gens qui commencent à nager dans la psychose, qu'est-ce que c'est ? Je vous en ai montré un qui croyait avoir reçu une invite d'un personnage qui était devenu l'ami, le point d'attache essentiel de son existence. Ce personnage se retire, dit-il, et il le montre dans son histoire, simplement **dans cette perplexité liée à un corrélatif de certitude** qui est ce par quoi s'annonce l'entrée, l'abord de ce que j'appelai tout à l'heure le champ interdit dont l'approche constitue par elle-même l'entrée dans la psychose.

*p. 177, l. 39*
… à une déficience, à un trou du symbolique qu'il se rapporte…

*p. 178, l. 5*
… dans une perplexité liée à un corrélat de certitude…

Comment y entre-t-on ? Comment le sujet est-il amené, non pas à s'aliéner dans le petit autre, dans son semblable, mais à devenir ce quelque chose qui, de l'intérieur du champ où rien ne peut se dire, fait appel à tout le reste, au champ de tout ce qui peut se dire, c'est-à-dire qu'il évoque tout ce que vous voyez manifesté dans le cas du président Schreber, à savoir ces phénomènes que j'ai appelé de frange, au niveau de la réalité qui s'organise d'une façon qui est nettement lisible, dans l'ordre imaginaire et qui l'aide bien, qui est devenu significatif **pour le sujet, c'est le rapport au signifiant de la relation érotique que le désir fondamental de la psychose,** que ce à quoi, qui fait que le sujet, leurs délires, ils les aiment, les psychotiques, comme ils s'aiment eux-mêmes. A ce moment-là il n'a pas fait le narcissisme, il touche du doigt quelque chose, il ajoute d'ailleurs très rapidement que c'est là **que gît le mystère, celui même dont il s'agit.** La question est là. Qu'est-ce que ce rapport dans lequel le sujet entre, qui est toujours signalé de quelque façon par les phénomènes eux-mêmes dans la psychose, ce rapport du sujet au signifiant, cette sorte de rapport du sujet vivant au domaine du signifiant ? Quelles sont les frontières de l'expérience qui font que le sujet tout entier verse dans cette problématique ? C'est là la question que nous nous posons cette année, et c'est là aussi la question où j'espère que je vous ferai faire avant les grandes vacances, quelques pas supplémentaires.

*p. 178, l. 14*
… pour le sujet.

*p. 178, l. 17*
… que gît le mystère dont il s'agit. C'est vrai.

# Leçon XIII

*Leçon du 14 mars 1956*

Nous allons reprendre notre propos un petit peu en arrière. Je vous rappelle que nous en sommes arrivés au point où, par l'analyse au sens courant du mot du texte de Schreber nous avons mis de plus en plus fortement l'accent sur l'importance des phénomènes de langage dans l'économie de la psychose. C'est dans ce sens qu'on peut parler de structures freudiennes des psychoses. Mais la question présente est, quelle fonction ont, dans les psychoses, ces phénomènes de langage qui y apparaissent si fréquemment ?

Il serait bien surprenant que — si vraiment l'analyse est ce que nous disons ici, à savoir si étroitement liée aux phénomènes du langage en général et à l'acte de la parole — il serait très surprenant qu'elle ne nous apporte pas une façon d'apercevoir l'économie du langage dans la psychose d'une façon qui ne soit pas absolument la même que celle dont on le comprenait dans l'abord classique, celui qui ne pouvait faire mieux que de se référer à des théories psychologiques classiques, le langage et ses différents niveaux.

Nous sommes arrivés à quelque chose qui pour se référer à notre schéma fondamental de la **communication analytique, qui se révèle au sujet S qui est en même temps ce S où le I doit devenir S à l'autre, qui est ce qu'essentiellement la parole du sujet doit atteindre, puisqu'il est aussi ce dans quoi ce message doit lui venir, puisque c'est bien la réponse**[1]

*p. 181, l. 12*
... la communication analytique.

1 - La phrase de Lacan est plutôt obscure, et probablement le résultat d'une transcription malencontreuse, raison vraisemblable de son élimination.

**de l'autre qui est essentielle à la parole,** à la fonction fondatrice de la parole. Entre S et A, la parole fondamentale que doit révéler l'analyse, nous avons le détour, ou la dérivation, ou le circuit imaginaire qui vient résister au passage de cette parole, sous la forme de ce passage par ce *a* et ce *a'*qui sont les pôles imaginaires du sujet, ce qui est suffisamment indiqué par la relation dite spéculaire, celle du stade du miroir, ce par quoi le sujet dans sa corporéité, dans sa multiplicité, dans son morcellement naturel, qui est en *a'*, qui est l'organisme et qui se réfère à cette unité imaginaire qui est le moi, c'est-à-dire ce *a*, où il se connaît, où il se méconnaît aussi, et qui est ce dont il parle, il ne sait pas à qui, puisqu'il ne sait pas non plus **qui parle en lui, qui est donc ce dont il est parlé en *a'*, quand le sujet commence l'analyse** comme je le dis schématiquement dans les temps archaïques des séminaires, le sujet commence par **parler de lui;** quand il aura parlé de lui, qui aura sensiblement changé dans l'intervalle, à vous, nous serons arrivés à la **fin de l'analyse.**

*p. 181, l. 19*
… qui parle en lui.

*p. 181, l. 21*
… il ne parle pas à vous…[2]

*p. 182, l. 3*
… fin de l'analyse.

*p. 182, l. 5*
… l'analyste dans ce schéma de la parole du sujet, on peut dire qu'il est quelque part en A. Du moins il doit y être[3].

**Qu'est-ce que cela veut dire ? Je n'ai pas ici à m'étendre sur ce sujet. Cela veut dire que l'absence de l'analyste en tant que moi** — car l'analyste si nous le plaçons maintenant dans ce schéma, qui est le schéma de la parole du sujet, nous pouvons dire qu'ici l'**analyste est quelque part en A, et que la position étant strictement inversée, nous avons ici le *a'*, là où l'analyste pourrait parler, pourrait répondre au sujet, s'il entre dans son jeu,** s'il entre dans le couplage de la résistance, s'il fait justement ce qu'on lui apprend à ne pas faire, ce qu'on essaie tout au moins de lui apprendre à ne pas faire. C'est là donc lui qui sera en *a'*. C'est ici, c'est-à-dire dans le sujet, qu'il se verra de la façon la plus naturelle, c'est à savoir, s'il n'est pas analysé, cela arrive de temps en temps, je dirai même que d'un certain côté l'analyste n'est jamais complètement analyste, pour la simple raison qu'il est homme, c'est-à-dire qu'il partage lui aussi aux mécanismes imaginaires qui font obstacle au passage de la parole du sujet, très précisément, en tant qu'il saura ne pas s'identifier au sujet, ne pas entrer dans la capture imaginaire, c'est-à-dire ici être assez mort pour ne pas être pris dans cette relation imaginaire, que là il saura, à l'endroit où sa parole est toujours sollicitée d'intervenir, ne pas intervenir, assez pour ne pas permettre cette progressive migration de l'image du sujet en S, vers ce quelque chose qui est le S, la

2 - Rajout.
3 - Rajout.

chose à révéler, la chose aussi qui n'a pas de nom, qui ne peut trouver son nom, justement pour autant que le **circuit de la migration s'achevant directement de S vers A, c'est ce qui était sous le discours du sujet,** c'est ce que le sujet avait à dire à travers son faux discours, qui finira par s'achever et trouver ici un passage, d'autant plus facilement que l'économie aura été progressivement amenuisée de cette relation imaginaire.

*p. 182, l. 18*
… que le circuit s'achèvera directement de S vers A.

Je vais vite. Je ne suis pas ici pour refaire toute la théorie du dialogue analytique, mais simplement pour vous indiquer que le mot, que cette parole — avec l'accent que comporte la notion du mot comme solution d'une énigme, comme solution d'un problème, comme fonction problématique — se situe là, dans l'Autre. C'est toujours par l'intermédiaire de l'Autre que se réalise toute parole pleine, toujours dans le « tu es » que le sujet se situe et se reconnaît lui-même.

La notion à laquelle nous sommes arrivés en analysant la structure du délire de Schreber, au moment où il s'est constitué, je veux dire au moment où à la fois le système corrélatif qui lie le moi à cet autre imaginaire, à cet **étrange Dieu auquel Schreber a affaire, ce Dieu qui ne comprend rien, qui le méconnaît, qui ne répond pas, qui est ambigu, qui le trompe, système donc où s'est achevé son délire corrélativement à une sorte de précipitation, de localisation, je dirai, très précisément des phénomènes hallucinatoires, nous a fait aboutir, tout au moins voisiner avec la notion qu'il y a quelque chose qu'on peut,** dans la psychose, reconnaître et qualifier comme une exclusion de cet Autre au sens où l'être s'y réalise dans cet aveu de la parole, que les phénomènes dont il s'agit dans l'hallucination verbale, ces phénomènes qui, dans leur structure même, manifestent la relation d'écho intérieur où le sujet est par rapport à son propre discours, ces phénomènes hallucinatoires qui arrivent à devenir de plus en plus, comme s'exprime le sujet, *insensés,* comme on dit, purement verbaux, vidés de sens, faits de serinages divers, de **ritournelles sans objet. Ils nous donnent le sentiment que la structure qui est à rechercher est précisément dirigée vers ceci,** qu'est-ce que c'est que ce rapport spécial à la parole ? Qu'est-ce qui manque pour que le sujet puisse en quelque sorte arriver à être nécessité dans la construction de tout ce monde imaginaire, en même temps que de l'intérieur de lui-même il subit une sorte d'automatisme, à proprement parler, de la fonction du dis-

*p. 182, l. 28*
… cet étrange Dieu…

*p. 182, l. 29*
… qui trompe le sujet…

*p. 182, l. 37*
… ritournelles sans objet.

cours qui devient pour lui non seulement quelque chose d'envahissant, de parasitaire, mais quelque chose dont la présence devient en quelque sorte pour lui ce à quoi il est suspendu ?

C'est là que nous en sommes arrivés. Et je dois dire qu'ici, pour faire un pas de plus, nous devons, comme il arrive souvent, faire d'abord un pas en arrière. Que le sujet, en somme, ne puisse dans la psychose se reconstituer que dans ce que j'ai appelé l'allusion imaginaire, ceci à propos d'autres phénomènes que je vous ai montrés *in vivo* dans une présentation de malade, c'est le point précis où nous en arrivons. Et c'est de la relation, de cette constitution du sujet dans la pure et simple allusion imaginaire, celle qui ne peut jamais aboutir, qu'est le problème, c'est-à-dire le pas que nous devons faire pour essayer de le faire avancer. Jusqu'à présent on s'en est contenté. L'allusion imaginaire paraissait très significative, on y retrouvait tout le matériel, tous les éléments de l'inconscient. On ne semble s'être jamais à proprement parler demandé ce que signifiait, au point de vue économique, le fait que cette allusion en elle-même n'eut aucun pouvoir résolutif et comme tout de même on y a insisté, mais en y mettant comme une espèce de mystère, et je dirai presque, avec le progrès du temps, en s'efforçant d'effacer les différences radicales qu'il y a dans cette structure par rapport à la structure des névroses.

A Strasbourg, on m'a posé les mêmes questions qu'à Vienne. Des gens qui paraissaient assez sensibles à certaines perspectives que j'avais abordées, finissaient par me dire : « Comment opérez-vous dans les psychoses ? » — comme s'il n'y avait pas assez à faire quand on a affaire à des auditoires aussi peu préparés que ceux-là, et de mettre l'accent sur le b-a-ba de la technique — et je répondis « La question est un petit peu en train. Il faudra essayer de trouver quelques repères essentiels, avant de parler de la technique, voire de la recette psychothérapique ». On insistait encore : « On ne peut quand même pas ne pas faire quelque chose pour eux ! — Mais oui. Mais attendons pour en parler que certaines choses soient dégagées ».

*p. 183, l. 27*
… un malentendu.

Avant de faire ce pas, je voudrais tout de même — puisqu'en quelque sorte le caractère fascinant de ces phénomènes de langage dans la psychose est quelque chose qui peut renforcer ce que j'ai appelé tout à l'heure un **malentendu — je voudrais y revenir ; et même d'une façon assez insistante,**

**pour que je puisse espérer qu'après cela quelque chose sera, pour moi et pour ceux qui m'entendent aujourd'hui, sur ce point définitivement mis au point.**

Je vais faire parler quelqu'un. Bien souvent je suis censé dire que j'entends situer et même reconnaître dans son discours, **il articule verbalement,** tout **ce que le sujet a à nous communiquer sur le plan de l'analyse.** Bien entendu, la position extrême ne manque pas d'entraîner chez ceux qui s'y arrêtent des abjurations assez vives, qui se produisent dans deux attitudes, celle de la main sur le cœur et, par rapport à ce que nous appellerons l'attestation authentique d'un déplacement vers le haut, l'autre attitude c'est l'inclinaison de la tête qui est censée venir peser dans le plateau de la balance que je déchargerai trop au gré **de mon interpellateur. D'une façon générale, on me fait confiance. Il y a ce :** « Heureusement vous n'êtes pas tout seul dans la Société de psychanalyse et il existe d'ailleurs une femme de génie, Françoise Dolto, qui nous montre dans ses séminaires la fonction tout à fait essentielle de l'image du corps, de la façon dont le sujet y prend appui dans ses relations avec le monde. Nous retrouvons là cette relation substantielle sur laquelle, sans doute, se broche la relation du langage mais qui est infiniment plus concrète, plus sensible. » Je ne suis pas du tout en train de faire la critique de ce qu'enseigne Françoise Dolto, car très précisément, en tant qu'elle fait usage de sa technique, de cette extraordinaire appréhension, de cette sensibilité imaginaire du sujet, **elle en fait très exactement, quoique sur un terrain différent et dans des conditions différentes, au moins quand elle s'adresse aux enfants, exactement le même usage,** c'est-à-dire que de tout cela elle parle, autrement dit qu'elle apprend aussi à ceux qui l'écoutent à en parler.

*p. 183, l. 28*
… ce que le sujet a à nous communiquer…

*p. 183, l. 29*
… il l'articule verbalement, et qu'ainsi je nierais l'existence, à quoi on est fort attaché, du préverbal.

*p. 183, l. 37*
… il arrive aussi qu'on me dise…

*p. 184, l. 7*
Elle en fait un excellent usage…

Mais ceci ne peut pas simplement résoudre la question que de faire **cette remarque. Cela laisse encore quelque chose d'obscur. Et c'est bien là ce que je voudrais vous faire entendre. Il est clair que,** je ne suis pas non plus surpris, j'ai encore à y revenir, si je disais que quelque chose persiste d'un malentendu à dissiper même chez des gens qui croient me suivre. Je ne m'exprimerai pas de la façon qui convient. Dire cela voudrait dire que puisque je […] de la croyance de ceux qui me suivent, j'exprime là une espèce de déception. Ce serait tout de même être en désaccord avec moi-même que d'éprou-

*p. 184, l. 10*
… cette remarque.

ver, si peu que ce soit, une déception semblable si, comme c'est strictement au fond de la notion que je vous enseigne du discours, je me mettrais tout d'un coup à méconnaître le mien, que le fondement même du discours interhumain est le malentendu. Je ne vois donc pas pourquoi je serais moi-même surpris. Mais ce n'est pas seulement pour cela que je n'en suis pas surpris qu'**il puisse susciter** une certaine marge de malentendu. C'est qu'en plus si, quand même on doit être cohérent avec ses propres notions dans sa pratique, si toute espèce de discours valable doit justement être jugé sur les propres principes qu'il produit, je dirai que c'est avec une intention expresse, sinon absolument délibérée, que d'une certaine façon je poursuis ce discours, d'une façon telle que je vous offre l'occasion de ne pas tout à fait le comprendre. Grâce à cette marge tout au moins, il restera toujours la possibilité que vous-même vous disiez que vous croyez me suivre, c'est-à-dire que vous restiez dans une position par rapport à ce discours problématique qui laisse toujours la porte ouverte à une progressive rectification.

*p. 184, l. 17*
… que mon discours puisse susciter…

En d'autres termes, si je m'arrangeais de façon à être très facilement compris, c'est-à-dire à ce que vous ayez tout à fait la certitude que vous y êtes, en raison même des prémisses concernant le discours interhumain, le malentendu serait irrémédiable, **grâce à la façon** dont je crois devoir approcher les problèmes. Il y a donc toujours pour vous la possibilité d'être ouverts à une révision de ce qui est dit d'une façon d'autant plus aisée que le fait que vous n'y avez pas été plutôt me revient entièrement, c'est-à-dire que vous pouvez vous en décharger sur moi. C'est bien à ce titre que je me permets de revenir aujourd'hui sur **quelque chose qui est tout à fait essentiel et qui signifie très exactement ceci.**

*p. 184, l. 30*
Au contraire, étant donné la façon…

*p. 184, l. 37*
… sur un point essentiel.

Je ne dis pas que ce qui est communiqué dans la relation analytique passe par le discours du sujet. Je n'ai donc absolument pas à distinguer dans le phénomène même de la communication analytique le domaine de la communication verbale de celui de la communication préverbale. Que cette communication pré ou même extra-verbale soit en quelque sorte permanente dans l'analyse, **ceci n'est absolument pas douteux,** il s'agit de voir ce qui dans l'analyse constitue le champ proprement analytique. C'est identique à ce qui constitue le phénomène analytique comme tel, à savoir le symptôme. Et un très grand nombre de phénomènes dits normaux ou subnormaux,

*p. 185, l. 1*
… cela n'est pas douteux…

qui n'ont pas été jusqu'à l'analyse élucidés quant à leur sens, ces phénomènes s'étendent bien au-delà du discours et de la parole, puisque ce sont des choses qui arrivent au sujet **dans la vie quotidienne d'une façon extrêmement étendue et qui étaient restés non seulement problématiques mais inattaqués.** Puis les phénomènes de lapsus, troubles de la mémoire, **les rêves, plus encore quelques autres que l'analyse a permis d'éclairer,** en particulier le phénomène du mot d'esprit qui a une valeur si essentielle dans la découverte freudienne, parce qu'il fait vraiment sentir, il permet de toucher du doigt la cohérence parfaite qu'avait dans l'œuvre de Freud cette relation du phénomène analytique au langage.

*p. 185, l. 8*
... dans sa vie quotidienne.

*p. 185, l. 9*
... rêves...

Commençons par dire ce que le phénomène analytique n'est pas. Ce préverbal dont il s'agit est quelque chose sur lequel précisément l'analyse a apporté d'**immenses lumières, en d'autres termes, pour la compréhension duquel, pour la reconnaissance duquel elle a apporté un instrument de choix. Il faut distinguer ce qui est éclairé par un instrument, par un appareil technique, et cet appareil technique lui-même. Il faut distinguer le sujet de l'objet, l'observateur de l'observé.** Ce préverbal c'est quelque chose qui est essentiellement lié dans la doctrine analytique au préconscient. C'est cette somme des impressions internes et externes dont le sujet peut supposer, à partir des relations naturelles, et si tant est qu'il y ait des relations chez l'homme qui soient tout à fait naturelles, mais il y en a, si perverties soient-elles, tout ce qui est de l'ordre de ce préverbal participe à ce que nous pouvons appeler, si je peux dire, d'une *Gestalt* intramondaine. Les informations dans le sens large du terme que le sujet en reçoit, si particulières qu'elles soient, restent des informations du monde où il vit. Là-dedans tout est possible. Là il a fallu les [...] et la poupée infantile qu'il a été et qu'il reste, il est l'objet excrémentiel, il est égout, il est ventouse. C'est l'analyse qui nous a appelé à explorer ce monde imaginaire.

*p. 185, l. 14*
... d'immenses lumières...

Tout ceci participe d'une espèce de poésie barbare que l'analyste n'a pas été du tout le premier à faire sentir et qui donne son charme à certaines œuvres poétiques. Nous sommes là dans ce que j'appellerai le chatoiement innombrable de la grande signification affective. Pour exprimer tout cela, les mots justement qui lui viennent en abondance, au sujet, sont là tous à sa disposition, et aussi parfaitement accessibles, aussi

inépuisables dans leurs combinaisons que la nature à laquelle ils répondent. C'est ce monde de l'enfant dans lequel vous vous sentez tout à fait à l'aise, d'autant plus que vous avez été familiarisés avec tous ces fantasmes, le haut vaut le bas, l'envers vaut l'endroit, et la plus grande et universelle équivalence en est la loi. C'est même ce qui nous laisse assez incertains pour y fixer les structures. En fin de compte, ce discours de la signification affective atteint d'emblée aux sources de la fabulation. Il y a un monde entre celui-là et le discours de la revendication passionnelle, par exemple, pauvre à côté de lui qui déjà radote, mais c'est que là il y a déjà le heurt de la raison. Le travail de ce discours qui est en fin de compte que ce discours est beaucoup plus couramment atteint que même son apparence peut le faire soupçonner.

Mais, pour revenir à notre discours de la communication imaginaire en tant que, justement, son support préverbal tout naturellement s'exprime en discours et plus et mieux qu'un autre, nous voyons aussi qu'à lui tout seul c'est le discours le plus fin, de celui que rien ne canalise. Ici nous nous trouvons dans le domaine depuis toujours exploré, et par la déduction empirique, et par la déduction même *a priori* catégorielle, nous nous retrouvons dans un terrain absolument familier. La source et le magasin de ce préconscient, de ce que nous appelons imaginaire est même pas mal connu, je dirai qu'il a été abordé assez heureusement déjà dans une tradition philosophique. On peut dire que les idées-schèmes de Kant sont quelque chose qui se situe à l'orée de ce domaine, tout au moins c'est là qu'il pourrait trouver ses plus brillantes lettres de créance. Quant à la pensée, il n'en reste pas moins que la **théorie de l'image et de l'imagination sont dans la tradition classique d'une insuffisance surprenante et que c'est bien justement un des problèmes qui s'offrent à nous, de savoir pourquoi il a fallu attendre si longtemps pour même en ouvrir avant même d'en structurer la phénoménologie.** Nous savons bien en fin de compte ce domaine à proprement parler insondable, que si nous avons fait des progrès remarquables dans sa phénoménologie **nous ne le maîtrisons pas encore et que le problème de l'image fondamentale n'est pas pour autant résolu** parce que l'analyse a permis d'y mettre en ordre le problème de l'image dans sa valeur formatrice qui se confond avec les problèmes qui sont ceux des origines, voire même de l'essence de la vie,

*p. 186, l. 6*
La théorie de l'image et de l'imagination est évidemment d'une insuffisance surprenante.

*p. 186, l. 8*
… nous sommes loin de le maîtriser.

qui, si l'on peut espérer un jour aller plus loin, **c'est certainement bien plutôt du côté des biologistes, des éthologistes, de l'observation du comportement animal** qu'il faut espérer des progrès, que l'inventaire analytique n'épuise absolument pas la question de la fonction imaginaire, s'il permet d'en montrer certains traits d'économie essentielle.

*p. 186, l. 12*
… c'est certainement des biologistes et des étiologistes[4]…

Donc, **ce monde préconscient en tant qu'il est le corrélatif du discours de la *bewusstsein* en tant qu'il recèle tout ce monde intérieur, qui est là, accumulé, prêt à resurgir,** prêt à sortir au jour de la conscience, à la disposition du sujet, sauf contre ordre, ce monde, je n'ai jamais dit qu'il avait en lui-même une structure de langage. Je dis, parce que c'est l'évidence, qu'il s'y inscrit, qu'il s'y refond. Mais il garde toutes ses voies propres, ses communications. **Ce n'est absolument pas là que l'analyse a apporté sa découverte essentielle, son appareil structural, ni même ce par quoi elle a permis de découvrir quelque chose dans ce monde.** Il est évidemment très surprenant de voir dans l'analyse l'accent mis sur la relation d'objet comme telle, la proposition au premier plan de la relation d'objet venir en somme à l'actif d'une prépondérance exclusive de ce monde de la **relation imaginaire, et c'est là-dessus que j'insiste, comme telle, masquer, mettre au second plan, faire rentrer dans l'ordre, effacer,** élider, ce qui est à proprement parler le champ de la découverte analytique.

*p. 186, l. 15*
… ce monde préconscient…

*p. 186, l. 20*
… ce n'est pas à ce niveau que l'analyse a apporté sa découverte essentielle.

*p. 186, l. 23*
… la relation imaginaire…

Je reviendrai sur les responsabilités qu'il convient de rapporter à chacun. Il est certain qu'il est très surprenant qu'un nommé Kris, par exemple, marque bien dans le développement de ce qu'il produit depuis quelque temps la progressive dominance de cette perspective en remettant au premier plan, ce qui a bien entendu tout son intérêt, l'accent essentiel dans l'économie des progrès de l'analyse sur ce qu'il appelle nommément, car il a lu Freud, les procès mentaux préconscients, en mettant l'accent sur le caractère fécond de la régression du moi, en remettant d'une façon tout entière sur le plan de l'imaginaire les voies d'accès à l'inconscient, ce qui est d'autant plus surprenant que si nous suivons Freud il est tout à fait clair qu'aucune exploration, si profonde, si exhaustive qu'elle soit, du préconscient ne mènera absolument jamais à un phénomène inconscient comme tel. Qu'en d'autres termes cette espèce de mirage auquel une prévalence tout à fait démesurée de la psychologie de l'*ego* dans la nouvelle école américaine amène à

4 - Le terme étiologiste est présent sur les différentes versions en circulation; c'est assurément une faute de frappe d'origine, reprise par l'édition du Seuil; le contexte impose le terme éthologistes.

peu près quelque chose comme ceci, comme si un mathématicien que nous supposons idéal, qui aura fait tout d'un coup la découverte des valeurs négatives, se mettait soudain à espérer en divisant indéfiniment une grandeur positive par deux, espérer au bout de cette opération franchir la ligne du zéro et entrer dans le domaine rêvé de ces grandeurs entr'aperçues. C'est une erreur d'autant plus surprenante, voire grossière, qu'il n'y a rien sur quoi Freud insiste plus que sur cette **différence radicale de l'inconscient et du préconscient. Seulement, comme malgré tout on considère que tout cela c'est un grand fourre-tout et qu'il n'y a pas entre l'un et l'autre de différence structurale, encore que Freud y insiste d'une façon tellement claire que je m'étonne qu'on ne puisse pas y reconnaître très précisément ce que je vais vous dire maintenant.** On s'imagine que, quand même on a beau dire qu'il y a une barrière, c'est comme quand on a mis dans un magasin à grains quelque chose qui sépare deux endroits, les rats finissent par y passer. En fin de compte l'imagination fondamentale qui semble régler actuellement la pratique analytique, c'est qu'il y a quelque chose qui doit communiquer entre la névrose et la psychose, entre le préconscient et l'inconscient. Il s'agit de pousser dans un sens pour arriver à perforer la paroi.

*p. 186, l. 41*
… différence radicale de l'inconscient et du préconscient.

C'est une idée dont la poursuite amène les auteurs eux-mêmes qui sont tant soit peu cohérents, à développer, dans des surajouts ou adjonctions théoriques qui sont tout à fait surprenantes, le retour de la sphère non conflictuelle, du moins comme on s'exprime, ce qui est une notion tout a fait exorbitante, pas simplement régressive, mais transgressive. On n'avait jamais entendu une chose pareille, même dans le domaine de la psychologie la plus néospiritualiste des facultés de l'âme, jamais **personne n'avait songé à faire de la volonté quelque chose** qui se situât dans une sorte d'**empire non conflictuel. Ce n'est à rien moins que cela qu'amènent les théoriciens de cette nouvelle école de l'*ego*, pour expliquer comment, dans leur propre perspective, quelque chose peut encore rester l'instrument du progrès analytique.**

*p. 187, l. 12*
Jamais personne n'avait songé à faire de la volonté une instance…

*p. 187, l. 12*
… dans un empire non conflictuel. On voit bien ce qui les y conduit.

**En effet, si nous nous trouvons pris entre une notion** du moi qui devient le cadre prévalent des phénomènes, c'est le cadre essentiel lui-même où il n'est pas question de ne pas recourir. **Tout passe par le moi. Il est bien certain qu'on voit mal comment la régression du moi devenue elle, à son tour,**

*p. 187, l. 14*
… tout passe par le moi, la régression du moi est

**la voie d'accès à l'inconscient, est quelque chose qui peut conserver quelque part, où que ce soit, un élément médiateur qui est absolument indispensable** pour concevoir l'action du traitement analytique, si on ne le met pas dans cette espèce de moi véritablement idéal, ici entre guillemets, et au pire sens du mot, qu'est la sphère dite non-conflictuelle, laquelle devient le lieu mythique des entifications les plus incroyablement réactionnelles.

la seule voie d'accès à l'inconscient. Où situer dès lors l'élément médiateur indispensable…

Qu'est-ce que l'inconscient opposé à ce domaine du préconscient, tel que nous venons de le situer ? Si je dis que tout ce qui est de la communication analytique a structure de langage, ça ne veut justement pas dire que l'inconscient s'exprime **dans le discours. Je dis ce qui est de l'ordre de l'inconscient. Et ceci, la lecture de Freud, la *Traumdeutung*,** la « Psychologie de la vie quotidienne » et le « Mot d'esprit », le rendent absolument clair, évident, transparent. Rien n'est explicable des **détours, du relief qu'il donne, à mesure qu'il s'avance dans l'exploration de ces questions, à sa recherche, si cela ne s'explique pas de la façon suivante.** C'est que le phénomène analytique comme tel, et quel qu'il soit, n'est pas un langage au sens où ça voudrait dire que c'est un discours, mais je n'ai jamais dit que c'était un discours, le **phénomène analytique est structuré comme le langage. C'est dans ce sens qu'on peut dire qu'il est une variété phénoménale et non pas la moindre, mais justement la plus importante, la plus révélatrice des rapports, comme tels, de l'homme au domaine du langage, le phénomène analytique.** Tout phénomène analytique, tout phénomène qui participe comme tel du champ analytique, de la découverte analytique, de ce à quoi nous avons affaire dans le symptôme et dans la névrose nommément est structuré comme le langage.

*p. 187, l. 24*
… dans le discours.

*p. 187, l. 26*
… des détours…

*p. 187, l. 29*
C'est en ce sens qu'on peut dire qu'il est une variété phénoménale, et la plus révélatrice, des rapports de l'homme au domaine du langage.

Qu'est-ce que ceci veut dire ? Ceci veut dire que c'est un phénomène qui a présenté toujours cette duplicité essentielle du signifiant et du signifié. Ceci veut dire que le signifiant y a sa cohérence propre qui participe des caractères du signifiant dans le langage, c'est-à-dire que nous saisissons le point où ce signifiant se distingue de toute autre espèce de signe. Nous allons le suivre dans l'ordre du domaine préconscient imaginaire à la trace.

Nous partons du signe biologique, l'expérience de la psychologie animale nous a montré son importance. Il y a dans la

structure même, dans la morphologie des animaux quelque chose qui a cette valeur captante grâce à quoi celui qui en est le récepteur, celui qui voit le rouge du rouge-gorge, par exemple, et celui qui est fait pour le recevoir, entrent dans une série de comportements, dans un comportement désormais unitaire, qui lie le porteur de ce signe à celui qui le perçoit, qui est quelque chose qui nous donne une idée tout à fait précise de ce qu'on peut appeler la signification naturelle. Et de là, et sans chercher autrement comment ceci s'élabore pour l'homme, il est bien clair que nous pouvons en fait arriver par une suite de transitions à toute une épuration, à toute une neutralisation du signe naturel.

Il y a un point où ce signe se sépare de son objet, c'est la trace, le pas sur le sable du personnage inconnu qui deviendra le compagnon de Robinson sur son île. C'est là un signe à quoi Robinson ne se trompe pas. Je dirai que là nous avons la séparation du signe avec l'objet, la trace dans ce qu'elle comporte de négatif et de séparé est quelque chose qui nous mène à ce que j'appelai l'ordre et le champ du signe naturel, à la limite du point où il est à proprement parler le plus évanescent. La distinction ici du signe et de l'objet est tout à fait claire, puisque la trace c'est justement ce que l'objet laisse et il est parti ailleurs. Je dirai même qu'objectivement il n'y a besoin d'aucune espèce de sujet, de personne qui reconnaisse le signe pour que ce signe et cette trace soient là. La trace existe même s'il n'y a personne pour la regarder.

A partir de quand passons-nous à ce qui est de l'ordre du signifiant ? Le signifiant est en effet là quelque part. Il peut s'étendre à beaucoup des éléments de ce domaine du signe. Mais le signifiant est un signe qui ne renvoie pas à un objet, même à l'état de trace, et dont pourtant la trace annonce le caractère essentiel. Il est lui aussi signe d'une absence. Mais le signifiant, en tant qu'il fait partie du langage, c'est un signe **qui renvoie à un autre signe. En d'autres termes pour s'opposer à lui dans un couple dont l'élément essentiel est le caractère du couple, c'est-à-dire dont l'élément essentiel est l'accord.**

*p. 188, l. 21*
… qui renvoie à un autre signe, qui est comme tel structuré pour signifier l'absence d'un autre signe, en d'autres termes pour s'opposer à lui dans un couple.

Et je suis revenu assez souvent ces temps-ci pour avoir surpris sur un thème comme celui du jour déjà dans le signifiant, à partir du moment où il y a le jour et la nuit, il ne s'agit pas de quelque chose qui soit d'aucune façon définissable par l'expérience. L'expérience ne peut rien indiquer qu'une série de

modulations, de transformations, voire une pulsation, une alternance de la lumière et de l'obscurité, avec toutes ses transitions. Le langage commence à l'opposition, le jour et la nuit. Et à partir du moment où il y a le jour comme signifiant, ce jour est livré à toutes les vicissitudes d'**un jeu où, à l'intérieur de signifiants et par des lois d'économie qui sont celles propres au signifiant,** le jour arrivera à signifier des choses assez diverses. Ce caractère du signifiant marque d'une façon absolument essentielle tout ce qui est de l'ordre de l'inconscient. L'œuvre de Freud avec son énorme armature philologique, qui est là à jouer jusque dans l'intimité des phénomènes, est absolument impensable, si vous ne mettez pas au premier plan la **prédominance, la dominance du signifiant dans tout ce qui est impliqué du sujet** dans les phénomènes analytiques comme tels. Ceci doit nous mener à un pas plus loin dont il est question aujourd'hui.

*p. 188, l. 30*
… d'un jeu par où…

*p. 188, l. 36*
… la dominance du signifiant…

Je vous ai parlé de l'**Autre en tant que fondamental de la parole, en tant que le sujet avoue, s'y reconnaît,** s'y fait reconnaître. C'est là qu'est le point essentiel. Dans une névrose l'élément déterminant, l'élément qui sort, ce n'est pas telle ou telle relation perturbée, comme on dit, orale, anale, voire génitale, tel lien homosexuel, comme tel. Nous ne savons que trop combien nous sommes gênés au maniement par exemple de cette relation homosexuelle, que nous mettons en évidence d'une façon permanente chez des sujets **dont la diversité ne permet pas de faire intervenir, sur le plan proprement des relations instinctuelles et d'une façon uniforme, de relation homosexuelle.** Ce dont il s'agit c'est littéralement et à proprement parler d'une question, d'un problème par où le sujet a à se reconnaître sur le plan du signifiant, sur le plan du *to be or not to be* ce qui est ou ce qui n'est pas, sur le plan de son être. Et ceci je veux vous l'illustrer par un exemple.

*p. 189, l. 1*
… de l'Autre de la parole, en tant que le sujet s'y reconnaît…

*p. 189, l. 6*
… dont la diversité est grande sur le plan des relations instinctuelles.

Je n'ai pas eu besoin d'en chercher un particulièrement favorable. J'ai pris une vieille observation d'hystérie, ce qui fait que j'ai choisi celle-là, c'est une hystérie traumatique, c'est qu'elle met au premier plan ce fantasme de grossesse, de procréation, qui est absolument dominant dans l'histoire de notre président Schreber, puisqu'en fin de compte tout le délire aboutit à ceci, c'est que tout doit être **réengendré par lui, quand enfin il sera arrivé au bout, à sa féminisation par rapport à Dieu ;** enfin une nouvelle humanité d'esprit schrebérien, une série d'enfants schrebériens naîtront.

*p. 189, l. 15*
… réengendrée par lui.

*p. 189, l. 16*
Il s'agit d'une observation due à Joseph Hasler…

**Et bien ! je veux parler de ce cas d'hystérie, parce que justement il nous servira à serrer de près la différence qu'il y a entre une névrose et une psychose. Ici pas trace d'éléments hallucinatoires du discours. Nous sommes en plein dans un symptôme hystérique.** Il s'agit d'une observation de Eisler Joseph qui était un psychologue de l'école de Budapest, qui a publié une observation qu'il a recueilli à la fin de la guerre 1914-1918. Il s'agit de la révolution hongroise, et il nous raconte l'histoire d'un type qui est conducteur de tramway. Il a 33 ans, il est protestant hongrois, austérité, solidité, tradition paysanne et il a quitté sa famille à un âge qui est celui de la fin de l'adolescence pour aller à la ville. Il a mené une vie professionnelle déjà assez marquée par des changements qui ne sont pas sans signification, d'abord boulanger, puis dans un laboratoire de chimie, puis enfin conducteur de tramway. Il est conducteur au sens où on dit, c'est celui qui tire la sonnette et qui poinçonne les billets. Il a été aussi au volant. Enfin, un jour, il descend de son véhicule, il trébuche et tombe par terre, se fait un peu traîner. Il a une bosse, un peu mal dans le côté gauche. On l'emmène à l'hôpital où on s'aperçoit qu'il n'a rien du tout. **On lui fait une piqûre au cuir chevelu** pour fermer la plaie. Tout se passe bien. Il ressort après avoir été examiné sous toutes les coutures. On est bien sûr qu'il n'y a rien. On y a beaucoup radiographié, lui-même y a mis du sien. Et puis, progressivement s'**établissent une série de crises qui se caractérisent par la montée d'une douleur tout à fait spéciale à la première côte, une crise vraiment très spéciale, mystérieuse,** qui diffuse à partir de ce point et qui mène le sujet à un état de malaise de plus en plus croissant. Il se couche sur le côté gauche, s'étend. Il se couche sur un oreiller qui le bloque. Et puis les choses persistent et s'aggravent avec le temps d'une façon toujours plus marquée ; ces crises douloureuses qui durent quelques jours, reviennent à périodes régulières. Elles vont de plus en plus loin, elles entraînent de véritables pertes de connaissance chez le sujet. On repose toutes les questions, on l'examine sous toutes les coutures. On ne trouve absolument rien. On pense à une hystérie traumatique et **on l'envoie à Eisler qui l'analyse.**

*p. 189, l. 30*
On lui fait une petite piquête[5] du cuir chevelu…

*p. 189, l. 34*
… il devient sujet à des crises…

*p. 190, l. 5*
… on l'envoie à notre auteur, qui l'analyse.

**Cette observation est extrêmement instructive, par ce qu'elle va nous montrer. Nous avons un matériel abondant.** L'homme participe à la première génération analytique. Il voit

5 - Piquête à la place de piqûre est à considérer comme une erreur typographique.

les phénomènes avec beaucoup de fraîcheur. Il les explore en long et en large. Néanmoins cette observation est publiée en 1921 et elle participe déjà de quelque chose qui est l'espèce de systématisation qui commence à frapper à ce moment-là corrélativement, semble-t-il, l'observation et la pratique, puisque c'est le tournant qui provient à ce moment dans la pratique, d'où va naître tout ce renversement qui va mettre l'accent, dans la suite, sur l'analyse des résistances.

Du point de vue historique aussi, Eisler est extrêmement impressionné à ce moment-là par la nouvelle psychologie de l'*ego*. Par contre il connaît bien les choses plus anciennes, à savoir les premières analyses de Freud sur le caractère anal, c'est-à-dire la notion que les éléments économiques de la libido peuvent jouer un rôle décisif sur la formation du moi. Et on sent qu'il s'intéresse beaucoup au moi de son sujet, à son style de comportement, aux choses qui traduisent chez lui ces éléments régressifs, pour autant qu'ils s'inscrivent non pas seulement dans les symptômes mais dans la structure. Il marque avec beaucoup de pertinence l'importance de certains phénomènes tout à fait frappants des premières séances, à savoir d'une attitude du sujet qui le laisse assez déconcerté. Après la première séance le sujet tout à coup s'assoit sur le divan et se met à le regarder avec des yeux en boule de loto, la bouche béante, comme s'il découvrait un monstre inattendu et énigmatique. A d'autres reprises le sujet marque des manifestations de transfert assez surprenantes; en particulier, une fois, il se redresse brusquement, pour retomber dans l'autre sens du divan, met le nez contre le divan, et en offrant à l'analyste ses jambes pendantes d'une façon qui, dans sa signification générale, **n'échappe pas non plus à l'analyste. Bref des éléments comme le caractère profondément significatif de la relation imaginaire, la précipitation tout de suite de tendances… qui posent la question des tendances instinctuelles du sujet, d'une homosexualité latente, réelle même et accompagnée de toutes sortes d'éléments régressifs que l'observateur a mis en valeur; c'est quelque chose qui en quelque sorte s'organise et donne son sens, son dessin général à ce qui est observé.**

*p. 190, l. 29*
… n'échappe pas à l'analyste.

**Observons les choses de plus près.** Ce sujet est un sujet qui a été assez bien adapté. Il a des relations avec ses camarades qui sont celles d'un syndicaliste militant, un petit peu leader, et il

s'intéresse beaucoup à ce qui le lie à ses camarades. Il jouit là d'un prestige incontestable. Et notre auteur de noter aussi la façon très particulière dont son autodidactisme s'exerce, tous ses papiers sont bien en ordre. Il essaie de trouver les traits du caractère anal et il progresse. Mais en fin de compte l'interprétation qu'il donne au sujet de ses tendance, n'est ni admise ni repoussée, c'est accueilli, ça ne fait ni chaud ni froid. Rien ne bouge. Nous nous trouvons devant cette même butée devant quoi Freud se trouve aussi avec l'Homme aux loups quelques années auparavant, et dont Freud ne donne pas dans *L'homme aux loups,* puisqu'il a un autre objet dans sa recherche, toute la clé.

Regardons de plus près cette observation parce qu'elle est extrêmement significative. Ce qui va apparaître, c'est que dans le déclenchement de la névrose, je veux dire dans son aspect symptomatique, dans celui qui a rendu l'intervention de l'analyse nécessaire, qu'est-ce que nous trouvons ? On peut dire, nous trouvons effectivement qu'il y a un trauma, et que ce trauma a dû réveiller quelque chose. Nous trouvons des traumas à la pelle dans l'enfance du sujet. Quand il était tout petit et qu'il commençait à se mettre à grouiller sur le sol, sa mère lui a marché sur le pouce. On ne manque pas de marquer qu'à ce moment-là quelque chose de décisif avait dû se produire, puisque même, au gré de la tradition familiale, il aurait, après cela, commencé à sucer son pouce. Vous voyez, castration-régression. On en trouve d'autres. Seulement, il y a un tout petit malheur. C'est qu'on s'aperçoit de ceci avec la sortie du matériel, c'est que ce qui a été décisif dans le déclenchement, dans la **décompensation de la névrose — parce que naturellement le sujet était névrosé avant d'avoir son accident, sinon ça n'aurait pas produit d'hystérie — dans la décompensation de sa névrose, ce qui a joué le rôle essentiel, ça n'est pas apparemment le choc, l'accident. Les choses se sont compliquées, aggravées, déclenchées, révélées symptomatiquement, à partir des examens radiographiques, les examens radiographiques comme tels.** Et l'auteur ne voit pas toute la portée de ce qu'il nous apporte et que s'il a une idée préconçue, c'est précisément dans l'autre sens, c'est en somme à cette preuve interrogative qui le met sous le feu d'instruments mystérieux à connaître qu'est l'appareil de radio, que le sujet déclenche ses crises. Et ces crises, le mode de ces crises,

*p. 191, l. 12*
... dans la décompensation de la névrose, n'a pas été l'accident mais les examens radiographiques.

leur périodicité, leur style, apparaissent liés très évidemment par tout le contexte également du matériel, avec le fantasme d'une grossesse. Ce qui domine donc dans le symptôme, dans la manifestation symptomatique du sujet, c'est sans doute ces éléments relationnels qui colorent pour lui d'une façon imaginaire ses relations aux objets, d'une façon qui permet d'y reconnaître la relation anale, ou ceci, ou cela, **ou homosexuelle, mais ce à quoi se rapporte le symptôme, ce justement dans quoi** ces éléments même sont pris, c'est dans la question qui est posée : « Est-ce que je suis ou non quelqu'un qui est capable de procréer ? » et de procréer selon le registre féminin. **C'est au niveau de l'Autre, au niveau du mot, au niveau de l'élément symbolique, pour autant que nous devons comme analystes assez bien savoir** que toute l'intégration de la sexualité chez le sujet humain est liée à une reconnaissance symbolique. Si la reconnaissance de la position sexuelle du sujet comme telle n'est pas liée à l'appareil symbolique, l'analyse et le freudisme n'ont plus qu'à disparaître, **ils ne veulent absolument rien dire. Si ce n'est pas la relation, comme Freud y a insisté dès le début et jusqu'à la fin, comme nous ne devons jamais l'oublier,** du complexe d'Œdipe, c'est-à-dire du sujet en tant qu'il trouve sa place dans un **appareil symbolique préformé, qui donne la loi, qui instaure la loi dans la sexualité, et une loi qui désormais deviendra constituante, qui prend toute cette sexualité et ne l'établit et ne l'instaure** et ne permet au sujet même de l'atteindre et de la réaliser que sur ce plan, la loi symbolique, l'analyse si elle ne savait pas ça, n'aurait absolument rien découvert.

Ce dont il s'agit chez ce sujet, c'est de la question **« qui suis-je ? »** ou « suis-je ? » **C'est d'une relation d'être. C'est d'une relation essentielle,** c'est d'un signifiant fondamental qu'il s'agit. Et c'est pour autant **que cette question est réveillée, elle était là bien sûr et nous l'avons maintenant, avec cette clé-là, retrouvée tout au long de l'observation.** C'est pour autant que cette question est **réveillée en tant que symbolique et non pas en tant que phase de la relation intersubjective, que réactivation imaginaire de quelque type que ce soit, c'est en tant qu'un au-delà, quelque chose qui suppose qu'il veut arriver au mot de ce qu'il essaie en tant que question,** qu'est entré le nouveau déclenchement décompensant dans sa névrose, que les symptômes eux-mêmes s'organisent. Et quels

*p. 191, l. 21*
… ou homosexuelle…

*p. 191, l. 24*
… au niveau de l'Autre…

*p. 191, l. 28*
… Ils ne veulent absolument rien dire.

*p. 191, l. 29*
… qui instaure la loi dans la sexualité.

*p. 191, l. 34*
… c'est d'une relation d'être…

*p. 191, l. 35*
… que cette question a été réveillée en tant que symbolique, et non pas réactivée comme imaginaire…

que soient leurs qualités, leur nature, le matériel auquel ils sont empruntés, ils prennent valeur eux-mêmes de formulation, de reformulation, d'insistance même de cette question.

Cette clé bien entendu ne se suffit pas à elle-même. Elle se confirme du fait qu'il ressort à ce moment-là que des éléments de la vie passée du sujet gardent pour lui tout leur relief. Un jour où il a pu observer, caché, une femme du voisinage de ses parents qui poussait des cris, des gémissements qui n'en finissaient plus, il l'a surprise dans une attitude qui était celle des contorsions et des douleurs, les jambes élevées et il a su de quoi il s'agissait, ceci d'autant plus que l'accouchement n'aboutissant pas, le médecin doit intervenir, morcelant, et qu'il voit partir quelque part dans un couloir l'enfant en morceaux, qui est **tout ce qu'on a pu tirer. Ceci survient en connexion avec l'analyse de sa reconnaissance des troubles, lesquels troubles eux-mêmes ont là deux valeurs. Car la valeur significative,** à savoir le caractère féminisé du discours du sujet, par exemple quand il parle, quand il demande l'appui du médecin, est quelque chose qui est tellement saisissable et immédiatement saisissable quand notre analyste fait part au sujet des premiers éléments, il obtient du sujet cette remarque que le médecin qui l'a examiné a été sensible à quelque chose qui ressemble à cela, et qu'il a dit à sa femme : « Je n'arrive pas à me rendre compte de ce qu'il a; il me semble que si c'était une femme je comprendrais bien mieux ». Il a perçu le côté significatif, mais il n'a pas pu, pour la simple raison qu'il n'avait pas l'appareil analytique, qui n'est concevable que dans le registre des structurations de langage, s'apercevoir que tout ceci n'est encore qu'un matériel adéquat, favorable dont on peut user, mais on userait aussi bien de n'importe quel autre pour exprimer quelque chose qui est au-delà de toute relation actuelle ou inactuelle, qui est la question du sujet sur ce qui est pour lui en cause, c'est-à-dire un « qui suis-je ? Est-ce que je suis un homme ou une femme ? ». « Est-ce que je suis particulièrement capable d'engendrer ? »

*p. 192, l. 6*
… tout ce qu'on a pu tirer.

Quand on a cette clé, **toute sa vie paraît, se réordonne dans une perspective qui devient d'une fécondité incroyable, c'est-à-dire que par exemple** on parle de préoccupations anales chez ce sujet, de fonctions excrémentielles et on donne beaucoup d'éléments de l'importance que ça pouvait prendre pour lui. Mais autour de quoi jouait cet intérêt porté à ses

*p. 192, l. 19*
… toute la vie du sujet se réordonne dans sa perspective.

excréments ? Autour de ceci, s'il pouvait y avoir dans les excréments des noyaux de fruits qui fussent encore capables de lever une fois mis en terre.

Le sujet a une grande ambition, c'est de s'occuper de l'élevage de poulets et tout spécialement du commerce des œufs. Il s'intéresse à toutes sortes de questions de botanique, qui sont toutes centrées autour des questions de germination ou de couvée. On peut même dire que toute une série d'accidents qui lui sont arrivés dans sa profession de conducteur de tramway sont liés à quelque chose de fondamental qui se relie à un certain nombre de faits qui sont liés au morcelage, qui sont liés à son appréhension d'une naissance qui l'a frappé dans son caractère dramatique. Ce n'est pas l'origine dernière, que nous pouvons trouver de ce qui est la question pour le sujet, mais c'en est une particulièrement expressive.

D'autres éléments encore nous permettent de voir ces accidents et tout spécialement le dernier, comme quelque chose aussi dans quoi le sujet s'intègre par le fait que c'est tout à fait manifeste. Il tombe du tramway qui est devenu pour lui une espèce d'appareil significatif, il choit ; il accouche lui-même, c'est tout le thème et le thème unique du fantasme de grossesse avec tout ce qui est corrélation et la fin spécialement dramatique. Mais il est dominant en tant que quoi ? En tant que signifiant de quelque chose dont tout le contexte nous montre que c'est ce dont il s'agit pour lui, à savoir son intégration ou sa non-intégration à la fonction virile comme telle, à la **fonction de père, ce à quoi il n'arrive précisément jamais.** Quand il a épousé une femme, il s'est arrangé pour que ce soit une femme qui avait déjà un enfant et avec laquelle il n'a pu avoir que des relations insuffisantes. Et le caractère problématique pour lui de la question de son identification symbolique est là ce qui soutient toute compréhension possible de l'observation.

*p. 192, l. 37*
… fonction de père.

En d'autres termes, tout ce qui est dit, tout ce qui est exprimé, tout ce qui est gestualisé, tout ce qui est manifesté, ne prend son sens qu'en fonction de quelque chose qui est la réponse à formuler sur cette relation fondamentalement symbolique : « Suis-je un homme ou suis-je une femme ? » Vous ne pouvez pas manquer quand je vous expose les choses ainsi, à propos de cette observation, en vous la résumant, de faire le rapprochement avec ce sur quoi j'ai mis l'accent dans le cas de

Dora et à quoi aboutit-elle, si ce n'est à une question fondamentale sur le sujet de son sexe. Quand je dis de son sexe, c'est non pas quel sexe elle a, mais « qu'est-ce que c'est que d'être femme ? ». Les deux rêves de Dora sont absolument transparents. On ne parle que de cela : « Qu'est-ce qu'un organe féminin ? ».

*p. 193, l. 12*
… quelque chose de singulier …

Nous nous trouvons là devant **quelque chose de singulier. C'est très exactement que le sujet mâle se trouve dans la même position, à savoir** que la femme s'interroge sur ce que c'est qu'être une femme, de même que le sujet mâle s'interroge sur ce que c'est qu'être une femme.

*p. 193, l. 15*
Nous mettrons en valeur les dissymétries…

C'est là que nous reprendrons la prochaine fois. **Car ça nous introduira à mettre en valeur des éléments qui sont tout à fait essentiels dans toute compréhension de cette valeur signifiante du symptôme dans la névrose,** ce sont les dissymétries que Freud a toujours soulignées dans la relation du complexe d'Œdipe. En d'autres termes, si pour la femme la réalisation de son sexe ne se fait pas dans le complexe d'Œdipe d'une façon symétrique à celle de l'homme, c'est-à-dire non pas par une identification à la mère par rapport à l'objet maternel, mais au contraire par identification à l'objet paternel, comme Freud le souligne, il faut qu'elle fasse, ce qui lui assigne une espèce de détour supplémentaire dont il n'a jamais démordu, quelque chose qu'on a pu aborder depuis du côté des femmes spécialement, pour rétablir cette symétrie, ce n'est pas sans motif, et c'est quelque chose aussi qui confirme cette distinction de l'imaginaire et du symbolique que j'ai reprise aujourd'hui. Mais, vous le verrez, cette espèce, d'un autre côté, de détour supplémentaire, de désavantage où se trouve la femme dans l'accès à l'identité de son propre sexe, à sa sexualisation comme telle, est quelque chose qui se retourne d'un autre côté dans l'hystérie en un avantage, puisque grâce à cette identification imaginaire au père, qui est pour elle absolument accessible en raison spécialement de sa place, de sa situation dans la **compétition de l'Œdipe, lui permet d'interroger tout naturellement pour elle dans l'hystérie les choses deviennent excessivement faciles à concevoir et à schématiser. Vous le verrez pour l'homme, précisément dans la mesure où le complexe d'Œdipe, fait d'une certaine façon pour lui permettre de réaliser et d'accéder à ce à quoi il est le plus difficile d'accéder, c'est-à-**

*p. 193, l. 28*
… en raison spécialement de sa place dans la composition de l'Œdipe…

**dire à une virilité effective, justement à cause de cela dans la névrose et dans le détour névrotique pour lui le chemin sera plus complexe.**

# Leçon XIV



*21 mars 1956*

**Je compléterai mon propos d'hier soir, la formation de l'analyste, de ce qui constituerait ses lieux propres, avec transmission de cette science que j'ai nommée très précisément, et dont la caractéristique générale est d'être ordonnée par la linguistique. Je n'avais bien entendu dans ce sens pas beaucoup plus de choses à dire, étant donné que nous n'y sommes pas.** Le sens de ce que j'ai dit, à savoir de la conférence, **était bien que la formation de l'analyste est d'abord de se bien pénétrer de ce qui est articulé de la façon la plus énergique possible pour des gens dont une partie est extrêmement loin de nos études.**

*p. 195*
[ce début manque]

*p. 195, l. 1*
Quel est le sens de ma conférence d'hier soir sur la formation de l'analyste ? C'est que l'essentiel consiste à distinguer soigneusement le symbolisme.

**Vous allez voir au contraire qu'à travers une espèce de réfraction qui est celle, si vous voulez, de ce mauvais symbolisme, de cette notion confuse du symbolisme** qui mêle dans le symbolisme à proprement parler et celui dans lequel nous nous entendons ici, le symbolisme en tant que structuré dans le langage et ce qu'on peut appeler le symbolisme naturel que j'ai appelé alors hier soir sous une formule, sous le chef de laquelle j'ai mis mon développement, lire dans le marc de café n'est pas lire dans les hiéroglyphes.

*p. 195, l. 6*
… dans les hiéroglyphes. Pour cet auditoire…

**C'est donc bien là qu'était l'essentiel. S'il y a quelque chose qui a pu, dans ce que j'ai dit hier soir, être partiel, laisser à désirer, mais aussi bien entendu c'est la partie concomitante de ce que j'avais d'abord voulu pleinement développer,** je crois que quand même pour un auditoire tel qu'il était, il fallait faire vivre un peu cette différence du signifiant et du signifié. J'ai même donné des exemples, certains humo-

ristiques ; j'ai donné le schéma et je suis passé aux applications analytiques.

*p. 195, l. 10*
J'ai rappelé que la pratique…

**Je ne crois pas même qu'il y ait des chances suffisantes pour que les gens aient seulement entendu tout le soin que j'ai essayé de prendre, de donner une espèce de dimension concrète, de faire un bâti qui permette de saisir ce sur quoi nous mettons l'accent, en rappelant que la pratique freudienne tend en quelque sorte à promouvoir au premier plan,** à fasciner en quelque sorte l'attention des analystes dans ce qu'elle nous montre de séduisant dans les formes imaginaires, les rapports de signification de sujet à sujet, la valeur significative de son monde sur le plan imaginaire, *sur le plan intuitif,* et surtout j'ai rappelé que tout ce que Freud nous dit, tout ce sur quoi il met l'accent, tout ce qui permet en somme l'organisation, le progrès, ce qui permet de définir *ce champ* comme quelque chose que nous pouvons déplacer, mais dans lequel nous avons à proprement parler une entrée, nous pouvons à proprement parler le mettre en jeu. Contrairement, la dynamique des phénomènes est liée à ce caractère *d'ambiguïté,* de duplicité fondamentale qui résulte de la distinction du signifiant et du signifié dans tout ce qui est des phénomènes du champ analytique.

Vous avez pu voir combien c'est autour de la problématique du mot, combien ce n'est pas par hasard que c'est un jungien qui est venu apporter ce terme. Au fond du mythe jungien, il y a en effet ceci que le symbole est conçu comme ce que j'ai appelé une espèce de fleur qui monte du fond, c'est un épanouissement de ce qui est au fond de chacun, de l'homme en tant que typique. La distinction est là, de savoir si le symbole est cela, ou si c'est au contraire quelque chose qui enveloppe, contient, intervient, forme ce que mon interlocuteur appelait assez joliment la création.

*p. 195, l. 24*
… ce qui résulte dans l'analyse de l'oubli…

La seconde partie concernait cet infléchissement de l'analyse ou ce qui résulte dans l'analyse de cet oubli **de la vérité fondamentale** de la structuration du signifiant-signifié, et là bien entendu, je n'ai indiqué comme j'espère l'avoir assez fortement articulé dans l'ensemble, je n'ai pu qu'indiquer ce en quoi la théorie de l'analyse qui se reflète sur l'*ego*, **la façon dont elle se désigne elle-même, dont l'exprime dans cette doctrine** la théorie promue actuellement dans les cercles new-yorkais, **indiquant bien qu'il y a là quelque chose** qui change tout à

*p. 195, l. 24*
… ce en quoi la théorie de l'ego…

fait la perspective dans laquelle sont abordés les phénomènes analytiques. J'ai essayé d'indiquer en quoi ceci participait **de la même dégradation,** de la même oblitération de la distinction essentielle. Cela aboutit à mettre au premier plan, en effet, **un des ressorts dynamiquement très effectifs dans l'ordre de l'imaginaire**, et qui est celui de la relation de moi à moi. Et **je n'ai pu qu'esquisser ce qui peut même en l'occasion en résulter. Je veux dire que j'ai mis l'accent sur ceci, c'est que s'il y a quelque part,** ce qu'on appelle renforcement du moi, c'est-à-dire mise de l'accent sur la relation fantasmatique en tant qu'elle est toujours reliée, qu'elle est corrélative de la relation du moi, c'est précisément et plus spécialement chez le névrotique, tous les sujets ne sont pas des névrotiques, caractérisé par une structure typique. **Il y a bien d'autres façons, de modes d'intervention, l'extension des névroses du côté des névroses de caractère, des autres modes de manifestations significatives de l'inconscient. Il y en a d'autres, mais tout spécialement dans la névrose ce mode d'intervention** va dans le sens qui est exactement opposé à celui de la dissolution non seulement des symptômes, qui sont à proprement parler dans leur signifiance mais qui à l'occasion peuvent être pourtant mobilisés, mais de la structure de la névrose.

**J'ai indiqué ici que ce que nous devons appeler dans la névrose obsessionnelle, structure de la névrose,** c'est justement cela le sens de ce que Freud a apporté quand il fait sa nouvelle topique, quand il a mis l'accent sur la fonction du moi en tant que fonction imaginaire et là j'ai indiqué aussi, **pour ceux qui étaient là, qu'il ne semble pas que la simple inspection massive, montre immédiatement par sa disposition générale, que le moi n'est absolument rien de ce qu'on en fait spécialement dans l'usage analytique.**

**J'ai indiqué hier soir les points les plus significatifs.** Vous voyez que Freud met le moi en relation avec le caractère à proprement parler fantasmatique de l'objet et que **le moi en tant que mirage, ce qu'il a appelé « idéal du moi »**[1]**,** c'est-à-dire justement la fonction d'illusion, d'irréalisation, la fonction fondamentalement narcissisante du moi, dit-il en toutes lettres,

*p. 196, l. 2*
… et participe de la même oblitération.

*p. 196, l. 3*
Cela aboutit en effet à mettre au premier plan la relation de moi à moi.

*p. 196, l. 8*
Chez le névrotique de structure typique…

*p. 196, l. 12*
… mais de la structure même.

*p. 196, l. 13*
Et la simple inspection des articles de Freud entre 1922 et 1924 montre que le moi n'est rien de ce qu'on en fait actuellement dans l'usage analytique.

*p. 196, l. 19*
Le moi est là comme un mirage, ce que Freud a appelé « l'idéal du moi ».

1 - Dans l'*Au-delà du principe de plaisir*, Freud à ce stade emploie encore indifféremment moi-idéal et idéal du moi, car les concepts n'en sont pas encore fixés.

a le privilège de l'exercice, de l'épreuve de la réalité. C'est elle qui atteste pour le sujet la réalité c'est-à-dire, le contexte n'est pas douteux, **il s'agit très précisément de dire que c'est à la fonction du moi en tant que fonction du moi qu'aboutit le fait que le sujet valorise, accentue, donne l'accent de la réalité à quoi que ce soit, c'est la fonction fondamentalement illusoire, exprimée comme telle.**

*p. 196, l. 18*
… le contexte n'est pas douteux — …

De cette topique ressort **que quelque chose, ai-je indiqué, devait normalement se produire à partir de là,** c'est à savoir quelle est dans les névroses typiques l'utilisation que prend précisément comme élément du sujet, c'est à dire comment à l'aide du moi, pour ne pas dire l'homme pense, il ne faut pas dire l'âme pense, dit Aristote, mais l'homme pense avec son âme, nous dirons que le névrosé pose sa question névrotique, sa question secrète, sa question bâillonnée, sa question qui n'est pas formulée, il pose sa question avec son moi, dans Freud, c'est de nous montrer comment un ou une hystérique use de son moi, comment un obsessionnel use de son moi pour poser la question, c'est-à-dire justement pour ne pas la poser, pour la maintenir, pour la soutenir dans la présence, la structure d'une névrose étant justement ce qu'elle est pour nous, elle a dans sa nature ce qu'elle est; pour nous elle a été longtemps une pure et simple question. **Elle était un problème parce qu'elle est un problème dans sa nature;** le névrosé est dans une position de symétrie, il est la question que nous nous posons; comme ce sont des questions qui nous touchent tout autant que lui, c'est bien pour cela que nous avons la plus grande répugnance à la formuler toujours plus précisément.

*p. 196, l. 23*
De cette topique ressort…

*p. 196, l. 33*
… pour nous une pure et simple question…

Je vous rappelle que ceci illustre tout simplement dans la façon dont depuis toujours je vous pose le problème de l'hystérie, c'est celui auquel Freud a donné l'éclairage le plus éminent, celui du cas de Dora. Qu'est-ce que Dora ? C'est quelqu'un qui est en effet pris dans un état symptomatique bien clarifié, dans ce cas, à ceci près que Freud, de son propre aveu fait une erreur sur ce qu'on peut appeler l'objet; très précisément il fait cette erreur sur l'objet dans toute la mesure où il est trop centré sur la question de l'objet, c'est-à-dire où il ne fait pas intervenir la foncière duplicité subjective qui est impliquée. Il est tout centré sur ce qui peut être l'objet du désir de Dora. Il ne se demande pas avant tout et d'abord, non seulement ce que Dora désire, mais même qui désire dans Dora. **Et**

**le ressort de son erreur, la critique de sa technique, est donnée par lui-même dans la reconnaissance du fait qu'il s'est trompé sur l'objet, c'est-à-dire quelque chose qui est dans toute la topique générale de la relation subjective. C'est bien ici qu'il nous l'indique,** puisqu'aussi bien dans ce ballet à quatre de Dora, de son père, de M. K. et de M^me^ K., Freud s'aperçoit que l'objet qui intéressait vraiment Dora est M^me^ K.

*p. 197, l. 8*
… qui désire dans Dora…

*p. 197, l. 10*
… c'est Mme K. l'objet qui intéresse vraiment Dora…

**Mais ceci qu'est-ce que ça veut dire ? Nous le savons. La configuration du cas Dora se présente donc ainsi.** C'est en tant qu'identifiée à M. K., c'est en tant que la question de savoir où est le moi de Dora est résolue par ceci, le moi de Dora est M. K. ; la fonction remplie, si vous voulez, dans le schéma du stade du miroir par l'image spéculaire quand elle est là où le sujet situe son sens pour le reconnaître, **le type de la reconnaissance dans le semblable,** là où pour la première fois le sujet situe son moi, ce point externe d'identification imaginaire, c'est dans M. K. qu'elle le situe. C'est à partir de là, et en tant qu'elle est M. K., que tous ses symptômes prennent un sens définitif, **à savoir que s'ils demandaient des conversions explicatives, quelquefois un tout petit peu tirées par les cheveux à Freud, devient toujours infiniment plus simple.** L'action de l'aphonie de Dora qui se produit pendant les absences de M. K. que Freud explique d'une façon assez jolie, **mais qui ne laisse pas sans quelque doute, parce qu'elle parait presque trop belle ;** elle n'a plus besoin de parler puisqu'il n'est plus là. Il n'y a plus qu'à écrire. Cela laisse tout de même un peu rêveur. Pour qu'elle se tarisse, c'est que le mode d'objectivation n'est posé nulle part ailleurs. L'aphonie survient parce que Dora est laissée directement en la présence de M^me^ K. **à propos de quoi toute son expérience, semble-t-il,** de ce qu'elle a pu entendre des relations entre son père et M^me^ K. **est liée à une appréhension d'un mode d'exercice de la sexualité qui dégage très certainement,** qui est celui de la fellation de M^me^ K. par le père de Dora. C'est quelque chose qui paraît infiniment plus significatif pour l'intervention de symptômes oraux **dans la confrontation, le tête à tête de Dora avec M^me^ K. Mais ceci d'ailleurs est tout à fait accessoire dans mon exposé.**

*p. 197, l. 14*
…où le sujet situe son sens pour se reconnaître.

*p. 197, l. 18*
C'est en tant qu'elle est M. K. que tous ses symptômes prennent leur sens définitif.

*p. 197, l. 20*
… l'aphonie de Dora, Freud l'explique d'une façon assez jolie.

*p. 197, l. 24*
Dora est laissée directement en présence de M^me^ K. — tout ce qu'elle a pu entendre des relations de celle-ci avec son père tourne autour de la fellation.

*p. 197, l. 27*
l'intervention de symptômes oraux…

**L'important c'est que c'est en tant qu'identifiée à M. K. que toute la situation fondamentale, celle d'ailleurs à laquelle Dora participe effectivement** jusqu'au moment de la

*p. 197, l. 28*
L'identification de Dora à Monsieur K.…

décompensation névrotique ; c'est elle qui rend possible toute cette situation dont par ailleurs elle se plaint. Et ceci fait partie de la situation. C'est en tant que Dora est identifiée à M. K. Mais **il s'agit de savoir ce que cela veut dire et pourquoi ? C'est très exactement que sa façon d'interroger sur ce qu'est son sexe, ce qu'est sa féminité, qu'est-ce que dira Dora ? Qu'est-ce que dit l'hystérique-femme fondamentalement par sa névrose ? La question est là un point sur lequel nous touchons quelque chose d'essentiel. C'est en cela que nous voyons la fécondité** de l'appréhension freudienne des phénomènes, **c'est qu'ils ne savent pas nous montrer les plans de structure du symptôme. C'est qu'une vérité qui nous met tout de suite beaucoup plus loin, s'il y a quelque chose qui ressort de tout ce sur quoi Freud a toujours insisté,** malgré le mouvement d'enthousiasme pour les phénomènes imaginaires remués dans l'expérience analytique, les bonnes volontés à trouver immédiatement les symétries, les analogies, le complexe d'Œdipe, comme c'est clair, comme on l'a bien expliqué pour le garçon, alors ça doit bien être la même chose pour la fille et d'ailleurs comme Freud lui-même l'a indiqué, beaucoup de choses jouent aussi. Freud a toujours insisté sur l'essentielle dissymétrie du complexe d'Œdipe.

*p. 197, l. 31*
… identifiée à M. K. qu'elle se plaint ; que dit Dora pour sa névrose ? Que dit l'hystérique-femme ?

*p. 197, l. 36*
… l'appréhension freudienne des phénomènes c'est qu'elle montre toujours les plans de structure du symptôme…

*p. 197, l. 38*
… malgré le mouvement d'enthousiasme des psychanalystes pour les phénomènes imaginaires[2].

*p. 198, l. 1*
… il n'a jamais cessé d'insister sur la dissymétrie essentielle de l'Œdipe chez l'un et l'autre sexe. A quoi tient cette dissymétrie ?

**Est-ce que ceci précisément ne va pas être quelque chose qui nous permette d'entrer plus loin dans cette dialectique de l'imaginaire et du symbolique ? Est-ce que ça n'est pas là que gît assurément ce côté paradoxal ? Pourquoi en effet, ne pas admettre tout simplement que dans la rivalité de la fille avec la mère à l'égard du père il ne s'agit là que d'objet du désir ?** Vous me direz, il y a la relation d'amour primaire avec la mère, c'est quelque chose, c'est quelque chose qui introduit une dissymétrie. Mais comme loin d'en être là à l'époque où Freud commence à ordonner les faits qu'il constate dans l'expérience et qui le forcent à affirmer qu'il y a pour la fille, et il y a bien d'autres éléments de dissymétrie, l'élément anatomique sur lequel Freud insiste, qui fait que pour la femme les deux sexes dans leur organisation anatomique sont identiques, est-ce que c'est simplement là qu'est la raison de la dissymétrie ? C'est cela qui nous est en quelque sorte proposé, imposé par les études de détail très serrées que fait Freud sur ce sujet. Je n'ai qu'à en nommer quelques unes, les *Considérations sur la différence anatomique des deux sexes* sont **un des**

2 - Rajout.

**titres des travaux qui ont été faits sur ce registre. Il y en a d'autres.** Il y a l'article sur « La sexualité féminine » qui est de 1931, l'autre étant de 1925, puis « Le déclin du complexe d'Œdipe » qui est de 1924, je crois.

*p. 198, l. 10* … considérations sur la différence anatomique entre les deux sexes.

Ce que nous voyons, c'est qu'une dissymétrie essentielle apparaît au niveau du signifiant, au niveau du symbolique et il n'y a pas, dirons-nous, à proprement parler de symbolisation du sexe de la femme comme tel. La symbolisation en tout cas n'en est pas la même, n'a pas la même source, n'a pas le même mode d'accès que la symbolisation du sexe de l'homme et ceci pour une raison qu'il ne faut pas même chercher au-delà de ce quelque chose de simple, c'est que l'imaginaire ne fournit qu'une absence là où il y a ailleurs un symbole très prévalent, que c'est de la prévalence de la *gestalt* phallique que dépend quelque chose d'essentiel dans ce qui force la femme, dans la réalisation du complexe œdipien, à ce détour par l'identification au père, ce **qui est tout à fait dissymétrique par rapport à ce qui se passe chez le garçon,** et la force à prendre les mêmes chemins que le garçon pendant un temps. L'accès de la femme au complexe œdipien se fait du côté du père. C'est son identification imaginaire qui se fait en passant par le père, exactement comme chez le garçon, et elle le fait précisément en fonction d'une prévalence de la forme imaginaire, mais en tant qu'il est pris lui-même comme élément symbolique, central de l'Œdipe.

*p. 198, l. 23* … détour par l'identification au père…

*p. 198, l. 27* … une prévalence de la forme imaginaire du phallus[3]…

En d'autres termes, si le complexe de castration prend une valeur pivot dans la réalisation de l'Œdipe, et ceci pour les deux sujets, aussi bien le garçon que la fille, c'est très précisément en fonction du père que le phallus est un symbole dont il n'y a pas de correspondant, d'équivalent. C'est d'une dissymétrie dans le signifiant qu'il s'agit, et cette dissymétrie dans le signifiant détermine les voies par où passeront chez les uns et les autres sujets le complexe d'Œdipe. Les deux voies les font passer par le même sentier, le sentier de la castration **chez le garçon et exactement de la même façon chez la fille avec ce qu'il détermine comme étant le pivot de la réalisation de l'Œdipe dans la sexualité féminine, à savoir le pénis. Nous avons donné là justement un instrument tout à fait caractéristique et tout à fait frappant** de la prédominance du signifiant dans les voies d'accès de la réalisation subjective, celle de l'expérience d'Œdipe. Là où l'assomption imaginaire de la

*p. 198, l. 35* … le sentier de la castration…

3 - Rajout.

situation n'est nullement impensable, il y a en effet une sorte de compensation, il y a tous les éléments pour une expérience de la position féminine qui soit en quelque sorte directe, symétrique à la réalisation de la position masculine. Si c'était simplement quelque chose qui se réalise dans l'ordre de l'expérience vécue, comme on dit, dans l'ordre de quelque chose qui serait de l'ordre de la sympathie de l'*ego*, des sensations, il y eut au contraire quelque chose que l'expérience nous montre qui se manifeste dans une différence frappante, **singulière, c'est pourquoi l'un des sexes, pour arriver à sa pleine réalisation dans le sujet** est-il en quelque sorte nécessité à se supporter, au moins à prendre comme support, comme base de son identification, le support formel, l'image de l'autre sexe.

*p. 199, l. 1*
... une différence frappante...

*p. 199, l. 3*
... l'image de l'autre sexe. Que les choses soient ainsi...

**Ceci à soi tout seul est quelque chose qui ne peut littéralement que trouver sa place; je veux simplement vous faire remarquer que le seul fait que les choses soient ainsi pose une question qui ne peut s'ordonner, qui** ne peut rester une pure et simple bizarrerie de la nature, ne peut s'interpréter que dans le fait que c'est l'ordonnance symbolique, en tant qu'elle existe, qui règle tout. Que là où il n'y a pas de matériel symbolique, il y a obstacle, défaut à la réalisation de l'identification essentielle, de voie essentielle pour la réalisation de la sexualité du sujet et que ce défaut provient du fait que le symbolique pour un point manque de matériel, parce qu'il lui en faut un, et qu'il y a quelque chose qui se trouve à proprement parler être moins désirable que le sexe masculin dans ce qu'il a de provoquant, c'est le sexe féminin qui a ce caractère d'absence, ce vide, ce trou qui fait qu'une dissymétrie essentielle apparaît dans quelque chose où il semble que, si tout était à saisir dans l'ordre d'une dialectique des pulsions, on ne verrait pas pourquoi un tel détour, une telle anomalie serait nécessitée.

*p. 199, l. 17*
... la fonction du moi chez les hystériques mâles et femelles.

Cette remarque est loin de nous suffire quant à la question qui est en jeu, c'est à savoir de la fonction du moi chez les hystériques mâles et femelles. **Ici, nous devons nous apercevoir de quelque chose qui, si l'on peut dire, est au fond des questions qui vont être soulevées** c'est à dire des questions liées non pas seulement au matériel, au magasin-accessoire du signifiant, mais au rapport du sujet avec le signifiant dans son ensemble, c'est-à-dire avec ce à quoi peut répondre le signifiant. Car, bien entendu, j'ai parlé hier soir d'êtres de langage, c'était pour bien frapper mon auditoire. Les êtres de langage

ne sont pas des êtres organisés. Qu'ils soient des êtres ce n'est pas douteux ; qu'ils soient des êtres qui impriment leurs formes dans l'homme, et que ma comparaison avec les fossiles soit jusqu'à un certain point tout à fait indiquée, **qu'il y ait dans l'homme des êtres qui sont à proprement parler des êtres de signifiant, ceci est certain, mais** il reste qu'ils n'y ont pas pour autant une existence substantielle en soi. **S'il y a une problématique, c'est bien de cela qu'il s'agit.**

*p. 199, l. 24*
… ma comparaison avec les fossiles était donc jusqu'à un certain point tout à fait indiquée…

*p. 199, l. 26*
… existence substantielle en soi. Considérons le paradoxe qui résulte de certains entrecroisements fonctionnels entre les deux plans du symbolique et de l'imaginaire.

**Pour revenir à notre fonction du moi dans la névrose, il faut partir de ceci. Nous avons deux plans, le plan du symbolique et le plan de l'imaginaire. Considérons le paradoxe qui résulte de ce que je pourrais appeler certains entrecroisements, une sorte de croisement fonctionnel qui apparaît aussitôt tout à fait frappant. Qu'est-ce qu'évoque le symbolique dans sa fonction chez l'homme ?** Il semble que le symbolique c'est ce que qui nous livre tout le système du monde. C'est parce que l'homme a des mots qu'il connaît des choses. Et le nombre des choses qu'il connaît correspond au nombre des choses qu'il peut nommer. Ceci n'est pas douteux. D'autre part, ce que nous appelons l'imaginaire, et que la relation imaginaire soit liée à tout le domaine de l'éthologie, à la psychologie animale, aux fonctions de la relation sexuelle, de la capture par l'image de l'autre, **qu'elle soit l'un des ressorts essentiels de cette spécificité du choix, à l'intérieur de la même espèce, du partenaire sexuel qui se trouve être en même temps le partenaire fécond, c'est aussi quelque chose qui semble aller de soi.** En d'autres termes, qu'un des domaines soit ouvert à toute la neutralité de l'ordre de la connaissance humaine et que l'autre soit précisément le domaine même de l'érotisation de l'objet, c'est ce qui semble au premier abord manifesté à nous.

*p. 199, l. 29*
Il semble que le symbolique soit ce qui nous livre tout le système du monde.

*p. 199, l. 35*
… la capture par l'image de l'autre…

Or, si les choses sont telles, ce que nous voyons c'est que la réalisation de la position sexuelle chez l'être humain est liée, nous dit Freud et nous dit l'expérience, à l'épreuve, à la traversée d'une relation fondamentalement symbolisée, celle de l'Œdipe, que ce n'est que par l'intermédiaire d'une position intermédiaire aliénant le sujet, c'est-à-dire le faisant désirer l'objet d'un autre et le posséder par la procuration d'un autre, c'est en tant que nous nous trouvons dans une position structurée dans la duplicité même du signifiant et du signifié, c'est en tant qu'est symbolisé à proprement parler la fonction de l'homme et de la femme, c'est en tant qu'elle est littéralement

arrachée au domaine de l'imaginaire pour être située dans le domaine du symbolique, que se réalise toute position sexuelle normale, achevée. C'est dans le domaine du symbolique, c'est un passage dans le domaine du symbolique, c'est à la symbolique qu'est soumise, comme une exigence essentielle, la réalisation génitale, que l'homme se virilise, et que la femme accepte véritablement sa fonction féminine.

Inversement, chose non moins singulière et paradoxale, c'est dans l'ordre de l'imaginaire que se situe cette relation d'identification à partir de quoi l'objet se réalise comme objet de concurrence. Le domaine de la connaissance a ce caractère fondamentalement inséré dans la primitive dialectique paranoïaque de l'identification au semblable. C'est de là que partent les premières possibilités, la première ouverture d'identification à l'autre, à savoir un objet. Un objet s'isole et se neutralise comme tel, s'érotise particulièrement. C'est ce qui fait entrer dans le champ du désir humain infiniment plus d'objets élémentaires, matériels, qu'il n'en entre dans l'expérience animale. C'est dans cet entre-croisement qui, bien entendu, n'est pas sans profonds motifs, que gît la source de ce que nous devons considérer comme étant la fonction essentielle que joue le moi dans la structuration de la névrose.

Qu'est-ce qui se passe en effet quand Dora se trouve poser sa question, s'interroger sur, qu'est-ce qu'une femme ? Cela a le sens, et pas un autre, d'une interrogation, une tentative de symboliser l'organe féminin comme tel. Nous dirons que dans cette occasion son identification à l'homme lui est littéralement un moyen de connaître si elle est identifiée à l'homme en tant précisément que porteur de pénis. C'est que ce pénis à elle lui sert littéralement d'instrument imaginaire pour appréhender ce qu'elle n'arrive pas à symboliser. En ce sens, on peut dire que l'hystérique-femme, s'il y a beaucoup plus d'hystériques-femmes que d'hystériques-hommes, c'est un fait d'expérience clinique, c'est parce que le chemin de la réalisation symbolique de la femme comme telle est beaucoup plus compliqué, **inversement pour ce qui est d'en poser le problème, c'est-à-dire en quelque sorte de s'arrêter à mi-chemin, car** devenir une femme et s'interroger sur ce qu'est une femme sont deux choses essentiellement différentes ; je dirai même plus, que c'est parce qu'on ne le devient pas qu'on s'interroge, et, jusqu'à un certain point, s'interroger est le contraire de le

*p. 200, l. 36*
… la réalisation symbolique de la femme est plus compliquée.

devenir. La métaphysique de sa position est le détour imposé à la réalisation subjective chez la femme. C'est parce que sa position est essentiellement problématique, et jusqu'à un certain point inassimilable, **qu'elle fera plus facilement une hystérie qu'un sujet du sexe opposé.** Mais d'un autre côté, une hystérie sera précisément aussi une solution plus adéquate, quand la question prend forme sous cet aspect de l'hystérie. Elle prend cette forme par la voie la plus courte, c'est à dire qu'il lui est très facile de poser la question simplement par l'identification au père. **C'est ce qui fait la particulière clarté de la position féminine à l'intérieur de l'hystérie.** En ce sens et à ce titre, c'est une position qui présente une espèce de stabilité particulière envers elle-même, de sa simplicité structurale. Plus une structure est simple, moins elle a d'occasions de montrer des points de rupture.

*p. 200, l. 42*
… et jusqu'à certain point inassimilable…

*p. 201, l. 6*
… l'identification au père.

Pour ce qui est de la question de ce qui se passe dans l'hystérie masculine, la situation sera beaucoup plus complexe, justement dans la mesure où chez l'homme la réalisation œdipienne est mieux structurée, la question qui est la question dans l'hystérie féminine aura moins de chance de se poser pour lui. Mais cette question justement, quelle est-elle ? **Car dire que quelque chose manque si l'on peut dire dans le matériel signifiant qui aide à la réalisation de la position masculine, il n'y a rien de correspondant au phallus.** C'est là qu'on le voit, ce n'est absolument pas épuiser la question de la dissymétrie entre le garçon et la fille dans la position de l'Œdipe. Il y a la même dissymétrie dans le cas de la réalisation de l'hystérie, qui se manifeste en ceci, c'est que l'hystérique homme et femme, se pose la même question ; c'est-à-dire que le quelque chose autour de quoi est la question de l'hystérique mâle, c'est **le sens de l'observation que j'ai donné la dernière fois,** c'est quelque chose qui concerne la position féminine. Déjà, je vous l'ai dit, c'est quelque chose qui tourne autour du fantasme de la grossesse dans cette observation. Est-ce que cela suffit à épuiser la question ?

*p. 201, l. 10*
Mais si elle se pose quelle est-elle ?

*p. 201, l. 12*
… la question de l'hystérique mâle…

*p. 201, l. 15*
… cela suffit-il à épuiser la question ?

**C'est quelque chose qui n'est pas spécifiquement non plus féminin, c'est à savoir la question de la procréation, c'est quelque chose qui tourne, nous l'avons vu, aussi autour des thèmes de morcelage, les fantasmes de corps morcelé et à proprement parler le morcellement fonctionnel, ou** même le morcellement anatomique, fantasmatique, dont on a vu depuis

longtemps qu'il donne les points de rupture, sont des phénomènes hystériques comme tels. Cette anatomie fantasmatique dont depuis longtemps les auteurs ont souligné le caractère structural dans le phénomène de l'hystérie, c'est à savoir qu'on ne fait pas une paralysie ni une anesthésie selon les voies et la topographie des branches nerveuses. Rien dans l'anatomie nerveuse ne recouvre quoi que ce soit de ce qui s'est produit dans les symptômes hystériques. C'est toujours une anatomie imaginaire dont il s'agit. **Tout cela forme la constellation des phénomènes hystériques.**

*p. 201, l. 21*
C'est toujours d'une anatomie imaginaire dont il s'agit.

Est-ce que nous n'allons pas pouvoir tout de même préciser ce qui, au-delà du signifié, donne le sens de ce qui pour l'hystérique, sans aucun doute, se situe au niveau du symbolique, au niveau du signifiant, mais qui n'en reste pourtant pas moins jusqu'à un certain point… il y a quelque chose qui est le facteur commun de la position féminine comme de la position masculine, c'est à savoir pour tous les deux se pose, sans aucun doute, dans des voies et dans des termes différents, la question de la procréation. Ceci déjà paraît être un accès auquel il est difficile de soustraire ce côté problématique de l'essence de la paternité comme de la maternité. C'est quelque chose qui ne se situe pas purement et simplement au niveau de l'expérience. **Qu'il y ait en effet une expérience féminine de la maternité, et qu'elle soit essentiellement différente de la paternité, laquelle pose justement à la lumière de l'analyse toute une variété de phénomènes, de manifestations, et du même coup de problèmes, qui sont ceux sur lesquels pour la première fois l'analyse a permis d'apporter quelques lumières.**

*p. 201, l. 28*
… ce sont des termes qui ne se situent…

Récemment je m'entretenais avec quelqu'un de mes élèves des problèmes depuis longtemps soulevés de la couvade. Et il me rappelait là-dessus les éléments que les ethnographes ont pu apporter récemment sur ce problème qui restait problématique. Il est clair que là-dessus des faits qui sont des faits d'expérience, d'investigation dans le domaine à proprement parler du symbolique, le fait de retrouver dans un usage, dans quelque chose qui n'est manifestable que là, parce que c'est simplement là que cela apparaît d'une façon claire, à savoir dans telle ou telle tribu d'Amérique centrale, permet à certains moments de trancher certaines questions qui se posent sur la signification de la couvade, **qui est restée très ambiguë et très énigmatique. Jusqu'à une époque récente on hésitait sur ses**

*p. 201, l. 36*
… signification du phénomène…

**relations avec les éléments divers de croyance concernant le sens du mécanisme de la paternité, l'élément de contrecoup et de culpabilité des relations se réfléchit par l'intermédiaire de la femme. On peut faire entrer un élément tout à fait précis** de mise en question de la fonction du père comme tel dans la procréation, c'est à dire de l'élément qu'apporte le père à la création d'un nouvel individu. **Je n'ai pas à vous dire sur quels faits peuvent se fonder cette affirmation qui apporte une précision essentielle dans le domaine du matériel signifiant qui permet de préciser que** la couvade se situe au niveau de la question concernant ce que c'est que la procréation masculine en tant qu'elle y participe.

*p. 201, l. 38*
… et de ce qu'il apporte à la création du nouvel individu.

Dans cette voie, par cette approche, il ne paraîtra peut-être pas forcé **de dire qu'en somme ce vers quoi nous amène cette question sur la question des névroses est ceci. Réfléchissons à ce qu'est le signifiant, le** symbolique en tant qu'il donne une forme dans laquelle puisse s'insérer ce qu'on peut à juste titre appeler à proprement parler le sujet au niveau de l'être, ce en quoi le sujet se reconnaît comme étant ceci ou cela. Beaucoup de choses s'expliquent dans ce registre en tant qu'explicatif, que causal, que coordonnant ce quelque chose qui dans le dernier ressort n'est pas autre chose que la chaîne des signifiants. La notion même de causalité n'est pas autre chose.

*p. 201, l. 40*
… ne vous paraîtra peut-être pas forcée…

Il y a tout de même une chose qui échappe à la trame. Mais il n'y a pas à aller chercher très loin. Il y a deux choses qui échappent à la trame, c'est au niveau du symbolique entendons-le, l'explication de la succession, sortie des êtres les uns par rapport aux autres, c'est très précisément la procréation dans sa racine essentielle, c'est qu'un être naisse d'un autre. Il y a là quelque chose qui, dans l'ordre du symbolique est couvert par le fait qu'un ordre est instauré de cette succession entre les êtres, mais de leur essentielle individuation, c'est-à-dire du fait qu'il y en ait un autre qui sorte du premier, qu'il y ait création et d'ailleurs il n'y a pas création, précisément tout le symbolisme est là pour affirmer que la créature n'engendre pas la créature, que la créature est impensable sans une fondamentale création. Dans le symbolique, rien n'explique la création.

En d'autres termes, rien n'explique, c'est la même chose, qu'il faille que des êtres meurent pour que d'autres naissent, et le rapport essentiel de la reproduction sexuée avec l'apparition de la mort, disent les biologistes, si c'est vrai, montre que les

biologistes sont aussi autour de quelque chose qui est la même question. La question de savoir ce qui lie deux êtres dans l'apparition de la vie en tant que telle, est quelque chose qui ne va de soi que pour autant que l'être lui-même est intégré dans le symbolique, c'est-à-dire que pour lui la question ne se pose pas à partir du moment où il est dans le symbolique réalisé comme homme ou comme femme, mais dans toute la mesure où ce quelque chose arrive à la façon d'un accident, qui l'empêche d'y accéder. Et ceci peut arriver aussi bien par le fait des accidents biographiques de chacun.

Ce qui surgit est la question foncière, ce en quoi est ce qui nécessite aussi la question que lui-même, Freud, a posée dans *Au-delà du principe du plaisir.* De même, dit-il, que la vie va se reproduire, chaque fois qu'elle se reproduit, le même cycle qu'elle est forcée de répéter pour rejoindre le but commun de la mort, disons que ceci est en quelque sorte le reflet de son expérience. En fin de compte, ce que chaque névrose reproduit, c'est en effet un certain cycle dans l'ordre du signifiant, dans l'ordre de certaines questions particulières, les plus fondamentales sans doute, qui se produisent au niveau du signifiant. Mais sur le fond de la question se pose le rapport de l'homme au signifiant comme tel, c'est-à-dire qu'il y a quelque chose qui est radicalement inassimilable au signifiant, c'est tout simplement son existence singulière ; pourquoi est-il là ? d'où sort-il ? que fait-il ? Autrement dit la question de savoir pourquoi il va disparaître étant donné que le signifiant est incapable de lui donner un élément pour une simple raison que justement en tant que signifiant il le met au-delà de la mort, parce qu'en tant que signifiant il le considère déjà comme mort ; il l'immortalise par essence.

La question de la mort, c'est celle qui est au fond un autre mode de la création névrotique de la question, c'est celui de la névrose obsessionnelle. Je l'ai indiqué hier soir. Je le laisse de côté aujourd'hui, parce que nous n'allons pas faire les névroses obsessionnelles cette année. Les considérations que je vous propose là sont des considérations de structure générale qui sont encore préludes aux problèmes qui nous sont posés par le psychotique. Je m'intéresse spécialement à la question telle qu'elle est posée dans l'hystérie parce qu'il s'agit justement de savoir en quoi le mécanisme de la psychose, nommément du président Schreber, pour autant qu'il importe aussi que nous

voyions s'y dessiner la question de la procréation féminine, tout spécialement… **Qu'est-ce que cela veut dire ? C'est pour la situer par rapport à la façon dont la question se présente chez l'hystérique que je fais ce détour** qui est en même temps une illustration des points que j'ai remués hier soir.

*p. 203, l. 2*
… la procréation féminine tout spécialement…

Je désire vous signaler que, illustrant les choses sur lesquelles j'ai mis un accent assez fort hier soir, il y a des textes de Freud. **Et je crois que, pour ceux d'entre vous qui savent l'allemand ou l'anglais, pour vous y reporter, pour vous montrer que ce ne sont pas là des choses déduites de ma part. Freud a compris les névroses et un certain nombre d'autres choses. Il a fait son travail. Ma position peut très bien s'exprimer en ceci que** mon travail à moi, c'est de comprendre ce qu'a fait Freud. Et par conséquent toute espèce d'interprétation, même de ce qui est implicite dans Freud, est absolument légitime. Donc, c'est vous dire que ce n'est pas pour reculer devant mes responsabilités que je vous prie de vous reporter à ce qu'ont puissamment articulé certains textes.

*p. 203, l. 4*
… les textes de Freud qui justifient ce que je vous ai dit hier soir.

Il est quand même frappant de voir qu'en 1896, c'est-à-dire dans ces années où Freud lui-même nous dit qu'il a ordonné, monté sa doctrine, et qu'il a mis longtemps avant de sortir ce qu'il avait à dire, il marque bien le temps de latence, qui est toujours de trois ou quatre ans, qu'il y a eu entre le moment où il a composé ses principales œuvres et celui où il les a fait sortir. La *Traumdeutung* a été écrite trois ou quatre ans avant sa sortie. De même la Psychologie de la vie quotidienne et notamment dans le cas de Dora. Pendant cette période, il est frappant que ce n'est pas après-coup qu'apparaît cette structuration double qui est celle du signifiant et du signifié, et de voir que dans une lettre comme la lettre 46, par exemple, Freud nous dit que c'est le moment où il commence à voir apparaître dans son expérience, à pouvoir construire et c'est très tôt les étapes du développement du sujet comme étant essentiellement à mettre en relation avec l'existence de l'inconscient et ses mécanismes. Il est extrêmement frappant de le voir employer le terme de *Übersetzung* pour désigner telle ou telle étape des expériences du sujet, en tant qu'elle semble ou non traduite. Traduite, qu'est-ce que cela veut dire ? Il s'agit de ce qui se passe au niveau défini par les âges du sujet, le premier âge qu'il distingue, de un à quatre ans, puis de là à huit

ans, ensuite la période pré-pubertaire, et enfin la période de maturité.

Ce qui importe c'est de voir que la notion de *Übersetzung*, le fait que le sujet ait traduit, est mis au premier plan. Et d'après le contexte, il est curieux de se rapporter à ce qui, dans Freud, met tant de force sur l'élément du signifiant. La *Bedeutung* ne peut pas être traduite comme spécifiant le signifiant et non pas le signifié. De même que dans la lettre 52, à laquelle je vous prie de vous reporter, vous aurez exactement ce que j'ai déjà une fois relevé, c'est qu'il dit ceci : « Je travaille avec la supposition que notre mécanisme psychique est né d'après la mise en couches par un ordonnancement dans lequel de temps en temps le matériel que l'on a sous la main subit un remaniement d'après de nouvelles relations et un bouleversement dans l'inscription, une réinscription ».

Ce qui est essentiellement neuf dans la théorie, c'est l'affirmation que la mémoire n'est pas simple, mais qu'elle est plurale, multiple, et enregistrée sous diverses formes, sous diverses espèces. Je vous fais remarquer la parenté de ce qu'il dit là avec un travail beaucoup trop négligé ; le schéma que je vous ai commenté l'autre jour, il l'explique comme ceci, et souligne que ce qui caractérise ces différentes étapes, et ceci c'est justement la différence qui s'établit au cours de cette étape dans l'achèvement de la pluralité de ces inscriptions mnésiques. Ces inscriptions mnésiques il les caractérisera pour chacune dans les différences de complexité qui sont les suivantes. D'abord, la *Warhnehmung*, perception, c'est une position première, primordiale, qui reste simplement hypothétique, car en quelque sorte rien n'en vient au jour dans le sujet.

La *Bewusstsein*, conscience, et la mémoire sous cette forme simple s'excluant comme telles, c'est un point sur lequel Freud par la suite n'a jamais varié. Il a toujours semblé que le phénomène de mémoire pure en tant qu'inscription, en tant qu'il marque dans le sujet l'acquisition d'une nouvelle possibilité de réagir, est quelque chose qui devait rester complètement immanent au mécanisme, c'est-à-dire qu'il ne fasse intervenir aucune saisie du sujet par lui-même à aucune occasion.

L'étape *Wahrnehmung* qui est la véritable étape primaire, purement hypothétique, elle est là pour marquer qu'il faut supposer quelque chose de simple à l'origine de ce dont il s'agit, c'est-à-dire de cette conception de la mémoire comme

étant essentiellement faite d'une pluralité de registres. La première, c'est donc la première registration des perceptions tout à fait inaccessibles à la conscience elle aussi, et qui est ordonnée par des associations de simultanéité. Nous avons là, fondé et posé, comme l'exigence originelle d'une primitive instauration de simultanéité, c'est-à-dire de ce que je vous ai montré quand nous avons essayé l'année dernière de faire des sortes d'exercices démonstratifs concernant les symboles **qui faisaient que les choses devenaient (+ +, + –, – –)** intéressantes à partir du moment où nous y établissions sa raison d'être dans la structure des groupes de trois. Mettre des groupes de trois ensemble, c'est en effet les instaurer dans la simultanéité ; la naissance du signifiant, c'est la simultanéité, et aussi bien l'existence du signifiant est une coexistence synchronique.

*p. 204, l. 25*
… coexistence synchronique. De Saussure met bien l'accent sur ce point[4].

Après cela, la *Bewusstsein* est le second mode qui est ordonné comme quelque chose qui est une relation de causalité. **Les inscriptions inconscientes correspondent à quelque chose, car il indique dans quel sens cette naissance primordiale d'une nouvelle dimension nous dirige. Elle est de l'ordre de quelque chose qui sera là** des souvenirs conceptuels, qui, dit-il, **« de la même façon est inaccessible à la conscience ».** La notion de relation causale qui apparaît là pour la première fois en tant que telle, c'est-à-dire le moment où le signifiant qui est constitué comme signifiant s'ordonne à quelque chose d'autre qui ne peut être et qui n'est à cette occasion que justement et secondairement l'apparition du signifié **avec ce qu'il comporte en effet, la prise, qui est quelque chose là impossible à méconnaître. C'est** seulement après qu'intervient la *Vorbewusstsein*, qui est le troisième mode de remaniement entre ces choses, lié à l'apparition consciente des investissements qui correspondent dès cette époque à notre mot officiel, dit-il. Et c'est à partir de ce préconscient que seront rendus conscients les investissements, selon certaines règles précises. Et cette seconde conscience de la pensée est liée, nous dit-il, vraisemblablement à l'expérience hallucinatoire des représentations verbales : l'émission des mots. Il y a là quelque chose dont l'exemple le plus radical est dans l'expérience de l'hallucination verbale, liée au mécanisme paranoïaque par lequel nous auditivons la représentation des mots. C'est à ceci qu'est liée l'apparition de la conscience qui autrement serait toujours sans lien avec la mémoire.

*p. 204, l. 27*
… la notion de relation causale…

*p. 204, l. 27*
… souvenirs conceptuels…

*p. 204, l. 30*
… l'apparition du signifié…

4 - Rajout.

Et dans toute la suite qu'il manifeste, c'est que le phénomène de la *Verdrängung* répression consiste toujours dans la tombée de quelque chose qui est précisément de l'ordre de l'expression signifiante dans la tombée de ce qui est dans une de ces inscriptions, de ces illustrations au moment du passage d'une étape de développement à une autre, c'est-à-dire dans le fait que le signifiant de ce qui est enregistré à une de ces étapes en passant à une autre, ne franchit pas le mode de reclassement après-coup que nécessite une phase nouvelle d'organisation signifiant-signification où entre le sujet, et que c'est comme tel et ainsi qu'il faut expliquer l'existence de quelque chose qui est refoulé. **Cela reste dans un mode d'inscription qui est antérieur ;** la notion d'inscription, d'insertion de tout ce qui est dans un signifiant, **qui lui-même domine tout,** qui domine l'enregistrement, est essentielle à la théorie de la mémoire, pour autant qu'elle est à la base, pour Freud, de sa première investigation du phénomène de l'inconscient.

*p. 205, l. 5*
… l'existence du refoulé…

*p. 205, l. 6*
… la notion d'inscription…

*p. 205, l. 6*
… dans un signifiant…

# Leçon XV

*11 avril 1955*

*« Ad usum autem orationis, incredibile est, nisi diligenter attenteris quanta opera machinata natura est ».*

**Vous ne vous étonnerez pas que je vous donne cette phrase de Cicéron comme épigraphe à la reprise,** c'est-à-dire « combien de merveilles recèle la fonction du langage » si, d*iligenter,* si vous vouliez y prendre garde diligemment, vous savez que c'est ce à quoi nous nous efforçons ici. Par conséquent c'est aussi sur ce thème que nous allons reprendre ce trimestre l'étude des structures freudiennes des psychoses. Il s'agit en effet de ce que Freud a laissé dans les structures des psychoses. C'est pour cela que nous les qualifions de freudiennes.

*p. 207, l. 3*
... si vous voulez y prendre garde diligemment— vous savez...

La notion de structure mérite déjà par elle-même que nous nous y arrêtions, **non pas pour revenir sur son emploi courant, mais sur ce que veut dire qu'on précise, qu'on aborde un problème du point de vue structural.** Je veux simplement faire remarquer que la notion de structure telle que nous la faisons jouer efficacement dans l'analyse, implique un certain nombre de coordonnées. **Déjà même la notion de coordonnée fait partie de la notion de structure.** La structure est une chose qui se représente d'abord comme un groupe d'éléments formant un ensemble co-variant. **Nous n'en serions pas à la notion de structure si ce n'était pour repérer un phénomène, quelque chose qui constitue un ensemble co-variant.** Je n'ai pas dit une totalité.

*p. 207, l. 12*
La notion de structure mérite que nous nous y arrêtions...

*p. 207, l. 13*
... implique un certain nombre de coordonnées...

*p. 207, l. 15*
...formant un ensemble co-variant...

En effet, la notion de structure est une notion analytique. Et c'est toujours par rapport à une référence de ce qui est cohérent à quelque chose d'autre qui lui est complémentaire que la notion de structure se pose. La notion de totalité inter-

viendra si nous avons affaire à une relation close avec un correspondant, dont la structure est solidaire. Il peut y avoir une relation ouverte que nous appellerions de supplémentarité. L'idéal a toujours paru, à ceux, qui d'une façon quelconque se sont avancés dans une analyse structurale de ce qui liait les deux, la close et l'ouverte, entrouvrant du côté de l'ouverture une circularité ; incontestablement c'est la structure la plus satisfaisante.

Je pense que vous êtes ici déjà assez orientés pour comprendre du même coup que la notion de structure est déjà par elle-même une manifestation du signifiant. Le peu que je viens de vous indiquer sur sa dynamique, sur ce qu'elle implique, vous dirige vers la notion de **structure. Déjà, en elle-même,** s'intéresser à la structure, c'est ne pouvoir négliger **la question** du signifiant, **c'est-à-dire que, comme le signifiant, nous y voyons essentiellement** des relations de groupe fondées sur la notion d'ensemble, ouverts ou fermés, mais qui essentiellement comportent des références réciproques. Des éléments comme le synchronisme, comme le diachronisme, sur lesquels nous avons appris à mettre l'accent dans l'analyse du rapport du signifiant et du signifié, se retrouvent dans la structure.

*p. 208, l. 8*
… c'est ne pouvoir négliger le signifiant. Dans l'analyse structurale, nous trouvons, comme dans l'analyse du rapport du signifiant et du signifié[1].

C'est là quelque chose qui ne doit pas nous surprendre, puisque en fin de compte la notion de structure et celle de signifiant apparaissent inséparables à les regarder de près. En fait quand nous analysons une structure, nous nous apercevons qu'idéalement c'est du rapport du signifiant qu'il s'agit. C'est un dégagement aussi radical que possible du signifiant qui nous satisfait au mieux. La notion, distincte sur ce point des sciences naturelles, des sciences qui sont celles où nous nous situons, dont vous savez que ce n'est pas tout de les appeler les sciences humaines ; et justement ceci est, je crois que c'est la seule limite qu'on puisse se fixer, c'est que dans les sciences de la nature, je veux dire telles qu'elles se sont développées, pour nous, la physique à laquelle nous avons affaire, la physique dont nous avons, en quelque sorte à la fois à savoir dans quelle mesure nous devons nous rapprocher de ses idées, dans quelle mesure nous ne pouvons pas nous en distinguer. C'est par rapport à ces définitions du signifiant et de la structure que nous pouvons faire justement la démarcation et la limite. Nous dirons que nous nous sommes imposés comme loi, dans la physique de partir de cette idée que, dans la nature,

1 - Rajout.

personne ne se sert du signifiant pour signifier, ce qui distingue notre physique d'une physique mystique, et même d'une physique qui n'avait rien de mystique, qui était la physique antique, qui ne s'imposait pas strictement cette méditation, j'ai déjà fait assez d'allusions à la physique aristotélicienne pour que vous ne puissiez voir ce que je veux dire dans ce sens. Mais pour nous c'est devenu la loi fondamentale, exigible de tout énoncé de l'ordre des sciences naturelles qu'il n'y a personne qui se sert de ce signifiant, qui pourtant est bien là dans la nature ; car si ce n'était pas le signifiant que nous y cherchions, nous n'y trouverions rien du tout. Dégager une loi naturelle, c'est dégager une formule **signifiante,** moins elle signifie quelque chose, plus nous sommes contents. C'est pourquoi nous sommes parfaitement contents de l'achèvement de la physique einsteinienne, c'est que littéralement, vous auriez tort de croire que les petites formules qui mettent en rapport la masse d'inertie avec une constante et quelques exposants, sont quelque chose qui ait la moindre signification. C'est un pur signifiant. Et c'est pour cela que grâce à lui nous tenons le monde dans le creux de la main.

*p. 208, l. 39*
… c'est dégager une formule insignifiante…

La notion que le signifiant signifie quelque chose, à savoir qu'il y a quelqu'un qui se sert de ce signifiant pour signifier quelque chose, s'appelle la *signatura rerum*. Et c'est le titre d'un ouvrage d'un nommé Jakob Boehme. Cela voulait dire que c'est justement le nommé Dieu qui est là pour nous parler, avec tout ce qui est des phénomènes naturels, sa langue.

Il ne faut pas croire que cette supposée fondamentale qu'est notre physique implique la réduction de toute signification. A la limite, il y en a une, il n'y a personne pour la signifier. A l'intérieur de la physique, néanmoins, la seule existence d'un système signifiant implique au moins cette signification qu'il y ait un *Umwelt*, c'est-à-dire la conjonction minimale des deux signifiants suivants, c'est-à-dire que toutes choses sont une, ou que l'un est toutes choses.

Ces signifiants de la science, au sens le plus général, vous auriez tort de croire, si réduits qu'ils soient, même à cette dernière formule, qu'ils sont tout donnés, qu'un empirisme quelconque nous permette de les dégager. Aucune espèce de théorie empirique n'est susceptible de rendre compte de l'existence simplement des premiers nombres entiers. Quelque effort qu'ai fait M. Jung pour nous convaincre du contraire, l'histoire,

l'observation, l'ethnographie nous montrent qu'à un certain niveau d'usage du signifiant, ce peut être dans telle ou telle communauté, dans telle ou telle peuplade, c'est une conquête que d'accéder au nombre cinq par exemple. On peut fort bien distinguer du côté de l'Orénoque entre la tribu qui a appris à signifier le nombre quatre, et celle pour laquelle le nombre cinq ouvre des possibilités tout à fait surprenantes et cohérentes, d'ailleurs, avec l'ensemble précisément du système signifiant où elle s'insère.

Ne prenez pas cela pour de l'humour. Ce sont des choses qu'il faut prendre au pied de la lettre. L'effet fulgurant du nombre trois quand il est arrivé dans telle tribu de l'Amazone a été noté par des personnes qui savaient ce qu'elles disaient. Il ne faut pas croire que l'énoncé des séries des nombres entiers soit quelque chose qui aille de soi. Il est tout à fait concevable qu'au-delà d'une certaine limite, les choses se confondent, simplement dans la confusion de la multitude ; l'expérience montre qu'il en est ainsi. L'expérience montre également que le nombre *un* ne nécessitant son efficacité maxima que par un retour, ce n'est pas de lui que, dans l'acquisition du signifiant, nous pouvions toucher du doigt dans l'expérience l'origine.

Ceci peut aller contre les remarques que je vous ai faites, que tout système de langage comporte la totalité des significations. Vous verrez que cela ne contredit pas puisque ce dont j'ai parlé, à savoir que tout système de langage puisse recouvrir la totalité des significations possibles ne veut pas dire que tout système de langage ait épuisé les possibilités du signifiant. C'est tout à fait différent. La preuve, c'est l'allusion que je vous ai faite à ceci, par exemple, que le langage d'une tribu australienne pourrait exprimer tel nombre avec le croissant de la lune. **Ceci vous indique suffisamment ce que je veux vous dire.**

*p. 210, l. 2*
... tel nombre par le croissant de lune.

Ces remarques peuvent paraître venir de loin, elles sont tout de même essentielles à reprendre au début de notre propos de cette année. Et chaque fois que nous reprenons au départ, c'est-à-dire au point où nous le reprenons toujours, car nous serons toujours au point de départ, c'est donc que tout vrai signifiant en tant que tel est un signifiant qui ne signifie rien.

L'expérience le prouve, car c'est précisément dans la mesure où plus il ne signifie rien, plus il est indestructible, l'expérience le prouve. Ce qui montre aussi la direction insensée dans

laquelle s'engagent ceux qui critiquent ou font de l'humour sur ce qu'on peut appeler le pouvoir des mots en démontrant, ce qui est toujours facile, les contradictions où l'on entre avec le jeu de tel ou tel concept, le nominalisme, comme on dit, et dans telle ou telle philosophie. Disons, par exemple, pour fixer les idées de montrer combien facilement on peut critiquer ce que peut avoir d'arbitraire ou fuyant l'usage d'une notion comme celle par exemple de société. Pourquoi pas ? Il n'y a pas tellement longtemps qu'on a inventé le mot de société. Et l'on peut s'amuser de voir à quelle impasse concrète, dans le réel, la notion de société, en étant responsable de ce qui arrive à l'individu, l'exigence qui finalement s'est traduite par les constructions socialistes, manifeste en effet ce qu'il y a de radicalement arbitraire dans le surgissement de la notion de société comme telle. Je **dis de société et non pas de cité, par exemple. Toutes ces choses ne vont pas de soi.**

*p. 210, l. 23*
Je ne dis pas de cité.

Au niveau de notre ami Cicéron, et dans le même ouvrage, vous vous apercevrez que la nation c'est, si je puis dire, la déesse de la population, la nation c'est ce qui préside aux naissances, l'idée de nation n'est absolument pas même à l'horizon de la pensée antique et ce n'est pas simplement le hasard d'un mot qui nous le démontre. Toutes ces choses ne vont pas de soi. La notion de société c'est précisément, dirons-nous, dans toute la mesure où justement nous pouvons la mettre en doute, c'est précisément aussi pour cela qu'elle est entrée comme une étrave, comme le soc d'une charrue dans notre réalité sociale. **La notion qui nous dirige, qui nous oriente ici quand nous essayons de comprendre ce qui se passe au niveau des psychoses doit partir de ceci, c'est que,** quand je vous parle de subjectif ou quand ici nous le mettrons en cause, toujours le mirage reste dans l'esprit de l'auditeur que le subjectif s'oppose à l'objectif, que le subjectif est du côté de celui qui parle, et de ce fait même par rapport à l'objectif, du côté des illusions, soit qu'il le déforme, soit qu'il le contienne. **C'est encore une autre façon de laisser le subjectif du côté de celui qui parle.**

*p. 210, l. 34*
… comme le soc d'une charrue.

*p. 210, l. 37*
… soit qu'il le contienne…

Ce dont il s'agit pour nous, ce qui est la dimension omise jusqu'à présent ou plutôt mise entre parenthèses, élidée dans la compréhension du freudisme, c'est celle-ci le subjectif est non pas du côté de celui qui parle, le subjectif est quelque chose que nous rencontrons dans le réel, non pas que le subjectif se

donne à nous au sens où nous entendons habituellement le mot réel, c'est-à-dire qui implique l'objectivité. La confusion est sans cesse faite dans les écrits analytiques. Il apparaît dans le réel en tant que le subjectif suppose que nous avons en face de nous un sujet qui est capable de se servir du signifiant comme tel, et de se servir du signifiant comme nous nous en servons, de se servir du jeu du signifiant, non pas pour signifier quelque chose, mais précisément pour nous tromper sur ce qu'il y a à signifier, à se servir du fait que le signifiant est autre chose que la signification, pour nous présenter un signifiant trompeur. Cet état est tellement essentiel, que, comme peut s'en assurer ceux d'entre vous qui ne savent pas déjà, comme j'espère que la plupart d'entre vous le savent, ceci est la première démarche de la physique moderne. Dans Descartes, la discussion du Dieu trompeur est le pas impossible à éviter de tout fondement d'une physique au sens où nous entendons ce terme.

Le subjectif est donc pour nous ce qui distingue le champ de la science où se base la psychanalyse, de l'ensemble du champ de la physique. C'est l'instance de cette subjectivité, comme présente dans le réel, c'est cela qui est le ressort essentiel qui fait que nous disons quelque chose qui est quelque chose de nouveau quand nous disons une série de phénomènes d'apparence naturelle qui s'appellent les névroses par exemple.

*p. 211, l. 21*
… des phénomènes que nous appelons névroses ou psychoses[2]…

Il s'agit de savoir si les psychoses sont aussi une série de phénomènes naturels, s'ils sont dans un autre champ d'explication naturelle, si nous appelons naturel le champ de la science où il n'y a personne qui se sert du signifiant pour signifier. Ces définitions, je vous prie de les retenir, parce qu'après tout je vous les donne après avoir pris le soin de les décanter. En particulier, je crois que ce sont celles qui sont destinées à apporter la plus grande clarté sur le sujet, par exemple, de la critique des causes finales. **L'idée de cause finale qui nous répugne tellement, et dont nous faisons usage sans cesse,** je parle dans la science telle qu'elle est actuellement constituée, simplement d'une façon camouflée, dans la notion de retour à l'équilibre, par exemple, si la cause finale est simplement une cause qui réagirait trop activement, qui agit par anticipation, qui agit parce qu'elle tend vers quelque chose, qui est en avant, elle est absolument inéliminable de la pensée scientifique. Il y a tout autant de cause finale dans les formules einsteiniennes que

*p. 211, l. 29*
L'idée de cause finale répugne à la science…

2 - Alors qu'il s'agit de la subjectivité, ceci implique une suite, « aussi » sauté à propos de la question des psychoses.

dans Aristote. La différence est très précisément ceci, c'est que dans ce signifiant il n'y a là personne qui l'emploie pour signifier quoi que ce soit, si ce n'est ceci, il y a un univers. Les choses qui nous font rire… je lisais dans M. qu'il s'émerveillait combien l'existence de l'élément eau était une chose merveilleuse, combien on voyait bien là les soins qu'avait pris de l'ordre et de notre plaisir le Créateur, parce que si l'eau n'était pas cet élément à la fois merveilleusement fluide, lourd et solide, nous ne verrions pas les petits bateaux voguer si joliment sur la mer. Ceci est écrit, et on aurait tort de croire que M. fût un imbécile. Simplement il était encore dans l'atmosphère d'un temps pour qui la nature était faite pour parler. Ceci nous échappe à raison d'une certaine purification venue dans nos exigences causales. Mais cette purification n'est pas autre chose qu'il ne pouvait échapper à des gens pour qui tout ce qui se présentait avec une nature signifiante était fait pour signifier quelque chose. Et c'est là tout ce que voulait dire ces prétendues naïvetés. Remarquez que pour l'instant on est en train de se livrer à une très curieuse opération qui consiste à s'en tirer de certaines difficultés qui sont très précisément présentées par les domaines limitrophes, ceux où il faut bien faire entrer la question de l'usage du signifiant comme tel, avec précisément la notion de communication dont nous nous sommes entretenus ici de temps en temps.

Si j'ai mis dans ce numéro de revue, avec lequel vous vous êtes tous un peu familiarisés, je pense, l'article de Tomkins, c'est bien pour vous donner la façon naïve de se servir de la notion de communication. Vous verrez qu'on peut aller fort loin et on n'a pas manqué d'y aller, c'est à dire d'écrire l'histoire naturelle en termes de… Il y a eu des gens pour dire qu'à l'intérieur de l'organisme les divers ordres de la sécrétion interne s'envoient l'un à l'autre des messages sous la forme des hormones qui viennent avertir les ovaires que çà va très bien, ou au contraire que çà cloche légèrement.

*p. 212, l. 22*
… des notions de communication et de message.

Y a-t-il là un usage légitime de la notion de communication ? **Il n'est pas du tout absurde de se poser la question de savoir si c'est légitimement qu'on peut employer dans une telle occasion la notion de message.** Pourquoi pas, si le message est simplement quelque chose de l'ordre de ce qui se passe quand nous envoyons un rayon, invisible ou pas, sur la cellule photoélectrique. En effet, pourquoi pas ? Cela peut aller

fort loin, comme je vous l'ai déjà dit un jour, je crois. Si nous balayons le ciel avec le pinceau d'un projecteur, nous voyons apparaître quelque chose au milieu. Cela peut être considéré comme la réponse du ciel. Je pense qu'au fur et à mesure que vous voyez mieux l'usage que nous en faisons, la critique se fait [d'] elle-même. Mais c'est encore prendre les choses d'une façon trop facile effectivement.

Où pouvons-nous parler vraiment de la notion de communication ? Vous allez me dire que c'est évident, il faut une réponse. Cela peut se soutenir. C'est une question de définition. Définirons-nous qu'il y a communication à partir du moment où la réponse s'enregistre ? Et il n'y a qu'une façon de définir la réponse, c'est qu'il revienne quelque chose au point de départ. Ceci est le schéma du feed-back. Toute espèce de machine qui comporte une autorégulation, c'est-à-dire un retour de quelque chose qui est enregistré quelque part et, comme tel, du fait de cet enregistrement, déclenche une opération qui, de quelque façon qu'elle agisse, pourra être appelée opération de régulation, ceci constitue une opération de réponse. Et la communication commence là.

Mais dirons-nous pour autant qu'il s'agisse à proprement parler de quelque chose qui déjà nous mette au niveau du signifiant, et de sa fonction ? Je dirai non. Une machine thermo-électrique soutenue par un feed-back n'est pas ce quelque chose à l'intérieur de quoi nous puissions dire qu'il y a un usage du signifiant, l'isolement du signifiant comme tel, nécessite qu'à partir — elle se présente d'abord d'une façon paradoxale, comme toute distinction dialectique — à partir du moment où au niveau du récepteur ce qui est important ce n'est pas l'effet du contenu du message, ce n'est pas l'hormone qui du fait qu'elle survient va déclencher quelque part dans l'organe telle ou telle réaction, c'est qu'au point d'arrivée du message, on prend acte du message.

Est-ce que cela implique une subjectivité ? Regardons-y de bien près. Ce n'est pas sûr. Ce qui distingue l'existence du signifiant en tant que système corrélatif d'éléments qui prennent leur place synchroniquement et diachroniquement les uns par rapport aux autres, cela implique, pour qu'il y ait signifiant, de supposer ceci, je suis dans la mer, capitaine de quelque chose, un petit navire, je vois quelque part des choses qui dans la nuit s'agitent d'une façon qui me laisse à penser qu'il peut

s'agir d'un signe. Il y a là plusieurs façons de réagir. Si je ne suis pas un être humain encore, je réagis par toutes sortes de manifestations, comme on dit, modelées, motrices et émotionnelles. Je satisfais aux descriptions des psychologues. Je comprends quelque chose, je fais tout ce que je vous dis qu'il faut savoir ne pas faire. Si je suis un être humain, j'inscris sur mon tableau de bord, à telle heure, par tel degré de longitude et de latitude, nous apercevons ceci et cela. Et c'est cela qui est essentiel. Je mets, si je puis dire, mes responsabilités à couvert. La distinction du signifiant est là, le fait qu'on prend acte du signe comme tel, c'est l'accusé de réception qui est l'essentiel de la communication en tant qu'elle est non pas significative, mais signifiante. Et il faut fortement articuler cette distinction, car si vous ne l'articulez pas fortement, vous retomberez sans cesse aux significations, c'est-à-dire à quelque chose qui en soi ne peut que nous masquer, que nous laisser échapper le ressort original, propre, distinctif, du signifiant en tant qu'il exerce sa fonction propre. **Je vous le présente ici sous des formes imagées, voire humoristiques. Ceci est absolument essentiel.**

*p. 213, l. 27*
… du signifiant en tant qu'il exerce sa fonction propre.

Retenons donc bien ceci, même quand à l'intérieur d'un organisme, quel qu'il soit, vivant ou pas, même quand des transmissions se passent, qui sont fondées sur l'effectivité du tout ou rien, même quand, grâce à l'existence d'un seuil par exemple, nous avons quelque chose qui n'est pas jusqu'à un certain niveau et puis qui, tout d'un coup, fait un certain effet retenez l'exemple des hormones, nous ne pouvons pas encore parler de communication. Si dans la communication nous impliquons l'originalité de l'ordre du signifiant, pour la raison que ce n'est pas en tant que tout ou rien que quelque chose est signifiant, c'est pour autant [que] quelque chose qui constitue un tout, le signe, est là justement pour ne signifier rien. C'est là que commence et que se distingue l'ordre du signifiant de l'ordre de la signification.

Et si la psychanalyse nous apprend quelque chose, si la psychanalyse constitue une nouveauté, c'est justement en ceci que le développement de l'être humain, que le fonctionnement de ce qui au maximum l'intéresse essentiellement n'est absolument d'aucune façon déductible d'une façon directe de la construction du développement des interférences de la composition des significations, c'est à dire des instincts, mais que leur fonctionnement, à ces significations et à ces instincts, n'articu-

le, ne s'organise de façon telle qu'un monde humain puisse en sortir, que le monde que nous connaissons dans lequel nous vivons, au milieu duquel nous nous orientons implique non pas seulement l'existence des significations mais de l'ordre d'un signifiant.

Si le complexe d'Œdipe qui est une chose dont l'ordre, le degré d'élaboration est essentiel à la normativation sexuelle, et c'est pour autant qu'il introduit comme tel et nommément le fonctionnement du signifiant comme tel, dans la conquête du dit homme ou femme, si le complexe d'Œdipe n'est pas l'introduction du signifiant, je demande qu'on m'en donne une conception quelconque. Ce n'est pas parce que le complexe d'Œdipe est contemporain de la dimension ou de la tendance génitale qu'on peut un seul instant concevoir qu'il soit essentiel à un monde humain réalisé, à un monde achevé, à un monde humain qui ait sa structure de réalité humaine. Car en réalité, il suffit d'y penser un instant, s'il y a quelque chose qui n'est assurément pas fait pour introduire l'articulation et la différenciation dans le monde c'est bien précisément la fonction génitale. S'il y a quelque chose qui est bien ce qu'il y a de plus paradoxal, par rapport à toute structuration réelle du monde, c'est bien ce qui dans son essence propre va à la plus mystérieuse des effusions. Ce n'est pas la dimension instinctuelle qui est opérante dans l'étape à franchir de l'Œdipe. A cet égard, il est bien clair, ce sont justement les étapes prégénitales qui nous montrent toute la diversité, tout le matériel qui nous permet assurément plus facilement de concevoir comment, par analogie de signification, le monde de la matière, pour l'appeler par son nom, se relie à toutes sortes de choses que l'homme a immédiatement dans son champ. Dans la somme du maniement à ses propres échanges, ses échanges corporels, excrémentiels, pré-génitaux sont bien suffisants pour structurer un monde d'objets, pour structurer un monde de réalité humaine complète, c'est-à-dire où il y ait des subjectivités. Il n'y a pas d'autre définition justement scientifique des subjectivités que par cette possibilité de manier le signifiant à des fins purement signifiantes, et non pas significatives, c'est-à-dire qui n'expriment aucune relation directe de l'ordre de l'appétit, **font jouer l'ordre du signifiant et non pas simplement à l'état de signifiant constitué.**

*p. 214, l. 30*
... la possibilité de manier le signifiant à des fins purement signifiantes et non pas significatives...

A ce moment, les choses sont simples. Mais l'ordre du signifiant en tant qu'il faut que le sujet le conquiert, l'acquiert,

soit mis à l'endroit du signifiant dans un rapport d'implication qui touche à son être, en d'autres termes, que ce quelque chose se passe qui aboutit à la formation de ce que nous appelons dans notre langage, **lequel tombe bien dans la définition, dans la définition du signifiant, qui est bien de ne rien signifier, qu'il est capable à tout moment de donner des significations diverses, à savoir les plus imbéciles,** à savoir ce que veut dire le surmoi, il n'est pas besoin d'aller bien loin dans la littérature analytique pour voir l'usage qui en est fait. Le surmoi est quelque chose, c'est précisément quelque chose qui nous pose la question de savoir quel est donc le schéma du surmoi, quel est l'ordre d'entrée, d'introduction, d'instance présente du signifiant qui est indispensable pour qu'un organisme humain fonctionne comme tel, c'est-à-dire un organisme humain qui n'est pas seulement dans un milieu naturel, mais qui a aussi à s'arranger, à fonctionner en raison, en fonction, en rapport avec un univers signifiant.

*p. 214, l. 33*
… dans un rapport d'implication qui touche à son être…

Nous retrouvons là le carrefour auquel je vous ai laissés la dernière fois à propos des névroses. Quant aux symptômes, c'est toujours une implication précisément de l'organisme humain dans quelque chose qui est structuré comme un langage, c'est-à-dire où tel ou tel élément de son fonctionnement va entrer en jeu comme signifiant. J'ai été plus loin la dernière fois. J'ai pris l'exemple de l'hystérie **pour vous dire la structure d'une névrose hystérique.** C'est une question, c'est-à-dire c'est quelque chose qui est centré autour d'un signifiant qui, quant à sa signification, reste énigmatique, la question de la mort ou la question de la naissance étant les deux dernières très précisément qui n'ont justement pas de solution dans le signifiant. C'est ce qui donne aux névroses leur valeur existentielle par rapport à cette définition.

*p. 215, l. 63*
… en prenant l'exemple de l'hystérie.

Que veulent dire les psychoses ? Quelle est la fonction de ces rapports du sujet au signifiant dans les psychoses ? C'est ceci qu'à plusieurs reprises nous avons déjà essayé de cerner. Que nous soyons forcés ainsi d'aborder les choses, d'une façon qui soit toujours périphérique, c'est quelque chose qui doit avoir sa raison d'être dans la question elle-même, telle qu'elle se pose. C'est quelque chose que nous sommes forcés de constater pour l'instant à la façon d'un obstacle, une résistance, au sens propre du terme, c'est [ce] qui nous livrera enfin sa signification dans la mesure où nous aurons porté les

choses assez loin pour nous rendre compte de pourquoi il en est ainsi.

Une fois de plus nous réabordons le problème avec cette fois-ci le dessein de faire, comme nous l'avons fait à chaque fois, un pas de plus. Je vous ai signalé dans la psychose cette sorte de schéma auquel nous sommes arrivés, qu'il devait y avoir à un moment quelque chose qui ne s'était pas réalisé dans le domaine du signifiant, qui avait été *verworfen*, qui avait fait l'objet d'une *Verwerfung*, et que c'est cela qui réapparaît dans le réel. Cette notion, cette différence essentielle qui se distingue de tout autre mécanisme assumable dans ce que nous connaissons de l'expérience quant aux rapports de l'imaginaire, du symbolique et du réel, c'est **qu'il y a quelque chose de tout à fait distinct dans les psychoses de ce qui se passe ailleurs.**

*p. 215, l. 28*
… quant aux rapports de l'imaginaire, du symbolique et du réel.

Dans la théorie analytique, Freud tout d'abord et le premier l'a puissamment articulé, il a bien marqué, et jusque dans les textes que nous travaillons, le président Schreber, la distinction qu'il y a entre une projection intentionnelle, une jalousie où je suis jaloux dans l'autre de mes propres sentiments, où c'est moi qui signifie qu'en moi-même ce sont mes propres pulsions d'infidélité que j'impute à l'autre ; la distinction radicale qu'il y a entre cette conviction passionnelle avec une conviction délirante, à propos de laquelle Freud essaie de nous apporter la formule que ce qui a été rejeté de l'intérieur réapparaît par l'extérieur, ou, comme on essaie de l'exprimer dans ce langage amplificateur, que ce qui a été supprimer dans l'idée réapparaît dans le réel. Mais justement, qu'est-ce que cela veut dire ? Car dans la névrose aussi nous le voyons ce jeu de la pulsion, et nous voyons ses conséquences. Est-ce qu'il n'y a pas quelque chose d'essentiellement confus, directement impensable, quelque chose qui nous laisse à désirer, quelque chose dont le maniement est tout à fait défectueux et insensé dans cette simple formule ? Si nous nous limitons à celle-là, c'est celle à laquelle tous les auteurs se limitent. Quand je vous l'ai présentée sous cette forme, je ne voulais pas présenter quelque chose d'original, je pense trouver quelqu'un qui pourrait m'aider à y regarder de plus près dans les travaux de Katan, des cas analogues au président Schreber, où il a essayé de serrer de très près ce mécanisme de la néo-formation psychotique. Vous verrez, c'est en cela que ce sera très illustratif, à quelles difficultés

conceptuelles, à quelle sorte d'impasse extravagante, d'où il sort, au prix de quelles formules contradictoires dans lesquelles on est forcé de s'engager, si on avance dans ce problème d'une réalisation distincte de l'épreuve du réel, ou d'une réalité, dans le sentiment du réel, dans quelles difficultés on s'engage si on confond, si peu que ce soit, la notion de réalité avec celle d'objectivité voire avec celle de signification.

Car toute une prétention phénoménologique, qui pour l'instant déborde largement le domaine de la psychanalyse, et qui n'y règne que pour autant qu'elle règne également ailleurs, est fondée sur ce quelque chose qui confond le domaine de la signifiance et le domaine de la signification. Partant de travaux qui ont leur grande rigueur, qui sont précisément des élaborations dans la fonction du signifiant, elle a glissé — et c'est là la confusion fondamentale qui existe dans ce que nous appelons la phénoménologie prétendue psychologique — elle glisse au domaine de la signification, c'est-à-dire qu'elle est conduite comme une chienne à la piste et que, tout comme la chienne, çà ne la mènera absolument jamais à aucune espèce de résultat scientifique, la prétendue opposition de l'*Erklären* et du *Verstehen*. Et là nous devons maintenir qu'il n'y a de structure scientifique que là où il a *Erklären*, et le *Verstehen*, c'est l'ouverture vers toutes les confusions. L'*Erklären* n'implique pas du tout de signification mécanique, ni d'autre façon des choses de cet ordre. La nature de l'*Erklären* n'implique pas du tout de signification mécanique, ni d'aucune façon des choses de cet ordre, la nature de l'*Erklären* c'est la recherche et le recours essentiel au signifiant, comme étant le seul fondement de toute structuration scientifique concevable et possible.

*p. 216, l. 32*
… de toute structuration scientifique concevable…

**Abordons maintenant le problème de nos psychoses.** Par exemple dans le cas Schreber, nous voyons au départ une période de trouble, période, moment fécond, dans lequel il y a tout un ensemble symptomatique qui, à la vérité, pour être en général passé à l'as, exactement pour nous avoir glissé entre les doigts, n'a pu être élucidé analytiquement et n'est jamais la plupart du temps que reconstruit. Cette période nous pouvons en la reconstruisant y trouver, à très peu de choses près, toute l'apparence des significations et des mécanismes dont nous suivons le jeu dans la névrose. Rien ne ressemble autant à une symptomatologie névrotique qu'une symptomatologie prépsychotique. **Au moment où nous nous intéressons à la psy-**

*p. 216, l. 40*
… une symptomatologie névrotique qu'une symptomatologie prépsychotique;

**chose comme telle,** au moment où le diagnostic est fait, nous avons affaire à un moment où l'on nous dit, tout ce qui est de l'inconscient est là, étalé au dehors, tout ce qui est de l'« Id » est passé dans le monde extérieur. Et ceci est si clair, les significations qui sont là ont pour effet véritablement paradoxal que nous ne pouvons précisément pas, c'est la position classique et qui garde sa valeur, intervenir analytiquement. Le paradoxe de ceci n'a jamais échappé à personne, et simplement les raisons qu'on a données pour expliquer ce paradoxe, ont simplement toutes le caractère — je crois que c'est pour cela qu'il serait intéressant de faire l'analyse des textes tels que ceux que nous avons indiqués tout à l'heure — de nous faire entrer dans les tautologies, dans des contradictions, dans des superstructurations d'hypothèses tout à fait insensées. Il suffit de s'intéresser un peu à la littérature analytique comme symptôme pour s'en apercevoir.

Où est le ressort ? Est-ce que c'est en effet que le monde de l'objet soit atteint, capturé, induit d'une façon quelconque par une signification en rapport avec les pulsions qui caractérise les psychoses ? Est-ce que c'est, si vous voulez, l'édification du monde extérieur qui serait ce qui caractériserait les psychoses, si nous en croyons la définition qu'on nous donne ? Parce qu'en effet s'il y a bien quelque chose dont on pourrait également se servir pour définir la névrose, c'est cela. La névrose est bien ce quelque chose encore. A partir de quel moment décidons-nous [que] le sujet a franchi les limites ; il a franchi celle-là, il est dans le délire.

Prenons le cas de notre président Schreber. Le président Schreber pendant la période prépsychotique vit quelque chose qu'il nous donne à l'état vivant, c'est cette question dont je vous disais qu'elle est au fond de toute forme névrotique, c'est bien dans cette période. Après-coup, avec les petits morceaux, il nous montre qu'il a été en proie à d'étranges pressentiments ; qu'il a été tout d'un coup envahi par cette image qui était celle vraiment, semble-t-il, la moins faite pour entrer dans l'esprit d'un homme de son espèce et de son style, qu'il devait après tout être fort beau d'être une femme en train de subir l'accouplement. **Pour nous, bien entendu, qui suivons tout le développement de la psychose, tout ceci ne nous paraît pas très surprenant.** Alors, pourquoi allons-nous faire une limite entre le moment où il était encore à cette période de confusion

*p. 217, l. 23*
… d'être une femme en train de subir l'accouplement.

panique et le moment où son délire a fini par construire effectivement qu'il était une femme et pas n'importe laquelle, qu'il était la femme divine, ou plus exactement la promise de Dieu, **ce qui a été la construction de son délire.** Est-ce que c'est là quelque chose qui suffit à donner la définition de son cas, le franchissement, l'entrée dans la psychose ? Assurément pas.

*p. 217, l. 27*
… la femme divine ou plus exactement la promise de Dieu…

Katan rapporte un cas qu'il a vu se déclarer à une période beaucoup plus précoce que celle de Schreber. C'était le cas d'un jeune homme. Et il a pu avoir une notion tout à fait directe ; il est arrivé à peine au moment où le cas virait. Il s'agit d'un jeune à l'époque de la puberté, dont il analyse fort bien toute la période prépsychotique, en ceci que nous avons la notion que chez le sujet rien de l'ordre de son accession à quelque chose qui peut le réaliser dans le type viril, rien n'est là, tout a manqué et que c'est par l'intermédiaire d'une sorte d'imitation, d'accrochage, à la suite d'un de ses camarades, je résume la notion analytique que nous pouvons prendre du cas de ses symptômes, qu'en somme il essaie de conquérir la typification de l'attitude virile comme telle. C'est dans la mesure où, comme lui et à sa suite, il se livre aux premières manœuvres sexuelles, celles de la puberté, la masturbation nommément, qu'ensuite il y renonce sur l'injonction du dit camarade, qu'il se met à s'identifier à lui pour toute une série d'exercices qui sont appelés conquête sur soi-même, c'est-à-dire qu'il se comportait comme s'il était en proie à un père sévère, ce qui était le cas de son camarade. Comme lui il s'intéressait à une fille qui, comme par hasard, est la même que celle à laquelle son camarade s'intéresse et quand il sera allé assez loin dans cette identification à son camarade, la jeune fille lui tombera toute préparée dans les bras ; c'est là manifestement le mécanisme du *comme si* que M^me^ Hélène Deutsch dans un article dont je vous donne le sens, a mis en valeur comme une dimension tout à fait significative dans la symptomatologie des schizophrénies, mécanisme de compensation, à proprement parler, imaginaire, vous devez retrouver là l'utilité de la distinction de ces registres, une sorte de compensation imaginaire de l'Œdipe absent, de l'Œdipe en tant que, qu'il lui aurait donné le signifiant, la virilité sous la forme non pas de l'image paternelle, mais du *nom du père*. **Nous retrouvons là le substitut, la tentative d'équivalence, une équivalence. Dans le cas dont il s'agit, à force d'échouer, la psychose, quand elle éclate** d'une

*p. 218, l. 11*
… mais du signifiant, du *nom-du-père.*

façon qui ne va pas comporter de signification foncièrement différente de la période [pré-] psychotique, le sujet va toujours se comporter en homosexuel inconscient. Il s'y comportait déjà auparavant. Tout le comportement par rapport à l'ami qui est l'élément pilote de sa tentative de structuration au niveau de la puberté, va se retrouver dans son délire. A partir de quel moment délire-t-il ? Il délire à partir du moment où il dit que son père le poursuit pour le tuer, pour le voler également, pour le châtrer également. Le sujet, comme on dit, est là par tous les contenus impliqués dans les significations névrotiques. Mais on ne met pas en relief ceci qui est pourtant le point essentiel, le délire commence à partir du moment où l'initiative vient d'un Autre, avec un A, où l'initiative est là fondée sur une activité subjective. L'Autre veut cela et d'ailleurs il faut y mettre des réserves. Il veut cela, et il veut aussi surtout qu'on le sache, il veut le signifier.

Nous entrons, dès qu'il y a délire, à pleine voile dans le domaine d'une inter-subjectivité dont tout le problème est de savoir pourquoi elle est fantasmatique. Mais au nom du fantasme dont nous avons l'omniprésence dans la névrose, aussi attachés à la signification du fantasme, nous oublions la structure, à savoir qu'il s'agit de signifiants, et de signifiants comme tels, maniés par un sujet à des fins signifiantes, tellement purement signifiantes que la signification, elle reste très souvent problématique et d'autant plus que ce que nous avons rencontré dans cette symptomatologie implique toujours **ce que je fais rentrer aujourd'hui dans le jeu de notre dialectique. Parce que je vous l'avais promis, parce qu'il faut bien que chaque thème rentre à son moment, un thème,** que je vous ai déjà annoncé l'année dernière à propos du rêve de l'injection d'Irma, dans le mécanisme dit de l'immixtion des sujets, le propre de la dimension inter-subjective, c'est-à-dire que vous avez dans le réel un sujet capable de se servir du signifiant comme tel, c'est-à-dire non pas pour vous informer, comme on dit, mais très précisément pour vous leurrer, que cette possibilité soit là essentielle, c'est cela qui distingue l'existence du signifiant. Mais ce n'est pas tout. Dès qu'il y a sujet et usage du signifiant, il y a usage possible de l'entre-je, c'est-à-dire du sujet interposé. Cette im-mixtion des sujets, dont vous savez que c'est l'un des éléments les plus manifestes du rêve de l'injection d'Irma, à savoir les trois praticiens appe-

*p. 218, l. 31*
… implique toujours…

lés à la queue-leu-leu par Freud, qui veut savoir ce qu'il y a dans la gorge d'Irma. Et ces trois personnages bouffonnant qui opèrent, qui parlent, qui soutiennent des thèses, qui ne disent que des bêtises, ces *entre-je* jouent là un rôle essentiel. Ils sont en marge de l'interrogation de Freud qui est celle-ci, qu'est-ce qui joue son rôle dans ce qui est à ce moment là sa préoccupation essentielle, sa préoccupation majeure, celle où lui-même dans une lettre à Fließ, rejoint ce que je suis en train de vous dire quand il parle de la défense qui est la préoccupation dont je parle, et qui dit à Fließ, je suis en train, à propos de la défense, je suis au beau milieu de ce qui est hors de la nature.

La défense, c'est en effet cela, c'est quelque chose qui a un rapport tellement essentiel au signifiant, qui est tellement liée, non pas à la prévalence de la signification, mais à l'idolâtrie du signifiant comme tel, **qu'il est impossible de la concevoir autrement.** Ceci n'est qu'une indication. L'immixtion des sujets, est-ce que ce n'est pas très précisément là ce quelque chose qui nous apparaît à portée de la main dans le délire ? L'immixtion des sujets, cette chose qui est tellement essentielle à toute relation intersubjective qu'on peut dire que je crois qu'il n'y a pas de langue qui ne comporte des tournures grammaticales tout à fait spéciales pour l'indiquer.

*p. 219, l. 7*
… mais à l'idolâtrie du signifiant comme tel.

Pour vous faire comprendre ce que je veux dire, je vais prendre un exemple. C'est toute la différence qu'il y a entre « le médecin-chef qui a fait opérer ce malade par son interne » et « le médecin-chef qui devait opérer ce malade, il l'a fait opérer par son interne ». Vous devez bien sentir, encore que là ça aboutisse à la même action, ça veut dire deux choses complètement différentes. Dans le délire, c'est de cela qu'il s'agit tout le temps. On leur « fait faire » ceci. C'est là qu'est le problème, loin que nous puissions dire tout simplement que l'*Id* est là tout brutalement présent et réapparaissant dans le réel. Tout se passe comme si dans une sorte d'impasse ou de perplexité concernant le signifiant dont il s'agit au fond de la psychose, le sujet réagissait par cette tentative de restitution, de compensation de la crise déchaînée fondamentalement, là aussi, par quelque question sans doute. Qu'est-ce ? Je n'en sais rien. Je suppose qu'il réagit à l'absence du signifiant par une affirmation d'autant plus appuyée d'un autre qui, lui, comme autre est essentiellement énigmatique. L'Autre, avec un A, je

vous ai dit qu'il était exclu, qu'il était exclu en tant que porteur de signifiant. Il est d'autant plus puissamment affirmé qu'entre lui et le sujet, au niveau du petit autre, au niveau de l'imaginaire, se passent tous ces phénomènes d'entre-je qui, eux, vont constituer ce qui est apparent dans la symptomatologie de la psychose.

*p. 219, l. 32*
… dans la symptomatologie de la psychose, au niveau de l'autre sujet…

**La question est justement tellement sensiblement éclairée par la nature des phénomènes qui se passent au niveau de l'entre-je, au niveau de l'autre du sujet,** de celui qui a l'initiative dans le délire, du professeur Fleschig dans le cas de Schreber, du Dieu qui est tellement capable de séduire qu'il met en danger l'ordre du monde, en raison de l'attraction. **L'important, le révélateur aussi, le significatif, c'est le cas de le dire, est** de voir apparaître au niveau de l'entre-je, c'est-à-dire au niveau du petit autre, du double du sujet, de ce quelque chose qui est à la fois son moi et pas son moi, des paroles qui sont une espèce de commentaire courant de l'existence, que nous voyons dans l'automatisme mental, **ce commentaire des actes, cet écho de la pensée.** Mais ceci est encore là bien plus accentué, puisqu'il y a une espèce, puisqu'il y a une espèce d'usage en quelque sorte taquinant du signifiant comme tel. Ce sont des phrases qui sont commencées, puis interrompues pour simplement… comme nécessaires, c'est-à-dire en tant qu'elles organisent et ne peuvent pas manquer à ce niveau de signifiant, qui est une phrase et qui comprend un milieu, un début et une fin, **qui ne peut pas ne pas se terminer, et qui au contraire joue sur l'attente, la relation temporelle, le ralentissement, tout un jeu qui se produit, lui, au niveau imaginaire du signifiant comme tel** comme si, ici, l'énigme faute de pouvoir se formuler d'une façon vraiment ouverte, autrement d'abord que par l'affirmation de l'initiative de l'autre, donnait sa solution en montrant ce dont il s'agit. C'est d'un rapport de signifiant comme tel, c'est du signifiant qu'il s'agit.

*p. 219, l. 40*
Nous voyons ce phénomène dans l'automatisme mental.

*p. 220, l. 1*
… exige donc un terme. C'est ce qui permet un jeu sur l'attente, un ralentissement qui se produit au niveau imaginaire du signifiant.

Ce qui au fond du rêve de l'injection d'Irma apparaît comme la formule en caractères gras, à savoir quelque chose qui est là pour nous montrer la solution de ce qui est au bout du désir de Freud, c'est de s'apercevoir qu'il n'y a rien de plus important qu'une formule de chimie organique, de même dans le délire nous trouvons là l'indication, dans ces phénomènes des commentaires, dans le bourdonnement du discours à l'état

pur qui se produit autour du phénomène, l'indication, dans le phénomène lui-même, que ce dont il s'agit c'est de la question du signifiant.

# Leçon XVI

*18 avril 1956*

L'intérêt de la distinction sur laquelle j'insiste cette année, au premier plan de nos propos, entre le signifiant et le signifié, doit s'avérer être particulièrement justifié par la considération des psychoses. Je vous le montre par divers abords. Je voudrais aujourd'hui vous le faire sentir **par la lecture de quelques uns des morceaux du témoignage que nous a laissé Schreber. Que ce sujet ait été « exceptionnellement doué », comme il s'exprime lui-même, pour l'observation des phénomènes dont il est le siège, et pour la recherche même de leur vérité, c'est quelque chose que nous ne pouvons pas négliger, et qui donne à ce témoignage sa valeur exceptionnelle.**

*p. 221, l. 3*
Je voudrais aujourd'hui vous le faire sentir, que cherchons-nous, analystes…[1]

**Au moment où je vais choisir un de ces morceaux pour vous en faire part, je vous répète une fois de plus la question. Remarquez que ce que nous faisons dans l'exercice de notre mode de pensée analytique** dans l'abord d'une question en général de perturbation mentale, qu'elle s'avère d'une façon patente comme telle ou qu'elle soit latente, dans des symptômes ou des comportements, **c'est de chercher toujours la signification.** C'est ce qui nous distingue. C'est ce pourquoi l'on nous fait crédit. **C'est qu'en quelque sorte nous sachions la trouver plus loin et mieux que d'autres ; je dirais plus, que nous en ayons vraiment le privilège. C'est là le crédit qui est attaché à la psychanalyse** de ne pas nous laisser tromper sur la véritable signification, quand nous décelons la portée que prend pour le sujet un objet quelconque, c'est toujours d'une signification qu'il s'agit, en ce sens que quelque chose dans le sujet est intéressé dans le registre de cette signification. C'est

*p. 221, l. 8*
C'est là ce qui nous distingue. L'on fait crédit au psychanalyste.

1 - Une partie de ce texte est intégrée dans la leçon XVII du 25 avril 1956.

justement là que se produit, si l'on peut dire, la bifurcation, le point où je veux vous arrêter, pour vous montrer qu'il y a un carrefour, **c'est-à-dire qu'à partir du moment où nous arrivons à rechercher quel est l'ordre d'intérêt qui prend le sujet dans une signification quelconque, nous sommes tout naturellement menés sur le plan du désir, sur le plan de l'instinct, en fin de compte, comme représentant le type, le moule, préformation de ce désir, de cette appétence du sujet qui le prend dans cette signification, qui l'y fait corrélatif de l'objet, institué dès lors dans un certain** registre de relations instinctuelles, d'où toute la construction de la théorie des instincts sur laquelle reposent les assises de la découverte analytique.

*p. 221, l. 14*
L'intérêt, le désir, l'appétence qui prend le sujet dans une signification conduit à en rechercher le type, le moule, la préformation dans le registre des relations instinctuelles.

*p. 221, l. 18*
… assises sur lesquelles reposent la découverte analytique.

**Dès que ce champ est, si peu que ce soit, rempli, nous pouvons constater, à l'intérieur de ce maniement que nous ferons des significations, nous pouvons nous poser des problèmes. Je dirai que nous ne les posons pas en raison même de la richesse du registre des significations auxquelles nous sommes par cette voie presque d'emblée parvenus.** Il y a là tout un monde, je dirai même presque tout un labyrinthe relationnel, qui, déjà en lui-même, comporte suffisamment de bifurcations, de communications, de retours, pour que nous nous en croyions satisfaits, c'est à dire en fin de compte que nous y soyons à proprement parler perdus, le fait est sensible dans notre maniement quotidien de ces significations.

*p. 222, l. 3*
Prenons comme exemple l'attachement homosexuel…

Prenons un exemple qui est très actuel dans notre sujet, **celui de la libido, de l'attachement homosexuel, pour autant qu'il entre comme participant, comme composant essentiel dans le drame de l'Œdipe. Qu'est-ce que nous dirons ? C'est que dans cette fixation, cette signification de la relation homosexuelle tend à se faire jour dans la relation de l'Œdipe, dans l'Œdipe inversé ;** nous expliquerons beaucoup de choses dans ce registre. La plupart du temps dans le cas de la névrose, nous dirons, le sujet se défend contre cet attachement, cette relation qui toujours tend à apparaître plus ou moins secrète, plus ou moins latente, dans ses comportements. Qu'est-ce que nous chercherons comme cause de défense, le fait que le sujet a plus d'une façon de se défendre, mais que d'une façon générale, il y a ces différents modes de se défendre, qui s'appellent déjà défenses. Et à cette défense nous attribuons une cause, et cette cause par exemple nous la définissons comme crainte de la castration.

**Est-ce que vous ne sentez pas que cette chose que je prends comme le premier exemple qui est d'usage courant, nous la manions à tort et à travers, avec la plus grande simplicité ?** Nous ne manquons d'ailleurs jamais d'explications, parce que si nous n'avons pas celle-là ou que ce soit une autre, n'est-il pas sensible, et le moindre texte analytique le rend sensible, c'est que la question n'est jamais posée, de quel ordre de cohérence il peut bien s'agir ? A savoir en quoi l'orientation homosexuelle de l'investissement libidinal est-il posé ? Pourquoi admettons-nous tout simplement et d'emblée qu'elle comporte cette cohérence causale pour le sujet ? En quoi la capture par **l'image homosexuelle comporte-t-elle, même pour le sujet qu'il perdra son pénis ? Il faut pour cela ou bien que dans un cas donné nous déterminions une expérience spéciale, encore devrons-nous demander de quelle ordre elle a été,** et en fin de compte quel ordre de causalité implique ce qu'on appelle le processus primaire. Jusqu'où pouvons-nous y admettre la relation causale, quels sont les modes de causalité qui sont appréhendés par le sujet dans une relation de capture imaginaire quelconque ? Suffit-il que nous, qui la voyons du dehors, cette relation imaginaire, et toutes ses implications d'ailleurs puisqu'il s'agit de l'imaginaire, ce sont des implications elles-mêmes construites, soit donnée dans le sujet. Je ne dis pas que nous ayons tort de penser qu'automatiquement entre en jeu la crainte de la castration avec toutes ses conséquences chez un sujet mal pris dans la capture passivante de la relation homosexuelle, je dis que nous ne nous posons jamais la question, je dis qu'il est probable que la question aurait des réponses différentes selon les différents cas, qu'il ne va pas de soi que cette cohérence causale qui en somme est reconstruite et impliquée par une sorte d'extrapolation tout à fait abusive de ce que les choses de l'imaginaire comporteraient dans le réel, je **dis que nous ne nous posons jamais de questions sur ce plan, que nous pensons, quand nous en avons besoin, que nous glissons tout naturellement à faire intervenir,** là où il s'agit du principe du plaisir, là où il s'agit de résolution, de retour à l'équilibre, d'exigence du désir, que nous faisons implicitement, au moment où nous le voulons, intervenir le principe de réalité, si ca sert à expliquer quelque chose ; si ça ne sert à rien expliquer, nous faisons intervenir autre chose.

*p. 222, l. 10*
… nous définissons celle-ci comme crainte de la castration.

*p. 222, l. 19*
… comporte-t-elle pour le sujet qu'il perde son pénis ?

*p. 222, l. 32*
… par une extrapolation abusive des choses de l'imaginaire dans le réel.

*p. 222, l. 35*
Ceci nous permet de revenir à notre carrefour. La relation du désir se conçoit au premier abord comme essentiellement imaginaire.

Ceci nous permet de revenir **comme à une question à la bifurcation, c'est-à-dire au moment où l'interrogation sur la signification nous a introduits à une nouvelle vue des intérêts que prend le sujet** dans une relation foncièrement imaginaire du désir, celle tout au moins que nous pouvons concevoir au premier abord comme essentiellement imaginaire.

*p. 222, l. 36*
C'est à partir de là que nous nous engageons dans le catalogue des instincts.

*p. 222, l. 39*
… arrêtons-nous plutôt…

**Avant de nous engager dans ce catalogue, dans ce labyrinthe, dans cette complication des instincts** et dans ses équivalences, dans leurs débouchés les uns dans les autres, c'est là qu'il faut nous arrêter et nous dire, **est-ce que tout intérêt significatif du sujet humain, ne comporte pas la considération comme telle des lois,** seulement des lois biologiques qui font que pour le sujet humain un certain nombre de significations seront instinctivement, biologiquement, individuellement intéressantes. Il y a aussi, quelle est la part là-dedans de ce qui relève à proprement parler du signifiant. **En d'autres termes, est-ce que pour tout ce qui est signification pour l'être humain ne se pose pas la question de l'insistance du jeu propre, de la façon de l'intervention dans ses intérêts, tous, quels qu'ils soient, si profonds, si primitifs, si élémentaires que nous les supposions, des lois propres du signifiant étudiées comme telles.**

*p. 223, l. 1*
En fait le signifiant, avec son jeu et son insistance propres, intervient dans tous les intérêts de l'être humain — si profonds, si primitifs, si élémentaires, que nous les supposions.

Pendant des jours et des leçons, j'ai essayé, par tous les moyens de vous faire entrevoir cette chose que nous pourrons appeler provisoirement autonomie du signifiant, c'est-à-dire qu'il y a des lois propres sans doute extrêmement difficiles à isoler, puisque ce signifiant nous le voyons et nous le mettons toujours en jeu dans les significations. C'est là l'intérêt de la considération linguistique du problème, c'est que dans ce phénomène le plus fondamental des relations inter-humaines qui s'appelle le langage, je vous ai montré qu'il était impossible même de le saisir, de l'aborder, de s'apercevoir comment il fonctionne, si nous ne faisons pas fondamentalement et au départ de distinction du signifiant et du signifié, qui nous montre que le signifiant a ses lois propres, indépendamment du signifié, de sorte que s'il est vrai, c'est là le pas que je vous demande de faire dans ce séminaire, que le sens de la découverte psychanalytique çà n'est pas simplement d'avoir des significations, mais d'avoir été beaucoup plus loin qu'on n'a jamais été dans la lecture des significations, **s'il est vrai qu'il y a autre chose que cela, que l'essentiel de la découverte analy-**

*p. 223, l. 17*
… d'avoir été beaucoup plus loin qu'on n'a jamais été dans leur lecture, à savoir jusqu'au signifiant…

**tique ce n'est pas cela, le fait de ne pas s'occuper que de ça représente justement, doit représenter, doit se retrouver exactement partout où notre recherche analytique se heurte** à des impasses, soit à des confusions, soit la plupart du temps à des sortes de cercles et de tautologies.

Or, je dis qu'il est vrai que la découverte analytique ce n'est pas cela. Et son ressort est dans ceci, non pas simplement, comme nous l'avions jusqu'ici méconnu, des significations dites libidinales, dites instinctuelles, à toute une série de comportements humains. C'est vrai, il y a ça ! Mais c'est que ces significations, que toute une zone de significations, et qui sont des plus primordiales, des plus enracinées, des plus proches des besoins au sens de l'insertion la plus animale dans l'entourage en tant que nutritif et en tant que captivant, que ces significations pour l'être humain sont soumises dans leur suite, dans leur formation, je dirai plus dans leur instauration, dans leur venue au jour, à des lois qui sont celles du signifiant.

Quand je vous ai parlé du jour et de la nuit, c'était pour vous faire sentir qu'au-delà de tout ce que recouvre le jour, la notion même de jour, le mot jour, la notion de la venue au jour est quelque chose d'à proprement parler insaisissable dans aucune réalité ; il n'y a aucune définition, aucune limite si ce n'est que cette fonction de l'opposition du jour et de la nuit est quelque chose, comme une opposition signifiante, fondamentale, qui dépasse infiniment toute espèce de signification, qu'elle arrive à recouvrir. Et si j'ai pris le jour et la nuit, c'est parce que notre sujet, c'est bien entendu, l'homme et la femme. Et que le signifiant homme comme le signifiant femme sont autre chose qu'attitude passive ou qu'attitude active, qu'attitude agressive ou qu'attitude cédante, sont autre chose que des comportements, qu'il y a un signifiant caché là derrière, sans aucun doute, bien entendu qui n'est nulle part absolument incarnable, mais qui quand même est au plus, de la façon la plus proche, incarné dans l'existence du mot homme et du mot femme. En fin de compte, si ces registres de l'être sont quelque part, c'est en fin de compte dans les mots. Il n'est pas forcé que ce soit des mots verbalisés. Il se peut que ce soit un signe sur une muraille, il se peut que pour le primitif ce soit une peinture, une pierre, mais quelque chose qui est ailleurs que dans **toute espèce de mode particulier, de type de comportement, de relation,**

326 *p. 224, l. 8*
… quelque chose qui est ailleurs que dans des types de comportement ou des patterns. Ce n'est pas une nouveauté. Quand nous disons que le complexe d'Œdipe…

**de *pattern*, qui s'appelle attitude ou comportement féminin ou masculin.**

**La réalité humaine, ceci n'est pas une nouveauté, parce qu'à partir du moment où je vous le dis vous devez reconnaître que nous ne disons absolument pas autre chose en disant par exemple que le complexe d'Œdipe** est absolument essentiel pour l'être humain pour accéder à une structure humanisée du réel ; c'est cela que ça veut dire, et ça ne peut pas vouloir dire autre chose. Car il faut que toute cette composition relationnelle avec la cristallisation de l'Œdipe où le sujet bien entendu ne peut pas être considéré comme purement et simplement pris dans un champ, et duquel, par les lignes de force d'une relation triangulaire où à tout instant nous ne pouvons articuler le complexe d'Œdipe et ses diverses modalités, ses divers résultats et toutes les conséquences que nous lui donnons que dans la mesure où le sujet est à la fois lui et les deux autres des partenaires. C'est ce que signifie exactement le terme d'identification que vous employez à tout instant.

Si cette intersubjectivité, avec ce qu'elle a à une certaine étape de vécu typiquement, avec cette crise que l'on appelle déclin et qui sanctionne par l'introduction dans le sujet d'une certaine nouvelle dimension que nous appelons plus ou moins proprement et avec toutes les discussions que cela comporte, si en somme, une crise dont nous avons défini et localisé le champ sous le nom de l'Œdipe, n'a pas simplement en elle-même cette structure, elle, incontestablement et évidemment symbolique. On ne peut pas penser le complexe d'Œdipe autrement. S'il n'y a pas organisation dialectique dans le complexe d'Œdipe, nous ne savons plus ce que les mots veulent dire. Si nous ne les disons pas comme une structure symbolique, mais si nous ajoutons que le passage du sujet par cette expérience symbolique ou dialectique est essentiel à son accès à la réalité, et par toutes nos voies, par tout ce qui court dans la littérature, dans la façon dont nous expliquons les choses, dont nous nous accordons sur un certain nombre de principes fondamentaux, cela implique donc que pour qu'il y ait réalité, qu'il y ait accès suffisant à la réalité, que la réalité ait son poids, que le sentiment de la réalité soit pour nous un juste guide, pour qu'il n'y ait pas réalité psychotique, c'est-à-dire franchissement de la réalité dans la psychose, il faut que le complexe d'Œdipe ait été vécu. Je ne pense même pas que la question fasse doute.

Mais le fait que ce ne serait pas généralement reçu ne change rien à la question. Il suffit que certains le tiennent pour sûr pour que par là même soit posée cette question. C'est donc d'une certaine expérience purement symbolique, à un de ces niveaux tout au moins impliquant la conquête de la relation symbolique comme telle, que dépend l'équilibration, la juste situation du sujet humain dans la réalité, dans son ensemble. Et après tout, maintenant à y réfléchir, qu'avons-nous besoin même de la psychanalyse pour le savoir ? Comment ne sommes-nous pas étonnés que depuis longtemps les philosophes n'aient pas mis l'accent sur le fait que la réalité humaine est irréductiblement structurée comme signifiante ? C'est de là que je partais une fois de plus la dernière fois, que sont bâties si je puis dire ces arches, que ces lignes de force sont faites, du signifiant comme tel, qu'il y ait un certain nombre d'éléments.

Je parlai tout à l'heure du jour et de la nuit, de l'homme et de la femme, de la paix et de la guerre. Je pourrai encore énumérer un certain nombre de choses qui sont quelque chose qui ne se dégage pas du monde réel, qui lui donne son bâti, ses axes, sa structure, qui l'organise, qui font que l'homme s'y retrouve, qui font qu'il y a pour lui en effet une réalité telle que nous la faisons intervenir dans l'analyse, suppose à l'intérieur lui-même, cette trame, ces nervures de signifiant comme tel. L'important d'attirer l'attention là-dessus, ce n'est pas de vous apporter cela comme quelque chose de nouveau. Je veux dire que je vous l'apporte comme quelque chose de perpétuellement impliqué dans notre discours, mais de jamais isolé comme tel, ce qui pourrait jusqu'à un certain degré n'avoir pas d'inconvénient, mais qui en a, qui en a précisément par exemple quand vous lisez tout ce qui est écrit sur les psychoses. Et vous verrez que quand on parle des psychoses les mêmes mécanismes d'attraction, de répulsion, de conflit, de défense, sont mis en cause dans notre discours, que quand nous parlons des névroses ; mais que les résultats quand même, phénoménologiquement et psychopathologiquement sont tout de même distincts, **ne disons pas opposés, si le mot opposé en effet veut dire quelque chose dans notre propre registre. Mais pourtant nous ne donnons pas en fin de compte d'autre explication.**

*p. 225, l. 6*
… les résultats sont distincts pour ne pas dire opposés…

Nous nous contentons des mêmes effets de signification. C'est là qu'est l'erreur. C'est là que quelque chose ne peut

manquer de nous apparaître comme franchement insuffisant. C'est là que je vous prie de vous arrêter un instant sur l'existence de la structure du signifiant comme tel, pour tout dire, [elle] existe dans la psychose. En effet, les significations apparaissent, je dirai même si proliférantes, plus proliférantes qu'ailleurs. Cela n'est pas en raison d'un motif, d'un départ, d'une relation essentielle par où la psychose se distingue radicalement de la névrose qui est que ce dont il s'agit ce n'est pas de je ne sais quelle perte également du sujet dans le labyrinthe des significations, de je ne sais quel point mort où il s'est arrêté dans ce que nous appelons fixation dans l'ordre de ces relations significatives, mais qu'il s'agit de quelque chose qui arrive à un moment au jour, qui se manifeste dans les relations du sujet au signifiant.

Qu'est-ce que ceci comporte et va pouvoir dire ? Essayez ce que peut être l'apparition d'un pur signifiant, de ce signifiant que nous pouvons d'abord concevoir comme tellement distinct en lui-même de la signification. Il faut que nous pensions que ce qui distingue le signifiant c'est vraiment cela, d'être distinct. C'est-à-dire d'être en lui-même sans signification propre, l'apparition d'un pur signifiant, c'est là quelque chose bien entendu que nous ne pouvons même pas imaginer, par définition. Et pourtant dès que nous nous posons des questions d'origine, il faut quand même que nous nous approchions de ce que ça peut représenter. Est-ce que vous ne voyez pas que ces signifiants de base sans lesquels l'ordre des significations humaines, l'ordre de ces intérêts — c'est notre expérience qui à tout instant nous le fait sentir — ne saurait s'établir, est-ce que ce n'est pas justement cela que nous expliquent toutes les mythologies ? Est-ce que vous vous imaginez le terme de *pensée magique,* avec lequel la connerie scientifique moderne s'exprime pour chaque fois qu'on se trouve devant quelque chose qui semble dépasser ces petites cervelles ratatinées de gens dont il semble que pour pénétrer dans le domaine de la culture, la condition première et indispensable est que rien d'eux-mêmes les prenne dans un désir quelconque qui les humanise. Est-ce que vraiment le terme de « pensée magique » vous paraît suffire pour expliquer que des gens, des gens qui avaient toutes les chances d'avoir les mêmes rapports sur la naissance, qui nous ont interprété la naissance du monde comme le jour et la nuit, comme la terre, le ciel, comme des

entités qui se conjuguent et qui copulent, et qui, dans une famille mêlée d'assassinats, d'incestes, d'éclipses extraordinaires, de disparitions, métamorphoses, mutilations de tel ou tel terme. Et vous croyez que pour ces gens-là, ces choses ils les prennent vraiment au pied de la lettre ? S'imaginer qu'ils expliquent quelque chose, c'est vraiment les mettre au niveau mental de l'évolutionnisme de nos jours qui, lui, croit expliquer quelque chose. Je crois que dans le mode de l'insuffisance de la pensée, nous n'aurions dans ce cas-là, absolument rien à envier aux Anciens.

N'est-il pas clair que ces mythologies c'est très précisément quelque chose qui veut dire ça, qui vise ce qui est en effet essentiel à la position, à l'installation, à la tenue debout de l'homme dans le monde. Savoir en effet quels sont les signifiants primordiaux, comment on peut concevoir leurs rapports, leur généalogie. Il n'y a pas besoin d'aller les chercher dans les mythologies grecque, égyptienne. M. Griaule est venu nous expliquer la mythologie en Afrique. Ils s'imaginent qu'il s'agissait réellement d'un placenta divisé en quatre et l'un, arraché avant les autres, entraînant avec lui un morceau de placenta, introduisant la première dissymétrie avec la dialectique entre ces quatre éléments primitifs, sans cesse qui sert à expliquer aussi bien la division des champs, la façon dont on porte les vêtements, ce que signifiaient les vêtements, le tissage, tel ou tel art, etc. C'est très précisément la généalogie des signifiants pour autant qu'elle est essentielle à un être humain pour s'y reconnaître, pour s'y retrouver, pour y découvrir, non pas seulement les poteaux d'orientation qui se plaquent comme une espèce de moule extérieur stéréotypé sur ces conduites. Ça ne lui donne pas simplement des *patterns,* ça lui permet une libre circulation dans un monde désormais mis en ordre. Est-ce **que ce n'est pas de cela justement qu'il s'agit quand, dans cette psychologie, l'homme moderne peut être bien moins loti, nous en avons le soupçon depuis quelque temps, qu'un primitif, pour s'y retrouver dans cette ordre de signifiances, et qui en est réduit sur beaucoup de choses,** il faut bien le dire, tout à fait à la différence du primitif qui a tout de même des clefs grâce à ses mythes, pour toutes sortes de situations extraordinaires, il y a des clefs pour le cas où il se met en rupture avec tout. Il est encore pris, il retrouve encore la possibilité des signifiants qui le supportent à ce moment-là, qui lui

*p. 226, l. 15*
Cela lui permet une libre circulation dans un monde désormais mis en ordre. L'homme moderne est peut-être moins bien loti.

disent par exemple très exactement la forme de la punition que comporte sa sortie, qui peut produire à plus d'un niveau des désordres, et de la règle qui lui impose son rythme fondamental. Nous, nous en sommes, me semble-t-il, plutôt réduits à rester très peureusement dans un conformisme et à craindre de devenir un petit peu fous, dès que nous ne disons pas, en somme, exactement la même chose que tout le monde. C'est plutôt ça la situation de l'homme moderne.

Alors, bien entendu, à partir du moment où nous incarnons tant soit peu cette présence du signifiant dans le réel nous pouvons peut-être nous imaginer aussi qu'en effet si quelque chose dont nous avons le sentiment de la sortie d'un signifiant, que ça s'est produit de la sortie d'un signifiant, avec tout ce que cela peut comporter de retentissement, jusqu'au plus intime des comportements et des pensées, il est certain que l'apparition de tel ou tel registre, comme celui d'une nouvelle religion, ça n'est pas quelque chose que nous puissions manipuler facilement, l'expérience le prouve. **Quand nous nous intéressons à ces problèmes en termes simplement de virage des significations, de changement du sentiment, de changement des rapports, du moins socialement conditionnés, que l'élément du nouveau symbole, de la création d'un signifiant nouveau,** que son apparition littéralement dans le monde et dont on ne sait donc pas qu'elle s'accompagne de toutes sortes de phénomènes dits révélatoires et qui peuvent chez ses porteurs apparaître sous un mode souvent assez perturbant pour que les termes dont nous nous servons dans les psychoses nous paraissent absolument inappropriés pour désigner leurs réactions. **Le caractère ravageant à son apparition de quelque chose qui est une nouvelle structure dans les relations entre les signifiants de base, c'est quelque chose que nous pouvons entrevoir comme devant être étudié en visant, recherchant, ce que peut être l'apparition d'un nouveau terme dans l'ordre du signifiant.**

Cela n'est pas notre affaire. **En fait, nous avons affaire à ce quelque chose tel que si nous le voyons à l'état résiduel, à l'état de noyau irréductible dans un certain nombre de phénomènes qui sont à notre portée, qui sont ceux que nous considérons chez des sujets pour lesquels nous touchons du doigt, avec évidence,** l'intervention de quelque chose qui se passe au niveau de la relation dite œdipienne, simplement la

*p. 226, l. 32*
… l'expérience le prouve. Il y a virage des significations, changement du sentiment commun, des rapports socialement conditionnés, mais il y a aussi toutes sortes de phénomènes dits révélatoires.

*p. 226, l. 37*
L'apparition d'une nouvelle structure dans les relations entre les signifiants de base, la création d'un nouveau terme dans l'ordre du signifiant, ont un caractère ravageant.

*p. 226, l. 40*
Cela n'est pas notre affaire… Par contre, nous avons affaire à des sujets chez qui nous touchons du doigt à l'évidence quelque chose qui a lieu au niveau de la relation œdipienne, un noyau irréductible.

question supplémentaire que je vous invite à vous poser, est ceci si nous ne pouvons pas nous intéresser à ce que peut constituer l'apparition d'un signifiant, phénomène qu'à proprement parler nous n'avons jamais eu professionnellement à considérer comme tel, ce que tous nos propos jusqu'à présent nous poussent à mettre au premier plan, pour nous interroger là-dessus, est-ce qu'il n'est pas concevable, et plus concevable en effet que partout ailleurs, chez des sujets qui sont immédiatement accessibles, qui sont les psychotiques, de considérer les conséquences d'un manque essentiel d'un signifiant ?

Là encore, je ne dis rien de nouveau. Je formule simplement d'une façon claire ce qui est perpétuellement impliqué dans notre discours quand nous parlons du complexe d'Œdipe. **Nous disons qu'un cas ou une névrose, comme on s'exprime plus ou moins proprement, une névrose sans Œdipe, de temps en temps nous sommes amenés à penser qu'il y en a peut-être. Ce n'est pas vrai, mais on l'a soulevé.** Dans une psychose nous admettons assez volontiers qu'il y a eu quelque chose qui n'a pas fonctionné, qui ne s'est pas complété dans l'Œdipe, essentiellement en essayant de voir, d'après un cas paranoïaque tout à fait homologue par certains côtés au cas du président Schreber qu'un analyste a eu à étudier *in vivo*. **C'est bien à cela qu'il arrive. Rien n'est concevable dans le déroulement depuis la période prépsychotique jusqu'à l'épanouissement de la structure psychotique qu'il nous présente comme une tentative de restitution, dont il voit très bien que ce n'est pas une restitution comme une autre,** dont il dit des choses qui vont en fin de compte être très proches de ce que je vais vous dire, à ceci près que manifestement il s'embrouille et se perd perpétuellement, parce qu'il ne peut arriver à formuler les choses comme celles-ci, comme je vous propose de les formuler. La psychose consiste en un manque quelque part, un trou, le manque au niveau du signifiant comme tel. Cela peut vous paraître insuffisant, imprécis. Mais c'est tout de même assez suffisant pour se formuler, même si nous ne pouvons pas dire, **et pour cause,** ce que c'est ce signifiant, ce que ça va être. Nous allons au moins pouvoir le cerner par approximation dans un certain secteur, dans un certain champ. Nous pouvons désigner, je dirai, l'ensemble des significations avec lequel apparaît, connoté dans son approche, si on peut parler de l'approche d'un trou, mais en effet, pourquoi pas, il n'y a rien de plus dan-

*p. 227, l. 9*
… quand nous parlons du complexe d'Œdipe. Une névrose sans Œdipe, ça n'existe pas. On en a soulevé la question, mais ce n'est pas vrai.

*p. 227, l. 14*
… au cas du président Schreber…

*p. 227, l. 19*
… même si nous ne pouvons pas dire tout de suite ce qu'est ce signifiant…

gereux que l'approche d'un vide. Et il y a une autre forme de défense peut-être que celle provoquée par une tendance ou une signification interdite, c'est la défense qui consiste à ne pas s'approcher de l'endroit par exemple où il n'y a pas de réponse à la question. Bien entendu, nous y sommes bien tranquilles. Et somme toute, on peut bien le dire, c'est la caractéristique des gens normaux. Ne posons pas de questions. Nous l'avons appris, c'est pour cela que nous sommes là. **Mais du fait que nous sommes psychanalystes, il faut faire un tout petit retour sur cette conséquence primitive de l'éducation que nous avons eue,** il faut nous dire que nous sommes peut-être quand même faits pour justement, au moins dans la stricte mesure où cela peut nous servir à éclairer les malheureux qui, eux, se sont posés des questions. Car en fin de compte, nous sommes certains maintenant que chez les névrosés il y a une question; eux c'est sûr qu'ils se la sont posée; chez les psychotiques, ce n'est pas sûr; la réponse leur est peut-être venue avant que la question se soit posée, c'est une hypothèse. Ou bien la question s'est posée toute seule, ce n'est pas impensable.

*p. 227, l. 28*
… on nous l'a appris, et c'est pour cela que nous sommes ici. Mais en tant que psychanalystes, nous sommes tout de mêmes faits pour essayer d'éclairer les malheureux.

Nous avons tout de même assez appris le maniement de ces choses pour savoir qu'une question n'est pas la question du sujet, qu'il n'y a pas de question sans qu'il y ait un autre à qui il la pose. Quelqu'un me disait récemment dans une analyse : « En fin de compte, je n'ai rien à demander à personne ». C'est un aveu triste. Je lui ai fait remarquer qu'en tout cas, s'il avait quelque chose à demander, il faudrait forcément qu'il le demande à quelqu'un. C'est l'autre face de la même question. Si nous nous mettons fortement cette relation dans la tête, il ne nous paraîtrait pas extravagant que je dise qu'il est aussi possible que la question se soit posée la première, que ce ne soit pas le sujet qui l'ait posée. Tout ce qui se passe à l'entrée d'une psychose, ce que je vous ai montré dans les présentations des malades. Rappelez-vous, ceux qui y viennent, un petit sujet qui, à nous, nous paraissait très lucide, il était bien clair que depuis longtemps, vu la façon dont il avait crû et prospéré dans l'existence au milieu de cette anarchie, simplement un peu plus patente que chez les autres, de la situation familiale, il s'était attaché, sans très bien savoir ce qui se passait, à un ami, et que tout à coup il était arrivé quelque chose, et il n'était pas capable d'expliquer quoi. **Et nous avons très bien compris qu'il y avait eu quelque chose qui s'était passé**

*p. 228, l. 13*
Nous avons très bien saisi que cela tenait à

l'apparition de la fille de son partenaire…

**quand la fille de son partenaire, à travers l'existence de celui qui était devenu vraiment son point d'enracinement dans l'existence, la fille lui était apparue, il se passait quelque chose d'inexplicable.** Nous, nous complétons dans ces cas-là, naturellement. Nous disons, il a senti cela comme incestueux, d'où défense, et puis tout cela naturellement, bien sûr. D'ailleurs nous ne sommes pas très sûrs quant à l'articulation exacte de ces choses. Nous avons appris grâce à Freud, que le principe de contradiction ne fonctionne pas dans l'inconscient. C'est une formule suggestive et intéressante, mais qui, si on s'arrête là, est un peu courte, **mais grâce à cela ça nous évite à nous dans notre discours, de tenir moins de compte du principe de contradiction.** Quand une chose ne marche pas dans un sens, elle est expliquée par son contraire. C'est pourquoi les choses sont admirablement expliquées dans l'analyse. Voilà ! On retrouvait ce petit bonhomme « extrêmement lucide », lui, parfaitement, avait beaucoup moins bien compris que nous que ses manifestations étaient tout à fait frappantes, parce que littéralement il butait là devant quelque chose ; et pourquoi ne pas dire que justement il lui manquait tout à fait la clef pour s'y retrouver, et que ce quelque chose qui s'est passé, c'est que littéralement, il est allé se mettre trois mois sur son lit pour comprendre ce qui se passait. Il était dans la perplexité.

*p. 228, l. 19*
… formule, si on s'en tient là, un peu courte…

Si on ne touche pas là justement du doigt ce quelque chose qui se retrouve, si on sait le regarder à chaque moment, qui s'appelle la prépsychose, à savoir le sentiment qu'en effet le sujet, lui, est arrivé à ce qui pour lui était le bord du trou. Si nous voyons, si nous savons retenir cela, justement, un minimum de sensibilité de notre part, que notre métier pourrait nous donner, nous pouvons prendre au pied de la lettre ce que nous voyons… au pied de la lettre ce que nous voyons… au pied de la lettre si nous savons le chercher et le regarder, et peut-être voir s'il ne s'agit pas de l'assomption, et de comprendre ce qui se passe là où nous ne sommes pas. Il ne s'agit pas de phénoménologie. Il s'agit de savoir que nous sommes capables de concevoir, non pas d'imaginer, de concevoir ce qui en résulte, si nous partons de cette idée, qu'est-ce qui se passe pour un sujet quand la question lui vient du trou, quand le départ vient de là où il n'y a pas de signifiant, quand c'est justement le manque qui se fait sentir comme tel, quand c'est du manque qu'il s'agit.

Je vous le répète, il ne s'agit pas de phénoménologie. Il ne s'agit pas de faire les fous. Nous le faisons assez, croyez-moi, d'habitude, parce qu'on a bien souvent cette impression dans notre dialogue interne. Il ne s'agit pas de cela du tout. Il s'agit littéralement, avec un cas pareil, d'approcher certaines conséquences telles qu'elles sont concevables d'une situation ainsi déterminée.

Le sujet, l'ensemble signifiant implicite, tel qu'il lui suffit à faire son petit monde de petit homme solitaire dans la foule du monde moderne, est tout à fait clair. Tous les tabourets n'ont pas quatre pieds. Il y en a qui se tiennent debout avec trois. Je vous assure pour la plupart des gens dans notre monde moderne, les points d'appui sont excessivement réduits. Dès qu'on est arrivé à des tabourets sur trois pieds, il n'est plus question qu'il en manque un seul, parce que les choses vont tout de suite très loin. C'est peut-être tout simplement de cela qu'il s'agit. Il s'agit donc de savoir ce qui se passe quand le sujet est confronté à un certain carrefour de son histoire biographique avec une chose qui existe là depuis toujours, pour laquelle nous nous sommes, en suivant ces choses à la trace, contentés de la notion de *Verwerfung*, à savoir qu'il peut y avoir au départ pas assez de pieds pour le tabouret, et puis qu'il tienne quand même un certain moment.

**Il s'agit donc de savoir ce qui se passe quand le sujet se trouve affronté non pas à un conflit, bien entendu, cela pourra entraîner toutes sortes de conflits, et plus d'un ; c'est justement là que nous nous apercevons de la structure particulière du conflit. Mais en ne nous laissant pas arrêter à cette constellation conflictuelle, en voyant si la structure des conflits est différente, que leur constellation ne se motive et ne s'explique que si on voit le problème, la question posée d'une façon toute différente d'une sorte de décompensation significative qui est celle de la névrose. Quand nous voyons que ce qui se passe est infiniment plus manifeste, plus ordonnant dans ce quelque chose que nous pouvons concevoir comme ce qui se passe, si tout d'un coup, parce que le signifiant est toujours solidaire, je veux dire que tout ce qui était éléments fondamentaux du signifiant ne forme jamais, parce que la signifiance même du signifiant, que quelque chose de cohérent, quand le sujet à propos du manque du signifiant doit être nécessairement amené à**

*p. 229, l. 7*
Cela peut entraîner plus d'un conflit mais il ne s'agit pas essentiellement des constellations conflictuelles qui, dans la névrose s'expliquent par une décompensation significative.
Dans la psychose, c'est le signifiant qui est en cause, et comme le signifiant n'est jamais solitaire, comme il ne forme jamais que quelque chose de cohérent — c'est la signifiance même du signifiant — le manque d'un signifiant amène nécessaire-

**remettre en cause l'ensemble du signifiant.** Je dis ceci est la clef fondamentale de la position du problème concernant l'entrée dans la psychose, concernant la succession des étapes dans la psychose, concernant la signification de la psychose.

ment le sujet à remettre en cause l'ensemble du signifiant[2].

A tout instant les questions sont posées dans la psychose dans des termes qui impliquent ce que je suis en train de vous dire. Qu'est-ce par exemple qu'un Katan, quand il essaie de trouver le sens de l'hallucination, dit et formule ? Il dit : « L'hallucination c'est un mode défense comme les autres », et il s'aperçoit d'ailleurs qu'il y a des phénomènes différents et très voisins les uns des autres. Il y a ce qu'on peut appeler simplement l'interprétation, cette certitude d'interprétation sans contenu. Je vous l'ai déjà fait sentir. Et puis l'hallucination, avec ce qu'elle comporte de différent, pour les deux, il admet les mêmes mécanismes qui sont destinés en quelque sorte à protéger, à protéger le sujet, selon un mode différent de celui qui se passe dans les névroses. Dans les névroses, nous dirons que c'est la signification qui disparaît, qui va se nicher quelque part, qui est pour un temps éclipsée. Et puis la réalité, elle, tient le coup. Les défenses sous ces modes ne sont pas suffisantes dans le cas de la psychose. Et, pour protéger les sujets, quelque chose apparaît dans la réalité profondément perturbée. Il voit là du dehors d'où pourrait venir la menace, c'est-à-dire quelque chose qui éprouverait en lui la pulsion instinctuelle à laquelle il s'agit à tout prix de faire face. En somme, ici on ne va pas assez loin.

Le terme de réalité que nous employons vaguement paraît tout à fait insuffisant. Pourquoi ne pas oser dire, car nous avons une singulière prudence dans notre langage, que nous admettons comme mécanisme le *id*. Ici en somme il a le pouvoir de changer, modifier, perturber ce qu'on peut appeler la vérité de la chose, puisqu'il s'agit d'une chose qui justement l'intéresse, ou est censée, par définition, l'intéresser, puisque c'est de cela qu'il s'agit dans le cas de Schreber. Par exemple, il s'agirait de le protéger contre les tentations homosexuelles. il s'agit donc, non pas seulement qu'il ne voit pas la personne réelle. D'ailleurs, jamais personne n'a été à dire, et Schreber moins que les autres, que tout d'un coup c'est la face même de ses semblables mâles qui lui étaient tout d'un coup par la main de l'Éternel recouverte d'un manteau. Il les voyait toujours fort bien. Nous admettons simplement qu'il ne les voyait pas

2 - signifiant solitaire : les versions en circulation comportent effectivement solitaire, ce qui ne peut être qu'une erreur reprise par le rédacteur, car, par définition le signifiant n'existe que par rapport à d'autres signifiants. Il n'est donc pas solitaire, mais solidaire des autres.

vraiment, c'est-à-dire pour ce qu'ils étaient pour lui, pour des objets effectifs d'une attraction amoureuse.

A partir du moment où nous osons en effet parler non pas de réalité, vaguement, comme si c'était la même chose, la réalité des murailles contre lesquelles nous nous cognons, mais signifiante, c'est-à-dire ce quelque chose qui se présente pour nous non pas simplement comme des arrêts, des butées, des obstacles, mais comme quelque chose qui se vérifie, qui s'instaure de soi-même comme orientant ce monde, comme y introduisant des êtres, pour les appeler par leur nom. Pourquoi ne pas admettre aussi, puisque nous admettons des choses mystérieuses, qu'entre toutes le *id* est capable d'escamoter la vérité de la chose.

Nous pouvons aussi poser la question en sens inverse. A savoir, qu'est-ce qui se passe quand la vérité de la chose manque, quand il n'y a rien pour la représenter dans sa vérité, quand par exemple le registre du père, dans **sa fonction essentielle, dans ce qui fait qu'il est pensé comme père, avec toutes les connotations que ce terme implique, parce que le père n'est pas seulement le générateur, parce qu'il est beaucoup d'autres choses encore,** qu'il est celui qui possède la mère, qu'il est celui qui la possède de droit, qu'il est celui qui la possède en principe en paix; **que les registres et les fonctions de cette exigence, et surtout la façon dont il va intervenir dans la formation, pour le conflit, pour la réalisation de l'Œdipe, où le fils, c'est-à-dire quelque chose qui est aussi une fonction, et corrélative de cette fonction du père, va prendre forme, avec tout ce que cela comporte, semble-t-il, si notre expérience existe, d'essentiel pour l'accession au type de la réalité, eh bien ! qu'est-ce qui se passe, si cela est pensable, concevable, et à quel moment ce quelque chose s'est produit, qui est un manque, dans la fonction formatrice du père, dans sa présence,** si le père a eu un certain mode de relation et de rapport effectif **tel que ce n'est pas le conflit qui a caractérisé les choses, que ce n'est pas un effet du conflit, par une crainte de la castration par exemple, que le fils a pris la position féminine, si ce n'est par exemple, pour appeler les choses par leur nom, si le père lui-même pour des raisons tenant à de multiples causes, et qui ne sont pas du tout forcément des éléments qui soient en eux mêmes conflictuels, qui soient des modes de présentation du sujet**

*p. 230, l. 10*
… quand par exemple le registre du père est en défaut. Le père n'est pas seulement le générateur.

*p. 230, l. 12*
Sa fonction est centrale dans la réalisation de l'Œdipe et conditionne l'accession du fils — qui est aussi une fonction et corrélation de la première — au type de la virilité.

*p. 230, l. 15*
… que se passe-t-il si un certain manque s'est produit dans la fonction formatrice du père ?

*p. 230, l. 17*
Le père a pu avoir effectivement un certain mode de relations tel que le fils prend bien une position féminine, mais ce n'est pas par la crainte de la castration…

*p. 230, l. 19*
… le fils prend bien une position féminine…

**dont il s'agit.** Nous avons tous connu ce qui résulte à un certain niveau de, si on peut dire, la prolifération des monstres socialement, ce qui résulte pour un fils d'un de ces personnages, que je n'appelle pas en vain monstres, monstres sociaux, monstres sacrés comme on dit, qui sont des personnages qui peuvent être très souvent marqués d'un certain style de rayonnement ou de réussite, mais d'une façon tellement unilatérale, tellement toute dans le registre d'une ambition effrénée, ou d'une domination, ou d'un autoritarisme, ou d'un talent, ou d'un génie, il n'est pas forcé que toutes les choses dont il s'agit se caractérisent ni par le génie, ni par le talent, ni par le médiocre, ni par le mauvais, simplement par l'unilatéral et le monstrueux, parce que cela comporte de… dans les relations interpersonnelles. Nous savons très bien, nous connaissons ce type de psychotiques ou de délinquants qui prolifèrent dans l'ombre d'une personnalité paternelle d'un caractère exceptionnel. Cela n'est certainement pas par hasard si ce type de délinquant ou de subversion de personnalité psychotique se produit spécialement dans ces situations spéciales.

Supposons que ce soit justement ceci qui comporte pour le sujet l'impossibilité d'assumer la réalisation du signifiant père, au niveau symbolique, qu'est-ce qu'il reste ? Il reste évidemment tout de même la relation imaginaire, c'est-à-dire justement que c'est une image, que c'est quelque chose qui ne s'inscrit pas du tout dans une dialectique triangulaire quelconque, mais que comme la personne réelle est une image, la relation sera réduite à cette image ; sa fonction essentielle d'aliénation spéculaire, de modèle, quelque chose à quoi le sujet peut s'accrocher, s'appréhender sur le plan imaginaire, existera quand même. Elle existera justement dans le rapport tout à fait démesuré d'un personnage ou d'un type qui se manifeste purement et simplement dans l'ordre de la puissance et non pas dans l'ordre du pacte.

Ce que nous verrons apparaître, c'est quelque chose dont nous parlons, la relation de rivalité, l'agressivité, la crainte, et tout ce que vous voudrez. Mais ce qu'il faut voir, c'est que ce qui peut se produire et ce qui se produit, c'est quelque chose qui va très loin, parce que dans la mesure où cela reste sur le plan de la relation imaginaire, et où cette relation imaginaire est prise dans un rapport purement duel et dans un rapport démesuré, elle va prendre une toute autre signification que la

relation d'exclusion réciproque que comporte l'affrontement spéculaire. Elle va prendre l'autre fonction qui est celle de la capture imaginaire, biologiquement, elle va prendre en elle-même et d'emblée la fonction sexualisée, sans avoir besoin d'aucun intermédiaire, d'aucune identification à la mère ni à qui que ce soit. Le sujet va prendre, ce que nous voyons chez les animaux, la position intimidée, chez le poisson ou le lézard. La relation imaginaire va s'instaurer elle-même, toute seule, d'emblée, sur un plan qui n'a lui-même rien de typique, qui a simplement ceci de déshumanisant, il ne laisse pas place à la relation d'exclusion, réciproque, à la relation d'agressivité en tant qu'elle permet de fonder l'image du moi sur cet orbite que donne l'autre modèle, l'autre plus achevé comme tel.

Et nous aurons, d'ores et déjà, à ce niveau-là, la possibilité de concevoir quelque chose qui va introduire une sorte d'aliénation plus radicale qu'une autre dans les rapports entre les sujets, une relation d'aliénation sans aucun doute, mais qui ne sera pas celle, si l'on peut dire, liée à un signifié néantisant, comme cela se passe dans un certain mode de la relation rivalitaire avec le père, mais avec, si je puis dire, un anéantissement du signifiant, dont il faudra que le sujet porte la charge, assume la compensation, longuement, dans sa vie, par une série d'identifications purement conformistes à des gens qui lui donneront le sentiment de ce qu'il faut pour être un homme.

C'est ainsi que la situation se soutient longtemps, nous permet de voir que des psychotiques ont vécu compensés dans l'existence, ont eu apparemment tous les modes ordinaires de comportements considérés comme normalement virils, et que mystérieusement, et Dieu sait pourquoi, tout d'un coup ceux-ci se décomposent. Est-ce que cela nous ne pouvons pas le concevoir au moment où quelque chose rend nécessaires les béquilles imaginaires qui ont pu permettre au sujet la compensation de cette absence du signifiant ? Comment est-ce comme tel que le signifiant repose ses exigences ?

*p. 231, l. 22*
Avant de tenter de résoudre ces problèmes, je voudrais vous faire remarquer comment se manifeste l'apparition de la question posée par un manque du signifiant…

Comment ce qui est manque intervient, interroge comme tel ? **Et comment les réponses, si elles sont données comme cela, que le sujet va donner, doivent passer nécessairement par une série de phénomènes qui sont alors caractérisés comme phénomènes de signifiant, c'est-à-dire par cette grande perturbation de discours intérieur au niveau phénoménologique du terme, qui va se produire chez le sujet ?**

**Comment est-ce que l'entrée de la question posée par un manque du signifiant va se manifester ?**

D'abord par un phénomène qu'il faut considérer comme un phénomène de frange, c'est-à-dire une mise en jeu du signifiant comme tel, du rapport du sujet au discours, de la relation au discours intérieur, au discours masqué de l'autre qui est toujours en nous, et qui apparaît tout à coup éclairé, se révèle dans sa fonction propre, parce que c'est en quelque sorte la seule chose qui à ce moment peut retenir le sujet dans le niveau du discours, qui est tout entier menacé, tout entier menace de lui manquer, est là prêt à disparaître et qui constitue pour lui la véritable menace, le véritable crépuscule menaçant de la réalité, qui caractérise l'entrée dans les psychoses.

C'est le point que nous essaierons d'avancer un peu plus la prochaine fois.

# Leçon XVII

*25 avril 1956*

**« C'est de là que résultent les innombrables malentendus que je dois présumer de la part de Dieu et ont résulté les tortures intellectuelles presque insupportables que je devais subir pendant des années. Aussi longtemps que Dieu voit par mon intermédiaire, participe à mes impressions… » Dans l'étude d'un cas quel qu'il soit, et celui-là en particulier, il me semble qu'on ne peut que toucher, vérifier ceci, qu'on ne trouve vraiment le rythme qui permet de s'y intéresser pleinement dans bien des cas, dans cette analyse du président Schreber, j'essaie de refaire pour vous, de me reporter au texte allemand.**

*p. 233, l. 1*
Que Schreber ait été exceptionnellement doué, comme il l'exprime lui-même pour l'observation des phénomènes dont il est le siège et la recherche de leur vérité, donne à son témoignage sa valeur incomparable[1].

« Aussi longtemps que la volupté d'âme dans mon cœur, permet la jouissance, ou aussi longtemps que mon activité intellectuelle fait sortir des pensées formulées en mots, aussi longtemps que ces trois choses parallèles se produisent Dieu est pour ainsi dire satisfait et la tendance à se retirer de moi ne se fait ou bien pas du tout sentir, ou bien seulement dans le minimum…, qui comme je dois le supposer est conditionné dans un risque périodique par les dispositions que l'on avait prises une fois, il y a des années, et qui sont contradictoires à l'ordre de l'univers. C'est ce qui sert à maintenir à une juste distance tout ce qui tend à se précipiter vers lui, à se concentrer dans une sorte de point central, par la vertu de la force d'attraction qu'exerce son propre être sur ce qui reste au monde d'existant… Mais d'un autre côté, l'homme n'est pas capable de jouir et de penser sans cesse. Donc aussitôt que je m'abandonne au rien penser, sans laisser se produire simultanément les soins de

1 - Rajout. emprunté à la leçon du 18 avril 1956.

la volupté dans le sens précis… le retrait des rayons réapparaît immédiatement avec ces phénomènes accessoires plus ou moins désagréables pour moi, sensation douloureuse, crise de hurlements, accompagnés par un vacarme quelconque dans ma proximité.» Il y ajoute : «En ces occasions, on me ferme régulièrement les yeux, par miracle, pour me priver de mes impressions visuelles. Autrement, celles-ci maintiendraient leur effet attractif sur les régions…»

Nous pourrions d'ores et déjà poursuivre cette lecture. Arrêtons-nous un instant. J'ai commencé par là pour bien vous indiquer ce que j'entends faire aujourd'hui, à savoir vous mener dans un certain nombre d'endroits que j'ai choisis, je pense, au mieux dans cette lecture assez énorme que représentent les quelques 400 ou 450 pages du livre de Schreber, pour vous montrer quelque chose qui, direz-vous, se trouve bien au niveau du phénomène. En d'autres termes, nous allons apparemment nous contenter non seulement de nous faire les secrétaires de l'aliéné, comme on dit, **pour faire un reproche à l'impuissance des aliénistes. C'était ce à quoi se limitait pendant longtemps la recherche de la psychiatrie classique mais je dirai que d'un autre côté le faire au point où nous nous trouverions presque tomber sous d'autres reproches qui seraient plus graves,** non seulement d'en être les secrétaires, mais de prendre ce qu'il nous raconte au pied de la lettre, ce qui à la vérité est justement ce qui jusqu'ici a été considéré comme la chose à éviter.

*p. 233, l. 11*
On emploie d'habitude cette expression pour en faire grief à l'impuissance des aliénistes.

*p. 233, l. 14*
… ce qui jusqu'ici a toujours été considéré comme la chose à éviter.

**En fin de compte, n'est-ce pas que c'était en raison d'une sorte de crainte qui arrêtait les prétendus secrétaires de l'aliéné,** à savoir que les premiers et grands observateurs qui ont fait les premiers classements **dans les diverses formes de la maladie ?** Est-ce que ce n'est pas en somme de n'avoir pas été assez loin dans leur manière d'écouter l'aliéné qui leur avait desséché, si l'on peut dire, le matériel qui leur était offert au point **qu'il n'a pas pu leur apparaître** que comme quelque chose d'essentiellement problématique et fragmentaire ? **Car si nous nous reportons à l'expérience de tous les jours,** vendredi, j'ai vu une psychose hallucinatoire chronique. Je ne sais pas ci ceux qui étaient là n'ont pas été frappés combien est plus vivant ce qu'on obtient, plus **suggestives les questions posées par la nature du délire, si simplement,** au lieu d'essayer à tout prix de repérer si l'hallucination est verbale ou sensorielle, ou

*p. 233, l. 18*
… le matériel qui leur était offert au point qu'il leur est apparu…

*p. 233, l. 19*
… problématique et fragmentaire.

*p. 234, l. 3*
… combien ce qu'on obtient est plus vivant…

non sensorielle, on écoute simplement la malade. Celle dont il s'agissait l'autre jour nous faisait surgir l'invention dans sa vie d'une sorte de reproduction imaginaire de toutes sortes de questions dont on sentait qu'elles avaient été dans une situation antérieure impliquées par la suite même, sans que la malade l'ait formulé à proprement parler. **Trouvez-vous que c'est une très mauvaise façon de résumer le sentiment qu'a pu donner l'autre jour la malade que j'ai présentée vendredi ?**

*p. 234, l. 8*
… sans que la malade l'ait formulé à proprement parler.

Bien entendu, il ne suffit pas que nous nous tenions là pour croire que nous avons tout compris. Il s'agit de savoir pourquoi les choses se passent ainsi. Mais si nous ne prenons pas en quelque sorte dans leur équilibre qui se situe à un niveau du phénomène signifiant-signifié, qui est très loin de pouvoir être épuisé par ce qu'on peut appeler la psychologie, ou la parapsychologie classique, traditionnelle, à savoir si nous sommes dans l'hallucination, l'interprétation, la sensation, la perception ou autre catégorie d'école, dont on sent bien que ce n'est pas du tout à ce niveau-là que se pose le problème, il semble que c'est déjà un très mauvais départ, même pour nous laisser le moindre espoir d'arriver à poser correctement le problème, ce n'est que le délire, à quel niveau se produit le déplacement, l'anomalie, l'aberration, le changement de place du sujet, par rapport à des phénomènes de sens. **Tout ceci est évidemment lié pour la plupart des auditeurs, aussi bien psychologues que médecins, aussi bien à un enseignement qu'à un exercice, ce qui après tout ne devrait pas tellement les effrayer, parce que à peu près rien n'a été fait dans ce genre, on ne saurait trop leur proposer de recourir à ce qui doit quand même être accessible à l'expérience de l'homme du commun.**

*p. 234, l. 20*
… par rapport aux phénomènes de sens. On ne saurait trop suggérer aux psychologues et médecins de recourir à ce qui doit être tout de même accessible à l'expérience de l'homme du commun.

Je vais vous proposer un de ces exercices. Réfléchissez : par exemple, **si on vous posait des questions là-dessus,** à ce que c'est que la lecture ? Qu'est-ce que vous appelez lecture ? Qu'est-ce qui sera le moment où cela rend visible le moment optimum de la lecture ? Quand êtes-vous bien sûrs que vous lisez ? Vous me direz que ça ne fait aucun doute, on a le sentiment de la lecture. **Nous pensons que si nous nous mettons à saisir les caractères qui doivent être conscients pour qu'il n'y ait pas épelage, déchiffrage, il se produit quelque chose qui s'impose comme une sorte d'influence qui sera une certaine ligne de signification. Voilà en effet le problème central.** Il est tout de même bien malheureux qu'il y ait beaucoup de choses

*p. 234, l. 27*
… on a le sentiment de la lecture.

qui aillent contre, à savoir que dans les rêves nous pouvons avoir le même sentiment, c'est-à-dire de lire quelque chose, alors que manifestement nous ne sommes pas capables d'affirmer qu'il y ait la moindre correspondance avec un seul signifiant. L'absorption de certains toxiques peut nous mener au même sentiment. Et ceci nous donnera l'idée que nous ne pouvons pas nous fier à l'appréhension sentimentale de la chose, qu'il faut donner une formule un tant soit [peu] plus précise et qui fasse intervenir l'objectivité du rapport du signifiant et du signifié. Engagez-vous dans cette voie, c'est à partir de ce moment là que la question commence. Vous verrez du même coup que les complications commencent avec. **Car il n'y a pas besoin d'imager par des cas extrêmes dans le genre** de celui qui fait semblant de lire. **Évidemment nous avons tous vu cela.**

*p. 234, l. 36*
… le problème commence vraiment, et les complications avec.

Dans un temps lointain où je faisais quelques petits voyages dans des pays qui ont, dans un temps lointain conquis leur indépendance, j'ai vu un monsieur m'introduisant, c'était l'intendant d'un seigneur de l'Atlas, il a pris le petit papier qui lui était destiné. J'ai aussitôt constaté qu'il ne pouvait rien apercevoir car il le tenait à l'envers. Mais, avec beaucoup de gravité, il articulait quelque chose, histoire de ne pas perdre la face devant l'entourage respectueux; lisait-t-il ou ne lisait-t-il pas ? Incontestablement, il lisait l'essentiel, savoir si j'étais accrédité. Il y a l'autre cas extrême, c'est celui où vous savez déjà par cœur ce qu'il y a dans le texte, même si vous savez lire, ça arrive plus souvent qu'on ne croit, car, mon Dieu, pour la plupart des textes de Freud, qui sont ceux de votre usage courant dans ce qu'on peut appeler la formation psychologique et médicale, on peut dire que vous savez déjà tout cela par cœur **et qu'une grande partie du temps vous passez à épuiser l'abondante littérature,** vous ne lisez que ce que vous savez déjà par cœur.

*p. 235, l. 10*
… la littérature dite scientifique, au moins dans notre domaine…

C'est ce qui fait relativer singulièrement ce qui fait le fond de ce qu'on appelle une **littérature scientifique au moins dans notre domaine, car il bénéficie de quelque privilège dans ce que je viens d'appeler la problématique du signifié et du signifiant.** En fin de compte, on a souvent l'impression que ce qui dirige au plus profond l'intention du discours scientifique, ce n'est peut-être justement rien d'autre que de rester bien exactement dans les limites de ce qui a été dit. Je veux dire qu'en fin de compte, il semblerait que la dernière tentation de

ce discours serait simplement de prouver que le signataire est, si je puis dire, du point de vue du discours, comme un signe fait à ceux avec qui il communique, qu'il est non-nul. Il est capable d'écrire ce que tout le monde écrit par exemple.

Dans ces conditions, puisqu'aussi bien nous ne sommes pas sans attacher une certaine importance au discours, pourquoi accorder moins d'importance au témoignage en tout cas plus singulier, voire quelquefois plus original, que peut nous donner même un sujet présumé être dans l'ordre de l'insensé, puisque le décrochage nous est donné dans la vie scientifique la plus commune et la plus courante, le décrochage nous est donné tout à fait patent et manifeste d'une sorte de manque flagrant de correspondance entre les capacités intellectuelles de tel ou tel auteur qui, assurément variant dans de très grandes limites, et la remarquable uniformité de ce qu'il nous apporte dans le discours ? **Pourquoi frapper d'avance d'une sorte de caducité ce qui sortira d'un sujet dont nous pouvons en effet présumer que le psychisme, comme on dit, est dans une situation profondément perturbée dans ses relations au monde extérieur ? Peut-être ce qu'il nous dit garde-t-il quand même sa valeur ?**

*p. 235, l. 20*
Pourquoi dès lors frapper d'avance de caducité ce qui sort d'un sujet qu'on présume être dans l'ordre de l'insensé.

En fait, quand nous nous apercevons, pas simplement à propos d'un cas aussi remarquable que le président Schreber, mais à propos du moindre des sujets que, si nous savons l'écouter, ce qui apparaît est principalement dans l'ordre du délire des psychoses hallucinatoires chroniques quelque chose qui manifeste justement comme un rapport du sujet très spécifique et dont lui seul peut témoigner, mais dont il témoigne avec la plus grande énergie, par rapport à l'ensemble du système du langage dans ses différents ordres, **où il se manifeste, où il se présentifie dans un sujet.** Nous n'avons vraiment aucune raison de ne pas recueillir comme tel, sous prétexte de je ne sais quoi qui serait ineffable, incommunicable, dans je ne sais quelle sensation affective du sujet, vous savez, quoi, tout ce qu'on échafaude sur les prétendus phénomènes primitifs, **élémentaires,** alors que ce dont nous voyons témoigner le sujet, c'est effectivement d'un certain virage dans le rapport de langage dans quelque chose qu'on peut appeler dans l'ensemble une érotisation ou une passivation, ou une certaine façon de subir dans son ensemble le phénomène du langage, le phénomène du discours, d'une façon qui nous en révèle assurément une dimension à partir du

*p. 235, l. 31*
… et il en témoigne avec la plus grande énergie.

*p. 235, l. 36*
… qu'on échafaude sur les prétendus phénomènes primitifs.

*p. 235, l. 41*
… ne cherchons pas le plus petit commun dénominateur des psychismes

moment où nous ne cherchons pas la commune mesure, le plus petit dénominateur des psychismes **et où, justement, nous avons à faire** la distance entre ce qu'il y a de vécu psychique et l'usage, la situation en quelque sorte demi-externe où est non seulement l'aliéné mais tout sujet humain par rapport à tout phénomène de langage.

*p. 236, l. 6*
… l'analyse d'ensemble des rapports du sujet au langage.

Nous sommes en droit méthodologiquement d'accepter le témoignage de l'aliéné sur sa position par rapport au langage comme quelque chose dont nous devons tenir compte dans l'ensemble de l'analyse du phénomène des rapports du sujet au langage. **Ce témoignage est quelque chose que nous trouvons,** c'est l'intérêt majeur pour quelqu'un qui lit l'histoire de Schreber, c'est l'intérêt majeur et permanent de ce legs qu'il nous a fait de ses mémoires, de ces choses mémorables et dignes d'être méditées.

Ceci n'est pas tout à fait perdu dans l'air pour nous avancer dans cette direction. Nous avons déjà la notion, par lui-même, que quelque chose a été en lui et à un moment donné au moins s'est manifesté comme profondément perturbé, une certaine rupture, une certaine fissure est apparue, qui est à proprement parler de l'ordre des relations à l'autre. Ce qu'il appelle mystérieusement *l'assassinat d'âme*, qui reste dans une sorte de demi-ombre est quelque chose où notre expérience des catégories analytiques nous permet de nous repérer dans quelque chose qui [est] essentiellement rapport, dans l'image qui est là, aux origines du moi et à la notion même de ce qui est pour le sujet l'ellipse de son être, ce **quelque chose dans quoi il se réfléchit, sous le nom de moi. Si il y a quelque chose qui s'est passé sur ce plan, si nous en avons le témoignage par le sujet, nous pouvons le relier à** une certaine problématique qui s'insère entre cette image du moi et une image de l'Autre surélevée, exhaussée par rapport à la première, celle du grand Autre, qu'est l'image paternelle, en tant qu'elle instaure la double perspective à l'intérieur du sujet, du moi et de l'idéal du moi, pour ne pas parler à cette occasion du surmoi, et que nous avons aussi l'impression que c'est dans la mesure **où il a ou non acquis ou à quelque moment perdu cet Autre, à l'intérieur duquel il peut pleinement s'affirmer dans son discours,** qu'il rencontre à un certain moment cet autre purement imaginaire, cet autre aminci, cet autre déchu, avec lequel il ne peut avoir d'autres rapports que d'un autre

*p. 236, l. 17*
… à cette image dans quoi il se réfléchit sous le nom de moi.

*p. 236, l. 23*
… qu'il n'a pas acquis, ou qu'il a perdu cet Autre…

qui le frustre et qui fondamentalement le nie, qui littéralement le tue.

C'est quelque chose essentiellement réduit à ce qu'il y a de plus radical dans l'aliénation **purement imaginaire, dans la pure et simple capture, par cette sorte d'aliénation qui va très manifestement et aussitôt en résulter,** de ce qu'on peut appeler le discours permanent, sous-jacent à toute l'inscription au cours de l'histoire du sujet, ce quelque chose qui double tous les actes du sujet, **qui est ce qui est à la fois présent,** qui n'est pas du tout impossible à voir surgir chez le sujet normal. Je vous en donnerai des exemples qui sont presque accessibles à une sorte d'extrapolation vécue, si je puis dire, celle du personnage isolé dans une île déserte qui est un des thèmes de la pensée moderne. Et ce n'est certainement pas pour rien, depuis qu'on a inventé Robinson Crusoë, on n'a pas à remonter très haut [pour trouver] les exemples. Le premier à ma connaissance qu'il y a dans l'histoire c'est Balthasar Gracian qui l'a inventé. **On voit un personnage qui à un certain moment vit dans une île déserte.**

*p. 236, l. 27*
… imaginaire. Or, la capture par le double est corrélative.

*p. 236, l. 30*
… et doublant tous ses actes.

*p. 236, l. 35*
… chez Balthasar Gracian.

**Il est certain que** c'est un problème psychologique accessible sinon à l'imagination, du moins à l'expérience. Qu'est-ce qui va se passer quand le sujet humain vit tout seul ? Qu'est-ce que devient le discours latent, je vais vendre du bois pour quelqu'un qui va vendre du bois ? Si vous interrogez simplement ce que deviennent les vocalisations pour une personne simplement qui se perd en montagne, **c'est-à-dire qui pendant un certain temps a le sentiment de ne plus savoir où elle est, d'être isolée** et ce n'est sans doute pas sans raison que le phénomène soit plus particulièrement en montagne, peut-être que ces lieux sont moins humanisés que les autres, ce qui se passe d'une sensible mobilisation du monde extérieur par rapport à une signification prête à surgir de tous les coins, c'est quelque chose qui peut nous donner assez l'idée de ce côté perpétuellement prêt à affleurer d'un discours mi-aliéné. Et l'existence permanente de ce discours **dans le sujet,** je crois qu'elle peut être considérée comme quelque chose dont ce qui se passe chez l'aliéné, ou les phénomènes de verbalisation chez un délirant comme Schreber, ne fait que nous donner en somme l'accentuation dont il s'agit, à partir de là, de nous poser le problème de savoir pourquoi et, **dans la formule que je vous indique,** en marge de quoi, pour signifier quoi, mobi-

*p. 237, l. 4*
… pour une personne qui se perd en montagne — …

*p. 237, l. 10*
L'existence permanente de ce discours…

*p. 237, l. 13*
La question est maintenant de savoir pourquoi, en marge de quoi…

lisé par quoi, le phénomène apparaît chez le délirant **et chez l'aliéné.**

Je prends un autre passage, également choisi au hasard. Parce qu'en fait tout ceci est tellement **accentué**, insistant, **répété** chez Schreber, qu'on trouve vraiment partout une confirmation du **témoignage** des phénomènes que j'indique. « Chez moi, par contre… ». Il parle des autres aliénés, il a lu Kraepelin pour qui les phénomènes sont intermittents. « Chez moi, par contre, ces phénomènes dans la conversation des voix n'existent point, depuis le début de mon contact avec Dieu l'Unique, exception faite des premières semaines, quand il y a eu, à part les périodes sacrées, encore des périodes non sacrées. Donc, depuis presque sept années, il n'y avait même pas un seul moment, sauf pendant le sommeil, où je n'aurais pas entendu des voix. Elles m'accompagnent à tout endroit et à toute occasion. Elles continuent à se faire entendre même si je suis en conversation avec d'autres gens ; elles poursuivent librement leur cours, même si je m'occupe aussi attentivement que possible d'autres choses. Quand, par exemple, je lis un livre ou un journal, je joue du piano, c'est seulement aussi longtemps que je parle moi-même à haute voix avec d'autres gens ou en étant seul qu'elles sont couvertes par le son plus puissant du mot parlé et ne sont ainsi pas entendues par moi pendant ces moments. Mais le recommencement immédiat des phrases, reprises avec un son extrême du milieu de la phrase, me fait savoir de toute façon que le fil de la conversation n'a pas été interrompu, c'est-à-dire que les stimulations du sens ou l'oscillation de nerf par lesquels les faits auditifs plus faibles correspondant aux voix se manifestent, ont continué aussi pendant que je parlais à haute voix. »

*p. 237, l. 18*
… une confirmation des phénomènes que j'indique.

Après quoi, il y a quelques considérations sur le ralentissement de la cadence qui est effectivement un des phénomènes essentiels. C'est là-dessus que nous devons pousser plus loin notre analyse, **à savoir dans quelle mesure avec le progrès, l'avancement, une évolution des phénomènes tout à fait essentielle à la structure du signifiant comme tel, à savoir la possibilité,** ce qui est absolument essentiel aux phénomènes de significations comme tels, le fait si on peut dire que le signifiant n'est pas découpable, je veux dire qu'on ne sectionne pas un morceau de signifiant comme on sectionne une bande de magnétophone. Si vous sectionnez une bande de magnétopho-

*p. 237, l. 20*
… nous devons pousser plus loin notre analyse…

ne, la phrase quant à son effet ne s'arrête pas au point où vous l'aurez interrompue, au milieu.

**En d'autres termes,** le signifiant comporte en lui-même toutes sortes d'implications qui feront que ce n'est pas seulement parce que vous serez écouteur ou déchiffreur de profession que vous pourrez dans certains cas compléter la phrase. **Dans d'autres cas limités à un certain nombre de possibilités très réduites, la façon dont la phrase doit se compléter en fin de compte, fait apercevoir ce qu'il faut introduire dans le signifiant,** l'unité de signification est quelque chose qui montre essentiellement d'une façon permanente le signifiant fonctionnant selon certaines lois **qui en sont l'élément essentiel.** Le fait qu'à l'intérieur du délire les voix jouent sur cette propriété n'est pas quelque chose que nous puissions tenir pour indifférent **quant au fait qu'il s'agit d'interpréter, de ce pourquoi, précisément, le sujet entre dans un certain rapport avec le signifiant comme tel. Si vraiment tous les phénomènes d'une façon telle que ça soit de leur mise en évidence dans le phénomène du délire… que ce soit là un phénomène manifeste dans toutes ses extériorisations** que nous ne pouvons pas éliminer l'hypothèse que le motif fondamental soit justement un rapport plus radical et en quelque sorte plus global au phénomène du signifiant **comme tel qui soit ce qui est en jeu dans la psychose, première étape de l'esprit à partir de laquelle nous nous poserons la question de savoir pourquoi en effet, à une certaine étape de la vie d'un sujet, ce rapport considéré comme essentiel et fondamental au signifiant est le quelque chose qui, disons pour nous limiter à ce que nous constatons, devient l'entière occupation,** l'investissement des capacités d'intérêt du sujet.

*p. 237, l. 28*
… vous pouvez dans certains cas compléter la phrase…

*p. 237, l. 32*
… ne peut être tenu pour indifférent…

*p. 237, l. 35*
… au phénomène du signifiant. Nous nous poserons la question de savoir pourquoi c'est en effet dans le rapport au signifiant…

Aborder le problème à ce niveau **n'est pas du tout nous limiter,** n'est pas du tout changer l'ordination de l'énergétique, de la **dynamique analytique, n'est justement, absolument pas, en rien, repousser la notion de libido, ni de son économie comme telle. C'est justement de voir ce qu'il peut y avoir d'intéressé dans ce rapport global ou articulé différemment ou électif** au signifiant, ce que signifie cet intérêt en tant que tel dans le phénomène de la psychose **et comment s'est analysée la psychose à partir de là.**

*p. 237, l. 37*
Aborder le problème à ce niveau, ce n'est pas du tout changer la fonction de l'énergétique, ce n'est en rien repousser la notion de la libido.

*p. 237, l. 39*
… dans la psychose…

Une brève petite note à propos de l'intelligence divine et de l'intelligence humaine. « Je crois pouvoir dire que l'intelli-

gence divine est égale au moins à la somme de toutes les intelligences humaines qui existaient pendant les générations passées. Car Dieu assimile après la mort tous les nerfs humains. Il unit donc en soi l'ensemble des intelligences, en élevant progressivement tous les souvenirs qui n'avaient un intérêt que pour les individus respectifs et qui par conséquent ne sont pas considérés comme parties intégrantes d'une intelligence généralement de valeur. Il n'y a aucun doute pour moi, par exemple, que Dieu sait ce que sont les chemins de fer, connaît leur essence et leur but précis. D'où Dieu a-t-il acquis cette connaissance ? Dieu n'a en soi dans des conditions conformes à l'ordre de l'univers qu'une impression extérieure d'un train qui roule comme de tout autre événement sur terre. Il aurait eu la possibilité de procurer par la force d'une assomption sur quelqu'un… par les questions ferroviaires des renseignements d'état sur le but et le fonctionnement de ces phénomènes. Mais il n'avait guère de motifs pour prendre une telle mesure. Avec le temps, des générations entières, donc qui connaissaient couramment toute la signification des chemins de fer, revenaient à Dieu. Ainsi la connaissance des chemins de fer était acquise par Dieu même. » **Ceci pour vous rappeler la notion qui est une notion que nous devons prendre comme telle,** si élaborée qu'elle nous paraisse chez le sujet, elle est fondée sur l'expérience primitive, l'équivalence entre la notion de nerfs et les propos qui les personnifient. Les nerfs, c'est la somme de cet univers de verbiage, de ritournelle ou d'insistance verbalisée, qui sont devenus à partir d'un certain moment son univers, à partir d'un certain moment où par contre toutes les présences contingentes, accessoires, si on peut dire, de ce qui l'entoure, sont frappées d'irréalité, deviennent ces hommes *bâclés à la six-quatre-deux*. Les présences pour ce sujet sont devenues essentiellement présences verbales et la somme de ces présences verbales est effectivement pour lui identique à la totale présence divine, c'est-à-dire à la seule et unique présence qui devient pour lui son corrélatif et son répondant. La notion donc que je vous donne là, au passage, celle qui fait de l'intelligence divine la somme des intelligences humaines a chez lui, encore que la formule en soit assez rigoureuse et assez élégante pour que nous ayons l'impression d'être là devant un petit bout de système philosophique, il faudrait très peu de choses,

*p. 238, l. 2*
… l'intelligence humaine. (*Lecture des Mémoires*).

que je vous demande, de qui est-ce ? pour savoir si ce n'est pas Spinoza.

La question est de savoir ce que vaut ce témoignage du sujet **dans un ensemble remarquablement cohérent de témoignages,** il nous donne son expérience et comme une expérience qui s'impose comme étant devenue dès lors la structure même de la réalité. Le cinquième chapitre, entres autres, va concerner en particulier ce qu'on appelle la langue fondamentale. Cette langue fondamentale dont je vous ai dit, qu'au témoignage du sujet elle est faite d'une espèce de haut allemand, particulièrement savoureux et très légèrement truffé d'expressions archaïques puisées aux sous-jacences étymologiques de cette langue. **« A part la langue habituelle, il y a encore une sorte de langue des nerfs dont en général l'homme qui normalement se porte bien n'est pas conscient. Pour pouvoir comprendre au mieux ce phénomène, il faut, selon mon avis, se rappeler les procédés qui entrent en jeu quand un homme cherche à retenir dans sa mémoire certains mots dans un ordre déterminé. Par exemple, l'enfant qui apprend par cœur un poème qu'il doit réciter à l'école ou un prêtre le sermon qu'il veut tenir à l'église; on répète ces mots dans le silence. »**

*p. 238, l. 18*
... ce témoignage du sujet...

*p. 238, l. 25*
... truffé d'expressions archaïques puisées aux sous-jacences étymologiques de cette langue.

Nous approchons. On sent qu'il y a quelque chose qui prouve que le sujet a certainement plus médité sur la nature du surgissement de la parole que peut-être nous l'avons fait jusqu'à présent. **« Il en est de même avec l'oraison mentale à laquelle la communauté est invité du haut de la chaire, c'est-à-dire que l'homme incite ses nerfs à des privations conformes à l'usage des mots respectifs, les organes de la voix proprement dits n'entrent pas en fonction, ou seulement involontairement. »** Il se rend bien compte que **le phénomène, la position d'exception de la parole, est quelque chose** qui se situe à un tout autre niveau que la mise en exercice des organes qui peuvent plus ou moins à ce moment la faire passer à la matérialisation.

*p. 238, l. 28*
... nous ne l'avons peut-être fait jusqu'à présent.

*p. 238, l. 30*
... qui peuvent la matérialiser.

**« L'application de cette langue de nerfs dépend dans des conditions normales, conformes à l'ordre de l'univers, uniquement de la volonté de l'homme dont les nerfs sont en cause. Aucun homme ne peut forcer un autre à se servir de la langue des nerfs. Par contre, il est arrivé dans mon cas, depuis le revirement critique de ma maladie nerveuse, que**

**mes nerfs aient été mis en action de l'extérieur sans cesse et sans relâche. La qualité d'agir de telle façon sur les nerfs d'un homme est surtout propre aux rayons divins. C'est de là que provient le fait que Dieu a été depuis toujours en mesure d'inspirer des rêves aux hommes.»** Cette subite introduction du rêve comme appartenant, comme essentiellement, au monde du langage, il semble qu'il n'est pas vain de remarquer quel surprenant illogisme cela représentait de la part d'un aliéné qui, par définition, n'est pas censé connaître le caractère hautement signifiant que nous donnons au rêve depuis Freud. Il est bien certain que Schreber n'en avait aucune espèce de notion.

*p. 238, l. 35*
Il est certain que Schreber n'en avait aucune espèce de notion.

**«J'ai senti une certaine influence, comme d'une action provenant du professeur Fleschig, je ne saurai expliquer ce fait que le professeur Fleschig ait essayé d'assujettir les rayons divins. A part les nerfs du professeur Fleschig, d'autres rayons divins se sont mis en contact avec mes nerfs de façon à agir à mes côtés, d'amener à des formes opposées à l'ordre de l'univers et des droits naturels de l'homme, à disposer de l'usage de ces nerfs, et, si j'ose dire, de plus en plus grotesque, cette action se fit donc remarquer assez tôt sous la forme d'une obligation de penser, d'une compulsion à penser, un terme employé par les voix intérieures mêmes, et qui ne saurait guère être connu par d'autres gens, parce que ce phénomène se trouve hors de toute expérience humaine. La nature de l'obligation à penser consiste en ce que l'homme est forcé de penser sans relâche. En d'autres termes le droit naturel d'un homme d'accorder de temps en temps à ses nerfs de l'intellect le repos nécessaire par un rien penser me fut refusé depuis par des rayons qui me… entrer et qui désiraient savoir sans cesse ce que je pense. On me posa même la question en ces termes : à quoi pensez-vous ? A cet instant, puisque cette question représente déjà par sa forme un nonsens complet, un homme, comme tout le monde le sait, peut aussi bien à certains moments penser à rien, penser à mille choses à la fois. Mes nerfs ne réagissaient pas à une telle question contradictoire en soi-même. J'étais donc obligé de recourir à un système de falsification de penser, en répliquant par exemple, à la question posée, c'est l'ordre de l'univers auquel un tel désir essaie de penser. C'est-à-dire qu'on obligeait mes nerfs par l'action de la langue de me… aux vibrations qui correspondaient à l'usage de ces mots. Cela**

**fut la cause que le nombre des points dont provenaient les adjonctions de nerfs augmentaient avec le temps. A part le professeur Fleschig, le seul dont je savais avec certitude qu'il a été, au moins pendant un certain temps, parmi les vivants, c'était surtout des âmes décédées qui commencèrent à s'intéresser de plus en plus à moi.»**

Là-dessus, considérations et précisions dans une note : **« Dans cette réponse, le mot "penser" a été retranché. Les âmes avaient l'habitude déjà avant que les situations contradictoires à l'ordre de l'univers se fassent remarquer, d'exprimer leurs pensées dans le commerce entre elles d'une façon grammaticalement incomplète, c'est-à-dire de retrancher certains mots dont on pouvait se passer sans changer le sens. Cette habitude dégénéra au cours du temps en un abus. On peut en faire moins parce que les nerfs de l'intellect de l'homme sont fortement, dans la langue fondamentale, sont toujours excités par de telles phrases morcelées, parce qu'ils cherchent automatiquement à trouver le mot qui manque. Ainsi j'entends, pour mentionner un seul des innombrables exemples, depuis des années, toujours la même question cent fois, pourquoi ne le dites-vous pas ? où on retranche les mots qui sont nécessaires pour compléter la phrase. Les rayons se donnent eux-mêmes la réponse à peu près comme ceci : "parce que je suis bête". Depuis des années mes nerfs doivent supporter sans cesse de pareils non-sens affreux et monotones, qui sortent pour ainsi dire d'eux-mêmes. Je m'expliquerai plus tard en détail sur la raison qui fut décisive pour le choix des phrases respectives et les effets qu'on avait l'intention d'obtenir ».** Cette phénoménologie **qui est celle d'une relation ambiguë, à savoir alternativement très significative, car toute la suite du chapitre est une chose** qui est d'une richesse quant aux significations ambiantes en un certain contexte culturel. **Ce n'est pas pour rien que ce délire s'épanouit chez un sujet** d'une bourgeoisie d'assez longue tradition. Les Schreber effectivement ont été des gens dont nous pouvons repérer l'histoire à partir du XVIII^e^ siècle comme ayant fait partie de la vie intellectuelle de leur pays d'une façon assez brillante. Je reviendrai par la suite sur la personnalité particulière du père de Schreber.

Mais la sortie du délire, qui est celle qui surgit dans une sorte de deuxième premier temps du délire, est tellement liée à ce

qu'on peut appeler le complexe d'encerclement culturel dont nous avons vu trop tristement à notre époque l'épanouissement avec le célèbre parti qui a lancé toute l'Europe dans la guerre, à savoir l'encerclement par les slaves, par les juifs, **tout cela y est intégralement,** chez ce brave homme qui ne semble pas jusque-là avoir tellement participé à quelque tendance politique passionnelle quelle qu'elle soit, sinon par son appartenance incontestable et affirmée pendant la période de ses études à ces corporations d'étudiants. D'autre part, nous avons toute la suite de phénomènes beaucoup plus profonds, singuliers, problématiques, et je vais vous indiquer là quelque chose sur quoi nous reviendrons par la suite, l'existence corrélative de ces représentations, « l'existence des âmes » qui sont dès lors pour lui significatives, à savoir celles de tous ces supports de phrases qui dès lors l'incluent en quelque sorte perpétuellement dans leur tumulte. **ces âmes qu'il se désigne, qu'il situe, autour desquelles il désorganise tout un univers** et qui viennent avec le temps à s'amenuiser dans ces fameux petits hommes qui ont beaucoup attiré l'attention des analystes et en particulier de Katan qui a consacré un article à ces petits hommes, qui sont peut-être la source de toutes sortes d'interprétation plus ou moins ingénieuses, **grâce à certains éléments de signification qui sont donnés par le sort de ces petits hommes qui viennent habiter sa tête, qui sont en quelque sorte la réduction en un seul nerf, avec le temps et à la suite des successives réductions, soustractions ou adjonctions de nerfs, qui sont le processus de résorption qu'il sent comme étant celui par où il s'intègre à lui-même, à le détruire, sans du même coup les autres personnages, de ces autres fantasmatiques, ces petits hommes ont été assimilés par les analystes, au nom des lois de la recherche de la signification appliquée dans l'analyse à l'équivalent** des spermatozoïdes que le sujet à partir d'un certain moment de sa maladie se refuse à perdre, si on peut dire, en se refusant, comme c'est indiqué dans l'histoire de sa maladie, à la masturbation.

*p. 239, l. 10*
L'encerclement par les slaves, par les juifs…

*p. 239, l. 15*
… dans leur tumulte…

*p. 239, l. 19*
… interprétations plus ou moins ingénieuses comme de les assimiler aux spermatozoïdes.

Il n'y a pas lieu de refuser une pareille interprétation. A la vérité, ce qui nous semble, c'est que si nous l'admettons, elle n'épuise pas complètement le problème. Le fait que ces personnages soient en quelque sorte des personnages régressifs retournés à leur cellule procréatrice originelle, c'est cela qui est la question. Et à la vérité c'est très frappant de voir comment

Katan dans l'interprétation qu'il donne de ces petits hommes semble oublier des travaux très anciens de Silberer, qui est le premier à avoir parlé des rêves où il s'agisse dans certaines images nettement soit du spermatozoïde, soit en effet de la cellule femelle primitive, l'ovule. Et à cette époque qui peut passer pour archaïque de l'analyse, Silberer avait très bien vu que la question n'était pas de savoir quelle fonction dans le rêve, le moment psychologique du sujet, jouaient les petites images, qu'elles fussent fantasmatiques ou qu'elles fussent oniriques. Il est curieux de voir en 1908 faire entrer à propos la notion de ce que signifie leur apparition. Et si elle n'a pas très précisément le sens de l'apparition d'une signification mortelle, à savoir qu'il s'agit d'un retour aux origines qui est le terme des précédents, l'équivalent d'une manifestation de l'instinct de mort.

Dans le cas présent, **nous ne pouvons pas ne pas le toucher du doigt, puisque ces significations concernant les petits hommes se produisent dans le contexte de cette sorte de crépuscule du monde qui va pour lui au début de son délire, et pour une phrase vraiment constitutive du mouvement du délire, à ce crépuscule, à cette réalisation totale et complète de tous les êtres humains qui l'entourent, qui est un des éléments les plus caractéristiques.** Quoi qu'il en soit, il est certain que nous ne pouvons pas à cette occasion ne pas nous faire la remarque, si ce n'est d'une certaine incomplétude, d'une réalisation de la fonction du père comme tel qu'il s'agit chez Schreber. Car c'est autour de cela que tournent les auteurs. Ils essaient d'expliquer l'éclatement, l'éclosion du délire de Schreber par le fait que, non pas que Schreber soit à ce moment là en conflit avec son père, parce qu'il y a longtemps qu'il a disparu de la scène, et que loin d'être à un moment d'échec de sa vie, de son accession à des fonctions pleinement paternelles, c'est justement au contraire au moment où il franchit d'une manière particulièrement brillante une étape de sa carrière qui le met en une position d'autorité et d'autonomie qui semble le solliciter à ce moment-là d'assumer vraiment cette position paternelle et se référer à elle.

C'est donc d'une espèce de vertige du succès, plus que du sentiment de l'échec que dépendrait le délire du président Schreber. C'est bien autour de cela que tous les auteurs, **quels qu'ils soient, quelque diversité qu'ils essaient d'introduire par rapport à la première interprétation de Freud,** c'est

*p. 239, l. 35*
Dans le cas présent, nous le touchons du doigt, puisque les petits hommes se produisent dans le contexte du crépuscule du monde, phase vraiment constitutive du mouvement du délire.

*p. 240, l. 9*
… assumer vraiment une position paternelle, lui offrir un appui pour idéaliser cette position et se référer à elle[2].

*p. 240, l. 12*
… les auteurs…

2 - Rajout.

autour de cela que tourne la compréhension qu'ils donnent du mécanisme déterminant, au moins sur le plan psychique, de la psychose. Ne pouvons-nous pas justement, faire quelques remarques, que si effectivement nous posons la question des différents modes dont peut, si on peut dire chez un sujet en phase critique, emporter en général… aussi bien normal que pathologique. Nous donnerons là, si on peut dire, trois réponses au sujet de la fonction du père.

*p. 240, l. 16*
… la fonction du père. Normalement…

Normalement, **c'est-à-dire par l'intermédiaire du complexe d'Œdipe,** nous aurons la voie, je ne dis pas que c'est l'essentielle, de la conquête de la réalisation œdipienne, de l'intégration et de l'introjection de l'image œdipienne. Mais le moyen, la voie, **le médium que Freud nous dit,** sans aucune espèce d'ambiguïté, c'est la relation agressive, **c'est la relation de rivalité.** En d'autres termes, **Freud nous apprend que normalement,** c'est par la voie d'un conflit imaginaire que se fait l'intégration symbolique.

*p. 240, l. 21*
… par la voie d'un conflit imaginaire que se fait l'intégration symbolique.

Il y a une autre voie qui se manifeste comme étant d'une autre nature. **Elle nous est présente dans un certain nombre de phénomènes que nous connaissons.** L'expérience ethnologique nous montre l'importance, quelque résiduelle qu'elle soit **dans le plus grand nombre des critiques,** du phénomène de la couvade qui est celui par où la réalisation imaginaire se fait caractéristiquement par la mise en jeu symbolique de la conduite. Est-ce que ce n'est pas quelque chose de cette nature que nous avons pu situer dans la névrose ? **D'un autre côté, quand je vous ai parlé** du cas de cet hystérique décrit par Eisler qui à la suite d'une certaine rupture traumatique de son équilibre **se met à appréhender tous les symptômes** d'une espèce de grossesse symbolique, car il ne s'agit pas de grossesse imaginaire, dans ce phénomène du sujet dont je vous ai parlé il y a quelques semaines.

*p. 240, l. 26*
… que nous avons pu situer dans la névrose ?

*p. 240, l. 29*
… qui est en quelque sorte incarnée dans le délire ?

*p. 240, l. 30*
… sont des formes de résorption mais ils sont aussi…

N'y a-t-il pas une troisième voie qui est en quelque sorte incarnée dans le délire ? **Et je crois qu'il y a quelque chose de tout à fait frappant.** Regardez ce que sont ces êtres. **Ils ont un corrélatif manifeste dans le délire du président Schreber.** Ils sont des formes de résorption, mais ils sont aussi, **et là les analystes touchent à quelque chose de juste,** la représentation de ce qui va arriver dans l'avenir. Schreber le dit, le monde va être repeuplé par ce qu'il appelle des hommes-Schreber, par des hommes d'esprit schréberien, c'est-à-dire de menus êtres fan-

tasmatiques qui **vont engendrer** une sorte de procréation d'après le déluge, qui est la perspective, le point de fuite vers l'avenir. N'êtes-vous pas frappés que, de même que nous venons d'apercevoir les deux formes précédentes, la forme normale et la forme névrotique ou paranévrotique, l'accent mis dans un cas sur la réalisation symbolique du père, par la voie du conflit imaginaire, dans l'autre cas par la réalisation imaginaire du père, par la voie d'un exercice symbolique de la conduite. Ici, qu'est-ce que nous voyons ? Nous voyons se réaliser dans l'imaginaire quelque chose de tout à fait singulier, en somme, ce quelque chose qui n'intéresse personne, ni les névrosés, ni la civilisation primitive. Je ne dis pas qu'ils ne les connaissent pas. Je crois que c'est erroné de dire que les primitifs ne savent pas le côté réel de la génération par le père. Simplement, ça ne les intéresse pas. Ce qui les intéresse c'est l'engendrement de l'âme. **C'est l'engendrement de l'esprit du père.** C'est le père justement en tant que symbolique ou en tant qu'imaginaire.

*p. 240, l. 32*
… êtres fantasmatiques…

*p. 241, l. 1*
… l'engendrement de l'esprit par le père.

Mais nous voyons curieusement surgir dans le délire, sous la forme de ces petits hommes, une fonction imaginaire. C'est curieusement bien autre chose que la fonction réelle d'une génération, tout au moins si nous faisons l'identification que les analystes font entre ces petits hommes et les spermatozoïdes, cette sorte de mouvement tournant entre les trois fonctions, définissant du même coup comment sont utilisés, dans des cadres différents, la problématique de la fonction paternelle et **quelque chose que je vous prie de retenir pour l'usage et l'utilisation que nous pouvons en faire dans l'ordre de la psychose.**

*p. 241, l. 7*
… la problématique de la fonction paternelle…

Quoiqu'il en soit, puisque nous nous sommes maintenant engagés dans la lecture de ce texte et dans une espèce d'entreprise de vraiment actualiser au maximum cette lecture dans le registre dialectique signifiant-signifié, **nous pouvons utiliser comme méthode de repérage de la psychose,** je dirai à tous et à chacun de ceux qui sont ici, si vous abordez, et assurément c'est légitime **au fond de la problématique de l'analyse, les questions de l'être,** je dirai ne les prenez pas de trop haut, **vous n'en avez aucun besoin, puisque dans ce que je vous ai donné de la phénoménologie des névroses et des psychoses,** c'est au niveau d'une dialectique phénoménale tout à fait articulée, **et qu'on le veuille ou qu'on ne veuille pas la nommer,** c'est tout de même la parole qui dans le centre de référence **est l'accent principal.**

*p. 241, l. 10*
… dans le registre dialectique signifiant-signifié…

*p. 241, l. 12*
C'est légitime assurément, la question de l'être…

*p. 241, l. 13*
… la question de l'être, ne la prenez pas de trop haut…

# Leçon XVIII

*2 mai 1956*

*« Sie lieben also den Wahn wie sich selbst*
*das ist Geheimnis. »* [1]

Cette phrase est recueillie dans les lettres à Fließ, dans lesquelles on voit étonnamment s'ébaucher les thèmes qui apparaîtront successivement dans l'œuvre freudienne, et là les choses apparaissent quelquefois avec un relief singulier. Il n'est pas dit que nous n'aurions pas le ton de Freud, même si nous n'avions pas ces lettres.

J'essaierai le 16 mai, d'atteindre et de vous représenter ce ton de Freud, qui n'a jamais fléchi et qui n'est pas autre chose que l'expression même de ce qui oriente, qui vivifie cette recherche, je veux dire qu'en 1939 encore, quand il écrit *Moïse et le monothéisme,* on sent que cette interrogation passionnée **qui a été en somme de bout en bout celle de Freud,** n'a pas baissé et que c'est toujours de la même façon acharnée, presque désespérée, qu'il s'efforce de définir et d'expliquer comment il se fait que l'homme dans sa réalité, dans la position même de son être, soit aussi dépendant de ces choses pour lesquelles il n'est manifestement point fait et qui est là, dans le *Moïse,* parfaitement dit et nommé, qui s'appelle la vérité.

*p. 243, l. 9*
On sent que son interrogation passionnée…

J'ai relu *Moïse et le monothéisme* à dessein de préparer cette sorte de présentation qu'on m'a chargé de vous faire de la personne de Freud. C'est bien là quelque chose où il me semble qu'on peut trouver une fois de plus la confirmation de ce que j'essaie ici de vous faire sentir, à savoir que le problème central de l'analyse, qui est absolument inséparable d'une question

1 - « Lettre à W. Fließ », du 24. 1. 1895.

fondamentale sur la façon dont la vérité entre dans la vie de l'homme, la vérité dans cette dimension mystérieuse, inexplicable, dont rien, en fin de compte, ne peut permettre de saisir l'urgence, ni la nécessité, puisque l'homme s'accommode facilement de la non-vérité, mais qu'il y a une toute spéciale difficulté à en user. Vous verrez que j'essaierai de vous montrer que c'est bien là encore la question centrale qui jusqu'au bout le saisit et le tourmente à propos des questions sur *Moïse et le monothéisme.*

Ce petit livre en donne le témoignage toujours vivant. On sent le geste qui renonce et la figure qui se couvre. Il est vraiment acceptant la mort et il continue. Et on ne voit aucune autre raison dans le texte même de cette interrogation renouvelée autour de la personne de Moïse, autour de l'hypothétique peur de Moïse, si ce n'est toujours comment et par quelle voie, par quelle entrée, la dimension de la vérité entre-t-elle dans la vie de l'homme. La réponse de Freud, c'est par l'intermédiaire de quelque chose qui est l'essence, la signification dernière de l'idée du père. **Et pour qu'elle entre d'une façon vivante dans l'économie de l'homme, il faut une condition spéciale, c'est-à-dire que le père soit lié d'une réalité sacrée en elle-même, plus spirituelle qu'aucune autre, puisqu'en somme rien dans la réalité vécue n'indique à proprement parler la fonction, la présence du père, la dominance du père.**

*p. 244, l. 5*
… la signification dernière de l'idée du père. Le père est d'une réalité sacrée en elle-même… la présence, la dominance.

Comment **cette** vérité du père, **comme procréant de la notion de paternité,** cette vérité qu'il appelle lui-même spirituelle, vient-elle à être promue au premier plan ? La chose n'est pensable que par l'intermédiaire de ce drame qui l'inscrit dans l'histoire jusque dans la chair des hommes, par l'intermédiaire de cette espèce de réalité antépréhistorique, ce qui veut dire à l'origine de toute histoire, qu'est la notion de la mort du père, mythe bien évident, mythe bien mystérieux, impossible à éviter dans la cohérence de la pensée de Freud, manifestement mythique. Pourtant, il y a là cette notion de la mort, du meurtre du père, quelque chose de voilé. Et tout notre travail de l'année dernière **doit maintenant venir ici confluer, nous faire entendre que, entre ce meurtre, qu'il faut bien entendre comme quelque chose qui est vraiment inscrit,** on ne peut repousser le caractère inévitable de l'intuition freudienne. Les critiques ethnographiques portent à côté. On sent que ce dont il s'agit **dans la pensée de Freud** c'est de la drama-

*p. 244, l. 9*
Comment la vérité du père…

*p. 244, l. 16*
… tout notre travail de l'année dernière vient ici confluer…

*p. 244, l. 18*
Ce dont il s'agit…

tisation essentielle par laquelle entre dans la vie, un dépassement intérieur à l'être humain, le symbole du père.

Mais d'autre part, quelque chose doit bien être éclairé par là sur la nature du symbole lui-même, c'est là que nous avons rapproché l'essence **du symbole, très précisément, et plus précisément que tout, du caractère signifiant du symbole,** quand nous l'avons situé au même point de la genèse que l'intervention de la pulsion de mort. C'est une seule et même chose que nous exprimons, c'est vers un point de convergence que nous tendons, c'est la question de ce que signifie essentiellement le symbole dans son rôle signifiant de la fonction originelle, et originelle initiatrice, dans la vie humaine, de l'existence du symbole et d'abord en tant que signifiant pur. C'est là la question à laquelle nous ramène cette année notre étude des psychoses.

*p. 244, l. 22*
… nous en avons approché l'essence…

Cette phrase que j'ai mise là est caractéristique du style de Freud, en ce sens qu'il parle dans cette lettre des différentes formes de défense, les formes trop classiques, trop usées dans notre usage de notion de défense, comme si c'était en soi quelque chose de si facile à concevoir pour ne pas nous demander en effet qui se défend ? Qu'est ce qu'on défend ? Et contre quoi on se défend ? Et on s'apercevrait que toute **la défense en psychanalyse porte sur la défense d'un mirage, d'un néant, d'un vide et contre tout ce qui pèse et existe dans la vie,** et bien entendu cette dernière énigme est en quelque sorte voilée par le phénomène lui-même au moment précis où nous le saisissons, où des formes diverses telles qu'il en résulte dans cette lettre, et qui nous montre pour la première fois d'une façon particulièrement claire, les différents mécanismes des névroses et des psychoses.

*p. 244, l. 33*
La défense en psychanalyse porte contre un mirage, un néant, un vide et non contre tout ce qui existe et pèse dans la vie…

Néanmoins, au moment d'arriver à la psychose, il interroge. Freud est saisi comme par une énigme plus profonde qui le frappe plus dans l'intérieur du phénomène de la psychose. Il dit : « Pour les paranoïaques, pour les délirants, pour les psychotiques, ils aiment leur délire comme ils s'aiment eux-mêmes. » Il y a là un écho auquel il faut donner son poids plein, qui est identique à ce qui est dit dans le commencement : « Aimez votre prochain comme vous-même ». C'est bien là l'accent qu'a cette phrase, avec ses échos littéraires. Ceci est le mystère, le sens du mystère. C'est quelque chose qui ne manque jamais, qui est à la fois le

départ, le milieu et la fin de la pensée de Freud. Je crois qu'à le laisser dissiper, nous perdons l'essentiel de la démarche même sur laquelle toute analyse doit être fondée. Si nous le perdons un seul instant, nous nous perdons à nouveau dans une nouvelle forme de mirage.

Le point essentiel sur lequel Freud insiste est ceci, ce saisissement, cette révélation qu'il y a dans la pratique à avoir une humilité, la perception, le sentiment profond qu'il y a vu dans les rapports du sujet psychotique à son délire, il y a quelque chose qui dépasse tout ce qu'à ce moment-là il peut encore saisir dans ce qu'on peut appeler littéralement le jeu du signifié, le jeu des significations, le jeu de ce que nous, plus tard, nous appellerons *les pulsions de l'Id,* et qui est cette sorte d'affection, d'attachement, d'essentielle présentification de quelque chose dont pour nous le mystère reste presque entier, qui est que le délirant, le psychotique, aime, tient à son délire comme à quelque chose qui est soi-même. C'est là qu'avec ce mouvement, cette tonalité, cette vibration nous devons revenir à ce quelque chose que j'essayai d'aborder la dernière fois **en vous disant que nous n'allions chercher dans la phénoménologie de ces phénomènes, qui sont des hallucinations, prétendues telles, parlées dans cette structuration progressive d'un certain rapport, allié au langage, qui se présente d'une façon ouverte, d'essayer de voir quelle est vraiment la fonction économique** que peut prendre ce rapport de langage dans la forme, dans l'évolution de la psychose.

*p. 245, l. 21*
C'est avec cette vibration dans l'oreille… concernant la fonction économique.

Je voudrais partir de quelques données qui sont les phrases que Schreber nous dit entendre et qui sont celles qu'il entend de la part de ces êtres intermédiaires qui sont divers dans leur nature, ces vestibules du ciel, ces âmes décédées ou ces âmes bienheureuses ou toutes ces formes ambiguës d'êtres en quelque sorte dépossédées de leur existence, **d'ombres d'êtres, plutôt que d'êtres, qui sont les porteurs des voix et qui interviennent dans sa vie avec ce discours continu, et qu'il reprend dans d'autres chapitres en en montrant les formes spéciales.**

*p. 245, l. 29*
Ces ombres, ces formes ambigües d'êtres, dépossèdes de leur existence et porteurs de voix…

… « Je veux me rendre à l'évidence », — que je suis bête, — et les voix s'arrêtent. « Ils doivent être exposés »… — ou adonnés à des débauches voluptueuses. — « Je veux d'abord réfléchir. » Puis, arrêt. **Nous dirons que la partie de la phrase qui est pleine, où sont les « mots** noyaux**», comme s'exprime le**

*p. 245, l. 31*
… la partie pleine de la phrase où sont les mots-

**linguiste, n'est pas ressentie comme hallucinatoire.** Il est impliqué, et c'est exprès, que la voix s'arrête pour imposer, pour suggérer, pour forcer le sujet dans ce thème, qui est le mot, qui est la signification dont il s'agit dans la phrase. « Maintenant, c'est le moment qu'il soit maté ! » Voilà un mot impliqué beaucoup plus frappant, qui a poids significatif. Pourtant, très précisément, notre sujet nous signifie qu'il n'est pas halluciné. Il est mis en quelque sorte **dans le porte-à-faux, dans ce qui reste au-dessus du vide, de la phrase, partie qui est grammatique ou syntaxique, qui est faite de mots auxiliaires, ou de mots conjonctifs, ou de mots adverbiaux, faits de mots vides, mais de mots articulatoires.**

noyaux comme s'exprime le linguiste, qui donnent le sens de la phrase, n'est pas ressentie comme hallucinatoire.

*p. 245, l. 38*
Notre sujet est mis dans le porte-à-faux dans ce qui reste de vide après la partie grammatique ou syntaxique de la phrase, faite de mots auxiliaires, articulatoires, conjonctifs ou adverbiaux et verbalisée de façon subite.

**Après cela est impliqué ce qui doit être imposé à la pensée du sujet par ce qui est verbalisé d'une façon subite,** comme une action extérieure, comme une phrase de l'autre, comme une phrase de ce sujet à la fois vide et plein et que j'ai appelé « l'entre-je » du délire. **Ce qui est impliqué dans la fin, c'est ce qui est le mot-noyau, ce qui donne un sens, la signification. Là encore, cela fait allusion à quelque chose qui est, dans la langue fondamentale, est parfaitement situé.** « C'en est donc maintenant trop, d'après la conception des âmes. » Or, la conception des âmes, c'est quelque chose qui a toute sa fonction dans ce qui est verbalisé par des instances un peu supérieures, selon Schreber, à ces sortes de sujets porteurs des ritournelles, porteurs des mots qu'il appelle « serinés, appris par cœur… », c'est-à-dire des mots qu'il considère comme très vides.

*p. 245, l. 41*
… que j'ai appelé l'entre-je du délire…

*p. 246, l. 4*
… de mots qu'il considère comme vides…

**Eh bien, le « serinage » est une partie qu'il a conçue comme étant une dimension essentielle du commentaire dont il est le sujet perpétuel.** La conception des âmes fait allusion à ces notions fonctionnelles qui décomposent ces diverses pensées dans une diverse forme de style qui crée **une espèce de psychologie délirante à l'intérieur de son délire. Ces voix qui l'interpellent ont une certaine psychologie dogmatique.** Elles lui expliquent comment ses pensées sont faites. **Cette sorte de phénomène fonctionnel, c'est cela qui est désigné du mot élémentaire qu'apporte simplement un élément purement significatif vers quoi je vous mène en insistant sur une espèce d'accentuation de la liaison signifiante comme telle. Je vais d'ailleurs y revenir. Ce qui est exprimé dans la forme hallucinatoire, c'est la formulation d'un manque comme tel,** et après cela ce qui est impliqué, qui n'est

*p. 246, l. 5*
Une psychologie a en effet sa place à l'intérieur de son délire, une psychologie dogmatique…

*p. 246, l. 7*
… en lui expliquant comment ses pensées sont faites…

pas donné à voix haute dans l'hallucination, c'est « la pensée principale ». De sorte qu'en somme je dirai presque que ce n'est pas autre chose que ce…

Le vécu délirant du sujet lui-même nous donne, dans le phénomène, son essence. Il est indiqué par lui dans le phénomène vécu de l'hallucination que nous appellerons ou non ici élémentaire, que ce qui me manque, c'est justement la pensée principale, ce qui veut dire nous, les rayons, nous manquons de pensée, c'est-à-dire ce qui signifie quelque chose.

Si nous prenons l'ensemble de ces textes subis, de ce qui nous donne le matériel, la chaîne, si on peut dire, du délire, ce avec quoi le sujet nous paraît, d'une façon très ambiguë, à la fois l'agent et le patient, mais si incontestablement lui est tout autant donné qu'il ne l'organise, ce qui est incontestablement beaucoup plus subi, plus structuré, la construction n'apparaissant, c'est quelque chose d'essentiel, c'est qu'assurément si le délire se présente enfin comme produit fini, quelque chose qui peut jusqu'à un certain point se qualifier de folie raisonnante, il est clair que l'articulation que nous appelons raisonnante dans ce sens qu'elle est logique, par certains côtés, qui est sans faille du point de vue d'une logique secondaire, néanmoins, si elle arrive à une synthèse de cette nature, ce n'est pas à un moindre problème que son existence même. C'est à savoir que cela se produise au cours d'une genèse qui, à partir d'éléments qui en eux-mêmes sont peut-être gros de cette construction, mais qui se présentent comme quelque chose de fermé, voire d'énigmatique dans leur forme originale, **c'est de cette forme originale à laquelle nous nous arrêtons quand nous nous attachons à ces éléments proprement hallucinatoires qui vont structurer le phénomène du délire dans ce qu'on peut appeler une première phase, à proprement parler, non pas première phase absolument de la maladie, puisqu'on peut dire qu'il y a, en somme, après les quelques mois d'incubation,** sur lesquels nous reviendrons, après les quelques mois prépsychotiques où le sujet est dans un état profondément confusionnel, où se produisent ces phénomènes de déclin du monde extérieur, de crépuscule du monde, qui caractérise le début, vers la mi-mars 1894 alors que c'est mi-novembre qu'il est entré dans la maison de Fleschig, c'est là que commencent ces phénomènes hallucinatoires, ces communications verbalisées, qu'il attribue à des niveaux, à des échelons divers de

*p. 246, l. 24*
… construction mais qui, dans leur forme originale, se présentent comme fermés voire énigmatique. Il y a d'abord quelques mois d'incubation.

ce monde, qui alors restructurent ce monde fantasmatique fait de ces deux étages d'une réalité divine, qu'il appelait le royaume de Dieu antérieur et postérieur, puis de toutes sortes d'entités, qui sont dans une voie plus ou moins avancée d'accès, ou d'intégration, ou de résorption, dans cette réalité divine, et qui sont précisément celles qui, dans un sens opposé à ce qu'il appelle « l'ordre de l'univers », notion tout à fait fondamentale dans la structuration de son délire, au lieu d'aller dans cette voie de réunification, ou de cette réintégration à l'Autre absolu, **qui apparaît alors à la limite être ce personnage divin qui surgit de son expérience délirante,** vont au contraire, dans le sens contraire, s'adjoindre à lui-même, s'attacher à lui-même, et ceci selon des formes qui varient autour de l'évolution du délire depuis les formes très transparentes à l'origine de ces phénomènes délirants, où en quelque sorte nous voyons exprimé en clair dans l'expérience vécue de Schreber ce phénomène singulier de l'introjection, il dit à un moment que l'âme de Flechsig lui entre par là, où il est dit que cela ressemble à une espèce de filaments semblables à ceux d'une toile d'araignée, qu'il y a là quelque chose qui lui est assez gros pour lui être inassimilable et que les choses ressortent parfaitement par sa bouche. Nous avons là une sorte de schéma vécu de l'introjection, qui est quelque chose de tout à fait frappant, qui manquera plus tard, qui s'effacera ou s'atténuera, se polira sous une forme beaucoup plus spiritualisée.

*p. 246, l. 37*
… dans la voie de réintégrer l'Autre absolu…

En fait il sera de plus en plus sujet à plus ou moins d'intégration de cette parole ambiguë, qui se présente dans son aspect essentiellement énigmatique, interrompu et avec laquelle il fait corps, et à laquelle de tout son être il donne la réponse, qu'il aime littéralement comme lui-même, **qui devient l'élément essentiel, sa relation à un autre. Il reste, à partir de ce moment, tout entier intégré à ce phénomène** qu'on peut à peine appeler dialogue intérieur, puisque, précisément, c'est autour de la notion et de l'existence de l'autre que se situe toute la signification de cette prééminence du jeu signifiant comme tel, de plus en plus vidé de signification.

*p. 247, l. 7*
… à laquelle de tout son être il donne réponse. Il l'aime littéralement comme lui-même…

Quelle est la signification de cet envahissement du signifiant qui va de plus en plus se vider de signifié, à mesure qu'il occupe plus de place dans l'économie interne, dans la relation libidinale fondamentale, dans l'occupation, dans l'investissement total de tous les moments et de toutes les capacités, de tous les

désirs du sujet ? Je me suis arrêté un instant sur toute une série de ces textes qui se répètent ; il serait fastidieux de vous les dérouler tous ici. Il y a quelque chose qui est tout à fait frappant, c'est que même dans les moments où il s'agit de phrases qui à la limite peuvent avoir un sens, on n'y rencontre jamais rien qui puisse ressembler à ce que nous appellerons une métaphore.

Il y a quelque chose qui caractérise toutes ces phrases délirantes, et je vous prie d'essayer là de vous introduire à un ordre d'interrogation qui est celui sur lequel votre attention n'est jamais attirée. La métaphore n'est pas la chose du monde dont il soit le plus facile de parler. Bossuet a dit que la métaphore était une comparaison abrégée. Chacun sait que ceci n'est pas entièrement satisfaisant, et je crois, à la vérité, qu'aucun poète ne l'accepterait. Quand je dis aucun poète, c'est parce qu'en somme ce ne serait pas une mauvaise définition du style poétique en tant que tel que de dire qu'il commence à la métaphore et que là où la métaphore cesse, la poésie aussi. Ce n'est pas si facile à saisir.

*Sa gerbe n'était point avare, ni haineuse.* [Victor Hugo]. Voilà une métaphore. Où saisissons-nous que c'est une métaphore ? Ce n'est certainement pas une espèce de comparaison latente. Ce n'est pas de même que la gerbe s'éparpillait volontiers entre les nécessiteux, de même notre personnage n'était point avare, ni haineux. Effectivement, il n'y a pas du tout de comparaison, mais identification. Je dirais que la dimension de la métaphore est quelque chose qui certainement pour nous, doit être moins difficile d'accès que pour quiconque d'autre, à cette seule condition que nous connaissions comment nous l'appelons. Habituellement nous appelons cela identification. Et nous sommes même à proprement parler, dans tout l'usage que nous faisons du terme symbolique, amenés justement à réduire le sens du terme symbolique, en somme à distinguer la dimension métaphorique de l'usage du symbole, c'est à dire le fait qu'une signification est la donnée qui domine, infléchit, commande l'usage du signifiant d'une façon telle qu'elle renonce à toute espèce de connexion préétablie, je dirai lexicale. Car rien de véritablement dans l'usage du dictionnaire ne peut un seul instant nous suggérer qu'une gerbe puisse être avare et encore moins haineuse. Il est également tout à fait clair que si l'usage de la langue est quelque chose qui prête à signifi-

cation, c'est très exactement à partir du moment, et seulement à partir du moment où l'on peut dire « sa gerbe n'était pas avare ni haineuse », c'est-à-dire au moment où la signification domine, entraîne, arrache le signifiant à ses connexions lexicales.

*p. 248, l. 12*
C'est là l'ambiguïté du signifiant et du signifié. Sans la structure signifiante…

C'est l'ambiguïté du signifiant et du signifié, **et par là le maximum avec dominance du signifiant. D'ailleurs il est tellement dominant que c'est précisément ce qui dissimule que,** sans la structure signifiante, c'est-à-dire sans l'articulation prédicative, sans cette distance maintenue entre le sujet et ses attributs, qui fait que la gerbe est qualifiée d'avare et de haineuse, qu'il y a des phrases prédicatives, il y a une syntaxe, il y a un ordre primordial du signifiant, grâce à quoi, on peut maintenir le sujet séparé, différent de ses qualités, n'ayant plus aucune espèce d'usage de la métaphore, qu'en d'autres termes il est tout à fait exclu qu'un animal fasse une métaphore, encore que nous n'ayons aucune raison de penser qu'il n'ait pas aussi l'intuition de ce qui est généreux, plein d'effusion, ce qui peut lui accorder facilement et en abondance ce qu'il désire. Mais ceci justement dans la mesure où il n'a pas l'articulation du signifiant, le discursif, ce quelque chose qui n'est pas simplement signification avec ce qu'elle comporte d'attrait ou de répulsion, mais qui est alignement de signifiant, c'est justement dans la mesure où il n'a pas cet aliment qu'aussi la métaphore est impensable dans la psychologie purement animale de l'attraction, de l'appétit et du désir.

Cet usage, cette phase du symbolisme qui s'exprime dans la métaphore, dans une relation que nous appellerons la similarité, cette similarité qui est manifestée uniquement par la position ; en d'autres termes, que ce soit la gerbe qui soit sujet de ce *avare* et de ce *haineux,* c'est par là que la gerbe est identifiée à Booz dans son manque d'avarice et sa générosité. La gerbe est littéralement identique au sujet, au personnage de Booz, dont il s'agit. Et cette dimension de similarité qui est assurément ce qu'il y a de plus saisissant, ce qu'il y a de plus frappant dans l'usage significatif du langage est quelque chose qui domine tellement toute notre appréhension du jeu du symbolisme que c'est cela qui masque pour nous l'existence de l'autre dimension, c'est à savoir ce qui est aliment, syntaxe, ce qui fait par exemple que cette phrase perdrait toute espèce de sens si nous brouillions les mots dans leur ordre. **Ceci**

*p. 248, l. 38*
… nous brouillions les mots dans leur ordre. Voilà ce qu'on néglige quand on parle du symbolisme — la dimension liée à l'existence du signifiant, l'organisation du signifiant.

**nous est masqué quand nous parlons de symbolisme. Nous omettons l'autre dimension qui est très précisément liée à l'existence du signifiant comme tel et de l'organisation du signifiant comme tel.**

Il y a une chose qui à partir de là ne peut tout de même manquer de nous frapper, c'est que certains troubles des appareils qui s'appellent nommément les aphasies, si nous les revoyons à la lumière de cette perspective d'opposition de ces rapports que j'ai appelés les rapports de similarité, ou de substitution, ou de choix, aussi de sélection ou de concurrence, bref tout ce qui est de l'ordre du synonyme où cette dimension s'oppose à l'autre dimension, celle que nous pouvons appeler de contiguïté, d'alignement, d'articulation, de coordination, en tant que syntaxe, en tant que coordination du signifiant. Il est tout à fait clair que l'opposition classique de ce qu'on appelle les aphasies sensorielles et les aphasies motrices, qui est depuis longtemps plus que critiquée, est quelque chose qui se coordonne d'une façon infiniment plus saisissante dans cette double perspective des rapports de similarité d'une part et des rapports de contiguïté d'autre par, les deux ordres d'altérations, de troubles du langage, dont il peut s'agir dans l'aphasie s'ordonnant selon ces deux perspectives.

*p. 248, l. 41*
ne peut manquer de venir et qui est venu à un linguiste de mes amis, j'ai nommé Roman Jakobson[2].

Vous connaissez tous l'aphasie de Wernicke. Vous voyez cette aphasique enchaîner une suite de phrases dont le caractère extraordinairement [riche ?] du point de vue grammatical… Vous y verrez précisément tous les mots conjonctifs, adverbiaux. Il vous dira « oui, je comprends… Hier, quand j'étais là-haut, déjà il a dit, et je voulais, je lui ai dit, ce n'est pas ça, la date, non pas tout à fait, pas celle-là… » C'est-à-dire que vous aurez un sujet qui montre une maîtrise de tout ce qui est articulation, organisation, subordination et structuration de la phrase, et qui très précisément restera à côté, ça restera devant la vocalisation de ce qui sera ce quelque chose dont vous ne pouvez pas un seul instant douter qu'il est présent, **qu'il concerne un point autour duquel le sujet proteste, mais dont il y a très peu de doute qu'il ne proteste à bon escient,** ce quelque chose qu'il n'arrive pas à donner, c'est proprement parler ce qui est visé par la phrase ; il n'arrivera pas à lui donner l'incarnation verbale. Mais autour de ce qui est là visé, il pourra développer toute une frange de verbalisation syntaxique, qui est dans sa complexité, dans son niveau d'organi-

*p. 249, l. 17*
… ce qu'il veut dire soit présent…

2 - Rajout.

sation, dans son côté élevé, quelque chose qui est certes loin d'indiquer une perte d'attention au langage. **C'est dans la mesure où à l'intérieur de cela vous voudrez le porter jusqu'à la métaphore,** où vous voudrez le pousser à l'usage de ce que la logique appelle le métalangage, c'est-à-dire le langage fondé sur son langage, que vous y échapperez totalement.

*p. 249, l. 21*
… une perte d'attention du langage. mais si vous lui demandez une définition, un équivalent, sans même vouloir le porter jusqu'à la métaphore…

Il ne s'agit pas là bien entendu de faire la moindre comparaison entre un trouble du type **Wernicke et ce qui se passe chez nos psychotiques mais d'y trouver une analogie,** de nous apercevoir que quand notre sujet entend, car ce n'est pas lui qui le dit, que quand notre sujet entend *factum est,* et que cela s'arrête, il y a là un phénomène qui manifeste, au niveau de ce que j'ai appelé les relations de similarité, par opposition aux relations de contiguïté, qu'il y a une raison pour laquelle, de même que chez l'aphasique, que ce sont les relations de contiguïté qui dominent, par absence, défaillance de la fonction d'équivalence significative, c'est-à-dire d'équivalence par voie de la relation de similarité.

*p. 249, l. 26*
… la moindre comparaison entre un trouble de type…

Nous constatons que c'est au même niveau, sans doute pour des raisons différentes, mais nous ne pouvons pas ne pas tenir compte de cette analogie tout à fait frappante pour nous poser la question, pour nous permettre de définir et d'opposer aussi, sous la double rubrique de la similarité, par rapport à la contiguïté, ce qui se passe chez ce sujet délirant hallucinatoire.

En d'autres termes, la dominance, ce qui vient au premier plan dans le phénomène hallucinatoire, à savoir le phénomène de contiguïté, on ne peut tout de même pas mieux le mettre en évidence que dans **ces faits** de parole **ininterrompue** qui est très précisément donnée, c'est-à-dire investie, chargée, disons libidinalisée. **Car c'est cela qui impose au sujet la phrase intérieure comme quelque chose qui tout d'un coup pour lui devient une phrase** type **qui lui est imposée.** C'est la partie signifiante, c'est la partie grammatique, c'est la partie qui garde à l'état le plus accentué, qui n'existe que par son caractère signifiant, que par son articulation, **que par son aliment, que par sa fonction essentiellement de signifiant, c'est celle-là qui prend le plus d'importance.** C'est celle-là qui devient un phénomène qui s'impose dans le monde extérieur.

*p. 249, l. 38*
… disons libidinalisée. Ce qui s'impose au sujet…

*p. 249, l. 40*
… que par son articulation…

*p. 249, l. 41*
… imposé dans le monde extérieur…

**En d'autre termes, cette sorte de dominance du côté phénomène de contiguïté dans le phénomène parlé, sur le phénomène de similarité, qui se produit par un phénomène de**

**carence chez l'aphasique, par ce mot qui est le sujet… Il y a quelque chose qui l'empêche d'y accéder, parce que quelque chose dans la fonction du langage est tel. N'essayons pas de matérialiser cela plus.** Il ne peut pas venir au fait, **venir au mot même de ce qu'il veut dire, de ce qu'il a l'intention de dire. Et ce qui domine chez lui,** c'est cette sorte de discours en apparence vide qui, chose curieuse, même chez les sujets les plus expérimentés, les neurologues qui se présentent à l'examen, déclenche toujours une espèce de rire gêné, ce personnage qui est là, à se servir d'immenses bla-bla-bla extraordinairement articulés, quelquefois riches d'inflexions, mais qui ne peut jamais arriver au cœur de ce qu'il a à communiquer à ce moment-là.

*p. 249, l. 42*
… ne peut pas venir au fait.

*p. 250, l. 5*
… ce qu'il y a à communiquer. Le déséquilibre du phénomène de contiguïté qui vient au premier plan…

**Qu'il y ait quelque chose d'analogue dans la décompensation, dans le déséquilibre, dans l'accentuation, dans l'apparence du phénomène que j'appelle alternativement d'alignement, de syntaxe, de contiguïté, de signifiant… En fin de compte, que ce soit cela qui vienne au premier plan** dans le phénomène hallucinatoire, que ce soit cela autour de quoi s'organise tout le délire, **c'est quelque chose, un fait premier autour duquel nous ne pouvons pas ne pas poser toute la question de la signification de la psychose, à partir du moment où nous nous sommes introduits à cette idée de l'égale importance dans tout phénomène sémantique du signifiant et du signifié,** dans le fait que c'est toujours le signifié que nous mettons au premier plan de notre analyse, parce que c'est assurément ce qu'il y a de plus séduisant qui est au premier abord, nous apparaît dans la dimension propre de l'investigation analytique et de l'investigation symbolique; mais qu'à méconnaître le rôle essentiel, le rôle médiateur, primordial du signifiant, et à méconnaître que c'est ce signifiant qui est en réalité l'élément-guide, non seulement nous déséquilibrons toute la compréhension vraiment originelle des phénomènes, par exemple névrotiques eux-mêmes, de l'interprétation des rêves elle-même, mais nous nous rendons absolument incapables de comprendre ce qui se passe dans les psychoses.

*p. 249, l. 8*
… tout le délire n'est pas sans analogie avec cela.

*p. 250, l. 18*
… incapables de comprendre ce qui se passe dans les psychoses.

**J'y insiste,** si une partie de l'investigation analytique, une partie qui est une partie tardive, dernière, celle qui concerne l'identification et le symbolisme, **dont nous faisons un usage constant, nous n'imaginons pas à quel point partiel et partial,** elle est du côté de la dimension de la métaphore. Dites-

*p. 250, l. 19*
… celle qui concerne l'identification et le symbolisme…

vous bien que de l'autre côté, celui de l'articulation en tant que phénomène d'alignement, de contiguïté, de contact avec ce qui s'y ébauche de primordial, de structurant, d'original, d'initial dans la notion de causalité, l'autre forme typique extrême, exemplaire de la figure de rhétorique qui ici va s'opposer à la métaphore a un nom, elle s'appelle la métonymie, c'est-à-dire la substitution à quelque chose qu'il s'agit de nommer, alors par là nous sommes au niveau du nom. C'est quelque chose qui en est le contenant ou la partie, ou quelque chose qui est en connexion avec, qui est autre chose, ça se voit très bien dans l'usage des mots associés, par exemple, si vous usez de la technique de l'association verbale, telle qu'on en use au niveau du laboratoire, de la façon la plus simple. Si vous proposez au sujet un mot comme *hutte,* il y a plus d'une façon d'y répondre.

Il y a des façons qui sont dans le registre de la contiguïté, je peux vous répondre, *hutte* peut vouloir dire, *brûlez-la.* Il ébauche une phrase. Il peut aussi vous donner toutes sortes de mots qui peuvent être mis à la place du mot *hutte.* Il peut vous dire le mot *masure* ou *cabine,* c'est-à-dire qu'il y a là l'équivalent synonymique. Un tout petit peu plus loin, nous irons à la métaphore. On peut appeler cela un *terrier,* par exemple. Mais il y a aussi un autre registre, qui est celui par exemple du mot *chaume.* Ce n'est déjà plus tout à fait la même chose. C'est la partie de la *hutte,* on peut à la rigueur parler d'un chaume ou d'un village composé de trois chaumes, pour dire de trois petites maisons. Vous sentez bien qu'il y a quelque chose qui est d'une autre nature. Il s'agit d'évoquer. Le sujet verra sortir le mot *saleté,* ou le mot *pauvreté,* pour vous apercevoir que là nous ne sommes plus dans la métaphore, mais que nous sommes dans la métonymie.

Cette opposition fondamentale de la métaphore et de la métonymie est quelque chose qui est ici important à mettre en relief. Pourquoi ? Parce que dites-vous bien que dans tout ce que Freud a mis en relief originellement dans les mécanismes de la névrose ou dans les mécanismes des phénomènes marginaux de la vie normale, du rêve, ce ne sont pas les dimensions métaphoriques, ni d'identification qui dominent. C'est très précisément le contraire, à savoir ce que Freud appelle la condensation, c'est ce qu'on appelle en rhétorique la métaphore, et ce qu'on appelle le déplacement, c'est ce que je viens de

vous expliquer en vous parlant de la métonymie, c'est-à-dire qu'en dehors de l'existence et de la structuration du signifiant comme tel, de l'existence lexicale de l'ensemble de l'appareil signifiant, ces phénomènes en tant qu'ils sont là dans la névrose, en tant qu'ils sont les instruments avec lesquels le signifié disparu s'exprime, cette existence du signifiant comme tel est absolument décisive. Et c'est pour cela qu'en défendant et en ramenant au premier plan l'intérêt, l'attention sur le signifiant, nous ne faisons rien d'autre que de revenir au point de départ **de l'expérience** de la découverte freudienne.

*p. 251, l. 10*
… point de départ de la découverte freudienne.

Nous reprendrons la question en voyant pourquoi cette mise au point de la question, ces jeux de signifiant qui finissent par occuper, par investir le sujet tout entier dans la psychose, qu'est-ce que cela nous suggère comme mécanisme, puisqu'aussi bien ce n'est pas du mécanisme de l'aphasie dont il s'agit dans ce cas. Bien entendu, c'est d'un certain rapport à l'Autre comme manquant, comme déficient qu'il s'agit. C'est autour de la relation du signifiant comme tel avec les différents étages de l'altérité, cet autre imaginaire et cet Autre symbolique **que nous avons posé au début de notre discours cette année, comme étant la structure essentielle de la relation à l'Autre.** C'est autour de cela que nous pourrons voir s'articuler cette dominance, cette venue au premier plan, cet envahissement, cette véritable intrusion psychologique du signifiant comme tel, qui s'appelle la psychose.

*p. 251, l. 17*
… autre imaginaire et Autre symbolique…

# Leçon XIX

*9 mai 1956*

J'ai essayé d'introduire ici sous le titre de l'opposition, de la relation de similarité dans le discours, dans les fonctions du langage, et de celle de contiguïté. Naturellement, je ne veux pas dire que je considère **le phénomène plus ou moins hallucinatoire, subi dans l'ordre verbal, dans l'ordre des phénomènes positifs verbaux, dans la psychose** comme étant en rien comparables à ceux de l'aphasie. Je dirai plus. Il importe de revenir sur ce sur quoi j'avais mis l'indication à propos de l'aphasie, pour bien mettre en relief ce que je retiens de cette opposition de deux ordres de troubles dans l'aphasie, ceci d'autant plus que ce que j'ai indiqué la dernière fois, qu'il y a entre les deux ordres de troubles en question une opposition d'ordre qui est la même, qui est la même qui se manifeste non plus d'une façon négative, mais d'une façon positive, dans ce qui est la forme la plus achevée, les expressions ou figures du langage dans chacun de ces deux ordres, c'est à savoir la métaphore et la métonymie.

*p. 253, l. 2*
... je ne veux pas dire que je considère la psychose...

Je me suis laissé dire à un moindre degré que cette opposition avait retenu certains, malheureusement, et pour avoir ici la certitude, qu'elle les avait plongés dans un fort grand embarras, à savoir que les uns se sont dit aux autres, la métaphore nous a bien montré l'importance, dans la métaphore, opposition, contestation et confusion. Évidemment, le maniement de notions comme le signifiant et le signifié n'est pas quelque chose qui comporte, qui soit un pur et simple substitut de **l'opposition fameuse et non moins inexprimable de l'idée,** par exemple, et du mot, de la pensée au mot. A vrai dire,

*p. 253, l. 12*
... de l'opposition fameuse et non moins inextricable de l'idée[1]...

1 - Les deux pourraient se défendre.

comme une sorte de sous-titre, quelqu'un qui était un grammairien vraiment sensationnel, a fait une œuvre remarquable dans laquelle il n'y a qu'une faute, le fâcheux sous-titre *Des mots à la pensée,* dont j'espère la formulation ne peut plus être soutenable pour aucun d'entre vous.

*p. 253, l. 16*
… ne peut plus être soutenable pour aucun d'entre vous.

**Évidemment, le signifiant et le signifié sont dans le jeu, on voit bien sous quel registre.** La métaphore est quelque chose dont nous touchons du doigt la vie constante dans ces sortes de transfert de signifié, dont je vous ai donné l'exemple la dernière fois. *Sa gerbe n'était pas avare ni haineuse.* Voilà bien un exemple de métaphore. Et on peut dire dans un sens que la signification domine tout, et que c'est elle, tout d'un coup, qui imprime au sujet, *sa gerbe,* qu'il éparpille généreusement comme si c'était de son propre chef. Seulement, **il est bien vrai d'un autre côté que ce sur quoi je voulais mettre l'accent, comme l'a fait ce personnage qui considérait bien la métaphore comme figure essentielle, comme transfert de signifié, est bien ce qu'il y a d'important, ceci est pour dire que** les deux termes signifiant et signifié sont toujours par rapport l'un à l'autre dans un rapport qu'on peut appeler à cette occasion dialectique, **c'est-à-dire dont il convient de saisir le mouvement, pour en saisir aussi la portée.**

*p. 254, l. 1*
… comme si c'était de son propre chef seulement…

**C'est ce sur quoi je voudrais essayer de revenir, pour qu'il ne s'agisse pas là, pour vous d'un simple couple d'opposition auquel on revient, et qui serait en fin de compte toujours le même, à savoir** ce rapport sur lequel repose la notion d'expression, **celle de toujours, ce je ne sais quoi en lui-même de plus ou moins ineffable, mais pourtant existant, le soi-disant sentiment par exemple,** ou la chose, bref, ce à quoi on se réfère, et le mot considéré comme expression, comme étiquette, comme chose attachée à ce à quoi il est référé. C'est précisément pour dissoudre, pour vous montrer à vous servir d'un autre instrument que celui-là, dont tout mon discours est fait, **parce que c'est absolument essentiel, c'est la seule façon de pouvoir voir quelle est la fonction du langage. On ne saurait trop y revenir, surtout chaque fois que le malentendu tend à se rétablir, c'est-à-dire à tout instant.**

*p. 254, l. 3*
Il ne s'agit pas d'une nouvelle mouture…

*p. 254, l. 4*
… la notion d'expression…

*p. 254, l. 6*
… que mon discours est fait…

**Ce sur quoi j'ai mis l'accent pour partir du phénomène aphasique, quand je vous l'ai réévoqué.** Vous avez du entendre parler des personnages dits aphasiques sensoriels. Dans cette parole extraordinairement vive et rapide, aisée en

apparence jusqu'à un certain point, avec laquelle ils s'expriment pour, justement, alors qu'ils sont en train de s'exprimer, ils ne peuvent pas s'exprimer. Ils s'expriment admirablement sur ce thème qu'ils ne peuvent justement pas dire le mot, se servent de toute une articulation extrêmement nuancée, de conjonctions, de l'articulation syntaxique du discours, pour nous désigner qu'ils visent quelque chose dont ils ont le mot propre, si on peut dire, au bout de la langue, ou l'indication historique très précise dans leur esprit, mais ils sont incapables d'autre chose que de tourner autour, pour vous indiquer qu'en effet ils la possèdent et que c'est celle-là qu'ils désireraient à ce moment-là promouvoir. Ce qui frappe et saisit à cette occasion, ce qui captive, c'est en quelque sorte ce que je pourrais appeler la permanence, l'existence, malgré cette impuissance localisée, de l'intentionnalité du sujet en cette occasion.

On a beaucoup parlé et même insisté dans ces formes sur ce qu'on peut appeler une sorte de déficit intellectuel corrélatif. C'est ce qu'on a prétendu mettre en relief. Appelons-le même, si vous voulez, prédémentiel, qui serait corrélatif de cette impuissance verbale. En d'autres termes, on a dirigé l'investigation dans un sens qui tend à nuancer la première notion massive qui avait été donnée, qu'il s'agissait d'une incapacité à saisir passivement les images verbales. Bien entendu, il y a un progrès dans cette recherche d'un déficit qui montre que le trouble est bien plus complexe qu'il n'apparaissait au premier abord.

*p. 254, l. 20*
… qu'il n'apparaissait au premier abord.

**Pour l'instant ce qui nous frappe plutôt quand on voit vraiment, quand on saisit bien le phénomène tel que je viens de vous l'indiquer, c'est qu'incontestablement,** le sujet, quels que soient les déficits qu'il pourra marquer d'autre part, si nous le mettons à une tâche définie, selon les modes qui caractérisent la position du test, pourra en effet montrer certains déficits, rien ne sera absolument résolu tant que nous n'en saurons pas le mécanisme et l'origine. Mais ce qui est bien assuré et bien clair dans le dialogue, c'est que quand le sujet élève par exemple sa protestation, c'est à propos de la lecture de l'observation qui comporte tel détail historique tout à fait précis, une date, une heure, un comportement, et c'est à ce moment-là que le sujet sort **de** son discours, quel qu'en soit le caractère perturbé et jargonaphasique. Il est tout à fait saisissable que ce n'est pas là par hasard que, se tromperait-il, c'est tout de même

*p. 254, l. 27*
… c'est à ce moment-là que le sujet sort de son discours…

à propos d'un détail historique tout à fait défini, qu'il possédait juste cinq minutes auparavant, qu'il commence à mettre en jeu, à entrer dans le dialogue. Aussi bien cette présence d'intensité même de l'intentionnalité et du fait que c'est elle qui est au cœur du déploiement du discours qui n'arrive pas à la rejoindre, **est bien ce quelque chose qui frappe dans cet aspect de l'aphasie sensorielle dont on pourrait après tout si on voulait bien noter quel est le caractère que je veux mettre en relief qu'il s'agit là d'un langage qui, en raison de quelque trouble, déficit, arrête l'inhibition dans son mécanisme, déficit de l'appareil.**

*p. 254, l. 32*
… qui n'arrive pas à la rejoindre…

Nous tenons à une phénoménologie du langage paraphasique, autrement dit à un langage de paraphrase. C'est par paraphrase que l'aphasique sensoriel, l'aphasique de Wernicke dans sa forme pas assez profonde pour être tout à fait jargonaphasique est dissout, encore que cette jargonaphasie se caractérise par l'abondance, la facilité de l'articulation, du déroulement des phrases, si parcellaires qu'elles deviennent. On voit bien que c'est le terme dernier **de ce quelque chose qui s'est d'abord manifesté par ce que j'ai appelé la paraphrase. Je dis la paraphrase, parce que cela me semble le caractère le plus important à mettre en relief de cette forme de l'aphasie sensorielle dont je vous parle. Et c'est dans ce sens où la paraphrase chez lui domine, qui est son mode d'expression,** s'oppose strictement à ce qu'on pourrait lui opposer sous le titre de métaphrase, et dont il est strictement incapable si on appelle métaphrase tout ce qui est de l'ordre d'une traduction littérale, car c'est justement ce dont il est incapable, c'est-à-dire que même dans ce qu'il vient de vous donner, si vous lui demandez de traduire, de donner un équivalent, de répéter la même phrase, d'une façon synonyme, d'entrer dans une autre dimension du langage, qui est justement, et c'est pour ça qu'il y a désordre de la similarité, c'est que c'est dans cette dimension là qu'il ne peut pas dire une phrase semblable à celle qu'il vient de dire, il peut enchaîner sur la vôtre, et c'est d'ailleurs bien pour cela que ce sujet a tellement de difficultés pour entrer, pour **commencer** un discours. Vous obtenez d'eux ces répliques si vives, si pathétiques dans leur désir de se faire entendre que cela confine au comique, en raison de la chute totale de l'essai pour se faire entendre, même des plus expérimentés ne résistent pas au sourire. Il faut bien être intéressé

*p. 254, l. 38*
… le terme dernier…

*p. 255, l. 2*
… difficultés à commenter un discours.

par le phénomène lui-même pour ne pas rire. Ce phénomène de la similarité consiste en ceci, ils sont incapables de la métaphrase. Ce qu'ils ont à dire est tout entier dans le domaine d'une paraphrase.

L'aphasique qu'on appelle grossièrement moteur, et dans lequel s'inscriront toute une série de troubles de plus en plus profonds, qui commencent par les troubles de l'agrammatisme, bien connus maintenant et qui vont jusqu'à cette réduction extrême du stock verbal, dans l'image immortalisée, ne pouvant plus sortir le fameux crayon. Cette autre dimension du déficit aphasique, tout à fait différente, peut très bien s'ordonner et se comprendre dans l'ordre des troubles de la contiguïté, pour autant que c'est essentiellement l'articulation, la syntaxe du langage comme tel, qui progressivement, dans l'échelle des cas, et dans l'évolution aussi de certains cas, se dégrade au point de rendre ces sujets incapables, eux, de maintenir à l'occasion une nomination tout à fait précise, mais qui peut aller jusqu'à un plus ou moins grand degré, tout effet corrélatif de l'incapacité d'articuler ce qui peut être tout à fait correctement nommé dans une phrase composée, dans une dissolution de la capacité, si on peut dire, propositionnelle. C'est la proposition qu'ils ne sont pas capables de construire, **malgré que cet élément à différents degrés, soit encore non seulement en leur possession, mais parfaitement évocable dans des conditions définies.**

*p. 255, l. 20*
Ils ne sont pas capables de construire la proposition…

**Dans cette sorte de jeu de cache-cache, si on peut dire, qui est celui que nous proposent les phénomènes du langage, car en fin de compte c'est à peu près comme ceci que vous devez réaliser la difficulté à laquelle nous sommes affrontés,** c'est qu'on peut dire qu'en raison même de ces propriétés du signifiant et du signifié, on peut dire que ce qui est le piège, la tentation éternelle dans laquelle tombe le linguiste lui-même, à plus forte raison ceux qui n'étant pas linguistes **sont plongés de par la nature même des phénomènes auxquels ils ont affaire dans les fonctions du langage, et qui n'ayant aucune formation concernant la nature du langage, bien entendu,** sont absolument et d'avance victimes de cette sorte d'illusion qui consiste à considérer que ce qui est le plus apparent dans le phénomène, qui donne le tout de ce phénomène, et je dis jusqu'à un certain point que des linguistes y sont tombés car, par exemple, l'accent que les linguistes mettent sur la méta-

*p. 255, l. 23*
… à plus forte raison celui qui ne l'est pas.

phore, et que j'élude, a toujours été beaucoup plus poussé que tout ce qui est dans le langage est de l'ordre de la métaphore, parce qu'en effet dans le langage plein et vivant, c'est bien là ce qu'il y a de plus saisissant, de plus essentiel, ce qu'il y a de plus problématique aussi, comment peut-il se faire en effet que ce soit là que le langage a son maximum d'efficacité, c'est quand il arrive à dire quelque chose en disant autre chose. Il y a là quelque chose de saisissant et de captivant. Et on croit même aller là au cœur du phénomène du langage, et on croit même aller au contrepoids de ce qui en pourrait être une espèce de notion primaire, naïve.

*p. 255, l. 34*
… avoir fait un grand pas.

Certains, guidés par cette confusion, ont eu l'idée qu'il y a superposition et comme décalque de l'ordre des choses, à l'ordre des mots, on croit avoir fait un grand pas. **On ne voit pas que ce n'est pas assez d'en faire un, mais qu'il faut en faire un deuxième, c'est-à-dire revenir sur le phénomène du langage pour s'apercevoir que ce qui est transfert de sens, mystère de l'équivalence du signifié,** du fait que le signifié en effet ne va jamais dans le langage à atteindre son but par l'intermédiaire d'un autre signifié, et renvoyant à une signification, ce n'est encore là que le premier pas, qu'il faut revenir à l'importance du signifiant, c'est-à-dire s'apercevoir que sans la structuration du signifiant comme tel, rien de ceci ne serait possible. C'est en cela qu'en effet certains d'entre vous ont à juste titre perçu la dernière fois que c'était ce que je voulais dire en portant l'accent sur le rôle du signifiant dans la métaphore.

Nous avons donc d'une part, quand nous partons du phénomène du déficit, qui n'est pas forcément le plus éclairant, qui a quelque chose d'assez familier pour au moins vous introduire à la profondeur réelle du problème, nous voyons deux versants, le premier qui serait d'une sorte de dissolution du lien de la signification intentionnelle, avec l'appareil du signifiant, qui lui reste globalement, mais qu'il n'arrive plus à maîtriser en fonction de son intention; l'autre qui est lié à un déficit concernant le lien interne au signifiant, c'est-à-dire en fin de compte quelque chose qui semble en effet nous présenter, sur lequel on met l'accent, sur le fait qu'il nous présente à tous les degrés une sorte de décomposition régressive dans ce lien interne qui nous donne en effet l'idée que chez l'aphasique moteur, nous assistons à quelque chose qui rentre assez bien

dans la théorie, par exemple jacksonienne des troubles manifestant une décomposition des fonctions, qui va dans l'ordre inverse de leur acquisition, non pas dans le développement, mais dans un *turning*, que c'est à un langage de plus en plus réduit à un langage idéalement premier de l'enfant que nous arriverions avec l'accentuation de la décomposition de la liaison logique.

Est-ce là-dessus que j'ai voulu en vous montrant cette opposition, mettre l'accent ? Je dis non parce que selon la loi générale qu'on peut appeler une espèce de loi générale d'illusion concernant ce qui se produit dans le langage, ce n'est pas ce qui apparaît au premier plan comme opposition apparente qui est l'important. L'important est l'opposition entre deux sortes de liens qui sont eux-mêmes internes au signifiant, le lien positionnel, qui n'est que le fondement du lien que j'ai appelé tout à l'heure propositionnel, à savoir le lien constitué par ce qui, dans un **langage** donné, instaure cette dimension essentielle qui est celle de **l'ordre des mots, absolument essentiel pour tout langage, qui peut d'ailleurs différer pour chaque langue,** et dont il suffit pour que vous le compreniez de vous rappeler qu'en français *Pierre bat Paul*, n'est pas l'équivalent de *Paul bat Pierre.*

*p. 256, l. 18*
… l'ordre des mots…

*p. 256, l. 20*
… Paul bat Pierre.

**Ce lien positionnel est absolument fondamental, premier, essentiel. Et ce qu'il y a de plus important à remarquer,** précisément à propos de la seconde forme des troubles aphasiques, c'est la cohérence tout à fait rigoureuse qui existe entre le maintien de la notion de la fonction positionnelle du langage et le soutien d'un stock suffisant de termes. Ceci est absolument essentiel, c'est un phénomène clinique incontestable, et qui nous montre une liaison qui est la liaison fondamentale du signifiant. Ce qui nous apparaît au niveau grammatical comme caractéristique du lien positionnel se retrouve à tous les niveaux pour instaurer cette coexistence synchronique des termes à chacun de leurs niveaux, locution verbale par exemple, qui en est la forme la plus élevée, mot à un niveau plus bas, qui a l'air de représenter même à lui-même une sorte de stabilité dont vous savez qu'elle a été à juste titre contestée. Si l'indépendance du mot se manifeste à certains niveaux, sous certains angles, elle ne peut pas être considérée comme radicale et le mot ne peut à aucun degré être considéré comme unité de langage, encore qu'il constitue une forme élémentaire privilé-

*p. 256, l. 36*
... distinction d'une langue à l'autre.

giée, à un niveau encore inférieur les oppositions aux couplages phonématiques, qui caractérisent le dernier élément radical de distinction d'une langue à l'autre.

**La cohérence entre ce qui est de l'ordre du lien positionnel et ce qui est du maintien synchronique de l'ordre des oppositions proprement signifiantes qui fait** qu'en français par exemple, *bou* et *pou* s'opposent et sont, de quelque façon et quelque accent que vous ayez, même si vous avez tendance parce que vous êtes un peu limitrophe, à prononcer *bou* comme *pou* , vous prononcez l'autre *pou* autrement. Le français est une langue dans laquelle cette opposition vaut. Dans d'autres langues il y a des oppositions tout à fait inconnues en français, qui sont des oppositions fondamentales. La liaison d'opposition comme telle, de distinction comme relationnelle et oppositionnelle est essentielle à la fonction du langage. Et c'est l'opposition de ce registre avec le lien de similarité, et non pas de similitude, qui est ce que je voulais marquer comme la distinction essentielle. Car cette similarité elle-même est impliquée comme telle dans le fonctionnement du langage. C'en est l'autre dimension. La possibilité dans le langage de cette dimension, de similarité comme telle, est liée à la possibilité infinie justement de la fonction de substitution et cette substitution elle-même est quelque chose qui n'est concevable que sur le fondement de la relation positionnelle comme fondamentale. Ce qui fait que dans la métaphore « sa gerbe n'était pas avare ni haineuse », cette métaphore est possible parce que la gerbe peut venir en position de sujet à la place de Booz.

Ce qui est au principe de la métaphore, ça n'est pas que la signification puisse être transposée de Booz à la gerbe. Ici, à juste titre, j'admettrai que quelqu'un qui s'intéresse à la question me dise, qu'est-ce qui différencie ceci d'une métonymie; après tout, la gerbe de Booz est tout aussi métonymique que si vous faisiez allusion à ce qui est là sous-jacent à cette magnifique poésie qui n'est jamais nommé, à savoir son pénis royal, ce n'est pas la gerbe. Là, c'est quelque chose du même ordre. C'est une métonymie. Non, ce qui fait la vertu métaphorique en l'occasion de cette gerbe, c'est que la gerbe est mise en position de sujet dans la proposition; *sa gerbe n'était pas avare ni haineuse*, c'est d'un phénomène de signifiant qu'il s'agit.

En d'autres termes, pour articuler ce que je suis en train de

vous dire, je voudrais que vous alliez par exemple jusqu'à la limite de la métaphore phonétique, celle que, par exemple, vous n'hésiteriez pas, vous, à qualifier de métaphore surréaliste, encore que vous n'imaginez pas qu'on ait attendu des surréalistes pour faire des métaphores. Vous ne pouvez pas dire vous-mêmes si c'est sensé ou insensé. Mais ce qui est certain, c'est que ça fonctionne, je ne dirai pas que c'est la meilleure façon d'exprimer les choses, mais en tous les cas, ça porte. Prenons par exemple une autre formule, dont je pense que vous ne me contesterez pas que nous restons dans la métaphore. Et puis vous verrez si c'est tellement le sens qui soutient une métaphore, non une formule telle que celle-ci : « L'amour est un caillou riant dans le soleil ». Qu'est-ce que cela veut dire ? C'est incontestablement une métaphore. Il est assez probable que si elle est née c'est qu'elle comporte un sens. Quant à lui en trouver un, je peux faire le séminaire là-dessus ; ça me paraît même une définition véritablement incontestable de l'amour. Je dirai pour moi que c'est la dernière à laquelle je me suis arrêté. Et elle me paraît indispensable à conserver devant l'esprit, si on veut éviter de retomber sans cesse dans des confusions irrémédiables.

La question est bien celle-ci, à savoir qu'une métaphore est soutenue avant tout par une articulation positionnelle. La chose peut être démontrée jusque dans ses formes les plus paradoxales. Je pense qu'aucun d'entre vous n'a été sans entendre parler de cette sorte d'exercice qu'un poète de notre temps a fait sous la rubrique de *Un mot pour un autre,* de Jean Tardieu, sorte de petite comédie en un acte. Il s'agit de deux femmes qui se tiennent des propos comme ceci. On annonce l'une des femmes, l'autre va au devant d'elle et lui dit : « Chère, très chère, depuis combien de galets n'avais-je pas eu le mitron de vous sucrer ? — Hélas ! Chère, répond l'autre, j'étais moi-même très dévitreuse ; mes trois plus jeunes tourteaux, l'un après l'autre, etc. » Cela confirme que même sous sa forme paradoxale, **c'est-à-dire sous sa forme la plus radicalement cherchée dans le sens de la psychose,** non seulement le sens se maintient, mais il tend à se maintenir sous une forme tout à fait spécialement heureuse et métaphorique. On peut dire qu'il est en quelque sorte renouvelé à chaque instant. On est à deux doigts, quelque soit l'effort du poète pour pousser l'exercice dans le sens de la démonstration, de la métaphore

*p. 258, l. 3*
… sous une forme paradoxale…

poétique. C'est là quelque chose qui n'est pas d'un registre différent de ce qui jaillit comme poésie naturelle dès qu'une signification puissante est intéressée. **Cette dimension est celle de la similarité, cette autre dimension du langage.**

*p. 258, l. 9*
… signification puissante est intéressée.

Ce qui est donc important à y voir, ce n'est pas qu'elle soit soutenue par le signifié, nous faisons tout le temps cette erreur, c'est que le transfert du signifié y soit possible en raison de la structure même du langage. C'est que tout le langage implique un métalangage, c'est qu'il soit lui-même de sa dimension, de son registre propre, déjà métalangage, que tout langage est essentiellement, virtuellement, à traduire, que le langage implique : 1° la métaphrase, et 2° la métalangue. C'est-à-dire le langage parlant du langage. C'est à cause de cela et dans la même dimension que les phénomènes de transfert du signifié, qui sont tellement essentiels pour tout ce qui est de la vie humaine, que ce transfert est possible, mais c'est possible en raison de la structure du signifiant, et il faut que vous vous mettiez bien cela dans la tête, parce que c'est là, à condition que vous ayez d'abord solidement instauré la notion du langage comme système de cohérence positionnelle, qu'à partir de là vous vous mettiez dans un deuxième temps sur la notion que ce système est un système qui se reproduit à l'intérieur de lui-même, et même avec une extraordinaire, effrayante fécondité. Ce n'est pas pour rien que le mot prolixité est le même mot que prolifération. Prolixité, c'est le mot effrayant et justement si peu adapté qu'en fait il y a dans tout usage du langage une sorte d'effroi, où les gens s'arrêtent et qui est justement ce qui se traduit dans ce qu'on peut appeler la peur de l'intellectualité. « Il intellectualise trop » ou « vous intellectualisez trop » sert de prétexte et d'alibi à cette peur du langage. **Et pourquoi le trouve-t-il, cet alibi ? C'est très justement et toujours, vous observerez le phénomène chaque fois que vous en aurez l'occasion à propos d'usage de langage qu'on qualifie, et non pas sans juste titre, de verbalisme, pour autant justement qu'une trop grande part dans la direction dans laquelle on s'avance dans un certain usage du langage, dans un certain système, dans une certaine théorie, c'est toujours et dans chaque cas,** qu'on fait cette erreur d'y accorder trop de poids au signifié comme tel, de croire que le langage s'arrête à un certain signifié qui ici soutiendrait tout dans le système. Alors que c'est justement en poussant un peu plus loin dans le

*p. 258, l. 27*
… il y a verbalisme…

sens de l'indépendance du signifiant et du signifié que l'opération en train de se faire, théorique ou autre, l'opération de construction logique, prendrait sa pleine portée.

En d'autres termes, si dans toute la mesure où on se détourne du signifié que, tout au moins pour les phénomènes qui sont ceux qui nous intéressent au maximum, la clef apparaît dans toute son évidence, nous ne serons pas loin de pouvoir vous démontrer assurément que c'est toujours en effet dans la mesure où nous, par exemple, adhérons de plus en plus près à ce que j'appelle la mythologie significative, que nous tombons très effectivement dans le reproche du verbalisme, alors qu'il est tout de même clair que l'usage du langage qui est fait par exemple dans les mathématiques, qui est un langage de pur signifiant, un métalangage par excellence, usage du langage pris uniquement comme système et réduit à sa fonction systématique et sur laquelle un autre système de langage se construit, comme saisissant le langage dans son articulation comme telle, c'est quelque chose dont l'efficacité sur son plan propre n'est pas douteuse.

*p. 258, l. 38*
… n'est pas douteuse dans son registre propre…

**Je voudrais reprendre les choses à l'origine, et vous faire sentir ce quelque chose, ce renversement de position. La personne à laquelle j'ai fait allusion à propos de cette distinction mal saisie, je dois dire qu'on ne saurait en faire un reproche à personne,** puisque quand on lit les Rhétoriciens, jamais ils n'arrivent à une définition complètement satisfaisante de l'opposition de la métaphore et de la métonymie, d'où il résulte cette formule que la métonymie est une métaphore pauvre. On pourrait dire qu'il faut prendre la chose très exactement dans le sens contraire ; la métonymie est au départ, c'est entendu, c'est elle qui rend possible la métaphore, mais la métaphore est quelque chose qui est à un autre degré que la métonymie.

Prenons les choses dans le sens de l'acquisition, dans le sens des phénomènes les plus primitifs, et prenons un exemple particulièrement vivant, pour nous analystes, quoi de plus primitif comme expression en quelque sorte directe d'une signification, c'est-à-dire d'un désir, que l'exemple qu'en donne Freud à propos de sa propre et dernière petite fille, celle qui a pris depuis une place intéressante dans l'analyse, à savoir Anna Freud. Et Anna Freud endormie, les choses sont à l'état pur, rêve de grosses fraises, framboises, flans et

*p. 259, l. 17*
… la forme la plus schématique, la plus fondamentale de la métonymie.

bouillies. Voilà quelque chose qui a l'air du signifié à l'état pur, et qui en effet a l'air tout à fait convaincant. C'est à proprement parler la forme la plus schématique, la plus fondamentale de la métonymie. **Car ce dont il s'agit en cette occasion ça n'est pas de comprendre** que sans aucun doute elle les désire, ces fraises, ces framboises. Il est bien clair qu'il ne paraît pas aller de soi et tout simplement que rien, que déjà sur le plan des objets évoqués et désirés, il aille de soi qu'ils soient là, tous ensemble. Le fait qu'ils sont là, juxtaposés, coordonnés dans la nomination articulée, d'une façon positionnelle qui les met en position d'équivalence, est quelque chose qui est le phénomène essentiel.

Mais qu'il y a quelque chose qui doit ne pas nous faire douter qu'il ne s'agit pas là d'un phénomène pur et simple d'expression de quelque chose qu'une psychologie, appelons-la jungienne, peut nous faire saisir comme une espèce de substitut imaginaire de l'objet appelé, c'est que précisément la phrase commence par quoi ? Par le nom de la personne, c'est-à-dire par Anna Freud. C'est une enfant de 19 mois, nous sommes dans le plan de la nomination, c'est dans le plan de l'équivalence, de la coordination nominale, de l'articulation signifiante comme telle que nous sommes. Et c'est seulement à l'intérieur de cela qu'est possible le transfert de signification.

Le fait que ce soit au cœur de la pensée freudienne, est mis en évidence d'abord par la masse même de l'œuvre et par tout ce dont il s'agit dans l'œuvre, par le fait que l'œuvre commence par le rêve et que dans le rêve tous les mécanismes, depuis la condensation jusqu'au déplacement, jusqu'à la figuration, si on la comprend correctement, sont de l'ordre de l'articulation métonymique et que c'est seulement après, et se composant sur le fondement de la métonymie, que la métaphore peut intervenir.

Je reviendrai tout à l'heure à quelque chose qui est l'érotisation du langage. Ce sera encore plus saisissable à ce niveau-là. Et en effet, s'il y a un ordre d'acquisition, ce n'est certainement pas celui qui permettrait de dire que les enfants commencent par tel ou tel élément du stock verbal, plutôt que par tel autre. Il y a là la plus grande diversité car en effet, on n'attrape pas le langage par un bout, de même que certains peintres commencent leurs tableaux par le côté de gauche. Le langage, pour naître, doit toujours être déjà pris dans son ensemble. Et

par contre, il est en effet bien certain que pour qu'il soit pris dans son ensemble, il faut qu'il commence par être pris par le bout du signifiant. Et ce qu'on prend pour le côté concret, ou soi-disant tel du langage chez l'enfant, est contrairement à l'apparence quelque chose qui se rapporte à ce que j'appelle contiguïté c'est-à-dire en prenant un exemple tout récent, quelqu'un m'a confié le mot de son enfant, un garçon d'environ quatre ans, qui en fait deux ans et demi, qui attrapant sa mère qui se penchait pour lui dire adieu le soir, l'appelle « ma grosse fille pleine de fesses et de muscles ». Qu'est-ce que cela veut dire ce langage qui n'est évidemment pas le même que *sa gerbe n'était pas avare ni haineuse.* L'enfant ne fait pas encore cela. Il ne dit pas non plus que *l'amour est un caillou riant dans le soleil*, et tout l'effort qu'on fera pour nous dire que l'enfant comprend la poésie surréaliste et abstraite, ce n'est pas dut tout un retour à l'enfance, ceci est idiot, car les enfants détestent la poésie surréaliste et répugnent à certaines étapes de la peinture de Picasso, c'est parce qu'ils n'en sont pas encore à la métaphore, parce qu'ils sont à la métonymie quand ils apprécient certaines choses de Picasso, c'est parce qu'il s'agit justement de la métonymie. La métonymie, là, est aussi sensible que dans tel passage de l'œuvre de Tolstoï où vous pouvez voir chaque fois qu'il s'agira de l'approche d'une femme, vous voyez surgir à sa place, procédé métonymique de haut style, une ombre de mouche, tache sur la lèvre supérieure.

Vous y verrez quoi ? Une dimension toujours oubliée parce que c'est la plus évidente, d'un certain style de création, poétique à sa façon, qui est justement celui qu'on appelle, par opposition au style symbolique, le style réaliste, **qu'il n'y a rien de plus réaliste, que quoi que ce soit, c'est un autre usage d'une autre fonction du langage, plus essentielle puisque c'est elle qui soutient la métaphore, mais dans une dimension complètement différente, qui est celle de la contiguïté et qui fait que bien évidemment il ne s'agit pas du langage poétique, que quand dans la prose de Tolstoï** cette promotion du détail qui caractérise un certain style réaliste n'a absolument rien de plus réaliste que quoi que ce soit. Imaginez-vous qu'en dehors des voies très précises, qui sont précisément celles qui peuvent faire un détail, tout comme le guide de la fonction désirante, mais alors ça n'est plus n'importe quel détail qui puisse être promu comme l'équiva-

*p. 260, l. 27*
… le style dit réaliste…

lent du tout. Nous n'en avons aucune preuve. Et la preuve c'est que le mal que nous avons à nous donner pour faire valoir certains de ces détails, par une série de transferts significatifs, dans les expériences de labyrinthe ou autres, par exemple, destinées à nous montrer ce que nous appelons l'intelligence des animaux. Je veux bien que l'on appelle cela l'intelligence, c'est une simple question de définition, à savoir l'extension du champ du réel où nous pouvons le faire rentrer dans le champ de ses capacités actuelles de discernement, à condition de l'intéresser instinctuellement, d'une façon libidinale, le prétendu réalisme de tel ou tel mode de décrire le réel, à savoir la description par le détail, est quelque chose qui ne se conçoit que dans la mesure et dans le registre d'un signifiant organisé grâce à quoi, du fait que la mère est « ma grosse fille pleine de fesses et de muscles », nous verrons comment cet enfant évoluera. Mais il est bien certain que c'est bien en fonction de capacités métonymiques précoces qu'à tel moment les fesses pourront devenir pour lui un équivalent maternel ; que les fesses, aient par ailleurs tel ou tel sens dont nous pouvons concevoir la sensibilisation sur le plan vital, ne change absolument rien au problème. C'est sur la base de cette articulation métonymique que ceci peut se produire. Il faut qu'il y ait d'abord la possibilité de coordination signifiante comme telle pour que les transferts de signifié puissent se produire. **Nous avons dans cet ordre des cas assez extrêmes et paradoxaux à tout instant pour que nous voyions bien que l'élément d'articulation formelle du signifiant** soit dominant par rapport au transfert du signifiant.

*p. 261, l. 8*
… pour que les transferts de signifié puissent se produire. L'articulation formelle du signifiant.

C'est à l'intérieur de ceci que se pose la question de la fonction du langage dans le rapport à l'Autre, du retentissement sur la fonction du langage de toute perturbation dans le rapport à l'Autre, de même que nous avons eu l'opposition de la métaphore et de la métonymie, **que j'ai essayé aujourd'hui de soutenir devant vous, de même nous verrons s'opposer les fonctions fondamentales de la parole entre ces deux termes déjà mis en relief de la parole fondatrice d'un côté, des mots de base[2] de l'Autre.**

*p. 261, l. 13*
… s'opposent métaphore et métonymie, de même s'opposent les fonctions fondamentales de la parole — la parole fondatrice et les mots de passe…

Pourquoi l'un et l'autre sont-ils fondamentalement nécessaires ? Et quelle est leur distinction ? C'est là bien entendu

2 - Commentaire : il s'agit là des mots de la *Grundsprache,* langue de fond délirante.

quelque chose qui se pose par rapport à un troisième terme. S'il est tellement nécessaire à l'homme d'user de la parole pour trouver ou pour se retrouver, c'est bien évidemment en fonction de quelque chose qui est de sa position naturelle ou de sa propension naturelle à décomposer en présence de l'autre, quelle est la façon dont il se compose et se recompose. **Nous retrouverons là la double disposition qui serait constituée par la métaphore et la métonymie. L'opposition de la métaphore et de la métonymie correspond strictement aux deux fonctions possibles de l'Autre.**

*p. 261, l. 21*
… de quelle façon se compose et se recompose-t-il ?

C'est là-dessus que nous reviendrons la prochaine fois. Dès maintenant, vous pouvez saisir dans les phénomènes que présente Schreber quelque chose de tout à fait frappant, la mise en valeur, la promotion à une portée envahissante, de ce que je vous ai montré la dernière fois dans les phrases interrompues, mais qui est aussi à l'occasion la question et la réponse, quelque chose dont vous voyez la valeur d'opposition par rapport à ce que j'ai appelé la parole fondatrice, **celle qui consiste à se faire renvoyer son propre message par l'Autre, sous une forme inversée : *tu es ma femme.***

*p. 261, l. 27*
… la parole fondatrice…

**Pour autant dans cette dimension précisément** où on ne demande pas à l'autre son avis, la fonction de l'interrogation de la question et de la réponse comme telles, pour autant qu'elle est valorisée par l'initiation verbale, est littéralement son complémentaire et son correspondant, assurément sa racine, et en quelque sorte dénude, par rapport à ce qu'a de profondément significative la parole fondatrice, mettre en relief le fondement signifiant de la dite parole, à tous les niveaux. Dans le phénomène délirant vous retrouverez cette dénudation, cette mise en valeur de la fonction signifiante comme telle.

Je vais tout de suite vous en donner un autre exemple. Les fameuses équivalences, **devant lesquelles on reste perplexe,** qui sont celles que le délirant Schreber nous rapporte être celles des fameux oiseaux du ciel[3] défilant dans le crépuscule, avec les assonances, *Chinesentum* ou *Jesum Christum,* qu'est-ce qui est à retenir là-dedans ? Est-ce simplement le fait qui frappe Schreber lui-même, c'est que ces oiseaux du ciel sont littéralement sans cervelle. A quoi Freud n'a pas un instant de doute, ce sont des jeunes filles. **C'est toujours à des petits**

*p. 261, l. 35*
… ces fameuses équivalences que le délirant Schreber…

3 - « les oiseaux du ciel » sans cervelle

388

*p. 261, l. 40*
… ce sont des jeunes filles…

**jeux superficiels qu'on s'attend, non sans raison, c'est vrai. Mais après, quel est l'important ? L'important c'est que ça n'est pas n'importe quoi qui est équivalent de *Chinesentum*, c'est *Jesum Christum*, ça n'est pas n'importe quoi comme assonance.** Ce qui est important ce n'est pas l'assonance, c'est la correspondance terme par terme d'éléments de discrimination très voisins, qui n'ont strictement de portée pour un polyglotte comme Schreber qu'à l'intérieur du système linguistique allemand **de la succession dans un même mot d'un *n*, d'un *d*, d'un *e*. Ce n'est pas quelque chose que vous trouverez en français.**

*p. 262, l. 2*
… du système linguistique allemand…

**De même, il est assez rare pour des mots étrangers et pour des gens qui ne peuvent pas parler français, de dire… Ça n'existe pas. Dilemme. C'est-à-dire que c'est sur le plan d'une équivalence phonématique, signifiante, purement signifiante, puisqu'on voit bien qu'on n'arrivera pas dans cette liste à donner une coordination satisfaisante entre le besoin d'air et le crépuscule. On pourra toujours la trouver bien entendu. Mais il est tout à fait clair que ce n'est pas de cela qu'il s'agit dans le phénomène élémentaire dont une fois de plus ici** Schreber, avec toute sa perspicacité, nous met en relief le phénomène, dans le rapport de *Jesum Christum* avec *Chinesentum,* vous montre une fois de plus à quel point ce qui est cherché est quelque chose de l'ordre du signifiant, c'est-à-dire de la coordination phonématique, le mot latin *Jésum Christum* n'est là vraiment, on le sent, pris que dans la mesure où en allemand la terminaison « *tum* » a une sonorité particulière, c'est pour cela que le mot latin peut venir là comme un équivalent de *Chinesentum*.

*p. 262, l. 9*
… cette sous-structure toujours cachée qu'est la métonymie…

Cette promotion du signifiant comme tel, de même que je parlais tout à l'heure de la promotion du détail, cette mise en valeur, cette sortie de cette sous-structure toujours cachée de la fonction du langage, qui est la métonymie, **est ce quelque chose sur lequel il convient d'abord de mettre le pivot et l'accent** avant toute investigation possible des troubles fonctionnels du langage dans la névrose ou la psychose.

# Leçon XX



*31 mai 1956*

« Le même parallèle est possible en raison de l'omission de diverses relations qui dans les deux cas doivent être suppléées par le contexte. Si cette conception de la méthode de représentation dans les rêves n'a pas été jusqu'ici suivie, ceci, comme on doit le comprendre d'emblée, doit être inscrit, rapporté au fait que les psychanalystes sont entièrement ignorants de l'attitude et du mode de connaissance avec lesquels un philologue doit approcher un tel problème que celui qui est présenté dans les rêves. »

Je pense que ce texte est assez clair et que l'apparente contradiction formelle que vous pourrez en recueillir du fait que Freud dit que les rêves s'expriment en images plutôt qu'en autre chose est aussitôt je pense, restitué et remis en place, car aussitôt, il vous montrera de quelles sortes d'images il s'agit, c'est-à-dire d'images en tant qu'elles interviennent dans une écriture, c'est-à-dire non pas même pour leur sens propre, car, comme il le dit, il y en a certaines qui seront là, même pas pour être lues, mais simplement pour apporter à ce qui doit être lu une sorte d'exposant qu'il situe, qui resterait autrement énigmatique. C'est la même chose que ce que je vous ai écrit au tableau l'autre jour, quand je vous ai donné l'exemple des caractères chinois. J'aurais pu les prendre parmi les anciens hiéroglyphes, où vous verriez que ce qui sert à dessiner le pronom à la première personne, et qui se dessine par deux petits signes qui ont une valeur phonétique, peut être accompagné par l'image plus ou moins corsée, selon que l'individu est un petit bonhomme qui est là pour donner aux autres signes leur

sens rapporté par leur signification, mais les autres signes ne sont pas moins autographiques que le petit bonhomme, doivent être lus dans un registre phonétique.

*p. 281, l. 23*
Bref, la comparaison avec les hiéroglyphes est d'autant plus valable, certaine...

Bref, la comparaison avec les hiéroglyphes est d'autant plus **pressante, patente dans la formule que nous donne Freud dans ce paragraphe,** elle est diffuse dans l'interprétation des rêves, la comparaison donc des hiéroglyphes est d'autant plus valable, certaine, que tous les textes l'affirment, il y revient sans cesse. Vous n'ignorez pas que Freud n'était pas ignorant de ce qu'est vraiment l'écriture hiéroglyphique. Il était amoureux de ce qui touchait à la culture de l'ancienne Égypte. Très souvent, il fait des références, des comparaisons au mode de pensée, au style, à la structure signifiante très exactement des hiéroglyphes, quelquefois contradictoires, superposés, des croyances des anciens Égyptiens. Et il s'y réfère volontiers d'une façon toute naturelle pour nous indiquer, nous donner l'image la plus expressive de tel ou tel mode de coexistence de concepts, de système contradictoire chez les névrosés par exemple ; cela lui est tout à fait familier.

C'est à la fin du même texte que nous trouvons, à propos de ce langage qui est celui des symptômes, il parle de la spécificité de cette structure signifiante dans les différentes formes de névroses et de psychoses. Il rapproche tout d'un coup dans un raccourci saisissant, les trois grandes neuro-psychoses :

*p. 282, l. 12*
C'est ainsi, dit-il...

**« C'est ainsi, dit-il, qu'il s'agit bel et bien de signifiant, ce qui doit être mis en relation pour être compris dans son ensemble.** Par exemple, ce qu'un hystérique exprime en vomissant, un obsessionnel l'exprimera en prenant des mesures très péniblement protectrices contre l'infection, tandis qu'un paraphrénique sera conduit à des plaintes et des soupçons. Dans les trois cas, ce seront différentes représentations du souhait du patient de venir à ce qui a été réprimé dans son inconscient et sa réaction défensive contre ce fait. » Ceci pour nous mettre en train.

*p. 282, l. 20*
Nous n'en sommes pas loin...

Rentrons dans notre sujet. Nous n'en sommes pas loin, **à propos de ce désir d'être enceint,** du thème de la procréation. Le thème de la procréation, vous ai-je dit, étant au fond de la symptomatologie du cas Schreber, ce n'est pas encore aujourd'hui que nous y atteindrons directement. Je voudrais, par un autre biais encore, et à propos de ce que vous avez pu entendre lundi soir de notre ami S. Leclaire, reposer cette

question de ce que j'appelle le signifiant dernier dans la névrose, vous montrer bien entendu, tout en étant un signifiant essentiellement, **que ce soit dans l'ordre et dans le versant du signifiant qu'il faille le comprendre.** Ce n'est pas, bien entendu, un signifiant sans signification, ce sur quoi je mets l'accent, **c'est qu'il est source de signification, et non pas de dépendance de signification.**

*p. 282, l. 26*
Tout en étant un signifiant essentiellement…

*p. 282, l. 28*
… qu'il ne dépend pas de la signification, mais qu'il en est source…

Les thèmes de la mort et les thèmes des deux versants de la sexualité, mâle et femelle, ne sont pas des données, ne sont rien que nous puissions déduire d'une expérience. Or, l'individu pourrait-il se retrouver s'il n'a pas déjà le système de signifiant, en tant qu'instaurant la distance qui lui permet de voir comme un objet énigmatique à une certaine distance de lui ce qui est la chose la moins facile à approcher, à savoir sa propre mort ? Ce qui n'est pas moins facile à approcher, si vous y pensez, si vous pensez précisément combien tout un long processus à proprement parler dialectique est nécessaire à un individu pour y revenir, et combien toute notre expérience est faite des excès et des défauts de cette approche, c'est-à-dire ce qui est fondamentalement le pôle mâle et le pôle femelle d'une réalité dont nous pouvons nous poser la question si elle est saisissable, même en dehors des signifiants qui l'isolent, et le précisent, autrement dit la polarité mâle et femelle.

La notion que nous avons sans doute d'une référence à la réalité comme étant ce quelque chose autour de quoi tournent les échecs, les achoppements de la névrose, ne doit pas nous détourner de cette remarque que la réalité à laquelle nous avons affaire est profondément soutenue, tramée, par cette tresse de signifiants qui la constitue et le rapport de l'être humain avec ce signifiant comme tel est quelque chose dont il nous faut détacher la perspective, les plans, la dimension propre pour savoir seulement ce que nous disons quand nous disons, par exemple, dans la psychose que quelque chose vient à manquer dans la relation du sujet à la réalité. Il s'agit d'une réalité structurée par la présence dans cette réalité d'un certain signifiant qui est hérité, qui est traditionnel, qui est transmis par quoi ? Bien entendu, par uniquement le fait **qu'on parle autour de lui, ce que nous a démontré l'expérience comme la théorie qui a conduit Freud, c'est qu'il y a une certaine façon de s'introduire dans ce relief qui est le signifiant fondamental, que le complexe d'Œdipe est justement là pour ça,**

*p. 283, l. 14*
… par le fait qu'autour du sujet, on parle…

*p. 283, l. 17*
... et de ne pas l'avoir résolu...

**pour quelque chose que le fait,** que nous admettions maintenant comme un fait d'expérience courante que de n'avoir pas traversé l'épreuve de l'Œdipe, c'est-à-dire de n'avoir pas vu s'ouvrir devant soi les conflits et les impasses, **et de ne pas l'avoir résolu d'une certaine façon par une certaine intégration, qui n'est pas simplement intégration de ses éléments à l'intérieur du sujet, mais aussi prise du sujet dans ces éléments qui sont donnés à l'extérieur, si nous admettons si facilement que le fait de n'avoir pas réalisé cette épreuve,** laisse le sujet précisément dans un certain défaut, une certaine impuissance de la réalisation des distances justes qui s'appellent la réalité humaine, c'est que nous tenons justement que le terme de réalité implique cette intégration à un certain jeu de signifiants.

Je ne fais là que simplement formuler ce qui est admis par tous d'une façon en quelque sorte implicite dans l'expérience analytique. Nous l'avons vu, nous avons indiqué au passage ce que nous pouvons caractériser comme étant la position hystérique, c'est une question, et une question qui se rapporte précisément à cette référence aux deux pôles signifiants du mâle et de la femelle, et que pose par tout son être l'hystérique : comment peut-on être mâle ou être femelle ? Ce qui implique bien qu'il en a quand même la référence. C'est ainsi que se pose la question. L'obsessionnel répond, on peut dire d'une certaine façon, ou plus exactement par son mode de réponse, la question est ce dans quoi s'introduit, et se suspend, et se conserve, toute la structure de l'hystérique, avec son identification fondamentale à l'individu du sexe opposé au sien, par où en quelque sorte il interroge son propre sexe. A cette façon de répondre *ou... ou...* de l'hystérique, s'oppose celle de l'obsessionnel qui répond par la dénégation, à ce *ou... ou...,* il répond par un *ni... ni...,* ni mâle, ni femelle. La dénégation se fait sur le fond de l'expérience mortelle, l'absence, le dérobement de son être à la question qui est une façon d'y rester suspendu. Ce qu'est l'obsessionnel est très précisément ceci, c'est que vous ne trouvez ni l'un ni l'autre ; c'est que l'on peut dire aussi qu'ils sont l'un et l'autre à la fois. Je passe, car tout ceci n'est fait que pour situer ce qui se passe chez le psychotique, en tant que cela s'oppose à cette position de chacun des sujets **des deux grandes névroses, par rapport à la question.**

*p. 283, l. 40*
... des deux grandes névroses...

**Si nous en sommes, à force d'y revenir, arrivés à bien concevoir que l'histoire des névroses, telle que la théorie et l'expérience freudienne les présentent,** ce que j'ai appelé dans mon discours sur Freud il y a quinze jours, « du langage habité », du langage en tant qu'il est habité, c'est-à-dire nécessaire pour le sujet qui y prend littéralement, mais plus ou moins, la parole et par tout son être, c'est-à-dire en partie à son insu. Comment pouvons-nous ne pas voir, rien que dans la phénoménologie de la psychose, rien que dans le fait que toute une psychose, dans ce que nous voyons, du début jusqu'à la fin, est faite d'un certain rapport du sujet à ce langage tout d'un coup promu au premier plan de la scène, qui tout d'un coup parle tout seul, vient à voix haute, dans son bruit, comme aussi dans sa fureur, comme aussi dans sa tête, comme aussi dans sa neutralité et assurément vient, contrairement à la formule, combien chez le névrosé il habite le langage.

Et c'est ainsi qu'il faut les concevoir. Là, vraiment le psychotique est habité et possédé par le langage. Quelque chose vient **au premier plan qui montre un certain affrontement, une certaine distinction, une certaine épreuve auxquels le sujet est soumis** et qui est essentiellement problème de quelque faute qui concerne ce discours permanent que nous devons concevoir comme soutenant le quotidien, le tout venant de l'expérience humaine, **tout d'un coup de l'action, de la situation, de l'attitude, du comportement, de l'affection. Cette étape, corrélative textuelle de ce que nous pourrions appeler** le monologue permanent, ce quelque chose apparaît, ce quelque chose se détache, dans une sorte de musique à plusieurs voix, dont la structure vaut quand même que nous nous y arrêtions, nous nous demandions pourquoi elle est faite ainsi, puisque c'est justement quelque chose qui est une des choses dans l'ordre des phénomènes qui nous apparaît le plus immédiatement comme structuré, puisque la notion même de structure est empruntée au langage, le méconnaître, le réduire **comme on fait, sous prétexte que ce sont justement les faits de structure qui apparaissent, à quelque chose qui peut** n'être qu'un mécanisme, est à la fois aussi démonstratif qu'ironique. Car enfin, bien sûr tous les traits du mécanisme se lisent au niveau de ce que Clérambault a détaché sous le nom des « phénomènes élémentaires de la psychose », cette pensée répétée, cette pensée contredite, cette pensée commandée, qu'est-ce d'autre que ce discours

*p. 284, l. 8*
... au premier plan montre que le sujet est soumis à une épreuve...

*p. 284, l. 10*
... le tout venant de l'expérience humaine...

*p. 284, l. 17*
... le méconnaître, le réduire...

redoublé, repris en antithèse ? Mais, parce que nous avons en effet cette apparence de structuration toute formelle, et Clérambault a mille fois raison d'y insister, comment ne voit-on pas qu'en déduire, qu'en impliquer que nous nous trouvons là devant de simples phénomènes mécaniques, de retard de quelque chose, **de tout à fait insuffisant auprès du fait que le commentaire d'autre chose n'est qu'un écho, que l'antithèse, la contradiction, le dialogue même s'établit, c'est quelque chose qu'il nous faut bien plutôt concevoir en termes de structure** interne au langage ; c'est là ce qu'il y a de plus fécond. Mais qu'inversement le fait d'en avoir montré le caractère avant tout structural, prévalent dans le structural, c'est-à-dire ce que Clérambault dans son langage appelle « idéiquement neutre », ce qu'il voulait simplement dire par là, c'est que c'était en pleine discordance avec les affections du sujet, **qu'aucun mécanisme affectif ne suffit à expliquer, c'est là le point de relief de l'investigation que Clérambault met en valeur. Cela se trouve être en effet ce qu'il y avait de fécond dans son investigation clinique.** Peu nous importe le caractère plus ou moins faible de la déduction étiologique ou pathogénique auprès du prix de ce qu'il met en valeur, à savoir que c'est à un rapport du sujet au signifiant comme tel, sous son aspect le plus formel, sous son aspect de signifiant pur, qu'il faut rattacher le noyau de la psychose et que tout se construit, est là autour, que les réactions affectives elles-mêmes sont des réactions d'affect à un phénomène qui est un **phénomène premier de rapport au signifiant.**

*p. 284, l. 24*
… c'est tout à fait insuffisant de le concevoir en terme de structure…

*p. 284, l. 29*
… qu'aucun mécanisme affectif ne suffit à l'expliquer, et dans le nôtre, que c'est structural…

*p. 284, l. 35*
… au phénomène premier, le rapport au signifiant…

**Je dirai que si le psychotique est ainsi habité par le langage, il nous faut concevoir que** cette relation d'extériorité si saisissante est celle sur laquelle tous les cliniciens, de quelque façon, ont mis l'accent. Le syndrome de l'influence laisse encore certaines choses dans le vague, le syndrome d'action extérieure, tout naïf qu'il paraisse, met bien l'accent sur la dimension essentielle du phénomène. Ce rapport d'extériorité qu'il y a, si l'on peut dire, dans le psychotique avec l'ensemble de l'appareil du langage **est quelque chose qui introduit la question : y est-il en fin de compte dans ce langage, dans ce langage que le psychotique habite, y est-il jamais entré ? La notion que nous pouvons avoir de ce qu'on appelle les antécédents du psychotique c'est bien quelque chose sur quoi beaucoup de cliniciens se sont penchés, qu'une certaine**

*p. 284, l. 41*
D'où la question se pose de savoir si le psychotique est vraiment entré dans le langage…

**expérience permet d'apprécier, qu'un certain style de personnalité, grâce à l'investigation analytique, nous permet de comprendre. Nous avons la notion,** mise en valeur par Hélène Deutsch, sur laquelle j'ai fait un jour quelques remarques, d'un certain *comme si* qui semble marquer les premières étapes du développement de ceux qui, à un moment quelconque, choiront plus ou moins dans la psychose, d'un certain rapport qui n'est jamais d'entrer dans le jeu des signifiants, une sorte d'imitation extérieure, de non-intégration du sujet à ce registre du signifiant, c'est quelque chose qui nous donne la direction dans laquelle la question se pose du préalable de la psychose. Assurément, elle n'est justement soluble que par l'investigation analytique.

*p. 285, l. 2*
Beaucoup de cliniciens se sont penchés sur les antécédents du psychotique…

Il arrive que nous prenions des prépsychotiques en analyse, et nous savons ce que cela donne. Cela donne des psychotiques. Il n'y aurait pas de question de la contre-indication de l'analyse, si tout de même nous n'avions pas, pour notre expérience, de nous apercevoir, si nous n'avions pas tous dans notre mémoire tel ou tel cas de notre pratique ou de la pratique de nos collègues, où une belle et bonne psychose, j'entends une belle et bonne psychose hallucinatoire, je ne veux pas dire une schizophrénie précipitée, est déclenchée lors d'une ou deux premières séances d'analyse un peu chaudes, où le bel analyste devient rapidement un émetteur, le sujet analysé entend toute la journée ce qu'il faut qu'il fasse, ce qu'il faut qu'il ne fasse pas. Est-ce que nous ne touchons pas là, justement dans notre expérience, et sans avoir à chercher plus loin, ce qui peut être mis au cœur des **motifs d'entrée dans la psychose ? Après tout, les choses telles qu'elles se présentent là, mise en jeu pour un homme de son être-dans-le-monde, ne sont pas si présentes, ne sont pas si urgentes, ne sont pas si précoces qu'il ait tellement tort à s'affronter à cette tâche, peut-être à la plus ardue qui puisse être proposée à un être humain,** c'est ce qu'on appelle « prendre la parole », j'entends la sienne, pas de dire « oui, oui, oui » à celle du voisin. Naturellement cela ne veut pas toujours dire que cela doive s'exprimer en mots.

*p. 285, l. 19*
… motifs d'entrée dans la psychose ? c'est ce qui peut se proposer de plus ardu à un homme, et à quoi son être dans le monde ne l'affronte pas si souvent…

Ce que nous voyons dans la clinique, c'est que justement ces moments-là, quand on sait le regarder de près, quand on sait le chercher à des niveaux extrêmement différents, quelquefois c'est une très petite tâche de prise de la parole pour un sujet qui a vécu jusque-là dans son cocon, comme une mite, ça arrive,

c'est la forme que décrit très bien Clérambault, l'automatisme mental des vieilles filles, par exemple ; je pense que c'est lui qui a décrit cela, la fréquence de l'automatisme mental chez les vieilles filles, délire de persécution, etc. Cette merveilleuse richesse qui caractérise son style, comment Clérambault lui-même n'a-t-il pu s'arrêter aux faits ? Il n'y avait vraiment pas de raison de frapper tout particulièrement ces malheureux êtres, dont il décrit si bien l'existence, oubliée de tous ; à la moindre provocation on voit surgir ce phénomène de l'automatisme mental, de ce discours, chez elles toujours resté latent, inexprimé. Je crois qu'il faut que nous fassions ici la conjonction de ce qu'implique cette défaillance du sujet au moment d'aborder la véritable parole, si c'est là vraiment quelque chose où nous puissions situer l'entrée, le glissement dans le phénomène critique, dans la phase inaugurale de la psychose.

Notre point de mire, si je puis dire, vous devez déjà, d'après la phénoménologie, l'entrevoir. La notion de *Verwerfung*, que j'ai introduite comme fondamentale est là pour vous indiquer qu'il doit y avoir justement quelque chose de préalable, qui manque dans la relation au signifiant comme tel. Il y a une première entrée, une première introduction aux signifiants fondamentaux qui doit manquer dans la suite. **C'est là, bien évidemment, le quelque chose qui ne peut que faire défaut dans toute la recherche expérimentale.** Il n'y a nul moyen de saisir, au moment où cela manque, **quelque chose qui manque, quelque chose qui est, disons dans le cas par exemple du président Schreber, qui serait justement l'absence de ce premier noyau, de cette première amorce, qui s'appellerait le signifiant comme tel,** ce quelque chose auquel le président Schreber a pu sembler pendant des années, pouvoir s'égaler ; je veux dire tenir son rôle d'homme, avoir l'air d'être quelqu'un comme tout le monde. C'est vrai que la virilité signifie quelque chose pour lui, puisqu'aussi bien c'est l'objet toujours de ses très vives protestations initiales devant l'invention des phénomènes du délire, qu'il se présente tout de suite comme une question sur son sexe, comme un appel qui lui vient du dehors, comme dans ce fantasme : « Il serait beau d'être une femme subissant l'accouplement ». Il semble donc que nous voyons là deux plans, quelque chose que tout le développement du délire exprime, à savoir qu'il n'y a pas pour lui aucun autre moyen de se réaliser, de s'affirmer comme

*p. 286, l. 4*
C'est là bien évidemment une absence irrepérable pour toute recherche expérimentale.

*p. 286, l. 7*
Ce serait dans le cas du président Schreber, l'absence du signifiant mâle primordial.

sexuel, sinon en s'admettant en se reconnaissant comme une femme, et donc **comme transformé en femme. Car c'est là le fil permanent, l'axe pivot, la ligne bipolaire du délire.**

*p. 286, l. 17*
Comme transformé en femme. C'est là l'axe du délire.

Il y a donc quelque chose qui distingue ceci, cette progressive révélation d'un certain manque et de la nécessité de reconstruire tout le monde j'entends tout le cosmos, l'organisation entière du monde, autour de ceci qu'il y a un homme qui ne peut être que la femme d'une sorte de dieu universel. C'est bien de cela qu'il s'agit. Il y a une distance entre cela et le fait que cet homme apparu dans son discours commun jusqu'à une certaine époque, qui est une époque critique dans son existence, à savoir comme tout le monde que c'était un homme, et aussi ce qu'il appelle quelque part son honneur d'homme qui pousse les hauts cris quand il vient tout d'un coup à être chatouillé un peu fort par l'entrée en jeu de cette énigme, de cet Autre absolu, qui se présente dans les premiers coups de cloche du délire.

*p. 286, l. 28*
Bref, nous sommes ici conduits…

**Bref, nous sommes portés par notre démarche, par la forme même que doit prendre notre interrogation, nous sommes portés sur** cette distinction qui sert de critère, de trame, à tout ce que nous avons jusqu'à présent déduit, nécessaire, de la structuration même de la situation analytique, à savoir la différence qu'il y a en face du sujet entre ce que j'ai appelé le petit autre, ou l'autre avec un petit a, l'autre imaginaire, l'altérité en miroir qui nous fait dépendre de la forme de notre semblable, et cet autre qui est l'Autre absolu, celui auquel nous nous adressons au-delà de ce semblable, **celui dont nous sommes forcés d'admettre le point, le centre et le terme** au-delà de la relation du mirage, celui qui accepte ou qui se refuse en face de nous, celui qui à l'occasion nous trompe, dont nous ne pouvons jamais savoir s'il ne nous trompe pas, celui auquel en fait nous nous adressons toujours, et celui dont justement l'existence est telle que le fait de s'adresser à lui, c'est-à-dire d'avoir avec lui comme un langage, est plus important que tout ce qui en fait peut servir d'enjeu entre lui et nous.

*p. 286, l. 35*
…celui que nous sommes forcés d'admettre…

Observez bien que cette distinction des deux autres est, à être méconnue dans l'analyse, où elle est pourtant partout présente, l'origine de tous les faux problèmes que particulièrement, puisque nous avons mis l'éclairage et l'accent sur le primat énorme, sur la relation primordiale d'objet avec ce que

vous savez qui s'établit de discordance patente entre la position freudienne du fait de l'attribut d'un objet, humain, autrement dit nouveau-né, à son entrée dans le monde, une relation dite autoérotique, c'est-à-dire une relation dans laquelle l'objet n'existe pas, et la remarque qui l'oppose à la clinique, que cette opposition est tout à fait impensable, qu'assurément dès le début de la vie, nous avons tout à fait les signes que toutes sortes d'objets existent pour le nouveau-né. Ceci ne peut trouver sa solution qu'à distinguer cet autre imaginaire en tant qu'il peut être en effet, et qu'il l'est structurellement, l'origine, la forme, le champ dans lequel se structure pour le nouveau-né humain une multiplicité d'objets et l'existence ou non de cet Autre absolu, cet Autre avec un grand A, qui est assurément ce que vise Freud — et ce que les analystes ont négligé par la suite — quand il parle de la non-existence à l'origine d'aucun Autre.

Il y a pour cela une bonne raison, c'est que vraiment cet Autre, « il est vraiment tout en soi », dit Freud, « mais il est du même coup tout entier hors de soi ». Et c'est cette possibilité d'une relation extatique à l'Autre qui est une question qui ne date pas d'hier, mais qui, pour avoir été laissée dans l'ombre pendant quelques siècles, mérite de nous, analystes, que nous ayons tout le temps à faire, et que nous la reprenions, la différence entre ce que, au Moyen Âge, on appelait la théorie dite physique de l'amour et la théorie dite extatique de l'amour. Cela pose la question de ce qu'est **la relation du sujet à cet Autre absolu, à l'endroit duquel peut se situer dans la théorie dite extatique le véritable amour, la véritable existence de l'Autre,** disons pour comprendre les psychoses nous devons faire se recouvrir **par-dessus notre petit schéma de cet *a'* et de petit *a* et du grand A,** de cet Autre qui place ici l'amour dans sa valeur de relation à un Autre en tant que radicalement Autre, avec ici la situation possible en miroir, en reflet de tout ce qui est de l'ordre de l'imaginaire, de l'*animus* et de l'*anima,* **qui se situeront suivant les sexes à une place ou à l'autre. C'est dans cette relation à un autre, dans la possibilité de la relation amoureuse, en tant qu'elle est abolition du sujet, en tant qu'elle admet une hétérogénéité radicale de l'autre, en tant que cet amour est aussi mort, que gît le problème, la distinction, la différence entre quelqu'un qui est psychotique, et quelqu'un qui ne l'est pas.**

*p. 287, l. 28*
… la relation du sujet à l'Autre absolu.

*p. 287, l. 30*
… dans notre petit schéma…

*p. 287, l. 32*
… qui se situe selon les sexes à une place ou à l'autre. A quoi tient la différence entre quelqu'un qui est psychotique et quelqu'un qui ne l'est pas ? Elle tient à ceci, que pour le psychotique une relation amoureuse est pos-

Je vais, pour vous faire sentir ce que je veux dire, car il peut vous sembler que ce soit un curieux et singulier détour que de recourir à une théorie médiévale de l'amour pour introduire la question de la psychose, je vais vous faire remarquer une chose, c'est tellement vrai qu'il est impossible de concevoir sans introduire cette dimension de la nature de la folie que si vous y réfléchissez, sociologiquement, **aux formes constatées, relevées, attestées dans la culture de l'énamoration, dans le fait de tomber amoureux, je pense que vous ne trouverez pas que je reste trop strictement sur mes positions en vous faisant remarquer que le fait de** poser la question ainsi ne fait justement que recouvrir ce qui est à l'ordre du jour dans la position la plus commune de la psychologie des patterns. Le ton a chuté, la chose est tombée en dérisoire, et que le caractère précisément aliéné et aliénant de tout le processus avec lequel nous jouons, sans doute mais de façon de plus en plus extérieure, de plus en plus distante qui soutient tout un mirage, d'ailleurs de plus en plus diffus. La chose, si elle ne se passe plus avec une belle ou avec une dame, se passe dans la relation du spectateur dans la salle obscure avec une image qui est sur l'écran et avec laquelle tout le monde communique et participe.

Mais c'est de l'ordre de ce que je veux mettre en relief, c'est cette dimension qui va nettement dans le sens de la folie à proprement parler, de pur mirage, qui est celle qui se produit dans la mesure où est perdue la relation, l'accent original de cette relation amoureuse, pour autant qu'elle était, ce qui nous paraît à nous comique, ce sacrifice total d'un être à l'autre, poursuivi systématiquement par les gens, bien entendu, qui avaient le temps de ne faire que ça, mais qui assurément a le caractère d'une technique spirituelle, d'une technique qui avait, comme vous le savez, ses modes et ses registres, que nous entrevoyons à peine, **vu la distance où nous sommes de ces choses, mais avec elles on peut tout de même retrouver un certain nombre de pratiques très précises, très singulières d'ailleurs, qui pourraient** nous intéresser nous autres analystes, y compris cette sorte d'ambigu de sensualité et de chasteté, techniquement soutenues au cours d'une sorte, semble-t-il, de concubinage singulier, sans relations, **ou tout au moins à relations atermoyées, qui constituaient ce qui sans doute fondait dans ses détails la pratique de l'amour à laquelle je fais allusion.**

sible qui l'abolit comme sujet, en tant qu'elle admet une hétérogénéité radicale de l'Autre. Mais cet amour est aussi un amour mort.

*p. 288, l. 2*
… aux formes de l'énamoration, du fait de tomber amoureux, attestées dans la culture…

*p. 288, l. 31*
… vu la distance où nous sommes de ces choses. Il y aurait de quoi…

*p. 288, l. 35*
… ou tout au moins à relations atermoyées…

**L'important, c'est de vous montrer que** le caractère de dégradation aliénante, de folie, qui connote les déchets, si l'on peut dire, les restes de ce quelque chose en tant qu'il est perdu sur le plan sociologique, nous donne l'analogie de ce qui se passe chez le sujet dans sa psychose et donne son sens à cette phrase de Freud que je vous ai rapportée l'autre jour que « le psychotique aime son délire comme lui-même ». C'est cette ombre de l'Autre, en tant qu'il ne peut la saisir que dans la relation au signifiant comme tel, dans quelque chose qui ne s'attache qu'à une coque, qu'à une enveloppe, qu'à la forme de la parole. Là où la parole est absente, là se situe l'éros du psychosé, c'est là que le psychosé trouve son suprême amour.

*p. 289, l. 5*
… la curieuse formule…

*p. 289, l. 5*
… l'assassinat d'âme, écho bien singulier…

*p. 289, l. 6*
… mettre en relief devant vous…

*p. 289, l. 8*
… de mystérieux, de symbolique…

Prises dans ce registre, beaucoup de choses s'éclairent. Et par exemple la curieuse entrée de Schreber dans son délire, sa psychose, avec **cette curieuse formule dans laquelle tout de même les analystes peuvent se retourner en trouvant le sens assez accessible, la formule** qu'il emploie **de l'assassinat d'âme comme étant le quelque chose d'initial, d'introductif à sa psychose, avouez-le, est tout de même dans ce registre un écho bien singulier** au langage, on peut dire de l'amour, au sens technique que je viens de **mettre en relief devant vous, à la façon dont on parle de l'entrée dans l'amour,** au temps de la Carte du Tendre. Cet assassinat d'âme avec ce qu'il comporte de sacrificiel et **de mystérieux, de symbolique, est quelque chose dont nous ne pouvons pas ne pas sentir un écho de tout un langage, plus spécialement d'ailleurs au moment où ce langage déjà, ce n'est pas pour rien que je fais allusion à la Carte du Tendre, voire aux Précieuses, car ce terme d'assassinat d'âme** se forme selon le langage précieux à l'entrée de la psychose.

En somme s'il y a quelque chose que nous entrevoyons comme représentant cette entrée dans la psychose, c'est que c'est à la mesure d'un certain appel auquel le sujet ne peut pas répondre que quelque chose se produit au niveau du petit autre, quelque chose que nous appellerons une sorte de foisonnement de modes d'êtres, de relations au petit autre, foisonnement imaginaire, foisonnement qui supporte **un certain mode du langage et de la parole, qui est à analyser et à prendre comme tel, et dans lesquels je vous ai déjà indiqué un certain nombre de points de repère que nous allons essayer de**

*p. 289, l. 14*
… un certain mode du langage et de la parole…

**reprendre aujourd'hui, d'introduire sous la forme de quelques têtes de chapitres, qui seront ceux que nous essaierons de remplir par la suite.**

Dès l'origine dans le délire de Schreber, je vous ai signalé, marqué, souligné, l'opposition entre l'entrée, l'intrusion de ce qu'il appelle la langue fondamentale qui est bel et bien affirmée comme étant une sorte de signifiant particulièrement plein. **Les termes de Schreber sont presque les termes mêmes dont je me sers.** Ce vieil Allemand est plein de résonances par la noblesse et la simplicité **de ce langage, d'où les accents que Schreber peut mettre pour donner tout son caractère d'objet, de langage, dans son caractère le plus précieux, le plus résonant, comme correspondant au phénomène fondamental. Cette entrée de la langue fondamentale est quelque chose de tout à fait singulier.** Je vous lirai des passages où les choses vont beaucoup plus loin, où Schreber parle du malentendu avec Dieu, comme de quelque chose qui repose sur ceci, c'est que Dieu ne sait pas faire la distinction entre **cette langue fondamentale en tant qu'elle est celle même, dit-il, qui s'accorde aux nerfs humains.**

*p. 289, l. 17*
… une sorte de signifiant particulièrement plein.

*p. 289, l. 19*
… par sa noblesse et sa simplicité…

*p. 289, l. 21*
Dieu ne sait pas faire la distinction entre…

**Nous avons déjà vu que sa conception des nerfs humains ou des nerfs des âmes recouvre à peu près strictement ce que nous pouvons appeler le discours.** Il dit : « Dieu n'est pas capable de faire la distinction entre ce qui exprime les vrais sentiments des petites âmes », et aussi bien donc du sujet, ou le réel discours qui est celui dans lequel il s'exprime communément au cours de ses occupations, de ses relations avec les autres. Que dans le texte même de Schreber la distinction soit littéralement tracée entre le discours inconscient et le discours commun, entre ce que **le sujet exprime par tout son être et ce que j'appelle du langage, et si nous pouvons un instant en douter, cette chose complètement superflue en apparence, par rapport aux autres éléments que nous donne Schreber, apparaît nous faire bien comprendre que Dieu n'a rien pigé.** Ce dont il s'agit est, comme Freud le dit quelque part, c'est qu'il y a plus de vérité psychologique dans le délire de Schreber. C'est là-dessus que Freud fait le pari que dans tout ce que **les psychologues peuvent dire à son propos, c'est-à-dire, il suffit de le lire pour s'en apercevoir, qu'il admet que l'expérience du psychotique est contre une réalité qu'il révèle et donne, que ce que Schreber dit** qu'il en sait beaucoup plus sur

*p. 289, l. 25*
… le sujet exprime par tout son être…

*p. 289, l. 29*
Les psychologues peuvent dire à son propos…

*p. 289, l. 30*
Les psychologues…

les mécanismes et les sentiments humains que **les psychologues. Freud y souscrit.**

**Je dis, comme s'il fallait quelque chose de plus pour nous le confirmer, à l'intérieur de cette langue fondamentale où Dieu reconnaît immédiatement ce qu'il prend pour le tout de l'homme, car il ne comprend pas autre chose,** il ne s'arrête pas à tous ses besoins quotidiens, il ne comprend rien à l'homme parce qu'il comprend trop bien. La preuve, c'est qu'il introduit dans cette langue fondamentale aussi bien ce qui se passe pendant que l'homme dort, c'est-à-dire ses rêves bel et bien, il le pointe exactement comme s'il avait lu Freud **et comme s'il était introduit à la perspective analytique.** A ceci, et dès le début, s'oppose un côté du signifiant qui nous est donné pour ses qualités propres, sa densité propre, non par sa signification, mais sa signifiance. Nous avons le signifiant vide, nous avons le signifiant également retenu, pour ses qualités purement formelles en tant qu'elles servent à en faire des séries, des similarités, exemple le *Jesum Christum*, bref, le langage des vestibules du ciel, ou autrement dit des oiseaux du ciel, de celles que nous avons reconnues comme des jeunes filles, auxquelles Schreber accordait le privilège du discours sans signification. C'est entre ces deux pôles que se situe, si l'on peut dire, le registre dans lequel va jouer tout son développement, l'entrée dans la psychose.

*p. 289, l. 34*
… comme s'il avait lu Freud…

L'univers du mot révélateur, je veux dire du mot en tant qu'il ouvre une dimension nouvelle, qui donne ce sentiment de compréhension ineffable, qui d'ailleurs ne recouvre rien qui soit jusque là expérimenté, c'est quelque chose de nouveau, qui est offert et qui dans l'autre se présente **comme l'univers de la rengaine et du refrain, cette bipartition est ce quelque chose à l'intérieur de quoi va se faire à mesure que le sujet progresse dans la reconstruction de ce monde qui a tout entier sombré dans la confusion avec** ce que j'appelle le coup de cloche d'entrée dans la psychose, à mesure qu'il reconstruit son monde, nous le suivons pas à pas, il le reconstruit dans une attitude de consentement progressif, ambigu, réticent, reluctant comme on dit en anglais. Il admet peu à peu qu'il est concevable après tout, qu'on peut admettre que ce soit la seule façon d'en sortir, qu'il faille bien qu'il conçoive que d'une certaine façon il est femme, et que si c'est là le seul mode dans lequel il puisse sauver une certaine stabilité dans ses rapports

*p. 290, l. 8*
… la rengaine, le refrain…

extraordinairement d'intrusion, envahissants, désirants, qui sont ceux qu'il éprouve avec toutes les entités multiples qui sont pour lui les supports de ce langage déchaîné, de vacarme intérieur, qu'après tout il admet, ne vaut-il pas mieux être une femme d'esprit qu'un homme crétinisé ? Et il admet qu'il peut accepter d'être transformé en femme et sentir son corps progressivement envahi par ces images auxquelles il donne lui-même, il le dit et l'écrit, auxquelles il ouvre la porte par ce dessin imaginaire qu'il donne désormais lui-même à son propre corps, il explique fort bien comment il fait, il laisse entrer les images d'identification féminine, il les laisse prendre, s'en laisse posséder, et il tient comme un premier remodelage. Il y a quelque part, dans une note, la notion de laisser entrer en lui les images et c'est à partir de ce moment-là, les dates sont là car il y a des crises, qu'il peut, certainement d'une façon énigmatique, qu'il doit reconnaître, admettre d'autre part que dans le monde il ne semble pas qu'il y ait à l'extérieur quelque chose au moins apparemment de tellement changé depuis des mois que dure la crise, qu'est ouverte la question, qu'en d'autres termes un certain sentiment sans aucun doute problématique, énigmatique, de la réalité. **Je vous signale ce point sur lequel je reviendrai pour vous indiquer que ce qui est important à notre point de vue, je veux dire dans ce champ particulier que nous essayons ici d'éclairer pour autant qu'il n'a pas été éclairé jusqu'ici, que se produit ce que j'appelle la migration du sens, à savoir que ce n'est pas dans les…**

*p. 290, l. 24*
… de la réalité. S'agissant de l'évolution du délire, il convient de remarquer que…

D'abord se produisent les manifestations pleines de la parole, récompensant, comblant, satisfaisantes pour lui qu'elles restent à mesure que son monde se reconstruit dans le plan imaginaire ; sur le plan réel le sens symbolique de la parole, qui est le support, se dérobe, se recule à d'autres places. D'abord cela se produisit, il le dit, dans ce qu'il appelle les royaumes de Dieu antérieur, ce qui est la même chose que les royaumes de Dieu qui sont en avant, devant ; puis avec l'idée de recul, distance *Entfernung*, éloignement, ce qui correspond aux premières grandes intuitions signifiantes, se dérobe toujours plus, car à mesure qu'il reconstruit son monde, ce qui est près de lui, ce par quoi il est compris, ce à quoi il a à faire, **c'est à dire le Dieu antérieur,** avec lequel il a cette singulière relation, en effet, sorte d'image de la copulation, le premier rêve d'invasion de la psychose, ce qui est tout près rentre dans l'univers du serinage

*p. 290, l. 33*
… de ce Dieu intérieur…

*p. 290, l. 37*
… du sens du vide et de l'objectivation…

*p. 290, l. 37*
… vibrant de son introspection…

*p. 290, l. 40*
… dans la relation du sujet à la parole. Les phénomènes parlés hallucinatoires qui pour le sujet un sens…

*p. 291, l. 5*
Sinon de façon indirecte.

*p. 291, l. 6*
… des remarques linguistiques à propos d'un fait qui est à la portée de notre main.

et de la rengaine et du sens du vide et de l'objectivation **et de ce qu'il appelle la conception des âmes,** dans une espèce même de perpétuelle mise en **vibration de l'introspection, mais d'une introspection construite, élaborée, qui lui fait à tout instant répondre à ses propres pensées en les connotant avec cette espèce de curieux et constant accompagnement** de ce qu'il appelle la prise des notes, qui à chaque instant connote et situe tous ses mécanismes psychologiques en les individualisant, en les authentifiant, en les entérinant, en les enregistrant. C'est ce phénomène de déplacement, si on peut dire, **de la relation du sujet à la parole qui est le point sur lequel je voudrais la prochaine fois, attirer votre attention pour mettre en valeur, en relief par des exemples précis la distinction qui existe dans le phénomène lui-même parlé et hallucinatoire entre tel type de relation à l'autre et tel autre, et montrer que la relation au grand Autre est là toujours présente, et toujours voilée dans ce qui reste vivant** des phénomènes parlés hallucinatoires chez lui. Je veux dire dans ceux qui ont pour lui un sens qui reste toujours dans le registre de l'interpellation, de l'ironie, du défi, de l'allusion, bref ce qui fait toujours allusion à l'Autre avec un grand A, comme à quelque chose qui est à la fois là, mais jamais vu, jamais nommé, **si ce n'est d'une façon indirecte. C'est là le phénomène qui paraît absolument essentiel à mettre en valeur.**

Vous verrez qu'il nous mènera à des remarques linguistiques **que je crois qu'on ne peut le saisir, le comprendre, que par une analyse philologique de ce phénomène, à savoir par quelque chose qui est toujours à la portée de votre main,** et pourtant que vous ne saisissez jamais. Je ne fais allusion par exemple qu'à ceci, aux deux modes différents et tout à fait distincts de l'usage des pronoms personnels, celui qui est tout à fait différent, il y a des pronoms personnels qui se déclinent je, me, tu, te, il ou l', car tout ce registre du pronom personnel est susceptible d'être élidé, il y a certaine façon de l'employer qui est le moi, le toi, le lui, qui ne se déclinent pas. Vous voyez la différence *je le veux,* ou *je veux lui,* ou *je veux elle,* ce n'est pas la même chose.

Nous en resterons là pour aujourd'hui.

# Leçon XXI

*6 juin 1956*

**Je vous ai indiqué en présence de quelle sorte de problème nous sommes. Pour être tout à fait précis, de savoir pourquoi, dans les phénomènes dits hallucinatoires, que rassemble Schreber, ceux dans lesquels à la fois s'expriment le trouble, un manque, et aussi, dans la perspective qui est la nôtre, proprement analytique, un effort de guérison, une restitution d'un monde comme psychotique, pourquoi nous avons certaines formes dont j'ai indiqué la dernière fois en terminant que nous ne pouvions vraiment les saisir qu'à nous référer à quelque chose qui soit des dimensions du discours, qui soit de ne pas méconnaître en quoi consiste cet acte privilégié qu'est l'acte de la parole, à ne pas pour tout dire nous contenter de cette simple référence. Le sujet entend-il avec son oreille** quelque chose qui existe ou qui n'existe pas ? Il est bien évident que ça n'existe pas et que par conséquent c'est de l'ordre de l'hallucination, d'une perception fausse. Est-ce que ceci doit nous suffire ? Est-ce que nous devons avoir à ce propos cette sorte de conception massive de la réalité qui en somme n'aboutit qu'à une sorte d'explication mystérieuse, que dans le trou provoqué à la suite de ce que les analystes appellent le « refus de percevoir », dans la réalité, ce qui devrait surgir, une tendance, une pulsion, à ce moment repoussée, rejetée par le sujet, pourquoi dans ce trou apparaîtrait-il **quelque chose d'aussi complexe, d'aussi architecturé, d'aussi riche que la parole ?** Certainement, il y a déjà **un progrès par rapport à la conception classique de la parole qui laisse le phénomène entièrement mystérieux.** Il nous

*p. 293, l. 1*
Le sujet entend-il avec son oreille…

*p. 293, l. 9*
… quelque chose d'aussi complexe et architecturé que la parole ? C'est ce qu'on ne dit pas…

*p. 293, l. 12*
… un progrès par rapport à la conception classique…

semble que nous pouvons aller plus loin et que pour tout dire, le phénomène de la psychose nous permet de restaurer le juste rapport qui est de plus en plus méconnu dans l'ensemble du travail analytique.

Le ressort tient tout entier dans le rapport du signifiant et du signifié. Je rappelle quelques uns de ces phénomènes, dans le cas de la psychose, dans le cas du président Schreber. Je dis qu'il y a à un moment ce qu'on peut appeler à la fin de la période de grande perturbation, de grande dissolution de son monde extérieur, juste à la fin de cette période, et je dirai, s'enracinant dans cette période, nous voyons apparaître une certaine structuration de ces rapports avec ce qui est pour lui significatif. Et cette structuration **se présente en gros comme ceci. Il y a toujours à toutes les époques, toutes les périodes de son expérience délirante, telle qu'il nous la rapporte de façon si saisissante dans cet ouvrage, sans aucun doute unique dans les annales de la psychopathologie, il y a toujours en gros deux plans.** Ces deux plans se retrouvent indéfiniment subdivisés à l'intérieur de chacun d'eux. Mais l'effort même qu'il fait pour construire dans son monde délirant, pour toujours situer dans un rapport qui est un rapport d'abord antérieur, et puis un rapport qui est au-delà de celui-là, quelque chose qui lui est évidemment imposé par son expérience, nous guide sur quelque chose qui est véritablement foncier dans sa structure, et que je vous ai fait quelquefois dans la clinique **toucher d'une façon très immédiate à propos des aveux, confidences du style de cet homme, l'interrogatoire du sujet délirant.**

*p. 293, l. 19*
... se présente comme ceci: il y a toujours deux plans...

*p. 294, l. 4*
... toucher d'une façon immédiate...

*p. 294, l. 5*
Dans un de ces deux plans, se produisent...

**Dans un premier plan, c'est là que se produit quelque chose qui est une sorte de glissement au cours de l'évolution de la psychose,** nous voyons surtout des phénomènes qui sont considérés par le sujet comme neutralisés, comme régressant dans quelque chose qui signifie de moins en moins en face de lui un autre véritable. Ce sont des paroles, dit-il très fréquemment, apprises par cœur, qu'on a serinées à ceux qui les lui répètent. Au reste ceux qui sont censés les lui répéter sont eux-mêmes des êtres qui ne savent pas ce qu'ils disent, des oiseaux du ciel, encore que le terme oiseau nous conduise au perroquet; il ne joue là qu'un rôle transmetteur de quelque chose de vide, de lassant pour le sujet, quelque chose qui l'épuise, qui n'est pas simplement à la limite de la signification, comme nous le

verrons quand ces phénomènes sont d'abord naissants, mais qui en est plutôt le contraire, le résidu, le déchet, un corps vide, et qui dans une autre forme se présente comme quelque chose aussi d'interrompu, **qui s'arrête pour suggérer une suite, c'est-à-dire ce que comporte une phrase ou une trame signifiante en tant que telle,** c'est-à-dire que **l'unité au niveau du signifiant, l'unité pleine dans la phrase, fût-elle d'un mot, on peut dire que la phrase soit, même d'une façon signifiante, possible dans chacun de ses éléments repérée, sinon quand elle est achevée. Ceci peut nous paraître aller un peu plus loin, un peu vite. Je vais tâcher aujourd'hui de vous en illustrer le sens par des exemples. Parce que je crois que c'est là, une chose très, très importante.**

*p. 294, l. 13*
… qui suggèrent une suite…

*p. 294, l. 15*
… l'unité qui prévaut au niveau du signifiant et en particulier, que celui-ci n'est pas isolable.

Dans ces phrases arrêtées, ces phrases suspendues, en général suspendues au moment où le mot plein de la phrase qui lui donne son sens manque encore, **où il est impliqué, c'est dans le commentaire du sujet que nous trouvons que la phrase veut dire cela, ce que le sujet entend qui donne à la phrase tout son poids, son sens. Les exemples ne manquent pas,** je vous en ai déjà révélé plus d'un. Par exemple, « parlez-vous encore » ? **Et la phrase s'arrête. Et ça veut dire, parlez-vous encore des langues étrangères ? Et ceci est toute une signification.** Ce qu'on appelle la conception des âmes, c'est tout ce dialogue beaucoup plus plein que les âmes **échangent avec lui sur son propre sujet, nous faisant détecter des différents types de pensée, les pensées-dessous et les pensées de désir, toute une psychologie qui est celle qui s'échange à un niveau plus reculé, si on peut dire, avec quelque chose avec quoi il parle,** quelque chose qui s'est d'abord manifesté par ses modes d'expression au sens plein, voire ineffable, mais eux très chargés, savoureux, qui a été ce qu'il semble avoir rencontré d'une façon assez proche au début de son délire, et qui de plus en plus s'éloigne, devient énigmatique, se situe, passe dans les plans en arrière, le Dieu ou **les royaumes de Dieu d'au-delà, postérieurs, au niveau desquels se produisent ces surprenantes hallucinations, qui ne peuvent pas manquer de provoquer notre intérêt, notre arrêt, et qui est celle où dans la période plus avancée du délire,** au moment où se sont multipliées **les voix proches qui l'importunent, les voix qui l'énoncent, qui le connotent, qui l'interrogent mais d'une façon toujours absurde,**

*p. 294, l. 18*
… mais est impliqué…

*p. 294, l. 22*
… échangent avec lui sur son propre sujet en lui enseignant toute une psychologie des pensées.

*p. 294, l. 26*
… les royaumes de Dieu postérieurs, au niveau desquels…

*p. 294, l. 26*
… les voix importunes et…

on peut dire qu'en arrière de ces voix d'autres voix sont là qui s'expriment avec certaines formules saisissantes parmi lesquelles certaines que je vous ai déjà indiquées, d'autres que je vais vous donner aujourd'hui.

Je vous en citerai une qui n'est pas des moins frappantes et que je vous ai déjà citée, *et maintenant manque la pensée principale.* Ou encore, la *Gesinnung. Gesinnung* peut vouloir dire conviction et foi. C'est dans le second sens que le sujet l'interprète quand il dit que la *Gesinnung* est quelque chose que nous devons à tout homme de bien, et aussi bien même au plus noir pêcheur, sous réserve des exigences de purification inhérentes à l'ordre de l'univers que nous lui devons dans l'échange, dans cette sorte de référence qui est celle qui doit régler nos rapports avec les êtres humains. C'est bien là de la foi qu'il s'agit, bonne foi minimum qu'implique le fait que nous reconnaissons l'existence de l'Autre.

*p. 294, l. 39*
… l'expression très singulière…

Nous allons encore beaucoup plus loin à tel moment de ses hallucinations où nous avons **l'expression vraiment très singulière « avec mon consentement quelque chose doit être ». Ce n'est pas la solution.** Ce n'est pas quelque chose extrêmement facile à traduire. C'est un mot rare, c'est un mot, dirai-je, après consultation de personnes qui s'y entendent, j'en étais arrivé à la notion qu'il s'agit de rien d'autre que ce que j'appelle le mot de base. C'est vraiment la clef. C'est peut-être quelque chose qui se rapproche de la solution. Mais c'est bien plutôt la cheville dernière, le mot de base. C'est un terme qui a une connotation très particulière, une connotation technique dans l'art de la chasse. Ce serait quelque chose que les chasseurs appellent de ce nom allemand usité en français, les fumets, c'est-à-dire les traces du gros bétail.

Bref, si nous nous arrêtons à ces choses très brièvement, je vous indique dans ce qui me paraît être le relief essentiel, à savoir ce que j'ai appelé la dernière fois cette migration du sens, ou ce recul du sens, cette dérobade du sens sur un plan que le sujet est amené à situer comme arrière-plan. D'autre part, cette opposition entre deux modes, **deux styles, deux portées si on peut dire, j'emploie le mot portée parce qu'il est le plus proche d'un mot employé par les linguistes sous le nom de portée, ce pourrait être visée aussi, le style visé, hallucinatoire, en tant qu'elle concerne le sujet ; ce style d'autre part problématique,** cette sorte de scansion, d'inter-

*p. 295, l. 6*
… deux styles s'opposent, deux portées…

ruption qui joue sur la propriété du signifiant comme tel et une espèce de forme implicite au texte d'interrogation dont le sujet subit en quelque sorte, au sens le plus plein du terme, jusqu'à y compris son sens de contrainte, et puis cette sorte de sens qui, lui, a pour nature de se dérober, voire de s'accuser comme quelque chose qui se dérobe, mais qui, lui, serait ce sens extrêmement plein, un sens de la limite, et comme en quelque sorte aspirant par sa fuite, sa dérobade et par la poursuite qui, si le sujet expérimente, qui donnerait le cœur, le centre, une espèce d'ombilic de tout le phénomène délirant, ceci appréhendé comme tel. Vous savez que ce terme d'ombilic que j'emploie est employé par Freud et tout spécialement pour désigner un certain point où le sens du rêve semble s'achever dans une sorte de trou, de nœud au-delà duquel c'est vraiment au cœur de l'être que se rattache le phénomène du rêve lui-même. Freud l'a exprimé en ces termes. Pour cette description phénoménologique, elle n'est rien de plus, tâchez d'en tirer quelque chose, le maximum.

Quant à ce dont il s'agit ici, je le souligne, c'est de trouver un mécanisme, l'explication, c'est de trouver un mécanisme, c'est à proprement parler se livrer à un travail d'analyse scientifique simplement portant sur quelque chose dont les registres, dont les différents modes de manifestations ne nous sont pas, en tant que médecins, et en tant que praticiens, familiers. Et je suis là pour vous dire que la condition de familiarité avec cela est absolument essentielle pour que nous ne laissions pas toute entière glisser d'un seul côté toute l'expérience analytique et que nous n'en perdions pas littéralement le sens. **Cette relation phénoménale est absolument essentielle à conserver.** Elle tient toute entière dans cette distinction cent fois soulignée du signifiant et du signifié, à mesure que je la fais apparaître

*p. 295, l. 22*
… la relation phénoménale…

Sans aucun doute vous devez bien finir par vous dire, **mais en fin de compte, quand il nous parle de ce signifié et de ces significations, est-ce qu'il n'y a pas toujours plus ou moins présent à l'intérieur quelque chose qui est évidemment du signifiant ?** Et toute l'expérience analytique ne nous montre-t-elle pas combien les significations qui sont celles qui orientent, polarisent l'expérience analytique, que ce signifiant est donné, et tout simplement par le corps propre ? Et inversement, depuis quelque temps, est-ce que là quand nous parlons de

*p. 295, l. 24*
En fin de compte, ne savons-nous pas que dans les significations…

signifiant, de ce signifiant dont tel élément peut en quelque sorte se trouver absent, ne fait-il pas là une sorte de tour de passe-passe dont il serait sensé avoir le secret, en fait de nous mettre au sommet du signifiant quelque chose qui est la signification la plus pleine et par conséquent de faire toujours passer sous je ne sais quelle muscade d'un registre dans l'autre pour les besoins de sa démonstration.

J'irai plus loin. J'accorderai qu'il y a en effet quelque chose qui est de cet ordre et qui est justement ce que je voudrais vous expliquer aujourd'hui. Car en fin de compte le problème est de vous faire sentir de la façon la plus vivante ce quelque chose dont tout de même vous devez avoir l'intuition globale, **c'est que je vous ai montré certains phénomènes caractéristiques dans l'analyse de la pensée freudienne** l'année dernière. Par exemple, de tel ou tel phénomène de la névrose en l'illustrant par ces lettres, ce qui est dit dans le *suivras* (as), c'est-à-dire que tout changera, **à propos de la psychose que vous devez sentir qu'il importe pour que vous en fassiez un élément toujours présent dans son expérience comme dans notre pratique,** c'est que s'il y a des significations élémentaires, s'il y a ce quelque chose que nous appelons le désir, ou les états, ou les sentiments, ou l'affectivité, sans aucun doute assez vague, ces fluctuations, ces ombres, voire ces résonances, c'est quelque chose à l'intérieur de quoi nous pouvons définir une certaine dynamique **et une certaine économie. Nous ne pouvons pas ne pas tenir compte de tout ce qui arrive, tout ce qui est à portée de notre main comme phénomène de ceci, c'est que tout aussi important que cette dynamique propre, à laquelle il manque tellement d'éléments pour que nous l'expliquions, souvent à laquelle nous sommes tellement forcés tout le temps d'introduire des espèces de présupposés, plus ou moins d'introduire en contrebande, quand nous nous mettons à expliquer les choses purement sur le plan de cette dynamique,** il y a autre chose qui est justement à proprement parler ce plan du signifiant en tant qu'il est structurant, en tant qu'il ne fait pas simplement que nous donner l'enveloppe, un récipient de ce qui est en instance, la signification en tant qu'à proprement parler il la polarise, il la structure, il l'installe dans l'existence et que sans cet ordre propre du signifiant et une connaissance exacte de ses propriétés,

*p. 295, l. 35*
… et que je vous ai montré…

*p. 295, l. 37*
… cette année à propos de la psychose…

*p. 295, l. 40*
… une certaine dynamique…

quelque chose qui est simplement ce que nous commençons d'essayer ici d'articuler, de déchiffrer, il est tout à fait impossible de comprendre quoi que ce soit, je ne dis pas à la psychologie, il suffit de définir la psychologie, de la limiter d'une certaine façon pour que ceci ne devienne plus vrai, mais certainement pas à l'expérience psychanalytique. Cette opposition du signifiant et du signifié est, vous le savez, à la base de la théorie linguistique de Ferdinand de Saussure. Elle a été exprimée quelque part dans l'un de ses chapitres explicatifs, dans le fameux schéma des deux courbes.

*p. 296, l. 9*
… le fameux schéma des deux courbes.

**Il s'agit très précisément de ce dont je vous parle, à savoir du signifiant et du signifié, en ce sens que rien n'y est plus significatif même que le flottement du vocabulaire saussurien.** A ce niveau, ici, il nous dit, nous avons la suite des pensées, il le dit sans la moindre conviction, puisque précisément tout son développement de sa théorie consiste à réduire ce terme de pensée et à l'amener au terme beaucoup plus précis de signifié, en tant qu'il est distingué du signifiant et de la chose. Le seul fait qu'il insiste sur le côté masse amorphe de ce dont il s'agit, que nous pouvons appeler provisoirement la masse sentimentale de ce qui se passe dans le courant du discours, dans le confus qu'il y a exprimé, où des unités apparaissent, des îlots, une image, un sentiment, un cri, un appel, mais quelque chose qui est fait d'une suite, d'un continu et en dessous le signifiant considéré comme pure chaîne du discours, comme succession de mots et précisément en mettant au premier plan même dans le signifiant, que rien n'est isolable de cette chaîne.

C'est ce que je voudrais vous montrer aujourd'hui par une expérience. Hier soir, après une semaine où je cherchais dans des ouvrages comment faire sortir des références ce dont il s'agit et qui est au premier plan pour nous, la différence éternelle du je et du moi, j'ai cherché du côté pronom personnel si on ne pouvait pas vous imager dans la langue française en quoi ce je et ce moi se distinguent et sont différents, en quoi justement le sujet peut perdre leur maîtrise, sinon perdre leur contact dans l'expérience de la psychose, un peu plus loin dans la structure du terme lui-même, car dès qu'on cherche la notion de personne et son fonctionnement, on va tout de suite au-delà, c'est-à-dire qu'on ne peut pas s'arrêter à cette incarnation pronominale, et c'est de la structure du terme comme tel

qu'il s'agit. Et c'est évidemment le terme qu'il faut aller chercher, au moins pour nos langues, ce dont il s'agit quand il s'agit de la personne du sujet. Tout ceci sans aucun doute assure les pas que je veux vous faire faire aujourd'hui.

Je dirai qu'arrivé à hier soir, j'avais une telle masse [de documents ?], à cet égard de ma théorie, et, étant donné les modes d'abord des linguistes dans des documents, certains contradictoires, qui nécessiteraient tellement de plans pour vous montrer ce que ça veut dire, pourquoi tel auteur s'en est occupé, bref, hier soir **reproduisant sur un papier cette double chaîne, ce double filet de la chaîne de discours prise dans son caractère purement verbal et notable de l'autre,** en effet, c'est quelque chose dont nous avons bien le sentiment que c'est toujours fluide, toujours prêt à se défaire, nous savons, nous comme analystes plus que quiconque, ce qu'est cette expérience, ce qu'elle a d'insaisissable, **combien lui-même peut hésiter avant de s'y lancer, et toujours prêt à y revenir, combien nous sentons qu'il y a là à la fois quelque chose d'irréductible et en même temps qui nous donne le plus authentiquement d'artifices pour essayer de vous dire ce que je crois** qui nous permet de faire un pas en avant dans notre expérience, pour compléter ce que c'est, mais pour lui donner un sens vraiment utilisable.

*p. 296, l. 32*
… à reproduire sur un papier ce double flot du discours…

*p. 297, l. 3*
… combien lui-même peut hésiter avant de s'y lancer…

Vous le savez, de Saussure essaie de définir les segments et leur longueur dans lesquels peut en quelque façon se saisir une correspondance entre ces deux flots. Le seul fait que son expérience reste ouverte, c'est-à-dire laisse problématique la locution, la phrase entière, nous montre bien à la fois et le sens de la méthode et ses limites.

Eh bien, je reprends quelque chose et je me dis ceci, sur quoi allons-nous partir pour prendre une expérience ? Je cherche une phrase **et un peu à la manière d'un personnage qui recréait la démarche poétique, et qui, n'ayant rien à dire, rien à écrire,** se promenait de long en large en commençant par dire *to be or not to be*, et il restait là longtemps suspendu, jusqu'à ce qu'il trouve la suite en reprenant le début de la phrase *to be or not to be*. Je commence donc par un *oui.* Et comme je ne suis pas anglophone mais de langue française, ce qui me vient après c'est : « Oui, je viens dans son temple adorer l'Éternel », ce qui veut dire que le signifiant n'est pas isolable. C'est très facile à toucher du doigt

*p. 297, l. 11*
… un petit peu à la manière de ce pseudo-Shakespeare en panne d'inspiration…

tout de suite. Si vous arrêtez cela à *oui je*, pourquoi pas ? si vous aviez une oreille véritablement semblable à une machine, à chaque instant le déroulement de la phrase suivrait un sens, et *oui je* a un sens. C'est même probablement de cela qu'il s'agit dans la portée de ce texte. Tout le monde se demande pourquoi le rideau se lève sur ce « oui, je viens… » On dit, c'est la conversation qui continue, c'est d'abord parce que ça fait sens. Et je dirai que, sans vouloir empiéter sur ce que nous allons voir, c'est-à-dire l'autre côté de la question, ce *oui* inaugural a bel et bien un sens, qui est justement lié à cette espèce d'ambiguïté qui reste dans le mot *oui* en français. Vous savez très bien qu'il ne suffit pas de raconter l'histoire de la femme du monde pour nous apercevoir que *oui* veut quelquefois dire *non*, et que quelquefois *non* veut dire *peut-être.* Le *oui* en français apparaît tard, après le *si*, après le *da* que nous retrouvons gentiment dans notre époque sous le mot *dac*. Le *oui* est quelque chose de bien particulier, et du fait qu'il vient de quelque chose qui veut dire comme « c'est bien ça », le *oui* est en général confirmation, pour le moins une concession, le plus souvent un *oui, mais* est bien dans le style. Si vous n'oubliez pas quel est le personnage qui se présente là en se poussant lui-même un tout petit peu, c'est le nommé Abner *oui*, eh bien, là, au début, « je viens dans son temple », il est clair qu'une phrase n'existe qu'achevée, car son anticipé, par lequel nous allons enfin savoir après coup, nécessite à tout prix que nous soyons arrivés tout à fait jusqu'au bout, c'est-à-dire du côté de ce fameux Eternel qui est là, Dieu sait pourquoi, mais à vrai dire si vous vous souvenez de quoi il s'agit, à savoir un officier de la reine, de la nommée Athalie, qui donne son titre à la petite histoire et qui domine assez tout ce qui se passe pour en être le personnage effectivement principal, le fait qu'un personnage commence par dire « Oui, je viens dans son temple », on ne sait pas du tout où ça va aller, et ça peut aussi bien se terminer par n'importe quoi, « je viens dans son temple arrêter le grand Prêtre », par exemple. Il faut vraiment que ce soit terminé pour qu'on sache de quoi il s'agit. Nous sommes dans l'ordre des signifiants.

J'espère vous avoir fait sentir ce que c'est que la continuité du signifiant, à savoir que dans une unité signifiante, se prend au bout une certaine boucle bouclée qui situe les différents

414 *p. 298, l. 7*
Je m'étais un instant arrêté…

éléments du signifiant. C'était là-dessus que **je m'étais un instant arrêté, et à vrai dire tout ce que je viens de vous raconter ne me paraît signifier grand chose**, cette petite amorce a un intérêt beaucoup plus grand, c'est qu'elle m'a fait apercevoir que la scène toute entière est une très jolie occasion de vous faire sentir d'une façon beaucoup plus efficace et beaucoup plus pleine là où toujours, en fin de compte, les psychologues s'arrêtent, parce que bien entendu leur fonction étant de comprendre quelque chose à laquelle ils ne comprennent rien, et que les linguistes s'arrêtent parce que, ayant une méthode merveilleuse entre les mains, ils n'osent pas la pousser jusqu'au bout, nous allons essayer, nous, de passer entre les deux et d'aller un peu plus loin. Joad, le grand prêtre, est en train de mijoter le petit complot qui va aboutir à la montée sur le trône de son fils adoptif qu'il a dérobé au massacre, à l'âge de deux mois et demi, et élevé dans une profonde retraite. Il écoute Abner. Évidemment, vous supposez dans quels sentiments il écoute cette déclaration : « Oui, je viens dans son temple adorer l'Éternel ». Et le vieux peut bien se dire en écho : « Qu'est-ce qu'il vient faire ? », et en effet, le thème continue :

*« Je viens dans son temple adorer l'Éternel,*
*Je viens selon l'usage antique et solennel,*
*Célébrer avec vous la fameuse journée*
*Où sur le Mont Sinaï la loi nous fut donnée. »*

Bref, on en cause. Et après que l'Éternel ait été laissé là un peu en plan, on n'en parlera plus jamais, jusqu'à la fin de la pièce. On évoque des souvenirs, « c'était le bon temps », « le peuple saint en foule inondait les portiques », enfin les choses ont bien changé, « d'adorateurs zélés à peine un petit nombre ». Là nous commençons à voir le bout : « un petit nombre d'adorateurs ». Nous commençons à comprendre de quoi il retourne. C'est un type qui pense que c'est le moment de rejoindre la Résistance. Alors là, nous sommes sur le plan de la signification, c'est-à-dire que pendant que le signifiant poursuit son petit chemin, « adorateurs zélés » indique ce dont il s'agit. Et, bien entendu, l'oreille du grand prêtre n'est pas, nous l'imaginons bien, sans recueillir ce zèle au passage ; zèle vient du grec et veut dire quelque chose comme émulation, rivalité, imitation, parce qu'on ne gagne à ce jeu évidemment qu'à faire ce qu'il

convient, à se mettre au semblant des autres. Bref, la pointe apparaît à la fin du premier discours, à savoir que

> *« Athalie à ne rien vous cacher,*
> *Vous-même à l'autel vous faisant arracher*
> *N'achève enfin sur vous ses vengeances funestes*
> *etc. »*

Là, nous voyons surgir un mot qui a beaucoup d'importance, *tremble,* c'est le même mot étymologiquement que *craindre,* et nous allons voir la crainte apparaître.

Il est certain qu'il y a là quelque chose qui montre la pointe significative du discours, c'est-à-dire apporte une indication qui a double sens. Si nous nous plaçons au niveau du registre supérieur, à savoir ce dont il s'agit lorsque Saussure appelle la masse amorphe des pensées, ce n'est pas simplement une masse amorphe parce qu'il faut que l'autre la devine. Elle est en soi une masse amorphe. Nous allons le voir dans la suite. Abner est là, zélé sans aucun doute, mais d'un autre côté quand tout à l'heure le grand prêtre va le prendre un peu à la gorge et va lui dire, pas tant d'histoires, de quoi retourne-t-il ? A quoi convient-il qu'on reconnaisse ceux qui sont vraiment autre chose que des zélés ? Abner va bien montrer combien après tout les choses sont embarassantes depuis cette chute très grande de celle qui s'est manifestée, Dieu n'a pas donné beaucoup de preuves de sa puissance. Par contre celle d'Athalie et des siens s'est manifestée jusqu'alors toujours triomphante, de sorte que lorsqu'il aborde cette sorte de nouvelle menace, nous ne savons pas très bien où il veut en venir. C'est à double tranchant ; c'est aussi bien un avertissement, un bon conseil, un conseil de prudence, voire un conseil de ce qu'on appelle sagesse.

L'autre a des réponses beaucoup plus brèves. Il a beaucoup de raisons pour cela, et principalement il est le plus fort, lui a l'atout maître si on peut dire : « D'où vient aujourd'hui, répond-il simplement, ce noir pressentiment » ? Et le signifiant colle parfaitement avec le signifié.

Mais vous pouvez voir qu'**il ne livre strictement rien de ce que le personnage a à dire.** Là-dessus, nouveau développement d'Abner qui commence, ma foi, à entrer un peu plus dans le jeu significatif, mélange de pommade : « Vous êtes saint et juste infiniment », et de cafardage qui consiste à nous

*p. 299, l. 31*
… il ne livre strictement rien, il ne fait que rétorquer, renvoyer au sujet une question sur le sens de ce que lui a à dire.

raconter qu'il y a un certain Mathan qui, lui, est de toute façon indominable, s'il ne s'avance pas très loin dans la dénonciation de la superbe Athalie, qui reste quand même sa reine. Il y a là un bouc émissaire qui se trouve très bien à sa place pour continuer l'amorçage si on peut dire.

On ne sait toujours pas à quoi on veut en venir, si ce n'est :

*« Croyez-moi, plus j'y pense et moins je puis en douter*
***Que sur vous son courroux ne soit prêt d'éclater,***
*Car je l'observais hier… »*

*p. 300, l. 5*
… que sur vous son courroux ne soit prêt d'éclater. Cela montre bien le caractère mouvant des personnages. Moins il peut douter… ce doute n'est pas un oreiller si désagréable, mais ce n'est plus tout à fait le moment de se reposer[1]…

Nous voilà sur le plan de l'officier de renseignements

*« et je voyais ses yeux*
*Lancer sur le Lieu saint des regards furieux ».*

Je voudrais vous faire remarquer qu'après tout ces bons procédés qu'Abner donne en gage au cours de cette scène, si nous restons sur le plan de la signification, à la fin de la scène, il ne se sera, si l'on peut dire, rien passé. Tout peut se résumer, si nous restons sur le plan de la signification, en ceci : quelques amorces. Chacun en sait un petit peu plus long que ce qu'il est prêt à affirmer, l'un en sait évidemment beaucoup plus long, c'est Joad, et il ne donne qu'une allusion, pas plus, pour aller à la rencontre de ce que l'autre prétend savoir qu'il y a anguille sous roche, autrement dit un Eliacin dans le sanctuaire. Il sait en effet ce quelque chose qui est de l'ordre d'une communication. Mais puisque vous avez les témoignages tout à fait vifs et même saisissants de la façon véritablement précipitée dont le nommé Abner saute sur l'allusion, je dirais presque l'appel, incitant sa fureur : « Elle s'était trompée », dit-il plus tard, c'est-à-dire « avait-elle loupé une partie de massacre » ? c'est-à-dire : « S'il restait quelqu'un de cette fameuse famille de David ? »

Cette offre montre déjà assez que si Abner vient là, c'est attiré par la chair fraîche. Il n'en sait en fin de compte ni plus ni moins à la fin du dialogue qu'au début et cette première scène pourrait, pour se révéler avec sa plénitude significative, et sa totale efficacité, se résumer à ceci : — Je viens à la Fête-Dieu, — Très bien, dit l'autre, passez, rentrez dans la procession et ne parlez pas dans les rangs. Ce n'est pas cela du tout, à une seule condition, c'est que vous vous aperceviez du rôle du

1 - Rajout.

signifiant. Si vous vous apercevez du rôle du signifiant, vous verrez ceci, c'est qu'il y a un certain nombre de mots essentiels, de mots-clefs, qui sont sous-jacents au discours des personnages et qui se recouvrent en partie. Il y a le mot *trembler,* le mot *crainte,* le mot *extermination.* Les mots *trembler* et *crainte* sont employés d'abord par Abner. Il nous a menés jusqu'au point que je viens de vous indiquer, c'est-à-dire au moment où Joad prend à proprement parler la parole.

Il prend la parole et voici les premiers vers :

*« Celui qui met un frein à la fureur des flots*
*Sait aussi des méchants arrêter les complots,*
*Soumis avec respect à sa volonté sainte,*
*Je crains Dieu, cher Abner, et n'ai point d'autre*
*crainte. »*

Il continue et engage des choses sur ceci :

*« Je crains Dieu, dites-vous…*

lui renvoie-t-il, alors qu'il n'a jamais dit cela, Abner

*«… Sa vérité me touche,*
*Voici comment ce Dieu vous répond par ma bouche. »*

Et nous voyons paraître ici le mot que je vous ai signalé au début, le mot « zèle » :

*« Du zèle de ma loi que sert de vous parer*
*… Vous pensez m'honorer,*
*Quel fruit me revient-il de tous vos sacrifices,*
*… De mon peuple exterminé les crimes…*

Reprise du thème extermination

*« Vous viendrez alors m'immoler des victimes. »*

Les victimes dont il s'agit, il ne faudrait pas croire que ce sont d'innocentes victimes sous des formes plus ou moins fixes dans des lieux appropriés.

Quand Abner fait remarquer que « l'arche sainte est muette et ne rend plus d'oracles », on lui rétorque vivement que :

*« Toujours les plus grandes merveilles*
*Sans ébranler ton cœur frapperont tes oreilles,*
*Faut-il Abner, faut-il vous rappeler le cours des prodiges*

*Des prodiges fameux accomplis en nos jours*
*… L'implacable détruit et de son rang trempé*
*Le champ où par le meurtre il avait usurpé…*
*Près de ce champ fatal*
*Jézabel immolée sous les pieds des chevaux…*
*De son sang inhumain les chiens désaltérés*
*Et de son corps hideux les membres déchirés…*

*p. 302, l. 5*
… de quelle sorte de victime il va s'agir.

Nous savons donc **de quelle sorte de victime il va s'agir. Donc, ce qu'il vient de nous dire deux vers auparavant est annoncé au moment où on dit que Dieu n'est pas là, n'intervient pas, nous avons la phrase qu'il faut rappeler :**

*« le cours des prodiges fameux accomplis en nos jours ».*

Voici les deux vers que j'ai sautés tout à l'heure :

*« Et Dieu trouve fidèle en toutes ces menaces »*

Ça c'est une métaphore.

Bref, quel est le rôle de ce que j'appelle la fonction du signifiant ? C'est très précisément la distinction qui existe entre la peur, avec ce qu'elle a de particulièrement ambivalent et flottant, à savoir que, comme nous autres analystes ne l'ignorons pas, c'est aussi bien quelque chose qui vous pousse en avant et quelque chose qui vous tire en arrière, c'est quelque chose qui fait de vous essentiellement un être double et qui, quand vous l'exprimez devant un personnage avec qui vous voulez jouer à avoir peur ensemble, vous met à chaque instant dans la posture de quelqu'un qui est lui, qui est vous, mais en face de cela, il y a quelque chose qui est synonyme et qui s'appelle la crainte de Dieu. C'est cela que Joad parle au moment très précis où on avertit Joad d'un danger, Joad sort de sa poche le signifiant, et qui, lui, est plutôt rigide, et lui explique ce que c'est que la crainte de Dieu.

La crainte de Dieu, je voudrais vous faire remarquer que ce terme culturel, absolument essentiel dans une certaine ligne de pensée religieuse dont vous auriez tort de croire que c'est simplement la ligne générale, la crainte de Dieu, ou la crainte des Dieux, dont Lucrèce veut libérer ses petits camarades, est tout à fait autre chose. C'est quelque chose d'infiniment plus multiforme, plus confus, plus panique que cette crainte de Dieu sur laquelle une tradition qui remonte à Salomon, est fondée,

comme le principe et le commencement d'une sagesse, et qui plus, est bien plus que toute une tradition qui est très précisément la nôtre. Mais au fondement même de l'amour de Dieu, la crainte de Dieu, c'est un signifiant qui ne traîne pas partout. Il a fallu quelqu'un pour inventer cela, proposer aux hommes, comme remède à un monde fait de terreurs multiples, la crainte d'un être qui ne peut après tout pas exercer ses sévices d'une autre façon, très précisément que ceux qui sont là, multiplement présents dans la vie humaine, c'est-à-dire remplacer les innombrables craintes par la crainte, qui n'a dans le fond, aucun autre moyen de manifester sa puissance précisément que ce qui est craint derrière ces innombrables craintes.

Vous me direz : « voilà bien une idée de curé ! » Eh bien, vous avez tort. Les curés n'ont absolument rien inventé dans ce genre. Pour inventer une chose pareille il faut être poète ou prophète. Autrement dit c'est précisément dans la mesure où ce Joad l'est un peu, au moins par la grâce de Racine, qu'il peut user de la façon dont il use, de l'introduction, si je puis dire, de ce signifiant majeur et primordial.

Je n'ai pas pu vous indiquer l'histoire culturelle de ce signifiant. Mais qu'il faille le situer et qu'il ne soit à proprement parler situé dans cette histoire, que ce soit quelque chose qui soit absolument inséparable d'une certaine structuration qui est celle-là et pas n'importe laquelle, qu'en soi-même, je vous l'ai suffisamment indiqué, ce soit le signifiant qui domine la chose, car pour ce qui est des significations, elles ont complètement changé, cette fameuse crainte de Dieu et ce qui en fait précisément le tour de passe-passe, c'est qu'elle transforme d'une minute à l'autre toutes les craintes en un parfait courage, toutes les craintes, je n'ai point d'autre crainte, sont échangées contre ce quelque chose qui s'appelle la crainte de Dieu, et qui est exactement le contraire d'une crainte, si contraignant que ce soit.

Et à la fin de la scène ce qui s'est passé, c'est très exactement ceci, c'est que la crainte de Dieu, avec l'aspect que nous venons de dire, le nommé Joad l'a passée à l'autre, et comme il faut, par le bon côté et sans douleur. Et Abner s'en va, tout à fait solide, avec ce mot qui fait écho à ce Dieu fidèle « en toutes ses menaces ». Il ne s'agit plus de zèle. A ce moment-là il va se joindre à la troupe fidèle. Bref, il est devenu lui-même à partir de ce moment-là, le support, le sujet enfilé sur très précisément l'amorce ou l'hameçon où va venir se crocher la Reine, car

toute la pièce à ce moment-là est déjà jouée, est finie, c'est dans toute la mesure où Abner ne dira pas un mot des dangers véritables que court la Reine, que la Reine va prendre à ce crochet, à cet hameçon que désormais il représente.

L'important là-dedans c'est ceci, que de par la vertu du signifiant, c'est-à-dire de ce mot « crainte », dont si vous voulez l'efficace a été de transformer le zèle du début dans la fidélité de la fin, mais par une transmutation qui est à proprement parler de l'ordre du signifiant comme tel, c'est-à-dire de quelque chose qu'aucune accumulation, qu'aucune superposition, aucune somme de significations prises dans leur ensemble ne peut suffire à justifier, c'est dans **cette transmutation de la situation par l'intervention du signifiant** comme tel que réside le progrès de ce dialogue qui fait passer un personnage du zèle avec tout ce que ce mot comporte ici d'ambigu, voire de douteux, voire de toujours prêt à tous les retournements, cette scène serait autrement dit **une scène de deuxième bureau s'il n'y avait pas cet usage du signifiant par le Grand** prêtre**, ce que j'appelle la fonction du signifiant dans un discours quelconque,** qu'il s'agisse d'un texte sacré, d'un roman, d'un drame, d'un monologue ou de n'importe quelle conversation, est quelque chose que vous me permettrez de représenter par une sorte d'artifice, de comparaison spatialisante. Mais nous n'avons aucune raison de nous en priver par ce quelque chose qui est le véritable point central autour de quoi doit s'exercer toute analyse concrète du discours, je l'appellerai un point de capiton, et cette sorte d'aiguille de matelassier qui est entrée au moment « Dieu fidèle dans toutes ses menaces », qui ressort, et le gars dit : « Je vais me joindre à la troupe fidèle », c'est là le point de passage où nous est indiqué ce qui, si nous analysions cette scène comme on pourrait l'analyser, comme une partition musicale, **c'est le point où vient se nouer ce qui est de l'ordre de cette masse amorphe et toujours flottante des significations, de ce qui se passe réellement entre ces deux personnages et ce quelque chose qui le relie à ce texte purement admirable qui fait qu'au lieu que ce soit une pièce de boulevard, c'est très précisément une tragédie racinienne. Et le mot crainte est ce signifiant,** avec toutes ses connotations transsignificatives, qui est le quelque chose autour de quoi tout s'irradie, tout s'organise, à la façon si vous voulez de toutes ces petites lignes de force qui sont formées à la surface d'une

*p. 303, l. 21*
… la transmuation de la situation par l'invention du signifiant…

*p. 303, l. 23*
… digne du Deuxième Bureau…

*p. 303, l. 34*
… le point où viennent se nouer le signifié et le signifiant entre la masse toujours flottante des significations qui circulent réellement entre ces deux personnages, et le texte. C'est à ce texte admirable, et non à la signification, qu'Athalie doit de n'être pas une pièce de boulevard. le point de capiton est le mot « crainte »…

trame par le point de capiton. Ce sont là les points de convergence qui permettent de situer à la fois rétroactivement et prospectivement tout ce qui se passe, dans ce sens, dans ce discours.

Eh bien, cette notion, cette idée, ce schéma, cette image du point de capiton, c'est de cela qu'il s'agit quand il s'agit de l'expérience humaine, et à proprement parler de minimum de schéma de l'expérience humaine que Freud nous a donnée dans le complexe d'Œdipe, qui garde pour nous sa valeur complètement irréductible et est malgré tout on peut dire énigmatique pour tous ceux qui s'en sont approchés. Pourquoi, après tout, cette valeur absolument privilégiée autour du complexe d'Œdipe ? Pourquoi ce fait que Freud veut toujours, avec tellement d'insistance, le retrouver ? Pourquoi est-ce là pour lui ce nœud qui lui paraît le nœud essentiel de tout le progrès de sa pensée, au point qu'il ne peut l'abandonner, même pas dans la moindre observation particulière, si ce n'est parce que la notion de père, qui est très voisine de la notion de crainte de Dieu, est quelque chose qui lui donne l'élément essentiel le plus sensible dans l'expérience de ce que j'ai appelé point de capiton entre le signifiant et le signifié.

Ceci dit, qu'est-ce que tout ceci implique ? J'ai peut-être mis longtemps pour vous expliquer cela, je crois néanmoins que cela fait image et que c'est un point tout à fait essentiel pour vous faire saisir, pour faire comprendre comment, dans une certaine expérience qui est l'expérience psychotique, il peut se passer quelque chose qui nous présente tout d'un coup sous une forme complètement divisée le signifiant et le signifié. Car nous pouvons dire, et on l'a dit, que dans une psychose tout est encore là, dans le signifiant, tout a l'air d'y être. Le président Schreber a l'air d'excessivement bien comprendre ce qu'après tout c'est que d'être enfilé par le professeur Fleschig, puisque quelques autres viennent se substituer à lui, les infirmières, etc. L'ennuyeux pour notre théorie, c'est que très précisément, il le dit de la façon la plus claire, de sorte qu'on se demande vraiment pourquoi ça provoque de si grands troubles économiques puisqu'il le dit en clair.

C'est dans un autre registre qu'il nous faut comprendre **ce qui se passe dans la psychose. Et si vous n'entrevoyez pas ce quelque chose que j'appellerai à cette occasion l'impossibilité, pour une raison quelconque, d'un de ces *x* parce que je**

*p. 304, l. 27*
Ce qui se passe dans la psychose. Je n'en sais pas le compte…

**n'en connais pas le nombre,** mais ce n'est pas impossible qu'on arrive à le déterminer, ce nombre de *x*, de points d'attache fondamentaux entre le signifiant et le signifié, minimum de structuration essentielle entre le signifiant et le signifié qui est nécessaire à ce qu'un être humain soit dit normal, à ce que ce quelque chose quelque part **ne soit jamais établi ou ait lâché, à savoir que ce quelque chose, il arrive qu'il manifeste une indépendance depuis longtemps établie entre le signifiant et le signifié, ou au contraire qu'il la laisse éclater, qu'il fasse sauter, si l'on peut dire, les relations au sens fondamental entre le signifiant et le signifié.**

*p. 304, l. 31*
… ne sont pas établis, ou qu'ils lâchent, font le psychotique.

Ceci est tout à fait grossier. Ce que je veux simplement vous dire, c'est que c'est le point de précision essentielle à partir de quoi nous allons pouvoir, la prochaine fois nous poser la question de savoir quel est le rôle de la personnaison du sujet, **à savoir, de la façon dont le sujet dit *je* ou dit *moi*, ou dit *tu*, ou dit *il*. Quel est le rôle, quelle est la relation qu'il y a entre cette personnaison et ce mécanisme fondamental, cette relation du signifiant et du signifié ? C'est exactement ce que j'ai ouvert tout à l'heure en vous disant, ceci peut se rechercher, s'appréhender à travers l'usage des pronoms, comme à travers l'usage du verbe.**

*p. 304, l. 34*
… à savoir la façon dont se différencient en français « je » et « moi ». Bien entendu, …

**Bien entendu, et c'est là le point sur lequel je voudrais attirer votre attention, aujourd'hui,** aucune langue particulière n'a de privilège dans cet ordre du signifiant. Car si nous prenons le problème du discours en tant qu'il représente le […] ce qui définit ce matériel signifiant, nous devons nous apercevoir que les ressources de chaque langue sont à cet endroit extrêmement différentes et toujours limitées. Or, il est bien clair d'autre part, que n'importe quelle langue peut toujours servir à couvrir touts espèce de signification. Donc, il s'agit, quand je vous pose la question, où est dans le signifiant la personne ? **Comment un discours peut-il tenir debout ? Et jusqu'à quel point peut-il tenir debout ? Par exemple par un pronom impersonnel. Et jusqu'à quel point un discours qui a l'air personnel peut-il déjà rien que sur le plan du signifiant, porter assez de traces d'impersonnalisation, du fait d'un mécanisme de cet ordre, pour que le sujet ne le reconnaisse pas pour sien ?**

*p. 305, l. 4*
Comment un discours tient-il debout ? Jusqu'à quel point un discours qui a l'air personnel peut-il, rien que sur le plan du signifiant, porter assez de traces d'im personnalisation pour que le sujet ne le reconnaisse pas pour sien ?

**C'est là qu'est la question de la personnalisation ou de la dépersonnalisation du discours.** Je ne vous dis pas que c'est là

le ressort du mécanisme de la psychose, je dis que le mécanisme de la psychose y est aussi. Je dis qu'avant de trouver, de centrer et de cerner le point précis du mécanisme de la psychose il faut que nous nous exercions à reconnaître aux différents étages du phénomène en quels points le capiton est sauté. Si nous faisons un **catalogue complet de ces points,** nous pourrons voir que ça n'est pas de n'importe quelle façon que le sujet dépersonnalise son discours, nous pourrons aussi nous apercevoir que c'est pour nous une expérience vraiment à la portée de notre main, qu'il suffit que quelque chose, et Clérambault lui-même s'en est aperçu, parce qu'il s'intéressait à ces choses, Clérambault fait quelque part allusion à ce qui se passe quand nous sommes tout d'un coup pris par l'évocation à proprement parler affective de quelque chose de plus ou moins **difficile à supporter dans notre passé ou dans notre souvenir, et faisant allusion à cet espèce de point de fuite, de perte de l'évocation significative,** il s'agit de quelque chose qui n'est pas du tout de l'ordre commémoratif, il s'agit de ce quelque chose qui est la résurgence d'un aspect comme tel, qui fait que, nous souvenant d'une humiliation, d'une rupture d'illusion, que littéralement nous la vivons comme rompue, c'est-à-dire comme la nécessité de réorganiser tout notre équilibre, notre champ significatif au sens proprement de champ social, qu'à ce moment-là, c'est le moment le plus favorable pour la sortie, pour l'émergence, qu'il appelle, lui, purement automatique, de lambeaux ou de bribes de phrases qui sont quelquefois pris dans l'expérience la plus immédiate, la plus récente, et qui n'ont à proprement parler aucune espèce de rapport significatif avec ce dont il s'agit. Ces phénomènes d'automatisme à la vérité sont admirablement observés, mais il y en a bien d'autres, cette sorte de manifestation concrète, qu'il nous suffit d'avoir le schéma adéquat pour situer dans le phénomène, non plus d'une façon purement descriptive, mais véritablement explicative. C'est là l'ordre de choses auxquelles je crois que **l'observation comme celle du président Schreber avec ses notations si fines doit au maximum nous porter.** La prochaine fois je reprendrai les choses là où je les laisse à propos du *je*, du *tu*, non pas toujours en tant qu'ils sont exprimés, car il n'y a pas besoin que *je* et *tu* soient dans la phrase pour qu'elle soit une phrase, comme *viens* est une phrase et implique un *je* et un *tu*.

*p. 305, l. 12*
… catalogue complet de ces points nous permettrait de trouver des corrélations surprenantes[2]…

*p. 305, l. 18*
… d'un événement de notre passé difficile à supporter…

*p. 305, l. 34*
… une observation comme celle du président Schreber sans doute unique dans les annales de la psychopathologie[3]…

2 - Rajout

3 - Commentaire: une phrase pour une autre.

Le schéma que je vous ai donné, le S, le petit *a*, le *a'*, et le A, où sont-ils ce *je* et ce *tu* là-dedans ? Aucun doute, vous vous imaginez **peut-être que le *tu* est là et c'est par là que nous commencerons la prochaine fois, le *tu* dans sa forme verbalisée, dans sa forme signifiante est loin, très très loin de se confondre et même de recouvrir, si approximativement que ce soit, ce pôle que nous avons appelé le grand A, c'est-à-dire le grand Autre.**

*p. 306, l. 1*
… peut-être que le « tu » est là, au niveau du grand Autre ? Pas du tout. C'est par là que nous commencerons — le « tu » dans sa forme verbalisée ne recouvre pas du tout ce pôle que nous avons appelé grand A.

# Leçon XXII



*13 juin 1956*

*Grammaire de Damourette et Pichon,* page 264 :

> *« Je suis beaucoup plus moi*
> *Avant j'étais un paramoi qui croyais (6) être le vrai, et qui était absolument faux.*
> *En tout cas, je veux préciser que nous sommes nombreux ceux qui avons soutenu le Front Populaire… »*

Je finirai à la fin.

Ces phrases ont le sens d'être des phrases attestées. Elles ont été recueillies par moi, entre autres, dans la grammaire de Pichon et Damourette, ouvrage considérable et fort instructif, ne serait-ce que par la quantité énorme de documents qui est fort intelligemment classée, quelles qu'en soient les erreurs d'ensemble et de détail. Ces deux phrases dont l'une d'elles est une phrase parlée et l'autre une phrase écrite, nous proposent, nous montrent que ce sur quoi je vais faire tourner aujourd'hui votre réflexion n'est pas simplement quelque chose forgé de subtilité littéraire implantée à tort, c'est-à-dire pour ce que je veux vous faire pénétrer aujourd'hui.

La première phrase est manifestement recueillie, Pichon en donne l'indication par des initiales, d'une patiente en analyse. Il le dit : c'est madame X…, telle date, « Je suis beaucoup plus moi » dit-elle, sans doute fort satisfaite de quelque progrès accompli dans son traitement, « avant j'étais un paramoi qui croyais » et, Dieu merci, la langue française, souvent ambiguë dans le parlé, ici, grâce aux rencontres des silences consonantiques et d'une voyelle initiale, nous permet de parfaitement

bien distinguer ce dont il s'agit. « Je croyais être le paramoi en question », première personne du singulier, c'est moi « qui croyais ». A travers le relatif, **la première personne du moi sujet s'est transmise dans la relative.** Vous me direz, ça va de soi ; c'est ce que m'a répondu une femme charmante que j'essayai d'intéresser à ces sujets récemment en lui proposant le problème de la différence qu'il y a entre « Je suis la femme qui ne vous abandonnerais pas » et « Je suis la femme qui ne vous abandonnera pas ». **Nous n'allons parler que de cela aujourd'hui.** Je dois dire que je n'ai eu aucun succès. Elle a refusé de s'intéresser à cette nuance, pourtant que vous sentez déjà importante.

*p. 307, l. 22*
La première personne s'est transmise dans la relative.

*p. 308, l. 2*
« Je suis la femme qui ne vous abandonnera pas. »

L'usage le manifeste assez en ce sens que dans la même phrase la personne continue : « Je suis beaucoup plus moi. Avant j'étais un paramoi qui croyais être le vrai et qui était absolument faux ». Je pense qu'il n'y a pas de phrase qui s'exprime plus juste ; **ça ne sonne nullement à côté, mais vous sentez bien ce que « l'absolument faux » n'est pas, « l'absolument faux » ne colle pas.** Il « était absolument faux » ce paramoi. Il est un *il* dans la deuxième partie, et il est un *je* dans la première.

*p. 308, l. 8*
Je pense qu'il n'y a pas de phrase qui s'exprime plus juste.

Il y en a quelques unes comme ça dans Pichon. D'autres assez piquantes également et toujours d'actualité : « En tout cas, je veux préciser, **écrit Albert Dubarry,** que nous sommes nombreux ceux qui avons soutenu le Front Populaire, voté pour ses candidats, et qui croyaient à tout autre idéal poursuivi, à une toute autre action et à une toute autre réalité… etc. ». L'autre exemple s'inscrit dans un registre différent. Ceci dit, vous ferez attention et vous ramasserez perpétuellement à la pelle ces exemples de ce qui se passe dans une certaine forme de phrases, grâce à ce qu'on peut appeler l'écran, la lentille, à cette entrée dans la relative, qui nous permet de voir si la personnaison qui est dans la principale franchit ou non cet écran. L'écran, lui, est manifestement neutre, il ne variera pas. Il s'agit donc de savoir en quoi consiste le pouvoir de pénétration, si on peut dire, de la personnaison antécédente. Nous y reviendrons tout à l'heure. Nous verrons que ce petit point de linguistique, qui se retrouve dans d'autres langues de façon très vivante, et qui ne l'est pas moins dans les autres, mais évidemment il faudrait aller chercher ailleurs que dans cette forme de syntaxe. Nous reviendrons là-dessus.

*p. 308, l. 12*
« En tout cas, je veux préciser… »

**Ce sur quoi je vous ai laissés la dernière fois était la question du rapport de l'éclairage que peut donner à ce pas que nous avons fait concernant la fonction du signifiant comme tel, à propos de ce qui est la grande question, la question brûlante, en général, dans les rapports dans la relation analytique, la question en fin compte actualisée confusément par la fonction de la relation d'objet,** la question particulièrement présentifiée par la structure même et par la phénoménologie de la psychose qui est ce qu'il faut nous représenter de l'autre, cet autre dont je vous ai montré jusqu'ici la duplicité entre l'autre imaginaire et l'Autre, grand A. Cet autre donc, dans ce menu propos dont je vous ai fait part dans la dernière séance, l'année dernière, **sous le titre de *Retour à Freud dans la psychanalyse,*** et qui vient de sortir dans *l'Évolution Psychiatrique* sous le titre *La chose freudienne* **en tête d'un des paragraphes qui s'appelle le lieu de la parole.** Je m'excuse de me citer, mais à quoi bon polir ses formules, si ce n'est pas pour s'en servir.

*p. 308, l. 26*
Je vous ai laissés la dernière fois au moment d'examiner quel éclairage nouveau peut apporter l'avancée que nous avons faite concernant la fonction du signifiant à la question brûlante, actualisée confusément par la fonction de la relation d'objet…

*p. 308, l. 35*
… dans la dernière séance de l'année dernière et qui vient de sortir dans l'Évolution psychiatrique sous le titre de la chose Freudienne…

L'Autre est donc le lieu où se constitue le *je* qui parle avec celui qui entend. **Je disais ceci à la suite de quelques remarques, dont la dernière était celle-ci, histoire de resituer aujourd'hui où est le problème : « Pour l'ordinaire, chacun sait que les autres, tout comme lui, resteront inaccessibles aux contraintes de la raison. Or, d'une acceptation de principe d'une règle du débat qui ne va pas sans un accord, explicite ou implicite, sur ce qu'on appelle son fond, ce qui est qu'il faut presque toujours un accord anticipé sur son enjeu, ce qu'on appelle logique ou droit n'est jamais rien de plus qu'un corps de règles qui furent laborieusement ajustées à un moment de l'histoire, dûment datées et situées par un cachet d'origine, agora ou forum, église. N'espérez donc rien de ces règles hors de la bonne foi de l'Autre et je ne m'en servirai que si je le juge bon, ou si on m'y oblige, que pour amuser la mauvaise foi. »**

*p. 309, l. 2*
Je dis cela à la suite de quelques remarques…

Cette remarque sur le fait qu'il y a toujours un Autre, au-delà de tout dialogue concret, de tout le jeu inter-psychologique, est ce qui s'achève et se conclut dans **la formule que je répète et qui doit être prise pour vous comme une donnée, comme un point de départ : « L'Autre est donc le lieu où se constitue le *je* qui parle avec celui qui entend; ce que l'un dit étant déjà la réponse, et l'Autre décidant à l'entendre si l'un a ou non parlé ».**

*p. 309, l. 4*
… la formule que je vous ai citée doit être prise comme un point de départ, il s'agit de savoir à quoi elle conduit.

Je voudrais que vous sentiez, tout au moins que vous vous rappeliez quelle différence il y a dans une telle perspective avec celle qui est toujours plus ou moins acceptée chaque fois qu'on se met à entrer, à parler d'une façon plus ou moins confuse de l'autre, dire que l'Autre est le lieu où se constitue celui qui parle avec celui qui écoute, c'est tout à fait autre chose que de partir de l'idée que l'Autre est un être.

Nous sommes, dans l'analyse, et ceci sans aucune raison justifiable, motivable, intoxiqués depuis quelque temps par quelque chose qui nous est venu incontestablement du discours dit existentialiste où l'autre est le *tu*, ou l'autre est celui qui peut répondre, mais qui peut répondre dans un mode qui est celui d'une symétrie et d'une correspondance complète, l'*alter ego*, le frère, une idée fondamentalement réciproque de l'intersubjectivité ; ajoutez-y les quelques confusions sentimentales qui s'inscrivent sous la rubrique du personnalisme et la lecture du livre de Martin Buber sur le *je et tu* [*Ich und Du,* 1923, traduit en français en 1938], la confusion sera définitive et, pendant un certain temps, irrémédiable, sauf à revenir à l'expérience. Il est clair que, loin d'avoir apporté quoi que ce soit à l'éclaircissement du fondement de l'existence de l'autre, toute cette expérience existentialiste n'a fait que la suspendre toujours plus radicalement à l'hypothèse fondamentale dite de la projection, sur laquelle bien entendu vous vivez tous, à savoir en fin de compte sur l'idée que l'autre, et il ne peut guère être autre chose, n'est guère qu'une certaine semblance humaine, animée par un *je* reflet du mien. Tout ce qui est impliqué dans l'usage qu'on fait et dans les termes eux-mêmes d'animisme et d'anthropomophisme est là toujours prêt à surgir et à la vérité impossible à réfuter, aussi bien d'ailleurs que des références tout à fait sommaires, à l'expérience, à une expérience du langage prise lors de ses premiers balbutiements, nous fera voir ce *tu* et ce *je* dans l'expérience de l'enfant comme quelque chose dont la maîtrise n'est pas tout de suite acquise, mais dont en fin de compte l'acquisition se résume pour l'enfant à pouvoir dire *je* quand vous lui avez dit *tu*, à savoir comprendre que quand vous lui avez dit : *tu vas faire cela,* il n'a pas à faire *tu vas faire cela* mais *je vais faire cela.* ***Tu es père,*** **c'est *je suis père* dans son registre. Donc, les choses sont aussi simples et aussi symétriques, en fin de compte, tout ceci aboutit, au niveau analytique, je veux dire au**

*p. 309, l. 33*
… « je vais faire cela ! Cette conception symétrique aboutit chez les analystes à quelques vérités premières…

**niveau du discours des analystes,** à quelques vérités premières, à l'affirmation sensationnelle et tranchante du genre de celle-ci, qui est par exemple « il n'y a pas d'analyse possible auprès de celui pour qui… ». Je l'ai entendu textuellement de quelqu'un qui appartient à ce qu'on appelle « l'autre groupe »… « On ne peut pas faire l'analyse de quelqu'un pour qui l'autre n'existe pas. »

Je me demande ce que ça veut dire que « l'autre n'existe pas ». Je me demande si cette formule comporte en elle-même une valeur d'approximation, si mince soit-elle. De quoi s'agit-il ? D'une sorte de vécu, d'un sentiment irréductible ? **Qu'est-ce que c'est ? Il est véritablement impossible de le savoir, car, par exemple,** prenons notre ca Schreber, pour qui évidemment toute l'humanité est passée pour un temps à l'état d'ombres bâclées à la six-quatre-deux, **de semblants d'hommes, il y a pourtant un Autre qui a une structure,** qui est un Autre singulièrement même accentué, un Autre absolu, un Autre tout à fait radical, un Autre qui n'est pas du tout une place, ni un schéma, un Autre dont il nous affirme que c'est un être vivant à sa façon et dont il nous souligne bien que, dans la mesure où il est un être vivant, il est capable d'égoïsme, comme tous les autres vivants quand il est menacé. **Dieu lui-même, par je ne sais quel désordre dont il est le premier responsable, se trouve en posture d'être menacé dans son indépendance. Et à partir de ce moment, il est capable, il manifeste des relations plus ou moins spasmodiques de défense, d'égoïsme. Néanmoins, cet Autre** garde une altérité telle qu'il est étranger aux choses vivantes et plus spécialement incompréhensive de tous les besoins vitaux de notre Schreber.

*p. 309, l. 42*
… d'un vécu, d'un sentiment irréductible ?

*p. 310, l. 1*
… d'ombres bâclées à la « 6-4-2 » — eh bien, il y a bien pour lui un autre…

*p. 310, l. 9*
Dieu… manifeste des relations spasmodiques de défense. Il garde néanmoins…

Dire que cet Autre a vraiment tout l'accent en la matière, ceci est suffisamment indiqué par le début singulièrement piquant et humoristique d'un des chapitres de Schreber qui est celui où Schreber nous dit : « Je ne suis pas un paranoïaque. On nous le dit assez, le paranoïaque, c'est quelqu'un qui rapporte tout à lui, c'est quelqu'un dont l'égocentrisme est particulièrement envahissant », car il a lu en particulier Kraepelin. « Mais, moi, c'est complètement différent, c'est l'Autre qui rapporte tout à moi ; **tout ce qui se passe, il le rapporte à moi ». Il faut tout de même bien reconnaître qu'il n'a pas l'air fin en disant, la voilà bien cette méconnaissance foncière, que la structure est différente car il y a**

*p. 310, l. 17*
… c'est l'Autre qui rapporte tout à moi. Il y a un autre et cela est décisif, structurentiel…

**un Autre et que ceci est décisif, structurel, dans la structuration du cas.**

Alors, il s'agirait de savoir, avant de parler de l'autre comme de ce quelque chose qui se place ou ne se place pas à une certaine distance, nous sommes capables ou non d'embrasser, d'étreindre, voire de consommer, à doses plus ou moins rapides, comme il se fait de plus en plus couramment dans l'analyse, il s'agit de savoir si la phénoménologie même des choses, telles qu'elles se présentent à nous dans notre expérience et ailleurs, ne mérite pas de poser la question tout différemment. C'est bien cela que je suis en train de vous dire quand je dis que l'Autre doit être d'abord, avant de voir comment il va être plus ou moins réalisé, comme un lieu, comme un lieu où la parole se constitue. Et pourquoi pas ? Puisqu'aujourd'hui nous nous intéressons aux personnes, elles doivent venir quelque part. Mais elles viendront d'abord d'une façon signifiante, entendez bien, formelle, où la parole se constitue pour nous et d'un *je*, et d'un *tu*, ces deux semblables dont il peut ou dont il ne peut pas s'agir, qu'elle transforme en leur donnant une certaine justice, sans aucun doute, un certain juste rapport.

Mais c'est là ce sur quoi je veux insister, une distance qui n'est pas symétrique et un rapport qui n'est pas réciproque. Le *je*, vous allez le voir n'est jamais là où il apparaît, sous la forme d'un signifiant particulier. Le *je* est toujours là, au titre de présence soutenant l'ensemble du discours, au style direct et au style indirect. Le *je* est le *je* de celui qui prononce le discours. Tout ce qui se dit a sous soi un *je* qui le prononce. C'est à l'intérieur de cette énonciation que le *tu* apparaît. Ce sont des vérités premières, je dirais presque qu'elles sont tellement premières que vous risquez de les chercher plus loin que le bout de votre nez. Il n'y a rien de plus à entendre que ce que je viens de faire remarquer. Que déjà le *tu* soit à l'intérieur du discours, c'est une chose tout à fait évidente. Il n'y a jamais eu de *tu* ailleurs que là où on dit *tu*. Pour commencer, c'est là que nous avons à le trouver, vraiment comme une chose qui est cette vocalise *tu*. Partons de là. Quant au *je*, il peut ne pas vous paraître évident tout de suite, il n'a pas lui aussi une monnaie, élément fiduciaire circulant dans le discours. Mais cela, j'espère justement vous le montrer tout à l'heure. Je l'affirme et je le pose dès à présent pour simple-

ment que vous ne le perdiez pas de vue, que vous sachiez où je veux en venir. Ce *tu*, loin de s'adresser à une personne ineffable, à cette espèce d'au-delà dont les tendances existentialistes, à la mode de l'existentialisme, voudraient nous montrer l'accent premier, c'est tout à fait autre chose dans l'usage. **C'est sur de simples remarques de cette espèce que je voudrais vous arrêter un instant.**

*p. 311, l. 11*
… tout à fait autre chose dans l'usage…

**Loin que le *tu* soit toujours cette espèce de *tu* plein, dont on fait si grand état, et dont vous savez qu'à l'occasion moi-même, dans des exemples majeurs — vous savez il s'agit de savoir s'il y a tellement de *tu* dans le *tu es mon maître*, *tu es ma femme*,** dont vous savez que je fais grand cas pour faire comprendre quelque chose de la fonction de la parole — c'est de remettre au point, de recentrer la portée donnée à ce *tu* **qu'il s'agit bien aujourd'hui, loin que le *tu* ait toujours cet emploi plein et cet emploi fondateur, comme si c'était lui qui était en quoi que ce soit fondateur en la matière.** C'est ce que nous allons justement essayer de voir aujourd'hui.

*p. 311, l. 12*
… le « tu » n'est pas toujours le « tu » plein dont on fait si grand état et dont vous savez qu'à l'occasion, je l'évoque moi-même dans des exemples majeurs « tu es mon maître, tu es ma femme »…

*p. 311, l. 16*
… de recentrer la portée donnée à ce « tu » qui est loin d'avoir toujours cet emploi plein.

Je vais vous ramener à quelque observation linguistique première, qui est que la deuxième personne du singulier est loin d'être employée toujours avec cet accent. Il s'agit là d'un usage le plus courant, celui qui fait dire : « On ne peut pas se promener dans cet endroit sans qu'on vous aborde ». Il ne s'agit d'aucun *tu*, ni d'aucun *vous*, ce n'est en réalité ni un *tu*, ni un *vous.* Il est presque le réfléchi de *on*. Il est son correspondant. Je prends quelque chose de plus significatif encore : « Quand on en vient à ce degré de sagesse, il ne vous reste plus qu'à mourir ». Là aussi, de quel *vous* ou de quel *tu* s'agit-il ? Ce n'est certainement pas à qui que ce soit que je m'adresse dans cette parole. Ce n'est pas à qui que ce soit d'autre, même le *vous* dont il s'agit là, je vous prie de prendre la phrase parce qu'il n'y a pas de phrase qui puisse se détacher de la plénitude de sa signification, ce que ce *vous* vise, ça n'est tellement peu un autre, que je dirai presque que c'est un reste de ceux qui s'obstineraient à vivre comme indépendants de ceux qui resteraient après ce discours qui dit de la sagesse, qu'il n'y a d'autre fin à tout que la mort, qu'il ne vous reste plus qu'à mourir. C'est quelque chose qui vous montre assez cette fonction de la deuxième personne dans cette occasion, qui est justement de viser l'intérieur de ce qui est personne, ce qui réside, ce qui se dépersonnalise.

En fait nous le connaissons bien ce *tu* qu'on tue là, dans l'occasion, c'est le même que nous connaissons parfaitement dans l'analyse et dans la phénoménologie de la psychose, c'est ce qui nous dit *tu*, ce *tu* qui se fait toujours discrètement ou indiscrètement entendre, ce *tu* qui parle tout seul, ce *tu* qui nous dit, *tu vois,* qui nous dit, *tu es toujours le même,* ce *tu* qui, comme dans l'expérience de Schreber, n'a pas besoin de dire *tu* pour être bien le *tu* qui nous parle. Car il suffit d'un tout petit peu de désagrégation, et Schreber en a eu largement sa part, pour qu'il sorte toute une série de choses du type de celle-ci, ne pas céder à la première invite. **Il s'agit de quelque chose qui comme tout ce qui arrive de plus ou moins focalisé dans l'expérience intérieure de Schreber,** vise ce quelque chose qui n'est pas dénommé, ce quelque chose que nous sommes capables de reconstruire comme, là, cette tendance homosexuelle, mais comme peut être autre chose, puisque les invitations, les sommations ne sont pas rares. Elles sont constantes. Et cette phrase, qui est en effet la règle de conduite de beaucoup, ne s'éteint pas à votre premier mouvement, ce pourrait être le bon, comme on dit toujours; et qu'est-ce qu'on vous apprend, si ce n'est justement de ne jamais céder à quoi que ce soit à la première invite, si d'ailleurs nous reconnaissons notre bon vieil ami, le surmoi, qui nous apparaît tout d'un coup sous un jour, sous sa forme phénoménale, plutôt que sous ses aimables hypothèses génétiques. Ce surmoi, c'est bien en effet quelque chose comme la loi, c'est une loi sans dialectique. Ce n'est pas pour rien qu'on le reconnaît plus ou moins justement comme l'impératif catégorique, **comme nous en parle l'ennemi intérieur dans** ce que j'appellerai sa neutralité malfaisante, qu'un certain auteur appelle le saboteur interne. **Ce *tu*, nous aurions tort de le méconnaître dans sa fonction de *tu* et de le méconnaître dans ses diverses propriétés qui, nous le savons par expérience, font qu'il est là comme ce que nous appellerons un observateur;** il voit tout, entend tout, note tout. C'est bien ce qui se passe chez Schreber. Et c'est son mode de relation avec ce quelque chose qui en lui s'exprime par ce *tu*, par un *tu* inlassable, incessant, qui le provoque à une série de réponses sans aucune espèce de sens; il voit tout, entend tout, note tout. J'ai presque envie de finir par la vieille expression nul ne s'en doute, qui s'étalait autrefois sur les annuaires de téléphone à propos d'une police privée. On sent là combien il s'agit d'un idéal.

*p. 312, l. 6*
… ne pas céder à la première invite…

*p. 312, l. 18*
… l'impératif catégorique…

*p. 312, l. 21*
Ce « tu » nous aurions tort de méconnaître qu'il est aussi là comme un observateur…

*p. 312, l. 28*
On sent là combien il s'agit d'un idéal.

**Car bien entendu, on voit bien aussi la fonction publicitaire de la chose,** comme tout le monde serait heureux si, en effet nul ne s'en doutait. C'est bien de cela qu'il va s'agir justement, c'est qu'on a beau être derrière un rideau, il y a toujours de gros souliers qui dépassent. Pour le surmoi, c'est pareil. Mais, assurément, lui ne se doute de rien. C'est bien également ce qu'exprime cette phrase, il n'y a rien de moins douteux que tout ce qui nous apparaît par l'intermédiaire de ce *tu*.

*p. 312, l. 33*
… par l'intermédiaire de ce « tu ». Il est incroyable que nous puissions oublier cette arête première qui est celle que notre expérience analytique manifeste, que le « tu » est là comme un corps étranger.

**En d'autres termes, au moment de partir dans cette exploration, il faut quand même que nous nous apercevions de ceci, c'est que toute espèce d'élaboration du *tu* oubliera cette arête première, qui est celle que justement notre expérience analytique manifeste. Mais il semble même que c'est incroyable que nous puissions l'oublier que le *tu* est là, essentiellement comme un étranger,** qu'un des analystes de temps en temps a été jusqu'à le comparer avec ce qui se passe dans un petit crustacé genre crevette qui a une propriété particulière qui est celle d'avoir sa chambre vestibulaire ouverte sur le milieu marin au début de son existence. Il s'agit du vestibule pour autant qu'il est l'organe régulateur de l'équilibration. Normalement cette chambre vestibulaire est fermée et elle comprend un certain nombre de petites particules répandues dans ces espèces animales, autrement dit quelque chose qui est dans le milieu inscrira les différentes positions du sujet par le fait qu'il les portera différemment dans la chambre, selon que le sujet sera dans la position verticale ou horizontale. Chez ces petits animaux, c'est eux-mêmes qui, à un moment de l'existence, s'envoient doucement dans le coquillage quelques petits grains de sable. Et la chambre se referme par un processus physiologique et se trouve donc être approvisionné lui-même dans ses menus appareils de très jolies choses. Car il suffit de substituer aux grains de sable de petites particules pour que nous puissions ensuite emmener ces charmants petits animaux au bout du monde avec un électroaimant et les faire nager les pattes en l'air. Eh bien, **voilà la fonction du *tu* chez l'homme. C'est ça, c'est ce que dit M. Isakover. Mais manifestement, le fait que je vous le rapporte en cet endroit du discours vous montre que j'y prendrais assez volontiers une référence apologétique exemplaire pour vous faire comprendre avant tout de quoi il s'agit dans l'expérience du *tu*, disons, si vous**

*p. 313, l. 8*
Voilà la fonction du « tu » chez l'homme selon M. Isakover. Et j'en ferai volontiers un apologue pour faire comprendre l'expérience du « tu » mais à son plus bas niveau. C'est tout méconnaître de sa fonction que de négliger qu'elle aboutit au « tu » comme signifiant.

**voulez, à son plus bas niveau, mais dont bien évidemment, à méconnaître qu'elle aboutit très précisément à cela, c'est absolument méconnaître tout de la fonction et de l'existence du *tu*, autrement dit, comme signifiant.**

**Remarquez que les choses là vont assez loin,** et que les analystes — je ne suis pas là à tenir une voix qui soit solitaire — les analystes ont insisté là aussi. Je ne peux pas m'étendre longuement sur la relation qui existe entre cette fonction du signifiant surmoi, qui n'est pas autre chose que cette fonction du *tu*, et le sentiment de réalité. Je n'ai pas besoin d'insister, pour la simple raison qu'à toutes les pages de l'observation du président Schreber, celui-ci est accentué. Si le sujet ne doute pas de la réalité de ce qu'il entend, c'est en fonction de ce caractère de corps étranger de l'intimation du *tu* délirant, en fin de compte. Est-ce que j'ai besoin, à l'autre terme, de vous rappeler que quant à ce qui est de la réalité, la philosophie de Kant aboutit à ce qu'il n'y a de réalité fixe, si ce n'est le ciel étoilé au-dessus de nos têtes et la voix de la conscience au-dedans. En fin de compte, cet étranger, comme le personnage de Tartuffe, ce sera tout de même celui qui sera le véritable possesseur de la maison et qui dira au moi : « C'est à vous d'en sortir » **au moment où il y aura le moindre conflit.** Quand le sentiment d'étrangeté porte quelque part, ce n'est jamais du côté du surmoi, c'est le moi qui ne se retrouve plus, c'est le moi qui entre dans l'état *tu*. C'est le moi qui se croit lui-même à l'état de double, c'est-à-dire à cet état inquiétant de voir que lui, le moi, est expulsé de la maison. Et c'est toujours le *tu* en question qui restera possesseur des choses. Ceci c'est l'expérience bien entendu; cela ne veut pas dire que nous devons nous en tenir là. Mais enfin il faut rappeler ces vérités d'expérience pour comprendre où est le problème et où est le problème de structure.

*p. 313, l. 23*
« C'est à vous d'en sortir »…

*p. 313, l. 31*
… où est le problème de structure.

**Alors, bien entendu, comme nous sommes au niveau du discours et de la parole, et que, peut-être après tout,** il vous semble étrange que je mécanise ainsi les choses, et que peut-être vous vous imaginiez que j'en suis à une notion aussi élémentaire du discours, que j'imagine ou que j'enseigne que tout est contenu dans cette relation du *je* au *tu*, du moi à l'autre, qui est ce sur quoi les linguistes, pour ne pas parler des psychanalystes, s'arrêtent et commencent à balbutier chaque fois qu'ils abordent la question du discours. Et je dirais même qu'on a regret, dans un livre très remarquable comme celui de Pichon,

dont je viens de parler, de voir qu'on doit rappeler ou on croit devoir rappeler comme principe, comme base d'une grande définition des répartitoires, comme il s'exprime, verbaux, il faut partir de l'idée que le discours, s'adressant toujours à un autre, **c'est en fonction de ces relations du moi à l'autre, ou plus exactement de celui qui parle, du locuteur à l'allocutaire, celui à qui on parle, que nous allons classer ces grands répartitoires,** et commencer par parler d'un plan locutoire simple que nous trouvons dans l'impératif *viens*. Il n'y a pas besoin d'en dire beaucoup. *viens*, ça suppose un *je*, ça suppose un *toi,* qu'il y a d'autre part un narratif qui sera un délocutoire, c'est-à-dire qu'on part de quelque chose d'autre.

*p. 313, l. 42*
… il faut partir de l'idée que le discours s'adresse toujours à un autre, à l'allocutaire…

Il y aura toujours aussi le moi et le *tu*, mais avec visée sur quelque chose d'autre. Il faut croire qu'on n'est pas tout à fait pleinement satisfait par une telle répartition puisque, si vous voulez vous reporter à Pichon — ça peut, peut-être, vous donner envie d'aller le regarder à propos de l'interrogation — il se posera quelques problèmes nouveaux, et nous l'introduirons avec une dissymétrie qui fera symétrie à la condition que nous considérions que le chiffre trois est le meilleur.

*p. 314, l. 8*
… le chiffre trois est le meilleur. Si le narratif est « il vient », l'interrogatif est « vient-il ? » mais tout n'est pas simplement dans cette fonction.

**En d'autres termes, le narratif sera *il vient,* et l'interrogatif sera quelque chose comme *vient-il ?* Ce n'est pas si simple. Tout n'est pas si simple dans cette fonction du *vient-il ?*** La preuve c'est qu'on dit : « le roi vient-il ? », ce qui montre bien que *t-il* n'est pas tout à fait le même sujet dans l'interrogation que dans la narration. « Le roi vient-il » ? peut vouloir dire qu'il vient, qu'il y a un roi qui vienne, ou si le roi vient. La question est beaucoup plus complexe dès qu'on s'approche de l'usage concret du langage, car l'impératif *viens* en effet nous laisse l'illusion d'une présence symétrique et bipolaire d'un *je* et d'un *tu*. Qu'est-ce que vous direz, est-ce que le *je* et le *tu* sont aussi présents dans cet impératif, dans les narratifs qui constituent l'essentiel d'un locutoire, *si il vient* et la référence à un tiers objet qu'on appelle une troisième personne ? La dite troisième personne n'existe pas. Il n'y a pas de troisième personne. Je vous dis cela au passage pour commencer déjà d'ébranler quelques bases certaines, très tenaces dans vos esprits, grâce à l'enseignement primaire de la grammaire. Il n'y a pas de troisième personne. M. Benveniste l'a parfaitement démontré. **En tout cas, au niveau des narratifs, je demande ce qu'a d'élocutoire le narratif.**

*p. 314, l. 22*
M. Benveniste l'a parfaitement démontré — arrêtons nous un instant pour situer la question

436 que le sujet se pose ou plus exactement la question que je me pose sur ce que je suis ou peux espérer être.

*p. 314, l. 25*
… ou peux espérer être.

**C'est bien là que nous allons nous arrêter un instant et nous demander dans quelle sorte d'interrogation peut se situer ce qui à nous, au point où nous en sommes arrivés de nos énoncés ou de notre développement, s'appelle ce que j'appelle la question, la question que le sujet se pose, ou plus exactement** la question que je me pose sur ce que je suis ou peux espérer être. **Peut-être à partir de cette position radicale, toujours masquée, bien entendu, et si bien masquée qu'après tout** nous, dans notre expérience nous ne la trouvons jamais qu'exprimée par le sujet hors de lui-même et à son insu, mais néanmoins fondamentale, puisque c'est là que nous l'avons attrapée par les oreilles, la question, comme étant la question du fondement de la névrose, cette question quand elle affleure, nous la voyons déjà se décomposer singulièrement, et quand elle affleure sous des formes qui n'ont rien d'interrogatif, qui sont, sous la forme du « puissé-je y arriver ! », entre l'exclamation, le souhait, la formule dubitative. Si nous voulons lui donner un tout petit peu plus de consistance, l'exprimer dans le registre qui est celui du délocutoire et des narratifs, à savoir à l'indicatif, remarquez comment nous l'exprimons, tout naturellement, nous dirons : « penses-tu réussir ? ».

*p. 314, l. 38*
… à une répartition des fonctions du langage autre que…

Bref, je voudrais vous ramener à une autre répartition des fonctions du langage, **à leur niveau plein et distinct** de cet ânonnement autour de la locution, de la délocution, de l'allocution, qui serait celle-ci, la question qui, elle, est toujours latente mais jamais posée. Mais le fait que si elle vient au jour, que si elle surgit, c'est en raison précisément d'un mode d'apparition de la parole que nous appellerons de différentes façons, je ne tiens pas spécialement à l'une ou à l'autre, que nous appellerons la mission, le mandat, que nous appellerons la délégation, la dévolution par référence à Heidegger qui est bien entendu le fondement ou la parole fondatrice, le *tu es ceci,* que tu sois ma femme ou que tu sois mon maître, ou mille autre choses, ce *tu es ceci* que je reçois et qui me fait dans la parole autre chose que je ne suis.

*p. 315, l. 4*
… me fait dans la parole autre que je ne suis. Qui le prononce ? Ce « tu », est-il le même ?

**C'est là la question. Qui est-ce qui la prononce ? Comment est-ce qu'il la reçoit dans cette parole pleine ? Est-ce qu'il s'agit de la même chose** que de ce *tu* en train de naviguer en liberté dans les exemples que je vous ai donnés ? Est-ce que cette mission est primitive ou secondaire par rapport à la question, phénoménalement ? Assurément c'est bien là que la ques-

tion tente à surgir. C'est quand nous avons à répondre à cette mission. Et là le tiers dont il s'agit, je vous le fais remarquer au passage, n'est jamais et en aucun cas quoi que ce soit qui ressemble à un objet. **Le tiers dont il s'agit, le «1» qui va surgir,** est toujours le discours lui-même auquel le sujet se réfère. Autrement dit, au *tu es mon maître,* répond un certain *que suis-je?* «Que suis-je pour l'être, si tant est que je le sois?» Et ce **«1»** apostrophe dont il s'agit, ça n'est pas le maître pris comme un tiers, comme un objet, c'est l'énonciation totale, la phrase qui dit : *je suis ton maître,* comme si *ton maître* avait un sens par le seul hommage que j'en reçois. Mais on dit «que suis-je, pour être ce que tu viens de dire?».

*p. 315, l. 11*
... n'est rien qui ressemble à un objet.

Il y a une très jolie prière dans la pratique chrétienne qui s'appelle l'Ave Maria. Personne ne se doute que ça commence par les trois premières lettres que les moines bouddhistes marmonnent toute la journée, AUM. Mais c'est curieux que ça doit être justement les mêmes, ça doit nous indiquer qu'il y a là quelque chose de tout à fait radical dans l'ordre du signifiant. Qu'importe! «Je vous salue Marie» et pour ne pas le répéter, selon une autre formule populaire, «Je vous salue Marie», dit la chansonnette, «vous aurez un fils sans mari». Ceci n'est d'ailleurs pas du tout sans rapport avec le sujet du président Schreber. La réponse n'est pas du tout «Je suis quoi?» La réponse c'est : «Je suis la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon votre parole». La servante, ce n'est pas tout à fait la même chose, en principe, «je suis la servante», ça veut simplement dire : «je m'abolis, que suis-je pour être celle que vous dites?». Mais, «qu'il me soit fait selon votre parole». Tel est l'ordre de répliques dont il s'agit dans la parole la plus claire.

*p. 315, l. 29*
... l'ordre de réplique dont il s'agit dans la parole la plus claire. Quand la dévolution se présente d'une façon assez développée, nous pouvons étudier les rapports réciproques du «tu», corps étranger, avec le signifiant qui épingle, capitonne le sujet.

**A partir de là, nous allons peut-être nous apercevoir et pouvoir bien situer ce dont il s'agit quand cette phrase dite de la dévolution se présente d'une façon assez développée pour que nous puissions voir les rapports réciproques du *tu* comme corps étranger avec l'assomption ou non par le sujet, l'épinglage, le capitonnage, le poids, la prise du sujet par un signifiant.**

Je vous prie alors aujourd'hui de vous arrêter avec moi sur quelques exemples, et quelques exemples dont la portée linguistique pour nous français : **«Je suis celui qui toujours veux le bien et toujours fait le mal». J'ai été rechercher les choses au passage, hier soir, de façon à vous dire comment**

*p. 315, l. 34*
... quelques exemples dont la portée linguistique nous est, à nous Français, tout à fait sensible...

**j'ai résolu la question. J'ai été… parce qu'il dit : « Je suis une partie de cette force qui toujours veut le bien et toujours fait le mal », de sorte qu'il n'y a rien à en faire, tel que c'est écrit. Mais je vous pose la question de la façon dont vous écrirez les choses. Car en allemand, le passage à travers l'écran de la formule relative existe aussi, à savoir que la question peut se poser si je suis *celui qui veux* à la première personne, et *chante* à la troisième. Je vous fais remarquer, d'ailleurs, que la première personne fait ambiguïté avec la troisième dans l'occasion, ce qui n'est pas non plus un hasard. Mais prenons les choses en français, quelle est la différence ? Nous reprenons l'exemple de tout à l'heure : *je suis la femme qui ne vous abandonnerai [s] pas, je suis la femme qui ne t'abandonnera pas.* Mais ceci peut évoquer chez vous des échos un peu trop significatifs. Je vous choisirai un autre exemple pour que votre lucidité s'exerce plus à l'aise.**

*p. 316, l. 1*
… « tu es celui ». « Qui » est l'écran. Va-t-il ou non laisser passer dans la relation le « tu » ?

*p. 316, l. 4*
Ce n'est pas de « tu » que dépend la perméabilité de l'écran, mais du sens de suivre.

Quelle est la différence entre ce *tu es celui qui me suivras partout,* et *tu es celui qui me suivra partout* ? Nous avons donc une principale à la deuxième personne, *tu es celui. Qui* est justement cet écran, **dit à la troisième personne, qui va ou non laisser passer de l'un à l'autre membre de la phrase l'unité du *tu*.** Vous voyez immédiatement qu'il est absolument impossible de séparer cette idée du *tu*, du sens du signifiant *suivras.* Autrement dit, que ce n'est absolument pas du *tu* que dépend **de savoir si le *celui qui* va lui être ou non perméable, mais c'est du sens de *suivras,*** et du sens aussi de ce que, moi qui parle, et ce moi qui parle, ce n'est pas forcément moi, c'est peut-être [celui] qui entend ça de l'écho qui est sous toute la phrase, du sens qu'il met à ce *tu es celui qui me suivra,* ou *suivras.* Car il est bien clair que *tu es celui qui me suivras partout*, est à tout le moins une élection, une élection peut-être unique ; en tout cas mandat dont je vous parlai tout à l'heure, cette dévolution, cette délégation, cet investissement qui se distingue à tout le moins de *tu es celui qui me suivra partout,* de ce fait que celui-là, le moins qu'on puisse en dire, c'est que c'est une constatation.

Nous avons très vite tendance à l'entendre, à la sentir comme une constatation qui va plutôt du côté de la constatation navrée. Car enfin *tu es celui qui me suivra partout,* si ça a vraiment là un caractère déterminatif que le sujet soit celui-là,

nous pouvons dire que nous en aurons rapidement plein le dos ; que pour tout dire, ce qui, d'un côté, verse vers le sacrement et la délégation, de l'autre côté irait assez volontiers et vite du côté de la persécution, **qui inclut dans ce terme même ce registre du suivre. Bref, vous voyez bien là, à propos de cet exemple, la relation qui existe entre ce *tu* et le signifiant.**

*p. 316, l. 16*
… inclus dans le terme même de suivre…

Vous me direz une fois de plus que le signifiant dont il s'agit est justement une signification. **Je vous rétorquerai que, au niveau de ce que j'appellerai *t-il*, je ne peux même pas l'appeler plus intensif que l'autre, ce qui vous suit partout comme votre ombre, ça peut passer pour être, que ça a beau être quelque chose de particulièrement intensif, c'est assez incommode pour cela. C'est autre chose, la sécution dont il s'agit** quand je dis *tu es celui qui me suivras partout* à celui dans lequel je reconnais mon compagnon, en un certain sens, qui peut être la réponse au *tu es mon maître,* dont nous parlons depuis toujours. C'est quelque chose dont la signification implique l'existence d'un certain mode de signifiant. Et nous allons immédiatement le matérialiser.

*p. 316, l. 18*
Je vous rétorquerai que la signification de la sécution dont il s'agit.

C'est ce qui en français peut faire ambiguïté, je veux dire ne pas porter assez vite en soi la marque de l'originalité signifiante de cette dimension du suivre, du vrai suivre, suivre quoi, c'est ce qui reste ouvert. **C'est ton être, c'est ton message, c'est ta parole, c'est ton groupe, c'est ce que tu représentes.** Qu'est-ce que c'est ? C'est quelque chose qui représente un nœud, un point de serrage dans un faisceau de significations qui est ou non acquis par le sujet. Car précisément si le sujet ne l'a pas acquis, il entendra le *tu es celui qui me suivra partout,* dans ce deuxième sens, à savoir qu'il l'entendra dans un autre sens que celui qui est dit dans le *suivras,* as a-s, c'est-à-dire que tout changera, y compris la portée du *tu*.

*p. 316, l. 26*
C'est ce qui reste ouvert. Et c'est justement ce que je veux vous faire remarquer. Ça reste ouvert. Suivre ton être, ton message, ta parole, ton groupe, ce que je représente ?

Cette présence dans ce qui base *tu* dans le *suivras,* est quelque chose qui justement intéresse la personnaison du sujet auquel on s'adresse ; car il est clair également que quand je dis, je vais revenir à mon exemple sensible maintenant, *tu es la femme qui ne m'abandonnera pas,* je manifeste en un certain sens, une beaucoup plus grande certitude concernant le comportement de ma partenaire que **quand elle me dit : *je suis la femme qui ne t'abandonnerais pas,* ou quand elle dit : *je suis la femme qui ne t'abandonnerait pas.* C'est la référence à la première personne.** Pour lui faire sentir la différence qui ne

*p. 316, l. 38*
… tu es la femme qui ne m'abandonneras pas…

s'entend pas, je manifeste, dans le premier cas, une beaucoup plus grande certitude et dans le second cas une beaucoup plus grande confiance. Cette confiance implique précisément un moindre lien entre la personne qui apparaît dans le *tu* de la première partie de la phrase et la personne qui apparaît dans la relative. Le lien, si l'on peut dire, est plus lâche. C'est justement parce qu'il est lâche qu'il apparaît dans une originalité spéciale à l'endroit du signifiant qu'il suppose que la personne sait de quelle sorte de signifiant il s'agit dans ce *suivre,* qu'elle l'assume, que c'est elle qui va suivre ; ce qui veut dire aussi qu'elle peut ne pas suivre.

Je reprends et je vais prendre une référence qui a son intérêt qui n'est rien d'autre que quelque chose qui touche au caractère tout à fait le plus radical des relations du *je* avec le signifiant. Dans les langues indo-européennes anciennes et dans certaines survivances des langues vivantes, il y a ce qu'on appelle, et que vous avez tous appris à l'école, la voix moyenne. La voix moyenne se distingue de la voix positive et de la voix passive en ceci que nous disons, dans une approximation qui vaut ce que valent d'autres approximations qu'on apprend à l'école, que le sujet fait l'action dont il s'agit. Il y a des formes verbales qui disent un certain nombre de choses. Il y a deux formes différentes pour dire : je sacrifie, comme sacrificateur, ou je sacrifie, comme celui qui offre le sacrifice à son bénéfice.

L'intérêt n'est pas d'entrer dans cette nuance de la voix moyenne à propos des verbes qui ont les deux voix parce que précisément nous n'en usons pas, nous la sentirons toujours mal, mais ce qui est instructif c'est de s'apercevoir qu'il y a des verbes qui n'ont que l'une ou l'autre voix, et que c'est précisément ce que les linguistes, sauf dans les cas où ils sont particulièrement astucieux, laissent tomber. Alors là vous vous apercevez des choses très drôles. C'est, pour le recueillir dans un article, ce que M. Benvéniste a fait sur ce sujet, et dont je vous donne la référence, *Journal de Psychologie normale et pathologique,* janvier-mars 1950, entièrement consacré au langage, nous nous apercevrons que [ce] sont les moyens verbes, naître, mourir, suivre et pousser au mouvement, être maître, être couché, et revenir à un état familier, jouer, avoir profit, souffrir, patienter, éprouver une agitation mentale, prendre des mesures, qui est le météore dont vous êtes tous investis comme médecins, car tout ce qui se rapporte à la médecine est

dérivé de ce météore, parler, enfin, c'est très précisément du registre de ce dont il s'agit dans ce qui est en jeu dans notre expérience analytique. Dans le cas où les verbes n'existent et ne fonctionnent dans un certain nombre de langues qu'à la voix moyenne, et seulement à cette voix et d'après l'étude, c'est très précisément à cette notion que le sujet se constitue dans le procès ou l'état que le verbe exprime n'attacher aucune importance au terme, procès ou état, la fonction verbale comme telle n'est pas du tout si facilement saisie dans aucune catégorie. Le verbe est une fonction dans la phrase, et rien d'autre, car, procès ou état, les substantifs l'expriment aussi bien. Le fait que le sujet soit plus ou moins impliqué n'est absolument pas changé par le fait que le procès dont il s'agit soit employé à la forme verbale. Le fait qu'il soit employé à la forme verbale dans la phrase n'a aucune espèce de sens, c'est qu'il sera le support d'un certain nombre d'accents signifiants qui situeront l'ensemble de la phrase sous un aspect ou sous un mode temporel. Il n'y a aucune autre différence, entre le nom et le verbe, de cette fonction à l'intérieur de la phrase mais l'existence, dans les formes verbales, de formes qui sont différentes, distinctes pour les verbes dans lesquels le sujet se constitue comme tel, comme *je*, que le *sequor* latin implique, en raison du sens plein du verbe suivre, cette présence du *je* dans la sécution, c'est quelque chose qui pour nous est illustratif et nous met sur la voie de ce dont il s'agit dans le fait que le *suivra* de la deuxième phrase s'accorde ou ne s'accorde pas avec le *tu* de la principale, ici purement présentatif, *tu es celui qui me suivra,* le *vra* s'accordera ou ne s'accordera pas avec le *tu*, selon ce qui se passe au niveau du *je*, de celui dont il s'agit, c'est-à-dire selon la façon dont le *je* est intéressé, captivé, épinglé, pris dans le capitonnage dont je parlais l'autre jour dans la façon dont le signifiant s'accroche pour le sujet dans son rapport total au discours. Tout le contexte de *tu es celui qui me suivra* changera suivant le mode et l'accent donné au signifiant, selon les implications du *suivra,* selon le mode d'être qui est en arrière de ce *suivra,* selon les significations accolées par le sujet à un certain registre signifiant, selon ce quelque chose qui, dans cette indétermination du *que suis-je,* fait que le sujet part ou non avec un bagage ; peu importe qu'il soit primordial, acquis, secondaire, de défense, fondamental, peu importe son origine !

442 *p. 318, l. 14*
… « Que suis-je » ? en général des plus suspectes. Si, je « suis un père » a un sens, c'est un sens problématique.

Il est certain que nous vivons avec un certain nombre de ces réponses au *Que suis-je ?* en général des plus suspectes. **Inutile de dire que si *je suis un père* a un sens tout à fait fondamental, *je suis un père concret* a un sens tout à fait problématique.** Il est inutile de dire que s'il est extrêmement commode, et vraiment d'usage commun de se dire *je suis un professeur*, chacun sait que ça laisse complètement ouverte la question, professeur de quoi ? Que si l'on se dit mille autres identifications ; *je suis un français,* par exemple, que ceci suppose la mise entre parenthèses totale de ce que peut représenter la notion d'appartenance à la France ; que si vous dites *je suis un cartésien,* c'est dans la plupart des cas que vous n'entravez absolument rien à ce qu'a dit M. Descartes, parce que vous ne l'avez probablement jamais ouvert. Quand vous dites *je suis celui qui a des idées claires,* il s'agit de savoir pourquoi ; quand vous dites *je suis celui qui a du caractère* tout le monde peut vous demander à juste titre lequel, et quand vous dites *je dis toujours la vérité,* eh bien, vous n'avez pas peur !

C'est très précisément de cette relation au signifiant qu'il s'agit pour que nous comprenions quel accent va prendre dans la relation du sujet au discours cette première partie du *tu es celui qui me,* selon que, oui ou non, la partie signifiante aura été par lui conquise et assumée, ou au contraire *verworfen*, rejetée.

Je veux encore, pour vous laisser sur la question dans son plein sens, vous donner quelques autres exemples. Ceci n'est pas lié au verbe suivre. Si je dis à quelqu'un *tu es celui qui dois venir,* vous devez tout de suite comprendre ce que cela suppose comme arrière plan de signifiants. Mais si je dis à quelqu'un *tu es celui qui dois arriver,* c'est quelque chose qui consiste à dire *tu arriveras.* On voit ce que cela laisse supposer. Oui ! Mais dans quel état. Il importe d'insister sur ces exemples.

*Tu es celui qui veux ce qu'il veut,* cela veut dire *tu es un petit obstiné.* Cela veut dire *tu es celui qui sais vouloir*, il ne s'agit pas d'ailleurs forcément que tu sois celui qui me suivras ou qui ne me suivras pas, *tu es celui qui suivra sa voie jusqu'au bout*, *tu es celui qui sait ce qu'il dit*, de même que *tu n'es pas celui qui suivra sa voie jusqu'au bout.*

L'importance de ces distinctions est celle-ci. Le changement d'accent, c'est-à-dire le *tu* qui donne à l'autre, qui lui confère sa plénitude et qui est aussi bien celle dont le sujet reçoit la sienne, est essentiellement liée au signifiant.

Que va-t-il se passer quand le signifiant dont il s'agit est évoqué mais fait défaut ? Que va-t-il se passer ? Il y a quelque chose que nous pouvons à la fois déduire de cette approche et voir confirmer par l'expérience. Il suffit maintenant de faire notre formule se recouvrir avec le schéma que nous avons donné autrefois pour être celui de la parole dans ce sens qu'elle va du S au A. *Tu es celui qui me suivras partout.* Naturellement le S et le A sont toujours réciproques, et dans la mesure même où c'est le message qui nous fonde, que nous recevons de l'Autre, qui est au niveau du *tu* ; le A au niveau du *tu*, le petit *a*, au niveau de *qui me,* et le S au niveau de *suivras.*

Dans toute la mesure où le signifiant qui donne à la phrase son poids, et du même coup donne son accent au *tu*, dans toute la mesure où ce signifiant va manquer, dans toute la mesure où ce signifiant est entendu, mais **où rien, chez le sujet, ne peut y répondre, dans toute cette mesure, la fonction de la phrase va se réduire à la portée du reste signifiant, du signifiant libre, du signifiant qui n'est jamais, lui, épinglé nulle part, dont bien entendu la fonction est absolument libre.** Il n'y a aucun *tu* électif. Le *tu* est exactement celui auquel je m'adresse, et rien d'autre. Il n'y a pas de *tu* fixé d'aucune façon. Le *tu* est tout ce qui suit, celui qui meurt. C'est exactement là le début des phrases qui sont focalisées et qui s'arrêtent précisément à ce point où va surgir un signifiant qui reste lui-même entièrement problématique, chargé d'une signification certaine, mais on ne sait pas laquelle, d'une signification à proprement parler manquante, dérisoire, qui indique la béance, le trou, l'endroit où justement rien ne peut, chez le sujet, répondre de signifiant.

*p. 319, l. 15*
… mais si rien chez le sujet ne peut y répondre ? la fonction de la phrase se réduit alors à la seule portée du « tu », signifiant libre épinglé nulle part.

C'est précisément dans la mesure où c'est le signifiant qui est appelé, qui est évoqué, qui est intéressé, que surgit autour de lui l'appareil pur et simple de relation à l'Autre, le bredouillage vide du *tu es celui qui me…*, qui est le type même de la phrase qu'entend le président Schreber, et qui est celui qui bien entendu nous produit cette présence de l'Autre, d'une façon en effet d'autant plus radicalement présente et d'autant plus radicalement Autre, d'autant plus absolument l'Autre, qu'il n'y a rien qui permette de le situer à un niveau de signifiant auquel le sujet, d'une façon quelconque, s'accorde cette déproposition. Et le texte est dans Schreber. Il le dit dans cette relation qu'il a désormais à l'Autre, si l'Autre un instant

l'abandonne, le laisse tomber, il se produit une véritable *Zersetzung*, il sera laissé à sa décomposition. Cette décomposition du signifiant est quelque chose qui, dans le phénomène, se produit au niveau et autour d'un point d'appel qui est constitué par un manque, une disparition, une absence d'un certain signifiant, pour autant que, à un moment donné, il est appelé comme tel. Supposez que ce soit le *me suivras* dont il s'agit. Tout sera évoqué autour des significations qui pour le sujet en approchent. Il y aura le *je suis prêt, je serai soumis, je serai dominé, je serai frustré, je serai dérobé,* et *je serai aliéné,* et *je serai influencé.* Mais le *suivras* au sens plein n'y sera pas.

Quelle est la signification qui, dans le cas du président Schreber, a été à un moment donné approchée ? C'est ce dont il s'agit, qui tout d'un coup chez cet homme sain jusque-là, s'était parfaitement accommodé de l'appareil du langage, pour autant qu'il établit la relation courante avec ses semblables, quel est ce quelque chose qui a pu être appelé, qui l'a été d'une façon telle, à produire un tel bouleversement ? Qu'il n'y ait plus que le **repassage de la parole comme telle, sous cette forme demi-aliénée qui devient pour lui le mode de relation essentiel, électif à un Autre, qui en quelque sorte s'unifie à partir de ce moment-là,** qui devient le registre de l'altérité unique et absolue, et qui brise, qui dissipe la catégorie de l'altérité au niveau de tous les autres êtres qui entourent à ce moment Schreber.

*p. 320, l. 9*
… le repassage de la parole devient pour lui le mode de relation électif à un autre…

C'est là la question sur laquelle nous nous arrêtons aujourd'hui. Je vous donne, d'ores et déjà, la direction dans laquelle nous allons le voir. Nous allons voir les mot-clé, les mots signifiants, ce que Schreber, depuis l'assomption des nerfs, la volupté, la béatitude, et mille autres termes tournés autour d'une sorte de signifiant central qui n'est jamais dit, et dont la présence commande, est là déterminante, comme il le dit lui-même. Il emploie le mot essentiel de tout ce qui se passe dans son délire. A titre indicatif, et pour vous rassurer en terminant, pour vous montrer que nous sommes sur un terrain qui est nôtre, je vous dirai que, **dans toute l'œuvre de Schreber, son père n'est nommé qu'une fois,** à propos de l'œuvre qui est la plus connue sinon la plus importante de ce bizarre personnage qu'était le père de Schreber, qui s'appelle *Le manuel de gymnastique de chambre* c'est-à-dire un manuel que j'ai tout fait pour me procurer. C'est plein de petits sché-

*p. 320, l. 22*
… dans toute l'œuvre de Schreber, son père n'est cité qu'une fois…

mas. Et il le cite pour dire qu'il a été se référer à l'œuvre de son père. C'est la seule fois où il le nomme, son père, pour aller voir si c'est bien vrai ce que lui disent les voix quant à l'attitude typique, celle qui doit être prise par l'homme et la femme au moment où ils font l'amour. Avouez que c'est une drôle d'idée d'aller chercher dans le *Manuel de gymnastique de chambre.* Chacun sait que l'amour est un sport idéal, mais tout de même ce n'est justement pas là que l'on va chercher les règles.

Ceci doit tout de même, si humoristique soit le mode d'abord, vous mettre **sur la voie de ce que je veux dire. Et nous sommes aussi dans un terrain familier, quand nous posons dans un autre langage, mais qui comporte des structurations absolument décisives et essentielles dans tout notre registre de ce qu'il s'agit de définir quand nous abordons par la voie de la relation propre à l'intérieur du signifiant, de la cohérence de la phrase à la phrase, quand nous abordons ce problème de ce qui résulte d'un certain manque au niveau du signifiant, dans la façon dont le sujet ressent, perçoit, entre en rapport effectif, fondamental, qui est ce au niveau de quoi le *je*, le sujet cause, dit *tu* comme tel.**

*p. 320, l. 33*
... vous mettre sur la voie de ce que, après avoir abordé par la voie de la cohérence de la phrase le problème de ce qui résulte d'un certain manque au niveau du signifiant, je vous apporterai la prochaine fois.

# Leçon XXIII



*20 juin 1956*

*Tu es celui qui me suis le mieux.*
*Tu es celui qui me suit comme un petit chien.*
*Tu es celui qui me… ce jour là.*
*Tu es celui qui me… à travers les épreuves.*
*Tu es celui qui… la loi le texte.*
*Tu es celui qui… la foule.*
*Tu es celui qui m'as suivi.*
*Tu es celui qui m'a suivi.*
*Tu es celui qui es.*
*Tu es celui qui est.*

*p. 321, l. 3*
Tu es celui qui me suivait ce jour-là.
tu es celui qui me suivais à travers les épreuves.
tu es celui qui suis la loi… le texte.
Tu es celui qui suis la foule.[1]

*p. 321, l. 10*
Tu es celui qui est.

**Je ne crois pas cela plus vain que d'énumérer par liste et catégorie les symptômes d'une psychose. C'est autre chose et je crois que ç'en est le préalable peut-être indispensable, au moins pour le point de vue que nous avons choisi.** Bref, votre métier de psychanalyste vaut bien que vous vous arrêtiez un moment sur ce que parler veut dire, car enfin c'est un exercice pas tout à fait de la même nature, encore qu'il puisse apparemment s'en rapprocher, de l'exercice voisin de celui des récréations mathématiques auxquelles on n'accorde jamais assez d'attention. Cela a toujours servi à former l'esprit. Là on sent toujours que ça va au-delà de la petite drôlerie, là vous êtes exactement au-delà de ce dont il s'agit, à savoir que bien entendu ce n'est pas là quelque chose qui puisse entièrement s'objectiver, se formaliser ; vous êtes au niveau de ce qui se dérobe, et c'est justement [là] bien entendu que vous vous arrêtez le moins volontiers, pourtant c'est tout de même là

1 - Le transcripteur a rempli les blancs laissés par Lacan.

448 *p. 321, l. 20*
… en rapport avec le discours d'un…

l'essentiel de ce qui se passe quand vous êtes en rapport avec le discours d'un autre, **et le résultat a son sens le plus bas, ce n'est pas absolument certain que ce soit toujours la meilleure façon d'y répondre.**

Nous reprenons alors où nous en étions la dernière fois, au niveau du temps futur du verbe suivre : *tu es celui qui me suivras* et *tu es celui qui me suivra.* Nous allons essayer d'indiquer dans quelle direction était la différence. Nous avons même commencé de ponctuer les véritables double sens qui s'établissent selon que, ou non, on ne passe pas à travers l'écran de *tu es celui qui m'a suivi* et *tu es celui qui m'as suivi.* A qui est le démonstratif qui n'est pas autre chose que la fameuse troisième personne qui dans toutes les langues est faite avec des démonstratifs. C'est d'ailleurs bien pour cela que ce n'est pas une personne du verbe. Il s'agit de savoir ce que cela veut dire que le *tu* passe ou ne passe pas à travers cet écran des démonstratifs. Dans tous les cas, vous voyez que ce qui apparaît, c'est déjà au niveau du *tu es celui qui me suivras*, et *tu es celui qui me suivra,* et qui se définit par la présence plus ou moins accentuée en arrière de ce *tu* auquel je m'adresse, d'un *ego* qui est là plus ou moins présentifié, je dirai tout à l'heure invoqué, à condition que nous donnions son plein sens à ce sens d'invocation.

*p. 322, l. 12*
… à la troisième personne[2]…

*p. 322, l. 13*
… « tu es celui qui me suivras. » Je pouvais aussi bien opposer prédiction et prévision, différence qui n'est sensible que dans une phrase qui incarne le message.

*p. 322, l. 15*
… si nous abstractifions la prédiction devient autre chose.

J'avais mis l'accent sur l'opposition qu'il y a entre le caractère immanquable de *tu es celui qui me suivra,* à la troisième personne **versant persécutif,** de la constatation qu'il y a dans *tu es celui qui me suivras,* opposé à ce qui est d'une toute autre nature à cette sorte de mandat ou de délégation, ou d'appel, qui est dans *tu es celui qui me suivras.* **Autre terme qui pourrait aussi bien servir à en manifester la diversité et l'opposition qu'il y a entre le terme de prédiction et le terme de prévision, qui serait aussi quelque chose qui mériterait de nous arrêter, et qui est en quelque sorte je dirais** seulement sensible précisément dans une phrase qui incarne le message. Si nous l'abstractifions, la prédiction est différente. **Ce n'est pas pareil, nous le voyons bien, quand il s'agit de faire accorder les verbes, ou plus exactement de les personnifier, de les empersonner.** *Tu es celui qui m'a suivi* au passé, ou *tu es celui qui m'as suivi,* est évidemment quelque chose qui présente une sorte de diversité analogue, je dirais que d'une certaine façon vous pouvez voir que le temps, cette sorte d'aspect du verbe

2 - La dactylo avait tapé « vers son persécutif », ce qui rendait le texte incompréhensible.

qui ne se réduit pas à la seule considération du passé, du présent et du futur, le temps est intéressé d'une façon toute différente là où il y a la deuxième personne. Je dirais que c'est d'une action dans le temps qu'il s'agit dans le premier cas, le cas où le *m'as suivi* est à la deuxième personne, *tu m'as suivi* dans le temps qui était présent à ce moment, c'est une action qui était temporalisée, une action considérée dans l'acte de s'accomplir qui est exprimée par la première formule ; dans l'autre *tu es celui qui m'a suivi,* c'est un parfait, une chose achevée, et même tellement définie qu'on peut même dire que ça confine à la définition parmi les autres *tu es celui qui m'a suivi.*

*p. 322, l. 25*
… parmi les autres, tu es celui qui m'a suivi.

**Vous sentez bien également que le *me* soit là ou qu'il ne le soit pas, c'est évidemment même du verbe et du sens pour autant que tout ce qui lui est opposé le précise et le définit, que va dépendre cet accord.** Il y a là une règle sans aucun doute, mais une règle dont il faut vous donner de nombreux exemples pour arriver à la saisir, et la différence qu'il y a entre *tu es celui qui me suis le mieux,* et *tu es celui qui me suit comme un petit chien*, est là pour vous permettre d'amorcer les exercices qui suivent, **ce qu'il convient de mettre dans les blancs.**

*p. 322, l. 30*
…ce qu'il convient de mettre dans les blancs.[3]

*Tu es celui,* il s'agit d'un imparfait, *qui me suivait ce jour-là. Tu es celui qui*, dans un temps, me suivais à travers les épreuves. Toute la différence qu'il y a entre la constance et la fidélité me semble être là entre ces deux formules, disons même si le mot constance peut faire ambiguïté, toute la différence qu'il y a entre la permanence et la fidélité donne cette différence entre les accords. De même le *me* n'a pas besoin d'être là. *Tu es celui qui suis la loi, tu es celui qui suis le texte,* me semble être d'une autre nature et s'inscrire autrement que *tu es celui qui suit la foule,* dans le premier cas *suis* et dans le second *suit*. Ces deux formules sont strictement du point de vue du signifiant, c'est-à-dire groupe organique dont la valeur significative s'ordonne depuis le commencement jusqu'à la conclusion, ce sont des phrases parfaitement valables.

***M. Pujol* –** Elles ne sont pas identifiées phonétiquement, mais seulement orthographiquement.

***Dr Lacan* –** Ces exemples là sont groupés, ils ne me semblent pas trop inventés pour pouvoir être valables, **mais enfin j'ai signalé la dernière fois qu'au bout de cette règle de**

3 - Ce « mettre dans les blancs » est incompréhensible du fait qu'ils avaient été remplis par le transcripteur.

450 *p. 323, l. 2*
… pour être valables.

**l'accord du verbe dans la relative, quand il y a un antécédent dans la principale qui est empersonné à la première ou à la deuxième personne, c'est dans ces deux cas-là que nous avons la possibilité de mettre au niveau *tu*, *je,* parce que *je suis celui qui te suivra,* est une différence avec *je suis celui qui te suivrait.*** Ceci n'est pas sans raison.

***M. Pujol* –** Quand on dit « tu es celui qui m'as suivi », ou quand on l'entend, c'est l'autre qui met le *s*, ce n'est pas celui qui parle qui le met.

***Dr Lacan* –** Là, c'est autre chose. Vous entrez dans le vif du sujet, ce dans quoi je voudrais vous mener aujourd'hui. C'est en effet à la considération de ce qui se passe chez d'autres, ou plus exactement de ce que votre discours suppose et vous venez en effet d'aller au cœur de ce problème en indiquant ce qu'à l'instant même j'ai indiqué, que derrière ce *tu* auquel je m'adresse de la place où je suis comme Autre moi-même avec un grand A, ce *tu* auquel je m'adresse n'est pas du tout quelque chose qu'il faille purement et simplement considérer comme corrélatif, ce *tu* justement dans ces exemples, démontre qu'il y a autre chose au-delà de lui qui est justement cet *ego* dont vous parlez, cet *ego* qui soutient le discours de celui qui me suit quand il suit ma parole par exemple, qui est ici invoqué, et dont c'est précisément le plus ou moins de présence, le plus ou moins d'intensité qui fait que nous donnons la première forme, moi qui parle, et non pas lui. Bien entendu, c'est lui qui sanctionne, et c'est même parce que la sanction dépend de lui que nous sommes là, que nous nous attachons à la différence de ces exemples. C'est cet *ego* qui est au-delà de ce *tu es celui.* C'est le mode sous lequel cet *ego* est appelé à se repérer qui définit le cas. Dans un cas c'est *lui* qui va en effet suivre, et qui fait qu'en effet, le *celui* devient caduc ; il suivra, il suivra *lui*, c'est *lui* qui suivra. Dans le second cas, ce n'est pas *lui* qui est en cause, c'est *moi* **qui est la gravitation d'un objet qui ne peut manquer de me suivre ou ne peut non plus actuellement être considéré comme autrement que m'ayant suivi.**

*p. 323, l. 17*
… ce n'est pas « lui » qui est en cause, c'est « moi ».

Il s'agit pour tout dire de vous montrer que ce qui est le support de ce *tu* sous quelque forme qu'il apparaisse dans mon expérience, ce qui est le support de ce *tu* c'est un *ego* qui le formule et qui ne peut jamais être tenu pour complètement le soutenir. En d'autres termes, chaque fois que je fais appel par cette sorte de message, de délégation de l'autre, que je le

désigne nommément comme étant celui qui doit, celui qui va faire, celui auquel je fais appel comme *ego*, mais plus encore celui auquel j'annonce ce qu'il va être, il y a toujours supposé dans cette annonce même le fait qu'il la soutienne, et en même temps quelque chose de complètement incertain, problématique au sens propre du mot, dans cette sorte de communication qui est la communication fondamentale, l'annonce pour ne pas dire comme je l'ai fait l'autre jour l'annonciation.

Remarquez que ce qui en résulte, c'est que par sa nature essentiellement fuyante qui ne soutient jamais totalement le *tu*, le ***je* dont il s'agit est donc chaque fois qu'il est ainsi appelé ou provoqué, mis en fin de compte, chaque fois que c'est nous qui recevons ce *tu*, en posture de se justifier comme étant, comme *ego*. Et je dirais peut-être — nous allons y revenir tout à l'heure et aborder cela par un autre biais —** que c'est bien une des caractéristiques tout à fait des plus profondes de ce qu'on appelle le fondement mental de la tradition judéo-chrétienne, que la parole y profile assez nettement toujours comme son fond dernier, l'être de ce *je* qui fait que dans toutes les questions essentielles, le sujet se trouve toujours plus ou moins en posture de cette sommation de se justifier comme *je*.

*p. 323, l. 29*
… jamais totalement le « tu ».

*p. 323, l. 34*
… sommé de se justifier comme « je ».

**Derrière tout le dialogue le plus essentiel, il y a cette opposition de *tu es celui qui es* et de *tu es ce lui qui est*, sur laquelle il convient de s'arrêter,** car en effet seul le *je* qui est absolument seul, le *je* qui dit *je suis celui qui suis,* est celui qui soutient absolument radicalement le *tu* dans son appel. C'est bien toute la différence qu'il y a entre le Dieu de la tradition dont nous sortons, et le Dieu de la tradition grecque. Si le Dieu de la tradition grecque est capable de se proférer sous le mode d'un *je* quelconque, il est assurément celui qui doit dire *je suis celui qui est.* Il n'en est d'ailleurs absolument pas question, car s'il est quelque part quelque chose qui à la rigueur pourrait prendre cette forme ni chair ni poisson, de ce qui pourrait dire *je suis celui qui est,* c'est cette forme archi-atténuée du Dieu grec qui n'est pas du tout non plus quelque chose dont il y ait lieu de sourire, ni non plus de croire que c'est une espèce d'acheminement à l'évanouissement athéistique du Dieu. Le Dieu auquel Voltaire s'intéressait beaucoup, au point de considérer Diderot comme un crétin, est bien évidemment quelque chose de cet ordre du *je suis celui qui est.*

Mais celui d'Aristote est bien une des choses auxquelles votre esprit ne s'apprêtera pas volontiers parce que c'est devenu pour nous à proprement [parler] impensable. **Pour essayer de situer correctement la question des rapports du sujet à l'Autre absolu,** essayez de vous mettre pendant un certain temps, par une sorte d'application, de méditation mentale qui est le mode de ce météore dont je vous parlai la dernière fois, c'est le verbe original de votre fonction médicale, mettez-vous un instant à méditer sur ce que peut être le rapport au monde d'un homme disciple d'Aristote pour lequel Dieu c'est la sphère la plus immuable du ciel. Qu'est cette sphère exactement ? Ce n'est pas quelque chose qui s'annonce d'aucune façon verbale, de l'ordre de ce que nous évoquions à l'instant en parlant de cet Autre absolu, c'est quelque chose qui est cela, la partie de la sphère étoilée, et qui comporte les étoiles fixes. C'est exactement cette sphère qui dans le monde ne bouge pas, **c'est cela qui est Dieu. Ce que cela comporte comme situation du sujet au milieu du monde est quelque chose dont je dois dire que sauf à s'appliquer à bien partir de là,** de ce que ça comporte comme rapport à l'Autre qui nous est absolument étranger et impensable, et même beaucoup plus lointain que ce sur quoi nous pouvons nous amuser à plus ou moins juste titre, autour de la fantaisie punitive, simplement personne ne s'y arrête. Personne non plus ne s'arrête à ceci, c'est qu'au fond de la pensée religieuse qui nous a formés, **à celle — je le répète parce que je l'ai indiqué tout à l'heure, et que c'est par là que ça se raccorde à notre expérience qui nous est la plus commune —** qui nous fait vivre dans la crainte et le tremblement, et qui fait que, au fond de toute notre expérience psychologique des névroses, sans qu'on puisse pour autant préjuger de ce qu'elles deviennent dans une autre sphère culturelle, la coloration de la culpabilité est tellement fondamentale que c'est par là que nous l'avons abordée et que nous nous sommes rendus compte que les névroses étaient structurées sous un mode subjectif et intersubjectif. Ce n'est pas par hasard que cette coloration de la culpabilité en forme absolument le fond et que par conséquent il y a tout lieu de nous interroger si ça n'est pas notre rapport à l'Autre absolument en tant qu'il est intéressé fondamentalement par une certaine tradition, celle justement qui s'annonce à un moment donné de l'histoire dans cette formule flanquée d'un petit arbre, nous dit-on, en train

*p. 324, l. 9*
… pour nous impensable.

*p. 324, l. 16*
C'est la sphère qui dans le monde ne bouge pas.

*p. 324, l. 21*
… la pensée religieuse qui nous a formés…

de flamber *je suis celui qui suis.* A **ceci correspond précisément un mode d'accord et de relation corrélatif divin.** Nous ne sommes pas tellement non plus éloignés de notre sujet, parce qu'il s'agit de cela dans le président Schreber ; il s'agit d'un mode de construire l'Autre, Dieu. **C'est à cela que correspond un mode de relation à ce Dieu dont vous verrez, d'une façon tout à fait compréhensible et facile, à quel point pour nous** le mot athéisme a un autre sens que celui qu'il pourrait avoir dans une référence par exemple à la divinité aristotélicienne.

*p. 324, l. 31*
« Je suis celui qui suis »

Dans une référence à la divinité aristotélicienne, il s'agit d'un certain rapport accepté ou non à un *étant* supérieur, à un *étant* qui est le suprême, **l'absolu de tous les *étant* de la dite sphère étoilée, et, je vous le répète, cela suffit à situer en un éclairage complètement différent de tout ce que nous pouvons penser, tout ce qui est abordé à partir de là dans le monde.** Notre athéisme à nous précisément, vous voyez bien à quel point il se situe dans une autre perspective, **sur une autre route, dans une autre ambiguïté si je puis dire, et combien il est justement** lié à ce côté toujours se dérobant de ce *je* de l'Autre. Le fait qu'un Autre puisse s'annoncer comme *je suis celui qui suis,* est très précisément d'ores et déjà l'annonce qu'un Dieu qui, en lui-même et par lui-même, et par sa seule forme de s'annoncer, est un Dieu au-delà et un Dieu caché, un Dieu qui ne dévoile en aucun cas son visage. On peut dire que d'une certaine façon dans la perspective aristotélicienne, notre départ à nous est un départ athée. C'est une erreur, mais dans leur perspective, c'est strictement vrai, dans notre expérience ça ne l'est pas moins pour la raison que le caractère problématique de quoi que ce soit qui s'annonce comme *je suis celui qui suis* **est très précisément le cœur même de la façon dont la question est posée pour nous,** c'est-à-dire d'une façon qui est essentiellement non soutenue, et on peut presque dire non soutenable, qui n'est soutenable que par un sot.

*p. 324, l. 37*
… à un étant supérieur, à l'étant suprême.

*p. 324, l. 37*
Notre athéisme à nous se situe dans une autre perspective.

*p. 325, l. 3*
« Je suis celui qui suis »

Réfléchissez à ce *je suis* de *je suis celui qui suis.* C'est là ce qui constitue la portée problématique de cette relation à l'Autre dans la tradition qui est la nôtre et à laquelle se rattache un tout autre développement des sciences, une toute autre façon de se mettre dans un certain rapport avec les *étant*, avec les objets qui est ce qui distingue très proprement notre

science à nous, beaucoup plus profondément que son caractère dit expérimental. Les anciens n'expérimentaient pas moins que nous, ils expérimentaient sur ce qui les intéressait. La question n'est évidemment pas là, c'est dans la façon de poser les autres, les petits autres dans une certaine lumière de l'Autre dernier, de l'Autre absolu, que se distingue complètement notre façon de considérer le monde et de le morceler, et de le mettre en petites miettes, par rapport à la façon dont les anciens l'abordaient avec des références à une sorte de pôle dernier de l'*étant*, par rapport à quoi ? Par rapport à quelque chose qui normalement se hiérarchise et se situe dans une certaine échelle de consistance de l'*étant.*

*p. 325, l. 19*
… nous sommes hors d'état de répondre. Que sommes-nous pour pouvoir répondre à « celui qui suis » ?

Notre position à nous est complètement différente puisqu'elle met d'ores et déjà radicalement en cause l'être même de ce qui s'annonce comme étant être et non pas *étant*. *Je suis celui qui suis,* réfléchissez à ceci que nous sommes hors d'état de répondre **selon la première formule, car si la seconde est la formule du déisme, et qui n'est donc pas une réponse à ce *je suis celui qui suis,* la première est impossible à donner parce que qui sommes-nous pour pouvoir répondre à *celui qui est, celui qui suis ?*** Or, nous ne le savons que trop, et c'est évidemment que quelques étourneaux, on en rencontre encore, à la vérité il nous en vient beaucoup de vols d'étourneaux de l'autre côté de l'Atlantique, j'en ai encore rencontré un récemment, et après plusieurs disciples m'affirmaient, mais enfin, je suis moi ! Çà lui semblait la certitude dernière. Je vous assure que je ne l'avais pas provoqué et que je n'étais pas du tout là pour faire de la propagande psychanalytique ou anti-psychologique, c'est venu comme cela. A la vérité, s'il y a quelque chose qui est vraiment minimal dans l'expérience, qui n'a pas besoin d'être celle du psychanalyste, mais celle de quiconque, simplement le moindre apport de l'expérience intérieure, c'est qu'assurément comme je le disais la dernière fois, nous sommes d'autant moins ceux qui sommes, qu'à l'intérieur nous savons bien quel vacarme, quel chaos épouvantable à travers les diverses objurgations nous pouvons expérimenter en nous à tout propos, à tout bout de champ, à propos de toute impression.

Nous touchons donc du doigt que dans la cohérence de cette forme essentielle de la parole qui s'annonce, ou que nous

annonçons nous-mêmes, comme un *tu*, nous nous trouvons dans un monde complexe dans la relation de sujet à sujet, en tant qu'il est structuré par les propriétés du langage, par une distinction essentielle dans laquelle le terme signifiant doit être considéré produit. Je vous ai tenus en mains assez longtemps pour que nous puissions concevoir, repérer son propre rôle. Je voudrais vous ramener à des propriétés tout à fait simples du signifiant et de ce que je veux dire quand je vous dis qu'il y a là une série de termes qu'après vous avoir manifesté, si vous voulez, un radicalisme aussi total de la relation du sujet au sujet, que je doive le faire aller à une sorte de rapport dernier qui est celui si je puis dire, d'une sorte d'interrogation en marge de l'Autre comme tel et comme sachant que cet Autre est à proprement parler insaisissable, qu'il ne soutient, qu'il ne peut jamais soutenir totalement la gageure que nous lui proposons. Inversement l'autre phase de cet abord, de ce point de vue, de ce que j'essaie de soutenir devant vous, comporte, je dirais même, un certain matérialisme des éléments qui sont en cause, en ce sens que quand je vous parle de la fonction et du rôle du signifiant, ce sont des signifiants, bel et bien, je ne dirais pas même incarnés, matérialisés, ce sont des mots qui se promènent, mais c'est comme tels qu'ils jouent leur rôle d'agrafage sur lequel j'ai déjà introduit toute mon avant-dernière causerie.

Je vais maintenant pour vous reposer, essayer de vous amener par une espèce de métaphore, de comparaison, bien entendu comparaison n'est pas raison, et c'est bien parce que je l'ai illustré par des exemples d'une qualité un tant soit peu plus rigoureuse que ce que je vais vous dire maintenant va pouvoir vous apporter autre chose. Rappelez-vous que c'est à propos de Racine et de la première scène d'*Athalie* que je vous ai abordé cette fonction du signifiant en vous montrant combien tout le progrès de la scène consiste dans la substitution de l'interlocuteur, d'Abner, par la crainte de Dieu, il n'a évidemment pas plus de rapport avec les craintes d'Abner, avec la voix d'Abner que le *tu as suivi* du premier terme, ou *tu as suivi* de la seconde phrase.

Ouvrons une parenthèse. J'ai pu lire dans le n° 7 du 16 mai un article sur Racine dans lequel on définit l'originalité de cette tragédie en ce sens que Racine a su y avoir l'art, l'adresse d'introduire dans les cadres de la tragédie, c'est-à-dire presque

à l'insu de son public, des personnages d'une sorte de haute putacée. Vous voyez, pour ce qui est de la distance entre la culture anglo-saxonne et la nôtre, ce que devient dans une certaine perspective cette chose. La note fondamentale telle qu'elle apparaît dans *Andromaque, Iphigénie,* etc., c'est l'exemple d'une haute putacée. Ceci tout de même ne rendra pas inutile notre référence à *Athalie.* Il est ponctué au passage que les freudiens ont fait une découverte extraordinaire dans les tragédies de Racine. Je ne m'en suis pas jusqu'à présent aperçu, c'est ce que je déplore, c'est qu'avec tout l'accent et la complaisance qu'à partir de Freud nous avons mis à rechercher dans les pièces shakespeariennes l'illustration, l'exemplification d'un certain nombre de relations analytiques fondamentales, par contre il nous semble qu'il serait temps de faire venir au jour quelques références de notre propre culture, et y trouver peut-être autre chose, et aussi peut-être des choses qui ne seraient pas moins illustratives comme j'ai essayé de le faire la dernière fois, des problèmes qui se posent à nous concernant l'usage du signifiant.

Venons-en à l'exemple que je veux vous donner pour vous expliquer ce qu'on peut comprendre, ce qu'on peut vouloir dire quand on parle de l'instauration, dans ce champ, des relations de l'Autre, du signifiant dans sa gravité, dans son inertie propre, et dans sa fonction proprement signifiante. Cherchez un exemple qui matérialise bien, qui accentue le sens de la matérialisation; je veux dire qu'il n'y a pas de raison à aller chercher très loin une illustration du signifiant qui mérite à plein titre d'être prise comme telle, je dirais que c'est la route, la grand-route sur laquelle vous roulez avec vos ustensiles de locomotion divers, la route en tant qu'on l'appelle la route, c'est la route qui va par exemple de Mantes à Rouen. Je ne parle pas de Paris parce que c'est un cas très particulier.

*p. 326, l. 35*
... méditation du chercheur.

L'existence d'une grand-route de Mantes à Rouen est quelque chose qui à soi tout seul s'offre à la méditation du chercheur **pour lui fournir tout de suite des matérialisations tout à fait évidentes de ce que nous pouvons dire à propos du signifiant,** car supposez, comme il arrive dans le Sud de l'Angleterre où vous n'avez ces grand-routes que d'une façon parcimonieuse, que vous voudriez aller de Mantes à Rouen et que vous devriez passer une série de petites routes qui sont celles qui vont de Mantes à Vernon,

puis de Vernon à ce que vous voudrez. Il suffit d'avoir fait cette expérience pour s'apercevoir que ce n'est pas du tout pareil qu'une succession de petites routes et une grand-route, c'est quelque chose d'absolument différent, dans la pratique c'est ce qui suffit à soi tout seul à ralentir et à changer complètement la signification de vos comportements vis-à-vis de ce qui se passe entre le point de départ et le point d'arrivée. A fortiori, si vous envisagez par exemple que tout un paysage, tout un pays, toute une contrée est simplement recouverte de tout un réseau de petits chemins et que nulle part n'existe ce quelque chose qui existe en soi, qui est reconnu tout de suite quand vous sortez de n'importe quoi, d'un sentier, d'un fourré, d'un bas-côté, d'un petit chemin vicinal, vous savez tout de suite que là c'est la grand-route. La grand-route n'est pas quelque chose qui s'étend d'un point à un autre, c'est quelque chose qui a là une existence comme telle, qui est une dimension développée dans l'espace, une présentification de quelque chose d'original.

La grand-route, ce quelque chose, je le choisis pourquoi ? Parce que, comme dirait M. de la Palice, c'est une voie de communication, et que vous pouvez avoir le sentiment qu'il y a là une métaphore excessivement banale que rien n'atteindrait sur cette grand-route, sinon ce qui y passe, et que la grand-route est un moyen d'aller d'un point à un autre. C'est tout à fait une erreur. Ce qui distingue une grand-route de par exemple ces sentiers que tracent, paraît-il, par leurs mouvements les éléphants dans la forêt équatoriale, c'est très précisément que ce n'est pas pareil. C'est que les sentiers, tout importants paraît-il qu'ils soient, sont très exactement ce quelque chose qui est frayé par le passage, qui n'est rien d'autre que le passage des éléphants, c'est quelque chose qui n'est pas rien, qui est soutenu par la réalité physique de la migration des éléphants et de ce qui est quelque chose qui est tout à fait en effet orienté. Je ne sais pas si ces routes conduisent comme on dit quelquefois à des cimetières, mais enfin ces cimetières paraissent bien rester encore mythiques, il semble que ce soient plutôt des dépôts d'ossements que des cimetières.

Mais laissons les cimetières de côté. Assurément les éléphants ne stagnent pas sur les routes. La différence qu'il y a entre la grand-route et le sentier des éléphants, c'est que nous, nous nous y arrêtons, mais au point où vous le voulez, et là

l'expérience parisienne revient au premier plan, nous nous y arrêtons au point de nous y agglomérer et au point de rendre ce lieu de passage assez visqueux pour confiner précisément à l'impasse. Ne nous arrêtons pas d'ailleurs uniquement à ce phénomène, il est bien clair qu'il se passe ailleurs encore bien d'autres choses qui sont par exemple que nous allons nous promener sur la grand-route, tout à fait exprès et intentionnellement, pour faire le même chemin dans un certain sens et en sens contraire, c'est-à-dire vers quelque chose qui nous a littéralement menés nulle part. Ce mouvement d'aller et retour est quelque chose qui est aussi tout à fait essentiel, qui nous mène sur le chemin de cette évidence qui est ceci, c'est que la grand-route est un site, c'est quelque chose autour de quoi s'agglomèrent toutes sortes d'habitations, de lieux de séjour, quelque chose qui polarise en tant que signifiant les significations qui viennent s'agglomérer autour de la grand-route comme telle. On fait construire sa maison sur la grand-route, la maison est sur la grand-route, elle s'étage et s'éparpille sans autre fonction que d'être à regarder la grand-route. Et pour tout dire dans l'expérience humaine, c'est justement parce que la grand-route est un signifiant incontestable qu'elle marque une étape de l'histoire, **et tout spécialement pour autant qu'elle marque les empreintes romaines, quelque chose qui a le rapport le plus profond avec le signifiant, qui distingue tout ce qui s'est créé à partir du moment où la route a été prise comme telle.** La route romaine a fait quelque chose qui, dans l'expérience humaine, a une consistance absolument différente de ces chemins, de ces pistes, même à relais, à communications rapides qui ont pu faire tenir un certain temps dans l'Est des empires. Tout ce qui est marqué de la route romaine en a pris un style qui va beaucoup plus loin que ce qui est immédiatement accessible comme les effets de la grand-route, quelque chose qui marque précisément justement partout où elle a été, et d'une façon quasiment ineffaçable ces empreintes romaines avec tout ce qu'elle a développé autour d'elle, aussi bien d'ailleurs les rapports inter-humains de droit, de mode de transmettre la chose écrite, le mode de promouvoir l'apparence humaine et les statues. M. Malraux peut dire à juste titre qu'il n'y a véritablement pas, du point de vue du musée éternel de l'art, de véritable lien à retenir de la sculpture romaine, il n'en reste pas moins que la notion même de l'être humain

*p. 328, l. 4*
… une étape de l'histoire.

*p. 328, l. 17*
… l'être humain…

**représenté dans la sculpture comme tel, est absolument** liée à cette vaste diffusion dans les sites romains, des statues. **Il y a tout un mode de développement des rapports du signifiant qui est essentiellement lié, qui fait de la grand-route un exemple absolument pas négligeable,** un exemple particulièrement sensible et éclairé de ce que je veux dire quand je parle de la fonction du signifiant en tant qu'il polarise, qu'il accroche, qu'il groupe en faisceau des significations, et que pour tout dire il y a une véritable antinomie ici entre la fonction du signifiant et l'induction qu'elle exerce dans le groupement des significations ; c'est le signifiant qui est polarisant, c'est le signifiant qui crée le champ des significations.

Comparez trois espèces de cartes sur un grand atlas, la carte du monde physique, vous y aurez en effet des choses inscrites dans la nature où déjà les choses sont disposées à jouer ce rôle, mais où elles sont en quelque sorte à l'état naturel. Voyez en face de cela une carte politique, vous y aurez quelque chose qui se marque sous ses formes de traces d'alluvions, de sédiments, quelque chose qui est toute l'histoire des significations humaines, avec un point où elles se maintiennent dans une sorte d'équilibre faisant des figures plus ou moins énigmatiques qui s'appellent les limites politiques ou autres, entre des terres déterminées. Prenez une carte des grandes voies de communication, voyez comment s'est tracée du sud au nord la route qui traverse par tels segments de pays pour lier un bassin à un autre, une plaine à une autre plaine, franchir une chaîne, s'organiser, passant sur des ponts. Vous voyez nettement que c'est là à proprement parler ce qui exprime le mieux dans ce rapport de l'homme à la terre, ce que nous appelons le rôle du signifiant, car il est bien vrai historiquement, non pas comme le pensait cette personne qui s'émerveillait que les cours d'eau passent précisément par les villes, ce serait faire preuve d'une niaiserie tout à fait analogue que de ne pas voir que les villes se sont précisément formées, cristallisées, installées au nœud des routes, c'est-à-dire en un point où un certain méridien se coupe avec un certain parallèle, lié à de certaines fonctions de routes, et que c'est au croisement des routes, d'ailleurs historiquement avec une petite oscillation, que se produisait ce quelque chose qui devient un centre de signification, qui devient une ville, une agglomération humaine avec tout ce que lui impose cette dominance du signifiant.

*p. 329, l. 6*
… groupements de signification ?

Que se passe-t-il quand nous ne l'avons pas cette grand-route et quand nous sommes forcés pour aller d'un point à un autre d'additionner les uns aux autres des petits chemins, autrement dits des modes plus ou moins divisés de groupements de signification ? **C'est cela qui nous donnera le mot *père* auquel je veux en venir. C'est à partir du moment où entre deux points quelconques nous devons passer par tous les éléments possibles d'un réseau, il n'y a pas de grand-route, qu'en résulte-t-il ? Il en résulte** que pour aller de ce point à ce point nous aurons le choix entre différents éléments du réseau. Nous pourrons faire notre route comme cela, ou nous pourrons la faire comme ceci pour diverses raisons de commodité, de vagabondage ou simplement d'erreur au carrefour. Alors d'abord il se déduit de cela plusieurs choses. **Il se déduit que si le signifiant par exemple dont il s'agit, et c'est là que nous en venons au président Schreber, est quelque chose qui a rapport avec ce que nous avons déjà amorcé, ce que je développerai la prochaine fois comme étant la signification *procréation* et vous verrez que cela nous mènera très très loin ce signifiant fondamental.** Mais pour l'instant il faut admettre que c'est le signifiant dont il s'agit dans ce qui va être mis en suspens par la crise inaugurale. Le signifiant *procréation* dans sa forme la plus problématique, précisément dans sa forme dont Freud lui-même nous annonce à propos des malades obsessionnels que **ce qui concerne la paternité comme ce qui concerne la mort, ce sont là les deux signifiants. Le mot y est tiré d'un texte qui, si on savait le chercher, intéresse au plus haut degré l'obsessionnel, et que cette forme là, plus problématique que la procréation,** ce n'est pas la forme *être mère,* c'est la forme *être père,* pour une simple raison qu'il convient ici de vous arrêter un instant simplement pour méditer sur ceci, à quel point la fonction *être père* est quelque chose qui n'est absolument pas pensable dans l'expérience humaine si nous n'introduisons pas la catégorie du signifiant **comme étant un fondement essentiel de toute espèce de construction, d'élaboration des rapports humains, car enfin, *être père,* je vous demande de réfléchir à ce** que peut vouloir dire *être père.* Vous entrerez dans de savantes discussions ethnologiques ou autres pour savoir si les sauvages qui disent que les femmes conçoivent quand elles sont placées à tel endroit, ou si les esprits ont bien ou non l'idée de la réali-

*p. 329, l. 10*
… il se déduit de cela plusieurs choses qui nous expliquent le délire du président Schreber…

*p. 329, l. 14*
… à propos des obsessionnels…

*p. 329, l. 18*
… la catégorie du signifiant. Que peut vouloir dire être père ?

té scientifique, c'est-à-dire de savoir que les femmes deviennent fécondes quand elles ont dûment copulé.

Ces sortes d'interrogations sont tout de même apparues à plusieurs comme participant d'une niaiserie parfaite, car il est difficile de concevoir des animaux humains assez abrutis pour ne pas s'apercevoir que quand on veut avoir des gosses il faut copuler. La question n'est absolument pas là, la question est qu'entre copuler avec une femme, que la femme porte ensuite quelque chose pendant un certain temps dans son ventre qui finit ensuite par être éjecté, est quelque chose qui va se juxtaposer, sa sommation n'aboutira jamais à constituer **ce quelque chose qui fera de l'homme, le sujet mâle, aura pour autant** la notion de ce que c'est qu'être père. Je ne parle même pas de tout le faisceau culturel que représente le terme *être père,* je parle simplement de ce que c'est qu'être père, au sens de procréer.

*p. 329, l. 30*
... jamais à constituer la notion de ce que c'est qu'être père.

En d'autres termes, pour que la notion élaborée culturellement d'une façon signifiante, *être père,* pour que se produise cette sorte d'effet de retour qui fasse que pour l'homme le fait de copuler reçoive le sens qu'il a effectivement, réellement, mais pour lequel il n'y aura aucune espèce d'accès imaginaire possible, que ce soit lui qui ait procréé, que cet enfant soit l'enfant de lui autant que de la mère, pour que cet effet d'action en retour se produise, il faut que la notion, que l'élaboration de la notion *être père* ait été d'une façon quelconque, portée à l'état de signifiant premier par un plan de travail qui s'est produit ailleurs, que ce travail soit défini par tout un jeu d'échanges culturels **qui a donné un certain sens, par exemple verbal, nominal, le même au terme *être père*, ou que ce soit par toute autre voie, peu importe, il faut** que ce signifiant ait en lui-même sa consistance et son statut **pour qu'à partir de là, le fait de copuler qui est vraiment et réellement procréer, et que le sujet bien entendu peut très bien savoir être réellement dans la chaîne nécessaire des causes pour qu'il y ait un enfant, devienne quelque chose qui instaure** la fonction de procréer en tant que signifiant.

*p. 329, l. 39*
... d'échanges culturels. mais la fonction de procréer en tant que signifiant est autre chose.

Je vous accorde qu'ici je n'ai pas encore complètement ouvert le voile, mais c'est parce que je le laisse pour la prochaine fois. C'est qu'à chaque fois vous sentez bien la relation de cette notion de procréer avec la perception ou l'appréhension de la relation à l'expérience de la mort qui donne son plein

sens au terme *procréer,* et dans l'un comme dans l'autre sexe. De toute façon, le signifiant *être père* est là quelque chose qui oui ou non fait la grand-route entre les relations sexuelles avec la femme, **et le fait que pour le sujet, pour l'être, ce dont il s'agit est dans la relation de procréation considérée comme signifiant fondamental.** Supposez que la grand-route n'existe pas, nous nous trouverons devant un certain nombre de petits chemins élémentaires, ceux par exemple dont je viens de parler, à savoir copuler **et ensuite qu'une femme porte dans son ventre ce qui devient, à partir de ce moment-là, une source de difficultés, de problèmes.**

*p. 330, l. 8*
… entre les relations sexuelles avec une femme.

*p. 330, l. 9*
… copuler et ensuite la grossesse d'une femme.

Vous le voyez assez puisque pour le président Schreber qui selon toute apparence manque de ce signifiant fondamental qui s'appelle *être père,* il a fallu qu'il fasse cette espèce d'erreur où il embrouille **d'une façon plus serrée et en partant des exemples que je vous donne aujourd'hui, comment nous pouvons concevoir le mécanisme, la seconde partie du chemin,** porter lui-même comme une femme quelque chose. Il est tout de même assez curieux que le président Schreber pour une raison quelconque, imagine, ne peut pas faire autrement que de s'imaginer lui-même femme et portant dans son ventre, réalisant dans une grossesse la deuxième partie du chemin nécessaire pour que, s'additionnant l'un à l'autre, la fonction *être père* soit réalisée.

*p. 330, l. 13*
… qu'il s'embrouille…

*p. 330, l. 17*
… la fonction « être père » soit réalisée.

**Si vous voulez, pour pousser un peu plus loin les analogies, je m'arrêterai un instant pour vous dire que tout ceci n'a rien de surprenant, c'est tellement peu surprenant que c'est attesté par toutes sortes d'expériences,** et que de toutes façons l'expérience de la couvade, si problématique qu'elle nous paraisse, peut très simplement dans ce cas général, être située comme quelque chose qui en effet, dans une assimilation incertaine, incomplète de la fonction *être père,* répond bien pour le sujet à un besoin de réaliser imaginairement ou rituellement ou autrement la seconde partie du chemin **d'une façon qui ne laisse pas *être père* à mi-chemin de ce qu'il est important pour lui de réaliser de la relation de procréation.**

*p. 330, l. 22*
… partie du chemin.

Pour pousser un peu plus loin ma métaphore et son utilité, je vous dirai qu'en fin de compte, comment usez-vous des choses pour ce qu'on appelle des usagers de la route quand il n'y a pas de grand-route, quand il s'agit de passer par des petites pour aller d'un point à un autre ? On met au bord de la

route des écriteaux, c'est-à-dire que là où le signifiant ne fonctionne pas tout seul, ça se met à parler tout seul au bord de la grand-route; là où il n'y a pas la route, il y a des mots qui apparaissent sur des écriteaux. C'est peut-être cela la fonction des petites hallucinations auditives verbales de nos **hallucinés,** ce sont les écriteaux au bord de leur petit chemin, **il faut bien qu'ils soient là puisqu'ils n'ont pas le signifiant général.**

*p. 330, l. 30*
C'est peut-être cela la fonction des hallucinations auditives verbales de nos hallucinations.

*p. 330, l. 31*
… ce sont les écriteaux au bord de leur petit chemin.

Si nous supposons que le signifiant est là à poursuivre son chemin toujours tout seul, que nous y faisions attention ou non, il y a au fond de nous plus ou moins éludé précisément par le maintien de significations qui nous intéressent, cette espèce de bourdonnement, de véritable tohu-bohu de… divers qui sont, avec lesquels nous avons été abasourdis depuis notre enfance. Pourquoi ne pas concevoir que si au moment précis où quelque part ces accrochages de ce que Saussure appelle la masse amorphe du signifiant, ce capitonnage de la masse amorphe du signifiant avec la masse amorphe des significations, des intérêts, se met à sauter ou à se révéler déficient, pourquoi ne pas voir qu'à ce moment-là le signifiant et son courant continu reprend son indépendance, et qu'alors dans cette espèce de bourdonnement que si souvent nous décrivent les hallucinés dans cette occasion, ou de murmure continu de ces espèces de phrases, commentaires, qui ne sont rien d'autre que des infinités de petits chemins, ils se mettent à parler, à chanter tout seuls.

C'est encore une chance qu'ils indiquent vaguement la direction. Nous essaierons la prochaine fois de montrer tout ce qui **dans le cas du président Schreber** se met à différents niveaux à s'orchestrer, à s'organiser dans différents registres parlés; comment tout cela dans sa répartition, dans son étagement comme aussi bien dans sa texture, révèle cette polarisation fondamentale du manque soudain rencontré, soudain aperçu d'un signifiant.

*p. 331, l. 6*
… j'essaierai la prochaine fois de montrer comment tout ce qui dans le délire, s'orchestre, et s'organise…

# Leçon XXIV



*27 juin 1956*

Je commencerai mon petit discours hebdomadaire en vous engueulant, mais somme toute quand je vous vois là, si gentiment rangés à une époque si avancée de l'année, c'est plutôt ce vers qui me revient à l'esprit : « C'est vous qui êtes les fidèles… ».

Je vais reprendre mon dessein qui se rapporte à la dernière réunion de la société. Il est bien clair que les chemins où je vous emmène peuvent conduire quelque part, ils ne sont pas tellement frayés que vous n'ayez quelqu'embarras à montrer que vous reconnaissez le point où quelqu'un s'y déplace. Ce n'est tout de même pas une raison pour vous tenir cois, ne serait-ce que pour montrer que vous avez une idée de la question. Vous pourriez dans ces cas-là montrer quelqu'embarras, vous n'y gagnez rien **à ne pas montrer que les choses ne vous sont pas encore entièrement claires.** Vous me direz ce que vous gagnez, c'est que c'est en groupe que vous passez pour bouchés, et que somme toute, sous cette forme, c'est beaucoup plus supportable.

*p. 333, l. 12*
Vous pourriez en parlant montrer quelque embarras, mais vous ne gagnez rien à vous taire.

Tout de même à propos de bouchés, on ne peut pas être frappé que certains philosophes, qui sont précisément ceux du moment auquel je me rapporte de temps à autre discrètement, rencontrent un extrait de ce que l'homme entre tous les *étant*, est un *étant* ouvert. On ne peut pas tout de même manquer de voir dans cette espèce d'affirmation panique qui spécifie notre époque, l'ouverture de l'être dans ce qui fascine tout un chacun, qui se met à penser; on ne peut pas manquer à certains moments d'y voir comme une sorte de balance et de

compensation du fait précisément que le terme si familier de bouché exprime, comme on le remarque de façon sentencieuse, un divorce entre les préjugés de la science quand il s'agit de l'homme, **à savoir qu'elle ne peut de plus en plus donner avec les propriétés qui sont là par-dessus le marché, à savoir qu'il parle, qu'il pense, qu'il sent, enfin qu'il est un animal raisonnable.** D'autre part, ces gens qui s'efforcent de redécouvrir qu'assurément ce qui est au fond de la pensée n'est pas le privilège des penseurs, mais que dans le moindre acte de son existence, l'être humain, quels que soient ses égarements sur sa propre existence, quand précisément il veut articuler quelque chose, reste quand même entre tous les *étant* un être ouvert.

*p. 333, l. 25*
… quand il s'agit de l'homme, et l'expérience de celui-ci dans ce qui serait son authenticité.

Soyez certains qu'en tout cas ce n'est pas à ce niveau-là que je le souligne, parce que certains, pour être à une vue superficielle, essaient de répandre la pensée contraire, ce n'est certainement pas, à ce niveau auquel sont sensés se tenir ceux qui véritablement pensent, qui le disent, tout au moins ce n'est pas à ce niveau que la réalité dont il s'agit quand nous explorons la matière analytique, se situe et se conçoit. Sans doute, bien entendu, il est impossible d'en dire quelque chose de sensé, si ce n'est à le restituer dans ce milieu de ce que nous appellerons les béances de l'être, mais ces béances ont pris certaines formes et c'est bien entendu là ce qu'il y a de précieux dans l'expérience analytique, c'est qu'assurément elle n'est fermée en rien à ce côté radicalement questionneur et questionnable de la position humaine, mais qu'elle y apporte quelques déterminants. Bien entendu, à prendre ces déterminants pour des déterminés, on précipite la psychanalyse dans cette voie des préjugés de la science, qui laisse échapper toute l'essence de la réalité humaine. Mais à simplement maintenir les choses à ce niveau, et à ne pas non plus les mettre trop haut, je crois que c'est là ce qui peut nous permettre de donner à notre expérience l'accent juste de ce que j'appelle raison médiocre.

L'année prochaine — la conférence de Perrier m'y a précipité, je ne savais pas ce que je ferai — je prendrai cette question de la relation d'objet ou de la prétendue telle, et peut-être l'introduirai-je même par quelque chose qui consisterait à rapprocher les objets de la phobie et les fétiches. La comparaison de ces deux séries d'objets, dont vous voyez déjà au premier abord combien ils diffèrent dans leur catalogue, **pourrait**

*p. 334, l. 27*
… combien ils diffèrent dans leur catalogue.

**n'être qu'une bonne façon d'introduire la question de la relation d'objet.**

Pour aujourd'hui, nous reprendrons les choses là ou nous les avons laissées la dernière fois. Et puisqu'aussi bien à propos de la façon dont j'ai introduit ces leçons sur le signifiant, on m'a dit : « Vous amenez ça de loin sans doute, c'est fatigant, on ne sait pas très bien où vous voulez en venir, mais quand même rétroactivement on s'aperçoit que le point d'où vous êtes parti… enfin, on voit bien qu'il y avait quelque rapport entre ce dont vous êtes parti et ce à quoi vous êtes arrivé ». Cette façon d'exprimer les choses prouve quand même qu'on ne perdra rien à reparcourir une fois de plus le chemin.

La question limitée, je ne prétends pas couvrir tout le champ de ce qui est en outre le propos d'une chose aussi énorme que celle de seulement l'observation du président Schreber, à plus forte raison de la paranoïa dans son entier. Je prétends seulement éclairer un petit champ, une démarche qui consiste à s'attacher à certains phénomènes en ne les réduisant pas à une sorte de mécanisme qui lui serait purement étranger, c'est-à-dire à essayer de l'insérer de toute force dans les catégories usitées, dans ce qu'on appelle le chapitre psychologique du programme de philo, mais d'essayer de rapporter cela à des notions simplement un peu plus élaborées concernant la réalité du langage. Je prétends que ceci est de nature peut-être à nous permettre de poser autrement la question de l'origine au sens très précis du déterminisme, au sens très précis de l'occasion de l'entrée dans la psychose, à savoir en fin de compte à des déterminations tout à fait étiologiques. Posons la question : que faut-il pour que ça parle ? C'est un des phénomènes les plus essentiels de la psychose et le fait de l'exprimer ainsi est bien de nature déjà peut-être même à écarter de la direction dans laquelle s'engageraient de faux problèmes, à savoir celui qu'on suscite en remarquant que le *ça*, le *id* est conscient. De plus en plus, nous nous passons de cette référence, **et de cette catégorie de la conscience** dont Freud lui-même a toujours dit que littéralement on ne savait plus où la mettre, économiquement que rien n'est plus incertain que son incidence, **il semble qu'elle surgisse ou qu'elle ne surgisse pas, est du point de vue économique tout à fait** contingent. C'est donc bien dans la tradition freudienne que nous nous plaçons en disant qu'après tout la seule chose que nous avons

*p. 335, l. 15*
… nous nous passons de plus en plus de cette référence…

*p. 335, l. 17*
… rien n'est plus incertain que son incidence.

à penser, c'est que ça parle. Pour que ça parle, nous avons essayer de centrer l'interrogation sur, pourquoi est-ce que ça parle ? Pourquoi est-ce que, pour le sujet lui-même, ça parle, c'est-à-dire que ça se présente comme une parole et que cette parole, c'est ça ? Ce n'est pas lui. Nous avons essayé de centrer cette parole au niveau du *tu*, ce point du *tu* éloigné, comme on me l'a fait remarquer, du point auquel j'aboutissais en essayant de vous symboliser le signifiant par l'exemple de la grand-route. Ce point *tu*, encore une fois, nous allons y revenir puisqu'aussi bien c'est autour de cela que s'est centré aussi bien tout notre progrès de la dernière fois et peut-être certaines des objections qui m'ont été faites.

Ce *tu* que nous employons constamment, arrêtons-nous à ce *tu*, si tant est comme je le prétends, que c'est autour d'un approfondissement de la fonction de ce *tu* que doit se situer l'appréhension originaire de ce à quoi je vous conduis, de ce à quoi je vous prie de prêter réflexion. La dernière fois, quelqu'un me disait à propos de *tu es celui qui me suivras,* me faisait l'objection grammaticale qu'assurément il y avait là quelqu'arbitraire à rapprocher *tu es celui qui me suivras,* de *tu es celui qui me suivra* de la seconde phrase, que les éléments n'étaient pas homologues, que bien entendu ce n'était pas du même *celui* qu'il s'agissait dans les deux cas, puisqu'aussi bien celui-ci pouvait être élidé et que *tu es celui qui me suivra* est un commandement. Ça n'est pas la même chose du tout que *tu es celui qui me suivras* qui, si nous l'entendons dans son sens plein, n'est pas un commandement mais un mandat, je veux dire que *tu es celui qui me suivras* implique la présence de l'Autre, quelque chose de développé qui suppose la présence, tout un univers institué par le discours. C'est à l'intérieur de cet univers *tu es celui qui me suivras.* Nous y reviendrons.

*p. 335, l. 38*
... puisqu'aussi bien le premier pouvait être élidé, de telle sorte que se détacherait « tu me suivras »[1].

Commençons par nous arrêter d'abord à ce *tu*, et faisons bien cette remarque qui a l'air d'aller de soi, mais qui n'est pas tellement usitée, que le dit *tu* n'a aucun sens propre. Ce n'est pas simplement parce que je l'adresse indifféremment à n'importe qui, mais je l'adresse aussi bien à moi qu'à vous, et presque à toutes sortes de choses, je peux même tutoyer quelque chose qui m'est aussi étranger que possible, je peux même tutoyer un animal, un objet inanimé. La question d'ailleurs n'est pas là. Le *tu*, si vous y regarder bien, est de très près, du côté formel, grammatical des choses, qui est juste-

1 - Rajout.

ment ce à quoi se réduit pour vous toute espèce d'usage du signifiant dans lequel vous mettez malgré vous des significations, et que vous y croyez à la grammaire ! Tout votre passage à l'école se résume à peu près comme gain intellectuel à vous avoir fait croire à la grammaire. On ne vous a pas dit que c'était cela, le but n'aurait pas été atteint. Mais c'est à peu près ce que vous avez recueilli. Mais si vous vous arrêtez à des phrases comme celle-ci : « Si tu risques un œil au dehors, on va te descendre » ; ou bien encore : « Tu vois le pont, alors tu tournes à droite », vous vous apercevrez que le *tu* à y regarder de bien près n'a pas du tout la valeur subjective d'une réalité quelconque de l'autre et du partenaire, que le *tu*, là, est tout à fait équivalent à un site ou à un point, que le *tu* a tout à fait la valeur d'une conjonction, que ce *tu* introduit la condition ou la temporalité. Je sais bien que ceci peut vous paraître tout à fait hasardé, mais je vous assure que si vous aviez une petite pratique de la langue chinoise, vous en seriez absolument convaincu. Il y a ce fameux terme qui est le signe de la femme et le signe de la bouche. Mais on peut s'amuser beaucoup avec ces caractères chinois. Le *tu* est quelqu'un auquel on s'adresse en lui donnant un ordre, c'est-à-dire comme il convient de parler aux femmes ! On peut aussi dire mille autres choses, donc ne nous attardons pas. **Ce qui est beaucoup plus intéressant, ce sont des phrases que je ne m'attarderai pas à vous citer, parce que ce serait peut-être considéré comme abusif, mais enfin j'ai là l'occasion de vous montrer que le *tu* sous cette forme, exactement ce même *tu*,** est employé pour servir à formuler la locution *comme si,* ou bien encore qu'une autre forme du *tu* est employée très exactement comme je vous le disais à l'instant, pour formuler à proprement parler, et d'une façon qui n'a aucune espèce d'ambiguïté, un *quand* ou un *si* introductif d'une conditionnelle.

*p. 336, l. 28*
… c'est-à-dire comme il convient de parler aux femmes. on peut dire mille autres choses encore, donc ne nous attardons pas, et restons-en au « tu ». Le « tu » sous cette forme…

**Cette référence montrera peut-être qu'il n'est pas exclu,** que si la chose est moins évidente dans nos langues parce que si nous avons quelques résistances à le comprendre et à l'admettre dans les exemples que je viens de vous donner, c'est uniquement en fonction des préjugés de la grammaire **qui vous forcent, parce que si tout d'un coup vous vous penchez sur une phrase au lieu de l'entendre, qui vous force** dans les artifices de l'analyse étymologique et grammaticale à mettre à ce *tu* la deuxième personne du singulier, bien entendu

*p. 336, l. 36*
… c'est uniquement en fonction des préjugés de la grammaire, qui vous empêchent d'entendre.

c'est la deuxième personne du singulier, mais il s'agit de savoir à quoi elle sert. En d'autres termes, il s'agit de s'apercevoir que le *tu* a, comme un certain nombre d'autres éléments, qu'on appelle dans les langues qui pour nous ont l'avantage de servir un peu à nous ouvrir l'esprit, je parle justement de ces langues sans flexion, qu'on appelle des particules, qui sont ces curieux signifiants multiples, quelquefois d'une ampleur et d'une multiplicité qui va jusqu'à engendrer chez nous une grammaire raisonnée de ces langues, une certaine désorientation, mais qui sont quand même un apport linguistique qui bien entendu est universel. Il suffirait d'écrire d'une façon tant soit peu phonétique pour nous apercevoir que même des différences de tonalité ou d'accent soulignent cet usage d'un terme comme le signifiant *tu*, a des incidences qui vont tout à fait au-delà et tout à fait différemment du point de vue de la signification de ce qu'une identification de la personne prétendait lui donner comme autonomie de signifié. **En d'autres termes, le *tu* en grec** a la valeur d'introduction, dans ce qu'on appelle en linguistique la protase, ce qui est posé avant. C'est la façon la plus générale d'articuler ce qui précède, l'énoncé à proprement parler de ce qui donne son importance à la phrase.

*p. 337, l. 10*
Donner au « tu » une autonomie de signifié…

Il y aurait bien d'autres choses à en dire, et si nous entrions dans le détail en cherchant à préciser le signifiant du *tu*, il faudrait faire un grand usage de formules comme celle de *tu n'as qu'à…* dont nous nous servons si souvent pour nous débarrasser de notre interlocuteur. C'est quelque chose qui a tellement peu à faire avec *qu'*, que très spontanément le lapsus glisse très rapidement à faire cela. On en fait quelque chose qui se décline, qui s'infléchit; le *tu n'as qu'à…* n'a pas **la valeur de réflexion** de ce quelque chose qui permettrait quelques remarques sémantiques très éclairantes. L'important est que vous saisissiez que ce *tu* est loin d'avoir une valeur univoque, loin d'être en quoi que ce soit **quelque chose dont nous puissions hypostasier l'Autre,** que ce *tu* est à proprement parler, dans le signifiant, ce quelque chose que j'appellerai une façon de hameçonner cet Autre, et de hameçonner très exactement dans le discours, d'accrocher à l'Autre la signification. Il n'est pas quelque chose qui se confonde donc essentiellement avec ce qu'on appelle l'allocutaire, à savoir celui à qui l'on parle, c'est trop évident, il est très souvent absent, et dans les impératifs où l'allocutaire est impliqué de la façon la plus évidente

*p. 337, l. 19*
…la valeur de réduction[2]…

*p. 337, l. 23*
… quelque chose dont nous puissions hypostasier l'autre.

2 - Comme S reçoit son message sous sa forme inversée, il s'agit bien de réflexion et non de réduction.

puisque c'est autour de cela qu'on a défini un certain registre dit *locutoire simple* du langage. Dans l'impératif, le *tu* n'est pas manifesté, il y a juste une sorte de limite qui commence au signal, je veux dire au signal articulé ; le *au feu* par exemple est incontestablement une phrase, il suffit de le prononcer pour s'apercevoir que c'est là quelque chose qui n'est pas sans provoquer quelque réaction. Puis l'impératif vient qui ne nécessite rien, il y a un stade de plus, il y a ce *tu* impliqué par exemple dans cet ordre au futur dont je parlais tout à l'heure, et ce *tu* qui est une sorte d'accrochage **de l'Autre dans le discours, cette façon d'accrocher l'Autre,** de le situer dans cette courbe de la signification que nous représente de Saussure, qui est la parallèle de la courbe du signifiant. Ce *tu* est cet hameçonnage de l'Autre dans l'onde de la signification.

*p. 337, l. 35*
… « viens »…

*p. 337, l. 36*
… ce « tu » qui est un accrochage dans le discours, une façon de…

Ce terme qui sert à identifier l'Autre en un point de cette onde, est en fin de compte, pour dire le mot, ce *tu* si nous le poursuivons, notre appréhension, voire notre métaphore jusqu'à son dernier terme radical est une ponctuation, si tant est que vous réfléchissiez à ceci qui est particulièrement mis en évidence dans les formes des langues non sectionnaires, que la ponctuation c'est ce qui joue ce rôle d'accrochage le plus décisif au point que lorsque nous avons un texte qui soit classique, le texte peut varier du tout au tout selon que vous mettiez la ponctuation en un point ou à un autre, et je dirais même que cette variabilité n'est pas sans être utilisée pour accroître la richesse d'interprétation, la variété de sens d'un texte. Toute l'intervention qu'on appelle à proprement parler commentaire, dans ses formes, du texte traditionnel joue justement sur la façon d'appréhender, de fixer dans un cas déterminé où doit se mettre la ponctuation. Le *tu*, c'est un signifiant, une ponctuation, quelque chose par quoi l'Autre est fixé en un point de la signification.

La question est celle-ci : que faut-il pour promouvoir ce *tu* à la subjectivité ? Ce *tu* qui est là d'une certaine façon non fixé dans le substrat du discours, dans son pur portement, dans son idée fondamentale, ce *tu* qui est par lui-même n'est pas tant ce qui désigne l'Autre que ce qui nous permet d'opérer sur lui, mais qui aussi bien est là toujours présent en nous, en l'état de suspension et en tout comparable à ces otolithes dont je vous parlai l'autre jour au même moment où je commençai à introduire ces formules qui avec un peu d'artifice nous permettent

de conduire de petits crustacés avec un électroaimant là où nous voulons. Ce *tu* qui pour nous-mêmes, et en tant que nous le laissons libre et en suspension à l'intérieur de notre propre discours, est pour nous toujours susceptible d'exercer cet accrochage, cette conduction contre laquelle nous ne pouvons rien, sinon de la contrarier et de lui répondre.

Que faut-il pour promouvoir ce *tu* à la subjectivité ? Quand je dis pour promouvoir ce *tu* à la subjectivité, cela veut dire pour que ce *tu* lui-même, sous sa forme de signifiant présent dans le discours, devienne pour nous quelque chose qui est sensé supporter quelque chose de comparable à notre *ego*, et quelque chose qui ne l'est pas, c'est-à-dire un mythe. Il est bien certain que c'est là la question qui nous intéresse puisqu'après tout il n'est pas tellement étonnant d'entendre des gens sonoriser leur discours intérieur à la façon des psychotiques, un tout petit peu plus que nous le faisons nous-mêmes. Depuis longtemps, on a remarqué que les phénomènes du mentisme, qu'ils soient provoqués par quelque chose, que ce soit quelque chose qui nous donne des phénomènes en tout comparables à ce, qu'à tout prendre, nous recueillons comme un témoignage de la part d'un psychotique, **pour autant que nous ne le croyons pas sous l'effet de quelque chose qui émette des parasites,** nous dirons bêtement pour que ce *tu* suppose un Autre qui en somme est au-delà de lui.

*p. 338, l. 32*
… de témoignage de la part d'un psychotique, sinon que le sujet ne se croit pas sous l'effet d'un émetteur de parasites.

C'est bien en effet autour de l'analyse du verbe être que devrait se situer ici notre prochain pas. Nous ne pouvons pas là-dessus non plus épuiser tout ce qui nous est proposé autour de l'analyse du verbe être. Je fais ces allusions en me référant à des philosophes que maintenant je nomme plus précisément, ceux qui ont centré leur méditation autour de la question du *Dasein*. **Toute cette question du verbe être a été reprise, et nous sommes bien forcés de l'évoquer comme ayant été poursuivie spécialement en allemand, puisque c'est en allemand que le *Dasein* a pris son identification. Là-dessus** M. Heidegger a promu quelques réflexions dans son traité métaphysique à propos du *Sein*. Il a commencé à l'envisager sous l'angle grammatical et étymologique. **Je vous dirai tout de suite que je ne suis pas tellement d'accord, pour ceux d'entre vous qui connaissent ces textes ou qui ont pu les trouver** plus ou moins commentés, et je dois dire assez fidèlement commentés dans quelque article que Jean Wahl a consacré récemment.

*p. 338*
… autre…

*p. 338, l. 37*
… qui ont centré leur méditation autour de la question de Dasein…

*p. 339, l. 2*
… lequel a commencé à l'envisager sous l'angle grammatical et étymologique…

Le *Sein* avec les accents que dégage par son seul apport au niveau du signifiant, au niveau de l'analyse du mot et de la conjugaison comme on dit couramment, disons plus exactement de la déclinaison, car il donne beaucoup d'importance dans cette notion de déclinaison **au sens propre et physique du terme, du verbe *Sein*, mène M. Heidegger à promouvoir dans les différentes formes radicales qui, comme vous le savez, composent** en allemand comme en français ce fameux verbe être qui est loin d'être un verbe simple, et même d'être un seul verbe dont il est trop évident que la forme *suis* n'est pas de la même racine que *es, est,* que *fut,* et il n'y a pas non plus stricte équivalence **avec ces formes incluses dans la fonction du verbe *être, été,* qui est quelque chose qui se retrouve d'une langue à l'autre. Cet *été,*** si le *fut* a son équivalent en latin, ainsi que le *suis* et la série de *est,* il vient de *stare*, il vient d'une autre source que ce qui est à l'origine des autres formes, il vient de *stare*. La variété, voire la répartition, est également différente en allemand où vous le voyez bien, le *sind* se groupe avec le *bist*, alors qu'en français la deuxième personne est groupée avec la troisième. L'important est qu'on a dégagé à peu près pour les langues européennes trois racines, celles qui correspondent à peu près… à peu près au *sommes,* à l'*est* et au *fut* que l'on rapproche de la racine φύσις en grec qui se rapporte à l'idée de vie et de croissance. Sur les autres, M. Heidegger insiste sur les deux faces du sens *stehen* qui se rapprocherait de *stare*, qui se tient debout, qui se tient tout seul, et de *dauern*, durer, ce sens étant tout de même rattaché à la face ou à la source φύσις. L'idée de se tenir droit, l'idée de vie et l'idée de durer serait pour Heidegger ce que nous livrerait une analyse étymologique, plus ou moins complétée par l'analyse grammaticale, et nous permettrait de comprendre que c'est d'une espèce de réduction et d'indétermination jetée sur l'ensemble de ces sens que surgirait la notion d'être.

*p. 339, l. 7*
… plus exactement de la déclinaison.

*p. 339, l. 10*
… il n'y a pas non plus stricte équivalence avec la forme « été ».

Je résume pour vous donner simplement l'idée de la chose, pour dire que dans son ensemble une analyse de cette sorte est de nature plutôt à élider, à masquer **ce qui est singulier quand il s'agit d'un progrès** auquel essaie de nous initier Heidegger, ce qui est absolument irréductible dans la fonction du verbe *être,* ce à quoi il a fini par servir, mais ce dont on aurait tort de croire que c'est par une espèce de virage progressif de ces différents termes que cette fonction se dégage. C'est la fonction

*p. 339, l. 26*
… de nature à élider, à masquer…

purement et simplement copulaire, et en tant que dans le registre où nous nous posons la question, à savoir à quel moment et par quel mécanisme ce *tu* tel que nous l'avons défini comme ponctuation, comme mode d'accrochage, signifiant indéterminé, comment ce *tu* arrive à la subjectivité. Je crois que c'est très essentiellement quand il est pris, et c'est pour cela que j'ai choisi les phrases exemplaires dont nous sommes partis, *tu es celui qui…* quand il est pris dans cette fonction copulaire à l'état pur, et dans cette forme de son état pur qui consiste à proprement parler dans sa fonction ostensive.

*p. 339, l. 33*
… arrive-t-il à la subjectivité ?

Nous devons trouver l'élément, qui, exhaussant ce *tu*, fait de ce *tu* quelque chose qui déjà dépasse d'un degré cette fonction indéterminée d'assommage, qui commence à en faire, sinon une subjectivité, du moins quelque chose qui est le premier pas vers le *tu es celui qui me suivras,* c'est le *c'est toi qui me suivra.* **Remarquez que ce n'est pas la même chose. *C'est toi qui me suivra*** est une ostension, et à la vérité qui suppose l'assemblée présente de tous ceux qui, unis ou non dans une communauté, sont supposés en faire le corps, être le support du discours dans lequel s'inscrit cette ostension de *c'est toi qui me suivra.* Et quand nous y regardons de près, nous voyons que ce à quoi correspond ce *c'est toi,* c'est justement [à] la deuxième formule, à savoir *tu es celui qui me suivra.* Le *tu es celui qui me suivras* suppose, dis-je, cette assemblée imaginaire de ceux qui sont les supports du discours, cette présence de témoins, voire de tribunal devant lequel le sujet reçoit l'avertissement ou l'avis auquel en somme il est sommé de répondre *je te suis,* c'est-à-dire à obtempérer à l'ordre. Il n'y a pas d'autre réponse pour le sujet à ce niveau que de garder le message dans l'état même où il lui est envoyé, tout au plus en modifiant la personne, c'est-à-dire en inscrivant pour lui le *tu es celui qui me suivras* qui dès lors devient un élément de son discours intérieur auquel il a, quoiqu'il en veuille, à répondre pour ne pas le suivre. Cette indication sur le terrain où elle le somme de répondre, il faudrait que justement il ne le suive pas du tout sur ce terrain, c'est-à-dire qu'il se refuse à entendre. Dès lors qu'il entend il y est conduit. Ce refus d'entendre est à proprement parler une force qu'aucun sujet, sauf préparation gymnastique spéciale, ne dispose véritablement, et c'est bien là dans ce registre que gît et se manifeste la force propre du discours.

*p. 339, l. 41*
… « c'est toi qui me suivra »…

*p. 340, l. 22*
… « tous »…

*p. 340, l. 22*
… que suppose l'univers du discours. mais du même coup je sors l'autre de cet univers…

En d'autres termes, cet Autre ou ce *tu* à ce niveau où nous parvenons, c'est l'Autre tel que je le fais voir par mon discours, je le désigne, voire je le dénonce, c'est l'Autre en tant qu'il est pris dans cette ostension par rapport à ce tout qui est supposé par l'univers du discours, mais du même coup **je ne le sors pas de cet univers,** je l'y objective, je lui désigne à l'occasion aussi ses relations d'objets dans ce discours, et pour peu qu'il ne demande que ça, comme chacun sait, c'est la propriété justement du névrosé, c'est avec cela qu'on lui désigne. Alors ça peut aller assez loin. Remarquez que ça n'est pas une chose complètement inutile que de donner aux gens ce qu'ils demandent, il s'agit simplement de savoir si c'est bienfaisant. En fait, si ça a incidemment quelqu'effet, c'est précisément dans la mesure où cela sert à lui compléter son vocabulaire. Il n'est bien entendu pas ce que croient ceux qui usent de cette forme d'opérer avec la relation d'objet, puisqu'ils croient désigner effectivement ces relations d'objet. En fait c'est rarement et par pur hasard que cette façon de procéder produit un effet bienfaisant, car cette façon en effet de compléter son vocabulaire peut permettre au sujet de s'extraire lui-même de cette sorte d'implication signifiante qui constitue la symptomatologie de sa névrose. C'est pour cela que les choses ont toujours marché d'autant mieux que cette sorte d'adjonction de vocabulaire de notre délirant, est quelque chose qui avait encore gardé quelque fraîcheur, mais depuis que ce dont nous disposons dans nos petits cahiers comme *Nervenanhang* pour les névrosés, c'est pour les rusés de beaucoup tombé de valeur, et ça ne remplit plus tout à fait la fonction qu'on pourrait espérer quant à la resubjectivation du sujet, je veux dire par là l'opération de s'extraire de cette implication signifiante dans laquelle nous avons cerné l'essence, les formes mêmes du phénomène névrotique. En d'autres termes, la question est qu'on voulait manier correctement cette relation d'objet et que, pour la manier correctement, il faudrait faire comprendre que dans cette relation, c'est lui l'objet en fin de compte, c'est même parce qu'il se cherche comme objet qu'il s'est perdu comme sujet.

Simplement, disons qu'au point où nous en sommes arrivés, il n'y a nulle commune mesure entre nous-mêmes et ce *tu* tel que nous l'avons fait surgir, que cette espèce de rapport, d'extension forcément suivie de résorption, que ce rapport

d'injonction plus ou moins obligatoirement suivi d'un rapport de disjonction, et qu'en fin de compte pour avoir sur ce plan et à ce niveau un rapport qui soit authentique avec cet Autre, **il n'y a pas moyen de le trouver ailleurs que dans la direction suivante. A celui à qui nous disons *tu es celui qui me suivra,* il faut que nous rapprochions l'objectif.** Que celui-là qui devient *tu es celui qui me suit* réponde *tu es celui que je suis* prête aux jeux de mots, à l'ambiguïté, que c'est du rapport d'identification à l'autre qu'il s'agit, mais que si en effet l'un l'autre, nous nous guidons dans notre identification réciproque vers notre désir, forcément nous nous y rencontrons et nous nous y rencontrerons d'une façon incomparable, **que c'est l'un ou l'autre, que c'est toi ou moi qui le possède en somme,** puisque c'est en tant que je suis toi que je suis, et ici l'ambiguïté est totale. *Je suis,* ce n'est pas seulement suivre, c'est aussi *je suis, toi tu es,* et aussi *toi, celui qui, au point de rencontre, me tueras,* c'est-à-dire que la relation qui est mise en évidence à ce niveau où l'autre est pris comme objet dans la relation d'ostension, le seul point sur lequel nous le rencontrions comme subjectivité équivalente à la nôtre, c'est sur le plan imaginaire, c'est sur le plan du moi ou toi, l'un ou l'autre **et jamais ensemble, c'est sur le plan où notre moi c'est l'autre,** c'est justement sur ce plan où toutes les confusions sont possibles quant à la relation d'objet, et l'objet de notre amour n'est que nous-mêmes, c'est le *tu es celui qui me tues.*

*p. 341, l. 7*
… « autre »…

*p. 341, l. 8*
Pour avoir sur ce plan et à ce niveau un rapport authentique avec l'autre…

*p. 341, l. 9*
Il faut qu'il réponde, « tu es celui que je suis ». Là nous nous mettons à son diapason, et c'est lui qui guide notre désir[3]…

*p. 341, l. 14*
et nous nous y rencontrerons d'une façon incomparable…

*p. 341, l. 20*
… le plan du « moi ou toi », l'un ou l'autre…

*p. 341, l. 23*
Remarquons l'opportunité heureuse que nous offre en français le signifiant, avec les différentes façons de comprendre « tu es ».

On peut remarquer l'opportunité heureuse que nous offre la forme française **qui n'est pas autre chose que le signifiant même dans lequel se trouvent les différentes façons de comprendre la forme du *tu es,* et comment dans le sens du *tu* lui-même, nous avons le bonheur en France d'avoir ce signifiant radical du *tu*, et [qui] à la deuxième personne du singulier reproduit jusque dans sa forme alphabétique l'inscription du *tu*, et qui passe de l'autre côté de *celui qui.***

On peut user de cela indéfiniment ; si je vous disais que nous le faisons toute la journée, au lieu de dire *to be or not to be, to be or…, tu es celui qui me tue,* etc. C'est cela qui est le fondement de la relation, du rapport à l'autre. Ceci veut dire que, dans toute l'identification imaginaire, le *tu es* aboutit à la destruction de l'autre, et qu'inversement, parce que cette destruction est là simplement en forme de transfert, se dérobe dans ce que nous appellerons la tutoïité.

3 - Commentaire ajouté.

Je pourrais peut-être vous montrer un passage pour essayer de faire cette sorte d'analyse particulièrement désespérante et stupide du type de ce qui s'inscrit dans un volume célèbre de la même école, qu'on appelle cette *Meaning of Meaning*. Ceci aboutit à des choses tout à fait vertigineuses dans le genre du bourdonnement. De même pour aboutir à traduire un passage de… effectivement célèbre, il s'agit d'inciter les personnes qui ont un petit commencement de vertu à avoir au moins la cohérence d'en compléter tout le champ, et quelque part même dit le *tu*, tue-moi. **Ça signifie quelque chose de ne pas pouvoir le supporter, et il applique cela au champ de la justice, c'est-à-dire partir également** de cette conception raisonnable [si] tu ne peux pas supporter la vérité du *tu*, en quoi tu peux toujours être désigné pour ce que tu es, à savoir un vaurien, si tu veux le respect de tes voisins, élève-toi jusqu'à cette notion des distances normales, c'est-à-dire une notion générale de l'Autre, de l'ordre du monde et de la loi. Ce *tu* a semblé absolument déconcerter les commentateurs et à la vérité je pense que notre toiité d'aujourd'hui vous rendra assez familiers avec le registre dont il s'agit.

*p. 341, l. 36*
… d'en compléter le champ. L'un d'eux dit quelque chose comme ceci : « Toi, qui ne peux pas supporter le « tu »…

*p. 341, l. 37*
… le « tu », tue-moi.

Faisons le pas suivant Il s'agit donc que l'autre soit reconnu comme tel. Que faut-il donc pour que l'autre soit reconnu comme tel ? Quel est le pas suivant ? Bien entendu en fin de compte c'est l'Autre pour autant qu'il est là dans la phrase de mandat dont j'ai voulu vous indiquer le registre. C'est là qu'il faut nous arrêter un instant. Après tout, ce franchissement n'est pas tellement quelque chose qui soit inaccessible, puisqu'aussi bien nous avons vu que cette altérité évanouissante de l'identification imaginaire du moi en tant qu'elle ne rencontre le *toi* que dans un moment limite où chacun des deux ne pourra subsister ensemble avec l'autre, c'est que l'Autre, lui, avec un grand A, il faut bien qu'il soit reconnu au-delà de ce rapport, même réciproque exclusion, c'est-à-dire qu'il faut qu'il soit reconnu comme aussi insaisissable que moi dans cette relation évanouissante. En d'autres termes, il faut qu'il soit **évoqué** comme ce que de lui-même il ne reconnaît pas et c'est bien cela le sens de *tu es celui qui me suivras.*

*p. 341, l. 41*
… « l'autre »…

*p. 342, l. 5*
… « autre »…

*p. 342, l. 14*
En d'autres termes, il faut qu'il soit invoqué…

Si vous y regardez de près, si ce *tu es celui qui me suivras* est délégation, voire consécration, c'est pour autant que la réponse à ce *tu es celui qui me suivras* n'est pas jeu de mots, mais le *je te suis,* et le *je suis, je suis ce que tu viens de dire,*

c'est là cet usage de la troisième personne absolument essentiel au discours en tant qu'il désigne ce qui est le sujet même du discours, c'est-à-dire ce que le discours a dit, *je le suis ce que tu viens de dire,* ce qui dans l'occasion veut dire exactement, *je suis très précisément ce que j'ignore, car ce que tu viens de dire est absolument indéterminé, parce que je ne sais pas où tu [me] mèneras.* Si la réponse est pleine, à ce *tu es celui qui me suivras,* c'est *je le suis* qu'elle doit dire, exactement le même *je le suis.* Vous vous trouvez dans la fable de la tortue et des deux canards, elle arrive à ce point crucial quand enfin les canards lui ont proposé de l'emmener aux Amériques, et que tout le monde attend de voir cette petite tortue accrochée au bâton de voyageuse. *La reine, dit la tortue, oui, vraiment, je la suis.* Là dessus Pichon se pose d'énormes questions pour savoir s'il s'agit d'une reine à l'état abstrait ou d'une reine concrète, et spécule de façon déconcertante pour quelqu'un qui avait quelque finesse en matière grammaticale et linguistique, de savoir si elle n'aurait pas dû dire, *je suis elle.* Si elle avait parlé d'une reine véritablement existante, elle dirait peut-être beaucoup de choses, *je suis la reine*; mais si elle dit quelque chose comme cela, *je la suis,* c'est-à-dire ce dont vous venez de parler, il n'y a aucune autre distinction à introduire que de savoir que *la* concerne ce qui est impliqué dans le discours. Ce qui est impliqué dans le discours, c'est bien cela dont il s'agit, c'est-à-dire qu'il faut nous arrêter un instant à cette parole inaugurale du dialogue, quand il s'agit de *tu es celui qui me suivras,* il faut que nous en mesurions un instant l'énormité, que ce soit au *tu* lui-même que nous nous adressions en tant qu'inconnu, c'est là ce qui fait son aisance, c'est là aussi ce qui fait sa force, c'est là aussi ce qui fait qu'il passe de *tu es* dans le *suivras* de la seconde partie en y persistant. Il y persiste précisément parce que dans l'intervalle il peut y défaillir. Ce n'est donc pas dans cette formule à un moi, en tant que je le fais voir, que je m'adresse, mais à tous les signifiants qui composent le sujet auquel nous sommes opposés. Je dis à tous les signifiants qu'il possède jusque y compris ses symptômes. C'est à ses dieux comme à ses démons que nous nous adressons et c'est pour cela que cette forme de la phrase, cette façon d'énoncer la sentence que j'ai appelée jusqu'à présent celle du mandat, je l'appellerai à partir de maintenant l'invocation, avec les connotations religieuses qu'a ce terme, c'est-à-dire que je

fais passer en lui cette foi qui est la mienne, et non pas simplement cette formule inerte. Cette invocation, je vous indique au passage que dans les bons auteurs, et peut-être dans Cicéron, l'invocation est à proprement parler la désignation dans sa forme religieuse originelle précisément de ce que je viens de vous dire. C'est quelque chose, une formule verbale par quoi on essaie avant le combat de se rendre les dieux — ce que j'appelai tout à l'heure les signifiants, les dieux et les démons, les dieux de l'ennemi — favorables. C'est à eux que l'invocation s'adresse et c'est bien pourquoi je pense que le terme d'invocation désigne à proprement parler cette forme la plus élevée de la phrase, grâce à quoi tous les mots que je prononce dans cette invocation sont de vrais mots, des voix évocatrices auxquelles chacune de ces phrases doit répondre, l'enseigne de l'Autre véritable.

*p. 343, l. 20*
… « l'autre »…

Vous le voyez donc, vous venez de le voir avec ces deux étages en quoi le *tu* dépend du signifiant comme tel, en quoi c'est du niveau du signifiant qui est vociféré que dépendent la nature et la qualité du *tu* qui est appelé à vous répondre. Dès lors quand ce signifiant qui porte la phrase fait défaut à l'autre, le *je le suis* qui vous répond ne peut faire figure que d'une interrogation éternelle, *tu es celui qui me…,* quoi ? A la limite de ce qui sort, c'est la réduction au niveau précédent, *tu es celui qui me… tu es celui qui…* etc., *tu es celui qui me tues.* Le *tu* réapparaît chaque fois que dans l'appel à l'Autre, proféré comme tel, le signifiant tombe dans ce champ **du signifiant de l'Autre,** qui est pour l'Autre exclu, *verworfen*, inaccessible. Je dis donc que le signifiant à ce moment-là produit la réduction, mais intensifiée, à la pure relation imaginaire.

*p. 343, l. 29*
… le signifiant tombe dans le champ qui est pour l'autre exclu…

A ce moment là se produit ce phénomène si singulier qui a donné à se gratter la tête à tous les commentateurs du cas du président Schreber, ce perplexifiant *assassinat d'âmes,* comme il s'exprime, qui est pour lui le signal de l'entrée dans la psychose, ce quelque chose bien entendu qui peut avoir toutes sortes de significations pour nous autres, commentateurs analystes, à savoir toujours d'ailleurs quelque chose que nous plaçons dans le champ imaginaire, à savoir ce quelque chose qui a rapport avec le court-circuit de la relation affective qui fait de l'**Autre** cet être de pur désir qui ne peut être dans le registre de l'imaginaire humain aussi qu'un être de pure interdestruction.

*p. 344, l. 2*
… « l'autre »…

Cette sorte de relation purement duelle qui est le registre même de l'agressivité dans sa source la plus radicale, sans doute dans le cas du président Schreber la relation de ce surgissement purement duel de notre agressivité est commentée par Freud dans le registre de la relation homosexuelle comme telle. Sans doute en avons nous mille preuves, ceci va de la façon la plus cohérente avec tout ce que nous entrevoyons comme définition de la source de l'agressivité, du surgissement de l'agressivité dans le court-circuitage de la simplification duelle de la relation triangulaire, autrement dit de la relation œdipienne. Mais étant donné qu'il nous manque dans le texte, où prétendument nous manquent les éléments qui nous permettraient de serrer de plus près, à savoir quelles ont été véritablement ses relations avec son père, avec tel frère supposé dont Freud aussi fait état, nous n'avons pas besoin de tellement de choses pour comprendre que c'est obligatoirement par cette relation purement imaginaire au *tu* que doit passer le registre du *tu* au moment où il sort si on peut dire des limites de […] où il devient un *tu* invoqué et évoqué comme tel, c'est-à-dire un *tu* appelé de l'Autre, du champ de l'Autre par le surgissement d'un signifiant primordial, **mais qui ne peut en aucun cas être reçu par l'autre, parce que ce signifiant comme tel, ce *tu es celui qui est père,*** que j'ai nommé la dernière fois, **ou *tu es celui qui seras père,*** il ne peut en aucun cas être reçu parce que c'est du signifiant comme tel, en tant que le signifiant représente ce support indéterminé, ce quelque chose autour de quoi se condense et se groupe un certain nombre, non pas même de significations, mais de séries de significations qui viennent converger par et à partir de l'existence de ce signifiant.

*p. 344, l. 18 et 19*
… « est » et « sera »…

Avant qu'il y ait le Nom du Père, il n'y avait pas de père, il y avait toutes sortes d'autres choses, et Freud même entrevoit — c'est bien pour cela qu'il a écrit *Totem et Tabou* — quelle direction il peut entrevoir, ce qu'il pourrait y avoir, mais assurément avant que le terme de père se soit institué dans un certain registre, historiquement il n'y avait pas de père. Cette sorte de perspective historique je vous la donne là à titre de pure concession, car elle ne m'intéresse à aucun degré, je ne m'intéresse pas à la préhistoire, si ce n'est pour rendre le registre indicatif qu'il est assez probable qu'un certain nombre de signifiants essentiels manquaient à l'homme de Néander-

thal. Mais il est complètement inutile d'aller chercher si loin, **il manque également aux psychotiques et par conséquent nous pouvons également l'observer sur les objets qui sont à notre portée.**

*p. 344, l. 33*
… les sujets…

Nous pourrons nous arrêter là, en vous faisant remarquer que quand nous nous introduisons après ce moment crucial, ce franchissement absolument essentiel que vous retrouverez toujours, si vous l'observez avec attention, si vous savez le cerner dans toute entrée dans les psychoses, **moment où de l'Autre comme tel, et du champ de l'Autre vient l'appel d'un** signifiant essentiel qui ne peut pas être reçu. J'ai montré dans une de mes présentations de malades, un antillais qui montrait dans son histoire familiale la problématique de l'ancêtre originel, c'était le français qui était venu s'introduire là-bas, qui avait eu une vie extraordinairement héroïque, une sorte de pionnier, mêlée de hauts et de bas extraordinaires de la fortune, qui était devenu l'idéal de toute la famille. Ce personnage lui-même très déraciné du côté de Détroit où il menait une vie d'artisan assez aisée, se voit littéralement un jour en possession d'une femme qui lui annonce qu'elle va avoir un enfant; on ne sait pas s'il est de lui, mais on sait très exactement que c'est dans les détails de quelques jours qu'éclatent à ce moment là les premières hallucinations de ce personnage. C'est dans la mesure où on lui annonce *tu vas être père,* que quelque chose se produit, qu'un personnage apparaît qui lui dit *tu es Saint Thomas* — je crois que c'est de Saint Thomas le douteur qu'il devait s'agir, et non de Saint Thomas d'Aquin. Les annonciations qui suivent ne laissent aucun doute, elles viennent d'Élizabeth, celle qui a annoncé fort tard dans sa vie qu'elle allait être porteuse d'un enfant. Bref, la connexion de ce registre de la paternité avec l'éclosion d'un certain nombre de phénomènes qui se présentent comme des révélations d'annonciation concernant tout ce qui peut bien faire concevoir à quelqu'un, qui de par ailleurs ne peut littéralement pas, et ce n'est pas par hasard que j'emploie le terme de concevoir. Ce que peut être une génération qui serait en somme une génération, équivaut à ce terme de spéculation alchimique **de *qu'est-ce que la génération ?* quand nous n'en touchons pas du doigt à proprement parler les corrélations sexuelles,** est là toujours prêt à surgir comme une sorte de réponse en détour de tentatives de réponses, de tentatives de

*p. 344, l. 36*
… de l'autre…

*p. 345, l. 16*
… terme de spéculation alchimique…

reconstituer ce qui est à proprement parler non recevable pour le sujet psychotique.

*p. 345, l. 18*
… pour l'ego dont le pouvoir est invoqué sans qu'il puisse à proprement parler répondre. Dès lors…

**A partir de ce moment là, justement parce que l'*ego* est évoqué pour un moment, quelqu'en soit le mode d'abord, et je vous prie d'en rechercher dans chaque cas et évoquer** au-delà de tout signifiant qui puisse être significatif pour le sujet, la réponse ne peut être que l'usage permanent, je dirais constamment sensibilisé du signifiant dans son ensemble. Et ce que nous observons, c'est que c'est sous ses formes les plus vides, les plus neutres, les plus égoisées, que le caractère mémorisant qui accompagne tous les actes humains, est aussitôt vivifié, sonorisé, et devient le mode de relation ordinaire d'un *ego* qui là est évoqué et ne peut pas trouver son répondant dans le signifiant au niveau duquel il est appelé; son pouvoir d'*ego* est invoqué sans qu'il puisse répondre. Dès lors nous voyons se dérouler tous les phénomènes qui dans le cas du président Schreber, font un caractère excessivement riche de ce cas; toute l'actualité des gestes et des actes est perpétuellement commentée. Ceci n'est pas une telle particularité puisque c'est même la définition de ce qu'on appelle l'automatisme mental. Et pourquoi ? C'est parce que précisément dans la mesure où il est appelé sur le terrain, où il ne peut pas répondre, dès lors c'est la seule façon de réagir qui puisse le rattacher à l'humanisation qu'il tend à perdre; c'est de perpétuellement se présentifier dans ce menu commentaire du courant de la vie qui fait ce qu'on appelle le texte de l'automatisme mental. Il n'y a plus pour le sujet qui a franchi cette limite, la sécurité significative coutumière, sinon dans cet accompagnement parlé.

*p. 345, l. 33*
… la sécurité significative coutumière, sinon grâce à l'accompagnement par le perpétuel commentaire de ses gestes et actes.

**Je crois que c'est là profondément le ressort de l'automatisme mental, et ce qui permet par un détour de justifier cet usage même du mot automatisme, car singulièrement après tout, nous pourrons le remarquer à ce propos, la force du signifiant est telle, qu'en fin de compte il semble que les mots soient plus intelligents que les personnes,** et que si on a fait tellement usage dans la pathologie mentale de ce terme d'automatisme, en ne sachant pas très bien ce qu'on disait. Car réfléchissez bien; quelle est l'extension de l'usage qu'on lui a donné ? Si ceci a un sens assez précis en neurologie où on appelle certains phénomènes de libération *automatisme,* le fait que ç'ait été repris en psychiatrie pour désigner ce phénomène

*p. 345, l. 38*
… cela justifie l'usage même du mot d'automatisme…

d'automatisme mental, cela reste pour le moins problématique. Mais dans la théorie de Clérambault, ce terme d'automatisme ne peut être repris analogiquement. Néanmoins, c'est le terme le plus juste ; car si vous y regardez de près sur cet αὐτόματον dont Aristote prend le sens pour l'opposer à celui de la fortune, distinction aujourd'hui complètement oubliée, si nous allons droit au signifiant, c'est-à-dire dans cette occasion avec toutes les réserves que comporte une telle référence à l'étymologie, nous voyons que l'αὐτόματον **ne veut rien dire d'autre que quelque chose comme mythe, ce qui veut dire justement penser.** L'automatisme c'est ce qui pense vraiment par soi-même, c'est ce qui n'a justement aucun lien de cet au-delà, l'*ego*, qui donne son sujet à la pensée **et qui aussi pour le coup nous fait penser à quelque chose de toujours très visible et problématique.** Si le langage parle tout seul, c'est bien là l'occasion ou jamais d'utiliser le terme d'automatisme, et c'est ce qui donne sa résonance authentique, c'est probablement aussi son côté satisfaisant pour nous, au terme d'automatisme mentale dont usait Clérambault.

*p. 346, l. 5*
… l'étymologie, nous voyons que l'« automaton »…

*p. 346, l. 5*
… l'« automaton », c'est ce que pense vraiment par soi-même…

*p. 346, l. 6*
… l'ego qui donne son sujet à la pensée.

*p. 346, l. 7*
… « usait »…

**Cette introduction du sujet Schreber dans la psychose, à la lumière de ce** que nous venons là de mettre en évidence, nous les comparerons la prochaine fois pour les rapprocher, et voir ce qui manque à chacun des deux points de vue ; **l'introduction à la vérité qui ne change en rien dans sa plantation, dans son décor, dans l'équilibre d'ensemble de ses bords,** tant de celle de Freud qui est celle d'une homosexualité latente impliquant une position féminine, et c'est là qu'est le saut. Freud nous dit : fantasme d'imprégnation fécondante, comme si la chose allait de soi ; c'est-à-dire que toute acceptation de la position féminine impliquait comme par surcroît ce registre qui est tellement développé par le délire de Schreber, et qui fait de lui ultérieurement la femme de Dieu. La théorie de Freud là-dessus, c'est que c'est la seule façon pour lui d'éluder ce qui résulte de la crainte de la castration ; il subira ; mais ça peut être autre chose que l'éviration, ça peut être simplement la démasculinisation, ou la transformation en femme ; mais **après coup,** comme quelque part Schreber le fait lui-même remarquer, ne vaut-il pas mieux être une femme spirituelle qu'un pauvre homme absolument opprimé, malheureux, voire castré ? Bref, que c'est dans cet agrandissement à la taille du sujet même de l'univers **du Dieu**

*p. 346, l. 8*
… le terme d'automatisme, et c'est ce qui donne au terme dont usait de Clérambault.

*p. 346, l. 12*
… de voir la prochaine fois ce qui manque à chacun des deux points de vue.

*p. 346, l. 13*
… développés par Freud et Mme Ida Macalpine.

*p. 346, l. 22*
… après tout…

*p. 346, l. 23*
Bref, c'est dans un agrandissement à la taille de l'univers…

**Schrébérien** que se trouve la solution du conflit introduit par l'homosexualité latente.

En gros, nous verrons que c'est cette théorie qui respecte le mieux l'équilibre du progrès de la psychose chez Freud. Néanmoins il est certain que les objections que madame Ida Macalpine qui mérite dans cette occasion de donner la réplique, voire de s'opposer ou de compléter une partie de la théorie freudienne, elle qui met en évidence tout à l'opposé comme déterminant dans le procès de la psychose, ce qu'elle situe dans la direction du fantasme de grossesse, le fantasme de grossesse pour autant qu'il reposait implicitement sur quelque chose qui montrerait une symétrie tout à fait rigoureuse entre les deux grands manques qui peuvent se manifester à titre névrosant dans chaque sexe. Elle va fort loin là-dedans, et il y a des choses très amusantes. Il est certain qu'il y a infiniment de choses dans le texte qui permettent de le soutenir; et que même l'évocation de l'arrière plan d'une sorte de civilisation héliolythique où le soleil pris comme féminin et incarné dans la pierre, serait le symbole fondamental, sorte de pendant féminin de la promotion du phallus dans la théorie classique, est quelque chose qui trouve le répondant le plus amusant dans le terme du nom même de la ville où est hospitalisé Schreber, qui se trouvait être Sonnenstein.

*p. 346, l. 41*
… nous rencontrons ces diableries, ces niques du signifiant…

Je vous signale ceci simplement pour vous montrer que nous rencontrons à tout instant, **et qu'il n'y a pas lieu de ne pas y attacher toute son importance,** ces sortes de diableries du signifiant, ces sortes de niques que nous rencontrons constamment dans les analyses concrètes des gens les moins névrosés, où nous voyons se faire ce recoupement singulier venu de tous les coins de l'horizon, d'homonymies étranges qui semblent donner une unité par ailleurs insaisissable quelquefois à l'ensemble du destin comme aux symptômes du sujet.

Assurément moins qu'ailleurs il convient de reculer devant cette investigation quand il s'agit du moment d'entrée dans la psychose par exemple. Notez au passage que lors de sa seconde rechute, alors que Schreber arrive extrêmement perturbé à la consultation de Flechsig, et que Flechsig a déjà été pour lui haussé à valeur certainement d'un personnage paternel éminent, que d'autre part nous avons toutes les antécédences connotées dans l'observation, que je pourrais dire cette mise

en alerte ou en suspension de la fonction de la paternité; nous savons par son propre témoignage qu'il a espéré devenir père, nous savons d'ailleurs que sa femme dans l'intervalle de huit ans qui a séparé la première crise de la seconde, a éprouvé plusieurs avortements spontanés. Une parole semble particulièrement significative, voire malheureuse; ce que lui dit Flechsig, **ce personnage qui a déjà manifesté dans ses rêves et par l'intrusion de cette image « qu'il serait beau d'être une femme subissant l'accouplement », Flechsig dont nous savons par ailleurs par toutes sortes de recoupements,** lui dit que depuis la dernière fois on a fait d'énormes progrès en psychiatrie, qu'on allait lui coller un de ces petits sommeils qui va être bien fécond. Peut-être était-ce justement la chose qu'il ne fallait pas dire, car à partir de ce moment-là, notre Schreber ne dort absolument plus, et il préfère essayer de se pendre cette nuit-là.

*p. 347, l. 7*
... significative, voire malheureuse, que Fleschig dit à Schreber...

*p. 347, l. 18*
... était-ce...

*p. 347, l. 19*
... et cette nuit-là, il essaie de se pendre. La relation de procréation est en effet impliquée dans le rapport du sujet à la mort.

**Enfin nous entrons là dans le registre de** la relation de procréation impliquée avec le rapport **fondamental** du sujet à la mort.

C'est ce que j'espère réserver pour la prochaine fois.

# Leçon XXV



*4 juillet 1956*

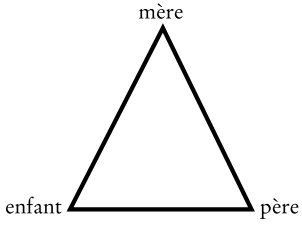


Je ne sais pas très bien par quel bout commencer pour finir ce cours. A tout hasard, je vous ai mis au tableau deux petits schémas, l'un que vous devez connaître, qui est ancien. C'est celui d'une espèce de grille, par lequel j'ai commencé cette année à essayer de vous montrer comment se posait le problème du délire, si nous voulions le structurer, lorsqu'il semble bien être apparemment une relation liée par quelque bout à la parole. Ce schéma auquel je pourrai peut-être encore avoir à me référer, je vous le rappelle donc. Je pense qu'il est déjà pour vous suffisamment commenté. Un autre, qui est différent, tout nouveau, et auquel j'aurai peut-être besoin de me référer tout à l'heure.

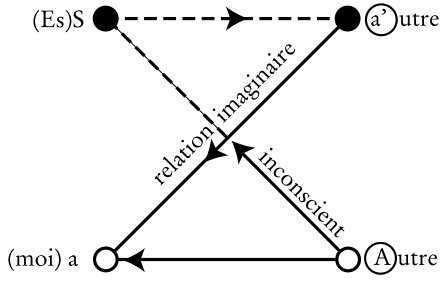

Nous partons aujourd'hui du point où je vous ai laissés la dernière fois, c'est-à-dire en fin de compte de descriptions opposées, celle de Freud, celle d'une psychanalyste qui est très loin d'être sans mérite et qui, pour représenter des tendances les plus modernes, a au moins l'avantage de le faire fort intelligemment. Ce que je vous ai décrit cette année était avant tout centré sur le souci de remettre l'accent sur la structure du délire. Ce délire, j'ai voulu vous montrer qu'il s'éclairait dans tous ses phénomènes, je crois même pouvoir dire dans sa dynamique, très essentiellement considérée comme une perturbation de la relation à l'Autre, sans doute, et comme telle donc liée à un mécanisme transférentiel. **Mais l'intérêt, pour prendre le problème dans le registre où nous l'avons abordé,** c'est-à-dire en référence aux fonctions et à la structure de la parole, c'est d'arracher, de libérer ce mécanisme transférentiel de je ne sais quelles confuses et diffuses relations d'objet, qui, par hypothèse, sera chaque fois que nous aurons affaire à un trouble considéré comme immature, mais considéré dans sa globalité, **ce qui ne nous laisse pas d'autre jeu qu'une sorte de série linéaire de cette immaturation de la relation d'objet.** Bien loin qu'elle puisse d'une façon quelconque se situer dans une telle référence, développementale, si tant est justement qu'elle implique, quelles qu'en soient les émergences, cette unilinéarité, je crois que l'expérience montre que nous arrivons à des impasses, à des explications insuffisantes, immotivées, qui se superposent de façon telle qu'elles ne permettent pas de distinguer les différents cas et tout principalement et au premier plan, la différence de la névrose et de la psychose.

*p. 349, l. 11*
... un mécanisme transférentiel.

*p. 349, l. 16*
... dans sa globalité comme immature, on se rapporte à une série développementale linéaire dérivant de l'immaturation de la relation d'objet.

A elle seule, l'expérience du délire partiel comme tel, s'oppose à parler d'immaturation, voire de régression ou de simple modification de la relation d'objet **pure et simple, comme telle. Et quand même n'aurions-nous pas les psychoses et seulement les névroses,** nous verrons l'année prochaine que la notion d'objet n'est pas univoque, quand je vous ai annoncé que je commencerai, je pense, par opposer des phobies à l'objet des perversions. Ce sera une autre façon de reprendre le même problème au niveau de la case objet dans les relations du sujet à l'Autre. Ici, au niveau des psychoses, je dirai que c'est là les deux termes opposés.

*p. 350, l. 3*
... modification de la relation d'objet.

Limitons-nous ici et résumons rapidement comment, en somme, la position de Freud sur le sujet de ce délire se situe,

quelles sont les objections qu'on lui apporte et, si ces objections lui étant apportées, on a ébauché le moindre petit commencement de meilleure solution. Freud, nous dit-on, après l'avoir lu, nous explique que le délire de Schreber est lié à une irruption de la tendance homosexuelle, laquelle est niée par le sujet. **Pourquoi est-elle niée ? Nous allons le voir tout à l'heure. Cette négation, je résume, vous pourrez en vous reportant au texte, je pense que vous l'avez fait depuis longtemps, vous apercevoir si oui ou non mon résumé est exact, équilibré,** cette négation, dans le cas de Schreber qui n'est pas névrosé, aboutit à ce que nous pourrions appeler une érotomanie divine, **avec ce mode de double renversement à la fois sur le plan symbolique, à savoir d'un accent renversé sur un des termes de la phrase,** qui symbolise la situation.

*p. 350, l. 18*
… la tendance homosexuelle. Le sujet la nie, se défend contre elle.

*p. 350, l. 20*
… une érotomanie divine.

Vous savez comment Freud répartit les diverses dénégations de la tendance homosexuelle. C'est à l'intérieur d'une phrase *je l'aime…* qu'il nous dira qu'il y a plus d'une manière d'introduire la dénégation **dans cette simple négation de la situation.** On peut dire *ce n'est pas moi qui l'aime*; on peut dire *ce n'est pas lui que j'aime*; on peut dire *ce n'est pas d'aimer lui qu'il s'agit pour moi… je le hais,* par exemple. Et aussi bien nous dit-il que la situation n'est jamais simple, ni [ne] se limite à ce simple renversement symbolique que, pour des raisons d'ailleurs qu'il tient pour suffisamment implicites, mais sur lesquelles, à la vérité, il n'insiste pas, le renversement imaginaire de la situation dans une partie seulement de ses trois termes se produit, à savoir que, par exemple le *je le hais* se transforme en un *il me hait* **par un mécanisme imaginaire de la projection;** comme par exemple dans notre cas *ce n'est pas lui que j'aime, c'est quelqu'un d'autre,* ici, c'est un grand Lui, puisque c'est Dieu lui-même, se renverse en un *il m'aime* comme dans toute érotomanie. Il est donc clair que Freud nous indique que ce n'est pas sans un renversement très avancé de l'appareil symbolique comme tel que peut se classer, se situer, se comprendre, l'issue terminale de la défense contre la tendance homosexuelle.

*p. 350, l. 24*
… il y a plus d'une manière d'introduire la dénégation dans cette phrase.

*p. 350, l. 31*
… « il me hait » par projection.

Pourquoi cette défense, si intense qu'elle va faire au sujet traverser des épreuves qui vont à un moment à rien moins qu'à la déréalisation non seulement du monde extérieur en général mais des personnes mêmes qui l'entourent et jusqu'aux plus proches, de l'autre comme tel, qui nécessitent toute cette

reconstruction délirante que le sujet progressivement resituera, mais d'une façon profondément perturbée, un monde où il puisse se reconnaître et d'une façon combien également perturbée. Il ne se reconnaîtra pas comme le sujet destiné dans un temps, projeté dans l'incertitude du futur, dans une échéance indéterminée mais certainement indépassable, à devenir sujet de miracle divin par excellence, d'une recréation de toute l'humanité, dont il sera lui-même le support et le réceptacle féminin.

*p. 351, l. 7*
Le délire de Schreber…

**L'explication de Freud à propos de ce délire,** qui se présente bien ici dans sa terminaison avec tous les caractères mégalomaniaques des délires de rédemption, dans leurs formes les plus développées, l'explication de Freud, si on la serre de près, a l'air de tenir toute entière dans la référence au narcissisme. C'est d'un narcissisme menacé que part la défense contre la tendance homosexuelle. La mégalomanie représente ce par quoi la crainte narcissique s'exprime, dans un agrandissement du moi lui-même du sujet aux dimensions du monde, dans un fait d'économie libidinale qui se trouve apparemment entièrement sur le plan imaginaire. Le sujet se fait l'objet même de l'amour de l'être suprême ; dès lors, il peut bien abandonner ce qui lui semblait au prime abord le plus précieux de ce qu'il devait en tout cas sauver, à savoir la marque de sa virilité.

*p. 351, l. 22*
Mais en fin de compte…

En fin de compte, **que voyons-nous de l'interprétation de Freud ?** Je le souligne, le pivot, le point de concours de la dialectique libidinale auquel se réfère tout le mécanisme et tout le développement de la névrose, est le thème de la castration. C'est la castration qui conditionne la crainte narcissique. C'est l'acceptation de la castration qui doit être payée d'un prix aussi lourd que le remaniement de toute la réalité par le sujet.

Cette prévalence sur laquelle Freud ne démord pas, qui est celle dont on peut dire que c'est, dans l'ordre matériel explicatif de la théorie freudienne, une invariante d'un bout à l'autre, une invariante, ce n'est pas assez dire, c'est une invariante prévalente, je veux dire dont il n'a jamais, dans le conditionnement théorique de l'inter-jeu subjectif où s'inscrit l'histoire d'un phénomène psychanalytique quelconque, dont il n'a jamais tiré, ni subordonné, ni même relativé la place. Donc c'est autour de lui, dans sa communauté analytique, **mais jamais dans son œuvre,** qu'on a voulu lui donner des symétries, des équivalents, la place centrale de l'objet, **disons le**

*p. 351, l. 32*
C'est autour de Freud, c'est dans la communauté analytique…

*p. 351, l. 34*
Mais dans son œuvre, l'objet phallique a la place centrale dans l'économie libidinale…

**centre phallique et de sa fonction essentielle dans l'économie libidinale,** chez l'homme comme chez la femme. Et ce qui est tout à fait essentiel et caractéristique dans les théorisations données et maintenues par Freud, quelque remaniement qu'il ait apporté, **rendez-vous compte, c'est cela qui est important,** c'est que ceci ne s'est jamais modifié à travers aucune des phases de la schématisation qu'il a pu donner de la vie psychique.

*p. 351, l. 38*
… Freud, quelque remaniement…

**C'est autour de la castration, et ceci d'une manière d'autant plus frappante qu'en fait, si vous lisez le texte avec attention, ce sera là la valeur de l'objection de M^me^ Macalpine, je voudrais dire, cela pourrait être sa valeur,** parce que c'est la seule chose qu'elle ne mette pas vraiment en évidence ; vous verrez, je le dirai tout à l'heure, ce sur quoi elle fait tourner son argumentation, mais si il y a quelque chose qui est vrai dans ses remarques, c'est effectivement qu'il ne s'agit jamais de castration, puisque c'est le terme latin qui sert, en allemand *Entmannung***,** et que quand on lit les textes de Schreber, on s'aperçoit que *Entmannung* veut dire, et bien formellement, *transformation* avec tout ce que ce mot comporte de transition, transformation en femme ; affectif[1] de procréation, de fécondité, mais non pas du tout de castration. N'importe, ce qui est frappant et essentiel dans le texte de Freud, c'est que c'est autour du thème de la castration, de la perte de l'objet phallique, qu'il fait tourner toute la dynamique qu'il veut donner du sujet Schreber.

*p. 351, l. 41*
S'il y a quelque chose qui est vrai dans les remarques de Madame Macalpine.

*p. 352, l. 5*
… la dynamique du sujet Schreber.

**Évidemment, sans explications,** nous devons constater ce bilan qu'à travers même certaines, et particulièrement celle-là, faiblesses de son argumentation, **le fait de faire pivoter autour des termes, tendance homosexuelle, économie libidinale, insérés** dans la dialectique imaginaire du narcissisme, point essentiel, enjeu du conflit, l'objet viril assurément nous permet de rythmer, de comprendre les différentes étapes de l'évolution du délire, ses phases et sa construction finale.

Bien plus, nous avons pu noter au passage toutes sortes de finesses, laissées en quelque sorte en amorce dans l'avenue ouverte, non complètement explorées, celles par exemple où il montre que seule la projection ne peut pas expliquer le délire,

1 - Commentaire : effectivement. Il s'agit là d'une erreur de transcription.

qu'on ne peut dire qu'il ne s'agisse là que d'un reflet, en quelque sorte, un miroir du sentiment du sujet mais qu'il est indispensable d'y déterminer les étapes et, si l'on peut dire, à un moment donné une perte de la tendance qui vieillit. J'ai beaucoup insisté au cours de l'année, que ce qui a été refoulé au dedans reparaît au dehors, ressurgit dans un arrière plan, et ne ressurgit pas dans une structure simple mais, nous l'avons vu, dans une position si l'on peut dire interne, qui fait que le sujet lui-même, qui se trouve être l'agent de la persécution dans le cas présent, est un sujet ambigu, problématique. Il n'est après tout, dans son premier abord, que le représentant d'un autre sujet qui, non seulement permet, mais sans aucun doute agit en dernier terme, bref, d'un échelonnement dans l'altérité de l'autre, qui est un des problèmes sur lequel Freud à la vérité nous a conduit mais où il s'arrête. **Tel est à peu près l'état des choses au moment où nous quittons le texte de Freud.**

*p. 352, l. 28*
… un des problèmes sur lesquels Freud à la vérité nous conduit, mais où il s'arrête.

Ida Macalpine, avec d'autres termes, mais d'une façon plus cohérente que d'autres, objecte que rien, nous dit-elle, ne nous permet de concevoir ce délire comme étant quelque chose qui suppose la maturité génitale, si j'ose dire, qui expliquerait, ferait comprendre la crainte de la castration. La tendance homosexuelle est loin de se manifester comme quelque chose de primaire. Dès le début, ce que nous voyons ce sont les symptômes, d'abord hypocondriaques, ce sont des symptômes psychotiques, ce quelque chose de particulier qui est au fond de la relation psychotique comme de toutes sortes de phénomènes, et spécialement voie d'introduction de la phénoménologie de ce cas. Car cette clinicienne qui s'est tout spécialement occupée des phénomènes psychosomatiques, et c'est là qu'elle a pu avoir l'appréhension directe d'un certain nombre de phénomènes, structurés tout différemment de ce qui se passe dans les névroses, à savoir ce quelque chose que nous pourrions appeler je ne sais quelle empreinte ou inscription directe d'une caractéristique d'un temps, si l'on peut dire, ou même dans certains cas, du conflit, sur ce que l'on peut appeler directement enfin le tableau matériel que présente le sujet en tant qu'être corporel. Tel symptôme, tel qu'une éruption diversement qualifiée dermatologiquement, qu'importe, de la face, sera quelque chose qui se mobilisera en fonction de tel ou tel anniversaire et ce sera en quelque sorte une façon directe, sans aucune dialectique, sans aucun intermédiaire, sans aucune

interprétation que nous pourrons recouper, équivalent, la correspondance du symptôme avec quelque chose qui est du passé du sujet.

Est-ce là quelque chose qui a poussé Ida Macalpine à se poser le problème très singulier de telles correspondances ? Je dis bien, il s'agit bien là de correspondance directe entre le symbole et le symptôme. L'appareil du symbole manque tellement aux catégories mentales du psychanalyste aujourd'hui que c'est par l'intermédiaire uniquement de l'un des fantasmes que peuvent être conçues de telles relations. Et aussi bien toute son argumentation consistera-t-elle à nous rapporter dans le cas du président Schreber le développement du délire à un thème fantastique, **à une fixation imaginaire,** selon le terme courant, dans tout développement de cet ordre de nos jours, préœdipien, soulignant que ce qui tient le désir, ce qui le soutient, est essentiellement et avant tout un thème de procréation, si je puis dire, poursuivi pour lui-même, asexué dans sa forme, n'entraînant le sujet dans les conditions de dévirilisation, de féminisation, comme je vous l'ai dit, également, formellement, que comme une sorte de conséquence a posteriori, si l'on peut dire, de l'exigence dont il s'agissait. Le sujet est quelque chose qui doit être né dans la seule relation de l'enfant à la mère et pour autant que l'enfant, avant toute constitution d'une relation triangulaire, verrait naître en lui un fantasme de désir, désir d'égaler la mère dans sa capacité de faire un enfant. C'est aussi toute l'argumentation d'Ida Macalpine qu'il n'y a pas de raison de poursuivre ici [dans] tous ses détails ; ils sont riches, mais après tout ils sont à votre portée. Elle a fait une préface et une postface fort bien nourries à l'édition qu'elle a faite en anglais du texte de Schreber, **où elle expose tous ses thèmes.** L'important est bien de voir en quoi ceci se rattache à une certaine réorientation de toute la dialectique analytique qui tend à faire de l'économie imaginaire du fantasme et des diverses réorganisations ou désorganisations, restructurations ou déstructurations fantasmatiques, le point pivot, **le point aussi efficace** de tout progrès compréhensif, et aussi de tout progrès thérapeutique. Le schéma actuellement accepté de façon si commune, frustration, agressivité, régression, est bien là, au fond de tout ce que M^me^ Ida Macalpine suppose pouvoir expliquer de ce délire. Elle va très loin. Elle dit il n'y a déclin du monde **pour le sujet Schreber,** il n'y a crépuscule du

*p. 353, l. 14…* le développement du délire à un thème fantasmatique, à une fixation originaire - originelle…

*p. 353, l. 26*
… l'édition qu'elle a faite en anglais du texte de Schreber.

*p. 353, l. 10*
… le point pivot…

*p. 353, l. 35*
Il n'y a, dit-elle, déclin…

monde, et à un moment donné désordre quasi confusionnel de ses appréhensions de la réalité, que parce qu'il faut que ce monde soit recréé, introduisant une sorte de finalisme de l'étape même la plus profonde du désordre mental. Tout le mythe n'est construit que parce que c'est la seule façon que le sujet Schreber arrive à se satisfaire dans son exigence imaginaire d'un enfantement.

*p. 353, l. 41*
… exigence imaginaire d'enfantement.

**A la vérité, sans aucun doute, ce *picturing*** peut permettre de concevoir, en effet, cette sorte d'imprégnation imaginaire du sujet à renaître. Mais ce que l'on peut alors se demander, c'est si les origines de la mise en jeu imaginaire, et je dirai presque que là je calque un des thèmes du sujet qui est, comme vous le savez, la mise en jeu **qui va faire toute cette construction délirante.**

*p. 354, l. 3*
… comme vous le savez, le « picturing ».

*p. 354, l. 6*
… qu'est-ce qui nous permet de comprendre la prévalence donnée par Freud à la fonction du père ?

Qu'est-ce qui nous permet, puisqu'il ne s'agit que de fantasmes imaginaires, qu'est-ce qui nous permet dans la perspective d'Ida Macalpine de comprendre comment la fonction du père, **qui est au contraire si promue, si mise en évidence, que quelque envie, quelque dessein qu'on ait de combattre la prévalence donnée par Freud** dans la théorie analytique de la fonction du père, **il est tout de même indéniable, frappant, quelles que puissent être certaines faiblesses de l'argumentation freudienne à propos de la psychose, de voir dans ce délire la fonction du père promue, exaltée, au point qu'il ne faut rien moins que Dieu le père lui-même dans le délire, et chez un sujet qui jusque là, comme il nous l'affirme, ceci n'a eu aucun sens, il faut rien moins que Dieu le père lui-même pour que le délire arrive, si l'on peut dire, à son point d'achèvement, à son point d'équilibre.**

*p. 354, l. 7*
… la fonction du père ? Quelles que puissent être certaines des faiblesses de l'argumentation freudienne à propos de la psychose, il est indéniable que la fonction du père est si exaltée chez Schreber qu'il ne faut rien de moins que Dieu le père, et chez un sujet pour qui jusque-là cela n'avait aucun sens, pour que le délire arrive à son point d'achèvement, d'équilibre.

La prévalence, dans toute l'évolution de la psychose de Schreber, des personnages paternels **en tant que tels,** qui se substituent les uns aux autres, et vont toujours en s'agrandissant et en s'enveloppant les uns les autres, jusqu'à s'identifier au père divin lui-même, à la divinité marquée de l'accent proprement paternel, **est quand même quelque chose qui reste absolument** inébranlable et destiné à nous faire reposer le problème, savoir comment il se fait que **quelque chose qui donne, si je puis dire, autant de raison à Freud, n'est quand même malgré tout par lui abordé que par certains biais, que sous certains modes qui, incontestablement, nous laissent pourtant à désirer ?**

*p. 354, l. 13*
… personnages paternels…

*p. 354, l. 16*
… l'accent proprement paternel, est indéniable, inébranlable.

*p. 354, l. 17*
… que quelque chose qui donne autant raison à Freud ne soit abordé par lui que sous certains modes qui laissent à désirer ?

Tout reste en réalité équilibré. Tout reste, au contraire, ouvert et insuffisant dans la rectification qu'essaie d'en donner M^me^ Ida Macalpine. Ce n'est pas seulement cette énormité du personnage fantasmatique du père qui nous permet de dire que nous ne pouvons d'aucune façon nous fonder sur une dynamique de l'irruption du fantasme préœdipien. Il y a bien d'autres choses encore, jusques et y compris ce qui, et dans les deux cas, reste énigmatique, **ce à quoi nous sommes spécialement accrochés cette année.** Mais ce qu'incontestablement Freud approche beaucoup plus que M^me^ Ida Macalpine, le côté écrasant, prépondérant, énorme, proliférant, végétant des phénomènes d'auditivation verbale, de cette formidable captation du sujet pris dans ce monde de la parole, devenu pour lui non seulement une perpétuelle coprésence, ce que j'ai appelé la dernière fois un accompagnement parlé de tous ses actes, mais une perpétuelle intimation, sollicitation, voir sommation à se manifester sur ce plan, puisque ce dont il s'agit c'est que, jamais un seul instant, il ne cesse lui-même de témoigner dans l'invite constante de la parole qui l'accompagne; non pas qu'il y réponde, mais qu'il est là, présent et capable, s'il n'y répond pas de ne pas répondre, parce que c'est peut-être, dit-il, qu'on voudrait le contraindre à dire quelque chose de bête mais à en témoigner que, aussi bien pour sa réponse que pour sa non-réponse, il est quelqu'un de toujours éveillé à ce dialogue intérieur **et dont le seul chemin qu'il ferait dans cette présence à ce dialogue témoignerait,** serait le signal pour lui de ce qu'il appelle *Verwesung*, c'est-à-dire comme on l'a traduit justement une sorte de décomposition.

*p. 354, l. 25*
… ce qui, dans les deux cas, reste énigmatique.

*p. 354, l. 37*
… il est toujours éveillé à ce dialogue intérieur. Ne plus l'être…

C'est là-dessus que nous avons attiré l'attention et que nous insistons pour dire, ce qui fait la valeur de la position freudienne pure, ce qui fait que malgré le paradoxe que présentent certaines manifestations de la psychose par rapport à la dynamique que Freud a reconnue dans la névrose, se trouve quand même abordé d'une façon plus satisfaisante dans la perspective freudienne, c'est que, implicite à cette perspective jamais complètement dégagée, parce que Freud ne l'a pas dégagée par cette voie directement, **il ne l'a aperçue que par un autre abord qui est précisément celui, je vous l'ai montré, non sans dessein, l'année dernière à propos du principe du plaisir.** Ce qui seul fait tenir la position de Freud en présence de cette sorte de planification, si on peut dire, des signes instinc-

*p. 355, l. 4*
… Freud ne l'a jamais dégagée complètement…

tuels, de l'instinct, imaginé de quoi… tend à se réduire après lui la dynamique psychanalytique. C'est que c'est précisément sous la forme de ces termes jamais abandonnés par Freud, exigés par lui pour toute compréhension analytique possible, même là où cela ne colle qu'approximativement, car cela colle encore mieux de cette façon-là, **que s'il ne le faisait pas entrer en jeu,** à savoir la fonction du père, à savoir le complexe de castration. Ce dont il s'agit ce n'est pas purement et simplement d'éléments imaginaires. Ce qu'on a retrouvé dans l'imaginaire, par exemple, sous la forme de mère phallique, n'est pas homogène, cela vous le savez tous, au complexe de castration en tant qu'il est intégré dans la situation triangulaire de l'Œdipe. La situation triangulaire de l'Œdipe est quelque chose qui n'est pas complètement élucidé dans Freud, mais qui, du seul fait qu'elle est maintenue toujours, est là pour prêter à cette élucidation, et cette élucidation n'est possible que si nous reconnaissons qu'il y a dans l'élément tiers l'élément central pour Freud, et à juste titre, du père, un élément signifiant irréductible à toute espèce de conditionnement imaginaire.

*p. 355, l. 10*
… car cela colle encore mieux de cette façon-là…

*p. 355, l. 21*
… un élément signifiant, irréductible à toute espèce de conditionnement imaginaire.

Je ne dis pas que **le terme du père,** le nom du père, soit seul, un élément, que nous puissions dire ça; je dirai que cet élément nous pouvons le dégager chaque fois que nous appréhendons quelque chose qui est à proprement parler de l'ordre symbolique. J'ai relu à ce propos, parmi d'autres choses, une fois de plus, l'article de Jones sur le symbolisme. **Quand on voit l'effort que fait ce poupon du maître pour serrer le symbole et nous expliquer que c'est là sans doute une déviation Jungienne, je ne sais plus quoi, que de voir dans le symbole quelque chose qui en lui-même réduit tous les caractères d'une grande relation fondamentale, il prend un exemple, il en prend plus d'un.** Mais je vais en prendre un des plus notoires. Il nous dit par exemple, pour l'anneau, un anneau, il n'entrera pas en jeu en tant que symbole au sens analytique, en tant qu'il représente le mariage, avec tout ce que le mariage comporte de culturel, d'élaboré. Foin de tout ceci, la peau nous en horripile, nous ne sommes pas des gens à qui nous parlerons d'analogisme. Si l'anneau signifie quelque chose ce n'est pas en raison de sa relation à une référence ainsi supersublimée, car c'est comme cela qu'il s'exprime, c'est quelque part dans la sublimation que nous devons chercher que si l'anneau est le symbole du mariage, eh bien,

*p. 355, l. 26*
… l'article d'Ernest Jones sur le symbolisme.

c'est parce qu'il est le symbole de l'organe féminin. Est-ce que ceci n'est pas de nature à nous laisser rêveur ? Nous savons bien naturellement que l'intérêt de sa mise en jeu est signifiante dans le symptôme, et justement sans lien avec ce qui est de l'ordre de la tendance et des relations des plus bizarres. **Mais sans se laisser emporter dans une telle dialectique au point de ne pas s'apercevoir que l'anneau ne saurait être en aucun cas la symbolisation naturelle du sexe féminin, c'est vraiment** ne **pas comprendre que pour rêver qu'on passe à son doigt un anneau au moment où** comme **dans le conte auquel je pense,** que vous connaissez tous, tout au moins le thème, qui s'appelle *L'anneau de Hans Carvel* qui est une bonne histoire du Moyen Âge reprise par Balzac dans ses *Contes Drolatiques.* Le brave homme qu'on dépeint fort coloré, et quelque toison nous dit que c'est un curé qui se retrouve au milieu de la nuit rêvant d'anneau et le doigt passé là où l'anneau est appelé, et sans y répondre. Il faut vraiment avoir des symbolisations naturelles, des idées les plus étranges, car il faut bien le dire, quoi, dans l'expérience, peut faire correspondre, on peut bien dire les choses en mettant les points sur les i, l'expérience de la pénétration dans cet orifice, puisque d'orifice il s'agit, à une expérience qui ressemble en quoi que ce soit à un anneau, si on ne sait pas déjà d'avance ce que c'est qu'un anneau ?

*p. 356, l. 2*
Il faut vraiment avoir des symbolisations naturelles une idée des plus étranges pour croire que l'anneau est la symbolisation naturelle du sexe féminin.

Un anneau, ce n'est pas un objet qui se rencontre dans la nature, et s'il y a quelque chose dans l'ordre de la pénétration, qui ressemble à la pénétration plus ou moins serrée, ce n'est assurément pas cela. Je fais appel, comme disait Marie-Antoinette, non pas à toutes les mères, mais à tous ceux qui n'ont jamais mis leur doigt quelque part, ce n'est certainement pas la pénétration en cet endroit, mon dieu, enfin, plutôt mollusqual qu'autre chose… Si quelque chose dans la nature est destiné à nous suggérer certainement des propriétés, cela se limite très précisément à ce à quoi le langage a consacré le terme anus, qui s'écrit, comme vous le savez en latin avec un seul *n* et qui n'est rien moins que ce [que] pudiquement les commentateurs des anciens dictionnaires commentent… c'est-à-dire justement, l'anneau que l'on peut trouver derrière. Mais pour confondre l'un et l'autre quant à ce qu'il peut s'agir d'une symbolisation naturelle, il faut vraiment qu'on ait eu dans l'ordre de ces perceptions cogitatives… Freud lui-même s'est vraiment désespé-

ré de vous, pour ne pas vous enseigner la différence, qu'il vous ait considéré à l'extrême comme incurable buseaux.

L'élucubration dans cette occasion de M. Jones est justement destinée à nous montrer combien nous signifions peut-être quelque chose, là, dans cette occasion, de primitif, que si justement l'anneau peut, en l'occasion, être engagé dans un rêve, voire un rêve aboutissant à une action sexuelle, **que plus humoristiquement, la traduction gauloise nous donne c'est précisément en tant que l'anneau existe déjà, comme signifiant, et très précisément avec ou sans les connotations.** Si ce sont les connotations culturelles qui effraient M. Jones, c'est bien là qu'il a tort ; c'est qu'il ne s'imagine pas qu'un anneau c'est justement quelque chose par quoi l'homme, dans toute sa présence au monde, est capable de cristalliser bien autre chose encore que le mariage. **L'anneau est primordial par rapport, par exemple, à toutes sortes d'éléments, l'élément, ce que nous appelons communément, en effet, le cercle indéfini, l'éternel retour, une certaine constance dans la répétition.** L'anneau est loin d'être ce qu'en fin de compte M. Jones a l'air de croire, à la façon des personnes qui croient que pour faire des macaronis on prend un trou et qu'on met de la farine autour ; un anneau n'est pas un trou avec quelque chose autour, un anneau a avant tout une valeur signifiante, **et c'est bien de cela qu'il s'agit. Nous n'avons pas besoin, même, de faire entrer un terme** comme celui-là **au premier plan comme exemple.**

*p. 356, l. 34*
… un rêve aboutissant à une action sexuelle…

*p. 356, l. 40*
… capable de cristalliser bien autre chose encore que le mariage.

*p. 357, l. 2*
Un anneau a avant tout une valeur signifiante.

**Ce à quoi ce discours tend, c'est quelque chose qui vient en fin de compte à la parole, et par cette voie. C'est que** rien n'expliquera jamais, dans l'expérience, qu'un homme entend, ce qui s'appelle entendre, quelque chose à la formulation la plus simple, quelle qu'elle soit pour qu'elle s'inscrive dans le langage et qu'elle se réduise à la forme de la parole la plus élémentaire de la fonction du langage, au *c'est cela,* en tant que pour un homme cette formule a un sens explicatif. Il a vu quelque chose, n'importe quoi, quelque chose qui est là. *C'est cela…* quelle que soit la chose. Ce *c'est cela* est déjà quelque chose qui se situe, en présence de quoi il est, qu'il s'agisse du plus singulier, du plus bizarre, du plus ambigu. *C'est cela maintenant* ceci repose quelque part ailleurs que là où c'était auparavant, c'est-à-dire nulle part. Maintenant il sait ce que c'est.

*p. 357, l. 12*
Je voudrais un instant prendre exprès un phénomène qui est exemplaire pour être inconsistant…

Je voudrais un instant prendre **en main le** tissu **le plus inconsistant, exprès, le plus mince de ce qui peut se présenter à l'homme, et pour cela nous avons un domaine où nous n'avons qu'à aller le chercher,** parce qu'il est exemplaire, c'est celui du météore, quel qu'il soit. Par définition, le météore est justement *cela,* c'est réel, et en même temps, c'est quoi ? C'est illusoire. Ce serait tout à fait erroné de dire que c'est imaginaire. L'arc en ciel, *c'est cela*. Quand vous dites que l'arc en ciel *c'est cela*, vous dites *ça*; eh bien, après ça vous cherchez. On s'est cassé la tête pendant un certain temps, jusqu'à M. Descartes qui a complètement réduit la petite affaire; on a dit que c'était une région qui s'irise, là, quelque part, dans des menues petites gouttes d'eau qui sont en suspension, qu'on appelle un nuage. Bon. Et après ? Après, il reste ce que vous avez dit, le rayon d'un côté, et puis les gouttes plus ou moins condensées de l'autre. *C'est cela*. Ce n'était qu'apparence, c'est *cela*. Remarquez que l'affaire n'est absolument pas réglée parce que le rayon de lumière est, comme vous le savez, onde ou corpuscule, et cette petite goutte d'eau est tout de même une curieuse chose puisqu'en fin de compte cela n'est pas vraiment la forme gazeuse, c'est la condensation, c'est la retombée à un état qui est précisément l'état liquide, mais qui est retombée suspendue, entre les deux, elle est parvenue à l'état de nappe expansive qu'est l'eau.

Quand nous disons donc, *c'est cela*, nous impliquons quelque chose qui n'est que cela, ou, ce n'est pas cela, à savoir l'apparence à laquelle nous nous sommes arrêtés. Mais ceci nous prouve que tout ce qui est sorti dans la suite, à savoir le *ce n'est que cela,* ou le *ce n'est pas cela* était déjà impliqué dans le *c'est cela* de l'origine.

Autrement dit, ce phénomène véritablement est sans espèce d'intérêt imaginaire, précisément, vous n'avez jamais vu un animal faire attention à un arc-en-ciel, et à la vérité l'homme ne fait pas attention à un nombre incroyable de manifestations tout à fait voisines. Des manifestations d'irisations diverses sont excessivement répandues dans la nature et, mis à part des dons d'observation ou une recherche spéciale, personne ne s'y arrête. Si l'arc-en-ciel est quelque chose qui existe, c'est précisément dans cette relation à ce *c'est cela*, qui fait que nous l'avons nommé l'arc-en-ciel, et que, quand on parle à quelqu'un qui ne l'a pas encore vu, il y a un moment où on lui

dit, *l'arc-en-ciel, c'est cela.* Or, que l'arc-en-ciel soit cela avec tout ce que *c'est cela* suppose, à savoir l'implication qui, justement, nous allons nous y engager jusqu'à ce que nous en perdions le souffle de savoir qu'est-ce qu'il y a de caché derrière l'arc-en-ciel, à savoir quelle est la cause de l'arc-en-ciel, en quoi nous allons pouvoir réduire l'arc-en-ciel. Remarquez bien que, justement le caractère de l'arc-en-ciel et du météore, depuis l'origine, et tout le monde le sait, puisque c'est précisément pour ça qu'on l'appelle météore, c'est que très précisément, il n'y a rien de caché derrière. Il est justement tout entier dans cette apparence, et que néanmoins ce qui le fait subsister pour nous, au point que nous puissions nous poser sur lui des questions, tient uniquement dans le *c'est cela* de l'origine, dans la nomination comme telle de l'arc-en-ciel. Il n'y a rien d'autre que ce nom.

Autrement dit, si vous voulez aller plus loin, cet arc-en-ciel, il ne parle pas, mais on pourrait parler à sa place. Jamais personne ne lui parle, c'est très frappant. On interpelle l'aurore et toute espèce d'autres choses. L'arc-en-ciel, il lui reste ce privilège, avec un certain nombre d'autres manifestations de cette espèce, de faire qu'on ne lui parle pas. Il y a sans doute des raisons pour cela. Il est justement tout spécialement inconsistant, **et c'est bien pour cela qu'il est choisi d'ailleurs.** Mais mettons qu'on lui parle **à cet arc-en-ciel, il est tout à fait clair que puisqu'on lui parle,** on peut même le faire parler. On peut lui faire parler à qui on veut, si c'est le lac qui lui parle… Si l'arc-en-ciel n'a pas de nom, ou si l'arc-en-ciel ne veut rien entendre de son nom, qu'il ne sait pas qu'il s'appelle arc-en-ciel, ce lac n'a d'autres ressources que de lui montrer les mille petits mirages de l'éclat du soleil sur ses vagues et les traînées de buée qui s'élèvent, il essaiera de rejoindre l'arc-en-ciel, mais il ne le rejoindra pas, jamais, pour une simple raison, c'est que, autant les petits morceaux de soleil qui dansent à la surface du lac, de la buée qui s'en échappe, n'ont rien à faire avec la production de l'arc-en-ciel, l'arc-en-ciel commence très exactement à une certaine hauteur d'inclinaison du soleil, à une certaine densité des gouttelettes en cause, **à quelque chose qui est relation, indice et rapport, à quelque chose qui comme tel, dans une réalité en tant que réalité qui est pleine et absolument insaisissable,** il n'y a aucune raison de rechercher ni cette inclinaison favorable du soleil, ni aucun des indices qui déterminent le

*p. 358, l. 17*
Mais mettons qu'on lui parle. Si on lui parle…

*p. 358, l. 28*
… une certaine densité des gouttelettes en cause.

phénomène de l'arc-en-ciel tant que le phénomène n'est pas en tant que tel nommé.

Si je viens de faire cette longue étude à propos de quelque chose dont je pense que vous devez bien voir qu'il est là à cause de son caractère de ceinture sphérique, à savoir de quelque chose qui peut être à la fois déployé et reployé à quelque chose près, qui est l'intérêt dans lequel l'homme est engagé, la dialectique imaginaire est exactement **de la même structure.** Je veux dire que dans les rapports mère-enfant, auxquels maintenant tend de plus en plus à se limiter la dialectique imaginaire dans l'analyse, ce que nous voyons, c'est que ces rapports, il n'y aurait vraiment aucune raison qu'ils ne se suffisent point.

*p. 358, l. 35*
… la dialectique imaginaire dans la psychanalyse est exactement de même nature…

*p. 358, l. 38*
Il n'y a vraiment aucune raison. On nous dit que l'exigence d'une mère est de se pourvoir d'un phallus imaginaire…

**L'expérience nous montre quoi ? Une** mère **dont on nous dit qu'une de ses exigences est très précisément de se** pourvoir d'une façon quelconque d'un phallus imaginaire. **Eh bien, on nous l'a également expliqué,** son enfant lui sert très bien de support, et même très suffisamment réel de ce prolongement imaginaire.

Quant à l'enfant, nous savons également que cela ne fait pas un pli. Mâle ou femelle, le phallus, il le localise, nous dit-on, très tôt et il l'accorde généreusement, **en miroir ou pas en miroir, à la mère. Il est donc bien clair que s'il intervient quelque chose, c'est quelque chose qui doit se passer au niveau d'une médiatisation, ou plus exactement** d'une fonction médiatrice de ce phallus.

*p. 358, l. 42*
… il l'accorde généreusement à la mère, en miroir ou non, ou en double miroir.

*p. 359, l. 1*
… en miroir ou non, ou en double miroir.

Le couple qui s'accorderait si bien en miroir autour de cette commune illusion de la phallisation réciproque, s'il se trouve au contraire, dans une situation de conflit, voire d'aliénation interne, chacun de son côté, c'est très précisément parce que le phallus, si je puis m'exprimer ainsi, est baladeur, qu'il est ailleurs, et chacun sait, bien entendu, où le met la théorie analytique, c'est le père qui en est supposé le porteur. Est-ce que justement, il n'y a pas lieu de s'arrêter et d'être frappé de ceci ? C'est que, si en effet, quelque chose qui ressemble à des échanges imaginaires, affectifs, si vous voulez, entre la mère et l'enfant, s'établissent autour de ce manque imaginaire du phallus, qui en fait l'élément de composition, de coaptation intersubjective, le père, lequel est supposé en être le véritable porteur, celui autour duquel va s'instaurer la crainte de la perte du phallus, chez l'enfant, la revendication,

la privation ou l'ennui, la nostalgie du phallus de la mère, le père dans cette dialectique freudienne, **je ne sais pas si vous avez remarqué qu'il ne lui [est] jamais supposé rien du tout en tant que père, il l'a. Il a le sien,** c'est tout, il ne l'échange, ni ne le donne, il n'y a aucune circulation, il n'y a aucune espèce de fonction dans le trio, sinon de représenter celui qui est porteur, le détenteur du phallus. Le père en tant que père a le phallus, un point c'est tout. Le père, en d'autres termes, est ce qui, dans cette dialectique imaginaire, est ce quelque chose qu'il faut, qui doit exister pour que le phallus soit autre chose, lui, qu'un météore.

*p. 359, l. 14*
… le père, dans la dialectique freudienne, a le sien…

Aussi bien est-ce là quelque chose de si fondamental que si nous devons quelque part situer dans un schéma ce quelque chose qui fait tenir debout la conception freudienne du complexe d'Œdipe, vous l'avez vu, ce n'est pas du triangle père-mère-enfant dont il s'agit, c'est du triangle père-phallus, mère, enfant. Et où est le père là-dedans ? Il est dans l'anneau précisément qui fait tenir tout ensemble.

La notion de père ne se suppose précisément que pourvu de toute une série de connotations signifiantes qui sont celles qui lui donnent son existence et sa consistance, qui sont très loin de se confondre avec celles du génital, dont il est sémantiquement, à travers toutes les traditions linguistiques, différent.

*p. 359, l. 33*
… le père, que ce soit Zeus ou quelqu'un d'autre, est tout à fait autre chose que de se référer purement et simplement à la fonction génitrice. D'une femme peut sortir un nombre indéfini d'êtres.

Je n'irai pas jusqu'à vous citer Homère et Saint Paul pour vous dire que quand on invoque le père, que ce soit Zeus ou quelqu'un d'autre, c'est tout à fait autre chose à quoi on se réfère qu'à purement et simplement la fonction génitrice. **Le père a bien d'autres fonctions. Et à partir** du **moment où nous serons sûrs que c'est un signifiant, nous nous apercevrons que sa fonction principale est très précisément celle-ci, d'être quelque chose qui, dans la lignée des générations, pour autant que les êtres vivants s'engendrent manifestement, n'est-ce pas, dans ce quelque chose qui, d'une femme, fait sortir un nombre indéfini d'êtres, que nous supposerons masculins ou féminins,** et vous voudrez bien pour un instant ne voir que des femmes… nous y viendrons d'ailleurs bientôt, d'après la presse, la parthénogenèse est en route, et les femmes engendreront un nombre considérable de filles sans l'aide de personne. Et bien ! remarquez que s'il intervient là-dedans des éléments, quels qu'ils soient, masculins, ces éléments masculins **dans un tel schéma peuvent jouer leur rôle, leur fonction**

*p. 360, l. 1*
… des éléments masculins, ils joueront leur rôle de fécondation sans être autre chose, comme dans l'animalité, qu'un circuit latéral indispensable.

**tant qu'on en a pas besoin, fécondatrice, à n'importe quel niveau de la lignée,** sans être autre chose, comme dans l'animalité, **qu'une espèce d'aide latérale, de** circuit latéral indispensable. **Rien n'introduit là-dedans aucun autre élément structurant** qu'en effet l'engendrement des femmes par les femmes, avec l'aide de ces sortes d'avortés latéraux qui peuvent servir, en effet, à quelque chose pour relancer le processus. Mais à partir du moment où nous cherchons à inscrire la descendance en fonction des mâles, **et uniquement à partir de là, il interviendra quelque chose dans la structure qui fait que nous ne pourrons pas faire ce tableau, qu'il faudra l'écrire d'une autre façon.**

*p. 360, l. 6*
… inscrire la descendance en fonction des mâles, qu'intervient une novation dans la structure.

[Schéma au tableau] — **Voilà un frère, nous n'allons pas nous arrêter à quelque chose d'aussi léger qu'une indication de l'inceste entre frère et sœur, nous les ferons communier ensemble et nous obtiendrons un mâle.** C'est uniquement à partir du moment où nous parlons de descendance, de rapports de mâle à mâle, que nous voyons s'introduire **à partir du moment où nous en parlons, une coupure, et à chaque fois une coupure,** c'est-à-dire la différence entre les générations. L'introduction du signifiant, du père, introduit d'ores et déjà une ordination dans la lignée, une série des générations **et cette série des générations est quelque chose qui à soi tout seul** introduit **un élément signifiant absolument essentiel.** Nous ne sommes pas là pour développer toutes les faces de cette fonction du père. Je vous en fais remarquer une et une des plus frappantes, qui est nettement l'introduction d'un ordre, et d'un ordre mathématique qui est, par rapport à l'ordre naturel, une nouveauté, une structure différente. C'est de cela qu'il s'agit.

*p. 360, l. 8*
… nous parlons de descendance de mâle à mâle que s'introduit une coupure…

*p. 360, l. 11*
… une ordination dans la lignée, la série des générations.

Nous avons été formés dans l'analyse par l'expérience des névroses ; à l'intérieur de l'expérience des névroses, la dialectique imaginaire peut suffire si, dans le cadre que nous dessinons de cette dialectique, il y a déjà cette relation signifiante impliquée pour l'usage pratique qu'on en veut faire. **On mettra au moins deux ou trois générations à ne plus rien comprendre, et à faire qu'à l'intérieur des interprétations, des développements, une chatte n'y retrouve plus ses petits,** mais dans l'ensemble, tant que le thème du complexe d'Œdipe restera là, on gardera cette notion de structure signifiante essentielle pour se retrouver dans les névroses.

*p. 360, l. 19*
Dans deux ou trois générations, on n'y comprendra sans doute plus rien, une chatte n'y retrouvera plus ses petits…

Mais quand il s'agit des psychoses, il s'agit de quelque chose d'autre. Dans les psychoses, c'est de la relation du sujet, non pas à un lien signifié à l'intérieur des structures signifiantes existantes qu'il s'agit, mais d'une rencontre, je dis exprès rencontre, parce qu'il s'agit là de l'entrée dans la psychose, d'une rencontre du sujet dans des conditions électives avec le signifiant comme tel.

Dans le cas du président Schreber, nous avons tous ces éléments, quand nous les voyons et les cherchons de près. Le président Schreber arrive à un moment de sa vie où, à plus d'une reprise, il a été mis en situation, en attente de devenir père. **Il se dit lui-même qu'il a été** tout **d'un coup investi d'une fonction certainement considérable socialement** et **très chargée de valeur pour lui, qui est celle-ci, il s'élève président, nous dit-on,** président à la cour d'appel puisque dans la structure administrative des fonctionnaires dont il s'agit, dans laquelle il vit encore, il s'agit de quelque chose qui ressemble plutôt au Conseil d'État. Le voilà introduit non pas au sommet de la hiérarchie législative, mais législatrice, des hommes qui font des lois. Et le voilà introduit au milieu de gens qui ont tous vingt ans de plus que lui, perturbation dans cet ordre des générations. Et par quoi ? Par un appel exprès des ministres, il est tout d'un coup promu à un niveau de son existence nominale **qui est quelque chose qui, de toute façon,** sollicite de lui une intégration rénovante, **un passage à cet autre** échelon **dont il s'agit, et qui est peut-être quand même celui qui est impliqué dans toute la dialectique freudienne.** Il s'agit pour le sujet, puisque c'est du père qu'il s'agit et que c'est autour de la question du père qu'est centrée toute la recherche freudienne, toutes les perspectives qu'il a introduites dans l'expérience subjective, il s'agit en fin de compte de savoir si le sujet deviendra ou non père. Vous direz qu'on l'oublie parfaitement. Je le sais bien. Avec la relation d'objet, la plus récente technique analytique, je dirai sans hésiter, si vous vous souvenez de ce que nous écrit tel ou tel quand il s'agit de ce qui paraît être l'expérience suprême, cette fameuse distance prise dans la relation d'objet qui consiste finalement à fantasmatiser **l'organe sexuel de l'analyste et à l'absorber imaginairement. Je dirai que la théorie analytique d'une fellation, et je ne badine pas, pour une simple raison, c'est qu'il y a un rapport entre l'usage du terme et la racine felo,**

*p. 360, l. 31*
… il a été en situation d'attendre de devenir père. Le voilà tout d'un coup investi d'une fonction considérable socialement, et qui a beaucoup de valeur pour lui — il devient président…

*p. 360, l. 38*
Cette promotion de son existence nominale sollicite de lui une intégration rénovante.

*p. 361, l. 4*
… consiste à fantasmatiser l'organe sexuel de l'analyste et à l'absorber imaginairement.

**felal… Mais enfin, ça n'est pas très précisément, en tous cas la question est ouverte** de savoir si l'expérience analytique est ou non cette sorte de chaîne obscène qui consiste dans cette absorption imaginaire d'un objet enfin dégagé des fantasmes, **ou** s'il **s'agit d'autre chose, s'il s'agit de quelque chose qui, à l'intérieur d'un certain signifiant, comporte une certaine assomption du désir.**

*p. 361, l. 9*
… dans l'absorption imaginaire d'un objet enfin dégagé des fantasmes.

En tout cas, pour la phénoménologie de la psychose, il nous est impossible de méconnaître l'originalité du signifiant comme tel, **à savoir que c'est de l'accès, de l'appréhension d'un signifiant auquel le sujet est appelé et auquel, pour quelque raison, pour laquelle je ne m'appesantis pas pour l'instant, et autour de laquelle tourne** toute la notion de la *Verwerfung* dont je suis parti, et pour laquelle, incidemment tout bien réfléchi, je vous propose en fin d'année, puisque nous aurons à la reprendre, d'adopter définitivement cette traduction que je crois la meilleure, la forclusion, **parce que notre rejet et tout ce qui s'ensuit, en fin de compte, ne donne pas satisfaction. Mais laissons le phénomène de la *Verwerfung* en tant que tel comme point de départ. Ce qu'il y a de tangible dans le phénomène, même de tout ce qui se déroule dans la psychose, c'est qu'il s'agit de l'abord par le sujet d'un signifiant comme tel, et du seul fait de l'impossibilité de l'abord même du signifiant comme tel, de la mise en jeu d'un processus qui dès lors se structure en relation avec lui, ce qui constitue ordinairement les relations du sujet humain par rapport au signifiant,** la mise en jeu d'un processus qui comprend ce quelque chose, première étape que nous avons appelé cataclysme imaginaire, à savoir que plus rien ne peut être amodié de cette relation mortelle qu'est en elle-même la relation à l'autre, au petit autre imaginaire chez le sujet lui-même puis le déploiement d'une façon séparée de la relation signifiée, de la mise en jeu de tout l'appareil signifiant comme tel, c'est-à-dire de ces phénomènes de dissociation, de morcellement, de la mise en jeu du signifiant en tant que parole, que parole jaculatoire, que parole insignifiante, ou parole trop signifiante, lourde d'insignifiance, **inconnue,** cette décomposition du discours intérieur qui marque toute la structure de la psychose **dont le président Schreber,** après la rencontre, la collision, le choc avec le signifiant, qu'on ne peut pas assimiler et que dès lors il s'agit de reconstituer, et qu'il

*p. 361, l. 11*
… impossible de méconnaître, dans la phénoménologie de la psychose, l'originalité du signifiant comme tel…

*p. 361, l. 17*
… que je crois la meilleure — la *forclusion,*

*p. 361, l. 24*
… que parole jaculatoire, insignifiante ou trop signifiante, lourde d'insignifiance.

reconstitue, en effet, qu'il reconstitue puisque ce père ne peut être un père tout simple, si je puis dire, un père tout rond, l'anneau de tout à l'heure, le père qu'est le père pour tout le monde, personne ne sait qu'il est inséré dans le père. Néanmoins, je voudrais quand même vous faire remarquer, avant de vous quitter cette année, que pour être des médecins, vous pouvez être des innocents, mais que pour être des psychanalystes, il conviendrait quand même que vous méditiez de temps en temps, que vous méditiez sur un thème comme celui-ci, cela ne vous mènera pas loin, le soleil et la mort ne pourront se regarder en face. Je ne dirai pas que le moindre petit geste pour soulever un mal donne des possibilités d'un mal plus grand, mais entraîne toujours un mal plus grand, est une chose à laquelle il conviendrait quand même qu'un psychanalyste s'habitue, parce que sans cela, je crois qu'il n'est absolument pas capable de mener en toute conscience sa fonction professionnelle. Cela ne vous mènera pas loin. D'ailleurs, ce que je dis là, tout le monde le sait, dans les journaux, on nous le dit, les progrès de la science, Dieu sait si c'est dangereux, etc. Mais cela ne nous fait ni froid ni chaud, pourquoi ? Parce que vous êtes tous, moi-même avec vous, insérés dans ce signifiant majeur qui s'appelle le Père Noël. Le Père Noël, c'est un père ; le père Noël, cela s'arrange toujours, et je dirai plus, non seulement ça s'arrange toujours, mais ça s'arrange bien. Or, ce dont il s'agit chez le psychotique, supposez quelqu'un qui vraiment ne croit pas au Père Noël, c'est-à-dire quelqu'un, pour l'instant d'impensable pour nous, **quelqu'un qui vraiment a pu se réaliser, par une suffisante méditation dans notre temps, un Monsieur que l'on appelle daltoniste,** si tant est que cela ait jamais existé. Ne croyez pas que j'accorde aucune importance à ces racontars, à ces ouï-dire, mais enfin cela consistait justement, précisément, à se discipliner, à ne pas croire que quand on fait quelque chose de bien, par exemple, à être vraiment convaincu que tout ce qu'on fait de bien entraîne un mal équivalent et que, par conséquent, il ne faut pas le faire.

*p. 362, l. 5*
… quelqu'un d'impensable pour nous, un de ces messieurs dont on nous raconte…

*p. 362, l. 9*
… tout ce qu'on fait de bien entraîne un mal équivalent, et que par conséquent il ne faut pas le faire.

**C'est une chose qui vous paraîtra peut-être discutable dans la perspective du Père Noël, mais** il suffit que vous l'admettiez, ne serait-ce qu'un instant, pour concevoir que, par exemple, toutes sortes de choses peuvent en dépendre qui sont vraiment fondamentales et au niveau du signifiant. Eh

bien, le psychotique a sur vous ce désavantage mais aussi ce privilège **d'être dans un rapport diversement posé. Il n'a pas fait exprès, il ne s'est pas extrait du signifiant,** il s'est trouvé placé un tout petit peu de travers, de traviole. Il faut, à partir du moment où il est sommé de s'accorder à ces signifiants, qu'il fasse un effort **de rétrospective considérable qui aboutit à des choses, comme on dit, extraordinairement farfelues** et qu'on appelle tout le développement d'une psychose. **Mais à la vérité ce développement, tel qu'il nous est présenté, peut être plus ou moins exemplaire, plus ou moins significatif, plus ou moins joli. Il est tout spécialement riche. Exemple, il est significatif dans le cas du président Schreber, mais je vous assure qu'à partir du moment où vous aurez cette perspective, vous vous apercevrez avec nous, dans ma démonstration de malades, je vous l'ai montré précisément pendant cette année,** qu'on en voit au moins un peu plus avec les malades dans cette perspective qu'on en voit habituellement, même avec les malades les plus communs. Le dernier que j'ai montré était quelqu'un qui était très, très curieux, car on aborde au bord de l'automatisme mental, sans y être encore tout à fait. Tout le monde, justement était pour lui suspendu dans une sorte d'état d'artifice **dont il définissait fort bien, en effet, les coordonnées exactement comme ça.** Il s'était aperçu que le signifiant dominait de beaucoup l'existence des êtres et qu'après tout son existence à lui, lui paraissait en fin de compte beaucoup moins certaine que n'importe quoi d'autre qui se présentait devant lui avec une certaine structure signifiante. Il le disait tout crûment, carrément, comme ça. Vous avez remarqué que je lui ai posé la question : « Quand est-ce que tout a commencé ? Pendant la grossesse de votre femme ? » Il a été un petit peu étonné pendant un certain temps, après il a dit : « Oui, c'est vrai, je n'y ai pas pensé ». **Ce qui vous prouve quand même que ces notions ne sont pas absolument sans valeur de référence à l'intérieur de la réalité clinique.**

**Il y en a une autre. C'est assurément ceci. C'est qu'il est tout à fait clair** que dans la perspective imaginaire, et de plus en plus, ce que nous disions en passant dans l'analyse n'a strictement aucune espèce d'importance, puisqu'il s'agit uniquement de frustration ou de pas frustration. On le frustre, **par conséquent on n'a qu'à l'accoupler.** Il est agressif, il

*p. 362, l. 13*
Eh bien, le psychotique a sur vous ce désavantage, mais aussi ce privilège…

*p. 362, l. 16*
… sommé de s'accorder à ces signifiants, il faut qu'il fasse un effort de retrospection considérable, qui aboutit à des choses, ma foi extraordinairement farfelues…

*p. 362, l. 18*
… qu'on appelle le développement d'une psychose. Ce développement est tout spécialement riche et exemplaire dans le cas du président Schreber, mais je vous ai montré dans ma démonstration de malades…

*p. 362, l. 25*
… dans un état d'artifice, dont il définissait bien les coordonnées.

*p. 362, l. 33*
… m'a répondu : « oui, c'est vrai » ajoutant qu'il n'y avait jamais pensé.

*p. 362, l. 36*
On le frustre…

508

*p. 362, l. 38*
… surgissement de fantasmes les plus primordiaux. Malheureusement ce n'est pas la théorie correcte. Il faut savoir ce qu'on dit.

régresse et nous allons comme ça jusqu'au surgissement des fantasmes les plus primordiaux. Malheureusement, **ce n'est pas tout à fait la théorie correcte. Autrement dit, je n'en reviens pas encore à vous dire peut-être qu'il faut dire certaines choses, mais encore en sachant vraiment ce qu'on dit,** c'est-à-dire en faisant intervenir les signifiants, non pas du tout à la façon de « je te tape dans le dos… t'es bien gentil… t'as eu un mauvais papa… ça s'arrangera », mais peut-être de faire intervenir et de raisonner les signifiants autrement, ou en tout cas, de n'en pas employer certains, ni à mauvais escient, ni même en aucun cas par exemple. Les indications négatives concernant certains contenus d'interprétations sont là quelque chose qui est mis par une telle perspective au premier plan à l'ordre du jour.

Enfin, je voudrais simplement laisser ces questions comme ça ouvertes… l'année se termine en patois, et pourquoi se terminerait-elle autrement ?

*p. 363, l. 8*
Elle est tirée de « l'Enchanteur pourrissant ».

Je voudrais pour terminer, passer à un autre genre de style que le mien, et me référant à celui d'un [auteur] admirable qui s'appelle Guillaume Apollinaire, j'y ai trouvé, il y a déjà quelques semaines que je m'étais promis de finir là-dessus, une très jolie page. Il s'agit de *L'enchanteur pourrissant.* **Mademoiselle, qui nous a fait l'honneur de venir assister à ma dernière conférence cette année ne me contredira pas, dans *L'enchanteur pourrissant,* on trouve l'image fondamentale de ce que représente dans son essence, en effet, l'analyse.** A la fin d'un des chapitres, l'enchanteur, qui pourrit dans son tombeau et qui, comme tout bon cadavre, je ne dirai pas bafouille, comme dirait Barrès, mais même là, comme c'est un enchanteur, enchante et parle au contraire très bien. Puis, il y a la dame du lac assise sur le tombeau ; c'est elle qui l'y a fait rentrer en lui disant qu'il en sortirait extrêmement facilement ; mais elle aussi avait ses trucs, et l'enchanteur est là, et il pourrit, et de temps en temps il parle. Et voilà où nous en sommes quand arrivent au milieu de divers cortèges quelques fous, et vous pourrez imaginer à notre compagnie habituelle, un monstre que j'espère vous allez reconnaître. Ce monstre c'est vraiment celui qui a trouvé la clé analytique, le ressort des hommes, et tout spécialement dans la relation du père-enfant à la mère.

*« J'ai miaulé, miaulé, dit le monstre Chapalu, je n'ai rencontré que des chats-huants qui m'ont assuré qu'il était mort. Je ne serai jamais prolifique. Pourtant ceux qui le sont ont des qualités. J'avoue que je ne m'en connais aucune. Je suis solitaire. j'ai faim, j'ai faim. Voici que je me découvre une qualité ; je suis affamé. Cherchons à manger. Celui qui mange n'est plus seul. »*

[Applaudissements.]

# Annexe

# La lettre de Élie Hirsch

*Cher Hyacinthe,*

Je dois te faire un aveu : tout ce remue-ménage psychanalytique que tu me décris de longue date, et l'intérêt soutenu qui est le tien, alors que je te sais bien peu porté sur les futilités ordinaires, n'ont fait qu'aviver une curiosité que — dans mes lointains — je développais à ton insu, je me suis pris à lire les *Textes de la Psychanalyse.* A m'y frotter, j'ai été quelque peu décalé de ceux dont je suis coutumier ; non sans, cependant, retrouver dans les débats qui t'importent quelques familières constantes.

Ainsi, par exemple, ai-je pris soin de lire avec l'attention nécessaire l'édition officielle — version, devrais-je plutôt dire — du séminaire de J. Lacan sur *les Psychoses*[1]. J'avais auparavant lu avec le plus grand intérêt la transcription issue, semble-t-il, de sténographie, qui en circulait. J'ai été alors ramené à un débat essentiel du Talmud : la Thora parle-t-elle le langage des hommes comme le soutenait Rabbi Ichmaël ben Elicha ? Ou ne parle-t-elle pas le langage des hommes comme le soutenait avant lui Rabbi Akiba ? Et ce n'est pas au fidèle de Lacan que tu es que je rappellerai les difficultés qu'il y a à vouloir établir un texte qui fut parlé.

Lacan a donc parlé. Et, semble-t-il, un texte « faisant foi » en a été établi officiellement. Et établi à partir de quoi ? A partir du texte « incertain » que j'ai eu en main. Je n'ai là-dessus aucun doute puisque, par exemple, certaines mêmes erreurs de frappe dactylographiques s'y transmettent de l'un à l'autre, et que régulièrement les passages obscurs de mon texte sont expurgés ou spécialement réécrits dans l'autre version. Le moindre examen comparatif le démontrerait au lecteur le moins averti ; comme c'est mon cas, je me suis permis de m'y commettre jusqu'au point de te livrer, dans ce qui suit, certaines remarques qui — j'ose l'espérer — auront la valeur, aux yeux de tes collègues, de prendre J. Lacan au sérieux ; j'ai appliqué à son texte la méthode qu'il préconisait lui-même, ayant peu le goût de la

514 toilette fixatrice des écrits issus de la parole, au prix d'en laver les embarras. Un texte ambigu appelle les commentaires, seraient-ils controversables et controversés, qui s'y adjoindraient. Ainsi le texte n'appartient-il à personne et ne cesse-t-il pas de s'écrire, ce qui lui donne son authentique valeur textuelle.

Je me suis également penché sur les textes de Freud, et leurs traductions ; j'y ai suffisamment constaté comment, en définitive, que ce soit de langue étrangère à langue, comme — dans les transcriptions — de langue à langue, les problèmes s'y réitèrent sous la forme essentielle où traduction, transcription et interprétation se superposent. Vieux débat. Freud n'a pas été le seul à voir l'esprit qui l'animait et la lettre de cet esprit infléchis, voire trahis.

Je vais donc te livrer mes remarques concernant ce séminaire officiellement édité de Lacan. J'avais pris le parti dans ma lecture de rester aussi près que possible du texte d'origine. Je fus porté à ces remarques quand je constatai que l'édition considérée valait pour une lecture orientée emportant ses propres modes : régularités, insistances, anticipations, élisions, rajouts, réécritures, etc., discordant d'avec l'original (si l'on peut qualifier ainsi un texte circulant qu'aucune publication n'atteste. Mais faut-il pour autant lui donner une attestation dont tout démontre la corruption ?).

Je découvris donc une réécriture du texte, qui comportait, chez celui qui en était l'auteur, d'une part, un effort considérable pour, le réinterprétant et en redistribuant les termes, le rendre, comme on dit, lisible et dépouillé de scories et, d'autre part, une négligence plutôt considérable de la réflexion sur certains points en définitive assez simples et qui, du fait de l'option générale animant cette réflexion, exaltaient la carence sur ces mêmes points (pour certains, essentiels, me semble-t-il).

Rédaction, donc, qui voulut être rapide sans pour autant se priver de son point de vue, et me paraît dès lors avoir fait rater cette version du double point de vue de la fidélité et de la justesse.

Je constatais également, à mesure que ma lecture comparative avançait, davantage d'élisions et de bâclages. Son rédacteur était-il pressé par le temps ? Je me suis posé la question car j'ai su que la publication de ce séminaire, qui devait intervenir du vivant de Lacan, fut régulièrement repoussée après maintes annonces dans *Le Monde*, et que ce ne fut qu'après le décès de son auteur légitime qu'on le trouva en librairie.

On m'a rapporté qu'un des conseils de J. Lacan concernant son œuvre était : ce que vous ne comprenez pas, sautez-le, vous y reviendrez après. Le rédacteur de l'édition considérée a certainement eu vent de ce conseil, puisqu'il l'a mis en œuvre sous une forme assurément *sui generis* : soit éliminant ce qu'il ne comprenait pas, soit le réécrivant.

Et mes proches les plus étrangers à tout intérêt pour la psychanalyse ont constaté que cette édition se présente alors comme un résumé ; ce qui se démontre

sur tout son parcours, mais s'avère d'autant plus marqué qu'on se rapproche de la fin du séminaire.

Souci permanent de raccourcir, clarifier, trouver la formule cursive. Je n'ignore pas que ce fut, là, un des soucis de Lacan, mais qui — justement — l'engageait préalablement dans un pas à pas marquant les accentuations et les inflexions qu'il tenait pour un style homogène à ses finalités formatrices, congruent avec la dimension dialectique de son enseignement : il ne redoutait pas les détours nécessaires, les prises latérales, les méprises participant du didactisme analytique. Alors me suis-je distrait de cette profération : « Je déteste la façon dogmatique[2] » qui devenait : « Vous savez que ma manière est dialectique[3] ». Fondamentalement, d'ailleurs, toute cette transcription s'avère soucieuse d'aller droit à ce qui lui paraît essentiel, impatiente d'éliminer les détours, suspens, conditionnels, apories.

Il me semblait assuré qu'il faille tenir pour l'une des règles d'établissement d'un texte analytique cette formulation de Lacan applicable à son propre séminaire : « Si la psychanalyse habite le langage, elle ne saurait sans s'adultérer, le méconnaître en son discours. C'est tout le sens de ce que je vous enseigne depuis quelques années[4] ». Or, j'ai constaté, non sans amusement (mais j'y reviendrai), que, quelques lignes après avoir cité exactement ce dire de Lacan, le rédacteur transforme cet apophtegme « la mise en valeur de la psychose *ne peut pas ne pas être* pour nous le plus fécond des enseignements[5] » en « la mise en valeur de la psychose *est* pour nous le plus fécond des enseignements[6] ». J'avais pourtant pensé pouvoir tirer de l'enseignement de l'analyse qu'on ne pouvait tenir une double négation pour équivalente d'une affirmation. Et je trouvais à ce type de reformulation une odeur un peu trop dogmatique. Or, justement à propos de l'opposition dogmatique/dialectique, je trouvai quelques lignes après l'exemple que je viens de citer : « C'est dans cette zone que se produit ce terme dont je me sers à tort ou à raison, qui s'appelle la *Verwerfung*[7] » devenu « c'est là que se produit la *Verwerfung*[8] ».

Certains de mes amis talmudistes qualifieraient mes remarques de *pilpoul* : manière de désigner un coupage de cheveux en quatre. On continue à en faire grief à toute la discipline freudienne, ai-je compris de mes correspondants psychanalystes. Et, pour ma part, il ne m'apparaît pas que l'on puisse justifier, de quelque façon, quelque rabotage que ce soit d'un texte qui pourrait éclairer la pensée de Lacan. Lui-même formulait, à propos de la *lettre 52* de Freud à Fließ, des remarques qui valent pour son œuvre propre : «… On voit dans cette fameuse lettre à Fließ qui nous a été livrée par l'intermédiaire de quelque main fidèle pour aboutir entre mes mains, plus ou moins fidèles ou testimoniales, et nous être livrée avec, je dois dire, une série de coupures et d'expurgations dont, quelle que soit la justification, il peut vraiment apparaître à tout lecteur qu'elles sont strictement scandaleuses, car rien dans cette *lettre 52*, vous voyez à quel moment le texte est coupé, rien ne peut justifier qu'un texte soit coupé au moment précis où un com-

516 plément, même s'il est considéré comme caduc ou faible, nous éclairerait sur la pensée et la recherche de Freud lui-même[9]… »

Or, cette transcription pullule aussi bien d'éliminations des références à Freud que de réécritures si innombrables de la parole de Lacan, que ce texte lui-même devient réécriture expurgée.

Je me suis longuement interrogé sur les raisons d'une telle procédure. Elles sont, je crois, simples : ce que Lacan dit être l'âme de la pensée freudienne, à savoir, ses apories, c'est précisément ce que la transcription a éjecté du texte de Lacan, et, sur le même mode, au titre d'une « lecture rétroactive » (il paraît que c'est « dans le vent ») — qui, en même temps anticipe sur les développements lacaniens ultérieurs — ont été éliminées ces mêmes modalités de la démarche de Lacan qui font partie intégrante des progrès de l'analyse et sur lesquelles nul, sans nuire à leur saisie, ne peut sans scandale faire porter un *kherem*. Dans la communauté juive, cela s'appelle « excommunication majeure », et Lacan se plaignait déjà d'en avoir, comme Spinoza, été l'objet, de la part des siens.

Pour être un peu plus précis quant à un style où la toilette l'emporte sur l'intérêt du texte, les lecteurs remarqueront comment des supputations, suppositions, doutes, virent à l'assertion : « Si tant est que nous admettions l'existence de quelqu'un qui peut parler dans une langue qu'il ignore totalement, c'est la métaphore que nous choisissons pour dire ce qu'il ignore dans la psychose[10] » devient : « Nous dirons que le sujet psychotique ignore la langue qu'il parle[11] ».

Cela peut prendre des formes presque invisibles, comme : « Le caractère fondamental des relations de tous les délires est quelque chose qui, vous le voyez, est maintenant ce qui se propose à notre investigation » [12] qui devient « les relations à l'autre dans les délires se proposent maintenant à notre investigation » [13]. Comme si, d'abord, le lecteur était incapable d'avoir lu au cours des paragraphes précédents que Lacan parle de l'autre dans les délires, pour — pédagogiquement — le lui rappeler, tout en écartant ce « caractère fondamental », démontré et rappelé dans « vous le voyez… maintenant ». Je passe sur ce que la formule résumée comporte comme aplatissement des reliefs.

Alors, j'ai longuement fait méditer mon entourage sur ce fragment que je te cite intégralement et qui, justement, concerne le *pilpoul* dont je te parlais plus haut; car, en somme — bien qu'un peu nettoyé — il est restitué dans ladite version, sans pour autant que rien n'y soit mis en œuvre qui le prendrait au sérieux : « Ce qui est important, c'est de comprendre ce qu'on dit, et pour comprendre ce qu'on dit, il est important d'en voir en quelque sorte les doublures, les résonances, les superpositions, et nous pouvons admettre tous les contresens, ce ne sont jamais des contresens faits au hasard. Mais ce qui est important, c'est, pour qui médite sur l'organisme du langage, d'en savoir le plus possible, c'est-à-dire de faire, tant à propos d'un mot que d'une tournure, que d'une locution, le fichier le plus plein

possible, car il est bien entendu que le langage joue entièrement dans l'ambiguïté, c'est-à-dire que la plupart du temps vous ne savez absolument rien de ce que vous dites, c'est-à-dire que, dans votre interlocution la plus courante, le langage a une valeur purement fictive, vous prêtez à l'autre le sentiment que vous êtes capable de donner la réponse qu'on attend, qui n'a aucun rapport avec quoi que ce soit de possible à approfondir. Les neuf dixièmes du langage et des discours effectivement tenus sont, à ce titre des discours complètement fictifs[14] ».

A supprimer, de ce qu'il formula, les doublures, les résonances, les superpositions significatives, voire les contresens, ne rendrait-on pas — au dire même de Lacan — fictif son discours ? Et ne pourrait-on penser que — pour son rédacteur — la toilette textuelle à laquelle il s'est livré portait sur ce qu'il jugeait participer de l'inutilité, de l'excès, voire de la fiction du discours ? Les miens, si peu avertis soient-ils de la psychanalyse, mais ils savent lire, ont trouvé en ce point un discord majeur, doctrinal et qui ne leur parut pas fictif, du texte oral au texte écrit ; ils me firent alors remarquer combien fréquentes avaient été ces occurrences de l'histoire où les masques de la fidélité camouflaient les pires infléchissements. Ils me firent également remarquer que ce n'était sensible qu'à celui qui *lit vraiment* or neuf dixièmes des lectures effectivement tenues sont des lectures complètement fictives, ajoutèrent-ils. L'instant d'avant, ils m'avaient glissé quelques remarques issues de leur propre lecture : « Ce qui advient du discours de Lacan, qui participe de ce qu'il indique, le lapsus, le fortuit, est corrigé dans cette édition de telle façon que son texte échappe aux lois de l'inconscient », ou encore : « Ce paragraphe est lui-même un commentaire de la version. On n'échappe pas aux lois du discours. Qui veut décompléter les fichiers, réduire l'ambiguïté du langage ne fait que trahir son souhait de se montrer capable de donner la réponse qu'on attend », « … ça conduit à un discours déconnecté de quoi que ce soit qu'il soit possible d'approfondir, et rend cette réécriture analytiquement fictive ». Comme tu vois, ils y mettent du leur, Rebecca surtout, qui — point trop encore frappée de refoulement — trouve tous les fichiers insuffisants et polyphonise à souhait toutes les ambiguïtés. C'est elle qui, en cours de lecture, a tiqué sur le « qui suis-je[15] », renvoyant à la question du sujet, devenu « que suis-je[16] », renvoyant à la notion d'objet encore peu théorisée dans l'œuvre de Lacan. Elle avait entendu cette phrase : « Ceci méritait d'être rappelé parce que, si vous ne voyez pas que c'est l'originalité de l'analyse d'en avoir mis les choses en relief, on se demande ce que vous faites dans l'analyse[17] », d'ailleurs transformée en « si vous ne voyez que c'est l'originalité de Freud d'avoir mis la chose en relief, on se demande ce que vous faites dans l'analyse[18] ».

N'ayant, pour l'heure, nulle révérence excessive à quelque discours institué que ce soit, elle m'a demandé s'il suffisait d'avoir lu Freud ou Lacan pour être dans l'analyse, s'enquérant même de savoir si, de n'avoir lu ni Freud ni Lacan, tout en étant en analyse, invalidait ce qu'on découvrait dans l'expérience. Enfin, l'une de ses aînées, qui promet également, me faisait remarquer comment, souvent dans

518 cette version, s'opère curieusement l'introduction du nom de Freud là où Lacan ne l'a pas cité, alors que, là où Lacan le cite, il est parfois éliminé, minoré ou déplacé, ainsi, «… Expression allemande que je vais employer, qui est l'expression qui vaut pour exprimer par le sujet le mode de rapport avec l'interlocuteur fondamental, c'est même grâce à cette expression que nous ferons là, et seulement après Freud, car Freud lui-même l'a faite, une continuité entre les premiers interlocuteurs du délire et les derniers[19]… » qui produit : «…L'expression allemande que je vais souligner après Freud exprime pour le sujet son mode de rapport essentiel avec l'interlocuteur fondamental et permet d'établir une continuité entre les premiers et les derniers interlocuteurs du délire[20]… ». Ou encore : «… Cette réalité que le sujet à un moment élidait, il tentera de la faire resurgir en lui prêtant une signification particulière et un sens secret que nous appelons symbolique sans y mettre toujours l'accent convenable[21] » tourné en : « [le sujet…] tente de la faire resurgir en lui prêtant une signification particulière que nous appelons symbolique. Mais Freud n'y met pas tout l'accent convenable[22] ».

Il faut bien constater qu'un lecteur sensible à l'usage des négations, à la problématique que Freud a développée au sujet de la dénégation, à celle que Lacan a dégagée concernant les rapports de la dénégation avec le Nom-du-Père et la forclusion, ne pourra que noter le dommage infligé à l'intelligence de la démarche de ton Maître quand ses négations et doubles négations y sont si souvent remplacées par des affirmations ou des injonctions. Ainsi : « C'est là que nous devons centrer notre étude du phénomène, nous n'avons bien entendu aucun moyen puisque nous ne connaissons pas ce sujet, et que nous ne pouvons y entrer autrement d'une façon approfondie que par la phénoménologie de son langage[23]… » se réduit à : « Puisque nous ne connaissons pas le sujet Schreber, nous devons l'étudier par la phénoménologie de son langage[24]… », où chacun aura noté l'introduction de « nous devons », texte suivi par, dans l'original, « c'est donc autour du phénomène du langage, des phénomènes de langage plus ou moins hallucinés, parasitaires, étranges, intuitifs, persécutifs dont il s'agit dans le cas de Schreber, que *nous avons la voie d'amorcer par là ce qui peut nous éclairer,* c'est par là qu'*il apporte* une dimension nouvelle non éclairée jusqu'ici dans la phénoménologie des psychoses », qui devient « des phénomènes de langage plus ou moins hallucinés, parasitaires, étranges, intuitifs, persécutifs dont il s'agit dans le cas de Schreber, que *nous allons éclairer* une dimension nouvelle… ». Ici, tu auras noté ce passage de ce que c'était Schreber lui-même qui apportait une dimension non éclairée, à — tous aspects réduits — un « nous allons éclairer ».

D'avoir vu nombre de ceux qui m'étaient chers détruits par divers discours collectifs m'a avivé quant à la fonction des affirmatifs et impératifs dans leur rapport à la vie des groupes. C'est pourquoi j'ai remarqué l'écart qui gît entre : « Prendre son temps *indique* déjà une attitude de bonne volonté qui est celle dont je soutiens ici la nécessité pour avancer dans la structure du délire[25] » et « Prendre son temps

*participe* de cette attitude de bonne volonté[26]… ». Tu vois : entre ce *qui indique* et ce *qui participe.* J'ai dû expliquer à l'un de mes voisins peu rompu aux choses de la dialectique la différence entre pistes ouvertes et anneaux de fer. Sans succès, d'ailleurs. Je m'y attendais : Confucius, si soucieux du « Bien Dire », doit se retourner dans sa tombe.

Enfin ! L'atmosphère des temps y portant, nous sommes passés donc de l'incitation à la participation : thème, crois-je savoir, assez ressassé dans la vie politique de la douce France. « Affaires de style », diraient certains, écho au célèbre : « Le style, c'est l'homme », y compris celles qui ne respectent pas dans leur existence les modes langagiers de Lacan.

Aussi ne t'étonneras-tu pas de cette constatation : dans ce séminaire, tout ce qui a trait à l'éthologie, au comportementalisme, à la psychologie appliquée, à la linguistique, n'est pas ou peu déformé alors que nous pouvons constater les distorsions les plus massives et les erreurs les plus nombreuses chaque fois que le séminaire est plus spécialement clinique, ou que le rédacteur approche des points qui lui sont plus problématiques[27]. Je ne trouve pas sans intérêt, pour l'économie de ce séminaire et pour la formation du psychanalyste qu'il cherche, que ce soit précisément la discipline clinique qui ait eu le plus à souffrir de cette version.

Il m'est apparu qu'un premier survol, outre ce qu'il permet de repérer comme suppressions, permutations, injonctions, adjonctions, et travestissements dans la réécriture, demande néanmoins, me paraît-il, qu'une attention spéciale soit portée à la façon dont *Verneinung* et *Verwerfung* y sont traités. Ainsi peut-on comparer, par exemple, le séminaire du 15 février 1956 et Éd. p. 171[28] : on y verra, une fois de plus, que cette redoutable question de la *Verneinung* en tant qu'elle pose ce qui est à l'origine du jugement, et de la réalité d'un sujet, est simplifiée par voie de résumé pour donner le sentiment d'un propos homogène et lié, ce qui d'ailleurs se traduit pour le paragraphe considéré, dans la version « officielle », par l'élimination même du terme de « duplicité », central dans la théorie de Lacan à l'égard du signifiant, du symbole et — au-delà — de l'interprétation. Curieux, quand même…

D'ailleurs un lecteur précis (je ne doute pas qu'il y en ait qui refasse le parcours que j'ai effectué) s'apercevra sur l'ensemble du séminaire que certains flottements essentiels sont camouflés par des formules réductrices et fléchées concernant spécialement la question de la réalité, celle de l'apparence et de la non-apparence, du jugement et de la fonction paternelle. En somme, mise en œuvre élective de ce que je pourrais appeler une clinique du passe-passe. Quelle raison à ce type d'achoppement, où, par exemple, cette *Verwerfung* extraite de Freud par Lacan est présentée sur un mode où la part de Freud s'élide ?

Note également, dans cette même leçon : « Qu'est-ce que veut dire un signifiant primordial ? Dans cette occasion il est tout à fait clair bien entendu que ça ne veut rien dire très exactement… » ; transformé en : « Qu'est-ce que veut dire le signifiant primordial ? Il est clair que très exactement, ça ne veut rien dire[29] ».

Cela mérite de s'y plonger : peut-on supposer, puisque la question du rapport de Lacan à Freud est, dans ce texte, systématiquement infléchie, au point d'y gommer le nom de Freud, que la dette de Lacan à Freud est l'objet d'un masquage ayant valeur d'une reformulation de la façon dont chaîne signifiante et chaîne des générations véritablement nous enchaîne ? On sait pour l'Homme aux rats ce qui lui advint des dettes de jeu impayées par son père.

Assurément, supprimer l'énonciation de Lacan est-ce supprimer son désir pour le travestir d'un autre… Lacan s'adressait à des psychanalystes. A qui s'adresse ce volume rempardé d'un *imprimatur* ?

### *La fonction paternelle*

Je sais combien Freud et Lacan se souciaient des petits détails dans l'analyse. Je n'ai donc cessé de m'y arrêter. Mais les gros détails valent aussi bien. Ainsi « c'est qu'il y a un fossé beaucoup plus profond entre tout ce qui est forclos et tout ce qui a été admis dans la symbolisation primitive[30] » est éliminé de l'édition que j'ai en main, et je constate — fidèle, me semble-t-il, à ce que Lacan introduit — que cette élision porte sur les questions que je rappelais plus haut qui introduisent aux fondements mêmes du jugement, que du coup se soustrait le point d'où se pourrait poser ce qui origine une certitude, et, simultanément, la façon de s'orienter entre apparence et non-apparence ; j'ai déjà attiré ton attention là-dessus.

Mais il est bien certain qu'un lecteur non informé ne peut rien savoir de ce qui, d'un texte transcrit ou réédité, en est « forclos ». Lacan disait « il faut partir du cas et voir comment on l'a compris et commenté et nous sommes dans la voie de ce que dit Freud en commentant le cas[31] » et, quelques instants après, d'ajouter « la première approche du cas, c'est de voir la masse de faits qui viennent en avant, qui tout de même ont leur importance et en quoi ça a une importance ». Il en subsiste « il faut partir du livre, comme le recommande Freud[32] ». Ce qui est gommé est justement ce qui attire l'attention sur le cas et son commentaire, lequel cas se voit ramené à un livre : faudrait-il faire en sorte qu'une transcription ne puisse être traitée comme un cas, voire faire en sorte qu'une transcription ne puisse faire cas ?

Mais, dès lors, y a-t-il un retour à Freud comme à Lacan possible ? Texte truqué, diraient certains. Que l'on cherche : « Je ne crois pas même qu'il y ait des chances suffisantes pour que les gens aient seulement entendu tout le soin que j'ai essayé de prendre, de donner une espèce de dimension concrète, de faire un bâti qui permette de saisir ce sur quoi nous mettons l'accent en rappelant ce que la pratique freudienne met au premier plan[33] ». On peut, sans forcer, formuler que cette édition réalise exactement ce dont Lacan s'est plaint, effort pour gommer son effort, comme la plainte de ce gommage.

Il m'avait semblé que l'insistance de Lacan touchant à la fonction du père était telle que l'on ne puisse escamoter ce qu'il en avançait, d'autant que de là s'engageait ce qui, pour un sujet, ordonnera sa réalité entre névrose et psychose. D'où mon étonnement, quand je constatais à ce propos tout ce qui avait été traité comme déchet[34]. Veux-tu, par exemple, comparer ce que devient, que je cite en entier : « Nous pouvons aussi poser la question en sens inverse, à savoir qu'est-ce qui se passe quand la réalité de la chose manque, quand il n'y a rien pour la représenter dans sa vérité, quand par exemple le registre du père, dans sa fonction essentielle, dans ce fait qu'il est pensé comme père, avec toutes les connotations que ce terme implique, parce que le père n'est pas seulement le générateur, parce qu'il est beaucoup d'autres choses encore, qu'il est celui qui possède la mère, qu'il est celui qui la possède de droit, qu'il est celui qui la possède en principe en paix, que les registres et les fonctions de cette existence, et surtout la façon dont il va intervenir dans la formation, pour le conflit, pour la réalisation de l'Œdipe où le fils, c'est-à-dire quelque chose qui est aussi une fonction, et corrélative de cette fonction de père, va prendre forme, avec tout ce que cela comporte, semble-t-il, si notre expérience existe, d'essentiel pour l'accession au type de la virilité, eh bien, qu'est-ce qui se passe si — cela est pensable — un certain déficit, un certain trou, un certain manque s'est produit quelque part ? [35] ».

Il serait fastidieux d'énumérer tous les déficits, trous et manques que la réécriture du séminaire introduit ; que ceux qui l'entourent en fassent une fois de plus eux-mêmes l'expérience. Cependant, il me semblait que, d'un point de vue analytique, il y aurait lieu de s'étonner que, précisément, toutes ces formulations concernant le problème crucial de la fonction paternelle soient de celles qui ont été l'objet du plus grand nombre de retranchements, distorsions. Mais évidemment, ce qui est forclos d'un texte est forclos, et bien malin qui le retrouvera ! En l'occasion, nous disposons heureusement du texte de départ, si insatisfaisant soit-il. Donc, nous nous retrouvons avec une édition officielle d'où surgit la question : comment forclore le texte de départ ? J'ai su d'ailleurs par ton journal que des hommes de loi y avaient été employés, en diverses occasions, ai-je cru comprendre.

Tu te lasserais à relever en chacun des endroits où Lacan parle du père, sur l'ensemble du séminaire, les remaniements opérés. Ainsi, ce que Lacan dit, concernant le patient de Eisler : « Fonction du père, ce à quoi il n'arrive précisément jamais[36] » est réduit à « fonction de père[37] » : fantasme de père absolu, idéal, mort ?

Et encore : « C'est l'engendrement de l'esprit du père[38] » qui produit « l'engendrement de l'esprit par le père[39] ». Le père serait-il donc comme le célèbre rabbi de Prague, le Maharal, qui donna vie au Golem ? Quand Lacan dit : « Si *Je suis un père* a un sens tout à fait fondamental, *Je suis un père concret* a un sens tout à fait problématique[40] » devient : « Si *Je suis un père* a un sens, c'est un sens tout à fait problématique[41] ». Il va de soi que si, derrière la formulation « Je suis un père », le seul registre qui se profile soit celui de la statue du Comman-

deur, comment la chaîne des générations pourrait-elle tenir de façon un tant soit peu pacifiée ?

De cela, tu pourrais trouver confirmation dans la réécriture presque entière de la dernière leçon de l'année, après que cette question du père eut été quelque peu maltraitée dans les chapitres qui précèdent, en particulier, lorsqu'il s'agit de la fonction du père comme telle dans la procréation[42]. Quelles raisons à tout cela ? Peut-être, si l'on est attentif, donnera-t-on son prix à cet autre passage élidé : « Je suis le fils de mon père et dire en même temps mon père est mon fils, ça n'a pas le même sens, il suffit de renverser la phrase[43] » : cet exemple est amené par Lacan dans la suite de l'évocation des effets différents d'une lecture non pas dans l'ordre, mais à l'envers, comme susceptible d'engendrer une « très grave confusion ». Cherche donc la phrase que je te cite[44]. Tu y trouveras le terme de confusion, mais après… La Bible comporte quelques exemples où, dans un face-à-face duel, le fils en vient à faire la loi au père. Remarque qui expliquerait alors un autre remue-ménage sous la forme, là encore, d'un fragment apocopé : « Le caractère de signes indéfiniment répétés que prend le phénomène persécutif, et le persécuteur pour autant qu'il est son support *est quelque chose qui en désigne l'énigme, à savoir ce qu'est devenu l'autre ; le partenaire au cours de la transformation* est devenu ombre de l'objet persécuteur[45] ». J'ai souligné ce qui disparaît[46]. Tu ne trouves pas cela instructif ? Ces histoires où une énigme est désignée, où l'on se demande ce que l'autre est devenu, et puis qui se transforme en qui ou en quoi ?

Je te l'avoue : je suis partisan d'une psychanalyse amusante. Je te le démontre : prends cette phrase qui a été supprimée : « Je donne à cette phrase saisissante son sens[47] ». Elle fait suite à quoi, à ton avis ? Eh bien, tout bonnement à celle-ci : « A propos de la *Verwerfung,* Freud dit que le sujet ne voulait rien savoir de la castration même, au sens du refoulement » ; des fois qu'un lecteur se laisserait trop saisir par le sens de certaines élisions ou remaniements. Et tu vois comment insiste la thématique d'une dette dont se pose la question de comment la payer.

Une fois de plus, une lecture soigneuse montrera comment s'efface le nom de Freud : quelques instants après, Lacan énonçait : « C'est que c'est toujours par ce qui suit qu'il faut comprendre un texte ». Or, juste après, ce qui est supprimé c'est l'insistance de Lacan concernant la *Verwerfung,* que formule ce fragment également manquant, « et pourtant, dans une première étape, Freud n'y a rien vu de moins que la clé de la différence qu'il y a entre l'hystérie, la névrose obsessionnelle et la paranoïa[48] ».

Je pourrais à l'envi rallonger ma liste. Mon fichier est suffisamment plein. Ma tendance est à considérer cette version comme un « témoignage couvert » dont, pour paraphraser Lacan, « la clé est peut-être tout entière dans ce qu'il dit[49] ».

Je t'avais signalé que les paragraphes touchant à la clinique étaient ceux qui avaient été spécialement maltraités. Pour l'essentiel, disons qu'ils ont fait l'objet d'une épuration, comme s'ils étaient superflus, comme si le soin que, justement, Lacan prenait pour amener certaines questions n'était pas partie essentielle, non seulement de sa démarche d'enseignement, mais également témoignage du rapport que Lacan pouvait entretenir avec ceux dont il avait le soin. Tu connais mieux que moi ce qu'était sa façon de questionner les phénomènes chez ses patients, le mode sous lequel les coordonnées de leur vie se présentaient à eux : c'est-à-dire cette dimension décisive sur laquelle, m'as-tu un jour dit, il insistait toujours, où la psychanalyse doit restituer la continuité du discours conscient. Tu m'as également fait remarquer que sa démarche de clinicien, dont il donnait témoignage public à sa présentation de malades, était strictement homogène de ses procédures d'enseignement. Or, c'est électivement tout cela qui se trouve abrasé et souvent exclu du livre que j'ai en main. La leçon du 30 novembre 1955 comportait ceci, envolé : « C'est quelque chose sur laquelle mon discours d'aujourd'hui va porter, pour que nous essayions de dégager dans cette double question de la signification de la psychose, d'une part — entendons du dire psychotique —, et du mécanisme de la psychose, d'autre part. A savoir, comment un sujet entre dans la psychose, c'est bien aussi important que la première, je vais essayer de vous montrer par quel abord je vais vous mener et comment il me semble que seule cette voie d'abord peut permettre de situer réellement les questions sans cette confusion qui est toujours maintenue aux différents niveaux de notre explication, même psychanalytique du délire ».

A tout le moins sera-t-on surpris que la question centrale du déclenchement d'une psychose, du délire psychotique, du mécanisme de la psychose, sur quoi Lacan fait porter toute son insistance, soit de départ éliminée, là où il essaye de se battre contre la confusion qui règne dans la psychanalyse. D'ailleurs cette même remarque vaut pour cette forme raccourcie qui fait dire « ce repérage se fait donc en fonction d'une compréhensibilité supposée[50] », façon d'égarer le développement suivant de Lacan : « On peut déjà remarquer que rien que ce repérage du phénomène en fonction d'une espèce de compréhensibilité supposée, c'est à savoir qu'il pourrait y avoir une continuité qu'on appellerait l'idée, c'est à savoir que la suite des phénomènes, de la façon dont je vous ai indiqué le paranoïaque avec son développement délirant, ce serait quelque chose qui irait de soi, de sorte qu'il y a déjà une espèce de première référence à la compréhensibilité et presque pour déterminer ce qui justement se manifeste, pour faire une rupture dans la chaîne, et se présente justement comme un cas béant, quelque chose d'incompréhensible est quelque chose qui ne joint pas maintenant avec ce qui se passe aprèse[51] ».

Assurément le caractère parlé donne-t-il un aspect assez difficile à suivre aux formulations. Méritaient-elles l'oubli, quand Lacan y pèse de toute son énergie

524 pour contrebalancer les idées reçues dans le monde psychiatrique et psychanalytique à l'endroit de ce qui ordinairement allait de soi, tout en participant néanmoins de la psychologie la plus courante ?

On ne s'étonnera pas alors que tel paragraphe où Lacan se fonde sur les rapports de « l'expérience de nos malades » avec l'élaboration structurale soit amorti. « Ce que *l'expérience* de nos malades *implique,* une étape primitive…[52] » devenu « […] du moment que je parle du point de vue génétique, je n'ai pas autrement à le justifier dans l'expérience. Il y a nécessité structurale à poser…[53] » par le biais, dans les paragraphes considérés, d'une redistribution des termes et formulations (pratique courante de toute cette édition). Or, Lacan y opposait le point de vue génétique qui ne demande guère de justification de l'expérience, à l'expérience clinique qui impose une nécessité de repérage structural.

Alors, dans la foulée, verra-t-on disparaître diverses redondances, sans doute considérées comme superflues, mais qui avaient le mérite de dessiner authentiquement l'atmosphère subjective où Lacan engageait son travail. Du genre « que cette sorte d'avancée, d'exploration, de pénétration de la zone interdite par le psychotique, qu'il nous livre quelque part au début d'un des chapitres de son livre[54] » et que l'on cherchera en vain[55]. Alors cela fait vraiment une zone interdite. Tout aussi superfétatoire sera jugée une remarque comme celle-ci : « Bref, tous les éléments comme le caractère profondément significatif de la relation imaginaire, la précipitation tout de suite des tendances qui posent la question des tendances instinctuelles du sujet, d'une homosexualité latente, réelle même, et accompagnée de toutes sortes d'éléments régressifs que l'observateur a mis en valeur, c'est quelque chose qui en quelque sorte s'organise et donne sens, son dessin général à ce qui est observé. Observons les choses de près[56] ». Pourquoi faudrait-il éliminer l'accent mis sur la nécessité d'observer, et de plus près, ce qui s'organise et donne son dessin général à ce qui est observé ? Qui peut se souhaiter des lecteurs qui n'observeraient pas les choses de trop près ?

Également verra-t-on supprimé le lien à l'auditoire, ceux à qui Lacan à cette époque s'adressait, comme le lieu où il parlait : « Il s'agit du discours que j'ai fait à Vienne, où je suis censé avoir fait, à la clinique psychiatrique du Dr Hoff, *qui correspond exactement à la clinique psychiatrique d'ici*[57] ». Or, Lacan en ce temps tenait son séminaire — y compris celui de ce jour-là — comme sa présentation de malades dans le service du Pr Delay.

En somme, ce désir de Lacan qui était son énonciation, et qui vaut pour l'analyste comme pour l'analysant, se trouve dès lors mal en point; on ne parle pas n'importe où ni à n'importe qui. Ce qui fait rendre un son curieux à cette variante : « Possibilité à l'intérieur du refoulement de s'en tirer[58] » de : « A l'intérieur du refoulement, le désir de s'en tirer[59] », car Lacan n'ignorait pas que l'analyse était une chance qui mettait en jeu pour chacun son désir de sortir de la bêtise. J'ai cru également comprendre que la conjonction du refoulement et du désir concerne au

plus près ce qui pour chacun fonde sa réalité, telle que l'analyse a pu enfin en situer les coordonnées.

Étrange amortissement donc que de lire « ledit principe de réalité[60] » péjoratif de surcroît pour l'analyse, là où Lacan formulait « ce qui dans l'analyse s'appelle le principe de réalité[61] ». S'agirait-il d'enlever aux analystes leur champ ? De sorte qu'il y aurait d'ores et déjà à considérer qu'il faudrait inciter l'auteur de ces gauchissements vers le contrôle de ce qu'est la réalité analytique. Probablement ne l'ignore-t-il pas, puisque, là encore, l'un des passages disparaît : « Il faut qu'on le pousse pour qu'il aille vers le contrôle quant à la réalité. La vérité, il n'y a même pas besoin qu'on le pousse, lui aussi, il pousse dans ce sens, il sait bien que cette réalité est en cause[62] ».

Ainsi suffit-il de parcourir les endroits où, dans ce séminaire, il est question de certitude et d'apparence : ils sont régulièrement remodelés ou expurgés : « Qu'advient cette catégorie de la certitude[63] » disparaît. Même leçon[64] : « Le délirant qui lui se dispense de toute référence réelle, *enjambe presque immédiatement la certitude autour des thèmes de son délire,* pour que vous compreniez la différence entre une jalousie normale et une jalousie délirante…[65] ». Et encore : « De l'apparence et de la non-apparence » qui manque[66]. Et également : « Et même une certitude de cette signification, le sujet est concerné » [67]. Faut-il donc considérer que nous serions là dans une affaire d'effacement des traces ? Là où je trouve « ce sont des âmes, la plupart des âmes, et plus ça va et plus ce sont en fin de compte des morts[68] », Lacan avait dit : « La plupart des âmes sont des morts. Peu importe qu'ils restent là quelquefois, qu'on les rencontre, qu'ils montrent leur apparence ; ce ne sont que des apparences, des substituts…[69] ». Bref, a été supprimé ce qui porte, à partir de la mort du sujet, sur l'effet d'apparence et de substitut.

Faut-il voir, là, la marque occultée de ce qui, à l'époque de la transcription de ce séminaire, se produit entre un Lacan prenant le chemin des âmes mortes et ce qui se substitue à lui, jouant sur l'apparence et la non-apparence ? On comprendrait alors ce qui dans ce séminaire a valeur d'effacement de traces et d'incertitudes concernant les questions d'où s'opère le jugement : comment enfin réaliser un bon passe-passe.

A ce sujet, remarquons que disparaît également ceci : « La contrepartie que l'on peut dire qui est absolument essentielle, celle dans laquelle se passe alors tout ce qui est une relation érotique, si nous ne voulons pas nous y engager d'emblée, tout de suite, pathétique, tout ce sur quoi porte la lutte, le conflit de Schreber, tout ce qui vraiment lui importe, tout ce à quoi il est en butte, tout ce dont il est l'objet, à savoir les rayons divins avec leur immense développement, c'est là qu'est sa certitude et c'est là le point où je vais conclure et introduire la leçon de la prochaine fois, où se trouve, sous une forme elle aussi composée, mais aussi décomposée avec une richesse extraordinaire, tout le domaine du langage, là vous avez trouvé le point maximum de la parole[70] ». Curieuse élision qui concerne le point vif,

526 essentiel du conflit de Schreber, conflit érotisé avec la divinité. Pourquoi une telle élision ?

Enfin, pour qui douterait encore de ce qui se trame du côté de l'existence et du double, écoutons ce morceau également disparu : « Autrement dit, pourquoi y a-t-il au monde deux individus qui réunissent le même type et qui, par conséquent, dans une certaine perspective peuvent passer pour être de double emploi. C'est une perspective aussi spatiale qu'une autre, et là encore pour soulever la question, il faut poser le principe de la primauté des essences comme justification de l'existence[71] ».

Ces embarras du rédacteur, et quelle qu'en soit la raison, ne sont pas sans certaines conséquences dès lors qu'il s'agit d'être au clair avec la fonction de l'autre ou de l'Autre, car, ne l'oublions pas, c'est de la relation *a-a'* dans le schéma *L*, que surgit la question de la marionnette et du double quand *A* est exclu et que la présence de *A* dans le circuit est nécessaire pour qu'il y ait de la vraie parole ; et sans cette distinction il peut certes y avoir de l'existence, mais pas de vraie parole. Or, relevons cet autre fragment : « Du moment que le sujet parle, il y a de l'Autre avec un grand A[72] », alors que Lacan avait développé : « Du moment que le sujet parle il peut y avoir de l'existence, la manifestation que le sujet en tant que parlant, c'est-à-dire parlant non pas à l'autre avec un petit *a*, ou de l'autre avec un petit *a*, mais parlant de l'Autre avec un grand A[73] ». Ça vous change la face du monde, l'écart entre un « il y a » et un « il peut y avoir » quand il concerne la question de l'Autre. Singulier trébuchement que celui qui va de l'existence à la question d'un autre à l'Autre.

Or les exemples ne manquent pas où, justement, cette question de l'autre est maltraitée. Est oublié : « [le grand Autre] nous ne l'identifions pas, nous le situons quelque part au-delà du petit autre, c'est pour cela que nous lui mettons un A pour le distinguer[74] ». Oublier l'une des formulations justifiant de A n'aidera certes pas à l'identifier comme à le distinguer. Et quand Lacan insistait sur la façon d'aborder l'Autre dans le dialogue, il disait : « Ce tu qui est une sorte d'accrochage de l'Autre dans le discours[75] », ce qui est devenu : « Ce tu qui est un accrochage dans le discours[76] » où la dimension de l'Autre est exclue du circuit. La rédaction étant ainsi ordonnée sur ce mode, d'où le sujet pourra-t-il bien s'orienter dans la relation agressive ? Pour le coup, j'ai vainement essayé de trouver trace de « ceci ne peut manquer de frapper et je dirais même de maintenir à cet état d'élaboration si on peut dire élémentaire, sans plus approfondir ce qu'est cette relation agressive, quel mode particulier elle prend dans le registre humain, nous avons là quelque chose d'incontestable[77]… ». Dès lors, plusieurs fragments devront être caviardés : « Les deux, bienveillance et malveillance, peuvent même rester dans une ambiguïté totale à propos d'un phénomène particulier[78] ». Ensuite (13 juin 1956 et Éd. p. 309) : autre long passage disparu ayant trait à la bonne et mauvaise foi de l'Autre. Puis (toujours 13 juin 1956 et Éd. p. 315) un autre long morceau qui commentait : « Je suis celui qui veut le bien et qui fait toujours le mal », « Je suis la femme qui ne vous abandonnera pas » également élidés.

D'ambiguïtés, sous couvert de clarifications, à caviardages, caviardages et ambiguïtés sont obligés de se succéder avec leur logique propre.

« Ce Dieu donc, qui s'est révélé à lui, qu'est-il ? Il est d'abord présence mais je crois que dans l'analyse de cette présence, de ce qui est fonction de cette présence, nous pouvons commencer d'y voir ou d'y reconnaître quelque chose, nous avons cru à son propos tout à l'heure à une confusion que les esprits non cultivés font, des multiples incarnations qu'ils ont dans la matière, ce sont des choses que nous voyons aussi bien faire dans les domaines aussi différents de la psychiatrie, pour pouvoir s'engager dans une voie d'analogie dans ce qui se passe au niveau du pathologique et au niveau du normal, on finit par tout mêler, alors il faut être prudent », phrase assurément assez obscure, résumée en deux lignes : « Ce Dieu, donc, qui s'est révélé à lui, quel est-il ? Il est d'abord présence. Et son mode de présence est le mode parlant[79] ».

Et, toujours sur la relation de Dieu en tant que sujet parlant : « Puisque nous sommes limités aujourd'hui à la relation de Dieu en tant que sujet parlant, et en tant qu'interlocuteur essentiel, nous nous arrêterons là et vous verrez le pas suivant, à savoir ce que nous pouvons entrevoir à partir du moment où nous analyserons la structure même de cette personne divine, autrement dit aussi la relation de tout l'ensemble de la fantasmagorie avec le réel lui-même pour autant que le sujet en maintient à tout instant la présence et l'accord, au moins à la fin de son délire, d'une façon qui n'a rien de spécialement perturbé dans ce mode de rapport[80] ».

Comme dans la citation précédente, on constatera qu'il est question de présence et que, dès lors, en excluant ces paragraphes, c'est également le terme de présence de l'interlocuteur qui est éliminé. En voudrait-on confirmation : « Mais il permet encore toutes sortes d'abus, à la vérité de ces abus ont surgi des abus tellement plus grands qu'à la fin le remède finit par devenir plus dur que le mal. Puisque la présence divine est tellement engagée dans une sorte de conjugaison avec lui-même que finalement elle devient dépendante de son objet qui n'est autre que le président Schreber lui-même. En fin de compte il y a là quelque chose qui progressivement introduit une sorte de perturbation dans l'ordre universel[81] ».

Paragraphe disparu qui débutait sur des affaires d'abus. Mais nous sommes maintenant habitués à ces sortes d'abus de transcription desquels ont surgi des abus tellement plus grands qu'à la fin le remède a fini par devenir plus dur que le mal.

### *Le poids des mots*

Comme toujours le problème est de s'accorder sur ce à quoi l'on donne poids, touchant aussi bien des mots que des tournures. J'insisterai alors sur certaines insistances lacaniennes. Ainsi, prenons en série certaines élisions systématiques bien proches de certaines méconnaissances systématiques. Elles concernent,

528 toutes, la portée du signifiant : « D'abord il y a une modification qui se produit dans le signifiant : le signifiant présente des espèces de phénomènes du type de précipitation, alourdissement subit de certains de ses éléments qui justement donnent le poids, la force d'inertie qui prennent d'une façon surprenante dans le système des structures, dans l'ensemble synchronique de la langue en tant que données[82] ».

Et, dans la même leçon : « Ce livre signale les mots qui ont pris ce poids dont on peut dire que déjà ils dissocient, ils rompent l'ensemble du système signifiant comme tel[83] ».

Puisque Lacan nous parle d'un livre dont l'auteur nous signale des mots qui ont pris poids et qui rompent l'ensemble du système signifiant comme tel, n'hésitons pas à appliquer à la transcription la méthode qu'emploie Lacan : ce qui nous permet d'avancer que voilà une transcription qui rompt l'ensemble d'un système signifiant comme tel, et de nous demander — pour chaque lecteur — la raison des rapports qu'un sujet peut entretenir avec la réalité d'un texte comme celui de Lacan : « Ce poids que prennent certains mots…[84] » disparu, comme : « Il faut que nous nous rendions compte de la dimension que nous pouvons appeler dans l'ensemble, l'aliénation verbale, de l'importance énorme en un point qui est un état avancé du délire…[85] ».

Il n'est assurément pas mince que ce qui a été évacué participe de l'ensemble de ce que Lacan coordonne, et que — de plus — le terme même d'ensemble soit également soustrait.

Je douterais de ma lecture si les redites, répétitions, serinages divers ne me paraissaient offrir que peu d'intérêt. Or c'est à quoi j'ai été hérétique, pour rendre sa portée à cette autre remarque, censurée, de Lacan (superflue ? Mais alors ?) « Eh bien, le « serinage » est une partie qu'il a conçue comme une dimension essentielle du commentaire dont il est le sujet perpétuel[86] ». Il n'est sans doute pas excessif de considérer qu'en somme, ici comme ailleurs, c'est l'énonciation de Lacan qui est aplatie avec la façon dont elle peut solliciter celle de ses auditeurs et lecteurs. Nous l'avions déjà constaté à propos de ce qui concernait la question de l'Autre. Diverses tournures en témoignent. Ainsi « la phrase *intérieure* n'en continue pas moins[87] » qui devient « la phrase n'en continue pas moins[88] » : des fois que le lecteur aurait idée qu'il a des phrases intérieures ; ça pourrait faire obstacle à ce que vise une telle transcription : pour en avoir idée, le lecteur peut, par exemple, se demander ce qui motive la transcription de «… trou et rupture, et que là, c'est le fantastique qui va être appelé à remplir la béance[89] » en « trou, rupture, déchirure, béance[90] ». Probablement, ce que nous avions préalablement repéré comme passe-passe ne concordait que trop bien avec la censure portée sur « le fantastique destiné à remplir la béance ». On m'objectera, évidemment : ce n'est que suppression d'une redondance, Lacan ayant parlé deux fois de fantastique et de trou à quelques instants d'intervalle.

On conçoit, dès lors, aux modes que nous présente une telle version, qui participe de l'exclusion subjective de celui qui parle comme de celui qui écoute, qu'une expression comme « cause finale qui nous répugne et dont nous faisons usage sans cesse[91] » devienne « l'idée de cause finale répugne à la science[92] », ce qui, tout en excluant la dimension du sujet, permet de faire l'astucieux en imputant la balourdise à la science. S'agissant de la question de la cause, sur quoi Lacan a si longtemps insisté, le déplacement de ce qui nous répugne vers ce qui répugne à la science ne manque pas de piquant.

Mention spéciale doit être faite dans cette édition à un phénomène particulier : elle comporte des fragments rajoutés ! Ainsi : « Quand on reçoit une gifle, il y a bien d'autres façons de répondre que de pleurer. On peut aussi la rendre et aussi tendre l'autre joue, on peut aussi dire — Frappe, mais écoute[93] ». S'agissant d'un rajout, à chacun le soin de se demander de quelle gifle et de quelle réponse il s'agit.

Derniers mots : comment ne pas sentir qu'il n'y ait dans tout cela trace de ces questions si graves, concernant ce qui, chez un vivant, déjà se cadavérise et ne laisse apparaître que les débris de la vie qui le porta. Tous ceux qui eurent à connaître comme il convient de ces dernières années en douteront peu. A preuve : là où Lacan parle de « débris de la vie qui est un cadavre » [94], on a supprimé vie et cadavre et les paragraphes suivants sont réécrits[95]. C'est Lacan qui enseigna jadis que la jouissance perverse se supporte d'un idéal d'objet inanimé. « Quelles raisons peut-il y avoir de mettre ce débris dans une enceinte de pierre ? [96] » : cette question a été volatilisée.

Voilà, cher Hyacinthe, j'aurais pu multiplier à l'envi des références et la systématisation qu'elles permettent dans la réflexion sur l'édition de ce séminaire de première importance. Outre la lourdeur, suffisante ainsi, et qui ne vaudrait que pour un travail d'érudition, la plume m'en tomberait des mains.

Si tu voulais considérer cette lettre comme une contribution au *Discours psychanalytique,* j'en serais heureux.

Que la paix soit avec les tiens,

*Elie.*

*P.-S. Un de mes interlocuteurs habituels, alors que je lui avais fait part de l'opinion que je t'adresse, en a rajouté sur mon scepticisme ordinaire : « Tu exagères, quand même ! » Je vais donc exagérer. Trouve, ci-jointe, une annexe, non ou peu commentée, de quelques petits points comparatifs supplémentaires.*

I. 1 – Leçon I. « Voilà à peu près, je ne force rien, où nous en étions en France, je ne dis pas à la suite des conceptions de Sérieux et Capgras, parce que si vous lisez, vous verrez qu'au contraire il s'agit là d'une clinique très fine qui permet précisément de reconstituer les bases et les fondements de la psychose paranoïaque telle qu'elle est effectivement structurée, mais plutôt à la suite de la diffusion de l'ouvrage dans lequel, sous le titre de Constitution paranoïaque, M. Genil-Perrin a fait prévaloir cette notion caractérologique de l'anomalie de la personnalité, constituée essentiellement dans une structure qu'on peut bien qualifier, aussi bien le livre porte la marque et le style de cette inspiration, de structure perverse du caractère… »

I. 2 – Éd. p. 13. «… quand le paranoïaque était par trop paranoïaque, il en arrivait à délirer. Il s'agissait moins d'une conception que d'une clinique, d'ailleurs très fine.
« Voilà à peu près, je ne force rien, où nous en étions en France à la suite de la diffusion de l'ouvrage de M. Genil-Perrin, sur la Constitution paranoïaque, qui avait fait prévaloir la notion caractérologique de l'anomalie de la personnalité, constituée essentiellement par ce qu'on peut bien qualifier — le style porte la marque de cette inspiration — de structure perverse du caractère. »
Où la clinique de Genil-Perrin, détestable, se voit imputer les qualités de Sérieux et Capgras ; cependant que les noms de ces derniers disparaissent…

II. 1 – Leçon I. « La notion d'automatisme mental est apparemment polarisée dans l'œuvre de Clérambault, dans son enseignement, par le souci de démontrer le caractère fondamentalement anidéique, comme il s'exprimait, c'est-à-dire non conforme à une suite des idées — ça n'a pas beaucoup plus de sens dans le discours de ce maître que la suite des phénomènes dans le développement ou l'évolution de la psychose. »

II. 2 – Éd. p. 14. « La notion de l'automatisme mental est apparemment polarisée dans l'œuvre et l'enseignement de Clérambault par le souci de démontrer le caractère fondamentalement anidéique, comme il s'exprimait, des phénomènes qui ne manifestent dans l'évolution de la psychose, ce qui veut dire non conforme à une suite des idées — ça n'a pas beaucoup plus de sens, hélas que le discours du maître. »

*A propos d'automatisme mental :*

III. 1 – Leçon XII. « […] C'est une fantaisie qui parle, ou plus exactement c'est une fantaisie parlée de ce personnage qui fait écho aux pensées du sujet, qui intervient, qui le surveille, qui dénomme au fur et à mesure la suite de ses actions, qui les commente… »

III. 2 – Éd. p. 165. « […] C'est une fantaisie qui parle, ou plus exactement, c'est une fantaisie parlée. C'est en quoi ce personnage qui fait écho aux pensées du sujet intervient, le surveille, dénomme au fur et à mesure la suite de ses actions, les commande… »
Certaines copies en circulation comportent effectivement « commande ». S'agissant d'automatisme mental (échos et commentaires) la rectification va de soi.

IV. 1 – Leçon IV. « […] C'est dans toute cette mesure que vous maintenez qu'il y a chez ce sujet que vous appellerez dans votre jargon, la partie saine de sa personnalité, c'est bien en tant qu'elle parle de l'autre, qu'elle est capable de se moquer de lui, qu'elle existe comme un sujet. »

IV. 2 – Éd. p. 49. « Ce que vous appelez, dans votre jargon, la partie saine de la personnalité, tient à ce qu'elle parle à l'autre, qu'elle est capable de se moquer de lui. C'est à ce titre qu'elle existe comme sujet. »

V. 1 – Leçon VI. « Là nous le trouvons à son état développé, c'est un des intérêts de l'analyse du délire comme tel, c'est toujours ce qu'ont souligné les analystes, c'est-à-dire qu'il montre ce qu'on appelle le jeu des fantasmes dans son caractère absolument développé, de duplicité, c'est-à-dire, ces deux autres auxquels se réduit le monde, dans le président Schreber sont faits l'un par rapport à l'autre, car c'est tout au plus que l'un offre à l'autre son image inversée… »

V. 2 – Éd. p. 101. « Nous le trouvons ici à son état développé, et c'est un des intérêts de l'analyse du délire comme tel. Les analystes l'ont toujours souligné, le délire montre le jeu des fantasmes dans son caractère absolument développé de duplicité. Les deux personnages auxquels le monde se réduit pour le président Schreber sont faits l'un par rapport à l'autre, l'un offre à l'autre son image inversée. »

VI. 1 – Leçon I. « Il est tout à fait clair que la triplicité essentielle, au moins de premier plan que ceci implique chez le sujet, est quelque chose qui est bien sans aucun doute, bien entendu, le moi du sujet, parle et peut parler du sujet normalement à un autre en troisième personne, et parler de lui, parler du S du sujet. Ceci, dans la perspective de structuration du sujet fondamental et de sa parole, n'a rien d'absolument explicite, sinon compréhensible. »
« Comme toute une partie des phénomènes des psychoses se comprennent en ceci, que d'une façon extrêmement paradoxale et exemplaire en même temps, le sujet à la façon d'Aristote faisait remarquer : « Il ne faut pas dire l'âme pense, mais l'homme pense avec son âme », formule dont on est déjà loin puisque aussi bien je crois que nous sommes plus près de ce qui se passe en disant qu'ici, le sujet psychotique au moment où apparaît dans le réel, où apparaît avec ce sentiment de réalité qui est la caractéristique fondamentale du phénomène élémentaire, sa forme la plus caractéristique de l'hallucination, le

sujet littéralement parle avec son moi, c'est quelque chose que nous ne rencontrerons jamais d'une façon pleine. »

VI. 2 – Éd. p. 23. « Une triplicité est ici indiquée chez le sujet, qui recouvre le fait que c'est le moi du sujet qui parle normalement à un autre, et du sujet, du sujet S, en troisième personne. Aristote faisait remarquer qu'il ne faut pas dire que l'homme pense, mais qu'il pense avec son âme. De même je dis que le sujet se parle avec son moi. »

VII. 1 – Éd. p. 337. « Le TU N'AS QU'A… n'a pas de valeur de réduction de ce quelque chose qui permettrait quelques remarques sémantiques très éclairantes. »

VII. 2 – Leçon XXIV. au lieu de réduction, c'est réflexion que l'on trouve.

VIII. 1 – Leçon IV. « […] quand ce dont il s'agit est la fameuse pulsion homosexuelle que notre théorie met à la base du délire. »

VIII. 2 – Éd. p. 57. Fragment élidé.

IX. 1 – Leçon VII. « C'est que quand une pulsion, disons féminine ou passivante apparaît chez un sujet pour qui ladite pulsion a déjà été mise en jeu dans différents points de sa symbolisation préalable… »

IX. 2 – Éd. p. 100. « Quand une pulsion, disons féminine ou pacifiante, apparaît chez un sujet pour lequel ladite pulsion… »

X. 1 – Leçon VIII. « Autrement dit, quand le mâle de l'épinoche ne sait pas que faire sur le plan de ce qui est sa relation normale avec son semblable du même sexe, quand il ne sait pas s'il faut attaquer ou ne pas attaquer, il se met à faire quelque chose qu'il fait quand il s'agit de faire l'amour. »

X. 2 – Éd. p. 109. « Autrement dit, quand l'épinoche mâle ne sait pas que faire sur le plan de sa relation avec son semblable de même sexe, quand il ne sait pas qu'il faut attaquer ou pas, il se met à faire quelque chose qu'il fait alors qu'il s'agit de faire l'amour. »

XI. 1 – Leçon VII. « Il s'agit d'un assassinat, il n'y a pas de traces, d'âme, d'autre part, parler d'une âme avec certitude n'est pas non plus très commun, savoir distinguer ce qui est âme et tout ce qui s'attache autour d'elle, la distingue avec autant de certitude, c'est aussi quelque chose qui n'est pas donné à tout un chacun, et qui semble donné justement à ce délirant avec un caractère de certitude qui donne à son témoignage un relief essentiel. »

XI. 2 – Éd. p. 88. « Qu'est-ce que ça peut bien être qu'assassiner une âme ? D'autre part, savoir distinguer l'âme de tout ce qui s'attache à elle, n'est pas donné à tout un chacun, mais l'est à ce délirant avec un caractère de certitude qui confère à son témoignage un relief essentiel. »

XII. 1 – Éd. p. 208. « Dégager une loi naturelle, c'est dégager une formule insignifiante. »

XII. 2 – Leçon XV. « […] formule *signifiante.* »

XIII. 1 – Leçon XIII.

> *« Tu es celui qui me… ce jour-là*
> *Tu es celui qui me… à travers les épreuves*
> *Tu es celui qui me… la loi… le texte*
> *Tu es celui qui… la foule. »*

« Je ne crois pas cela plus vain que d'énumérer par liste et catégorie les symptômes d'une psychose, c'est autre chose et je crois que c'en est le préalable peut-être indispensable, au moins pour le point de vue que nous allons choisir. »
« La différence qu'il y a entre tu es celui qui me suis le mieux et tu es celui qui me suit comme un petit chien est là pour nous permettre d'amorcer les exercices qui suivent, ce qu'il convient de mettre dans les blancs. »

XIII. 2 – *Éd. p. 321.*

> *« Tu es celui qui me suivait ce jour-là*
> *Tu es celui qui me suivais à travers les épreuves*
> *Tu es celui qui suis la loi, le texte*
> *Tu es celui qui suit la foule. »*

On notera le passage sauté par le rédacteur et les blancs remplis dans l'exergue de la leçon.

## Notes de la lettre a Élie Hirsch

1. J. Lacan, *Le Séminaire,* livre III, *Les psychoses,* texte établi par J. A. Miller, Seuil, éd., Paris, 1981.
2. Leçon XII.
3. Éd. p. 169.
4. Leçon XII.
5. Leçon XII.
6. Éd. p. 164.
7. Leçon XII.
8. Éd. p. 170.
9. Leçon XII.
10. Leçon I.
11. Éd. p. 20.
12. Leçon III.
13. Éd. p. 54.
14. Leçon IX.
15. Leçon XIII.
16. Éd. p. 191.
17. Leçon VIII.
18. Éd. p. 111.
19. Leçon X.
20. Éd. p. 143.
21. Leçon 7. XII. 55.
22. Éd. p. 56.
23. Leçon VIII.
24. Éd. p. 116.
25. Leçon X.
26. Éd. p. 139.
27. Comparer par exemple : leçon XIX et éd. p. 260.

28. Il serait trop long de se livrer ici à une analyse comparative de la leçon du XII et éd. p. 171.
29. Éd. p. 171.
30. Leçon VII.
31. Leçon IX.
32. Éd. p. 117.
33. Leçon XIV et éd. p. 195.
34. Éd. chap. XV.
35. Leçon XVI et éd. p. 230.
36. Leçon XII.
37. Éd. p. 192.
38. Leçon XVII.
39. Éd. p. 240.
40. Leçon XXII.
41. Éd. p. 318.
42. Comparer éd. p. 201 et leçon XIV.
43. Leçon IV.
44. Éd. p. 66.
45. Leçon VIII.
46. Éd. p. 104.
47. Leçon XII et éd. p. 170.
48. Leçon XII et éd. p. 170.
49. Leçon VII.
50. Éd. p. 14.
51. Leçon V.
52. Leçon XII.
53. Éd. p. 169.
54. Leçon XII.
55. Éd. p. 165.
56. Leçon XII et éd. p. 190.
57. Leçon VI et éd. p. 83.
58. Éd. p. 101.
59. Leçon VII.
60. Éd. p. 97.
61. Leçon VII.
62. Leçon VII et éd. p. 88.
63. Leçon VII.
64. Éd. p. 87.
65. Éd. p. 89.
66. Éd. p. 93.
67. Éd. p. 100.
68. Éd. p. 112.
69. Leçon VIII.
70. Leçon VIII et éd. p. 115.
71. Leçon XI et éd. p. 147.
72. Éd. p. 52.
73. Leçon III.
74. Leçon XII et éd. p. 167.
75. Leçon XXIV.
76. Éd. p. 337.
77. Leçon VIII et éd. p. 107.
78. Leçon VII.
79. Leçon X et éd. p. 141.
80. Leçon X et éd. p. 145.
81. Leçon X et éd. p. 142.
82. Leçon IV et éd. p. 66.
83. Leçon IV. et éd. p. 67.
84. Leçon VII et éd. p. 101.
85. Leçon IX et éd. p. 122.
86. Leçon VIII et éd. p. 246.
87. Leçon IX.
88. Éd. p. 128.
89. Leçon. IV.
90. Éd. p. 56.
91. Leçon XV.
92. Éd. p. 211.
93. Éd. p. 15 et leçon I.
94. Leçon VIII.
95. Éd. p. 11.
96. Leçon VIII.

# Table des matières

*Avis au lecteur* ..... 7
*Note liminaire* ..... 9

Leçon I 16 novembre 1955 ..... 11
Leçon II 23 novembre 1955 ..... 31
Leçon III 30 novembre 1955 ..... 51
Leçon IV 7 décembre 1955 ..... 75
Leçon V 14 décembre 1955 ..... 95
Leçon VI 21 décembre 1955 ..... 113
Leçon VII 11 janvier 1956 ..... 117
Leçon VIII 18 janvier 1956 ..... 143
Leçon IX 25 janvier 1956 ..... 167
Leçon X 1er février 1956 ..... 191
Leçon XI 8 février 1956 ..... 213
Leçon XII 15 février 1956 ..... 237
Leçon XIII 14 mars 1956 ..... 261
Leçon XIV 21 mars 1956 ..... 283
Leçon XV 11 avril 1956 ..... 301
Leçon XVI 18 avril 1956 ..... 321
Leçon XVII 25 avril 1956 ..... 341
Leçon XVIII 2 mai 1956 ..... 359
Leçon XIX 9 mai 1956 ..... 373
Leçon XX 31 mai 1956 ..... 389
Leçon XXI 6 juin 1956 ..... 405
Leçon XXII 13 juin 1956 ..... 425
Leçon XXIII 20 juin 1956 ..... 447
Leçon XXIV 27 juin 1956 ..... 465
Leçon XXV 4 juillet 1956 ..... 487

*Annexe*

La lettre de Élie Hirsch ..... 513

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

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

Ce livre a été composé en caractères Garamond,
mis en page : G. Pétré.
Imprimé en France par
I.S.I.,
68-70, rue des Pyrénées, Paris XX$^{e}$.
Janvier 2001

Jacques Lacan

# La relation d'objet et les structures freudiennes

Séminaire 1956-1957

*Publication interne de*
*l'Association freudienne internationale*

*Pour cette nouvelle édition du séminaire* La Relation d'objet et les structures freudiennes, *le texte a été entièrement revu et corrigé.*

# Leçon 1

*21 novembre 1956*

Nous parlerons cette année d'un sujet qui n'est pas, dans ce qu'on appelle l'évolution historique de la psychanalyse, sans prendre d'une façon articulée ou non, une position tout à fait centrale dans la théorie et la pratique. Ce sujet, c'est la relation d'objet.

Pourquoi ne l'ai-je pas choisi, ce sujet déjà actuel, déjà premier, déjà central, déjà critique, quand nous avons commencé ces séminaires ? Précisément pour la raison qui motive la deuxième partie de mon titre, c'est-à-dire parce qu'il ne peut être traité qu'à partir d'une certaine idée, d'un certain recul pris sur la question de ce que Freud nous a montré comme constituant les structures dans lesquelles l'analyse se déplace, dans lesquelles elle opère, et tout spécialement la structure complexe de la relation entre les deux sujets en présence dans l'analyse : l'analysé et l'analyste.

C'est ce à quoi par ces trois années de commentaires des textes de Freud, de critiques, portant la première année sur ce qu'on peut appeler les éléments mêmes de la conduite technique, c'est-à-dire de la notion de transfert et la notion de résistance, la deuxième année sur ce qu'il faut bien dire être le fond de l'expérience et de la découverte freudienne, à savoir ce qu'est à proprement parler la notion de l'inconscient — dont je crois vous avoir assez montré dans cette deuxième année que cette notion de l'inconscient est cela même qui a nécessité pour Freud l'introduction des principes littéralement paradoxaux sur le plan purement dialectique que Freud était amené à introduire dans l'*Au-delà du principe de plaisir* — enfin au cours de la troisième année, je vous ai donné un exemple manifeste de l'absolue nécessité d'isoler cette articulation essentielle du

symbolique qui s'appelle le signifiant, pour comprendre analytiquement parlant quelque chose à ce qui n'est autre que le champ proprement paranoïaque des psychoses.

Nous voici donc armés d'un certain nombre de termes qui ont abouti à certains schémas, dont la spatialité n'est absolument pas à prendre au sens intuitif du terme de schéma, qui ne comportent pas de localisation mais qui comportent d'une façon tout à fait légitime une spatialisation, au sens où spatialisation implique rapport de lieu, rapport topologique, interposition par exemple ou succession, séquence. Un de ces schémas où culmine tout ce à quoi nous avons abouti après ces années de critique, c'est le schéma que nous pourrons appeler par définition… par opposition, celui qui inscrit le rapport du Sujet à l'Autre en tant qu'il est au départ dans le rapport naturel tel qu'il est constitué au départ de l'analyse, rapport virtuel, rapport de paroles virtuelles, par quoi c'est de l'Autre que le Sujet reçoit sous la forme d'une parole inconsciente, son propre message. Ce propre message qui lui est interdit, est pour lui déformé, arrêté, capté, profondément méconnu par cette interposition de la relation imaginaire entre l'a et l'a', c'est-à-dire de ce rapport qui existe précisément entre ce moi et cet autre qu'est l'objet typique du moi, c'est-à-dire en tant que la relation imaginaire interrompt, ralentit, inhibe, inverse le plus souvent et profondément méconnaît par une relation essentiellement aliénée le rapport de parole entre le Sujet et l'Autre, le grand Autre, en tant qu'il est un autre Sujet, en tant que par excellence il est sujet capable de tromper.

Voici donc à quel schéma nous sommes arrivés, et vous voyez bien que ce n'est pas quelque chose qui n'est pas… au moment où nous l'avons reposé à l'intérieur… analytique, tel que, de plus en plus, un plus grand nombre d'analystes la formulent, alors que nous allons remettre en cause cette prévalence dans la théorie analytique de la relation d'objet, si l'on peut dire non commentée, de la relation d'objet primaire, de la relation d'objet comme venant prendre dans la théorie analytique la place centrale, comme venant recentrer toute la dialectique du principe de plaisir, du principe de réalité, comme venant fonder tout le progrès analytique autour de ce que l'on peut appeler une rectification du rapport du Sujet à l'objet, considéré comme une relation duelle, comme une relation, nous dit-on encore quand on parle de la situation analytique, excessivement simple, cette relation du Sujet à l'objet qui tend de plus en plus à occuper le centre de la théorie analytique. C'est cela même que nous allons mettre à l'épreuve. Nous allons voir si on peut, à partir de quelque chose qui dans notre schéma se rapporte précisément à la ligne *a-a'*, construire d'une façon

satisfaisante l'ensemble des phénomènes offerts à notre observation, à notre expérience analytique, si cet instrument à lui tout seul peut permettre de répondre des faits, si en d'autres termes le schéma plus complexe que nous avons proposé doit être négligé, voire écarté.

Que la relation d'objet soit devenue, au moins en apparence, l'élément théorique premier dans l'explication de l'analyse, je crois que je vous en donnerai un témoignage suivi, non pas précisément en vous indiquant de vous pénétrer de ce qu'on peut appeler une sorte d'ouvrage collectif[1] récemment paru, pour lequel en effet le terme collectif s'applique particulièrement bien. Vous y verrez d'un bout à l'autre la mise en valeur d'une façon peut-être pas toujours particulièrement satisfaisante dans le sens de l'articulé, mais assurément dont la monotonie, l'uniformité est tout à fait frappante, vous y verrez promue cette relation d'objet donnée expressément dans un des articles qui s'appelle « Evolution de la psychanalyse[2] », et comme dernier terme de cette évolution vous y verrez dans l'article « Clinique psychanalytique[3] » une façon de présenter la clinique elle-même, toute entière centrée sur cette relation d'objet. Peut-être même en donnerai-je quelques idées auxquelles peut parvenir une telle présentation. Assurément, l'ensemble est tout à fait frappant, c'est autour de la relation d'objet que ceux qui pratiquent l'analyse essayent d'ordonner leurs esprits, la compréhension qu'ils peuvent avoir de leur propre expérience, aussi ne nous semble-t-elle pas devoir leur donner une satisfaction pleine et entière. Mais d'un autre côté, ceci n'oriente, ne pénètre très profondément leur pratique, que de concevoir leur propre expérience dans ce registre ne soit quelque chose qui n'ait vraiment des conséquences dans les modes mêmes de leur intervention, dans l'orientation donnée à l'analyse, et du même coup dans ses résultats. C'est ce que l'on peut méconnaître à simplement lire, commenter, alors qu'on a toujours dit que la théorie analytique et la pratique ne peuvent se séparer, se dissocier l'une de l'autre. Dès lors qu'on la conçoit dans un certain sens, il est inévitable qu'on la mène également dans un certain sens, si le sens théorique et les résultats pratiques ne peuvent être de même qu'aperçus.

1. *La Psychanalyse d'aujourd'hui,* ouvrage publié sous la direction de S. Nacht, avec la collaboration de : M. Bouvet, R. Diatkine, A. Doumic, J. Favreau, M. Held, S. Lebovici, P. Luquet, P. Luquet-Parat, P. Male, J. Mallet, F. Pasche, M Renaud, préface de E. Jones (tome I) ; et de J. de Ajuriaguerra, G. Bordarracco, M. Benassy, A. Berge, M. Bonaparte, M. Fain, P. Marty, P. C. Racamier, M. Schlumberger, S. Widerman (tome II), P.U.F ; 1956.

2. In opus cité : M. Benassy, *Evolution de la psychanalyse,* pp 761-784.

3. In opus cité : M. Bouvet, *La Clinique psychanalytique, la relation d'objet,* pp. 41-121.

Pour introduire la question de la relation d'objet, de la légitimité, du non fondé de sa situation comme centrale dans la théorie analytique, il faut que je vous rappelle brièvement tout au moins, ce que cette notion doit ou ne doit pas à Freud lui-même. Je le ferai non seulement parce que c'est là en effet une sorte de guide, presque de limitation technique que nous nous sommes imposée ici de partir du commentaire freudien, et de même ai-je senti cette année quelques interrogations, sinon inquiétudes, de savoir si j'allais ou non partir des textes freudiens, mais il est très difficile de partir à propos de la relation d'objet des textes de Freud eux-mêmes, parce qu'elle n'y est pas. Je parle bien entendu de quelque chose qui est très formellement affirmé ici comme une déviation de la théorie analytique.

Il faut donc bien que je parte de textes récents, et que du même coup je parte d'une certaine critique de ces positions. Mais que nous devions nous référer en fin de compte aux positions freudiennes, par contre ceci n'est pas douteux et du même coup nous ne pouvons pas ne pas évoquer, ne serait-ce que très rapidement, ce qui dans les thèmes proprement freudiens fondamentaux, tourne autour de la notion même d'objet. A notre départ nous ne pourrons pas le faire d'une façon développée, je vais essayer de le faire aussi rapidement que possible. Bien entendu, ceci implique que c'est précisément ce que nous devrons de plus en plus à la fin reprendre, développer, retrouver et articuler.

Je veux donc simplement vous rappeler d'une façon brève, et qui ne serait même pas concevable s'il n'y avait pas derrière nous ces trois années de collaboration d'analyse de textes, si vous n'aviez pas déjà avec moi rencontré sous des formes diverses ce thème de l'objet.

Dans Freud on parle bien entendu d'objet, la division des *Trois Essais sur la sexualité* s'appelle précisément la recherche, ou plus exactement la trouvaille de l'objet. On parle de l'objet d'une façon implicite chaque fois qu'entre en jeu la notion de réalité. On en parle encore d'une troisième façon chaque fois qu'est impliquée l'ambivalence de certaines relations fondamentales, à savoir le fait que le sujet se fait objet pour l'autre, qu'il y a un certain type de relation dans lequel la réciprocité pour le sujet d'un objet est patente et même constituante. Je voudrais mettre l'accent d'une façon plus appuyée sur les trois modes sous lesquels nous apparaissent ces notions relatives à l'objet. C'est pourquoi je fais allusion à l'un des points où dans Freud nous pouvons nous référer pour prouver, articuler la notion d'objet. Si vous vous reportez à ce chapitre des *Trois Essais sur la sexualité,* vous y verrez quelque chose qui est déjà là depuis l'époque où ceci n'a été publié que par une sorte d'accident historique, Freud non seulement ne

tenait pas à ce qu'on le publie, mais qui a été en somme publié contre sa volonté. Néanmoins nous trouvons la même formule à propos de l'objet dès cette première esquisse de sa psychologie. Freud insiste sur ceci, que toute façon pour l'homme de trouver l'objet est, et n'est jamais que la suite d'une tendance où il s'agit d'un objet perdu, d'un objet qu'il s'agit de retrouver. L'objet n'est pas considéré, comme dans la théorie moderne, comme étant pleinement satisfaisant, l'objet typique, l'objet par excellence, l'objet harmonieux, l'objet qui fonde l'homme dans une réalité adéquate, dans la réalité qui prouve la maturité, le fameux objet génital. Il est tout à fait frappant de voir qu'au moment où Freud fait la théorie de l'évolution instinctuelle telle qu'elle se dégage des premières expériences analytiques, il nous l'indique comme étant saisie par la voie d'une recherche de l'objet perdu.

Cet objet correspond à un certain stade avancé de la maturation des instincts, c'est l'objet retrouvé du premier sevrage, l'objet précisément qui a été d'abord le point d'attache des premières satisfactions de l'enfant, c'est un objet retrouvé. Il est bien clair que la discordance instaurée par le seul fait que ce terme de la répétition, ce terme d'une nostalgie qui lie le sujet à l'objet perdu et à travers laquelle s'exerce tout l'effort de la recherche et qui marque la retrouvaille du signe d'une répétition impossible puisque précisément ce n'est pas le même objet, ça ne saurait l'être, la primauté de cette dialectique qui met au centre de la relation du sujet-objet une tension foncière qui fait que ce qui est recherché n'est pas recherché au même titre que ce qui sera trouvé, que c'est à travers la recherche d'une satisfaction passée et dépassée que le nouvel objet est recherché et trouvé et saisi ailleurs qu'au point où il est cherché, la foncière distance qui est introduite par l'élément essentiellement conflictuel qu'il y a dans toute recherche de l'objet, c'est la première forme sous laquelle dans Freud apparaît cette notion de la relation d'objet.

Je dirais que c'est à mal l'articuler dans les termes qui seraient philosophiquement élaborés, qu'il faudrait ici nous résoudre pour donner son plein accent à ce qu'ici je souligne — je ne le fais pas intentionnellement, je le réserve pour notre retour sur ce terme, pour ceux pour qui ces termes ont déjà un sens de par certaines connaissances philosophiques — toute la distance de la relation du sujet à l'objet dans Freud, par rapport à ce qui le précède dans une certaine conception de l'objet comme étant l'objet adéquat, comme étant l'objet attendu d'avance, coapté à la maturation du sujet, toute cette distance est déjà impliquée dans ce qui oppose une perspective platonicienne, celle qui fonde toute appréhension, toute reconnaissance sur la réminiscence d'un type en quelque sorte

préformé, à une notion profondément différente, de toute la distance qu'il y a entre l'expérience moderne et l'expérience antique, celle qui est donnée dans Kierkegaard sous le registre de la répétition, cette répétition toujours cherchée, essentiellement jamais satisfaite en tant qu'elle est de par sa nature non point jamais réminiscence, mais toujours répétition comme telle, donc impossible à assouvir. C'est dans ce registre que se situe la notion de retrouver l'objet perdu dans Freud. Nous retiendrons ce texte, il est essentiel qu'il suffise dans le premier rapport que Freud fait de la notion d'objet.

Bien entendu, c'est essentiellement sur une notion d'un rapport profondément conflictuel du sujet avec son monde, que les choses se posent et se précisent. Comment en serait-il autrement puisque déjà à cette époque c'est essentiellement de l'opposition entre principe de réalité et principe de plaisir qu'il s'agit ? Que si principe de réalité et principe de plaisir ne sont pas détachables l'un de l'autre, je dirais plus, s'impliquent et s'incluent l'un à l'autre dans un rapport dialectique, si bien que comme Freud l'a toujours institué, le principe de réalité n'est constitué que par ce qui est imposé pour sa satisfaction au principe de plaisir, il n'en est en quelque sorte que le prolongement, si inversement le principe de réalité implique dans sa dynamique et dans sa recherche fondamentale la tension fondamentale du principe du plaisir, il n'en reste pas moins qu'entre les deux, et c'est l'essentiel de ce qu'apporte la théorie freudienne, il y a une béance qu'il n'y aurait pas lieu de distinguer s'ils étaient l'un simplement à la suite de l'autre, que le principe du plaisir tend à se réaliser en formation profondément irréaliste, que le principe de réalité implique l'existence d'une organisation, d'une structuration autonome différente et qui comporte que ce qu'elle saisit peut être justement quelque chose de fondamentalement différent de ce qui est désiré.

C'est dans ce rapport qui lui-même introduit dans sa dialectique même du sujet et de l'objet un autre terme, un terme qui est ici posé comme irréductible, de même que l'objet tout à l'heure était quelque chose qui était fondé dans ses exigences primordiales comme quelque chose qui est toujours voué à un retour, et par là même voué à un retour impossible, de même dans l'opposition principe de réalité et principe du plaisir, nous avons la notion d'une opposition foncière entre la réalité et ce qui est recherché par la tendance. En d'autres termes la notion que la satisfaction du principe du plaisir, en tant qu'elle est toujours latente, sous-jacente à tout exercice de la création du monde, est quelque chose qui toujours plus ou moins tend à se réaliser dans une forme plus ou moins hallucinée, que la possibilité fondamentale de cette organisation qui est celle

sous-jacente au moi, celle de la tendance du sujet comme tel est de se satisfaire dans une réalisation irréelle, dans une réalisation hallucinatoire, voilà l'autre terme sur lequel Freud met puissamment l'accent, et ceci dès la *Science des rêves,* dès la *Traumdeutung,* dès la première formulation pleine et articulée de l'opposition du principe de réalité et du principe du plaisir.

Ces deux positions ne sont pas comme telles articulées l'une avec l'autre. C'est précisément du fait qu'elles se présentent dans Freud comme distinctes, que ceci est bien marqué, que ce n'est pas autour de la relation du sujet à l'objet que se centre le développement. Chacun de ces deux termes trouve sa place en des points différents de la dialectique freudienne pour la simple raison qu'en aucun cas la relation sujet-objet n'est centrale, elle n'apparaît que d'une façon qui peut apparaître comme se soutenant d'une façon directe et sans béance. C'est dans cette relation d'ambivalence, ou dans celle d'un type de relations qui sont appelées depuis prégénitales, qui sont les relations voir - être vu, attaquer être attaqué, passif-actif, que le sujet vit ces relations qui toujours plus ou moins implicitement, d'une façon plus ou moins manifeste, impliquent son identification au partenaire de cette relation, c'est à savoir que ces relations sont vécues dans une réciprocité ; le terme est valable ici d'ambivalence de la position du sujet et du partenaire. Ici s'introduit cette relation entre le sujet et l'objet qui, elle, est non seulement directe, sans béance, mais qui est littéralement équivalence de l'un à l'autre et c'est celle-là qui a pu donner le prétexte à la mise au premier plan de la relation d'objet comme telle.

Mais qu'allons-nous voir ? Cette relation qui en elle-même déjà annonce, précise, mérite le terme de relation en miroir, qui est celle de la réciprocité entre le sujet et l'objet, ce quelque chose qui pose en lui-même déjà tellement de questions que c'est pour essayer de les résoudre que moi-même j'ai introduit dans la théorie analytique cette notion de stade du miroir, qui est bien loin d'être purement et simplement cette connotation d'un phénomène dans le développement de l'enfant, c'est-à-dire du moment où l'enfant reconnaît sa propre image, à savoir c'est que tout ce qu'il apprend dans cette captivation par sa propre image et tout précisément de la distance qu'il y a de ses tensions internes à celles-là même qui sont évoquées dans ce rapport à la réalisation, à l'identification à cette image, c'est là pourtant quelque chose qui a servi de thème, de point central à la mise au premier plan de cette relation sujet-objet comme étant, si on peut dire, l'échelle phénoménale à laquelle pouvait être rapporté d'une façon satisfaisante et valable ce qui jusque là s'était présenté dans des termes, non seulement pluralistes, mais à proprement parler conflictuels, comme introduisant un rapport

essentiellement dialectique entre les différents termes. A ceci qu'on a cru pouvoir — et un des premiers à y avoir mis l'accent, mais non pas si tôt qu'on le croit, est Abraham — essayer de recentrer tout ce qui est introduit jusque là dans l'évolution du sujet d'une façon qui est toujours vue par reconstruction, d'une façon rétroactive à partir d'une expérience centrale qui est celle de la tension conflictuelle entre conscient et inconscient, de la tension conflictuelle créée par ce fait fondamental que ce qui est cherché par la tendance est obscur, que ce que la conscience en reconnaît est d'abord et avant tout méconnaissance, que ce n'est pas dans la voie de la conscience que le sujet se reconnaît. Il y a autre chose et un au-delà, et cet au-delà pose du même coup et par là même la question de sa structure, de son origine et de son sens, étant fondamentalement méconnu par le sujet, hors de portée de sa connaissance.

Ceci est abandonné par l'initiative même d'un certain nombre, d'abord de personnalités, puis de courants significatifs à l'intérieur de l'analyse en fonction d'un objet dont le point terminal n'est pas le point dont nous partons. Nous partons en arrière pour comprendre comment est atteint ce point terminal, qui d'ailleurs n'est jamais observé, cet objet idéal qui est littéralement impensable. Il est au contraire conçu comme une sorte de point de mire, de point d'aboutissement auquel vont concourir toute une série d'expériences, d'éléments, de notions partielles de l'objet à partir d'une certaine époque, et tout spécialement à partir du moment où Abraham en 1924 le formule dans sa théorie du développement de la libido[1], et qui fonde pour beaucoup la loi même de l'analyse, de tout ce qui s'y passe. Le système de coordonnées à l'intérieur desquelles se situe toute l'expérience analytique, est celui du point d'achèvement de ce fameux objet idéal, terminal, parfait, adéquat, de celui qui est proposé dans l'analyse comme étant celui qui marque par lui-même le but atteint, la normalisation si l'on peut dire, terme qui déjà à lui tout seul introduit un monde de catégories bien étranger à ce point de départ de l'analyse, la normalisation du sujet.

Pour vous illustrer ceci, je crois ne pas pouvoir mieux faire que vous indiquer que de la formulation même, et du même coup de l'aveu de ceux qui sont engagés dans cette voie — c'est assurément là quelque chose qui se formule dans des termes très précis — ce qui est considéré comme le progrès de l'expérience analytique c'est d'avoir mis au premier plan les rapports du sujet à son environnement. Cet accent mis sur l'environnement, cette réduction que donne toute

1. Abraham K., *Esquisse d'une histoire du développement de la libido basé sur la psychanalyse des troubles mentaux, 1924,* in *Œuvres complètes,* t. III, pp. 255-313, Payot.

expérience analytique à quelque chose qui est une sorte de retour à la position bel et bien objectivante, qui pose au premier plan l'existence d'un certain individu et d'une relation plus ou moins adéquate, plus ou moins adaptée à son environnement, c'est quelque chose qui, de la page 761 à la page 773 de l'ouvrage collectif dont nous parlions[1], est articulé dans ces termes. Après avoir bien marqué que c'est l'accent mis sur les rapports du sujet à son environnement dont il s'agit dans le progrès de l'analyse, nous apprenons incidemment que ceci est particulièrement significatif dans l'observation du petit Hans. Dans l'observation du petit Hans, les parents apparaissent, nous dit-on, sans personnalité propre. Nous ne sommes pas forcés de souscrire à cette opinion, mais l'important est ce qui va suivre. Ceci tient à ce que nous étions *« avant la guerre de 1914, à l'époque où la société occidentale, sûre d'elle-même, ne se posait pas de questions sur sa propre pérennité. Au contraire depuis 1926 l'accent est mis sur l'angoisse et l'interaction de l'organisme et de l'environnement, c'est aussi que les assises de la société ont été ébranlées, l'angoisse d'un monde changeant est vécue chaque jour, les individus se reconnaissent différents. C'est l'époque même où la physique se cherche, où relativisme, incertitudes, probabilisme semblent ôter à la pensée objective sa confiance en elle-même*[2]*. »* Cette référence à la physique moderne comme le fondement d'un nouveau rationalisme me paraît devoir se passer de commentaire. Ce qui est important c'est simplement qu'il y a là quelque chose qui est curieusement avoué d'une façon indirecte, c'est que la psychanalyse est envisagée comme une sorte de remède social, puisque c'est cela qu'on met au premier plan comme caractéristique de l'élément moteur de son progrès. Il n'y a pas besoin de savoir si ceci est ou non fondé, ce sont des choses qui nous paraissent de peu de poids, c'est simplement le contexte des choses qui sont admises là avec une très grande légèreté qui en lui-même peut nous être d'une certaine utilité. Ceci n'est pas unique, car le propre de cet ouvrage collectif communiquant à l'intérieur de lui-même d'une façon bien plus, semble-t-il, faite d'une sorte de curieuse homogénéisation que d'une articulation à proprement parler, c'est celui aussi qui dans le premier article auquel j'ai fait allusion tout à l'heure marque d'une façon délibérée, par la notion vraiment formulée qu'en fin de compte, ce qui nous donnera la conception générale nécessaire à la compréhension actuelle de la structure d'une personnalité, c'est l'angle de vision que l'on dit être le plus pratique et le plus prosaïque qui soit, celui des relations sociales

1. Op. cit. en page 11.
2. Op. cit. en page 11.

du malade, souligné par l'auteur. Je passe sur d'autres termes qui, à propos de la nature de l'aveu, nous disent que l'on conçoit, que l'on puisse voir comme mouvante, artificielle, une telle conception de l'analyse. Mais ceci ne dépend-il pas du fait que l'objet même d'une telle discipline ait, ce que personne ne songe à contester, marqué des variations dans le temps ? C'est en effet une explication pour le caractère tant soit peu foudroyant des différents modes d'approche donnés dans cette ligne, mais ce n'est peut-être pas une explication qui doit entièrement nous satisfaire, je ne vois pas quels sont les objets d'aucune discipline qui ne soient pas également sujets à des variations dans le temps.

Sur la relation du sujet au monde nous verrons affirmé et accentué une sorte de parallélisme entre l'état de maturation plus ou moins assuré des activités instinctuelles et la structure du moi chez un sujet à un moment donné. Pour tout dire, à partir d'un certain moment cette structure du moi est considérée comme la doublure, et très exactement en fin de compte comme le représentant de l'état de maturation des activités instinctuelles. Il n'y a plus aucune différence, ni sur le plan dynamique, ni sur le plan génétique entre les différentes étapes du progrès du moi et les différentes étapes de la progression instinctuelle. Ce sont des termes qui peuvent à certains d'entre vous ne pas paraître en eux-mêmes très essentiellement critiquables, peu importe, la question n'est pas là, nous verrons dans quelle mesure nous pourrons ou non les retenir. La conséquence en est leur instauration au centre de l'analyse d'une façon tout à fait précise qui se présente comme une topologie : il y a les prégénitaux et les génitaux. Les prégénitaux sont des individus faibles, et la cohérence de leur moi « dépend étroitement de la persistance de certaines relations objectales avec un objet significatif[1] ». Ceci est écrit et articulé.

Ici nous pouvons commencer à poser des questions. Nous verrons peut-être tout à l'heure au passage, à lire les mêmes textes, où peut aller la notion de ce « significatif » non expliqué. C'est à savoir le manque absolu de différenciation, de discernement dans ce significatif. La notion technique que ceci implique est la mise en jeu, et du même coup la mise en valeur à l'intérieur de la relation analytique, des relations prégénitales, celles qui caractérisent le rapport de ce prégénital avec son monde dont on nous dit que ces relations à leur objet sont caractérisées par quelque déficit : *« la perte de ces relations, ou de leur objet, ce qui est synonyme puisqu'ici l'objet n'existe qu'en fonction de ses rapports avec le sujet, certains entraînant de graves désordres de l'activité du Moi, tels que*

1. M. Benassy, op. cit.

*phénomènes de dépersonnalisation, troubles psychotiques*[1]. » Ici nous trouvons le point dans lequel est recherché le test du témoignage de cette fragilité profonde des relations du moi à son objet : *« le sujet s'efforce de maintenir ses relations d'objet à tout prix, en utilisant toutes sortes d'aménagements dans ce but, changement d'objet avec utilisation du déplacement ou de la symbolisation qui, par le choix d'un objet symbolique arbitrairement chargé de la même valeur affective que l'objet initial, lui permettra de ne pas se trouver privé de relation objectale*[1]. »

Pour cet objet sur lequel est déplacé la valeur affective de l'objet initial, le terme de Moi auxiliaire est pleinement justifié, et ceci explique que *« les génitaux au contraire possèdent un Moi qui ne voit pas sa force et l'exercice de ses fonctions dépendre de la possession d'un objet significatif. Alors que pour les premiers la perte d'une personne importante subjectivement parlant pour prendre l'exemple le plus simple, met en jeu leur individualité, pour eux cette perte, pour si douloureuse qu'elle soit, ne trouble en rien la solidité de leur personnalité. Ils ne sont pas dépendants d'une relation objectale. Cela ne veut pas dire qu'ils peuvent se passer aisément de toute relation objectale, ce qui d'ailleurs est pratiquement irréalisable, tant les relations d'objet sont multiples et variées, mais que simplement leur unité n'est pas à la merci de la perte d'un contact avec un objet significatif. C'est là ce qui du point de vue du rapport entre le Moi et la relation d'objet les différencie radicalement des précédents*[1]. » *« Si comme dans toute névrose une évolution normale semble avoir été stoppée par l'impossibilité où s'est trouvé le sujet de résoudre le dernier des conflits structurants de l'enfance, celui dont la liquidation parfaite, si l'on peut s'exprimer ainsi, aboutit à cette adaptation si heureuse au monde que l'on nomme la relation d'objet génitale et qui donne à tout observateur le sentiment d'une personnalité harmonieuse et à l'analyse la perception immédiate d'une sorte de limpidité cristalline de l'esprit, ce qui est, je le répète, plus une limite qu'une réalité, cette difficulté de résolution de l'œdipe bien souvent n'a pas tenu au seul problème qu'il posait*[1]. » Limpidité cristalline !… Nous voyons également où cet auteur, avec la perfection de la relation objectale, peut nous porter, c'est encore à ceci. En ce qui concerne les pulsions, alors que les formes prégénitales *« marquent ce besoin de possession incoercible, illimité, inconditionnel, comportant un aspect destructif, (dans les formes génitales), elles sont véritablement aimantes, et si le sujet ne s'y montre pas pour autant oblatif c'est-à-dire désintéressé, et si ses objets sont aussi foncièrement des objets narcissiques que dans le cas précédent, il est ici capable de*

1. M. Benassy, op. cit.

*compréhension, d'adaptation à la situation de l'autre. D'ailleurs la structure intime de ses relations objectales montre que la participation de l'objet à son propre plaisir à lui, est indispensable au bonheur du sujet. Les convenances, les désirs, les besoins de l'objet sont pris en considération au plus haut point*[1]. » Ceci suffit à nous montrer, à ouvrir un problème fort grave qui est celui de savoir ce qu'il importe de distinguer dans la maturation qui n'est ni une voie, ni une perspective, ni un plan sur lequel nous ne puissions pas en effet poser la question : qu'est-ce que signifie l'issue d'une enfance et d'une adolescence et d'une maturité normales ?

Mais la distinction essentielle entre l'établissement de la réalité avec tout ce qu'elle pose de problèmes d'adaptation à quelque chose qui résiste, à quelque chose qui se refuse, à quelque chose qui est complexe, à quelque chose qui implique en tout cas que la notion d'objectivité, comme l'expérience la plus élémentaire nous montre, que c'est une chose distincte de ce qui est visé dans ces textes mêmes sous la notion plus ou moins implicite et couverte par le terme différent d'objectalité, de plénitude de l'objet. Cette confusion qu'il y a, est d'ailleurs articulée parce que le terme d'objectivité se trouve dans le texte comme étant caractéristique de cette forme de relation achevée.

Il y a une distance assurément entre ce qui est impliqué par une certaine construction du monde considérée comme plus ou moins satisfaisante à telle époque, en effet déterminée certainement hors de toute relativité historique, et d'autre part cette relation même à l'autre comme étant ici son registre affectif, voire sentimental, comme de la prise en considération des besoins, du bonheur, du plaisir de l'autre. Assurément ceci nous porte beaucoup plus loin puisqu'il s'agit de la constitution de l'autre en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'il parle, c'est -à-dire en tant qu'il est un sujet. Nous aurons à revenir sur cela. C'est là quelque chose qu'il ne suffit pas de citer, même en formulant les remarques humoristiques qu'ils suggèrent suffisamment par eux-mêmes, sans pour autant avoir fait le progrès qui s'impose.

Cette conception extraordinairement primaire de la notion d'évolution instinctuelle dans l'analyse est quelque chose qui est loin d'être reçu universellement. Il est certain que la notion des textes comme ceux de Glover[2] par exemple,

1. M. Benassy, op. cit.

2. Divers textes de E. Glover parus dans l'*International Journal of Psychoanalysis* (I.J.P.) avant 1957 dont : *Grades of ego differenciation,* I.J.P. 11 (pp 1-11), 1930 ; *On the aetiology of drug addiction,* I.J.P. 13 (pp 298-328), 1932 ; *The relation of perversions formation to the development of reality sense,* I.J.P. 14 (pp. 486-504), 1933.

vous fera retourner à une notion bien différente de l'exploration des relations d'objet, même nommées et bien définies comme telles. Vous verrez à aborder les textes de Glover, qu'essentiellement ce qui me parait caractériser les stades, les étapes de l'objet aux différentes époques du développement individuel, c'est l'objet conçu comme ayant une toute autre fonction. L'analyse insiste à introduire de l'objet une notion fonctionnelle d'une nature bien différente de celle d'un pur et simple correspondant, d'une pure et simple coaptation de l'objet avec une certaine demande du sujet. L'objet a là un tout autre rôle, il est si l'on peut dire placé sur fond d'angoisse. C'est pour autant que l'objet est instrument à masquer, à parer le fond fondamental d'angoisse qui caractérise aux différentes étapes du développement du sujet le rapport du sujet au monde, qu'à chaque étape le sujet doit être caractérisé.

Ici je ne peux pas, à la fin de cet entretien d'aujourd'hui, ne pas ponctuer, illustrer d'un exemple quelconque qui donne son relief à ce que je vous apporte à propos de cette conception, vous faire remarquer que la conception classique fondamentale freudienne de la phobie n'est exactement pas autre chose que ceci. Freud et tous ceux qui ont étudié la phobie avec lui et après lui, ne peuvent manquer de montrer qu'il n'y a aucun rapport direct de la « prétendue peur » qui colorerait de sa marque fondamentale cet objet en le constituant comme tel, comme un objet primitif. Il y a au contraire une distance considérable de la peur dont il s'agit et qui peut bien être dans certains cas, et qui peut bien aussi dans d'autres cas ne pas être une peur tout à fait primitive, et l'objet qui par rapport à elle est très essentiellement constitué pour la tenir à distance, pour enfermer le sujet dans un certain cercle, dans un certain rempart à l'intérieur duquel il se met à l'abri de ces peurs. L'objet est essentiellement lié à l'issue d'un signal d'alarme. L'objet est avant tout un poste avancé contre une peur instituée qui lui donne son rôle, sa fonction à un moment, à un point déterminé d'une certaine crise du sujet qui n'est pas pour autant fondamentalement ni une crise typique, ni une crise évolutive. Cette notion moderne si l'on peut dire, de la phobie, est quelque chose qui peut être plus ou moins légitimement affirmé. Nous aurons également à la critiquer, à l'origine de la notion d'objet telle qu'elle est promue dans les travaux et dans le mode de conduire l'analyse qui est caractéristique de la pensée et de la technique d'un Glover.

Qu'il s'agisse d'une angoisse qui est l'angoisse de castration, nous dit-on, c'est quelque chose qui a été jusqu'à une époque récente peu contesté. Il est néanmoins remarquable que les choses en sont venues au point que le désir de reconstruction dans le sens génétique ait été jusqu'à cette tentative de nous faire

déduire la construction même de l'objet paternel de quelque chose qui viendrait comme la suite, l'aboutissement, le fleurissement des constructions phobiques objectales primitives. Il y a un certain rapport paru sur la phobie et qui va exactement dans ce sens par une sorte de curieux renversement du chemin qui dans l'analyse nous avait en effet permis de remonter de la phobie à la notion d'un certain rapport avec l'angoisse, d'une fonction de protection que joue l'objet de la phobie par rapport à cette angoisse.

Il n'est pas moins remarquable dans un autre registre, de voir ce que devient également la notion de fétiche et la notion de fétichisme. Je l'introduis également aujourd'hui pour vous montrer que le fétiche se trouve, si nous prenons la chose dans la perspective de la relation d'objet, remplir une fonction qui est bel et bien dans la théorie analytique articulée comme étant lui aussi une certaine protection contre l'angoisse et contre, chose curieuse, la même angoisse, c'est-à-dire l'angoisse de castration. Il ne semble pas que ce soit par le même biais que le fétiche serait plus particulièrement relié à l'angoisse de castration pour autant qu'elle est liée à la perception de l'absence d'organe phallique chez le sujet féminin, et à la négation de cette absence. Qu'importe ! Vous ne pouvez pas ne pas voir qu'ici aussi l'objet a une certaine fonction de complémentation par rapport à quelque chose qui ici se présente comme un trou, voire comme un abîme dans la réalité, et que la question de savoir s'il y a rapport entre les deux, s'il y a quelque chose de commun entre cet objet phobique et ce fétiche se pose.

Mais à poser les questions dans ces termes, peut-être faut-il, sans nous refuser à aborder les problèmes à partir de la relation d'objet, trouver dans les phénomènes mêmes l'occasion, le départ d'une critique qui, même si nous soumettons à l'interrogation qui nous est posée concernant l'objet typique, l'objet idéal, l'objet fonctionnel, toutes les formes d'objet que vous pourrez supposer chez l'homme, nous amène à aborder en effet la question sous ce jour. Mais alors, à ne pas nous contenter d'explications uniformes pour des phénomènes différents, et à centrer par exemple notre question au départ sur ce qui fait la fonction essentiellement différente d'une phobie et d'un fétiche, pour autant qu'elles sont centrées l'une et l'autre sur le même fond d'angoisse fondamental sur lequel l'une et l'autre seraient appelées comme une mesure de protection, comme une mesure de garantie de la part du sujet.

C'est bien là en effet que j'ai pris la résolution de prendre mon point de départ pour vous montrer de quel point nous partions dans notre expérience pour aboutir aux mêmes problèmes. Car il y a effectivement à poser, non plus d'une façon mythique, ni d'une façon abstraite, mais d'une façon directe telle que les

objets nous sont proposés, à nous apercevoir qu'il ne suffit pas de parler de l'objet en général, ni d'un objet qui aurait, par je ne sais quelle vertu de communication magique, la fonction de régulariser les relations avec tous les autres objets. Comme si le fait d'être arrivé à être un génital suffisait à nous poser et à résoudre toutes les questions à savoir par exemple si ce que peut être pour un génital un objet qui ne me parait pas ne pas devoir être moins énigmatique du point de vue essentiellement biologique qui est ici mis au premier plan, qu'un des objets de l'expérience humaine courante, à savoir une pièce de monnaie, ne pose pas par elle-même la question de sa valeur objectale ; le fait que dans un certain registre nous la perdions en tant que moyen d'échange, ou tout autre espèce de prise en considération pour l'échange de n'importe quel élément de la vie humaine transposé dans sa valeur de marchandise ne nous introduit-il pas de mille façons la question de ce qui effectivement a été résolu par un terme très voisin, mais non pas synonyme de celui que nous venons d'introduire dans la notion de fétiche, dans la théorie marxiste, bref la notion d'objet, la notion aussi si vous le voulez, d'objet écran, et du même coup la fonction de cette constitution de la réalité si singulière sur laquelle dès le début Freud a apporté cette lumière véritablement saisissante et à laquelle nous nous demandons pourquoi on ne continue pas à accorder sa valeur, la notion de souvenir-écran comme étant tout spécialement constituante du passé de chaque sujet comme tel ?

Toutes ces questions méritent d'être prises en effet par elles-mêmes et pour elles-mêmes, analysées dans leurs rapports réciproques, puisque c'est de ces rapports que peuvent ressurgir les distinctions de plan nécessaires qui nous permettront de définir d'une façon articulée pourquoi une phobie et un fétiche sont deux choses différentes, et s'il y a en effet quelque rapport avec l'usage général du mot fétiche dans l'usage particulier qu'on peut en faire à propos de la forme précise, et l'emploi précis qu'a ce terme pour désigner une perversion sexuelle.

C'est donc ainsi que nous introduirons le sujet de notre prochain entretien, il sera sur la phobie et le fétiche, et je crois que ce retour à ce qui est effectivement l'expérience, est la voie par laquelle nous pourrons restituer et redonner sa valeur véritable au terme de relation d'objet.

# Leçon 2

*28 novembre 1956*

J'ai fait cette semaine, à votre intention, des lectures de ce qu'ont écrit les psychanalystes sur ce sujet qui sera le nôtre cette année, à savoir l'objet, et plus spécialement cet objet dont nous avons parlé la dernière fois, qui est l'objet génital.

L'objet génital, pour l'appeler par son nom, c'est la femme, alors pourquoi ne pas l'appeler par son nom ? De sorte que c'est en somme un certain nombre de lectures sur la sexualité féminine dont je me suis gratifié. Il serait plus important que ce soit vous qui les fassiez que moi, cela vous rendrait plus aisé à comprendre ce que je vais être amené à vous dire à ce sujet, et ensuite ces lectures sont fort instructives à d'autres points de vue encore, et principalement en celui-ci que, si l'on pense à la phrase bien connue de Renan : *« La bêtise humaine donne une idée de l'infini »,* je dois ajouter que s'il avait vécu de nos jours il aurait ajouté : et les divagations théoriques des psychanalystes — non pas du tout que je sois en train de les assimiler à la bêtise — sont un ordre de ce qui peut donner une idée de l'infini, car en effet il est extrêmement frappant de voir à quelles difficultés extraordinaires les esprits des différents analystes sont soumis, après les énoncés eux-mêmes si abrupts, si étonnants de Freud.

Mais Freud toujours tout seul a apporté sur ce sujet, car c'est probablement à cela que se limitera la portée de ce que je vous dirai aujourd'hui, c'est qu'assurément s'il y a quelque chose qui doit au maximum contredire l'idée de cet objet que nous avons désigné tout à l'heure comme un objet harmonique, un objet achevant de par sa nature la relation du sujet à l'objet, s'il y a quelque chose qui doit le contredire, c'est je ne dirais pas même l'expérience analytique, car après tout l'expérience commune, les rapports de l'homme et de la femme, n'est pas

une chose non problématique — si ce n'était pas une chose problématique il n'y aurait pas d'analyse du tout — mais les formulations précises de Freud sont ce qui apporte le plus la notion d'un pas, d'une béance, de quelque chose qui ne va pas. Cela ne veut pas dire que ça suffise à le définir, mais l'affirmation positive que ça ne va pas est dans Freud, elle est dans le *Malaise dans la civilisation,* elle est dans la leçon des *Nouvelles conférences sur la psychanalyse.*

Ceci nous ramène donc à nous questionner sur l'objet. Je vous rappelle que l'oubli qui est fait communément de la notion d'objet n'est point si accentué dans le relief dont l'expérience et l'énoncé de la doctrine freudienne situent et définissent cet objet, objet qui d'abord se présente toujours dans une quête de l'objet perdu et de l'objet comme étant toujours l'objet retrouvé. Les deux s'opposent de la façon la plus catégorique à la notion de l'objet en tant qu'achevant, pour opposer la situation dans laquelle le sujet par rapport à l'objet est très précisément l'objet pris lui-même dans une quête, alors que c'est à la notion d'un sujet autonome qu'aboutit l'idée de l'objet achevant.

J'ai déjà également souligné la dernière fois cette notion de l'objet halluciné, de l'objet halluciné sur un fond de réalité angoissante, qui est une notion de l'objet tel qu'il surgit de l'exercice de ce que Freud appelle le système primaire du désir, et tout opposée à cela dans la pratique analytique, la notion d'objet en fin de compte qui se réduit au réel. Il s'agit de retrouver le réel. L'objet se détache, non plus sur fond d'angoisse, mais sur fond de réalité commune si on peut dire, le terme de la recherche analytique étant de s'apercevoir qu'il n'y a pas de raison d'en avoir peur, autre terme qui n'est pas le même que celui d'angoisse. Et enfin le troisième terme dans lequel il nous apparaît à le voir et à le suivre dans Freud, c'est le terme de la réciprocité imaginaire, à savoir que dans toute relation avec l'objet la place de terme en rapport est occupée simultanément par le sujet, que l'identification à l'objet est au fond de toute relation à l'objet.

A la vérité, ce dernier point n'est pas oublié, mais c'est évidemment celui auquel la pratique de la relation d'objet dans la technique analytique moderne s'attache le plus avec comme résultat ce que j'appellerai cet impérialisme de la signification. Puisque tu peux t'identifier à moi, puisque je peux m'identifier à toi, c'est assurément de nous deux le moi qui a la meilleure adaptation à la réalité qui est le meilleur modèle. En fin de compte c'est à l'identification au moi de l'analyste que se ramènera dans une épure idéale le progrès de l'analyse.

A la vérité, je voudrais illustrer ceci pour y montrer l'extrême déviation qu'une telle partialité dans le maniement de la relation d'objet peut conditionner, en vous rappelant ceci par exemple, parce que ça a été plus particulièrement

illustré par la pratique de la névrose obsessionnelle. Si la névrose obsessionnelle est, comme le pensent la plupart de ceux qui sont ici, cette notion structurante quant à l'obsessionnel qui peut s'exprimer à peu près ainsi : qu'est-ce qu'un obsessionnel ? c'est en somme un acteur qui joue son rôle, assure un certain nombre d'actes, comme s'il était mort, c'est une façon de se mettre à l'abri de la mort, ce jeu auquel il se livre en quelque sorte est un jeu vivant qui consiste à montrer qu'il est invulnérable. Pour ceci il s'exerce à une sorte de domptage qui conditionne toutes ses approches à autrui, on le voit dans une sorte d'exhibition pour montrer jusqu'où il peut aller dans l'exercice. Il y a tous les caractères d'un jeu, y compris les caractères illusoires, jusqu'où peut aller ce petit autre qui n'est que son alter ego, le double de lui-même, et ceci devant un Autre qui assiste au spectacle dans lequel il est lui-même spectateur, car tout son plaisir du jeu et sa possibilité résident là, mais par contre il ne sait pas quelle place il occupe, et c'est ce qu'il y a d'inconscient chez lui. Ce qu'il fait il le fait à des fins d'alibi, cela il peut l'entrevoir, il se rend bien compte que le jeu ne se joue pas là où il est, et c'est pour cela que presque rien de ce qui se passe n'a pour lui de véritable importance, mais qu'il sache d'où il voit tout cela et en fin de compte qu'est-ce qui mène le jeu, assurément nous savons que c'est lui-même, mais nous pouvons faire aussi mille erreurs si nous ne savons pas où il est mené, ce jeu, d'où la notion d'objet, et d'objet significatif pour ce sujet. Il serait tout à fait erroné de croire que c'est en termes quelconques de relation duelle que cet objet peut être désigné, bien sûr avec la notion de la relation d'objet telle qu'elle est élaborée chez l'auteur. Vous allez voir où cela mène, mais sans doute il est bien clair que dans cette situation très complexe, la notion de l'objet n'est pas donnée immédiatement puisque ce n'est très précisément qu'en tant qu'il participe à un jeu illusoire que ce qui est à proprement parler l'objet, à savoir le jeu de rétorsion agressif, ce jeu de riche, ce jeu d'aller aussi près que possible de la mort, et en même temps d'être hors de la portée de tous les coups en tuant en quelque sorte à l'avance chez lui-même, et en mortifiant si l'on peut dire, le désir.

La notion d'objet là est infiniment complexe et mérite d'être accentuée à chaque instant pour que nous sachions au moins de quel objet nous parlons. Nous tâcherons de donner à cette notion d'objet un emploi uniforme qui permette pour nous, dans notre vocabulaire, de nous y retrouver. C'est une notion, non pas qui se dérobe, mais qui se propose comme absolument difficile à cerner. Pour renforcer notre comparaison, il s'agit de démontrer une certaine chose qu'il a articulée pour cet autre spectateur qu'il est sans le savoir, et à la place duquel il nous met à mesure que le transfert avance. Qu'est-ce que va faire

l'analyste par cette notion de la relation d'objet ? Je vous prie de reprendre la lecture de l'analyse des observations comme représentant le progrès de l'analyse d'un obsédé dans le cas dont je parle, chez l'auteur dont je parle[1]. Vous y verrez que la façon de manier la relation d'objet dans ce cas consiste très exactement à faire quelque chose qui serait analogue de ce qui se passerait si assistant à une scène de cirque où l'un et l'autre s'administrent une série de paires de claques alternées, ceci consisterait à descendre dans l'arène et à s'efforcer d'avoir peur de recevoir des gifles. Au contraire c'est en vertu de son agressivité qu'il en donne et que la relation de l'entretien avec lui est une relation agressive. Là-dessus, M. Loyal arrive et dit : « Voyons, tout ceci n'est pas raisonnable, lâchez, avalez donc votre bâton mutuellement, comme cela vous l'aurez à la bonne place, vous l'aurez intériorisé. » Ceci est en effet une façon de résoudre la situation et de lui donner son issue. On peut l'accompagner d'une petite chanson, celle vraiment impérissable d'un nommé… qui était une sorte de génie.

On ne comprendra absolument jamais rien, ni à ce que j'appelle dans cette occasion le caractère en quelque sorte sacré, en quelque sorte d'exhibition d'office à laquelle on assisterait dans cette occasion, si noire apparut-elle, mais on ne comprendra pas non plus peut-être ce que veut dire à proprement parler la relation d'objet. Apparaît en filigrane le caractère et l'arrière-fond profondément oral de la relation d'objet imaginaire qui en quelque sorte nous permet de voir aussi ce que peut avoir d'étroitement, de rigoureusement imaginaire une pratique qui ne peut pas échapper bien entendu aux lois de l'imaginaire, de cette relation duelle qu'il prend pour réelle, car en fin de compte ce qui est l'aboutissement de cette relation d'objet c'est le fantasme d'incorporation phallique. Phallique, pourquoi ? L'expérience ne suit pas la notion idéale que nous pouvons avoir de son accomplissement, elle se présente forcément en mettant d'autant plus en relief ses paradoxes, et vous le verrez, c'est aujourd'hui ce que j'introduis par le pas que j'essaye de vous faire faire, tout l'accomplissement que la relation duelle comme telle fait, à mesure qu'on s'en approche, surgir au premier plan comme un objet privilégié quelque chose qui est cet objet imaginaire qui s'appelle le phallus. Toute la notion d'objet est impossible à mener, impossible à comprendre, impossible même à exercer si l'on n'y met pas comme un élément, je ne dis pas médiateur car ce serait faire un pas que nous n'avons pas fait encore ensemble, un tiers élément qui est un élément, le phallus pour tout dire, ce que

1. M. Bouvet, *La Clinique psychanalytique, la relation d'objet, op. cit.*, pp. 41-121.

je rappelle aujourd'hui au premier plan dans ce schéma qu'à la fin de l'année précédente je vous avais donné comme à la fois une conclusion à l'élément de l'analyse du signifiant à laquelle avait mené l'exploration de la psychose, mais qui était aussi une introduction en quelque sorte, le schéma inaugural de ce que cette année je vais vous proposer concernant la relation d'objet.

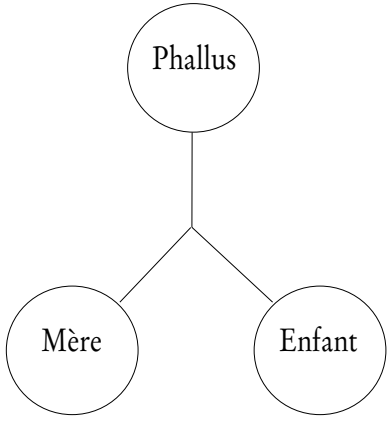


La relation imaginaire, quelle qu'elle soit, est modelée sur un certain rapport qui lui est effectivement fondamental, qui est le rapport mère-enfant, bien entendu avec tout ce qu'il a en lui de problématique, et assurément bien fait pour donner l'idée qu'il s'agit là d'une relation réelle. En effet c'est là le point vers lequel se dirige actuellement toute l'analyse de la situation analytique qui essaye de se réduire dans les derniers termes à quelque chose qui peut être conçu comme le développement des relations mère-enfant avec ce qui s'en inscrit et ce qui dans la suite, dans la genèse porte les traces et les reflets de cette position initiale.

Il est impossible par l'examen d'un certain nombre de points de l'expérience analytique d'exercer, de donner son développement — même chez les auteurs qui en ont fait le fondement de toute la genèse analytique à proprement parler — de faire intervenir cet élément imaginaire sans qu'au centre de la notion de la relation d'objet quelque chose que nous pouvons appeler le phallicisme de l'expérience analytique ne se montre comme un point clé. Ceci est démontré par l'expérience, par l'évolution de la théorie analytique et en particulier par ce que j'essaierai de vous montrer au cours de cette conférence, à savoir les impasses qui résultent de toute tentative de réduction de ce phallicisme imaginaire à quelque donnée réelle que ce soit, par l'absence de la trinité des termes, symbolique, imaginaire et réel. On ne peut en fin de compte que chercher pour retrouver l'origine de tout ce qui se passe, de toute la dialectique analytique, on ne peut que chercher à se référer au réel.

Pour donner un dernier trait et une dernière touche à ce but, cette façon dont est conduite la relation duelle dans une certaine orientation, une théorisation de l'expérience analytique, je ferai encore tout un rappel, car cela vaut la peine d'être noté, sur un point qui est précisément l'en-tête de l'ouvrage

collectif dont je vous ai parlé[1]. Quand l'analyste entrant dans le jeu imaginaire de l'obsessionnel, insiste pour lui faire reconnaître son agressivité, c'est-à-dire lui faire situer l'analyste dans la relation duelle, dans la relation imaginaire, celle que j'appelai tout à l'heure celle des réciproques, nous avons dans le texte quelque chose qui donne comme un témoignage du refus, de la méconnaissance que le sujet a de la situation, le fait que par exemple le sujet ne veut jamais exprimer son agressivité et ne l'exprime que comme un léger agacement provoqué par la rigidité technique. L'auteur avoue ainsi qu'il insiste et qu'il ramène le sujet perpétuellement à ce thème, comme si c'était là le thème central, significatif, et l'auteur ajoute d'une façon significative, « car enfin tout le monde sait bien que l'agacement et l'ironie sont de la classe des manifestations agressives », comme si c'était évident que l'agacement fût typique et caractéristique de la relation agressive comme telle, on sait que l'agression peut être provoquée par tout autre sentiment, et que par exemple un sentiment d'amour n'est pas du tout exclu comme étant au principe d'une réaction d'agression. Quant à qualifier comme étant de par sa nature agressive une réaction comme celle de l'ironie, cela ne me paraît pas compatible avec ce que tout le monde sait, à savoir que l'ironie n'est pas une réaction agressive, l'ironie est avant tout une façon de questionner, un mode de question, s'il y a un élément agressif, c'est secondairement à la structure de l'élément de question qu'il y a dans l'ironie. Ceci vous montre à quelle réduction de plan aboutit une relation d'objet dont après tout je prends la résolution sous cette forme de ne plus jamais, à partir de maintenant ni autrement vous parler.

Par contre nous voilà amenés à la question : quels sont les rapports entre… quiconque ? Et c'est la question à la fois première et fondamentale dont il nous faut bien partir parce qu'il nous faudra y revenir, c'est celle à laquelle nous aboutirons. Toute l'ambiguïté de la question soulevée autour de l'objet se résume à ceci : l'objet est-il ou non le réel ? La notion de l'objet, son maniement à l'intérieur de l'analyse doit-il ou non — mais nous y arrivons à la fois par la voie de notre vocabulaire élaboré dont nous nous servons ici, symbolique, imaginaire et réel, et aussi bien par l'intuition la plus immédiate de ce que cela peut en fin de compte représenter pour vous spontanément à la lecture de ce que d'emblée la chose représente pour vous quand on vous en parle — l'objet est-il oui ou non le réel. Quand on parle de la relation d'objet, parle-t-on purement et simplement de l'accès au réel, cet accès qui doit être la terminaison de l'analyse ? Ce qui est

1. *La Psychanalyse d'aujourd'hui,* op. cit.

trouvé dans le réel, est-ce l'objet ? Ceci vaut la peine qu'on se le demande, car après tout sans même aller au cœur de la problématique du phallicisme, de celle que j'introduis aujourd'hui, c'est-à-dire sans nous apercevoir d'un point vraiment saillant de l'expérience analytique par lequel un objet majeur autour duquel tourne la dialectique du développement individuel, comme aussi bien toute la dialectique d'une analyse, c'est-à-dire un objet qui est pris comme tel, car nous verrons plus en détail qu'il ne faut pas confondre phallus et pénis. S'il a fallu faire la distinction, si autour des années 1920-1930 la notion du phallicisme et de la période phallique s'est ordonnée autour d'un immense interloque (?) qui a occupé toute la communauté analytique, c'est pour distinguer le pénis en tant qu'organe réel avec des fonctions que nous pouvons définir par certaines coordonnées réelles et le phallus dans sa fonction imaginaire. N'y aurait-il que cela, cela vaut la peine que nous nous demandions ce que la notion d'objet veut dire. Car on ne peut pas dire que cet objet ne soit pas dans la dialectique analytique un objet prévalent et un objet dont l'individu a l'idée comme telle, dont l'isolement pour n'avoir jamais été formulé comme étant à proprement parler et uniquement concevable sur le plan de l'imaginaire n'en représente pas moins, depuis ce que Freud en a apporté à une certaine date et ce qu'a répondu tel ou tel et en particulier Jones, comment la notion de phallicisme implique de dégagement de cette catégorie de l'imaginaire. C'est ce que vous verrez surgir à toutes les lignes.

Mais avant même d'y entrer, posons-nous la question de ce que veut dire la relation, la position réciproque de l'objet et du réel. Il y a plus d'une façon d'aborder cette question, car dès que nous l'abordons nous nous apercevons bien que le réel a plus d'un sens. Je pense que certains d'entre vous ne peuvent pas manquer de pousser un petit soupir d'aise : « enfin il va nous parler du fameux réel qui était jusqu'à présent resté dans l'ombre ». En effet nous n'avons pas à nous étonner que le réel soit quelque chose qui soit à la limite de notre expérience. C'est bien que ces conditions si artificielles, contrairement à ce qu'on nous dit, que c'est une situation si simple, c'est une position par rapport au réel qui est bien suffisamment expliquée par notre expérience, néanmoins nous ne pouvons faire que nous y référer quand nous théorisons. Il convient alors d'appréhender ce que nous voulons dire quand en théorisant nous invoquons le réel. Il est peu probable qu'au départ nous ayons tous de ceci la même notion, mais il est vraisemblable que nous pouvons tous accéder à certaine distinction, à certaine dissociation essentielle à apporter quant au maniement de ce terme de réel ou de réalité, si nous regardons de près quel usage en est fait.

Quand on parle du réel on peut viser plusieurs choses. D'abord l'ensemble de ce qui se passe effectivement, c'est la notion de réalité qui est impliquée dans le terme allemand qui a là l'avantage de discerner dans la réalité une fonction que la langue française permet mal d'isoler, la *Wirklichkeit.* C'est ce qu'implique en soi toute possibilité d'effets, de *Wirkung,* de l'ensemble du mécanisme. Ici Je ne ferai que quelques réflexions en passant pour montrer à quel point les psychanalystes restent prisonniers de cette catégorie extrêmement étrangère à tout ce à quoi leur pratique pourtant devrait pouvoir semble-t-il les introduire, je dirais d'aise, à l'endroit de cette notion même de la réalité. S'il est concevable qu'un esprit de la tradition mécano-dynamiste, de la tradition qui remonte à la tentative du XVIII^e^ siècle de l'élaboration de l'homme-machine dans la science, s'il est concevable que d'une certaine perspective tout ce qui se passe au niveau de la vie mentale exige que nous le référions à quelque chose qui se propose comme matériel, en quoi ceci peut-il avoir le moindre intérêt pour un analyste en tant que le principe même de l'exercice de sa technique, de sa fonction joue dans une succession d'effets dont il est admis par hypothèse, s'il est analyste, qu'ils ont leur ordre propre et que c'est très exactement la perspective qu'il doit en prendre s'il suit Freud, s'il conçoit ce qui dirige tout l'esprit du système, c'est-à-dire une perspective énergétique ?

Laissez-moi illustrer ceci par une comparaison, pour vous faire bien comprendre la fascination de ce qu'on peut trouver dans la matière, le *Stoff* primitif de ce qui est mis en jeu par quelque chose de tellement fascinant pour l'esprit médical, qu'on croit dire quelque chose quand on l'affirme d'une façon gratuite que nous autres comme tous les autres médecins nous mettons à la base, au principe de tout ce qui s'exerce dans l'analyse, une réalité organique, quelque chose qui en fin de compte doit se trouver dans la réalité. Freud l'a dit aussi simplement, il faut se reporter là où il l'a dit et voir quelle fonction ça a. Mais ceci reste au fond une espèce de besoin de réassurance qu'on voit les analystes, au cours de leurs textes, reprendre sans cesse comme on touche du bois. En fin de compte il est bien clair que nous ne mettons pas là en jeu autre chose que des mécanismes qui sont superficiels et que tout doit se référer au dernier terme, à quelque chose que nous saurons peut-être un jour, qui est la matière principale qui est à l'origine de tout ce qui se passe. Laissez-moi faire une simple comparaison pour vous montrer l'espèce d'absurdité, ceci pour un analyste si tant est qu'il admette l'ordre dans lequel il se déplace, I'ordre d'effectivité, c'est cela la première notion de réalité. C'est à peu près comme si quelqu'un qui a à s'occuper d'une usine hydroélectrique qui est en plein milieu du courant d'un grand fleuve, le

Rhin par exemple, prouvait que pour comprendre, pour parler de ce qui se passe dans cette machine, dans la machine s'accumule ce qui est au principe de l'accumulation d'une énergie quelconque, en l'occasion cette force électrique qui peut ensuite être distribuée et mise à la disposition des consommateurs, c'est très précisément quelque chose qui a le plus étroit rapport avec la machine avant tout, et que non seulement on ne dira rien de plus, mais qu'on ne dira littéralement rien du tout en rêvant au moment où le paysage était encore vierge, où les flots du Rhin coulaient d'abondance. Mais dire qu'il y a quelque chose en quoi que ce soit qui nous avance de dire que l'énergie était en quelque sorte déjà là à l'état virtuel dans le courant du fleuve, c'est dire quelque chose qui ne veut à proprement parler rien dire. Car l'énergie ne commence à nous intéresser dans cette occasion qu'à partir du moment où elle est accumulée, et elle n'est accumulée qu'à partir du moment où les machines se sont mises à s'exercer d'une certaine façon, sans doute animées par une chose qui est une sorte de propulsion définitive qui vient du courant du fleuve. Mais la référence au courant du fleuve comme étant l'ordre primitif de cette énergie ne peut venir précisément qu'à l'idée de quelqu'un qui serait entièrement fou, et à une notion à proprement parler de l'ordre du *mana* concernant cette chose d'un ordre bien différent qu'est l'énergie, et même qu'est la force, et qui voudrait à toute force retrouver la permanence de ce qui est à la fin accumulé comme l'élément de *Wirkung,* de *Wirklichkeit* possible avec quelque chose qui serait là en quelque sorte de toute éternité. En d'autres termes cette sorte de besoin que nous avons de penser, de confondre le *Stoff* ou la matière primitive ou l'impulsion ou le flux ou la tendance avec ce qui est réellement en jeu dans l'exercice de la réalité analytique, est quelque chose qui ne représente rien d'autre qu'une méconnaissance de la *Wirklichkeit* symbolique. C'est à savoir que c'est justement dans le conflit, dans la dialectique, dans l'organisation et la structuration d'éléments qui se composent, qui s'édifient que cette composition et cette édification donnent à ce dont il s'agit une toute autre portée énergétique. C'est méconnaître la réalité propre dans laquelle nous nous déplaçons que de conserver ce besoin de parler de la réalité dernière comme si elle était ailleurs que dans cet exercice même.

Il y a un autre usage de la notion de réalité qui est fait dans l'analyse, celui-là beaucoup plus important n'a rien à faire avec cette référence que je peux vraiment qualifier dans cette occasion de superstitieuse, qui est une sorte de séquelle, de postulat dit organiciste qui ne peut littéralement dans la perspective analytique avoir aucun sens. Je vous montrerai qu'il n'a plus aucun sens dans cet ordre là où Freud apparemment en fait état.

L'autre question, dans la relation d'objet, de la réalité, est celle qui est mise en jeu dans le double principe, principe de plaisir et principe de réalité. Il s'agit là de quelque chose de tout à fait différent car il est bien clair que le principe de plaisir n'est pas quelque chose qui s'exerce d'une façon moins réelle, je pense même que l'analyse est faite pour démontrer le contraire. Ici l'usage du terme de réalité est tout autre. Il y a quelque chose d'assez frappant, c'est que cet usage qui s'est révélé au départ si fécond, qui a permis les termes de système primaire et de système secondaire dans l'ordre du psychisme, à mesure qu'avançait le progrès de l'analyse s'est révélé plus problématique, mais d'une façon en quelque sorte très fuyante. Pour s'apercevoir de la distance parcourue entre le premier usage qui a été fait de l'opposition de ces deux principes et le point où nous en arrivons maintenant avec un certain glissement, il faut presque se référer à ce qui arrive de temps en temps ; l'enfant qui dit que le roi est tout nu est-il un benêt, est-il un génie, est-il un luron, est-il un féroce ? Personne n'en saura jamais rien. C'est assurément quelqu'un d'assez libérateur de toute façon, et il arrive des choses comme cela, des analystes reviennent à une espèce d'intuition primitive que tout ce qu'on était en train de dire jusque là n'expliquait rien.

C'est ce qui est arrivé à D.W. Winnicott, il a fait un petit article pour parler de ce qu'il appelle le *« transitional object*[1] *».* Pensons transition d'objet ou phénomène transitionnel. Il fait simplement remarquer qu'à mesure que nous nous intéressons plus à la fonction de la mère comme étant absolument primordiale, décisive dans l'appréhension de la réalité par l'enfant, c'est-à-dire à mesure que nous avons substitué à l'opposition dialectique et impersonnelle des deux principes, le principe de réalité et le principe de plaisir, quelque chose à quoi nous avons donné des acteurs, des sujets, sans doute sont-ce des sujets bien idéaux, sans doute sont-ce des acteurs qui ressemblent beaucoup plus à une sorte de figuration ou de guignol imaginaire, mais c'est là que nous en sommes venus, ce principe du plaisir nous l'avons identifié avec une certaine relation d'objet, à savoir le sein maternel, ce principe de réalité nous l'avons identifié avec le fait que l'enfant doit apprendre à s'en passer. Très justement M. Winnicott fait remarquer qu'en fin de compte si tout se passe bien, car il est important que tout se passe bien, nous en sommes à faire dériver tout ce qui va mal dans une anomalie primordiale, dans la frustration, le terme de frustration devenant dans notre dialectique le terme clé, Winnicott fait remarquer qu'en somme tout va se passer comme si au départ, pour que les choses se passent bien, à savoir pour que

1. Winnicott D.W., *Transitional objects and transitional phenomena, I.J.P.,* 1953, pp. 89-97.

l'enfant ne soit pas traumatisé, il fallait que la mère opère en étant toujours là au moment qu'il faut, c'est-à-dire précisément en venant placer à l'endroit, au moment de l'hallucination délirante, l'objet réel qui le comble. Il n'y a donc au départ aucune espèce de distinction dans la relation mère-enfant idéale entre l'hallucination surgie par principe de la notion que nous avons du système primaire, l'hallucination surgie du sein maternel, et l'accomplissement réel, la rencontre de l'objet réel dont il s'agit. Il n'y a donc au départ, si tout se passe bien, aucun moyen pour l'enfant de distinguer ce qui est de l'ordre de la satisfaction fondée sur l'hallucination qui est celle qui est liée à l'exercice et au fonctionnement du système primaire, et l'appréhension du réel qui le comble et le satisfait effectivement. Tout ce dont il va s'agir, c'est que progressivement la mère apprenne à l'enfant à subir ces frustrations, du même coup à percevoir sous la forme d'une certaine tension inaugurale la différence qu'il y a entre la réalité et l'illusion, et la différence ne peut s'exercer que par la voie d'un désillusionnement, c'est-à-dire que de temps en temps ne coïncide pas la réalité avec l'hallucination surgie du désir.

Winnicott fait simplement remarquer que le fait premier c'est qu'il est strictement inconcevable à l'intérieur d'une telle dialectique ceci : comment quoi que ce soit pourrait s'élaborer qui aille plus loin que la notion d'un objet strictement correspondant au désir primaire, et que l'extrême diversité des objets, tant instrumentaux que fantasmatiques, qui interviennent dans le développement du champ du désir humain sont strictement impensables dans une telle dialectique à partir du moment où on l'incarne en deux acteurs réels, la mère et l'enfant. La deuxième chose est un fait strictement d'expérience. C'est que même chez le plus petit enfant, nous voyons apparaître ces objets qu'il appelle transitionnels dont nous ne pouvons dire de quel côté ils se situent dans cette dialectique, cette dialectique réduite, cette dialectique incarnée de l'hallucination et de l'objet réel. C'est à savoir ce qu'il appelle les objets transitionnels. Nommément pour les illustrer, tous ces objets du jeu de l'enfant, les jouets à proprement parler, l'enfant n'a pas besoin qu'on lui en donne pour qu'il en fasse avec tout ce qui lui tombe sous la main, ce sont les objets transitionnels à propos desquels il n'y a pas de question à poser s'ils sont plus subjectifs ou plus objectifs, ils sont d'une autre nature dont Winnicott ne franchit pas la limite.

Pour les nommer, nous les appellerons tout simplement imaginaires. Nous serons tout de suite tellement bien dans l'imaginaire que nous voyons à travers les travaux certainement très hésitants, très pleins de détours, très pleins de confusion aussi des auteurs, nous voyons que c'est quand même toujours à ces

objets que sont ramenés les auteurs qui par exemple cherchent à s'expliquer l'origine d'un fait comme l'existence du fétiche, du fétiche sexuel, comment ils sont amenés à faire autant qu'ils le peuvent, à voir quels sont les points communs qu'il y a avec le fétiche, qui vient occuper le premier plan des exigences objectales pour la satisfaction majeure qu'il peut y avoir pour un sujet, à savoir la satisfaction sexuelle. Ils sont amenés à chercher, à épier chez l'enfant le maniement un tant soit peu privilégié d'un menu objet, d'un mouchoir dérobé à sa mère, d'un coin de drap de lit, de quelque part accidentelle de la réalité mise à la portée de la prise de l'enfant, et qui apparaît dans cette période qui, pour être appelée ici transitionnelle, ne constitue pas une période intermédiaire mais une période permanente du développement de l'enfant, ils sont amenés là à presque les confondre sans se demander la distance qu'il peut y avoir entre l'érotisation de cet objet et la première apparition de cet objet en tant qu'imaginaire. Ici ce que nous voyons c'est ce qui est oublié dans une telle dialectique, oubli qui bien entendu oblige à ces formes de supplémentation sur lesquelles je mets l'accent à propos de l'article de Winnicott, ce qui est oublié, c'est qu'un ressort des plus essentiels de toute l'expérience analytique, et ceci depuis le début, c'est la notion du manque de l'objet, ce qui n'est pas tout à fait la même chose. Et je vous rappelle que les choses sont allées dans un certain sens, que jamais dans notre exercice concret de la théorie analytique nous ne pouvons nous passer d'une notion de manque de l'objet comme centrale, non pas comme d'un négatif, mais comme du ressort même de la relation du sujet au monde.

L'analyse commence dès son départ, l'analyse de la névrose commence par la notion, si paradoxale qu'on peut dire qu'elle n'est pas encore complètement élaborée, de la castration. Nous croyons que nous en parlons toujours, comme on en parlait au temps de Freud, c'est tout à fait une erreur, nous en parlons de moins en moins, nous avons tort d'ailleurs parce que ce dont nous parlons beaucoup plus c'est de la notion de frustration. Il y a encore un tiers terme dont on commence à parler, ou plus exactement dont nous verrons comment nécessairement la notion a été introduite, et dans quelle voie et par quelle exigence, c'est la notion de privation. Ce ne sont pas du tout trois choses équivalentes. Pour les distinguer je voudrais vous faire quelques remarques qui sont simplement pour essayer d'abord de vous faire comprendre ce que c'est.

Bien entendu il faut commencer par ce qui nous est le plus familier de par l'usage, c'est-à-dire la notion de frustration. Quelle différence y a-t-il entre une frustration et une privation ? Il faut bien partir de là puisqu'on en est à introduire la notion de privation et à dire que dans le psychisme ces deux notions sont

éprouvées de la même façon. C'est quelque chose de très hardi, mais il est clair que la privation, nous aurons à nous y référer pour autant que si le phallicisme, à savoir l'exigence du phallus est, comme le dit Freud, le point majeur de tout le jeu imaginaire dans le progrès conflictuel qui est celui que décrit l'analyse du sujet, on ne peut parler, à propos de tout autre chose que de l'imaginaire, à savoir le réel, on ne peut parler dans son cas que de privation. Ce n'est pas par là que l'exigence phallique s'exerce. Car une des choses qui apparaît des plus problématiques, c'est comment un être présenté comme une totalité peut se sentir privé de quelque chose que par définition il n'a pas ? Nous dirons que la privation c'est essentiellement quelque chose qui, dans sa nature de manque, est un manque réel, c'est un trou.

La notion que nous avons de la frustration simplement en nous référant à l'usage qui est fait effectivement de ces notions quand nous en parlons, c'est la notion d'un dam. C'est une lésion, un dommage. Ce dommage tel que nous avons l'habitude de le voir s'exercer, la façon dont nous le faisons entrer en jeu dans notre dialectique, il ne s'agit jamais que d'un dam imaginaire. La frustration est par essence le domaine de la revendication, la dimension de quelque chose qui est désiré et qui n'est pas tenu, mais qui est désiré sans aucune référence à aucune possibilité, ni de satisfaction, ni d'acquisition. La frustration est par elle-même le domaine des exigences effrénées, le domaine des exigences sans loi. Le centre de la notion de frustration, en tant qu'elle est une des catégories du manque, est un dam imaginaire. C'est sur le plan imaginaire que se situe la frustration.

Il nous est peut-être plus facile à partir de ces deux remarques de nous apercevoir que la castration, dont je vous répète la nature, à savoir la nature essentielle de drame, de la castration a été beaucoup plus abandonnée, délaissée qu'elle n'a été approfondie. Il suffit, pour l'introduire pour nous, et de la façon la plus vive, de dire que c'est d'une façon absolument coordonnée à la notion de la loi primordiale, de ce qu'il y a de loi fondamentale dans l'interdiction de l'inceste et dans la structure de l'Œdipe, que la castration a été introduite par Freud, sans doute par quelque chose qui représente en fin de compte, si nous y pensons maintenant, le sens de ce qui a été d'abord énoncé par Freud. Ceci a été fait par une espèce de saut mortel dans l'expérience. Qu'il ait mis quelque chose d'aussi paradoxal que la castration au centre de la crise décisive, de la crise formatrice, de la crise majeure qu'est l'Œdipe, c'est quelque chose dont nous ne pouvons que nous émerveiller après coup, car c'est certainement merveilleux que nous ne songions qu'à ne pas en parler. La castration est quelque chose qui

ne peut que se classer dans la catégorie de la dette symbolique. La distance qu'il y a entre dette symbolique, dam imaginaire, et trou, absence réelle, est quelque chose qui nous permet de situer ces trois éléments, ces trois éléments que nous appellerons les trois termes de référence du manque de l'objet. Ceci sans doute peut peut-être paraître à certains ne pas aller sans quelque réserve. Ils auront raison parce qu'en réalité il faut se tenir fortement à la notion centrale qu'il s'agit de catégories de manque de l'objet, pour que ceci soit valable. Je dis de manque de l'objet mais non pas d'objet, car si nous nous plaçons au niveau de l'objet nous allons pouvoir nous poser la question de qu'est-ce que l'objet qui manque dans ces trois cas ?

C'est au niveau de la castration que c'est tout de suite le plus clair, ce qui manque au niveau de la castration en tant qu'elle est constituée par la dette symbolique, le quelque chose qui sanctionne la loi, le quelque chose qui lui donne son support et son inverse, ce qui est la punition, il est tout à fait clair que dans notre expérience analytique ce n'est pas un objet réel. Il n'y a que dans la loi de Manou qu'on dit que celui qui aura couché avec sa mère se coupe les génitoires, et les tenant dans sa main s'en aille tout droit vers l'ouest jusqu'à ce que mort s'en suive, nous n'avons jusqu'à nouvel ordre observé ces choses que dans des cas excessivement rares qui n'ont rien à faire avec notre expérience, et qui nous paraissent mériter des explications qui restent d'ailleurs d'un bien autre ordre que celui des mécanismes structurants et normalisants ordinairement mis en jeu dans notre expérience. L'objet est imaginaire, la castration dont il s'agit est toujours un objet imaginaire. Ce qui nous a facilité à croire que la frustration était quelque chose qui devait nous permettre d'aller bien plus aisément au cœur des problèmes, c'est cette communauté qu'il y a entre le caractère imaginaire de l'objet de la castration et le fait que la frustration est un manque imaginaire de l'objet. Or il n'est pas du tout obligé que le manque et l'objet et même un troisième terme que nous allons appeler l'agent, soient du même niveau dans ces catégories. En fait l'objet de la castration est un objet imaginaire c'est ce qui doit nous faire poser la question de ce qu'est le phallus que l'on a mis tant de temps à identifier en tant que tel.

Par contre l'objet de la frustration est bel et bien, toute imaginaire que soit la frustration, dans sa nature un objet réel, c'est toujours de quelque chose de réel que pour l'enfant par exemple, que pour le sujet élu de notre dialectique de la frustration, c'est bel et bien d'un objet réel qu'il est en mal.

Ceci nous aidera parfaitement à nous apercevoir — ce qui est une évidence pour laquelle il faut un peu plus de maniement métaphysique des termes que

l'on a l'habitude de le faire quand on se réfère précisément à ces critères de réalité dont nous parlions tout à l'heure — c'est qu'il est bien clair que l'objet de la privation, lui, n'est jamais qu'un objet symbolique. Ceci est tout à fait clair. Ce qui est de l'ordre de la privation, ce qui n'est pas à sa place ou justement, ce qui ne l'est pas du point de vue du réel, ça ne veut absolument rien dire. Tout ce qui est réel est toujours et obligatoirement à sa place, même quand on le dérange. Le réel a pour propriété d'abord de porter sa place à la semelle de ses souliers, vous pouvez bouleverser tant que vous voudrez le réel, il n'en reste pas moins que nos corps seront après leur explosion encore à leur place, à leur place de morceaux. L'absence de quelque chose dans le réel est une chose purement symbolique, c'est-à-dire pour autant que nous définissions par la loi que ça devrait être là, c'est qu'un objet manque à sa place. Pensez comme référence qu'il n'y en a pas de meilleure que celle de penser à ce qui se passe quand vous demandez un livre dans une bibliothèque, on vous dit qu'il manque à sa place, il peut être juste à côté, il n'en reste pas moins qu'en principe il manque à sa place, il est par principe invisible, cela ne veut pas dire que le bibliothécaire vit dans un monde entièrement symbolique. Quand nous parlons de privation, il s'agit d'objets symboliques et de rien d'autre.

Ceci peut paraître un peu abstrait, mais vous verrez combien cela nous servira dans la suite pour détecter ces sortes de tours de passe-passe grâce à quoi on donne des solutions qui n'en sont pas à des problèmes qui sont de faux problèmes. Autrement dit, grâce à quoi dans la suite, dans la dialectique de ce qui se discute pour arriver à rompre avec ce qui paraît intolérable, qui est l'évolution complètement différente de ce qu'on appelle la sexualité dans les termes analytiques chez l'homme et chez la femme, les efforts désespérés pour ramener les deux termes à un seul principe, alors que peut-être dès le départ il y a quelque chose qui permet d'expliquer et de concevoir d'une façon très simple et très claire pourquoi leurs évolutions seront très différentes.

Je veux simplement y ajouter quelque chose qui va trouver également sa portée, c'est la notion d'un agent. Je sais qu'ici je fais un saut qui nécessiterait que j'en revienne à la triade imaginaire de la mère, de l'enfant et du phallus, mais je n'ai pas le temps de le faire, je veux simplement compléter le tableau. L'agent, lui aussi va jouer son rôle dans ce manque de l'objet, car pour la frustration nous avons la notion prééminente que c'est la mère qui joue le rôle. Qu'est-ce que l'agent de la frustration ? Est-il symbolique, imaginaire ou réel ? Qu'est-ce que l'agent de la privation ? C'est-à-dire en fin de compte est-ce quelque chose qui n'a aucune espèce d'existence réelle comme je l'ai

fait remarquer tout à l'heure ? Voilà des questions qui méritent tout au moins qu'on les pose.

Je vais laisser à la fin de cette séance ouverte cette question, car s'il est bien clair que la réponse pourrait peut-être ici s'amorcer, voire se déduire d'une façon tout à fait formelle, elle ne saurait en aucun cas au point où nous en sommes, être satisfaisante parce que précisément la notion de l'agent est quelque chose qui sort tout à fait du cadre de ce à quoi nous nous sommes limités aujourd'hui, à savoir d'une première question comportant les rapports de l'objet et du réel. L'agent est manifestement ici quelque chose qui est d'un autre ordre. Néanmoins vous voyez que la question de la qualification de l'agent à ces trois niveaux est une question qui manifestement est suggérée par le commencement de la construction du phallus.

# Leçon 3

*5 décembre 1956*

Mesdames, Messieurs, vous avez entendu hier soir un exposé sur l'image du corps[1]. Les circonstances ont voulu que sur certaines d'entre elles je n'ai pas dit autre chose que l'affirmation générale du bien que j'en pensais, et si j'avais dû en parler c'eût été pour le situer par rapport à ce que nous faisons ici, c'est-à-dire en somme pour faire de l'enseignement. C'est une chose à laquelle je répugne dans un contexte de travail scientifique qui est vraiment d'une toute autre nature, et je ne suis pas fâché de n'avoir pas eu à en parler. Mais enfin, pour partir de cette image du corps comme elle nous a été présentée hier soir, je pense que pour la situer par rapport à ce que nous faisons, vous savez tous suffisamment cette chose évidente au premier chef qu'elle n'est pas un objet. On y a parlé d'objet pour tenter de définir les stades, et en effet la notion d'objet est importante, mais non seulement cette image du corps telle que vous l'avez vue présentée hier soir n'est pas un objet, mais je dirais que ce qui permettra le mieux de la situer à l'encontre d'autres formations imaginaires, c'est qu'elle ne saurait elle-même devenir un objet. C'est une très simple remarque qui n'a été faite directement par personne, si ce n'est d'une façon en quelque sorte indirecte. Car si nous avons affaire, dans l'expérience analytique, à des objets à propos desquels nous pouvons nous poser la question de leur nature imaginaire — je n'ai pas dit qu'ils l'étaient, je dis que c'est justement la question que nous nous posons ici — si c'est le point central d'où nous nous plaçons pour introduire au niveau de la clinique ce qui nous intéresse dans la notion de l'objet, cela ne veut pas dire

1. *Conférence de Françoise Dolto* du 14 décembre 1956.

non plus que c'est un point où nous nous tenons, à savoir que nous partons de l'hypothèse de l'objet imaginaire, nous en partons même si peu que c'est la question que nous nous posons. Mais cet objet possiblement imaginaire tel qu'il nous est donné en fait dans l'expérience analytique, est déjà pour vous connu.

Pour fixer les idées j'ai déjà pris deux exemples sur lesquels j'ai dit que j'allais me centrer : la phobie et le fétiche. Voilà des objets qui sont loin jusqu'à présent, vous auriez tort de le croire, d'avoir révélé leur secret, à quelque exercice, acrobatie, contorsion, genèse fantasmatique qu'on se soit livré. Il reste quand même assez mystérieux qu'à certaines époques de la vie des enfants, mâles ou femelles, ils se croient obligés d'avoir peur des lions, ce qui n'est pas un objet rencontré d'une façon excessivement commune dans leur expérience. Il est difficile de faire surgir la forme, une espèce de donnée primitive par exemple inscrite dans l'image du corps. On peut tout faire, il reste quand même un résidu. Ce sont toujours les résidus dans les explications scientifiques qui sont ce qu'il y a de plus fécond à considérer, en tout cas ce n'est sûrement pas en les escamotant qu'on fait progresser. De même vous avez pu remarquer qu'il reste tout de même partout assez clair que le nombre de fétiches sexuels est assez limité. Pourquoi ? Quand vous êtes sorti des chaussures qui tiennent là un rôle tellement étonnant qu'on peut se demander comment il se fait qu'on y prête pas plus d'attention, on ne trouve guère plus que les jarretières, les chaussettes, les soutiens-gorge et autres. Tout cela tient d'assez près à la peau, mais le principal est la chaussure, là aussi il y a résidu. Voilà des objets à propos desquels nous nous demandons si ce sont des objets imaginaires, et si on peut concevoir leur valeur cinétique dans l'économie de la libido sur la seule indication de ce qui peut sortir d'une genèse, c'est-à-dire en fin de compte toujours la notion d'une ectopie dans un certain rapport typique de quelque chose de surgi d'un autre rapport typique dit de stades succédant aux précédents.

Peu importe, quoiqu'il en soit les objets, si ce sont des objets auxquels vous avez eu affaire hier soir, il est tout à fait clair qu'ils représentent quelque chose à propos de quoi nous sommes fort embarrassés, qui est certainement extrêmement fascinant, il n'y a qu'à voir l'intérêt soulevé dans l'assemblée et l'importance de la discussion. Mais ces objets sont, au premier abord, si nous voulions les rapprocher nous dirions que ce sont des constructions qui ordonnent, organisent, articulent, comme on l'a dit, un certain vécu, mais ce qui est tout à fait frappant c'est l'usage qui en est fait par l'opératrice, Mme Dolto en l'occurrence. Il s'agit là d'une façon très certaine de quelque chose qui ne se situe d'emblée et d'une façon parfaitement compréhensible, qu'à partir de la notion du signifiant.

Mme Dolto en use comme du signifiant, c'est comme signifiant qu'il entre en jeu dans son dialogue, c'est comme signifiant qu'il représente quelque chose, et ceci est particulièrement évident dans le fait qu'aucun d'entre eux ne se soutient par soi-même, c'est toujours par rapport à une autre de ces images que chacun prend sa valeur cristallisante, orientant, pénétrant de toute façon le sujet à qui elle a affaire, c'est à savoir le jeune enfant.

Nous voilà donc ramenés une fois de plus à la notion du signifiant, et pour ceci je voudrais, puisqu'il s'agit d'un enseignement et qu'il n'est rien de plus important que les malentendus, vous dire que j'ai pu constater d'une façon directe et indirecte que certaines des choses que j'ai dites la dernière fois n'ont pas été comprises. Quand j'ai parlé de la notion de réalité, quand j'ai dit que les psychanalystes avaient une notion de la réalité scientifique, qu'elle rejoint celle qui depuis des décades a entravé le progrès de la psychiatrie, et justement c'est l'entrave dont on aurait pu croire que la psychanalyse la délivrerait, à savoir d'aller chercher la réalité dans quelque chose qui aurait le caractère d'être plus matériel. Et pour me faire entendre j'ai donné l'exemple de l'usine hydroélectrique, et j'ai dit comme si quelqu'un ayant affaire aux différents accidents qui peuvent arriver à l'usine hydroélectrique, étant compris dans les accidents sa réduction, sa mise en veilleuse, ses agrandissements, ses réparations, comme si quelqu'un croyait toujours pouvoir raisonner d'une façon valable concernant ce qu'il y a à faire avec la dite usine en se reportant à la matière primitive qui entre en jeu pour la faire marcher, à savoir en l'occasion la chute d'eau. A quoi l'on est venu me dire : qu'allez-vous chercher là, imaginez bien que pour l'ingénieur cette chute d'eau est tout, et puisque vous parlez d'énergie accumulée dans cette usine, cette énergie n'est pas autre chose que la transformation de l'énergie potentielle qui est donnée d'avance dans le site où nous avons installé l'usine, et quand l'ingénieur a mesuré la hauteur de la nappe d'eau par exemple par rapport au niveau où elle va se déverser, il peut faire le calcul. Tout est déjà donné de l'énergie potentielle qui va entrer en jeu, et la puissance de l'usine est d'ores et déjà donnée précisément par les conditions antérieures.

A la vérité, il y a là plusieurs remarques à faire. La première est celle-ci : c'est qu'ayant à vous parler de la réalité, et ayant commencé par la définir par la *Wirklichkeit*, par l'efficacité de tout le système, dans l'occasion le système psychique, qu'ayant d'autre part voulu vous préciser le caractère mythique d'une certaine façon de concevoir cette réalité, et l'ayant située par cet exemple, je ne suis pas arrivé au troisième point qui est encore celui sous lequel peut se présenter ce thème du réel, c'est à savoir justement ce qui est avant, nous y avons

constamment affaire. Bien entendu c'est encore justement une façon de considérer la réalité, ce qui est avant qu'un certain fonctionnement symbolique se soit exercé, et bien entendu c'est là ce qu'il y a de plus solide dans le mirage qui repose dans l'objection que l'on m'a faite. Car à la vérité je ne suis pas du tout en train de nier ici qu'il y ait quelque chose qui soit avant ; avant par exemple que je advienne du soi ou du ça il y avait quelque chose dont le ça était bien entendu. Il s'agit simplement de savoir ce que c'est que ce ça.

On me dit que dans le cas de l'usine, ce qu'il y a avant c'est en effet l'énergie. Je n'ai justement jamais dit autre chose, mais entre l'énergie et la réalité naturelle il y a un monde, car l'énergie ne commence à entrer en ligne de compte qu'à partir du moment où vous la mesurez, et vous ne songez à la mesurer qu'à partir du moment où des usines fonctionnent, à propos desquelles vous êtes obligés de faire des calculs nombreux parmi lesquels entre en effet l'énergie dont vous pourrez avoir à disposer, mais cette notion d'énergie est très effectivement construite sur la nécessité d'une civilisation productrice qui veut se retrouver dans ses comptes à propos du travail qu'il est nécessaire de dépenser pour obtenir d'elle cette rétribution disponible d'efficacité. Cette énergie vous la mesurez toujours, par exemple entre deux points de repère. Il n'y a pas d'énergie absolue du réservoir naturel, il y a une énergie de ce réservoir par rapport au niveau inférieur où va se porter le liquide en flux quand vous aurez adjoint à ce réservoir un déversoir, mais un déversoir ne suffira pas à lui tout seul à permettre aucun calcul d'énergie, c'est par rapport au plan, au niveau d'eau inférieur que cette énergie sera calculable. La question d'ailleurs n'est pas là, la question est qu'il faut certaines conditions naturelles réalisées pour que ceci ait le moindre intérêt à être calculé, car il est toujours aussi vrai que n'importe quelle différence de niveau dans l'écoulement de l'eau, qu'il s'agisse de ruisselets ou même de goutelettes, aura toujours potentiellement une certaine valeur d'énergie en réserve, simplement n'intéressera strictement personne. Il faut pour tout dire qu'il y ait déjà quelque chose dans la nature qui présente les matières qui entreront en jeu dans l'usage de la machine d'une certaine façon privilégiée pour tout dire signifiante qui se présente comme utilisable, comme signifiante, comme mesurable en l'occasion pour permettre d'installer une usine. Sur le plan d'un système pris comme signifiant, c'est quelque chose bien entendu qui n'est point à contester.

L'important, le rapprochement avec le psychisme, nous allons voir maintenant comment il se dessine. Il se dessine en deux points. Freud porté par la notion énergétique précisément, a désigné quelque chose comme étant une notion dont on doit user dans l'analyse d'une façon comparable à celle de

l'énergie. C'est une notion qui tout comme l'énergie est entièrement abstraite et consiste uniquement à pouvoir poser, et encore d'une façon virtuelle, dans l'analyse une simple pétition de principe destinée à permettre un certain jeu de la pensée, l'énergie strictement de celle qu'a introduit la notion d'équivalence, c'est-à-dire la notion d'une commune mesure entre des manifestations qui se présentent comme qualitativement fort différentes. Cette notion d'énergie est justement la notion de libido, il n'y a rien qui soit moins fixé à un support matériel que la notion de libido en analyse. On s'émerveille que dans les *Trois Essais sur la sexualité*, Freud n'ait eu qu'à peine à modifier un passage à propos duquel pour la première fois en 1905 il avait parlé du support physique de la libido dans des termes tels que la découverte, la diffusion ultérieure de la notion d'hormones sexuelles l'avait amené à n'avoir presque pas à modifier ce passage. Il n'y a là nulle merveille. Cela veut dire que dans tous les cas cette référence à un support chimique à strictement parler est sans aucune importance quelconque. Il le dit, qu'il y en ait une, qu'il y en ait plusieurs, qu'il y en ait une pour la féminité et une pour la masculinité, ou deux ou trois pour chacune, ou qu'elles soient interchangeables, ou qu'il n'y en ait qu'une, et qu'une seule comme il est en effet fort possible que ce soit, ceci n'a, dit-il, aucune espèce d'importance, car de toute façon l'expérience analytique nous donne comme une nécessité de penser qu'il n'y a qu'une seule et unique libido.

Il situe donc tout de suite la libido sur un plan, si je puis dire, neutralisé. Si paradoxal que le terme vous paraisse, la libido est ce quelque chose qui va lier entre eux le comportement des êtres, par exemple, d'une façon qui leur donnera la position active ou passive, mais, nous dit-il, dans tous les cas nous ne la prenons cette libido, que pour autant qu'elle a des effets qui sont de toute façon, même dans la position passive, des effets actifs, car en effet il faut une activité pour adopter la position passive. La libido, en vient-il même à indiquer, de ce fait prend un aspect qui fait que nous ne pouvons la voir que sous cette forme efficace, active, et donc toujours plutôt parente de la position masculine. Il va jusqu'à dire qu'il n'y a que la forme masculine de la libido qui soit à notre portée. Qu'est-ce que cela veut dire ? Et combien tout cela serait paradoxal s'il ne s'agissait pas simplement d'une notion qui n'est là que pour permettre d'incarner, de supporter la liaison d'un type particulier qui se produit à un certain niveau, et qui à proprement parler est justement le niveau imaginaire, celui qui lie le comportement des êtres vivants en présence d'un autre être vivant par ce qu'on appelle les liens du désir, toute l'envie qui est un des ressorts essentiels de la pensée freudienne pour organiser ce dont il s'agit dans tous les comportements de la sexualité.

Le *Es* donc, celui que nous avons l'habitude de considérer lui aussi à sa manière comme quelque chose qui a le plus grand rapport avec les tendances, avec les instincts et avec en quelque sorte justement la libido, qu'est-ce que c'est ? Et à quoi cette comparaison nous permet-elle justement de le comparer ? Il nous est permis, le *Es* de le comparer à quelque chose qui est très précisément l'usine, à l'usine pour quelqu'un qui la voit et qui ne sait absolument pas comment elle marche, à l'usine comme vue par un personnage inculte, qui pense en effet que c'est peut-être le génie du courant qui à l'intérieur se met à faire des farces et à transformer l'eau en lumière ou en force. Mais le *Es*, que veut-il dire ? Le *Es*, c'est-à-dire ce qui dans le sujet est susceptible de devenir je, car c'est cela encore la meilleure définition que nous puissions avoir du *Es,* ce que l'analyse nous a apporté, c'est qu'il n'est pas une réalité brute, ni simplement ce qui est avant, il est quelque chose qui est déjà organisé comme est organisé le signifiant, qui est déjà articulé comme est articulé le signifiant. C'est vrai comme pour ce que produit la machine, déjà toute la force pourrait être transformée, à cette différence près tout de même qu'elle est non seulement transformée, mais qu'elle peut être accumulée, c'est même là l'intérêt essentiel du fait que l'usine soit une usine hydroélectrique et non pas simplement par exemple une usine hydromécanique. Il est vrai bien entendu qu'il y a toute cette énergie, néanmoins personne ne peut contester qu'il y a une différence sensible, et pas simplement dans le paysage, mais dans le Réel quand l'usine est construite, l'usine ne s'est pas construite par l'opération du Saint-Esprit, seulement le Saint-Esprit, si vous en doutez vous avez tort, c'est précisément pour vous rappeler la présence du Saint-Esprit absolument essentielle au progrès de notre compréhension de l'analyse que je vous fais cette théorie du signifiant et du signifié.

Reprenons cela à un autre niveau, avons-nous dit. Le principe de réalité et le principe de plaisir, tant que vous opposez les deux systèmes, primaire et secondaire qui représentent l'un et l'autre — en ne vous tenant qu'à ce qui les définit pris du dehors, à savoir que ce qui se passe au niveau du système primaire est gouverné par le principe de plaisir, c'est-à-dire par la tendance à revenir au repos, que ce qui se passe au niveau du système de réalité est défini purement et simplement par ce qui force le sujet dans la réalité comme on dit, extérieure, à la conduite du détour — rien ne peut donner à soi tout seul le sentiment de ce qui dans la pratique va ressortir du caractère conflictuel, dialectique de l'usage de ces deux termes. Simplement dans son usage concret tel que vous le faites tous les jours, jamais vous ne manquerez d'en user avec chacun de ces systèmes, pourvu d'un indice particulier qui est en quelque sorte pour chacun son propre

paradoxe souvent éludé, mais quand même jamais oublié dans la pratique, qui est celui-ci, que ce qui se passe au niveau du principe de plaisir c'est quelque chose qui se présente en effet tel que cela vous est indiqué comme lié à la loi du retour au repos et à la tendance du retour au repos. Il en reste néanmoins qu'il est frappant, et c'est bien pour cela que Freud a introduit, et il le dit formellement dans son texte, la notion de libido, que paradoxalement le plaisir au sens concret — le *Lust* en allemand, avec son sens ambigu en allemand, comme il le souligne, le plaisir et l'envie, c'est-à-dire en effet deux choses qui peuvent paraître contradictoires, mais qui n'en sont pas moins efficacement liées dans l'expérience — que le plaisir est lié non pas au repos, mais à l'envie ou à l'érection du désir. Inversement qu'un non moindre paradoxe se trouve au niveau de la réalité, c'est qu'il n'y a pas que la réalité contre laquelle on se cogne, il y a dans cette réalité quelque chose, de même qu'il y a le principe en somme du retour au repos… mais l'envie, à ce niveau, de l'autre côté aussi, il y a le principe du contour, du détour de la réalité.

Ceci apparaît donc plus clair si nous faisons intervenir corrélativement à l'existence de ces deux principes de réalité et de plaisir, l'existence corrélative de deux niveaux qui sont précisément les deux termes qui les lient d'une façon qui permette leur fonctionnement dialectique : ce sont les deux niveaux de la parole tels qu'ils s'expriment dans la notion de signifiant et de signifié. J'ai déjà mis dans une sorte de superposition parallèle ce cours du signifiant ou du discours concret par exemple, et ce cours du signifié en tant qu'il est ce dans quoi et comme quoi se présente la continuité du vécu, le flux des tendances chez un sujet et entre les sujets. Voici donc le signifiant, et ici le signifié, représentation d'autant plus valable que rien ne peut se concevoir, non seulement dans la parole ni dans le langage, mais dans le fonctionnement même de tout ce qui se présente comme phénomène dans l'analyse, si ce n'est que nous admettions essentiellement comme possible de perpétuels glissements du signifié sous le signifiant, du signifiant sur le signifié, que rien de l'expérience analytique ne s'explique sinon par ce schéma fondamental que ce qui est signifiant de quelque chose peut devenir à tout instant signifiant d'autre chose, et que tout ce qui dans l'envie, la tendance, la libido du sujet se présente, est toujours marqué de l'empreinte d'un signifiant. Pour autant que cela nous intéresse, il n'y en a aucun autre. Il y a peut-être autre chose dans la pulsion et dans l'envie qui ne soit aucunement marqué de l'empreinte du signifiant, mais nous n'avons aucun accès à cela. Rien ne nous est accessible que marqué de cette empreinte du signifiant qui en somme introduit dans le mouvement naturel, dans le désir ou dans le terme anglais

particulièrement expressif qui recourt à cette expression primitive de l'appétit, de l'exigence, rien qui ne soit pas marqué des lois propres du signifiant. C'est pour cela que l'envie vient du signifiant et de même il y a quelque chose dans l'existence et dans cette intervention du signifiant, il y a quelque chose qui pose en effet un problème tout à l'heure posé en vous rappelant ce qu'est le Saint-Esprit en fin de compte dont nous avons vu l'avant dernière année ce qu'il était pour nous, et ce qu'il est justement dans la pensée, dans l'enseignement de Freud. Ce Saint-Esprit dans son ensemble est la venue au monde, l'entrée dans le monde de signifiants. Qu'est-ce que c'est ? C'est très certainement ce que Freud nous apporte sous le terme d'instinct de mort, c'est cette limite du signifié qui n'est jamais atteinte par aucun être vivant, qui n'est même pas atteinte, sauf cas exceptionnel, mythique probablement, puisque nous ne le rencontrons que dans les écrits ultimes d'une certaine expérience philosophique qui est tout de même quelque chose qui virtuellement se trouve à la limite de cette réflexion de l'homme sur sa vie même, qui lui permet d'en entrevoir la mort comme sa limite, comme la condition absolue, indépassable comme s'exprime Heidegger, de son existence.

C'est très précisément à cette possibilité de suppression, de mise entre parenthèse de tout ce qui est vécu, qu'est liée l'existence dans le monde en tout cas de rapports possibles de l'homme avec le signifiant dans son ensemble. Ce qui est au fond de l'existence du signifiant, de sa présence dans le monde, c'est quelque chose que nous allons mettre là, et qui est cette surface efficace du signifiant comme quelque chose où le signifiant reflète en quelque sorte ce qu'on peut appeler le dernier mot du signifié, c'est-à-dire de la vie, du vécu, du flux des émotions, du flux libidinal. C'est la mort qui est le support, la base, l'opération du Saint-Esprit par laquelle le signifiant existe. Que ce signifiant qui a ses lois propres qui sont ou non reconnaissables dans un phénomène donné, que ce signifiant soit là ou non, ce qui est désigné dans le *Es*, c'est là la question que nous nous posons et que nous résolvons en posant que pour comprendre quoi que ce soit à ce que nous faisons dans l'analyse, il faut répondre oui, c'est-à-dire que le *Es* dont il s'agit dans l'analyse, c'est du signifiant qui est là déjà dans le Réel. Du signifiant incompris est déjà là, mais c'est du signifiant, ce n'est pas je ne sais quelle propriété primitive et confuse relevant de je ne sais quelle harmonie préétablie qui est toujours plus ou moins l'hypothèse à laquelle retournent ceux que je n'hésite pas à appeler dans cette occasion, les esprits faibles, et au premier rang desquels se présente Monsieur Jones, dont je vous dirai ultérieurement comment il aborde le problème par exemple du développement premier

de la femme et des fameux complexes de castration chez la femme qui pose un problème insoluble à tous les analystes à partir du moment où ceci vient à jour, et qui part de l'idée que puisqu'il y a comme on dit le fil et puis l'aiguille, il y a aussi la fille et le garçon, qu'il peut y avoir entre l'un et l'autre la même harmonie préétablie et qu'on ne peut pas ne pas dire que si quelque difficulté se manifeste, ce ne peut être que par quelque désordre secondaire, que par quelque processus de défense, que par quelque chose qui est là purement accidentel et contingent. La notion de l'harmonie primitive est en quelque sorte supposée, ceci à partir de la notion que l'Inconscient est quelque chose par quoi ce qui est dans le sujet est fait pour deviner ce qui doit lui répondre dans un autre, et ainsi à s'opposer à cette chose si simple dont parle Freud dans ses *Trois Essais sur la sexualité* concernant ce thème si important du développement de l'enfant quant à ses images sexuelles, c'est à savoir que c'est bien dommage que ça ne soit pas en effet ainsi, d'une façon qui en quelque sorte d'ores et déjà montre les rails construits de l'accès libre de l'homme à la femme, et d'une rencontre qui n'a d'autre obstacle que les accidents qui peuvent arriver sur la route.

Freud pose au contraire que les théories sexuelles infantiles, celles qui marqueront de leur empreinte tout le développement et toute l'histoire de la relation entre les sexes, sont liées à ceci, c'est que la première maturité du stade à proprement parler génital qui se produit avant le développement complet de l'Œdipe, est la phase dite phallique dans laquelle il n'y a cette fois-ci, non pas au nom d'une réunion d'une sorte d'égalité énergétique fondamentale et uniquement là pour la commodité de la pensée, non pas du fait qu'il y a une seule libido, mais cette fois-ci, sur le plan imaginaire, qu'il y a une seule représentation imaginaire primitive de l'état et du stade génital, c'est le phallus en tant que tel, le phallus qui n'est pas à lui tout seul simplement l'appareil génital masculin dans son ensemble, c'est le phallus, exception faite dit-il par rapport à l'appareil génital masculin de son complément, les testicules par exemple. L'image érigée du phallus est là ce qui est fondamental. Il n'y a pas d'autre choix qu'une image virile ou la castration. Je ne suis pas en train d'entériner ce terme de Freud. Je vous dis que c'est là le point de départ que Freud nous donne quand il fait cette reconstruction, qui ne me paraît pas quant à moi, encore que bien entendu par rapport à tout ce qui antécède les *Trois Essais sur la sexualité* consister à aller en effet chercher des références naturelles à cette idée découverte dans l'analyse, mais justement ce qu'elle souligne c'est qu'il y a une foule d'accidents dans ce que nous découvrons dans l'expérience, qui sont loin d'être si naturels que cela.

De plus si nous posons ce que je vous mets là ici au principe, c'est à savoir que toute l'expérience analytique part de la notion qu'il y a du signifiant déjà installé, déjà structuré, déjà une usine faite et qui fonctionne, ce n'est pas vous qui l'avez faite, c'est le langage qui fonctionne là depuis aussi longtemps que vous pouvez vous en souvenir, littéralement que vous ne pouvez pas vous souvenir au-delà, je parle dans l'histoire d'ensemble de l'humanité, depuis qu'il y a là des signifiants qui fonctionnent, les sujets sont organisés dans leur psychisme par le jeu propre de ce signifiant, et c'est là ce qui fait précisément que le *Es* de ce « donné », que ce quelque chose que vous allez chercher dans les profondeurs, est lui, encore moins que les images, quelque chose de si naturel que ça car c'est très précisément le contraire même de la notion de nature que l'existence dans la nature de l'usine hydroélectrique, c'est précisément ce scandale de l'existence dans la nature de l'usine hydroélectrique, une fois qu'elle a été faite par l'opération du Saint-Esprit, c'est en ceci que gît la position analytique. Quand nous abordons le sujet nous savons qu'il y a déjà dans la nature quelque chose qui est son *Es* et qui de ce fait est structuré selon le mode d'une articulation signifiante marquant de ses empreintes, de ses contradictions, de sa profonde différence d'avec les cooptations naturelles, tout ce qui s'exerce chez ce sujet.

J'ai cru devoir rappeler ces positions qui me paraissent fondamentales. Je fais remarquer que si je vous ai mis derrière le signifiant cette réalité dernière mais complètement voilée au signifié, et d'ailleurs l'usage du signifiant également qui est la possibilité que rien de ce qui est dans le signifié n'existe, ce n'est pas autre chose que l'instinct de mort que de nous apercevoir que la vie est complètement caduque, improbable, toutes sortes de notions qui n'ont rien à faire avec aucune espèce d'exercice vivant, l'exercice vivant consistant précisément à faire son petit passage dans l'existence exactement comme tous ceux qui nous ont précédés dans la même lignée typique. L'existence du signifiant n'est pas liée à autre chose qu'au fait, car c'est un fait, que quelque chose existe qui est justement que ce discours est introduit dans le monde sur ce fond plus ou moins connu, plus ou moins méconnu. Mais il est tout de même curieux que Freud ait été porté par l'expérience analytique à ne pas pouvoir faire autrement qu'articuler autre chose, de dire que si le signifiant fonctionne, c'est sur le fond d'une certaine expérience de la mort, expérience qui n'a rien à faire avec le mot expérience au sens où il s'agirait de quoi que ce soit de vécu, car s'il y a quelque chose qu'a pu montrer notre commentaire du texte de Freud là-dessus il y a deux ans, c'est qu'il ne s'agit pas d'autre chose que d'une reconstruction sur le fait de certains paradoxes, autrement dit inexplicables dans l'expérience, c'est-à-dire du fait que

le sujet est amené à se comporter d'une façon essentiellement signifiante en répétant indéfiniment quelque chose qui, lui, est à proprement parler mortel.

Inversement, de même que cette mort qui est là reflétée au fond du signifié, de même il y a toute une série de choses dans le signifié qui sont là mais qui sont empruntées par le signifiant, et c'est justement ces choses dont il s'agit, à savoir certains éléments qui sont liés à quelque chose d'aussi profondément engagé dans le signifié, à savoir le corps. Il y a un certain nombre d'éléments, d'accidents du corps qui sont donnés dans l'expérience. De même qu'il y a dans la nature déjà certains réservoirs naturels, de même il y a dans le signifié certains éléments qui sont pris dans le signifiant pour lui donner si on peut dire ses armes premières, à savoir des choses extrêmement insaisissables et pourtant très irréductibles dont justement le terme phallique, la pure et simple érection, la pure et simple pierre dressée est un des exemples, dont la notion du corps humain en tant qu'héritier est un autre, dont ainsi un nombre d'éléments tous liés plus ou moins à la stature corporelle et non pas purement et simplement à l'expérience vécue du corps, forment les éléments premiers et qui sont effectivement empruntés, pris à l'expérience, mais complètement transformés par le fait qu'ils sont symbolisés, c'est-à-dire toujours quelque chose qui s'articule selon des lois logiques. Si je vous ai ramenés aux premières de ces lois logiques en vous faisant jouer au moins au jeu de pair et d'impair à propos de l'instinct de mort, c'est pour vous rappeler que la dernière réductible de ces lois logiques, c'est-à-dire du plus ou moins et du groupement par deux ou trois dans une séquence temporelle, c'est qu'il y a des lois dernières qui sont les lois du signifiant, bien entendu implicites, dans tout départ, mais impossibles à ne pas rencontrer.

Revenons-en maintenant au point où nous avons laissé la dernière fois les choses, c'est à savoir au niveau de l'expérience analytique. La relation centrale d'objet, celle qui est créatrice dynamiquement est celle du manque, *Befindung* de l'objet nous dit Freud, qui est une *Wiederbefindung*… le départ des *Trois Essais sur la sexualité* comme si c'était un ouvrage écrit d'un seul jet. Il n'y a justement pas d'ouvrage de Freud qui non seulement n'ait été sujet à révision, car tous les ouvrages de Freud ont eu des notes ajoutées, mais des modifications de textes extrêmement peu, la *Traumdeutung* s'est enrichie sans que rien ne soit changé à son équilibre original. Par contre la première des choses que vous devriez vous mettre dans la tête, c'est que si vous lisiez la première édition des *Trois Essais sur la sexualité*, vous n'en reviendriez pas si je puis m'exprimer ainsi, car vous ne reconnaîtriez en rien ce qui pour vous semble les thèmes familiers des *Trois Essais sur la sexualité* tels que vous les lisez d'habitude, c'est-à-dire avec

les additions qui ont été faites principalement en 1915, c'est-à-dire plusieurs années après. C'est-à-dire que tout ce qui concerne le développement prégénital de la libido n'est concevable qu'après l'apparition de la théorie du narcissisme, mais en tout cas n'a jamais été introduit dans les *Trois Essais sur la sexualité* avant que tout ce qui était théorie sexuelle de l'enfant avec ses malentendus majeurs, lesquels consistent nommément, dit Freud, dans le fait que l'enfant n'a aucune notion du coït ni de la génération, et que c'est là leur défaut essentiel, n'ait été modifié.

Que ceci soit également donné après 1915 est essentiellement lié à la promotion de cette notion qui n'aboutira que juste après cette dernière édition en 1920 dans l'article sur *Die infantile Genital-organisation*[1], élément crucial de la génitalité dans son développement et qui reste en dehors des limites des *Trois Essais sur la sexualité* qui n'y aboutissent pas tout à fait, mais qui ne s'expliquent dans leur progrès, à savoir dans cette recherche de la relation prégénitale comme telle, que par l'importance des théories sexuelles et de la théorie de la libido elle-même. Le chapitre de la théorie de la libido, celui qui à ce titre très précisément est un chapitre concernant la notion narcissique comme telle[2], la découverte et l'origine, de là l'idée même, de la théorie de la libido, Freud nous le dit, nous pouvons le faire depuis que nous avons la notion proposée d'une *Ich Libido,* comme du réservoir, constituante de la libido des objets. Et il ajoute : sur ce réservoir, nous ne pouvons, dit-il, que jeter un petit regard dessus les murailles. C'est en somme dans la notion de la tension narcissique comme telle, c'est-à-dire d'un rapport de l'homme à l'image, que nous pouvons avoir l'idée de la commune mesure et en même temps du centre de réserve à partir duquel s'établit toute relation objectale en tant qu'elle est fondamentalement imaginaire. Autrement dit, qu'une de ces articulations essentielles est la fascination du sujet par l'image, il est une image qui en fin de compte n'est jamais qu'une image qu'il porte en lui-même. C'est là le dernier mot de la théorie narcissique comme telle.

Tout ce qui donc s'est orienté par la suite dans la direction d'une valeur organisatrice des fantasmes est quelque chose qui suppose derrière soi, non pas du tout l'idée d'une harmonie préétablie, d'une convenance naturelle de l'objet au sujet, mais au contraire de quelque chose qui suppose d'abord et premièrement une expérience, celle que nous donnent les *Trois Essais sur la sexualité* dans leur version simple, première et originale, tournant toute entière autour du

1. « L'organisation génitale infantile », in *La Vie sexuelle,* PUF.
2. *Trois Essais sur la théorie de la sexualité, op. cit.,* chap. III, p. 125.

développement en deux temps, des étagements en deux temps du développement de la sexualité infantile, qui fait que la retrouvaille de l'objet sera toujours marquée du fait que, de par le fait de la période de latence, de la mémoire latente qui traverse cette période, Freud l'articule, et ce qui fait que l'objet premier précisément, celui de la mère est remémoré d'une façon qui n'a pas pu changer, qui est dit, *verbunden war*, irréversible, l'objet *wiedergefunden,* l'objet qui ne sera jamais qu'un objet retrouvé sera marqué du style premier de cet objet qui introduira une division essentielle, fondamentalement conflictuelle dans cet objet retrouvé et le fait même de sa retrouvaille.

C'est autour donc d'une première notion de la discordance de l'objet retrouvé par rapport à l'objet recherché que s'introduit la première dialectique de la théorie de la sexualité dans Freud. C'est à l'intérieur de cette expérience et par l'introduction de la notion de libido que s'installe le fonctionnement propre à l'intérieur de cette expérience fondamentale qui elle, suppose essentiellement la conservation dans la mémoire à l'insu du sujet, c'est-à-dire la transmission signifiante à l'intérieur, pendant la période de latence d'un objet qui vient ensuite se diviser, entrer en discordance, jouer un rôle perturbateur dans toute relation d'objet ultérieure du sujet. C'est à l'intérieur de ceci que se découvrent les fonctions proprement imaginaires dans certains moments, dans certaines articulations élues, dans certains temps de cette évolution, et tout ce qui est de la relation prégénitale est pris à l'intérieur de la parenthèse, est pris dans l'introduction de la notion de la couche imaginaire dans cette dialectique qui est d'abord essentiellement dans notre vocabulaire une dialectique du symbolique et du réel.

Cette introduction de l'imaginaire qui est devenue si prévalente depuis, est quelque chose qui ne se produit qu'à partir de l'article sur le narcissisme, qui ne s'articule dans la théorie sur la sexualité qu'en 1915, qui ne se formule à propos de la phase phallique qu'en 1920, mais qui ne se formule que d'une façon catégorique, qui, dès l'époque, a paru perturbante, a plongé dans la perplexité toute l'audience analytique et qui très exactement s'exprime ainsi… les choses en sont telles que c'est par rapport à l'éthique que se situe cette dialectique dite à l'époque, prégénitale, et je vous ferais remarquer, non pas préœdipienne. Le terme préœdipien a été introduit à propos de la sexualité féminine et a été introduit dix ans plus tard. A ce moment là, il s'agit de la relation prégénitale qui est ce quelque chose qui se situe dans le souvenir des expériences préparatoires, mais qui ne s'articule que dans l'expérience œdipienne. C'est à partir de l'articulation signifiante de l'Œdipe que nous voyons dans le matériel signifiant ces images, ces fantasmes qui eux-mêmes viennent bien en effet de quelque chose,

d'une certaine expérience au contact du signifiant et du signifié dans lequel le signifiant a pris son matériel quelque part dans le signifié, dans un certain nombre de rapports exercés, vivants, vécus et dans lesquels ils nous ont permis de structurer, d'organiser dans ce passé saisi après coup cette organisation imaginaire que nous rencontrons avec avant tout ce caractère d'être paradoxale. Elle est paradoxale, elle s'oppose encore bien plus qu'elle ne s'accorde à toute idée d'un développement harmonique régulier, c'est au contraire un développement critique dans lequel même dès l'origine les objets, comme on les appelle, des différentes périodes orales et anales sont pris déjà pour autre chose que ce qu'ils sont, sont déjà travaillés. Ces objets sur lesquels on opère d'une façon dont il est possible d'extraire la structure signifiante, c'est précisément ceux qu'on appelle… par toutes les notions d'incorporation qui sont celles qui les organisent, les dominent et permettent de les articuler.

Nous trouvons après ce que je vous ai dit la dernière fois, que c'est autour de la notion du manque de l'objet que nous devons organiser toute l'expérience. Je vous en ai montré trois niveaux différents qui sont essentiels à comprendre tout ce qui se passe chaque fois qu'il y a eu crise, rencontre, action efficace de cette recherche de l'objet qui est essentiellement en elle-même une notion de recherche critique : castration, frustration, privation. Leur structure centrale, ce qu'elles sont comme manque, sont trois choses essentiellement différentes.

Dans les leçons qui vont suivre nous allons très précisément nous mettre exactement au même point où se met dans la pratique, dans notre façon de concevoir notre expérience, la théorie moderne, la pratique actuelle, les analystes tels qu'ils réorganisent l'expérience analytique à partir non plus de la notion de castration qui a été l'expérience, la découverte originale de Freud avec celle de l'Œdipe, mais au niveau de la frustration. La prochaine fois je partirai d'un exemple que j'ai pris au hasard dans les *Psycho-analytic Study,* dans les volumes parus en 1949, une conférence de Mme Schnurmann, élève de Anna Freud, qui a vu pendant un court temps se produire chez une des enfants qui étaient confiées à la garde de la Hampstead Nursery d'Anna Freud, une phobie[1]. Cette observation, une entre mille autres, nous la lirons et nous verrons ce que nous y comprendrons, nous tâcherons aussi de voir ce qu'y comprend celle qui la rapporte avec toute l'apparence d'une fidélité exemplaire, c'est-à-dire quelque

1. Schnurmann A., *"Observation on a phobia"* in *The Psychoanalytic Study of the child,* 1949, 3-4, pp. 253-270.

chose qui n'exclut pas un certain nombre de catégories préétablies, mais qui les recueille à cet effet pour que nous ayons la notion d'une succession temporelle.

Nous verrons comment autour d'un certain nombre de points et de références la phobie va apparaître puis disparaître. Nous verrons chez ce sujet une phobie, une création imaginaire privilégiée, prévalente pendant un certain temps, et qui a toute une série d'effets sur le comportement du sujet. Nous verrons s'il est possible à l'auteur d'articuler ce qui est essentiel dans cette observation, simplement en partant de la notion de frustration telle qu'elle est donnée actuellement comme simplement quelque chose qui se rapporte à la privation de l'objet privilégié qui est celui du stade de l'époque où le sujet se trouve au moment de l'apparition de la privation, c'est un effet plus ou moins régressif qui peut même être progressif dans certains cas, pourquoi pas. Nous verrons si c'est dans ce registre que d'aucune façon un phénomène par sa seule apparition, sa seule situation dans un certain ordre chronologique, peut se comprendre. Nous verrons d'autre part si par la référence à ces trois termes, je veux simplement souligner ce qu'ils veulent dire, qui veulent dire que dans la castration il y a fondamentalement un manque qui se situe dans la chaîne symbolique, que dans la frustration il y a quelque chose qui ne se comprend que sur le plan imaginaire, comme dam imaginaire, que dans la privation il n'y a que purement et simplement que quelque chose qui est dans le réel, limite réelle, béance réelle, mais assurément qui n'a d'intérêt qu'à ce que nous, nous y voyons, que ça n'est pas du tout quelque chose qui est dans le sujet.

Pour que le sujet accède à la privation il faut qu'il symbolise déjà le réel, qu'il conçoive le réel comme pouvant être autre qu'il n'est. La référence à la privation telle qu'elle est donnée ici, consiste à poser, avant que nous puissions dire des choses sensées, dans l'expérience que tout ne se passe pas à la façon d'un rêve idéaliste où nous voyons ce sujet en quelque sorte obligé. Dans la genèse qui nous est donnée du psychisme, dans notre psycho-genèse courante de l'analyse, le sujet est comme une araignée qui devrait tirer tout le fil à elle-même, à savoir chaque sujet est là à s'envelopper de soie dans son cocon, toute sa conception du monde il doit la sortir de lui-même et de ses images. C'est là que va tout ce que je vous explique avec cette préparation qui fera tenir pendant un certain temps la question qui est celle-ci : est-il ou non concevable de faire cette psycho-genèse qu'on nous fait actuellement, à savoir le sujet sécrétant de lui-même ses relations successives au nom de je ne sais quelle maturation préétablie avec les objets qui arriveront à être les objets de ce monde humain qui est le nôtre, ceci malgré toutes les apparences que l'analyse livre de

l'impossibilité de se livrer à un exercice semblable, parce qu'on n'aperçoit que les aspects éclairants et que chaque fois que nous sommes en train de nous embrouiller, ceci ne nous parait simplement qu'une difficulté de langage.

C'est simplement une manifestation de l'erreur où nous sommes, à savoir qu'on ne peut correctement poser le problème des relations d'objets qu'en posant un certain cadre qui doit être fondamental à la compréhension de cette relation d'objet, et que le premier de ces cadres c'est que dans le monde humain la structure, le départ de l'organisation objectale c'est le manque de l'objet, et que ce manque de l'objet il nous faut le concevoir à ses différents étages. C'est-à-dire non pas simplement dans le sujet au niveau de la chaîne symbolique qui lui échappe dans son commencement comme dans sa fin, et au niveau de la frustration dans laquelle il est en effet installé dans un vécu par lui-même pensable, mais que ce manque il nous faut aussi le considérer dans le réel, c'est-à-dire bien penser que quand nous parlons de privation ici il ne s'agit pas d'une privation ressentie dans le sens de référence dont nous avons besoin… tellement que tout le monde s'en sert, simplement l'astuce consiste à un certain moment, et c'est ce que fait M. Jones, à faire de cette privation l'équivalent de la frustration. La privation n'est pas l'équivalent de la frustration, c'est quelque chose qui est dans le réel mais qui est dans le réel tout à fait hors du sujet, pour qu'il l'appréhende il faut d'abord qu'il le symbolise. Comment le sujet est-il amené à symboliser ? Comment la frustration introduit-elle l'ordre symbolique ? C'est là la question que nous poserons et c'est la question qui nous permettra de voir que là-dessus le sujet n'est pas isolé, n'est pas indépendant, ce n'est pas lui qui introduit l'ordre symbolique.

Une chose tout à fait frappante c'est qu'hier soir personne n'a parlé d'un passage majeur de ce que nous a apporté Mme Dolto, à savoir que ne deviennent phobiques selon elle, que les enfants de l'un et l'autre sexe dont la mère se trouve avoir eu à supporter un trouble dans la relation objectale avec son parent à elle, la mère, du sexe opposé. Nous voilà introduits à une notion qui assurément fait intervenir tout autre chose que les relations de l'enfant et de la mère, et en effet si je vous ai posé le trio de la mère, de l'enfant et du phallus, c'est assurément pour vous rappeler que plus ou moins toujours à côté de l'enfant il y a chez cette mère l'exigence du phallus que l'enfant symbolise ou réalise plus ou moins, que l'enfant lui, qui a sa relation avec sa mère, l'enfant n'en sait rien car à la vérité il y a une chose qui a dû aussi vous apparaître hier soir quand on a parlé d'image du corps à propos de l'enfant, c'est que cette image du corps si elle est accessible

à l'enfant, est-ce comme cela que la mère voit son enfant ? C'est une question qui n'a point été posée.

De même à quel moment l'enfant est-il en mesure de s'apercevoir que ce que sa mère désire en lui, sature en lui, satisfait en lui, c'est son image phallique à elle la mère, et quelle est la possibilité pour l'enfant d'accéder à cet élément relationnel ? Est-ce quelque chose qui est de l'ordre d'une effusion directe, voire d'une projection qui semble supposer que toute relation entre les sujets est du même ordre que sa relation à elle avec son enfant. Je suis étonné que personne ne lui ait demandé que si elle voit toutes ces images du corps, est-ce qu'il y a quiconque en dehors d'un ou d'une analyste, et encore de son école, qui se trouve voir chez l'enfant ces éléments et ces images ? C'est là le point important.

La façon dont l'enfant mâle ou femelle est induit, introduit à cette discordance imaginaire qui fait que pour la mère l'enfant est loin d'être seulement l'enfant puisqu'il est aussi le phallus, comment pouvons-nous la concevoir ? C'est quelque chose qui est à la portée de l'expérience car il peut se dégager de l'expérience certains éléments qui nous montrent par exemple qu'il faut qu'il y ait déjà une époque de symbolisation pour que l'enfant y accède ou que dans certains cas, c'est d'une façon en quelque sorte directe que l'enfant a abordé le dam imaginaire, non pas le sien, mais celui dans lequel est la mère par rapport à cette privation du phallus. Si elle est vraiment essentielle dans le développement, c'est autour de ces points cruciaux, à savoir de savoir si un imaginaire ici est reflété dans le symbolique, ou au contraire si un élément symbolique apparaît dans l'imaginaire, que nous nous posons la question de la phobie.

Pour ne pas vous laisser complètement sur votre faim, et pour d'ores et déjà éclairer ma lanterne, je vous dirai que dans ce triple schéma de la mère, de l'enfant et du phallus, ce dont il s'agit c'est pourquoi dans le fétichisme l'enfant vient plus ou moins occuper cette position de la mère par rapport au phallus, ou au contraire dans certaines formes très particulières de dépendance, certaines anomalies peuvent se présenter avec toutes les apparences de la normale, il peut venir aussi occuper la position du phallus par rapport à la mère. Pourquoi en est-il amené là ? C'est une autre question, mais assurément c'est une question qui nous mènera loin, car il semble bien que ce ne soit pas d'une façon spontanée et directe, que ce rapport mère-phallus ne lui est pas donné à l'enfant, tout se fait simplement parce qu'il regarde sa mère et qu'il s'aperçoit que c'est un phallus qu'elle désire, que par contre la phobie quand elle se développe n'est pas du tout de l'ordre de cette liaison que l'enfant établit entre le phallus et la mère, en mettant du sien et jusqu'à quel point. Nous tâcherons de le voir.

La phobie c'est autre chose, c'est un autre mode de solution de ce problème difficile introduit par les relations de l'enfant et de la mère. Je vous l'ai déjà montré l'année dernière pour vous montrer que pour qu'il y ait ces trois termes, c'était un espace clos, il fallait une organisation du monde symbolique qui s'appelle le père. La phobie est plutôt de cet ordre là, de ce lien cernant, c'est-à-dire de l'appel à la rescousse à un moment particulièrement critique qui n'a ouvert aucune voie d'une autre nature à la solution du problème, de l'appel à un élément symbolique dont la singularité est d'apparaître toujours comme extrêmement symbolique, c'est-à-dire extrêmement éloigné de toutes les appréhensions imaginaires, où le caractère véritablement mythique de ce qui intervient dans la phobie est quelque chose qui est appelé à un moment au secours de la solidarité essentielle à maintenir dans la béance introduite par l'apparition du phallus entre la mère et l'enfant, dans cette orientation entre la mère et l'enfant.

# Leçon 4

*12 décembre 1956*

| *Agent* | *Manque d'objet* | *Objet* |
|---|---|---|
| Père réel | Castration<br>Dette symbolique | Imaginaire = Phallus |
| Mère symbolique<br>Père symbolique | Frustration<br>Dam imaginaire | Réel = Sein = Pénis |
| Père Imaginaire | Privation<br>Trou réel | Symbolique = enfant |

Voici le tableau auquel nous étions arrivés afin d'articuler le problème de l'objet tel qu'il se pose dans l'analyse. Je vais tâcher aujourd'hui de vous faire sentir par quelle sorte de confusion, de manque de rigueur dans cette matière, on aboutit à ce glissement curieux qui fait qu'en somme l'analyse fait partie d'une sorte de notion que j'appellerai scandaleuse des relations affectives de l'homme. A la vérité, je crois l'avoir déjà plusieurs fois souligné, ce qui a provoqué au départ tellement de scandale dans l'analyse, qui a mis en valeur le rôle

*N.B.* Nous donnons ici le tableau complet. Comme à son habitude, Lacan ne le complètera que progressivement au fil des leçons du séminaire.

de la sexualité — pas toujours quand même, l'analyse a joué un rôle dans le fait que ce soit un lieu commun, et personne ne songe à s'en offenser — c'est bien précisément qu'elle introduisait en même temps que cette notion, et bien plus encore qu'elle, la notion de paradoxe, de difficulté essentielle interne si on peut dire, à l'approche de l'objet sexuel.

Il est en effet singulier qu'à partir de là nous ayons glissé à cette notion harmonique de l'objet dont, pour mesurer la distance avec ce que Freud lui-même articulait avec la plus grande rigueur, je vous ai choisi une phrase dans les *Trois Essais sur la théorie de la sexualité.* Les gens les plus mal renseignés concernant la relation d'objet remarquent qu'on peut très bien voir que dans Freud il s'agit de beaucoup de choses concernant l'objet, le choix de l'objet par exemple, mais que la notion par elle-même de relation d'objet n'y est nullement mise en valeur ni cultivée, ni même mise au premier plan de la question. Voilà la phrase de Freud qui se trouve dans l'article *« Les pulsions et leur destin » : « L'objet de la pulsion est celui à travers lequel l'instinct peut atteindre son but ; il est ce qu'il y a de plus variable dans l'instinct, rien qui lui soit originairement accroché, mais quelque chose qui lui est subordonné*[1] », seulement par suite de son appropriation ou de la possibilité à son apaisement sa satisfaction en tant que la position est celle, celle qui se donne pour le principe du plaisir comme but de la tendance, celle d'arriver à son propre apaisement. La notion donc est articulée qu'il n'y a pas d'harmonie préétablie entre l'objet, la tendance, que l'objet n'y est littéralement lié que par les conditions qui sont avec l'objet. On s'en tire comme on peut, ce n'est pas une doctrine, c'est une citation parmi d'autres, et une des plus significatives.

Ce qu'il s'agit de voir c'est quelle est cette conception de l'objet, par quels détours elle nous mène pour que nous arrivions à concevoir son instance efficace ? Et nous sommes arrivés à mettre ce premier plan en relief grâce à plusieurs points, eux autrement articulés dans Freud, à savoir la notion que l'objet n'est jamais qu'un objet retrouvé à partir d'une *Findung* primitive, et donc en somme une *Wiederfindung,* qui n'est jamais satisfaisante, l'accent est mis là-dessus avec la notion de retrouvaille, que d'autre part nous avons vue, à d'autres caractéristiques, que cet objet est d'une part inadéquat, d'autre part même se dérobe partiellement à la saisie conceptuelle. Et ceci nous mène à essayer de serrer de plus près les notions fondamentales, en particulier à dissocier la notion mise au centre de la théorie analytique actuelle, cette notion de frustration, une fois entrée dans

1. « Pulsions et destins des pulsions », in *Métapsychologie,* Gallimard.

notre dialectique, encore que je vous ai souligné maintes fois combien elle est marginale par rapport à la pensée de Freud lui-même, à essayer de la serrer de plus près, de la revoir et de voir dans quelle mesure elle a été nécessitée, dans quelle mesure aussi il convient de la rectifier, de la critiquer pour la rendre utilisable, et pour tout dire cohérente avec ce qui fait le fond de la doctrine analytique, c'est-à-dire ce qui reste encore fondamentalement l'enseignement et la pensée de Freud.

Je vous ai rappelé ce qui se présentait d'emblée dans la donnée, la castration, la frustration et la privation, comme trois termes dont il est fécond de marquer les différences. Que la castration soit essentiellement liée à un ordre symbolique en tant qu'institué, en tant que comportant toute une longue cohérence de laquelle en aucun cas le sujet ne saurait être donné, ceci est suffisamment mis en évidence, autant par toutes nos réflexions antérieures que par la simple remarque que la castration a été dès l'abord liée à la position centrale donnée au complexe d'Œdipe comme étant l'élément d'articulation essentiel de toute l'évolution de la sexualité, le complexe d'Œdipe comme comportant d'ores et déjà en lui-même et fondamentalement la notion de la loi qui est absolument inéliminable. Je pense que le fait que la castration soit au niveau de la dette symbolique nous paraîtra suffisamment affirmé et suffisamment même démontré par cette remarque appréciée et supportée par toutes nos réflexions antérieures. Je vous ai indiqué la dernière fois qu'assurément ce qui est en cause, ce qui est mis en jeu dans cette dette symbolique instituée par la castration, c'est un objet imaginaire, c'est le phallus comme tel. Du moins est-ce là ce que Freud affirme, et c'est là le point d'où je vais partir et d'où nous allons essayer aujourd'hui de pousser un peu plus loin la dialectique de la frustration.

La frustration elle-même, bien entendu prise comme position centrale sur ce tableau, est quelque chose qui n'a rien non plus qui soit même pour jeter de par soi un désaxement ni un désordre. Si la notion de désir a été mise par Freud au centre de la conflictualité analytique, c'est bien entendu quelque chose qui nous fait assez saisir qu'en mettant l'accent sur la notion de frustration, nous ne dérogeons pas beaucoup à cette notion centrale dans la dialectique freudienne. L'important est de saisir ce que cette frustration veut dire, comment elle a été introduite, et ce à quoi elle se rapporte.

Il est clair que la notion de frustration pour autant qu'elle est mise au premier plan de la théorie analytique, est liée à l'investigation des traumas, des fixations, des impressions d'expériences en elles-mêmes pré-œdipiennes, ce qui n'implique pas qu'elles soient extérieures à l'Œdipe mais qu'elles en donnent en

quelque sorte le terrain préparatoire, la base et le fondement, qu'elles modèlent d'une façon telle que déjà certaines inflexions sont préparées en lui et donneront le versant dans lequel le conflit de l'Œdipe sera amené à s'infléchir d'une façon plus ou moins poussée, dans un certain sens plus ou moins atypique ou hétérotypique. Cette notion de frustration est donc liée au premier âge de la vie et à un mode de relation qui par lui-même introduit manifestement la question du Réel dans le progrès de l'expérience analytique. Nous voyons mises au premier plan dans le conditionnement, le développement du sujet, nous voyons introduites avec la notion de frustration, ces notions qu'on appelle, traduites dans un langage plus ou moins de métaphore quantitative, des satisfactions, des gratifications d'une certaine somme de bienfaits adaptés, adéquats aux étapes du développement du jeune sujet, et dont en quelque sorte la plus ou moins complète saturation ou au contraire carence est considérée comme un élément essentiel.

Je crois qu'il suffit de faire cette remarque pour que ceci nous éveille à des preuves, à se reporter aux textes, à voir quel pas a été franchi dans l'investigation, guidé par l'analyse du fait du simple déplacement d'intérêt dans la littérature analytique. Ça se voit déjà assez facilement, tout au moins pour ceux qui sont assez familiarisés avec ces trois notions pour les reconnaître aisément. Vous verrez que dans un morceau de littérature analytique où se reconnaît facilement cet élément d'articulation conceptuel de la chose, le sens sera mis sur certaines conditions réelles que nous repérons, que nous sommes supposés repérer à l'expérience dans les antécédents d'un sujet. Cette mise au premier plan de cet élément d'intérêt est quelque chose qui, dès les premières observations analytiques, nous apparaîtra dans l'ensemble absente en ce sens qu'elle est articulée différemment. Nous voilà remis au niveau de la frustration considérée comme une sorte d'élément d'impressions réelles, vécues dans une période du sujet où sa relation à cet objet réel quel qu'il soit est centrée d'habitude sur l'image dite primordiale du sein maternel, et que c'est essentiellement par rapport à cet objet primordial que vont se former chez le sujet ce que j'ai appelé tout à l'heure ses premiers versants et ses premières fixations qui sont celles devant lesquelles ont été décrits les types des différents stades instinctuels, et dont la caractéristique est de nous donner l'anatomie imaginaire du développement du sujet. C'est là que sont arrivées à s'articuler ces relations du stade oral et du stade anal avec leurs subdivisions dites versants phallique, sadique etc… Et toutes marquées par cet élément d'ambivalence par quoi le sujet participe dans sa position même de la position de l'autre, où il est deux, où il participe toujours à une

situation essentiellement duelle sans laquelle aucune assomption générale de la position n'est possible.

Voyons donc où tout ceci nous mène, simplement à nous en limiter là. Nous voilà donc en présence d'un objet que nous prenons dans cette position qui est position de désir. Prenons-le comme on nous le donne, pour être sein en tant qu'objet réel. Nous voilà portés au cœur de la question, de qu'est-ce que ce rapport le plus primitif du sujet avec l'objet réel ? Vous savez combien là-dessus les théoriciens analystes se sont trouvés dans une sorte de discussion qui pour le moins semble manifester toutes sortes de malentendus. Freud nous a parlé du stade vécu d'autoérotisme, cet autoérotisme a été maintenu comme étant rapport primitif entre l'enfant et cet objet maternel primordial. Il a été maintenu au moins par certains, d'autres ont remarqué qu'il était difficile de se rapporter à une notion qui semble être fondée sur le fait que le sujet qu'il implique ne connaît que lui-même, quelque chose dont bien des traits d'observation directe de ce que nous concevons comme nécessaire à expliquer le développement des relations de l'enfant et de la mère, bien des traits semblent contredire qu'en cette occasion il n'y a pas de relations efficaces avec un objet. Quoi est plus manifestement extérieur au sujet que ce quelque chose dont il a en effet le besoin le plus pressant, qui est ce qui est par excellence la première nourriture ? A la vérité, il semble qu'il y ait là un malentendu né essentiellement d'une sorte de confusion, et à travers laquelle cette discussion s'avère tellement piétinante, aboutit à des formulations diverses, assez diverses d'ailleurs pour que ça doive nous mener assez loin de les énumérer, et c'est pourquoi je ne peux pas le faire tout de suite puisqu'il nous faut faire un certain progrès dans la conceptualisation de ce dont il s'agit ici.

Mais remarquez simplement que quelque chose dont nous avons déjà parlé qui est la théorie de Alice Balint qui cherche à concilier la notion d'autoérotisme telle qu'elle est donnée dans Freud, avec ce qui semble s'imposer de la réalité de l'objet avec lequel l'enfant est confronté au stade tout à fait primitif de son développement, aboutit à cette conception tout à fait articulée et frappante qui est celle qu'elle appelle le *« primary love »*. La seule forme, disent M. et Mme Balint[1], d'amour dans laquelle l'égoïsme et le don sont parfaitement conciliables, à savoir d'admettre comme fondamentale une parfaite réciprocité dans la position de ce que l'enfant exige de la mère, et d'autre part de ce que la mère

1. Voir les articles de M. et A. Balint in *I.J.P.,* avant 1957, dont Balint M., *"On genital love", I.J.P.* 29, pp. 34-40 ; Balint A., *"Love for the mother and mother love", I.J.P.,* 30, pp. 251-259 ; Balint A., *"Identifications", I.J.P.,* 24, pp. 97-107.

exige de l'enfant, une parfaite complémentarité des deux sortes, des deux pôles du besoin, qui est quelque chose de tellement contraire à toute expérience clinique justement dans la mesure où nous avons affaire perpétuellement à l'évocation dans le sujet de la marque de tout ce qui a pu survenir de discordances et de discordances vraiment fondamentales que je vais avoir tout à l'heure à rappeler en vous disant que c'est un élément excessivement simple dans le couple, qui n'est pas un couple, quelque chose de tellement discordant de la signature donnée dans l'énoncé même de la théorie de ce soi-disant primitif amour parfait et complémentaire, simplement par la remarque que ceci, nous dit Alice Balint, que les choses là où les rapports sont naturels, c'est-à-dire chez les sauvages, ça s'est fait depuis toujours, là où l'enfant est bien maintenu au contact de la mère, c'est-à-dire toujours ailleurs, au pays des rêves, là où comme chacun le sait, la mère a toujours l'enfant sur son dos. C'est évidemment là une sorte d'évasion peu compatible avec une théorisation tout à fait correcte qu'en fin de compte doit se formuler l'aveu que donc c'est dans une position tout à fait idéale, sinon idéative, que peut s'articuler la notion d'un amour aussi strictement complémentaire, en quelque sorte destiné par lui-même à trouver sa réciprocité.

Je ne prends cet exemple à la vérité que parce qu'il est introduit à ce que nous allons tout de suite faire remarquer, et qui va être l'élément moteur de la critique que nous sommes en train de faire à propos de la notion de frustration. Il est clair que ça n'est pas tout à fait l'image de représentation fondamentale que nous donne une théorie par exemple comme la théorie kleinienne. Il est amusant là aussi de voir par quel biais est attaquée cette reconstruction théorique qui est celle de la théorie kleinienne, et en particulier puisqu'il s'agit de relation d'objet, il s'est trouvé qu'est tombé sous ma main un certain bulletin d'activité qui est celui de l'Association des Psychanalystes de Belgique. Ce sont des auteurs que nous retrouverons dans le volume sur lequel j'ai reporté mes notes de ma première conférence, et dont je vous ai dit que ce volume est proprement centré sur une vue optimiste, sans vergogne et tout à fait contestable de la relation d'objet qui lui donne son sens. Ici dans un bulletin un peu plus confidentiel il me semble que les choses sont attaquées avec plus de nuance, comme si à la vérité c'est du manque d'assurance qu'on se faisait un peu honte pour aller l'émettre dans des endroits où assurément il apparaît quand on en prend connaissance, qu'il est plus méritoire.

Nous pouvons voir qu'un article de MM. Pasche et Renard[1] fait la reproduction d'une critique qu'ils ont apportée au congrès de Genève concernant les

1. Pasche F. et Renard M., « Des problèmes essentiels de la perversion », in *La Psychanalyse d'aujourd'hui,* op. cit., pp. 319-345.

positions kleiniennes. Il est extrêmement frappant de voir dans cet article reprocher à Mélanie Klein d'avoir une théorie du développement qui en quelque sorte, au dire des critiques et des auteurs, mettrait tout à l'intérieur du sujet, mettrait en somme d'une façon préformée tout l'Œdipe, le développement possible inclus déjà dans le donné instinctuel, et qui serait en somme la sortie, d'après les auteurs, des différents éléments et déjà en quelque sorte potentiellement articulée à la façon dont les auteurs demandent d'en faire la comparaison, et donc pour certains dans la théorie du développement biologique, le chêne tout entier serait déjà contenu dans le gland. Que rien ne viendrait à un tel sujet en quelque sorte de l'extérieur, et que ce serait par ses primitives pulsions agressives nommément au départ — et en effet la prévalence de l'agressivité est manifeste quand on la comprend dans cette perspective chez Mélanie Klein — et puis par l'intermédiaire de chocs en retour de ces pulsions agressives ressenties par le sujet de l'extérieur, à savoir du champ maternel, la progressive construction, quelque chose qui, nous dit-on, ne peut être reçu que comme une sorte de chêne préformé, de la notion de la totalité de la mère à partir de laquelle s'instaure cette soi-disant position dépressive qui peut se présenter dans toute expérience. Toutes ces critiques, il faut les prendre les unes après les autres pour pouvoir les apprécier à leur juste valeur, et je voudrais simplement ici vous souligner à quoi paradoxalement l'ensemble de ces critiques aboutissent. Elles aboutissent à une formulation qui est celle-ci et qui fait le cœur et le centre de l'article, c'est qu'assurément les auteurs paraissent ici fascinés par la question de savoir en effet comment ce fait d'expérience, ce qui dans le développement est apporté de l'extérieur, ce qu'ils croient voir dans Mélanie Klein, ceci nous est déjà donné dans une constellation interne au départ, et qu'il ne serait pas étonnant de voir par la suite mise au premier plan, et d'une façon si prévalente la notion de l'objet interne. Et les auteurs arrivent à la conclusion qu'ils pensent pouvoir sortir de l'apport kleinien en mettant au premier plan la notion de chêne préformé dont ils disent qu'il est très difficile de se le représenter, préformé héréditairement. Donc disent-ils : *« L'enfant naît avec des instincts hérités, en face d'un monde qu'il ne perçoit pas, mais dont il se souvient et qu'il aura ensuite non pas à faire partir de lui-même, ni de rien d'autre, non pas à découvrir par une suite de trouvailles insolites, mais à reconnaître. »* Je pense que la plupart d'entre vous reconnaissent le caractère platonicien de cette formulation qui ne peut pas échapper. Ce monde dont on n'a qu'à se souvenir, ce monde donc qui s'instaurera en fonction d'une certaine préparation imaginaire, auquel le sujet se trouve d'ores et déjà adéquat, est quelque chose qui assurément représente une critique

d'opposition, mais dont nous aurons à voir si à l'épreuve elle ne va pas non seulement à l'encontre de tout ce qu'a écrit Freud, mais si nous ne pouvons pas entrevoir d'ores et déjà que les auteurs sont eux-mêmes bien plus près qu'ils ne le croient de la position qu'ils reprochent à Mélanie Klein, à savoir que c'est eux qui indiquent d'ores et déjà chez le sujet l'existence à l'état de chêne préformé et prêt à apparaître à point nommé tous les éléments qui permettront au sujet de se compter à une série d'étapes qui ne peuvent être dites idéales que pour autant que c'est précisément les souvenirs, et très précisément les souvenirs phylogénétiques du sujet qui en donneront le type et la norme.

Est-ce cela qu'a voulu dire Mme Mélanie Klein ? Il est strictement impensable même de le soutenir, car s'il y a justement quelque chose dont Mme Mélanie Klein donne idée, et c'est d'ailleurs le sens de la critique des auteurs, c'est assurément que la situation première est beaucoup plus chaotique, véritablement anarchique au départ, que le bruit et la fureur des pulsions est caractéristique à l'origine. Ce qu'il s'agit justement de savoir, c'est comment quelque chose comme un ordre peut s'établir à partir de là. Qu'il y ait dans la conception kleinienne quelque chose de mythique, ce n'est absolument pas douteux. Il est bien certain que la contradiction, si elle apporte un mythe qu'ils ne retrouvent pas, bien qu'il ressemble au fantasme kleinien, est tout à fait parfaite. Ces fantasmes n'ont en effet bien entendu qu'un caractère rétroactif, c'est dans la construction du sujet que nous verrons se reprojeter sur le passé à partir de points qui peuvent être très précoces qu'il s'agit de définir, et pourquoi ces points peuvent être si précoces, pourquoi dès deux ans et demi nous voyons déjà Mme Mélanie Klein lire en quelque sorte comme la personne qui lit dans n'importe quel miroir mantique, miroir divinatoire, elle lit rétroactivement dans le passé d'un sujet extrêmement avancé, elle trouve un moyen de lire rétroactivement quelque chose qui n'est rien d'autre que la structure œdipienne.

Il y a à cela quelque raison, car bien entendu il y a quelque manière de mirage, il est bien entendu qu'il ne s'agit pas de la suivre quand elle nous dit que l'Œdipe était en quelque sorte déjà là sous les formes mêmes morcelées du pénis se déplaçant au milieu de différentes sortes, des frères, des sœurs à l'intérieur de l'ensemble de cette sorte de champ défini de l'intérieur du corps maternel, mais que cette articulation soit décelable, articulable dans un certain rapport à l'enfant, et ceci très précocement, voilà quelque chose qui assurément nous pose une question féconde, que toute articulation théorique est en quelque sorte purement hypothétique qui nous permet de donner au départ quelque chose qui peut mieux satisfaire notre idée des harmonies naturelles, mais qui n'est pas

conforme avec ce que nous montre l'expérience. Et en effet je crois que ceci commence à vous indiquer le biais par où nous pouvons introduire quelque chose de nouveau dans cette confusion qui reste au niveau du rapport primordial mère-enfant.

Je crois que ceci tient au fait que ne partant pas d'une notion centrale, à savoir de la frustration qui est le vrai centre, ce n'est pas de la frustration qu'on part, ce n'est pas de ce qu'elle ne devrait pas être, il s'agit de savoir comment se posent, se situent les relations primitives de l'enfant. Beaucoup peut être éclairé si nous abordons les choses de la façon suivante qui est que dans cette frustration il y a dès l'origine deux versants dont nous retrouvons d'ailleurs jusqu'au bout l'accolade. Il y a l'objet réel et, comme on nous dit, il est bien certain qu'un objet peut commencer à exercer son influence dans les relations du sujet bien avant d'avoir été perçu comme objet, l'objet réel, la relation directe. Et c'est uniquement en fonction de cette périodicité où peuvent apparaître des trous, des carences, que va s'établir un certain mode de relation du sujet dans lequel nous pouvons introduire quelque chose qui pour l'instant ne nécessiterait absolument pas pour nous d'admettre même que pour le sujet il y ait distinction d'un moi et d'un non-moi, par exemple la position auto-érotique au sens où ceci est entendu dans Freud, à savoir qu'il n'y a pas à proprement parler constitution de l'autre ni abord de la relation, est tout à fait concevable. La notion — dans ce rapport fondamental qui est rapport de manque à quelque chose qui est en effet l'objet, mais l'objet en tant qu'il n'a d'instance que par rapport au manque — la notion de l'agent est quelque chose qui doit nous permettre d'introduire une formu-lation tout à fait essentielle dès le départ de la façon dont se situe la position générale. L'agent dans l'occasion est la mère, et qu'avons-nous vu dans notre expérience de ces dernières années, et nommément de ce que Freud a articulé concernant la position tout à fait principielle de l'enfant vis-à-vis des jeux de répétition ? La mère est autre chose que cet objet primitif et qui d'ailleurs, conformément à l'observation, n'apparaît pas en tant que tel dès le départ, dont Freud nous a bien souligné qu'elle apparaît à partir de ce premier jeu qui est celui saisi et attaqué d'une façon si fulgurante dans le comportement de l'enfant, à savoir ce jeu de prise d'un objet en lui-même parfaitement indifférent, d'un objet sans aucune espèce de valeur biologique, qui est la balle dans l'occasion, mais qui peut être aussi bien n'importe quoi par lequel un petit enfant de six mois le fait passer par dessus le bord de son lit pour le rattraper ensuite. Ce couplage présence-absence articulé extrêmement précocement par l'enfant, est le quelque chose qui caractérise, qui connote la première constitution de l'agent de

la frustration, à l'origine la mère, en tant qu'agent de cette frustration, de la mère en tant qu'on nous en parle comme introduisant cet élément nouveau de totalité à une certaine étape du développement, qui est celui de la position dépressive et qui est en effet caractérisé moins par l'opposition d'une totalité par rapport à une sorte de chaos d'objets morcelés qui serait l'étage précédent, mais dans cette caractéristique de la présence-absence, non seulement objectivement posée comme telle, mais articulée par le sujet comme telle, centrée par le sujet autour de quelque chose qui est — nous l'avons déjà articulé dans nos études de l'année précédente — ce quelque chose qui fait que la présence-absence est quelque chose qui pour le sujet est articulé, que l'objet maternel est ici appelé quand il est absent, rejeté selon un même registre qu'est l'appel, à savoir par une vocalise, quand il est présent. Cette scansion essentielle de l'appel est quelque chose qui ne nous donne pas bien entendu, loin de là, dès l'abord tout l'ordre symbolique, mais qui nous montre l'amorce et qui nous montre, qui nous permet de dégager comme un élément distinct de la relation d'objet réel, quelque chose d'autre qui est très précisément ce qui va offrir pour la suite la possibilité du rapport, de ce rapport de l'enfant à un objet réel avec sa scansion, les marques, les traces qui en restent, qui nous offrent la possibilité du rapport de cette relation réelle avec une relation symbolique comme telle.

Avant de le montrer d'une façon plus manifeste, je veux simplement mettre en évidence ce que comporte le seul fait que dans les rapports de l'enfant soit introduit par cette relation à la personne constituant le couple d'opposition présence-absence, ce qui est par là introduit dans l'expérience de l'enfant et ce qui au moment de la frustration tend naturellement à s'endormir. Nous avons donc l'enfant entre la notion d'un agent qui déjà participe de l'ordre de la symbolicité, nous l'avons vu, nous l'avons articulé la dernière année, c'est le couple d'opposition présence-absence, la connotation plus-moins, qui nous donne le premier élément. Il ne suffit pas à lui tout seul à constituer un ordre symbolique puisqu'il faut une séquence ensuite, et une séquence groupée comme telle, mais déjà dans l'opposition plus et moins, présence et absence il y a virtuellement l'origine, la naissance, la possibilité, la condition fondamentale d'un ordre symbolique.

Comment devons-nous concevoir le moment de virage où cette relation primordiale à l'objet réel peut s'ouvrir à quelque chose d'autre ? Qu'est-ce à la vérité que le véritable virage, le moment tournant où la dialectique mère-enfant s'ouvre à une relation plus complexe, s'ouvre à d'autres éléments qui vont y introduire à proprement parler ce que nous avons appelé dialectique ? Je crois

que nous pouvons le formuler de façon schématique en posant la question, si ce qui constitue l'agent symbolique, la mère comme telle, essentiel de la relation de l'enfant à cet objet réel, qu'est-ce qui se produit si elle ne répond plus, si à cet appel elle ne répond plus. Introduisons la réponse nous-même. Qu'est-ce qui se produit si elle ne répond plus, si elle déchoit ? Cette structuration symbolique qui la fait objet présent-absent en fonction de l'appel, elle devient réelle à partir de ce moment-là, elle devient réelle pourquoi ? Qu'est-ce que veut dire cette notion que, sortie de cette structuration qui est celle même dans laquelle jusque là elle existe comme agent, nous l'avons dégagée de l'objet réel qui est l'objet de la satisfaction de l'enfant, elle devient réelle, c'est-à-dire qu'elle ne répond plus, elle ne répond plus en quelque sorte qu'à son gré, elle devient quelque chose où entre aussi l'amorce de la structuration de toute la réalité, pour la suite elle devient une puissance. Par un renversement de la position, cet objet, le sein, prenons le comme exemple, on peut le faire aussi enveloppant qu'il soit, peu importe puisqu'il s'agit là d'une relation réelle, mais par contre à partir du moment où la mère devient puissance et comme telle réelle, c'est d'elle que pour l'enfant va dépendre, et de la façon la plus manifestée, l'accès à ces objets qui étaient jusque là, purement et simplement objets de satisfaction, ils vont devenir de la part de cette puissance objets de don, et comme tels de la même façon, mais pas plus que n'était la mère jusqu'à présent, susceptibles d'entrer dans une connotation présence-absence, mais comme dépendante de cet objet réel, de cette puissance qui est la puissance maternelle, bref, les objets en tant qu'objets au sens où nous l'entendons, non pas métaphoriquement, mais les objets en tant que saisissables, en tant que possédables. La notion de « not me », de non moi, c'est une question d'observation de savoir si elle entre d'abord par l'image de l'autre ou par ce qui est possédable, ce que l'enfant veut retenir auprès de lui d'objets qui eux-mêmes à partir de ce moment là n'ont plus tellement besoin d'être objets de satisfaction que d'être objets qui sont la marque de la valeur de cette puissance qui peut ne pas répondre et qui est la puissance de la mère. En d'autres termes, la position se renverse ; la mère est devenue réelle et l'objet devient symbolique ; l'objet devient avant tout témoignage du don venant de la puissance maternelle. L'objet à partir de ce moment là a deux ordres de propriété satisfaisantes, il est deux fois possiblement objet de satisfaction pour autant qu'il satisfait à un besoin, assurément comme précédemment, mais pour autant qu'il symbolise une puissance favorable, non moins assurément.

Ceci est très important parce qu'une des notions les plus encombrantes de toute la théorie analytique telle qu'elle se formule depuis qu'elle est devenue,

selon une formule, une psychanalyse génétique, c'est la notion d'omnipotence soi-disant de la pensée, de toute-puissance qu'on impute à tout ce qui est le plus éloigné de nous. Comme il est concevable que l'enfant ait la notion de la toute-puissance, il en a en effet peut-être l'essentiel, mais il est tout à fait absurde et il aboutit à des impasses de concevoir que la toute-puissance dont il s'agit c'est la sienne. La toute-puissance dont il s'agit c'est le moment que je suis en train de vous décrire de réalisation de la mère, c'est la mère qui est toute-puissante, ça n'est pas l'enfant, moment décisif, le passage de la mère à la réalité à partir d'une symbolisation tout à fait archaïque, c'est celui-là, c'est le moment où la mère peut donner n'importe quoi. Mais il est tout à fait erroné et complètement impensable de dire que l'enfant a la notion de sa toute-puissance, rien non seulement n'indique dans son développement qu'il l'ait, mais à peu près tout ce qui nous intéresse et tous les accidents sont pour nous montrer que cette toute-puissance et ses échecs ne sont rien dans la question, mais comme vous allez le voir, les carences, les déceptions touchant à la toute-puissance maternelle. Cette investigation peut vous paraître un peu théorique, mais elle a tout au moins l'avantage d'introduire des distinctions essentielles, les ouvertures qui ne sont pas celles qui sont effectivement mises en usage. Vous allez voir maintenant à quoi cela nous conduit, et ce que nous pouvons d'ores et déjà en indiquer.

Voilà donc l'enfant qui est en présence de quelque chose qu'il a réalisé comme puissance, comme quelque chose qui tout d'un coup est passé d'un plan de la première connotation présence-absence à quelque chose qui peut se refuser et qui détient tout ce dont le sujet peut avoir besoin, et aussi bien même s'il n'en a pas besoin, et qui devient symbolique à partir du moment où cela dépend de cette puissance. Posons la question maintenant tout à fait à un autre départ. Freud nous dit, il y a quelque chose qui dans ce monde des objets a une fonction tout à fait décisive, paradoxalement décisive, c'est le phallus, cet objet qui lui-même est défini comme imaginaire, qu'il n'est en aucun cas possible de confondre avec le pénis dans sa réalité, qui en est à proprement parler la forme, l'image érigée. Ce phallus a cette importance si décisive que sa nostalgie, sa présence, son instance dans l'imaginaire se trouve plus importante semble-t-il encore pour les membres de l'humanité auxquels il manque, à savoir la femme, que pour celui qui peut s'assurer d'en avoir réalité, et dont toute la vie sexuelle est pourtant subordonnée au fait qu'imaginairement bel et bien il assume et il assume en fin de compte comme licite, comme permis l'usage, c'est-à-dire l'homme. C'est là une donnée. Voyons maintenant notre mère et notre enfant en question, confrontons-les comme d'abord je confronte ce que Michel et Alice

Balint selon eux, de même que dans les époux Mortimer à l'époque de Jean Cocteau n'ont qu'un seul cœur, la mère et l'enfant pour Michel et Alice Balint n'ont qu'une seule totalité de besoins. Néanmoins je les conserve comme deux cercles extérieurs. Ce que Freud nous dit, c'est que la femme a dans ses manques d'objets essentiels le phallus, que non seulement cela a le rapport le plus étroit avec sa relation à l'enfant pour une simple raison, c'est que si la femme trouve dans l'enfant une satisfaction, c'est très précisément pour autant qu'elle sature à son niveau, qu'elle trouve en lui ce quelque chose qui la calme plus ou moins bien, ce pénis, ce besoin de phallus. Si nous ne faisons pas entrer ceci nous méconnaissons, non seulement l'enseignement de Freud, mais quelque chose qui se manifeste par l'expérience à tout instant. Voilà donc la mère et l'enfant qui ont entre eux un certain rapport, l'enfant attend quelque chose de la mère, il en reçoit aussi quelque chose dans cette dialectique dans laquelle nous ne pouvons pas ne pas introduire ce que j'introduis maintenant ; l'enfant en quelque sorte, peut, disons d'une façon approximative à la façon dont M. et Mme Balint le formulent, se croire aimé pour lui-même.

La question est celle-ci : dans toute la mesure où cette image du phallus pour la mère n'est pas complètement ramenée à l'image de l'enfant, dans toute la mesure où cette diplopie, cette division de l'objet primordial désiré soi-disant, qui serait celui de la mère en présence de l'enfant est en réalité doublée par d'une part le besoin d'une certaine saturation imaginaire, et d'autre part par ce qu'il peut y avoir en effet de relations réelles efficientes, instinctuelles, à un niveau primordial qui reste toujours mythique avec l'enfant, dans toute la mesure où pour la mère il y a quelque chose qui reste irréductible dans ce dont il s'agit, en fin de compte si nous suivons Freud, c'est dire que l'enfant en tant que réel symbolise l'image. S'il est important que l'enfant en tant que réel pour la mère prenne pour elle la fonction symbolique de son besoin imaginaire, les trois termes y sont, et toutes sortes de variétés vont là pouvoir s'introduire. L'enfant mis en présence de la mère, toutes sortes de situations déjà structurées existent entre lui et la mère, à savoir à partir du moment où la mère s'est introduite dans le réel à l'état de puissance quelque chose pour l'enfant ouvre la possibilité d'un intermédiaire comme tel, comme objet de don. La question est de savoir à quel moment et comment, par quel mode d'accès l'enfant peut être introduit directement à la structure — Symbolique, Imaginaire, Réel — telle qu'elle se produit pour la mère ? Autrement dit à quel moment l'enfant peut entrer, assumer d'une façon, nous verrons plus ou moins symbolisée, la situation imaginaire, réelle de ce qu'est le phallus pour la mère, à quel moment l'enfant peut jusque dans une

certaine mesure, se sentir dépossédé lui-même de quelque chose qu'il exige de la mère en s'apercevant que ce n'est pas lui qui est aimé, mais quelque chose d'autre qui est une certaine image.

Il y a quelque chose qui va plus loin, c'est que cette image phallique, I'enfant la réalise sur lui-même, c'est là qu'intervient à proprement parler la relation narcissique. Dans quelle mesure au moment où l'enfant appréhende par exemple la différence des sexes, cette expérience vient-elle s'articuler avec ce qui lui est offert dans la présence même et l'action de la mère, à la reconnaissance de ce tiers terme imaginaire qu'est le phallus pour la mère ? Bien plus, dans quelle mesure la notion que la mère manque de ce phallus, que la mère est elle-même désirante, non pas seulement d'autre chose que de lui-même, mais désirante tout court, c'est-à-dire atteinte dans sa puissance, est-il quelque chose qui pour le sujet peut être, va être plus décisif que tout ?

Je vous ai annoncé la dernière fois l'observation d'une phobie. Je vous indique tout de suite quel va être son intérêt ; c'est une petite fille, et nous avons grâce au fait que c'est la guerre et que c'est une élève d'Anna Freud, toutes sortes de bonnes conditions. L'enfant sera observée de bout en bout, et comme c'est une élève de Mme Anna Freud, dans toute cette mesure elle sera une bonne observatrice parce qu'elle ne comprend rien, elle ne comprend rien parce que la théorie de Mme Anna Freud est fausse et que par conséquent cela la mettra devant les faits dans un état d'étonnement qui fera toute la fécondité de l'observation. Et alors on note tout au jour le jour La petite fille s'aperçoit que les garçons ont un « fait-pipi » comme on s'exprime dans l'observation du petit Hans. Pendant tout un moment elle se met à fonctionner en position de rivalité, elle a deux ans et cinq mois, c'est-à-dire qu'elle fait tout pour faire comme les petits garçons. Cette enfant est séparée de sa mère, pas seulement à cause de la guerre, mais parce que sa mère a perdu au début de la guerre son mari. Elle vient la voir, les relations sont excellentes, la présence-absence est régulière, et les jeux d'amour, de contact avec l'enfant sont des jeux d'approche, elle s'amène sur la pointe des pieds, et elle distille son arrivée, on voit sa fonction de mère symbolique. Tout va très bien, elle a les objets réels qu'elle veut quand la mère n'est pas là, quand la mère est là elle joue son rôle de mère symbolique. Cette petite fait donc la découverte que les garçons ont un « fait-pipi », il en résulte assurément quelque chose, à savoir qu'elle veut les imiter et qu'elle veut manipuler leur « fait-pipi », il y a un drame, mais qui n'entraîne absolument rien comme conséquences. Or cette observation nous est donnée pour être celle d'une phobie, et en effet une belle nuit elle va se réveiller saisie d'une frayeur folle, et ce sera à cause de la

présence d'un chien qui est là, qui veut la mordre, qui fait qu'elle veut sortir de son lit et qu'il faut la mettre dans un autre. Cette observation de phobie évolue un certain temps.

Cette phobie suit-elle la découverte de l'absence de pénis ? Pourquoi posons nous la question ? Nous posons la question parce que ce chien, nous saurons dans toute la mesure où nous analyserons l'enfant, c'est-à-dire où nous suivrons et comprendrons ce qu'il raconte, ce chien est manifestement un chien qui mord, et qui mord le sexe.

La première phrase, car c'est une enfant qui a un certain retard, vraiment longue et articulée qu'elle prononce dans son évolution, est pour dire que les chiens mordent les jambes des méchants garçons, et c'est en plein à l'origine de sa phobie. Vous voyez aussi le rapport qu'il y a entre la symbolisation et l'objet de la phobie. Pourquoi le chien ? Nous en parlerons plus tard, mais ce que je veux maintenant vous faire remarquer, c'est que ce chien est là comme agent qui retire ce qui d'abord a été plus ou moins admis comme absent. Allons-nous court-circuiter les choses et dire qu'il s'agit simplement dans la phobie d'un passage au niveau de la loi, c'est-à-dire que quelque chose comme je vous le disais tout à l'heure, pourvu de puissance est là pour intervenir et pour justifier ce qui est absent d'être absent parce que pour avoir été enlevé, mordu ? C'est dans ce sens que je vous indiquais que j'ai essayé d'articuler aujourd'hui comme schéma ce qui nous permet de faire le franchissement, de voir cette chose qui parait très sommaire. On le fait à chaque instant. M. Jones nous dit très nettement, pour l'enfant après tout le surmoi n'est peut-être qu'un alibi, les angoisses sont primordiales, primitives, imaginaires, et en quelque sorte là il retourne à une sorte d'artifice, c'est la contrepartie ou la contravention morale, en d'autres termes c'est toute la culture et toutes ses interdictions, c'est quelque chose de caduc à l'abri de quoi ce qu'il y a de fondamental, à savoir les angoisses dans leur état incontenu, vient prendre en quelque sorte son repos. Il y a là-dedans quelque chose de juste, c'est le mécanisme de la phobie, et l'étendre comme le fait Monsieur Pasche à la fin de cet article dont je vous ai parlé[1], au point de dire que ce mécanisme de la phobie c'est ce quelque chose qui explique au fond l'instinct de mort par exemple, ou encore que les images du rêve c'est une certaine façon que le sujet a d'habiller ses angoisses, de les personnaliser comme on peut dire, c'est-à-dire de revenir toujours à la même idée qu'il n'y a pas là méconnaissance de l'ordre symbolique, mais l'idée que c'est là une espèce

1. M. Pasche et Renard M., op. cit.

d'habillement et de prétexte de quelque chose de plus fondamental, est-ce cela que je veux vous dire en amenant cette observation de phobie ? Non.

L'intérêt de ceci c'est de s'apercevoir que la phobie a mis bien plus d'un mois pour éclater, elle a mis bien plus de temps, mais un temps marqué entre la découverte de son aphallice ou aphallicisme pour cette enfant et l'éclosion de la phobie, il a fallu qu'il se passe dans l'intervalle quelque chose qui est que d'abord la mère a cessé de venir parce qu'elle était tombée malade et qu'il a fallu l'opérer. La mère n'est plus la mère symbolique, la mère a manqué. Elle revient, elle rejoue avec l'enfant, il ne se passe encore rien. Elle revient appuyée sur une canne, elle revient faible, elle n'a plus ni la même présence ni la même gaieté, ni les mêmes relations d'approche, d'éloignement qui fondaient tout l'accrochage avec l'enfant, suffisant, qui se passaient tous les huit jours. Et c'est à ce moment donc, dans un troisième temps très éloigné, que naît la découverte que grâce aux observateurs nous pouvons savoir que l'Œdipe vient non pas du phallus, de la deuxième rupture dans le rythme de l'alternance de la venue/être-venue de la mère comme telle, il a fallu encore que la mère apparaisse non seulement comme quelqu'un qui pouvait manquer, et son manque s'inscrit dans la réaction, dans le comportement de l'enfant, c'est-à-dire que l'enfant est très triste, il a fallu l'encourager, il n'y avait pas de phobie, c'est quand elle revoit sa mère sous une forme débile, appuyée sur un bâton, malade, fatiguée, qu'éclate le lendemain le rêve du chien et le développement de la phobie. Il n'y a qu'une seule chose dans l'observation plus significative et plus paradoxale que cela ; nous reparlerons de cette phobie de la façon dont les thérapeutes l'ont attaquée, ce qu'ils ont cru comprendre. Je veux simplement vous marquer dans les antécédents de la phobie, c'est qu'au moins cela pose la question de savoir à partir de quel moment c'est en tant que la mère, elle, manque de phallus que le quelque chose qui se détermine et qui s'équilibre dans la phobie a rendu la phobie nécessaire. Pourquoi elle est suffisante, c'est une autre question que nous aborderons la prochaine fois.

Il y a un autre point non moins frappant, c'est qu'après la phobie la guerre cesse, la mère reprend son enfant, elle se remarie. Elle se trouve avec un nouveau père, et avec un nouveau frère, le fils du monsieur avec lequel la mère se remarie, et à ce moment-là le frère qu'elle a acquis d'un seul coup et qui est nettement plus âgé qu'elle, environ cinq ans de plus qu'elle, se met avec elle à se livrer à toutes sortes de jeux à la fois adoratoires et violents, parmi lesquels la requête de se montrer nus, et manifestement le frère fait précisément sur elle quelque chose qui est entièrement lié à l'intérêt qu'il porte à cette petite fille en tant qu'elle est

apénienne, et là la psychothérapeute de s'étonner. Ç'aurait dû être une belle occasion de rechute de sa phobie puisque dans la théorie de *l'environmental* qui est celle sur laquelle se fonde toute la thérapeutique d'Anna Freud, c'est à savoir que c'est dans la mesure où le moi est plus ou moins bien informé de la réalité que les discordances s'établissent, est-ce à ce moment là, de nouveau représentifié avec son manque, avec la présence d'homme-frère, de personnage non seulement phallique, mais porteur du pénis, est-ce qu'il n'y aurait pas là une occasion de rechute ? Bien loin de là, elle ne s'est jamais portée si bien, il n'y a pas trace à ce moment de trouble mental, elle se développe parfaitement bien. On nous dit d'ailleurs exactement pourquoi, c'est qu'elle est manifestement préférée par sa mère à ce garçon, mais néanmoins le père est quelqu'un d'assez présent pour introduire précisément un nouvel élément, l'élément dont nous n'avons pas encore parlé jusqu'à présent, mais qui tout de même est essentiellement lié à la fonction de la phobie. Un élément symbolique au delà de la relation de puissance ou d'impuissance avec la mère, le père à proprement parler, lui-même comme dégageant de ses relations avec la mère la notion de puissance, bref ce qui au contraire nous parait avoir été saturé par la phobie, à savoir ce qu'elle redoute en l'animal castrateur comme tel qui s'est avéré de toute nécessité avoir été l'élément d'articulation essentiel qui a permis à cette enfant de traverser la crise grave où elle était entrée devant l'impuissance maternelle, elle retrouve là son besoin saturé par la présence maternelle et par surcroît par le fait que quelque chose dont justement c'est la question de savoir si la thérapeute voit si clair que cela, à savoir qu'il y a peut-être toutes sortes de possibilités pathologiques dans cette relation où elle est déjà fille du père, car nous pouvons nous apercevoir sous une autre face à ce moment là, qu'elle est devenue, elle toute entière, quelque chose qui vaut plus que le frère. En tout cas elle va devenir assurément la sœur phallus, dont on parle tellement et dont il s'agit de savoir dans quelle mesure pour la suite elle ne sera pas impliquée dans cette fonction imaginaire. Mais pour l'immédiat nul besoin essentiel n'est à combler par l'articulation du fantasme phallique, le père est là, il y suffit, il suffit à maintenir entre les trois termes de la relation mère-enfant-phallus l'écart suffisant pour que le sujet n'ait à donner de soi, à y mettre du sien d'aucune façon pour maintenir cet écart.

Comment cet écart est-il maintenu, par quelle voie, par quelle identification, par quel artifice ? C'est ce que nous commencerons la prochaine fois d'essayer d'attaquer en reprenant un peu cette observation, c'est-à-dire en vous introduisant par là même à ce qu'il y a de plus caractéristique dans la relation d'objet préœdipienne, à savoir la naissance de l'objet fétiche.

# Leçon 5

*19 décembre 1956*

La conception analytique de la relation d'objet a déjà une certaine réalisation historique. Ce que j'essaye de vous montrer la reprend dans un sens partiellement différent, partiellement aussi le même, mais qui ne l'est tout de même bien entendu que pour autant qu'elle s'insère dans un ensemble différent qui lui donne une signification différente.

Il convient, au point où nous en sommes parvenus, de bien ponctuer d'une façon accusée comment cette relation d'objet est mise par le groupe de ceux qui en font de plus en plus état, et j'ai pu m'en apercevoir récemment aux relectures de certains articles, au centre de leur conception de l'analyse. Il convient de bien marquer en quoi cette formulation qui se précipite, qui s'affirme, et même jusqu'à un certain point qui s'affirme en même temps au cours des années, aboutit à quelque chose de maintenant très fermement articulé. Il est arrivé que dans certains articles j'ai souhaité ironiquement que quelqu'un donne vraiment la raison de la relation d'objet telle qu'elle est pensée dans une certaine orientation ; mon vœu a été amplement comblé depuis, c'est plus d'un qui nous a donné cette formulation, et plus spécialement une formulation qui a été plutôt en s'amollissant de la part de celui qui l'avait introduite à propos de la névrose obsessionnelle, mais pour d'autres on peut dire qu'il y a eu un effort de précision dans la conception dominante. Et dans l'article sur *La motricité dans la relation d'objet* dans le numéro de janvier-juin 1955 de la *Revue Française de Psychanalyse,* M. Michel Fain nous donne un exemple vivant, et je pense, répondant en tout au résumé que je vais vous en faire, les choses certainement vous paraîtront même aller beaucoup plus loin à la lecture de l'article que l'idée

que je pourrai vous en donner d'une façon forcément raccourcie dans ces quelques mots.

Enfin j'espère que vous verrez à quel point il est exact que la relation entre l'analysé et l'analysant est conçue au départ comme celle qui s'établit entre un sujet, le patient, et un objet extérieur l'analyste, et pour nous exprimer dans notre vocabulaire, l'analyste est là conçu comme réel. Toute la tension de la situation analytique est conçue sur cette base que c'est ce couple qui à lui tout seul est un élément animateur du développement analytique, qu'entre un sujet couché ou non sur un divan et l'objet extérieur qui est l'analyste, il ne peut en principe s'établir, se manifester que ce qui est appelé la relation pulsionnelle primitive, celle qui doit normalement, c'est le présupposé du développement de la relation analytique, se manifester par une activité motrice. C'est du côté des petites traces soigneusement observées, des ébauches de réaction motrice du sujet que nous trouvons le dernier mot de ce qui se passe au niveau de la pulsion qui sera là en quelque sorte localisée, sentie vivante par l'analyste, c'est pour autant que le sujet contient ses mouvements, qu'il est forcé de les contenir dans la relation telle qu'elle est établie par la convention analytique, c'est à ce niveau là qu'est localisé dans l'esprit de l'analyste ce dont il s'agit de manifester, c'est à dire la pulsion en train d'émerger. En fin de compte la situation est à la base conçue comme ne pouvant s'extérioriser que dans une agression érotique, qui ne se manifeste pas parce qu'il est convenu qu'elle ne se manifestera pas, mais dont en quelque sorte il est souhaitable que l'érection surgisse si l'on peut dire à tout instant. C'est précisément dans la mesure où à l'intérieur de la convention analytique, la position de la règle, la manifestation motrice de la pulsion ne peut pas se produire, qu'il nous sera permis de nous apercevoir que ce qui interfère dans cette situation, elle considérée comme constituante, nous est très précisément formulé en ceci qu'à la relation avec l'objet extérieur se superpose une relation avec un objet intérieur.

C'est ainsi qu'on s'exprime dans l'article que je viens de vous citer. C'est pour autant que le sujet a une certaine relation avec un objet intérieur qui est toujours considéré comme étant la personne présente, mais prise en quelque sorte dans les mécanismes imaginaires déjà institués dans le sujet, c'est en tant qu'une certaine discordance s'introduit entre cet objet imaginaire et l'objet réel, que l'analyste va être à chaque instant apprécié, jaugé, et qu'il va modeler ses interventions à chaque instant dans la mesure de la discordance entre cet objet intérieur de cette relation fantasmatique à quelqu'un qui est en principe la personne présente puisqu'il n'est personne d'autre que ceux qui sont là à entrer en

jeu dans la situation analytique. et la notion mise en valeur par l'un de ces auteurs, suivi dans cette occasion par tous les autres, qui est celle de la distance névrotique que le sujet impose à l'objet, se réfère très précisément à cette situation analytique. C'est dans toute la mesure où à un moment l'objet fantasmatique, l'objet intérieur sera enfin, au moins dans cette position suspendue et de cette façon vécue par le sujet, réduit à la distance réelle qui est celle du sujet à l'analyste, c'est dans la mesure où le sujet réalisera son analyste comme présence réelle. Ici les auteurs vont très loin. J'ai déjà fait plusieurs fois allusion au fait qu'un de ces auteurs, il est vrai alors dans une période postulante de sa carrière, avait parlé comme du tournant crucial d'une analyse le moment où, et ce n'était pas une métaphore, son analysé avait pu le sentir, il ne s'agissait pas qu'il puisse le sentir psychologiquement, où il avait perçu son odeur. Cette sorte de mise au premier plan, d'affleurement de la relation de subodoration est, je dois dire, une des conséquences mathématiques d'une conception semblable de la relation analytique. Il est bien certain que dans une position réfrénée à l'intérieur de laquelle doit peu à peu se réaliser une distance qui est conçue comme la distance ici active, présente, réelle vis-à-vis de l'analyste, il est bien certain qu'un des modes des relations les plus directes dans cette position qui est une position réelle et simplement réfrénée, doit être ce mode d'appréhension à distance qui est donné par la subodoration. Je ne prends pas là un exemple, ceci a été répété à plusieurs reprises, et il semble que dans ce milieu on tende de plus en plus à donner une importance pivot à de tels modes d'appréhension.

Voici donc comment la position analytique est pensée à l'intérieur de cette situation qui est une situation de rapport réel de deux personnages dans un enclos à l'intérieur duquel ils sont séparés par une sorte de barrière qui est une barrière conventionnelle, et quelque chose doit se réaliser. Je parle de la formulation théorique des choses, nous verrons après où ceci mène quant aux conséquences pratiques. Il est bien clair qu'une conception aussi exorbitante ne peut pas être poussée jusqu'à ses dernières conséquences, il est bien clair d'autre part que si ce que je vous enseigne est vrai, cette situation n'est même pas réellement cela, il ne suffit pas de la concevoir comme telle, bien entendu, pour qu'elle soit ainsi qu'on la conçoit, on la mènera de travers en raison de la façon dont on la conçoit, mais ce qu'elle est réellement reste tout de même qu'elle est ce quelque chose que j'essaye de vous exprimer par ce schéma qui fait intervenir et s'entrecroiser la relation symbolique et la relation imaginaire, l'une servant en quelque sorte de filtre à l'autre, et il est bien clair que cette situation n'est pas réelle pour autant qu'on la méconnaît, c'est donc quelque chose qui se trouvera manifester

l'insuffisance de cette conception. Mais inversement l'insuffisance de cette conception peut avoir quelques conséquences sur la façon de mener à bonne fin l'ensemble de la situation.

C'est un exemple d'espèce que je vais mettre en valeur aujourd'hui devant vous pour vous montrer effectivement à quoi cela peut aboutir. Mais d'ores et déjà voici donc une situation conçue comme une situation réelle, comme une situation de réduction de l'imaginaire au réel, opération de réduction à l'intérieur de laquelle se passent un certain nombre de phénomènes qui permettront de situer les différentes étapes où le sujet est resté plus ou moins adhérent ou fixé à cette relation imaginaire, et de faire ce qu'on appelle l'exhaustion des diverses positions, positions essentiellement imaginaires comme on l'a montré, au premier plan de la relation prégénitale comme devenant de plus en plus l'essentiel de ce qui est exploré dans l'analyse.

La caractéristique d'une telle conception est assurément que la seule chose, et ce n'est pas rien puisque tout est là, la seule chose qui n'est aucunement élucidée, on peut l'exprimer ainsi, c'est que l'on ne sait pas pourquoi l'on parle dans cette situation, on ne le sait pas assurément, cela ne veut pas dire qu'on pourrait s'en passer, rien n'est dit quant au fait de la fonction à proprement parler du langage et de la parole dans cette position. Aussi bien d'ailleurs ce que nous verrons venir au jour c'est la valeur toute spéciale qui est donnée, ceci encore vous le trouverez chez les auteurs et dans les textes cités, ponctuée de la façon la plus précise que seule la verbalisation impulsive, les espèces de cris vers l'analyste du type : « pourquoi ne me répondez-vous pas » ? représentent en fin de compte ce quelque chose qui est valable pour autant qu'il s'agit là de mots impulsifs, et signaler une verbalisation n'a d'importance qu'autant qu'elle est impulsive, qu'autant qu'elle est manifestation motrice. Dans cette opération du réglage si l'on peut dire de la distance de l'objet interne à laquelle toute la technique en quelque sorte se soumettra, à quoi allons-nous aboutir ? Qu'est-ce que notre schéma nous permet de concevoir de ce qui peut se passer ? Cette relation concerne la relation imaginaire, la relation du sujet en tant que plus ou moins discordant, décomposé, ouvert au morcellement, à une image unifiante qui est celle du petit autre, qui est une image narcissique. C'est très essentiellement sur cette ligne que s'établit la relation imaginaire, de même que c'est sur cette ligne qui n'en est pas une puisqu'il convient de l'établir, que se produit cette relation à l'Autre qui n'est pas simplement l'Autre qui est là, qui est littéralement le lieu de la parole, c'est en tant qu'il y a déjà structuré dans la relation parlante cet au-delà, cet Autre au-delà même de cet autre que vous appréhendez

imaginairement, cet Autre supposé qui est le sujet comme tel, le sujet dans lequel votre parole se constitue parce qu'il peut comme parole, non seulement l'accueillir, la percevoir, mais y répondre, c'est sur cette ligne que s'établit tout ce qui est de l'ordre transférentiel à proprement parler, l'imaginaire y jouant précisément un rôle de filtre, voire d'obstacle. Bien entendu dans chaque névrose le sujet a déjà si l'on peut dire son propre réglage, c'est à quelque chose que lui sert en effet le réglage par rapport à l'image, c'est à quelque chose que cela lui sert pour à la fois entendre et ne pas entendre ce qu'il y a à entendre au lieu de la parole.

Ne disons rien de plus que ceci, tout notre effort, tout notre intérêt porte uniquement sur ce qui est là dans cette position transverse par rapport à l'avènement de la parole, si tout est méconnu de la relation entre la tension imaginaire et ce qui doit se réaliser, venir au jour du rapport symbolique inconscient, parce que précisément c'est là toute la doctrine analytique qui est là à l'état potentiel, qu'il y a quelque chose qui doit lui permettre de s'achever, de se réaliser autant comme histoire que comme aveu, si nous abandonnons la notion de la fonction de la relation imaginaire par rapport à cette impossibilité de l'avènement symbolique qui constitue la névrose, si nous ne les pensons pas sans cesse chacun en fonction de l'Autre, ce qu'on peut s'attendre en principe qu'il y ait à dire est ce que précisément ces auteurs, les tenants de cette conception, appellent la relation d'objet, et cette distance à l'objet est précisément réglée dans une certaine fin. Si nous ne nous intéressons à elle que pour en quelque sorte l'anéantir, si tant est que ce soit possible en ne s'intéressant qu'à elle nous arrivions à quelque chose, à un certain résultat, qu'il suffise de savoir que nous en avons déjà, des résultats. Il nous est déjà venu en mains des sujets qui ont passé par ce style d'appréhension et d'épreuve. Il y a quelque chose d'absolument certain, c'est qu'au moins dans un certain nombre de cas, et précisément de cas de névrose obsessionnelle, cette façon tout entière de situer le développement de la situation analytique dans une poursuite de la réduction de cette fameuse distance qui serait considérée comme caractéristique de la relation d'objet à la névrose obsessionnelle, nous obtenons ce qu'on peut appeler des réactions perverses paradoxales. Par exemple l'explosion qui est tout à fait inhabituelle et qui n'existait guère dans la littérature analytique avant que fût mis au premier plan ce mode technique, la précipitation d'un attachement homosexuel pour un objet en quelque sorte tout à fait paradoxal qui dans la relation du sujet reste même là à la façon d'une sorte d'artefact, d'une espèce de gélification d'une image, d'une chose qui s'est cristallisée, précipitée autour des objets qui se trouvent

à la portée du sujet, et qui peut manifester pendant un certain temps une assez durable persistance.

Ceci n'est pas étonnant si nous prenons la relation de la triade imaginaire mère-enfant-phallus. Au point où j'ai poussé les choses la dernière fois vous avez vu s'ébaucher une ligne de recherche, c'est assurément pour nous en tenir au prélude de la mise en jeu de la relation symbolique qui ne se fera qu'avec la quarte fonction qui est celle du père qui est introduite par la dimension de l'Œdipe. Nous sommes ici dans un triangle qui en lui-même est pré-œdipien, je le souligne, il n'est là isolé que d'une façon abstraite. Il ne nous intéresse dans son développement que pour autant qu'il est ensuite repris dans le quatuor avec l'entrée en jeu de la fonction paternelle à partir de cette, disons, déception fondamentale de l'enfant reconnaissant non seulement qu'il n'est pas l'objet unique de la mère, nous avons laissé ouverte la question de savoir comment il le reconnaissait, mais s'apercevant que l'objet possible, ceci plus ou moins accentué selon les cas, l'intérêt de la mère, est le phallus. Première question de la reconnaissance de la relation mère-enfant. S'apercevant en second lieu que la mère est justement privée, manque elle-même de cet objet, voilà le point où nous en étions parvenus la dernière fois.

Je vous l'ai montré en évoquant le cas transitoire d'une phobie chez une très jeune enfant, qui nous permettait de l'étudier, en quelque sorte, d'une façon très favorable parce que c'est la limite de la relation œdipienne que nous pouvions voir à la suite de quelque double déception, déception imaginaire, repérage par l'enfant lui-même du phallus qui lui manque, puis ensuite dans un deuxième temps de la perception qu'à la mère, à cette mère qui est à la limite du symbolique et du réel, à cette mère manque aussi le phallus, et l'éclosion, l'appel par l'enfant pour soutenir en quelque sorte cette relation insoutenable et l'intervention de cet être fantasmatique qui est le chien qui intervient ici comme celui qui est en quelque sorte à proprement parler le responsable de toute la situation, celui qui mord, celui qui châtre, celui grâce à quoi est pensable, est vivable symboliquement l'ensemble de cette situation, au moins pour une période provisoire. Que se passe-t-il donc, quelle est la position possible quand cet attelage des trois objets imaginaires dans l'occasion est rompu ? Il y a plus d'une solution possible, et la solution est toujours appelée dans une situation normale ou anormale.

Que se passe-t-il dans la situation œdipienne normale ? C'est par l'intermédiaire d'une certaine rivalité ponctuée d'identification, dans une alternance des relations du sujet avec le père, que quelque chose pourra être établi qui fera que

le sujet se verra, en quelque sorte diversement selon sa position lui-même de fille ou de garçon, mais conférer si l'on peut dire — pour le garçon c'est tout à fait clair — conférer dans certaines limites, celles précisément qui l'introduisent à la relation symbolique, conférer cette puissance phallique. Et d'une certaine façon quand je vous ai dit l'autre jour que pour la mère l'enfant comme être réel était pris comme symbole de son manque d'objet, de son appétit imaginaire pour le phallus, l'issue normale à cette situation peut se concevoir comme étant ceci précisément réalisé au niveau de l'enfant, c'est à dire que l'enfant reçoit symboliquement ce phallus dont il a besoin, mais dont pour qu'il en ait besoin il faut qu'il ait été préalablement menacé par l'instance castratrice qui est originalement et essentiellement l'instance paternelle. C'est dans une constitution sur le plan symbolique, sur le plan d'une sorte de pacte, de droit au phallus que s'établit pour l'enfant cette identification virile qui est au fondement d'une relation œdipienne normative.

Mais rien qu'ici je vous fais une remarque en quelque sorte latérale. Qu'est-ce qui résulte de ceci ? Il y a quelque chose d'assez singulier, voire de paradoxal dans les formulations originaires qui sont sous la plume de Freud de la distinction entre la relation anaclitique et la relation narcissique.

Dans l'Œdipe, cette relation libidinale pour l'avenir, c'est à dire chez l'adolescent, Freud nous dit qu'il y a deux types d'objet d'amour, l'objet d'amour anaclitique qui porte la marque d'une dépendance primitive à la mère, l'objet d'amour narcissique qui est modelé sur l'image qui est l'image du sujet lui-même, qui est l'image narcissique. C'est cette image que nous avons essayé ici d'élaborer en en montrant la racine dans la relation spéculaire à l'autre. Le mot anaclitique, encore que nous le devions à Freud, est vraiment bien mal fait car en grec il n'a vraiment pas le sens que Freud lui donne qui est indiqué par le mot allemand *Anlehnung*, relation, c'est une relation d'appui contre. Ceci d'ailleurs prêtant encore à toutes sortes de malentendus, certains ayant poussé cet appui contre jusqu'à être quelque chose qui est une sorte finalement de réaction de défense. Mais laissons cela de côté, en fait si on lit Freud on voit bel et bien qu'il s'agit de ce besoin d'appui et de quelque chose qui en effet ne demande qu'à s'ouvrir du côté d'une relation de dépendance. Si on pousse plus loin on verra qu'il y a de singulières contradictions dans la formulation opposée que Freud donne de ces deux modes de relations, anaclitique et narcissique. Très curieusement il est amené à parler dans la relation anaclitique d'un besoin d'être aimé beaucoup plus que d'un besoin d'aimer ; inversement et très paradoxalement le narcissique apparaît tout d'un coup sous un jour qui nous surprend, car à la

vérité certainement il est attiré par un élément d'activité inhérent au comportement très spécial du narcissique, il apparaît actif pour autant justement qu'il méconnaît toujours jusqu'à un certain point l'autre. C'est du besoin d'aimer que Freud le revêt et dont il lui donne l'attribut, ce qui en fait tout à fait paradoxalement et soudain une sorte de lieu naturel de ce que dans un autre vocabulaire nous appellerions oblatif, et qui ne peut que déconcerter.

Je crois qu'il y a là-dessus à revenir, mais qu'une fois de plus c'est dans la méconnaissance de la position des éléments intrasubjectifs que ces perspectives paradoxales prennent leur origine, et du même coup leur justification. Ce qu'on appelle la relation anaclitique, là où elle a de l'intérêt, c'est à dire au niveau de sa persistance chez l'adulte, est toujours conçue comme une sorte de pure et simple survivance, prolongation de ce qu'on appelle une position infantile. Si effectivement le sujet qui a cette position et qu'ailleurs, dans l'article sur *Les types libidinaux*, Freud n'appelle ni plus ni moins que la position érotique, ce qui montre bien que c'est effectivement la position la plus ouverte, ce qui en fait méconnaître l'essence, c'est précisément de ne pas s'apercevoir que pour autant que le sujet acquiert dans la relation symbolique, se voit investi du phallus comme tel, comme lui appartenant et comme étant pour lui d'un exercice si l'on peut dire légitime, il devient par rapport à ce qui succède à l'objet maternel, à cet objet retrouvé, marqué de la relation à la mère primitive qui sera dans la position normale de l'Œdipe, toujours en principe, ceci dès l'origine de l'exposé freudien, l'objet pour le sujet mâle, c'est à dire qu'il devient le porteur de cet objet de désir pour la femme. La position devient anaclitique en tant que c'est de lui, du phallus dont il est désormais le maître, le représentant, le dépositaire, c'est en tant que la femme dépend de lui que la position est anaclitique. La relation de dépendance s'établit pour autant que s'identifiant à l'autre, au partenaire objectal, il est indispensable à ce partenaire, que c'est lui qui la satisfait, et lui seul parce qu'il est en principe le seul dépositaire de cet objet qui est l'objet du désir de la mère. C'est en fonction d'un achèvement de la position œdipienne que le sujet se trouve dans la position que nous pouvons qualifier d'optima dans une certaine perspective par rapport à l'objet retrouvé qui sera le successeur de l'objet maternel primitif, et par rapport auquel il deviendra, lui, l'objet indispensable, et que se sachant indispensable, une partie de la vie érotique précisément des sujets qui participent de ce versant libidinal soit tout entière conditionnée par le besoin une fois expérimenté et assumé de l'autre, de la femme maternelle comme ayant besoin en lui de trouver son objet qui est l'objet phallique. Voilà ce qui fait l'essence de la relation anaclitique en tant qu'opposée à la relation narcissique.

Ceci n'est qu'une parenthèse destinée à montrer l'utilité de mettre toujours en jeu cette dialectique de la relation, ici des trois objets premiers, autour de laquelle reste pour l'instant, sauf dans la notion générale de quelque chose qui les embrasse tous et les lie dans la relation symbolique, autour de laquelle reste pour l'instant localisé le quatrième terme qui est le père en tant qu'il introduit ici la relation symbolique, la possibilité de la transcendance de la relation de frustration ou de manque d'objet, dans la relation de castration qui est tout autre chose, c'est à dire qui introduit ce manque d'objet dans une dialectique, dans quelque chose qui prend et donne, qui institue, investit, confère la dimension du pacte d'une interdiction, d'une loi, de l'interdiction de l'inceste en particulier, dans toute cette dialectique.

Revenons à notre sujet. Que se passe-t-il si c'est la relation imaginaire qui devient la règle et la mesure de toute la relation anaclitique ? Il en adviendra exactement ceci, c'est qu'au moment où entrent dans le désaccord, dans le non-lien, dans la destruction des liens pour une raison quelconque évolutive des incidences historiques de la relation de l'enfant à la mère par rapport au tiers objet, objet phallique qui est à la fois ce qui manque à la femme et ce que l'enfant a découvert qui manque à la mère, il y a d'autres modes de rétablissement de cette cohérence. Ces modes sont des modes imaginaires, ce sont des modes imaginaires qui, non typiques, consistent dans l'identification de l'enfant à la mère, par exemple à partir d'un déplacement imaginaire de l'enfant par rapport à son partenaire maternel, le choix à sa place, l'assomption pour elle de ce manque vers l'objet phallique comme tel. Le schéma que je vous donne là n'est rien d'autre que le schéma de la perversion fétichiste. Voilà un exemple de solution si vous voulez, mais il y a une voie plus directe. En d'autres termes d'autres solutions existent d'accès à ce manque d'objet qui est déjà sur le plan imaginaire la voie humaine d'une réalisation qui est le rapport de l'homme à son existence, c'est-à-dire à quelque chose qui peut être mis en cause, qui déjà fait quelque chose de différent de l'animal et de toutes les relations animales possibles sur le plan imaginaire, c'est-à-dire à l'intérieur de certaines conditions qui seront des conditions en quelque sorte ponctuées, extra-historiques telles que se présente toujours le paroxysme de la perversion. La perversion a cette propriété de réaliser un certain mode d'accès à cet au delà de l'image de l'autre qui caractérise la dimension humaine, mais elle le réalise simplement dans un moment comme en produisent toujours les paroxysmes des perversions, qui sont en quelque sorte des moments syncopés dans l'intérieur de l'histoire du sujet. Il y a une somme de convergences ou de montées vers le moment qui est peut-être très significativement

qualifié de passage à l'acte, et pendant ce passage à l'acte quelque chose est réalisé qui est fusion, qui est accès à cet au-delà qui est à proprement parler cette dimension transindividuelle que la théorie anaclitique freudienne formulait comme telle, et nous apprend à appeler l'Eros, cette union de deux individus, chacun étant arraché à lui-même et pour un instant plus ou moins fragile, transitoire, voire même virtuel, constituant cette unité. Cette unité est réalisée à certains moments de la perversion, et ce qui constitue la perversion est précisément qu'elle ne peut être jamais réalisée que dans ces moments non ordonnés symboliquement. Le sujet finalement trouve son objet, et son objet exclusif, et il le dit lui-même, d'autant plus exclusif et d'autant plus parfaitement satisfaisant qu'il est inanimé, du moins comme cela il sera bien tranquille de ne pas avoir de déception de sa part. Quand le sujet aime une pantoufle, voilà le sujet qui a vraiment, on peut dire, l'objet de ses désirs à sa portée, c'est plus sûr, un objet lui-même dépourvu de propriété subjective, inter-subjective, voire trans-subjective. La solution fétichiste est incontestablement, pour ce qui est de réaliser la condition de manque comme tel, une des conditions les plus concevables dans cette perspective, et elle est réalisée.

Nous savons aussi que le propre de la relation imaginaire étant d'être toujours parfaitement réciproque puisque c'est une relation en miroir, nous devons nous attendre à voir apparaître chez le fétichiste de temps en temps la position non pas d'identification à la mère, mais l'identification à l'objet. C'est effectivement ce que nous verrons se produire au cours d'une analyse de fétichiste, car cette position comme telle est toujours ce qu'il y a de plus non satisfaisante. Il ne suffit pas que pour un court instant l'illumination fascinante de l'objet qui a été l'objet maternel soit quelque chose qui satisfasse le sujet, pour qu'autour de cela puisse s'établir tout un équilibre érotique, et effectivement pour le moment si c'est à l'objet qu'il s'identifie, il perdra on peut dire son objet primitif, à savoir la mère, il se considérera lui-même pour la mère comme un objet destructeur, c'est ce perpétuel jeu, cette sorte de profonde diplopie qui marque toute l'appréhension de la manifestation fétichiste dans laquelle nous aurons à entrer plus tard. Mais c'est tellement visible et manifeste que quelqu'un comme Phyllis Greenacre[1], qui a cherché à approfondir sérieusement le fondement de la relation fétichiste, nous dit qu'il semble qu'on soit en présence d'un sujet qui vous

1. Greenare P., *"Certain relationship between Fetichism and the faulty development of the body image",* in *Psychoanalytic Study of the child,* 8, pp. 79-88, 1953 ; *"Further considerations regarding Fetichism",* in *P.S.C.,* 10, pp. 167-194, 1956.

montrerait avec une excessive rapidité sa propre image dans deux miroirs opposés. Ça lui est sorti comme cela sans qu'elle sache très bien à ce moment là pourquoi, car cela vient comme les cheveux sur la soupe, mais elle a eu tout d'un coup le sentiment que c'est cela, il n'est jamais là où il est pour la bonne raison qu'il est sorti de sa place, qu'il est passé dans une relation spéculaire de la mère au phallus, et qu'il est alternativement l'un et l'autre, position qui n'arrive à se stabiliser que pour autant qu'est saisi cette sorte de symbole unique, privilégié et en même temps impermanent qu'est l'objet précis du fétichisme, c'est-à-dire le quelque chose qui symbolise le phallus.

C'est donc sur le plan de relations analogues, tout au moins, que nous pouvons concevoir comme étant essentiellement de nature perverse, que doivent se manifester les résultats au moins transitoires, au moins en face d'une certaine manière de manier la relation anaclitique, si nous la centrons toute entière sur la relation d'objet en tant que ne faisant intervenir qu'imaginaire et réel, et réglant sur un prétendu réel de la présence de l'analyste toute l'accommodation de la relation imaginaire.

Dans mon rapport de Rome[1] j'ai fait quelque part allusion à ce mode de relation d'objet en le comparant à ce que j'appelais une sorte de *bundling* poussé à ses limites suprêmes en fait d'épreuve psychologique. Ce petit passage a pu passer inaperçu, mais par une note j'éclaire le lecteur et spécifie que le *bundling* est quelque chose de très précis qui concerne certaines coutumes qui existent encore dans ces sortes d'îlots culturels où persistent de vieilles coutumes. Mais nous en trouvons déjà dans Stendhal qui raconte cela comme une espèce de particularisme des [fantaisistes ?] suisses ou du sud de l'Allemagne, dans différents endroits qui ne sont pas indifférents au point de vue géographique. Ce *bundling* consiste très exactement dans la conception des relations amoureuses, d'une technique, d'un pattern de relations entre mâle et femelle qui consiste en ceci qu'on admet que dans certaines conditions pour un autre partenaire par exemple qui aborde le groupe d'une façon privilégiée, quelqu'un de la maison, la fille généralement, peut au cours d'une relation qui est essentiellement fondée comme un type de relation d'hospitalité, lui offrir de partager son lit, et ceci étant lié à la condition que le contact n'aura pas lieu, et c'est de là que vient *bundling*. La fille est très fréquemment dans ces modes d'usages enveloppée d'un drap, de sorte qu'il y a toutes les conditions de l'approche, mise à part la

1. « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », in *Écrits,* pp. 229-322, Le Seuil.

dernière. Ceci qui peut passer pour être simplement une heureuse fantaisie de mœurs dont nous pouvons peut-être regretter de n'être pas participants, cela pourrait être amusant, mérite une certaine attention, car en fin de compte il n'y a rien de forcé à dire que la situation analytique dix-sept ou dix-huit ans après la mort de Freud est paradoxale et aboutit à être conçue, et formalisée ainsi. Il y a là [dans l'article évoqué au début] le rapport d'une séance noté en 1953 ou 1954, avec tous les mouvements de la patiente pendant la séance, orientée pour autant qu'elle manifeste quelque chose qui est l'élan plus ou moins manifeste à plus ou moins de distance par rapport à l'analyste qui est là, derrière son dos. Il y a là tout de même quelque chose d'assez frappant, encore que ce texte ait paru depuis que j'ai écrit mon rapport, et cela prouve que je n'ai rien forcé en disant que c'est à ce but et à ces conséquences psychologiques que se réduisait la pratique de l'analyse dans une certaine conception.

Je vous indique que si nous trouvons ces paradoxes dans les us et les coutumes de certains îlots culturels, il y a une secte protestante sur laquelle quelqu'un a fait des études assez avancées, c'est une secte d'origine hollandaise qui a conservé dans ses relations d'une façon très précise les coutumes locales liées à une unité religieuse, c'est la secte des Amish. Mais il est bien clair que tout ceci ressortît à des restes incompris bien entendu, mais dont nous trouvons la formulation symbolique tout à fait coordonnée, délibérée, organisée dans toute une tradition qu'on peut appeler religieuse, symbolique même. Il est clair que tout ce que nous savons de la pratique de l'amour courtois et de toute la sphère dans laquelle il s'est localisé au Moyen Âge, implique cette sorte d'élaboration technique très rigoureuse de l'approche amoureuse qui comportait de longs stages réfrénés en la présence de l'objet aimé, et qui visait à la réalisation en effet de cet au-delà qui est cherché dans l'amour, cet au-delà proprement érotique, et que ces techniques, toutes ces traditions à partir du moment où on en a la clé, on en retrouve d'une façon tout à fait formulée dans d'autres aires culturelles les points d'émergence. C'est un ordre de recherche dans la réalisation amoureuse qui, à plusieurs reprises, est posé dans l'histoire de l'humanité de façon tout à fait consciente. Ce qui est ordonné, ce qui est effectivement atteint, nous n'avons pas ici à le poser en question, que cela visât quelque chose qui essayât d'aller au-delà du court-circuit physiologique si on peut s'exprimer ainsi, il n'est également pas douteux que ça ait un certain intérêt. Ce n'est pas là quelque chose qui est introduit ici en dehors d'une certaine référence qui nous permet de situer exactement, et cette métaphore, et en même temps la possibilité d'intégrer à divers niveaux, c'est à dire d'une façon plus ou moins consciente, ce qu'on fait de l'usage de la relation

imaginaire comme telle, peut être elle-même employée d'une façon délibérée, l'usage si on peut dire de pratiques qui peuvent paraître aux yeux d'un naïf être des pratiques perverses, et qui en réalité ne le sont pas plus que n'importe quel règlement de l'approche amoureuse d'une sphère définie des mœurs et des patterns, comme on s'exprime. C'est quelque chose qui mérite d'être signalé comme point de référence pour savoir où nous nous situons.

Maintenant prenons un cas qui est développé dans cette revue citée la dernière fois[1] qui rapporte les questions sincères des membres d'un certain groupe à propos de la relation d'objet. Nous avons là sous la plume d'une personne qui a pris rang dans la communauté analytique l'observation de ce qu'elle appelle à juste titre un sujet phobique. Ce sujet phobique se présente comme quelqu'un dont l'activité a été assez réduite pour arriver à une sorte d'inactivité presque complète, le sujet a comme symptôme le plus manifeste la crainte d'être trop grand, il se présente toujours dans une attitude extrêmement penchée, presque tout est devenu impossible de ses relations avec le milieu professionnel, il mène une vie réduite à l'abri du milieu familial, néanmoins non pas sans qu'il ait une maîtresse, qui lui a été fournie par sa mère, elle-même plus âgée que lui. Et c'est dans cette constellation que l'analyste femme en question s'empare de lui et commence à aborder avec lui la question.

Le diagnostic du sujet est fait d'une façon fine, et le diagnostic de phobie ne souffre pas de difficulté malgré le paradoxe du fait que l'objet phobogène au premier aspect n'a pas l'air d'être extérieur. Il l'est pourtant en ceci qu'à un moment nous voyons apparaître un rêve répétitif qui est le modèle d'une anxiété extériorisée. Dans ce cas particulier l'objet n'est découvert qu'à un second abord, c'est précisément l'objet lui-même phobique que nous savons parfaitement reconnaissable, il est le substitut de l'image paternelle qui est tout à fait carente dans ce cas, c'est l'image d'un homme en armure, au reste pourvu d'un instrument particulièrement agressif qui n'est autre qu'un tube de fly-tox qui va détruire tous les petits objets phobiques, des insectes, qui est là merveilleusement illustrée. Et c'est d'être traqué et étouffé dans le noir par cet homme en armure que le sujet se révèle avoir la crainte, et cette crainte n'est pas rien dans l'équilibre général de cette structure phobique. On obtient au bout d'un certain temps l'émergence de cette image. L'analyste femme qui a charge du sujet nous

1. Lebovici R., « Perversion transitoire au cours d'un traitement psychanalytique », in *Bulletin d'activité de l'Association des Psychanalystes de Belgique*, n° 25, pp. 1-17, 118, rue Froissard, Bruxelles.

donne là une observation intitulée *D'une réaction perverse ou de l'apparition d'une perversion au cours d'un traitement analytique.* Ce n'est pas forcer les choses, perversion sexuelle transitoire, de ma part que d'introduire cette question de réaction perverse puisque l'auteur met l'accent sur l'intérêt de l'observation comme étant cet intérêt, et en effet l'auteur n'est pas tranquille, non seulement l'auteur n'est pas tranquille, mais l'auteur s'est très bien aperçu que la réaction qu'elle appelle perverse — bien entendu c'est une étiquette — est apparue dans des circonstances précises. En tout cas le fait que l'auteur pose la question autour de ce moment prouve qu'elle a conscience que la question est là, à partir du moment où ayant enfin vu venir au jour l'objet phobogène, l'homme en armure, elle l'interprète comme étant la mère phallique.

Pourquoi la mère phallique alors que c'est vraiment l'homme en armure avec tout son caractère héraldique. Pourquoi la mère phallique ? Pendant toute cette observation sont rapportées avec je crois une fidélité incontestable, et en tout cas assez bien soulignées, les questions que se pose l'auteur. L'auteur se pose la question suivante : n'ai-je pas fait là une interprétation qui n'est pas la bonne puisque tout de suite après est apparue cette réaction perverse, et que nous avons été engagés ensuite dans rien moins qu'une période de trois ans où par étapes le sujet a d'abord développé un fantasme pervers qui consistait à s'imaginer vu urinant par une femme qui, très excitée, venait alors le solliciter d'avoir avec elle des relations amoureuses, puis ensuite une réversion de cette position, c'est à dire lui le sujet observant en se masturbant ou en ne se masturbant pas une femme en train d'uriner, puis dans une troisième étape la réalisation effective de cette position, c'est à dire la trouvaille dans un cinéma d'un petit local qui se trouvait providentiellement pourvu de lucarnes grâce auxquelles il pouvait effectivement observer des femmes dans les w. c. d'à côté pendant que lui-même était dans son propre cagibi. Nous avons donc là quelque chose à propos de quoi l'auteur lui-même s'interroge sur la valeur déterminante d'un certain mode d'interprétation par rapport à la précipitation d'une chose qui d'abord a pris l'allure d'une cristallisation fantasmatique de quelque chose qui fait évidemment partie des composantes du sujet, à savoir non pas de la mère phallique, mais de la mère dans son rapport avec le phallus. Mais l'idée qu'il y a dans le coup une mère phallique, l'auteur lui-même nous en donne la clé. L'auteur s'interroge à un moment sur la menée générale du traitement, et il observe qu'elle-même a été en fin de compte beaucoup plus interdisante ou interdictrice que ne l'avait jamais été la mère. Tout fait apparaître que l'entité de la mère phallique est là produite en raison de ce que l'auteur appelle elle-même ses propres positions contre-transférentielles. Si on suit l'analyse de près on n'en

doute absolument pas, car cependant que se développait cette relation imaginaire, bien entendu dans toute la mesure où elle avait été développée par le faux pas analytique, nous voyons : 1) L'analyste intervenir à propos d'un rêve où le sujet se trouvant en présence d'une personne de son histoire passée, vis-à-vis de laquelle il prétend avoir des impulsions amoureuses, se prétend empêché par la présence d'un autre sujet féminin qui a joué également un rôle dans son histoire, une femme qu'il a vue dans son enfance uriner devant lui à une période beaucoup plus avancée de son enfance, c'est à dire passé l'âge de treize ans. L'analyste intervient de la façon suivante : « Sans doute vous aimez mieux vous intéresser à une femme en la regardant uriner que de faire l'effort d'aller à l'assaut d'une autre femme qui peut vous plaire mais qui se trouve être quelqu'un de marié. » Par cette intervention l'analyste pense réintroduire la vérité d'une façon un peu forcée, car le personnage masculin n'est indiqué dans le rêve que par des associations, à savoir le mari prétendu de la mère. Le mari qui vient réintroduire le complexe d'Œdipe intervient d'une façon qui a tous les caractères de la provocation, surtout si on sait que c'est le mari de l'analyste qui a envoyé le sujet à celle-ci. A ce moment-là c'est précisément quelque chose qui est un virage, c'est à ce moment là que se produit le retournement progressif du fantasme d'observation, du sens d'être observé à celui d'observer soi-même. 2) Comme si ce n'était pas assez, I'analyste, à une demande du sujet de ralentir le rythme des séances, lui répond : « Vous manifestez là vos positions passives parce que vous savez très bien que de toute façon vous ne l'obtiendrez pas. » A ce moment-là le fantasme se cristallise complètement, ce qui prouve qu'il y a quelque chose de plus. Le sujet qui comprend pas mal de choses dans ses relations d'impossibilité d'atteindre l'objet féminin, finit par développer ses fantasmes à l'intérieur du traitement lui-même, crainte d'uriner sur le divan, etc. Il commence à avoir de ces réactions qui manifestent un certain rapprochement de la distance à l'objet réel, il commence à épier les jambes de l'analyste, ce que l'analyste note d'ailleurs avec une certaine satisfaction. Il y a en effet quelque chose qui est au bord de la situation réelle, de la constitution de la mère non pas phallique mais aphallique. S'il y a quelque chose qui est en effet le principe de l'institution de la position fétichiste, c'est très précisément en ceci que le sujet s'arrête à un certain niveau de son investigation et de son observation de la femme en tant qu'elle a ou n'a pas l'organe qui est mis en question. Nous nous trouvons donc là devant une position qui fait aboutir peu à peu le sujet à dire : « Mon dieu il n'y aurait de solution que si je couchais avec mon analyste. » Il le dit. A ce moment-là l'analyste commence à trouver que ça lui tape un peu sur les nerfs et lui fait cette remarque à propos de laquelle elle s'interroge

ensuite anxieusement : « Ai-je bien fait de dire cela ? » « Vous vous amusez pour l'instant, lui dit-elle, à vous faire peur avec quelque chose dont vous savez très bien que ça n'arrivera jamais. »

N'importe qui peut s'interroger sur le degré de maîtrise que comporte une intervention comme celle-là, qui est un rappel un peu brutal des conventions de la situation analytique. C'est tout à fait en accord avec la notion que l'on peut se faire de la position analytique comme étant une position réelle. Voilà donc les choses remises au point. C'est très précisément après cette intervention que le sujet passe définitivement à l'acte et trouve l'endroit parfait, l'endroit élu dans le réel, à savoir l'organisation de la petite pissoire des Champs-Elysées où il se trouvera cette fois réellement à la bonne distance réelle, séparé par un mur de l'objet de son observation, qu'il pourrait cette fois observer bel et bien non pas comme mère phallique, mais très précisément comme mère aphallique, et suspendre là pendant un certain temps toute l'activité érotique qui est tellement satisfaisante qu'il déclare que jusqu'au moment de cette découverte il a vécu comme un automate, mais que maintenant tout est changé. Voilà où les choses en sont. Je voulais simplement vous faire toucher du doigt qu'assurément la notion de distance de l'objet analyste en tant qu'objet réel, et la notion dite de référence, peut être quelque chose qui n'est pas sans effet, ce ne sont peut-être pas les effets les plus désirables en fin de compte.

Je ne vous dis pas comment se termine ce traitement, il faudrait l'examiner minutieusement tant chaque détail est riche d'enseignement. La dernière séance est éludée ; le sujet se fait également opérer de quelque varice, tout y est. La tentative timide d'accès à la castration et une certaine liberté qui peut en découler y est même indiquée. On juge après cela que c'est suffisant, le sujet retourne avec sa maîtresse, la même qu'il avait eue au début, celle qui a quinze ans de plus que lui, et comme il ne parle plus de sa grande taille on considère que la phobie est guérie. Malheureusement à partir de ce moment-là il ne pense plus qu'à une chose, c'est à la taille de ses souliers, ils sont tantôt trop grands, il perd l'équilibre, ou ils sont trop petits et ils lui serrent le pied, de sorte que le virage, la transformation de la phobie est accomplie. Après tout pourquoi pas considérer cela comme la fin du travail analytique ? De toute façon du point de vue expérimental il y a quelque chose qui n'est assurément pas dépourvu d'intérêt. Le sommet bien entendu de l'accès à la prétendue bonne aisance, à l'objet réel est donné comme s'il y avait là presque un signe de reconnaissance, je parle entre initiés au moment où le sujet a la perception en présence de son analyste d'une odeur d'urine, ceci étant considéré comme le moment où la distance à l'objet réel —

tout au long de l'observation il nous est indiqué que c'est là le point par où toute la relation névrotique pèche — où la distance est enfin exacte, ceci bien entendu coïncidant avec le sommet, l'apogée de la perversion. Quand je dis perversion, dites-le vous bien, pas plus d'ailleurs que l'auteur ne se le dissimule, il ne faut pas considérer à proprement parler ceci comme une perversion, mais bien plutôt comme un artefact. Ces choses, encore qu'elles puissent être permanentes et très durables, sont tout de même des artefacts susceptibles de rupture, de dissolution quelquefois assez brusques. Au bout d'un certain temps le sujet se fait surprendre par une ouvreuse. Le seul fait d'être surpris par cette ouvreuse fait tomber du jour au lendemain la fréquentation de l'endroit particulièrement propice que le réel était venu lui offrir à point nommé; le réel offre toujours à point nommé tout ce dont on a besoin quand on a été enfin réglé par les bonnes voies à la bonne distance.

# Leçon 6

*9 janvier 1957*

Nous allons aujourd'hui faire un saut dans un problème que, si nous avions procédé pas à pas, nous aurions dû normalement rencontrer beaucoup plus avant dans notre discours, c'est celui de la perversion la plus problématique qui soit dans la perspective de l'analyse, à savoir l'homosexualité féminine.

Pourquoi procéderais-je ainsi ? Je dirais qu'il y a là-dedans une part de contingence ; il est certain que nous ne pourrions pas procéder cette année à un examen de la relation d'objet sans rencontrer l'objet féminin, et vous savez que le problème n'est pas tellement de savoir comment nous rencontrons l'objet féminin dans l'analyse, là dessus l'analyse nous en donne assez pour nous édifier quand le sujet de cette rencontre n'est pas naturel, je vous l'ai assez montré dans la première partie de ces séminaires du trimestre dernier, en vous rappelant que le sujet féminin est toujours appelé dans sa rencontre à une sorte de retrouvaille qui le place d'emblée par rapport à l'homme, dans cette ambiguïté des rapports naturels et des rapports symboliques qui est bien ce dans quoi j'essaye de vous démontrer toute la dimension analytique.

Le problème est assurément de savoir ce que l'objet féminin en pense, et ce que l'objet féminin en pense c'est encore moins naturel que la façon dont le sujet masculin l'aborde. Ce que l'objet féminin en pense, à savoir quel est son chemin depuis ses premières approches de l'objet naturel et primordial du désir, à savoir le sein maternel. Comment l'objet féminin entre dans cette dialectique ? Ce n'est pas pour rien que je l'appelle aujourd'hui *objet*, il est clair qu'il doit entrer à quelque moment en fonction, cet objet, seulement il prend cette position fort peu naturelle d'objet, puisque c'est une position au second degré qui n'a

d'intérêt à se qualifier comme telle que parce que c'est une position qui est prise par un sujet. L'homosexualité féminine a pris dans toute l'analyse une valeur particulièrement exemplaire dans ce qu'elle a pu révéler des étapes, du cheminement et des arrêts dans ce cheminement qui peuvent marquer le destin de la femme dans ce rapport naturel, biologique au départ, mais qui ne cesse de porter sur le plan symbolique, sur le plan de l'assomption de ce sujet en tant qu'il est pris lui-même dans la chaîne symbolique. C'est bien là qu'il s'agit de la femme, et c'est bien dans toute la mesure où elle a à faire un choix qui doit, par quelque côté que ce soit, être, comme l'expérience analytique nous l'apprend, un compromis entre ce qui est à atteindre et ce qui n'a pas pu être atteint, que l'homosexualité féminine se rencontre chaque fois que la discussion s'établit sur le sujet des étapes que la femme a à remplir dans son achèvement symbolique.

Ceci doit nous mener pendant cet intervalle à épuiser un certain nombre de textes, nommément ceux qui s'étagent pour ce qui est de Freud, entre 1923, que vous pouvez noter comme la date de son article sur *L'organisation génitale infantile* où il pose comme un principe le primat de l'assomption phallique comme étant à la fin de la phase infantile de la sexualité, d'une phase typique pour le garçon comme pour la fille. L'organisation génitale est atteinte pour l'un comme pour l'autre, mais sur un type qui fait de la possession ou de la non possession du phallus l'élément différentiel primordial dans lequel à ce niveau l'organisation génitale des sexes s'oppose. Il n'y a pas à ce moment, nous dit Freud, de réalisation du mâle et de la femelle, mais de ce qui est pourvu de l'attribut phallique et ce qui en est dépourvu est considéré comme équivalent à châtré. Et j'ajoute pour bien préciser sa pensée, que cette organisation est la formule d'une étape essentielle et terminale de la première phase de la sexualité infantile, celle qui s'achève à l'entrée de la période de latence. Je précise sa pensée, c'est que ceci est fondé pour l'un comme pour l'autre sexe, sur une maldonne, et cette maldonne est fondée sur l'ignorance — il ne s'agit pas de méconnaissance mais d'ignorance — du rôle fécondant de la semence masculine, et de l'autre côté de l'existence comme tel de l'organe féminin. Ce sont des affirmations absolument énormes, et qui demandent pour être comprises une exégèse, car nous ne pouvons pas nous trouver là en présence de quelque chose qui puisse être pris au niveau de l'expérience réelle. Je veux dire que comme l'ont soulevé d'ailleurs dans la plus grande confusion les auteurs qui à partir de là sont entrés en action à la suite de cette affirmation de Freud, un très grand nombre de faits montre que, sur un certain nombre de plans vécus, toutes sortes de choses admettent que se révèle la présence, sinon du

rôle réel mâle dans l'acte de la procréation, assurément de l'existence de l'organe féminin, au moins dans la femme elle-même. Qu'il y ait dans l'expérience précoce de la petite fille quelque chose qui corresponde à la localisation vaginale, qu'il y ait des émotions, voire même une masturbation vaginale précoce, je crois que c'est ce qui ne peut guère être contesté, au moins comme étant réalisé dans un certain nombre de cas, et on part de savoir si effectivement c'est à l'existence du clitoris que doit être attribué cette prédominance de la phase phallique, si c'est du fait que comme on le dit, la libido, faisons de ce terme le synonyme de toute expérience érogène, est primitivement et exclusivement à l'origine concentrée sur le clitoris, ou si ce n'est peut-être qu'à la suite d'un déplacement qui doit être long et pénible, et qui nécessite tout un long détour.

Je crois qu'assurément ce ne peut pas être dans ces termes que peut être comprise l'affirmation de Freud. Trop de faits, d'ailleurs confus, permettent là-dessus d'élever toutes sortes d'objections. Je ne fais allusion qu'à l'une d'entre elles en vous rappelant que nous devons admettre, si nous voulons concevoir d'une façon qui paraît exiger, par un certain nombre de prémisses qui sont justement ces prémisses réalistes qui considèrent que toute espèce de méconnaissance suppose dans l'inconscient une certaine connaissance de la coaptation des sexes, qu'il ne saurait y avoir chez la fille cette prévalence précisément de l'organe qui ne lui appartient pas comme tel et en propre, que sur le fond d'une certaine dénégation de l'existence du vagin, et qu'il s'agît d'en rendre compte. C'est à partir de ces hypothèses admises comme à priori que la fille s'efforce de retracer une genèse de ce terme phallique. Chez la fille nous entrerons dans le détail et nous verrons cette sorte de nécessité empruntée à un certain nombre de prémisses, en partie exprimées d'ailleurs par l'auteur, Freud lui-même, et il montre bien que par l'incertitude même du fait dernier auquel elle se rapporte — car les faits sur lesquels elle s'appuie, cette primordiale expérience de l'organe vaginal, sont très prudents, même réservés — il ne s'agit bien chez elle que d'une sorte de reconstruction exigée par des prémisses qui sont des prémisses théoriques qui relèvent précisément d'une fausse voie dans la façon dont il convient de comprendre l'affirmation de Freud, fondée sur son expérience, avancée par lui d'ailleurs avec prudence, voire cette part d'incertitude qui est si caractéristique de sa présentation de cette découverte, mais qui n'en est pas moins affirmée comme primordiale, et même comme devant être prise comme point fixe, comme pivot autour duquel l'interprétation théorique elle-même doit se développer.

C'est ce que nous allons essayer de faire à partir de cette affirmation paradoxale sur le terme du phallicisme, entre ces affirmations de Freud au point de son œuvre où elles se produisent, et les prolongements qu'il lui donne quand, huit ans plus tard, en 1931, il écrit sur la sexualité féminine une chose encore plus énorme[1]. Dans l'intervalle une discussion extrêmement active s'élève, une moisson de spéculations, autant que le fait est rapporté par Karen Horney et par Jones. Aussi, et il y a là tout un véritable maquis d'approximations qui est bien celui auquel j'ai dû me dévouer pendant ces vacances, et dont je dirais qu'il m'a paru extrêmement difficile, sans le fausser, d'en rendre compte, parce que ce qui le caractérise est assurément son caractère immaîtrisé. Nous allons avoir à épuiser ce caractère profondément immaîtrisé des catégories mises en jeu, et pour en rendre compte et se faire entendre il n'y a pas moyen de procéder autrement qu'en le maîtrisant, et le maîtriser c'est déjà le changer complètement d'axe et de nature, et c'est quelque chose qui même, jusqu'à un certain point, ne peut pas donner véritablement une juste perspective de ce dont il s'agit, car ce caractère est vraiment essentiel à tout ce problème, il est vraiment corrélatif de ce qui est ici le second but de notre examen théorique de cette année, nous montrer comment parallèlement et inflexiblement la pratique analytique elle-même s'engage dans une déviation immaîtrisable. Et je dirais qu'une fois de plus, pour revenir à cette incidence précise qui fait l'objet de ce que je vous expose au milieu de tout cet amas de faits, il m'apparaissait ce matin qu'il pouvait être retenu comme une sorte d'image exemplaire ce petit fait simplement recueilli au cours d'un de ces articles, il s'agit de quelque chose admis par tous, c'est que pour la petite fille au détour de cette évolution et au moment où elle entre dans l'Œdipe, c'est bien comme substitut de ce phallus manquant qu'elle se met à désirer un enfant du père. Et l'un de ces auteurs citait comme exemple une analyse d'enfant. Et pour montrer combien il y a là quelque chose qui peut entrer en jeu avec une incidence présente dans la précipitation du mouvement de l'Œdipe, à savoir que la déception de ne pas recevoir un enfant du père est quelque chose qui va jouer un rôle essentiel pour faire revenir la petite fille de ce dans quoi elle est entrée, dans l'Œdipe, à savoir par ce chemin paradoxal d'abord de l'identification au père, pour qu'elle reprenne la position féminine, tous les auteurs en principe l'admettent, par la voie de cette privation de l'enfant désiré du père, et exemplifiant ce mouvement qui nous est donné comme étant toujours essentiellement inconscient par un cas où en somme une analyse avait permis à une enfant de

1. « Sur la sexualité féminine », in *La Vie sexuelle,* pp. 139-155, PUF.

mettre au jour cette image de la petite fille qui, d'avoir été en cours d'analyse et se trouvant avoir de ce fait plus de lumière qu'une autre sur ce qui se passait dans son inconscient, se levait tous les matins à la suite de quelque éclaircissement, en demandant si le petit enfant du père était arrivé, et si c'était pour aujourd'hui ou pour demain. Et c'est avec colère et pleurs qu'elle le demandait chaque matin. Cet exemple me paraît une fois de plus exemplaire de ce dont il s'agit dans cette déviation de la pratique analytique qui est celle qui est toujours l'accompagnement de notre exploration théorique cette année, concernant la relation d'objet, car à la vérité nous touchons là du doigt la façon dont un certain mode de comprendre, d'attaquer les frustrations est quelque chose qui dans la réalité, mène l'analyse à un mode d'intervention dont les effets, non seulement peuvent apparaître douteux, mais manifestement à l'opposé de ce qui est en jeu dans ce qu'on peut appeler le procès de l'interprétation analytique. Il est tout à fait clair que la notion que nous pouvons avoir qu'à un moment donné dans l'évolution, l'enfant apparaisse comme un objet imaginaire, comme substitut de ce phallus manquant qui joue dans l'évolution de la petite fille un rôle essentiel, est quelque chose qui n'a littéralement d'intérêt, qui ne peut être mis en jeu légitimement pour autant qu'ultérieurement, ou même à une étape contemporaine, l'enfant, le sujet a affaire à lui, entre dans le jeu d'une série de résonances symboliques qui vont intéresser dans le passé, qui vont mettre en jeu ce que l'enfant a expérimenté à l'état phallique, à savoir tout ce qui peut être lié pour lui de réactions possessives ou destructives au moment de la crise phallique, avec ce qu'elle comporte de véritablement problématique dans l'étape de l'enfance à laquelle elle correspond.

C'est en somme après coup que tout ce qui se rapporte à cette prévalence ou prédominance du phallus à une étape de l'évolution de l'enfant, prendra ces incidences, et pour autant qu'il entre dans la nécessité à tel ou tel moment de symboliser quelque événement qui arrivera, soit la venue tardive d'un enfant pour quelqu'un qui est en relation immédiate avec l'enfant, ou bien que pour le sujet effectivement la question de possession de l'enfant, la question de sa propre maternité se posera. Mais que faire intervenir, si ce n'est à ce moment ou au moment où cela se produit, non pas quelque chose qui intervient dans la structuration symbolique du sujet, mais dans un certain rapport de substitution imaginaire précipité à ce moment-là par la parole dans le plan symbolique, ce qui à ce moment-là est vécu d'une façon tout à fait différente par l'enfant. C'est lui donner en quelque sorte déjà la sanction d'une organisation, l'introduction dans une sorte de légitimité qui littéralement consacre la frustration comme

telle, l'instaure au centre de l'expérience, alors qu'elle n'est légitimement introduite comme frustration que si elle s'est passée effectivement au niveau de l'inconscient, comme la théorie juste nous le dit. Cette frustration n'est qu'un moment évanouissant, et aussi un moment qui n'a d'importance et de fonction que, pour nous analystes, sur le plan purement théorique d'articulation de ce qui s'est passé. Sa réalisation par le sujet est par définition exclue, parce qu'elle est extraordinairement instable. Elle n'a d'importance et d'intérêt que pour autant qu'elle débouche dans quelque chose d'autre qui est l'un ou l'autre de ces deux plans que je vous ai distingués, de la privation et de la castration, celui de la castration n'étant rien d'autre que ce qui instaure justement dans son ordre vrai la nécessité de cette frustration, ce qui la transcende et l'instaure dans quelque chose qui est une loi qui lui donne une autre valeur, et ce qui de là d'ailleurs consacre l'existence de la privation parce que sur le plan du Réel aucune espèce d'idée de privation n'est concevable que pour un être qui articule quelque chose dans le plan symbolique, et c'est uniquement à partir de là qu'une privation peut être conçue effectivement.

Nous le saisissons dans les interventions qui sont en quelque sorte des interventions de soutien, des interventions de psychothérapie comme celle par exemple que je vous évoquai rapidement à propos de la petite fille qui était aux mains d'une élève d'Anna Freud, et qui avait cette ébauche de phobie à propos de l'expérience qu'elle avait d'être effectivement privée de quelque chose, dans des conditions différentes de celle à laquelle l'enfant se trouvait contrainte, et dont je vous ai montré que ce n'est pas du tout dans cette expérience que gît vraiment le ressort du déplacement nécessaire de la phobie, mais bien dans le fait, non pas qu'elle n'ait pas ce phallus, mais que sa mère ne pouvait pas le lui donner, et bien plus encore qu'elle ne pouvait pas le lui donner parce qu'elle ne l'avait pas elle-même. L'intervention que fait la psychothérapeute qui consiste à lui dire, et elle a bien raison, que toutes les femmes sont comme ça, peut laisser penser qu'il s'agit d'une réduction au Réel. Ce n'est pas une réduction au Réel parce que l'enfant sait très bien qu'elle n'a pas de phallus ; elle lui apprend que c'est là la règle. C'est en tant qu'elle le fait passer sur le plan symbolique de la loi, qu'elle intervient d'une façon qui en effet se discute du point de vue de l'efficacité, car à la vérité elle ne fait que s'interroger sur le fait que son intervention a pu être efficace ou pas dans une certaine réduction de la phobie. A ce moment-là il est clair qu'elle n'est efficace que d'une façon extrêmement momentanée, et que la phobie repart de plus belle. Elle ne se réduira que lorsque l'enfant aura été réintégrée dans une famille complète, c'est à dire au moment où en principe sa

frustration devrait lui apparaître encore plus grande que précédemment, puisque la voici confrontée avec un beau-père, c'est à dire avec un mâle qui entre dans le jeu de la famille, sa mère étant jusque là veuve, et avec un grand frère. Seulement à ce moment-là la phobie se trouve réduite parce que littéralement elle n'en a plus besoin pour suppléer à cette absence, dans le circuit symbolique, de tout élément proprement phallophore, c'est-à-dire des mâles.

Le point essentiel de ces remarques critiques sur l'usage que nous faisons du terme de frustration, qui bien entendu est d'une certaine façon légitimé par le fait que ce qui est essentiel dans cette dialectique, c'est plus le manque d'objet que l'objet lui-même — d'une certaine façon la frustration répond fort bien en apparence à cette notion conceptuelle — porte sur l'instabilité de la dialectique même de la frustration. Frustration n'est pas privation. Pourquoi ? La frustration est quelque chose dont vous êtes privés par quelqu'un d'autre dont vous pouviez justement attendre ce que vous lui demandiez. Ce qui est en jeu dans la frustration, c'est ce quelque chose qui est moins l'objet que l'amour de qui peut vous faire ce don, si cela vous est donné. L'objet de la frustration c'est moins l'objet que le don.

Nous nous trouvons là à l'origine d'une dialectique qui est l'écart symbolique, elle-même d'ailleurs à chaque instant évanouissante puisque ce don est un don qui n'est encore apporté que comme dans une certaine gratuité. Le don vient de l'Autre. Ce qu'il y a derrière l'Autre, à savoir toute la chaîne en raison de quoi vous vient ce don, est encore inaperçu, et ce sera à partir du moment où c'est aperçu, que le sujet s'apercevra que le don est bien plus complet que cela n'apparaît d'abord, à savoir que ça intéresse toute la chaîne humaine. Mais au départ de la dialectique de la frustration il n'y a que cela, cette confrontation avec l'Autre, ce don qui surgit, mais qui, s'il est apporté comme un don, fait s'évanouir l'objet lui-même en tant qu'objet. Si en d'autres termes, la demande était exaucée, l'objet passerait au second plan, par contre si la demande n'est pas exaucée, l'objet aussi dans ce cas là s'évanouit et change de signification.

Si vous voulez soutenir le mot frustration — car il y a frustration si le sujet entre dans la revendication que ce terme implique — c'est en faisant intervenir l'objet comme quelque chose qui était exigible en droit, qui était déjà de ses appartenances. L'objet à ce moment rentre dans ce qu'on pourrait appeler l'aire narcissique des appartenances du sujet. Dans les deux cas, quoi qu'il arrive, le moment de la frustration est un moment évanouissant qui débouche sur quelque chose qui nous projette dans un autre plan que le plan du pur et simple désir. La demande en quelque sorte a quelque chose que l'expérience humaine connaît

bien, c'est qu'elle a en elle-même quelque chose qui fait qu'elle ne peut jamais comme telle, véritablement être exaucée. Exaucée ou non, elle s'annihile, s'anéantit à l'étape suivante, et elle se projette tout de suite sur autre chose ou sur l'articulation de la chaîne des dons, ou sur ce quelque chose de fermé et d'absolument inextinguible qui s'appelle le narcissisme, et grâce à quoi l'objet pour le sujet est à la fois quelque chose qui est lui et qui n'est pas lui, dont il ne peut jamais se satisfaire, précisément en ce sens que c'est lui et que ce n'est pas lui à la fois. C'est uniquement pour autant que la frustration entre dans une dialectique qui en la légalisant, lui donne aussi cette dimension de la gratuité, la situe quelque part, que peut s'établir aussi cet ordre symbolisé du Réel où le sujet peut instaurer par exemple comme existantes et admises, certaines privations permanentes.

Ceci est quelque chose qui, d'être méconnu, introduit toutes espèces de façons de reconstruire tout ce qui nous est donné dans l'expérience comme effet lié au fondamental manque d'objet, qui introduit toute une série d'impasses toujours liées à l'idée de vouloir déduire, à partir du désir considéré comme un élément pur de l'individu, du désir avec ce qu'il entraîne comme contrecoup dans sa satisfaction comme dans sa déception, de vouloir tenir, de reconstruire toute la chaîne de l'expérience qui ne peut littéralement s'élaborer, se concevoir que si nous posons d'abord en principe que rien ne s'articule, que rien ne peut s'échafauder dans l'expérience, si nous ne posons pas comme antérieur le fait que rien ne s'instaure, ne se constitue comme conflit proprement analysable si ce n'est à partir du moment où le sujet entre dans l'ordre légal, dans l'ordre symbolique, entre dans un ordre qui est ordre de symbole, chaîne symbolique, ordre de la dette symbolique. C'est uniquement à partir de cette entrée dans quelque chose qui est préexistant à tout ce qui arrive au sujet, à toute espèce d'événement ou de déception, c'est à partir de ce moment-là que tout ce par quoi il l'aborde, à savoir son vécu, son expérience, cette chose confuse qui est là avant qu'elle s'ordonne, s'articule, prend son sens et seulement comme telle peut être analysée. Nous ne pouvons nulle part mieux entrer naïvement dans ces références. On ne peut nulle part mieux vous faire voir le bien-fondé de ce rappel — qui ne devrait être qu'un rappel — qu'à partir de quelques textes de Freud lui-même. Hier soir quelques uns ont parlé d'un certain côté incertain, quelquefois paradoxalement sauvage de quelques textes, ils ont même parlé d'éléments d'aventure, ou encore on a même dit de diplomatie, on ne voit d'ailleurs pas pourquoi. C'est pourquoi je vous en ai choisi un des plus brillants, je dirais même presque des plus troublants, mais il est concevable qu'il puisse apparaître comme vraiment archaïque, voire démodé.

Il s'agit d'une psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine[1]. Je voudrais simplement vous en rappeler les articulations essentielles. Il s'agit d'une fille d'une bonne famille de Vienne, et pour une bonne famille c'était franchir un assez grand pas que d'envoyer quelqu'un chez Freud, cela se passe en 1920. C'est que quelque chose de très singulier était arrivé, c'est-à-dire que la fille de la maison, dix-huit ans, belle, intelligente, classe sociale très élevée, est un objet de souci pour ses parents parce qu'elle court après une personne qu'on appelle dame du monde, de dix ans son aînée, et dont il est précisé par toutes sortes de détails qui nous sont donnés par la famille, que cette dame du monde est peut-être d'un monde qu'on pourrait qualifier de demi-monde dans le classement régnant à ce moment-là à Vienne et considéré comme respectable. La sorte d'attachement dont tout révèle, à mesure que les événements s'avancent, qu'il est véritablement passionnel, qui l'attache à cette dame est quelque chose qui la met dans des rapports assez pénibles avec sa famille. Nous apprenons par la suite que ces rapports assez pénibles ne sont pas étrangers à l'instauration de toute la situation, pour tout dire le fait que ça rende le père absolument enragé est certainement un motif, semble-t-il, pour lequel la jeune fille d'une certaine façon, non pas soutient cette passion, mais la mène. Je veux dire l'espèce de défi tranquille avec lequel elle poursuit ses assiduités auprès de la dame en question, ses attentes dans la rue, la façon dont elle affiche partiellement son affaire sans en faire étalage, tout cela suffit pour que ses parents n'en ignorent rien, et tout spécialement son père. On nous indique aussi que la mère n'est pas quelqu'un de tout repos, elle a été névrosée et elle ne prend pas cela tellement mal, en tout cas pas tellement au sérieux.

On vient demander à Freud d'arranger cela, et il remarque fort pertinemment les difficultés de l'instauration d'un traitement quand il s'agit de satisfaire aux exigences de l'entourage. Freud fait très justement remarquer que l'on ne fait pas une analyse sur commande. A la vérité ceci ne fait qu'introduire quelque chose d'encore plus extraordinaire, et qui va dans un sens qui est bien celui qui nous fera apparaître ces considérations de Freud vis-à-vis de l'analyse elle-même qui à certains paraîtront bien dépassées, à savoir ce que Freud nous dit pour expliquer que son analyse n'a pas été à son terme, qu'elle lui a permis de voir très très loin, et c'est pour cela qu'il nous en fait part, mais qu'assurément elle ne lui a pas permis de changer grand-chose au destin de cette jeune fille. Et pour l'expliquer

1. « Psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine », in *Névroses, Psychoses et Perversions,* pp. 245-270, PUF.

il introduit cette idée qui n'est pas sans fondement, bien qu'elle puisse paraître désuète. C'est une idée schématique qui doit plutôt nous inciter à revenir sur certaines données premières, que nous pouvons trouver plus maniables, à savoir qu'il y a deux éléments dans une analyse, la première étant en quelque sorte le ramassage de tout ce qu'on peut savoir ; ensuite on va faire fléchir les résistances qui tiennent encore parfaitement, où le sujet sait déjà beaucoup de choses. Et la comparaison qu'il introduit là n'est pas une des moins stupéfiante ; il compare cela au rassemblement des bagages avant un voyage, qui est toujours une chose assez compliquée, puis il s'agit de s'embarquer et de parcourir le chemin. Cette référence, chez quelqu'un qui a une phobie des chemins de fer et des voyages, est tout de même assez piquante ! Mais ce qui est bien plus énorme encore, c'est que pendant tout ce temps là il a le sentiment qu'effectivement rien ne se passe. Par contre il voit très bien ce qui s'est passé et il met en relief un certain nombre d'étapes. Il voit bien que dans l'enfance il y a eu quelque chose qui semble ne s'être pas passé tout seul au moment où de ses deux frères elle a pu appréhender à propos de l'aîné, précisément la différence qui la faisait elle consister en quelqu'un qui n'avait pas d'objet essentiellement désirable, l'objet phallique, et ça ne s'est pas passé tout seul. L'un de ses deux frères, lui, est plus jeune.

Néanmoins jusque-là, nous dit-il, la jeune fille n'a jamais été névrosée, aucun symptôme hystérique n'a été apporté à l'analyse, rien dans l'histoire infantile n'est notable du point de vue des conséquences pathologiques, et c'est bien pour cela qu'il est frappant dans ce cas, au moins cliniquement, de voir éclore aussi tardivement le déclenchement d'une attitude qui paraît à tous franchement anormale et qui est celle de cette position singulière qu'elle occupe vis-à-vis de cette femme un tant soit peu décriée, et à laquelle elle marque cet attachement passionné qui la fait aboutir à cet éclat qui l'a amenée à la consultation de Freud. Car s'il a fallu en venir à s'en remettre à Freud, c'est qu'il s'était produit quelque chose de marquant, à savoir qu'avec ce doux flirt que la jeune fille faisait avec le danger, c'est-à-dire qu'elle allait quand même se promener avec la dame presque sous les fenêtres de sa propre maison, un jour le père sort, voit cela, et se trouvant en face d'autres personnes leur jette un regard flambant et s'en va. Par contre la dame demande à la jeune fille qui est cette personne ? — C'est papa. — Il n'a pas l'air content ! La dame prend alors la chose fort mal. Il nous est indiqué que jusque là elle a eu avec la jeune fille une attitude très réservée, voire plus que froide, et qu'assurément elle n'a pas du tout encouragé ces assiduités, qu'elle n'avait pas spécialement de désir d'avoir des complications, et elle lui dit : « dans ces conditions-là on ne se revoit plus ». Il y a dans Vienne des espèces de petits

chemins de fer de ceinture, on n'est pas très loin d'un de ces petits ponts, et voilà la fille qui se jette en bas de l'un de ces petits ponts, elle choit, *niederkommt*. Elle se rompt un peu les os, mais s'en tire.

Donc, nous dit Freud, jusqu'au moment où est apparu cet attachement, la jeune fille avait eu un développement non seulement normal, mais dont tout faisait penser qu'il s'orientait très bien ; n'avait-elle pas à treize ou quatorze ans, quelque chose qui faisait espérer le développement le plus sympathique de la vocation féminine, celle de la maternité ? Elle pouponnait un petit garçon des amis des parents et tout d'un coup cette sorte d'amour maternel qui semblait en faire d'avance le modèle des mères, s'arrête subitement, et c'est à ce moment-là, nous dit Freud, qu'elle commence à fréquenter — car l'aventure dont il s'agit n'est pas la première — des femmes qu'il qualifie de déjà mûres, c'est-à-dire des sortes de substituts maternels d'abord, semble-t-il. Tout de même ce schéma ne vaut pas tellement pour la dernière personne, celle qui vraiment a incarné l'aventure dramatique au cours de laquelle va tourner le déclenchement de l'analyse, et également la problématique d'une homosexualité déclarée, car le sujet déclare à Freud qu'il n'est pas question pour elle d'abandonner quoi que ce soit de ses prétentions, ni de son choix objectal. Elle fera tout ce qu'il faudra pour tromper sa famille, mais elle continuera à assurer ses liens avec la personne pour laquelle elle est loin d'avoir perdu le goût, et qui s'est trouvée assez émue par cette extraordinaire marque de dévotion pour être devenue beaucoup plus traitable pour elle depuis.

Cette relation donc déclarée, maintenue par le sujet, est quelque chose à propos de quoi Freud nous apporte de très frappantes remarques. Il y en a auxquelles il donne valeur de sanction, soit explicative de ce qui s'est passé avant le traitement, par exemple la tentative de suicide, soit explicative de son échec à lui. Les premières paraissent très pertinentes, les secondes aussi, peut-être pas tout à fait comme il l'entend lui-même, mais c'est le propre des observations de Freud de nous laisser toujours beaucoup de clarté extraordinaire, même sur les choses qui l'ont en quelque sorte lui-même dépassé. Je fais allusion à l'observation de Dora[1] où Freud y a vu clair ultérieurement ; il était intervenu auprès de Dora alors qu'il méconnaissait l'orientation de sa question vers son propre sexe, à savoir l'homosexualité de Dora. Ici on constate une méconnaissance d'un ordre analogue, mais beaucoup plus instructif parce que beaucoup plus profond. Puis il y a aussi des choses qu'il nous dit, et dont il ne tire qu'un parti incomplet, et

1. « Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora) », in *Cinq Psychanalyses,* pp. 1-91, PUF.

qui ne sont certainement pas les moins intéressantes sur le sujet de ce dont il s'agit dans cette tentative de suicide, qui en quelque sorte se couronne dans un acte significatif, une crise dont on ne peut certainement pas dire que le sujet n'est pas intimement lié à la montée de la tension jusqu'au moment où le conflit éclate et arrive à une catastrophe.

Il nous explique ceci de la manière suivante. C'est dans le registre d'une orientation en quelque sorte normale, vers un désir d'avoir un enfant du père, qu'il faut concevoir la crise originaire qui a fait s'engager ce sujet dans quelque chose qui va strictement à l'opposé, puisqu'il nous est indiqué qu'il y a eu un véritable renversement de la position, et Freud essaye de l'articuler. Il s'agit d'un de ces cas où la déception par l'objet du désir se résume par un renversement complet de la position qui est identification à cet objet, et qui de ce fait, Freud l'articule exactement dans une note, équivaut à une régression au narcissisme. Quand je fais de la dialectique du narcissisme, essentiellement ce rapport moi-petit autre, je ne fais absolument rien d'autre que de mettre en évidence ce qui est implicite dans toutes les façons dont Freud s'exprime. Quelle est donc cette déception, ce moment vers la quinzième année où le sujet engagé dans la voie d'une prise de possession de cet objet imaginaire, de cet enfant imaginaire — elle s'en occupe assez pour que ça fasse une date dans les antécédents du patient — opère ce renversement ? A ce moment-là sa mère a réellement un enfant du père, autrement dit la patiente fait l'acquisition d'un troisième frère. Voici donc le point clé, le caractère également en apparence exceptionnel de cette observation à la suite de quelque chose qui s'est passé. Il s'agit maintenant de voir où cela s'interprétera le mieux, parce qu'enfin ce n'est pas banal non plus qu'il résulte de l'intervention d'un petit tard venu comme celui-là, un retournement profond de l'orientation sexuelle d'un sujet. C'est donc à ce moment-là que la fille change de position, et il s'agit de savoir ce qui arrive. Freud nous le dit. C'est quelque chose qu'il faut considérer comme assurément réactionnel, le terme d'ailleurs n'est pas dans le texte, mais il est impliqué puisqu'il continue de supposer que le ressentiment à l'endroit du père continue de jouer. C'est là le rôle majeur, une cheville dans la situation, celle qui explique toute la façon dont l'aventure est menée. Elle est nettement agressive à l'endroit du père, et il ne s'agirait dans la tentative de suicide, à la suite de la déception produite par le fait que l'objet de son attachement homologue en quelque sorte la contrecarre, que de la contre-agressivité du père, d'un retournement de cette agression sur le sujet lui-même, combiné avec quelque chose, nous dit Freud, qui satisfait symboliquement ce dont il s'agit. A savoir que par une sorte de précipitation, de réduction au niveau

des objets véritablement en jeu, une sorte d'effondrement de toute la situation sur des données primitives, quand la fille *niederkommt*, choit au bas de ce pont, elle fait un acte symbolique qui n'est autre chose que le *niederkommen* d'un enfant dans l'accouchement, c'est le terme employé en allemand pour dire qu'on a mis bas. Il y a là quelque chose qui nous ramène au sens dernier et originaire d'une structure de la situation.

Dans le deuxième ordre des remarques que nous fait Freud, il s'agit d'expliquer en quoi la situation a été sans issue à l'intérieur du traitement, et il nous le dit. C'est pour autant que la résistance n'a pas été vaincue, que tout ce qu'on a pu lui dire n'a jamais fait que l'intéresser énormément, sans qu'elle abandonne ses positions dernières, à savoir qu'elle a maintenu tout cela, comme on dirait aujourd'hui, sur le plan d'un intérêt intellectuel. Il compare la personne dans ses réactions à peu près à la dame à qui on montre des objets divers, et qui à travers son face-à-main dit : « Comme c'est joli ! » C'est une métaphore. Il dit que néanmoins on ne peut pas dire qu'il y ait eu absence de tout transfert, et il dénote cette présence du transfert avec une très grande perspicacité dans quelque chose qui est des rêves de la patiente, rêves qui en eux-mêmes et parallèlement aux déclarations, même non ambiguës, que la patiente lui fait de sa détermination de ne rien changer à ses comportements à l'endroit de la dame, annoncent tout un refleurissement étonnant de l'orientation la plus sympathique, à savoir de la venue de quelque beau et satisfaisant époux, non moins que l'attente de l'avènement d'un objet, fruit de cet amour. Bref quelque chose de tellement presque forcé dans le caractère idyllique de cet époux est annoncé par le rêve aux efforts entrepris en commun, que quiconque ne serait pas Freud s'y serait trompé, en aurait pris les plus grands espoirs. Freud ne s'y trompe pas, il y voit un transfert dans le sens où c'est la doublure de cette espèce de contre-leurre qu'elle a mené, le jeu en réponse à la déception, car assurément avec le père elle n'a pas été uniquement agressive et provocante, elle a fait aussi des concessions ; il s'agissait seulement de montrer au père qu'elle le trompait. Et Freud reconnaît qu'il s'agit de quelque chose d'analogue, et que c'est là la signification transférentielle de ces rêves, il s'agit de reproduire avec lui, Freud, la position fondamentale de jeu cruel qu'elle a mené avec le père. Ici nous ne pouvons pas ne pas rentrer dans cette espèce de relativité foncière dont elle est l'essentiel de ce qui est la formation symbolique, je veux dire pour autant que c'est la ligne fondamentale de ce qui constitue pour nous le champ de l'inconscient. C'est ce que Freud exprime d'une façon très juste, et qui n'a que le tort d'être un peu trop accentuée. Il nous dit : *« Je crois que l'intention de m'induire en erreur était un des éléments*

*formateurs de ce rêve. C'était aussi une tentative de gagner mon intérêt et ma bonne disposition, probablement pour plus tard me désillusionner d'autant plus profondément.* » Ici la pointe apparaît de cette intention imputée au sujet de venir dans cette position de le captiver, de le prendre lui, dit Freud, pour le faire tomber de plus haut, pour le faire choir d'autant plus haut qu'il est jusque là quelque chose où en quelque sorte lui-même, peut-on dire, est pris dans la situation, car il n'apparaît absolument pas douteux à entendre l'accent de cette phrase, qu'il y a ce que nous appelons une action contre-transférentielle. Il est juste que le rêve soit trompeur, et il ne va retenir que cela. Tout de suite après il va entrer dans la discussion à proprement parler de ce qu'il est passionnant de trouver sous sa plume, à savoir que la manifestation typique de l'inconscient peut être une manifestation trompeuse, car il est certainement vrai qu'il entend d'avance les objections qu'on va lui faire. Si l'inconscient aussi nous ment, alors à quoi nous fier ? Que vont lui dire ses disciples ? Il va leur faire une longue explication, d'ailleurs un tant soit peu tendancieuse, pour leur expliquer que ça ne contredit en fin de compte en rien, pour leur montrer comment ça peut arriver. Il n'en reste pas moins que ce qui est le fond, ce qui nous est mis là au premier plan par Freud en 1920, c'est exactement l'essentiel de ce qui est dans l'inconscient, c'est ce rapport du sujet à l'Autre comme tel, qui implique très précisément à sa base la possibilité de l'accomplir à ce niveau. Nous sommes dans l'ordre du mensonge et de la vérité.

Mais si ceci est très bien vu par Freud, il semble qu'il lui échappe que c'est un vrai transfert, à savoir que c'est dans l'interprétation du désir de tromper que la voie est ouverte, au lieu de prendre cela pour quelque chose qui est — disons les choses d'une façon un peu grosse — dirigé contre lui. Car il a suffi qu'il ait fait cette phrase de plus : *« c'est aussi une tentative de m'embobiner, de me captiver, de faire que je la trouve très jolie »*, et elle doit être ravissante cette jeune fille, pour que comme pour Dora il ne soit pas complètement libre dans cette affaire, et ce qu'il veut éviter c'est justement qu'il affirme qu'il lui est promis le pire, c'est-à-dire quelque chose où il se sentira lui-même désillusionné, c'est-à-dire qu'il est tout prêt à se faire des illusions. A se mettre en garde contre ces illusions déjà il est entré dans le jeu, il réalise le jeu imaginaire. A partir de ce moment-là il le fait devenir réel puisqu'il est dedans, et d'ailleurs ça ne rate pas car dans la façon dont il interprète la chose, il dit à la jeune fille que son intention à elle est bien de le tromper comme elle a coutume de tromper son père. C'est-à-dire qu'il coupe court tout de suite à ce qu'il a réalisé comme le rapport imaginaire, et d'une certaine façon son contre-transfert là aurait pu servir, à

condition que ce ne fût pas un contre-transfert, à condition que lui-même n'y croie pas, c'est-à-dire qu'il n'y soit pas. Dans la mesure où il y est et où il interprète trop précocement, il fait rentrer dans le réel ce désir de la fille qui n'est qu'un désir, qui n'est pas une intention de le tromper, il lui donne corps, il opère avec elle exactement comme la personne intervenue avec la petite fille, comme une statue et comme la chose symbolique qui est au cœur de ce que je vous explique quand je vous parle de ce glissement dans l'imaginaire qui devient beaucoup plus qu'un piège, une plaie. A partir du moment où il s'est instauré en quelque sorte en doctrine — là nous en voyons un exemple limite, transparent, nous ne pouvons pas le méconnaître, il est dans le texte — c'est pour autant qu'avec son interprétation à ce moment-là Freud fait éclater le conflit, lui donne corps, alors que justement comme il le sent lui-même, c'est de cela qu'il s'agissait, de révéler ce discours menteur qui est là dans l'inconscient, en effet il ne s'agit pas d'autre chose.

Au lieu de cela, Freud sépare en voulant réunir. Il lui dit que tout cela est fait contre lui, et en effet le traitement ne va pas beaucoup plus loin, c'est-à-dire qu'il est interrompu. Mais il y a quelque chose de beaucoup plus intéressant qui est accentué par Freud, mais qui n'est pas interprété par lui, c'est ceci qui est absolument énorme et qui ne lui a pas échappé, c'est la nature de la passion de la jeune fille pour la personne dont il s'agit, ce n'est pas une relation homosexuelle comme les autres. Le propre des relations homosexuelles est de présenter exactement toute la variété, et peut-être même quelques autres, des variations hétérosexuelles.

Or, ce que Freud souligne d'une façon absolument admirable, c'est ce qu'il appelle ce choix objectal du type proprement masculin et qu'il explique ce qu'il veut nous dire par là. Il l'articule d'une façon qui a un relief extraordinaire, littéralement c'est l'amour platonique dans ce qu'il a de plus exalté, c'est quelque chose qui ne demande aucune autre satisfaction que le service de la dame, c'est vraiment l'amour sacré si on peut dire, ou l'amour courtois dans ce qu'il a de plus dévotieux. Il y ajoute quelques mots comme *exalt*, qui a un sens très particulier dans l'histoire culturelle de l'Allemagne, c'est cette exaltation qui est au fond de la relation à proprement parler. Bref, il nous dresse quelque chose qui situe ce rapport amoureux au haut degré de la relation amoureuse symbolisée, posée comme service, comme institution, comme référence, et pas simplement comme quelque chose de subi, comme quelque chose qui est une attirance ou un besoin. C'est quelque chose qui en soi, non seulement se passe de satisfaction, mais vise très précisément cette non satisfaction. C'est l'institution du manque

dans la relation à l'objet comme étant l'ordre même dans lequel un amour idéal peut s'épanouir. Ne voyez-vous pas alors qu'il y a là quelque chose qui conjoint en une sorte de nœud les trois étages de ce que j'essaie de vous faire sentir dans ce qui est au nœud de tout ce procès qui va s'y trouver, disons de la frustration au symptôme, si vous voulez bien prendre le mot symptôme par l'équivalent, puisque nous sommes en train de l'interroger, de l'énigme. Voilà comment va venir s'articuler le problème de cette situation exceptionnelle, mais qui n'a d'intérêt que d'être prise dans un registre qui est le sien, à savoir qu'elle est exceptionnelle parce qu'elle est particulière.

Nous avons la référence vécue d'une façon innocente à l'objet imaginaire, cet enfant, que l'interprétation nous permet de concevoir comme un enfant reçu du père. On nous l'a déjà dit, les homosexuelles contrairement à ce qu'on pourrait croire, sont celles qui ont fait à un moment une très forte fixation paternelle. Que se passe-t-il ? Pourquoi y a-t-il vraiment crise ? C'est parce qu'intervient à ce moment-là l'objet réel, un enfant donné par le père, c'est vrai, mais justement à quelqu'un d'autre, et à la personne qui lui est la plus proche. A ce moment se produit un véritable renversement ; on nous en explique le mécanisme. Je crois qu'il est de haute importance de voir que dans ce cas ce quelque chose était déjà institué sur le plan symbolique, car c'est sur le plan symbolique qu'elle se satisfait de cet enfant comme d'un enfant qui lui était donné par le père pour qu'elle soit par la présence de cet objet réel ramenée pour un instant au plan de la frustration. Il ne s'agit plus de quelque chose dont elle se satisfaisait dans l'imaginaire, c'est-à-dire de quelque chose qui la soutenait déjà dans le rapport entre femmes, avec toute l'institution de la présence paternelle comme telle, comme étant le père par excellence, le père fondamental, le père qui sera toujours pour elle toute espèce d'homme qui lui donnera un enfant, voici quelque chose qui pour l'instant la ramène au plan de la frustration parce que l'objet est là pour un instant réel, et qu'il est matérialisé par le fait que c'est sa mère qui l'a à côté d'elle.

Qu'y a-t-il de plus important à ce moment-là, est-ce uniquement cette sorte de retournement qui fait qu'à ce moment-là elle s'identifie au père ? Il est entendu que ça a joué son rôle. Est-ce qu'elle devient elle-même cette sorte d'enfant latent qui va en effet pouvoir *niederkommen* quand la crise sera arrivée à son terme ? Et je pense que l'on pourrait peut-être savoir au bout de combien de mois cela est arrivé si on avait les dates comme pour Dora. Ce qui est plus important encore, c'est que ce qui est désiré est quelque chose qui est au-delà de cette femme, cet amour qu'elle lui voue c'est à quelqu'un qui est autre qu'elle, cet amour qui vit purement et simplement dans l'ordre de ce dévouement, qui

porte au suprême degré l'attachement, l'anéantissement du sujet dans la relation, c'est quelque chose que, et ce n'est pas pour rien, Freud semble réserver au registre de l'expérience masculine. Car en effet c'est à une sorte d'épanouissement institutionnalisé d'une relation culturelle très élaborée où ces choses sont observées, sont soutenues. Le passage, la réflexion à ce niveau de la déception fondamentale, l'issue que le sujet trouve là, pose la question de savoir qu'est-ce qui est dans le registre amoureux, dans la femme, aimé au-delà d'elle-même. Cela met en cause exactement tout ce qu'il y a de vraiment fondamental dans les questions qui se rapportent à l'amour dans son achèvement. Ce qui est à proprement parler désiré chez elle, c'est justement ce qui lui manque, et ce qui lui manque dans cette occasion c'est le retour à l'objet primordial dont le sujet allait trouver l'équivalent, le substitut imaginaire dans l'enfant. C'est précisément le phallus. Ce qui, à l'extrême, dans l'amour le plus idéalisé, est cherché dans la femme, c'est ce qui lui manque, ce qui est cherché au-delà d'elle c'est le phallus comme objet central de toute l'économie libidinale.

# Leçon 7

*16 janvier 1957*

Nous avons terminé notre entretien la fois dernière en tentant de résumer le cas, présenté par Freud, d'homosexualité féminine. Je vous avais ébauché au passage en même temps que les péripéties, quelque chose qu'on peut appeler la structure, puisque si ce n'était pas sur le fond de l'analyse structurale que nous le poursuivions, ce n'aurait pas beaucoup plus d'importance qu'un cas pittoresque. Il convient de revenir sur cette analyse structurale, car ce n'est qu'à condition de la faire progresser, et aussi loin qu'il est possible, qu'il y a intérêt dans l'analyse à s'engager dans cette voie.

Qu'il y ait un manque dans la théorie analytique, c'est ce qu'il me semble voir surgir à chaque instant. Il n'est pas mauvais d'ailleurs de rappeler que c'est pour répondre à ce manque effectivement, qu'ici nous poursuivons notre effort. Bien entendu ce manque est sensible partout, je le voyais récemment encore se réactiver dans mon esprit à voir se confronter les propos de Mlle Anna Freud avec ceux de Mélanie Klein. Sans doute Mlle Anna Freud a-t-elle mis beaucoup d'eau dans son vin depuis, mais elle a fondé les principes de son analyse des enfants sur des remarques telles que celle-ci que par exemple il ne pouvait pas se faire de transfert, tout au moins pas de névrose de transfert, parce que les enfants étant encore inclus dans la situation créatrice de la tension névrotique, il ne pouvait pas y avoir à proprement parler de transfert pour quelque chose qui était en train de se jouer. Que d'autre part, le fait qu'ils puissent être encore en rapport avec les objets de leur attachement inaugural — autre remarque de la même nature en somme, mais différente — devrait changer la position de l'analyste qui, ici, interviendrait en quelque sorte entièrement sur le plan actuel, qui pour autant devrait

profondément modifier sa technique. Sa technique, d'autre part, fut en quelque sorte profondément modifiée, et en ceci Mlle Anna Freud rend hommage à quelque chose qui est comme un pressentiment de l'importance de la fonction essentielle de la parole dans le rapport analytique. Assurément l'enfant pourra être, lui, dans un rapport différent, dit-elle, de celui de l'adulte à la parole pour, en d'autres termes, devoir être pris à l'aide des moyens de jeu qui sont la technique de l'enfant, qui devrait également se trouver dans une position qui ne permet pas à l'analyste de s'offrir à lui dans la position de neutralité ou de réceptivité qui cherche avant tout à accueillir, à permettre de s'épanouir, et à l'occasion de faire écho à la parole. Je dirais donc que l'engagement de l'analyste dans une autre nature que le rapport de la parole, pour n'être pas développé, même pas conçu, est pourtant indiqué.

Mme Mélanie Klein dans ses arguments, fait remarquer que rien au contraire n'est plus semblable que l'analyse d'un enfant, que même à un âge extrêmement précoce déjà, ce dont il s'agit dans l'inconscient de l'enfant n'a rien à faire, contrairement à ce que dit Mlle Anna Freud, avec les parents réels. Que déjà entre deux ans et demi et trois ans la situation est tellement modifiée par rapport à ce qu'on peut constater dans la relation réelle, qu'il s'agit déjà tellement de quelque chose qui est toute une dramatisation profondément étrangère à l'actualité de la relation familiale de l'enfant, qu'on a pu constater chez un enfant qui avait par exemple été élevé à titre d'enfant unique chez un personnage qui habitait fort loin des parents, une vieille tante en somme, ce qui le mettait dans un rapport tout à fait isolé, duel avec une seule personne, on a pu constater que cet enfant pour autant n'en avait pas moins reconstitué tout un drame familial avec père, mère, et même avec frères et sœurs rivaux, je cite. Il s'agit donc bien d'ores et déjà de révéler dans l'analyse quelque chose qui, dans son fond, n'est pas dans le rapport immédiat pur et simple avec le réel, mais est quelque chose qui déjà s'inscrit dans une symbolisation dont à partir de ce moment, je veux dire si nous admettons les affirmations de Mélanie Klein, ses affirmations reposent sur son expérience, et cette expérience nous est communiquée dans des observations qui poussent les choses quelquefois à l'étrange, car à la vérité on ne peut pas ne pas être frappé de voir cette sorte de creuset de sorcière ou de devineresse au fond duquel s'agitent dans un monde imaginaire global, l'idée du contenant du corps maternel, tous les fantasmes primordiaux présents, et ceci en quelque sorte dès l'origine, tendent à se structurer dans un drame qui paraît préformé, et pour lequel il faut susciter à tout instant le surgissement des instincts primordiaux les plus agressifs, pour faire en quelque sorte mouvoir la machine.

Nous ne pouvons pas ne pas être frappés, à la fois par le témoignage d'une adéquation entre toute cette fantasmagorie et les données uniques que Mme Mélanie Klein manie ici, et en même temps nous demander en présence de quoi nous sommes. Qu'est-ce que peut vouloir dire cette symbolisation dramatique qui semble se retrouver plus comblée à mesure qu'on remonte plus loin, comme si à la fin on pouvait admettre que plus nous nous rapprochons de l'origine, plus le complexe d'Œdipe est là comblé, articulé, prêt à entrer en action.

Ceci mérite au moins qu'on se pose une question, et cette question rejaillit partout, par ce chemin précis par lequel j'essaye de vous mener pour l'instant, qui est celui de la perversion. Qu'est-ce que la perversion ? A l'intérieur d'un même groupe on entend là-dessus les voix les plus discordantes. Les uns, croyant suivre Freud, diront qu'il faut revenir purement et simplement à la notion de la persistance d'une fixation portant sur une pulsion partielle et qui traverserait, en quelque sorte indemne, tout le progrès, toute la dialectique qui tend à s'établir de l'Œdipe, mais qui n'y subirait absolument pas les avatars qui tendent à réduire les autres pulsions partielles dans un mouvement qui en fin de compte les unifie et les fait aboutir à la pulsion génitale. C'est la pulsion idéale essentiellement unifiante. Que donc il s'agit dans la perversion d'une chose qui est une sorte d'accident de l'évolution des pulsions, mais traduisant d'une façon classique la notion de Freud que la perversion est le négatif de la névrose ils veulent purement et simplement faire de la perversion quelque chose où la pulsion n'est pas élaborée. D'autres, pourtant, qui ne sont pas d'ailleurs pour autant les plus perspicaces ni les meilleurs, mais avertis par l'expérience et par quelque chose qui s'impose véritablement dans la pratique de l'analyse, essayeront de montrer que la perversion est bien loin d'être ce quelque chose de pur et qui persiste, et que pour tout dire la perversion fait bien partie elle aussi de quelque chose qui s'est réalisé à travers toutes les crises, fusions et défusions dramatiques, qui présente la même richesse dimensionnelle, la même abondance, les mêmes rythmes, les mêmes étapes qu'une névrose. Ils tenteront alors d'expliquer que c'est le négatif de la névrose, en poussant des formules telles que celle-ci, qu'il s'agit là de l'érotisation de la défense, comme en effet tous ces jeux à travers lesquels se poursuit une analyse de la réduction des défenses. Je veux bien, cela fait image, mais à vrai dire pourquoi cela peut-il être érotisé ? C'est bien là toute la question, d'où vient cette érotisation ? Où est situé le pouvoir invisible qui projetterait cette coloration qui paraît venir là comme une sorte de superflu, de changement de qualité, à mettre sur la défense ce qui est à proprement parler à considérer comme satisfaction libidinale ? La chose à la vérité n'est pas impensable, mais le moins qu'on puisse dire

c'est qu'elle n'est pas pensée. En fin de compte, il ne faut pourtant pas croire qu'à l'intérieur de l'évolution de la théorie analytique, Freud se soit avisé d'essayer là-dessus de nous donner une notion qui s'élabore. Je dirais même plus, nous en avons dans Freud même un exemple qui prouve qu'assurément quand il nous dit que la perversion est le négatif de la névrose, cela n'est pas une formule à prendre comme on l'a prise longtemps, c'est à savoir qu'il faudrait tout simplement entendre que dans la perversion ce qui est caché dans l'inconscient quand nous sommes en présence d'un cas névrotique est là à ciel ouvert et en quelque sorte libre. C'est bien autre chose qu'il nous propose. Peut-être après tout faut-il le prendre comme de nous être donné sous ces sortes de formules resserrées auxquelles notre analyse doit trouver son véritable sens, et c'est en essayant d'abord de le suivre et de voir par exemple comment il conçoit le mécanisme d'un phénomène qu'on peut qualifier de pervers, voire d'une perversion catégorique, que nous pourrons en fin de compte nous apercevoir de ce qu'il veut dire, quand il affirme que la perversion est le négatif de la névrose.

Si nous regardons les choses d'un peu plus près, si nous prenions cette étude, qui devrait être célèbre, *Contribution à l'étude de la genèse des perversions sexuelles*[1], nous remarquerions que l'attention de Freud est caractéristique, et non moins caractéristique qu'il choisit comme titre ceci, il y insiste dans le texte, c'est quelque chose qui n'est pas simplement une étiquette, mais une phrase extraite directement de la déclaration des malades quand ils abordent ce thème de leurs fantasmes, en gros sado-masochistes, quels que soient le rôle et la fonction qu'ils prennent dans tel et tel cas particulier. Freud nous dit qu'il centre son étude tout spécialement sur six cas qui sont tous plus ou moins des névroses obsessionnelles, quatre de femmes et deux d'hommes, et que derrière il y a toute son expérience de tous les cas sur lesquels il n'a pas lui-même une aussi grande compréhension. Aussi, semble-t-il, il y a là une sorte de résumé, de tentative d'organiser une masse considérable d'expériences. Quand le sujet déclare mettre en jeu dans le traitement ce quelque chose qui est le fantasme, il l'exprime ainsi sous cette forme remarquable, par cette imprécision, ces questions qu'elle laisse ouvertes et auxquelles il ne répond que très difficilement, et à la vérité auxquelles il ne peut pas donner d'emblée de réponse satisfaisante, il ne peut guère en dire plus pour se caractériser, non sans cette sorte d'aversion, voire de vergogne ou de honte qu'il y a non pas à la pratique de ces fantasmes plus ou moins associés, oratoires, et qui dans leur exercice sont en général pris par les sujets comme des

1. « Un enfant est battu », in *Névroses, Psychoses et Perversions,* PUF.

activités qui n'entraînent pour eux aucune espèce de charge de culpabilité, mais qui par contre présentent, c'est là quelque chose d'assez remarquable, très souvent non pas seulement de grandes difficultés à être formulés, mais provoquent chez le sujet une assez grande aversion, répugnance, culpabilité à être articulés. Et déjà on sent bien là quelque chose qui doit nous faire dresser l'oreille, entre l'usage fantasmatique ou imaginaire de ces images et leur formulation parlée. Déjà ce signal dans le comportement du sujet est quelque chose qui marque une limite : ce n'est pas du même ordre d'en jouer mentalement ou d'en parler. A propos de ce fantasme, *on bat un enfant*, Freud va nous dire ce que son expérience lui a montré, ce que cela signifiait chez les sujets. Nous n'arriverons pas au bout de cet article aujourd'hui, je veux simplement mettre en relief certains éléments tout à fait manifestes, parce qu'ils concernent directement le chemin sur lequel je vous ai engagés la dernière fois, abordant le problème par le cas de la psychogenèse de l'homosexualité féminine.

Freud nous dit, le progrès de l'analyse montre qu'il s'agit dans ce fantasme de quelque chose qui s'est substitué, par une série de transformations, à d'autres fantasmes, lesquels ont eu un rôle tout à fait compréhensible au moment de l'évolution du sujet. C'est la structure de ces états que je voudrais vous exposer, pour vous permettre d'y reconnaître quelque chose qui semble tout à fait manifeste à la seule condition d'avoir les yeux ouverts, au moins sur cette dimension dans laquelle nous essayons de nous avancer, et qui se résume sous ce titre de la structure subjective. Autrement dit, c'est ce contre quoi nous essayons de nous tenir toujours pour essayer de donner leur véritable position à ce qui, dans la théorie, se présente souvent comme une ambiguïté, voire une impasse, voire une diplopie. C'est voir à quel niveau de la structure subjective se passe un phénomène. Nous constatons que c'est dans trois étapes où Freud nous dit que se scande l'histoire à mesure qu'elle s'ouvre sous la pression analytique, et qui permet de retrouver l'origine de ces fantasmes. Il dit d'ailleurs qu'il va se limiter dans ce qui lui permet cette première formulation typique du fantasme, qu'il va se limiter pour des raisons qu'il précisera par la suite, mais que nous laisserons de côté nous-mêmes aujourd'hui, dans la première partie de son exposé que nous ne mettrons pas au premier plan cette fois-ci, qu'il va se limiter à ce qui se passe précisément chez les femmes.

La forme que prend le premier fantasme, celui que l'on peut, nous dit-il, y retrouver quand on analyse le fait, est celui-ci, *mon père bat un enfant qui est l'enfant que je hais*. Il s'agit d'un fantasme plus ou moins lié dans l'histoire à l'introduction d'un frère ou d'une sœur, d'un rival qui à un moment se trouve,

par sa présence, par les soins qui lui sont donnés, frustrer l'enfant de l'affection des parents. Ici il s'agit tout spécialement du père. Nous n'insisterons pas ici sur ce point, mais nous n'omettrons pas de remarquer qu'il s'agit d'une fille prise à un certain moment déjà où s'est constitué le complexe d'Œdipe, où la relation au père s'est instituée. Nous laisserons donc pour le futur l'explication de cette prééminence dans un fantasme tout à fait primitif de la personne du père, étant bien entendu que ce ne doit pas être sans rapport avec le fait qu'il s'agisse d'une fille. Mais laissons de côté ce problème. L'important est ceci, nous touchons là au départ dans une perspective historique qui est rétroactive. C'est du point actuel où nous sommes dans l'analyse que le sujet formule pour le passé, organise une situation primitive dramatique, d'une façon qui s'inscrit pourtant dans sa parole actuelle, dans son pouvoir de symbolisation présent, et que nous retrouvons par le progrès de l'analyse comme la chose primitive, l'organisation primordiale la plus profonde. C'est quelque chose qui a cette complexité manifeste d'avoir trois personnages. Il y a l'agent du châtiment, il y a celui qui subit et qui est un autre que le sujet, nommément un enfant que le sujet hait et qu'il voit par là déchu de cette préférence parentale qui est en jeu, il se sent lui-même privilégié par le fait que l'autre choit de cette préférence. Il y a quelque chose qui, si l'on peut dire, implique une dimension et une tension triple qui suppose le rapport à un sujet avec deux autres, dont les rapports eux-mêmes entre eux sont motivés par quelque chose qui est centré par le sujet. Mon père, peut-on dire, pour accentuer les choses dans un sens, bat mon frère ou ma sœur de peur que je croie qu'on ne me le préfère. Une causalité ou une tension, une référence au sujet pris comme un tiers, en faveur de qui la chose se produit, est quelque chose qui anime et motive l'action sur le personnage second, celui qui subit. Et ce tiers qu'est le sujet, est lui-même ici invoqué, présentifié dans la situation comme celui aux yeux de qui ceci doit se passer, dans l'intention de lui faire savoir que quelque chose à lui, lui est donné, qui est le privilège de cette préférence, qui est cette préséance, cet ordre, cette structure qui d'une façon réintroduit, de même que tout à l'heure il y avait la notion de peur, c'est- à-dire une sorte d'anticipation, de dimension temporelle, de tension en avant qui est introduite comme motrice à l'intérieur de cette situation triple. Il y a référence au tiers en tant que sujet, en tant qu'il a à le croire ou à inférer quelque chose d'un certain comportement qui se porte sur l'objet second qui dans cette occasion est pris comme instrument de cette communication entre les deux sujets, qui est en fin de compte une communication d'amour, puisque c'est aux dépens de ce second que se déclare, pour celui qui est le sujet central, ce quelque chose qu'il

reçoit à cette occasion, et qui est l'expression de son vœu, de son désir d'être préféré, d'être aimé. Formation bien entendu déjà elle-même dramatisée, déjà réactionnelle en tant qu'elle est issue d'une situation complexe. Mais cette situation complexe suppose cette référence inter-subjective triple avec tout ce qu'elle nécessite et introduit de référence temporelle, de temps, de scansion, qui suppose l'introduction du second sujet qui est nécessaire. Pourquoi ? Ce qui est à franchir d'un sujet à l'autre, il en est l'instrument, le ressort, le médium, le moyen. En fin de compte nous nous trouvons devant une structure inter-subjective pleine, au sens où elle s'établit dans le franchissement achevé d'une parole. Il ne s'agit pas que la chose ait été parlée, il s'agit que la structure inter-subjective elle-même dans cette situation ternaire qui est instaurée dans le fantasme primitif, porte en elle-même la marque de la même structure intersubjective qui constitue toute parole achevée.

La seconde étape par rapport à la première, représente une situation réduite. Freud nous dit qu'on trouve là d'une façon très particulière une situation réduite à deux personnages, je suis là le texte de Freud. Et on l'explique comme on peut. Freud indique l'explication sans y peser d'ailleurs, la décrit comme une étape nécessaire et reconstruite, indispensable pour comprendre toute la motivation de ce qui se produit dans l'histoire du sujet. Cette seconde étape produit, *moi je suis battue par mon père*. Il s'agit ici d'une situation réduite à deux, dont on peut dire qu'elle exclut toute autre dimension que celle du rapport avec l'agent batteur. Il y a là quelque chose qui peut prêter à toutes sortes d'interprétations, mais ces interprétations elles-mêmes resteront marquées du caractère de la plus grande ambiguïté. Si dans le premier fantasme il y a une organisation et une structure qui y met un sens qu'on pourrait indiquer par une série de flèches, dans l'autre la situation est tellement ambiguë qu'on peut se demander un instant dans quelle mesure le sujet participe avec celui qui l'agresse et le frappe. C'est la classique ambiguïté sado-masochiste. Et si on la résout, on conclura comme le dit Freud, que c'est là quelque chose qui est lié à cette essence du masochisme, mais que le moi dans cette occasion est fortement accentué dans la situation. Le sujet se trouve dans une position réciproque, mais en même temps exclusive ; c'est ou lui ou l'autre qui est battu, et ici c'est lui, et par le fait que c'est lui il y a quelque chose qui est indiqué, mais qui n'est pas résolu. On peut, et la suite de la discussion le montre, voir dans cet acte même d'être battu, une transposition ou un déplacement aussi de quelque chose qui, peut-être, est déjà marqué d'érotisme. Le fait même qu'on puisse parler à cette occasion, d'essence du masochisme, est tout à fait indicatif, alors qu'à l'étape précédente, Freud l'a dit, nous

étions dans une situation qui, pour extrêmement structurée qu'elle ait été, était en quelque sorte grosse de toute virtualité. Elle n'était ni sexuelle, ni spécialement sadique, elle les contenait en puissance, et ce quelque chose qui se précipite dans un sens ou dans l'autre, mais ambigu, se marque dans la seconde étape, dans cette étape de la relation duelle avec toute la problématique qu'elle soulève sur le plan libidinal.

Cette seconde étape qui elle, est duelle, et où le sujet se trouve inclus dans un rapport duel, et donc ambigu, avec l'autre comme tel dans cette sorte d'*ou bien-ou bien* qui est fondamental de cette relation duelle, Freud nous dit que nous sommes presque toujours forcés de la reconstruire, tellement elle est fugitive. Cette fugitivité est sa caractéristique, et très vite la situation se précipite dans la troisième étape, celle où l'on peut dire, le sujet est réduit à son point le plus extrême et retrouve apparemment sa position tierce sous la forme de ce pur et simple observant, qui en quelque sorte réduit cette situation intersubjective avec la situation temporelle, après être passé à la situation seconde, duelle et réciproque, à la situation tout à fait désubjectivée qui est celle du fantasme terminal, à savoir, *on bat un enfant*. Bien sûr cet « on » est quelque chose où l'on peut retrouver vaguement la fonction paternelle, mais en général le père n'est pas reconnaissable, ce n'est qu'un substitut. D'autre part quand on dit *on bat un enfant*, c'est la formule du sujet que Freud a voulu respecter, mais il s'agit souvent de plusieurs enfants, la production fantasmatique le fait éclater en le multipliant en mille exemplaires. Et cela montre bien le caractère de désubjectivation essentiel qui se produit dans la relation primordiale, et il reste cette objectivation, cette désubjectivation en tout cas radicale, de toute la structure au niveau de laquelle le sujet n'est plus là que comme une sorte de spectateur réduit à l'état de spectateur, ou simplement d'œil, c'est-à-dire ce qui caractérise toujours à la limite et au point de la dernière réduction toute espèce d'objet. Il faut au moins, non pas toujours un sujet, mais un œil pour le voir, un œil, un écran sur lequel le sujet est institué.

Que voyons-nous là ? Comment pouvons-nous traduire cela dans notre langage au point précis où nous en sommes de notre procès ? Il est clair qu'au niveau du schéma du Sujet, de l'Autre et de la relation imaginaire du moi du sujet plus ou moins fantasmatisée, la relation imaginaire s'inscrit dans cette direction et dans ce rapport plus ou moins marqué de spécularité, de réciprocité entre le moi et l'autre. Nous nous trouvons en présence de quelque chose qui est une parole inconsciente, celle qu'il a fallu retrouver à travers tous les artifices de l'analyse du transfert, qui est celle-ci, mon père en battant un enfant qui est

l'enfant que je hais, me manifeste qu'il m'aime, ou, mon père bat un enfant de peur que je croie que je ne sois pas préféré, ou toute autre formule qui d'une façon quelconque mette en valeur un des accents de cette relation dramatique. Ceci qui est exclu, qui n'est pas présent dans la névrose, qu'il faut retrouver et qui va avoir des évolutions qui se manifestent par ailleurs dans tous les symptômes constitutifs de cette névrose, ceci est retrouvé dans un élément du tableau clinique qui est ce fantasme. Comment se présente-t-il ? Il se présente d'une façon qui porte en lui encore très visible le témoignage des éléments signifiants de la parole articulée au niveau de ce trans-objet si on peut dire, c'est le grand Autre, le lieu où s'articule la parole inconsciente, le *Es* en tant qu'il est parole, histoire, mémoire, structure articulée.

La perversion, ou disons pour nous limiter là, le fantasme pervers, a une propriété que nous pouvons maintenant dégager. Qu'est-ce que cette sorte de résidu, de réduction symbolique qui progressivement a éliminé toute la structure subjective de la situation, pour n'en laisser émerger que quelque chose d'entièrement objectivé, et en fin de compte énigmatique qui garde à la fois toute la charge, mais la charge non révélée, inconstituée, non assumée par le sujet, de ce qui est au niveau de l'Autre comme structure articulée où le sujet est engagé ? Nous nous trouvons là au niveau du fantasme pervers, de quelque chose qui en a à la fois tous les éléments, mais qui en a perdu tout ce qui est signification, à savoir la relation intersubjective, c'est en quelque sorte le maintien à l'état pur de ce qu'on peut appeler là-dedans des signifiants à l'état pur, sans la relation intersubjective, les signifiants vidés de leur sujet, une sorte d'objectivation des signifiants de la situation comme telle. Ce quelque chose qui est indiqué dans le sens d'une relation structurante fondamentale de l'histoire du sujet au niveau de la perversion, est à la fois maintenu, contenu, mais sous la forme d'un pur signe. Et qu'est-ce que c'est d'autre que tout ce que nous retrouvons au niveau de la perversion ? Représentez-vous maintenant ce que vous savez par exemple du fétiche, ce fétiche dont on vous dit qu'il est explicable par cet au-delà jamais vu, et pour cause ! C'est le pénis de la mère phallique, et qui est lié par le sujet — le plus souvent après un bref effort analytique, tout au moins dans les souvenirs encore accessibles au sujet — à une situation où si l'on peut dire, l'enfant dans son observation s'est arrêté, au moins dans son souvenir, au bord de la robe de la mère où nous nous trouvons voir une sorte de remarquable concours entre la structure de ce qu'on peut appeler le souvenir-écran, c'est-à-dire le moment où la chaîne de la mémoire s'arrête, et elle s'arrête en effet au bord de la robe, pas plus haut que la cheville, et c'est bien pour cela que c'est là qu'on rencontre la

chaussure, et c'est bien pour cela aussi que la chaussure peut, tout au moins dans certains cas particuliers, mais c'est un cas exemplaire, prendre sa fonction de substitut de ce qui n'est pas vu, mais de ce qui est articulé, formulé comme étant ici vraiment pour le sujet de la mère qui possède ce phallus, imaginaire sans doute, mais essentiel à sa fondation symbolique comme mère phallique.

Nous nous trouvons là aussi devant quelque chose qui est du même ordre, devant ce quelque chose qui fige, réduit à l'état d'instantané le cours de la mémoire en l'arrêtant à ce point qui s'appelle souvenir-écran, à la façon de quelque chose qui se déroulerait assez rapidement et s'arrêterait tout d'un coup en un point, figeant tous les personnages comme dans un mouvement cinématographique. Cette sorte d'instantané qui est la caractéristique de cette réduction de la scène pleine, signifiante, articulée de sujet à sujet, à quelque chose qui s'immobilise dans ce fantasme, qui reste chargé de toutes les valeurs érotiques qui sont incluses dans ce qu'il a exprimé, et dont il est en quelque sorte le témoignage, le support, le dernier support restant. Nous touchons là du doigt comment se forme ce qu'on peut appeler le moule de la perversion, à savoir cette valorisation de l'image pour autant qu'elle reste le témoin privilégié de quelque chose qui dans l'inconscient, doit être articulé, remis en jeu dans la dialectique du transfert, c'est-à-dire dans ce quelque chose qui doit reprendre ses dimensions à l'intérieur du dialogue analytique. La valeur donc, de dimension imaginaire apparaît prévalente chaque fois qu'il s'agit d'une perversion, et c'est en tant que cette relation imaginaire est sur le chemin de ce qui se passe du sujet à l'Autre, ou plus exactement de ce qui reste du sujet situé dans l'Autre, pour autant que justement c'est refoulé, que la parole qui est bien celle du sujet et qui pourtant comme elle est de par sa nature de parole un message qu'il doit recevoir de l'Autre sous forme inversée, peut aussi bien y rester dans l'Autre, c'est-à-dire y constituer le refoulé de l'inconscient, instaurant une relation possible mais non réalisée. Possible d'ailleurs ça n'est pas tout dire, il faut bien aussi qu'il y ait là-dedans quelque impossibilité, sans cela ce ne serait pas refoulé, et c'est bien justement parce qu'il y a cette impossibilité dans les situations ordinaires qu'il faut tous les artifices du transfert pour rendre de nouveau passable, formulable, ce qui doit se communiquer de cet Autre, grand Autre, au sujet, en tant que le Je du sujet vient à être. A l'intérieur de cette indication que nous donne l'analyse freudienne de la façon la plus nette — et tout est dit et articulé encore beaucoup plus loin que ce que je dis là — Freud marque bel et bien à cette occasion que c'est à travers les avatars et l'aventure de l'Œdipe, à l'avancement et la résolution de l'Œdipe, que nous devons prendre la question, le problème de la

constitution de toute perversion. Il est stupéfiant qu'on ait pu même songer à maintenir l'indication, la traduction en quelque sorte populaire, de la perversion comme étant le négatif de la névrose, simplement en ceci que la perversion serait une pulsion non élaborée par le mécanisme œdipien et névrotique, purement et simplement survivance, persistance d'une pulsion partielle irréductible. Alors que Freud, à propos de cet article primordial et en beaucoup d'autres points encore, indique suffisamment qu'aucune structuration perverse, si primitive que nous la supposions, de celles en tout cas qui viennent à notre connaissance à nous analystes, n'est articulable que comme moyen, cheville, élément de quelque chose qui en fin de compte se conçoit, se comprend et s'articule dans, par et pour, et uniquement dans, par et pour le procès, l'organisation, l'articulation du complexe d'Œdipe.

Essayons d'inscrire notre cas de l'autre jour dans cette relation croisée du Sujet à l'Autre, en tant que c'est là que doit s'avérer, s'établir la signification symbolique, toute la genèse actuelle du sujet, et l'interposition imaginaire qui est d'autre part ce en quoi il trouve son statut, sa structure d'objet par lui reconnue comme telle installée dans une certaine capture par rapport à des objets, disons pour lui immédiatement attrayants, qui sont les correspondants de ce désir, pour autant qu'il s'engage dans les voies, dans les rails imaginaires qui forment ce qu'on appelle ses fixations libidinales. Essayons simplement — quoique aujourd'hui nous ne le pousserons pas jusqu'à son terme — de résumer. Que voyons-nous ? On peut mettre cinq temps pour décrire les phénomènes majeurs de cette instauration, non seulement de la perversion — que nous la considérions comme fondamentale ou acquise, peu importe, dans cette occasion nous savons quand cette perversion s'est indiquée, puis établie, puis précipitée, nous en avons les ressorts et nous en avons le départ, c'est une perversion qui s'est constituée tardivement, cela ne veut pas dire qu'elle n'avait pas ses prémisses dans des phénomènes tout à fait primordiaux — mais tâchons de comprendre ce que nous voyons au niveau où Freud lui-même a dégagé les avenues.

Il y a un état qui est primordial, au moment où cette femme est installée au moment de la puberté vers treize-quatorze ans. Cette fille chérit un objet qui lui est lié par des liens d'affection, un enfant qu'elle soigne, elle se montre aux yeux de tous particulièrement bien orientée dans ce sens, précisément dans les voies que tous peuvent espérer comme étant la vocation typique de la femme, celle de la maternité. Et c'est sur cette base que quelque chose se produit qui va faire chez elle une espèce de retournement, celui qui va s'établir quand elle va s'intéresser à des objets d'amour qui vont être d'abord marqués du signe de la féminité, ce

sont des femmes en situation plus ou moins maternelle, néo-maternisantes, puis finalement qui l'amèneront à cette passion qu'on nous appelle littéralement dévorante, pour cette personne qu'on nous appelle également « la dame », et ce n'est pas pour rien, pour cette dame qu'elle traite dans un style de rapports chevaleresques et littéralement masculins, un style hautement élaboré du plan et du point de vue masculin. Cette passion pour la dame est servie en quelque sorte sans aucune exigence, sans désir, sans espoir même de retour avec ce caractère de don, de projection de l'aimant au-delà même de toute espèce de manifestation de l'aimé, qui est une des formes les plus caractéristiques, les plus élaborées de la relation amoureuse dans ses formes les plus hautement cultivées.

Comment pouvons-nous concevoir cette transformation ? Je vous en ai donné le temps premier, et entre les deux il s'est produit quelque chose, et l'on nous dit quoi. Cette transformation nous allons l'impliquer dans les mêmes termes qui ont servi à analyser la position. Nous savons par Freud que l'élément par quoi le sujet masculin ou féminin — c'est là le sens de ce que nous dit Freud quand il parle de la phase phallique de l'organisation génitale infantile — arrive juste avant la période de latence, est cette phase phallique qui indique le point de réalisation du génital. Tout y est, jusque y compris le choix de l'objet. Il y a cependant quelque chose qui n'y est pas, c'est une pleine réalisation de la fonction génitale pour autant qu'elle est structurée, organisée réellement. Il reste ce quelque chose de fantasmatique, d'essentiellement imaginaire qui est la prévalence du phallus, moyennant quoi il y a deux types d'êtres dans le monde, les êtres qui ont le phallus et ceux qui ne l'ont pas, c'est-à-dire qui en sont châtrés, Freud formule ceci ainsi. Il est tout à fait clair qu'il y a là quelque chose qui vraiment suggère une problématique dont à la vérité les auteurs n'arrivent pas à sortir, pour autant qu'il s'agit de justifier cela d'une façon quelconque par des motifs déterminés pour le sujet dans le réel. Je vous ai déjà dit que je mettrai entre parenthèses les extraordinaires modes d'explication auxquels ceci a contraint les auteurs. Leur mode général se résume à peu près à ceci, il faut bien que, comme chacun sait, tout soit déjà deviné et inscrit dans les tendances inconscientes, que le sujet ait déjà la préformation de par sa nature de ce quelque chose qui rend adéquate la coopération des sexes. Il faut donc bien que ceci soit déjà une espèce de formation où le sujet trouve quelque avantage, et que déjà il doit y avoir là un processus de défense. Ceci n'est pas en effet inconcevable dans une espèce de perspective, mais c'est reculer le problème, et cela en effet engage les auteurs dans une série de constructions qui ne font que remettre à l'origine toute la dialectique symbolique, et qui deviennent de plus en plus impensables

à mesure que l'on remonte vers l'origine. Admettons cela simplement pour le moment, et admettons aussi cette chose plus facile à admettre pour nous que pour les auteurs, c'est simplement que dans cette occasion le phallus se trouve cet élément imaginaire, c'est un fait qu'il faut prendre comme fait, par lequel le sujet au niveau génital est introduit dans la symbolique du don.

La symbolique du don et la maturation génitale sont deux choses différentes, elles sont liées par quelque chose qui est inclus dans la situation humaine réelle par le fait que c'est au niveau des règles instaurées par la loi dans l'exercice de ses fonctions génitales en tant qu'elles viennent effectivement en jeu dans l'échange inter-humain, c'est parce que les choses se passent à ce niveau, qu'effectivement il y a un lien tellement étroit entre la symbolique du don et la maturation génitale. Mais c'est quelque chose qui n'a aucune espèce de cohérence inter-biologique individuelle pour le sujet. Par contre il s'avère que le fantasme du phallus à l'intérieur de cette symbolique du don au niveau génital, prend sa valeur, et Freud y insiste. Il n'a pas, pour une bonne raison, la même valeur pour celui qui possède réellement le phallus, c'est-à-dire l'enfant mâle, et pour l'enfant qui ne le possède pas, c'est-à-dire pour l'enfant femelle. Pour l'enfant femelle c'est très précisément en tant qu'elle ne le possède pas qu'elle va être introduite à la symbolique du don, c'est-à-dire que c'est en tant qu'elle phallicise la situation, c'est-à-dire qu'il s'agit d'avoir ou de n'avoir pas le phallus, qu'elle entre dans le complexe d'Œdipe, alors que ce que nous souligne Freud, c'est que pour le garçon ce n'est pas là qu'il y entre, c'est par là qu'il en sort. C'est-à-dire qu'à la fin du complexe d'Œdipe, c'est-à-dire au moment où il aura réalisé sur un certain plan la symbolique du don, il faudra effectivement qu'il fasse don de ce qu'il a, alors que si la fille entre dans le complexe d'Œdipe, c'est pour autant que ce qu'elle n'a pas, elle a à le trouver dans le complexe d'Œdipe, mais ce qu'elle n'a pas — parce que nous sommes déjà au niveau et au plan où quelque chose d'imaginaire entre dans une dialectique symbolique — ce qu'on n'a pas est simplement quelque chose qui est tout aussi existant que le reste, et qui est marqué du signe moins, simplement elle entre donc avec ce moins. Y entrer avec le moins ou y entrer avec le plus n'empêche pas que ce dont il s'agit — il faut qu'il y ait quelque chose pour qu'on puisse mettre plus ou moins, présence ou absence — que ce dont il s'agit est là en jeu, et c'est cette mise en jeu du phallus qui, nous dit Freud, est le ressort de l'entrée de la fille dans le complexe d'Œdipe.

A l'intérieur de cette symbolique du don, toutes sortes de choses peuvent être données en échange, tellement de choses peuvent être données en échange qu'en fin de compte c'est bien pour cela que nous avons tellement d'équivalents du

phallus dans ce qui se passe effectivement dans les symptômes. Et Freud va plus loin. Vous trouverez dans cet *On bat un enfant*, l'indication formulée en termes tout crus, que si tellement d'éléments des relations prégénitales entrent en jeu dans la dialectique œdipienne, c'est-à-dire si des frustrations au niveau anal, oral tendent à se produire qui sont pourtant quelque chose qui vienne réaliser les frustrations, les accidents, les éléments dramatiques de la relation œdipienne, c'est-à-dire quelque chose qui d'après les prémisses devrait se satisfaire uniquement dans l'élaboration génitale, Freud dit ceci, c'est que, par rapport à ce quelque chose d'obscur qui se passe au niveau du moi, car bien entendu l'enfant n'en a pas l'expérience, les éléments, les objets qui font partie des autres relations prégénitales sont plus accessibles à des représentations verbales. Il va jusqu'à dire que si les objets prégénitaux sont mis en jeu dans la dialectique œdipienne c'est en tant qu'ils se prêtent plus facilement à des représentations verbales, c'est-à-dire que l'enfant peut se dire plus facilement que ce que le père donne à la mère à l'occasion c'est son urine, parce que son urine c'est quelque chose dont il connaît bien l'usage, très bien la fonction et l'existence comme objet qu'il est plus facile de symboliser, c'est-à-dire de pourvoir du signe plus ou moins qu'un objet qui a pris une certaine réalisation dans l'imagination de l'enfant, que quelque chose qui reste malgré tout extrêmement difficile à saisir, et difficile d'accès pour la fille.

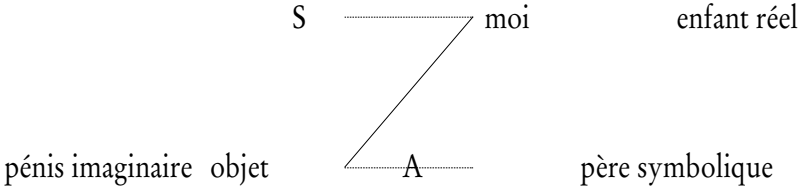


Voici donc la fille dans une position dont on nous dit que la première introduction dans la dialectique de l'Œdipe, tient à ceci que le pénis qu'elle désire, elle en recevra du père à la façon d'un substitut, l'enfant. Mais dans l'exemple qui nous occupe, il s'agit d'un enfant réel car elle pouponne un enfant consistant qui est dans le jeu. D'autre part l'enfant qu'elle pouponne, puisque cela peut satisfaire en elle quelque chose qui est la substitution imaginaire phallique, c'est en le substituant et en se constituant elle comme sujet sans le savoir, comme mère imaginaire, qu'elle se satisfait en ayant cet enfant. C'est bien d'acquérir ce pénis imaginaire dont elle est fondamentalement frustrée, donc en mettant ce pénis imaginaire au niveau du moi. Je ne fais rien d'autre que de mettre en valeur ceci

qui est caractéristique de la frustration originaire, c'est que tout objet qui est introduit au titre de la frustration, je veux dire qui est introduit par une frustration réalisée, ne peut être et ne saurait être qu'un objet que le sujet prend dans cette position ambiguë qui est celle de l'appartenance à son propre corps. Je vous le souligne car lorsqu'on parle des relations primordiales de l'enfant et de la mère, on met entièrement l'accent sur la notion prise passivement de frustration.

On nous dit, l'enfant fait la première épreuve du rapport du principe de plaisir et du principe de réalité dans les frustrations ressenties de la part de la mère, et à la suite de cela vous voyez employé indifféremment le terme de frustration de l'objet ou de perte de l'objet d'amour. Or s'il y a quelque chose sur quoi j'ai insisté dans les précédentes leçons, c'est bien sur la bipolarité ou l'opposition tout à fait marquée qu'il y a entre l'objet réel, pour autant que l'enfant peut en être frustré, à savoir le sein de la mère, et d'autre part la mère en tant qu'elle est en posture d'accorder ou de ne pas accorder cet objet réel. Ceci suppose qu'il y ait distinction entre le sein et la mère comme objet total, et que c'est ce dont parle Mme Mélanie Klein quand elle parle des objets partiels d'abord, et pour la mère pour autant qu'elle s'institue comme objet total et qu'elle peut créer chez l'enfant la fameuse position dépressive. Ceci est en effet une façon de voir les choses, mais ce qui est éludé dans cette position, c'est que ces deux objets ne sont pas de la même nature. Mais qu'ils soient distingués ou non, il reste que la mère en tant qu'agent, est instituée par la fonction de l'appel, qu'elle est d'ores et déjà sous la forme la plus rudimentaire prise comme objet marqué et connoté d'une possibilité de plus ou de moins en tant que présence ou absence, que la frustration réalisée par quoi que ce soit qui se rapporte à la mère comme telle, est frustration d'amour, que tout ce qui vient de la mère comme répondant à cet appel, est quelque chose qui est don, c'est-à-dire autre chose que l'objet. En d'autres termes il y a une différence radicale entre le don comme signe d'amour — et qui comme tel est quelque chose qui radicalement vise un au-delà, quelque chose d'autre, l'amour de la mère — et d'autre part l'objet quel qu'il soit qui vienne là pour la satisfaction des besoins de l'enfant.

La frustration de l'amour et la frustration de la jouissance sont deux choses, parce que la frustration de l'amour est en elle-même grosse de toutes les relations inter-subjectives telles qu'elles pourront se constituer par la suite. Mais la frustration de la jouissance n'est pas du tout en elle-même grosse de n'importe quoi. Contrairement à ce qu'on dit, ce n'est pas la frustration de la jouissance qui engendre la réalité, comme l'a fort bien aperçu avec la confusion ordinaire qui se lit dans la littérature analytique, mais très bien entendu tout de même

M. Winnicott. Nous ne pouvons pas fonder la moindre genèse de la réalité à propos du fait que l'enfant a ou n'a pas le sein, s'il n'a pas le sein il a faim et il continuera à crier. Autrement dit, qu'est-ce que produit la frustration de la jouissance ? Elle produit la relance du désir tout au plus, mais aucune espèce de constitution d'objet quel qu'il soit, et en fin de compte c'est bien pour cela que M. Winnicott est amené à nous faire la remarque que la chose véritablement saisissable dans le comportement de l'enfant, qui nous permet d'éclairer qu'il y ait effectivement un progrès, progrès qui est constitué et qui nécessite une explication originale, ce n'est pas simplement parce que l'enfant est privé du sein de la mère qu'il en fomente l'image fondamentale, ni non plus aucune espèce d'image, il est nécessaire que cette image en elle-même soit prise comme une dimension originale, cette pointe du sein qui est absolument essentielle, c'est à lui que se substituera et se superposera le phallus. Ils montrent à cette occasion eux-mêmes qu'ils ont en commun ce caractère de devoir nous arrêter en tant qu'ils se constituent comme image, c'est-à-dire que ce qui subsiste, ce qui succède, c'est une dimension originale. Ce qui succède à la frustration de l'objet de jouissance chez l'enfant, c'est quelque chose qui se maintient dans le sujet à l'état de relation imaginaire, qui n'est pas simplement quelque chose qui polarise la lancée du désir à la façon où, comme chez l'animal, c'est toujours un certain leurre en fin de compte qui s'oriente — ces comportements ont toujours quelque chose de significatif — dans les plumes ou dans les nageoires de son adversaire, qui en fait un adversaire, et on peut toujours lui trouver ce quelque chose qui individualise l'image dans le biologique. C'est là présent sans doute, mais avec ce quelque chose qui l'accentue chez l'homme, et qui est observable dans le comportement de l'enfant.

Ces images sont référées à cette image fondamentale qui lui donne son statut global, comme cette forme d'ensemble à laquelle il s'accroche à l'autre comme tel, qui fait qu'il y a aussi cette image autour de laquelle peuvent se grouper et se dégrouper les sujets, comme appartenance ou non appartenance, et en somme le problème n'est pas de savoir à quel degré plus ou moins grand le narcissisme conçu au départ comme une espèce d'autoérotisme imaginé et idéal s'élabore, c'est au contraire de connaître quelle est la fonction du narcissisme originel dans la constitution d'un monde objectal comme tel. C'est pour cela que Winnicott s'arrête sur ces objets qu'il appelle objets transitionnels et dont, sans eux, nous n'aurions aucune espèce de témoignage de la façon dont l'enfant pourrait constituer un monde, au départ, de ses frustrations, car bien entendu il constitue un monde. Mais il ne faut pas nous dire que c'est à propos de l'objet de ses désirs

dont il est frustré à l'origine. Il constitue un monde pour autant que se dirigeant vers quelque chose qu'il désire, il peut se rencontrer avec quelque chose contre lequel il se cogne ou se brûle, mais ce n'est pas du tout un objet comme engendré d'une façon quelconque par l'objet du désir, ce n'est pas quelque chose qui puisse être modelé par les étapes du développement du désir en tant qu'il s'institue et s'organise dans le développement infantile, c'est autre chose. L'objet pour autant qu'il est engendré par la frustration elle-même, c'est quelque chose dans lequel nous devons admettre l'autonomie de cette production imaginaire dans sa relation à l'image du corps, à savoir comme cet objet ambigu qui est entre les deux, à propos duquel on ne peut parler ni de réalité, ni parler d'irréalité. C'est ainsi que s'exprime avec beaucoup de pertinence M. Winnicott, et au lieu de nous introduire dans tout ce que cela ouvre comme problèmes à propos de l'introduction de cet objet dans l'ordre du symbolique, il y vient comme malgré lui parce qu'on est forcé d'y aller du moment qu'on s'engage dans cette voie de ces objets mi-réels, qui sont les *objets transitionnels* qu'il désigne. Ces objets auxquels l'enfant tient par une espèce d'accrochage qui sont un petit coin de son drap, un bout de bavette — et ceci ne se voit pas chez tous les enfants, mais chez la plupart — ces objets dont il voit très bien quelle doit être la relation terminale avec le fétiche, qu'il a tort d'appeler fétiche primitif, mais en effet qui en est l'origine, M. Winnicott s'arrête et se dit qu'après tout cet objet qui n'est ni réel ni irréel, est ce quelque chose auquel nous n'accordons ni pleine réalité, ni un caractère pleinement illusoire. Tout ce au milieu de quoi un bon citoyen anglais vit en sachant d'avance comment il faut se comporter, c'est-à-dire vos idées philosophiques, c'est-à-dire votre système religieux, personne ne songe à dire que vous croyez à telle ou telle doctrine en matière religieuse ou philosophique, personne non plus ne songe à vous les retirer, c'est ce domaine entre les deux. Et il n'a pas tort en effet, c'est bien au milieu de cela que se situe la vie, mais comment organiser le reste s'il n'y avait pas cela ? Il fait remarquer qu'il ne faut pas non plus là avoir trop d'exigence, et que le caractère de demi-existence dans lequel ces choses sont instituées est bien marqué par la seule chose à laquelle personne ne songe — à moins d'être forcé de l'imposer aux autres comme étant un objet auquel il faut adhérer — l'authenticité ou la réalité dur comme fer de ce que vous promouvez en tant qu'idée religieuse ou qu'illusion philosophique. Bref, que le monde bien institué indique que chacun a le droit d'être fou, et à condition de rester fou séparément, et c'est là que commencerait la folie d'imposer sa folie privée à l'ensemble des sujets constitués chacun dans une sorte de monadisme de *l'objet transitionnel*.

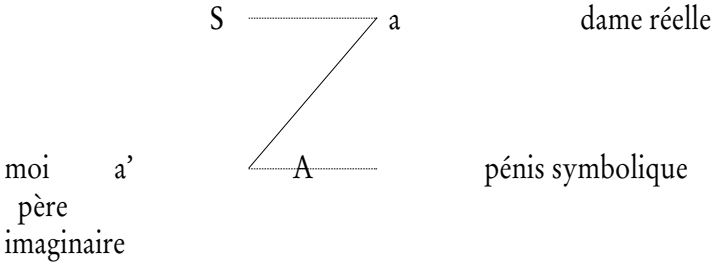


Cet *objet transitionnel*, ce pénis imaginaire du fait d'avoir son enfant, ce n'est pas autre chose qu'on nous dit en nous affirmant qu'en somme elle l'a son pénis imaginaire du moment qu'elle pouponne son enfant. Alors que faut-il pour qu'elle passe au troisième temps, c'est-à-dire à la seconde étape des cinq situations que nous ne verrons pas aujourd'hui, à laquelle arrive cette jeune fille amoureuse. Elle est homosexuelle, et elle aime comme un homme, nous dit Freud, bien que le traducteur ait traduit cela par féminin. Notre homosexuelle va être dans la position virile, c'est-à-dire que ce père qui était au niveau du grand A dans la première étape, est au niveau du moi, pour autant qu'elle a pris la position masculine. Ici il y a la dame, l'objet d'amour qui s'est substitué à l'enfant, puis le pénis symbolique, c'est-à-dire ce qui est dans l'amour à son point le plus élaboré, ce qui est au-delà du sujet aimé. Ce qui dans l'amour est aimé, c'est ce qui est au-delà du sujet, c'est littéralement ce qu'il n'a pas, c'est en tant précisément que la dame n'a pas le pénis symbolique — mais elle a tout pour l'avoir car elle est l'objet élu de toutes les adorations pour le sujet — qu'elle est aimée. Il se produit une permutation qui fait que le père symbolique est passé dans l'imaginaire par identification du sujet à la fonction du père. Quelque chose d'autre est venu ici dans le moi en matière d'objet d'amour, c'est justement d'avoir cet au-delà qui est le pénis symbolique qui se trouvait d'abord au niveau imaginaire.

Faisons simplement remarquer ceci, que s'est-il passé entre les deux ? Le deuxième temps et la caractéristique de l'observation, et que l'on retrouve au quatrième, c'est qu'il y a eu au niveau de la relation imaginaire introduction de l'action réelle du père, ce père symbolique qui était là dans l'inconscient. Car quand l'enfant réel commence à se substituer au désir du pénis, un enfant que va lui donner le père, c'est un enfant imaginaire ou réel déjà là. C'est assez inquiétant qu'il soit réel, mais il l'était d'un père qui lui, reste quand même, et d'autant plus que l'enfant était réel, inconscient comme progéniteur. Seulement le père a donné réellement un enfant, non pas à sa fille, mais à la mère, c'est-à-dire que cet

enfant réel désiré inconsciemment par la fille, et auquel elle donnait ce substitut dans lequel elle se satisfaisait, montre déjà sans aucun doute une accentuation du besoin qui donne à la situation son dramatisme. Le sujet en a été frustré d'une façon très particulière par le fait que l'enfant réel comme venant du père en tant que père symbolique a été donné à sa propre mère. Voilà la caractéristique de l'observation. Quand on dit que c'est sans aucun doute à quelque accommodation des instincts ou des tendances, ou de telle pulsion primitive, que nous devons dans tel cas que les choses se soient précisées dans le sens d'une perversion, fait-on toujours bien le départ de ces trois éléments absolument essentiels, à condition de les distinguer, que sont imaginaire, symbolique et réel ?

Ici vous pouvez remarquer que c'est en tant que s'est introduit le réel, un réel qui répondait à la situation inconsciente au niveau du plan de l'imaginaire, que la situation s'est révélée, pour des raisons très structurées, relation de jalousie. Le caractère intenable de cette satisfaction imaginaire à laquelle l'enfant se confinait est que par une sorte d'interposition il est là, réalisé sur le plan de la relation imaginaire, il est entré effectivement en jeu, et non plus comme père symbolique. A ce moment-là s'instaure une autre relation imaginaire que l'enfant complétera comme elle le pourra, mais qui est marquée de ce fait que ce qui était articulé d'une façon latente au niveau du grand Autre, commence à la façon de la perversion — et c'est pour cela d'ailleurs que ça aboutit à une perversion et pas pour autre chose — commence à s'articuler d'une façon imaginaire en ceci que la fille s'identifie à ce moment au père, elle prend son rôle et devient elle-même le père imaginaire, et elle aussi aura gardé son pénis et s'attache à un objet auquel nécessairement il faut qu'elle donne ce quelque chose que l'objet n'a pas. C'est cette nécessité de motiver, d'axer son amour sur, non pas l'objet, mais sur ce que l'objet n'a pas, ce quelque chose qui nous met justement au cœur de la relation amoureuse comme telle et du don comme tel, ce quelque chose qui rend nécessaire la constellation tierce de l'histoire de ce sujet.

C'est là que nous reprendrons les choses la prochaine fois. Ceci nous permettra d'approfondir à la fois la dialectique du don en tant qu'elle est vue et éprouvée tout à fait primordialement par le sujet, à savoir de voir l'autre face, celle que nous avons laissé de côté tout à l'heure. J'ai accentué les paradoxes de la frustration du côté de l'objet, mais je n'ai pas dit ce que donnait la frustration d'amour, et ce qu'elle signifiait comme telle.

# Leçon 8

*23 janvier 1957*

Certains textes de ce fascicule[1] vous permettront de retrouver une nouvelle tentative de la logique, de la retrouver là où elle est, d'une façon particulièrement vivante, c'est-à-dire dans notre pratique, et pour reprendre exactement ce à quoi je fais allusion, à savoir notre fameux jeu de pair et impair. Vous pouvez très facilement y retrouver ces trois temps de la subjectivité en tant qu'elle est en rapport à la frustration et à condition de prendre la frustration au sens du manque d'objet. Vous pouvez les retrouver facilement si vous réfléchissez à ce qu'est la position zéro du problème ; c'est l'opposition de l'institution du symbole pur plus ou moins, présence ou absence, dans lequel il n'y a rien qu'une sorte de position objectivable du donné du jeu. Vous y verrez facilement le second temps dans le fait que dans cette sorte de demande qu'est la déclaration dans le jeu, vous vous mettez en posture d'être ou non gratifié, mais par quelqu'un qui ayant dès lors entre les mains les dés, en est effectivement tout à fait incapable, il ne dépend plus de lui que ce qu'il a en main réponde à votre demande. Vous y avez donc le stade second du rapport duel en tant qu'il institue cet appel et sa réponse sur laquelle s'établit le niveau de la frustration et vous en voyez en même temps le caractère absolument évanouissant et littéralement impossible à satisfaire. Si le jeu a quelque chose qui vous intéresse et qui lui donne son sens, c'est bien évidemment parce que la troisième dimension, celle de la loi, vous l'introduisez sous cette forme toujours latente à l'exercice du jeu, c'est à savoir que du point de vue du demandeur, de quoi s'agit-il ? L'Autre, évidemment, est censé à tout instant lui suggérer une régularité, autrement dit une loi

1. Il s'agit du n° 2 de la revue *La Psychanalyse.*

qu'en même temps il s'efforce de lui dérober. C'est dans cette dimension de l'institution d'une loi, d'une régularité conçue comme possible et qui à chaque instant et par celui qui propose la partie cachée du jeu, lui est dérobée, et dont il lui suggère un instant la naissance, c'est à ce moment que s'établit ce qui est fondamental dans le jeu, et qui lui donne son sens inter-subjectif, ce qui l'établit dans une dimension non plus duelle mais ternaire telle qu'elle est essentielle. C'est là-dessus que tient la valeur de mon introduction, à savoir qu'il est nécessaire d'introduire trois termes pour que puisse commencer à s'articuler quelque chose qui ressemble à une loi, ces trois temps inter-subjectifs qui sont ceux dans lesquels nous essayons de voir comment s'introduit cet objet qui, du seul fait qu'il vient à notre portée, sous notre juridiction dans la pratique analytique, est un objet dont il faut qu'il entre dans la chaîne symbolique.

C'est là que nous en étions arrivés la dernière fois au moment où nous prenions l'histoire de notre cas d'homosexualité féminine. Nous étions arrivés à ce que j'appelai le troisième temps, c'est-à-dire le temps qui s'est constitué de la façon suivante. Dans la première situation que nous prenons arbitrairement comme situation de départ — mais il y a déjà eu une sorte de concession à un point de vue progressif, allant du passé vers le futur dans cette ordonnance chronologique des termes — c'est pour faciliter les choses en les rapprochant de ce qui est fait dans la dialectique de la frustration qui, d'être conçue d'une façon sommaire, c'est-à-dire sans distinguer les plans réel, imaginaire et symbolique, aboutit à des impasses que plus nous avançons, plus j'espère vous faire sentir. Pour l'instant nous essayons d'établir les principes de ces relations entre l'objet et la constitution de la chaîne symbolique.

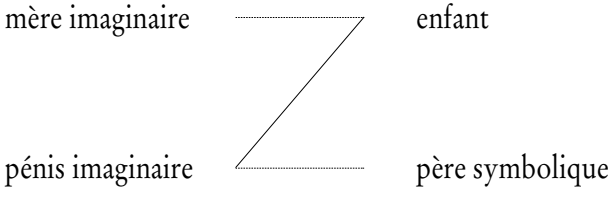


Nous avons donc la position de la jeune fille quand elle est encore au temps de la puberté, et la première structuration symbolique et imaginaire de sa position se fait de façon classique, comme il est ordonné par la théorie, dans cette équivalence pénis imaginaire-enfant qui l'instaure dans une certaine relation de mère imaginaire par rapport à cet au-delà qu'est son père, qui intervient à ce moment en tant que fonction symbolique, c'est-à-dire en tant que celui qui peut

donner le phallus, et pour autant que cette puissance du père est à ce moment-là inconsciente, que celui qui peut donner l'enfant est inconscient. C'est à ce stade que se produit le moment fatal, si on peut dire, où le père intervient dans le réel pour donner un enfant à la mère, c'est-à-dire en faisant de cet enfant, vis-à-vis de qui elle est en relation imaginaire, quelque chose de réalisé et qui par conséquent n'est plus soutenable par elle dans la position imaginaire où elle l'instituait.

Nous nous trouvons maintenant au second temps, où l'intervention du père réel au niveau de l'enfant, dont elle était alors frustrée, produit la transformation de toute l'équation qui se pose dès lors ainsi, — le père imaginaire — la dame — le pénis symbolique, c'est-à-dire par une sorte d'inversion, le passage de la relation, ce qui est ici dans l'ordre symbolique qui est celui de sa relation avec son père, le passage de cette relation dans le sens de la relation imaginaire, ou si vous voulez d'une certaine façon la projection de la relation de la formule inconsciente qui est à ce moment-là celle de son premier équilibre, dans une relation perverse, une relation imaginaire qui est celle de son rapport avec la dame. C'est ainsi qu'après une première application de nos formules, se pose d'une façon sans aucun doute énigmatique, voire même sur laquelle nous pouvons un instant nous arrêter, la position de ces termes. Néanmoins il convient de remarquer que ces termes, quels qu'ils soient, s'imposent, je veux dire imposent une structure, c'est-à-dire que si nous changions la position de l'un d'entre eux, nous devrions situer ailleurs, et jamais n'importe où, tous les autres.

Tâchons maintenant de voir ce que ceci veut dire. La signification nous en est donnée par l'analyse. Et que nous dit Freud au moment crucial de cette observation, à ce point où par une certaine conception qu'il a prise de la position dont il s'agit, par une intervention qu'il fait dans ce sens, il cristallise d'une certaine façon la position entre lui et la patiente, et d'une façon pas satisfaisante puisque Freud dénonce et affirme que c'est à ce moment-là que se rompt la relation analytique ? De toute façon, quoi que Freud en pense, il est loin d'être porté à en mettre toute la charge sur une impasse de la position de la malade. De toute façon son intervention à lui, ou sa conception, ses préjugés sur la position, doivent bien être pour quelque chose dans le fait que la situation se rompt.

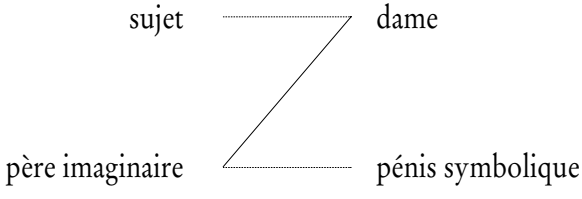

Rappelons ce qu'est cette position, et comment Freud nous la formule. Il nous dit que les résistances de la malade ont été insurmontables. Ces résistances, comment les matérialise-t-il ? Quels exemples en donne-t-il ? Quel sens leur donne-t-il ? Il les voit particulièrement exprimées dans des rêves qui, paradoxalement, auraient pu donner bien des espoirs, à savoir les espoirs de normalisation de la situation ; ce sont en effet les rêves où il ne s'agit que de réunion, que de conjugo, que de mariage fécond. La patiente y est soumise à un conjoint idéal et en a des enfants, bref le rêve manifeste quelque chose qui va dans le sens de ce que, sinon là Freud, la société, représentée ici par la famille, peut souhaiter de mieux comme issue du traitement. Freud, fort de tout ce que la patiente lui dit de sa position et de ses intentions, loin de prendre le texte du rêve au pied de la lettre, n'y voit comme il le dit, qu'une ruse de la patiente, et quelque chose destiné expressément à le décevoir, plus exactement à la manière que j'évoquai tout à l'heure dans cet usage du jeu intersubjectif du devinement, pour l'illusionner et le désillusionner à la fois. Il est remarquable que ceci suppose, comme Freud le remarque, qu'on puisse lui objecter à ce moment : « Mais alors l'inconscient peut donc mentir », point sur lequel Freud s'arrête longuement, qu'il discute et sur lequel il prend soin de répondre d'une façon fort articulée.

Car reprenant la distinction qu'il y a dans la *Science des rêves*, entre le préconscient et l'inconscient, il manifeste ce que de même il rappelle dans une autre observation — à laquelle nous viendrons, et à propos de laquelle j'ai donné, à la suite du rapport de Lagache sur le transfert, une petite intervention résumative des positions dans lesquelles je pense que l'on doit concevoir le cas Dora, — ce que dans le cas Dora il s'agit de détacher —, un passage de la *Traumdeutung* qui est la comparaison à propos des rapports du désir inconscient et du désir préconscient, la comparaison entre capitaliste et entrepreneur. C'est le désir préconscient qui, si l'on peut dire, est l'entrepreneur du rêve, mais le rêve n'aurait rien de suffisant pour s'instituer comme représentant de ce quelque chose qui s'appelle le préconscient, s'il n'y avait pas un autre désir qui donne le fond du rêve et qui est le désir inconscient. Il distingue donc fort bien cela, jusqu'à ceci près qu'il n'en tire pas les extrêmes conséquences. Ce qu'il y a en somme de distinct entre ce que le sujet amène dans son rêve, qui est du niveau de l'inconscient, et le facteur de la relation duelle, de la relation à celui à qui on s'adresse quand on raconte ce rêve, quand on l'aborde dans l'analyse, et c'est dans ce sens que je vous dis qu'un rêve qui se produit au cours d'une analyse a toujours une certaine direction vers l'analyste, et cette direction n'est pas toujours obligatoirement la direction inconsciente. Toute la question est de savoir s'il faut mettre

l'accent sur ce qui est de l'intention, et qui reste toujours les intentions que Freud nous dit être d'une façon avouée celles de la malade, à savoir celles de jouer avec son père, où la malade arrive à formuler le jeu de la tromperie, c'est-à-dire de feindre de se faire traiter et de maintenir ses positions et sa fidélité à la dame, ou est-ce que ce quelque chose qui s'exprime dans le rêve doit purement et simplement être conçu dans cette perspective de la tromperie, en d'autres termes, dans son intentionnalisation préconsciente ? Il ne semble pas, car si nous y regardons de près, que voyons-nous qui se formule ? Sans doute là une dialectique de tromperie, mais ce qui se formule, ramené au signifiant, c'est précisément ce qui est détourné à l'origine dans la première position et qui s'appelle dans l'inconscient à cette étape, et aussi bien donc dans l'inconscient à la troisième étape, qui est ceci qui se formule de la façon suivante, venant du père, à la façon dont le sujet reçoit son message sous une forme inversée de son propre message, sous la forme « *tu es ma femme* », » *tu es mon maître* », « *tu auras un enfant de moi* », c'est à l'entrée de l'Œdipe ou tant que l'Œdipe n'est pas résolu, la promesse sur laquelle se fonde l'entrée de la fille dans le complexe d'Œdipe, c'est de là qu'est partie la position. Et en fait si nous trouvons dans le rêve quelque chose qui s'articule comme une situation qui satisfait à cette promesse, c'est toujours le même contenu de l'inconscient qui s'avère, et si Freud hésite devant lui, c'est très précisément faute d'arriver à une formulation tout à fait épurée de ce qu'est le transfert.

Il y a dans le transfert un élément imaginaire et un élément symbolique, et par conséquent un choix à faire. Si le transfert a un sens, si ce que Freud nous a apporté ultérieurement avec la notion de *Wiederholungszwang* telle que j'ai pris soin de passer une année autour pour vous faire voir ce qu'elle pouvait vouloir dire, c'est avant tout et uniquement pour autant qu'il y a insistance propre à la chaîne symbolique comme telle. Cette insistance propre à la chaîne symbolique n'est pas par définition assumée par le sujet. Néanmoins le seul fait qu'elle se reproduise et qu'elle vienne à l'étape trois comme subsistante, comme se formulant dans un rêve, même si ce rêve au niveau imaginaire, c'est-à-dire dans la relation directe avec le thérapeute paraît un rêve trompeur, il n'en est pas moins à proprement parler, et lui seul, le représentant du transfert au sens propre. Et c'est là que Freud avec une audace qui serait fondée sur une position moins oscillante de sa notion du transfert, pouvait mettre à coup sûr sa confiance, et aurait pu intervenir à cette condition de concevoir bien précisément que le transfert se passe au niveau de l'articulation symbolique essentiellement, que quand nous parlons de transfert, quand quelque chose prend son sens du fait que l'analyste

devient le lieu du transfert, c'est très précisément en tant qu'il s'agit de l'articulation symbolique comme telle, ceci avant bien entendu que le sujet l'ait assumé, car c'est très précisément un rêve de transfert. Freud note qu'à ce moment-là il s'est quand même produit quelque chose qui est de l'ordre du transfert, simplement il n'en tire ni la conséquence stricte, ni non plus la méthode correcte d'intervention.

Je le signale parce qu'à la vérité ceci n'est pas simplement à remarquer sur un cas particulier qui serait ce cas, nous avons également un autre cas dans lequel le problème s'ouvre au même niveau de la même façon, à ceci près que Freud fait l'erreur exactement contraire, et qui est très précisément le cas de Dora. Ces deux cas si l'on peut dire, s'équilibrent admirablement, ils s'entrecroisent strictement l'un l'autre, mais pas seulement pour autant que s'y produit dans un sens, dans un des cas, cette confusion de la position symbolique avec la position imaginaire, et dans l'autre cas la confusion dans le sens contraire. On peut dire que dans leur constellation totale, ces deux cas se correspondent strictement l'un l'autre, à ceci près que l'un s'organise par rapport à l'autre dans la forme du positif au négatif ; je pourrais dire qu'il n'y a pas meilleure illustration de la formule de Freud, que la perversion est le négatif de la névrose. Encore faut-il le développer. Rappelons rapidement les termes du cas Dora, par la communauté qu'ils ont avec les termes de la constellation présente. Nous avons dans le cas Dora, exactement au premier plan les mêmes personnages, un père, une fille, et aussi une dame, Mme K, et c'est quelque chose d'autant plus frappant pour nous, que c'est aussi autour de la dame que tourne tout le problème, encore que la chose soit dissimulée à Freud dans la présentation de la fille qui est une petite hystérique et qu'on lui amène pour quelques symptômes qu'elle a eus, sans doute mineurs, mais quand même caractérisés. Et surtout la situation est devenue intolérable à la suite de quelque chose qui est une sorte de démonstration ou d'intention de suicide qui a fini par alarmer sa famille. Quand on l'amène à Freud, le père la présente comme une malade, et sans aucun doute ce passage au niveau de la consultation est un élément qui dénote à lui tout seul une crise dans l'ensemble social où jusque-là la situation s'était maintenue avec un certain équilibre. Néanmoins cet équilibre singulier s'était rompu déjà depuis deux ans et était constitué par une position d'abord dissimulée à Freud, à savoir que le père avait Mme K. pour maîtresse, que cette femme était mariée avec un m. appelé Mr K., et qui vivaient dans une sorte de relation de quatuor avec le couple formé par le père et la fille, la mère étant absente de la situation. Nous voyons déjà, à mesure que nous avançons toujours plus avant, le contraste avec la situation

d'homosexualité. Ici la mère est présente puisque c'est elle qui ravit à la fille l'attention du père et introduit cet élément de frustration réel qui aura été le déterminant dans la formation de la constellation perverse. Alors que dans le cas de Dora c'est le père qui introduit la dame et qui paraît l'y maintenir, ici c'est la fille qui l'introduit. Ce qui est frappant dans cette position, c'est que Dora tout de suite marque à Freud sa revendication extrêmement vive concernant l'affection de son père dont elle lui dit qu'il lui a été ravi par cette liaison dont elle démontre tout de suite à Freud qu'elle a toujours suivi l'existence et la permanence et la prévalence, et qu'elle en est venue à ne plus pouvoir tolérer, et vis-à-vis de laquelle tout son comportement manifeste sa revendication. Freud, par un pas qui est le plus décisif, de la qualité à proprement parler dialectique de premier pas de l'expérience freudienne, la ramène à la question, ce contre quoi vous vous insurgez là comme contre un désordre, n'est-ce pas quelque chose à quoi vous avez vous-même participé ? Et en effet il met très vite en évidence que, jusqu'à un moment critique, cette position a été soutenue de la façon la plus efficiente par Dora elle-même, qui s'est trouvée beaucoup plus que complaisante à cette position singulière, mais qui en était vraiment la cheville, protégeant en quelque sorte les aparté du couple du père et de la dame, se substituant d'ailleurs dans un des cas à la dame dans ses fonctions, c'est-à-dire s'occupant des enfants par exemple, et d'autre part à mesure qu'on va plus avant dans la notion et la structure du cas, marquant même un lien tout à fait spécial avec la dame dont elle se trouvait être la confidente, et semble-t-il être allée avec elle fort loin dans les confidences. Ce cas est d'une richesse telle qu'on peut encore y faire des découvertes, et ce rappel rapide ne peut en aucune façon remplacer la lecture attentive du cas. Signalons, entre autre, cet intervalle de neuf mois entre deux symptômes, et que Freud croit découvrir parce que la malade le lui donne d'une façon symbolique. Mais si on y regarde de près, on s'apercevra que dans l'observation il s'agit en réalité de quinze mois. Et ces quinze mois ont un sens parce que c'est un quinze qui se trouve partout dans l'observation, et il est utile pour la compréhension en tant qu'il se fonde sur des nombres et sur une valeur purement symbolique. Je ne peux que vous rappeler aujourd'hui en quels termes se pose tout le problème au long de l'observation. Ce n'est pas seulement que Freud après coup s'aperçoive que s'il échoue c'est en raison d'une résistance de la patiente à admettre quelle est, comme Freud le lui suggère de tout le poids de son insistance et de son autorité, la relation amoureuse qui la lie à M. K. Ce n'est pas simplement cela que vous pouvez lire tout au long de l'observation, ce n'est pas simplement en note et après coup que Freud indique qu'il y a eu sans doute

une erreur, à savoir qu'il aurait dû comprendre que l'attachement homosexuel à Mme K. était la véritable signification, et de l'institution de sa position primitive, et de sa crise sur laquelle nous arrivons. Ce n'est pas seulement que Freud le reconnaisse après coup. Tout au long de l'observation, Freud est dans la plus grande ambiguïté concernant l'objet réel du désir de Dora. Là encore nous nous trouvons dans une position du problème qui est celle d'une formulation possible de cette ambiguïté en quelque sorte non résolue. Il est clair que M. K. dans sa personne a une importance tout à fait prévalente pour Dora, et que quelque chose comme un lien libidinal est avec lui établi. Il est clair aussi que quelque chose qui est d'un autre ordre et qui pourtant est aussi d'un très grand poids, à tout instant joue son rôle dans le lien libidinal avec Mme K. Comment les concevoir l'un et l'autre d'une façon qui justifierait le progrès de l'aventure, sa crise, le point de rupture de l'équilibre, qui permettrait également de concevoir et le progrès de l'aventure, et le moment où elle s'arrête ?

Déjà dans une première critique ou abord du problème et de l'observation que j'ai faite il y a cinq ans, conformément à la structure des hystériques, j'indiquai ceci, l'hystérique est quelqu'un qui aime par procuration — vous retrouvez ceci dans une foule d'observations hystériques — l'hystérique est quelqu'un dont l'objet est homosexuel et qui aborde cet objet homosexuel par identification avec quelqu'un de l'autre sexe. C'est un premier abord en quelque sorte clinique de la patiente. J'avais été plus loin, et partant de la notion de la relation narcissique en tant qu'elle est fondatrice du moi, qu'elle est la matrice de cette constitution de cette fonction imaginaire qui s'appelle le moi, je disais qu'en fin de compte nous en avions des traces pour l'observation ; c'est en tant que le moi, seulement le moi, de Dora a fait une identification à un personnage viril — je parle dans la situation complète, dans le quadrille — c'est en tant qu'elle est M. K., que les hommes sont pour elle autant de cristallisations possibles de son moi, que la situation se comprend. En d'autres termes c'est par l'intermédiaire de M. K., c'est en tant qu'elle est M. K., et c'est au point imaginaire que constitue la personnalité de M. K. qu'elle est attachée au personnage de Mme K. J'étais allé encore plus loin et j'avais dit, Mme K. est quelqu'un d'important, pourquoi ? Elle n'est pas importante simplement parce qu'elle est un choix entre d'autres objets, elle n'est pas simplement quelqu'un dont on puisse dire qu'elle est investie de cette fonction narcissique qui est au fond de toute énamoration. Mme K., comme les rêves l'indiquent, car c'est autour des rêves que porte le poids essentiel de l'observation, Mme K. c'est la question de Dora.

Tâchons maintenant de transcrire cela dans notre formulation présente, et d'essayer de situer ce qui dans ce quatuor, vient s'ordonner dans notre schéma fondamental. Dora est une hystérique, c'est-à-dire quelqu'un qui est venu au niveau de la crise œdipienne, et qui dans cette crise œdipienne a pu, à la fois, et n'a pas pu la franchir. Il y a pour cela une raison, c'est que son père à elle, contrairement au père de l'homosexuelle est impuissant. Toute l'observation repose sur cette notion centrale de l'impuissance du père. Voici donc l'occasion de mettre en valeur d'une façon particulièrement exemplaire quelle peut être la fonction du père en tant que telle par rapport au manque d'objet. Par quoi la fille entre dans l'Œdipe ? Quelle peut être la fonction du père en tant que donateur ? En d'autres termes, cette situation repose sur la distinction que j'ai faite, à propos de la frustration primitive, de celle qui peut s'établir dans le rapport d'enfant à mère, à savoir cette distinction entre l'objet en tant qu'après la frustration son désir subsiste, que l'objet est appartenance du sujet, que la frustration n'a de sens qu'autant que cet objet subsiste après la frustration, la distinction de ce dans quoi ici la mère intervient, c'est-à-dire dans un autre registre en tant qu'elle donne ou ne donne pas, en tant que ce don est ou non signe d'amour. Voici ici le père qui est fait pour être celui qui symboliquement donne cet objet manquant. Ici il ne le donne pas parce qu'il ne l'a pas. La carence phallique du père est ce qui traverse toute l'observation comme une note absolument fondamentale, constitutive de la position.

Est-ce que là encore nous nous trouvons en quelque sorte sur un seul plan, à savoir que c'est purement et simplement par rapport à ce manque que toute la crise va s'établir ? Observons de quoi il s'agit. Qu'est-ce que donner ? Autrement dit, quelle dimension est introduite dans la relation d'objet au niveau où elle est portée au degré symbolique par le fait que l'objet peut ou non être donné ? En d'autres termes, est-ce jamais l'objet qui est donné ? C'est là la question dont nous voyons dans l'observation de Dora une des issues tout à fait exemplaire, car ce père dont elle ne reçoit pas le don viril symboliquement, elle lui reste très attachée, elle lui reste si attachée que son histoire commence exactement avec, à cet âge d'issue de l'Œdipe, toute une série d'accidents hystériques qui sont très nettement liés à des manifestations d'amour pour ce père qui, à ce moment-là, apparaît plus que jamais et décisivement comme un père blessé et malade, comme un père frappé dans ses puissances vitales elles-mêmes. L'amour qu'elle a pour ce père est très précisément à ce moment-là, lié strictement corrélativement, coextensivement à la diminution de ce père. Nous avons donc là une distinction très nette, ce qui intervient dans la relation d'amour, ce qui est

demandé comme signe d'amour, n'est jamais que quelque chose qui ne vaut que comme signe, ou, pour aller encore plus loin, il n'y a pas de plus grand don possible, de plus grand signe d'amour que le don de ce qu'on n'a pas.

Mais remarquons bien ceci, la dimension du don n'existe qu'avec l'introduction de la loi, avec le fait que le don, comme nous l'affirme et nous le pose toute la méditation sociologique, est quelque chose qui circule. Le don que vous faites, c'est toujours le don que vous avez reçu. Mais, entre deux sujets, ce cycle de dons vient encore d'ailleurs, car ce qui établit la relation d'amour, c'est que ce don est donné si l'on peut dire pour rien. Le rien pour rien qui est le principe de l'échange est une formule, comme toute formule, où intervient le rien ambigu. Ce rien pour rien, qui paraît la formule même de l'intérêt, est aussi la formule de la pure gratuité. Il n'y a en effet dans le don d'amour que quelque chose de donné pour rien, et qui ne peut être que rien. Autrement dit, c'est pour autant qu'un sujet donne quelque chose d'une façon gratuite, que pour autant que derrière ce qu'il donne il y a tout ce qui lui manque, que le don primitif, d'ailleurs tel qu'il s'exerce effectivement à l'origine des échanges humains sous la forme du potlatch. Ce qui fait le don, c'est que le sujet sacrifie au-delà de ce qu'il a. Je vous prie de remarquer que si nous supposons un sujet qui ait en lui la charge de tous les biens possibles, de toutes les richesses, qui ait en quelque sorte le comble possible de tout ce qu'on peut avoir, un don venant d'un tel sujet n'aurait littéralement aucunement la valeur d'un signe d'amour. Et s'il est possible que les croyants s'imaginent pouvoir aimer Dieu parce que Dieu est censé avoir en lui effectivement cette totale plénitude et ce comble, il est bien certain que si la chose est même pensable de cette reconnaissance, pour quoi que ce soit, par rapport à celui qui aurait posé que très précisément au fond de toute croyance il y a tout de même ce quelque chose qui reste là, tant que cet être qui est censé être pensé comme un être qui est un tout, il lui manque sans aucun doute le principal dans l'être, c'est-à-dire l'existence. C'est-à-dire qu'au fond de toute croyance au Dieu comme parfaitement et totalement munificent il y a ce je ne sais quoi qui lui manque toujours et qui fait qu'il est tout de même toujours supposable qu'il n'existe pas. Il n'y a aucune raison d'aimer Dieu, si ce n'est que peut-être il n'existe pas.

Ce qui est certain, c'est que c'est bien là que Dora en est au moment où elle aime son père. Elle l'aime précisément pour ce qu'il ne lui donne pas. Toute la situation est impensable en dehors de cette position primitive qui se maintient jusqu'à la fin, mais dont il y a à concevoir comment elle a pu être supportée, tolérée, étant donné que le père s'engage devant Dora dans quelque chose d'autre,

et que Dora semble même avoir induit. Toute l'observation repose sur ceci que nous avons le père, Dora, Mme K.

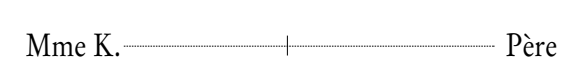


Toute la situation s'instaure comme si Dora avait à se poser la question, qu'est-ce que mon père aime dans Mme K. ? Mme K. se présente comme quelque chose que son père peut aimer au-delà d'elle-même, et ce à quoi Dora s'attache, c'est à ce quelque chose qui est aimé par son père dans une autre, dans cette autre en tant qu'elle ne sait pas ce que c'est, ceci très conformément à ce qui est supposé par toute la théorie de l'objet phallique, c'est-à-dire que pour que le sujet féminin entre dans la dialectique de l'ordre symbolique, il faut qu'il y entre par quelque chose qui est ce don du phallus. Il ne peut pas y entrer autrement. Ceci donc suppose que le besoin réel qui n'est pas nié par Freud, qui ressortit à l'organe féminin comme tel, à la physiologie de la femme, est quelque chose qui n'est jamais donné d'entrée dans l'établissement de la position du désir. Le désir vise le phallus en tant qu'il doit être reçu comme don ; pour ceci il faut qu'il soit porté au niveau du don absent ou présent. D'ailleurs, c'est en tant qu'il est porté à la dignité d'objet de don qu'il fait entrer le sujet dans la dialectique de l'échange, celui qui normalisera toutes ses positions, jusqu'à y compris les interdictions essentielles qui fondent ce mouvement général de l'échange. C'est à l'intérieur de cela que le besoin réel, que Freud n'a jamais songé à nier comme existant, lié à l'organe féminin comme tel, se trouvera avoir sa place et se satisfaire, si l'on peut dire, latéralement. Mais il n'est jamais repéré symboliquement pour quelque chose qui ait un sens, il est toujours essentiellement à lui-même problématique, placé en avant d'un certain franchissement symbolique, et c'est bien en effet ce dont il s'agit pendant tout le déploiement de ces symptômes et le déploiement de cette observation.

Dora s'interroge, qu'est-ce qu'une femme ? Et c'est pour autant que Mme K. incarne cette fonction féminine comme telle qu'elle est pour Dora la représentation de ce dans quoi elle se projette comme étant la question. C'est en tant qu'elle est, elle, sur le chemin du rapport duel avec Mme K., qu'en d'autres termes Mme K. est ce qui est aimé au delà de Dora, c'est en somme ce pourquoi elle se sent elle-même, Dora, intéressée à cette position, c'est que Mme K. est en quelque sorte aimée au delà d'elle-même. C'est parce que Mme K. réalise ce qu'elle, Dora,

ne peut pas ni savoir ni connaître de cette situation où Dora ne trouve pas à se loger, pour autant que l'amour est quelque chose qui, dans un être, est aimé au-delà de ce qu'il est, c'est quelque chose qui en fin de compte, dans un être est ce qui lui manque, et aimer pour Dora se situe quelque part entre son père et Mme K., pour autant que parce que son père aime Mme K., elle Dora, se sent satisfaite, mais à condition bien entendu que cette position soit maintenue, cette position qui par ailleurs est symbolisée de mille manières, à savoir que ce père impuissant supplée par tous les moyens du don symbolique, y compris les dons matériels, à ce qu'il ne réalise pas comme présence virile, et il en fait effectivement bénéficier Dora au passage, par toutes sortes de munificences qui se répartissent également sur la maîtresse et sur la fille. Il la fait ainsi participer à cette position symbolique. Néanmoins ceci ne suffit pas encore, et Dora essaye de rétablir, de restituer l'accès à une position manifestée dans le sens inverse. Je veux dire que c'est, non plus vis-à-vis du père, mais vis-à-vis de la femme qu'elle a en face d'elle, Mme K., qu'elle essaie de rétablir une situation triangulaire, et c'est ici qu'intervient M. K., c'est-à-dire qu'effectivement par lui peut se fermer le triangle, mais dans une position inversée.

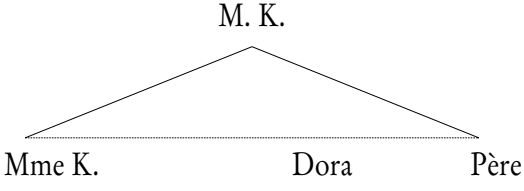


Par intérêt pour sa question elle va considérer M.. K. comme quelqu'un qui participe à ce qui symbolise dans l'observation le côté question de la présence de Mme K., à savoir cette adoration encore exprimée par une association symbolique très manifeste donnée dans l'observation, à savoir la Madone Sixtine. Mme K. est l'objet de l'adoration de tous ceux qui l'entourent, et c'est en tant que participante à cette adoration que Dora en fin de compte se situe par rapport à elle. M.. K est la façon dont elle normative cette position en essayant de réintégrer quelque chose qui fasse entrer l'élément masculin dans le circuit, et effectivement c'est au moment où M. K. lui dit, non pas qu'il la courtise ou qu'il l'aime, non pas même s'approche d'elle d'une façon intolérable pour une hystérique, c'est au moment où il lui dit : "*Ich habe nichts an meiner Frau*" qu'elle le gifle.

L'élément important c'est que M. K. déclare à un moment quelque chose qui a un sens particulièrement vivant, si nous donnons à ce terme de *rien* toute sa

portée et tout son sens, la formule même allemande est particulièrement expressive. Il lui dit en somme quelque chose par où il se retire lui-même du circuit ainsi constitué, et qui dans son ordre s'établit ainsi :

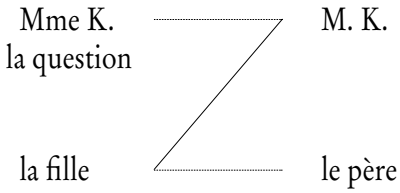


Dora peut bien admettre que son père aime, en elle et par elle, ce qui est au-delà, Mme K., mais alors pour que M. K. soit tolérable dans cette position, il faut qu'il occupe la fonction exactement inverse et équilibrante, à savoir que Dora, elle, soit aimée par lui au-delà de sa femme, mais en tant que sa femme est pour lui quelque chose. Ce quelque chose c'est la même chose que ce rien qu'il doit y avoir au-delà, c'est-à-dire Dora dans l'occasion. S'il lui dit qu'il n'y a rien du côté de sa femme, ce *an* en allemand marque bien dans ce rapport très particulier qu'il ne dit pas que sa femme n'est *rien* pour lui. Il n'y a *rien*. *An* est quelque chose que nous retrouvons sous mille locutions allemandes ; la formule allemande qui lui est particulière montre que *an* est une adjonction dans l'au-delà de ce qui manque. C'est précisément ce que nous retrouvons ici, il veut dire qu'il n'y a rien après sa femme ; ma femme n'est pas dans le circuit. Qu'en résulte-t-il ? Dora ne peut pas tolérer cela, c'est-à-dire qu'il s'intéresse à elle, Dora, qu'en tant qu'il ne s'intéresse qu'à elle. Toute la situation du même coup est rompue. Si M. K. ne s'intéresse qu'à elle, c'est que son père ne s'intéresse qu'à Mme K., et à ce moment-là, elle ne peut plus le tolérer. Pourquoi ? Elle rentre pourtant bien, aux yeux de Freud, dans une situation typique comme M. Claude Lévi-Strauss l'explique dans les *Structures élémentaires de la parenté* ; l'échange des liens de l'alliance consiste exactement en ceci, j'ai reçu une femme et je dois une fille. Seulement ceci, qui est le principe même de l'institution de l'échange et de la loi, fait de la femme purement et simplement un objet d'échange, elle n'est intégrée là-dedans par rien. Si, en d'autres termes, elle n'a pas elle-même renoncé à quelque chose, c'est-à-dire précisément au phallus paternel conçu comme objet de don, elle ne peut rien concevoir subjectivement parlant qu'elle ne reçoive d'autres, c'est-à-dire d'un homme. Dans toute la mesure où elle est exclue de cette première institution du don et de la loi dans le rapport direct du don d'amour, elle ne peut vivre cette situation qu'en se sentant réduite purement

et simplement à l'état d'objet. Et c'est bien ce qui se passe à ce moment-là. Dora se révolte absolument et commence à dire, mon père me vend à quelqu'un d'autre, ce qui est en effet le résumé clair et parfait de la situation, pour autant qu'elle est maintenue dans ce demi-jour. En fait c'est bien une façon de payer si on peut dire la complaisance du mari, c'est-à-dire de M. K., que de lui laisser mener dans une sorte de tolérance voilée cette courtisanerie à laquelle au long des années il s'est livré auprès de Dora. C'est donc en tant que M. K. s'est avoué comme étant quelqu'un qui ne fait pas partie d'un circuit où Dora puisse, soit l'identifier à elle -même, soit penser que elle, Dora, est l'objet de M. K. au-delà de la femme par où elle se rattache à lui, c'est en tant que rupture de ces liens subtils et ambigus sans doute, mais qui ont dans chaque cas un sens et une orientation parfaite, qu'est entendue cette rupture de ces liens et que Dora ne trouve plus sa place dans le circuit que d'une façon extrêmement instable. Mais elle la trouve d'une certaine façon, et à chaque instant c'est en tant que rupture de ces liens que la situation se déséquilibre et que Dora se voit chue au rôle de pur et simple objet, et commence alors à entrer en revendication de ce quelque chose qu'elle était très disposée à considérer, qu'elle recevait jusqu'à présent, même par l'intermédiaire d'une autre, qui est l'amour de son père. A partir de ce moment-là elle le revendique exclusivement, puisqu'il lui est refusé totalement.

Quelle différence apparaît entre ces deux registres et ces deux situations dans lesquelles respectivement sont impliquées l'une et l'autre, à savoir Dora et notre homosexuelle ? Pour aller vite et terminer sur quelque chose qui fasse image, je vais vous dire ceci que nous confirmerons. S'il est vrai que ce qui est maintenu dans l'inconscient de notre homosexuelle c'est la promesse du père, *tu auras un enfant de moi*, et si ce qu'elle montre dans cet amour exalté pour la dame c'est justement, comme nous le dit Freud, le modèle de l'amour absolument désintéressé, de l'amour pour rien, ne voyez-vous pas que dans ce premier cas tout se passe comme si la fille voulait montrer à son père ce qu'est un véritable amour, cet amour que son père lui a refusé. Sans doute il s'y est impliqué dans l'inconscient du sujet, sans doute parce qu'il trouve auprès de la mère plus d'avantages, et en effet cette relation est fondamentale dans toute entrée de l'enfant dans l'Œdipe, c'est à savoir la supériorité écrasante du rival adulte. Ce qu'elle lui démontre, c'est comment on peut aimer quelqu'un, non pas seulement pour ce qu'il a, mais littéralement pour ce qu'il n'a pas, pour ce pénis symbolique qu'elle sait bien, elle, qu'elle ne trouvera pas dans la dame, parce qu'elle sait très bien elle, où il se trouve, c'est-à-dire chez son père qui n'est pas, lui, impuissant. En d'autres termes, ce que la perversion exprime dans ce cas, c'est qu'elle s'exprime

entre les lignes, par contrastes, par allusions, elle est cette façon qu'on a de parler de tout autre chose, mais qui nécessairement, par une suite rigoureuse des termes qui sont mis en jeu, implique sa contrepartie qui est ce qu'on veut faire entendre à l'autre. En d'autres termes vous retrouvez là ce que j'ai appelé autrefois devant vous, au sens le plus large, la métonymie, c'est-à-dire faire entendre quelque chose en parlant de quelque chose de tout à fait autre. Si vous n'appréhendez pas dans toute sa généralité cette notion fondamentale de la métonymie, il est tout à fait inconcevable que vous arriviez à une notion quelconque de ce que peut vouloir dire la perversion dans l'imaginaire. Cette métonymie est le principe de tout ce qu'on peut appeler dans l'ordre de la fabulation et de l'art, le réalisme. Car le réalisme n'a littéralement aucune espèce de sens. Un roman qui est fait d'un tas de petits traits qui ne veulent rien dire, n'a aucune valeur, si très précisément il ne fait pas vibrer harmoniquement quelque chose qui a un sens au-delà. Si les grands romanciers sont supportables, c'est pour autant que tout ce qu'ils s'appliquent à nous montrer trouve son sens, non pas du tout symboliquement, non pas allégoriquement, mais par ce qu'ils font retentir à distance. Et il en est de même pour le cinéma. De même la fonction de la perversion du sujet est une fonction métonymique.

Mais est-ce la même chose pour Dora qui est une névrotique ? C'est tout autre chose. A voir le schéma on constate que dans la perversion nous avons affaire à une conduite signifiante qui indique un signifiant qui est plus loin dans la chaîne signifiante, en tant qu'il lui est lié par un signifiant nécessaire. Dans le cas de Dora c'est en tant que Dora prise comme sujet se met à tous les pas sous un certain nombre de signifiants dans la chaîne, c'est en tant que Dora trouve dans la situation une sorte de métaphore perpétuelle, c'est en tant que littéralement Mme K. est sa métaphore. Parce que Dora ne peut rien dire de ce qu'elle est, ni à quoi elle sert, ni à quoi sert l'amour. Simplement elle sait que l'amour existe, et elle en trouve une historisation dans laquelle elle trouve sa place sous la forme d'une question qui est centrée sur le contenu et l'articulation de tous ses rêves qui ne signifient rien d'autre, la boîte à bijoux, etc. C'est en tant que Dora s'interroge sur ce que c'est qu'être une femme qu'elle s'exprime comme elle s'exprime, par des symptômes. Ces symptômes sont des éléments signifiants, mais pour autant que sous eux court un signifié perpétuellement mouvant qui est la façon dont Dora s'y implique et s'y intéresse. C'est en tant que métaphorique que la névrose de Dora prend son sens, et peut être dénouée. Et c'est justement d'avoir, lui Freud, introduit dans cette métaphore, et d'avoir voulu forcer l'élément réel qui dans toute cette métaphore tente à s'y réintroduire, en

disant : « ce que vous aimez c'est ceci précisément », que bien entendu quelque chose tend à se normaliser dans la situation par l'entrée en jeu de M. K. Mais ce quelque chose reste à l'état métaphorique, et la preuve en est que si Freud peut bien en effet penser, avec cette espèce de prodigieux sens intuitif qu'il a des significations, qu'il y a quelque chose qui ressemble à une sorte d'engrossement de Dora, de quelque chose après la crise de rupture avec M. K., c'est en effet une sorte d'étrange fausse couche significative qui se produit. Freud croit neuf mois parce que Dora dit elle-même neuf mois, et elle avoue elle-même par là qu'il y a là comme une sorte de grossesse. Mais c'est en effet au delà de cela, après ce qu'il est normal d'appeler, pour Dora, le délai d'accouchement, qu'il est significatif que Dora voie le dernier retentissement de ce quelque chose en quoi elle reste nouée à M. K., et en effet nous trouvons là sous une certaine forme, l'équivalence d'une sorte de copulation qui se traduit dans l'ordre symbolique, et purement d'une façon métaphorique. Une fois de plus, le symptôme n'est là qu'une métaphore, qu'une tentative de rejoindre ce qui est la loi des échanges symboliques avec l'homme auquel on s'unit ou on se désunit.

Par contre l'accouchement qui se trouve aussi de l'autre côté, à la fin de l'observation de l'homosexuelle avant qu'elle vienne entre les mains de Freud, se manifeste de la façon suivante, brusquement elle se jette d'un petit pont de chemin de fer au moment où intervient une fois de plus le père réel pour lui manifester son irritation et son courroux, et que la femme qui est avec elle sanctionne en lui disant qu'elle ne veut plus la voir. La jeune fille à ce moment-là se trouve absolument dépourvue de ses derniers ressorts, car jusque-là elle a été assez frustrée de ce qui devait lui être donné, à savoir le phallus paternel, mais elle avait trouvé le moyen par la voie de cette relation imaginaire, de maintenir le désir. A ce moment-là, avec le rejet de la dame elle ne peut plus rien du tout soutenir, à savoir que l'objet est définitivement perdu, à savoir que ce *rien* dans lequel elle s'est instituée pour démontrer à son père comment on peut aimer, n'a même plus de raison d'être, et à ce moment-là elle se suicide. Mais Freud nous le souligne, ceci a également un autre sens. Ça a le sens d'une perte définitive de l'objet, à savoir que ce phallus qui lui est décidément refusé, tombe, *niederkommt*. Ça a là une valeur de privation définitive, et en même temps de mimique aussi d'une sorte d'accouchement symbolique. Et ce côté métonymique dont je vous parlais, vous le retrouverez là, car si cet acte de se précipiter d'un pont de chemin de fer au moment critique et terminal de ses relations avec la dame et le père, Freud peut l'interpréter comme une sorte de façon démonstrative de se faire elle-même cet enfant qu'elle n'a pas eu et en même temps de se détruire dans

un dernier acte significatif de l'objet, c'est uniquement fondé sur l'existence du mot *niederkommt* qui indique métonymiquement le terme dernier, le thème du suicide où s'exprime, chez l'homosexuelle dont il s'agit, ce qui est le seul et unique ressort de toute sa perversion, et ceci conformément à tout ce que Freud a maintes fois affirmé concernant la pathogenèse d'un certain type d'homosexualité féminine, à savoir un amour stable et particulièrement renforcé pour le père.

# Leçon 9

*30 janvier 1957*

Poursuivant nos réflexions sur l'objet, je vais vous proposer aujourd'hui ce qui s'en déduit à propos d'un problème qui matérialise cette question de l'objet d'une façon particulièrement aiguë, à savoir le fétiche et le fétichisme. Vous y verrez qu'assurément les schémas fondamentaux que j'ai essayé de vous apporter ces derniers temps et qui s'expriment tout spécialement dans ces affirmations paradoxales, que ce qui est aimé dans l'objet c'est ce dont il manque, et encore qu'on ne donne que ce qu'on n'a pas, que donc ce schéma fondamental qui implique la permanence du caractère constituant dans tout échange symbolique d'un au-delà de l'objet, par quelque sens que cet échange fonctionne, que cela nous permet de voir sous un jour nouveau, d'établir différemment ce que je pourrais appeler les équations fondamentales de cette perversion qui a pris un rôle exemplaire dans la théorie analytique et qui s'appelle *Le fétichisme.* Déjà dans les deux textes fondamentaux de Freud où est abordé cette question du fétichisme, qui s'étagent entre 1904 et 1927, d'autres reprendront la question ultérieurement, mais ce sont les deux les plus précieux, l'un étant les *Trois Essais sur la sexualité*, et l'autre l'article sur le fétichisme, Freud nous dit d'emblée que ce fétiche est le symbole de quelque chose, mais que, sans aucun doute, nous allons être déçus par ce qu'il va nous dire. On en a dit beaucoup sur ce fétiche depuis qu'on en parle dans l'analyse, et que Freud en parle. Ce quelque chose va être une fois de plus le pénis. Mais immédiatement après il souligne que ce n'est pas n'importe quel pénis. Et cette précision qu'il nous apporte ne semble guère avoir été exploitée dans ce qu'on peut appeler son fond structural, dans les suppositions fondamentales qu'elle implique naïvement à la lire pour la première fois.

Ce fétiche, ce n'est pas n'importe quel pénis, pour tout dire ce n'est pas le pénis réel, c'est le pénis en tant précisément que la femme l'a, c'est-à-dire en tant exactement qu'elle ne l'a pas.

Je souligne le point oscillant autour duquel nous devons ici nous arrêter un instant, pour nous apercevoir de ce qui est ordinairement éludé et que nous ne devons pas éluder, et qui est celui-ci, pour quelqu'un qui ne se sert pas de nos clefs, c'est simplement une affaire de méconnaissance du réel. Simplement il s'agit du phallus que la femme n'a pas, et que pour des raisons qui tiennent au rapport douteux de l'enfant avec la réalité, tout simplement il faut qu'elle l'ait. Ceci, qui est la voie commune, et qui d'habitude soutient toutes espèces de spéculations sur l'avenir, le développement, les crises du fétichisme, est précisément ce que j'ai pu contrôler par une lecture ample de tout ce qui a été écrit sur le fétichisme, et précisément ce qui conduit à toutes sortes d'impasses. Là, comme toujours je me suis efforcé de ne pas trop m'étendre dans cette espèce de forêt de la littérature analytique, car à la vérité il y a là quelque chose qui demanderait non seulement des heures, mais pour être fait efficacement, une lecture plus restreinte, car il n'y a rien de plus délicat, voire de fastidieux, comme de voir le point précis où une matière se dérobe, où l'auteur évite le point crucial d'une discrimination, de sorte que je vous en donne le résultat plus ou moins décanté pour une part de ce que je vous expose ici, et je vous demande de me suivre. Le nerf différentiel de la façon dont doit être abordé, pour prendre sa juste position, pour éviter ces errances où les auteurs se trouvent au fur et à mesure des années conduits, s'ils évitent ce point, c'est qu'il faut voir que ce dont il s'agit, ce n'est point d'un phallus réel en tant que comme réel il existe ou il n'existe pas, mais que c'est un phallus symbolique en tant qu'il est de la nature, pour parler de ce qui est du symbolique, de se présenter dans l'échange comme absence. Comme absence fonctionnant comme telle puisque tout ce qui peut dans l'échange symbolique se transmettre, c'est toujours quelque chose en tant que c'est autant absence que présence, qu'il est fait pour avoir cette sorte d'alternance fondamentale qui fait qu'étant apparu dans un point, il disparaît pour reparaître en un autre. Autrement dit, il circule, laissant derrière lui le signe de son absence au point d'où il vient. En d'autres termes, le phallus dont il s'agit, tout de suite nous le reconnaissons, c'est justement cet objet symbolique par quoi, non seulement s'établit ce cycle structural de menaces imaginaires qui limite la direction et l'emploi du phallus réel, c'est là le sens du complexe de castration, c'est en cela que l'homme est pris dans le complexe de castration, mais il y a un autre usage caché, si on peut dire, par les fantasmes plus ou moins

redoutables de la relation de l'homme aux interdits, en tant qu'ils portent sur l'usage du phallus, c'est sa fonction symbolique. Je veux dire le fait que c'est en tant qu'il est là ou qu'il n'est pas là, et uniquement en tant qu'il est là ou qu'il n'est pas là, que s'instaure la différenciation symbolique des sexes, autrement dit que spécialement pour la femme, c'est en tant que ce phallus, elle ne l'a pas symboliquement — mais n'avoir pas le phallus symboliquement, c'est en participer à titre d'absence, c'est l'avoir en quelque sorte — que ce phallus est toujours au-delà de toute relation entre l'homme et la femme, et que ce phallus qui peut faire à l'occasion l'objet d'une nostalgie imaginaire de la part de la femme, en tant qu'elle n'a qu'un tout petit phallus, ce n'est pas le seul qui entre en fonction pour elle. En tant qu'elle est prise dans la relation intersubjective, il y a au-delà d'elle pour l'homme, ce phallus qu'elle n'a pas, c'est-à-dire le phallus symbolique qui existe là en tant qu'absence, pas seulement parce qu'elle n'en a qu'un tout petit insuffisant. C'est tout à fait indépendant de l'infériorité qu'elle peut ressentir sur le plan imaginaire, pour ce qu'elle a de participation réelle avec le phallus.

Si ce pénis symbolique, que je plaçais l'autre jour dans le schéma propre de l'homosexuelle, joue un rôle, une fonction essentielle, et tellement essentielle dans son entrée dans l'échange symbolique que Freud nous disait, c'est en tant qu'elle n'a pas le phallus, c'est-à-dire sur le plan symbolique aussi en tant qu'elle l'a, en tant qu'elle entre dans la dialectique symbolique d'avoir ou de n'avoir pas le phallus, c'est par là qu'elle entre dans cette relation ordonnée, symbolisée qu'est la différenciation des sexes, en tant qu'assurément elle est la relation interhumaine en tant qu'assumée, c'est-à-dire en tant qu'elle est aussi disciplinée, typifiée, ordonnée, frappée d'interdits, marquée de la structure fondamentale de la loi de l'inceste par exemple. C'est ce que veut dire Freud quand il nous dit que c'est par l'intermédiaire de ce qu'il appelle l'idée de la castration chez la femme, et qui est justement ceci qu'elle n'a pas le phallus, mais qu'elle ne l'a pas symboliquement, donc qu'elle peut l'avoir, c'est par là qu'elle entre dans le complexe d'Œdipe, nous dit-il, alors que c'est par là que le petit garçon en sort. En d'autres termes, nous voyons bien qu'est justifié d'une certaine façon, fondamentalement, structuralement parlant, l'androcentrisme qui marque la schématisation lévi-straussienne, les structures élémentaires de la parenté. Les femmes s'échangent entre les lignées fondées sur la lignée mâle, celle qui est choisie justement en tant qu'elle est symbolique, qu'elle est improbable. C'est un fait, les femmes s'échangent comme objet entre les lignées mâles, et elles y entrent par un échange qui est celui de ce phallus qu'elles reçoivent symboliquement, et en échange duquel elles donnent cet enfant qui pour elles prend fonction d'ersatz,

de substitut, d'équivalent du phallus et par quoi précisément elles introduisent dans cette généalogie symbolique patrocentrique, et en elle-même stérile, la fécondité naturelle. Mais c'est en tant qu'elles se rattachent à cet objet unique, central qui est caractérisé par le fait qu'il n'est justement pas un objet, mais un objet ayant subi de la façon la plus radicale la valorisation symbolique, le phallus, c'est par l'intermédiaire de ce rapport au phallus qu'elles entrent dans la chaîne de l'échange symbolique, qu'elles s'y installent, qu'elles y prennent leur place et leur valeur. Ce qui s'exprime de mille façons une fois que vous l'avez vu, c'est à savoir qu'en fin de compte ce thème fondamental que la femme se donne, qu'est-ce qu'il exprime si nous le regardons de près, sinon ce besoin justement d'affirmer le don. Ici nous voyons l'expérience concrète, psychologique telle qu'elle nous est donnée, et tellement en cette occasion paradoxale, puisqu'en fin de compte dans l'acte de l'amour il est clair que c'est la femme qui reçoit réellement, elle reçoit bien plus qu'elle ne donne. Tout nous indique, et l'analyse à l'expérience a mis l'accent là-dessus, qu'il n'y a pas de position qui sur le plan imaginaire soit plus captatrice voire plus dévorante que la sienne. Et précisément si ceci est renversé dans l'affirmation contraire que la femme se donne, c'est précisément dans la mesure où symboliquement il doit en être ainsi, à savoir qu'elle doit donner quelque chose en échange de ce qu'elle reçoit, c'est-à-dire du phallus symbolique.

Voici donc le fétiche, nous dit Freud, représentant ce phallus en tant qu'absent, ce phallus symbolique. Comment ne voyons-nous pas là tout de suite que s'il est indispensable que quelque chose de cet ordre se produise, qu'il y ait cette sorte de renversement initial pour que nous puissions comprendre des choses tout à fait paradoxales autrement, c'est-à-dire par exemple que c'est toujours le garçon qui est le fétichiste et jamais la fille. Si tout était sur le plan de la déficience imaginaire ou même de l'infériorité imaginaire, il semble au premier abord que ce serait plutôt des deux sexes, dans celui où on est réellement privé du phallus que le fétichisme devrait le plus ouvertement se déclarer. Or il n'en est rien, le fétichisme est excessivement rare chez la femme, au sens propre et individualisé où il s'incarne dans un objet dont nous pouvons le considérer lui-même comme répondant d'une façon symbolique à ce phallus en tant qu'absent.

Tâchons de voir d'abord comment peut s'engendrer cette relation singulière à un objet qui n'en est pas un. Le fétiche, nous dit l'analyste est un symbole. A cet égard, il est presque mis d'emblée sur le même pied que tout autre symptôme névrotique. S'il ne s'agit pas d'une névrose, une perversion, ça ne va pas tellement tout seul, c'est ainsi que les choses se classent nosographiquement parlant pour

des raisons d'apparence clinique qui ont sans aucun doute une certaine valeur. Mais pour le confirmer dans la structure du point de vue de l'analyse, il faut y regarder d'assez près, et à la vérité bien des auteurs marquent quelque hésitation et vont jusqu'à le mettre à la limite des perversions et des névroses, précisément pour ce caractère spécialement électivement symbolique du fantasme crucial. Arrêtons-nous donc un instant à ceci, à savoir qu'en partant du plus haut de la structure à cette position d'interposition qui fait que ce qui est aimé dans l'objet de l'amour, c'est quelque chose qui est au-delà, qui n'est *rien* sans doute, mais qui justement a cette propriété symbolique d'être là, et parce qu'il est symbole, de pouvoir être non seulement, mais de devoir être ce *rien*. Qu'est-ce qui pour nous peut matérialiser, si on peut dire, de la façon la plus nette cette relation d'interposition qui fait que ce qui est visé est au-delà en somme de ce qui se présente, sinon quelque chose qui est vraiment une des images les plus fondamentales de la relation humaine au monde, qui est le voile, le rideau ? Le voile, le rideau devant quelque chose, qui est encore ce qui permet de mieux imager cette situation fondamentale de l'amour, on peut même dire justement qu'avec la présence du rideau, ce qui est au-delà comme masqué tend à se réaliser comme image si l'on peut dire. Sur le voile se peint l'absence, et ca n'est pas autre chose que la fonction d'un rideau, quel qu'il soit, le rideau prend sa valeur, son être et sa consistance d'être justement ce sur quoi se projette et s'imagine l'absence. Le rideau si l'on peut dire, c'est l'idole de l'absence, et en fin de compte si ce n'est pas pour rien que le voile de Maya est la métaphore la plus communément en usage pour exprimer le rapport de l'homme avec tout ce qui le captive, cela n'est sans doute pas sans la raison qu'assurément le sentiment qu'il a d'une certaine illusion fondamentale dans tous les rapports de son désir, c'est bien là ce dans quoi l'homme incarne, idolifie son sentiment de ce *rien* qui est au-delà de l'objet de l'amour Ce schéma fondamental est celui que vous devez garder à l'esprit si vous voulez situer d'une façon correcte les éléments qui entrent en jeu à quelque moment que nous considérions l'instauration de la relation fétichiste.

Le sujet donc est ici, et l'objet est cet au-delà qui n'est *rien*, ou encore le symbole, ou encore le phallus en tant qu'il manque à la femme. Mais dès que se place le rideau, sur ce rideau peut se peindre quelque chose qui dit, l'objet est au-delà, et c'est l'objet qui peut alors prendre la place du manque, et comme tel être aussi le support de l'amour, mais c'est en tant qu'il n'est justement pas le point où s'attache le désir. D'une certaine façon, ici le désir apparaît comme métaphore de l'amour, mais avec ce qui l'attache, à savoir l'objet en tant qu'illusoire, et en tant qu'il est valorisé comme illusoire. Car le fameux *splitting* de l'ego quand il s'agit

du fétiche, ce qu'on nous explique en nous disant que par le fétiche, par exemple la castration de la femme est à la fois affirmée, mais aussi qu'elle est niée, puisque le fétiche étant là c'est qu'elle n'a justement pas perdu ce phallus, mais qu'aussi du même coup on peut le lui faire perdre, c'est-à-dire la châtrer, et l'ambiguïté de cette relation au fétiche est constante, et dans les symptômes sans cesse manifestée à tout instant, cette ambiguïté qui s'avère comme vécue, illusion à la fois soutenue, chérie comme telle et en même temps vécue dans ce fragile équilibre qui s'appelle l'illusion, qui est à chaque instant à la merci de l'écroulement ou du lever du rideau. C'est de ce rapport très strictement qu'il s'agit dans la relation du fétichiste à son objet. En fait Freud, quand nous suivons son texte, le souligne, il parle de *Verleugnung* à propos de la position fondamentale de dénouement de cette relation au fétiche. Mais il dit aussi bien que c'est de la tenir debout, cette relation complexe, comme il parlerait d'un décor, qu'il s'agit, ce sont les termes de cette langue si imagée et si précise à la fois de Freud, qui ici prennent leur valeur. Il dit aussi : *« l'horreur de la castration s'est posée à elle-même dans cette création d'un substitut, d'un monument »*. Et il dit encore que ce fétiche c'est un trophée. Le mot trophée ne vient pas, mais à la vérité il est là, doublant le signe d'un triomphe, et maintes fois les auteurs à l'approche du phénomène typique du fétiche, parleront de ce par quoi le sujet héraldise son rapport avec le sexe. Ici Freud nous fait faire un pas de plus.

Observez que nous sommes toujours dans la structure. Pourquoi ceci se produit ? Pourquoi ceci est nécessaire ? Nous le verrons après, mais comme toujours on se presse trop, on va d'abord au pourquoi et on entre immédiatement dans une sorte de chaos pandémoniaque de toutes les tendances qui viennent là en foule expliquer ce pourquoi le sujet peut être plus ou moins loin de l'objet et se sentir arrêté, se sentir menacé, se sentir en conflit. Voyons d'abord cette structure, la voici donc dans ce rapport d'au-delà et de voile qui est celui sur lequel on peut en quelque sorte s'imager, c'est-à-dire s'instaurer comme capture imaginaire, comme place du désir, cette relation à un au-delà qui est fondamental de toute instauration de la relation symbolique. Cette descente sur le plan imaginaire du rythme ternaire, sujet — objet — au-delà, qui est fondamental de la relation symbolique, cette projection dans la fonction du voile de la position intermédiaire de l'objet, c'est de cela qu'il s'agit.

Avant d'aller plus loin nous allons apercevoir un autre biais sous lequel il y a là aussi institution dans l'imaginaire d'un rapport symbolique. Nous ne sommes pas encore dans l'exigence qui fait que le sujet a besoin du voile. Ce second pas que je veux faire, le voici, vous y retrouverez ce que je vous ai dit la

dernière fois à propos de la structure perverse comme telle. Je vous ai parlé à ce propos de métonymie, ou d'allusion, ou de rapport entre les lignes. Ce sont là des formes élémentaires de la métonymie. Ici Freud nous le dit de la façon la plus claire, à l'emploi du mot métonymie près, ce qui constitue le fétiche, le quelque chose de symbolique, à savoir spécialement dans la dimension historique qui fixe le fétiche, qui le projette sur le voile, c'est ce quelque chose qui est le moment de l'histoire où l'image s'arrête. Je me souviens avoir autrefois employé la comparaison du film qui se fige soudain, c'est justement avant ce moment où ce qui est cherché dans la mère, c'est-à-dire ce phallus qu'elle a ou qu'elle n'a pas doit être vu en tant que présence-absence, en tant qu'absence-présence, c'est le moment juste avant lequel la remémoration de l'histoire s'arrête et se suspend. Je dis remémoration de l'histoire car il n'y a aucun autre sens à donner au terme souvenir-écran qui est si fondamental dans toute la phénoménologie, la conceptualisation freudienne. Le souvenir-écran n'est pas simplement un instantané, il est une interruption de l'histoire, un moment où elle se fige et où elle s'arrête et où donc du même coup elle indique la poursuite au-delà du voile de son mouvement. Le souvenir-écran est relié par toute une chaîne à l'histoire, il est un arrêt dans la chaîne et c'est en cela qu'il est métonymique, c'est que l'histoire, de sa nature, se continue en s'arrêtant là. Elle indique sa suite désormais voilée, sa suite absente, le refoulement, dit nettement Freud, dont il s'agit. Nous parlons de refoulement uniquement en tant qu'il y a chaîne symbolique, et si à propos d'un phénomène qui peut passer pour un phénomène imaginaire en tant que le fétiche est d'une certaine façon image, et image projetée, peut être désigné ici comme le point d'un refoulement, c'est que justement cette image n'est que le point limite entre l'histoire en tant qu'elle se continue et le moment à partir de quoi elle s'interrompt, elle est le signe, elle est le repère du point de refoulement.

Si vous lisez attentivement le texte de Freud, vous verrez que cette façon d'articuler les choses est la façon la plus claire de donner leur poids plein, leur place à toutes les expressions qu'il emploie. Ici, une fois de plus, nous voyons la distinction de la relation à l'objet d'amour et de la relation de frustration de l'objet. Ce sont là deux relations différentes ; l'amour ici se transfère par une métaphore du désir qui s'attache à cet objet comme illusoire. Cependant la constitution de cet objet est autre chose, elle n'est pas métaphorique, elle est métonymique, elle est un point dans la chaîne de l'histoire, là où l'histoire s'arrête. Elle est le signe que c'est là que commence l'au-delà constitué par le sujet, et pourquoi ? Pourquoi est-ce là que le sujet doit constituer cet au-delà ?

Pourquoi le voile est-il plus précieux à l'homme que la réalité ? Pourquoi l'ordre de cette relation illusoire devient-il un constituant essentiel, nécessaire de son rapport avec l'objet ? C'est cela qui est la question posée par le fétichisme. Bien entendu à l'intérieur de ce que je viens de vous dire, et avant d'aller plus loin, vous pouvez voir toutes sortes de choses qui vous éclairent. Jusqu'à y compris par exemple le fait que Freud nous donne comme premier exemple d'une analyse de fétichiste cette merveilleuse histoire de calembour qui fait qu'un m. qui avait passé sa petite enfance en Angleterre et qui était venu se faire fétichiste en Allemagne, cherchait toujours un petit brillant sur le nez, qu'il voyait d'ailleurs, alors que ceci ne voulait rien dire d'autre que regardez le nez, lequel nez était lui-même bien entendu un symbole. Vous voyez bien là l'articulation, l'entrée en jeu dans ce point de projection qui se fait sur le voile de la chaîne historique en tant qu'elle peut contenir même une phrase toute entière, et bien plus encore une phrase dans une langue oubliée.

Quelles sont les causes de l'instauration de cette structure ? Là-dessus les grammairiens ne vous certifient rien, en tous cas ils sont depuis quelque temps embarrassés car à la vérité, d'une part moins nous pouvons perdre le contact avec la notion de l'articulation essentielle du rapport de la genèse du fétichisme avec le complexe de castration, nulle part, d'autre part il n'apparaît plus certain que dans les relations préœdipiennes, comme l'indique d'ailleurs la notion même que c'est la mère phallique qui est au centre, ce soit là l'élément et le ressort décisif. Qu'à conjoindre les deux choses, les auteurs sont plus ou moins à l'aise pour le faire. Observons simplement les aises, d'ailleurs moyennes, que peuvent trouver les membres de l'Ecole anglaise grâce à l'existence du système de Mme Mélanie Klein qui, par la structuration qu'elle donne aux premières étapes des tendances orales, et particulièrement de leur moment le plus agressif, et en introduisant à l'intérieur même de ce moment la projection rétroactive et la présence du pénis paternel, c'est-à-dire en rétroactivant le complexe d'Œdipe dans les premières relations avec les objets en tant qu'introjectables, évidemment donne plus facilement le matériel qui permettra en tout cas d'interpréter ce dont il s'agit.

Je ne me suis jamais lancé encore dans une critique exhaustive de ce que veut dire le système de Mme Mélanie Klein. Nous laisserons donc pour l'instant de côté ce qui peut là-dessus être amené par tel ou tel auteur pour nous en tenir à ce que nous avons, nous, amené ici au jour, en disant qu'en effet c'est par rapport à une relation fondamentale qui est celle de la relation entre l'enfant réel, la mère symbolique et son phallus à elle, imaginaire pour elle. C'est donc un

schéma qu'il faut manier avec précaution, qu'autant qu'il se concentre sur un même plan, il répond à des plans divers, et qu'il entre en fonction à des étapes successives de l'histoire, car pendant longtemps bien entendu, l'enfant n'est pas en mesure de s'approprier la relation d'appartenance imaginaire qui fait la profonde division de la mère à son endroit. Et ce n'est que ce que nous allons ici, cette année, tenter d'élucider dans cette question. Nous sommes sur le chemin de voir comment et à quel moment ceci est pris par l'enfant, comment aussi ceci entre en jeu dans l'entrée de l'enfant lui-même dans cette relation à l'objet symbolique, en tant que c'est le phallus qui en est la monnaie majeure. Ceci pose des questions chronologiques, temporelles, d'ordre et de succession qui sont celles que nous tentons d'aborder comme il est naturel, comme il est indiqué par l'histoire de la psychanalyse, par l'angle de la pathologie.

Que nous montrent ici les observations ? En les dépouillant de près, c'est très exactement autour et corrélativement à ce symptôme singulier qui met le sujet dans une relation élective à ce quelque chose qui est un fétiche autour de quoi gravite sa vie érotique, je dis gravite parce que si c'est justement l'objet fascinant, l'objet inscrit sur le voile, il est bien entendu qu'il conserve une certaine liberté de mouvement. Quand on analyse et qu'on ne fait pas simplement la description clinique, quand on prend une observation, on voit, et déjà Binet l'avait vu lui-même, des éléments que je vous ai déjà articulés aujourd'hui, à savoir par exemple ce point saisissant du souvenir-écran et de l'arrêt au bas de la robe de la mère, voire de son corset. On voit le rapport essentiellement ambigu d'illusion vécue comme telle, et comme telle d'ailleurs préférée du sujet à ce fétiche. On voit la fonction particulièrement satisfaisante d'un objet de lui-même inerte, et pleinement à la merci du sujet pour la manœuvre de ses relations érotiques. Tout cela se voit, mais il faut l'analyse pour voir d'un peu plus près ce dont il s'agit, à savoir ce qui se passe chaque fois que pour une raison quelconque le recours au fétiche fléchit, s'exténue, s'use, simplement se dérobe.

Ce que nous voyons dans le comportement amoureux, et plus simplement dans la relation érotique du sujet, se résume — et vous pourrez le contrôler à lire dans l'*International Journal* les observations[1] de Mme Sylvia Payne, de

1. Hunter D., *"Object relations changes in the analysis of a fetichist", I.J.P.,* 35, pp. 202-203. Gillespie W.H., *"A contribution to the study of Fetichisme", I.J.P.,* 21, pp. 401-415 ; *"Notes on the analysis of sexual perversions", I.J.P.,* 33, pp. 397-402. Payne S., *"Some observations of the ego development of the fetichist", I.J.P.,* 20, pp. 161-170. Greenacre P., voir *supra* et aussi *"Pregenital patterning", I.J.P.,* 33, pp. 410-416.

M. Gillespie, de Mme Greenacre, de M. Dugmore Hunter ou encore dans le *Psycho-analytic of the child* — dans une défense.

Ceci a été aussi entrevu par Freud et est articulé dans notre schéma. Freud nous dit *« le fétichisme c'est une défense contre l'homosexualité »*. Comme nous dit M. Gillespie la marge est extraordinairement mince. Bref, ce que nous trouvons dans les relations à l'objet amoureux, qui organisent ce cycle chez le fétichiste, c'est une alternance d'identification à la femme en tant que pour lui le phallus imaginaire des expériences primordiales de la période oro-anale est centré sur l'agressivité de la théorie sadique du coït dans lequel beaucoup des expériences que remet au jour l'analyse montrent une observation de la scène primitive perçue comme cruelle, agressive, violente, voire meurtrière. C'est donc de l'identification à la femme comme affrontée à ce pénis destructeur, ou inversement de l'identification à ce phallus imaginaire de la part du sujet, qui le fait être pour la femme un pur objet, quelque chose qu'elle peut dévorer et détruire, à la limite. Mais c'est cette oscillation aux deux pôles de cette relation imaginaire primitive à laquelle l'enfant est confronté d'une façon brute, si on peut dire non encore instaurée dans sa légalité œdipienne par l'introduction du père, comme sujet, comme centre d'ordre et possession légitime, c'est en tant qu'il est livré à cette oscillation bipolaire de la relation entre les deux objets, si l'on peut dire inconciliables, et qui de toute façon aboutit à une issue destructrice, voire meurtrière, c'est ceci qu'on trouve au fond des relations amoureuses chaque fois qu'elles tentent de s'ébaucher, de s'ordonner, chaque fois qu'elles se soulèvent dans la vie du sujet. Et c'est cela dont le sens, dans une certaine voie de comprendre l'analyse qui est précisément la voie moderne et qui sur ce point n'est pas sans constituer son propre chemin, c'est là que l'analyste va intervenir pour faire percevoir au sujet l'alternance de ses positions, en même temps que leurs significations, c'est-à-dire introduire d'une certaine façon la distance symbolique nécessaire pour qu'il aperçoive le sens.

Ici les observations sont extrêmement fructueuses et risquent, quand elles nous montrent par exemple les mille formes que peut prendre l'actualité de la vie précoce du sujet, ce décomplétage fondamental qui fait que le sujet est livré comme tel à la relation imaginaire par la voie, soit de l'identification à la femme, soit de la place prise du phallus imaginaire, c'est-à-dire de toute façon dans une insuffisante symbolisation de la relation tierce. Par exemple très fréquemment, disent les auteurs, nous notons l'absence quelque fois répétée dans cette histoire, la carence comme on dit, du père comme présence, il part en voyage, à la guerre etc., bien plus encore un certain type de position quelquefois singulièrement

reproduite dans le fantasme, qui est celle d'une immobilisation forcée, manifestée quelquefois par un ligotage du sujet qui a effectivement et réellement eu lieu. Il y en a un très bel exemple dans l'observation de Sylvia Payne. A la suite d'une extravagante prescription médicale, un enfant avait été empêché de marcher jusqu'à l'âge de deux ans ; il était maintenu par des liens effectifs dans son lit, et ceci n'était pas sans avoir quelque conséquence, jusqu'à y compris que le fait qu'il vécut ainsi, étroitement surveillé dans la chambre de ses parents, le mette pour nous dans cette position exemplaire d'être tout entier livré à une relation purement visuelle, sans aucune ébauche de réaction musculaire venant de sa source, en présence de la relation de ses parents, assumée dans le style de rage et de colère que vous pouvez supposer. Assurément des cas aussi exemplaires sont rares. Mais certains auteurs ont insisté sur le fait que certaines mères phobiques par exemple, et qui tiennent leur enfant à distance de leur contact, à peu près comme si c'était une source d'infection, ne sont certainement pas pour rien dans la prévalence donnée à la relation visuelle dans la constitution de la primitive relation à l'objet maternel.

Quoi qu'il en soit, bien plus instructif que tel ou tel exemple de viciation de la relation primaire est si l'on peut dire ce qui apparaît comme relation pathologique, qui se présente comme l'envers ou le complément de l'adhérence libidinale au fétiche. Le fétichisme est une classe qui nosologiquement englobe toutes sortes de choses, dont en quelque sorte notre intuition simplement nous donne l'indication de l'affinité de la parenté. Il est bien clair, par exemple, et nous ne nous y trompons pas que le fait que le sujet soit attaché à l'imperméable paraît de la même nature que s'il était attaché aux souliers. Structuralement parlant pourtant, cet imperméable contient par lui-même des révélations et indique une position un peu différente de celle du soulier ou du corset en tant qu'ils sont eux-mêmes à proprement parler et directement dans la position du voile entre le sujet et l'objet. Il est certain par contre que cet imperméable, comme toute espèce d'autre fétiche de vêtement plus ou moins enveloppant qui ont d'ailleurs en outre la qualité spéciale que comporte le caoutchouc, ont un trait très fréquemment rencontré qui ne manque pas de recéler quelque dernier mystère qui s'éclairerait sans doute psychologiquement de la sensorialité, de ce que ce contact spécial du caoutchouc lui-même recèle peut-être quelque chose qui peut être plus facilement qu'autre chose la doublure de la peau, ou encore qui recèle des capacités d'isolement spéciaux. Quoi qu'il en soit, de la structure même des rapports tels qu'ils se livrent dans un sens de l'observation analytiquement prise, on voit que l'imperméable joue là un rôle qui n'est pas exactement tout à fait

celui du voile, mais bien plutôt ce quelque chose derrière quoi le sujet se centre, non pas devant le voile, mais comme derrière c'est-à-dire à la place de la mère, et plus spécialement adhérant à cette position d'identification à la mère où la mère a besoin d'être protégée, ici par l'enveloppement, et c'est cela qui donne la transition entre les cas de fétichisme et les cas de transvestisme. L'enveloppement est nettement une protection, et plus simplement, non pas un voile, mais une égide dont s'enveloppe le sujet identifié au personnage féminin.

Autres relations typiques et véritables, quelquefois particulièrement exemplaires, ce sont les explosions, voire quelquefois les alternances avec le fétichisme, d'un exhibitionnisme dans certains cas vraiment réactionnels. Ici c'est toujours à propos de quelque effort du sujet pour sortir de son labyrinthe, à propos de quelques mises en jeu du réel, qui met le sujet dans ces positions d'équilibre instable où se produit ce type de cristallisation ou de renversement de la position que je considère comme très manifestement illustrée par le schéma du cas d'homosexualité féminine, pour autant que nous y voyons à un moment par l'introduction de cet élément réel qu'est le père, les termes s'interchanger et ce qui était situé dans l'au-delà, le père symbolique, venir se prendre dans la relation imaginaire sous la forme de la position homosexuelle et exemplaire et démonstrative par rapport au père, que prend l'homosexuelle. De même nous avons dans les observations de très jolis cas où l'on voit le sujet, pour autant qu'il a tenté dans certaines conditions de réalisation artificielle, de forçage du réel, d'accéder à une relation pleine, le sujet précisément à ce moment-là exprimer par son acting out, c'est-à-dire sur le plan imaginaire, ce qui était symboliquement latent à cette situation. Exemple, le sujet qui va tenter pour la première fois un rapport réel, mais justement dans cette position d'expérience où il va là pour montrer si l'on peut dire ce qu'il est capable de faire et qui réussit, grâce à de l'aide de la part de la femme par exemple, plus ou moins bien, et qui dans l'heure exactement suivante, alors que rien jusqu'à présent ne laissait prévoir ces symptômes, d'une possibilité pareille, se livre à une exhibition très singulière fort bien calculée, celle qui consiste à montrer son sexe au passage d'un train international, de sorte que personne ne peut le prendre la main dans le sac. C'est donc d'avoir été forcé en quelque sorte de donner issue à quelque chose, dont vous voyez que ce n'est justement que l'expression où la projection sur le plan imaginaire où ce quelque chose était implicite et contenu, à ce quelque chose dont il n'a pas lui-même compris tous les retentissements symboliques, à savoir l'acte qu'il venait de faire qui n'était en fin de compte que l'acte d'essayer de montrer, et simplement de montrer qu'il était capable comme un autre d'avoir une

relation normale. Nous retrouvons cette sorte d'exhibitionnisme réactionnel à plusieurs reprises dans des observations très voisines du fétichisme, ou même franchement d'actes délinquants en tant qu'ils sont des équivalences du fétichisme, on sent bien ce dont il s'agit.

[Dans une observation de Melitta Schmideberg], il est très curieux de voir en même temps combien elle arrive à éviter le majeur et l'essentiel de la chose. Elle représente donc cet homme qui avait épousé une femme à peu près deux fois plus grande que lui, il en était vraiment la victime, l'horrible souffre-douleur, et un beau jour cet homme, qui faisait de son mieux face à l'horrible situation, se trouve averti qu'il va être père, il se précipite dans un jardin public et commence à montrer son organe à un groupe de jeunes filles. Assurément Mme Schmideberg, qui semble un peu trop annafreudienne là-dedans, trouve là toutes sortes d'analogies avec le fait que déjà le père du garçon était quelqu'un d'un tant soit peu victime qui avait réussi à se dégager de la situation en se faisant un jour surprendre avec une bonne, ce qui par l'intermédiaire de la revendication jalouse avait mis un peu sa femme à sa merci.

Il semble néanmoins que rien n'est expliqué par quelque chose qui semble à Mme Schmideberg[1] un exemple d'un cas où elle a pu analyser une perversion. Il n'y a aucun besoin de s'en émerveiller car il ne s'agit pas de perversion du tout, et elle n'a pas fait d'analyse du tout, car elle laisse de côté le fait que tout de même c'est par un acte d'exhibition que le sujet à cette occasion s'est manifesté. Et il n'y a pas d'autre façon d'expliquer cet acte d'exhibition, que de se référer à ce mécanisme de déclenchement par quoi ce qui dans le réel vient en quelque sorte là, de surcroît inassimilable symboliquement, tend à faire se précipiter ce qui est au fond de la relation symbolique, à savoir chez ce brave homme très exactement l'équivalence phallus-enfant, et que faute de pouvoir d'aucune façon assumer, croire même à cette paternité, il est allé montrer l'équivalent de l'enfant au bon endroit, ce qui lui restait à ce moment-là d'usage de son phallus.

1. Schmideberg M., *"Delinquants acts as perversions and fetishes", I.J.P.,* 37, 1956, pp. 422-424.

# Leçon 10

*6 février 1957*

J'ai de temps en temps des échos de la façon dont vous recevez ce petit nouveau que j'apporte à chaque fois, du moins je l'espère. La dernière fois j'ai fait un pas dans le sens de l'élucidation du fétichisme comme exemple particulièrement fondamental de la dynamique du désir et spécialement de ce désir qui est celui qui nous intéresse au plus haut chef, pour la double raison que ce désir est celui auquel nous avons affaire dans notre pratique, à savoir pas un désir construit, mais un désir avec tous ses paradoxes. De même nous avons affaire à un objet avec tous ses paradoxes, d'autre part, il est clair que la pensée freudienne est partie de ces paradoxes, et en particulier pour le cas du désir elle est partie du désir pervers. Il serait vraiment dommage de l'oublier dans cette tentative d'unification ou de réduction en face des théories les plus naïvement intuitives auxquelles peut se rapporter la psychanalyse d'aujourd'hui.

Pour reprendre les choses au niveau où nous les avons laissées la dernière fois, je dirais d'abord que ce petit pas que j'ai fait a surpris certains qui déjà se satisfaisaient assez de l'idée de la théorie de l'amour telle que je vous la présente, comme fondée sur le fait que ce à quoi le sujet s'adresse, c'est à ce manque qui est dans l'objet. Ceci avait fourni à certains déjà l'occasion de la perception, de la méditation qui en semblait suffisamment éclairante, quoiqu'ils aient quelque trouble à s'apercevoir qu'à ce rapport sujet-objet il y a un au-delà et un manque. J'apportais la fois dernière une complication supplémentaire, à savoir encore un terme situé avant l'objet, le voile, le rideau, l'endroit de la projection imaginaire où apparaît quelque chose qui devient figuration de ce manque, et comme tel peut être le point offert, le support qui s'ouvre à quelque chose qui là justement

prend son nom, le désir, mais le désir en tant que pervers. C'est sur le voile que le fétiche vient figurer précisément ce qui manque au-delà de l'objet. Cette schématisation est destinée à instaurer ces plans successifs qui doivent vous permettre dans certains cas de vous y retrouver un peu mieux dans cette sorte de perpétuelle ambivalence et confusion, équivalence du oui avec le non, du dirigé dans un sens avec le dirigé exactement dans le sens contraire, avec tout ce dont, malheureusement, l'analyse et l'analyste usent habituellement pour se tirer d'embarras sous le nom d'ambivalence.

Tout à fait à la fin de ce que je vous ai dit la dernière fois à propos du fétichisme, je vous ai montré l'apparition comme d'une position complémentaire, et qui aussi bien apparaît dans les phases de la culture fétichiste, voire dans les tentatives du fétichiste pour rejoindre cet objet dont il est séparé par ce quelque chose, dont bien entendu lui-même ne comprend pas la fonction ni le mécanisme, de quelque chose qui peut s'appeler le symétrique, le répondant, le correspondant, le pôle opposé du fétichiste à savoir la fonction du transvestisme, c'est-à-dire ce en quoi le sujet s'identifie à ce qui est derrière le voile, et à cet objet auquel il manque quelque chose. Le transvestiste, les auteurs l'ont bien vu à l'analyse, est quelqu'un qui, comme ils le disent dans leur langage, s'identifie à la mère phallique en tant que d'autre part elle voile ce manque de phallus. Ce transvestisme nous fait aller très loin dans la question, car aussi bien n'avons nous pas attendu Freud pour aborder la psychologie des vêtements. Dans tout usage du vêtement il y a quelque chose qui participe de la fonction du transvestisme, et si l'appréhension immédiate, courante, commune de la fonction du vêtement est de cacher les pudeurs, aux yeux de l'analyste la question doit se compliquer un tant soit peu, spécialement s'il y a quelqu'un qui doit s'apercevoir du sens de ce qu'il dit quand il parle de la mère phallique. Les vêtements ne sont pas seulement faits pour cacher ce qu'on en a au sens d'en avoir ou pas, mais aussi précisément ce qu'on n'en a pas. L'une et l'autre fonction sont essentielles. Il ne s'agit pas essentiellement et toujours de cacher l'objet mais aussi bien de cacher le manque d'objet, simple application dans ce cas de la dialectique imaginaire de ce qui est trop souvent oublié, à savoir de cette fonction et de cette présence du manque d'objet.

Inversement, ce qui dans une sorte d'usage massif de la relation scoptophilique est toujours impliqué comme allant de soi, que le fait de se montrer est quelque chose qui est tout simple, qui est corrélatif de l'activité du voir, du voyeurisme, c'est aussi une dimension volontiers oubliée, qui est celle qui sait qu'on peut dire que le sujet ne se fait pas toujours et en toute occasion

simplement voir, pour autant qu'il s'agit là de la relation corrélative et correspondante de cette activité de voir, de l'implication du sujet dans un souffle de capture visuelle. Il y a aussi dans la scoptophilie cette dimension supplémentaire de l'implication qui est exprimée dans l'usage de la langue par la présence qui n'est qu'un signe du réfléchi, qui est celle aussi qui est impliquée dans la voie moyenne, dans d'autres formes du verbe, dans d'autres langues où elle existe, qui est de se donner à voir. Et si vous combinez l'une à l'autre de ces dimensions, ce que le sujet donne à voir dans tout un type d'activités qui sont là confondues avec la relation de voyeurisme-exhibitionnisme, ce que l'autre donne à voir en se montrant, c'est aussi autre chose que ce qu'il montre, et qui est noyé dans ce qu'on appelle massivement la relation scoptophilique. Les auteurs qui sont, sous leur apparente clarté, de très mauvais théoriciens, comme Fenichel, mais qui ne sont pas pour autant sans expérience analytique s'en sont très bien aperçus. Si vous lisez les articles dont l'effort de théorisation aboutit à un échec désespérant, comme tel ou tel des articles de Fenichel, vous y trouvez quelquefois de fort jolies perles cliniques, et même une espèce de sentiment ou de pressentiment de tout un ordre de faits qu'il s'agit de grouper, et qui se groupent par une espèce de flair que l'analyste prend heureusement dans son expérience autour d'un thème ou d'un rameau choisi de l'articulation analytique des relations imaginaires fondamentales. Vous voyez en effet, autour de la scoptophilie, du transvestisme, tout ce dans quoi l'auteur sent d'une façon plus ou moins obscure une parenté, une communauté de tiges groupées de faits qui se distinguent extrêmement bien les uns des autres. Et en particulier c'est ainsi qu'en m'informant de toute cette vaste et fade littérature, nécessaire pour me rendre compte jusqu'à quel point les analystes ont pénétré dans une réelle articulation de ces faits, je me suis intéressé récemment à un article de Fenichel paru dans le *Psychoanalytical Journal*[1] sur ce qu'il appelle l'équation girl = phallus. Freud lui-même nous a autorisé à le faire à propos des équivalences dans la série des équations bien connues, fèces-enfant-pénis, c'est en effet une équation intéressante qui n'est pas sans rapport avec l'équation que Fenichel essaie de nous proposer, l'équation girl = phallus. On voit bien à ce propos se manifester un manque d'orientation qui nous laisse à tout instant pour donnée une logique, exemple du manque d'orientation de certaines analyses théoriques. Nous voyons là une série de faits groupés autour de ces rencontres analytiques qui font que dès l'abord, l'enfant peut être tenu pour équivalent, pour égaler dans l'inconscient du sujet,

1. Fenichel O., *"Scoptophilic instinct and identification", I.J.P.,* 18, pp. 6-34.

spécialement féminin, le phallus. C'est-à-dire qu'en somme là est le phylum de tout ce qui se rattache au fait que l'enfant soit donné à la mère comme une sorte de substitut, d'équivalent même du phallus.

Mais à côté de cela il y a bien d'autres faits, et le fait qu'ils soient rassemblés dans la même parenthèse avec cet ordre de faits est assez surprenant. Quand j'ai parlé de l'enfant, il ne s'agissait pas spécialement de l'enfant féminin, mais ici l'article vise très spécifiquement la fille, et assurément, il faut qu'il parte d'un certain nombre de traits bien connus dans la spécificité fétichiste ou quasi fétichiste de certaines perversions interprétées comme l'équivalent du phallus du sujet. C'est là quelque chose qui est de l'ordre des données analytiques, que la fille elle-même, et d'une façon générale l'enfant, puisse se concevoir elle-même, manifester par son comportement qu'elle se pose comme l'équivalent du phallus, à savoir qu'elle vit la relation sexuelle comme étant cette relation qui fait qu'elle-même apporte au partenaire masculin son phallus, qu'elle se situe quelquefois jusque dans les détails de sa position amoureuse privilégiée, comme quelque chose qui vient s'accoler, se pelotonner en un certain coin du corps de son partenaire. Voilà encore un autre genre de fait qui ne peut pas manquer de nous retenir et de nous frapper. Dans certains cas, aussi bien le sujet masculin se donne à la femme lui-même comme étant ce quelque chose qui lui manque et lui apportant comme tel le phallus à titre de ce qui lui manque imaginairement parlant. C'est vers tout cela que semble pointer l'ensemble des faits ici mis en relief.

Mais on peut voir aussi dans la façon de les rapprocher, de les mettre tous dans une même équation, que l'on rassemble là des faits d'un ordre extrêmement différents, puisque dans ces quatre ordres de relations que je viens de dessiner, le sujet n'est absolument pas dans le même rapport avec l'objet, soit qu'il apporte, soit qu'il donne, soit qu'il désire, soit auquel même il se substitue. Une fois que nous avons l'attention attirée vers ces registres, nous ne pouvons pas ne pas voir que c'est bien au-delà d'une simple exigence théorique qu'un auteur regroupe l'équivalence ainsi instituée, que la petite fille puisse être l'objet d'un attachement prévalent pour tout un type de sujets, qu'une fonction mythique, si l'on peut dire, ne puisse se dégager à la fois de ces mirages pervers et de toute une série de constructions littéraires que nous pouvons grouper selon les auteurs, sous des chefs plus ou moins illustres. Certains ont voulu volontiers parler d'un type *Mignon*. Vous connaissez tous cette création de *Mignon*, cette bohémienne à la position bisexuée, comme très nettement Gœthe le souligne lui-même, et qui vit avec une sorte de protecteur du type à la fois énorme et brutal, et manifestement super-paternel qui s'appelle Hafner. Il lui sert en somme de serviteur

supérieur, mais en même temps elle est pour lui d'un grand besoin. Gœthe dit quelque part en parlant de ce couple : « *Hafner dont elle a le plus grand besoin et Mignon sans laquelle il ne peut rien faire* ». Nous retrouvons là une sorte de couple entre ce qu'on peut dire la puissance à l'état massif, brutale, incarnée, et d'autre part ce quelque chose sans quoi la puissance est dépourvue d'efficacité, ce qui manque à la puissance elle-même et ce qui est en fin de compte le secret de sa véritable puissance, c'est-à-dire ce quelque chose qui n'est rien qu'un manque, qui est le dernier point où vient se situer la fameuse magie, toujours aussi attribuée d'une façon si confuse dans la théorie analytique à l'idée de la toute puissance. S'il y a quelque chose déjà qui n'est pas, contrairement à ce qu'on croit, dans le sujet, la structure de l'omnipotence, mais qui, comme je vous l'ai dit, est dans la mère, c'est-à-dire dans l'Autre primitif. C'est l'Autre qui est tout-puissant, mais en plus derrière ce tout-puissant il y a en effet ce dernier manque auquel est suspendue sa puissance, je veux dire que dès que le sujet aperçoit dans l'objet dont il attend la toute-puissance ce manque qui le fait lui-même un puissant, c'est encore au-delà qu'est reporté le dernier ressort de la toute puissance, à savoir là où quelque chose n'existe pas, au maximum qui en lui n'est rien que le symbolisme du manque, que fragilité, que petitesse. C'est là que le sujet a à situer le secret, le vrai ressort de la toute-puissance, et c'est pour cela que ce type que nous appelons aujourd'hui le type *Mignon*, mais qui est reproduit dans la littérature à un très grand nombre d'exemplaires, est pour nous intéressant.

Il y a trois ans, j'étais sur le point d'annoncer une conférence sur *Le Diable amoureux* de Cazotte. Il y a peu de choses aussi exemplaires de la plus profonde divination de la dynamique imaginaire que j'essaye de développer devant vous et spécialement aujourd'hui. Je m'en suis souvenu comme d'une illustration majeure qui vient l'accentuer, pour donner le sens de cet être magique au-delà de l'objet auquel peut s'attacher toute une série de fantasmes idéalisants. Il s'agit d'un conte qui commence à Naples, dans une caverne où l'auteur se livre à l'évocation du diable, qui ne manque pas, après les formalités d'usage, d'apparaître sous la forme d'une formidable tête de chameau pourvue tout spécialement de grandes oreilles, et il lui dit avec la voix la plus caverneuse qui soit : « *Que veux tu* ? », « *Che vuoi* ? » Je crois que cette interrogation fondamentale est bien ce qui nous donne de la façon la plus saisissante la fonction du Surmoi. Mais l'intérêt n'est pas que cette image du Surmoi trouve ici une illustration saisissante, c'est de voir que c'est le même être qui est supposé se transformer immédiatement, une fois le pacte conclu, en un petit chien qui, par une transition qui ne surprend

personne, devient un ravissant jeune homme puis une ravissante jeune fille, les deux d'ailleurs ne cessant pas jusqu'à la fin de s'entremêler dans une ambiguïté parfaite et de devenir pour un temps pour celui qui est le narrateur de la nouvelle la source surprenante de toutes les félicités, de l'accomplissement de tous les désirs, de la satisfaction à proprement parler magique de tout ce qu'il peut souhaiter, le tout cependant dans une atmosphère de fantasme, d'irréalité dangereuse, de menace permanente qui ne manque pas de donner son accent à son entourage, et se résolvant à la fin à la façon d'un immense mirage dans une rupture catastrophique de cette course de plus en plus accélérée et folle, qui représente la relation avec le personnage aimé qui a un nom significatif, mais dont je ne me souviens pas. Tout ceci se termine par une sorte de dissipation catastrophique du mirage au moment où le sujet retourne au château de sa mère, comme il convient.

Un autre roman, de Latouche, *Fragoletta*, présente un curieux personnage nettement transvestiste, puisque jusqu'au bout et sans que rien ne soit finalement mis à jour, si ce n'est pour le lecteur, il s'agit d'une fille qui est un garçon et qui joue un rôle fonctionnellement analogue à celui que je viens de décrire pour être ce type *Mignon*, avec des détails et des raffinements qui aboutissent à un duel au cours duquel le héros du roman lui-même tue le personnage de *Fragoletta* qui à ce moment-là se présente à lui comme garçon, sans qu'il la reconnaisse et montrant bien là l'équivalence d'un certain objet féminin avec l'autre en tant que rival, le même autre qui est celui dont il s'agit quand Hamlet tue le personnage du frère d'Ophélie. Nous voici en présence d'un personnage fétiche, ou fée — c'est le même mot fondamentalement, les deux se rattachant à *feitiço* en portugais, puisque c'est là qu'historiquement le mot fétiche est né, ce n'est rien d'autre que le mot factice — d'un être féminin ambigu qui représente lui-même et qui incarne en quelque sorte, au-delà de la mère, le phallus qui lui manque, et l'incarne d'autant mieux qu'il ne le possède lui-même pas, mais plutôt qu'il est tout entier engagé dans sa représentation. Nous voilà en présence d'une fonction de plus de la relation énamourante des voies perverses du désir, qui peuvent être là exemplaires à nous éclairer sur les positions qu'il s'agit de distinguer quand nous l'analysons.

Nous voici donc conduits à poser enfin la question de ce qui est sous-jacent, perpétuellement mis en cause par cette critique même, à savoir la notion d'identification qui est latente, présente, émergente à tout instant, puis redisparaissant dans l'œuvre de Freud depuis l'origine, puisqu'il y a déjà des implications des identifications dans *La Science des rêves*, et qui atteint son point d'explication

majeur au moment où Freud écrit *Psychologie des masses et Analyse du moi* dans lequel il y a un chapitre expressément consacré à l'identification. Ce chapitre a pour propriété de nous montrer, comme il arrive très souvent et comme c'est la valeur de l'œuvre de Freud de nous le montrer, la plus grande perplexité chez l'auteur. Il y a un article où Freud nous avoue son embarras, voire son impuissance à sortir du dilemme posé par l'ambiguïté perpétuelle qui se pose à lui entre deux termes qu'il précise, à savoir identification et choix de l'objet, les deux apparaissant dans tellement de cas comme se substituant l'un à l'autre avec le plus déconcertant pouvoir de métamorphose, de façon telle que la transition même n'en est pas saisie, avec la nécessité pourtant évidente de maintenir la distinction des deux, car comme il le dit, c'est autre chose d'être du côté de l'objet ou du côté du sujet. Si un objet devient objet de choix, il est bien clair que ce n'est pas la même chose que s'il devient support de l'identification du sujet. C'est là quelque chose de formidablement instructif en soi, et qui d'ailleurs aussitôt porte comme instruction la déconcertante facilité avec laquelle chacun semble s'en accommoder, et use de façon strictement équivalente de l'un et de l'autre, [que ce soit] observation ou théorisation, sans en demander plus. Quand on en demande plus, on produit un article comme celui de Gustave Hans Graber, *Les deux espèces de mécanismes d'identificatio*n, dans Imago, 1937, qui est bien la chose la plus étourdissante qu'on puisse imaginer, car tout est résolu pour lui, semble-t-il, avec la distinction de l'identification active et de l'identification passive. Quand on y regarde de près il est impossible de ne pas voir, d'ailleurs lui-même s'en aperçoit, les deux pôles actif et passif dans chaque espèce d'identification, de sorte qu'il nous faut bien revenir à Freud, et en quelque sorte reprendre point par point la façon dont lui-même articule la question.

Le chapitre VIII de cet ouvrage *Psychologie collective et Analyse du moi* succède immédiatement au chapitre VII, qui est à proprement parler celui de l'identification, et il commence par une phrase qui remet tout de suite dans l'atmosphère de quelque chose d'autrement pur que ce que nous lisons d'habitude. « *L'usage linguistique reste, même dans ses caprices, toujours fidèle à une réalité [Wirklichkeit] quelconque*. » Je voudrais relever au passage comment, dans le chapitre précédent, Freud a parlé de l'identification. Il commence en parlant de l'identification au père comme d'un exemple, celui par où nous entrons de la façon la plus naturelle dans ce phénomène. Nous arrivons au deuxième paragraphe, et voici un exemple des mauvaises traductions françaises des textes de Freud. Nous lisons dans le texte allemand : *« En même temps que cette identification avec le père, peut-être aussi bien un peu plus tôt… »*, ce qui est traduit

par « *un peu plus tard* ». A ce moment le petit garçon commence à diriger vers sa mère ses désirs libidinaux et on peut se demander avec cette traduction si l'identification au père ne serait pas préalable. Nous en retrouvons un autre exemple dans le passage auquel je veux en venir ce matin et que je vous ai choisi comme le plus condensé et le plus propre à vous montrer ce que j'ai appelé les perplexités de Freud. Il s'agit de l'état amoureux dans ses rapports avec l'identification, l'identification, fonction plus primitive, pour suivre le texte de Freud, plus fondamentale en tant qu'elle comporte un choix de l'objet, mais un choix de l'objet qui ne manque pas de devoir être articulé d'une façon qui est elle-même très problématique. Ce choix de l'objet si profondément lié par toute l'analyse freudienne au narcissisme, cet objet qui est une sorte d'autre moi dans le sujet, pour aller plus loin que l'on peut aller dans le sens que Freud articule parfaitement, c'est donc de ça qu'il s'agit ; comment articuler cette différence de l'identification avec la *Verliebtheit* dans ses formations les plus élevées, au sens semble-t-il les plus pleines, que l'on appelle fascination, appartenance amoureuse, dans ses manifestations les plus élevées connues sous le nom d'inféodation ou d'appartenance amoureuse qu'il est facile de décrire. Nous lisons dans la traduction française : « *Dans le premier cas, le moi s'enrichit des qualités de l'objet, s'assimile celui-ci…* » A la vérité, il faut lire simplement ce que Ferenczi dit, à savoir « *s'introjecte* », et c'est là la question de l'introjection dans ses rapports avec l'identification. « *Dans le second cas, il s'appauvrit, s'étant donné tout entier à l'objet, s'étant effacé devant lui…* » traduit l'auteur français. Ce n'est pas tout à fait ce que dit Freud : « *Cet objet qu'il a posé à la place de son élément constituant…* » Ceci est tout à fait effacé dans cette phrase dont on ne voit pas qu'elle traduise une chose si articulée par « *s'étant effacé devant lui* ». Ici, Freud s'arrête sur cette opposition entre ce que le sujet introjecte et dont il s'enrichit, et d'autre part ce quelque chose qui lui prend quelque chose de lui-même et qui l'appauvrit, car un instant il s'est arrêté longuement auparavant sur ce qui se passe dans l'état amoureux comme étant ce quelque chose où le sujet de plus en plus se dépossède au bénéfice de l'objet aimé de tout ce qui est de lui-même, qui devient littéralement pris d'humilité, d'une complète sujétion par rapport à l'objet de son investissement. Freud ici articule que cet objet, au bénéfice duquel il s'appauvrit, est celui-là même qu'il place à la place de son élément constituant le plus important. C'est l'approche que Freud fait du problème, il la poursuit en revenant en arrière, car Freud ne nous ménage pas ses mouvements, il s'avance et s'aperçoit que ce n'est pas complet, il va revenir et dire, cette description fait apparaître des oppositions qui en réalité n'existent pas au point de vue

économique. « *Au point de vue économique, il ne s'agit ni d'enrichissement, ni d'appauvrissement, car même l'état amoureux extrême peut être conçu comme une introjection de l'objet dans le moi.* »

La distinction suivante porterait peut-être sur des points plus essentiels : « *Dans le cas d'identification, l'objet se volatilise et disparaît pour réapparaître dans le moi, lequel subit une transformation partielle d'après le modèle de l'objet disparu, dans l'autre cas l'objet constitué se trouve doté de toutes les qualités par le moi et à ses dépens.* » C'est ce que nous dit le texte français. Pourquoi l'objet se volatiliserait-il et disparaîtrait-il pour reparaître dans le moi après avoir subi une transformation partielle d'après le modèle de l'objet disparu ? Il vaut mieux se reporter au texte allemand : « *Peut-être qu'une distinction autre serait l'essentiel, dans le cas de l'identification, l'objet a été perdu.* » C'est la référence à cette notion fondamentale que l'on retrouve tout le temps depuis le début de la notion de la formation de l'objet tel que Freud nous l'explique, la notion comme fondamentale de l'identification à l'objet perdu ou abandonné. Il ne s'agit donc pas d'objet qui se volatilise ni qui disparaît, car justement il ne disparaît pas. « *Il est alors de nouveau réérigé dans le moi, et le moi partiel se transforme partiellement d'après le modèle de l'objet perdu. Dans l'autre cas l'objet est demeuré conservé et comme tel est surinvesti de la part et aux dépens du moi. Mais cette distinction à son tour soulève une nouvelle réflexion, est-il bien sur que l'identification suppose l'abandon de l'investissement de l'objet, ne peut-on aussi avoir une identification avec l'objet conservé ? Et avant que nous entrions dans cette discussion particulièrement épineuse, nous devons aussi un instant nous arrêter à cette considération que nous présentons qu'il y a une autre alternative dans laquelle peut se concevoir l'essence de cet état de choses, et qui est nommément que l'objet soit placé à la place du moi ou de l'idéal du moi.* » C'est un texte dont la démarche nous laisse fort embarrassés. Il ne résulte, semble-t-il, rien de bien net dans ces mouvements en avant et en arrière où manifestement Freud rend patent le fait que l'ambiguïté sur la place même que nous pouvons donner à l'objet dans ces différents moments d'aller et de retour autour desquels il se constitue comme un objet d'identification ou comme objet de la capture amoureuse, reste presque entier à l'état d'interrogation. Encore l'interrogation reste-t-elle posée, et c'est cela seulement que j'ai voulu vous mettre en relief, car nous nous trouvons là devant un des textes dont on ne peut pas dire que ce soit le texte testamentaire de Freud, mais c'est l'un de ceux où il est parvenu au sommet de son élaboration théorique.

Essayons donc de reprendre le problème à partir des repères que nous nous sommes donnés dans l'élaboration que nous tentons de faire ici des rapports de la frustration avec la constitution de l'objet. Il s'agit d'abord de concevoir le lien que nous établissons communément dans notre pratique, dans notre façon de parler, entre l'identification et l'introjection. Vous l'avez vu apparaître dès le début du morceau de Freud que je viens de vous lire. Je vous propose ceci : la métaphore sous-jacente à l'introjection est une métaphore orale. Aussi bien qu'il s'agit d'introjection, d'incorporation — ce dans quoi on se laisse glisser le plus communément dans toutes les articulations qui sont données dans l'époque kleinienne, par exemple de la fameuse constitution des objets primordiaux qui se divisent comme il convient en bons et mauvais objets, dans cette alternance de l'introjection des objets tenue pour être quelque chose de simple, donné dans ce quelque chose qui serait ce fameux monde primitif sans limites où le sujet ferait un tout de son propre englobement dans le corps maternel — l'introjection est tenue là pour une fonction strictement équivalente et symétrique de celle de la projection. Aussi bien voit-on dans l'usage qui en est fait que l'objet est perpétuellement dans cette espèce de mouvement, de passage du dehors vers le dedans, pour après être du dedans repoussé au dehors quand il est devenu à l'intérieur trop intolérable, qui laisse dans une symétrie parfaite introjection et projection. C'est très précisément contre cet abus qui est très loin d'être un abus freudien que va s'élever entre autres choses ce que je vais essayer d'articuler devant vous. Je crois qu'il est strictement impossible de concevoir — je ne dis pas simplement la conceptualisation, quelque chose d'ordonné dans les pensées, mais dans la pratique, la clinique — de concevoir les liens qu'il y a entre les phénomènes tels que des impulsions orales manifestes, par exemple corrélatives de moments tournants de cette réduction symbolique de l'objet auxquels nous nous attachons de temps en temps avec plus ou moins de succès chez des patients, ce quelque chose qui fait apparaître des impulsions boulimiques à tel tournant de la cure d'un fétichiste, il est strictement impossible de concevoir cette évocation de la pulsion orale d'un certain moment, si nous nous tenons à la vague notion qui sera toujours dans ces cas à notre disposition ; à ce moment-là, le sujet régresse, nous dira-t-on, parce que, bien entendu il est là pour cela. Pourquoi ? Parce qu'au moment où il est en train de progresser dans l'analyse, c'est-à-dire d'essayer de prendre la perspective de son fétiche, il régresse. On peut toujours le dire, personne ne viendra vous contredire.

Il est bien certain que l'évocation de la pulsion, comme chaque fois que la pulsion apparaît dans l'analyse ou ailleurs, doit être conçue par rapport à un certain

registre, par rapport à sa fonction économique, par rapport au déroulement d'une certaine relation symboliquement définie. Et n'y a-t-il pas quelque chose qui nous permette de l'aborder, de l'éclairer dans le schéma primitif que je vous ai donné de l'enfant, entre la mère comme support de la première relation amoureuse, en tant que l'amour est quelque chose de symboliquement structuré, en tant qu'elle est l'objet d'appel, et donc objet autant absent que présent, la mère dont les dons sont signe d'amour et comme tels ne sont que tels et annulés de ce fait en tant qu'ils sont tout autre chose que signes d'amour, et d'autre part objet de besoin qu'elle lui présente sous la forme de son sein ? Ne voyez vous pas qu'entre les deux, c'est d'un équilibre et d'une compensation qu'il s'agit ? Chaque fois qu'il y a frustration d'amour, la frustration se compense par la satisfaction du besoin. C'est pour autant que la mère manque à son enfant qui l'appelle, qui s'accroche, qui s'accroche à son sein et qui en fait quelque chose de plus significatif que tout ce quelque chose dont tant qu'il l'a dans la bouche, et tant qu'il s'en satisfait, il ne peut pas être séparé, ce quelque chose aussi qui le laisse nourri, reposé, satisfait. Ici, la satisfaction du besoin est à la fois la compensation, et je dirais presque, commence à devenir l'alibi de la frustration d'amour. Dès lors, la valeur prévalente que prend l'objet, le sein dans l'occasion ou la tétine, est précisément fondée sur ceci, qu'un objet réel prend sa fonction en tant que partie de l'objet d'amour, il prend sa signification en tant que symbolique, il devient comme objet réel une partie de l'objet symbolique, la pulsion s'adresse à l'objet réel en tant que partie de l'objet symbolique. C'est à partir de là que s'ouvre toute compréhension possible de l'absorption orale, du mécanisme soi-disant régressif d'absorption orale en tant qu'il peut intervenir dans toute relation amoureuse. Car bien entendu, cet objet qui satisfait un besoin réel à cette époque de cet objet, à partir du moment où un objet réel a pu devenir élément de l'objet symbolique, tout autre peut satisfaire un besoin réel, peut venir se mettre à sa place, et au premier rang ce qui est déjà symbolisé, mais qui comme parfaitement matérialisé est aussi un objet et peut venir prendre cette place, à savoir la parole. C'est dans la mesure où la réaction orale à l'objet primitif de dévoration vient en compensation de la frustration d'amour, dans la mesure où ceci est une réaction d'incorporation, que le modèle, le moule est donné à cette sorte d'incorporation qui est l'incorporation de certaines paroles entre autres, et qui est à l'origine de la formation précoce de ce qu'on appelle le Surmoi. Ce que sous le nom de Surmoi, le sujet incorpore, c'est ce quelque chose analogue à l'objet de besoin non pas en tant qu'il est lui-même le don, mais en tant qu'il est le substitut à défaut du don, ce qui n'est pas du tout pareil.

C'est à partir de là qu'aussi bien le fait de posséder ou de ne pas posséder un pénis peut prendre un double sens, entrer par deux voies d'abord très différentes dans l'économie imaginaire du sujet, car le pénis peut situer un objet à un moment donné quelque part dans la lignée et à la place de cet objet qu'est le sein et la tétine, ceci est une chose. Et il est une forme orale d'incorporation du pénis qui joue son rôle dans le déterminisme de certains symptômes et de certaines fonctions. Mais il est une autre façon dont le pénis entre dans cette économie, c'est non pas en tant qu'il peut être objet, si je puis dire, compensatoire de la frustration d'amour, mais en tant qu'il est justement au-delà de l'objet d'amour, qu'il manque à celui-ci. L'un, appelons-le ce pénis, avec tout ce qu'il comporte, c'est tout de même une fonction imaginaire pour autant que c'est imaginairement qu'il est incorporé. L'autre, c'est ce phallus en tant qu'il manque à la mère et qu'il est au-delà d'elle, au-delà de sa puissance d'amour, ce quelque chose qui lui manque et à propos duquel je vous pose la question depuis que j'ai commencé cette année ce séminaire, à quel moment le sujet découvre-t-il ce manque de façon telle qu'il puisse lui-même se trouver engagé à venir s'y substituer, c'est-à-dire à choisir une autre voie dans la retrouvaille de l'objet d'amour qui se dérobe, à savoir lui apporter lui-même son propre manque ?

Cette distinction est capitale, elle va nous permettre aujourd'hui de poser un premier dessin de ce qui est au moins exigible pour que ce temps se produise. Nous avons déjà structuration symbolique, introjection possible, et comme telle la forme la plus caractérisée de l'identification freudienne primitive posée. C'est dans ce second temps que peut se produire la *Verliebtheit*. La *Verliebtheit* n'est absolument pas concevable, et elle n'est nulle part articulée, sinon dans le registre de la relation narcissique, autrement que la relation spéculaire telle que celui qui vous parle l'a définie et articulée. C'est en tant que à une date qui est datable, qui n'est nécessairement pas avant le sixième mois, se produit cette relation à l'image de l'autre, en tant qu'elle donne au sujet cette matrice autour de laquelle peut s'organiser pour lui ce que j'appellerais son incomplétude vécue, à savoir le fait qu'il est en défaut, qu'il peut à lui, lui manquer quelque chose par rapport à cette image qui se présente comme totale, comme non seulement comblante pour lui, mais comme source de jubilation pour lui, en tant qu'il y a une relation spécifique de l'homme à sa propre image, c'est en tant que l'imaginaire rentre en jeu, que sur la fondation de ces deux premières relations symboliques entre l'objet et la mère de l'enfant peut apparaître ceci, qu'à la mère comme à lui, il peut manquer imaginairement quelque chose, que quelque chose au-delà peut exister qui est un manque, dans la mesure où lui-même a l'appréhension et

l'expérience dans la relation spéculaire d'un manque possible. Ce n'est donc pas au-delà de la réalisation narcissique, et pour autant que commence à s'organiser cette allée et venue tensionnelle profondément agressive à l'autre autour duquel vont se noyauter, se cristalliser les couches successives de ce qui constituera le moi, que peut à ce moment s'introduire ce qui fait apparaître au sujet au-delà de ce qu'il constitue lui-même comme objet pour sa mère, que peut apparaître cette forme que de toute façon l'objet d'amour est lui-même pris, captivé, retenu dans quelque chose que lui-même, en tant qu'objet, n'arrive pas à étreindre, à savoir cette nostalgie, à savoir ce quelque chose qui se rapporte à son propre manque.

En fait tout ceci, au point où nous en sommes, repose sur le fait de transmission qui fait que nous supposons, parce que c'est l'expérience qui nous l'impose, et parce que c'est une expérience où Freud est resté complètement adhérent jusqu'au dernier moment de ses formulations, qu'aucune satisfaction par un objet réel quelconque qui vient s'y substituer ne parvient jamais à combler ce manque qui fait que dans la mère, à côté, la relation à l'enfant reste comme un point d'attache de son insertion imaginaire, ce manque du phallus. Et c'est dans la mesure où l'enfant, le sujet, accède après le second temps de l'identification imaginaire spéculaire à l'image du corps comme telle et en tant qu'elle est à l'origine et qu'elle donne la matrice de son moi, c'est en tant qu'à partir de là, déjà il a pu réaliser ce qui manque à la mère. Mais c'est une condition, une exigence préalable de cette expérience spéculaire de l'autre comme formant une totalité par rapport à quoi il peut lui manquer quelque chose, que le sujet apporte au-delà de l'objet d'amour, ce manque auquel il peut être amené lui-même à se substituer, auquel il peut se proposer comme étant l'objet qui le comble. Je pense que vous vous gardez dans l'esprit ceci, c'est que je vous ai amenés jusqu'à l'achèvement, à la proposition d'une forme que vous devez simplement garder dans l'esprit pour que nous puissions exactement reprendre les choses et vous montrer, cette forme, à quoi elle répond d'ores et déjà. Ce que vous voyez se dessiner là, c'est une nouvelle dimension, une nouvelle propriété de ce qui vous est proposé dans l'actuel, dans le sujet achevé, quand les fonctions sont différenciées, surmoi, idéal du moi, dans cette fonction de l'idéal du moi.

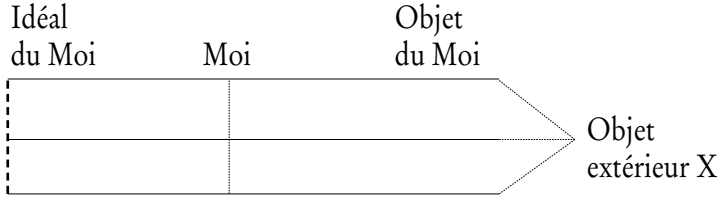

Il s'agit de savoir comme Freud l'a très bien vu et le dit à la fin de son article, ce que c'est que cet objet qui, dans la *Verliebtheit*, vient se placer à la place du moi ou de l'idéal du moi. Jusqu'à présent, parce que j'ai dû dans ce que je vous ai expliqué du narcissisme mettre l'accent sur la formation idéale du moi, je dis la formation du moi en tant que c'est une formation idéale, que c'est à partir de l'idéal du moi que le moi se détache, je ne vous ai pas assez articulé la différence qu'il y a, mais si vous ouvrez simplement Freud avec ses obscurités fécondes et ses schémas qui passent de mains en mains sans que personne ait songé un seul instant à les reproduire, que trouvez vous dans ce qu'il nous donne à la fin de ce chapitre ? Voilà où il place les mois des différents sujets. Il s'agit de savoir pourquoi les sujets communient dans le même idéal. Il nous explique qu'il y a identification de l'idéal du moi avec des objets qui sont, là dans le texte tous ces objets sont supposés être le même, simplement si on regarde le schéma, on s'aperçoit qu'il a pris soin de relier ces trois objets qu'on pourrait supposer être le même, avec un objet extérieur qui est là derrière tous les objets.

Ne trouvez vous pas là une frappante indication d'une direction, une ressemblance avec ce que je suis en train de vous expliquer, à savoir que à propos du *Ich-ideal,* ce n'est pas simplement d'un objet qu'il s'agit, mais de quelque chose qui est au-delà de l'objet et qui vient se refléter dans ce cas, comme Freud le dit, non pas purement et simplement dans le moi, qui sans doute en ressent quelque chose, peut s'en appauvrir, mais dans quelque chose qui est dans ses soubassements mêmes, dans ses premières formes, dans ses premières exigences, et pour tout dire le premier voile qui se projette sous la forme de l'Idéal du moi. Je reprendrai donc la prochaine fois les choses au point où je les laisse, rapport de l'Idéal du moi, du fétiche, de l'objet en tant qu'il est l'objet qui manque, c'est-à-dire le phallus.

# Leçon 11

*27 février 1957*

J'ai l'intention de reprendre aujourd'hui les termes dans lesquels j'essaie pour vous de formuler cette refonte nécessaire de la notion de frustration, sans laquelle il est possible de voir toujours s'augmenter l'écart entre les théories dominantes actuelles dans la psychanalyse, et la doctrine freudienne, qui comme vous le savez, à mes yeux ne constitue rien moins que la seule formulation conceptuelle correcte de l'expérience que cette doctrine même a fondée. Je vais essayer d'articuler quelque chose aujourd'hui qui sera peut-être un petit peu plus algébrique que d'habitude, mais c'est préparé par tout ce que nous avons fait précédemment. Avant de repartir, ponctuons ce qui doit se dégager de certains des termes que nous avons été amenés jusqu'ici à articuler.

La frustration, telle que j'ai essayé de vous la situer dans le petit tableau triple, à savoir entre la castration dont on est parti dans l'expression analytique de la doctrine freudienne, et puis la privation où certains se réfèrent, ou disons qu'on la réfère diversement, la frustration dans son expérience fondamentale, et pour autant que la psychanalyse d'aujourd'hui la met au cœur de toutes les fautes qui se marqueraient dans leurs conséquences analysables, dans les symptômes à proprement parler qui sont de notre champ, la frustration, dis-je, il est nécessaire pour nous que nous la comprenions, pour que nous puissions en faire un usage valable. Bien entendu, si le problème de l'expérience analytique l'a amenée au premier plan des termes en usage, ça ne peut pas être absolument là sans raison, si d'autre part sa prévalence modifie profondément l'économie de toute notre pensée en présence des phénomènes névrotiques, elle l'amène par certains côtés à des impasses. C'est bien ce que je m'efforce de vous démontrer, avec succès

j'espère, sur bien des exemples ; c'est ce que vous verrez encore plus démontré à mesure que vous vous mettrez à pratiquer plus la littérature analytique avec un œil ouvert.

La frustration, posons d'abord qu'elle n'est pas le refus d'un objet de satisfaction au sens pur et simple. Satisfaction veut dire satisfaction d'un besoin, je n'ai pas besoin d'insister sur ceci. On ne pose rien d'habitude, quand on parle de frustration. Nous avons des expériences frustrantes, nous pensons qu'elles laissent des traces, nous usons de cela sans y regarder plus loin, nous oublions simplement que pour que les choses soient si simples, il conviendrait d'expliquer alors pourquoi le désir qui aurait été ainsi frustré répondrait à cette caractéristique, cette propriété que Freud, dès le début de son œuvre, accentue d'une façon si forte, et dont je vous indique que tout le développement de son œuvre est justement fait toujours pour interroger cette énigme, à savoir que le désir dans l'inconscient refoulé est indestructible. Ceci est à proprement parler inexplicable dans la seule perspective du besoin, car il est certain que toute l'expérience que nous pouvons avoir de ce qui se passe dans une économie animale — ce qui est la frustration d'un besoin doit entraîner des modifications diverses plus ou moins supportables pour l'organisme — mais qu'assurément s'il y a une chose, qui est bien évidente et confirmée par l'expérience, qu'elle ne doit pas engendrer, c'est en quelque sorte le maintien du désir comme tel. Ou l'individu succombe, ou le désir se modifie, ou il décline. Il n'y a en tous cas aucune cohérence qui s'impose entre la frustration et le maintien de la permanence, voire l'insistance, pour employer le terme que j'ai été amené à mettre au premier plan quand nous avons parlé de l'automatisme de répétition, l'insistance du désir. Aussi bien Freud ne parle jamais de la frustration que comme d'une *Versagung*, ce qui s'inscrit beaucoup plus adéquatement dans la notion de dénonciation, au sens où on dit dénoncer un traité, un retrait d'engagement. Et ceci est si vrai, que même à l'occasion on peut mettre la *Versagung* sur le versant opposé, la *Versagung* peut même vouloir dire promesse et rupture de promesse, qui ici se tiennent comme très souvent dans ces mots précédés de ce préfixe *ver* qui est en allemand si essentiel et qui tient dans le choix des mots de la théorie analytique une place éminente. Disons-le tout de suite, la triade frustration-agression-régression est strictement, si elle est donnée comme cela, est bien loin d'avoir le caractère séduisant de signification plus ou moins immédiatement compréhensible. Il suffit de s'en approcher un instant pour s'apercevoir qu'elle n'est pas en elle-même compréhensible, qu'elle pose la question d'être compréhensible. Il n'y a aucune raison de ne pas donner n'importe quelle autre

suite, c'est tout à fait au hasard que je vous dirais dépression, contrition, je pourrais en inventer bien d'autres. Il s'agit de poser la question des rapports de la frustration et de la régression. Ceci n'a jamais été fait d'une façon satisfaisante. Je dis que ça n'est point satisfaisant parce que la notion de régression elle-même dans cette occasion n'est pas élaborée.

La frustration donc, n'est pas un refus d'un objet de satisfaction et ce n'est pas à cela qu'elle tient. Elle est — et ici je me contente de remettre à la suite une série de formules qui ont déjà été travaillées ici, je suis donc relativement dispensé, sauf par allusions, de faire la preuve, je veux dérouler devant vous un enchaînement tel que vous puissiez en retenir les articulations principales, aux fins de vous en servir et de voir si elles servent — elle est originairement, puisque nous nous soumettons à cette voie de prendre les choses au départ, je ne dis pas dans le développement car ceci n'a plus le caractère d'un développement, mais dans la relation primitive de l'enfant avec sa mère, la frustration en elle-même n'est pensable, non pas comme n'importe quelle frustration, mais comme une frustration utilisable dans notre dialectique, que comme le refus de don en tant qu'il est lui-même symbole de quelque chose qui s'appelle l'amour. En disant ceci, je ne dis rien qui ne soit en toutes lettres dans Freud lui-même. Le caractère fondamental de la relation d'amour avec tout ce qu'elle implique par elle-même d'élaboré, non pas au second degré, mais au troisième degré, n'implique pas seulement en face de soi un objet, mais un être. Ceci est dans Freud, dans maint passage, pensé comme étant la relation qui est au départ. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela ne veut pas dire que l'enfant a fait la philosophie de l'amour, qu'il a fait la distinction de l'amour ou du désir, cela veut dire qu'il est déjà dans un bain qui implique l'existence de cet ordre symbolique, et que nous pouvons déjà en trouver dans sa conduite des preuves, c'est à savoir que certaines choses passent, qui ne sont concevables que si cet ordre symbolique est présent. Ici nous avons toujours affaire à cette ambiguïté qui naît de ceci, que nous avons une science qui est une science de l'individu, une science du sujet, et nous succombons au besoin de prendre à partir du départ dans le sujet, nous oublions que le sujet en tant que sujet n'est pas identifiable à l'individu, que même si le sujet était détaché en tant qu'individu de tout l'ordre qui le concerne en tant que sujet, cet ordre existe. Autrement dit, que la loi des relations intersubjectives, du fait qu'elle gouverne profondément ce dont l'individu dépend, l'implique, qu'il en soit conscient ou pas, en tant qu'individu dans cet ordre.

En d'autres termes, loin de pouvoir même tenter de réussir cette tentative désespérée, pourtant tout le temps faite et refaite, je fais allusion à ces articles sur

les phobies d'un nommé Mallet[1] qui veut nous faire comprendre comment, à propos des phobies et des phobies primitives, les premières relations de l'enfant avec le noir s'expliquent et en particulier comment du surgissement de ces angoisses va sortir l'image du père. C'est une tentative que je peux bien en effet qualifier de désespérée et qui ne peut se faire que grâce à des ficelles grosses comme le bras. L'ordre de la paternité existe, que l'individu vive ou ne vive pas. Les terreurs infantiles viennent prendre leur sens, articulé dans la relation intersubjective père-enfant, qui est profondément organisée symboliquement, et là elles forment si on peut dire le contexte subjectif dans lequel l'enfant va avoir sans aucun doute à développer son expérience, cette expérience qui à chaque instant est profondément prise, remaniée par cette relation intersubjective, rétroactivement remaniée, et dans laquelle il s'engage par une série d'amorces, qui ne sont amorces que pour autant que justement elles vont s'engager. Le don lui-même implique tout le cycle de l'échange, il n'y a don que parce qu'il y a une immense circulation de dons qui prennent tout l'ensemble intersubjectif du point de vue du sujet qui y entre et qui s'y introduit aussi primitivement que vous pouvez le supposer. Le don alors surgit d'un au-delà de la relation objectale, puisque justement il suppose derrière lui tout cet ordre de l'échange pour l'enfant qui va y entrer, et il ne va surgir de cet au-delà que dans son caractère qui est ce qui le constitue proprement symbolique, et qui fait que rien n'est don qui ne soit constitué par cet acte qui l'a préalablement annulé, révoqué. C'est sur un fond de révocation que le don surgit et est donné.

C'est donc sur ce fond, et en tant que signe de l'amour, annulé d'abord pour reparaître comme pure présence, que le don se donne ou non à l'appel. Et je dirai même plus ; j'ai dit appel qui est le premier plan, mais rappelez-vous ce que j'ai dit au moment où nous faisions la psychose et où nous parlions de l'appel essentiel à la parole. J'aurais tort de m'en tenir là par rapport à la structure de la parole qui implique dans l'Autre que le sujet reçoit son propre message sous une forme inversée. Nous n'en sommes pas là, il s'agit de l'appel. Mais l'appel, si nous le maintenons isolé, le premier temps de la parole ne peut pas être soutenu isolément. C'est ce que l'image freudienne du petit enfant avec son *fort-da* nous montre. Si nous restons au niveau de l'appel, il faut qu'il y ait en face de lui son contraire, appelez-le le repère, c'est pour autant que ce qui est appelé peut être repoussé que l'appel est déjà fondamental et fondateur dans

1. Mallet J., « Contribution à l'étude des phobies », *Revue française de psychanalyse,* 1956, n^os^ 1-2, pp. 237-282.

l'ordre symbolique, en tous cas est déjà une introduction de la parole totalement engagée dans l'ordre symbolique. C'est précisément en tant que ce don se manifeste à l'appel de ce qui est quand il n'est pas là, et quand il est là se manifeste essentiellement comme seulement signe du don, c'est-à-dire en somme comme *rien* en tant qu'objet de satisfaction. Et quand il est là il est justement là pour pouvoir être repoussé en tant qu'il est ce *rien*. Le caractère donc fondamentalement décevant de ce jeu symbolique, c'est cela qui est l'articulation essentielle autour de laquelle et à partir de laquelle la satisfaction elle-même se situe et prend son sens.

Je ne veux pas dire naturellement qu'il n'y ait pas chez l'enfant, à l'occasion, cette satisfaction accordée où il y aurait pur rythme vital, mais je dis que toute satisfaction mise en cause dans la frustration y vient sur ce fond de caractère fondamentalement décevant de l'ordre symbolique, et qu'ici la satisfaction n'est que substitut, compensation, et ce, ce sur quoi l'enfant, si je puis dire, écrase ce qu'a de décevant en lui-même ce jeu symbolique dans la saisie orale de l'objet de satisfaction, le sein en l'occasion, de l'objet réel. Et en effet ce qui l'endort dans cette satisfaction, c'est justement sa déception, sa frustration, le refus qu'à l'occasion il a éprouvé, cette douloureuse dialectique de l'objet à la fois-là et jamais là, à laquelle il s'exerce dans cette chose qui nous est symbolisée dans cet exercice généralement saisi par Freud comme étant l'aboutissement comme étant le jeu pur de ce qui est le fond de la relation du sujet au couple présence-absence. Bien entendu, là, Freud le saisit à son état pur, à sa forme détachée, mais il reconnaît ce jeu de relation à la présence sur fond d'absence, à l'absence en tant que c'est elle qui constitue la présence. L'enfant donc, dans la satisfaction, écrase l'inassouvissement fondamental de cette relation, dans la saisie orale avec laquelle il endort le jeu. Il étouffe ce qui ressort de cette relation fondamentalement symbolique, et rien dès lors pour nous étonner que ce soit justement dans le sommeil qu'à ce moment-là se manifeste la persistance de son désir sur le plan symbolique, car je vous le souligne à cette occasion, même le désir de l'enfant dans ce rêve prétendu archi-simple qu'est le rêve infantile, le rêve de la petite Anna Freud, ce n'est pas ce désir lié à la pure et simple satisfaction naturelle. La petite Anna Freud dit « framboise, flan ». Qu'est-ce que cela veut dire ? Tous ces objets-là sont des objets transcendants, voire d'ores et déjà tellement entrés dans l'ordre symbolique que ce sont justement tous les objets interdits en tant qu'interdits. Rien ne nous force du tout à penser que la petite Anna Freud fut inassouvie ce soir-là, bien au contraire. Ce qui se maintient dans le rêve comme un désir sans doute exprimé

sans déguisement certes, mais avec toute la transposition de l'ordre symbolique, c'est le désir de l'impossible ; et bien entendu si vous pouviez encore douter de la parole qui joue un rôle essentiel, je vous ferais remarquer que si la petite Anna Freud n'avait pas articulé cela en paroles, nous n'en aurions jamais rien su.

Mais alors que se passe-t-il au moment où la satisfaction en tant que satisfaction du besoin entre ici pour se substituer à la satisfaction symbolique ? Puisqu'elle est là justement pour s'y substituer, de ce fait même elle subit une transformation. Si cet objet réel devient lui-même signe dans l'exigence d'amour, c'est-à-dire dans la requête symbolique, il entraîne immédiatement une transformation. Je dis que l'objet réel prend ici valeur de symbole. Ce serait un pur et simple tour de passe-passe que de vous dire que de ce fait il est devenu symbole ou presque, mais ce qui prend accent et valeur symbolique, c'est l'activité qui met l'enfant en possession de cet objet, c'est son mode d'appréhension, et c'est ainsi que l'oralité devient non seulement ce qu'elle est, à savoir mode instinctuel de la faim porteuse d'une libido conservatrice du corps propre [mais elle n'est pas que cela et c'est] ce sur quoi Freud s'interroge. Quelle est cette libido, la libido de la conservation ou la libido sexuelle ? Bien sûr elle est cela en elle-même, c'est même cela qui implique la destrudo mais c'est précisément parce qu'elle est entrée dans cette dialectique de substitution de la satisfaction à l'exigence d'amour, qu'elle est bien une activité érotisée, libido au sens propre, et libido sexuelle. Tout ceci n'est pas simplement vaine articulation rhétorique, car il est tout à fait impossible de passer, autrement qu'en les éludant, sur des objections que des gens pas très fins ont pu faire à certaines remarques analytiques sur le sujet de l'érotisation du sein par exemple. M. Ch. Blondel[1] dans le dernier numéro des *Etudes philosophiques* fait à propos du centenaire de Freud, Mme Favez-Boutonnier nous rappelle, dans un de ses articles[2], que M. Ch. Blondel disait : « *Je veux bien tout entendre, mais que font-ils du cas où l'enfant n'est pas du tout nourri au sein de sa mère, mais au biberon ?* » C'est justement à ceci que les choses que je viens de vous structurer répondent. L'objet réel, dès qu'il entre dans la dialectique de la frustration, n'est pas en lui-même indifférent, mais il n'a nul besoin d'être spécifique, d'être le sein de la mère, il ne perdra rien de la valeur

1. Blondel Ch., *La Psychanalyse,* pp. 150-151, Félix Alcan, Paris, 1924.

2. Favez Boutonnier J., « La psychanalyse et les problèmes de l'enfance », *Études philosophiques,* 1956, n° 4, pp. 628-633 ; « Psychanalyse et philosophie » in *Bulletin de la Société française de Philosophie,* I, janvier-mars 1955.

de sa place dans la dialectique sexuelle, d'où il ressort l'érotisation de la zone orale, car ce n'est justement pas l'objet qui là-dedans joue le rôle essentiel, mais le fait que l'activité a pris cette fonction érotisée sur le plan du désir qui s'ordonne dans l'ordre symbolique. Je vous fais également remarquer au passage que cela va si loin, qu'il y a possibilité pour jouer le même rôle qu'il n'y ait pas d'objet réel du tout, puisqu'il s'agit en cette occasion de ce qui donne lieu à cette satisfaction substitutive de la satisfaction symbolique. C'est ceci qui peut, et qui peut seul expliquer la véritable fonction de symptômes tels que ceux de l'anorexie mentale.

Je vous ai parlé de la relation primitive à la mère, qui devient au même moment un être réel, précisément en ceci que pouvant refuser indéfiniment, elle peut littéralement tout, et comme je vous l'ai dit, c'est à son niveau et non pas au niveau de je ne sais quelle espèce d'hypothèse d'une sorte de mégalomanie qui projetterait sur l'enfant ce qui n'est que l'esprit de l'analyste, qu'apparaît pour la première fois la dimension de la toute-puissance, la *Wirklichkeit* qui en allemand signifie efficacité et réalité, l'efficace essentiel qui se présente d'abord à ce niveau comme la toute-puissance de l'être réel, dont dépend absolument et sans recours, le don ou le non-don. Je suis en train de vous dire que la mère est primordialement toute-puissante, et que dans cette dialectique nous ne pouvons pas l'éliminer pour comprendre quoi que ce soit qui vaille. C'est une des conditions essentielles. Je ne suis pas en train de vous dire, avec Mme Mélanie Klein, qu'elle contient tout. C'est une autre affaire à laquelle je ne fais allusion qu'en passant et dont je vous ai fait remarquer que l'immense contenant du corps maternel dans lequel se trouvent tous les objets fantasmatiques primitifs réunis, nous pouvons maintenant entrevoir comment c'est possible. Car que ce soit possible, c'est ce que Mme Mélanie Klein nous a généralement montré, mais elle a toujours été fort embarrassée pour expliquer comment c'était possible, et bien entendu c'est ce dont ne se sont pas privés ses adversaires d'arguer pour dire que là sans doute Mme Mélanie Klein rêvait. Bien entendu elle rêvait, elle avait raison de rêver car le fait n'est possible que par une projection rétroactive dans le sens du corps maternel, de toute la lyre des objets imaginaires. Mais ils y sont bien en effet puisque c'est du champ virtuel, néantisation symbolique, que la mère constitue, que tous les objets à venir tireront chacun à leur tour leur valeur symbolique. A prendre simplement, à un niveau un peu plus avancé, un enfant vers l'âge de deux ans, il n'est pas du tout étonnant qu'elle les y trouve projetés rétroactivement et on peut dire en un certain sens que comme tout le reste, puisqu'ils étaient prêts à y venir un jour, ils y étaient déjà. Nous nous trouvons donc devant un point où l'enfant se

trouve en présence de la toute-puissance maternelle. Puisque nous sommes au niveau de Mme Mélanie Klein, vous observerez que si je viens de faire une allusion rapide à ce qu'on peut appeler la position paranoïde, comme elle l'appelle elle-même, nous sommes déjà au niveau de la toute-puissance maternelle dans ce quelque chose qui nous suggère ce qu'était la position dépressive, car devant la toute-puissance nous pouvons soupçonner qu'il y a là quelque chose qui ne doit pas être sans rapport avec la relation à la toute-puissance, cette espèce d'anéantissement, de micromanie, qui, bien au contraire de la mégalomanie, s'ébauche, aux dires de Mme Mélanie Klein, à cet état.

Il est clair qu'il ne faut pas aller trop vite, parce que ceci n'est pas en soi donné par le seul fait que la venue au jour de la mère en tant que toute-puissante, est réelle. Pour que ceci engendre un effet dépressif, il faut que le sujet puisse réfléchir sur lui-même et sur le contraste de son impuissance. Ceci nous permet de préciser aux environs de ce point, ce qui correspond à l'expérience clinique, puisque les environs de ce point nous mettent autour de ce sixième mois que Freud a relevé et où d'ores et déjà se produit le phénomène du stade du miroir. Vous me direz, vous nous avez enseigné qu'au moment où le sujet peut saisir son corps propre dans sa totalité, dans sa réflexion spéculaire, c'est plutôt un sentiment de triomphe qu'il éprouve, cet autre total où il s'achève en quelque sorte, et se présente à lui-même. En effet ceci est quelque chose que nous reconstruisons et que d'ailleurs, non sans confirmation de l'expérience, le caractère jubilatoire de cette rencontre n'était pas douteux. Mais n'oublions pas qu'autre chose est l'expérience de la maîtrise qui donnera un élément de splitting tout à fait essentiel de la distinction avec lui-même et jusqu'au bout à la relation de l'enfant à son propre moi, autre chose bien entendu est l'expérience de la maîtrise et de la rencontre du maître. C'est bien parce qu'en effet la forme de la maîtrise lui est donnée sous la forme d'une totalité à lui-même aliénée, mais de quelque façon étroitement liée à lui et dépendante, mais que, cette forme une fois donnée, c'est justement devant cette forme dans la réalité du maître, c'est à savoir si le moment de son triomphe est aussi le truchement de sa défaite et si c'est à ce moment que cette totalité, en présence de laquelle il est cette fois, sous la forme du corps maternel ne lui obéit pas. C'est très précisément donc, en tant que la structure spéculaire réfléchie du stade du miroir entre en jeu, que nous pouvons concevoir que la toute-puissance maternelle n'est alors réfléchie qu'en position nettement dépressive, c'est à savoir le sentiment d'impuissance de l'enfant. C'est là que peut s'insérer ce quelque chose à quoi je faisais allusion tout à l'heure, quand je vous ai parlé de l'anorexie mentale. On pourrait là aussi aller un peu vite et

dire que le seul pouvoir que le sujet a contre la toute-puissance, c'est de dire non au niveau de l'action et faire introduire là la dimension du négativisme, qui bien entendu n'est pas sans rapport avec le moment que je vise. Néanmoins je ferai remarquer que l'expérience nous montre, et non sans doute sans raison, que ce n'est pas au niveau de l'action et sous la forme du négativisme que la résistance à la toute-puissance dans la relation de dépendance s'élabore, c'est au niveau de l'objet en tant qu'il nous est apparu sous le signe du *rien*, de l'objet annulé en tant que symbolique, c'est au niveau de l'objet que l'enfant met en échec sa dépendance, et justement en se nourrissant de *rien*, c'est même là qu'il renverse sa relation de dépendance en se faisant par ce moyen maître de la toute-puissance avide de le faire vivre, lui qui dépend d'elle, et dont dès lors c'est elle qui dépend par son désir, qui est à la merci par une manifestation de son caprice, à savoir de sa toute-puissance à lui.

Nous avons donc bien besoin de soutenir devant notre esprit que, très précocement, si l'on peut dire, comme lit nécessaire à l'entrée en jeu même de la première relation imaginaire, sur lequel peut se faire tout le jeu de la projection de son contraire, nous avons besoin de partir de ceci d'essentiel que l'intentionnalité de l'amour, pour l'illustrer maintenant en termes psychologiques mais qui ne représentent qu'une dégradation par rapport au premier exposé que je viens de vous en faire, cette intentionnalité constitue très précocement, avant tout au-delà de l'objet, cette structuration fondamentalement symbolique impossible à concevoir, sinon en posant l'ordre symbolique comme déjà institué et comme tel déjà présent. Ceci nous est montré par l'expérience. Très vite Mme Suzan Isaacs depuis très longtemps nous a fait remarquer qu'à un âge déjà très précoce un enfant distingue d'un sévice de hasard, une punition. Avant la parole un enfant ne réagit pas de la même façon à un heurt et à une gifle. Je vous laisse méditer ce que ceci implique. Vous me direz, c'est curieux l'animal aussi, au moins l'animal domestique. Vous ferez peut-être une objection, que je crois facile à renverser, mais qui pourrait être mise en usage comme un argument contraire. Cela prouve justement en effet que l'animal peut arriver à cette sorte d'ébauche qui le met, par rapport à celui qui est son maître, dans des rapports d'identification très particuliers, à une ébauche d'au-delà, mais que c'est précisément parce que l'animal n'est pas inséré comme l'homme par tout son être dans un ordre de langage, encore qu'il arrive à quelque chose d'aussi élaboré que de distinguer le fait qu'au lieu de le taper sur le dos, on lui donne une correction, mais cela ne donne rien de plus chez lui.

Rappelons bien ceci encore, puisqu'il s'agit pour l'instant d'éclairer les contours. Vous avez peut-être vu sortir une espèce de cahier paru en 1956, comme quatrième numéro de l'année de *l'International Journal of Children's Analysis*. Il semble qu'on se soit dit : « *il y a quand même quelque chose dans ce langage* », et il semble que quelques personnes aient été appelées à répondre à la commande. Je me base sur l'article de M. Lœwenstein[1] marqué d'une prudente distance, non sans habileté, qui consiste à rappeler que M. de Saussure a enseigné qu'il y a un signifiant et un signifié, bref à montrer qu'on est un peu au courant, ceci absolument inarticulé à notre expérience, si ce n'est qu'il faut songer à ce qu'on dit, de sorte que restant à ce niveau d'élaboration, je lui pardonne de ne pas citer mon enseignement, parce que nous en sommes beaucoup plus loin. Mais il y a un M. Rycroft[2] qui, au titre des londoniens, essaie d'en mettre un peu plus, c'est-à-dire de nous dire, ce qu'en somme nous faisons, la théorie analytique à propos des instances intra-psychiques et de leur articulation entre elles. Mais peut-être faudrait-il se souvenir que la théorie de la communication doit exister, et qu'il faudrait s'en souvenir à propos des champs dans le champ analytique, et qui doivent communiquer. Et on nous rappelle que quand un enfant crie, ceci peut être considéré comme une situation totale, la mère, le cri, l'enfant et que par conséquent nous sommes là en pleine théorie de la communication. L'enfant crie, la mère reçoit son cri comme un signal. Si on partait de là, peut-être pourrait-on arriver à réorganiser notre expérience, nous dit-il. Voilà donc le cri qui intervient ici comme signal du besoin ; d'ailleurs ceci est pleinement articulé dans l'article. La distinction qu'il y a entre ceci et ce que je suis en train de vous enseigner, c'est qu'il ne s'agit absolument pas de cela ; le cri dont il s'agit est un cri qui d'ores et déjà, comme le montre ce que Freud met en valeur dans la manifestation de l'enfant, est un cri qui n'est pas pris en tant que signal, c'est déjà le cri en tant qu'il appelle sa réponse, qu'il appelle si je puis dire, sur fond de réponse, qu'il appelle dans un état de choses dans lequel le langage, non seulement est déjà institué, mais l'enfant baigne déjà dans un milieu de langage où déjà c'est à titre de couple d'alternance qu'il peut en saisir et articuler les premières bribes. Le fait est ici absolument essentiel, c'est un cri, mais le cri dont il s'agit, celui dont nous tenons compte dans la frustration, c'est un cri en tant qu'il

1. Lœwenstein R., *"Some remarks on the role of speech in the psychoanalytical technique"*, *I.J.P., 37,* pp. 460-468.

2. Rycroft Ch., *"The nature and function of the analyst's communication to the patient"*, *I.J.P.,* 37, pp. 469-472.

s'insère dans un monde synchronique de cris organisés en système symbolique. Il y a d'ores et déjà, ici et virtuellement, de ces cris organisés en un système symbolique. Le sujet humain n'est pas seulement averti comme de quelque chose qui, à chaque fois, signale un objet. Il est absolument vicieux, fallacieux, erroné de poser la question du signe quand il s'agit du système symbolique, par son rapport avec l'objet du signal, avec l'objet de l'ensemble des autres cris. Le cri d'ores et déjà dès l'origine est un cri fait pour qu'on en prenne note, voire pour qu'on ait à en rendre compte à un Autre au-delà. D'ailleurs il n'y a qu'à voir l'intérêt que prend l'enfant et le besoin essentiel qu'a l'enfant de recevoir ces cris modulés qui s'appellent langage, ces cris articulés qui s'appellent paroles et l'intérêt qu'il prend à ce système pour lui-même. Et si le ton type c'est justement le ton de la parole, c'est parce qu'en effet ici le ton, si je puis dire, est égal en son principe, et que dès l'origine l'enfant se nourrit de paroles autant que de pain, car il périt de mots et que, comme le dit l'Evangile, l'homme ne périt pas seulement par ce qui entre dans sa bouche mais aussi par ce qui en sort.

Il s'agit alors de faire l'étape suivante. Vous vous êtes bien aperçus de ceci, ou plus exactement vous ne vous en êtes pas aperçus, mais je tiens à vous souligner que le terme de régression peut prendre ici pour vous une application, vous apparaître sous une incidence sous laquelle il ne vous apparaît pas d'ordinaire à tous les titres. Le terme de régression est applicable à ce qui se passe quand l'objet réel, et du même coup l'activité qui est faite pour le saisir, vient se substituer à l'exigence symbolique. Quand je vous ai dit l'enfant écrase sa déception dans sa saturation et son assouvissement au contact du sein ou de tout autre objet, il s'agit à proprement parler là de ce qui va lui permettre d'entrer dans la nécessité du mécanisme qui fait qu'à une frustration symbolique peut toujours succéder, s'ouvrir la porte de la régression.

Il nous faut maintenant faire un *jump*, car bien entendu nous ferions quelque chose de tout à fait artificiel si nous nous contentions de faire remarquer qu'à partir de maintenant tout va tout seul, à savoir que dans cette ouverture donnée au signifiant par l'entrée imaginaire, à savoir toutes les relations qui vont maintenant s'établir au corps propre par l'intermédiaire de la relation spéculaire, vous voyez très bien comment peut entrer en jeu l'avènement dans le signifiant de toutes appartenances du corps. Que les excréments deviennent l'objet électif du don pendant un certain temps, ceci n'est certainement pas pour nous surprendre puisque c'est bien évidemment dans le matériel qui s'offre à lui, en relation à son propre corps, que l'enfant peut trouver à l'occasion ce réel fait pour nourrir le symbolique. Que ce soit là aussi à l'occasion que la rétention puisse devenir

refus, tout cela n'a absolument rien pour vous surprendre, et quels que soient les raffinements et la richesse des phénomènes que l'expérience analytique a découverts au niveau du symbolisme anal, ce n'est pas cela qui est fait pour nous arrêter longtemps. Je vous ai parlé de *jump*, c'est parce qu'il s'agit maintenant de voir comment s'introduit, dans cette dialectique de la frustration, le phallus. Là encore défendez-vous des exigences vaines d'une genèse naturelle, et si vous voulez déduire d'une quelconque constitution des organes génitaux le fait que le phallus joue un rôle absolument prévalent dans tout le symbolique génital, simplement vous n'y arriverez jamais, vous vous livrerez aux contorsions que j'espère vous montrer dans leur détail, celles de M. Jones pour essayer de donner un commentaire satisfaisant à la phase phallique telle que Freud l'a affirmée comme cela tout brutalement et d'essayer de nous montrer comment il se fait que le phallus qu'elle n'a pas peut avoir une telle importance pour la femme. C'est vraiment quelque chose de bien drôle à voir, car à la vérité la question n'est absolument pas là. La question est d'abord et avant tout une question de fait, c'est un fait, si nous ne découvrions pas dans les phénomènes cette exigence, cette prévalence, cette prééminence du phallus dans toute la dialectique imaginaire qui préside aux aventures, aux avatars et aussi aux échecs, aux défaillances du développement génital, en effet il n'y aurait pas de problème et il n'est pas douteux qu'il n'y a aucun besoin de s'exténuer comme le font certains pour faire remarquer que l'enfant doit elle aussi avoir ses petites sensations propres dans son ventre, ce qui est une expérience qui sans aucun doute, et peut-être dès l'origine, est distincte de celle du garçon. La question n'est absolument pas là comme le fait remarquer Freud. D'ailleurs il est tout à fait clair que ceci va de soi. Si la femme en effet a beaucoup plus de mal que le garçon, à son dire, à faire entrer cette réalité de ce qui se passe du côté de l'utérus ou du vagin dans une dialectique du désir qui la satisfasse, c'est en effet parce qu'il lui faut passer par quelque chose vis à vis de quoi elle a un rapport tout différent de celui de l'homme, c'est à savoir très précisément ce dont elle manque, c'est-à-dire du phallus. Mais la raison de savoir pourquoi il en est ainsi, n'est certainement pas, en aucun cas, à déduire de quoi que ce soit qui prenne son origine dans une disposition physiologique quelconque de l'un des deux sexes. Il faut partir de ceci, que l'existence d'un phallus imaginaire est le pivot de toute une série de faits qui exige son postulat, c'est à savoir qu'il faut étudier ce labyrinthe où le sujet habituellement se perd, et même viendrait à être dévoré, et dont le fil justement est donné par le fait que ce qui est à découvrir est ceci que la mère manque de phallus, que c'est parce qu'elle en manque qu'elle le désire et que c'est seulement en tant que

quelque chose le lui donne, qu'elle peut être satisfaite. Ceci peut paraître littéralement stupéfiant. Il faut partir du stupéfiant. La première vertu de la connaissance, c'est d'être capable de s'affronter à ce qui ne va pas de soi, que ce soit le manque qui soit ici le désir majeur, nous sommes tout de même peut-être un peu préparés à l'admettre. Si nous admettons que c'est aussi la caractéristique de l'ordre symbolique, en d'autres termes que c'est en tant que le phallus imaginaire joue un rôle signifiant majeur que la situation se présente ainsi, et elle se présente ainsi parce que le signifiant, ce n'est pas chaque sujet qui l'invente au gré de son sexe ou de ses dispositions, ou de sa folâtrerie à la naissance, le signifiant existe, que le phallus comme signifiant ait un rôle sous-jacent, cela ne fait pas de doute puisqu'il a fallu l'analyse pour le découvrir, mais c'est absolument essentiel. C'est quelque chose dont simplement au passage je vous souligne la question qu'il pose, pour nous en aller un instant ailleurs que sur le terrain de l'analyse.

J'ai posé la question suivante à M. Lévi-Strauss, autour des structures élémentaires de la parenté. Je lui ai dit, vous nous faites la dialectique de l'échange des femmes à travers les lignées, que vous posez par une sorte de postulat et de choix ; on échange les femmes entre générations, j'ai pris à une autre lignée une femme, je dois à la génération suivante ou à une autre lignée, une autre femme, et il y a un moment où ça doit se fermer. Si nous faisons ceci par la loi de l'échange et des mariages préférentiels avec les cousins croisés, les choses circuleront très régulièrement dans un cercle qui n'aura aucune raison de se refermer, ni de se briser, mais si vous le faites avec ce qu'on appelle les cousins parallèles, il peut se produire des choses assez ennuyeuses parce que les choses tendent à converger au bout d'un certain temps et à faire des brisures et des morceaux dans l'échange à l'intérieur des lignées. Je pose donc la question à M. Lévi-Strauss, en fin de compte si vous faisiez ce cercle des échanges en renversant les choses et en disant que selon les générations ce sont les lignées féminines qui produisent les hommes et qui les échangent, car enfin ce manque dont nous parlons chez la femme, nous sommes tout de suite déjà avertis qu'il ne s'agit pas d'un manque réel, car le phallus, chacun sait qu'elle peut en avoir, elles les ont les phallus, et en plus elles le produisent, elles font des garçons, des phallophores et par conséquent on peut décrire l'échange à travers les générations de la façon la plus simple, on peut décrire les choses dans l'ordre inverse, on peut décrire du point de vue de la formalisation exactement les choses de la même façon symétriquement, en prenant un axe de référence, un système de coordonnées fondé sur les femmes. Seulement, si on le fait ainsi, il y a un tas de choses qui seront

inexplicables et qui ne sont expliquées que par ceci, c'est que dans tous les cas où le pouvoir politique, même dans les sociétés matriarcales, est androcentrique, il est représenté par des hommes et par des lignées masculines, et que telle ou telle anomalie très bizarre dans ces échanges, telle ou telle modification, exception, paradoxe qui apparaissent dans les lois de l'échange au niveau des structures élémentaires de la parenté ne sont strictement explicables que par rapport et en référence à quelque chose qui est hors du jeu de la parenté et qui est le contexte politique, c'est-à-dire l'ordre du pouvoir, et très précisément l'ordre du signifiant, l'ordre où sceptre et phallus se confondent. C'est précisément pour des raisons inscrites dans l'ordre symbolique, c'est-à-dire dans ce quelque chose qui transcende le développement individuel, c'est en tant qu'imaginaire symbolisé que le fait qu'on a ou qu'on n'a pas de phallus prend l'importance économique qu'il a au niveau de l'Œdipe et qui motive à la fois l'importance du complexe de castration et la prééminence d'instance éminente de ce fameux fantasme de la mère phallique, qui depuis qu'il est sorti sur l'horizon analytique, fait le problème que vous savez. Avant de vous mener à la façon dont s'articule, au niveau de l'Œdipe et en tant que s'achevant et se résolvant, cette dialectique du phallus, je veux vous montrer que moi aussi je peux rester un certain temps dans les étages préœdipiens, et à cette seule condition d'être guidé par ce fil conducteur du rôle fondamental de la relation symbolique, et vous faire quelques remarques qui sont les suivantes, c'est qu'au niveau de sa fonction imaginaire, au niveau de la prétendue exigence de la mère phallique, quel rôle joue ce phallus ?

Je veux ici vous montrer une fois de plus comment cette notion du manque de l'objet est absolument essentielle, pour simplement lire les bons auteurs analytiques, et parmi lesquels je place Karl Abraham qui a fait un article purement admirable sur le complexe de castration chez les femmes en 1920[1]. Au hasard de ces lignes, il nous donne comme exemple l'histoire d'une petite fille de deux ans qui s'en va dans l'armoire à cigares après le déjeuner, elle donne le premier à papa, le second à maman qui ne fume pas, et elle met le troisième entre ses jambes. Maman ramasse toute la panoplie et remet tout dans la boîte à cigares. Ce n'est pas au hasard que la petite fille retourne et recommence, cela vient bien à sa place. Je regrette que ce ne soit pas commenté d'une façon plus articulée, car si l'on admet que le troisième geste, comme M. Abraham l'admet implicitement

1. Abraham K., *Manifestations du complexe de castration chez la femme,* 1920, in *Œuvres complètes,* I-IV, pp. 101-127, Payot.

puisqu'il le cite comme exemple, indique que cet objet symbolique manque à la petite fille, elle manifeste par là ce manque, et c'est sans doute à ce titre qu'elle l'a d'abord donné à celui à qui il ne manque pas, pour montrer ce que celle à qui il manque, la mère, a à en faire, et pour bien marquer ce en quoi elle peut le désirer, précisément comme l'expérience le prouve, pour satisfaire celle à qui il manque, car si vous lisez l'article de Freud sur la sexualité féminine, vous apprendrez que ce n'est pas simplement de manquer du phallus qu'il s'agit quant à la petite fille, mais il s'agit bel et bien de le donner ou de donner son équivalent, tout comme si elle était un petit garçon, à sa mère. Ceci n'est qu'une histoire introductive à ce fait, qu'il faut que vous sachiez vous représenter, que rien n'est concevable dans la phénoménologie des perversions, je veux dire d'une façon directe, si vous ne partez pas de cette idée beaucoup plus simple que ce qu'on vous donne d'habitude dans cette espèce de ténèbre d'identification, réentification, projection, et de toutes les mailles, on se perd dans ce labyrinthe, qu'il s'agit du phallus. Il s'agit de savoir comment l'enfant plus ou moins consciemment réalise que sa mère est toute-puissante fondamentalement de quelque chose, et c'est toujours la question de savoir par quelle voie il va lui donner cet objet dont elle manque et dont il manque lui-même toujours, car ne l'oublions pas, après tout le phallus du petit garçon n'est pas beaucoup plus vaillant que celui de la petite fille, et ceci naturellement a été vu par de bons auteurs, et M. Jones s'est tout de même aperçu que Mme Karen Horney était plutôt pour celui avec qui il était en conflit, avec Freud en l'occasion. Et ce caractère fondamentalement déficient du phallus du petit garçon, voire de la honte qu'il peut en éprouver dans cette occasion, de l'insuffisance profonde où il peut se sentir, est une chose qu'elle a fort bien su mettre en valeur, non pour tâcher de combler ce pont qu'il y a dans la différence entre petit garçon et petite fille, mais pour éclairer l'un par l'autre. N'oublions pas à cette lumière, la valeur de la découverte du petit garçon sur lui-même, pour comprendre la valeur exacte qu'ont les tentatives de séduction vis-à-vis de la mère dont on parle toujours. Ces tentatives de séduction sont profondément marquées du conflit narcissique, c'est toujours l'occasion des premières lésions narcissiques qui ne sont là que les préludes, et voire même les présupposés de certains effets ultérieurs de la castration, mais auxquels il convient de s'arrêter. En fin de compte, il s'agit bien, plutôt que de la simple pulsion ou agression sexuelle, du fait que le garçon veut se faire croire un mâle ou un porteur de phallus, alors qu'il ne l'est qu'à moitié. En d'autres termes, ce dont il s'agit dans toute la période préœdipienne où les perversions prennent origine, c'est d'un jeu qui se poursuit, un jeu de furet, ou encore de bonneteau voire notre jeu de pair et d'impair.

Ce phallus, qui est fondamental en tant que signifiant dans cet imaginaire de la mère qu'il s'agit de rejoindre pour des raisons absolument fondamentales, puisque c'est sur cette toute-puissance de la mère que le moi de l'enfant repose, il s'agit de voir où il est et où il n'est pas. Il n'est jamais vraiment là où il est, il n'est jamais tout à fait absent là où il n'est pas, et toute la classification des perversions doit se comprendre en ceci, c'est que quelle que soit la valeur de ce qu'on a pu apporter comme identification à la mère, identification à l'objet, etc., ce qui est essentiel c'est que, prenons par exemple le transvestisme — l'article d'Otto Fenichel de l'introduction de l'*International Journal*[1] — le sujet met en cause son phallus dans le transvestisme. On oublie que le transvestisme n'est pas simplement une affaire d'homosexualité plus ou moins transposée, que ce n'est pas simplement une affaire de fétichisme particularisée au fait qu'il faut que le fétiche soit porté par le sujet, montre Fénichel qui met très bien l'accent sur le fait que ce qui est sous les habits féminins, c'est une femme. Le sujet s'identifie à une femme qui a un phallus, seulement elle en a un en tant que caché. Nous voyons par ce fait que le phallus doit toujours participer de ce quelque chose qui le voile, et nous voyons là l'importance essentielle de ce que j'ai appelé le voile, l'existence des habits qui fait que c'est par eux que se matérialise l'objet. Même quand l'objet réel est là, il faut que l'on puisse penser qu'il peut n'y pas être, et qu'il soit toujours possible qu'on pense qu'il est là précisément où il n'est pas.

De même dans l'homosexualité masculine, pour nous limiter à elle aujourd'hui, c'est encore de son phallus qu'il s'agit chez le sujet, mais chose curieuse, c'est encore du sien en tant qu'il va le chercher chez un autre. Pour tout dire, toutes les perversions peuvent se placer dans cette mesure où toujours par quelque côté elles jouent avec cet objet signifiant en tant qu'il est de sa nature et par lui-même un vrai signifiant, c'est-à-dire quelque chose qui en aucun cas ne peut être pris à sa valeur spatiale. Et quand même on met la main dessus, quand on le trouve pour s'y fixer définitivement dans la perversion des perversions, celle qui s'appelle le fétichisme, car c'est celle vraiment qui montre, non seulement où il est vraiment, mais ce qu'il est, quand on le trouve, il est exactement rien, ce sont de vieux habits usés, une défroque, une partie du fétichisme c'est ce qu'on voit dans le transvestisme, et en fin de compte c'est un petit soulier usé. Quand il apparaît, quand il se dévoile réellement, c'est le fétiche. Qu'est-ce à dire ? C'est qu'à cette étape et juste avant l'Œdipe, entre cette relation première que je vous ai fondée aujourd'hui, et d'où je suis parti, de la frustration

1. Fenichel O., *"The psychology of transvestism", I.J.P.,* 11, pp. 211-227.

primitive et de l'Œdipe, nous avons comme constituant de la dialectique intersubjective l'étape où l'enfant s'engage dans la dialectique du leurre, où très essentiellement pour satisfaire ce qui ne peut pas être satisfait, à savoir un désir de la mère qui, dans son fondement, est inassouvissable, l'enfant par quelque voie qu'il le fasse, s'engage dans cette voie de se faire lui-même objet trompeur. Je veux dire que ce désir qui ne peut pas être assouvi, il s'agit de le tromper, et c'est très précisément en tant qu'il montre qu'il n'est pas à sa mère que se construit tout ce cheminement autour duquel le moi prend sa stabilité. Ces étapes les plus caractéristiques sont d'ores et déjà marquées comme Freud l'a montré dans son dernier article sur le *Splitting*, de la foncière ambiguïté du sujet et de l'objet. A savoir que c'est en tant que l'enfant se fait objet pour tromper qu'il se trouve engagé vis-à-vis de l'autre dans cette position où la relation intersubjective est toute entière constituée, c'est en tant non pas simplement qu'une sorte de leurre immédiat, comme il se produit dans le règne animal où il s'agit en somme pour celui qui est paré des couleurs de la parade, d'ériger toute la situation en se produisant, mais au contraire en tant que le sujet suppose dans l'autre le désir, qu'il s'agit d'un désir au second degré qu'il faut satisfaire, et comme c'est un désir qui ne peut être satisfait, on ne peut que le tromper. C'est dans cette relation que s'institue ce qui est si caractéristique et qu'on oublie toujours, l'exhibitionnisme humain n'est pas exhibitionnisme des autres, comme celui du rouge-gorge, c'est quelque chose qui ouvre à un moment donné un pantalon et qui le referme, et s'il n'y a pas de pantalon il manque une dimension de l'exhibitionnisme.

Alors que se passe-t-il ? Nous retrouvons aussi possiblement la régression, car en fin de compte cette mère inassouvie, insatisfaite, autour de laquelle se construit toute la montée de l'enfant dans le chemin du narcissisme, c'est quelqu'un de réel, elle est là et comme tous les êtres inassouvis, elle est là cherchant ce qu'elle va dévorer. Ce que l'enfant a trouvé lui-même autrefois pour écraser son assouvissement symbolique, il le retrouve devant lui possiblement comme la gueule ouverte. L'image projetée de la situation orale, nous la retrouvons aussi au niveau de la satisfaction sexuelle imaginaire. Le trou béant de la tête de Méduse est une figure dévorante que l'enfant rencontre comme issue possible dans cette recherche de la satisfaction de la mère. C'est un grand danger qui est précisément celui que nous révèlent nos fantasmes. Dans le fantasme dévorer, nous le trouvons à l'origine, et nous le retrouvons à ce détour où il nous donne la forme essentielle sous laquelle se présente la phobie. Nous pouvons retrouver ceci à regarder les craintes propres du petit Hans. Le petit Hans se

présente maintenant peut-être dans des conditions un petit peu plus clarifiées. A ce détour, si vous avez le support de ce que je viens de vous apporter aujourd'hui, vous verrez mieux les réalisations de la phobie et de la perversion, vous verrez mieux aussi ce que je vous ai indiqué la dernière fois, comment va se profiler la fonction de l'idéal du moi, vous interpréterez mieux, je crois, que Freud n'a pu le faire, car il y a un flottement à ce sujet dans son observation, sur la façon dont il faut identifier ce que le petit Hans appelle la grande girafe et la petite girafe. Comme M. Prévert l'a dit, les grandes girafes sont muettes, les petites girafes sont rares. Dans le petit Hans c'est fort mal interprété, on approche tout de même de ce dont il s'agit, et ceci est assez clair, du seul fait que le petit Hans s'asseoit dessus, malgré les cris de la grande girafe qui est incontestablement sa mère.

# Leçon 12

*6 mars 1957*

| | | | |
|---|---|---|---|
| Père symbolique | Père réel | Castration dette symbolique | Phallus |
| | Mère symbolique | Frustration dam imaginaire | Sein réel |
| | Père imaginaire | Privation trou réel | Objet symbolique Phallus |

Nous avons tenté la dernière fois de réarticuler la notion de castration, en tous cas l'usage du concept dans notre pratique. Je vous ai, dans la deuxième partie de cette leçon situé le lieu où se produit l'interférence de l'imaginaire dans cette relation de frustration infiniment plus complexe dans son usage que l'habitude qui unit l'enfant à la mère. Je vous ai dit que ce n'était que de façon purement apparente, et de par l'ordre de l'exposé, que nous nous trouvions ainsi progresser d'avant en arrière, figurant, si je puis dire, et il ne convient pas d'y revenir, des sortes d'étapes qui se succéderaient dans une ligne de développement. Bien au contraire, il s'agit toujours de saisir ce qui, intervenant du dehors à chaque étape, remanie rétroactivement ce qui a été amorcé dans l'étape précédente pour la simple raison que l'enfant n'est pas seul. Non seulement il n'est pas seul, il y a l'entourage biologique, mais il y a encore un entourage beaucoup

plus important que l'entourage biologique, il y a le milieu légal, il y a l'ordre symbolique qui l'entoure. Ce sont les particularités de l'ordre symbolique, et je l'ai souligné au passage, qui donnent par exemple son accent, sa prévalence à cet élément de l'imaginaire qui s'appelle le phallus. Voilà donc où nous en étions arrivés, et pour amorcer la troisième partie de mon exposé, je vous avais mis sur la voie de l'angoisse du petit Hans, puisque dès le départ nous avons pris ces deux objets exemplaires, l'objet fétiche et l'objet réel.

C'est au niveau du petit Hans que nous essaierons d'articuler ce qui va être notre propos d'aujourd'hui. Tentative, non pas de réarticuler la notion de castration, parce que Dieu sait si elle l'est puissamment et de façon insistante et répétée dans Freud, mais simplement d'en reparler, puisque depuis le temps qu'on évite d'en parler, il devient de plus en plus rare l'usage de ce complexe dans les observations, dans la référence qu'on peut en prendre. Abordons donc aujourd'hui cette notion de castration puisque nous enchaînons dans la ligne de notre discours de la fois précédente. De quoi s'agit-il à la fin de cette phase préœdipienne et à l'orée de l'Œdipe ? Il s'agit que l'enfant assume ce phallus en tant que signifiant et d'une façon qui le fasse instrument de l'ordre symbolique des échanges qui préside à la constitution des lignées. Il s'agit en somme qu'il soit confronté à cet ordre qui va faire dans l'Œdipe, de la fonction du père, le pivot du drame. Ce n'est pas si simple. Tout au moins vous en ai-je dit jusqu'à présent assez sur ce sujet pour qu'en vous disant, ça n'est pas si simple, quelque chose réponde en vous, en effet le père, ce n'est pas si simple. La fonction de l'existence sur le plan symbolique dans le signifiant père, avec tout ce que ce terme comporte de profondément problématique, pose la question de la façon dont cette fonction est venue au centre de l'organisation symbolique. Ceci nous laisse à penser que nous aurons quelques questions à nous poser quant à ces trois aspects de la fonction paternelle. Nous avons déjà appris, et ceci dès la première année de nos séminaires, celle où la deuxième partie a été consacrée à l'étude de l'homme aux loups, à distinguer l'incidence paternelle dans le conflit sous le triple chef du père symbolique, du père imaginaire et du père réel et nous avons vu qu'il était impossible de s'orienter dans l'observation, en particulier dans le cas de l'homme aux loups, sans faire cette distinction essentielle.

Essayons d'aborder au point où nous en sommes parvenus cette introduction dans l'Œdipe qui est ce qui se propose dans l'ordre chronologique à l'enfant. En somme nous pourrions dire que nous voyons l'enfant là où nous l'avons laissé, dans cette position de leurre où il s'essaie auprès de sa mère, mais non pas, vous ai-je dit, de leurre où il serait complètement impliqué, de leurre simple — au sens

où dans le jeu de la parade sexuelle nous pouvons, nous qui sommes au dehors, nous apercevoir que les éléments imaginaires qui captivent l'un des partenaires grâce aux apparences de l'autre, ce quelque chose dont nous ne savons pas jusqu'à quel point les sujets en agissent eux-mêmes comme d'un leurre, encore que nous sachions que nous, nous pourrions le faire à l'occasion, c'est-à-dire présenter une simple armoirie au désir du simple adversaire — ici ce leurre dont il s'agit est très nettement manifeste dans les actions, activités même que nous observons chez le petit garçon, par exemple les activités séductrices à l'endroit de sa mère. Quand il s'exhibe, ce n'est pas pure et simple monstration, c'est monstration de lui-même par lui-même à la mère qui existe comme un tiers, et avec surgissement derrière la mère de quelque chose qui est la bonne foi, ce à quoi la mère peut être prise si l'on peut dire. C'est déjà toute une trinité, voire quaternité intersubjective qui s'ébauche. Mais de quoi s'agit-il en fin de compte ? Si nous prenons ici les choses au point où nous les avons laissées, c'est qu'en somme dans l'Œdipe, il s'agit que le sujet soit lui-même pris à ce leurre de façon telle qu'il se trouve engagé dans un ordre existant qui lui, est différent du leurre psychologique par où il y est entré et où nous l'avons laissé. Car en fin de compte, si l'Œdipe a la fonction normativante de la théorie analytique, rappelons-nous aussi que notre expérience nous apprend que cette fonction normativante ne se suffit pas d'aboutir au fait que le sujet ait un choix objectal mais qu'il ait un choix d'objet hétérosexuel et nous savons bien qu'il ne suffit pas d'être hétérosexuel pour l'être suivant les règles, nous savons qu'il y a toutes sortes de formes d'hétérosexualité apparente et qu'à l'occasion la relation franchement hétérosexuelle peut recéler une atypie positionnelle qui nous la fera bien voir à l'investigation analytique comme dérivée d'une position franchement homosexualisée par exemple. Il faut donc que non seulement le sujet après l'Œdipe aboutisse à l'hétérosexualité mais il faut qu'il y aboutisse d'une façon telle qu'il se situe correctement par rapport à la fonction du père, quel qu'il soit, garçon ou fille, et ceci est le centre de toute la problématique de l'Œdipe.

Disons-le tout de suite et parce que nous l'avons déjà indiqué par notre façon d'aborder cette année la relation d'objet — et Freud l'articule expressément dans son article sur la sexualité féminine — en fin de compte, pris sous cet angle et si l'on peut dire sous l'angle de vue pré-œdipien, la problématique de la femme est beaucoup plus simple. Si elle apparaît beaucoup plus compliquée dans Freud, c'est-à-dire dans l'ordre où il l'a découverte, c'est précisément parce qu'il a découvert d'abord et non sans raison l'Œdipe, et que d'ailleurs il est tout à fait normal de prendre les choses ainsi, parce que s'il y a quelque chose qui est

pré-œdipien, c'est parce que d'abord nous avons posé l'Œdipe et nous ne pouvons parler de cette plus grande simplicité de la position féminine au niveau du développement que nous pouvons arrêter comme pré-œdipien que parce que d'abord nous savons que nous devons aboutir à la structure complexe de l'Œdipe. Ceci dit, en effet pour la femme nous pourrions dire qu'il ne s'agit que du glissement de ce phallus qu'elle a plus ou moins situé, approché dans l'imaginaire où il se trouve, dans l'au-delà de la mère, dans la découverte progressive de l'insatisfaction foncière qu'éprouve la mère dans la relation mère-enfant elle-même. Il s'agit du glissement de ce phallus de l'imaginaire au réel et c'est bien ce que Freud nous explique quand il nous dit que dans cette nostalgie du phallus originaire, à ce niveau imaginaire où il commence à se produire chez la petite fille dans la référence spéculaire à son semblable, autre petite fille ou petit garçon, quand il nous dit que l'enfant va être le substitut du phallus, en réalité c'est une forme un peu abrégée de saisir ce qui se passe dans le phénomène observé. Et si vous voyez la position telle que je l'ai dessinée ici, l'imaginaire, c'est-à-dire le désir du phallus chez la mère, et l'enfant qui est notre centre, qui a à faire la découverte de cet au-delà, de ce manque dans l'objet maternel, c'est bien évidemment pour autant qu'à un moment la situation dans une des issues possibles pivote autour de l'enfant, à savoir à partir du moment où le sujet, l'enfant, trouve à saturer la situation, à en sortir en la concevant elle-même comme possible.

Mais ce qui est effectivement, ce que nous trouvons dans le fantasme de la petite fille et aussi du petit garçon, c'est que pour autant que la situation pivote autour de l'enfant, la petite fille trouve alors le pénis réel là où il est, au-delà de l'enfant, dans celui qui peut lui donner l'enfant, dans le père nous dit Freud. Et c'est bien en tant qu'elle ne l'a pas comme appartenance, et même nettement que sur ce plan elle y renonce, qu'elle pourra l'avoir comme don du père, et c'est bien pourquoi c'est par cette relation au phallus que la petite fille, nous dit Freud, entre dans l'Œdipe, et comme vous le voyez d'une façon simple, il n'aura plus par la suite qu'à se glisser par une sorte d'équivalence, c'est le terme même que Freud emploie. La petite fille sera suffisamment introduite à l'Œdipe pour réaliser ce qui est suffisant, je ne dis pas qu'il ne puisse pas y en avoir beaucoup plus et par là toutes les anomalies dans le développement de la sexualité féminine, mais d'ores et déjà [il y a] des rapports avec cette fixation au père comme porteur du pénis réel, celui qui peut donner réellement l'enfant. C'est déjà suffisamment consistant pour elle pour qu'en fin de compte on puisse dire que si l'Œdipe par lui-même apporte toutes sortes de complications voire d'impasses dans le développement de la sexualité féminine, inversement cet Œdipe en tant

que chemin d'intégration dans la position hétérosexuelle typique est beaucoup plus simple pour la femme. Ce dont nous n'avons évidemment pas à nous étonner pour autant que l'Œdipe est essentiellement androcentrique ou patrocentrique, disymétrie dont il faut toutes sortes de considérations particulières quasi historiques pour nous faire apercevoir la prévalence sur le plan sociologique, ethnographique, de l'expérience individuelle qui permet d'analyser la découverte freudienne. Inversement, là il est bien clair que nous voyons que la femme est en position, si l'on peut dire, puisque j'ai parlé d'ordonnance, d'ordre symbolique ou d'ordination subordonnée, qu'ici, ce qui est pour elle objet de son amour, je dis « son amour », c'est-à-dire objet de sentiment qui s'adresse à proprement parler à l'élément de manque dans l'objet en tant que c'est par la voie de ce manque qu'elle a été conduite à cet objet qui est le père, celui-ci devient celui qui donne l'objet de satisfaction, l'objet de la relation naturelle de l'enfantement. Il ne s'en faut, à partir de là, pour elle, que d'un peu de patience pour qu'au père se substitue celui qui remplira exactement le même rôle, le rôle [du père qui donne un enfant].

Ceci comporte quelque chose sur lequel nous reviendrons et qui donne son style particulier au développement du surmoi féminin, c'est qu'il y a une espèce de balance entre ce qu'on a appelé très justement l'importance, la prévalence de la relation narcissique dans le développement de la femme. Mais que si en effet ce renoncement une fois fait, le phallus est abjuré comme appartenance, il devient, pour autant qu'il est de l'appartenance de celui auquel dès lors elle attache son amour, le père dont elle attend effectivement cet enfant, il met la femme dans une dépendance de ce qui dès lors n'est plus pour elle que ce qui doit lui être donné dans cette dépendance très particulière qui, paradoxalement comme l'ont remarqué les auteurs, fait naître dans le développement à un moment donné les fixations proprement narcissiques chez l'être le plus intolérant à une certaine frustration. Nous y reviendrons peut-être plus tard quand nous reparlerons de l'idéal monogamique chez la femme. C'est aussi bien d'ailleurs autour de cette simple réduction de la situation qui identifie l'objet de l'amour et l'objet qui donne la satisfaction que se situe dans un développement qu'on peut qualifier de normal ce côté spécialement fixé, voire arrêté, précocement arrêté, du développement chez la femme, dont Freud dans certains passages et à certains tournants de ses écrits prend un ton si singulièrement misogyne pour se plaindre amèrement de la grande difficulté qu'il y a, au moins pour certains sujets féminins, à les faire bouger, à les mobiliser d'une espèce de morale dit-il, « *du potage et des boulettes* », de ce quelque chose de si

impérieusement exigeant quant aux satisfactions à tirer de l'analyse elle-même par exemple. Je ne fais là qu'indiquer un certain nombre d'amorces, et en somme pour vous dire que nous aurons à revenir sur le développement apporté par Freud sur la sexualité féminine.

C'est au garçon que nous voulons nous attacher aujourd'hui, pour la raison que si pour lui l'Œdipe nous paraît beaucoup plus clairement destiné à lui permettre l'identification à son propre sexe, il se produit en somme dans la relation idéale, dans la relation imaginaire au père. Inversement le but vrai de l'Œdipe qui est sa juste situation par rapport à la fonction du père, c'est-à-dire qu'il accède lui-même un jour à cette position complètement paradoxale et problématique qui est d'être un père, ceci présente une montagne de difficultés. Or précisément, ce n'est pas parce qu'on n'a pas vu cette montagne qu'on s'intéresse de moins en moins à l'Œdipe, c'est parce que justement on l'a vue et parce qu'on l'a vue, on préfère lui tourner le dos. N'oublions pas qu'en somme toute l'interrogation freudienne non seulement dans la doctrine, mais dans l'expérience de Freud lui-même que nous pouvons trouver retracée à travers les confidences qu'il nous fait, ses rêves, le progrès de sa pensée, tout ce que nous savons maintenant de sa vie, de ses habitudes, même de ses attitudes à l'intérieur de sa famille, que Monsieur Jones nous rapporte d'une façon plus ou moins complète mais certaine, toute l'interrogation freudienne se résume à ceci, qu'est-ce que c'est qu'être un père ? Ce fut pour lui le problème central, le point fécond à partir duquel toute sa recherche est véritablement orientée. Observez également que si ceci est problème pour chaque névrosé, c'est aussi un problème pour chaque non névrosé dans le cours de son expérience infantile. Qu'est-ce qu'un père ? Ceci est une façon d'aborder le problème du signifiant du père, mais n'oublions pas qu'il s'agit aussi que les sujets au bout du compte le deviennent, et poser la question, qu'est-ce qu'un père ?, c'est encore autre chose que être soi-même un père, accéder à la position paternelle. Regardons-y de près, si tant est que pour chaque homme l'accession à cette position paternelle est une fois une quête, on peut se poser la question, il n'est pas impensable de se dire que finalement jamais personne ne l'a vraiment complètement été, car dans cette dialectique nous supposons, et il faut partir de cette supposition, qu'il y a quelque part quelqu'un qui peut assumer pleinement la position du père et lui peut répondre, je le suis, père. C'est une supposition qui est essentielle à tout le progrès de la dialectique œdipienne mais ça ne tranche en rien la question de savoir quelle est la position particulière intersubjective de celui qui, pour les autres, et spécialement pour l'enfant, remplit ce rôle.

Repartons donc du petit Hans. C'est un monde cette observation, c'est celle que j'ai laissée en dernier, et ce n'est pas pour rien, des *Cinq Psychanalyse*s. Que nous donnent les premières pages qui sont très précisément au niveau où je vous avais laissés la dernières fois ? Ce n'est pas sans raison que Freud nous présente les choses dans cet ordre, la question est celle de ce *Wiwimacher* que l'on traduit en français par *fait pipi*. Il ne s'agit, je ne parle que de la façon dont les choses sont présentées littéralement par Freud, que des questions que se pose le petit Hans concernant non pas simplement son *fait-pipi*, mais les *fait-pipi* des êtres vivants, dit Freud, et spécialement des êtres vivants plus grands que lui. Vous avez vu les remarques pertinentes concernant l'ordre des questions de l'enfant, mais dans l'ordre, c'est à d'abord sa mère qu'il pose la question : « *as-tu aussi un « fait-pipi ?* ». Ce que lui répond sa mère, nous en reparlerons, et Hans laisse échapper à ce moment-là : « *oui, j'avais seulement pensé…* », c'est-à-dire qu'il est justement en train de mijoter pas mal de choses. Il repose la question ensuite à son père, il se réjouit ensuite d'avoir vu le *fait-pipi* du lion ce qui n'est pas tout à fait par hasard, et dès ce moment-là, c'est-à-dire avant l'apparition de la phobie, il marque nettement que si sa mère doit avoir ce *fait-pipi* comme elle le lui affirme, non à mon avis sans quelque impudence, ça devrait se voir. Car un soir, qui n'est pas très loin du temps de cette interrogation, il la guette littéralement en train de se déshabiller lui faisant remarquer que, si elle en avait un, il devrait être aussi grand que celui d'un cheval. La notion de *Vergleichung*, qu'on traduit en français par comparaison ou comparé, nous dirons presque que c'est le mot péréquation qui nous semblerait être là le meilleur, tout au moins en économie, sinon en stricte tradition, cette sorte d'effort de péréquation entre ce que nous pouvons appeler dans sa perspective phallicique imaginaire, celle où nous l'avons laissée la dernière fois, il s'agit d'une péréquation entre une sorte d'objet absolu, le phallus, et sa mise à l'épreuve du Réel. Il ne s'agit pas d'un tout ou rien avec lequel le sujet joue jusque-là. Avec le jeu de bonneteau, le jeu de cache-cache, il n'est jamais là où on le cherche, jamais là où on le trouve, il s'agit maintenant de savoir où il est vraiment. Il y a là toute la distance à franchir qui sépare celui qui fait semblant ou qui joue à faire semblant, et ce n'est pas pour rien que un peu plus loin dans l'observation, quand le petit Hans fera un rêve, le premier rêve, nous dit Freud et ses parents, où intervient un élément de déformation, un déplacement, ce sera justement par l'intermédiaire d'un jeu de gage. Si vous suivez d'ailleurs toute cette dialectique imaginaire, si vous vous en souvenez telle que je l'ai abordée lors de ces dernières leçons, vous serez frappés de voir qu'elle est là, jouant à la surface, à cette étape pré-phobique du développement du petit

Hans. Tout y est jusqu'à y compris les enfants fantasmatiques ; tout d'un coup, après avoir eu sa petite sœur, il adopte un tas de petites filles imaginaires auxquelles il fait tout ce qu'on peut faire aux enfants. Le jeu à proprement parler imaginaire est véritablement rassemblé au grand complet, presque sans intention. Il s'agit de toute la distance à franchir qui sépare celui qui fait semblant de celui qui sait qu'il a la puissance.

Qu'est-ce que nous donne un premier abord de la relation œdipienne ? C'est ceci qu'il y a à ce moment-là ce que nous voyons jouer sur le plan de cet acte comparé, c'est que nous pouvons concevoir que le jeu se continue sur le plan du leurre, sur le plan imaginaire, que simplement l'enfant adjoint à ses dimensions le modèle maternel, l'image plus grande mais essentiellement homogène. Il reste que si c'est ainsi que s'engage la dialectique de l'Œdipe, il n'aura jamais affaire en fin de compte qu'à un double de lui-même, un double agrandi de cette introduction parfaitement concevable de l'image maternelle sous la forme idéale du moi, nous restons dans la dialectique imaginaire, dans la dialectique spéculaire du rapport du sujet au petit autre dont la sanction ne nous sort pas de cet « ou bien ou bien, ou lui ou moi » qui reste lié à la première dialectique symbolique, celle de la présence ou de l'absence. Nous ne sortons pas du jeu de pair ou impair, nous ne sortons pas du plan du leurre et en fin de compte nous savons, et nous le savons par la face tant théorique qu'exemplaire, nous voyons uniquement sortir de cela le symptôme, la manifestation de l'angoisse nous dit Freud. Et Freud souligne, au début de l'observation du petit Hans, qu'il convient de bien séparer l'angoisse de la phobie. Il y a là deux choses qui se succèdent et sans aucun doute, non sans raison, l'un vient au secours de l'autre, l'objet phobique vient remplir une fonction sur le fond de l'angoisse. Mais sur le plan imaginaire, rien ne nous permet de concevoir le saut qui fasse sortir l'enfant de ce jeu de leurre devant la mère, quelqu'un qui est tout ou rien, celui qui suffit ou celui qui ne suffit pas. Assurément du seul fait que la question est posée, elle reste sur le plan de la foncière insuffisance. C'est là le schéma premier de la notion de l'entrée dans le complexe d'Œdipe, la rivalité quasi fraternelle avec le père, sur le plan que nous sommes amenés à nuancer beaucoup plus qu'il n'est communément articulé. Cette agressivité dont il s'agit est une agressivité du type de celles qui entrent en jeu dans la relation spéculaire, dans cet « ou moi ou l'autre » qui est toujours défini comme étant le ressort fondamental, et d'autre part la fixation reste complètement à celle qui est devenue l'objet réel après les premières frustrations, c'est-à-dire la mère. C'est parce qu'existe cette étape, plus exactement ce vécu central essentiel de l'Œdipe sur le plan imaginaire, que l'Œdipe se répand

dans toutes ses conséquences névrosantes, retrouvées dans mille aspects de la réalité analytique. C'est par là en particulier que nous voyons entrer un des premiers termes de l'expérience freudienne, cette sorte de dégradation de la vie amoureuse à laquelle Freud a consacré une étude spéciale qui est liée à ceci, qu'en raison de l'attachement permanent à cet objet réel, à ce primitif objet réel de la mère en tant que frustrante, aucun objet féminin à partir de là ne sera plus lui aussi, que quelque chose par rapport à la mère de dévalorisé, un substitut, un mode brisé, réfracté, toujours partiel par rapport à l'objet maternel premier. Et nous reverrons un peu plus tard ce qu'il convient d'en penser.

N'oublions pas pourtant que si le complexe d'Œdipe peut avoir ces conséquences perdurables quant au ressort imaginaire qu'il fait intervenir, ce n'est pas là tout. N'oublions pas que normalement, et ceci dès le départ de la doctrine freudienne, c'est dans la nature du complexe d'Œdipe de se résoudre et quand Freud nous en parle il nous dit qu'assurément ce que nous pouvons concevoir de la mise à l'arrière plan de l'hostilité au père, c'est quelque chose que nous pouvons légitimement lier à un refoulement. Mais dans la même phrase, il tient à souligner que c'est là une occasion de plus pour nous de toucher du doigt que la notion de refoulement s'applique toujours à une articulation particulière de l'histoire et non pas à une relation permanente. Il dit, je veux bien que par exception on applique ici le terme de refoulement, mais entendez bien, nous dit-il, qu'il s'agit normalement à cet âge, entre cinq ans et cinq ans et demi où se produit le déclin du complexe d'Œdipe, de l'annulation et de la destruction du complexe œdipien. Il y a quelque chose d'autre que ce que nous avons décrit jusqu'à présent, qui serait en quelque sorte l'effacement, l'atténuation imaginaire d'une relation foncièrement en elle-même perdurable, il y a vraiment crise, il y a vraiment révolution, il y a vraiment quelque chose qui est ce qui laisse derrière lui ce résultat, et ce résultat c'est la formation de quelque chose de particulier, de très précisément daté dans l'inconscient, à savoir la formation du surmoi, et c'est ici que nous sommes confrontés avec la nécessité de faire surgir quelque chose de nouveau, d'original et de neuf, et qui ait sa solution propre dans la relation œdipienne.

Pour le voir il n'est besoin que d'user de ce qui est notre schéma habituel, à savoir que au point où nous en étions parvenus la dernière fois, l'enfant offre ici à la mère l'objet imaginaire du phallus pour lui donner sa satisfaction complète, et ceci sous forme de leurre, c'est-à-dire en faisant intervenir auprès de la mère cet Autre qui est en quelque sorte le témoin, celui qui voit l'ensemble de la situation, ce terme sans lequel aucune exhibition du petit garçon devant la mère n'a

son sens, simplement qui est impliqué par le seul fait que ce que nous décrivons de la présentation, voire de l'offrande que fait le petit garçon à sa mère, c'est bien évidemment là, au niveau de cet Autre qu'il doit se produire pour que l'Œdipe existe, qu'il doit produire la présence de quelque chose qui, jusque-là, n'était pas dans le jeu, c'est-à-dire quelqu'un qui toujours, et en toute circonstance, est en posture de jouer et de gagner. Le schéma du jeu de gage est là pour nous dire entre mille autre traits — qu'on peut lire dans les observations, qu'on peut voir jouer dans l'activité même de l'enfant à cette étape — est là pour nous montrer qu'il s'agit bien en effet d'un moment où le jeu, qu'on trouve sous mille formes dans le cas du petit Hans, que l'on retrouve dans sa façon tout d'un coup d'aller s'isoler dans le noir dans un petit closet qui est celui-là même qui devient le sien propre, alors que jusqu'à ce moment-là il était dans celui de tout le monde, il y a mille traits, il y a un moment où tout oscille autour du passage du jeu. Il y a la notion de quelque chose qui ajoute à la dimension qu'on attendait sur le plan de la relation symbolique, à savoir que ce qui n'était jusque-là dans l'apport de la relation. symbolique que cet appel et rappel dont je vous ai parlé la dernière fois qui caractérise la mère symbolique, devient la notion qu'au niveau du grand Autre il y a quelqu'un qui peut répondre en tout état de cause, et qui répond qu'en tout cas le phallus, le vrai, le pénis réel, c'est lui qui l'a. C'est lui qui a l'atout maître et qui le sait. C'est cette introduction de cet élément réel dans l'ordre symbolique, inverse de la première position de la mère, qui se symbolise dans le réel par sa présence et son absence. Voilà ce qui à ce moment-là fait que cet objet qui était à la fois là et pas là, parce que c'était de là qu'il était parti par rapport à tout objet, à savoir qu'un objet est à la fois présent et absent, et qu'on peut toujours jouer à la présence ou à l'absence d'un objet, cet objet, à partir de ce moment-là, devient un objet qui n'est plus l'objet imaginaire avec lequel il peut se leurrer, mais l'objet dont il est toujours au pouvoir d'un autre de montrer qu'il ne l'a pas, ou qu'il l'a insuffisamment. Et qui à partir de ce moment-là fait que pour toute la suite de son développement, si la castration joue ce rôle absolument essentiel, c'est parce qu'étant essentiellement pour devoir être assumé comme le phallus maternel, comme devant être essentiellement un objet symbolique, ce n'est qu'à partir du fait que dans l'expérience œdipienne essentielle, c'est par celui qui l'a, qui sait qu'il l'a en toute occasion, et qui en a été un moment privé, que l'enfant peut concevoir que ce même objet symbolique lui sera un jour donné.

En d'autres termes, l'assomption du signe même de la position virile de l'hétérosexualité masculine implique la castration à son départ. Pour ce qui est

cet appendice naturel de l'être naturellement masculin qu'est le mâle, chez l'homme, ce que nous enseigne la notion de l'Œdipe dans Freud, c'est qu'il faut que ce qu'il possède déjà parfaitement, ce qu'il a lui comme appartenance, tout au contraire de la position féminine, justement parce qu'il l'a comme appartenance, il faut qu'il le tienne de quelqu'un d'autre. C'est dans cette relation à quelque chose qui est le réel dans le symbolique, celui qui est vraiment le père et dont personne ne peut dire finalement ce que c'est vraiment que d'être le père, si ce n'est que c'est justement quelque chose qui se trouve déjà là dans le jeu, c'est par rapport à ce jeu joué avec le père, ce jeu de qui perd gagne, si je puis dire, que l'enfant peut conquérir la [foi ?] qui dépose en lui cette première inscription de la loi. Que devient ce drame où il est, comme on nous le décrit dans la dialectique freudienne, un petit criminel. C'est par la voie de ce crime imaginaire qu'il entre dans l'ordre de la loi. Mais il ne peut entrer dans cet ordre de la loi que si au moins un instant il a eu en face de lui un partenaire réel, quelqu'un qui effectivement a apporté à ce niveau de l'Autre quelque chose qui n'est pas simplement appel et rappel, qui n'est pas simplement couple de la présence et de l'absence, élément foncièrement néantisant du symbolique, mais quelqu'un qui lui répond.

Or si les choses peuvent ainsi s'exprimer sur le plan du drame imaginaire, c'est au niveau du jeu imaginaire que cette expérience doit être faite. Ce n'est pas sans raison que de cette exigence de cette dimension de l'altérité absolue de celui qui a simplement la puissance et qui en réponde, ne naît aucun dialogue particulier. Elle est incarnée dans des personnages réels, mais ces personnages réels eux-mêmes sont toujours dépendants de quelque chose qui, par rapport à eux, se présente en fin de compte comme un éternel alibi. Le seul qui puisse répondre absolument à cette position du père en tant qu'il est le père symbolique, c'est celui qui pourrait dire comme le Dieu du monothéisme l'a dit : « *Je suis celui qui suis*. » Mais c'est une chose qui, mis à part le texte sacré où nous le rencontrons, ne peut être littéralement prononcée par personne. Vous me direz alors, vous nous avez appris que le message que nous recevons, c'est le nôtre propre sous une forme inversée, autrement dit, que tout va se résoudre par le « *tu es celui qui es* ». N'en croyez rien, parce que pour dire cela à qui que ce soit d'autre…, qui suis-je ? En d'autres termes, ce que je veux vous indiquer là, c'est que le père symbolique est à proprement parler impensable, il n'est nulle part, il n'intervient nulle part, et la preuve en est, c'est qu'en même temps cela nous démontre qu'il a fallu un esprit aussi lié aux exigences de la pensée scientifique et positive qu'était Freud, pour faire cette construction à laquelle Jones nous confie qu'il

tenait plus qu'à toute son œuvre. Il ne la mettait pas au premier plan, car son œuvre majeure, et la seule, il l'a écrit, affirmé et ne l'a jamais démenti, c'est la *Sciences des rêves*, mais celle qui lui était la plus chère, comme d'une réussite qui lui paraissait une performance, c'est *Totem et Tabou*, qui n'est rien d'autre qu'un mythe moderne, un mythe construit pour nous expliquer ce qui restait béant dans sa doctrine, à savoir où est le père ? Il suffit de lire *Totem et Tabou* avec simplement l'œil ouvert pour s'apercevoir que si ce n'est pas ce que je vous dis, c'est-à-dire un mythe, c'est absolument absurde. Mais par contre, si *Totem et tabou* est fait pour nous dire que pour qu'il subsiste des pères, il faut que le vrai père, le seul père, le père unique soit avant l'entrée dans l'histoire, et que ce soit le père mort, bien plus que ce soit le père tué, vraiment pourquoi ceci serait-il même pensé en dehors de cette valeur à proprement parler mythique ? Car, que je sache, le père dont il s'agit n'est pas conçu par Freud, ni par personne, comme un être immortel. Pourquoi faut-il que le fils ait en quelque sorte avancé sa mort ? Et tout ceci pourquoi ? Pour, en fin de compte, s'interdire à lui même, le sujet, ce qu'il s'agissait de lui ravir, c'est-à-dire justement qu'il ne l'a tué que pour montrer qu'il est intuable. C'est cette notion que Freud introduit autour d'un drame majeur dont l'essence repose sur une notion qui est strictement mythique, en tant qu'elle est la catégorisation même d'une forme de l'impossible, voire de l'impensable, cette éternisation d'un seul père à l'origine, dont les caractéristiques seront qu'il aura été tué. Pourquoi ? Pour être conservé, et je vous fais remarquer en passant qu'en français, et dans quelques autres langues, en allemand en particulier, tuer vient du latin *tutare* qui veut dire conserver.

Ce père mythique qui nous montre à quelle sorte de difficultés Freud avait à faire, nous montre du même coup ce qu'il visait bel et bien dans la notion du père, c'est ce quelque chose qui dans aucun moment de la dialectique n'intervient, sinon par le truchement du père réel qui vient à un moment quelconque en remplir le rôle et la fonction, qui permet de vivifier, de donner sa nouvelle dimension à la relation imaginaire, à faire entrer, non pas ce pur jeu spéculaire de moi ou l'autre, mais de donner son incarnation à cette phrase imprononçable : « *Tu es celui que tu es* », dont nous avons dit tout à l'heure qu'elle n'était pas prononçable par quelqu'un qui n'est pas lui-même, mais si vous me permettez le jeu de mots et l'ambiguïté que j'ai déjà utilisés au moment où nous avons fait l'étude de la structure paranoïaque du président Schreber, non pas donc « *tu es celui que tu es* », mais « *tu es celui qui tue* ». C'est essentiellement pour autant que quelque chose à la fin du complexe d'Œdipe marque, situe le refoulé dans l'inconscient,

mais permanent sous la forme de l'instauration de quelque chose qui est réglé, qu'il y a quelque chose qui répond dans le symbolique. La loi n'est plus simplement ce quelque chose dont nous nous demandons pourquoi après tout, toute la communauté des hommes y est impliquée et introduite, mais elle est passée dans le réel sous la forme de ce noyau laissé par le complexe d'Œdipe, sous la forme de ce quelque chose que l'analyse a une fois montré, et une fois pour toutes, pour être la forme réelle sous laquelle s'inscrit, s'attache ce que les philosophes jusque-là nous ont montré avec plus ou moins d'ambiguïté, comme étant cette densité, ce noyau permanent de la conscience morale, ce quelque chose dont nous savons que chez chaque individu, c'est très précisément incarné par quelque chose qui peut prendre les formes les plus multiples, les formes les plus diverses, les plus biscornues, les plus grimaçantes, et qui s'appelle le Surmoi. Cela prend cette forme parce que toujours c'est introduit, et cela participe dans son introduction, ici au niveau du *Es*, cela participe toujours de quelque accident de cette situation profondément accidentelle qui fait qu'on ne sait pas obligatoirement à quel moment du jeu imaginaire le passage s'est fait, de celui qui a été un moment-là pour répondre et qui introduit ici dans le *Es* comme un élément homogène avec les autres éléments libidinaux, ce Surmoi tyrannique, foncièrement en lui-même paradoxal et contingent, mais qui à lui tout seul représente, même chez les non névrosés, ce quelque chose qui a cette fonction d'être le signifiant qui marque, imprime, laisse le sceau chez l'homme de sa relation au signifié. Qu'il y ait un signifiant chez l'homme qui marque sa relation au signifié, il y en a un, ça s'appelle le Surmoi, il y en a même beaucoup plus d'un, ça s'appelle les symptômes.

Je souligne qu'avec cette clé, et seulement avec cette clé, vous pouvez comprendre ce dont il s'agit quand le petit Hans fomente sa phobie. Ce qui est caractéristique, et je pense pouvoir vous le démontrer dans cette observation, c'est justement que malgré tout son amour, toute sa gentillesse, toute son intelligence, grâce à laquelle nous avons l'observation, il n'y a pas de père réel. Toute la suite du jeu se poursuit dans ce leurre à la fin insupportable, angoissant, intolérable, de la relation du petit Hans à sa mère, en tant qu'il est lui ou elle, l'un ou l'autre, jamais sans qu'on sache lequel, le phallophore ou la phallophore, la grande ou la petite girafe, et malgré les ambiguïtés d'appréciation qu'en font les divers auteurs qui prennent l'observation, il est tout à fait clair que la petite girafe est justement cette appartenance maternelle autour de quoi se joue le fait de savoir qui l'a, et qui l'aura. C'est une espèce de rêve éveillé que fait le petit Hans et qui pour un moment le fait, aux grands cris poussés par sa mère et malgré ces grands

cris, le possesseur de l'enjeu, et qui est là pour nous souligner de la façon la plus imagée le mécanisme même.

Je voudrais ajouter à ceci un certain nombre de considérations qui nous permettent, sinon d'affirmer, pour vous habituer au maniement strict de cette catégorie de la castration telle que je suis en train d'essayer de l'articuler devant vous, mais d'essayer maintenant de voir ce que, dans cette perspective qui situe chacun dans leur plan, dans leurs relations réciproques, le jeu imaginaire de l'idéal du moi, d'une part par rapport à cette intervention sanctionnante de la castration, grâce à quoi ces éléments imaginaires prennent leur stabilité, leur constellation fixe dans le symbolique. Essayons de voir s'il est nécessaire que dans cette perspective et cette distinction, nous osions articuler ce quelque chose qui ressort directement à la notion d'une relation d'objet conçue comme par avance, harmonieuse, uniforme, comme si par quelque concours de la nature et de la loi, c'était idéalement et d'une façon constante que chacun devait trouver sa chacune pour la plus grande satisfaction du couple, non sans que vous puissiez vous arrêter un instant au moins à la question de savoir ce que l'ensemble de la communauté peut avoir à en penser.

Je crois que nous devons penser, si nous savons distinguer l'ordre de la loi des harmonies imaginaires, voire de la position même de la relation amoureuse, nous commencerons à poser que s'il est vrai que la castration soit la crise essentielle par où tout sujet s'introduit, s'habilite à être si l'on peut dire, œdipianisé de plein droit, vous en conclurez après tout qu'il est tout à fait naturel de formuler, même au niveau des structures complexes voire tout à fait libres de la parenté comme celles où nous vivons, même à ce niveau, et pas seulement dans les structures élémentaires qu'on peut à la limite poser la formule que toute femme qui n'est pas permise est interdite par la loi. Ceci nous permettra de concevoir l'écho très net que tout mariage porte en lui, et non pas simplement chez les névrosés, la castration elle-même, que si une civilisation particulière, qui est celle où nous vivons, a produit le mariage symboliquement comme le fruit d'un consentement mutuel, ceci nous expliquera qu'a pu fleurir comme idéal, la confusion également idéale de l'amour et du conjugo. Il est tout de même tout à fait clair que c'est pour autant que cette civilisation a mis justement au premier plan ce fait du consentement mutuel, c'est-à-dire a poussé aussi loin que possible la liberté des unions, elle l'a poussée si loin qu'elle est toujours confinante à l'inceste et d'ailleurs il suffit que vous vous appesantissiez un peu sur ce qui est la fonction même des lois primitives de l'alliance et de la parenté pour vous apercevoir que toute conjonction, quelle qu'elle soit, même instantanée, du choix individuel à

l'intérieur de la loi, toute conjonction de l'amour et de la loi, même si elle est souhaitable, même si elle est une espèce de point de croisement nécessaire d'union entre les êtres, est quelque chose qui participe de l'inceste. De sorte qu'en fin de compte, si dans les échecs, voire les dégradations de la vie amoureuse, la doctrine freudienne attribue à la fixation durable à la mère, comme d'une constante permanence de je ne sais quoi qui frappe d'une tare originelle l'idéal qui serait souhaité de l'union monogamique, il ne faut pas croire qu'il y ait là en quelque sorte autre chose, une nouvelle forme d'un « ou bien ou bien » qui nous montre que si l'inceste ne se produit pas là où nous le souhaitons, c'est-à-dire dans l'actuel ou dans les ménages parfaits, comme on dirait, c'est justement parce qu'il s'est produit autre part, mais que dans l'un et l'autre cas, c'est bien de l'inceste qu'il s'agit. En d'autres termes, quelque chose qui porte en soi sa limite, qui porte en soi une duplicité foncière, une ambiguïté toujours prête à renaître, et qui nous permette d'affirmer que, conformément à l'expérience mais avec ce seul avantage de ne pas nous en étonner, si l'idéal de la conjonction conjugale est monogamique chez la femme pour les raisons que nous avons dites au départ, il n'y a absolument pas à s'en étonner. Il n'est que de se reporter au schéma de départ de la relation de l'enfant à la mère pour réaliser que tente toujours à se reproduire du côté de l'homme et pour autant que l'union typique, normative, légale est toujours marquée de la castration, tente à se reproduire chez lui cette division ou ce *split* qui le fait fondamentalement bigame, je ne dis pas polygame, contrairement à ce qu'on croit, encore que bien entendu à partir du moment où le deux est introduit, il n'y a plus de raison de limiter le jeu dans le palais des mirages, mais c'est foncièrement dans toute la mesure où au-delà de ce à quoi le père réel autorise si on peut dire, celui qui est entré dans la dialectique œdipienne à fixer son choix, au-delà de ce choix il y a toujours dans l'amour ce qui est visé, c'est-à-dire non pas objet légal, ni objet de satisfaction, mais être, c'est-à-dire objet saisi dans précisément ce qui lui manque. C'est très précisément pour cela, que d'une façon institutionnalisée ou anarchique, nous voyons ne jamais se confondre l'amour et l'union consacrée. Ou bien je vous le répète, ceci se produit d'une façon institutionnalisée, comme maintes civilisations évoluées n'ont absolument pas hésité à le doctriner, à l'affirmer et à le mettre en pratique.

Quand on est dans une civilisation comme la nôtre, ou on ne sait rien articuler, si ce n'est que tout se produit en quelque sorte par accident, à savoir parce qu'on est plus ou moins un moi plus ou moins faible, plus ou moins fort, et qu'on est plus ou moins lié à telle ou telle fixation archaïque, voire ancestrale,

on s'aperçoit que c'est dans la structure même, qui distingue la relation imaginaire primitive, celle par où l'enfant est d'ores et déjà introduit à cet au-delà de sa mère, qui est ce que déjà par sa mère il voit, il touche, il expérimente, de ce quelque chose par où l'être humain est un être privé et un être délaissé, c'est la distinction de cette expérience imaginaire et de l'expérience symbolique qui la normative. C'est uniquement par le truchement et par l'intermédiaire de la loi que beaucoup de choses se conservent qui ne nous permettent en aucun cas d'en parler comme étant simplement de la relation d'objet, fût-ce de la plus idéale, de la plus motivée par le choix et par les affinités les plus profondes et qui laissent ouverte foncièrement une problématique dans toute vie amoureuse. C'est très précisément ce que Freud, son expérience et notre expérience quotidienne, est là pour nous faire toucher, et du même coup affirmer.

# Leçon 13

*13 mars 1957*

Nous allons aujourd'hui essayer de parler de la castration dont vous pouvez constater dans l'œuvre de Freud que, à la façon du complexe d'Œdipe, si elle est partout là, ce n'est que pratiquement pour le complexe d'Œdipe que Freud essaye d'en articuler pleinement la formule dans un article de 1923 consacré à quelque chose d'entièrement neuf. Et pourtant le complexe d'Œdipe est là depuis le début dans la pensée de Freud puisqu'on peut penser que c'est là le grand problème personnel d'où il est parti, qu'est-ce qu'un père ? Il n'y a là-dessus aucun doute puisque nous savons que sa biographie, les lettres à Fliess sont confirmatives de ces préoccupations et de cette présence dès l'origine du complexe d'Œdipe. Et ce n'est que très tard que Freud s'en est expliqué. Pour la castration, il n'y a nulle part rien de pareil. Jamais Freud n'a pleinement articulé le sens précis, l'incidence psychique précise de cette crainte ou de cette menace, de cette instance, de ce moment dramatique où ces mots peuvent être également posés avec un point d'interrogation à propos de la castration. Et en fin de compte, quand la dernière fois j'ai commencé d'aborder le problème par la venue par en dessous de la frustration, du jeu phallique imaginaire avec la mère, beaucoup d'entre vous, s'ils ont saisi le dessin que je faisais de l'intervention du père, son personnage symbolique étant purement le personnage symbolique des rêves, sont restés dans l'interrogation sur le sujet de, qu'est ce que cette castration ? Qu'est-ce à dire que pour que le sujet parvienne à la maturité génitale, il faut en somme qu'il ait été castré ?

Si vous prenez les choses au niveau simple de la lecture, encore que ce ne soit articulé comme cela nulle part, c'est littéralement dans l'œuvre de Freud

impliqué partout. La castration, si vous voulez, est le signe du drame de l'Œdipe, comme il en est le pivot implicite. Ceci peut être éludé, peut être pris dans une sorte de comme si, ce qui revient à entendre le courant du discours analytique qui semble vraiment interrogé sur sa fonction. Mais à partir du moment où il suffit que le texte, comme je le fais pour le moment, vous y fasse arrêter un peu pour qu'en effet le côté abrupt de cette affirmation vous paraisse problématique, et en effet ça l'est, et d'autre part que la formule, si paradoxale qu'elle soit, à laquelle je faisais un instant allusion, vous pouvez la prendre comme point de départ. Qu'est-ce que veut dire donc une pareille formulation ? Qu'implique-t-elle ? Que suppose-t-elle ? C'est bien à cela d'ailleurs que les auteurs se sont attachés car tout de même, il y en a certains que la singularité d'une telle conséquence n'a pas manqué d'arrêter et au premier rang d'entre eux, par exemple, quelqu'un comme Ernest Jones qui — et vous vous en rendrez compte si vous lisez son œuvre — n'a jamais pu arriver à surmonter les difficultés du maniement du complexe de castration comme tel et qui a essayé de formuler un terme qui lui est particulier, mais qui bien entendu, comme tout ce qui est introduit dans la communauté analytique, qui a fait son chemin et a porté des échos, c'est la notion, qui lui est propre et qui est citée par les auteurs principalement anglais, de l'*aphanisis,* en grec disparaître. La solution qu'a tenté de donner Jones au mode d'incidence dans l'histoire du drame psychique de la castration, est celle-ci.

La crainte de la castration que nous ne pouvons pas, au moins dans sa perspective, suspendre à l'accident, à la contingence des menaces pourtant si singulièrement toujours reproduites dans les histoires et dans le fait qui s'exprime par la menace parentale bien connue, « *on fera venir quelqu'un qui coupera ça* », le côté paradoxalement motivé, non enraciné dans une sorte de constante nécessaire de la relation inter-individuelle, n'est pas le seul côté qui ait arrêté les auteurs. Le maniement même de la castration que Freud pourtant articule bien comme quelque chose qui précisément menace le pénis, le phallus, la question justement est là, cette difficulté qu'il y a à intégrer quelque chose de si singulier dans sa forme positive, a poussé Jones à essayer d'asseoir le mécanisme du développement autour duquel elle se constitue principalement.

C'est là son objet au moment où il commence vraiment d'aborder le problème autour duquel doit se constituer le *super ego*, et qui l'a poussé à mettre au premier plan la notion de l'*aphanisis*, dont je pense qu'il suffira que je vous l'articule moi-même pour que vous voyez à quel point elle-même n'est pas non plus sans présenter de grandes difficultés. En effet l'*aphanisis*, c'est la disparition,

mais disparition de quoi ? Dans Jones, disparition du désir. Le complexe de castration en tant que *aphanasis* est substitué à la castration, c'est la crainte pour le sujet de voir s'éteindre en lui le désir. Vous ne pouvez pas ne pas voir, je pense, ce qu'une pareille notion représente en elle-même d'une relation hautement subjectivée. C'est peut-être en effet quelque chose de concevable en tant que source d'une angoisse primordiale, mais assurément c'est une angoisse singulièrement réfléchie. Il semble qu'il faille véritablement faire une espèce de saut dans une compréhension qui laisse ouvert, qui suppose franchi du même coup un immense [*gap*] pour à partir de données qui seraient celles d'un sujet pris à partir même de ses premiers mouvements de relation à l'endroit de ses objets, supposé déjà être en position de prendre ce recul qui lui fait non seulement articuler une frustration comme telle, mais à cette frustration suspendre l'appréhension d'un tarissement du désir. En fait, c'est bien autour de la notion de privation, pour autant qu'elle fait surgir la crainte de l'*aphanisis*, que Jones a tenté d'articuler toute sa genèse du *super ego* comme l'aboutissement normal, la formation à laquelle aboutit normalement le complexe d'Œdipe, et bien entendu il s'est rencontré tout de suite avec les distinctions qui sont celles auxquelles je crois que nous arrivons à donner une forme un peu plus maniable, à savoir que quand il parle du terme de privation, il ne peut pas, même un seul instant, ne pas distinguer la privation en tant que pure privation, qui fait que le sujet n'est pas satisfait dans l'un quelconque de ses besoins, et la privation qu'il appelle délibérée, celle qui suppose en face du sujet un autre sujet qui lui refuse cette satisfaction qu'il recherche. D'ailleurs comme il n'est pas facile, à partir de données aussi peu tranchées, d'allier le passage de l'une à l'autre, surtout quand on les conserve à l'état de synonymes, il en vient naturellement à indiquer que le plus fréquemment la privation est prise comme une frustration et est équivalente à la frustration pour le sujet. A partir de là, bien entendu, beaucoup de choses sont facilitées dans l'articulation d'un procès, mais si elles sont facilitées pour l'élocuteur, ça n'est pas dire qu'elles le soient autant pour l'auditeur un peu exigeant.

En fait, je ne donne pas du tout dans ce tableau le même sens que Jones au terme de privation. La privation dont il s'agit dans ce tableau, pour autant qu'elle intervient comme un des termes, est ce quelque chose par rapport à quoi doit se repérer la notion de castration. Si comme vous l'avez vu, j'essaye de redonner au terme de frustration sa complexité de rapport véritable, et ceci, dans la séance avant l'interruption je l'ai fait d'une façon très articulée et il vous en reste assez pour voir que je n'emploie pas le terme de frustration dans la forme sommaire où il est employé habituellement, la privation et la castration n'interviennent ici

distinguées, que parce qu'il n'est en effet pas possible d'articuler sur l'incidence de la castration quelque chose sans isoler la notion de privation en tant qu'elle est ce que j'ai appelé un trou réel. Autrement dit, la privation dont il s'agit, pour restituer les choses et au lieu de noyer le poisson, essayons au contraire de bien l'isoler, la privation c'est la privation du poisson, c'est le fait que la femme spécialement n'a pas le pénis. Je veux dire que ce fait fait intervenir constamment son incidence dans l'évolution de presque tous les cas qu'il nous expose, le fait que la femme n'a pas de pénis, que l'assomption du fait que la femme en est privée, qu'elle donne au garçon l'exemple le plus saillant que nous pouvons rencontrer à tout instant dans les histoires des cas de Freud, que donc la castration si elle est ce quelque chose que nous cherchons prend comme base cette appréhension dans le réel de l'absence de pénis chez la femme, que c'est là le point crucial dans la majeure partie des cas autour duquel tourne, dans l'expérience du sujet mâle le fondement sur lequel s'appuie d'une façon tout à fait spécialement angoissante, efficace, la notion de la privation. C'est qu'effectivement il y a une partie des êtres dans l'humanité, qui sont, dit-on dans les textes, châtrés. Bien entendu, ce terme est tout à fait ambigu, ils sont châtrés dans la subjectivité du sujet. Ce qu'ils sont dans le réel et ce qui est invoqué comme expérience réelle, c'est qu'ils sont dans la réalité privés. Celle donc à laquelle je fais allusion, c'est cette référence au réel autour de quoi l'expérience de la castration tourne dans l'enseignement des textes de Freud. Je vous ai fait remarquer à ce propos que nous devons, pour articuler correctement les pensées, mettre en corrélation avec cette privation dans le réel le fait qu'il s'agit obligatoirement, du seul fait que nous posons les choses ainsi dans une référence, non pas de l'expérience du malade, ce sont les expériences de notre pensée, de la façon d'appréhender nous-même ce dont il s'agit. La notion même de privation est laissée particulièrement sensible et visible dans une expérience comme celle-là, qui implique la symbolisation de l'objet dans le réel. Rien n'est privé de rien, tout ce qui est réel se suffit à lui-même, parce que le réel par définition est plein. Si nous introduisons dans le réel la notion de privation, c'est pour autant que nous symbolisons déjà assez le réel, et même que nous symbolisons tout à fait pleinement, pour indiquer que si quelque chose n'est pas là, c'est parce que justement nous supposons sa présence possible, c'est-à-dire que nous introduisons dans le réel pour en quelque sorte le recouvrir, le creuser, le… le simple ordre du symbolique.

C'est pour cela que je dis qu'au niveau de cette marche l'objet dont il s'agit dans l'occasion est le pénis, c'est un objet qui nous est donné à l'état symbolique au moment et au niveau où nous parlons de privation. D'autre part, je vous

rappelle la nécessité de ce tableau. Il est tout à fait clair que la castration, pour autant qu'elle est efficace, qu'elle est éprouvée, qu'elle est présente dans la genèse d'une névrose, c'est la castration d'un objet imaginaire. Jamais aucune castration dont il s'agit dans l'incidence d'une névrose n'est une castration réelle, c'est pour autant qu'elle joue dans le sujet sous la forme d'une action portant sur un objet imaginaire, que la castration entre en jeu. Le problème pour nous est justement de concevoir pourquoi, par quelle nécessité cette castration s'introduit dans un développement qui est le développement typique du sujet. Il s'agit qu'il rejoigne cet ordre complexe qui constitue la relation de l'homme à la femme, qui fait que la réalisation génitale est soumise dans l'espèce humaine à un certain nombre de conditions. Nous repartons comme la dernière fois du sujet dans son rapport originaire avec la mère, dans l'étape que l'on qualifie de pré-œdipienne et sur laquelle nous avons vu que l'on peut articuler beaucoup de choses. Nous espérons avoir mieux articulé qu'on ne le fait habituellement quand on parle de cette étape pré-œdipienne, je veux dire en tenant compte d'une façon plus différenciée de ce qui, d'ailleurs, est toujours retrouvé dans le discours de tous les auteurs. Même démontrés, nous croyons qu'ils sont moins bien maniés, moins bien raisonnés.

Nous allons repartir de là pour en quelque sorte essayer de saisir à sa naissance la nécessité de ce phénomène de la castration, en tant que symbolisant une dette symbolique, une punition symbolique, quelque chose qui s'inscrit dans la scène symbolique en tant qu'il s'empare comme de son instrument de cet objet imaginaire. Déjà, pour nous servir de guide, pour que nous puissions nous référer à des termes que je pose d'abord, et que je vous demande d'accepter un instant comme acquis, l'hypothèse, la supposition sur laquelle va pouvoir s'appuyer notre articulation, nous l'avons vu la dernière fois, derrière cette mère symbolique nous disons qu'il y a ce père symbolique qui, lui, est en quelque sorte une nécessité de la construction symbolique, mais qu'aussi nous ne pouvons situer que dans un au-delà, je dirais presque dans une transcendance, en tout cas dans quelque chose qui, je vous l'ai indiqué au passage, n'est rejoint que par une construction mythique.

J'ai souvent insisté sur le fait que ce père symbolique en fin de compte n'est nulle part représenté et c'est la suite qui vous confirmera si la chose est valable, si elle est effectivement utile à nous faire retrouver dans la réalité complexe cet élément du drame de la castration. Ici nous trouvons le père réel sous-jacent, et ici le père imaginaire. Si le père symbolique est le signifiant qu'on ne peut jamais parler qu'en retrouvant à la fois sa nécessité et son caractère, qu'il nous faut

accepter comme une sorte de donnée irréductible du monde du signifiant, si donc il en est ainsi pour le père symbolique, le père imaginaire et le père réel sont deux termes à propos desquels nous avons beaucoup moins de difficultés.

| | | | |
|---|---|---|---|
| Père symbolique | Père réel | Castration dette symbolique | Phallus |
| | Mère symbolique | Frustration dam imaginaire | Sein réel |
| | Père imaginaire | Privation | Objet symbolique Phallus |

Le père imaginaire, nous avons tout le temps affaire à lui, c'était lui auquel se référait le plus communément tout ce qui était de la dialectique permise, toute la dialectique de l'agressivité, toute la dialectique de l'identification, toute la dialectique de l'idéalisation par où le sujet accède à quelque chose qui s'appelle l'identification au père. Tout cela se passe au niveau du père imaginaire. Si nous l'appelons imaginaire, c'est aussi bien parce qu'il est intégré à cette relation de l'imaginaire qui forme le support psychologique de relations qui sont à proprement parler des relations d'espèce, des relations au semblable, les mêmes qui sont au fond de toute capture libidinale, comme aussi de toute réaction agressive. Ce père imaginaire aussi bien participe de ce fait, a des caractères typiques. Ce père imaginaire c'est à la fois le père effrayant que nous connaissons au fond de tellement d'expériences névrotiques, c'est un père qui n'a aucunement d'une façon obligée de relation avec le père réel qu'a l'enfant. C'est ce par quoi nous est expliqué combien fréquemment nous voyons dans les fantasmes de l'enfant intervenir une figure du père, spécialement de la mère aussi, cette figure à l'occasion tout à fait grimaçante, qui n'a vraiment qu'un rapport extrêmement lointain avec ce qui a été là présent du père réel de l'enfant, et ceci est uniquement lié à la période et aussi à la fonction que va jouer ce père imaginaire à tel moment du développement.

Le père réel, c'est tout à fait autre chose, c'est quelque chose dont l'enfant, en raison de cette interposition des fantasmes, de la nécessité aussi de la relation symbolique, n'a jamais eu comme pour tout être humain qu'une appréhension en fin de compte très difficile.

S'il y a quelque chose qui est à la base et au fondement de toute l'expérience analytique, c'est pourquoi nous avons tellement de peine à appréhender ce qu'il y a de plus réel autour de nous, c'est-à-dire les êtres humains tels qu'ils sont. C'est toute la difficulté, aussi bien du développement psychique que simplement de la vie quotidienne, de savoir à qui nous avons réellement affaire, au moins à un personnage qui est dans les conditions ordinaires aussi lié par sa présence au développement d'un enfant, qui est un père, qui peut à juste titre être considéré comme un élément constant de ce qu'on appelle de nos jours l'entourage de l'enfant. Et assurément je vous prie donc de prendre ce qui par certains côtés, peut-être au premier abord, peut vous présenter dans ses caractères avoir été la question qui au premier abord peut vous paraître paradoxale. Effectivement, et contrairement à une sorte de notion normative ou typique qu'on voudrait lui donner dans l'insistance du complexe de castration, dans le drame de l'Œdipe, c'est au père réel qu'est déférée effectivement la fonction saillante dans ce qui se passe autour du complexe de castration. Donc vous voyez que dans la façon dont je vous le formule, ce qui peut apparaître déjà comme contingence, comme peu explicable, pourquoi cette castration, pourquoi cette forme bizarre d'intervention dans l'économie du sujet qui s'appelle castration, ça a quelque chose de choquant en soi. J'en redouble la contingence en vous disant que ça n'est pas par hasard, que ça n'est pas une espèce de bizarrerie des premiers abords de ce sujet qui ferait que d'abord le médecin s'est arrêté à ces choses que l'on a reconnu être plus fantasmatiques que l'on croyait, à savoir les scènes de la séduction primitive. Vous savez que c'est une étape de la pensée de Freud, avant même qu'il analyse, avant d'être doctriné sur ce sujet. Mais pour la castration, il ne s'agit point de fantasmatiser toute l'affaire de la castration comme on l'a fait des scènes de séduction primitive. Si effectivement la castration est quelque chose qui mérite d'être isolé, qui a un nom dans l'histoire du sujet, ceci est toujours lié à l'incidence, à l'intervention du père réel, ou si vous voulez également marqué d'une façon profonde, et profondément déséquilibrée par l'absence du père réel, et c'est uniquement par rapport à cette nécessité qui introduit comme une profonde atypie et demande alors la substitution au père réel de quelque chose d'autre qui est profondément névrosant.

C'est donc sur la supposition du caractère fondamental du lien qu'il y a entre le père réel et la castration que nous allons partir pour tâcher de nous retrouver dans ces drames complexes que Freud élabore pour nous et où bien souvent nous avons le sentiment qu'il se laisse à l'avance guider par une sorte de droit fil tellement sûr de temps en temps, comme dans le cas du petit Hans, que je vous

ai souligné que nous avions nous-mêmes l'impression de nous trouver à chaque instant guidés, mais sans rien saisir, ni les motifs qui nous font choisir à chaque carrefour. Je vous prie donc pour un instant, à titre provisoire, d'admettre que c'est autour d'une telle position que nous allons commencer d'essayer de comprendre cette nécessité de la signification du complexe de castration.

Prenons le cas du petit Hans. Le petit Hans, à partir de quatre ans et demi, fait ce qu'on appelle une phobie, c'est-à-dire une névrose. Cette phobie est prise en mains ensuite par quelqu'un qui se trouve être un des disciples de Freud, et qui est un très brave homme, à savoir ce qu'on peut faire de mieux comme père réel, et aussi bien il nous est dit que le petit Hans a vraiment pour lui tous les bons sentiments, il est clair qu'il aime beaucoup son père, et en somme il est loin de redouter de lui des traitements aussi abusifs que celui de la castration. D'autre part, on ne peut pas dire que le petit Hans soit vraiment frustré de quelque chose. Tel que nous le voyons au début de l'observation, le petit Hans, enfant unique, baigne dans le bonheur. Il est l'objet d'une attention que certainement le père n'a pas attendu l'apparition de la phobie pour manifester, et il est aussi l'objet des soins les plus tendres de la mère, et même si tendres qu'on lui passe tout. A la vérité, il faut la sublime sérénité de Freud pour entériner l'action de la mère, il est tout à fait clair que de nos jours tous les anathèmes seraient déversés sur cette mère qui admet tous les matins le petit Hans en tiers dans le lit conjugal, ceci contre les réserves expresses que fait le père et époux. Il se montre à l'occasion, non seulement d'une tolérance bien particulière, mais que nous pouvons juger comme tout à fait hors du coup dans la situation, car quoi qu'il dise, les choses n'en continuent pas moins de la façon la plus décidée, nous ne voyons pas un seul instant que la mère en question tienne une seule minute le moindre compte de l'observation qui lui est respectueusement suggérée par le personnage du père. Il n'est frustré de rien ce petit Hans, il n'est vraiment privé en rien. Au début de l'observation, quand même, la mère a été jusqu'à lui interdire la masturbation, non seulement ça n'est pas rien, mais elle a même été jusqu'à prononcer les paroles fatales : « *Si tu te masturbes, on fera venir le docteur A… qui te la coupera.* » Ceci nous est rapporté au début de l'observation et nous n'avons pas l'impression que ce soit là quelque chose de décisif. L'enfant continue. Bien entendu c'est une chose qui n'est pas un élément d'appréciation, mais assurément cette intervention doit être notée à raison du scrupule avec lequel il a relevé l'observation du fait que les parents se sont suffisamment informés, ce qui d'ailleurs ne les empêche pas de se conduire exactement comme s'ils ne savaient rien. Néanmoins, ce n'est certainement pas à ce moment que, même un seul

instant, Freud lui-même songe à rapporter quoi que ce soit de décisif quant à l'apparition de la phobie. L'enfant écoute cette menace, je dirais presque comme il convient. Et vous verrez qu'après coup même ressort cette implication qu'après tout on ne peut rien dire de plus à un enfant, que c'est justement ce qui lui servira de matériaux à construire ce dont il a besoin, c'est-à-dire justement le complexe de castration. Mais la question de savoir pourquoi il en a besoin est justement une autre question, et c'est à celle-là que nous sommes, et nous ne sommes pas près de lui donner tout de suite une réponse.

Pour l'instant il ne s'agit pas de castration, ce n'est pas là le support de ma question, il s'agit de la phobie et du fait que nous ne pouvons en aucun cas même la relier d'une façon simple et directe à l'interdiction de la masturbation. Comme le dit très bien Freud, à ce moment là, la masturbation en elle-même est une chose qui n'entraîne aucune angoisse, l'enfant continuera sa masturbation. Bien entendu, il l'intégrera dans la suite au conflit qui va se manifester au moment de sa phobie, mais ça n'est certainement pas quoi que ce soit d'apparent, une incidence traumatisante qui survienne à ce moment qui nous permette de comprendre le surgissement de la phobie. Les conditions autour de cet enfant sont optima, et le problème de la portée de la phobie reste un problème qu'il faut savoir introduire avec justement son caractère véritablement digne, questionnable en l'occasion, et c'est à partir de là que nous allons pouvoir trouver tels ou tels recoupements qui seront pour nous éclairants voire favorisants.

Il y a deux choses, une considération que je vais faire devant vous, qui sera un rappel de ce que nous pouvons appeler la situation fondamentale quant au phallus de l'enfant par rapport à la mère. Nous l'avons dit, dans la relation pré-œdipienne, dans la relation de l'enfant à la mère qu'avons-nous ? La relation de l'enfant à la mère en tant qu'elle est objet d'amour, objet désiré pour sa présence, objet qui suppose une relation aussi simple que vous pouvez la supposer, mais qui est très précocement manifestable dans l'expérience, dans le comportement de l'enfant, la sensibilité, la réaction à la présence de la mère, et très vite son articulation en un couple présence-absence. C'est, vous le savez, ce sur quoi nous partons, et si les difficultés ont été élevées à propos de ce qu'on peut appeler le monde objectal premier de l'enfant, c'est en raison d'une insuffisante distinction du terme même d'objet. Qu'il y ait un objet primordial, que nous ne puissions pas, en aucun cas constituer idéalement, c'est-à-dire dans notre idée, ce monde de l'enfant comme étant un pur état de suspension aux limites indéterminées à l'organe qui le satisfait, c'est-à-dire à l'organe du nourrissage, c'est une chose que je ne suis pas le premier à contredire, toute l'œuvre et l'articulation d'Alice

Balint entre autres, par exemple, est là pour articuler d'une façon différente, moins soutenable je crois, mais pour articuler ce que je suis en train de vous dire, à savoir que la mère existe, mais ça ne suppose pas pour autant qu'il y ait déjà ce quelque chose qui s'appelle moi et non-moi et que la mère existe comme objet symbolique et comme objet d'amour. C'est ce que confirmera à la fois l'expérience et ce que je suis en train de formuler dans la position que je donne ici à la mère sur ce tableau, en tant qu'elle est d'abord, nous dit-on, mère symbolique et que ça n'est que dans la crise de la frustration qu'elle commence à se réaliser par un certain nombre de chocs et particularités qui sont ce qui arrive dans les relations entre la mère et l'enfant, cette mère objet d'amour qui peut être à chaque instant la mère réelle justement pour autant qu'elle frustre cet amour. La relation de l'enfant avec elle est une relation d'amour, elle a en effet ce quelque chose qui peut ouvrir la porte à ce qu'on appelle d'habitude la relation indifférenciée première, mais c'est faute de savoir l'articuler.

En fait ce qui se passe fondamentalement, ce qui est la première étape concrète de cette relation d'amour comme telle, à savoir ce quelque chose qui fait le fond sur lequel se passe ou ne se passe pas, avec une signification, la satisfaction de l'enfant, qu'est-ce que c'est ? C'est que l'enfant prend cette relation en s'y incluant lui-même comme l'objet de l'amour de la mère, c'est-à-dire que l'enfant apprend ceci qu'il apporte à la mère le plaisir, c'est une des expériences fondamentales de l'enfant qu'il sache que si sa présence commande si peu que ce soit celle de la présence qui lui est nécessaire, c'est en raison où lui-même il y introduit quelque chose, cet éclairement qui fait que cette présence là l'entoure comme quelque chose, à quoi, lui, il apporte une satisfaction d'amour. Le « être aimé » est fondamental, c'est le fond sur lequel va s'exercer tout ce qui va se développer entre la mère et l'enfant, c'est précisément en tant que quelque chose s'articule peu à peu dans l'expérience de l'enfant qui lui indique que dans cette présence de la mère à lui-même, il n'est pas seul. C'est autour de cela que va s'articuler toute la dialectique du progrès de cette relation de la mère à l'enfant. Je vous l'ai indiqué, la question qui est proposée par les faits est de savoir comment il appréhende ce qu'il est pour la mère, et vous le savez, nous l'avons posé comme hypothèse de base. S'il n'est pas seul et si tout tourne autour de là, ceci bien entendu ouvre à notre esprit une des expériences les plus communes, que d'abord il n'est pas seul parce qu'il y a d'autres enfants. Mais nous avons indiqué comme hypothèse de base qu'il y a un autre terme constant et radical, et indépendant des contingences et des particularités de l'histoire et de la présence ou de l'absence de l'autre enfant, par exemple, c'est le fait que la mère conserve

à un degré différent selon les sujets, le *pénis-neid* qui fait que l'enfant est quelque chose par rapport à cela. Il le comble ou il ne le comble pas, mais la question est posée. La découverte, et de la mère phallique pour l'enfant, et du *pénis-neid* pour la mère sont strictement coexistants du problème que nous essayons d'aborder pour l'instant.

Ce n'est pas au même niveau, et j'ai choisi de partir d'un certain point pour arriver à un certain point, et c'est à cette étape que nous devons tenir pour une des données fondamentales de l'expérience analytique ce *pénis-neid* comme un terme de référence constante de la relation de la mère à l'enfant, qui fait, ce que l'expérience prouve, parce qu'il n'y a pas moyen d'articuler autrement les perversions en tant qu'elles ne sont pas intégralement explicables, contrairement à ce qu'on dit, par l'étape pré-œdipienne, où l'on voit que c'est dans la relation à la mère que l'enfant éprouve le phallus comme étant le centre du désir de la mère et où il se situe lui-même en différentes positions, par où il est amené à maintenir, et très exactement à leurrer, ce désir de la mère. C'est là-dessus que portait l'articulation de la leçon à laquelle je faisais allusion tout à l'heure. De quelque façon, l'enfant se présente à la mère comme étant ce quelque chose qui lui offre le phallus en lui-même, et à des degrés et dans des positions diverses. Ici il peut s'identifier à la mère, s'identifier au phallus, s'identifier à la mère comme porteuse du phallus ou se présenter lui-même comme porteur de phallus. Il y a là un haut degré, non pas d'abstraction, mais de généralisation de ce niveau de la relation imaginaire, de la relation que j'appelle leurrante, par où l'enfant en quelque sorte atteste à la mère qu'il peut la combler, non seulement comme enfant, mais aussi pour ce qui est le désir et ce qui manque, pour tout dire, à la mère. La situation est certainement structurante, fondamentale, puisque c'est autour de cela, et uniquement autour de cela que peut s'articuler la relation du fétichiste à son objet, par exemple toutes les gammes intermédiaires qui le lient à une relation aussi complexe et aussi élaborée, et à laquelle seule l'analyse a pu donner son accent et son terme, le transvestisme, l'homosexualité étant ici réservée à ce dont il s'agit dans l'homosexualité, c'est-à-dire du besoin de l'objet et du pénis réel chez l'autre.

A quel moment allons-nous voir que quelque chose met un terme à la relation ainsi soutenue ? Ce qui met un terme dans le cas du petit Hans par exemple, que nous voyons au début de l'observation par une sorte d'heureuse rencontre de l'éclairage, de miracle heureux qui se produit à chaque fois que nous faisons une découverte, nous voyons l'enfant complètement engagé dans cette relation où le phallus joue le rôle le plus évident. Les notes qui sont données par le père

comme étant ce qui a été relevé dans le développement de l'enfant jusqu'à l'heure H où commence la phobie nous apprennent que l'enfant est tout le temps en train de fantasmer le phallus, d'interroger sa mère sur la présence du phallus chez la mère très précisément, puis chez le père, puis chez les animaux. On ne parle que du phallus, le phallus est vraiment l'objet pivot, l'objet central de l'organisation de son monde, du moins si nous nous en tenons aux propos qui nous sont apportés. Nous sommes devant le texte de Freud, nous essayons de lui donner son sens. Qu'y a-t-il donc de changé, puisqu'il n'y a véritablement rien d'important, rien de critique qui survienne dans la vie du petit Hans ? Ce qu'il y a de changé, c'est que son pénis à lui commence à devenir quelque chose de tout à fait réel, il commence à remuer, il commence à se masturber, et ça n'est pas tellement que la mère intervienne à ce moment-là qui est l'élément important. Que déjà le pénis devienne quelque chose de réel, ceci c'est le fait massif de l'observation ; à partir de là il est tout à fait clair que nous devons nous demander s'il n'y a pas une relation entre cela et ce qui apparaît à ce moment-là, c'est-à-dire l'angoisse.

Je n'ai pas encore abordé le problème de l'angoisse ici, parce qu'il faut prendre les choses par ordre. L'angoisse, vous le savez, tout au long de l'œuvre de Freud est véritablement une des questions permanentes, à savoir comment nous devons la concevoir. Je ne donne pas dans une phrase le résumé du chemin parcouru par Freud, c'est tout de même quelque chose qui, comme mécanisme, est là toujours présent dans les étapes de son observation, la doctrine vient après. L'angoisse dont il s'agit en cette occasion, comment devons-nous la concevoir ? Aussi près que possible du phénomène. Je vous prie un instant simplement d'essayer cette sorte de mode d'abord qui consiste à faire preuve d'un peu d'imagination et de vous apercevoir que l'angoisse, par cette relation extraordinairement évanescente par où elle nous apparaît chaque fois que le sujet est, si insensiblement que ce soit, décollé de son existence et où pour si peu que ce soit il s'aperçoit comme étant sur le point d'être repris dans quelque chose que vous appellerez comme vous voudrez suivant les occasions, image de l'autre, tentation, bref ce moment où le sujet est suspendu entre un temps où il ne sait plus où il est, vers un temps où il va être quelque chose qu'il ne pourra plus jamais se retrouver, c'est cela l'angoisse.

Ne voyez-vous pas qu'au moment où apparaît chez l'enfant sous la forme d'une pulsion dans le sens le plus élémentaire du terme, quelque chose qui remue, le pénis réel, c'est à ce moment-là que commence à apparaître comme un piège ce qui longtemps a été le paradis même du bonheur, à savoir ce jeu où on

est ce qu'on est pas, où on est pour la mère tout ce que la mère veut, parce que bien entendu je ne peux pas parler de tout à la fois, mais tout cela dépend du fait après tout de ce que l'enfant est réellement pour la mère, et nous allons essayer d'y mettre tout à l'heure quelque différence, et nous allons tâcher d'approcher de plus près ce qu'était Hans pour sa mère. Mais pour l'instant nous restons dans ce point crucial qui nous donne le schéma général de la chose. Jusque-là l'enfant, d'une façon satisfaisante ou pas — mais après tout dont il n'y a aucune raison de ne pas voir qu'il peut mener très longtemps ce jeu d'une façon satisfaisante — l'enfant est dans ce paradis du leurre avec un peu de bonheur, et même très peu pour sanctionner cette relation, si délicate qu'elle puisse être à mener. Par contre l'enfant essaie de se couler, de s'intégrer dans ce qu'il est pour l'amour de la mère. Mais à partir du moment où intervient sa pulsion à lui, son pénis réel, il apparaît ce décollement dont je parlai tout à l'heure, à savoir qu'il est pris à son propre piège, qu'il est dupe de son propre jeu, que toutes les discordances, que toutes les béances, et la béance particulièrement immense qu'il y a entre le fait de satisfaire à une image et de, lui, avoir là justement quelque chose à lui présenter, à présenter cash si je puis dire, et ce qui ne manque pas de se produire n'est pas simplement que l'enfant, dans ses tentatives de séduction, échoue pour telle ou telle raison, ou qu'il soit refusé par la mère qui joue à ce moment-là le rôle décisif. C'est que ce qu'il a en fin de compte à présenter est quelque chose qui peut lui apparaître à l'occasion, et nous en avons mille expériences dans la réalité analytique, comme quelque chose de misérable. A ce moment le fait que l'enfant soit mis devant cette ouverture, ce dilemme, ou d'être le captif, la victime ou l'élément pacifié d'un jeu où il devient dès lors la proie des significations de l'autre. C'est très précisément en ce point que s'embranche ce que je vous ai indiqué l'année dernière comme l'origine de la paranoïa, parce qu'à partir du moment où le jeu devient sérieux et où en même temps ce n'est qu'un jeu de leurre, l'enfant est entièrement suspendu à la façon dont le partenaire indique par toutes ses manifestations, pour lui toutes les manifestations du partenaire deviennent sanction de sa oui ou non suffisance. C'est ce qui se passe très précisément dans la mesure où cette situation est poursuivie, c'est-à-dire où ne vient pas intervenir la *Verwerfung* laissant dehors ce terme du père symbolique, dont nous allons voir dans le concret justement combien il est nécessaire. Laissons le donc de côté pour l'autre enfant, pour celui qui n'est pas dans cette situation très particulière de voir et d'être livré entièrement, à partir de ce moment, à l'œil et au regard de l'autre, c'est-à-dire au paranoïaque futur. Pour l'autre la situation est littéralement sans issue par elle-même. Bien entendu elle est avec l'issue

puisque, si je suis là, c'est pour vous montrer en quoi le complexe de castration en est l'issue.

Le complexe de castration reprend sur le plan purement imaginaire tout ce qui est en jeu avec le phallus et c'est pour cela précisément qu'il convient que le pénis réel soit en quelque sorte mis hors du coup. C'est par l'intervention de l'ordre qu'introduit le père avec ses défenses, avec le fait qu'il introduit le règne de la loi, à savoir le quelque chose qui fait que l'affaire à la fois sort des mains de l'enfant, mais qu'elle est quand même réglée ailleurs, qu'il est celui avec lequel il n'y a plus de chance de gagner qu'en acceptant la répartition des enjeux telle quelle. Cela fait que l'ordre symbolique intervient et sur le plan imaginaire précisément. Ce n'est pas pour rien que la castration c'est le phallus imaginaire mais c'est en quelque sorte hors du couple réel que l'ordre peut être rétabli où l'enfant retrouve quelque chose à l'intérieur de quoi il pourra attendre l'évolution des événements. Ceci peut vous paraître simple pour l'instant comme solution du problème. C'est une indication, ce n'est pas une solution, c'est rapide, c'est un pont jeté. Si c'était facile, s'il n'y avait qu'un pont à jeter, il n'y aurait pas besoin de le jeter, c'est le point où nous en sommes qui est intéressant. Le point où nous en sommes c'est précisément celui où en est arrivé le petit Hans au moment où il ne se produit justement pour lui rien de pareil, où il est confronté, où il est mis à ce point de rencontre de la pulsion réelle et de ce jeu du leurre imaginaire phallique, et ceci par rapport à sa mère. Que se produit-il à ce moment-là, puisqu'il y a une névrose ? Vous ne serez pas étonné d'apprendre qu'il se produit une régression. Je préférerai quand même que vous en soyez étonnés, parce que le terme de régression, je l'articule ni plus ni moins qu'à la stricte portée que je lui ai donnée dans la dernière séance avant l'interruption, quand nous avons parlé de la frustration. De même qu'en présence du défaut de la mère, je vous ai dit que l'enfant s'écrase dans la satisfaction du nourrissage, de même à ce moment où c'est lui qui est le centre qui ne suffit plus à donner ce qu'il y a à donner, il se trouve dans ce désarroi de ne plus suffire. A ce moment-là la régression se produit, qui fait feindre ce même court-circuit qui est celui avec lequel se satisfait la frustration primitive, de même que lui s'emparait du sein pour clore tous les problèmes. La seule chose qui s'ouvre devant lui comme une béance, c'est exactement ce qui est en train de se passer d'ailleurs, c'est la crainte d'être dévoré par la mère, et c'est le premier habillement que prend la phobie. C'est très exactement ce qui apparaît dans le cas de notre petit bonhomme, car tout cheval que soit l'objet de la phobie, c'est quand même d'un cheval qui mord dont il s'agit et le thème de la dévoration est toujours, par quelque côté, trouvable dans la structure de la phobie.

Est-ce là tout ? Bien entendu non. Ce n'est pas n'importe quoi qui mord, ni qui dévore. Nous nous trouvons confrontés avec le problème de la phobie chaque fois qu'il se produit avec un objet un certain nombre de relations fondamentales, dont il faut bien laisser certaines de côté pour pouvoir articuler quelque chose de clair. Ce qui est certain, c'est que les objets de la phobie qui sont en particulier des animaux, se marquent d'emblée à l'œil de l'observateur le plus superficiel, par ce quelque chose qui en fait par essence un objet de l'ordre symbolique. Si l'objet de la phobie est un lion, que l'enfant habite ou non, et surtout quand il n'habite pas des contrées où cet animal ait le moindre caractère, non seulement de danger, mais simplement de présence, c'est à savoir que le lion, le loup, et voire la girafe, sont justement ces objets étranges parmi lesquels le cheval montre justement une sorte de limite extrêmement précise, qui montre bien à quel point il s'agit là d'objets, si on peut dire, qui sont empruntés à une sorte de liste ou de catégorie de signifiants qui sont de la même nature, homogène, ce qu'on trouve dans les armoiries. Ces objets qui ont mené Freud et rendu également nécessaire pour Freud dans la construction de *Totem et Tabou* l'analogie entre le père et le totem, ont une fonction bien spéciale et sont là pour autant justement que par quelque côté ils ont à suppléer à ce signifiant du père symbolique, signifiant dont nous ne voyons pas quel est le dernier terme et dont c'est justement la question de savoir pourquoi il se revêt de telle ou telle forme, de tel ou tel habillement. Il faut bien qu'il y ait quelque chose qui soit de l'ordre du fait ou de l'expérience et du positif et de l'irréductible dans ce que nous rencontrons. Ceci n'est pas une déduction mais est quelque chose qui est un appareil nécessité par le soutien de ce que nous trouvons dans l'expérience. Aussi bien nous ne sommes pas là pour résoudre pourquoi la phobie prend la forme de tel ou tel animal ; ce n'est pas là la question.

Ce sur quoi je veux vous laisser, c'est de vous demander d'ici la prochaine fois, de prendre le texte du petit Hans et de vous apercevoir que c'est une phobie sans aucun doute, mais si je puis dire c'est une phobie en marche. Dès qu'elle est apparue, tout de suite les parents ont pris le fil et jusqu'au point où elle se termine le père ne le quitte pas. Je voudrais que vous lisiez ce texte, vous en aurez toutes les impressions papillonnantes qu'on peut en avoir, vous aurez même le sentiment à bien des occasions d'être tout à fait perdus. Néanmoins je voudrai que ceux d'entre vous qui auront bien voulu se soumettre à cette épreuve me disent la prochaine fois si quelque chose dans ce qu'ils auront lu ne les frappe pas, qui fait le contraste entre l'étape de départ où nous voyons le petit Hans développer à plein tuyau toutes sortes d'imaginations extraordinairement

romancées concernant ses relations avec tout ce qu'il adopte comme ses enfants. C'est un thème de l'imaginaire où il se démontre avec une grande aisance, comme en quelque sorte encore dans l'état où il peut prolonger, où c'est tellement même le jeu de leurre avec la mère qu'il prolonge, qu'il peut se sentir tout à fait à l'aise lui-même dans une position qui mêle l'identification à la mère, l'adoption d'enfants et en même temps toute une série de formes amoureuses de toutes les gammes, qui va depuis la petite fille qu'il sert et courtise d'un peu près, qui est la fille des propriétaires de l'endroit de vacances où ils vont, jusqu'à la petite fille qu'il aime à distance, et qu'il situe comme déjà inscrite dans toutes les formes de la relation amoureuse qu'il peut poursuivre avec une très grande aisance sur le plan de la fiction. Et le contraste entre cela et ce qui va se passer quand après les interventions du père, sous la pression de l'interrogation analytique plus ou moins dirigée du père auprès de lui, il se livre à cette sorte de roman vraiment fantastique dans lequel il reconstruit la présence de sa petite sœur dans une caisse dans la voiture sur les chevaux, bien des années avant sa naissance. Bref la cohérence que vous pourrez voir se marquer massivement entre ce que j'appellerai l'orgie imaginaire au cours de l'analyse du petit Hans avec l'intervention du père réel. En d'autres termes, si l'enfant aboutit à une cure des plus satisfaisante, nous verrons ce que veut dire cure satisfaisante à propos de sa phobie, c'est très nettement pour autant qu'est intervenu le père réel qui était si peu intervenu jusque-là, parce qu'il a pu intervenir d'ailleurs parce qu'il avait derrière le père symbolique qui est Freud. Mais il est intervenu, et dans toute la mesure où il intervient, tout ce qui tendait à se cristalliser sur le plan d'une sorte de réel prématuré repart dans un imaginaire si radical qu'on ne sait plus même tellement bien où on est, qu'à tout instant on se demande si le petit Hans n'est pas là pour se moquer du monde ou pour faire un humour raffiné, et il l'est d'ailleurs incontestablement, puisqu'il s'agit d'un imaginaire qui joue pour réorganiser le monde symbolique. Mais il y a en tous cas une chose certaine, c'est que la guérison arrive au moment où s'exprime de la façon la plus claire sous la forme d'une histoire articulée, la castration comme telle, c'est à savoir que « l'installateur » vient, la lui dévisse et lui en donne une autre.

C'est exactement là que s'arrête l'observation. La solution de la phobie est liée à, si on peut dire, la constellation de cette triade, intervention du père réel, et nous y reviendrons la prochaine fois, tout soutenu et épaulé qu'il soit par le père symbolique. Il entre là-dedans comme un pauvre type. Freud à tout instant est forcé de dire, c'est mieux que rien, il fallait bien le laisser parler, surtout dit-il — et vous le trouverez au bas d'une page comme je vous l'articule — « *ne*

*comprenez pas trop vite* », et ces questions avec lesquelles il le presse. Manifestement, il fait fausse route. N'importe, le résultat est scandé par ces deux points, l'orgie imaginaire de Hans, l'avènement si on peut dire de la castration pleinement articulée comme ceci, on remplace ce qui est réel par quelque chose de plus beau, de plus grand. L'avènement, la mise au jour de la castration est ce qui met à la fois le terme à la phobie et ce qui montre, je ne dirais pas sa finalité, mais ce à quoi elle supplée. Il n'y a là, vous le sentez bien, qu'un point intermédiaire de mon discours, simplement j'ai voulu vous en donner assez pour que vous voyiez où s'étage, où s'épanouit son éventail de questions. Nous reprendrons la prochaine fois cette dialectique de la relation de l'enfant avec la mère et la valeur de la signification véritable du complexe de castration.

# Leçon 14

*20 mars 1957*

Je voudrais commencer par mettre au point quelque chose concernant l'article paru dans *La Psychanalyse,* numéro 2[1], sous le titre de l'un de mes séminaires et spécialement son introduction. Un certain nombre d'entre vous ont eu le temps de le lire et d'y regarder d'un peu près. Je suis reconnaissant à ceux qui se sont consacrés à cet examen de leur attention. Néanmoins il faut croire que le souvenir d'un contexte dans lequel ce qui est apporté dans cette introduction a été amené n'est pas facile à tous à retrouver puisqu'ils retombent si on peut dire, à propos de la compréhension de ce texte, dans cette sorte d'erreur réalisante d'une autre espèce qui est celle à laquelle certains avaient pu se laisser prendre au moment où j'exposai ces termes, par exemple quand ils s'imaginaient que je niais le hasard. Je fais allusion à cela dans mon texte même et je n'y reviens pas. Pour éclairer ce dont il s'agit, c'est ce qu'a fait une des personnes qui ont le mieux compris et le mieux examiné cette chose, et de la façon la plus précise, je dirai presque de la façon la plus compétente, puisqu'en somme cette personne a retrouvé un réseau que l'on peut dessiner ainsi ; il suffit d'avoir ordonné dans une série de symboles 1,2,3 les regroupements de trois signes, +,+ -, ordonnés au hasard dans une succession temporelle, alors nous ordonnons comme 1, 2 et 3 ces séries de signes selon qu'ils représentent, soit une succession de signes identiques, soit une alternance, soit au contraire quelque chose de plus différent qui est représenté par ceci, mais aussi bien cela, c'est-à-dire un signe qui, au

1. Il s'agit du séminaire sur *La Lettre volée,* in *Écrits,* pp. 9-61, Seuil.

premier aspect, se distingue des autres, qui n'a pas de symétrie. C'est ce que j'appelle d'un terme intraduisible en français, *odd*. C'est le dissymétrique, c'est celui qui dès l'abord saute aux yeux comme étant impair, boiteux. C'est une simple question de définition, il suffit de le poser comme cela, pour que soit instauré comme une convention l'existence d'un symbole. Je vous rappelle que les + et les — vous donneront ici 2, 2, 2, puis encore ici 3, puis ensuite encore le signe 3, naturellement chaque signe se rapportant aux trois qui précèdent dans la succession temporelle. C'est ce qui je crois est inscrit dans mon texte sans aucune ambiguïté, mais pour dire d'une façon assez resserrée pour que ça ait fait difficulté pour certains, mais le contexte empêche que l'on prenne un seul instant pour autre chose que pour cette définition cette convention qui en est la convention de départ. A partir de là, il s'agit d'appeler $\alpha$, $\beta$, $\gamma$, $\delta$ une autre série de symboles qui se construisent à partir de la seconde série, et ceci étant fondé sur cette remarque, que lorsque l'on connaît les deux termes extrêmes dans la seconde série, le terme médian est univoque. Nous tiendrons donc compte pour définir les termes $\alpha$, $\beta$, $\gamma$, $\delta$ , que les deux extrêmes dans la série étant un cas comme celui-là, vous voyez où cela va, de *odd* à *odd*. La convention est fondée donc d'inscrire un signe qui se trouve par son ampleur attraper les cinq antécédents de la première ligne par le signe, donc du même au même, c'est-à-dire de symétrique à symétrique, qu'il s'agisse de 1 à 1, de 1 à 3, de 3 à 1, c'est $\alpha$ , de *odd* à *odd* c'est $\beta$ , partir du même pour arriver à *odd* c'est $\gamma$ , revenir de *odd* c'est $\delta$ . Telles sont les conventions. A partir de là, si on veut définir par un réseau tout ce qui est possible, nous arrivons à construire un réseau qui est ainsi fabriqué comme un parallélépipède formé de vecteurs. Il faut qu'il soit orienté, et voici exactement comment il l'est. Le $\alpha$ peut se reproduire indéfiniment par ce vecteur. Ceci ne peut pas ne pas avoir cet actionnement à chacun des sommets, sauf si ceci est expressément indiqué par la boucle ainsi définie. Vous voyez résumé sur ce réseau d'une façon exhaustive toutes les successions possibles et les seules possibles indiquées là, c'est-à-dire qu'une série quelconque qui ne peut pas se coucher sur ce réseau est une série impossible.

Pourquoi n'ai-je pas mis cela dans mon texte ? D'abord parce que je ne l'avais pas représenté ici. C'est une espèce d'appareil de contrôle, de façon d'envelopper, de verrouiller définitivement le problème de façon à s'apercevoir et à être sûr qu'on n'a omis aucune des possibilités, aucune des solutions possibles. C'est un simple contrôle des calculs. Il a cet intérêt que vous pouvez toujours vous y reporter comme à quelque chose à quoi vous pouvez vous fier, qui vous indiquera que vous avez peut-être, dans certains cas, oublié une solution possible, quel que soit

le problème que vous vous posiez à propos de cette série, ou que vous vous êtes complètement trompés. J'arrive au point litigieux.

[Nous reproduisons ici le réseau qui se trouve à la page 57 des *Écrits.*]

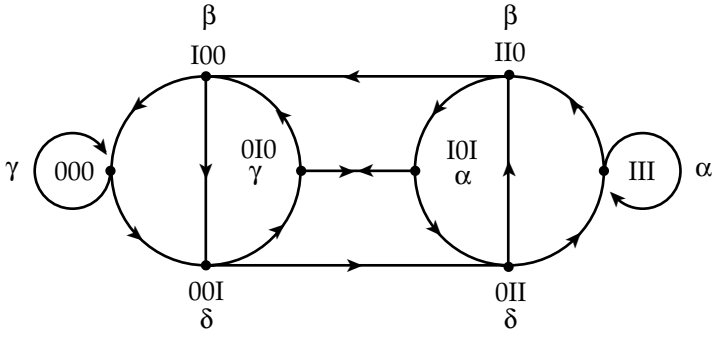


RÉSEAU α, γ, γ, δ :
où l'on pose la convention dont les lettres ont été fondées :

I.I = α
O.O = β
I.O = γ
O.I = δ

Vous le voyez sur ce réseau, ceci vous montre qu'il y a en quelque sorte deux espèces de β, et deux espèces de δ,. Si vous regardez chacun de ces sommets, vous voyez qu'il y a toujours une division dichotomique qui se propose à partir de chacun de ces sommets. Exemple, voilà, il peut y avoir après γ un β, et il peut y avoir après γ un α, parce que ce vecteur-là a un privilège d'être à deux sens. Ici vous voyez également un δ, et il y a deux issues possibles, il peut y avoir ce δ là et après, γ ou un autre δ, ce n'est pas la même chose que ce δ là après lequel il peut y avoir un β ou un α. L'objection que certains ont faite à propos de la mise en évidence de cette diversité fonctionnelle est la suivante. Selon eux on pourrait par exemple les appeler par huit lettres différentes au lieu de les appeler par quatre lettres différentes, ou bien mettre un petit a ou $a^2$, et il m'a été dit qu'il n'y avait pas là une définition d'un symbole qui fut en quelque sorte clair et distinct et que par conséquent tout ce que je représentai et articulai de ce qui est dit dans mon texte n'était qu'une sorte d'opacification du mécanisme à propos du jeu des symboles, une sorte de création qui ferait surgir de soi-même une sorte de loi interne qui est

toujours — et c'est là que commence l'espèce de trouble qui se produit dans l'esprit de certains — une implication de quelque chose qui est introduit par la création du symbole, qui va au-delà de ce qui est donné au départ, à savoir le pur hasard. C'est là-dessus que je crois devoir m'expliquer. C'est tout à fait exact. Et d'une certaine façon on peut dire en effet que dans le choix des symboles il y a une certaine ambiguïté en quelque sorte déjà donnée au départ, et elle est donnée à partir du moment où vous faites les symboles. La simple indication de l'*oddity*, c'est-à-dire de la dissymétrie, alors que, puisque nous avons parlé d'une succession temporelle, les choses sont orientées et il n'est évidemment pas la même chose qu'il y ait d'abord 2 puis 1, ou 1 puis 2. Les confondre serait introduire dans le symbole lui-même quelque chose que dans la référence affirmée l'on peut exprimer plus clairement, mais il s'agit de savoir ce que veut dire la clarté en question. C'est quelque chose que vous pouvez appeler ambiguïté, mais dites-vous bien que c'est justement cela qu'il s'agit de faire sentir, à savoir que c'est dans la mesure où le symbole, à un certain niveau, est à tous les niveaux, que le symbole en tant qu'il est plus suppose le moins, le symbole en tant qu'il est moins suppose le plus. L'ambiguïté est toujours là, plus nous avançons dans la construction, et j'ai fait le pas minimum que l'on puisse faire en les groupant par trois. Je ne l'ai pas démontré au cours de l'article parce que je n'avais pas d'autre but que de vous rappeler dans quel contexte avait été introduite la lettre volée. Admettez pour un instant que c'est le pas minimum.

Quand vous faites ce pas minimum, c'est justement dans la mesure où le symbole recèle cette ambiguïté qu'apparaît ce que j'appelle la loi. En d'autres termes, si vous supposiez que vous remplacez quatre des sommets par la suite $\varepsilon$, $\xi$, $\eta$, $\theta$ vous aurez en effet des séquences possibles qui seront différentes, qui seront extrêmement compliquées puisque vous aurez à faire à huit termes, et que chacun se couplera avec deux des autres, selon un ordre qui sera loin d'être immédiatement évident. Mais c'est justement l'intérêt du choix de ces symboles ambigus qui couplent, parce qu'ils sont bien couplés par quelque chose, ce sommet $\alpha$ avec un autre sommet que nous avons appelé $\alpha$ aussi, et qui en effet a des fonctions différentes. C'est en cela qu'il est intéressant de voir que les groupant ainsi, vous voyez sortir la loi extrêmement simple que je vous ai exprimée par un des schémas du texte, celle qui permet de dire que d'un temps au troisième temps vous avez toujours ceci que j'écris d'une façon un peu différente. Vous pouvez avoir n'importe quel $\delta$, $\alpha$, $\gamma$, $\beta$ et ici vous avez $\alpha$, $\beta$, $\gamma$, $\delta$. Du premier au troisième temps vous pouvez retrouver le $\alpha$, et le $\gamma$, mais le $\delta$, et le $\beta$ sont deux impossibilités essentielles par rapport à une dichotomie qui exclut que du

premier au troisième temps succèdent un γ ou un δ à un α ou un δ, de même que à un β ou à un γ succèdent un α ou un β. Dans mon texte j'ai indiqué certaines suites de cela, certaines propriétés qui ont pour intérêt de mettre en évidence toutes sortes d'autres phases de la forme, lois de syntaxe qui peuvent se déduire de cette formule extrêmement simple, et j'ai essayé de les faire d'une façon telle qu'elles soient métaphoriques, c'est-à-dire qu'elles vous permettent d'entrevoir ce en quoi le signifiant est véritablement organisateur de quelque chose d'inhérent à la mémoire humaine, pour autant que la mémoire humaine en impliquant dans sa trame toujours quelques éléments de signifiant se trouve fondamentalement structurée d'une façon différente de toute espèce de conception possible de la mémoire vitale, à savoir de la persistance ou de l'effacement ou du maintien d'une impression. Pourquoi ? Parce que ce qui est important à voir dès que nous introduisons le signifiant dans le réel, et il est introduit dans le réel à partir du moment où simplement on parle, mais encore à partir du moment où simplement on compte tout ce qui est appréhendé dans l'ordre de la mémoire est pris dans quelque chose qui la structure essentiellement d'une façon fondamentalement différente de tout ce qu'une théorie de la mémoire fondée sur le thème de la propriété vitale pure et simple peut arriver à faire concevoir.

C'est cela que j'essaie d'illustrer, et là évidemment métaphoriquement, quand je vous parle du futur, du futur antérieur, quand je fais intervenir après le troisième temps, le quatrième temps, c'est à savoir que si on se fixe à ce quatrième temps, un point d'arrivée, c'est-à-dire l'un des symboles possibles, n'importe lequel peut être fixé puisque ce quatrième temps redevient la même fonction qu'un second temps, c'est-à-dire que α, β, γ, δ peuvent se retrouver à ce moment-là à ce quatrième temps. Si vous fixez à ce quatrième temps comme point de terminaison un α, β, γ, δ, il en résultera certaines éliminations au deuxième et au troisième temps, ce qui peut en quelque sorte servir à imaginer ce qui se précise dans un futur immédiat, à partir du moment où il devient par rapport à un but, à un projet déterminé, le futur antérieur. Le fait que certains éléments de signifiant soient rendus impossibles de ce seul fait, est quelque chose que j'illustrerai métaphoriquement comme la fonction que nous pourrions donner à ce que j'appellerai dans cette occasion, le signifiant impossible. Ce que je veux vous marquer aujourd'hui, c'est que bien entendu j'ai interrompu là mon développement, mais comme certain, justement au nom d'une espèce de fausse évidence qui pourrait sortir du fait que toute espèce de mystère ne disparaît pas, car il peut dégager des lois, et toutes aussi simples, à considérer d'une façon différenciée les termes des différents sommets dans la construction parallélépipédique que je vous ai

donnée. La question n'est pas là. Ce que je voudrais que vous souteniez un instant devant votre esprit, c'est que ceci veut simplement dire que dès qu'il y a une graphie, il y a une orthographe et je vais vous l'illustrer tout de suite d'une autre façon que celle-ci qui aura peut-être à vos yeux une valeur plus probante, bien que je n'ai pas fabriqué tout ceci comme une espèce d'excursion dans la mathématique, avec l'incompétence universelle qui me caractériserait. Vous auriez tort de le croire. D'abord ce ne sont pas des choses sur lesquelles je réfléchis depuis hier ; ensuite je l'ai fait contrôler par un mathématicien. Ne croyez pas que parce que ces précisions ont été apportées, le moindre élément d'incertitude ou de fragilité ait été introduit, je vous le répète, ceci a été contrôlé.

Je veux maintenant vous dire en quoi ceci a cette valeur qui illustre d'une façon pertinente ce que j'ai voulu dire tout à l'heure, quand je vous ai dit dès qu'il y a graphie, il y a orthographe. C'est qu'à partir de ces données hypothétiques simples et en raison d'une certaine simplicité sur laquelle je reviendrai tout à l'heure en particulier pour justifier pourquoi je suis parti de *odd* et non pas ce que j'aurais aussi bien pu faire au départ, distinguer en effet comme on me l'a dit, le *odd* avec deux pieds légers au début ou le *odd* avec deux pieds légers à la fin, l'anapeste du dactyle. Je ne l'ai pas fait, nous y reviendrons, et c'est justement en cela que consiste l'intérêt de la question, c'est à savoir que, à partir de certaines définitions, peut-être en effet tout à fait rudimentaires et éliminées elles-mêmes, certains éléments intuitifs et spécialement cet élément intuitif particulièrement saisissant qui est celui fondé sur la scansion, comportent déjà toute une sorte d'engagement corporel. La poésie commence là, mais nous n'entrons même pas dans la poésie, nous faisons uniquement intervenir la notion de symétrie ou d'asymétrie, et je vous dirai pourquoi il me semble intéressant de limiter à ce strict élément, la création du premier signifiant, à partir donc de cette hypothèse, mais pas dans le sens où l'usage habituel entend le mot hypothèse, dans le sens de définition, action ou prémisses extrêmement simples qui en résultent.

[ Nous reproduisons ici le répartitoire qui se trouve à la page 49 des *Ecrits.* Le 4° et le 5° temps ont été reconstitués par l'éditeur.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| $\frac{\alpha, \delta}{\gamma, \beta}$ | $\alpha, \beta, \gamma, \delta$ | $\frac{\alpha, \beta}{\gamma, \delta}$ | $\alpha, \beta, \gamma, \delta$ | $\frac{\alpha, \beta, \gamma, \delta}{\alpha, \beta, \gamma, \delta}$ |
| *1er temps* | *2e temps* | *3e temps* | *4e temps* | *5e temps* |

Certaines versions comportent la leçon suivante : « Maintenant arrivons au sixième temps… » Erreur ? ou lapsus ? Si le 1er et le 5e temps sont fixés, par exemple δ et α, alors le terme médian, le 3e est déterminé de façon rigoureusement univoque, ici donc obligatoirement β.]

Je reproduis ici mon tableau avec ici le deuxième temps indéterminé et ici α, β au dessus et γ, δ en dessous. Maintenant arrivons au cinquième temps α, β, δ en dessus et au dessous qui nous montre qu'ici, si nous notons ce qui est possible après un α, puis ce qui est possible après un β puis ce qui est possible après chacun des autres, nous voyons ici que peut se produire α, β, γ, δ. Vous voyez l'excès de possibilités que nous avons, nous avons tous les possibles, et nous les avons aux deux niveaux. Seulement le moindre examen de la situation vous montre que si vous choisissez ici comme point d'arrivée, donc au cinquième temps, une lettre quelconque, la lettre δ par exemple vous vous apercevez que si vous prenez aussi comme point de départ une autre lettre, par exemple la lettre α, si vous dites je veux avoir une série telle qu'au premier temps il y ait α et qu'au cinquième temps il y ait β, vous voyez tout aussitôt que ça ne peut être en aucun cas cette lettre-là ni rien de cette ligne-là puisque, du fait qu'au départ vous partez de α, vous ne pouvez avoir que ce qui se produit ici au-dessus de la ligne de dichotomie, c'est-à-dire α ou β et ensuite donc vous ne pouvez avoir que ce qui est aussi au-dessus de cette ligne dichotomique, c'est-à-dire α, β, γ, δ. Mais que faut-il pour que vous ayez β ? Il faut qu'ici vous ayez α parce que β ne peut provenir que de α. Il en résulte que quand vous avez le dessein de faire une série où se trouvent deux lettres déterminées, à un espacement de temps 5, la lettre médiane celle-ci, au troisième temps est déterminée d'une façon absolument univoque. Je pourrais vous montrer d'autres propriétés aussi frappantes, mais je me tiendrai à celles-là pour vous montrer si ceci peut faire surgir à votre esprit la dimension qu'il s'agit d'évoquer. C'est qu'il résulte de cette propriété que si vous prenez un terme quelconque, en considérant le terme deux fois antérieur et le terme deux fois postérieur, vous pouvez immédiatement vérifier, et alors cela d'une façon simple qui ne comporte absolument aucun trouble à l'œil, c'est une vérification que peut faire un typographe, à un point quelconque de la chaîne s'il y a une faute. Il suffit de se reporter au terme qui est deux fois antérieur et au terme qui est deux fois postérieur. Il ne peut y avoir dans ce cas qu'une seule lettre possible. En d'autres termes, dès qu'il y a graphie, le moindre surgissement de la graphie fait surgir en même temps l'orthographe, c'est-à-dire le contrôle possible d'une faute. C'est pour cela qu'est construit cet exemple, pour vous montrer que dès le surgissement le plus simple, le plus élémentaire du signifiant, la loi surgit, tout à fait bien entendu indépendamment de tout élément réel. Cela ne veut pas dire que d'une

façon quelconque le hasard soit commandé, c'est que la loi sort avec le signifiant, antérieurement indépendante précisément de toute expérience. C'est ceci qui est fait pour être démontré par cette spéculation sur les α, β, γ, δ.

Ces choses semblent entraîner dans un certain nombre d'esprits de très grandes résistances. Néanmoins il m'a semblé que c'était une voie plus simple, pour faire sentir une certaine dimension, que de conseiller par exemple la lecture, voire de la commenter, de M. Frege, mathématicien de ce siècle qui s'est consacré à cette science en apparence la plus simple des simples, qui est l'arithmétique, et qui a cru devoir faire des détours considérables, parce que plus une chose est près de la simplicité plus elle est difficile à saisir, mais assurément des détours tout à fait convaincants pour démontrer qu'il n'y a aucune déduction possible du nombre 3 à partir de l'expérience seulement. Ceci bien entendu nous entraîne dans une série de spéculations philosophiques ou mathématiques desquelles je n'ai pas cru devoir vous faire subir l'épreuve. Ceci est néanmoins très important, car si aucune déduction de l'expérience, contrairement à ce qu'en pouvait croire M. Jung, ne peut nous faire accéder au nombre 3, il est certain que la distinction de l'ordre symbolique par rapport à l'ordre réel entre dans le réel comme un soc et y introduit une dimension originale, et que cette dimension, nous autres analystes et pour autant que nous travaillons sur ce registre de la parole, nous devons tenir compte de son originalité. C'est ceci qui est en cause dans l'occasion. Pour tout dire je crains de vous fatiguer et je vais vous faire autre chose, je vais vous dire une idée plus intuitive qui m'est venue et celle-là est moins certaine dans son affirmation. Néanmoins je peux vous la dire, c'est la remarque qui m'est venue un jour à l'esprit, alors que je me trouvai dans un formidable zoo situé quelque part à soixante kilomètres de Londres et où les animaux y paraissent dans la plus entière liberté, les grilles étant enterrées dans le sol au fond de fossés invisibles. Je contemplai le lion entouré de trois magnifiques lionnes, ceci dans l'aspect de la bonne entente et de l'humeur la plus pacifique. Il me semble que je n'ai pas fait dans mon esprit un saut trop grand alors que Je me demandai pourquoi cette bonne entente entre ces animaux à propos desquels je devais normalement, d'après ce que nous connaissons, voir éclater les signes de la rivalité ou du conflit les plus manifestes. C'est simplement parce que le lion ne sait pas compter jusqu'à trois. Entendez bien que c'est parce que le lion ne sait pas compter jusqu'à trois que les lionnes n'éprouvent pas entre elles le moindre sentiment de jalousie, au moins apparent. Je livre ceci à votre méditation.

En d'autres termes, nous ne devons en aucun cas négliger l'introduction du signifiant, pour comprendre le surgissement dont il s'agit, chaque fois que nous

nous trouvons devant l'apparence de la réalité qui est notre objet principal dans l'analyse, la réalité du conflit interhumain. On pourrait même aller plus loin et dire qu'en fin de compte, c'est parce que les hommes ne savent pas beaucoup mieux compter que le lion, à savoir que ce nombre trois n'est jamais complètement intégré, qu'il est seulement articulé, que le conflit existe. Parce que, bien entendu, le maintien de la relation duelle fondamentalement animale, ne continue pas moins à prévaloir dans une certaine zone, celle précisément de l'imaginaire, et c'est justement dans la mesure où l'homme sait tout de même compter, qu'il se produit en dernière analyse ce quelque chose que nous appelons conflit. Si ce n'était pas si difficile d'arriver jusqu'à articuler le nombre trois, il n'y aurait pas ce *gap* entre le pré-œdipien et l'œdipien que nous essayons justement ces jours-ci de franchir comme nous le pouvons, à l'aide de petites échelles de corde et autres trucs, dont je veux simplement vous faire apercevoir que, à partir du moment où on essaie de le franchir, c'est toujours aux trucs auxquels on est livré, qu'il n'y a aucune espèce de franchissement véritablement expérientiel de ce *gap* entre le 2 et le 3.

C'est très précisément au point où nous en sommes arrivés avec le petit Hans, au moment où il va aborder ce passage que nous avons défini et qui s'appelle le complexe de castration, et dont nous pouvons apercevoir qu'au départ c'est bien évidemment ce qu'il n'a pas, car il joue avec ce *Wiwimacher* qui est ici, qui n'est pas là, qui est celui de sa mère ou du grand cheval ou du petit cheval ou de papa, qui est le sien aussi mais dont en fin de compte on ne voit pas un seul instant que ce soit pour lui autre chose qu'un très joli objet de jeu de cache-cache, et même auquel il est capable de prendre le plus grand plaisir. Car un certain nombre d'entre vous, je pense, se seront rapportés à ce texte. C'est de là que l'on part, c'est uniquement de cela qu'il s'agit. Cet enfant se trouve, sans doute à l'intention de ses parents, nous présenter au départ cette sorte de problématique du phallus imaginaire qui est partout et qui n'est nulle part, comme étant l'élément essentiel de son rapport avec ce qui est pour lui ce que Freud appellerait à ce moment-là l'autre personne, de la façon la plus nette, et qui est la mère. C'est là qu'il en est arrivé et c'est à ce moment-là alors que tout semble aller tellement bien que Freud nous le souligne, grâce à une espèce de libéralisme voire de laxisme éducatif assez caractéristique de la pédagogie qui semble s'être dégagée les premiers temps de la psychanalyse, nous voyons l'enfant se développer de la façon la plus franche, la plus claire, la plus heureuse. C'est en effet après ces trois jolis antécédents, à la surprise générale, qu'il arrive ce que nous pouvons appeler, sans trop dramatiser, un petit accroc, la phobie. C'est-à-dire qu'à partir d'un

certain moment cet enfant a marqué un grand effroi devant quelque chose, cet objet privilégié qui se trouve être le cheval, dont je vous ai déjà annoncé qu'il était d'une certaine façon métaphorique. Dans le texte, quand l'enfant avait dit à sa mère : « *Si tu as un fait-pipi, tu dois avoir un très grand fait-pipi, un fait-pipi comme un cheval.* » Il est clair que si nous voyons apparaître à l'horizon l'image du cheval, c'est à partir de ce moment que l'enfant entre dans la phobie. Pour faire ce trajet métaphoriquement à travers l'observation du petit Hans, il faut comprendre comment l'enfant va passer d'une relation si simple, en fin de compte, si heureuse, si clairement articulée, à la phobie.

Où est l'inconscient à ce moment-là ? Où est le refoulement ? Il ne semble pas qu'il y en ait aucun, il interroge sur la présence ou l'absence du *fait-pipi* avec la plus grande liberté, son père, sa mère, il leur dit qu'il a été au zoo et qu'il a vu un animal, le lion en l'occasion, pourvu d'un grand *fait-pipi*. Et le fait-pipi joue un rôle qui d'ailleurs tend à se présentifier pour toutes sortes de raisons, pas dites tout à fait au début de l'observation, mais que nous voyons apparaître après coup. Que l'enfant trouve un grand plaisir à s'exhiber lui-même, certains de ses jeux montrant bien le caractère essentiellement à ce moment-là symbolique du *fait-pipi*, il va l'exhiber dans le noir, il le montre à la fois comme objet caché, il s'en sert également comme élément intermédiaire pour ses relations avec les objets de son intérêt, c'est-à-dire les petites filles auxquelles il demande d'intervenir, de l'aider, auxquelles il le laisse regarder. Que le fait que sa mère ou son père l'aident, ce qui est souligné également, joue le plus grand rôle dans l'instauration de ses organes comme d'un élément d'intérêt par où sans aucun doute il se donne la joie de captiver l'attention, l'intérêt, voire les caresses d'un certain nombre de gens de son entourage. C'est là que nous en sommes quand va se produire quelque chose. Pour avoir une idée de l'harmonie que trouve ce quelque chose, dites-vous que c'est avant la phobie que le petit Hans se trouve manifester, sur le plan imaginaire, toutes les attitudes les plus formellement typiques qu'on puisse attendre de ce que nous appelons dans notre rude langage, l'agression virile. Il est avec les petites filles dans cet état de mise en jeu d'une cour qui est plus ou moins présente, et qui même se différencie, se distancie en deux modes. Il y a les petites filles qu'il presse, qu'il étreint, qu'il agresse, il y en a d'autres avec lesquelles il traite sous le mode du *Liebe per Distanz*, les deux modes de relation très différenciés, déjà très subtils, je dirais presque très civilisés, très ordonnés, très cultivés. Le terme même cultivé est employé par Freud pour désigner la différenciation que fait le petit Hans dans ses objets. Il ne se conduit pas de la même façon avec les petites filles qu'il considère comme des

dames cultivées, des dames de son monde, et avec les petites filles de son propriétaire. Il y a là toute l'apparence d'un débouché particulièrement heureux dans ce qu'on peut appeler le transfert, le réinvestissement des sentiments portés à l'objet féminin, sous l'aspect de la mère, vers d'autres objets féminins. Nous pouvons concevoir qu'il y ait quelque chose qui se produit, qui apporte dans ce développement rendu facile, nous dit-on, par cette relation particulièrement ouverte, dialoguante, qui n'interdit en rien aucun mode d'expression à l'enfant.

Qu'est-ce qui se produit ? Comment déjà pouvons-nous essayer d'aborder le problème, puisqu'il s'agit non pas de survoler comme je l'ai fait jusqu'à présent, mais de suivre pas à pas la critique de l'observation ? Je pense ne pas forcer le texte en disant déjà quel est le signe de cette structuration sous-jacente qui est celle que je vous ai donnée comme celle de la relation de l'enfant à la mère et à partir de quoi se conçoit l'introduction de la crise, sous la forme de la mise en jeu, de l'entrée dans le jeu du pénis réel. Il y a une chose qui dans le texte n'a jamais été commentée. L'enfant fait un rêve, il pense qu'il est avec la petite Mariedl, qui est une de ses petites camarades qu'il voit l'été dans une station d'Autriche. Il raconte qu'il est avec la petite fille, puis on reraconte son rêve et on dit, c'est amusant il a rêvé qu'il était avec la petite fille, et il y a une très jolie rectification de Hans : « *pas seulement avec Mariedl, tout seul avec Mariedl* ». Je pense que cette réplique, qui comme beaucoup d'autres choses foisonnantes d'observations, passe à la lecture, ou plus exactement dont on se débarrasse dans ce sens que ce ne sont que des histoires d'enfant, a son importance, et Freud le dit bien, tout a une signification. Je pense que ceci n'est strictement concevable que dans cette dialectique imaginaire qui est celle que je vous ai ouverte comme étant le plan de départ des relations de l'enfant à la mère. Ceci se produit à trois ans et neuf mois, et on nous a dit qu'à trois ans et six mois avait eu lieu la naissance de la petite sœur, par conséquent ceci peut déjà bien entendu vous satisfaire. « *Non seulement tout seul, mais tout seul avec…* », c'est-à-dire qu'on peut être avec elle tout à fait seul, c'est-à-dire ne pas avoir, comme avec la mère, cette intruse. Il n'y a aucun doute à ce moment-là que l'enfant Hans met six mois à s'habituer à la présence de la petite sœur. Je pense donc que sur le plan de la remarque du type la plus classique, ceci ne peut en tout cas que vous apparaître pour évident et vous satisfaire. Néanmoins vous savez bien que ce n'est pas là que je m'en tiens, c'est à savoir que je dis que assurément cette intrusion réelle de l'autre enfant dans la relation de l'enfant avec la mère est bien faite pour précipiter tel ou tel moment critique, telle ou telle angoisse décisive, mais que ce dont je suis parti et ce sur quoi j'insiste, et ce pourquoi je n'hésite pas à mettre

l'accent à propos de ce «*seulement tout seul*», c'est que quelle que soit la position, l'enfant n'est jamais seul avec la mère. Tout le progrès de ce qui se passe dans la relation apparemment duelle de l'enfant avec la mère est marqué de cet élément absolument essentiel, c'est que l'enfant n'intervient — comme l'expérience de l'analyse de la sexualité féminine nous en donne l'assurance, et à laquelle il faut garder le point de référence, l'axe, avec fermeté, de ce que Freud a maintenu jusqu'au terme concernant cette sexualité féminine — que comme substitut, compensation, bref dans une référence quelconque à ce quelque chose qui est ce qui manque essentiellement à la mère et qui donc ne laisse jamais seul avec la mère.

C'est dans la mesure où la mère se situe, et peu à peu est apprise par l'enfant comme étant marquée de ce manque fondamental, et de ce manque après lequel elle-même elle cherche, et dont lui, l'enfant, ne lui donne une satisfaction que, si nous voulons l'appeler provisoirement, que substitutive, c'est sur cette base essentiellement que s'introduit, que se conçoit toute espèce de nouvelle béance, toute espèce de réouverture de la question, et spécialement celle qui survient avec la maturation génitale réelle, c'est-à-dire chez le garçon avec l'introduction de la masturbation, cette jouissance réelle avec son propre pénis réel. C'est dans cette constellation que rien ne peut être compris autrement que dans cette constellation de départ, qui est celle qui est le fondement par où peuvent s'introduire les éléments critiques qui peuvent avoir les débouchés divers qui constituent un complexe d'Œdipe à issue normale, ou un complexe d'Œdipe plus ou moins abordé de façon plus ou moins négativée, et qui n'est pas du tout ce qu'on vous enseigne d'habitude, une névrose.

Reprenons donc là où nous en sommes et faisons ici un petit bout de remarque, à savoir que si l'enfant a à découvrir cette dimension, à savoir que quelque chose est désiré par la mère au-delà de lui-même, c'est-à-dire au-delà de l'objet du plaisir d'abord qu'il ressent être lui-même dans sa mère et qu'il aspire à être, la situation ne doit se concevoir, comme toute espèce de situation analytique, que dans la référence essentiellement intersubjective qui comporte toujours et à la fois, et corrélativement la dimension originale de chaque sujet, mais en même temps la réalité de cette perspective intersubjective telle qu'elle est entrée dans chaque sujet. Autrement dit, je vous fais remarquer au passage ce quelque chose qui est voilé au départ et que nous n'arriverons à dévoiler qu'à la fin. Mais vous en savez déjà assez de l'observation pour pouvoir au moins vous poser la question et vous référer à des termes que j'ai employés autrefois à bon ou à mauvais escient, à savoir ces termes essentiels comme d'une division tout à

fait majeure de l'abord signifiant de quelque réalité que ce soit chez un sujet, à savoir la métaphore et la métonymie. C'est bien le cas de l'appliquer et au moins de laisser aller tant de points d'interrogation. C'est que dans toute situation intersubjective telle qu'elle s'établit entre l'enfant et la mère nous aurons une question préalable si l'on peut dire, à nous poser. Elle sera préalable et ce sera probablement seulement à la fin qu'elle sera tranchée, à savoir que dans cette fonction de substitution, ce qui finalement fait image pour l'exprimer, ne veut rien dire. Substitution, c'est facile à dire, essayons donc de substituer un caillou à un morceau de pain. Quand vous le mettez dans la trompe de l'éléphant, il ne le prendra pas tout à fait du ton uni que vous pourriez croire. Il ne s'agit pas de substitution, il s'agit de savoir ce que signifie cette substitution signifiante, et pour tout dire il s'agit de savoir si pour la mère et par rapport à ce phallus qui est l'objet de son désir, quelle est la fonction de l'enfant. Il est clair que ce n'est pas tout à fait la même chose si l'enfant par exemple est la métaphore de son amour pour le père ou s'il est la métonymie de son désir du phallus qu'elle n'a pas et qu'elle n'aura jamais. Tout indique très précisément dans la conduite de la mère qui est là tout à fait évidente avec cet enfant qu'elle traîne littéralement partout avec elle, depuis les W.C. jusqu'à son lit, que l'enfant lui est un appendice absolument indispensable et que par conséquent, car c'est exactement cela la mère de Hans que Freud adore, cette mère qu'il a soignée, cette mère si bonne et si aux petits soins pour cet enfant, et en plus elle est jolie, c'est cette dame qui trouve le moyen de changer de culotte devant son enfant, c'est tout de même de dimension bien particulière, et si quelque chose est fait dans cette observation, si quelque chose se trouve illustrer ce que je vous dis d'essentiel dans cet ordre, c'est que ce qui est derrière le voile, c'est bien l'observation du petit Hans et bien d'autres encore qui nous le montrent.

Qu'est-ce que veut dire que l'enfant est la métonymie pour elle du phallus ? Cela ne veut pas dire qu'elle ait plus de considération pour le phallus de l'enfant, comme elle le montre bien à la vérité cette personne si libérale quand il s'agit d'éducation, de parler des choses, quand il s'agit de venir au fait et d'y mettre le doigt sur ce petit bout de machin que l'enfant lui sort, elle est saisie d'une peur bleue. C'est tout de même comme cela dans cette espèce de tonus vivant, il faut tâcher de rebriquer cette observation du petit Hans pour qu'elle brille. Donc, vous le voyez, ce n'est pas tout à fait la même chose que de dire que l'enfant est pris comme une métonymie du désir du phallus de la mère, cela implique cette chose très importante que ça n'est pas en tant que phallophore qu'il est métonymique, c'est en tant que totalité. C'est là justement que s'établit le drame.

Pour lui tout irait très bien s'il s'agissait de *Wiwimacher*, mais c'est qu'il ne s'agit pas de cela, c'est lui tout entier qui est en cause, et c'est parce que c'est lui tout entier qui est en cause que la différence commence très sérieusement à apparaître au moment où entre en jeu le *Wiwimacher* réel. Il devient pour lui un objet de satisfaction. C'est à ce moment-là que commence à se produire ce qu'on appelle l'angoisse. Ce qu'on appelle l'angoisse tient à ceci, c'est qu'il peut mesurer toute la différence qu'il y a entre ce pour quoi il est aimé, et qu'il peut donner, et qu'à partir de ce moment-là cet enfant qui, du seul fait qu'il est dans la position qui est la position originaire de l'enfant par rapport à la mère, c'est-à-dire qu'il est là pour être objet de plaisir, donc qu'il est dans une relation où il est fondamentalement imaginé et tout ce qu'il peut lui arriver de meilleur c'est de passer de l'état purement passif, c'est ce qui est essentiel cette passivité primordiale, nous la reverrons, et si nous ne voyons pas que c'est là que s'insère cette pacification primordiale, nous ne pouvons rien comprendre à l'observation de l'homme aux loups, ce qu'il peut faire de mieux au-delà d'être imaginé, pris dans la capture, dans le piège de ce quelque chose où il s'introduit pour être l'objet de sa mère et où il se rend compte si on peut dire peu à peu de ce qu'il est vraiment, il est imaginé, ce qu'il peut faire de mieux, c'est de s'imaginer tel qu'il est imaginé, c'est-à-dire de passer à la voie moyenne si on peut s'exprimer ainsi. A partir du moment où il existe aussi comme réel, il n'a pas beaucoup le choix, évidemment il est certain qu'il peut s'imaginer comme fondamentalement autre et rejeté, autre que ce qui est désiré, et comme tel hors du champ imaginaire où elle pouvait jusque-là trouver à se satisfaire par la place qu'il y occupait.

Freud le souligne, ce dont il s'agit, c'est de quelque chose qui survient d'abord, une angoisse, mais angoisse de quoi ? Nous en avons des traces, un rêve, il se réveille sanglotant parce que sa mère allait partir, ou [à un autre moment] « *tu allais partir* » dit-il au père, quelque chose qui est une séparation. Nous pouvons compléter ces termes par mille autres traits, c'est en tant qu'il est séparé de sa mère et quand il est avec quelqu'un d'autre que se manifestent ces angoisses. Ce qu'il y a de certain, c'est que ces angoisses apparaissent d'abord, et Freud le souligne. Le sentiment d'angoisse se distingue de la phobie, c'est-à-dire de ce quelque chose qui n'est pas tellement facile à saisir.

Et que nous allons essayer de cerner. Qu'est-ce qu'une phobie ? Naturellement on peut sauter gaiement et dire, la phobie, c'est l'élément représentatif là-dedans. Je veux bien, mais vous êtes bien avancés après, pourquoi cet élément représentatif, et pourquoi une représentation si singulière ? Et quel rôle joue-t-elle ? Un autre piège consiste à se dire qu'il y a une finalité et qu'elle doit

servir à quelque chose. Pourquoi donc servirait-elle à quelque chose ? N'y aurait-il pas aussi des choses qui ne servent à rien ? Pourquoi trancher d'avance que la phobie sert à quelque chose ? Peut-être ne sert-elle exactement à rien ? Tout se serait aussi bien passé si elle n'avait pas été là, pourquoi avoir des idées préconçues de finalité à cette occasion ? Nous allons tâcher de savoir la fonction de la phobie. Qu'est-ce que la phobie en cette occasion ? En d'autres termes, quelle est la structure particulière de la phobie du petit Hans ? Ce qui nous amènera peut-être à avoir quelques notions sur ce qu'est la structure générale d'une phobie. Quoiqu'il en soit, je voudrais dès maintenant vous faire remarquer à ce propos la différence entre l'angoisse et la phobie, elle est ici tout à fait sensible. Je ne sais pas si la phobie est une chose tellement représentative que cela, car nous allons voir qu'il est très difficile de savoir de quoi il a peur. Il l'articule de mille façons, mais il reste un résidu tout à fait singulier. Si vous avez lu l'observation, vous savez que ce cheval qui est brun, blanc, noir, vert et ces couleurs ne sont pas sans un intérêt, pose une énigme qui jusqu'au bout de l'observation n'est jamais résolue. C'est je ne sais quelle espèce de tache noire qu'il a par là, qui en fait un animal des temps historiques. Devant ce chanfrein de cheval il y a cette espèce de tache noire, et le père d'interroger l'enfant : « *Est-ce le fer qu'il a dans la bouche ? — Pas du tout* » dit l'enfant. « *Est-ce le harnais ? — Non, non — Et celui que tu vois là, a-t-il la tache ? — Non, non* » dit l'enfant, et puis un beau jour, fatigué, il dit « *oui, celui-là l'a, n'en parlons plus.* » Ce qu'il y a de certain, c'est qu'on ne sait jamais ce que c'est que ce noir qui est devant la bouche du cheval. Ce n'est donc pas si simple que cela une phobie, puisqu'il y a même des éléments quasiment irréductibles. C'est assez peu représentatif et si il y a quelque chose qui donne bien le sentiment de ce sur quoi on s'est exprimé dans ces poussées qui surviennent périodiquement dans l'analyse, cette notion d'une espèce d'élément négatif hallucinatoire, c'est bien là quelque chose dans cette sorte de flou, car c'est en fin de compte cela qui nous apparaît le plus clair dans cette tête de cheval, et qui est bien fait pour nous en donner l'idée.

Mais il y a une chose certaine, c'est qu'il y a une différence radicale entre deux sentiments, entre ce sentiment d'angoisse pour autant que l'enfant se sent tout d'un coup lui-même, comme quelque chose qui peut être tout d'un coup complètement mis hors de jeu. Bien sûr la petite sœur prépare, et au maximum, la question, et je vous le répète, c'est sur un fond beaucoup plus profond que la crise s'ouvre, que le sol se dérobe sous les pieds à partir du moment où l'enfant peut concevoir qu'il peut tout d'un coup ne plus remplir d'aucune façon sa fonction, qu'il peut n'être plus rien, et que tout simplement il n'est rien de plus

que ce quelque chose qui a l'air d'être quelque chose, mais qui en même temps n'est rien, et qui s'appelle une métonymie. C'est-à-dire je parle de quelque chose que nous avons déjà vu. La métonymie, c'est le procédé du roman réaliste ; si un roman réaliste nous intéresse, ce n'est pas à cause de tout le menu chatoiement réel qui nous est apporté car le roman réaliste n'est toujours en fin de compte qu'un amoncellement de clichés, si ces clichés nous intéressent, c'est justement parce que derrière cela ils visent toujours autre chose, ils visent précisément exactement ce qui a l'air d'être le plus contraire, c'est-à-dire tout ce qui manque, tout ce qui fait que c'est très au-delà de tous ces détails, de toute cette espèce de scintillement de cailloux qui nous est donné, il y a le quelque chose qui préci-sément nous attache, plus c'est métonymique, plus c'est au-delà qu'est la visée du roman. Notre cher petit Hans se voit donc là tout d'un coup précipité, ou précipitable tout au moins, dans sa fonction de métonymie. Il s'imagine comme un néant pour arriver tout de même à dire ce mot d'une façon plus vivante que théorique.

Que se passe-t-il à partir du moment où entre en jeu, dans son existence, la phobie ? Une chose en tout cas est certaine, c'est que devant les chevaux, l'angoisse, ce n'est pas de l'angoisse qu'il éprouve, c'est de la peur. Il a peur qu'il arrive quelque chose de réel, deux choses, nous dit-il, que les chevaux mordent, que les chevaux tombent. La différence qu'il y a entre l'angoisse qui littéralement est quelque chose de sans objet, et là je ne fais que répéter Freud parce qu'il l'a parfaitement articulé, et la phobie, c'est que pour la phobie ce dont il s'agit, ce n'est pas du tout d'angoisse, malgré le ton qu'il donne ici aux chevaux ; les chevaux sortent de l'angoisse, mais ce qu'ils portent, c'est la peur, et la peur d'une certaine façon concerne toujours quelque chose d'articulable, de nommable, de réel. Ces chevaux peuvent mordre, ces chevaux peuvent tomber. Ils ont bien d'autres propriétés qu'ils peuvent garder en eux-mêmes… la trace de l'angoisse dont il s'agit, et peut-être en effet y a-t-il quelque rapport. Nous verrons par la suite les rapports qu'il y a entre ce flou, cette espèce de tache noire, car les chevaux recouvrent quelque chose, et il y a quand même quelque chose par en dessous qui apparaît, qui fait lumière derrière ce qui commence à flotter, c'est ce noir. Mais dans le vécu comme tel de l'angoisse, ce qu'il y a chez le petit Hans, c'est la peur. La peur de quoi ? Pas la peur du cheval, la peur des chevaux, de sorte qu'à partir de ce moment-là, le monde apparaît ponctué de toute une série de points dangereux, de points d'alarme si on peut dire, qui est quelque chose qui, d'une certaine façon, le restructure.

Ici selon le conseil de Freud, qui se pose à un moment donné des questions sur la fonction de la phobie et qui conseille lui-même pour trancher entre ces

questions de se rapporter à d'autres cas, n'oublions quand même pas qu'une des formes les plus typiques de la phobie — nous verrons aussi après ce qu'est une phobie, est-ce une espèce morbide, ou est-ce un syndrome — une des formes les plus répandues de la phobie, c'est l'agoraphobie, la phobie de la castration. L'agoraphobie est quelque chose qui assurément porte en soi sa valeur. Voilà le monde ponctué de signes d'alarme, l'agoraphobie nous montre même que ces signes d'alarme dessinent un champ, un domaine, une aire. Jusqu'à un certain point nous pouvons dire que nous savons, s'il nous faut absolument tenter dans quelle direction s'amorce, je ne dirais pas la fonction, parce qu'il ne faut pas se précipiter, mais le sens de la phobie. C'est bien cela, c'est d'introduire dans le monde de l'enfant une structure, une certaine façon de mettre au premier plan la fonction d'un intérieur et d'un extérieur. Jusque-là l'enfant était en somme dans l'intérieur de sa mère, il vient d'en être rejeté, ou de s'en imaginer rejeté dans l'angoisse, le voilà qui, à l'aide de quelque chose — c'est une tentative, nous abordons la phobie de ce côté — la phobie en somme instaure un nouvel ordre de l'intérieur et de l'extérieur, une série de seuils se mettent à structurer le monde.

Ce n'est pas si simple, je suis persuadé qu'il y aurait beaucoup à apprendre ici d'une étude de certains éléments qui nous sont donnés par l'ethnographe, de la façon dont sont construits dans un village les espaces. Dans les civilisations primitives on ne construit pas les villages n'importe comment, il y a des champs défrichés et d'autres vierges, et à l'intérieur de cela il y a encore des limites qui signifient des choses vraiment fondamentales quant aux repères de ces gens plus ou moins près du dégagement de la nature, il y aurait là beaucoup à apprendre, peut-être vous en dirai-je tout de même quelques mots. Quoi qu'il en soit, il y a seuil, il y a plus, il y a aussi quelque chose qui peut présenter à ce seuil comme une image de ce qui le garde, le terme de *Schutz* ou de *Vorbau*, d'édifice qui vient en avant, ou d'édifice de garde. C'est le terme par lequel Freud a expressément articulé la phobie, c'est quelque chose qui est construit en avant du point d'angoisse. Déjà quand même là quelque chose commence à nous apparaître, à s'articuler qui nous montre sa fonction. Je veux simplement ne pas aller trop vite et je vous demande de ne pas vous en tenir là, parce qu'on se contente de peu d'habitude, et après tout l'idée que c'est très joli, que nous avons transformé l'angoisse en peur, la peur est apparemment plus rassurante que l'angoisse, ce n'est pas certain non plus. Simplement nous voulons ponctuer aujourd'hui que dans la genèse, nous ne pouvons absolument pas marquer la peur comme un élément primitif, primordial dans la construction du moi, selon que l'a articulé de

la façon la plus formelle comme base de toute sa doctrine, quelqu'un que je ne nomme jamais et qui se trouve sur le [?] d'un rapport à une certaine école dite à plus ou moins juste titre parisienne. La peur en aucun cas ne peut être considérée comme un élément primitif, comme un premier élément dans la structure de la névrose. S'il y a un point sur lequel nous le touchons, où nous voyons que la peur intervient dans le conflit névrotique comme une chose qui défend en avant, contre quelque chose de tout à fait autre, qui est essentiellement et par nature sans objet, qui est l'angoisse, c'est bien la phobie qui nous permet de l'articuler.

Je resterai aussi aujourd'hui sur ce *Vorbau* de mon discours. Je pense vous avoir amenés sur ce point précis où la question de la phobie se pose par rapport à quoi elle est amenée — et je vous prie de le prendre au sens le plus profond du terme — à répondre. Nous essaierons de voir la prochaine fois où la suite des choses pourra nous mener.

# Leçon 15

*27 mars 1957*

Le fait de se promener n'est pas une mauvaise façon de se reconnaître dans un espace considéré. Si vous considériez les choses ainsi qu'il s'agit dans un champ dans lequel certains itinéraires ont été parcourus, il s'agit de vous apprendre à imaginer sa topographie en dehors des itinéraires. Je veux dire de vous apercevoir quand vous êtes par exemple revenu à votre point de départ, et vous ne vous en apercevez pas, ou encore par exemple de réfléchir quand vous êtes dans un lieu aussi familier et aussi parfaitement autonome que votre salle de bains, il ne vous viendra pas souvent à l'esprit que si vous perciez le mur, vous vous trouveriez au premier étage de la librairie voisine, et je vais même jusqu'à vous dire que tous les jours quand vous prenez votre bain, le travail continue dans la librairie voisine, et que c'est là à portée de votre main. Alors on dit : « quel métaphysicien, ce sacré Lacan ! ». C'est pourtant de cela, à peu près, qu'il s'agit, il s'agit de vous permettre de repérer certaines connexions, du même coup de vous faire apercevoir les éléments du plan d'ensemble de façon à ce que vous ne soyez pas réduits à ce que j'appellerai avec intention, le cérémonial des itinéraires repérés. Nous voici donc avec le petit Hans, parvenus au point où, dans cette situation où tout n'allait pas si mal, arrivent l'angoisse et la phobie. Ce n'est pas sans intention que j'ai distingué l'un de l'autre, me conformant en cela d'ailleurs strictement à ce que vous pouvez trouver dans le texte de Freud. Comme il s'agit de topographie et non pas de promenade au hasard, encore que ce soit par une promenade inhabituelle que j'espère pouvoir vous représenter cette topographie — elle est inhabituelle, ce n'est pas qu'elle ne soit pas déjà parcourue, elle est déjà parcourue dans l'observation du petit Hans — je veux simplement commencer à vous montrer ces sortes de choses que le premier imbécile

venu pourrait y trouver, sauf un psychanalyste, parce que ce n'est pas le premier imbécile venu.

| | | | |
|---|---|---|---|
| Père symbolique | Père réel | Castration dette symbolique | Phallus imaginaire |
| | Mère symbolique | Frustration dam imaginaire | Sein réel |
| | Père imaginaire | Privation trou réel | Objet symbolique Phallus |

Cette mère symbolique devient réelle, précisément en tant qu'elle se manifeste dans son refus d'amour, et l'objet de la satisfaction lui-même, le sein, devient symbolique de la frustration, refus d'objet d'amour. Ce trou réel est justement cette chose qui n'existe pas. Le réel étant plein de par sa nature, pour faire un trou réel il faut y introduire un objet symbolique. De quoi s'agit-il ? Nous en sommes arrivés au point où l'enfant dont le procès, celui qui est dit pré-œdipien, va consister en somme pour se faire lui-même objet d'amour pour cette mère qui est pour lui ce qu'il y a de plus important, qui est même essentiellement ce qui importe, pour se faire objet d'amour est amené progressivement à s'apercevoir qu'il s'introduit en tiers, qu'il doit se glisser, qu'il doit s'enfoncer quelque part entre ce désir de sa mère qu'il apprend à expérimenter et cet objet imaginaire qui est le phallus. Ceci que nous devons postuler, parce que c'est la représentation la plus simple qui nous permet de synthétiser toute une série d'accidents qui sont inconcevables autrement que comme fruits de cette structure de relation symbolique-imaginaire de la période pré-œdipienne, ceci est strictement articulé comme je vous le dis dans un chapitre des *Trois Essais sur la sexualité* de Freud, vol. V, p. 85, chapitre intitulé *Recherches de l'enfant sur la sexualité*, ou *Théories infantiles sur la sexualité*. Vous y verrez formulé comme je vous le dis, que c'est très précisément de sa relation avec la théorie infantile de la mère phallique et la nécessité du passage par le complexe de castration, que ce que l'on appelle les perversions dans leur ensemble se conçoivent et s'expliquent. De sorte que la notion qu'il se trouve des gens encore pour soutenir que la perversion est quelque chose de fondamentalement tendanciel, instinctuel,

qu'il y a quelque chose dans le pervers de direct, une sorte de court-circuit dans le sens de la satisfaction qui est quelque chose qui fait vraiment sa densité et son équilibre, et qui pensent ainsi interpréter la notion de la perversion négatif de la névrose, comme si la perversion était en somme en elle-même la satisfaction qui est refoulée dans la névrose, comme si elle était le positif, ce qui est exactement le contraire, parce que le négatif d'une négation n'est pas du tout forcément son positif comme le démontre le fait que Freud affirme de la façon la plus nette que la perversion est structurée en relation avec tout ce qui s'ordonne autour de la notion absence et présence du phallus et que la perversion a toujours quelque rapport, ne serait-ce que d'horizon, avec le complexe de castration en lui-même. Par conséquent elle est tenue au même niveau si on peut dire, du point de vue génétique, que la névrose. Elle est structurée d'une façon à être son négatif, ou plus exactement son inverse, peut-être, mais qui est tout autant structuré qu'elle. Elle est structurée par la même dialectique, pour employer le vocabulaire proche de celui dont je me sers ici. Cette référence aux théories infantiles de la sexualité, mérite incontestablement que nous nous arrêtions sur cette notion de l'importance donnée par Freud très vite à la notion même de la théorie infantile, et de l'importance dans l'économie du développement de l'enfant de cette théorie, mais dont le plein épanouissement, à savoir le chapitre que je vous désigne précisément ici, n'a été ajouté aux *Trois Essais sur la sexualité* que beaucoup plus tard, en 1920 je crois, c'est le défaut de l'édition allemande de ne pas rappeler à propos de chaque chapitre la date à laquelle il est venu s'ajouter à cette composition des *Trois Essais sur la sexualité*.

Les théories infantiles de la sexualité et leur importance dans le développement libidinal est quelque chose qui en soi tout seul devrait apprendre à un psychanalyste à relativiser cette notion massive et légèrement marquée de péjoration qu'il manie à tout bout de champ sous le terme d'intellectualisation, je veux dire à nous apercevoir que quelque chose qui, au premier abord, peut se présenter comme se situant dans le domaine intellectuel, a bien évidemment une importance dont la simple et massive opposition de l'intellectuel et de l'affectif ne saurait aucunement rendre compte. Il est tout à fait certain que ce qu'on appelle théorie infantile, ou cette activité de recherche concernant la réalité sexuelle qui est celle de l'enfant, est une tout autre nécessité que ce que nous appelons, d'ailleurs indûment, mais ce qu'il faut reconnaître être une espèce de notion diffuse du caractère superstructural de l'activité intellectuelle qui est plus ou moins implicitement admise dans ce qu'on peut appeler le fond de croyance auquel la conscience commune s'ordonne. C'est bien d'autre chose qu'il s'agit,

c'est de quelque chose qui se situe, si l'on peut employer également ce terme, dans l'ensemble du corps où son sens commun est beaucoup plus profond. Cette chose est beaucoup plus profonde parce qu'elle enveloppe toute l'activité du sujet et qu'elle motive ce qu'on peut appeler également les termes affectifs, ce qui veut dire qu'elle dirige les affects ou affections du sujet selon des lignes d'images maîtresses, qu'elle est en somme corrélative de toute une série d'accomplissements au sens le plus large, qui se manifestent en actions tout à fait irréductibles à des fins utilitaires. Si vous voulez, classons cet ensemble d'actions ou d'activités par un terme qui n'est peut-être pas le meilleur, ni le plus global, mais celui auquel je me réfère et que je prends pour sa valeur expressive, en le qualifiant d'activités cérémoniales et non pas seulement cérémonielles. Je veux dire l'ensemble de tout ce qui, dans la vie individuelle comme dans la vie collective, peut se mettre à ce registre, et vous savez que c'est partout, qu'il n'y a pas d'exemple d'une activité humaine qui les élimine, que même les civilisations à tendance très fortement utilitaire et fonctionnelle voient singulièrement ces activités cérémonielles se reproduire dans les niches les plus inattendues. Il faut qu'il y ait à cela quelque raison. Pour tout dire, ce à quoi nous devons nous référer pour centrer l'importance exacte, la valeur de ce qu'on appelle théories infantiles de la sexualité et de tout l'ordre d'activités qui, chez l'enfant, sont structurées autour, c'est assurément à la notion de mythe, et il n'est pas besoin d'être grand clerc, je veux dire d'avoir approfondi cette notion de mythe, ce qui est pourtant bien mon intention de faire ici. J'essaierai de le faire doucement, par étapes, puisqu'aussi bien il me semble nécessaire d'accentuer toujours plus la continuité entre ce qui est notre champ d'éléments référentiels auxquels je crois devoir les raccorder, non pas du tout que comme quelquefois on me l'a dit, je prétends ici vous donner une métaphysique générale, ni couvrir tout le champ de la réalité, mais seulement de vous parler de la nôtre, et des plus voisines, des plus immédiatement connexes. C'est précisément pour ne pas tomber dans un indû système du monde, dans une projection tout à fait insuffisante et pauvre qui se fait très fréquemment de ce qui est notre domaine, avec toute une série d'ordres et de champs étagés de la réalité, qui peuvent avoir avec ce que nous faisons, parce que le grand se retrouve toujours dans le petit, quelque analogie d'ensemble, mais qui assurément ne sauraient aucunement épuiser la réalité et même l'ensemble des problèmes humains. Mais par contre, ne pas isoler complètement notre champ et nous refuser à voir ce qui dans notre champ, est non pas analogue, mais directement en connexion, je veux dire directement en prise, embrayé avec une réalité qui nous est accessible par d'autres disciplines et

d'autres sciences humaines, c'est ce qui me semble indispensable précisément pour bien situer notre domaine, et même simplement pour nous y retrouver.

C'est pourquoi la notion des théories infantiles sur laquelle nous débouchons maintenant de la façon la plus naturelle, parce que depuis le temps que je vous parle de Hans, vous avez pu vous apercevoir que si cette observation est un labyrinthe, voire au premier abord un fouillis, c'est justement en raison de la place que tiennent toute une série d'élucubrations du petit Hans, qui sont, certaines, très riches, et qui donnent l'impression d'une prolifération, d'un luxe qui ne peut pas manquer de vous apparaître comme rentrant précisément dans la classe de ces élaborations théoriques qui jouent un si grand rôle. Nous allons simplement approcher du mythe comme d'une première évidence. Ce qu'on appelle un mythe quel qu'il soit, religieux, folklorique, je veux dire pris à différentes étapes de son legs, c'est quelque chose qui se présente comme une sorte de récit. On peut dire beaucoup de choses de ce récit. On peut le prendre sous différents aspects structuraux, par exemple dire qu'il y a quelque chose d'atemporel. On peut aussi essayer de définir sa structure quant aux sites qu'il définit. On peut aussi le prendre sous le caractère, la forme littéraire dont il nous paraît frappant qu'il ait quelque parenté avec la création poétique, et en même temps qu'il soit quelque chose qui en est très distinct, en ce sens que lié à certaines constances absolument non soumises à l'invention subjective. C'est aussi quelque chose qui nous permettrait au moins d'en indiquer les problèmes qu'il pose. Je crois que dans l'ensemble nous dirons que cela a un caractère de fiction, mais d'une fiction qui a en elle-même une sorte de stabilité qui la rend pas du tout malléable à telle ou telle modification qui peut lui être apportée, ou plus exactement qui implique que toute modification en implique de ce fait même une autre, suggérant invariablement la notion d'une structure. Que cette fiction d'autre part n'ait qu'un rapport singulier avec quelque chose de toujours impliqué derrière, et même dont elle porte en elle-même le message formellement indiqué, à savoir avec la vérité, c'est aussi quelque chose qui ne peut pas être détaché du mythe. Je vous fais remarquer à cette occasion que j'ai pu écrire quelque part dans le séminaire sur *La Lettre volée*, à propos du fait que j'analysai une fiction, que j'entendais, au moins dans un certain sens, que cette opération était tout à fait légitime parce qu'aussi bien, disais-je, dans toute fiction correctement structurée, on peut toucher du doigt cette structure qui, dans la vérité elle-même, peut être désignée comme la même que celle de la fiction. La nécessité structurale qui est emportée par toute expression de la vérité est justement une structure qui est la même. La vérité a une structure, si on peut dire, de fiction. Ces vérités, ou cette

vérité, cette visée du mythe se présente avec un caractère encore tout à fait frappant, c'est un caractère qui se présente d'abord comme un caractère d'inépuisable, je veux dire qu'il participe de ce qu'on pourrait appeler, pour employer rapidement un terme ancien avec le caractère d'un schème, quelque chose qui est justement beaucoup plus près de la structure que de tout contenu, et qui se retrouve et se réapplique au sens le plus matériel du mot sur toutes sortes de données, avec cette sorte d'efficacité ambiguë qui caractérise tout le mythe. Ce qui est structuré, ce qui est le plus adéquat à cette sorte de moule que donne la catégorie mythique, c'est un certain type de vérité, dont pour nous limiter à ce qui est notre champ et notre expérience, nous ne pouvons pas ne pas voir qu'il s'agit d'une relation de l'homme, mais à quoi. Nous ne le dirons certainement pas tout à fait au hasard, ni tout à fait facilement, et nous ne répondrons pas trop vite à cet « à quoi ». Répondre « à la nature » nous laissera je pense très vite insatisfait après les remarques que je vous ai faites, la nature, dès qu'elle se présente à l'homme, telle qu'elle se compte avec lui, est toujours profondément dénaturée. Si nous disons « à l'être », nous ne dirons certainement pas qu'elles sont inexactes, mais nous irons peut-être un peu trop loin, et à déboucher dans la philosophie, voire celle la plus récente de notre ami Heidegger, est toute pertinente en soi cette référence. Assurément nous avons des références plus proches, des termes plus articulés. Ce sont ceux-là mêmes que nous pouvons immédiatement aborder dans notre expérience quand nous nous apercevons qu'il s'agit des thèmes de la vie et de la mort, de l'existence et de la non-existence, de la naissance tout spécialement, c'est-à-dire de l'apparition de ce qui n'existe pas encore et qui est particulièrement lié à l'existence du sujet lui-même et aux horizons que son expérience lui apporte, et que d'autre part le sujet d'un sexe, et tout spécialement du sien propre, de son sexe naturel, est ce quelque chose à quoi notre expérience nous montre que cette activité mythique se limite. Il y a chez l'enfant, et employée, cette activité mythique.

Nous voyons donc là, et facilement, que par son contenu, par sa visée, elle se trouve à la fois en accord et en même temps ne recouvrant pas complètement ce que nous trouvons sous le terme propre et à proprement parler de mythe. Dans l'exploration spécialement ethnographique, les mythes tels qu'ils se présentent dans leur fiction, sont toujours plus ou moins des mythes visant, non plus l'origine individuelle de l'homme mais son origine spécifique, la création de l'homme, la genèse de ses relations nourricières fondamentales, l'invention comme on dit des grandes ressources humaines, celle du feu, celle de l'agriculture, celle de la domestication des animaux. Voici ce que nous trouvons dans

les mythes. C'est également la fiction qui explique comment est venu à l'homme ce rapport avec ce quelque chose qui se trouve constamment mis en question dans les mythes, à savoir cette force secrète maléfique ou bénéfique, mais essentiellement caractérisée par son caractère sacré de relation à la puissance sacrée, diversement désignée dans les récits mythiques, mais qui assurément se laisse pour nous situer dans une identité manifeste avec la relation de l'homme à ce pouvoir de la signification, et très spécialement de son instrument signifiant, de ce qui fait que l'homme dans la nature introduit ce quelque chose qui, de l'éloigner rapproche l'homme de l'univers. Et qui le fait capable d'introduire dans l'ordre naturel non seulement ses propres besoins, ces facteurs de transformation soumis à ses besoins, mais quelque chose qui assurément va au-delà, la notion d'une identité profonde jamais complètement, ni même à si peu près que ce soit, saisie entre ce pouvoir qu'il a de manier ou d'être manié, de s'inclure dans un signifiant, et le pouvoir qu'il a d'incarner l'instance de ce signifiant dans une série d'interventions qui ne se posent pas à l'origine tellement comme activités gratuites, comme la pure et simple introduction de l'instrument signifiant dans la chaîne des choses naturelles.

Ces mythes, dont la connexion, le rapport de contiguïté avec la création mythique infantile s'indique assez par les rapprochements que je viens de vous faire, nous posent en somme ce problème de quelque chose qui dure depuis déjà quelque temps, qui s'appelle l'investigation des mythes, si vous voulez la mythologie scientifique ou comparée, qui de plus en plus élabore dans une méthode dont le caractère de formalisation indique déjà qu'un certain pas est franchi, et aussi par le caractère de fécondité que cette formalisation comporte, que c'est dans ce sens que peut-être pourra être en fin de compte, plus que par la loi des analogies et des diverses références culturalistes, naturalistes qui ont été employées jusqu'ici dans l'analyse des mythes, par cette formalisation être dégagés dans les mythes, ce qu'on peut appeler des éléments ou des unités qui, à leur niveau, ont le caractère d'un fonctionnement structural comparable, sans être pour autant identique à celui que dégagent, dans l'étude de la linguistique, les élaborations des différents éléments modernes taxiaires. On a pu construire et mettre en pratique l'efficacité de l'isolement de tel et tel élément que nous définissons comme l'unité de la construction mythique qu'on appelle mythes. Mais de s'apercevoir qu'à en poursuivre l'expérience dans une série de mythes qu'on met à l'épreuve, précisément, de cette décomposition, pour voir comment vont fonctionner leurs recompositions, on s'aperçoit d'une surprenante unité entre les mythes en apparence les plus éloignés, à cette condition de s'écarter de

ce qu'on peut appeler l'analogie faciale du mythe. Par exemple dire qu'un inceste et un meurtre sont deux choses équivalentes, c'est une chose qui au premier abord ne vous viendra pas à l'esprit. Mais qui, en comparant deux mythes ou deux étages du mythe, par exemple ce qui se passe à deux générations différentes, nous fait apercevoir qu'à poser dans une constellation qui aura un aspect tout à fait comparable à ces petits cubes que je vous dessinai la dernière fois au tableau, il semble que c'est en disposant aux différents sommets de cette construction les termes de père, mère par exemple, mère inconnue au sujet, père dans telle et telle position à la première génération, que vous trouvez également inceste par exemple à faire tel ou tel autre sommet, et quand vous passez à la génération suivante vous trouvez point par point, et selon des lois qui n'ont d'intérêt qu'à pouvoir leur donner une formalisation stricte et sans ambiguïté, la notion de frères jumeaux recouper et être en quelque sorte la transformation prévue du couple père-mère dans la première génération. Vous voyez arriver le meurtre situé à la même place par cette opération de transformation déjà réglée par un certain nombre d'hypothèses structurales sur la façon dont nous devons traiter le mythe. Ceci alors nous donne une idée de ce que je pourrais appeler le poids, la présence, l'instance du signifiant comme tel, son impact propre, d'isoler quelque chose qui est en quelque sorte toujours le plus caché, puisqu'il s'agit de quelque chose qui en soi ne signifie rien, mais qui assurément porte tout l'ordre des significations. Si quelque chose de cette nature existe, ce n'est nulle part plus sensible que dans le mythe.

Ce préambule nécessaire vous indique dans quel sens nous pensons nous approcher pour le soumettre à cette épreuve de ce foisonnement de thèmes au premier abord franchement imaginatifs, voire comme Freud lui-même dans l'observation l'évoque comme possible, puisqu'il le suggère comme étant le propos supposé d'un interlocuteur, thèmes imaginatifs qui pourraient aussi bien être suggérés, si tant est que ce terme doive être pris dans le sens le plus simple, à savoir que quelque chose qui est articulé par un sujet passe dans l'autre sujet à l'état de vérité reçue, tout au moins de forme acceptée avec un certain caractère de croyance, en quelque sorte un revêtement, un habit donné à la réalité qui est reçue donc d'un sujet dans un autre, et qui peut supposer donc quelque doute, et par le terme même de suggestion, impliquer quelque doute concernant l'authenticité de la construction dont il s'agit. C'est une construction reçue par le sujet, et bien entendu il n'y a pas de notion qui soit toujours plus facile à voir venir comme élément de critique, pourquoi pas légitime, et qui, plus que nous, ne songerait à penser qu'il y a là quelque chose qui mérite d'autant plus d'être

pris en considération ? Nous soutenons bien que les éléments culturels d'organisation symbolique du monde sont quelque chose qui est très précisément, de par sa nature n'appartenant à personne, est quelque chose qui doit être reçu, appris, et bien entendu il y a quelque chose qui donne le fondement incontestable à cette notion de suggestion.

Ce qui est frappant également, c'est que non seulement cette suggestion existe dans le cas du petit Hans, mais que nous la voyons s'étaler à ciel ouvert. On peut dire que le mode interrogatoire du père du petit Hans se présente à tout instant comme représentant une véritable inquisition quelquefois présente, voire même ayant tous les caractères d'une direction donnée aux réponses de l'enfant. Assurément le père, comme Freud le souligne en maints endroits, intervient d'une façon approximative, grossière, voire franchement maladroite. Il manifeste d'ailleurs lui-même toutes sortes de malentendus dans la façon dont il enregistre les réponses de l'enfant, dont il le presse pour trop comprendre, et trop vite, ce que Freud souligne également. Et ce qui est tout à fait manifeste également à la lecture de l'observation, c'est que justement quelque chose se produit qui est loin d'être indépendant de cette intervention paternelle, avec tous ses défauts à tout instant pointés et désignés par Freud. C'est tout à fait manifeste, on voit le comportement de Hans et ses constructions, on le voit à la façon la plus sensible de répondre à telle intervention paternelle, on le voit même en particulier à partir d'un certain moment, s'emballer si on peut dire, et la phobie prendre un caractère d'accélération, d'hyperproductivité tout à fait sensible.

Bien entendu il est tout ce qu'il y a de plus intéressant de voir à quoi correspondent ces différents moments de la production mythique chez le petit Hans, et il y a aussi une chose qui est tout à fait manifeste, c'est que cette production tout en ayant ce caractère qu'indique, d'une façon implicite dans le vocabulaire de tout un chacun, le terme d'imaginatif, à savoir ce caractère d'inventé, de gratuité même qui est impliquée dans l'usage qu'on fait de ce terme, quelqu'un récemment à propos d'un interrogatoire que je faisais d'un des malades que je présente, m'avait souligné chez ce malade le caractère imaginatif de certaines de ses constructions, et c'était pour lui quelque chose qui lui semblait toujours indiquer je ne sais quelle note hystérique de suggestion ou d'effet de la suggestion dans cette production du malade, alors qu'il était facile de s'apercevoir qu'il n'en était rien, mais que quoique provoquée, stimulée par une question, la productivité prédélirante du malade s'était manifestée avec son cachet et sa force de prolifération propres, selon strictement ses propres structures, cela n'est pas même du tout l'impression que l'on a quand il s'agit de Hans. On n'a pas l'impression

à aucun moment, d'une production délirante, je dirais bien plus, on a l'impression nettement d'une production de jeu, non seulement de jeu, mais il est tout à fait clair que c'est tellement ludique que Hans lui-même a quelque embarras pour boucler la boucle et soutenir telle ou telle voie dans laquelle il s'engage après avoir indiqué je ne sais quelle magnifique et énorme histoire confinant à la farce, sur l'intervention par exemple de la cigogne à propos de la naissance de sa petite sœur Anna. Il est fort capable de dire, et puis après tout, ce que je viens de vous dire là, n'y croyez pas.

Néanmoins, il n'en reste pas moins que dans ce jeu apparaissent moins des termes constants qu'une certaine configuration fuyante quelquefois, d'autres fois saisissable d'une façon frappante, et c'est là ce dans quoi je voudrais vous introduire, à savoir cette sorte de nécessité structurale qui préside, non seulement à la construction de chacun de ce que l'on peut appeler avec toutes les précautions d'usage, les petits mythes de Hans, mais aussi bien de leur progrès, de leur transformation, et spécialement en essayant d'attirer votre attention vers ceci, que ce n'est pas toujours obligatoirement leur contenu qui importe. Je veux dire que la reviviscence plus ou moins ordonnée d'états d'âme antérieurs, de ce qu'on appelle à cette occasion encore le complexe anal par exemple, qui sera épuisé dans tout ce que Hans se laisse aller à montrer à propos du *Lumpf* qui joue son rôle dans cette observation, et qui littéralement pour le père, que Freud nous dit avoir laissé délibérément dans l'ignorance de thèmes dont il était fort probable qu'il les rencontrerait et que lui Freud prévoyait, est inattendue. Freud en nomme deux, et qui sont surgis au cours de l'exploration de l'enfant par son père, à savoir le complexe anal, et ni plus ni moins, le complexe de castration. N'oublions pas que le complexe de castration dans la théorie analytique à l'époque où nous nous situons, 1906-1908, est une espèce de clé déjà capitale pour Freud mais qui n'est pas du tout à ce moment-là mise en pleine lumière, révélée à tous comme étant la clé centrale. Bien loin de là, c'est une petite clé qui traîne parmi les autres, avec un petit air de rien du tout, et en fin de compte Freud veut dire que le père n'était aucunement averti de quelque chose qui dut se rapporter à ce rapport essentiel qui fait que le complexe de castration est la cheville majeure par où passe l'instauration de sa constellation et la résolution de sa constellation, par où passe la phase ascendante ou descendante de l'Œdipe. Donc nous voyons que le petit Hans en effet réagit. Il réagit tout au cours de l'intervention du père réel, à savoir de mise en serre chaude de ces feux croisés de l'interrogation paternelle sous lesquels il se trouve pendant un certain temps, et qui à voir l'observation massivement, se montrent avoir été favorables à un

véritable développement, à une véritable culture même chez Hans de quelque chose qui ne nous permet pas de penser, vu sa richesse, ni que la phobie aurait eu ses prolongements et ses échos sans l'intervention paternelle, ni même non plus qu'elle aurait eu son centre même, ni ce développement, ni cette richesse, ni même peut-être cette insistance si pressante pendant un certain temps. Ceci est admis par Freud, et je dirais même repris par lui à son compte, je veux dire qu'il admet même qu'il a pu y avoir momentanément une espèce de flambée, de précipitation, d'accélération, d'intensification même de la phobie sous l'action du père. Tout ceci ne sont que des vérités premières, encore faut-il les dire. Reprenons les choses au point où nous en sommes, et pour tout de même ne pas vous laisser tout à fait devant la cohue, je vais vous indiquer quel est en quelque sorte le schéma général autour duquel, je pense, va s'ordonner d'une façon satisfaisante pour nous ce que nous allons essayer de comprendre dans le phénomène de l'analyse de Hans, son départ et ses résultats.

Hans est donc dans un certain rapport avec sa mère, où se mêle le besoin direct qu'il a de l'amour de sa mère, avec quelque chose que nous avons appelé le jeu du leurre intersubjectif, à savoir ce quelque chose qui se manifeste de la façon la plus claire dans les propos de l'enfant et qui indique de toutes parts — il suffit de lire le commencement de l'observation pour le voir — qu'il lui faut que sa mère ait un phallus, ce qui ne veut pas dire pour autant que pour lui ce phallus soit quelque chose de réel. A tout instant au contraire, éclate dans son propos l'ambiguïté que fait apparaître ce rapport dans une perspective de jeu. L'enfant sait bien en fin de compte quelque chose, tout au moins il l'indique, il le dit : « *j'avais justement pensé…* », et il s'interrompt. Ce à quoi il a pensé, c'est à, l'a-t-elle, ou ne l'a-t-elle pas ? Et il le lui demande, et il le lui fait dire, et qui sait à quel point la réponse le satisfait, qu'elle en a un *Wiwimacher* comme on dit dans l'observation, c'est-à-dire un *fait pipi*, et ce *Macher* quelque chose qui n'est pas complètement traduit, c'est un faiseur de pipi, il y a un masculin impliqué là-dedans, ceci se retrouve dans d'autres mots précédés du préfixe *wiwi*. L'enfant est dans cette intimité, cette connivence de jeu imaginaire avec sa mère et il se trouve tout d'un coup dans une situation, où par quelque côté, une certaine décompensation survient puisqu'il se produit quelque chose qui se manifeste par une angoisse se manifestant très précisément dans les rapports avec sa mère.

La dernière fois nous avons essayé de voir à quoi répondait cette angoisse. Cette angoisse est liée, nous l'avons dit, à divers éléments de réel qui viennent en quelque sorte compliquer la situation. Ces éléments de réel ne sont pas

univoques, il y a des éléments de réel dans les objets de la mère qui sont nouveaux, il y a la naissance de la petite sœur avec toutes les réactions qu'elle entraîne chez Hans, mais qui ne viennent pas tout de suite, c'est seulement quinze mois après qu'éclate la phobie. Il y a l'intervention du pénis réel, mais le pénis réel est là en jeu depuis un bout de temps également, au moins depuis un an, la masturbation est avouée par l'enfant grâce aux bonnes relations qui existent entre lui et ses parents sur le plan de l'élocution par le petit Hans, et nous n'avons aucun doute également que ce pénis réel, avec ce qu'il introduit de complications dans la situation, est là également depuis un certain temps. Nous avons également remarqué la dernière fois, par où ces éléments de décompensation peuvent entrer en jeu ; dans un cas c'est Hans qui est exclu, qui choit si on peut dire de la situation, qui est éjecté de la situation par la petite sœur, dans l'autre cas c'est quelque chose d'autre, c'est l'intervention du phallus sous une forme — je parle de la masturbation — c'est l'intervention qui reste pour Hans le même objet, mais le même objet qui se présente sous une forme tout à fait différente, et disons-le tout de suite, l'intégration des sensations liées à tout le moins à la turgescence et très possiblement à quelque chose que nous pouvons aller jusqu'à qualifier d'orgasme et bien entendu il ne s'agit pas d'éjaculation. Il est bien entendu qu'il y a autour de cela une question et un problème, je veux dire que par exemple Freud ne le tranche pas, il n'a pas à ce moment-là assez d'observations pour aborder ce difficile problème de l'orgasme dans la masturbation infantile, que je n'aborde pas tout de suite et d'emblée à ce propos, et dont je vous signale qu'il est à l'horizon de notre questionnement, et que c'est même une question de savoir pourquoi à propos de quelque chose de très évident qui est arrivé dans le cours de l'observation, à propos du charivari, du tumulte qui est une des craintes que l'enfant a de l'objet de la phobie, devant le cheval donc, la question est presque que Freud ne pose pas la question de savoir si justement il n'y a pas là quelque chose qui est en rapport avec l'orgasme, voire avec un orgasme qui ne serait pas le sien, voire une scène aperçue des parents par exemple. Freud admet bien aisément l'affirmation que les parents lui donnent, que rien de pareil n'a pu être entrevu par l'enfant. C'est une petite énigme dont nous aurons la solution absolument certaine, mais assurément voilà donc quelque chose dont toute notre expérience nous indique qu'il y a dans le passé des enfants, dans leur vécu, dans leur développement, quelque chose de fort difficile à intégrer, et je dirais qui est très manifeste. J'y ai insisté depuis longtemps, je crois que c'est dans ma thèse ou dans quelque chose de presque contemporain, c'est le caractère ravageant très spécialement chez le paranoïaque, de la

première sensation orgastique complexe. Pourquoi chez le paranoïaque ? Nous tâcherons de répondre à cela en route, mais assurément c'est un témoignage que nous trouvons d'une façon très constante, du caractère d'invasion déchirante, d'irruption chavirante, que présente chez certains sujets d'une façon particulièrement claire, cette expérience, nous indiquant par là que, de toute autre façon au détour où nous nous trouvons, ceci doit jouer son rôle comme un élément d'intégration difficile que cette nouveauté du pénis réel. Néanmoins ce n'est pas tout de suite ce qui se présente au premier plan à propos de l'éclosion de l'angoisse, puisque déjà cela dure. Qu'est-ce qui fait en fin de compte que l'angoisse arrive à ce moment, et rien qu'à ce moment ? La question, et très évidemment, reste posée.

Voilà donc notre petit Hans arrivé à un moment qui est celui de l'apparition de la phobie. Prenons cette apparition de la phobie, et tout de suite voyons que ce n'est pas Freud, que c'est sans aucun doute le père communiquant avec Freud, comme la suite de tout le texte de l'observation le promet, que le père a tout de suite la notion qu'il y a quelque chose qui est lié à une tension avec la mère. Et pour le reste, pour le caractère de ce qui déclenche particulièrement la phobie, il est également — et il le pose dans les premières lignes avec le caractère tout à fait clair et qui donne toute sa portée au premier récit de l'observation — l'excitateur de ce qui est à proprement parler le trouble. Je ne saurais d'aucune façon vous le donner, et il entre dans la description de la phobie. De quoi s'agit-il ? Laissons de côté la suite de l'apparition de la phobie, et réfléchissons. Nous avons donné toute cette importance à la mère et à ce rapport symbolique-imaginaire de l'enfant avec elle, nous disons que la mère pour l'enfant se présente avec cette exigence de ce qui lui manque, de ce phallus qu'elle n'a pas. Nous avons dit : ce phallus est imaginaire. Il est imaginaire pour qui ? Il est imaginaire pour l'enfant. Si nous en parlons ainsi, c'est pour quelles raisons ? C'est parce que Freud nous a dit que cela joue toujours un rôle chez la mère. Pourquoi ? Vous me direz, c'est parce qu'il l'a découvert, mais n'oublions pas que s'il l'a découvert, c'est parce que c'est vrai, et si c'est vrai, pourquoi est-ce vrai ? Il s'agit de savoir à quel sens c'est vrai, car à la vérité l'objection que font régulièrement les analystes, tout spécialement les analystes du sexe féminin, on ne voit pas pourquoi les femmes seraient vouées plus que les autres à désirer justement ce qu'elles n'ont pas ou à s'en croire pourvues, c'est bien pour des raisons qui sont, limitons-nous à cela, de l'ordre de l'existence, de l'instance propre et comme telle du signifiant, c'est parce que le phallus a dans le système signifiant une valeur symbolique qu'il est ainsi retransmis à travers tous les textes du discours

inter-humain d'une façon telle qu'il s'impose parmi les autres images, et d'une façon prévalente, au désir de la femme.

Le problème n'est-il pas justement à ce détour, à ce moment de décompensation, que l'enfant fasse ce pas littéralement infranchissable pour lui tout seul, fasse ce pas que cet élément imaginaire avec lequel il joue, du phallus désiré par la mère, devienne pour lui, plus encore que ce qu'il est devenu pour elle, un élément du désir de la mère, donc ce quelque chose par quoi il faut qu'il en passe pour captiver la mère ? Il s'agit maintenant qu'il réalise ce quelque chose en soi-même d'insurmontable, à savoir qu'il s'aperçoive que cet élément imaginaire a valeur symbolique. En d'autres termes, si le système du signifiant ou le système du langage pour le définir synchroniquement, ou du discours pour le définir diachroniquement, est-ce quelque chose dans quoi l'enfant entre d'emblée, mais n'entre pas dans toute son ampleur, dans toute l'envergure du système, il y entre d'une façon ponctuelle à propos des rapports avec la mère qui est là, ou qui n'est pas là. Mais la première expérience symbolique est quelque chose de tout à fait insuffisant, on ne peut pas construire tout le système des rapports du signifiant autour du fait que quelque chose qu'on aime est là ou n'est pas là, nous ne pouvons pas nous contenter des deux termes, il en faut d'autres. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit, c'est à savoir qu'il y a un minimum de termes nécessaires au fonctionnement du système symbolique. Il s'agit de savoir s'il est trois, s'il est quatre. Il n'est certainement pas seulement trois, l'Œdipe nous en donne trois assurément et implique certainement un quatrième en nous disant qu'il faut que l'enfant franchisse l'Œdipe, cela veut dire qu'il faut que quelqu'un intervienne dans l'affaire, que c'est le père, et on nous dit comment, et on nous raconte toute la petite histoire, la rivalité avec le père, et du désir inhibé pour la mère.

Mais au niveau où nous sommes, c'est-à-dire quand nous allons pas à pas, et quand nous nous trouvons dans une situation particulière, nous avons déjà dit que le père a une drôle de présence. Nous verrons si c'est simplement cette drôle de présence, autrement dit ce degré de carence paternelle qui joue son rôle dans cette affaire, mais avant même de nous reposer sur ces caractères soi-disant réels et concrets et dont il est si difficile d'avoir le fin mot, car qu'est-ce que cela signifie que le père est réel, est là plus ou moins carent ? Chacun se contente sur ce point d'approximation, et finalement on nous dit, sans devoir tout de même s'y arrêter, au nom de je ne sais quelle logique qui serait la nôtre propre, que là-dessus les choses sont plus contradictoires. Par contre, nous allons peut-être voir que tout s'ordonne en fonction de ceci pour l'enfant, que certaines images ont un fonctionnement symbolique. Et qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire

que des images, qui sont celles que pour l'instant la réalité lui apporte, sont trop abondantes, présentes, foisonnantes, mais assurément dans un état d'incorporation tout à fait manifeste, car ce qu'il s'agit pour lui, c'est d'accorder un monde qui jusqu'à un certain point, avait fonctionné harmonieusement, ce monde de la relation maternelle, avec cet élément d'ouverture imaginaire ou de manque qui le rendait en fin de compte si amusant, si excitant même pour la mère, dont on dit quelque part qu'elle est légèrement irritée au moment où le père lui dit de faire partir l'enfant du lit, et elle proteste, elle joue, elle fait la coquette, ce qu'on traduit par assez irritée, et cela veut dire toute excitée. Ce n'est pas pour rien qu'il est là bien entendu. Nous saurons exactement un jour pourquoi il est là dans le lit de la mère, c'est un des axes de l'observation.

Qu'est-ce qui se passe ? Dès aujourd'hui je vais vous donner un exemple de ce qui se passe et de ce que je veux dire, quand je dis que ces images sont d'abord celles qui sortent de cette relation avec la mère, mais sont aussi les autres nouvelles que n'affronte pas mal du tout cet enfant, car bien entendu maintenant, depuis qu'il a une petite sœur, et depuis que ça ne peut plus coller tout simplement dans ce monde avec la mère, il intervient des notions auxquelles il sait très bien faire face sur le plan de la réalité, la notion du grand et du petit, la notion de ce qui est là et de ce qui n'est pas là mais de ce qui apparaît, la notion de la croissance et de l'émergence, la notion de la proportion, de la taille. Voilà différentes phases dans lesquelles le grand et le petit se trouvent confrontés, selon des couples, des antinomies différentes. Nous le voyons manier tout cela extrêmement bien. Quand il parle de sa petite sœur, il dit, *elle n'a pas encore de dents*, ce qui implique qu'il a une notion très exacte de cette émergence, et Freud qui fait des ironies, fait des ironies à côté, parce qu'il n'y a pas besoin de penser que cet enfant est métaphysicien. Ce que dit l'enfant est tout à fait sain et normal, il s'affronte très vite, et d'une façon qui ne va pas tellement de soi, à des notions comme celle de l'apparition de quelque chose de nouveau, de l'émergence de ces trois termes, émergence d'une part, croissance de l'autre, elle grandira ou ce qu'elle n'a pas grandira, il n'y a pas de quoi ironiser là-dessus, et puis le troisième terme, semble-t-il le plus simple, mais pas le plus immédiatement donné, de la proportion ou de la taille. On va parler de tout cela à cet enfant, et il semble qu'il est encore tôt pour accepter ce qu'on lui donnera comme explications aussi à lui-même, il y en a qui n'en ont pas, le sexe féminin n'a pas de phallus. C'est ce que son père va lui dire, il va intervenir, et cet enfant qui est fort capable de manier ces notions d'une façon claire, car il les a maniées lui-même antérieurement d'une façon adroite et pertinente, loin de s'en contenter, passe par des

détours qui apparaissent au premier abord stupéfiants, effrayants, morbides, faire partie de la phobie, pour arriver en fin de compte, à quoi ? A ce quelque chose que nous verrons être, à la fin, la solution qu'il donne au problème. Mais il est très clair qu'il y a des voies à cette solution, qui sont des voies qu'il doit suivre, et qui tout en ayant cette appréhension des formes qui peuvent être satisfaisantes pour objectiver le réel, sont néanmoins par rapport à cela effroyablement détournées. Ce franchissement, cet exhaussement de l'imaginaire et du symbolique, nous allons le trouver à tout instant, et vous allez voir que bien entendu cela ne peut pas se produire sans quelque chose qui est toujours la structuration dans des cercles à tout le moins ternaires, dont je vous montrerai la prochaine fois un certain nombre de conséquences.

Mais tout de suite aujourd'hui, je vais vous prendre un exemple. C'est justement après une intervention du père, qui finalement sur les instructions de Freud, et vous verrez la prochaine fois ce que veulent dire ces instructions de Freud, lui martèle que les femmes n'ont pas de phallus, que c'est inutile qu'il le cherche — que ce soit Freud qui ait dit au père d'intervenir ainsi, c'est un monde, car c'est strictement en suivant les instructions de Freud, qu'il le fait, mais laissons cela de côté — que se produit le fantasme des girafes. Donc comment l'enfant réagit-il à cette intervention du père ? Il réagit par quelque chose qui s'appelle le fantasme des deux girafes ; l'enfant surgit en pleine nuit en disant « *j'ai pensé à quelque chose…* ». Il a peur, il se réfugie ; on lui dit qu'il a peur, on ne sait pas s'il a peur. Quoi qu'il en soit, il vient se rendormir dans le lit de ses parents, après quoi on le remporte dans sa chambre, et le lendemain on lui demande ce dont il s'agit. Il s'agit d'un fantasme, ce sont les deux girafes, les grandes girafes sont muettes, les petites girafes sont rares. Là il y a une grande girafe et une petite girafe que l'on a traduit par chiffonnée, on a traduit comme on a pu. *Zerwutzeln* en allemand veut dire rouler en boule. On demande à l'enfant de quoi il s'agit, et il le montre, il prend un bout de papier et il le met en boule. Alors voyons comment ceci est interprété. Cela ne fait pas de doute tout de suite pour le père, que ces deux girafes, l'une, la grande, est le symbole du père, l'autre, la petite, dont l'enfant s'empare pour s'asseoir dessus, ceci aux grands cris de la grande, est une réaction au phallus maternel, la nostalgie de la mère et de son manque nommé, perçu, reconnu, repéré par le père tout de suite comme étant la signification de la petite girafe, ce qui ne l'empêche pas d'ailleurs d'une façon qui ne lui paraît pas contradictoire, de faire de ce couple, la grande et la petite girafe également le couple père-mère. Tout ceci naturellement pose les problèmes les plus intéressants, je veux dire qu'on peut discuter à l'infini sur

la question de savoir si la grande girafe c'est le père, si la petite girafe c'est la mère. Il s'agit en effet pour l'enfant de reprendre possession de la mère, pour la plus grande irritation, voire colère du père. Cette colère n'est pas une colère réelle, jamais le père ne se laisse aller à la colère, le petit Hans lui souligne du doigt, *tu dois être en colère, tu dois être jaloux*. Malheureusement le père n'est jamais là pour faire le dieu tonnerre. Arrêtons-nous un peu à ce qui est tout à fait manifeste et visible. Une grande girafe et une petite girafe, c'est tout de même quelque chose qui en elle-même a son pareil, l'une est le double de l'autre, il y a le côté grand et petit, mais il y a le côté aussi toujours girafe. Nous retrouvons là en d'autres termes, quelque chose de tout à fait analogue à ce que je vous disais la dernière fois, quand je vous disais que l'enfant était pris dans le désir phallique de la mère comme une métonymie. L'enfant dans sa totalité, c'est le phallus, et au moment où il s'agit de restituer à la mère son phallus, l'enfant phallicise, sous la forme d'un double, la mère toute entière, il fabrique une métonymie de la mère. Ce qui jusque-là n'était que le phallus énigmatique, à la fois désiré, cru et pas cru, plongé dans l'ambiguïté, la croyance, et dans le terme de référence et de jeu leurrant avec la mère, devient quelque chose qui commence à s'articuler comme une métonymie. Et comme si ce n'était pas assez qu'on nous montre la création, l'introduction de l'image dans un jeu proprement symbolique, pour bien nous expliquer que nous sommes passés, que nous avons franchi là le passage de l'image au symbole, cette petite girafe à laquelle vraiment personne ne comprend rien dans cette observation, alors que c'est là visible, il nous dit, cette petite girafe est tellement un symbole, que c'est quelque chose qu'on peut chiffonner comme la petite girafe quand elle est sur une feuille de papier, c'est-à-dire à partir du moment où la petite girafe n'est plus qu'un dessin. Le passage de l'imaginaire au symbolique ne peut pas être mieux traduit que dans ces choses en apparence absolument contradictoires et impensables, parce que vous faites toujours de tout ce que racontent les enfants quelque chose qui de chaque côté participe au domaine des trois dimensions. Mais il y a aussi quelque chose qui, du jeu des symboles, est dans les deux dimensions, et comme je vous l'ai dit dans *La Lettre volée,* quand il ne reste plus rien que quelque chose qui est entre les mains et qu'il n'y a plus qu'à rouler en boule, c'est le même geste par lequel Hans s'efforce dé faire comprendre de quoi il s'agit dans la petite girafe. La petite girafe chiffonnée signifie à ce moment-là quelque chose qui est tout à fait du même ordre que le dessin d'une girafe qu'il avait autrefois et que je vous ai donné ici, avec son *fait-pipi*, et qui était déjà sur la voie du symbole, car alors que ce dessin est entièrement délié et tous les membres tiennent bien à leur place, ce *fait*

*pipi* qu'il rajoute à la girafe est quelque chose qui est vraiment graphique, un trait, et par-dessus le marché pour que nous n'en ignorions rien, séparé du corps de la girafe.

Mais maintenant nous entrons dans le grand jeu du signifiant, le même que celui sur lequel je vous ai fait un séminaire, sur *La Lettre volée*. Ce double de la mère est quelque chose qui est de l'ordre réduit à ce support toujours nécessaire pour la véhiculation du signifiant comme tel, à savoir quelque chose qu'on peut chiffonner, qu'on peut tenir aussi et sur lequel on peut s'asseoir. C'est un témoignage si amoureux, qu'il a quand même quelque chose qui est une espèce de traite, de libelle. Observez que ce n'est pas sur un point particulier que je vous articule ce que nous pouvons saisir de ce passage de l'imaginaire au symbolique. Il y en a toutes sortes d'autres car nous voyons peu à peu s'établir un parallèle entre l'observation de *L'Homme aux loups* et celle du petit Hans, et nous pouvons remarquer que dans ces voies par où est abordée l'image phobique, cette image phobique dont nous n'avons pas encore cerné la signification — mais pour la cerner il faut bien avoir recouru à l'expérience par où est abordée l'image phobique par l'enfant — dans *L'Homme aux loups* c'est franchement une image sans doute, mais une image qui est dans un livre d'images et la phobie de l'enfant c'est ce loup qui est sorti du livre ; dans Hans ça n'est pas absent non plus, c'est dans une page de son livre, celle qui est juste en face de l'image qu'il nous montre, de la caisse rouge dans laquelle la cigogne apporte les enfants au haut de la cheminée, qu'il y a un cheval que l'on est en train de ferrer comme par hasard. Or qu'allons-nous trouver ? Nous allons trouver, puisque nous cherchons des structures, tout au long de cette observation, jouant dans une espèce de jeu tournant d'instruments logiques se complétant les uns les autres et formant une espèce de cercle à travers lesquels le petit Hans cherche la solution. La solution de quoi ? Dans cette série d'éléments ou d'instruments qui s'appellent la mère, lui et le phallus, avec ce nouvel élément qui fait que le phallus est quelque chose qui est devenu pas seulement quelque chose avec quoi l'on joue, c'est qu'il est devenu rétif, il a ses fantaisies si on peut s'exprimer ainsi, il a ses besoins, il a ses réclamations, et il met la pagaille partout. Il s'agit de savoir comment cela va s'arranger, c'est-à-dire en fin de compte au moins dans ce trio, dans ce ternaire originel, comment vont pouvoir se fixer les choses. Nous allons voir apparaître une triade. Il est *enraciné* mon pénis. Voilà une forme de garantie, malheureusement quand on l'a amené à professer qu'il est *enraciné,* on a tout de suite après une flambée de la phobie. Il faut croire qu'il y a un danger aussi à ce qu'il soit *enraciné,* alors que nous voyons apparaître d'autres termes, nous voyons

apparaître le terme du *perforé* et nous voyons apparaître quand nous savons le chercher d'une façon conforme à l'analyse mythique des thèmes, ce thème de *perforé* de mille façons. D'abord lui, dans un rêve, est *perforé,* la poupée est *perforée,* il y a des choses *perforées* de dehors en dedans, de dedans en dehors. Puis il y a un troisième terme qu'il trouve, et qui est particulièrement expressif parce qu'il ne peut tout de même pas se déduire des formes naturelles mais qu'il s'introduit comme instrument logique dans son passage mythique, et qui vraiment fait du troisième terme le sommet du triangle avec cet *enraciné* et d'autre part ce trou béant laissant un vide, car s'il n'est pas *enraciné* il n'y a plus rien, alors il y a une médiation, on peut le mettre et le remettre, l'enlever et le remettre, il est amovible, et l'enfant se sert de quoi pour cela ? Il introduit la *vis.* L'installateur ou le serrurier vient et dévisse, après quoi l'installateur ou le plombier vient, et lui dévisse le pénis pour en remettre un autre plus grand. Cette introduction comme instrument logique de cette sorte de thème emprunté à sa petite expérience d'enfant, comme élément mythique de ce troisième terme, et nous verrons quel rôle il joue, car c'est à proprement parler un élément qui va amener une véritable résolution dans le problème, à savoir qu'en fin de compte c'est à travers la notion que ce phallus aussi est quelque chose qui est pris dans le jeu symbolique, qui peut être combiné, qui est fixe quand on le met, mais qui est mobilisable, qui circule, qui est un élément de médiation, c'est à partir de ce moment-là que nous allons nous trouver sur la pente où l'enfant va trouver ce premier répit dans cette recherche frénétique de mythes conciliateurs jamais satisfaisants qui nous mèneront tout à fait dans le dernier terme à la solution dernière qu'il trouvera, dont vous verrez qu'elle est une solution approximative du complexe d'Œdipe. Ceci pour vous indiquer dans quel sens il faut que nous analysions les termes et l'usage des termes chez cet enfant.

Un autre problème se dessine, qui n'est pas moindre, c'est que celui des éléments signifiants qu'il fait intervenir dans leur organisation, en les empruntant déjà à des éléments symboliques, le cheval que l'on ferre, n'est qu'une des formes cachées dans l'observation de solutions du problème de la fixation de ce quelque chose qui est l'élément manquant, qui peut donc comme tel être représenté par n'importe quoi, et qui plus facilement que par n'importe quoi, est représenté par tout objet qui a en lui-même une suffisante dureté. En fin de compte nous verrons ce que c'est que l'objet qui symbolise de la façon la plus simple, dans cette construction mythique, le phallus pour l'enfant. C'est la pierre. Nous la retrouvons partout, dans la scène majeure du dialogue avec le père, le vrai dialogue résolutif que nous verrons. Vous verrez le rôle de cette pierre. C'est aussi bien

le fer que l'on martèle dans le pied du cheval, c'est elle aussi qui joue son rôle chez l'enfant dans la panique auditive ; il est spécialement effrayé quand le cheval frappe sur le sol avec ce sabot auquel est fixé ce quelque chose qui ne doit pas être complètement fixé, pour lequel enfin l'enfant trouve la solution de la *vis.* Bref, c'est dans un progrès de l'imaginaire au symbolique, c'est dans une organisation de l'imaginaire en mythe, c'est-à-dire tout au moins dans quelque chose qui est sur la voie d'une véritable construction mythique, c'est-à-dire d'une construction mythique collective.

C'est pour cela que par tous les côtés cela nous les rappelle, au point même que dans certains cas ça nous rappelle les systèmes de parenté, ça ne les atteint à proprement parler jamais puisque c'est une construction individuelle, mais c'est sur cette voie que s'accomplit le progrès, c'est sur cette voie que quelque chose doit avoir été satisfait, qu'un certain nombre de détours doivent avoir été accomplis en nombre minimal, pour que la notion, l'efficience de cette sorte de rapport de termes dont vous pouvez trouver le modèle dans le squelette ou la métonymie, si vous préférez dans mes histoires d'α, β, γ, δ, c'est quand même quelque chose de cet ordre, et jusqu'à un certain point qu'il faut que l'enfant ait parcouru pour trouver son repos, son harmonie, pour avoir franchi le passage difficile, ce passage réalisé par une certaine béance, par une certaine carence.

Peut-être que tous les complexes d'Œdipe n'ont pas besoin de passer ainsi par cette construction mythique, mais qu'ils aient besoin de réaliser la même plénitude dans la transposition symbolique, c'est absolument certain, sous une autre forme plus efficace parce que ça peut être en action, parce que la présence du père peut avoir symbolisé la situation par son être ou par son non être, mais assurément c'est quelque chose de cet ordre dont le franchissement est impliqué dans tout ce que nous trouvons dans l'analyse du petit Hans. J'espère vous le montrer plus en détails la prochaine fois.

# Leçon 16

*3 avril 1957*

Il s'agit au point où nous en sommes parvenus de notre tentative de conserver le relief et l'articulation freudienne à la fameuse et prétendue relation d'objet, qui s'avère comme on dit à l'examen, non seulement n'être pas si simple, mais n'avoir jamais été si simple que cela. Sinon on ne verrait vraiment pas le pourquoi de toute l'œuvre freudienne, en particulier ces deux dimensions encore semble-t-il, peut-être encore toujours plus énigmatiques, qui s'appellent le complexe de castration et la notion fondamentale de la mère phallique. Ceci nous a amenés, au cours de nos recherches, à concentrer notre examen sur le cas du petit Hans, et nous essayons de déchiffrer s'il y a quelque chose que nous voyons chaque fois, nous essayons maintenant d'aborder l'application de l'analyse au débrouillage des relations fondamentales du sujet, ce qu'on appelle son environnement, par des types relationnels d'un usage analytique.

Nous avons dû voir combien cet instrument nous laisse à désirer, nous avons pu le voir encore hier soir, quand nous essayons d'aborder comme étant une référence fondamentale cette relation de l'enfant à la mère, et nous nous disons qu'à nous maintenir dans des termes généraux de relation duelle comme fixée à la mère phallique, c'est à la mère, enveloppée par la mère, ou non enveloppée par la mère, nous nous trouvons devant des caractéristiques qui sont peut-être comme [on] nous l'a dit hier soir, bien générales pour nous permettre de cerner les incidences qui ne pourraient qu'y être relevées, incidences, j'entends efficaces et en effet il est singulier que des catégories aussi souples que celles qui ont été introduites par Freud ne puissent pas dans l'usage actuel, être recoupées d'une façon assez usuelle pour nous permettre à tout instant de différencier, à

l'intérieur d'une même famille de relations, un trait de caractère par exemple d'un symptôme. Il ne suffit pas d'établir leur analogie, il doit y avoir, puisqu'ils occupent des fonctions différentes, un rapport de structure différent. C'est bien ce que nous essayons de faire toucher du doigt à propos de ces exemples éminents que sont les observations freudiennes et, comme vous le savez, nous avons donné au cours des années un sens que nous nous efforçons de préciser à l'expérience, parce qu'il n'y a pas de meilleure définition à donner d'un concept que de le mettre en usage, un sens que nous nous efforçons donc de préciser aux termes des trois relations dites du symbolique, de l'imaginaire et du réel, qui sont là par rapport à notre expérience trois modes essentiels qui sont profondément distincts et sans la distinction desquels nous prétendons qu'il est tout à fait impossible de s'orienter, ne fût-ce que dans la plus quotidienne expérience.

Nous en étions donc parvenus la dernière fois à cette notion que le petit Hans, que nous saisissons à un moment de sa biographie, est marqué par un certain type de relation avec sa mère, dont les termes fondamentaux sont définis par la présence manifeste de l'objet phallique entre lui et sa mère. Ceci n'était pas pour nous étonner après nos analyses antérieures, puisque nous avions déjà vu à travers d'autres observations, et depuis le début de l'année, combien ce terme du phallus, en tant qu'objet imaginaire du désir maternel, constituait un point véritablement crucial de la relation mère-enfant, et combien dans une première étape on pouvait définir l'accession de l'enfant à sa propre situation en présence de la mère, comme ne pouvant exclure, comme nécessitant pour l'enfant une sorte de reconnaissance, voire d'assomption du rôle essentiel de cet objet imaginaire, de cet objet phallique qui entre comme un élément de composition tout à fait premier dans la relation mère-enfant, dans sa structuration primitive. Nulle observation assurément ne peut mieux nous servir que l'observation du petit Hans, à cet endroit où tout part en effet chez le petit Hans de quelque chose qui est ce jeu entre lui et sa mère, voir, ne pas voir, guetter, épier où est le phallus. Soulignons que nous restons à cet endroit dans une entière ambiguïté sur le sujet de ce qu'on peut appeler la croyance de Hans. Nous avons bien l'impression qu'au moment où l'observation commence, il y a longtemps que du point de vue réel il a, comme on dit, sa petite idée, *déjà j'ai pensé à tout cela,* dit-il, quand on lui donne de ces réponses à la fois rapides et servant à noyer le sujet, qui sont les réponses auxquelles les parents se sentent contraints devant toute interrogation un peu abrupte de l'enfant.

Ici je vais encore une fois ponctuer la présence déjà à ce niveau, au niveau de la relation imaginaire qui peut passer pour être par excellence la relation du voir

et du être vu, je veux ponctuer combien il importe de réserver, de maintenir à ce niveau l'articulation intersubjective qui est loin d'être duelle, comme vous allez le voir, et qui nous montre que déjà implicitement dans la relation dite scoptophilique, avec ses deux termes opposés, montrer et se montrer, comme la relation scoptophilique doit mériter un instant l'arrêt de notre attention, pour nous faire voir combien déjà elle est distincte de la relation imaginaire primitive, qui est cette sorte de mode de capture dans le champ de ce que nous pourrions appeler un affrontement visuel réciproque. Celui sur lequel j'ai longuement insisté au temps où je me livrai, pour vous le faire comprendre, dans son mode primitif de relation imaginaire visuelle, quand nous référions au règne animal, à ces singuliers duels visuels de couples animaux, où l'on voit l'animal pris dans certaines réactions typiques dites de la parade, qu'il s'agisse d'un lézard ou d'un poisson, après un affrontement où des deux adversaires ou partenaires tout s'érige d'un certain ensemble de phanères, de signaux, d'appareils de capture visuelle chez l'un et chez l'autre. Littéralement quelque chose chez l'un cède, qui fait que sur le plan seul de cet affrontement visuel, il s'efface peut-on dire pour employer un terme du langage qui conjoint en quelque sorte la dérobade motrice et le pâlissement des couleurs. C'est ce que ce combat effectivement produit, il se détourne de la vision de celui qui a pris la position dominante et même l'expérience nous montre à cet endroit qu'il ne s'agit pas là toujours de quelque chose qui se fasse strictement au bénéfice du mâle contre la femelle, quelquefois c'est entre deux mâles qu'une manifestation de cette espèce se produit, et littéralement nous voyons sur le plan de la communication visuelle préparer et se prolonger directement dans l'acte d'étreinte, voire de l'oppression, l'emprise qui courbe un des sujets devant l'autre qui permet à l'un de prendre sur l'autre le dessus.

Si assurément il y a là le point de référence, je dirais biologique, éthologique qui nous permet de donner tout son accent à la relation imaginaire dans son articulation à l'ensemble du procès, non pas d'une parade, mais de la parade, je voudrais qu'il soit bien marqué combien on peut, dès l'abord, voir que tout ce qui se rapporte à ce domaine — et vous voyez combien est intéressant ce qui va se passer dans ce qui est en cause que je vous ai appelé du devinement par l'enfant du monde imaginaire maternel — qu'assurément nous voyons là combien les choses sont différentes et combien ce dont il s'agit n'est pas tant de voir, de subir l'emprise de ce qui est vu, que de chercher très exactement à voir, à épier comme on dit, ce qui à la fois y est et n'y est pas, car ce qui est, à proprement parler, visé dans la relation dont il s'agit, c'est quelque chose qui est là en tant qu'il reste

voilé. Autrement dit, ce dont il s'agit dans cette relation fondamentale, c'est de soutenir le leurre pour maintenir quelque chose, qui littéralement y est et n'y est pas, et pour aboutir à cette situation fondamentale dont nous ne pouvons absolument pas méconnaître le caractère crucial dans le drame imaginaire, en tant qu'il tend à s'insérer dans quelque chose d'autre qui va le reprendre et lui donner encore un sens plus élaboré, ce drame qui aboutit au fait de la surprise. N'omettez pas le caractère ambigu de ce terme dans le langage français, surprise au sens où il se rapporte à l'acte de surprendre, où l'on dit « je l'ai aperçu par surprise ». Il y a la surprise de la force ennemie, ou encore la surprise de Diane, qui est bien la surprise qui culmine dans cette mythologie dont vous savez que ce n'est pas pour rien qu'ici je la réévoque, puisqu'aussi bien toute la relation actéonesque à laquelle je fais allusion à la fin d'un travail[1], est là fondée sur ce moment essentiel. Mais inversement il y a aussi cette autre face de ce mot, s'il y a une surprise, ce n'est pas de l'étonnement qu'il éprouve, mais par contre être surpris c'est bien quelque chose qui se produit par une découverte inattendue, et l'usage du terme surprise, vous avez pu, ceux qui assistaient à ma présentation de malades, chez un de nos patients trans-sexualiste, en apercevoir le caractère vraiment déchirant quand il nous dépeignait la surprise douloureuse qu'il éprouva le jour où pour la première fois il vit, nous dit-il, sa sœur nue. Ainsi c'est bien dans quelque chose qui porte à un degré supérieur, au degré non pas seulement du voir et de l'être vu, mais de donner à voir et d'être surpris par le dévoilement, que la dialectique imaginaire aboutit, qui est la seule qui puisse nous permettre de comprendre le sens fondamental de l'acte de voir. Nous avons vu combien il était essentiel dans la genèse même, par exemple, de tout ce qui est la perversion, ou encore inversement comme il est trop évident par la technique de l'acte d'exhiber et ce par quoi l'exhibitionniste montre ce qu'il a, précisément en tant que l'autre ne l'a pas, et cherche comme il nous l'affirme lui-même, comme il ressort de ses déclarations, par ce dévoilement à capturer l'autre dans quelque chose qui est loin d'être une prise simple dans la fascination visuelle et qui littéralement lui donne le plaisir de lui révéler ce que lui est supposé ne pas avoir, pour en même temps le plonger précisément dans la honte de ce qui lui manque.

C est sur ce fond que jouent toutes les relations de Hans avec sa mère, et c'est sur ce fond également que nous pouvons voir que la mère participe pleinement, ne serait-ce que quand nous voyons que cette mère, qui le fait participer avec tellement de complaisance à tout ce qui est le fonctionnement de son corps, ne

1. In « La Chose freudienne », *Écrits,* Seuil.

peut pas manquer littéralement de perdre sa propre maîtrise et de manifester sévérité et rebuffades, voire condamnations, à la participation exhibitionniste que lui demande le petit Hans. Je vous l'ai dit, c'est sur ce départ que nous voyons l'objet imaginaire, mais pris déjà dans cette dialectique du voilement et du dévoilement, jouer son rôle fondamental, c'est à ce détour que nous prenons le petit Hans et que nous nous demandons pourquoi, après un intervalle qui est celui d'environ un an après qu'il se soit passé des choses dans sa vie, nommément la naissance de la petite sœur et la découverte qu'elle est aussi, elle, un terme essentiel de la relation du petit Hans à sa mère, pourquoi le petit Hans fait une phobie. Déjà nous avons indiqué que cette phobie doit pour nous être repérée dans un procès qui ne se conçoit que si nous voyons que ce dont il s'agit pour l'enfant, c'est de changer profondément tout son mode de relations au monde, d'admettre ce qui doit être en fin de compte admis à la fin, que les sujets parfois mettent toute une vie à assumer, c'est à savoir qu'il est effectivement dans ce champ privilégié du monde qui est celui de leurs semblables, des sujets qui sont privés réellement de ce fameux phallus imaginaire, et vous auriez tort de croire qu'il suffit d'en avoir la notion scientifique, la notion même articulable, pour que ceci passe, soit admis dans l'ensemble des croyances du sujet. La profonde complexité des relations de l'homme à la femme vient précisément de ce que nous pourrions appeler dans notre rude langage, la résistance des sujets masculins à admettre bel et bien effectivement que les sujets féminins sont véritablement dépourvus de quelque chose, à plus forte raison, qu'ils soient pourvus de quelque chose d'autre. Voilà ce qu'il faut puissamment articuler sur le fait et l'appui de notre expérience analytique, et c'est littéralement à ce niveau que s'enracine une méconnaissance souvent maintenue avec une ténacité qui influence, si on peut dire, toute la conception du monde du sujet, et tout spécialement sa conception des relations sociales, maintenue au-delà de toute limite chez des sujets qui ne manqueraient pas de se tenir eux-mêmes, et avec le sourire, pour ayant parfaitement accepté la réalité. C'est là quelque chose qui, à être effacé de notre expérience, à être méconnu, montre à quel point nous sommes incapables de bénéficier des plus élémentaires termes de l'enseignement freudien. Assurément, qu'il faille chercher à se rendre compte pourquoi ce quelque chose est aussi difficile à admettre, c'est peut-être ce à quoi nous aboutirons au dernier terme de notre cheminement cette année.

Pour l'instant, partons de l'observation du petit Hans dont il s'agit, et nous y sommes aujourd'hui, et articulons comment se pose le problème d'une reconnaissance semblable chez le petit Hans. Pourquoi d'abord elle devient tout d'un

coup nécessaire, alors que ce qui jusque-là était le plus important, c'était de jouer justement à ce que ça ne le soit pas ? Et c'est aussi rétroactivement que nous éclairerons pourquoi c'était si important de jouer à ce que ça ne le soit pas, et voyons également comment il se fait que pour que cette privation réelle soit en quelque sorte assumée, elle ne peut pas ne pas s'opérer, pour donner des résultats subjectivement vivables pour le sujet, je veux dire permettant l'intégration du sujet dans la dialectique sexuelle telle qu'elle permet à l'être humain de la vivre, non pas simplement de la supporter, elle nécessite que quelque chose se produise qui s'appelle l'intégration de ce quelque chose en somme qui est déjà donné, du fait que la mère, elle, est déjà une adulte et qu'elle est déjà prise dans le système des relations symboliques autour desquelles et à l'intérieur desquelles doivent se situer les relations sexuelles interhumaines. Il faut que l'enfant lui-même en prenne le chemin, et c'est ceci qui est la crise de l'Œdipe. Que la castration y soit un moment essentiel, c'est ce que l'exemple du petit Hans illustre, mais peut-être non pas complètement, non pas parfaitement. C'est peut-être en effet dans cette incomplétude que nous pourrons voir venir, particulièrement en évidence, ce que je vous ai indiqué être le mouvement essentiel de l'observation du petit Hans ; nous le voyons si l'on peut dire, dans un cas d'analyse privilégiée.

Nous allons essayer maintenant de dire pourquoi cette analyse est privilégiée. Nous voyons se produire à ciel ouvert cette transition de la dialectique imaginaire, dite si vous voulez du jeu intersubjectif autour du phallus avec la mère. Nous la voyons passer au jeu de la castration, dans la relation avec le père, par une série de transitions qui sont précisément ce que j'appelle la constitution des mythes forgés par le petit Hans. Pourquoi le voyons nous d'une façon aussi pure ? Je commence à l'articuler, c'est-à-dire que je vous reprends au point où nous en sommes restés la dernière fois. Je vous ai donc laissés la dernière fois sur ce phénomène saisissant de la relation du fantasme du petit Hans à propos des deux girafes, où nous voyons là vraiment comme une illustration donnée au séminaire, il faut bien le dire, le passage de l'image au symbole, portant le fait que littéralement le petit Hans nous montre, tel le prestidigitateur, l'image doublée de la mère, ce que j'ai appelé la métonymie de la mère, être un morceau de papier, être une girafe chiffonnée sur laquelle il s'assoit. Il y a là quelque chose qui est comme l'ébauche, le schéma général, l'indication que nous sommes dans la bonne voie. Car on ne peut mieux faire, si j'avais voulu inventer une métaphore, quelque chose qui voudrait dire le passage de l'imaginaire au symbolique, je n'aurais jamais pu inventer l'histoire des deux girafes, telle que l'a fantasmée

le petit Hans et telle qu'il l'articule avec tous les éléments, et qu'il montre qu'il s'agit de la transformation d'une image en une boule de papier, en quelque chose qui est entièrement à ce moment-là symbole, dessin, élément mobilisable comme tel, et dont on s'empare et on s'exclame, « ah ! le bon billet qu'a le petit Hans », à partir du moment où il s'est assis sur sa mère enfin réduite à ce symbole, à ce chiffon de papier. Bien sûr cela ne suffit pas, sans cela il serait guéri. Il montre par cet acte de quoi il retourne, parce qu'assurément les actes spontanés d'un enfant sont quelque chose de beaucoup plus direct et de beaucoup plus vif que les conceptions mentales d'un être adulte après les longues années de crétinisation amplificatoire que constitue le commun de ce qu'on appelle l'éducation.

Voyons bien ce qui se passe, servons-nous de ce tableau comme si déjà il était confirmé. Qu'est-ce que veut dire que ce doit être un père imaginaire qui pose définitivement l'ordre du monde ? Cela veut dire que tout le monde n'a pas de phallus. C'est facile à reconnaître, c'est le père tout-puissant, c'est lui le fondement de l'ordre du monde dans la conception, je dirais, commune de Dieu. C'est du père imaginaire qu'il s'agit, c'est la garantie de l'ordre universel dans ses éléments réels les plus massifs et les plus brutaux, c'est lui qui a tout fait. Quand je vous dis cela, je ne fais pas simplement que forger mon tableau, vous n'avez qu'à maintenant vous reporter à l'observation du petit Hans ; quand le petit Hans parle du bon Dieu, il en parle d'une façon très jolie. Il en parle à deux occasions. Son père a commencé de lui donner certains éclaircissements et il en résulte une amélioration, d'ailleurs passagère, et à ce moment-là, le 30 mars, c'est après le fantasme des deux girafes que le lendemain se produit un allégement, parce qu'en effet il n'est pas entièrement satisfaisant d'avoir fait de la mère une boule de papier, mais c'est dans la bonne voie, et en tout cas il y a une chose qui frappe le petit Hans, c'est que le lendemain, le 30 mars, il sort et il s'aperçoit qu'il y a un peu moins de voitures et de chevaux qu'il n'y en a d'habitude. Il dit : « *Comme c'est gentil et malin de la part du bon Dieu d'avoir mis moins de chevaux aujourd'hui !* » Qu'est-ce que cela veut dire ? Nous n'en savons rien. Est-ce que cela veut dire qu'on a moins besoin de chevaux aujourd'hui ? C'est ce que cela peut vouloir dire, mais le mot allemand ne veut pas dire gentil, mais franchement futé. On a tendance à croire que c'est parce que le bon Dieu avait épargné les difficultés, mais si on croit que le cheval n'est pas seulement une difficulté, mais un élément essentiel cela veut dire qu'on a moins besoin de chevaux aujourd'hui. Quoiqu'il en soit, ceci pour vous dire que le bon Dieu est là comme un point de référence essentiel, et qu'il est tout à fait frappant de voir qu'après la rencontre avec Freud, c'est au bon Dieu que le petit Hans va faire

allusion, et pour tout dire il a donc des entretiens avec le bon Dieu, pour avoir dit tout ce qu'il vient de dire. Freud lui-même ne manque pas d'en éprouver un chatouillement à la fois amusé et heureux, il fait d'ailleurs lui-même la réserve qu'il y est sans doute pour quelque chose, car, dit-il, de sa propre vantardise il n'a pas manqué de lui-même de prendre très singulièrement cette position archi-supérieure, qui consiste à lui dire : « *Bien avant que tu sois né, j'avais prévu qu'un jour un petit garçon aimerait trop sa mère, et à cause de cela entrerait dans des difficultés avec son père.* » Assurément il est tout à fait frappant de voir Freud prendre cette position. Nous n'avons pas du tout songé à le lui reprocher, il y a longtemps que je vous ai fait remarquer quelle dimension originale, exceptionnelle, dans toutes les analyses qui ont pu avoir lieu, pouvait avoir prise Freud, précisément en ceci que cette parole interprétative qu'il donne au sujet, ça n'est pas quelque chose qu'il transmet, c'est vraiment quelque chose que lui-même a trouvé, qui passe en quelque sorte directement par sa bouche à lui Freud, et dans la référence qui me paraît, et que je vous enseigne pour me paraître essentielle dans l'authenticité de la parole. On ne peut pas évidemment ne pas s'aperce voir combien pouvait être différente une interprétation de Freud lui-même de toutes celles que nous pouvons en quelque sorte donner après lui. Mais ici Freud, comme bien souvent nous avons pu le voir, ne s'impose à lui-même aucune espèce de règle, il prend vraiment la position que je pourrais appeler la position divine, c'est du Sinaï qu'il parle au jeune Hans, et Hans ne manque pas d'accuser le coup.

Entendez bien que j'ai dit qu'à cette occasion la position prise par l'articulation symbolique, le père symbolique qui lui aussi reste voilé, est celle de se poser ici de la part de Freud comme le maître absolu, comme quelque chose qui est non pas le père symbolique, mais le père imaginaire dans l'occasion. Ceci est important parce que nous allons voir que c'est bien ainsi en fin de compte que Freud aborde la situation et qu'il est très important de concevoir les particularités de la relation de Hans à son analyste. Je veux dire si nous voulons comprendre cette observation, nous devons bien voir qu'elle a quelque chose parmi toutes les analyses d'enfants, d'absolument exceptionnel. La situation, si on peut dire, est développée d'une façon telle, l'élément du père symbolique y est assez distinct du père réel, et, vous le voyez, du père imaginaire, pour que ce soit sans doute à cela — nous le confirmerons par la suite — que nous voyions par exemple dans cette observation à quel point sont absents les phénomènes que nous pouvons qualifier de transfert par exemple, et du même coup les phénomènes de répétition, et que c'est pour cela que dans l'observation nous avons en

quelque sorte relevé à l'état pur le fonctionnement des fantasmes pour autant que son élaboration sature… et c'est là aussi l'intérêt de cette observation, c'est qu'elle nous montre la *Durcharbeitung*, en tant qu'elle n'est pas, contrairement à ce qui est communément reçu, animée par simplement ce ressassement au bout duquel ce qui n'est assimilé qu'intellectuellement finirait par rentrer dans la peau à la façon d'un mors, ou d'une imprégnation. Si la *Durcharbeitung* est une chose nécessaire, c'est sans doute qu'un certain nombre de circuits, et ceci dans plusieurs sens, est nécessaire pour qu'évidemment quelque chose soit rempli efficacement dans la fonction de symbolisation de l'imaginaire. C'est pourquoi nous voyons le petit Hans suivre toute une voie labyrinthique qui peut, pour autant qu'on peut la reconstituer, car bien entendu elle est brisée à tout instant, hachée par les interventions du père qui ne sont certes pas les mieux dirigées, ni les plus respectueuses, comme Freud nous le souligne à tout instant, néanmoins nous voyons se produire et se reproduire une série de constructions mythiques dans lesquelles il s'agit de discerner quels sont les véritables éléments composants. Et pour le faire, plutôt qu'à tout instant de nous satisfaire en recouvrant de quelque terme à tout faire, complexe de ceci, complexe de cela, relation anale, ou attachement à la mère, d'essayer de voir dans ces choses très articulées que sont les mythes anciens, quelles sont les fonctions, les éléments représentatifs, figuratifs qu'ils nous apportent. Et puisque nous avons l'habitude, à ces termes et à ces fonctions, de donner massivement des équivalents — ceci représente le père, ou ceci représente la mère, ou ceci représente le pénis — de nous apercevoir par exemple que ce travail, si nous essayions de le faire, nous montrera qu'à tout instant chacun des éléments, le cheval par exemple, n'est concevable que dans sa relation à un certain nombre d'autres éléments également signifiants, mais qu'il est tout à fait impossible de le faire correspondre — je dis le cheval, mais aussi tous les autres éléments de mythes freudiens — à une signification univoque. Le cheval est d'abord la mère, à la fin le cheval est le père, entre les deux il a pu être aussi bien le petit Hans qui le joue de temps en temps, ou encore le pénis dont il est manifestement le représentant en plusieurs points de l'histoire et des explications concernant la phobie. Ceci qui est vrai de la façon la plus manifeste pour le cheval, ne l'est pas moins pour n'importe quel élément signifiant que vous puissiez prendre dans les différents modes de création mythique, et vous savez qu'elle est extrêmement abondante, à laquelle se livre le petit Hans. Il est tout à fait clair, par exemple, que la baignoire est à un moment donné la mère, mais qu'elle est par exemple à la fin le derrière du petit Hans, ceci dans l'observation de la façon dont le comprennent littéralement, et Freud, et le père,

et le petit Hans lui-même. Vous pouvez également faire la même opération à propos de chacun des éléments qui sont en cause. Vous le verrez pour la morsure par exemple, ou encore pour la nudité.

Pour vous apercevoir de ces choses, il est en tout cas absolument nécessaire comme d'un point de méthode, que vous vous efforciez à chaque étape, à chaque moment de l'observation, de ne pas tout de suite comprendre. Il faut vous mettre comme Freud vous le recommande expressément en deux points de l'observation, et comme je vous le répète, à ne pas tout de suite comprendre. La meilleure façon de ne pas comprendre dans cette occasion, c'est de faire des petites fiches, de noter jour par jour sur une feuille de papier, ce que Hans lui-même aborde comme éléments qu'il faut prendre comme tels, comme signifiants, par exemple celui sur lequel j'ai insisté dans un de mes précédents séminaires, *pas avec Mariedl, tout à fait seul avec Mariedl*. Si vous n'y comprenez rien, vous retenez cet élément signifiant et, comme l'intelligence vous viendra en mangeant, vous apercevrez que ceci se recoupe strictement avec quelque chose d'autre que vous pouvez inscrire sur la même feuille. N'être pas seulement avec quelqu'un, mais être tout seul avec quelqu'un, qu'est-ce que ça suppose ? Cela suppose qu'il pourrait y en avoir un autre. Vous procéderiez, en d'autres termes, selon cette méthode d'analyse des mythes que nous a donnée M. Claude Lévi-Strauss dans un article du *Journal of American Folklore*[1] d'octobre-décembre 1955, et vous vous apercevrez qu'ainsi on peut arriver à ordonner tous les éléments de l'observation de Hans d'une façon telle que, lu dans un certain sens, ce soit la suite de ces mythes, mais que l'on est forcé au bout d'un certain temps, par le seul élément de retour, non pas simple, mais de retour transformé des mêmes éléments, de les ordonner, non pas simplement sur une ligne, mais dans une superposition de lignes qui s'ordonnent comme dans une partition. Et vous pouvez voir s'établir une série de successions lisibles, et horizontalement et verticalement, le mythe se lisant dans un sens, et son sens ou sa compréhension se référant dans la superposition des éléments analogiques qui reviennent sous des formes diverses, à chaque fois transformés, sans doute pour accomplir un certain parcours très précisément qui va du point de départ, comme dirait M. de La Palice, au point d'arrivée. Et qui fait que à la fin quelque chose qui était au début inadmissible, irréductible — c'est ce dans quoi je vous ai dit que nous partions dans l'histoire du petit Hans, à savoir l'irruption dans ce jeu enfant-mère, qui est

1. Levi-Strauss C., "*The structural study of myths*", *Journal of American Folklore,* n° 270, p. 424, sv., 1955.

notre point de départ, du pénis réel — comment à la fin le pénis réel trouve à se loger d'une façon suffisante, pour qu'on puisse dire, pour le petit Hans, la vie peut être poursuivie sans angoisse. J'ai dit suffisante, je n'ai pas dit nécessaire. Suffisante veut dire qu'elle pourrait être peut-être encore plus pleine. C'est bien ce que nous verrons en effet, qu'en fin de compte le complexe d'Œdipe chez le petit Hans n'arrive peut-être pas à une solution qui soit complètement satisfaisante, elle est simplement satisfaisante en tout cas pour autant qu'elle libère, qu'elle laisse non nécessaire l'intervention de cet élément, de cette conjonction de l'imaginaire avec l'angoisse qui s'appelle la phobie, en d'autres termes qu'elle aboutit à la réduction de la phobie.

En effet, n'oublions pas pour aller tout de suite à l'épilogue, quand Freud plus tard retrouve l'enfant Hans à un âge qui est environ de seize ou dix-sept ans, qu'il ne se souvient plus de rien. On lui donne à lire toute son histoire, et Freud lui-même très joliment, fait correspondre cet effacement à quelque chose de tout à fait comparable, nous dit-il, à ce qui se produit quand un sujet se réveille la nuit et tente de retenir un rêve, commence même à l'analyser, nous connaissons cela, et que, le reste de la nuit passant là-dessus, au matin tout est oublié, rêve et analyse. Quelque chose est là en effet bien séduisant, qui nous permet de penser comme Freud lui-même, que ce dont il s'agit dans l'observation de Hans, comme nous pouvons le toucher du doigt, est quelque chose qui n'est nullement comparable à cette intégration ou réintégration par le sujet de son histoire qui serait celle de la levée efficace d'une amnésie, avec maintien des éléments conquis. Il s'agit bien là d'une activité très spéciale, de cette activité à la limite de l'imaginaire et du symbolique, qui est exactement du même ordre que ce qui se passe dans les rêves. Aussi bien les rêves, dans cette mythification dont il s'agit dans toute l'observation de Hans, jouent un rôle économique en tous points assimilable à ceux des fantasmes, voire des simples jeux et inventions de Hans. Mais n'oublions pas ce que Freud nous dit au passage, que tout de même quelque chose retient Hans dans la lecture de son histoire, quelque chose dont il se dit, en effet il se peut bien que ça se rapporte à moi. C'est tout ce qui se rapporte à toutes les fantasmatisations qui s'y logent, concernant la petite sœur. Et en effet à ce moment-là les parents de Hans sont divorcés, comme on aurait assez bien pu l'anticiper, voire le prévoir au moment où tout au cours de l'observation le laissait penser, et Hans n'en est pas plus malheureux que cela. Il n'y a qu'une seule chose qui reste pour lui une blessure, c'est cette petite sœur qui désormais est séparée de lui, qui a été amenée par le cours de la vie à centrer, à représenter ce terme éloigné, au-delà si on peut dire, de ce qui est accessible à l'amour, et qui

est l'objet d'amour idéalisé, cette *girl-phallus* effectivement dont nous sommes partis dans notre analyse, et qui restera sans aucun doute, nous n'avons pas lieu d'en douter, la marque qui donnera son style et son type pour toute la suite, encore que bien entendu on ne puisse faire là qu'une supposition, une extrapolation, à toute la vie amoureuse du petit Hans.

Donc assurément tout se montre bien n'avoir pas été par une magistrale analyse de Hans dont il a été l'objet, tout n'a pas été pleinement bouclé, ni n'a abouti à une relation d'objet qui soit par elle-même entièrement satisfaisante. Mais revenons au point de départ, revenons à Freud, à son disciple qui est le père de l'enfant, et aux instructions que Freud lui donne, car nous avons vu maintenant comment Freud ici assume son propre rôle. Comment va-t-il dire à celui qui est son agent, de se comporter ? Il lui fait deux recommandations. Tout d'abord, quand on lui a déclaré quelle est l'attitude du petit Hans, et les phénomènes plus ou moins pénibles et angoissants dont il est l'objet, il dit au père d'expliquer à l'enfant que cette phobie c'est une bêtise, que la bêtise en question est liée à quelque chose qui est lié à son désir d'approcher sa mère. Que d'autre part Hans, depuis quelque temps, s'occupe beaucoup du *Wiwimacher*, qu'il doit bien savoir que ceci n'est pas tout à fait bien, et que c'est pour cela que le cheval est si méchant et veut le mordre. Cela va loin, nous avons là une sorte de manœuvre directe et d'emblée sur la culpabilité, qui consiste à la fois à la lever en lui disant que ce sont choses-là toutes naturelles et toutes simples, et qu'il y a simplement lieu d'ordonner et de dominer un peu. Mais en même temps il n'hésite pas à accentuer l'élément d'interdiction, au moins relative, qui existe sur le fait d'aborder les satisfactions masturbatoires. Nous allons voir d'ailleurs quel va être chez l'enfant le résultat.

Il y a une chose encore plus caractéristique dans le langage même qu'emploie Freud. La deuxième chose, dit-il, puisque manifestement la satisfaction du petit Hans pour l'instant c'est d'aller découvrir — c'est pour cela que tout à l'heure j'ai repris la dialectique du découvrir, du surprendre — l'objet caché qu'est le pénis ou le phallus de la mère. On va lui retirer ce désir en lui retirant l'objet de la satisfaction, vous allez lui dire que ce phallus désiré n'existe pas. Ceci est textuellement articulé par Freud au début de l'observation.

Il faut dire que comme intervention du père imaginaire, je veux dire de celui qui ordonne le monde et dit qu'ici il n'y a rien à chercher, on voit difficilement mieux et on voit aussi combien le père réel est tout à fait incapable d'assumer une pareille fonction, car à la vérité quand il le fait, nous ne manquons pas de voir que c'est précisément à ce moment-là que Hans réagit par une toute autre

voie que ce qu'on lui suggère. Car tout de suite après l'articulation affirmée qui lui est faite de cette absence, de même qu'à un autre moment il a réagi par l'histoire des deux girafes, là il réagit encore d'une toute autre façon, il fantasme l'histoire suivante qui est fort belle, il raconte qu'il a vu sa mère en chemise et toute nue, lui montrer son *Wiwimacher*, que lui-même en a fait autant et qu'il a pris à témoin la bonne qui est entrée à ce moment-là en jeu, la fameuse Grete, de ce que faisait sa maman. Superbe réponse, et parfaitement en accord avec ce que j'essayai de vous articuler tout à l'heure, à savoir que ce dont il s'agit est très précisément de voir ce qui est voilé en tant que voilé. Sa mère est à la fois nue et en chemise, exactement comme dans l'histoire d'Alphonse Allais qui s'écriait, les bras au ciel : « Regardez cette femme, sous ses vêtements elle est nue ! » Remarque dont peut-être vous n'avez jamais assez mesuré l'incidence et la portée dans les sous-jacences métaphysiques de votre comportement social, mais ce qui est fondamental à la relation interhumaine comme telle. Là-dessus, le père du petit Hans, qui ne se distingue pas par un mode d'appréhension des choses excessivement futé, lui dit : « *Mais il faut qu'elle soit l'une ou l'autre, il faut qu'elle soit, ou nue, ou en chemise.* » Or c'est là tout le problème, c'est que pour Hans elle est à la fois nue et en chemise, exactement comme pour vous tous qui êtes ici. D'où l'impossibilité d'assumer l'ordre du monde, simplement par une intervention autoritaire, il n'y en a pas. Le père imaginaire, évidemment, existe depuis longtemps, depuis toujours, c'est une certaine forme du bon Dieu également. Mais ce n'est pas cela qui résout nos difficultés d'une façon non moins éprouvée et permanente.

A la vérité nous en sommes là à un point plus avancé. Mais d'abord le père a fait de cet élément essentiel une première approche, il a d'abord essayé, comme Freud le lui a dit, d'abaisser la culpabilité du petit Hans, il lui a donné le premier éclaircissement concernant la relation qu'il y a entre le cheval et quelque chose d'interdit qui est très précisément de mettre la main sur son sexe. Il a fait sa première intervention, visant en somme à apaiser l'angoisse de la culpabilité, cette intervention dont nous autres analystes, tout de même après quelques vingt ou trente années d'expérience, nous savons précisément que c'est celle dans laquelle nous échouons toujours si nous voulons l'aborder de front, et qu'il n'est pas question d'aborder jamais la culpabilité en face, sauf précisément à la transformer en diverses formes métaboliques qui sont précisément celles qui ne vont pas manquer de se produire. Au moment même où donc on a dit à cet enfant que le cheval n'est là qu'un substitut plus ou moins effrayant de quelque chose sur lequel il n'a pas à se faire tellement un monde, nous voyons ici également dans

l'observation, et de la façon la plus articulée, se produire quelque chose qui est que l'enfant qui jusque-là avait peur du cheval, est obligé, dit-il, de regarder, *je dois regarder maintenant les chevaux*.

Profitons de ce que nous sommes à ce point de l'observation, pour un instant nous arrêter à ce mécanisme qui mérite d'être noté. Que veut dire en somme ce qu'on lui a dit ? Cela revient finalement à dire qu'il est permis de regarder les chevaux, et tout comme dans les systèmes totalitaires qui se définissent par le fait que tout ce qui est permis est obligatoire, c'est bien ce qui se produit à avoir dit au petit Hans qu'on peut aller vers les chevaux, puisque le problème est ailleurs. Il en résulte que le petit Hans se sent commandé, obligé de regarder le cheval. Qu'est-ce que peut bien vouloir dire ce mécanisme que j'ai résumé sous cette forme, que ce qui est permis devient obligatoire ? A la vérité, dans ce qui est permis à cette occasion nous avons une transition, c'est-à-dire l'élimination de ce qui était auparavant défendu. Sans doute que cette transformation, puisque transformation il y a, doit avoir pour cause le fait que ce qui est permis se revêt en même temps du terme de l'obligation. Cela doit être quelque chose comme un mécanisme qui a pour effet de maintenir, justement sous une autre forme, les droits de ce qui était défendu, en d'autres termes ce qu'il faut maintenant regarder, c'est justement ce qu'auparavant il ne fallait pas regarder, autrement dit, que comme nous le savons déjà, quelque chose par le cheval était défendu. Nous savons que la phobie est un avant-poste qui est en somme une protection contre l'angoisse. Il s'agit que le cheval marque un seuil si on peut dire, et qu'il soit cela avant toute chose à ce niveau, et nous le savons. C'est également ce qu'on vient de dire au sujet. C'est quelque chose qui a un rapport avec ce qui est en cause avec l'élément nouveau dont il s'agit, et qui jette le trouble dans l'ensemble du jeu du sujet, c'est à savoir le pénis réel. Mais comme je vous l'ai dit tout à l'heure, est-ce à dire pour autant que le cheval est le pénis réel. Certainement pas. Comme vous le verrez par mille exemples par la suite, le cheval est très loin d'être le pénis réel, puisqu'il est aussi bien au cours des transformations du mythe de Hans, la mère, à la fin le père, le petit Hans à l'occasion. Faisons intervenir ici une notion symbolisante essentielle, celle que je vous ai développée tout au long des cours de l'année avant-dernière sur le jeu de mots [*Ort-Wort* d'Angelus Silesius] et disons qu'il est, en cette occasion, la place où doit venir se loger, et non sans provoquer de crainte ni d'angoisse, le pénis réel.

En fin de compte avec ce premier apport, assurément encore peu encourageant du père, nous voyons quand même s'engager, réagir chez l'enfant la structure à proprement parler signifiante, celle qui résiste aux interventions

impératives, celle qui néanmoins va réagir aux interventions même maladroites, confuses du père et produire cette série de créations mythiques qui seront celles au cours desquelles nous allons voir peu à peu par une série de transformations, s'intégrer dans le système de Hans ce dont il s'agit, à savoir ce quelque chose qui nécessite non plus simplement cette intersubjectivité du leurre, pourtant fondamentale, à l'aide de laquelle Hans peut jouer à surprendre et à se faire surprendre, et à se présenter comme absent, mais en même temps, de par le jeu toujours présent, un tiers objet qui est le premier élément de sa réalisation avec sa mère, qui doit en fin de compte s'y intégrer lui-même. Car depuis quelque temps est arrivé cet élément nouveau, cet élément incommode qu'est son propre pénis, son pénis réel, avec ses propres réactions qui risquent, comme on dit, de faire sauter en l'air tout l'ensemble, et qui pour lui manifestement, comme vous allez le voir dans la série de ses créations imaginaires, est l'élément de perturbation et de trouble. Puisque nous sommes le 3 avril, nous allons aller d'emblée à ce qui se passe le 3 avril 1908 lorsque le père et l'enfant spéculent, de derrière leurs fenêtres, sur ce qui se passe dans la cour d'en face. Dans la cour d'en face il y a déjà les éléments signifiants avec lesquels Hans va donner un premier support à son problème, va faire sa première construction mythique sous le signe, comme nous dit Freud, des moyens de transport, de ce qui se passe constamment sous ses yeux, à savoir les chevaux et les voitures qui bougent, qui déchargent des choses, qui ont des paquets sur lesquels montent des gamins. A quoi tout ceci va servir pour Hans ? Croyez-vous qu'il y ait une espèce de pré-adaptation, de toute éternité prévue par le père imaginaire éternel, entre les moyens de véhiculation qui sont en usage sous le règne de l'empereur François-Joseph dans la Vienne d'avant 1914 et les pulsions, les tendances naturelles surgissant chacune alentour, selon le bon ordre du développement instinctuel chez un enfant comme le petit Hans ? C'est tout à fait le contraire, c'est à propos d'éléments qui ont aussi leur ordre de réalité, mais dont l'enfant va se servir comme des éléments nécessaires au jeu de permutation, et j'y reviens toujours, qu'une espèce d'usage du signifiant n'est ni concevable ni compréhensible, si vous ne partez pas à l'origine de ceci que le jeu élémentaire, fondamental du signifiant c'est la permutation. Ce n'est pas une raison parce que tout civilisés et même instruits que vous soyez, vous êtes dans l'usage courant de la vie aussi maladroits qu'il est possible dans l'exhaustion par exemple de toutes les permutations possibles, et que je vais vous prouver sur moi-même — j'ai une cravate qui a un côté un peu plus pâle et un autre un peu plus foncé, et pour savoir mettre le côté pâle en dessous et le plus foncé devant, il faut que mentalement je fasse une

permutation, et je me trompe à chaque fois — qu'il faut que vous ignoriez l'ordre permutatif, c'est ce qui est en jeu dans tout ce que va construire le petit Hans et tout de suite vous allez en voir un exemple.

Avant d'essayer de comprendre quoi que ce soit à ce que veut dire le cheval, à ce que veulent dire la voiture, le petit Hans qui est dessus ou le déchargement, il faut que vous reteniez ceci : une voiture, un cheval, le petit Hans qui a envie de monter dessus et qui a peur, mais qui a peur de quoi ? Que la voiture démarre avant qu'il passe sur le quai de déchargement. Inutile de vous presser et de commencer à dire, nous connaissons cela, il a peur d'être séparé de sa mère, parce que le petit Hans vous rassure tout de suite, il dit : « *Si je suis emmené, je prendrai un fiacre et je reviendrai.* » Le petit Hans est tout à fait ferme dans la réalité. C'est donc qu'il s'agit d'autre chose, c'est donc que le fait d'être sur une voiture en face de quelque chose dont la voiture peut se séparer, peut se déplacer, et alors quand vous saurez par rapport à quoi la voiture peut se déplacer, et quand vous aurez isolé cet élément, vous le retrouverez dans mille traits de l'observation du petit Hans, à propos de l'histoire du train dans lequel il est également embarqué — c'est un de ses fantasmes qui surgit beaucoup plus tard — quand ils passent à Gmunden et qu'ils n'ont pas le temps de mettre leurs vêtements avant d'avoir pu descendre du train à temps. Et ainsi de suite, il y en aura encore beaucoup d'autres puisque l'un des derniers fantasmes du petit Hans, ce sera celui de se faire jucher par un conducteur triomphalement et tout nu sur un truc où il n'y a pas de cheval, d'y passer la nuit, et le lendemain de pouvoir continuer son voyage sur le même truc, ayant donné simplement mille florins au conducteur. Vous ne pouvez pas ne pas voir l'évidente parenté qu'il y a entre ces différentes étapes, ces différents moments de la fantasmatisation du petit Hans.

Vous verrez aussi toute la fantasmatisation autour de la brave et excellente petite Anna, qui elle à un moment est avec le petit Hans dans une autre voiture qui ressemble beaucoup aux voitures précédentes, puisqu'elles ont les mêmes chevaux d'angoisse, et qui ira chevaucher un des chevaux, à l'intérieur de ce procès, de ce premier mythe qu'on peut appeler le mythe de la voiture. Vous essayerez de voir, si je puis dire, comment ces différents signifiants qui composent l'attelage — car c'est bien de cela qu'il s'agit, on parle tout le temps du cheval, mais il peut être sans voiture, il peut être avec une voiture — comment ces différents éléments qui composent l'attelage et les conducteurs et la référence de la voiture à un certain plan fixe, à mesure que l'histoire progresse, se trouvent avoir des significations différentes. Vous essayerez de voir ce qui là-dedans est le plus important, si c'est le rôle du signifiant comme je vous l'ai expliqué dans mon

séminaire sur *La Lettre volée* ou si c'est précisément par le déplacement de l'élément signifiant sur les différentes personnes qui sont en quelque sorte prises sous son ombre, inscrites dans la possession du signifiant, si c'est en cela que consiste le progrès, dans ce mouvement tournant du signifiant autour des différents personnages auxquels le sujet est plus ou moins intéressé, qui peuvent y être pris, captivés, capturés dans le mécanisme permutatoire, si c'est en cela que consiste l'essentiel du progrès du petit Hans, ou si c'est dans le contraire, dans quelque chose dont on ne voit pas bien dans l'occasion quelle sorte de progrès cela pourrait être. Car on ne peut dire qu'à un moment, aucun des éléments de la réalité qui l'entoure n'est vraiment hors des moyens de Hans.

Il n'y a dans cette observation pas trace de ce qu'on peut appeler régression, et si vous pensez qu'il y a régression parce qu'à un moment le petit Hans fait toute l'immense fantasmagorie anale autour du *Lumpf*, vous vous trompez lourdement, ceci est un formidable jeu mythique, cela ne comporte à ce moment-là aucune espèce de régression, le petit Hans maintient ses droits, si on peut s'exprimer ainsi, à la masturbation d'un bout à l'autre de l'observation, sans se laisser ébranler et s'il y a quelque chose qui caractérise le style général de progrès du petit Hans, c'est précisément son côté irréductible. Et Freud lui-même le souligne, c'est bien parce que l'élément génital est, chez un pareil sujet, tout à fait solide, présent, installé, résistant, très fort, qu'il ne fait pas une hystérie, mais une phobie. C'est ce qui est articulé très nettement dans l'observation. C'est ce que nous essayerons de voir la prochaine fois et nous verrons qu'il n'y a pas qu'un seul mythe, qu'un seul élément alphabétique employé par le petit Hans pour résoudre, si on peut dire, ses problèmes, c'est-à-dire le passage d'une appréhension phallique de la relation à la mère, à une appréhension castrée des rapports à l'ensemble du couple parental. Il y en a d'autres, il y a la fameuse histoire de la baignoire et du vilebrequin, de ce que j'ai appelé encore la dernière fois la vis. C'est quelque chose qui tourne tout entier autour de ce que j'appellerais la fonction logique des instruments fabriqués. On ne peut pas ne pas être tout à fait saisi et frappé par la façon dont se sert comme instruments logiques cet enfant, d'éléments qui sont groupés autour de ces modes de coaptation très élaborés dans l'adaptation humaine et qui permettent d'opposer à ce qui est enraciné comme on dit, ou même simplement adhérent naturellement et par opposition à un perforé, qui est le point d'appréhension au sens de crainte et de pôle redoutable devant lequel l'enfant effectivement s'arrête, l'introduction de cet élément qui est le vissé, ou encore le tenaillé, je veux dire ce qui est tenu par les tenailles, qui, vous le verrez dans ce que j'appellerai l'autre mythe, le mythe

de la baignoire et du robinet joue un rôle absolument essentiel. C'est dans le détail de cette structuration mythique, c'est-à-dire utilisant des éléments imaginaires pour l'épuisement d'un certain exercice de l'échange symbolique, que réside tout le progrès opéré par Hans et ce qui lui permet de rendre utile cet élément de seuil, c'est-à-dire de première structuration symbolique de la réalité, qu'était sa phobie.

# Leçon 17

*10 avril 1957*

Notre progrès dans l'observation du petit Hans nous a amenés à mettre en valeur ce qu'on peut appeler la fonction du mythe dans la crise psychologique traversée par le petit Hans, crise inséparable de l'intervention paternelle, guidée par le conseil de Freud, cette notion globale, massive de la fonction de quelque chose qui s'appelle mythe, non par métaphore, mais techniquement tout au moins que nous supposons pouvoir être apprécié à sa juste portée, dans la mesure où cette création imaginative de Hans qui va toujours se développant à mesure des interventions adroites, ou moins adroites, ou maladroites, du père, mais assurément suffisamment bien orientées pour ne pas tarir et à la fin stimuler cette série de productions de Hans qui se présentent à nous comme difficilement séparables, quoique ordonnables, par rapport à son symptôme, c'est-à-dire sa phobie. La dernière fois nous en étions arrivés au jour anniversaire du 3 avril, où sont relevés les propos de Hans sur le contenu de sa phobie. Le soir du même jour le père dit en somme que, si son fils a pris dans son comportement plus de courage, c'est l'effet des événements les plus récents et notamment de l'intervention de Freud le 30 mars auprès du petit Hans. Mais si l'enfant a pris plus de courage dans son comportement, la phobie a pris elle aussi plus d'ampleur. En effet ce jour, la phobie semble s'enrichir dans cette ambiguïté évidemment indiscernable, s'enrichir tout autant, et même de détails de portée et d'incidence plus fines, plus compliqués en même temps, à mesure que Hans sait mieux en confier la portée, le mode sous lequel cette phobie le presse et le suborne.

C'est bien en effet à quelque renversement dans votre esprit, ou plus exactement de rétablissement dans votre esprit, de la véritable fonction, et du

symptôme et de ses productions diversement qualifiées, que l'on a résumé sous le nom de symptômes transitoires de l'analyse, que je m'efforce ici. Et pour résumer devant vous la portée de ce que notre approche veut dire, je pourrais essayer de poser un certain nombre de termes, de définitions et de règles du même coup. Je vous l'ai dit la dernière fois, il faut distinguer si nous voulons faire un travail qui soit vraiment analytique, vraiment freudien, vraiment conforme aux exemples majeurs que Freud a développés pour nous, nous devons nous apercevoir de quelque chose qui ne se comprend, ne se confirme que de la distinction du signifiant et du signifié. Je vous l'ai dit, aucun des éléments signifiants de la phobie, et il y en a beaucoup auxquels on peut s'arrêter, le premier bien entendu c'est le cheval, et il est impossible d'aucune façon de considérer ce cheval comme quelque chose qui serait purement et simplement un équivalent par exemple de la fonction du père. On peut très rapidement, c'est une voie facile, dire que c'est une carence du père que, selon la formule classique de *Totem et Tabou*, le cheval vient là comme une sorte de néo-production ou d'équivalence qui de quelque façon le représente, l'incarne, joue un rôle déterminé par ce qui semble bien en effet être la difficulté à ce moment-là, et ce qui est même conforme à ce que je suis en train de vous enseigner là, à savoir le passage de l'état pré-œdipien au moment, au sens physique du mot moment, au moment œdipien. Ce qui est tout à fait bien entendu incomplet, insuffisant, le cheval n'est pas simplement ce cheval qu'en effet peut-être à la fin il pourra être, au moment où Hans voyant passer dans la rue un cheval, avec l'air fier, il s'écrie quelque chose d'équivalent à la fierté virile de ce cheval qui évoque le père, à un moment de la fin du traitement, il a cette fameuse conversation avec son père où il lui dit quelque chose comme, *tu dois être en colère contre moi, tu dois m'en vouloir d'occuper telle ou telle place, ou d'accaparer l'attention de ma mère et d'occuper ta place dans son lit,* et malgré les dénégations du père qui lui dit en effet qu'il n'a jamais été méchant. Pour un instant l'enfant, sans aucun doute dûment endoctriné depuis quelque temps, fait surgir le mythe œdipien avec une impérativité tout à fait spéciale, qui n'a pas manqué d'ailleurs de frapper certains auteurs, nommément Fliess qui a fait là-dessus un article paru dans le numéro consacré au centenaire de Freud de janvier-février 1956[1].

Le cheval avant de remplir d'une façon terminale cette fonction métaphorique si l'on peut dire, a joué bien d'autres rôles. Le cheval quand il est attelé — et au 3 avril nous avons là-dessus toutes les explications possibles données par

1. Fliess R., *"Phylogenic vs ontogenetic experience", I.J.P.,* 37, pp. 46-60.

le petit Hans — ce cheval doit-il être attelé, ou non attelé, à une voiture à un cheval, ou à deux chevaux ? Dans chaque cas il y a une signification différente. Ce qui nous apparaît en tout cas c'est qu'à ce moment, si le cheval est symbolique de quelque chose, c'est comme la suite le montrera d'une façon plus développée, qu'il est symbolique par un certain côté de la mère, il est également symbolique du pénis. En tout cas il est irréductiblement lié à cette voiture, laquelle est elle-même une voiture chargée, comme Hans y insiste pendant la séance du 3 avril, celle dans laquelle il explique quel est son intérêt, quel est l'ordre de satisfaction qu'il doit à tout le trafic qui se passe devant la maison autour de ces voitures qui arrivent et repartent, et qui pendant qu'elles sont là, sont déchargées, rechargées. L'équivalence peu à peu apparaît de la fonction de la voiture, du cheval aussi du même coup, avec quelque chose qui est évidemment d'un bien autre ordre, qui suggère ce qui se rapporte essentiellement à la grossesse de la mère, nous dit l'observation, Freud et le père, qui était essentiellement liée au problème de la situation des enfants dans le ventre de la mère, de leur issue. Le cheval aura donc à ce moment une tout autre portée, une tout autre fonction.

De même un autre élément fait pendant un long moment sujet d'interrogation pour le père comme pour Freud, c'est le fameux *Krawall* c'est l'idée de bruit, de tumulte, de bruit désordonné, avec quelques prolongements qui font qu'il peut, paraît-il, aller jusqu'à être utilisé pour désigner un esclandre, un scandale. Dans tous les cas apparaît le caractère inquiétant, spécialement angoissant du *Krawall* tel qu'il est appréhendé par le petit Hans quand il peut se produire après que le cheval soit tombé, ce qui a été un des événements à son propre dire, précipitant pour lui, *umfallen*, de la valeur phobique du cheval. C'est le moment de cette chute qui s'est produite une fois et qui se trouvera dès lors dans l'arrière-plan de la crainte. Il y a ce qui peut arriver à certains chevaux, spécialement aux gros chevaux attelés à de grosses voitures, à des voitures chargées. Cette chute s'accompagne du bruit du piaffement du cheval, et ce *Krawall* reviendra au cours de l'interrogatoire du petit Hans, sous plus d'un angle. A la vérité jamais d'une façon avérée, à aucun moment de l'observation, quelque chose nous sera donné qui serait une sorte d'interprétation du *Krawall*. Il faut remarquer d'ailleurs que tout au cours de l'observation, dans le cas du petit Hans, Freud comme le père seront amenés à rester dans le doute, dans l'ambiguïté, même dans l'abstention. On peut dire quant à l'interprétation d'un certain nombre d'éléments, qu'il s'avère qu'ils pressent l'enfant d'avouer, qu'ils lui suggèrent toutes les équivalences et toutes les solutions possibles, sans obtenir de lui autre chose que des évasions, des allusions, des échappatoires, parfois même on a l'impression que

par certains côtés l'enfant se moque. Ceci n'est pas douteux, le caractère parodique de certaines des productions, des fabulations de l'enfant, est manifeste dans l'observation, principalement de tout ce qui se passe autour de ce que je pourrais appeler le mythe de la cigogne que le petit Hans fait si riche et si luxuriant, si chargé d'éléments humoristiques. Ce côté parodique si caricatural de certaines des productions de l'enfant est bien de nature à avoir frappé les observateurs eux-mêmes, et tout ceci en fin de compte est fait pour nous mettre au cœur de ce quelque chose qui se rétablit dans une perspective non pas d'incomplétude de l'observation, mais au contraire dans une perspective de phase démonstrative caractéristique de l'observation. Ça n'est pas une de ses insuffisances, c'est au contraire par cette voie qu'elle doit nous montrer le chemin d'un mode de compréhension de ce dont il s'agit dans cette formation symptomatique, à la fois déjà si simple et déjà si riche, qu'est la phobie, et d'autre part dans le travail lui-même, et ceci s'exprime, retrouve sa place. Il n'y a pas de meilleure illustration de cette observation dans la mesure où justement c'est une observation freudienne, c'est-à-dire une observation intelligente.

Nous voyons essentiellement le signifiant comme tel se distinguer du signifié. Le signifiant symptomatique est essentiellement constitué de telle sorte qu'il est de nature à recouvrir au cours du développement et de l'évolution, les signifiés les plus multiples, les plus différents, que non seulement il est de nature à ce qu'il puisse faire cela, mais que c'est sa fonction que le fait, l'appareil, l'ensemble des éléments signifiants qui nous sont donnés au cours de la tranche d'observation que constitue Hans, est fait de cette sorte que nous devons nous imposer, si nous voulons que cette observation ne soit pas purement et simplement une énigme, une observation confuse, ratée et pourquoi celle-ci serait-elle ratée, et non pas telle ou telle autre à laquelle nous avons l'habitude de nous référer, à ceci près que ne peut manquer de nous frapper tout le caractère arbitraire, sollicité, systématique des interprétations, tout spécialement dans le cas des observations et des interprétations analytiques vis-à-vis de l'enfant. Ici nous avons le témoignage, justement dans la mesure où cette observation est remarquablement riche et complexe, qui nous est donné dans ce registre des plus rares par leur abondance, parce que si on a un sentiment quand on y pénètre, c'est bien à tout instant celui de s'y perdre. Un certain nombre de règles que je voudrais ici proposer à ce sujet peuvent se formuler à peu près ainsi, que dans une analyse d'enfant ou aussi bien d'adulte, nul élément que nous pouvons considérer comme signifiant au sens où nous le promouvons ici, c'est-à-dire soit un objet, une relation ou un acte symptomatique, que cet objet, cette relation ou cet acte symptomatique soit

primitif, en quelque sorte encore confus comme le premier surgissement de ce cheval, quand il apparaît après un certain intervalle où se manifeste l'angoisse de l'enfant et où le cheval va jouer là une fonction qu'il s'agit de définir, elle apparaît déjà bien singulièrement marquée de ce quelque chose de dialectique. C'est bien ce que nous essayons de saisir, déjà suffisamment sensible dans le fait que c'est au moment précis où il s'agit que sa mère s'en aille. C'est cela l'angoisse, il a peur que le cheval rentre dans la chambre. D'autre part qu'est-ce qui rentre dans la chambre ? C'est lui, le petit Hans. A tout propos nous voyons donc là une double relation très ambiguë, qui est à la fois liée à la fonction de la mère à ce moment-là par la voie d'une tonalité sentimentale de l'angoisse, mais d'autre part aussi au petit Hans par son mouvement et son acte. Déjà le cheval, dès qu'il apparaît, est chargé d'une profonde ambiguïté, il est déjà un signe propre à tout faire, très exactement comme l'est un signifiant typique. Dès que nous aurons fait trois pas dans l'observation du petit Hans, nous verrons cela à tout instant déborder de tous les côtés.

Nous posons la règle, nul élément signifiant, étant donné qu'il est ainsi défini objet, relation ou acte symptomatique dans la névrose par exemple, ne peut être considéré comme ayant une portée univoque, comme étant d'aucune façon équivalent comme tel à aucun de ces objets, relations, voire même actions imaginaires, je dis dans notre registre, qui sont ce sur quoi se fonde la notion de relation d'objet toujours telle qu'elle est utilisée maintenant. De nos jours la relation d'objet avec ce qu'elle comporte de normatif, de progressif dans la vie du sujet, de génétiquement défini, de développement mental, est quelque chose qui est du registre imaginaire, qui bien entendu n'est pas sans valeur, qui d'un autre côté, quand on essaye de l'articuler, présente tous les caractères de contradiction intenable que j'ai dû vous dire pour vous caricaturer de la façon la plus évidente, dans les deux volumes parus au début de l'année, il n'y avait qu'à lire le texte qui était devant nous les contradictions mêmes du jeu de cette notion à partir du moment où elle essaye de s'exprimer dans l'ordre d'une relation prégénitale qui se génitalise, avec l'idée de progrès que cela comporte. Nous sommes tout de suite dans des contradictions et il s'agit d'ordonner là-dessus les termes de la façon même la plus sommaire. Donc si nous suivons ce qui pour nous est règle d'or et qui repose sur la notion que nous avons de la structure de l'activité symbolique, les éléments signifiants d'abord doivent être définis pour leur articulation avec les autres éléments signifiants, et c'est en ceci qu'est le rapprochement avec la théorie récente du mythe telle qu'elle s'est imposée d'une façon singulièrement analogue à la façon dont simplement l'appréhension des faits nous

force aussi d'articuler des choses de la façon dont pour l'instant je les articule, qui est ce qui guide M. Lévi-Strauss dans son article dans le *Journal of American Folklore* d'octobre-décembre 1955[1]. Par quoi la notion d'une étude structurale du mythe est-elle ouverte dans le texte de M. Lévi-Strauss ? C'est par cette remarque qu'il emprunte d'ailleurs lui-même intentionnellement à quelqu'un de ses confrères, à Hocard, pour dire que s'il y a d'abord une chose que nous devons renverser, c'est cette position qui a été prise au cours des âges et qui a consisté à rejeter les interprétations psychologiques au nom de je ne sais quelle prévention intime anti-intellectualiste, d'un domaine présumé intellectuel dans un terrain qualifié d'affectif. Il en résulte, dit très formellement cet auteur, que aux défauts déjà inhérents à ce qu'on appelle l'école psychologique, c'est-à-dire l'école qui cherche dans son analyse des mythes, à en retrouver la source dans cette soi-disant constante de la philosophie humaine, je dirais comme étant en quelque sorte générique, on cumule déjà avec ces inconvénients cette erreur difficile de faire dériver des idées bien définies, clairement découpées, comme toujours ce sont les choses auxquelles nous avons affaire, autant dans le mythe que dans une production symptomatique. Au nom de je ne sais quel intellectualisme, nous sommes amenés à ramener à une pulsion confuse quelque chose qui chez le patient se présente d'une façon très généralement articulée, c'est même ce qui en fait le paradoxe, c'est même ce qui à nos yeux le fait apparaître comme parasite. Il suffit simplement que nous ne confondions pas ce qui est jeu mental, je ne sais quelle superfluité de déduction intellectuelle qui ne peut se qualifier ainsi que dans une perspective de la rationalisation du délire par exemple, ou du symptôme, qui est quelque chose de tout à fait dépassé puisque dans notre perspective nous avons au contraire la notion que ce jeu du signifiant s'empare du sujet et le prend bien au-delà de tout ce qu'il peut en intellectualiser, mais ce qui n'en est pas moins le jeu du signifiant avec ses lois propres. Pour tout dire, ce que nous voyons, ce qui est sensible, ce que je voudrais présentifier à vos yeux par une sorte d'image, qu'est-ce que c'est ?

Nous en avons la notion quand nous voyons le petit Hans peu à peu nous sortir ces fantasmes, et aussi bien dans une certaine perspective quand nous avons les yeux assez dessillés pour cela. C'est le développement d'une névrose. Quand nous commençons d'en apercevoir l'histoire, le développement chez le sujet, la façon dont le sujet y a été pris, enserré, je dirais que c'est quelque chose dans lequel il n'entre pas de face, il y entre en quelque sorte à reculons. Il semble

1. *Op. cit.*

que le petit Hans, du moment où est surgie au-dessus de lui cette ombre du cheval, entre lui-même peu à peu dans un décor qui s'ordonne et s'organise, s'édifie autour de lui, mais qui le saisit bien plus que lui ne le développe. C'est le côté articulé avec lequel ce délire prend son développement, car je dis le délire presque comme un lapsus, c'est quelque chose qui n'a rien à faire avec une psychose, mais pour lequel le terme n'est pas inapproprié. Nous ne pouvons d'aucune façon nous satisfaire d'une déduction de… A partir de vagues émotions, dit M. Lévi-Strauss, l'impression que nous avons, c'est que dans l'édification ideïque qui, si nous pouvons l'appeler ainsi dans le cas du petit Hans, est quelque chose qui a sa motivation propre, son plan propre, son instance propre, qui répond peut-être à tel ou tel besoin ou à telle ou telle fonction, assurément pas à quoi que ce soit qui puisse à aucun moment se justifier de telle pulsion, de tel élan, de tel mouvement émotionnel particulier qui s'y transposerait, qui s'y exprimerait purement et simplement, c'est d'un bien autre mécanisme qu'il s'agit et qui nécessite ce quelque chose qui s'appelle l'étude structurale du mythe dont le premier pas, dans la première démarche, est de ne jamais considérer aucun des éléments signifiants indépendamment des autres qui viennent à surgir et en quelque sorte à le révéler, mais j'entends à le révéler et à le développer même sur le plan d'une série d'oppositions qui sont d'abord et avant tout de l'ordre combinatoire. Ce que nous voyons produire au cours du développement de ce qui se passe chez le petit Hans, c'est le surgissement, non pas d'un certain nombre de thèmes qui auraient plus ou moins leur équivalence affective ou psychologique comme on dit, mais d'un certain nombre de groupements d'éléments signifiants qui se transposent progressivement d'un système dans un autre.

Exemple, puisqu'il s'agit d'illustrer ce que je suis en train de vous dire, nous avons eu après les premières tentatives d'éclaircissement du père dirigées par Freud un dégagement dans le cheval de cet élément spécialement pénible qui va faire que Hans réagit au premier éclaircissement qu'a donné Freud par cette compulsion à regarder le cheval. Puis ensuite nous trouvons quelque chose dans la suite des interventions du père, où nous pouvons voir que l'enfant se trouve à certains moments soulagé par l'aide interdictive que le père lui apporte concernant sa masturbation. Nous approchons plus près d'une première tentative d'analyse du souci de Hans concernant ce qui se rapporte à son organe urinaire, le *Wiwimacher* comme il l'appelle. Et à ce moment-là nous voyons qu'il y a quelque chose qui est dans la voie de l'éclaircissement réel, ce quelque chose de fort que fait le père pour rejoindre plus directement ce qu'il pense être seulement le support réel de l'angoisse de l'enfant, c'est à savoir que les petites filles

n'en ont pas — Freud l'a incité à intervenir dans ce sens — et que lui en a. Assurément Hans accuse le coup, et à ce propos, d'une façon dont la signification n'échappe pas à Freud, nous souligne que son *fait pipi* est adhérent ou enraciné, que c'est quelque chose qui poussera, croîtra avec lui. Ne voilà-t-il pas assurément déjà ébauché quelque chose qui paraît être dans le sens de rendre en quelque sorte inutile le support phobique, si c'est bien en effet purement et simplement l'équivalent de cette angoisse liée à l'appréhension d'un réel qui jusque-là n'a pas été pleinement réalisé par lui. Nous voyons surgir à ce moment-là le fantasme de la grande girafe et de la petite girafe dont je vous ai montré le caractère qui nous rejette dans le champ d'une création dont le style, donc l'exigence symbolique est quelque chose de tout à fait saisissant. Je le répète pour certains qui n'étaient pas ici, j'ai donné une portée qui ne peut pas être donnée autrement que dans notre perspective, au fait que pour Hans il n'y a pas de contradiction du tout, ni même d'ambiguïté, dans le fait qu'une des girafes, peut-être la petite, peut être une girafe chiffonnée, et une girafe chiffonnée, c'est une girafe qu'on peut chiffonner comme cela, il nous le montre. Le caractère de passage ici d'un objet qui jusque-là a eu sa fonction imaginaire à une sorte d'intervention de symbolisation radicale formulée par le sujet lui-même comme telle, soulignée par le geste qu'il fait ensuite de s'emparer, d'occuper si l'on peut dire cette position symbolique — il s'assoit dessus, et ceci en dépit des cris et des protestations de la grande girafe — est là chez le petit Hans quelque chose de tout spécialement satisfaisant. Ce n'est pas un rêve, c'est un fantasme qu'il a fabriqué lui-même. Il est venu pour en parler dans la chambre de ses parents, il le développe.

La perplexité dans laquelle on reste, à propos de ce dont il s'agit, une fois de plus d'ores et déjà est là bien marquée. Vous remarquerez l'oscillation dans l'observation elle-même, cette grande et cette petite girafe sont d'abord pour le père, lui, le père, et la mère. Néanmoins il s'exprime de la façon la plus formelle en disant que la grande girafe c'est la mère, et que la petite c'est son membre. Voilà donc une autre forme de la valeur du rapport de ces deux signifiants. Mais est-ce que cela va seulement nous suffire ? Assurément pas puisque de par l'intervention du père qui dit à un moment à la mère : « *Au revoir, grande girafe !* » en s'adressant à sa femme et qui souligne à l'enfant que sa mère, c'est la grande girafe, l'enfant répond, qui jusque-là a admis un registre interprétatif différent, de la façon suivante, et la traduction française n'en fait pas passer je pense la pointe et la portée, il ne dit pas *c'est vrai* comme on l'a traduit, mais il dit *pas vrai,* et il ajoute *et la petite girafe c'est Anna*. Que touchons-nous là du doigt ? C'est encore un mode d'interprétation, et que vient-il faire là ? Est-ce vraiment

sur Anna, et à l'occasion sur son *Krawall*, car beaucoup plus loin dans l'observation nous verrons apparaître la petite Anna comme bien gênante par ses cris, exactement un cri qui ne peut pas, à condition que nous ayons toujours l'oreille ouverte à l'élément signifiant, pour nous être identifié au cri de la mère dans ce fantasme. Que veut dire en fin de compte et uniquement cette ambiguïté ? Ce qui apparaît à ce moment-là de gaieté, voire déjà de pointe de raillerie dans le *pas vrai* de Hans, c'est quelque chose qui à soi tout seul nous désigne ce par quoi le père essaye de faire des correspondances deux par deux entre les deux termes de la relation symbolique et tel ou tel élément imaginaire ou réel qu'il serait là pour représenter. Le père fait fausse route ; à tout instant Hans est près de lui faire la démonstration que ce n'est pas cela et ce ne sera jamais cela. Pourquoi ne serait-ce jamais cela ? Parce que ce à quoi Hans a affaire au moment où surgit sa phobie, au moment de l'observation où nous parlons, c'est à quelque chose avec quoi il a à se débrouiller, c'est à une certaine appréhension de certains rapports symboliques qui ne sont pas jusque-là constitués pour lui, qui ont valeur propre de relation symbolique, qui ont rapport à ce fait que l'homme, parce qu'il est homme, est mis en présence de problèmes qui sont des problèmes de signifiant comme tel, en ce que le signifiant est introduit dans le réel par son existence même de signifiant, à savoir parce qu'il y a des mots qui se disent par exemple, ou parce qu'il y a des phrases qui s'articulent et qui s'enchaînent, liées par un médium, une copule de l'ordre du pourquoi ou du parce que.

L'existence du signifiant introduit dans le monde de l'homme ce quelque chose qui, comme je crois que dans un temps j'exprimai à la fin d'une petite introduction au premier numéro de *La Psychanalyse*, fait que c'est à croiser diamétralement le cours des choses que le symbole s'attache pour lui donner un autre sens c'est à des problèmes de création de sens, avec tout ce que cela comporte de libre, d'ambigu, de ce qu'il est possible à tout instant de réduire au néant par le côté complètement arbitraire qu'il y a dans l'irruption du mot d'esprit. A tout instant Hans, comme un petit *Humpty-Dumpty* dans *Alice au pays des merveilles,* est capable de dire, les choses sont ainsi parce que je le décrète ainsi et parce que je suis le maître, ce qui n'empêche pas qu'il soit à ce moment complètement subordonné à la solution du problème qui pour lui surgit d'un besoin de réviser ce qui a été jusque-là son mode de rapport au monde maternel, celui qui était déjà organisé sur une certaine dialectique, sur cette dialectique du leurre, dont je vous ai souligné l'importance, entre lui et la mère. Lequel ou laquelle a le phallus ou ne l'a pas ? Qu'est-ce que désire la mère quand elle désire autre chose que moi, l'enfant ? C'est là que l'enfant était et il s'agit pour lui exactement

comme nous le voyons dans un mythe, toujours à partir du moment où nous sommes entrés dans cette analyse correcte où nous voyons qu'un mythe est toujours une tentative d'articulation de solution d'un problème, c'est-à-dire qu'il s'agit de passer d'un certain mode, disons, d'explication de la relation au monde du sujet ou de la société en question, à une transformation nécessités par le fait que des éléments différents nouveaux viennent en contradiction avec la première formulation et exigent en quelque sorte un passage qui comme tel est impossible, qui comme tel est une impasse. Ceci donne sa structure au mythe, de même Hans est confronté à ce moment-là à quelque chose qui nécessite la révision de la première ébauche de système symbolique qui structurait sa relation à la mère. Et c'est de cela qu'il s'agit avec l'apparition de la phobie, mais bien plus encore avec le développement de tout ce qu'elle emporte avec elle comme élément signifiant. C'est à cela qu'est confronté Hans et qui de ce même fait lui fait apparaître dérisoire toute tentative de lecture parcellaire à laquelle à tout instant le père s'efforce.

Je ne peux pas à propos du style de réponses de Hans, ne pas vous demander de vous rapporter aux passages absolument admirables que constitue toute cette immense œuvre de Freud encore à peine exploitée pour notre expérience qui s'appelle le *Witz*, cet ouvrage dont il n'y a peut-être aucun équivalent dans ce qu'on peut appeler la philosophie psychologique, parce que je ne connais pas un ouvrage qui ait apporté une chose aussi neuve et aussi tranchée que cet ouvrage ; tous les ouvrages sur le rire, qu'ils soient de Bergson ou d'autres, seront toujours d'une pauvreté lamentable à côté de celui-ci. Qu'est-ce qui nous est apporté d'essentiel dans le *Witz* de Freud ? C'est qu'il pointe directement sans fléchissement, sans s'égarer dans des considérations [secondaires] à ce qui est l'essentiel de la nature du phénomène. Ce qu'il met dès le premier chapitre au premier plan, comme dans le rêve, c'est que d'abord *le rêve est un rébus*. Personne ne s'en aperçoit, cette phrase est passée complètement inaperçue. De même on ne semble pas s'être aperçu que l'analyse du trait d'esprit commence avant tout par quelque chose qui est le fameux tableau familier de l'analyse du phénomène de condensation en tant que fabrication fondée sur le signifiant, sur la superposition du familier et millionnaire. Et tout ce qu'il va développer dans la suite va consister à nous montrer que c'est au niveau de ce [pas] d'anéantissement que se situe ce terme véritablement détruisant, disrompant le jeu du signifiant comme tel par rapport à ce qu'on peut appeler l'existence du réel et qui a joué avec le signifiant. A tout instant l'homme met en cause son monde jusqu'à sa racine et la valeur du trait d'esprit — c'est cela qui le distingue du comique — c'est sa possibilité de

jouer sur, si l'on peut dire, le foncier non-sens de tout usage du sens, le caractère à tout instant possible à mettre en cause de tout sens en tant qu'il est fondé sur un usage du signifiant, c'est-à-dire sur quelque chose qui en soi-même est profondément paradoxal par rapport à toute signification possible puisqu'il y a l'instauration dans cet usage, c'est cet usage même qui crée ce qu'il est destiné à soutenir. La distinction est des plus claires entre ces domaines de l'esprit avec le domaine du comique. Quand Freud touchera au comique, il ne l'abordera dans ce livre que secondairement et pour l'éclairer par son opposition avec l'esprit et d'abord il rencontrera les notions intermédiaires, et il nous fera apercevoir la dimension du naïf. C'est pour cela que je fais cette digression dans la dimension du naïf, c'est-à-dire ce naïf si ambigu. Puisqu'il existe, d'un côté, il faut bien le définir pour voir ce qui peut surgir de ce comique des manifestations du naïf, d'un autre côté nous voyons bien à quel point ce naïf est quelque chose d'intersubjectif. La naïveté de l'enfant, c'est nous qui lui impliquons et d'une certaine façon il plane toujours sur la naïveté de l'enfant quelque doute.

Pourquoi ? Là aussi une fois encore prenons un exemple. Freud commence son illustration du naïf par quelque chose qui est l'histoire des enfants qui le soir font une grande réunion d'adultes en leur ayant promis de leur faire une petite représentation théâtrale et le guignol commence à s'agiter. Les jeunes acteurs, dit Freud, commencent à raconter l'histoire d'un mari et d'une femme qui sont dans la plus profonde misère, ils essayent de sortir de leur état et le mari part vers des pays lointains. Il revient ayant accompli d'immenses exploits, chargé de nombreuses richesses, faisant état de sa prospérité devant sa femme. Sa femme l'écoute, elle ouvre un rideau qui est au fond de la scène, et elle lui dit : « *Regarde, moi aussi j'ai bien travaillé quand tu étais parti.* » Et on voit au fond dix poupées rangées. Voilà l'exemple que donne Freud pour illustrer la naïveté, c'est-à-dire une de ces formes de comique où la décharge surgirait si la définition du comique s'y impliquait de quelque chose qui consisterait en une espèce d'économie spontanément réalisée dans quelque chose qui, dans un ordre différent, dit par une bouche moins naïve, comporterait une part de tension, allant même jusqu'à un certain degré à engendrer la gêne. C'est quelque chose du fait que l'enfant va directement, sans se donner la moindre peine supposée, à une énormité, que ceci déclenche quelque chose qui devient le rire, c'est-à-dire qui devient très drôle, avec ce que ce mot drôle peut comporter de résonance étrange. Mais de quoi s'agit-il ? Si à cette occasion nous sommes dans un domaine limitrophe du comique, l'économie dont il s'agit c'est très précisément l'économie qui est faite de ce qu'aurait dû subir une construction comme

celle-là, si on voulait évoquer les mêmes choses partant de la bouche d'un adulte. L'enfant réalise en quelque sorte directement ce quelque chose qui nous porte au comble de l'absurde, il fait en quelque sorte ce qu'on appelle un trait d'esprit naïf, c'est une histoire drôle, elle déclenche le rire parce qu'elle est dans la bouche d'un enfant, et ce qui laisse aux adultes tout le champ pour s'esbaudir : « *Ces gosses sont impayables !* » Et ils sont supposés avoir en toute innocence, et du premier coup, trouvé cela qu'un autre se serait donné forcément beaucoup plus de peine à trouver ou qu'il aurait fallu qu'il enrichisse de quelque subtilité supplémentaire pour que ça puisse à proprement parler passer pour drôle. Mais cela nous permet de voir aussi que cette ignorance à laquelle il est donné de faire mouche, il n'est pas absolument sûr qu'elle soit totale et pour tout dire la perspective du naïf dans laquelle nous incluons les histoires infantiles quand elles ont ce caractère déconcertant qui chez nous déclenche le rire, cette naïveté n'est pas toujours, nous le savons très bien, quelque chose que nous devrions prendre au pied de la lettre. Il y a être naïf et feindre d'être naïf. Ici une naïveté feinte, c'est très précisément ce qui restitue à ce jeu de la comédie enfantine tout son caractère d'esprit des plus tendancieux, comme s'exprime Freud, et il s'en faut d'un rien après tout, précisément de la supposition que cette naïveté n'est pas complète, pour que ce soit eux qui prennent le dessus et qui effectivement soient les maîtres du jeu. En d'autres termes, ce quelque chose que Freud également met en évidence et à quoi je vous prie de vous reporter sur le texte, c'est que le trait d'esprit comporte toujours la notion d'une troisième personne ; on raconte un trait d'esprit de quelqu'un, devant quelqu'un d'autre, qu'il y ait ou non réellement les trois personnes, il y a toujours cette ternarité nécessaire, essentielle dans le déclenchement du rire par le trait d'esprit, alors que le comique se contente d'un rapport duel, le comique peut être déclenché simplement entre deux personnes. La vue d'une personne qui tombe par exemple ou qui se met à opérer par des voies absolument démesurées pour réaliser une action ou un effort qui nous était plus simple est quelque chose qui à soi tout seul peut et suffit, nous dit Freud, à déclencher la relation du comique dans ce naïf. Nous voyons essentiellement que la perspective de la troisième personne, si elle reste virtuelle, est toujours plus ou moins impliquée. En d'autres termes, qu'au-delà de cet enfant que nous tenons pour naïf il y a qu'un autre, qui est bien après tout celui que nous supposons pour que ça nous fasse tellement rire, il se pourrait bien après tout qu'il feigne de feindre, c'est-à-dire qu'il affecte d'être naïf.

Cette dimension du symbolique, c'est exactement ce qui à tout instant se laisse sentir dans cette sorte de jeu de cache-cache, de moquerie perpétuelle qui

est ce qui colore, ce qui donne le ton de toutes les répliques de Hans à son père. A un autre moment nous verrons un phénomène comme celui-là se produire. Le père l'interroge : « *Qu'as-tu pensé quand tu as vu le cheval tomber ?* », et à propos duquel, nous dit Hans, il aurait attrapé la bêtise. « *Tu as pensé*, dit le père, *qu'avec ses gros sabots le cheval était mort.* » Il est bien certain que comme le père le note par la suite c'est avec un petit air tout à fait sérieux que, au premier temps, Hans réplique : « *Oui, oui en effet j'ai pensé cela* » ; et puis tout d'un coup il se ravise, il se met à rire, ceci est noté, et il dit : « *Mais non, ce n'est pas vrai, c'est seulement une bonne plaisanterie que je viens de faire en disant cela.* » Qu'est-ce que cela peut vouloir dire ? L'observation est ponctuée de tous ces petits traits. Qu'est-ce que cela peut vouloir dire, sinon qu'après s'être laissé prendre un instant à l'écho tragique, si l'on peut dire, de la chute du cheval — est-il bien sûr qu'il y a cet écho tragique, occasionnellement avec bien d'autres, dans la psychologie du petit Hans — tout d'un coup l'enfant pense à l'autre, à ce père moustachu, binoclard que Freud nous représente et qu'il a vu à la consultation à côté du petit Hans, un drôle de petit bonhomme tout bichonnant, et l'autre qui est là, pesant, avec plein de reflets dans ses lunettes, appliqué, plein de bonne volonté. Un instant Freud vacille, il s'agit à ce moment-là de ce fameux noir qu'il y a devant la bouche des chevaux sur lequel ils sont là à s'interroger, à chercher ce que ça veut dire avec une lanterne, quand Freud se dit, mais la voilà la longue tête, c'est cet âne-là pour tout dire ! Et quand je dis c'est cet âne-là, dites-vous bien quand même que cette espèce de noir violent qui est là et jamais élucidé devant la bouche du cheval, c'est quand même bien cette béance réelle toujours cachée derrière le voile et le miroir et qui ressort du fond toujours comme une tache, et que pour tout dire, en fin de compte cette sorte de court-circuit dans un caractère supérieur, divin et non sans humour, de la supériorité professorale, et cette appréciation dont l'expérience et les confidences des contemporains nous montrent qu'elle était toujours assez prête à surgir de la bouche de Freud qui s'exprime en lettres françaises par la troisième lettre suivie de trois petits points : « *quel brave président c'est…* ». J'ai devant moi quelque chose qui vient recouper et rejoindre l'intuition du caractère fondamentalement abyssal de ce qui est là devant lui, qui sort du fond. Alors nul doute que dans ces conditions le petit Hans mène assez bien et à tout instant le jeu, quand il se reprend, quand il rit, quand il annule tout d'un coup toute une longue série de ce qu'il vient de développer devant le père. A tout instant nous avons l'impression précisément que ce qu'il lui dit, c'est « je te vois venir… »

Évidemment au premier abord, le mot mort il l'accepte comme équivalent de tombé, mais au second temps il se dit : « tu me répètes la leçon du professeur », c'est-à-dire c'est très précisément ce que le professeur vient d'insinuer, à savoir qu'il en veut fort à son père, jusqu'à vouloir sa mort. Tout aussi bien ce quelque chose vient donc contribuer aux règles qui sont les nôtres, je vous l'ai dit, d'abord pour repérer les signifiants de cette valeur essentiellement combinatoire par où l'ensemble des signifiants mis en jeu viennent là pour restructurer le réel en y introduisant cette nouvelle relation combinée. Puisqu'il faut reprendre notre référence au premier numéro de *La Psychanalyse*, ce n'est pas pour rien que sur la couverture on trouve le symbole de la fonction du signifiant comme tel. Le signifiant est un point dans un domaine de significations, par conséquent les significations ne sont pas reproduites, mais transformées, recréées. C'est de cela qu'il s'agit, et c'est pourquoi nous devons toujours centrer notre objectif, notre question, nous devons voir quel est le tour de signifiant qu'a opéré le petit Hans pour, partant de quoi, arriver à quoi ? Je veux dire le tour, c'est-à-dire à chacune de ces étapes qu'il parcourt, les cinq premiers mois de l'année 1908 au cours desquels successivement nous voyons le petit Hans s'intéresser à ce qui se charge et ce qui se décharge ou à ce qui entre en mouvement tout d'un coup, d'une façon plus ou moins brusque et qui est également susceptible de l'arracher prématurément de son quai de départ. Toute cette liaison des éléments signifiants diversement fantasmatiques, autour des thèmes du mouvement ou plus exactement, si vous le permettez, le thème de tout ce qui dans le mouvement est modification, accélération et pour tout dire le mot branle est un élément absolument essentiel dans toute la structuration des premiers fantasmes et qui de là peu à peu fait surgir d'autres éléments parmi lesquels nous ne pouvons pas ne pas donner une attention toute spéciale à ce qui se passe autour des deux culottes de la mère, l'une jaune et l'autre noire. Ce passage, hors des perspectives qui sont celles auxquelles j'essaye de vous introduire, est absolument incompréhensible. Le père, c'est le cas, y perd son latin. Quant à Freud lui-même, il dit simplement que le père a inévitablement brouillé le terrain, néanmoins il nous indique à la fin un certain nombre de perspectives. Sans doute le père a-t-il méconnu une opposition fondamentale qui doit être sans doute liée à des perceptions auditives différentes concernant l'urination de l'homme et de la femme par exemple. Mais nous voyons aussi que dans une note Freud nous dit ce que veut dire le petit Hans à ce moment et le petit Hans dit des choses très incompréhensibles. Sans doute le petit Hans veut-il nous dire qu'à mesure que la culotte est portée elle devient plus noire, ceci après de nombreux développements où on s'aperçoit que

quand elle est jaune elle a pour lui telle valeur, quand elle est noire elle ne l'a pas, quand elle est séparée de la mère ça lui donne envie de cracher, quand la mère la porte ça ne lui donne pas envie de cracher. Bref, Freud insiste et dit, sans aucun doute ce que le petit Hans veut nous indiquer ici, c'est que la culotte a pour lui une fonction toute différente pendant qu'elle est portée par la mère ou quand elle ne l'est pas.

Nous avons donc assez d'indications pour voir que Freud lui-même se dirige vers une amorce, si on peut dire, de relativisation dialectique totale de ce couple, la culotte jaune et la culotte noire, qui s'avère au cours de la longue et compliquée conversation au cours de laquelle le petit Hans et son père essayent de débrouiller ensemble la question, qui s'avère à tout instant ne prendre de valeur que de manifester une série d'oppositions qu'il faut chercher dans des traits qui passent d'abord pour tout à fait inaperçus, en tout cas qui passent radicalement inaperçus quand on cherche à identifier massivement la culotte jaune à quelque chose qui serait par exemple l'urination, et la culotte noire à quelque chose que l'on appelle dans le langage de Hans, le *Lumpf*, la défécation et on a tout à fait tort d'identifier le *Lumpf* à la défécation, et d'omettre cet élément essentiel qui serait vraiment pour Hans un *Lumpf*. Nous avons, du propre témoignage du père, la notion que parce que c'est là une transformation du mot *Strumpf* qui veut dire d'abord le bas noir et qui, associé en un autre endroit de l'observation par le petit Hans à une blouse noire, fait partie de cet élément absolument essentiel du vêtement en tant que cachant, il est aussi l'écran, ce sur quoi se manifeste et se projette l'objet majeur de son interrogation pré-œdipienne, à savoir le phallus manquant. Que dès lors le fait que ce soit par un terme de cette symbolisation alliée à la symbolisation du manque d'objet que l'excrément comme tel soit désigné nous montre assez aussi qu'à ce niveau-là la relation instinctuelle, l'analité de la chose intéressée dans le mécanisme de la défécation, est peu de chose auprès de la fonction symbolique qui ici encore une fois domine et est liée pour le petit Hans à quelque chose qui est pour lui en effet essentiel. Qu'est-ce qui se perd ? Qu'est-ce qui peut s'en aller par le trou ? Ce sont tous les éléments premiers de ce qu'on peut appeler une instrumentation symbolique, qui ensuite s'intégreront dans le développement de la construction mythique du petit Hans sous la forme de cette baignoire que l'installateur vient dévisser, dans son premier rêve, ou plus tard de son derrière, le sien, qui sera également dévissé — pour la plus grande joie du père comme de Freud, il faut bien le dire — de son propre pénis qui, nous dit-on, sera dévissé. Et ces gens sont tellement dans la hâte d'imposer leur signification au petit Hans qu'ils n'attendent même pas que Hans

ait fini à propos du dévissage de son petit pénis pour lui dire, et Freud lui-même, que la seule explication possible, c'est naturellement pour lui en donner un plus grand. Le petit Hans n'a pas dit cela du tout, en tout cas nous ne savons pas s'il l'aurait dit, et ce qu'il y a de certain c'est que rien n'indiquait qu'il l'aurait dit. Le petit Hans a parlé de remplacement. C'est bien là un cas où l'on peut toucher le contre-transfert. C'est le père qui émet l'idée que, si on le lui change, c'est pour lui en donner un plus grand. Voilà un exemple des fautes qui sont faites à tout instant et dont on ne s'est pas fait faute de perpétuer la tradition depuis Freud, dans un monde d'interprétations de celui qui cherche toujours dans je ne sais quelle tendance affective ce qui voudrait à tout instant être placé pour nous motiver et nous justifier, ce qui a ses lois propres, sa structure propre, sa gravitation propre, et ce qui doit être étudié comme tel.

Nous allons terminer en disant que ce qu'il faut considérer dans le développement mythique d'un système signifiant symptomatique, c'est ce quelque chose qui est sa cohérence systématique à chaque moment et cette sorte de développement propre qui est le sien dans la diachronie, dans le temps, et par où on peut dire que le développement du système mythique quelconque chez le névrosé, j'ai appelé cela autrefois *le mythe individuel des névrosés*[1], doit se présenter comme le développement, la sortie, le déboîtement progressif et une série de médiations qui se résout par un enchaînement signifiant qui a toujours un caractère plus ou moins apparemment mais fondamentalement circulaire, en ceci que le point d'arrivée a un rapport profond avec le point de départ et qu'il n'est néanmoins pas tout de même le même. Je veux dire que là quelque impasse qui est toujours contenue au départ se retrouve dans ce qui est dans le point d'arrivée pour être considérée comme la solution sous une forme inversée, je veux dire à un changement de signe près, mais que l'impasse d'où l'on est parti se retrouve toujours sous quelque mode à la fin du déplacement opératoire du système signifiant. Ceci je vous l'illustrerai par la suite. Nous repartons donc aujourd'hui, pour un cheminement que nous ferons après les vacances, de la donnée donc qui se propose au petit Hans. Le petit Hans au départ est confronté avec quelque chose qui jusque-là était le jeu du phallus dans déjà cette sorte de relation leurrante qui suffit à entretenir entre lui et la mère ce quelque chose de progressif qui jusque-là pouvait lui donner en quelque sorte comme but, comme perspective, comme sens à toute sa relation maternelle la parfaite identification

1. *Le mythe individuel du névrosé ou Poésie et vérité dans la névrose,* conférence au Collège philosophique, 1953 ; in *Ornicar,* n° 17-18, 1979.

à l'objet de l'amour maternel. Il survient quelque chose qui est avant tout — et là-dessus je suis d'accord avec les auteurs, avec le père et avec Freud — un problème, dont vous ne sauriez trop exagérer l'importance dans le développement de l'enfant, qui est celui-ci ; ce n'est rien d'autre que ceci qui est fondé sur le fait que rien dans le sujet lui-même n'est préétabli, ordonné à l'avance dans l'ordre imaginaire qui lui permette d'assumer cette perspective à laquelle il est confronté d'une façon aiguë à deux ou trois moments de son développement enfantin, qui est la croissance. Et du fait que rien n'est préétabli, n'est prédéterminé sur le plan imaginaire, ce qui vient y apporter un élément de perturbation essentiel, c'est très précisément un phénomène complètement distinct mais qui pour l'enfant vient imaginairement s'y accoler au moment où la première confrontation avec la croissance se produit, c'est le phénomène de la turgescence. En d'autres termes que le pénis, de plus petit devienne plus grand au moment des premières masturbations ou érections infantiles, ce n'est pas autre chose qu'un des thèmes les plus fondamentaux des fantaisies imaginaires de *Alice au pays des merveilles,* qui l'illustrent d'une façon qui lui donne ce caractère de valeur absolument élective pour l'imagination infantile. C'est un problème de cette sorte, à savoir l'intégration de ce quelque chose qui est lié à l'existence du pénis réel et à l'existence distincte d'un pénis qui peut lui-même devenir plus grand, ou plus petit, mais qui est aussi le pénis des petits et des grands. Pour tout dire c'est précisément à la présence du pénis du plus grand, c'est-à-dire du père, que le problème du développement de Hans à ce moment est lié, c'est dans la mesure où Hans doit affronter son complexe d'Œdipe dans une situation qui nécessite pour lui une symbolisation particulièrement difficile, que la phobie se produit. Mais si la phobie se développe, si l'analyse produit cette abondance de prolifération mythique, c'est quelque chose qui est de nature à nous indiquer, à la façon dont la pathologie nous révèle le normal, quelle est la complexité du phénomène dont il s'agit pour que l'enfant intègre ce réel de sa génitalité, le caractère fondamentalement et profondément symbolique de moment de passage.

# Leçon 18

*8 mai 1957*

S'il fallait vous rappeler le caractère constitutif de l'incidence du symbolique dans le désir humain, il me semble qu'à défaut d'une juste accommodation sur la plus commune et quotidienne expérience, une formule, un exemple tout à fait saisissant pourrait être trouvé dans la formule suivante dont l'immédiateté, l'omniprésence ne peut échapper à aucun, qu'est-ce que peut vouloir dire en termes de coaptation instinctuelle, comme on dit, la formulation de ce désir qui est peut-être le plus profond de tous les désirs humains, le plus constant en tout cas, qui est difficile à méconnaître à tel ou tel tournant de notre vie à chacun, et en tout cas de ceux auxquels nous accordons le plus d'attention, de ceux qui sont tourmentés par quelque malaise subjectif qui s'appelle, pour le dire enfin, le *désir d'autre chose ?* Qu'est-ce qu'il peut vouloir dire dans le registre de la relation d'objet conçue comme une sorte d'évolution, de développement mental, immanente à elle-même, surgissant par une successive poussée qu'il ne s'agit que de favoriser, de la relation d'objet comme référée à un objet typique, en quelque sorte préformé ? D'où peut venir ce désir d'autre chose ? Cette remarque préliminaire, pour vous mettre si on peut dire, comme s'exprime Freud quelque part à propos des dieux égyptiens dans ses lettres, pour vous mettre dans la… Nous reprenons les choses où nous les avons laissées, c'est-à-dire au petit Hans.

Ce que je viens de vous dire n'est d'ailleurs pas, bien entendu, sans rapport avec mon sujet. En effet, que cherchons-nous à détecter jusqu'à présent, dans cette fomentation mythique, qui nous paraît possible ? La caractéristique essentielle de l'observation de Hans, c'est de cela avant tout qu'il s'agit. Ce que j'appelle fomentation mythique, ce sont ces différents éléments signifiants dont

je vous ai assez montré pour chacun l'ambiguïté, et combien ils sont essentiellement faits pour pouvoir recouvrir, nous dirons à peu près n'importe quel signifié, mais pas tous les signifiés bien entendu en même temps. Quand un des signifiants retrouve tel élément du signifié, les autres éléments signifiants qui sont en cause en recouvrent d'autres. Autrement dit la constellation signifiante opère par quelque chose que nous pouvons appeler système de transformation ou mouvement tournant. Ceci est à regarder de plus près, quelque chose qui à chaque instant couvre d'une façon différente et du même courant semble exercer une action profondément remaniante sur ce qui est le signifié. Pourquoi ceci ? Comment pouvons-nous concevoir la fonction dynamique de cette espèce d'opération de sorcière dont l'instrument est le signifiant et dont le but, la fin, le résultat doit être une réorientation, une repolarisation, une reconstitution après une crise, du signifié ? C'est ainsi que nous posons la question sous cet angle, que nous croyons qu'il s'impose de la poser pour la simple raison que si la fomentation mythique, appelons-la d'un autre terme qui est plus courant, mais qui est exactement la même chose, encore que moins bien adapté — les théories infantiles de la sexualité telles que nous les voyons, telles que nous nous y intéressons chez l'enfant, si nous nous y intéressons c'est bien parce qu'elles ne sont pas simplement une espèce de superflu, de rêve inconsistant, c'est bien parce qu'elles-mêmes en elles-mêmes comportent un élément dynamique qui est à proprement parler ce quelque chose dont il s'agit dans l'observation de Hans, faute de quoi littéralement l'observation de Hans n'a aucune espèce de sens.

Cette fonction du signifiant, nous devons l'aborder sans idée préconçue sur cette observation-là, parce qu'elle est plus exemplaire, mieux prise, mieux saisie en quelque sorte dans le miracle des origines,-là où si je puis dire l'esprit de l'inventeur et de ceux qui l'ont suivi n'a pas eu le temps encore de se relester de sortes d'éléments tabous, de la référence à un réel fondé sur des préjugés qui nécessitent en quelque sorte ou qui retrouvent je ne sais quel appui dans des références antérieures qui sont précisément celles qui, par le champ qui vient d'être découvert, sont mises en cause, ébranlées, dévalorisées. L'observation de Hans, dans sa fraîcheur, garde encore toute sa puissance révélatrice, je dirais presque toute sa puissance explosive et nous devons nous arrêter sur la façon dont Hans dans cette évolution complexe est pris dans ce dialogue avec le père qui joue à ce moment-là un rôle véritablement inséparable du progrès de la dite fomentation mythique. On peut même dire que c'est à chacune des interventions du père que cette fomentation mythique en quelque sorte stimulée, rebondit, se met à repartir, à revégéter à nouveau. Mais comme Freud le remarque expressément

quelque part, elle a bien ses lois et ses nécessités propres. Ce n'est pas toujours, et bien loin de là, ce qu'on attend que nous donne Hans, il apporte des choses qui surprennent et qu'en tout cas le père n'attend pas, si Freud nous indique que lui les a prévues, et il apporte aussi bien au-delà de ce que Freud lui-même pouvait prévoir, puisque Freud ne semble pas dissimuler que beaucoup d'éléments restent encore en quelque sorte inexpliqués, à l'occasion ininterprétés. Mais avons-nous nous-mêmes besoin qu'ils soient tous interprétés ? Nous pouvons quelquefois pousser un petit peu plus loin l'interprétation qu'ont faite les deux coopérants, le père et Freud. Ce que nous essayons de faire ici, ce sont les lois propres de la gravitation de la cohérence de ce signifiant groupé apparemment autour de ce quelque chose dont, Freud nous le dit expressément, nous pourrions être tentés de qualifier la phobie, par son objet, le cheval dans l'occasion, si nous ne nous apercevions que ce cheval va bien au-delà de ce qui paraît comme figure en quelque sorte prévalente, qui est beaucoup plus quelque chose comme une espèce de figure héraldique qui centre tout le champ, qui est lourde elle-même de toutes sortes d'implications et d'implications signifiantes avant tout. Donc un certain nombre de points de référence sont nécessaires à marquer ce qui va être maintenant le progrès de notre chemin. Il est clair que nous partons de ceci, et encore nous n'abordons absolument rien de nouveau puisque Freud lui-même l'articule de la façon la plus expresse, après un dialogue qui est le premier dialogue où Hans avec son père commence à faire sortir de la phobie ce que j'appelle précisément ses implications signifiantes, à savoir tout ce que Hans est capable de construire autour, qui est riche de tout un aspect mythique ou même romanesque si vous voulez, d'une fantasmatisation qui n'est pas simplement du passé, mais aussi bien de ce qu'il voudrait faire avec le cheval, autour de ce cheval, de ce qui accompagne et module sans aucun doute son angoisse, mais qui a aussi sa force propre de construction.

Après cet entretien auquel nous allons venir maintenant, de Hans avec son père, Freud indique à un autre moment que la phobie ici prend plus de courage, elle se développe, elle montre ses diverses phases. Et Freud écrit ceci : « *Ici nous avons l'expérience combien diffuse, et cette phobie va sur le cheval, mais aussi sur la voiture, mais aussi sur le fait que les chevaux tombent, et aussi sur le fait que les chevaux mordent, et sur des chevaux qui sont d'une certaine nature, mais aussi sur les voitures qui sont chargées ou pas… Disons tout bonnement que toutes ces particularités touchent le vif en ceci que l'angoisse originellement n'a absolument rien à faire avec le cheval ou les chevaux méchants, tellement qu'il sera transporté sur elle (la phobie du cheval), et que se fixera alors au lieu, non*

*pas du cheval, mais du complexe du cheval, que là-dessus pourra donc se fixer et se transporter tout ce qui se montrera approprié à certains transferts*[1]. »

C'est donc de la façon la plus expressément formulée dans Freud. Nous avons là deux pôles, le pôle qui est premier, qui est un signifiant et ce signifiant va servir de support à toute la série des transferts, c'est-à-dire à ce remaniement dans toutes les permutations possibles du signifié, qui en principe — nous pouvons le supposer à titre d'hypothèse de travail, et pour autant que c'est conforme à tout ce que notre expérience exige — soit différent de ce qui était au début, c'est-à-dire que quelque chose se soit passé du côté du signifié, et ce quelque chose qui se passe du côté du signifié je vous l'indique déjà, ce peut être quelque chose qui est absolument exigible, c'est que, de par le signifiant, le champ du signifié se soit ou réorganisé ou étendu d'une façon quelconque. Et alors pourquoi le cheval ?

Là-dessus on peut broder ; le cheval est un thème plutôt riche dans ce qui est de la mythologie, dans les légendes et les contes de fées dans la thématique onirique, dans ce qu'elle a de plus constant, de plus opaque, que le cauchemar appelle « jument de nuit ». Tout le livre de M. Jones[2] est centré là-dessus pour nous montrer à quel point il n'y a pas simplement là un hasard, que la jument de nuit n'est pas simplement la sorcière de nuit, l'apparition angoissante, que ce n'est pas un hasard si la jument mère vient là se substituer à la sorcière. Là, bien entendu, M. Jones cherche selon la bonne habitude à trouver dans l'analyse du côté du signifié, ce qui l'amène à trouver que tout est dans tout et à nous montrer qu'il n'y a pas de jeu de la mythologie antique, ni même moderne, qui échappe au fait d'être par quelque côté un cheval. Et en effet, Mars, Oddin, Zeus, tous ont des chevaux, il s'agit de savoir pourquoi.

Alors ils ont des chevaux, ils sont des chevaux, tout est en cheval dans ce livre. Il n'est évidemment pas difficile de montrer à partir de là que la racine MR, qui est à la fois mère, mara et aussi bien la mer en français, est elle aussi une racine qui à elle toute seule comporte cette signification qui est d'autant plus facile à retrouver qu'elle recouvre à peu près tout. Ce n'est pas évidemment par cette voie que nous procéderons et nous n'irons pas à penser qu'il y a du côté du cheval toutes les implications. Il y a certainement du côté du cheval quelque chose

1. *Gesammelte Werke,* Bd VIII, p. 1286 ; traduction approximative de Jacques Lacan ; texte français in « Le petit Hans », *Cinq Psychanalyses,* p. 127, op. cité.

2. E. Jones, *Le Cauchemar,* traduit de l'anglais par Annette Stronck-Robert, Paris, Payot, 1973.

qui comporte toutes sortes de propensions analogiques qui en font effectivement, en tant qu'image, quelque chose qui peut être un réceptacle favorable à toutes sortes de symbolisations d'éléments naturels qui viennent au premier plan de la préoccupation infantile au tournant où nous voyons en effet le petit Hans. L'accent que j'essaie ici de vous mettre, qui est toujours et partout omis, c'est que ce n'est pas cela l'essentiel. L'essentiel est ceci, un certain signifiant est apporté à un moment critique de l'évolution du petit Hans, qui va jouer un rôle absolument polarisant, recristallisant d'une façon qui nous apparaît comme pathologique sans doute mais qui assurément est constituante de cette façon. A ce moment-là le cheval se met à ponctuer le monde extérieur de ce que Freud plus tard, à propos de la phobie du petit Hans, qualifiera de fonction de signal, signaux en effet qui restructurent à ce moment-là pour lui le monde profondément marqué de toutes sortes de limites dont nous avons maintenant à saisir la propriété et la fonction.

Qu'est-ce que veut dire que ces limites étant constituées, il se constitue du même coup la possibilité par le fantasme ou le désir, nous allons le voir, d'une transgression de cette limite, en même temps qu'un obstacle, une inhibition qui l'arrête en deçà de cette limite ? Ceci est fait avec cet élément qui est un signifiant, le cheval. Pour comprendre la fonction du cheval, la voie n'est pas de chercher de quel côté est l'équivalent du cheval, si c'est lui-même le petit Hans ou la mère du petit Hans, ou le père du petit Hans, car c'est successivement tout cela et encore bien d'autres choses. Cela peut être tout cela, cela peut être n'importe quoi de tout cela, pour autant que le système signifiant, cohérent avec le cheval dans les successifs essais, disons, que le petit Hans fait de les appliquer sur son monde pour le restructurer, se trouve au cours de ces essais à tel ou tel moment toucher, recouvrir tel ou tel élément composant majeur du monde du petit Hans, nommément son père, sa mère, lui-même, la petite Anna sa petite sœur et les petits camarades, les filles fantasmatiques et bien d'autres choses. Ce dont il s'agit, c'est que d'abord nous devons considérer que le cheval, quand il est introduit comme point central de la phobie, introduit un nouveau terme qui précisément a pour propriété d'abord d'être un signifiant obscur. Je dirais presque que le jeu de mots que je viens de faire en disant un signifiant, vous pouvez le prendre d'une façon complète. Il est par certains côtés insignifiant, c'est pour cela qu'il a sa fonction la plus profonde, qu'il joue ce rôle de soc qui va refendre d'une nouvelle façon le réel. Nous pouvons en concevoir la nécessité, car tout allait très bien jusque-là pour le petit Hans. C'est bien ce quelque chose, je pense vous l'avoir déjà suffisamment indiqué et je le répète ici, qui surgit avec l'apparition

secondaire du cheval. Freud le souligne bien, peu de temps après l'apparition du signal diffus de l'angoisse, le cheval va entrer en fonction et c'est par le développement de cette fonction, c'est par ce qui va se passer dans la suite, à savoir tout ce qu'on va faire avec le cheval, et en le suivant à chaque instant et jusqu'au bout que nous pouvons arriver à comprendre ce qui s'est passé, quelle est la fonction de ce signifiant et de ce cheval.

Le petit Hans donc se trouve dans cette position tout d'un coup d'être dans une situation qui assurément est décompensée. Et pourquoi est-il dans cette situation décompensée ? Tout semble, jusqu'à un certain moment qui est le 5 ou 6 février 1908, c'est-à-dire à un trimestre environ avant sa cinquième année, tout semble fort bien supporté. Il y a quelque chose qui se produit à ce moment-là. Prenons-le un instant et aussi directement que possible dans les termes de référence qui sont ceux que jusque-là nous voyons. Le jeu se poursuit avec la mère sur la base de ce leurre de séduction qui est celui qui jusqu'alors a pleinement suffi et dont je rappelle les termes, le rapport d'amour avec la mère, c'est ce qui introduit l'enfant à la dynamique imaginaire elle-même dans laquelle peu à peu il s'initie, et dans laquelle, je dirais presque, pour introduire ici sous un nouvel angle le rapport au sein, j'entends au sens du giron, il s'insinue. Nous avons vu dans les débuts de l'observation ceci étalé à tout instant comme étant le jeu même avec l'observation cachée que Hans fait là dans une sorte de perpétuel voilement ou dévoilement. A la base de ses relations avec sa mère, quelque chose s'est produit qui est l'introduction de certains éléments réels. Ce qui se poursuit jusque-là sur la base du jeu, cette poursuite du dialogue autour du présent ou de l'absent symbolique, est quelque chose dont tout d'un coup pour Hans toutes les règles sont violées, car il apparaît deux choses ; c'est au moment où Hans se trouve le plus en mesure de répondre cash au jeu, je veux dire de la montrer enfin et pour de vrai, et dans l'état le plus glorieux sa petite verge, qu'à ce moment-là il est rebuté. Sa mère lui dit littéralement, non seulement que c'est défendu, mais que c'est une petite cochonnerie, que c'est quelque chose de répugnant et assurément nous ne pouvons pas ne pas voir là un élément tout à fait essentiel. Freud d'ailleurs souligne que ces sortes de contrecoups de l'intervention dépréciative sont quelque chose qui ne vient pas tout de suite. Il souligne littéralement ce terme que je m'exténue à répéter, à promouvoir au premier plan de la réflexion analytique, *après coup.* Il dit *nachträgliche Gehorsam,* obéissance après coup, *Gehör,* c'est l'ouïe, *Gehorsam,* la docilité. Ce n'est pas tout de suite que ni de telles menaces, ni de telles rebuffades portent, elles portent après un temps. Et aussi bien là serai-je dans une position loin d'être partiale, apporterai-je aussi —

d'ailleurs Freud le souligne bien, et non pas seulement entre les lignes —, un élément réel de comparaison. Il a pu par des comparaisons entre le grand et le petit situer à sa juste mesure le caractère réduit, infime, ridiculement insuffisant de l'organe en question. C'est cet élément réel qui vient se surajouter et lester cette rebuffade qui déjà, pour lui, met en branle jusqu'aux fondements même de l'édifice des relations avec sa mère. Ajouter à cela la présence de la petite Anna est quelque chose qui d'abord a été pris dans diverses faces, les multiples angles des modes d'assimilation très divers sur lesquels il peut la prendre, mais qui aussi de plus en plus vient pour un instant témoigner qu'en quelque sorte un autre élément du jeu est bien là présent qui peut mettre aussi en cause tout l'édifice, tous les principes, toutes les bases du jeu et qui le rend lui-même et même peut-être à l'occasion superflu. Ceux qui ont l'expérience de l'enfant savent bien que ce sont là des faits de l'expérience commune que l'analyse de l'enfant met tout le temps à notre portée.

Pour l'instant ce qui nous occupe, c'est la façon dont ce signifiant va opérer au milieu de tout cela. Que faut-il faire ? Il faut aller aux textes et faire de la construction, il faut savoir lire. Et quand nous voyons des choses qui se reproduisent d'une certaine façon avec tous les mêmes éléments mais en se recomposant de façon différente, il faut savoir les enregistrer et vous apercevoir que ceci n'a pas simplement une espèce de référence analogique lointaine, ne fait pas allusion si on peut dire à des événements intérieurs que nous extrapolons, que nous supposons chez le sujet, ce n'est pas, comme nous le disons dans le langage ordinaire, le symbole de quelque chose qui est en train lui-même de cogiter, c'est bien autre chose, ce sont des lois qui manifestent cette structuration, non pas du réel, mais du symbolique, qui vont se mettre à jouer entre elles, à opérer, si je puis dire, toutes seules d'une façon autonome, qu'il nous convient en tout cas pour un temps de considérer comme telles, de façon à nous apercevoir si en elle-même cette opération de remaniement, de restructuration est justement ce quelque chose qui à l'occasion opère. Je vais vous illustrer ce que je vais vous dire.

Le 22 avril, le père a comme tous les dimanches, point essentiel, emmené son petit Hans voir la grand-mère à Lainz. Le cœur de la ville de Vienne se situe au bord d'un bras du Danube. C'est dans cette partie-là de la ville intérieure cernée par les *Rings*, que se situe la maison des parents du petit Hans. Derrière la maison se trouve le bureau des douanes et un peu plus loin la fameuse gare dont on parle souvent dans l'observation, et devant vous avez la place du ministère de la Guerre et un très joli musée. C'est à cette gare que Hans pense aller quand il aura fait des progrès et sera arrivé à dépasser un certain champ qui se trouve devant

la maison. Tout me laisse à penser que la maison se situe très au bout, car il fait une fois allusion au fait que tout près de chez eux est la voie du *Nordbahn* ; or, le *Nordbahn* est de l'autre côté du canal du Danube. Il y a pas mal de petites organisations de chemins de fer dans Vienne ; il y a tout ce qui arrive de l'Est, de l'Ouest, du Nord, du Sud, mais il y a en outre des quantités de petits chemins de fer locaux, en particulier une voie de ceinture en contrebas, probablement dans laquelle s'est jetée la première homosexuelle dont je vous ai parlé au début de cette année. Mais deux voies nous intéressent pour ce qui est de l'aventure du petit Hans. Il y a un chemin de fer de liaison qui a pour propriété de relier le *Nordbahn* à la gare de *Hauptzollamt* derrière le bloc de maisons et où le petit Hans peut voir les wagonnets, les draisines comme s'exprime Freud, sur lesquels le petit Hans convoite tellement d'aller. Dans l'intervalle il a touché à une autre gare. Et c'est ce chemin de fer, souterrain par endroits, qui s'en va vers Lainz. Ce dimanche 22 avril, le père propose au petit Hans une route un petit peu plus compliquée que d'habitude. Ils vont en effet faire une station à *Schœnbrunn*, sur le *Stadtbahn*, qui est le Versailles viennois et où se trouve le jardin zoologique où va le petit Hans avec son père, et qui joue un rôle si important dans l'observation. Mais un Versailles beaucoup moins grandiose, la dynastie des Habsbourg était probablement beaucoup plus près de son peuple que celle des Bourbons, parce qu'on voit très bien que même à une époque où la ville était beaucoup moins étendue, l'horizon est là tout près. Après la visite du parc de Schœnbrunn ils reprendront un tramway à vapeur, le tramway 60 à l'époque, qui les emmènera à *Lainz*, pour vous donner un ordre de grandeur *Lainz* est à peu près à la même distance de Vienne, que Vaucresson de Paris, et qui continue jusqu'à Mauer et Modling. Quand ils vont directement chez la grand-mère, ils prennent un tramway qui passe beaucoup plus au Sud et qui arrive directement. Une autre ligne de tramways relie cette ligne directe et le *Stadtbahn*, qui est le fameux *Saint Veit*. Ceci vous permettra de comprendre ce que voudra dire le petit Hans le jour où il aura un fantasme de départ de *Lainz* pour revenir à la maison, quand il dira que le train est parti avec lui et sa grand-mère et que le père qui l'a raté peut avoir le second train arrivé de *Saint Veit*. Ce réseau forme donc une boucle virtuelle, car les deux lignes ne communiquent pas, elles permettent simplement les deux de rejoindre *Lainz*.

Quelques jours après, dans une conversation avec son père, le petit Hans va produire quelque chose qui se classe parmi ces nombreuses choses dont le petit Hans nous témoigne d'avoir pensé. Même quand on veut absolument lui faire dire qu'il l'a rêvé, il souligne bien qu'il s'agit de choses qu'il a pensées. Le point

essentiel où intervient d'une certaine façon le *Verkehrskomplex,* Freud nous l'indique lui-même quelque part, nous pouvons voir, dit-il, qu'il est tout à fait naturel qu'au point où les choses en sont, ce qui se rapporte au cheval et à tout ce que le cheval va faire, au rôle du cheval, s'étende beaucoup plus loin dans le système des transports. En d'autres termes, à l'horizon que dessinent les circuits du cheval il y a les circuits du chemin de fer et c'est tellement vrai et évident que la première explication que donne Hans à son père, quand il s'agit de lui donner les détails du vécu de sa phobie, c'est quelque chose qui est lié au fait que devant sa maison il y a une cour et une allée très large. On comprend pourquoi c'est toute une affaire pour le petit Hans de les traverser. Devant la maison les chariots attelés viennent charger et décharger, ils se rangent le long d'une rampe de déchargement. La tangence si on peut dire du système circuit du cheval avec le système circuit du chemin de fer est indiquée de la façon la plus claire la première fois que le petit Hans commence un peu à s'expliquer sur la phobie du cheval. Que dit le petit Hans ? Le petit Hans dit ceci : « *une chose que j'aimerais follement faire, ce serait de grimper sur la voiture* », où il a vu des gamins jouer, et sur les sacs et les colis, il passerait vite et il pourrait aller sur la planche qui est la rampe de déchargement. De quoi a-t-il peur ? Que les chevaux se mettent en marche et l'empêchent de faire cette petite chose rapide et puis vite de redescendre. Cela doit quand même avoir un sens. Je crois que pour comprendre ce sens, comme pour comprendre quoi que ce soit dans le système de fonctionnement signifiant, en cette occasion il ne faut pas partir de l'idée, qu'est-ce que peut bien faire la planche dans tout cela ? Qu'est-ce que peut bien être la voiture ? Qu'est-ce que peut bien être le cheval ? Le cheval est assurément quelque chose et nous pourrons dire à la fin, quand nous le saurons d'après son fonctionnement, à quoi il a pu servir. Mais nous ne pouvons encore rien en savoir, nous devons nous arrêter à ce cheval, le père s'y arrête, tout le monde s'y arrête, sauf les analystes qui relisent indéfiniment l'observation du petit Hans en cherchant à y lire autre chose. Le père, lui, s'y intéresse et lui demande pourquoi il a peur : « *serait-ce par exemple parce que tu ne pourrais pas revenir ? — Oh !* dit le petit Hans, *pas du tout, je sais très bien où j'habite, je saurais toujours le dire et on me ramènerait. Je reviendrais peut-être même avec la voiture.* » Il n'y a pas de difficulté. Personne ne semble s'arrêter à cela, mais il est frappant que Hans ait peur de quelque chose et que ce quelque chose ne soit pas du tout simplement ce qui irait si bien. Cela pourrait même aller dans le sens de ce vers quoi je pense essayer de vous amorcer la compréhension des choses, d'être en effet entraîné par la situation. Ce serait une belle métaphore. Pas du tout, il sait très

bien qu'il reviendra toujours à son point de départ, au point que si nous avons un tout petit peu de comprenoire, nous pouvons nous douter que c'est peut-être cela après tout qui est en cause, c'est-à-dire qu'en effet quoi qu'on fasse, on ne puisse pas en sortir. C'est une simple indication que je vous fais en passant, mais ce serait peut-être faire preuve de subtilité et de pas assez de rigueur. Il faut nous apercevoir qu'il y a des situations qui ne peuvent pas dans l'observation ne pas être rapprochées de celle-là dont nous voyons bien maintenant qu'il faut nous y arrêter, parce que c'est la phénoménologie même de la phobie. Nous voyons là la totale ambiguïté de ce qui est désiré et de ce qui est craint. En fin de compte nous pourrions croire qu'en effet c'est le fait d'être entraîné, de partir, qui angoisse le petit Hans. Mais d'après ses propres témoignages, ce fait de partir est tout à fait en deçà puisqu'il sait très bien qu'on revient toujours et par conséquent que peut en effet vouloir dire qu'il veuille en quelque sorte aller au-delà ?

Assurément déjà cette formule, qu'il veuille aller au-delà, c'est quelque chose que provisoirement nous pouvons, nous, tenir dans une sorte de construction minimum. Si en effet tout est, dans son système, dans un certain désarroi du fait qu'on ne respecte plus les règles du jeu, il peut se sentir purement et simplement pris dans une situation intenable, l'élément le plus intenable de la situation étant de ne plus savoir, lui, où se situer. Je vais donc maintenant vous rapprocher d'autres éléments qui, d'une certaine façon, reproduisent ce qui est indiqué dans le fantasme de la crainte phobique. Le petit Hans va partir avec les chevaux et la planche de déchargement va s'éloigner, et il va revenir reconfluer, ce qui est trop désiré ou trop craint, qui sait ? avec sa maman. Quand nous avons lu et relu l'observation, nous devons nous souvenir de deux autres histoires au moins. Il s'agit d'abord d'un fantasme qui ne vient pas à n'importe quel moment et qui est censé se passer — il a imaginé tout le reste — avec son père. Cette fois-ci c'est aussi sur une voie de chemin de fer mais on est dans un wagon et il est avec son père. Ils arrivent à la station de *Gmunden* où ils vont passer leurs vacances d'été, ils rassemblent donc leurs affaires et ils se vêtent. Il semble que le rassemblement et l'embarquement des bagages, à une époque peut-être moins dégagée que la nôtre, ait toujours représenté une sorte de souci. Freud lui-même dans l'observation de l'homosexuelle en fait état comme de termes de comparaison, la première étape de l'analyse correspond au rassemblement des bagages, la seconde à leur embarquement dans le train. Hans et son père n'ont pas le temps de se rhabiller que le train repart.

Puis il y a le troisième fantasme que Hans rapporte à son père le 21 avril et que nous appellerons la scène du quai. Cette scène du quai se situe juste avant ce

que nous appellerons le grand dialogue avec le père, étiquettes conventionnelles destinées à se repérer par la suite. Hans a pensé qu'il partait de *Lainz* avec la grand-mère, cette femme que l'on va voir avec le père tous les dimanches, dont on ne nous dit absolument rien dans toute l'observation et je dois dire que cela laisse fort à penser du caractère redoutable de la dame, car c'était à une époque où il était beaucoup plus facile qu'à moi de situer toute la famille. La lainzoise, comme l'appelle le petit Hans, est censée s'être embarquée avec lui dans le train, avant que le père ait réussi à descendre de la passerelle et ils sont partis. Et comme il passe souvent des trains et que l'on voit la ligne jusqu'à *Saint Veit* le petit Hans raconte qu'il arrive sur le quai à temps pour prendre le second train avec son père. Comment le petit Hans, qui était déjà parti, est-il revenu ? C'est bien là l'impasse. A la vérité c'est une impasse que personne ne réussit à élucider mais ces questions, le père se les pose. Dans l'observation on consacre douze lignes à ce qui a bien pu se passer dans l'esprit du petit Hans. Quant à nous, contentons-nous de nos schémas. Dans le premier schéma on part à deux, avec la grand'maman, dans le deuxième schéma, mystérieusement c'est la voie de l'impossible, de la non-solution, puis dans le troisième on finit par repartir à deux avec le père. En d'autres termes, nous voyons à ce propos quelque chose qui ne peut pas manquer de nous frapper si l'on connaît en gros déjà les deux pôles de l'observation du petit Hans. Au départ tout ce drame maternel évident, sans cesse souligné, et à la fin je suis maintenant avec le père. On ne peut tout de même pas ne pas voir qu'il doit y avoir un certain rapport entre cet aller et retour implacable vers la mère et le fait qu'un beau jour au moins on rêve de repartir d'un bon pas avec le père, c'est une simple indication, mais elle est en clair, à ceci près que c'est tout à fait impossible, c'est-à-dire qu'on ne voit absolument pas comment le petit Hans, puisqu'il est déjà parti en avant avec la grand-mère, peut repartir avec le père. Cela n'est possible que dans l'imaginaire. Autrement dit ce que nous voyons apparaître là comme en filigrane, c'est ce schéma fondamental que je vous ai dit être celui de tout progrès mythique, qu'on part d'un impossible ou d'une impasse pour arriver à une autre impasse et à une autre impossibilité. Dans le premier cas, il est impossible de sortir de cette mère, on y revient toujours, ne me dis pas que c'est pour cela que je suis anxieux. Dans l'autre cas on peut bien en effet penser qu'il n'y a qu'à permuter et partir avec le père, comme Hans lui-même le pensait au point même de l'écrire au Professeur, ce qui est le meilleur usage que l'on puisse faire de ses pensées, seulement il apparaît également dans le texte du mythe que c'est impossible, qu'il y a toujours quelque part quelque chose qui bâille.

Si nous partons de ce schéma, nous verrons que ça ne se limite pas à ces éléments qui en quelque sorte nous donnent, tout à fait facilement et par eux-mêmes, l'occasion de les rapprocher de ce schéma de l'attelage ; avec qui est-on attelé ? C'est quelque chose qui est assurément l'un des éléments absolument premiers de l'apparition du choix du signifiant du cheval, ou de son utilisation. Ici la direction dans laquelle se fait le couplage est absolument inutile à discerner, le sens dans lequel Hans opère est aussi bien dicté par les occasions favorables que lui fournit la fonction cheval et nous pouvons dire que cela a guidé pour lui le choix du cheval. En tout cas lui-même prend soin de nous en montrer l'origine quand il nous dit à quel moment, c'est également un moment de dialogue avec le père qui n'est pas plus que les autres n'importe lequel, où il dit à son père à quel moment il pense avoir attrapé la bêtise, c'est-à-dire le 9 avril. Nous verrons à la suite de quoi ceci est venu. Il nous dit qu'il jouait au cheval et qu'il s'est passé quelque chose qui a une très grande importance, à savoir ce qui donne le premier modèle de quelque chose qui sera retrouvé ensuite, à savoir le fantasme de la blessure. Il est arrivé que ce fantasme se manifeste plus tard à propos de son père, mais qui d'abord a été extrait du réel, précisément dans l'un de ces jeux de cheval. Son père lui demande comment était le cheval à ce moment-là, était-il attelé à une voiture ? « *Pas forcément*, répond Hans, *le cheval peut être sans voiture, et dans ce cas la voiture est à la maison ou au contraire il peut être attelé à une voiture* ». Hans articule lui-même que d'abord et avant tout le cheval est un élément fait pour être attelé, amovible, attachable. Ce caractère, si on peut dire, d'ambocepteur que nous allons retrouver tout le temps dans le fonctionnement du cheval, est donné dans l'expérience première d'où Hans l'extrait. Le cheval avant d'être un cheval, est quelque chose qui lie, qui coordonne et, vous allez le voir, c'est bien précisément dans cette fonction de médiation que tout au long du développement du mythe ancien, nous allons retrouver le cheval et, s'il en était besoin, pour asseoir ce qui va être confirmé de toutes parts dans ce qu'ensuite je vais vous développer dans cette fonction du signifiant du cheval. Nous avons tout de suite, de la bouche de Hans lui-même, l'indication que c'est dans ce sens de coordination grammaticale du signifiant qu'il s'agit d'aller, car c'est à ce moment-là même, au moment où il a articulé ceci à propos du cheval, que Hans lui-même dit : « *J'ai attrapé la bêtise.* » Le terme « attraper » sert tout le temps, pas non plus à propos de n'importe quoi, mais à propos de la bêtise, et tout le temps à propos d'attraper des enfants quand on dit littéralement qu'une femme attrape un enfant. Ceci non plus je ne l'extrais pas de quelque chose qui soit passé inaperçu des auteurs, à savoir du père et de Freud. Il y a une

grande note de Freud là-dessus et tout le monde s'y intéresse au point que cela fait une petite difficulté pour le traducteur qui, pour une fois, a été résolue très élégamment. Hans dit « *c'est tout le temps à cause du cheval* — il évoque en quelque sorte cette rengaine — *qu'il a attrapé la bêtise* », et Freud ne peut pas s'y tromper, d'identifier ce fait qu'une association de mots peut se faire entre *wegen* et *Wägen,* le pluriel de Wagen qui veut dire voiture, et de dire que c'est ainsi que fonctionne l'inconscient. En d'autres termes, le cheval traîne la voiture exactement de la même façon que le quelque chose qui traîne derrière soi le mot *wegen*. Il n'y a donc absolument rien d'abusif à nous apercevoir que c'est précisément au moment où Hans est en proie à quelque chose qui n'est même pas un pourquoi — car au-delà du point où les règles du jeu sont respectées, il n'y a plus que le trouble, le manque d'être, le manque de pourquoi — que Hans à ce moment-là fait en quelque sorte traîner son « parce que » qui ne répond à rien par quelque chose qui est justement ce *Ich* pur et simple qu'est le cheval.

En d'autres termes, nous nous trouvons là à la naissance, au point où surgit même la phobie devant le processus typique de la métonymie, c'est-à-dire le passage du poids du sens, plus exactement de l'interrogation que comporte le propos, le passage d'un point du texte, de la ligne textuelle, au point qui suit. La définition de la métonymie est, essentiellement et dans sa structure, ceci. C'est parce que le poids de ce *wegen* est entièrement voilé et transféré à ce qui est juste à la suite, *dem Pferd*, cheval, que le terme prend sa valeur articulatoire, à ce moment assume en lui tous les espoirs de solution. Toute la béance de la situation de Hans à ce moment-là est attachée autour d'un transfert de poids grammatical de cette même chose après tout où vous ne faites en fin de compte que retrouver les concrètes — et non pas imaginées dans je ne sais quel hyperespace psychologique — associations dont nous avons deux espèces : 1- L'association métaphorique qui, à un mot, répond par un autre qui peut lui être substitué, 2- L'association métonymique qui, à un mot, donne le mot suivant qui peut venir dans une phrase.

Vous avez les deux espèces de réponse dans l'expérience psychologique et vous appelez cela association parce que vous voulez absolument que ça se passe quelque part dans les neurones cérébraux. Mais moi je n'en sais rien, en tout cas en tant qu'analyste je ne veux rien en savoir, je les trouve, ces deux différents types d'associations qui s'appellent la métaphore et la métonymie, là où elles sont dans le texte de ce bain de langage dans lequel Hans est immergé et dans lequel il a trouvé la métonymie originelle qui apporte le premier terme, ce cheval autour duquel va se reconstituer tout son système.

# Leçon 19

*15 mai 1957*

Nous voici donc arrivés à ce moment dans l'espace temporel, et pas forcément à confondre avec la distance chronologique, qui se joue entre le 5 et le 6 avril. C'est le 5 que nous avons suivi l'explication par le petit Hans à son père de fantasmes qu'il forge, où il exprime son envie de faire une grimpette sur la voiture qui habituellement est en train de se faire décharger devant la maison. Je rappelle que nous avons insisté sur l'ambiguïté, à la simple perspective de la crainte de la séparation, de l'angoisse à laquelle Hans donne forme dans ce fantasme et nous avons pointé cette remarque qu'assurément ce n'est pas forcément d'être séparé de sa mère qu'il s'agit, ce n'est pas tellement cela qu'il redoute puisque devant la question de son père, il précise lui-même qu'il est bien sûr, et presque trop sûr, qu'il pourra revenir. C'est le 9 avril après-midi que vient le *wegen dem Pferd* qui surgit au cours de l'explication de la révélation d'un moment qui lui semble significatif de la façon dont il a attrapé la bêtise. Vous savez bien que ce n'est pas pour rien que, dans les rétrospections de la mémoire, ce moment où Hans attrape la bêtise est loin d'être univoque. A chaque fois il le dit avec autant de conviction : « *J'ai attrapé la bêtise.* » A ce moment, tout est fondé là-dessus, car il ne s'agit là que d'une rétrospection symbolique liée à la signification, à chaque moment présentifiée, de la plurivalence signifiante du cheval. A au moins deux de ces moments que déjà nous connaissons il dit : « *J'ai attrapé la bêtise* », quand il va faire surgir le *wegen dem Pferd* sur lequel la dernière fois j'ai trouvé la chute de ma leçon, mais bien entendu au prix d'un certain saut qui ne m'a pas laissé le temps de vous montrer dans quel contexte apparaît cette métonymie manifeste du *wegen dem Pferd*, corrélative de l'histoire de

la chute du petit Hans quand on joue au dada à la campagne. Une autre fois il nous dira : « *J'ai attrapé la bêtise alors que je suis sorti avec maman* », et le même texte indique le paradoxe de cette explication, parce que si ce jour-là il n'a pas décollé toute la journée de maman, c'est parce que maman avait déjà sur le bras son angoisse intensive. Il a donc déjà commencé et même je dirai bien plus, dans le contexte de l'accompagnement la phobie des chevaux est déjà déclarée.

Nous voilà donc situés d'une part dans l'histoire du texte de Freud et d'autre part dans un commencement de déchiffrage que je vous ai donné la dernière fois au niveau de ce quelque chose qui se dessine. Je vous en ai indiqué le graphique sous ses trois formes. Ce sont d'ailleurs toujours des choses qu'il a pensées, élucubrées, jamais il ne s'agit d'un rêve, il dit toujours à son père : « *J'ai pensé telle chose* », et cette chose est toujours riche d'une résonance particulière. Nous sommes habitués à reconnaître la matière même sur laquelle nous travaillons quand nous travaillons avec les enfants, la matière imaginaire dont je suis en train d'essayer de vous montrer que toutes les résonances imaginaires, qu'on peut en quelque sorte y sonder, ne suppléent pas à cette succession de structures dont je vais essayer aujourd'hui de vous compléter la série. Ces structures sont toutes marquées par ce quelque chose d'exemplaire qui marquait aussi bien le premier fantasme qui, complété par l'interrogation du père, marque en somme l'idée d'un retour que le second où, à un autre moment important de l'évolution, Hans imagine le départ de son père, non sans raison, avec la grand-mère, puis à travers un cap, une béance, le rejoint, lui, le petit Hans, dans quelque chose qui peut également aussi bien s'inscrire dans ce cycle, à cette condition près qu'ici nous avons une énigmatique impossibilité à cette rejonction des deux personnages un instant séparés.

Avant de nous engager plus loin dans une exploration confirmative de cette exhaustion des possibilités du signifiant qui est là l'objet au niveau original qui est celui que je vous apporte, je vous ai déjà indiqué la tangence de ce circuit énigmatique, manifestement angoissant dans le premier exemple, manifestée comme impossible dans l'autre, la tangence de ce circuit selon d'ailleurs une formule exactement énoncée de la façon la plus large des communications, c'est comme cela que Freud lui-même s'exprime. Ne nous étonnons pas que Hans jouant sur le système des communications passe progressivement de ce qui est le circuit du cheval au circuit du chemin de fer. En somme c'est entre deux nostalgies, celle de venir et celle du retour, et c'est en fonction de ce retour, que nous voyons affirmé par Freud comme fondamental de l'objet, puisque ce n'est jamais, souligne-t-il, que sous la forme retrouvée que l'objet aurait dû naître,

qu'il trouve dans le développement du sujet à se constituer la nécessité qui est à proprement parler corrélative de la distance, de la dimension symbolique de l'éloignement de l'objet, mais pour le retrouver. C'est cette vérité si je puis dire, dont la moitié est éludée, voire perdue, dans l'incidence que met la psychanalyse d'aujourd'hui à accentuer le terme de la frustration, sans comprendre que la frustration n'est jamais que la première étape du retour vers l'objet qui doit être, pour être constitué, retrouvé.

Rappelons de quoi il s'agit dans l'histoire du petit Hans. Pour Freud il ne s'agit pas d'autre chose que du complexe d'Œdipe, c'est-à-dire de ce quelque chose dont le drame apporte par lui-même une dimension nouvelle et nécessaire à la constitution d'un monde humain achevé, et nécessaire à cette constitution de l'objet qui n'est pas purement et simplement la corrélation d'une maturation instinctuelle prétendue génitale mais le fait que l'acquisition d'une certaine dimension symbolique que nous pouvons ici, avec bien entendu tout ce que je suppose déjà connu par vous… le discours, mais qui — pour viser les choses ici directement — consiste en somme en ce dont il s'agit chaque fois que nous avons affaire, comme dans le cas du petit Hans, comme dans les autres cas que je vous ai cités, à l'apparition d'une phobie. Ici c'est manifeste, il s'agit en quelque sorte de ce qui vient à se révéler sous un angle ou sous un biais quelconque à l'enfant, de la privation fondamentale dont est marquée l'image de la mère, le moment où cette privation est intolérable, puisqu'en fin de compte c'est à cette privation qu'est suspendu le fait que l'enfant lui-même apparaît menacé de la privation suprême, c'est-à-dire de ne pouvoir d'aucune façon la combler. C'est cette privation à laquelle le père doit apporter quelque chose. Ce quelque chose après tout c'est aussi simple que le bonjour de la copulation. Ce qu'elle n'a pas, celle-là, qu'il la lui donne ! Et c'est bien de cela qu'il s'agit dans tout le drame du petit Hans que nous voyons apparaître et surgir peu à peu, se révéler à mesure que se poursuit le dialogue. On dit que l'image, si on peut dire, environnementale comme on s'exprime de nos jours, du cercle familial de Hans, n'est pas assez dessinée. Qu'est-ce qu'il leur faut, alors qu'il suffit de lire, même pas entre les lignes, pour voir s'étaler au cours de l'observation cette présence appliquée, constante du père. La mère, elle, n'est jamais signalée qu'en tant que le père lui demande si ce qu'elle vient de raconter est exact et en fin de compte elle n'est jamais avec le petit Hans. Mais le père, bien sage, bien gentil, bien viennois est là non seulement appliqué à couver son petit Hans mais en plus à faire le travail, et tous les dimanches à aller voir sa maman avec le petit Hans bien entendu. Et on ne peut pas ne pas être frappé de la facilité avec laquelle Freud, dont on sait

à ce moment-là quelles sont, si on peut dire, les idées prévalentes, admet que ce petit Hans, qui a vécu dans la chambre des parents jusqu'à l'âge de quatre ans, n'a certainement jamais vu aucune espèce de scène qui ait pu l'inquiéter quant à la nature fondamentale du coït. Le père l'affirme dans ses écrits : « Freud ne discute pas la question, il doit avoir probablement là-dessus son idée. »

A la vérité ce que nous allons voir au moment où se passe cette scène majeure du dialogue où le petit Hans dit en quelque sorte à son père : « *Tu dois…* » c'est intraduisible en français, comme l'a fait remarquer le fils de Fliess pour concentrer son attention sur cette scène, et il n'en sort pas complètement à son honneur mais ses remarques sont fort justes, et il met l'accent sur ce caractère quasiment intraduisible de l'expression, on peut en sortir par la résonance du dieu jaloux, du dieu qui est identique à la figure du père dans la théorie de la doctrine freudienne : « *Tu dois être un père, tu dois m'en vouloir.* » Tout ceci doit être vrai, mais avant qu'il en arrive là, il passe de l'eau sous le pont et il lui faut pour atteindre ce moment un certain temps. Aussi bien posons-nous tout de suite la question de savoir si finalement le petit Hans, est au cours de cette crise, d'aucune façon sur ce point satisfait. Pourquoi le serait-il, si son père est dans cette position critique dont en quelque sorte l'apparition en arrière-fond doit être pour nous conçue comme un élément fondamental de l'ouverture où a surgi le fantasme phobique et sa fonction. Il n'est certainement pas d'aucune façon impensable que ce soit ce dialogue même qui ait psychanalysé si on peut dire, non pas le petit Hans mais son père, et qui fasse que son père à la fin de l'histoire — qui se liquide en somme assez heureusement en quatre mois — soit plus viril qu'au commencement. Autrement dit, que si c'est ce père réel auquel de toute façon le petit Hans s'adresse si impérieusement, ce père réel, il n'y a aucune raison pour qu'il le fasse réellement surgir.

Si donc le petit Hans arrive à une solution heureuse de la crise dans laquelle il est entré, assurément cela vaudra la peine pour nous également d'essayer d'en faire…, [de] dire si à la fin de la crise nous pouvons considérer que nous sommes à l'issue d'un complexe d'Œdipe qui soit complètement normal, si la position génitale à laquelle est parvenu le petit Hans est quelque chose qui à soi tout seul suffit à nous assurer que pour l'avenir sa relation avec la femme sera tout ce qu'on peut imaginer de plus souhaitable. La question reste ouverte, et non seulement elle reste ouverte, mais vous verrez que dans cette ouverture nous pouvons faire beaucoup de remarques et déjà j'indique qu'assurément si le petit Hans est promis si on peut dire à l'hétérosexualité il ne nous suffit peut-être pas d'avoir cette garantie pour penser que cette hétérosexualité à elle toute

seule suffise à assurer une consistance plénière, si on peut dire, de l'objet féminin.

Vous voyez que nous sommes forcés de procéder par une espèce de touche concentrique, de tendre la toile et le tableau entre les différents rôles où elle est accrochée, pour lui assurer sa fixation normale, cet écran sur lequel nous avons à poursuivre un phénomène particulier, à savoir ce qui se passe dans le développement corrélatif du traitement lui-même, le développement de la phobie. Un simple petit exemple de cette espèce de côté essoufflé du père dans l'histoire me revient à l'esprit et vient animer cette chose dans laquelle nous poursuivons notre investigation. Après une longue explication du petit Hans avec le père concernant le cheval — ils ont passé la matinée à cela — ils déjeunent et Hans lui dit : « *Vatti, renn mir nicht davon ?* », ce qui dans la traduction, qui reste malgré tout irrésistiblement marquée de je ne sais quel style de cuisinière, nous donne cette chose qui n'est pas fausse : « *Pourquoi t'en vas-tu comme cela au galop ?* » Et le père souligne à ce moment-là être frappé de cette expression. « *Pourquoi est-ce que tu te cavales comme cela ?* » Et on peut ajouter, parce qu'en allemand c'est permis : « *Pourquoi est-ce que tu te cavales de moi comme cela ?* ». Et c'est vrai, il ne suffit pas que nous portions la question de l'analyse du signifiant au niveau du déchiffrage hiéroglyphique de cette fonction mythologique pour que ça ne veuille pas dire que porter l'attention sur le signifiant, ça veut d'abord dire savoir lire. C'est évidemment la condition absolument préalable pour savoir traduire correctement. Ceci est à regretter pour la juste résonance que peut avoir pour les lecteurs français l'œuvre de Freud.

Nous voici donc avec ce père et nous avons déjà presque inscrit dans ce schéma ce qu'il devrait être, la place qu'il devrait occuper. C'est par lui, à travers lui, à travers l'identification à lui que le petit Hans devrait trouver la voie normale de ce circuit plus large sur lequel il est temps qu'il passe. Ceci est si vrai que en quelque sorte doublant la consultation du 30 mars, celle à laquelle il a été emmené par son père vers Freud, celle célèbre que je crois être, confrontés qu'ils sont, l'illustration de ce dédoublement, voire de ce détriplement de la fonction paternelle sur laquelle j'insiste comme étant l'essentiel à toute compréhension de ce qu'est aussi bien l'Œdipe qu'un traitement analytique lui-même, pour autant qu'il fait entrer en jeu le nom du père, le père qui devant Freud représente le super-père, le père symbolique. Et je dois dire que Freud purement et simplement, et non sans que lui-même d'un trait d'humour ne le souligne, prophétise et aborde en quelque sorte d'emblée le schéma de l'Œdipe. Et le petit Hans écoute la chose avec une sorte d'intérêt amusé, du ton littéralement : « *Comment*

*peut-il savoir tout cela ? Il n'est pourtant pas le confident du bon Dieu, le professeur !* » Et le rapport à proprement parler humoristique, qui soutient tout au long de l'observation le rapport du petit Hans avec ce père lointain qu'est Freud, est bien aussi exemplaire et marque à la fois la nécessité de cette dimension transcendante. Et combien on se tromperait à l'incarner toujours dans le style de la terreur et du respect ! Elle n'est pas moins féconde que cet autre registre où sa présence permet en quelque sorte au petit Hans de déplier son problème.

Mais parallèlement, vous ai-je dit, il se passe d'autres choses et qui ont beaucoup plus de poids pour le progrès du petit Hans. Lisez l'observation et vous verrez que, ce jour du lundi 30 mars où il est emmené chez Freud, le rapport que fait le père signale deux choses, dont d'ailleurs l'exacte fonction est un peu effacée du fait qu'il les rapporte toutes les deux dans le préambule malgré que la seconde succède à la consultation, c'est-à-dire que ce soit une remarque du petit Hans au retour de la consultation. Le père du petit Hans assurément ne minimise pas dans l'observation l'importance de ces deux moments. Le petit Hans au départ raconte au père — car nous sommes un lundi, donc le lendemain du dimanche où on a compliqué la visite à la grand-mère d'une petite promenade à Schoenbrunn — qu'il faisait avec lui une transgression. On ne peut pas dire les choses autrement, car c'est l'image même de la transgression, il ne peut pas y en avoir de meilleure que cette transgression archi-pure qui est désignée par une corde sous laquelle ils sont passés tous les deux, et le père explique quelle est cette corde à propos de laquelle dans le jardin de Schoenbrunn, Hans lui a posé la question suivante : « *Pourquoi cette corde est-elle là ?* » — « *C'est pour empêcher de passer sur la pelouse* », dit le père et Hans d'ajouter : « *Qu'est-ce qui empêche de passer en dessous ?* » A quoi le père répond : « *Les enfants bien élevés ne passent pas sous les cordes, surtout quand elles sont là pour indiquer qu'on ne doit pas les franchir.* » Hans ne manque pas de répondre à ceci par ce fantasme : « *mais faisons la transgression ensemble* », et c'est cet « *ensemble* » qui est si important, et ensuite ils vont dire au gardien, voilà ce que nous avons fait, et hop ! il les embarque tous les deux. L'importance de ce fantasme semble suffisamment à saisir dans son contexte, et assurément c'est de cela qu'il s'agit, il s'agit de passer au registre du père et de faire quelque chose qui les embarque ensemble, et la question de l'embarquement raté peut ainsi s'éclairer. Il faut bien entendu voir le schéma à l'envers pour le comprendre, c'est la nature même du signifiant que de présenter les choses d'une façon strictement opératoire. C'est autour de la question de l'embarquement qu'est toute la question ; il s'agit de savoir s'il va s'embarquer avec son père. Il n'est pas question qu'il s'embarque

avec son père, puisque justement c'est de cette fonction que le père ne peut pas se servir, tout au moins qui est réalisée dans le commun embarquement, et nous allons voir à quoi vont servir toutes les successives élaborations du petit Hans pour se rapprocher de ce but à la fois désiré et impossible. Mais qu'il soit d'ores et déjà amorcé dans le premier fantasme que je viens de vous expliquer, juste avant la consultation de Freud, ceci est suffisamment indicatif. Voici maintenant le second, comme s'il fallait que nous ne puissions pas ignorer la fonction réciproque des deux circuits, le petit circuit maternel, et le grand, le circuit paternel. Le fantasme se rapproche encore plus du but qui va en revenant de chez Freud le soir, et c'est dans un chemin de fer avec son père que le petit Hans se livre encore à une transgression. On ne peut pas mieux dire encore, il casse une vitre. C'est également ce qu'il peut y avoir de mieux comme signifiant de la rupture vers le dehors et là encore ils sont emmenés ensemble. C'est encore la pointe, le terminus du fantasme du petit Hans.

Nous voyons le 2 avril, c'est-à-dire trois jours après l'observation, la première amélioration dont nous soupçonnons d'ailleurs que peut-être le père lui a donné un petit coup de pouce, car une fois que Hans est guéri il corrige lui-même auprès de Freud : « *Cette amélioration n'a peut-être pas été si accentuée que je vous l'ai dit* » Tout de même cette espèce d'envolée que le petit Hans ce jour-là commence de manifester en pouvant faire un peu plus de pas devant la porte cochère, cette porte qui sert pour sa fonction dans le contexte de l'époque ; n'oublions pas que c'est celle-là même qui représente dans la famille la bienséance et ce qui se fait, et devant changer d'appartement, la mère lui dit : « *Changer d'étage n'a pas d'importance, mais la porte* cochère, *tu la dois à ton fils !* » La porte cochère n'est donc pas rien dans la topologie de ce qui se rapporte au petit Hans et comme je vous l'ai dit la dernière fois, cette porte cochère et la frontière qu'elle marque est quelque chose qui là encore est point par point doublé par ce qui est un peu plus loin, peut-être moins près que ce que je vous ai dit la dernière fois mais encore dans la vue de la façade d'entrée de la gare où l'on part sur le chemin de fer de la ville, celui qui mène régulièrement chez la grand-mère. En effet la dernière fois, grâce à une information soigneusement prise, je vous avais fait un petit schéma où la maison des parents du petit Hans était dans la rue de la douane. Ce n'est pas tout à fait exact et je m'en suis aperçu grâce à une chose qui vous révèle une fois de plus combien on est aveugle à ce qu'on a sous les yeux et qui s'appelle le signifiant, la lettre. Dans le schéma même que nous avons dans l'observation donné par Freud il y a le nom de la rue, c'est la *Untere Viaductgasse*. Il y a une rue cachée qui laisse supposer qu'il y a, d'un

côté de la voie, un petit bâtiment qui est indiqué sur les plans de Vienne et qui correspond à ce que Freud appelle le *Lagerhaus* c'est-à-dire un entrepôt spécial consacré à l'octroi des droits de douane sur l'entrée des comestibles à Vienne. Ceci explique à la fois toutes les connexions, c'est-à-dire la présence de la voie de chemin de fer du *Nordbahn* avec laquelle le wagonnet va jouer un certain rôle dans le fantasme de Hans et la possibilité d'avoir juste en face de la maison l'entrepôt dont Freud parle et en même temps de conserver la maison en bonne vue de l'entrée de la gare. Donc voici dans le décor plantée la scène sur laquelle se déroule ce drame auquel l'esprit poétique, et si vous voulez tragique, du petit Hans va nous permettre de suivre sa construction.

Comment arrivons-nous à concevoir que ce passage à un cercle plus vaste ait été pour le petit Hans une nécessité ? Ne l'oublions pas, je vous l'ai déjà assez dit, ceci est dans la relation qui s'est établie, le point de prise, le point d'impasse qui est survenu dans ses relations avec sa mère et que nous trouvons également à tout moment indiqué. Le fond de cette crise de l'enfant, en ce que sa mère lui a jusqu'à ce moment-là assuré, l'appui, l'insertion dans le monde est quelque chose dont nous pouvons saisir au pied de la lettre la traduction dans cette angoisse qui empêche le petit Hans de quitter de plus loin qu'un certain cercle, la vision de sa maison. Obsédés que nous sommes par un certain nombre de significations prévalentes, nous ne voyons pas souvent ce qui est inscrit de la façon la plus évidente dans le texte, communiqué, articulé d'un symptôme aussi à fleur du signifiant qu'est la phobie. Si c'est sa maison vers laquelle le petit Hans au moment de s'embarquer se retourne anxieusement, pourquoi ne pas comprendre que nous n'avons qu'à traduire cela de la façon même dont il se présente ? Ce dont il a peur, ce n'est pas simplement que tel ou tel ne soit plus là quand il reviendra à la maison, d'autant plus que si le père — et il semble que la mère aussi y mette un bon coup de pouce — n'est pas toujours à l'intérieur du circuit, c'est que ce qui est en question au moment où en est parvenu le petit Hans, c'est que comme l'exprime le fantasme du petit Hans sur la voiture, toute la maison s'en aille. C'est de la maison qu'il s'agit essentiellement, c'est la maison qui est en cause depuis le moment où en somme, cette mère, il comprend qu'elle peut à la fois lui manquer et en même temps qu'il lui est resté totalement solidaire. Ce qu'il craint, ce n'est pas d'en être séparé, c'est d'être emmené avec elle, Dieu sait où. Et ceci nous le trouvons à tout instant affleurant dans l'observation, cet élément qui tient à ce que pour autant il est solidaire de la mère, il ne sait plus où il est. C'est bien là quelque chose que nous pouvons sentir à tous les instants de l'observation.

Je ne ferais ici allusion qu'au fait où le jour où nous dit-il — c'est la seconde occasion dans laquelle je vous ai souligné tout à l'heure qu'il fallait relever que le petit Hans avait relevé le surgissement de la bêtise d'une façon peut-être un peu arbitraire — il était avec sa mère, et il précise : « *Juste après qu'on ait été acheter le gilet, alors on a vu un cheval d'omnibus qui tombait par terre.* » Ces omnibus de l'intérieur desquels il voyait les chevaux. Si nous regardions, pas simplement d'une façon arbitraire, pour faire revivre la fleur japonaise dans l'eau des observations et si nous y ajoutions quelque chose d'autre, tout simplement nous suivrions la curiosité du père qui tout de même à ce moment-là l'interroge : « *Qu'avait-elle fait ta maman ce jour-là ?* » Et alors on voit le programme, ils ont été acheter un gilet, puis tout de suite après il y a eu la chute, et enfin — c'est quelque chose qui tranche tout à fait avec ce qu'on a suivi jusque-là — ils sont allés chez le confiseur. Le fait qu'on ait été avec la maman toute la journée semble indiquer qu'il y a, je ne dirais pas un trou, une censure de la part de l'enfant, mais assurément l'indication qu'à ce moment-là quelque chose se passe, quelque chose qui fait que Hans souligne bien qu'on était bien avec la maman et qu'on n'était pas avec quelqu'un d'autre qui était peut-être là à tourner autour. Ce « avec la maman » a tout à fait la même valeur d'accent dans le discours du petit Hans que quand on lui parle au début de Mariedl, et dont il souligne : « *Pas seulement avec Mariedl, tout à fait seul avec elle.* » Assurément ceci a le même rôle, et le ton avec lequel le père à la fois pousse assez loin l'interrogatoire, puis en quelque sorte très rapidement l'abandonne, si on peut dire, a quelque chose qui ne sera pas moins confirmé plus loin quand, c'est juste après, le père parlant avec le petit Hans qui est venu le trouver dans son lit, le petit Hans lui indique que peut-être lui, le père, aurait été parti. « *Qui a pu dire que j'étais capable de partir ? — Personne ne m'a jamais dit que tu partirais, mais maman m'a dit un jour qu'elle s'en irait.* » A quoi le père, pour calfater l'abîme, lui dit : « *Elle t'a sans doute dit cela parce que tu étais méchant.* » Et en effet on voit bien à tout instant ce quelque chose, dont assurément nous ne pouvons pas pousser plus loin le caractère d'investigation policière, mais qui est là pour souligner que c'était exactement ce quelque chose qui pour le petit Hans mettait en question la solidité de ce ménage de parents, que nous retrouvons dans la catamnèse de l'observation parfaitement dénoué, que c'est là autour que gît cette angoisse emportée avec l'amour maternel qui montre assez sa présence dès le premier fantasme.

Ce cheval qui est là avec cette propriété de représenter la chute dont le petit Hans est menacé et d'autre part ce danger qui est exprimé par la morsure, ne devons-nous pas être frappés que cette morsure — je vous ai indiqué déjà dans

la mesure où la crise s'ouvre, où le petit Hans ne peut manifestement plus satisfaire sa mère — que cette morsure soit la rétorsion ? Il y a là le cas impliqué de ce qui est mis en usage d'une façon confuse dans l'idée de ce retour de l'impulsion sadique qui, comme vous le savez, est si importante dans les thèmes kleiniens. Ce n'est peut-être pas tellement cela que je vous ai indiqué, savoir ce dans quoi l'enfant écrase sa déception d'amour. Inversement si lui déçoit, comment ne verrait-il pas qu'il est également à portée d'être englouti ? C'en est devenu de plus en plus menaçant par sa privation même et insaisissable puisqu'il ne peut également le mordre. Le cheval est ce qui représente choir et ce qui représente mordre, ce sont ses deux propriétés. Je vous l'indique ici et très précisément pour autant que dans ce premier circuit nous ne voyons en quelque sorte qu'éludé l'élément de la morsure.

Pourtant, poursuivons les choses, et ponctuons aujourd'hui avant de nous quitter, quitte à revenir un par un à la succession des fantasmes du petit Hans, ce qui va suivre à partir d'un moment dont nous aurons à détacher comment il est venu. Ce sont un certain nombre d'autres fantasmes qui en quelque sorte ponctuent ce que j'ai appelé la succession des permutations mythiques. Vous devez bien concevoir qu'ici au niveau individuel — si le mythe assurément par toutes sortes de caractères ne peut d'aucune façon être complètement restitué à une sorte d'identité avec la mythologie développée qui est celle qui est à la base de toute l'assiette sociale dans le monde, partout là où les mythes sont présents par leur fonction, et ne croyez pas que même là où ils sont absents apparemment comme dans notre civilisation scientifique, ils ne soient pas tout de même quelque part — tout de même au niveau individuel ce caractère est maintenu du développement mythique, qu'en somme nous devons convevoir sa fonction de solution dans une situation fermée en impasse, comme celle du petit Hans, entre son père et sa mère. Le mythe reproduit en petit ce caractère foncier du développement mythique, partout où nous pouvons le saisir d'une façon suffisante, il est en somme la façon de faire face à une situation impossible par l'articulation successive de toutes les formes d'impossibilité de la solution. C'est en cela que, si l'on peut dire, la création mythique répond à une question, c'est de parcourir si on peut dire le cercle complet de ce qui à la fois se présente comme ouverture possible et comme ouverture impossible à prendre. Le circuit étant accompli, quelque chose est réalisé qui signifie que le sujet s'est mis au niveau de la question. C'est en cela que Hans est un névrosé et pas un pervers, et la prochaine fois je vous montrerai ce qui permet littéralement de dire qu'il n'est pas artificiel de distinguer ce sens de son évolution, d'un autre sens possible. Il est indiqué dans

l'observation même, comme je vous le montrerai la prochaine fois, que tout ce qui se passe au moment où il s'agit de la culotte maternelle, indique en négatif la voie qu'aurait pu prendre Hans du côté de ce qui aboutit au fétichisme. La petite culotte n'est là pas pour autre chose que pour nous présenter que la solution eût pu être que Hans s'attache à cette petite culotte derrière laquelle il n'y a rien, mais sur laquelle il aurait pu vouloir peindre tout ce qu'il aurait voulu. C'est précisément parce que le petit Hans n'est pas un simple amant de la nature, qu'il est un métaphysicien, que le petit Hans porte la question là où elle est, c'est-à-dire au point où il y a quelque chose qui manque et où il demande la raison — employez le mot au sens où on dit raison mathématique — de ce manque, d'être où elle est. Et il va tout aussi bien que n'importe quel esprit collectif de la tribu primitive, se comporter de la façon rigoureuse que nous savons, en faisant tout le tour des solutions possibles, avec un certain choix d'une partie de signifiants choisis. Le signifiant n'est pas là, ne l'oubliez jamais, dans la relation au signifié pour représenter la signification, il est là et beaucoup plus pour compléter les béances d'une signification qui ne signifie rien. C'est parce que la signification littéralement est perdue, que le fil est perdu comme dans le conte du Petit Poucet, que les cailloux du signifiant surgissent pour combler ce trou et ce vide.

Aujourd'hui donc, je me contenterai de serrer la suite de ces fantasmes dont je vous ai donné trois exemples la dernière fois, avec le fantasme de la voiture devant la rampe de chargement, avec celui de la descente du train manquée à *Gmunden*, enfin avec celui du départ avec la grand-mère à *Lainz*, et du retour vers le père par la suite, malgré son évidente impossibilité. Nous allons voir toute une suite d'autres fantasmes qui, si nous savons les lire, recouvrent d'une certaine façon et modifient justement la permutation des éléments qui nous permet d'illustrer ce que je suis en train de vous dire. Le premier, pour tout de suite vous montrer où est ici le passage, se place à un moment assez tardif du progrès du dialogue entre le père et le petit Hans. C'est celui de la baignoire sur lequel tout le monde se penche avec cette espèce d'attendrissement confus qui fait qu'on retrouve là je ne sais quel visage inconnu, en étant d'ailleurs tout à fait incapable de dire lequel. Le fantasme de la baignoire est celui-ci. Hans est dans la baignoire — je vous en ai tout de même assez dit pour que vous sentiez que ce *dans la baignoire* est quelque chose qui est exactement aussi près que possible du *dans la voiture* dont il s'agit, autrement dit du fondamental *dans la maison,* de la connexion, de la liaison à ce truc toujours prêt à se dérober au plateau du support maternel — et voici que quelqu'un entre, qui est évidemment sous une certaine forme le tiers ici attendu, quelqu'un entre, qui est évidemment le

plombier qui dévisse la baignoire. Il ne nous est rien dit de plus. Il dévisse la baignoire, et après cela avec son perçoir — et ici Freud introduit la possibilité d'une équivoque avec *gebohren*, sans la résoudre — il perce le ventre du petit Hans. Avec les méthodes habituelles d'interprétation dont nous nous servons on essaye tout de suite de forcer les choses, et Dieu sait ce qu'on peut dire là-dessus. En tout cas, lui, le père ne manque pas d'y voir le fait que quelque chose s'y rapporte de la scène qui se produit communément au niveau du lit de la mère, à savoir que le petit Hans chasse le père, le remplace de quelque façon, et qu'ici dans ce fantasme il est ensuite l'objet d'une agression du père. Tout ceci assurément n'est pas foncièrement entaché d'erreur, mais pour rester strictement au niveau des choses, nous disons que si la baignoire répond à ce quelque chose dont il s'agit de surmonter la solidarité avec le petit Hans, il est certain que le fait qu'on la déboulonne est assurément de toute façon quelque chose qui est à retenir. Qu'à ce niveau-là d'autre part, le petit Hans, lui, dans son fantasme soit, personnellement au niveau de son ventre, perforé, est quelque chose que nous devons également retenir comme répondant à quelque chose que nous pouvons concevoir dans le système d'une permutation où c'est lui en fin de compte qui assume personnellement le trou de la mère, qui est justement l'abîme, le point crucial et dernier qui est en question, la chose pas regardable, la chose qui flotte sous la forme du noir à jamais insaisissable devant la figure du cheval et précisément au niveau où il mord, c'est-à-dire quelque part par là, cette chose qui jusque-là était celle dans laquelle il ne fallait pas regarder. Et quand je dis qu'il ne fallait pas y regarder, c'est le petit Hans également qui le dit, car lorsque vous vous reporterez au moment où il s'agit de la culotte de la mère, vous verrez que le petit Hans qui est à ce moment-là interrogé en dépit du bon sens par le père, apporte contre toutes les suggestions de l'interrogatoire paternel, deux éléments, et deux seulement. Le second je vous le dirai la prochaine fois quand nous reviendrons sur l'analyse de ce moment, mais le premier est celui-ci : « *Tu vas écrire au Professeur et tu vas dire que j'ai vu la culotte, que j'ai craché, que je suis tombé par terre et que j'ai fermé les yeux pour ne pas regarder.* » Ici au niveau du fantasme de la baignoire, le petit Hans ne regarde pas plus, mais il assume le trou, la position maternelle. Nous sommes ici au niveau précisément du complexe d'Œdipe inversé dont nous voyons dans une certaine perspective, celle du signifiant, combien il est nécessaire, combien il est littéralement une phase de complexe d'Œdipe positif.

Que se passe-t-il ensuite ? Nous revenons dans l'un des fantasmes qui suivent, à une autre position qui est celle dite du wagonnet. Le petit Hans

parfaitement reconnaissable pour la forme du petit garçon qui est sur le wagonnet passe une nuit toute entière nu sur le wagonnet. C'est d'ailleurs quelque chose de très ambigu, il est monté sur le wagonnet, on l'y a laissé tout nu toute une nuit, c'est à la fois un désir et une crainte, c'est strictement en liaison avec le moment où il a dit à son père dans le dialogue que j'ai indiqué comme étant un dialogue capital et sur lequel nous reviendrons : « *Tu étais là comme un tout nu.* » Fliess, dans l'article dont je vous ai parlé, souligne en quelque sorte le caractère tranchant dans le vocabulaire de l'enfant, comme si tout d'un coup c'était l'esprit biblique qui le possédait, et à la vérité ceci déconcerte tout le monde, au point qu'on se précipite pour combler le trou en mettant entre parenthèses, cela veut dire qu'il doit avoir les pieds nus. Fliess fait très justement remarquer combien ceci est à relever, ce style du terme, c'est en effet dans la succession nette du moment où une fois de plus il invoque son père : « *Fais ton métier.* » Cette chose finalement qu'on ne peut pas voir, comment la mère est satisfaite, qu'au moins elle le soit : « *Tu dois le faire, ceci doit être fait.* » Ce « doit être fait », ce qui veut dire « sois un vrai père », c'est juste après qu'il soit arrivé à accoucher cette formule et à montrer ce qui est appelé dans la réalité, c'est juste après cela que le petit Hans fomente dans son fantasme qu'il passe toute une nuit sur la voiture, sur le plan et le cercle plus large du chemin de fer. Il y passe toute une nuit, alors que jusque-là les rapports avec la mère se sont essentiellement sustentés de relations fournies à toute vitesse.

Jusque-là c'est ce qu'il souhaite. Il explique d'ailleurs à son père, encore au moment du dialogue dont je vous parle, et en effet dit-il, car il continue le fantasme : « *Tu devrais aller te taper le pied contre quelque chose, te blesser, saigner et disparaître,* et dit-il, *ça me donnerait juste le temps d'être à ta place pour un instant, mais tu reviendrais* », c'est-à-dire qu'on retrouverait le rythme de ce qu'on peut appeler le jeu primitif de la transgression avec la mère, qui ne supportait précisément que cette clandestinité. Ici le petit Hans passe toute la nuit sous la forme de son fantasme sur le wagonnet et le lendemain matin on donne cinquante mille Gulden, ce qui à l'époque de l'observation est quelque chose qui a tout son poids, au conducteur pour qu'il permette au garçon de continuer sur le même petit train son voyage.

Autre fantasme, et fantasme celui-là qui semble être dans l'histoire le dernier, le sommet, le point terminus, c'est celui par lequel le petit Hans termine et qui dit cette fois que c'est, non pas seulement le plombier mais l'installateur qui là accentue le caractère de dévissage, qui vient avec ses pinces. Il est inexact de le traduire par tournevis sous prétexte qu'il y a eu précisément un instrument

pointu, le *Bohrer*. *Zange* est bien la pince et ce qu'on dévisse, c'est bien le derrière du petit Hans, pour lui en mettre un autre. Voici donc un autre pas de franchi et dont assurément la superposition au fantasme précédent de la baignoire est suffisamment mise en évidence par le fait que les rapports de temps de ce derrière avec la baignoire ont été articulés de la façon la plus précise et la plus complète par le petit Hans lui-même. Il se trouve que dans la baignoire que l'on a à Vienne dans la maison, parce que son petit derrière la remplit bien, il fait le poids. C'est toute la question, fait-il ou ne fait-il pas le poids ? Là il la remplit, il est même forcé d'y rester assis et assurément c'est partout où la baignoire est loin de représenter les mêmes garanties que reprennent les fantasmes d'engloutissement, d'angoisse qui sont ceux qui lui font littéralement refuser de se baigner ailleurs. Non pas l'équivalence bien entendu du significatif, mais la superposition dans le schéma du derrière qui est dévissé avec la baignoire dévissée précédemment est aussi quelque chose que nous pouvons placer au niveau d'ouverture où il s'agit de quelque chose qui correspond, et avec en même temps quelque chose de changé, au fait que la voiture décolle plus ou moins vite, décolle ou ne décolle pas de la rampe à laquelle elle est momentanément accolée. Et je complète le dernier fantasme. On dit que l'installateur dit ensuite au petit Hans : « *Retourne-toi de l'autre côté et montre ton Wiwi* », qui est là l'insuffisante réalité, puisqu'il n'a pas réussi à séduire la mère, et là-dessus tout le monde complète l'interprétation, il lui dévisse pour lui en donner un meilleur. Malheureusement ce n'est pas dans le texte, rien n'indique qu'en fin de compte le petit Hans ait parcouru complètement, si on peut dire d'une façon signifiante, le complexe de castration, car si le complexe de castration est quelque chose, c'est cela. Il n'y a pas quelque part de pénis, mais le père est capable d'en donner un autre. Et nous dirons plus, pour autant que le passage à l'ordre symbolique est nécessaire, il faut toujours que jusqu'à un certain point le pénis ait été enlevé puis rendu. Naturellement il ne peut jamais être rendu puisque tout ce qui est symbolique est par définition bien incapable de se rendre.

C'est autour de cela que gît le drame du complexe de castration. Ce n'est que symboliquement qu'il est enlevé et rendu. Mais dans un cas comme celui-ci nous voyons symboliquement qu'il est enlevé et qu'il n'est pas rendu. Il s'agit donc bien de savoir dans quelle mesure cela peut suffire d'avoir fait tout ce tour. C'est équivalent du point de vue des examens. Il a fait un circuit supplémentaire et le seul fait que ce soit un cycle et un circuit suffit à le rendre quelque chose qui assure le rythme de passage d'avoir une valeur égale à ce qu'il serait s'il était complètement achevé. En tout cas c'est là une question qui est posée, et ce n'est pas

hors de ce terrain strict de l'analyse du signifiant que nous pouvons faire progresser ce que nous pouvons comprendre des formations symptomatiques.

Avant de nous quitter je veux vous faire remarquer une chose, parce que j'essaye toujours de terminer sur un trait qui vous amuse. Dans tout cela, ce tournevis, cette pince dont il s'agit, qu'est-ce que ce sera ? Parce qu'en fin de compte on n'en a jamais parlé pendant toute l'histoire, jamais le père n'a dit : « *On te la revissera* », alors d'où vient-elle ? Là encore, je ne vois pas, simplement en restant au niveau du signifiant, après quoi l'installateur intervient quand il s'agit de lui dévisser le derrière. Cela ne laisse donc aucun doute, il s'agit d'une pince ou d'une tenaille. Il se trouve que pour la petite expérience du cheval que j'ai eue dans des temps anciens que ces espèces de grandes dents avec lesquelles un cheval peut mordre un doigt du petit Hans, s'appellent dans toutes les langues des pinces. Et non seulement les dents s'appellent des pinces, mais le devant du sabot avec lequel le cheval fait tout son petit travail s'appelle aussi une pince en allemand. C'est donc quelque chose qui veut dire pince et qui veut dire pince dans les deux sens du mot pince en français. Je vous dirais plus, en grec, χηλή a exactement le même sens et ceci bien entendu je ne l'ai pas trouvé en feuilletant en grec le manuel du serrurier, qui n'existe pas ! mais je l'ai trouvé par hasard dans le prologue de la pièce phénicienne, à savoir que Jocaste avant de raconter toute l'histoire d'Antigone donne un détail très curieux concernant ce qui se passe au moment du meurtre. Elle explique très bien — avec autant de soin que j'en ai mis à la construction de ces petits réseaux de chemin de fer et de ces avenues viennoises — par où l'un et l'autre sont arrivés, ils se sont rencontrés au carrefour et ils allaient tous les deux à Delphes. A ce moment-là éclate la querelle de préséance, l'un qui est sur un grand char, l'autre qui est à pied. On va, on vient, on s'attrape, enfin le plus fort, c'est-à-dire Œdipe, passe devant et à ce moment-là, détail que je n'ai point trouvé ailleurs, Jocaste prend soin de remarquer que si la querelle en quelque sorte a rebondi, c'est que l'un des coursiers est allé frapper de son sabot, χηλή , le talon d'Œdipe. Ainsi il ne suffisait pas que son pied fut enflé, du fait de la petite broche qu'on lui avait passée dans les chevilles, pour qu'il accomplisse son destin. Il fallait qu'il ait au pied, exactement comme le père du petit Hans, cette blessure qui lui est faite précisément par le sabot d'un cheval, lequel sabot s'appelle en grec, comme en allemand, comme en français, une pince, car χηλή désigne aussi pince ou tenailles.

Ceci est destiné à vous montrer que quand je vous dis que, dans la succession des constructions fantasmatiques du petit Hans, c'est bien toujours le même matériel qui sert et qui tourne, je ne vous dis rien d'exagéré.

# Leçon 20

*22 mai 1957*

« Des enfants au maillot »

> « Ô cités de la mer, je vois chez vous vos citoyens, hommes et femmes, les bras et les jambes étroitement ligotés dans de solides liens par des gens qui n'entendront point votre langage, et vous ne pourrez exhaler qu'entre vous, par des plaintes larmoyantes, des lamentations et des soupirs, vos douleurs et vos regrets de la liberté perdue. Car ceux-là qui vous ligotent ne comprendront pas votre langue, non plus que vous ne les comprendrez. »
>
> *Carnets de Léonard de Vinci, Codice Atlantico ; 145. r. a, traduction Louise Servicen, tome II, p. 400, Gallimard.*

Ce petit morceau extrait des *Carnets* de notes de Léonard de Vinci il y a quelque mois, et que j'avais complètement oublié, me paraît assez propre à introduire notre leçon d'aujourd'hui. Ce passage assez grandiose n'est qu'à entendre, bien entendu, à titre allusif. Nous allons reprendre aujourd'hui notre lecture des textes du petit Hans, en tentant d'entendre la langue dans laquelle le petit Hans s'exprime. La dernière fois je vous ai pointé un certain nombre d'étapes de ce développement du signifiant, dont en somme il nous fait considérer que le centre énigmatique, à savoir le signifiant du cheval inclus dans la phobie, se présente comme ayant pour fonction celle d'un cristal dans une solution sursaturée. C'est autour de ce signifiant du cheval que vient en somme se développer, s'épanouir en une sorte d'immense arborescence, ce développement mythique dans lequel l'histoire du petit Hans consiste. Tout de suite, pour maintenant si je puis dire immerger cet arbre dans le bain de ce qui a été vécu par le petit Hans, nous devons voir quel a été le rôle de ce développement de l'arbre et je veux vous indiquer ce à quoi va tendre une sorte de bilan que nous allons avoir à faire de ce qu'a été le progrès du petit Hans. Tout de suite il vous indique que puisqu'il s'agit ici de la relation d'objet prise dans les termes d'un progrès, et pendant que le petit Hans va vivre son Œdipe, rien ne nous indique dans l'observation que nous devions considérer les résultats comme en quelque sorte pleinement satisfaisants. Je dirais qu'il y a quelque chose que l'observation à son

début accentue, c'est je ne sais quoi qu'on pourrait appeler une sorte de maturité précoce chez ce petit Hans. On ne peut pas dire qu'à ce moment-là il est avant son Œdipe, mais assurément à la sortie. La façon, en d'autres termes, dont le petit Hans éprouve ses rapports avec les petites filles, a déjà, comme on nous le souligne dans l'observation, tous les caractères avancés d'une relation, nous ne dirons pas adulte, mais en quelque sorte qui permet de lui reconnaître une espèce d'analogie assez brillante, qui fait que pour tout dire Freud lui-même se présente comme une sorte d'heureux séducteur, et qu'assurément ce terme complexe, voire donjuanesque, tyrannique dont j'ai laissé sortir une fois ici le terme pour le plus grand scandale de certains est tout à fait caractérisé dans cette attitude précoce du petit Hans qui indique l'entrée dans une sorte d'heureuse adaptation à un contexte réel.

Que voyons-nous au contraire à la fin ? A la fin, il faut bien le dire, on retrouve les mêmes petites filles habitant le monde intérieur du petit Hans. Mais si vous lisez l'observation, vous ne pourrez pas ne pas être frappé de voir, non seulement combien elles sont plus imaginaires et combien elles sont vraiment radicalement imaginaires. Ce sont des fantasmes avec lesquels le petit Hans s'entretient et dans un rapport sensiblement changé d'ailleurs, ce sont bien plutôt ses enfants. Je dirais que si c'est là qu'il faut voir en quelque sorte la matrice laissée par la résolution de la crise à la future relation du petit Hans avec les femmes, bien assurément nous pouvons dire que du point de vue de la surface le résultat est suffisamment acquis de l'hétérosexualité du petit Hans mais que ces filles resteront marquées de quelque chose qui sera si on peut dire le stigmate de leur mode d'entrée dans la structure libidinale du petit Hans et nous le verrons même traiter en détail comment elles sont entrées. Assurément le style narcissique de leur position par rapport au petit Hans est irréfutable, et nous verrons même plus en détail ce qui le détermine, ce qui le situe. Assurément le petit Hans, si on peut dire, aimera les femmes mais elles resterons liées fondamentalement chez lui à une sorte de mise à l'épreuve de son pouvoir. C'est aussi bien pourquoi tout nous indique qu'il ne sera jamais sans les redouter ; si on peut dire, elles seront ses maîtresses. C'est aussi bien que ce seront et ce restera les filles de son esprit et, vous le verrez, ravies à la mère, mais ce n'est certainement pas au-delà de la relation à l'objet féminin que s'achève chez le petit Hans….

Ceci est destiné à vous montrer ou à vous indiquer où est l'intérêt d'une telle recherche. Naturellement cela demande une reprise de notre parcours pour être confirmé. Il faut en somme que nous situions, puisque nous avons pris cela comme point de repère par rapport au temps de la structuration signifiante du

mythe du petit Hans, les différentes étapes de ce qui se passe, à savoir de son progrès. Nous parlons de relation d'objet entre les différents temps de la formation mythique signifiante. Quels sont les objets qui passent successivement au premier plan de l'intérêt du petit Hans ? Quels sont en somme les progrès qui se passent corrélativement dans le signifié, dans cette période particulièrement active, féconde d'une sorte de renouvellement, de révolution de la relation du petit Hans à son monde ? Allons-nous pouvoir saisir quelque chose qui parallèlement nous permet de saisir ce que scandent ces successives cristallisations sous forme de fantasmes ? Sans aucun doute successives cristallisations d'une configuration signifiante dont je vous ai montré la dernière fois la communauté de figure, à savoir que je vous ai permis tout au moins d'entrevoir comment, dans ces successives figures, les mêmes éléments permutent avec les autres pour à chaque fois renouveler, tout en laissant fondamentalement la même, la configuration signifiante. Le 5 avril nous avons le thème que j'ai appelé « du retour », qui bien entendu n'est pas ce qu'il explique essentiellement, mais il a cela comme fond. C'est le thème de ce que nous pourrions appeler un départ ou plus exactement d'une angoissante solidarité avec la voiture, la *Wagen*, qui est au bord de la rampe de départ et que le fantasme du petit Hans développe en quelque sorte, car ce n'est pas d'emblée qu'elle se présente ainsi, il faut que l'interrogation du père le facilite d'avouer ses fantasmes et en même temps de les parler, de les organiser, et aussi de se les révéler à lui-même en même temps que nous pouvons les apercevoir. C'est le 11 avril que nous voyons apparaître le fantasme de la baignoire qu'on dévisse, avec à l'intérieur le petit Hans et son grand trou dans le ventre, sur lequel nous concentrons une silhouette approximative. Entre les deux que s'est-il passé ? C'est le 21 avril que nous trouvons le fantasme que nous pouvons appeler « du nouveau départ avec le père ». C'est un fantasme manifestement représenté comme fantasmatique et impossible, il part avec la grand-mère avant que le père n'arrive ; quand le père le rejoint, on ne sait par quel miracle le petit Hans est là. Voilà dans quel ordre les choses se présentent. Le 22 avril c'est le wagonnet dans lequel le petit Hans s'en va tout seul. Et puis quelque chose d'autre marquera probablement la limite de ce à quoi nous pourrons arriver aujourd'hui.

Avant le 5 avril, de quoi s'agit-il ? Entre le 1er mars et le 5 avril il s'agit essentiellement et uniquement du phallus. Il s'agit du phallus à propos duquel le père lui apporte la remarque, lui suggère la motivation de sa phobie, c'est à savoir que c'est dans la mesure où il se touche, où il se masturbe, que la phobie a lieu. Il va plus loin, le père suggère l'équivalence de la phobie de ce qu'il craint avec ce

phallus, au point de s'attirer de la part du petit Hans la réplique qu'un phallus, un *Wiwimacher*, qui est très exactement le terme dans lequel le phallus s'inscrit dans le vocabulaire du petit Hans, ça ne mord pas. Nous nous trouvons là à l'entrée dans les sortes de malentendus qui vont présider à tout le dialogue du petit Hans avec son père, en ce sens que le fait qu'un phallus c'est bien de cela qu'il s'agit dans ce qui mord, dans ce qui blesse, c'est quelque chose qui est si vrai que quelqu'un qui n'est pas psychanalyste et à qui j'avais fait lire cette observation du petit Hans, qui est un mythologue, quelqu'un qui a sur le sujet des mythes été assez loin dans la pénétration du problème, me disait : « Il est tout à fait frappant de voir en quelque sorte sous-jacente à tout le développement de l'observation, on ne sait quelle fonction, non pas de *vagina dentata*, mais du *phallus dentatus.* » Seulement bien entendu, cette observation se développe toute entière sous le registre du malentendu. J'ajouterai, c'est là le cas tout à fait ordinaire de toute espèce d'interprétation créatrice entre deux sujets, c'est même comme cela qu'elle se développe de la façon à laquelle il faut s'attendre, c'est la moins anormale qui soit et je dirai que c'est justement dans la béance de ce malentendu que va se développer quelque chose qui aura sa fécondité au moment où le père lui parlera du phallus. Il lui parlera de son pénis réel, de celui qu'il est en train de toucher. Il n'a certainement pas tort, car l'entrée en jeu chez le jeune sujet de la possibilité d'érection et tout ce qu'elle comporte pour lui d'émotions nouvelles est quelque chose qui incontestablement a changé l'équilibre profond de toutes ses relations avec ce qui constitue alors le point stable, le point fixe, le point tout-puissant de son monde, à savoir la mère. Et d'autre part, il y a quelque chose qui joue le rôle prévalent dans le fait que tout d'un coup quelque chose arrive qui est cette angoisse foncière qui fait tout vaciller, au point que tout est préférable, même le forgeage d'une image angoissante en elle-même complètement fermée, comme celle du cheval, et qui à tout le moins au centre de cette angoisse marque une limite, marque un repère. Ce qui dans cette image ouvre la porte à cette morsure, à cette attaque, c'est un autre phallus c'est le phallus, imaginaire de la mère, en tant que c'est par là que pour le petit Hans s'ouvre la phobie intolérable, ce qui a été jusqu'alors le jeu de montrer ou de ne pas montrer le phallus, de jouer avec un phallus qu'il sait depuis longtemps parfaitement inexistant et qui pour lui est l'enjeu des relations avec la mère. Ce plan sur lequel s'établit ce jeu de séduction, non seulement avec la mère mais avec toutes les petites filles dont il sait aussi très bien qu'elles n'ont pas de phallus, mais le maintien de ce jeu qu'elles en ont quand même un, c'est là quelque chose sur lequel l'a repoussé jusque-là toute la relation fondamentalement pas simplement de

leurre, en quelque sorte au sens le plus immédiat, mais de jeu à ce leurre. Entendons que si nous nous souvenons du fantasme sur lequel se termine la première partie de l'observation, à partir de laquelle, celle qui commence à partir du moment où la phobie se déclare, ce fantasme du petit Hans se rapporte à ses parents. C'est un fantasme qui est d'ailleurs, à la limite, c'est le seul qui n'est d'ailleurs pas un fantasme, c'est un rêve, c'est un jeu où l'enfant cache dans sa main quelque chose, un jeu de gage à la suite duquel il reçoit le droit de la petite fille à lui faire faire pipi. Et à ce moment-là Freud et l'observation soulignent qu'il s'agit d'un rêve auditif. Dans ce jeu de montrer ou de voir, qui est au fond de la relation première scoptophilique avec les petites filles, l'élément parlé, le jeu passé dans le symbole, dans la parole n'y est-il pas d'ores et déjà prévalent ?

Ce qui va se passer, c'est qu'à toute tentative du père dans cette première période, du père d'introduire tout ce qui concerne la réalité du pénis avec ce qui lui indique qu'il convient pour l'instant d'en faire très exactement, c'est-à-dire de n'y pas toucher, répond avec une rigueur automatique chez le petit Hans la remise au premier plan des thèmes de ce jeu. Entendez que par exemple il sort tout de suite ce fantasme qu'il était avec sa mère toute nue en chemise. C'est à ce propos que le père lui pose la question : « *Mais elle était toute nue, ou en chemise !* » Ce qui ne trouble pas le petit Hans, elle était avec une chemise si courte qu'on pouvait juste la voir toute nue, c'est-à-dire qu'on pouvait juste voir et, bien entendu aussi, ne pas voir. Vous reconnaissez la structure du bord ou de la frange, qui caractérise l'appréhension fétichiste. C'est toujours jusqu'au point où l'on pouvait un peu voir et où l'on ne voit pas ce qui va apparaître, ce qui est suscité de caché dans la relation avec la mère, à savoir ce phallus inexistant, mais dont il faut aussi qu'on joue à ce qu'il soit là et pour en quelque sorte accentuer le caractère de ce dont il s'agit à ce moment-là, à savoir d'une défense contre l'élément bouleversant qu'apporte le père avec son insistance à parler du phallus en termes réels. Dans ce fantasme, le petit Hans appelle un témoin, c'est-à-dire une petite fille qu'il appelle Grete, et qui est empruntée aux bagages, à sa maison particulière, aux petites amies avec lesquelles il poursuit ses relations imaginaires, mais concernant des personnages parfaitement réels qu'il poursuit à ce moment. Qu'elle s'appelle Grete et qu'elle intervienne dans ce fantasme, il n'est pas inutile de le souligner puisque nous la retrouverons plus tard. C'est elle qui est appelée dans le fantasme comme témoin de ce que maman et lui-même sont en train de faire, car à ce moment il introduit comme à la dérobée, très vite, le fait que très rapidement il se touche un petit peu. La formation en somme de compromis, je veux dire le fait qui pour lui montre la nécessité de faire rentrer

sur le fond de la relation phallique avec la mère tout ce qui peut intervenir de nouveau, non seulement par le fait de l'existence réelle de son pénis, mais du fait que c'est là-dessus que le père essaye de l'entraîner, est quelque chose qui littéralement structure toute la période antérieure au 5 avril telle que nous la voyons dans l'observation dessinée.

Quand je dis toute la période antérieure au 5 avril, bien entendu cela ne veut pas dire qu'il n'y ait que cela. Quelque chose de second va apparaître autour de ce 30 mars, date de la consultation avec Freud. Assurément ce qui va apparaître à ce niveau n'est pas entièrement artificiel, puisque comme je vous l'ai dit, c'est annoncé par ce qui déjà est impliqué par la collaboration du père du petit Hans dans ses fantasmes où il appelle en quelque sorte son père à son aide. Donc entre le 1er mars et le 15 mars où se situe le fantasme de Grete et de la mère, il s'agit avant tout de pénis réel et de phallus imaginaire. C'est justement entre le 15 mars et la consultation avec Freud, qu'au moment où le père essaye de faire passer complètement dans la réalité le phallus en lui faisant remarquer que les grands animaux ont de grands phallus et que les petits en ont de petits, et ce qui assurément entraîne le petit Hans à dire : « *Chez moi il est bien accroché, et il grandira* », le même schéma que celui que je vous indiquai tout à l'heure se reproduit, c'est à savoir quelque chose qui est une réaction. Chez le petit Hans, si vous voulez, nous avons à ce moment-là quelque chose qui est la tentative complète de réaliser le phallus de la part du père et la réaction du petit Hans une fois de plus sera quelque chose qui ne consiste pas du tout à entériner ce à quoi pourtant lui-même accède mais à forger ce fantasme des deux girafes où se manifeste le 27 mars ce qui en est l'essentiel, à savoir une symbolisation du phallus maternel, ce phallus maternel qui nettement est représenté dans la petite girafe et qui pour le petit Hans, en quelque sorte pris entre son attachement imaginaire et l'insistance du réel par l'intermédiaire de la parole du père, entre dans la voie, va donner en quelque sorte sa scansion, le schéma de tout ce qui va se développer dans le mythe de la phobie, c'est à savoir que c'est le terme imaginaire qui va devenir pour lui l'élément symbolique. En d'autres termes, loin que dans la relation d'objet nous constations la voie en quelque sorte directe du passage à la signification d'un nouveau réel, d'une acquisition du maniement du réel au moyen d'un instrument symbolique pur et simple, nous voyons au contraire qu'au moins dans la phase critique dont il s'agit à propos du petit Hans et que la théorie analytique pointe comme étant celle de l'Œdipe, le réel ne peut être réordonné dans la nouvelle configuration symbolique qu'au prix d'une réactivation de tous les éléments les plus

imaginaires, qu'au prix d'une véritable régression imaginaire du premier abord qu'en a fait le sujet.

Nous en avons là dès les premiers pas de la névrose du petit Hans, névrose infantile j'entends, le modèle et le schéma, le père représentant de la réalité et de son nouvel ordre de l'adaptation au réel, le petit Hans y répondant par une sorte de foisonnement imaginaire qui renforce en quelque sorte d'une façon d'autant plus typique qu'elle est vraiment soutenue sur cette espèce de profond mode d'incrédulité dans lequel d'ailleurs vous allez voir chez le petit Hans se poursuivre toute la suite, pour apercevoir ce quelque chose qui est donné au début de l'observation d'une façon en somme presque matérialisée. Là c'est évidemment le côté exceptionnel, la valeur tombée du ciel que représente l'observation, pour nous montrer dans quelle voie lui-même s'aperçoit que pour nous cela peut être pris, à savoir que non seulement on peut jouer avec mais qu'on peut en faire des bouchons de papier, ce quelque chose de chiffonné. Dans cette première image de la petite girafe, c'est le commencement de la solution, la synthèse de ce que le petit Hans apprend à faire, à savoir comment on peut jouer avec ces images, et ce quelque chose qu'il ne sait pas mais auquel il est tout simplement introduit par le fait qu'il sait déjà parler, qu'il est un petit homme, qu'il est dans un bain de langage. Il sait très bien la valeur précieuse que lui offre le fait de pouvoir parler et c'est d'ailleurs ce qu'il souligne lui-même sans cesse quand il dit de ceci ou de cela et quand on lui dit que c'est bien ou que c'est mal. « *Peu importe*, dit-il, *c'est toujours bien puisqu'on peut l'envoyer au Professeur.* » Et il y a plus d'une remarque de cette espèce où à tout instant le petit Hans en quelque sorte montre son sentiment de cette sorte de fécondité propre, à la fois qui lui est ouverte par le fait qu'en somme il trouve à qui parler. Et là bien entendu il serait bien étonnant que nous ne nous apercevions pas à cette occasion que c'est là tout le précieux, l'efficace de l'analyse.

Telle est cette première analyse faite avec un enfant. Assurément de son texte, de la façon dont Freud amène son mythe d'Œdipe tout crû, tout construit, sans la moindre tentative de l'adapter à quelque chose qui se présente d'immédiat et de précis chez l'enfant, on peut penser que c'est bien un des points les plus saisissants de l'observation. Littéralement, délibérément Freud lui dit : « *Je vais te raconter cette grande histoire que j'ai inventée, que je savais avant que tu vîns au monde, c'est qu'un jour un petit Hans viendrait qui aimerait trop sa mère et qui, à cause de cela, détesterait son père.* » Je dirai que le caractère de mythe originel que représente l'Œdipe dans la doctrine de Freud, est là en quelque sorte en somme, par son auteur même, pris dans une opération où son caractère

fondamentalement mythique est mis à nu. Freud s'en sert de la même façon qu'on apprend depuis toujours aux enfants que Dieu a créé le ciel et la terre ou qu'on lui apprend toute espèce d'autres choses, selon le contexte culturel dans lequel il est impliqué. C'est un mythe des origines donné comme tel et parce qu'en somme on fait foi à ce qu'il détermine comme orientation, comme structure, comme avenue pour la parole chez le sujet qui en est le dépositaire, c'est littéralement sa fonction de création de la vérité qui est en cause. Ce n'est pas autrement que Freud l'apporte au petit Hans et littéralement ce que nous voyons, c'est que le petit Hans en quelque sorte dit — c'est la même ambiguïté qui est celle dans laquelle se poursuit tout son assentiment avec ce qui va le poursuivre — le petit Hans dit quelque chose qui est à peu près ceci, c'est très intéressant, c'est très excitant, comme c'est bien, il faut qu'il aille parler avec le bon Dieu pour avoir trouvé un truc pareil.

Mais quel est le résultat de ceci ? Freud lui, nous dit, nous articule très nettement de lui-même, de son cru, à ce moment-là, que bien entendu il n'est pas à attendre que cette communication de sa part porte du premier coup, rien que par le coup porté, ses fruits. Il s'agit, dit Freud, à ce moment-là dans l'observation, l'articulant comme nous l'articulons ici, qu'elle produise ses productions inconscientes, qu'elle permette à la phobie de se développer. Il s'agit d'une incitation, d'un autre cristal si on peut dire, qui est là implanté dans la signification inachevée que représente à lui tout seul, je veux dire dans son être tout entier, à ce moment-là le petit Hans, d'une part ce qui s'est produit tout seul, à savoir la phobie, et d'autre part Freud qui apporte là tout entier ce à quoi c'est destiné à aboutir. Bien entendu Freud ne s'imagine pas un seul instant que ce mythe religieux de l'Œdipe qu'il aborde à ce moment-là porte immédiatement ses fruits, il n'attend qu'une chose, il le dit, c'est que cela aide ce qui est de l'autre côté, c'est-à-dire la phobie, à se développer. Cela fraye tout au plus les voies à ce que j'ai appelé tout à l'heure le développement du cristal signifiant. On ne peut pas le dire plus clairement que dans ces deux phrases de Freud à la date du 30 mars, c'est-à-dire de la consultation avec Freud. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'à ce moment-là il y a quand même une petite réaction du côté du père. Elle ne durera pas longtemps, je veux dire que le père, nous le retrouverons vraiment dans les relations d'objet, comme je vous le disais tout à l'heure, qui sont ce que nous cherchons à saisir aujourd'hui à l'intérieur des différentes étapes de la formation signifiante, qu'à la fin, et ce n'est pas pour nous étonner. C'est tout à la fin de la crise que nous le verrons venir au premier plan, au moment où je vous ai dit l'autre jour, que juste avant le fantasme du wagonnet, se passe l'affrontement

avec le père dans le dialogue de l'Œdipe : « *Pourquoi es-tu si jaloux ?* », plus exactement « *passionné* », c'est le terme qui est employé, et à la protestation du père : « *Je ne le suis pas ! — Tu dois l'être !* » C'est le point de la rencontre avec le père, avec ce que représente de carence à ce moment-là la position paternelle. Ici nous ne trouvons donc qu'une première apparition, un petit choc qui est donné en somme par le fait que le père, on voit bien en quoi il est déjà là, il est là d'une façon qui est tout à fait brillante, il est là de la façon dont on peut dire que l'on s'exprime couramment, qu'il brille par son absence. Et c'est bien ainsi que, dès le lendemain, le petit Hans réagit. Il vient le trouver, nous dit le père, et il lui dit qu'il est venu le voir parce qu'il avait peur qu'il soit parti. Il viendrait d'ailleurs aussi bien le voir comme cela, ce dont il a peur, c'est que le père soit parti. Ceci nous mènera plus loin puisque le père aussitôt interroge : « *Mais comment une chose pareille serait-elle possible ?* »

Là arrêtons-nous, apprenons à scander. Je dirais que devant cette peur de l'absence du père, ce qui est véritablement dans la peur c'est quelque chose qui est en somme une petite cristallisation de l'angoisse. L'angoisse n'est pas la peur d'un objet, l'angoisse c'est la confrontation du sujet à cette absence d'objet où il est happé, où il se perd, et à quoi tout est préférable, jusqu'à y compris de forger le plus étrange, le moins objectal des objets, celui d'une phobie. La peur dont il s'agit là, son caractère irréel est justement manifesté si nous savons le voir, par sa forme, à savoir que c'est la peur d'une absence, je veux dire de cet objet qu'on vient de lui désigner. Le petit Hans vient dire qu'il a peur de son absence, entendez-le comme quand je vous dis qu'il s'agit d'entendre l'anorexie mentale par, non pas que l'enfant ne mange pas, mais qu'il mange *rien.* Ici le petit Hans a peur de son absence, c'est de son absence dont il a peur et qu'il commence là à symboliser. Je veux dire que pendant que le père est en train de se casser la tête pour savoir par quel tour et par quel contrecoup l'enfant peut manifester là une peur qui ne serait que l'envers du désir, ceci n'est pas complètement faux, mais ne saisit en quelque sorte le phénomène que par ses entours. C'est bien du commencement de la réalisation par le sujet que le père n'est justement pas ce qu'on lui a dit qu'il serait dans le mythe, et il le dit au père : « *Pourquoi me dis-tu que j'ai ma mère à la bonne, alors que c'est toi que j'aime ?* » Ce que le petit Hans vient dire ne colle pas du tout : « *Il faut que ce soit toi que je haïsse, ça ne va pas.* » Et en quelque sorte ce qui est impliqué là-dedans en dehors du petit Hans, et où il est pris, c'est que c'est bien regrettable qu'il en soit ainsi. Mais tout de même d'avoir été mis dans la voie dont il s'agit, c'est-à-dire de pouvoir par rapport au mythe repérer où est une absence, est quelque chose qui s'enregistre immédiatement,

que l'observation note et si vous voulez pour lequel il faudrait, comme je viens de le faire, entendre une symbolisation. Si nous appelons par un grand **I** le signifiant autour duquel la phobie ordonne sa fonction, quelque chose à ce moment-là est symbolisé que nous pouvons appeler petit sigma, absence du père :

**I (σ P°)**

Ce n'est pas dire que c'est le tout de ce qui est contenu dans le signifiant du cheval, bien loin de là. Nous allons le voir, il ne va pas s'évanouir comme cela tout d'un coup, parce qu'on aura dit au petit Hans, c'est de ton père que tu vas avoir peur, il faut que tu aies peur. Non, mais assurément quand même tout de suite le signifiant cheval est déchargé de quelque chose, et l'observation l'enregistre : « *pas de tous les chevaux blancs* ». Ce n'est plus maintenant de tous les chevaux blancs dont il a peur, il y en a dont il n'a plus peur et tout de suite le père, malgré qu'il ne passe pas par la voie de notre théorisation, comprend qu'il y en a qui sont *Vatti,* et à partir du moment où il sent qu'il y en a qui sont *Vatti*, on n'en a plus peur. On n'en a plus peur pourquoi ? Parce que *Vatti* est tout à fait gentil, c'est ce que le père également comprend sans comprendre tout à fait, sans même comprendre du tout jusqu'à la fin, que c'est bien là qu'est le drame, que *Vatti* soit tout à fait gentil, car s'il y avait eu un *Vatti* dont on aurait pu vraiment avoir peur, on aurait été dans la règle du jeu si on peut dire, c'est-à-dire qu'on aurait pu faire un véritable Œdipe, un Œdipe qui vous aide à sortir des jupes de votre mère. Mais comme il n'y a pas de *Vatti* dont on a peur, comme *Vatti* est trop gentil, cela explique qu'à évoquer l'agressivité possible du *Vatti* dans le mythe, le signifiant phobique de l'*hippos* se décharge d'autant, et c'est enregistré dans l'après-midi même. Je ne force rien dans ce que je vous raconte, puisque c'est dans le texte, il suffit d'en décaler imperceptiblement le point de perspective, pour que simplement elle ne devienne plus une espèce de labyrinthe dans lequel on se perd mais que chacun des détails, par contre, prenne à tout instant un sens. Car je peux avoir l'air d'aller là assez lentement, de repartir encore du début, mais il faut bien que je vous le fasse saisir, c'est qu'aucun détail de l'observation n'échappe à cette mise en perspective, qu'à partir du moment où vous voyez comment s'articule le rapport du signifiant, rapporté tout brut par Freud, avec le signifié en gésine, nous le voyons retentir mathématiquement sur les fonctions du signifiant qui est suscité à l'état spontané, naturel, dans la situation du petit Hans. A ce moment-là nous voyons s'enregistrer aussitôt ces effets de soustraction, de décharge, pour autant simplement qu'on a amené le père, et d'autant moins qu'il faut que ça s'inscrive d'une façon en quelque sorte mathématique, comme sur le tableau d'une balance.

Il y a une partie des chevaux blancs qui ne font plus peur et l'observation elle-même articule qu'il y a deux ordres d'angoisse, nous dit Freud, je veux dire que Freud en remet sur ce que je viens de dire. Freud distingue l'angoisse autour du père qu'il oppose à l'angoisse devant le père. Nous n'avons vraiment pas à prendre acte de la façon dont Freud lui-même nous la présente, pour y retrouver exactement les deux éléments que je viens ici de vous décrire, l'angoisse autour de cette place vide, creuse que représente le père dans la configuration du petit Hans, c'est justement celle qui cherche son support dans la phobie et dans toute la mesure où on a pu susciter, ne serait-ce qu'à l'état d'exigence de quelque chose de postulé, une angoisse devant le père, dans toute cette mesure l'angoisse autour de ce qui est la fonction du père est déchargée. Enfin on peut avoir une angoisse devant quelque chose, malheureusement ça ne peut pas aller bien loin puisque le père, tout en étant là précisément, n'est nullement apte à supporter la fonction établie que lui donnent les nécessités d'une formation mythique correcte, rapide et dans toute sa portée universelle qu'a le mythe d'Œdipe.

C'est précisément ce qui force notre petit Hans à retomber dans sa difficulté. Sa difficulté après cela, comme Freud l'a prévu, va commencer à se développer, à s'incarner, à se précipiter dans les productions qui doivent se développer de sa phobie. Et on commence tout de suite à voir plus clair, en ce sens qu'apparaît le premier fantasme du 5 avril d'où je suis parti l'autre fois comme d'un premier terme et dont nous retrouvons jusqu'à la fin les transformations, et qui en somme avec tout ce qui l'entoure, tout ce qui l'annonce, met en valeur le poids, quelque chose que le petit Hans dans le jour qui le précède immédiatement commence de bien articuler, qu'est-ce qui me fait peur ? On commence à le voir, c'est que le cheval — et c'est articulé comme cela dans le texte — le père en met un coup, il fait vraiment de l'analyse, c'est-à-dire que de temps en temps il ne sait plus très bien où aller, cela lui permet de trouver des choses, il voit les quatre modes sous lesquels le cheval fait peur. Ce sont tous des éléments qui mettent en jeu ce quelque chose qui pour un homme, c'est-à-dire un animal qui est destiné à se savoir exister, à la différence des autres animaux et c'est bien ce qui doit être au moment où cela montre son instance la plus perturbante, c'est à savoir justement ce qui est développé, articulé à ce moment-là dans les néoproductions de la phobie par le petit Hans, à savoir le mouvement.

Entendez bien qu'il ne s'agit pas du mouvement uniforme dont nous savons depuis toujours, ou tout au moins depuis quelque temps, que c'est un mouvement dans lequel on ne se sent pas, un mouvement dans lequel on se sauve. C'est là déjà depuis Aristote, que la discrimination du mouvement linéaire et du

mouvement rotatoire a ce sens-là. Dans un langage plus moderne, il y a une accélération, je veux dire là où le petit Hans nous dit que le cheval en tant qu'il traîne quelque chose après lui, est redoutable, quand il file, quand il démarre, plus quand il démarre vite que quand il démarre lentement, là partout où en quelque sorte on peut sentir cette inertie qui fait que ce mouvement — pour qui n'est pas impliqué dans ce mouvement et pour qui ce minimum de détachement de la vie consiste justement en ce que j'ai appelé tout à l'heure se savoir exister, être un être conscient de lui-même pris dans ce mouvement — se manifeste, présente cette sorte d'inertie qui fait que c'est là que l'angoisse est à analyser, que l'angoisse est aussi bien de l'entraînement du mouvement que son envers, à savoir le fantasme d'être laissé en arrière, d'être laissé tombé. La chute profonde que représente pour Hans cette introduction de quelque chose qui tout d'un coup l'emporte dans un mouvement, à savoir de tout ce qui modifiant profondément ses relations avec cette stabilité de la mère, le met en présence de la mère, comme aussi bien de quelque chose qui pour lui est vraiment subversive dans ses bases mêmes, cette mère, il nous le dit sous la forme à ce moment-là de ce qu'il dit du cheval, *umfallen und beissen wird*, c'est ce qui à la fois tombera et mordra. La morsure, nous savons à quoi elle est liée ; elle est liée au surgissement de ce qui se produit chaque fois qu'en somme l'amour de la mère vient à manquer, au moment où la mère en somme tombe pour lui, elle est en même temps ce quelque chose qui n'a d'autre issue que ce qui est pour le petit Hans lui-même la réaction d'angoisse de nécessité, la réaction qu'on appelle catastrophique. Première étape, mordre ; deuxième étape, tomber, se rouler par terre. A partir de maintenant, nous dit le petit Hans, quand il essaye de restituer d'une façon d'ailleurs complètement fantasmatique le moment où pour lui la phobie a été attrapée, c'est ce quelque chose qui s'exprime pour lui aussi dans cette formule dont il faut retenir la structure : « *A partir de maintenant, toujours les chevaux attelés à l'omnibus tomberont.* » Telle est la formule dans laquelle s'incarne pour le petit Hans ce dont il s'agit, à savoir de la mise en question sur ces bases mêmes de tout ce qui à ce moment-là a constitué les assises de son monde.

Ceci est très précisément ce qui nous mène jusqu'au 9 avril à l'élaboration autour de la phobie du thème de l'angoisse du mouvement, thème dans lequel quoi que ce soit qu'essaye d'apporter de tempérament le père est absolument sans effet parce qu'en effet rien ne peut résoudre pour un être comme l'homme, dont le monde se structure dans le symbolique, ce devenir senti, ce quelque chose qui l'emporte dans un mouvement et c'est pour cela qu'il faut que, dans sa structuration signifiante, le petit Hans fasse cette conversion qui va consister

à changer, à convertir le schéma du mouvement en le schéma d'une substitution. Ceci par étapes. Il y aura d'abord l'introduction du thème de l'amovible, puis ensuite avec ceci se produira la substitution, c'est-à-dire les deux étapes schématiques qui sont exprimées dans la formation de la baignoire, là où elle est au moment où on la dévisse. Et on ne la dévisse pas sans frais, car comme je vous l'ai dit, il faut qu'à ce moment-là le petit Hans se fasse quelque chose dont nous savons que ça n'est jamais sans frais que ce passage s'opère, ce quelque chose qui va parfaitement consister en ceci, qui n'est pas assez mis en relief dans l'observation, que pour un temps, non seulement il suffit de la castration, mais qu'elle est formellement symbolisée par ce perçoir, ce grand perçoir qui lui entre dans le ventre. Puis la deuxième étape, que quand on dévisse quelque chose, on peut revisser autre chose à la place et que par cette forme signifiante le quelque chose dont il s agit, a savoir l'opération de transformation pour le sujet, du mouvement en substitution, de la continuité du réel dans la discontinuité du symbolique est ce qui est par toute l'observation démontré comme le cheminement même sans lequel sont incompréhensibles les étapes et le progrès de l'observation.

Que se passe-t-il dans le signifié, je veux dire dans ce qui arrive à la fois de confus et de pathétique au petit Hans, entre le 5 avril, à savoir le schéma du fantasme de la voiture qui démarre avec tout ce qui lui est attaché de la phobie et le déboulonnage fantasmatique de la baignoire où commence à s'amorcer cette symbolisation de la substitution possible ? Qu'y a-t-il entre les deux ? Il y a entre les deux tout un entour dont je suis forcé de déblayer le matériel. C'est tout le long passage qui va durer très exactement à peu près tout ce temps pendant lequel se produit pour le petit Hans le seul élément qui est susceptible, dans la situation antérieure, d'introduire l'amovibilité comme un élément fondamental de la restructuration de son monde. Qu'est-ce que c'est ? C'est très exactement ce que je vous ai dit être l'élément qu'il faut que nous introduisions dans la dialectique du montrer et ne pas voir, du susciter comme ce qui est ce qui n'est pas, mais caché, c'est-à-dire le voile lui-même. En d'autres termes, pendant ces deux jours de questionnements anxieux, le père littéralement n'y comprend rien et ne fait par là, comme nulle part ailleurs, qu'une espèce de tâtonnement maladroit que Freud lui-même souligne, et dont il précise que c'est la partie en quelque sorte ratée de l'investigation analytique. Peu importe, il nous en reste assez, non seulement pour voir ce qui en constitue l'essentiel mais pour voir ce que Freud lui-même a pris soin d'y souligner comme l'essentiel, ce qui se passe devant les voiles, c'est-à-dire la paire de petites culottes qui sont là dans leurs détails, soignées, fignolées dans l'observation, la petite culotte jaune et la culotte noire dont

on nous dit que c'est une *Reformhose*. La *Reformhose* est ce quelque chose qui évidemment est une nouveauté à l'usage des femmes qui font du vélo. En effet nous savons bien que la mère de Hans est à la pointe du progrès. La mère de Hans, nous la retrouverons, et je pense que quelques judicieux extraits de très jolies comédies d'Appollinaire, en particulier *Les mamelles de Tirésias*, nous aideront à la peindre de plus près. Comme on dit dans cet admirable drame : « *Elles sont tout ce que nous sommes, et cependant ne sont pas hommes.* » C'est bien là qu'est tout le drame. C'est de là que tout est parti depuis le début, pas simplement parce que la mère du petit Hans est plus ou moins féministe, mais parce qu'il s'agit en somme pour le petit Hans de la vérité fondamentale inscrite dans les vers que je viens de vous citer et à propos desquels Freud ne nous a jamais dissimulé la valeur essentielle et décisive, en nous rappelant la phrase que « *l'anatomie c'est le destin* ». C'est bien de cela qu'il s'agit, mais ce que nous voyons au moment où le petit Hans articule ce qu'il a à dire, et qu'interrompent tout le temps les questions passionnées du père qui le rendent difficile en quelque sorte à cribler — mais Freud le fait car ce que Freud nous dit est l'essentiel — ce qu'on voit de plus clair là-dedans, c'est qu'il y a deux étapes sous lesquelles le petit Hans reconnaît et différencie les culottes qui se projettent sur leur dualité d'une façon confuse, comme si chacune pouvait à un certain moment remplir plus une des fonctions que l'autre. Mais l'essentiel est ceci, les culottes en elles-mêmes sont liées pour lui à une réaction de dégoût, bien plus, le petit Hans a demandé qu'on écrive à Freud que, quand il avait vu les culottes, il avait craché et il était tombé par terre, puis il avait fermé les yeux. C'est justement pour cela, à cause de cette réaction que le choix est fait que le petit Hans ne sera jamais un fétichiste. Si au contraire il avait reconnu que ces culottes étaient précisément tout son objet, à savoir ce mystérieux phallus que personne ne verra jamais, il s'en serait satisfait et serait devenu fétichiste. Mais comme le destin en a voulu autrement, le petit Hans précisément est dégoûté des culottes, mais il précise que quand c'est la mère qui les porte, c'est une autre affaire, c'est-à-dire que là elles ne sont plus répugnantes du tout. C'est justement cela, à savoir la différence qu'il y a entre ce qui pourrait s'offrir à lui comme objet, à savoir les culottes en elles-mêmes, et le fait qu'elles ne gardent leur vertu, si on peut dire, qu'étant en fonction, que là où il continue à soutenir le leurre du phallus, c'est là qu'est le nerf, le passage qui nous permet d'appréhender l'expérience.

A ce moment-là, la réalité s'est mise en valeur par cette longue interrogation autour de laquelle le petit Hans essaye de s'expliquer et dans la mesure même où il est poussé dans des directions divergentes et confuses s'explique si mal mais

dont pourtant l'essentiel est, par l'intermédiaire de cet objet privilégié, d'introduire l'élément d'amovibilité que nous allons retrouver dans la suite et qui à partir de ce moment-là fait passer sur le plan de l'instrumentation, du formidable matériel d'instruments que nous allons voir se développer comme dominant à partir de ce moment-là, l'évolution du mythe signifiant. Je vous l'ai dit la dernière fois, j'en ai amené quelques uns, je vous ai même montré combien déjà dans les ambiguïtés du signifiant se trouvaient inscrites des choses singulières, cette extraordinaire homonymie entre la pince, le sabot et la dent du cheval. Je pourrais vous développer cela encore bien plus loin, si je vous disais que le sabot s'appelle la pince au milieu et que, des deux côtés, ça s'appelle les mamelles ! La dernière fois en vous parlant du *Bohrer* qui veut dire tournevis, je vous ai dit que ce n'est justement pas ce qui est dans le fantasme de l'installateur, à savoir qu'il s'agit d'une pince, de tenailles, et que c'est Freud qui ressort son *Bohrer* à ce moment-là, sans avoir vu très bien la valeur que lui offrait cette instrumentation. Donc ne croyez pas qu'elle soit unique, vous allez voir apparaître, dans les objets qui vont venir maintenant progressivement s'imposer, les rapports non seulement de la mère et de l'enfant, mais de cette amovibilité foncière qui s'exprime pour l'homme dans la question de la naissance et de la mort. Vous allez les voir maintenant s'introduire et derrière eux le personnage absolument énigmatique, inquiétant, burlesque qui va être la cigogne. Mais n'oubliez pas également qu'elle a un tout autre style, par ce M. Storch que vous allez voir arriver avec sa silhouette extravagante, un petit chapeau et ses clefs, pas dans ses poches parce qu'il n'en a pas, mais dans son bec, et il se sert aussi de son bec comme de forceps, de bascule et de cadenas.

Nous sommes submergés à partir de ce moment-là par le matériel et c'est cela en effet qui va caractériser toute la suite de l'observation. Mais pour ne pas vous laisser partir sans quelque chose, je vous dirais que c'est le moment axial, tournant de ce qui va se passer autour de la mère et de l'enfant. Nous reprendrons tout cela pas à pas la prochaine fois et nous verrons par l'intermédiaire de quelle forme signifiante précise cette mère et cet enfant sont toujours les mêmes, transformés. La voiture deviendra une baignoire, puis une boîte, etc., tout cela s'emboîtant les uns dans les autres. Mais à un moment qui était évidemment très joli, et ceci quand on a fait suffisamment de progrès avec la mère, et vous verrez lesquels, intervient un très joli petit fantasme qui est celui-ci, le petit Hans prend une petite poupée de caoutchouc qu'il appelle comme par hasard, *Grete*. On lui demande pourquoi : « *Parce que je l'ai appelée Grete.* » Évidemment si on a bien lu l'observation, ce qui semble avoir un peu échappé au père, c'est que c'est bien

la même qui était témoin du jeu avec la mère. Mais là on a fait des progrès, comme on a déjà assez avancé dans la maîtrise de la mère, et vous verrez que ce terme doit être employé dans son sens le plus technique, vous verrez par l'intermédiaire de qui on a appris à la conduire au bout des rênes et même à lui taper dessus un petit peu. Et à ce moment-là, quand la petite poupée est transpercée par le couteau, on introduit quelque chose pour le faire ressortir. Le petit Hans refait sa petite perforation, mais cette fois-ci avec un petit canif que l'on a préalablement fait entrer par le petit trou qui est fait pour faire *Quich*… Le petit Hans a définitivement trouvé le fin mot et le fin bout de la farce. Cette mère avait, dans la tête en réserve, un petit couteau pour le lui couper. Et le petit Hans lui a coupé le chemin pour le faire sortir.

# Leçon 21

*5 juin 1957*

Reprenons aujourd'hui quelques propos sur le petit Hans, qui est l'objet depuis quelque temps de notre attention. Je rappelle dans quel esprit se poursuit ce commentaire. Qu'est-ce en somme que le petit Hans ? Ce sont les bavardages d'un enfant de cinq ans, entre le 1er janvier et le 2 mai 1908. Voilà ce que se présente être le petit Hans pour tous les lecteurs non prévenus. S'il est prévenu, il n'a pas de peine à l'être, il sait que ces bavardages ont de l'intérêt. Pourquoi ont-ils de l'intérêt ? Ils ont de l'intérêt parce qu'il est posé, au moins en principe, qu'il y a un certain rapport entre ces bavardages et quelque chose qui est tout à fait consistant, c'est une phobie avec tous les ennuis qu'elle apporte à la vie du jeune sujet, toutes les inquiétudes qu'elle apporte à son entourage, tout l'intérêt qu'elle provoque chez le professeur Freud. Il y a un rapport en d'autres termes, entre ces bavardages et cette phobie. Je considère qu'il est de toute importance d'élucider ce rapport, de ne pas chercher ce rapport dans un au-delà du bavardage qui ne nous est nullement présenté dans l'observation. Elle se présente à nous dans notre esprit après coup avec tout le caractère impérieux du préjugé. Exemple, le point sur lequel je vous ai laissés la dernière fois, à savoir l'histoire de la poupée que le petit Hans transperce avec un canif. J'ai refait aujourd'hui une chronologie. Je pense que depuis le temps vous avez tous, non seulement lu, mais relu l'observation du petit Hans et que ces indications doivent être assez vivantes par elles-mêmes.

| | |
|---|---|
| 9 avril | les deux culottes |
| 11 avril | la baignoire et le perçoir |

| | |
|---|---|
| 13 avril | la chute d'Anna |
| 14 avril | la grande boîte |
| 15 avril | la cigogne |
| 16 avril | le cheval fouetté |
| 21 avril | l'embarquement imaginaire avec le père, le grand dialogue |
| 22 avril | le sacre sur le wagonnet, le canif dans la poupée |
| 24 avril | l'agneau |
| 26 avril | Lodi |
| 30 avril | *Ich bin der Vatti* |
| 2 mai | l'installateur |

La dernière fois quand je me suis arrêté aux réactions du petit Hans à l'endroit des deux culottes de la mère, avec tout ce que ceci comporte de problématique d'échanges à ce moment, d'interrogations entre le père et l'enfant et une sorte de profond malentendu sur lequel se poursuit ce dialogue, j'ai mis, avec Freud d'ailleurs, l'accent sur ce qui lui paraissait en tout cas le résidu le plus essentiel de ce dialogue à propos des deux culottes de la mère. C'est à savoir, ce qui alors est bel et bien affirmé par Hans et qui ne lui est nullement induit ni suggéré par l'interrogatoire, c'est à savoir que les deux culottes n'ont absolument pas le même sens selon qu'elles sont là et que le petit Hans crache et se roule par terre, fait toute une vie, manifeste un dégoût dont lui-même ne donne pas la clef, mais manifeste le désir qu'on le communique au professeur, ou qu'elles sont sur la mère, auquel cas le petit Hans dit qu'elles ont pour lui littéralement un tout autre sens. Quand je mets l'accent là-dessus, je puis entendre de la part de certains je ne sais quel étonnement que j'élude à ce propos la connexion des dites *Hosen*, des culottes de la mère, avec le *Lumpf*. Dans le vocabulaire du petit Hans, le *Lumpf* ce sont les excréments. Ils sont appelés de cette façon atypique, comme il est excessivement fréquent chez les enfants qu'un nom de rencontre, sinon de hasard, soit donné à cette fonction à partir d'une première dénomination liée à une certaine connexion de l'exercice de cette fonction. Nous verrons ce qu'il en est au sujet du *Lumpf*. Comme si en somme à ce moment-là je faisais, par je ne sais quel esprit de système, l'élision de ce stade anal qui surgit à point nommé dans notre esprit, exactement comme quand on appuie sur un bouton on provoque telle réaction conditionnée du chien de Pavlov. Du moment que vous entendez parler d'excréments, stade anal ! stade anal ! stade anal ! et parlons de stade anal, parce qu'il faut que les choses se passent normalement.

Je voudrais que vous preniez un peu de recul sur cette observation, et que vous vous aperceviez que s'il y a en tout cas une chose qui n'est vraiment nullement indiquée dans le procès de cette cure — est-ce une cure ? assurément je n'ai pas dit que c'était une cure, j'ai dit que c'était quelque chose qui a une fonction fondamentale dans notre expérience de l'analyse, comme chacune des grandes observations de Freud — rapide, c'est bien un certain rythme ou un certain mécanisme où l'on ne trouve rien qui puisse s'inscrire dans le registre frustration, régression, agression. Il est précisément pendant tout le temps de la cure, non seulement soumis à aucune frustration, mais comblé. Régression ou agression ? Agression sans aucun doute, mais assurément pas liée ni à aucune frustration, ni à aucun moment de régression. S'il y a régression, ce n'est pas au sens instinctuel, au sens même d'une résurgence de quelque chose qui soit antérieur, s'il y a en effet un phénomène de régression, il est d'un registre qui est de l'ordre de celui qu'à plusieurs reprises je vous ai indiqué comme possible. C'est en effet ce qui se passe quand, de par la nécessité de l'élucidation par le sujet de son problème, il arrive, il exige, il poursuit la réduction de tel ou tel élément de son être au monde, de ses relations, la réduction par exemple du symbolique à l'imaginaire, voire quelquefois comme il est manifeste dans cette observation, du réel à l'imaginaire. En d'autres termes, le changement de l'abord des signifiants de l'un des termes en présence, c'est bien en effet ce que vous allez voir se faire quand au cours de cette observation, vous voyez le petit Hans poursuivre — avec ce je ne sais quoi de rigoureux, voire d'impérieux, qui est bien le caractère du processus signifiant de l'inconscient en tant que Freud l'a défini comme inconscient, c'est-à-dire que sans que le sujet puisse aucunement s'en rendre compte, sans littéralement qu'il sache ce qu'il est en train de faire — il suffit qu'il soit simplement aidé, incité au développement de l'incidence signifiante qu'il a lui-même introduite comme nécessaire à sa sustentation psychologique. Arrivant à la développer, il en tire une certaine solution qui n'est pas forcément d'ailleurs une solution normative, ni la solution la meilleure, mais assurément une solution qui, dans le cas du petit Hans, a pour effet de la façon la plus évidente de résoudre le symptôme.

Revenons à ce *Lumpf*. Freud le dit à un moment à propos en effet de ces signes de dégoût manifestés à propos des culottes de la mère, et un peu avant le père a posé quelques questions dans ce sens, que le petit Hans sûrement a montré que la question des excréments n'était pas pour lui sans signification, ni sans intérêt. Freud parle à propos des culottes d'un rapport avec le *Lumpf* ; mais bien entendu ceci se renverse, inversement nous pouvons dire que le

*Lumpf* nous apparaît amené à propos des culottes, et qu'est-ce que cela veut dire ? Ce n'est pas simplement, ce qui est un fait, que c'est autour d'une manifestation nette d'une réaction de dégoût que manifeste le petit Hans autour des culottes de la mère qu'il est amené à parler des fonctions excrémentielles dont il s'agit. Freud lui-même le souligne au moment où il parle du *Lumpf*, en quoi en d'autres termes les excréments et ce qui est de l'anal dans l'occasion interviennent-ils dans l'observation du petit Hans ? En quoi ? En ceci qui nous est immédiatement dit, que le petit Hans a pris au *Lumpf* un intérêt qui peut-être bien n'est pas sans rapport avec ces arrières-plans, sans connexion avec la propre fonction excrémentielle. Mais assurément de quoi s'agit-il à ce moment-là ? C'est de la participation pleinement admise par la mère aux fonctions excrémentielles de la mère, pour autant que le petit Hans est pendu après la mère à chaque fois qu'elle se culotte et se déculotte. Il la tanne et la mère s'en excuse : « *Je ne peux pas faire autrement que de l'emmener avec moi au cabinet.* » Car le père à ce moment-là, qui d'ailleurs n'en ignore pas grand-chose, refait sa petite enquête. C'est donc bien autour de ce jeu entre le petit Hans et sa mère, voir et ne pas voir, et non seulement voir et ne pas voir, mais voir ce qui ne peut pas être vu, parce que cela n'existe pas et que le petit Hans le sait très bien, et que pour voir ce qui ne peut pas être vu, il faut le voir derrière un voile, c'est-à-dire maintenir un voile devant l'inexistence de ce qui est à voir. C'est tout autour précisément du thème du voile, du thème de la culotte, du thème du vêtement pour autant que derrière ce vêtement se dissimule le fantasme essentiel aux relations entre la mère et l'enfant, qu'est le fantasme de la mère phallique. C'est autour de ce thème que le *Lumpf* est introduit et par conséquent si je le laisse à son plan, c'est-à-dire à son second plan, ce n'est pas par esprit systématique, c'est parce que dans l'observation il ne nous est amené que dans cette connexion. Autrement dit, il ne suffit pas dans une analyse de trouver un air connu, pour se trouver du même coup enchanté d'être en pays de connaissance et se contenter de dire nous sommes là en train de retrouver la ritournelle, à savoir le complexe anal. Il s'agit de savoir à tel moment de l'analyse quelle est la fonction précise de ce thème qui est toujours pour nous important, non pas simplement à cause de cette signification d'ailleurs purement implicite, en elle-même vague et uniquement liée à des idées de génétisme qui peuvent être à tout instant remises en cause dans ce cas concret au niveau de chaque moment d'une observation, mais pour connaître sa connexion par rapport au système complet du signifiant en tant qu'il est en évolution, autant pendant le symptôme dans l'évolution de la maladie, que dans le processus de

la cure. Si le *Lumpf* à l'intérieur de ce système est quelque chose qui a un sens supplémentaire, c'est aussi bien assurément par ce par quoi il est strictement homologue de la fonction des culottes dans l'occasion, c'est-à-dire de voile. Le *Lumpf* comme les culottes est quelque chose qui peut tomber ; le voile tombe et c'est bien dans la mesure où le voile est tombé que pour le petit Hans il y a un problème et, si je puis dire, ce voile, il en relève le pan, puisque je vous ai dit que c'est justement dans la mesure de cette expérience du 9 avril, de la longue explication sur les culottes, que nous verrons apparaître ensuite le fantasme de la baignoire, c'est-à-dire l'introduction de quelque chose qui a le plus étroit rapport avec cette chute, à savoir l'introduction par la combinaison de cette chute, de ce chu, avec l'autre terme en présence duquel il est affronté dans la phobie, à savoir la morsure, et que nous allons avoir l'introduction du thème de l'amovibilité, du dévissage qui va se poursuivre comme un élément de réduction essentiel de la situation dans la succession des fantasmes.

Il faut donc bel et bien voir et concevoir cette succession des fantasmes du petit Hans, comme étant ce que je vous ai dit, à savoir un mythe en développement, quelque chose qui est un discours. D'ailleurs ce n'est absolument pas autre chose dans l'observation. Il ne s'agit pas d'autre chose dans l'observation que d'une série de réinventions de ce mythe à l'aide d'éléments imaginaires et il s'agit de comprendre en quoi ce progrès tournant, ces successives transformations du mythe ont une fonction, sont quelque chose qui à un niveau profond qui est justement celui que nous pouvons comprendre, représente pour Hans la solution du problème, qui est le problème littéralement de sa propre position dans l'existence, pour autant qu'elle doit se situer par rapport à une certaine vérité, par rapport à un certain nombre de repères de vérité dans laquelle il a à prendre sa propre place. S'il fallait quelques preuves supplémentaires de ce que je vous dis — et j'insiste un peu dans toute la mesure où on m'a fait cette objection, puisque je la rencontre, je veux la poursuivre jusque dans son dernier terme et vous prier de vous reporter au texte pour savoir ce qu'est en fin de compte le *Lumpf* — j'ajouterai que le petit Hans à un moment déterminé, quand on revient de chez la grand-mère le dimanche soir, marque son dégoût dans le wagon pour les coussins noirs du compartiment parce que c'est du *Lumpf*. Et dans l'explication qui suit avec le père, je crois deux jours après, qu'est-ce qui vient en comparaison du noir, du *Lumpf ?* Ce sont une chemise, une chemisette noire et des bas noirs. Le rapport étroit du thème du *Lumpf* avec les vêtements de la mère, c'est-à-dire toujours avec le thème du voile, est accusé dans l'observation même par le petit Hans

lui-même. D'ailleurs qu'est-ce donc que le *Lumpf*, et d'où sort-il ? Pourquoi le petit Hans a-t-il appelé les excréments un *Lumpf* ? On nous le dit également dans l'observation, c'est par comparaison avec des bas noirs. Dans toute la mesure du segment d'observation dont nous poursuivons l'examen dans la psychanalyse de Freud, il est bien clair que le *Lumpf*, c'est-à-dire l'excrément, intervient là dans un certain rapport, dans une certaine fonction de l'articulation signifiante. Ce qu'il est, beaucoup plus essentiel, beaucoup plus important, ce qui est à vrai dire la seule chose importante à nous de voir, c'est sa relation avec ce thème du vêtement, avec ce thème du voile, avec ce thème de ce derrière quoi est cachée l'absence de pénis niée de la mère, que c'est cela qui en est la signification essentielle et que nous ne modifions aucunement la direction de l'observation elle-même par aucune espèce d'esprit de parti pris, quand nous prenons cet axe, ce centre pour comprendre quel est le progrès de ces transformations mythiques à travers lesquelles s'accomplit la réduction de la phobie dans l'analyse.

Nous en étions arrivés au 11 avril, avec le fantasme de la baignoire dont je vous ai dit que la baignoire représentait quelque chose qui commence à être la mobilisation de la situation. En d'autres termes, ce à quoi Hans, pour des raisons x, se sent lié, avec pour lui production maxima d'angoisse, à savoir cette réalité étouffante, unique de la mère qui à partir du moment où il se sent absolument à la fois livré à elle et annulé par elle, et menacé par elle, est quelque chose qui représente la situation de danger, de danger d'ailleurs absolument innommable, en soi d'angoisse à proprement parler, pour le petit Hans. Il s'agit de voir comment l'enfant va pouvoir sortir de cette situation. Je vous rappelle quel est le schéma fondamental de la situation de l'enfant vis-à-vis de la mère, de l'enfant en passe de perdre l'amour de la mère. Il se situe comme ceci.

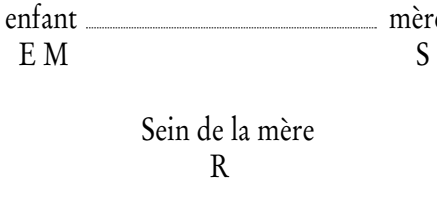


Mère symbolique, mère en tant qu'elle est le premier élément de la réalité qui est symbolisée par l'enfant, en tant qu'elle peut être essentiellement absente ou présente. Et tout le rapport de l'enfant avec la mère est lié à ceci que dans le refus d'amour, la compensation est trouvée dans l'écrasement de la satisfaction réelle,

ce qui ne veut pas dire qu'à ce moment-là il ne se produise pas une inversion, c'est-à-dire que justement dans la mesure où le sein devient une compensation, c'est lui qui devient le don symbolique et qu'à ce moment-là la mère devient un élément réel, c'est-à-dire un élément tout puissant qui refuse son amour. Le progrès de la situation avec la mère est dans ceci, c'est que l'enfant a à découvrir ce qui, au-delà de la mère, est aimé par la mère. Ce n'est pas lui l'enfant, mais le **I**, l'élément imaginaire, c'est-à-dire le désir du phallus de la mère. En fin de compte, ce que l'enfant a à faire à ce niveau-là, ce qui ne veut pas dire qu'il le fasse, c'est précisément d'arriver à formuler ceci : **I S (i)**. Ce qui nous est montré dans le jeu, dans l'alternative du comportement de l'enfant encore *infans* qui accompagne son jeu d'occultation d'une contrepartie symbolique.

Ceci est venu se compliquer pour le petit Hans, à un moment donné, de l'introduction de deux éléments qui sont deux éléments réels, à savoir Anna, c'est-à-dire un enfant réel qui vient compliquer la situation de ses rapports avec l'au-delà de la mère, et puis ici quelque chose qui lui appartient bien et dont il ne sait littéralement plus quoi faire, un pénis réel qui commence à remuer, qui a reçu un mauvais accueil de la personne sur qui il fonctionne.

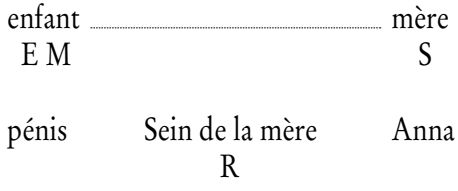


Le petit Hans vient dire : « *Tu ne trouves pas qu'il est mignon ?* » La tante l'a dit l'autre jour : « *On n'en fait pas de plus beau* ». Ceci a été fort mal accueilli par la mère et la question devient très compliquée à partir de ce moment-là, parce que pour sonder cette complication, vous n'avez qu'à prendre les deux pôles de la phobie, à savoir les deux éléments par lesquels le cheval est redoutable, je vous l'ai expliqué, le cheval mord et le cheval tombe. Le cheval mord, c'est-à-dire puisque je ne peux plus satisfaire en rien la mère, elle va se satisfaire comme moi je me satisfais quand elle ne me satisfait en rien, c'est-à-dire me mordre comme moi je la mords, puisque c'est mon dernier recours quand je ne suis pas sûr de l'amour de la mère. Le cheval tombe très exactement également comme moi, petit Hans pour l'instant je suis laissé tombé, pour autant qu'on n'en a plus que pour Anna. Mais d'autre part il est tout à fait clair que d'une certaine façon il faut que le petit Hans soit mangé et mordu. Il le faut parce que c'est cela en fin

de compte qui correspond à une revalorisation de ce pénis qui a été tenu pour rien, rejeté par la mère dans toute la mesure où il faut qu'il devienne quelque chose et c'est précisément ce à quoi le petit Hans aspire. Sa morsure, sa prise par la mère est quelque chose qui est autant désiré que craint. De même pour ce qui est du « tomber », c'est aussi ce quelque chose qui peut être désiré par le petit Hans, que le cheval tombe. Il y a plus d'un élément de la situation que le petit Hans désire voir tomber et le premier est celui qui, dès que nous aurons introduit dans l'observation la catégorie du chu, se présentera, c'est à savoir la petite Anna quand il souhaite qu'elle tombe, qu'elle tombe par la fenêtre, qu'elle tombe, s'il est possible, à travers les barreaux un peu trop large du balcon sécessionniste, car nous sommes chez des gens à l'avant-garde du progrès, et auquel il a fallu ajouter un hideux grillage pour éviter que le petit Hans ne pousse un peu trop vite la jeune Anna à travers l'espace.

Donc la fonction de la morsure comme la fonction de la chute sont données dans les structures mêmes apparentes de la phobie. Elles sont un élément essentiel, elles sont comme vous le voyez un élément signifiant à deux faces. C'est cela le véritable sens du terme ambivalence, c'est-à-dire que cette chute n'est pas simplement crainte et redoutée, pas plus que la morsure, par le petit Hans. Elles sont un élément qui peut intervenir dans un sens également opposé ; là, la morsure aussi par un certain côté est désirée, puisqu'elle va jouer un rôle essentiel dans la solution de la situation, de même que la chute est également désirée, et si la fille même ne doit pas tomber, il y a une chose certaine, c'est que la mère tout au long de l'observation va aussi décrire une courbe de chute à partir d'un certain moment, qui est juste celui conditionné par l'apparition de cette fonction curieuse, de cette fonction instrumentale du dévissage qui apparaît pour la première fois, d'abord d'une façon énigmatique dans le fantasme de la baignoire. A savoir qu'en somme puisque comme je vous l'ai dit la dernière fois, ce qui est en cause c'est l'angoisse concernant, non pas simplement la mère en réalité, mais vraiment tout l'ensemble, tout le milieu, tout ce qui a constitué jusque-là la réalité du petit Hans, les repères fixes de sa réalité, ce que j'ai appelé la dernière fois la baraque, avec le premier fantasme de l'arrivée du plombier et du dévissage de la baignoire, on commence à démonter en détail la baraque. Là nous avons également des connexions qui font que ceci n'a pas du tout une connexion abstraite, mais quelque chose de parfaitement contenu dans l'expérience. N'oublions pas que dans l'observation, nous avons ceci de dévoilé que des baignoires, on en a déjà dévissé devant le petit Hans, puisque quand on allait à Gmunden en vacances, on emportait une baignoire dans une caisse, que d'autre part nous

avons la notion dont nous regrettons dans l'observation de ne pas trouver une date précise, de déménagements antérieurs qui doivent se situer à peu près dans l'espace de temps qui équivaut à ce qu'on appelle l'anamnèse de l'observation, c'est-à-dire les deux années avant la maladie sur lesquelles nous avons un certain nombre de notes parentales. Le déménagement comme le transport de la baignoire à Gmunden, c'est quelque chose qui pour le petit Hans, a déjà donné le matériel signifiant de ce que cela signifie démonter toute la baraque. Déjà il sait que cela peut arriver mais sans aucun doute cela a déjà été pour lui une expérience plus ou moins intégrée dans sa manipulation proprement signifiante. Nous nous trouvons là dans le fantasme qui l'amène de la baignoire dévissée comme un premier pas dans la perception de ce qui se présente d'abord avec ce caractère opaque, purement et simplement signalétique d'inhibition, d'arrêt, de frontière, de limite au-delà de laquelle on ne peut pas passer, qu'est la phobie. Cela ne peut être mobilisé que dans la phobie elle-même où il y a des éléments qui peuvent être combinés autrement.

Autrement dit, cette morsure du cheval avec ses dents de devant, cette pince dont je vous ai expliqué la dernière fois la signification plurale, à savoir que c'est précisément dans beaucoup de langues, dans la langue allemande comme dans la langue française, et comme dans bien d'autres, notamment dans la langue grecque, l'appareil à mordre du cheval et aussi quelque chose qui veut dire pince ou tenailles nous fait apparaître pour la première fois le personnage qui, avec des pinces et des tenailles, commence à entrer en jeu et à introduire un élément d'évolution, je vous le répète, d'évolution purement signifiante. Vous n'allez pas me dire qu'il y a des traces déjà instinctuelles dans l'enfant pour nous expliquer que la baignoire ait été dévissée, que c'est à la fois la même chose et que c'est même par certains côtés l'opposé. En d'autres termes, que c'est autre chose, ailleurs que dans le signifiant lui-même, c'est-à-dire que dans le monde humain du symbole, qui comprend bien entendu l'outil et l'instrument, que va se situer le développement de l'évolution mythique dans lequel le petit Hans s'engage par cette espèce de collaboration obscure et tâtonnante qui s'établit entre lui et les deux personnages qui se sont penchés sur son cas pour le psychanalyser. Je m'arrête un instant sur ceci, c'est qu'il n'y a pas simplement dans le fantasme de la baignoire, que la baignoire ni que le dévissage, il y a aussi à ce moment-là le *Bohrer*, le perçoir. Là, comme toujours, il y a une perception très vive, liée à la fraîcheur de la découverte, qui fait que les témoins qui en sont à la barrière explorative de l'analyse, ne font aucun doute sur ce qu'est ce perçoir, c'est le pénis maternel, disent-ils, et ce pénis — là aussi apparaît un certain flottement

dans le texte — vise-t-il le petit Hans, vise-t-il la mère ? Je dirais que cette ambiguïté est tout à fait valable et qu'elle est d'autant plus valable que nous comprenons mieux de quoi il s'agit.

Une fois de plus, voyez-y la preuve de ce que je vous dis, qu'il ne suffit pas d'avoir dans la tête le fichier plus ou moins complet des situations classiques dans l'analyse, à savoir qu'il y a un complexe d'Œdipe inversé, que dans une perception du coït des parents, un enfant peut s'identifier à la partie féminine. Que nous nous trouvions là donc dans une identification du petit Hans à sa mère, c'est vrai, pourquoi pas ? Mais à une seule condition, c'est que nous comprenions en quoi c'est vrai, car dire simplement cela, non seulement n'a à proprement parler aucun intérêt, mais ne colle à aucun degré avec quoi que ce soit qui représente les tenants et les aboutissants qui s'accordent avec cette apparition dans le fantasme de ceci, l'enfant se concevant, s'imaginant et articulant lui-même que quelque chose est venu lui faire un grand trou dans le ventre. Cela ne peut littéralement prendre son sens que dans le contexte, dans l'évolution signifiante de ce dont il s'agit. Disons qu'à ce moment-là, le petit Hans explique à son père : « *Fous lui çà une bonne fois là où il faut* », et c'est bien tout ce qui est en question dans la relation du petit Hans avec son père. Tout au long nous avons la notion, et de cette carence, et de l'effort que fait le petit Hans pour restituer, je ne dirais pas une situation normale, car il ne saurait en être question à partir du moment où le père est en train de jouer le rôle qu'il joue avec lui, c'est-à-dire à le supplier de bien croire que lui, papa, n'est pas méchant, mais une situation structurée. Et dans cette situation structurée, il y a de fortes raisons pour qu'en même temps que le petit Hans aborde le déboulonnage de la mère, il provoque corrélativement et d'une façon impérieuse, l'entrée en fonction de ce père à l'endroit de la mère. Je vous le répète, il y a mille façons, mille angles sous lesquels peuvent intervenir au cours d'une analyse, ces fantasmes de passivité du petit garçon, pour prendre le petit garçon dans une relation fantasmatique avec le père, où il s'identifie avec la mère.

Pour ne pas aller plus loin que ma propre expérience analytique, il n'y a pas tellement longtemps un homme qui n'était pas plus homosexuel que le petit Hans à mon avis n'a jamais pu le devenir, a quand même à un moment donné de son analyse, articulé ceci, que sans aucun doute il s'était fantasmé dans son enfance dans la position maternelle, précisément pour, si je puis dire, s'offrir comme victime à sa place. Toute la situation d'enfance ayant été vécue par lui comme une sorte d'importunité de l'insistance sexuelle du père, personnage fort exubérant, voire exigeant dans ses besoins à l'endroit

d'une mère qui les repoussait de toutes ses forces et dont l'enfant avait la perception que dans cette occasion justifiée ou non, elle vivait la situation comme une victime. Dans la mesure où ceci s'est intégré au développement de la symptomatologie du sujet, car ce sujet est un névrosé, nous ne pouvons aucunement nous arrêter à la position simplement féminisée, voire homosexuelle que représente ce que fonctionnellement à un moment donné de l'analyse, représente l'issue de ce fantasme, sans son contexte qui lui donne là un sens tout à fait différent et tout à fait opposé de ce qui se passe dans l'observation du petit Hans.

Le petit Hans dit à son père : « *Baise-là un peu plus* », et l'autre lui dit « *Baise-là un peu moins* ». Ce n'est pas pareil, évidemment pour les deux il faut se servir du terme « *baise-la* », et même « *baise-moi à sa place s'il le faut* ». C'est dans la mesure de la connexion signifiante du terme que nous pouvons apprécier ce dont il s'agit. En effet dans la situation qui est ainsi créée et qui en apparence est sans issue, puisqu'aussi bien n'y intervient pas le père, vous me direz pourtant, le père existe, le père est là. Quelle est la fonction du père dans le complexe d'Œdipe ? C'est bien évidemment à un point quelconque ou sous la forme quelconque où doit se présenter l'impasse de la situation de l'enfant avec la mère, qu'il faut introduire un autre élément. Je vous souligne que nous allons — parce qu'il faut répéter les choses, et que si on ne les répète pas on les perd — une fois de plus les réarticuler, et bien entendu ce ne sera pas une réarticulation, parce que par définition si le complexe d'Œdipe est fondamental il doit être expliqué de mille façons différentes. Néanmoins il y a quand même des éléments structuraux que nous pouvons toujours retrouver et qui sont les mêmes, au moins quant à leur disposition et quant à leur nombre. Le fait que le père arrive sur un certain plan en tiers — si nous le prenons sur un autre plan, en quart, parce qu'il y a déjà trois éléments à cause de ce phallus inexistant — dans la situation entre l'enfant et la mère, voilà quelque chose qui, si vous me pardonnez cette expression que je n'aime pas beaucoup, mais je suis forcé de la prendre pour aller vite, qui est l'*en-soi* de la situation. Je veux dire que pour l'instant, je considère le père en tant qu'il doit être là, dans la situation avec les autres, indépendamment de ce qui va se passer pour un *pour soi* du sujet. Et je n'aime pas beaucoup cette expression parce que vous pouvez prendre ce *pour soi* pour quelque chose qui est donné dans la conscience du sujet, or ce *pour soi* est pour la plus grande part dans l'inconscient du sujet, à savoir les effets du complexe d'Œdipe. Mais c'est pour marquer la différence que je note dans le fait que le père doit être là et *en soi* quel doit être son rôle.

Je ne peux tout de même pas refaire à cette occasion toute la théorie du complexe d'Œdipe, néanmoins le père est celui qui possède la mère, qui la possède en père, avec son vrai pénis qui est un pénis suffisant, à la différence de l'enfant qui, lui, est en proie à ce problème d'un instrument à la fois mal assimilé et insuffisant, sinon repoussé et dédaigné. Ce que nous apprend la théorie analytique sur le complexe d'Œdipe, ce qui rend le complexe d'Œdipe en quelque sorte nécessaire, entendez par nécessaire, quelque chose qui n'est pas d'une nécessité biologique ni d'une nécessité interne, mais d'une nécessité en tout cas empirique, parce que c'est dans l'expérience qu'on l'a découvert, et si ça veut dire quelque chose que le complexe d'Œdipe existe, c'est que la montée naturelle de l'apparition de la puissance sexuelle chez le jeune garçon ne se fait pas toute seule, ni en un temps, ni en deux temps, car après tout elle pourrait aussi se faire en deux temps, comme elle se fait effectivement, si nous considérons purement et simplement le plan physiologique. Mais la seule considération de cette montée naturelle ne suffit à aucun degré à rendre compte de ce qui se passe. Il est un fait, c'est que pour que la situation se développe dans les conditions normales, je veux dire dans celles qui permettent au sujet humain de conserver d'une façon suffisante sa présence, non seulement dans le monde réel, mais dans le monde symbolique, c'est-à-dire qu'il se tolère dans le monde réel tel qu'il est organisé avec sa trame de symbolique, il faut qu'il y ait non pas simplement cette sorte de perception de ce que je vous ai appelé la dernière fois le mouvement, avec son accélération, avec ce quelque chose qui emporte le sujet et le transporte, il faut qu'il y ait autre chose, quelque chose qui est arrêt d'une part, fixation de deux termes, le vrai pénis, le pénis réel, le pénis valable, le pénis du père, le pénis qui fonctionne et le pénis de l'enfant qui se situe comparativement dans une *Vergleichung* avec ce pénis du père, et qui va en quelque sorte en rejoindre la fonction, la réalité, la dignité, l'intégration en tant que pénis, pour autant qu'il y aura passage par cette annulation qui s'appelle le complexe de castration. En d'autres termes, c'est pour autant que son propre pénis est momentanément, dans un moment qui est un moment dialectique, annihilé, que l'enfant est promis plus tard à accéder à une fonction paternelle pleine, c'est-à-dire à être quelqu'un qui se sente légitimement en possession de sa virilité. Et il apparaît que ce légitimement est essentiel au fonctionnement heureux chez le sujet humain de la fonction sexuelle. Sans cela, tout ce que nous disons de déterminisme, d'éjaculation précoce et des différents troubles de la fonction sexuelle, n'a littéralement aucune espèce de sens, si ça n'a pas son sens dans ces registres-là.

Il importe de concevoir ceci, ceci n'est que la resituation générale du problème, que l'expérience nous dit et ce qui n'était pas prévisible d'ailleurs. Déjà ce que je viens de vous donner précédemment, le schéma de la situation, n'est pas obligatoirement prévisible en soi-même, la preuve c'est que l'expérience analytique qui l'a découvert ce complexe d'Œdipe, en tant qu'il est intégration à la fonction virile, nous permet de pousser plus loin les choses et de dire que si le père symbolique, à savoir le Nom du Père, est essentiel à la structuration du monde symbolique, à cette sortie de sevrage plus essentielle que le sevrage primitif par quoi l'enfant sort du pur et simple couplage avec la toute puissance maternelle, si le père symbolique est l'élément médiateur essentiel du monde symbolique, si le Nom du Père est si essentiel à toute articulation de langage humain, c'est ce qui est à proprement parler la raison pour laquelle l'Ecclésiate dit : « *L'insensé a dit dans son cœur : il n'y a pas de Dieu.* » C'est précisément parce qu'il le dit dans son cœur, et que d'autre part il est à proprement parler insensé de dire dans son cœur qu'il n'y a pas de Dieu, tout simplement parce qu'il est insensé de dire une chose qui est contradictoire avec l'articulation même du langage. Et vous savez très bien que ce n'est pas une profession de déisme que je suis là en train de faire. Il y a le père symbolique. L'expérience nous apprend que pour ce qui se rapporte à l'incidence propre de l'entrée du père dans cette assomption de la fonction sexuelle virile, c'est le père réel qui joue là un rôle de présence essentiel. A savoir que c'est dans la mesure où le père réel joue vraiment le jeu, sa fonction de père castrateur, sa fonction de père si je puis dire, sous sa forme concrète, empirique, et disons même jusqu'à un certain point, j'allais presque dire dégénérée — le personnage du père primordial sous sa forme tyrannique et plus ou moins horrifiante sous laquelle le mythe freudien nous l'a présenté — dans la mesure en d'autres termes où le père tel qu'il existe remplit sa fonction imaginaire dans ce qu'elle a, elle, d'empiriquement intolérable, si vous voulez de révoltant, dans le fait d'une façon quelconque qu'il fait sentir son incidence comme castratrice et uniquement sous cet angle, que le complexe de castration est vécu.

Ce que nous avons là est d'ailleurs merveilleusement illustré dans le cas du petit Hans ; il y a un père symbolique et le petit Hans qui n'est pas un insensé y croit tout de suite à ce père symbolique, Freud est le bon Dieu. Imaginez bien que c'est l'un des éléments les plus essentiels de l'instauration de l'équilibre pour le petit Hans. Naturellement, c'est le bon Dieu. Il y croit tout de suite et il y croit comme nous y croyons tous au bon Dieu, il y croit sans y croire, il y croit parce que c'est un élément essentiel de toute espèce d'articulation de la vérité que cette

référence à une sorte de témoin suprême qui est en fin de compte cela. Il y a quelqu'un qui sait tout, il l'a trouvé, c'est le professeur Freud. Quelle chance ! Il a le bon Dieu sur la terre. Nous n'en avons pas tous autant. En tout cas cela lui rend bien service mais ne supplée aucunement à la carence du père imaginaire, du père vraiment castrateur. Et tout le problème est là, il s'agit que le petit Hans trouve une suppléance à ce père qui s'obstine à ne pas vouloir le castrer. C'est là la clef de l'observation. Il s'agit de savoir comment le petit Hans va pouvoir supporter son pénis réel, justement dans la mesure où il n'est pas menacé. C'est là le fondement de l'angoisse. Ce qu'il y a d'intolérable dans sa situation, c'est cela, c'est cette carence du côté du castrateur. Et en fait, à travers toute l'observation, vous ne voyez nulle part apparaître quoi que ce soit qui représente la structuration, la réalisation, le vécu même fantasmatique de quelque chose qui s'appelle une castration. Il y a une blessure impérieusement appelée par le petit Hans et à propos de cela tout lui est bon. Bien contrairement à ce que dit là Freud, il n'y a rien dans cette expérience du petit Hans se blessant au pied contre une pierre, qui ait en soi appelé la connexion et le vœu que le père subisse cette blessure, cette espèce de circoncision mythique comme elle apparaîtra ensuite au niveau du grand dialogue le 21 avril, quand il dira à son père : « *Il faut que tu arrives là comme un nu* ». Et tout le monde est tellement stupéfait qu'on se demande ce que cet enfant peut vouloir dire, car on se dit que cet enfant commence à parler biblique, même dans l'observation on met une parenthèse, cela veut dire qu'il vient avec les pieds nus. Et pourtant le petit Hans, c'est lui qui est dans le vrai. Il s'agit de savoir si le père va en effet faire ses preuves, c'est-à-dire va s'affronter en homme avec sa redoutable mère, et si lui-même, le père, oui ou non a passé par l'initiation essentielle, par la blessure, par le heurt contre la pierre. C'est vous dire à quel point le thème sous sa forme la plus fondamentale, la plus mythique, est quelque chose à quoi le petit Hans aspire littéralement de tout son être. Malheureusement il n'en est rien. Il ne suffit pas que le petit Hans ait dit cela dans le dialogue avec son père. Le petit Hans a montré à ce moment-là qu'il brûlait par rapport à ce qui est par lui impérieusement désiré, à savoir la jalousie du dieu jaloux, car c'est le terme employé dans la Bible, à savoir un père qui lui en veut, mais qui le châtre. Mais il ne l'a pas, et c'est tout autrement que la situation tourne. Je vous dirai tout à l'heure comment nous pouvons le concevoir.

Remarquez que s'il n'y a pas de castrateur, puisque nous sommes du côté du père, nous avons par contre un certain nombre de personnages qui sont venus à la place du castrateur ; nous avons le plombier, qui a commencé à dévisser la baignoire, et puis le perceur. Nous en verrons d'ailleurs tout à l'heure un autre qui

n'est pas à proprement parler impliqué dans la fonction désirée du père. Il y a en tout cas bel et bien ce que le petit Hans lui-même appelle l'installateur du dernier fantasme, du fantasme du 2 mai qui vient clore la situation. L'installateur, c'est-à-dire que le Dieu ne fait pas très bien toutes ses fonctions, alors on fait sortir le *deus ex machina.* C'est cela par rapport au complexe de castration, à ce castrateur exigé par la situation. L'installateur, c'est vraiment le deus ex machina, à savoir que le petit Hans lui fait remplir ce qu'il peut lui faire remplir, une partie des fonctions qu'il est là pour remplir. Je vous fais remarquer que tout se réduit à ceci. Il faut savoir lire le texte, ça ne peut pas être plus frappant que cela ne l'est dans ce dernier fantasme, le fantasme qui littéralement clôture la cure et l'observation, à savoir que ce que vient changer l'installateur, c'est quelque chose qui est le derrière du petit Hans, l'assiette du petit Hans. On a commencé à démonter toute la baraque, ça ne suffit pas, il faut changer quelque chose dans le petit Hans, et sans aucun doute nous retrouvons là le schéma de symbolisation fondamentale du complexe de castration. Mais on voit dans l'observation même à quel point Freud lui-même se laisse emporter par le schéma ; il n'y a pas trace dans le fantasme du petit Hans d'un remplacement de ce qu'il a devant. Si le schéma du complexe de castration est celui que je vous ai donné, et c'est très précisément Freud qui le dit et qui l'admet. Freud fantasme, il dit : « *Évidemment on t'a donné aussi un autre pénis* », malheureusement il n'y a rien de pareil dans le fantasme du petit Hans. On lui a dévissé le derrière et on lui en a donné un autre, et on lui a dit, retourne-toi de l'autre côté, puis ça s'arrête là. Il faut prendre le texte tel qu'il est et il est clair que c'est en ceci que réside la spécificité de l'observation du petit Hans et aussi le quelque chose qui doit nous permettre de comprendre tout l'ensemble. Si en effet, après être allé si près, ça n'a pas été plus loin, c'est que ça ne pouvait pas aller plus loin, parce que si ça avait été plus loin il n'y aurait pas eu de phobie, mais un complexe d'Œdipe et de castration normal, et il n'y aurait pas eu besoin de toute cette complication, ni de la phobie, ni du symptôme, ni de l'analyse, pour arriver à un point qui n'est pas forcément le point stipulé, le point typique.

Reprenons alors les choses au point où nous avons laissé notre petit Hans, parce que ceci est à peu près pour nous situer la fonction du père dans l'occasion, ou plus exactement ce en quoi il est à la fois incontestablement là, agissant, utile dans l'analyse, mais en même temps, du fait qu'il est là dans l'analyse, dans des fonctions manifestement incompatibles, prédéterminées par la situation d'ensemble, à jouer sa fonction efficace de père castrateur. Vous observerez qu'en somme s'il y a castration, dans la mesure où le complexe

d'Œdipe est castration, que la castration, ça n'est pas pour rien qu'on s'est aperçu d'une façon ténébreuse, mais qu'on s'est aperçu qu'elle avait tout autant de rapport avec la mère qu'avec le père. La castration maternelle, nous le voyons dans la description de la situation primitive en tant qu'elle implique pour l'enfant la possibilité de la dévoration et de la morsure. Par rapport à cette antériorité de la castration maternelle, la castration paternelle en est un substitut qui n'est pas moins terrible peut-être, mais qui est certainement plus favorable parce que lui est susceptible de développement, au lieu que dans l'autre cas pour ce qui est de l'engloutissement et de la dévoration par la mère, c'est sans issue de développement. C'est très précisément entre ces deux termes, un terme où il y a un développement dialectique possible, à savoir une rivalité avec le père, un meurtre du père possible, une éviration du père possible, que le complexe de castration est fécond dans l'Œdipe, au lieu qu'il ne l'est pas du côté de la mère, pour une simple raison, c'est qu'il est tout à fait impossible d'évider la mère parce qu'elle n'a rien que l'on puisse lui évider. Voilà donc Hans au carrefour et nous voyons déjà se dessiner le mode de suppléance par où quelque chose va pouvoir être dépassé de la situation primitive de pure menace de dévoration totale par la mère. Déjà quelque chose s'en dessine dans le fantasme que j'appelle celui de la baignoire et du perçoir. Comme tous les fantasmes du petit Hans, c'est un commencement d'articulation de la situation, il y a retour si on peut dire à l'envoyeur, à l'endroit de la mère, de la menace. C'est la mère qui est déboulonnée, c'est le père qui est appelé à jouer son rôle de perceur. Là aussi je vous fais remarquer que je ne fais rien d'autre que de prendre littéralement ce que Freud nous apporte. Il est tellement saisi par ce rôle de perceur qu'il nous fait la remarque sans la résoudre lui-même, et pour une bonne raison, c'est qu'il faudrait voir quand même avec la philologie, l'ethnographie, les mythes, etc., quel rapport il peut y avoir entre *Bohrer* et *geboren*. *Geboren* veut dire en allemand naître ou être né et *Bohrer* veut dire perçoir. Il n'y a pas de rapport entre ces deux racines.

Résumons. C'est toute la différence du *ferio* en latin, et du *fero*, de frapper ou de porter. Ce n'est pas la même racine et quand on poursuit dans les différentes langues ces deux racines, elles restent parfaitement distinctes. Enfin il y a le *ferare*, percer, qui n'est évidemment pas la même chose que le *fero*, porter, et c'est toujours à ce terme porter que se rapporte le *geboren*. On le retrouve aussi loin qu'on poursuive la distinction essentielle des deux racines, mais l'important c'est précisément que Freud s'y arrête, et s'arrête là à quelque chose qui est littéralement une rencontre de signifiant avec la problématique purement

signifiante que cela propose, car en fin de compte le perceur évoque à ce propos Prométhée qui est un perceur. Le perceur est le *geboren*, c'est-à-dire le terme du portage fondamental de la mise au jour de l'enfant. Il reste deux éléments distincts, voire opposés. Ceci est une parenthèse incidente pour vous montrer l'importance que lui-même, Freud, apporte au terme signifiant.

Quelle va être la ligne dans laquelle va se développer la suite de la solution de la suppléance apportée par le petit Hans, au point où il est en quelque sorte impuissant à faire mûrir. Permettez-moi cette expression, il ne s'agit pas là de maturation instinctuelle, à pousser dans une direction qui ne soit pas d'impasse le développement dialectique de la situation. Il faut bien croire qu'il y a quelque chose, puisque qu'il y a un développement. Du moins il s'agit de le comprendre, et de le comprendre dans son ensemble. Je ne pourrai donc aujourd'hui que vous l'indiquer. Le biais, c'est celui par lequel passe tout le développement à partir du point où nous sommes arrivés, aux environs de la mi-avril, c'est-à-dire de l'introduction d'Anna comme un élément dont la chute est possible et désirée, de même que la morsure maternelle est prise comme élément instrumental, comme substitut de l'intervention castratrice, qui d'ailleurs est dérivée dans sa direction, qui ne porte pas sur le pénis, qui porte sur autre chose, ce quelque chose qui dans le dernier fantasme, aboutit à un changement. Il faut croire que ce changement a déjà un certain degré de suffisance en lui-même, en tout cas de suffisance pour la réduction de la phobie. Hans à la fin est changé, c'est ce qui est obtenu et nous en verrons la prochaine fois toutes les conséquences qui sont absolument capitales pour le développement de Hans et qui sont fascinantes. Anna entre, c'est-à-dire l'autre terme inassimilable de la situation. Tout le procès des fantasmes de Hans va consister par étapes, étapes que nous nous efforcerons de décrire une par une, pour restituer cet élément intolérable du réel au registre imaginaire dans lequel il peut être réintégré. Lisez ou relisez avec cette clef l'observation, voyez comment Anna est réintroduite sous une forme complètement fantasmatique. L'Anna d'avant la naissance, quand le petit Hans nous dit, il y a deux ans Anna était déjà venue avec nous a Gmunden, à ce moment-là elle était dans le ventre de sa mère, mais le petit Hans nous raconte qu'on l'avait emmenée dans un petit coffre arrière de la voiture et que là elle menait une vie bien rigolote, et bien encore que toutes les années précédentes on l'avait ainsi emmenée, car la petite Anna est là depuis toujours. Ce qui est intolérable dans la situation, c'est que le petit Hans ne peut envisager qu'il y ait une autre Anna dans les vacances de Gmunden. Il le compense dans la réminiscence, je veux dire

que dans ce terme très précisément que j'emploie avec l'accent platonicien, comme étant opposé à la fonction de la répétition, à savoir de l'objet retrouvé, il fait de l'objet un objet dont l'idée est là depuis toujours. Il fallait que Platon ait quelque chose qui expliquât notre accès au monde supérieur, puisque nous pourrions y entrer encore que n'en faisant pas partie. C'est la même chose que fait le petit Hans, il réduit Anna à quelque chose dont on se souvient depuis toujours. Première étape de cette imaginification de ce réel, réminiscence si vous voulez et cela a un autre sens que les histoires de régression instinctuelle. Et puis après cela, à partir du moment où elle est une idée au sens platonicien du terme, voire un idéal, elle est en effet un idéal, et à ce moment-là que lui fait-il faire ? Cela aussi est dans son fantasme, il la fait monter à dada sur le cheval et c'est à la fois humoristique, brillant, mythique, épique, et cela a en même temps tous les caractères de ces textes épiques dans lesquels nous nous exténuons à décrire deux états de la condensation, deux étapes de l'épopée et à supposer toutes sortes d'interpellateurs, de commentateurs, de mystificateurs pour expliquer quelque chose qui, dans l'épopée comme dans le mythe, tient à ceci, il s'agit d'expliquer ce qui se passe dans le monde imaginaire et ce qui se passe dans le monde réel. Ici le petit Hans ne peut pas éliminer le cocher et d'autre part il faut que la petite Anna soit sur le cheval, et qu'elle aussi tienne les rênes. Alors dans la même phrase il dit que les rênes étaient dans les mains de l'une, mais aussi dans les mains de l'autre. Et là vous avez à l'état vivant cette espèce de contradiction interne qui souvent dans les mythes nous fait supposer deux registres qui sont de la confusion, de l'incohérence de deux histoires, alors qu'en réalité c'est parce que l'auteur est en proie, qu'il s'agisse de l'Odyssée ou du petit Hans, à une contradiction qui est simplement ceci, la contradiction de deux registres essentiellement différents. Et là vous le voyez vivre dans le cas du petit Hans.

C'est en somme par l'intermédiaire de cette sœur qui devient son moi supérieur à partir du moment où elle est une image, et avec cette clef vous pouvez voir la signification de toutes les appréciations maintenues à partir d'un certain moment sur le sujet de la petite Anna, y compris les appréciations admiratives. Elles ne sont pas simplement ironiques, elles sont essentielles de ce petit autre qui est là en face de lui. Il fait ce par quoi il va pouvoir commencer à dominer la situation, à partir du moment où la petite Anna aura chevauché suffisamment longtemps le cheval redoutable. Et je vous ai dit qu'à partir de ce moment-là le petit Hans pourra lui aussi fantasmer qu'il le dompte ce cheval, et c'est tout de suite après qu'il y a le cheval fouetté, à savoir que le petit Hans commence à

expérimenter la vérité, l'avertissement donné par Nietzsche : « *Si tu vas chez les femmes, n'oublie pas le fouet.* » C'est une simple façon pour scander ma leçon d'aujourd'hui, c'est un simple arrêt, n'y voyez pas l'essentiel de la leçon que je veux vous apporter aujourd'hui ! Voyez-y simplement une coupure nécessitée par l'heure avancée à laquelle ce discours nous a menés.

# Leçon 22

*19 juin 1957*

L'année s'avance, le petit Hans, espérons-le, tire sur sa fin. Il conviendrait que je vous le rappelle à l'orée de cette leçon, que nous nous sommes donné cette année pour but la révision de la notion de relation d'objet. Il ne nous paraît pas inutile de prendre pour un instant un petit peu de recul, histoire de vous montrer, non pas ce que je n'appellerai pas le chemin parcouru, on en parcourt toujours un, mais j'espère un certain effet de démystification auquel vous savez que je tiens beaucoup. En matière d'analyse, il est tout de même, semble-t-il, un minimum exigible dans la formation analytique, qui est de s'apercevoir que si l'homme a affaire à ces instincts, ces instincts auxquels je crois, quoiqu'on en dise, à ces instincts y compris l'instinct de mort, si c'est là l'essentiel de ce que nous a apporté l'analyse, c'est tout de même à prévoir que tout ne peut pas se résumer, aboutir à une formule aussi simple et aussi benoîte que celle à laquelle pourtant nous voyons communément les psychanalystes se rallier, à savoir qu'en somme tout est résolu quand nous sommes arrivés à ce but dernier que les rapports du sujet avec son semblable soient, comme on dit, des rapports de personne à personne et non pas des rapports à un objet. Ce n'est assurément pas parce que j'ai essayé ici de vous montrer dans sa complexité réelle la relation d'objet que je répugne à ce terme de relation d'objet. Et en effet pourquoi notre semblable ne serait-il pas valablement un objet ? Je dirais même plus, plût au ciel qu'il le fût, un objet, car à la vérité dans ce que l'analyse nous montre, c'est que communément et au départ il est encore bien moins qu'un objet, il est ce quelque chose qui vient remplir sa place de signifiant à l'intérieur de notre interrogation, si tant est que la névrose est comme je vous l'ai dit, redit et répété, une question.

Un objet, ce n'est pas quelque chose d'aussi simple. Un objet, c'est quelque chose qui assurément se conquiert et même, comme Freud nous le rappelle, ne se conquiert jamais sans être d'abord perdu. Un objet est toujours une reconquête et c'est en somme et uniquement de reprendre une place qu'il a d'abord déshabitée que l'homme peut arriver à ce quelque chose que l'on appelle improprement sa propre totalité. Pour ce qui est de la personne, vous devez bien vous rendre compte qu'assurément il est souhaitable que quelque chose s'établisse entre nous et quelques sujets qui représentent en effet la plénitude de la personne. C'est bien le terrain sur lequel il est en fin de compte le plus difficile d'avancer, c'est bien le terrain aussi sur lequel tous les dérapages, toutes les confusions s'établissent. Une personne, s'imagine-t-on communément, c'est évidemment ce quelque chose auquel nous reconnaissons le droit de dire « je », comme à nous-mêmes. Mais comme nous sommes trop évidemment les plus embarrassés du monde chaque fois qu'il s'agit de dire « je », au sens plein, ceci, qui est puissamment mis en relief par l'expérience analytique, est bien fait pour nous montrer que ce dans quoi l'on glisse le plus communément chaque fois qu'il s'agit de penser à l'autre comme quelqu'un qui dit « je », c'est de lui faire dire notre propre « je », c'est-à-dire de l'induire dans nos propres mirages. Bref, comme je vous l'ai souligné l'année dernière à la fin de mon séminaire sur les psychoses, c'est non pas le problème du « je », mais le problème du « tu » qui est assurément le plus difficile à réaliser quand il s'agit de rencontrer la personne. Et ce « tu », tout nous montre qu'il est le signifiant limite, qu'il est ce quelque chose en fin de compte à mi-chemin duquel il faut toujours que nous nous arrêtions. Néanmoins c'est tout de même de lui que nous recevons toutes les investitures. Ce n'est pas pour rien qu'à la fin de mon séminaire de l'année dernière, c'est sur « *tu es celui qui me suivra… ou qui ne me suivra pas*, *ou qui fera ceci… ou qui ne le fera pas* », que je me suis arrêté. Si l'analyse est une expérience qui nous a montré quelque chose, c'est précisément que tout rapport inter-humain est fondé sur cette investiture qui vient en effet de l'Autre, un Autre qui est d'ores et déjà en nous sous la forme de l'inconscient, mais que rien dans notre propre développement ne peut se réaliser, si ce n'est à travers cette constellation qui implique l'Autre absolu, comme siège de la parole, et que si le complexe d'Oedipe a un sens, c'est précisément parce qu'il donne comme étant fondement de notre progrès, de notre installation entre le Réel et le Symbolique, l'existence de celui qui a la parole, de celui qui peut parler, du père. Pour tout dire, il le concrétise en une fonction qui, je vous le répète, est en elle-même essentiellement problématique. L'interrogation « qu'est-ce que le père ? » est en fin de

compte une interrogation qui est posée au centre de l'expérience analytique comme une interrogation éternellement non résolue, du moins pour nous analystes.

C'est là le point sur lequel je veux aujourd'hui reprendre le problème du petit Hans, vous montrer en quoi et où le petit Hans se situe par rapport à ce que le père est et n'est pas, et pour le reprendre de plus haut, vous faire remarquer que le seul lieu duquel il puisse être répondu d'une façon pleine et valable à l'interrogation sur le père, c'est assurément dans une certaine tradition. Ce n'est pas la pièce à côté, comme je le dis souvent à propos des phénoménologies. Nous dirons là, c'est la porte à côté. Si le père doit trouver quelque part sa synthèse, son sens plein, c'est dans une tradition qui s'appelle la tradition religieuse. Ce n'est pas pour rien que nous voyons au cours de l'histoire, se former et se former seulement, la tradition qui est la tradition judéo-chrétienne, cette tentative d'établir l'accord entre les sexes sur le principe d'une opposition de la puissance et de l'acte qui trouve sa médiation dans un amour. Mais hors de cette tradition, disons-le bien, toute relation à l'objet implique cette tierce dimension que nous voyons articulée dans Aristote, qui est précisément celle qui est ensuite éliminée par, je dirais l'Aristote apocryphe, l'Aristote d'une théologie qu'on lui a attribuée bien plus tard — chacun sait, et qu'elle existe, et qu'elle est apocryphe — et le terme aristotélicien absolument essentiel à propos de toute la constitution de l'objet est opposé au troisième terme de la privation. C'est autour de la notion de la privation, d'ailleurs vous l'avez vu, c'est de là que je suis parti cette année, que tourne toute la relation d'objet telle qu'elle est établie dans la littérature analytique et dans la doctrine freudienne. La notion de la privation y est absolument centrale et ce n'est pas en dehors de la privation que nous pouvons comprendre ceci, c'est que tout le progrès de l'intégration, aussi bien de l'homme que de la femme à son propre sexe, exige pour l'un et pour l'autre la reconnaissance de quelque chose qui est essentiellement privation à assumer, pour l'un des sexes, et pour l'autre privation à assumer également pour pouvoir assumer pleinement son propre sexe. Bref, *pénis-neid* d'un côté, *complexe de castration* de l'autre. Naturellement tout ceci rejoint l'expérience la plus immédiate. Il est assez singulier de voir reprendre sous une forme plus ou moins camouflée, mais aussi bien, on peut dire, jusqu'à un certain point malhonnête, l'idée que toute maturation de la génitalité comporte cette oblativité, cette reconnaissance pleine de l'autre, moyennant quoi devrait s'établir cette harmonie supposée, ainsi préétablie, entre l'homme et la femme, dont pourtant nous voyons bien que l'expérience de tous les jours n'est en quelque sorte que l'échec perpétuel. Allez dire sous une forme plus directe à l'épouse d'aujourd'hui

qu'elle est, comme s'exprime le théologien inconnu qui s'est inscrit sous la dénomination d'Aristote, après toute une tradition médiévale et scolastique, allez dire à l'épouse d'aujourd'hui qu'elle est la puissance et que vous l'homme, vous êtes l'acte, vous aurez une prompte réponse. Très peu pour moi, vous dira-t-on, me prenez-vous pour une pâte molle ? Et assurément c'est bien clair, la femme est tombée au milieu des mêmes problèmes que nous et il n'est pas besoin d'aborder la face si on peut dire féministe ou sociale de la question, il suffit de citer le joli quatrain dont Appollinaire mettait la profession de foi dans la bouche de Thérèse Tirésias ou plus exactement de son mari qui, fuyant le journaliste, lui dit :

« Je suis une honnête femme, monsieur ;
Ma femme est un homme, madame ;
Elle a emporté le piano, le violon, l'assiette au beurre
Elle est ministre, soldat, mère de saints, etc. »

Assurément il faut que nous nous tenions sur nos deux pieds sur le terrain de notre expérience et que nous nous apercevions que si l'expérience analytique a fait faire quelque progrès au problème de plus en plus présentifié par toute notre expérience du développement de la vie, voire de la névrose, c'est bien justement dans la mesure où elle a su situer les rapports entre les sexes sur leurs différents échelons de la relation d'objet. Mais qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire, comme on s'en était bien aperçu, et comme après tout ce n'est vraiment que tirer une sorte de voile d'une pudeur absolument indigne, d'une fausse pudeur, que de ne pas le voir, que si l'analyse a fait faire un progrès à quelque chose, c'est très précisément sur le plan de ce qu'il faut bien appeler par son nom, sur le plan de l'érotisme, c'est-à-dire sur le plan où effectivement les rapports entre les sexes sont élucidés pour autant qu'ils se trouvent sur le chemin de quelque chose qui est une fusion, une réalisation, une réponse à la question posée par le sujet à propos de son sexe et en tant qu'il est quelque chose qui est à la fois entré dans le monde et qui n'y est jamais satisfait. Pour le reste, à savoir la fameuse et parfaite oblativité où se trouve être en fin de compte l'harmonie idéale de l'homme et de la femme, nous ne le trouvons qu'à un horizon limite qui ne nous permet même pas de désigner son but comme un but à réaliser à l'analyse. Il faut que nous sachions, pour avoir si je puis dire une perspective salubre sur ce en quoi consiste le progrès de notre investigation, il faut que nous nous apercevions que toujours dans le rapport de l'homme et de la femme, à partir du moment où il est consacré, reste ouverte cette béance qui fait que, pour qu'en fin de compte quelque chose de dernier puisse en rester de recevable aux yeux du philosophe, c'est-à-dire de celui qui tire son épingle du jeu, c'est après tout la femme, nommément

l'épouse, qui a essentiellement la fonction de ce qu'elle était pour Socrate, à savoir l'épreuve de sa patience, de sa patience au Réel.

A la vérité, pour entrer d'une façon plus vive dans ce qui aujourd'hui va encore ponctuer ce que je suis en train d'affirmer et ce qui va nous ramener au petit Hans, je ferai état et acte d'une information que j'ai trouvée dans le journal d'information par excellence ou plus exactement qu'un de mes excellents amis y a relevée et m'a rapportée. Il a lu il y a une dizaine de jours cette petite nouvelle qui nous vient du fond de l'Amérique, d'une femme liée à son mari par le pacte d'un éternel amour et vous allez voir comment. Cette femme se fait faire depuis la mort de son mari, très exactement tous les dix mois un enfant par lui. Ceci peut vous paraître quelque peu surprenant, ne croyez pas qu'il s'agisse là d'un phénomène parthénogénétique, il s'agit au contraire d'insémination artificielle, à savoir que cette femme vouée à la fidélité éternelle, au moment de l'ultime maladie qui conduisit son mari à trépasser, fit emmagasiner une quantité suffisante du liquide qui devait lui permettre de perpétuer la race du défunt à son gré, et comme vous le voyez, dans les délais les plus courts et comme on dirait répétés. Cette petite nouvelle qui n'a l'air de rien, et qu'il nous a fallu attendre, nous aurions pu l'imaginer. A la vérité c'est l'illustration la plus saisissante, me semble-t-il, que nous puissions donner de ce que j'appelle le x de la paternité, car en fin de compte, vous n'êtes pas je pense, sans saisir les problèmes qu'introduit une pareille possibilité. Quand je vous dis que le père symbolique, c'est le père mort, je pense que vous en voyez là une illustration. Mais ce que cela introduit de nouveau, et qui est bien fait pour mettre en relief l'importance de cette remarque, c'est que dans ce cas le père réel aussi est le père mort.

A partir de ce moment il serait véritablement très intéressant de se poser la question de ce que devient dans ce cas le complexe d'Œdipe. Sur le plan premier, celui qui est le plus proche de notre expérience, il serait naturellement facile de faire quelques traits d'esprits sur ce que peut vouloir dire à la limite le terme de femme froide. A femme froide, dirait le nouveau proverbe, mari refroidi… Il y a là aussi le slogan inauguré par l'un de mes amis qui voulait en faire la réclame d'une marque de frigidaires. Il est vrai que l'on a partout quelque difficulté à l'introduction de ce slogan sur des âmes anglo-saxonnes, mais c'est bien là que ce slogan prendrait sa valeur. On peut imaginer une belle affiche où on verrait ces dames avec un air pincé et en dessous la souscription suivante : « *She didn't care her frigid air until her friend received a Frigidaire.* » C'est bien le cas dans le cas présent également. A la vérité, la question qui se pose là et qui est

magnifiquement illustrée, c'est bien assurément que la notion du père, la notion réelle dans aucun cas ne se confonde en tant que père avec celle de sa fécondité.

Nous voyons bien là que le problème est ailleurs et assurément nous ne pouvons pas non plus ne pas voir qu'à nous introduire dans la notion de ce que devient la notion du complexe d'Œdipe — car je vous laisse le soin d'extrapoler — à partir du moment où l'on a commencé dans cette voie, nous ferons dans une centaine d'années aux femmes des enfants qui seront les fils directs des hommes de génie qui vivent actuellement et qui auront été d'ici là précieusement conservés dans de petits pots. Il est certain que la question se pose, si on a coupé quelque chose au père dans cette occasion et de la façon la plus radicale, il semble aussi que la parole lui soit coupée et la question est évidemment de savoir comment et par quelle voie, sous quel mode s'inscrira dans le psychisme de l'enfant cette parole de l'ancêtre dont en fin de compte la mère sera le seul représentant et le seul véhicule. Comment fera-t-elle parler l'ancêtre mis en boîte, si je peux m'exprimer ainsi ?

Ceci n'est pas, comme vous le voyez, du tout de la science-fiction, mais simplement a l'avantage de nous dénuder une des dimensions du problème. Ceci, soit dit entre parenthèses, puisque tout à l'heure je vous adressai, pour la solution idéale du problème du mariage, à la porte à côté, il serait intéressant de voir comment, en présence de ce problème de l'insémination posthume de l'époux consacré, l'Eglise trouvera moyen de prendre position. Car à la vérité, qu'elle se réfère à ce qu'elle met en avant en pareil cas, à savoir le caractère fondamental des pratiques naturelles, on peut lui faire remarquer que c'est justement dans la mesure où nous sommes arrivés à parfaitement dégager la nature de ce qui n'en est pas, qu'une telle pratique peut être introduite et est possible. Dès lors il conviendra peut-être de préciser le terme de naturel, et on viendra bien entendu à y mettre l'accent sur le profondément artificieux de ce qui a jusqu'ici été appelé la nature. Bref, nous ne serons peut-être pas à ce moment-là complètement inutiles comme termes de référence. Notre bonne amie Françoise Dolto, voire un de ses élèves, deviendra peut-être du même coup un père de l'Eglise. Bref, toute la question de l'Imaginaire, du Symbolique et du Réel ne suffira peut-être pas à poser seulement les termes de ce problème qui ne me paraît pas absolument près, dès lors qu'il peut être engagé dans la réalité, d'être résolu. Mais ceci bien entendu nous rendra plus facile de formuler, comme je désire le faire aujourd'hui, le terme dans lequel non pas *en soi*, mais pour le sujet, peut s'inscrire ce que nous pouvons appeler la sanction de la fonction du père.

Toute espèce d'introduction, si on peut dire, à la fonction paternelle, nous apparaît être pour le sujet, à partir du moment où nous avons fait passer ce courant d'air qui dénude les colonnes du décor, de l'ordre d'une expérience métaphorique. Je vais l'illustrer, non pas en vous accablant de nouvelles choses, mais en vous rappelant sous quelle rubrique j'avais introduit l'année dernière ce que j'appelle ici la métaphore. La métaphore est cette fonction, cet usage de la chaîne signifiante qui procède en usant, non pas de sa dimension connective dans laquelle s'installe tout usage métonymique de la chaîne signifiante, mais dans cette dimension de substitution. L'année dernière je n'ai pas été très loin vous chercher une chose dont il s'agissait, je me suis obligé à aller la chercher dans ce qui est vraiment à la portée de tous, dans le dictionnaire Quillet où j'ai pris le premier exemple qui y était donné, à savoir le vers de Hugo : « *Sa gerbe n'était pas avare ni haineuse.* » Vous me direz que le sort m'a favorisé puisqu'aussi bien ceci nous arrive aujourd'hui dans ma démonstration comme une bague au doigt. Je vous dirai que n'importe quelle métaphore pourrait servir à une démonstration analogue, mais je vais vous répéter, parce que c'est tout à fait ce qui nous conduit aujourd'hui et ce qui nous ramène à notre sujet de la phobie, ce que veut dire métaphore. Ce n'est pas comme l'ont dit les surréalistes le passage de l'étincelle poétique entre deux termes qui imaginairement sont aussi disparates que possible. Assurément ceci a l'air de coller, car il est bien clair qu'il n'est pas question que cette pauvre gerbe soit avare ou haineuse, et c'est bien en effet l'étrangeté toute humaine que de s'expliquer ainsi, c'est-à-dire de mettre en relation plus par l'intermédiaire d'une négation, et cette négation est sur le fond bien entendu d'une affirmation possible. Il n'est pas question pour tout dire qu'elle soit ni avare ni haineuse, l'avarice et la haine étant des attributs qui sont la propriété de Booz non moins que la gerbe et Booz faisant aussi bien de l'un que de l'autre, à savoir de ces propriétés et de ces mérites, l'usage qui convient sans demander avis ni faire part de ses sentiments ni aux uns ni aux autres. Ce entre quoi et quoi se produit la création métaphorique, c'est entre ce qui s'explique sous ce terme « sa gerbe », et celui à qui sa gerbe est substituée, c'est-à-dire le monsieur dont on nous a parlé depuis un instant en termes balancés et qui s'appelle Booz. C'est très précisément dans la mesure où la gerbe est là si je puis dire, ayant pris sa place, cette place un tout petit peu cumulaire sur laquelle il est déjà, lui, pourvu de ces qualités d'être ni avare ni haineux, c'est-à-dire d'avoir déblayé un certain nombre de vertus négatives, c'est là que la gerbe vient prendre sa place et pour un instant littéralement l'annule. Nous retrouvons le schéma du symbole en tant qu'il est la mort de la chose. Là c'est encore bien mieux, le nom

du personnage est aboli et c'est sa gerbe qui vient se substituer à lui. Et s'il y a métaphore, si ceci a un sens, si ceci est un temps de la poésie bucolique, c'est très précisément dans ce fait que c'est parce que quelque chose comme sa gerbe, c'est-à-dire quelque chose d'essentiellement naturel, peut lui être substitué, que Booz reparaît après avoir été éclipsé, occulté, aboli dans ce que je peux appeler le rayonnement précisément fécond de la gerbe. Il ne connaît en effet ni avarice ni haine et il est purement et simplement fécondité naturelle et ceci a son sens précisément dans le morceau qui suit. Dans le poème, ce dont il s'agit, c'est de nous annoncer ou de faire annoncer dans le rêve qui va suivre à Booz, que malgré qu'il ait un grand âge comme il le dit lui-même, 80 ans d'âge, il va bientôt être père, c'est-à-dire que sort de lui et de son ventre ce grand arbre au bas duquel chantait un roi, dit le texte, et au haut duquel mourait un Dieu.

Cette fonction de la métaphore sur laquelle je vous montre donc ce dont il s'agit — toute création d'un nouveau sens dans la culture humaine est essentiellement métaphorique — c'est pour autant que, par une substitution qui en même temps maintient ce à quoi elle se substitue, que passe dans la tension entre ce qui est aboli, supprimé et ce qui lui est substitué ce quelque chose de nouveau qui introduit si visiblement ce qui est développé dans l'improvisation poétique, ce quelque chose de nouveau qui dans l'occasion est justement par ce mythe boozien, manifestement incarné, à savoir la dimension nouvelle, cette fonction de la paternité. On pourrait pousser ces choses fort loin et voir dans ce poème où comme d'habitude le vieil Hugo est loin d'être toujours dans une voie rigoureuse, il titube un petit peu à droite et à gauche, mais ce qui est tout à fait clair, c'est que :

> « Pendant qu'il sommeillait, Ruth, une moabite,
> S'était couchée aux pieds de Booz, le sein nu,
> Espérant on ne sait quel rayon inconnu
> Quand viendrait du réveil la lumière subite. »

Je vous prie de voir à quel point le style de cela est dans cette zone ambiguë où le réalisme se mêle à je ne sais quelle lueur un peu trop crue, voire trouble, et qui nous évoque le clair-obscur de ces tableaux de Caravage, qui avec toute leur rudesse populaire sont peut-être encore ce qui de nos jours peut nous donner le plus hautement le sens de la dimension sacrée. Un peu plus loin donc, ce dont il s'agit, c'est toujours de la même chose :

> « Immobile, ouvrant l'œil à moitié, sous ses voiles,
> Quel dieu, quel moissonneur de l'éternel été
> Avait, en s'en allant, négligemment jeté
> Cette faucille d'or dans le champ des étoiles. »

Je n'ai pas poussé, ni dans mon enseignement de l'année dernière, ni dans ce que j'ai écrit récemment sur cette gerbe du poème de Booz et de Ruth, je n'ai pas poussé plus loin l'investigation ni les remarques sur le sujet du point jusqu'où le poète développe la métaphore. J'ai laissé de côté la faucille, parce qu'aussi bien en dehors du texte que de ce que nous faisons ici, ç'aurait pu paraître aux lecteurs un peu forcé. Je ne pense pas pourtant que vous ne puissiez pas ne pas être frappés de ceci, c'est que tout le poème pointe vers une image, autour de laquelle bien entendu depuis un siècle, les gens s'émerveillent pour le caractère merveilleusement intuitif et comparatif de la chose. Il s'agit du fin et clair croissant de la lune. Mais il ne peut pas, je pense, vous échapper à quel point si la chose porte, si elle est autre chose qu'un très joli trait de peinture, une touche de jaune sur le ciel bleu, c'est très précisément pour autant que la faucille dans ce ciel-là, est l'éternelle faucille de la maternité, celle qui a déjà joué son petit rôle entre Kronos et Uranos, entre Jupiter et Kronos, et que cette féminité, la puissance dont j'ai parlé tout à l'heure qui est là bel et bien représentée dans cette espèce d'attente mythique de la femme, c'est bien en effet le quelque chose qui est toujours là, qui traîne à la portée de sa main, cette faucille avec laquelle la glaneuse va effectivement trancher, si je puis m'exprimer ainsi, la gerbe dont il s'agit, celle de laquelle rejaillira la lignée du Messie.

Notre petit Hans, dans le développement de la phobie, dans sa création et dans sa résolution, ne peut se concevoir, ne peut s'inscrire d'une façon correcte en équation qu'à partir de ces termes. Je vous prie de remarquer que nous avons là, dans le complexe d'Oedipe, ce quelque chose qui est à la place x où est l'enfant avec tous ses problèmes par rapport à la mère et c'est dans la mesure où quelque chose se sera produit qui aura constitué la métaphore paternelle que pourra se placer cet élément signifiant essentiel dans tout développement individuel qui s'appelle le complexe de castration. Je dis aussi bien pour l'homme que pour la femme, c'est-à-dire que nous avons à poser l'équation suivante :

$$\left(\frac{P}{x}\right)M \simeq -\sim +s$$

Si tant est que P, c'est la métaphore paternelle, et que x doit être plus ou moins élidé selon les cas, selon les points du développement et les problèmes auxquels la période préœdipienne a mené l'enfant par rapport à la mère, c'est dans la liaison de la métaphore œdipienne que nous pouvons inscrire ainsi la phase essentielle à tout concept de l'objet qui est constituée par — inscrivons ce que

nous voulons — un C ou la faucille, plus quelque chose qui est justement la signification, c'est-à-dire ce dans quoi l'être se retrouve, ce dans quoi l'x trouve sa solution. C'est dans une telle formule que se situe le moment essentiel du franchissement de l'Œdipe et dans le cas du petit Hans c'est exactement ce à quoi nous avons affaire, c'est à savoir que comme je vous l'ai expliqué, c'est pour autant que, par rapport à sa mère, il y a quelque chose qui est justement le problème insoluble que, parvenu au degré où il est arrivé de son développement, constitue le fait que la mère soit quelque chose d'aussi complexe que ce « mère + phallus + petit α », avec toutes les complications que cela entraîne.

$$(M + \varphi + \alpha)\, M \simeq m + \pi$$

C'est dans la mesure où le petit Hans est arrivé à cette impasse et ne peut pas en sortir parce qu'il n'y a pas de père, parce qu'il n'y a rien pour métaphoriser cette relation avec sa mère, parce que pour tout dire, il n'a d'autre issue de l'autre côté que, non pas la faucille, non pas le grand C du complexe de castration, non pas la possibilité d'une médiation, c'est-à-dire de perdre, puis de retrouver son pénis, mais qu'il ne trouve de l'autre côté que la morsure possible de la mère, qui est la même avec laquelle il se précipite goulûment sur elle, pour autant qu'elle lui manque, pour autant qu'il n'y a pas d'autre relation réelle avec la mère que la relation qu'a pour effet de mettre en relief toute la théorie présente de l'analyse, à savoir la relation de dévoration, c'est pour autant qu'il est arrivé à cette impasse, qu'il ne connaît pas d'autre relation au réel que celle en effet qu'on appelle à tort ou à raison, sadique-orale, c'est-à-dire que le petit m, ou encore m plus tout ce qui est le réel à ce moment-là pour lui, à savoir en particulier le réel qui vient de venir au jour et qui ne manque pas de compliquer la situation, à savoir son propre pénis, c'est dans la mesure où le problème se présente comme cela pour lui, qu'il est nécessaire que s'introduise, puisqu'il n'y en a pas d'autre, cet élément de médiation métaphorique, le cheval. C'est-à-dire que l'instauration chez le petit Hans de la phobie s'inscrit dans cette même formule qui est celle que je vous ai donnée tout à l'heure :

$$\left(\frac{\text{`I}}{M + \gamma + \alpha}\right) M \simeq m + \pi$$

'I, avec l'esprit rude, étant le cheval et M la mère. Ceci sera l'équivalent de quelque chose qui ne sera pas plus résolu pour autant, c'est-à-dire la morsure en tant qu'elle est pour lui le danger majeur, le danger majeur de toute sa réalité, et tout à fait et plus spécialement encore de celle qui vient d'arriver au jour, à savoir de sa réalité génitale.

Ceci peut vous sembler artificiel. N'en croyez rien. Commencez d'abord par vous en servir et vous verrez après si cela peut en effet vous rendre service. Je peux vous en montrer mille faces qui sont immédiatement applicables et en particulier ceci, que le cheval qui est celui dont il est dit qu'il mord et qu'il menace à la fois le pénis, est aussi celui qui tombe et c'est bien pour cela, d'après ce que nous dit lui-même le petit Hans, que le cheval a été amené. Il a d'abord été amené comme le quelque chose qui, mis en tête du fourgon qui doit emmener les bagages de la petite Lizzi est ce quelque chose qui peut se retourner et qui mord. Mais, nous dit-il, c'est là qu'il a attrapé la bêtise, c'est-à-dire plus exactement que ce qui était accroché déjà à une signification a été retenu par lui comme étant quelque chose qui allait bien au-delà de toute signification, comme quelque chose qu'il sanctionne par cette espèce d'aphorisme ou d'affirmation définitionnelle, « *maintenant tous les chevaux vont tomber* ». C'est en effet essentiellement en tant que fonction de la chute, qui est précisément le terme commun entre tout ce qui est en cause dans la partie inférieure de l'équation au moment où en est arrivé le petit Hans que s'introduit la mère. Nous avons souligné cet élément « chute de la mère », le phallus de la mère qui est ce qui n'est plus tenable, ce n'est plus de jeu et pourtant il fait tout pour maintenir l'existence de ce jeu. Enfin la petite Anna est très essentiellement ce qu'on souhaite le plus au monde voir tomber, voire la pousser un petit peu. C'est en tant que le cheval remplit d'une façon, elle, efficace, imagée et en quelque sorte active, toutes ces fonctions de la chute réunies, qu'il commence à être introduit comme un terme essentiel, comme le terme de cette phobie où nous voyons s'affirmer, se poser ce que sont vraiment les objets pour le psychisme humain, c'est-à-dire quelque chose comme je vous l'ai dit tout à l'heure, qui mérite peut-être le titre d'objet, mais dont bien entendu on ne saurait par trop insister sur le chapitre spécial de la qualification objet qu'il est nécessaire d'introduire à partir du moment où les objets dont nous nous occupons sont les objets de la phobie ou le fétiche, dont nous savons à la fois combien ils existent comme objet, puisqu'ils ont à constituer véritablement dans le psychisme du sujet si on peut dire les véritables bornes miliaires du désir, dans le cas du fétiche et de ses déplacements.

Dans le cas de la phobie, cet objet est à la fois quelque chose qui est là dans le réel et en même temps qui en est manifestement distinct, qui d'autre part d'aucune façon n'est accessible à la conceptualisation, si ce n'est par l'intermédiaire de cette formalisation signifiante. Jusqu'à présent, disons-le bien, on n'en a pas donné d'autre plus satisfaisante et si j'ai l'air de vous la présenter sous une forme un peu plus compliquée que ça n'a été fait jusqu'à présent, je vous fais

remarquer que ce n'est pas autrement non plus que Freud finit par en parler à la fin de son œuvre, quand il articule pleinement que reprenant la phobie, il fait du cheval en l'occasion, puisque c'est le petit Hans lui-même qu'il reprend comme exemple, cet objet substitué à toutes les images, à toutes les significations confuses, plus ou moins mal dégagées autour desquelles ne peut pas arriver à se décanter l'angoisse du sujet, il en fait l'objet presque arbitraire, et c'est pour cela qu'il l'appelle *signal*, grâce à quoi à l'intérieur de ce champ de confusions vont pouvoir se définir des limites qui, pour être arbitraires, n'en introduisent pas moins l'élément de délimitation grâce à quoi, au moins possiblement, est assurée l'amorce d'un ordre, le premier cristal d'une cristallisation organisée entre le Symbolique et le Réel. C'est bien en effet tout ce qui va se produire au cours du progrès de ce qu'on appelle l'analyse de Hans, si tant est qu'on puisse au sens plein du terme, appeler ce qui se passe dans le cas de Hans, une analyse.

Je vous fais remarquer ceci, c'est que les psychanalystes ne semblent pas, tout au moins à lire monsieur Jones, avoir encore compris que si Freud a fait quelques réserves en disant qu'il s'agissait là d'un cas tout à fait exceptionnel, en ce sens qu'il a pu être mené et réalisé par le père même de l'enfant, sans doute conduit par Freud, mais par le père de l'enfant, il a par conséquent fait très peu de fondements sur l'extension possible de cette méthode. Les analystes semblent s'étonner de cette timidité chez Freud. Ils feraient mieux de regarder les choses de plus près et de se demander si effectivement, du fait que cette analyse a été poursuivie par le père, elle ne présente pas des traits spécifiques qui en excluent au moins partiellement la dimension proprement transférentielle, autrement dit, si la bourde proférée habituellement par Mlle Anna Freud, qui dit que dans les analyses d'enfants il n'y a pas de transfert possible, n'est pas justement applicable dans ce cas-là parce qu'il s'agit du père. Bien entendu, alors qu'il n'est que trop évident que dans toute analyse d'enfant pratiquée par un analyste, il y a bel et bien transfert, tout simplement comme, et mieux que partout ailleurs, il y en a chez l'adulte, ici il s'agit de quelque chose d'un peu particulier et dont nous serons amenés par la suite à montrer les conséquences.

Quoi qu'il en soit, c'est autour d'une telle formule que nous pouvons de la façon la plus rigoureuse scander tout le progrès de l'intervention du père. Cette formule est utile, et je pense vous le montrer la prochaine fois, pour autant qu'elle nous permet vraiment de situer pourquoi certaines interventions du père sont aféondes, pourquoi d'autres engendrent ce branle de la transformation mythique, grâce à qui cette équation va trouver son pouvoir dans le cas du petit Hans et pour autant qu'y sont intervenues, que se sont

manifestées au plus vite ses possibilités de progrès, sa richesse métaphorique implicite, à savoir la possibilité de la transformation d'une pareille équation. Je me contenterai pour aujourd'hui de vous en montrer le terme dernier et extrême, écrit dans la même formalisation. Je vous en ai déjà dit assez pour que vous puissiez en concevoir, en comprendre la portée que je vous aurai écrite. Ce que nous voyons à la fin, c'est quelque chose qui assurément est une solution, quelque chose qui instaure le petit Hans dans un registre des relations objectales comme on dit, qui est vivable. Est-il pleinement réussi du point de vue de l'intégration œdipienne ? C'est justement ce que nous essayerons de voir de plus près la prochaine fois. D'ores et déjà nous allons voir en quoi ça l'est et ça ne l'est pas.

Si nous lisons le texte tel que le petit Hans à la fin formule sa position, il nous dit : « *Maintenant je suis le père.* » Nous n'avons pas besoin de nous demander comment il peut faire avec un père que tout au long de l'observation il est forcé en quelque sorte de stimuler, de supplier : « *Mais fais donc ton métier de père !* » et dont le dernier et très beau fantasme qui se produit avec le père montre qu'en quelque sorte le père le rattrape tout juste sur le quai du train alors qu'en réalité il y a longtemps que le petit Hans cavale en avant et est parti avec qui ? Comme par hasard avec la grand-mère. La première chose que lui demande le père : « *Maintenant que ferais-tu si tu étais le père à ma place* ? — *Oh ! c'est bien simple, je t'emmènerai tous les dimanches voir grand-maman.* » Il n'y a rien de changé dans la relation entre le fils et le père. Dans l'occasion nous pouvons donc présumer qu'il n'y a pas là une réalisation tout à fait typique du complexe d'Œdipe. Pour tout dire nous le voyons très vite si nous savons lire le texte, assurément tous les liens avec le père sont très loin d'être rompus, ils sont même fortement noués par toute cette expérience analytique mais comme le dit très bien le petit Hans : « *Tu seras désormais le grand-père.* » Il le dit, mais à quel moment ? Lisez bien le texte, au moment où il a commencé par dire que, lui, il était le père. Ce grand-père vient là tout à fait à part, c'est seulement après qu'on ait parlé de la mère, qui sera, nous verrons, quelle sorte de mère dans l'occasion, c'est après qu'on ait parlé de la mère qu'on en vient à parler de l'autre femme qui sera la grand-mère. Mais aucun lien, ni de la perspective du petit Hans *pour soi* entre ce grand-père et cette grand-mère. Assurément ce n'est pas à tort que Freud souligne à cette occasion avec une satisfaction, quant à nous qui est loin de nous donner un entier soulagement, que la question de l'Œdipe a été résolue très élégamment par ce petit bonhomme qui se fait dès lors l'époux de sa mère et qui renvoie son père à la grand-mère. C'est une façon élégante, voire humoristique,

d'éluder la question, mais rien ne nous indique jusqu'à présent dans tout ce qu'a écrit Freud qu'on puisse considérer cette solution, c'est peut-être une solution évidente, comme une solution typique du complexe d'Œdipe. Pour tout dire, ce que nous voyons à partir de ce moment, c'est quelque chose qui, de la part du petit Hans, assurément maintient une certaine continuité dans l'ordre des lignées. Si on n'était pas au moins arrivé jusque-là, le petit Hans n'aurait absolument rien résolu du tout, et, pour tout dire, la fonction de la phobie aurait été à proprement parler nulle. C'est que le petit Hans, en tant qu'il se conçoit comme le père, est fonction de quelque chose qui s'inscrit à peu près comme ceci, la mère est la grand-mère. La mère à la fin du progrès est dédoublée. Ceci est un point très important, il a reconnu quelque chose qui lui permet de trouver un équilibre à trois pattes, qui est bien le minimum de ce sur quoi peut s'établir la relation avec l'objet comme nous l'avons toujours dit et ce tiers qu'il n'a pas trouvé chez son père est précisément chez la grand-mère dont il a trop bien vu en effet la valeur absolument décisive, voire écrasante dans les relations d'objet. Son propre père, c'est précisément en tant que derrière la mère il s'en adjoint une seconde que le petit Hans s'instaure, lui, dans une paternité. Quelle sorte de paternité ? Paternité imaginaire précisément.

A partir de ce moment, que nous dit le petit Hans ? Qui va avoir des enfants ? C'est lui, il le dit très nettement. Mais quand son père mettant les pieds dans le plat, lui demande : « *C'est avec maman que tu vas avoir des enfants ? — Pas du tout, lui répond le petit Hans, qu'est-ce que veut dire cette histoire ? Tu m'as dit que le père ne peut pas avoir d'enfants à lui tout seul, alors tu veux maintenant que j'en aie ?* » Il y a là un moment d'oscillation dans le dialogue entre l'enfant et le père qui est tout à fait frappant et qui montre le caractère justement et très précisément refoulé de tout ce qui est de l'ordre de la création paternelle comme telle, alors que ce qu'il articule au contraire à partir de ce moment-là c'est justement qu'il va avoir des enfants mais des enfants imaginaires. Des enfants, il souhaite, comme il le dit de la façon la plus précise et la plus articulée, il souhaite en avoir, mais d'un autre côté il ne veut pas que sa mère en ait. En d'autres termes, il est absolument précis, d'où les assurances qu'il désire avant tout prendre quant à l'avenir, c'est que sa mère n'ait plus d'enfant. Pour cela on est prêt à tout jusqu'à y compris à soudoyer largement, puisque nous sommes malgré tout en présence d'un petit rejeton de capitalistes, le grand géniteur par excellence, celui sur lequel je reviendrai la prochaine fois pour vous montrer le véritable visage, car c'est un élément très important, le géniteur par excellence qui est la cigogne à la figure si étrange. Nous verrons la prochaine fois très exactement quelle place

et quelle fonction il convient de lui accorder. On ira jusqu'à soudoyer le père cigogne pour qu'il n'y ait plus d'enfant réel.

La distinction fondamentale d'une certaine fonction paternelle qu'il y a chez l'enfant, et imaginaire, s'est substituée à la mère ; il a des enfants comme elle en a, il s'occupera de ses enfants imaginaires à la façon dont il est arrivé à complètement résoudre la notion de l'enfant, jusqu'à y compris celle de la petite Anna. C'est le fantasme autour de la petite Anna, dont j'ai commencé à vous parler la dernière fois et sur lequel je reviendrai. Tout son fantasme autour de la boîte, de la cigogne, de la petite Anna qui a existé déjà bien avant sa naissance, a consisté à l'imaginer, à la fantasmatiser. Il va donc avoir des enfants fantasmatiques, il va devenir un personnage essentiellement poète, créateur dans l'ordre imaginaire, et la dernière forme qu'il donne à ces sortes de créations imaginaires c'est celle qu'il appelle *Lodi* sur laquelle on l'interroge : « *Qu'est-ce que signifie cette* Lodi *?* » Et le père est très intéressé : « *Est-ce* Chocolodi *? Est-ce* Saffalodi *?* » Et en effet *Saffalodi* veut dire petite saucisse. L'image de caractère fondamentalement imaginaire, de phalloforme pour tout dire, la transmutation imaginaire qui s'est opérée de ce phallus à la fois non recédé et éternellement imaginé pour la mère est ce que nous voyons reproduit [à cette étape] du petit Hans sous cette forme. La femme ne sera jamais pour lui que le fantasme de ces petites sœurs-filles autour desquelles aura tourné toute sa crise enfantine. Ce ne sera pas tout à fait un fétiche puisqu'aussi bien ce sera justement le vrai fétiche si je puis dire, c'est-à-dire qu'il ne sera pas arrêté à ce qui est inscrit sur le voile, il aura retrouvé la forme hétérosexuelle typique de son objet. N'empêche que sa relation avec les femmes sera désormais et pour toujours sans aucun doute marquée de cette genèse narcissique au cours de laquelle il a trouvé à se mettre en orthoposition par rapport au partenaire féminin. Le partenaire féminin aura été engendré, non pas pour tout dire à partir de la mère, mais à partir des enfants imaginaires qu'il peut faire à la mère, eux-mêmes héritiers de ce phallus autour duquel tout le jeu primitif de la relation d'amour, de captation de l'amour à l'endroit de la mère se sera primitivement joué.

Donc nous avons en fin de compte avec, d'une part, l'affirmation de sa relation, lui, comme nouveau père, comme *Vatti*, à une lignée maternelle, nous en aurons comme correspondance, à cette deuxième partie de l'équation d'un autre côté $\alpha\,\pi$, c'est-à-dire la petite Anna chevauchant le cheval, la petite Anna prenant la position de domination par rapport à tout le charroi, à tout le train, à tout ce que traîne la mère après elle. Et c'est par l'intermédiaire de la petite Anna que lui, le petit Hans, est arrivé à faire ce que nous avons dit la dernière fois qu'il

faisait, c'est-à-dire à dominer la mère, pas simplement à la cravacher, à savoir comme nous montre la suite de l'histoire, à voir ce qu'elle avait dans le ventre, à savoir à extraire le petit canif castrateur qui désormais bel et bien extrait la rend beaucoup plus inoffensive.

$$P(M)(M') \simeq \left(\frac{\alpha}{\gamma}\right)\pi$$

Telle est la formule qui, opposée à celle-ci, marque le point d'arrivée de la transformation du petit Hans. Le petit Hans, assurément, aura toutes les apparences d'un hétérosexuel normal, néanmoins le chemin qu'il aura parcouru dans l'Œdipe pour y arriver est un chemin atypique lié à cette carence du père dont vous pouvez peut-être vous étonner qu'elle soit si grande, mais dont assurément toute la ligne de l'observation nous montre à tout instant les défaillances et les défauts, soulignés à tout instant par l'appel du petit Hans lui-même et dont il n'y a certainement pas lieu de s'étonner qu'elle marque d'une atypie terminale le progrès et la résolution de la phobie. Ceci, je vous demande simplement d'en conserver les deux termes extrêmes, pour vous dire qu'il est possible, qu'il est concevable d'essayer d'articuler par une série d'étapes la transformation de l'un dans l'autre. Sans aucun doute convient-il de ne pas être là trop systématique. Assurément cette sorte de logique, si on peut dire, est nouvelle et peut-être doit-elle être, si elle est poursuive, simplement introductive d'un certain nombre de questions, quant à son formalisme, qui nous fassent nous demander si elle a absolument les mêmes lois que ce qui a pu d'ores et déjà être formalisé dans d'autres domaines de la logique. Assurément Freud, au niveau de la *Traumdeutung*, a déjà commencé quelque chose qui consiste à nous dire que la logique de l'inconscient, autrement dit des signifiants dans l'inconscient, ce n'est certainement pas la même que celle que nous avons l'habitude de manier. Il y a un vaste quart de la *Traumdeutung* qui est essentiellement consacré à nous montrer comment un certain nombre d'articulations logiques essentielles, le *ou bien ou bien,* la *transposition,* la *causalité,* peuvent se transporter dans l'ordre de l'inconscient. Elle est peut-être distincte de notre logique coutumière, [c'est] de la topologie. Vous savez ce que c'est qu'une topologie, c'est une géométrie en caoutchouc. Ici aussi il s'agit d'une logique en caoutchouc et qui nous demande peut-être un certain nombre de définitions de termes qui nous permettent de définir une certaine logique en caoutchouc. Mais cela ne veut pas dire que tout soit possible, en particulier que deux anneaux passés l'un dans l'autre, jusqu'à nouvel ordre rien ne nous permet de les dénouer, ceci

pour vous dire que la logique en caoutchouc n'est pas condamnée à l'entière liberté.

Bref, ce que nous voyons là arriver à la fin de la résolution de la phobie du petit Hans, c'est une certaine configuration qui est celle-ci. Malgré la présence, l'insistance même de l'action paternelle, ce dans quoi le petit Hans s'inscrit, c'est dans une espèce de lignée matriarcale, ou plus exactement pour être plus simple, pour être plus strict aussi, de reduplication maternelle, comme s'il était nécessaire qu'il y eût un troisième personnage et que faute que ç'ait été le père, ce soit cette fameuse grand-mère. D'autre part, quelque chose qui le met par rapport à l'objet qui sera désormais l'objet de ses désirs, et je vous ai déjà souligné que nous avons le témoignage dans l'anamnèse de quelque chose qui l'attache essentiellement à Gmunden et à sa petite sœur, c'est-à-dire très précisément aux petites filles, c'est-à-dire aux enfants en tant qu'ils sont les filles de sa mère, mais qu'ils sont aussi ses filles à lui, les filles imaginaires. La structure originellement narcissique de ses relations avec la femme est indiquée à l'issue, au débouché de la solution de sa phobie. Que va-t-il rester comme traces, si on peut dire, du passage par la phobie ? Quelque chose de très curieux, quelque chose qui est le rôle du petit agneau avec lequel à la fin il nous dit qu'il se livre à des jeux très particuliers, par exemple de se faire bousculer par lui et ce petit agneau est un agneau sur lequel on a essayé de mettre un jour à cheval sa sœur, c'est-à-dire de la mettre dans la position, comme on l'appelle dans le fantasme, de la grande boîte. La sœur est venue dans l'imagination de Hans, c'est elle qui, si vous vous en souvenez, est à cheval sur le cheval. C'est la dernière étape avant la résolution de la phobie du cheval, il a fallu que la sœur domine cela avant que lui, le petit Hans, puisse traiter le cheval comme il le mérite, c'est-à-dire lui taper dessus, et à ce moment-là l'équivalence entre le cheval et la mère est assurée, battre le cheval c'est aussi battre sa mère.

A la fin donc i] reste quelque chose sur quoi est monté la petite sœur, à savoir cet agneau. Voilà la configuration qui reste à la fin. Je ne peux pas me refuser le plaisir, ni vous refuser cette énigme, de vous montrer ce quelque chose autour de quoi notre maître Freud a fait tourner son analyse de Léonard de Vinci, à savoir non pas la *Vierge au rocher*, mais le grand carton de *Sainte Anne* qui est au Louvre et qui est précédé par un dessin qui est au Carlington House et qui est celui-ci. Toute l'analyse que Freud a faite de Léonard de Vinci tourne autour de cette sainte Anne à la figure si étrangement androgyne — elle ressemble d'ailleurs au saint Jean-Baptiste — de cette Vierge et de l'enfant, et comme on le souligne ici, non pas comme dans le carton du Carlington House, le cousin, à

savoir le Jean-Baptiste, est justement un petit agneau. Cette configuration très singulière, qui n'a pas manqué d'attirer l'attention de Freud, est véritablement l'os de sa démonstration, de cette très singulière œuvre qu'est son étude *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*. J'espère que vous vous donnerez la peine d'ici la fin de l'année, car peut-être arriverai-je à vous faire là-dessus la clôture de mon séminaire, de lire *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*. Si vous ne vous apercevez pas en lisant ce souvenir d'enfance du caractère invraisemblablement énigmatique de toute situation où est introduit pour la première fois le terme de narcissisme, si vous ne réalisez pas l'audace presque insensée de cela, d'écrire une chose pareille au moment où cela a été écrit — nous avons réussi depuis littéralement à scotomiser cela, à méconnaître l'existence de choses comme celles-là dans l'œuvre de Freud — lisez-le pour vous apercevoir à quel point il est difficile de savoir en fin de compte ce qu'il veut arriver à dire, mais lisez-le en même temps pour voir à quel point ça se tient, malgré toutes les erreurs, car il y a des erreurs, mais cela ne fait rien, c'est quelque chose qui est absolument consistant. Je vous demande d'en prendre connaissance, de lire ce souvenir d'enfance de Léonard de Vinci. Cette configuration singulière qui, si je puis dire, est là pour nous présenter une *humanissima trinita*, trinité très humaine, voire trop humaine, opposée à la *divinissima* à laquelle elle se substitue, est quelque chose sur quoi nous aurons à revenir. Ce que j'ai voulu vous indiquer comme une pierre d'attente, c'est par quelle singulière nécessité nous y trouvons un quatrième terme, comme une sorte de résidu sous la forme de cet agneau, du terme animal où nous retrouvons le terme même de la phobie.

# Leçon 23

*26 juin 1957*

Il s'agit aujourd'hui de formaliser d'une façon un peu différente ce qui se passe dans l'observation du petit Hans. Si cela a un intérêt, et ça n'en a qu'un seul, c'est de serrer de plus près, d'envelopper d'une façon plus rigoureuse d'abord ce qui est dans l'observation. Bien entendu il y a toutes les portes-fenêtres possibles dans cette observation du petit Hans, puisqu'aussi bien il s'agit d'une phobie du cheval. Par exemple on pourrait délirer sur le cheval à perte de vue, puisqu'en fin de compte ce cheval est un animal très singulier, c'est le même que celui qui revient dans toute la mythologie du cheval, et qui peut aussi bien se rapprocher valablement de celui du petit Hans. Fliess, le fils du correspondant de Freud qui occupe une place honorable, a fait sous le titre *Primogenetic versus endogenetic expérience* pour le numéro jubilaire du centenaire de Freud[1], une élucubration de mérite. Assurément elle est excessivement frappante, justement pour son caractère d'inadéquation. Manifestement dans Hans, comme il y a des énigmes qui ne sont pas résolues, il s'efforce de les résoudre en apportant en effet au dossier toute une énorme extrapolation qui n'a que le désavantage tout à fait injustifié de supposer résolu justement ce qui ne l'est pas. C'est une des choses les plus frappantes que de voir la façon dont il centre les choses d'une façon tout à fait valable sur le fameux dialogue entre le petit Hans et son père, ce que j'appelle le grand dialogue, celui qui culmine quelque part du côté du 21 avril, celui où il s'agit en somme du petit Hans qui littéralement invoque son père en lui disant : « *Tu dois être jaloux* », alors que son

1. Fliess R., "*Phylogenic versus ontogenetic experience*", I.J.P., 37, pp. 46-60.

père est là pour quelque chose dans le surgissement de cette phrase que l'on sent mûrie par tout ce qui vient de précéder. Le petit Hans littéralement invoque son père de jouer son rôle de père et il lui dit : « *Tu dois être jaloux.* » Ceci, quoiqu'il arrive et quelles que soient les dénégations effrayées, doit être vrai. C'est là-dessus que se clôt un dialogue dans lequel le petit Hans développe le fantasme suivant qui est celui d'imaginer que son père vient dans la chambre de sa mère et que là il se blesse sur une pierre, comme le fit autrefois le petit Fritz, il vient heurter contre une pierre et le sang doit couler. Notre auteur insiste avec beaucoup de finesse sur l'usage des mots qui donnent une espèce de style plus soutenu que partout ailleurs à ce que dit le petit Hans et dégage bien à ce sujet les insuffisances de la traduction anglaise.

Ce qui est intéressant, ce ne sont pas tellement ces remarques qui assurément ont leur valeur, et qui montrent la sensibilité conservée chez les gens de la première génération, si je puis dire, analytique, au relief proprement verbal, à l'accent de certains signifiants et à leur rôle essentiel. Mais ce qui est intéressant, c'est évidemment aussi de voir à propos d'une spéculation assez fine sur le rôle du père dans cette occasion, l'intervention du père qui lui-même introduit, et dit-il à juste titre pour la première fois, un mot *necken* à propos de quoi on traduit : « *Est-ce que je te querelle ? Est-ce que je t'ennuie ?* » L'auteur fait remarquer, et à juste titre, qu'il y a là une intervention qui vient à ce moment-là d'une façon un petit peu étrangère au moment du dialogue, qui interrompt en quelque sorte l'échange avec le petit Hans et qui spécule sur ce qu'il peut y avoir de participation de la part du père à quelque chose qui à ce moment-là est supposé être dans le moi du petit Hans. Et tout ceci ne constitue pas des extrapolations encore trop hardies, mais traduit la nécessité où il se trouve de nous dire qu'à ce moment-là en quelque sorte, ça se constitue, parce qu'il faut que ce soit comme cela, parce que c'est déjà dans les implications d'une sorte de registre préformé qui doit être appliqué au cas. De toute façon il y a là quelque chose qui nous fait saisir sur le vif les hésitations de l'auteur dans la façon dont il s'exprime. Il traduit « sur le vif » par « si c'est en train de naître ». Ce n'est certainement pas encore né, la naissance du Surmoi est quelque chose de bien étrange, avec référence à ce moment-là aux travaux de M. Isakower qui a beaucoup insisté sur la prédominance de la sphère auditive dans la formation du Surmoi[1], c'est-à-dire qui assurément a pressenti tout le problème que nous posons et reposons perpétuellement à propos de la fonction de la parole dans la genèse d'une certaine

1. Isakover O., "*On the exceptional position of the auditory sphere*", *I.J.P.*, 20, pp. 340-349.

crise normative qui est celle que nous appelons le complexe d'Œdipe. Que M. Isakower ait fait des remarques également intéressantes et pertinentes sur la façon dont peut se manifester à l'occasion une sorte de quelque chose dont nous saisissons la monture si on peut dire, une espèce d'appareil, de réseau de formes qui constituent le Surmoi, il va le saisir dans les éléments où le sujet entend, nous dit-il, des espèces de modulations purement syntaxiques, des paroles vides à proprement parler puisqu'il ne s'agit que de leur mouvement, et dit-il dans ces mouvements avec une certaine intensité, nous pouvons saisir sur le vif quelque chose qui doit se rapporter à cet élément tout à fait archaïque ; l'enfant doit parler à certains moments, intégrer des moments tout à fait primitifs, au moment où il ne perçoit de la parole de l'adulte que la structure avant d'en percevoir le sens. Ce serait en somme de l'intériorisation et nous aurions la première forme de ce qui nous permettrait de concevoir ce qu'est à proprement parler le Surmoi. C'est là encore une remarque intéressante, et il serait intéressant, si c'était à l'intérieur d'un séminaire, de la voir groupée avec ce dialogue avec le père, mais assurément pas pour y trouver quoi que ce soit qui convienne. Ce n'est certainement pas au moment où on nous parle d'une intégration de la parole dans son mouvement général, dans sa structure fondamentale comme fondatrice d'une instance interne du Surmoi, que nous allons rapporter cela au moment précis où se passe le dialogue le plus extériorisé avec le père, fût-ce en croyant par là combler ses paradoxes.

Je souligne la nécessité, bien que nous devions à tout instant chercher des références générales à ce que nous décrivons, de faire quelque chose qui doit dégager un certain progrès dans le maniement des concepts de l'expérience analytique, de faire en le serrant d'aussi près que possible, le mouvement de l'observation du petit Hans. Tout ce que nous avons fait jusqu'à présent, repose en somme sur un certain nombre de postulats, qui ne sont absolument pas des postulats, de nos commentaires antérieurs, où l'on trouve tout un travail de commentaires et une réflexion sur ce que nous donne l'expérience analytique. Il est bien certain que ces postulats en question, comme par exemple celui-ci que la névrose est une question posée par le sujet au niveau de son existence même, qu'est-ce que c'est que d'avoir le sexe que j'ai ? Ou qu'est-ce que veut dire avoir un sexe ? Qu'est-ce que veut dire que je puisse même me poser la question ? Ce qui fait l'introduction de la dimension symbolique, à savoir que l'homme n'est pas simplement un mâle ou une femelle, mais qu'il faut qu'il se situe par rapport à quelque chose de symbolisé qui s'appelle mâle et femelle, si la névrose se rapporte à cela, elle s'y rapporte encore d'une façon plus dramatique à propos d'une

autre névrose, la névrose obsessionnelle, non seulement du rapport du sujet à son sexe, mais au fait qu'il existe et qu'il se situe comme obsessionnel. La question : « qu'est-ce que c'est que d'exister, comment est-ce que je suis par rapport à celui que je suis, sans l'être puisque je puis en quelque sorte me dispenser de lui ? » suffit pour concevoir si c'est à un registre comme celui-là que se pose la question de la névrose. Si la névrose est une sorte de question fermée pour le sujet lui-même, mais organisée, structurée comme question, il est certain que nous comprenons mieux également que c'est dans le registre de ce qui organise une question que nous pouvons comprendre les symptômes comme les éléments vivants de cette question articulée sans que le sujet sache ce qu'il articule, de cette question en quelque sorte vivante, sans qu'il sache qu'il est dans cette question dans laquelle il est souvent lui-même un élément qui se situe à divers niveaux et qui peut se situer à un niveau tout à fait élémentaire, quasi alphabétique, comme aussi bien à un niveau syntaxique plus élevé. Et c'est dans ce registre que nous nous permettons de parler de la fonction métaphorique et métonymique, discernant et partant de l'idée qui nous est donnée par les linguistes, tout au moins par certains d'entre eux, que ce sont là les deux grands versants de l'articulation du langage.

Ce qui nous rend difficile de conserver en quelque sorte la ligne exacte, le droit fil dans le commentaire de l'observation, c'est que toujours nous devons nous garder de verser d'une façon trop absolue, trop totale de l'un ou de l'autre des deux côtés de ce qui nous est proposé. Pour que nous ayons une observation, il faut que nous commencions par analyser. Le propre de la question du névrotique étant d'être absolument fermée, il n'y a aucune raison pour qu'elle se livre plus à celui qui en prendrait purement et simplement une sorte de relevé, ce serait tout simplement un texte hiéroglyphique, indéchiffrable, énigmatique, et c'est pour cela qu'on a pu prendre des observations de névroses pendant des décades avant que Freud arrive, sans même soupçonner l'existence de cette langue à proprement parler. Donc c'est toujours dans la mesure où quelque chose intervient qui est un commencement de déchiffrement, que nous arrivons justement à saisir, à voir les transformations, les manipulations nécessaires pour qu'il nous soit confirmé, assuré qu'il s'agit bien d'un texte dans lequel nous nous retrouvons au moyen d'un certain nombre de structures qui apparaissent, mais simplement pour autant que nous le manions. Soit que nous le manions au niveau du pur et simple découpage comme on le fait pour les énigmes, par certains côtés c'est ainsi que nous procédons dans des cas particulièrement fermés, énigmatiques, pas tout à fait différemment de ce que

nous voyons exposé dans je ne sais quel texte de Freud qui nous rappelle les pratiques communes au déchiffrement de dépêches, même envoyées dans un style codé ou archi-codé, ou même en fin de compte en faisant le calcul des signes qui reviennent le plus grand nombre de fois, où nous arrivons à faire des suppositions intéressantes, à savoir que tel signe a une correspondance dans telle lettre dans la langue supposée où nous aurons à traduire le texte codé. Heureusement nous en sommes pour les névroses à des opérations d'un ordre plus élevé, c'est-à-dire que nous retrouvons certains ensembles syntaxiques avec lesquels nous sommes familiers. Simplement le danger est évidemment toujours de se tromper, c'est-à-dire d'entifier ces ensembles syntaxiques à l'excès vers ce qu'on peut appeler la propriété de l'âme, voire de l'εποs. C'est un peu trop dans le sens d'une sorte d'instinctualisation naturelle et de ne pas nous apercevoir que ce qui domine tout d'un coup, c'est le nœud organisateur qui donne à un certain nombre d'ensembles, en effet, la valeur littéralement d'une unité-signification, de ce qu'on appelle couramment un mot.

C'est ainsi que j'ai fait allusion dernièrement à cette fameuse identification de l'enfant à la mère, quand il s'agit du garçon. Et je vous fais remarquer que c'est le fait général qu'une telle identification ne se fasse jamais que par rapport au mouvement général du progrès analytique, et comme Freud le signale bien énergiquement dans cette observation — texte allemand, page 319, — mouvements de l'analyse : « *C'est pourquoi la voie de l'analyse ne peut jamais répéter le mouvement de développement de la névrose*[1]. » Nous voilà parvenus au vif du sujet. Dans cet effort de déchiffrement nous devons suivre ce qui a été noué effectivement dans le texte, et ce texte est en lui-même soumis à l'utilisation d'un élément du passé du sujet, dans une situation actuelle comme élément signifiant par exemple. Voilà une des formes les plus claires de cet x d'une condensation. Il est certain que si nous abordons les éléments signifiants, nous ne pouvons pas à ce moment-là nous abstraire du fait que cela nous décompose deux termes, deux points très éloignés dans l'histoire du sujet, et qu'il nous faut pourtant bien résoudre les choses dans le mode d'organisation où elles sont actuellement. C'est cela qui nous permet en somme et qui nous commande de chercher les lois propres à la solution de chacun de ces discours organisés, selon les modes dans lesquels se présenteront pour nous les névroses. Seulement il y a le discours organisé, il y a quelque chose encore qui vient compliquer les choses, c'est la façon dont un dialogue s'engage pour la solution de ce discours.

1. In « Le petit Hans », op. cité, p. 180.

Cela ne peut pas se faire autrement sans que nous mêmes nous offrions à proprement parler notre place comme le lieu où doit se réaliser une part des termes de ce discours qui en principe, du seul fait qu'il est un discours, comporte quelque part, virtuellement et au départ, cet Autre qui est en somme la place, le témoin, le garant, le lieu idéal de sa bonne foi. C'est bien là que nous nous plaçons en principe, c'est à partir de là que nous allons tout de suite voir arriver au jour, émerger ces éléments de l'inconscient du sujet, c'est-à-dire ces termes qui prendront la place que nous occupons et c'est ainsi que nous serons appelés dans le dialogue révélateur où va se formuler le sens du discours par un dialogue qui progressivement le décrypte, en nous montrant quelle est la fonction du personnage que nous occupons. C'est là ce qui s'appelle le transfert. Et ce personnage au cours de l'analyse ne manque pas de changer. C'est ainsi que nous tentons de mettre au jour le sens de ce discours. C'est donc bien nous même, en tant que nous sommes intégrés en tant que personne comme élément signifiant, que nous sommes mis en mesure, en demeure en l'occasion, de résoudre le sens du discours de la névrose. Et ces deux plans de l'intersubjectivité si essentiels à maintenir toujours devant nos yeux comme la structure fondamentale dans laquelle se développe l'histoire du décryptement, c'est quelque chose qui pour une part, doit toujours être situé à propos de telle observation et à propos du petit Hans.

Dans le cas du petit Hans, il fallait que nous mettions en évidence la complexité de la relation au père. Puisqu'il s'agit du père en l'occasion, n'oublions pas que c'est lui qui fait l'analyse. Je vous ai dit qu'il y avait ce père réel, actuel, dialoguant avec l'enfant, donc déjà un père qui a la parole, mais qu'au-delà de lui il y a ce père à qui cette parole se révèle comme le témoin de sa vérité, ce père supérieur, ce père tout-puissant que représente Freud. C'est là quelque chose qui ne manque pas de donner une caractéristique tout à fait essentielle à cette observation, caractéristique et structure qui méritent d'être retenues puisqu'en fin de compte il est certain que nous devons les repérer à propos de toute espèce de relation. Cette sorte d'instance supérieure est dans quelque chose de si inhérent au personnage paternel ou à la fonction paternelle que d'une façon quelconque elle tend toujours à se reproduire et dans un sens comme je l'ai déjà signalé au cours de remarques antérieures, c'est bien là ce qui fait la spécificité du cas où le patient avait affaire au père, Freud lui-même. C'est que là le dédoublement n'existant pas, la super-autorité n'existant pas derrière lui, le patient sentait bien qu'il avait affaire à quelqu'un qui, ayant fait surgir un univers nouveau de significations et cette relation de l'homme à son propre sens et à sa propre condition,

était celui-là même en face duquel il était et à l'usage du patient qui était en face de lui. Ceci nous explique ce qui nous apparaît paradoxal dans les quelquefois très étonnants résultats, comme aussi dans les très étonnants modes d'intervention qui étaient ceux de Freud dans sa technique.

Ceci étant rapporté nous permet de mieux situer dans quel sens se fait le glissement de notre intérêt. Je veux dire que si vous m'avez vu au long des années précédentes élaborer le schéma subjectif fondamental, à savoir que ce rapport symbolique entre le sujet et cet Autre à lui-même qui est le personnage inconscient qui le mène et qui le guide en montrant quel rôle intermédiaire, en quelque sorte d'écran, joue l'autre imaginaire, à savoir le petit autre, si vous m'avez vu insister sur ceci au long des années qui ont précédé, vous voyez bien que peu à peu l'intérêt glisse et se déplace et que c'est là à quelque chose qui ne présente pas de problèmes moins originaux et distincts des précédents, à savoir vers la structure même du discours dont il s'agit, que nous sommes peu à peu amenés. Nous avons au cours de l'année, progressivement déplacé notre intérêt, car il y a bien entendu des lois de l'intersubjectivité, des lois du rapport du sujet avec le petit autre, et avec le grand Autre, mais ceci n'enlève pas pour autant… sans être le tout et cette fonction originale mérite d'être approchée pas à pas. Le fait qu'il s'agit essentiellement de langage, qu'il s'agit essentiellement de discours, que le discours a des lois, que le rapport du signifiant et du signifié est quelque chose d'autre et de distinct, encore que cela puisse se recouvrir, comme les rapports de l'imaginaire et du symbolique, c'est en somme à cela que nous avons été conduits progressivement dans tout notre mouvement de cette année à propos de la relation d'objet. Nous avons vu se dégager comme une place originale des éléments qui sont bel et bien des objets, et qui sont même à un stade tout à fait original et fondateur, et même formateur des objets mais qui sont tout de même quelque chose de tout à fait différent de ce qu'on peut appeler des objets au sens achevé, en tous cas de fort différents, objets réels puisque c'est de l'utilisation d'objets qui peuvent être pris et extraits du malaise, mais qui sont des objets mis en fonction de signifiant.

Je l'ai fait d'abord pour le fétiche, cette année, ce dégagement et je n'aurai pas été, d'ici à la fin de l'année, plus loin que de considérer la phobie. Mais si vous avez bien compris ce que nous avons tâché de mettre en jeu chaque fois que nous avons parlé de la phobie du petit Hans, vous aurez là un modèle à partir de quoi toute espèce de progrès ultérieur peut se concevoir pour un approfondissement plus grand, plus étendu des autres névroses et nommément de l'hystérie et de la

névrose obsessionnelle. Dans la phobie, ceci est particulièrement simple et exemplaire. Chaque fois que vous aurez affaire chez un sujet jeune à une phobie, vous pourrez vous apercevoir qu'il s'agit toujours d'un signifiant relativement simple en apparence, bien entendu il ne sera pas simple dans son maniement, dans son jeu, à partir du moment où vous entrerez dans son jeu, mais élémentairement c'est un signifiant qui occupe, c'était là le sens de la formule que je vous avais donnée :

$$\frac{\text{'I}}{\text{M} + \varphi + \alpha} \text{ M}$$

Et c'était en relation pour autant que ces termes étaient la fonction pour laquelle était venue s'élaborer la relation chez la mère. C'était ce qui était venu progressivement compliquer cette sorte de relation élémentaire à la mère, qui est celle dont nous sommes partis quand je vous ai parlé du schéma du symbole de la frustration S (M), en tant que la mère est présence et absence et dans lequel les relations de l'enfant à la mère s'établissent au cours du développement au cours des âges. Quelque chose dans le cas du petit Hans nous a fait d'abord arriver à ce stade extrêmement éprouvant où la mère se complique de toutes sortes d'éléments supplémentaires qui sont ce phallus dont je vous ai dit que c'était certainement l'élément de béance critique de toute relation à deux — qu'on nous représente dans la dialectique analytique actuelle si fermée que l'on doit s'apercevoir à quel point il est lui-même dans une certaine relation à une fonction imaginaire chez la mère — et d'autre part il convient d'arriver à ce que représente cet autre enfant qui pour un instant chasse, expulse l'enfant de l'affection de la mère. Voilà un moment critique qui est typique pour toute espèce de sujet que suppose notre discours. C'est toujours ainsi que vous verrez apparaître une phobie chez l'enfant ; c'est que quelque chose manque qui, à un moment donné, vient jouer le rôle fondamental dans l'issue de cette crise en apparence sans issue que doit être la relation de l'enfant à la mère.

Ici nous n'avons pas besoin de faire des hypothèses. Toute la construction analytique est faite sur la consistance du complexe d'Œdipe qui d'une certaine façon peut se schématiser ainsi P (M). Si le complexe d'Œdipe signifie quelque chose, cela veut dire qu'à partir d'un certain moment la mère est considérée, vécue, en fonction du père. Le Père, ici avec un grand P, parce que nous supposons que c'est là le père au sens absolu du terme, c'est le père au niveau du père symbolique, c'est le Nom du Père qui instaure l'existence du père dans cette complexité sous laquelle il se présente à nous, complexité que précisément toute

l'expérience de la psychopathologie décompose pour nous sous le chef du complexe d'Œdipe. Au fond ce n'est pas autre chose que cela, c'est l'introduction de cet élément symbolique qui apporte une dimension nouvelle, complètement radicale à la relation de l'enfant avec la mère. Nous devons partir des données empiriques. C'est l'existence de quelque chose qui, si vous voulez en gros, peut-être sous réserve de commentaires, peut à peu près s'instaurer ainsi : (— p) x ou π. π ou x serait le pénis réel et le (— p) justement ce quelque chose qui s'oppose à l'enfant comme une sorte d'antagonisme imaginaire. C'est la fonction imaginaire du père, pour autant que le père est agressif, pour autant que le père joue son rôle dans ce complexe de castration dont l'expérience freudienne, si nous voulons la prendre au pied de la lettre, admet, au moins provisoirement, si nous voulons la formaliser, et toute l'expérience affirme la constance de ce complexe de castration. Quelles que soient les discussions auxquelles il a pu prêter dans la suite, nous ne manquons jamais d'en garder la référence ; c'est dans la mesure où quelque chose se passe dans les relations avec la mère et qui introduit le père comme facteur symbolique essentiel. C'est lui qui possède la mère, qui en jouit légitimement, c'est-à-dire une fonction même tout à fait fondamentale et problématique qui peut se fragmenter, s'affaiblir et d'autre part la cohérence avec cela de quelque chose qui a pour fonction littéralement de faire entrer dans le jeu instinctuel du sujet, dans une assomption de ses fonctions comme une articulation essentielle cette signification dont nous pouvons dire qu'elle est vraiment spécifique du genre humain et pour autant que l'ordre humain se développe avec cette dimension supplémentaire de l'ordre symbolique. C'est que ses fonctions sexuelles sont frappées de quelque chose qui est bel et bien là quelque chose de signifiant, de quasi instrumental, qui est qu'il doit passer par tenir compte, par faire entrer en jeu quelque chose qui est là présent, vécu dans l'expérience humaine qui s'appelle la castration au sens où le représente l'analyse de la façon la plus instrumentale, une paire de ciseaux, une faucille, une hache, un couteau. C'est quelque chose qui fait partie si on peut dire, du mobilier instinctuel de la relation sexuelle dans l'espèce humaine. Il est bien clair qu'alors nous pourrions aussi essayer de faire du mobilier pour telle ou telle espèce animale, nous verrions que pour le rouge-gorge, il est assez probable que le plastron pectoral coloré pourrait être considéré comme une espèce d'élément de signal pour la parade comme pour la lutte intersexuelle. Il est bien clair que l'on a chez l'animal l'équivalent du caractère constant de cet élément paradoxal à proprement parler, lié chez l'homme à un signifiant, qui s'appelle le complexe de castration.

Voilà comment nous pouvons écrire la formule du complexe d'Œdipe avec son corrélatif le complexe de castration. Le complexe d'Œdipe lui-même est quelque chose qui s'organise sur le plan symbolique, ce qui suppose derrière lui pour le sujet comme constitutif l'existence de l'ordre symbolique. C'est quelque chose que nous allons voir du petit Hans, si ce n'est qu'à partir d'un certain moment du dialogue avec le père, alors que le père essaye de le pousser vers la considération de toutes sortes d'éléments, si on peut dire, d'explication psychologique — le père est timide et il ne poussera jamais les choses complètement jusqu'au bout — je fais la remarque bien entendu que le pauvre petit Hans ne comprend pas bien la fonction de l'organe féminin. Et cela se retourne ; il est clair qu'au moment où il dit cela, le père, en désespoir de cause, finit par lui donner l'explication, alors qu'il est clair par les fantasmes déjà développés à propos de la névrose, que l'enfant sait très bien que tout cela se couve dans le ventre de maman, qu'elle soit ou non symbolisée par un cheval ou par une voiture. Mais ce que le père ne voit pas, c'est qu'il fait lui-même cette conclusion après un long entretien où l'enfant, lui, ne s'intéressait qu'à une espèce de construction généalogique. On voit que c'est cela qui l'intéresse le plus, c'est de savoir en quoi consiste un certain moment de progrès qui soit normal dans l'occasion ou ici renforcé par les difficultés propres de la névrose. Il est tout à fait clair qu'il est normal et que c'est dans la mesure où nous sommes dans un point très avancé de l'observation où ceci se produit que l'enfant n'a fait qu'une espèce de longue discussion pour construire les possibilités généalogiques qui existent, c'est-à-dire comment un enfant est en rapport avec un père, avec une mère, ce que cela signifie qu'être en rapport avec un père, avec une mère, et allant jusqu'à construire ce qui s'appelle dans cette occasion, et ce que Freud souligne comme étant une théorie sexuelle des plus originales. Il n'en a pas trouvé souvent chez l'enfant et en effet, comme dans toute observation, il y a des éléments particuliers ; à un moment l'enfant construit quelque chose dont il dit que les petits garçons donnent naissance aux petites filles et que les petites filles donnent naissance aux petits garçons. Ne croyez pas que ce soit quelque chose qui soit tout à fait impossible à retrouver dans la structure, dans l'organisation généalogique. C'est quelque chose qui nous est donné par la structure élémentaire de la parenté. En fin de compte il y a du vrai là-dedans ; c'est parce que les femmes font des hommes, que les hommes ensuite peuvent rendre — je parle dans l'ordre symbolique — ce service essentiel aux femmes de leur permettre de poursuivre leur fonction de procréation. Mais ceci bien entendu, à condition que nous le considérions dans l'ordre symbolique, c'est-à-dire dans un certain ordre

qui assigne à tout ceci une succession régulière de générations. Bien entendu, comme je vous l'ai maintes fois fait remarquer, si dans l'ordre naturel il n'y a aucune espèce d'obstacle à ce que tout tourne d'une façon exclusive autour de la lignée féminine, sans aucune espèce de discrimination de ce qui peut arriver à propos du produit, sans aucune discrimination et sans aucune impossibilité que ce soit, [que le fils engrosse] la mère et à mesure de son temps de fécondité possible… même ultérieurement les générations suivantes. C'est de cet ordre qu'il s'agit, c'est de cet ordre symbolique, c'est autour de cela que le petit Hans fait graviter toute sa construction extraordinairement luxuriante, fantaisiste, c'est cela qui l'intéresse. En d'autres termes, c'est à propos de grand P que se produit chez l'enfant cette interrogation de l'ordre symbolique, qu'est-ce qu'un père ? Pour autant qu'il est le pivot, le centre fictif et concret de ce maintien de l'ordre généalogique, de cet ordre qui permet à l'enfant de stimuler d'une façon satisfaisante le monde qui, de quelque façon qu'il faille le juger, culturellement ou naturellement ou surnaturellement, est quelque chose dans lequel il vient bien au monde. C'est dans un monde humain organisé par cet ordre symbolique qu'il fait son apparition. C'est à cela qu'il a à faire face. Naturellement la découverte de l'analyse n'est pas de nous montrer quel est dans cette occasion le minimum d'exigence nécessaire de la part du père réel pour qu'il communique, pour qu'il fasse sentir, pour qu'il transmette à l'enfant la notion de sa place dans cet ordre symbolique. Il est également présupposé que tout ce qui se passe dans les névroses est quelque chose qui justement est fait par quelque côté pour suppléer à une difficulté, voire à une insuffisance dans la façon dont l'enfant a affaire à ce problème essentiel de l'Œdipe. Il est certain bien entendu qu'autre chose vient compliquer les éléments qui se produisent et que l'on appelle des régressions, ces éléments intermédiaires de la relation primitive à la mère, qui déjà comportent un certain symbolisme duel. Entre cela et le moment où se constitue à proprement parler l'Œdipe, il peut se produire toutes sortes d'accidents qui ne sont rien d'autre que le fait que différents autres éléments d'échange de l'enfant viennent jouer leur rôle dans cette relation, dans la construction, dans la compréhension de cet ordre symbolique, que pour tout dire, le prégénital peut être intégré et venir compliquer l'interrogation, la question de la névrose.

Dans le cas de la phobie, nous avons quelque chose de simple. Personne ne conteste que les choses se passent ainsi dans le cas de la phobie, dans le cas où, au moins pour un moment, l'enfant est arrivé à ce que l'on appelle le stade génital où sont posés dans leur plénitude les problèmes de l'intégration du sexe du sujet et que donc nous devons concevoir d'une certaine façon la fonction de

l'élément phobique. Ceci a déjà été pleinement articulé par Freud qui les intégrait comme étant quelque chose du même ordre, homogène à ce qu'on appelle la relation primitive à un certain nombre d'éléments isolés de son temps par l'ethnographie, aux totems. C'est quelque chose qui probablement n'est plus très tenable, et à la lumière du progrès actuel dans lequel [l'anthropologie structurale] joue un rôle prévalent et axial, c'est par d'autres que les choses seront remplacées, mais pour nous analystes, dans notre expérience pratique et pour autant qu'en fin de compte ce n'est guère que sur ce plan de la phobie que Freud a manifesté d'une façon claire que le totem prenait sa signification par rapport à l'expérience analytique, nous avons tout de même à le transposer dans une formalisation qui soit en quelque sorte moins sujette à caution que ne l'est la relation totémique. C'est ce que j'ai appelé la dernière fois la fonction métaphorique de l'objet phobique. L'objet phobique vient là jouer ce quelque chose qui n'est pas rempli, dans un cas donné, par le personnage du père, en raison de quelque carence, en raison d'une carence réelle en l'occasion et c'est pour autant qu'elle n'est pas remplie que nous voyons apparaître l'objet de la phobie qui joue le même rôle métaphorique que j'ai essayé la dernière fois de vous illustrer par cette espèce d'image : « Sa gerbe n'était pas avare ni haineuse ». Je vous ai montré comment le poète utilisait la métaphore pour faire apparaître dans son originalité la dimension paternelle à propos de ce vieillard déclinant, pour en quelque sorte le revigorer de tout le jaillissement naturel de cette gerbe. Le cheval n'a pas d'autre fonction dans cette espèce de poésie vivante qu'est à l'occasion la phobie. Le cheval introduit ce quelque chose autour de quoi vont pouvoir tourner toutes sortes de significations qui, en fin de compte, donneront une espèce d'élément suppléant à ce qui a manqué au développement du sujet, aux développements qui lui sont fournis par la dialectique de l'entourage où il est immergé. Mais ce n'est là que d'une façon possible en quelque sorte imaginairement. Il s'agit d'un signifiant qui est brut, qui n'est pas sans quelque prédisposition véhiculé déjà par tout le charroi de la culture derrière le sujet. En fin de compte, le sujet n'a pas eu à le chercher ailleurs que là où l'on trouve toutes espèces d'héraldismes. C'est un livre d'images. Cela ne veut pas dire des images naturelles, cela veut dire des images dessinées par la main de l'homme, comportant tout un présupposé d'histoire, au sens où l'histoire est historiolée de mythes en fragments, de folklore. C'est pour autant que dans son livre il a trouvé quelque part juste en face de la boîte rouge que constitue la cheminée rouge sur laquelle est la cigogne, un cheval qu'on ferre, que nous pouvons toucher du doigt, un cheval représenté.

Assurément nous n'avons pas à nous étonner que telle ou telle forme typique apparaisse toujours dans certains contextes, qu'une certaine connexion, certaines associations qui peuvent échapper à ceux qui en sont les véhicules, que le sujet choisisse pour remplir une fonction, la fonction qui est en quelque sorte cette habilitation momentanée de certains états — dans le cas présent de l'état d'angoisse — que le sujet ne choisisse pour remplir la fonction de transformer cette angoisse en peur localisée, quelque chose qui présente une espèce de point d'arrêt, de terme, de pivot, de pilotis autour de quoi est accroché ce qui vacille et ce qui menace d'être emporté de tout le courant intérieur de la crise de la relation maternelle. Le cheval, à ce moment-là joue un rôle, et assurément il apparaît empêtrer beaucoup le développement de l'enfant, et c'est aussi, pour ceux qui l'entourent, un élément parasitaire, pathologique. Mais il est clair aussi que l'instauration analytique nous montre qu'il y a aussi un rôle d'accrochage, un rôle majeur d'arrêt pour le sujet, de point autour duquel il peut continuer à faire tourner quelque chose qui autrement se déciderait dans une angoisse impossible à supporter et que donc tout le progrès de l'analyse dans ce cas est en somme d'extraire, de mettre à jour les virtualités que nous offre cet usage par l'enfant d'un signifiant essentiel pour suppléer à sa crise, pour lui permettre, à ce signifiant, de jouer le rôle que lui a réservé la relation fondamentale de l'enfant au symbolique, que lui a réservé l'enfant dans la construction de sa névrose. Il l'a pris comme secours, comme point de repère absolument essentiel dans l'ordre symbolique.

C'est cela en somme que la phobie, dans l'occasion, développe. Elle va permettre à l'enfant de manier d'une certaine façon ce signifiant et en tirant des possibilités de développement plus riches que celles qu'il contient comme signifiant ; non pas qu'il contienne lui-même à l'avance toutes les significations que nous lui ferons dire, il ne les contient pas en lui-même, il les contient plutôt par la place qu'il occupe. C'est dans la mesure où c'est à cette place où il devrait y avoir le père symbolique et dans la mesure où ce signifiant est là comme quelque chose qui y correspond métaphoriquement, qui permet tous les transferts nécessaires de tout ce qui est problématique dans la ligne du bas, à savoir l'appel à la fonction phallique, et à savoir l'enfant, à savoir de tout ce qu'il y a de compliqué dans une relation qui à chaque fois nécessite par rapport à la mère réelle un triangle distinct et qui soit pour l'enfant immaîtrisable, c'est dans la mesure où quelque chose est posé qui s'appelle quelque chose qui fait peur, et même, on articule pourquoi, quelque chose qui mord, c'est pour cela que dans l'autre ligne nous avons l'autre terme, $m + \pi$, c'est ce qui est le plus menacé, à savoir le pénis de l'enfant dans l'occasion.

$$(M + \varphi + \alpha)\, M \simeq m + \pi$$

Qu'est-ce que nous montre l'observation du petit Hans ? C'est justement que, dans une structure semblable, ce n'est pas en s'attaquant, si on peut dire, à sa vraisemblance ou à son invraisemblance, ce n'est pas en disant à l'enfant : « je te méprise », ce n'est pas non plus en lui faisant des remarques très pertinentes, à savoir qu'il y a sûrement, lui dit-on, un rapport entre le fait qu'il touche son fait-pipi et le fait qu'il éprouve les craintes que lui inspire la bêtise d'une façon renforcée, qu'on mobilise sérieusement la chose, bien au contraire. Si vous lisez l'observation, vous vous apercevez à ce moment-là, à la lumière de ce schéma, de la portée que peuvent avoir les réactions de l'enfant à ces interventions qui ne sont pas sans comporter elles-mêmes une certaine portée, mais qui assurément n'ont jamais la portée persuasive directe de l'expérience primordiale, initiale, la portée persuasive directe que l'on pourrait souhaiter. Bien entendu, c'est là l'intérêt de l'observation de le montrer d'une façon claire et manifeste et de voir en particulier qu'à cette occasion l'enfant réagit en renforçant les éléments essentiels de sa propre formulation symbolique du problème, en insistant à ce moment-là, en rejouant le drame du cache-cache phallique — l'a-t-elle, ne l'a-t-elle pas ? — avec sa mère, en montrant bien qu'il s'agit là d'un symbole et de quelque chose auquel il tient comme tel et qu'il s'agit de ne pas lui désorganiser. C'est là que l'on voit à la fois un schéma comme celui-là être important et tout à fait capital pour que nous comprenions ce dont il s'agit pour l'enfant. Ce dont il s'agit pour l'enfant, c'est peut-être en effet de faire évoluer cela, de lui permettre de développer les significations dont le système est gros, qui doivent lui permettre de ne pas s'en tenir simplement à la solution provisoire qui consiste pour lui à être un petit phobique qui a peur des chevaux, mais à ceci que cette équation ne peut être résolue que selon ses lois propres qui sont des lois d'un discours déterminé, d'une dialectique déterminée et non pas d'une autre et qu'il [ne] peut commencer par ne pas tenir compte de ce qu'elle [est faite] pour soutenir comme ordre symbolique.

C'est bien pour cela que nous allons pouvoir donner le schéma général de ce qui en est le progrès. Ce qui en est le progrès consiste en ceci, qu'assurément il n'est pas vain que le père, le grand Père symbolique qui est Freud, comme aussi bien le petit père est ce père aimé qui en somme n'a là qu'un tort, et qui est grand, c'est de ne pas satisfaire à ce dont l'invective le jeune Hans de remplir sa fonction de père et pour un temps au moins même sa fonction de père jaloux, *eifersüchtig*, de dieu jaloux.

Il n'est pas vain que l'un et l'autre interviennent. Si assurément dans un premier temps les interventions du père, qui lui parle avec beaucoup d'affection, de

dévouement, mais sans pouvoir être plus qu'il ne l'a été pour lui jusqu'à présent, et c'est bien parce qu'il n'est pas effectivement dans le réel un père qui remplit, comme tout nous l'indique, pleinement sa fonction, et comme tout l'indique aussi à l'enfant qui n'en fait littéralement avec sa mère qu'à sa tête. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'aime pas son père, mais que son père ne remplit pas pour lui la fonction qui permettrait de donner à tout cela son issue schématique et directe, bien loin de là. Nous nous trouvons devant une complication de la situation ; le père commence par intervenir directement sur ce terme π selon les instructions de Freud, ce qui prouve que les choses ne sont pas encore complètement au point dans l'esprit de Freud. Il faut tout de même considérer ce qui se passe, et nous pourrions entrer dans des sortes d'articulations de détail qui nous permettraient de formuler ceci d'une façon complètement rigoureuse, je veux dire de donner une série de formulations algébriques de transformations les unes dans les autres. Je répugne un peu à le faire, craignant qu'en quelque sorte les esprits ne soient encore complètement habitués, ouverts à ce quelque chose qui, je crois, est tout de même dans l'ordre de notre analyse clinique et thérapeutique de l'évolution des cas, l'avenir. Je veux dire que tout cas devrait pouvoir, au moins dans ses étapes essentielles, arriver à se résumer dans une série de transformations dont je vous ai donné la dernière fois deux exemples, en vous donnant d'abord celle-ci

$$(M + \varphi + \alpha)\, M \simeq m + \pi$$

puis en vous donnant la formulation terminale :

$$\frac{\text{`I}}{M + \gamma + \alpha} M \simeq (m)\pi \qquad \text{et} \qquad P(\not{M})(M') \simeq \left(\frac{\alpha}{\gamma}\right)\pi$$

Je dirai que c'est très évidemment pour autant que tout ceci est pris dans un grand Λ, dans une logification. C'est à partir du moment où l'on en parle, et de ce que ce Λ est pris entre le grand P et le petit p, que nous pourrions donner un certain développement, nous pourrions nous demander à quelle occasion, dans quel moment majeur nous pouvons considérer que c'est la transformation, c'est-à-dire que le petit p va intervenir ici, M (m) π et le grand P au niveau de grand 'I.

$$\Lambda \cdot \frac{P}{p}\left(\frac{\text{`I}}{M + \gamma + \alpha}\right) M \simeq m + \pi$$

Je ne suis pas entré à proprement parler dans cette formalisation, je veux dire dans ces transformations successives, mais tout de même si nous poursuivons alors au niveau de l'observation, ce qui se passe et la façon dont les choses évoluent, nous voyons que le jour où il y a eu l'intervention de Freud, tout de suite après se produit le fantasme de l'enfant qui joue un rôle tout à fait majeur et qui donnera ensuite leur place, qui nous permettra de comprendre tout ce qui est sous le signe du *Verkehr* c'est-à-dire des transports, avec tout le sens ambigu du mot. C'est que quelque chose se passe qui fait qu'on peut dire que d'une certaine façon s'incarne dans le fantasme assez bien quelque chose qui représenterait à peu près le premier terme de ceci, si vraiment le fantasme que Hans développe, celui de voir le chariot sur lequel il serait monté pour jouer, entraîné tout d'un coup par le cheval, est quelque chose qui est une transformation de ses craintes, qui est un premier essai de dialectisation de la chose, on ne peut pas manquer d'être frappé à quel point il suffirait d'être sujet de quelque chose, pour faire apparaître ce qui est ici écrit. Je veux dire que le cheval est évidemment là un élément entraînant et que c'est pour autant que le petit Hans vient se situer sur le même chariot où est accumulé tout le chargement de sacs. La suite nous le dit, c'est précisément ce qui s'est passé pour lui, à savoir tous les enfants possibles, virtuels de la mère, c'est toute la suite de l'observation qui le démontrera, pour autant que rien n'est plus redouté que voir la mère de nouveau chargée, c'est-à-dire grosse, roulant, charroyant comme toutes ces voitures chargées qui lui font si peur un enfant à l'intérieur de son ventre. Toute la suite de l'observation nous montrera que la voiture, à l'occasion la baignoire, ont cette fonction de représenter la mère ; on y mettra un tas de petits enfants, je les mettrai moi-même, on les transportera. C'est pour autant, bien entendu qu'il s'agit, peut-on dire, d'une espèce de premier exercice imaginé dans une image qui, elle, est vraiment aussi éloignée que possible de toute espèce d'assentiment naturel de la réalité psychologique et par contre extrêmement expressive du point de vue de la structure de l'organisation signifiante, que nous voyons le petit Hans tirer le premier bénéfice d'une dialectisation de cette fonction du cheval qui est l'élément essentiel de sa phobie. Là nous pourrons le voir. Déjà nous avions vu le petit Hans tenir beaucoup au maintien de la fonction symbolique, par exemple d'un de ses fantasmes, celui de la girafe, là nous voyons le petit Hans dans tout ce qui suit cette intervention faire en quelque sorte toutes les épreuves possibles du jeu de ce groupement. Le petit Hans est d'abord mis sur la voiture au milieu de tous les éléments hétéroclites dont il craint tellement qu'enfin ils soient entraînés avec lui, Dieu sait où, par une mère qui n'est plus désormais pour lui

qu'une puissance sans contrôle et qu'on ne peut plus prévoir, avec laquelle on ne joue plus, ou comme qui dirait encore, pour employer un terme bien expressif de l'argot, avec laquelle il n y a plus d'amour, c'est-à-dire qu'il n'y a plus de règle du jeu, parce que d'autres s'en mêlent, parce que le petit Hans lui-même commence à compliquer le jeu en faisant intervenir, non plus un phallus symbolique avec lequel on joue à cache-cache avec la mère et les petites filles, mais un petit pénis réel et à cause duquel il se fait taper sur les doigts.

Ceci complique singulièrement la tâche et nous montre donc que l'enfant, en commençant tout de suite après qu'un monsieur ait parlé comme le bon Dieu, n'a absolument rien cru de ce qu'il racontait, mais il a trouvé qu'il parlait bien, et il en est ressorti que le petit Hans peut commencer à parler, c'est-à-dire qu'il peut commencer à raconter des contes. La première chose qu'il fera, ce sera de maintenir avec son père quelque chose qui montre bien le chemin réel et le chemin symbolique. Il dira : « *Pourquoi a-t-il dit que j'aimais ma mère, alors que c'est toi que j'aime ?* » Il a bien fait la part des choses et après cela il a fait rendre ce qu'il y a de virtuel, et que le cheval était là accompagné de toutes ses possibilités, c'est quelque chose qui peut mordre et qui peut tomber. Nous verrons ce que cela va donner et le petit Hans va commencer là tout le mouvement de sa phobie. Le petit Hans commence à faire rendre au cheval tout ce qu'il peut donner, c'est pour cela que nous avons tous ces paradoxes et en même temps, et à une époque où le cheval est ce signifiant qui est gros de tous les dangers qu'il est supposé recouvrir, c'est ce même signifiant avec lequel à la même époque le petit Hans se permet de jouer avec une désinvolture extrême. N'oubliez pas ce paradoxe, car au même moment, au moment où il a le plus peur du cheval, le petit Hans se met à jouer au cheval avec une nouvelle bonne et c'est alors pour lui l'occasion de se livrer avec elle à toutes les incongruités possibles et à supposer les plus impertinentes façons, à la déshabiller, etc. Tout cela fait partie du rôle des bonnes chez Freud. Vous voyez que le cheval, à ce moment-là, ne l'intimide pas du tout, à tel point que lui, à ce moment-là, prend la place du cheval. Nous le trouvons à la fois dans le maintien de la fonction du cheval et si on peut dire l'usage par l'enfant de tout ce que peut lui réserver d'occasion d'élucidation, d'appréhension du problème, le fait de jouer avec ces signifiants ainsi groupés, mais à condition que le mouvement se maintienne, sinon tout ceci n'a plus aucune espèce de sens et on ne voit pas pourquoi dans ce cas nous retiendrions plus longtemps ce que nous raconte l'enfant.

Je vous l'ai dit, le point de transformation absolument radical est celui où l'enfant découvre une des propriétés les plus essentielles d'une telle situation,

c'est qu'à partir du moment où l'ensemble est logifié, c'est-à-dire où on a suffisamment joué avec la chose avec laquelle on peut se livrer à un certain nombre d'échanges et de permutations, ce n'est pas autre chose qui se passe dans cette transformation initiale et qui sera décisive, à savoir le dévissage de la baignoire, la transformation de la morsure dans ce quelque chose qui est tout à fait différent, en particulier pour le rapport entre les personnages. C'est un peu autre chose que de mordre goulûment la mère comme acte ou appréhension de sa signification comme bien naturelle, voire de craindre en retour cette fameuse morsure qu'incarne le cheval ou de dévisser, de déboulonner la mère, de la mobiliser dans cette affaire, de faire qu'elle entre, elle aussi, et pour la première fois, comme un élément mobile et, du même coup, comme un élément équivalent dans l'ensemble des systèmes de ce qui va à ce moment-là alors être une espèce de vaste jeu de boules à partir de quoi l'enfant va essayer de reconstituer une situation tenable, voire d'introduire les nouveaux éléments qui lui permettront de recristalliser toute la situation. C'est bien ce qui se passe dans le moment du fantasme de la baignoire qui pourrait par exemple s'inscrire à peu près ainsi, c'est-à-dire que nous aurons une permutation qui ferait :

$$\frac{\text{`I}}{\text{M} + \gamma + \alpha}\,\pi \simeq \text{M(m)}$$

$\pi$ représentant sa fonction sexuelle et le petit m, la mère [avec] la façon de la faire entrer elle-même dans la dialectique des éléments amovibles, de ceux qui vont en faire un objet si je puis m'exprimer ainsi comme un autre et qui vont lui permettre à ce moment-là de manipuler la mère en question. On peut donc dire que toute cette espèce de progrès qu'est l'analyse de la phobie, représente en quelque sorte le déclin par rapport à l'enfant, la maîtrise qu'il prend progressivement de la mère.

L'étape suivante est celle-ci — et c'est cela qui est important, c'est là aussi qu'il faudra que je m'arrête pour conclure la prochaine fois — l'étape suivante est toute entière autour de ce quelque chose qui va se passer sur un plan imaginaire, donc par rapport à ce qui a été jusqu'à présent d'une certaine façon régressif, mais d'une autre façon sur le plan imaginaire où nous allons voir le petit Hans faire entrer en jeu sa sœur elle-même, cet élément si pénible à manier dans le réel, en faire ce quelque chose autour de quoi il déploie cette sorte d'éblouissante fantaisie, à savoir sa sœur pour autant qu'il la fait rentrer dans cette sorte de construction étonnante qui consiste à d'abord supposer qu'elle a toujours été là à un moment dans la grande boîte, ceci depuis presque toute éternité peut-on

dire. Vous allez voir comment cela est possible et combien cela suppose déjà chez lui une organisation signifiante extrêmement poussée, comment cette sœur est supposée avoir été et ceci avant même qu'elle vienne au jour mais à un moment où, dit-il, elle était déjà dans le monde. A quel titre ? A titre imaginaire, c'est trop évident. Là nous avons l'explication de Freud qu'en quelque sorte quelque chose se présente sous cette forme imaginaire indéfiniment répétée, constante, permanente, sous la forme d'une espèce de réminiscence absolument essentielle. La petite Anna a toujours été là et il souligne bien qu'elle est d'autant plus là qu'en réalité il sait très bien qu'elle n'était pas là. C'est justement la première année où elle n'était pas encore au jour qu'il souligne qu'elle était au jour et qu'à ce moment-là elle s'est livrée à tout ce à quoi en somme peut se livrer quelqu'un, à tout ce à quoi s'est livré le petit Hans, logiquement, dialectiquement dans son discours et dans ses jeux dans la première partie du traitement. Là, imaginairement dans le fantasme, il nous articule que la sœur, non seulement est là depuis toujours dans la grosse caisse qui est à l'arrière de la voiture ou qui voyage séparément suivant les occasions, il nous raconte aussi à un autre moment qu'elle est à côté du cocher et « *qu'elle tient les rênes, non elle ne tenait pas les rênes !* » Il y a là une espèce de difficulté pour distinguer la réalité de l'imagination, mais le petit Hans continue son fantasme par l'intermédiaire de cet enfant imaginaire qui est là depuis toujours et qui sera là toujours d'ailleurs. Aussi il l'indique, c'est par l'intermédiaire de cet enfant imaginaire que cette fois-ci s'ébauche un certain rapport également imaginaire, qui est, je vous l'ai souligné, celui dans lequel en fin de compte se stabilisera la relation du petit Hans par rapport à l'objet maternel, c'est-à-dire à cet objet d'un éternel retour par rapport à cette femme à laquelle ce tout petit homme doit accéder. C'est par l'intermédiaire de ce jeu imaginaire, qui fait que quelqu'un dont il se sert littéralement comme une sorte d'idéal du moi, à savoir sa petite sœur, c'est pour autant que cette petite sœur devient là la maîtresse du signifiant, la maîtresse du cheval, qu'elle le domine, que le petit Hans peut en venir, lui, comme je vous l'ai fait remarquer un jour, à cravacher ce cheval, à le battre, à le dominer, à devenir son maître, à se trouver dans une certaine relation qui est de maîtrise par rapport à ce qui sera dès lors essentiellement inscrit dans le registre développé par la suite des créations de son esprit, d'une certaine maîtrise de cet Autre que va être pour lui désormais toute espèce de fantasme féminin, à savoir ce que je pourrais appeler les filles de son rêve, les filles de son esprit. Et ce sera à cela qu'il aura toujours affaire en tant que cette sorte de fantasme narcissique où vient pour lui s'incarner l'image dominatrice, celle qui résout la question de la

possession du phallus mais qui laisse dans un rapport essentiellement narcissique, essentiellement imaginaire, le rapport fondamental, la domination pour tout dire, qu'il a prise de la situation critique. C'est cela qui marquera pour la suite de son ambiguïté profonde tout ce qui va se produire que nous puissions concevoir comme une issue ou comme une normalisation de la situation chez le petit Hans. Les étapes sont suffisamment indiquées dans l'observation. C'est après le développement de ces fantasmes, c'est après ce jeu imaginaire, cette réduction à l'imaginaire des éléments une fois fixés comme signifiants, c'est à partir de là que va se constituer la relation fondamentale qui permettra à l'enfant d'assumer son sexe et de l'assumer d'une façon qui reste, si normal qu'il puisse apparemment être, suppose que l'enfant reste tout de même marqué d'une déficience, de quelque chose dont c'est sans doute seulement la prochaine fois que je pourrai vous montrer tous les accents.

Mais déjà aujourd'hui et en quelque sorte pour terminer sur quelque chose qui vous indique bien à quel point et où se situe le défaut du point où l'enfant parvient pour en quelque sorte remplir ou tenir sa place, je crois que rien n'est plus significatif que ce quelque chose qui s'exprime dans le fantasme de dévissage ou de déboulonnage terminal, celui où l'on change son assiette à l'enfant, où on lui donne un plus gros derrière. Et pourquoi ? Pour remplir en fin de compte cette place qu'il a rendue beaucoup plus maniable, beaucoup plus mobilisable, cette baignoire à partir de laquelle la dialectique de tomber peut entrer, être évacuée à l'occasion et cela n'est possible qu'à partir du moment où la baignoire est dévissée. Je dirai que d'une certaine façon c'est là aussi que se voit le caractère atypique, anomalique, presque inversé de la situation dans cette observation. Je dirai dans une formule normale que c'est dans la mesure où l'enfant, pour parler seulement du garçon, possède son pénis, qu'il le retrouve en tant qu'il lui est rendu, c'est-à-dire en tant qu'il l'a perdu, en tant qu'il est passé par le complexe de castration. N'est-il pas frappant de voir qu'ici où partout est appelé par l'enfant ce complexe de castration, où lui-même en suggère la formule, où il accroche les images — il somme presque son père de lui en faire subir l'épreuve ou en tout cas d'une façon reflétée, il en fomente et il en organise l'épreuve sur l'image de son père, il le blesse et il souhaite que ceci soit réalisé — n'est-il pas frappant de voir qu'à travers tous ces vains efforts pour que soit achevée, pour que soit franchie cette sorte de métamorphose fondamentale chez le sujet, ce qui se passe est quelque chose qui n'intéresse pas le sexe mais qui intéresse essentiellement son assiette, son rapport avec sa mère qui fait qu'il peut meubler la place, mais ceci aux dépens de quelque chose qui n'apparaît pas dans

cette perspective. Il s'agit de la dialectique du rapport du sujet à son propre organe. Là, à moins que ce soit l'organe qui soit changé, c'est le sujet lui-même à la fin de l'observation, tout en s'assumant à ce moment-là comme quelque chose qui est une sorte de père mythique tel qu'il est arrivé à le concevoir. Et Dieu sait si ce père n'est pas du tout un père comme les autres puisque ce père reste quand même, dans ses fantasmes, peut engendrer, comme on nous le dit dans *Les mamelles de Tirésias* d'Appollinaire, un homme, comme le dit le journaliste :

« Revenez donc voir demain comment la nature
M'aura donné sans femme une progéniture. »

C'est là-dessus que l'on ne peut pas dire que tout est assumé de la position relative des sexes, de cette béance qui reste de l'intégration de ces rapports.

Nous voulons insister sur ceci que c'est justement dans une notation par plus ou par moins dans le paradoxe de l'inversion de certains termes que nous pouvons juger véritablement du résultat d'un certain progrès et donc dire qu'ici, si ce n'est pas par le complexe de castration qu'est passé le petit Hans, c'est par quelque chose qui a eu son titre à sa transformation en un autre petit Hans, comme c'est indiqué par le mythe de cet installateur qui lui change le derrière. Et pour tout dire, en fin de compte, si plus tard dans Freud nous revoyons le petit Hans, c'est pour voir quelqu'un qui lui dit : « *Je ne me souviens plus de rien de tout cela.* » Nous trouvons là le signe et le témoignage d'une espèce de moment d'aliénation essentielle. Vous connaissez l'histoire, comme on la raconte, de ce sujet qui était parti dans une île pour oublier quelque chose et les gens qui le retrouvent, se rapprochent de lui et lui demandent : « Qu'est-ce que c'est ? » Il était donc parti pour oublier, et quand on lui demande pourquoi, il ne peut pas répondre. Comme dit l'histoire finement : « il a oublié ». Dans le cas du petit Hans, je dirais que quelque chose nous permet de rectifier essentiellement l'accent, je dirais presque aussi la formule de l'histoire. Si le petit Hans, jusqu'à un certain point, peut montrer un des stigmates de l'inachèvement, aussi bien de son analyse que de la solution œdipienne qui était postulée par sa phobie, c'est en ceci qu'après tous ces tours salutaires qui à partir d'un certain moment ont rendu inutile, voire superflu le recours au signifiant du cheval, pour tout dire ont fait progressivement s'évanouir la phobie, c'est tout de même à partir de quelque chose qu'on peut dire que le petit Hans a oublié.

# Leçon 24

*3 juillet 1957*

C'est aujourd'hui notre dernier séminaire de l'année. J'ai laissé la dernière fois derrière moi des choses. Je n'ai pas voulu avoir à m'y prendre tout à fait aujourd'hui pour résumer, pour resituer, pour répéter, bien que dans le fond ce ne soit peut-être pas une si mauvaise méthode. J'ai donc laissé de côté la dernière fois un certain nombre de choses et de ce fait je n'ai peut-être pas poussé jusqu'au bout cette analyse. J'ai formalisé des petites lettres et j'ai essayé de vous poser dans quel sens on pourrait faire un effort pour s'habituer à écrire les rapports de façon à se donner des points de repère fixes et sur lesquels on ne puisse pas revenir dans la discussion, qu'on ne puisse pas éluder après les avoir posés, en profitant de tout ce qu'il peut y avoir de trop souple habituellement dans ce jeu entre l'imaginaire et le symbolique, si important pour notre compréhension de l'expérience. Ce que je vous aurai donc amorcé, c'est un commencement de cette formalisation. Je sais bien que je n'en ai pas absolument motivé tous les termes, je veux dire par là qu'une certaine indétermination peut vous paraître subsister dans la façon de lier ces termes entre eux. On ne peut pas tout expliquer à la fois. Ce que je veux vous dire, c'est que dans l'article qui va paraître dans le troisième numéro de *La Psychanalyse*[1], vous y verrez peut-être d'une façon plus proche et plus serrée la justification de l'ordre de ces formules, à savoir respectivement des formules de la métaphore et de la métonymie. L'important, je crois, au point où nous en arrivons, c'est que de cette suggestion

1. « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou La raison depuis Freud », in *Écrits,* pp. 493-528, op. cité.

vous ait été donnée la possibilité de l'utilisation de formules semblables pour situer des fonctions, des rapports entre le sujet et les différents modes de l'Autre, qui ne peuvent pas en somme être articulés autrement, pour lesquels le langage usuel ne nous donne pas les fondements nécessaires. J'ai donc laissé derrière moi des choses, et après tout je dirai, pourquoi n'en laisserai-je pas ? Pourquoi vouloir, même dans le propre cas du petit Hans, que nous fournissions une formule absolument complète de ce que le petit Hans pose comme question.

Vous savez que c'est dans ce registre des questions posées par Freud que j'entends faire mon commentaire, cela ne veut pas dire pour autant que je veuille faire de chacune de ses œuvres un système qui se ferme, ni même de la totalité de ses œuvres un système qui se ferme. L'important est que vous ayez suffisamment appris et que vous appreniez chaque jour mieux qu'il change les bases mêmes, si on peut dire, de la considération psychologique, en y introduisant une dimension étrangère à ce que la considération psychologique comme telle a été jusqu'ici, que c'est le caractère étranger de cette dimension par rapport à toute fixation de l'objet qui constitue l'originalité de notre science et le principe de base dans lequel nous devons y concevoir notre progrès. De toute autre façon, refermer l'interrogation freudienne, la réduire au champ de la psychologie, conduit à ce que j'appellerai sans plus de formalisme une psychogenèse délirante, cette psychogenèse que vous voyez se développer chaque jour implicitement à la façon dont les psychanalystes envisagent les faits et les objets auxquels ils ont affaire et dont le seul fait qu'elle se survive est si paradoxal, si étranger à toutes les conceptualisations voisines, si choquant et en même temps si finalement toléré, le seul fait qu'elle se survive est à adjoindre au principal du problème et doit être résolu en même temps dans la solution que nous apporterons à ce problème de la discussion freudienne c'est-à-dire de l'inconscient. J'ai donc laissé de côté en effet tout ce jeu que, je crois, vous pouvez suivre maintenant. Vous en savez suffisamment les éléments pour apercevoir à la relecture du texte tout ce jeu mythique entre ce que j'appellerai si vous voulez la réduction à l'imaginaire de cet élément qui est la séquence du désir maternel tel que je l'ai écrit dans la formule, $M + \varphi + \alpha$, c'est-à-dire tout le rapport de la mère avec cet autre imaginaire qu'est son propre phallus, puis tout ce qui peut advenir d'éléments nouveaux, c'est-à-dire les autres enfants, la petite sœur dans l'occasion. Ce jeu, cette mythification par l'enfant dans ce jeu imaginaire, tel qu'il a été déclenché par l'intervention, disons, psychothérapique est quelque chose qui en lui-même nous manifeste un phénomène dont l'originalité comme telle doit être saisie, arrêtée comme un élément essentiel de la *Verarbeitung* de toute la progression

analytique en tant qu'elle est un élément dynamique, cristallisant dans le progrès symbolique en quoi consiste la guérison analytique comme telle. Assurément, si en effet je ne l'ai pas poussé plus loin, je veux quand même vous indiquer les éléments que je n'ai même pas touchés, je veux dire que j'ai indiqué au passage mais dont je n'ai pas expliqué la fonction exacte par rapport à ces agissements mythiques de l'enfant sous la stimulation de l'intervention analytique.

Il y a là un terme, un élément qui est absolument corrélatif de la grande invention mythique autour de la naissance, spécialement autour de la naissance de la petite Anna, autour de la permanence de toute éternité de la présence de la petite Anna, si joliment fomentée par Hans comme sa spéculation mythifiante. C'est ce personnage mystérieux et digne vraiment de l'humour noir de la meilleure tradition qu'est la cigogne, cette cigogne qui arrive avec un petit chapeau, qui salue, qui met la clef dans la serrure, qui arrive quand personne n'est là, qui, je dois dire, présente des aspects tout à fait insolites si on sait entendre ce qu'a dit le petit Hans : « *Elle est venue dans ton lit* », autant dire à ta place, puis il se reprend ensuite : « *dans son lit* », puis qui ressort à l'insu de tous, non sans faire un petit vacarme, histoire de secouer la maison après son départ. Ce personnage qui va, qui vient, muni d'un air imperturbable, presque inquiétant, n'est assurément pas une des créations les moins énigmatiques de la création du petit Hans. Il mériterait qu'on s'y arrête longuement et, à la vérité, il convient essentiellement d'en indiquer la place dans l'économie, à ce moment, du progrès du petit Hans. Si le petit Hans peut arriver, et le petit Hans ne peut arriver à fomenter sa manipulation imaginaire des différents termes en présence, sous la sujétion du père psychothérapeute, coiffé lui-même par Freud, il ne peut arriver à le faire qu'en dégageant quelque chose qui est bel et bien annoncé juste avant la grande création mythique, la naissance d'Anna et en même temps la cigogne. Nous voyons énoncé par le seul texte de Hans, et par le père, le thème de la mort, par le fait que le petit Hans a un bâton, on ne sait pourquoi, on n'a jamais parlé avant de cette canne, avec lequel il tape le sol et demande s'il y a des morts dessous.

La présence du thème de la mort est strictement corrélative du thème de la naissance. C'est une dimension essentielle à relever pour la compréhension et le progrès du cas. Mais à la vérité, ce thème, cette puissance d'une génération portée à son dernier degré de mystère, entre la vie et la mort, entre l'existence et le néant, est quelque chose qui pose des problèmes particuliers, différents de celui de l'introduction de ce signifiant le cheval. Il n'en est pas l'homologue, il est quelque chose d'autre que peut-être l'année prochaine nous verrons et que je laisse en réserve en quelque sorte. La rubrique que je choisirai très probablement

pour ce que je vous développerai l'année prochaine, sera celle-ci, à savoir *Les Formations de l'inconscient.* Aussi bien, ressoulignerai-je encore qu'il est significatif que le petit Hans, au bout de la crise qui résout et dissout la phobie, s'installe dans quelque chose d'aussi essentiel que le refus de la naissance qu'est l'espèce de traité qui sera dès lors établi avec la cigogne, qui sera établi avec la mère. Vous verrez tout le sens du passage où il s'agit des rapports de la mère et de Dieu quant à la venue possible d'un enfant, cette chose si élégamment résolue à l'intérieur de l'observation par la petite note de Freud : « *Ce que femme veut, Dieu le veut.* » C'est bien en effet ce que lui a dit la mère : « *En fin de compte, c'est de moi que ça dépend.* » D'autre part le petit Hans dit souhaiter avoir des enfants et du même mouvement ne pas vouloir qu'il y en ait d'autres, il a le désir d'avoir des enfants imaginaires, pour autant que toute la situation s'est résolue par une identification au désir maternel. Il aura des enfants de son rêve, de son esprit, il aura des enfants pour tout dire, structurés à la mode du phallus maternel, dont en fin de compte il va faire l'objet de son propre désir. Mais il est bien entendu que de nouveaux enfants, il n'y en aura pas, et cette identification au désir de la mère en tant que désir imaginaire, ne constitue qu'apparemment un retour au petit Hans qu'il a été autrefois, qui jouait avec des petites filles à ce jeu de cache-cache primitif dont son sexe était l'objet. Mais maintenant Hans ne songe plus du tout à jouer au jeu de cache-cache, ou plus exactement il ne songe plus à rien leur montrer si je puis dire, que sa jolie stature de petit Hans, de personnage qui, par un certain côté est devenu en fin de compte, c'est là où je veux en venir, lui-même quelque chose comme un objet fétiche, où le petit Hans se situe dans une certaine position passivée, et quelle que soit la légalité hétérosexuelle de son objet, nous ne pouvons considérer qu'elle épuise la légitimité de sa position. Le petit Hans rejoint là un type qui ne vous paraîtra pas étranger à notre époque, la génération d'un certain style que nous connaissons, qui est le style des années 1945, de ces charmants jeunes gens qui attendent que les entreprises viennent de l'autre bord, qui attendent, pour tout dire, qu'on les déculotte. Tel est celui dont je vois se dessiner l'avenir, de ce charmant petit Hans, tout hétérosexuel qu'il paraisse.

Entendez-moi bien, rien dans l'observation ne nous permet à aucun moment de penser qu'elle se résolve autrement que par cette domination du phallus maternel, en tant que Hans prend sa place, qu'il s'y identifie, qu'il le maîtrise. Certes, tout ce qui peut répondre à la phase de castration, ou au complexe de castration n'est rien de plus que ce que nous voyons se dessiner dans l'observation sous cette forme de la pierre contre laquelle on peut se blesser. L'image qui

en affleure, si l'on peut dire, est bien moins celle d'un vagin denté, dirais-je, que celle d'un *phallus dentatus*. Cette espèce d'objet figé est un objet imaginaire dont sera victime, en s'y blessant, tout assaut masculin. C'est là le sens dans lequel nous pouvons aussi dire que le petit Hans et sa crise œdipienne n'aboutit pas à proprement parler à la formation d'un surmoi typique, je veux dire d'un surmoi tel qu'il se produit selon le mécanisme qui déjà est indiqué dans ce que nous avons ici enseigné au niveau de la *Verwerfung*, par exemple, ce qui est rejeté du Symbolique et reparaît dans le Réel. C'est là la véritable clef, à un niveau plus proche de ce qui se passe après la *Verwerfung* œdipienne, c'est pour autant que le complexe de castration est à la fois franchi mais qu'il ne peut pas être pleinement assumé par le sujet qu'il produit ce quelque chose de l'identification avec une sorte d'image brute du père, d'image portant les reflets de ses particularités réelles dans ce qu'elles ont littéralement de pesant voire d'écrasant, qui est ce quelque chose par quoi nous voyons une fois de plus renouvelé le mécanisme de la réapparition dans le réel, cette fois d'un réel à la limite du psychique, à l'intérieur des frontières du moi, mais d'un réel qui s'impose au sujet littéralement d'une façon quasi hallucinatoire, dans la mesure où le sujet, à un moment, donne corps à l'intégration symbolique du processus de castration. Rien de semblable dans le cas présent n'est manifesté. Le petit Hans assurément n'a pas à perdre son pénis, puisqu'aussi bien il ne l'acquiert à aucun moment. Si le petit Hans est identifié en fin de compte au phallus maternel, ce n'est pas dire que son pénis pour autant soit quelque chose dont il puisse retrouver, assumer, à proprement parler, la fonction. Il n'y a aucune phase de symbolisation du pénis, le pénis reste en quelque sorte en marge, désengrené, comme quelque chose qui n'a jamais été que honni, réprouvé par la mère et ce quelque chose qui se produit lui permet d'intégrer sa masculinité. Ce n'est par aucun autre mécanisme que par la formation de l'identification au phallus maternel, et qui est aussi bien de l'ordre tout aussi différent que l'ordre du Surmoi, tout différent de cette fonction sans aucun doute perturbante, mais équilibrante aussi, qu'est le Surmoi. C'est une fonction de l'ordre de l'idéal du moi. C'est pour autant que le petit Hans a une certaine idée de son idéal, en tant qu'il est l'idéal de la mère, à savoir un substitut du phallus, que le petit Hans s'installe dans l'existence. Disons que si au lieu d'avoir une mère juive, et dans le mouvement du progrès, il avait eu une mère catholique et pieuse, vous voyez par quel mécanisme le petit Hans occasionnellement eût doucement été conduit à la prêtrise, sinon à la sainteté. L'idéal maternel est très précisément ce qui, dans ce cas, situe et donne un certain type de sortie et de formation, de situation dans le rapport des sexes au sujet introduit dans

une relation œdipienne atypique et dont l'issue se fait par identification à l'idéal maternel.

Voilà à peu près dessinés, limités, les termes dans lesquels je vous donne le débouché du cas du petit Hans. Tout au long, nous en avons des indices, si on peut dire confirmatifs et quelquefois combien émouvants à la fin de l'observation, quand le petit Hans, décidément découragé par la carence paternelle, va en quelque sorte faire lui-même sa cérémonie d'initiation fantasmatiquement, en allant se placer tout nu, comme il voulait que le père s'avance, sur ce petit wagonnet sur lequel littéralement, comme un jeune chevalier, il est censé veiller toute une nuit, après quoi, grâce encore à quelques pièces de monnaies données au conducteur du train, le même argent qui servira à apaiser la puissance terrifique du *Storch*, le petit Hans roule sur le grand circuit. L'affaire est réglée, le petit Hans ne sera pas autre chose que peut-être sans doute un chevalier, un chevalier plus ou moins sous le régime des assurances sociales, mais enfin un chevalier et il n'aura pas de père. Ceci, je ne crois pas que rien de nouveau dans l'expérience de l'existence le lui donnera jamais.

Tout de suite après, le père essaye, un peu en retard — car l'ouverture de la comprenoire du père, à mesure de l'observation, n'est pas non plus une des choses les moins intéressantes — le père, après avoir été franc jeu, croyant dur comme fer à toutes les vérités qu'il a apprises du bon maître Freud, le père à mesure qu'il progresse et qu'il voit combien cette vérité dans le maniement est beaucoup plus relative, au moment où le petit Hans va commencer à faire son grand délire mythique laisse échapper une phrase comme celle-ci, qu'on remarque à peine dans le texte, mais qui a bien son importance. Il s'agit du moment où on joue à dire et où le petit Hans se contredit à chaque instant, où il dit : « *C'est vrai, ce n'est pas vrai ; c'est pour rire, mais c'est quand même très sérieux.* » « *Tout ce qu'on dit,* dit le père qui n'est pas un sot et qui en apprend dans cette expérience, *tout ce qu'on dit est toujours un peu vrai.* » Malgré tout, ce père qui n'a pas réussi dans sa propre position puisque c'est lui plutôt qu'il aurait fallu faire passer par l'analyse, le père essaye de remettre cela, quand déjà il est trop tard, et dit au petit Hans : « *En fin de compte, tu m'en as voulu.* » C'est autour de cette intervention à retardement du père qu'on voit se produire ce très joli petit geste qui est mis dans une sorte d'éclairage spécial dans l'observation, le petit Hans laisse tomber son petit cheval. Au moment même où le père lui parle, il laisse tomber le petit cheval. La conversation est dépassée, le dialogue à ce moment-là est périmé, le petit Hans s'est installé dans sa nouvelle position dans le monde, celle qui fait de lui un petit homme en puissance d'enfants,

capable d'engendrer indéfiniment dans son imagination et de se satisfaire entièrement avec eux. Telle, également, dans son imagination vit la mère. C'est d'être le petit Hans comme je vous l'ai dit, non pas fils d'une mère, mais fils de deux mères. Point remarquable, énigmatique, point sur lequel j'avais déjà arrêté l'observation la dernière fois. Assurément l'autre mère est celle qu'il a trop d'occasions et de raisons de connaître, l'occasion et la puissance, c'est la mère du père. Néanmoins qu'il assume les conditions de l'équilibre terminal, cette duplicité, ce dédoublement de la figure maternelle, c'est bien encore un des problèmes structuraux que pose l'observation, et vous le savez, c'est là-dessus que j'ai terminé mon avant-dernier séminaire pour vous faire le rapprochement avec le tableau de Léonard de Vinci et du même coup avec le cas de Léonard de Vinci dont ce n'est pas par hasard que Freud y a tellement porté son attention.

C'est à lui que nous consacrerons aujourd'hui le temps qui nous reste. Aussi bien ceci constituera-t-il — nous ne prétendons pas épuiser ce souvenir d'enfance de Léonard de Vinci en une seule leçon — une espèce de petite leçon d'avant les vacances qu'il est d'usage dans tout mon enseignement de faire à la manière d'une détente à tout groupe attentif comme vous l'êtes et comme je vous en remercie. Ce petit Hans, laissons-le à son sort. Je vous signale néanmoins que si j'ai fait à son propos une allusion à quelque chose de profondément actuel dans une certaine évolution dans les rapports entre les sexes et si je me suis rapporté à la génération de 1945, c'est assurément pour ne pas faire une excessive actualité. Je laisse à dépeindre et à définir ce que peut être la génération actuelle, laissant à d'autres le soin d'en donner une expression directe et symbolique, disons à Françoise Sagan, que je ne cite pas ici au hasard, pour le seul plaisir de faire de l'actualité, mais pour vous dire que comme lecture de vacances, vous pourrez voir ce qu'un philosophe austère et habitué à ne se situer qu'au niveau d'Hegel et de la plus haute politique, peut tirer d'un ouvrage d'apparence aussi frivole. Je vous conseille de le lire, numéro de *Critique* août-septembre 1956, Alexandre Kojève, sous le titre *Le dernier monde nouveau*, l'étude qu'il a faite sur les deux livres *Bonjour tristesse* et *Un certain sourire*, de l'auteur à succès que je viens de nommer. Ceci ne manquera pas de vous instruire et, comme on dit, ça ne vous fera pas de mal, vous ne risquerez rien. Le psychanalyste ne se recrute pas parmi ceux qui se livrent tout entier aux fluctuations de la mode en matière psycho-sexuelle. Vous êtes trop bien orientés, si je puis dire, pour cela, voire même avec un rien de fort en thème en cette matière. Ceci, en effet, peut vous faire entrer dans une espèce de bain d'actualité de l'activation de la perspective

pour ce qui est de ce que vous faites et que vous devez être prêts à entendre quelquefois de vos patients eux-mêmes. Ceci aussi vous montrera ce quelque chose dont nous devons tenir compte, à savoir les profonds changements des rapports entre l'homme et la femme qui peuvent se passer au cours d'une période pas plus longue que celle qui nous sépare du temps de Freud où, comme on dit, tout ce qui devait être notre histoire était en train de se fomenter.

Tout cela est pour vous dire qu'aussi le don juanisme n'a peut-être pas complètement, quoi qu'en disent les analystes qui ont apporté là-dessus des choses intéressantes, dit son dernier mot, je veux dire que si quelque chose de juste a été entrevu dans la notion qu'on fait de l'homosexualité de Don Juan, ce n'est certainement pas à prendre comme on le prend d'habitude. Je crois profondément que le personnage de Don Juan est précisément un personnage qui est trop loin de nous dans l'ordre culturel pour que les analystes aient pu justement le percevoir, que le Don Juan de Mozart, si nous le prenons comme son sommet et comme quelque chose qui signifie effectivement l'aboutissement d'une question à proprement parler, au sens où je l'entends ici, est assurément tout autre chose que ce personnage reflet que Rank a voulu nous construire. Ce n'est certainement pas uniquement sous l'angle et par le biais du double qu'il doit être compris. Je pense que, contrairement aussi à ce qu'on dit, Don Juan ne se confond pas purement et simplement, et bien loin de là, avec le séducteur possesseur de petits trucs qui peuvent réussir à tout coup. Assurément je crois que Don Juan aime les femmes, je dirai même qu'il les aime assez pour savoir à l'occasion ne pas le leur dire et qu'il les aime assez pour que, quand il le leur dit, elles le croient. Ceci n'est pas rien et montre beaucoup de choses, qu'assurément la situation soit toujours pour lui sans issue. Je crois que c'est dans le sens de la notion de la femme phallique qu'il faut le chercher. Bien sûr il y a quelque chose qui est en rapport avec un problème de bi-sexualité dans ces rapports de Don Juan avec son objet, mais c'est précisément dans le sens de ce quelque chose que Don Juan cherche la femme et c'est la femme phallique, et bien entendu comme il la cherche vraiment, qu'il y va, qu'il ne se contente pas de l'attendre, ni de la contempler, il ne la trouve pas ou il ne finit par la trouver que sous la forme de cet invité sinistre qui est en effet un au-delà de la femme auquel il ne s'attend pas, dont ce n'est pas pour rien en effet que c'est le père. Mais n'oublions pas que quand il se présente, c'est sous la forme, chose curieuse encore, de cet invité de pierre, de cette pierre, pour tout dire de ce côté absolument mort et fermé et tout à fait au-delà de toute vie de la nature. C'est là qu'il vient en somme se briser et trouver l'achèvement de son destin.

Tout autre sera le problème que nous présente un Léonard de Vinci. Que Freud s'y soit intéressé n'est pas quelque chose sur lequel nous ayons à nous poser des questions. Pourquoi une chose s'est passée plutôt que de ne pas se passer, c'est bien là ce qui doit être en général le dernier de nos soucis. Freud est Freud justement parce qu'il s'est intéressé à Léonard de Vinci. Il s'agit de savoir maintenant comment il s'y est intéressé. Qu'est-ce que pouvait pour Freud être Léonard de Vinci ? Il n'y a rien de mieux pour cela que de lire ce qu'il a écrit là-dessus, *Un souvenir d'enfance*. Je vous en ai averti à temps pour que quelques uns d'entre vous l'aient fait et se soient aperçus du caractère profondément énigmatique de cette œuvre. Voici Freud parvenu en 1910 à quelque chose que nous pouvons appeler le sommet de bonheur de son existence. C'est tout au moins ainsi qu'extérieurement les choses apparaissent et comme, à la vérité, il ne manque pas de nous le souligner. Il est internationalement reconnu, n'ayant pas encore connu le drame ni la tristesse des séparations d'avec ses élèves les plus estimés, la veille des grandes crises mais jusque-là pouvant se dire avoir rattrapé les dix dernières années en retard de sa vie. Voici Freud qui prend un sujet, Léonard de Vinci, dont bien entendu dans ses antécédents, dans sa culture, dans son amour de l'Italie et de la Renaissance, tout nous permet de comprendre qu'il ait été fasciné par ce personnage. Mais que va-t-il à ce propos nous dire ? Il va nous dire des choses qui, assurément, ne font pas preuve d'une connaissance minime, ni d'une sensibilité réduite au relief du personnage, bien loin de là. On peut dire que dans l'ensemble Léonard de Vinci se relit avec intérêt, je dirai avec un intérêt qui est plutôt croissant avec les âges. J'entends par là que, même si c'est un des ouvrages les plus critiqués de Freud, et combien il est paradoxal de voir que c'est l'un de ceux dont il était le plus fier, les gens les plus réticents toujours dans ces cas, et Dieu sait s'ils ont pu l'être, je veux dire ceux qu'on appelle les spécialistes de la peinture et de l'histoire de l'art finissent avec le temps et à mesure que les plus grands défauts apparaissent dans l'œuvre de Freud par s'apercevoir quand même de l'importance de ce qu'a dit Freud. C'est ainsi que dans l'ensemble l'œuvre de Freud a été à peu près universellement repoussée, méprisée voire dédaignée par les historiens de l'art et pourtant, malgré toutes les réserves qui persistent, et qui n'ont pu que se renforcer de l'apport de nouveaux documents. Ce qui prouve que Freud a fait des erreurs. Il n'en reste pas moins que quelqu'un comme par exemple Kenneth Clark, dans un ouvrage pas très ancien, reconnaît le haut intérêt de l'analyse que Freud a faite de ce tableau que je vous montrai l'autre jour, à savoir de la *Sainte Anne* du Louvre doublée par le célèbre carton qui se trouve à Londres et sur lequel nous reviendrons

également tout à l'heure, à savoir des deux œuvres autour desquelles Freud a fait tourner tout l'approfondissement qu'il a fait, ou cru faire, du cas de Léonard de Vinci.

Ceci dit, je suppose que je n'ai pas à vous résumer la marche de ce petit opuscule. Vous savez qu'il y a d'abord une présentation rapide du cas de Léonard de Vinci, de son étrangeté. Cette étrangeté, sur laquelle nous allons nous-mêmes revenir avec nos propres moyens, elle est certainement bien vue et tout ce qu'a dit Freud est assurément bien axé par rapport à l'énigme du personnage. Puis Freud s'interroge sur la singulière constitution, voire une prédisposition, sur l'activité paradoxale de ce peintre, alors qu'il était tellement autre chose en même temps, disons pour l'instant ce grand peintre. Freud va recourir à ce terme que, à cette époque de sa vie, il a mis tellement en relief dans tous les développements, à savoir ce seul souvenir d'enfance que nous ayons de Léonard de Vinci, à savoir ce souvenir d'enfance qui nous est traduit. « *Il me semble avoir été destiné à m'occuper du vautour. Un de mes premiers souvenirs d'enfance est en réalité qu'étant encore au berceau, un vautour vint à moi, m'ouvrit la bouche avec sa queue, et me frappa plusieurs fois avec cette queue entre les lèvres.* » « *Voici un déconcertant souvenir d'enfance* », nous dit Freud, et il enchaîne, et c'est par cet enchaînement qu'il va nous conduire à quelque chose que nous suivons parce que nous sommes habitués à une espèce de jeu de prestidigitation qui consiste à faire se superposer dans la dialectique, dans le raisonnement ce qui très souvent se confond dans l'expérience et dans la clinique. Ce sont pourtant là deux registres tout à fait différents et je ne dis pas que Freud les manie d'une façon impropre, je crois au contraire qu'il les manie d'une façon géniale, c'est-à-dire qu'il va au cœur du phénomène. Seulement, nous le suivons avec une entière paresse d'esprit, à savoir en acceptant par avance, en quelque sorte, tout ce qu'il nous dit, à savoir cette sorte de superposition, de surimposition d'une relation au sein maternel avec quelque chose qu'il nous pose tout de suite et d'emblée, à voir aussi la signification d'une véritable intrusion sexuelle, celle d'une fellation au moins imaginaire. Ceci est donné dès le départ par Freud et c'est là-dessus que Freud va continuer à articuler sa construction pour nous mener progressivement à l'élaboration de ce qu'a de profondément énigmatique dans le cas de Léonard de Vinci son rapport avec la mère, et faire reposer là-dessus toutes les particularités, quelles qu'elles soient, de son étrange personnage, à savoir son inversion probable d'abord, d'autre part son rapport tout à fait unique et singulier avec sa propre œuvre, faite d'une espèce d'activité toujours à la limite si on peut dire du réalisable et de l'impossible, comme lui-même l'écrit à

l'occasion, avec cette sorte de série de ruptures dans les différents départs de l'entreprise de sa vie, avec cette singularité qui l'isole au milieu de ses contemporains et fait de lui un personnage qui déjà de son vivant est un personnage de légende et un personnage supposé possesseur de toutes les qualités, de toutes les compétences, de tout ce qui est à proprement parler un génie universel. Déjà de son temps, tout ce quelque chose qui entoure Léonard de Vinci, Freud va nous le déduire de son rapport avec la mère.

Le départ, vous ai-je dit, il le prend dans ce souvenir d'enfance. Cela veut dire que ce vautour, sa queue frémissante qui vient frapper l'enfant est, nous dit-on, d'abord construit comme le souvenir-écran de quelque chose qui — et Freud d'ailleurs n'hésite pas un instant à le poser autrement que comme cela — est le reflet d'un fantasme de fellation. Il faut tout de même bien reconnaître que, pour un esprit non prévenu, il y a là au moins quelque chose qui soulève un problème, car tout ce que la suite développera, c'est précisément l'intérêt de l'investigation freudienne de nous révéler que Léonard très probablement n'a pas eu jusqu'à un âge probablement situable entre trois et quatre ans, d'autre présence précisément que la présence maternelle, d'autres éléments sans doute à proprement parler de séduction sexuelle que ce qu'il appelle les baisers passionnés de la mère, d'autre objet qui puisse représenter l'objet de son désir que le sein maternel et qu'en fin de compte c'est bien sur le plan du fantasme que la révélation en tant qu'elle peut avoir ce rôle avertissant est posée par Freud lui-même. Tout ceci repose en somme sur un point qui n'est autre que l'identification du vautour à la mère elle-même, en tant qu'elle est justement ce personnage source de l'intrusion imaginaire dans l'occasion. Or disons-le tout de suite, il est arrivé certainement dans cette affaire ce qu'on peut appeler un accident, voire une faute, mais c'est une heureuse faute. Freud n'a lu ce souvenir d'enfance, et ne s'est fondé pour son travail, que sur la citation du passage dans Herzfeld, c'est-à-dire qu'il l'a lu en allemand et que Herzfeld a traduit par vautour ce qui n'est pas un vautour du tout.

Nous verrons que peut-être, d'ailleurs, Freud aurait pu avoir un soupçon car il a fait comme d'habitude son travail avec le plus grand soin et il aurait pu remarquer l'erreur car ces choses sont traduites avec les références aux pages des manuscrits, dans l'occasion du *Codex Atlanticus*, c'est-à-dire d'un dossier de Léonard de Vinci qui est à Milan. Ceci a été traduit à peu près dans toutes les langues, il y a en français une traduction fort insuffisante, mais complète, sous le titre, *Carnets de Léonard de Vinci*[1], qui est une traduction de ce que Léonard

1. Op. cité p. 274.

a laissé comme notes manuscrites souvent en marge de ses dessins. Il aurait pu voir où se situait cette référence dans les notes de Léonard de Vinci qui sont en général des notes de cinq, six, sept lignes ou d'une demie page au maximum, mêlées à des dessins. Ceci est juste à côté d'un dessin dans un feuillet où il s'agit de l'étude, répartie dans différents endroits de l'œuvre de Léonard de Vinci, du vol des oiseaux. Léonard de Vinci dit justement : « *Je semble avoir été destiné à m'occuper particulièrement* » non pas du vautour, mais justement de ce qu'il y a à côté dans le dessin et qui est un milan. Que le milan soit particulièrement intéressant pour l'étude du vol des oiseaux, c'est une chose qui est déjà dans Pline, à savoir que depuis toujours Pline l'ancien le considère comme quelque chose de tout à fait spécialement intéressant pour les pilotes parce que, dit-il, le. mouvement de sa queue est particulièrement exemplaire pour toute espèce d'action du gouvernail. C'est de la même chose que s'occupe Léonard de Vinci. Il est très joli de voir à travers les auteurs, ce caractère fondamental de ce milan qui est connu, non seulement depuis l'antiquité avec Pline l'ancien, mais est reproduit à travers toutes sortes d'auteurs, certains dont j'aurai à vous parler incidemment tout à l'heure, et est venu aboutir de nos jours, m'a-t-on assuré, à l'étude sur place du mouvement de la queue du milan par M. Fokker à une certaine époque de l'entre deux guerres qui était en train de fomenter ces très jolies petites préparations de cette manœuvre de l'avion en piqué, véritable parodie dégoûtante, j'espère que vous êtes du même avis que moi là-dessus, du vol naturel, mais enfin il ne fallait pas attendre mieux de la perversité humaine. Voilà donc ce milan, qui d'ailleurs n'est en lui-même que bien fait pour la provoquer. C'est un animal qui n'a rien de tout spécialement attrayant. Belon qui a fait un très bel ouvrage sur les oiseaux et qui avait été en Egypte et dans différents autres endroits du monde pour le compte de Henri II avait vu en Egypte certains oiseaux qu'il nous dépeint comme sordides et peu gentils. Qu'est-ce que c'est ?

Je dois dire que j'ai eu un instant l'espoir que tout allait s'arranger, à savoir que le vautour de Freud, tout milan qu'il fût, allait bien se trouver être quand même quelque chose qui avait affaire avec l'Egypte et que le vautour égyptien ce serait cela en fin de compte. Vous voyez comme je désire toujours arranger les choses. Malheureusement il n'en est rien. En fait la situation est compliquée, il y a des milans en Egypte et même je peux vous dire qu'étant en train de prendre mon petit déjeuner à Louqsor, j'ai eu la surprise de voir dans la partie marginale de mon champ de vision quelque chose qui fait *frouout* et filer obliquement avec une orange qui était sur ma table. J'ai cru un instant que c'était un faucon… Horus… le disque solaire… mais je me suis aussitôt aperçu qu'il n'en

était rien. Ce n'était pas un faucon car cette bête avait été se poser au coin d'un toit et avait posé la petite orange pour montrer que c'était simple histoire de plaisanter. On voyait fort bien que c'était une bête rousse avec un style particulier. Je me suis tout de suite assuré qu'il s'agissait d'un milan. Vous voyez combien le milan est une bête familière, observable. C'est bien à cela que Léonard de Vinci s'est intéressé au sujet du vol des oiseaux. Mais il y a autre chose, il y a un vautour égyptien qui lui ressemble beaucoup, et c'est cela qui aurait arrangé les choses, c'est celui dont parle Belon, et qu'il appelle le sacre égyptien, et dont on parle depuis Hérodote sous le nom de Hiérax. Il y en a un grand nombre en Egypte et naturellement il est sacré, c'est-à-dire qu'Hérodote nous instruit, on ne pouvait pas le tuer sans avoir les pires ennuis dans l'Egypte antique. Il a un intérêt car il ressemble un peu au milan et au faucon. C'est celui-là qui se trouve dans les idéogrammes égyptiens correspondre à peu près à la lettre *aleph* dont je parle dans mes discours sur les hiéroglyphes et leur fonction exemplaire pour nous. C'est du vautour, c'est-à-dire à peu près du sacre égyptien dont il s'agit. Tout irait bien si c'était celui-là qui servait pour la déesse Mout dont vous savez que Freud parla à propos du vautour. Alors cela ne peut pas marcher, Freud s'est véritablement bien trompé, car malgré tout cet effort de solution le vautour qui sert pour la déesse Mout, c'est celui-là [celui qui était dessiné à droite sur le tableau]. Il n'a pas lui une valeur phonétique comme l'autre. Ce vautour sert d'élément déterminatif, dans ce sens qu'on l'ajoute. Ou bien il désigne par lui-même simplement la déesse Mout, dans ce cas on lui met un petit drapeau en plus, ou bien il est intégré à tout un signe qui s'écrira Mout puis le petit déterminatif, ou bien qui se contentera de le faire lui-même équivaloir à M et qui ajoutera quand même un petit t c'est-à-dire [pour] phonétiser quand même le terme.

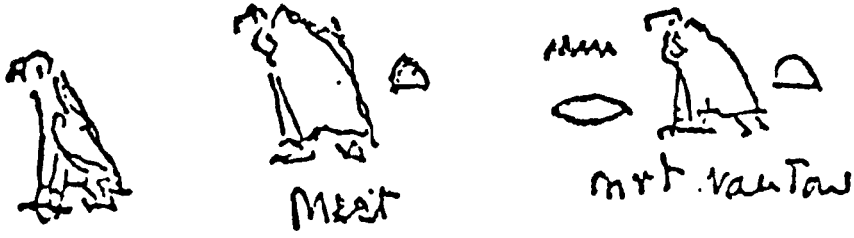


On le trouve dans plus d'une association, il s'agit en effet toujours d'une déesse mère et dans ce cas-là c'est ce vautour tout différent, un véritable *gyps*, et pas du tout cette espèce de vautour à la limite des milans et des faucons et autres animaux voisins, mais toute différente. C'est de ce véritable *gyps* dont il s'agit

quand il s'agit de la déesse mère et c'est à ce vautour que se rapporte tout ce que Freud va nous rapporter de tradition du type bestiaire, à savoir par exemple ce qui nous est rapporté dans Horapollo et qui constitue la décadence égyptienne et dont les écrits d'ailleurs fragmentaires, mille fois transposés, recopiés et déformés ont fait l'objet au moment de la Renaissance d'un certain nombre de recueils auxquels les graveurs de l'époque apportaient des petits emblèmes et qui étaient censés nous donner la valeur significative d'un certain nombre d'hiéroglyphes égyptiens majeurs. Cet ouvrage devrait vous être familier à tous, parce que c'est celui auquel j'ai emprunté le dessin qui orne la revue *La Psychanalyse*. Horapollo donne la description de ce que je vois ici écrit : « *L'oreille peinte signifie l'ouvrage fait ou que l'on doit faire.* » Mais nous ne nous laisserons pas entraîner là-dessus par les mauvaises habitudes d'une époque où tout n'est pas à prendre. Et c'est dans Horapollo que Freud a pris cette référence du vautour, à la signification non seulement de la mère mais de quelque chose de beaucoup plus intéressant, et qui lui fait faire un pas dans la dialectique, à savoir d'un oiseau, animal chez qui n'existe que le sexe femelle. Ceci est une vieille bourde zoologique qui, comme beaucoup d'autres, remonte fort loin et que l'on trouve dans l'Antiquité attestée, non pas quand même chez les meilleurs auteurs mais qui assurément n'en est pas moins généralement reçue dans la culture médiévale. On aurait tout à fait tort de croire, et il suffit de la moindre ouverture, car les *Carnets de Léonard de Vinci* sont là pour le prouver, que l'esprit de Léonard de Vinci fit révolution dans une certaine perspective, et ne baignait pas dans les histoires médiévales. Freud admet que parce que Léonard de Vinci avait de la lecture, il devait connaître cette histoire-là. C'est bien probable, cela n'a rien d'extraordinaire car elle était très répandue, mais ce n'est pas prouvé. Et cela a d'autant moins d'intérêt à être prouvé, qu'il ne s'agit toujours pas d'un vautour. Je vous passe le fait que saint Ambroise prenne l'histoire du vautour femelle comme étant un exemple que la nature nous montre exprès pour favoriser l'entrée dans notre comprenoire de la conception virginale de Jésus. Freud semble admettre là sans critique que c'est dans presque tous les Pères de l'Eglise. A la vérité, je dois vous dire que je n'ai pas été contrôler cela, je sais depuis ce matin que c'est dans saint Ambroise. A la vérité, je le savais déjà, car un certain Piero Valeriano



qui a fait une collection de ces éléments légendaires de l'époque 1566, m'a paru une source particulièrement importante à consulter pour voir aussi ce que pouvait être à l'époque le milan, et un certain nombre d'éléments symboliques, et signale que Saint Ambroise en a fait état. Il signale aussi Basile le grand, mais il ne signale pas tous les Pères de l'Eglise, comme semble l'admettre l'auteur auquel Freud se réfère. Le vautour n'était que femelle, de même que l'escargot n'était que mâle. C'était une tradition, et il est intéressant de mettre en rapport l'un avec l'autre, du fait que l'escargot est une bête terrestre, rampante. Tout cela a ses corrélatifs dans le vautour qui est en train, lui, de concevoir dans le ciel, offrant largement sa queue au vent, comme il y en a une très jolie image.

Où tout cela nous conduit-il ? Tout cela nous conduit à ceci qu'assurément l'histoire du vautour est une histoire qui a son intérêt comme beaucoup d'autres histoires de cette nature. A la vérité il y a des tas d'histoires de cette espèce qui fourmillent dans Léonard de Vinci qui s'intéressait beaucoup à ces sortes de fables construites sur ces histoires. On pourrait en tirer beaucoup d'autres choses, on pourrait en tirer par exemple que le milan est un animal fort porté à l'envie et qui maltraite ses enfants. Voyez ce qui en serait résulté si Freud était tombé là-dessus, l'interprétation différente que nous pourrions en donner de la relation avec la mère. Pour vous montrer que, de tout ceci, rien ne subsiste et qu'il n'y a de toute cette partie de l'élaboration freudienne rien à retenir. Ce n'est pas pour cela que je vous le raconte, je ne me donnerai pas le facile avantage de critiquer après coup une intervention géniale et même souvent il arrive qu'avec toutes sortes de défauts la vue du génie, qui était guidée par bien d'autres choses que ces petites recherches accidentelles, était allée beaucoup plus loin que ces supports. Qu'est-ce que cela veut dire ? Qu'est-ce que tout cela nous permet de voir, de retenir ? Cela nous permet de retenir que six ans après les *Trois Essais sur la sexualité*, dix ou douze ans après les premières perceptions que Freud a eues de la bi-sexualité dans la référence de tout ce que Freud a jusque-là dégagé de la fonction du complexe de castration d'une part, de l'importance du phallus et du phallus imaginaire d'autre part en tant qu'il est l'objet du *pénis-neid* de la femme, qu'est-ce qu'introduit l'essai de Freud sur Léonard de Vinci ? Il introduit, très précisément en mai 1910, l'importance qu'a la fonction mère phallique, femme phallique, non pas pour celle qui en est le sujet, mais pour l'enfant qui dépend de ce sujet. Voilà l'arête, voilà ce qui se dégage d'original de ce que nous apporte en cette occasion, Freud. Que l'enfant soit lié à une mère qui d'autre part est quelqu'un qui est lié sur le plan imaginaire à ce phallus en tant que manque, voilà la relation que Freud introduit comme essentielle, qui se distingue

absolument de tout ce que Freud a pu dire jusque-là sur le rapport de la femme et du phallus. Et c'est à partir de là, c'est dans cette originalité de la structure qui est, vous le voyez, celle autour de laquelle j'ai fait tourner cette année toute critique fondamentale de la relation d'objet en tant qu'elle est destinée à instituer une certaine relation stable entre les sexes, fondée sur un certain rapport symbolique, cette chose que j'ai fait tourner cette année autour de cela, que je vous ai parfaitement dégagée, du moins je pense que vous l'avez prise comme telle dans l'analyse du petit Hans, là nous en trouvons le témoignage dans la pensée de Freud comme étant quelque chose qui à soi tout seul nous permet d'accéder au mystère de la position de Léonard de Vinci. En d'autres termes, le fait que l'enfant en tant que confronté, isolé par la confrontation duelle avec la femme, se trouve affronté du même coup au problème du phallus en tant que manque pour son partenaire féminin, c'est-à-dire pour le partenaire maternel en l'occasion, c'est autour de cela que tout ce que Freud va construire, élucubrer autour de Léonard de Vinci tourne. C'est ce qui en fait le relief, l'originalité de cette observation qui se trouve par ailleurs, et pas par hasard, être la première œuvre où Freud fait mention du terme de narcissisme. C'est le commencement donc de la structuration comme telle de tout le registre de l'imaginaire dans l'œuvre freudienne.

Maintenant il nous faut nous arrêter un instant sur ce que j'appellerai le contraste, le paradoxe du personnage de Léonard de Vinci et nous poser la question de l'autre terme, non pas nouveau, mais qui apparaît là aussi sous une insistance particulière d'un autre terme introduit par Freud et qui est celui de la sublimation. Je veux dire que de temps en temps Freud se rapporte à un certain nombre de références à ce qu'on peut appeler les traits névrotiques de Léonard de Vinci. Je veux dire qu'il va à tout instant chercher en quelque sorte des traces d'un passage critique, d'un rapport laissé dans je ne sais quelle répétition de termes, dans des sortes de lapsus obsessionnels. Il va aussi à rapprocher ce je ne sais quoi de paradoxal dans la soif de savoir, cette *cupido sciendi* traditionnelle, pour la curiosité de Léonard il en fait presque aussi quelque chose d'obsessionnel en ce sens qu'il l'appelle une compulsion à fouiner. On ne peut pas dire qu'il n'y ait pas là une certaine indication ; néanmoins toute la personnalité de Léonard de Vinci ne s'explique pas par la névrose et il fait entrer comme une des issues essentielles de ce qui reste d'une tendance infantile exaltée, voire fixée, précisément celle qui est en cause dans le cas de Léonard, il fait intervenir, non sans l'avoir déjà introduite dans les *Trois Essais sur la sexualité*, la notion de sublimation. Vous le savez, Freud en fin de compte — mis à part que la

sublimation est une tendance qui en effet va se porter sur des objets qui ne sont pas les objets primitifs, mais qui sont les objets les plus élevés de ce qui est offert à la considération humaine et inter-humaine — Freud n'a apporté à ceci que plus tard quelque complémentation en montrant quel rôle pouvait avoir la sublimation dans l'instauration des intérêts du moi. Depuis, ce thème de la sublimation a été repris par un certain nombre d'auteurs de la communauté psychanalytique, en étant lié par eux à la notion de neutralisation et de désinstinctualisation de l'instinct. Je dois dire que c'est quelque chose de très difficile à concevoir une délibidinisation de la libido, une désagressivation de l'agressivité. Voici les termes les plus aimables que nous voyons le plus couramment dans ce que Hartmann et Lœwenstein écrivaient. Tout ceci ne nous éclaire guère sur ce que peut représenter véritablement comme mécanisme, la sublimation. L'intérêt d'une observation comme celle de Léonard de Vinci telle qu'elle est articulée par Freud, c'est que nous pouvons y prendre quelques idées, tout au moins amorcer quelque chose qui peut nous permettre de poser le terme où on aurait quelque chose de plus structuré que la notion d'un instinct qui se désinstinctualise, voire d'un objet qui, comme on dit, devient plus sublime, car il semblerait que ce soit cela qui soit le *Stuff* de la sublimation.

Léonard de Vinci a été lui-même l'objet d'une idéalisation sinon d'une sublimation qui a commencé de son vivant et qui tend à en faire une espèce de génie universel, et assurément aussi bien de précurseur étonnant de la pensée moderne pour certains, et même des critiques fort érudits comme ceux qui ont commencé, comme Freud d'ailleurs, à débroussailler le problème, comme d'autres sur d'autres plans ; Duhem, par exemple, dit que Léonard de Vinci avait entrevu la loi de la chute des corps, ou même le principe de l'inertie. Un examen un tant soit peu serré du point de vue de l'histoire des sciences, et qui peut être fait avec méthode, montre qu'il n'en est rien. Il est clair néanmoins que Léonard de Vinci a fait des trouvailles étonnantes et que ces sortes de dessins qu'il nous laisse dans l'ordre de la cinématique, de la dynamique, de la mécanique, de la balistique souvent rendent compte de sa perception extraordinairement pertinente, très en avance sur ce qui avait été fait de son temps. Ce qui ne veut pas dire et ce qui ne nous permet aucunement de croire qu'il n'y avait pas eu sur tous ces plans des travaux qui avaient été déjà fort avancés dans la mathématisation, spécialement par exemple de la cinématique. Néanmoins un reste de tradition aristotélicienne, c'est-à-dire de tradition fondée sur certaines évidences de l'expérience, faisait que la conjonction n'était absolument pas faite de la formalisation mathématique assez avancée qui avait été faite de toute une cinématique abstraite, avec ce

qu'on peut appeler le domaine de l'expérience, je veux dire des corps réels et existants, de ceux qui nous paraissent livrés à cette loi de la pesanteur, et qui a tellement encombré l'esprit humain par son évidence expérientielle qu'on a mis tout le temps que vous savez pour arriver à en donner une formulation correcte. Pensez que pour Léonard de Vinci nous trouvons encore dans ses dessins et dans les commentaires qui les accompagnent, des insertions telles que celle-ci, qu'un corps tombe d'autant plus vite qu'il est plus lourd. Je pense que vous en avez tous assez retenu de votre enseignement secondaire, pour savoir que c'est un théorème d'une fausseté profonde, encore que bien entendu l'expérience, comme on dit, l'expérience, au niveau massif de l'expérience, semble l'imposer.

Néanmoins qu'est-ce qui donne l'originalité de ce que nous voyons dans ces dessins ? Je fais allusion là à une partie de ce qu'il nous a laissé, comme cette œuvre d'ingénieur à proprement parler, qui a tellement étonné, intéressé, voire fasciné aussi bien les contemporains que les générations successives. Ce sont des choses très souvent extraordinairement en avance en effet sur son temps, mais qui bien entendu ne peuvent pas dépasser certaines limites qui sont encore non franchies, quant à l'utilisation, l'entrée vivante, si on peut dire, des mathématiques dans l'ordre de l'analyse des phénomènes du réel. Autrement dit, ce qu'il nous apporte est souvent absolument admirable, je veux dire d'inventivité, de construction, de créativité, et c'est déjà bien assez de voir par exemple l'élégance avec laquelle il détermine les théorèmes qui peuvent servir de base à l'évaluation du changement progressif de l'instance d'une force attachée à un corps circummobile, c'est-à-dire qui peut tourner autour d'un axe. Cette force est liée à un bras et le bras tourne. Quelle va être la variation de l'efficacité de cette force au fur et à mesure que le levier va tourner ? Voilà des problèmes que Léonard de Vinci excellera à traduire par ce que j'appellerai une espèce de vision du champ de force que détermine, non pas tant son calcul que ses dessins. Bref l'élément intuitif, l'élément d'imagination créatrice est chez lui lié à une certaine prédominance donnée au principe de l'expérience et à la source de toutes sortes d'intuitions fulgurantes, originales, mais malgré tout partielles au niveau du bleu de l'ingénieur. Ce n'est pas rien, car par rapport à ce qui existe dans les livres d'ingénieurs, vous avez toute la différence, nous dit un critique de l'histoire des sciences comme Koyré, qu'il y a d'un dessin à un bleu d'ingénieur. Mais un bleu d'ingénieur, s'il peut manifester à lui tout seul toutes sortes d'éléments intuitifs dans le rapport de certaines quantités, certaines valeurs qui en quelque sorte s'imagent et se matérialisent dans la seule disposition des appareils, il n'est pas non plus capable de résoudre certains problèmes à des niveaux plus hauts,

primaires symboliques. Et en fin de compte par exemple, nous verrons dans Léonard de Vinci une théorie insuffisante, voire fausse, du plan incliné qui ne sera assurément résolue qu'avec Galilée, et, pour employer encore un terme de Koyré, qu'avec cette révolution que constitue pour ce qui est de la mathématisation du réel le fait qu'à partir d'un certain moment on se résout à purifier radicalement la méthode, c'est-à-dire à mettre l'expérience à l'épreuve de termes, de façons, de positions du problème qui partent carrément de l'impossible. Entendez que c'est à partir seulement du moment où on dégage la formulation des formules soumises à l'hypothèse de toute espèce de prétendue intuition du réel, que par exemple on renonce à une évidence qui est celle-ci que ce sont les corps les plus lourds qui vont tomber le plus vite, en d'autres termes qu'on a commencé à élaborer à partir d'un autre point de départ comme celui correct de la gravité — c'est-à-dire d'une formule qui ne peut en quelque sorte se satisfaire nulle part car on sera toujours dans des conditions d'expériences impures pour la réaliser parce qu'on part d'une formalisation symbolique pure — que l'expérience peut se réaliser d'une façon correcte et que commence l'instauration d'une physique mathématisée dont on peut dire que des siècles entiers ont fait des efforts pour y parvenir et n'y sont jamais parvenus avant que cette séparation du symbolique et du réel au départ n'ait été une chose admise dans la suite des expériences et des tâtonnements, d'ailleurs véritablement passionnants à suivre, de générations en générations de chercheurs.

C'est là l'intérêt d'une histoire des sciences, qu'en somme jusque-là on est resté dans cet entre-deux, dans cet incomplet, dans ce partiel, dans cet imaginatif, dans ce fulgurant qui a pu faire formuler — c'est là que je veux en venir — à Léonard de Vinci lui-même qu'en somme son rapport était essentiellement un rapport de soumission à la nature. Si le terme nature joue un rôle si important, si essentiel encore dans l'œuvre de Léonard de Vinci, c'est à tout instant ce dont on doit saisir l'élément essentiel, absolument premier, la présence. C'est encore dans une sorte de façon de s'opposer à un autre dont il s'agit de déchiffrer les signes, de l'envers, le double et comme si on peut dire le cocréateur. Tous ces termes d'ailleurs sont dans les notes de Léonard de Vinci. C'est la perspective avec laquelle il interroge cette nature, c'est pour, si on peut dire, aboutir à ce que je veux dire dans cette sorte de confusion de l'imaginaire avec une sorte d'autre qui n'est pas l'Autre radical auquel nous avons affaire et que je vous ai appris à situer, à dessiner comme étant la place, le lieu de l'inconscient, qui est cet autre qui — il est très important de voir combien Léonard de Vinci insiste pour dire qu'il n'y a pas de voix dans la nature et il en donne des démonstrations tellement

amusantes, tellement curieuses, que cela vaudrait la peine de voir à quel point cela devient pour lui quelque chose à proprement parler d'obsessionnel, de démontrer qu'il ne pouvait pas y avoir quelqu'un qui lui réponde, qui s'appelle à ce moment-là ce que tout le monde croit, un esprit qui parle quelque part dans l'air. C'est là quelque chose de toute importance pour lui, il y insiste et il y revient souvent, et en effet il y avait des gens pour qui c'était là une vérité quasi scandaleuse que de le proclamer. Néanmoins, la façon dont Léonard de Vinci interroge cette nature est comme cet autre qui à la fois n'est pas un sujet mais dont il y a lieu de lire les raisons et quand je dis ceci, je le dis parce que c'est dans Léonard de Vinci : « *La nature est pleine d'infinies raisons qui n'ont jamais été dans l'expérience.* » Le paradoxe de cette formule, si nous faisons de Léonard de Vinci, comme on le fait bien souvent, une sorte de précurseur de l'expérimentalisme moderne est là pour montrer justement la distance et la difficulté qu'il y a à saisir après coup, quand une certaine évolution, quand un certain dégagement dans la pensée s'est accompli, dans quoi est engagée la pensée de celui qu'on appelle généralement un précurseur. Pour ce qui est de Léonard, sa position vis-à-vis de la nature est celle du rapport avec, si vous voulez, cet autre qui n'est pas sujet, cet autre dont il s'agit pourtant de détecter l'histoire, le signe, l'articulation et la parole, dont il s'agit de saisir la puissance créatrice. Bref cet autre est ce quelque chose qui transforme le radical de l'altérité de cet Autre absolu, en quelque chose d'accessible par une certaine identification imaginaire. C'est cet autre que je voudrais vous voir prendre en considération dans le dessin auquel Freud se rapporte lui-même et à propos duquel lui-même remarque comme une énigme, cette sorte de confusion des corps qui fait que la Sainte Anne se distingue mal de la Vierge. C'est tellement vrai, que si vous retournez le dessin, vous verrez le tableau du Louvre et vous vous apercevrez que les jambes de la *Sainte Anne* sont du côté où étaient d'abord de la façon la plus naturelle, et avec à peu près la même position, les jambes de la Vierge, et que là où sont les jambes de la Vierge, c'était auparavant les jambes de la *Sainte Anne.* Que ce soit une espèce d'être double, et se détachant l'un derrière l'autre, ceci n'est pas douteux. Que l'enfant, dans le dessin de Londres, prolonge le bras de la mère à peu près comme une marionnette dans laquelle est engagé le bras de celui qui l'agite, c'est quelque chose qui n'en est pas moins saisissant. Mais à côté de cela, le fait que l'autre femme, sans qu'on sache d'ailleurs laquelle, profile à côté de l'enfant cet index levé que nous retrouvons dans toute l'œuvre de Léonard de Vinci et qui est aussi une de ses énigmes, c'est aussi quelque chose, pour tout dire, où vous verrez imagée cette ambiguïté de la mère réelle et de la mère imaginaire, de

l'enfant réel et du phallus caché dont je ne fais pas ici du doigt le symbole parce qu'il en reproduit grossièrement le profil, mais parce que ce doigt que l'on retrouve partout dans Léonard de Vinci est l'indication de ce manque à être dont nous retrouvons le terme inscrit partout dans l'œuvre de Léonard.

C'est dans cette certaine prise de position du sujet par rapport à la problématique de cet autre qui est, ou bien cet Autre absolu, fermé, cet inconscient fermé, cette femme impénétrable et derrière elle la figure de la mort qui est le dernier Autre absolu. C'est la façon dont une certaine expérience compose avec ce terme dernier de la relation humaine, dont à l'intérieur de cela elle réintroduit toute la vie des échanges imaginaires, dont elle déplace ce dernier et radical rapport à une altérité essentielle pour la faire habiter par une relation de mirage. C'est cela qui s'appelle la sublimation, c'est cela dont à tout instant sur le plan du génie et de la création, l'œuvre de Léonard nous donne l'exemple.

Je crois que c'est cela aussi qui est exprimé dans cette sorte de singulier cryptogramme qu'est ce dessin qui n'est pas unique. Ce dessin n'est que le double d'un autre dessin fait pour un tableau que Léonard de Vinci n'a jamais fait, pour une certaine chapelle et où il reproduisait ce thème de Sainte Anne, de la Vierge, de l'enfant et du quatrième terme dont nous avons parlé, à savoir le Saint Jean qui est ailleurs l'agneau, qui est le quatrième terme dans cette composition à quatre, où nous devons retrouver très évidemment, comme chaque fois que je vous en ai parlé, et à partir du moment où cette relation à quatre s'incarne, où nous devons retrouver le thème de la mort. Où est-il ? Naturellement il est partout, il passe de l'un à l'autre. La mort est aussi bien ce quelque chose qui laissera morte la sexualité de Léonard de Vinci, car c'est là son problème essentiel, celui autour duquel Freud a posé son interrogation. Nulle part nous ne trouvons dans la vie de Léonard de Vinci l'attestation de quelque chose qui représente un véritable lien, une véritable captivation autre qu'ambiguë, que passagère. Mais ce n'est pas de cela en fin de compte dont son histoire donne l'impression, c'est d'une sorte de paternité de rêve. Il a protégé, patronné quelques jeunes gens pour des décors raffinés, qui sont passés dans sa vie, plusieurs, sans pourtant qu'aucun attachement majeur n'ait vraiment marqué son style, et s'il devait y avoir quelqu'un vu, classé comme homosexuel, ce serait bien plutôt Michel-Ange. La mort est-elle dans cette sorte de double, à savoir celui qui est là, en face de lui, et qui est si facilement remplacé par cet agneau, et au sujet duquel les contemporains, et nommément Piero da Manellara écrivait à son correspondant que Florence entière avait défilé pendant deux jours devant ce carton pour la préparation d'une œuvre pour le maître-autel de l'Annunciata à Florence, et que

Léonard n'a jamais faite ? Mais chacun se penchait sur le sens de cette scène à quatre où nous voyons l'enfant retenu par la mère au moment où il va chevaucher cet agneau. Tour le monde comprend le signe de ce drame, de sa passion, de sa future destinée, cependant que la Sainte Anne qui domine tout retient la mère pour qu'elle ne l'écarte pas de son propre destin.

C'est là aussi du côté de ce quelque chose qui est son destin et son sacrifice, que peut se situer le terme, et aussi bien la mort essentiellement, de son rapport avec sa mère. Mais c'est de sa séparation avec elle que Freud fait partir toute la dramatisation qui a suivi dans la vie de Léonard de Vinci, et aussi bien ce personnage dernier, le plus énigmatique de tous, la Sainte Anne restaurée, instituée dans ce rapport purement féminin, purement maternel, cet Autre avec un grand A qui est nécessaire à donner tout son équilibre à la scène et qui bien entendu, contrairement à ce que dit Monsieur Kris, est bien loin d'être une invention de Léonard. Même Freud n'a pas cru un seul instant que le thème Anne, la Vierge, l'enfant avec le quart personnage qui est introduit ici fût une invention exclusive de Léonard de Vinci. Sans aucun doute le quart personnage pose un problème dans l'histoire des motifs religieux qui est assez spécifique de Léonard de Vinci, mais pour le fait de la représentation ensemble de la Sainte Anne, de la Vierge et de l'enfant, il suffit d'avoir la moindre notion historiquement de ce qui s'est passé a cette époque, il suffit d'avoir lu un petit peu n'importe quelle histoire pour savoir que c'est précisément dans ces années entre 1485 et 1510 que le culte de Sainte Anne a été promu dans la chrétienté comme un degré d'élévation lié a toute la critique dogmatique autour de l'Immaculée Conception de la Vierge, qui en a fait à proprement parler a ce moment-là l'issue d'un thème de la spiritualité et de bien autre chose que de la spiritualité, puisque c'était l'époque de la campagne des indulgences et du déferlement sur l'Allemagne de toutes sortes de petits prospectus où étaient effectivement représentés Anne, la Vierge et l'enfant, et moyennant l'achat de quoi on avait quelques dix mille, voire vingt mille années d'indulgence pour l'autre monde.

Ce n'est pas un thème qu'a inventé Léonard de Vinci, ni non plus dont Freud ait imputé l'invention à Léonard de Vinci. Il n'y a que Monsieur Ernst Kris pour dire que Léonard a été le seul a représenter pareil trio, alors qu'il aurait suffit d'ouvrir Freud pour voir simplement le thème de ce tableau représenté dans Freud avec le titre, *Anna Selbstdritt*, c'est-à-dire *Anna soi troisième,* la trinité. C'est la même chose en italien, Anna soi trois, *Anna Metterza.*

Cette fonction de la trinité d'Anna est dans le fait qu'à un moment sans aucun doute critique — et s'il ne s'agit pas pour nous de repenser, nous ne pouvons pas nous laisser entraîner souvent par les critiques historiques de la dévotion

chrétienne — nous retrouvons, si je puis dire, la constance d'une sur trinité qui prend ici toute sa valeur de trouver dans Léonard de Vinci son incarnation psychologique. Je veux dire par là que si Léonard assurément a été un homme placé dans une position profondément atypique, dissymétrique quant a sa maturation sexuelle, et que cette dissymétrie est comme la rencontre chez lui d'une sublimation parvenue a des degrés d'activité et de réalisation exceptionnelles, assurément rien dans l'élaboration d'une œuvre cent fois recommencée et véritablement obsessionnelle, dans son œuvre rien n'a pu se structurer sans que quelque chose reproduise ce rapport du moi à l'autre et la nécessité du grand Autre qui est inscrit dans le schéma qui est celui au moyen duquel je vous prie quelquefois de vous repérer par rapport a ces problèmes.

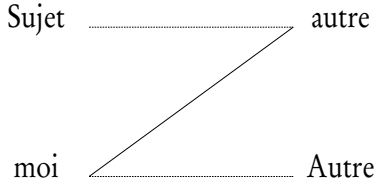


[Dans une des versions on trouve le schéma suivant :]

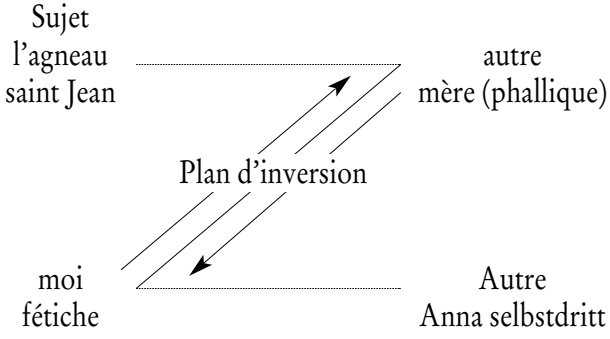


Mais ici que devons-nous penser, si je puis dire, de l'atypie réalisée par l'engagement spécialement dramatique de cet être dans les voies de l'imaginaire ? Qu'assurément il ne puise en quelque sorte cette habileté de ses créations essentielles que dans cette scène trinitaire qui est la même que celle que nous avions

retrouvée à la fin de l'observation du petit Hans, c'est une chose, mais d'autre part ceci ne nous permet-il pas de nous éclairer sur une perturbation corrélative de sa propre position de sujet ? Je vous indique ceci, l'inversion de Léonard de Vinci, si tant est qu'on puisse parler de son inversion, est quelque chose qui, pour nous, est loin de pouvoir seulement se réduire au paradoxe, voir à l'anomalie de certains grands… ses relations affectives, et c'est quelque chose qui nous apparaît singulièrement marqué d'une espèce d'inhibition singulière chez cet homme doué de tous les dons, et assurément a-t-on peut-être un peu trop dit qu'il n'y avait nulle part dans Léonard de Vinci de thème érotique. C'est peut-être aller un peu loin. Il est vrai qu'au temps de Freud on n'avait pas découvert le thème de la Léda, c'est-à-dire une fort belle femme et un cygne qui se conjoint à elle quasiment en un mouvement d'ondulation non moins délicat que ses formes. Il serait évidemment assez frappant de nous apercevoir que c'est là encore l'oiseau qui représente le thème masculin, et assurément un fantasme imaginaire. Mais laissons.

Il y a quelque chose que je dois dire, si nous nous en tenons à l'expérience que nous pouvons avoir de Léonard, que nous ne pouvons pas éliminer, ce sont ses manuscrits. Je ne sais pas s'il vous est jamais arrivé d'en feuilleter un volume de reproduction. Cela fait quand même un certain effet quand vous voyez toutes les notes d'un Monsieur être en écriture en miroir, quand vous lisez ensuite ces notes, et quand vous le voyez se parler tout le temps à lui-même, en s'appelant soi-même : « *Tu feras cela ; tu demanderas à Jean de Paris le secret de la peinture sèche* », ou : « *Tu iras chercher deux pincées de lavande ou de romarin au magasin du coin* », car ce sont des choses de cet ordre, tout est mêlé. C'est là quelque chose qui finit aussi par impressionner et par saisir. Pour tout dire, dans cette relation d'identification du moi à l'autre qui paraît si essentielle, comme instaurée pour comprendre comment se constituent les identifications à partir desquelles progresse le moi du sujet, il semble venir à l'idée qu'à mesure et corrélativement à toute sublimation, c'est-à-dire à ce processus, si je puis dire, de désubjectivation, de naturalisation de l'autre qui en constituerait le phénomène essentiel dans la mesure même d'une plus ou moins grande totalité ou perfection de cette sublimation, quelque chose se produirait toujours au niveau de l'imaginaire qui serait sous une forme plus ou moins accentuée, cette inversion des rapports du moi et de l'autre, qui ferait que dans un cas comme celui de Léonard de Vinci, nous aurions vraiment quelqu'un, si je puis dire, s'adressant et se commentant à lui-même à partir de son autre imaginaire, et que vraiment il faudrait que nous prenions son écriture en miroir comme purement et

simplement le fait de sa propre position vis-à-vis de lui-même, de cette sorte d'aliénation radicale qui est celle sur laquelle j'avais également laissé posée la question de la jalousie du petit Hans dans mon dernier séminaire et par laquelle je poserai assurément la question, si nous ne pouvons pas concevoir que corrélativement à toute une direction d'un processus que nous appellerons sublimation, que nous appellerons psychologisation, que nous appellerons aliénation, que nous appellerons moïsation, la dimension par laquelle l'être s'oublie lui-même comme objet imaginaire de l'Autre, c'est-à-dire quelque chose qui nous rende compte d'une possibilité fondamentale essentielle d'oubli dans le moi imaginaire.

# Table des matières

Leçon 1 *(21 novembre 1956)*..... 9
— 2 *(28 novembre 1956)*..... 25
— 3 *(5 décembre 1956)*..... 41
— 4 *(12 décembre 1956)*..... 59
— 5 *(19 décembre 1956)*..... 77
— 6 *(9 janvier 1957)*..... 95
— 7 *(16 janvier 1957)*..... 113
— 8 *(23 janvier 1957)*..... 133
— 9 *(30 janvier 1957)*..... 151
— 10 *(6 février 1957)*..... 165
— 11 *(27 février 1957)*..... 179
— 12 *(6 mars 1957)*..... 197
— 13 *(13 mars 1957)*..... 213
— 14 *(20 mars 1957)*..... 231
— 15 *(27 mars 1957)*..... 249
— 16 *(3 avril 1957)*..... 269
— 17 *(10 avril 1957)*..... 287
— 18 *(8 mai 1957)*..... 305
— 19 *(15 mai 1957)*..... 319
— 20 *(22 mai 1957)*..... 335
— 21 *(5 juin 1957)*..... 351
— 22 *(19 juin 1957)*..... 371
— 23 *(26 juin 1957)*..... 389
— 24 *(3 juillet 1957)*..... 411

Ce livre a été composé en caractère
Garamond de corps 12
par Jean-Louis Paul.
Il a été imprimé en décembre 1994
par I.S.I.,
172-174, rue de Charonne
Paris XIe.

Imprimé en France.

Jacques Lacan

# Formations de l'inconscient

*Séminaire*
*1957-1958*

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

# Note liminaire

*Ce cinquième séminaire public de Lacan démontre, plus que tout autre peut-être, la dimension fondamentalement langagière de l'inconscient freudien. Là va s'amorcer la construction du graphe du désir qui trouvera son achèvement dans le séminaire suivant.*

*Une difficulté particulière de la transposition du discours parlé de Lacan en un texte écrit concerne la notion de l'autre qui comporte deux aspects radicalement différents que Lacan spécifie à l'occasion, grand Autre et petit autre. Bien souvent, il ne le fait pas et l'auditeur devait être attentif au contexte pour éviter de fâcheuses confusions.*

*Ici le choix a été fait par le transcripteur. Il reste cependant une situation où c'est de la dimension générale de l'altérité qu'il est question ; dans ce dernier cas c'est la lettre* a *minuscule qui a été systématiquement utilisée.*

*C. D.*

*La complexité du texte nous a amenés à utiliser au maximum les possibilités de la typographie. En voici les caractéristiques.*

*Les italiques :*
– références bibliographiques (livres, articles, etc.);
– mots étrangers;
– mise en relief des différentes occurrences de l'emploi d'un mot par Lacan (par exemple : *ne* discordantiel, *on*).

*Les crochets* [ ] :
Lorsqu'il y a des points de suspension entre crochets, [...], il s'agit d'un mot manquant.
Lorsqu'il y a un mot entre crochets, [code], il s'agit :
– d'un mot proposé à la place d'un blanc dans la sténotypie;
– d'un mot ajouté pour faciliter la lecture;
– d'un mot changé quand nous avons conclu qu'il avait été mal entendu, par exemple échine à la place d'échelle.

*Les guillemets anglais* " " :
– indiquent la traduction d'un mot ou d'une phrase;
– soulignent un mot, un exemple grammatical, une expression;
– indiquent une citation approximative de Lacan.
– indiquent une création de mot de Lacan.

*Les guillemets romanés* « » :
Indiquent les citations exactes extraites des textes cités par Lacan, que nous avons pu retrouver et vérifier.

# Leçon I

*6 novembre 1957*

Nous avons pris cette année pour thème de notre séminaire les formations de l'inconscient. Ceux d'entre vous, et je crois que c'est le plus grand nombre, qui étaient hier soir à notre séance scientifique, sont déjà au diapason, à savoir qu'ils savent que les questions que nous allons poser concernent cette fois d'une façon directe, la fonction dans l'inconscient de ce que nous avons au cours des années précédentes, élaboré comme étant le rôle du signifiant.

Un certain nombre d'entre vous — je m'exprime ainsi parce que mes ambitions sont modestes — j'espère ont lu l'article qui est dans le troisième numéro de *La Psychanalyse*, que j'ai fait passer sous le titre de *L'instance de la lettre dans l'inconscient* [*ou la raison depuis Freud*]. Ceux qui auront eu ce courage seront bien placés, voire mieux placés que les autres, pour suivre ce dont il va s'agir. Au reste il semble que c'est une prétention modeste que je puis avoir, que vous, qui vous donnez la peine d'écouter ce que je dis, vous vous donniez aussi celle de lire ce que j'écris, puisqu'en somme c'est pour vous que je l'écris. Ceux qui ne l'ont pas fait, donc, feront tout de même mieux de s'y reporter, d'autant plus que je vais tout le temps m'y référer. Je suis forcé de supposer connu ce qui a déjà été une fois énoncé. Enfin pour ceux qui n'ont aucune de ces préparations, je vais vous dire ce à quoi je vais me limiter aujourd'hui, ce qui va faire l'objet de cette leçon d'introduction à notre propos.

Je vais vous rappeler dans un premier temps, d'une façon forcément brève, forcément allusive puisque je ne peux pas recommencer, quelques

points ponctuant en quelque sorte ce qui les années précédentes amorce, annonce ce que j'ai à vous dire sur la fonction du signifiant dans l'inconscient.

Ensuite, ceci pour le repos de l'esprit de ceux que ce bref rappel pourra laisser un peu essoufflés, je vous expliquerai ce que signifie ce schéma auquel nous aurons à nous reporter dans toute la suite de notre expérience théorique cette année. Enfin je prendrai un exemple, le premier exemple dont se sert Freud dans son livre sur le trait d'esprit[1], non pas pour l'illustrer, mais pour l'amener parce qu'il n'y a de trait d'esprit que particulier, il n'y a pas de trait d'esprit dans l'espace, abstrait. Et je commencerai de vous montrer à ce propos, comment le trait d'esprit se trouve la meilleure entrée pour notre objet, à savoir les formations de l'inconscient. Non seulement c'est la meilleure entrée, mais je dirai aussi que c'est la forme la plus éclatante sous laquelle Freud lui-même nous indique les rapports de l'inconscient avec le signifiant et ses techniques.

Je vous rappelle donc d'abord, puisque ce sont là mes trois parties, et vous savez donc à quoi vous en tenir sur ce que je vais vous expliquer, ce qui vous permettra du même coup de ménager votre effort mental, que la première année de mon séminaire a consisté essentiellement à propos des écrits techniques de Freud, à vous introduire la notion de la fonction du symbolique comme seule capable de rendre compte de ce qu'on peut appeler la détermination dans le sens, ceci étant la réalité que nous devons tenir comme fondamentale de l'expérience freudienne; ainsi, je vous le rappelle, la détermination dans le sens n'étant rien d'autre en cette occasion qu'une définition de la raison; je vous rappelle que cette raison se trouve au principe même de la possibilité de l'analyse, et que c'est bien précisément parce que quelque chose a été noué à quelque chose de semblable à la parole, que le discours peut le dénouer.

A ce propos je vous ai marqué la distance qui sépare cette parole, en tant qu'elle est remplie par l'être du sujet, du discours vide qui bourdonne au-dessus des actes humains, eux-mêmes rendus impénétrables par l'imagination de ces motifs rendus irrationnels, précisément en tant qu'ils ne sont rationalisés que dans la perspective moïque de la méconnaissance. Que le moi lui-même soit fonction de la relation symbolique et puisse en être affecté dans sa densité, dans ses fonctions de synthèse, toutes également faites d'un mirage, mais d'un mirage captivant — ceci vous l'ai-je

rappelé également dans la première année — est possible seulement à raison de la béance ouverte dans l'être humain par la présence biologique originelle chez lui, de la mort, en fonction de ce que j'ai appelé la prématuration de la naissance. Ceci est le point d'impact de l'intrusion symbolique et voilà où nous en étions arrivés au joint de mon premier et de mon second séminaire.

Le second séminaire vous rappellerai-je, a mis en valeur ce facteur de l'insistance répétitive comme venant de l'inconscient, consistance [insistance] répétitive que nous avons identifiée à la structure d'une chaîne signifiante. Et c'est ce que j'ai essayé de vous faire entrevoir en vous donnant un modèle sous la forme de la syntaxe dite des α, β, γ, δ, [2] dont vous avez un exposé qui, malgré les critiques qu'il a reçues, certaines motivées — il y a deux petits manques qu'il conviendrait de corriger dans une édition ultérieure — me semble être un résumé sommaire sur le sujet de cette syntaxe, qui doit pouvoir, et encore pour longtemps, vous servir. Je suis même persuadé qu'il se modifiera en vieillissant, et que vous y trouverez moins de difficultés à vous reporter dans quelques mois, voire à la fin de cette année, que maintenant.

Ceci pour vous rappeler ce dont il s'agit dans cette syntaxe dite α, β, γ, δ, pour répondre aussi aux efforts louables qu'ont faits certains pour en réduire la portée, ce qui, en tout cas pour eux, est une occasion de s'y éprouver; or c'est précisément tout ce que je cherche, de sorte qu'en fin de compte quelque impasse qu'ils [y] aient trouvée, c'est tout de même à cela que ça leur aura servi, à cette gymnastique que nous aurons l'occasion de trouver dans ce que j'aurai lieu de leur montrer cette année… Je vous fais remarquer qu'assurément, comme ceux qui se sont donnés cette peine me l'ont souligné, et écrit même, chacun de ces termes des α, β, γ, δ, est marqué d'une ambiguïté fondamentale, mais que c'est précisément cette ambiguïté qui fait la valeur de l'exemple.

Nous sommes d'ailleurs ainsi entrés dans ces groupements, dans la voie de ce qui fait actuellement la spéculation de ce qu'on appelle les recherches sur les groupes et les ensembles, leur point de départ étant essentiellement fondé sur le principe de partir de structures complexes dans lesquelles les structures simples ne se présentent que par des cas particuliers. Or précisément, je ne vous rappellerai pas comment se sont engendrées les petites lettres, mais il est certain que nous aboutissons

après les manipulations qui permettent de les définir, à quelque chose de fort simple, chacune de ces lettres étant définie par les relations entre eux des deux termes de deux couples, le couple du symétrique et du dissymétrique, du dissymétrique et du symétrique, et ensuite le couple du semblable au dissemblable, et du dissemblable au semblable.

Nous avons donc là ce groupe minimum de quatre signifiants qui ont pour propriété que chacun d'eux soit analysable en fonction de ses relations avec les trois autres, c'est-à-dire — pour confirmer au passage les analyses de Jakobson, et d'ailleurs son propre dire quand je l'ai rencontré récemment — le groupe minimum de signifiants nécessaires à ce que soient données les conditions premières élémentaires de ce qu'on peut appeler l'analyse linguistique. Or vous le verrez, cette analyse linguistique a le rapport le plus étroit avec ce que nous appelons l'analyse tout cours ; elles se confondent même ; elles ne sont pas essentiellement, si nous y regardons de près, autre chose [qu'identiques].

Dans la troisième année de mon séminaire, nous avons parlé de la psychose en tant qu'elle est fondée sur une carence signifiante primordiale, et nous avons montré ce qui survient de subduction du réel quand, entraîné par l'invocation vitale, il vient prendre sa place dans cette carence du signifiant dont on parlait hier soir sous le terme de *Verwerfung*, et qui j'en conviens, n'est pas quelque chose qui soit sans présenter quelques difficultés. C'est pour cela que nous aurons à y revenir cette année, mais je pense que ce que vous avez compris dans ce séminaire sur la psychose, c'est que, sinon le dernier ressort, du moins le mécanisme essentiel de cette réduction de l'Autre, du grand Autre, de l'Autre comme siège de la parole, à l'autre imaginaire est cette suppléance du symbolique par l'imaginaire ; et comment nous pouvons concevoir l'effet de totale étrangeté du réel qui se produit dans les moments de rupture de ce dialogue du délire, par quoi seulement le psychosé peut soutenir en lui ce que nous appellerons une certaine intransitivité du sujet, chose qui nous paraît, quant à nous, toute naturelle ; « je pense, donc je suis », disons-nous intransitivement. Mais assurément c'est là la difficulté pour le psychosé, précisément dans la mesure de cette réduction de la duplicité de l'Autre avec le grand A, et de l'autre avec le petit a, de l'Autre siège de la parole et garant de la vérité, et de l'autre duel qui est celui en face de qui il se trouve comme étant sa propre image. Cette disparition de cette dualité est précisément ce

qui donne au psychosé tant de difficulté à se maintenir dans un réel humain, c'est-à-dire dans un réel symbolique.

Je rappellerai enfin que dans cette troisième année, j'ai illustré cette dimension de ce que j'appelle le dialogue, en tant qu'il permet au sujet de se soutenir, par l'exemple de la première scène d'*Athalie*, ni plus ni moins. C'est un séminaire que j'aurais bien aimé reprendre pour l'écrire si j'en avais eu le temps ; je pense néanmoins que vous n'avez pas oublié l'extraordinaire dialogue de cet Abner qui s'avance ici comme le prototype du faux-frère et de l'agent double, qui vient en quelque sorte tâter le terrain dans la première annonce de : « oui, je viens dans son temple », et qui fait résonner je ne sais quelle tentative de séduction ; admirez comme c'est extraordinaire ! Il est vrai bien entendu que la façon dont nous l'avons couronné nous fait oublier un peu toutes ces résonances ; et je vous ai souligné comment le grand prêtre allait de quelques signifiants essentiels : « les dieux restés fidèles », « dans toutes ses menaces », [Et Dieu resté fidèle en toutes ses menaces], « promesse du ciel », « pourquoi renoncez-vous ? ». Le terme de « ciel » et quelques autres mots bien sentis ne sont essentiellement rien d'autre que des signifiants purs. Je vous en ai souligné le vide absolu. Il embroche si je puis dire, son adversaire, au point de n'en faire plus désormais que ce dérisoire ver de terre qui est allé reprendre, comme je vous le disais, les rangs de la procession, et de servir d'appât à *Athalie* qui finira dans ce petit jeu, comme vous le savez, par succomber.

Cette relation du signifiant avec le signifié, si visible, si sensible, dans ce dialogue dramatique, est quelque chose à propos de quoi je vous ai parlé de référence au schéma célèbre de Ferdinand de Saussure : le courant, ou plus exactement le double flot parallèle — c'est ainsi qu'il nous le représente — du signifiant et du signifié comme étant distincts et voués à un perpétuel glissement l'un sur l'autre. C'est à ce propos que je vous ai forgé les images de la technique du matelassier, du point de capiton, dont il faut bien qu'en quelque point le tissu de l'un s'attache au tissu de l'autre. Pour que nous sachions à quoi nous en tenir, au moins sur les limites possibles de ces glissements, les points de capiton laissent quelque élasticité dans les liens entre les deux termes.

C'est bien là-dessus que nous allons reprendre, quand je vous aurai évoqué aussi la fonction de ma quatrième année de séminaire, quand je vous aurai dit qu'en somme parallèlement et symétriquement à ceci, et à

quoi aboutissait le dialogue de Joad et d'Abner, il n'y a pas de véritable sujet qui tienne, sinon celui qui parle au nom de la parole. Vous n'avez pas oublié le plan sur lequel parle Joad : « Voici comme ce Dieu vous répond par ma bouche ». Il n'y a pas d'autre sujet que dans la référence à cet Autre. Ceci est symbolique de ce qui existe dans toute parole valable.

De même dans la quatrième année de séminaire, j'ai voulu vous montrer qu'il n'y a pas d'objet, sinon métonymique, l'objet du désir étant l'objet du désir de l'autre, et le désir toujours le désir d'autre chose, très précisément de ce qui manque, l'objet perdu primordialement, en tant que Freud nous le montre comme étant toujours à retrouver. De même il n'y a pas de sens, sinon métaphorique, ou le sens ne surgissant que de la substitution d'un signifiant à un signifiant dans la chaîne symbolique.

C'est très précisément ce qui est connoté dans le travail dont je vous parlais tout à l'heure, et auquel je vous invitais à vous référer, *L'instance de la lettre dans l'inconscient*. Dans les symboles suivants, respectivement de la métaphore et de la métonymie, S est lié dans la combinaison de la chaîne à $S_1$, le tout par rapport à $S_2$ qui aboutit à ceci que S dans sa fonction métonymique est dans un certain rapport métonymique avec s dans la signification :

$$f\,(S\ldots\ S1)\ S2 \simeq\ S\ (-)s$$

De même c'est dans la substitution de $S_1$ par rapport à $S_2$, rapport de substitution dans la métaphore, que nous avons ceci qui est symbolisé par le rapport de grand S à petit s, qui indique ici — c'est plus facile à dire que dans le cas de la métonymie — la fonction de surgissement, de création du sens :

$$f\left(\frac{S}{S1}\right)\ \ S2 \simeq\ S\ (+)s$$

Voilà donc où nous en sommes, et maintenant nous allons aborder ce qui va faire l'objet de nos recherches cette année. Pour l'aborder je vous ai d'abord construit un schéma, et je vais vous dire maintenant ce que, pour au moins aujourd'hui, il va nous servir à connoter.

Si nous devons trouver un moyen d'approcher de plus près les rapports

de la chaîne signifiante à la chaîne signifiée, c'est par cette grossière image du point de capiton. Mais il est évident, pour que ce soit valable, qu'il faudrait se demander où est le matelassier. Il est évidemment quelque part ; la place où nous pourrions le mettre sur ce schéma serait tout de même un peu par trop enfantine.

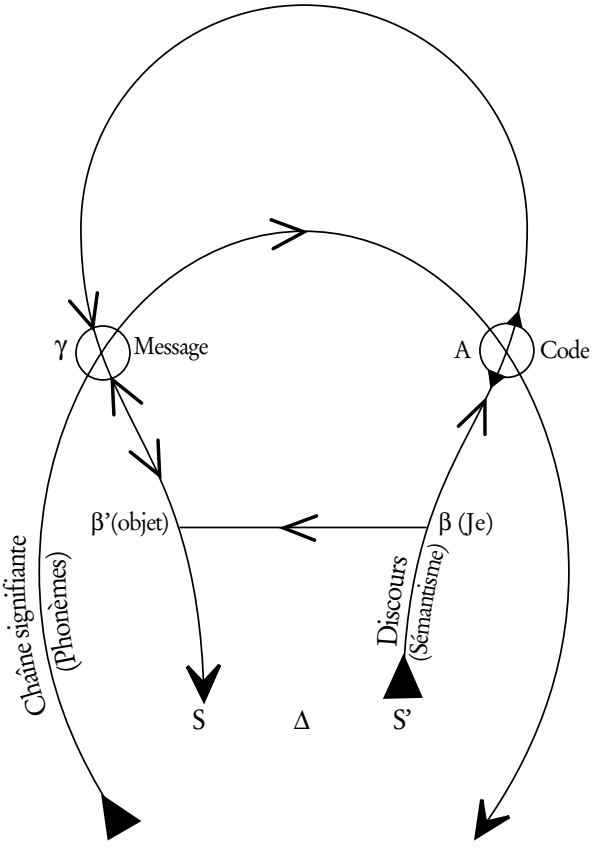


Il peut vous venir à la pensée que puisque l'essentiel des rapports de la chaîne signifiante par rapport au courant du signifié est quelque chose comme un glissement réciproque, et que malgré ce glissement il faut que nous saisissions où se passe la liaison, la cohérence entre ces deux courants, il peut vous venir à la pensée que ce glissement, si glissement il y a, est forcément un glissement relatif ; le déplacement de chacun produit un déplacement de l'autre, et aussi bien ce doit être par rapport à une sorte de

présent idéal dans quelque chose comme l'entrecroisement en sens inverse des deux lignes que nous devons trouver quelque schéma exemplaire.

Vous le voyez, c'est autour de quelque chose comme cela que nous pourrions grouper notre spéculation.

Cette notion du présent va être extrêmement importante, seulement un discours n'est justement pas un événement ponctiforme à la Russel si je puis dire; un discours est quelque chose qui a un point, une matière, une texture, et non seulement qui prend du temps, qui a une dimension dans le temps, une épaisseur, qui fait que nous ne pouvons absolument pas nous contenter de présent instantané; mais en plus dont toute notre expérience, tout ce que nous avons dit et tout ce que nous sommes capables de présentifier tout de suite par l'expérience — il est bien clair par exemple que si je commence une phrase, vous n'en comprendrez le sens que lorsque je l'aurai finie, parce qu'il est quand même tout à fait nécessaire, c'est la définition de la phrase, que j'en aie dit le dernier mot pour que vous compreniez où en est le premier — nous montre dans l'exemple le plus tangible ce qu'on peut appeler l'action *nachträglich* du signifiant; c'est-à-dire précisément ce que je vous dis sans cesse dans le texte de l'expérience analytique elle-même, comme nous étant donné sur une infiniment plus grande échelle dans l'histoire du passé.

D'autre part il est clair — c'est une façon de s'exprimer — je pense que vous vous êtes aperçu de ceci, en tout cas que je resouligne dans mon article sur *L'instance de la lettre dans l'inconscient*, d'une façon tout à fait précise et à laquelle provisoirement je vous prie de vous reporter, cette chose que je vous ai exprimée sous cette forme de métaphore topologique, si je puis dire; il est impossible de représenter dans le même plan le signifiant, le signifié et le sujet. Ceci n'est pas mystérieux ni opaque, c'est démontré d'une façon très simple à propos de la référence au cogito cartésien. Je m'abstiendrai d'y revenir maintenant parce que nous allons tout simplement le retrouver sous une autre forme. Ceci est simplement pour vous justifier les deux lignes que nous allons manipuler maintenant, et qui sont celles-ci : le bouchon veut dire le début d'un parcours, et la pointe de la flèche est sa fin; vous reconnaissez ma première ligne ici, et l'autre qui vient crocher sur elle après l'avoir deux fois traversée. Je signale simplement que vous ne sauriez confondre ce que représentent ici ces deux lignes : à savoir le signifiant et le signifié, avec ce

qu'elles représentent ici qui est légèrement différent, et vous allez voir pourquoi.

En effet nous nous plaçons entièrement sur le plan du signifiant. Les effets sur le signifié sont ailleurs, ils ne sont pas directement représentés dans ce schéma. Il s'agit des deux états, des deux fonctions que nous pouvons appréhender d'une suite signifiante. Dans le premier temps de cette première ligne, nous avons la chaîne signifiante en tant qu'elle reste entièrement perméable aux effets proprement signifiants de la métaphore et de la métonymie, ce qui implique l'actualisation possible des effets signifiants à tous les niveaux, à savoir particulièrement jusqu'au niveau phonématique, jusqu'au niveau de l'élément phonologique de ce qui fonde le calembour, le jeu de mots, bref, ce qui dans le signifiant est ce quelque chose avec quoi nous, analystes, nous avons à jouer sans cesse, car je pense que sauf ceux qui arrivent ici pour la première fois, vous devez avoir à vous rappeler comment cela se passe dans le jeu de mots et le calembour. C'est précisément d'ailleurs par cela qu'aujourd'hui nous allons commencer à entrer dans le sujet de l'inconscient, par le trait d'esprit et le *Witz*.

L'autre ligne est celle du discours rationnel dans lequel est déjà intégré un certain nombre de points de repère, de choses fixes, ces choses dans l'occasion ne pouvant strictement être saisies qu'au niveau de ce qu'on appelle les emplois du signifiant, c'est-à-dire ce qui concrètement dans l'usage du discours, constitue des points fixes qui, comme vous le savez, sont très loin de répondre d'une façon univoque à une chose. Il n'y a pas un seul sémantème qui corresponde à une seule chose ou à des choses la plupart du temps fort diverses. Nous nous arrêtons ici au niveau du sémantème, c'est-à-dire de ce qui est fixé et défini par un emploi.

Cette autre ligne est donc celle du discours courant, commun, tel qu'il est admis dans le code du discours, de ce que j'appellerais le discours de la réalité qui nous est commune. C'est aussi le niveau où se produit le moins de créations de sens, puisque le sens est déjà en quelque sorte donné, et que la plupart du temps ce discours ne consiste qu'en un fin brassage de ce qu'on appelle idéaux reçus, que c'est très précisément au niveau de ce discours que se produit le fameux discours vide dont un certain nombre de mes remarques sur la fonction de la parole et du langage sont parties.

Vous le voyez donc bien, ceci est le discours concret du sujet individuel, de celui qui parle et qui se fait entendre. C'est ce discours que l'on

peut enregistrer sur un disque. L'autre est ce que tout cela inclut comme possibilités de décomposition, de réinterprétation, de résonance, d'effets métaphorique et métonymique. L'un va dans le sens contraire de l'autre, pour la simple raison justement qu'ils glissent l'un sur l'autre ; mais l'un recoupe l'autre, et ils se recoupent en deux points parfaitement reconnaissables. Si nous partons du discours, le premier point où le discours rencontre l'autre chaîne que nous appellerons la chaîne proprement signifiante, c'est, du point de vue du signifiant, ce que je viens de vous expliquer, à savoir le faisceau des emplois, autrement dit ce que nous appellerons le code ; et il faut bien que le code soit quelque part pour qu'il puisse y avoir audition de ce discours. Ce code est très évidemment dans le grand A qui est là, c'est-à-dire dans l'Autre en tant qu'il est le compagnon de langage. Cet Autre, il faut absolument qu'il existe, et je vous prie de noter à l'occasion qu'il n'y a absolument pas besoin de l'appeler de ce nom imbécile et délirant qui s'appelle la conscience collective. Un Autre c'est un Autre, il en suffit d'un seul pour qu'une langue soit vivante, il suffit même tellement d'un seul, que cet Autre à lui tout seul peut être aussi le premier temps. Qu'il y en ait un qui reste et qui puisse se parler à lui-même sa langue, cela suffit pour qu'il y ait lui, et non seulement un Autre, mais même deux autres, en tout cas quelqu'un qui le comprenne. On peut continuer à faire des traits d'esprit dans une langue, quand on en est encore le seul possesseur.

Voilà donc la rencontre première au niveau de ce que nous avons appelé le code. Et dans l'autre, la seconde rencontre qui achève la boucle, qui constitue à proprement parler le sens, qui le constitue à partir du code qu'elle a d'abord rencontré, c'est à ce point d'aboutissement. Vous voyez deux flèches qui aboutissent, et aujourd'hui je me dispenserai de vous dire qu'elle est la seconde des flèches qui aboutit ici dans ce point $\gamma$ ; c'est le résultat de cette conjonction du discours avec le signifiant comme support créateur de sens : c'est le message.

Ici le sens vient au jour, la vérité qu'il y a à annoncer, si vérité il y a, est là dans le message. La plupart du temps aucune vérité n'est annoncée, pour la simple raison que le discours ne passe absolument pas à travers la chaîne signifiante, qu'il est le pur et simple ronron de la répétition et du moulin à paroles, et qu'il passe quelque part en court-circuit entre $\beta$ et $\beta'$, et que le discours ne dit absolument rien, sinon de vous signaler que je suis

un animal parlant. C'est le discours commun de ces mots pour ne rien dire, grâce à quoi on s'assure qu'on n'a pas en face de soi affaire à simplement ce que l'homme est au naturel, à savoir une bête féroce.

Ces deux points, β et β′, comme nœuds minimum du court-circuit du discours, sont très facilement reconnaissables. C'est précisément l'objet au sens de l'objet métonymique dont je vous ai parlé l'année dernière ; c'est d'autre part le Je en tant qu'il indique dans le discours lui-même, la place de celui qui parle. Observez bien que dans ce schéma vous pouvez toucher d'une façon sensible à la fois ce qui lie et ce qui distingue la vérité parfaitement et immédiatement accessible à l'expérience linguistique, mais que l'expérience freudienne de l'analyse recoupe de la distinction au moins principielle qu'il y a entre ce Je, qui n'est rien d'autre que la place de celui qui parle dans la chaîne du discours, qui n'a même pas besoin d'ailleurs d'être désigné par un Je, et d'autre part le message, c'est-à-dire cette chose qui nécessite absolument au minimum l'appareil de ce schéma pour exister. Il est totalement impossible de faire sortir un message quelconque, ni une parole d'une façon en quelque sorte irradiante et concentrique, de l'existence d'un sujet quelconque, s'il n'y a pas toute cette complexité. Il n'y a pas de parole possible pour la bonne raison que la parole suppose précisément l'existence d'une chaîne signifiante, ce qui est une chose dont la genèse est loin d'être simple à obtenir — nous avons passé un an pour y arriver — et ce qui suppose l'existence d'un réseau des emplois, autrement dit de l'usage d'une langue ; ce qui suppose en outre tout ce mécanisme qui fait que quoi que vous disiez en y pensant, ou en n'y pensant pas, quoi que vous formuliez, une fois que vous êtes entré dans la roue du moulin à paroles, votre discours en dit toujours plus que ce que vous n'en dites, et très évidemment en se fondant, par le seul fait qu'il est parole, sur l'existence quelque part de ce terme de référence qu'est le plan de la vérité ; la vérité en tant que distincte de la réalité, quelque chose qui fait entrer en jeu le surgissement possible de nouveaux sens introduits dans le monde, dans la réalité, y introduit littéralement, non pas les sens qui y sont, mais les sens qui, qu'elle en fait surgir.

Vous avez là, irradiant du message d'une part, du Je d'autre part, le sens de ces petits ailerons que vous voyez là ; deux sens divergents, l'un qui va du Je vers l'objet métonymique, et vers l'Autre, à quoi correspond

symétriquement, le message par la voie de retour du discours, la direction du message vers l'objet métonymique et vers l'Autre, tout cela provisoirement je vous prie de le relever. Sur le schéma, vous verrez que cela nous sera d'un grand usage, ce qui peut vous sembler aller de soi, la ligne qui va du Je vers l'Autre, et la ligne qui va du Je vers l'objet métonymique, et vous verrez à quoi correspondent les deux autres lignes formidablement passionnantes et remplies d'intérêt, qui vont du message vers le code, car précisément cette ligne de retour existe ; si elle n'existait pas il n'y aurait, comme le schéma lui-même vous l'indique, pas le moindre espoir de création de sens. C'est précisément dans l'inter-je entre le message et le code, et aussi dans le retour du code au message, que va jouer la dimension essentielle dans laquelle nous introduit de plein pied le trait d'esprit. C'est là que pendant un certain nombre de leçons je pense, nous nous maintiendrons pour voir tout ce qui peut s'y passer d'extraordinairement suggestif et indicatif. D'autre part cela nous donnera une occasion de plus de saisir la relation de dépendance où est l'objet métonymique, ce fameux objet qui n'est jamais cet objet, toujours situé ailleurs, qui est toujours autre chose, dont nous avons commencé à nous occuper l'année dernière.

Maintenant abordons ce *Witz*. Le *Witz*, qu'est-ce que cela veut dire ? On l'a traduit par « le trait d'esprit », on a dit « le mot d'esprit ». Je passe tout de suite sur les raisons pour lesquelles je préfère le trait d'esprit.

Le *Witz* veut tout de même aussi dire « l'esprit ». L'esprit, pour tout dire, a tout de suite été l'apport qui se présente à nous dans une extrême ambiguïté, car en fin de compte un trait d'esprit c'est l'objet, à l'occasion, de quelque dépréciation, c'est légèreté, manque de sérieux, fantaisie, caprice. Quant à l'esprit, on s'arrête, on y regarde à deux fois avant de parler de la même façon de l'esprit. Malgré tout, l'esprit, dans le sens d'un homme spirituel, n'a pas une excessivement bonne réputation, c'est tout de même bien autour de cela que gît le centre de gravité de la notion de l'esprit, et il convient de lui laisser toutes ses ambiguïtés, jusqu'à, y compris, l'esprit au sens large, cet esprit qui sert évidemment trop souvent de pavillon à des marchandises douteuses, l'esprit du spiritualisme.

Cet esprit, nous pouvons le centrer sur le trait d'esprit, c'est-à-dire sur quelque chose qui paraît en lui le plus contingent, le plus caduc, le plus offert à la critique. C'est bien dans le génie de la psychanalyse de faire des choses comme cela, et c'est pour cela déjà que nous n'avons pas à nous

étonner que ce soit en somme le seul point de l'œuvre de Freud où soit mentionné à proprement parler ce qu'on décore ailleurs d'une grande majuscule, à savoir Esprit. Néanmoins il n'en reste pas moins encore que cette parenté entre les deux pôles du terme esprit ait donné lieu depuis toujours aux querelles de la tablature.

A la vérité il serait amusant de vous évoquer, par exemple dans la tradition anglaise où c'est le terme *wit* qui est encore plus nettement ambigu que le *Witz*, et même que l'esprit en français, les discussions sur le vrai, l'authentique esprit, le bon esprit pour tout dire, et puis sur le mauvais esprit, c'est-à-dire cet esprit avec lequel les faiseurs de pirouettes amusent le monde. Comment distinguer cela ? Les difficultés dans lesquelles les critiques sont entrés, sont la seule chose à laquelle il faudrait bien qu'on se réfère. Et cela continue encore après le XVIII^e^ siècle, avec Addison, Poe, etc. au début du XIX^e^ siècle. Dans l'école romantique anglaise, la question du *wit* n'a pas pu ne pas être au premier plan et à l'ordre du jour, et à cet égard les écrits de Hazlitt sont aussi quelque chose de bien significatif, et quelqu'un dont nous aurons l'occasion de parler, Coleridge[3], est encore bien celui qui a été le plus loin dans cette voie.

Je pourrais vous dire cela également pour la tradition allemande, et en particulier de la conjonction [de la promotion au premier plan de l'esprit et du christianisme littéraire] qui a suivi une évolution strictement parallèle en Allemagne, où la question essentielle du *Witz* est au cœur de toute spéculation romantique allemande, c'est-à-dire de quelque chose qui, du point de vue historique et du point de vue aussi de la situation de l'analyse, aura de nouveau à retenir notre attention.

Ce qui est tout à fait frappant, c'est à quel point arrive la critique autour de la fonction du *Witz* ou du *wit*, à laquelle je dois dire il n'y a rien qui corresponde dans ce lieu, et quoique vous le sachiez, les seules personnes qui s'en soient sérieusement occupé, étant uniquement chez nous les poètes, c'est-à-dire que dans cette période du XIX^e^ siècle, la question, non seulement est vivante, mais est au cœur de Beaudelaire et de Mallarmé ; mais d'ailleurs elle n'y a jamais été, même dans des essais, que du point de vue critique, je veux dire du point de vue d'une formulation intellectuelle du problème.

Le point décisif est ceci. Le fait est que, quoique ce soit que vous lisiez sur le sujet du problème du *Witz* ou du *wit*, vous arrivez toujours à des

impasses extrêmement sensibles, que seul le temps m'empêche de vous développer aujourd'hui — j'y reviendrai. Il faut que j'efface cette partie de mon discours, et qu'il témoigne, je vous le prouverai ultérieurement, quel saut, quelle franche rupture, quelle différence de qualité et de résultat est constitué par l'œuvre de Freud.

Freud n'avait pas fait cette enquête à laquelle je viens de vous faire allusion, celle de toute la tradition européenne sur le sujet du *Witz* — j'ai laissé de côté encore une autre, la principale, la tradition espagnole, parce qu'elle est trop importante pour que nous n'ayons pas dans la suite à y revenir abondamment — Freud ne l'avait pas fait, il nous dit ses sources, elles sont claires : ce sont trois livres fort sensés, fort lisibles, de ces braves professeurs allemands de petites universités, qui avaient le temps de réfléchir paisiblement, et qui vous faisaient des choses pas pédantes du tout, et qui s'appellent respectivement K. Fischer, Friedrich Theodore Vischer et T. Lipps, professeur munichois qui a écrit certainement la chose la meilleure des trois, et qui va fort loin, pour tout dire qui va vraiment tendre les bras à la rencontre de la recherche freudienne. Simplement si T. Lipps n'avait pas été tellement soucieux de la respectabilité de son *Witz*, s'il n'avait pas voulu qu'il y en ait de faux et de vrais, il aurait été certainement beaucoup plus loin.

C'est au contraire ce que n'a absolument pas retenu Freud. Freud avait l'habitude de se commettre, et c'est pour cela qu'il a vu beaucoup plus clair ; c'est aussi parce qu'il a vu les relations structurales qu'il y a entre le *Witz* et l'inconscient. Sur quel plan les a-t-il vues ? Uniquement sur le plan qu'on peut appeler formel. J'entends formel, non pas au sens de jolies formes, des rondeurs de tout ce avec quoi on essaye de vous replonger dans l'obscurantisme le plus noir ; je parle de la forme au sens où on l'entend par exemple dans la théorie littéraire, parce qu'il y a encore une autre tradition dont je ne vous ai pas parlé, mais c'est aussi parce que j'aurai à y revenir souvent, tradition née récemment, la tradition tchèque. Le groupe qui a formulé le formalisme dont nous croyons ici que cette référence a un sens vague, pas du tout, c'est simplement votre ignorance qui vous fait croire cela, le formalisme est une école critique littéraire qui a un sens extrêmement précis, et que l'organisation d'États qui se placent là-bas du côté du Spoutnik, persécutent depuis quelque temps déjà.

Enfin quoi qu'il en soit, c'est au niveau précisément de ce formalisme, c'est-à-dire d'une théorie structurale du signifiant comme tel, que se place d'emblée Freud, et le résultat n'est pas douteux, il est même tout à fait convaincant : c'est une clef qui va permettre d'aller beaucoup plus loin. Je n'ai pas besoin de vous demander, après vous avoir demandé de lire de temps en temps mes articles, de lire quand même, puisque je vous parle cette année du *Witz*, le livre de Freud. Cela me paraît la moindre des choses. Quand vous verrez l'économie de ce livre, vous verrez qu'il est fondé sur ceci que Freud part de la technique du mot d'esprit et qu'il y revient toujours, et que c'est appuyé sur la technique du mot d'esprit.

Qu'est-ce que cela veut dire pour lui ? Cela veut dire technique verbale, comme on dit et comme je vous dis plus précisément technique du signifiant. C'est parce qu'il parle de la technique du signifiant, et qu'il y revient sans cesse, que véritablement il débrouille le problème. Il y fait apparaître des plans, c'est-à-dire que tout d'un coup on voit avec la plus grande netteté ce qu'il faut savoir reconnaître et distinguer pour ne pas se perdre dans des confusions perpétuelles du signifié et des pensées qui ne permettent absolument pas de s'en sortir. Tout d'un coup on voit qu'il y a un problème de l'esprit par exemple, et qu'il y a un problème du comique, que ce n'est pas la même chose, de même que le problème du comique et le problème du rire. Cela a beau de temps en temps aller ensemble, et même tous les trois s'embrouiller, ce n'est quand même pas non plus le même problème.

Le problème de l'esprit, pour s'éclairer, part chez Freud de la technique signifiante. C'est de là que nous allons partir avec lui, et chose très curieuse, ceci qui se passe à un niveau dont assurément il n'est pas tout de suite indiqué que ce soit le niveau de l'inconscient, c'est précisément de là, et pour des raisons profondes qui tiennent à la nature même de ce dont il s'agit dans le *Witz*, c'est précisément en regardant là que nous en verrons le plus sur ce qui n'est pas tout à fait là, qui est à côté, qui est l'inconscient, et qui justement ne s'éclaire et ne se livre que quand on regarde un peu à côté. Vous trouvez là d'ailleurs quelque chose que vous allez tout le temps trouver dans le *Witz*, c'est la nature du *Witz* qui est ainsi quand vous regardez là, c'est ce qui vous permet de regarder où ça n'est pas.

Commençons avec Freud par les clefs de la technique du signifiant. Freud ne s'est pas « cassé » pour trouver ses exemples ; presque tous les

exemples qu'il nous donne, et qui peuvent vous apparaître un peu terre à terre et de valeur inégale, sont pris à ses professeurs K. Fischer, F.T. Vischer et T. Lipps, c'est pourquoi je vous ai dit l'estime dans laquelle je les tenais.

Il y a une autre source quand même dont Freud est véritablement pénétré, c'est Henri Heine. C'est à elle qu'il prend le premier exemple qui est ce mot merveilleux qui fleurit dans la bouche de Hirsch Hyacinthe, collecteur juif de Hambourg, besogneux et famélique, qu'il retrouve aux bains de Lucques. Si vous voulez faire une lecture pleine sur le *Witz*, il faudrait que vous lisiez *Reisebilder*[4]. Il est stupéfiant qu'il ne soit pas un livre classique. On trouve dans *Reisebilder*, un passage dans la partie italienne, sur les bains de Lucques, et c'est là qu'avec ce personnage inénarrable de Hirsch Hyacinthe, sur les propriétés duquel j'espère avoir le temps de vous dire encore quelque chose, et parlant avec lui, il obtient cette déclaration qu'il a eu l'honneur de soigner les cors aux pieds du grand Rothschild, Nathan le Sage, et que pendant ce temps il se disait, lui Hirsch Hyacinthe, un homme important, car pendant qu'il lui rognait les cors, il pensait que Nathan le Sage prévoyait tous les courtiers qu'il enverrait aux rois, et que si lui, Hirsch Hyacinthe, lui rognait un peu trop le cor au pied, il en résulterait dans les hauteurs cette irritation qui ferait que Nathan rognerait lui aussi un peu plus sur le cuir des rois.

Et de fil en aiguille, il nous parle aussi d'un autre Rothschild qu'il a connu, à savoir Salomon Rothschild, et qu'un jour où il s'annonçait comme Hirsch Hyacinthe, il lui fut répondu dans un langage débonnaire : « Moi aussi je suis le collecteur de la [...] ; je ne veux pas que mon collègue entre dans la cuisine ! » Et, s'écrit Hirsch Hyacinthe, « il m'a traité d'une façon tout à fait famillionnaire ».

Voilà sur quoi s'arrête Freud, qui est complété par ce très joli : qu'est-ce que c'est ? Un néologisme, un lapsus, un trait d'esprit ? C'est un trait d'esprit assurément, mais le fait que j'ai pu poser les deux autres questions, déjà nous introduit dans une ambiguïté, dans le signifiant, dans l'inconscient, le lapsus, et en effet qu'est-ce que Freud va nous dire ? Nous reconnaissons là-dedans le mécanisme de la condensation matérialisée dans le matériel du signifiant, une espèce d'emboutissage à l'aide de je ne sais quelle machine, entre deux lignes de chaîne signifiante, Salomon Rothschild m'a traité d'une façon tout à fait familière, et puis en-dessous, Freud fait le schéma signifiant aussi, il y a : millionnaire, et alors il y a

« aire » des deux côtés, « mil » aussi des deux côtés, ça se condense et dans l'intervalle apparaît « familionnaire ».

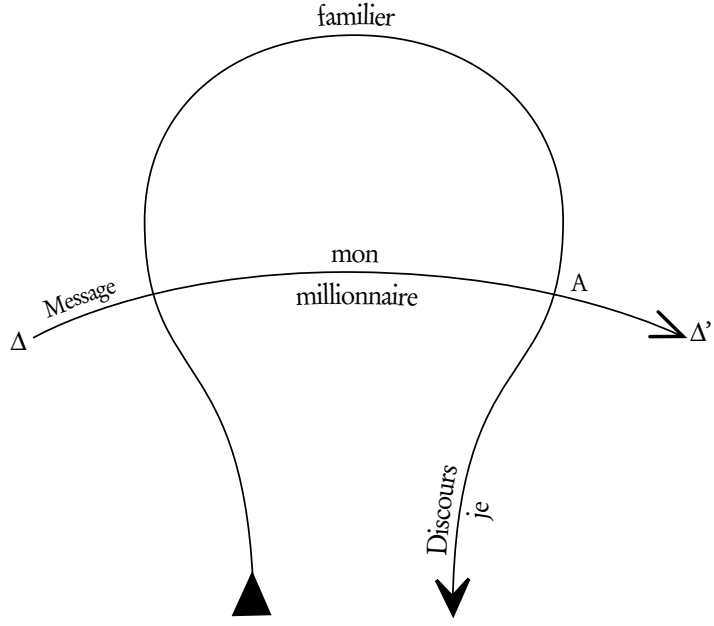


Essayons de voir un peu ce que cela donne sur ce schéma. Je suis forcé d'aller un peu vite, mais j'ai quand même là quelque chose à pointer. Le discours, c'est évidemment ce qui part du Je, ce qui va à l'Autre. On peut le schématiser là en allant vers l'Autre. On peut aussi, ce qui est plus correct, voir que tout discours partant de l'Autre, quoi que nous en pensions, part et vient, se réfléchit sur le Je, parce qu'il faut bien qu'il soit pris dans l'affaire, et il file vers le message; et cela veut simplement annoncer au second temps l'invocation de l'autre chaîne principielle du discours : « J'étais avec Salomon Rothschild, tout à fait familier », retour à l'Autre au deuxième temps.

Cependant, de par la mystérieuse propriété des « mil » et des « aire » qui sont dans l'un et dans l'Autre, quelque chose corrélativement — n'oubliez pas que ces deux lignes sont quand même deux lignes qui n'ont d'intérêt que si les choses circulent en même temps sur cette ligne — quelque chose s'émeut qui est l'ébranlement de la chaîne signifiante élémentaire comme telle, et qui va ici au premier temps de l'ébauche du message se réfléchir

sur l'objet métonymique qui est « mon millionnaire », car l'objet métonymique schématisé de mon appartenance est ce dont il s'agit pour Hirsch Hyacinthe ; c'est son millionnaire qui en même temps n'est pas son millionnaire, parce que c'est bien plutôt le millionnaire qui le possède, de sorte que cela ne se passe pas. C'est précisément parce que cela ne se passe pas que ce millionnaire vient se réfléchir au second temps, c'est-à-dire en même temps que l'autre. La façon familière est arrivée là.

Dans le troisième temps millionnaire et familier viennent se rencontrer et se conjoindre au message, pour faire le « famillionnaire ». Cela peut vous sembler tout à fait puéril à trouver, et encore que c'est bien parce que c'est moi qui ai fait le schéma. Seulement quand cela aura collé comme ça pendant toute l'année, vous vous direz peut-être que le schéma sert à quelque chose. Il a tout de même un intérêt, c'est que grâce à ce qu'il nous présente d'exigence topologique, il nous permet de mesurer nos pas quant à ce qui concerne le signifiant, à savoir que tel qu'il est fait, et de quelque façon que vous le parcouriez, il limite tous nos pas ; je veux dire que chaque fois qu'une chose consistera à faire un pas, il exigera que nous n'en fassions pas plus de trois élémentaires.

Vous allez vous apercevoir que c'est à cela que tendent les petits bouchons de départ et les pointes de flèches ainsi que les ailerons qui concernent les segments qui doivent toujours être dans une position seconde intermédiaire, les autres sont ou bien initiaux ou bien terminaux.

Donc en trois temps, les deux chaînes, celle du discours et celle du signifiant, sont arrivées à converger au même point, au point du message. Cela fait que Monsieur Hirsch Hyacinthe a été traité d'une façon tout à fait « famillionnaire ». Ce message est tout à fait incongru en ce sens qu'il n'est pas reçu, il n'est pas dans le code. Tout est là. Le message en principe est fait pour être dans un certain rapport de distinction avec le code, mais là c'est sur le plan du signifiant lui-même que manifestement il est en violation du code ; de la définition que je vous propose du trait d'esprit, en ce sens qu'il s'agit de savoir ce qui se passe, ce qui est la nature de ce qui s'y passe, et le trait d'esprit est constitué par ceci que le message, qui se produit à un certain niveau de la production signifiante, contient de par sa différence, de par sa distinction d'avec le code, il prend de par cette distinction et cette différence, valeur de message. Le message gît dans sa différence même d'avec le code.

Comment cette différence est-elle sanctionnée ? C'est là le deuxième plan dont il s'agit. Cette différence est sanctionnée comme trait d'esprit par l'Autre, et ceci est indispensable, et ceci est dans Freud, car il y a deux choses dans le livre de Freud sur le trait d'esprit : c'est la promotion de la technique signifiante, la référence expresse à l'Autre comme tiers, que je vous serine depuis des années, qui est absolument articulée dans Freud par la deuxième partie tout spécialement, de son ouvrage, mais forcément depuis le début, perpétuellement, par exemple Freud nous promeut que la différence du trait d'esprit et du comique tient en ceci par exemple, que le comique est duel. Comme je le dis, le comique est la relation duelle, mais il faut qu'il y ait le tiers-Autre pour qu'il y ait le trait d'esprit, et en effet cette sanction du tiers-Autre, qu'il soit supporté par un individu ou pas, est absolument essentielle. L'Autre envoie la balle, c'est-à-dire range dans le code en tant que trait d'esprit ; il dit dans le code que ceci est un trait d'esprit. C'est essentiel, de sorte que si personne ne le fait, il n'y a pas de trait d'esprit. Autrement dit, si « famillionnaire » est un lapsus, et si personne ne s'en aperçoit, ça ne fait pas un trait d'esprit. Mais il faut que l'Autre le codifie comme trait d'esprit.

Et troisième élément de la définition : il est inscrit dans le code de par cette intervention de l'Autre, que ce trait d'esprit a une fonction qui a un rapport avec quelque chose de tout à fait situé profondément au niveau du sens, et qui est, je ne dis pas une vérité — je vous illustrerai à propos de cet exemple que ce n'est pas en tant que « famillionnaire » que nous faisons des allusions subtiles à propos de je ne sais quoi qui serait la psychologie du millionnaire et du parasite par exemple ; bien sûr cela contribue beaucoup à notre plaisir, et nous y reviendrons mais je vous pose dès aujourd'hui que le trait d'esprit, si nous voulons le chercher, et avec Freud, car Freud nous conduira aussi loin que possible dans ce sens où est sa pointe, puisque de pointe il s'agit et pointe il y a, son essence tient en quelque chose qui a rapport à quelque chose de tout à fait radical dans le sens de la vérité, à savoir ce que j'ai appelé ailleurs — dans mon article sur *L'instance de la lettre* — quelque chose qui tient essentiellement à la vérité, qui s'appelle la dimension d'alibi de la vérité, à savoir que dans quelque point que nous puissions, et en entraînant chez nous je ne sais quelle diplopie mentale, vouloir serrer de près quel est le trait d'esprit, ce dont il s'agit, ce qui fait expressément le trait d'esprit, c'est de désigner et tou-

jours à côté, et de n'être vu que précisément en regardant ailleurs. C'est là-dessus que nous reprendrons la prochaine fois. Je vous laisse certainement sur quelque chose de suspendu, sur une énigme, mais je crois au moins avoir posé les termes mêmes auxquels je vous montrerai par la suite que nous devons nécessairement nous rallier.

1 - S. Freud *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, NRF, Gallimard.
2 - Présentation de la suite, in *Séminaire sur La Lettre volée*, Les Écrits, Seuil. 41.
3 - Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), poète critique et philosophe anglais.
4 - H. Heine (1826), *Reisebilder*, Tome III, 2e partie, chap. 8.

# Leçon II

*13 novembre 1957*

Reprenons notre exposé au point où nous l'avions laissé la dernière fois, c'est à dire au moment où Hirsch Hyacinthe parlant à l'auteur de *die Reisebilder* qu'il a rencontré aux bains de Lucques, lui dit : « aussi vrai que Dieu doit me donner tout ce qu'il y a de bien, j'étais assis tout à fait comme un égal, tout à fait famillionnairement ». Voilà donc d'où nous partons, du mot "famillionnaire" qui en somme a eu sa fortune. Il est connu par le point de départ que Freud y prend. C'est donc là que nous reprenons, et c'est là que je vais déjà essayer de vous montrer la façon dont Freud aborde le trait d'esprit. L'analyse est importante pour notre propos. En effet, l'importance de ce point exemplaire est de nous manifester, puisque hélas il en est besoin, de façon non douteuse l'importance du signifiant dans ce que nous pouvons appeler avec lui les mécanismes de l'inconscient.

Il est évidemment tout à fait surprenant de voir déjà que l'ensemble de ceux que leur discipline n'y prépare pas spécialement — je veux dire les neurologistes — dans la mesure ou ils se colletent avec ce sujet délicat de l'aphasie, c'est-à-dire du déficit de la parole, font de jour en jour des progrès remarquables quant à ce qu'il s'agit, ce qu'on peut appeler leur formation linguistique, mais que les psychanalystes dont tout l'art et toute la technique reposent sur l'usage de la parole, n'en ont jusqu'ici pas tenu le moindre compte, alors que ce que Freud nous montre ce n'est pas simplement une espèce de référence humaniste manifestant sa culture ou ses lectures à ce qui est du domaine de la philologie mais une référence absolument interne, organique.

Puisque j'espère vous avez depuis la dernière fois, pour au moins la plupart d'entre vous, entrouvert *Le mot d'esprit et l'inconscient*, vous pouvez vous apercevoir que sa référence à la technique du mot d'esprit en tant que technique du langage est très précisément ce autour de quoi pivote toujours son argumentation, et que si ce qui surgit de sens, de signification dans le mot d'esprit est quelque chose qui lui paraît mériter d'être rapproché de l'inconscient, ce n'est — je martèlerai que tout ce que j'ai à dire sur le trait d'esprit s'y rapporte — fondé que sur sa fonction même de plaisir qui pivote et tourne toujours et uniquement en raison des analogies de structure qui ne se conçoivent que sur le plan linguistique, des analogies de structure entre ce qui se passe dans le mot d'esprit, je veux dire le côté technique du mot d'esprit, disons le côté verbal du mot d'esprit, et ce qui se passe sous des noms divers que Freud a découverts, des moments sous les noms divers, en ce qui concerne le mécanisme propre de l'inconscient, à savoir les mécanismes tels que condensation, déplacement. Je me limite à ces deux-là pour aujourd'hui.

Voilà donc où nous en sommes : Hirsch Hyacinthe parlant à Henri Heine, ou Hirsch Hyacinthe, fiction de Heine, raconte ce qui lui est arrivé. Quelque chose s'est produit au départ, pour nous en tenir à ce segment que je viens d'isoler, quelque chose de fort net, exhaussant, en quelque sorte pour le mettre sur un plateau, l'exalter, ce qui va venir, cette invocation au témoin universel et aux relations personnelles du sujet à ce témoin, c'est-à-dire Dieu : "Aussi vrai que Dieu me doit tous les biens", ce qui est quelque chose d'incontestablement à la fois significatif par son sens, et ironique par ce que la réalité peut y montrer de défaillant ; mais à partir de là l'énonciation se fait : "j'étais assis à côté de Salomon Rothschild, tout à fait comme un égal". Voici le surgissement de l'objet : ce "tout à fait" porte en soi quelque chose qui est assez significatif. Chaque fois que nous invoquons le "tout à fait", la totalité, c'est que nous ne sommes pas tout à fait sûrs que cette totalité soit véritablement fermée, et en effet ceci se retrouve à bien des niveaux, et je dirai même à tous les niveaux de l'usage de cette notion de totalité.

Ici en effet il reprend sur ce "tout à fait", et il dit : « tout à fait... », et ici se produit le phénomène, la chose inattendue, le scandale de l'énonciation, à savoir ce message inédit, ce quelque chose dont nous ne savons pas même encore ce que c'est, que nous ne pouvons pas encore nommer, et

qui est «... famillionnaire », quelque chose dont nous ne savons pas si c'est un acte manqué ou un acte réussi, un dérapage ou une création poétique. Nous allons le voir. Ce peut être tout à la fois, mais il convient précisément de s'arrêter à la formation, sur le strict plan signifiant, du phénomène de ce qui va ensuite être repris.

Je vais vous le dire, et je l'ai déjà annoncé la dernière fois : dans une fonction signifiante qui lui est propre en tant que signifiant échappant au code, c'est-à-dire à tout ce qui jusque là a été accumulé de formations du signifiant dans ses fonctions de création de signifié, il y a là quelque chose de nouveau qui apparaît, qui peut être noué au ressort même de ce qu'on peut appeler le progrès de la langue, son changement.

Il convient d'abord de nous arrêter à ce quelque chose dans sa formation même, je veux dire au point où cela se situe par rapport au mécanisme formateur du signifiant. Il convient de nous y arrêter pour pouvoir même valablement continuer sur ce qui va se montrer être les suites du phénomène, voire ses accompagnements, voire même à l'occasion ses sources, ses points d'appel. Mais le phénomène essentiel c'est ce nœud, ce point où apparaît ce signifiant nouveau, paradoxal, ce "famillionnaire" duquel Freud part, et auquel il revient sans cesse, sur lequel il nous prie de nous arrêter, sur lequel, vous le verrez, jusqu'à la fin de sa spéculation sur le trait d'esprit il ne manque pas de revenir comme désignant le phénomène essentiel, le phénomène technique qui spécifie le mot d'esprit, et qui nous permet de discerner ce qui est le phénomène central, ce par quoi il nous enseigne sur le plan qui est notre plan propre, à savoir des rapports avec l'inconscient, et ce qui nous permet aussi du même coup d'éclairer d'une nouvelle perspective tout ce qui l'entoure, tout ce qui l'amène dans ce qu'on peut appeler les *Tendenz*, puisque c'est le terme *Tendenz* qui est employé dans cet ouvrage, de ce phénomène de rayonnement divers, comique, rire, etc… phénomènes qui peuvent rayonner de lui.

Arrêtons-nous donc sur "famillionnaire". Il y a plusieurs façons de l'aborder, c'est là le but, non seulement de ce schéma, mais de ce schéma pour autant qu'il vous est donné pour vous permettre d'inscrire les plans différents de l'élaboration signifiante, le mot élaboration étant choisi ici spécialement, puisqu'étant choisi ici expressément puisque Freud le rapporte spécialement. Arrêtons-nous sur ceci, et pour ne pas trop vous sur-

prendre, commençons de nous apercevoir dans quel sens ceci se dirige. Que se passe-t-il quand "famillionnaire" apparaît ? On peut dire que quelque chose s'y indique que nous sentons comme une visée qui va vers le sens ; quelque chose tend à surgir de là qui est quelque chose d'ironique, voire de satirique, quelque chose aussi qui apparaît moins, mais qui se développe si l'on peut dire, dans les contrecoups du phénomène, dans ce qui va se propager dans le monde à la suite de ça. C'est une espèce de surgissement d'un objet, lui, qui va plutôt vers le comique, vers l'absurde, vers le non-sens. C'est le "famillionnaire" en tant qu'il est la dérision du millionnaire en tendant à prendre forme de figure, et il n'y aurait pas beaucoup à faire pour vous indiquer dans quelle direction en effet il tend à s'incarner.

D'ailleurs Freud nous signale au passage que quelque part aussi, Henri Heine redoublant son mot d'esprit, appellera le millionnaire : le *Millionnarr*, ce qui en allemand veut dire le "fou-fou millionnaire", ou comme nous pourrions le traduire d'ailleurs en français dans la suite et la ligne de substantivation du "famillionnaire" dont je vous parlais tout à l'heure, le "fat-millionnaire" avec un trait d'union. Ceci pour vous dire que voilà l'approche qui fait que nous ne restons pas inhumains.

Ne nous y avançons pas beaucoup plus loin, parce qu'à vrai dire ce n'est pas le moment, c'est justement le genre de pas qu'il s'agit de ne pas précipiter, à savoir de ne pas trop vite comprendre parce que en comprenant trop vite, on ne comprend absolument rien du tout. Ceci n'explique toujours pas le phénomène qui vient de se passer devant lui, à savoir en quoi il se rattache à ce que nous pouvons appeler l'économie générale de la fonction du signifiant.

Là-dessus il faut quand même que j'insiste pour que vous tous vous preniez connaissance de ce que j'ai écrit dans ce que j'ai appelé *L'instance de la lettre dans l'inconscient*, à savoir les exemples que j'ai donnés dans ce texte des deux fonctions que j'appelle les fonctions essentielles du signifiant, en tant qu'elles sont celles par où, si l'on peut dire, le soc du signifiant creuse dans le réel ce qu'on appelle le signifié, littéralement l'évoque, le fait surgir, le manie, l'engendre, à savoir les fonctions de la métaphore et de la métonymie.

Il paraît qu'à certains, c'est mon style, disons, qui barre l'entrée de cet article. Je regrette. D'abord je n'y peux rien, mon style est ce qu'il est.

Je leur demande à cet endroit de faire un effort, mais je voudrais simplement ajouter que quelles que soient les déficiences qui puissent y intervenir de mon fait personnel, il y a aussi quand même dans les difficultés de ce style, peut-être peuvent-ils l'entrevoir, quelque chose qui doit répondre à l'objet même dont il s'agit.

S'il s'agit en effet, à propos des fonctions créatrices qu'exerce le signifiant sur le signifié, d'en parler d'une façon valable, à savoir non pas seulement de parler de la parole, mais de parler dans le fil de la parole, si l'on peut dire, pour évoquer ses fonctions mêmes, peut-être la suite de mon exposé de cette année vous montrera qu'il y a des nécessités internes de style, la concision par exemple, l'allusion, voire la pointe qui sont peut-être des éléments essentiels tout à fait décisifs pour entrer dans un champ dont elles commandent non seulement les avenues, mais toute la texture.

Nous y reviendrons donc dans la suite à propos justement d'un certain style que nous n'hésiterons pas même d'appeler par son nom, si ambigu qu'il puisse apparaître, à savoir le maniérisme, et dont j'essaierai de vous montrer qu'il a derrière lui, non seulement une grande tradition, mais une fonction irremplaçable.

Ceci n'est qu'une parenthèse pour revenir à mon texte. Dans ce texte donc vous y verrez que ce que j'appelle après d'autres — c'est Roman Jakobson qui les a inventées — les fonctions métaphorique et métonymique du langage sont liées à quelque chose qui s'exprime très simplement dans le registre du signifiant, les caractéristiques du signifiant étant celles, comme je l'ai déjà plusieurs fois énoncé au cours des années précédentes, de l'existence d'une chaîne articulée, et ajoutais-je dans cet article, tendant à former des groupements fermés, c'est-à-dire formés d'une série d'anneaux se prenant les uns dans les autres pour former les chaînes, lesquelles elles-mêmes se prennent dans d'autres chaînes à la façon d'anneaux, ce qui est un peu évoqué aussi par la forme générale de ce schéma, mais qui n'est pas directement présenté.

L'existence de ces chaînes dans leur double dimension, implique ceci que les articulations ou liaisons du signifiant comportent deux dimensions, celle qu'on peut appeler de la combinaison, de la contiguïté, de la concaténation de la chaîne, et celle des possibilités de substitution toujours impliquées dans chaque élément de la chaîne.

Ce deuxième élément absolument essentiel est cet élément qui, dans la définition linéaire que Freud donnait du rapport du signifiant et du signifié, est ce qui est omis ; en d'autres termes, dans tout acte de langage la dimension diachronique est essentielle, mais il y a une synchronie impliquée, évoquée par la possibilité permanente de substitution inhérente à chacun des termes du signifiant. En d'autres termes, ce sont les deux rapports que je vais vous indiquer :

$$f(S...S')S$$

$$f\left(\frac{S'}{S}\right)S$$

l'une donnant le lien de la combinaison du lien du signifiant, et l'autre l'image du rapport de substitution toujours implicite dans toute articulation signifiante.

Il n'est pas besoin d'avoir d'extraordinaires possibilités d'intuition pour s'apercevoir qu'il doit au moins y avoir quelque rapport entre ce que nous venons de voir se produire, et ce que Freud nous schématise de la formation du "famillionnaire", c'est à savoir sur deux lignes différentes : "j'étais assis… etc…, d'une façon tout à fait familière", et en-dessous "millionnaire". Freud complète : qu'est-ce que cela peut vouloir dire ? Cela peut vouloir dire qu'il y a quelque chose qui est tombé, qui est éludé — cela veut dire pour autant qu'on peut le permettre, ou que l'on peut le réaliser ou le réussir, un millionnaire — quelque chose est tombé dans l'articulation du sens, quelque chose est resté, le millionnaire. Quelque chose s'est produit qui a comprimé, embouti l'un dans l'autre, le familier et le millionnaire, pour produire le "famillionnaire".

Il y a donc là quelque chose qui est une sorte de cas particulier de la fonction de substitution ; cas particulier dont il reste en quelque sorte des traces. La condensation, si vous voulez, est une forme particulière de ce qui peut se produire au niveau de la fonction de substitution.

Il serait bon que dès maintenant vous ayez à la pensée le long développement que j'ai fait autour d'une métaphore, celle autour de la gerbe de Booz : « sa gerbe n'était pas avare ni haineuse » montrant comme quoi c'est le fait que sa gerbe remplace le terme de Booz qui constitue là la métaphore, et que grâce à cette métaphore quelque chose autour de la

figure de Booz surgit qui est un sens, le sens de l'avènement à sa paternité, avec même tout ce qui autour peut rayonner et en rejaillir du fait qu'il y vient, mais vous vous en souvenez bien, d'une façon invraisemblable, tardive, imprévue, providentielle, divine, que c'est précisément cette métaphore qui est là pour montrer cet avènement d'un nouveau sens autour du personnage de Booz qui en paraissait exclu, forclos, et c'est aussi dans un rapport de substitution essentiellement que nous devons voir le ressort créateur, la force créatrice, la force d'engendrement, c'est le cas de le dire, de la métaphore.

Ceci est une fonction tout à fait générale, je dirai même que c'est par là, que c'est par cette possibilité de substitution que se conçoit l'engendrement même, si l'on peut dire, du monde du sens, que toute l'histoire de la langue, à savoir les changements de fonction grâce auxquels une langue se constitue, que c'est là et pas ailleurs que nous avons à le saisir; que si jamais il y avait la possibilité pour nous de donner une espèce de modèle ou d'exemple de ce qui est là, genèse de l'apparition d'une langue dans ce monde inconstitué que le monde pourrait être avant qu'on parle, il nous faut supposer quelque chose d'irréductible et d'originel qui est assurément le minimum de chaînes signifiantes, mais un certain minimum sur lequel je n'insisterais pas aujourd'hui, encore qu'il conviendrait d'en parler. Mais je vous ai déjà donné suffisamment d'indications là-dessus, sur ce certain minimum, étant donné que c'est par la voie de la métaphore, à savoir du jeu de la substitution d'un signifiant à un autre à une certaine place, que se crée non seulement la possibilité de développement du signifiant, mais la possibilité de surgissement de sens toujours nouveaux, allant toujours à ratifier, à compliquer et à approfondir, à donner son sens de profondeur à ce qui, dans le réel, n'est que pure opacité.

Je vous laisse chercher un exemple de ceci pour vous illustrer ce qu'on peut appeler ce qui se passe dans l'évolution du sens, et combien toujours plus ou moins nous y retrouvons ce mécanisme de la substitution. Comme d'habitude dans ces cas-là, j'attends mes exemples du hasard. Il n'a pas manqué bien entendu de m'être fourni, dans mon entourage proche, par quelqu'un qui, en proie à une traduction, avait eu à chercher dans le dictionnaire le sens du mot "atterré", et qui était demeuré surpris à la pensée qu'il n'avait jamais bien compris le sens du mot "atterré", en s'apercevant que contrairement à ce que cette personne croyait, "atterré"

n'a pas originairement et dans beaucoup de ses emplois, le sens de frappé de terreur, mais de mis à terre. Dans Bossuet, "atterré" veut littéralement dire mettre à terre, et dans d'autres textes, un tout petit peu postérieurs, nous voyons se préciser cette espèce de poids de terreur. Quant à nous, nous dirions incontestablement que les puristes contaminent, dévient le sens du mot "atterré". Il n'en reste pas moins qu'ici les puristes ont tout à fait tort, il n'y a aucune espèce de contamination, et même si tout d'un coup, après vous avoir rappelé ce sens étymologique du mot "atterré", certains d'entre vous peuvent avoir l'illusion qu'"atterré" ce n'est évidemment pas autre chose que tourner vers la terre, que faire toucher terre, ou que mettre aussi bas que terre, consterner en d'autres termes, il n'en reste pas moins que l'usage courant du mot implique cet arrière-plan de terreur.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que si nous partons de quelque chose qui a un certain rapport avec le sens originaire par pure convention — parce qu'il n'y a pas d'origine nulle part du mot "atterré", mais que ce soit le mot "abattu" pour autant qu'il évoque en effet ce que le mot "atterré", dans ce sens prétendu pur, pourrait nous évoquer, le mot "atterré" qui lui est substitué d'abord comme une métaphore, une métaphore qui n'a pas l'air d'en être une, parce que nous partons de cette hypothèse qu'originairement ils veulent dire la même chose : jeter à terre ou contre terre — c'est bien là ce que je vous prie de remarquer que ce n'est pas pour autant qu'" atterré" change en quoi que ce soit le sens d'"abattu" qu'il va être fécond, générateur d'un nouveau sens, à savoir ce que veut dire quelqu'un d'"atterré". En effet c'est un nouveau sens, c'est une nuance, ce n'est pas la même chose qu'"abattu", et si impliquant de terreur que ce soit, ce n'est pas non plus terrorisé, c'est quelque chose de nouveau.

De cette nuance nouvelle de terreur que cela introduit dans le sens psychologique et déjà métaphorique qu'a le mot "abattu", parce que psychologiquement nous ne sommes ni "atterrés" ni "abattus", il y a quelque chose que nous ne pouvons pas dire tant qu'il n'y a pas de mots, et ces mots procèdent d'une métaphore, à savoir ce qui se passe quand un arbre est abattu, ou quand un lutteur est mis à terre, "atterré", deuxième métaphore.

Mais remarquez que ce n'est pas du tout parce qu'originairement c'est cela qui est l'intérêt de la chose, que le "ter" qui est dans "atterré" veut

dire terreur, que la terreur est introduite ; qu'en d'autres termes la métaphore n'est pas une injection de sens comme si c'était possible, comme si les sens étaient quelque part, où que ce soit dans un réservoir. Le mot "atterré" n'apporte pas le sens en tant qu'il a une signification, mais en tant que signifiant, c'est-à-dire qu'ayant le phonème "ter", il a le même phonème qui est dans "terreur". C'est par la voie signifiante, c'est par la voie de l'équivoque, c'est par la voie de l'homonymie, c'est-à-dire la chose la plus non-sens qui soit, qu'il vient engendrer cette nuance de sens, qu'il va introduire, qu'il va injecter dans le sens déjà métaphorique de "abattu", cette nuance de terreur.

En d'autres termes, c'est dans le rapport $\frac{S}{S'}$, c'est-à-dire d'un signifiant à un signifiant, que va s'engendrer un certain rapport $\frac{S}{s}$, c'est-à-dire signifiant sur signifié. Mais la distinction des deux est essentielle, c'est dans le rapport de signifiant à signifiant, dans quelque chose qui lie le signifiant d'ici au signifiant qui est là, c'est-à-dire dans quelque chose qui est le rapport purement signifiant, c'est-à-dire homonymique de "ter" et de "terreur", que va pouvoir s'exercer l'action qui est l'engendrement de signification, à savoir nuancement par la terreur de ce qui déjà existait comme sens sur une base déjà métaphorique.

Ceci donc nous exemplifie ce qui se passe au niveau de la métaphore. Je voudrais simplement vous indiquer quelque chose qui va vous montrer comment ceci rejoint, par une amorce de sentier, quelque chose qui va tout à fait nous intéresser du point de vue de ce que nous voyons se passer dans l'inconscient pour autant qu'au niveau de phénomènes de création de sens normal par la voie substitutive, par la voie métaphorique qui préside à l'évolution et à la création de la langue, mais en même temps à la création et à l'évolution du sens comme tel, je veux dire du sens en tant qu'il est non seulement perçu, mais que le sujet s'y inclut, c'est-à-dire en tant que le sens enrichit notre vie, je veux simplement vous faire remarquer ceci : je vous ai déjà indiqué que la fonction essentielle de signifiant du crochet "ter", c'est-à-dire de quelque chose qu'il nous faut considérer comme purement signifiant, de la réserve homonymique avec laquelle travaille, que nous le voyons ou que nous ne voyons pas, la métaphore, que se passe-t-il aussi ? Je ne sais pas si vous allez tout de suite bien le saisir, mais vous le saisirez mieux quand vous verrez le développement. Ce n'est qu'une amorce d'une voie essentielle. C'est que dans toute la mesure où

s'affirme, où se constitue la nuance de signification "atterré", cette nuance, remarquez-le, implique une certaine domination et un certain apprivoisement de la terreur. Cette terreur-là est non seulement nommée, mais elle est tout de même atténuée, et c'est ce qui permet de conserver d'ailleurs, pour que vous continuiez à la maintenir dans votre esprit, l'ambiguïté du mot "atterré"; après tout vous vous dites qu'"atterrer" a en effet bien rapport avec la terre, que la terreur n'y est pas complète, que l'abattement, au sens où il est pour vous sans ambiguïté, garde sa valeur prévalente, que ce n'est qu'une nuance, que pour tout dire, la terreur est dans une demi-ombre à cette occasion.

En d'autres termes, c'est dans toute la mesure où la terreur n'est pas remarquée en face, est prise par le biais intermédiaire de la dépression, que ce qui se passe est complètement oublié jusqu'au moment où, je vous l'ai rappelé, le modèle est tout à fait, lui, en tant que tel, hors du circuit. Autrement dit, dans toute la mesure où la nuance "atterré" s'est établie dans l'usage, où elle est devenue sens et usage de sens, le signifiant qui est présentifié, disons le mot, le signifiant est refoulé à proprement parler. Dans tous les cas, dès que s'est établi dans sa nuance actuelle l'usage du mot "atterré", le modèle, sauf recours au dictionnaire, au discours savant, n'est plus à votre disposition. A propos du mot "atterré" il est comme "terre", "terra", refoulé.

Je vais là un tout petit peu trop en avant, parce que c'est un mode de pensée auquel vous n'êtes pas encore très habitués, mais je crois que cela nous évitera un détour. Vous allez voir à quel point ce que je vous appelle là l'amorce des choses est confirmé par l'analyse des phénomènes.

Revenons à notre "famillionnaire", au point donc de conjonction ou de condensation métaphorique où nous l'avons vu se former, à ce niveau-là, séparer la chose de son contexte, à savoir du fait que c'est Hirsch Hyacinthe, c'est-à-dire l'esprit de Henri Heine qui l'a engendré; nous irons le chercher ultérieurement beaucoup plus loin dans sa genèse, dans les antécédents de Henri Heine, dans les relations de Henri Heine avec la famille Rothschild. Il faudrait même relire l'histoire de la famille Rothschild pour être bien sûrs de ne pas faire d'erreur, mais ce n'est pas là que nous en sommes.

Nous en sommes pour l'instant à "famillionnaire". Isolons-le un instant. Rétrécissons tant que nous le pouvons, le champ de vision de la

caméra autour de ce "famillionnaire". Après tout il pourrait être né ailleurs que dans l'imagination de Henri Heine ; peut-être que Henri Heine l'a fabriqué à un autre moment qu'au moment où il était devant son papier blanc et la plume en main ; peut-être que c'est un soir d'une de ses déambulations parisiennes que nous évoquerons, que cela lui est venu comme ça. Il y a même toutes les chances pour que ce soit à un moment de fatigue, de crépuscule. Pour tout dire ce "famillionnaire" pourrait être aussi bien un lapsus, c'est même tout à fait concevable.

J'ai déjà fait état d'un lapsus que j'avais recueilli fleurissant sur la bouche d'un de mes patients. J'en ai d'autres mais je reviens à celui-là parce qu'il faut toujours revenir sur les mêmes choses jusqu'à ce que ce soit bien usé, et après on passe à autre chose. C'est le patient qui, au cours du racontage de son histoire sur mon divan, ou de ses associations, évoquait le temps où avec sa femme, qu'il avait fini par épouser par devant Monsieur le maire, il ne faisait que vivre "maritablement".

Vous avez déjà vu que cela peut s'écrire "maritalement", ce qui veut dire qu'on n'est pas marié, et en-dessous quelque chose dans lequel se conjoint parfaitement la situation des mariés et des non mariés, "misérablement". Cela fait "maritablement". Ce n'est pas dit, c'est beaucoup mieux que dit. Vous voyez là à quel point le message dépasse, non pas celui que j'appellerais le messager, car c'est vraiment le messager des dieux qui parle par la bouche de cet innocent, mais dépasse le support de la parole ; le contexte, comme dirait Freud, exclut tout à fait que mon patient ait fait un mot d'esprit, et en effet vous ne le connaîtriez pas si je n'en avais pas été à cette occasion l'Autre avec un grand A, c'est-à-dire l'auditeur, et l'auditeur non seulement attentif, mais l'auditeur entendant, au sens vrai du terme. Il n'en reste pas moins que mis à sa place, justement dans l'Autre, c'est un mot d'esprit particulièrement sensationnel et brillant. Ce rapprochement entre le trait d'esprit et le lapsus, Freud nous en donne dans la *Psychopathologie de la vie quotidienne* d'innombrables exemples, et à l'occasion il le souligne lui-même, et justement montre qu'il s'agit de quelque chose qui est tellement voisin du mot d'esprit qu'il est forcé lui-même de dire, et nous sommes forcés de l'en croire sur parole, que le contexte exclut que le ou la patiente ait fait cette création au titre du mot d'esprit. Quelque part dans la *Psychopathologie de la vie quotidienne*[1], Freud donne l'exemple de cette femme qui, parlant de la situation réci-

proque des hommes et des femmes, dit : "pour qu'une femme intéresse les hommes, il faut qu'elle soit jolie — ce qui n'est pas donné à tout le monde implique-t-elle dans sa phrase — mais pour un homme, il suffit qu'il ait ses cinq membres droits".

Ce n'est pas toujours pleinement traduisible de telles expressions, je suis bien souvent obligé de faire une transposition complète, c'est-à-dire de recréer le mot en français. Là il faudrait presque employer le terme "tout raide". Le mot "droit" n'est pas d'un usage courant, tellement peu courant qu'il ne l'est pas non plus en allemand. Il faudrait que Freud fasse une analogie entre les quatre membres et les cinq membres, tout juste pour expliquer la genèse de la chose qui vous donne pourtant la tendance un tant soit peu grivoise qui n'est pas douteuse.

Ce que Freud en tout cas nous montre, c'est que le mot ne va pas tellement directement au but, pas plus en allemand qu'en français où on le traduit par cinq membres droits, et que d'autre part il donne ceci pour textuel que le contexte exclut que la femme apparaisse aussi crue. C'est bel et bien un lapsus, mais vous voyez comme ça ressemble à un mot d'esprit.

Donc nous le voyons, cela peut être un mot d'esprit, cela peut être un lapsus, je dirai même plus, cela peut être purement et simplement une sottise, une naïveté linguistique. Après tout quand je qualifie cela chez mon patient qui était un homme particulièrement sympathique, ce n'était même pas chez lui véritablement un lapsus, le mot "maritablement" faisait bel et bien partie pour lui de son lexique; il ne croyait pas du tout dire quelque chose d'extraordinaire. Il y a des gens comme cela qui se promènent dans l'existence, qui ont des situations quelquefois très élevées, et qui sortent des mots dans ce genre. Un producteur de cinéma célèbre en produisait comme cela, paraît-il, au kilomètre toute la journée. Il disait par exemple en concluant quelques unes de ses phrases impérieuses : "et puis c'est comme ça, c'est signé qua non". Ce n'était pas un lapsus, c'était simplement un fait d'ignorance et de sottise.

Je veux simplement vous montrer qu'il convient de nous arrêter un peu au niveau de cette formation, et puisque nous avons en somme parlé de lapsus, qui de tout cela est ce qui nous touche au plus près, voyons un peu ce qui se passe au niveau des lapsus. De même que nous avons parlé de "maritablement", revenons sur le lapsus par lequel nous sommes passés à plusieurs reprises pour souligner justement cette fonction essentielle du

signifiant, le lapsus, si je puis dire, originel, à la base de la théorie freudienne, celui qui réinaugure la *Psychopathologie de la vie quotidienne*, après avoir été d'ailleurs la première chose publiée en tirage premier, qui est l'oubli du nom.

Au premier abord ce n'est pas la même chose un oubli et les choses dont je viens de vous parler, mais si ce que je suis en train de vous expliquer a sa portée, à savoir si c'est bel et bien le mécanisme, le métabolisme du signifiant qui est au principe et au ressort des formations de l'inconscient, nous devons les y retrouver toutes, et ce qui se distingue à l'extérieur doit retrouver son unité à l'intérieur. Alors maintenant au lieu d'avoir "famillionnaire", nous avons le contraire, nous avons quelque chose qui nous manque. Qu'est-ce que nous montre l'analyse que fait Freud de l'oubli du nom, du nom propre, étranger ? Ceci, ce sont des amorces de choses sur lesquelles je reviendrai, et auxquelles je donnerai leur développement plus tard, mais je dois vous signaler au passage la particularité de ce cas tel que Freud nous le présente. Le nom propre est un nom étranger. Nous lisons la *Psychopathologie de la vie quotidienne* comme nous lisons le journal, et nous en savons tellement que nous pensons que cela ne mérite pas que nous nous arrêtions à des choses qui ont pourtant été les pas de Freud ; or chacun de ces pas mérite d'être retenu parce que chacun de ces pas est porteur d'enseignements et riche de conséquences.

Je vous signale donc à ce propos, parce que nous aurons à y revenir, qu'à propos d'un nom, et d'un nom propre, nous sommes au niveau du message. C'est quelque chose dont nous aurons à retrouver la portée par la suite. Je ne peux pas tant vous dire à la fois, comme les psychanalystes d'aujourd'hui qui sont si savants qu'ils disent tout à la fois, qui parlent du Je et du moi comme de choses qui n'ont aucune complexité, et qui mélangent tout ; ce qui est important, c'est que nous nous arrêtions à ce qui se passe. Que ce soit aussi un nom étranger, ceci est autre chose que le fait que ce soit un nom propre. C'est un nom étranger pour autant que ses éléments sont étrangers à la langue de Freud, à savoir que *Signor* n'est pas un mot de la langue allemande. Mais si Freud le signale, c'est bien justement que nous sommes là dans une autre dimension que celle du nom propre comme tel, qui, s'il — si l'on peut dire —, n'était absolument pas propre et particulier, n'aurait pas de patrie. Ils sont tous plus ou moins rattachés

à des signes cabalistiques, et Freud nous souligne que ce n'est pas sans importance. Il ne nous dit pas pourquoi, mais le fait qu'il l'a isolé dans un chapitre initial, prouve qu'il pense que c'est un point particulièrement sensible de la réalité qu'il aborde.

Il y a une autre chose que Freud met aussi en valeur, et tout de suite, et sur laquelle nous sommes habitués à ne pas nous arrêter, c'est que, ce qui lui a paru remarquable dans l'oubli des noms tels qu'il commence par les évoquer pour aborder *La psychopathologie de la vie quotidienne*, c'est que cet oubli n'est pas un oubli absolu, un trou, une béance, c'est qu'il se présente autre chose à la place, d'autres noms. C'est là que débute ce qui est le commencement de toute science, c'est-à-dire l'étonnement. On ne saurait vraiment s'étonner que de ce que l'on a déjà commencé un tant soit peu de recevoir, sinon on ne s'y arrête pas du tout parce qu'on ne voit rien. Mais Freud précisément prévenu par son expérience de névrosé, voit là quelque chose, voit que dans le fait qu'il se produit des substitutions, quelque chose mérite qu'on s'y arrête.

Là il faut que je précipite un peu mon pas, et que je vous fasse remarquer toute l'économie de l'analyse qui va être faite de cet oubli du nom, de ce lapsus au sens que nous donnerions au mot lapsus lorsque le nom est tombé. Tout va se centrer autour de ce qu'on peut appeler une approximation métonymique. Pourquoi ? Parce que ce qui va d'abord resurgir, ce sont donc ces noms de remplacement : *Botticelli, Boltraffio*.

Comment Freud nous montre-t-il qu'il les comprend d'une façon métonymique ? Nous allons le saisir en ceci, et c'est pour cela que je fais ce détour par l'analyse d'un oubli, c'est que la présence de ces noms, leur surgissement à la place du *Signorelli* oublié, se situe au niveau d'une formation, elle, non plus de substitution, mais de combinaison. Il n'y a aucun rapport perceptible dans l'analyse que Freud ferait du cas entre *Signorelli*, *Boltraffio* et *Botticelli*, que des rapports indirects liés uniquement à des phénomènes de signifiant. *Botticelli* nous dit-il — et je me tiens d'abord à ce qu'il nous dit, je dois dire que c'est une des démonstrations les plus claires que Freud ait jamais donnée de mécanismes d'analyse d'un phénomène de formation et de déformation, lié à l'inconscient; cela ne laisse absolument rien à désirer comme clarté; je suis forcé pour la clarté de mon exposé, de vous le présenter d'une façon indirecte en disant : c'est ce que Freud dit. Ce que Freud dit s'impose dans sa rigueur, en tout cas ce qu'il

dit est de cet ordre — *Botticelli* est là parce que c'est le reste dans sa dernière moitié de "elli" de *Signorelli* décomplété par le fait que le *Signor* est oublié; "bo" est le reste, le décomplété de Bosnie Herzégovine, pour autant que le *Herr* est refoulé. De même pour *Boltraffio*, c'est le même refoulement du *Herr* qui explique que Boltraffio associe le "bo" de Bosnie-Herzégovine au Trafoï qui est une localité immédiatement antécédente des aventures de ce voyage, celle où il a appris le suicide de l'un de ses patients pour raisons d'impuissance sexuelle, c'est-à-dire le même terme que celui qui a été évoqué dans la conversation qui précédait immédiatement avec la personne qui est dans le train entre Raguse et Herzégovine, et qui lui évoque des Turcs, ces musulmans qui sont des gens si sympathiques qui, lorsque le médecin n'a pas réussi à les guérir, leur disent : « Herr (Monsieur), nous savons que vous avez fait tout ce que vous avez pu, mais néanmoins, etc. ». Le *Herr*, le poids propre, l'accent significatif, à savoir ce quelque chose qui est à la limite du dicible, ce *Herr* absolu qui est la mort, cette mort comme dit La Rochefoucauld, "qu'on ne saurait plus comme le soleil regarder en face", et qu'effectivement Freud, pas plus que d'autres, ne peut plus regarder en face. Alors qu'elle lui soit présentifiée par sa fonction de médecin d'une part, par une certaine liaison aussi manifestement présente, elle, d'autre part, a un accent tout personnel.

Cette liaison, à ce moment-là, d'une façon indubitable dans le texte justement entre le mort et quelque chose qui a un rapport très étroit avec la puissance sexuelle, n'est très probablement pas uniquement dans l'objet, c'est-à-dire dans ce qui lui présentifie le suicide de son patient. Cela va certainement plus loin. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela signifie que tout ce que nous trouvons sont les ruines métonymiques à propos d'une pure et simple combinaison de signifiants : Bosnie, Herzégovine, sont les ruines métonymiques de l'objet dont il s'agit, qui est derrière les différents éléments particuliers qui sont venus jouer là, et dans un passé immédiat qui est derrière cela, le *Herr* absolu, la mort. C'est pour autant que le *Herr* absolu passe ailleurs, s'efface, recule, est repoussé, est à proprement parler *unterdrückt*, qu'il y a deux mots avec lesquels Freud joue d'une façon ambiguë. Cet *unterdrückt*, je vous l'ai déjà traduit comme tombé dans les dessous, pour autant que le *Herr* ici, au niveau de l'objet métonymique, a filé par là, et pour une très bonne raison, c'est qu'il risquait d'être un peu

trop présent à la suite de ces conversations, que comme *ersatz* nous retrouvons les débris, les ruines de l'objet métonymique, à savoir ce "bo" qui vient là se composer avec l'autre ruine du nom qui est à ce moment-là refoulé, à savoir "elli", pour ne pas apparaître dans l'autre nom de substitution qui est donné.

Ceci c'est la trace, c'est l'indice que nous avons du niveau métonymique qui nous permet de retrouver la chaîne du phénomène dans le discours, dans ce qui peut être encore présentifié dans ce point où, dans l'analyse, est situé ce que nous appelons l'association libre, pour autant que cette association libre nous permet de pister le phénomène inconscient. Mais ce n'est pas tout, il n'en reste pas moins que ni le *Signorelli*, ni le *Signor*, n'ont jamais été là où nous trouvons les traces, les fragments de l'objet métonymique brisé. Puisqu'il est métonymique il est déjà brisé. Tout ce qui se passe dans l'ordre du langage est toujours déjà accompli. Si l'objet métonymique se brise déjà si bien, c'est parce que déjà en tant qu'objet métonymique il n'est qu'un fragment de la réalité qu'il représente.

Si le *Signor*, lui, n'est pas évocable, si c'est lui qui fait que Freud ne peut pas retrouver le nom de *Signorelli*, c'est qu'il est dans le coup. Il est dans le coup bien évidemment d'une façon indirecte parce que pour Freud le *Herr* qui a été effectivement prononcé dans un moment particulièrement significatif de la fonction qu'il peut prendre comme *Herr* absolu, comme représentant de cette mort qui est à cette occasion *unterdrückt*, c'est que le *Herr* peut simplement se traduire par *Signor*. C'est ici que nous retrouvons le niveau substitutif, car la substitution est l'articulation, le moyen signifiant où s'instaure l'acte de la métaphore. Mais cela ne veut pas dire que la substitution soit la métaphore. Si je vous apprends ici à procéder dans tous ces chemins d'une façon articulée ce n'est pas précisément pour que vous vous livriez tout le temps à des abus de langage. Je vous dis que la métaphore se produit dans le niveau de la substitution, cela veut dire que la substitution est une possibilité d'articulation du signifiant, et que la métaphore s'y exerce avec sa fonction de création de signifié à cette place où la substitution peut se produire. Ce sont deux choses différentes. De même la métonymie et la combinaison sont deux choses différentes.

Je vous le précise au passage parce que c'est dans ces non-distinctions que s'introduit ce qu'on appelle un abus de langage qui est typiquement caractérisé par ceci que, dans ce qu'on peut définir en termes logico-

mathématiques comme un ensemble ou un sous-ensemble, quand il n'y a qu'un seul élément, il ne faut pas confondre l'ensemble en question, ou le sous-ensemble, avec cet élément particulier. Ceci peut servir aux personnes qui ont fait la critique de mes histoires de l'année dernière.

Revenons donc à ce qui se passe au niveau de *Signor* et de *Herr.* Simplement quelque chose d'aussi simple que cela c'est évidemment ce qui se passe dans toute traduction : la liaison substitutive dont il s'agit est une substitution qu'on appelle hétéronymie. La traduction d'un terme dans une langue étrangère sur le plan de l'acte substitutif, dans la comparaison nécessitée par l'existence au niveau du phénomène de langage de plusieurs systèmes linguistiques, s'appelle substitution hétéronyme. Vous allez me dire que cette substitution hétéronyme n'est pas une métaphore. Je suis d'accord, je n'ai besoin que d'une chose, c'est qu'elle soit une substitution. Je ne fais que suivre ce que vous êtes forcé d'admettre en lisant le texte. En d'autres termes, je veux vous faire tirer de votre savoir précisément ceci, que vous le sachiez. Bien plus, je n'innove pas, tout ceci vous devez l'admettre si vous admettez le texte de Freud.

Donc si *Signor* est impliqué dans le coup, c'est bien qu'il y a quelque chose qui le lie à ce dont le phénomène de la décomposition métonymique vous est un signe, au point où il se produit, et qui tient à ceci que le *Signor* est un substitut du *Herr.*

Je n'en ai pas besoin de plus pour vous dire que si le *Herr* a filé par là, le *Signor,* comme la direction des flèches l'indique, a filé par là. Non seulement il a filé par là, mais nous pouvons admettre jusqu'à ce que j'y sois revenu, que c'est là qu'il se met à tourner, c'est-à-dire qu'il est renvoyé comme une balle entre le code et le message, qu'il tourne en rond dans ce qu'on peut appeler — rappelez-vous ce que je vous ai laissé entrevoir autrefois comme possibilité du mécanisme de l'oubli, et du même coup de la remémoration analytique — comme étant quelque chose que nous devons concevoir comme extrêmement apparenté aux mémoires d'une machine, de ce qui est dans la mémoire d'une machine, c'est-à-dire de ce qui tourne en rond jusqu'à ce que ça reparaisse, jusqu'à ce qu'on en ait besoin, et qui est forcé de tourner en rond pour constituer une mémoire. On ne peut pas réaliser autrement la mémoire d'une machine, c'est quelque chose dont nous trouvons très curieusement l'application dans ce fait que, si *Signor* nous pouvons le concevoir comme tournant indéfini-

ment jusqu'à ce qu'il soit retrouvé entre le code et le message, vous voyez là du même coup la nuance que nous pouvons établir entre l'*unterdrückt* d'une part, et le *Verdrängt* de l'autre, car si l'*unterdrückt* ici n'a besoin de se faire qu'une fois pour toutes, et dans des conditions auxquelles l'être ne peut pas descendre, c'est-à-dire au niveau de sa condition mortelle, d'un autre côté il est clair que c'est d'autre chose qu'il s'agit, c'est-à-dire que si ceci est maintenu dans le circuit sans pouvoir y rentrer pendant un certain temps, il faut bien que nous admettions ce que Freud admet, l'existence d'une force spéciale qui l'y contient, et qui l'y maintient, c'est-à-dire à proprement parler d'une *Verdrängung*.

Néanmoins, après avoir indiqué là où je veux en venir sur ce point précis et particulier, je vous indique que bien qu'en effet il n'y ait là que substitution, il y a aussi métaphore. Chaque fois qu'il y a substitution, il y a effet ou induction métaphorique. Ce n'est pas tout à fait la même chose pour quelqu'un qui est de langue allemande, de dire *Signor* ou de dire *Herr.* Je dirai même plus : c'est tout à fait différent que nos patients qui sont bilingues ou qui simplement savent une langue étrangère, et ayant à un moment donné quelque chose à dire, nous le disent dans une autre langue. Ça leur est toujours, soyez-en certains, beaucoup plus commode ; ce n'est jamais sans raison qu'un patient passe d'un registre dans un autre. S'il est vraiment polyglotte, ça a un sens ; s'il connaît imparfaitement la langue à laquelle il se réfère, ça n'a naturellement pas le même sens ; s'il est bilingue de naissance, ça n'a pas non plus le même sens. Mais dans tous les cas ça en a un, et en tout cas ici, provisoirement, dans la substitution de *Signor* à *Herr* il n'y avait pas métaphore mais simplement substitution hétéronyme.

Je reviens là-dessus pour vous dire que dans cette occasion, *Signor* au contraire, pour tout le reste du contexte auquel il s'attache, à savoir *Signorelli*, c'est-à-dire précisément la fresque d'Orvieto, c'est-à-dire, comme Freud le dit lui-même, l'évocation des choses dernières, historiquement représente précisément la plus belle des élaborations qui soit de cette réalité impossible à affronter qu'est la mort. C'est très précisément en nous racontant mille fictions — en tenant fiction ici dans le sens le plus véridique — sur le sujet des fins dernières que nous métaphorisons, que nous apprivoisons, que nous faisons rentrer dans ce langage cette confrontation à la mort. Il est donc bien clair que le *Signor* ici, en tant qu'il

est attaché au contexte de *Signorelli,* est ce quelque chose qui représente bien une métaphore.

Voici donc ce à quoi nous arrivons. Nous arrivons à ceci que nous approchons de quelque chose qui nous permet de réappliquer point par point, puisque nous leur trouvons une topique commune, le phénomène du *Witz*. La production positive du "famillionnaire" au point où il s'est produit, est un phénomène de lapsus, de trou. Je pourrais en prendre un autre et vous refaire la démonstration, je pourrais vous donner comme devoir de vous référer à l'exemple suivant donné par Freud à propos de la phrase latine évoquée par un de ses interlocuteurs : « exoriar(e) ex nostris ossibus ultor » [2]. En rangeant un peu les mots parce que le *ex* est entre *nostris* et *ossibus*, et laissant tomber le second mot indispensable à la scansion, *aliquis*, c'est pourquoi il ne peut pas faire surgir *aliquis*.

Vous ne pourriez vraiment le comprendre qu'à le reporter à cette même grille, à cette même ossature, avec ses deux niveaux : son niveau combinatoire avec ce point élu où se produit l'objet métonymique comme tel, et son niveau substitutif avec ce point élu où il se produit à la rencontre des deux chaînes, du discours d'une part, et d'autre part de la chaîne signifiante à l'état pur, au niveau élémentaire, et qui constitue le message.

Nous l'avons vu, le *Signor* est refoulé ici dans le circuit message-code, le *Herr* est *unterdrückt* au niveau du discours, car c'est le discours qui a précédé, qui a capté ce *Herr*, et ce que vous retrouvez, ce qui vous permet de vous remettre sur les traces du signifiant perdu, ce sont les ruines métonymiques de l'objet.

Voilà ce que nous livre l'analyse de l'exemple de l'oubli du nom dans Freud. Dès lors va nous apparaître plus clairement ce que nous pouvons penser du "famillionnaire". Le "famillionnaire" est quelque chose qui, nous l'avons vu, en lui-même a quelque chose d'ambigu et tout à fait du même ordre que celui de la production d'un symptôme. S'il est reportable, superposable à ce qui se passe dans l'économie signifiante de la production d'un symptôme de langage, l'oubli d'un nom, nous devons trouver à son niveau ce qui complète, ce que je vous ai fait entendre tout à l'heure de sa double fonction, sa fonction de visée du côté du sens, sa fonction néologique bouleversante, troublante du côté de quelque chose que l'on peut appeler une dissolution de l'objet, à savoir, non plus : « il m'a admis à ses côtés comme un égal, d'une façon tout à fait famillionnaire », mais ce

quelque chose d'où surgit ce que nous pouvons appeler le "famillionnaire" pour autant que, personnage fantastique et dérisoire, il s'apparente à une de ces créations comme une certaine poésie fantastique qui nous permet d'imaginer quelque chose d'intermédiaire entre le fou-millionnaire et le mille-pattes, qui serait quand même aussi une sorte de type humain tel qu'il s'en imagine, qui passent, vivent et croissent dans les interstices des choses, un [mélanome] ou quelque chose d'analogue, mais sans même aller aussi loin [quelque chose qui peut] passer dans la langue à la façon dont depuis quelque temps une "respectueuse" veut dire une putain.

Ces sortes de création sont quelque chose qui a sa valeur propre en [nous] introduisant dans quelque chose jusqu'alors d'inexploré. Elles font surgir ce quelque chose que nous pourrions appeler un être verbal, mais un être verbal c'est aussi bien un être tout court, et qui tend de plus en plus à s'incarner. Aussi bien le "famillionnaire" est quelque chose qui joue, me semble-t-il, ou qui a joué assez de rôles, non pas simplement dans l'imagination des poètes, mais dans l'histoire. Je n'ai pas besoin de vous évoquer que bien des choses iraient encore plus près que ce "famillionnaire". Gide, dans *Prométhée mal enchaîné*, fait tourner toute son histoire autour de ce qui n'en est pas véritablement le dieu, mais la machine, le banquier, Zeus qu'il appelle le "Miglionnaire", dont je vous montrerai dans Freud quelle est la fonction essentielle dans la création du mot d'esprit. Sans qu'on sache s'il faut prononcer le "Miglionnaire" de Gide à l'italienne ou à la française, je crois pour ma part qu'il doit être prononcé à l'italienne.

Bref, si nous nous penchons sur "famillionnaire", nous voyons alors dans la direction que je vous indique, qui n'est pas atteinte au niveau du texte de Heine à ce moment-là, que Heine ne lui donne pas du tout sa liberté, son indépendance à l'état de substantif ; si même tout à l'heure je l'ai traduit par "tout à fait famillionnairement", c'est bien pour vous indiquer que nous restons là au niveau de l'adverbe, puisque même on peut jouer sur les mots, solliciter la langue [à propos] de la manière d'être, et en coupant les choses entre les deux vous voyez la différence qu'il y a entre la manière d'être et ce que j'étais en train de vous indiquer comme direction, à savoir une sorte d'être ; nous ne sommes pas allés jusque là, mais vous voyez que les deux sont continus. Heine reste au niveau de la manière d'être, et lui-même a pris soin en traduisant son propre terme, de le traduire justement, non pas d'une façon tout à fait "famillionnaire", mais

comme je l'ai fait tout à l'heure, "tout à fait famillionnairement".

Qu'est-ce que ce "tout à fait famillionnairement" supporte ? Quelque chose qui est, sans que nous aboutissions d'aucune façon à cet être de poésie, quelque chose d'extraordinairement riche, fourmillant, pullulant à la façon dont justement les choses se passent au niveau de la décomposition métonymique. Ici la création d'Henri Heine mérite d'être remise dans son texte, dans le texte des bains de Lucques, dans le texte de cette familiarité effective dans laquelle vit ce Hirsch Hyacinthe avec le baron Christophoro di Gumpelino, devenu un homme fort à la mode qui se répand en toutes sortes de courtoisies et d'assiduités auprès des belles dames, et à laquelle s'ajoute la familiarité fabuleuse, étonnante, de Hirsch Hyacinthe accroché à ses trousses. La fonction de parasite, de serviteur, de domestique, de commissionnaire de ce personnage, nous évoque tout d'un coup une autre décomposition possible du mot "famillionnaire", sans compter que derrière [ce mot] je ne veux pas faire allusion à la fonction désolante et déchirante des femmes dans la vie de ce banquier caricatural que nous sort à cette occasion Heine mais assurément le côté affamant du succès, la faim qui n'est plus le *aura sacra fames*, mais la faim de satisfaire quelque chose qui, jusqu'à ce moment d'accession aux plus hautes sphères de sa vie, lui a été refusé.

Cela nous permettrait de tracer encore d'une autre façon la décomposition possible, la signification possible de ce mot "fat-millionnaire". Le fat-millionnaire c'est à la fois Hirsch Hyacinthe et le marquis de Cristoforo di Gumpelino. Et c'est bien autre chose, parce que derrière cela il y a toutes les relations de la vie de Henri Heine, et aussi ses relations avec les Rothschild, singulièrement "famillionnaires".

L'important c'est que vous voyez dans ce mot d'esprit lui-même ces deux versants de la création métaphorique : dans un sens, dans le sens du sens, dans le sens où ce mot porte, émeut, est riche de signification psychologique, et sur le moment fait mouche et nous retient par son talent à la limite de la création poétique, et comme d'autre part dans une sorte d'envers qui n'est pas, lui, forcément tout de suite aperçu, le mot, par la vertu de combinaisons que nous pourrions étendre ici indéfiniment, fourmille de tout ce qui autour d'un objet pullule de besoins dans cette occasion.

J'ai fait allusion à *fames*. Il y aurait aussi *fama*, à savoir le besoin d'éclat et de renommée qui talonne le personnage du maître de Hirsch

Hyacinthe. Il y aurait aussi l'infamie foncière de cette familiarité servile qui aboutit, dans la scène de ces bains de Lucques, au fait que Hirsch Hyacinthe donne précisément à son maître une de ces purges dont il a le secret, et qu'il plonge dans les affres de la colique au moment précis où enfin il reçoit le billet de la dame aimée qui lui permettrait dans une autre circonstance, de parvenir au comble de ses vœux.

Cette énorme scène bouffonne donne, si l'on peut dire, les dessous de cette familiarité infâme, et est quelque chose qui donne vraiment son poids, son sens, ses attaches, son endroit et son envers, son côté métaphorique et son côté métonymique, à cette formation du mot d'esprit, et qui n'en est pourtant pas l'essence, car maintenant que nous en avons vu les deux faces, les tenants et les aboutissants, la création de sens de "famillionnaire" implique aussi un déchet et quelque chose qui est refoulé. C'est forcément quelque chose qui est du côté de Henri Heine, quelque chose qui va se mettre comme le *Signor* de tout à l'heure à tourner entre le code et le message. Quand d'autre part nous avons aussi du côté de la chose métonymique toutes ces chutes de sens qui sont toutes les étincelles, toutes les éclaboussures qui se produisent autour de la création du mot "famillionnaire", et qui constituent son rayonnement, son poids, ce qui en fait pour nous la valeur littéraire, il n'en reste pas moins que la seule chose qui importe est le centre du phénomène, à savoir ce qui s'est produit au niveau de la création signifiante; que ce qui fait que cela est un trait d'esprit justement, [cela] et non pas tout ce qui est là qui se produit autour, [ce] qui nous met sur la voie de sa fonction en tant que centre de gravité de tout ce phénomène, ce qui fait son accent et son poids, doit être recherché au centre même du phénomène, c'est-à-dire au niveau de la conjonction des signifiants d'une part, au niveau d'autre part, je vous l'ai déjà indiqué, de la sanction qui est donnée par l'Autre à cette création elle-même, par ceci que c'est l'Autre qui donne à cette création signifiante valeur de signifiant en elle-même, valeur de signifiant par rapport au phénomène de la création signifiante.

C'est en cela qu'est la distinction du trait d'esprit par rapport à ce qui est pur et simple phénomène, relation de symptôme par exemple; c'est dans le passage à la fonction seconde que gît le trait d'esprit lui-même. Mais d'autre part s'il n'y avait pas tout cela que je viens de vous dire aujourd'hui, c'est-à-dire ce qui se passe au niveau de la conjonction signi-

fiante qui est son phénomène essentiel, et de ce qu'elle développe comme tel, pour autant qu'elle participe des dimensions essentielles du signifiant, à savoir la métaphore et la métonymie, il n'y aurait aucune sanction possible, aucune autre distinction possible du trait d'esprit. Par exemple par rapport au comique il n'y en aurait aucune de possible ; ou par rapport à la plaisanterie, ou par rapport à un phénomène brut de rire.

Pour comprendre ce dont il s'agit dans le trait d'esprit en tant que phénomène de signifiant, il faut que nous ayons isolé ses faces, ses particularités, ses attaches, ses tenants et ses aboutissants, au niveau du signifiant ; et le fait que le S, quelque chose qui est au niveau si élevé de l'élaboration signifiante, Freud l'ait arrêté pour y voir un exemple particulier des formations de l'inconscient, c'est aussi cela qui nous retient, c'est aussi cela dont vous devez commencer d'entrevoir l'importance, quand je vous ai montré à ce propos comment il nous permet d'avancer d'une façon rigoureuse dans un phénomène lui-même psychopathologique comme tel, à savoir le lapsus.

1 - S. Freud (1980), *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris, PBP n° 97. 86-87.

2 - S. Freud (1980), « exoriar(e) aliquis nostris ex ossibus ultor ! (Virgile) », in *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris, PBP n° 97. 14.

# Leçon III

*20 novembre 1957*

Nous voici donc entrés par la porte du trait d'esprit, dont nous avons la dernière fois commencé d'analyser l'exemple princeps, celui qu'a emboîté Freud sous la forme du mot d'esprit "famillionnaire" imputé en même temps à Hirsch Hyacinthe, c'est-à-dire à cette création poétique pleine de signification. Aussi bien n'est-ce pas par hasard que c'est sur ce fond de création poétique que Freud se trouve avoir choisi son exemple princeps, et que nous avons nous-mêmes trouvé, comme il arrive d'ailleurs à l'accoutumée, que cet exemple princeps se trouvait être particulièrement apte à représenter, à démontrer ce que nous voulons ici démontrer.

Sans doute vous l'avez vu, ceci nous entraîne dans l'analyse du phénomène psychologique dont il est question à propos du trait d'esprit, au niveau d'une articulation signifiante qui, sans aucun doute si cela vous intéresse, du moins je l'espère pour une grande part d'entre vous, n'est pas moins l'objet, vous l'imaginez facilement, de quelque chose qui peut paraître déroutant. Je veux dire que sans aucun doute ce quelque chose qui surprend, déroute l'esprit, est aussi bien le nerf de cette reprise, que je veux faire ici avec vous, de l'expérience analytique, et concerne la place, et je dirai, presque jusqu'à un certain point, l'existence du sujet, comme quelqu'un m'en posait la question et qui était certes loin d'être quelqu'un de peu averti, ni de peu averti de la question, ni de peu averti non plus de ce que je tente d'y apporter, quelqu'un m'a posé la question : « mais alors que devient ce sujet ? Où est-il ? »

La réponse est facile quand il s'agit de philosophes, puisque c'était un philosophe qui me posait cette question à la Société de Philosophie où je parlais. J'étais tenté de répondre, mais sur ce point je pourrais volontiers vous retourner cette question, et vous dire que précisément je laisse la parole aux philosophes. Il ne s'agit pas après tout que le travail me soit réservé.

Cette question de l'élaboration de la notion de sujet demande assurément à être révisée à partir de l'expérience freudienne. Si quelque chose doit y être modifié, ce n'est pas non plus quelque chose qui doive nous surprendre. En d'autres termes, si Freud a apporté quelque chose d'essentiel, est-ce bien à quoi nous pouvions nous attendre, que de voir les esprits, et particulièrement ceux des psychanalystes, "atterrés", je dirai d'autant plus fortement, à une notion du sujet, celle qui s'incarne dans telle façon de penser, simplement le moi qui n'est qu'un retour à ce que nous pourrions appeler les confusions grammaticales sur la question du sujet, l'identification du moi avec un pouvoir de synthèse qu'assurément aucune donnée dans l'expérience ne permet de soutenir. On peut même dire qu'il n'y a pas eu besoin d'arriver à l'expérience freudienne, il n'y a pas besoin d'y recourir, pour qu'une simple inspection sincère de ce qu'est notre vie à chacun nous permette d'entrevoir que cette puissance de synthèse soi-disant est plus que tenue en échec, et qu'à vrai dire, sauf fiction, il n'y a vraiment rien qui soit d'expérience plus commune que ce que nous pourrons appeler non seulement l'incohérence de nos motifs, mais je dirai même plus, le sentiment de leur profonde immotivation, de leur aliénation fondamentale. Que si Freud nous apporte une notion d'un sujet qui fonctionne au-delà, ce sujet en nous si difficile à saisir, s'il nous en montre les ressorts et l'action, c'est là quelque chose qui assurément depuis toujours aurait dû retenir l'attention, que ce sujet en tant qu'il introduit une unité cachée, une unité secrète dans ce qui nous apparaît au niveau de l'expérience la plus commune, notre profonde division, notre profond morcellement, notre profonde aliénation par rapport à nos propres motifs, que ce sujet soit autre.

Est-il simplement une espèce de double, de sujet mauvais moi, comme l'ont dit certains, d'autant qu'il recèle en effet bien des surprenantes tendances, ou simplement autre moi, ou, comme on pourrait croire encore que je dis plus, vrai moi ? Est-ce bien de cela dont il s'agit ? Est-ce simple-

ment une doublure, purement et simplement un autre que nous pouvons concevoir structuré comme le moi de l'expérience ?

Voilà la question, voilà aussi pourquoi nous l'abordons cette année au niveau et sous le titre des *Formations de l'inconscient*.

Assurément la question est déjà présente, [elle] offre une réponse. Il n'est pas structuré de la même façon : dans ce moi de l'expérience quelque chose en lui se présente qui a ses lois propres. Il y a pour tout dire une organisation de ses formations qui non seulement a un style, mais une structure particulière. Cette structure, Freud l'aborde et la démonte au niveau des névroses, au niveau des symptômes, au niveau des rêves, au niveau des actes manqués, au niveau du trait d'esprit. Il la reconnaît unique et homogène. Tout le nerf de ce qu'il nous expose au niveau du trait d'esprit, et c'est bien pour cela que je l'ai choisi comme porte d'entrée, repose sur ceci : c'est son argument fondamental pour faire du trait d'esprit une manifestation de l'inconscient.

C'est vous dire qu'il est structuré, qu'il est organisé selon les mêmes lois que celles que nous avons trouvées dans le rêve. Ces lois, il les rappelle, il les énumère, il les articule, il les reconnaît dans la structure du trait d'esprit. Ce sont les lois de la condensation ; ce sont les lois du déplacement ; essentiellement et avant tout quelque chose d'autre y adhère ; il y reconnaît aussi ce que j'ai appelé dans la fin de mon article pour traduire : « égards aux nécessités de la mise en scène ». Il l'amène aussi comme un tiers-élément.

Mais peu importe d'ailleurs de les nommer, le nerf de ce qu'il apporte, la clef de son analyse est cette reconnaissance de lois structurales communes : à ceci se reconnaît qu'un processus, comme il s'exprime, a été attiré dans l'inconscient. C'est ce qui est structuré selon les lois, [elles-mêmes] structurées selon ces types. C'est de cela qu'il s'agit quand il s'agit de l'inconscient.

Que se passe-t-il ? Il se passe au niveau de ce que je vous enseigne, que nous sommes en état maintenant, c'est-à-dire après Freud, de reconnaître cet événement d'autant plus démonstratif qu'il a vraiment tout pour surprendre. Que ces lois, cette structure de l'inconscient, ce à quoi se reconnaît un phénomène comme appartenant aux formations de l'inconscient, soient strictement identifiables, recouvre, et je dirai même plus, recouvre d'une façon exhaustive ce que l'analyse linguistique nous

permet de repérer comme étant les modes de formation essentiels du sens en tant que ce sens est engendré par les combinaisons du signifiant.

Le terme de signifiant prend un sens plein à partir d'un certain moment de l'évolution de la linguistique, celui où est isolée la notion d'élément signifiant très liée dans l'histoire concrète au dégagement de la notion de phonème. Bien entendu uniquement localisée à cette notion, la notion de signifiant, pour autant qu'elle nous permet de prendre le langage au niveau d'un certain registre élémentaire, nous pouvons la définir doublement comme chaîne d'une part diachronique et comme possibilité à l'intérieur de cette chaîne, possibilité permanente de substitution dans le sens synchronique. Cette prise à un niveau fondamental, élémentaire des fonctions du signifiant, est la reconnaissance au niveau de cette fonction d'une puissance originale qui est précisément celle où nous pouvons localiser un certain engendrement de quelque chose qui s'appelle le sens, et quelque chose qui en soi est très riche d'implications psychologiques, et qui reçoit une sorte de complémentation, sans même avoir besoin de pousser plus loin soi-même sa voie, sa recherche, de creuser plus loin son sillon dans ce que Freud lui-même nous a déjà préparé à ce point de jonction du champ de la linguistique avec le champ propre de l'analyse. Il s'agit de nous montrer que ces effets psychologiques, que ces effets d'engendrement du sens ne sont rien d'autre, ne se recouvrent exactement qu'avec ce que Freud nous a montré comme étant les formations de l'inconscient.

Autrement dit, nous pouvons saisir ce quelque chose qui reste jusque là élidé dans ce qu'on peut appeler la place de l'homme, c'est très précisément ceci : le rapport étroit qu'il y a entre le fait que pour lui existent des objets d'une hétérogénéité, d'une diversité, d'une variabilité vraiment surprenantes par rapport aux objets biologiques, car ce que nous pouvons attendre comme étant le correspondant de son existence de l'organisme vivant, ce quelque chose de singulier que présente un certain style, une certaine diversité surabondante, luxuriante, et en même temps insaisissabilité comme telle, comme objet biologique, du monde, des objets humains, c'est quelque chose qui se trouve dans cette conjoncture devoir être étroitement et indissolublement relaté à la soumission, à la subduction de l'être humain par le phénomène du langage.

Bien sûr ceci n'avait pas manqué d'apparaître, mais jusqu'à un certain point et d'une certaine façon masquée ; masquée pour autant que ce qui est

saisissable au niveau du discours, et du discours concret, se présente toujours par rapport à cet engendrement du sens dans une position d'ambiguïté, ce langage en effet étant tourné déjà vers les objets qui incluent en eux-mêmes quelque chose de la création qu'ils ont reçue du langage même, et quelque chose qui déjà a pu faire l'objet précisément de toute une tradition, voire d'une rhétorique philosophique, celle qui se pose la question dans le sens le plus général de la critique du jugement : qu'est-ce que vaut ce langage ? Qu'est-ce que représentent ces connexions par rapport aux connexions auxquelles elles paraissent aboutir, qu'elles se posent même [de] refléter, qui sont les connexions du réel ?

C'est bien là tout ce à quoi aboutit en effet une tradition de critique, une tradition philosophique dont nous pouvons définir la pointe et le sommet par Kant ; et déjà d'une certaine façon qu'on puisse interpréter, penser la critique de Kant comme la plus profonde mise en cause de toute espèce de réel, pour autant qu'il est soumis aux catégories à priori non seulement de l'esthétique, mais aussi de la logique, c'est bien quelque chose qui représente un point pivot au niveau duquel la méditation humaine repart pour retrouver ce quelque chose qui n'était point aperçu dans cette façon de poser la question au niveau du discours, au niveau du discours logique, au niveau de la correspondance entre une certaine syntaxe du cercle intentionnel en tant qu'il se ferme dans toute phrase, [dans cette façon] de le reprendre en dessous et en travers de ce livre de la critique du discours logique, de reprendre l'action de la parole dans cette chaîne créatrice où elle est toujours susceptible d'engendrer de nouveaux sens par la voie de la métaphore de la façon la plus évidente, par la voie de la métonymie d'une façon qui, elle, est restée — je vous expliquerai pourquoi quand il en sera temps — jusqu'à une époque toute récente toujours profondément masquée.

Cette introduction est déjà assez difficile pour que je revienne à mon exemple "famillionnaire", et que nous nous efforcions ici de la compléter.

Nous en sommes arrivés à la notion qu'au cours d'un discours précisément intentionnel où le sujet se présente comme voulant dire quelque chose, quelque chose se produit qui dépasse son vouloir, quelque chose qui se présente comme un accident, comme un paradoxe, comme un scandale, cette néoformation se présente avec des traits non pas du tout négatifs d'une sorte d'achoppement, d'acte manqué comme elle pourrait l'être

après tout — je vous en ai montré des équivalents, des choses qui y ressemblent singulièrement dans l'ordre du pur et simple lapsus — mais au contraire se trouve, dans les conditions où cet accident se produit, être enregistré, être valorisé au rang de phénomène significatif, précisément d'engendrement d'un sens au niveau de la néoformation signifiante, d'une sorte de co-lapsus de signifiants qui se trouvent là, comme dit Freud, comprimés l'un avec l'autre, emboutis l'un dans l'autre, et que cette signification crée, et je vous en ai montré les nuances et l'énigme, entre quoi et quoi, entre cette évocation de manière d'être proprement métaphorique : "il me traitait d'une façon tout à fait famillionnaire", [entre] cette évocation de manière, et [cet] être, cet être verbal tout près de prendre cette animation singulière dont j'ai essayé déjà d'agiter devant vous le fantôme avec le "famillionnaire"; le "famillionnaire" en tant qu'il est son entrée dans le monde, comme représentatif de quelque chose qui pour nous est très susceptible de prendre une réalité et un poids infiniment plus consistants que ceux plus effacés du millionnaire, mais dont je vous ai montré aussi combien il a quelque chose dans l'existence d'assez animateur pour représenter vraiment un personnage caractéristique d'une époque historique, et je vous ai indiqué qu'il n'y avait pas que Heine à l'avoir inventé, je vous ai parlé du *Prométhée mal enchaîné* de Gide et de son "miglionnaire".

Il serait plein d'intérêt de nous arrêter un instant à la création gidienne du *Prométhée mal enchaîné*. Le millionnaire du *Prométhée mal enchaîné*, c'est Zeus le banquier, et rien n'est plus surprenant que l'élaboration de ce personnage, je ne sais pas pourquoi, dans le souvenir que nous laisse l'œuvre de Gide, éclipsée peut-être par l'éclat inouï de Paludes dont il est pourtant une sorte de correspondance et de double; c'est le même personnage dont il s'agit dans les deux. Il y a beaucoup de traits qui sont là pour le recouper : le millionnaire dans tous les cas est quelqu'un qui se trouve avoir des comportements singuliers avec ses semblables, puisque c'est de là que nous voyons sortir l'idée de l'acte gratuit. Zeus le banquier, dans l'incapacité où il est d'avoir avec n'importe quel autre un véritable et authentique échange, pour autant qu'il est ici identifié, si l'on peut dire, à la puissance absolue, à ce côté pur signifiant qu'il y a dans l'argent, mettant en cause, si l'on peut dire, l'existence de toute espèce d'échange significatif possible, ne trouve rien d'autre pour sortir de sa solitude que de

procéder de la façon suivante, comme s'exprime Gide, de sortir dans la rue avec d'une main une enveloppe portant ce qui à l'époque avait sa valeur, un billet de cinq cents francs, et dans l'autre main une gifle, si l'on peut s'exprimer ainsi ; de laisser tomber l'enveloppe, et au sujet qui la lui ramasse obligeamment, de lui proposer d'écrire un nom sur l'enveloppe, moyennant quoi il lui donne une gifle, et ce n'est pas pour rien qu'il est Zeus, une gifle formidable qui le laisse étourdi et blessé ; puis de s'esquiver et d'envoyer le contenu de l'enveloppe à la personne dont le nom a été ainsi écrit par celui qu'il vient de si rudement traiter.

Ainsi se trouve-t-il dans une posture de n'avoir lui-même rien choisi, d'avoir compensé, si l'on peut dire, un maléfice gratuit par un don qui ne lui doit à lui-même absolument rien, tant son choix est de restaurer, si l'on peut dire, par son action, le circuit de l'échange, lequel ne peut s'introduire lui-même d'aucune façon et sous aucun biais, d'y participer de cette façon par effraction si l'on peut dire, d'engendrer une sorte de dette à laquelle il ne participe en rien et dont toute la suite d'ailleurs va se développer dans la suite du roman par le fait que les deux personnages n'arriveront plus jamais eux-mêmes à conjoindre, si l'on peut dire, ce qu'ils se doivent l'un à l'autre : l'un en deviendra presque borgne et l'autre en mourra.

C'est toute l'histoire du roman, et il semble qu'à un certain degré c'est une histoire profondément instructive et morale, utilisable au niveau de ce que nous essayons de montrer.

Voici donc notre Henri Heine qui se trouve en posture d'avoir créé ce personnage comme fond, mais dans ce personnage d'avoir fait surgir avec ce signifiant du "famillionnaire", la double dimension de la création métaphorique, et d'autre part une sorte d'objet métonymique nouveau, le "famillionnaire" dont nous pouvons en somme situer la position ici et ici [sur le graphe au niveau du message et de β'].

Je vous ai montré la dernière fois que pour concevoir l'existence de la création signifiante qui s'appelle le "famillionnaire", nous pouvions ici retrouver, encore qu'ici bien entendu l'attention ne soit pas attirée de ce côté, tous les débris, tous les déchets ordinaires à la réflexion d'une création métaphorique sur un objet ; c'est à savoir tous les dessous signifiants, toutes les parcelles signifiantes dans lesquelles nous pouvons briser le terme "famillionnaire", la *fames*, la *fama*, l'infamie, enfin tout ce que vous voudrez, le *famulus*, tout ce que Hirsch Hyacinthe est effectivement pour

son patron caricatural, Cristoforo di Gumpelino. Et ici à cette place, nous devons systématiquement chercher chaque fois que nous avons affaire à une formation de l'inconscient comme telle, ce que j'ai appelé les débris de l'objet métonymique qui assurément, pour des raisons qui sont tout à fait claires à l'expérience, se révèlent naturellement particulièrement importants quand la création métaphorique, si l'on peut dire, n'est pas réussie. Je veux dire quand elle n'a abouti à rien comme dans le cas que je vous ai montré, de l'oubli d'un nom; quand le nom Signorelli est oublié, pour retrouver la trace de ce creux, de ce trou que nous trouvons au niveau de la métaphore, des débris métonymiques prennent là toute leur importance. Le fait qu'au niveau de la disparition du terme *Herr*, c'est quelque chose qui fait partie de tout le contexte métonymique dans lequel ce *Herr* s'est isolé, à savoir le contexte Bosnie Herzégovine, qui nous permet de le restituer, prend ici toute son importance.

Nous revenons à notre "famillionnaire". Notre "famillionnaire" s'est donc produit au niveau du message. Je vous ai fait remarquer que là nous devons nous trouver au niveau du "famillionnaire" avec les correspondances métonymiques de la formation paradoxale qui s'est produite au niveau de l'oubli du nom. Dans le cas Signorelli nous devons aussi trouver quelque chose qui réponde à l'escamotage ou à la disparition du *Signor* dans le cas de l'oubli du nom. Nous devons le trouver aussi au niveau du trait d'esprit.

C'est là que nous en sommes restés. Comment pouvons-nous concevoir, réfléchir sur ce qui se passe au niveau du "famillionnaire" pour autant que la métaphore, ici spirituelle, est réussie ? Il doit y avoir jusqu'à un certain point quelque chose qui corresponde, qui marque en quelque sorte le résidu, disons le déchet de la création métaphorique.

Un enfant le dirait tout de suite. Si nous ne sommes pas fascinés par le côté entificateur qui toujours nous fait manier le phénomène du langage comme s'il s'agissait d'un objet, nous apprendrons tout simplement à dire des choses évidentes, à la façon dont les mathématiciens procèdent quand ils manient leurs petits symboles en x, a et b, c'est-à-dire sans penser à rien, sans penser à ce qu'ils signifient puisque c'est justement ce que nous cherchons, c'est ce qui se passe au niveau du signifiant. Pour savoir ce que cela signifie, ne cherchons pas ce que cela signifie; il est tout à fait clair que ce qui est rejeté, ce qui marque, au niveau de la métaphore, le reste, ce qui sort,

ce qui reste comme résidu de la création métaphorique, c'est le mot familier.

Si le mot familier n'est pas venu, et si "famillionnaire" est venu à sa place, le mot familier nous devons le considérer comme étant passé quelque part, comme ayant le même sort que celui que je vous désignais la dernière fois comme étant réservé au *Signor* de Signorelli, c'est-à-dire allant poursuivre son petit circuit circulaire quelque part dans la mémoire inconsciente. C'est le mot familier.

Nous ne serons pas du tout étonnés qu'il en soit ainsi, pour la simple raison que ce mot familier est justement ce qui, dans l'occasion, correspond bien effectivement au mécanisme du refoulement au sens le plus habituel, au sens de celui dont nous avons l'expérience au niveau de quelque chose qui correspond à une expérience passée, à une expérience disons personnelle, à une expérience historique antérieure, et remontant fort loin où, bien entendu, ce ne serait plus l'être à ce moment de Hirsch Hyacinthe lui-même, mais celui de son créateur, à savoir Henri Heine.

Si dans la création poétique de Henri Heine le mot "famillionnaire" a fleuri d'une façon aussi heureuse, peu nous importe de savoir dans quelles circonstances il l'a trouvé. Il l'a peut-être trouvé au cours d'une de ses promenades dans une nuit parisienne qu'il devait achever solitaire, après les rencontres qu'il avait, dans les années de 1830 environ, avec le baron James Rothschild qui le traitait comme un égal, et d'une façon tout à fait "famillionnaire". C'est peut-être à ce moment-là qu'il l'a inventé, plutôt que de le faire tomber de sa plume quand il était à sa table. Mais peu importe, il a fait cette réussite aussi heureuse, c'est bien.

Ici je ne vais pas plus loin que Freud. Passé le tiers du livre environ, après l'analyse de "famillionnaire", vous voyez Freud reprendre l'exemple au niveau de ce qu'il appelle les tendances de l'esprit, et identifier dans cette création, dans la formation de ce trait d'esprit, qualifier d'ingénieuse invention cette création de Heine. C'est quelque chose qui a son répondant dans son passé, dans ses relations personnelles de famille. Il lui est bien familier, "famillionnaire", parce que ce n'est rien d'autre, derrière Salomon de Rothschild qui est celui qu'il a mis en cause dans sa fiction, qu'un autre "famillionnaire" qui est de sa famille, le nommé Salomon Heine, son oncle, lequel a joué dans sa vie le rôle le plus opprimant, ceci tout au long de son existence, le traitant extrêmement mal, ne lui refusant pas simplement ce qu'il pouvait attendre de lui sur quelque plan concret que ce soit, mais bien

plus : se trouvant être en posture d'être l'homme qui a refusé, qui a fait obstacle dans la vie de Heine à la réalisation de son amour majeur, de l'amour qu'il avait pour sa cousine qu'il n'a très précisément pas pu épouser pour cette raison essentiellement "famillionnaire" que l'oncle était un millionnaire et que lui ne l'était pas. Donc en somme Heine a toujours considéré comme une trahison ce qui n'a été que la conséquence de cette impasse familiale si profondément marquée de millionnarité.

Disons que ce familier qui se trouve être là ce qui a la fonction signifiante majeure dans le refoulement corrélatif de la création spirituelle, c'est le signifiant qui dans le cas de Heine poète, artiste du langage, nous montre d'une façon évidente la sous-jacence d'une signification personnelle par rapport à la création ici spirituelle ou poétique. Cette sous-jacence est liée au mot, et non pas à tout ce que peut avoir de confusément accumulé la signification permanente dans la vie de Heine, d'une insatisfaction et d'une position très singulièrement mise en porte à faux vis-à-vis des femmes en général. Si ce quelque chose intervient ici, c'est par le signifiant "familier" comme tel. Il n'y a aucun autre moyen, dans l'exemple indiqué, de rejoindre l'action, l'incidence de l'inconscient, si ce n'est en montrant ici la signification étroitement liée à la présence du terme signifiant "familier" comme tel.

Bien entendu de telles remarques sont faites pour nous montrer que lorsque nous sommes entrés dans cette voie de lier à la combinaison signifiante toute l'économie de ce qui est enregistré dans l'inconscient, ceci bien entendu nous mène loin, et dans une régression que nous pouvons considérer, non pas comme *ad infinitum*, mais jusqu'à l'origine du langage. Il faut que nous considérions toutes les significations humaines comme ayant été à quelque moment métaphoriquement engendrées par des conjonctions signifiantes ; et je dois dire que des considérations comme celle-là ne sont certainement pas dépourvues d'intérêt. Nous avons toujours beaucoup à apprendre de l'examen de cette histoire du signifiant.

Cette remarque que je vous fais incidemment est faite simplement pour vous en donner ici une illustration pendant que j'y pense, à propos de cette identification du terme famille comme étant ce qui est au niveau de la formation métaphorique refoulé, car après tout — sauf à avoir lu Freud ou à avoir simplement un tout petit peu d'homogénéité entre la façon dont vous pensez pendant que vous êtes en analyse et la façon dont vous

lisez un texte — vous ne pensez pas à famille dans le terme de "famillionnaire" comme tel; dans le terme de "atterré" dont je vous faisais l'analyse la dernière fois, plus la réalisation du terme "atterré" est faite, plus elle va dans le sens de terreur, et plus la terre est évitée, qui pourtant est l'élément actif dans l'introduction signifiante du terme métaphorique "atterré".

De même ici, plus vous allez loin dans le sens de "famillionnaire", plus vous pensez au "famillionnaire" — c'est-à-dire au millionnaire devenu, devenu transcendant si l'on peut dire, devenu quelque chose qui existe dans l'être, et non plus purement et simplement cette sorte de signe — et plus la famille elle-même tend à être, comme terme agissant dans la création du mot "famillionnaire", éludée. Mais si un instant vous vous remettez à vous intéresser à ce terme de famille, comme je l'ai fait, au niveau du signifiant, c'est-à-dire en ouvrant le dictionnaire Littré dont Monsieur Chassé nous dit que c'était là que Mallarmé prenait toutes ses idées... Le plus fort c'est qu'il a raison, mais d'avoir raison dans un certain contexte, je dirai même qu'il y est pris aussi non moins que ses interlocuteurs; il a le sentiment qu'il enfonce là une porte. Bien sûr il enfonce cette porte parce qu'elle n'est pas ouverte. Si en effet chacun pensait à ce qu'est la poésie, il n'y aurait véritablement rien de surprenant à s'apercevoir que Mallarmé devait s'intéresser vivement au signifiant. Simplement comme personne n'a jamais véritablement même abordé ce qu'est véritablement la poésie, c'est-à-dire qu'on balance entre je ne sais quelle théorie vague et vaseuse sur la comparaison, ou au contraire la référence à je ne sais quels termes musicaux, c'est là que l'on veut expliquer l'absence prétendue de sens dans Mallarmé, sans s'apercevoir du tout qu'il doit y avoir une façon de définir la poésie en fonction des rapports au signifiant, qu'il y a une formule peut-être un peu plus rigoureuse, et qu'à partir du moment où l'on donne cette formule, il est beaucoup moins surprenant que dans ses sonnets les plus obscurs Mallarmé soit mis en cause.

Ceci dit, je pense que personne ne fera un jour la découverte que je prenais aussi toutes mes idées dans le dictionnaire Littré! Ce n'est pas parce que je l'ouvre que c'est là la question.

Je l'ouvre donc et je peux vous informer de ceci, que je suppose que certains d'entre vous peuvent connaître, mais qui a tout de même son intérêt, c'est que le terme familial en 1881 est un néologisme. Une consultation attentive de quelques bons auteurs, qui se sont penchés sur ce problème

depuis, m'a permis de dater en 1865 l'apparition du mot familial. Cela veut dire qu'on n'avait pas l'adjectif familial avant cette année-là. Pourquoi ne l'avait-on pas ?

Voilà une chose fort intéressante. En fin de compte la définition qu'en donne Littré est quelque chose qui se rapporte à la famille, au niveau dit-il, de la science politique. Pour tout dire le mot familial est beaucoup plus lié à un contexte comme celui par exemple d'allocations familiales qu'à n'importe quoi. C'est pour autant que la famille a été à un moment donné prise, qu'on a pu l'aborder comme objet au niveau d'une réalité politique intéressante — c'est-à-dire pour autant précisément qu'elle n'était plus tout à fait dans le même rapport, dans la même fonction structurante avec le sujet [comme] elle avait été toujours jusqu'à une certaine époque, c'est-à-dire en quelque sorte incluse, prise dans les bases et les fondements mêmes du discours du sujet, sans même qu'on songe à l'isoler pour autant — qu'elle a été tirée du niveau d'objet résistant, d'objet devenu propos d'un maniement technique particulier, qu'une chose aussi simple que l'adjectif corrélatif au terme famille, vient au jour ; ce en quoi vous ne pouvez pas manquer de vous apercevoir que ce n'est peut-être pas non plus quelque chose d'indifférent au niveau de l'usage même du signifiant famille.

Quoi qu'il en soit, une telle remarque est faite aussi pour nous faire considérer que nous ne devons pas considérer ce que je viens de vous dire de la mise dans le circuit du refoulé et du terme famille au niveau du temps de Henri Heine comme ayant absolument une valeur identique à celle qu'il peut avoir dans notre temps, puisque le seul fait que le terme familial non seulement n'est pas utilisable dans le même contexte, mais même n'existe pas au temps de Heine, suffit à changer, si l'on peut, dire l'axe de la fonction signifiante liée au terme famille. C'est une nuance que l'on peut considérer à cette occasion comme non négligeable.

C'est grâce d'ailleurs à une série de négligences de cette espèce que nous pouvons nous imaginer que nous comprenons les textes antiques comme les comprenaient les contemporains. Néanmoins tout nous annonce qu'il y a toutes les chances pour qu'une lecture naïve d'Homère ne corresponde absolument en rien au sens véritable d'Homère, et que ce n'est certainement pas pour rien que des gens se consacrent à une exhaustion attentive du vocabulaire homérique comme tel, dans l'espoir de remettre approximativement en place la dimension de signification dont il s'agit

dans ces poèmes. Mais le fait qu'ils conservent leur sens, malgré que selon toute probabilité une bonne partie de ce qu'on appelle improprement le monde mental, le monde des significations des héros homériques nous échappe complètement, et très probablement doive nous échapper d'une façon plus ou moins définitive, c'est tout de même, sur ce plan, la distance du signifiant au signifié qui nous permet de comprendre qu'une concaténation particulièrement bien faite, c'est cela qui caractérise précisément la poésie, ces signifiants auxquels nous puissions encore et probablement indéfiniment jusqu'à la fin des siècles donner des sens plausibles.

Nous voici donc à notre "famillionnaire", et je crois avoir fait à peu près le tour de ce qu'on peut dire du phénomène de la création du trait d'esprit dans son registre et dans son ordre propre. Ceci peut-être va nous permettre de serrer de plus près la formule que nous pouvons donner de l'oubli du nom dont je vous ai parlé la semaine dernière.

Qu'est-ce que l'oubli du nom ? Dans cette occasion c'est que le sujet a posé devant l'Autre, et à l'Autre lui-même en tant qu'autre, la question : qui a peint la fresque d'Orvieto ? Et il ne trouve rien.

Je veux vous faire remarquer à cette occasion l'importance qu'a le souci que j'ai de vous donner une formulation correcte, sous prétexte que l'analyse découvre que s'il n'évoque pas le nom du peintre d'Orvieto, c'est parce que *Signor* manque que vous pouvez penser que c'est *Signor* qui est oublié. Ce n'est pas vrai. D'abord parce que ce n'est pas *Signor* qu'il cherche, c'est Signorelli qui est oublié, et *Signor* est le déchet signifiant refoulé de quelque chose qui se passe à la place où l'on ne retrouve pas Signorelli.

Entendez bien le caractère tout à fait rigoureux de ce que je vous dis. Ce n'est absolument pas la même chose de se rappeler Signorelli ou *Signor*. Quant vous avez fait avec Signorelli l'unité que cela comporte, c'est-à-dire que vous en avez fait le nom propre d'un auteur, la désignation d'un nom particulier, vous n'y pensez plus au *Signor*. Si le *Signor* a été dégagé du Signorelli, isolé dans le Signorelli, c'est par rapport à l'action de décomposition propre à la métaphore, et pour autant que Signorelli a été pris dans le jeu métaphorique qui a abouti à l'oubli du nom, celui que nous permet de reconstituer l'analyse.

Ce que nous permet de reconstituer l'analyse, c'est la correspondance de *Signor* avec *Herr* dans une création métaphorique qui vise le sens qu'il y a

au-delà de *Herr*, le sens qu'a pris *Herr* dans la conversation avec le personnage qui accompagne à ce moment-là Freud dans son petit voyage vers les bouches de Cattaro, et qui fait que *Herr* est devenu le symbole de ce devant quoi échoue sa maîtrise de médecin, du maître absolu, c'est-à-dire le mal qu'il ne guérit pas, le personnage qui se suicide malgré ses soins, et pour tout dire la mort et l'impuissance qui le menace lui personnellement, Freud. C'est dans la création métaphorique que s'est produit ce brisement de Signorelli, qui a permis au *Signor,* qu'on retrouve en effet comme élément, de passer quelque part. Il ne faut pas dire que c'est *Signor* qui est oublié, c'est Signorelli qui est oublié, et *Signor* est quelque chose que nous trouvons au niveau du déchet métaphorique en tant que le refoulé est ce déchet signifiant. *Signor* est refoulé mais il n'est pas oublié, il n'a pas à être oublié puisqu'il n'existait pas avant. S'il a pu si facilement se fragmenter d'ailleurs, et se détacher de Signorelli, c'est parce que Signorelli est justement un mot d'un langage étranger à Freud, et qu'il est tout à fait frappant, remarquable et d'expérience que vous pouvez facilement faire pour peu que vous ayez l'expérience d'une langue étrangère, que vous discernez beaucoup plus facilement les éléments composants du signifiant dans une langue étrangère que dans la vôtre propre. Si vous commencez à apprendre une langue, vous vous apercevez, entre les mots, d'éléments de composition, de relations de composition que vous omettez tout à fait dans votre langue. Dans votre langue vous ne pensez pas les mots en les décomposant en radical et suffixe, alors que vous le faites de la façon la plus spontanée quand vous apprenez une langue étrangère. C'est pour cela qu'un mot étranger est plus facilement fragmentable et usable [utilisable] dans ses éléments et ses décompositions signifiantes que ne l'est n'importe quel mot de votre propre langue. Ce n'est là qu'un élément adjuvant du processus qui peut aussi se produire avec les mots de votre propre langue, mais si Freud a commencé par cet examen de l'oubli d'un nom étranger, c'est parce qu'il est particulièrement accessible et démonstratif.

Alors qu'y a-t-il au niveau de la place où vous ne trouvez pas le nom de Signorelli ? Cela veut dire précisément qu'il y a eu tentative à cette place d'une création métaphorique. L'oubli du nom, ce qui se présente comme oubli du nom, c'est ce qui s'apprécie à la place de "famillionnaire". Il n'y aurait rien eu du tout si Henri Heine avait dit : il m'a reçu tout à fait comme un égal, tout à fait...ts...ts...ts...

C'est exactement ce qui se passe au niveau où Freud cherche son nom de Signorelli. C'est quelque chose qui ne sort pas, qui n'est pas créé, c'est là qu'il cherche Signorelli, il le cherche là indûment. Pourquoi ? Parce qu'au niveau où il doit chercher Signorelli, du fait de la conversation antécédente, est attendue et appelée une métaphore qui concerne ce quelque chose qui est destiné à faire médiation entre ce dont il s'agit dans le cours de la conversation que Freud a à ce moment-là et ce qu'il en refuse, à savoir la mort. C'est justement ce dont il s'agit quand il tourne sa pensée vers la fresque d'Orvieto, à savoir ce que lui-même appelle les choses dernières, l'élaboration si l'on peut dire eschatologique qui est la seule façon dont il peut aborder cette sorte de terme "abhorrique", de terme impensable, si l'on peut dire, de ses pensées, ce quelque chose en quoi il doit tout de même bien s'arrêter. La mort existe qui limite son être d'homme, qui limite aussi son action de médecin, et qui donne aussi une borne absolument irréfutable à toutes ses pensées.

C'est pour autant qu'aucune métaphore ne lui vient dans la voie de l'élaboration de ces choses comme étant les choses dernières, que Freud se refuse à toute eschatologie, si ce n'est sous la forme d'une admiration pour la fresque peinte d'Orvieto, que rien ne vient, et qu'à la place où il en cherche l'auteur — car en fin de compte c'est de l'auteur qu'il s'agit, de nommer l'auteur — il ne se produit rien, parce qu'aucune métaphore ne réussit, aucun équivalent n'est donnable à ce moment-là au Signorelli, parce que le Signorelli a pris une nécessité, est appelé à ce moment-là dans une bien autre forme signifiante que celle de son simple nom qui à ce moment-là est tout de même sollicité d'entrer en jeu à la façon dont dans "atterré", joue sa fonction de radical "ter", c'est-à-dire qu'il se brise et qu'il s'élide. L'existence quelque part du terme *Signor* est la conséquence de la métaphore non réussie que Freud appelle à ce moment-là à son aide. C'est pour cela que vous voyez les mêmes effets que je vous ai marqués comme devant exister au niveau de l'objet métonymique, à savoir à ce moment-là de l'objet dont il s'agit, de l'objet représenté, peint sur les choses dernières. Freud le dit, « Non seulement je ne retrouvais pas le nom de Signorelli, mais je ne me suis jamais si bien souvenu, je n'ai jamais à ce moment-là si bien visualisé la fresque d'Orvieto, moi, dit-il, qui ne suis pas...», et on le sait par toutes sortes d'autres traits, par la forme de ses rêves en particulier, « moi qui ne suis pas tellement imaginatif ».

Si Freud a pu faire toutes ces trouvailles, c'est très probablement dans le sens où il était beaucoup plus ouvert, beaucoup plus perméable au jeu symbolique qu'au jeu imaginaire ; et il note lui-même cette intensification de l'image au niveau du souvenir, cette réminiscence plus intense de l'objet dont il s'agit, à savoir de la peinture, et jusqu'au visage de Signorelli lui-même qui est là dans la posture où apparaissent dans les tableaux de cette époque, les donateurs, quelquefois l'auteur. Il y a Signorelli dans le tableau, et Freud le visualise. Il n'y a donc pas une sorte d'oubli pur et simple, massif si l'on peut dire, de l'objet ; au contraire il y a une relation entre la reviviscence, l'intensification de certains de ces éléments, et la perte d'autres éléments, d'éléments signifiants au niveau symbolique, et nous trouvons à ce moment-là le signe de ce qui se passe au niveau de l'objet métonymique, en même temps que nous pouvons donc formuler ce qui se passe dans cette formule de l'oubli du nom, à peu près comme ceci :

$$\frac{x}{Signor} \quad \frac{Signor}{Herr}$$

Nous retrouvons là la formule de la métaphore en tant qu'elle s'exerce par un mécanisme de substitution d'un signifiant S à un autre signifiant S'.

Que se passe-t-il comme conséquence de cette substitution du signifiant S à un autre signifiant S'? Il se produit ceci qu'au niveau de S'il se produit un changement de sens, à savoir que le sens de S', disons s', devient le nouveau sens que nous appellerons s, pour autant qu'il corresponde à ce grand S.

Mais à la vérité, [il ne faut pas] laisser subsister d'ambiguïté dans votre esprit, à savoir vous pouvez croire qu'il s'agit là de cette topologie, que petit s est le sens de grand S et qu'il faut que le S soit entré en relation avec S'pour que le petit s puisse produire à ce titre seulement, ce que j'appelle s". C'est la création de ce sens qui est la fin, le fonctionnement de la métaphore. La métaphore est toujours réussie pour autant que ceci étant exécuté, que le sens étant réalisé, que le sens étant entré en fonction dans le sujet, S et s, exactement comme dans une formule de multiplication de fraction, se simplifient et s'annulent.

C'est pour autant que "atterré" finit par signifier ce qu'il est vraiment pour nous dans la pratique, à savoir plus ou moins touché de terreur, que

le "ter" qui a servi d'intermédiaire entre "atterré" et "abattu" d'une part — ce qui à proprement parler est la distinction la plus absolue, il n'y a aucune raison pour qu'"atterré" remplace "abattu", mais que le "ter" qui est ici pour avoir servi à titre homonymique a apporté cette terreur— que le "ter" dans les deux cas peut se simplifier. C'est un phénomène du même ordre qui se produit au niveau de l'oubli du nom.

Si vous voulez bien comprendre que ce dont il s'agit, ce n'est pas d'une perte du nom de Signorelli, c'est d'un X que je vous introduis ici parce que nous allons apprendre à le reconnaître et à nous en servir; cet X c'est cet appel de la création significative dont nous retrouverons la place dans l'économie d'autres formations inconscientes. Pour vous le dire tout de suite, c'est ce qui se passe au niveau de ce qu'on appelle le désir du rêve. Je vous montrerai comment nous le retrouvons, mais là nous le voyons d'une façon simple à la place où Freud devrait retrouver Signorelli. Il ne trouve rien, non pas simplement parce que Signorelli est disparu, mais parce qu'à ce niveau-là il faut qu'il crée quelque chose qui satisfasse à ce qui est la question pour lui, à savoir les choses dernières, et pour autant que cet X est présent quelque chose qui est la formation métaphorique tend à se produire, et nous pouvons le voir à ceci que le terme *Signor* apparaît au niveau de deux termes signifiants opposés, de deux fois la valeur S', et que c'est à ce titre qu'il subit le refoulement en tant que *Signor*, qu'au niveau du X rien ne s'est produit, et c'est pour cela qu'il ne trouve pas le nom, et que le *Herr* joue le rôle de la place qu'il tient comme objet métonymique, comme objet qui ne peut pas être nommé, comme objet qui n'est nommé que par quelque chose qui est dans ses connexions. La mort c'est le *Herr* absolu. Mais quand on parle du *Herr* on ne parle pas de la mort parce qu'on ne peut pas parler de la mort, parce que la mort est très précisément à la fois la limite, et probablement aussi l'origine d'où [part] toute parole.

Voilà donc à quoi nous mène la comparaison, la mise en relation terme à terme de la formation du trait d'esprit avec cette formation inconsciente dont vous voyez maintenant mieux apparaître la forme en tant qu'elle est apparemment négative. Elle n'est pas négative. Oublier un nom, ce n'est pas simplement une négation, c'est un manque, mais un manque — nous avons toujours tendance à aller trop vite — de ce nom. Ce n'est pas parce que ce nom n'est pas attrapé que c'est le manque, c'est

le manque de ce nom qui fait que cherchant le nom, ce manque à la place où ce nom devrait exercer cette fonction, où il ne peut plus l'exercer car un nouveau sens est requis, exige une nouvelle création métaphorique. C'est pour cela que le Signorelli n'est pas retrouvé, mais que par contre les fragments sont trouvés quelque part là où ils doivent être retrouvés dans l'analyse, là où ils jouent la fonction du deuxième terme de la métaphore, à savoir du terme élidé dans la métaphore.

Ceci peut vous paraître chinois, mais qu'importe si simplement vous vous laissez conduire comme il apparaît. Que tout chinois dans un cas particulier que cela puisse vous sembler, ceci est tout à fait riche de conséquences en ceci : c'est que si vous vous en souvenez quand il faudra vous en souvenir, cela vous permettra d'éclairer ce qui se passe dans l'analyse de telle ou telle formation inconsciente, de vous en rendre compte d'une façon satisfaisante, et par contre de vous apercevoir qu'en élidant, qu'en n'en tenant pas compte, vous êtes amenés à ce qu'on appelle les entifications ou des identifications tout à fait grossières, sommaires, sinon génératrices d'erreurs, du moins venant confluer et tendant à soutenir les erreurs d'identifications verbales qui jouent un rôle si important dans la construction d'une certaine psychologie de la mollesse précisément.

Revenons encore à notre trait d'esprit, et à ce qu'il faut en penser. Je voudrais vous introduire à une autre sorte de distinction qui revient en quelque sorte sur ce par quoi j'ai commencé, à savoir sur la question du sujet.

La question du sujet, qu'est-ce que cela veut dire ? Si ce que je vous ai dit tout à l'heure est vrai, si c'est pour autant que toujours la pensée se ramène à faire du sujet celui qui se désigne comme tel dans le discours, je vous ferais remarquer que ce qui [le] distingue, que ce qui l'isole, que ce qui l'oppose, c'est quelque chose que nous pourrons définir comme l'opposition de ce que j'appellerais le dire du présent avec le présent du dire.

Ceci a l'air d'un jeu de mots, ce n'est pas du tout un jeu de mots. Dire du présent, cela veut dire que ce qui se dit Je dans le discours — d'ailleurs en commun avec une série d'autres particules, avec *Herr* nous pourrions mettre "ici", "maintenant" et d'autres mots tabous dans notre vocabulaire psychanalytique — est ce quelque chose qui sert à repérer dans le discours la présence du parleur, mais qui le repère dans son actualité de parleur. Il suffit d'avoir la moindre épreuve ou expérience du langage, pour voir que bien entendu le présent du langage, à savoir ce qu'il y a présen-

tement dans le discours, est une chose complètement différente de ce repérage du présent dans le discours. Ce qui se passe au niveau du message, c'est cela le présent du discours. Cela peut être lu dans toutes sortes de modes, dans toutes sortes de registres, cela n'a aucune relation de principe avec le présent en tant qu'il est désigné dans le discours comme présent de celui qui le supporte, à savoir quelque chose de tout à fait variable et pour lequel d'ailleurs les mots n'ont vraiment qu'une valeur de particule. Je n'a pas plus de valeur ici que dans "ici ou maintenant". La preuve en est que lorsque vous me parlez d'ici ou maintenant, et que c'est vous mon interlocuteur qui en parlez, vous ne parlez pas du même "ici ou maintenant", vous parlez de l'ici ou maintenant dont je parle, moi. En tout cas votre Je n'est certainement pas le même que le mien. Ce sont des mots très simples destinés à fixer quelque part le Je dans le discours.

Mais le présent du discours lui-même, c'est quelque chose de tout à fait autre, et je vais tout de suite vous en donner une illustration au niveau du trait d'esprit le plus court que je connaisse, qui va d'ailleurs nous introduire en même temps à une autre dimension que la dimension métaphorique.

Il y en a une autre. Si la dimension métaphorique est celle qui correspond à la condensation, je vous ai parlé tout à l'heure du déplacement, il doit bien être quelque part, il est dans la dimension métonymique. Si je ne l'ai pas encore abordée, c'est parce qu'elle est beaucoup plus difficile à saisir, mais justement ce trait d'esprit nous sera particulièrement favorable à nous la faire sentir, et je vais l'introduire aujourd'hui.

La dimension métonymique, pour autant qu'elle peut entrer dans le trait d'esprit, est celle qui est de contexte et d'emploi de combinaisons dans la chaîne, de combinaisons horizontales. C'est donc quelque chose qui va s'exercer en associant les éléments déjà conservés dans le trésor, si l'on peut dire, des métonymies ; c'est pour autant qu'un mot peut être lié de façon différente dans deux contextes différents, ce qui lui donnera deux sens complètement différents, qu'en étant repris d'une certaine façon, nous nous exerçons à proprement parler dans le sens métonymique.

Je vous en donnerai l'exemple princeps lui aussi la prochaine fois sous la forme de ce trait d'esprit que je peux vous annoncer pour que vous y méditiez avant que j'en parle. C'est celui qui se passe quand Henri Heine est avec le poète Frédéric Soulié dans un salon, et quand celui-ci lui dit, encore à propos d'un personnage cousu d'or qui tenait beaucoup de place

à l'époque comme vous le voyez, et dont il dit parce qu'il est très entouré — c'est Soulié qui parle — « vous voyez mon cher ami le culte du Veau d'or n'est pas terminé ». « Oh ! — répond Henri Heine après avoir regardé le personnage — pour un veau il me paraît avoir passé l'âge ».

Voilà l'exemple du mot d'esprit métonymique. J'y insisterai, je le décortiquerai la prochaine fois.

C'est pour autant que le mot "veau" est pris dans deux contextes métonymiques différents, et uniquement à ce titre, que c'est un trait d'esprit, car cela n'ajoute véritablement rien à la signification du trait d'esprit que de lui donner son sens, à savoir ce personnage est un bétail. C'est drôle de dire cela, mais c'est un trait d'esprit pour autant que d'une réplique à l'autre, "veau" a été pris dans deux contextes différents et exercés comme tels.

Si vous n'en êtes pas convaincus, nous y reviendrons la prochaine fois, ceci pour revenir au trait d'esprit par lequel je veux une fois encore vous faire sentir ce dont il s'agit quand je dis que le trait d'esprit s'exerce au niveau du jeu du signifiant, et qu'on peut le démontrer dans une forme ultra courte.

Une jeune fille en puissance à laquelle nous pourrons donner toutes les qualités de la véritable éducation, celle qui consiste à ne pas employer les gros mots, mais à les connaître, à sa première surprise-partie est invitée par un godelureau qui lui dit au bout d'un moment d'ennui et de silence, dans une danse au reste imparfaite : « Vous avez vu mademoiselle que je suis comte ». « Ah ! te » répond-elle simplement.

Ceci n'est pas une histoire, je pense que vous l'avez lue dans les petits recueils spéciaux et que vous avez pu la recueillir de la bouche de son auteur qui était assez content je dois dire. Mais elle n'en présente pas moins des caractères particulièrement exemplaires, car ce que vous voyez là c'est justement l'incarnation par essence de ce que j'ai appelé le présent du discours. Il n'y a pas de Je, le Je ne se nomme pas. Il n'y a rien de plus exemplaire du présent du dire en tant qu'opposé au dire du présent, que l'exclamation pure et simple ; l'exclamation c'est le type même de la présence du discours tant que celui qui le tient efface tout à fait son présent ; son présent est, si je puis dire, tout entier rappelé dans le présent du discours.

Néanmoins, à ce niveau de création, le sujet fait preuve de cette présence d'esprit, car une chose comme celle-là n'est pas préméditée, ça vient

comme ça, et c'est à cela que l'on reconnaît qu'une personne a de l'esprit. Elle ajoute cette simple modification au code qui consiste à y ajouter ce petit "te" qui prend toute sa valeur du contexte, si j'ose m'exprimer ainsi, à savoir que le comte ne la contente pas, à ceci près que le comte, s'il est comme je vous le dis, aussi peu contentant, peut ne s'apercevoir de rien. Le mot d'esprit est complètement gratuit. Néanmoins vous voyez là le mécanisme élémentaire du trait d'esprit, à savoir que la légère transgression du code est prise par elle-même en tant que nouvelle valeur permettant d'engendrer instantanément le sens dont on a besoin.

Ce sens quel est-il ? Il peut vous paraître qu'il n'est pas douteux, mais après tout la jeune fille bien élevée n'a pas dit à son comte qu'il était ce qu'il était moins un "te", elle ne lui a rien dit de pareil. Le sens qui est à créer est justement ceci qui se situe quelque part en suspens entre le moi et l'Autre. C'est une indication qu'il y a quelque chose qui au moins pour l'instant laisse à désirer. D'autre part vous voyez bien que ce texte n'est nullement transposable : si le personnage avait dit qu'il était marquis, la création n'était pas possible.

Il est bien évident que selon la bonne vieille formule qui faisait la joie de nos pères au siècle dernier : « comment vas-tu ? » demandait-on, et on répondait : « et toile à matelas ? », il valait mieux ne pas répondre : « et toile à édredon ». Vous me direz que c'était un temps où l'on avait des plaisirs simples.

Ce "Ah ! te" vous le saisissez là sous la forme la plus courte, sous une forme incontestablement phonématique, puisque c'est la plus courte composition que l'on puisse donner à un phonème. Il faut qu'il y ait deux traits distinctifs, la plus courte formule du phonème était celle-ci : C V ; une consonne appuyée sur une voyelle, ou une voyelle appuyée sur une consonne, mais une consonne appuyée sur une voyelle étant la formule classique. Ici c'est une consonne appuyée sur une voyelle, et ceci suffit amplement à constituer son message ayant valeur de message, pour autant que référence paradoxale à l'actuel emploi des mots et dirigeant comme tel la pensée de l'Autre vers quelque chose qui est essentiellement saisi instantanément du sens, c'est cela qui s'appelle être spirituel, c'est cela aussi qui, pour vous, amorce l'élément proprement combinatoire sur lequel s'appuie toute métaphore. Car si je vous ai aussi aujourd'hui beaucoup parlé de la métaphore, c'est sur le plan, une fois de plus, du repérage du mécanisme

substitutif qui est un mécanisme à quatre termes, les quatre termes qui sont dans la formule que je vous ai donnée dans l'instance de la lettre, et dont vous voyez quelquefois si singulièrement ce qui est l'opération au moins dans la forme, l'opération essentielle de l'intelligence, c'est-à-dire formuler le corrélatif de l'établissement, avec un X, d'une proportion.

Quand vous faites des tests d'intelligence, ce n'est pas autre chose que cela. Seulement ça ne suffit quand même pas à dire que l'homme se distingue des animaux par son intelligence d'une façon toute brute. Il se distingue peut-être de l'animal par son intelligence, mais peut-être, dans ce fait qu'il se distingue par son intelligence, l'introduction essentielle de formulations signifiantes y est primordiale.

En d'autres termes d'ailleurs, pour mieux encore formuler les choses, pour mettre à sa place la question de la prétendue intelligence des hommes comme étant la source de sa réalité plus X, il faudrait commencer à se demander : intelligence de quoi ? Qu'y a-t-il à comprendre ? Est-ce que, avec le réel, c'est tellement de comprendre qu'il s'agit ? Si c'est purement et simplement d'un rapport au réel qu'il s'agit, notre discours doit arriver sûrement à le restituer dans son existence de réel, c'est-à-dire ne doit aboutir à proprement parler à rien. C'est ce que fait d'ailleurs en général le discours. Si nous aboutissons à autre chose, si on peut même parler d'une histoire ayant une fin dans un certain savoir, c'est pour autant que le discours y a apporté une transformation essentielle.

C'est bien de cela qu'il s'agit, et peut-être tout simplement de ces quatre petits termes liés d'une certaine façon qui s'appellent rapports de proportion. Ces rapports de proportion, nous avons une fois de plus tendance à les entifier c'est-à-dire à croire que nous les prenons dans les objets ; mais où sont, dans les objets, ces rapports de proportion, si nous ne les introduisons pas à l'aide de nos petits signifiants ? Il reste que, pour que tout jeu métaphorique soit possible, il faut qu'il se fonde sur quelque chose où il y ait quelque chose à substituer sur ce qui est la base, c'est-à-dire la chaîne signifiante, la chaîne signifiante en tant que base, en tant que principe de la combinaison, en tant que lieu de la métonymie. C'est ce que nous essayerons d'aborder la prochaine fois.

# Leçon IV

*27 novembre 1957*

Nous avons laissé les choses la dernière fois au point où dans l'analyse du trait d'esprit, par un premier abord je vous avais montré un de ses aspects, une de ses formes dans ce que j'appelle ici la fonction métaphorique. Nous allons en prendre un deuxième aspect qui est celui ici introduit sous le registre de la fonction métonymique.

En somme vous pourriez vous étonner de cette façon de procéder qui est de partir de l'exemple pour développer successivement des rapports fonctionnels qui semblent de ce fait ne pas être reliés à ce dont il s'agit, d'abord tout au moins, par un rapport général. Ceci tient à une nécessité propre de ce dont il s'agit, dont vous verrez que nous aurons l'occasion en outre de montrer l'élément sensible.

Disons que concernant tout ce qui est de l'ordre de l'inconscient, en tant qu'il est structuré par le langage, nous nous trouvons devant ce phénomène que ce n'est pas simplement le genre ou la classe particulière mais aussi l'exemple particulier qui nous permet de saisir les propriétés les plus significatives.

Il y a là une sorte d'inversion de notre perspective analytique habituelle ; j'entends analytique non pas au sens psychanalytique, mais au sens de l'analyse des fonctions mentales. Il y a là, si je puis dire, quelque chose qui pourrait s'appeler échec du concept au sens abstrait du terme, ou plus exactement nécessité de passer par une autre forme que celle de la saisie conceptuelle. C'est à cela que je faisais allusion un jour en parlant du maniérisme, et je dirai que ce trait qui est bien tout à fait dirigé vers notre

champ, le terrain sur lequel nous nous déplaçons, c'est plutôt que par l'usage du concept, par l'usage du *concetto* que nous sommes dans ce champ obligés de procéder. Ceci en raison précisément du domaine où se déplacent les structurations dont il s'agit.

Le terme prélogique est tout à fait de nature à engendrer une confusion, et je vous conseillerais de le rayer d'avance de vos catégories, étant donné ce qu'on en a fait, c'est-à-dire une propriété psychologique. Il s'agit plutôt de propriétés structurales du langage en tant qu'elles sont antécédentes à toute question que nous pouvons poser au langage sur la légitimité de ce que lui, langage, nous propose comme visée. Comme vous le savez, ce n'est rien d'autre que ce qui en soi a fait l'objet de l'interrogation anxieuse des philosophes, grâce à quoi nous sommes arrivés à une sorte de compromis qui est à peu près ceci : que si le langage nous montre que nous ne pouvons guère en dire trop, si ce n'est qu'il est être de langage, assurément c'est pour autant que, dans cette visée, va se réaliser, pour nous, un pour nous qui s'appellera objectivité.

C'est sans doute une façon rapide de résumer pour vous toute l'aventure qui va de la logique formelle à la logique transcendantale. Mais c'est simplement pour situer, pour vous dire dès à présent que c'est dans un autre champ que nous nous plaçons, et pour vous indiquer que Freud ne nous dit pas, lorsqu'il nous parle de l'inconscient, que cet inconscient est structuré d'une certaine façon. Il nous le dit d'une façon qui à la fois est discours et verbal, pour autant que les lois qu'il avance, les lois de composition, d'articulation, de cet inconscient, reflètent, recoupent exactement certaines des lois de composition les plus fondamentales du discours. Que d'autre part dans ce mode d'articulation de l'inconscient toutes sortes d'éléments nous manquent qui sont aussi ceux qui dans notre discours commun sont impliqués ; le lien de causalité nous dira-t-il à propos du rêve, la négation, et tout de suite après pour se reprendre et nous montrer qu'elle s'exprime de quelque façon que ce soit dans le rêve ; c'est cela, c'est ce champ déjà exploré en tant qu'il est déjà cerné, défini, circonscrit, voire même labouré par Freud, c'est là que nous essayons de revenir pour essayer de formuler, allons plus loin, de formaliser de plus près ce que nous avons appelé à l'instant ces lois structurantes primordiales du langage, pour autant que s'il y a quelque chose que l'expérience freudienne nous apporte, c'est que nous sommes par ces lois structurantes

déterminés à ce qu'on appelle, à tort ou à raison, la condition de signifié de l'image la plus profonde de nous-mêmes, disons simplement ce quelque chose en nous au-delà de nos prises auto-conceptuelles, cette idée que nous pouvons nous faire de nous-mêmes, sur laquelle nous nous appuyons, à laquelle nous nous raccrochons tant bien que mal, et à laquelle nous nous pressons quelquefois un peu trop prématurément de faire un sort, ce terme de synthèse, de totalité de la personne. Tous termes, ne l'oublions pas, qui sont, précisément par l'expérience freudienne, objets de contestation.

En effet Freud nous apprend, et je dois tout de même ici le remettre en frontispice signé, quelque chose que nous pouvons appeler la distance, voire la béance qui existe de la structuration du désir à la structuration de nos besoins ; car si précisément l'expérience freudienne vient enfin se référer à une métapsychologie des besoins, assurément il n'y a rien d'évident, ceci peut même être dit d'une façon tout à fait inattendue par rapport à une première évidence.

C'est bien en fonction de ce cheminement, de détours auxquels l'expérience, telle qu'elle a été instituée et définie par Freud, nous force, et qui nous montre à quel point la structure des désirs est déterminée par autre chose que les besoins ; combien les besoins ne nous parviennent en quelque sorte que réfractés, brisés, morcelés, structurés précisément par tous ces mécanismes qui s'appellent condensation, qui s'appellent déplacement, qui s'appellent selon les formes, les manifestations de la vie psychique où ils se reflètent, qui supposent différents autres intermédiaires et mécanismes, et où nous reconnaissons précisément un certain nombre de lois qui sont celles auxquelles nous allons aboutir après cette année de séminaire, et que nous appellerons les lois du signifiant.

Ces lois sont ici les lois dominantes, et dans le trait d'esprit nous apprenons un certain usage : jeu de l'esprit avec le point d'interrogation que nécessite ici l'introduction du terme comme tel. Qu'est-ce que l'esprit ? Qu'est-ce que l'*ingenium* ? Qu'est-ce qu'*ingenio* en espagnol, puisque j'ai fait la référence au *concetto* ? Qu'est-ce que c'est que ce je ne sais quoi qui est autre chose que la fonction du jugement, et qui ici intervient ? Nous ne pourrons le situer que quand nous aurons poursuivi les procédés à proprement parler et d'ailleurs élucidé au niveau de ces procédés de quoi s'agit-il, quels sont ces procédés, quelle est leur visée fondamentale ?

Déjà nous avons [parlé] de l'ambiguïté d'un trait d'esprit [par rapport au] lapsus, de ce qui sort d'ambiguïté fondamentale qui en est en quelque sorte constitutive, qui fait ce qui se produit et qui peut, selon les cas, être tourné vers une sorte d'accident psychologique, de lapsus devant lequel nous resterions perplexes sans l'analyse freudienne, ou au contraire repris, réassumé, par une certaine audition de l'autre, par une façon de l'homologuer, au niveau d'une valeur signifiante propre, celle précisément dans l'occasion qu'a pris le terme néologique, paradoxal, scandaleux, "famillionnaire", une fonction signifiante propre qui est de désigner quelque chose qui n'est pas seulement ceci ou cela, mais une sorte d'au-delà d'un certain rapport qui ici échoue, et cet au-delà n'est pas uniquement lié aux impasses du rapport du sujet avec le protecteur millionnaire mais avec ce quelque chose, qui est ici signifié, de fondamental. Comme quoi quelque chose dans les rapports humains, constant, introduit ce mode d'impasse essentielle qui fait ou qui repose sur ceci : que nul désir en somme ne peut, par l'autre, être reçu, être admis, sinon par toutes sortes de truchements qui le réfractent, qui en font autre chose que ce qu'il est, qui en font un objet d'échange, et pour tout dire, qui soumettent et d'ores et déjà, à l'origine, le processus de la demande à une sorte de nécessité du refus.

Je m'explique, en quelque sorte, puisque nous parlons du trait d'esprit, je me permettrai, pour introduire le niveau véritable où se pose cette question de la traduction de la demande en quelque chose qui porte effet, de l'introduire par une histoire elle-même, sinon spirituelle, dont je dirai que la perspective, le registre est loin de devoir se limiter au petit rire spasmodique.

C'est l'histoire que sans doute vous connaissez tous, l'histoire dite du masochiste et du sadique : « Fais-moi mal » dit le premier au second, lequel répond sévèrement : « Non ».

Je vois que cela ne vous fait pas rire. Peu importe, quelques-uns rient tout de même. Cette histoire d'ailleurs en fin de compte n'est pas pour vous faire rire ; je vous prie simplement de remarquer que dans cette histoire quelque chose nous est suggéré qui se développe à un niveau qui n'a plus rien de spirituel, qui est très exactement celui-ci : qu'y a-t-il de mieux fait pour s'entendre que le masochiste et le sadique ? Oui. Mais vous le voyez par cette histoire, à condition qu'ils ne parlent pas.

Ce n'est pas par méchanceté que le sadique répond non, c'est en fonc-

tion de sa vertu de sadique ; s'il répond, il est forcé de répondre, dès qu'on a parlé, au niveau de la parole.

C'est donc pour autant que nous sommes passés au niveau de la parole que ce quelque chose qui doit aboutir, à condition de ne rien dire, à la plus profonde entente, arrive à précisément ce que j'ai appelé tout à l'heure la dialectique du refus, la dialectique du refus pour autant qu'elle est essentielle à soutenir dans son essence de demande ce qui se manifeste par la voie de la parole.

En d'autres termes, si vous le voyez, c'est ici que se manifeste, je ne dirai pas dans le cercle du discours, mais en quelque sorte sur le point de branchement de l'aiguillage où de la part du sujet est lancé ce quelque chose qui se boucle sur soi et qui est une phrase articulée, un anneau du discours. Si c'est ici que nous situons dans ce point δ'le besoin, le besoin rencontre par une sorte de nécessité de l'Autre cette sorte de réponse que nous appelons pour l'instant refus, c'est-à-dire trahit cette symétrie essentielle entre ces deux éléments du circuit, la boucle fermée, la boucle ouverte qui fait que pour "circuiter" directement de son besoin vers l'objet de son désir, c'est-à-dire suivant ce trajet, ce qui se présente ici comme demande aboutit ici au non.

Sans doute ceci mérite-t-il que nous entrions de plus près dans ce quelque chose qui ici ne se présente que comme une sorte de paradoxe que notre schéma simplement sert à situer. C'est bien ici que nous reprenons la chaîne de nos propositions sur les différentes phases du trait d'esprit, et qu'aujourd'hui j'introduis ce que nous avons appelé une de ses manifestations métonymiques. J'en ai fixé tout de suite pour vous l'idée, l'exemple, sous cette forme dont vous pouvez voir toute la différence par rapport à ce qui est l'histoire du "famillionnaire".

C'est l'histoire du dialogue d'Henri Heine avec le poète Frédéric Soulié, à peu près son contemporain, dialogue rapporté dans le livre de Kuno Fischer[1] qui, je pense, est assez connu à l'époque. "Regardez, dit Frédéric Soulié à celui qui n'était que de peu son aîné et dont il était admirateur, regardez comme le XIX^e^ siècle adore le Veau d'or", ceci à propos de l'attroupement qui se forme autour d'un vieux Monsieur chargé sans doute en effet de tous les reflets de sa puissance financière. A quoi Henri Heine, d'un œil dédaigneux regardant l'objet sur lequel on attire son attention, répond : "Oui, mais celui-là me semble en avoir passé l'âge".

Que signifie ce mot d'esprit ? Où en est le sel et le ressort ? Vous savez que Freud nous a tout de suite mis d'emblée à propos du mot d'esprit sur ce plan : nous chercherons le trait d'esprit là où il est, à savoir dans son texte. Rien n'est plus saisissant de la part de cet homme auquel on a attribué tous les au-delà, si l'on peut dire, de l'hypothèse psychologique, que la façon dont au contraire c'est toujours du point opposé de la matérialité du signifiant qu'il part, le traitant comme un donné existant pour lui-même, et d'autre part nous n'en avons manifestement l'exemple que dans son analyse du trait d'esprit. Non seulement c'est de la technique à chaque fois qu'il part, mais c'est à ces éléments techniques qu'il se confie pour en trouver le ressort.

Que fait-il aussitôt ? Ce qu'il appelle tentative de réduction. C'est ainsi qu'au niveau du trait d'esprit "famillionnaire" il nous montre que, à le traduire dans ce qu'on peut appeler son sens développé, tout ce qui est du trait d'esprit s'évanouit, montrant ainsi en quelque sorte que c'est dans le rapport d'ambiguïté fondamentale propre à la métaphore — c'est-à-dire que c'est dans le fait qu'un signifiant F (S) $(\frac{S}{S'})$ c'est-à-dire que la fonction prend un signifiant en tant qu'il est substitué à un autre latent dans la chaîne — que c'est dans ce rapport d'ambiguïté sur une sorte de similarité ou de simultanéité positionnelle que gît ce dont il s'agit.

Si nous décomposons ce dont il s'agit et si nous le lisons à la suite, c'est-à-dire si nous disons : "familier" autant qu'on peut l'être avec un millionnaire, tout ce qui est du trait d'esprit disparaît.

Ainsi Freud a-t-il abordé le trait d'esprit au niveau d'une de ces manifestations métaphoriques. Ici il se trouve devant quelque chose dont on peut pressentir la différence, mais un instant — car Freud n'est pas quelqu'un à nous ménager les détours de son approche par rapport au phénomène — il hésite à qualifier cette nouvelle variété d'esprit de la pensée comme opposé à l'esprit des mots. Mais bien vite il s'aperçoit que cette distinction est tout à fait insuffisante, qu'assurément ici c'est à ce qu'on appellerait la "forme", nommément à l'articulation signifiante, qu'il convient de se fier et c'est de nouveau à la réduction technique qu'il va essayer de soumettre l'exemple en question, pour lui faire répondre de ce qui y est sous-jacent, à cette forme contestable donnée par le consentement subjectif, que c'est là le trait d'esprit. Et nous allons voir que, là, il rencontre quelque chose qui est différent.

D'abord, lui semble-t-il, il doit bien y avoir quelque chose qui est de l'ordre métaphorique. Je vous le répète : il nous fait suivre toutes les approches de sa pensée. C'est pour cela qu'il s'arrête un instant à la protase, c'est-à-dire à ce qu'a apporté le personnage qui parle à Henri Heine nommément Frédéric Soulié. D'ailleurs il ne fait là que suivre Kuno Fischer qui, en effet, reste à ce niveau. Il y a dans ce Veau d'or quelque chose de métaphorique, assurément le Veau d'or a une sorte de double valeur : il est d'une part le symbole de l'intrigue et d'autre part le symbole du règne du pouvoir de l'argent.

Est-ce à dire que ce Monsieur reçoit tous les hommages, sans doute parce qu'il est riche ? Ne trouvons-nous pas là quelque chose qui en quelque sorte réduit et fait disparaître ce qui est le ressort de ce dont il s'agit. Mais Freud s'avise rapidement qu'après tout ce n'est là que quelque chose de tout à fait fallacieux. Ceci dans le détail d'ailleurs mérite bien plus qu'on regarde de près pour trouver la richesse de cet exemple.

Il est bien certain qu'il y a déjà impliqué, dans ces données premières de la mise en jeu du Veau d'or, quelque chose qui est la matière. Sans approfondir de toutes les façons comment s'institue l'usage verbal d'un terme incontestablement métaphorique, il faut voir que si déjà le Veau d'or est quelque chose qui en lui-même a le plus grand rapport avec cette relation du signifiant à l'image, qui est le versant effectivement sur lequel s'installe l'idolâtre, en fin de compte c'est bien par rapport à une perspective qui exige, si l'on peut dire, dans la reconnaissance de celui qui s'annonce comme « je suis ce que je suis », nommément le Dieu des Juifs, que quelque chose de particulièrement exigeant se refuse à tout ce qui se pose comme l'origine même du signifiant, la nomination par excellence de toute hypostasie imagée, car bien entendu nous en sommes plus loin que l'idolâtrie qui est purement et simplement l'adoration d'une statue. C'est bien aussi quelque chose qui cherche son au-delà, et c'est précisément pour autant que ce mode de chercher cet au-delà essentiel est refusé dans une certaine perspective que ce Veau d'or prend sa valeur, et ce n'est que par quelque chose qui est déjà un glissement que ce Veau d'or prend usage métaphorique ; que ce qu'il y a dans la perspective religieuse de ce qu'on peut appeler dans l'idolâtrie une régression topique, une substitution de l'imaginaire au symbolique, prend ici secondairement valeur métaphorique pour exprimer quelque chose d'autre, quelque chose qui peut aussi

se référer au niveau du signifiant, à savoir ce que d'autres ou moi ont appelé la valeur fétiche de l'or, à savoir quelque chose aussi qui nous fait toucher à une certaine concaténation signifiante.

Ce n'est pas pour rien que je l'évoque ici, puisque c'est précisément cette fonction fétiche que nous allons tout de suite être amenés à toucher. Ce n'est concevable, ce n'est référable que dans la dimension justement de la métonymie.

Nous voilà donc sur quelque chose déjà chargé de toutes les intrications, de tous les emmêlements de la fonction symbolique imaginaire à propos du Veau d'or, et est-ce là que gît ou non, car ici Freud le remarque, ce n'est pas du tout le lieu où il se situe, le mot d'esprit.

Le mot d'esprit, comme il s'en avise, est dans la riposte de Henri Heine. Et la riposte de Henri Heine consiste précisément à annuler, si l'on peut dire, à subvertir toutes les références où ce Veau d'or est son expression métaphorique, se soutient, pour en faire quelque chose d'autre qui est purement et simplement là pour désigner celui qui est ramené tout d'un coup à sa qualité, et ce n'est pas par hasard, où sans doute à partir d'un certain moment il mérite d'être le veau qui vaut tant la livre, si je puis m'exprimer ainsi. Ce veau est pris pour ce qu'il est tout d'un coup, un être vivant, et pour tout dire quelqu'un qu'il réduit, ici sur le marché institué par ce règne de l'or, à n'être que lui-même, que vendu comme bétail, une tête de veau, et à propos de celle-ci de dire : assurément il n'est plus dans les limites de la définition que donnait *Littré*, à savoir ce veau dans sa première année, que je crois même un puriste de boucherie définirait comme celui qui n'a pas encore cessé de téter sa mère, purisme dont je me suis laissé dire qu'il n'était respecté qu'en France. "Pour un veau, il a passé l'âge !" Que ce veau ne soit pas ici un veau, c'est un veau un peu âgé, il n'y a aucune espèce de façon de le réduire, ceci reste un trait d'esprit, avec l'arrière-plan du Veau d'or ou pas.

Donc Freud ici saisit une différence de l'inanalysable à l'analysable, et pourtant tous les deux sont des traits d'esprit.

Qu'est-ce donc à dire, sinon que sans doute c'est à deux dimensions différentes de quelque chose qui est ce que nous essayons de serrer de près que l'expérience du trait d'esprit se réfère ? Et que ce qui se présente comme étant en quelque sorte, comme Freud nous le dit lui-même, quelque chose qui paraît escamotage, tour de passe-passe, faute de pensée,

c'est le trait commun de toute une autre catégorie de l'esprit, en somme comme on dirait vulgairement, prendre un mot dans un autre sens que celui dans lequel il nous est apporté.

C'est le même trait qui est donné aussi dans une autre histoire, celle qui se rapporte à ce premier vol de l'aigle dont on a fait un mot à propos d'une opération assez large qui fut celle de la confiscation des biens des d'Orléans par Napoléon III quand il monta sur le trône. « C'est le premier vol de l'aigle » dit-il. Chacun de se ravir sur cette ambiguïté. Nul besoin d'insister.

Voilà encore quelque chose dont, à vrai dire, nulle question ici de parler d'esprit de la pensée, c'est bien en effet un esprit des mots, mais tout à fait de la même catégorie que celui qui nous est ici présenté, d'un mot pris en apparence dans un autre sens.

Il est amusant d'ailleurs à l'occasion de sonder les sous-jacences de tels mots, et si Freud prend soin, puisque le mot nous est rapporté en français, de souligner pour ceux qui ne connaissent pas la langue française, l'ambiguïté du "vol" comme action, mode moteur des oiseaux, avec le "vol" au sens de soustraction, de rapt, de viol de la propriété, il serait bon de rappeler à ce propos que ce qu'ici Freud élide, je ne dis pas ignore, c'est que l'un des sens a été historiquement emprunté à l'autre, et que c'est d'un usage de vol que le terme de volerie, vers le XIII^e^ siècle ou le XIV^e^ siècle, est passé du fait que le faucon vole la caille à l'usage de cette faute contre l'une des lois essentielles de la propriété qui s'appelle le vol.

Ce n'est pas un accident en français, je ne dis pas que cela se produise dans toutes les langues, mais cela s'était déjà produit en latin où *volare* avait pris le même sens à partir de la même origine, montrant d'ailleurs ici à cette occasion quelque chose qui n'est pas non plus sans rapport avec ce dans quoi nous nous déplaçons, à savoir ce que j'appellerais les modes d'expression euphémiques de ce qui dans la parole doit finalement représenter le viol de la parole précisément, ou le viol du contrat. Dans l'occasion ce n'est pas pour rien que le mot vol est ici emprunté à un tout autre registre, à savoir au registre d'un rapt qui n'a rien à faire avec ce que nous appelons proprement et juridiquement le vol.

Mais restons-en là et reprenons ce pour quoi ici j'introduis le terme de métonymique, et je crois justement devoir, au-delà de ces ambiguïtés,

elles-mêmes si fuyantes, du sens, chercher comme référence autre chose pour définir ce second registre dans lequel se situe le trait d'esprit ; cette autre chose qui va nous permettre d'en unifier le ressort, le mécanisme, avec sa première espèce, de trouver le facteur commun ; le ressort commun dont tout dans Freud nous indique la voie, sans tout à fait bien entendu en achever la formule.

A quoi cela servirait-il que je vous parle de Freud, si précisément nous n'essayons pas de tirer le maximum de profit de ce qu'il nous apporte ? A nous de pousser un peu plus loin, je veux dire de donner cette formalisation nécessaire dont l'expérience nous dira si c'est une formalisation qui convient, si c'est une formalisation conforme, si c'est bien dans cette direction-là que s'organisent les phénomènes.

Question de toutes façons riche de conséquences, car assurément pour toute notre façon de traiter [les choses] au sens le plus large — c'est-à-dire non pas simplement de traiter la thérapeutique, mais de concevoir les modes de l'inconscient, le fait qu'il y ait une certaine structure, et que cette structure soit la structure signifiante en tant qu'elle reprend, qu'elle tranche, qu'elle impose sa grille à tout ce qui est le besoin humain — est tout de même quelque chose d'absolument décisif et essentiel que nous voyons là donc au pied de la métonymie.

Cette métonymie, je l'ai déjà plusieurs fois introduite, et nommément dans cet article qui s'appelle *L'instance de la lettre dans l'inconscient*. Je vous en ai donné un exemple exprès pris au niveau vulgaire de cette expérience qui peut vous ressortir de vos souvenirs de vos études secondaires, à savoir de votre grammaire. [La métonymie est ce que je rappelais à ce moment-là, dans cette espèce de perspective sous-estimée, me référant à Quintilien], car il est bien clair que ce n'est pas l'étude des figures de rhétorique qui a pu vous étouffer ; on n'en a jamais jusqu'ici fait grand état.

Au point où nous en sommes de notre conception des formes du discours, cette métonymie, j'en ai pris cet exemple : trente voiles au lieu de trente navires, marquant à ce propos que ces trente voiles ne sont pas purement et simplement ce qu'on vous dit à ce propos, à savoir prise de la partie pour le tout, à savoir référence au réel, car assurément il y a bien plus de trente voiles. Il est rare que les navires n'aient qu'une seule voile, mais puisqu'il y a là un arrière-plan littéraire, vous savez qu'on trouve ces trente voiles dans un certain monologue du *Cid*.

C'est simplement un point de référence ou d'annonce pour l'avenir.

Nous voici avec ces trente voiles, et nous ne savons qu'en faire, parce qu'après tout, ou bien elles sont trente et il n'y a pas trente navires, ou bien il y a trente navires et elles sont plus de trente. Or cela veut dire trente navires, et il est bien certain que, en indiquant que c'est dans la correspondance mot pour mot de ce dont il s'agit qu'il faut chercher la direction de ce qu'on appelle ici la fonction métonymique, je ne fais là simplement que proposer devant vous une sorte d'aspect problématique de la chose.

Mais il convient que nous entrions plus dans le vif de la différence qu'il y a avec la métaphore, car après tout vous pourriez me dire que c'est une métaphore.

Pourquoi ça n'en est pas une ? C'est bien là la question. D'ailleurs il y a déjà un certain temps que j'apprends périodiquement qu'un certain nombre d'entre vous, aux détours de leur vie quotidienne, sont tout d'un coup frappés par la rencontre de quelque chose dont ils ne savent plus du tout comment le classer, dans la métaphore ou dans la métonymie. Cela entraîne des désordres quelquefois démesurés dans leur organisme, et une sorte de tangage quelquefois un peu trop fort, avec en somme cette métaphore de bâbord et cette métonymie de tribord dont certains ont éprouvé quelques vertiges.

Essayons donc de serrer de plus près ce dont il s'agit, car après tout on m'a aussi dit à propos de Booz, que « sa gerbe n'était pas avare ni haineuse » pourrait bien être une métonymie. Je crois avoir bien montré dans mon article ce qu'était cette gerbe, et combien cette gerbe est bien autre chose qu'un élément de sa possession ; c'est quelque chose qui, en tant que cela se substitue au père précisément, fait surgir toute la dimension de fécondité biologique qui était ici sous-jacente à l'esprit du poème, et que ce n'est pas pour rien qu'à l'horizon, et même plus qu'à l'horizon, au firmament, va surgir aussi le fil aigu de la faucille céleste qui évoque les arrière-plans de la castration.

Revenons donc à nos trente voiles, et demandons-nous en fin de compte pour qu'une bonne fois ce soit ici affirmé ce que signifie ce que j'appelle fonction ou référence métonymique.

Je crois en avoir suffisamment dit, ce qui n'est pas sans laisser quelques énigmes, que c'était essentiellement dans la substitution du ressort structural de la métaphore, dans cette fonction apportée à un signi-

fiant S, en tant que ce signifiant est substitué à un autre dans une chaîne signifiante.

La métonymie est ceci, fonction que prend un signifiant, et également S en tant que ce signifiant est dans la contiguïté de la chaîne signifiante en rapport avec un autre signifiant :

$$f\,(S)\,(S...S')$$

[C'est par rapport à] la fonction donnée à cette voile, en tant que dans une chaîne signifiante, et non pas dans une substitution signifiante, [elle] est en rapport avec le navire, que j'ai donc transféré le sens de la façon la plus claire ; et c'est pour ceci que les représentations d'apparence formelle, pour autant que ces formules peuvent naturellement prêter à exigence supplémentaire de votre part — quelqu'un me rappelait récemment que j'avais dit un jour que ce que je cherchais à faire à votre usage ici, pour cerner les choses dont il s'agit dans notre propos, c'était de forger une logique en caoutchouc ; c'est moi qui l'ai dit — c'est bien en effet de quelque chose comme cela qu'il s'agit, c'est d'une structuration topique qui quelquefois forcément laisse des béances parce qu'elle est constituée par des ambiguïtés.

Mais laissez-moi vous dire en passant que nous n'y échapperons pas, si toutefois nous parvenons à pousser assez loin cette structuration topique, nous n'échapperons pas à un reste d'exigence supplémentaire, si tant est que votre idéal soit dans cette occasion celui d'une certaine formalisation univoque, car certaines ambiguïtés sont irréductibles au niveau de la structure du langage telle que nous essayons de la définir.

Laissez-moi également vous dire en passant que la notion de métalangage est très souvent employée de la façon la plus inadéquate, pour autant qu'elle méconnaît ceci : que ou le métalangage a des exigences formelles qui sont telles qu'elles déplacent tout le phénomène de structuration où il doit se situer, ou bien le métalangage lui-même doit conserver les ambiguïtés du langage, autrement dit qu'il n'y a pas de métalangage, il y a des formalisations, soit au niveau de la logique, soit au niveau de cette structure signifiante dont j'essaye de vous dégager le niveau autonome. Il n'y a pas de métalangage au sens où il voudrait dire par exemple mathématisation complète du phénomène du langage, et ceci précisément parce qu'il

n'y a pas moyen ici de formaliser au-delà de ce qui est donné comme structure primitive du langage.

Néanmoins cette formalisation est non seulement exigible, mais elle est nécessaire. Elle est nécessaire par exemple ici, parce qu'après tout vous devez voir que cette notion de substitution d'un signifiant à un autre, c'est une substitution dans quelque chose dont la place doit déjà être définie ; c'est une substitution positionnelle, et la position elle-même exige la chaîne signifiante, à savoir une succession combinatoire ; je ne dis pas qu'elle en exige tous les traits, je veux dire que cette succession combinatoire est caractérisée par des éléments par exemple que j'appellerais intransitivité, alternance, répétition.

Si nous nous portons à ce niveau originel minimal de la constitution d'une chaîne signifiante, nous serons portés loin de notre sujet d'aujourd'hui. Il y a des exigences minimales, et je ne vous dis pas que je prétends en avoir fait jusqu'ici tout à fait le tour. Je vous en ai tout de même déjà donné assez pour vous proposer quelque chose qui permet de supposer, si l'on peut dire, une certaine réflexion et de partir à ce propos de cette particularité de l'exemple qui, dans ce domaine, est quelque chose dont nous devons tirer, pour des raisons sans doute absolument essentielles, tous nos enseignements.

C'est bien ainsi que nous allons une fois de plus procéder et remarquer, à propos de cet exemple, que même si ceci a l'air d'un jeu de mots, ces voiles, étant donné la fonction qu'elles jouent à cette occasion, nous voilent la [vue] tout autant qu'elle nous désignent que ces voiles sont là quelque chose qui n'entre pas avec leur plein droit de voiles, qui n'entre pas à toutes voiles dans l'usage que nous en faisons. Ces voiles ne mollissent guère ; ces voiles sont quelque chose de réduit dans leur portée et dans leur signe, ce quelque chose qu'on peut retrouver, non pas seulement dans les trente voiles, mais dans le village de trente âmes où il vous apparaît très vite que ces âmes sont là pour des ombres de ce qu'elles représentent, qu'elles sont plus légères même que le terme suggérant une trop grande présence d'habitants, que ces âmes, selon un titre de roman célèbre, peuvent être aussi bien des âmes mortes, bien plus encore que des êtres, des âmes qui ne sont pas là. De même que trente feux est aussi un usage du terme et assurément représente une certaine dégradation ou minimisation du sens. Je veux dire que ces feux sont aussi bien des feux éteints, que ce

sont des feux à propos desquels vous direz certainement qu'il n'y a pas de fumée sans feu et que ce n'est pas pour rien que ces feux sont dans un usage qui dit métonymiquement ce à quoi ils viennent suppléer.

Sans aucun doute vous direz que, là, c'est à une référence de sens qu'en fin de compte je m'en remets pour faire la différence. Je ne le crois pas et je vous ferai remarquer que, ce dont je suis parti, c'est que la métonymie est la structure fondamentale dans laquelle peut se produire ce quelque chose de nouveau et de créatif qui est la métaphore ; que même si quelque chose d'origine métonymique est placé en position de substitution, comme c'est le cas dans les trente voiles, c'est quelque chose d'autre dans sa nature que la métaphore ; que pour tout dire il n'y aurait pas de métaphore s'il n'y avait pas de métonymie.

Je veux dire que la chaîne par rapport à laquelle, et dans laquelle, sont définies les places, les positions où se produit le phénomène de la métaphore, est à ce propos dans une sorte de glissement ou d'équivoque. « Il n'y aurait pas de métaphore s'il n'y avait pas de métonymie » me venait en écho et non pas du tout par hasard parce que cela a le plus grand rapport avec l'exclamation, l'invocation comique que j'arrive à mettre dans la bouche du père Ubu. Il n'y aurait pas de métaphore s'il n'y avait pas de métonymie ! De même : « Vive la Pologne, parce que sans la Pologne, disait aussi le père Ubu, il n'y aurait pas de Polonais ! »

Pourquoi ceci est-il un trait d'esprit ? C'est précisément au vif de notre sujet. C'est un trait d'esprit, et c'est drôle précisément en tant que cela est la référence comme telle à la fonction métonymique, car on ferait fausse route si on croyait qu'il y avait là une drôlerie concernant par exemple le rôle que les Polonais ont pu jouer dans les malheurs de la Pologne qui ne sont que trop connus. La chose est aussi drôle si je dis : « Vive la France, Monsieur, car sans la France il n'y aurait pas de Français ! » De même si je dis : « Vive le christianisme, parce que sans le christianisme il n'y aurait pas de chrétiens ! Et même vive le Christ ! »

C'est toujours aussi drôle, et on peut légitimement se demander pourquoi. Je vous souligne qu'ici la dimension métonymique n'est absolument pas méconnaissable, que toute espèce de rapport de dérivation d'usage du suffixe, ou affixe, ou désinence, dans les langues flexionnelles, est proprement l'utilisation à des fins significatives de la dimension de la chaîne.

Ici il n'y a aucune espèce de mot, et je dirai même que toutes les références le recoupent. L'expérience de l'aphasique, par exemple, nous montre précisément qu'il y a deux cas d'aphasie, et que très précisément quand nous sommes au niveau des troubles qu'on peut appeler troubles de la contiguïté, c'est-à-dire de la chaîne, c'est bien précisément ceux que le sujet a le plus grand mal à distinguer ; c'est le rapport du mot à l'adjectif, de bienfait avec bienfaisant, ou avec bienfaire et avec bienfaisance ; c'est dans l'autre dimension métonymique que se produit quelque chose. C'est précisément cet éclair qui, à cette occasion, nous fait considérer comme quelque chose non seulement de comique, mais même d'assez bouffon, cette référence.

Je vous fais remarquer qu'il est important ici, en effet, de s'appliquer à ce qu'on peut appeler propriété de la chaîne signifiante, et de saisir — j'ai essayé de trouver quelques termes de référence qui vous permettent de la saisir — au point où nous allons le pouvoir ce que je veux désigner par cet effet de la chaîne signifiante, effet essentiel inhérent à sa nature de chaîne signifiante concernant ce qu'on peut appeler le sens.

N'oubliez pas que l'année dernière, c'est dans une référence analogique qui pouvait vous paraître métaphorique mais dont j'ai bien souligné qu'elle ne l'était pas, qu'elle prétendait devoir être prise au pied de la lettre de la chaîne métonymique, que j'ai placé, indiqué, situé ce qui est l'essence de toute espèce de déplacement fétichiste du désir, autrement dit de fixation du désir quelque part avant, après ou à côté, de toutes façons à la porte de son objet naturel, autrement dit de l'institution de ce phénomène absolument fondamental qu'on peut appeler la radicale perversion des désirs humains.

Ici je voudrais indiquer une autre dimension, celle que j'appellerais dans la chaîne métonymique le glissement du sens. Et déjà je vous ai indiqué le rapport de ceci avec sa technique, l'usage, le procédé littéraire que l'on a coutume de désigner sous le terme de réalisme.

Il n'est pas conçu dans ce domaine que l'on puisse aller à toutes sortes d'expériences ; je me suis soumis à celle de prendre un roman de l'époque réaliste, de le relire pour en quelque sorte voir les traits qui pourraient vous faire saisir ce quelque chose d'original dont la référence à la dimension du sens peut être reliée à l'usage métonymique comme tel de la chaîne signifiante, et aussi bien me suis-je référé à un roman au hasard parmi les romans de l'époque réaliste, à savoir un roman de Maupassant, *Bel Ami.*

D'abord c'est une lecture très agréable. Faites-la une fois. Et y étant entré, j'ai été bien surpris dans cette espèce [...] d'y trouver ce quelque chose, exactement que je cherche ici à désigner de "glissement".

> « Quand la caissière lui eut rendu la monnaie de sa pièce de cent sous, Georges Duroy sortit du restaurant.
> Comme il portait beau, par nature et par pose d'ancien sous-officier, il cambra sa taille, frisa sa moustache d'un geste militaire et familier, et jeta sur les dîneurs attardés un regard rapide et circulaire, un de ces regards de joli garçon, qui s'étendent comme des coups d'épervier ».

Le roman commence ainsi. Ça n'a l'air de rien, mais ensuite ça s'en va de moment en moment, de rencontre en rencontre, et vous assistez de la façon la plus claire, la plus évidente à cette sorte de glissement. Si nous survolons toute la marche du roman, nous voyons ce quelque chose qui fait qu'un être assez élémentaire, je dirai, au point où il en est réduit au début du roman, car cette pièce de cent sous est la dernière qu'il a sur lui, réduit à des besoins tout à fait directs, la préoccupation immédiate de l'amour et de la faim, est progressivement pris par la suite des hasards, bons ou mauvais, mais bons en général — car il est non seulement joli garçon, mais encore il a de la chance — est pris dans un cercle de systèmes, de manifestations de l'échange, de la subversion métonymique de ces données primitives qui, dès qu'elles sont satisfaites, sont aliénées pour lui dans une série de situations. Or jamais il ne s'agit de quoi que ce soit où il puisse ni trouver [la paix], ni se reposer, et qui le porte de succès en succès à une à peu près totale aliénation de ce qui est sa propre personne.

Ceci n'est rien dans le détail, je veux dire dans la façon dont on vise à ne jamais aller au-delà de ce qui se passe dans la suite des événements et de leur notation en termes aussi concrets qu'il est possible. Le romancier à tout instant nous montre une sorte de diplopie qui constamment nous met, non seulement le sujet du roman, mais tout ce qui l'entoure, dans une position toujours double à l'endroit de ce qui peut être l'objet fût-ce le plus immédiat.

Je prends l'exemple de ce repas au restaurant, qui commence d'être

un des moments premiers de l'élévation à la fortune de ce personnage :

> « Les huîtres d'Ostende furent apportées, mignonnes et grasses, semblables à de petites oreilles enfermées en des coquilles, et fondant entre le palais et la langue ainsi que des bonbons salés. Puis, après le potage, on servit une truite rose comme de la chair de jeune fille ; et les convives commencèrent à causer...
> Ce fut le moment des sous-entendus adroits, des voiles levés par des mots, comme on lève des jupes, le moment des ruses de langage, des audaces habiles et déguisées, de toutes les hypocrisies impudiques, de la phrase qui montre des images dévêtues avec des expressions couvertes, qui fait passer dans l'œil et dans l'esprit la vision rapide de tout ce qu'on ne peut pas dire, et permet aux gens du monde une sorte d'amour subtil et mystérieux, une sorte de contact impur des pensées par l'évocation simultanée, troublante et sensuelle comme une étreinte, de toutes les choses secrètes, honteuses et désirées de l'enlacement. On avait apporté le rôti, des perdreaux... ».

Je peux vous faire remarquer que, ce rôti, les perdreaux, la terrine de volaille, et tout le reste,

> « Ils avaient mangé de tout cela sans y goûter, sans s'en douter, uniquement préoccupés de ce qu'ils disaient, plongés dans un bain d'amour ».

cet alibi perpétuel qui fait que vous ne savez pas après tout si c'est la chair de la jeune fille ou la truite qui est sur la table, et ceci dans une perspective qui est celle de la description réaliste comme on dit, dont il s'agit, est une chose qui se dispense, non seulement de toute référence abyssale à quelque sens qu'il soit, trans-sens de quelque façon que ce soit, ni poétique, ni moral, ni autre, est quelque chose qui suffisamment, me semble-t-il, éclaire ce que j'indique quand je dis que c'est dans une perspective de perpétuel glissement du sens que tout discours qui vise à apporter la réalité est forcé de se tenir et que ce qui fait son mérite, ce qui fait qu'il n'y a pas de réalisme littéraire, c'est précisément que dans cet effort de serrer de près la réalité en l'énonçant dans le discours, le discours ne réussit à rien

d'autre qu'à montrer ce que l'introduction du discours ajoute de désorganisant, de pervers à cette réalité.

Si quelque chose ici vous paraît encore rester dans un mode trop impressionniste, je voudrais essayer de faire tout de même l'expérience auprès de vous de quelque chose d'autre. Vous le voyez, nous essayons de nous tenir, non pas au niveau où le discours répond du réel, où simplement il prétend le connoter, le suivre par rapport à ce réel, mais à une fonction d'annalyste avec deux "n". Voyez ce que cela donne. J'ai pris un auteur sans doute méritoire, qui s'appelait Félix Fénéon, et dont je n'ai pas le temps de vous faire ici la présentation, et sa série de Nouvelles en trois lignes qu'il donnait au *Matin*. Sans aucun doute ce n'est pas pour rien qu'elles ont été recueillies; sans doute s'y manifeste-t-il un particulier talent. Tâchons de voir lequel.

Ce sont des nouvelles en trois lignes que l'on peut prendre au hasard d'abord, après nous en prendrons peut-être de plus significatives.

« Pour avoir un peu lapidé les gendarmes, trois dames pieuses... sont mises à l'amende par les juges de Toulens-Comblebourg ».

« Paul, instituteur à l'île Saint-Denis, sonnait, pour la rentrée des écoliers, la cloche... »

« A Clichy un élégant jeune homme s'est jeté sous un fiacre caoutchouté, puis indemne, sous un camion qui le broya ».

« Une jeune femme était assise par terre à Choisy-le-Roi. Seul mot d'identité que son amnésie lui permit de dire : modèle ».

« Le cadavre du sexagénaire..., se balançait à un arbre à Arcueil avec cette pancarte : trop vieux pour travailler ».

« Au sujet du mystère de Luzarches, le juge d'instruction du Puy a interrogé la détenue... Mais elle est folle ».

« Derrière un cercueil, Mangin de Verdun-Chevigny. Il n'atteignit pas ce jour-là le cimetière, la mort le surprit en route ».

« Le valet... installa à Neuilly chez son maître absent une femme amusante, puis disparut emportant tout, sauf elle ».

« Feignant de chercher dans ce magot des pièces rares, deux escroqueuses en ont pris pour mille francs de vulgaire. Mademoiselle... Ivry ».

« Plage... Finistère, deux baigneuses se noyaient. Un baigneur s'élança, de sorte que Monsieur Etienné dut sauver trois personnes ».

Qu'est-ce qui fait rire ? Voilà vraiment des faits connotés avec une rigueur impersonnelle dont je dirai que tout l'art consiste simplement à leur extrême réduction. Ceci est dit avec le moins de mots possible.

S'il y a quelque chose de comique, par exemple pour prendre celui qui est au haut de la page, ce qui se passe quand nous entendons :

> « Derrière un cercueil, Mangin de Verdun-Chevigny. Il n'atteignit pas ce jour-là le cimetière, la mort le surprit en route ».

c'est quelque chose qui ne touche absolument en rien ce cheminement, qui est le nôtre à tous, vers le cimetière, quelle que soit la méthode diverse dont on puisse effectuer ce cheminement. Il n'y a absolument rien de semblable, et je dirai jusqu'à un certain point que ceci n'apparaîtrait pas si les choses étaient dites plus longuement, je veux dire si tout cela était noyé dans un flot de paroles.

Ce que j'ai appelé ici glissement du sens — à savoir ce quelque chose qui fait que nous ne savons littéralement pas où nous arrêter à aucun moment de cette phrase telle que nous la recevons dans sa rigueur, pour lui donner son centre de gravité, son point d'équilibre — c'est tout l'art de cette rédaction de ces nouvelles en trois lignes. C'est précisément ce que j'appellerais ici leur décentrement. Il n'y a là aucune moralité [mais] un soigneux effacement de tout ce qui peut avoir un caractère exemplaire, ce qu'on appellera, dans cette occasion, l'art de détachement de ce style.

Néanmoins ce qui est raconté est tout de même bien quelque chose, une suite d'événements, et je dirai même plus, c'est l'autre mérite dont il s'agit, c'est de nous en donner des coordonnées tout à fait rigoureuses.

C'est donc bien là ce quelque chose que je vise, que j'essaye de vous faire sentir en vous montrant dans quelle mesure le discours dans sa dimension horizontale, dans sa dimension de chaîne, est proprement le lieu patinoire, qui est tout autant utile à étudier que les figures du patinage, sur lequel se passe ce glissement de sens à la bande légère sans doute, infime, qui peut peut-être, tellement elle est réduite, nous paraître nulle, mais qui de toute façon se présente et s'annonce dans l'ordre du trait d'esprit comme ce que nous pourrions appeler une dimension dérisoire, dégradante, désorganisante.

C'est dans cette dimension que le style du trait d'esprit, qui est celui du

vol de l'aigle, se situe et se place, à la rencontre du discours avec la chaîne signifiante qui ici se trouve être au niveau du "famillionnaire", au rendez-vous en γ, et qui se produit ici simplement un peu plus loin.

Ici Frédéric Soulié a apporté quelque chose qui évidemment va vers le Je, puisque la perspective c'est Henri Heine, c'est le mot d'esprit, et il l'appelle en témoignage. Il y a toujours au début du trait d'esprit cette perspective, cet appel à l'autre comme lieu de la vérification. « Aussi vrai, — commençait Hirsch Hyacinthe — aussi vrai que Dieu me doit tous les bonheurs ». Et Dieu ici, dans sa référence, peut aussi être ironique. Elle est fondamentale ici. Soulié invoque Henri Heine beaucoup plus prestigieux que lui, sans vous faire l'histoire de Frédéric Soulié ; pourtant l'article que lui consacre *Le Larousse* est bien joli. Soulié lui dit : "Ne voyez-vous pas, mon cher maître — quelque chose comme cela — n'est-ce pas bien amusant de voir ce XIX$^{e}$ siècle..., —ici c'est l'appel, l'*invocatio*, le tirage du côté du *Je* de Henri Heine, de celui qui est le point pivot présent dans cette affaire —... de voir ce XIX$^{e}$ siècle adorer encore le Veau d'or ?"

Nous sommes donc passés par ici (cf. graphe), puis nous sommes revenus ici à propos du Veau d'or, au lieu des emplois et de la métonymie, car en fin de compte ce Veau d'or est une métaphore, mais usée, passée dans le langage. Nous en avons montré tout à l'heure incidemment les sources, les origines, le mode de production, mais en fin de compte c'est un lieu commun. Et il envoie son lieu commun ici, au lieu du message, par le chemin α–γ classique.

Ici nous avons deux personnages, et vous savez bien que ces deux personnages peuvent aussi bien n'en être qu'un seul, puisque l'autre, du seul fait qu'il existe la dimension de la parole, est chez chacun, et aussi bien comme Freud le remarque, s'il n'y avait déjà pas eu présent dans l'esprit de Soulié ce quelque chose qui en somme lui fait qualifier de Veau d'or le personnage, c'est bien que ce n'est plus un usage qui, pour nous, nous paraît admis ; mais je l'ai trouvé dans *Littré. Littré* donc nous dit qu'on appelle un Veau d'or un Monsieur qui est cousu d'or et qui, à cause de cela, est l'objet de l'admiration universelle. Il n'y a pas d'ambiguïté, et en allemand non plus.

A ce moment-là, c'est-à-dire ici entre γ et α, renvoi du message au code, c'est-à-dire sur la ligne de la chaîne signifiante, et en quelque sorte métonymiquement, le terme est repris dans quelque chose qui n'est pas le plan

dans lequel il a été envoyé, est repris d'une façon qui assurément laisse ici apercevoir pleinement le sens de chute du sens, de réduction du sens, de dévalorisation du sens, et pour tout dire, c'est ceci dont il s'agit, et ceci qu'à la fin de cette leçon d'aujourd'hui, je veux introduire : c'est que la métonymie est à proprement parler le lieu où nous devons situer ce quelque chose de primordial, ce quelque chose de primordial et d'essentiel dans le langage humain en tant que nous allons en prendre ici, à l'opposé, la dimension du sens, c'est-à-dire dans la diversité de ces objets déjà constitués par le langage où s'introduit le champ magnétique du besoin de chacun avec ses contradictions, la réponse que j'ai tout à l'heure introduite, ce quelque chose d'autre qui est ceci, qui va peut-être pouvoir paraître paradoxal, qui est la dimension de la valeur.

Et cette dimension de la valeur est proprement quelque chose qui a sa dimension du sens par rapport à elle. Elle se repose et s'impose comme étant en contraste, comme étant un autre versant, comme étant un autre registre. Si certains d'entre vous sont assez familiers, je ne dis pas du *Capital* tout entier — qui a lu *Le Capital*! — mais du premier livre du *Capital* que tout le monde en général a lu, je vous prie de vous reporter à la page où Marx, au niveau de la formulation de ce qu'on appelle la théorie de la forme particulière de la valeur de la marchandise, dans une note, se révèle être un précurseur du stade du miroir. A cette page, Marx fait cette remarque surabondante dans ce prodigieux premier livre qui montre lui, chose rare, quelqu'un qui tient un discours philosophique articulé, et il fait cette proposition : qu'avant toute espèce d'étude des rapports quantitatifs de la valeur, il convient de poser que rien ne peut s'instaurer sinon sous la forme d'abord de l'institution de cette sorte d'équivalence fondamentale qui n'est pas simplement dans tant d'autres de toiles égales mais dans la moitié du nombre de vêtements; qu'il y a déjà quelque chose qui doit se structurer dans l'équivalence toile-vêtement, à savoir que des vêtements peuvent représenter la valeur de la toile, c'est-à-dire que ce n'est donc pas en tant que vêtement qu'il est quelque chose que vous pouvez porter, qu'il y a quelque chose de nécessaire au départ même de l'analyse dans le fait que le vêtement peut devenir le signifiant de la valeur de la toile. Qu'en d'autres termes, l'équivalence qui s'appelle valeur tient proprement à l'abandon de la part d'un ou de deux des deux termes, d'une partie également très importante de leur sens.

C'est dans cette dimension que se situe l'effet de sens de la ligne métonymique, ce qui nous permettra dans la suite de trouver à quoi sert cette mise en jeu de l'effet de sens dans les deux registres de la métaphore et de la métonymie ; en quoi ils se rapportent, du fait de cette commune mise en jeu, à une dimension, à une perspective qui est celle essentielle qui nous permet de rejoindre le plan de l'inconscient. C'est ce qui rend nécessaire que nous fassions appel précisément, et d'une façon centrée autour de cela, à la dimension de l'Autre en tant qu'il est le lieu, le récepteur, le point pivot nécessaire de cet exercice.

C'est ce que nous ferons la prochaine fois.

1 - K. Fischer (1889), *Sur le mot d'esprit*. Heidelberg, 2e édition.

# Leçon V

*4 décembre 1957*

Arrivé à la partie synthétique de son ouvrage sur le mot d'esprit, la deuxième partie, Freud se pose la question de l'origine du plaisir, du plaisir que procure le mot d'esprit.

Bien entendu il est de plus en plus nécessaire — je le rappelle à ceux d'entre vous qui s'en croiraient dispensés — que vous ayez au moins fait une lecture du texte du mot d'esprit. C'est la seule façon que vous ayez de connaître cet ouvrage, en dehors du cas, qui ne serait pas de votre gré je crois, que je vous lise ce texte moi-même ici. Je vais en extraire des morceaux, mais cela fait sensiblement baisser le niveau de l'attention. C'est le seul moyen de vous rendre compte que les formules que je vous apporte, ou que j'essaie de vous apporter, suivent fréquemment à la ligne, je veux dire au plus près, les questions que se pose Freud.

Les questions que se pose Freud, il se les pose par une démarche souvent sinueuse, il se réfère à des thèmes diversement reçus, psychologiques et autres, ceux auxquels il se réfère implicitement, par la façon dont il se sert des thèmes reçus, sont aussi importants, plus importants encore que ceux qui lui servent de référence. Ceux qui lui servent de référence sont ceux qu'il a en commun avec ses lecteurs. La façon dont il s'en sert fait apparaître — il faut vraiment n'avoir pas ouvert le texte pour ne pas s'en rendre compte — une dimension qui n'a jamais été jusqu'à lui, même suggérée. Cette dimension est précisément celle du rôle du signifiant.

Je voudrais aller droit au sujet de ce qui nous occupe aujourd'hui, à savoir quelle est, se demande Freud, la source du plaisir.

Quelle est la source du plaisir, nous dit-il ? Elle est essentiellement — ce que dans un langage trop répandu de nos jours, et dont se serviraient certains quand ils décriaient [...] — la source du plaisir du mot d'esprit, à chercher essentiellement dans son côté formel. Ce n'est heureusement pas comme cela que Freud s'exprime, il s'exprime d'une façon encore beaucoup plus précise : la source du plaisir dans le mot d'esprit, va-t-il jusqu'à dire, c'est simplement la plaisanterie. C'est cela la véritable source propre.

Néanmoins, bien entendu, le plaisir que nous prenons au cours de l'exercice du mot d'esprit est centré ailleurs. Ne nous apercevons-nous pas de la direction de cette source, et tout au long de son analyse, de cette sorte d'ambiguïté qui est inhérente à l'exercice même du mot d'esprit, qui fait que nous ne nous apercevons pas d'où nous vient le plaisir, et il faut tout l'effort de son analyse pour nous l'avoir montré. C'est un élément, une démarche absolument essentielle.

Conformément à un système de référence qui va apparaître de plus en plus marqué jusqu'à la fin de l'ouvrage, cette source primitive de plaisir, il l'a rapportée à une période ludique de l'activité infantile, à savoir à quelque chose qui se rapporte à ce premier jeu avec les mots, qui, en somme, nous reporte directement à l'acquisition du langage en tant que pur signifiant ; car c'est à proprement parler au jeu verbal, à l'exercice que nous dirions presque purement, émetteur de la forme verbale, qu'il va rapporter, primitif et essentiel, le plaisir.

Est-ce donc purement et simplement d'une sorte de retour à un exercice du signifiant comme tel, à une période d'avant le contrôle, que la critique, que la raison va obliger progressivement par le fait de l'éducation de tous les apprentissages de la réalité, va forcer le sujet à apporter ce contrôle et cette critique à cet usage du signifiant ? Est-ce donc dans cette différence que va consister le principal ressort de l'exercice du plaisir dans le mot d'esprit ?

Assurément la chose paraît très simple, si c'est à tout ceci que se résumait ce que nous apporte Freud. Bien entendu ceci est loin d'être ce à quoi il se limite : il nous dit que là est la source du plaisir, mais il nous montre aussi dans quelle voie ce plaisir est utilisé. Ce plaisir sert en quelque sorte à une opération qui se réfère de la libération de ces voies anciennes en tant qu'elles sont encore là en puissance, virtuelles, existantes, soutenant en quelque sorte encore quelque chose ; et par le fait de

passer par ces voies, il leur donne un privilège par rapport à celles du contrôle de la pensée du sujet qui ont été amenées au premier plan par son progrès vers l'état adulte.

Faire retrouver ce privilège à ces voies, c'est quelque chose qui nous fait rentrer d'emblée, et c'est en ceci qu'intervient toute l'analyse antérieure qu'il a faite du ressort et du mécanisme du mot d'esprit, dans des voies structurantes qui sont celles mêmes de l'inconscient.

En d'autres termes, les deux faces du mot d'esprit — c'est lui même qui s'exprime ainsi — sont d'une part cette face d'exercice du signifiant avec cette liberté qui porte au maximum toute sa possibilité d'ambiguïté fondamentale, et même pour tout dire, son caractère primitif par rapport au sens, l'essentielle polyvalence qu'il a par rapport au sens, la fonction créatrice qu'il a par rapport au sens, l'accent arbitraire qu'il apporte dans le sens. C'est l'une des faces.

L'autre, c'est le fait que cet exercice par lui-même nous introduit, nous dirige, évoque tout ce qui est de l'ordre de l'inconscient ; et ceci est suffisamment indiqué au regard de Freud par le fait que les structures que révèle le mot d'esprit, la façon dont fonctionne sa constitution, sa cristallisation, ne sont autres que les mêmes qu'il a découvertes, lui-même, dans ses premières appréhensions de l'inconscient, à savoir au niveau du rêve, au niveau des actes manqués, ou réussis, comme vous voudrez l'entendre, au niveau des symptômes mêmes. C'est à ceci que nous avons essayé de donner une formule plus serrée, plus précise, du moment que sous la forme, sous la rubrique de métaphore et de métonymie, nous retrouvons dans leurs formes les plus générales, dans les formes qui sont équivalentes pour tout exercice du langage, et aussi pour ce que nous en retrouverons de structurant dans l'inconscient, [nous retrouvons] ces formes : les formes les plus générales dans lesquelles donc la condensation, le déplacement, les autres mécanismes que Freud met en valeur dans les structures de l'inconscient, ne sont en quelque sorte que des applications.

Cette commune mesure de l'inconscient avec ce que nous lui conférons, non pas simplement par les voies des habitudes mentales, mais par ce qu'il y a effectivement de dynamique dans le rapport avec le désir, cette commune mesure de l'inconscient et de la structure de la parole en tant qu'elle est commandée par les lois du signifiant, c'est ceci que nous essayons d'approcher de plus en plus près, "d'exemplarifier", de rendre exemplaire

par notre recours à l'ouvrage de Freud sur le mot d'esprit. C'est ce que nous allons essayer de regarder de près aujourd'hui.

Si nous mettons l'accent sur ce qu'on pourrait appeler l'autonomie des lois du signifiant, si nous disons par rapport au mécanisme de la création du sens qu'elles sont premières, ceci ne nous dispense pas, bien entendu, de nous poser la question de comment nous devons concevoir, non seulement l'apparition du sens, mais pour parodier une formule qui a été assez maladroitement produite dans l'école logico-positiviste, nous dirions le sens du sens ; non pas que ceci ait un sens. Mais que voulons-nous dire quand il s'agit de sens ? Et aussi bien Freud, dans ce chapitre sur le mécanisme du plaisir, l'évoque, s'y réfère sans cesse, et n'est pas sans faire état de cette formule si souvent répandue à propos de l'exercice du mot d'esprit : sens dans le non-sens, comme l'ont dit depuis longtemps les auteurs, par une sorte de formule qui fait en quelque sorte état des deux faces apparentes du plaisir ; la façon dont il frappe d'abord par le non-sens, dont d'autre part il nous attache et nous récompense par l'apparition de je ne sais quel sens secret — d'ailleurs toujours tellement difficile à définir si nous partons de cette perspective — dans ce non-sens même, ou bien [de je ne sais quel] passage frayé par un non-sens qui a cet instant nous étourdit, nous sidère.

Ceci est plus près peut-être du mécanisme, et Freud assurément est aussi beaucoup plus près de lui concéder plus de propriétés. C'est à savoir que le non-sens a le rôle, là un instant, de nous leurrer assez longtemps pour qu'un sens inaperçu jusque-là, ou d'ailleurs très vite aussi passé, fugitif, un sens en éclair, de la même nature que la sidération qui nous a un instant retenus sur le non-sens, nous frappe à travers cette saisie du mot d'esprit.

En fait si on regarde les choses de plus près, on voit que Freud va jusqu'à répudier ce terme de non-sens, et c'est là aussi que je voudrais que nous nous arrêtions aujourd'hui, car aussi bien c'est bien le propre de ces approximations, qui permettent précisément d'éviter le dernier terme, le dernier ressort du mécanisme en jeu, que de s'arrêter à des formules qui sans aucun doute ont leur apparence, leur séduction psychologique, mais qui ne sont pas à proprement parler celles qui conviennent.

Je vais vous proposer de partir de quelque chose qui ne sera pas un recours à l'enfant dont sans aucun doute nous savons en effet qu'il peut prendre quelque plaisir à ces jeux verbaux, et qu'on peut se référer en effet

à quelque chose de cet ordre pour donner sens et poids à une sorte de psychogenèse du mécanisme de l'esprit, mais dont après tout si vous y pensez autrement que par une espèce de satisfaction d'une routine qui est établie par le fait que se référer à quelque chose comme cette activité ludique primitive, lointaine, à laquelle après tout on peut accorder toutes les grâces, il n'est peut-être pas non plus quelque chose qui doive tellement nous satisfaire puisqu'aussi bien il n'est pas sûr que le plaisir de l'esprit auquel l'enfant ne participe que de très loin, soit quelque chose qui doive être exhaustivement expliqué par un recours à la fantaisie.

Mais je voudrais arriver à quelque chose qui fasse le nœud entre cet usage du signifiant et ce que nous pouvons appeler une satisfaction ou un plaisir. C'est moi, ici, qui reviendrais à cette référence qui semble élémentaire, que si nous recourons à l'enfant il faut tout de même que nous n'oublions pas que le signifiant au début est fait pour servir à quelque chose, il est fait pour exprimer une demande.

Arrêtons-nous donc un instant au ressort de la demande. C'est ce quelque chose d'un besoin qui passe au moyen d'un signifiant qui est adressé à l'autre. Déjà la dernière fois je vous ai fait remarquer que cette référence méritait que nous essayions d'en sonder les temps.

Les temps en sont si peu sondés que j'y ai fait allusion quelque part dans l'un de mes articles. Un personnage éminemment représentatif de la hiérarchie psychanalytique a fait tout un article d'une douzaine de pages environ, pour s'émerveiller des vertus de ce qu'il appelle le *wording*, mot qui en anglais correspond à ce que, plus maladroitement en français, nous appelons "passage au verbal" ou "verbalisation". Il est évidemment plus élégant en anglais qu'il ne l'est en français. Il s'émerveille qu'une patiente singulièrement braquée par une intervention qu'il avait faite en lui disant quelque chose qui voulait dire à peu près : "vous avez de singulières, ou même de fortes demandes", ce qui en anglais a en plus un accent plus insistant encore qu'en français, en ait été littéralement bouleversée comme d'une accusation, comme d'une dénonciation, alors que quand il avait repris le même terme quelques moments plus tard en se servant de *needs*, c'est-à-dire besoins, il avait trouvé quelqu'un de tout docile à accepter son interprétation.

Le caractère de montage qui est donné par l'auteur en question à cette découverte, nous montre bien à quel point l'art du *wording* est encore à

l'intérieur de l'analyse, ou du moins d'un certain cercle de l'analyse, à l'état primitif. Car à la vérité tout est là : la demande est quelque chose qui par soi-même est si relative à l'autre, que le fait que ce soit l'autre qui l'accuse, il se trouve tout de suite en posture d'accuser le sujet lui-même, de le repousser, alors qu'en évoquant le besoin il authentifie ce besoin, il l'assume, il l'homologue, il l'amène à lui, il commence déjà à le reconnaître, ce qui est une satisfaction essentielle.

Le mécanisme de la demande naturellement est le fait que l'autre par nature s'y oppose, ou encore, on pourrait dire, que la demande par nature exige qu'on s'y oppose pour être soutenue comme demande, [ce qui] est lié justement à l'introduction dans la communication du langage, est illustré à chaque instant par le mode sous lequel l'autre accède à la demande.

Réfléchissons bien. C'est dans la mesure où la dimension du langage vient là pour être remodelée, mais aussi pour verser dans le complexe signifiant, à l'infini, le système des besoins, que la demande est essentiellement quelque chose de sa nature qui se pose comme pouvant être exorbitante. Ce n'est pas pour rien que les enfants demandent la lune. Ils demandent la lune parce qu'il est de la nature d'un besoin qui s'exprime par l'intermédiaire du système signifiant, de demander la lune ; aussi bien d'ailleurs nous n'hésitons pas à la leur promettre ; aussi bien d'ailleurs sommes-nous tout près de l'avoir !

En fin de compte nous ne l'avons pas encore la lune, et ce qui est essentiel c'est tout de même de s'apercevoir de ceci, de le mettre en relief : après tout dans cette demande de satisfaction d'un besoin, qu'est-ce qui se passe purement et simplement ? Nous répondons à la demande, nous donnons à notre prochain ce qu'il nous demande. Par quel trou de souris faut-il qu'il passe ? Par quelle réduction de ses prétentions faut-il qu'il se réduise lui-même pour que la demande soit entérinée ?

C'est ce que met suffisamment en valeur le phénomène du besoin quand il apparaît nu. Je dirai même que pour y accéder en tant que besoin, il faut que nous nous référions au-delà du sujet à je ne sais quel Autre — qui s'appelle le Christ qui s'identifie au pauvre pour ceux qui pratiquent la charité chrétienne — mais [ceci vaut aussi] même pour les autres, pour l'homme du désir, pour le Don Juan de Molière : il donne bien entendu au mendiant ce qu'il lui demande, et ce n'est pas pour rien qu'il ajoute "pour l'amour de l'humanité". C'est à un Autre au-delà de celui qui est en face

de vous en fin de compte, que la réponse à la demande, l'accord de la demande est déféré, et l'histoire qui est une des histoires sur lesquelles Freud fait pivoter son analyse du mot d'esprit, l'histoire dite du saumon mayonnaise, est la plus belle histoire qui en donne ici l'illustration.

Un personnage s'indigne, après avoir à un quémandeur donné quelque argent dont il a besoin pour faire face à je ne sais quelles dettes, à ses échéances, de le voir donner à l'objet de la générosité, un emploi autre que celui qui répond en quelque sorte déjà à quelque autre esprit limité. C'est une véritable histoire drôle, quand le retrouvant le lendemain dans un restaurant en train de s'offrir, ce qui est considéré comme le signe de la dépense somptuaire, du saumon à la mayonnaise, avec ce petit accent viennois que peut donner le ton de l'histoire, il lui dit : "Comment, est-ce pour cela que je t'ai donné de l'argent ? Pour t'offrir du saumon mayonnaise !" A quoi l'autre entre dans le mot d'esprit et répond : "Mais alors je ne comprends pas : quand je n'ai pas d'argent je ne peux pas avoir de saumon mayonnaise, quand j'en ai je ne peux pas non plus en prendre ! Quand donc mangerais-je du saumon mayonnaise ?"

Toute espèce d'exemple du mot d'esprit est encore plus significatif par le domaine même où il se déplace, est encore plus significatif par sa particularité qui semble être le quelque chose de spécial dans l'histoire qui ne peut être généralisé.

C'est par cette particularité que nous arrivons au plus vif ressort du domaine [dans lequel] nous nous plaçons, et la pertinence de cette histoire n'est pas moindre que celle de n'importe quelle autre histoire qui toujours nous met au cœur même du problème, au rapport entre le signifiant et le désir, et au fait que le désir ait profondément changé d'accent, [soit] subverti, rendu ambigu lui-même par son passage par les voies du signifiant.

Entendons bien tout ce que cela veut dire. C'est toujours au nom d'un certain registre qui fait intervenir l'Autre de l'au-delà de celui qui demande que toute satisfaction est accordée, et ceci précisément pervertit profondément le système de la demande et de la réponse à la demande. Vêtir ceux qui sont nus, nourrir ceux qui ont faim, visiter les malades. Je n'ai pas besoin de vous rappeler des sept, huit ou neuf œuvres de miséricorde, il est assez frappant dans leurs termes mêmes que vêtir ceux qui sont nus, on pourrait dire si la demande était quelque chose qui devait être soutenu

dans sa pointe directe, pourquoi pas habiller je veux dire chez Christian Dior ceux ou celles qui sont nus ? Cela arrive de temps en temps, mais en général c'est qu'on a commencé par les déshabiller soi-même.

De même nourrir ceux qui ont faim. Pourquoi pas leur "soûler la gueule" ? Ça ne se fait pas, ça leur ferait mal, ils ont l'habitude de la sobriété, il ne faut pas les déranger.

Quant à visiter les malades, je rappellerai le mot de Sacha Guitry : « Faire une visite fait toujours plaisir, si ce n'est pas quand on arrive, c'est au moins quand on s'en va ! »

Le rapport de thématique de la demande est au cœur de ce qui fait aujourd'hui notre propos. Essayons donc de schématiser ce qui se passe dans ce temps d'arrêt qui en quelque sorte décale par une sorte de voie singulière en baïonnette, si on peut s'exprimer ainsi, la communication de la demande à son accès.

Ce n'est donc pas à quelque chose d'autre que mythique, mais quelque chose de profondément vrai, que je vous prie de vous reporter pour faire usage de ce petit schéma, et de la façon suivante : supposons la chose tout de même qui doit bien exister quelque part, ne serait-ce que dans notre schéma, une demande qui passe, car en fin de compte tout est là. Si Freud a introduit une nouvelle dimension dans notre considération de l'homme, c'est que, je ne dirai pas que quelque chose passe quand même, mais que ce quelque chose qui est destiné à passer, le désir qui devrait passer, laisse quelque part, non seulement des traces, mais un circuit insistant.

Partons donc sur le schéma de quelque chose qui représenterait la demande qui passe. Mettons, puisqu'enfance il y a, [que] nous pouvons très bien y faire se réfugier la demande qui passe. Cet enfant, qui articule quelque chose [qui] n'est encore pour lui qu'articulation incertaine, mais articulation à laquelle il prend plaisir, à laquelle se réfère Freud, dirige sa demande. Disons qu'elle part — heureusement elle n'est pas encore entrée en jeu — [que] quelque chose se dessine qui part de ce point que nous appellerons δ ou "grand D", demande ; et ceci, qu'est-ce que cela nous décrit ? Cela nous décrit la fonction du besoin ; quelque chose s'exprime qui part du sujet et qui termine la ligne de son besoin. C'est précisément ce qui termine la courbe de ce que nous avons isolé ici comme le discours et ceci est fait à l'aide de la mobilisation de quelque chose qui est préexistant. Je n'ai pas inventé la ligne du discours, la mise en jeu du stock très

réduit à ce moment, du stock du signifiant, pour autant que corrélativement il articule quelque chose.

Voyez les choses. Si vous voulez monter ensemble sur les deux plans de l'intention, si confuse que vous la supposiez, du jeune sujet en tant qu'il dirige l'appel, le signifiant, si désordonné aussi que vous puissiez en supposer l'usage, pour autant qu'il est mobilisé dans cet effort, dans cet appel, progresse en même temps, et ce quelque chose a un sens d'accroissement que je vous ai déjà marqué : l'utilité pour comprendre l'effet rétroactif de la phrase qui se boucle [juste] à la fin du deuxième temps. Remarquez que ces deux lignes ne sont pas encore entrecroisées, en d'autres termes que celui qui dit quelque chose, dit à la fois plus et moins que ce qu'il [croit] dire. La référence ici au caractère tâtonnant du premier usage de la langue de l'enfant trouve son plein emploi.

Si en d'autres termes progresse parallèlement sur les deux lignes l'achèvement de ce quelque chose qui là s'appellera la demande, c'est quand même à la fin du second temps que le signifiant se bouclera sur quelque chose qui ici achève, d'une façon aussi approximative que vous le voudrez, le sens de la demande, ce qui constitue le message, le quelque chose que l'autre, disons la mère pour de temps en temps admettre l'existence de bonnes mères, évoque à proprement parler, qui coexiste avec l'achèvement du message.

L'un et l'autre se déterminent en même temps, l'un comme message, l'autre comme Autre, et dans un troisième temps de cette double courbe, nous verrons quelque chose qui ici s'achève, et aussi ici quelque chose dont nous allons au moins à titre hypothétique indiquer comment nous pouvons les nommer, les situer dans cette structuration de la demande qui est celle que nous essayons de mettre tout à fait à la base, au fondement de l'exercice premier du signifiant dans l'expression du désir.

Je vous demanderais, au moins provisoirement, d'admettre comme la référence la plus utile pour ce que nous allons essayer de développer ultérieurement, d'admettre dans le troisième temps ce cas idéal où la demande en quelque sorte rencontre exactement ce qui la prolonge, à savoir l'Autre qui la reprend à propos de son message.

Je crois que ce que nous devons ici considérer c'est quelque chose qui ne peut pas exactement se confondre ici avec la satisfaction, car il y a dans l'intervention, dans l'exercice même de tout signifiant à propos de la

manifestation du besoin, ce quelque chose qui le transforme et qui déjà lui apporte, de par l'appoint du signifiant, ce minimum de transformations, de métaphores pour tout dire qui fait que ce qui est signifié est quelque chose d'au-delà du besoin brut, de remodelé par l'usage du signifiant.

C'est ici pour tout dire que commence à s'exercer, à intervenir, à entrer dans la création du signifié, quelque chose qui n'est pas pure et simple traduction du besoin, mais reprise, réassomption, remodelage du besoin, de création d'un désir qui est autre que le besoin, qui est un besoin plus un signifiant. Comme le disait Lénine : "le socialisme est quelque chose qui probablement est très sympathique, mais la communauté parfaite a en plus l'électrisation".

Ici il y a en plus le signifiant dans l'expression du besoin. Et de l'autre côté ici, dans le troisième temps, il y a assurément quelque chose qui correspond à cette apparition miraculeuse. Nous l'avons supposée miraculeuse, pleinement satisfaisante [du fait] de la satisfaction par l'Autre de quelque chose, ce quelque chose qui est là créé. C'est ce quelque chose qui ici normalement aboutit à ce que Freud nous présente comme le plaisir de l'exercice du signifiant, pour tout dire de l'exercice de la chaîne signifiante comme tel, dans ce cas idéal de réussite, dans le cas où l'Autre vient ici dans le prolongement même de l'exercice du signifiant. Ce qui prolonge l'effort du signifiant comme tel, c'est cette résolution ici en un plaisir propre, authentique, le plaisir de cet usage du signifiant. Vous le voyez sur ces quelques lignes limites.

Je vous prie un instant d'admettre à titre d'hypothèse à proprement parler, l'hypothèse qui restera sous-jacente à tout ce que nous allons essayer de concevoir comme ce qui se produit dans les cas communs, dans les cas d'exercice réel du signifiant. Pour l'usage de la demande c'est quelque chose qui sera sous-tendu par cette référence primitive à ce que nous pourrions appeler le plein succès, ou le premier succès, ou le succès mythique, ou la forme archaïque primordiale de l'exercice du signifiant.

Ce passage plein, ce passage avec succès de la demande comme telle dans le réel, pour autant qu'il crée en même temps le message et l'Autre, aboutit à ce remaniement du signifié d'une part, qui est introduit par l'usage du signifiant comme tel, et d'autre part prolonge directement l'exercice du signifiant dans un plaisir authentique. L'un et l'autre se balancent, il y a d'une part cet exercice que nous retrouvons en effet, avec Freud, tout

à fait à l'origine du jeu verbal comme tel, qui est un plaisir original toujours prêt à surgir. Et bien entendu nous retrouvons combien toujours, par tout ce que nous allons voir maintenant de ce qui se passe pour s'y opposer, combien masquée est d'autre part cette nouveauté qui apparaît non pas simplement dans la réponse à la demande mais dans le fait que dans la demande verbale elle-même apparaît ce quelque chose d'original qui complexifie, qui transforme le besoin, qui le met sur le plan de ce que nous appellerons à partir de là le désir, le désir étant ce quelque chose qui est défini par un décalage essentiel par rapport à tout ce qui est de l'ordre purement et simplement de la direction imaginaire du besoin, qui est ce quelque chose qui l'introduit par soi-même dans un ordre autre, dans l'ordre symbolique avec tout ce qu'il peut apporter ici de perturbation.

Pour tout dire nous voyons ici [quelque chose] surgir à propos de ce mythe premier auquel je vous prie de vous référer, parce qu'il faut que nous y appuyons là-dessus dans toute la suite, faute de rendre incompréhensible, tout ce qui nous sera par Freud articulé à propos du mécanisme propre du plaisir du mot d'esprit. Je souligne que cette nouveauté qui apparaît dans le signifié par l'introduction du signifiant c'est ce quelque chose que nous retrouvons partout, comme une dimension essentielle accentuée par Freud à tous les détours, dans ce qui était manifestation de l'inconscient.

Freud nous dit parfois que quelque chose nous apparaît au niveau des formations de l'inconscient qui s'appelle "surprise". C'est quelque chose qu'il convient de prendre, non pas comme un accident de cette découverte, mais comme une dimension essentielle de son essence. Il [y] a quelque chose d'originaire, le phénomène de la surprise, qu'il se produise à l'intérieur d'une formation de l'inconscient pour autant qu'elle-même choque le sujet par son caractère surprenant, mais aussi bien au moment où, pour le sujet, vous en faîtes le dévoilement, vous provoquez chez lui ce sentiment de la surprise ; Freud l'indique dans toutes sortes de points, soit dans l'analyse des rêves, soit dans la psychopathologie de la vie quotidienne, soit encore à tout instant dans le texte du mot d'esprit. Cette dimension de la surprise est elle-même consubstantielle à ce qu'il en est du désir, pour autant qu'il est passé au niveau de l'inconscient. Cette dimension, c'est ce que le désir emporte avec lui d'une condition d'émergence qui lui est propre en tant que désir, c'est proprement celle

par laquelle il est même susceptible d'entrer dans l'inconscient, car tout désir n'est pas susceptible d'entrer dans l'inconscient. Seuls entrent dans l'inconscient ces désirs qui, pour avoir été symbolisés, peuvent en entrant dans l'inconscient, conserver sous leur forme symbolique, sous la forme de cette trace indestructible dont Freud reprend encore l'exemple dans le *Witz*, des désirs qui ne s'usent pas, qui n'ont pas le caractère d'impermanence propre à toute insatisfaction, mais qui au contraire sont supportés par cette structure symbolique qui les maintient à un certain niveau de circulation du signifiant, celui que je vous ai désigné comme devant être dans ce schéma situé dans ce circuit entre le message et l'Autre, c'est-à-dire occupant une fonction, une place qui, selon les cas, selon les incidences où il se produit, fait que ce sont par les mêmes voies que nous devons concevoir le circuit tournant de l'inconscient en tant qu'il est là toujours prêt à reparaître.

C'est dans l'action de la métaphore, en tant que c'est pour autant qu'à certains circuits originaux quelque chose vient frapper dans le circuit courant, banal, reçu, de la métonymie, que se produit le surgissement du sens nouveau, en tant enfin que dans le trait d'esprit c'est à ciel ouvert que se produit cette balle renvoyée entre message et Autre qui va produire l'effet original du trait d'esprit.

Rentrons maintenant dans plus de détails pour essayer de le saisir et de le concevoir. Si nous ne sommes plus à ce niveau primordial, à ce niveau mythique de première instauration dans sa forme propre de la demande, comment les choses se font-elles ?

Reportons-nous à ce thème absolument fondamental tout au long des histoires de trait d'esprit ; on ne voit que cela, on ne voit que des quémandeurs à qui on accorde des choses, soit qu'on leur accorde ce qu'ils ne demandent pas, soit que, leur ayant accordé ce qu'ils demandent, ils en fassent un autre usage, soit qu'ils se comportent vis-à-vis de celui qui le leur a accordé avec une toute spéciale insolence, reproduisant, si l'on peut dire, dans le rapport du demandeur au sollicité, cette dimension bénie de l'ingratitude. Sinon il serait vraiment insupportable d'accéder à aucune demande, car observez, comme nous l'a fait remarquer avec beaucoup de pertinence notre ami Mannoni dans un excellent ouvrage, que le mécanisme normal de la demande à laquelle on accède est de provoquer des demandes toujours renouvelées, car en fin de compte qu'est-ce que c'est

que cette demande, pour autant qu'elle rencontre son auditeur, l'oreille à laquelle elle est destinée ?

Ici faisons un petit peu d'étymologie, quoique ce ne soit pas dans l'usage du signifiant que réside forcément la dimension essentielle à laquelle on doive se référer. Un peu d'étymologie est pourtant bien là pour nous éclairer.

Cette demande si marquée des thèmes de l'exigence dans la pratique concrète, dans l'usage, dans l'emploi du terme, et plus encore en anglo-saxon qu'en d'autres langues, mais aussi bien dans d'autres langues, originairement c'est *demandare*, c'est "se confier", c'est sur le plan d'une communauté de registre et de langage d'une remise de tout soi, de tous ses besoins à un autre. Le matériel signifiant de la demande est emprunté sans doute pour prendre un autre accent qui lui est tout spécialement imposé par l'exercice effectif de la demande.

Mais ici le fait de l'origine des matériaux employés métaphoriquement, vous le voyez par le progrès de la langue, est bien pour nous instruire de ce dont il s'agit dans ce fameux complexe de dépendance que j'évoquais tout à l'heure avec, selon les termes de Mannoni : en effet quand celui qui demande peut penser qu'effectivement l'autre a vraiment accédé à une de ses demandes, il n'y a en effet plus de limite, il peut, il doit, il est normal qu'il lui confie tous ses besoins. Tout ce que j'évoquais à l'instant des bienfaits de l'ingratitude met un terme aux choses, met un terme à ce qui ne saurait s'arrêter.

Mais aussi bien le quémandeur n'a pas l'habitude de par l'expérience de présenter ainsi sa demande toute nue ; la demande n'a rien de confiant, il sait trop bien à quoi il a affaire dans l'esprit de l'autre, et c'est en cela qu'il déguise sa demande. C'est-à-dire qu'il demande quelque chose dont il a besoin au nom d'autre chose dont il a quelquefois besoin aussi, mais qui sera plus facilement admis comme prétexte à la demande ; au besoin cette autre chose, s'il ne l'a pas, il l'inventera purement et simplement, et surtout il tiendra compte, dans la formulation de sa demande, de ce qui est le système de l'autre, celui auquel je faisais allusion tout à l'heure. Il s'adressera d'une certaine façon à la dame d'œuvre, d'une autre façon au banquier, tous personnages qui se profilent d'une façon si amusante ; d'une autre façon au marieur, d'une autre façon à ceux-ci ou à ceux-là, c'est-à-dire que non seulement son désir sera pris et remanié dans le système du

signifiant, mais dans le système du signifiant tel qu'il est instauré, institué dans l'Autre, c'est-à-dire selon le code de l'Autre, et simplement sa demande commencera à se formuler à partir de l'Autre pour d'abord se réfléchir sur ce quelque chose qui depuis longtemps est passé à l'état actif dans son discours, sur le Je qui ici et là profère la demande pour la réfléchir sur l'Autre, et aller par ce circuit s'achever en message.

Qu'est-ce à dire ? Ceci c'est l'appel, l'intention, c'est le circuit du besoin secondaire dont vous voyez qu'il n'y a pas tellement besoin encore de lui donner trop l'accent de la raison, sinon celui du contrôle, contrôle par le système de l'Autre qui bien entendu implique déjà toutes sortes de facteurs que nous sommes uniquement pour l'occasion fondés à qualifier de rationnels. Disons que s'il est rationnel d'en tenir compte, il n'est pas pour autant impliqué dans leur structure qu'ils soient effectivement rationnels.

Que se passe-t-il sur la chaîne du signifiant selon ces trois temps que nous voyons ici se décrire ? C'est quelque chose qui de nouveau mobilise tout l'appareil, toute la disposition, tout le matériel pour arriver ici d'abord à quelque chose, mais à quelque chose qui ne passe pas d'emblée vers l'Autre, qui vient ici se réfléchir à ce quelque chose qui, au deuxième temps, a correspondu à l'appel à l'Autre, c'est-à-dire à cet objet pour autant qu'il est l'objet admissible par l'Autre, qu'il est l'objet de ce que veut bien désirer l'Autre, qu'il est l'objet métonymique ; et c'est de réfléchir sur cet objet, venir au troisième temps converger vers le message, que nous nous trouvons donc ici, non pas dans cet heureux état de satisfaction que nous avions obtenu au bout des trois temps de la première mythique représentation de la demande et de son succès avec sa nouveauté surprenante, et son plaisir par lui-même satisfaisant, [mais] nous nous trouvons arrêtés sur un message qui porte en lui-même ce caractère d'ambiguïté d'être la rencontre d'une formulation aliénée dès son départ — en tant qu'elle part de l'Autre, et de ce côté va aboutir à quelque chose qui est en quelque sorte désir de l'Autre, en tant que c'est de l'Autre lui-même qu'a été évoqué l'appel, et d'autre part sans son appareil signifiant même — d'introduire toutes sortes d'éléments conventionnels qui sont à proprement parler ce que nous appellerons le caractère de communauté, ou de déplacement à proprement parler des objets, pour autant que les objets sont profondément remaniés par le monde de l'Autre. Et nous avons vu que le discord entre ces deux points d'aboutissement de la

flèche au troisième temps est quelque chose de si frappant que c'est cela même qui peut aboutir à ce que nous appelons lapsus, trébuchement de paroles, par les deux voies.

Il n'est pas certain que ce soit une signification univoque qui soit formée, elle est tellement peu univoque que le caractère fondamental de maldonne et de méconnaissance du langage en est une dimension essentielle.

C'est sur l'ambiguïté de cette formation de message que va travailler le mot d'esprit; c'est à partir de ce point, à des titres divers, que peut être formé le mot d'esprit. Je ne tracerai pas aujourd'hui encore la diversité des formes sous lesquelles ce message peut être repris tel qu'il est constitué sous sa forme ambiguë essentielle, sous sa forme ambiguë quant à la structure pour suivre un traitement qui a, selon ce que nous a dit Freud, le but de restaurer finalement le cheminement idéal qui doit aboutir à la surprise d'une nouveauté d'une part, et au plaisir du jeu du signifiant d'autre part. C'est l'objet du mot d'esprit.

L'objet du mot d'esprit est de nous réévoquer cette dimension par laquelle le désir sinon rattrape, du moins indique tout ce qu'il a perdu en cours de route dans ce chemin, à savoir ce qu'il a laissé au niveau de la chaîne métonymique d'une part, de déchets, et d'autre part ce qu'il ne réalise pas pleinement au niveau de la métaphore, si nous appelons "métaphore naturelle" ce qui s'est passé tout à l'heure dans cette pure et simple, idéale transition du désir en tant qu'il se forme dans le sujet vers l'Autre qui le reprend et qui y accède.

Nous nous trouvons ici à un stade plus évolué, au stade où déjà sont intervenues dans la psychologie du sujet ces deux choses qui s'appellent le Je d'une part, et d'autre part l'objet profondément transformé qu'est l'objet métonymique. Nous nous trouvons devant la métaphore — non pas naturelle, mais l'exercice courant de la métaphore, qu'elle réussisse ou bien qu'elle échoue — dans cette ambiguïté du message dont il s'agit ou non maintenant de faire un sort dans les conditions qui restent à l'état naturel. Nous avons toute une partie de ce désir qui va continuer de circuler sous la forme de déchets du signifiant dans l'inconscient. Dans le cas du trait d'esprit, par une sorte de forçage, d'ombre heureuse de succès étonnant et purement véhiculé par le signifiant, de reflets de la satisfaction ancienne, quelque chose va passer qui a très exactement pour effet de reproduire ce plaisir premier de la demande satisfaite, en même temps

qu'elle accède à une nouveauté originale. C'est ce quelque chose que le trait d'esprit, de par son essence, réalise, et réalise comment ?

Qu'avons-nous vu jusqu'ici ? Nous avons dit en somme que ce dont il s'agit pour cela, c'est que ce schéma peut nous servir à apercevoir ce quelque chose qui est l'achèvement de la courbe première de cette chaîne signifiante, et qui est aussi quelque chose qui prolonge ce qui passe du besoin intentionnel dans le discours. Comment cela ? Par le trait d'esprit. Mais comment le trait d'esprit va-t-il venir au jour ?

Ici nous retrouvons les dimensions du sens et du non-sens, mais je crois que nous devons les serrer de plus près. Si quelque chose a été visé de ce que je vous ai la dernière fois donné comme indication de la fonction métonymique, c'est à proprement parler ce qui dans le déroulement simple de la chaîne signifiante se produit d'égalisation, de nivellement, d'équivalence, donc autant d'effacements [que de] réduction du sens ; ce n'est pas dire que ce soit le non-sens, c'est quelque chose qui — du seul fait que j'avais pris la référence marxiste, que nous mettons en fonction deux objets de besoin, de façon telle que l'un devienne la mesure de la valeur de l'autre, efface de lui ce qui est précisément l'ordre du besoin, et de ce fait l'introduit dans l'ordre de la valeur — du point de vue du sens et par une espèce de néologisme qui présente aussi bien une ambiguïté, peut être appelé le dé-sens. Appelons-le aujourd'hui simplement le peu de sens, et aussi bien verrez-vous, une fois que vous aurez cette clef, la signification de la chaîne métonymique, de ce peu de sens.

C'est là très précisément ce sur quoi la plupart des mots d'esprit jouent. Il convient que le mot d'esprit mette en valeur, fasse sortir le caractère non pas de non-sens — nous ne sommes pas dans le mot d'esprit de ces âmes nobles qui tout de suite après le grand désert nous auront révélé les grands mystères de l'absurdité générale, le discours de la belle âme, s'il n'a pas réussi à anoblir nos sentiments, a récemment anobli sa dignité d'écrivain ; mais pour autant ce discours sur le non-sens n'en est pas moins le discours le plus vain que nous ayons jamais pu entendre — il n'y a absolument pas jeu du non-sens, mais chaque fois que l'équivoque est introduite, qu'il s'agisse de l'histoire du veau — de ce veau sur lequel moi-même je m'amusais la dernière fois à en faire presque la réponse de Henri Heine, disons que ce veau après tout ne vaut guère à la date à laquelle on en parle — [ou d'une autre histoire], tout ce que vous

pourrez trouver dans les jeux de mots, plus spécialement ceux qu'on appelle les jeux de mots de la pensée, consiste à jouer sur cette minceur des mots à soutenir un sens plein.

C'est ce peu de sens qui comme tel est repris, et par où quelque chose passe qui réduit à sa portée ce message en tant qu'il est à la fois, réussite, échec, mais force nécessaire de toute formulation de la demande, et qui vient interroger l'Autre à propos de ce peu de sens ici, et la dimension de l'Autre, essentielle.

C'est pourquoi Freud s'arrête comme à quelque chose de tout à fait primordial, à la nature même du mot d'esprit, du trait d'esprit ; c'est qu'il n'y a pas de trait d'esprit solitaire, le trait d'esprit est solidaire de quelque chose, quoique nous l'ayons nous-mêmes forgé, inventé, si tant est que nous inventions le trait d'esprit et que ce ne soit pas lui qui nous invente. Nous éprouvons le besoin de le proposer à l'autre, c'est l'autre qui est chargé de l'authentifier.

Quel est cet autre ? Pourquoi cet autre ? Quel est ce besoin de l'autre ?

Je ne sais pas si aujourd'hui nous aurons assez de temps pour le définir, pour lui donner sa structure et ses limites, mais nous dirons simplement ceci, au point où nous en sommes, que ce qui est communiqué dans le trait d'esprit à l'autre c'est ce qui joue essentiellement d'une façon déjà singulièrement rusée et dont il convient de soutenir devant nos yeux le caractère dont il s'agit. Ce dont il s'agit toujours, ce n'est pas de provoquer cette invocation pathétique de je ne sais quelle absurdité fondamentale à laquelle je faisais allusion tout à l'heure en me référant à l'œuvre de l'une des grandes têtes molles de cette époque ; c'est ceci qu'il s'agit de suggérer : c'est cette dimension de peu de sens, en interrogeant en quelque sorte la valeur comme telle, en la sommant si l'on peut dire de réaliser sa dimension de valeur, en la sommant de se dévoiler comme vraie valeur, ce qui est, remarquez-le bien, une ruse du langage, car plus elle se dévoilera comme vraie valeur, plus elle se dévoilera comme étant supportée par ce que j'appelle le peu de sens. Elle ne peut répondre que dans le sens de peu de sens, et c'est là qu'est la nature du message propre du trait d'esprit, c'est-à-dire ce en quoi ici, au niveau du message, je reprends avec l'Autre ce chemin interrompu de la métonymie, et je lui porte cette interrogation : qu'est-ce que tout cela veut dire ?

Le trait d'esprit ne s'achève qu'au-delà de ceci, c'est-à-dire pour autant

que l'autre accuse le coup, répond au trait d'esprit, l'authentifie comme trait d'esprit, c'est-à-dire perçoit ce que dans ce véhicule comme tel de la question sur le peu de sens, ce qu'il y a là de demande de sens, c'est-à-dire d'évocation d'un sens au-delà de ce quelque chose qui est inachevé, qui dans tout cela est resté en route, marqué par le signe de l'Autre marquant surtout de sa profonde ambiguïté toute formulation du désir, le liant comme tel, et à proprement parler, aux nécessités et aux ambiguïtés du signifiant comme tel, à l'homonymie à proprement parler, entendez à l'homophonie. [Et] pour autant que l'Autre répond à cela, c'est-à-dire sur le circuit supérieur, celui qui va de A au message, il authentifie quoi ? : ce qu'il y a là-dedans dirons-nous de non-sens. Là aussi j'insiste. Je ne crois pas qu'il faille maintenir ce terme de non-sens qui n'a de sens que dans la perspective de la raison, de la critique, c'est-à-dire [ce qui] précisément dans ce circuit est évité.

Je vous propose la formule du "pas-de-sens" ; du pas-de-sens comme on dit le pas-de-vis, le pas-de-quatre, le pas-de-Suze, le Pas-de-Calais. Ce pas-de-sens est à proprement parler ce qui est réalisé dans la métaphore, car dans la métaphore c'est l'intention du sujet, c'est le besoin du sujet qui, au-delà de l'usage métonymique, au-delà de ce qui se trouve dans la commune mesure, dans les valeurs reçues à se satisfaire, introduit justement ce pas-de-sens, ce quelque chose qui, reprenant un élément à la place où il est, en lui substituant un autre, je dirai presque n'importe lequel, introduit toujours cet au-delà du besoin, par rapport à tout désir formulé, qui est à l'origine de la métaphore.

Qu'est-ce que fait là le trait d'esprit ? Il n'indique rien de plus que la dimension même, le pas comme tel à proprement parler, le pas si je puis dire dans sa force, le pas vidé de toute espèce de besoin qui ici exprimerait tout de même ce qui, dans le trait d'esprit, peut manifester ce qui, en moi, est latent de mon désir, et bien entendu quelque chose qui puisse trouver écho dans l'autre, mais pas forcément.

L'important est que cette dimension du pas-de-sens soit reprise, authentifiée. C'est à cela que correspond un déplacement. Ce n'est pas au-delà de l'objet que se produit la nouveauté en même temps que le pas-de-sens, en même temps que pour les deux sujets, celui qui parle et celui qui parle à l'autre, qui le lui communique comme trait d'esprit ; il a parcouru ce segment de la dimension métonymique, il a fait recevoir le peu de sens

comme tel ; l'autre a authentifié le pas-de-sens, et le plaisir s'achève pour le sujet. C'est pour autant qu'il est arrivé à surprendre l'autre avec son trait d'esprit, que lui récolte le plaisir qui est bien le même plaisir primitif que le sujet mythique, archaïque, infantile, primordial que je vous évoquais tout à l'heure, avait recueilli du premier usage du signifiant.

Je vous laisserai sur cette démarche. J'espère qu'elle ne vous a pas paru trop artificielle, ni trop pédante. Je m'excuse auprès de ceux à qui cette sorte de petit exercice de trapèze donne mal à la tête. Je crois quand même qu'il est nécessaire ; non pas que je ne vous crois pas en esprit capables de saisir ces choses, mais je ne pense pas que ce que j'appelle votre bon sens soit quelque chose de tellement adultéré par les études médicales, psychologiques, analytiques et autres auxquelles vous vous êtes livrés, que vous ne puissiez me suivre dans ces chemins par de simples allusions. Néanmoins les lois de mon enseignement ne rendent pas non plus hors de saison que nous disjoignons d'une façon quelconque ces étapes, ces temps essentiels du progrès de la subjectivité, dans le trait d'esprit.

Subjectivité. C'est là le mot auquel je viens maintenant, car jusqu'à présent, et aujourd'hui encore, en maniant avec vous les cheminements du signifiant, quelque chose au milieu de tout cela manque ; manque non pas sans raison, vous le verrez, ce n'est pas pour rien qu'au milieu de tout cela nous ne voyons aujourd'hui apparaître que des sujets quasiment absents, des sortes de supports pour renvoyer la balle du signifiant. Et pourtant quoi de plus essentiel à la dimension du trait d'esprit, que la subjectivité ?

Quand je dis subjectivité, je dis que nulle part n'est saisissable l'objet du trait d'esprit, puisque même ce qu'il désigne au-delà de ce qu'il formule, son caractère d'allusion essentielle, d'allusion interne, est quelque chose qui ici ne fait allusion à rien, si ce n'est à la nécessité du pas-de-sens.

Et pourtant dans cette absence totale d'objet, en fin de compte quelque chose soutient le trait d'esprit qui est le plus vécu du vécu, le plus assumé de l'assumé, ce quelque chose qui en fait à proprement parler une chose tellement subjective, comme le dit quelque part Freud, cette conditionalité subjective essentielle, le mot souverain est là qui surgit entre les lignes. "N'est trait d'esprit — dit-il avec ce caractère acéré des formules qu'on ne trouve presque dans aucun auteur littéraire, je n'ai jamais vu cela sous la plume de personne — n'est trait d'esprit que ce que je reconnais moi-même comme trait d'esprit", et pourtant j'ai besoin de l'autre, car tout son

chapitre qui suit celui dont je viens de vous parler aujourd'hui, à savoir du mécanisme du plaisir, et qu'il appelle les motifs de l'esprit, les tendances sociales mises en valeur par l'esprit — on l'a traduit en français par les mobiles, je n'ai jamais compris pourquoi on traduisait motif par mobile en français — a pour référence essentielle cet autre.

Il n'y a pas de plaisir du trait d'esprit sans cet autre, cet autre aussi en tant que sujet, [sans] ces rapports des deux sujets, de celui qu'il appelle la première personne du trait d'esprit, celui qui l'a fait, et celui auquel dit-il, il est absolument nécessaire qu'on le communique, l'ordre de l'autre que ceci suggère, et pour tout dire dès maintenant le fait que cet autre est à proprement parler — et ceci avec des traits caractéristiques qui ne sont saisissables nulle part ailleurs avec un tel relief — que, à ce niveau-là, cet autre est ici ce que j'appelle l'Autre avec un grand A.

C'est ce que j'espère vous montrer la prochaine fois.

# Leçon VI

*11 décembre 1957*

J'ai à vous dire aujourd'hui des choses très importantes. Nous avons laissé les choses la dernière fois sur la fonction du sujet dans le trait d'esprit. je pense que le poids de mon sujet, sous prétexte qu'ici nous nous en servons, n'est pas pour autant devenu pour vous quelque chose avec lequel on s'essuie les pieds. Quand on se sert du mot sujet, cela comporte en général de vives réactions très personnelles, quelquefois émotives, chez ceux qui tiennent avant tout à l'objectivité.

D'autre part nous étions arrivés à cette sorte de point de concours qui est situé ici et que nous appelons A, autrement dit l'Autre, en tant que lieu du code, lieu où parvient le message constitué par le mot d'esprit, par cette voie qui dans notre schéma peut être franchie à ce niveau-là, du message à l'Autre, et qui est la voie de la simple succession de la chaîne signifiante en tant que fondement de ce qui se produit au niveau du discours, c'est-à-dire par cette voie où, dans le texte de la phrase, se manifeste ce quelque chose d'essentiel qui émane, qui est ce que nous avons appelé le peu de sens.

Cette homologation du peu de sens de la phrase, toujours plus ou moins manifeste dans le trait d'esprit, par l'Autre, c'est ce que nous avons indiqué la dernière fois, et sans nous y arrêter, nous contentant de dire que de l'Autre, ce qui est ici transmis, est relancé dans un double agissement qui retourne au niveau du message, ce qui homologue le message, ce qui constitue le trait d'esprit, ceci pour autant que l'Autre a reçu ce qui se présente comme un peu de sens, il le transforme en ce que nous avons appelé nous-mêmes d'une façon équivoque, ambiguë, le pas-de-sens.

Ce que nous avons souligné par là, ce n'est pas l'absence de sens, ni le non-sens, mais quelque chose qui est un pas dans l'aperçu de ce que le sens montre de son procédé, de ce qu'il a toujours de métaphorique, d'allusif, de ce en quoi le besoin à partir du moment où il est passé par la dialectique de la demande introduite par l'existence du signifiant, ce besoin n'est en quelque sorte jamais rejoint. C'est par une série de pas semblables à ceux par lesquels Achille ne rejoint jamais la tortue, que tout ce qui est du langage procède et tend à recréer ce sens plein, ce sens ailleurs, ce sens pourtant jamais atteint.

Voilà le schéma auquel nous sommes arrivés dans le dernier quart d'heure de notre discours de la dernière fois, qui paraît-il était un peu fatigué, comme certains me l'ont dit. Mes phrases n'étaient pas terminées aux dires de quelqu'un. Pourtant à la lecture de mon texte je n'ai pas trouvé qu'elles manquaient de queue. C'est parce que j'essaye de me propulser pas à pas dans quelque chose de difficilement communicable, qu'il faut bien que ces trébuchements se produisent. Je m'excuse s'ils se renouvellent aujourd'hui.

Nous sommes au point où il nous faut nous interroger sur la fonction de cet Autre, pour tout dire sur l'essence de cet Autre dans ce franchissement que nous appelons, nous l'avons suffisamment indiqué, sous le titre du pas-de-sens ; ce pas-de-sens en tant qu'il est en quelque sorte le partiel regain de cette plénitude idéale de la demande purement et simplement réalisée d'où nous sommes partis, comme du point de départ de notre dialectique. Ce pas-de-sens, par quelle transmutation, trans-substantiation, opération subtile de communion si l'on peut dire, peut-il être assumé par l'Autre ? Quel est cet Autre ?

Pour tout dire voilà quelque chose qui nous est suffisamment indiqué par la problématique que Freud lui-même souligne quand il nous parle du mot d'esprit, avec ce pouvoir de suspension de la question qui fait qu'incontestablement plus je lis — et je ne m'en prive pas — les diverses tentatives qui ont été faites au cours des âges pour serrer de près cette question mystère du mot d'esprit, je ne vois véritablement, à quelque auteur que je m'adresse, et même à remonter à la période féconde, à la période romantique, aucun auteur qui ait seulement rassemblé les éléments premiers, matériels de la question. Une chose comme celle-ci par exemple, à laquelle Freud s'arrête ici, on peut dire doublement, que d'une

part, dit-il avec ce ton souverain qui est le sien et qui tranche tellement sur l'ordinaire timidité rougissante des discours scientifiques, « n'est de l'esprit que ce que je reconnais comme tel », c'est ce qu'il appelle cette irréductible conditionnalité subjective de l'esprit, et le sujet est bien là celui qui parle, dit Freud lui-même. Et d'autre part, mettant en valeur qu'en possession de quelque chose qui est à proprement parler de l'ordre de l'esprit, je n'ai qu'une hâte, je ne puis même recueillir pleinement le plaisir du mot d'esprit, de l'histoire, que si j'en ai fait si l'on peut dire l'épreuve sur l'autre, bien plus : que si j'en ai, en quelque sorte, transmis le contexte.

Il ne me serait pas difficile de faire apparaître cette perspective, cette sorte de jeu de glaces par lequel, quand je raconte une histoire, si j'y cherche vraiment l'achèvement, le repos, l'accord de mon plaisir dans le consentement de l'autre, il reste à l'horizon que cet autre racontera à son tour cette histoire, et la transmettra à d'autres, et ainsi de suite.

Ces espèces de deux bouts de la chaîne : "n'a d'esprit que ce que moi-même je ressens comme tel", mais et d'autre part : il n'y a rien de suffisant dans mon propre consentement à cet endroit, car le plaisir du trait d'esprit ne s'achève que dans l'Autre et par l'Autre. Disons, si nous faisons très attention à ce que nous disons, je veux dire si nous ne voyons là nulle espèce de simplification qui pourrait être impliquée dans ce terme, que l'esprit doit être communiqué, à condition que nous laissions à ce terme de communication une ouverture dont nous ne savons pas ce qui viendra la remplir.

Nous nous trouvons donc dans l'observation de Freud, devant ce quelque chose d'essentiel que nous connaissons déjà, à savoir la question de ce qu'est cet Autre qui est en quelque sorte le corrélatif du sujet. Ici nous trouvons cette corrélation affirmée dans une exigence, dans un véritable besoin inscrit dans le phénomène. Mais la forme de ce rapport du sujet à l'Autre, nous la connaissons déjà ; nous la connaissons déjà depuis qu'ici nous avons insisté sur le mode nécessaire sous lequel notre réflexion nous propose le terme de subjectivité.

J'ai fait allusion à cette sorte d'objection qui pourrait venir à des esprits formés à une certaine discipline, et essayant, sous prétexte que la psychanalyse se présente comme science, d'introduire l'exigence que nous ne parlions jamais que de choses objectivables, à savoir sur lesquelles puisse

se faire l'accord de l'expérience, et qui par le seul fait de parler du sujet, devient une chose subjective et qui n'est pas scientifique, impliquant par là dans la notion du sujet, cette chose, qui a un certain niveau y est : à savoir que cet en-deça de l'objet qui permet en quelque sorte de lui mettre son support, c'est au-delà aussi bien que derrière l'objet, ce qui nous présente cette sorte d'inconnaissable substance, bref ce quelque chose de réfractaire à l'objectivation dont en quelque sorte votre éducation, votre formation psychologique nous apporte tout l'armement.

Naturellement ceci débouche sur des modes d'objections encore beaucoup plus vulgaires. Je veux dire l'identification du terme du subjectif avec les effets déformants du sentiment sur l'expérience d'un autre, n'y introduisant d'ailleurs pas moins je ne sais quel mirage transparent qui le fonde dans cette sorte d'immanence de la conscience à soi, où l'on se fie un peu trop vite pour y résumer le thème du cogito cartésien ; bref, toute une série de broussailles qui ne sont là que pour s'interposer entre nous et ce que nous désignons quand nous mettons en jeu la subjectivité dans notre expérience. De notre expérience d'analystes, elle est inéliminable, et d'une façon, par une voie qui passe tout à fait ailleurs que par la voie où l'on pourrait lui dresser des obstacles.

La subjectivité, c'est pour l'analyste, pour celui qui procède par la voie d'un certain dialogue, ce qu'il doit faire entrer en ligne de compte dans ses calculs quand il s'affaire à cet Autre qui peut faire entrer dans les siens sa propre erreur, et non chercher à la provoquer comme telle.

Voilà une formule que je vous propose, et qui est assurément quelque chose de sensible. La moindre référence à la partie d'échecs, ou même au jeu de pair et impair, suffit à l'assurer. Disons qu'à en poser ainsi les termes, la subjectivité émerge, ou semble émerger — j'ai déjà souligné tout cela ailleurs, il n'est pas utile que je le reprenne ici — à l'état duel, c'est-à-dire dès qu'il y a lutte ou camouflage dans la lutte ou la parade. Néanmoins, assurément encore nous semblions en voir ici jouer en quelque sorte le reflet. J'ai illustré ceci par des termes, que je n'ai pas besoin de reprendre je pense, de l'approche et des phénomènes d'érection fascinatoire dans la lutte inter-animale, voire de la parade inter-sexuelle.

Nous y voyons assurément une sorte de coaptation naturelle, [dans], précisément, ce caractère de réciproque approche, d'une conduite qui doit converger dans l'étreinte, donc au niveau moteur, au niveau qu'on appel-

le behaviouriste, dans cet aspect tout à fait frappant de cet animal qui semble exécuter une danse.

C'est bien ce qui laisse aussi quelque chose d'ambigu à la notion d'intersubjectivité dans ce cas. La fascination réciproque peut être conçue comme simplement soumise à la régulation d'un cycle isolable dans le processus instinctuel, ce qui après le stade appétitif permet d'achever la consommation de la fin instinctuelle qui est à proprement parler recherchée. Nous pouvons le réduire à un mécanisme inné, à un mécanisme de relais inné qui, sans le problème de la fonction de cette captation imaginaire, finit par se réduire dans l'obscurité générale de toute la téléologie vivante et qui, après être un instant surgi de l'opposition si l'on peut dire des deux sujets, peut à un effort d'objectivation de nouveau s'évanouir, s'effacer.

Il en est tout autrement dès que nous introduisons dans le problème, les résistances quelconques sous une forme quelconque, d'une chaîne signifiante. La chaîne signifiante comme telle introduit en ceci une hétérogénéité essentielle, entendez hétérogénéité avec l'accent mis sur le *hétéros* qui signifie "inspiré" en grec, et dont en latin l'acception propre est celle du reste, du résidu. Il y a un reste dès que nous faisons entrer en jeu le signifiant, dès que c'est par l'intermédiaire d'une chaîne signifiante que l'un à l'autre s'adressent et se rapportent; une subjectivité d'un autre ordre s'instaure qui se réfère au lieu de la vérité comme telle, et qui rend ma conduite non plus leurrante, mais provocatrice, avec ce reste qui y est inclus, c'est-à-dire ce reste qui même pour le mensonge, doit faire appel à la vérité et qui peut faire de la vérité elle-même quelque chose qui ne semble pas être du registre de la vérité.

Souvenez-vous de cet exemple : "pourquoi me dis-tu que tu vas à Cracovie quand tu vas vraiment à Cracovie ?" Ceci peut faire de la vérité elle-même le besoin du mensonge, qui bien plus loin encore fait dépendre la qualification de ma bonne foi au moment où j'abats les cartes, c'est-à-dire qui me met sous la coupe de l'appréciation de l'autre, pour autant qu'il pense surprendre mon jeu alors que précisément je suis en train de le lui montrer, et qui soumet la discrimination de la bravade et de la tromperie à la merci de la mauvaise foi de l'autre.

Ces dimensions essentielles sont de simples expériences de l'expérience quotidienne, mais encore qu'elles soient tissées dans notre expérience

quotidienne, nous n'en sommes pas moins portés à les élider, à les éluder, et pourquoi ? Pour la raison que tant que l'expérience analytique et la position freudienne ne nous auront pas montré cette hétéro-dimension du signifiant jouer à elle toute seule, tant que nous ne l'aurons pas touchée, réalisée, cette hétéro-dimension, nous pourrons croire, et nous ne manquerons pas de croire — et toute la pensée freudienne est imprégnée de cette croyance fondée sur quelque chose qui marque l'hétérogénéité de la fonction signifiante, à savoir ce caractère radical de la relation du sujet à l'Autre en tant qu'il parle — [qu'] elle a été masquée jusqu'à Freud par le fait que nous tenons pour admis en quelque sorte que le sujet parle, si l'on peut dire, selon sa conscience, bonne ou mauvaise. Ce qui veut dire que nous pensons que le sujet ne parle jamais sans une certaine intention de signification. L'intention est derrière son mensonge ou sa sincérité, peu importe, mais cette intention est dérisoire ; c'est-à-dire que si elle est tenue pour échouée — je veux dire qu'en croyant me la dire, le sujet dit la vérité, ou qu'il se leurre, même dans son effort vers l'aveu — il n'en reste pas moins que l'intention était jusqu'à présent confondue dans cette occasion avec la dimension de la conscience, parce qu'elle nous semblait, cette conscience, inhérente à ce que le sujet avait à dire en tant que signification.

Le moins que jusqu'ici on ait tenu pour affirmable, c'est que le sujet avait à dire toujours une signification, et de ce fait la dimension de la conscience lui paraissait inhérente. Les obstacles, les objections au thème de l'inconscient freudien trouvent là toujours leur dernier ressort. Comment prévoir des *Traumgedanken* tels que Freud nous les présente, à savoir ce quelque chose qui en somme pour l'appréhension, l'intuition courante, se présente comme des pensées qui ne sont pas des pensées ?

C'est pour cela qu'une véritable "désexorcisation" est nécessaire au niveau de ce thème de la pensée. Assurément le thème du cogito cartésien garde toute sa force, mais sa nocivité, si je puis dire en cette occasion, tient à ce qu'il est toujours infléchi ; je veux dire que ce « je pense donc je suis », il est difficile de le saisir à la pointe de son ressort, et il n'est peut-être d'ailleurs qu'un trait d'esprit. Mais laissons-le sur ce plan, nous n'en sommes pas à manifester les rapports de la philosophie avec le trait d'esprit. Le cogito cartésien est effectivement expérimenté dans la conscience de chacun de nous, non pas comme un "je pense donc je suis", mais

comme un "je suis comme je pense", et bien entendu ceci suppose derrière un "je pense comme je respire", naturellement.

Je crois qu'il suffit d'avoir la moindre expérience réfléchie de ce qui supporte l'activité mentale de ceux qui nous entourent — et puisque nous sommes des savants, parlons de ceux qui sont attelés aux grandes œuvres scientifiques — pour que nous puissions très vite nous faire la notion que sans doute il n'y a en moyenne pas beaucoup plus de pensées en action dans l'ensemble de ce corps cogitant que dans celui de n'importe quelle industrieuse femme de ménage en proie aux nécessités les plus immédiates de l'existence. Le terme, la dimension de la pensée n'a absolument rien à faire en soi avec l'importance du discours véhiculé; bien plus : plus ce discours est cohérent et consistant, plus il semble prêter à toutes les formes de l'absence quant à ce qui peut être raisonnablement défini comme une question posée par le sujet à son existence en tant que sujet.

En fin de compte nous revoici affrontés à ceci qu'en nous un sujet pense, pense selon des lois qui se trouvent être à proprement parler les mêmes que les lois de l'organisation de la chaîne signifiante, que ce signifiant en action qui s'appelle en nous l'inconscient, et désigné comme tel par Freud, et tellement originalisé, séparé de tout ce qui est en jeu de la tendance, que Freud sous mille formes nous répète qu'il s'agit d'une autre scène psychique. Le terme est répété à tout instant dans la *Traumdeutung*, et à la vérité il est emprunté par Freud à Fechner.

J'ai souligné la singularité du contexte fechnérien qui est loin d'être quelque chose que nous puissions réduire à l'observation du parallélisme psycho-physique, et même aux étranges extrapolations auxquelles Fechner se livre du fait de l'existence, par lui affirmée, du domaine de la conscience.

Le fait que Freud emprunte à sa lecture approfondie de Fechner ce terme d'Autre scène psychique est quelque chose qui toujours est mis par lui en corrélation avec l'hétérogénéité stricte des lois concernant l'inconscient, par rapport à tout ce qui peut se rapporter au domaine du préconscient, c'est-à-dire au domaine du compréhensible, au domaine de la signification.

Cet Autre dont il s'agit, et que Freud retrouve, qu'il appelle aussi référence de la scène psychique à propos du trait d'esprit, c'est celui dont nous avons à poser aujourd'hui la question, c'est celui que Freud nous ramène

sans cesse à propos des voies et du procédé même du mot d'esprit. « Il n'y a pas pour nous, dit-il, possibilité d'émergence de ce mot d'esprit, sans une certaine surprise » et en allemand c'est encore plus frappant, ce quelque chose qui rend le sujet en quelque sorte étranger au contenu immédiat de la phrase, ce quelque chose qui se présente à l'occasion par le moyen du non-sens apparent, du non-sens entendu par rapport à la signification dont on peut dire un instant "je ne comprends pas", "je suis dérouté", cette rupture, l'assentiment du sujet par rapport à ce qu'il assume, il n'y a pas de contenu en quelque sorte véritable à cette phrase.

Ceci est la première étape, nous dit Freud, de la préparation naturelle du mot d'esprit, et c'est à l'intérieur de cela que va se produire ce quelque chose qui, pour le sujet, va constituer justement cette sorte de générateur de plaisir, de "plaisirogène" qui est le caractère du mot d'esprit.

Que se passe-t-il à ce niveau ? Quel est en quelque sorte cet ordre de l'Autre qui est invoqué dans le sujet ? Puisqu'aussi bien il y a quelque chose d'immédiat en lui que l'on tourne par le moyen du mot d'esprit, la technique de ce mouvement tournant doit nous renseigner sur ce qui est visé, sur ce qui doit être atteint comme mode de l'Autre chez le sujet.

C'est à ceci que nous allons nous arrêter aujourd'hui, et pour l'introduire — jusqu'ici je ne me suis jamais référé qu'aux histoires rapportées par Freud lui-même, ou à peu de choses près — je vais l'introduire maintenant par une histoire qui n'est pas non plus spécialement choisie. Quand j'ai résolu d'aborder cette année devant vous la question du *Witz* ou du *wit*, j'ai commencé une petite enquête. Il n'y a rien d'étonnant à ce que je l'ai commencée en interrogeant un poète, et un poète qui précisément introduit dans sa prose comme aussi bien à l'occasion dans des formes plus poétiques, d'une façon toute particulière cette dimension d'un certain esprit spécialement danseur qui habite en quelque sorte son œuvre, et qu'il fait jouer quand il parle à l'occasion — car il est aussi mathématicien — de mathématiques. Pour tout dire j'ai nommé ici Raymond Queneau.

Et tandis que nous échangions là-dessus nos premiers propos, il m'a raconté une histoire. Comme toujours, il n'y a pas qu'à l'intérieur de l'expérience analytique que les choses vous viennent comme une bague au doigt. J'avais passé toute une année à vous parler de la fonction signifiante du cheval dans le trait d'esprit, voici ce cheval qui va rentrer d'une façon bien étrange dans notre champ d'attention.

L'histoire que Queneau m'a racontée, vous ne la connaissez pas ; il l'a prise exactement comme exemple de ce qu'on peut appeler les histoires spirituelles longues, opposées aux histoires courtes. C'est toute une première classification, à la vérité nous le verrons, qui conditionne, comme le dit quelque part Jean-Paul Richter, le corps et l'âme de l'esprit, à laquelle on peut opposer la phrase du monologue d'Hamlet qui dit que si la concision est prodiguée par le mot d'esprit, elle n'est que son corps et que sa parure.

Les deux choses sont vraies parce que les deux auteurs savaient de quoi ils parlaient. Vous allez voir en effet si ce terme d'histoire longue convient à l'histoire de Queneau, car le trait d'esprit passe quelque part.

Voilà donc l'histoire. C'est une histoire d'examen, de baccalauréat si vous voulez. Il y a le candidat, il y a l'examinateur.

– Parlez-moi, dit l'examinateur, de la bataille de Marengo.

Le candidat s'arrête un instant, l'air rêveur : la bataille de Marengo... ?

– Des morts ! C'est affreux... Des blessés ! C'était épouvantable...

– Mais, dit l'examinateur, ne pourriez-vous me dire sur cette bataille quelque chose de plus particulier ?

Le candidat réfléchit un instant, puis répond :

– Un cheval dressé sur ses pattes de derrière, et qui hennissait.

L'examinateur surpris, veut le sonder un peu plus loin et lui dit :

– Monsieur, dans ces conditions voulez-vous me parler de la bataille de Fontenoy ?

– La bataille de Fontenoy ?...Des morts ! Partout... Des blessés ! Tant et plus. Une horreur...

L'examinateur intéressé, dit :

– Mais Monsieur, pourriez-vous me dire quelque indication plus particulière sur cette bataille de Fontenoy ?

– Ouh !... dit le candidat, un cheval dressé sur ses pattes de derrière, et qui hennissait.

L'examinateur, pour manœuvrer, demande au candidat de lui parler de la bataille de Trafalgar. Il répond :

– Des morts ! Un charnier... Des blessés ! Par centaines.

– Mais enfin Monsieur, vous ne pouvez rien me dire de plus particulier sur cette bataille ?

– Un cheval...
– Pardon, Monsieur, je dois vous faire observer que la bataille de Trafalgar est une bataille navale.
– Hou ! Hou ! dit le candidat, arrière cocotte !

Cette histoire a sa valeur à mes yeux parce qu'elle permet de décomposer, je crois, ce dont il s'agit dans le trait d'esprit. Je crois que tout le caractère à proprement parler spirituel de l'histoire, est dans sa pointe. Cette histoire n'a aucune raison de finir, de s'achever, si elle est simplement constituée par l'espèce de jeu ou de joute dans laquelle s'opposent les deux interlocuteurs. Aussi loin que vous la poussiez d'ailleurs, l'effet est produit immédiatement. C'est une histoire dont nous rions parce qu'elle est comique ; elle est comique, je ne veux même pas entrer plus loin dans ce comique, parce qu'à la vérité on a dit tellement de choses énormes sur le comique et particulièrement obscures depuis que Monsieur Bergson a fait un livre sur le rire dont on peut simplement dire que c'est lisible ; le comique, en quoi cela consiste-t-il ?

Limitons-nous pour l'instant à dire que le comique est lié à une situation duelle. C'est en tant que le candidat est devant l'examinateur que cette joute, où bien évidemment les armes sont radicalement différentes, se poursuit, ce quelque chose s'engendre qui tend à provoquer chez nous ce qu'on appelle un vif amusement.

Est-ce à proprement parler l'ignorance du sujet qui nous fait rire ? Je n'en suis pas sûr. Bien évidemment le fait qu'il y apporte ces vérités premières sur ce qu'on peut appeler une bataille, et qu'on ne dira jamais, au moins quand on passe un examen d'histoire, est quelque chose qui mérite bien qu'on s'y arrête un instant. Mais nous ne pouvons même pas nous y engager, car à la vérité cela nous porterait sur des questions portant sur la nature du comique, et je ne sais si nous aurons l'occasion d'y entrer, si ce n'est pour compléter l'examen du livre de Freud qui effectivement se termine par un chapitre sur le comique dans lequel il est frappant de voir tout d'un coup Freud être à cent pieds au-dessous de sa perspicacité habituelle ; et nous nous posons plutôt la question de savoir pourquoi Freud, pas plus que le plus mauvais auteur axé sur le comique le plus élémentaire, sur la notion du comique, l'a en quelque sorte refusé. Cela servira sans doute à avoir plus d'indulgence pour nos collègues psychanalystes qui eux aussi,

manquent de tout sens du comique ; il semble que ce soit exclu de l'exercice de la profession.

Il s'agit donc, semble-t-il, pour autant que nous participons à un effet vivement comique, de quelque chose qui est bien plus la préparation sur la guerre, et c'est sur cela que doit être porté le coup final, ce qui est avant cette histoire à proprement parler spirituelle.

Je vous prie bien d'observer ceci : que même si vous n'êtes pas tellement sensibles, tel ou tel d'entre vous, à ce qui constitue l'esprit de cette histoire, l'esprit tout de même est recelé, gît dans un point, à savoir cette subite sortie des limites de l'épure, à savoir quand le candidat fait quelque chose qui est à proprement parler presque invraisemblable si nous nous sommes mis un instant dans la ligne qui situerait cette histoire dans une espèce de réalité vécue quelconque ; ceci pour le sujet paraît tout d'un coup s'étendre, s'étirer avec des rênes sur cette sorte d'image qui, là, prend presque toute sa valeur quasi phobique ; instant en tout cas homogène, nous semble-t-il, dans un éclair, à ce qui peut être apporté de toutes sortes d'expériences infantiles qui font précisément de la phobie, jusqu'à toutes sortes d'excès de la vie imaginée où nous pénétrons d'ailleurs si difficilement, une même chose. Il n'est pas rare après tout, que nous voyions, rapporté dans toute l'anamnèse de la vie d'un sujet, l'attrait à proprement parler du grand cheval, du même cheval qui descend des tapisseries, debout, l'entrée de ce cheval dans un dortoir où le sujet est là avec cinquante camarades.

Cette subite émergence du fantasme signifiant du cheval est ce quelque chose qui fait de cette histoire, l'histoire — appelez-la comme vous voudrez, cocasse ou poétique — assurément en tout cas méritant en l'occasion le titre de spirituelle. Si simplement, comme dit Freud, cette souveraineté en la matière est la vôtre, du même coup on peut bien la qualifier d'histoire drôle.

Qu'elle converge par son contenu à quelque chose qui est apparenté à une forme constatée, repérée au niveau des phénomènes de l'inconscient, n'est dès lors pas pour nous surprendre, c'est ce qui fait le prix d'ailleurs de cette histoire, c'est que son aspect soit aussi net. Mais est-ce à dire que cela suffise à en faire un trait d'esprit ?

Voici en quelque sorte décomposés ces deux temps que j'appellerais sa préparation et sa pointe finale. Allons-nous nous en tenir là ? Nous

pourrions nous en tenir là au niveau de ce qu'on peut appeler d'analyse freudienne. Je ne pense pas que n'importe quelle autre histoire ferait plus de difficulté pour mettre en valeur ces deux temps, ces deux aspects du phénomène, mais là ils sont particulièrement dégagés.

En fin de compte je crois que ce qui fait le caractère non pas simplement poétique ou cocasse de la chose, mais proprement spirituel, est quelque chose qui suit précisément ce chemin rétrograde, ou rétroactif, de ce que ici nous désignons dans notre schéma par le "pas-de-sens". C'est que toute fuyante, insaisissable que soit la pointe de cette histoire, elle se dirige tout de même vers quelque chose. C'est un peu forcer les choses sans doute, que de l'articuler, mais pour en montrer la direction il faudra bien tout de même l'articuler. C'est que, cette particularité à laquelle le sujet revient avec quelque chose qui pourrait dans un autre contexte n'être plus de l'esprit mais de l'humour, à savoir ce cheval dressé sur ses pattes de derrière et qui hennissait, mais c'est peut-être bien là en effet le vrai sel de l'histoire !

Effectivement de tout ce que nous avons intégré d'histoire dans notre expérience, dans notre formation, dans notre culture, disons bien que c'est là l'image la plus essentielle et que nous ne pouvons pas faire trois pas dans un musée, voir des tableaux de batailles, sans voir ce cheval debout sur ses pattes de derrière et qui hennissait. Depuis qu'il est entré dans l'histoire de la guerre avec, comme vous le savez, un certain éclat, c'est une date dans l'histoire effectivement que le moment où il y a eu des gens debout sur ce cheval, ou chevauchant cet animal qu'on nous représente debout sur ses pattes de derrière et hennissant. Ceci a comporté véritablement à l'époque, c'est-à-dire quelque part entre Echnos II et Echnos III, lors de l'arrivée des Achéens sur des chevaux, un progrès énorme, c'est-à-dire que ces gens avaient tout d'un coup, par rapport au cheval attelé à des chars, une supériorité tactique extraordinaire ; [et ce], jusqu'à la guerre de 1914 où ce cheval disparaît derrière d'autres instruments qui l'ont rendu pratiquement hors d'usage. Donc de l'époque achéenne à la guerre de 1914, ce cheval est effectivement quelque chose d'absolument essentiel à ces rapports, ou à ce commerce inter-humain qui s'appelle la guerre ; et le fait qu'il en soit aussi l'image centrale de certaines conceptions de l'histoire que nous pouvons précisément appeler l'histoire-batailles est quelque chose que nous sommes précisément déjà

assez bien portés, pour autant que cette période est révolue, à percevoir comme un phénomène à proprement parler dont le caractère signifiant a été décanté à mesure que progressait l'histoire. En fin de compte toute une histoire se résume à cette image qui nous apparaît futile à la lumière de cette histoire, et l'indication de sens est bien quelque chose qui comporte qu'après tout il n'y a pas tellement besoin de se tourmenter à propos de la bataille, ni de Marignan, ni de Fontenoy, peut-être un peu plus justement à propos de la bataille de Trafalgar.

Bien entendu tout ceci n'est pas dans l'histoire. Il ne s'agit pas de nous enseigner à ce propos une sagesse quelconque concernant l'enseignement de l'histoire, mais l'histoire pointe, se dirige vers — elle n'enseigne pas — elle indique dans quel sens ce pas-de-sens dans l'occasion est dans le sens d'une réduction de la valeur, d'une "désexorcisation" de quelque chose de fascinant.

Dans quel sens cette histoire agit, et dans quel sens elle nous satisfait, elle nous fait plaisir ? Précisément à propos de cette marge d'introduction du signifiant dans nos significations qui fait que nous en restons serfs d'un certain point, que quelque chose nous échappe après tout au-delà de ce que cette chaîne du signifiant tient pour nous de liaison avec ce quelque chose qui peut aussi bien être dit tout à fait au début de l'histoire, à savoir "des morts ! des blessés !" ; et le fait même que cette sorte de monodie répétée puisse nous faire rire, indique aussi assez bien à quel point nous est refusé l'accès de la réalité, pour autant que nous la pénétrons par un certain biais qui est à proprement parler le biais du signifiant.

Cette histoire doit nous servir simplement à cette occasion de repère. Freud souligne qu'il y a toujours en jeu, dès qu'il s'agit de la transmission du mot d'esprit, de la satisfaction qu'il peut apporter, trois personnes. Le comique peut se contenter d'un jeu à deux ; dans le mot d'esprit il y en a trois. Cet Autre qui est le deuxième est situé en des endroits différents : il est tantôt ici le second dans l'histoire, sans que l'on sache et sans que l'on ait même besoin de savoir si c'est l'écolier ou l'examinateur. Il est aussi bien vous, pendant que je vous le raconte, c'est-à-dire que pendant cette première partie, vous vous laissez un peu mener en bateau, je veux dire dans une direction qui exige vos sympathies diverses, soit pour le candidat, soit pour l'examinateur qui d'une certaine façon vous fascine ou vous met dans une attitude d'opposition par rapport à quelque chose auquel

vous voyez que dans cette histoire ici, ce n'est pas tellement notre opposition qui est recherchée, simplement une certaine captivation dans ce jeu où le candidat en fin de compte tout de suite est aux prises avec l'examinateur, et où celui-ci va surprendre le candidat. Et bien entendu c'est ébauché dans d'autres histoires autrement tendancieuses, dans ces histoires de type grivois ou sexuel.

Vous verrez qu'il ne s'agit pas tellement de détourner ce qu'il y a en vous de résistance ou de répugnance dans un certain sens, qu'au contraire de commencer à le mettre en action. En effet, bien loin d'éteindre ce qui en vous peut faire objection, une bonne histoire déjà vous indique que si elle va être grivoise, déjà quelque chose dans son début vous indiquera que nous allons être sur ce terrain. Là vous vous préparez, soit à consentir, soit à résister, mais assurément quelque chose en vous s'oppose sur le plan duel, se laisse prendre à ce côté de prestige et de parade qui annonce le registre et l'ordre de l'histoire. Néanmoins quelque chose surviendra d'inattendu, ce qui est toujours sur le plan du langage bien entendu dans cette histoire, le côté jeu de mots, à proprement parler, est beaucoup plus loin poussé. Il est presque ici tellement décomposé que nous voyons d'une part un signifiant pur, le cheval dans l'occasion, et d'autre part nous voyons aussi sous la forme d'un cliché qu'il est beaucoup plus difficile de retrouver ici, l'élément, à proprement parler, jeu de signifiants, mais néanmoins il est évident qu'il n'y a rien d'autre que cela dans cette histoire.

C'est au-delà, c'est pour autant que quelque chose vous surprend qui sera l'équivoque fondamentale, la façon dont dans l'histoire il y a un passage d'un sens à un autre par l'intermédiaire d'un support signifiant — les exemples que j'ai donnés antérieurement sont là suffisamment pour l'indiquer — que ce trou fera atteindre l'étape où c'est comme mot d'esprit que vous frappe ce qui vous est communiqué; et vous êtes toujours frappé ailleurs que dans l'endroit où d'abord a été en quelque sorte attirée, leurrée votre attention, votre assentiment, votre opposition, quels que soient les effets, que ce soient des effets de non-sens, des effets de comique, des effets de participation grivoise à quelque chose de sexuellement excitant. Disons que ce n'est jamais qu'une préparation, que quelque chose par où on peut dire que ce qu'il y a d'imaginaire, de réfléchi, d'à proprement parler sympathisant dans la communication, la mise en jeu d'une certaine tendance où le sujet est la seconde personne, peut se répar-

tir en deux rôles opposés. Ceci n'est que le support, la préparation de l'histoire. De même tout ce qui attire l'attention du sujet, tout ce qui est éveillé au niveau de la conscience, n'est que la base destinée à permettre à quelque chose de passer sur un autre plan, plan qui se présente lui-même à proprement parler toujours comme plus ou moins énigmatique, surprenant pour tout dire, et c'est en cela que nous nous trouvons sur cet autre plan au niveau de l'inconscient, donc nous semble-t-il — nous pouvons nous poser le problème, puisqu'il s'agit toujours de quelque chose qui est purement lié au mécanisme comme tel du langage — sur ce plan où l'Autre cherche et est cherché, où l'Autre est rejoint, où l'Autre est visé, où l'Autre est atteint dans le trait d'esprit.

Comment pouvons-nous définir cet Autre ? Après tout si nous nous arrêtons un instant à ce schéma, nous allons nous en servir pour dire des vérités premières et des choses très simples. Ce schéma ne comporte, même une fois que l'on fait quelque chose qui est une grille, ou une trame où doivent se repérer essentiellement les éléments signifiants comme tels, quand nous prenons les divers modes ou les diverses formes dans lesquelles peut se classifier le trait d'esprit, nous nous trouvons amenés à des classifications comme celle-ci : le jeu de mots, le calembour à proprement parler, le jeu de mots par transposition ou déplacement de sens, le trait d'esprit par transposition ou déplacement de sens, le trait d'esprit par ce qu'on appelle la petite modification dans un mot qui suffit à éclairer quelque chose et à faire surgir une dimension inattendue ; enfin quels que soient les éléments classificatoires que nous introduisons, nous avons tendu avec Freud à les réduire à des termes qui s'inscrivent dans le registre du signifiant.

Est-ce à dire qu'en fin de compte une machine, située quelque part en A ou en M — c'est-à-dire recevant des deux côtés par exemple la mesure de décomposer les voies d'accès par où se forme le terme "famillionnaire" dans le premier exemple que nous avons pris, ou au contraire dans l'autre exemple celui du Veau d'or, le passage du Veau d'or au veau de boucherie — est en quelque sorte capable d'authentifier, d'entériner comme telle, si nous la supposons suffisamment complexe pour faire l'analyse exhaustive complète des éléments de signifiant, si elle est capable d'accuser le coup et de dire "ceci est un trait d'esprit", c'est-à-dire que pour une certaine façon l'égal du message par rapport au code est juste ce qui convient pour que

nous soyons dans les limites, au moins possibles, de quelque chose qui s'appelle un trait d'esprit.

Bien entendu cette imagination n'est là que produite d'une façon purement humoristique. Il n'en est pas question, la chose va de soi. Qu'est-ce à dire ? Est-ce que cela suffit à ce que nous disions qu'il faut en somme que nous ayons en face de nous un homme ? Bien sûr, cela peut aller de soi, et nous en serons très contents. Si nous nous disons cela, cela correspond à peu près en masse à l'expérience, mais justement parce que, pour nous, le terme de l'inconscient avec son énigme existant, l'homme, c'est justement la sorte de réponse qu'il nous faut décomposer.

Nous commencerons par dire qu'il nous faut en face de nous un sujet réel. Ceci indique que puisque c'est dans cette direction de sens que gît le rôle du trait d'esprit, ce sens, nous l'avons déjà indiqué et affirmé, ne peut être conçu que par rapport à l'interaction d'un signifiant et d'un besoin. Autrement dit, pour une machine l'absence de cette dimension du besoin est ce qui fait objection et obstacle à ce que d'aucune façon elle entérine le mot d'esprit.

Nous voyons donc bien que c'est situé au niveau de la question, mais pouvons-nous dire pour autant que ce quelqu'un de réel doit avoir avec nous des besoins homogènes ? Ce n'est pas quelque chose qui est forcément indiqué dès le départ de notre démarche puisqu'en somme dans le trait d'esprit ce besoin ne sera nulle part désigné et que, ce que le trait d'esprit désigne, ce vers quoi il porte, est quelque chose qui est une distance précisément entre le besoin et ce quelque chose qui est mis en jeu dans un certain discours, et qui de ce fait même nous met à une distance d'une série infinie de réactions par rapport à ce qui est à proprement parler le besoin.

Voilà donc une première définition. Il faut que ce sujet soit un sujet réel ; dieu, animal ou homme ? Pour tout dire nous n'en savons rien. Et ce que je dis est tellement vrai, que toutes les histoires de surnaturel qui n'existent pas non plus pour rien dans le folklore humain ne laissent pas du tout exclu que l'on puisse faire de l'esprit avec une fée ou avec un diable, avec quelqu'un qui est en quelque sorte posé comme ayant des rapports tout à fait différents, dans son réel, que ceux qui précisent les besoins humains.

Assurément vous me diriez que ces êtres plus ou moins verbaux de pensée, sont tout de même plus ou moins tissés d'images humaines. Je

n'en disconviens pas, c'est même bien de cela qu'il s'agit car, en somme, nous nous trouvons entre ces deux termes : d'abord d'avoir affaire à un sujet réel, c'est-à-dire à un vivant, d'autre part d'être un vivant qui entend le langage, et même bien plus, qui possède un stock de ce qui s'échange verbalement des usages, des emplois, des locutions, des termes, sans quoi bien entendu il ne serait pas question que nous entrions avec lui d'aucune façon en communication par le langage.

Qu'est-ce que le trait d'esprit nous suggère et nous fait en quelque sorte toucher ? C'est que ce sont les images, telles qu'elles sont dans l'économie humaine, c'est-à-dire avec cet état de déconnexion, avec cette apparente liberté qui permet entre elles toutes ces coalescences, ces échanges, ces condensations, ces déplacements, cette jonglerie que nous voyons au principe de tant de manifestations qui font à la fois la richesse et l'hétérogénéité du monde humain par rapport au réel biologique, que nous prenons dans la perspective analytique très souvent comme système de référence, que dans cette liberté des images il y a quelque chose, que nous ne voulions le considérer comme primitif, c'est-à-dire comme conditionné par une certaine lésion première de l'interrelation de l'homme et de son entourage, cette chose que nous avons tenté de désigner dans la prématuration de la naissance, dans ce rapport essentiel qui fait que c'est à travers l'image de l'Autre que l'homme trouve l'unification même de ses mouvements les plus élémentaires — que ce soit là, ou que ce soit ailleurs que cela parte — ce qu'il y a de certain, c'est que ces images dans leur état d'anarchie caractéristique dans l'ordre humain, dans l'espèce humaine, sont agies, sont prises, sont utilisées par le maniement signifiant, et que c'est à ce titre qu'elles passent dans ce qui est en jeu dans le trait d'esprit.

Ce qui est en jeu dans le trait d'esprit, ce sont ces images en tant qu'elles sont devenues des éléments signifiants plus ou moins usuels, plus ou moins entérinés dans ce que j'ai appelé le trésor métonymique, dans ce que l'autre est supposé connaître de la multiplicité de leurs combinaisons possibles, d'ailleurs tout à fait abrégées, élidées, purifiées disons même quant à la signification. C'est de toutes les implications métaphoriques qui sont en quelque sorte d'ores et déjà empilées et comprimées dans le langage, qu'il s'agit. C'est du langage pour tout ce qu'il porte en lui dans ses temps de création significative, mais à l'état non actif, latent. C'est cela qui

va être recherché, c'est cela que j'invoque dans le trait d'esprit, que je cherche à éveiller dans l'autre, dont je confie en quelque sorte à l'autre le support, et pour tout dire je ne m'adresse à lui que pour autant que ce que je fais entrer en jeu dans mon trait d'esprit est quelque chose que je suppose déjà reposer en lui. Ce trésor métonymique il l'a; pour prendre un des exemples que prend Freud à propos d'un homme d'esprit célèbre de la société de Vienne, à propos d'un mauvais écrivain qui inonde les journaux de Vienne de ses productions sur les histoires de Napoléon et de ses descendants, le personnage dont Freud nous parle a une particularité physique, celle d'être roux. On peut traduire le mot allemand en français en disant que ce personnage dit des fadaises, et qu'il est roux, ce "rouquin filandreux" a-t-on traduit dans la traduction française, qui s'étire tout au long des histoires des napoléonides, et Freud de s'arrêter et de dire : nous voyons la décomposition possible en deux plans : c'est d'une part ce qui fait le sel de cette histoire, c'est la référence au fil rouge qui traverse tout le journal, métaphore elle-même poétique. Comme vous le savez, Goethe a emprunté à ce fil rouge qui permet de reconnaître le moindre petit bout de cordage, fût-il dérobé, et surtout s'il est dérobé, des vaisseaux de sa majesté britannique au temps où la marine à voiles faisait un grand usage des cordages et qui fait que grâce à ce fil rouge quelque chose authentifie absolument une certaine espèce de matériel à une certaine appartenance. C'est bien de même cette métaphore plus célèbre pour les sujets germanophones qu'elle ne peut l'être pour nous-mêmes, mais je suppose qu'assez d'entre vous ont au moins par cette citation eu, en fait, vent, peut-être même sans le savoir, de ce passage des affinités électives de Goethe qui fait que vous comprenez ce dont il s'agit, que dans le jeu, entre ce fil rouge et ce personnage filandreux qui dit des fadeurs, est logée cette réplique plus ou moins dans le style de l'époque. Cela peut faire beaucoup rire à un certain moment, dans un certain contexte et c'est là que je veux en venir d'ailleurs, dans un certain contexte que l'on peut appeler à tort ou à raison culturel, qui fait qu'une chose passe pour une pointe réussie, pour un trait d'esprit.

Ce que Freud à l'occasion nous dit, c'est qu'à l'abri du trait d'esprit quelque chose s'est satisfait, qui est cette tendance agressive du sujet qui ne se manifesterait pas autrement. Il ne se serait pas permis de parler aussi grossièrement d'un confrère en littérature si, à l'abri du trait d'esprit, la

chose n'était pas possible. Bien sûr ce n'est qu'une des faces de la question, mais il est clair qu'il y a une très grande différence entre le fait de proférer purement et simplement une injure, et le fait de s'exprimer dans ce registre. S'exprimer dans ce registre, c'est faire appel chez l'autre à toutes sortes de choses qui sont supposées être pour lui de son usage, de son code le plus courant.

C'est exprès pour vous donner la perspective, que j'ai pris cet exemple emprunté à un moment spécial de l'histoire de la société de Vienne. C'est pour autant que ce fil rouge est quelque chose qui est immédiatement accessible à tout le monde, et je dirai jusqu'à une certaine façon flatte en chacun ce quelque chose qui est là comme un symbole commun, un désir de reconnaissance, tout le monde sait de quoi il s'agit, et en évoquant ce fil rouge quelque chose d'autre est indiqué, dans la direction du mot d'esprit, qui met en cause pas simplement le personnage, mais aussi bien une certaine valeur très particulièrement et très questionnable qui peut être définie en ceci : les gens qui sont essayistes ou qui prennent l'histoire sous un certain angle anecdotique, ce sont les mêmes aussi qui ont l'habitude d'y mettre comme thème de fond quelque chose où n'apparaît que trop l'insuffisance de l'auteur, la pauvreté de ses catégories, voire la fatigue de sa plume, bref un certain style de production à la limite de l'histoire, et précisément de cette production qui encombre les revues. C'est quelque chose qui est assez caractérisé, assez indiqué dans ce mot d'esprit, pour nous montrer les mêmes caractères de direction, de sens qui n'achèvent pas son terme, mais qui est précisément ce qui pourtant est visé dans le mot d'esprit qui lui donne sa portée et sa valeur.

Nous voici donc en position de dire à l'opposé de ce fait, que le vivant doit être le vivant réel, [que] cet Autre est essentiellement un lieu symbolique, il est justement celui du trésor, disons de ces phrases, ou voire même de ces idées "reçues" sans lesquelles le trait d'esprit ne peut pas prendre sa valeur et sa portée. Mais observons qu'en même temps ce n'est pas en lui, quoique ce soit précisément accentué comme signification, que c'est visé, [que] quelque chose au contraire se passe au niveau de ce trésor commun de catégories, et que le caractère que nous pouvons appeler abstrait de ce trésor commun — je fais allusion très précisément à l'élément de transmission qui fait qu'il y a là quelque chose qui est supra-individuel d'une certaine façon, qui se relie par une communauté absolument indésirable

avec tout ce qui séparait depuis l'origine de la culture le caractère singulièrement immortel, si l'on peut dire, de ce à quoi on s'adresse quand on vise le sujet au niveau des équivoques du signifiant — c'est quelque chose qui est vraiment l'autre terme, l'autre pôle, des pôles entre lesquels se pose la question de savoir qui est l'Autre.

Cet Autre, il nous faut bien sûr qu'il soit réel, que ce soit un être vivant, de chair, encore que ce ne soit tout de même pas sa chair que je provoque ; que d'autre part il y a là quelque chose aussi de quasi anonyme dans ce à quoi je me réfère pour l'atteindre et pour susciter son plaisir en même temps que le mien.

Quel est le ressort qui est là entre les deux, entre ce réel et entre ce symbolique ? La fonction de l'Autre qui est à proprement parler mise en jeu. Assurément il y en a assez pour nous dire que cet Autre, c'est bien l'Autre comme lieu du signifiant, mais de ce lieu du signifiant je ne fais surgir qu'une direction de sens, qu'un pas-de-sens, où est véritablement, et au dernier terme, le ressort de ce qui est actif.

Je crois que nous pouvons dire qu'ici assurément le trait d'esprit se présente comme une auberge espagnole, ou plus exactement comme il faut y apporter son manger — on y trouve le vin — là c'est plutôt le contraire, c'est moi qui dois apporter le vin de la parole car je ne le trouverai pas, même si je consomme d'une façon plus ou moins bouffonne et comique mon adversaire. Mais ce vin de la parole, il est toujours présent, toujours là dans tout ce que je dis, je veux dire que d'habitude le trait d'esprit est là ambiant dans tout ce que je suis en train de raconter dès lors que je parle, et je parle forcément dans le double registre de la métonymie et de la métaphore. Ce peu de sens et ce pas-de-sens sont tout le temps en train de s'entrecroiser à la façon dont ces mille navettes, dont quelque part Freud fait référence dans la *Traumdeutung* se croisent et se décroisent.

Ce vin de la parole, je dirai que d'habitude il se répand dans le sable. Ce qui se passe dans cette communion toute spéciale entre le peu de sens et le pas-de-sens, qui se produit entre moi et l'Autre à propos du trait d'esprit, c'est bien en effet quelque chose comme une communion, et concernant notre opposition, sans doute, elle, plus spécifiquement humanisante qu'aucune autre, mais si elle est humanisante c'est précisément que nous partons d'un niveau des deux côtés très inhumain.

C'est cette communion où j'indique l'Autre. Je vous dirai que j'ai d'autant plus besoin de son concours que c'en est lui-même le vase, ou le *Graal*, et c'est justement parce que ce *Graal* est vide, je veux dire que je ne m'adresse en lui à rien qui soit spécifié, je veux dire qui nous unisse à ce moment-là dans une communion quelle qu'elle soit, vers un accord de désir ou de jugement quelconque, mais que c'est uniquement une forme, et une forme constituée par quoi ? Constituée par la chose dont il s'agit toujours à propos du trait d'esprit, et qui dans Freud s'appelle les inhibitions.

Ce n'est pas pour rien que dans la préparation de mon trait d'esprit, j'évoque quelque chose qui tend chez l'Autre à le solidifier dans une certaine direction. Ce n'est encore qu'une coque par rapport à quelque chose de plus profond qui est justement lié à ce stock des métonymies sans lequel assurément je ne peux pas dans cet ordre absolument rien communiquer à l'Autre.

En d'autres termes, pour que mon trait d'esprit fasse rire l'Autre, il faut — comme quelque part le dit Bergson — un exercice, un tour de force, un tour de passe-passe destiné en fin de compte à faire plaisir à l'Autre, au grand Autre, qui je vous l'ai dit, s'en contrefiche ; l'*acting-out* est autre chose, et c'est en cela qu'il est intéressant pour nous à considérer, c'est que l'*acting-out* est aussi et toujours un message, et c'est en cela qu'il nous intéresse. Quand il se produit dans une analyse, il est toujours adressé à l'analyste, et à l'analyste en tant qu'en somme il n'est pas trop mal placé, mais qu'il n'est pas non plus tout à fait à sa place. C'est en général un *hint* que nous fait le sujet, qui va quelquefois très loin, et qui est quelquefois très grave, mais c'est un *hint* si l'*acting-out* se produit en dehors des limites du traitement. Il est évident que c'est un hint dont l'analyste ne saurait guère profiter, mais c'est justement ce qu'il y a de sérieux et de grave, c'est que chaque fois que nous serons amenés à le désigner d'une façon précise, quelque chose qui est le caractère de cet acte paradoxal que nous essayons de cerner, qui s'appelle l'*acting-out* en dehors des limites du traitement, c'est assurément de ce qu'il s'agit en fin de compte d'atteindre, à savoir quelque chose d'articulé sur cette ligne, à savoir une mise au clair des rapports du sujet à la demande, pour autant qu'elle révèle que tout rapport à cette demande est fondamentalement inadéquat, et pour autant qu'il s'agit que le sujet accède, en fin de compte, à la réalité effective de cet

effet du signifiant sur le sujet, à savoir à se mettre au niveau du complexe de castration comme tel, et strictement, c'est à savoir que ceci aura été manqué ; ceci peut-être manqué et c'est ce que j'essayerai de vous montrer la prochaine fois précisément dans la mesure où dans cet espace intervallaire où se produisent tous ces exercices troubles qui vont de l'exploit au fantasme, et du fantasme à un amour tout à fait passionné et partiel, c'est bien le cas de le dire, de l'objet — car jamais Abraham n'a parlé d'objet partiel, mais d'amour partiel de l'objet — c'est en tant que se déplaçant dans cet espace intermédiaire de l'objet, qu'on a obtenu des solutions illusoires, cette solution illusoire très précisément : celle qui se manifeste dans ce qu'on appelle le transfert homosexuel à l'intérieur de la névrose obsessionnelle.

C'est cela que j'appelle la solution illusoire, et j'espère la prochaine fois vous montrer dans le détail pourquoi c'est une solution illusoire.

# Leçon VII

*18 décembre 1957*

La dernière fois je vous ai parlé du Graal. C'est vous le Graal que je solidifie par toutes sortes de mises en éveil de vos contradictions, aux fins de vous faire authentifier en esprit, si j'ose m'exprimer ainsi, que je vous envoie le message, et dont l'essentiel consisterait dans ses défauts mêmes.

Comme il convient toujours de revenir un peu sur ce qui est même le mieux compris, je vais tâcher en quelque sorte de matérialiser sur le tableau ce que je vous ai dit la dernière fois.

Ce que je vous ai dit la dernière fois concernait l'autre, ce sacré autre qui en somme viendra compléter, combler d'une certaine façon dans la communication du *Witz*, ce quelque chose, cette béance qui constitue l'insolubilité du désir.

D'une certaine façon le *Witz* restitue sa jouissance à la demande essentiellement insatisfaite, sous le double aspect identique d'ailleurs, de la surprise et du plaisir : le plaisir de la surprise et la surprise du plaisir.

J'ai insisté la dernière fois sur le procédé d'immobilisation de l'autre, de formation de ce que j'ai appelé le Graal vide, ce qui se représente dans Freud dans ce qu'il appelle la façade du mot d'esprit, ce quelque chose qui détourne en quelque sorte l'attention de l'autre du chemin par où va passer le mot d'esprit, ce quelque chose qui en somme fixe l'inhibition quelque part, précisément pour laisser libre ailleurs le chemin par où va passer la parole spirituelle.

Voici donc à peu près comment les choses se schématiseraient. Le chemin qui se trace de la parole ici condensée en message, qui s'adresse ici à

l'Autre, message dont l'achoppement, la béance, le défaut est authentifié par l'Autre comme mot d'esprit, mais par là restituant essentiellement au sujet lui-même et constituant le complément indispensable pour le sujet du désir propre du mot d'esprit.

Voici donc le schéma qui nous sert habituellement, et voici l'Autre en γ, le message ici, le Je ici, l'objet métonymique. Mais si l'Autre nous est indispensable — ceci bien entendu ce sont des points franchis que nous allons supposer connus de vous — si l'Autre est indispensable au bouclage que constitue le discours en tant qu'il arrive au message en état de satisfaire, au moins symboliquement, le caractère fondamentalement insoluble de la demande comme telle ; si donc ce circuit qui est l'authentification par l'Autre de cette allusion en somme au fait que rien de la demande, dès lors que l'homme est entré dans le monde symbolique, ne peut être atteint, sinon par une sorte de succession infinie de pas-de-sens, que l'homme, nouvel Achille à la poursuite d'une autre tortue, est voué par la prise dans son désir, dans le mécanisme du langage, à cette infinie approche jamais satisfaite, liée à l'intégration, au mécanisme même du désir, de quelque chose que nous appellerons simplement la discursivité ; donc si cet Autre est là comme essentiel au dernier pas symboliquement satisfaisant, constituant un moment instantané, le mot d'esprit quand il passe, il convient quand même que nous nous souvenions que cet Autre, lui aussi existe. Il existe à la manière de celui que nous appelons le sujet qui est quelque part circulant comme le furet. Ne vous imaginez pas que le sujet soit au départ du besoin ; le besoin, ce n'est pas encore le sujet. Où est-il ? Peut-être en dirons-nous plus long aujourd'hui.

Le sujet, c'est tout le système, et peut-être quelque chose qui s'achève dans ce système. L'Autre, il est pareil, il est construit de la même façon, et c'est bien pour cela que l'Autre peut prendre le relais de mon discours.

Je vais rencontrer quelques conditions spéciales qui ne doivent tout de même pas manquer, si mon schéma peut servir à quelque chose, d'y être représentables. Ces conditions sont celles que nous avons dites la dernière fois. Notons maintenant ce qui marque les vecteurs ou les directions sur ces segments. Voici : partant du Je vers l'objet et vers l'Autre, partant du message vers l'Autre et vers l'objet, car bien entendu il y a un très grand rapport de symétrie entre ce message et ce Je, et le même encore centrifuge, et le même centripète entre l'Autre en tant que tel, en tant que lieu du

trésor des métonymies, et puis cet objet métonymique lui-même en tant qu'il est constitué dans le système des métonymies.

Qu'est-ce que j'ai fait, vous ai-je expliqué la dernière fois, dans ce que je peux appeler la préparation du mot d'esprit ? Cette préparation dont quelquefois la meilleure est celle de n'en pas faire, mais il est clair qu'il n'est pas mauvais d'en faire, nous n'avons qu'à nous souvenir de ce qui s'est passé quand je n'en ai pas fait : il est arrivé que quelquefois vous êtes restés le bec dans l'eau, pour les choses aussi simples que le "Ah ! te" que je vous ai raconté un jour, qui semble avoir laissé certains déconcertés. Si j'avais fait une préparation sur les attitudes réciproques du petit comte et de la jeune fille bien élevée, vous auriez peut-être été émoustillés pour qu'à ce moment-là "Ah ! te" ait plus facilement franchi quelque chose. Comme vous y mettiez beaucoup d'attention, une partie d'entre vous a mis un certain temps à comprendre. Par contre l'histoire du cheval de la dernière fois, vous a beaucoup plus facilement fait rigoler parce qu'elle comporte une longue préparation, et pendant que vous étiez en train de bien vous esbaudir sur les propos de l'examiné qui vous paraissait marqué de la puissance insolente qui réside au fond de l'ignorance, vous vous êtes trouvés en somme assez prêts à voir entrer ce cheval volant qui termine l'histoire, qui lui donne vraiment son sel.

Ce que je produis chez l'Autre avec cette préparation, c'est assurément quelque chose que nous appelons, dans Freud, *Hemmung*, inhibition. Quelque chose qui est simplement cette opposition, qui est la base fondamentale de la relation duelle, à tout ce que je pouvais devant vous comme objet vous opposer comme objections. C'est bien naturel, vous vous mettez en état d'en supporter le choc, l'approche, la pression, quelque chose s'organise qu'on appelle habituellement défense, qui est la forme la plus élémentaire. Et c'est bien ce dont il s'agit dans ces sortes de préludes qui peuvent aussi bien être faits de mille façons. Quelquefois le non-sens joue le rôle de ce prélude, il est provocation qui attire le regard mental dans une certaine direction. C'est un leurre, cette sorte de corrida, quelquefois c'est le comique, quelquefois c'est l'obscène.

En fait, ce à quoi il s'agit d'accommoder l'Autre, c'est en quelque sorte en sens contraire à la métonymie de mon discours, à une certaine fixation de l'Autre en tant que lui-même discourant sur un certain objet métonymique, et d'une certaine façon nous dirons n'importe laquelle, il n'est pas

du tout obligé que cela ait le moindre rapport avec mes inhibitions propres. Peu importe, tout est bon pourvu qu'un certain objet à ce moment-là occupe l'Autre.

C'est cela que je vous ai expliqué la dernière fois en vous parlant de cette sorte de solidification imaginaire qui est la position première pour le passage du mot d'esprit.

En somme ce que vous voyez, ceci c'est l'homologue au niveau de l'Autre, que nous prenons ici comme sujet. C'est pour cela que je vous fais un autre système que je dessine en bleu : c'est l'homologue de la ligne que nous appelons d'habitude ββ', rapport du Je à l'objet métonymique; ce que nous appellerons le premier sujet, et pour indiquer ici donc la superposition du système de l'autre sujet par rapport au système du premier.

Vous voyez donc que ce dont il s'agit, pour que le relais soit donné de l'Autre vers le message qui authentifie le mot d'esprit comme tel, il s'agit que le relais soit pris dans son propre système de signifiant, c'est-à-dire que, si je puis dire, le problème soit renvoyé, c'est-à-dire [que] lui-même dans son système authentifie comme mot d'esprit le message.

En d'autres termes, mon γα suppose inscrit un parallélisme suffisant avec un γ'α', ce qui est exactement porté sur le schéma, cette nécessité inhérente au mot d'esprit qui lui donne cette sorte de perspective qui théoriquement se reproduit à l'infini, que la bonne histoire est faite pour être racontée, qu'elle n'est complète que quand elle est racontée et que lorsque les autres en ont ri, et que même le plaisir de la raconter inclut le fait que les autres à leur tour pourront sur d'autres la mettre à l'épreuve.

S'il n'y a aucun rapport nécessaire [avec] ce que je dois évoquer chez l'Autre de captivation métonymique pour laisser le passage libre à la parole spirituelle, il y a par contre nécessairement un rapport, ceci est rendu suffisamment évident par ce schéma, [avec] la chaîne signifiante telle qu'elle doit s'organiser chez l'Autre, celle qui va ici de δ", ou [plutôt] de δ'" en δ", de même qu'ici cela va de δ' en δ, il doit y avoir un rapport, et c'est cela que j'ai exprimé la dernière fois en disant que l'Autre doit être de la paroisse. Il ne doit pas simplement en gros comprendre le français, quoique ce soit déjà une première façon d'être de la paroisse. Si je fais un mot d'esprit en français, il y a bien d'autres choses supposées connues auxquelles il doit participer pour que tel ou tel mot d'esprit passe et réussisse.

Voilà donc en somme représentées sur le schéma deux conditions que nous pourrions à peu près écrire ainsi, que si vous voulez quelque chose qui serait ici le β" β'", à savoir une certaine inhibition provoquée chez l'autre, là je fais un signe fait de deux petites flèches en sens inverse l'une de l'autre qui sont égales et de sens opposé à ma métonymie, c'est-à-dire à γα. Par contre il y a une sorte de parallélisme entre γα et γ'α', ce qui peut s'exprimer de cette façon là que γα peut trouver son homologation. Nous avons exprimé cela en mettant un esprit rude entre parenthèses dans le α'γ', c'est-à-dire que l'autre, l'homologue comme tel, l'homologue comme message, l'authentifie comme mot d'esprit.

Voilà qui au moins a l'avantage de fixer les idées, de vous visualiser, puisque c'est un des organes mentaux les plus familiers à l'intellectuel, de vous visualiser ce que je veux dire quand je vous ai parlé la dernière fois des deux conditions subjectives pour le succès du mot d'esprit, à savoir ce qu'il exige de l'autre imaginaire pour qu'à l'intérieur de cette coupe que présente l'autre imaginaire, l'Autre symbolique l'entende.

Je laisse aux esprits ingénieux de rapprocher ceci de ce que, chose curieuse, j'ai pu dire autrefois dans une métaphore, et je devais avoir bien une raison pour cela, pour me servir presque des mêmes schémas formels, quand autrefois je me suis servi de l'image du miroir concave à propos du narcissisme. C'était alors surtout des images imaginaires que je m'occupais, et des conditions d'apparition de l'unité imaginaire dans une certaine réflexion organique, à travers quelque chose dont les tendances formelles le font [...]

Nous ne nous engagerons pas dans un rapprochement qui d'ailleurs de toutes façons ne saurait être que forcé, encore qu'il puisse être suggestif.

Nous allons faire maintenant un petit usage de plus de ce schéma, car quel que soit l'intérêt de ce que je vous rappelle ainsi, le sens de ce que j'ai dit la dernière fois, si cela ne devait pas nous porter plus loin, ce serait assez court.

Je voudrais qu'une fois au moins vous voyez bien ceci, que le schéma initial dont nous nous servons depuis le début de l'année se transforme donc en ceci, par le fait que nous développons la formule de l'autre comme sujet, se transforme en ceci que nous avons γα pour le sujet ici, ββ', et au-delà se reproduit cette disposition β" β'" qui fait que l'autre, lui aussi, a une relation [à l'] objet métonymique [et] se trouve en posture de

voir se reproduire à l'échelon suivant la nécessité du $\gamma\alpha$ qui devient ici $\gamma'\alpha'$, et ainsi de suite indéfiniment. La dernière boucle, celle par laquelle passe essentiellement le retour du besoin vers quelque chose qui est cette satisfaction indéfiniment différée est quelque chose qui doit faire en quelque sorte tout le circuit des autres avant de revenir chez le sujet, ici, à son point terminal.

Nous allons avoir d'ailleurs tout à l'heure à réutiliser ce schéma. Pour l'instant arrêtons-nous à quelque chose qui est un cas particulier, et que Freud précisément envisage tout de suite après qu'il a donné cette analyse des mécanismes du mot d'esprit, dont ceci n'est que le commentaire. Il parle de ce qu'il appelle les « mobiles sociaux » du mot d'esprit, et de là il va au problème du comique.

C'est ce que nous allons essayer d'aborder aujourd'hui, non pas de l'épuiser, car Freud dit expressément lui-même qu'il ne l'aborde que sous l'angle du mot d'esprit, qu'autrement il y a là un domaine infiniment trop vaste pour qu'il puisse même songer à s'y engager, au moins à partir de son expérience. Il est tout à fait frappant que pour s'introduire à l'analyse du comique, il mette au premier plan, comme étant ce qui dans le comique est le plus proche du mot d'esprit, avec la sûreté de l'orientation et de touche qui est celle de Freud, ce qui est le plus proche du mot d'esprit et qu'il nous présente comme tel, c'est très précisément ce qui au premier abord pourrait paraître le plus éloigné du spirituel, c'est justement le naïf.

Le naïf, nous dit-il, est réalisé par quelque chose qui est fondé sur l'ignorance, et tout naturellement il en donne des exemples empruntés aux enfants, la scène que je vous ai, je crois, déjà évoquée ici, des enfants qui à l'usage des adultes, ont monté toute une petite historiette fort jolie, et qui consiste en ce qu'un couple se sépare, le mari allant chercher fortune et revenant au bout de quelques années, ayant réussi en effet à trouver la richesse, mais que la femme accueille en disant : "Tu vois je me suis conduite magnifiquement ; moi non plus je n'ai pas perdu mon temps pendant ton absence !" et elle ouvre le rideau sur une rangée de dix poupées. C'est toujours une petite scène de marionnettes, mais naturellement les enfants sont étonnés, peut-être même surpris, ils en savent peut-être plus long qu'on ne croit dans l'occasion, mais en tous cas, ils sont surpris par le rire qui éclate chez les adultes qui sont venus assister à cette petite scène.

Voilà le type de la drôlerie, ou de la bonne histoire, ou du mot d'esprit naïf, tel que Freud nous le présente. Il nous le donne, sous une forme encore plus proche techniquement de ce que nous appelons les procédés du langage, dans l'histoire de la petite fille qui propose, pour son frère qui a un peu mal au ventre, une "Bubizin". La petite fille a entendu parler pour elle d'une *Medizin*, et comme *Mädi* veut dire en allemand "petite fille", et *Bubi* "petit garçon", elle pense que s'il y a des Medizin pour les petites filles, il doit y avoir aussi des "*Bubizin*" pour les petits garçons.

Voilà encore une chose qui, à condition qu'on en ait la clef, c'est-à-dire qu'on comprenne l'allemand, peut être transformée facilement en histoire drôle, ou peut être présentée sur le plan du spirituel.

A la vérité, encore que bien entendu cette référence à l'enfant ne soit pas hors de saison, le trait, nous ne dirons même pas de l'ignorance, [mais] de ce quelque chose que Freud définit très spécialement en ceci qui en fait le caractère facilement supplétif dans le mécanisme du mot d'esprit, qui tient à ce qu'en somme il y a quelque chose, dit-il, qui nous plaît là-dedans, et qui est précisément ce qui joue le même rôle que ce que j'ai appelé tout à l'heure fascination ou captivation métonymique, c'est ce que nous sentons chez celui qui parle, et [ce] dont il s'agit : il n'y a pas du tout d'inhibition, et c'est cela, cette absence d'inhibition chez l'autre qui nous permet à nous, de faire passer chez l'autre, chez celui à qui nous le racontons, et qui lui-même est déjà fasciné par cette absence d'inhibition, de faire passer l'essentiel du mot d'esprit, à savoir cet au-delà qu'il évoque et qui, ici, chez l'enfant, dans les cas que nous venons d'évoquer, ne consiste pas essentiellement dans leur drôlerie, mais dans l'évocation de ce temps de l'enfance où le rapport au langage est quelque chose de si proche, qu'il nous évoque par là directement ce rapport du langage au désir qui est ce qui, dans le mot d'esprit, en constitue la satisfaction propre.

Nous allons prendre un autre exemple emprunté à l'adulte, et je crois déjà l'avoir cité à un moment donné. Un de mes patients qui ne se distinguait pas par ce qu'on appelle d'ordinaire les circonvolutions très poussées, et qui racontant une de ses histoires un peu tristes, comme il lui en arrivait assez souvent, expliquait qu'il avait donné rendez-vous à une petite femme rencontrée dans ses pérégrinations, et que ladite femme lui avait tout simplement, comme cela lui arrivait souvent, posé ce qu'on appelle

un lapin. Il concluait son histoire en disant : "J'ai bien compris, une fois de plus, que c'était là une femme de non recevoir".

Il ne faisait pas un mot d'esprit. Il disait quelque chose de fort innocent, qui pourtant a bien son caractère piquant, et satisfait chez nous quelque chose qui va bien au-delà de l'appréhension comique du personnage dans sa déception qui, à l'occasion, si elle évoque chez nous et c'est tout à fait douteux, un sentiment de supériorité, assurément est bien inférieure dans cette note puisque dans cette note je fais allusion à un des mécanismes qu'on a souvent promu, mis en avant, prétendument du mécanisme du comique, c'est à savoir celui qui consiste à nous sentir supérieurs à l'autre. Ceci est tout à fait critiquable, encore que ce soit un fort grand esprit qui ait essayé d'ébaucher le mécanisme comique dans ce sens, à savoir Rops, il est tout à fait réfutable que ce soit là le plaisir essentiel du comique. S'il y a quelqu'un dans l'occasion qui garde toute sa supériorité, c'est bien notre personnage qui trouve dans cette occasion matière à motiver une déception qui est tout à fait bien loin d'entamer une confiance en lui-même inébranlable. Si quelque supériorité donc s'ébauche à propos de cette histoire, c'est bien plutôt une sorte de leurre, c'est-à-dire que pour un temps tout vous engageait un instant dans ce mirage que constitue la façon dont vous vous [représentez] l'auteur du mot d'esprit lui-même, ou dont vous vous [représentez] celui qui raconte l'histoire, par rapport au texte du désir et de la déception ; mais ce qui passe bien au-delà, c'est justement derrière ce terme "femme de non-recevoir", le caractère fondamentalement décevant en lui-même de toute approche, bien au-delà du fait que telle ou telle approche particulière soit satisfaite. En d'autres termes, ce qui nous amuse aussi là, c'est la satisfaction que trouve le sujet qui a laissé échapper ce mot innocent dans sa déception, à savoir qu'il la trouve suffisamment expliquée par une locution qu'il croit être la locution reçue, la métonymie toute faite pour de pareilles occasions, en d'autres termes qu'il la retrouve dans le chapeau haut de forme sous la forme d'un lapin de peluche qu'il croit être le lapin bien vivant de l'explication valable, et qui en fait, lui, est bel et bien imaginaire, ce lapin qui constitue cette déception même, qu'il sera toujours prêt à voir se reproduire, inébranlé et constant, sans autrement s'en affecter, chaque fois qu'il s'approchera de l'objet de son mirage.

Ici donc, ce que vous voyez, c'est qu'en somme [dans] le trait d'esprit de l'ignorant ou du naïf — de celui dans l'occasion, pour faire mon mot

d'esprit, qui cette fois-ci est toujours [enté] si l'on peut dire au niveau de l'autre, je n'ai plus besoin de provoquer chez l'autre rien qui constitue cette coupe solide, elle m'est déjà toute donnée par celui qui l'élève à la dignité d'histoire drôle, celui de la bouche duquel je recueille le mot précieux dont la communication va constituer un mot d'esprit, celui que j'élève en quelque sorte à la dignité de maître-sot par mon histoire — le mécanisme est en somme ceci, que toute la dialectique du mot d'esprit naïf tient en ceci, dans la partie bleue de ce schéma, et que ce que chez l'autre il s'agit de provoquer dans l'ordre imaginaire, pour que le mot d'esprit dans sa forme ordinaire passe et soit reçu ici, est en quelque sorte tout constitué par sa naïveté, son ignorance, son infatuation elle-même, et il suffit simplement de l'aborder aujourd'hui pour y faire homologuer par le tiers, le grand Autre auquel je la communique comme telle, pour la faire passer au rang et au titre de mot d'esprit.

Naturellement ici, la promotion de l'autre imaginaire comme tel dans cette analyse des métonymies, dans la satisfaction qu'il trouve pure et simple dans le langage, et qui lui sert à ne même pas s'apercevoir à quel point son désir est leurré, ceci nous introduit, et c'est pourquoi Freud le met au joint du mot d'esprit et du comique, ceci nous introduit à la dimension du comique comme tel, et nous en fait poser la question.

Ici nous ne sommes pas au bout de nos peines, car à la vérité sur ce sujet du comique on n'a pas manqué d'introduire quelques considérations, quelques théories toutes plus ou moins insatisfaisantes, et ce n'est certainement pas une question vaine que celle de nous poser, que celle de savoir pourquoi ces théories sont insatisfaisantes, et aussi pourquoi elles ont été promues.

Assurément il faut là que nous franchissions toutes sortes de formes sous lesquelles ces théories sont présentées, pour revenir dessus. Il n'y a pas moyen de les épeler, leur addition, leur succession, leur historique comme on dit, ne nous mènera je crois, sur la trace de rien de fondamental. La question du comique est en tout cas, disons-le, éludée chaque fois qu'on tente de l'aborder, je ne dis pas de la résoudre, sur le plan seulement psychologique. L'esprit comme le comique sont évidemment sur le plan psychologique faciles à réunir sous cette catégorie du risible ou de ce qui provoque le rire. Bien entendu, vous ne pouvez manquer d'être frappés, que jusqu'à présent, tout en concluant le fait que le mot d'esprit est plus ou moins bien accueilli,

encaissé par le fait que vous le sanctionnez d'un rire discret ou tout au moins d'un sourire, je n'ai pas abordé cette question du rire.

La question du rire est loin d'être résolue. Bien entendu tout un chacun s'accommode d'en faire une caractéristique essentielle de ce qui se passe dans le spirituel, et aussi bien dans le comique, mais quand il s'agit d'en faire en quelque sorte le ressort du caractère expressif, si l'on peut dire, à cette occasion du rire, quand il s'agit même simplement de connoter à quelle émotion pourrait répondre ce phénomène dont il est possible de dire, encore que ce ne soit pas absolument certain, qu'il soit le propre de l'homme, on commence à entrer dans des choses qui, d'une façon générale, sont extrêmement fâcheuses. Je veux dire que même ceux dont on sent bien qu'ils essayent d'approcher, qui frôlent d'une certaine façon analogique, métaphorique, un certain rapport du rire avec ce dont il s'agit dans l'appréhension qui lui correspond, le mieux qu'on puisse dire, c'est que ceux qui là-dessus ont dit les choses qui paraissent les plus tenables, les plus prudentes, ne font guère que noter ce quelque chose qui serait analogue dans le phénomène lui-même du rire, à savoir ce qu'il peut laisser quelque part de traces oscillatoires, au sens que c'est un mouvement spasmodique avec une certaine oscillation mentale qui serait celle du passage par exemple, dit Kant, de quelque chose qui est une tension, à sa réduction, à un rien : l'oscillation entre une tension éveillée et sa brusque chute devant un rien, une absence de quelque chose qui serait censée après son éveil de tension, devoir lui résister.

Voilà un exemple où le brusque passage d'un concept à sa contradiction se fait jour chez un psychologue de l'un des derniers siècles, Léon Dumont, dont Dumas fait état dans son article sur la psychologie. C'est un article à la Dumas, très fin, très subtil, et pour lequel cet homme heureux ne s'est pas fatigué, mais qui vaut bien la peine d'être lu, car quand même sans se fatiguer, il apporte de très jolis éléments.

Bref, le rire bien entendu dépasse lui-même très largement la question aussi bien du spirituel que du comique. Il n'est pas rare de voir rappelé qu'il y a dans le rire quelque chose qui est par exemple la simple communication du rire, le rire du rire ; le rire de quelque chose qui est lié au fait qu'il ne faut pas rire, le fou-rire des enfants dans certaines conditions est tout de même quelque chose qui mérite aussi de retenir l'attention. Il y a aussi un rire de l'angoisse, et même de la menace imminente, le rire gêné

de la victime qui se sent menacé soudain de quelque chose qui dépasse tout à fait les limites de son attente, le rire du désespoir. Il y a des rires même du deuil brusquement appris.

Allons-nous traiter de toutes ces formes du rire ? Ce n'est pas notre sujet ; je veux simplement ponctuer ici, puisqu'aussi bien ce n'est pas mon objet de vous faire une théorie du rire, qu'en tout cas rien n'est plus éloigné de devoir satisfaire que la théorie bergsonienne du mécanique surgissant au milieu de cette espèce de mythe de l'harmonie vitale, de ce quelque chose dont, pour les reprendre à cette occasion d'une façon particulièrement schématique, la prétendue éternelle nouveauté, création permanente de l'élan vital, pour être reprise là d'une façon particulièrement condensée dans ce discours sur le rire ; Bergson montre assez, met assez en évidence le caractère à proprement parler [mécaniciste ?], car formuler à proprement parler qu'une des caractéristiques du mécanique en tant qu'opposé au vital, c'est son caractère répétitif — comme si la vie ne nous présentait aucun phénomène de répétition, comme si nous ne "pissions" pas tous les jours de la même façon, comme si nous ne nous endormions pas tous les jours de la même façon, comme si on réinventait l'amour chaque fois qu'on baise — il y a là véritablement quelque chose d'incroyable [dans] cette espèce d'explication par la mécanique elle-même, une explication qui tout au long du livre se manifeste elle-même comme une explication mécanique. Je veux dire que c'est l'explication elle-même qui retombe dans une lamentable hystérotypie qui laisse absolument échapper ce qui est essentiel dans le phénomène.

Si c'était véritablement la mécanique qui fut à l'origine du rire, où irions-nous ? Où se situeraient les si subtiles remarques de Kleist sur les marionnettes qui vont tout à fait à l'encontre de ce prétendu caractère risible et déchu du mécanique ? Car il souligne si finement que c'est un idéal de grâce qui est en réalité réalisé par ces petites machines qui, d'être simplement agitées par quelques bouts de fil, réalisent par elles-mêmes une espèce d'élégance du tracé de leurs mouvements liée à la constance du centre de gravité de leur courbe, pour peu simplement qu'elles soient un petit peu bien construites, je veux dire suivant les exemples stricts que constituent les caractéristiques des articulations humaines, et qu'en fin de compte souligne-t-il, que la grâce de nul danseur ne peut atteindre à ce qui peut être réalisé par une marionnette simplement agitée avec doigté.

Laissons de côté la théorie bergsonienne à cette occasion, pour simplement faire remarquer à quel point elle peut laisser complètement de côté ce qui est donné par les premières appréhensions, les plus élémentaires, du mécanisme du rire, je veux dire avant même qu'il soit impliqué dans rien qui soit aussi élaboré que le rapport du spirituel ou le rapport du comique ; je veux dire dans le fait que le rire touche à tout ce qui est imitation, doublage, phénomène de sosie, masque, et si nous regardons de plus près, non seulement au phénomène du masque mais à celui du démasquage, et ceci selon des moments qui méritent qu'on s'y arrête.

Vous vous approchez d'un enfant avec la figure recouverte d'un masque : il rit d'une façon tendue, gênée. Vous vous approchez de lui un peu plus : quelque chose commence qui est une manifestation d'angoisse. Vous enlevez le masque : l'enfant rit. Mais si vous avez sous ce masque un autre masque, il ne rit pas du tout.

Je ne veux là qu'indiquer combien tout au moins ceci demande une étude qui ne peut être qu'une étude expérimentale, mais qui ne peut l'être que si nous commençons d'avoir une certaine idée du sens dans lequel elle doit être dirigée, et dont tout, en tout cas dans ce phénomène comme dans d'autres que je pourrais ici mettre à l'appui de mon affirmation — ce n'est pas mon intention ici d'y mettre l'accent — dont tout nous montre qu'il y a en tout cas un rapport très intense, très serré, entre les phénomènes du rire et la fonction chez l'homme de l'imaginaire, nommément le caractère captivant de l'image, captivant au-delà des mécanismes instinctuels qui en répondent, soit à la lutte, soit à la parade, à la parade sexuelle ou à la parade combative, et qui y ajoutent chez l'homme cet accent supplémentaire qui fait que l'image de l'autre est très profondément liée à cette tension dont je parlais tout à l'heure, cette tension toujours évoquée par l'objet auquel est porté attention ; attention qui consiste à le mettre à une certaine distance du désir ou de l'hostilité, à ce quelque chose qui chez l'homme est au fondement et à la base même de la formation du moi, de cette ambiguïté qui fait que son unité est hors de lui-même, que c'est par rapport à son semblable qu'il s'érige et trouve cette unité de défense qui est celle de son être en tant qu'être narcissique.

C'est dans ce champ-là que doit se situer le phénomène du rire, et pour vous indiquer ce que je veux dire, je dirai que c'est dans ce champ-là que se produisent ces chutes de tension auxquelles les auteurs qui se sont intéres-

sés plus spécialement à ce phénomène attribuent le déclenchement occasionnel, instantané du rire. Si quelqu'un nous fait rire quand il tombe simplement par terre, c'est en fonction de l'image plus ou moins tendue, plus ou moins pompeuse à laquelle même nous ne faisions pas tellement attention auparavant, [en fonction] de ces phénomènes de stature et de prestige qui sont en quelque sorte la monnaie courante de notre expérience vécue, mais au point que nous n'en percevons même pas le relief, c'est pour autant, pour tout dire, que le personnage imaginaire continue sa démarche plus ou moins apprêtée, dans notre imagination, alors que ce qui le supporte de réel est là planté et répandu par terre. C'est dans cette mesure que le rire éclate, c'est toujours par quelque chose qui est une libération de l'image.

Entendez cette libération dans les deux sens ambigus du terme, que quelque chose est libéré de la contrainte de l'image et que l'image aussi va se promener toute seule. Il y a quelque chose de comique dans le canard duquel vous avez coupé la tête et qui fait encore quelques pas dans la basse-cour. C'est encore quelque chose de cet ordre, et c'est bien pour cela aussi que le comique va entrer quelque part en connexion avec le risible, c'est au niveau de la direction Je-objet ββ' ou β"β'". C'est certainement dans la mesure où l'imaginaire est intéressé quelque part dans ce rapport au symbolique que nous allons voir se retrouver à un niveau plus élevé, qui nous intéresse infiniment plus que l'ensemble des phénomènes du plaisir, le rire en tant qu'il connote, qu'il accompagne le comique.

Pour introduire aujourd'hui la notion du comique, je voudrais partir d'un exemple. Quand Henri Heine dans l'histoire du Veau d'or, rétorque à Soulié dans un mot qui est destiné à trouver la communication justement spirituelle, quand il parle du Veau d'or à propos du banquier, c'est presque déjà un mot d'esprit, une métaphore tout au moins qui rencontre chez Henri Heine cette réponse : "pour un veau, il me semble avoir un peu passé l'âge". Observez que si Henri Heine avait dit cela au pied de la lettre, cela voudrait dire simplement qu'il n'aurait rien compris, qu'il serait comme mon ignorant de tout à l'heure, comme celui qui racontait "la femme de non-recevoir". La rétorsion que lui fait Henri Heine serait comique, d'une certaine façon, et c'est ce qui constitue les dessous de ce mot d'esprit, elle est aussi un peu comme cela, je veux dire qu'elle renvoie un peu Soulié à son jardin, qu'elle le met dans ses petits souliers, si j'ose m'exprimer ainsi. Après tout Soulié n'a pas dit quelque chose de tellement

drôle, et Henri Heine, en lui damant le pion, en montrant que ça peut s'arranger autrement, en dressant un autre objet métonymique que le premier Veau, entre et joue sur le plan de l'opposition comique.

L'opposition comique en somme est liée à ceci qu'il est impossible de ne pas s'apercevoir d'abord d'une différence absolument essentielle. C'est que le comique, si nous le saisissons là à l'état fugitif, à l'occasion du trait d'esprit, dans un trait, dans un mot, dans une passe d'armes, c'est quand même quelque chose qui va bien au-delà, je veux dire qui met en cause, non pas purement et simplement notre rencontre, quelque chose en éclair dans lequel il n'y a pas besoin d'une très longue étreinte pour que ça passe avec un trait d'esprit. Je m'adresse à vous tous, quelle que soit votre position actuelle, sans que je sache d'où vous venez, ni même qui vous êtes. Pour qu'il y ait entre nous des relations comiques il faut quelque chose qui nous implique beaucoup plus chacun de l'un à l'autre personnellement, si bien que vous voyez là s'ébaucher dans la relation de Soulié et d'Henri Heine quelque chose qui intéresse un mécanisme de séduction. Il y a quelque chose qui est quand même un peu rebuté du côté de Soulié par la réponse d'Henri Heine.

Bref, pour qu'il y ait possibilité de parler de la relation du comique, il faut que nous placions cette relation de la demande à sa satisfaction, non plus dans un moment instantané, mais dans quelque chose qui lui donne sa stabilité et sa constance, sa voie dans son rapport à un autre déterminé. Car [dans] ce que nous avons analysé dans les sous-jacences du mot d'esprit comme étant cette structure essentielle de la demande en tant qu'elle est reprise par l'autre et doit être essentiellement insatisfaite, il y a quand même une solution qui est la solution fondamentale, celle que tous les êtres humains cherchent depuis le début de leur vie jusqu'à la fin de leur existence, puisque tout dépend de l'autre. En somme la solution c'est d'avoir un autre tout à soi. C'est ce qu'on appelle l'amour.

Dans cette dialectique du désir il s'agit d'avoir un autre tout à soi, le champ de la parole pleine, tel qu'autrefois je vous l'ai évoqué, est désigné, défini sur ce schéma par les conditions mêmes dans lesquelles nous venons de voir que peut et doit se réaliser quelque chose qui soit l'équivalent à la satisfaction du désir, l'indication qu'il ne peut justement être satisfait que dans l'au-delà de la parole. C'est le lien qui unit d'autres avec ce Je, son objet métonymique et le message. C'est cela l'aire, et la superficie, où doit

se tenir le quelque chose qui soit parole pleine, c'est à savoir que le message essentiel, caractéristique qui le constitue, cette parole pleine, celle que je vous ai imagée par le "tu es mon maître", ou le "tu es ma femme", se dessine en effet ainsi : "tu, toi, l'autre, est ma femme".

C'est sous cette forme, vous disais-je, que l'homme donne l'exemple de la parole pleine dans laquelle il s'engage comme sujet, se fonde comme l'homme de celle à laquelle il parle et le lui annonce sous cette forme, et lui dit : "tu es ma femme".

Je vous ai montré aussi le caractère étrangement paradoxal de ce "tu es ma femme". C'est que tout repose sur quelque chose qui doit fermer le circuit ; c'est que la métonymie que cela comporte, le passage de l'autre à cet objet unique qui est constitué par la phrase, demande tout de même que la métonymie soit reçue, que quelque chose passe ensuite du $\gamma$ à $\alpha$, à savoir que le "tu" dont il s'agit ne réponde pas par exemple purement et simplement : "mais non, pas du tout".

Même s'il ne répond pas "mais non, pas du tout", quelque chose d'autre se produit beaucoup plus communément, c'est qu'en raison même du fait que nulle préparation aussi habile que le mot d'esprit ne vient à faire confondre cette ligne $\beta$"$\beta$"', avec la métonymie $\gamma\alpha$, c'est-à-dire que ces deux lignes restent parfaitement indépendantes, c'est à savoir que le sujet dont il s'agit conserve, lui, bel et bien son système d'objets métonymiques. Nous verrons se produire la contradiction qui s'établit dans le cercle $\beta$', $\beta$"', $\beta$", à savoir que chacun comme on dit, ayant sa petite idée, cette parole fondatrice se heurtera à ce que j'appellerais, puisque nous sommes là en présence d'un carré, le problème non pas de la quadrature du cercle, mais de la "circuilature" des métonymies bel et bien distinctes, même dans le conjungo le plus idéal. "Il n'y a que de bons mariages, il n'y en a pas de délicieux" a dit La Rochefoucauld.

Or, le problème de l'autre et de l'amour est au centre du comique. Pour le savoir il convient d'abord de se souvenir que, si on veut se renseigner sur le comique, il ne serait peut-être pas mauvais de lire des comédies. La comédie a une histoire, la comédie a même une origine sur laquelle on s'est beaucoup penché, et l'origine de la comédie est liée de la façon la plus étroite au rapport qu'on peut appeler le rapport du soi au langage.

Le soi dont nous parlons à l'occasion, qu'est-ce que c'est ? Bien entendu ce n'est pas purement et simplement le besoin radical originel, ce besoin

qui est à la racine de l'individualisation comme organisme; ce soi ne se saisit qu'au-delà de toute l'élaboration du désir dans le réseau du langage, ce soi c'est quelque chose qui ne se réalise en fin de compte qu'à la limite. Ici le désir humain n'est pas pris d'abord dans ce système de langage qui l'atermoie indéfiniment; nulle place pour que ce soi se constitue et se nomme. Il est pourtant, au-delà de toute cette élaboration du langage, ce qui représente la réalisation de ce besoin premier, la forme et qui, chez l'homme tout au moins, n'a aucune chance même de se connaître. Nous ne savons pas ce qu'est le soi d'un animal, et il y a bien peu de chances pour que nous le sachions jamais; mais ce que nous savons, c'est que le soi de l'homme est entièrement engagé dans cette dialectique du langage : c'est lui qui véhicule et conserve l'existence première de la tendance.

D'où sort la comédie ? On nous dit de ce banquet où l'homme en somme dit oui dans une espèce d'orgie — laissons à ce mot tout son vague — de ce même repas qui est constitué par les offrandes aux dieux, c'est-à-dire aux immortels du langage. Le fait qu'en fin de compte tout processus d'élaboration du désir dans le langage se ramène et se rassemble dans la consommation d'un banquet, dans le fait qu'après tout ce détour c'est en fin de compte pour revenir à la jouissance et à la plus élémentaire, voilà par quoi la comédie fait son entrée dans ce qu'on peut considérer avec Hegel, comme étant la phase esthétique de la religion.

Qu'est-ce que nous montre l'ancienne comédie ? Il conviendrait que vous mettiez un peu de temps en temps votre nez dans Aristophane. C'est toujours le moment où le soi répond à son profit, chausse les bottes à son usage le plus élémentaire du langage, c'est entendu dans "Les Nuées", Aristophane se moque d'Euripide et de Socrate, de Socrate particulièrement. Sous quelle forme nous le montre-t-il ? Il nous le montre sous cette forme que toute cette belle dialectique va servir à un vieillard à essayer de satisfaire ses envies par toutes sortes de trucs, à échapper à ses créanciers, à trouver le moyen de se faire donner de l'argent; ou à un jeune homme également à échapper à ses engagements, à tous ses devoirs, à railler ses ascendants, etc...

Ce retour du besoin sous sa forme la plus élémentaire, ce surgissement au premier plan de ce qui est entré à l'origine dans la dialectique du langage, à savoir tout spécialement tous les besoins du sexe, et tous les besoins cachés en général, voilà ce que vous voyez, sur la scène aristo-

phanesque, se produire au premier plan, et cela va loin ; et tout spécialement je recommande à votre attention les pièces concernant les femmes et la façon dont cette sorte de retour au caractère de besoin élémentaire qui est sous-jacent à tout le processus, quel rôle spécialement est ici donné aux femmes pour autant que c'est par leur intermédiaire que, par exemple, Aristophane nous invite, pour le moment de communion imaginaire que représente la comédie, à nous apercevoir de ce quelque chose qui ne peut s'apercevoir que rétroactivement, que si l'État existe, et la cité, c'est pour qu'on en profite, c'est pour qu'un repas de cocagne auquel d'ailleurs personne ne croit, soit établi sur l'agora ; c'est pour qu'en somme on revienne à s'étonner de bons sens contrariés par l'émulation perverse de la cité soumise à tous les tiraillements d'un processus dialectique ; pour qu'on revienne par l'intermédiaire des femmes, les seules qui sachent vraiment de quoi l'homme a besoin, on revienne par l'intermédiaire des femmes au bon sens, et naturellement tout ceci prend les formes les plus exubérantes.

Ce n'est piquant que par ce que cela nous révèle de la violence de certaines images. Cela nous fait aussi même assez bien imaginer un monde où les femmes n'étaient peut-être pas tout à fait ce que nous imaginons à travers les auteurs qui nous font une Antiquité policée. Les femmes, m'a-t-il semblé, devaient être — je parle des femmes réelles, pas de la Vénus de Milo — devaient avoir dans l'Antiquité beaucoup de poils et ne devaient pas sentir bon, si l'on en croit l'insistance qui est mise sur la fonction du rasoir et sur certains parfums.

Quoi qu'il en soit, dans ce crépuscule aristophanesque, spécialement celui qui concerne cette vaste insurrection des femmes, il y a quelques images qui sont fort belles et qui ne manquent pas de frapper, ne serait-ce celle qui tout d'un coup s'exprime dans cette phrase d'une des femmes, devant ses compagnes qui sont toutes en train non seulement de s'être costumées en hommes mais de s'attacher des barbes du côté de la toute-puissance — il s'agit simplement de savoir de quelle barbe il s'agit — qui se met à rire tout d'un coup et qui leur dit : "comme c'est drôle, on dirait une assemblée de seiches grillées avec des barbes !"

Cette vision de pénombre est aussi quelque chose qui nous paraît assez de nature à nous suggérer tout le soubassement des rapports dans la société antique.

Vers quoi va évoluer cette comédie ? Vers la nouvelle comédie, et la nouvelle comédie, qu'est-ce que c'est ? La nouvelle comédie est quelque chose qui nous montre les gens engagés en général de la façon la plus fascinée et la plus butée sur quelque objet métonymique. Tous les types humains s'y rencontrent là, quels qu'ils soient. Il y a le luxurieux, les personnages qui sont les mêmes que ceux que l'on voit se retrouver dans la comédie italienne, ce sont des personnages définis par un certain rapport avec un objet — et autour desquels pivote toute la nouvelle comédie, celle qui va de "Ménandre" jusqu'à nos jours — autour de quelque chose, qui se substitue à cette éruption du sexe, qui est l'amour, alors là l'amour nommé comme tel, l'amour que nous appellerons l'amour naïf, l'amour ingénu, l'amour qui unit deux jeunes gens en général assez falots, qui forme le pivot de l'intrigue ; et quand je dis pivot, c'est bien parce que l'amour joue ce rôle, non pas d'être en lui-même comique, mais d'être l'axe autour duquel tourne tout le comique de la situation jusqu'à une époque qu'on peut très nettement caractériser par l'apparition du romantisme, et que nous laisserons aujourd'hui de côté.

L'amour est un sentiment comique. Le sommet de la comédie est parfaitement localisable, définissable ; la comédie dans son sens propre, au sens où je le promeus ici devant vous, trouve son sommet dans un chef-d'œuvre unique, celui qui est en quelque sorte la charnière d'un passage de la présentation des rapports entre le soi et le langage, sous la forme d'une prise de possession par le soi du langage, à l'introduction de la dialectique comme telle, des rapports de l'homme au langage qui se fait sous une forme aveugle, fermée. Dans le romantique c'est très important, en ce sens que le romantisme, sans le savoir, se trouve être une introduction confuse à cette dialectique du signifiant comme telle, dont en somme la psychanalyse se trouve être la forme articulée. Mais dans la ligne de la comédie, disons classique, le sommet est donné au moment où la comédie dont je parle, qui est de Molière et qui s'appelle "L'école des femmes", pose le problème d'une façon absolument schématique, puisque d'amour il s'agit, mais que l'amour est là en tant qu'instrument de la satisfaction.

Molière nous propose le problème d'une façon qui donne sa grille dans la limpidité absolument comparable à un théorème d'Euclide. Un monsieur qui s'appelle Arnolphe, qui n'a même pas besoin, pour que la chose soit rigoureuse, d'être un monsieur avec une seule idée — il se trouve que

c'est mieux comme cela, mais à la façon dont la métonymie sert dans le trait d'esprit à nous fasciner — est un monsieur qu'en effet dès le début nous voyons entrer avec ce que nous pourrions appeler l'obsession de n'être pas cornard. C'est sa passion principale, c'est une passion comme une autre, toutes les passions s'équivalent, toutes les passions sont également métonymiques. C'est le principe de la comédie de les poser comme telles, c'est-à-dire de centrer l'attention sur un soi qui croit entièrement à son objet métonymique; ce qui veut dire d'ailleurs qu'il y croit. Cela ne veut absolument pas dire qu'il y soit lié, car c'est aussi une des caractéristiques de la comédie que le soi du sujet comique, quel qu'il soit, en sort toujours absolument intact. Tout ce qui s'est passé pendant la comédie est passé sur lui comme l'eau sur les plumes d'un canard, quels que soient les paroxysmes auxquels il soit parvenu dans la comédie. "L'école des femmes" se termine par un "ouf!" d'Arnolphe, et pourtant Dieu sait par où il passe. C'est là que je veux essayer de vous rappeler brièvement ce dont il s'agit.

Arnolphe a donc prononcé pour une petite fille : "Je l'ai remarquée pour son air doux et posé. Je l'aimais à l'âge de quatre ans".

Il a donc choisi sa petite bonne femme, et il a d'ores et déjà posé le "tu es ma femme". C'est même pour cela qu'il entre dans une telle agitation quand il voit que ce cher ange va lui être ravi. C'est qu'au point où il en est, dit-il, elle est déjà ma femme, et il l'a déjà instaurée socialement comme telle, [celle] à laquelle il dit : "tu es ma femme".

Et il a résolu élégamment la question. C'est un homme, lui dit son partenaire le nommé Chrysalde, qui a des lumières. C'est dit quelque part, et en effet il a tellement de lumières qu'il s'est formulé ceci : il n'a pas besoin d'être le personnage monogame dont nous parlions au début. Otez-lui cette monogamie, c'est un éducateur. Toujours les vieillards se sont occupés de l'éducation des filles et ont même pour cela posé des principes. Là il a trouvé un très heureux principe, il a lui-même dit qu'il ordonnait les soins par où elle devrait être conservée dans cet état d'être complètement idiote, dit-il. Et vous ne sauriez croire, dit-il à son ami, jusqu'où cela va! Ne voilà t-il pas que l'autre jour elle m'a demandé si l'on ne faisait pas les enfants par l'oreille!

C'est cela qui aurait dû lui mettre la puce à la même oreille, car si en effet la fille avait eu une conception physiologique plus saine des choses, peut-être aurait-elle été moins dangereuse.

"Tu es ma femme", parole pleine, est la métonymie. Tout ce qu'il fait lire à la petite Agnès, à savoir les devoirs du mariage, est bel et bien congrûment expliqué. Elle est complètement idiote, dit-il, et il croit pouvoir fonder là-dessus, comme tous les éducateurs, l'assurance de sa construction.

Qu'est-ce que nous montre tout le développement de l'histoire ? Cela pourrait s'appeler : "Comment l'esprit vient aux filles". L'esprit vient aux filles en ceci : la singularité du personnage d'Agnès semble avoir proposé une véritable énigme aux psychologues et aux critiques : est-ce une femme, une nymphomane, une coquette, une ceci, une cela ? Absolument pas ; c'est un être auquel on a appris à parler et qui articule. Elle est prise au mot du personnage, complètement falot d'ailleurs, qu'est le personnage du petit jeune homme, d'Horace qui entre en jeu dans la question, quand, dans la scène majeure où Arnolphe va lui proposer de s'arracher la moitié des cheveux, elle lui répond tranquillement : "Horace avec deux mots, en ferait plus que vous". Elle ponctue ce qui est ponctué tout au long de la pièce, c'est-à-dire ce qui est venu à Agnès avec la rencontre du personnage en question, c'est précisément ceci, que le personnage dit des choses qui sont spirituelles et douces à entendre, à ravir. Ce qu'il dit, elle est bien incapable de nous le dire, et de se le dire à elle-même ; mais c'est par la parole, c'est-à-dire par ce quelque chose qui rompt tout le système de la parole apprise, de la parole éducative, qu'elle est captivée, et [montre] cette sorte d'ignorance qui est une des dimensions que déjà Molière a simplement lié à ceci que précisément pour elle il n'y a rien d'autre que ce système de la parole, quand Arnolphe lui explique qu'il lui a embrassé les mains, les bras. Elle demande : "y a-t-il autre chose ?" Elle est très intéressée. C'est une déesse-raison cette Agnès ; aussi bien le terme de raisonnement, raisonneuse est-il ce qui vient à un moment donné suffoquer Arnolphe ; quand il essaye de lui reprocher son ingratitude, son manque de sentiment du devoir, la trahison qu'elle exerce à son égard, elle lui répond avec pertinence : "mais qu'est-ce que je vous dois ? Si c'est uniquement de m'avoir rendue bête, vos frais vous seront remboursés." Et le mot raisonneur et raisonneuse est ce qui vient dans la bouche d'Arnolphe.

En d'autres termes, nous nous trouvons, au départ, devant le raisonneur en face de l'ingénue, et ce qui constitue le ressort comique, c'est que nous voyons surgir dès que l'esprit est venu à la fille, la raisonneuse en

présence du personnage qui lui, devient l'ingénu, car à ce moment-là, dans les mots qui ne laissent aucune ambiguïté, il dit qu'il aime, et il le lui dit de toutes les façons, et il le lui dit au point que la culmination de sa déclaration consiste à lui dire à peu près ceci : tu feras exactement tout ce que tu voudras, c'est-à-dire tu auras Horace si tu le veux également à l'occasion, c'est-à-dire que le personnage renverse jusqu'au principe de son système, c'est-à-dire qu'en fin de compte il préfère encore être cornard, ce qui était son départ principal dans toute l'affaire, plutôt que de perdre l'objet de son amour.

L'amour, c'est là le point auquel je dis que se situe le sommet de la comédie classique ; l'amour est ici — et il est très curieux de voir à quel point nous ne le percevons plus qu'à travers toutes sortes de paroles qui l'étouffent, de paroles romantiques — l'amour est un ressort essentiellement comique ; c'est précisément en ceci qu'Arnolphe est un véritable amoureux, beaucoup plus authentiquement amoureux que le dénommé Horace qui, ici, est vacillant perpétuellement ; l'amour est comique, précisément en ceci que c'est l'amour le plus authentiquement amour qui se déclare et qui se manifeste.

Il faut tout ce changement de perspective qui s'est produit autour du terme de l'amour, pour que nous ne puissions pas si facilement le concevoir. Car c'est un fait : plus la pièce est jouée, plus Arnolphe est joué dans sa note d'Arnolphe, et plus les gens sont fléchissants et se disent : ce Molière si noble et si profond, quand on vient d'en rire, on devrait en pleurer ; c'est-à-dire que tout le changement de perspective romantique [est ce qui fait] que les gens ne trouvent presque plus compatible le comique avec l'expression authentique et absolument submergeante de l'amour comme tel.

Voici donc le schéma de l'histoire, [et] il faut tout de même que je donne ce qui la boucle ; ce qui la boucle est ceci que grâce à la sottise du personnage tiers — à savoir du personnage d'Horace qui à l'occasion se comporte tout à fait comme un bébé, allant jusqu'à remettre celle qu'il vient d'enlever entre les mains de son légitime successeur sans même avoir pu l'identifier jusque là comme le jaloux dont Agnès souffre la tyrannie — c'est à celui-là même qu'il se confie. Peu importe, ce personnage est tout à fait secondaire, il est là pourquoi ? Pour que le problème soit posé en ces termes, à savoir qu'Arnolphe à tout instant est mis au fait, heure par

heure, minute par minute, de ce qui se passe dans la réalité par celui-là même qui est son rival, et d'autre part d'une façon également entièrement authentique par sa pupille elle-même, la nommée Agnès qui ne lui dissimule rien. Effectivement comme il la souhaite, elle est complètement idiote, uniquement en ce sens qu'elle n'a absolument rien à cacher, qu'elle dit tout, qu'elle le dit simplement de la façon la plus pertinente, mais qu'à partir du moment où elle est dans le monde de la parole, ceci est ouvert, que quelle que soit la puissance de la formation éducative, son désir est au-delà, son désir est du côté pas simplement de Horace auquel nous ne doutons pas qu'elle fasse subir dans l'avenir tout le sort qu'Arnolphe redoutait tellement, mais simplement du fait qu'elle est dans le domaine de la parole, elle sait que son désir est au-delà de cette parole. Elle est charmée par les mots, elle est charmée par l'esprit ; c'est en tant que quelque chose est au-delà de cette actualité métonymique qu'on essaye de lui imposer, qu'elle s'échappe, que tout en disant toujours à Arnolphe la vérité, néanmoins tout ce qu'elle fait est tout à fait équivalent au fait de le tromper. Horace lui-même le perçoit, et quand il raconte l'histoire du gré et de la pierre — à savoir cette fille qui lui jette sa petite pierre par la fenêtre en lui disant : "Allez-vous-en ! Je ne veux plus entendre vos discours et voici ma réponse", ce qui a l'air de vouloir dire : voici la pierre que je vous jette, mais qui est aussi le véhicule d'une petite lettre — [qui] est quelque chose qui, en effet, Horace le souligne très bien, pour une fille qu'on a voulu jusque là maintenir dans la plus extrême ignorance, est une ambiguïté pas mal trouvée. C'est l'amorce de ces double-sens, de tout ce jeu dont on peut à l'avenir espérer au mieux.

Voici donc ce point sur lequel je voulais vous laisser aujourd'hui. Le soi est par nature au-delà de cette prise du désir dans le langage. Le rapport à l'Autre est essentiel pour autant que le chemin du désir passe nécessairement par l'Autre, non pas en tant que l'autre est l'objet unique, mais en tant que l'Autre est le répondant du langage, et par lui-même le soumet à toute sa dialectique.

# Leçon VIII

*8 janvier 1958*

J'ai l'impression que le trimestre dernier — j'en ai eu des retentissements — je vous ai un peu essoufflés. Je ne m'en suis pas rendu compte, sinon je ne l'aurais pas fait. J'ai aussi l'impression de m'être répété, d'avoir piétiné. Cela n'a d'ailleurs pas empêché, peut-être, que certaines des choses que je voulais vous faire entendre sont restées en chemin.

Cela vaut peut-être un petit retour en arrière, disons un regard sur la façon dont j'ai abordé les choses cette année. Ce que j'essaye de vous montrer à propos du trait d'esprit, dont j'ai dégagé un certain schéma dont l'utilité, peut-être, peut ne pas vous apparaître tout de suite, c'est son unité, comment les choses s'emboîtent, comment elles s'engrènent avec le schéma précédent.

En fin de compte il s'agit de quelque chose que vous devez percevoir comme une constante dans ce que je vous enseigne. Encore conviendrait-il que cette constante ne soit pas simplement quelque chose comme un petit drapeau à l'horizon, sur lequel vous vous orientiez. Il faut que vous compreniez où cela vous emmène, dans quels détours cela vous emmène. Cette constante, c'est la remarque que je crois absolument fondamentale pour comprendre ce qu'il y a dans Freud, [c'est] celle de l'importance du langage, nous l'avons dit d'abord, et ensuite de la parole. Et plus nous nous approchons de notre objet, plus nous nous apercevons où est la différence de l'importance du signifiant dans l'économie du désir, disons encore dans la formation, l'information du signifié.

Vous avez pu vous en apercevoir hier soir à entendre ce que nous a

apporté d'intéressant à notre séance scientifique Madame G. Pankow. Il se trouve qu'en Amérique les gens se soucient de la même chose que ce que je vous explique ici. Ils essayent d'introduire [comme] essentiel dans la détermination de ces troubles psychiques, de ces troubles économiques, le fait de la communication et de ce qu'ils appellent le message à l'occasion. Vous avez pu entendre Madame Pankow vous parler de quelqu'un qui est loin d'être né de la dernière pluie, à savoir Monsieur G. Bateson, anthropologue et ethnographe, qui a apporté quelque chose qui nous fait réfléchir un peu plus loin que le bout de notre nez, concernant l'action thérapeutique. Il essaye de formuler quelque chose qui est au principe de la genèse du trouble psychotique, dans quelque chose qui s'établit entre la mère et l'enfant, et qui n'est pas simplement l'effet de tension, de rétention, de défense, de ratification, de frustration, au sens élémentaire que je précise, de relation inter-humaine, comme si c'était quelque chose qui se passait au bout d'un élastique, [mais quelque chose] qui essaye de mettre dès le principe la notion de la communication en tant qu'elle est centrée, non pas simplement sur un contact, sur un rapport, sur un entourage, mais sur une signification, de la mettre au principe de ce qui s'est passé d'originairement discordant, déchirant, dans ce qui lie l'enfant dans ses relations avec la mère, et quand il désigne, quand il dénote comme étant l'élément discordant essentiel de cette relation, le fait que la communication se soit présentée sous une forme de double relation, comme vous l'a très bien dit hier soir Madame Pankow en vous disant que dans le message qui est celui où l'enfant a déchiffré le comportement de sa mère, dans le même message il y a deux éléments qui ne sont pas définis l'un par rapport à l'autre, en ce sens simplement que l'un se présente comme la défense du sujet par rapport à ce que veut dire l'autre, ce qui est la notion commune que nous avons dans ce qui se passe au niveau du mécanisme de la défense que vous analysez.

Vous pouvez dire ce que le sujet dit, pour méconnaître ce qu'il y a quelque part de signification en lui. Il s'annonce à lui-même, de même qu'il vous annonce la couleur à côté.

Ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Il s'agit de quelque chose qui concerne l'autre, et qui est reçu par l'autre de telle façon que, s'il répond sur un point, il sait de ce fait même qu'il va se trouver coincé dans l'autre. Comme nous l'a dit hier Madame Pankow, si je réponds à la déclaration

d'amour que me fait ma mère, je vais provoquer son retrait, et si je ne l'entends pas comme telle, c'est-à-dire si je ne lui réponds pas, je vais la perdre.

Vous voyez donc que nous voilà introduits dans cette dialectique du double sens, en ceci déjà qu'il intéresse un élément tiers. Ce n'est pas l'un derrière l'autre — c'est-à-dire quelque chose qui est au-delà du sens, un sens qui aurait ce privilège d'être le plus authentique — ces deux messages simultanés dans la même émission, si l'on peut dire, de signification qui créent dans le sujet une position telle qu'il est en impasse. Ceci vous prouve que même en Amérique on est en énorme progrès.

Est-ce que cela veut dire que ce soit complètement suffisant ? Madame Pankow, hier soir, a très bien souligné ce que cette tentative avait de "au ras du sol", d'empirique. Bien entendu il ne s'agit pas du tout d'empirisme. Si en Amérique il n'y avait pas à côté des travaux qui sont très importants, qui sont faits sur le plan de ce qu'on appelle la stratégie des jeux, ils n'auraient même pas songé à introduire cela dans l'analyse, qui est tout de même là une reconstruction de quelque chose qui est supposé s'être passé à l'origine, qui détermine cette position profondément déchirée, en porte-à-faux du sujet vis-à-vis de, justement, ce qu'a de constituant le message pour le sujet. Si cette position n'implique pas que le message est quelque chose de constituant pour le sujet, on voit mal comment on pourrait lui donner, à cette double relation primitive, des effets aussi grands.

Alors la question qui se pose est celle de savoir quelle sera la situation, quel sera le procès de la communication en tant qu'il n'arrive pas à être constituant pour le sujet. C'est un autre repère qu'il faut rechercher. Jusqu'à présent quand vous lisez et quand vous entendez ce que veut dire Monsieur Bateson, vous voyez que tout, en somme, est centré sur le double message sans doute, mais sur le double message en tant que double signification.

C'est précisément là que le système pèche, et justement en quoi ? En ceci : c'est qu'il n'y a que cette façon de concevoir les choses, de les présenter, qui néglige justement ce que le signifiant a de constituant dans la signification.

Hier soir j'avais pris une note au passage, qui me manque maintenant, que j'avais recueillie dans le propos de Madame Pankow, et qui se ramène

à peu près à ceci : "il n'y a pas – disait-elle – de parole qui fonderait la parole en tant qu'acte". Et ceci est bien dans la voie de ce que j'approche maintenant.

Parmi ces paroles, il faut qu'il y en ait une qui fonde la parole en tant qu'acte dans le sujet. C'est dans ce sens qu'elle manifestait son exigence, son sentiment de l'insuffisance du système. C'est en cela que Madame Pankow manifestait une exigence de stabilisation de tout le système, du fait qu'à l'intérieur de la parole il y ait quelque part quelque chose qui fonde la parole en tant que vraie. Elle s'adressait donc dans ce sens à un recours à la perspective de la personnalité. C'est bien ce qu'elle avait apporté hier, et c'est bien quelque chose qui tout au moins a le mérite de témoigner une certaine exigence correspondant à quelque chose qui, dans le système, nous laisse incertains, ne nous permet pas une déduction, une construction suffisante.

Je ne crois absolument pas que ce soit ainsi que l'on puisse le formuler. Cette référence personnaliste, je ne la crois psychologiquement fondée qu'en ce sens que nous ne pouvons pas ne pas pressentir que dans cette impasse que créent les significations en tant qu'elle est supposée déclencher un déconcert profond du sujet lorsqu'il est un schizophrène, nous ne pouvons pas ne pas sentir qu'il y a quelque chose qui doit être au principe de ce déficit. Il n'est pas simplement l'expérience maintenue, prise, imprimée de ces impasses des significations, mais aussi quelque chose qui est le manque de quelque chose qui fonde la signification elle-même, et qui est le signifiant, et quelque chose de plus encore, qui est justement ce que aujourd'hui je vais aborder, c'est-à-dire quelque chose qui se fonde, non pas simplement comme personnalité, comme quelque chose qui fonde la parole en tant qu'acte, comme Madame Pankow le disait hier soir, mais quelque chose qui se pose comme ce qui donne autorité à la Loi.

Nous appelons ici Loi, justement ce qui s'articule proprement au niveau du signifiant, c'est-à-dire le texte de la Loi.

Ce n'est pas pareil de dire qu'il y a une personne qui doit être là pour soutenir, si l'on peut dire, l'authenticité de la parole, et de dire qu'il y a quelque chose qui autorise le texte de la Loi, parce que ce quelque chose qui autorise le texte de la Loi est quelque chose qui se suffit d'être lui-même au niveau du signifiant, c'est-à-dire le Nom-du-Père, ce que j'ap-

pelle le Nom-du-Père, c'est-à-dire le père symbolique. C'est quelque chose qui subsiste au niveau du signifiant. C'est quelque chose qui dans l'Autre, en tant qu'il est le siège de la Loi, représente cet Autre dans l'autre, ce signifiant qui donne support à la Loi, qui promulgue la Loi.

C'est précisément ce qu'exprime le mythe nécessaire à la pensée de Freud, le mythe de l'Œdipe. Ce pour quoi – regardez-y de très près – il est nécessaire qu'il procure lui-même sous cette forme mythique l'origine de la Loi, c'est pour qu'il ait quelque chose qui fasse que la Loi est fondée dans le Père. Il faut qu'il y ait meurtre du père. Les deux choses sont étroitement liées, c'est-à-dire que le Père en tant qu'il promulgue la Loi est le père mort, c'est-à-dire le symbole du père ; le père mort est le Nom-du-Père qui est là construit sur le contenu. Ceci est tout à fait essentiel. Je vais vous rappeler à l'occasion pourquoi.

Autour de quoi ai-je centré tout ce que je vous ai appris il y a deux dans sur la psychose ? Autour de quelque chose que j'ai appelé la *Verwerfung*. J'ai essayé de vous la faire sentir comme quelque chose qui est autre que la *Verdrängung*, c'est-à-dire le fait que la chaîne signifiante continue, que vous le sachiez ou pas, à se dérouler, à s'ordonner dans l'Autre, ce qui est essentiellement la découverte freudienne.

Mais je vous ai dit que la *Verwerfung* était quelque chose qui n'était pas simplement au-delà de votre accès, c'est-à-dire dans l'Autre en tant que refoulé et en tant que signifiant. C'est cela qui est *Verdrängung*. Mais ce n'est pas la chaîne signifiante, la preuve en est qu'elle continue à agir sans que vous lui donniez la moindre signification. Elle détermine la moindre signification sans que vous la connaissiez comme chaîne signifiante.

Je vous ai dit aussi qu'il y a autre chose qui dans cette occasion est *Verwerfung*. Il peut y avoir dans la chaîne des signifiants, un signifiant ou une lettre qui manque, qui toujours manque dans la typographie, car il s'agit d'un espace typographique. L'espace du signifiant, l'espace de l'inconscient est un espace typographique. Il faut tâcher de définir l'espace typographique comme quelque chose se constituant dans une ligne, dans des petits carrés. Il y a des lois topologiques de l'espace typographique.

Il y a quelque chose qui manque dans cette chaîne des signifiants. Vous devez comprendre l'importance du manque du signifiant particulier dont je viens de parler, qui est le Nom-du-Père, en tant justement qu'il fonde

comme tel le fait qu'il y a Loi, c'est-à-dire articulation dans un certain ordre du signifiant — complexe d'Œdipe ou loi de l'Œdipe, ou loi d'interdiction de la mère — par exemple le signifiant qui signifie que, à l'intérieur de ce signifiant, le signifiant existe.

C'est cela le Nom-du-Père, et comme vous le voyez, à l'intérieur de l'Autre c'est un signifiant essentiel. C'est autour de cela que j'ai essayé de vous centrer ce qui se passe dans la psychose, à savoir comment le sujet doit suppléer au manque de ce signifiant essentiel qui est le Nom-du-Père, et c'est autour de cela que j'ai essayé de vous ordonner tout ce que j'ai appelé la réaction en chaîne, ou la débandade qui se produit dans la psychose.

Que dois-je faire ici ? Dois-je m'engager tout de suite dans ce rappel de ce que je vous ai dit à propos du Président Schreber ? Ou bien faut-il que je vous montre d'une façon encore plus précise ce que j'articule, ce que je viens là simplement d'annoncer, en vous montrant dans le détail [ce] rapport, [faut-il] vous articuler au niveau du schéma de cette année — qui, à ma grande surprise, n'intéresse pas tout le monde, mais qui intéresse tout de même quelques-uns, et au niveau du schéma de cette année — essayer de vous articuler ce que je viens d'essayer de vous indiquer ?

N'oubliez pas que ce schéma a été construit pour vous représenter ce qui se passe au niveau de quelque chose qui mérite le nom de technique, la technique du mot d'esprit, qui est quelque chose de particulier, de bien singulier puisque manifestement cela peut être fabriqué de la façon la plus inintentionnelle du monde par le sujet, que comme je vous l'ai montré, le mot d'esprit n'est quelquefois que l'envers d'un lapsus, et dont l'expérience montre que beaucoup de mots d'esprit naissent de cette façon-là, on s'aperçoit après-coup que l'on a eu de l'esprit. C'est parti tout seul. D'abord, cela pourrait dans certains cas être pris pour exactement le contraire, un signe de naïveté. J'ai fait allusion la dernière fois au mot d'esprit naïf.

Ce mot d'esprit avec son résultat qui est cette satisfaction qui lui est particulière, c'est autour de cela que j'ai essayé le trimestre dernier de vous organiser ce schéma pour tâcher de repérer comment nous pourrions concevoir l'origine de cette satisfaction spéciale qu'il donne. Cela ne nous a fait remonter à rien d'autre qu'à la dialectique de la demande à partir de l'*ego*.

Rappelez-vous le schéma de ce que je pourrais appeler l'idéal primordial symbolique, qui est tout à fait inexistant au moment de la demande

satisfaite en tant qu'il est représenté par la simultanéité de l'intention, pour autant qu'elle va se manifester en message, et de l'arrivée de ce message comme tel à l'Autre, je veux dire le fait que le signifiant, puisque cette chaîne est la chaîne signifiante, parvient dans l'Autre. Il voit comme tel s'il y a parfaite identité, simultanéité, superposition exacte entre la manifestation de l'intention, en tant qu'elle est celle de l'*ego*, et le fait que le signifiant est comme tel entériné dans l'Autre, ce quelque chose qui est au principe de la possibilité même de la satisfaction de la parole. Nous supposons donc — c'est cela que j'appelle le moment primordial idéal — que si ce moment existe, il doit être constitué par cette simultanéité, cette co-extensivité exacte du désir, en tant qu'il se manifeste, et du signifiant en tant qu'il le porte et le comporte. Si ce moment existe la suite, c'est-à-dire quelque chose, ici, qui va succéder au message, est quelque chose qui va succéder à son passage dans l'Autre, qui va correspondre à ce qui est nécessaire, et à ce qui est réalisé dans l'Autre et dans le sujet pour qu'il y ait satisfaction.

Ceci très précisément est le point de départ nécessaire pour que vous compreniez que cela n'arrive jamais, à savoir qu'il est de la nature et de l'effet du signifiant que ce qui arrive ici se présente comme signifié, c'est-à-dire comme quelque chose qui est fait de la transformation, de la réfraction de son désir par son passage par le signifiant, et pourquoi ? Parce que c'est pour cela que ces deux lignes sont entrecroisées ; c'est pour vous faire sentir le fait que le désir s'exprime et passe par le signifiant, c'est-à-dire qu'il croise la ligne signifiante, et qu'au niveau de ce croisement du désir avec la ligne signifiante il rencontre quoi ? Il rencontre l'Autre.

Nous verrons tout à l'heure, puisqu'il faudra y revenir, ce que c'est, dans ce schéma, que cet Autre. Il rencontre l'Autre, je ne vous ai pas dit comme personne, il rencontre l'Autre comme trésor du signifiant, comme siège du code. En d'autres termes, c'est là que se passe la réfraction du désir par le signifiant. Le désir arrive donc comme signifié autre que ce qu'il était au départ, et voilà pourquoi non pas votre fille est muette mais pourquoi votre désir est toujours cocu.

C'est parce que, dans l'intervalle, ce dont il s'agit vous montre que c'est plutôt vous qui l'êtes, cocu ; vous-même êtes trahi en ceci que votre désir a couché avec le signifiant. C'est essentiel. Je ne sais pas comment il faut que j'articule mieux les choses pour vous les faire comprendre. Cela tient

au fait que le désir en tant qu'émanation, pointe d'un moment de cet *ego* radical, du seul fait que c'est ce chemin-là, c'est là la signification du schéma, il est là pour vous visualiser ce concept que le passage à travers la chaîne du signifiant introduit dans la dialectique du désir par soi-même ce changement essentiel.

Alors il est bien clair que, pour la satisfaction du désir, tout dépend de ce qui se passe en ce point-là d'abord défini comme lieu du code, comme ce quelque chose d'essentiel qui, déjà par lui-même dès l'origine, *ab origine*, du seul fait de sa structure de signifiant, apporte cette modification essentielle du désir au niveau de son franchissement de signifiant. Là tout le reste est impliqué puisqu'il n'y a pas seulement le code, il y a bien autre chose. Je me situe là au niveau le plus radical, mais bien entendu il y a la Loi, il y a les interdictions, il y a le surmoi, etc... Mais pour comprendre comment ils sont édifiés, ces divers niveaux, il faut comprendre que déjà au niveau le plus radical, en tant qu'il y a un Autre dès que vous parlez à quelqu'un, qu'il y a un Autre en lui en tant que sujet du code, déjà nous nous trouvons soumis à cette dialectique de cocufication du désir.

Donc tout dépend, s'avère-t-il, de ce qui se passe à ce point de croisement, à ce niveau de franchissement.

Il s'avère que toute satisfaction possible du désir humain va donc dépendre de l'accord du système signifiant en tant qu'il est articulé dans la parole du sujet, et Monsieur de La Pallice vous le dirait, du système du signifiant en tant que reposant dans le code, soit au niveau de l'Autre en tant que lieu et siège du code. Un petit enfant entendant cela serait convaincu, et je ne prétends pas que ce soit un pas de plus que ce que je viens de vous expliquer nous fasse faire. Encore faut-il l'articuler.

C'est là que nous allons approcher le joint que je veux vous faire entre ce schéma et ce que je vous ai annoncé tout à l'heure d'essentiel concernant la question importante du Nom-du-Père. Vous allez le voir se préparer, se dessiner, et non pas s'engendrer ou surtout s'engendrer lui-même, mais [voir] le saut qu'il doit faire pour arriver, car tout se passe au niveau de la continuité, le propre du signifiant étant justement d'être discontinu.

Qu'est-ce que la technique du mot d'esprit nous apporte par l'expérience ? C'est ce que j'ai essayé de vous faire sentir, de toutes les manières. C'est quelque chose qui, tout en ne comportant aucune satisfaction particulière immédiate, consiste en ceci qu'il se passe quelque chose dans

l'autre qui est équivalent, qui représente, qui symbolise ce qu'on pourrait appeler la condition nécessaire à toute satisfaction, à savoir que vous êtes justement entendu au-delà de ce que vous dites, puisqu'en aucun cas ce que vous dites ne peut vraiment vous faire entendre.

Le trait d'esprit comme tel, se développe dans la dimension de la métaphore, c'est-à-dire que c'est au-delà du signifiant, en tant que par lui vous cherchez à signifier quelque chose, que malgré tout vous signifiez toujours autre chose. C'est justement dans quelque chose qui va se présenter comme trébuchement du signifiant que vous êtes satisfait simplement de ceci qu'à ce signe l'autre reconnaît cette dimension au-delà, où doit se signifier ce qui est en cause, et que vous ne pouvez pas comme telle signifier.

C'est cela cette dimension que nous révèle le trait d'esprit, et elle est importante, elle fonde dans l'expérience ce schéma par la nécessité où nous avons été de le construire, de nous rendre compte de ce qui se passe dans le trait d'esprit; à savoir que ce quelque chose qui supplée, au point de nous donner une sorte de bonheur, à l'échec de la communication du désir par la voie du signifiant, est quelque chose qui, dans le trait d'esprit, se réalise de la façon suivante : c'est que l'autre entérine un message comme achoppé, comme échoué, et par cet achoppement même reconnaissons la dimension au-delà dans laquelle se situe le vrai désir — c'est-à-dire ce qui n'arrive pas à cause du signifiant, à être signifié; vous voyez que la dimension de l'Autre s'étend un tant soit peu, car il n'est plus seulement là le siège du code, là il intervient comme sujet, entérinant un message dans le code, le compliquant, c'est-à-dire qu'il est déjà là au niveau de celui qui constitue la Loi comme telle puisqu'il est capable d'y ajouter ce trait, ce message comme supplémentaire, c'est-à-dire comme lui-même désignant l'au-delà du message.

C'est pour cela que j'ai commencé cette année, quand il s'est agi des formations de l'inconscient, à vous parler du trait d'esprit.

Tâchons de voir de plus près dans une situation moins exceptionnelle que celle du trait d'esprit, cet Autre en tant que nous cherchons à découvrir dans sa dimension la nécessité de ce signifiant, en tant qu'il fonde le signifiant, c'est-à-dire en tant qu'il est le signifiant qui instaure la légitimité de la Loi ou du code.

Pour reprendre notre dialectique du désir, nous n'allons pas tout le temps nous exprimer, quand nous nous adressons à l'autre, par la voie du

trait d'esprit. Si nous pouvions le faire, nous serions plus heureux d'une certaine façon. C'est, pendant un court temps du discours que je vous adresse, ce que j'essaye de faire. Je n'y parviens pas toujours. C'est de votre faute ou c'est de la mienne, mais c'est absolument indiscernable à ce point de vue là.

Mais enfin sur le plan terre à terre de ce qui se passe quand je m'adresse à l'autre, il y a une dimension qui nous permet de le fonder de la façon la plus élémentaire au niveau de la conjonction du désir et de ce signifiant de l'Autre. C'est un mot qui est absolument merveilleux en français, sur toutes les équivoques qui permettent d'être faites, et sur combien de calembours que moi-même je rougis d'en faire usage ici, sinon de la façon la plus discrète. Dès que j'aurai dit ce mot, vous vous en souviendrez tout de suite, à quelle sorte d'évocation je me rapporte. C'est le mot "tu".

Ce "tu" est absolument essentiel dans ce que j'ai appelé à plusieurs reprises la parole pleine, la parole en tant qu'elle fonde quelque chose dans l'histoire, le "tu" de "tu es mon maître", ou "tu es ma femme". Ce "tu", c'est le signifiant de l'appel à l'autre, cet autre dont je vous ai montré — et je le rappelle à ceux qui ont bien voulu suivre toute la chaîne de mes séminaires sur la psychose — l'usage que j'en fait, la démonstration que j'ai essayé de faire vivre devant vous autour de cette distance de "tu es celui qui me suivras", et de "tu es celui qui me suivra". En d'autres termes, ce que déjà à ce moment-là j'approchais pour vous, ce à quoi j'ai essayé de vous exercer, c'est précisément ce à quoi je vais faire allusion maintenant, et auquel j'avais déjà donné son nom.

Il y a dans ces deux termes, avec leur différence, et plus dans l'un que dans l'autre, et même complètement dans l'un et pas du tout dans l'autre, un appel. Dans le "tu es celui qui me suivras", il y a quelque chose qui n'est pas dans le "tu es celui qui me suivra". Et ceci s'appelle l'invocation. Si je dis "tu es celui qui me suivras", je vous invoque, je vous décerne, je décerne d'être "celui qui me suivras", je suscite en toi le oui qui dit "je suis à toi", "je me voue à toi", "je suis celui qui te suivra". Mais si je dis "tu es celui qui me suivra", je ne fais rien de pareil, j'annonce, je constate, j'objective, et même à l'occasion je repousse. Cela peut vouloir dire "tu es celui qui me suivra toujours, et j'en ai ma claque". C'est même de la façon la plus ordinaire, la plus conséquente dont cette phrase est prononcée, un

refus. L'invocation est quelque chose qui exige bien entendu une tout autre dimension, à savoir justement que je fasse dépendre mon désir de ton être, en ce sens que je l'appelle à entrer dans la voie de ce désir quel qu'il puisse être, d'une façon inconditionnelle.

C'est ce processus de l'invocation, en ce sens qu'il veut dire que je fais appel à la voix, c'est-à-dire à ce qui supporte la parole, non pas à la parole, mais au sujet, justement en tant qu'il la porte, et c'est pour cela qu'à ce niveau je suis au niveau que j'ai appelé tout à l'heure, en parlant avec Madame Pankow, le niveau personnaliste. C'est bien pourquoi les personnalistes vous en mettent et vous en remettent du "tu", "tu", "tu", à longueur de journée. Monsieur Martin Buber par exemple, dont Madame Pankow a prononcé le nom au passage, est en effet dans ce registre un nom éminent.

Bien entendu il y a là un niveau phénoménologique essentiel, et nous ne pouvons pas ne pas y passer. Il ne faut pas non plus uniquement céder à son mirage, à savoir se prosterner, car c'est un peu là qu'effectivement nous rencontrons ce danger au niveau de cette attitude personnaliste qui donne assez volontiers dans la prosternation mystique. Et pourquoi pas ? Nous ne refusons aucune attitude à personne, nous demandons simplement le droit de les comprendre, ce qui ne nous est pas d'ailleurs refusé du côté personnaliste, mais ce qui nous est refusé du côté scientiste, parce que si vous commencez à attacher une authenticité à la structure subjective de ce que vous dit le mystique, le scientiste considère aussi que vous tombez dans une complaisance ridicule.

Alors qu'il me semble que toute structure subjective, quelle qu'elle soit, dans la mesure où nous pouvons suivre ce qu'elle articule, est strictement équivalente, du point de vue de l'analyse subjective, à toute autre, à savoir que seuls les crétins imbéciles du type de Monsieur Blondel — le psychiatre — peuvent porter comme objection, au nom d'une prétendue conscience morbide ineffable, vécue, de l'autre, quelque chose qui se présente comme non pas ineffable, mais articulé. Cela doit être comme tel refusé, ceci au nom de la confusion qui vient de ceci, qu'on croit que ce qui s'articule est justement ce qui est au-delà alors qu'il n'en est rien. C'est ce qui est au-delà qui l'articule.

En d'autres termes, il n'y a pas à parler d'ineffable quant à ce sujet, qu'il soit délirant ou mystique. Nous sommes au niveau de la structure subjec-

tive, de quelque chose comme tel qui ne peut se présenter d'une autre façon que cela se présente et qui, comme tel par conséquent, se présente avec son entière valeur à son niveau de crédibilité.

S'il y a de l'ineffable, soit dans le délirant, soit dans le mystique, par définition il n'en parle pas puisque c'est ineffable. Alors nous n'avons pas à juger ce qu'il articule, à savoir sa parole, sur ce dont il ne peut pas parler. S'il est supposable, et nous le supposons bien volontiers, qu'il y a de l'ineffable, jamais au nom de l'ineffable nous ne refusons de saisir ce qu'il démontre comme structure dans une parole, quelle qu'elle soit. Nous pouvons nous y perdre, alors nous y renonçons ; mais si nous ne nous y perdons pas, l'ordre qu'elle démontre et qu'elle dévoile est à prendre comme tel, et nous nous apercevons en général qu'il est infiniment plus fécond de la prendre comme telle et d'essayer d'y articuler l'ordre qu'elle pose, à condition d'avoir de justes repères. C'est à quoi nous nous efforçons ici : nous partons de l'idée qu'elle était essentiellement faite pour représenter le signifié. Nous sommes noyés tout de suite, parce que nous retombons aux oppositions précédentes, à savoir que le signifié nous ne le connaissons pas.

Ce "tu" dont il s'agit, c'est celui que nous invoquons, mais en l'invoquant c'est tout de même cette impénétrabilité personnelle subjective qui bien entendu sera intéressée, mais ce n'est pas à ce niveau-là que nous cherchons à l'atteindre. Nous cherchons à lui donner ce qui est en cause dans toute invocation. Le mot invocation a un usage historique, c'est ce qui se produisait dans une certaine cérémonie chez les anciens qui avaient plus de sagesse que nous sur certains points, [cérémonie] qu'ils pratiquaient avant le combat. Cela consistait dans cette cérémonie à faire ce qu'il fallait, ils le savaient eux probablement, pour mettre de son côté les dieux des autres. C'est exactement ce que veut dire invocation, et c'est en cela que réside le rapport essentiel, auquel je vous ramène maintenant, de cette étape seconde nécessaire, de l'appel pour que le désir et la demande soient satisfaits. Il ne suffit pas simplement de lui dire "tu", "tu", "tu", et d'obtenir une participation de la palpite, il s'agit justement de lui donner la même voix que nous désirons qu'il ait, d'évoquer cette voix qui est justement dans le trait d'esprit présente, au moins comme sa propre dimension. Le trait d'esprit est une provocation qui ne réussit pas au grand tour de force, au grand miracle de l'invocation. C'est au niveau de la parole, et

en tant qu'il s'agit que cette voix s'articule conformément à notre désir, que l'invocation se place.

Nous retrouvons alors à ce niveau, ceci : que toute satisfaction de la demande, en tant qu'elle dépend de l'Autre, va donc être suspendue à ce qui se passe ici, c'est-à-dire dans ce va-et-vient tournant du message au code et du code au message qui permet, par l'Autre, à mon message d'être authentifié dans le code. Nous revenons au point précédent, c'est-à-dire à ce qui constitue l'essence de l'intérêt que nos portons ensemble cette année au trait d'esprit.

Je vous ferais simplement remarquer au passage, que si vous aviez eu ce schéma, c'est-à-dire que si j'avais pu non pas vous le donner, mais vous le forger à ce moment-là, en d'autres termes, que si nous étions venus ensemble au même moment au même trait d'esprit, j'aurais pu sur ce schéma vous imager ce qui se passe essentiellement chez le Président Schreber, pour autant qu'il est devenu la proie, le sujet absolument dépendant de ses voix.

Si vous observez attentivement le schéma qui est derrière moi, et si vous supposez simplement qu'il soit *Verworfen*, tout ce qui peut dans l'Autre répondre de quelque façon que ce soit à ce niveau que j'appelle le niveau du Nom-du-Père, qui incarne, spécifie, particularise, je le sais, mais particularise quoi ? Ce que je viens de vous dessiner, qui doit dans l'autre représenter l'Autre en tant que donnant portée à la Loi, si vous supposez qu'est absent — ce qui est la définition que je vous ai donnée de la *Verwerfung* — le Nom-du-Père, vous vous apercevez que les deux liaisons que j'ai ici encadrées, à savoir aller et retour du message au code et du code au message, sont par là même détruites et impossibles, et que ceci vous permet de reporter sur ce schéma les deux types fondamentaux de phénomènes de voix qui apparaissent en substitution de ce défaut, de ce manque en tant précisément qu'il a été une fois évoqué.

C'est là le point bascule, le virage qui précipite le sujet dans la psychose — et je laisse de côté pour l'instant en quoi et à quel moment, et pourquoi — c'est à la suite, c'est dans le creux, c'est dans le vide fait par ce qui est appelé à un moment au niveau du "tu es", et du "Nom-du-Père", de ce Nom-du-Père en tant qu'il est capable d'entériner le message, qui est garant, que se produit ce que vous pouvez alors voir sur ce schéma; c'est

à savoir que se produit comme autonome, et en raison de ce fait, que la Loi comme telle se présente comme autonome.

Je commençais cette année-là mon discours sur la psychose à propos d'une phrase que je vous avais dite dans une de mes présentations de malades, et dans laquelle on saisissait très bien à quel moment la phrase marmonnée par la patiente : "je viens de chez le charcutier" basculait, par la suite de ces appositions qui n'étaient plus assumables par le sujet, avec le mot "truie" qui n'était plus au-delà par le sujet intégrable, et de son propre mouvement, par sa propre inertie de signifiant, basculait de l'autre côté tiré de la réplique dans l'Autre. C'était là pure et simple phénoménologie élémentaire.

Il s'agit de voir pourquoi, et d'ailleurs après tout on s'en passe, ce dont il s'agit, par l'exclusion de ce qui se passe entre le message et l'autre, va avoir pour résultat les deux grandes catégories de voix et d'hallucinations qu'a Schreber, à savoir l'émission, ici au niveau de l'Autre, des signifiants de la langue fondamentale, c'est-à-dire de ce qui se présente comme tel, donc comme des éléments cassés et originaux du code, articulables uniquement les uns par rapport aux autres, car cette langue fondamentale est tellement organisée que littéralement elle couvre le monde de son réseau de signifiants sans que rien d'autre soit là sûr et certain, sinon qu'il s'agit de la signification essentielle totale. Chacun de ces mots a son poids propre, son accent, sa pesée de signifiant. Le sujet les articule les uns par rapport aux autres. Chaque fois qu'ils sont isolés, la dimension proprement énigmatique de la signification, pour autant qu'elle est infiniment moins évidente que la certitude qu'elle comporte, est quelque chose de tout à fait frappant.

En d'autres termes, l'Autre n'émet, si je puis dire, qu'au-delà du code sans aucune possibilité d'y intégrer ce quelque chose qui peut venir de par ici, c'est-à-dire de l'endroit où le sujet articule son message. Et d'un autre côté, surtout pour peu que vous remettiez ici les petites flèches, va venir ce quelque chose qui ne sera en aucun cas authentification du message, c'est-à-dire retour de l'Autre en tant que support du code sur le message pour l'intégrer, l'authentifier dans le code avec quelque intention que ce soit, mais qui bien sûr viendra aussi de l'Autre comme tout message, puisqu'il n'y a pas moyen qu'un message ne parte sinon de l'Autre même quand il part de nous en reflet de l'Autre, puisqu'il est fait avec une langue

qui est la langue de l'Autre. Ce message donc partira de l'Autre ici, et quittera ce repère pour s'articuler dans cette sorte de propos : "et maintenant je veux vous donner...", "nommément je veux ceci pour moi...", "et maintenant cela doit pourtant..."

Qu'est-ce qui manque à tout cela ? La pensée principale qui s'exprime au niveau de la langue fondamentale, les voix elles-mêmes qui connaissent toute la théorie, les voix elles-mêmes qui disent aussi : "il nous manque la réflexion". Cela veut dire que de l'Autre partent en effet des messages de l'autre catégorie de messages. C'est à proprement parler un message qui, comme tel, n'est pas possible à entériner, un message qui se manifeste aussi dans la dimension pure et brisée du signifiant, quelque chose qui ne comporte pas sa signification au-delà de soi-même, quelque chose qui du fait de ne pas pouvoir participer à cette authentification par le "tu", se présente comme quelque chose qui n'a pas d'autres objets que de présenter comme absente cette position du "tu" où la signification s'authentifie, car bien entendu le sujet s'efforce de compléter cette signification. Il les donne donc, les compléments de ses phrases : "Je ne veux pas maintenant" disent les voix, ça se situe ailleurs. Il se dit ailleurs que, lui, Schreber ne peut pas avouer qu'il est une putain, *eine Hure*.

Tout n'est pas prononcé, le message reste ici rompu en tant que c'est précisément qu'il ne peut pas passer par la voix du tout, il ne peut arriver au niveau du message qu'en tant que message interrompu.

Je pense vous avoir suffisamment indiqué que la dimension essentielle qui se développe et qui s'impose dans l'Autre, en tant qu'il est le lieu de repos, le trésor du signifiant, comporte, pour qu'il puisse exercer pleinement sa fonction d'Autre, ceci que dans le passage du signifiant, il y ait ce signifiant de l'autre, en tant qu'Autre. Pourquoi ? Je veux dire en tant que l'autre a justement lui aussi au-delà de lui cet Autre, en tant qu'il est capable de donner fondement à la Loi. Mais c'est une dimension qui est de l'ordre du signifiant bien entendu, qui s'incarne dans des personnes qui oui ou non supporteront cette autorité. Mais le fait par exemple qu'à l'occasion les personnes manquent, qu'il y ait carence paternelle, en ce sens par exemple que le père soit trop "con", est quelque chose qui en soi-même n'est pas la chose essentielle. Ce qui est essentiel c'est que le sujet, par quelque côté que ce soit, ait acquis la dimension du Nom-du-Père.

Bien entendu, ce qui se passe effectivement, ce que vous pouvez relever dans les biographies, c'est que le père précisément est souvent là pour faire la vaisselle dans la cuisine avec le tablier de sa femme. Ce n'est pas du tout cela qui suffit à déterminer la schizophrénie.

Je vais vous poser le petit schéma par lequel je veux introduire pour la prochaine fois ceci : c'est ce qui va nous permettre de faire le joint entre cette distinction qui peut paraître un peu scolastique du Nom-du-Père et du père réel, du Nom-du-Père en tant qu'il peut à l'occasion manquer, et du père qui n'a pas l'air d'avoir tellement besoin d'être là pour qu'il ne manque pas. Je vais donc introduire ce qui fera l'objet de ma leçon la prochaine fois, à savoir ce que j'intitule dès aujourd'hui, la métaphore paternelle, à savoir que bien entendu un nom n'est jamais qu'un signifiant comme les autres. Il est bien important de l'avoir, mais cela ne veut pas dire pour autant qu'on y accède, pas plus qu'à la satisfaction du désir en principe cocu, dont je parlais tout à l'heure. C'est pourquoi dans l'acte, le fameux acte de la parole dont nous parlait hier Madame Pankow, c'est dans cette dimension que nous appelons métaphorique que va se réaliser concrètement, psychologiquement, l'évocation dont je parlais tout à l'heure.

En d'autres termes, le Nom-du-Père il faut l'avoir, mais il faut aussi savoir s'en servir, et c'est de cela, c'est par là que le sort et l'issue de toute l'affaire peuvent dépendre beaucoup des paroles réelles qui se passent autour du sujet, nommément dans son enfance. Mais l'essence de la métaphore paternelle que je vous annonce aujourd'hui — nous en parlerons la prochaine fois — consiste en un triangle :

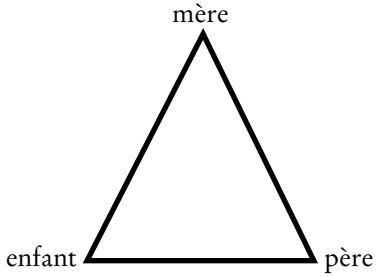

et nous avons le schéma :

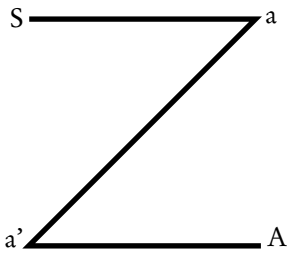


et tout ce qui se réalise dans le S dépend de ce qui se pose de signifiants dans le A. Le A, s'il est vraiment le lieu du signifiant, doit porter quelque reflet de ce signifiant essentiel que je vous représente là dans ce zigzag, ce que j'ai appelé ailleurs, dans mon article sur *L'instance de la lettre*, le schéma L.

Il faut que quelque chose au moins s'y distingue, qui distingue au moins ces quatre points cardinaux. Nous en avons trois, qui sont donnés par les trois termes subjectifs du complexe d'Œdipe en tant que signifiant, à chaque sommet du triangle. Et c'est là-dessus que je reviendrai la prochaine fois. Je vous prie pour l'instant, simplement histoire de vous mettre en appétit, d'admettre ce que je vous dis.

Le quatrième terme, c'est en effet le S. Mais comme c'est lui, et que lui, non seulement je vous l'accorde mais c'est de là qu'on part, est en effet ineffablement stupide, il n'a pas son signifiant. Dans les trois sommets du triangle œdipien il est dehors, il dépend de ce qui va se passer dans le jeu, et il est le mort dans la partie. C'est même parce que la partie est structurée comme cela, je veux dire qu'elle ne se poursuit pas seulement comme partie particulière mais comme partie s'instituant en règle, que le sujet va se trouver dépendre des trois pôles qui s'appellent l'idéal du moi, le surmoi et la réalité.

Mais pour comprendre cette transformation de la première feuillade dans l'autre il faut voir que tout mort qu'il soit, le sujet, puisque sujet il y a, en est dans cette partie pour ses frais, c'est-à-dire qu'à ce point inconstitué où il est, il va falloir qu'il y participe, sinon avec ses sous, il n'en a peut-être pas encore, du moins avec sa peau, avec ses images, avec tout ce qui s'ensuit, avec sa structure imaginaire. Et le quatrième terme, le S, va se représenter dans quelque chose qui s'oppose dans le ternaire au signifiant de l'Œdipe, c'est-à-dire dans quelque chose qui, pour que ça colle, doit être

aussi ternaire, car bien entendu dans le stock et dans le bagage des images — ouvrez pour le savoir les livres de Monsieur Jung et de son école — vous verrez il y en a à n'en plus finir ; ça bourgeonne et ça végète de partout, et il y a le serpent, le dragon, les langues, l'œil flambant, la plante verte, le pot de fleurs, la concierge ; tout cela ce sont des images véritablement toutes fondamentales, et incontestablement bourrées de signification.

Seulement on n'a strictement rien à en faire, si vous vous baladez à ce niveau, sinon de vous perdre avec votre lumignon dans la forêt végétante des archétypes primitifs ; et pour y comprendre quelque chose, il faut savoir que pour ce qui nous intéresse, à savoir la dialectique intersubjective, c'est pour autant qu'il y a trois images sélectionnées — j'articule un peu fort ma pensée — pour prendre dans tout cela le rôle de guide — ce qui n'est très précisément pas difficile à comprendre, puisque nous avons quelque chose déjà d'absolument tout préparé, et tout préparé en quelque sorte à être non seulement l'homologue, mais à se confondre avec la base du triangle mère-père-enfant, c'est le rapport du corps morcelé, du même coup enveloppé par pas mal de ces images dont nous parlions tout à l'heure, avec la fonction unifiante de l'image totale du corps, autrement dit du rapport du moi et de l'image spéculaire — cela nous donne déjà la base du triangle imaginaire.

L'autre point, c'est là précisément que nous allons voir l'effet de la métaphore paternelle, l'autre point — je vous l'ai dit dans mon séminaire de l'année dernière sur la relation d'objet, mais vous allez le voir maintenant prendre sa place dans ce dans quoi nous entrons cette année, c'est-à-dire pour les formations de l'inconscient, ce point, je pense que vous l'avez reconnu du seul fait de le voir ici en tiers avec la mère et l'enfant, mais vous le voyez dans une autre relation que d'ailleurs je ne vous ai pas du tout masquée l'année dernière puisque c'est là-dessus que nous avons terminé, à savoir dans la relation avec le Nom-du-Père, c'est-à-dire ce qui avait fait surgir la naissance du fantasme du petit cheval chez notre *petit Hans* — ce troisième point je le nomme enfin, je pense que vous l'avez tous sur les lèvres, ça n'est pas autre chose que le phallus, et c'est pourquoi le phallus occupe une place d'objet si centrale dans l'économie freudienne ; ce qui à soi tout seul suffit à nous montrer que la psychanalyse d'aujourd'hui s'en éloigne de plus en plus, et que précisément ce phallus, en tant que fonction fondamentale à laquelle s'identifie ima-

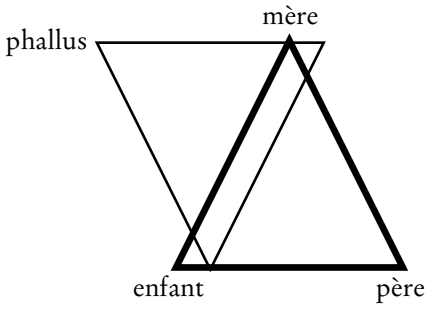


ginairement le sujet, est complètement éludé, pour être réduit à la notion d'objet partiel qui n'est absolument pas, dans l'économie de Freud, sa fonction originale.

Ce phallus nous ramènera du même coup à ce quelque chose qui n'a pas été tout à fait compris, du moins à ce que j'ai cru entendre à la fin de mon discours de la dernière fois, c'est-à-dire à la comédie.

Je vous laisserai sur ce thème aujourd'hui. Je voulais simplement, pour terminer, vous montrer dans quelle direction et dans quelle voie ce discours complexe, par lequel j'essaie de rassembler toutes les choses que nous avons dites, se raccorde et tient ensemble.

# Leçon IX

*15 janvier 1958*

Je vous ai annoncé que je vous parlerai aujourd'hui de ce à quoi, par exception, j'ai donné un titre qui s'appelle : *la métaphore paternelle*.

Il n'y a pas très longtemps, un petit peu inquiet, j'imagine, de la tournure que j'allais donner aux choses, on m'a demandé : « De quoi comptez-vous nous parler à la suite de l'année ? » Et j'ai répondu : « Je compte aborder des questions de structure ». Comme cela, je ne me suis pas compromis.

Néanmoins, c'est bien de ça pourtant que j'entends vous parler cette année à propos des formations de l'inconscient : des questions de structure, c'est-à-dire, pour appeler les choses simplement, des questions qui essayent de mettre les choses en place, les choses dont vous parlez tous les jours et dans lesquelles également vous vous embrouillez tous les jours d'une façon qui finit par ne même plus vous gêner.

La métaphore paternelle, donc, c'est quelque chose qui va concerner l'examen de la fonction du père, si vous voulez, comme on dirait en termes de relation inter-humaine, et justement des complications que vous rencontrez, je veux dire tous les jours, dans la façon que vous pouvez avoir d'en faire usage, d'en faire usage comme d'un concept, de quelque chose même qui a pris une certaine tournure familière depuis le temps que vous en parlez. Et il s'agit de savoir justement si vous en parlez sous la forme d'un discours bien cohérent.

Cette fonction du père a sa place dans l'histoire de l'analyse, même une place assez large. Elle est au cœur de la question, inutile de le dire, de

l'Œdipe. Par conséquent, dans l'histoire de l'analyse c'est autour de la place donnée au complexe d'Œdipe que vous la voyez présentifiée. Freud l'a introduite tout au début. Le complexe d'Œdipe apparaît avec *La science des rêves*. Ce que révèle là l'inconscient, au début, c'est d'abord et avant tout le complexe d'Œdipe, l'importance de la révélation de l'inconscient c'est l'amnésie infantile portant sur quoi ? Sur le fait des désirs infantiles pour la mère et sur le fait que ces désirs sont refoulés, c'est-à-dire que non seulement ils ont été réprimés, mais qu'il a été oublié que ces désirs sont primordiaux, oublié non seulement qu'ils sont primordiaux mais qu'ils sont toujours là. Il ne faut pas oublier que c'est de là qu'est partie l'analyse et que c'est autour de cela que se sont posées un certain nombre de questions introduites par la clinique.

J'ai essayé de vous ordonner un certain nombre de directions des questions qui avaient été posées dans l'histoire de l'analyse à propos de l'Œdipe, les premières constituent une date ; c'est quand la question s'est soulevée de savoir si justement ce complexe d'Œdipe — qui avait d'abord été promu comme fondamental dans la névrose sur laquelle l'œuvre de Freud avait montré d'une façon patente la pensée de son auteur en faisant du complexe d'Œdipe quelque chose d'universel, c'est-à-dire qui n'est pas non seulement chez le névrosé mais aussi chez le normal, et pour une bonne raison c'est que ce complexe d'Œdipe c'est lui justement qui, s'il pêche dans la névrose, il pêche en fonction du fait qu'il est essentiel dans une fonction de normalisation, que c'est un accident de l'Œdipe qui provoque la névrose — cette première question, autour de laquelle je peux centrer un des pôle de l'histoire de l'analyse concernant le complexe d'Œdipe, c'est celle-ci : y a-t-il des névroses sans Œdipe ?

Il semblait, en effet, que certaines observations se présentaient d'une façon telle que le conflit, le drame œdipien n'avait pas joué le rôle essentiel, que, par exemple, le rapport exclusif de l'enfant à la mère était ce qui était donné dans l'analyse comme devant être admis par le fait de l'expérience, à savoir qu'il pouvait y avoir des sujets qui présentaient des névroses où on ne trouvait pas du tout d'Œdipe. *Névrose sans Œdipe*, c'est le titre d'un article de Charles Naudier.

Cette notion de la névrose sans Œdipe, vous savez que dans l'histoire essentiellement corrélative aux questions posées sur le sujet de ce qu'on appelle le surmoi maternel : le surmoi est-il uniquement comme Freud,

déjà au moment où cette question de la névrose sans Œdipe, l'avait formulé à ce moment-là, à savoir le surmoi est-t-il d'origine paternelle, est-ce qu'il n'y a pas, derrière le surmoi paternel, ce surmoi maternel encore plus exigeant, encore plus opprimant, encore plus ravageant, encore plus insistant, dans la névrose, que le surmoi paternel ? Je ne veux pas m'étendre là longuement, nous avons un long chemin à parcourir.

L'autre centre autour duquel s'ordonne ceci c'est le centre de l'Œdipe, je veux dire les cas d'exception et le rapport entre le surmoi paternel et le surmoi maternel.

Il y avait alors la question ouverte de savoir si tout un champ de notre pathologie, de la pathologie qui vient sous notre juridiction, qui nous est offerte à notre traitement, à nos soins, ne pouvait pas être référé, indépendamment de la question [de savoir] si le complexe d'Œdipe est là ou s'il manque chez un sujet, à ce que nous appellerons le champ préœdipien. S'il y a Œdipe, si cet Œdipe est considéré comme représentant une phase, s'il y a maturité à un certain moment essentiel d'évolution du sujet, il est toujours là, cet Œdipe. Ce que Freud avait lui-même avancé très vite dans les premiers moments de son œuvre, cinq ans après *La science des rêves*, je veux dire tout ce qui retourne des *Trois essais sur la sexualité* était de nature à nous faire entendre que ce qui se passe avant l'Œdipe a aussi son importance.

Bien sûr, dans Freud, ça prend son importance pour autant que ça prend son importance à travers l'Œdipe. Mais déjà, ou plus exactement jamais, jamais à cette époque-là, la notion de la rétroaction, d'une préhistoire d'Œdipe, sur laquelle vous savez qu'ici j'attire tout le temps et d'une façon assez insistante votre attention, jamais n'a été mise en valeur. C'est quelque chose qui semble échapper à la pensée des exigences du passé temporel de la pensée, du moment qu'il y avait des choses qui étaient avant l'Œdipe, et si certaines parties de notre champ se rapportaient spécialement à ce qui s'était passé dans notre champ d'expérience, dans le champ de développement du sujet, il y avait donc bien une question qui se posait à propos des étapes préœdipiennes comme telles, et de leurs relations avec quoi ? Vous le savez : d'une part la perversion, c'est l'état primaire, si je puis dire, l'état laissé en friche pour certains de la notion de la perversion — Dieu merci, nous n'en sommes plus là tout à fait — mais pendant un certain temps quand même — et au début c'était légitime

puisque ce n'est qu'une approximation de la question, ça l'est moins maintenant — la perversion est-elle essentiellement considérée comme quelque chose dont l'étiologie, la cause, est d'être spécifiquement rapportée au champ préœdipien ? C'était en raison d'une fixation anormale que la perversion prenait son conditionnement, sa racine. C'est pour cela, d'ailleurs, que la perversion n'était donc que la névrose inversée, ou plus exactement la névrose ne s'étant pas inversée, la névrose restait latente ; ce qui dans la névrose s'était inversé, dans la perversion se voyait au jour, l'inconscient était là à ciel ouvert ; ce qui concernait la perversion n'avait pas été refoulé comme n'étant pas passé par l'Œdipe. C'est une conception à laquelle personne ne s'arrête plus.

Cela ne veut pas dire pour autant que nous soyons plus avancés, mais je vous signale, je pointe qu'autour, donc, de la question du champ préœdipien se placent d'une part la question de la perversion, d'autre part la question de la psychose. Toutes les choses peuvent s'éclairer pour nous maintenant de diverses façons. Pour l'instant il s'agit simplement de vous situer dans quelle zone, dans quel angle d'intérêt peuvent se poser les questions autour de l'Œdipe.

Il s'agit toujours dans la perversion [ou dans] la psychose, de la fonction imaginaire dans laquelle les rapports imaginaires, même sans être spécialement introduit au maniement que nous en faisons ici pour tout un chacun, chacun verra qu'il s'agit des rapports imaginaires, précisément en ce sens que ce qui concerne l'image tout spécialement, autant dans la perversion que dans la psychose, est, bien entendu sous des angles différents, autre chose ; [c'est dans la psychose] une invasion plus ou moins endophasique, faite de paroles plus ou moins auditivées ; autre chose est le caractère encombrant, parasitaire d'une image dans une perversion sans aucun doute. Mais il s'agit bien là, dans un cas comme dans l'autre, de manifestations pathologiques dans lesquelles c'est par l'image qu'est profondément troublé le champ de la réalité.

Et ceci nous est attesté par l'histoire de l'analyse ; c'est donc dans un certain rapport avec l'Œdipe comme tel — puisque c'est spécialement au champ préœdipien que l'expérience et le souci de la cohérence, la façon dont la théorie se fabrique, se tient debout — ce serait précisément en raison de cela qu'en somme le champ de la réalité, pour autant qu'il est perturbé dans certains cas profondément par l'invasion de l'imaginaire, il

semble que c'est un terme qui, là, rend plus service que le [terme] fantasmatique, car il serait inapproprié pour parler également des psychoses et des perversions. Vous avez en ce sens, dans le sens de l'exploration du champ préœdipien, toute une direction d'analyse qui s'est engagée, au point même de dire que c'est dans ce sens-là que se sont faits tous les progrès essentiels depuis Freud.

Et je vous signale que ce paradoxe, je veux dire le caractère, dans ce que nous abordons aujourd'hui, essentiel du paradoxe est constitué par le témoignage de l'œuvre de Mélanie Klein. Dans une œuvre, comme dans toute production en paroles, il y a deux plans, il y a ce qu'elle dit, ce qu'elle formule dans son discours comme tel, et ce qu'elle veut dire, parce que, dans leur sens séparant le veut et le dire, il y a son intention. Et puis, il semble, nous ne serions pas analystes, tel que j'essaye de faire entendre les choses ici, si nous ne savions pas qu'elle en dit quelquefois un petit peu plus au-delà. C'est même d'habitude en cela que consiste notre approche, c'est de voir ce qu'elle dit au-delà de ce qu'elle veut dire. L'œuvre de Mélanie Klein dit des choses qui ont d'ailleurs toute leur importance, qui ont quelquefois d'ailleurs, rien que par leur texte, leur contradiction interne de ce seul fait qu'elles peuvent être sujettes à certaines critiques qui ont été faites. Puis il y a aussi ce qu'elle dit sans vouloir le dire, et une des choses les plus frappantes à cet endroit c'est que cette femme, qui nous a apporté des vues si profondes, si éclairantes sur ce qui se passe non seulement dans le temps préœdipien, mais sur les enfants qu'elle examine, qu'elle analyse à une étape présumée préœdipienne — je veux dire, par une première approximation de la théorie et dans toute la mesure où elle aborde chez ces enfants, des thèmes, que l'Œdipe est aussi bien en arrière, forcément, au moment où elle les aborde, puisque c'est souvent en verbaux ou pré-verbaux dans l'histoire qu'elle les aborde, presque à l'apparition de la parole, enfin peu après — il est tout à fait frappant que ce soit dans la mesure même où elle remonte plus au temps de l'histoire prétendue préœdipienne qu'elle y voit toujours et tout le temps une permanence de la rogation œdipienne.

Si vous lisez cet article d'elle, concernant précisément l'Œdipe, vous verrez avec surprise qu'elle admet — et elle nous montre même par des témoignages sans équivoque, extrêmement précieux, de son expérience des dessins d'enfant — que c'est justement à l'étape dite de la formation

des mauvais objets, à l'étape où c'est à l'intérieur du corps de la mère qui semble, à l'entendre, jouer le rôle prédominant dans l'évolution de la première relation objectale chez l'enfant, où l'enfant est tout entier centré sur cet intérieur du corps de la mère, et même à une étape antérieure, à la phase dite paranoïde (à la phase très précise qui est liée à l'apparition du corps de la mère comme dans sa totalité), c'est à une phase déjà antérieure que, se fondant sur des dessins, sur des dires, sur toute une reconstruction de la psychologie de l'enfant à cette étape, Madame Mélanie Klein nous atteste parmi les mauvais objets présents dans le corps de la mère, parmi lesquels, comme vous le savez, il y a tous les rivaux, les corps des frères, des sœurs, passés, présents et à venir, il y a très précisément le père représenté sous la forme de son pénis.

C'est bien là quelque chose qui mérite de nous arrêter au moment des rapports de la fonction imaginaire, dans les premières étapes où peuvent se rattacher les fonctions proprement schizophréniques, psychotiques en général, et l'Œdipe ; c'est qu'il est curieux d'aboutir à cette contradiction, dans une intention qui est celle de Madame Mélanie Klein d'aller d'abord explorer les états préœdipiens. Plus elle remonte, plus elle se trouve sur le plan imaginaire, plus elle constate la précocité, une précocité, si nous nous en tenons à une notion purement historique de l'Œdipe, bien difficile à expliquer, la précocité de l'apparition du terme ternaire paternel, ceci dès les premières phases imaginaires de l'enfant. C'est en cela que je dis que l'œuvre en dit plus qu'elle n'en veut dire.

Voilà donc deux termes, deux pôles déjà définis de cette évolution de l'intérêt autour de l'Œdipe : ce qui concernait d'abord, nous l'avons dit, la question du surmoi et des névroses sans Œdipe, et ensuite ce qui centre la question de l'Œdipe autour de l'acquisition ou des perturbations plus exactement qui se produisent dans le champ de la réalité.

Troisième temps, qui ne mérite pas moins de remarques et qui va ouvrir notre suivant chapitre, c'est le rapport du complexe d'Œdipe avec quelque chose qui n'est pas la même chose, avec la génitalisation, comme on s'exprime. Le complexe d'Œdipe — ne l'oublions pas au milieu de tellement d'explorations, de questions, de discussions, ceci est presque passé dans l'histoire au deuxième plan mais reste toujours implicite dans toutes les cliniques — le complexe d'Œdipe a une fonction normative non pas simplement dans la structure morale du sujet ni dans ses rapports, mais dans

son assomption de son sexe, c'est-à-dire quelque chose qui, dans l'analyse, comme vous le savez, reste toujours dans une certaine ambiguïté. Il y a la fonction proprement génitale et cette fonction fait bien évidemment l'objet d'une maturation, d'une maturation comme telle. Elle est impliquée comme fondamentale dans l'analyse d'une première phase, première ascension de maturation qui est proprement organique, [et] se produit dans l'enfance.

La question de la liaison de cette première poussée sexuelle — à laquelle, vous le savez, on a cherché son support organique, j'entends anatomique, dans la double poussée, par exemple, et qui se produit au niveau des testicules dans la formation des spermatozoïdes — la question de la relation entre ceci et l'existence dans l'espèce humaine du complexe d'Œdipe est restée une question phylogénétique, sur laquelle beaucoup d'obscurité plane, au point que personne ne se risquerait plus à faire des articles sur le même sujet.

Mais enfin, ça n'en a pas moins été dans l'histoire de l'analyse. La question, donc, de la génitalisation est double, elle est celle d'une part qui comporte une évolution, une maturation, et d'autre part comporte dans l'Œdipe quelque chose qui se réalise, qui est l'assomption par le sujet de son propre sexe, pour appeler les choses par leur nom, qui est le fait que l'homme assume le type viril, que la femme assume un certain type féminin, se reconnaît comme femme, s'identifie à ses fonctions de femme. La virilité et la féminisation, voilà les deux termes qui sont essentiellement la fonction de l'Œdipe.

Je dois dire que nous nous trouvons ici au niveau où l'Œdipe est directement lié à la fonction de l'Idéal du moi. Il n'y a pas d'autre sens. Voici donc les trois chapitres dans lesquels vous pourrez classer tout ce qui s'est produit comme discussions autour de l'Œdipe, et du même coup autour de la fonction du père, car c'est une seule et même chose. Il n'y a pas de question : s'il n'y a pas de père, il n'y a pas d'Œdipe ; inversement, parler d'Œdipe, c'est introduire comme essentielle la fonction du père.

Donc, pour ceux qui prennent des notes, sur le sujet historique de l'évolution du complexe d'Œdipe tout tourne autour de trois chapitres : l'Œdipe par rapport au surmoi, par rapport à la réalité, par rapport à l'Idéal du moi, à l'Idéal du moi en toutes occasions portant la génitalisation en tant qu'elle est assumée, qu'elle devient élément de l'Idéal du moi.

La réalité, tête de chapitre, implique les rapports de l'Œdipe avec les affections qui comportent un bouleversement du rapport à la réalité, perversion et psychose.

Maintenant essayons d'aller un peu plus loin. Il est clair qu'ici, dans le troisième chapitre, à savoir autour de ce qui concerne la fonction de l'Œdipe, en tant qu'elle retentit directement sur cette assomption du sexe, toute la question du complexe de castration dans ce qu'elle a de pas tellement élucidé, c'est là que nous allons nous avancer.

Quoi qu'il en soit, donc, ces rapports massifs, globaux, soulignés par l'histoire étant pour tout un chacun suffisamment présents, on va donc se demander : « Alors, et le père, qu'est-ce qu'il faisait, le père, pendant ce temps-là ? » En quoi est-ce que le père est impliqué dans le coup ? Il s'agit d'une observation réelle à propos de chaque sujet.

La question de l'absence ou de la présence du père, du caractère bénéfique ou maléfique du père est, vous le savez, une question qui n'est certainement pas voilée. Nous avons même vu apparaître récemment le terme de carence paternelle, ce n'était pas s'attaquer à un mince sujet. La question de savoir ce qu'on a pu dire là-dessus et si ça tenait debout est une autre question. Mais enfin, cette carence paternelle, qu'on l'appelle ainsi ou qu'on ne l'appelle pas ainsi, est en quelque sorte un sujet à l'ordre du jour, précisément et surtout dans une évolution d'analyse qui devient de plus en plus environnementaliste, comme on s'exprime élégamment. C'est-à-dire, il s'agit de quoi ?

Naturellement, tous les analystes ne tombent pas dans ce travers, Dieu merci ! Beaucoup d'analystes à qui vous apporterez des renseignements biographiques aussi intéressants que de leur dire : « Mais les parents ne s'entendaient pas, il y avait mésentente conjugale, ça explique tout ! » vous répondront, même ceux avec qui nous ne sommes pas toujours d'accord, vous diront : « Et puis après ! Cela ne prouve absolument rien, nous ne devons nous attendre à aucune espèce d'effet particulier. » En quoi ils auront raison.

Cela dit, quand on cherche, on s'intéresse à quoi, concernant le père ? Quand on veut parler de carence paternelle, ça se groupera sur le registre en quelque sorte biographique. Le père était-il là ou n'était-il pas là ? Est-ce qu'il voyageait, est-ce qu'il s'absentait ? Est-ce qu'il revenait souvent ? Questions qui représentent l'absence du père. Est-ce qu'un Œdipe peut se

constituer de façon normale quand il n'y a pas de père, par exemple ? Ce sont des questions assurément qui sont en elles-mêmes très intéressantes, et je dirai plus, c'est par là que se sont introduits, en somme, les premiers paradoxes, ceux qui ont fait se poser les questions qui ont suivi. On s'est aperçu que ce n'était pas si simple, qu'un Œdipe pouvait très bien se constituer même quand le père n'était pas là.

Au début même, on croyait toujours que c'était par quelque excès, si l'on peut dire, présence par excès du père, qu'étaient engendrés tous les drames, au temps où l'image du père terrifique était considérée comme l'élément lésionnel. Dans la névrose, on s'est très vite aperçu que c'était encore plus grave quand il était trop gentil. On a fait ces écoles avec lenteur, et c'est à l'intérieur de cela, d'abord, que je vous parle à peu près de la question où les choses en sont maintenant, et c'est à l'intérieur de cela que je vais essayer de remettre un peu d'ordre pour voir où sont les paradoxes. Nous en sommes maintenant à l'autre bout, à nous interroger sur les carences paternelles.

Il y a ce qu'on appelle les pères faibles, les pères soumis, les pères matés, les pères châtrés par leur femme, enfin les pères infirmes, les pères aveugles, les pères « bancroches », tout ce que vous voudrez. Il faudrait quand même essayer de s'apercevoir de ce qui se dégage d'une telle situation. Nous essayons de trouver des formules minimales qui nous permettent de progresser. D'abord la question de sa présence ou de son absence, je veux dire concrète. Si nous nous plaçons justement au niveau où se placent ces recherches, c'est-à-dire au niveau de la réalisation — c'est ce qu'on appelle l'environnement, en tant qu'élément d'environnement, si l'on peut dire — on peut dire qu'il est tout à fait possible, concevable, réalisé, touchable par l'expérience, qu'il soit là même quand il n'est pas là. Ce qui, déjà, devrait nous inciter à une certaine prudence, concernant la fonction du père, dans le maniement du point de vue purement et simplement environnementaliste. Les complexes d'Œdipe tout à fait normaux, normaux dans les deux sens, normaux en tant que normalisant d'une part et aussi normaux en tant qu'ils dénormalisent, je veux dire par leur effet névrosant, par exemple, s'établissent d'une façon exactement homogène aux autres cas, même dans les cas où le père n'est pas là, je veux dire [quand] l'enfant a été laissé seul avec sa mère. Première chose qui doit attirer notre attention.

En ce qui concerne la carence, je voudrais simplement vous faire remarquer que, quand le père est carent, et dans la mesure où on parle de carence, on ne sait jamais en quoi. Parce que si, dans certains cas, on dit qu'il est trop gentil, cela semblerait vouloir dire qu'il faut qu'il soit méchant. D'autre part, le fait que, manifestement, il puisse être trop méchant implique qu'il vaudrait peut-être mieux de temps en temps être gentil. En fin de compte, depuis longtemps on a fait le tour de ce petit manège. On a entrevu le problème de sa carence non pas d'une façon directe, concernant directement le sujet, l'enfant dont il s'agit, mais, comme c'était évident depuis le premier abord, c'est en tant que membre du trio fondamental, ternaire, de la famille, c'est-à-dire en tant que [tenant] sa place dans la famille qu'on pouvait commencer à dire des choses un peu plus efficaces concernant la carence.

Mais on n'est pas arrivé pour autant à les formuler mieux. Je ne veux pas m'étendre longuement là-dessus. Mais nous en avons déjà parlé l'année dernière, à propos du *petit Hans*, nous avons vu les difficultés que nous avions du seul point de vue environnementaliste à bien préciser en quoi était cette carence d'un personnage tout à fait loin d'être carent. Nous allons pouvoir aller plus loin dans ce sens que le personnage était tout à fait loin d'être carent dans sa famille, il était là, près de sa femme, il tenait son rôle, il discutait, il se faisait un tant soit peu « envoyer sur les roses » par la femme, mais enfin il s'occupait beaucoup de l'enfant, il n'était pas absent, et tellement peu absent qu'il faisait même analyser son enfant. C'est le meilleur point de vue qu'on puisse attendre d'un père, dans ce sens-là tout au moins.

Je crois que cette question de la carence du père, nous allons y venir, nous y reviendrons, mais on entre ici dans un monde tellement mouvant qu'il faut essayer de faire la distinction qui nous permette de voir en quoi la recherche pêche. La recherche pêche non pas à cause de ce qu'elle trouve mais à cause de ce qu'elle cherche. Je crois que la faute d'orientation est celle-ci : c'est qu'on confond deux choses qui ont un rapport mais qui ne se confondent pas. C'est le rapport en tant que normatif avec le père en tant que normal. Bien entendu, le père peut être dénormativant en tant que lui-même n'est pas normal, mais là c'est rejeter la question au niveau de la structure névrotique, psychotique du père. Donc, la question du père normal est une question, la question de sa position normale dans la famille en est une autre.

Et cette autre question ne se confond pas encore, c'est le troisième point que je vous avance, qui est important, ne se confond pas avec une définition exacte de son rôle normativant parce que je vous dis ceci : parler de sa carence dans la famille n'est pas parler de sa carence dans le complexe. Parce que, pour parler de sa carence dans le complexe, il faut introduire une autre dimension que la dimension réaliste, si je puis dire, celle qui est définie par le mode caractérologique, biographique ou autre dans sa présente dans la famille. Voilà la direction où nous allons faire le pas suivant.

Venons-en maintenant aux remarques, aux rappels qui peuvent nous permettre d'introduire plus correctement la question du rôle du père. Si c'est sa place dans le complexe dans laquelle nous pouvons trouver la direction où nous avancer, la direction pour poser une formulation correcte, interrogeons maintenant le complexe et commençons par le rappeler par le commencement, par le B, A, BA.

Au début, vous l'ai-je dit : le père terrible. Tout de même, l'image résume quelque chose de beaucoup plus complexe, comme le nom l'indique. Le père intervient sur plusieurs plans. Il interdit la mère, d'abord. C'est là le fondement, le principe du complexe d'Œdipe, c'est là que le père est lié à la loi primordiale, loi d'interdiction de l'inceste. C'est le père, nous rappelle-t-on, qui est chargé de représenter cette interdiction. Il a quelquefois à la manifester d'une façon directe [si] l'enfant se laisse aller à ses expansions, à ses manifestations, à ses penchants. Mais c'est bien au-delà qu'il exerce ce rôle, c'est par toute sa présence, par les effets dans l'inconscient, qu'il exerce cette interdiction de la mère. Vous attendez que je dise « sous menace de castration ». C'est vrai, c'est vrai, il faut le dire, mais ce n'est pas si simple. C'est entendu, la castration entre dans un rôle évidemment manifeste et qui sera d'ailleurs de plus en plus confirmé. Le lien de la castration à la loi est essentiel, mais voyons comment ça nous est présenté cliniquement, comment d'abord le complexe d'Œdipe se présente à nous. Je suis obligé de vous le rappeler parce que cela doit évoquer en vous toutes sortes d'évocations textuelles.

Le rapport, prenons d'abord le garçon, entre l'enfant, le garçon et le père, est commandé, c'est entendu, par la crainte de la castration. Cette crainte de la castration, quelle est-elle ? Comment, par quel bout l'abordons-nous ? D'abord dans la première expérience du complexe d'Œdipe

sous la forme de quoi ? D'une rétorsion. Je veux dire que c'est à l'intérieur du rapport agressif en tant que cette agression part de l'enfant, du garçon, en tant que son objet privilégié, la mère, lui est interdite, c'est en tant que l'agression se dirige vers le père que l'enfant donc, sur le plan imaginaire, dans le rapport duel, projette imaginairement dans le père les intentions agressives ; équivalentes ou renforcées par rapport aux siennes, mais dont le départ est dans ses propres tendances agressives ; bref, la crainte éprouvée devant le père, est nettement centrifuge, je veux dire qu'elle a son centre dans le sujet. Ceci est conforme à la fois à l'expérience, et à l'histoire de l'analyse. C'est sous cet angle que, très vite, l'expérience nous a appris que devait être mesurée l'incidence de la crainte éprouvée dans l'Œdipe à l'endroit du père.

La castration donc, [bien qu'elle soit], d'une part, profondément liée à l'articulation symbolique de l'interdiction de l'inceste d'autre part — et au premier plan dans toute notre expérience bien plus encore naturellement chez ceux qui en sont les objets privilégiés, à savoir les névrosés — est quelque chose qui se manifeste sur le plan imaginaire, et où elle a là un départ qui n'est pas un départ du type du commandement, à savoir comme le disent les Lois de Manu : « Celui qui couchera avec sa mère se coupera les génitoires et les tenant dans sa main droite ou gauche — je ne me souviens plus très bien — s'en ira droit vers l'Ouest jusqu'à ce que la mort s'ensuive. » Ça, c'est la Loi. Mais cette Loi n'est pas spécialement parvenue aux oreilles des névrosés comme telle. Elle est même en général plutôt laissée dans l'ombre.

Il y a d'autres moyens d'en sortir d'ailleurs mais je n'ai pas le temps de m'y étendre aujourd'hui. Donc, c'est lié à l'agression imaginaire du sujet, la façon dont la névrose s'incarne, cette menace castrative, elle est une rétorsion ; pour autant que Jupiter est tout à fait capable de châtrer Chronos, nos petits Jupiter craignent que Chronos commence lui-même par faire le travail.

Et puis, il y a autre chose que nous apporte dès l'abord l'examen du complexe d'Œdipe, je veux dire la façon dont il est articulé, présenté par l'expérience, par la théorie, par Freud, c'est la délicate question de l'Œdipe inversé. Je ne sais pas si cela vous paraît aller de soi, mais lisez l'article de Freud ou n'importe quel article de n'importe quel auteur, chaque fois qu'est abordée la question de l'Œdipe on est toujours frappé du rôle

extrêmement mouvant, nuancé, déconcertant, que joue la fonction de l'Œdipe inversé.

Cet Œdipe inversé n'est jamais absent de la fonction de l'Œdipe, je veux dire que si la composante d'amour pour le père ne peut être éludée c'est que c'est elle qui donne la fin du complexe d'Œdipe, le déclin du complexe d'Œdipe, [c'est qu'elle est] dans une dialectique qui reste très ambiguë de l'amour et de l'identification, à savoir de l'identification comme prenant sa racine dans l'amour, tout en n'étant pas la même chose. Néanmoins, les deux termes sont étroitement liés et absolument indissociables.

Lisez, dans l'article que Freud a écrit sur le déclin du complexe, l'explication qu'il donne de l'identification terminale qui en est sa solution : c'est pour autant que le père est aimé que le sujet s'identifie à lui et qu'il trouve la solution, le terme de l'Œdipe, dans cette composition du refoulement amnésique ; et d'autre part cette acquisition en lui de ce terme idéal grâce à quoi il devient le père, il peut devenir lui aussi quelqu'un qui, je ne dis pas d'ores et déjà et immédiatement, est un petit mâle qui, si je puis dire, a déjà ses titres en poche, l'affaire en réserve. Quand le temps viendra, si les choses vont bien, si les petits cochons ne le mangent pas, au moment de la puberté, il a son pénis tout prêt avec son certificat : « Papa est là pour me l'avoir, à la bonne date, conféré. »

Cela ne se passe pas comme ça si la névrose éclate parce qu'il y a quelque chose de pas régulier sur le titre en question. Seulement l'Œdipe inversé n'est pas non plus si simple, [parce que] c'est par cette voie, et par cette voie de l'amour, que peut se produire la position à proprement parler d'inversion, à savoir que le sujet se trouve aussi par la même voie, [faire] à l'occasion non pas une identification bénéfique, mais une brave et bonne petite position passivée sur le plan inconscient, qui fera aussi sa réapparition à la bonne date, c'est-à-dire qui le mettra dans cette espèce de bissectrice d'angle *squeeze-panic*, qui fera qu'il se trouvera pris dans une position qu'il a découverte tout seul, qui est bien avantageuse. [Il s'agit de se mettre par rapport à] ce père qui est redoutable, qui a interdit tellement de choses mais qui est bien gentil ailleurs, de se mettre à la bonne place pour avoir ses faveurs, c'est-à-dire se faire aimer de lui ; mais comme se faire aimer de lui consiste bien apparemment, consiste à passer d'abord au rang de femme et qu'on garde toujours son petit amour-propre viril — c'est ce que Freud nous explique — se faire aimer du père comporte le

danger de la castration, d'où cette forme d'homosexualité inconsciente qui met le sujet dans cette position essentiellement conflictuelle, aux retentissements multiples, qui est d'une part [un] retour toujours de la position homosexuelle à l'égard du père, et d'autre part sa suspension, c'est-à-dire son refoulement en raison de la menace de castration qu'elle comporte. Tout cela n'est pas simplet, simplet. Or, ce que nous essayons de faire c'est d'aborder quelque chose qui nous permette de le concevoir d'une façon plus rigoureuse, ce qui comportera que nous pourrons dans la suite à chaque observation et [à] chaque cas particulier, mieux et plus rigoureusement poser nos questions.

Donc, résumé. Comme tout à l'heure, le résumé va consister à introduire un certain nombre de distinctions qui, je crois, sont le prélude du centrage du point qui ne va pas. Tout à l'heure déjà nous avions approché ceci, que c'était là, autour de l'Idéal du moi, que la question n'avait pas été posée. Ici, tâchons aussi de faire la réduction que nous venons de rappeler et d'aborder. Je vous propose ceci : d'ores et déjà je crois que ce n'est pas trop s'avancer de dire que le père arrive ici tout de même en position de gêneur et pas simplement encombrant par son volume, mais en position de gêneur parce qu'il interdit. Il interdit quoi ?

Reprenons et distinguons : il interdit d'abord la satisfaction réelle de la pulsion. Si nous devons faire entrer en jeu l'apparition de la pulsion génitale que ce ne soit pas là, puisqu'elle paraît bien intervenir avant. Mais il est clair aussi que quelque chose s'articule autour du fait qu'il interdit au petit enfant de faire l'usage de son pénis au moment où ledit pénis commence à manifester ce que nous appellerons des velléités. C'est le rapport d'interdit du père à l'endroit de la pulsion réelle.

Faisons tout de suite une remarque à ce niveau-là : pourquoi le père ? L'expérience prouve que la mère le fait aussi bien, rappelez-vous l'observation du *petit Hans*. La mère lui dit : « Rentre ça, ça ne se fait pas. » Et même, c'est le plus souvent la mère qui dit : « Si tu continues à faire comme ça, on appellera le docteur qui te la coupera ».

Donc, signalons bien ce qui se passe, c'est que le père, pour autant qu'il interdit au niveau de la pulsion réelle, n'est pas tellement essentiel. Alors, si vous vous souvenez de mon tableau de l'année dernière — vous voyez que ça finit toujours par servir — reprenons ce que je vous ai apporté, le tableau à trois étages : castration, frustration, privation.

De quoi s'agit-il ? J'attire votre attention. Il s'agit donc de l'intervention réelle du père concernant quoi ? Une menace imaginaire car il est bien clair qu'il arrive assez rarement qu'on le lui coupe réellement. Donc, nous trouvons bien ce qui se passe justement au niveau de la menace de castration. Je vous fais remarquer que la castration est un acte symbolique dont l'agent est quelqu'un de réel : le père ou la mère qui lui dit : « On va te le couper », et dont l'objet est un objet imaginaire. Si l'enfant se sent coupé, c'est qu'il l'imagine.

Or, je vous le fais remarquer, c'est paradoxal parce que vous pourriez me dire : « Ça, c'est proprement le niveau de la castration, et vous dites que le père n'est pas tellement utile. » C'est bien ce que je dis. Mais oui. D'autre part, qu'est-ce qu'il interdit, le père ? Eh bien, le point d'où nous sommes partis, à savoir : la mère, comme objet, elle est à lui, elle n'est pas à l'enfant.

C'est sur ce plan que s'établit, à une étape au moins, chez le garçon comme chez la fille, cette rivalité avec le père qui engendre à elle seule une agression. C'est que le père frustre bel et bien l'enfant de la mère.

Voilà une autre étape, un autre étage si vous voulez, je vous fais remarquer qu'ici le père intervient alors comme ayant droit et pas comme personnage réel, à savoir que même s'il n'est pas là, s'il appelle la mère au téléphone, par exemple, le résultat est le même. C'est le père ici, en tant que symbolique, qui intervient dans une frustration, acte imaginaire concernant là un objet bien réel, qui est la mère en tant que l'enfant en a besoin.

Puis il y a le troisième terme qui intervient dans cette articulation du complexe d'Œdipe qui est le père en tant qu'il se fait préférer à la mère, car cette dimension, vous êtes absolument forcés de la faire intervenir dans la fonction terminale, dans celle qui aboutit à la formation de l'Idéal du moi. C'est pour autant que le père devient, par quelque côté que ce soit, le côté de la force ou de la faiblesse, un objet préférable à la mère que va pouvoir s'établir l'identification terminale. La question du complexe d'Œdipe inversé et de sa fonction s'établit à ce niveau. Je dirai plus, c'est même ici que se centre la question tout à fait importante de la différence de l'effet du complexe sur le garçon et sur la fille.

Il est bien évident qu'à ce niveau-là ça va tout seul pour ce qui est de la fille, et c'est pour cela qu'on dit que la fonction complexe de castration est dissymétrique pour le garçon et pour la fille. [Pour la fille] c'est à l'entrée

que cette question a de l'importance et qu'à la fin elle facilite la solution parce que le père n'a pas de peine à se faire préférer à la mère comme porteur du phallus. Pour le garçon c'est une autre affaire, et vous le voyez c'est toujours là que reste ouverte la béance. C'est à savoir que, pour se faire préférer à la mère en tant que c'est par là que se produit l'issue du complexe d'Œdipe, eh bien, nous nous trouvons devant la même difficulté de l'instauration du complexe d'Œdipe inversé, et il nous semble bien donc que, pour le garçon, le complexe d'Œdipe doit être toujours et en tous cas tout ce qu'il y a de moins normativant, alors qu'il est tout de même impliqué qu'il l'est le plus puisque c'est par cette identification au père qu'en fin de compte nous est dit être assumée la virilité.

En fin de compte, le problème est de savoir comment ça se fait que ce père qui est essentiellement interdicteur n'aboutisse pas ici à ce qui est la conclusion très nette du troisième plan, à savoir que c'est en tant que se produit l'identification idéale, que le père devient l'Idéal du moi, que se produit quelque chose, quelque chose qui est quoi ? Qui, en tous cas, tend à être pour le garçon comme pour la fille […]. Mais pour la fille, ce qu'il y a de bien c'est qu'elle reconnaisse qu'elle n'a pas de phallus, au lieu que pour le garçon, ce serait une issue absolument désastreuse, et ça l'est quelquefois.

En d'autres termes, ce que nous arrivons à centrer comme le moment d'issue normativant de l'Œdipe produit à un point et dans une relation telle (inscription de la formule au tableau) […]. C'est-à-dire que l'enfant reconnaît n'avoir pas choisi. Il n'a pas vraiment choisi ce qu'il a, je vous l'ai dit.

Ce qui se passe au niveau de l'identification idéale, niveau où le père se fait préférer à la mère, point essentiel et point de sortie de l'Œdipe, c'est quelque chose qui doit littéralement aboutir à la privation. Alors que tout ceci est tout à fait admissible et tout à fait « conformisant », encore que ce n'est jamais réalisé complètement chez la femme comme issue de l'Œdipe car il lui reste toujours ce petit arrière-goût, ce qui s'appelle le *Penisneid*. Ce qui prouve donc que ça ne marche pas vraiment rigoureusement, mais dans le cas où ça doit marcher, si nous nous maintenons à ce schéma, le garçon, lui, devrait être toujours châtré. Il y a donc quelque chose qui cloche, qui manque dans notre explication.

Essayons maintenant d'introduire la solution. La solution est celle-ci : c'est que le père, je ne dis pas dans la famille — dans la famille il est tout

ce qu'il veut, il est une ombre, il est un banquier, il est tout ce qu'il doit être, il l'est ou il ne l'est pas, cela a toute son importance à l'occasion, mais ça peut aussi bien n'en avoir aucune — toute la question est de savoir ce qu'il est dans le complexe d'Œdipe. Eh bien, le père n'est pas un objet réel, même s'il doit intervenir en tant qu'objet réel pour donner corps à la castration. Il n'est pas un objet réel, alors qu'est-ce qu'il est ? Il n'est pas uniquement non plus cet objet idéal parce que, du côté de cet objet, il ne peut arriver que des accidents. Or, quand même, le complexe d'Œdipe n'est pas uniquement une catastrophe puisque c'est le fondement et la base de notre relation à la culture, comme on dit.

Alors naturellement, vous allez me dire : « Le père, c'est le père symbolique, vous l'avez déjà dit. » Mais si je n'avais que cela à vous répéter, je vous l'ai déjà assez dit pour ne pas vous l'apporter aujourd'hui. Ce que je vous apporte aujourd'hui et ce qui, justement, permet d'apporter un peu plus de précision à cette notion de père symbolique, c'est ceci : le père est une métaphore.

Une métaphore, qu'est-ce que c'est ? Disons-le tout de suite pour le mettre sur le tableau, ce qui va nous permettre de rectifier les conséquences scabreuses du tableau. Une métaphore, je vous l'ai déjà expliqué, c'est un signifiant qui vient à la place d'un autre signifiant. Je dis, le père dans le complexe d'Œdipe, même si cela doit ahurir les oreilles de certains, je dis exactement, le père est un signifiant substitué à un autre signifiant. Et là est le ressort, et l'unique ressort essentiel du père en tant qu'il intervient dans le complexe d'Œdipe. Et si ce n'est pas à ce niveau que vous cherchez les carences paternelles, vous ne les trouverez nulle part ailleurs.

La fonction du père dans le complexe d'Œdipe est d'être un signifiant substitué au signifiant, c'est-à-dire au premier signifiant introduit dans la symbolisation, le signifiant maternel. C'est pour autant que le père vient, selon la formule que je vous ai expliquée une fois être celle de la métaphore, vient à la place de la mère : S à la place de S', qui est la mère déjà liée à quelque chose qui était *x*, c'est-à-dire quelque chose qui était le signifié dans le rapport de l'enfant à la mère (explication de la formule au tableau).

$$\frac{S}{S'} \cdot \frac{S'}{x} \rightarrow S\left(\frac{1}{s}\right)$$

C'est cette mère qui va, qui vient, parce que je suis un petit être déjà pris dans le symbolique, c'est parce que j'ai appris à symboliser qu'on peut dire qu'elle va, qu'elle vient.

Autrement, je la sens ou je ne la sens pas. Enfin, le monde varie avec son arrivée et puis peut s'évanouir. La question est : où est le signifié ? Qu'est-ce qu'elle veut celle-là, je voudrais bien que ce soit moi qu'elle veuille, mais il est bien clair qu'il n'y a pas que moi qu'elle veut, il y a autre chose qui la travaille. Ce qui la travaille, c'est le *x*, c'est le signifié.

En somme, pour vous résumer mon séminaire de l'année dernière, la question n'est pas dans les relations d'objets, mettre cela au centre le la relation d'objet, c'est pure bêtise. L'enfant est, lui, l'objet partiel. C'est parce que, d'abord, il est l'objet partiel qu'il est amené à se demander : qu'est-ce que ça veut dire qu'elle aille et qu'elle vienne ? Ce signifié des allées et venues de la mère c'est le phallus. L'enfant, avec plus ou moins d'astuce, plus ou moins de chance, peut arriver très tôt à se faire phallus, une fois qu'il a compris. Mais la voie imaginaire n'est pas la voie normale, c'est d'ailleurs pour cela qu'elle entraîne ce qu'on appelle des fixations. Puis elle n'est pas normale parce qu'en fin de compte, comme je vous le dirai, elle n'est jamais pure, elle n'est pas complètement accessible, elle laisse toujours quelque chose d'approximatif et d'insondable, voire de duel, qui fait tout le polymorphisme de la perversion. Mais par la voie symbolique, c'est-à-dire par la voie métaphorique, je pose ça d'abord — je vous expliquerai comment ensuite, parce que nous ne pouvons pas aller plus vite, mais je vous pose tout de suite, puisque nous arrivons à peu près au terme de notre entretien d'aujourd'hui, le schéma qui va nous servir de guide — c'est en tant que le père se substitue à la mère comme signifiant que va se produire ce résultat ordinaire de la métaphore, celui qui est exprimé dans la formule au tableau.

Je ne vous dis pas que je vous présente la solution ici sous une forme déjà transparente parce que je vous la présente dans son dernier terme, dans son résultat pour vous montrer où nous allons. Nous allons voir maintenant comment on y va et à quoi ça sert d'y être allé, c'est-à-dire tout ce que ça résout.

Alors, on a le choix entre deux choses, ou que je vous laisse là, avec dans la main cette affirmation brute — l'intervention du père, je la pose, et je prétends que par là tout peut être résolu comme étant ceci : substitu-

tion d'un signifiant à un autre signifiant, et vous allez voir s'éclairer toute la question des impasses de l'Œdipe — ou bien je commence un tout petit peu à vous expliquer la chose.

Je vais vous introduire la chose, je vais vous faire une remarque qui, j'espère, va vous laisser tout de même l'objet pour vos rêves cette semaine puisque la prochaine fois, pour vous parler de la métaphore et de son effet, il faudra que je vous dise, que je vous rappelle, où elle se situe, c'est-à-dire dans l'inconscient. Je voudrais vous faire remarquer ceci, c'est qu'il y a une chose vraiment surprenante, c'est qu'on n'ait pas découvert l'inconscient plus tôt parce que, bien entendu, il était là depuis toujours et d'ailleurs il est toujours là. Il a fallu savoir ce qui se passe à l'intérieur pour savoir que le lieu existait.

Mais je voudrais vous donner simplement quelque chose à la façon dont vous, qui vous en allez à travers le monde, sous la forme — j'espère — d'apôtre de ma parole, vous pourriez l'introduire, la question de l'inconscient, à des gens qui n'en ont jamais entendu parler. Vous leur diriez : comme il est étonnant que depuis que le monde est monde aucun de ces gens qui s'intitulent philosophes n'ait jamais songé à produire au moins dans la période classique — maintenant nous sommes un peu égaillés mais il y a encore du chemin à faire — cette dimension essentielle qui est celle dont je vous ai parlé sous le nom de ce qu'on peut appeler : *autre chose*.

Je vous l'ai déjà dit *le désir d'autre chose*. On devrait tout de même sentir que c'est souvent là le désir d'autre chose, non pas peut-être comme vous le ressentez pour l'instant, le désir d'aller manger une saucisse plutôt que de m'écouter, mais en tout état de cause et de quoi qu'il s'agisse, *le désir d'autre chose* comme tel.

Or, cette dimension n'est pas uniquement, simplement présente dans le désir. Je voudrais simplement vous évoquer qu'elle est présente dans bien d'autres états qui sont absolument constants, permanents. La veille, par exemple, ce qui s'appelle la veille. On ne pense pas assez à ça. Veiller, vous me direz, quoi ? Veiller, c'est la chose, vous savez, que Freud fait dans le Président Schreber, c'est bien le type des choses qui nous révèle à quel point Freud vivait dans cet *autre chose* : il nous parle avant le lever du jour, si vous vous y êtes reportés ; je vous ai parlé du jour, de la paix du soir, et de quelques autres petits « trucs » comme ça qui vous sont plus ou moins par-

venus, tout était tout centré [entièrement] autour de cette indication. Avant le lever du jour, est-ce que c'est à proprement parler le soleil qui va apparaître ? C'est autre chose qui est latent, le moment de veille qui est attendu.

Et puis, la claustration. C'est tout de même une dimension tout à fait essentielle. D'où qu'un homme arrive quelque part, dans la forêt vierge ou dans le désert, il commence par s'enfermer, au besoin, comme on dit, il emporterait deux fenêtres pour se faire des courants d'air entre elles, même s'il n'avait que ça. Cette claustration, c'est aussi une dimension tout à fait essentielle, il s'agit d'établir un intérieur, et puis ce n'est pas simplement une notion d'intérieur et d'extérieur, c'est la notion de *l'autre*, ce qui est autre comme tel, de ce qui n'est pas l'endroit où on est bien calfeutré, et je dirai plus, si vous exploriez d'une façon un peu plus profonde cette phénoménologie, comme on dirait, de la claustration, vous vous apercevriez à quel point c'est absurde de limiter la fonction de la peur à ce qu'on appelle une relation avec un danger réel.

La liaison étroite de la peur avec la sécurité devrait vous être manifestée de la façon la plus claire par la phénoménologie de la phobie. Vous vous apercevriez que, chez le phobique, ses moments d'angoisse, c'est quand il s'aperçoit qu'il a perdu sa peur, au moment où vous commencez un peu à lui lever sa phobie. C'est à ce moment-là qu'il se dit : « Oh ! la ! la ! Ça ne va pas, je ne sais plus quels sont les endroits où il faut que je m'arrête. En perdant ma peur, j'ai perdu ma sécurité », enfin tout ce que j'ai dit l'année dernière sur *le petit Hans*.

Il y a un moment auquel vous ne pensez pas assez, j'en suis persuadé, parce que vous y vivez comme dans votre air natal, si je puis dire, ça s'appelle : l'ennui. Vous n'avez peut-être jamais bien réfléchi à quel point l'ennui est typiquement quelque chose qui arrive même à se formuler de la façon la plus claire, qu'on voudrait *autre chose*. On peut bien manger de la m… mais pas toujours la même. Ça, ce sont des espèces d'alibis, d'alibis formulés, déjà symbolisés, de ceci qui est ce rapport essentiel avec *autre chose*.

Je voudrais terminer là-dessus. Vous pourriez croire que, tout d'un coup, je tombe dans le romantisme et dans le vague à l'âme, vous voyez ça : le désir, la claustration, la veille, j'allais presque vous dire la prière pendant que j'y étais, pourquoi pas ? L'ennui, où est-ce qu'il va, où est-ce qu'il glisse ?

Mais non. Ce sur quoi je voudrais attirer votre attention c'est sur ces diverses manifestations de la présence de *l'autre chose* en tant que — réfléchissez-y, elles sont institutionnalisées. Vous pouvez faire un classement de toutes les formations humaines en tant qu'elles installent les hommes où qu'ils aillent et partout. Ce qu'on appelle les formations collectives d'après la satisfaction qu'elles donnent à ces différents modes de la relation à *autre chose*.

Dès que l'homme arrive quelque part, il fait des bêtises, c'est-à-dire l'endroit où est véritablement le désir, dès qu'il arrive quelque part, il attend quelque chose, un meilleur mode, un monde futur. Il est là, il veille, il attend la révolution, mais surtout et surtout dès qu'il arrive quelque part, il est excessivement important que toutes ses occupations suent l'ennui, en d'autres termes, une occupation ne commence à devenir sérieuse que quand ce qui la constitue, c'est-à-dire en général la régularité, est devenu parfaitement ennuyeux. Et en particulier, songez à tout ce qui, dans votre pratique analytique, est très exactement fait pour que vous vous y ennuyiez.

Tout est là. Une grande partie, tout au moins, des prescriptions, ce qu'on appelle règles techniques à observer par l'analyste ne sont pas dans leur fond autre chose que de donner à cette occupation toutes ses garanties de ce qu'on appelle son standard professionnel. Si vous regardez bien au fond des choses, vous vous apercevrez que c'est dans la mesure où elles créent, entretiennent et maintiennent comme au cœur, la fonction de l'ennui.

Ceci est en quelque sorte une petite introduction qui ne vous fait pas entrer à proprement parler dans ce que je vous dirai la prochaine fois. Je reprendrai la prochaine fois les choses pour vous montrer justement que c'est au niveau de cet Autre comme tel que se situe la dialectique du signifiant et comment c'est de là qu'elle aborde la fonction, l'incidence, la pression précise, l'effet inducteur du Nom-du-Père, également comme tel.

# Leçon X

*22 janvier 1958*

## LA MÉTAPHORE PATERNELLE

Nous allons continuer notre examen de ce que nous avons appelé la *métaphore paternelle*.

Nous en sommes arrivés au point où j'ai affirmé que c'était dans cette structure, que nous avons ici promue comme étant la structure de la métaphore, que résidaient toutes possibilités d'articuler clairement le complexe d'Œdipe et son ressort, à savoir le complexe de castration.

A ceux qui pourraient s'étonner que nous arrivions si tard à articuler une question si centrale dans la théorie et dans la pratique analytique, nous répondrons qu'il était impossible de le faire sans vous avoir prouvé sur divers terrains, tant théoriques que pratiques, ce qu'ont d'insuffisant les formules dont on se sert couramment dans l'analyse, et surtout sans vous avoir montré en quoi on peut donner des formules plus [satisfaisantes], si je puis dire, pour commencer à articuler les problèmes, d'abord en vous habituant à penser en termes, par exemple, de *sujet*.

Qu'est-ce qu'un *sujet* ? Est-ce que c'est quelque chose qui se confond purement et simplement avec la réalité devant vous quand vous dites : "*le sujet*" ? Ou bien est-ce que, à partir du moment où vous le faites parler, cela implique nécessairement autre chose ? Je veux dire, est-ce que la parole est oui ou non quelque chose qui flotte au-dessus de lui comme une émanation, [ou se développe-t-elle par elle-même, impose-t-elle] par elle-même une structure telle que celle que j'ai longuement commentée, à laquelle je vous ai habitués, et qui dit que, dès lors qu'il y a sujet parlant, il ne saurait être question de réduire pour lui la question de ses relations

en tant qu'il parle à un autre, tout simplement ? Il y en a toujours un troisième, ce grand Autre dont nous parlons et qui est constituant de la position du sujet en tant qu'il parle, c'est-à-dire aussi bien du sujet en tant que vous l'analysez. Ce qui n'est pas simplement une nécessité théorique en plus. Cela apporte toutes sortes de facilités quand il s'agit de comprendre où se situent les effets auxquels vous avez affaire, je veux dire ce qui se passe quand vous rencontrez chez le patient, chez le *sujet*, l'exigence, les désirs, un fantasme, ce qui n'est pas la même chose, et aussi bien quelque chose qui paraît être en somme le plus incertain, le plus difficile à saisir, à définir : une réalité.

Nous allons avoir l'occasion de le voir au point où nous nous avançons maintenant, pour expliquer [comment nous avons introduit] le terme de *métaphore paternelle* : à savoir que, dans ce qui a été constitué d'une symbolisation primordiale entre l'enfant et la mère, c'est proprement la substitution du père en tant que symbole, en tant que signifiant, à la place de la mère. Et nous verrons ce que veut dire cet "à la place" qui constitue le point pivot, le nerf moteur, si je puis dire, l'essentiel du progrès constitué par le complexe d'Œdipe.

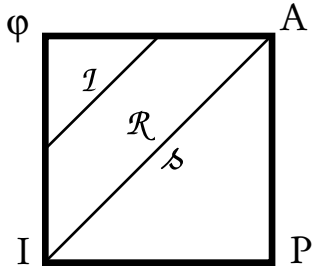


Rappelons que c'est de cela qu'il s'agit. Rappelons les termes que j'ai avancés devant vous l'année dernière, concernant les rapports de l'enfant et de la mère. Mais rappelons aussi et d'abord, en face de ce triangle imaginaire que je vous ai appris l'année dernière à manier en ce qui concerne les rapports de l'enfant et de la mère, rappelons en face de cela que d'admettre comme fondamental le triangle enfant-père-mère, c'est apporter quelque chose qui est réel sans doute, mais qui déjà pose dans le réel, j'entends comme institué, un rapport symbolique, le rapport enfant-père-

mère (dessin du triangle au tableau) et [le pose], si je puis dire, objectivement pour vous faire comprendre, en tant que nous pouvons, nous, en faire un objet, le regarder.

Les premiers rapports de réalité se dessinent entre la mère et l'enfant. C'est là que l'enfant va éprouver les premières réalités de son contact avec le milieu vivant, le triangle, en tant qu'il a cette réalité, du seul fait que nous fassions entrer pour commencer à dessiner objectivement la situation, que nous y fassions entrer le père. Le père n'est pas encore entré pour l'enfant, le père d'autre part, pour nous, il *est*, il est réel. Mais n'oublions pas que, pour nous, il n'est réel qu'en tant que les institutions lui confèrent, je ne dirai même pas son rôle et sa fonction de père, ce n'est pas une question sociologique, mais lui confèrent son *nom* de père. Je veux dire qu'il faut admettre ceci : que le père, par exemple, est le véritable agent de la procréation, ce qui n'est en aucun cas une vérité d'expérience, car au temps où les analystes discutaient encore de choses sérieuses il est arrivé qu'on fasse remarquer que, dans telle ou telle tribu primitive, la procréation était attribuée à je ne sais quoi, une fontaine, une pierre, ou la rencontre d'un esprit dans des lieux écartés ; à quoi Monsieur Johns avait, avec beaucoup de pertinence d'ailleurs, apporté cette remarque : qu'il est tout à fait impensable que des êtres intelligents — et à tout être humain nous supposons son minimum de cette intelligence — [ignorent] cette vérité d'expérience : il est bien clair que, sauf exception, mais exception *exceptionnelle*, une femme n'enfante pas si elle n'a pas eu un coït, et encore dans un délai très précis. Mais en faisant cette remarque qui, je vous le répète, est particulièrement pertinente, Monsieur André Johns laissait simplement de côté tout ce qui est important dans la question.

Car, ce qui est important dans la question, ce n'est pas que les gens sachent parfaitement qu'une femme ne peut enfanter que quand elle a eu un coït, c'est qu'ils sanctionnent dans un signifiant que celui avec qui elle a eu le coït est le père. Car autrement, tel qu'est constitué de sa nature l'ordre du symbole, le signifiant, absolument rien n'obvie à ce que, néanmoins, le quelque chose qui est responsable de la procréation ne continue à être maintenu dans le système symbolique comme identique à n'importe quoi, ce que nous avons dit tout à l'heure : à savoir une pierre, une fontaine, ou la rencontre d'un esprit dans un lieu écarté.

La position du père comme symbolique est quelque chose qui ne

dépend pas du fait que les gens aient plus ou moins reconnu la nécessité d'une certaine consécution des événements aussi différents qu'un coït et un enfantement. Position du Nom-du-Père comme tel, qualification du père comme procréateur, c'est une affaire qui se situe au niveau symbolique et qui peut servir, qui peut être reliée selon les formes culturelles, car ceci ne dépend pas de la forme culturelle ; c'est une nécessité de la chaîne signifiante comme telle ; du fait que vous instituez un ordre symbolique, quelque chose répond ou non à cette fonction définie par le Nom-du-Père, et à l'intérieur de cette fonction, vous y mettez les significations qui peuvent être différentes selon les cas, mais qui, en aucun cas, ne dépendent d'une autre nécessité que de la nécessité de la fonction du père qu'occupe le Nom-du-Père dans la chaîne signifiante.

Je crois avoir déjà assez insisté là-dessus. Voilà donc ce que nous pouvons appeler le *triangle symbolique* en tant qu'il est institué dans le réel à partir du moment où il y a une chaîne signifiante, où il y a articulation d'une parole.

Je dis qu'il y a une relation entre ce ternaire symbolique et le ternaire que nous avons ici amené l'année dernière sous la forme du ternaire imaginaire qui est, lui, de la relation de l'enfant à la mère, en tant que l'enfant se trouve dépendre du désir de la mère, de la première symbolisation de la mère comme telle, et rien d'autre que cela, à savoir qu'il détache sa dépendance effective de son désir, du pur et simple vécu de cette dépendance, à savoir que, par cette symbolisation, quelque chose est institué, qui est subjectivé à un niveau premier, primitif ; cette subjectivation consiste simplement à la poser comme cet être primordial qui peut être là, ou n'être pas là. Donc, dans le désir, le désir de lui, de cet être, est essentiel. Ce qui fait que ce que le sujet désire, ce n'est pas simplement l'appétition de ses soins, de son contact, voire de sa présence, c'est l'appétition de son désir.

Dans cette première symbolisation, le désir de l'enfant s'affirme, amorce toutes complications ultérieures de la symbolisation en ceci : *qu'il est désir du désir de la mère* et que, de ce fait, quelque chose s'ouvre, par quoi virtuellement ce que la mère désire objectivement elle-même en tant qu'être qui vit dans le monde du symbole, dans un monde où le symbole est présent, dans un monde parlant, et même si elle n'y vit que tout à fait partiellement, si elle est elle-même, comme il arrive, un être mal adapté à ce monde du symbole, ou qui en a refusé certains éléments, ouvre quand

même à l'enfant à partir de cette symbolisation primordiale cette dimension : ce que même sur le plan imaginaire la mère peut, comme on dit, désirer *d'autre* sur le plan imaginaire.

C'est ainsi qu'entre, d'une façon encore confuse et toute virtuelle, ce désir *d'autre chose* dont je parlais l'autre jour, mais non pas d'une façon en quelque sorte substantielle et telle que nous puissions le reconnaître comme nous l'avons fait dans le dernier séminaire, dans toute sa généralité, mais d'une façon concrète. Il y a chez elle le désir d'autre chose que de satisfaire à moi, qui commence à palpiter à la vie, mon désir.

Et, dans cette voie, il y a, à la fois, accès et pas accès. Comment concevoir qu'en quelque sorte, dans ce rapport de mirage par quoi l'être premier lit ou devance la satisfaction de ses désirs dans les mouvements ébauchés de l'autre, dans cette adaptation duelle de l'image à l'image qui se fait en toutes relations inter-animales, comment concevoir que puisse être lu comme dans un miroir — comme s'exprime l'Écriture — ce que le sujet désire *d'autre* ?

Assurément, c'est à la fois difficilement pensable et trop difficilement effectué car c'est bien là tout le drame de ce qui arrive à ce certain niveau d'aiguillage du niveau primitif, qui s'appelle les perversions. C'est difficilement effectué en ce sens que c'est effectué d'une façon fautive, mais c'est effectué tout de même, c'est effectué certainement pas sans l'intervention d'un peu plus que [ce que] la symbolisation [ne] suffit à [le] constituer : la symbolisation primordiale de cette mère qui va et vient, qu'on appelle quand elle n'est pas là et que, comme telle, quand elle est là, on repousse pour pouvoir la rappeler; il faut qu'il y ait quelque chose de plus. Ce quelque chose de plus, c'est précisément l'existence derrière elle de tout cet ordre symbolique dont elle dépend et qui, comme il est toujours plus ou moins là, permet ce certain accès à cet objet, son désir, qui est déjà un objet tellement spécialisé, tellement marqué de la nécessité instaurée par le système symbolique, qu'il est absolument impensable autrement [que] dans sa prévalence et qui s'appelle le phallus. Ce phallus autour duquel j'ai fait tourner toute notre dialectique de la relation d'objet l'année dernière.

Pourquoi ? Pourquoi cet objet privilégié, si ce n'est pas pour quelque chose [qui est nécessaire] là, à sa place, en tant qu'il est privilégié dans l'ordre symbolique ? C'est dans cela que nous voulons entrer maintenant plus en détail, et que nous allons voir comment, non pas simplement par

un simple rapport de symétrie — celui qui s'explique dans ce dessin et qui fait qu'ici phallus est au point sommet du ternaire imaginaire, de même qu'ici, père est au point sommet du ternaire symbolique — comment il se fait qu'il y ait entre les deux cette liaison et comment il se fait que je puisse vous avancer déjà que cette liaison est d'ordre métaphorique.

Eh bien, c'est justement ce qui nous entraîne à l'intérieur de la dialectique du complexe d'Œdipe. C'est dans le complexe d'Œdipe que nous pouvons nous en rendre compte, je veux dire essayer d'articuler pas à pas — et c'est ce que Freud fait et que d'autres ont fait après lui, et c'est ce qui, là-dedans, n'est pas toujours tout à fait clair ni tout à fait clairement symbolisé — essayer de pousser pour vous plus loin, non pas simplement pour la satisfaction de notre esprit mais parce que, si nous articulons pas à pas cette genèse qui fait que la position du signifiant du père dans le symbole est fondatrice de la position du phallus dans le plan imaginaire, si cela exige une, deux, trois étapes aux temps, si l'on peut dire, logiques de la constitution de ce phallus dans le plan imaginaire comme objet privilégié prévalent, si ces temps sont clairement distingués et si de leur distinction résulte que nous pouvons nous orienter mieux, interroger mieux, et le malade dans l'examen et le sens de la clinique et la conduite de la cure, alors ceci justifiera nos efforts et il nous semble qu'étant donné les difficultés que nous rencontrons, précisément dans la clinique, dans l'interrogatoire, dans l'examen et dans la manœuvre thérapeutique, ces efforts sont d'ores et déjà, et d'avance, justifiés.

Observons ce désir de l'Autre qui est le désir de la mère, qui comporte cet au-delà; nous disons que pour atteindre cet au-delà et déjà rien que pour atteindre cet au-delà de la mère, désir de la mère comme tel, une médiation est nécessaire [et] que cette médiation est précisément donnée par la position du père dans l'ordre symbolique.

Plutôt que de procéder dogmatiquement nous-mêmes, interrogeons-nous sur la façon dont, pour nous, la question dans le concret se pose. Nous voyons qu'il y a des états, des cas, des étapes aussi dans des états très différents, où l'enfant s'identifie au phallus. Ça a été tout l'objet du chemin que nous avons parcouru l'année dernière. Nous avons montré dans le fétichisme une perversion exemplaire en ce sens que, là, l'enfant a un certain rapport avec cet objet de l'au-delà du désir de la mère — et en ayant remarqué la prévalence et la valeur d'excellence, si l'on peut dire,

qui s'y attache par la voie, en somme, d'une identification imaginaire à la mère ; nous avons vu, indiqué aussi que, dans d'autres formes de perversion, et notamment le travestisme, c'est dans la position contraire que l'enfant va assumer la difficulté de la relation imaginaire à la mère, à savoir que lui-même s'identifie, dit-on, à la mère "phallée". Je crois que, plus correctement, il faut dire que c'est proprement au phallus qu'il s'identifie en tant que ce phallus est caché sous les vêtements de la mère.

Je vous rappelle ceci pour vous montrer que cette relation de l'enfant au phallus est essentielle tant que le phallus est objet du désir de la mère. Aussi bien l'expérience nous prouve-t-elle que cet élément joue un rôle actif essentiel dans les rapports que l'enfant a avec le couple parental. Déjà, la dernière fois, nous l'avons rappelé sur le plan théorique dans l'exposé du déclin du complexe d'Œdipe par rapport à l'Œdipe que l'on appelle inversé ; Freud nous souligne les cas où, pour s'identifier à la mère, je veux dire dans la mesure où il s'identifie à la mère, l'enfant redoute, ayant adopté cette position à la fois significative et prometteuse, redoute la conséquence, donc la privation qui en résultera pour lui, si c'est un garçon, de son organe viril.

C'est une voie d'indication, mais qui va beaucoup plus loin. L'expérience nous prouve que le père considéré en tant qu'il prive la mère de cet objet, nommément de l'objet phallique, de son désir, joue un rôle tout à fait essentiel dans, je ne dirai pas les perversions, mais dans toutes névroses et je dirai, dans tout le cours, fût-il le plus aisé, le plus normal, du complexe d'Œdipe. Vous trouverez, à l'expérience, dans l'analyse que le sujet a pris position d'une certaine façon à un moment de son enfance sur ce point, sur ce point du rôle du père dans le fait que la mère n'a pas de phallus. Ce moment n'est jamais élidé ; ce moment qui est celui qui, dans notre rappel de la dernière fois, laisse ouverte la question de l'issue favorable ou défavorable de l'Œdipe suspendue autour de trois plans : de la castration, de la frustration et de la privation, exercés par le père. C'était au niveau tiers, celui qui à la fois nous posait la question parce qu'il est celui auquel il est le plus difficile de comprendre quelque chose, et celui dans lequel, pourtant, on nous dit qu'est toute la clé de l'Œdipe, à savoir son issue, à savoir finalement l'identification de l'enfant au père. Ce niveau c'est celui du père qui prive quelqu'un de ce qu'il n'a pas en fin de compte, c'est-à-dire le prive de quelque chose qui

n'a d'existence que pour autant que vous le faites surgir à l'existence en tant que symbole.

Il est bien clair que le père ne châtre pas la mère de quelque chose qu'elle n'a pas. Pour qu'il soit posé qu'elle ne l'ait pas, il faut que, déjà, ce dont il s'agit soit projeté sur le plan symbolique en tant que symbole. Mais c'est une privation bel et bien, et toute privation réelle est quelque chose qui nécessite la symbolisation de ce qui est patent et privé; c'est donc sur le plan de la privation de la mère qu'une question, à un moment donné de l'évolution de l'Œdipe, se pose pour le sujet : d'accepter, d'enregistrer, de symboliser lui-même, de rendre signifiante cette privation réelle dont la mère s'avère être l'objet. Cette privation, le sujet enfantin l'assume ou ne l'assume pas, l'accepte ou la refuse. Ce point est essentiel, vous le retrouverez à tous les carrefours chaque fois que votre expérience vous amènera en un certain point que nous essayons maintenant de définir comme nodal dans l'Œdipe.

Appelons-le point nodal, puisque cela vient de me venir, je n'y tiens pas essentiellement, je veux dire par là qu'il ne coïncide pas, loin de là, avec ce moment dont nous cherchons la clé qui est le déclin de l'Œdipe, son résultat, son fruit dans le sujet, mais il y a un moment où le père entre en fonction comme privateur de la mère c'est-à-dire se profile derrière ce rapport de la mère à l'objet de son désir comme quelque chose, si vous voulez, qui « châtre », mais je ne le mets là qu'entre guillemets, parce que ce qui est châtré, dans l'occasion, ce n'est pas le sujet, c'est la mère.

Ce point n'est pas très nouveau. Ce qui est nouveau, c'est de le pointer précisément, c'est tourner vos regards vers ce point en tant qu'il nous permet de comprendre, de là, ce qui précède, sur quoi nous avons déjà quelques lumières, et ce qui va suivre.

L'expérience, en tout cas, n'en doutez pas — et vous pourrez le contrôler, le confirmer, chaque fois que vous aurez l'occasion de le voir — l'expérience prouve que, dans la mesure où le sujet ne franchit pas ce point nodal, c'est-à-dire n'accepte pas cette privation du phallus sur la mère opérée par le père, on observe que c'est dans la règle — et je souligne ce « dans la règle » parce que là, il n'a pas simplement une importance de corrélation ordinaire, mais de corrélation fondée sur la structure — c'est dans la mesure où l'enfant maintient pour lui-même une certaine forme d'identification à cet objet de la mère, à cet objet que je vous présente depuis

l'origine, pour employer le mot qui surgit là, comme objet rival, si l'on peut dire, [que] de quelque façon toujours — qu'il s'agisse de phobie, de névrose ou de perversion — vous toucherez un lien, c'est un point de repère — il n'y a peut-être pas de meilleur mot — autour de quoi vous pourrez regrouper les éléments de l'observation à partir de cette question que vous vous poserez dans le cas particulier : quelle est la configuration spéciale de ce rapport à la mère, au père et au phallus qui fait que l'enfant n'accepte pas que la mère soit privée par le père de quelque chose qui est l'objet de son désir, et dans quelle mesure, dans quel cas, faut-il pointer qu'en corrélation avec cette relation, lui, l'enfant, maintient son identification au phallus ?

Il y a des degrés, bien entendu. Cette relation n'est pas la même dans la névrose ou dans la psychose que dans la perversion. Mais cette configuration est nodale, vous le voyez. A ce niveau, la question qui se pose est : « être ou ne pas être », « *to be or not to be* » le phallus ? Sur le plan imaginaire, il s'agit pour le sujet d'être ou de n'être pas le phallus et la phase qui est à traverser est ceci : le sujet choisira à un moment ; quand je dis « choisira » mettez aussi ce « choisira » entre guillemets, car bien entendu, le sujet est là aussi passif qu'il est actif pour la bonne raison que ce n'est pas lui qui tire les ficelles du symbolique ; la phrase a été commencée avant lui, a été commencée précisément par ses parents ; ce à quoi je vais vous amener c'est précisément au rapport de chacun de ces parents à cette phrase commencée et à la façon dont il convient que la phrase soit soutenue par une certaine position réciproque de ces parents par rapport à cette phrase.

Mais, disons parce qu'il faut bien s'exprimer, qu'il y a là, si vous voulez, au neutre, une alternative : être ou n'être pas ce phallus. Vous sentez bien qu'il y a un pas considérable à franchir pour comprendre simplement ce dont il s'agit entre cet être ou n'être pas le phallus et ce dont il s'agit à un moment quelconque — il faut tout de même bien l'attendre et le trouver — qui est complètement différent, qui est en avoir ou pas, comme on dit aussi, pour se fonder sur une autre citation littéraire, autrement dit, avoir ou ne pas avoir le pénis.

Ce n'est pas la même chose, il faut que quelque chose ait été franchi entre l'un et l'autre et, ne l'oublions pas, ce dont il s'agit dans le complexe de castration, c'est ce quelque chose qui n'est jamais articulé, qui se fait presque complètement mystérieux, car nous savons que c'est du complexe

de castration que dépendent ces deux faits : que d'un côté, le garçon devienne un homme, de l'autre côté [la fille] devienne une femme ; mais que cette question d'en avoir ou de ne pas en avoir est réglée même pour celui qui, à la fin, est en droit de l'avoir, c'est-à-dire l'homme, par l'intermédiaire de quelque chose qui s'appelle complexe de castration, par conséquent qui suppose, que pour l'avoir, il faut qu'il y ait un moment où il ne l'ait pas eu. C'est-à-dire qu'on ne l'appellerait pas complexe de castration si, d'une certaine façon, ça ne mettait pas au premier plan ceci : que pour l'avoir, il faut d'abord qu'il ait été posé qu'on peut ne pas l'avoir, que cette possibilité d'être castré est essentielle dans l'assomption du fait de l'avoir, le phallus.

C'est là ce pas qui est à franchir, c'est là que doit intervenir à quelque moment, efficacement, réellement, effectivement, le père, car vous voyez que, jusqu'à présent, j'ai pu — le fil même de mon discours l'indiquait — j'ai pu ne vous parler des choses qu'à partir du sujet ; il accepte ou il n'accepte pas. Dans la mesure où il n'accepte pas ça l'entraîne, homme ou femme, à être le phallus.

Mais maintenant, pour le pas suivant, il est essentiel de faire intervenir effectivement le père ; je ne dis pas qu'il n'intervient pas déjà effectivement avant mais que mon discours jusqu'à présent a pu le laisser au deuxième plan, voire s'en passer ; alors qu'à partir de maintenant où il s'agit de l'avoir ou de ne pas l'avoir, nous sommes forcés de faire entrer en ligne de compte : *lui*, lui qu'il faut d'abord, je vous le souligne, qu'il soit en dehors du sujet, constitué comme symbole. Car s'il n'est pas en dehors du sujet, constitué comme symbole, personne ne va pouvoir intervenir réellement comme revêtu de ce symbole, mais c'est comme personnage réel en tant que revêtu de ce symbole qu'il va intervenir maintenant effectivement à l'étape suivante.

C'est là que se situent dans l'instance du père réel les différentes phases sous lesquelles nous avons évoqué la dernière fois, le père réel, pour autant qu'il peut porter une interdiction ; et nous avons fait remarquer que, pour ce qui est, par exemple, d'interdire les premières manifestations de l'instinct sexuel qui commence à venir à sa première maturité chez le sujet — les premières fois où le sujet fait état de son instrument, voire l'exhibe, en offre à la mère les bons offices — nous n'avons nul besoin pour ceci du père. Je dirai même plus sur ce point : ce qui se passe habituelle-

ment, qui est quelque chose d'encore très proche de l'identification imaginaire, à savoir que le sujet se montre à la mère, lui fait des offres, la plupart du temps ce qui se passe, c'est quelque chose qui, comme nous l'avons vu l'année dernière à propos du *petit Hans*, se passe sur le plan de la comparaison, de la dépréciation imaginaire. La mère suffit bien à montrer à l'enfant combien ce qu'il lui offre, c'est insuffisant ; elle suffit aussi à faire l'interdiction de l'usage du nouvel instrument.

Le père entre en jeu, c'est bien certain, comme porteur de la loi, comme interdicteur de l'objet qui est la mère. Ceci, nous le savons, est fondamental, mais c'est tout à fait en dehors de la question telle qu'elle est effectivement mise en jeu avec l'enfant. Nous savons que la fonction du père, le Nom-du-Père est lié à l'interdiction de l'inceste, mais personne n'a jamais songé à mettre au premier plan du complexe de castration le fait que le père, effectivement, promulgue la loi de l'interdiction de l'inceste. On le dit quelquefois, mais jamais ce n'est articulé par le père, si je puis dire, en tant que législateur *ex cathedra*. Il fait obstacle entre l'enfant et la mère, il est le porteur de la loi, si je puis dire, en droit, mais dans le fait, il intervient autrement, et je dirai que c'est autrement aussi que se manifestent ses manques à intervenir, c'est cela que nous serrons de près. En d'autres termes, le père en tant qu'il est le porteur, culturellement, de la loi, le père, en tant qu'il est investi par le signifiant du père, intervient dans le complexe d'Œdipe d'une façon plus concrète, plus échelonnée, si je puis dire, qu'il s'agit maintenant d'articuler et qui est ce que nous voulons articuler aujourd'hui.

Et c'est ici qu'il s'avère que la "non-utilité" du petit schéma que je vous ai commenté pendant le premier trimestre, pour la plus grande lassitude, semble-t-il, de certains... ne semble pas pourtant devoir être complètement inutile.

Je vous rappelle ce à quoi il faut toujours revenir, que c'est parce que et en tant que l'intention, je veux dire le désir passé à l'état de demande chez le sujet, a traversé quelque chose qui, d'ores et déjà, est constitué — à savoir que pour ce à quoi il s'adresse, nommément son objet, son objet primordial, la mère, le désir est quelque chose qui s'articule, et en quelque manière tout son progrès, toute son entrée dans ce monde-ci, ce bas-monde qui n'est pas simplement un monde au sens qu'on peut y trouver à saturer ses besoins, mais un monde où règne la parole, [qui] soumet le

désir de chacun à la loi du désir de l'Autre — de ce seul fait, en tant qu'il franchit plus ou moins heureusement cette ligne de la chaîne signifiante en tant qu'elle est là, latente et déjà structurante — la mère, [au moment de] la demande du jeune sujet, [de] la première épreuve qu'il fait de sa relation au premier Autre, est la mère en tant qu'il l'a déjà symbolisée ; c'est en tant qu'il l'a déjà symbolisée qu'il s'adresse à elle d'une façon qui peut-être plus ou moins vagissante, mais qui est déjà articulée, car cette première symbolisation est liée aux premières articulations — c'est donc en tant que cette intention, cette demande a traversé la chaîne signifiante qu'elle peut se faire valoir auprès de l'objet maternel.

Dans cette mesure, l'enfant, qui a constitué sa mère comme sujet par fondement de la première symbolisation elle-même, se trouve entièrement soumis à ce que nous pouvons appeler, mais uniquement par anticipation, « la loi », mais ce n'est qu'une métaphore ; je veux dire qu'il faut déplier la métaphore qu'il y a dans ce terme, « la loi », pour donner sa vraie position à ce terme au moment où je l'emploie.

La loi de la mère, c'est bien entendu le fait que la mère est un être parlant et cela suffit à légitimer que je dise "la loi de la mère". Néanmoins, cette loi est, si je puis dire, une loi incontrôlée. Cette loi est aussi bien, en tout cas pour le sujet, simplement le fait qu'il y a « loi », c'est-à-dire que quelque chose de son désir est complètement dépendant de quelque chose qui, sans aucun doute déjà s'articule, à savoir, [qui] comme tel est de l'ordre de la loi. Mais cette loi est tout entière dans le sujet qui la supporte, à savoir dans le bon ou le mauvais vouloir de la mère, la bonne ou la mauvaise mère. Et c'est ce qui fait que je vous propose ce terme nouveau qui, vous allez voir, n'est pas si nouveau que ça, il suffit de le pousser un petit peu pour lui faire retrouver quelque chose que la langue n'a pas trouvée par hasard. Le principe que nous avançons ici, c'est qu'il n'y a pas de sujet s'il n'y a pas de signifiant qui le fonde. C'est dans la mesure où il y a eu ces premières symbolisations constituées par le couple signifiant, le premier sujet et la mère, qu'il faut savoir ce que ceci veut dire par rapport à des termes : réalité ou pas réalité au début de la vie de l'enfant, auto-érotisme ou pas auto-érotisme ; vous verrez les choses se clarifier singulièrement à partir du moment où vous poserez des questions, donc, par rapport à ce sujet, l'enfant, celui d'où émane la demande, celui où se forme le désir, et toute l'analyse est une dialectique du désir.

L'enfant s'ébauche, s'ébauche comme « assujet »; c'est un « assujet » parce qu'il s'éprouve et se sent d'abord comme profondément assujetti au caprice de ce dont il dépend, même si ce caprice est un caprice articulé. Ce que je vous avance est nécessité dans toute notre expérience.

Par exemple, je prends le premier exemple qui me vient à l'esprit, vous avez pu voir l'année dernière que ce *petit Hans* qui trouve une issue si atypique à son Œdipe, c'est-à-dire justement qui ne trouve pas l'issue que nous allons essayer maintenant de désigner, qui ne trouve qu'une suppléance, à qui il faut ce cheval à tout faire, pour se servir de tout ce qui va manquer pour lui dans ce moment de franchissement qui est l'étape proprement de l'assomption du symbolique comme complexe d'Œdipe où je vous mène aujourd'hui, qui supplée donc par ce cheval qui est à la fois le père, le phallus, la petite sœur, tout ce qu'on veut, mais qui est essentiellement quelque chose qui, justement, correspond à ce que je vais vous montrer maintenant. Rappelez-vous comment il en sort et comment c'est symbolisé dans le dernier rêve; ce qu'il appelle à la place du père, à savoir cet être imaginaire et tout puissant qui s'appelle le plombier, ce plombier est là, justement, pour désassujettir quelque chose. Car l'angoisse du *petit Hans*, et c'est essentiellement, je vous l'ai dit, l'angoisse de cet assujettissement pour autant que, littéralement, à partir d'un certain moment, il réalise [que à] être ainsi assujetti, on ne sait pas où ça peut le mener. Vous vous rappelez de ce schéma, le schéma de la voiture qui s'en va, qui incarne le centre de sa peur; c'est justement à partir de ce moment-là que *le petit Hans* instaure dans sa vie un certain nombre de centres de peur, ces centres de peur autour desquels pivotera précisément le rétablissement de sa sécurité; la peur, soit quelque chose qui a sa source dans le réel, la peur est un élément de la sécurisation de l'enfant, pour autant que, c'est grâce à ces peurs qu'il donne à l'autre, à cet assujettissement angoissant qu'il réalise au moment où apparaît le manque de ce domaine externe de cet autre plan, où il est nécessaire que quelque chose apparaisse pour qu'il ne soit pas purement et simplement un assujet [...]

C'est là que nous en arrivons, c'est donc ici que se situe la remarque [que] cet autre à qui il s'adresse, c'est-à-dire nommément la mère, a un certain rapport — ceci encore, tout le monde le dit, tout le monde l'a dit — un certain rapport qui est rapport au père, et chacun s'est aperçu que de ces rapports au père dépendent bien des choses. L'expérience nous l'a

prouvé, que le père, comme on dit, ne joue pas son rôle — je n'ai pas besoin de vous rappeler que la dernière fois je vous ai parlé de toutes les formes de carence paternelle concrètement désignées en termes de relations inter-humaines — l'expérience impose, en effet, qu'il en est ainsi, mais rien n'articule suffisamment que ce dont il s'agit, ce n'est pas tellement des rapports de la mère avec le père au sens vague, où il s'agit de quelque chose qui est de l'ordre d'une espèce de rivalité de prestige entre les deux, laquelle vient converger sur le sujet de l'enfant, sans aucun doute. Ce schéma de convergence n'est pas faux. La duplicité des deux instances est plus qu'exigible, sans cela il ne pourrait pas y avoir justement ce ternaire, mais cela ne suffit pas, et ce qui se passe entre l'un et l'autre, tout le monde l'admet, est bien essentiel.

Et ici, nous arrivons à ce qui s'appelle les liens d'amour et de respect, la position de la mère — et nous retombons dans l'ornière de l'analyse sociologique environnementale — autour desquels tels ou tels feront tourner tout entière l'analyse du cas du petit Hans, à savoir si la mère était assez gentille, affectueuse avec le père, etc., sans articuler ce qui est essentiel. Il ne s'agit pas tellement des rapports personnels entre le père et la mère, et de savoir si l'un et l'autre font le poids ou ne le font pas, il s'agit proprement d'un moment qui doit être vécu comme tel et qui concerne les rapports non pas simplement de la personne de la mère avec la personne du père, mais de la mère avec la parole du père, avec le père en tant que ce qu'il dit n'est pas absolument équivalent à rien, [avec] la fonction dans laquelle :

1 – le Nom-du-Père intervient, seul signifiant du père ;
2 – la parole articulée du père ;
3 – la Loi en tant que le père est dans un rapport plus ou moins intime avec elle, cela est aussi très important.

En d'autres termes, le rapport dans lequel la mère fonde le père comme médiateur de quelque chose qui est au-delà de sa loi à elle, et de son caprice, et qui est purement et simplement la Loi comme telle, le père donc en tant que Nom-du-Père — c'est-à-dire en tant que tout développement de la doctrine freudienne nous l'annonce et le promeut, à savoir comme étroitement lié à cette énonciation de la Loi — c'est là ce qui est essentiel, et c'est en cela qu'il est accepté ou qu'il n'est pas accep-

té par l'enfant comme celui qui prive ou qui ne prive pas la mère de l'objet de son désir.

En d'autres termes, nous devons, pour comprendre le complexe d'Œdipe, considérer trois temps que je vais essayer de vous schématiser à l'aide de notre petit diagramme du premier trimestre.

**Premier temps –** Ce que l'enfant cherche, c'est à savoir désir de désir, pouvoir satisfaire au désir de sa mère, c'est-à-dire « *to be or not to be* » l'objet du désir de la mère, et dans la mesure où il introduit sa demande et où, ici, il va y avoir quelque chose qui en est le fruit, le résultat, et sur le chemin duquel se pose ce point qui correspond à ce qui est *ego*, et qui est ici son autre *ego*, ce à quoi il s'identifie, *ce quelque chose d'autre* qu'il va chercher à être, là, à savoir l'objet satisfaisant pour la mère. Dès que commencera à remuer quelque chose au bas de son ventre, il commencera à [le] lui montrer, à savoir « si je suis bien capable de quelque chose », avec les déceptions qui s'ensuivent ; il le cherche, et il le trouve, pour autant et dans la mesure où la mère est interrogée par la demande de l'enfant. Elle est aussi quelque chose, elle, qui est à la poursuite de son propre désir, et quelque part par là (au tableau) s'en situent les constituants.

Dans le premier temps et la première étape, il s'agit de ceci : c'est qu'en quelque sorte, en miroir, le sujet s'identifie à ce qui est l'objet du désir de la mère, et c'est l'étape, si je puis dire, phallique primitive, celle où la métaphore paternelle agit en soi, pour autant que, déjà, dans le monde, la primauté du phallus est instaurée par l'existence du symbole, du discours et de la Loi.

Mais l'enfant, lui, n'en attrape que le résultat ; pour plaire à la mère — si vous me permettez d'aller vite et d'employer des mots imagés — il faut et il suffit d'être le phallus et, à cette étape, beaucoup de choses s'arrêtent dans un certain sens ; c'est dans la mesure où le message ici se réalise d'une façon satisfaisante qu'un certain nombre de troubles et de perturbations peuvent se fonder, parmi lesquels ces identifications que nous avons qualifiées de perverses.

**Deuxième temps –** Je vous ai dit que, sur le plan imaginaire, le père bel et bien intervient comme privateur de la mère, c'est-à-dire que ce qui est ici adressé à l'autre comme demande est renvoyé à une cour supérieure, si je puis m'exprimer ainsi, est relayé comme il convient, car toujours par certains côtés ce [sur quoi] nous interrogeons l'autre pour autant qu'il le

parcourt tout entier, rencontre bien chez l'autre cet Autre de l'autre, à savoir sa propre Loi. Et c'est à ce niveau que se produit quelque chose qui fait que ce qui revient à l'enfant est purement et simplement la loi du père en tant qu'elle est, imaginairement, par le sujet, conçue comme privant la mère. C'est le stade, si je puis dire, nodal et négatif par quoi ce quelque chose qui détache le sujet de son identification le rattache en même temps à la première apparition de la loi sous la forme de ce fait : que la mère est là-dessus dépendante, dépendante d'un objet, d'un objet qui n'est plus simplement l'objet de son désir, mais un objet que l'autre a ou n'a pas.

Dans la liaison étroite de ce renvoi de la mère à une loi qui n'est pas la sienne avec le fait que dans la réalité l'objet de son désir est possédé souverainement par ce même autre à la loi duquel elle renvoie, on a la clé de la relation de l'Œdipe et ce qui fait le caractère si essentiel, si décisif de cette relation de la mère en tant que je vous prie de l'isoler comme relation non pas au père, mais à la parole du père.

Rappelez-vous *le petit Hans* l'année dernière. Le père est tout ce qu'il y a de plus gentil, il est tout ce qu'il y a de plus présent, il est tout ce qu'il y a de plus intelligent, il est tout ce qu'il y a de plus amical pour Hans, il ne paraît pas avoir été du tout un imbécile, il a mené *le petit Hans* à Freud, ce qui à l'époque était faire preuve quand même d'un esprit éclairé, le père est néanmoins totalement inopérant, pour autant qu'il y a une chose qui est tout à fait claire, c'est que, quelles que soient les relations entre ces deux personnages parentaux, ce que dit le père, c'est exactement comme s'il flûtait, j'entends auprès de la mère ; la mère, remarquez-le, par rapport au *petit Hans*, est à la fois interdictrice, c'est-à-dire joue le rôle castrateur qu'on pourrait voir attribuer au père, mais sur le plan réel elle lui dit : « Te sers pas de ça, c'est dégoûtant ! », ce qui n'empêche pas que, sur le plan pratique, elle admet tout à fait *le petit Hans* dans son intimité, c'est-à-dire qu'elle lui permet, l'encourage à tenir cette fonction de l'objet imaginaire pour lequel, effectivement, *le petit Hans* lui rend les plus grands services. Il incarne bel et bien pour elle son phallus et *le petit Hans* comme tel est maintenu dans la position d'assujet. Il est assujetti et c'est toute la source de son angoisse et de sa phobie. C'est pour autant et essentiellement, pour autant que déjà la position du père est mise en question par le fait que ça n'est pas sa parole qui fait la

loi à la mère, que le problème est introduit. Mais ce n'est pas tout, il semble que dans le cas du *petit Hans*, ce qui va arriver maintenant, c'est-à-dire le troisième temps, ce troisième temps est essentiel et aussi fait défaut. C'est pour cela que je vous ai souligné l'an dernier que l'issue du complexe d'Œdipe dans le cas du *petit Hans* est une issue faussée, que *le petit Hans*, bien qu'il en soit sorti grâce à sa phobie, aura une vie amoureuse qui sera complètement marquée d'un certain style, du style imaginaire sur lequel je vous en indiquais les prolongements à propos du cas de Léonard de Vinci.

Cette **troisième étape** est celle-ci, et elle est aussi importante que la seconde car c'est de celle-ci que dépend la sortie du complexe d'Œdipe ; ce dont le père a témoigné qu'il le donnait en tant, et en tant seulement qu'il est le porteur le la Loi, c'est de lui que dépend la possession par le sujet paternel ou non de ce phallus. C'est pour autant que cette étape a été traversée que, au second temps, ce que le père, si je puis dire, en tant que « supporter de la loi », ce que le père a promis il faut qu'il le tienne, il peut donner ou refuser en tant qu'il l'a, mais le fait qu'il l'a, le phallus, lui, il faut qu'à un moment donné il en fasse preuve ; c'est pour autant qu'il intervient au troisième temps comme celui qui a le phallus et non pas [qui] l'est, qui peut se produire quelque chose qui réinstaure l'instance du phallus comme objet désiré de la mère non plus seulement comme objet dont le père peut priver, le père tout puissant c'est celui qui prive ; c'est d'ailleurs à ce stade que ce sont arrêtées jusqu'à un certain moment les analyses du complexe de l'Œdipe, au temps où on pensait que tous les ravages du complexe d'Œdipe dépendaient de l'omnipotence du père, on ne pensait qu'à ce temps, à ceci près qu'on ne soulignait pas que la castration qui s'y exerce, c'était la privation de la mère, et non pas de l'enfant.

Le troisième temps est ceci. C'est pour autant que le père peut donner à la mère ce qu'elle désire, peut le donner parce qu'il l'a — et ici intervient le fait précisément de la puissance au sens génital du mot, disons que le père est un père potent — que, dans ce troisième temps, se produit la restitution, si vous voulez, de la relation de la mère au père sur le plan réel, que [se produit] la relation comme telle de l'Autre qui est le père avec l'ego (schéma) de la mère et l'objet de son désir et ce à quoi peut s'identifier au niveau inférieur où l'enfant est en position de demandeur, que

l'identification peut se faire à cette instance paternelle qui a été ici réalisée dans ces trois temps :

1 – sous la forme voilée où, en tant que non encore apparu mais père existant dans la réalité mondaine — je veux dire dans le monde, du fait que, dans le monde règne la loi du symbole — déjà la question du phallus est posée quelque part ailleurs, dans la mère, où l'enfant doit la repérer.

2 – De sa présence privatrice en tant qu'il est celui qui supporte la loi, et ceci se fait non plus d'une façon voilée mais d'une façon médiée par la mère qui est celle qui le pose comme celui qui lui fait la loi.

3 – Le père en tant qu'il est révélé — il est révélé en tant que, lui, *l'a* — et la sortie du complexe d'Œdipe est une sortie favorable pour autant que l'identification au père se fait à ce troisième temps, au temps où il intervient en tant que celui qui *l'a*. C'est une identification qui s'appelle Idéal du moi et qui vient à ce niveau dans le triangle symbolique, précisément là au pôle où est l'enfant, et dans la mesure où c'est au pôle maternel que tout ce qui va être ensuite réalité commence à se constituer, et c'est au niveau du père que tout ce qui va être dans la suite surmoi commence à se constituer.

C'est en tant que le père intervient comme réel et comme père potent dans un troisième temps — celui qui succède à la privation ou à la castration qui porte sur la mère, sur la mère imaginée au niveau du sujet, dans sa propre position imaginaire, à elle, de dépendance — c'est en tant qu'il intervient au troisième temps comme celui qui, lui, l'a, qu'il est intériorisé comme Idéal du moi dans le sujet et que, si je puis dire, ne l'oublions pas, à ce moment-là le complexe d'Œdipe décline.

Qu'est-ce que ça veut dire ? Cela ne veut pas dire qu'à ce moment-là l'enfant va entrer en exercice de tous ses pouvoirs sexuels, vous le savez bien. Bien au contraire. Il ne les exerce pas du tout. La sortie du complexe d'Œdipe consiste en ceci : en effet, on peut dire qu'apparemment, il est déchu de l'exercice de ces fonctions qui avaient commencé à s'éveiller. Néanmoins, si tout ce que Freud a articulé a un sens, ça veut dire qu'il a en poche tous les titres [pour] s'en servir pour le futur. La métaphore paternelle joue là un rôle qui est bien celui auquel nous pouvions nous attendre de la part d'une métaphore : c'est d'aboutir à l'institution de

quelque chose qui est de l'ordre du signifiant qui est là en réserve ; la signification s'en développera plus tard. L'enfant a tous les droits à être un homme et ce qui sera plus tard contesté de ses droits au moment de la puberté, [le sera] pour autant qu'il y aura quelque chose qui n'aura pas complètement rempli cette identification métaphorique à l'image du père, pour autant qu'elle se sera constituée, mais à travers ces trois temps.

Je vous fais remarquer à cette occasion que cela veut dire qu'en tant qu'il est viril, un homme est toujours plus ou moins sa propre métaphore. C'est même ce qui met sur le terme de virilité cette espèce d'ombre de ridicule dont il faut quand même faire état.

Je vous ferai aussi remarquer que l'issue du complexe d'Œdipe est différente comme chacun sait pour la femme car, elle, cette troisième étape, comme Freud le souligne — lisez son article sur le déclin de l'Œdipe — pour elle, c'est beaucoup plus simple, elle n'a pas à faire cette identification ni à garder ce titre à la virilité ; elle, elle sait où il est, elle sait où elle doit aller le prendre, c'est du côté du père, vers celui qui l'a, et cela aussi vous indique en quoi ce qu'on appelle une féminité, une vraie féminité a toujours un peu aussi une dimension d'alibi ; les vraies femmes, ça a toujours quelque chose d'un peu égaré, c'est une suggestion que je veux vous faire uniquement pour vous appuyez la dimension concrète dans laquelle se situe ce développement.

Pour revenir et conclure, en [le] justifiant, mon terme de métaphore, ce n'est aujourd'hui, vous le sentez bien, qu'un diagramme. Nous reviendrons sur chacune de ces étapes et nous verrons ce qui s'y attache. Observez bien que ce dont il s'agit ici, c'est, au niveau le plus fondamental, exactement la même chose que ce qui s'appelle — [c'est] un terrain maniable et commun — dans l'étude de la langue : métaphore ; car la métaphore avec la formule que je vous ai donnée, ça ne veut rien dire que ceci : que [entre les] deux chaînes, des SSS, S'S'S', (S"S") qui sont des signifiants par rapport à tout ce qui circule de signifiés ambulants parce qu'ils sont toujours en train de glisser, l'épinglage dont je parle ou encore le point de capiton n'est qu'une affaire mythique, car jamais personne n'a pu épingler une signification à un signifiant ; mais, par contre, ce qu'on peut faire, c'est épingler un signifiant à un signifiant et voir ce que ça fait.

Mais dans ce cas, il se produit toujours quelque chose de nouveau qui est quelquefois aussi inattendu qu'une réaction chimique : à savoir le

surgissement d'une nouvelle signification, pour autant que le père est dans le signifiant, dans l'Autre, le signifiant qui représente simplement ceci : l'existence du lien de la chaîne signifiante comme telle en [tant] qu'il se place, si je puis dire, au-dessus de la chaîne signifiante, dans une position métaphorique ; c'est pour autant que la mère fait du père celui qui sanctionne par sa présence l'existence comme telle du lieu de la Loi, c'est pour autant qu'elle fait cela et uniquement dans cette mesure — et ceci laisse donc une immense latitude aux modes et moyens dans lesquels ça peut se réaliser, et c'est pourquoi aussi c'est compatible — c'est dans cette mesure que le troisième temps du complexe d'Œdipe peut être franchi, c'est-à-dire dans l'étape de l'identification dans laquelle il s'agit, pour le garçon de s'identifier au père en tant que possesseur du pénis, pour la fille de reconnaître l'homme en tant que celui qui le possède.

Nous verrons la suite la prochaine fois.

# Leçon XI

*29 janvier 1958*

Je vous parle de la métaphore paternelle. J'espère que vous vous êtes aperçus que je vous parle du complexe de castration. C'est important, parce que ce n'est pas parce que je parle de la métaphore paternelle que je vous parle de l'Œdipe. Si c'était centré sur l'Œdipe, ça comporterait énormément de questions. Je ne peux pas tout dire à la fois.

Le schéma que je vous ai apporté en particulier la dernière fois, comme constituant ce que j'ai essayé de vous faire comprendre sous le titre des trois temps du complexe d'Œdipe, c'est quelque chose dont je vous souligne à tout instant que c'est constitué ailleurs que dans l'aventure du sujet, dans la façon dont le sujet a à s'introduire dans ce quelque chose qui est constitué ailleurs, et auquel peuvent s'intéresser à divers titres les psychologues, c'est-à-dire ceux qui projettent les relations individuelles dans ce qu'on appelle le champ inter-humain, ou inter-psychologique, ou social, ou les tensions de groupe ; ils peuvent essayer d'inscrire cela sur leur schéma s'ils le peuvent.

De même les sociologues, j'en ai suffisamment indiqué pour dire que, même pour eux, il faudra bien qu'ils tiennent compte d'autre chose, et en particulier de rapports structuraux qui là-dessus font notre commune mesure, pour la simple raison que c'est la racine dernière de l'existence, même sociale — car elle est socialement injustifiable, je veux dire n'est fondable sur aucune finalité sociale — de l'existence, même sociale du complexe d'Œdipe. Mais pour nous, nous nous trouvons dans cette position de voir comment un sujet a à s'introduire dans cette relation qui est celle du complexe d'Œdipe.

Ce n'est pas moi qui me suis aperçu, qui ai inventé, ni qui ai commencé à endoctriner, qu'il [un sujet] ne s'y introduit pas sans que joue un rôle de tout premier plan l'organe sexuel mâle, centre, pivot, objet de tout ce qui se rapporte à cet ordre d'événements, il faut le dire, bien confus, bien mal discernés, qu'on appelle le complexe de castration. On ne continue pas moins dans les observations, ou ailleurs, à en faire mention, il faut le dire, dans des termes dont on ne s'étonne que d'une chose, c'est qu'ils n'entraînent pas, chez ceux qui en sont les auditeurs ou les lecteurs, plus d'insatisfaction.

J'essaie, dans cette sorte de fulmination psychanalytique, de vous donner une lettre qui ne s'embrume pas, je veux dire de distinguer par des concepts les divers niveaux de ce dont il s'agit dans le complexe de castration ; ce complexe de castration qu'on fera intervenir également au niveau d'une perversion que j'appellerai primaire, sur le plan imaginaire, ou d'une perversion dont nous allons peut-être parler un peu plus aujourd'hui, mais aussi intimement liée à l'achèvement du complexe d'Œdipe, l'homosexualité.

Pour essayer d'y voir clair, je vais quand même reprendre, puisque c'est assez nouveau, la façon dont je vous ai articulé la dernière fois le complexe d'Œdipe, avec pour centre ce phénomène lié à la fonction particulière d'objet qu'y joue l'organe sexuel mâle. Je crois qu'il y a lieu de reprendre ces pas, pour bien les éclairer ; et aussi à ce propos j'essaierai de vous montrer, comme je vous l'ai annoncé, comment cela apporte au moins quelques lumières sur des phénomènes bien connus, mais mal situés, de l'homosexualité par exemple.

Il faut partir de ces schémas directement extraits du suc de l'expérience. A partir du moment où vous essayez de faire des temps, ce n'est pas forcément des temps chronologiques, mais quand même ça doit y recourir, parce que les temps chronologiques aussi ne peuvent se dérouler que dans une certaine succession.

Vous avez donc, vous ai-je dit, dans un premier temps la relation de l'enfant, non pas comme on le dit à la mère, mais au désir de la mère, désir de désir. J'ai eu l'occasion de me rendre compte que ce n'était pas une formule si usuelle, et que certains avaient une certaine peine à s'accommoder à cette notion que c'est différent de désirer quelque chose ou de désirer le désir du sujet.

Ce qu'il faut comprendre, c'est bien entendu que ce désir de ce désir assurément implique qu'on ait affaire à quelque chose, au premier objet primordial, la mère en effet. Je veux dire qu'on l'ait constituée de telle sorte que son désir soit quelque chose qui puisse être assurément un autre désir dans le désir de l'enfant nommément.

Où se place la dialectique de cette première étape, où vous voyez que l'enfant est particulièrement isolé, démuni de tout autre chose que du désir de cet autre qu'il a déjà constitué comme étant l'Autre, qui peut être présent ou absent ?

Essayons de serrer aujourd'hui de bien près quelle est la relation avec ce dont il s'agit, ce qui s'introduit là, à savoir l'objet du désir de la mère; ce qui est en somme à franchir, c'est ceci, c'est quelque chose que nous allons appeler D, à savoir le désir de la mère, et [il s'agit] de voir comment ce désir qui est désiré par l'enfant, appelons-le D provisoirement, va pouvoir rejoindre ce quelque chose qui est constitué au niveau de la mère de façon infiniment plus élaborée. La mère est un peu plus avancée dans l'existence que l'enfant qui est l'objet de son désir.

Cet objet, nous avons posé qu'en tant que pivot de toute la dialectique subjective, il est le phallus; le phallus en tant que désiré par la mère, ce qui suppose d'ailleurs des états différents au point de vue de la structure de ce rapport de la mère au phallus, puisque derrière ce phallus, en tant que pour la mère il est un objet joint à un rôle primordial dans sa structuration subjective, il peut être, c'est même ce qui fera toute la complication de la suite, dans différents états en tant qu'objet; mais pour l'instant contentons-nous de le prendre.

Nous pensons que nous ne pouvons introduire de l'ordre, à savoir une perspective juste et normale dans ce qui est phénomène analytique, qu'en partant de la structure et de la circulation signifiante; nous avons toujours des repères stables et sûrs, parce que ce sont des repères structuraux liés à ce qu'on pourrait appeler les voies de [circulation] signifiante. C'est cela qui nous sert à nous conduire, et c'est pour cela qu'ici nous n'avons pas autrement à nous embarrasser de ce qu'est ce phallus pour la mère, la mère actuelle dans un cas déterminé; peut-être y a-t-il là des choses et nous y viendrons, mais à nous fier simplement à notre petit schéma habituel, ce phallus se situe ici, c'est un objet métonymique.

Dans le signifiant, nous pouvons nous contenter de le situer comme

cela, c'est un objet métonymique essentiellement en ceci qu'il est de toute façon ce qui, à cause de l'existence de la chaîne signifiante, va circuler comme le furet, partout dans le signifié. Il est dans le signifié ce qui résulte de l'existence du signifiant, il se trouve, l'expérience nous le montre, que ce signifié prend un rôle majeur et en quelque sorte d'objet universel pour le sujet.

C'est bien cela le surprenant, c'est cela qui fait le scandale de ceux qui voudraient que la situation concernant l'objet sexuel soit symétrique : de même que l'homme a à découvrir, puis à adapter à une série d'aventures, l'usage de son instrument, ils [voudraient qu'il] en fut de même pour la femme, à savoir que ce fut le *Penisneid* qui soit au centre de toute la dialectique.

Il n'en est rien, et c'est précisément ce qu'a découvert l'analyse. De même nous pouvons dire que c'est en effet la meilleure sanction qu'il y a un champ de l'homme qui est le champ de l'analyse, et qui n'est pas simplement celui de la découverte d'un développement instinctuel plus ou moins rigoureux mais dans l'ensemble superposé à l'anatomie, c'est-à-dire à l'existence réelle des individus.

Comment peut-on concevoir que ce dont il s'agit, à savoir l'enfant qui a le désir d'être l'objet du désir de sa mère, arrive à satisfaction ? Il n'y a évidemment pas d'autre moyen que de venir à la place de cet objet de son désir.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Voilà l'enfant dont nous avons eu à maintes reprises à le représenter sous la forme de ce schéma : la relation de sa demande à ce quelque chose qui n'est pas seulement en lui, mais qui est d'abord une rencontre essentielle dans son premier rôle, à savoir l'existence de l'articulation signifiante comme telle.

Ici il n'y a encore rien, tout au moins en principe. Je veux dire que la constitution du sujet, comme Je — je parle du discours — n'est pas encore du tout forcément différenciée, elle est impliquée déjà dès la première modulation signifiante. Le Je n'est pas forcé de se désigner comme tel dans le discours pour être le support de ce discours. Dans une interjection, dans un commandement : "viens", dans un appel : "vous", il y a un Je, mais latent ; qu'il soit latent, c'est ce que nous exprimerons ici en mettant simplement une ligne de pointillés, de même que l'objet métonymique n'est pas encore constitué pour l'enfant.

Ici est le désir attendu de la mère, et là ce qui va être le résultat de cette rencontre de l'appel de l'enfant avec l'existence de la mère comme Autre, à savoir un message.

Il est clair que pour que l'enfant parvienne à ceci — qui est de coïncider avec l'objet du désir de la mère, c'est-à-dire quelque chose que nous pouvons déjà à ce niveau-là représenter comme ce qui est immédiatement à sa portée, à atteindre, mettons en pointillés, mais pour des raisons différentes parce que ça lui est complètement inaccessible ce qui est l'au-delà de la mère — il faut et il suffit que ce Je qui est là dans ce discours de l'enfant, vienne ici se constituer au niveau de cet Autre qu'est la mère, que ce Je de la mère devienne l'Autre de l'enfant, et que ce qui circule ici au niveau de la mère en tant qu'elle articule elle-même l'objet de son désir, vienne ici remplir sa fonction de message pour l'enfant. C'est à savoir en fin de compte que l'enfant renonce momentanément à quoi que ce soit, il n'a pas de peine, qui soit sa propre parole, parce que sa propre parole est encore à ce moment-là plutôt en formation ; [il suffit] que l'enfant pour tout dire reçoive sous forme d'un message, qui se produit ici, qui est le message tout brut du désir de la mère, reçoive ici au niveau métonymique par rapport à ce que dit la mère reçoive absolument au niveau métonymique son identification à l'objet de la mère.

Ceci est extrêmement théorique, mais si ceci n'est pas saisi au départ, il est tout à fait impossible de concevoir ce qui doit se passer par la suite, c'est-à-dire précisément l'entrée en jeu, l'introduction de cet au-delà de la mère qui est constitué par son rapport à un autre discours qui doit être en l'occasion celui du père.

Donc c'est pour autant que l'enfant assume, et il doit assumer — mais il ne l'assume d'un autre côté que d'une façon en quelque sorte brute dans la réalité de ce discours — assume d'abord le désir de la mère, qu'il est ouvert à ceci de pouvoir devenir lui, se mettre à la place de la métonymie de la mère, c'est-à-dire de devenir ce que je vous ai appelé l'autre jour son assujet.

Vous avez vu en quelque sorte sur quel déplacement ceci est fondé, précisément dans ce quelque chose qu'on nous appellera à cette occasion identification primitive, et qui consiste justement en cette sorte d'échange qui fait que le Je du sujet est venu à la place de la mère en tant qu'Autre, cependant que le Je de la mère est devenu son Autre à lui.

C'est bien ce qui s'est passé dans cette sorte de remontée d'un cran dans la petite échelle de notre schéma, qui vient d'être opérée dans ce second temps.

Le point central, le point pivot, le point médiateur, ou plus exactement le moment où le père apparaît comme médié par la mère dans le complexe d'Œdipe, est très précisément celui où maintenant il se fait sentir comme interdicteur. J'ai dit que là il est médié ; il est médié parce que c'est en tant qu'interdicteur qu'il va apparaître. Où ? Dans le discours de la mère.

Je vous fais remarquer ici, de même que tout à l'heure ce discours de la mère était saisi à l'état brut dans cette première étape du complexe de l'Œdipe, ici dire qu'il est médié, ça ne veut pas dire que nous faisons encore intervenir ce que le sujet même de la mère fait de la parole du père ; cela veut dire que cette parole du père intervient effectivement dans ce qui résulte sous la forme du discours de la mère. Il apparaît donc à ce moment-là moins voilé que dans la première étape, mais il n'est pas complètement révélé. C'est ce que veut dire cet usage du terme médié à cette occasion.

En d'autres termes, à cette étape il intervient ici au titre du message pour la mère ; lui, a la parole ici, et ce qu'il dit, c'est une interdiction, c'est un "ne pas" qui se transmet ici au niveau où l'enfant reçoit le message attendu de la mère. C'est un message sur un message, et cette forme particulière de message sur un message — dont je vais vous dire, à ma très grande surprise que les linguistes ne distinguent pas comme telle, en quoi on voit qu'il y a bien intérêt à ce que nous fassions notre jonction avec les linguistes — message sur le message, c'est le message d'interdiction. Ce n'est pas simplement pour l'enfant, et déjà à cette époque "tu ne coucheras pas avec ta mère", c'est aussi pour la mère "tu ne réintégreras pas" — toutes les formes bien connues de ce qu'on appelle l'instinct maternel qui rencontre ici un obstacle — "tu ne réintégreras pas ton produit". Chacun sait que la forme primitive de l'instinct maternel se manifeste chez certains animaux, peut-être plus encore chez les hommes, en réintégrant comme nous le disons élégamment, oralement ce qui est sorti par un autre côté.

C'est très précisément de cela qu'il s'agit. Cette interdiction parvient ici comme telle, de même qu'on peut dire, ici, que quelque chose se manifeste qui est précisément le père en tant qu'Autre, et en principe c'est de là

qu'existe la potentialité, la virtualité en fin de compte salutaire, qui tient à ce que, de ce fait, l'enfant est profondément mis en question, ébranlé dans sa position d'assujet. En d'autres termes, c'est pour autant que l'objet du désir de la mère est mis en question par l'interdiction paternelle, [pour autant] que l'interdiction paternelle empêche que le cercle se referme complètement sur lui, à savoir qu'il devienne purement et simplement objet du désir de la mère, que tout le processus, qui normalement devrait s'arrêter là, à savoir la relation symbolique à l'Autre, est déjà cette triplicité implicite qu'il y a dans le rapport de l'enfant à la mère, puisque ce n'est pas elle qu'il désire, mais son désir. Il y a déjà cette ternarité. C'est déjà un rapport symbolique. Néanmoins tout est remis en question du désir de ce désir, à partir du moment où son premier bouclage, sa première réussite, à savoir la trouvaille de l'objet du désir de la mère échappe complètement par l'interdiction paternelle, et laisse le désir du désir de la mère chez l'enfant le bec dans l'eau.

Cette deuxième étape, un peu moins faite de potentialité que la première, elle, tout à fait sensible et perceptible, mais essentiellement instantanée, si on peut dire, transitoire, est pourtant capitale, car, en fin de compte, c'est elle qui est le cœur de ce qu'on peut appeler le moment privatif du complexe d'Œdipe. C'est pour autant que l'enfant est débusqué lui-même, et pour son plus grand bien, de cette position idéale dont lui et la mère pourraient se satisfaire, de cette fonction de son objet métonymique, c'est pour autant qu'il est là débusqué, que peut s'établir la troisième relation, l'étape suivante, celle féconde où il devient autre chose. Il devient cette autre chose dont je vous ai parlé la dernière fois, celle qui comporte l'identification au père et le titre virtuel à avoir ce que le père a.

Si je vous ai fait la dernière fois une espèce de brossage rapide des trois temps de l'Œdipe, c'est pour n'avoir pas à le recommencer aujourd'hui, ou plus exactement pour avoir tout le temps aujourd'hui de le reprendre pas à pas.

Arrêtons-nous un instant là, et ensuite nous arriverons à l'homosexualité. C'est presque une parenthèse, néanmoins c'est important.

La façon dont le père intervient à ce moment-là dans la dialectique de l'Œdipe, est extrêmement importante à considérer, parce que c'est là [...] Et vous pourrez y voir plus clair dans le dernier article que j'ai donné pour le prochain numéro de *La Psychanalyse*, qui donne un résumé de ce

que j'ai dit l'année où nous avons parlé des structures freudiennes de la psychose; le niveau de publication que cela représente ne m'a pas permis de donner ce schéma-là qui aurait nécessité beaucoup trop d'explications dans cet article; mais quand vous aurez lu cet article, j'espère dans pas trop longtemps, vous pourrez reprendre dans vos notes ce que je vais vous montrer maintenant et qui consiste en ceci, que, pour autant que le Nom-du-Père, le père en tant que fonction symbolique, le père au niveau de ce qui se passe ici entre message et code, et code et message, est précisément *Verworfen*, c'est qu'il n'y a même pas ici ce que j'ai représenté en pointillés, à savoir ce par quoi le père intervient en tant que Loi, mais d'une façon pure et simple, brute, en tant que message du *ne pas* sur le message de la mère à l'enfant en tant que tout brut [lui] aussi, source d'un code qui est au-delà de la mère; et vous pouvez sur ce schéma de conduction des signifiants, voir sensible et parfaitement repérable, ceci qui se passe quand — pour avoir été sollicité, à un détour vital essentiel, de faire répondre le Nom-du-Père à sa place, c'est-à-dire là où il ne peut pas répondre parce qu'il n'y est jamais venu — Le Président Schreber voit à sa place surgir très précisément cette structure réalisée par l'intervention massive, réelle du père au-delà de la mère, mais non absolument supportée par lui en tant que fauteur de la Loi, qui fait que le Président Schreber entend au point majeur fécond de sa psychose, quoi ? Très exactement deux sortes fondamentales d'hallucinations qui ne sont jamais, bien entendu, isolées comme telles dans les manuels classiques.

Pour comprendre quelque chose à l'hallucination, il vaut mieux lire l'œuvre remarquable sans doute, et exceptionnelle d'un psychotique comme le Président Schreber, que de lire tous les meilleurs auteurs psychiatres qui ont abordé le problème de l'hallucination, avec toute préparée dans leur poche, la fameuse échelle scolaire apprise en classe de philosophie; sensation, perception, perception sans objet, et d'autres balivernes, alors que le Président Schreber lui-même distingue très bien deux ordres de choses :

– les voix qui parlent dans la langue fondamentale, et dont le propre, en parlant cette langue fondamentale, est d'en apprendre au sujet le code ,par cette parole même. C'est à savoir que tout ce qui concerne, tout ce qui est des messages qu'il reçoit en langue fondamentale, est en même temps fait de mots qui néologiques ou pas, ils le sont à leur façon,

consistent à apprendre au sujet ce qu'ils sont dans un nouveau code, celui qui lui répète littéralement un nouveau monde, un univers signifiant; en d'autres termes, il y a une série d'hallucinations qui sont des messages sur un néo-code, donc quelque chose qui se présente comme venant de l'Autre; c'est tout ce qu'il y a de plus terriblement hallucinatoire, et sous forme de message sur le code constitué comme tel dans cet Autre.

– Et d'autre part, autre forme de message qui se présente essentiellement comme des messages interrompus, vous vous rappelez ces petits bouts de phrases : « Il doit nommément...», «Maintenant je veux...», etc... Autant dire des débuts d'ordres, et très précisément dans certains cas, même de véritables principes : « Finir une chose quand on l'a commencée » et ainsi de suite.

Bref, ces messages qui se présentent essentiellement en tant que purs messages, ordres, ou ordres interrompus, en tant que pures forces d'induction dans le sujet, [sont] également parfaitement localisables des deux côtés dissociés, message et code, où l'intervention du discours du père se résout quand ce quelque chose est aboli dès l'origine et n'a jamais d'aucune façon été intégré à la vie du sujet ce [quelque chose] qui est très précisément ce qui fait la cohérence, l'auto-sanction du discours du père, à savoir ce en quoi ayant fini son discours, il revient sur lui, il sanctionne comme Loi.

Pour l'étape suivante qui suppose dans les conditions normales que le père puisse entrer en jeu, nous avons dit la dernière fois de quoi il s'agissait, à savoir que c'est pour autant que le père va intervenir pour donner, en tant qu'il l'a, ce qui est en cause dans la privation phallique, qui est intervenu comme terme central de l'évolution de l'Œdipe, des trois temps de l'Œdipe, qu'il va apparaître effectivement comme acte de don, non plus dans les actes de la mère, et donc encore demi-voilé, mais dans le discours. La mère elle-même, en tant que le message du père devient le message de la mère, devient le message qui permet et qui autorise, qui va produire ce quelque chose dont vous voyez bien que mon schéma de la dernière fois ne veut rien dire d'autre que ceci que, pour autant que ce message du père s'incarne comme tel, il peut produire quelque chose qui est la remontée d'un cran du schéma, à savoir que le sujet peut recevoir du message du père ce qu'il a tenté du message de la mère; mais là, par le truchement, par

l'intermédiaire du don ou de la permission donnée à la mère, c'est-à-dire que ce qu'il a en fin de compte, et c'est effectivement réalisé par la phase du déclin de l'Œdipe, il a ceci qu'il lui est permis d'avoir un pénis pour plus tard.

C'est vraiment, nous l'avons dit la dernière fois, le titre en poche. C'est aussi, pour évoquer une citation historique et amusante, [celle d']une femme dont le mari voulait être sûr qu'elle lui était fidèle, [qui] lui avait donné le certificat par écrit qu'elle lui était fidèle, à la suite de quoi elle s'était répandue à travers le monde en disant : « Ah, le beau billet qu'a La Châtre ! » Eh bien, ce La Châtre et notre petit châtré sont bien du même ordre ; ils ont aussi à la fin de l'Œdipe ce beau billet qui n'est pas rien, puisque c'est sur ce beau billet que reposera par la suite le fait qu'ils puissent assumer tranquillement, c'est-à-dire dans le cas le plus heureux, d'avoir un pénis, autrement dit d'être quelqu'un d'identique à leur père.

Mais c'est précisément dans cette étape en somme ambiguë, dont vous voyez bien que les deux versants en quelque sorte sont toujours susceptibles de se reverser l'un dans l'autre, qu'il y a quelque chose en quelque sorte d'abstrait, de pourtant dialectique dans ce rapport qu'il y a entre les deux temps dont je viens de vous parler, celui où le père intervient comme interdictif et privateur, et celui d'autre part où il intervient comme permissif et donateur, mais donateur au niveau de la mère. Il peut se passer d'autres choses.

Pour voir ce qu'il peut se passer, il faut maintenant nous placer au niveau de la mère. Au niveau de la mère, il faut nous reposer la question du paradoxe que représente ce caractère central de l'objet phallique, de l'objet imaginaire comme tel. La mère, elle, est une femme que nous supposons arrivée à la plénitude de ses capacités de voracité féminine — et il est bien clair que l'objection qui est faite, et tout à fait d'une façon valable à cette fonction imaginaire du phallus, c'est la mère — mais le phallus n'est pas purement et simplement cela ; ce bel objet imaginaire, il y a déjà quelque temps qu'elle l'a gobé ; en d'autres termes, que le phallus au niveau de la mère n'est pas uniquement un objet phallique, il est aussi parfaitement bien quelque chose qui a rempli sa fonction, alors au niveau instinctuel, au niveau de sa fonction d'instrument normal de l'instinct ; il est, en d'autres termes, "considérable" par la mère comme "l'injet", si je puis m'exprimer ainsi, par un mot qui ne veut pas simplement dire qu'elle se

l'y introduit, mais qu'on l'y introduit, mais que ce "in" aussi signale ce rapport de cet objet à sa fonction au niveau instinctuel. C'est un objet qui a sa fonction instinctuelle.

C'est parce que l'homme doit traverser toute la forêt du signifiant pour rejoindre ces objets instinctivement valables et primitifs que nous avons affaire à toute cette dialectique du complexe d'Œdipe. N'empêche que quand même il y atteint de temps en temps, Dieu merci ! Sinon depuis longtemps les choses se seraient éteintes, faute de combattants, vu la trop grande difficulté de rejoindre l'objet réel.

Voilà une des possibilités du côté de la mère. Les autres, il faudrait tâcher, pour pouvoir [les] distinguer de là, voir ce que veut dire pour elle ce quelque chose qui consiste alors dans son rapport au phallus, en tant que comme à tout sujet humain il lui tient le plus à cœur.

Nous pouvons très facilement distinguer à côté de cette fonction "d'injet", la fonction "d'adjet", c'est-à-dire, l'appartenance imaginaire de quelque chose qui lui est ou non conféré comme ayant la permission de le désirer comme tel au niveau où nous sommes parvenus, c'est-à-dire comme quelque chose qui, au niveau imaginaire, lui est donné ou ne lui est pas donné, lui manque, et alors intervenant comme manque, comme quelque chose dont elle a été privée, comme l'objet de ce *Penisneid*, de cette privation toujours ressentie dont nous connaissons l'incidence dans la psychologie féminine, ou au contraire comme ce quelque chose qui lui est quand même alors donné de là où il est; et vous voyez bien que c'est une autre fonction, que c'est autre chose, encore qu'elle puisse se confondre avec celle de "l'injet" primitif dont il s'agit, et qui peut entrer à lui tout seul en ligne de compte d'une façon si je puis dire en quelque sorte très symbolique, et pour autant que la femme comme telle, si elle a toutes les difficultés que comporte le fait de devoir s'introduire dans la dialectique du symbole pour arriver à s'intégrer à la famille humaine, a d'autre part tous les accès, c'est absolument certain, à ce quelque chose de primitif et d'instinctuel qui l'établit dans un rapport direct à ce qui est l'objet, non plus là de son désir, mais de son besoin.

Maintenant, parlons des homosexuels, ceci étant bien élucidé.

Les homosexuels, on en parle. Les homosexuels, on les soigne. Les homosexuels, on ne les guérit pas, et ce qu'il y a de plus formidable, c'est qu'on ne les guérit pas, malgré qu'ils sont absolument guérissables. Car

il y a quelque chose qui se dégage de la façon la plus claire des observations, c'est que ce qui s'appelle homosexualité masculine est très proprement une inversion quant à l'objet, qui se motive, qui se structure au niveau d'un Œdipe plein et achevé, à savoir au niveau d'un Œdipe parvenu à cette troisième étape dont nous avons parlé à l'instant, ou plus exactement à quelque chose qui, dans cette troisième étape, tout en la réalisant, la modifie assez sensiblement pour qu'on puisse dire que l'homosexuel mâle — l'autre aussi, mais aujourd'hui nous allons nous limiter au mâle pour des raisons de clarté — l'homosexuel mâle a réalisé pleinement son Œdipe, et vous me direz, nous le savons bien. Il l'a réalisé sous une forme inversée. Si cela vous suffit de le dire sous cette forme, vous pouvez toujours en rester là, je ne vous force pas à me suivre, mais je considère que nous avons le droit d'avoir des exigences plus grandes que celles qui consistent à dire : « votre fille est muette, c'est parce que l'Œdipe est inversé ».

Nous avons à chercher, dans la structure même de ce que nous montre la clinique à propos des homosexuels, si nous ne pouvons pas beaucoup mieux comprendre en quel point précis cet achèvement de l'Œdipe se situe :

1 – sa position avec toutes ses caractéristiques,

2 – le fait qu'il tienne extrêmement à cette position au sens où l'homosexuel, pour si peu qu'on lui en offre le biais et la facilité, tient extrêmement à sa position d'homosexuel, que ses rapports avec l'objet féminin sont bien loin d'être abolis, mais au contraire très profondément structurés.

C'est précisément cette difficulté d'ébranlement de sa position mais encore bien plus, ce pourquoi l'analyse échoue en général, [à peine cette position est] débusquée — non pas en raison d'une impossibilité interne à sa position, mais du fait précisément que toutes sortes de conditions sont exigibles, de cheminement dans les détours par où sa position lui est devenue essentiellement précieuse et primordiale — que je crois que seules cette conception et cette façon de schématiser le problème permettent de pointer.

Il y a un certain nombre de traits qu'on peut voir chez l'homosexuel. On l'a dit d'abord : un rapport profond et perpétuel à la mère. La mère,

on nous la qualifie d'après la moyenne des cas, comme quelqu'un qui, dans le couple parental, a une fonction directrice, a une fonction éminente, qui s'est plus occupée de l'enfant que le père — c'est déjà autre chose cela — qui se serait occupée de l'enfant, nous dit-on, d'une façon très castratrice, qui aurait pris un très, très grand soin minutieux, trop prolongé, de son éducation.

On ne semble pas se douter que dans tout cela tout ne va pas dans le même sens. Il faut ajouter quelques petits chaînons supplémentaires pour penser que l'effet d'une intervention tellement castratrice, par exemple, serait chez l'enfant [une telle] survalorisation de l'objet, spécialement sous cette forme générale où il se présente chez l'homosexuel, qu'aucun partenaire susceptible de l'intéresser ne saurait en être privé.

Je ne veux pas vous faire languir, ni avoir l'air de vous poser des devinettes. Je crois que la clef du problème concernant l'homosexuel, est celle-ci : l'homosexuel en tant qu'homosexuel, à savoir dans toutes ses nuances, accorde cette valeur prévalente à l'objet pénis, en fait une caractéristique absolument exigible du partenaire sexuel, pour autant que sous une forme quelconque c'est la mère qui, au sens où je vous ai appris à le distinguer, fait la loi au père. Je vous ai dit que le père intervenait dans cette dialectique du désir dans l'Œdipe pour autant que le père fait la loi à la mère. Ici quelque chose qui peut être de diverses formes, se résume toujours à ceci que c'est la mère qui se trouve à un moment décisif avoir fait la loi au père.

Cela veut dire quoi ? Vous allez le voir, cela veut dire très précisément ceci, qu'au moment où de par l'intervention du père, aurait dû se passer la phase de dissolution concernant le rapport du sujet à l'objet du désir de la mère, c'est-à-dire au fait que la possibilité pour lui de s'identifier au phallus fût complètement passée, coupée à la racine par le fait de l'intervention interdictive du père, à ce moment-là c'est dans la structure de la mère qu'il trouve le renfort, le support, le quelque chose qui fait que cette crise ne se passe pas ; à savoir si vous voulez, qu'au moment idéal, au temps dialectique où la mère devrait être prise comme privée de cet "adjet" comme tel, c'est-à-dire que le sujet ne sache plus littéralement de ce côté-là à quel saint se vouer, à ce moment-là il trouve sa sécurité.

Cela tient le coup parfaitement du fait qu'il éprouve qu'en fait c'est la mère qui est la clef de la situation, qu'elle, elle ne se laisse ni priver, ni

déposséder. En d'autres termes, que le père peut toujours bien dire ce qu'il veut, que pour une raison quelconque ça ne leur fera ni chaud ni froid.

Cela ne veut pas dire que le père n'est pas entré en jeu. Freud, depuis très longtemps, je vous prie de vous reporter aux *Trois Essais sur la Sexualité*, a dit : "il n'est pas rare" — et quand il dit il n'est pas rare, il ne s'exprime pas au hasard, ce n'est pas parce qu'il est mou qu'il dit qu'il n'est pas rare, c'est parce qu'il l'a vu fréquemment, prenons donc : il est fréquent — c'est une des possibilités qu'une inversion soit déterminée par la chute d'un père trop interdicteur.

Il y a là-dedans les deux temps :

1 – l'interdiction mais aussi

2 – que cette interdiction a échoué, en d'autres termes que c'est la mère qui finalement, là, a fait la loi.

Ceci explique aussi que dans [un] tout autre cas, [celui où] la marque de ce père interdicteur est brisée, que le résultat soit exactement le même, et en particulier que dans des cas où le père aime trop la mère, où il apparaît par son amour comme trop dépendant de la mère, le résultat soit exactement le même.

Je ne suis pas en train de vous dire que le résultat est toujours le même, mais que dans certains cas il est le même. Ce dont il s'agit, ce n'est pas de différencier ce que cela fait, quand, du fait que le père aime trop la mère, ça fait un autre résultat qu'une homosexualité. Simplement je fais remarquer au passage que je ne me réfugie pas du tout dans la constitution pour cette occasion parce qu'il y a des différences qui sont à établir, par exemple sur un effet du type névrose obsessionnelle, et nous le verrons à une autre occasion, mais pour l'instant je veux simplement grouper des causes différentes [qui] peuvent avoir un effet commun, à savoir que dans les cas où le père est trop amoureux de la mère, il se trouve en fait dans la même position d'être celui à qui la mère fait la loi.

Il y a encore des cas, et c'est là l'intérêt de prendre cette perspective, c'est de voir comment cela peut rassembler des cas différents, des cas où le père, le sujet vous en témoigne, est toujours resté comme une espèce de personnage très à distance, dont les messages ne parvenaient que par l'intermédiaire de la mère. C'est ce dont témoigne le sujet.

Mais en réalité l'analyse montre qu'il est loin d'être absent, à savoir en

particulier que derrière la relation tensionnelle, très souvent marquée de toutes sortes d'accusations, de plaintes, de manifestations agressives, comme on s'exprime, concernant la mère, qui constituent le texte de l'analyse d'un homosexuel, on s'aperçoit que la présence du père comme rival, c'est-à-dire dans le sens non pas du tout de l'Œdipe inversé, mais de l'Œdipe normal, se découvre, et de la façon la plus claire, et dans ce cas-là on se contente de dire que l'agressivité contre le père a été transférée à la mère.

On n'a tout de même pas quelque chose qui soit bien clair, mais on a quand même l'avantage de dire quelque chose qui, au moins, colle aux faits. Ce qu'il s'agit de savoir, c'est pourquoi il en est ainsi.

Il en est ainsi parce que dans la position critique où le père a été effectivement une menace pour l'enfant, l'enfant a trouvé sa solution. Mais remarquez que sur ce schéma, [elle] apparaît être la même que celle qui consiste dans l'identification représentée par l'homologie, la similitude de ces deux triangles. Il a considéré que la façon de tenir le coup, parce que c'était la bonne, parce que la mère, elle, ne se laissait pas ébranler, c'était de s'identifier à la mère. Aussi bien c'est très précisément en tant qu'étant dans la position de la mère, mais ainsi définie, qu'il va se trouver d'une part — pour autant qu'il s'adresse à un partenaire qui est alors le substitut du personnage paternel, à savoir comme il apparaît très fréquemment dans les fantasmes, les rêves des homosexuels — que le rapport avec lui va consister à le désarmer, à le mâter, voire d'une façon tout à fait claire chez certains homosexuels, à le rendre incapable, lui, le personnage substitut du père, de se faire valoir auprès d'une femme ou des femmes; [et] d'autre part cette exigence de l'homosexuel, de rencontrer chez son partenaire l'organe pénien, correspond bien précisément à ceci que dans la position primitive, celle qu'occupe la mère qui, elle, fait la loi au père, ce qui est justement mis en question, non pas résolu, mais mis en question, c'est à savoir si vraiment le père en a ou n'en a pas, et c'est très précisément cela qui est demandé par l'homosexuel à son partenaire, bien avant tout autre chose, et d'une façon prévalante par rapport à autre chose. C'est avant tout, après cela on verra ce qu'on aura à en faire, mais avant tout à montrer qu'il en a.

J'irai même plus loin, j'irai jusqu'à vous indiquer ici que la valeur de dépendance que représente pour l'enfant l'amour excessif du père pour la mère, consiste précisément en ceci dont vous pouvez vous souvenir, et

dont vous vous souvenez j'espère, choisi à votre intention : c'est à savoir qu'aimer, c'est toujours donner ce qu'on n'a pas, et non pas donner ce qu'on a. Je ne reviendrai pas sur les raisons pour lesquelles je vous ai donné cette formule, mais soyez-en certains, et prenez-la comme une formule clef, comme une petite rampe, dont à la toucher de la main, elle vous mènera, même si vous n'y comprenez rien — et c'est beaucoup mieux que vous n'y compreniez rien — [elle] vous mènera au bon étage : aimer, c'est donner à quelqu'un, qui, lui, a ou n'a pas ce qui est en cause, mais assurément donner ce qu'on n'a pas. Donner par contre, c'est aussi donner, mais c'est donner ce qu'on a. C'est la différence.

En tout cas, [c'est] pour autant que le père se montre véritablement aimant à l'endroit de la mère, qu'il est soupçonné d'être suspect de n'en avoir pas, et c'est sous cet angle que le mécanisme entre en jeu. C'est d'ailleurs bien pourquoi cette remarque que je vous fais : jamais les vérités ne sont complètement obscures, ni inconnues quand elles ne sont pas articulées, elles sont à tout le moins pressenties; je ne sais pas jusqu'à quel point vous avez remarqué que ce thème brûlant n'est jamais abordé par les analystes, encore qu'il soit au moins aussi intéressant de savoir si le père aimait la mère, que si la mère aimait le père. On pose toujours la question dans ce sens : l'enfant a eu une mère phallique castratrice, et tout ce que vous voudrez, et elle avait vis-à-vis du père une attitude autoritaire : manque d'amour, de respect, etc... Mais il est très curieux de voir que nous ne soulignons jamais la relation du père à la mère, [ceci] précisément dans la mesure où nous ne savons pas trop qu'en penser, et où, somme toute, il ne nous apparaît pas pouvoir dire rien de bien normatif concernant ce sujet. Aussi laissons-nous bien soigneusement de côté, tout au moins jusqu'à aujourd'hui, cet aspect du problème. J'aurai très probablement à y revenir.

Autre conséquence : il y a quelque chose aussi qui apparaît très fréquemment, et qui n'est pas un des moindres paradoxes de l'analyse des homosexuels, c'est quelque chose qui au premier abord, semble bien paradoxal par rapport à cette exigence du pénis chez le partenaire; il apparaît de la façon la plus claire qu'il y a une chose dont ils ont une peur bleue, et on nous dit que c'est de voir l'organe de la femme, parce que cela leur suggère des idées de castration. C'est peut-être vrai, mais pas de la façon que l'on pense, parce que ce qui les arrête devant l'organe de la femme, c'est

précisément qu'il est censé dans beaucoup de cas — on le rencontre — avoir ingéré le phallus du père; que ce qui est redouté et craint dans la pénétration, c'est précisément la rencontre avec le phallus.

Il y a des rêves, dont je vous citerai certains, qui sont bien enregistrés dans la littérature, et aussi bien dans ma pratique, où il apparaît de la façon la plus claire que, au tournant où on peut arriver d'articuler ce qu'il en est du rapport avec la femme, c'est ceci : que ce qui émerge à l'occasion dans la rencontre possible avec un vagin féminin, c'est très précisément un phallus qui se développe en somme comme tel, et qui représente ce quelque chose d'insurmontable devant lequel le sujet doit non seulement s'arrêter, mais rencontrer toutes les craintes, et qui donne au danger du vagin un tout autre sens que celui qu'on a cru devoir mettre sous la rubrique du vagin denté qui existe aussi, mais qui au regard du vagin, en tant qu'il contient le phallus hostile, le phallus paternel, le phallus à la fois fantasmatique, présent et absorbé par la mère, dont la mère elle-même détient la puissance véritable, est là précisément dans l'organe féminin, ceci articulant suffisamment toute la complexité des rapports de l'homosexuel avec les différents termes qui en quelque sorte structurent la situation; et c'est précisément parce que c'est là, si l'on peut dire, une situation stable, pas du tout duelle, une situation pleine de sécurité, une situation à trois pieds, qu'elle n'est jamais envisagée que soutenue, si je puis dire, sous l'aspect d'une relation duelle, que jamais dans le labyrinthe des positions de l'homosexuel, et par conséquent par la faute de l'analyste, la situation ne vient jamais à être entièrement élucidée.

En d'autres termes, c'est pour méconnaître que la situation — [qui], bien entendu, tout en ayant les rapports les plus étroits avec la mère, n'a son importance que par rapport au père, à la façon de ce qui devrait être le message de la Loi — est exactement tout le contraire — c'est-à-dire ce quelque chose qui, ingéré ou pas, est en définitive entre les mains de la mère, dont la mère en a la clef, mais d'une façon, vous le voyez, beaucoup plus complexe, que simplement par cette notion globale et massive qu'elle est la mère pourvue d'un phallus — que l'homosexuel se trouve être identifié à la mère; non pas du tout en tant qu'elle est purement et simplement ce quelque chose qui a ou n'a pas "d'adjet", mais quelqu'un qui détient les clefs de cette situation particulière qui est celle qui est au débouché de l'Œdipe; à savoir ce point où se juge de savoir lequel des

deux, en fin de compte, détient la puissance, non pas n'importe quelle puissance, mais très précisément la puissance de l'amour et pour autant que les liens complexes de l'édification de l'Œdipe, tels qu'ils vous sont présentés ici, vous permettent de comprendre comment ce rapport à la puissance de la Loi correspond, retentit métaphoriquement avec le rapport à l'objet fantasmatique qu'est le phallus en tant qu'objet auquel doit se faire à un moment l'identification du sujet comme tel.

Je poursuivrai la prochaine fois sur quelque chose qui ici s'impose comme une petite annexe, à savoir le commentaire de ce qu'on a appelé les états de passivité du phallus, le terme est de Loewenstein, pour motiver certains troubles de la puissance sexuelle. Cela s'insère ici trop naturellement pour que je ne le fasse pas.

Puis je reprendrai d'une façon générale comment nous pouvons à travers ces différents avatars du même objet, depuis le principe, à savoir sa fonction comme objet imaginaire de la mère, jusqu'au moment où il est assumé par le sujet, comment nous pouvons ébaucher la classification définitive des différentes formes où il intervient. C'est ce que nous ferons la prochaine fois, c'est-à-dire le 5 du mois suivant.

Et la fois suivante, le 12, après laquelle je vous quitterai pendant quinze jours, nous conclurons sur ceci qui concernera proprement alors, d'une façon qui vous intéressera peut-être moins directement, mais à laquelle je tiens beaucoup, le rapport du sujet au phallus. J'ai terminé mon dernier trimestre sur ce que je vous ai apporté concernant la comédie. Cela n'a pas été très bien ingéré, quand je vous ai dit que l'essentiel de la comédie, c'était quand le sujet reprenait toute l'affaire dialectique en main, et disait : après tout, toute cette affaire dramatique, la tragédie, les conflits entre le père et la mère, tout cela ne vaut pas l'amour, et maintenant amusons-nous, entrons dans l'orgie, faisons cesser tous ces conflits. Tout de même tout cela est fait pour l'homme, pour le sujet. J'ai été très étonné d'avoir surpris quelques personnes qui se sont scandalisées. Je vais vous faire une confidence : c'est dans Hegel.

Par contre, ce que je pourrai apporter de nouveau, et qui me paraît beaucoup plus démonstratif que tout ce qui a pu être élaboré par les diverses phénoménologies de l'esprit, c'est qu'à prendre cette voie, on retrouve une surprenante confirmation de ce que nous sommes en train d'avancer, à savoir le caractère crucial, pour le sujet et pour son dévelop-

pement, de l'identification imaginaire au phallus ; et c'est là donc que ce dernier jour de cette période, je vous donne rendez-vous pour vous montrer à quel point cela s'applique, à quel point c'est démonstratif, à quel point c'est sensationnel, pour donner une clef, un terme unique, une explication univoque à la fonction de comédie ; précisément ce phallus en tant que fonction fondamentale à laquelle s'identifie imaginairement le sujet, est complètement éludé pour être réduit à la notion d'objet partiel, qui n'est absolument pas dans l'économie de Freud sa fonction originale.

Ce phallus nous ramènera du même coup à ce quelque chose qui n'a pas été tout à fait compris, du moins à ce que j'a cru entendre, à la fin de mon discours de la dernière fois, c'est-à-dire à la comédie.

Je vous laisserai sur ce thème aujourd'hui. Je voulais simplement, pour terminer, vous montrer dans quelle direction et dans quelle voie ce discours complexe, par lequel j'essaye de rassembler toutes les choses que nous avons dites, se raccorde et tient ensemble.

# Leçon XII

*5 février 1958*

La symbolisation préoccupe le monde. Un article est paru en mai-juin 1956, sous le titre de *Symbolism*... de Charles Kra..., où il essaye de donner un sens actuel au point où nous en sommes de l'analyse du symbolisme. Ceux d'entre vous qui lisent l'anglais, auraient évidemment avantage à lire un tel article, puisque cela leur montrera les difficultés qui se présentent depuis toujours à propos du sens à donner dans l'analyse, au mot symbolisme, et je veux dire, pas simplement au mot, mais à l'usage qu'on en fait, à l'idée qu'on se fait du processus du symbolisme.

Il est vrai que depuis 1911 où Monsieur Jones a fait là-dessus le premier travail d'ensemble important, la question est passée par diverses phases, et elle a rencontré, et elle rencontre encore de très grandes difficultés dans ce qui constitue actuellement la position la plus articulée sur ce sujet, c'est-à-dire celle qui sort des considérations de Madame Mélanie Klein sur le rôle du symbole dans la formation du moi.

Ceci a le rapport le plus étroit avec ce que je suis en train de vous expliquer, et je voudrais essayer de vous faire sentir l'importance du point de vue que je suis en train d'essayer de vous faire comprendre, pour mettre un petit peu de clarté dans des directions obscures. Je ne sais pas par quel bout je vais le prendre aujourd'hui; je n'ai pas de plan quant à la façon dont je vais vous présenter les choses. Je voudrais, puisque c'est une espèce d'antépénultième séance que je vous ai annoncée, [celle du] séminaire prochain très précisément axé sur le phallus et la comédie, je voudrais simplement aujourd'hui marquer une espèce de point d'arrêt en vous

montrant quelques directions importantes dans lesquelles ce que je vous ai exposé au début de ce trimestre concernant le complexe de castration permet de mettre des points d'interrogation.

Je vais alors commencer par prendre les thèses comme elles viennent. Aujourd'hui, sur ce sujet, on ne peut pas toujours mettre un ordre strict dans quelque chose qui doit être avant tout considéré aujourd'hui comme une espèce de point carrefour.

Dans ce titre de Kra..., vous venez de voir apparaître le procès primaire et secondaire. C'est quelque chose dont je n'ai jamais parlé devant vous, même il y a quelque temps, certains s'en sont étonnés. Ils sont tombés sur ce procès primaire et secondaire à propos d'une définition de vocabulaire, et se sont trouvés un petit peu surpris.

Le procès primaire et secondaire date du temps de la *Traumdeutung*, et c'est quelque chose qui n'est pas complètement identique, mais qui recouvre les notions opposées de principe de plaisir et principe de réalité.

Principe de plaisir et principe de réalité, j'y ai plus d'une fois fait allusion devant vous, toujours pour vous faire remarquer que l'usage qu'on en fait est incomplet si on ne les met pas en rapport l'un avec l'autre, c'est-à-dire si on ne sent pas leur liaison, leur opposition comme étant constitutive de la position de chacun de ces termes.

Je voudrais tout de suite aborder le vif de ce que je viens de faire remarquer. La notion de principe du plaisir, en tant qu'élément principe du procès primaire, quand on la prend d'une façon isolée, aboutit à ceci : c'est de là que Kra... croit devoir partir pour définir le procès primaire, il croit devoir écarter toutes ses caractéristiques structurales, mettre au second plan le fait qu'y domine l'un des éléments constructifs que sont effectivement la condensation, le déplacement, etc..., tout ce que Freud a commencé d'aborder quand il a défini l'inconscient, et il le caractérise fondamentalement par ce que Freud apporte dans l'élaboration terminale de cette théorie à propos de la *Traumdeutung*, à savoir que le principe du plaisir est constitué essentiellement par ceci, qu'il y a un mécanisme originairement et principiellement — que vous entendiez la chose du point de vue de l'étape historique ou du point de vue d'une sous-jacence, d'un fondement sur lequel quelque chose d'autre a eu à se développer, une espèce de base, de profondeur psychique, où même que vous l'entendiez dans une sorte de rapport logique — [et] que c'est de là que l'on doit partir ; il

y aurait, disons chez le sujet humain — il ne saurait évidemment s'agir semble-t-il d'autre chose, mais le point n'est pas trop défini — il y aurait en réponse à l'incitation pulsionnelle, toujours la possibilité virtuelle et en quelque sorte comme constitutive du principe de la position du sujet à l'endroit du monde, tendance à la satisfaction hallucinatoire du désir.

Je pense que ceci ne vous surprend pas. Exprimée abondamment chez tous les auteurs, cette référence à ceci : qu'en raison d'une expérience primitive, et sur un modèle qui est celui de la réflexion à toute incitation interne du sujet, correspond — avant qu'il y corresponde quelque chose, qui est le cycle instinctuel, le mouvement, fût-il incoordonné, de l'appétit, puis de la recherche, puis du repérage dans la réalité de ce qui satisfait le besoin par le fait des traces mnésiques de ce qui a déjà répondu au désir, qui apporte la satisfaction — la satisfaction purement et simplement [qui] tend à se reproduire sur le plan hallucinatoire.

Ceci, qui est devenu presque consubstantiel à nos conceptions analytiques, au besoin nous en faisons usage, je dirai presque d'une façon implicite, chaque fois que nous parlons du principe du plaisir ; ne vous paraît-il pas dans une certaine mesure que c'est quelque chose d'assez exorbitant, pour mériter un éclaircissement, parce qu'enfin, s'il est dans la nature du cycle des processus psychiques de se créer à soi-même sa satisfaction, je pourrais dire : pourquoi les gens ne se satisfont-ils pas ?

Bien sûr, c'est que le besoin continue d'insister, parce que la satisfaction fantasmatique ne saurait remplir tous les besoins ; mais nous ne savons que trop que, dans l'ordre sexuel, dans tous les cas assurément elle est éminemment susceptible de faire face au besoin, s'il s'agit de besoin pulsionnel. Pour la faim c'est autre chose, et après tout il se dessine à l'horizon que c'est bien de cela, c'est du caractère très possiblement illusoire de l'objet sexuel, qu'en fin de compte ici il s'agit.

Cette conception existe, et d'une certaine façon est motivée en effet par la possibilité de se soutenir au moins à un certain niveau, au niveau de la satisfaction sexuelle. C'est quelque chose qui a imprégné si profondément toute la pensée analytique, que dans la mesure où cette relation du besoin à la satisfaction — à savoir : les primitives, les primordiales gratifications ou satisfactions, ou frustrations aussi, qui sont considérées comme décisives à l'origine de la vie du sujet, à savoir dans les rapports du sujet avec sa mère — est venue au premier plan — à savoir : que c'est dans son

ensemble, dans une dialectique du besoin et de sa satisfaction, que la psychanalyse est entrée de plus en plus à mesure qu'elle s'est intéressée de plus en plus aux stades primitifs du développement du sujet, à savoir la relation de l'enfant avec la mère — on est arrivé à quelque chose dont je voudrais bien vous pointer le caractère significatif, et en même temps d'ailleurs le caractère nécessaire.

C'est ceci dans la perspective kleinienne qui est celle que je désigne pour l'instant, à savoir où tout l'apprentissage, si l'on peut dire, de la réalité par le sujet est en quelque sorte primordialement préparé et sous-tendu par la constitution essentiellement hallucinatoire et fantasmatique des premiers objets classifiés en bons et mauvais objets, pour autant qu'ils fixent en quelque sorte une première relation tout à fait primordiale qui va donner, pour la suite de la vie du sujet, les types principaux des modes de rapport du sujet avec la réalité. On arrive à une sorte de composition du monde du sujet qui est fait d'une espèce de rapport fondamentalement irréel du sujet avec des objets qui ne sont que le reflet de ses pulsions fondamentales.

C'est autour de l'agressivité fondamentale, par exemple, du sujet que tout va s'ordonner en une série de projections des besoins du sujet; ce monde de la *phantasy,* telle qu'elle est usitée dans l'école kleinienne, est fondamental, et c'est à la surface de cela, que par une série d'expériences plus ou moins heureuses, il est souhaitable qu'elles soient assez heureuses pour cela, que le monde de l'expérience va permettre un certain repérage raisonnable de ce qui dans ces objets est, comme on dit, objectivement définissable comme répondant à une certaine réalité, la trame d'irréalité restant en quelque sorte absolument fondamentale.

C'est, si je puis dire, cette sorte de construction que l'on peut vraiment appeler construction psychotique du sujet, qui fait qu'en somme un sujet normal c'est, dans cette perspective, une psychose qui a bien tourné, une psychose en quelque sorte heureusement harmonisée avec l'expérience; et ceci n'est pas une reconstruction. L'auteur dont je vais parler maintenant, Monsieur Winnicott, l'exprime strictement ainsi dans un de ces textes qu'il a écrits sur l'utilisation de la régression dans la thérapeutique analytique.

L'homogénéité fondamentale de la psychose avec le rapport normal au monde y est absolument affirmée comme telle. Ceci n'empêche pas que de très grandes difficultés surgissent de cette perspective, ne serait-ce que

d'arriver à concevoir qu'elle est — puisque la fantaisie n'est en quelque sorte que la trame sous-jacente au monde de la réalité – de voir, qu'elle peut être la fonction de la fantaisie, reconnue comme telle par le sujet à l'état adulte et achevé et réussi, dans la constitution de son monde réel. C'est aussi bien le problème qui se présente à tout kleinien qui se respecte, c'est-à-dire à tout kleinien avoué, et aussi bien on peut dire actuellement à presque tout analyste, pour autant que le registre dans lequel il inscrit le rapport du sujet au monde, devient de plus en plus exclusivement celui d'une série d'apprentissages du monde, faits sur la base d'une série d'expériences plus ou moins réussies de la frustration.

Je vous prie de vous reporter au texte de Monsieur Winnicott qui se trouve dans le volume 26 de l'*International Journal of Psychoanalysis* qui s'appelle : *Primitive Emotional Development*, pour arriver à motiver le surgissement, à concevoir comment [surgit] ce monde de la fantaisie en tant qu'il est vécu consciemment par le sujet, et qu'il équilibre sa réalité, comme l'expérience le prouve ; et il faut le constater dans son texte même. Pour ceux que ceci intéresse, qu'il s'appuie sur une remarque dont vous allez voir qu'on sent bien la nécessité tant elle aboutit à un paradoxe tout à fait curieux.

Le surgissement du principe de réalité, autrement dit de la reconnaissance de la réalité à partir des relations primordiales de l'enfant avec l'objet maternel, objet de sa satisfaction, et aussi de son insatisfaction, ne laisse nullement apercevoir comment de là peut surgir le monde de la fantaisie sous sa forme, si l'on peut dire, adulte, si ce n'est par un artifice dont s'avise Monsieur Winnicott, et ce qui permet certainement un développement assez cohérent de la théorie, mais dont je veux simplement vous faire apercevoir le paradoxe. C'est ceci : il fait remarquer que si fondamentalement la satisfaction du besoin hallucinatoire est dans la discordance de cette satisfaction avec ce que la mère apporte à l'enfant, c'est dans cette discordance que va s'ouvrir la béance dans laquelle l'enfant peut constituer d'une certaine façon une première reconnaissance de l'objet, l'objet qui se trouve malgré les apparences, si l'on peut dire, décevoir.

Alors pour expliquer comment peut naître en somme ce quelque chose à quoi se résume pour le psychanalyste moderne tout ce qui est du monde de la fantaisie et de l'imagination, à savoir ce qui en anglais s'appelle le *playing*, il fait remarquer ceci : supposons que l'objet maternel arrive pour

remplir juste à point nommé, à peine l'enfant a-t-il commencé à réagir pour avoir le sein, que la mère le lui apporte. Ici Monsieur Winnicott s'arrête à juste titre, et pose le problème suivant : qu'est-ce qui permet, dans ces conditions, à l'enfant de distinguer l'hallucination, la satisfaction hallucinatoire de son désir, de la réalité ?

En d'autres termes, avec ce point de départ nous aboutissons strictement à exprimer l'équation suivante : c'est qu'à l'origine, l'hallucination est absolument impossible à distinguer du désir complet; est-ce qu'il ne vous semble pas que le paradoxe de cette confusion ne peut tout de même pas manquer d'être frappant ?

Dans une perspective qui rigoureusement caractérise le processus primaire comme devant être naturellement satisfait d'une façon hallucinatoire, nous aboutissons à ceci, que plus la réalité est satisfaisante si l'on peut dire, moins elle constitue une épreuve de la réalité, [et] que l'origine de la pensée d'omnipotence chez l'enfant est essentiellement fondée sur tout ce qui peut avoir réussi dans la réalité.

Ceci peut se tenir d'une certaine manière, mais avouez que cela présente en soi-même quelque aspect paradoxal, et que la nécessité même d'avoir à recourir à quelque chose d'aussi paradoxal pour expliquer, en somme, un point pivot du développement du sujet est quelque chose qui prête à réflexion, voire à question.

Je vais tout de suite à l'opposé de ce qui semble pouvoir être présenté en face de cette conception dont vous ne connaissez pas, je pense, que toute paradoxale déjà qu'elle soit, et franchement paradoxale, elle doit aussi avoir quelques conséquences. Elle a certainement toutes sortes de conséquences, je vous les ai déjà signalées l'année dernière quand j'ai fait allusion à ce même article de Monsieur Winnicott, c'est à savoir qu'il n'y a pas d'autre effet, dans la suite de son anthropologie, que de lui faire classer dans le même ordre que les aspects fantasmatiques de la pensée à peu près tout ce qu'on peut appeler spéculation libre. Je vous l'ai déjà dit l'année dernière, il y a là une assimilation complète de la vie fantasmatique avec tout ce qui est de l'ordre pourtant extraordinairement élaboré spéculativement, à savoir tout ce qu'on peut appeler les convictions à peu près quelles qu'elles soient, politiques, religieuses ou autres. Ce qui est bien une sorte de point de vue que l'on voit s'insérer dans une sorte d'humour anglo-saxon, dans une certaine perspective de respect mutuel de toléran-

ce, et aussi de retrait. Il y a une série de choses dont on ne parle qu'entre guillemets, ou dont on ne parle pas entre gens bien élevés, et ce sont pourtant des choses qui comptent quelque peu puisqu'elles font partie du discours intérieur qu'on est loin de pouvoir réduire au fantasme.

Mais laissons les aboutissements de la chose. Je veux simplement vous montrer ce qu'en face de cela une autre conception peut poser.

D'abord, est-il clair que l'on puisse purement simplement appeler satisfaction ce qui se produit au niveau hallucinatoire, c'est-à-dire dans les différents registres où nous pouvons incarner en quelque sorte cette thèse fondamentale de la satisfaction hallucinatoire du besoin primordial du sujet au niveau du processus primaire ?

Là-dessus j'ai plusieurs fois introduit le problème. On dit : voyez le rêve, et on se rapporte toujours au rêve de l'enfant. C'est Freud lui-même qui nous indique là-dessus la voie dans la perspective qu'il avait explorée, à savoir de nous indiquer le caractère fondamental du désir dans le rêve ; il a été amené à nous donner purement et simplement l'exemple du rêve de l'enfant comme type de la satisfaction hallucinatoire.

De là, chacun sait que la porte est vite ouverte. Les psychiatres depuis longtemps avaient cherché à se faire une idée des rapports perturbés du sujet avec la réalité dans le désir, par exemple en le rapportant à des structures analogues à celles du rêve. La perspective que nous introduisons ici ne nous permet pas d'apporter là une modification essentielle. Je crois qu'il est très important, au point où nous en sommes, et en présence même des impasses et des difficultés que suscite cette conception d'une relation purement imaginaire du sujet avec le monde comme étant au principe même du développement de son rapport à la réalité, d'y opposer ceci, dont je vous montrais la place dans le petit schéma dont je ne cesserai pas de me servir, qui est celui-ci. Je le reprends dans sa forme la plus simple dont je rappelle, dussé-je paraître le seriner un petit peu, ce dont il s'agit : c'est à savoir ici quelque chose qu'on peut appeler le besoin, mais que j'appelle d'ores et déjà le désir – parce qu'il n'y a pas d'état originel ni pur du besoin, et que dès l'origine le besoin est motivé sur le plan du désir, c'est-à-dire de quelque chose qui chez l'homme est destiné à avoir un certain rapport avec le signifiant – et que c'est dans la traversée par cette intention désirante de ce qui se pose pour le sujet comme la chaîne signifiante, soit que la chaîne signifiante ait déjà imposé ses nécessités dans sa subjectivité,

soit que tout à l'origine il ne la rencontre que sous la forme de ceci, qu'elle est constituée d'ores et déjà chez la mère, qu'elle lui impose déjà chez la mère sa nécessité et sa barrière ; et vous savez qu'ici il la rencontre d'abord sous la forme de l'Autre, et qu'elle aboutit à cette barrière sous la forme du message, où dans ce schéma naturellement il ne s'agit que d'en voir la projection, et où se situe sur ce schéma ce principe de plaisir, à savoir ce quelque chose qui dans certains cas, sous certaines incidences, donne un trait primitif sous la forme du rêve, disons le plus primitif, le plus confus même, celui que nous pouvons voir chez le chien. On voit qu'un chien de temps en temps quand il est en sommeil, remue les pattes, il doit donc rêver, et il a peut-être une satisfaction hallucinatoire de son désir.

Comment pouvons-nous les concevoir ? De même, comment pouvons-nous les situer, et justement chez l'homme ? Je vous propose ceci, pour qu'au moins ça existe comme un terme de possibilité dans votre esprit, et qu'à l'occasion vous vous rendiez compte que ça s'applique d'une façon plus satisfaisante.

Ce qui est réponse hallucinatoire au besoin n'est pas le surgissement d'une réalité fantasmatique au bout du circuit inauguré par l'exigence du besoin, c'est l'apparition, au bout de cette exigence, de ce mouvement qui commence à être suscité dans le sujet vers quelque chose qui doit en effet désigner pour lui quelque linéament. C'est l'apparition au bout de cela de quelque chose qui, bien entendu, n'est pas sans rapport avec ce besoin qu'il a ; un rapport avec ce qu'on appelle l'objet, mais qui fondamentalement est, je dirai, l'origine, a ce caractère d'être quelque chose qui a un rapport tel avec cet objet, que cela mérite d'être appelé un signifiant, je veux dire quelque chose qui a essentiellement un rapport fondamental avec l'absence de cet objet qui a déjà un caractère d'élément discret de signe ; et Freud lui-même ne peut pas faire [autrement] que, quand il articule ce mécanisme, cette naissance des structures inconscientes – consultez la lettre déjà citée par moi, *la lettre 52 à Fliess* – au moment où commence pour lui à se formuler un modèle de l'appareil psychique qui permette de rendre compte précisément du processus primaire, d'admettre à l'origine que ce type d'inscription mnésique qui va répondre hallucinatoirement à la manifestation du besoin, n'est rien d'autre que ceci : un signe, c'est-à-dire quelque chose qui ne se caractérise pas seulement par un certain rapport avec l'image dans la théorie des instincts, et de cette sorte de

leurre qui peut suffire à éveiller le besoin et non pas à le remplir, mais quelque chose qui en tant qu'image se situe déjà dans un certain rapport avec d'autres signifiants, avec le signifiant par exemple qui lui est directement opposé, qui signifie son absence, avec quelque chose qui est déjà organisé comme signifiant, déjà structuré dans ce rapport proprement fondamental qui est le rapport symbolique pour autant qu'il apparaît dans cette conjonction d'un jeu de la présence avec l'absence, de l'absence avec la présence ; jeu lui-même lié ordinairement à une articulation vocale qui constitue déjà l'apparition d'éléments discrets de signifiant.

En fait, ce que nous avons comme expérience, ce que même on produit au niveau des règles les plus simples de l'enfant, n'est pas une satisfaction en quelque sorte, quand il s'agit de la faim toute simple, du besoin de la faim, c'est quelque chose qui se présente déjà avec un caractère d'excès si je puis dire, d'exorbitant, c'est justement ce qu'on a déjà défendu à l'enfant — le rêve de la petite Anna Freud : cerises, fraises, framboises, flan — tout ce qui est déjà entré dans une caractéristique proprement signifiante puisque c'est déjà ce qui est interdit, et non pas simplement ce qui répond à un besoin, au besoin de toute satisfaction de la faim, qui consiste à se présenter sous le mode de festin, de choses qui passent les limites justement de ce qui est l'objet naturel de la satisfaction du besoin.

Ce trait tout à fait essentiel se retrouve absolument à tous les niveaux, à quelque niveau que vous preniez ce qui se présente comme satisfaction hallucinatoire ; et alors à l'inverse, que vous preniez les choses à l'autre bout, quand vous avez affaire à un délire où vous pouvez être tenté, faute de mieux, pendant un temps avant [avec] Freud, je dirai de chercher aussi quelque chose qui soit la correspondance d'une espèce de désir du sujet, vous y arriverez par quelques aperçus, quelques flash de biais, comme celui-là où quelque chose peut sembler représenter la satisfaction du désir ; mais n'est-il pas évident que le phénomène majeur le plus frappant, le plus massif, le plus envahissant de tous les phénomènes du délire, ne soit pas n'importe quel phénomène, ne soit pas n'importe qu'elle chose qui se rapporte à une espèce de rêverie de satisfaction de désir ? C'est quelque chose d'aussi arrêté que l'hallucination verbale, et avant tout autre chose — avant de savoir si cette hallucination verbale se passe à tel ou tel niveau, s'il y a là chez le sujet quelque chose comme une espèce de reflet interne sous forme d'hallucination psychomotrice qui

est excessivement importante à constater, s'il y a projection ou autre — n'apparaît-il pas dès l'abord que, dans la structuration de ce qui se présente comme hallucination, ce qui domine, et ce qui domine d'abord, et ce qui même devrait servir de premier élément de classification c'est sa structure dans le signifiant ? C'est que ce sont des phénomènes structurés au niveau du signifiant, c'est que l'organisation même de ces hallucinations ne peut même un instant se penser sans voir que la première chose qu'il y a à apporter dans ce phénomène c'est que c'est un phénomène de signifiant.

Voici donc une chose qui doit toujours nous rappeler que s'il est vrai qu'on puisse aborder sous cet angle la caractérisation de ce qu'on peut appeler le principe du plaisir, à savoir la satisfaction fondamentalement irréelle du désir, la différenciation, la caractéristique que la satisfaction hallucinatoire du désir existe, c'est qu'elle est absolument originelle, qu'elle se propose dans le domaine du signifiant, et qu'elle implique comme tel un certain lieu de l'Autre qui n'est d'ailleurs pas forcément un Autre, mais un certain lieu de l'Autre pour autant qu'il est nécessité par la position de cette instance du signifiant.

Vous remarquerez que dans une telle perspective, celle de ce petit schéma-ci, c'est donc là que nous voyons entrer en jeu, dans cette espèce de partie externe en fin de compte du circuit qui est constitué par la partie de droite du schéma, le besoin qui est quelque chose qui ici se manifeste sous la forme d'une sorte de fin ou de queue de la chaîne signifiante, quelque chose qui bien entendu n'existe qu'à la limite, et où pourtant vous reconnaîtrez toujours, chaque fois que quelque chose parvient à ce niveau-là du schéma, la caractéristique du plaisir comme y étant attaché.

Si c'est à un plaisir qu'aboutit le trait d'esprit, c'est très précisément pour autant que le trait d'esprit nécessite que quelque chose se réalise au niveau de l'autre, qui a cette sorte de fin virtuelle vers une sorte d'au-delà du sens, qui pourtant est quelque chose qui en soi comporte une certaine satisfaction. Si donc c'est dans cette partie externe du circuit que le principe du plaisir trouve en quelque sorte à se schématiser, ici de même, c'est dans cette partie-là que le principe de réalité est. Il n'est pas concevable autrement, pour ce qui est du sujet humain, pour autant que nous avons affaire à lui dans notre expérience, il n'y a pas d'autre appréhension ni définition possible du principe de réalité pour le sujet humain, et pour

autant qu'il a à y entrer au niveau du processus secondaire, pour autant que le signifiant à l'origine de sa chaîne entre effectivement en jeu dans le réel humain comme une réalité originale. Il y a du langage, ça parle dans le monde, et à cause de cela il y a toute une série de choses, d'objets qui sont signifiés, qui ne le seraient absolument pas autrement, je veux dire s'il n'y avait pas en jeu, s'il n'y avait pas dans le monde, du signifiant.

Et l'introduction du sujet à quelque réalité que ce soit, n'est absolument pas pensable par une pure et simple expérience de quoi que ce soit dont il s'agisse, d'une frustration, d'une discordance, d'un heurt, d'une brûlure, de tout ce que vous voudrez. Il n'y a pas "épellement" pas à pas d'un *umwelt* par l'homme, qui serait aussi exploré d'une façon aussi immédiate, et si l'on peut dire tâtonnante, à ceci près que pour l'animal l'instinct vient à son secours, Dieu merci ! parce que s'il fallait que l'animal reconstruise le monde, il n'aurait pas assez de toute sa vie pour le faire, alors pourquoi vouloir que l'homme, qui, lui, a des instincts fort peu adaptés, fasse cette expérience du monde, en quelque sorte avec ses mains ? Le fait qu'il y ait du signifiant est absolument essentiel, et le principal truchement de son expérience de la réalité devient même presque réduit à une banalité, à une niaiserie que de le dire à ce niveau. Il intervient quand même par la voix, c'est bien manifeste naturellement de l'enseignement qu'il reçoit, de ce que lui apprend la parole de l'adulte, mais la marge importante que Freud conquiert sur cet élément d'expérience est ceci : c'est que d'ores et déjà, avant même que l'apprentissage du langage soit élaboré sur le plan moteur, et sur le plan auditif, et sur le plan qu'il comprenne ce qu'on lui raconte, il y a déjà dès l'origine, dès ses premiers rapports avec l'objet, dès son premier rapport avec l'objet maternel, pour autant qu'il est cet objet primordial, primitif, celui dont dépend sa première survivance, subsistance dans le monde, cet objet [qui] déjà est introduit comme tel au processus de symbolisation, [qui] joue déjà un rôle qui introduit dans le monde l'existence du signifiant, ceci à un stade ultra-précoce.

Dites-vous le bien : dès que l'enfant commence simplement à pouvoir opposer deux phonèmes, ce sont déjà deux vocables, et avec deux, celui qui les prononce et celui auquel ils sont adressés, c'est-à-dire l'objet, c'est-à-dire sa mère, il y a déjà assez des quatre éléments pour contenir virtuellement, en soi, toute la combinatoire d'où va surgir l'organisation du signifiant.

Je vais maintenant passer à un nouveau et autre petit schéma, qui d'ailleurs a déjà été ici ébauché, et qui va vous montrer quelles vont en être les conséquences, en même temps que vous vous rappellerez ce que, dans la dernière leçon, j'ai essayé de vous faire sentir.

Nous avons dit que primordialement nous avions le rapport de l'enfant avec la mère, et il est vrai que c'est dans cet axe que se constitue le premier rapport de réalité ; je veux dire, cette réalité est indéductible et, dans l'expérience, ne peut être que reconstruite à l'aide de perpétuels tours de passe-passe si on fait dépendre sa constitution uniquement des rapports du désir de l'enfant avec l'objet en tant qu'il satisfait ou ne satisfait pas son désir.

Si on peut, à la grande limite, trouver quelque chose qui réponde à cela dans un certain nombre de cas de psychoses précoces, c'est toujours, en fin de compte, à la phase dite dépressive du développement de l'enfant qu'on se reporte chaque fois que l'on fait intervenir cette dialectique. Il s'agit en réalité, pour autant que cette dialectique comporte un développement ultérieur infiniment plus complexe, de quelque chose de tout différent, à savoir que le rapport n'est pas simplement à l'origine du désir de l'enfant à l'objet qui le satisfait ou qui ne le satisfait pas, mais grâce à quelque chose qui est [ce] minimum d'épaisseur [de réalité] que donne la première symbolisation, un repérage si vous voulez, déjà triangulaire de l'enfant, non pas par rapport à ce qui va apporter satisfaction à son besoin, mais par rapport au désir du sujet maternel qu'il a en face de lui.

C'est ceci, et uniquement pour autant que quelque chose est déjà inauguré dans cette dimension, ici représentée selon l'axe qu'on appelle l'axe des ordonnées en analyse mathématique. Nous avons la dimension du symbole et à cause de ceci peut se concevoir que l'enfant, dans toute la mesure où il a à se repérer à l'endroit de ses deux pôles — et c'est d'ailleurs bien autour de cela que tâtonne Madame Mélanie Klein, sans pouvoir en donner la formule — c'est que c'est en effet autour d'un double pôle de la mère – elle l'appelle la bonne et la mauvaise mère – que l'enfant commence à prendre sa position. Ce n'est pas l'objet qu'il situe, c'est lui d'abord qu'il situe, et alors il va se situer en toutes sortes de points qui sont par là pour essayer de rejoindre ce qui est objet du désir de la mère, pour essayer, lui, de répondre au désir de la mère. C'est cela l'élément essentiel et ceci pourrait durer extrêmement longtemps.

Il n'y a, à la vérité, à partir de ce moment-là, aucune espèce de dialectique possible. C'est ici qu'il nous faut nécessairement faire intervenir [autre chose]; il est tout à fait impossible de considérer le rapport de l'enfant à la mère, d'abord parce qu'il est impossible de penser et d'en rien déduire, mais il est également impossible d'après l'expérience, de concevoir que l'enfant est dans ce monde ambigu que nous présentent les analystes kleiniens, par exemple dans lequel il n'y a de réalité que celle de la mère, et qui leur permet de dire que le monde primitif de l'enfant est à la fois suspendu à cet objet, et entièrement auto-érotique pour autant que l'enfant ne veut faire aucune différence, là, entre un intérieur et un extérieur pour un objet auquel il est si étroitement lié qu'il forme littéralement avec lui un cercle fermé.

En fait, chacun sait — il n'y a qu'à voir vivre un petit enfant — que le petit enfant n'est pas auto-érotique du tout, à savoir qu'il s'intéresse normalement comme tout petit animal, et un petit animal somme toute plus spécialement intelligent que les autres, qu'il s'intéresse à toutes sortes d'autres choses dans la réalité, évidemment pas à n'importe lesquelles, mais il y en a une quand même à laquelle nous attachons une certaine importance, et qui, puisqu'ici l'axe des abscisses c'est l'axe de la réalité, se présente tout à fait à la limite de cette réalité. Ce n'est pas un fantasme, c'est une perception. Je laisse de côté ceci qui est énorme dans la théorie kleinienne, je veux dire que chez elle — car c'est une femme de génie — on peut tout lui passer, mais chez les élèves, tout particulièrement informés en matière de psychologie, chez quelqu'un comme Suzanne Isaacs qui était une psychologue, c'est impardonnable. A la suite de Madame Mélanie Klein, elle n'en est pas moins arrivée à articuler une théorie de la perception telle qu'il n'y a aucun moyen de distinguer la perception d'une introjection au sens analytique du terme. Je ne peux pas au passage vous signaler toutes les impasses du système kleinien, j'essaye de vous donner un modèle qui vous permette d'articuler plus clairement ce qui se passe.

Que se passe-t-il au niveau du stade du miroir ? C'est que le stade du miroir — à savoir la rencontre du sujet avec quelque chose qui est proprement une réalité, et en même temps qui ne l'est pas, à savoir une image virtuelle jouant un rôle tout à fait décisif dans une certaine cristallisation du sujet que j'appelle *Urbild* et qui se produit, je le mets en parallèle avec

le rapport qui se produit entre l'enfant et la mère — en gros c'est bien de cela qu'il s'agit : l'enfant conquiert là le point d'appui de cette chose à la limite de la réalité qui se présente, si l'on peut dire, pour lui d'une façon perceptive, ce qui peut d'autre part s'appeler une image au sens que ce mot a, pour autant que l'image a cette propriété dans la réalité d'être ce signal captivant qui s'isole dans la réalité, qui attire de la part du sujet cette capture d'une certaine libido, d'un certain instinct grâce à quoi il y a en effet un certain nombre de repères, de points perceptibles dans le monde, autour de quoi l'être vivant organise à peu près ses conduites.

Pour l'être humain, il semble bien en fin de compte que ce soit là le seul repère qui subsiste. Il joue là son rôle, et il joue son rôle pour autant que justement il est à proprement parler leurrant et illusoire. C'est en cela qu'il vient au secours d'une activité qui, d'ores et déjà, est pour le sujet en tant qu'il a à satisfaire le désir de l'autre, une activité qui déjà se propose dans la visée d'illusionner lui-même le désir de l'autre. L'enfant, pour autant que maintenant il va se constituer, comme toute l'activité jubilatoire de l'enfant devant son miroir est à la fois à ce moment-là de se conquérir comme quelque chose qui à la fois existe et n'existe pas, et par rapport à quoi il repère à la fois ses propres mouvements et aussi l'image de ceux qui l'accompagnent devant ce miroir, c'est autour de cette possibilité qui lui est ouverte par une certaine expérience privilégiée dans la réalité qui a justement ce privilège d'une réalité virtuelle, irréalisée, et saisie comme telle, que l'enfant va pouvoir conquérir ce quelque chose autour de quoi va littéralement se construire toute possibilité de réalité humaine.

Ce n'est pas encore que le phallus, pour autant qu'il est cet objet imaginaire auquel l'enfant a à s'identifier pour satisfaire au désir de la mère, puisse d'ores et déjà se situer à sa place, mais la possibilité d'une telle situation est grandement enrichie par cette cristallisation du moi dans un certain repérage, lui, qui ouvre toute la possibilité de l'imaginaire.

Et à quoi en somme assistons-nous ? Nous assistons à quelque chose qui est un double mouvement, mouvement par quoi l'expérience de la réalité a introduit, sous la forme de l'image du corps, un élément illusoire et leurrant comme fondement essentiel du repérage du sujet par rapport à la réalité, et dans toute cette mesure, dans la mesure de cet espace, de cette marge qui est offerte à l'enfant par cette expérience, la possibilité dans une direction contraire par ces premières identifications du moi, d'entrer dans

un autre champ qui est défini comme homologue, et inverse de celui qui est constitué par le triangle **miM** qui est celui-ci, celui entre **mIM** qui est le sujet en tant qu'il a à s'identifier, à se définir, à se conquérir, à se subjectiver et aussi le pôle de la mère **M**.

Et qu'est-ce que ce triangle-là ? Et qu'est-ce que ce champ ? Et comment ce trajet qui, à partir de l'*Urbild* du moi, va permettre à l'enfant de se conquérir, de s'identifier, de progresser, comment pouvons-nous le définir ? En quoi est-il constitué ?

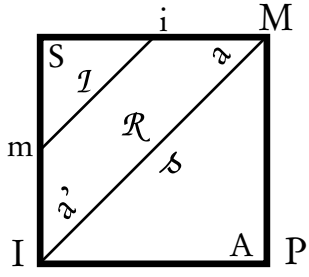


Il est très à proprement parler constitué en ceci, que cet *Urbild* du moi, cette première conquête ou maîtrise du soi que l'enfant fait dans son expérience à partir du moment où il a dédoublé le pôle réel par rapport auquel il a à se situer, le fait entrer dans ce trapèze **ImiM**, en tant qu'il s'identifie à des éléments multipliés de signifiants dans la réalité, je veux dire, où par toutes ces identification successives il est lui-même, il prend lui-même la fonction, le rôle d'une série de signifiants, entendez de hiéroglyphes, de types, de formes et de présentations qui vont ponctuer sa réalité d'un certain nombre de repères qui en font d'ores et déjà une réalité truffée de signifiants. En d'autres termes, ce qui va constituer ici la limite, c'est cette formation qui s'appelle Idéal du moi — vous allez voir pourquoi il est important que je vous la situe comme cela — c'est-à-dire ce à quoi le sujet s'identifie en allant dans la direction du symbolique, en partant du repérage imaginaire, et en quelque sorte, lui, préformé instinctuellement de lui-même à son propre corps, et pour autant que lui va s'engager dans une série d'identifications signifiantes dans la direction définie comme telle, comme opposée à l'imaginaire, à savoir comme utilisant l'imaginaire comme signifiant et l'identification qui s'appelle Idéal du moi se fait au niveau paternel. Pourquoi ? Précisément en ceci qu'au niveau paternel le

détachement est plus grand par rapport à la relation imaginaire qu'au niveau de la relation à la mère.

Cette petite édification de schémas les uns sur les autres, ces petits danseurs se chevauchant, les jambes de l'un sur les épaules de l'autre, c'est bien de cela qu'il s'agit : c'est pour autant que le troisième de ce petit échafaudage, à savoir le père pour autant qu'il intervient pour interdire — c'est-à-dire pour faire passer ce qui est justement l'objet du désir de la mère au rang proprement symbolique, à savoir que c'est non seulement un objet imaginaire, mais qu'il est en plus détruit, interdit — c'est pour autant qu'il intervient comme personnage réel, comme Je pour jouer cette fonction, que ce Je va devenir quelque chose d'éminemment signifiant, et permettre d'être le noyau de l'identification en fin de compte dernière, suprême résultat du complexe d'Œdipe qui fait que c'est au père que se rapporte la formation dite Idéal du moi; et ces oppositions de l'Idéal du moi par rapport à l'objet du désir de la mère sont exprimées sur ce schéma en ceci que si l'identification virtuelle et idéale du sujet au phallus, en tant qu'il est l'objet du désir de la mère, se situe là, au sommet du premier triangle de la relation avec la mère, il s'y situe là, au sommet du premier triangle de la relation avec la mère, virtuellement, à la fois toujours possible et toujours menacé; si menacé qu'effectivement il faut qu'il soit détruit à un moment donné par l'intervention du principe symbolique pur, représenté par le Nom-du-Père, qui est là à l'état de présence voilée, mais une présence qui se dévoile non pas progressivement, [mais] se dévoile par une intervention d'abord décisive en tant qu'il est l'élément interdicteur, et que justement cette espèce de recherche tâtonnante du sujet qui devrait aboutir, et qui aboutit dans certains cas à cette relation exclusive du sujet avec la mère, non pas à une pure et simple dépendance, mais à ce quelque chose qui se manifeste dans toutes sortes de perversions, par une certaine relation essentielle au phallus, soit que le sujet l'assume sous diverses formes, soit qu'il en fasse son fétiche, soit que nous soyons là au niveau de ce que l'on peut appeler la racine primitive de la relation perverse à la mère. C'est pour autant que dans cette identification à partir du moi le sujet, qui peut dans une certaine phase faire en effet un mouvement "d'approchement", d'identification de son moi avec le phallus essentiellement, est porté dans l'autre direction, c'est-à-dire structure, constitue un certain rapport qui, lui, est marqué par les points termes qui

sont là exprimés dans un certain rapport avec l'image du corps propre, c'est-à-dire à l'imaginaire pur et simple, à savoir la mère.

D'autre part, comme terme réel, son moi, en tant qu'il est susceptible non pas simplement de se reconnaître, mais s'étant reconnu de se faire lui-même élément signifiant et non plus simplement élément imaginaire dans son rapport avec la mère, [est le lieu où] peuvent se produire ces successives identifications dont Freud dans sa théorie du moi, nous articule de la façon la plus ferme, c'est là l'objet de sa théorie du moi, que le moi est fait d'une série d'identifications — reportez-vous au schéma — d'une série d'identifications à un objet qui est au-delà de l'objet immédiat, qui est le père en tant qu'il est au-delà de la mère.

Ce schéma est essentiel à conserver, parce qu'aussi il vous démontre que pour que ceci se produise correctement, complètement et dans la bonne direction, il doit y avoir un certain rapport entre sa direction, sa rectitude, ses accidents, et le développement alors toujours croissant de la présence du père dans la dialectique du rapport de l'enfant avec la mère.

Ce schéma, avec son double mouvement de bascule, [indique] que la réalité est conquise par le sujet humain pour autant qu'elle arrive à une certaine de ces limites sous la forme virtuelle de l'image du corps, que d'une façon correspondante, [que] c'est pour autant que le sujet introduit dans son champ d'expérience les éléments irréels du signifiant, qu'il arrive à élargir à la mesure où il l'est pour le sujet humain, le champ de cette expérience.

Ceci est d'une utilisation constante, et sans vous y référer, vous vous trouverez perpétuellement glisser dans une série de confusions qui consistent à prendre littéralement des vessies pour des lanternes, et une idéalisation pour une identification, une illusion pour une image, toutes sortes de choses qui sont loin d'être équivalentes, et auxquelles nous aurons à revenir par la suite, et en nous référant à ce schéma.

Il est bien clair par exemple, que la conception que nous pouvons nous faire du phénomène du délire est quelque chose qui devrait facilement s'indiquer par la structure mise, promue, manifestée dans ce schéma, pour autant que nous voyons toujours dans le délire quelque chose qui assurément mérite le terme de régressif, mais non pas à la façon d'une espèce de reproduction d'un état antérieur [ce] qui serait vraiment tout à

fait abusif. Confondre ces faits nous mène à la notion que l'enfant vit dans un monde de délire par exemple, qui semble être impliqué par la conception kleinienne ; c'est l'une des choses les plus difficilement admissibles qui soient, pour la bonne raison que cette phase psychotique, si elle est nécessitée par les prémisses de l'articulation kleinienne, nous n'avons aucune espèce d'expérience chez l'enfant de quoi que ce soit qui représente un état psychotique transitoire. Par contre, on conçoit fort bien sur le plan d'une régression qui est structurale, et non pas génétique, que le schéma permet d'illustrer précisément par un mouvement inverse à celui qui est décrit ici par les deux flèches, l'invasion dans le monde des objets de l'image du corps qui est si manifeste — je parle des délires du type schréberien — et inversement, ici, ce quelque chose qui rassemble autour du moi tous les phénomènes du signifiant, au point que le sujet n'est plus en quelque sorte supporté en tant que moi que par cette trame continue d'hallucinations verbales signifiantes qui constitue à ce moment-là une sorte de repli vers une position initiale de la genèse de son monde, de la réalité.

Voyons en somme qu'elle a été aujourd'hui notre visée ; notre visée est de situer définitivement le sens de la question que nous posons à propos de l'objet. La question de l'objet, pour nous analystes, est fondamentalement celle-ci, parce que nous en avons constamment l'expérience, nous n'avons que cela à faire, de nous en occuper : quelle est la source et la genèse de l'objet illusoire ? Il s'agit de savoir si nous pouvons nous faire une conception suffisante de cet objet en tant qu'illusoire, simplement en nous référant aux catégories de l'imaginaire.

Je vous réponds non, cela est impossible, parce que l'objet illusoire — et ceci parce qu'on le connaît depuis excessivement longtemps depuis qu'il y a des gens qui pensent, et des philosophes qui essayent d'expérimenter ce qui est de l'expérience de tout le monde — chacun sait que l'objet illusoire, il y a longtemps qu'on en parlait, c'est le voile de Maya ; c'est ce pourquoi il apparaît qu'un besoin tel que celui qui s'appelle le besoin sexuel, manifestement réalise des buts qui sont au-delà, si on peut dire, de quoi que ce soit qui soit à l'intérieur du sujet. On n'a pas attendu Freud, déjà Monsieur Schopenhauer et bien d'autres avant lui y ont vu cette ruse de la nature qui fait que le sujet croit embrasser telle femme, et qu'il est purement et simplement soumis aux nécessités de l'espèce.

Ce côté du caractère fondamentalement imaginaire de l'objet, tout spécialement en tant qu'il est objet du besoin sexuel, était reconnu depuis longtemps, et ne nous a pas fait faire un pas dans la direction de ce problème qui est pourtant le problème essentiel. Pourquoi ce même besoin — qui serait soi-disant fait de ce qui en fait grossièrement, apparemment, qui paraît bien être dans la nature réalisé par le caractère de leurre, du fait que le sujet n'est sensible qu'à l'image de la femelle de son espèce, ceci en gros — pourquoi cela ne nous fait pas faire un pas dans le sens que pour l'homme un petit soulier de femme peut très précisément être ce qui provoque chez lui ce surgissement d'énergie soi-disant destinée à la reproduction de l'espèce ? Le problème est là.

Le problème est là, et le problème n'est soluble que pour autant que vous vous apercevez que l'objet dont il s'agit, en tant qu'il est l'objet illusoire, ne joue sa fonction chez le sujet humain, non pas en tant qu'image si leurrante, si bien organisée naturellement comme leurre que vous le supposiez, mais en tant qu'élément signifiant dans une chaîne signifiante. J'y reviendrai :

Nous sommes au bout aujourd'hui, d'une leçon peut-être tout spécialement abstraite. Je vous en demande bien pardon, mais si nous ne posons pas ces termes, nous ne pourrons jamais arriver à comprendre ce qui est ici et ce qui est là, ce que je dis et ce que je ne dis pas, ce que je dis pour contredire d'autres, et ce que d'autres disent tout innocemment sans s'apercevoir de leur contradiction. Il faut bien en passer par là, par la fonction que joue tel ou tel objet, de fétiche ou pas, mais même simplement toute instrumentation d'une perversion. Il faut vraiment avoir la tête je ne sais où, pour se contenter de termes comme masochisme ou sadisme par exemple, ce qui fournit naturellement toutes sortes de considérations admirables sur les étapes, les instincts, sur le fait qu'il y a je ne sais quel besoin moteur agressif nécessité par le fait de pouvoir arriver simplement au but de l'étreinte génitale.

Mais enfin, pourquoi est-ce que dans ce sadisme et dans ce masochisme le fait d'être battu — il y a d'autres moyens d'exercer le sadisme et le masochisme — le fait d'être battu très précisément avec une badine, ou quoi que ce soit d'analogue, joue un rôle essentiel ; et minimiser l'importance dans la sexualité humaine de cet instrument-là spécialement qu'on appelle couramment le fouet, d'une façon plus ou moins élidée, symbo-

lique, généralisée, c'est quand même quelque chose qui mérite quelque considération.

Monsieur Aldous Huxley nous dépeint le monde futur où tout sera si bien organisé quant à l'instinct de reproduction qu'on mettra purement et simplement les petits fœtus en bouteille après avoir choisi ceux qui seront destinés à leur avoir fourni les meilleurs germes. Tout va très bien, et le monde devient quelque chose de si particulièrement satisfaisant, que Monsieur Aldous Huxley en raison de ses préférences personnelles, [le] déclare fondamentalement ennuyeux. Nous ne prenons pas parti, mais ce qui est intéressant, c'est qu'un auteur qui se livre à ces sortes d'anticipations auxquelles nous n'attachons aucune espèce d'importance quant à nous, fait renaître le monde que, lui, connaît, et nous aussi, par l'intermédiaire d'une fille qui manifeste son besoin d'être fouettée. Il lui semble sans aucun doute qu'il y a là quelque chose qui est étroitement lié au caractère d'humanité du monde.

C'est simplement ce que je veux vous signaler. Je veux vous signaler que ce qui est accessible à un romancier, et à quelqu'un qui sans aucun doute a l'expérience de la vie sexuelle, est tout de même aussi quelque chose qui pour nous, analystes, devrait nous arrêter : à savoir que si tout le tournant par exemple de l'histoire de la perversion dans l'analyse — à savoir le moment où on est sorti de la notion que la perversion est purement et simplement la pulsion qui émerge, c'est-à-dire le contraire de la névrose — on a attendu le signal du chef d'orchestre, c'est-à-dire le moment où Freud a écrit : *On bat un enfant*. C'est autour de cette étude absolument d'une sublimité totale — parce qu'évidemment tout ce qui a été dit après n'est que la petite monnaie de ce qu'il y a là-dedans — c'est autour de l'analyse de ce fantasme de fouet que Freud a véritablement à ce moment-là fait entrer la perversion dans sa véritable dialectique analytique, là où elle apparaît être, non pas la manifestation d'une pulsion pure et simple, mais être attachée à un contexte dialectique aussi subtil, aussi composé, aussi riche en compromis, aussi ambigu qu'une névrose ; [mais cela] à partir, précisément, de quelque chose qui va, non pas classer la perversion dans une catégorie de l'instinct de nos tendances, mais dans quelque chose qui l'articule précisément dans son détail, dans son matériel, et disons le mot, dans son signifiant. Chaque fois d'ailleurs que vous avez affaire à une perversion, il y a quelque chose qui correspond à une

sorte de méconnaissance de ce que vous avez devant vous, si vous ne voyez pas combien la perversion est attachée d'une façon fondamentale à une espèce de trame d'affabulation qui d'ailleurs est essentiellement susceptible de se transformer, de se modifier, de se développer, de s'enrichir. C'est même toute l'histoire de la perversion, le fait que la perversion d'autre part se lie dans certains cas de la façon la plus étroite, je veux dire cliniquement dans l'expérience, à l'apparition, à la disparition, à tout le mouvement compensatoire d'une phobie qui, elle, montre évidemment le terme de l'endroit et de l'envers mais dans un bien autre sens, au sens où deux systèmes articulés se composent et se compensent, et alternent l'un avec l'autre. C'est aussi quelque chose qui est bien fait pour nous faire articuler la pulsion dans un tout autre domaine que celui pur et simple de la tendance.

C'est là-dessus, c'est sur l'accent de signifiant auquel répondent les éléments, le matériel de la perversion elle-même, que j'attire votre attention en particulier, puisqu'il s'agit pour l'instant de signifier ce dont il s'agit quant à l'objet.

Qu'est-ce que veut dire tout ceci ? C'est que nous avons un objet, objet primordial, et qui reste, sans aucun doute, dominer la suite de la vie du sujet. Nous avons aussi, sans aucun doute et certainement, certains éléments imaginaires qui jouent le rôle cristallisant, et particulièrement tout ce qui comporte le matériel de l'appareil corporel : les membres, et la référence du sujet à la domination de ses membres : l'image totale.

Mais le fait que l'objet est pris dans une fonction qui est celle du signifiant — qui fait que, dans ce rapport constitué par l'existence d'une chaîne signifiante telle que nous la symbolisons par une série de S, S', S", et qu'il y ait en dessous cette série de significations qui fait que de même que la chaîne supérieure progresse dans un certain sens, le quelque chose qui dans les significations ou au-dessous progresse en sens contraire, c'est une signification qui toujours glisse, file et se dérobe — fait qu'en fin de compte le rapport foncier de l'homme à toute signification, du fait de l'existence du signifiant, est un objet d'un type spécial. Cet objet, je l'appelle objet métonymique. Je vous dis [quel est] son principe : si le sujet a un rapport avec lui, c'est pour autant que le sujet lui, s'identifie imaginairement d'une façon tout à fait radicale, non pas à telle ou telle de ses fonctions d'objet qui répondrait à telle ou telle tendance partielle comme

on dit, mais qu'il y a quelque chose qui nécessite qu'il y ait, là, quelque part, un pôle, à savoir dans l'imaginaire quelque chose qui représente ce qui toujours se dérobe, à savoir ce qui s'induit d'un certain courant de fuite de l'objet dans l'imaginaire, du fait de l'existence du signifiant.

Cet objet-là, il a un nom, il est pivot, il est central dans toute la dialectique des perversions, des névroses et même purement et simplement de tout développement subjectif. Il s'appelle le phallus, et c'est cela que j'aurai à vous illustrer la prochaine fois.

# Leçon XIII

*12 février 1958*

Ceci est en rapport avec l'article initial sur le développement théorique de la pensée analytique sur les névroses dans ce qui a suivi : *On bat un enfant*. Cet article est le signal donné par Freud à un retournement ou à un pas en avant de sa propre pensée, et du même coup à tout ce qui a suivi concernant l'étude de la perversion.

Vous verrez que, si l'on regarde de près ce qui se passe à ce moment-là, la meilleure formule qu'on puisse en donner est celle qui permet seulement de donner le registre dont j'essaye ici de vous montrer l'instance essentielle dans la formation des symptômes, c'est-à-dire l'intervention de la notion de signifiant.

Il apparaît clairement — dès que Freud l'a montré — que dans la perversion, l'instinct, la pulsion, n'ont absolument nul droit à être promus ou déclarés comme plus nus, si on peut dire, dans la perversion que dans la névrose.

Tout l'article de Hans Sachs qui est si remarquable, sur la genèse des perversions, est pour montrer que dans toute formation dite perverse quelle qu'elle soit, il y a exactement la même structure de compromis, "d'élusion", de dialectique du refoulé et du retour du refoulé qu'il y a dans la névrose. C'est là l'essentiel de l'article dont il donne des exemples absolument convaincants. Il y a toujours dans la perversion quelque chose que le sujet ne veut pas reconnaître avec ce que ce "veut" comporte dans notre langage, quelque chose qui ne se conçoit [que] comme étant là articulé et néanmoins non seulement foncièrement

méconnu par le sujet, mais refoulé par le sujet pour des raisons en somme d'articulation essentielle.

C'est là le ressort du mécanisme analytique qui ferait que si le sujet le reconnaît, il serait forcé en même temps de reconnaître une série d'autres choses, lesquelles lui sont proprement intolérables, ce qui est la ressource du refoulement, le refoulement ne pouvant se concevoir qu'en tant que lié à une chaîne signifiante articulée. Chaque fois que vous avez refoulement dans la névrose, c'est pour autant que le sujet ne veut pas reconnaître quelque chose qui nécessiterait — et ce terme nécessiterait comporte toujours un élément d'articulation signifiante qui n'est absolument pas concevable autrement que dans une cohérence de discours — [...]

Pour la perversion, c'est exactement la même chose. Voilà ce dont, en 1923, à la suite de l'article de Freud, tous les psychanalystes s'aperçoivent : que la perversion essentiellement, si on la regarde de près, comporte exactement les mêmes mécanismes "d'élusion" de quelque chose qui lui est foncier, qui fait partie des rapports du sujet avec un certain nombre de termes essentiels qui sont les termes bel et bien fondamentaux que nous trouvons dans l'analyse des névroses, qui sont les termes œdipiens.

S'il y a une différence dans quelque chose quand même, cette différence mérite d'être serrée d'extrêmement près. Elle ne saurait en aucun cas se contenter d'une opposition aussi sommaire que celle qui dirait que dans la névrose la pulsion est évitée, que dans la perversion elle s'avoue nue.

Elle apparaît, la pulsion, mais elle n'apparaît jamais que partiellement. Elle apparaît dans quelque chose qui, par rapport à l'instinct, est tout à fait frappant comme étant un élément détaché, un signe à proprement parler et allons jusqu'à dire un signifiant de l'instinct. C'est pourquoi la dernière fois en vous quittant, j'insistais par exemple sur l'élément instrumental qu'il y a par exemple dans toute une série de fantasme dits pervers, pour nous limiter pour l'instant à ceux-là, parce qu'il convient de partir du concret et non pas d'une certaine idée générale que nous pouvons avoir de ce qu'on appelle l'économie instinctuelle d'une tension agressive ou pas, de ses réflexions, de ses retours, de ses réfractions. Ce n'est pas toujours cela qui nous rendra compte de la "prévalence" de certains éléments [qui ont un] caractère vraiment, non seulement émergeant, mais à proprement parler isolé dans la forme prévalente, insistante, prédominante que pren-

nent ces perversions sous la forme des fantasmes, c'est-à-dire sous la forme de ce par quoi elles comportent une satisfaction imaginaire.

Pourquoi ces éléments qui ont cette place privilégiée — j'ai parlé l'autre fois de la chaussure, j'ai parlé également aussi bien du fouet — nous ne pouvons pas les rattacher purement et simplement à quelque chose qui surgirait d'une sorte d'économie biologique pure et simple de l'instinct ? Le caractère prévalant de ces éléments qui s'isolent, de ces éléments instrumentaux qui prennent là une forme trop évidemment symbolique pour que ça puisse être un instinct méconnu, dès qu'on approche la réalité du vécu de la perversion, et cette constance à travers les transformations au cours de la vie du sujet, montre l'évolution de la perversion.

Cette constance d'un terme qui, lui, se retrouve toujours — point sur lequel insiste également Hans Sachs — est une chose de nature à [être soulignée], encore [qu'il y ait] pour nous la nécessité d'admettre comme un élément dernier, irréductible, un élément dont nous devons voir la place dans l'économie subjective, mais un élément qui doit être retenu comme primordial, comme essentiel de cet élément signifiant dans la perversion.

Aussi bien, est-ce à partir d'un fantasme isolé par Freud dans un ensemble de huit malades, six filles et deux garçons, avec des formes névrotiques assez nuancées, pas toutes d'ailleurs des névroses, mais une part assez importante statistiquement, c'est à partir de l'étude systématique et combien soigneuse, suivie avec un pas à pas, un scrupule qui est justement ce qui distingue, entre toutes, ces investigations de Freud lui-même quand c'est lui qui les fait, c'est à travers ces sujets, si divers soient-ils, par la recherche des transformations de l'économie, à travers les étapes qui sont les étapes du complexe d'Œdipe, d'un certain fantasme, ce fantasme «on bat un enfant» que Freud commence d'articuler pleinement ce qui se développera par la suite comme étant le moment d'investigation propre des perversions, dans sa pesée, et j'y insiste, qui nous montrera toujours plus l'importance, dans cette économie, de quelque chose qui est à proprement parler, et comme tel, le jeu du signifiant.

Je ne puis d'ailleurs en passant, que pointer une chose : je ne sais pas si vous avez remarqué que les derniers écrits de Freud, l'un de ses derniers articles, *Constructions dans l'analyse*, montre l'importance centrale de la notion du rapport du sujet au signifiant comme étant absolument fondamentale pour concevoir tout ce que nous pouvons rassembler — et c'est

un des derniers articles que Freud ait écrit — de ce que représente en fin de compte le mécanisme de la remémoration comme tel dans l'analyse, qui est essentiellement lié comme tel à la chaîne signifiante. C'est tout à fait avéré dans cet article, et le dernier article de Freud que nous ayons, celui qui, dans *Collected Papers* était traduit sous le titre de *Splitting of the ego*, que je traduis par division ou éclatement du moi dans le mécanisme du symptôme analytique, celui sur lequel Freud est resté, la plume lui tombant des mains; cet article inachevé, c'est la dernière œuvre qu'il nous lègue, lie étroitement tout ce qui est de l'économie de l'ego avec cette dialectique de la reconnaissance perverse, si l'on peut dire, d'un certain thème auquel le sujet se trouve confronté, lie étroitement en un nœud indissoluble, la fonction de l'*ego* et la relation imaginaire comme telle dans les rapports du sujet à la réalité, et en tant que cette relation imaginaire est utilisée et intégrée au mécanisme du signifiant.

Prenons maintenant le fantasme «on bat un enfant». Freud s'arrête sur le sujet de ce que signifie ce fantasme dans lequel paraît absorbée, sinon "l'entièreté", du moins une partie importante des satisfactions libidinales du sujet. Il insiste, il l'a vu en grande majorité chez des sujets féminins, en moindre chez des sujets masculins. Il ne s'agit pas de n'importe quel fantasme sadique ou pervers, il s'agit de ceux qui culminent et se fixent sous cette forme dont le sujet donne d'abord le thème d'une façon très réticente. Il semble qu'une assez grande charge de culpabilité se lie, pour le sujet, à la communication même de ce thème qui, une fois qu'il l'a révélé, donné, ne peut pas pour lui s'articuler différemment, ni autrement que par «on bat un enfant».

On bat. Cela veut dire que pour le sujet, ce n'est pas lui qui bat, il est là en spectateur. Freud commence par analyser la chose comme elle se passe dans l'imagination des filles, chez des sujets féminins qui ont eu à lui révéler cela. Il s'agit d'un personnage qui, à le considérer dans ses caractères d'ensemble, peut être considéré comme étant de la série de la lignée du personnage qui a l'autorité. Ce n'est pas le père, c'est à l'occasion un instituteur, un personnage tout-puissant, un roi, un tyran. Quelquefois c'est très romancé, on reconnaît, non pas le père, mais quelque chose qui en est en quelque sorte l'équivalence pour nous. Nous aurons très facilement à le situer, et ceci nous permet vraiment de le situer d'emblée dans la forme achevée du fantasme, à ne pas nous contenter de cette sorte d'homologie

avec le père, de ne pas l'assimiler au père, de le placer dans un certain point qui est cet au-delà du père, de le situer quelque part dans cette catégorie du Nom-du-Père que nous prenons soin de distinguer des incidences du père réel.

Il s'agit de plusieurs enfants, d'une espèce de groupe, de foule, et ce sont toujours des garçons. Voilà qui en soulève des problèmes, et certes assez nombreux pour que je ne puisse même pas songer à les couvrir aujourd'hui. Je vous prie simplement de vous reporter à cet article de Freud. La première et la plus fondamentale [lecture] qui est impliquée par ces lectures, c'est la lecture de l'article de Freud lui-même, paru dans la vieille Revue Française de Psychanalyse (tome 6, n° 3 et 4).

Que ce soit finalement par exemple toujours des garçons qui soient battus, c'est-à-dire des sujets d'un sexe opposé à celui du sujet du fantasme, voilà quelque chose sur lequel on peut spéculer indéfiniment, essayer de le rapporter en quelque sorte d'emblée à des thèmes comme celui de la rivalité des sexes. Par exemple c'est là-dessus que Freud achèvera son article pour montrer les apparentes justifications de la profonde incompatibilité des théories, comme par exemple celle d'Adler, pour expliquer un résultat pareil. Ce n'est pas certainement là-dessus que nous allons ici nous introduire, l'argumentation de Freud étant purement et amplement suffisante, et ce n'est pas cela qui fait notre intérêt essentiel. Ce qui fait notre intérêt, c'est la façon dont Freud procède pour aborder le problème. Il nous donne le résultat de ses analyses, et il commence par parler de ce qui se passe chez la fille pour les nécessités de l'exposition, pour n'avoir pas perpétuellement à faire des ouvertures doubles, des alternatives : ceci chez la fille, ceci chez le garçon; puis ensuite il prend ce pourquoi il a d'ailleurs moins de matériel, ce qui se passe chez le garçon.

Que nous dit-il ? Il constate des constances. Ces constances il nous les rapporte. Ce qui lui paraît essentiel, c'est l'avatar de ce fantasme, je veux dire les transformations que l'investigation analytique, les antécédents aussi, que l'investigation analytique permettent de donner à ce fantasme, pour tout dire l'histoire de ce fantasme, les sous-jacences de ce fantasme, et là il y reconnaît un certain nombre d'états dans lesquels quelque chose change, quelque chose reste constant. Il s'agit de tirer de ceci enseignement, de voir ce que pour nous peut représenter cette sorte de résultat de cette investigation minutieuse qui porte la même marque de précision et

d'insistance, de retour de travail de son matériel, jusqu'à ce qu'il ait vraiment détaché ce qui lui apparaît les articulations irréductibles [et] qui fait l'originalité d'à peu près tout ce qu'a écrit Freud.

Mais nous, spécialement, ce que nous voyons dans les *Cinq Grandes Psychanalyses*, dans cet admirable «*Homme aux loups*» où il revient sans cesse sur ce même thème qui est de rechercher strictement la part de ce qu'on peut appeler l'origine symbolique et l'origine réelle de ce qui est la chaîne primitive dans l'histoire du sujet, c'est cela même.

Là de même, il nous détache trois étapes, trois temps. Une première étape, nous dit-il, qu'on trouve toujours dans cette occasion chez les filles, qui est ceci : l'enfant qui est battu, à un moment donné de l'analyse dévoile dans tous les cas, nous dit-il, son existence et son vrai visage. C'est un germain, c'est-à-dire un frère ou une sœur. Donc c'est un petit frère ou une petite sœur que le père bat. La signification de ceci, nous dit Freud, se place très nettement sur deux plans.

Quelle est la signification, nous dit-il, de ce fantasme ? Il est tout à fait frappant de voir sous la plume de Freud sortir à ce moment cette affirmation qu'il y a là quelque chose dont nous ne pouvons dire s'il s'agit de quelque chose de sexuel, de quelque chose de sadique. C'est, nous dit-il, évoquant là comme il le fait une référence littéraire, celle d'une réponse d'une des sorcières dans *Macbeth* à Banco, c'est quelque chose qui est fait de la même manière dont tous les deux, le sexuel et le sadique, sortent.

Nous nous trouvons bien là dans ce que, dans un article qui paraîtra peu après «Le problème économique du masochisme», Freud nous définit comme vraiment lié à cette étape première où il faut que nous concevions qu'il y a quelque part — ceci est absolument nécessité par le point où nous en sommes, nous sommes en 1923, c'est-à-dire après *L'au-delà du principe du plaisir* — comme ce point où nous devons penser qu'il y a primitivement, au moins pour une part importante, fusion des instincts, liaison des instincts libidinaux, des instincts de vie avec les instincts de mort, que cette fusion est quelque chose dont nous devons admettre l'état primitif, de sorte que nous sommes amenés à concevoir l'évolution instinctuelle comme comportant une part plus ou moins précoce de "défusion" de cet instinct, que c'est à la précocité de la "défusion" de cet instinct, de l'isolement par exemple de l'instinct de mort que nous devons attribuer certaines prévalences ou certains arrêts dans l'évolution du sujet.

Mais en même temps Freud souligne que c'est au niveau archaïque que se situe la signification de ce fantasme primitif. C'est pour autant que du père, de la part du père — il ne se trouve pas d'étape plus élevée du fantasme, je veux dire étape archaïque antérieure — c'est pour autant que de la part père est refusé, dénié à cet enfant, au petit frère ou à la petite sœur qui subit, dans le fantasme, les sévices de la part du père, c'est pour autant qu'il y a dénonciation de la relation d'amour, humiliation, que ce sujet est visé, dans ce fantasme, dans son existence de sujet, qu'il est l'objet de sévices, et que ces sévices consistent à le dénier comme sujet, à réduire à rien son existence comme désirante, à le réduire en tant que tel à quelque chose qui, en tant que sujet, tend à l'abolir.

C'est cela le sens du fantasme primitif : mon père ne l'aime pas ; et c'est cela qui fait plaisir au sujet : le fait que l'autre n'est pas aimé, c'est-à-dire n'est pas établi dans la relation, elle, proprement symbolique. C'est par ce nerf, par ce biais que l'intervention du père ici prend sa valeur pour le sujet, première, essentielle, celle dont va dépendre toute la suite.

Le deuxième temps, nous dit Freud — et ceci n'est pas moins important à considérer que l'articulation du premier temps, ce premier temps est retrouvé dans l'analyse, l'autre, nous dit-il, n'y est jamais — doit être reconstruit.

Ce sur quoi je mets l'accent, et ce sur quoi je vous prie de vous arrêter, c'est sur les énormités de la déduction freudienne, de l'assertion de Freud, parce que c'est cela qui est l'important. Ce n'est pas simplement de nous laisser conduire, de le suivre des yeux plus ou moins bandés, c'est de nous apercevoir de la portée de ce qu'il dit.

Ce deuxième temps, il doit être reconstruit.

Ne nous arrêtons pas pour l'instant à savoir si c'est légitime ou pas. Il est très important pour nous de nous apercevoir de ce que fait Freud, et de ce qu'il nous dit de faire, grâce à quoi toute sa construction à lui peut se continuer.

Ce deuxième temps est ceci : le fantasme qui est né ainsi dans ce rapport triangulaire, qui, je vous le répète, doit être considéré comme archaïque, primitif, et pourtant n'est pas entre le sujet et la mère et l'enfant, mais entre le sujet, l'enfant petit frère ou petite sœur, et le père — nous sommes avant l'Œdipe, et pourtant le père est là — le deuxième temps est lié à la relation de l'Œdipe comme telle, je dis pour la petite fille, et a ce sens

d'une relation privilégiée de la petite fille avec son père. C'est elle qui est battue — et autour de cela [se réalise] la convergence du matériel analytique qui nécessite de reconstruire cet état du fantasme — mais ce fantasme n'est jamais "sorti", nous dit Freud, dans le souvenir, [à la différence du] temps, chez la petite fille, du désir d'être l'objet du désir de son père, avec ce que ceci comporte de culpabilité ; Freud admet que ce peut être le retour coupable de ce désir œdipien qui nécessite qu'elle se fasse elle-même, dans ce fantasme, uniquement reconstruit, l'objet du châtiment.

Freud parle aussi à ce propos de régression, c'est-à-dire que pour autant que ce message ne peut être retrouvé dans la mémoire du sujet, pour autant qu'il est refoulé, un mécanisme corrélatif, qu'il appelle à ce propos régression, peut faire que ce soit à cette relation antérieure que le sujet recourt pour exprimer dans un fantasme qui n'est jamais mis au jour, cette relation que le sujet a, à ce moment-là, avec le père, relation franchement libidinale, déjà structurée sur le mode œdipien.

Dans un troisième temps, et après la sortie de l'Œdipe, il ne restera rien d'autre que ce schéma général où une nouvelle transformation se sera introduite qui est double : la figure du père est dépassée, transposée, renvoyée à la forme générale du personnage qui peut battre, qui est en posture de battre, personnage omnipotent et despotique, et le sujet lui-même sera là présenté sous la forme de ces enfants multipliés qui ne sont même plus de son propre sexe, qui sont une espèce de série neutre d'enfants.

Quelque chose qui est en quelque sorte maintenu, fixé, mémorisé pourrait-on dire, dans cette forme dernière du fantasme, est ce quelque chose qui va rester par la suite pour le sujet investi de cette propriété de constituer l'image privilégiée sur laquelle ce que le sujet pourra éprouver à proprement parler de satisfactions génitales, trouvera son appui, son support.

Voilà, semble-t-il, quelque chose qui tout de même mérite notre arrêt et notre réflexion.

Qu'est-ce que, dans le schéma, les termes dont j'ai essayé de vous apprendre ici le premier usage, peuvent venir représenter ?

Je reprends mon triangle imaginaire et mon triangle symbolique. Toute la première dialectique de la symbolisation du rapport de l'enfant à la mère est essentiellement faite pour ce qui est signifiable, c'est-à-dire pour ce qui nous intéresse. Il y a d'autres choses au-delà, il y a l'objet en effet que peut présenter la mère comme étant la porteuse du sein, et celle qui

peut apporter certaines satisfactions immédiates à l'enfant. Mais s'il n'y avait que cela, il n'y aurait aucune espèce de développement ni de dialectique de rapport du sujet à la mère, ni aucune ouverture dans l'édifice. Dans la suite, le rapport du sujet à la mère n'est pas simplement fait d'un rapport de satisfaction ou de frustration, il est fait de cette découverte de ce qui est l'objet du désir de la mère — il est essentiel à toute compréhension, et toute la suite de ce que je vous dirai, sera faite pour le démontrer — il est fait d'abord d'une reconnaissance de ce qui est le désir de la mère. C'est pour autant que, pour toute l'histoire analytique, pour la théorie comme pour la pratique, [il] fait problème de savoir pourquoi, en ce point privilégié de ce qui fait l'objet du désir de la mère — c'est-à-dire le monde du signifié tel qu'il se présente à partir du sujet, de celui qui a à se constituer dans son aventure humaine, de ce petit enfant dont nous parlions, de la découverte qu'il a à faire — c'est de la fonction privilégiée dans ce qui pour la mère, signifie son désir, [c'est de] la fonction privilégiée du phallus [qu'il s'agit].

Quand vous lirez l'article de Jones sur la *Phallic phase*[1], vous verrez les difficultés insondables qui naissent de cette affirmation de Freud, que pour les deux sexes il y a comme une étape absolument originale, essentielle de ce qui est étroitement lié à leur développement sexuel, cette étape où pour l'un comme pour l'autre sexe, le thème de l'autre comme autre désirant, est absolument lié à la possession du phallus.

C'est cela qui ne peut pas littéralement être compris dans un certain registre, par à peu près tous les gens qui entourent Freud, encore qu'ils se contorsionnent pour le faire entrer quand même, parce que les faits le leur imposent dans leur articulation de quelque chose, de l'histoire de ce qui se passe chez le sujet. C'est faute de comprendre que ce que Freud pose là, c'est un signifiant pivot autour duquel tourne toute la dialectique de ce que le sujet doit conquérir de lui-même, de son propre être, moyennant quoi, faute de comprendre qu'il s'agit là d'un signifiant, et pas d'autre chose, les commentateurs s'exténuent à retrouver sous forme de mille traces, qui bien entendu correspondent à leurs expériences diverses, quelque chose qui en est l'équivalent, à savoir la réalité contre laquelle quelque part le sujet se défend sous la forme de cette croyance au phallus, et bien entendu à ce propos recueillent un tas de faits extrêmement valables, mais n'en font jamais qu'un cas, ou qu'un cheminement parti-

culier qui n'explique toujours pas pourquoi cet élément privilégié, spécial, est pris comme centre et pivot de la défense.

Si vous lisez particulièrement ce que Jones donne comme la fonction de cette croyance au phallus dans le développement du garçon, vous vous apercevrez que ce qu'il fait à ce sujet, c'est très spécialement ce qui se passe au niveau du développement de l'homosexuel; c'est-à-dire loin d'être le développement général, il s'agit ici de la forme en effet la plus générale et cette forme la plus générale n'est concevable que pour autant que l'on donne à ce phallus la fonction [de signifiant] — permettez-moi une formule qui va vous paraître bien audacieuse, mais nous n'aurons jamais à y revenir, si vous voulez bien l'admettre pour l'instant sous sa forme ramassée — pour son usage opérationnel. Je vous ai dit qu'en quelque sorte à l'intérieur du système signifiant, le Nom-du-Père a la fonction de l'ensemble du système signifiant, celui qui signifie, qui autorise le système signifiant à exister, qui en fait la loi. Je vous dirai que fréquemment dans le système signifiant, nous devons considérer que le phallus entre en jeu à partir du moment où le sujet a à symboliser comme tel, dans cette opposition du signifiant au signifié, le signifié, je veux dire la signification.

Ce qui importe au sujet, ce qu'il désire, le désir en tant que désiré, le désiré du sujet, quand le névrosé ou le pervers a à le symboliser, en dernière analyse, c'est littéralement à l'aide du phallus. Le signifiant du signifié, en général c'est le phallus. Ceci est essentiel. Si vous partez de là, vous comprendrez beaucoup de choses. Si vous ne partez pas de là vous en comprendrez beaucoup moins, et vous serez forcés de faire des détours considérables pour comprendre des choses excessivement simples.

Ce phallus, c'est d'ores et déjà ce qui entre en jeu comme tel dès le premier abord du sujet avec le désir de la mère. Ce phallus est voilé et restera voilé jusqu'à la fin des siècles pour une simple raison, c'est qu'il est un signifiant dernier dans le rapport du signifiant au signifié. Il y a en effet peu de chance qu'en fin de compte il ne se dévoile autrement que sous sa nature de signifiant, c'est-à-dire qu'il ne se révèle vraiment jamais lui, qu'en tant que signifiant, [qu'en tant qu]'il signifie.

Néanmoins nous arrivons à ceci : pensez à ce qui se passe, dans ce cas qui est proprement celui envisagé par Freud et que nous n'avons pas envisagé jusqu'ici, si à cette place intervient quelque chose de beaucoup moins facile à articuler, à symboliser que quoi que ce soit d'imaginaire, c'est-à-

dire à cette phase première qui est bien celle que nous désigne Freud, un sujet réel.

Le désir de la mère ici n'est plus simplement l'objet d'une recherche énigmatique où le sujet a, au cours de son développement, à tracer ce signe, le phallus, pour ensuite bien entendu, que ce phallus entre dans la danse du symbolique, c'est-à-dire soit ensuite l'objet précis de la castration, puis lui soit rendu sous une autre forme, c'est-à-dire fasse ce que d'abord il est question qu'il soit. Il est — mais nous sommes tout à l'origine ici — nous sommes au moment où il est confronté avec la place imaginaire où se situe le désir de la mère, et cette place est occupée.

Nous ne pouvons pas parler de tout à la fois, et d'ailleurs il était très heureux que nous ne pensions pas tout de suite à cela; si nous y avions pensé tout de suite, à ce rôle dont nous savons tous qu'il est d'importance décisive dans le déclenchement des névroses — il suffit d'avoir la moindre expérience dans l'analyse pour savoir combien l'apparition d'un petit frère ou d'une petite sœur a un rôle vraiment carrefour dans l'évolution de quelque névrose que ce soit — seulement, si nous nous arrêtons d'abord là, cela a chez nous exactement le même effet dans notre pensée que ça en a pour le sujet dans sa névrose, c'est-à-dire que si nous nous arrêtons tout de suite dans ce rapport de réalité, cela nous masque complètement la fonction de ce rapport, à savoir que c'est pour autant que ce rapport vient à la place de ce qui nécessite un tout autre développement, un développement de symbolisation, et que cela le complique, et que cela nécessite une solution tout à fait différente, c'est pour cela que cette relation au frère ou à la petite sœur, au rival quelconque, prend sa valeur décisive.

Or ici, que voyons-nous dans le cas de la solution fantasmatique, liée au fantasme dans cette occasion, dite masochiste ?

Nous voyons quelque chose dont Freud nous a articulé la nature. Ce sujet est aboli sur le plan symbolique. C'est en tant qu'il est un rien du tout, qu'il est quelque chose à quoi on refuse toute considération en tant que sujet, que l'enfant trouve dans ce cas particulier le fantasme de fustigation, c'est à ce titre, et pour autant que l'enfant va réussir cette solution du problème à ce niveau.

Nous n'avons qu'à nous limiter au cas où c'est comme cela, mais à comprendre ce qui se passe dans le cas où c'est comme cela, c'est effectivement d'un acte symbolique qu'il s'agit, et Freud le souligne bien : ce qui se passe

chez cet enfant, arrive chez le sujet lui-même qui se croit quelqu'un dans la famille. Une seule taloche, nous dit Freud, suffit souvent à le précipiter du faîte de sa toute-puissance. Il s'agit bien d'un acte symbolique et je dirai que la forme même qui entre en jeu dans le fantasme, à savoir le fouet, la baguette, a quelque chose qui porte en soi le caractère de la nature de je ne sais quelle chose qui, sur le plan symbolique, s'exprime par une raie, par quelque chose qui barre le sujet. C'est avant d'être quoi que ce soit d'autre, un [fouet], une [baguette] quelconques, quelque chose qui puisse s'attribuer à un rapport en quelque sorte physique du sujet avec celui qui souffre, c'est avant tout de quelque chose qui le raye, qui le barre, qui l'abolit, que quelque chose de signifiant intervient.

Ceci est si vrai, que lorsque l'enfant plus tard — tout cela est dans l'article de Freud, je le suis ligne par ligne — rencontre effectivement l'acte de battre, à savoir quand à l'école il voit devant lui un enfant battu — dit Freud, et ceci simplement sur le texte de son expérience des mêmes sujets desquels il a extrait l'histoire de ce fantasme — ne trouve pas cela drôle du tout. Je veux dire que cela lui inspire quelque chose de l'ordre de l'imagination c'est mal traduit en français, c'est-à-dire une aversion, un détournement de la tête. Le sujet est forcé de le supporter, mais il n'y est pour rien, il s'en tient à distance. Le sujet est bien loin de participer à ce qui se passe réellement quand il est confronté avec une scène effective de fustigation. Et aussi bien dans les fantasmes — Freud y vient aussi, et l'indique très précisément — le plaisir même de ce fantasme est manifestement lié à son caractère peu sérieux, inopérant, [au fait] que ça n'attente pas à l'intégrité, si on peut dire, réelle ni physique du sujet. C'est bien son caractère symbolique, et comme tel, qui est érotisé et ceci dès l'origine.

Ici le deuxième temps, et ceci a son importance pour la valorisation de ce schéma que je vous ai introduit la dernière fois, est ceci : ce fantasme dans le deuxième temps va prendre une toute autre valeur, et c'est bien cela qui est l'énigme, qui est toute l'énigme. C'est l'essence du masochisme : c'est dans le changement de sens de ce fantasme comme tel, à savoir comment ce quelque chose qui a servi à dénier l'amour est ce quelque chose même qui va servir à le signifier.

Quand il s'agit du sujet, il n'y a pas moyen de sortir de cette impasse, et je ne vous dis pas que ce soit là quelque chose qui soit facile à saisir comme expliqué, comme déplié. Il faut que nous nous tenions d'abord au

fait, à savoir que c'est comme cela, et après cela que nous tâcherons de comprendre pourquoi cela peut être comme cela; en d'autres termes, pourquoi l'introduction de ce signifiant radical qui se divise en deux choses : un message — "l'enfant battu", le sujet reçoit la nouvelle, le petit rival est un enfant battu, c'est-à-dire un rien du tout, quelque chose sur lequel on peut s'asseoir — et puis de cela un signifiant qu'il faut bien isoler comme tel, à savoir avec quoi on fait cela.

Le caractère fondamental dans cette existence effective du fantasme masochiste chez le sujet existant, est non pas je ne sais quelle espèce de reconstruction modèle, idéale de l'évolution des instincts, le caractère fondamental est l'existence du fouet. C'est quelque chose qui en soi mérite de retenir notre attention [mais plus encore] que nous fassions de cela quelque chose qui est un signifiant, qui est quelque chose qui, dans la série de nos hiéroglyphes, mérite d'avoir une place privilégiée pour une simple raison, d'abord c'est que si vous remarquez les hiéroglyphes, vous verrez qu'il a une place privilégiée : celui qui tient le fouet a été depuis toujours le directeur, "le gouvernateur", le maître, et il s'agit de cela, il s'agit de ne pas le perdre de vue, que ceci existe, et que nous avons affaire à ceci.

Ceci, au deuxième temps, manifeste donc dans sa duplicité également le message, mais un message qui ne parvient pas. C'est ceci : "mon père me bat" [qui] ne parvient pas au sujet. C'est comme cela qu'il faut entendre ce que dit Freud à ce moment-là : le message qui à un moment a voulu dire : "le rival n'existe pas, il n'est rien du tout", c'est le même qui veut dire : "toi tu existes, et même tu es aimé". C'est ce qui sert à ce moment-là sous la forme, disons régressive ou refoulée. Mais peu importe, c'est tout de même cela qui sert de message, mais de message qui ne parvient pas.

Il convient de nous arrêter sur ce temps énigmatique, parce que comme nous le dit Freud, c'est toute l'essence du masochisme, et à partir du moment où Freud a abordé, attaqué fondamentalement le problème du masochisme comme tel, c'est-à-dire l'au-delà du principe du plaisir, à partir du moment où il a cherché quelle était la valeur radicale du masochisme, de ce masochisme qu'il rencontre comme une opposition et un ennemi radical, il a été forcé de le poser en divers termes, et nous trouvons là quelque chose où ce n'est certainement pas pour rien que trois ans après avoir fait l'*Au-delà du Principe du Plaisir*, il dit que là est toute l'essence du masochisme.

Cela vaut la peine que nous nous y arrêtions, même si nous y allions justement en faisant des pas. Il faut commencer par voir le paradoxe, et par voir où il est. Nous avons donc là le message, celui qui ne parvient pas à la place du sujet, et la seule chose qui reste comme un signe par contre, c'est le matériel du signifiant, cet objet, le fouet; [le fouet], lui, reste. Il reste comme un signe jusqu'à la fin, et au point, restant comme un signe, de devenir le pivot, je dirai presque le modèle du rapport avec le désir de l'autre, puisqu'ensuite le fantasme dernier, celui qui reste — dont le caractère de généralité nous est assez bien indiqué par la démultiplication indéfinie à ce moment-là des sujets — veut dire ceci : à savoir mon rapport avec l'autre, les autres, les petits autres avec le petit a, mon rapport avec ceux-là, pour autant que ce rapport est un rapport libidinal, est lié à ceci, c'est que les êtres humains sont comme tels tous sous la férule, que pour l'être humain entrer dans le monde du désir c'est bel et bien et tout d'abord subir de la part de ce quelque chose qui existe au-delà, que nous l'appelions le père, ici, n'a plus d'importance, peu importe, qui est la Loi.

Voilà comment chez un sujet déterminé, sans doute entrant dans l'affaire par des voies particulières, comment une certaine ligne d'évolution se définit, et quelle est la fonction du fantasme terminal, [à savoir] de manifester un rapport essentiel du sujet au signifiant.

Et maintenant allons un peu plus loin, et rappelons-nous ce que Freud nous apporte concernant le masochisme. Rappelons-nous en quoi consiste ce qu'introduit de nouveau l'*Au-delà du Principe du Plaisir* dans l'évolution de la pensée freudienne. Il repose essentiellement sur cette remarque que si nous considérons le mode de résistance ou d'inertie du sujet à une certaine intervention curative, normative, normalisante, nous sommes amenés à articuler d'une façon absolue le principe du plaisir comme cette tendance de tout ce qui est la vie à retourner à l'inanimé. Le dernier ressort de l'évolution libidinale, c'est de retourner au repos des pierres.

Voilà ce que Freud, pour le plus grand scandale d'ailleurs de tous ceux pour qui la notion de libido avait fait jusque là la loi de leur pensée, apporte, qui se présente à la fois comme paradoxalement nouveau, et voire scandaleux quand c'est exprimé comme je viens de le faire, ne se présentant d'ailleurs que comme une espèce d'extension de ce qui avait été donné comme la loi même du principe du plaisir, à savoir le plaisir étant caractérisé par le retour à zéro de la tension. Il n'y a en effet pas de plus radical

retour à zéro que la mort. Simplement vous pouvez remarquer en même temps, qu'ici, c'est cette formulation que nous donnons au principe dernier du plaisir. Nous sommes tout de même forcés de l'appeler un au-delà du principe du plaisir, pour le distinguer.

C'est là un des problèmes les plus singuliers de sa vie et de sa personne : Freud avait une relation à la femme sur laquelle sans doute peut-être un jour nous aurons l'occasion de revenir, [une] tendance assez déplorable à recevoir de la constellation féminine qu'il a eue en somme autour de lui, dans les continuatrices ou les aides de sa pensée, constellation qui d'ailleurs est bien conforme à son existence elle-même, donc très privée de femmes ou s'en privant. On ne connaît guère à Freud que deux femmes : la sienne et puis cette belle-sœur qui vivait dans l'ombre du couple. On n'a vraiment pas trace d'autre chose qui soit une relation proprement amoureuse. Par contre, il suffit qu'une personne comme Barbara Low propose un terme, j'ose le dire, aussi médiocrement adapté que le terme de *Nirvana principle*, pour que Freud lui donne sa sanction.

Le rapport qu'il y a entre le nirvana et cette notion de retour à la nature inanimée est un tant soit peu approximatif, et Freud s'en est contenté. Contentons-nous en aussi.

Si le *Nirvana principle* est donc la règle et la loi même de l'évolution vitale comme telle, Freud le reconnaît. Il doit y avoir donc quelque part un truc pour que de temps en temps au moins ce ne soit pas la chute du plaisir qui fasse plaisir, mais au contraire sa montée. C'est donc là qu'il s'exprime. Il dit cela : "nous ne sommes absolument pas fichus de dire pourquoi". Ce doit être quelque chose dans le genre d'un rythme temporaire, d'une espèce de convenance des termes. Il laisse apparaître à l'horizon des possibilités de recourir à des explications qui, si elles pouvaient être données, ne seraient certainement pas vagues, mais qui sont en tout cas très loin de notre portée. Enfin, c'est plutôt dans le sens de la musique, de l'harmonie des sphères et des pulsations. En tout cas il faut remarquer qu'il faut tout de même, à partir du moment où nous avons admis que le principe du plaisir c'est de retourner à la mort, que le plaisir effectif, celui auquel nous avons affaire concrètement, nécessite donc un autre ordre d'explications qui ne peut être que dans quelque truc de la vie, à savoir de faire croire aux sujets, si on peut dire, que c'est bien pour leur plaisir qu'ils sont là, c'est-à-dire que l'on retourne dans la plus grande banalité philo-

sophique, à savoir que le voile de Maya ne nous conserve en vie que grâce au fait qu'il nous leurre, et puis alors au-delà, la possibilité, pour atteindre soit ce plaisir, soit ce déplaisir, de faire toutes sortes de détours par le principe de réalité.

Ceci, c'est l'au-delà du principe du plaisir, et il ne faut rien moins à Freud que cela pour modifier, justifier de l'existence de ce qu'il appelle la réaction thérapeutique négative. Mais tout de même ici nous devons quand même nous arrêter un instant, parce qu'enfin la réaction thérapeutique négative ne se produit pas au niveau d'une espèce de réaction d'atonie du sujet, elle se manifeste par toutes sortes de choses extraordinairement gênantes, encombrantes et articulées, de [crises], doubles qu'il nous fait à nous et à son entourage.

Autrement dit, ce [processus] paraît être encore un des meilleurs sorts, pour ce qu'est advenu à l'être ce sur lequel s'est terminé le drame œdipien. C'est quelque chose d'articulé. Je dirai qu'au moment où Œdipe finit par l'articuler comme le terme et la fin de sa tragédie, de nous donner le sens où vient en fin de compte culminer toute l'aventure tragique, c'est quand même quelque chose qui, bien loin de l'abolir, l'éternise pour la simple raison que si Œdipe ne pouvait pas arriver à le prononcer, il ne serait pas ce héros suprême qu'il est, et c'est justement en tant qu'il l'articule finalement qu'il est ce héros, c'est-à-dire en tant qu'il se pérennise pour tout dire.

Ce dont il s'agit dans ce que Freud nous découvre comme l'au-delà du principe du plaisir, c'est qu'il y a peut-être en effet ce terme dernier de l'aspiration au repos et à la mort éternelle. Mais je vous ferais remarquer, et cela a été tout le sens de ma seconde année de séminaire, que ce en quoi nous avons affaire à cela, c'est en tant que cela se fait reconnaître, que cela s'articule dans les dernières résistances auxquelles nous avons affaire chez ces sujets plus ou moins caractérisés par le fait d'avoir été des enfants non désirés, dans cette irrésistible pente au suicide, dans ce caractère tout à fait spécifique de la réaction thérapeutique négative, du fait que c'est à mesure même que mieux pour eux s'articule ce qui doit les faire s'approcher de leur histoire de sujet, que de plus en plus ils refusent d'entrer dans le jeu, ils veulent littéralement en sortir. Ils n'acceptent pas d'être ce qu'ils sont, ils ne veulent pas de cette chaîne signifiante dans laquelle ils n'ont été admis par leur mère qu'à regret.

Mais ceci est quelque chose qui n'est là, pour nous analystes, qu'en tant qu'exactement comme ce qu'il est dans le reste. C'est là comme, non pas seulement désir de reconnaissance, mais reconnaissance d'un désir, quelque chose qui s'articule. Le signifiant en est la dimension essentielle, et plus le sujet s'affirme à l'aide du signifiant comme voulant en sortir, plus il rentre et s'intègre à cette chaîne signifiante et devient lui-même un signe de cette chaîne signifiante. S'il s'abolit il est plus signe que jamais, pour la simple raison que c'est précisément à partir du moment où le sujet est mort qu'il devient un signe éternel pour les autres, et les suicidés plus que d'autres. C'est bien pour cela que le suicide a, à la fois cette beauté "horrifique" qui le fait si terriblement condamner par les hommes, et cette beauté contagieuse qui fait que les épidémies de suicide sont quelque chose qui dans l'expérience est tout ce qu'il y a de plus donné et de plus réel.

Une fois de plus donc, dans l'*Au-delà du principe de plaisir*, ce sur quoi Freud met l'accent, c'est sur le désir de reconnaissance comme tel, comme faisant le fond de ce qui fait notre relation au sujet. Et après tout, y a-t-il même autre chose que cela dans ce que Freud appelle l'au-delà du principe du plaisir, à savoir ce rapport fondamental du sujet à la chaîne signifiante ? Parce que si vous réfléchissez bien, au point où nous en sommes, cette idée court à une prétendue inertie de la nature inanimée pour nous donner le modèle de ce à quoi aspirait la vie, et c'est quelque chose qui doit légèrement nous faire sourire. Je veux dire qu'en fait de modèle de ce à quoi aspirait la vie — et c'est quelque chose qui doit légèrement nous faire sourire — je veux dire qu'en fait de modèle de retour au néant, rien n'est moins assuré. Et Freud lui-même d'ailleurs à l'occasion, dans une toute petite parenthèse que je vous prierai de retrouver dans *Le problème économique du masochisme*, quand il réévoque son propre au-delà du principe du plaisir, nous indique pour autant que la nature humaine, c'est ce quelque chose qui est effectivement concevable comme le retour au plus bas niveau de la tension et du repos. En effet, au point où nous en sommes, nous en savons un petit peu quelque chose : cette prétendue vue qui serait la réduction au rien de ce quelque chose qui se serait levé et qui serait la vie, rien ne nous indique que là-dedans aussi, si on peut dire, ça ne remue pas et que la douleur d'être qui est là au fond, je ne la fais pas surgir, je ne l'extrapole pas. Elle est indiquée par Freud comme étant ce

quelque chose qu'il faut considérer comme le résidu dernier de la liaison de Thanatos avec Eros. Sans aucun doute, Thanatos trouve à se libérer par l'agressivité motrice du sujet vis-à-vis de ce qui l'entoure. La nature est là, mais il y a quelque chose qui reste bien lié à son intérieur, cette douleur d'être est quelque chose qui lui paraît vraiment fondamental comme liée à l'existence même de l'être vivant.

Rien ne nous prouve que cette douleur d'être est quelque chose qui s'arrête aux vivants, d'après tout ce que nous savons d'une nature qui est autrement fermentante, croupissante, bouillonnante, animée, et voire explosive, comme nous pouvions jusqu'à présent l'imaginer.

Mais le rapport du sujet au signifiant, en tant que lui est prié de se constituer dans le signifiant, et que de temps en temps il s'y refuse, il dit : "non, je ne serai pas un élément de la chaîne", cela par contre est quelque chose que nous touchons du doigt, et qui est bel et bien le fond, mais le fond — l'envers là ici est exactement la même chose que l'endroit — car qu'est-ce qu'il fait à chaque instant où il se refuse en quelque sorte à payer une dette qu'il n'a pas contractée ? Il ne fait rien d'autre que la perpétuer, à savoir, par ses successifs refus, de faire rebondir la chaîne de celle d'être toujours plus lié à cette chaîne signifiante ; c'est bel et bien à travers la nécessité éternelle de répéter le même refus, que Freud nous montre le rôle dernier de tout ce qui, de l'inconscient, se manifeste sous la forme de la reproduction symptomatique.

Nous voyons donc là, et il ne faut rien de moins que cela pour comprendre ce en quoi, à partir du moment où le signifiant est introduit, sa valeur est fondamentalement double, je veux dire comment le sujet peut, en tant que lui-même, se sentir affecté comme désir — parce qu'après tout, là, c'est lui, ce n'est pas l'Autre, l'Autre avec le fouet — et il est aboli, mais lui au contact du fouet est imaginaire, bien entendu [en tant que] signifiant, il se sent comme désir, rebuté par ce qui comme tel le consacre et le valorise en le profanant. Il y a toujours dans le fantasme "masochique" ce côté dégradant, ce côté profanatoire qui en même temps indique la dimension de la reconnaissance, et ce mode de relation avec le sujet interdit, relation avec le sujet paternel. C'est bien ce qui fait le fond de la partie méconnue du fantasme du sujet.

Observons que ceci va avoir ce côté radicalement à double sens du signifiant à partir du moment où il s'introduit, et ici encore facilité à l'ac-

cès du sujet par ceci que je n'ai pas fait entrer en ligne de compte, ni mis en jeu jusqu'à présent dans le schéma pour ménager vos petites têtes. Parce que la dernière fois il y a eu des complications effroyables à partir du moment où j'ai introduit la ligne parallèle i-m, à savoir l'existence à un moment donné quelconque de l'image propre du corps avec le moi du sujet. Il est pourtant bien certain que nous ne pouvons pas le méconnaître, c'est à savoir que bien entendu ce rival ici n'est pas intervenu purement et simplement dans une relation triangulaire, l'obstacle radical à la mère, de ce quelque chose qui dans le texte, *les Confessions de Saint-Augustin*, provoque chez le jeune nourrisson, voyant son frère de lait au sein de la mère, cette pâleur mortelle dont nous parle Saint-Augustin.

Il y a en effet quelque chose de radical, de véritablement tuant pour le sujet, qui est bien exprimé dans ce passage, mais il y a aussi le terme d'identification à l'autre. En d'autres termes, le caractère fondamentalement ambigu qui lie le sujet à toute image de l'autre forme là l'introduction, toute naturelle pour le sujet, cette introduction à la place du rival, à la même place où ensuite, à lui, en tant que c'est lui qui est là, à partir de ce moment-là, le même message parviendra avec un sens tout à fait opposé pour autant simplement qu'il est le message.

Ce que nous verrons alors, c'est ceci qui nous fait comprendre mieux ce dont il s'agit, c'est que c'est pour autant qu'une partie de la relation vient entrer en liaison avec le moi du sujet comme tel, que peuvent prendre leur organisation et leur structure, les fantasmes consécutifs. Je veux dire que ce n'est pas pour rien que c'est ici, dans cette dimension-là — celle qui est toute la gamme des intermédiaires où se constitue la réalité entre l'objet maternel primitif et l'image du sujet — que viennent se situer tous ces autres en tant qu'ils sont le support de l'objet significatif, c'est-à-dire du fouet. A ce moment-là le fantasme dans sa signification — je veux dire le fantasme en tant qu'enfant battu, en tant qu'il devient à partir de ce moment-là la relation à l'Autre, avec l'Autre dont il s'agit d'être aimé, en tant qu'en somme lui-même n'est pas reconnu comme tel — se situe quelque part par là dans la dimension symbolique entre le père et la mère, entre lesquels d'ailleurs il oscille effectivement.

Je vous ai fait parcourir aujourd'hui un chemin qui n'était pas moins difficile que le chemin que je vous ai fait parcourir la dernière fois. Attendez pour en contrôler la valeur et la validité, ce que je pourrai vous

en dire par la suite. Pour terminer sur quelque chose qui peut introduire une petite note suggestive dans les applications de ces termes, je vous ferai remarquer ceci, c'est qu'il va comme une chose courante dans l'analyse, que la relation de l'homme à la femme et de la femme à l'homme spécialement, est une relation dont on dit, sans plus, qu'elle comporte de la part de la femme un certain masochisme. Ceci représente un de ces types d'erreurs de perspective caractéristique auquel nous conduit tout le temps je ne sais quel glissement dans une sorte de confusion ou d'ornière de notre expérience. Ce n'est pas parce que les masochistes manifestent dans leurs rapports à leur partenaire certains signes ou fantasmes d'une position typiquement féminine, qu'inversement la relation de la femme à l'homme est une relation masochiste. Je veux dire par là que la notion des rapports de la femme à l'homme comme étant de quelqu'un qui reçoit des coups, c'est quelque chose qui peut être bien une perspective de sujet masculin, pour autant que la position féminine l'intéresse. Mais ce n'est pas parce que le sujet masculin dans certaines perspectives, que ce soit les siennes ou que ce soit celles de son expérience clinique, aperçoit une certaine liaison entre la prise de position féminine et quelque chose qui a plus ou moins de rapport avec le signifiant de la position du sujet, pour qu'effectivement ce soit là une position radicalement et constitutivement féminine.

Je vous fais cette remarque au passage, qu'à propos de ce qu'on appelle et de ce par quoi Freud, dans cet article sur le problème économique du masochisme, introduit lui-même sous le terme de masochisme féminin, il est extrêmement important de faire une correction semblable.

Je n'ai pas du tout eu le temps d'approcher ce que j'avais à vous dire à propos des rapports du phallus et de la comédie. Je le regrette, mais je le remettrai à notre prochaine rencontre.

1 - E. Jones (1933), *The phallic phase*, I.J.P., Vol. XIV. 1-33. Trad. fr. in *La psychanalyse*, N° 7, (1964), PUF Paris, 271-312.

**Indication bibliographique :**

– Otto Rank : « Perversions and neuroses », *Papers of Psychoanalysis*, Vol. 4, partie III.

# Leçon XIV

*5 mars 1958*

Chers amis, pour reprendre notre discours interrompu depuis trois semaines, je partirai de ce que nous rappelions hier soir avec justesse, que notre discours doit être un discours scientifique. Ceci dit, il apparaît que pour aboutir à cette fin, les voies ne sont pas si faciles quand il s'agit de notre objet. J'ai simplement hier soir pointé l'originalité du moment que constitue dans l'examen des phénomènes de l'homme, la mise au premier plan, l'arrêt constitué par toute la discipline freudienne sur cet élément privilégié qui s'appelle le désir.

Je vous ai fait remarquer que jusqu'à Freud, cet élément en lui-même a toujours été réduit, et par quelque côté élidé précocement, et c'est ce qui permet de dire que, jusqu'à Freud, toute étude de l'économie humaine est plus ou moins partie d'un souci de morale, d'éthique, au sens où il s'agit moins d'étudier le désir que d'ores et déjà le réduire et le discipliner. Or, c'est aux effets du désir au sens très large — le désir n'est pas l'un des effets à côté — aux effets de désir que nous avons affaire dans la psychanalyse.

Ceci c'est le sens de tout ce qu'ici je m'efforce de vous rappeler, de ce qui se manifeste dans ces phénomènes du désir humain, à savoir sa foncière subduction, pour ne pas dire subversion, par un certain rapport qui est le rapport du désir au signifiant.

Aujourd'hui ce n'est pas tellement cela que je vous rappellerai une fois de plus, encore que nous devions y revenir pour en repartir, mais je vous montrerai ce que signifie dans une perspective rigoureuse, celle qui maintient l'originalité de la condition du désir de l'homme, ce que représente

pour lui ce quelque chose qui toujours pour vous est plus ou moins impliqué dans le maniement que vous faites de cette notion du désir [et] qui mérite d'en être distinguée; je dirai plus : qui ne peut commencer d'être articulée qu'à partir du moment où, ici, nous sommes suffisamment inculqués de la notion de la complexité dans laquelle se constituent ce désir et cette notion dont je parle, qui vont être l'autre pôle du discours d'aujourd'hui. Elle s'appelle la jouissance.

Reprenons brièvement ce qui constitue comme telle cette déviation, aliénation du désir dans le signifiant; nous essayerons d'aboutir à ce qui peut constituer dans cette perspective, ce terme en quoi consiste le fait [que] le sujet humain, dans son monde, s'empare des conditions mêmes qui lui sont imposées, comme si ces conditions étaient faites pour lui, et qu'il s'en satisfasse.

Ceci, je vous l'indique déjà, nous fera déboucher — j'espère y arriver aujourd'hui — sur ce que je vous ai déjà indiqué au début de l'année, en prenant les choses dans la perspective du trait d'esprit, sur la nature de la comédie.

Rappelons brièvement ceci, que le désir est installé essentiellement dans un rapport à la chaîne signifiante, que le désir se pose et se propose d'abord dans l'évolution du sujet humain comme demande, que la frustration dans Freud est *Versagung*, c'est-à-dire refus, plus exactement encore dédit.

Si loin que nous remontions avec les kleiniens dans la genèse, observez que cette exploration qui assurément était un progrès, celle qui nous mène dans la plupart des problèmes d'évolution du sujet névrotique à la satisfaction dite sadique-orale, observez simplement que cette satisfaction s'opère en fantasme, et d'ores et déjà et d'emblée, en rétorsion de la satisfaction fantasmée.

On nous dit : tout part du besoin de morsure, quelquefois agressif, du petit enfant par rapport au corps de la mère. N'oublions tout de même pas que tout ceci ne consiste jamais en morsure réelle, que ce sont là fantasmes et que rien de cette déduction ne peut même [nous faire] faire un pas, si ce n'est pour nous montrer que la crainte de la morsure en retour est là le nerf essentiel de ce dont il s'agit, de ce qu'il s'agit de démontrer.

Aussi bien, m'entretenant hier soir avec l'un d'entre vous qui essaye de reprendre, après Suzan Isaacs, quelques définitions valables des termes de

fantasme, à très juste titre il me disait son embarras total à en faire une quelconque déduction qui soit fondée purement et simplement sur la relation imaginaire entre les sujets. Il est absolument impossible de distinguer d'une façon valable les fantasmes inconscients de cette création formelle qu'est le jeu de l'imagination si nous ne voyons pas que d'ores et déjà le fantasme inconscient est dominé, structuré par les conditions du signifiant.

Les objets primordiaux bons et mauvais, les objets primitifs à partir desquels se refait toute la déduction analytique, constituent une sorte de batterie dans laquelle se dessinent plusieurs séries de substitutifs d'ores et déjà promis à l'équivalence : le lait, le sein, deviennent ultérieurement, qui, le sperme, qui, le pénis. D'ores et déjà les objets sont, si je puis m'exprimer ainsi, "signifiantisés".

Ce qui se produit de la relation avec l'objet le plus primordial, l'objet maternel, s'opère d'emblée et d'ores et déjà sur des signes, sur ce que nous pourrions appeler, pour imager ce que nous voulons dire, la monnaie du désir de l'Autre. Et ce que je vous ai indiqué la dernière fois — en regardant d'aussi près qu'il est nécessaire pour le bien voir, cette œuvre que Freud considère comme décisive, je vous ai souligné qu'elle a marqué le pas inaugural dans la compréhension par les analystes, compréhension véritable, authentique, du problème de la perversion — ce que nous avons fait donc la dernière fois, était de nature à vous faire apercevoir que dans ces signes mêmes, une division peut s'opérer. Tous ces signes sont plus compliqués, plus exactement l'ensemble des signes n'est pas réductible à ce que nous pourrions appeler ce que je vous ai déjà indiqué comme étant des titres, des sortes de valeurs fiduciaires : avoir ceci ou cela. Ils ne sont pas purement et simplement valeurs représentatives, monnaie d'échange comme nous venions de le dire à l'instant, et en quelque sorte signes en tant que constitués comme tels. Il y en a parmi ces signes qui sont des signes constituants, je veux dire par où la création de la valeur est assurée, je veux dire par où ce quelque chose de réel qui est engagé à chaque instant dans cette économie est frappé de cette batte qui en fait un signe.

Cette batte constituée la dernière fois par ce signe bâton, de la cravache ou du n'importe quoi qui frappe, est ce quelque chose, par où même un effet désagréable devient distinction et instauration de la relation même

par où la demande peut être reconnue comme telle; ce par quoi ce qui a été d'abord moyen d'annuler la réalité rivale du frère, devient secondairement ce quelque chose par quoi le sujet lui-même se trouve distinguer par où lui-même est reconnu comme quelque chose qui peut être, ou reconnu, ou jeté au néant, ce quelque chose qui d'ores et déjà se présente donc comme la surface sur laquelle peut s'inscrire tout ce qui peut être donné par la suite, une sorte de chèque, si je puis dire, tiré en blanc, sur lequel tous les dons sont possibles. Et vous voyez bien que puisque tous les dons sont possibles, c'est qu'aussi bien il ne s'agit même pas de ce qui peut ou non être donné, parce que là il s'agit bien de cette relation de l'amour dont je vous dis qu'elle est constituée par ce que le sujet, lui, donne essentiellement, c'est-à-dire ce qu'il n'a pas. Tout le possible de cette introduction à l'ordre de l'amour suppose ce signe fondamental qui, par le sujet, peut être, ou annulé, ou reconnu comme tel.

Je vous ai demandé pendant cet intervalle de faire quelques lectures. J'espère que vous les avez faites, je veux dire que vous vous êtes un petit peu au moins occupés de *La phase phallique* de E. Jones, et du développement précoce de la sexualité féminine.

Je ne veux, puisque je dois avancer aujourd'hui, que vous ponctuer à propos d'un exemple qui est un exemple tout à fait localisé, je l'ai retrouvé en voyant ce qui avait été dit pour un certain anniversaire commémorant le cinquantième de Jones, et qui coïncidait avec l'époque où cette *Phase Phallique* venait au premier plan de l'intérêt des psychanalystes anglais, et dans ce numéro j'ai relu une fois de plus avec beaucoup d'intérêt cet article de Joan Rivière, I. J. P., vol X, intitulé : *La féminité comme mascarade*[1].

Poursuivant l'analyse d'un cas spécifié qui n'est pas le cas général de l'assomption de la féminité, Joan Rivière montre comment, dans un cas qu'elle situe par rapport à diverses [voies et] cheminements possibles dans l'accession à la féminité, comment un de ces cas démontrait pour elle, se présentait comme ayant une féminité d'autant plus remarquable dans son assomption apparemment absolument complète que c'était précisément chez un de ces sujets dont toute la vie par ailleurs peut sembler être à l'époque, beaucoup plus encore qu'à la nôtre, l'assomption de toutes les fonctions masculines. Autrement dit, il s'agit de quelqu'un qui avait une vie professionnelle parfaitement indépendante, élaborée, libre, et qui

néanmoins, ce qui, je le répète, tranchait plus à cette époque qu'à la nôtre, se manifestait par une sorte d'assomption corrélative et au maximum, à tous les degrés, de ce qu'on pouvait appeler ses fonctions féminines; ceci non seulement sous la forme apparente, publique, des fonctions de maîtresse de maison, dans ses rapports avec son époux — en tant que montrant partout la supériorité des qualités qui sont, dans notre état social, forcément, [censées être de façon] univoque les caractéristiques sociales de ce qui est la charge de la femme — [mais] particulièrement dans un autre registre, tout spécialement dans le plan sexuel, quelque chose d'entièrement satisfaisant dans ses relations à l'homme, autrement dit dans la jouissance de la relation.

Or, cette analyse met en valeur, sous cette apparente et entière satisfaction de la position féminine, quelque chose de très caché qui n'en constitue pas moins la base, quelque chose qui sans aucun doute est ce qu'on trouve après qu'on y ait été incité tout de même par quelque menue, mais infiniment menue discordance apparaissant à la surface de cet état en principe complètement satisfaisant.

Ce quelque chose de caché — il est intéressant de le montrer, parce que vous savez l'importance, l'accent que notre expérience a pu mettre sur le *Penisneid*, revendication du pénis, dans beaucoup de troubles du développement de la sexualité féminine — ici ce qui est caché, c'est bien tout le contraire, c'est ce phallus, comme on l'appelle. Je ne peux pas vous refaire l'histoire de cette femme, ce n'est pas notre objet aujourd'hui, mais la source de la satisfaction fondamentale supporte [que] ce qui apparemment fleurit dans cette libido heureuse, c'est la satisfaction cachée de sa suprématie sur les personnages parentaux. C'est le terme même dont se sert Madame Joan Rivière, et ceci est par elle considéré comme étant à la source même de ce qui se présente avec un caractère qui n'est pas tellement assuré dans l'évolution de la sexualité féminine, pour ne pas être remarqué dans ce cas. La source du caractère satisfaisant de l'organe lui-même est la preuve [du fait que] précisément, à partir de la détection de ce ressort caché de la personnalité chez le sujet même, si [c'est] seulement d'une façon transitoire [que s'] obtient cet effet de perturber profondément ce qui avait été acquis ou présenté chez le sujet comme relation achevée, mûre et heureuse, [ceci avait] entraîné même pour un temps la disparition de cette heureuse issue de l'acte sexuel.

Ce devant quoi là donc nous nous trouvons en présence, souligne Madame Joan Rivière, est ceci : c'est que c'est en fonction du besoin chez le sujet d'éviter de la part des hommes la rétorsion de cette subreptice soustraction à l'autre de la source et du symbole même de sa puissance, que, à mesure qu'avance l'analyse, apparaît de plus en plus évidemment guidé, et dominé, et donné, le sens de la relation du sujet avec les personnes de l'un et l'autre sexe. C'est dans la mesure où ceci doit être, pour en éviter le châtiment, la rétorsion de la part des hommes qui sont ici visés, que le sujet — dans une scansion très fine, mais qui apparaît d'autant mieux que l'analyse avance, qui était déjà perceptible pourtant dans ces petits traits "anomaliques" de l'analyse — à chaque fois en somme que le sujet a fait preuve de sa puissance phalliquement constituée, se précipite dans une série de démarches, soit de séduction, soit même de procédures sacrificielles : tout faire pour les autres, et justement en apparence adoptant là les formes les plus élevées du dévouement féminin, comme quelque chose qui consiste à dire : "Mais voyez, je ne l'ai pas ce phallus, je suis femme et pure femme", à se masquer spécialement dans les démarches qui suivent auprès des hommes immédiatement, dans ces démarches professionnelles par exemple, dans lesquelles elle se montre éminemment qualifiée, adoptant soudain par une sorte de dérobade l'attitude de quelqu'un d'excessivement modeste, voire anxieux sur la qualité de ce qu'il a fait, et en réalité jouant tout un jeu de coquetterie, comme s'exprime Madame Joan Rivière, qui à ce moment-là lui sert, non pas tant à rassurer qu'à tromper, dans son esprit, ce qui pourrait souvent s'offenser de ce quelque chose qui, chez elle, se présente essentiellement et fondamentalement comme agression, comme besoin et jouissance de la suprématie comme telle, comme profondément structuré sur toute une histoire qui est celle de la rivalité avec la mère d'abord, avec le père ensuite.

Bref, à propos d'un exemple comme celui-là, aussi paradoxal qu'il paraisse, nous voyons donc bien que ce dont il s'agit dans une analyse, dans la compréhension d'une structure subjective, c'est toujours de quelque chose qui nous montre le sujet engagé dans un procès de reconnaissance comme tel, mais de reconnaissance de quoi ? Comprenons-le bien, puisque de ce besoin de reconnaissance le sujet est inconscient, c'est bien pourquoi il nous faut quelque part situer cet Autre, nécessité par tout rapport de reconnaissance, le situer dans une altérité d'une qualité que

nous n'avons pas connue jusqu'à présent, ni jusqu'à Freud, celle qui en fait la pure et simple place de signifiant par quoi l'être se divise d'avec sa propre existence, qui fait du sort du sujet humain quelque chose d'essentiellement lié à son rapport avec ce signe, d'être ce qui est fait de ce signe, d'être l'objet de toutes sortes de passions qui présentifient dans ce procès même la mort, en ce que c'est dans son lien à ce signe que le sujet est assez détaché de lui-même pour pouvoir avoir ce rapport, semble-t-il unique dans la création de sa propre existence, qui est la dernière forme de ce que dans l'analyse nous appelons le masochisme, à savoir ce quelque chose par quoi le sujet appréhende la douleur d'exister, cette division où le sujet se trouve constitué dès l'abord en tant qu'existence. Pourquoi ? Parce que ailleurs son être a à se faire représenter dans le signe, et le signe lui-même est dans un tiers endroit. C'est là ce qui, dès le niveau de l'inconscient, structure le sujet dans cette décomposition de lui-même sans laquelle il nous est impossible de fonder d'aucune façon valable ce qui s'appelle l'inconscient.

Prenez le moindre rêve qui soit, vous verrez, à condition que vous l'analysiez correctement, à vous reporter à la *Traumdeutung*, que ce n'est pas dans ce qui se présente dans le rêve comme signifiant articulé, même le premier déchiffrage étant fait, que s'incarne l'inconscient. A tous les propos, Freud revient, et le souligne : il y a des rêves, dit-il, hypocrites, ils n'en sont pas moins la représentation d'un désir, [ne] serait-ce le désir de tromper l'analyste. Rappelez-vous ce que je vous ai souligné de ce passage pleinement articulé dans l'analyse d'un cas d'homosexualité féminine.

Mais ce discours inconscient lui-même, mais qui n'est pas le dernier mot de l'inconscient, est supporté par ce qui est vraiment le dernier ressort de l'inconscient. Il ne peut pas être articulé autrement que comme désir de reconnaissance du sujet, fût-ce à travers un mensonge d'ores et déjà articulé au niveau des mécanismes qui échappent à la conscience, désir de reconnaissance qui soutient en cette occasion le mensonge lui-même, qui peut se présenter dans une fausse perspective comme mensonge de l'inconscient.

Ceci vous donne le sens et la clef de la nécessité où nous nous trouvons de poser à l'origine de toute analyse du phénomène subjectif complet, tel qu'il nous est livré par l'expérience analytique, ce schéma autour duquel j'essaye de faire progresser le cheminement authentique de l'expérience

des formations de l'inconscient, et il est celui que j'ai promu devant vous récemment sous cette forme que je peux aujourd'hui vous présenter en somme d'une façon plus simple. C'est bien entendu toujours les formes les plus simples qui doivent être amenées en dernier.

Ici, qu'avons-nous dans cet "angle à trois pôles" qui constitue la position du sujet, du sujet en tant que dans son rapport avec une triade de termes qui sont les fondations signifiantes de tout son progrès nommément la mère en tant qu'elle est le premier objet symbolisé, que son absence ou sa présence vont devenir pour le sujet le signe du désir auquel va s'accrocher son propre désir, autrement dit ce qui va faire ou non de lui, non pas simplement un enfant satisfait ou non mais un enfant désiré ou non ?

Ceci ne constitue pas une construction arbitraire. Reconnaissez que je mets là en place quelque chose que notre expérience pas à pas nous a appris à découvrir. Nous avons su par l'expérience ce que comporte de conséquences en cascade, de déstructuration presque infinie, le fait pour un sujet avant sa naissance d'avoir été d'ores et déjà un enfant non désiré.

Ce terme est essentiel, il est plus essentiel que d'avoir été à tel ou tel moment un enfant plus ou moins satisfait. Le terme enfant désiré est celui qui répond à la constitution de la mère en tant que siège du désir. A ceci répond toute cette dialectique du rapport de l'enfant au désir de la mère, que j'ai essayé de vous montrer, et qui se résume, qui se concentre en ceci, dans le fait primordial du symbole de l'enfant désiré, et, ici, le terme du père, pour autant qu'il est dans le signifiant, ce signifiant par quoi le signifiant lui-même est posé comme tel ; et c'est pour cela que le père est essentiellement créateur, je dirai même créateur absolu, celui qui crée avec rien. C'est pour autant que le signifiant dans sa dimension originale, en lui-même, peut contenir le signifiant qu'il se définit comme le surgissement de ce signifiant.

C'est par rapport à cela que quelque chose d'essentiellement confus, indéterminé, non détaché de son existence, est pourtant fait pour se détacher d'elle, [que] ce sujet en tant qu'il doit être signifié a à se repérer.

Si des identifications sont possibles, c'est dans la mesure toujours où quelque chose pour le sujet se structure dans ce rapport "triadique" constitué au niveau du signifiant, et s'il peut arriver à l'intérieur de son vécu à donner tel ou tel sens à ce quelque chose qui lui est donné par sa

physiologie humaine particulière, c'est dans ce rapport que ceci se constitue. Or, je n'ai pas à revenir sur le fait de l'homologie des termes de ce qui constitue au niveau du signifié, du côté où est le sujet par rapport à ces trois termes symboliques, cette homologie. En partie je l'ai démontré, je ne fais que cela en fin de compte ici en partie. Je vous demande jusqu'à toujours plus ample informé, plus ample démonstration, de me suivre là-dessus. C'est dans le rapport à sa propre image que le sujet retrouve la duplicité du désir maternel [par rapport] à lui comme enfant désiré, qui n'est que symbolique. Il l'éprouve, il l'expérimente dans ce rapport à l'image de lui-même à laquelle peuvent venir se superposer tant de choses, ce quelque chose qui s'illustre par [un] exemple. Je vais le faire tout de suite.

Hier soir j'ai fait allusion au fait d'avoir regardé d'assez près l'histoire de l'enfance de Gide telle que Jean Delay[2] nous l'expose d'une façon véritablement exhaustive, dans la "pathographie" qu'il nous a livrée de ce cas. Il est tout à fait clair que Gide, l'enfant disgracié — comme l'a dit quelque part l'auteur à la vue photographique devant laquelle le personnage s'est senti frémir — que Gide, l'enfant disgracié, l'enfant livré dans son érotisme, auto-érotisme primitif, aux images les plus inconstituées puisque nous dit-il, il trouvait son orgasme dans son identification à des situations en quelque sorte catastrophiques, il trouvait très précisément sa jouissance dans la lecture de quelques termes, à la lecture de Madame de Ségur par exemple, dont véritablement les livres sont fondamentaux de toute l'ambiguïté du sadisme primordial, mais où le sadisme n'est peut-être pas le plus élaboré, où il a pris la forme de l'enfant battu, d'une servante qui laisse tomber quelque chose dans un grand patatras de destruction de ce qu'elle tient entre les mains ; [de là] l'identification à ce personnage de Gribouille dans un conte d'Andersen, qui s'en va au fil de l'eau et finit par arriver à un lointain rivage, transformé en un rat mort, c'est-à-dire dans les formes les moins humainement constituées de cette douleur de l'existence.

Assurément nous ne pouvons rien, là, appréhender d'autre, sinon ce quelque chose d'abyssal qui est constitué dans ce rapport premier avec une mère dont nous savons à la fois qu'elle avait de très hautes et très remarquables qualités, et ce je ne sais quoi de totalement élidé dans sa sexualité, dans sa vie féminine, qui met assurément en sa présence l'enfant dans ses années de départ dans une position totalement insituée.

Le point tournant, le point où la vie du jeune Gide reprend si l'on peut dire sens et constitution humaine, est dans ce moment d'identification crucial qui nous est donné aussi clairement qu'il est possible de l'être dans son souvenir, et qui laisse d'une façon non douteuse sa marque sur toute son existence, puisqu'aussi bien il en a conservé le point pivot et l'objet à travers toute son existence, dans cette identification à sa jeune cousine dont il ne suffit pas de donner le terme sous cette forme vague. Identification, c'est certain, il nous le dit ; quand ? Dans ce moment, dont on ne s'arrête pas assez à son caractère singulier, où il retrouve sa cousine en pleurs au deuxième étage de cette maison où il s'est précipité, non pas tant attiré par elle que par son flair, par son amour du clandestin qui sévit dans cette maison, après avoir traversé le premier étage où la mère de cette cousine, sa tante, il la voit, plus exactement l'entrevoit plus ou moins au bras d'un amant, il trouve sa cousine en pleurs et là [il] nous somme d'ivresse, d'enthousiasme, d'amour, de détresse et de dévotion. Il se consacre à protéger cette enfant, nous dit-il plus tard. N'oublions pas qu'il était son aîné, à cette époque Gide avait treize ans, et Madeleine en avait quatre de moins.

Il se produit à ce moment ce quelque chose dont nous ne pouvons absolument pas comprendre le sens si nous ne le posons pas dans cette relation tierce où le jeune André se trouve, non pas seulement avec sa cousine, mais avec celle qui, à l'étage au-dessous, est en train d'évaporer les chaleurs de fièvre, et si nous ne nous souvenons pas de cet antécédent qu'André Gide nous livre dans *La porte étroite*, à savoir d'une tentative de séduction opérée par la dite mère de sa cousine.

Ce qui se produit alors, c'est quelque chose qui est quoi ? Il est devenu l'enfant désiré, André Gide, au moment de cette séduction dont il s'est d'ailleurs enfui avec horreur, parce qu'en effet rien ne vient y apporter cet élément de médiation, cet élément d'approche qui fait de cela autre chose qu'un trauma ; il s'est trouvé pour la première fois pourtant en position d'enfant désiré.

Ce moment produit l'issue de cette situation nouvelle, et qui d'un certain côté va être pour lui salvatrice, qui va néanmoins le fixer dans une position profondément divisée eu égard au mode d'activité tardive, et je le répète sans médiation, dans lequel se produit cette rencontre.

Que va-t-il garder dans la constitution de ce terme symbolique qui jusqu'alors lui manquait ? Il ne gardera rien d'autre que la place de l'enfant désiré qu'il va pouvoir enfin occuper par l'intermédiaire de sa cousine ; à cette place où il y avait un trou il y a maintenant une place, mais rien de plus, car à cette place bien sûr il se refuse, il ne peut accepter le désir dont il est l'objet, mais par contre [le destin de] son moi incontestablement n'est pas de s'identifier — et ceci à jamais sans le savoir — au sujet du désir duquel il est maintenant dépendant ; [son destin est] de devenir amoureux à jamais, et jusqu'à la fin de son existence, de devenir amoureux de ce petit garçon qu'il a été un instant entre les bras de sa tante, de cette tante qui lui a caressé le cou, les épaules et la poitrine. Et nous verrons que toute sa vie est dans ce dont nous pouvons faire état, à savoir de ce qu'il nous a avoué, à savoir que dès son voyage de noces, chacun s'en époustoufle et s'en scandalise, et presque devant sa femme, il pense au suppliciant délice — comme il s'exprime — du "caressage" des bras et des épaules des jeunes garçons qu'il rencontre dans le train. C'est là une page désormais célèbre, qui fait partie de la littérature, dans laquelle Gide montre ce qui, pour lui, reste le point privilégié de toute fixation de son désir.

En d'autres termes, ce qui au niveau de ce qui devient pour lui son Idéal du moi, ce qui a été soustrait ici, à savoir le désir dont il est l'objet et qu'il ne peut supporter, il l'assume pour lui-même, il devient à jamais et éternellement amoureux de ce même petit garçon caressé qu'il n'a pas voulu, lui, être.

En d'autres termes, nous saisissons là ceci : que ce terme de l'enfant désiré où il faut que s'élabore quelque chose, où il faut [qu'il] rejoigne ce signifiant qui primordialement constitue le sujet dans son être, il faut que ce moi, ce point X où il est, le rejoigne d'une façon quelconque, [il faut] que se constitue ici cet Idéal du moi qui marque tout développement psychologique d'un sujet. Cet Idéal du moi est marqué :

1 - du signe du signifiant ;

2 - de savoir d'où il peut partir, à savoir par progression à partir du moi, ou au contraire sans que le moi puisse faire autre chose que de subir par une série d'accidents, livré aux aventures à partir du signifiant lui-même ; autrement dit de reconnaître que ce qui se produit à l'insu du sujet par la seule succession d'accidents, que ce qui lui permet de subsister dans sa position signifiante d'enfant plus ou moins désiré,

> ce quelque chose est là qui nous montre que c'est à la même place, selon que cela se produit par la voie consciente ou par la voie inconsciente, c'est à la même place que se produit ce que nous appelons dans un cas, Idéal du moi, et dans l'autre cas, perversion.

La perversion d'André Gide ne tient pas tellement dans le fait qu'il ne peut désirer que des petits garçons, que le petit garçon qu'il avait été. La perversion d'André Gide consiste en ceci : c'est que, là, il ne peut se constituer qu'à perpétuellement se dire, se soumettre, dans cette correspondance qui pour lui est le cœur de son œuvre, [qu'] à être celui qui se fait valoir à la place occupée par sa cousine, celui dont toutes les pensées sont tournées vers elle, celui qui lui donne littéralement à chaque instant tout ce qu'il n'a pas, mais rien que cela, qui se constitue comme personnalité dans elle, par elle, et par rapport à elle; ce qui le met par rapport à elle dans cette sorte de dépendance mortelle qui le fait s'écrier quelque part : "Vous ne pouvez savoir ce que c'est que l'amour d'un uraniste ! C'est quelque chose comme un amour embaumé."

Cette entière projection de ce qui est sa propre essence dans ce qui est la base, et en effet le cœur et la racine chez lui de son existence d'homme littéraire, d'homme tout entier dans le signifiant, et dans ses rapports, et dans ce qu'il communique, c'est par là qu'il est "saisifié" dans sa relation inter-humaine, que pour lui cette femme non désirée peut être en effet l'objet du suprême amour, qu'il lui est essentiellement lié, et que quand cet objet avec lequel il a rempli ce trou de l'amour sans désir, quand cet objet vient à disparaître, il pousse ce misérable cri dont j'ai montré, indiqué hier soir dans ce que je vous disais, la parenté avec le cri comique par excellence : "Ma cassette ! ma chère cassette !", la cassette de l'avare. Toutes les passions, en tant qu'elles sont aliénation du désir dans un objet, sont sur le même pied. Bien sûr la cassette de l'avare nous fait plus facilement rire — au moins si nous avons en nous quelque accent d'humanité, ce qui n'est pas le cas universel — que la disparition de la correspondance de Gide, de cette correspondance de Gide avec sa femme. Evidemment ce devrait être pour nous tous une chose ayant son prix pour toujours. Il n'en reste pas moins que fondamentalement c'est la même chose, et que le cri de Gide lors de la disparition de cette correspondance, est le même cri que celui de la comédie, que celui de l'avare Harpagon.

Cette comédie dont il s'agit, qu'est-ce que c'est ?

La comédie est quelque chose qui nous atteint par mille propos dispersés. La comédie n'est pas le comique. Tout comique doit pouvoir, si nous donnons de la comédie une théorie correcte, si nous croyons qu'au moins pendant un temps la comédie a été la production devant la communauté, devant la communauté en tant qu'elle représente un groupe d'hommes, c'est-à-dire comme constituant au-dessus d'elle l'existence d'un homme comme tel, si la comédie a été ce qu'elle semble avoir été à un moment où la représentation du rapport de l'homme à la femme était l'objet de quelque chose qui avait une valeur cérémonielle, de quelque chose qui fait que je ne suis pas le premier à comparer le théâtre à la messe [...] tous ceux qui se sont approchés de la question du théâtre ont marqué qu'assurément, seul à notre époque, le drame de la messe représente essentiellement ce qui, à un moment de l'histoire, a représenté le développement complet des fonctions du théâtre. Si d'une part donc, au temps de la grande époque du théâtre grec, la tragédie représente ce rapport de l'homme à la parole en tant qu'il le prend dans sa fatalité et dans une fatalité conflictuelle, et pour autant que la chaîne [symbolique] est le lien de l'homme à la loi signifiante, [elle] n'est pas la même au niveau de la famille et au niveau de la communauté. Ceci est l'essence de la tragédie. La comédie représente ceci : que — [et] c'est non sans lien avec la tragédie, puisque vous le savez, une comédie complétait toujours la trilogie tragique, nous ne pouvons pas la considérer indépendamment, et cette comédie, je vous montrerai que nous en trouvons la trace et l'ombre jusque dans le commentaire marginal du drame chrétien lui-même, bien sûr, pas à notre époque du christianisme constipé où on n'oserait pas accompagner les cérémonies de ces robustes farces qui sont constituées par ce qu'on appelait le *Risus pascalis* ; mais laissons ceci de côté — la comédie se présente comme le moment où le sujet et l'homme tentent de prendre ce rapport à la parole comme étant non plus son engagement, son déguisement dans ces nécessités contraires, mais comme étant après tout, non seulement son affaire, mais ce quelque chose dans lequel il a à s'articuler lui-même comme celui qui en profite, qui en jouit, qui le consomme, et qui, pour tout dire, est celui qui, de cette communion, est destiné à absorber la substance et la matière.

La comédie, peut-on dire, est quelque chose comme la représentation de la fin du repas "communionnaire" à partir duquel la tragédie elle-même

a été évoquée. C'est l'homme en fin de compte qui consomme tout ce qui a été là présentifié de sa substance et de sa chaire commune, et il s'agit de savoir ce que cela va donner.

Ce que cela va donner, pour le comprendre je crois qu'il n'y a absolument pas d'autre moyen que de vous reporter à l'ancienne comédie — dont toutes les comédies qui ont suivi ne sont qu'une sorte de dégradation où les traits sont toujours reconnaissables — aux comédies d'Aristophane, à ces comédies comme *L'Assemblée des Femmes*, comme les *Lysistrata*, comme les *Thesmophories* ; il faut vous [y] reporter pour voir où cela nous mène, et bien sûr c'est à celles-là que je me reportais quand je commençais de vous indiquer dans quel sens la comédie manifeste par une sorte de nécessité interne ce rapport du sujet, à partir du moment où c'est son propre signifié, à savoir le fruit du résultat de ce rapport de signifiant, qui doit venir effectivement sur la scène de la comédie, pleinement développé. C'est ce terme qui désigne lui-même, nécessairement en tant qu'il est signifié, c'est-à-dire en tant qu'il recueille, qu'il assume, qu'il jouit de la relation à un fait, qui, lui, est fondamentalement dans un certain rapport avec l'ordre signifiant, l'apparition de ce signifié qui s'appelle le phallus.

Il se trouve que depuis que je vous ai apporté ce terme, je n'ai eu qu'à ouvrir ce quelque chose, dans les jours qui ont suivi l'esquisse rapide que je vous avais donnée de *L'École des Femmes* de Molière, comme représentant ce rapport comique essentiel, quelque chose que je crois pouvoir considérer comme une très singulière résurgence d'un chef-d'œuvre véritablement extraordinaire de la comédie, si ce que je crois lire dans la comédie d'Aristophane est juste, et qui n'est rien d'autre que *Le Balcon* de Jean Genêt.

Qu'est-ce que *Le Balcon* de Jean Genêt ?

Vous savez que d'assez vives oppositions ont été formées à ce qu'il nous soit présenté. Nous n'avons bien entendu pas à nous étonner d'une pareille chose dans un état du théâtre où on peut dire que sa substance et son intérêt consistent principalement en ce que sur la scène les acteurs se fassent valoir à des titres divers, ce qui bien entendu comble d'aise et de chatouillement ceux qui sont là pour s'identifier à cette sorte d'exhibition : il faut bien l'appeler par son nom.

Si le théâtre est autre chose, assurément je crois qu'une pièce comme celle qui nous est articulée par Jean Genêt est bien faite pour nous le faire

sentir, mais il n'est pas certain non plus que le public soit en état de l'entendre. Il me paraît néanmoins difficile de ne pas en voir l'intérêt dramatique, ce que je vais essayer de vous exposer.

Voyez-vous, Genêt parle de quelque chose qui veut dire à peu près ceci — je ne dis pas qu'il sait ce qu'il fait, cela n'a aucune espèce d'importance qu'il le sache ou qu'il ne le sache pas, Corneille ne savait probablement pas non plus ce qu'il écrivait en tant que Corneille, n'empêche qu'il l'a fait avec une grande rigueur — : ici les fonctions humaines en tant qu'elles se rapportent au symbolique, à savoir le pouvoir de celui qui comme on dit, lie et délie, à savoir ce qui a été conféré par le Christ à la postérité de Saint-Pierre et à tous les épiscopes, lie et délie l'ordre du péché, de la faute, si le pouvoir de celui qui condamne, qui juge et qui châtie, à savoir celui du juge, si le pouvoir de celui qui assume le commandement dans ce grand phénomène qui dépasse infiniment celui de la guerre, et qui donc, est le chef de guerre, plus communément le général, si tous ces personnages représentent donc des fonctions par rapport auxquelles le sujet se trouve en quelque sorte comme aliéné, par rapport à cette parole dont il se trouve le support, en une fonction qui dépasse de beaucoup sa particularité, si ces personnages vont être tout d'un coup soumis à la loi de la comédie, c'est-à-dire si nous nous mettons à nous représenter ce que c'est que de jouir de ces positions, [ce serait une] position d'irrespect sans doute que de poser la question ainsi, mais l'irrespect de la comédie n'est pas quelque chose auquel il faille s'arrêter sans essayer de savoir ce qui en résulte un peu plus loin.

Bien sûr c'est toujours dans quelque période de crise, c'est au suprême moment de la détresse d'Athènes de par précisément l'aberration d'une série de mauvais choix et d'une soumission à la loi de la cité qui paraît littéralement l'entraîner à sa perte, qu'Aristophane essaye ce réveil qui consiste à dire qu'après tout on s'épuise dans cette guerre sans issue, qu'il n'y a rien de tel que de rester chez soi bien au chaud et de retrouver sa femme. Ce n'est pas là quelque chose qui est à proprement parler posé comme une morale, mais c'est une reprise du rapport essentiel de l'homme à son état qui est suggérée, sans que nous ayons à savoir d'ailleurs si les conséquences en sont plus ou moins salubres.

Ici nous voyons donc l'évêque, le juge et le général devant nous promus à partir de cette question : qu'est-ce que cela peut bien être que de jouir

de son état d'évêque, de juge ou de général ? Et alors ceci vous explique l'artifice par lequel ce *Balcon* n'est autre que ce qu'on appelle une maison d'illusion : c'est à savoir que si effectivement ce qui se produit au niveau des différentes formes de l'Idéal du moi que j'ai situé ici quelque part est quelque chose qui effectivement n'est pas comme on le croit l'effet d'une supplication au sens où ce serait la neutralisation progressive de fonctions enracinées dans l'intérieur, mais bien au contraire quelque chose qui est toujours plus ou moins accompagné d'une érotisation du rapport symbolique, l'assimilation peut être faite de celui qui dans sa position et dans sa fonction d'évêque, de juge ou de général, jouit de son état avec ce quelque chose que tous les tenanciers de maisons d'illusion connaissent, à savoir le petit vieux qui vient se satisfaire d'une position strictement calculée qui le mettra pour un instant dans la plus étrange diversité de position assumée par rapport à une partenaire complice qui voudra bien assurer le rôle d'être en l'occasion sa répondante.

C'est ainsi que nous voyons quelqu'un qui est employé dans quelque établissement de crédit, qui vient là se revêtir des ornements sacerdotaux pour obtenir d'une prostituée complaisante une confession dont bien entendu elle n'est qu'un simulacre, et qu'il lui faut, bien que par quelque degré la vérité s'approche, autrement dit que quelque chose dans l'intention de sa complice lui permette d'y voir cette relation à une jouissance coupable à laquelle il lui faut au moins croire qu'elle participe — et ce n'est pas la moindre singularité de l'art, du lyrisme avec lequel le poète Jean Genêt sait devant nous poursuivre ce dialogue du personnage assurément grotesque au-delà de toute expression, grotesque à des dimensions grandies encore : il le fait monter sur des patins pour que sa position caricaturale en soit encore exhaussée — et sans laquelle nous voyons le sujet pervers assurément se complaire à chercher sa satisfaction dans ce quelque chose à quoi il se met en rapport, avec une image, avec une image pourtant en tant qu'elle est le reflet de quelque chose d'essentiellement signifiant.

Autrement dit, Genêt en trois grandes scènes, Genêt nous présentifie, nous incarne sur le plan de la perversion ce qui à partir de ce moment-là prend son nom, à savoir que dans un langage dru nous pouvons au jour de grand désordre appeler tout le bordel dans lequel nous vivons, en tant que c'est comme toute société, toujours plus ou moins en état de dégra-

dation, car la société ne saurait se définir autrement que par un état plus ou moins avancé de dégradation de la culture ; tout le bordel, à savoir toute cette confusion qui s'établit dans les rapports pourtant sacrés et fondamentaux de l'homme et de la parole ; tout le bordel est là représenté à sa place, et nous savons de quoi il retourne.

De quoi donc s'agit-il ? Il s'agit bien de quelque chose qui nous incarne le rapport du sujet aux fonctions de la loi dans leurs formes diverses et dans leurs formes les plus sacrées, comme étant elles-mêmes quelque chose qui se poursuit par une série de dégradations où le saut est pour un instant fait, à savoir que ce n'est pas autre chose que l'évêque lui-même, le juge et le général que nous voyons ici en posture de spécialistes, comme on s'exprime en termes de perversion, et qui mettent en cause le rapport du sujet avec la fonction de la parole.

Que se passe-t-il ? Il se passe ceci, que ce rapport, si c'est un rapport adultéré, si c'est un rapport où chacun a échoué et où personne ne se retrouve, il n'en reste pas moins que ce rapport continue de se soutenir, si dégradé qu'il soit, là à être présenté devant nous, il n'en reste pas moins que ce rapport subsiste purement et simplement, si ce n'est comme dépendance et reconnaissance légitime de ce rapport, tout au moins comme quelque chose qui est lié à ceci qu'il existe à ce qu'on appelle son ordre.

Or, ce rapport au maintien de l'ordre, à quoi se réduit-il si une société est venue à son plus extrême désordre ? Il se réduit à quelque chose qui s'appelle la police. Cette sorte de recours dernier, de dernier droit, de dernier argument de l'ordre qui s'appelle le maintien de l'ordre, qui se crée à l'aide de l'instauration, comme étant le centre en fin de compte de la communauté, de ce qui se présente également à son origine, à savoir les trois piques croisées, et au centre du campus, cette réduction de tout ce qui est l'ordre à son maintien est incarnée dans le personnage pivot, central du drame de Genêt, à savoir le préfet de police.

L'hypothèse est celle-ci, et elle est vraiment très jolie : c'est que le préfet de police, à savoir celui qui sait essentiellement que sur lui repose ce maintien de l'ordre et qu'il est en quelque sorte le terme dernier, le résidu de tout pouvoir, le préfet de police, son image ne s'est pas encore élevée à une suffisante noblesse pour qu'aucun des petits vieux qui viennent dans le bordel demande à avoir les ornements, les attributs,

le rôle et la fonction du préfet de police. Il y en a qui savent jouer au juge, et devant une petite prostituée, pour qu'elle s'avoue voleuse, et qui rentrent d'ailleurs en lui pour obtenir cet aveu, car : « comment serais-je juge si tu n'étais pas voleuse ? », dit le juge. Mais je vous passe ce que dit le général à sa jument. Par contre personne n'a demandé à être le préfet de police.

Ceci, bien entendu est pure hypothèse, nous n'avons pas assez d'expérience des bordels pour savoir si effectivement depuis longtemps le préfet de police s'est élevé à la dignité des personnages dans la peau desquels on peut jouir. Mais le préfet de police, car là le préfet de police est le bon ami de la tenancière de tout le bordel — je ne cherche pas du tout ici à faire de la théorie, pas plus que je n'ai dit qu'il s'agissait de choses concrètes — le préfet de police vient et interroge anxieusement : « Y en a-t-il un qui a demandé à être le préfet de police ? »

Et ceci n'arrive jamais. De même qu'il n'y a pas d'uniforme de préfet de police. Nous avons vu s'étaler l'habit, la toque du juge, le képi du général, sans compter le pantalon du dernier, mais il n'y a personne qui soit entré dans la peau du préfet de police pour faire l'amour.

C'est ceci qui est le pivot du drame. Or sachez que tout ce qui se passe à l'intérieur du bordel se passe pendant qu'autour la révolution fait rage. Tout ce qui se passe, et je vous en passe — vous aurez beaucoup de plaisir de découverte à lire cette comédie, tout ce qui se passe à l'intérieur, et c'est loin d'être aussi schématique que ce que je vous dis, il y a des cris, il y a des coups, enfin on s'amuse — est accompagné du crépitement des mitraillettes à l'extérieur, et la ville est en révolution, et bien entendu toutes ces dames s'attendent à périr en beauté, massacrées par les brunes et vertueuses ouvrières qui sont ici censées représenter l'homme entier, l'homme réel, celui qui ne doute pas que son désir peut arriver à l'avènement, à savoir à se faire valoir comme tel et d'une façon harmonieuse. La conscience prolétarienne a toujours cru au succès de la morale, elle a tort ou elle a raison, qu'importe; ce qui importe c'est que Jean Genêt nous montre l'issue de l'aventure — je suis forcé d'aller un peu vite — en ceci que le préfet de police, lui, ne doute pas, parce que c'est sa fonction, comme c'est sa fonction c'est à cause de cela que la pièce se déroule comme elle se déroule, le préfet de police ne doute pas qu'après comme avant la révolution, ce sera toujours le bordel. Il sait que la révolution en

ce sens est un jeu, et en effet en un tour de main que je vous passe — car il y a encore là une fort belle scène où le diplomate de race vient éclairer l'aimable groupe qui se trouve ici au centre de la maison d'illusion sur ce qui se passe au palais royal, à savoir là dans son état [de] plus [grande] légitimité ; la reine brode, et ne brode pas ; la reine ronfle, elle ronfle et ne ronfle pas ; la reine brode un petit mouchoir ; il s'agit de savoir ce qu'il y aura au milieu, à savoir un cygne, un cygne dont on ne sait pas encore s'il ira sur la mer, sur un étang ou sur une tasse de thé — je vous passe donc ce qui concerne l'évanouissement dernier du symbole, mais ce qui se produit est que celle qui se fait la voix, la parole de la révolution, à savoir une des prostituées qui a été enlevée par un vertueux plombier, et qui se trouve à remplir le rôle de la femme en bonnet phrygien sur les barricades, avec ceci de plus qu'elle est une sorte de Jeanne d'Arc — à savoir qu'elle saura, elle la connaît dans les coins la dialectique masculine, parce qu'elle a été là où on l'entend se développer dans toutes ces phases, elle saura leur parler et leur répondre la dite Chantal, puisqu'on l'appelle ainsi dans cette pièce — et elle est escamotée en un tour de main, c'est-à-dire qu'elle reçoit une balle dans la peau et qu'immédiatement après le pouvoir apparaît incarné par la maîtresse de la maison en question, Irma, la tenancière du bordel qui assume, et avec quelle supériorité, les fonctions de la reine. N'est-elle pas, elle aussi, quelqu'un qui est passé au pur état de symbole, puisque, comme il l'exprime quelque part, chez elle rien n'est vrai sinon ses bijoux ?

Et à partir de ce moment nous arrivons à ce quelque chose qui est l'"enrégimentement" des personnages, des pervers que nous avons vu s'exhiber pendant tout le premier acte, au rôle bel et bien authentique, intégral, à l'assomption des fonctions réciproques qu'ils incarnaient dans leurs petits ébats diversement amoureux.

A ce moment-là un dialogue d'une assez grande verdeur politique s'établit entre le personnage du préfet de police qui a besoin d'eux naturellement pour représenter ce qui doit se substituer à l'ordre précédemment bousculé, et pour leur faire assumer des fonctions — ce qu'ils ne font pas d'ailleurs sans répugnance, car ils comprennent fort bien qu'autre chose est de jouir bien au chaud et à l'abri des murailles d'une de ces maisons dont on ne réfléchit pas assez que c'est l'endroit même où l'ordre est le plus minutieusement préservé — à savoir pour les mettre à la merci des

coups de vent, voire des responsabilités que ces fonctions réellement assumées comportent.

Ici nous sommes évidemment dans la franche farce, mais c'est le thème, c'est la conclusion de cette farce de haut goût sur laquelle je voudrais à la fin mettre l'accent.

C'est à savoir qu'au milieu de tout ce dialogue, le préfet de police continue à garder son souci : « Y en a-t-il eu un qui est venu pour demander à être le préfet de police ? Y en a-t-il eu un qui a reconnu assez ma grandeur ? » Il faut reconnaître que là peut-être, un instant au moins, sa place imaginaire dans cette rencontre a une satisfaction difficile à obtenir.

Que se passe-t-il ? Il se passe d'abord ceci : c'est que découragé d'attendre indéfiniment l'événement qui doit être pour lui la sanction de son accession à l'ordre des fonctions respectées, puisque profanées, le préfet de police d'abord consulte ce qu'il est maintenant parvenu à démontrer : que lui seul est l'ordre et le pivot de tout, à savoir qu'en fin de compte ceci veut dire qu'il n'y a rien d'autre en dernier terme que la poigne, et ici nous trouvons quelque chose qui ne manque pas de signification pour autant que la découverte de l'Idéal du moi a été à peu près chez Freud coïncidante avec l'inauguration de ce type de personnage qui offre à la communauté politique une identification unique et facile, à savoir le dictateur.

Le préfet de police consulte ceux qui l'entourent sur le sujet de l'opportunité d'une sorte d'uniforme et aussi bien de symbole qui serait celui de sa fonction, et non sans timidité pour le cas ; à la vérité il a un peu choqué les oreilles de ses auditeurs : il propose un phallus. Est-ce que l'Église n'y verrait pas quelque objection, et il s'incline vers l'évêque qui en effet un instant hoche du bonnet et marque quelque hésitation, mais suggère qu'après tout si on faisait la colombe du Saint-Esprit la chose serait plus acceptable. De même le général propose que ledit chiffre soit peint aux couleurs nationales, et quelques autres suggestions de cette espèce laissent à penser que bien entendu on va arriver assez vite à ce qu'on appelle dans l'occasion un concordat.

C'est à ce moment-là que le coup de théâtre éclate. Une des filles, dont je vous ai passé le rôle dans cette pièce vraiment fourmillante de significations, apparaît sur la scène et la parole encore coupée par l'émotion de ce qu'il vient de lui arriver, et qui n'est rien de moins que ceci : le personnage qui était l'ami — et cela se trouve bien significatif — du sauveur de la

prostituée, parvenu à l'état de symbole révolutionnaire, le personnage donc du plombier, on le connaît dans la maison, est venu la trouver et lui a demandé tout ce qu'il fallait pour ressembler au personnage du préfet de police.

Émotion générale. Striction de la gorge. Nous sommes au bout de nos peines. Tout y a été, jusques et y compris la perruque du préfet de police qui sursaute : comment saviez-vous ? On lui dit : il n'y a que vous [pour] croire que tout le monde ignorait que vous portiez perruque, et le personnage, une fois revêtu de tous les attributs de celui dont la figure est véritablement la figure héroïque du drame, fait ce geste, que la prostituée fait, de lui jeter à la figure, après l'avoir tranché, ce avec quoi, dit-elle pudiquement, il ne dépucellera jamais personne.

A ce moment le préfet de police qui était tout près d'arriver au sommet de son contentement a tout de même ce geste rapide de contrôler qu'il le lui reste encore. Il le lui reste en effet, et son passage à l'état de symbole, sous la forme de l'uniforme phallique proposé, est désormais devenu inutile. En effet à partir de ce moment il est tout à fait clair que celui qui représente le désir simple, le désir pur et simple, ce besoin qu'a l'homme de rejoindre, d'une façon qui puisse être authentiquement et directement assumée, sa propre existence, sa propre pensée, une valeur qui ne soit pas purement distincte de sa chair, il est clair que c'est pour autant que ce sujet qui est là représentant l'homme — celui qui a combattu pour que quelque chose que nous avons appelé jusqu'à présent le bordel retrouve son assiette, sa norme et sa réduction à quelque chose qui puisse être accepté comme pleinement humain — que celui-là ne s'y réintègre, que celui-là ne s'y offre une fois l'épreuve passée, qu'à la condition précisément de se castrer, c'est-à-dire de faire que le phallus soit quelque chose qui soit de nouveau réduit à l'état de signifiant, à ce quelque chose que peut ou non donner ou retirer, conférer ou ne pas conférer, celui qui, à ce moment-là, se confond, et de la façon la plus explicite, c'est-à-dire que c'est là-dessus que se termine la comédie, se confond et rejoint l'image du créateur du signifiant, du notre père, du notre père qui êtes aux cieux.

C'est là-dessus que, d'une façon dont assurément nous pouvons à notre gré porter l'accent comme blasphématoire, ou comme à proprement parler comique, que la comédie se termine.

Je reprendrai et je me référerai à ces termes. Vous verrez comment pour nous il pourra nous servir pour la suite de repère, de repère dans cette question essentielle du désir et de la jouissance dont aujourd'hui j'ai voulu vous donner le premier gramme.

1 - J. Rivière (1964) "La féminité en tant que mascarade", in *La Psychanalyse*, n° 7, Paris, 257 - 270.
2 - J. Delay (1956) *La jeunesse d'André Gide*, Gallimard, 2° volume.

# Leçon XV

*12 mars 1958*

Vous savez ce que nous essayons de faire ici c'est, à savoir dans ces difficultés et dans ces impasses, dans ces contradictions qui sont le tissu de votre pratique, [et] c'est le moindre présupposé de notre travail que vous vous en aperceviez, d'essayer de vous ramener toujours au point où ces impasses et ces difficultés puissent à la fois vous apparaître dans leur véritable portée et de ce fait vous éluder, en vous reportant à ces théories partielles, voire ces escamotages, des glissements de sens dans les termes mêmes que vous employez, qui sont aussi le lieu de tous les alibis.

Nous avons la dernière fois parlé du désir et de la jouissance. Je voudrais vous montrer aujourd'hui, dans un progrès dans le texte même de ce que sur un point Freud apporte par son observation des difficultés que cela propose à ceux qui suivent et de la façon dont, en essayant de serrer de plus près les choses, à partir d'ailleurs de certaines exigences préconçues, [que] quelque chose se dégage qui va plus loin dans le sens de la difficulté, et comment peut-être nous pouvons faire un troisième pas. Il s'agit nommément de Freud, à propos de la position phallique chez la femme, ou plus exactement de ce qu'il appelle la phase phallique.

Je rappelle ce sur quoi nous sommes arrivés, ce sur quoi nous avons mis l'accent, ce que veut dire ce que, dans nos trois ou quatre dernières séances, nous avons commencé d'articuler, ce désir qui, comme tel et nommément, est mis au cœur de la méditation de l'expérience analytique. Nous l'avons ici formulé comme de ramasser, de concentrer ce que nous avons dit, comme une demande signifiée. Voici deux termes qui n'en font

qu'un : également je demande, je vous signifie ma demande, comme on dit je vous signifie un ordre, je vous signifie un arrêt. Cette demande donc implique l'autre, celui de qui il est exigé, mais aussi comme celui pour qui cette demande a un sens, un autre qui, entre autres dimensions, a celle d'être le lieu où ce signifiant a sa portée.

Ceci nous le savons déjà : le deuxième terme, demande signifiée, au sens où je vous signifie quelque chose, je vous signifie ma volonté, c'est là qu'est le point important vers lequel nous avons songé spécialement.

Maintenant ce signifié implique dans le sujet l'action structurante de signifiant constitué par rapport au besoin, par rapport à ce désir, dans une altération essentielle ; par rapport au besoin, cette altération est constituée par ceci qui est l'entrée du désir dans la demande.

Je m'arrête un instant pour faire une parenthèse. Nous avons jusqu'à présent, et pour une raison de temps et d'économie, laissé de côté cette année, où pourtant nous parlons des formations de l'inconscient, le rêve. Vous savez l'essentiel de l'affirmation de Freud concernant le rêve, c'est que le rêve exprime un désir. Mais en fin de compte nous n'avons même pas commencé à nous demander qu'est-ce que c'est que ce désir du rêve, si ce désir dont nous parlons, et il y en a plus d'un dans le rêve, ce sont les désirs du jour qui en donnent l'occasion, le matériel, et chacun sait que ce qui nous importe, c'est le désir inconscient ; ce désir inconscient, pourquoi en somme Freud l'a-t-il reconnu dans le rêve ? Au nom de quoi ? En quoi est-il reconnu ? Il n'y a aucun texte de rêve apparemment, manifestement, qui corresponde à ce par quoi un désir se manifeste grammaticalement. Il n'y a aucun texte de rêve si ce n'est apparemment, c'est-à-dire devant être traduit dans une articulation plus profonde ; mais au niveau de cette articulation qui est masquée, qui est latente, qu'est-ce qui distingue, qu'est-ce qui met l'accent sur ce qu'articule le rêve ? Bien sûr rien apparemment.

Observez qu'en fin de compte, dans le rêve, ce que Freud reconnaît comme désir, c'est bien par ce que je vous dis, à savoir par l'altération du besoin que ceci se signale, c'est en tant que ce qui est au fond est masqué, articulé dans quelque chose qui le transforme, qui le transforme en quoi ? En ceci que cela passe par un certain nombre de modes, d'images qui sont là en tant que signifiants. C'est donc par l'entrée en jeu de toute une structure qui sans doute est la structure du sujet, pour autant que doit y opérer un certain nombre d'instances.

Mais cette structure du sujet, nous ne la reconnaissons qu'à travers ce fait que ce qui passe dans le rêve est soumis aux modes et aux transformations du signifiant, aux structures de la métaphore et de la métonymie, de la condensation et du déplacement. Ici ce qui donne la loi de l'expression du désir dans le rêve, c'est bien la loi du signifiant, c'est à travers une exégèse de ce qui est particulièrement articulé dans un rêve que nous décelons ce quelque chose qui est quoi, en fin de compte ? Quelque chose que nous supposons vouloir faire reconnaître, quelque chose qui participe à une aventure primordiale, qui est là inscrit et qui s'articule si nous le reportons toujours à quelque chose d'originel qui s'est passé dans l'enfance et qui a été refoulé.

C'est à cela que nous donnons en fin de compte la primauté de sens, dans ce qui s'articule dans le rêve. C'est que quelque chose là se présente qui est tout à fait dernier quant à la structuration du désir du sujet. Nous pouvons dès maintenant l'articuler, c'est le désir, l'aventure primordiale de ce qui s'est passé autour d'un désir qui est le désir infantile, son désir essentiel qui est le désir du désir de l'autre, ou le désir d'être désiré. C'est ce qui s'est marqué, inscrit dans le sujet autour de cette aventure, qui reste là, permanent, sous-jacent, et qui donne le dernier mot de ce qui dans le rêve nous intéresse en tant qu'un désir inconscient qui s'exprime à travers quoi, à travers le masque de ce qui occasionnellement aura donné au rêve son matériel, avec quelque chose qui ici nous est signifié à travers les conditions particulières qu'impose toujours au désir la loi du signifiant.

Ce que j'essaye ici de vous enseigner, c'est à substituer à tout ce qui dans la théorie est plus ou moins confus parce que toujours partiel — à savoir à la mécanique, à l'économie des gratifications, des soins, des fixations, des agressions — cette notion fondamentale de la dépendance primordiale du sujet par rapport au désir de l'autre, de ce qui s'est structuré toujours par l'intermédiaire de ce mécanisme qui fait que le désir du sujet déjà est en tant que tel modelé par les conditions de la demande, inscrit au fur et à mesure de l'histoire du sujet dans sa structure, [dans] les péripéties, les avatars de la constitution de ce désir, en tant qu'il est soumis à la loi du désir de l'autre, fait, si l'on peut dire, du plus profond désir du sujet, de celui qui reste suspendu dans l'inconscient, la somme, l'intégrale, dirions-nous, de ce grand D, de ce Désir de l'autre. C'est ceci seulement qui peut donner un sens à l'évolution que vous connaissez de l'analyse, ce

qui a fini par mettre tellement d'accent sur ce rapport primordial à la mère au point de paraître éluder toute la dialectique ultérieure, voire la dialectique œdipienne ; il y a quelque chose qui va à la fois dans un sens juste et qui le formule à côté. Ce n'est pas seulement la frustration en tant que telle, à savoir un plus ou moins de réel qui est donné ou qui n'a pas été donné au sujet, qui est le point important ; c'est ce en quoi le sujet a visé, a repéré ce désir de l'autre qui est le désir de la mère, et par rapport à ce désir c'est lui faire reconnaître, ou passé, ou offert à devenir par rapport à quelque chose qui est un X de désir chez la mère, à devenir ou non celui qui répond, à devenir ou non l'être désiré.

Ceci est essentiel car à le négliger tout en l'approchant, à pénétrer aussi près que possible, par des voies d'abord aussi proches que possible d'accès de ce qui se passe chez l'enfant, vous le savez, Mélanie Klein a découvert beaucoup de choses ; mais à le formuler simplement si l'on peut dire dans l'affrontement, la confrontation du sujet, de l'enfant au personnage maternel, elle aboutit à cette sorte de relation vraiment spéculaire, en miroir, qui fait que le corps, si l'on peut dire, car c'est déjà très frappant, ceci est au premier plan, le corps maternel devient en quelque sorte l'enceinte et l'habitacle de ce qui peut s'y localiser, s'y projeter des pulsions de l'enfant, ces pulsions étant elles-mêmes motivées par l'agression d'une déception fondamentale. Et en fin de compte dans cette dialectique rien ne peut nous sortir en quelque sorte d'un mécanisme de projection illusoire, d'une construction du monde à partir d'une sorte d'auto-genèse de fantasme primordiaux ; la genèse de l'extérieur en tant que lieu du mauvais reste purement artificielle et soumet en quelque sorte toute l'accession ultérieure à la réalité à une pure dialectique de fantaisie.

Il faut introduire, pour compléter cette dialectique kleinienne, cette notion que l'extérieur pour le sujet est donné d'abord, non pas comme quelque chose qui se projette de l'intérieur du sujet, de ses pulsions, mais comme la place, le lieu où se situe le désir de l'autre, et où le sujet a à aller le rencontrer.

Ceci est essentiel et est la seule voie par où nous pouvons trouver la solution des apories qu'engendre cette voie kleinienne qui s'est montrée si féconde par beaucoup d'endroits, mais qui aboutit à faire s'évanouir, à éluder complètement, ou à reconstruire d'une façon en quelque sorte implicite quand [la façon] elle-même ne s'aperçoit pas, mais d'une façon égale-

ment illicite parce que non motivée, la dialectique primordiale du désir, telle que Freud l'a découverte, qui est dans un rapport tiers, à savoir celui qui fait intervenir au-delà de la mère, voire à travers elle, la présence du personnage désiré ou rival, mais du personnage tiers qu'est le père.

En fin de compte, c'est ici que se justifie le schéma que j'essayais de vous donner en vous disant qu'il faut poser la triade symbolique fondamentale, à savoir la mère, l'enfant et le père, en tant que l'absence ou la présence de la mère offre à l'enfant, ici posé comme terme symbolique simplement de par l'introduction de la dimension signifiante, offre à l'enfant — ce n'est pas le sujet, c'est par la seule introduction du signifiant, du terme symbolique — le fait que l'enfant sera ou non un enfant demandé.

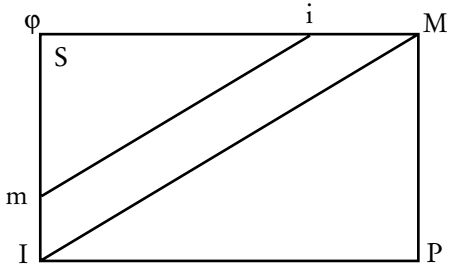


Et ce troisième terme essentiel qui est en quelque sorte ce qui permet tout cela ou l'interdit, [est] ce qui se pose au-delà de cette absence ou présence de la mère en tant que sens, présence signifiante, ce qui lui permet ou non de se manifester. C'est par rapport à cela que dès que l'ordre signifiant entre en jeu le sujet a à se situer, le sujet, lui, tend sa vie concrète et réelle bien sûr dans quelque chose qui d'ores et déjà comporte des désirs au sens imaginaire, au sens de la capture, au sens où des images le fascinent, au sens où par rapport à ces images il a à se sentir comme moi, comme centre, comme maître [de] ou comme dominé [par] ce rapport imaginaire, où, vous le savez, chez l'homme joue avec un accent primordial l'image de soi, l'image du corps qui vient en quelque sorte tout dominer. Bien sûr cette électivité de l'image chez l'homme est quelque chose de profondément lié au fait qu'il est ouvert à cette dialectique du signifiant dont nous parlions. Là, la réduction, si l'on peut dire, de l'image captivante à cette image centrale fondamentale de l'image du corps, n'est pas

sans lien avec ce rapport fondamental [dans lequel] le sujet est [en relation] à la triade signifiante. Mais ce rapport à la triade signifiante introduit ce troisième terme pour le sujet, ce troisième terme par quoi le sujet, au-delà de ce rapport duel, de ce rapport de captivation à l'image, le sujet, si je puis dire, demande à être signifié.

C'est pour cela qu'il y a sur le plan de l'imaginaire trois pôles aussi comme dans la constitution minimale du champ symbolique au-delà de moi et de mon image : de par le fait que j'ai à entrer dans les conditions du signifiant il y a un point, quelque chose qui doit marquer que mon désir doit être signifié pour autant qu'il passe nécessairement par une demande que je signifie sur le plan symbolique. Il y a, en d'autres termes, l'exigence d'un symbole général de cette marge qui me sépare toujours de mon désir, qui fait mon désir être toujours marqué de cette altération par l'entrée dans le signifiant. Il y a un symbole général de cette marge, de ce manque fondamental nécessaire à introduire mon désir dans le signifiant, à en faire le désir auquel j'ai affaire dans la dialectique analytique, ce symbole, ce par quoi le signifié est désigné en tant qu'il est toujours signifié, altéré, voire signifié à côté.

C'est cela que nous constatons dans le schéma que je vous donne. Ceci est dans le sujet au niveau de l'imaginaire : ici son image, ici le point où se constitue le moi. C'est cela qu'ici je vous désigne par la lettre φ, en tant qu'elle est le phallus. Il est impossible de déduire la fonction constituante du phallus en tant que signifiant dans toute la dialectique de l'introduction du sujet à son existence pure et simple et à sa position sexuelle si nous n'en faisons pas ceci, qu'il est le signifiant fondamental par quoi le désir du sujet a à se faire reconnaître comme tel, qu'il s'agisse de l'homme ou qu'il s'agisse de la femme.

Ceci se traduit en ce que, quel que soit le désir, il faut qu'il ait dans le sujet cette référence que c'est le désir du sujet sans doute, mais en tant que le sujet lui-même a reçu sa signification, que le sujet dans son pouvoir de sujet doit tenir ce pouvoir d'un signe, et que ce signe il ne l'obtient qu'à se mutiler de quelque chose par le manque duquel tout sera à valoir.

Ceci n'est pas une chose déduite. Ceci est donné par l'expérience analytique. Ceci est l'essentiel de la découverte de Freud. Ceci est ce qui fait que Freud écrivant en 1931 *Female sexuality* nous affirme ce quelque chose qui sans doute au premier abord est problématique, qui sans doute

est insuffisant, qui sans doute demande une élaboration qui appelle les réponses de toutes les psychanalystes, d'abord féminines, Hélène Deutsch, Karen Horney et bien d'autres, et Mélanie Klein, et J. Muller ; et résumant tout cela, et l'articulant d'une façon qui semble plus ou moins compatible avec l'articulation de Freud, Jones répond à tout cela. C'est ce que nous allons examiner aujourd'hui.

Prenons la question au point où elle est la plus paradoxale. Le paradoxe se présente d'abord, si l'on peut dire, sur le plan d'une sorte d'observation naturelle. C'est en naturaliste que Freud nous dit : « ce que me montre mon expérience, c'est que chez la femme aussi, et pas seulement chez l'homme, ce phallus...» dont chez l'homme il nous a montré, conformément à la formule générale que j'essayais de vous donner à l'instant, que l'introduction chez l'homme dans la dialectique qui va lui permettre de prendre place, de prendre rang dans cette transmission des types humains, qui lui permettra de devenir à son tour le père, que rien [de cette introduction] ne se réalisera sans ce que j'ai appelé à l'instant cette mutilation fondamentale grâce à quoi le phallus va devenir le signifiant du pouvoir, le signifiant, le sceptre, mais aussi ce quelque chose grâce à quoi cette virilité pourra être assumée ; bien sûr jusque-là nous avons compris Freud. Mais il va plus loin, et il nous montre comment au centre de cette dialectique féminine le même phallus se produit.

Ici quelque chose paraît s'ouvrir béant, pour autant que jusqu'à présent c'est en termes de lutte, de rivalité biologique que nous avons pu, à la rigueur, comprendre l'introduction de l'homme, par le complexe de castration, dans son accession à la qualité d'homme. Chez la femme, ceci assurément présente un paradoxe, et Freud d'abord nous le dit purement et simplement comme un fait d'observation : ce qui paraît coïncider avec aussi quelque chose qui se présenterait donc comme tout ce qui est observé, comme faisant partie de la nature, comme naturel. C'est bien ainsi en effet qu'il paraît nous présenter les choses quand il nous dit que la fille, comme le garçon, d'abord désire la mère ; disons les choses comme elles sont écrites. Il n'y a qu'une seule façon de désirer. La fille se croit d'abord pourvue d'un phallus, comme elle croit aussi sa mère pourvue d'un phallus, et ce que cela veut dire c'est que l'évolution naturelle des pulsions fait que, de transfert en transfert à travers les phases instinctuelles, c'est à quelque chose qui a la forme du sein par l'intermédiaire d'un certain

nombre d'autres formes [que l'on] aboutit à ce fantasme phallique par où en fin de compte c'est en position masculine que la fille se présente par rapport à la mère, et que quelque chose de complexe, de plus complexe pour elle que pour le garçon, doit intervenir pour qu'elle reconnaisse sa position féminine. Elle est supposée, non pas par rien qui soit dans le principe, elle est supposée dans l'articulation de Freud, manquer au départ cette reconnaissance de la position féminine.

Ce n'est pas là un mince paradoxe que de nous proposer quelque chose qui va autant à l'envers de la nature, qui après tout nous suggérerait que par une sorte de symétrie par rapport à la position du garçon, c'est comme vagin, comme l'a dit quelqu'un, comme bouche vaginale... Nous avons des observations qui nous permettent d'affirmer même, et je dirai à l'encontre des données freudiennes, qu'il y a des expériences vécues primitives dont nous pouvons retrouver la trace primordiale chez le jeune sujet, qui montrent, contrairement à l'affirmation de cette méconnaissance primitive, que quelque chose peut être mu par contrecoup chez le sujet, au moins par contrecoup semble-t-il, au moment de l'opération du nourrissage, je veux dire chez la petite fille encore à la mamelle, qui montre quelque émotion, sans doute vague, mais dont il n'est pas absolument immotivé de la rapporter à une émotion corporelle profonde qu'il nous est sans doute à travers les souvenirs difficile de localiser, mais qui permettrait en somme l'équation par une série de transmission de la bouche du nourrissage à la bouche vaginale; comme par ailleurs à l'état achevé, développé de la féminité, cette fonction d'organe absorbant ou même suceur est quelque chose de repérable dans l'expérience, et qui fournirait en quelque sorte la continuité par où, s'il ne s'agissait que d'une migration, si l'on peut dire, de la pulsion érogène, nous verrions tracée, si l'on peut dire, la voie royale de l'évolution de la féminité au niveau biologique; et c'est bien là ce quelque chose en effet dont Jones se fait l'avocat, et le théoricien quand il pense qu'il est impossible pour toutes sortes de raisons de principe d'admettre que l'évolution de la sexualité chez la femme serait quelque chose de voué à ce détour et à cet "artificialisme".

Il nous propose une théorie qui s'oppose en quelque sorte point par point à ce que Freud, lui, nous articule comme une donnée de l'observation, nous proposant la phase phallique de la petite fille comme reposant sur une pulsion dont il nous explique et dont il nous démontre les appuis

naturels dans deux éléments : le premier élément étant celui admis de bisexualité biologique primordiale, mais il faut bien le dire, purement théorique, lointaine, et dont on peut dire très bien avec Jones qu'après tout elle est assez loin de notre accès. Mais il y a autre chose, la présence d'une amorce de l'organe phallique, de l'organe clitoridien des premiers plaisirs, lié chez la petite fille à la masturbation clitoridienne, et qui peut donner en quelque sorte l'amorce du fantasme phallique qui joue le rôle décisif que nous dit Freud. Et c'est bien ce que Freud fait : la phase phallique est une phase phallique clitoridienne ; le pénis fantasmatique est une exagération du petit pénis que donne effectivement l'anatomie féminine.

C'est dans la déception et la sortie telle qu'elle est engendrée par cette déception, [du fait] de ce détour fondé pourtant, pour lui, dans un mécanisme naturel, que Freud nous donne le ressort de l'entrée de la petite fille dans sa position féminine, et c'est à ce moment, nous dit-il, que le complexe d'Œdipe joue le rôle normatif qu'il doit jouer essentiellement, mais il le joue chez la petite fille à l'inverse de chez le garçon. Le complexe d'Œdipe lui donne l'accès à ce pénis qui lui manque, par l'intermédiaire de l'appréhension du pénis du mâle, soit qu'elle le découvre chez quelque compagnon, soit qu'elle le situe ou qu'elle le découvre également chez le père.

C'est par l'intermédiaire du désappointement, de la désillusion de quelque chose chez elle par rapport à cette phase fantasmatique de la phase phallique que la petite fille est introduite dans le complexe d'Œdipe, comme l'a théorisé une des premières analystes à suivre Freud sur ce terrain, Madame Lampl de Groot. Elle l'a très justement remarqué : la petite fille entre dans le complexe d'Œdipe par la phase inversée du complexe d'Œdipe : elle se présente d'abord dans le complexe d'Œdipe dans une relation à la mère, et c'est dans l'échec de cette relation à la mère qu'elle trouve la relation au père, avec ce qui par la suite pour elle se trouvera ainsi normativé par l'équivalence, d'abord de ce pénis qu'elle ne possédera jamais, avec l'enfant qu'elle pourra en effet avoir, [qu'] elle pourra donner à sa place.

Observons ici un certain nombre de repères par rapport à ce que je vous ai enseigné à distinguer, ce *Penisneid* qui se trouve être ici l'articulation essentielle de l'entrée de la femme dans la dialectique œdipienne, ce *Penisneid* qui comme tel, et comme donc la castration chez l'homme, se

trouve au cœur de cette dialectique, qui, sans doute à travers les critiques que je vais vous formuler par la suite, celles qu'a apportées Jones, va être remis en question, et bien entendu il paraît du dehors, quand on commence à aborder la théorie analytique, qu'elle se présente comme quelque chose d'artificiel.

Arrêtons-nous un instant d'abord pour souligner, ce qu'il convient de faire, l'ambiguïté qui est employée à travers les divers temps de cette évolution œdipienne chez la fille; ceci, la discussion de Jones le pointe d'ailleurs, le *Penisneid* qu'est-ce que c'est ?

Il y a trois modes au travers de cette entrée et de cette sortie du complexe d'Œdipe qui nous sont montrés par Freud autour de la phase phallique :

– Il y a *Penisneid* au sens du fantasme, à savoir ce vœu, ce souhait longtemps conservé, quelquefois conservé toute la vie, et Freud insiste assez sur le caractère irréductible de ce fantasme quand c'est lui qui se maintient au premier plan, ce fantasme que le clitoris soit un pénis. C'est un premier sens du *Penisneid*.
– Il y a un autre sens : un *Penisneid* tel qu'il intervient quand ce qui est désiré, c'est le pénis du père, c'est-à-dire [ce] moment où le sujet voit dans la réalité le pénis, là où il est, le point où aller chercher la possession du pénis; l'Œdipe est la situation non seulement interdite, mais [il y a aussi] impossibilité physiologique dans la situation; ce développement de la situation l'a frustrée.
– Puis il y a la fonction de cette évolution en tant qu'elle fait surgir chez la petite fille le fantasme d'avoir un enfant du père, c'est-à-dire d'avoir ce pénis sous une forme symbolique.

Rappelez-vous maintenant ce qu'à propos du complexe de castration je vous ai appris à distinguer entre castration, frustration et privation. Dans ces trois formes, lesquelles correspondent à chacun de ces trois termes ? Je vous l'ai dit :

– Une frustration est quelque chose d'imaginaire portant sur un objet bien réel. C'est bien en cela que le fait que la petite fille ne reçoive pas le pénis du père est une frustration.

– Une privation est quelque chose de tout à fait réel, et qui ne porte que sur un objet symbolique, à savoir que quand la petite fille n'a pas d'enfant du père, en fin de compte il n'a jamais été question qu'elle en ait. Elle est bien incapable d'en avoir. L'enfant d'ailleurs n'est là que comme symbole, et symbole précisément de ce dont elle est réellement frustrée, et c'est bien en effet à titre de privation que ce désir de l'enfant du père intervient à un moment de l'évolution.
– Reste donc ce qui correspond à la castration, à savoir à ce qui symboliquement ampute le sujet de quelque chose d'imaginaire, et, dans l'occasion, d'un fantasme [qui y] correspond bien [et] Freud est dans la juste ligne ici quand il nous dit que la position de la petite fille par rapport à son clitoris, c'est qu'à un moment donné elle doit renoncer à ce clitoris [qu']elle conservait à titre d'espoir, à savoir que tôt ou tard il deviendrait quelque chose d'aussi important qu'un pénis. C'est bien à ce niveau que structurellement se trouve le correspondant de la castration, si vous vous rappelez ce que j'ai crû devoir articuler quand je vous ai parlé de la castration, au point électif où elle se manifeste, c'est-à-dire chez le garçon.

On peut discuter qu'effectivement tout chez la fille tourne autour de la pulsion clitoridienne. On peut sonder les détours de l'aventure œdipienne, comme vous allez le voir maintenant à travers la critique de Jones. Mais nous ne pouvons pas au départ ne pas remarquer la rigueur, au point de vue structurel, du point que Freud nous désigne en tant que correspondant de la castration; c'est bien quelque chose qui doit se trouver au niveau de ce qui se passe, de ce qui peut se passer comme relation à un fantasme, et en tant que bien entendu cette relation à un fantasme prend valeur signifiante. C'est à ce point là que doit se trouver le point symétrique.

Il s'agit maintenant de comprendre comment ceci se produit. Ce n'est pas bien entendu parce que ce point-là est utilisé que c'est ce point-là qui nous donne toute la clef de l'affaire. Elle [la critique de Jones] nous la donne apparemment dans Freud, pour autant que Freud a l'air de nous montrer là une histoire d'anomalie pulsionnelle, et c'est bien ce qui va révolter, faire s'insurger un certain nombre de sujets, précisément au titre de préconceptions biologiques. Mais vous allez voir ce que, dans l'articulation même de leurs objections, ils arriveront à dire. Ils sont forcés par la

nature des choses d'articuler un certain nombre de points, de traits qui sont justement ceux qui vont nous permettre de faire le pas en avant, de bien comprendre ce dont il s'agit, d'aller au-delà de la théorie de la pulsion naturelle, de voir effectivement que le phallus intervient bel et bien dans ce que je vous ai dit d'abord ici, dans ce que je peux appeler les prémisses de la leçon d'aujourd'hui, et qui n'est rien d'autre que le rappel de ce que nous venons par d'autres voies de cerner, à savoir que le phallus intervient ici en tant que signifiant.

Mais venons-en maintenant à la réponse, à l'articulation de Jones. Il y a trois articles importants de Jones là-dessus : l'un qui s'appelle *Early female sexuality*, écrit en 1935, et dont nous allons parler aujourd'hui, qui avait été précédé de l'article sur la *Phallic Phase*, présenté au Congrès d'Innsbruck huit ans avant (en septembre 1927), et enfin *Early development of female sexuality*.

C'est à celui-là que Freud, dans son article de 1931, fait allusion quand il réfute en quelques lignes, et je dois dire très dédaigneusement, les positions prises par Jones. Jones répond dans la *Phallic Phase*, et essaye de répondre et d'articuler sa position en somme contre Freud, tout en s'efforçant de rester le plus près possible de sa lettre. Le troisième article, sur lequel je vais m'appuyer aujourd'hui, est extrêmement significatif de ce que nous voulons démontrer. Il est aussi le point le plus avancé de l'articulation de Jones, il se situe en 1935, quatre ans après l'article de Freud sur la sexualité féminine. Il a été prononcé à la demande de Federn qui était à ce moment-là vice-président ou président de la Société viennoise, et c'est à Vienne qu'il a été apporté pour proposer au Cercle viennois ce que Jones a formulé tout uniment comme étant le point de vue des Londoniens, c'est-à-dire ce qui d'ores et déjà se trouve centré autour de l'expérience kleinienne.

Jones nous dit qu'il convient d'aborder [les choses] par l'expérience qui est la seule, celle des Londoniens, [de s']opposer, et il fait ses oppositions d'une façon plus tranchée [afin] que l'exposition y gagne en pureté, en clarté, en support à la discussion ; il fait un certain nombre de remarques, et il y a tout intérêt à s'y arrêter, en se reportant le plus possible au texte.

Il faut remarquer d'abord que l'expérience nous montre qu'il est difficile, quand on s'approche de l'enfant, de saisir cette prétendue position masculine qui serait celle de la petite fille à la phase phallique par rapport à sa mère. Plus on remonte vers l'origine, plus nous nous trouvons

confrontés avec quelque chose qui, là, est critique. Je m'excuse si, en suivant ce texte, nous allons nous trouver devant un certain nombre d'objets qui paraissent par rapport à la ligne que j'essaye ici de vous dessiner dans des positions quelquefois un peu latérales mais qui valent d'être relevées pour ce qu'elles révèlent.

Les suppositions de Jones, je vous le dis tout de suite, sont essentiellement dirigées vers quelque chose qu'il articule en clair à la fin de l'article : une femme est-elle un être *born*, c'est-à-dire né comme tel, comme femme ? Ou est-elle un être *made*, fabriqué comme femme ? Et c'est là qu'il situe son interrogation. C'est là qu'il s'insurge contre la position freudienne. Il y a deux termes qui vont être en quelque sorte le point vers lequel s'avance son cheminement, quelque chose qui est issu d'une sorte de résumé des faits qui, dans l'expérience concrète auprès de l'enfant, permet soit d'objecter, soit quelquefois aussi de confirmer, mais dans tous les cas de corriger la conception freudienne. Mais ce qui anime toute sa démonstration c'est ceci qu'il pose à la fin comme une question, une espèce de oui ou non qui pour lui est absolument rédhibitoire même d'un choix possible. Il ne peut pas y avoir dans sa perspective une position telle que la moitié de l'humanité soit faite d'êtres qui en quelque sorte seraient *made*, c'est-à-dire fabriqués dans le défilé œdipien. Il ne semble pas remarquer que le défilé œdipien en fin de compte ne fabrique pas moins, s'il s'agit de cela, des hommes. Néanmoins le fait justement que les femmes y entrent, là, avec un bagage en somme qui n'est pas le leur, lui paraît constituer une différence suffisante avec le garçon, pour qu'il [Jones] revendique quelque chose qui dans sa substance va consister à dire : c'est vrai que nous observons chez la femme, chez la petite fille à un certain moment de son évolution, quelque chose qui représente cette mise au premier plan, cette exigence, ce désir qui se manifeste sous la forme ambiguë du *Penisneid* et qui pour nous est si problématique.

Mais qu'est-ce que c'est ? C'est en cela que va consister tout ce qu'il va nous dire. C'est une formation de défense, c'est un détour, c'est quelque chose, explique-t-il, de comparable à une phobie, et la sortie de la phase phallique c'est essentiellement quelque chose qui doit se concevoir comme guérison d'une phobie qui serait en somme une phobie très généralement répandue, une phobie normale, mais essentiellement du même ordre et du même mécanisme.

Il y a là quelque chose, vous le voyez, puisqu'en somme je prends le parti de sauter au cœur de sa démonstration, il y a là quelque chose qui pour nous est tout de même extraordinairement propice à notre réflexion, pour autant que vous vous souvenez peut-être encore de la façon dont j'ai essayé de vous articuler la fonction de la phobie. Si effectivement c'est bien ainsi que la relation de la petite fille au phallus doit être conçue, assurément nous nous rapprochons bien de la conception que j'essaye de vous donner, à savoir que c'est au titre d'un élément signifiant privilégié qu'intervient la relation, dans l'Œdipe de la petite fille, au phallus.

Est-ce à dire que nous allons nous rallier là-dessus à la position de Jones ? Sûrement pas. Si vous vous souvenez de la différence que j'ai faite entre phobie et fétiche nous dirons bien qu'ici le phallus joue plutôt le rôle de fétiche que le rôle de phobie. Mais ceci, nous y reviendrons ultérieurement. Reprenons l'entrée de Jones dans sa critique, son articulation, et disons d'où il part, d'où cette phobie va se constituer. Cette phobie, pour lui, est une construction de défense contre quelque chose, contre un danger engendré par les pulsions primitives de l'enfant, de l'enfant qu'il suit là au niveau de la petite fille, mais qui se trouve à ce niveau dans la même position et qui a le même sort que le petit garçon. Mais il s'agit ici de la petite fille, et il remarque donc qu'originellement le rapport de l'enfant — et c'est là-dessus que je me suis arrêté tout à l'heure en vous disant que nous rencontrerions des choses tout à fait singulières — à la mère est une position masculine primitive. Il dit : elle est loin d'être comme un homme est à l'égard d'une femme, « comme un homme considère une femme », c'est-à-dire comme une créature dont [il faut] accepter ou recevoir les désirs, comme un être aux désirs duquel il faut accéder et dont ce serait un plaisir que de les combler.

Il faut reconnaître qu'amener à ce niveau une position aussi élaborée des rapports de l'homme et de la femme est pour le moins paradoxal. Il est bien certain que quand Freud parle de la position masculine de la petite fille, il ne fait d'aucune façon état de cet effet le plus achevé, si tant est qu'il soit vraiment atteint, de la civilisation où l'homme est là pour combler tous les désirs de la femme. Mais sous la plume de quelqu'un qui s'avance dans ce domaine avec des prétentions aussi naturalistes au départ nous ne pouvons pas manquer de relever ceci, comme je dirai une des difficultés du terrain, pour qu'il arrive à achopper à ce point dans sa démonstration,

et ceci est tout au début de sa démonstration, à savoir pour y opposer bien plutôt la position de l'enfant, et non sans aucun doute à juste titre, non pas donc comme un homme à l'égard d'une femme, mais qu'il s'agit ici de la mère telle que la considère l'enfant.

Vous avez reconnu là le pot de lait de la mère, comme [elle se présente pour] l'enfant tel que le décrit Mélanie Klein, à savoir — je traduis Jones — : comme « une personne qui a été la réussite ». Ce *successfull* a toute sa portée parce qu'il implique dans le sujet maternel ce quelque chose, et Jones ne s'en aperçoit pas, [implique que,] à calquer les choses sur le texte de ce qu'on trouve dans l'enfant, c'est bien d'un être désirant qu'il s'agit. C'est la mère, puisqu'elle a été assez heureuse pour réussir à se remplir elle-même, avec juste les choses que l'enfant désire si "vachement", à savoir par ce matériel réjouissant des deux espèces de choses solides et liquides.

On ne peut méconnaître — rien qu'à nous représenter l'expérience primitive de l'enfant, à savoir celle à laquelle on accède sans doute à la lorgnette, mais en s'approchant le plus près possible de la place, en analysant des enfants de trois ou quatre ans, c'est ce que fait Mélanie Klein, quand nous découvrons déjà un rapport à l'objet qui est structuré sous cette forme que j'ai appelée l'empire du corps maternel — que quelque chose dont vous trouvez à propos de ce que Mélanie Klein appelle dans ses "Contributions"[1] l'Œdipe ultra précoce de l'enfant, avec les dessins qu'il nous donne, ce quelque chose que j'ai appelé à la fois le champ de l'empire maternel, avec ce qu'il comporte à l'intérieur de ce que j'ai appelé par une référence à l'histoire chinoise les royaumes combattants, à savoir ce qu'elle nous montre : que l'enfant est capable de dessiner à l'intérieur, qu'elle repère comme signifiants, les frères, les sœurs, les excréments, tout ce qui cohabite dans ce corps maternel avec en plus tout [ce qui] est déjà à l'intérieur du corps maternel, ce qu'elle nous permet de distinguer, ce qu'effectivement la dialectique du traitement permet d'articuler comme étant le phallus paternel, à savoir ce quelque chose qui d'ores et déjà serait introduit là comme un élément à la fois particulièrement nocif et particulièrement rival par rapport aux exigences de possession de cet enfant par rapport au contenu de ce corps. Il nous paraît également très difficile de voir là autre chose que des données qui accusent, qui approfondissent pour nous le caractère problématique de ces relations soi-disant naturelles ; [est-] ce que

nous ne les voyons pas d'ores et déjà structurées, [par] ce que j'ai appelé la dernière fois toute une batterie signifiante montrant déjà un rapport avec elles, [et] qui est articulée d'une façon telle qu'aucune relation biologique naturelle ne puisse vraiment les motiver [?].

Aussi le fait même que Mélanie Klein introduise dans la dialectique de l'enfant, à savoir dans ce qui fait l'entrée en scène du phallus au niveau de cette expérience primitive, cette référence qui est vraiment donnée par elle comme en quelque sorte lue dans ce que l'enfant offre mais qui n'en reste pas moins assez stupéfiante, l'introduction du pénis comme étant un sein plus accessible, plus commode et en quelque sorte plus parfait, voilà quelque chose à admettre comme un donné de l'expérience.

Bien sûr si cela est donné, cela est valable. Mais il n'en reste pas moins que ce n'est nullement quelque chose, si l'on peut dire, qui aille de soi, que c'est quelque chose qui précisément en soi nous permet de poser la question de qu'est-ce qui peut rendre ce pénis, comme quelque chose qui soit effectivement plus accessible, plus commode, plus jouissant que le sein primordial ? C'est bien la question de ce que signifie ce pénis, à savoir de [son] implication d'ores et déjà par l'intermédiaire de quoi ? C'est cela bien entendu qui va être mis en question, à savoir l'introduction déjà de l'enfant dans une dialectique signifiante.

Aussi bien d'ailleurs toute la suite de la démonstration de Jones ne fera-t-elle que poser d'une façon toujours plus pressante cette question, pour autant qu'il nous explique que la petite fille après donc [l']avoir eu possiblement, il ne le tranche pas, mais c'est exigé par les données mêmes de son départ, et il tranche tout de même là-dedans pour simplement nous dire ceci que le phallus ne peut intervenir que comme moyen et alibi d'une sorte de défense. Il suppose donc qu'à l'origine c'est par rapport à une certaine appréhension primitive de son organe propre, de son organe féminin, que la petite fille se trouve libidinalement intéressée. Mais il va tâcher de nous expliquer pourquoi il faut que cette appréhension de son vagin elle la refoule. Il nous dit bien sûr que ceci est de nature à évoquer, [dans] le rapport de l'enfant féminin à son propre sexe, une anxiété plus grande que n'évoque chez le petit garçon le rapport avec son sexe, parce que l'organe est plus intérieur, plus diffus, plus profondément la source propre de ses premiers mouvements. Le clitoris ne jouera donc, articule-t-il, je suis sûr qu'il l'articule pour vous montrer les nécessités

impliquées dans ce qu'il articule d'une façon relativement naïve, à savoir que le clitoris, pour autant qu'il est extérieur, sert à ce qu'on projette sur lui les angoisses, [et] est d'ailleurs plus facilement objet à réassurance de la part du sujet, à savoir qu'il pourra en éprouver, de par par exemple ses propres manipulations, voire à la rigueur par la vue, le fait qu'il est toujours là.

C'est ce que veut dire Jones. Et il manifestera que dans la suite ce sera toujours vers des objets plus extérieurs, à savoir vers son apparence, vers son habillement que la femme par la suite de son évolution portera ce qu'il appelle le besoin de réassurance, ce quelque chose de déplacé, autrement dit dans l'angoisse [ce] qui permet de la tempérer, en faisant porter son objet sur quelque chose qui n'est pas le point, tout spécialement [et] pour cela même méconnu, de son origine.

Vous le voyez bien, ce dont il s'agit, c'est que nous trouvons là une fois de plus la nécessité impliquée que ce soit bien à titre, dit Jones, de quelque chose d'extériorisable, de représentable, que vienne au premier plan le phallus à titre d'élément, de terme limite, de point où s'arrête l'anxiété, et bien entendu c'est là sa dialectique. Nous allons voir si elle est suffisante. C'est par cette dialectique qu'il admet que la phase phallique doit être présentée comme une position phallique, comme quelque chose qui, à l'enfant, permette en quelque sorte d'éloigner, en la centrant sur quelque chose d'accessible, les craintes et les angoisses de rétorsion que ses propres désirs oraux ou sadiques auront portées sur l'intérieur du corps de la mère, et qui lui apparaîtront aussitôt comme un danger capable de la menacer elle-même à l'intérieur de son propre corps.

Telle est la genèse que donne Jones de ce qu'il appelle la position phallique en tant que phobie. C'est en tant assurément qu'organe fantasmé, mais accessible, extériorisé, que le phallus entre en jeu ; que par la suite d'ailleurs, également, il est capable de redisparaître de la scène, parce que les craintes liées à l'hostilité pourront être tempérées, reportées également ailleurs, sur d'autres objets que la mère par exemple ; que l'érogénéité et l'anxiété, en tant qu'elles sont liées aux organes profonds, également pourront, par le procès même d'un certain nombre d'exercices masturbatoires, également se déplacer et qu'en fin de compte, dit-il, la relation deviendra moins partielle à l'objet féminin, qu'elle pourra se déplacer sur d'autres objets ; que dans la suite l'angoisse en somme innommable, l'angoisse ori-

ginelle liée à l'organe féminin — ce qui est, chez l'enfant, en fin de compte chez l'enfant fille, le correspondant des angoisses de castration chez le garçon — pourra par la suite varier par cette peur d'être abandonnée, qui, aux dires de Jones, deviendra plus caractéristique de la psychologie féminine.

Ce donc devant quoi nous nous trouvons est ceci. Pour le résoudre, voyez la position de Freud, position d'observateur, et qui se présente donc comme observation naturelle. La liaison à la phase phallique est de nature pulsionnelle. L'entrée dans la féminité se produit à partir d'une libido qui, de sa nature, disons pour mettre les choses à leur point exact et non point dans la critique un peu caricaturale qu'en fait Jones, est active, et qui aboutira à la position féminine dans la mesure où cette position déçue arrivera par une série de transformations et d'équivalences à faire que le sujet demande et accepte, de bien d'autres que du personnage paternel, ce quelque chose qui viendra combler son désir.

En fin de compte le présupposé, d'ailleurs pleinement articulé par Freud, est que l'exigence enfantine primordiale est, comme il dit, sans but. Ce qu'elle exige c'est tout, et c'est par le développement si l'on peut dire de cette exigence par ailleurs impossible à satisfaire que l'enfant entre peu à peu dans une position plus normative.

Il y a là assurément quelque chose qui, pour problématique qu'il soit, comporte cette ouverture qui va nous permettre d'articuler le problème dans les termes de désir et de demande qui sont ceux sur lesquels j'essaye ici, moi, de vous mettre l'accent.

A ceci, Jones répond : voilà une histoire naturelle, une observation de naturaliste qui n'est pas si naturelle que cela et moi je vais vous la rendre plus naturelle.

Il le dit formellement. L'histoire de la phobie phallique n'est qu'un détour dans le passage d'une position d'ores et déjà primordialement déterminée. La femme est *born*, elle est née, elle est née comme telle, dans une position qui d'ores et déjà est celle de la position de bouche, d'une bouche absorbante, d'une bouche suceuse. Elle va [la] retrouver après la réduction de sa phobie, ce qui n'est qu'un simple détour par rapport à sa position primitive. Ce que vous appelez pulsion phallique est purement et simplement artificialisme d'une phobie contre-décrite, évoquée chez l'enfant par son hostilité et son agression à l'endroit de la mère. Il n'y a là,

dans un cycle essentiellement instinctuel, qu'un pur détour, et la femme rentrera ensuite de son plein droit dans sa position qui est une position vaginale.

Pour répondre à ceci, j'essaye de vous articuler que le phallus est absolument inconcevable dans la dynamique, la mécanique kleinienne, sinon impliqué d'ores et déjà comme étant le signifiant du manque, le signifiant de cette distance de la demande du sujet à son désir, qui fait que, pour que ce désir soit rejoint, toujours une certaine déduction doit être faite de cette entrée nécessaire dans le cycle signifiant, que si la femme doit passer par ce signifiant, si paradoxal soit-il, c'est pour autant que ce dont il s'agit pour elle n'est pas purement et simplement de réaliser une sorte de donnée primitive d'une position purement et simplement formelle, mais d'entrer dans une dialectique qui est écartée chez l'homme par le fait de l'existence de signifiants, par tous les interdits qui constituent la relation de l'Œdipe, autrement dit, qui va la faire entrer dans le cycle des échanges de l'alliance et de la parenté, c'est-à-dire d'y devenir elle-même cet objet d'échange.

Le fait que ce qui nous est démontré effectivement, par toute analyse correcte de ce qui structure à la base cette relation œdipienne, est que la femme doit se proposer, ou plus exactement s'accepter elle-même comme un élément de ce cycle des échanges, [ce fait] est quelque chose qui a en soi en effet quelque chose d'infiniment plus énorme du point de vue naturel que tout ce que nous avons pu remarquer jusqu'à présent d'anomalies dans son évolution instinctive, et qui, à ce titre, justifie bien en effet que nous devions en trouver au niveau imaginaire, au niveau du désir, une sorte de représentant dans, de fait, des voies détournées par où elle-même doit y entrer.

Ce qui ponctue chez elle ce fait de devoir, comme l'homme d'ailleurs, s'inscrire dans le monde du signifiant, c'est ce besoin envers un désir, envers quelque chose qui, en tant que signifié, devra rester toujours à une certaine distance, à une certaine marge de quoi que ce soit qui puisse se rapporter à un besoin naturel pour autant que, précisément pour être introduit dans cette dialectique, quelque chose de cette relation naturelle doit être amputé, doit être sacrifié à quelle fin ? Précisément pour que cela devienne l'élément signifiant même de cette introduction dans la demande.

Mais quelque chose est assez, à la fois, je ne dirai pas surprenant, mais va nous montrer le retour de cette nécessité observée — que je viens de

vous dire avec toute la brutalité de cette remarque sociologique fondée sur tout ce que nous savons et plus récemment articulée — la nécessité pour une partie, une moitié effectivement de l'humanité de devenir le signifiant de l'échange. C'est bien ainsi que Levi-Strauss articule dans *Les structures élémentaires* ce par quoi les femmes, par les lois diversement structurées dans les structures élémentaires assurément beaucoup plus simplement structurées, mais portant des effets bien plus complexes dans les structures complexes de la parenté [...]

Ce que nous observons dans la dialectique de l'entrée de l'enfant dans ce système du signifiant, c'est en quelque sorte l'envers de ce passage de la femme comme telle, comme objet signifiant, dans ce que nous pouvons appeler avec des guillemets "la dialectique sociale", car bien entendu le terme social doit être ici mis avec tout l'accent qui le montre dépendant justement de la structure signifiante et combinatoire. Ce que nous voyons à l'envers est ce résultat : pour que l'enfant entre dans cette dialectique signifiante, qu'est-ce que nous observons ? Très précisément ceci : qu'il n'y a aucun autre désir dont il dépende plus étroitement et plus directement que du désir de quoi ? De la femme, du désir de la femme en tant qu'il est précisément signifié par ce qui lui manque et par le phallus.

Ce que je vous ai montré, c'est que tout ce que nous rencontrons comme achoppement, comme accident dans l'évolution de l'enfant, et ceci jusqu'au plus radical de ces achoppements et de ces accidents, est lié à ceci que l'enfant ne se trouve pas seul en face de la mère, mais en face de la mère et de quelque chose qui est justement le signifiant de ce désir, à savoir le phallus. Nous nous trouvons ici devant quelque chose qui sera l'objet de ma leçon de la prochaine fois. C'est ceci, c'est que de deux choses l'une : ou l'enfant entre dans la dialectique, c'est-à-dire qu'il se fait lui-même objet dans ce courant des échanges, c'est-à-dire à un moment donné renonce à son père et à sa mère, c'est-à-dire aux objets primitifs de son désir ; mais que c'est dans toute la mesure où il garde ces objets, c'est-à-dire où il maintient ce quelque chose qui est pour lui beaucoup plus que leur valeur, car la valeur justement est ce qui peut s'échanger et ce qui existe à partir du moment où il les réduit à de purs signifiants, mais dans toute la mesure où il tient à ces objets en tant qu'objets de son désir, c'est ici toujours en tant que l'attachement œdipien est conservé, c'est-à-dire où le complexe d'Œdipe, où la relation infantile aux objets parentaux ne passe

pas, c'est dans la mesure où il ne passe pas et strictement dans cette mesure que nous voyons se passer quoi ? Sous une forme très générale, disons ces inversions ou ces perversions du désir qui montrent qu'à l'intérieur de la relation imaginaire aux objets œdipiens, il n'y a pas de normativation possible, il n'y a pas de normativation possible très précisément en ceci, qu'il y a toujours en tiers par rapport même à la relation la plus primitive, à la relation de l'enfant à la mère, ce phallus en tant qu'objet du désir de la mère, c'est-à-dire ce qui met l'enfant avec cette sorte de barrière infranchissable à la satisfaction de son propre désir qui est lui, d'être le désir exclusif de la mère.

C'est ce qui le pousse donc à une série de solutions qui seront toujours de réduction ou d'identification de cette triade, du fait qu'il faut que la mère soit phallique, ou que le phallus soit mis à la place de la mère elle-même, c'est le fétichisme ; ou que lui-même réunisse en lui, en quelque sorte d'une façon intime, cette jonction du phallus et de la mère, sans laquelle rien pour lui ne peut être satisfait, c'est le transvestisme. Bref, c'est précisément dans la mesure où l'enfant, c'est-à-dire l'être pour autant qu'il entre avec des besoins naturels dans cette dialectique, ne renonce pas à son objet, que son désir ne trouve pas à se satisfaire et il ne trouve à se satisfaire qu'en renonçant en partie, ce qui est essentiellement ce que j'ai articulé d'abord en vous disant qu'il doit devenir demande, c'est-à-dire en tant que signifié, signifié par l'intervention et l'existence du signifiant, c'est-à-dire en partie désir aliéné.

1 - M. Klein (1984) "Les stades précoces du conflit œdipien", in *Essais de Psychanalyse*, Payot, Paris.

# Leçon XVI

*19 mars 1958*

Je voudrais aujourd'hui commencer d'introduire la question de ces entifications. Pour ceux qui n'étaient pas là la dernière fois, et aussi pour ceux qui y étaient, je rappelle le sens de ce qui a été dit. J'ai essayé de ramener l'attention sur les difficultés que pose la notion de la phase phallique, de montrer que ce que Freud a dégagé de l'expérience, si on éprouve quelque peine à faire entrer le phallus dans une rationalité biologique qui prend tout de suite plus de clarté, si nous posons que le phallus est pris dans une certaine fonction subjective qui doit remplir un certain rôle que j'appelle un rôle de signifiant, [c'est que] bien entendu il ne tombe pas du ciel ce phallus en tant que signifiant. D'un autre côté il faut bien qu'il ait dans son origine, qui est une origine imaginaire, quelque propriété à remplir cette fonction signifiante qui n'est pas n'importe laquelle, qui est une fonction de signifiant plus spécialement adaptée qu'une autre à ce qui se passe dans, en somme, l'accrochage du sujet humain dans l'ensemble du mécanisme signifiant.

C'est en quelque sorte un signifiant carrefour, un signifiant vers lequel converge plus ou moins ce qui se passe dans la mise en prise du sujet humain dans le système signifiant, pour autant qu'il faut que son désir passe par ce système pour se faire reconnaître et qu'il en est profondément modifié. Ceci est une donnée expérimentale; il ressort de ceci que ce phallus, nous le rencontrons littéralement à tout bout de champ de notre expérience, de notre expérience du conflit, du drame œdipien. C'est son entrée dans le drame œdipien et les issues du drame œdipien — et

même, d'une certaine façon problématique, débordant ce drame œdipien puisqu'aussi bien on ne peut pas manquer d'être frappé du problème que pose la présence de ce phallus, et du phallus paternel, nommément dans les fantasmes kleiniens primitifs — pour autant que justement c'est sa présence qui pose la question de savoir dans quel registre allons-nous, ces fantasmes kleiniens, les insérer : dans le registre que Mélanie Klein elle-même a proposé, c'est-à-dire dans l'admission d'une sorte d'Œdipe ultra-précoce, ou au contraire à en admettre le fonctionnement imaginaire primitif que nous allons classer comme pré-œdipien. On dirait presque que la question peut être laissée en suspens, au moins provisoirement.

Pour éclairer cette fonction qui se présente ici d'une façon tout à fait générale, justement parce qu'elle se présente essentiellement comme une fonction de signifiant, comme une fonction symbolique, nous devons, même avant de pousser nos formules au dernier terme, voir dans quelle économie signifiante ce phallus est impliqué, autrement dit, ce quelque chose que l'exploration de Freud a articulé sous cette forme à la sortie de l'Œdipe, après le refoulement du désir de l'Œdipe : le sujet sort nouveau, pourvu de quoi ? la réponse est : d'un Idéal du moi.

Dans l'Œdipe normal, le refoulement qui résulte du franchissement, du *passing* de l'au-delà de l'Œdipe, de la sortie de l'Œdipe, c'est que dans le sujet s'est constitué quelque chose qui est, vis-à-vis de lui, dans un rapport à proprement parler ambigu.

Là-dessus, il convient que nous procédions encore pas à pas, parce qu'on va toujours trop vite. Il y a une chose en tout cas qui se dégage d'une façon univoque, j'entends d'une seule voie, de ce que Freud d'abord, et là-dessus tous les auteurs, ne peuvent pas ne pas poser comme formule minimale : c'est que c'est une identification distincte de l'identification du moi, si tant est que, ici, c'est dans un certain rapport du sujet à l'image du semblable que nous pouvons voir se dégager la structure qui s'appelle le moi.

Celle de l'Idéal du moi pose un problème qui lui est propre : l'Idéal du moi ne se propose pas — c'est presque une lapalissade que de le dire — comme un moi idéal. J'ai souvent souligné que les deux termes sont distincts dans Freud et dans ce texte même sur le narcissisme, et là-dessus regardons bien avec une loupe; nous nous apercevrons, que dans le texte c'est très difficile à distinguer. Ce n'est pas exact d'abord, mais le

serait-ce même, que nous devrions par convention nous apercevoir qu'il n'y a aucune synonymie entre ce qui est attribué, dans les textes de Freud pris dans l'expérience, à la fonction de l'Idéal du moi, avec le sens que nous pouvons donner à l'image du moi si exaltée que nous la supposions, quand nous en faisons une image idéale, ce à quoi le sujet s'identifie comme étant composition de réussite de lui-même, modèle si l'on peut dire de lui-même, ce dans quoi le sujet se confond, se rassure lui-même de son entièreté : par exemple ce qui est menacé, ce qui est atteint quand nous faisons allusion aux nécessités de réassurance narcissique, aux craintes d'atteintes narcissiques, au corps propre, ce quelque chose que nous pouvons mettre au registre de ce moi idéal. L'Idéal du moi, nous le savons puisqu'il intervient dans des fonctions qui sont souvent des fonctions dépressives, voire agressives à l'égard du sujet, Freud le fait intervenir dans des formes diverses de dépression. Vous savez qu'il a tendance à la fin du chapitre qui, dans *Massenpsychologie et analyse du moi*, s'appelle un degré de développement du moi, l'Idéal du moi — c'est précisément la première fois qu'il introduit d'une façon décisive et articulée cette notion d'Idéal du moi — qu'il a tendance à mettre toutes les dépressions au chef et au registre, non pas de l'Idéal du moi, mais de quelque rapport vacillant, de quelque rapport conflictuel entre le moi et l'Idéal du moi.

Admettons qu'on peut prendre tout ce qui se passera sous ce registre dépressif ou au contraire des relations d'exaltation sous l'angle d'une hostilité ouverte entre les deux instances si l'on peut dire, de quelque instance que parte la déclaration des hostilités, soit que ce soit le moi qui s'insurge, soit que l'Idéal du moi devienne trop sévère, avec ce que comportent les conséquences et les contrecoups de tout déséquilibre de ce rapport excessif.

Donc cet Idéal du moi en tout cas est quelque chose qui nous propose son problème. On nous dit : l'Idéal du moi sort d'une identification, d'une identification tardive liée à la relation en tout cas tierce qui est celle de l'Œdipe, une relation où se mêlent d'une façon complexe les relations de désir avec des relations de rivalité, d'agression, d'hostilité. Quelque chose se joue, et l'issue du conflit est l'objet d'une balance. Il est incertain que le débouché du conflit se propose en tout cas comme ayant entraîné une transformation subjective [et] que l'introduction,

l'introjection dit-on, à l'intérieur d'une certaine structure, de ce quelque chose qui se trouve par rapport au sujet être désormais une partie de lui-même ait néanmoins conservé une certaine relation avec un objet extérieur. Si les deux choses n'y étaient pas, si, ici, nous ne touchions pas du doigt ce que l'analyse nous apprend, que ne peuvent pas être séparées intra-subjectivité et intersubjectivité — c'est-à-dire qu'à l'intérieur du sujet, dans des fonctions qu'il emmène partout avec lui-même, quelles que soient les modifications qui interviennent dans son entourage et son milieu, ce qui est acquis comme Idéal du moi est bien quelque chose qui est dans le sujet, comme l'exilé emmène sa patrie à la semelle de ses souliers ; son Idéal du moi lui appartient bien, il est quelque chose d'acquis ; ce n'est pas un objet, c'est quelque chose qui est en plus dans le sujet — je veux dire alors que ces insistances sur la notion qu'intra-subjectivité et intersubjectivité doivent rester liées dans tout cheminement analytique correct, c'est que les relations entre les instances dont il s'agit, et ceci est prouvé par les usages courants, par les moindres nécessités du langage quand nous parlons des rapports entre moi et Idéal du moi, sont des rapports, dit-on, ordinairement dans l'analyse, on en parle comme de rapports qui peuvent être bons ou mauvais, conflictuels ou accordés. On laisse entre parenthèses ou on n'achève pas de formuler ce qui doit être formulé : c'est que ces rapports sont structurés, articulés comme des rapports intersubjectifs.

A l'intérieur du sujet se reproduit, et bien entendu vous le voyez bien, ne peut se reproduire qu'à partir d'une organisation signifiante le même mode de rapports qui existe entre des sujets. Nous ne pouvons pas penser, encore que nous le disions, que cela peut aller en le disant, que le surmoi est effectivement quelque chose de sévère qui guette là le moi au tournant pour lui faire d'atroces misères. Il n'est pas une personne, il fonctionne à l'intérieur du sujet comme un sujet qui se comporte par rapport à un autre sujet, et justement en ceci qu'il y a un rapport entre les sujets qui n'implique pas pour autant l'existence de la personne. Il suffit des conditions introduites par l'existence, le fonctionnement comme tel du signifiant, pour que des rapports intersubjectifs puissent s'établir.

C'est dans cette intersubjectivité, à l'intérieur donc de la personne vivante qui est ce quelque chose auquel nous avons affaire dans l'analyse, c'est dans cette intersubjectivité que nous devons nous faire une idée de

ce qu'est cette fonction de l'Idéal du moi. Vous le savez, vous n'irez pas la trouver, cette fonction, dans un dictionnaire, et on ne vous en donnera pas une réponse univoque, vous y trouverez les plus grands embarras. Cette fonction n'est pas assurément confondue avec celle du surmoi, elle est venue presque ensemble, c'est certes dans la terminologie, mais elle s'en est de ce fait même distinguée, elle est également en partie confondue, elle peut avoir les mêmes instances. Néanmoins elle est plus orientée vers quelque chose qui, dans le désir du sujet, joue une fonction "typifiante" qui, peut-être, paraît bien liée à l'assomption ni plus ni moins du type sexuel en tant qu'il est impliqué dans toute une économie, disons même à l'occasion ici, sociale, dans l'assomption des fonctions masculines et féminines, non pas simplement [en] tant qu'elles aboutissent à l'acte nécessaire pour que reproduction s'ensuive, mais pour tout un mode de relations entre l'homme et la femme.

Quel est l'intérêt des acquis de l'analyse sur ce sujet ? C'est d'avoir pu pénétrer dans quelque chose qui ne se montre en quelque sorte qu'à la surface et par ces résultats, d'y avoir pénétré par le biais des cas où le résultat est manqué, et c'est précisément la méthode bien connue, dite psychopathologique, qui consiste à nous décomposer, à nous désarticuler une fonction en la saisissant là où elle s'est trouvée insensiblement décalée, déviée, où, de ce fait même, ce qui s'insère d'habitude plus ou moins normalement dans un complément d'entourage, nous apparaît avoir ses racines, ses arêtes.

Je voudrais prendre, avec l'expérience que nous avons prise de l'incidence en partie manquée, ou que nous supposons provisoirement manquée, de l'identification d'un certain type de sujet avec ce qu'on peut appeler leur type régulier, leur type satisfaisant — nous allons voir là comment nous choisissons, parce qu'il faut bien choisir — un cas particulier. Prenons le cas des femmes, de ce qu'on a appelé le *masculinity complex*, le complexe de masculinité de la façon dont on l'articule avec l'existence de la phase phallique. Nous pouvons le faire, parce que, de l'existence de cette phase phallique, je vous ai montré d'abord le côté problématique. Y a-t-il là quelque chose d'instinctuel ? Une sorte de vice du développement instinctuel, celui qui fait qu'en quelque sorte, nous dirait-on, l'existence du clitoris serait à elle seule la responsable, la cause de ce qui traduirait au bout de la chaîne l'existence du complexe de masculinité ?

D'ores et déjà nous sommes préparés à comprendre que ça ne doit pas être aussi simple, et qu'aussi bien, si on y regarde de près, dans Freud ce n'est pas aussi simple ; et en tout cas le débat qui a suivi est fait pour nous montrer que ce n'est pas aussi simple, même si ce débat était mal inspiré, à savoir s'il partait en quelque sorte de pétitions de principe, à savoir que ce ne pouvait pas être comme cela. Il ne reste pas moins non questionnable qu'il a vu que ce n'était pas comme cela, que ce n'était pas purement et simplement une question de détour qui est exigée dans le développement féminin par une anomalie naturelle, ou simplement par la fameuse bisexualité dont il s'agit, que c'est assurément plus complexe, que nous ne sommes pas pour autant capables tout de suite et simplement de formuler ce que c'est, mais qu'assurément ce que nous voyons, c'est que dans la vicissitude de ce qui se présente comme complexe de masculinité chez la femme il y a quelque chose qui nous montre d'ores et déjà une connexion de cet élément phallique, un jeu, un usage de cet élément phallique qui, en tous les cas, mérite d'être retenu, puisqu'aussi bien ce pour quoi un élément peut être mis en usage est tout de même de nature à nous éclairer sur ce qu'il est, cet élément, dans son fond.

Que nous disent donc les analystes, spécialement les analystes féminins qui ont abordé le sujet ?

Nous ne dirons pas aujourd'hui tout ce qu'ils nous disent. Je me rapporte tout spécialement à deux de ces analystes qui sont dans l'arrière-plan de la discussion "jonesienne" du problème, qui sont Hélène Deutsch et Karen Horney. Ceux d'entre vous qui lisent l'anglais pourront se reporter à un article d'Hélène Deutsch d'une part, qui s'appelle *The significant of masochism in mental life of woman*[1], d'autre part à un article de Karen Horney[2].

Prenons Karen Horney. Qu'est-ce que nous dit Karen Horney ? Karen Horney, quel que soit ce qu'on peut penser des formulations des derniers termes auxquels elle a abouti dans la théorie comme dans la technique, a été sur le plan clinique, dès le début et jusqu'au milieu de sa carrière, incontestablement une créatrice et qui a vu des choses qui gardent toute leur valeur, quoiqu'elle ait pu en déduire de plus ou moins affaibli concernant la situation anthropologique de la psychanalyse. Il n'en reste pas moins que ses découvertes gardent toute leur valeur. Que met-elle en valeur dans cet article sur le complexe de castration ?

Ce qu'elle met en valeur peut s'exprimer d'une façon résumée en ceci : c'est qu'elle remarque la liaison, l'analogie clinique de formation chez la femme de tout ce qui s'ordonne autour de l'idée de la castration, avec tout ce que cela comporte de résonances, de traces cliniques dans ce que le sujet en analyse articule de revendications, à proprement parler, de l'organe comme de quelque chose qui lui manque.

Elle montre par une série d'exemples cliniques, et il convient que vous vous reportiez à ce texte, qu'il n'y a pas de différence de nature ; les cas se continuent insensiblement avec ceux qui se présentent comme certains types d'homosexualité féminine, à savoir ceux où ce à quoi s'identifie le sujet dans une certaine position à l'endroit de son partenaire c'est l'image paternelle. Les temps sont composés de la même façon, les fantasmes, les rêves, les inhibitions, les symptômes sont les mêmes. Il semble qu'il s'agit d'une forme, on ne peut même pas dire atténuée de l'autre, simplement qui a ou qui n'a pas dépassé une certaine frontière, laquelle elle-même reste incertaine.

Le point sur lequel, à ce propos, Karen Horney se trouve mettre l'accent, est celui-ci : ce qui se passe pour ces cas-là nous incite à concentrer notre attention sur un certain moment du complexe d'Œdipe qui n'est pas le premier, qui n'est même pas au milieu, qui est très loin vers la fin puisqu'il suppose déjà atteint ce moment où non seulement la relation au père est constituée mais où elle est si bien constituée qu'elle se forme chez le sujet petite fille sous l'aspect d'un désir exprès du pénis paternel, de quelque chose, nous dit-on et nous souligne-t-on et à très juste titre, qui implique donc une reconnaissance de cette réalité du pénis, non pas même fantasmatique, non pas même en général, non pas dans cette demi-lumière ambiguë qui nous fait à tout instant nous demander ce que c'est que le phallus sur ce plan-là, sur le plan de la question : est-il imaginaire ou ne l'est-il pas ? Et bien entendu dans sa fonction centrale il implique cette existence imaginaire, ce phallus dont à diverses phases du développement de cette relation le sujet féminin peut envers et contre tout maintenir qu'il le possède, tout en sachant fort bien qu'il ne le possède pas. Il le possède simplement en tant qu'image, soit qu'il l'ait eu dans ce qu'il articule, soit qu'il doive l'avoir comme c'est fréquent. Il s'agit bien là d'autre chose, nous dit-on, il s'agit d'un pénis réalisé comme réel, comme étant comme tel attendu. Je ne pourrais même pas avancer ceci, si déjà je

ne vous avais pas, en modulant en trois temps le complexe d'Œdipe, fait remarquer que c'est sous des modes divers qu'il arrive en chacun de ces trois temps, et que le père en tant que possédant le pénis réel est quelque chose qui intervient au troisième temps. Je vous l'ai dit spécialement chez le garçon, voici les choses parfaitement situées donc chez la petite fille.

Que se passe-t-il d'après ce qu'on nous dit ?

On nous dit que, dans les cas dont il s'agit, c'est de la privation de ce qui est là attendu que va résulter ce phénomène qui n'est pas inventé par Karen Horney, qui est dans le texte de Freud tout le temps mis en action, qui est cette transformation, ce virage, cette mutation qui fait que ce qui était amour est transformé en identification, que c'est dans la mesure où le père déçoit une attente donc orientée d'une certaine façon, qui comporte déjà une maturation avancée de la situation, que c'est dans la mesure où, par rapport à cette exigence du sujet parvenu, en somme on pourrait le dire d'une certaine façon, à l'acmé de la situation œdipienne, si justement sa fonction ne consistait pas en ceci qu'elle doit être dépassée, c'est-à-dire que c'est dans son dépassement que le sujet doit trouver cette identification satisfaisante, celle à son propre sexe, qu'il se produit ce quelque chose qui reste et qui est articulé comme tel, comme un problème, comme posant un mystère. Dans Freud lui-même il est souligné que ce jeu, que nous admettons comme étant la possibilité par excellence de la transformation de l'amour en identification, est quelque chose qui ne va pas tout seul. Pourtant c'est ceci que nous admettons, dans ce cas, pour une première raison d'abord que nous constatons que c'est à ce moment qu'il s'agit de l'articuler, de donner une formule qui nous permette de concevoir ce qu'est cette identification en tant que liée à un moment de privation.

C'est cela pour lequel je voudrais essayer de vous donner quelques formules, parce que je considère qu'elles sont utiles pour distinguer ce qui est cela d'avec ce qui n'est pas cela ; en d'autres termes d'introduire cet élément essentiel de dialectique, d'articulation signifiante que je ne vous donne pas là pour le plaisir, si je puis dire, et par le goût de nous retrouver dans les paroles, mais au contraire pour que l'usage que nous faisons d'habitude des paroles et des signifiants ne soit pas un usage semblable à celui qui s'appelle prendre des vessies pour des lanternes, c'est-à-dire des choses insuffisamment articulées pour des choses suffisam-

ment éclairantes elles-mêmes. C'est en les bien articulant que nous pourrons mesurer effectivement ce qui se passe, et distinguer ce qui se passe dans un cas de ce qui se passe dans un autre.

Que se passe-t-il quand le sujet en question, le sujet féminin a pris une certaine position d'identification au père ? La situation, si vous voulez, est la suivante : voilà ici le père, quelque chose ici au niveau de l'enfant a été attendu, enfin le résultat paradoxal, singulier c'est que sous un certain angle et d'une certaine façon, on nous dit que l'enfant devient, en tant qu'Idéal du moi, ce père. Il ne devient pas réellement bien sûr, le père, et toujours, là, une femme dans ce cas peut vraiment parler de ses relations à son père, il suffit de l'écouter de la façon la plus ouverte dire : "Je tousse comme lui" par exemple. C'est bien de quelque chose qui est une identification qu'il s'agit. Alors essayons de voir ce qui se passe, essayons de voir pas à pas l'économie de la transformation. La petite fille n'est pas pour autant transformée en homme. Ce que nous trouvons comme signes, comme stigmates de cette identification, ce sont des choses qui s'expriment en partie, qui peuvent sortir comme celles-là, qui peuvent même être remarquées par le sujet, dont le sujet peut se targuer jusqu'à un certain point. Qu'est-ce que c'est ? Alors là ce n'est pas douteux. Ce sont des éléments signifiants. Si une femme dit : "Je tousse comme mon père", ou "Je me pousse du ventre ou du corps comme lui", ce sont quand même là des éléments signifiants dont il s'agit provisoirement. Plus exactement, pour dégager ce dont il s'agit, nous leur donnerons un terme spécial parce que ce ne sont pas des signifiants qui sont, eux, mis en jeu dans une chaîne signifiante. Nous les appellerons les "insignes" du père.

L'attitude psychologique montre ici à la surface ceci : c'est que le sujet en somme, pour appeler les choses par leur nom, se présente sous le masque [qu']il se pose sur ce quelque chose qui est sur le côté partiellement indifférencié qu'il y a dans tout sujet comme tel; il se pose les insignes de la masculinité.

Il convient peut-être de se poser la question, avec la lenteur qui est toujours ce qui doit ici nous garder de l'erreur, de ce que devient, dans la démarche, le désir ? D'où tout cela est parti ? Le désir, après tout, il n'était pas un désir viril, lui. Qu'est-ce que devient le désir, pour autant que le sujet a pris ici, à ce niveau, les insignes du père ? Ces insignes vont être

employés vis-à-vis de qui ? Vis-à-vis de quelque chose de tiers, vis-à-vis de quelque chose dont on nous dira que cela prend, parce que l'expérience nous le montre, la place de ce qui, à la primitive évolution du complexe d'Œdipe, était à cette tierce place, c'est-à-dire la mère. L'analyse même d'un cas comme celui-là, nous montrera que, à partir du moment de l'identification, c'est-à-dire à partir du moment où le sujet se revêt des insignes de ce à quoi il est identifié, il y a une transformation du sujet dans un certain sens qui, lui, est de l'ordre d'un passage à l'état de signifiant de quelque chose qui est cela, les insignes. Mais le désir qui entre en jeu n'est plus le même que si c'était ce qui était attendu dans ce rapport au père, [que] si c'était quelque chose que nous pouvons supposer au point où les choses en sont parvenues, dans ce point où nous en sommes à ce moment-là dans le complexe d'Œdipe, quelque chose d'extrêmement proche d'une position génitale passive, d'un désir passionné, d'un appel proprement féminin, il est bien clair que ce n'est plus le même qui est là après la transformation.

Nous laissons pour l'instant en question, de savoir ce qui est arrivé à ce désir. Tout à l'heure nous avons dit privation. Cela vaut que nous y revenions car aussi bien on pourrait dire frustration. Pourquoi privation plutôt que frustration ? J'indique ici que le fil reste pendant.

Quoi qu'il en soit, ce qui va s'établir, pour autant que le sujet qui ici est venu aussi là, pour autant qu'il a un Idéal du moi, que quelque chose peut s'être passé à l'intérieur de lui-même qui est structuré comme dans l'intersubjectivité, c'est que ce sujet va exercer un certain désir qui est quoi ? Sur ce schéma, ce qui apparaît, ce sont les relations du père à la mère. Il est bien clair que ce que nous trouvons dans une analyse, dans l'analyse d'un sujet comme celui-là au moment où nous l'analysons, ce n'est pas le double, la reproduction de ce qui se passait entre le père et la mère, pour toutes sortes de raisons, ne serait-ce que parce que le sujet n'y a accédé que tout à fait imparfaitement, que l'expérience montre au contraire que ce qui va venir dans la relation c'est tout le passé, toute la vicissitude des relations extrêmement complexes qui jusque là ont modulé les rapports de l'enfant avec la mère, c'est-à-dire tout ce qui se passe depuis l'origine, depuis les frustrations, les déceptions liées à ce qui existe forcément de contretemps, d'à-coups dans les relations de l'enfant à la mère, avec tout ce qu'ils entraînent d'une relation extraordinairement

compliquée, et nommément faisant intervenir avec un accent tout particulier les relations agressives, les relations agressives dans leur forme la plus originelle, des relations aussi de rivalité, toutes les incidences par exemple de la survenue d'éléments étrangers au trio, à savoir de tous les frères ou sœurs qui ont pu intervenir plus ou moins inopportunément dans l'évolution du sujet et dans ses relations avec sa mère.

Tout cela portera sa trace et son reflet pour tempérer ou pour renforcer ce qui se présentera alors comme revendication des insignes de la masculinité. C'est ceci qui va se projeter dans les relations qui, chez le jeune sujet, seront dès lors commandées avec son objet à partir de ce point de l'identification où le sujet en somme revêt les insignes de ce à quoi il est identifié, en tant qu'il est devenu ou que s'y joue chez lui le rôle et la fonction d'Idéal du moi.

Bien entendu ceci est une façon d'imaginer les places dont je parle, mais cela suppose évidemment, si vous voulez le comprendre, une sorte d'allées et venues. Ces insignes, le sujet les ramène avec lui après le mouvement d'oscillation dont il s'agit. Il se retrouve constitué d'une certaine façon et avec un nouveau désir.

Cette formule, ce mécanisme de la transformation, avec, donc, ce qu'il comporte — à savoir l'intervention au départ d'un élément qui doit être d'abord libidinal, et deuxièmement de l'existence à côté d'un troisième terme avec lequel le sujet est dans un rapport qui permet la distinction de ce troisième terme, et qui pour ceci exige, en tout cas, que, dans le passé de la relation avec ce troisième terme, soit intervenu cet élément radicalement différenciateur qui s'appelle la concurrence, et troisièmement ce quelque chose qui fait qu'une sorte d'échange se produit, que ce qui a été l'objet de la relation libidinale devient autre chose, est transformé pour le sujet en fonctions signifiantes et que son désir passe sur un autre plan, sur le plan du désir établi précédemment avec le troisième terme, celui-ci ressort dans l'opération dans son fond le même, je veux dire l'autre désir, celui qui vient se substituer au désir refoulé, le même et quand même transformé — c'est cela qui constitue le processus de l'identification.

Il faut qu'il y ait d'abord l'élément libidinal pointant un certain objet en tant qu'objet. Cet objet devient dans le sujet un signifiant pour occuper la place qui s'appellera dès lors Idéal du moi. Le désir d'autre part

subit ce quelque chose qui comporte un *ersatz*. C'est un autre désir qui vient à la place du premier. Cet autre désir n'est pas un désir qui vient de rien, il n'est pas néant, il existait avant, il concernait le troisième terme, et il sort de là transformé.

Voilà le schéma que je vous prie de retenir dans votre esprit, parce que c'est en quelque sorte le schéma minimum de tout procès d'identification au sens propre, d'identification au niveau secondaire, d'identification en tant qu'elle fonde l'Idéal du moi. Il ne manque jamais aucun de ces trois termes, et le chassé-croisé, si l'on peut dire, qui résulte de la transformation d'une part d'un objet trans-signifiant, et d'autre part de la prise de place que ce signifiant réalise à ce moment-là dans le sujet et qui constitue à proprement parler l'identification, est ce quelque chose que nous trouvons à la base de ce qui constitue un Idéal du moi, et ceci s'accompagne toujours, aussi, de ce quelque chose que nous pouvons appeler transfert du désir, à savoir qu'un autre désir survient, d'ailleurs, qui est un rapport avec un troisième terme qui n'avait rien à faire avec la relation libidinale première mise en cause, et que ce désir qui vient se substituer au premier est dans cette substitution et par cette substitution transformé.

Ceci est tout à fait essentiel. Nous pouvons encore l'expliquer, mais autrement. Disons que, pour reprendre notre schéma sous la forme où nous le présentons habituellement, l'enfant dans un premier rapport avec l'objet primordial, ceci est la formule générale, se trouve prendre la position symétrique de celle du père. Il entre en rivalité ; il se situe à l'opposé par rapport à la relation primitive à l'objet, en un point X. C'est pour autant que là il devient quelque chose qui peut se revêtir des insignes de ce avec quoi il entre en rivalité qu'il retrouve ensuite sa place là où il est forcément, c'est-à-dire à l'opposé de ce point X où les choses se sont passées, et là où il vient se constituer sous cette nouvelle forme qui s'appelle Idéal du moi. Il retient quelque chose de ce passage sous la forme la plus générale.

Il s'agit là de quelque chose où vous voyez bien qu'il ne s'agit plus ni de père, ni de mère, il s'agit de rapport avec l'objet. La mère, c'est l'objet primitif, l'objet par excellence. Ce qu'il retient dans ce cas, dans cette allée et venue qui l'a fait, par rapport à l'objet, entrer en rivalité avec un troisième terme, c'est quelque chose qui se caractérise par ce qu'on peut

appeler le facteur commun qui résulte de l'existence des signifiants, du fait que dans le psychisme humain, pour autant que les hommes ont affaire au monde du signifiant et que ce sont eux, les signifiants, qui sont la condition nécessaire, le défilé par où il faut qu'en passe leur désir, dans cette allée et venue il y a toujours quelque chose qui impliquera ce facteur commun à l'incidence du signifiant dans le désir, à ce qui le signifie, à ce qui en fait nécessairement un désir signifié. Ce facteur commun, c'est précisément le phallus. C'est parce qu'il en fait toujours partie, qu'il est le plus petit commun dénominateur de ce facteur commun, que nous le trouvons toujours là, dans tous les cas, qu'il s'agisse de l'homme ou de la femme.

En d'autres termes, c'est pour cela que nous plaçons ici en cet X, le phallus, le petit φ; c'est que, vous le voyez, ce qui en résulte, c'est que c'est toujours par rapport au moi — c'est-à-dire ce quelque chose qui s'est établi là dans un rapport du sujet avec lui-même, et toujours plus ou moins fragilement constitué par rapport en somme à l'identification primitive, et elle [est] en effet toujours plus ou moins idéale — que le sujet se fait de lui avec une image toujours plus ou moins contestée, qui n'a rien à faire avec ce rapport de fond qu'il a avec ce à quoi il a adressé ses demandes, c'est-à-dire l'objet.

L'Idéal du moi se constitue dans cette allée et venue toujours à l'opposé, si l'on peut dire, de ce point virtuel où se produit la mise en concurrence, le "conteste" du troisième terme. C'est à son opposé qu'il y a toujours un certain rapport avec ce facteur commun métonymique qu'est le phallus, qui se retrouve partout, et bien entendu ce qui se passe au niveau de l'Idéal du moi consiste essentiellement à l'avoir au minimum, ce facteur commun, et bien entendu composé d'une façon qui ne le laisse pas voir, ou qui ne le laisse voir que comme quelque chose qui nous file toujours entre les doigts, ce quelque chose qui court au fond de toute espèce d'assomption signifiante.

Il y a ceci : c'est que ce signifiant dans tous les cas mord sur le signifié. L'Idéal du moi se constitue dans ce rapport avec le père, il implique toujours le phallus. Ici c'est le père le troisième terme, il implique toujours le phallus, il l'implique toujours et uniquement pour autant que ce phallus est le facteur commun, est le facteur pivot de cette instance du signifiant.

Que nous dit par exemple encore Hélène Deutsch ?

Karen Horney nous a montré la continuité du complexe de castration avec l'homosexualité féminine. Hélène Deutsch nous parlera d'autre chose. Elle aussi nous dira que la phase phallique joue bien le rôle que nous dit Freud, à ceci près que ce qui lui importe c'est de s'apercevoir aussi de sa vicissitude ultérieure ; cette vicissitude, elle la verra en ceci : c'est que l'adoption, dit-elle, de la position masochique qui est essentielle, constitutive, dit-elle, à la position féminine, se base sur ce plan que c'est pour autant que la jouissance clitoridienne se trouve à la petite fille interdite qu'elle se trouvera trouver sa satisfaction d'une position qui ne sera donc plus et uniquement une position passive, mais une position de jouissance, assurée dans cette privation même qui lui est imposée, de la jouissance clitoridienne.

Il y a là quelque paradoxe, mais un paradoxe qu'Hélène Deutsch soutient de quelque chose qui va chez elle jusqu'à des préceptes techniques, des constats d'expérience, et qui vont fort loin dans leur paradoxe. Je veux dire que je vous rapporte là les données de l'expérience d'une analyste, soumises comme telles à un certain choix sans aucun doute du matériel, mais qui valent la peine qu'on s'y arrête.

Pour Hélène Deutsch, la question de la satisfaction féminine est quelque chose qui se présente d'une façon assez complexe pour qu'elle considère qu'une femme, dans sa nature de femme et féminine, peut trouver une satisfaction assez accomplie pour que rien n'apparaisse qui se présente comme névrotique ou atypique dans son comportement, dans son adaptation à ses fonctions de femme, sans que se présente pour elle, sous nulle forme bien marquée, la satisfaction proprement génitale.

Je le répète, c'est la position de Madame Deutsch. A savoir qu'en somme l'accomplissement de la satisfaction de la position féminine peut toute entière se trouver sur le plan de sa relation maternelle, sur tout ce qui tient dans toutes ses étapes à l'accomplissement de la fonction de reproduction, à savoir dans les satisfactions propres de l'état de grossesse, du nourrissage et du maintien de la position maternelle, la maturation de la satisfaction liée à l'acte génital lui-même, de l'orgasme lui-même, pour l'appeler par son nom, étant quelque chose qui est assez lié à cette dialectique de la privation phallique, pour qu'Hélène Deutsch formule que, chez les sujets, elle a rencontré d'une façon plus ou moins avancée,

d'une façon plus ou moins poussée, cette implication dans la dialectique phallique ; à savoir que c'est par rapport à l'homme, par rapport à un certain degré d'identification masculine, que s'est constitué un équilibre forcément, lui, conflictuel, donc précaire de la personnalité. Une réduction trop poussée de cette relation complexe, un avancement à un degré poussé trop loin de l'analyse est de nature à frustrer le sujet de ce qu'il a, jusque là, plus ou moins heureusement réalisé de la jouissance sur le plan génital, et va jusqu'à comporter pour elle l'indication de laisser en quelque sorte au sujet [le bénéfice] de ses identifications plus ou moins réussies sur ce plan, en tout cas acquises, de ne pas, par une analyse trop avancée, réduire si l'on peut dire, décomposer, analyser ces identifications, sauf à le mettre en posture de perte par rapport à ce que ces analyses révèlent comme être le fond, la structure de la jouissance acquise, conquise jusque-là, jusqu'à l'analyse en tant qu'il serait lié, cet acquis, sur le plan de la jouissance génitale, à quelque chose qui est justement le passé du sujet par rapport à ses identifications en tant que la jouissance peut consister dans la frustration masochique d'une certaine position qui a été un moment conquise, et qui, pour que la frustration soit maintenue, nécessite du même coup le maintien des positions d'où cette frustration peut s'exercer.

En d'autres termes, dans certaines conditions, la réduction d'identifications qui sont proprement des identifications masculines peut constituer un danger pour ce qui a été par le sujet conquis sur le plan de la jouissance dans la dialectique même de cette identification.

Cela vaut ce que ça vaut. La question est simplement ici que cela ait pu être avancé, que cela [a] été avancé assurément par quelqu'un qui n'est point sans expérience et qui, ne serait-ce que par ses réflexions, se manifeste assurément comme quelqu'un qui réfléchit sur son métier et sur les conséquences de ce qu'elle fait. Par contre, c'est à ce titre, et à ce seul titre, que cela mérite d'être maintenu dans la question.

Je vous le répète, et pour résumer la position de Madame Deutsch, c'est en somme dans l'au-delà de l'acte génital tel qu'il se présente effectivement dans les relations inter-humaines, je ne dis pas qu'il se présente de la même façon chez les rouges-gorges et chez les mantes religieuses, mais dans l'espèce humaine il semblerait que le centre de gravité, l'élément de satisfaction majeur de la position féminine se trouverait dans

l'au-delà de cette relation génitale comme telle. En quelque sorte, tout ce qui pourrait y être trouvé par la femme, se lierait essentiellement à une dialectique dont nous n'avons pas à être surpris qu'elle intervienne là.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que ce quelque chose qui est aussi bien manifesté dans la position de l'homme vis-à-vis de l'acte génital, à savoir l'importance extrême de ce qu'on appelle le plaisir préliminaire, est là ce qui donne, peut-être simplement d'une façon plus accentuée, les matériaux libidinaux à mettre en cause ; mais que ces matériaux libidinaux entrent en jeu effectivement à partir de leur prise dans l'histoire du sujet dans une certaine dialectique signifiante, impliquant l'intrusion de l'identification possible au troisième objet qui est le père dans l'occasion, et que donc tout ce qui vient, sous le titre de revendication phallique et d'identification au père, compliquer la relation de la femme à son objet, n'est simplement que l'élaboration signifiante de ce à quoi se trouvent empruntées les satisfactions qui se produisent proprement dans l'acte génital, à savoir ce que j'ai appelé à l'instant plaisir préliminaire, l'orgasme lui-même et comme tel, je veux dire en tant qu'il serait identifié au sommet de l'acte lui-même, posant effectivement à l'expérience le problème chez la femme de quelque chose qui mérite en effet d'être posé, étant donné tout ce que nous savons physiologiquement de l'absence d'une organisation nerveuse directement faite pour provoquer la volupté dans le vagin.

Ceci nous amène à essayer de formuler cette question de la relation de l'Idéal du moi à une certaine vicissitude du désir, et à la formuler comme ceci : nous avons donc, aussi bien chez le garçon que chez la fille, à un moment donné, une relation à un certain objet quel qu'il soit, à un objet d'ores et déjà constitué, constitué dans sa réalité d'objet, et cet objet va devenir quelque chose qui est l'Idéal du moi. Il va le devenir par ses insignes.

Pourquoi le désir dont il s'agit dans cette relation à l'objet a-t-il été appelé dans cette occasion privation ? Il a été appelé dans cette occasion privation, parce que ce qui constitue sa caractéristique est non pas comme on le dit, qu'il concerne un objet réel — il faut bien entendu que le père dans le moment où il intervient dans le premier exemple que j'ai donné dans l'évolution chez la fille soit en effet un être assez réel dans sa constitution physiologique pour que le phallus soit passé à un stade d'évolution

qui va au-delà de la fonction purement imaginaire qu'il peut conserver longtemps dans le *Penisneid* c'est certain — ce qui constitue la privation du désir est non pas qu'il vise quelque chose de réel dans l'occasion, mais qu'il vise quelque chose qui peut être demandé. Il ne peut y avoir et s'instaurer à proprement parler de dialectique de privation que quand il s'agit de quelque chose que le sujet peut symboliser. C'est pour autant que le pénis paternel peut être symbolisé, peut être demandé, que se produit ce qui se passe au niveau de l'identification dont il s'agit aujourd'hui.

Il y a là quelque chose qui est tout à fait distinct de ce qui intervient au niveau de l'interdit qui se constitue, pour autant par exemple que la jouissance phallique, la jouissance clitoridienne, pour l'appeler par son nom, est peut-être, à un moment donné de l'évolution, interdite.

Ce qui est interdit rejette le sujet dans quelque chose où il ne trouve plus en rien à se signifier. C'est ce qui en fait à proprement parler le caractère douloureux, et c'est pour autant que le moi peut, de la part de l'Idéal du moi par exemple, à l'occasion, se trouver dans cette position de rejet, que s'établit l'état à proprement parler mélancolique.

Nous reviendrons sur la nature de ce rejet, mais entendez d'ores et déjà ici que ce à quoi je fais allusion peut être mis en relation avec le terme même, allemand, qui est dans notre vocabulaire ce que j'ai mis en relation avec ce rejet, à savoir le terme de *Verwerfung*. C'est pour autant que, de la part de l'Idéal du moi, le sujet peut se trouver lui-même dans sa réalité vivante, dans cette position d'exclusion de toute signification possible, d'exclusion, que s'établit l'état dépressif comme tel.

Mais ce dont il s'agit dans la formation de l'Idéal du moi, est un processus tout opposé : il consiste en ceci en somme que cet objet qui se trouve confronté à quelque chose que nous avons appelé privation, pour autant qu'il est un désir négatif, que c'est quelque chose qui peut être demandé, que c'est sur le plan de la demande que le sujet se voit refuser ce désir, cette liaison entre le désir en tant que refusé et l'objet, c'est cela qui est au départ la constitution de cet objet, comme un certain signifiant qui prend une certaine place, qui se substitue au sujet qui devient une métaphore du sujet, ce qui se produit dans l'identification à l'objet du désir, dans le cas où la fille s'identifie à son père. C'est bien ceci : ce père qu'elle a désiré et qui lui a refusé le désir de sa demande devient quelque chose qui est à sa place. Le caractère métaphorique de la formation de

l'Idéal du moi est un élément essentiel et, de même que dans la métaphore, ce qui en résulte c'est la modification de quelque chose qui n'a rien à faire avec le désir qui est intéressé dans la constitution de l'objet, qui est un désir qui est ailleurs à ce moment-là, le désir qui avait lié la petite fille à sa mère, appelons-le par rapport au grand D, petit d ; toute l'aventure précédente de la petite fille avec sa mère vient ici prendre place dans la question et subit les conséquences de cette métaphore. Il devient lié.

Nous retrouvons là la formule de la métaphore que je vous ai donnée, pour autant que c'est, vous le savez,

$$\frac{S}{S'} \simeq S\frac{(1)}{(s)}$$

c'est-à-dire quelque chose qui résulte d'un changement de signification. Après la métaphore, ce changement de signification c'est quelque chose qui se produit dans les relations jusque là établies par l'histoire du sujet, puisqu'en somme nous sommes toujours sur le premier exemple de la petite fille avec la mère. Ce qui dès lors modèlera ses relations avec son objet, ce sera cette histoire, cette histoire modifiée par l'instauration de cette fonction nouvelle en lui, [le sujet], qui s'appelle Idéal du moi.

1 - H. Deutsch (Janvier 1930), *The sifgnificant of masochism in mental life of woman*, Vol. 13, partie I.

2 - K. Horney (Janvier 1924), Vol. 5.

# Leçon XVII

*26 mars 1958*

$$d \rightarrow \$ \lozenge a \rightleftarrows i(a) \leftarrow m$$

$$D \rightarrow A \lozenge d \rightleftarrows s(A) \leftarrow I$$

$$\Delta \rightarrow \$ \lozenge D \rightleftarrows S(\not{A}) \leftarrow \Phi$$

J'écris cela au tableau pour commencer, pour éviter que je ne l'écrive incorrectement ou incomplètement quand j'aurai à m'y référer. J'espère au moins pouvoir éclairer l'ensemble de ces trois formules d'ici la fin de notre discours d'aujourd'hui.

Pour reprendre les choses un petit peu où je les ai laissées la dernière fois, j'ai pu constater, non sans satisfaction, que certains de mes propos n'avaient pas été sans provoquer quelque émotion, nommément pour ce que je semblais avoir pu endosser des opinions de tel ou tel psychanalyste féminin qui avait cru devoir avancer cette opinion que certaines analyses de femmes ne gagnaient pas forcément à être poussées jusqu'à leur terme, pour la raison par exemple que le progrès même de l'analyse pouvait – lesdits sujets en analyse — les priver, jusqu'à un certain point, de leurs relations proprement sexuelles. Je veux dire que la suite ou l'avancement de l'analyse pouvait menacer une certaine jouissance conquise et acquise. A la suite de quoi on m'a demandé si j'endossais cette formule, à savoir si l'analyse devait en effet s'arrêter en un certain point pour des raisons en quelque sorte qui seraient situées en dehors des lois de son progrès même.

Je répondrai à ceci que tout dépend de ce qu'on considère comme étant le but de l'analyse, non pas son but externe mais ce qui la règle, si l'on peut dire, théoriquement. Il est bien certain qu'une perspective de l'analyse qui est celle d'un ajustement à la réalité — cet ajustement à la réalité étant considéré comme quelque chose qui est impliqué dans la notion même du développement de l'analyse — je veux dire qu'il serait donné dans la condition de l'homme ou de la femme qu'une pleine élucidation de cette condition doive le conduire obligatoirement à une adaptation en quelque sorte préformée, harmonieuse, c'est une hypothèse et une hypothèse qu'à la vérité rien dans l'expérience ne vient justifier. Autrement dit, pour éclairer ma lanterne et employer des termes qui sont ceux mêmes qui reviendront aujourd'hui — cette fois dans un sens tout à fait concret puisqu'il s'agit de la femme et, à la vérité, c'est là un point tout à fait sensible de la théorie analytique, à savoir celle de son développement, de son adaptation propre d'un certain ordre et assurément qui est [celui] de l'ordre humain — ne semble-t-il pas tout de suite bien certain qu'il convient, pour ce qui est de la femme, de ne pas confondre ce qu'elle désire — je donne à ce terme désire son sens plein — avec ce qu'elle demande, de ne pas non plus confondre ce qu'elle demande avec ce qu'elle veut au sens où l'on dit que ce que femme veut, Dieu le veut.

Ces simples rappels, sinon d'évidence, du moins d'expérience, peuvent être destinés à montrer que la question que l'on pose de savoir ce qu'il s'agit de réaliser dans l'analyse n'est pas quelque chose qui soit simple.

La dernière fois — si ceci est venu en quelque sorte latéralement dans notre discours — ce dont nous parlions, ce à quoi je désirais vous mener, ce sur quoi je vais vous ramener aujourd'hui pour en donner une formule plus généralisée et qui me servira, dans la suite, de repère dans la critique des identifications fondamentales, normatives précisément de l'homme et de la femme, ce que je vous ai amené la dernière fois, c'était un aperçu sur ce que nous devons considérer comme étant cette sorte d'identification qui produit l'Idéal du moi, l'Idéal du moi en tant qu'il est le point d'issue, le point pivot, le point d'aboutissement de cette crise de l'Œdipe autour de laquelle s'est initiée l'expérience analytique et autour de laquelle elle ne cesse plus de tourner — encore qu'elle prenne des positions de plus en plus centrifuges — et j'ai insisté sur quelque chose qui pouvait se dire ainsi : que toute identification du type Idéal du moi était une certaine mise

en rapport du sujet à certains signifiants dans l'Autre, ce que j'ai appelé insignes, et que ce rapport venait en somme à se greffer lui-même sur un Autre désir que sur le désir qui avait confronté les deux termes du sujet et de l'autre en tant qu'il est porteur de ces insignes.

Voilà à peu près à quoi cela se résumait ce qui, bien entendu, n'a pas satisfait tout le monde, encore que parlant à tel ou tel je n'avais donné comme référence que ceci. Ne voyez-vous pas, par exemple, quelque chose qui d'ailleurs est indiqué comme un fait de premier plan par Freud — aussi bien que par tous les auteurs — que c'est dans la mesure où une femme fait une identification à son père que dans ses rapports avec son mari elle lui fait tout le grief qu'elle avait fait à sa mère ? Voici quelque chose — et il ne s'agit pas simplement de se fasciner sur cet exemple, il y a, bien entendu, d'autres formes sous lesquelles nous retrouverons la même formule — mais voilà quelque chose d'exemplaire qui illustre ce que je viens de vous dire : c'est dans la mesure où l'identification s'est faite par l'assomption de certains signes, de signifiants caractéristiques des rapports d'un sujet avec un autre que ceci vient recouvrir et implique la montée au premier plan des rapports de désir entre ce sujet et un tiers. Vous retrouvez le *$* sujet, le grand A et le petit *a*. Où est le grand A ? Où est le petit *a* ? Ici, peu importe ! L'important est qu'ils soient deux.

Repartons de cette remarque à laquelle j'essaie de vous ramener qui est quelque chose dont on pourrait dire qu'elle participe de la maxime de La Rochefoucauld concernant les choses qu'on ne saurait regarder en face : le soleil et la mort. Dans l'analyse, il y a des choses comme celles-là. Il est assez curieux que ce soit justement le point central de l'analyse que l'on regarde de plus en plus obliquement et que l'on regarde par l'intermédiaire [de lunettes, de lorgnettes théoriques] de plus en plus lointaines. Le complexe de castration est de ceux-là.

Observez ce qui se passe et ce qui s'est passé depuis les premières appréhensions que Freud a eues. Il y avait là quelque chose de pivot, quelque chose d'essentiel dans la formation du sujet, à savoir cette chose étrange, il faut bien le dire, et que l'on n'avait jamais promue jusque-là, jamais articulée : que dans la formation du sujet, ce pas c'est quelque chose autour d'une menace tout à fait précise, particularisée, paradoxale, archaïque, voire provoquant l'horreur à proprement parler, c'est un moment décisif, sans doute pathogène mais aussi normatif, tourné autour

d'une menace qui n'est pas là isolée, qui est cohérente avec ce rapport qui s'appelle le rapport œdipien entre le sujet, le père, la mère ; le père faisant ici office de porteur de la menace, la mère objet du but, de visée d'un désir lui-même profondément caché.

Vous retrouvez, là, tout à fait à l'origine, ce qu'il s'agit précisément d'élucider. C'est que c'est dans ce rapport tiers que va se produire l'assomption de ces rapports à certains insignes déjà indiqués en somme dans ce complexe de castration mais d'une façon énigmatique puisqu'en quelque sorte ces insignes sont eux-mêmes mis, par rapport au sujet, dans un rapport singulier : ils sont, dit-on, menacés et en même temps c'est tout de même eux qu'il s'agit de recueillir, de recevoir et, ceci dans un rapport de désir concernant un tiers terme qui est celui de la mère. Au début c'est bien cela que nous trouvons et, quand nous avons dit cela, nous sommes précisément devant une énigme, devant quelque chose qui est à articuler, qui est à coordonner là-dessus par les praticiens. Nous avons ce rapport — complexe par définition et par essence — complexe à saisir, à articuler et que nous rencontrons dans la vie de notre sujet.

Qu'allons-nous trouver ? Mille formes, mille réflexions, une sorte de dispersion d'images, de rapports fondamentaux pour nous permettre d'en saisir toutes les incidences, tous les reflets psychologiques, toutes les multiples tâches psychologiques qui sont portées dans l'expérience du sujet névrotique. Et alors que se passe-t-il ?

Il se passe ce phénomène que j'appellerais celui de la motivation psychologisante qui fera que pour rechercher dans l'individu, dans le sujet lui-même, l'origine, le sens de cette crainte de la castration, nous arrivons à une série de déplacements, de transpositions dans l'articulation de cette crainte de la castration qui ne font à peu près — je vais me résumer — que s'étager ainsi : cette trace de la castration qui est d'abord en relation avec l'objet du père, la crainte du père, nous sommes d'abord amenés à la considérer dans son incidence et à nous apercevoir de son rapport avec une tendance, un désir du sujet, celui de son intégrité corporelle et c'est autour de la notion de crainte narcissique que celle de la crainte de la castration va être promue. Puis, suivant toujours dans une ligne qui est forcément génétique — c'est-à-dire qui remonte aux origines à partir du moment où nous cherchons dans l'individu lui-même la genèse de ce qui ensuite se développe — nous trouvons promue, mise au premier plan —

parce qu'on a toujours du matériel bien sûr clinique pour saisir les incarnations, si l'on peut dire, d'un certain effet — nous trouvons la crainte de l'organe féminin d'une façon d'ailleurs ambiguë : soit que ce soit lui qui devienne le siège de la menace contre l'organe incriminé, soit au contraire qu'il soit le modèle de la disparition de cet organe.

Plus loin, nous allons trouver à l'origine de la crainte de castration, par un recul toujours plus grand où, vous allez le voir, au dernier terme il me semble tout à fait frappant et singulier dans son aboutissement, c'est que ce qui va être craint comme avant la castration, au dernier terme c'est le terme auquel nous sommes arrivés progressivement et — je ne vous referai pas aujourd'hui la liste des auteurs que nous trouvons mais, pour le dernier, vous savez que c'est Mélanie Klein — ce qui est à l'origine de la crainte de la castration c'est le phallus lui-même qui est caché au fond de l'organe maternel qui, par l'enfant, est perçu tout à fait aux origines comme le phallus paternel, comme ayant son siège à l'intérieur du corps maternel, c'est lui qui est redouté par l'enfant et par le sujet. Et croyez-vous, c'est déjà assez frappant de voir apparaître en quelque sorte en miroir, en face de l'organe menacé, cet organe menaçant et d'une façon, je dirai, de plus en plus mythique à mesure qu'elle est plus reculée mais, là, pour que le dernier pas soit franchi, il faut en somme que l'organe paternel, à l'intérieur du sexe maternel, soit considéré comme menaçant. C'est parce que le sujet lui-même en a fait — aux sources de ce qu'on appelle ses tendances agressives primordiales, ses tendances sadiques primordiales — en a fait l'arme idéale et tout revient, au dernier terme, à une sorte de pur reflet de l'organe phallique étant considéré comme le support d'une tendance primitive qui est celle de la pure et simple agression, le complexe de castration s'isolant en somme, se réduisant à l'isolement d'une pulsion agressive primordiale partielle, en même temps déconnectée, semble-t-il, dès lors.

Et, en effet, c'est bien tout l'effort des auteurs, ce qu'ils ont eu la plus grande peine, à partir de ce moment, à réintégrer ce qui concerne le complexe de castration dans son contexte de *complexe*, à savoir de cela d'où il est parti et qui profondément motivait son caractère central dans l'économie subjective dont il s'agissait à l'origine de l'exploration des névroses et, bien entendu, on sait à quels efforts les auteurs seront conduits pour restituer quand même, resituer à sa place ce qui apparaît en fin de compte, en

somme — quand nous regardons les choses — comme être un pur, simple et vain tour sur lui-même d'un système, d'un ensemble de concepts. Car, en fin de compte, si nous examinons attentivement l'économie de ce que Mélanie Klein articule comme se passant au niveau de cet Œdipe précoce — ce qui est encore quelque chose qui est une sorte de contradiction dans les termes, c'est une façon de dire l'Œdipe préœdipien, l'Œdipe en tant qu'il est l'Œdipe avant qu'aucun des personnages de l'Œdipe ne soit apparu — ce que nous trouvons simplement articulé dans les signifiants interprétatifs dont elle se sert pour donner un nom à ces pulsions qu'elle rencontre ou qu'elle croit rencontrer au dernier terme chez l'enfant, c'est qu'elle implique dans ses propres signifiants à elle exactement toute la dialectique dont il s'agit à l'origine, à savoir la question dont il s'agit et qu'il faut reprendre au départ et dans son essence qui est ceci : si la castration a ce caractère essentiel, si nous la prenons pour autant qu'elle est promue par l'expérience et la théorie analytique et par Freud — ceci depuis son départ — sachons maintenant voir ce qu'elle veut dire. Avant d'être crainte, avant d'être vécue, avant d'être psychologisable, qu'est-ce que cela veut dire ?

La castration n'est pas une castration réelle. Cette castration est liée, avons-nous dit, à un désir. Elle est même liée à l'évolution, au progrès, à la maturation du désir chez le sujet humain. Si elle est castration, c'est bien certain d'autre part que le lien à cet organe — si difficile d'ailleurs dans la notion de complexe de castration à bien centrer, et on a souvent fait remarquer que : qu'est-ce que cela voulait dire ? — ce n'est pas une castration s'adressant aux organes génitaux dans leur ensemble. C'est bien pour cela d'ailleurs que, chez la femme, elle ne prend pas l'aspect d'une menace contre les organes génitaux en tant que tels mais en tant qu'autre chose, justement en tant que phallus. De même chez l'homme, on a pu légitimement poser la question de savoir s'il fallait, dans cette notion de complexe de castration, isoler le pénis comme tel ou y comprendre le pénis et les testicules ? A la vérité, bien entendu, c'est bien ce qui désigne que ce dont il s'agit est autre chose que ceci ou cela, c'est quelque chose qui a un certain rapport avec les organes mais un certain rapport dont le caractère justement signifiant déjà, dès l'origine, ne fait pas de doute et c'est ce caractère signifiant qui domine.

Disons, qu'à tout le moins, un minimum doit être retenu dans ce qu'est, dans son essence, le complexe de castration : le rapport d'un désir d'une

part, avec, d'autre part, ce que j'appellerai dans cette occasion, une marque.

Pour que le désir, nous disent l'expérience freudienne et la théorie analytique, traverse heureusement certaines phases, arrive à maturité, il faut que quelque chose d'aussi problématique à situer que le phallus soit marqué de ce quelque chose qui fait qu'il n'est maintenu, conservé que pour autant qu'il a traversé la menace de castration à proprement parler et ceci doit être maintenu comme le minimum essentiel au-delà duquel nous partons dans les synonymies, nous partons dans les glissements, nous partons dans les équivalences, nous partons aussi du même coup dans les obscurités. Littéralement, nous ne savons plus ce que nous disons si nous ne retenons pas ces caractéristiques pour essentielles et ne vaut-il pas mieux d'abord et avant tout se diriger vers le rapport de ces deux pôles, dit-on, du désir à la marque, avant d'essayer d'aller le chercher dans les diverses façons dont cela, pour le sujet, s'incarne, dans la raison d'une liaison qui, à partir du moment où nous quittons ce point de départ, va devenir de plus en plus énigmatique, de plus en plus problématique et, bientôt, de plus en plus éludée ?

J'insiste sur ce caractère, ce caractère de marque qui a d'ailleurs dans toutes les autres manifestations que les manifestations analytiques, interprétatives, significatives et bien certainement dans tout ce qui l'incarne cérémoniellement, rituellement, sociologiquement, ce caractère d'être le signe de tout ce qui supporte cette relation castratrice dont nous avons commencé à apercevoir l'émergence anthropologique par l'intermédiaire de l'analyse. N'oublions pas jusque-là les signes, les incarnations religieuses par exemple où nous reconnaissons ce complexe de castration, la circoncision par exemple pour l'appeler par son nom, ou encore telle ou telle forme d'inscription, de marque dans les rites de puberté, de tatouage, de tout ce qui produit les marques, imprime sur le sujet en liaison avec une certaine phase qui, d'une façon non ambiguë, se présente comme une phase d'accession à un certain niveau, à un certain étage du désir, tout cela se présente toujours comme marque et impression.

Et vous me direz : voilà, nous y sommes ! La marque, pas difficile de la rencontrer ! Déjà dans l'expérience, quand on a des troupeaux, chaque berger a sa petite marque de façon à distinguer ses brebis de celles des autres et ce n'est pas une remarque si bête. Il y a bien un certain rapport,

ne serait-ce que de ceci : c'est qu'en tout cas nous y saisirions déjà que la marque se présente tout de même dans une certaine transcendance par rapport à la constitution du troupeau. Est-ce que cela doit nous suffire ? C'est bien vrai d'une certaine façon, par exemple que la circoncision se présente comme constituant un certain troupeau : le troupeau des élus, [des] fils de Dieu. Est-ce que nous ne faisons que retrouver cela ? Sûrement pas. Ce que l'expérience analytique et ce que Freud, au départ, nous apportent, c'est qu'il y a un rapport étroit, intime entre le désir et la marque. C'est que la marque n'est pas simplement là comme signe de reconnaissance pour le berger — dont nous aurions de la peine à savoir où il est dans l'occasion — mais que quand il s'agit de l'homme, ceci veut dire que l'être vivant marqué a ici un désir qui n'est pas sans un certain rapport intime avec cette marque. Il ne s'agit pas de s'avancer trop vite, ni de dire que c'est cette marque qui modifie le désir. Il y a peut-être, dès l'origine, dans ce désir une béance qui permet à cette marque de prendre son incidence spéciale mais ce qu'il y a de certain c'est qu'il y a le rapport le plus étroit entre ce qui caractérise ce désir chez l'homme et l'incidence, le rôle et la fonction de la marque. Nous retrouvons cette confrontation du signifiant et du désir qui est ce autour de quoi doit porter toute notre interrogation ici.

Je ne voudrais pas m'éloigner trop mais, ici, quand même une petite parenthèse. N'oublions quand même pas que la question, ici, débouche bien évidemment sur la fonction de signifiant chez l'homme et que ce n'est pas ici que vous en entendez parler pour la première fois. Si Freud a écrit *Totem et Tabou*, si cela a été pour lui un besoin et une satisfaction essentielle que d'articuler ce *Totem et Tabou* — reportez-vous au texte de Jones pour bien voir l'importance que cela avait pour lui et qui n'était pas simplement une importance de « psychanalyse appliquée » de retrouver agrandi, aux dimensions du ciel, le petit animal humain auquel il se trouvait avoir affaire dans son cabinet, ce n'est pas le chien céleste par rapport au chien terrestre comme dans Spinoza — c'est que c'est un mythe tellement essentiel que, pour lui, ce n'est pas un mythe. Cela veut dire quoi le *Totem et Tabou* ?

C'est que nous sommes nécessairement amenés — si nous voulons comprendre quelque chose qui est l'interrogation particulière de Freud au niveau de cette expérience de l'Œdipe chez ses malades — c'est que nous

sommes amenés nécessairement à ce thème du meurtre du père. Bien entendu vous savez, là, que Freud ne s'interroge pas. Qu'est-ce que cela peut signifier que pour concevoir en somme un passage, qui est le passage de la nature à l'humanité, il faille qu'on passe par le meurtre du père ? Selon sa méthode qui est une méthode d'observateur, de naturaliste, il groupe, il fait foisonner autour de cette sorte de point de concours, de carrefour autour duquel il arrive, tous les documents, tout ce que lui apporte l'information ethnologique et, bien entendu, que voyons nous foisonner au premier chef ? La contribution particulière de son expérience rencontre le matériel ethnologique. Peu importe qu'il soit plus ou moins désuet. Maintenant cela n'a aucune importance, le fait que ce soit la fonction de la phobie avec le thème du totem qui soit, là, le point où il se retrouve, où il satisfait, où il voit se conjuguer les signes dont il suit la trace. Tout cela nous montre bien que ceci est absolument indiscernable d'un progrès qui met au premier plan cette fonction du signifiant.

La phobie, c'est un symptôme où vient au premier plan, d'une façon isolée et promue comme telle, le signifiant. Je passais l'année dernière à vous l'expliquer, à vous montrer à quel point le signifiant d'une phobie est quelque chose qui a trente six mille significations pour le sujet, c'est le point clef, c'est le signifiant qui manque pour que les significations puissent tenir, au moins pour un temps, un peu tranquilles. Sans cela le sujet en est littéralement submergé.

De même, le totem est bien cela aussi : le signifiant à tout faire, le signifiant-clef, le signifiant grâce auquel tout s'ordonne et principalement le sujet car, dans ce signifiant, le sujet trouve ce qu'il est. Et c'est au nom de ce totem que, pour lui, s'ordonne aussi ce qui est interdit. Mais qu'est-ce que ceci, si l'on peut dire, nous voile, nous cache au dernier terme ? C'est ce meurtre du père lui-même, pour que ce soit autour de lui que puisse se faire la conversion, la révolution grâce à quoi les jeunes mâles de la horde vont voir s'ordonner quelque chose qui va être la loi primitive, c'est-à-dire l'interdiction de l'inceste. Ceci nous cache simplement ce lien étroit qu'il y a entre la mort et l'apparition du signifiant car n'oubliez quand même pas ceci : c'est que dans son train ordinaire, chacun sait que la vie ne s'arrête guère aux cadavres qu'elle fait. Les grands poissons mangent les petits ou, même les ayant tués, ne les mangent pas mais il est certain que le mouvement de la vie, je dirai, nivelle ce qu'elle a devant soi à abolir et que c'est

déjà là tout le problème de savoir en quoi une mort est mémorisée, même si cette mémorisation est quelque chose qui reste en quelque sorte implicite, c'est-à-dire — si comme tout nous le laisse apparaître — il est de sa nature à cette mémorisation que ce soit oublié par l'individu, qu'il s'agisse du meurtre du père ou du meurtre de Moïse. Il est essentiellement et de sa nature d'oublier ce qui reste absolument nécessaire comme la clef, comme le point pivot autour duquel doit tourner notre esprit : c'est qu'un certain lien a été fait signifiant qui fait que cette mort existe autrement que à proprement parler dans le réel, dans le foisonnement de la vie. Il n'y a pas d'existence de la mort, il y a des morts et voilà tout ! et quand ils sont morts, personne dans la vie n'y fait plus attention.

En d'autres termes : qu'est-ce qui fait, et la passion de Freud quand il écrit *Totem et tabou*, et l'effet fulgurant de la production d'un livre qui apparaît et qui est très généralement rejeté et vomi ? C'est-à-dire que chacun se met à dire : qu'est-ce qu'il nous raconte celui là ? D'où vient-il ? De quel droit nous raconte-t-il cela ? Nous, ethnographes, nous n'avons jamais vu cela ! Ce qui n'empêche pas que c'est un des événements tout à fait capitaux de notre siècle et qu'autour de cela effectivement toute l'inspiration du travail critique, ethnologique, littéraire, anthropologique, en est profondément transformée. Qu'est-ce que cela veut dire si ce n'est que Freud y conjugue deux choses : il conjugue le désir avec le signifiant, il les conjugue comme on dit qu'on conjugue un verbe. Il fait entrer la catégorie de cette conjugaison au sein d'une pensée qui, jusqu'à lui, concernant l'homme, reste une pensée que j'appellerai une pensée académisante, désignant par là une certaine filiation philosophique antique qui, depuis le platonisme jusqu'aux sectes stoïciennes et épicuriennes et passant à travers le christianisme, tend profondément à oublier, à éluder ce rapport organique du désir avec le signifiant, à le situer, à l'exclure du signifiant, à le réduire, à l'expliquer, à le motiver dans une certaine économie du plaisir, à éluder ce qu'il y a en lui d'absolument problématique, irréductible et, à proprement parler, pervers, à éluder ce qui est le caractère essentiel, vivant, des manifestations du désir humain au premier plan duquel nous devons mettre ce caractère non seulement inadapté, inadaptable mais fondamentalement perverti, marqué. C'est la situation de ce lien entre le désir et la marque, entre le désir et l'insigne, entre le désir et le signifiant que nous sommes, ici, en train de nous efforcer de faire.

Voici les trois petites formules que je vous ai écrites :

$$d \rightarrow \$ \lozenge a \rightleftarrows i(a) \leftarrow m$$

$$D \rightarrow A \lozenge d \rightleftarrows s(A) \leftarrow I$$

$$\Delta \rightarrow \$ \lozenge D \rightleftarrows S(\not A) \leftarrow \Phi$$

Je veux simplement aujourd'hui les introduire, vous dire ce qu'elles veulent dire parce que nous ne pourrons pas aller plus loin. Mais ces formules sont, à mon gré, celles autour desquelles vous pourrez non seulement essayer d'articuler quelque chose du problème que je viens de vous proposer mais articuler même toutes les vagations, voire même divagations de la pensée analytique concernant ce qui reste toujours notre problème fondamental. En fin de compte n'oublions pas qu'il est le problème du désir.

Commençons d'abord par dire ce que veulent dire les lettres qui sont là. Le petit d c'est le désir. Le *$* c'est le sujet. Le petit *a* c'est le petit autre, c'est l'autre en tant qu'il est notre semblable, c'est l'autre en tant que son image nous retient, nous captive, nous supporte, et autour de laquelle nous constituons ce premier ordre d'identification que je vous ai défini comme l'identification narcissique qui est petit m, le moi.

Cette première ligne vous met dans un certain rapport dont les flèches vous indiquent qu'il ne peut pas être parcouru jusqu'au bout en partant de chaque extrémité, qu'il s'arrête, en partant de chaque extrémité, au point précis où la flèche directrice elle-même en rencontre une autre de signe opposé, mais met dans un certain rapport l'identification moïque ou narcissique avec d'autre part la fonction du désir. Je vais en reprendre le commentaire.

La deuxième ligne concerne ce sur quoi j'ai articulé tout mon discours au début de cette année et pour autant que j'ai essayé de vous faire voir, dans le trait d'esprit, un certain rapport fondamental du désir, non pas avec le signifiant comme tel, mais avec la parole, c'est à savoir la demande. Le D, ici écrit, veut dire la demande. Le grand A qui suit, c'est le grand Autre, le grand Autre en tant qu'il est le lieu, le siège, le témoin, auquel le sujet se réfère dans son rapport avec un petit *a* quelconque, comme étant

le lieu de la parole. Il n'est pas besoin ici de rappeler combien, depuis longtemps et en y revenant sans cesse, j'ai articulé la nécessité de ce grand Autre comme le lieu de la parole articulée comme telle. Ici on retrouve le petit d. Ici, vous rencontrez un signe pour la première fois, c'est le petit s. Le petit s a ici la même signification qu'il a d'habitude dans nos formules à savoir celle du signifié. Le petit s (A) veut dire : ce qui dans l'Autre est signifié, ce qui dans l'Autre, pour moi sujet, prend valeur de signifié à l'aide du signifiant, c'est-à-dire à proprement parler ce que nous avons appelé tout à l'heure les insignes. C'est en relation avec ces insignes de l'Autre que se produit l'identification qui a pour fruit et résultat la constitution dans le sujet de grand I qui est l'Idéal du moi. Rien déjà que par la constitution de ces formules vous avez présentifié qu'il n'y a d'accession de signes à l'identification de l'Idéal du moi que quand le terme du grand Autre est entré en ligne de compte. Vous retrouvez ici le petit d.

La troisième ligne, autrement dit Δ, est celle qui concerne le problème que j'essaie d'articuler aujourd'hui devant vous, c'est à savoir qu'elle essaie d'articuler en une chaîne repère comme les précédentes ceci : le Δ c'est précisément ce sur quoi nous nous interrogeons, à savoir ce ressort même par quoi le sujet humain est mis dans un certain rapport au signifiant, ceci dans son essence de sujet, de sujet total, de sujet dans son caractère complètement ouvert, problématique, énigmatique, et c'est ce qu'exprime cette formule. Vous voyez ici le sujet de nouveau revenir dans son rapport avec le fait que son désir passe par la demande, qu'il le parle, et que cela a certains effets. C'est simplement ce qui est symbolisé ici. Ici, vous avez le grand S qui est, comme d'habitude, la lettre par laquelle nous désignons le signifiant. Cette formule explique que grand S est quelque chose que je vais essayer de vous dire, et précisément ce que Φ, le phallus réalise, autrement dit que le phallus est ce signifiant qui introduit dans A quelque chose de nouveau, et qui ne l'introduit que dans A, et au niveau de A et qui est ce, grâce à quoi, cette formule va prendre son éclairage des effets de signifiant en ce point précis d'incidence sur l'autre, c'est à savoir ce que cette formule va nous permettre d'éclairer de ce qui arrive de par l'existence des rapports qui sont ainsi articulés.

Reprenons maintenant ce dont il s'agit. Le rapport de l'homme au désir n'est pas un rapport pur et simple de désir, ce n'est pas en soi un rapport à l'objet. Si ce rapport à l'objet était d'ores et déjà institué il n'y aurait pas

de problème pour l'analyse. Les hommes, comme sont présumés aller la plupart des animaux, iraient à leur objet, il n'y aurait pas ce rapport second, si je puis dire, de l'homme au fait qu'il est animal désirant et dont tout ce qui se passe au niveau que nous appelons pervers consiste en ceci : qu'il jouit de son désir. Si toute l'évolution des origines du désir tourne autour de ces faits vécus qui s'appellent la relation disons masochiste, — c'est celle qu'on nous fait, dans l'ordre génétique, sortir la première mais on y vient par une sorte de régression si je puis dire — celle qui s'offre comme la plus exemplaire, comme la plus pivot, c'est le rapport dit sadique ou le rapport scoptophillique. Mais il est tout à fait clair que c'est par une réduction, un maniement et une décomposition artificielle seconde de ce qui est donné dans l'expérience que nous les isolons sous forme de pulsions qui se substituent l'une à l'autre et qui s'équivalent. Le rapport scoptophillique, en tant qu'il conjugue exhibition et voyeurisme, est toujours ambigu : le sujet se voit être vu ou voit le sujet comme vu mais non pas, bien entendu, le voit purement et simplement. C'est dans la jouissance, dans l'espèce d'irradiation ou de phosphorescence qui se dégage du fait que le sujet se trouve dans une position venue d'on ne sait quelle béance primitive en quelque sorte extraite de son rapport d'implication à l'objet et, de là, [qu'] il se saisit fondamentalement comme patient dans cette relation d'où le fait que nous trouvons, au fond de cette exploration analytique du désir, le masochisme. Le masochisme : c'est que le sujet se saisit comme souffrant, si l'on peut dire, dans son existence d'être vivant, comme là souffrant, comme étant sujet du désir.

Où est maintenant le problème ? Ceci c'est le côté qui ne restera à tout jamais que caractère irréductible, côté tout à fait faux du désir humain par rapport à aucune réduction et adaptation, et aucune expérience psychanalytique, elle, n'ira contre. Le sujet ne satisfait pas simplement un désir, il jouit de désirer et c'est une dimension essentielle de sa jouissance. [On ne peut pas] Omettre cette sorte de donnée primitive à laquelle, je dois dire, l'investigation dite existentialiste a apporté certaines lumières, a remis dans un certain éclairage ce que je vous articule là comme je peux en pensant simplement que vous vous référez assez à notre expérience de chaque jour pour que ceci ait un sens qui est développé, tout au long de pages diversement magistrales, par Monsieur Sartre dans *l'Être et le Néant*. Ce n'est pas toujours d'une absolue rigueur philosophiquement parlant mais

c'est sûrement d'un talent littéraire incontestable. Le frappant, c'est que des choses de cet ordre n'aient pu être articulées et développées avec tellement d'éclat que depuis justement que l'analyse a, en quelque sorte, donné droit de cité à cette dimension du désir.

Monsieur Jones, dont *l'Utilité et la fonction dans l'analyse* aura été en fonction directement proportionnelle avec ce qu'il ne comprenait pas, a très vite essayé d'articuler le complexe de castration en lui donnant un équivalent. Pour tout dire, le signifiant phallique a fait pour lui, et tout au long de son existence d'écrivain et d'analyste, l'objet de ce qu'on pourrait appeler chez lui une véritable phobie car vraiment ce qu'il a écrit de meilleur, qui culmine dans son article sur la phase phallique, consiste précisément à essayer d'articuler, à dire pourquoi ce sacré phallus qu'on trouve là sous nos pas à tout instant, pourquoi ce privilège pour cet objet d'ailleurs inconsistant alors qu'il y a des choses tout aussi intéressantes, le vagin par exemple. Et en effet il a raison cet homme. Il est bien clair que cet objet n'a pas moins d'intérêt que le phallus et nous le savons ! Seulement ce qui l'étonne, c'est que l'un et l'autre n'ont pas la même fonction. Il était strictement condamné à ne rien y comprendre dans la mesure même où, dès le départ, dès qu'il essayait d'articuler ce que c'était, ce complexe de castration chez Freud, il a éprouvé le besoin de lui donner un équivalent. Déjà on voit le départ du premier jet qui surgit là au lieu de retenir ce qu'il y a peut-être de coriace, d'irréductible dans le complexe de castration, à savoir le signifiant phallus. Il n'y était pas sans une certaine orientation. Il n'avait peut-être qu'un tort, c'est de penser que cette phrase par laquelle il termine son article sur la *Phallic phase,* à savoir que Dieu les créa homme et femme — c'est là-dessus qu'il conclut montrant bien les origines bibliques de sa conviction — et puisque Dieu les a créés homme et femme c'est donc que c'est bien fait pour aller ensemble, et il faut que ce soit tout de même à cela que ça aboutisse ou que ça dise pourquoi. Or justement, nous sommes dans l'analyse pour nous apercevoir que quand on demande que ça dise pourquoi, on entre dans toutes sortes de complications et c'est pour cela qu'au départ il a substitué au terme de castration ce terme d'*aphanisis* qu'il a cherché dans le dictionnaire grec et — il faut bien dire qu'il ne se présente pas comme un mot des plus employés chez les auteurs — qui veut dire disparition. Disparition de quoi ? Disparition du désir. C'est ce que le sujet redouterait dans le complexe de castration,

aux dires de Monsieur Jones, et alors de son petit pas allègre de personnage shakespearien il ne semblait pas du tout se douter que c'était déjà un énorme problème qu'un être vivant puisse se douter, [se méfier] comme d'un danger, non pas de la disparition du manque, du sevrage de son objet, mais de son désir car il n'y a pas d'autre moyen de faire d'*aphanisis* un équivalent du complexe de castration que de le définir comme il le définit, à savoir la disparition du désir. N'y a-t-il donc pas là quelque chose qui soit absolument infondé ? Mais que ce soit déjà quelque chose de deuxième ou de troisième degré par rapport à ce que nous pouvons appeler un rapport convenable en termes de besoin, c'est ce qui semble ne pas être douteux et ce dont il n'a pas l'air le moins du monde de se douter.

Ceci dit, en admettant même déjà que soient résolues toutes les complications que suggère la simple position du problème en ces termes, il reste que le problème est de savoir comment dans ce rapport à l'autre — en tant que c'est dans l'autre et dans le regard de l'autre, ce n'est pas pour rien que je mets au cœur la position scoptophillique, c'est parce que effectivement elle est au cœur de cette position, mais aussi bien dans l'attitude de l'autre, je veux dire qu'il n'y a pas de position sadique qui, d'une certaine façon, ne s'accompagne, pour être qualifiable à proprement parler de sadique, d'une certaine identification masochiste — donc le problème est de savoir ce qui dans ce rapport de son être lui-même détaché où est le sujet humain qui le met dans cette position tout à fait particulière vis-à-vis de l'autre, où ce qu'il saisit, où ce dont il jouit c'est d'autre chose que du rapport à l'objet mais d'un rapport à son désir, il s'agit en fin de compte de savoir ce que le phallus comme tel vient faire là-dedans. C'est là qu'est le problème et — avant de chercher à l'engendrer, à l'imaginer par une reconstitution génétique fondée sur des références qui sont ce que j'appellerais des références fondamentales de l'obscurantisme moderne, à savoir des formules comme celle-ci, qui sont, à mon avis, excessivement plus imbéciles que tout ce que vous pouvez trouver dans ces petits livres qu'on vous apprend sous le terme d'instruction religieuse ou de catéchisme, à savoir : *l'ontogénèse reproduit la phylogénèse*; quand nos arrière-petits-enfants sauront que, de notre temps, cela suffisait à expliquer des tas de choses, ils se diront : c'est tout de même une drôle de chose que l'homme, et ils ne s'apercevront d'ailleurs pas de ce qu'ils auront à la place à ce moment là — il s'agit donc de savoir ce que le phallus vient faire là.

Posons pour aujourd'hui ceci : que l'existence de cette troisième ligne, à savoir que le phallus, en effet, est quelque chose qui joue un certain rôle, un rôle de signifiant, qu'est-ce que cela veut dire ?

Partons de la deuxième ligne qui veut dire ceci : que s'il y a un certain rapport de l'homme au petit autre qui est structuré, constitué comme ce que nous venons d'appeler le désir humain au sens où ce désir est déjà fondamentalement quelque chose de pervers, toutes ses demandes seront marquées d'un certain rapport. C'est là le sens de ce que nous voyons dans ce nouveau petit symbole losangique que vous retrouvez sans cesse dans cette formule et qui implique simplement que tout ce dont il s'agit ici est commandé par quelque chose qui est justement ce rapport quadratique que nous avons mis depuis toujours au fondement de notre articulation du problème et qui pose *$*, qui dit qu'il n'y a pas de *$* concevable, ni articulable, ni possible sans ce rapport ternaire A-*a*-*s*(A). C'est tout ce que cela veut dire. Pour que la demande, si l'on peut dire, existe, ait une chance, soit quelque chose, il faut qu'il y ait donc un certain rapport entre A en tant que lieu de la parole et ce désir tel qu'il est structuré : *$* ◊ *a*, tel qu'il est structuré dans la première ligne.

Ce que la composition de ces lignes implique est ceci : que de même que l'identification narcissique, à savoir ce qui constitue le moi du sujet, se fait dans un certain rapport dont nous avons vu toutes les variations, toutes les différences, toutes les nuances de prestige, de prestance, de domination, dans un certain rapport avec l'image de l'autre : i (*a*), il y a là le correspondant, le corrélatif de ce qui — de l'autre côté du point de révolution de ce tableau, à savoir la ligne d'équivalence double qui est là au centre — met en rapport cette possibilité même de l'existence d'un moi avec le caractère fondamentalement désirant et lié aux avatars du désir qui est, ici, articulé dans la première partie de la ligne. De même, toute identification qui soit identification aux insignes de l'Autre : s (A), c'est-à-dire du tiers en tant que tel, dépend de quoi ? de la demande, de la demande et des rapports de l'Autre au désir : A◊d, ceci est tout à fait clair et évident et c'est ce qui permet de donner sa pleine valeur au terme dont Freud, lui, appelle ce que nous appelons d'une façon très impropre — je réarticulerai, je reviendrai sur ce pourquoi ce terme est très impropre — du terme de frustration. Il s'agit de [*Versagung*]. Nous savons par expérience que c'est dans la mesure où quelque chose est [*versagt*] qu'il se produit, chez

le sujet, ce phénomène de l'identification secondaire ou de l'identification aux insignes de l'Autre : s (A).

Qu'est-ce que cela implique ? Ceci implique que pour qu'il y ait quelque chose qui puisse même s'établir — j'entends pour le sujet — entre le grand Autre comme lieu de la parole et ce phénomène de son désir qui se place sur un plan tout à fait hétérogène puisqu'il y a rapport avec le petit autre en tant que le petit autre est son image, il faut que quelque chose introduise dans l'Autre, dans l'Autre en tant que lieu de la parole, ce même rapport au petit autre qui est exigible, qui est nécessaire, qui est phénoménologiquement tangible, pour expliquer le désir humain en tant que désir pervers. C'est la nécessité du problème que nous avons proposé aujourd'hui.

Cela peut vous sembler obscur. Je ne vous dirai qu'une seule chose, c'est qu'à ne rien poser du tout, non seulement nous allons nous rendre compte que ça devient de plus en plus obscur mais en plus tout s'embrouille au lieu que ce qu'il s'agit de savoir, c'est que si nous posons cela, nous allons pouvoir faire sortir un peu d'ordre. Nous posons que Φ, le phallus, est ce signifiant par lequel est introduit dans A en tant que lieu de la parole, le grand A, le grand Autre, par où est introduit le rapport à l'autre, le petit a, en tant que petit autre, par où ce rapport est introduit — ce n'est pas tout — en tant que le signifiant y est pour quelque chose.

Voilà. Cela a l'air de se mordre la queue mais il faut que cela se morde la queue. Il est clair que le signifiant y est pour quelque chose puisque ce signifiant nous le rencontrons à tous les pas. Nous l'avons rencontré d'abord à l'origine. Il n'y aurait pas d'origine — non pas de la culture mais ce qui est d'ailleurs la même chose si nous distinguons culture et société — il n'y aurait donc pas d'entrée de l'homme dans la culture si ce rapport au signifiant n'était pas à l'origine. Ce que nous voulons dire ici, c'est que de même que nous avons défini le signifiant paternel comme le signifiant qui, dans le lieu de l'Autre, pose, autorise le jeu des signifiants, il y a cet autre signifiant privilégié qui est le signifiant qui a pour effet d'instituer dans l'Autre ceci qui le change de nature, à savoir que c'est pour cela qu'ici : S (Ⱥ), il est barré. Cet Autre, ce qui le change de nature, à savoir qu'il n'est pas purement et simplement le lieu de la parole mais qu'il est quelque chose qui, comme le sujet, est impliqué dans cette dialectique située sur le plan phénoménal de la réflexion à l'endroit du petit autre, qui

pose que l'Autre est impliqué dans ceci et qui ajoute — c'est purement et simplement comme signifiant que cela y ajoute — que ce rapport existe pour autant que c'est le signifiant qui l'inscrit. Je vous prie, quelque difficulté que ceci vous fasse, de garder dans l'esprit ceci, de vous en tenir là pour aujourd'hui. Je vous montrerai par la suite ce que ceci nous permet d'articuler et d'illustrer.

# Leçon XVIII

*16 avril 1958*

$$d \rightarrow \$ \lozenge a \rightleftarrows i(a) \leftarrow m$$

$$D \rightarrow A \lozenge d \rightleftarrows s(A) \leftarrow I$$

$$\Delta \rightarrow \$ \lozenge D \rightleftarrows S(\not{A}) \leftarrow \Phi$$

Je voudrais vous ramener à quelque appréhension primitive concernant l'objet de notre expérience, c'est-à-dire l'inconscient, mon dessein étant en somme de vous montrer ce que la découverte de l'inconscient nous ouvre de voies et de possibilités, mais aussi de ne pas vous laisser oublier ce que cette découverte représente de limites à notre pouvoir, en d'autres termes, de vous montrer dans quelle perspective, dans quelle allée se laisse entrevoir la possibilité d'une normativation : normativation thérapeutique. Mais n'oubliez pas — parce que toute l'expérience analytique est là pour nous le rappeler — que cette normativation se heurte aux contradictions, aux antinomies internes, à toute normativation dans la condition humaine. Elle nous permet même d'approfondir la nature de ces limites.

On ne peut tout de même pas manquer d'être frappé qu'un des derniers articles de Freud, celui qu'on a traduit improprement par *Analyse terminable ou interminable*, en réalité concerne le fini ou l'infini. Il s'agit de l'analyse en tant qu'elle se finit ou en tant qu'elle doit être située dans une sorte de portée infinie. C'est de cela qu'il s'agit. Et la projection à l'infini de son but, Freud nous la désigne de la façon la plus claire, tout à fait au

niveau de l'expérience concrète comme il dit, à savoir qu'il y a de l'irréductibilité en fin de compte pour l'homme dans le complexe de castration, pour la femme dans le *Penisneid*, c'est-à-dire dans un certain rapport fondamental avec le phallus.

Sur quoi l'analyse, la découverte freudienne à son départ a-t-elle porté l'accent ? Sur le désir. Ce que Freud essentiellement découvre, ce que Freud a appréhendé dans les symptômes quels qu'ils soient, qu'il s'agisse de symptômes pathologiques ou qu'il s'agisse de ce qu'il a interprété dans ce qui se présentait jusque là de plus ou moins réductible dans la vie normale, à savoir le rêve par exemple, c'est toujours essentiellement un désir. Bien plus encore — dans le rêve par exemple — il ne nous parle pas simplement de désir mais d'accomplissement de désir et ceci ne doit pas être sans nous frapper. C'est à savoir que c'est précisément dans le rêve qu'il parle de satisfaction du désir. Il indique d'autre part que dans le symptôme lui-même il y a bien quelque chose ici qui ressemble à cette satisfaction, mais cette satisfaction il me semble que c'est assez marquer son caractère problématique puisqu'aussi bien c'est une sorte de satisfaction à l'envers. Donc, d'ores et déjà, il apparaît dans l'expérience que le désir est lié là à quelque chose qui est son apparence et, pour dire le mot, son masque, que le lien étroit qu'a le désir tel qu'il se présente à nous dans l'expérience analytique avec quelque chose qui le revêt de façon problématique est bien ce qui, à tout le moins, nous sollicite de nous y arrêter comme à un problème essentiel.

J'ai souligné à plusieurs reprises ces dernières fois la façon dont le désir, pour autant qu'il apparaît à la conscience, se manifeste sous une forme paradoxale dans l'expérience analytique, ou plus exactement combien l'expérience analytique a promu ce caractère qui est inhérent au désir en tant que désir pervers, qui est d'être une sorte de désir au second degré, de jouissance du désir en tant que désir. D'une façon générale, dans l'ensemble, tout ce que l'analyse nous permet de percevoir de la fonction du désir ce n'est pas elle qui le découvre mais elle nous montre jusqu'à quel degré de profondeur est porté le fait que le désir humain n'est pas en quelque sorte impliqué d'une façon directe dans un rapport pur et simple avec l'objet qu'il satisfait mais qu'il est lié à une position que prend le sujet en présence de cet objet, à une position que prend le sujet en dehors de sa relation avec l'objet et qui fait que jamais rien ne s'épuise purement et sim-

plement dans cette relation à l'objet. D'autre part, l'analyse est bien faite aussi pour rappeler ceci qui est toujours connu, à savoir le caractère en quelque sorte vagabond, fuyant, insaisissable, échappant précisément à la synthèse du moi qu'est le désir, laissant à cette synthèse du moi qu'elle apporte l'issue d'être à tout instant en quelque sorte illusoire affirmation de synthèse. Je rappelle que c'est toujours moi qui désire et qui, en moi, ne peut me saisir que dans la diversité de ces désirs.

A travers cette diversité phénoménologique, si l'on peut dire, à travers cette contradiction, cette anomalie, cette aporie du désir, il est certain d'autre part qu'il se manifeste un rapport plus profond, un rapport du sujet à la vie, un rapport du sujet comme on dit à des instincts, et [que] pour s'être situé dans cette voie aussi de l'analyse [cela] nous avait fait faire des progrès dans la situation du sujet par rapport à sa position d'être vivant, mais justement l'analyse nous apprend, nous fait expérimenter à travers quels truchements de réalisation des buts, des fins de la vie, et peut-être aussi ce qui est au-delà de la vie, je ne sais quelle théologie des premières fins vitales — ce que Freud a envisagé comme un *au-delà du principe du plaisir* — à savoir les fins dernières auxquelles viserait la vie, qui est le retour de la mort. Tout cela, cette analyse nous a permis, je ne dis pas de le définir, mais de l'entrevoir, dans la mesure où elle nous a permis aussi de suivre dans ses cheminements l'accomplissement de ces désirs. Ce désir humain dans ses rapports profonds, internes au désir de l'Autre, il a été entrevu depuis toujours et il n'est besoin que de se rapporter au premier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* d'Hegel pour retrouver les voies dans lesquelles d'ores et déjà une réflexion assez approfondie pourrait nous permettre d'engager cette recherche.

La nouveauté qu'apporte Freud, cette originalité, le phénomène nouveau qui nous permet de jeter une lumière si essentielle sur la nature du désir, c'est en tant que contrairement à la voie que suit Hegel dans son premier abord du désir qui, bien entendu, est loin d'être uniquement une voie déductive comme on le croit du dehors mais qui est une prise du désir par l'intermédiaire des rapports de la conscience de soi avec la constitution de la conscience de soi chez l'autre et l'interrogation, la question qui se pose : comment peut s'introduire, par cet intermédiaire, la dialectique de la vie elle-même ? Ce qui assurément chez Hegel ne peut se traduire que par une sorte de saut qu'il appelle synthèse dans l'occasion, l'expérience freudienne

nous en montre un autre cheminement, très curieusement et très remarquablement aussi, par la voie où se présente le désir comme étant très profondément lié à ce rapport à l'Autre comme tel et se présentant néanmoins comme un désir inconscient. C'est en ceci qu'il convient de se remettre au niveau de ce qu'a été, dans l'expérience de Freud lui-même, cet abord du désir inconscient. Assurément, c'est là quelque chose qu'il faut nous représenter à nous-mêmes des premiers temps dans lesquels Freud a rencontré cette expérience, qu'il faut nous représenter à nous-mêmes dans son caractère de surprenante nouveauté, je ne dirai pas d'intuition mais plutôt de divination de quelque chose qui déjà se représente dans une expérience humaine, celle de Freud, comme quelque chose qui se présente comme l'appréhension de quelque chose qui est au-delà d'un masque.

Nous pouvons, maintenant que la psychanalyse est constituée, qu'elle s'est développée en un si ample et si mouvant discours, nous représenter — mais nous nous le représentons assez mal — ce qu'était la portée de ce qu'apportait Freud quand il commençait à lire dans les symptômes de ses patients, dans ses propres rêves et quand il commençait à nous apporter cette notion du désir inconscient. C'est bien d'ailleurs ce qui nous manque pour mesurer à leur juste valeur ce qui se présente dans Freud comme interprétations. Nous sommes toujours très étonnés par le caractère qui nous apparaît très souvent — au regard de ce que nous-mêmes nous nous permettons d'interprétations et je dirai au regard de ce que nous pouvons et ne pouvons plus nous permettre — comme le caractère extraordinairement interventionniste des interprétations de Freud, on peut même ajouter, jusqu'à un certain point, comme le caractère à côté de ses interprétations. Ne vous ai-je pas mille fois fait remarquer, à propos du cas de Dora par exemple, à propos de son intervention ou de ses interventions dans l'analyse d'une homosexuelle dont nous avons longuement parlé ici, combien les interprétations de Freud — et Freud lui-même le reconnaît — étaient comme liées justement à son incomplète connaissance de la psychologie, par exemple, des homosexuels en général, combien cette interprétation à côté, combien cette interprétation liée à une insuffisante connaissance que Freud avait à ce moment là de la psychologie tout spécialement des homosexuels mais aussi des hystériques est quelque chose donc qui fait que, pour nous, les interprétations, dans plus d'un cas, de Freud se présentent avec un caractère à la fois trop directif et presque

forcé, avec un caractère précipité qui donne, en effet, à ce terme d'interprétation à côté sa pleine valeur. Néanmoins, il est certain que ces interprétations, à ce moment, étaient ce qui assurément se présentait comme l'interprétation devant être faite jusqu'à un certain point, l'interprétation efficace pour la résolution du symptôme. Qu'est-ce à dire ?

Ceci évidemment nous pose un problème dont il faut, pour commencer de le déblayer, nous représenter que quand Freud faisait des interprétations de cet ordre, il se trouvait devant une situation qui est toute différente de la situation présente. Il faut littéralement réaliser que tout ce qui, dans une interprétation verdict qui sort de la bouche de l'analyste en tant qu'il y a à proprement parler interprétation, ce verdict, ce qui est dit et proposé, donné pour vrai, prend en l'occasion sa valeur de ce qui n'est pas dit, je veux dire sur quel fond de non-dit se propose l'interprétation. Au temps où Freud faisait ses interprétations à Dora, quand il lui disait par exemple qu'elle aimait Monsieur K. et que somme toute il lui indiquait sans ambages que c'était avec lui que normalement elle devrait refaire sa vie, il y avait là quelque chose qui nous surprend, d'autant plus que bien entendu il ne saurait en être question pour les meilleures raisons, à savoir qu'en fin de compte Dora ne veut absolument rien en savoir. Néanmoins une interprétation de cet ordre — au moment où Freud l'a faite — se présente sur le fond de quelque chose qui, de la part du sujet, de la patiente, de Dora, ne comporte aucune sorte de présomption que Freud soit là pour rectifier, si l'on peut dire, son appréhension du monde, pour faire que quelque chose en elle soit porté à maturité de sa relation d'objet. Rien encore n'est parvenu à ce qu'on pourrait appeler dans l'occasion une sorte d'ambiance culturelle de quelque chose qui fait que le sujet attend de la bouche de l'analyste bien autre chose, qu'à la vérité Dora ne sait pas ce qu'elle attend, elle est conduite par la main et Freud lui dit : « Parlez » et rien d'autre ne pointe en quelque sorte à l'horizon d'une expérience ainsi dirigée si ce n'est implicitement, par le seul fait qu'on lui dit de parler, qu'en effet il doit bien y avoir quelque chose qui est en jeu qui est de l'ordre de la vérité.

La situation est loin d'être semblable pour nous où le sujet vient, si l'on peut dire, à l'analyse avec déjà la notion que la maturité de la personnalité, des instincts, de la relation d'objet, est quelque chose qui est déjà organisé, normativé et dont l'analyste représente en quelque sorte la mesure. Il

est détenteur des voies et des secrets de quelque chose qui d'ores et déjà se présente comme un réseau de relations sinon toutes connues du sujet, du moins dont les grandes lignes lui parviennent au moins dans cette notion qu'il a des grandes lignes, qu'un progrès doit être accompli, que des arrêts dans son développement sont quelque chose de concevable, bref ! que tout un fond, toute une implication concernant la normativation de sa personne, de ses instincts — mettez, là, toute l'accolade que vous voudrez — implique que l'analyste, quand il intervient, intervienne en position dit-on de jugement, de sanction. Il y a un mot plus précis encore que nous indiquerons plus tard.

Assurément ceci donne une toute autre portée à son interprétation. Mais pour bien saisir ce dont il s'agit quand je vous parle du désir inconscient de la découverte freudienne, il faut revenir à ces temps de fraîcheur où rien n'était impliqué de l'interprétation de l'analyste si ce n'est cette détection dans l'immédiat, derrière quelque chose qui se présente paradoxalement comme quelque chose d'absolument fermé, de quelque chose qui est au-delà et tout un chacun, ici, se gargarise avec le terme de sens. Je ne crois pas que le terme de sens soit là autre chose qu'une espèce d'affaiblissement de ce dont il s'agit à l'origine. Le terme de désir, dans ce qu'il a l'occasion de nouer, de rassembler d'identique au sujet, donne toute sa portée à ce qui s'y rencontre dans cette première appréhension de l'expérience analytique, et c'est à cela qu'il convient de revenir si nous devons tâcher de rassembler à la fois le point où nous en sommes et ce que signifient essentiellement non seulement notre expérience mais ses possibilités. Je veux dire que ce qui la rend possible, c'est aussi ce qui doit nous garder, si l'on peut dire dans cette occasion, de tomber dans cette pente, dans ce penchant, je dirai presque dans ce piège où nous sommes impliqués nous-mêmes avec le patient que nous introduisons dans une expérience de supposés, de l'induire dans une voie qui reposerait en quelque sorte sur un certain nombre de pétitions de principe, je veux dire sur l'idée qu'en fin de compte une solution dernière puisse être donnée à sa condition qui lui permette, à la fin, de devenir — disons le mot — entièrement identique à un objet quelconque.

Revenons donc à ce caractère problématique du désir tel qu'il se présente dans l'expérience analytique, c'est-à-dire dans le symptôme, le symptôme quel qu'il soit. J'appelle ici symptôme dans son sens le plus

général, aussi bien le symptôme morbide que le rêve, que n'importe quoi d'analysable. Ce que j'appelle symptôme c'est ce qui est analysable. Le symptôme se présente, disons, sous un masque, se présente sous une forme paradoxale : la douleur des premières hystériques que Freud analyse, voilà quelque chose qui se présente d'abord d'une façon tout à fait fermée en apparence et quelque chose que Freud peu à peu, grâce à une sorte de patience qui peut vraiment, là, être inspirée par une sorte d'instinct de limier, rapporte comme quelque chose qui est la longue présence qu'a eue cette patiente auprès de son père malade et à l'incidence, pendant qu'elle soignait son père, de quelque chose d'autre qu'il entrevoit d'abord dans une sorte de brume, c'est à savoir le désir qui pouvait la lier, à ce moment, à un de ses amis d'enfance dont elle espérait, disons, en faire son époux, puis ensuite de quelque chose qui se présente aussi sous une forme mal dévoilée, à savoir ses relations avec ses deux beaux-frères, c'est-à-dire avec deux personnages qui ont épousé respectivement deux de ses sœurs et dont l'analyse nous fait entrevoir que, sous des formes diverses, ils ont là représenté pour elle quelque chose d'important : l'un était détesté pour je ne sais quelle indignité, quelle grossièreté, quelle patauderie masculine ; l'autre au contraire semble l'avoir, disons, infiniment séduite. Il semble en effet que le symptôme se soit précipité sur un certain nombre de rencontres d'une sorte de méditation oblique autour des relations fort heureuses de ce beau-frère avec une de ses sœurs. Je reprends cela pour fixer les idées dans une sorte d'exemple.

Il est clair qu'à ce moment-là nous sommes à une espèce d'époque primitive de l'expérience analytique et que nous sentons maintenant — après toutes les expériences qui ont été faites par la suite — que le fait de dire, comme Freud n'a pas manqué de le faire à sa patiente, qu'elle était par exemple purement, dans le dernier de ces cas, purement et simplement amoureuse de son beau-frère et que c'est autour de ce désir réprimé que s'est cristallisé le symptôme, nommément dans l'occasion la douleur de la jambe, nous sentons bien, nous savons que, chez une hystérique, ceci a quelque chose de tout aussi forcé que d'avoir dit à Dora qu'elle était amoureuse de Monsieur K. Ce que nous voyons quand nous approchons une observation comme celle-là, ce que nous touchons du doigt, et Freud l'exprime, cette vue, de plus haut que je vous le propose, il n'y a aucun besoin de bouleverser l'observation de Freud pour y parvenir car, sans que

Freud le formule ainsi, le diagnostique, le discerne, il en donne tous les éléments de la façon la plus claire, je dirai que jusqu'à un certain point la composition de son observation le laisse apparaître, au-delà des mots qu'il articule dans ses paragraphes, d'une façon encore infiniment plus convaincante que tout ce qu'il dit car que va-t-il mettre en relief ? Il va précisément mettre en relief — à propos de cette expérience d'Elisabeth Von R. — ce qui, à son dire et à son expérience, lie — dans beaucoup de cas — l'apparition des symptômes hystériques à cette expérience, si rude en elle-même, d'être toute dévotion au service d'un malade, de jouer le rôle d'infirmière et plus encore à la portée que prend cette fonction quand le rôle d'infirmière est assumé par un sujet vis à vis de l'un de ses proches, C'est-à-dire où, encore plus — par toutes les lois de l'affection, de la passion qui lient le soignant au soigné — le sujet se trouve en posture d'avoir à satisfaire plus que jamais en aucune autre occasion ce qu'on peut, là, avec le maximum d'accent, désigner comme la demande. L'entière soumission, voire abnégation du sujet par rapport à la demande qui lui est proposée, est vraiment donnée par Freud comme une des conditions essentielles de la situation en tant qu'en l'occasion elle s'avère hystérogène. Ceci est d'autant plus important que chez cette hystérique là — contrairement à d'autres qu'il nous donne également en exemple — les antécédents autant personnels que familiaux, dans ce sens, sont extraordinairement évasifs, peu accentués et que, par conséquent, le terme ici prend toute sa portée. D'ailleurs Freud en donne toute l'indication.

D'autre part, la chose que nous pouvons voir corrélativement à cette condition à laquelle le terme que j'isole, ici, dans la médiane de ces trois formules : fonction de la demande, nous dirons que c'est en fonction de cette position de fond que le quelque chose dont il s'agit — et que Freud ici, entraîné en quelque sorte par les nécessités du langage, n'a qu'un tort si l'on peut dire c'est d'orienter d'une façon prématurée, de mettre le sujet, d'impliquer le sujet d'une façon trop définie dans cette situation de désir — que le quelque chose dont il s'agit, c'est avant tout essentiellement de l'intérêt qui est pris par le sujet dans une situation de désir. C'est un intérêt qui est pris mais nous ne pouvons pas dire : « étant donné que c'est une hystérique » ; et maintenant que nous savons ce que c'est qu'une hystérique, nous ne pouvons pas dire : « complètement ou de quelque côté qu'elle le prenne ». Si c'est d'ailleurs déjà de dire : « de quel côté elle le

prend », c'est déjà [en tant que] impliquée dans une relation, si l'on peut dire en tiers, qu'elle s'intéresse à son beau-frère du point de vue de sa sœur, ou à sa sœur du point de vue de son beau-frère. C'est précisément que maintenant nous savons que ce qui peut se substituer, d'une façon corrélative de l'identification hystérique, est ici double. Disons qu'elle s'intéresse, qu'elle est impliquée dans la situation de désir et c'est bien cela qui est essentiellement représenté par un symptôme ici que ramène la notion de masque, la notion de masque, c'est-à-dire ce désir, sous cette forme ambiguë, qui ne nous permet justement pas d'orienter le sujet par rapport à tel ou tel objet de la situation. C'est cet intérêt du sujet dans la situation comme telle, c'est-à-dire dans la relation de désir qui est exprimé par ce quelque chose qui apparaît, c'est-à-dire ce que j'appelle l'élément de masque du symptôme. C'est indiqué dans Freud, Freud qui nous apprend et qui dit, à ce propos, que le symptôme parle dans la séance. Le « ça parle » dont je vous parle tout le temps, il est là, dès les premières articulations de Freud, exprimé dans le texte. Plus tard, il a dit que les borborygmes de ses patients venaient se faire entendre et parler dans la séance et avaient une signification de paroles. Mais là ce qu'il nous dit, c'est que, dans la séance même, les douleurs en tant qu'elles réapparaissent, qu'elles s'accentuent, qu'elles deviennent plus ou moins intolérables pendant la séance même, font partie du discours du sujet, qu'il mesure au ton, à la modulation de ses sujets, le degré de brûlant, de portée, de valeur révélatrice de ce que le sujet est en train d'avouer, de lâcher dans la séance. La trace et la direction de cette trace, la direction centripète, le progrès pour tout dire de l'analyse est mesuré par Freud à la modulation même, à l'intensité même de la façon dont le sujet accuse pendant la séance une plus ou moins grande intensification de son symptôme.

Je dirai donc que nous nous trouvons là, j'ai pris cet exemple mais je pourrais aussi bien en prendre d'autres, je pourrais aussi bien prendre l'exemple d'un rêve ou quelque chose qui nous permette de centrer où est le problème du symptôme et du désir inconscient, du lien du désir lui-même — en tant que le désir lui-même reste un point d'interrogation, un *x*, une énigme — avec le symptôme dont il se revêt, c'est-à-dire le masque, de permettre en somme de formuler ceci : on nous dit que le symptôme est quelque chose qui parle en lui-même jusqu'à un certain point dont on peut dire avec Freud — et avec Freud depuis l'origine — qu'il s'articule.

Le symptôme est donc quelque chose qui va dans le sens de la reconnaissance du désir mais ce symptôme en tant qu'il est là pour faire reconnaître le désir avant que Freud soit arrivé — et donc derrière lui toute la levée de ses disciples : les analystes — c'est une reconnaissance qui tend à se faire jour, qui cherche à savoir mais qui, précisément parce qu'elle naît, elle, elle ne se manifeste que par la création de ce que nous avons appelé le masque, c'est-à-dire quelque chose de fermé. Cette reconnaissance du désir c'est une reconnaissance par personne, qui ne vise personne puisque personne — jusqu'à ce moment où on commence d'en apprendre la clef — ne peut la lire. C'est essentiellement une reconnaissance qui se présente sous une forme close à l'autre, reconnaissance du désir donc mais reconnaissance par personne. D'autre part, si c'est un désir de reconnaissance, en tant que c'est un désir de reconnaissance, c'est autre chose que le désir. D'ailleurs on nous le dit bien : ce désir est un désir refoulé. C'est pour cela que notre intervention ajoute quelque chose de plus à la simple lecture. Ce désir, c'est un désir que le sujet exclut en tant que le sujet veut le faire reconnaître comme un désir de reconnaissance. C'est un désir peut-être mais en fin de compte un désir de rien. C'est un désir qui n'est pas là, c'est un désir qui est rejeté, c'est un désir qui est exclu.

C'est ce double caractère du désir inconscient qui, en l'identifiant à son masque, en fait autre chose que quoi que ce soit qui soit dirigé vers un objet. C'est ce que nous ne devons jamais oublier. Et c'est ce qui nous permet littéralement de lire le sens de ce qui nous est présenté comme étant la dimension analytique du repérage des découvertes les plus essentielles quand Freud nous parle de ce ravalement, de cet *Erniedrigung* de la vie amoureuse qui relève du fond du complexe d'Œdipe, quand il nous parle du désir de la mère comme étant au principe de ceci pour certains sujets : ceux précisément dont on nous dit qu'ils n'ont pas abandonné l'objet incestueux, c'est-à-dire la mère, enfin qu'ils ne l'ont pas assez abandonné car, en fin de compte, ce que nous apprenons c'est que jamais le sujet ne l'abandonne tout à fait. Bien entendu, il doit y avoir quelque chose qui correspond à ce plus ou moins d'abandon et que nous appelons et diagnostiquons : fixation à la mère. C'est le cas où Freud nous présente la dissociation de l'amour et du désir. Ce sont des sujets qui ne peuvent, nous dit Freud, envisager aborder la femme pour autant qu'elle jouit pour eux de son plein statut d'être aimable, d'être humain, d'être au sens plein,

achevé, que cet être a, dit-on, et [qui] peut donner et se donner. Ici, il n'y a pas de désir en tant que l'objet est là, nous dit-on, ce qui veut dire bien sûr qu'il est là sous un masque car ce n'est pas à la mère que s'adresse ce désir, c'est à la femme, dit-on, qui lui succède, qui prend sa place, eh bien justement il n'y a plus de désir. D'autre part, nous dit Freud, ce sujet trouvera le désir avec des prostituées. Qu'est-ce que ça veut dire ? Bien entendu, ici, quand nous sommes dans cette espèce de première exploration des ténèbres concernant les mystères du désir, nous disons : c'est pour autant justement que c'est tout l'opposé de la mère. Est-ce que cela suffit pleinement ? parce que, que ce soit tout l'opposé de la mère [ferait] que justement il puisse le subordonner.

Nous avons fait depuis assez de progrès dans la connaissance des images, des fantasmes de l'inconscient et de leurs caractères pour savoir que ce que le sujet va chercher chez les prostituées, en cette occasion, ce n'est rien d'autre que ce que l'Antiquité romaine nous montrait bel et bien sculpté et représenté à la porte des bordels, c'est à savoir le phallus, le phallus en tant qu'il est justement ce qui habite la prostituée. Nous savons maintenant que ce que le sujet va chercher chez la prostituée, c'est le phallus de tous les autres hommes, c'est le phallus comme tel, c'est le phallus anonyme. C'est, pour tout dire aussi, quelque chose qui est sous une forme énigmatique : un masque, quelque chose de problématique, quelque chose qui lie le désir avec un objet privilégié, avec quelque chose qui est ici dans un certain rapport au sens dont nous n'avons que trop appris à voir toute l'importance de la phase phallique, de ses défilés par où il faut que passe l'expérience subjective, pour que le sujet puisse rejoindre son désir naturel. Bref ! nous nous trouvons à propos de ce que nous appelons dans cette occasion désir de la mère qui est ici une sorte d'étiquette, de désignation symbolique de quelque chose que nous constatons dans les faits, à savoir la promotion corrélative et brisée de l'objet du désir en deux moitiés irréconciliables ce qui, à l'occasion et dans notre interprétation même, peut se proposer comme étant son objet, à savoir l'objet substitutif, la femme — en tant qu'elle est l'héritière de la fonction de la mère — se trouvant dépossédée, frustrée de l'élément de désir, cet élément de désir étant lui-même lié à autre chose d'extraordinairement problématique et qui se présente aussi avec un caractère de masque et de marque, avec un caractère, disons le mot, de signifiant, comme si justement nous nous trouvions — dès lors qu'il

s'agit des relations de désir inconscient — en présence d'un mécanisme nécessaire, d'une *Spaltung* nécessaire qui fait que le désir que nous savions depuis longtemps, que nous présumions être aliéné dans une relation à l'Autre tout à fait spéciale, se présente ici comme marqué non seulement de la nécessité de ce truchement à l'Autre comme tel mais, dans ce truchement à l'Autre, de la marque d'un signifiant spécial, d'un signifiant élu qui se trouve être la voie nécessaire où doit adhérer, si l'on peut dire, le cheminement de la force vitale en l'occasion du désir et le caractère problématique de ce signifiant particulier en l'occasion du phallus.

C'est là ce qui est la question, c'est là ce à quoi nous nous arrêtons, c'est là ce qui nous est proposé par toutes les difficultés qu'introduit pour nous la conception, le fait même de pouvoir concevoir comment il se fait que nous rencontrions, sur les voies de la maturation comme on dit génitale, cet obstacle qui n'est pas simplement un obstacle mais qui est un défilé essentiel qui fait que c'est par l'intermédiaire d'une certaine position prise par rapport au phallus — pour la femme en tant que manque, pour l'homme en tant que menacé — que se réalise de façon nécessaire ce qui se présente comme devant être l'issue disons la plus heureuse. Donc ici ce que nous voyons, c'est qu'en intervenant, en nommant quelque chose, nous faisons toujours plus, quoi que nous fassions, que nous croyons faire, [et] qu'en interprétant — le mot que je voulais tout à l'heure vous dire, le mot précis que j'appelais tout à l'heure autoriser, sanctionner, permettre, c'est homologuer — nous identifions le même au même, nous disons : c'est cela. Nous [nous] substituons à ce personne auquel est adressé le symptôme en tant qu'il est là dans la voie de la reconnaissance du désir mais nous méconnaissons toujours aussi, jusqu'à un certain degré, le désir qui veut se faire reconnaître pour autant que, toujours à un certain degré, nous lui assignons son objet alors que ce n'est pas un objet, qu'il est désir mais désir de ce manque qui, dans l'Autre, désigne un Autre désir. Ceci nous introduit au deuxième chapitre, si vous voulez à la deuxième ligne de ce que je vous propose ici dans ces trois formules, c'est à savoir au chapitre de la demande.

Je pense que la façon dont j'aborde ces choses et dont je les reprends, à savoir la façon dont j'essaie pour vous d'articuler l'originalité du désir dont il s'agit à chaque instant dans l'analyse, n'est pas dans la supervision que nous pouvons en faire au nom d'une idée plus ou moins théorique de

la maturation de chacun. Je pense que vous devez commencer à entendre que si je parle de l'instance de la parole ou de la lettre dans l'inconscient ce n'est certainement pas pour éliminer ce quelque chose d'irréductible, d'informulable, [non pas de préverbal mais au-delà de tout verbe que nous puissions en donner], qu'est le désir. Simplement je vous fais cette remarque dont jusqu'ici les philosophes ne semblent pas s'être avisés, je le dis à propos d'une remarque que quelqu'un, de bien mal inspiré à l'occasion, a cru devoir faire récemment sur le fait que certains psychanalystes, comme s'il y en avait beaucoup en l'occasion, donnaient trop d'importance au langage, au regard de ce fameux informulé dont je ne sais pourquoi certains philosophes ont fait un des cas de leur propriété personnelle. Nous dirons que contrairement à cette formule qui consistait — chez le personnage que je qualifie en l'occasion de bien mal inspiré, ce qui est le minimum de ma pensée — à faire remarquer que l'informulé n'était peut-être pas informulable, je lui répondrai ceci — auquel il ferait mieux de faire attention qu'à chercher à impliquer tout un chacun dans ses querelles de boutique — dans une perspective inverse : que ce n'est pas une raison parce que quelque chose n'est pas articulable, à savoir le désir, pour qu'il ne soit pas articulé, je veux dire en lui-même. Le désir est articulé pour autant qu'il est lié à la présence du signifiant dans l'homme et ceci ne veut pas dire pour autant, justement parce qu'il s'agit essentiellement de ce lien avec le signifiant, ce n'est pas une raison, bien loin de là ! c'est même justement la raison pour laquelle, dans un cas particulier, qu'il ne [soit] jamais pleinement articulable.

Revenons maintenant à ce deuxième chapitre qui est celui de la demande. Là, nous sommes dans l'articulé articulable, dans l'actuellement articulé. C'est bien de ce lien entre le désir et la demande qu'il est question pour l'instant et nous n'arriverons pas aujourd'hui au bout de ce discours, mais la prochaine fois je veux, entre ces deux termes du désir et de la demande et des paradoxes que tout à l'heure nous avons désignés dans ce désir comme étant essentiellement désir masqué, vous montrer comment ceci s'articule assurément parce que nous ne pouvons l'approcher que par la voie de quelque demande que, dès lors que le patient nous aborde et vient chez nous, c'est pour nous demander quelque chose et nous allons déjà énormément loin dans l'engagement, dans la précision de la situation en lui disant simplement : « nous vous écoutons ».

Alors il convient, là, de repartir sur ce qu'on peut appeler les prémisses de la demande, sur ce qui fait demande sur demande, sur ce qui fait de la demande et sur la façon dont elle s'engage à l'intérieur d'une vie individuelle. Ici, il faut revenir à ce qui l'institue au début. Je ne vais pas refaire la dialectique du *Fort Da*. La demande est liée d'abord et avant tout à ce quelque chose qui est dans les prémisses mêmes du langage, à savoir dans l'existence d'un appel qui est à la fois principe de la présence et le terme qui permet de la repousser, jeu de la présence et de l'absence, et elle fait de la première articulation par laquelle l'objet appelé, ce quelque chose par quoi déjà il est plus qu'un objet symbole, il devient ce que le désir de la présence fait de lui, et non pas comme on le dit, un objet. La dialectique première n'est pas l'objet partiel de la mère-sein ou de la mère-nourriture ou de la mère-objet total comme s'il s'agissait d'une espèce de conquête faite de proche en proche. Le nourrisson s'aperçoit que le sein se prolonge en aisselle, en cou et en chevelure. L'objet dont il s'agit c'est la parenthèse symbolique de cette présence à l'intérieur de laquelle il y a la somme de tous les objets qu'elle peut apporter, qui fait que cette parenthèse symbolique est d'ores et déjà plus précieuse qu'aucun bien, et qu'un des biens qu'elle contient ne peut en lui-même et à lui tout seul satisfaire à ce qui est l'appel de la présence, que — comme je vous l'ai déjà plusieurs fois exprimé — aucun de ces biens en particulier ne peut servir et ne sert à l'occasion qu'à écraser si l'on peut dire le principe de cet appel, à savoir que l'enfant se nourrit peut-être et commence à dormir. A ce moment là évidemment il n'est plus question d'appel, tous les rapports à un objet quelconque, partiel comme on dit, à l'intérieur de la présence maternelle, ne sont ici que substituts, écrasements du désir, non pas satisfactions en tant que telles et ceci, à savoir le caractère principal de cette symbolisation ici de l'objet — en tant qu'il est l'objet de l'appel — est d'ores et déjà marqué par le fait que nous avons lu nous aussi — mais comme toujours nous ne savons pas tirer jusqu'au bout les conséquences de ce que nous lisons — que d'ores et déjà dans l'objet, dans l'objet dont il s'agit, dans l'objet de la présence, la dimension du masque apparaît. Qu'est ce que notre bon ami, Monsieur Spitz, nous apporte si ce n'est cela ? C'est que d'abord est reconnu cette espèce de frontal direct, d'armature, ce masque et le caractère d'au-delà qui caractérise cette présence en tant que symbolisée, à savoir de recherche au-delà de cette présence en tant qu'elle est masquée,

qu'elle est symptomatisée, symbolisée et cette recherche au-delà, l'enfant nous désigne dans son comportement qu'il en a la dimension. Car il suffit, j'ai déjà parlé à un autre propos du caractère très particulier de la réaction de l'enfant devant le masque, je veux dire le jeu avec un enfant, je vous l'ai déjà dit, l'épanouissement que lui donne le fait d'ôter le masque et ce caractère particulièrement anxieux de ce qui se passe sous le masque, lorsque sous le masque un autre masque apparaît car, là, il ne rit plus. Mais il n'y a même pas besoin de se livrer à ces sortes de menus petits exercices, il suffit d'observer un enfant pour s'apercevoir qu'avant la parole, la communication, la première communication — il faut n'avoir jamais observé simplement un enfant dans son développement dans les premiers mois pour ne pas s'apercevoir que la première communication, en tant vraiment que communication, c'est-à-dire avec l'au-delà de ce que vous êtes devant lui comme présence symbolisée — c'est le rire. Avant toute parole, l'enfant rit. Il rit quand le rire bien sûr est lié au sourire et à la détente, et tout le mécanisme physiologique du rire est lié toujours à une certaine satisfaction. On a parlé de ce dessein du sourire de l'enfant repu, mais l'enfant, en tant qu'il vous rit, il vous rit précisément dans une certaine relation bien sûr avec sa satisfaction du désir, mais après et au-delà de cette satisfaction, pour autant que encore présent et éveillé, c'est à cet au-delà de cette présence en tant qu'elle est capable de le satisfaire, qu'elle contient en lui l'accord à son désir, que le rire se produit et que la présence familière, la présence dont il a l'habitude et la connaissance, en tant qu'elle peut satisfaire à ses désirs dans leur diversité, est là appelée, appréhendée, reconnue dans ce mode si spécifique, si spécial que sont, chez les enfants avant la parole, ces premiers rires en présence de certaines des présences qui le soignent, qui le nourrissent, qui lui répondent.

Le rire répond aussi bien d'ailleurs à tous ces jeux maternels qui sont les premiers exercices dans lesquels lui est apporté la modulation, l'articulation comme telle. Le rire, en tant que justement il est lié à ce que je vous ai appelé, pendant toutes ces premières articulations des conférences de cette année, le trait d'esprit, est l'au-delà, l'au-delà de l'immédiat, l'au-delà de toute demande. Le désir en tant qu'il est à proprement parlé lié à un signifiant, dans l'occasion le signifiant de la présence, c'est à l'au-delà de cette présence, au sujet là derrière, que s'adressent les premiers rires ; et nous trouvons là, dès ce moment, dès l'origine si l'on peut dire, la racine

de l'identification car l'identification, pour autant qu'elle se fera successivement au cours du développement de l'enfant avec tel ou tel, avec la mère d'abord, avec le père ensuite, et je ne vous dis pas que ce pas épuise la question mais que nous en trouvons là une racine. L'identification est très exactement le corrélatif de ce rire car l'opposé du rire bien entendu ce ne sont pas les pleurs. Les pleurs expriment la colique, expriment le besoin, les pleurs ne sont pas une communication, les pleurs sont une expression. Mais le rire, pour autant que je suis forcé d'articuler pourquoi, est une communication.

Par contre, qu'est-ce qui correspond à l'opposé du rire, pour autant que le rire constate, communique, s'adresse à celui qui, au-delà de cette présence signifiée, est le ressort, la source du plaisir et de l'identification ? C'est le contraire, on ne rit plus, on est sérieux comme un pape ou comme un papa, on fait mine de rien parce que celui qui est là et qui vous fait un certain visage de bois, parce que sans doute ce n'est pas le moment de rire, ce n'est pas le moment de rire parce que les besoins n'ont pas, à ce moment-là, à être satisfaits. Le désir, comme on dit, se modèle sur celui qui détient le pouvoir de le satisfaire, qui oppose la résistance de la réalité comme on dit, qui n'est peut-être pas tout à fait ce qu'on dit qu'elle est mais qui, assurément, se présente ici sous une certaine forme et, pour tout dire, d'ores et déjà dans cette dialectique de la demande.

Nous voyons, selon mon vieux schéma, se produire ce dont il s'agit quand la demande vient ici à bon port, à savoir au-delà du masque, rencontrer non pas la satisfaction mais le message de cette présence, à la façon dont le sujet accuse qu'il a bien devant lui la source de tous les biens, ici éclate le rire et le processus n'a pas besoin non plus là de se poursuivre plus loin. Mais il peut avoir à se poursuivre plus loin parce que le visage s'est montré de bois, que la demande a été refusée, et alors, comme je vous l'ai dit, ce qui est à l'origine de ce besoin et désir, apparaît ici sous une forme transformée, le visage de bois s'est transféré dans le circuit pour venir ici d'ailleurs à un endroit, dont ce n'est pas pour rien que c'est là que nous rencontrons l'image de l'autre et qu'est donnée ici cette transformation de la demande qui s'appelle l'Idéal du moi, cependant que ici, en effet, dans la ligne signifiante, le principe, la place s'amorce de ce qui s'appelle interdiction et surmoi, de ce qui s'articule comme tel venant de l'Autre.

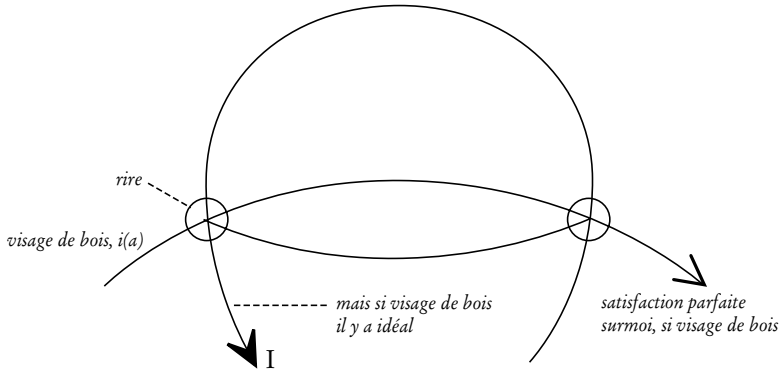


La théorie analytique a toujours eu beaucoup de difficultés à concilier l'existence, la coexistence, la codimensionnalité de l'Idéal du moi et du surmoi mais assurément ils répondent à des formations et à des productions différentes. Il suffirait de faire cette distinction essentielle qu'il y a entre le besoin et la parole qui le demande pour comprendre comment ces deux produits peuvent être à la fois codimensionnels et différents. C'est dans la ligne de l'articulation signifiante, à savoir l'interdiction, que le surmoi se formule même sous ses formes les plus primitives, alors que c'est dans la ligne de la transformation du désir en tant que le désir est toujours lié à un certain masque que se produit l'Idéal du moi. En d'autres termes, le lien dans la demande de la satisfaction avec le masque, leur opposition qui fait que le masque se constitue dans l'insatisfaction, et par l'intermédiaire de la demande qui est refusée, c'est là le point jusqu'où je voulais vous amener aujourd'hui. Mais alors qu'est ce qui en résulterait ? C'est qu'il y aurait en somme autant de masques que de formes d'insatisfactions ? Oui, c'est bien comme cela que les choses se présentent et vous pourrez vous guider là-dessus avec certitude, dans la dimension psychologique qui se déroule, qui se déploie à partir de la frustration qui est si vive chez certains sujets, vous pourrez relever dans leurs déclarations mêmes cette sorte de rapport entre l'insatisfaction et le masque qui ferait que, jusqu'à un certain degré, il y aurait autant de masques que d'insatisfactions. Cette pluralité de rapports du sujet à l'autre, selon la diversité de ses insatisfactions, est bien là quelque chose qui pose un problème et dont on peut dire justement, jusqu'à un certain point, qu'elle ferait de toute personnalité une espèce de mosaïque mouvante d'identifications. Et je

dirai que c'est précisément dans l'intervention de la troisième dimension, celle que je laisserai de côté aujourd'hui, que je réserve pour la prochaine fois, celle qui est introduite non pas comme on dit par la maturation génitale, ni le don, ni l'oblativité, ni d'autres balivernes moralisantes qui sont des caractéristiques tout à fait secondaires de la question, mais dans quelque chose dont nous dirons qu'il intervient en effet à partir d'un certain moment, un désir. Un désir qui n'est pas besoin mais qui est éros, un désir qui n'est pas auto-érotique mais, comme on dit, allo-érotique car ce sont exactement les façons de dire la même chose. Seulement il ne suffit pas de dire cela car, à la vérité, il ne suffit pas de cette maturation génitale pour apporter des remaniements subjectifs qui vont être des remaniements décisifs, qui vont nous permettre de saisir le lien entre le désir et le masque. Nous verrons la prochaine fois cette caractéristique, cette condition essentielle qui lie à un signifiant prévalent, privilégié, que nous appelons non pas par hasard mais parce que concrètement il est ce signifiant, à savoir le phallus, cette étape. Et nous verrons paradoxalement que c'est précisément à cette étape que se réalise à la fois ce quelque chose qui permet au sujet de se retrouver comme un à travers la diversité de ses masques mais qui, d'autre part, le fait fondamentalement divisé, fondamentalement marqué d'une *Spaltung* essentielle entre ce qui est en lui désir et ce qui est masque.

# Leçon XIX

*23 avril 1958*

Il s'agit de continuer à approfondir cette distinction du désir et de la demande, que nous considérons comme si essentielle dans la bonne conduite de l'analyse, et faute de quoi nous croyons qu'elle glisse invinciblement autour d'une spéculation pratique fondée sur les termes de la frustration d'une part, de la gratification d'autre part, qui à nos yeux constituent une véritable déviation de sa voie.

Ce dont il s'agit est donc de poursuivre dans le sens de quelque chose auquel nous avons déjà donné un nom : la distance du désir à la demande. Ce n'est pas en quelque sorte une *Spaltung*, ce n'est pas un terme que j'emploie au hasard, un terme qui a été, sinon introduit, du moins fortement accentué dans le tout dernier écrit de Freud, celui au milieu duquel, si l'on peut dire, la plume lui est tombée des mains, parce qu'elle lui a été simplement arrachée par la mort ; cet *ich Spaltung*, est vraiment le point de convergence, auquel la dernière méditation de Freud on ne peut pas dire l'amenait et le ramenait, c'est quelque chose dont nous n'avons plus qu'un morceau, quelques pages qui sont dans le tome XVII des *Gesammelte Werke*.

Vous devez le lire pour faire surgir en vous la présence dans l'esprit de Freud de la question qu'elle soulève. Vous y verrez également avec quelle force il accentue que la fonction de synthèse du moi est loin d'être tout quand il s'agit de l'*ich* psychanalytique.

Pour reprendre ce que nous avons dit la dernière fois, car je crois qu'on ne saurait ici progresser qu'à faire trois pas en avant et deux pas en arrière,

à repartir et gagner chaque fois un petit pas, je vais essayer de rappeler tout de même assez vite ce sur quoi j'ai insisté la dernière fois en parlant du désir d'une part et de la demande d'autre part ; à savoir pour ce qui est du désir, ce que j'ai appelé son caractère lié, inséparable du masque et que je vous ai illustré tout spécialement d'un rappel de ceci : c'est que c'est aller trop vite en besogne que de distinguer le symptôme comme un simple dessous à un dehors.

Je vous ai parlé de la malade Elisabeth Von R. dont en somme je vous disais qu'à lire simplement le texte de Freud, on peut dire, et Freud le dit, l'articule, que sa douleur du haut de la cuisse droite c'est le désir de son père et le désir de son ami d'enfance, que c'est chaque fois qu'elle l'évoque dans l'histoire de sa maladie, le moment où elle était entièrement asservie au désir de son père, à la demande de son père, et où à peine en marge s'exerçait cette effraction du désir de son ami d'enfance qu'elle se reprochait de prendre en considération, et que la douleur de sa cuisse gauche c'est le désir de ses deux beaux-frères, en tant que l'un représente le bon désir masculin, celui qui a épousé sa plus jeune sœur, et l'autre le mauvais qui par ailleurs a été considéré par toutes ces dames comme un fort mauvais homme.

Au-delà de cette remarque, de ce qu'il faut savoir considérer avant de comprendre ce que veut dire notre interprétation du désir, c'est que dans le symptôme, et c'est cela que veut dire conversion, le désir est identique à la manifestation somatique qui est son endroit comme il est son envers.

D'autre part j'ai introduit, puisqu'aussi bien si nous avons avancé, c'est parce que les choses ne sont qu'introduites sous forme de problématique, cette problématique du désir en tant que l'analyse nous le montre comme déterminé par un acte de signification ; mais que le désir soit déterminé par un acte de signification ne livre pas du tout d'une façon achevée son sens. Il se peut que le désir soit un sous-produit, si je puis m'exprimer ainsi, de cet acte de signification. Dans un des articles que je vous ai cité comme constituant l'introduction véritable à la question de la perversion, pour autant qu'elle se présente elle aussi comme un symptôme, et non pas comme pure et simple manifestation d'un désir inconscient, nous représentant le moment où les auteurs s'aperçoivent qu'il y a tout autant de *Verdrängung* dans une perversion que dans un symptôme, dans un de ces articles publiés à *l'International Journal*[1], il s'agit du cas d'un sujet

névrosé ; l'auteur s'arrête à ce fait qu'un sujet, après avoir réussi son premier coït de façon satisfaisante, ce n'est pas dire que les autres choses ne le seront pas dans la suite, tout de suite après ce premier coït, il se livre à cet acte mystérieux, à la vérité unique dans son existence : rentrant chez lui, au retour de chez celle qui lui a accordé ses faveurs il se livre à cette exhibition particulièrement réussie — je crois que j'y ai fait allusion d'ailleurs déjà dans un de mes séminaires — particulièrement réussie en ce sens qu'elle se réalise avec le maximum de plénitude, et d'autre part de sécurité : il se déculotte et s'exhibe le long d'un remblais de chemin de fer, et à la lumière d'un train qui passe il se trouve ainsi s'exhiber à une foule entière sans courir le moindre danger bien entendu ; et cet acte est interprété par l'auteur, dans l'économie générale de la névrose du sujet, d'une façon plus ou moins heureuse.

Ce n'est même pas de ce côté que je vais m'étendre, mais je vais m'arrêter à quelque chose qui est ceci : assurément pour un analyste que ceci soit un acte significatif comme on dit, c'est certain, mais quelle signification ? Qu'est-ce que cela veut dire, qu'il l'a encore ?

Je vous répète qu'il vient de commettre sa première copulation. Qu'est-ce que cela veut dire, qu'il l'a encore à la disposition de tous, à savoir qu'il est devenu propriété personnelle ? Qu'est-ce qu'il veut en quelque sorte en le montrant ? Veut-il en le montrant s'effacer derrière ce qu'il montre, n'être plus que le phallus ?

Tout ceci est également plausible, et même à l'intérieur d'un seul et même acte, d'un seul et même contexte subjectif, ce qui paraît avant tout là être extrêmement important et digne d'être accentué, je dirai, plus que tout autre chose, et qu'il est bien souligné, confirmé par les dires du patient, par le contexte de l'observation, par la suite même des choses, que ce premier coït a été pleinement satisfaisant.

Ce que l'acte dont il s'agit montre d'abord et au premier chef, avant toute autre interprétation, c'est que sa satisfaction est prise et réalisée ; cet acte indique ce qui est laissé à désirer au-delà de la satisfaction.

Je rappelle simplement ce petit exemple pour fixer les idées sur ce que je veux dire sur la problématique du désir, en tant qu'il est déterminé par un acte de signification, et en tant que ceci est distinct de tout sens saisissable. Je veux aussi rappeler à ce propos, et l'ajouter à ce que j'ai dit la dernière fois, que les considérations de cette sorte, celles qui montrent la

profonde cohérence, coalescence du désir avec le symptôme qui le masque avec ce qui apparaît dans sa manifestation, c'est quelque chose qui remet à sa place beaucoup de vaines questions que l'on se pose toujours à propos de l'hystérie, mais bien plus encore à propos de toutes sortes de faits sociologiques, ethnographiques et autres, où on voit toujours les gens s'embrouiller les pattes autour de la question.

Prenons un exemple. Il vient de paraître une excellente plaquette comme numéro d'une petite collection : *L'Homme*, qui paraît chez Plon, c'est le livre de Michel Leiris[2] sur l'effet de possession et sur les aspects théâtraux de la possession, choses qu'il développe autour de son expérience auprès des Éthiopiens de Gondar. A lire cet excellent volume, on voit bien combien des faits de transe d'une consistance incontestable, s'allient, se marient parfaitement avec un certain caractère extérieurement typifié, déterminé, attendu, repéré à l'avance, connu des « esprits » qui sont censés s'emparer de la subjectivité des personnages qui manifestent toutes ces manifestations singulières qu'observent les cérémonies dites du chamanisme, puisque c'est là ce dont il s'agit dans la contrée indiquée, et bien plus que cela n'est pas simplement cette part conventionnelle qu'on peut remarquer, qui se manifeste, qui se reproduit à propos de la manifestation de l'incarnation de tel ou tel esprit. C'est le caractère disciplinable de ces manifestations, et jusqu'à un certain point tellement disciplinable que les sujets le perçoivent comme quelque chose qui est un dressage des esprits, et qui sont pourtant ceux qui sont censés s'emparer d'eux. Mais la chose se renverse : ces esprits ont fait leur apprentissage à bien se tenir.

Le phénomène de possession, avec tout ce qu'il comporte de phénomènes puissamment inscrits dans les émotions, dans tout un pathétique où le sujet est entièrement possédé pendant le temps de la manifestation, est parfaitement compatible avec toute cette richesse liée aux insignes du dieu, du génie, et qui n'en font que d'une façon tout à fait artificielle une sorte de problème que notre mentalité essayerait d'inscrire sous le type de simulations, imitations, ou autres termes de cette espèce. L'identité même de la manifestation désirante avec ses formes est là tout à fait tangible.

L'autre point, l'autre terme dans lequel s'inscrit cette dialectique, cette problématique du désir, c'est ce sur quoi par contre j'ai insisté la dernière fois, c'est cette excentricité du désir par rapport à toute satisfaction qui

nous permet de comprendre ce qu'en général est sa profonde affinité avec la douleur. C'est dire qu'à la limite, ce à quoi confine purement et simplement le désir, non plus dans ses formes développées, dans ses formes masquées, mais dans sa forme pure et simple, c'est cette douleur d'exister qui représente l'autre pôle, l'espace, pour dire, de l'aire à l'intérieur de quoi sa manifestation se présente à nous.

A l'opposé de cette problématique, en décrivant ainsi ce que j'appelle l'aire du désir, son excentricité par rapport à la satisfaction, en la décrivant ainsi je ne prétends pas bien entendu le résoudre, ce n'est pas une explication que je donne là, c'est une position du problème, et c'est bien cela dans quoi nous avons à nous avancer aujourd'hui.

Je rappelle, d'un autre côté, l'autre élément du diptyque, de l'opposition que j'ai proposée la dernière fois, c'est celui qui est lié au caractère de fonction identificatrice, de fonction idéalisante en tant qu'elle se trouve dépendre de la dialectique de la demande, en tant que l'identification de tout ce qui se passe dans ce registre, se fonde dans une certaine relation au signifiant, dans l'autre signifiant ici, qui est dans son ensemble caractérisé, et à propos de la demande, comme étant le signe de la présence de l'Autre ; là aussi s'institue quelque chose qui doit bien avoir un rapport avec le problème du désir, qui est ce en quoi ce signe de la présence vient à dominer les satisfactions qu'apporte cette présence, ce en quoi ce qui fait que si fondamentalement, d'une façon si étendue, si constante, l'être humain se paye de paroles tout autant ou tout au moins dans une proportion sensible, très pondérable par rapport à des satisfactions plus substantielles, ceci est simplement : rappeler la caractéristique fondamentale qui se rapporte à ce que je viens de dire.

Est-ce à dire d'ailleurs que seulement l'être humain [se paie de parole ?]. Ici encore une parenthèse complémentaire de ce que j'ai dit la dernière fois : il n'y a pas seulement que l'être humain qui se paye de paroles ; jusqu'à un certain degré, nous savons que certains animaux domestiques, et il n'est pas exclu de le penser, ont quelques satisfactions liées au parler humain. Je n'ai pas besoin là de faire des évocations, mais nous apprenons même des choses étranges. Il semble y avoir un degré de crédibilité qu'on peut faire aux dires de ceux qu'on appelle d'une façon plus ou moins appropriée les spécialistes. Nous nous sommes laissés dire que les visons, captifs dans leur dessein de lucre, à savoir pour tirer profit de leur

fourrure, dépérissent et ne donnent que d'assez médiocres produits aux pelletiers si on ne leur fait pas la conversation. Cela rend, paraît-il, l'élevage des visons très onéreux en accroissant les frais généraux. Il semblerait donc qu'en tout cas quelque chose là se manifeste dont nous n'avons pas non plus les moyens d'entrer plus loin dans la problématique, mais qui assurément doit bien être lié au fait même d'être enclos, parce que les visons à l'état sauvage sont, selon toute apparence, hors de possibilité, sauf plus ample informé, de rencontrer cette sorte de satisfaction.

Pour tout dire, je voudrais simplement vous indiquer le rapport, la direction dans laquelle nous pouvons voir en rapport à notre problème, les études pavloviennes des réflexes conditionnés. En fin de compte, qu'est-ce que c'est que les réflexes conditionnés ?

Sous leurs formes les plus répandues, et qui ont occupé la plus grande partie de l'expérience, les réflexes conditionnés sont bien une intervention dans un cycle plus ou moins prédéterminé, inné, un cycle de comportements instinctifs. Tous ces petits signaux électriques, ces petites sonnettes, ces petites clochettes dont on les « tympanise », les pauvres animaux pour arriver à leur faire sécréter leurs diverses productions physiologiques, leurs sucs gastriques aux ordres, ce sont quand même bien des signifiants, et rien d'autre. Ils sont fabriqués par des êtres, en tout cas des expérimentateurs pour lesquels le monde est très nettement constitué par un certain nombre de relations objectives, et entre lesquelles ce qu'on peut à juste titre isoler comme proprement signifiant constitue une part importante de ce monde.

Aussi bien d'ailleurs, c'est dans le dessein de montrer par quelle espèce de voie, de substitution progressive et concevable d'un progrès psychique, que toutes ces choses sont construites et élucubrées.

Jusqu'à un certain point, on pourrait se poser la question de savoir pourquoi au bout du compte, ces animaux si bien dressés, cela ne revient pas à leur apprendre une certain sorte de langage ; ce qui n'est pas la seule chose qui mérite d'être remarquée ; c'est que justement le bond n'est pas fait, et que, quand la théorie pavlovienne vient à mettre en jeu ce qui se produit chez l'homme à propos du langage, il ou elle (Pavlov ou la théorie), prend le très juste parti de parler pour ce qui est du langage, non pas d'un prolongement du système de significations tel qu'il est mis en jeu dans les réflexes conditionnés, mais d'un second système de significations

c'est-à-dire implicitement de reconnaître ce qui n'est peut-être pas pleinement articulé dans la théorie mais de reconnaître qu'il y a quelque chose de différent dans l'un et dans l'autre. Et ce qui est différent, nous dirons que nous pouvons essayer de le définir, définir cette distinction, cette différence en ceci qu'elle doit se situer dans ce que nous appelons le rapport au grand Autre, en tant que ceci constitue le lieu d'un système unitaire et signifiant, ou encore nous dirions que ce qui manque à ce discours des signaux, c'est la concaténation pour le sujet intéressé, c'est-à-dire pour l'animal.

En fin de compte, ce qui se formulerait simplement, nous l'énoncerions sous cette forme de dire qu'en somme, quel que soit le caractère poussé de ces expériences, ce qui n'est pas trouvé, et peut-être ce qu'il n'est pas question de trouver, c'est la loi dans laquelle ces signifiants mis en jeu, s'ordonneraient, ce qui revient à dire que c'est la loi à laquelle enfin les animaux obéiraient.

Il est tout à fait clair en effet qu'il n'y a pas de trace de référence à une telle loi, c'est-à-dire à rien qui soit au-delà du signal, à savoir d'une courte chaîne de signaux une fois établie ; aucune sorte d'extrapolation légalisante n'y est perceptible, et c'est bien en cela qu'on peut dire que l'on n'arrive pas à instituer la loi. Je répète : ce n'est pas dire pour autant qu'il n'y ait aucune dimension de l'Autre avec un grand A, pour l'animal. Rien ne s'articule effectivement à l'intérieur en tant que discours.

Donc ce à quoi nous arrivons, si nous résumons ce dont il s'agit dans le rapport du sujet au signifiant dans l'Autre, à savoir ce qui se passe dans la dialectique de la demande, c'est essentiellement ce qui caractérise le signifiant, non pas comme substitué, ce qui est le cas dans les réflexes conditionnés, comme substitué aux besoins du sujet, mais le signifiant lui-même comme pouvant être substitué à lui-même, comme étant essentiellement de nature substitutive, et c'est dans cette direction que nous voyons la dominance de ce qui importe, à savoir la place qu'il occupe dans l'Autre. Ce que nous voyons pointer dans cette direction, c'est ce que j'essaye de diverses façons de formuler ici comme essentiel à la structure signifiante, c'est-à-dire cet espace topologique, pour ne pas dire cet espace typographique, qui en fait justement la loi de sa substitution, ce numérotage des places, ces places numérotées qui donnent la structure fondamentale d'un système signifiant comme tel.

C'est pour autant que le sujet se présentifie à l'intérieur d'un monde ainsi retrouvé dans la position d'Autre, que ce quelque chose, c'est un fait mis en valeur par l'expérience, qui s'appelle l'identification, se produit. Faute de la satisfaction, c'est au sujet qui peut accéder à la demande que le sujet s'identifie.

Je vous ai laissés là la dernière fois, en posant la question : alors pourquoi pas le plus grand pluralisme dans les identifications ? Autant d'identifications que de demandes insatisfaites ? Autant d'identifications qu'il y a d'autres qui se posent en présence du sujet comme ceux qui répondent ou ne répondent pas à la demande ?

La clef de cette distance, de cette *Spaltung* se trouve ici reflétée par la construction de ce petit schéma que je vous mets aujourd'hui pour la première fois au tableau, et qui constitue quelque chose que nous devons retrouver dans les trois lignes que je vous ai déjà deux fois répétées. Je pense que vous les avez dans vos notes, mais je peux vous les rappeler : à savoir la ligne qui lie le petit d du désir d'un côté, par l'intermédiaire à cette relation du sujet, au petit a, à l'image de a et à m, c'est-à-dire le moi ; la deuxième ligne représentant précisément la demande, pour autant qu'elle va de la demande à l'identification, en passant par la position de l'Autre par rapport au désir, c'est-à-dire que vous voyez ici décomposer l'Autre en tant que c'est au-delà de lui qu'il y a le désir, et en passant par le signifié de A qui à ce niveau-là se placerait ici, je veux dire dans une première étape du schéma qui était celle que je vous ai faite la dernière fois, c'est-à-dire au fait qu'il ne répond qu'à la demande, et qui précisément va, à cause de quelque chose qui est ce que nous cherchons dans un deuxième temps, se diviser, dans ce rapport non pas simple mais double, que j'ai d'ailleurs déjà amorcé par d'autres voies, en deux chaînes signifiantes : la première qui est ici quand elle est seule et simple au niveau de la demande, étant ici en tant que c'est une chaîne signifiante à travers laquelle la demande a à se faire jour. Il va intervenir autre chose qui double cette relation signifiante, c'est ce doublement de la relation signifiante, pour autant que vous pouvez par exemple, entre autres choses, mais naturellement pas d'une façon univoque, l'identifier comme cela a été fait jusqu'à présent, à la réponse de la mère.

La ligne inférieure représente ce qui se passe en somme au niveau de la demande, au niveau où la réponse de la mère fait à elle toute seule la loi,

c'est-à-dire en somme soumet le sujet à son arbitraire, l'autre ligne représente l'intervention d'une autre instance correspondant à la présence paternelle et aux modes sous lesquels son instance se fait sentir au-delà de la mère, et bien entendu ce n'est pas si simple, et si tout en effet était une question de maman et de papa, je vois difficilement comment nous pourrions rendre compte, au moins des faits auxquels nous avons affaire.

C'est donc dans la question de cette *Spaltung* qui est purement et simplement celle qui est identique, responsable de cette béance entre le désir et la demande, de cette discordance, de cette divergence qui s'établit entre le désir et la demande, que nous allons maintenant nous introduire, et c'est pourquoi il nous faut encore revenir, reposer la question de ce que c'est un signifiant.

Je sais que vous vous le demandez chaque fois que nous nous quittons. En fin de compte que veut-il bien vouloir dire ? Vous avez raison de vous le demander, parce qu'assurément ce n'est pas dit comme cela, ce n'est pas couru d'avance. Reprenons la question de ce qu'est un signifiant au niveau élémentaire.

Je vous propose d'arrêter votre pensée sur un certain nombre de remarques. Par exemple ne croyez-vous pas que nous touchons à quelque chose qui est au moins, je ne sais quel exemple vous donner, peut-être quelque chose à propos de quoi on pourrait parler d'émergence ? Si nous remarquons ce qu'a de spécifique le fait, non pas d'une trace, car une trace c'est une empreinte, ce n'est pas un signifiant, on sent bien pourtant qu'il peut y avoir un rapport, et qu'à la vérité ce qu'on appelle le matériel du signifiant participe toujours quelque peu au caractère évanescent de la trace. Cela semble être une des conditions d'existence de ce matériel signifiant. Ce n'est pourtant pas là un signifiant, même le pied de Vendredi que Robinson découvre au cours de sa promenade dans l'île, n'est pas un signifiant, mais par contre à supposer que lui, Robinson, pour une raison quelconque, efface cette trace, là nous introduisons nettement la dimension du signifiant. C'est à partir du moment où on l'efface, où cela a un sens de l'effacer, que le quelque chose qui est trace est manifestement constitué comme signifiant.

On voit en effet que si là le signifiant est un creuset, c'est en tant qu'il témoigne d'une présence passée, et qu'inversement dans ce qui est signifiant, il y a toujours dans le signifiant pleinement développé qu'est la

parole, il y a toujours un passage, c'est-à-dire quelque chose qui est au-delà de chacun des éléments qui sont articulés, et qui sont de leur nature fugaces, évanouissants, que c'est ce passage de l'un à l'autre qui constitue l'essentiel de ce que nous appelons la chaîne signifiante, et que ce passage en tant qu'évanescent, c'est cela même qui fait [loi].

Je ne dis même pas articulation signifiante. Il se peut que ce soit une articulation qui reste énigmatique, mais que ce qui le soutient soit [loi], c'est aussi à ce niveau qu'émerge ce qui répond à ce que nous avons d'abord désigné du signifiant comme témoignant d'une présence qui est passée [et] inversement dans un passage qui est actuel. Ce qui se manifeste, c'est quelque chose qui l'approfondit, qui est au-delà et qui en fait une [loi].

En somme, là encore, ce que nous retrouvons, c'est aussi bien après que se soit effacé ce qui reste s'il y a un texte, à savoir si ce signifiant s'inscrit parmi d'autres signifiants, c'est ce qui reste, c'est la place où l'on a effacé, et c'est bien cette place aussi qui soutient la transmission, qui est quelque chose d'essentiel grâce à quoi ce qui se succède dans le passage prend consistance de [loi].

Nous ne sommes là vraiment qu'au niveau et au point de l'émergence, mais un point essentiel à saisir : ceci qui fait que le signifiant comme tel, c'est quelque chose qui peut être effacé, qui ne laisse plus que sa place, c'est-à-dire qu'on ne peut plus le retrouver. C'est cette propriété qui est essentielle, et qui fait que si l'on peut parler d'émergence, on ne peut pas parler de développement. En réalité le signifiant il la contient en lui-même. Je veux dire que l'une des dimensions fondamentales du signifiant c'est de pouvoir s'annuler lui-même. Il y a pour cela une possibilité que nous pouvons en l'occasion qualifier de mode du signifiant lui-même, et qui se matérialise par quelque chose de fort simple et que nous connaissons tous, et dont nous ne saurions pas nous laisser de dissimuler l'originalité par la trivialité d'usage, c'est la barre. Toute espèce de signifiant est de sa nature quelque chose qui peut être barré.

On parle beaucoup depuis qu'il y a des philosophes qui pensent, de la *Aufhebung*, et on a appris à en faire un usage plus ou moins rusé. Ce mot veut dire à la fois annulation, et essentiellement c'est ce qu'il veut dire : par exemple j'annule mon abonnement à un journal, ou ma réservation quelque part ; il veut dire aussi, grâce à une ambiguïté de sens qui le rend

précieux dans la langue allemande, élever à une puissance, à une situation supérieure. Il ne semble pas que l'on s'arrête assez à ceci, qu'à pouvoir à proprement parler être annulé, il n'y a à proprement parler qu'une seule espèce de chose, dirai-je grossièrement, à pouvoir l'être, c'est un signifiant, car à la vérité, quand nous annulons quoi que ce soit d'autre, que ce soit imaginaire ou réel — c'est simplement parce que strictement en le faisant, et par là même, nous ne faisons qu'annuler ce dont il s'agit — nous l'élevons au grade, à la qualification de signifiant.

Il y a donc à l'intérieur du signifiant, de sa chaîne et de sa manœuvre, de sa manipulation, quelque chose qui, toujours, est en mesure de le destituer de sa fonction dans la ligne ou dans la lignée — la barre est un signe de bâtardise — de le destituer comme tel, en raison de cette fonction proprement signifiante de ce que nous appellerons la considération générale. Je veux dire de ce en quoi dans le donné de la batterie signifiante, tant qu'elle constitue un certain système de signes disponibles, et dans un discours actuel, concret, le signifiant déchoit de la fonction que lui constitue sa place que j'ai arrachée de cette considération ou constellation que le signifiant institue en s'appliquant sur le monde, en le ponctuant, et que de là il tombe de la considération dans la « désidération », à savoir où il est marqué de ceci précisément qu'il laisse à désirer.

Je ne m'amuse pas à jouer sur les mots. Je veux simplement par cet usage des mots, vous indiquer une direction par où nous nous rapprochons de ce lien de la manipulation signifiante à notre objet qui est celui du désir, de son opposition de la considération à la « désidération » marquée par la barre du signifiant, n'étant ici bien entendu que destinée à indiquer une direction, une amorce.

Ceci ne résout pas bien entendu la question du désir, quelle que soit l'économie à laquelle se prête cette conjonction de deux termes dans l'étymologie latine du mot désir. Il reste que c'est à proprement parler en tant que le signifiant se présente comme annulé, comme marqué de la barre, que nous tenons, à proprement parler, ce qu'on peut appeler un produit de la fonction symbolique, produit en tant justement qu'il est isolé, qu'il est distinct de la chaîne générale du signifiant et de la loi qu'elle institue. C'est uniquement à partir du moment où il peut être barré, que quelque signifiant que ce soit a son statut propre, c'est-à-dire qu'il entre dans cette dimension qui fait que tout signifiant est en principe — pour distinguer ici

ce que je veux dire de l'annulation qui est si essentielle, le terme est employé dans Freud, et à des endroits bien amusants où personne ne semble s'être avisé d'aller le repérer, si c'est Freud qui emploie annulation, ça n'a pas la même résonance — en principe tout signifiant est révocable. Alors il en résulte quelque chose à partir du moment où nous avons fait ces remarques qui sont celles-ci, c'est-à-dire, que pour tout ce qui n'est pas signifiant, c'est-à-dire en particulier à l'occasion pour le réel, la barre devient un des modes les plus sûrs et les plus courts de son élévation à la dignité de signifiant; et ceci, je vous l'ai déjà fait remarquer d'une façon extrêmement précise à propos du fantasme de l'enfant battu, quand je vous ai fait remarquer que dans la deuxième étape de l'évolution de ce fantasme — à savoir celui que Freud indique comme devant être reconstruit, et comme n'étant jamais, sauf de biais et dans des cas exceptionnels, aperçu — ce signe, qui à la première étape, était celui du rabaissement du frère haï, à savoir qu'il fut, par le père, battu, dans le second temps, et quand il s'agit du sujet lui-même, il devient au contraire le signe qu'il est aimé, lui, le sujet; il accède en effet à l'ordre de l'amour, à l'état d'être aimé, parce qu'il est battu, ce qui ne manque pas tout de même de poser un problème étant donné le changement de sens qu'a pris cette action dans l'intervalle, et ceci n'est à proprement parler concevable que pour le cas justement où ce même acte qui, quand il s'agit de l'autre, est pris comme sévices et comme tel perçu par le sujet comme le signe que l'autre n'est pas aimé, quand c'est le sujet qui en devient le support à un certain moment donné de sa position par rapport à l'autre, cet acte prend sa valeur essentielle, et sa fonction de signifiant; c'est parce que le sujet lui-même se trouve élevé à cette dignité de sujet signifiant qu'il est pris à ce moment-là dans son registre positif, dans son registre inaugural, il l'institue à proprement parler comme un sujet avec lequel il peut être question d'amour.

C'est ce que Freud — il faut toujours revenir aux phrases de Freud, elles sont absolument toujours lapidaires — dans les quelques suites psychiques de la différence anatomique des sexes, exprime : « L'enfant qui est alors battu devient aimé, apprécié sur le plan de l'amour ». Et c'est précisément à ce moment, c'est-à-dire dans cet article dont je vous parle, que Freud introduit la remarque qui était simplement impliquée dans *Ein Kind wird geschlagen*, c'est-à-dire [ce] que j'avais par l'analyse du texte, amorcé, mais que Freud, là, formule en toutes lettres, il le formule sans

absolument le motiver, mais en l'orientant avec cette espèce de flair prodigieux qui est le sien et qui est tout ce qui est en cause dans cette dialectique de la reconnaissance de cet au-delà du désir. Il dit : « Cette toute particulière fixité qui se lit dans la forme monotone d'un enfant est battu, ne permet vraisemblablement qu'une seule signifiance : l'enfant qui est là battu est de ce fait apprécié ».

Il s'agit des petites filles dans cette étude, et ce que Freud reconnaît à cette *Starrheit*, le mot est très difficile à traduire en français parce qu'il a un sens ambigu en allemand, il veut dire à la fois fixe au sens d'un regard fixe et rigide. Ce n'est pas absolument en rapport, bien que l'on soit là à la contamination des deux sens ; ils ont une analogie en histoire, et c'est bien là ce dont il s'agit, il s'agit que nous voyons là pointer ce quelque chose dont je vous ai déjà marqué la place du nœud qu'il s'agit de dénouer pour l'instant, à savoir ce rapport qu'il y a entre le sujet comme tel, le phallus ici comme objet problématique, et la fonction essentiellement signifiante de la barre, pour autant qu'elle entre en jeu dans le fantasme de l'enfant battu.

Pour cela il ne suffit pas de nous contenter de ce clitoris qui à tant d'égards laisse bien à désirer. Il s'agit de voir pourquoi il est là, ici, dans une certaine posture si ambiguë qu'en fin de compte, si Freud le reconnaît dans ce qui est battu en l'occasion, c'est que le sujet par contre ne le reconnaît pas comme tel. Il s'agit du phallus pour autant qu'il occupe une certaine place dans l'économie du développement du sujet, pour autant qu'il est ce qui est le support indispensable de cette construction subjective, pour autant qu'il pivote autour du complexe de castration et du *Penisneid* ; et il s'agit de voir maintenant comment il entre en jeu dans ce rapport, cette prise, cette saisie du sujet par le signifiant, ou inversement de ce dont il s'agit par cette structure signifiante telle que je viens ici de rappeler un des termes essentiels.

Pour ceci il convient de nous arrêter un instant en fin de compte au mode sous lequel peut être considéré ce phallus. Pourquoi parle-t-on de phallus, et non pas purement et simplement de pénis ? Pourquoi d'ailleurs voyons-nous, effectivement autre chose, et sous quel mode faisons-nous intervenir le phallus ? Autre chose est la façon dont le pénis vient d'une façon plus ou moins satisfaisante y suppléer, aussi bien pour le sujet masculin que pour le sujet féminin. Aussi dans quelle mesure le clitoris à cette

occasion est intéressé dans ce que nous pouvons appeler les fonctions économiques du phallus ?

Observons ce qu'est à l'origine le phallus, *le phallos,* Φαλλος en grec. C'est là que nous le voyons pour la première fois dans l'Antiquité grecque attesté dans les textes, où si nous allons chercher les textes là où ils sont dans différents endroits d'Aristophane, d'Hérodote, etc. nous voyons d'abord que le phallos ce n'est pas du tout identique à l'organe en tant qu'appartenance du corps, prolongement, membre, organe en fonction si l'on peut dire. Le phallos, c'est une façon qui [le] domine de beaucoup, employée à propos d'un simulacre, d'un insigne, quel que soit le mode sous lequel il se présente — qu'il s'agisse d'un bâton en haut duquel sont appendus les organes virils, qu'il s'agisse d'une imitation de l'organe viril, qu'il s'agisse d'un morceau de bois, d'un morceau de cuir, ou d'une série de variétés sous lesquelles il se présente — c'est quelque chose qui est un objet substitutif et en même temps c'est sa propriété que cette substitution soit en quelque sorte très différente de la substitution au sens où nous venons de l'entendre, de la substitution signe. On peut dire que presque et jusque inclus l'usage de cette substitution, elle a tous les caractères d'un substitut réel, cette espèce d'objet que nous appelons dans les bonnes histoires, et toujours plus ou moins avec le sourire, qui traitent des objets les plus singuliers si l'on peut dire, par leur caractère introuvable qu'il y a dans l'industrie humaine. C'est quand même quelque chose dont on ne saurait pas ne pas tenir compte quant à son existence et à sa possibilité même.

L'*olisdos*, ολισδος en grec, est souvent confondu avec le phallos. Bref, ce qui est frappant dans l'instance très singulière de cet objet qui, pour les Anciens, et au-delà de toute espèce de doute, joue le rôle, au sein des mystères, de l'objet autour duquel si l'on peut dire, était placé, et aussi bien semble-t-il, à tel point que l'initiation levait les derniers voiles, c'est-à-dire un objet qui pour la révélation du sens, était considéré comme caractère significatif dernier. Est-ce que tout ceci ne met pas sur la voie [de] ce dont il s'agit, à savoir en somme ce rôle économique prévalent du phallus en tant que tel, c'est-à-dire en tant que ce qui représente en somme le désir dans sa forme la plus manifeste ?

Je l'opposerai terme par terme à ce que je disais du signifiant qui est essentiellement creux, qui s'introduit dans le plein du monde.

Inversement, ce qui se manifeste dans le phallos, c'est ce qui de la vie se manifeste de la façon la plus pure comme turgescence, comme poussée, et nous sentons bien l'image du phallos au fond même de tout ce que nous manipulons comme terme qui fait que par exemple en français c'est sous la forme de pulsion que le terme allemand *Trieb* a pu être traduit ; cet objet privilégié si l'on peut dire, du monde de la vie, qui d'ailleurs dans son appellation grecque s'apparente à tout ce qui est de l'ordre du flux, de la sève, voire de la veine elle-même, car il semble que ce soit la même racine qu'il y ait dans… et dans phallos. Il semble que les choses sont donc telles que ce point le plus manifeste, manifesté du désir dans ses apparences vitales, soit justement ce qui se trouve ne pouvoir entrer dans l'aire du signifiant, qu'à y déchaîner si l'on peut dire la barre. Tout ce qui est de l'ordre de l'intrusion, de la poussée vitale comme telle, se trouvera, pour autant qu'elle vient ici pointer, se maximiser dans cette forme ou dans cette image, sera quelque chose — c'est cela que l'expérience nous montre, nous ne faisons là que la lire — qui inaugurera comme tel tout ce qui se présente, soit comme connotation d'une absence là où cela n'a pas à être, puisque cela n'est pas, à savoir ce qui fait considérer le sujet humain qui n'a pas le phallos comme castré, soit inversement qui pour celui qui a quelque chose, qui peut prétendre à lui ressembler, comme menacé de castration.

Effectivement si je fais allusion aux mystères antiques, il est tout à fait frappant de voir que sur les murailles, les rares fresques que nous ayons conservées dans une remarquable intégrité, celles de la villa des Mystères à Pompéï, c'est très précisément juste à côté de l'endroit où se représente le dévoilement du phallos que surgissent, représentés avec une grandeur tout à fait impressionnante, ces personnages en taille naturelle, ces sortes de démons que nous pouvons identifier par un certain nombre de recoupements. Il y en a un sur un vase du Louvre et sur quelques autres places. Ces démons ailés, bottés, non pas casqués, mais presque, et en tout cas armés d'un *flagellum*, commencent d'appliquer le châtiment rituel à une des impétrantes, des initiantes qui sont dans l'image, c'est-à-dire de faire surgir le fantasme de la flagellation sous la forme la plus directe, dans la connexion la plus immédiate avec le dévoilement du phallus.

Il est tout à fait clair aussi que, par toutes sortes de tests, d'attestations qui nous sont apportés par l'expérience qui n'a rien d'avéré et qui ne

demande aucune espèce d'investigation dans la profondeur des mystères, que dans tous les cultes antiques, c'est à mesure même qu'on s'approche du culte, c'est-à-dire de la manifestation signifiante de la puissance féconde de la grande déesse, que tout ce qui se rapporte au phallos est l'objet d'amputations, de marques de castration, ou d'interdictions de plus en plus accentuées, le caractère d'eunuque des prêtres de la grande déesse, de la déesse syrienne, étant quelque chose des plus reconnu, retrouvé dans toutes sortes de textes.

C'est pour autant donc que le phallus se trouve situé, recouvert toujours par quelque chose qui est la castration, la barre mise sur son accession au domaine signifiant, c'est-à-dire sur sa place dans l'Autre avec un grand A, ce par quoi dans le développement, la castration s'introduit. Ce n'est jamais — observez-le directement dans les observations — par la voie d'une interdiction sur la masturbation par exemple. Si vous lisez l'observation du petit Hans, vous verrez que les premières interdictions ne lui font aucun effet. Si vous lisez l'histoire d'André Gide, vous verrez que ses parents ont bagarré pendant toutes ses premières années pour l'en empêcher, et que le professeur Brouardel, lui montrant les grandes piques et les grands couteaux qu'il avait, parce que déjà c'était la mode chez les médecins d'avoir chez soi tout un « décrochez-moi ça », lui promettait que s'il recommençait, on lui scierait ça. Et l'enfant Gide nous rapporte très bien qu'il n'a pas cru un seul instant à une pareille menace, parce qu'à la vérité cela lui paraissant extravagant, autrement dit rien d'autre que la manifestation épisodique des fantasmes du professeur Brouardel lui-même.

Ce n'est pas de cela du tout qu'il s'agit. Comme nous l'indiquent les textes, les observations aussi, c'est en tant que l'être au monde, [qui] après tout sur le plan du réel aurait le moins lieu de se présumer comme étant châtré, à savoir celui qui avait l'occasion de l'être, c'est-à-dire la mère, c'est pour autant sous cet angle, à savoir au niveau de l'autre, à la place où se manifeste la castration dans l'autre, où c'est le désir de l'autre qui est marqué de la barre signifiante de $\mathrm{A}$ ici, c'est par cette voie essentiellement que, pour l'homme comme pour la femme, s'introduit le quelque chose de spécifique qui fonctionne comme complexe de castration.

Quand nous avons parlé du complexe d'Œdipe au début du trimestre dernier, j'ai accentué ceci sous la forme de dire que, d'abord et avant tout, la première personne à être châtrée dans la dialectique intersubjective,

c'est la mère. C'est là d'abord qu'est rencontrée la position de castration, c'est à cause de cela que — selon les destins qui sont différents pour l'homme et pour la femme — chez la petite fille, parce que la castration est d'abord rencontrée dans l'autre, [c'est à cause de cela] que la petite fille réunit cette aperception avec ce dont la mère l'a frustrée, c'est-à-dire que c'est d'abord sous la forme d'un reproche à la mère que ce qui est perçu dans la mère comme castration l'est donc aussi comme castration pour elle. C'est sous le mode de cette rancune qui vient s'ajouter aux autres frustrations antécédentes que se présente d'abord pour la fille — Freud y insiste — le complexe de castration.

Et c'est parce que le père ne vient ici qu'en position de remplacement pour ce dont elle se trouve d'abord frustrée qu'elle passe au plan de l'expérience de la privation. C'est parce que déjà c'est au niveau symbolique que se présente ce pénis réel du père dont on nous dit qu'elle l'attend comme un substitut de ce qu'elle a perçu comme en étant frustrée, que nous pouvons parler à ce moment de privation, avec la crise que cette privation engendre, et le carrefour qu'il offre au sujet de renoncer, ou à son objet, c'est-à-dire au père, ou à son instinct, c'est-à-dire de s'identifier au père.

Il en résulte une curieuse conséquence : c'est que le pénis est, justement parce qu'il a été introduit dans le complexe de castration de la femme sous cette forme de substitut symbolique, à la source chez la femme de toutes sortes de conflits du type de ceux qu'on appelle conflits de jalousie, ou encore d'infidélité du partenaire. Ceci est ressenti comme une privation réelle, je veux dire avec un accent tout différent de ce que peut représenter le même conflit vu du côté de l'homme.

Je vais vite là-dessus, j'y reviendrai, mais il y a une chose qu'il nous faut voir, c'est que si le phallus se trouve sous la forme barrée où il a sa place comme indiquant le désir de l'autre, toute la suite de notre développement va nous montrer comment le sujet va avoir à trouver sa place d'objet désiré par rapport à ce désir de l'autre; et par conséquent c'est toujours comme nous l'indique Freud à propos de son aperçu si remarquable sur un enfant battu, c'est toujours en tant qu'il n'a pas le phallos que le sujet en fin de compte devra être situé, qu'il trouvera son identification de sujet, en tant — nous le verrons — que le sujet est comme tel lui-même un sujet marqué de la barre.

Ceci se manifeste d'une façon claire chez la femme dont j'ai abordé aujourd'hui par une simple indication les incidences de son développement à propos du phallus. C'est ainsi qu'en somme la femme se trouve prise dans un dilemme — l'homme aussi d'ailleurs — insoluble qui est ce autour de quoi il faut placer toutes les manifestations types de sa féminité, névrotique ou pas. C'est comme je vous l'ai indiqué, pour ce qui est de trouver sa satisfaction, à savoir d'abord le pénis de l'homme, puis ensuite par substitution le désir de l'enfant. Ceci est classique. Je ne fais ici qu'indiquer ce qui est courant dans la théorie analytique.

Qu'est-ce que cela veut dire ? C'est qu'en fin de compte, pour retrouver une satisfaction aussi foncière, aussi fondamentale que celle de la maternité, aussi exigeante d'ailleurs, aussi instinctuelle, c'est qu'elle ne trouve ce qui est satisfaction que par les voies de la ligne substitutive. C'est pour autant, dirai-je, que le pénis est d'abord un substitut, j'irais jusqu'à dire un fétiche, puis ensuite que l'enfant, lui aussi, par un certain côté est un fétiche, que la femme rejoint ce qui est, disons, son instinct et sa satisfaction naturelle.

Inversement, pour tout ce qui est dans la ligne de son désir, elle se trouve liée à la nécessité impliquée par la fonction du phallos, d'être jusqu'à un certain degré qui varie, mais d'être ce phallos en tant qu'il est le signe même de ce qui est désiré ; et c'est bien à cela effectivement que [correspond si refoulée que soit] la fonction du phallos, ce qui dans ce qui est considéré comme à proprement parler la féminité, et toute la phase d'exhibition, à savoir ce en quoi la femme se propose comme objet du désir ; tout ce qui dans la fonction féminine, pour autant qu'elle s'exhibe et se propose comme objet du désir, l'identifie d'une façon latente et secrète au phallos, c'est-à-dire en somme situe son être de sujet comme phallos désiré, comme signifiant du désir de l'autre, le situe, cet être, au-delà de ce qu'on peut appeler la mascarade féminine, puisqu'en fin de compte tout ce qu'elle montre de sa féminité est précisément lié à cette identification profonde, à un signifiant qui est le plus lié à sa féminité.

Nous voyons là apparaître le rôle et la racine de ce qu'on peut appeler, dans l'achèvement du sujet sur la voie du désir de l'autre, sa profonde *Verwerfung*, son profond rejet en tant qu'être, de ce en quoi elle apparaît comme à proprement parler sous le mode féminin. Sa satisfaction passe donc par la voie substitutive, et son désir se manifeste sur le plan où il ne

peut aboutir qu'à une profonde *Verwerfung*, à une profonde étrangeté de son être, à ce en quoi elle se doit de paraître.

Ne croyez pas que pour l'homme la situation soit meilleure. Elle est même plus comique, le phallos, lui, il l'a, le malheureux, et c'est bien en effet de savoir que sa mère ne l'a pas qui le traumatise, car alors, comme elle est beaucoup plus forte, où allons-nous ? C'est là dans cette crainte primitive pour les femmes que Karen Horney montrait un des ressorts les plus essentiels des troubles du complexe de castration. De même que la femme fut prise dans un dilemme, l'homme est pris dans un autre. C'est dans la ligne de la satisfaction pour lui que la mascarade s'établit, parce qu'en fin de compte il résoudra la question du danger qui menace ce qu'il a effectivement par ce que nous connaissons bien, à savoir l'identification pure et simple à celui qui en a les insignes, à celui qui a toutes les apparences d'avoir échappé au danger, c'est-à-dire au père, et en fin de compte l'homme n'est jamais viril que par une série indéfinie de procurations ; celles-ci lui viennent de tous ses grands-parents et de tous ses ancêtres, en passant par l'ancêtre direct.

Mais inversement, dans la ligne du désir, c'est-à-dire pour autant qu'il a à trouver sa satisfaction de la femme, il va chercher le phallos aussi, et nous en avons tous les témoignages cliniques et autres — j'y reviendrai la prochaine fois — et c'est bien justement parce que ce phallos, il ne le trouve pas là où il le cherche, qu'il le cherche partout ailleurs.

En d'autres termes, le pénis symbolique pour la femme est à l'intérieur, si l'on peut dire, du champ de son désir, au lieu que pour l'homme il est à l'extérieur ; ceci pour vous expliquer que les hommes ont toujours dans la relation des tendances centrifuges.

C'est pour autant donc, qu'en fin de compte, elle n'est pas elle-même, pour autant qu'elle est dans le champ de son désir, c'est-à-dire pour autant que dans le champ de son désir il faut qu'elle soit le phallos, que la femme éprouvera la *Verwerfung*, que l'identification subjective est celle qui se produit au niveau de la seconde ligne, celle qui se termine là par un delta ; et c'est pour autant qu'il n'est pas lui-même en tant qu'il satisfait, c'est-à-dire qu'il obtient la satisfaction de l'autre, que l'homme se trouve dans l'amour hors de son Autre. Donc c'est pour autant, dirai-je, qu'il ne se perçoit que comme l'instrument de la satisfaction, et c'est pour cela qu'en fin de compte le problème de l'amour est le problème de cette profonde

division, qu'il introduit à l'intérieur des activités du sujet […]; c'est toujours parce que ce dont il s'agit, selon la définition même de l'amour, c'est de donner ce qu'il n'a pas, c'est de donner, pour l'homme, ce qu'il n'a pas, à un être qui n'a pas ce qu'il n'a pas, c'est-à-dire qui n'a pas le phallus.

1 - « Névroses et perversions », *International Journal*, quatrième année.
2 - Leiris, M. (1958), « La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar », Plon, *L'Homme*.

# Leçon XX

*30 avril 1958*

Si les choses de l'homme dont nous nous occupons en principe sont marquées de son rapport au signifiant, on ne peut pas user du signifiant pour parler de ces choses comme pour parler des choses que le signifiant l'aide à poser. En d'autres termes, il doit y avoir une différence dans la façon dont nous parlons des choses de l'homme et dans la façon dont nous parlons des autres choses. Nous savons bien que les choses ne sont pas insensibles à l'approche du signifiant, que leur rapport à l'ordre du logos doit être étudié et que nous sommes en mesure, plus que nos prédécesseurs, de nous apercevoir que la façon dont en fin de compte le langage pénètre les choses, les sillonne, les soulève, les bouleverse un tant soit peu, pose bien des questions. Mais enfin nous en sommes maintenant où nous savons, où nous supposons tout au moins, sauf erreur, que les choses, elles, ne [se] sont pas développées dans le langage.

C'est tout au moins de là que l'on est parti pour le travail de la science telle qu'elle est actuellement constituée pour nous, de la science de la […]. Pensez d'abord à châtier le langage, c'est-à-dire à le réduire au minimum nécessaire pour que cette prise sur les choses puisse se faire, c'est ce qu'on appelle l'analytique transcendantale. Enfin on s'est arrangé à réduire le langage pour les choses à sa fonction d'interrogation. En somme on l'a autant que possible, et naturellement pas totalement, dégagé des choses où il était profondément engagé jusqu'à une certaine époque qui correspond à peu près au début de la science moderne.

Maintenant, bien entendu, tout se complique. Ne constatons-nous pas

à la fois de singulières convulsions dans les choses, qui ne sont certainement pas sans rapport avec la façon dont nous les interrogeons ? Et d'autre part, de curieuses impasses dans le langage qui, au moment où nous parlons des choses, nous deviennent strictement incompréhensibles.

Mais cela ne nous regarde pas. Nous, nous en sommes à l'homme, et là, tout ce que je vous fais remarquer, c'est que le langage n'est pas jusqu'à présent dégagé, le langage avec lequel l'interroger n'est pas dégageable, comme nous le croyons dégagé, à savoir quand nous tenons sur les choses de l'homme le discours de l'académie ou de la psychologie psychiatrique. Jusqu'à nouvel ordre, c'est le même. Nous pouvons très suffisamment nous-mêmes nous apercevoir de la pauvreté des constructions auxquelles nous nous livrons, et d'ailleurs de leur immutabilité, car à la vérité depuis un siècle que l'on parle de l'hallucination en psychiatrie, on n'a à peu près pas fait un pas, on ne sait toujours pas, on ne peut toujours pas définir d'une autre façon que dérisoire ce qu'est l'hallucination en psychiatrie.

Tout le langage d'ailleurs de la psychologie psychiatrique porte ce même handicap de nous faire sentir en somme son profond piétinement et de nous faire sentir ceci que nous exprimons : nous disons qu'on réifie telle ou telle fonction et nous en sentons l'arbitraire de ces réifications quand on parle même dans un langage bleulérien de la discordance dans la schizophrénie. Nous avons l'impression que nous sommes là dans quelque chose quand nous disons réifier.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Ce n'est pas du tout que nous reprochions à cette psychologie de faire de l'homme une chose — plût au ciel qu'il en fît une chose — c'est bien le but d'une science de l'homme. Mais justement il en fait une chose qui n'est rien d'autre que du langage qui gèle prématurément, qui substitue hâtivement sa propre forme de langage à quelque chose qui est déjà tissé dans le langage.

Ce que nous appelons en somme formations de l'inconscient, ce que Freud nous a présenté comme formations de l'inconscient, ce n'est pas autre chose que cette prise d'un certain primaire, d'ailleurs c'est bien pour cela qu'il l'a appelé le processus primaire, cette prise d'un certain primaire dans le langage. Le langage marque ce primaire, et c'est pourquoi la découverte de Freud, la découverte de l'inconscient peut être dite préparée par l'interrogation de ce primaire, pour autant que d'abord est détectée sa structure de langage. Quand je dis préparée, elle pourrait permettre

de préparer l'interrogation de ce primaire, d'introduire à une juste interrogation des tendances primaires. Mais nous n'en sommes pas là tant que nous n'avons pas fait le point de ce qu'il s'agit d'abord de reconnaître, à savoir que ce primaire est d'abord et avant tout tissé comme du langage. C'est pour cela que je vous y ramène, et c'est pour cela aussi que ceux qui jusqu'à présent vous promettent, vous font miroiter la synthèse de la psychanalyse et de la biologie, vous montrent manifestement par le fait qu'il n'y a absolument rien d'amorcé dans ce sens, vous démontrent que c'est un leurre, et même nous irons plus loin en affirmant que jusqu'à nouvel ordre, de le promettre, c'est une escroquerie.

Nous en sommes donc à essayer de situer, de projeter, de manifester devant vous ce que j'appelle la texture du langage. Cela ne veut pas dire que nous excluions ce primaire. C'est bien à sa recherche, pour autant que lui est autre chose que le langage, que nous y avançons.

Dans les précédentes leçons nous en étions à toucher ce que je vous ai appelé la dialectique du désir et de la demande. Je vous ai dit que dans la demande l'identification se fait à l'objet, disons à peu près, du sentiment. Pourquoi en fin de compte en est-il ainsi ? Justement dans la mesure où, pour que quoi que ce soit s'établisse d'intersubjectif, il faut que l'Autre avec un grand A parle ; ou autrement encore, parce qu'il est de la nature de la parole d'être la parole de l'Autre ; ou encore parce qu'il faut que tout ce qui est de la manifestation du désir primaire, soit à quelque moment, s'installe sur ce que Freud, après Fechner, appelle l'Autre scène, que ceci est nécessaire à la satisfaction de l'homme, pour autant précisément qu'étant un être parlant d'une part, tout à fait majoritaire, ses satisfactions doivent passer par l'intermédiaire de la parole.

Il est tout de suite à remarquer que, de ce seul fait, une ambiguïté tout à fait initiale s'introduit. Si le désir est obligé à ce truchement de la parole et si, comme il est tout à fait manifeste, cette parole a son statut, s'installe, ne se développe de sa nature que dans l'Autre comme lieu de la parole, il est tout à fait clair que, de ceci, il n'y a aucune raison pour que le sujet s'aperçoive. Je veux dire que la distinction entre l'Autre et lui-même est une des choses qui, à l'origine, est la plus difficile des distinctions à faire.

Aussi bien, je n'ai pas besoin de souligner ce que Freud, par exemple, a bien souligné, à savoir la valeur symptomatique de ce moment de l'enfance où l'enfant croit que les parents connaissent toutes ses pensées. Freud

explique très bien à ce moment même le lien de ce phénomène avec la parole, avec le fait que ses pensées en fin de compte se sont formées dans la parole de l'Autre, et il est tout naturel qu'à l'origine ses pensées appartiennent à cette parole. Entre lui et cet Autre au départ il n'y a qu'une faible lisière, mais qui est marquée précisément par ce qui se passe dans la relation narcissique ; une lisière ambiguë en ce sens qu'elle se franchit, je veux dire que la relation narcissique est parfaitement ouverte à une sorte de transitivisme permanent. C'est ce que l'expérience de l'enfant montre également. Mais les deux modes d'ambiguïté [de relation], celle qui se passe ici sur le plan imaginaire et celle qui appartient à l'ordre symbolique, c'est-à-dire la première que je viens de rappeler, celle par quoi le désir fonde dans la parole de l'Autre les deux limites, les deux modes de franchissement qui font que le sujet s'aliène, ne se confondent pas, et c'est dans leur discordance que s'établit une première possibilité, comme l'expérience le montre, que le sujet se distingue bien entendu le plus particulièrement sur le plan imaginaire, il s'établit avec son semblable dans une position de rivalité par rapport à un tiers objet. Mais il reste toujours la question de ce qui se passe quand ils sont deux, à savoir quand il s'agit qu'il se soutienne lui-même en présence de l'Autre.

Cette dialectique qui en somme confine à celle qu'on appelle la reconnaissance, vous en reconnaissez au moins, vous en entrevoyez un petit peu, grâce à ce qu'au moins pour certains d'entre vous, grâce à ce qu'ici nous en avons communiqué, vous savez que cette dialectique de la reconnaissance, un nommé Hegel l'a cherchée dans le conflit de la jouissance et dans la voie de la lutte dite lutte à mort où il fait sentir toute sa dialectique du maître et de l'esclave.

Tout ceci est fort important à connaître, mais il est bien entendu que cela ne recouvre pas le champ de notre expérience pour les meilleures raisons, c'est qu'il y a autre chose que la dialectique de la lutte du maître et de l'esclave : il y a le rapport de l'enfant aux parents, il y a précisément ce qui se passe au niveau de la reconnaissance, pour autant que ce qui est en jeu, ce n'est pas la lutte ni le conflit mais justement la demande.

Il s'agit en somme de voir que si le désir du sujet est aliéné dans la demande, est profondément transformé par le fait de devoir passer par la demande, comment le désir à quelque moment peut, [comment] il doit, se réintroduire ? Ces choses sont simples. Primitivement l'enfant dans son

impuissance se trouve entièrement dépendre de la demande, c'est-à-dire de la parole de l'Autre qui modifie, restructure, aliène profondément la nature de son désir.

Ce à quoi, là, nous faisons allusion, correspond à peu près à cette dialectique de la demande qu'on appelle à tort ou à raison préœdipienne, et assurément à raison prégénitale, où ici, en raison de cette ambiguïté des limites du sujet avec l'Autre, nous voyons s'introduire dans la demande cet objet oral qui, dans la mesure où il est demandé sur le plan oral, est incorporé ; cet objet anal qui devient le support de cette dialectique du don anal primitif, lié essentiellement chez le sujet au fait qu'il satisfasse ou non la demande éducative, c'est-à-dire en fin de compte, qu'il accepte ou non de lâcher un certain objet symbolique. Bref, ce remaniement profond des premiers désirs par la demande, c'est ce que nous touchons perpétuellement à propos de ce que nous appelons cette dialectique de l'objet oral et anal particulièrement.

Nous voyons ce qui en résulte, c'est à savoir que cet Autre comme tel, auquel le sujet a affaire dans la relation de la demande, lui-même est soumis à une dialectique d'assimilation ou d'incorporation ou de rejet. Il y a quelque chose de différent qui peut et doit s'introduire, ce par quoi l'originalité, l'irréductibilité, l'authenticité du désir du sujet est rétablie ; je ne crois pas que ce soit autre chose que veuille dire le prétendu progrès de l'étape génitale, qui consiste en ceci : c'est qu'installé dans la dialectique première, prégénitale de la demande, le sujet à un moment a affaire à l'autre désir, un désir qui n'a été jusque là ni intégré, qui n'est pas intégrable sans des remaniements beaucoup plus critiques et plus profonds encore que pour les premiers désirs, et que ce désir, la voie ordinaire par où il s'introduit pour lui, c'est en tant que désir de l'Autre. Il reconnaît un désir au-delà de la demande, un désir en tant que non adultéré par la demande, il le rencontre, il le situe dans l'au-delà du premier autre duquel il adressait sa demande, pour fixer les idées, disons la mère.

Ce que je dis là n'est qu'une façon d'articuler, d'exprimer ce qui est enseigné depuis toujours. C'est que c'est à travers l'Œdipe que le désir génital est assumé, vient prendre sa place dans l'économie subjective. Mais ce sur quoi j'entends attirer votre attention, c'est sur la fonction de ce désir de l'Autre, pour, une fois pour toutes, permettre la véritable distinction du sujet et de l'Autre.

En d'autres termes, la situation de réciprocité qui fait que si le désir du sujet dépend entièrement de la demande à l'Autre, c'est-à-dire de l'Autre, situation de réciprocité, ce qui s'exprime dans les rapports de l'enfant à la mère par le fait que l'enfant aussi sait très bien qu'il tient quelque chose, qu'il peut refuser la demande de la mère, par exemple en accédant ou non aux requêtes de la discipline anale ou excrémentielle.

Il y a donc dans ce rapport entre les deux sujets autour de la demande, quelque chose, un rapport original pour qu'une dimension nouvelle qui complète cette première soit introduite, qui fait que le sujet n'est autre chose qu'un sujet dans la relation de dépendance, et [dont] la relation de dépendance fait l'être essentiel. Ce qui doit être introduit, ce qui est là bien entendu depuis le début, depuis l'origine, est latent ; c'est ceci : c'est qu'au-delà de ce que le sujet demande, au-delà de ce que l'autre demande au sujet, il doit y avoir la présence et la dimension de l'autre désir. Ceci qui d'abord est profondément voilé au sujet, mais qui néanmoins est là immanent à la situation et qui va peu à peu se développer dans l'expérience de l'Œdipe, ceci est essentiel dans la structure, plus originellement, plus fondamentalement que la perception des rapports du père et de la mère sur lesquels je me suis étendu dans ce que j'ai appelé la métaphore paternelle, que la perception même de quelque point que ce soit, de ce qui aboutit au complexe de castration, c'est-à-dire ce qui sera un développement de cet au-delà de la demande. A soi tout seul, le fait que le désir du sujet est d'abord trouvé, d'abord repéré dans l'existence comme telle du désir de l'autre, en tant que désir distinct de la demande, c'est cela que je veux aujourd'hui par un exemple vous illustrer, et par le premier exemple exigible à savoir que, si ceci est introductif en quelque sorte à tout ce qui est de cette structuration de l'inconscient du sujet par son rapport au signifiant, nous devons le trouver tout de suite. Et d'abord je vous ai déjà fait allusion à ce que nous pouvons pointer dans les premières observations que Freud a faites de l'hystérie.

Passons au temps où Freud pour la première fois nous parle du désir. Il nous en parle à propos des rêves. Je vous ai commenté ce que Freud tire à propos du rêve inaugural d'Irma, le rêve de l'injection. Je n'y reviens pas.

Prenons le deuxième rêve, car Freud dans la *Traumdeutung* analyse aussi certains de ses rêves ; c'est le rêve de l'oncle Joseph. Je l'analyserai un autre jour car il est tout à fait démonstratif, en particulier pour illus-

trer le schéma des deux boucles entrecroisées, parce qu'il n'y a rien qui vraiment montre plus les deux étages sur lesquels se développe un rêve : l'étage proprement signifiant qui est la parole, et l'étage imaginaire où en quelque sorte s'incarne l'objet métonymique. Ne nous égarons pas là-dessus.

Je prends le troisième rêve que Freud a analysé dans le troisième chapitre : *La transposition du rêve.* C'est celui que nous appellerons « la belle bouchère ». Voici le rêve : « Je veux donner un dîner, mais je n'ai pour toutes provisions qu'un peu de saumon fumé. Je voudrais aller faire des achats, mais je me rappelle que c'est dimanche après-midi et que toutes les boutiques sont fermées. Je veux téléphoner à quelques fournisseurs, mais le téléphone est détraqué. Je dois donc renoncer au désir de donner un dîner ». Voilà le texte du rêve. Freud note scrupuleusement la façon dont s'articule, dont se verbalise le texte d'un rêve, et c'est à partir de cette verbalisation d'une espèce de [rébus] du rêve que toujours et uniquement lui paraît concevable l'analyse d'un rêve. « Je réponds naturellement, dit Freud, que seule l'analyse peut décider du sens de ce rêve. En effet la malade lui a proposé en lui disant : « Vous remarquerez que vous m'avez dit qu'un rêve est toujours quelque chose où un désir se réalise. Là, j'ai les plus grandes difficultés à réaliser ». J'accorde toutefois qu'il semble à première vue raisonnable et cohérent et paraît tout le contraire de l'accomplissement d'un désir ».

Quels sont les éléments de ce rêve ? Vous savez que les motifs d'un rêve se trouvent toujours dans les faits des jours précédents, dit-il à sa patiente. Le mari de ma malade est boucher en gros. C'est un brave homme, très actif. Il lui a dit quelques jours auparavant qu'il engraissait trop. Il voudrait faire une cure d'amaigrissement ; il se lèvera de bonne heure, il n'acceptera plus d'invitation à dîner. Elle raconte en riant que son mari allait habituellement au restaurant et qu'il avait fait la connaissance d'un peintre qui voulait faire son portrait, parce qu'il n'avait pas encore trouvé de tête aussi expressive. Mais son mari avait répondu avec sa rudesse ordinaire qu'il le remerciait très vivement mais qu'il était persuadé que le peintre préférerait à toute sa figure à lui un morceau de derrière de la belle jeune fille.

« Ma malade est actuellement très éprise de son mari et le taquine sans cesse. Elle lui a également demandé de ne pas lui donner de caviar. Qu'est-

ce que cela veut dire ? En réalité elle souhaite depuis longtemps avoir chaque matin un sandwich au caviar, mais elle se refuse à cette dépense — traduit M. Meyerson, mais ce n'est pas tout à fait cela : elle ne s'accorde pas cette licence, la dépense n'est pas présentifiée là-dedans — Naturellement, elle aurait aussitôt son caviar si elle en parlait à son mari ; mais elle l'a prié au contraire de ne pas le lui donner, de manière à pouvoir le taquiner plus longtemps avec cela ».

Ici une parenthèse de Freud : « Cela me paraît tiré par les cheveux, ces sortes de renseignements insuffisants qui cachent pour l'ordinaire des motifs que l'on n'exprime pas. Songeons à la manière dont les hypnotisés de Bernheim accomplissant une mission post-hypnotique l'expliquent, quand on leur en demande la raison, par un motif visiblement insuffisant, [au lieu de répondre] : « Je ne sais pas pourquoi j'ai fait cela ». Le caviar sera un motif de ce genre. Je remarque qu'elle est obligée de se créer un désir insatisfait ». Son rêve lui montre « cette dilation », cet ajournement de son désir, cet écartement de son désir comme réellement accompli. Mais pourquoi lui fallait-il un désir insatisfait ? La remarque est de Freud, et entre parenthèses.

« Ce qui lui est venu à l'esprit jusqu'à présent n'a pu servir à interpréter le rêve. J'insiste. Au bout d'un moment, comme il convient lorsqu'on doit surmonter une résistance, elle me dit qu'elle a rendu visite hier à une de ses amies ; elle en est fort jalouse parce que son mari en dit toujours beaucoup de bien. Fort heureusement, l'amie est mince et maigre, et son mari aime les formes pleines. De quoi parlait donc cette personne maigre ? Naturellement de son désir d'engraisser. Elle lui a aussi demandé : « Quand nous inviterez-vous à nouveau ? On mange toujours si bien chez vous ». Le sens du rêve est clair maintenant. Je peux dire à ma malade : « c'est exactement comme si vous lui aviez répondu mentalement : oui da ! je vais t'inviter pour que tu manges bien, que tu engraisses et que tu plaises plus encore à mon mari ! J'aimerais mieux ne plus donner de dîner de ma vie ! Le rêve vous dit que vous ne pourrez pas donner de dîner, il accomplit ainsi votre vœu de ne point contribuer à rendre plus belle votre amie. La résolution prise de ne plus prendre d'invitation à dîner parce qu'on vous a dit que les dîners dans le monde font engraisser. Il ne manquera plus qu'une concordance qui confirmera la solution. On ne sait encore à quoi le saumon fumé répond dans le rêve. D'où vient que vous évoquez

dans le rêve le saumon fumé ? C'est, répond-elle, le plat de prédilection de mon amie. Par hasard, je connais aussi cette dame et je sais qu'elle a vis-à-vis du saumon fumé la même conduite que ma malade à l'égard du caviar ».

C'est là-dessus que Freud introduit ce rêve qui comporte une autre interprétation plus délicate et qui entre dans la dialectique de l'identification. C'est à ce propos qu'il fait les remarques suivantes : Elle s'est identifiée à son amie. C'est en signe de cette identification, c'est-à-dire pour autant qu'elle s'identifie à l'autre, qu'elle s'est donnée dans la vie réelle un souhait non réalisé.

Je pense que déjà vous devez sentir se dessiner ce linéament dans ce simple texte que j'aurais pu ouvrir à n'importe quelle autre page de la *Traumdeutung*. Nous aurions trouvé la même dialectique. Je crois qu'en prenant le premier rêve qui tombe sous notre main, celui qui va nous montrer d'une façon particulièrement simple, parce que cette dialectique est particulièrement simple chez l'hystérique, la dialectique du désir et de la demande. Mais continuons, de façon à avoir poursuivi jusqu'à son terme ce que ce texte très important nous articule, puisqu'en somme il est une des premières articulations très nettes, par Freud, de ce que signifie l'identification hystérique. Il précise quel est son sens.

Je vous passe quelques lignes, pour ne pas être trop long. Il s'agit de discuter de ce qu'on appelle à ce propos l'imitation, la sympathie ; et il critique avec beaucoup d'énergie la simple réduction de la contagion hystérique à ce qui serait une pure et simple imitation.

« Ce processus, dit-il, est un peu plus compliqué que l'imitation hystérique telle qu'on l'a représentée ; ainsi qu'un exemple va le prouver, il répond à des déductions inconscientes. Si un médecin a mis avec d'autres malades, dans une chambre d'hôpital, un sujet qui présente une espèce de tremblement, il ne sera pas étonné d'apprendre que cet accident a été imité. […] Mais cette contagion se produit à peu près de la manière suivante : les malades savent en général… » Il faudrait voir le poids que comporte une pareille remarque, je ne dis pas simplement à l'époque où elle a été faite, mais [aussi] pour nous. « … les malades savent en général plus de choses sur le compte des uns et des autres que le médecin n'en peut savoir sur chacun d'eux, et ils se préoccupent encore les uns des autres après la visite du médecin ».

Remarque essentielle. En d'autres termes, l'objet humain continue de vivre sa petite relation particulière au signifiant, même après que l'observateur, béhavioriste ou pas, s'intéresse à sa photographie.

« L'une d'entre elles a-t-elle eu sa crise aujourd'hui, les autres sauront bientôt qu'une lettre de chez elle, un rappel de son chagrin d'amour, ou autres choses semblables, en ont été cause. Leur compassion s'émeut et elles font inconsciemment l'examen suivant : si ces sortes de motifs entraînent ces sortes de crises, je peux aussi avoir cette sorte de crise… » Articulation du symptôme en tant qu'élémentaire, à une identification de discours, à une situation articulée dans le discours. «… car j'ai les mêmes motifs. Si c'était là des conclusions conscientes, elles aboutiraient à l'angoisse de voir survenir cette même crise. Mais les choses se passent sur un autre plan psychique et aboutissent à la réalisation du symptôme redouté. L'identification n'est donc pas une simple imitation, mais appropriation à cause d'une étiologie identique ; elle exprime un « tout comme si » et a trait à une communauté qui persiste dans l'inconscient ».

Le terme « appropriation » n'est pas tout à fait bien traduit. C'est plutôt : pris comme propre.

« L'hystérique s'identifie de préférence avec des personnes avec lesquelles elle a été en relations sexuelles ou qui ont des relations sexuelles avec les mêmes personnes qu'elle. La langue est d'ailleurs responsable de cette conception, elle rend compte que deux amants sont un », dit Freud. Bien entendu le rapport d'identification à l'amie jalouse est ici le problème que soulève Freud. Je veux attirer votre attention sur ceci : Freud dans ce texte souligne comme problème premier que le désir que nous rencontrons d'abord, dès le premier pas de l'analyse, celui à partir duquel va se dérouler la solution de l'énigme, c'est que la malade était préoccupée au moment de ce rêve, de se créer un désir insatisfait. Quelle est la fonction de ce désir insatisfait ?

Car si nous lisons dans le rêve la satisfaction d'un souhait, ce que nous découvrons à propos de la satisfaction de ce souhait, c'est la sous-jacence d'une situation qui est très proprement la situation fondamentale de l'homme entre la demande et le désir, celle à laquelle j'essaye de vous introduire, et celle à laquelle je vous introduis effectivement par l'intermédiaire de l'hystérique parce que, disons les choses à peu près comme ceci, on peut dire que l'hystérique est suspendue à cette première étape, à

ce clivage nécessaire dont j'ai essayé de vous montrer tout à l'heure la nécessité entre la demande et le désir. Ici rien n'est plus…

Que demande-t-elle ? Je parle avant son rêve, dans la vie. Cette malade très éprise de son mari, que demande-t-elle ? C'est l'amour, et les hystériques comme tout le monde — à ceci près que chez elles c'est plus encombrant — demandent l'amour. Que désire-t-elle ? Elle désire du caviar. Il faut simplement lire. Et que veut-elle ? Elle veut qu'on ne lui donne pas de caviar. La question est justement de savoir pourquoi il est nécessaire pour qu'une hystérique entretienne un commerce d'amour qui la satisfasse, premièrement qu'elle désire autre chose, que le caviar n'a pas ici d'autre rôle que d'être « autre chose » et en second lieu que, pour que cette autre chose remplisse bien la fonction qu'il a mission de remplir, justement qu'on ne lui donne pas, car son mari ne demanderait pas mieux que de lui donner du caviar. Mais probablement qu'il serait plus tranquille, s'imagine-t-il. Mais ce que nous dit formellement Freud c'est qu'elle veut qu'il ne lui donne pas de caviar pour qu'on puisse continuer à s'aimer à la folie, c'est-à-dire à se taquiner, se faire des misères à perte de vue.

Ces éléments structuraux qui n'ont rien, mis à part le fait que nous nous y arrêtions, de tellement original, c'est quand même quelque chose qui commence de prendre son sens ici. Vous voyez que ce qui s'exprime là c'est une structure qui, bien au-delà de son côté comique, doit représenter une nécessité, si l'hystérique est précisément, comme nous le savons, le sujet pour lequel la constitution de l'autre en tant que grand Autre, en tant que porteur du signe parlé, est ce avec quoi il est difficile d'établir la relation qui lui permet à lui, hystérique, et c'est bien là la définition même que l'on peut en donner, de garder sa place de sujet ; et l'hystérique, pour tout dire, est si ouvert ou ouverte à la suggestion de la parole, qu'il doit y avoir là quelque chose.

Quelque part, Freud, dans *Psychologie collective et analyse du moi*, se pose la question de la manière selon laquelle cette hypnose vient au jour. Sa relation au sommeil est loin d'être transparente, et l'électivité énigmatique qui se l'approprie, je veux dire l'assouvit, ou qui au contraire pour d'autres personnes s'y oppose, s'en éloigne radicalement, montre qu'il y a un certain moment inconnu qui doit se réaliser dans l'hypnose, et qui peut-être rend possible par lui-même chez le sujet, originellement, la

pureté des « situations libidinales ». Je dirai plutôt « attitudes libidinales ».

Il s'agit précisément des places, des postes que nous sommes en train d'essayer d'éclaircir, et cet élément inconnu dont parle Freud tourne autour de cette articulation de la demande et du désir. C'est ce que nous allons essayer de montrer plus loin.

Donc cette préoccupation, cette nécessité pour le sujet de se créer un désir insatisfait en relation avec ce qu'il faut pour que se constitue pour le sujet un autre réel, c'est-à-dire un autre qui ne soit pas entièrement immanent à la satisfaction réciproque de la demande, c'est-à-dire à la capture entière du désir du sujet par la parole de l'autre, que ce désir dont il s'agit soit de sa nature le désir de l'Autre, c'est très précisément ce à quoi la dialectique du rêve nous introduit puisque ce désir de caviar, la malade ne veut pas qu'il soit satisfait dans la réalité.

Où est-il représenté dans ce rêve qui est en effet un rêve incontestablement qui tend à satisfaire la malade quant à la solution du problème qu'elle poursuit ? Ce désir de caviar par quoi va-t-il être représenté dans le rêve ? Par le fait que la personne en jeu dans le rêve, celle à laquelle Freud pointe, désigne qu'elle s'identifie, elle est là aussi, elle est hystérique ou elle ne l'est pas, qu'importe ! Tout est « puro-pur » et tout est « hystérico-hystérique ». Pour la malade hystérique bien sûr l'autre l'est aussi et ceci d'autant plus facilement que, comme je viens de vous le dire, le sujet hystérique se constitue presque tout entier à partir du désir de l'autre. Le désir dont le sujet fait ici état, c'est aussi le désir préféré de l'autre, et même il ne lui reste que cela au moment où elle ne va pas pouvoir donner un dîner. Il ne lui reste que du saumon fumé, c'est-à-dire ce qui indique à la fois le désir de l'autre, et ce qui l'indique comme pouvant être satisfait, mais seulement pour l'autre : d'ailleurs ne craignez rien, il y a du saumon fumé ! Le rêve ne dit pour autant pas que les choses vont jusqu'à ce qu'elle le donne à son amie, mais l'intention y est.

L'intention y est. Par contre bien entendu la demande de son amie qui est l'élément génétique du rêve, à savoir qu'elle lui a demandé de venir dîner chez elle où on mange si bien et où au reste on peut rencontrer le beau boucher, l'aimable mari qui parle toujours si bien de cette amie lui aussi doit avoir son petit désir derrière la tête, le derrière de la jeune fille évoqué si promptement à propos de l'aimable proposition du peintre qui lui propose de le croquer, de dessiner sa si expressive et sa si intéressante

figure est certainement là pour le démontrer. Chacun, pour tout dire, a son petit désir au-delà, simplement plus ou moins intensifié.

Ce qui est important dans le cas de l'hystérique, c'est qu'elle nous montre que pour elle ce désir en tant qu'au-delà de toute demande, c'est-à-dire en tant que devant occuper une fonction à titre de désir refusé, joue pour elle un rôle de tout premier plan, et ces choses-là sont tout à fait utilisables. Vous ne comprendrez jamais rien à une hystérique ou à un hystérique si vous ne partez pas de cette reconnaissance de ce premier élément structural.

Comme d'autre part l'hystérie dans le rapport de l'homme au signifiant est une structure tout à fait primordiale, si vous ne savez pas en quel point de la structure, pour peu que vous ayez poussé assez loin la dialectique de la demande, vous devez toujours à un moment donné rencontrer cette *Spaltung* de la demande et du désir, au risque également de faire de grandes erreurs, c'est-à-dire de rendre la malade hystérique, car bien entendu tout ce que nous analysons là, c'est inconscient pour le sujet. Autrement dit, l'hystérique, lui, ne sait pas qu'il ne peut pas être satisfait dans la demande, mais il est par contre très essentiel que vous, vous le sachiez.

Ceci, au point où nous en sommes va donc nous permettre de commencer de pointer ce que veut dire le petit diagramme que je vous ai fait la dernière fois et dont je n'ai même pas pu, bien entendu, parce qu'il était un peu prématuré de le faire, apporter pour vous le pointage et l'interprétation, mais nous allons maintenant y venir.

Voici. Nous vous l'avons dit, c'est autour de quelque chose comme ceci, c'est-à-dire autour d'un rapport de ce qui se manifeste comme un besoin qui doit passer par la demande, c'est-à-dire s'adresser à l'autre, que nous voyons ici, par l'intermédiaire d'une rencontre qui a lieu ou qui n'a pas lieu, mais qui occupe à peu près ce que nous pouvons appeler la place du message, c'est-à-dire ce qui est signifié de l'Autre, que se produit ce reliquat de la demande qui consiste dans l'altération de ce qui se manifeste à l'état encore non informé du désir du sujet et qui peut, qui en principe se manifeste sous la forme de l'identification du sujet.

Je reprendrai ceci encore si vous le voulez, la prochaine fois, texte en main. La première fois que Freud parle d'une façon complètement articulée de l'identification, vous pouvez d'ores et déjà vous y reporter si le

cœur vous en dit, avant que je vous en parle la prochaine fois, vous verrez comment Freud l'articule et vous verrez que l'identification primitive n'est pas articulée autrement que je vous le marque là.

Vous savez d'autre part dans quelle mesure, ici, sur le chemin où se situe la relation où le court-circuit narcissique est introduit, [il y a] déjà une possibilité, une ouverture, une sorte d'ébauche de tiers dans cette relation du sujet à l'autre.

L'essentiel de ce que je vous ai apporté en vous décrivant la fonction du phallus, la fonction du phallus en tant qu'il est ce certain signifiant qui marque ce que l'autre désire en tant que marqué par le signifiant [est que] le phallus, c'est ce certain signifiant qui marque ce que l'autre désire en tant que comme autre réel, comme autre humain, il est dans son économie ; c'est cette formule que nous sommes précisément en train d'étudier, à savoir qu'il, [l'autre,] est marqué par le signifiant. C'est précisément dans la mesure où l'autre est marqué par le signifiant que le sujet doit, ne peut que par là reconnaître par l'intermédiaire de cet autre ceci, que lui aussi en somme est marqué par le signifiant, c'est-à-dire qu'il y a quelque chose toujours qui reste au-delà de ce qui peut se satisfaire par l'intermédiaire de ce signifiant, c'est-à-dire par la demande, et que ce clivage fait autour de l'action du signifiant, ce résidu irréductible lié au signifiant a aussi son signe propre, mais son signe qui lui, ici, va s'identifier avec cette marque dans le signifié et que c'est là que lui doit rencontrer son désir. En d'autres termes, c'est pour autant que le désir de l'autre est barré qu'il va reconnaître son désir barré, son désir insatisfait à lui, et c'est au niveau de ce barré par l'intermédiaire de l'autre que se fait sa rencontre avec son désir le plus authentique, à savoir le désir génital. C'est pour cela que le désir génital est marqué de castration, autrement dit d'un certain rapport avec le signifiant phallus. Ce sont là deux causes équivalentes.

C'est d'une certaine relation de ce qui répond à la demande à une première étape, à savoir à la parole de la mère, c'est au-delà de cela, c'est-à-dire d'une relation de cette parole à une loi qui est au-delà et que je vous ai montré être incarnée par le père, c'est ceci qui constitue la métaphore paternelle. Mais vous avez à juste titre le droit, et je pense que c'est bien cette espèce de manque qui a dû vous laisser à désirer à vous aussi au moment où je vous l'ai expliqué, de penser que tout ne se réduit pas à cette sorte d'étagement de la parole et, au-delà de la parole, de la sur-parole, de

quelque façon qu'on la dénomme, à savoir de la Loi du père, qu'en fin de compte, il y a bien autre chose d'exigible et bien entendu naturellement au même niveau où se situe cette loi, s'introduit précisément ce signifiant électif, à savoir le phallus qui fait que dans les conditions normales, ce qui ici se produit, se rencontre à un deuxième degré de la rencontre avec l'Autre, c'est ce que, dans mes petites formules, je vous ai appelé le signifiant de A, c'est-à-dire très précisément ce que je viens de définir comme étant la fonction du signifiant phallus, à savoir ceci qui marque ce que l'Autre désire en tant que marqué par le signifiant, c'est-à-dire barré.

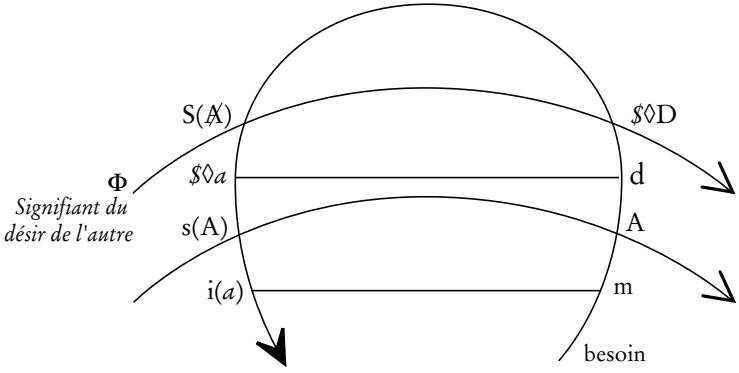


De même que ce qui ici se produisait à partir du moment où le sujet est à proprement parler constitué, et non pas ambigu, et non pas perpétuellement impliqué dans la parole de l'autre, le sujet achevé, le sujet qui reste en deçà de la relation au temps spéculaire, à celle duelle, au petit autre de la relation de parole, le sujet — ce qui est ici dans la formule en Z — le sujet achevé, c'est le sujet en tant que s'est introduite la barre, à savoir en tant que lui-même aussi est quelque part marqué de la relation au signifiant. Et c'est pour cela que c'est ici que se produit la relation du sujet à la demande comme telle.

Ceci est l'étape nécessaire par où se réalise normalement l'intégration du complexe d'Œdipe et du complexe de castration, à savoir la structuration par leur intermédiaire du désir du sujet.

Comment cela se produit-il ? Ceci est développé sur ce diagramme. La façon dont s'est introduite la nécessité, par l'intermédiaire du signifiant phallus, de cet au-delà du rapport à la parole de l'autre, mais bien entendu

dès que ceci est constitué ça ne reste pas à cette place, je veux dire que ça s'intègre à la parole de l'Autre, une fois que le phallus y est en tant que désir de l'Autre. C'est pourquoi le signifiant phallus, avec tout ce qu'il comporte, toute sa suite, vient ici prendre la place primitive du rapport de parole à la mère. C'est ici qu'il vient jouer sa fonction.

En d'autres termes, ce qui se passe si l'on peut dire, si nous le développons, si nous l'expliquons, ce qui se passe pour nous qui tâchons de délimiter les étapes de cette intégration d'une parole qui permette au désir de trouver sa place pour le sujet, cela reste si je puis dire inconscient. Je veux dire que c'est désormais ici que va se dérouler pour lui la dialectique de la demande, qu'il ne saura pas que cette dialectique de la demande n'est possible que pour autant que ce qui est son désir, son véritable désir, trouve sa place dans un rapport inconscient, dans quelque chose qui, pour lui, reste inconscient au désir de l'Autre.

En d'autres termes, ces deux lignes s'interchangent normalement. Du seul fait qu'elles doivent s'interchanger, il arrive dans l'intervalle toutes sortes d'accidents. Ces accidents, nous les rencontrerons sous diverses formes. Ce que je veux simplement pour aujourd'hui, c'est vous indiquer que chez l'hystérique ce qui simplement se manifeste, ce qui vient remplir la fonction de ceci, c'est en raison de certains éléments de carence qui sont toujours présents. Nous essayerons toutefois de le pointer plus tard mais il est facile déjà d'évoquer aujourd'hui que ce qui se produit, c'est quelque chose d'à peu près comme ceci : cet au-delà du désir de l'Autre, il se produit avant tout et d'abord à l'état pur chez Dora.

Et nous touchons tout de suite du doigt pourquoi une partie de la batterie des éléments manque. On ne parle absolument pas de la mère. Vous avez peut-être remarqué dans Dora qu'elle est complètement absente, Dora est confrontée à son père. Il est tout à fait clair que c'est de son père qu'elle veut l'amour ; elle veut l'amour de son père et, il faut bien le dire, avant l'analyse c'est très bien équilibré, la vie de Dora. Je veux dire que jusqu'au moment où comme vous le savez le drame éclate, elle a trouvé une très heureuse solution de ses problèmes. C'est à son père auquel s'adresse la demande, et les choses vont très bien parce que son père a un désir, et le désir va même d'autant mieux dans cette affaire que ce désir est un désir insatisfait. Dora, comme Freud ne nous le dissimule pas, sait très bien que son père est impuissant et que le désir pour Mme K. est un désir barré.

Mais ce que nous savons aussi, c'est que Mme K. — nous le savons avec un peu de retardement, Freud ne l'a su qu'un peu trop tard — c'est l'objet du désir de Dora. C'est l'objet du désir de Dora précisément en fonction de ceci que c'est le désir du père, et le désir barré.

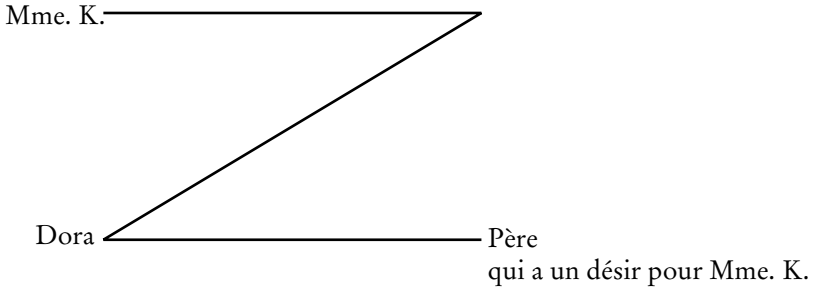


Il n'y a pour le maintien de cet équilibre qu'une chose qui soit nécessaire, c'est que Dora soit quelque part, c'est que Dora réalise quelque part cette assiette, cet équilibre, cette identification de soi qui lui permette de savoir où elle est, et ceci en fonction de cette demande qui n'est pas satisfaite, la demande faite de l'amour de son père, mais qui tiendrait bien comme cela tant qu'il y a un désir, et un désir qui comme tel ne peut être satisfait, ni pour Dora, ni pour son père.

Tout ceci dépend de où va se produire l'identification dite Idéal du moi. Vous le voyez ici à l'origine, elle passe toujours après un certain franchissement, un double franchissement de la ligne de l'Autre ici. C'est pareil à ceci près que le désir du père représente la seconde ligne, et c'est après ce double franchissement des deux lignes que va se réaliser ici l'identification de l'hystérique, c'est-à-dire non plus l'identification au père comme quand le père est purement et simplement celui à qui s'adresse la demande; ne l'oubliez pas, il y a maintenant au-delà, et ceci arrange fort bien l'hystérique pour sa satisfaction et son équilibre, le désir du père; c'est un autre qui, lui, est en posture de satisfaire au désir, M. K., le mari de Mme K., de Mme K. si séduisante, si charmante, si éclatante, l'objet véritable du désir de Dora.

Il est ici parce que c'est une hystérique, parce que dans le cas d'un hystérique ça ne peut pas aller plus loin, le processus. Pourquoi ? Parce que le désir, c'est l'élément qui a lui tout seul est chargé de prendre la place de cet

au-delà qui est ici repéré par la position propre du sujet par rapport à la demande. Mais, parce que c'est une hystérique elle ne sait pas ce qu'elle demande, simplement elle a besoin qu'il y ait là quelque part ce désir au-delà. Mais pour que ce désir, elle puisse s'y appuyer, s'y achever, trouver elle-même son identification, son idéal, il faut que, au moins là, il y ait au niveau de cet au-delà de la demande, une rencontre qui lui permette de se reposer, de se repérer sur cette ligne, et c'est là où [est] M. K. et qu'elle trouve, comme c'est absolument évident par toute l'observation, son autre au sens de petit a, celui où elle se reconnaît. Et c'est bien pour cela qu'à la fois elle s'intéresse extrêmement à lui, et qu'elle trompe au premier abord son monde, à savoir Freud dans l'occasion, qui croit qu'elle aime ce M. K. Elle ne l'aime pas, mais il lui est indispensable ; et il lui est encore bien plus indispensable que M. K. soit celui qui désire Mme K. Et comme je vous l'ai déjà marqué cent fois, ceci est archi-démontré par le fait que la circulation est court-circuitée toute entière, à savoir que vis-à-vis de l'autre, du petit a, elle retombe à la situation de déchaînement agressif qui se manifeste dans l'occasion par une formidable gifle, à savoir la fureur contre l'autre ; en tant qu'il est votre semblable il vous ravit tout simplement votre existence. A partir du moment où M. K. lui dit la parole fatale, à savoir qu'il n'est pas du tout là — sans savoir ce qu'il dit, le pauvre malheureux — pour supporter son identification à elle, Dora, pour une simple raison, c'est que sa femme n'est rien pour lui. C'est précisément ce que Dora ne peut pas tolérer. Elle ne peut pas le tolérer, pourquoi ?

C'est bien vrai que, comme on nous le dit, Dora est aussi structurée comme on s'exprime incomplètement, aussi manifestement d'une façon homosexuelle, que l'est l'hystérique. Elle devrait normalement en être bien contente. Pas du tout, c'est cela précisément qui déchaîne sa fureur, précisément parce qu'à ce moment-là sa belle construction hystérique d'identification au masque, aux insignes de l'autre, très nommément dans l'occasion aux insignes masculins comblés que lui offre M. K. — et pas son père — malheureusement s'effondre, à savoir qu'elle revient à ce moment-là à la demande pure et simple, à la revendication pure et simple de l'amour de son père, et à l'état quasi paranoïaque où elle entre quand elle se conçoit pour ce qu'elle est en effet, beaucoup plus objectivement de la part de son père, un objet d'échange, à savoir quelqu'un qui amuse M. K., qui l'occupe pendant que lui, son père, peut s'occuper si vainement que ce

soit — cela lui suffit, puisque justement dans cette occasion vous sentez la fonction même et la nature du désir — pendant que lui s'occupe de Mme K.

Mais à ce moment-là notre hystérique retombe de haut et revient au caractère tout à fait primitif de la demande, c'est-à-dire qu'à ce moment-là elle exige purement et simplement que son père ne s'occupe que d'elle, autrement dit qu'il lui donne de l'amour, autrement dit qu'il lui donne, selon notre définition, tout ce qu'il n'a pas.

Voilà pourquoi aujourd'hui c'est un petit premier exercice à la barre que je viens de vous faire, pour tâcher de vous montrer quel est le sens, et précisément à propos de l'hystérique, de ce rapport du désir et de la demande. Ceci à mesure que vous vous y habituerez, nous permettra d'aller beaucoup plus sûrement et beaucoup plus loin.

# Leçon XXI

*7 mai 1958*

Nous allons partir de l'actualité que ceux d'entre vous qui ont assisté hier soir à la communication scientifique de la Société ont pu apprécier. On vous a parlé de la relation hétérosexuelle. Justement c'est ce dont nous essayons aussi de parler. La relation hétérosexuelle s'avérait dans cette perspective comme essentiellement formatrice. Elle était en somme une donnée première de la tension évolutive entre les parents et l'enfant.

La chose qui apparaît dans une autre perspective, où est exactement notre point de départ et sans aucun doute conforme à une expérience première, c'est justement cela qui est en question : est-ce que la relation hétérosexuelle entre les êtres humains est quelque chose de simple ? A la vérité, si nous nous en tenons à l'expérience, il ne semble pas. Si elle était simple, il semble qu'elle serait faite au moins pour constituer à l'intérieur du monde humain une série d'îlots d'harmonie, au moins pour ceux qui seraient arrivés à en écarter les mauvaises broussailles. Il ne semble pas que jusqu'à présent nous puissions considérer une commune voix de la part des analystes — et après tout est-il besoin d'invoquer les analystes là-dessus — et que même parvenue à son achèvement, la relation hétérosexuelle pour l'homme se présente comme quelque chose de simple, puisque précisément tout son problème, le moins qu'on puisse dire — prenons les écrits de Balint par exemple, qui y sont assez centrés puisque c'est dans le titre même du recueil sur le *Genital Love* — tourne autour de cela. On atteste la coexistence d'une *Spaltung* tout à fait terminale, la juxtaposition du courant de désir et du courant de tendresse. C'est

autour de cette juxtaposition que se compose tout ce problème de la relation hétérosexuelle.

Cela n'ôte pas l'intérêt de ce qui nous a été dit hier soir, bien loin de là, ne serait-ce que pour les termes de référence qui ont été employés, et par exemple de cette condition esthétique, cette valorisation consciente et esthétique, pour reprendre les termes de la conférencière, qui constitue une étape fondamentale, dans sa perspective, dans la relation de l'Œdipe.

Son sexe, son symbole se présente, nous dit Madame Dolto, comme une belle et bonne forme. Le sexe est beau, a-t-elle ajouté. Il s'agit là évidemment d'une perspective de la bouche dont elle émane, et assurément flatteuse pour les porteurs de ce sexe mâle, enfin qui ne semble pas non plus être une donnée que nous puissions adopter d'une façon univoque ; je veux dire que si nous nous rapportons à toutes les réserves de l'une des personnes qui est intervenue, et avec autorité sur ce sujet, qui nous a fait ce qu'on peut appeler des observations ethnologiques, tout de même si nous nous en rapportons aux sauvages, aux bons sauvages qui ont toujours été un terme de référence des anthropologues, il ne semble pas à la vérité que ce soit une donnée première, si tant est que le sauvage soit le premier de cette belle et bonne forme du phallus. Pour tout dire, l'ensemble des documents — je ne parle même pas des documents savants, de ces choses que l'on élabore ensuite dans le cabinet de l'ethnographe, mais de l'expérience que l'on peut trouver chez ceux des ethnographes qui ont été sur le terrain, qui ont été au milieu des dits sauvages, bons ou mauvais — semble [montrer] précisément que ce soit vraiment une base et un principe des relations entre les sexes, fût-ce dans les tribus les plus arriérées, que au moins l'érection du phallus soit cachée. [Même dans les tribus qui ne possèdent que le mode d'habillement le plus primitif, il y a l'existence de quelque chose qui consiste précisément à cacher le phallus, de l'étui pénien par exemple quelquefois, comme en témoigne l'ethnologie, comme strict résidu, comme l'habillement qui reste, et ceci est quelque chose de tout à fait frappant.]

Et d'autre part, des ethnographes assez nombreux ont témoigné, comme d'une réaction vraiment première, la sorte d'irritation que les personnes du sexe féminin éprouvent en présence des manifestations proprement d'érection du phallus. Par exemple, dans le cas très rare où il n'y a pas d'habit du tout, chez les Nambikwara dont vous savez que notre ami

Lévi-Strauss a été le visiteur à plusieurs reprises, et dont il a longuement parlé, Lévi-Strauss m'a témoigné sur la question que je lui posais dans ce domaine — et d'ailleurs ce que je vous dis pour l'instant porte le reflet de ce qui a été témoigné et de ce qu'il a dit lui-même dans son livre — qu'il n'a jamais observé devant le groupe, et d'une façon qu'il ait pu lui-même voir, d'érection chez le mâle. Les relations sexuelles se passent sans spéciale dérobade, à deux pas du groupe, le soir autour des feux de camp, mais l'érection, soit de jour, soit à ce moment-là, ne se voit pas en public, et elle ne se produit pas. Ceci n'est pas tout à fait indifférent à notre sujet.

D'autre part cette notion de la belle et bonne forme — s'il faut la situer comme telle, la signification du phallus — c'est une perspective que nous verrons être assez unilatérale. De l'autre côté, je sais bien qu'il y a la belle et bonne forme de la femme. Assurément elle est valorisée par tous les éléments de la civilisation, mais enfin on ne peut pas dire que là, ne serait-ce qu'en raison de sa diversité individuelle, nous puissions parler d'une belle et bonne forme univoque. Disons pratiquement que cette belle et bonne forme laisse en tout cas plus de flottement que l'autre. Sans doute derrière chaque femme se silhouette la forme de la Vénus de Milo, ou de l'Aphrodite de Cnide, mais enfin ce n'est pas toujours avec des résultats univoquement favorables. On a beaucoup reproché à Daumier d'avoir donné aux dieux de la Grèce, les formes, disons un peu avachies, des bourgeois et des bourgeoises de son époque. On le lui a reproché comme un sacrilège. C'est précisément ici que se situe bien le problème que j'indique : c'est que si évidemment il est si déplorable d'humaniser les dieux, c'est sans doute que les humains ne se divinisent pas toujours si facilement.

Bref, il est tout à fait clair que si les nécessités de la perpétuation de la race humaine sont livrées au sujet de la belle et bonne forme, l'ensemble indique donc que nous nous contentions d'exigences moyennes, que le terme de belle et bonne forme, peut-être pas complètement destiné à remplir [ces exigences], reste en tout cas assez énigmatique.

En fait, tout ce qui a été dit d'opportun, de remarquable pour valoriser cette belle et bonne forme du phallus c'est justement ce qui y est en cause, ce qui n'élimine pas bien entendu son caractère de forme prévenante, de forme prévalante, mais le discours que nous poursuivons ici, et pour autant qu'il est fondé, qu'il prolonge directement, non seulement le

discours freudien mais l'expérience freudienne, est fait pour nous donner une autre idée de cette signification du phallus.

Le phallus n'est pas une forme, n'est pas une forme objectale, en tant que ça reste la forme captivante, la forme fascinante, au moins dans un sens, car le problème reste entier dans l'autre. L'attraction entre les sexes [est une] chose infiniment plus complexe comme nous le révèle toute l'économie de la doctrine analytique, et ce dans quoi nous nous engageons c'est à en donner la solution, selon cette formule qui naturellement n'est pas elle-même autre chose qu'une formule qui doit être développée pour être comprise : c'est que le phallus n'est ni un fantasme, ni une image, ni un objet, fût-il partiel, fût-il interne, il est un signifiant, et le fait qu'il soit un signifiant, c'est cela seul qui nous permet d'articuler, de concevoir les diverses fonctions qu'il prend aux divers niveaux de la rencontre inter-sexuelle.

Un signifiant, cela ne suffit pas de dire qu'il est un signifiant. Lequel ? Il est un signifiant, il est le signifiant du désir, et ceci bien entendu repose une question qui va plus loin : le signifiant du désir, cela veut dire quoi ? Il est bien certain que la portée de cette affirmation qu'il est le signifiant du désir implique que nous sachions, et que nous disions, et que nous articulions d'abord ce que c'est, dans sa formule, que le désir.

Le désir n'est pas quelque chose justement qui aille de soi dans la fonction qu'il occupe dans notre expérience. Ce n'est pas simplement l'appétit inter-sexuel, l'attraction inter-sexuelle, l'instinct sexuel, il est bien entendu que ceci n'élimine pas non plus l'existence de tendances plus ou moins accentuées, variables selon les individus, qui ont ce caractère primaire de se manifester comme quelque chose qui est, disons en gros, le plus ou moins de puissance de tel ou tel individu, eu égard à l'union sexuelle, [et] que ceci est une chose qui ne résout en rien la question de la constitution du désir tel que nous le voyons chez tel ou tel individu, qu'il soit névrosé ou pas. La constitution de son désir est autre chose que ce qu'il a, si vous voulez, comme bagage de puissance sexuelle.

C'est pourquoi nous allons, histoire de nous remettre en train après ce dépaysement peut-être qu'ont pu nous apporter les perspectives d'hier, nous allons tout bonnement reprendre le texte de Freud.

Je dois dire que ce n'est pas aujourd'hui que j'en fais la remarque, mais je vous la communique aujourd'hui : on est émerveillé de l'existence de ce

texte de la *Traumdeutung*, on est émerveillé comme d'une sorte de miracle parce que ce n'est vraiment pas trop dire que l'on peut le lire comme ce qui est une pensée en marche. Mais c'est bien plus encore : les choses sont amenées dans des temps qui correspondent à une composition à plusieurs plans, surdéterminés, c'est bien là que le mot s'appliquerait, qui fait qu'en le prenant simplement comme je vous ai dit que je le faisais la dernière fois, c'est-à-dire [en reprenant] les premiers rêves, la portée de ce qui vient en premier dépasse de beaucoup les raisons qui sont données pour les mettre en premier dans les titres. C'est à propos des souvenirs de la veille, en tant qu'ils entrent en ligne de compte dans un déterminisme des rêves, que certains de ces premiers rêves, celui par exemple que j'ai commenté la dernière fois avec vous, à savoir le rêve de la belle bouchère comme je l'ai appelé, se présentent là.

Vous avez vu que d'un autre côté [l'étude des rêves] est vraiment [utile] pour aborder la question de la demande et du désir ; ce n'est pas moi qui les ai mis dans le rêve, ils y sont, la demande et le désir y sont, et Freud ne les y met pas, c'est Freud qui les a lus, il a vu que la malade a besoin de se créer un désir insatisfait. C'est Freud qui le dit, et déjà à soi tout seul, avec tout ce que nous savons depuis — et Freud bien entendu quand il l'a écrit, n'était pas là à donner le nom avec un petit lumignon, il avait déjà pris une certaine perspective sur les choses — s'il a mis les choses dans cet ordre, c'est poussé par un besoin d'approche et de composition qui peut aller bien au-delà de la division de ses chapitres, et en fait ce rêve a quelque chose de vraiment, de spécialement introductif sur ce problème qui est fondamental de la perspective que j'essaye ici de vous promouvoir : le désir donc, et là, la demande.

Il est à peine besoin de dire la demande est aussi partout, parce que si le rêve s'est produit, c'est parce qu'une amie lui a demandé de venir dîner chez elle. D'ailleurs dans le rêve lui-même, la demande est là sous la forme la plus claire. La malade sait que tout est fermé ce jour-là, qu'elle ne pourra pas suppléer à son insuffisance de matériel, de provisions, pour faire face au dîner qu'elle doit offrir, et puis elle demande de la façon la plus claire, la plus isolée dont on puisse présenter une demande, elle demande au téléphone, ce qui à l'époque — cela fait partie de la première édition de la *Traumdeutung* — n'était pas d'un usage courant, le téléphone est vraiment là avec toute sa pleine puissance symbolique.

Allons un peu plus loin. Quels sont les premiers rêves que nous allons rencontrer ?

Nous entrons dans les éléments et les sources du rêve, et nous rencontrons d'abord le rêve de la monographie botanique qui est un rêve de Freud. Je vais passer celui-là, mais ce n'est pas parce qu'il n'apporte pas exactement ce que nous pouvons attendre maintenant, à savoir ce que je vais essayer de vous montrer aujourd'hui : justement, voir fonctionner les rapports du signifiant phallique avec le désir ; seulement, comme c'est un rêve de Freud, naturellement ce serait un petit peu plus long, et un petit peu plus compliqué de vous le montrer. Je le ferai si j'en ai le temps. C'est absolument clair, structuré exactement selon le petit schéma que je vous ai donné la dernière fois, que j'ai commencé de vous dessiner à propos du désir de l'hystérique, la dernière fois. Mais Freud n'est pas purement et simplement un hystérique, s'il a, à l'hystérie, le rapport que comporte tout rapport avec le désir, c'est d'une façon un peu plus élaborée.

Nous sautons donc le rêve de la monographie botanique, et nous arrivons à une patiente dont Freud nous dit qu'elle est une hystérique et nous reprenons le désir de l'hystérique.

« Une jeune femme intelligente et fine, réservée, du type de "l'eau qui dort", raconte : "*j'ai rêvé que j'arrivais trop tard au marché et que je ne trouvais plus rien chez le boucher et chez la marchande de légumes*". Voilà assurément un rêve innocent ; mais un rêve ne se présente pas de cette manière ; je demande un récit détaillé. Le voici : *Elle allait au marché avec sa cuisinière qui portait le panier. Le boucher lui a dit, après qu'elle lui eût demandé quelque chose : "On ne peut plus en avoir", et il a voulu lui donner autre chose en disant : "C'est bon aussi." Elle a refusé et est allée chez la marchande de légumes. Celle-ci a voulu lui vendre des légumes d'une espèce singulière, attachés en petits paquets, mais de couleur noire. Elle a dit : "Je ne sais pas ce que c'est, je ne prends pas ça."* »

Le commentaire de Freud est ici essentiel, puisque ce n'est pas nous qui avons analysé cette malade, ce dont il s'agit, c'est de voir ce que Freud croit pouvoir trouver dans un ouvrage qui à l'époque est à peu près comme le premier ouvrage sur la théorie atomique s'il était sorti sans aucune espèce de liaison, ni aucune préparation avec la physique qui le précédait. D'ailleurs il a été en effet accueilli par un silence quasi total. C'est donc aux premières pages de son livre, que pour parler de la pré-

sence du récent et de l'indifférent dans le rêve, tranquillement Freud "allonge" à ses lecteurs le commentaire suivant et essaye de rattacher ce rêve aux événements de la journée : « Elle était réellement allée au marché trop tard et n'avait plus rien trouvé. On est tenté de dire : *la boucherie était déjà fermée* ». Mais il ne dit pas que c'est la malade qui l'a dit. Déjà il s'est avancé assez vite en disant que ça s'impose comme cela. Pourtant halte ! [Freud commente :] « Ceci n'est-il pas tout à fait comme une façon très vulgaire de parler qui se rapporte à quelque négligence dans l'habillement d'un homme ? »

Autrement dit, il semble que dans l'argot viennois, on parlerait ainsi de quelqu'un qui aurait oublié de boutonner son pantalon, et qu'il serait d'usage, au moins dans des termes familiers, de le lui indiquer par la phrase : ta boucherie n'est pas fermée[1]. « La rêveuse n'a d'ailleurs pas employé ces mots », nous dit Freud, et il ajoute : « Elle les a peut-être évités… Ceci dit, cherchons plus loin : quand dans un rêve, quelque chose a le caractère d'un discours, est dit ou entendu au lieu d'être pensé — on le distingue ordinairement sans peine — [cela provient de discours de la vie éveillée.] Il s'agit donc des paroles en tant qu'elles sont inscrites dans le rêve comme sur une banderole. Ce ne sont pas des implications de la situation. Il s'agit de ce qui se distingue sans peine », nous dit Freud, à savoir l'élément de langage que Freud nous invite à prendre toujours comme un élément valant pour lui-même.

« Cela provient de discours de la vie éveillée. Sans doute ceux-ci sont traités comme de la matière brute, on les fragmente, on les transforme un peu, surtout on les sépare de l'ensemble auquel ils appartenaient. Le travail d'interprétation peut partir de ces sortes de discours. D'où viennent donc les paroles du boucher : "*On ne peut plus en avoir*" ? ».

« *Das ist nicht mehr zu haben* ». Cette phrase est prise par Freud, au moment où il écrit *L'homme aux loups*, comme un témoignage qu'il donne au lecteur que depuis très longtemps il s'intéresse à cette question de la difficulté qu'il y a à reconstruire ce qui est pré-amnésique dans la vie du sujet, ce qui est d'avant l'amnésie infantile. C'est bien à ce propos qu'il dit cela à la patiente : « Je les ai prononcées moi-même, en lui expliquant quelques jours avant, que *nous ne pouvions plus avoir* [évoquer] les plus anciens vécus de l'enfance qui ne sont plus comme tels, mais qu'ils nous étaient rendus par des transferts et des rêves dans l'analyse. C'est donc

moi qui suis le boucher, et elle repousse ce transfert d'anciennes manières de penser et de sentir. D'où viennent les paroles, d'autre part, qu'elle prononce dans le rêve : "*Je ne connais pas, je ne prends pas*". "*Das kenne ich nicht, das nehme ich nicht*" ». Ce qui en français est traduit en ajoutant : ça (je ne prend pas ça). « L'analyse doit diviser cette phrase. Elle-même, quelques jours avant, au cours d'une discussion, a dit à sa cuisinière : "*Je ne sais pas ce que c'est*" mais elle a ajouté : "*Soyez correcte, je vous prie !*" : "*Benehmen sie sich anständig* !" ».

Peu importe ce qu'elle a dit à la cuisinière, puisque c'est à titre d'élément de phrase que ceci est pris, puisque comme le dit Freud, c'est précisément dans la mesure où ce qui est retenu de cette phrase « *Das Kenne ich nicht, das nehme ich nicht* » est précisément la partie qui n'a pas la signification, celle précisément que la censure tend à écarter, ce qui est dit aussi à la servante. Freud remarque que c'est dans la mesure où ceci est retenu dans ce qui est rêvé que le sens correspond à : « *Das kenne ich nicht ; das nehme ich nicht* ». On pourrait ajouter encore quelque chose, si l'on était plus rigoureux, comme : « *Das kenne ich nicht benehmen sie sich anständig* ».

« Nous saisissons le déplacement des deux phrases dites à la cuisinière. Celle qu'elle a refoulée correspondait seule au reste du rêve. On dira : "Soyez correct, je vous prie !" à quelqu'un qui sera volontairement négligé dans son habillement ». Ce qui n'est pas non plus une traduction très correcte, car il s'agit dans le texte allemand [de] : « On dira : ["Soyez correct, je vous prie"] à quelqu'un qui ose avoir des exigences inconvenantes et qui oublie de "fermer sa boucherie" ». La traduction est fantaisiste.

« L'exactitude de notre interprétation est prouvée par son accord avec les allusions qui sont au fond de l'incident de la marchande de légumes. Un légume allongé, que l'on vend en bottes, un légume noir, cela peut-il être autre chose que la confusion produite par le rêve de l'asperge et du raifort noir ? Je n'ai besoin d'interpréter l'asperge pour personne, mais l'autre légume me paraît être aussi une allusion ». Le mot allusion n'est pas dans le texte allemand. « Il se rapporte, dit le texte allemand, à un thème sexuel ».

« Ce même thème sexuel, nous l'avons deviné dès le début quand nous voulions symboliser tout le récit par la phrase : La boucherie est fermée. Nous n'avons pas besoin ici de découvrir tout le sens de ce rêve, il suffit d'avoir démontré qu'il est plein de signification, et d'aucune façon innocent ».

Je m'excuse si ceci a pu vous paraître un peu long. Maintenant que nous en savons long, je désirais simplement reconcentrer les choses sur ce petit rêve que nous avons tendance à lire un peu vite. Voici, de la façon la plus claire, représenté un autre rapport de l'hystérique avec quelque chose qui est ce sur quoi nous centrons pour l'instant notre but. J'ai la dernière fois indiqué que l'hystérique, dans son rêve et dans ses symptômes, a besoin que soit quelque part marquée la place du désir comme tel. Ici c'est d'autre chose qu'il s'agit, c'est de la place du signifiant phallus.

Entremêlons notre discours théorique avec ces références au rêve concernant l'hystérique, de façon à un petit peu, pour vous, varier et par conséquent aussi à défatiguer votre attention. Il y a trois autres rêves de la même malade à la suite, et nous en ferons usage quand il conviendra. Arrêtons-nous un instant sur ce qu'il s'agit pour l'instant de mettre en évidence. C'est le même problème, le même phénomène dont il s'agissait l'autre jour, à savoir de la place à donner au désir. Mais là ce n'est pas une place qui est marquée dans le champ extérieur au sujet d'un désir comme tel, en tant qu'elle se le refuse au-delà de la demande, en tant que dans le rêve elle l'assume comme étant le désir de l'autre, de son amie. Il s'agit du désir en tant qu'il est supporté par son signifiant, le signifiant phallus par hypothèse puisque c'est de cela que nous parlons.

Il s'agit de savoir quelle fonction joue dans cette occasion le signifiant. Freud, comme vous le voyez là, introduit sans aucune espèce d'hésitation, sans aucune espèce d'ambiguïté, le signifiant phallus, et ce qui est en cause quand il s'agit de quelque chose qui est le seul élément qu'il n'a pas mis en valeur comme tel dans son analyse, parce qu'il fallait bien qu'il nous laisse quelque chose à faire, mais qui est tout à fait frappant. En effet, toute l'ambiguïté de la conduite du sujet par rapport au phallus, si le phallus n'est pas l'objet du désir, mais le signifiant du désir, toute cette ambiguïté va résider dans ce dilemme, c'est à savoir que ce signifiant, le sujet peut l'avoir ou qu'il peut l'être. C'est parce que c'est un signifiant que ce dilemme se propose, et ce dilemme est absolument essentiel, c'est lui qui est au fond de tous les glissements, de toutes les transmutations, de toute la prestidigitation, dirai-je, du complexe de castration.

Pourquoi le phallus vient-il dans ce rêve ? Je ne crois pas que nous franchissions quoi que ce soit d'abusif à partir de cette perspective si nous disons que ce rêve est actualisé, que le phallus est actualisé comme tel dans

le rêve de cette hystérique autour de la phrase de Freud : *Das ist nicht mehr zu haben*.

Je me suis fait confirmer l'usage de "avoir", je dirai absolu, tel qu'il se manifeste dans cet usage linguistique, qui nous fait dire "l'avoir ou pas", ou mieux encore en français : "en avoir ou pas", qui a également sa portée en allemand. Il s'agit ici, dans cette phrase, du phallus en tant qu'il surgit comme l'objet qui manque, l'objet qui manque à qui ? C'est bien entendu ce qu'il convient de savoir, mais rien n'est moins certain que ce soit purement et simplement l'objet qui manque au sujet en tant que sujet biologique. Disons que d'abord et avant tout ceci se présente en termes signifiants, et pour autant que c'est une phrase qui l'introduit, une phrase articulée comme quelque chose qui est lié à la phrase qui articule que ceci, c'est ce qu'on ne peut plus avoir : *Das ist nicht mehr zu haben*. Ce n'est pas une expérience frustrante, c'est une signification, c'est une articulation signifiante du manque d'objet comme tel.

Ceci bien entendu s'accorde avec la notion qui est celle que je vous mets ici d'une part au premier plan, c'est que le phallus est le signifiant, ici, en tant que ne l'a pas qui ? Que ne l'a pas l'Autre, parce qu'il s'agit de quelque chose qui s'articule sur le plan du langage, et qui se situe comme tel sur le plan de l'Autre, c'est le signifiant du désir en tant que le désir s'articule comme désir de l'Autre. Je reviendrai tout à l'heure là-dessus.

Nous allons prendre maintenant le deuxième rêve. Le deuxième rêve dont il s'agit, de la même malade, est un rêve dit soi-disant innocent. Son mari demande : « *Ne faut-il pas faire accorder le piano ?* ». Elle répond : « *Ce n'est pas la peine !* » *Es lohnt nicht !* Cela veut dire quelque chose comme : « *Ça ne paye pas !, il faut d'abord le faire recouvrir* ». « C'est la répétition d'un événement réel du jour précédent. Mais pourquoi en rêve -t-elle ? Elle dit bien que ce piano est une boîte *dégoûtante*, qui donne un *mauvais son*, que son mari l'avait déjà avant son mariage, et ainsi que l'analyse nous le montrera, elle dit le contraire de ce qu'elle pense (c'est-à-dire que son mari ne l'avait pas avant son mariage). »

« Mais la solution nous sera donnée par la phrase : "*Ce n'est pas la peine*". Elle l'a dite hier, dit Freud, comme elle était en visite chez une amie. On l'engageait à enlever sa jaquette, elle s'y est refusée en disant : "[*Ce n'est pas la peine*], je vais devoir m'en aller ". Je pense alors qu'hier

pendant l'analyse, elle a brusquement porté la main à sa jaquette dont un bouton venait de s'ouvrir. C'était comme si elle avait dit : "je vous en prie, ne regardez pas de ce côté, ce n'est pas la peine". Ainsi elle remplace boîte par poitrine, (boîte : *Kasten*, poitrine : Brust-*kasten*) et l'interprétation du rêve nous ramène à l'époque de sa formation : elle commençait alors à être mécontente de ses formes. Si nous prenons garde au « *dégoûtant* », au « *mauvais son* », et si nous nous rappelons combien de fois les petits hémisphères du corps féminin remplacent les grands, l'analyse nous ramène encore dans l'enfance ».

Ici nous nous trouvons sur l'autre face de la question. Si le phallus est le signifiant du désir, et du désir de l'Autre, le problème pour le sujet au premier pas de cette dialectique du désir, en voici l'autre versant : il s'agit d'être ou de n'être pas le phallus.

Fions-nous carrément à cette fonction de signifiant que nous accordons au phallus, disant ceci, de même que l'on ne peut pas être et avoir été, on ne peut pas non plus être et n'être pas, et s'il faut que ce que l'on n'est pas soit ce qu'on est, il reste à ne pas être ce que l'on est, c'est-à-dire ce que l'on est, à le repousser dans le paraître, ce qui est très exactement la position de la femme dans l'hystérie. En tant que femme elle se fait masque, elle se fait masque précisément pour, derrière ce masque, être le phallus, et tout le comportement de l'hystérique, ce comportement en tant qu'il se manifeste par cette main portée au bouton dont l'œil de Freud depuis très longtemps nous a habitué à voir le sens, mais accompagné de la phrase : « *ce n'est pas la peine* » […] Pourquoi ce n'est pas la peine ? Bien entendu parce qu'il s'agit qu'on ne regarde pas derrière, parce que derrière il s'agit bien sûr que le phallus y soit. Mais ce n'est vraiment pas la peine d'y aller voir, puisque justement on ne l'y trouvera pas. Il s'agit pour l'hystérique, comme Freud immédiatement nous l'apporte dans une note adressée à ceux qu'il appelle : « *Die Wißbegierige* », que l'on traduit en français par « à ceux qui voudraient l'approfondir », cela veut dire : « aux amateurs de savoir », plus exactement, pour être plus rigoureux […]

Cela nous portera au cœur de ce que peut-être je vous ai déjà désigné de ce terme emprunté à une morale qui malgré tout reste empreinte d'une expérience humaine, peut-être plus riche que bien d'autres, la morale théologique qui s'appelle la *Cupido Sciendi*, qui nous donne le terme que nous pouvons choisir pour traduire le désir. Ce sont des questions déli-

cates, des équivalences entre les langues à propos du désir ; je sais que j'ai déjà obtenu de la part de mes élèves germanophones *Begierde*. On le trouve dans Hegel, mais certains trouvent que c'est trop animal. C'est drôle que Hegel l'ait employé à propos du Maître et de l'Esclave qui n'est pas trop empreint d'animalité.

Donc, « je ferais remarquer, dit Freud, que ce rêve recouvre un fantasme : conduite provocante de ma part, défense de la sienne ». Bref, il nous réindique ce qui est en effet une conduite fondamentale de l'hystérique mais en même temps dans ce contexte nous en voyons le sens. La provocation de l'hystérique, c'est justement quelque chose qui tend à constituer le désir, mais au-delà de ce qu'on appelle défense, à indiquer la place, au-delà de cette apparence, de ce masque, de quelque chose qui est essentiellement ce qui est présenté au désir et qui bien entendu ne peut pas être offert à son accès puisque c'est quelque chose qui est présenté derrière un voile, mais d'autre part, bien entendu, ne pouvant pas y être trouvé. Ce n'est pas la peine que vous ouvriez mon corsage parce que vous n'y trouveriez pas le phallus, mais si je porte ma main à mon corsage, c'est pour que vous désiriez derrière mon corsage le phallus, c'est-à-dire le signifiant du désir.

Ceci nous amène peut-être à commencer à nous demander comment il nous faudrait définir en toute "strictitude" ce désir, de façon à vous faire tout de même bien sentir de quoi nous parlons, je veux dire de ne pas nous limiter à ce que quelqu'un dans le dialogue avec moi, a appelé — à mon avis assez heureusement, à propos de mes petites lignes, trames que je vous ressers de temps en temps, et qu'il ne faut pas vous laisser perdre de vue — a appelé un petit mobile de Calder. Pourquoi ?

Essayons d'articuler ce que nous voulons dire par le désir comme tel. Nous posons le désir dans cette dialectique comme ce qui se trouve sur le petit mobile, au-delà de la demande. Pourquoi y a-t-il besoin d'un au-delà de la demande ? Il y a besoin d'un au-delà de la demande pour autant, je vous l'ai dit, que la demande par ses nécessités articulatoires dévie, change, transpose le besoin. Il y a donc la possibilité d'un résidu. C'est en tant que l'homme est pris dans la dialectique signifiante qu'il y a quelque chose qui ne va pas, quoi qu'en pensent les personnes optimistes qui nous indiquent sans doute ce qui se passe d'heureux, comme repérage de l'autre sexe, entre les enfants et les parents. Il ne manque qu'une chose, c'est que cela aille

aussi bien entre les parents. Or, c'est justement là tout le niveau auquel nous abordons la question. Il y a donc un résidu. Comment se présente-t-il ? Comment nécessairement doit-il se présenter ? Il ne s'agit plus maintenant du désir sexuel. Nous allons voir pourquoi le désir sexuel doit venir à cette place. Mais du moment qu'il y a rapport général d'un besoin chez l'homme avec le signifiant, nous nous trouvons devant ceci : à savoir que si quelque chose restitue la marge de déviation marquée par l'incidence du signifiant sur les besoins et [la façon dont] se présente cet au-delà s'il se présente, l'expérience prouve qu'il se présente et c'est cela que nous appelons désir ; mais comme forme possible de sa présentation, voici à peu près comment nous pouvons l'articuler. La façon dont doit se présenter le désir chez le sujet humain dépend de ce qui est déterminé par la dialectique de la demande. Si la demande a un certain effet sur les besoins, elle a d'autre part ses caractéristiques propres. Ces caractéristiques propres, je les ai déjà ici articulées. C'est que la demande, fondamentalement dans son existence, par le seul fait qu'elle s'articule comme demande pose, même si elle ne le demande pas expressément, l'autre comme absent ou présent, et donnant ou non cette absence ou cette présence, c'est-à-dire comme demande d'amour, de ce quelque chose qui n'est rien, aucune satisfaction particulière, qui est ce que le sujet apporte par la pure et simple réponse à la demande.

C'est ici que se situe l'originalité de l'introduction du symbolique sous la forme de la demande, à savoir qu'elle était, qu'elle est demande, qu'elle est sur fond de demande d'amour, [c'est ici] que se situe l'originalité de l'introduction de la demande par rapport au besoin.

Si ceci comporte quelque déperdition par rapport au besoin, sous quelque forme que ce soit, ceci doit-il se retrouver au-delà de la demande ? Il est bien clair que si cela doit se retrouver au-delà de la demande, c'est-à-dire de ce qu'apporte en somme de distorsion au besoin cette dimension de la demande, c'est pour autant qu'au-delà nous devons retrouver quelque chose où l'autre perde sa prévalence, où, si vous voulez, le besoin en tant qu'il part du sujet reprend la première place.

Néanmoins, puisque déjà le besoin est passé par le filtre de la demande au plan et au stade de l'inconditionné, ce n'est qu'au titre, si l'on peut dire, d'une deuxième négation que nous allons retrouver au-delà ce qu'il s'agit précisément de trouver, qui est la marge de ce qui s'est perdu dans cette demande, et l'au-delà c'est précisément le caractère de condition absolue

qui est dans le désir ; ce qui se présente dans le désir comme tel, c'est ce quelque chose qui est emprunté bien entendu au besoin — comment ferions-nous nos désirs, si ce n'est en empruntant la matière première de nos besoins — mais cela passe à un état non pas d'inconditionné, puisqu'il s'agit de quelque chose d'emprunté à un besoin particulier, mais d'une condition absolue, sans mesure avec aucune proportion du besoin à un objet quelconque, et en tant que cette condition est peut-être appelée, justement en ceci qu'elle abolit, là, la dimension de l'autre, que c'est une exigence où l'autre n'a pas à répondre oui ou non. C'est ceci qui est la dimension, le caractère fondamental du désir humain comme tel.

Le désir, quel qu'il soit, à l'état de pur désir, c'est ceci, c'est ce quelque chose d'arraché au terrain des besoins, qui prend forme de condition absolue par rapport à l'Autre. C'est précisément la marge, le résultat de la soustraction, si l'on peut dire, de l'exigence du besoin par rapport à la demande d'amour. C'est-à-dire que le désir inversement va se présenter comme ce qui dans la demande d'amour est rebelle à toute réduction à un besoin, parce qu'en réalité cela ne satisfait rien d'autre que soi-même, c'est-à-dire le désir comme condition absolue.

C'est en raison de cela que le désir sexuel va venir à cette place, justement dans la mesure où le désir sexuel se présente par rapport au sujet, par rapport à l'individu, comme essentiellement problématique, et sur les deux plans : [d'une part] sur le plan du besoin — ce n'est pas Freud qui l'a souligné le premier, c'est depuis que le monde est monde que l'on s'interroge comment l'être humain qui est un être qui a la propriété de reconnaître ce qui lui est avantageux, comment il encaisse, comment il admet un besoin qui incontestablement le pousse à des extrémités aberrantes pour la raison qu'il ne correspond à aucun besoin immédiatement rationalisable, mais qui introduit dans l'individu, disons ce qu'on a appelé la dialectique de l'espèce ; de sa nature le besoin sexuel se présente dans une certaine problématique pour un sujet qui est précisément ce que nous venons de dire, même si les philosophes l'ont articulé autrement, c'est-à-dire quelqu'un qui peut rationaliser ses besoins, c'est-à-dire les articuler en termes d'équivalence, c'est-à-dire de signifiant — d'autre part, au regard de la demande d'amour, [sur le plan de] l'expression du désir sexuel ; il va devenir désir justement, et il s'appellera désir parce qu'il ne peut se placer que là, au niveau du désir tel que nous venons de le définir. Le désir sexuel

se présente, au regard de la demande d'amour, d'une façon problématique, quoi qu'on en dise, et quelle que soit l'eau bénite dont on essaye de le recouvrir sous la forme d'oblativité; la question du désir au regard de la formulation de ce qu'on appelle dans toutes les langues, «formuler sa demande», est problématique pour autant que, pour exprimer les choses sous la forme du langage le plus commun qui est ici révélateur, il s'agit en fin de compte, quel que soit le mode sous lequel se formule la demande, que se profile ceci : c'est que l'autre entre en jeu à partir du moment où le désir sexuel est en question sous la forme de l'instrument du désir. Ceci est la raison pour laquelle c'est au niveau du désir, tel que nous l'avons ainsi défini, que se pose le désir sexuel, en tant qu'il est question, c'est-à-dire en tant qu'il ne peut pas vraiment s'articuler. Il n'y a pas vraiment de mot — entendez-le de ma bouche, puisque ça ne fera peut-être pas de mal que je dise que tout n'est pas réductible au langage; je l'ai toujours dit, bien entendu, même si ça n'a pas été entendu — il n'y a pas de mot pour exprimer quelque chose, et quelque chose qui a un nom, et c'est justement le désir; pour exprimer le désir, comme la sagesse populaire le sait fort bien, il n'y a que du baratin.

La question du signifiant du désir se pose donc comme telle, et c'est pour cela que ce qui l'exprime n'est pas un signifiant comme les autres, c'est quelque chose qui, en effet, est emprunté à une forme prévalante de la poussée du flux vital dans cet ordre, mais qui n'en est pas moins pris dans cette dialectique au titre de signifiant, avec ce que ce passage au registre du signifiant comporte de mortifié chez tout ce qui accède à cette dimension du signifiant. Ici la mortification ambiguë se présente très précisément sous la forme du voile, du voile que nous voyons se reproduire tous les jours sous la forme du corsage de l'hystérique, c'est-à-dire de la position fondamentale de la femme par rapport à l'homme concernant le désir, à savoir que, là, derrière la chemisette, n'y allez surtout pas voir, parce que bien entendu il n'y a rien, il n'y a rien que le signifiant, justement ce qui n'est pas rien, le signifiant du désir.

Derrière ce voile, il y a ce quelque chose qu'il ne faut pas montrer, et c'est en quoi le démon dont je vous parlais la dernière fois ou l'avant-dernière fois à propos du dévoilement du phallus dans le mystère antique se présente et s'articule et se dénomme comme le démon de la pudeur, et la pudeur a des portées différentes chez l'homme et chez la femme. J'ai fait

allusion à cela, quelle qu'en soit l'origine, si c'est l'horreur qu'en a la femme ou si c'est quelque chose qui surgit tout naturellement de la délicate âme des hommes. J'ai fait allusion à ce voile qui recouvre très régulièrement, chez l'homme, le phallus. C'est exactement la même chose qui recouvre à peu près normalement la totalité de l'être de la femme, pour autant que ce qu'il s'agit justement qui soit derrière, ce qui est voilé, c'est le signifiant du phallus. Et le dévoilement de quelque chose qui ne montrerait que, rien, c'est-à-dire l'absence de ce qui est dévoilé, c'est très précisément à ceci que se rattache ce que Freud a appelé à propos du sexe féminin l'effroi à propos de la tête de méduse ou l'horreur qui répond à l'absence révélée comme telle.

En fin de compte, ce dont il s'agit dans cette perspective, c'est-à-dire de ce jeu du sujet du désir et du signifiant du désir, est quelque chose qui n'est pas épuisé, au point où nous en sommes parvenus, qui est seulement amorcé, mais vous le voyez bien, qui renverse complètement une notion, par exemple comme celle-ci qui obscurcit toute cette dialectique de l'abord de l'autre dans la relation sexuelle et soi-disant maturée par la relation sexuelle, que le progrès serait d'un objet partiel à un objet total.

Il y a là à proprement parler, on peut dire, un véritable camouflage, escamotage, car à dire les choses en termes propres, ce serait bien plutôt du problème que soulève le fait qu'en accédant à la place du désir l'autre ne devient pas du tout comme on nous le dit, l'objet total, mais le problème est celui-ci : c'est qu'il devient totalement objet, en tant qu'instrument du désir. C'est bien ce qu'il devient, et il s'agit de maintenir comme compatible, cette position de l'autre en tant qu'Autre, c'est-à-dire en tant que lieu de la parole, celui auquel s'adresse la demande, et celui dont l'irréductibilité radicale d'Autre se manifeste en tant qu'il peut donner l'amour, c'est-à-dire quelque chose qui est d'autant plus totalement gratuit, qu'il n'y a aucun support de l'amour, que comme je vous l'ai dit : donner son amour, c'est très précisément et essentiellement donner comme tel rien de ce qu'on a, car c'est en tant justement qu'on ne l'a pas qu'il s'agit de l'amour.

Il s'agit de cette discordance entre ce qu'il y a d'absolu dans la subjectivité qui donne ou ne donne pas l'amour, et le fait que [pour] son accès à lui comme objet de désir, il est très précisément nécessaire qu'il se fasse totalement objet. C'est dans cet écart essentiellement vertigineux, essen-

tiellement nauséeux, pour l'appeler par son nom, que se situe la difficulté d'accès dans l'abord du désir sexuel.

Quelque part Freud fait allusion de la façon la plus précise au symptôme qui, chez l'hystérique, se manifeste sous la forme de la nausée et du dégoût en le rapprochant des phénomènes de vertige pour autant […] Ce n'est pas Freud qui le dit, mais c'est dans le texte de Breuer. Le texte de Breuer se rapporte à Mach, et aux travaux de Mach sur *Les sensations motrices*, pour marquer avec une intuition que c'est [de] la discordance des sensations optiques et des sensations motrices que gît le ressort essentiel de ce phénomène labyrinthique qui se manifesterait, dont nous verrions la série se dessiner : vertige, nausée et dégoût.

Effectivement il est parfaitement observable, et j'ai déjà observé chez plus d'un, que la réalisation, la perception de l'abord de l'Autre dans le désir, sous la forme du signifiant phallus — avec cette sorte de court-circuit qui résulte au point où l'analyse d'une chose pareille est possible, ce court-circuit qui s'établit de ce signifiant phallus avec ce quelque chose qui, alors et à ce moment-là chez le sujet, ne peut apparaître que vide, à savoir la place que l'organe doit occuper normalement, je veux dire la place entre les deux jambes, qui à ce moment-là n'est évoquée que comme place — est quelque chose qui s'accompagne [du fait que] — et j'aurais dix observations à vous proposer sur ce sujet, sous toutes sortes de formes, soit tout à fait nettes, crues et claires, soit sous d'autres formes diversement symboliques — le sujet le disant malgré tout, tout à fait en clair, que c'est pour autant que l'autre comme objet du désir est perçu comme phallus, et que comme tel il est perçu comme manque à la place de son propre phallus [que le sujet] éprouve quelque chose qui ressemble à un très curieux vertige, que quelqu'un a été même jusqu'à me rapprocher d'une sorte de vertige métaphysique éprouvé en d'autres circonstances des plus rares, rencontrées chez les sujets à propos de la notion de l'être lui-même, en tant qu'il est sous-jacent à tout ce qu'il est.

C'est là-dessus que pour aujourd'hui je terminerai. Nous reviendrons donc sur cette dialectique de l'être ou de l'avoir de l'hystérique. Nous irons plus loin. Vous verrez jusqu'où cela nous porte chez l'obsessionnel.

Je vous annonce tout de suite que vous devez tout de même bien sentir que ceci n'est pas sans rapport avec toute une dialectique, une autre, et imaginaire, dont seulement on vous a proposé la théorie, mais que l'on

ingurgite de façon plus ou moins forcée aux patients dans une certaine technique concernant la névrose obsessionnelle, et pour autant que le phallus comme élément imaginaire, y joue un rôle prévalent. Nous verrons ce que peut apporter de rectifications, aussi bien théoriques que techniques, la considération du phallus, non plus comme image et comme fantasme, mais comme signifiant.

1 - «*Du hast deine Fleischbank offen*», *littéralement* : «la devanture de ta boucherie est restée ouverte».

# Leçon XXII

*14 mai 1958*

*Forderung* pour demande, *Begierde* pour désir, *Bedürfnis* pour besoin, *Wunsch* pour désir du rêve, différent parce que le discours du rêve est un discours signifiant dans cette dialectique.

Nous allons essayer de continuer d'avancer dans ce cheminement où, vous le voyez, le thème du phallus joue un rôle tout à fait essentiel, pour autant qu'il nous amène à serrer de plus près ce qui est dit dans l'analyse, ce qui est proféré, et la façon dont on se sert effectivement de la notion d'objet.

Vous devez bien sentir que nous devons normalement à la fois nous rapprocher, centrer notre attention sur la fonction effective qu'a cette relation d'objet dans la pratique analytique présente, et qu'en même temps, en centrant la façon dont on s'en sert, les services que cela rend, essayer une articulation plus élaborée de ce qu'en somme nous désignons d'une façon tout simplement précise en parlant du phallus, qui nous permette aussi de critiquer cet usage de la relation d'objet.

Si nous prenons un rapport qui a pris sa valeur historique avec le temps, qui est celui qui est paru dans *La Revue Française de Psychanalyse* sur *Le moi dans la névrose obsessionnelle*, titre tout à fait inadéquat parce qu'en réalité il ne s'agit que de la relation d'objet chez l'obsessionnel, ce serait une chose à explorer peut-être, nous en prendrons une idée, [en essayant] de savoir pourquoi l'auteur a voulu parler du moi dans la névrose obsessionnelle dans son titre, car à la vérité il n'en est rien dit véritablement dans la névrose obsessionnelle, si ce n'est qu'il est faible, qu'il est fort.

Là-dessus l'auteur en fin de compte, avisé par une chose qu'il entendait alors, est resté dans une attitude de prudence qu'on ne saurait que trouver louable, mais ce qui domine ce rapport dans lequel culminent deux articles antérieurs du même auteur — à savoir le premier qui est de décembre 1948 paru en 1950 dans *La Revue Française de Psychanalyse* : *Les incidences thérapeutiques de la prise de conscience de l'envie de pénis dans la névrose obsessionnelle féminine*, c'était son premier rapport clinique sur la fonction du pénis dans la névrose obsessionnelle — c'est cette fraîcheur, à ce premier abord, qui donne sa valeur tout à fait importante à cet article, en tant qu'il montre comment les choses se sont en somme plutôt dégradées par la suite, car assurément au niveau d'une expérience encore neuve de cette envie de pénis dans la névrose obsessionnelle féminine, il y a quelque chose qui reflète l'expérience fraîche tout à fait intéressante. Ensuite il y a un autre article qui est publié dans *La Revue Française de Psychanalyse* (juillet-septembre 1948), qui est : *Importance de l'aspect homosexuel du transfert dans le traitement de quatre cas de névrose obsessionnelle masculine*. Le troisième article est un rapport sur *Le Moi dans la névrose obsessionnelle*.

Je crois que ce sont là trois choses à lire puisqu'il n'y a pas tellement d'articles écrits en français sur ce sujet. En somme cela donne assez bien le niveau où les choses en sont arrivées ici sur ces problèmes. D'autre part le relire bien ne peut manquer de faire une impression d'ensemble qui donnera en quelque sorte un fond à ce que nous, nous pourrons arriver ici, me semble-t-il, à en aborder de l'articulation exacte, de ce qui permet de situer en somme la valeur et la portée d'une thérapeutique qui est ainsi centrée. Car, en fin de compte, cette relation d'objet, qui s'articule dans les tableaux synoptiques où nous voyons la progressive constitution de l'objet chez les sujets, on s'aperçoit très bien qu'il y a là une part de fausse fenêtre. Je ne crois pas que ce soit l'objet génital, ni l'objet prégénital qui soit là quelque chose d'extrêmement significatif, ni important, si ce n'est pour la beauté des dits tableaux synoptiques, mais en fin de compte ce qui fait la valeur de cette relation de l'objet c'est ce qui est son pivot, ce qui en somme a introduit dans la dialectique analytique la notion d'objet, c'est bien et avant tout ce qui est appelé objet partiel, terme emprunté au vocabulaire et aux termes d'Abraham, d'une façon d'ailleurs pas tout à fait exacte, car ce dont Abraham a parlé, c'est d'amour partiel de l'objet, ce qui

n'est pas évidemment tout à fait pareil, et déjà ce glissement a lui-même quelque chose de significatif.

Cet objet partiel, il n'y a nul besoin d'un grand effort pour le reconnaître, pour l'identifier purement et simplement à ce phallus dont nous parlons, dont nous devons parler d'autant plus aisément que nous lui avons justement donné sa portée, qui du même coup nous ôte toute espèce d'embarras à s'en servir comme d'un objet privilégié. Nous savons pourquoi il mérite ce privilège, c'est justement à titre de signifiant, c'est justement en raison de cet extraordinaire embarras de donner ce privilège à un organe particulier que les auteurs en sont venus justement à ne plus en parler du tout, alors que par contre il est quasiment omniprésent dans toute l'analyse.

Effectivement vous constaterez, si vous relisez ces articles, l'usage absolument manifeste, c'est un fait énorme, de premier plan, qui parcourt toutes ces pages, qu'il est pris par le psychanalyste, non seulement par le psychanalyste en question, mais par tous ceux qui l'entendaient, il est pris au niveau du fantasme, à savoir que l'on peut dire que dans la perspective de l'auteur dont je viens de citer ces trois articles, la cure de la névrose obsessionnelle tourne tout entière autour d'une incorporation — ce sont les termes que l'auteur emploie — ou d'une introjection imaginaire de ce phallus qui apparaît dans le dialogue analytique [et] se réfère à tous ces fantasmes sous la forme du phallus attribué à l'analyste.

Il y aurait là en somme deux phases : une première où les fantasmes d'incorporation, de dévoration de ce phallus fantasmatique auraient un caractère nettement agressif, sadique comme on dit, en même temps que ressenti comme horrible et dangereux. Même ce fantasme aurait donc une valeur tout à fait révélatrice de quelque chose qui tiendrait à la position même du sujet par rapport à ce qu'on appelle, dans la perspective de la relation d'objet, l'objet correspondant, l'objet constituant de son stade, nommément dans l'occasion d'une certaine deuxième phase du stade sadique-anal dans lequel l'on passerait de tendances fondamentales à la destruction de l'objet à quelque chose qui commencerait de respecter l'autonomie de cet objet sous cette forme au moins partielle.

En somme toute la dialectique du moment où se situe le moment

subjectif, comme nous dirions ici, où se situe le patient de la névrose obsessionnelle, serait, comme on nous l'explique, suspendu au maintien d'une certaine forme de cet objet partiel autour duquel pourrait s'instituer un monde qui ne serait pas entièrement voué [à] une destruction foncière, en raison du stade immédiatement sous-jacent à cet équilibre précaire où serait arrivé l'obsessionnel. L'obsessionnel nous est vraiment représenté comme toujours prêt à verser dans une destruction du monde, puisqu'aussi bien ces choses ne peuvent être pensées qu'en termes de rapport du sujet à son environnement, dans la perspective qui est celle où s'exprime l'auteur et c'est par le maintien de cet objet partiel — maintien qui nécessite bien sûr tout un édifice, tout un échafaudage qui est justement ce qui constitue la névrose obsessionnelle — que l'obsessionnel éviterait de verser dans une psychose toujours menaçante. Ceci est très certainement considéré comme la base même du problème par l'auteur.

On ne peut pas manquer tout de même là d'objecter que quels que soient les symptômes parapsychotiques, les symptômes par exemple de dépersonnalisation, de troubles du moi, de sentiment d'étrangeté, d'obscurcissement du monde, sentiments touchant évidemment à la teneur, voire peut être à la structure du moi, malgré tout cela nous ne pouvons pas nous empêcher de remarquer que les cas de transition entre l'obsession et la psychose ont toujours existé, mais ont toujours été fort rares.

Les auteurs se sont longtemps aperçu qu'au contraire il y avait bien une sorte de faux espoir de compatibilité entre les deux affections, et d'autre part c'est bien, quand il s'agit d'une véritable névrose obsessionnelle, c'est bien la chose que l'on risque le moins dans une psychanalyse. On risque de ne pas guérir l'obsessionnel, mais risquer de le voir verser dans la psychose, c'est vraiment un risque qui nous paraît lui-même extraordinairement fantasmatique, car c'est extrêmement rare. L'obsessionnel, que ce soit au cours d'une analyse pour une raison quelconque, voire même lors d'une intervention thérapeutique fâcheuse, voire sauvage, qu'il ait versé dans la psychose, c'est très, très, très rare. Personnellement je n'en ai jamais vu dans ma pratique. Dieu merci ! Je n'ai jamais eu non plus l'impression que ce fût un risque que je courusse avec ces patients-là.

Il doit bien y avoir quelque chose dans une appréciation comme celle-là, qui doit trahir un peu plus que simplement l'expérience clinique : cette

nécessité de cohérence de la théorie qui entraîne l'auteur plus loin qu'il ne veut, soit même très probablement quelque chose qui va plus loin, une certaine position de lui-même en face de l'obsessionnel qui ne manque pas alors d'ouvrir des problèmes sur ce qu'on [ne] peut [pas] appeler, bien entendu, problèmes d'une personne particulière. Bien entendu il ne s'agit pas là de parler du contre-transfert au sens personnel des choses, mais du contre-transfert au sens plus général où on peut le considérer comme constitué par ce que j'appelle souvent les préjugés de l'analyste, autrement dit le fond des choses dites ou non dites sur lesquelles s'articule son discours.

Commençons donc par situer ce que peut représenter une pratique qui est amenée à mettre tout entier son pivot, dans la thérapeutique de la névrose obsessionnelle, autour de ce fantasme d'incorporation imaginaire du phallus, et du phallus de l'analyste, en montrant à vrai dire un peu mystérieusement — car on ne voit pas bien à quel moment, ni pourquoi s'opère le renversement, si ce n'est par ce qu'on peut supposer être une sorte d'effet d'usure, d'acceptation de quelque chose par le sujet, car il y a un moment, nous dit-on, où en raison d'un *working through*, d'insistance de traitement, de la présence de l'analyste dans le traitement — [que] l'incorporation de ce fantasme phallique est quelque chose qui apparaît au sujet avoir une valeur phallique, [mais une] valeur toute différente, à savoir l'introduction en lui de quelque chose qui est tout d'un coup d'une autre nature, qui paraît avoir été l'incorporation d'un objet dangereux et en quelque sorte repoussé dans les fantasmes, [et qui] devient l'objet accueilli, un objet source de puissance —; source, il faut bien le dire, le mot y est, ce n'est pas moi qui ai fait les comparaisons et les métaphores — cette sorte d'introjection qui, elle, devient conservatrice, n'a-t-elle pas des traits communs avec la communion religieuse, nous dit-on page 172, du moins dans la névrose obsessionnelle où l'on avale sans mâcher ajoute-t-on, puisqu'aussi bien pour commenter ces sentiments de bonheur dans ce fantasme qui ne comportait aucune destruction, semblable en cela aux fantaisies de succion dans la mélancolie d'Abraham, cette sorte d'introjection que l'on pourrait qualifier de passive, paraît mieux mériter le nom de conservatrice. N'a-t-elle pas des traits communs avec la communion religieuse, où l'on avale sans mâcher ?

Ce ne sont pas là des traits choisis, je dirai, d'une façon tendancieuse dans la mélancolie d'Abraham. C'est bien autour de ce quelque chose que nous sentons se passer autour d'une sorte de pratique ou d'ascèse jouant principalement sur les fantasmes, que, sans doute avec un dosage, avec des barrières, avec un freinage, avec des étapes, avec toutes les précautions que comporte la technique, nous voyons se réaliser ce quelque chose qui permettra au sujet de la névrose obsessionnelle de prendre des rapports, dont en fin de compte nous voyons mal ce qu'on en désire, mais qui assurément concernent ce qu'on appelle la distance prise à l'objet. En somme, si je comprends bien, sur le plan fantasmatique il s'agit de permettre au sujet d'approcher au plus près, de passer par une phase où cette distance est annulée. pour être sans doute, tout au moins faut-il l'espérer, reconquise ensuite, cette distance auprès d'un objet qui a successivement concentré sur lui toutes les puissances de la peur, du danger, pour devenir ensuite en somme le symbole par où s'établit une relation libidinale que l'on considère comme plus normale, que l'on qualifie de génitale.

A la vérité nous restons peut-être, quand nous sommes dans une certaine perspective, nommément la nôtre, un peu plus sévères que l'auteur pour s'applaudir de parvenir au but quand, à propos d'une malade femme, d'avoir recueilli d'elle au bout d'un certain nombre de mois de traitement, la déclaration suivante : "J'ai eu une expérience extraordinaire, celle de pouvoir jouir du bonheur de mon mari. J'ai été extrêmement émue en constatant sa joie, et son plaisir a fait le mien."

Je vous prie de peser ces termes ; ils ne sont certainement pas sans valeur ; ils décrivent très bien une sorte d'expérience qui n'implique absolument, je dois dire, nulle levée de la frigidité antérieure de ladite patiente ; l'expérience extraordinaire de pouvoir jouir du bonheur de son mari, c'est une chose qui est fréquemment observée, mais ça ne signifie pas pour autant que la malade d'aucune façon soit atteinte d'un orgasme. A la vérité on nous le dit, la malade reste, dit-on, à demi frigide. C'est pourquoi on est peut-être un peu surpris qu'on ajoute immédiatement après : « N'est-ce pas caractériser au mieux des relations génitales adultes ? »

Cette notion de relations génitales adultes est évidemment ce qui donne à toute cette perspective ce que j'appelle la construction des

fausses fenêtres dans la relation génitale adulte. On ne voit pas très bien ce que cela veut dire à la vérité, quand on y regarde de près. Nous avons vu que dès que les auteurs essayent de s'en expliquer, il ne semble pas qu'ils y trouvent la simplicité ni l'unité que tout ceci semble impliquer.

« Quant à l'affirmation de la cohérence du moi, elle ressort non seulement de la disparition de la symptomatologie obsessionnelle et des phénomènes de dépersonnalisation, mais encore se traduit par l'accession à un sentiment de liberté de l'unité qui est une expérience nouvelle pour ces sujets. » Ces approximations, optimistes peut-être, ne sont pas tout à fait non plus quelque chose qui, du moins pour nous, correspond à notre expérience de ce que représente réellement un progrès et une guérison dans la névrose obsessionnelle.

Ceci dit, nous voyons bien combien à quelle espèce de montagne, de muraille, de conception toute faite nous avons affaire quand il s'agit de situer quelque part, d'apprécier ce que c'est qu'une constitution, une structure obsessionnelle, la façon dont elle est vécue et la façon dont elle évolue.

Ici nous essayons d'articuler les choses dans un registre tout différent parce que nous croyons pour n'être pas plus compliqués que d'autres — je ne crois pas que si vous arrivez à vous familiariser à compter le nombre de mesures que nous mettons ici en jeu, vous trouviez que finalement ça fasse beaucoup plus de choses — que simplement c'est peut-être articulé autrement, d'une façon moins multilinéaire — et bien sûr encore que le désir d'avoir ainsi un tableau synoptique correspondant ou s'opposant à celui de Madame Brünswick soit au fond du cœur de bien des auditeurs, nous y parviendrons peut-être un jour — mais évidemment avant d'y arriver il conviendrait peut-être d'y aller pas à pas et de voir ce que nous voulons dire quand nous pensons que cette notion de l'objet partiel, du phallus, doit être critiquée, et, pour être mise en usage, et, peut-être pour voir aussi les dangers d'un certain usage qui est l'usage présent, doit être mise à sa place.

C'est cette place que nous essayons d'articuler par ce petit schéma. On pourrait couvrir tout cela de signes et d'équations, mais je ne veux pas vous donner l'impression d'artifice, encore que ces choses soient bien les choses que j'ai essayé le plus de réduire à leur nécessité essentielle.

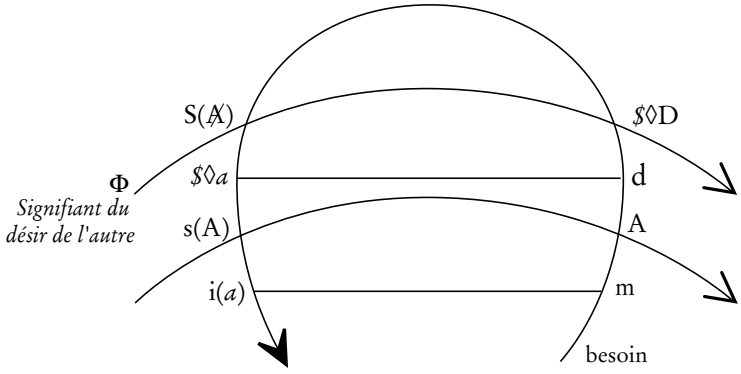


Nous avons déjà placé ici le grand A du grand Autre, où se trouve le code et qui accueille la demande, et vu que c'est dans le passage ici du A au point où est le message, où se produit le signifié de l'Autre, [que] le besoin, ici amorcé, se retrouve là dans l'état de transformation aux différents niveaux, se qualifie différemment, [besoin] qui, si nous prenons cette ligne pour être la ligne de réalisation du sujet, se traduit par quelque chose ici qui toujours plus ou moins ressortit à une identification c'est-à-dire au passage, au remodèlement en fin de compte du sujet dans les défilés de sa demande. Nous savons que ceci ne suffit pas à constituer un sujet satisfaisant, un sujet qui se tienne sur le nombre de points d'appui qu'il lui faut, disons quatre, et qui sait ? C'est justement dans cet au-delà de la demande que s'articule un *Begehren*. Nous avons déjà essayé de le définir la dernière fois en le qualifiant de *Begierde,* de désir, à sa place topologique, [à cette place] où il y a en quelque sorte une nécessité, liée à cette topologie, à ce que ce soit dans ce champ de l'au-delà de la demande que vienne se situer, et du même coup s'articuler nécessairement, subir cette articulation particulière à cet au-delà, le désir sexuel.

Il y a là en somme une coïncidence entre l'endroit où peut trouver place la pulsion sexuelle, la tendance comme telle, et la nécessité structurale qui la lie à être à cette place dans l'au-delà de la demande. C'est en somme pour autant qu'intervient ce quelque chose qui, dans l'ensemble des signifiants auxquels vient se superposer ici, pour en faire un signifié, que nous mettons d'habitude au-dessous de la barre de notre articulation grand S sur petit s, le signifié, qui est d'abord un asignifié, [ce quelque chose qui] est donc bien ce signifiant particulier, le phallus qui est dans le corps des

signifiants, qui est spécialisé à désigner comme tel l'ensemble des effets du signifiant sur le signifié, en tant que tel, c'est-à-dire en tant que ce sont les effets de signifiant sur le signifié.

Cela va loin, et il n'y a pas moyen d'aller moins loin pour donner sa signification au phallus, à savoir ce quelque chose qui fait qu'il occupe ici cette place privilégiée dans ce qui va se produire comme tel de signifiant, dans cet au-delà qui s'appelle ici l'au-delà du désir, à savoir tout le champ qui est là au-delà du champ de la demande.

Pour autant qu'est symbolisé cet au-delà du désir et pour autant que c'est ainsi, c'est là que nous verrons la possibilité — c'est une simple articulation du sens de ce que nous disons — qu'ici il y ait un rapport du sujet à la demande comme telle ; car il est bien évident que pour qu'il y ait un rapport du sujet à la demande, il ne faut pas qu'il soit complètement inclus jusqu'au moment où cet au-delà se constitue, si tant est que par hypothèse il se constitue en s'articulant grâce au signifiant phallus. C'est à ce moment-là qu'ici, au-delà du pur et simple Autre qui jusque là fait toute la loi de la constitution du sujet, dans l'existence simplement de son corps, par le fait que la mère est un être parlant — le fait qu'elle soit un être parlant est quelque chose d'absolument essentiel, quoi qu'en pense l'analyste (Spitz), il n'y a pas seulement de petits frotti-frotta, les soins à l'eau de Cologne à donner au nourrisson pour constituer un rapport à la mère, il faut que la mère lui parle, chacun sait cela, non seulement qu'elle lui parle, mais chacun sait que l'enfant qui a un rapport très particulier […] et qu'une nourrice muette ne serait pas sans entraîner quelques conséquences assez visibles dans le développement du nourrisson — [qu'ici,] au-delà de cet Autre, s'il y a ici quelque chose qui se constitue du signifiant qui s'appelle l'au-delà du désir, nous avons la possibilité de ce rapport $, c'est-à-dire le sujet comme tel, un sujet moins complet, c'est-à-dire qu'il est barré. Cela veut dire qu'un sujet humain complet n'est jamais un pur et simple sujet, comme toute la philosophie le construit, sujet de la connaissance, répondant bel et bien à ce *percipiens* de ce *perceptum* qu'est le monde. Nous savons qu'il n'y a pas de sujet humain qui soit pur sujet de la connaissance, si ce n'est le sujet humain en tant que nous le réduisons à quoi que ce soit qui ressemble à une cellule photoélectrique ou à un œil, ou encore à ce qu'on appelle en philosophie une conscience. Mais comme nous sommes des analystes, nous savons qu'il y a toujours une

*Spaltung*, c'est-à-dire qu'il y a toujours deux lignes où il se constitue, et c'est pour cela d'ailleurs que naissent tous les problèmes de structure qui sont les nôtres.

Ici, qu'est-ce qui doit se constituer ? C'est précisément ce que j'ai appelé non plus le signifié de A mais le signifiant de A, S (Ⱥ), en tant que cette *Spaltung*, il la connaît, qu'il est lui-même structuré par cette *Spaltung*, autrement dit en tant que lui, A, a déjà subi les effets de cette *Spaltung*. Ici ça se renverse, ça veut dire : est déjà marqué de cet effet de signifiant qui est signifié par le signifiant phallus. C'est le A, donc si vous voulez en tant que le phallus y est barré, porté à l'état de signifiant. C'est l'Autre en tant que châtré qui, ici, se représente à la place du message, le message du désir.

Le message du désir, c'est cela. Ce n'est pas dire pour autant qu'il soit facile à recevoir parce que précisément tout le problème de cette difficulté d'articulation du désir qui fait qu'il y a un inconscient, autrement dit qu'en fait ce qui se présente ici comme étant au niveau supérieur, si l'on peut dire, du schéma est au contraire ordinairement quelque chose qu'il faut nous imaginer être au niveau inférieur, n'être pas si articulé dans la conscience du sujet, encore que ce soit bel et bien articulé dans son inconscient, et même c'est parce que c'est articulé dans son inconscient que c'est jusqu'à un certain point — il s'agit justement de savoir lequel, c'est la question que nous posons ici — articulable dans la conscience du sujet.

Qu'est-ce que l'hystérique, dont nous avons parlé la dernière fois, nous montre ? l'hystérique bien entendu n'est pas psychanalysée, sans cela elle ne serait plus hystérique par hypothèse. L'hystérique, avons-nous dit, cet au-delà elle le pose, elle le situe sous la forme d'un désir en tant que désir de l'Autre.

Pour fixer les idées, je vous justifierai cela un petit peu plus par la suite, mais dès maintenant, parce qu'il faut bien, si l'on essaye d'articuler quelque chose, commencer par articuler, par le commenter, je vous dirai que les choses se passent ainsi : que de même qu'ici dans la première boucle, le sujet par la manifestation du besoin, de sa tension, fait franchir cette voie de la première ligne signifiante de la demande, de même c'est ici que nous pouvons, pour topologiser les choses, mettre la relation qui est celle du moi à l'image de l'autre comme tel, et de même c'est ici, c'est-à-dire en somme en tant que ce qui dans l'autre et tant que tel, en tant que

grand A — non pas dans l'autre en tant que petit a, dans l'autre imaginaire — ce qui dans l'autre en tant que grand A permet au sujet d'aborder cet au-delà à signifier qui est précisément le champ que nous sommes en train d'explorer, celui de son désir, ce petit d du désir occupe la même place que le petit m occupe par rapport au sujet; ce qui exprime ceci, simplement que précisément c'est en cette place où le sujet a cherché à articuler son désir qu'il rencontrera le désir de l'autre comme tel, et ce que nous exprimons est justement ceci qui est fondé sur l'expérience, et que j'ai depuis longtemps articulé pour vous sous d'autres formes, mais que j'ai articulé aussi sous celle-là, que le désir dont il s'agit, nommément le désir dans sa fonction inconsciente, est le désir de l'Autre. C'est bien ce que nous avons vu quand nous avons parlé la dernière fois de l'hystérique à propos du rêve. Ce ne sont pas des rêves choisis, pas plus que je ne vous donne de Freud des textes choisis. Je vous assure, si vous vous mettiez, comme il paraît que ça commence à se passer, à lire Freud, je ne saurais trop vous conseiller de le lire complètement, sans cela c'est vous qui risquez de tomber sur les passages qui ne seront peut-être pas choisis, mais qui n'en seront pas moins source de toutes sortes d'erreurs, voire de fausses reconnaissances, si vous ne voyez pas à quelle place tel ou tel texte se situe dans je ne dirai pas le développement d'une pensée — encore que ce soit à proprement parler ce qu'il convient de dire, mais depuis le temps que l'on parle de la pensée, c'est un terme si galvaudé qu'on ne sait jamais très bien de quoi on parle — [car] il ne suffit pas de parler de la pensée pour que l'on puisse dire qu'il s'agisse même de quelque chose; c'est même le développement d'une recherche, d'un effort de quelqu'un qui, lui, a une certaine idée de son champ magnétique, si l'on peut dire, et qui ne peut l'atteindre que par un certain détour, et c'est par l'ensemble du chemin parcouru qu'il faut juger chacun de ses détours.

Je n'ai donc pas choisi les deux rêves de la dernière fois, de la malade, de l'hystérique, n'importe comment. Je vous ai expliqué comment je les avais pris. J'ai pris le premier rêve parce que je l'ai rencontré après les autres rêves dont je vous ai expliqué les raisons pour lesquelles je ne les avais pas pris d'abord, j'y reviendrai, c'est à savoir, parce que le rêve de la monographie botanique, qui peut être quelque chose qui nous aide à comprendre ce qu'il s'agit de démontrer, est un rêve de Freud qu'il conviendra d'expliquer plus tard.

Je poursuis d'abord l'articulation du rêve de l'hystérique. Ce que l'hystérique nous a montré, c'est qu'elle trouve, si l'on peut dire, son point d'appui — ce ne sont pas des termes qui me soient très réservés, si vous lisez Monsieur Bouvet concernant la névrose obsessionnelle, vous verrez qu'il emploie exactement le même terme pour dire qu'il semble que, quand on a retiré leurs obsessions aux névrosés obsessionnels il leur manque par exemple un point d'appui, vous voyez que l'usage que j'ai fait ici des termes est un usage qui m'est commun avec les autres auteurs, c'est-à-dire que nous essayons de métaphoriser notre expérience, nos petites impressions — l'hystérique prend son point d'appui dans un désir qui est le désir de l'autre, avons-nous dit. Ceci est essentiel, cette création d'un désir au-delà de la demande, c'est quelque chose que nous avons, je crois, suffisamment articulé.

On peut mentionner ici un troisième rêve que je n'ai pas eu le temps d'aborder la dernière fois, mais que je peux bien vous lire maintenant.

« *Elle place une bougie dans un chandelier ; la bougie est cassée, de sorte qu'elle tient mal. Les petites filles de l'école disent qu'elle est maladroite ; mais la maîtresse dit que ce n'est pas de sa faute.* » Dans ce cas encore, voici comment Freud rapporte ce rêve aux faits réels : « elle a bien mis hier une bougie dans le chandelier ; mais celle-ci n'était pas cassée. Cela est symbolique. A la vérité, on sait ce que signifie la bougie : si elle est cassée, si elle ne tient pas bien, cela indique l'impuissance de l'homme ». Et Freud souligne : « *Ce n'est pas sa faute* ». « Mais comment cette jeune femme élevée avec soin et tenue loin de toute chose laide, peut-elle connaître cet emploi de la bougie ? » Là-dessus, nous apprenons que lors d'une promenade en canot, elle a entendu une chanson d'étudiants fort inconvenante, concernant l'usage que la reine de Suède, les volets fermés, faisait avec les bougies d'Apollon. Elle n'a pas compris le dernier mot, son mari lui a expliqué. Bien entendu les volets fermés, l'Apollon, tout cela se retrouve et s'ébat congrûment à l'occasion.

L'important, c'est qu'ici nous voyons apparaître alors à l'état nu, si je puis dire, et isolé, à l'état d'objet partiel sinon volant, le signifiant phallus, et que le point qui est important, c'est bien entendu que nous ne savons pas à quel moment de cette analyse de cette malade, car c'est une malade certainement en analyse, le sujet de ce rêve a été extrait. Le point important est évidemment ici dans « *ce n'est pas sa faute* ».

Le « *ce n'est pas sa faute* » est le fait que c'est au niveau des autres, c'est devant tous les autres, c'est en fonction de la maîtresse que toutes les petites camarades d'école ne se moquent plus. Ici le symbole est évoqué, et c'est bien là que je veux en venir, qui recoupe et confirme, si l'on peut dire, ce qui était déjà dans le rêve dit de la belle bouchère, c'est à savoir que l'accent est à mettre sur le fait que pour l'hystérique — et l'hystérie en somme est un mode de constitution du sujet concernant précisément son désir sexuel, c'est le mode sur lequel il l'a adopté — ce qui est à accentuer dans le cas de l'hystérique, c'est la dimension bien entendu du désir en tant qu'il s'oppose à celle de la demande. Mais c'est d'abord et surtout dans le terme désir de l'Autre avec un grand A, la position, la place dans l'Autre qui est à souligner.

Je vous ai rappelé comment Dora vit jusqu'au moment où se décompense sa position d'hystérique. Elle est fort à l'aise, à quelques petits symptômes près, mais qui sont justement ceux qui la constituent comme hystérique et qui se lisent dans le rapport de la distinction, [de] la *Spaltung* de ces deux lignes. Nous reviendrons sur la façon dont nous pouvons articuler la surdétermination du symptôme. Elle est liée à l'existence des deux lignes signifiantes comme telles. Mais ce que nous avons montré l'autre jour — c'est que ce que Dora voulait — c'est qu'en somme elle subsiste comme sujet en tant qu'elle demande l'amour, sans doute comme toute bonne hystérique, mais qu'elle soutient le désir de l'Autre en tant que tel. C'est elle qui le soutient, c'est elle qui en est l'appui. Les choses marchent fort bien pour autant que — pour que les choses se rencontrent entre son père et la nommée Madame K., se passent le plus heureusement du monde, et sans que personne n'ait rien à y voir — le terme qu'elle soutient, le désir de l'autre, est ici le terme qui convient le mieux au style de son action et de sa position par rapport à son père, à Madame K.; et c'est là que je vous ai indiqué une chose : c'est pour autant qu'elle se trouve s'identifier à Monsieur K. dans un certain rapport à l'autre, alors imaginaire comme tel, et pour autant qu'en face de ce désir elle le soutient à cette place, à savoir à la place qui lui est correspondante, que toute la petite construction est possible.

Vous avez bien vu qu'en somme ici se dessine un petit carré dont les quatre sommets sont représentés par : moi, image de l'autre, rapport du sujet constitué alors à l'autre imaginaire comme tel, et ici, désir. Nous

trouvons ainsi les quatre pieds sur lesquels peut tenir normalement un sujet humain constitué comme tel, c'est-à-dire qui n'est ni plus ni moins averti du mécanisme et des ficelles tirant la marionnette d'un Autre là où il voit, c'est-à-dire où il est capable, ou à peu près capable de se repérer dans cette composante essentielle.




C'est ici et à ce niveau là, en face du désir de l'autre, et d'ailleurs je l'ai montré la dernière fois, sans que pour autant les choses aillent au-delà, car en fin de compte on peut dire que chez l'hystérique la ligne de retour était plus effacée.




C'est bien pour cela d'ailleurs que l'hystérique a toutes sortes de difficultés avec son imaginaire, ici représenté dans l'image de l'autre, et [est] susceptible d'y voir produire des effets de morcelage, des désintégrations diverses qui sont à proprement parler ce qui lui sert dans ses symptômes. Je rappelle simplement ceci au niveau de l'hystérique.

Comment allons-nous pouvoir articuler ce qui se passe au niveau de l'obsessionnel ? Je veux dire dans une structure obsessionnelle. La théorie classique, vous dis-je, ce qu'elle articule dans Freud, et ce qu'elle articule dans le dernier mot de Freud sur la névrose obsessionnelle, vous dit [que]

la névrose obsessionnelle c'est un peu plus compliqué que la névrose hystérique, mais pas tellement plus. Si on arrive à pointer les choses sur l'essentiel, on peut l'articuler, mais si on ne pointe pas les choses sur l'essentiel, ce qui est sûrement le cas de l'auteur dont je vous ai parlé tout à l'heure, on s'y perd littéralement, à savoir qu'on nage entre le sadique, l'anal, l'objet partiel, l'incorporation, la distance de l'objet, on ne sait littéralement plus à quels saints se vouer pour savoir où on en est. Or c'est excessivement divers cliniquement, comme le montre l'auteur dans les observations qui paraissent même à peine possible de réunir sous une même rubrique clinique, sous le nom de Pierre et de Paul, sans compter les Monique et les Jeanne qui sont derrière. Mais je veux dire que dans le matériel clinique de l'auteur, au niveau du rapport sur le moi, il n'y a que Pierre et Paul. Pierre et Paul sont manifestement des sujets complètement différents du point de vue de la texture d'un seul objet. On peut à peine les mettre sous la même rubrique, ce qui bien entendu n'est pas non plus une objection puisque nous ne sommes pas particulièrement bien en état non plus d'en articuler d'autres, pour l'instant, de ces rubriques nosologiques.

Il est très frappant de voir combien, après tant de temps que nous pratiquons la névrose obsessionnelle, nous sommes incapables de la démembrer comme manifestement la clinique nous l'imposerait, vu la diversité des aspects qu'elle nous présente. On se souvient dans Aristote de ce qu'on appelle le juste passage du couteau du cuisinier, du bon cuisinier, celui qui sait couper dans les articulations. En l'état actuel des choses, personne, particulièrement ceux qui se sont occupés de la névrose obsessionnelle, n'est capable de l'articuler convenablement, c'est bien l'indice de quelques carences théoriques.

Reprenons les choses où nous en sommes. Qu'est-ce que lui, l'obsessionnel, fait pour consister en tant que sujet ? Il est également comme l'hystérique, et, comme on peut s'en douter, il n'y a pas de si profond rapport [qu'] entre l'hystérique et le névrosé obsessionnel — que déjà avant toute espèce d'élaboration sérieuse, à savoir avant Freud, un Monsieur Janet a pu faire cette espèce de très curieux travail de superposition géométrique, si l'on peut dire, de correspondance point par point, d'images qu'on appelle en géométrie, je crois, des transformations de figures — [rapport] qui fait que l'obsessionnel est vraiment conçu comme quelque

chose qui est la figure d'un hystérique transformé, si l'on peut dire ; l'obsessionnel est aussi orienté bien entendu vers le désir ; s'il ne s'agissait pas dans tout ceci, en tout et avant tout, du désir, il n'y aurait aucune espèce d'homogénéité dans les névroses.

Seulement voilà, la théorie classique, celle de Freud, la dernière articulation de Freud, que nous dit-elle ? [Dans] la névrose obsessionnelle — Freud a dit bien des choses au cours de sa carrière — il a d'abord repéré que ce qu'on peut appeler le traumatisme primitif s'oppose au traumatisme primitif de l'hystérique. Chez l'hystérique c'est une séduction subie, une intrusion, une irruption du sexuel dans la vie du sujet. Il a très bien vu que pour autant que ce traumatisme psychique supporte la critique de la reconstruction, il s'agit au contraire de quelque chose où le sujet [obsessionnel] a eu un rôle actif, disait-il, où il a pris du plaisir. Cela était la première approximation. Puis ensuite il y a tout le développement dans *L'homme aux rats*, à savoir l'apparition de l'extrême complexité des relations affectives chez l'obsessionnel, et nommément la haine, le pointage de l'accent sur l'ambivalence affective, sur l'opposition fondamentale active-passive, masculin-féminin, et la chose la plus importante, l'antagonisme haine-amour. Il faut d'ailleurs relire *L'homme aux rats* comme *la Bible*. *L'homme aux rats* est encore riche de tout ce qui est encore à dire sur la névrose obsessionnelle, c'est un thème de travail. A quoi enfin Freud a-t-il abouti comme formule métapsychologique dernière ? C'est que, dit-il — il y a eu à ce moment-là les expériences cliniques et l'élaboration métapsychologique qui ont fait venir au jour les tendances agressives et qui ont déjà porté Freud à faire cette distinction fondamentale des instincts de vie et des instincts de mort, qui n'ont pas fini de donner du tourment aux analystes — ce que Freud nous dit, c'est qu'il y a eu défusion, désintrication précoce des instincts de vie et des instincts de mort, autrement dit, que le détachement comme tel des tendances à la destruction comme telles s'est fait à un stade trop précoce chez l'obsessionnel pour n'avoir pas marqué toute la suite de son développement, à savoir de son installation dans sa subjectivité particulière à lui, l'obsessionnel.

Comment ceci va-t-il dans cette dialectique, s'insérer ? Beaucoup plus il me semble immédiatement, concrètement, sensiblement. Ces termes de demande et de désir, s'ils commencent à trouver leur logique dans votre

cervelle, vous leur trouverez un usage quotidien, et en tout cas quotidien pour votre pratique analytique, tout à fait usable. Je veux dire que vous pouvez en faire quelque chose d'usuel avant que ce soit usé, mais vous vous y trouverez toujours à vous demander s'il s'agit du désir et de la demande, ou du désir ou de la demande.

Que veut dire, ici, ce que nous venons de rappeler concernant en somme les instincts de destruction, c'est-à-dire quelque chose qui se manifeste dans l'expérience, dans une expérience qu'il faut prendre d'abord au niveau vulgaire, commun de ce que nous connaissons de l'obsessionnel, mais même pas des obsessionnels que nous analysons, des obsessionnels que, simplement en psychologues avertis, nous sommes capables de voir vivre et dont nous sommes capables de mesurer les incidences sur leur comportement ? Il est bien certain que l'obsessionnel tend à détruire son objet. C'est quelque chose qui est presque une vérité d'expérience. Il s'agit simplement de se contenter de cela, de voir ce que c'est que cette activité destructrice de l'obsessionnel.

Voilà ce que je vous propose. Je vous propose de considérer que, à la différence de l'hystérique — comme l'expérience le montre bien, qui vit toute entière au niveau de l'autre, l'accent pour elle c'est d'être au niveau de l'autre, et c'est pour cela qu'il lui faut un désir de l'autre, car sans cela l'autre que serait-il si ce n'est la loi ; mais c'est d'abord au niveau de l'autre que se pose si l'on peut dire le centre de gravité du mouvement constitutif de l'hystérique — pour des raisons qui ne sont pas du tout impossibles à articuler, et qui sont en somme identiques à ce que dit Freud en parlant de la précoce effusion et défusion des instincts, c'est la recherche et la visée du désir comme tel, de l'au-delà de la demande qui est constitutive de l'obsessionnel.

Je voudrais que vous ayez un peu d'expérience de ce qu'est un enfant qui va devenir obsessionnel. Je crois qu'il n'y a pas de jeunes sujets chez lesquels soit plus sensible ce que j'ai essayé de vous articuler la dernière fois quand je vous représentais que dans cette marge du besoin forcément à portée limitée, comme on dit une société à responsabilité limitée — le besoin c'est toujours quelque chose à portée limitée — dans cette marge [entre] besoin [et] caractère inconditionné de la demande d'amour, se situe ce quelque chose que j'ai appelé le désir, et je l'ai défini comment, ce désir comme tel, comme quelque chose qui, justement parce que ça doit se

situer dans cet au-delà, si je puis dire, nie l'élément d'altérité qui est inclus dans la demande d'amour.

Mais pour conserver ce caractère inconditionné en le transformant en caractère de condition absolue du désir, dans le désir comme tel à l'état pur, l'autre est nié, mais le besoin, du fait que le sujet a dû franchir, connaître ce caractère dernier, limite de l'inconditionné de la demande d'amour, voilà que ce caractère reste transféré au besoin comme tel.

Le jeune enfant qui deviendra un obsessionnel, c'est ce jeune enfant dont les parents disent — voilà une convergence de la langue usuelle avec la langue des psychologues — : il a des idées fixes. Il n'a pas des idées plus extraordinaires que n'importe quel autre enfant, si nous nous arrêtons au contraire au matériel de sa demande, c'est à savoir qu'il demandera une petite boîte ; ce n'est vraiment pas grand chose qu'une petite boîte, et il y a beaucoup d'enfants auxquels on ne s'arrêtera pas un seul instant à cette demande de petite boîte, sauf les psychanalystes bien entendu, qui lui verront toutes sortes d'allusions fines ; à la vérité on n'aura pas tort, mais je trouve plus important de voir qu'il y a certains enfants, entre tous les enfants qui demandent des petites boîtes, pour lesquels les parents trouvent que cette exigence de la petite boîte est à proprement parler une exigence intolérable, et elle est intolérable.

On aurait tout à fait tort de croire qu'il suffise d'envoyer lesdits parents à l'école des parents pour qu'ils s'en remettent, parce que, contrairement à ce qu'on dit, les parents bien sûr y sont pour quelque chose. C'est dire que ce n'est pas pour rien non plus qu'on est obsessionnel. Il faut bien avoir pour cela quelque part un modèle, c'est entendu, mais dans l'accueil lui-même, le côté idée fixe qu'accusent les parents est tout à fait discernable, et toujours immédiatement discerné, même par des gens qui ne font pas partie du couple parental.

Dans cette exigence très particulière qui se manifeste dans la façon dont l'enfant demande une petite boîte, ce qu'il y a d'à proprement parler intolérable pour l'autre, dans l'occasion, c'est justement ceci que les gens appellent approximativement l'idée fixe, c'est-à-dire que ce n'est pas une demande comme les autres, autrement dit que ça a un caractère de condition absolue qui est celui que je vous désigne pour être celui du désir. Et l'obsessionnel, c'est justement un enfant [chez lequel], pour des raisons dont vous voyez la correspondance avec ce qu'on appelle à cette occasion

des [inclinations], des pulsions en cette occasion fortes, ce qui va être l'élément si je puis dire de la première fondation de ce trépied qui doit bien ensuite pour tenir debout, en avoir quatre, l'accent est mis sur le désir, non seulement sur le désir, mais sur le désir comme tel, c'est-à-dire que dans sa constitution il comporte cette destruction de l'autre, il est forme inconditionnée du besoin, besoin passé à l'état de condition absolue, et justement pour autant qu'il est au-delà de cette exigence inconditionnée de l'amour dont à l'occasion il peut venir à l'épreuve, mais comme tel il est quelque chose qui nie l'autre comme tel, et c'est bien ce qui [le] rend à quiconque, comme le désir de la petite boîte chez le jeune enfant, si intolérable.

Faites bien attention, parce que vous devez bien comprendre que je ne dis pas la même chose quand je dis, le désir c'est la destruction de l'autre, et quand je dis, l'hystérique va chercher son désir dans le désir de l'autre.

Quand je dis, l'hystérique va chercher son désir dans le désir de l'autre, c'est le désir qu'elle attribue à l'autre comme tel. Quand je dis, l'obsessionnel fait passer son désir avant tout, cela veut dire justement qu'il va le chercher dans un au-delà en le visant comme tel dans sa constitution de désir, c'est-à-dire pour autant que comme tel il détruit l'autre. Et c'est là le secret de cette contradiction profonde qu'il y a entre l'obsessionnel et son désir. C'est qu'ainsi visé, le désir porte en soi-même cette contradiction interne qui en fait l'impasse du désir de l'obsessionnel, et que les auteurs essayent de traduire en parlant de ces espèces de perpétuels va-et-vient en quelque sorte instantanés, entre introjection et projection.

Je dois dire que c'est quelque chose qu'il est extrêmement difficile de se représenter, surtout quand on a suffisamment indiqué comme l'auteur le fait en certains endroits, à quel point le mécanisme d'introjection et le mécanisme de projection n'ont aucun rapport. Je vous l'ai articulé plus puissamment que cet auteur, mais il faut tout de même bien partir de là, à savoir que le mécanisme de projection est imaginaire et que le mécanisme d'introjection est un mécanisme symbolique ; cela n'a absolument aucun rapport.

Par contre, il me semble, vous pouvez le concevoir, et d'ailleurs retrouver dans l'expérience, si vous voyez bien vos obsessionnels, que l'obsessionnel est habité de désirs qui sont justement tous ceux que vous voyez, à condition que vous y mettiez un peu la main, que vous voyez fourmiller

en une espèce d'extraordinaire vermine qui, dans une espèce de milieu de culture particulièrement bien approprié, si vous dirigez en effet, il suffit de pas grand chose, il suffit d'avoir les éléments de votre transfert dont je parlais tout à l'heure, si vous dirigez la culture de la névrose obsessionnelle dans la culture du fantasme, vous verrez ladite vermine proliférer à peu près dans tout ce qu'on veut; c'est pour cela que ça ne dure pas longtemps, la culture de la névrose obsessionnelle.

Mais enfin, si vous cherchez à voir l'essentiel, à savoir ce qui se passe quand l'obsessionnel de temps en temps, prenant son courage à deux mains, se met à essayer de franchir la barrière de la demande, c'est-à-dire à partir à la recherche de l'objet de son désir, d'abord il ne le trouve pas facilement, mais il y a bien des choses quand même, puisqu'il y a déjà la pratique, il y a bien des choses qui peuvent lui en servir de support, la petite boîte, ne serait-ce que cela, il est tout à fait clair que c'est sur cette route qu'il lui arrive les plus extraordinaires accidents, à savoir quelque chose qu'on essayera de motiver à des niveaux divers par l'intervention du surmoi et de mille autres choses qui bien entendu existent.

Mais beaucoup plus radicalement que tout cela, l'obsessionnel en tant que son mouvement fondamental est dirigé vers le désir comme tel, et avant tout dans sa constitution de désir, implique, dans tout mouvement vers l'atteinte de ce désir, ce que nous appelons la destruction de l'autre, or il est de la nature du désir comme tel de nécessiter ce support à l'autre. Ce n'est pas une voie d'accès au désir du sujet, le désir de l'Autre, c'est la place tout court du désir, et tout mouvement chez l'obsessionnel vers son désir se heurte à quelque chose qui est absolument tangible dans, si je puis dire, le mouvement de leur libido. Plus quelque chose joue le rôle, dans la psychologie d'un obsessionnel, de l'objet, fût-il concaténé du désir, plus la loi d'approche, si l'on peut dire, de l'obsessionnel par rapport à cet objet sera conditionnée par quelque chose qui se manifeste littéralement dans ce qu'on peut appeler une véritable baisse de tension libidinale au moment où il s'en approche, et au point qu'au moment où il le tient, cet objet de son désir, pour lui plus rien n'existe.

Ceci vous l'observerez. Ceci est absolument observable par des exemples. J'essayerai de vous l'articuler, de vous le montrer par des exemples. Le problème, pour l'obsessionnel, est donc tout entier de donner à ce désir, qui pour lui conditionne cette destruction de l'autre où le

désir lui-même vient à disparaître, la seule chose qui puisse lui donner ce semblant d'appui, c'est à savoir ce point correspondant que l'hystérique elle, grâce à ses identifications, occupe si facilement, et qui, dans cette occasion, parce que justement du fait qu'il n'y a pas d'Autre, de grand Autre ici — je dis en tant bien entendu qu'il s'agit du désir, je ne dis pas que le grand Autre n'existe pas pour l'obsessionnel, je dis que quand il s'agit de son désir, il n'y en a pas — c'est pour cela qu'il est à la recherche de la seule chose qui puisse maintenir à sa place ce désir en tant que tel, en dehors de ce point de repère ; c'est quelque chose qui est en face, qui vient prendre cette place qui est l'autre formule de *$* par rapport à petit *a*, identification de l'hystérique, ce qui en tient la place, la fonction chez l'obsessionnel, c'est un objet, et cet objet est toujours sous une forme voilée, sans doute, mais c'est toujours parfaitement équivalent, identifiable et réductible au signifiant phallus.

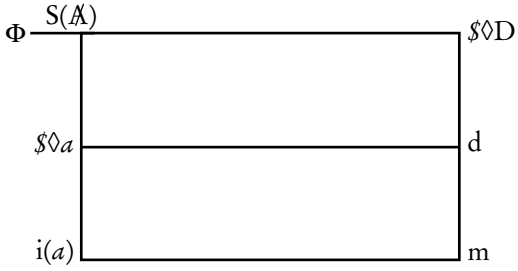


C'est là-dessus que je dois terminer aujourd'hui. Vous verrez dans la suite ce que ceci comporte quand au comportement de l'obsessionnel vis-à-vis de cet objet, et aussi son comportement vis-à-vis du petit autre. Vous verrez, je vous le montrerai la prochaine fois, comment s'en déduit un certain nombre de vérités beaucoup plus courantes, à savoir par exemple que le sujet ne peut vraiment montrer ses désirs qu'en s'opposant, ce que nous appellerons une rivalité absolue, et que d'autre part, pour autant qu'il doit montrer son désir, car c'est pour lui l'exigence essentielle, il ne peut le montrer qu'ailleurs que là où il est et très précisément le montrer dans quelque chose où il doit surmonter l'exploit, je veux dire que le côté performance de toute l'activité de l'obsessionnel est quelque chose qui trouve là ses raisons et ses motifs.

# Leçon XXIII

*21 mai 1958*

A travers l'exploration que nous poursuivons des structures névrotiques en tant qu'elles sont conditionnées par ce que nous appelons les formations de l'inconscient, nous en sommes arrivés la dernière fois à parler de l'obsessionnel. Nous avons terminé notre discours sur l'obsessionnel en disant en somme qu'il a à se constituer quelque part en face de son désir évanescent. Nous avons commencé d'indiquer, dans la formule du désir comme étant le désir de l'Autre pourquoi chez l'obsessionnel ce désir est évanescent. Ce désir est évanescent en raison d'une difficulté fondamentale de son rapport avec l'Autre, avec le grand Autre comme tel, ce grand Autre en tant qu'il est le lieu où le signifiant ordonne le désir.

C'est cette dimension que nous cherchons ici à articuler parce que nous croyons que c'est faute d'en avoir la dimension que s'introduisent, et les difficultés dans la théorie, et aussi les déviations dans la pratique. Nous voulons au passage tisser en quelque sorte à l'intérieur de ce discours, vous faire sentir — c'est le sens de l'ensemble de l'œuvre de Freud si vous le regardez après un suffisant parcours — que cette découverte est le signifiant qui ordonne le désir. Mais bien sûr à l'intérieur de ce phénomène, le sujet cherche à exprimer, à manifester dans un effet de signifiant en tant que tel, ce qui se passe dans son propre abord avec le signifié.

Jusqu'à un certain point l'œuvre de Freud s'insère elle-même dans cet effort. On a beaucoup parlé à propos de l'œuvre de Freud d'un naturalisme, effort de la réduction de la réalité humaine à la nature. Il n'en est rien ; l'œuvre de Freud est une tentative de pacte entre cet être de l'homme et la

nature, et un pacte qui assurément est cherché ailleurs que dans une relation d'idéïté. C'est à partir du fait que l'homme s'est constitué, se constitue en tant que sujet de la parole, en tant que Je de l'acte de la parole, que l'homme est toujours expérimenté dans l'œuvre de Freud, et comment le nier puisque justement dans l'analyse il n'est pas expérimenté autrement ? Il se trouve donc essentiellement en face de la nature dans une autre posture que comme porteur immanent de la vie. C'est à l'intérieur de cette expérience qu'il fait, le sujet, de la parole, que le lien, son rapport avec la nature a à trouver à s'articuler, à se formuler.

Ce rapport à la vie, c'est lui qui se trouve symbolisé dans cette sorte de leurre qu'il arrache aux formes de la vie sous le signifiant du phallus, et c'est là que se trouve le point central, le point le plus sensible, le plus significatif de tous ces carrefours signifiants que nous explorons au cours de l'analyse du sujet. Le phallus en est en quelque sorte le sommet, le point d'équilibre, le signifiant par excellence de ce rapport de l'homme au signifié, et bien sûr de ce même fait, il est dans une position, nous dirons, dont l'insertion de l'homme dans la dialectique du désir sexuel est vouée à une problématique absolument spéciale; la première est qu'elle a à trouver place dans quelque chose qui l'a précédée, qui est la dialectique de la demande en tant que la demande demande toujours quelque chose qui est plus et au-delà de la satisfaction, à laquelle elle fait appel, d'où, si on peut dire, le caractère ambigu de la place où doit se situer le désir, cette place qui est toujours problématique et est au-delà de cette demande — bien sûr elle est au-delà pour autant que la demande vise la satisfaction du besoin — et est en-deça de la demande. Oui, elle est en-deça pour autant que la demande, du fait d'être articulée en termes symboliques, est une demande qui va au-delà de toutes les satisfactions auxquelles elle fait appel en tant qu'elle est demande d'amour, en tant qu'elle est demande visant à l'être de l'autre, à obtenir de l'autre cette présentification essentielle qui fait que l'autre donne ce quelque chose qui est au-delà de toute satisfaction possible, qui est son être même, qui est justement ce qui est visé dans l'amour.

C'est dans cet espace virtuel, entre l'appel de la satisfaction et la demande d'amour, que le désir a à s'organiser, a à prendre sa place, et c'est en cela que nous nous trouvons pour situer le désir dans cette position toujours double, qui est en fait, par rapport à la demande, quelque chose qui est à la fois au-delà et en-deça, selon la face ou l'aspect sous lequel nous envi-

sageons la demande, à savoir en tant que demande par rapport à un besoin, ou demande en tant que structurée en termes de signifiant qui, comme telle, dépasse toujours toute espèce de réponse qui soit au niveau de la satisfaction, qui appelle en elle-même une sorte de réponse absolue qui dès lors va projeter son caractère essentiel de condition absolue sur tout ce qui va s'organiser dans cet intervalle, cet intervalle intérieur en somme aux deux plans de la demande, au plan signifié et au plan signifiant de la demande, où le désir a à s'articuler, à prendre sa place.

C'est justement parce qu'il a à s'articuler et à prendre sa place à cette place que de l'abord du sujet à ce désir l'Autre devient le relais ; l'Autre en tant que lieu de la parole, et précisément en tant que c'est à lui que s'adresse la demande, va être le lieu aussi où doit être découvert le désir, où doit être découverte la formulation possible du désir. C'est là que s'exerce à tout instant la contradiction, car à l'intérieur de cet Autre en tant que lui est possédé par un désir, par un désir qui en somme inauguralement et fondamentalement est étranger au sujet, les difficultés de la formulation de ce désir vont être celles dans lesquelles le sujet va achopper, et d'autant plus significativement achopper précisément que nous le voyons développer les structures qui sont celles que la découverte analytique a permis de dessiner.

Nous l'avons dit, elles sont différentes, ces structures, selon que l'accent est mis sur le caractère d'insatisfaction essentielle de ce désir — c'est le mode par lequel l'hystérique en aborde le champ et la nécessité — ou selon que l'accent est mis sur le caractère essentiellement dépendant de l'autre de l'accès à ce désir, et c'est le mode sous lequel cet abord se propose à l'obsessionnel.

Nous l'avons dit en terminant la dernière fois, ici quelque chose se passe qui est différent de cette identification hystérique, cette identification hystérique qui tient essentiellement à ce que l'hystérique, pour envisager ce désir qui pour elle est un point énigmatique, [qui] est quelque chose à quoi nous apportons toujours, si je puis dire, une sorte d'interprétation forcée qui est celle qui caractérise tous les premiers abords que Freud a fait de l'analyse de l'hystérie — Freud n'a pas dit que le désir est situé pour l'hystérique dans une position telle que de lui dire : « voilà celui ou celle que vous désirez » est toujours une interprétation forcée, toujours une interprétation inexacte, toujours une interprétation à côté. Il n'y a pas

d'exemple où, à propos d'une hystérique, soit dans les premières observations que Freud a données, soit plus tard, soit dans le cas de Dora, soit même si nous étendons le sens d'hystérique au cas de l'homosexuelle que nous avons longuement commenté ici, Freud n'ait en quelque sorte pas fait erreur, n'ait pas en tous les cas abouti, sans aucune espèce d'exception, au refus de la patiente d'accéder par le sens du désir [au sens] de ses symptômes et de ses actes, chaque fois que c'est ainsi qu'il a procédé — en effet le désir de l'hystérique est essentiellement et comme tel non pas désir d'un objet, mais désir d'un désir, effort pour se maintenir en face de ce point où elle appelle son désir, et pour se maintenir en face de ce point où elle appelle son désir, le point où est le désir de l'Autre, elle s'identifie au contraire à un objet. Dora s'identifie à Monsieur K. La femme dont je vous ai parlé, Elisabeth Von R., s'identifie également à différents personnages de sa famille ou de son entourage. C'est du point où elle s'identifie à quelqu'un pour qui les termes de moi ou d'idéal du moi sont également impropres quand il s'agit de l'hystérique — quelqu'un qui devient pour elle son autre moi, précisément cet objet dont le choix de l'identification a toujours été expressément articulé par Freud d'une façon conforme à ce que je suis en train de vous dire — c'est à savoir que c'est pour autant qu'elle ou qu'il reconnaît chez un autre, ou chez une autre, les indices, si l'on peut dire, de son désir, à savoir qu'elle ou qu'il est devant le même problème de désir qu'elle ou que lui, que se produit l'identification, et toutes les formes de contagion, de crise, d'épidémie, de manifestation symptomatique, qui sont si caractéristiques de l'hystérie.

L'obsessionnel a d'autres solutions pour la raison que le problème du désir de l'autre se présente à lui d'une façon toute différente. Pour l'articuler nous allons essayer d'y accéder par les étapes que nous permet l'expérience concernant l'obsessionnel. Je dirai que, d'une certaine façon, peu importe par quel bout nous devons prendre le vécu de l'obsessionnel. Ce dont il s'agit, c'est de ne pas en oublier la diversité. Les voies tracées par l'analyse, le chemin par où notre expérience tâtonnante, il faut le dire, nous a incités à résoudre, à trouver la solution du problème de l'obsessionnel, ces voies sont partielles ou partiales, elles livrent bien entendu par elles-mêmes un matériel ; la façon dont ce matériel est utilisé, nous pouvons l'expliquer de différentes manières par rapport aux résultats obtenus. D'abord nous pouvons aussi les critiquer en elles-mêmes. Cette critique

doit être en quelque sorte convergente. L'impression que nous avons à épeler cette expérience telle qu'elle s'est orientée dans la pratique, c'est incontestablement que la théorie comme la pratique tend à se centrer sur l'utilisation de fantasmes du sujet. Ce rôle des fantasmes dans le cas de la névrose obsessionnelle a quelque chose d'énigmatique, pour autant que le terme de fantasme n'est jamais défini. Nous avons ici beaucoup et longtemps parlé de rapports imaginaires, de la fonction de l'image comme guide, si l'on peut dire, de l'instinct, comme canal, indication sur le chemin des réalisations instinctuelles. Nous savons d'autre part à quel point est réduit, est mince, est appauvri chez l'homme cet usage, autant qu'on peut le détecter avec certitude, de la fonction de l'image, puisqu'elle semble se réduire à l'image narcissique, à l'image spéculaire, [elle] est, je dirai, réduite à une fonction extrêmement polyvalente, je ne dis pas neutralisée puisqu'également fonctionnant sur le plan de la relation agressive et de la relation érotique.

Comment pouvons-nous articuler les fonctions imaginaires incontestablement essentielles, prévalentes, dont tout le monde parle, qui sont au cœur de l'expérience analytique, celles du fantasme, au point où nous en sommes parvenus ? Je crois qu'à cet endroit nous devons voir que le schéma ici présenté nous ouvre la possibilité d'articuler, de situer la fonction du fantasme. C'est sans doute par une sorte de biais intuitif de cette topologie que je vous demande de commencer d'abord par vous le représenter. Bien entendu il ne s'agit pas d'un espace réel, mais il s'agit de quelque chose où peuvent se dessiner ces homologies.

Si la relation à l'image de l'autre se fait en effet quelque part au niveau d'une expérience qui est intégrée au circuit de la demande, au primitif circuit de la demande, ce en quoi le sujet s'adresse d'abord à l'autre pour la satisfaction de ses besoins, et si c'est quelque part sur ce circuit que se fait cette sorte d'accommodation transitiviste, d'effet de prestance qui met le sujet dans un certain rapport à son semblable en tant que tel, si donc le rapport de l'image se trouve là, au niveau des expériences et du temps même d'entrée dans le jeu de la parole à la limite du passage de l'état *infans* à l'état parlant, nous dirons ceci : c'est que dans ce champ où nous cherchons les voies de la réalisation du désir du sujet par l'accès du désir de l'autre, c'est en un point homologue que se trouve la fonction et la situation du fantasme.

Le fantasme, nous le définirons si vous voulez comme l'imaginaire qui est pris dans un certain usage de signifiant. Aussi bien ceci est important et se manifeste et s'observe de façon caractéristique, ne serait-ce qu'en ceci que quand nous parlons de fantasmes, les fantasmes sadiques par exemple qui jouent un rôle si important dans l'économie de l'obsessionnel, il ne nous suffit pas de qualifier ces manifestations de fantasmatiques par le fait qu'elles représentent quelque chose qui est une tendance qualifiée de sadique, en rapport avec une certaine œuvre littéraire qui, elle-même, ne se présente pas comme une investigation des instincts, mais comme un jeu que le terme d'imaginaire serait bien loin de suffire à qualifier, puisque c'est une œuvre littéraire, que ce sont des scènes, pour tout dire que ce sont des scénarios, que c'est quelque chose de profondément articulé dans le signifiant dont il s'agit. En fin de compte, je crois que chaque fois que nous parlons de fantasme, il faut que nous ne méconnaissions pas le côté scénario, le côté histoire qui en forme une dimension essentielle. Ce n'est pas, si l'on peut dire, une sorte d'image aveugle de l'instinct de destruction; ce n'est pas quelque chose où le sujet, si l'on peut dire, — j'ai beau faire image moi-même pour vous expliquer ce que je veux dire — voit rouge tout d'un coup devant sa proie, dont il s'agit; c'est quelque chose non seulement que le sujet articule en un scénario, mais où le sujet se met lui-même en jeu dans ce scénario.

La formule *$* avec la petite barre, c'est-à-dire le sujet au point le plus articulé de sa présentification par rapport à petit *a*, est bien là quelque chose de valable dans toute espèce de déploiement proprement fantasmatique de ce que nous appellerons à cette occasion la tendance sadique, pour autant qu'elle peut être impliquée dans l'économie de l'obsessionnel.

Vous remarquerez qu'il y a toujours scène dans laquelle le sujet est présenté comme tel sous des formes différemment masquées dans le scénario, sous la forme d'implications dans des images diversifiées de l'autre, dans lequel un autre en tant que semblable, en tant aussi que reflet du sujet, est là présentifié. Je dirai plus : on n'insiste pas assez sur le caractère de présence d'un certain type d'instrument. J'ai déjà fait allusion, après Freud, à l'importance par exemple du fantasme de flagellation, ce fantasme que Freud a spécialement articulé en tant qu'il semblerait jouer un rôle très particulier. C'était une des faces de son article, de la communication précise qu'il a faite sur ce sujet, sur son rôle dans le psychisme féminin. Il l'a

fait parce qu'il l'a abordé sous cet angle et sous un certain angle de ses expériences.

Bien entendu ce fantasme est loin d'être limité au champ et aux cas dont Freud a parlé à cette occasion ; mais si on y regarde de près, c'est son champ tout à fait légitimement limité pour autant que ce fantasme joue un rôle particulier à un certain tournant du développement et à un point particulier du développement de la sexualité féminine et très précisément en tant que l'intervention de la fonction du signifiant phallus, qui joue son rôle particulier à l'intérieur de la névrose obsessionnelle, et de tous les cas où nous voyons sortir les fantasmes dits sadiques, la présence, la prédominance de cet élément en fin de compte énigmatique qui donne sa prévalence à cet instrument dont on ne peut pas dire que d'aucune façon la fonction biologique l'explique bien ; on pourrait l'imaginer ou y trouver je ne sais quel rapport avec les excitations superficielles, les stimulations de la peau. Vous sentez à quel point ceci aurait un caractère incomplet, un caractère presque artificiel et clair, [et] que, dans la fonction si souvent apparue à l'intérieur des fantasmes de cet élément, à cette fonction s'attache une plurivalence signifiante qui met tout le poids de la balance bien plus du côté du signifié que quoi que ce soit qui puisse se rattacher à une déduction de l'ordre biologique, de l'ordre des besoins, de l'ordre quel qu'il soit.

Donc, cette notion du fantasme comme de quelque chose qui sans aucun doute participe à l'ordre imaginaire, mais qui ne prend sa fonction de fantasme dans l'économie, et à quelque point qu'il s'articule, que de par sa fonction signifiante, est quelque chose qui nous paraît — ça n'a pas été formulé jusqu'à présent comme cela — qui nous paraît essentiel pour parler du fantasme. Je dirai plus : je ne crois pas qu'il y ait d'autre moyen de faire concevoir ce qu'on appelle les fantasmes inconscients.

Qu'est-ce que les fantasmes inconscients, si ce n'est la latence de quelque chose qui — nous le savons par tout ce que nous avons appris de l'organisation de la structure de l'inconscient — est tout à fait possible en tant que chaîne signifiante ? Qu'il y ait dans l'inconscient des chaînes signifiantes qui subsistent comme telles, et qui de là structurent, agissent sur l'organisme, influencent ce qui apparaît au dehors comme symptôme, ceci c'est tout le fond de l'expérience analytique. Il est beaucoup plus difficile de concevoir l'instance et l'incidence inconsciente de quoi que ce soit d'imaginaire que de mettre le fantasme lui-même au niveau de ce qui, de

commune mesure, est ce qui se présente pour nous au niveau de l'inconscient, à savoir au niveau du signifiant. Le fantasme est essentiellement un imaginaire pris dans une certaine fonction de signifiant.

Je ne peux pas articuler pour l'instant plus loin cette approche. C'est une certaine façon simplement de vous proposer ce qui, plus tard, sera articulé d'une façon plus précise, à savoir la situation du point S par rapport à petit *a*, du fait fantasmatique ; le fait fantasmatique, pour tout dire, étant lui-même une relation articulée et toujours complexe, un scénario. C'en est la caractéristique ; c'est quelque chose qui peut se passer par conséquent et rester latent pendant longtemps en un certain point de l'inconscient, qui, néanmoins, est d'ores et déjà organisé comme un rêve par exemple qui ne se conçoit que si la fonction du signifiant est seule à lui donner sa structure et sa consistance, et du même coup son insistance. Ces fantasmes sadiques par exemple, dont c'est un fait d'expérience commune et de premier abord de l'investigation analytique des obsessionnels que de s'être aperçu de la place que cela tient chez l'obsessionnel, que cela tient dans le métabolisme de transformation obsessionnelle, [constituent] les tentatives que le sujet comme tel fait vers une rééquilibration de ce qui est l'objet de sa recherche équilibrante, à savoir de quelque chose qui est de se reconnaître par rapport à son désir. Bien sûr quand nous voyons un obsessionnel brut, à l'état de nature, tel qu'il nous arrive ou qu'il est censé nous arriver à travers les observations publiées, ce que nous trouvons, c'est quelqu'un qui nous parle avant tout de toutes sortes d'empêchements, d'inhibitions, de barrages, de craintes, de doutes, d'interdictions. Nous savons aussi que d'ores et déjà ce n'est pas à ce moment qu'il nous parlera de cette vie fantasmatique. Nous savons aussi que c'est chez les obsessionnels, chez lesquels, soit les interventions thérapeutiques, soit les tentatives autonomes de solution, d'issue, d'élaboration de sa propre difficulté proprement obsessionnelle [tournent autour de ces fantasmes], que nous verrons apparaître, d'une façon plus ou moins prédominante, l'envahissement dans sa vie antérieure, dans sa vie psychique, de ces fantasmes que nous qualifions dans l'occasion d'une simple étiquette de sadiques, à savoir de ces fantasmes qui nous proposent déjà, si l'on peut dire, leur énigme en tant que nous ne pouvons pas nous contenter de les articuler comme manifestations d'une tendance mais comme organisation elle-même signifiante des rapports du sujet à l'autre comme tel.

Vous savez d'autre part combien ces fantasmes peuvent prendre chez certains sujets une forme vraiment envahissante, absorbante, captivante, qui peut engloutir, si l'on peut dire, des morceaux, des pans entiers de leur vie psychique, de leur vécu, de leurs occupations mentales. C'est bien du rôle économique de ce fantasme en tant qu'ici articulé et subsistant qu'il s'agit à cette occasion d'essayer de nous donner une formule.

Ces fantasmes qui ont pour caractère d'être des fantasmes qui, chez les sujets, restent à l'état de fantasmes, qui ne sont réalisés que de façon tout à fait exceptionnelle et qui de toute façon pour le sujet, d'ailleurs, est toujours décevante, pour autant précisément que nous, nous observons à cette occasion la mécanique de ce rapport du sujet au désir, à savoir [que] dans la mesure [où] il peut essayer, dans les voies qui lui sont proposées, de s'en approcher, c'est précisément dans cette mesure que vient à extinction, à amortissement et à disparition l'approche de ses désirs. L'obsessionnel est un *Tantale*, dirai-je, si *Tantale* n'était pas une image qui nous est présentée, par l'iconographie infernale authentique qui est assez riche, comme une image avant tout orale. Mais ce n'est pourtant pas pour rien que je vous le présente, et comme tel, parce que nous verrons que cette sous-jacence orale à ce qui constitue le point d'équilibre, le niveau, la situation du fantasme obsessionnel comme tel, il faut bien tout de même qu'elle existe puisqu'en fin de compte c'est ce plan qui, sur le plan fantasmatique, est rejoint par le thérapeute, par l'analyste lui-même, pour autant que, comme vous l'avez vu, comme j'y ai fait allusion à propos de la ligne thérapeutique qui est tracée dans la série des trois articles, c'est dans une sorte d'absorption fantasmatique que certains thérapeutes et une grande partie de la pratique analytique se sont engagés pour trouver la voie dans laquelle un nouveau mode d'équilibration, un certain tempérament, si l'on peut dire, est donné à l'accès de l'obsessionnel dans cette voie de la réalisation de son désir.

Observons pourtant qu'à prendre les choses par ce bout, nous ne voyons qu'une face du problème. De l'autre face, il faut bien que nous déployons cet éventail successivement, et bien entendu nous ne méconnaissons pas ce qui se présente de la façon la plus apparente dans les symptômes de l'obsessionnel, ce qui d'habitude est présenté sous la forme de ce qu'on appelle les exigences du *super-ego*. C'est de la façon dont nous devons concevoir chez l'obsessionnel ces exigences, c'est de la racine de

ces exigences chez l'obsessionnel, qu'il va s'agir maintenant. Ce qui se passe chez l'obsessionnel, je crois que nous pouvons l'indiquer et le lire au niveau de ce schéma d'une façon qui, je crois, se révélera par la suite n'être pas moins féconde.

On pourrait dire que l'obsessionnel est toujours en train de demander une permission. Je crois que ceci, vous le retrouverez au niveau du concret, au niveau de ce que vous dit l'obsessionnel dans ses symptômes. Même ceci est inscrit, et très souvent articulé. Il est toujours en train de demander une permission, et nous verrons quel est le pas suivant, mais de fait, si nous nous fions à ce schéma, ce qui se passe à ce niveau est important. Demander une permission, c'est justement avoir comme sujet un certain rapport avec sa demande. Une permission pour l'obsessionnel, c'est en fin de compte restituer cet Autre (avec un grand A) qui est justement ce que nous avons dit, pour entrer dans cette dialectique qui était pour lui mise en cause, mise en question, voire mise en danger, se mettre dans la plus extrême dépendance par rapport à l'Autre (avec un grand A), c'est-à-dire à l'Autre en tant qu'il parle. C'est déjà quelque chose qui nous indique à quel point cette place est essentielle à maintenir pour l'obsessionnel. Je dirai même que c'est bien là que nous voyons la pertinence chez Freud de ce qu'il appelle toujours *Versagung* — refus, refus et permission d'ailleurs impliquée dans le fond, le pacte de quelque chose qui est refusé, si l'on peut dire sur un fond de promesse — au lieu de parler de frustration.

Ce n'est pas au niveau de la demande pure et simple que se pose le problème des relations à l'Autre en tant qu'il s'agit d'un sujet au complet. Cela se pose ainsi quand nous faisons un essai de recours au développement, quand nous nous imaginons un petit enfant plus ou moins impuissant devant sa mère, c'est-à-dire quand nous faisons nous-mêmes un objet de quelqu'un qui est à la merci de quelqu'un d'autre, mais dès lors que le sujet est dans ce rapport que nous avons défini avec l'Autre par la parole, il y a au-delà de toute réponse de l'Autre, et très précisément en tant que la parole crée cet au-delà de sa réponse, il y a un point quelque part virtuel, sans doute non seulement il est virtuel, mais à la vérité s'il n'y avait pas l'analyse, nous ne pourrions [que] répondre que personne n'y accède, sauf à cette sorte d'analyse maîtresse et spontanée que nous supposons toujours possible chez quelqu'un qui réaliserait parfaitement le « connais-

toi toi-même » ; mais il est certain pour nous que nous avons toutes raisons de penser que ce point n'a jamais été dessiné jusqu'à présent, d'une façon stricte, que dans l'analyse.

Ce que dessine la notion de *Versagung* est à proprement parler en elle-même cette situation du sujet par rapport à la demande, et ici ce que je veux accentuer, c'est ceci, et je dirai c'est un petit pas que je vous demande de faire sur le même front d'avance que celui que je vous ai demandé à propos du fantasme, ce dont nous parlons quand nous parlons de stade de relation fondamentale à l'objet, ce que nous qualifions d'oral, d'anal, voire de génital, qu'est-ce que c'est ? Il y a ici une espèce de mirage qui s'établit par le fait que, reprojetant tout ceci dans le développement, nous prenons la notion, mais qui n'est jamais qu'une notion reconstruite après coup, qu'un certain type de relation structurant l'*Umwelt* du sujet autour d'une fonction centrale est quelque chose qui définit dans le développement son rapport avec le monde en donnant à tout ce qui lui arrive de son environnement une signification spéciale. Ceci n'est même pas d'habitude articulé d'une façon aussi élaborée — précisément le fait que toutes ces actions, par exemple, de l'environnement subiraient, si l'on peut dire, la réfraction à travers l'objet typique oral, anal, et génital — ceci est très souvent éludé. On parle purement et simplement d'objet, puis on parle à côté d'environnement, on ne songe pas un seul instant à voir la différence qu'il y a entre l'objet typique d'une certaine relation définie par un certain stade de rejet chez le sujet, et l'environnement concret avec ses incidences multiples, à savoir la pluralité de cet objet auquel le sujet, quel qu'il soit, est toujours soumis, et ceci, quoi qu'on en dise, dès sa plus petite enfance.

La prétendue absence des objets, la prétendue [ignorance] du nourrisson est quelque chose sur lequel jusqu'à nouvel ordre nous devons ici porter le plus grand doute. Je dois vous dire que pour moi d'ores et déjà, si vous voulez m'en croire, vous tiendrez cette notion pour purement illusoire, puisqu'il s'agit, grâce au recours à l'observation directe chez les tout-petits enfants, de savoir qu'il n'en est rien, que les sujets du monde sont pour lui aussi multiples qu'intéressants et stimulants.

De quoi s'agit-il donc ? Les découvertes que nous avons faites, nous pouvons les définir et les articuler comme étant en effet un certain style de la demande du sujet. Nous les avons découvertes où, ces manifestations qui nous ont fait parler de rapports successivement oraux, anaux, voire

génitaux, au monde ? nous les avons découvertes dans des analyses, dans des analyses qui étaient faites chez des gens qui avaient depuis longtemps dépassé les stades en question, en tant qu'ils sont des stades de développement infantile, et nous disons que le sujet régresse à ces stades. Que voulons-nous dire quand nous disons qu'il régresse à ces stades ?

Je crois que de dire qu'il y a quoi que ce soit qui ressemble à un retour à ces mêmes étapes imaginaires — si tant est même qu'elles soient concevables, mais supposons-les recevables — qui sont celles de l'enfance, est quelque chose qui nous leurre et qui ne nous livre pas la véritable nature du phénomène. Quand nous parlons de fixation par exemple à un certain stade chez le sujet névrotique, qu'est-ce que nous pourrions essayer d'articuler qui serait plus satisfaisant que ce qui nous est donné d'habitude, si effectivement ce dont il s'agit, ce qui est notre but, ce qui est dans tous les cas notre chemin, c'est en somme ce que nous voyons dans l'analyse, à savoir que le sujet articule au cours de la régression, et nous verrons mieux par la suite ce que veut dire alors ce terme de régression, articule sa demande actuelle dans l'analyse dans des termes qui nous permettent de reconnaître un certain rapport respectivement oral, anal, génital, avec un certain objet.

Est-ce que vous ne voyez pas que ceci veut dire qu'à une certaine étape, c'est en tant qu'ils sont passés à la fonction de signifiant que les rapports du sujet ont pu exercer sur toute la suite de son développement une influence décisive ? C'est en tant qu'à un certain niveau, qui est le niveau de l'inconscient, le sujet articule sa demande en termes oraux, que le sujet S est dans un certain rapport ici au niveau d'une articulation signifiante virtuelle qui est celle de l'inconscient, c'est en tant que c'est en termes d'absorption que le sujet articule son désir que nous pouvons parler à la fois de quelque chose qui se présentera à un moment de l'exploration avec une valeur particulière, dite fixation à un certain stade, et que d'autre part il y aura intérêt à venir à ce stade, à faire régresser le sujet à ce stade pour que quelque chose d'essentiel puisse être élucidé du mode sous lequel se présente son organisation subjective. Mais c'est [à cela] — c'est en tant uniquement que ce qui nous intéresse, ce n'est pas de donner à ce qui a été à plus ou moins juste titre, à un moment donné, l'insatisfaction du sujet sur le plan d'une demande orale, anale ou autre, la satisfaction où s'arrêterait le sujet — que nous avons à donner compensation, gravitation,

retour, même symbolique. C'est en tant que c'est à ce moment de sa demande que se sont posés pour lui, d'une certaine façon, les problèmes de ses rapports à l'Autre, en tant qu'ils vont être pour la suite tout à fait déterminants pour la mise en position, la mise en place de son désir, c'est uniquement en cela que ceci nous intéresse.

En d'autres termes, tout ce qui est de la demande dans ce qui a été effectivement vécu par le sujet, ceci est une fois pour toutes et désormais révolu. Les satisfactions ou les compensations que nous pouvons lui donner ne seront jamais en fin de compte que symboliques, et les donner peut même être considéré comme une erreur. C'est une erreur pour autant, bien sûr, que cela n'est pas tout à fait impossible ? Nous verrons pourquoi ce n'est pas tout à fait impossible, précisément grâce à l'intervention des fantasmes, de ce quelque chose de plus ou moins substantiel, si l'on peut dire, qui est supporté par le fantasme. Mais je crois que c'est une erreur d'orientation de l'analyse, car cela laisse, en fin de compte, à la fin de l'analyse la question des rapports à l'Autre non apurée.

L'obsessionnel disons-nous, de même que l'hystérique, a besoin d'un désir insatisfait, c'est-à-dire d'un désir au-delà d'une demande. L'obsessionnel résout la question de l'évanescence de son désir en en faisant un désir interdit. Il le fait supporter par l'Autre, et précisément par l'interdiction de l'Autre. Néanmoins cette façon de faire supporter, soutenir son désir par l'Autre, est ambiguë. Elle est ambiguë parce qu'un désir interdit ne veut pas dire pour autant un désir étouffé. L'interdiction est là pour soutenir le désir, mais, pour qu'il se soutienne, il faut qu'il se présente ; aussi bien c'est ce que fait l'obsessionnel, et il s'agit de savoir comment.

La façon dont il le fait est, comme vous le savez, très complexe. Il le montre à la fois et il ne le montre pas, il se camoufle pour tout dire, et il est facile de comprendre pourquoi. Ses intentions, si l'on peut dire, ne sont pas pures. Ceci, on s'en était déjà aperçu, c'est ce qu'on a désigné précisément par l'agressivité de l'obsessionnel : fondamentalement toute émergence de son désir serait pour lui l'occasion de cette projection ou de cette crainte de rétorsion qui inhiberait précisément toutes les manifestations de son désir.

Je crois que c'est là un premier abord de la question, mais que ce n'est pas tout, et que c'est méconnaître ce dont il s'agit tout à fait dans le fond que de dire simplement que l'obsessionnel se balance sur une sorte d'es-

carpolette qui va de la manifestation d'un désir qui, à aller trop loin, devient un désir agressif, et qui, de là, redescend ou rebascule dans une disparition, si l'on peut dire, dans une disparition qui sera liée à la crainte de la rétorsion effective de la part de l'autre, de cette agressivité, à savoir de subir de sa part une destruction équivalente à celle du désir qu'il manifeste. Je crois qu'il y a lieu de prendre dans une appréhension globale ce dont il s'agit en l'occasion, et pour le faire il faut presque passer par les illusions que ce rapport à l'autre développe à l'intérieur de nous-mêmes, je dirai de nous autres analystes, [à l'intérieur] de la théorie analytique elle-même.

En fin de compte, cette notion du rapport à l'autre est toujours sollicitée par un glissement qui tend à réduire le désir au problème de la demande. Si le désir est effectivement ce que j'ai articulé ici, c'est-à-dire ce quelque chose qui se produit dans la béance que la parole ouvre dans la demande, et donc comme tel au-delà de toute demande concrète, il est clair que toute tentative de réduire le désir à quelque chose dont on demande la satisfaction, se heurte à une contradiction interne. Je dirai jusqu'à un certain point que le terme de l'oblativité — à savoir de la reconnaissance du désir de l'autre comme tel, de ce en quoi les analystes presque dans leur communauté, présentement, mettent le sommet et le summum d'une réalisation heureuse du sujet, de ce qu'ils appellent la maturité génitale, et dont je vous lisais un exemple autrefois dans un passage de l'auteur que j'ai mis en cause, à savoir de cette prise profonde de satisfaction dans la satisfaction donnée à la demande de l'autre, pour tout dire de ce qui s'appelle communément altruisme — est justement ce quelque chose qui laisse échapper ce qu'il y a effectivement à résoudre dans le problème du désir.

Pour tout dire, je crois que le terme d'oblativité, tel qu'il nous est présenté dans cette perspective moralisante, on peut le dire sans forcer les termes, est un fantasme obsessionnel. Il est tout à fait certain que dans l'analyse, telles que les choses se présentent, les tempéraments — je parle de ceux que la pratique théorise pour des raisons qui sont très faciles à comprendre — les tempéraments hystériques sont beaucoup plus rares que les natures obsessionnelles. Une partie de « l'endoctrination » de l'analyse est faite selon la ligne, selon les cheminements des vœux obsessionnels : l'illusion, le fantasme même qui est à la portée de l'obsessionnel,

c'est en fin de compte que l'autre comme tel soit consentant à son désir.

Ceci comporte en soi des difficultés extrêmes, puisqu'il faut qu'il soit consentant, mais d'une façon toute différente d'une réponse à une satisfaction quelconque, d'une réponse à la demande. Mais c'est tout à fait éludé, le problème est de nous donner la solution en court-circuit. Cela est plus souhaitable que de penser qu'en fin de compte il suffit de se mettre d'accord, et que pour trouver le bonheur dans la vie, il suffit de ne pas infliger aux autres les frustrations dont on a été l'objet soi-même. Une part des issues malheureuses et parfaitement confusionnelles de l'analyse [dérive du fait de traiter] la demande, à partir d'un certain moment où le sujet est exacerbé par la perspective des bonnes intentions qui sont celles qui s'établissent rapidement dans un certain nombre de présupposés à l'heureuse terminaison du traitement analytique, en se livrant à quelque chose qui est un des penchants les plus communs de l'obsessionnel, à savoir ce quelque chose qui s'exprime à peu près [ainsi] : « ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas que l'on te fît à toi-même ». Cet impératif assurément catégorique est tout à fait essentiel et structurant dans la morale, mais n'est pas toujours d'un emploi pratique dans l'existence. Il est assurément complètement à côté quand il s'agit d'une réalisation comme la conjonction sexuelle.

L'ordre de rapport à l'autre qui consiste à se mettre à sa place est quelque chose qui assurément est un glissement tentant, d'autant plus tentant que l'analyste, étant justement vis-à-vis de cet autre qui est le petit autre, son semblable, dans un rapport agressif, est tout naturellement tenté d'être dans cette position de l'épargner, si l'on peut dire, épargner l'autre, c'est bien ce qui est au fond de toute une série de cérémonials, de précautions, de détours, bref de toutes les manigances de l'obsessionnel. Si c'est pour en arriver à « doctriner », à faire une espèce de généralisation de ce qui se manifestait sans doute non sans raison d'une façon beaucoup plus compliquée dans ses symptômes, d'en faire une espèce d'extrapolation moralisante, et de lui proposer comme fin et issue de ses problèmes ce qu'on appelle l'issue oblative, c'est-à-dire la soumission aux demandes de l'autre, je crois que ce n'était vraiment pas la peine de faire ce détour, pour tout dire ce n'est vraiment que substituer, comme l'expérience le montre, un symptôme, et un symptôme très grave, car il ne manque pas bien entendu d'engendrer ce qui va se produire, à savoir le resurgissement sous

d'autres formes plus ou moins problématiques, du désir qui n'a jamais été, et qui ne saurait être par ces voies, d'aucune façon résolu.

Il est tout à fait clair que dans cette perspective on peut dire que les voies que trouve de lui-même l'obsessionnel, les voies qu'il trouve et dans lesquelles il cherche la solution du problème de son désir, sont autrement [plus] adéquates si elles ne sont pas adaptées, parce que le problème s'y lit au moins d'une façon claire. Par exemple il y a plusieurs modes de solution, il y a des modes de solution précisément au niveau d'un rapport effectif avec l'autre. La façon dont l'obsessionnel se comporte avec son semblable quand il [en] est encore capable, quand il n'est pas submergé par ses symptômes, et il est rare qu'il le soit complètement, est quelque chose qui en soi-même est suffisamment indicatif et donnant sans doute dans une voie en impasse, mais donnant tout de même une indication qui n'est pas si mauvaise pour la direction. Par exemple je vous ai parlé des manifestations d'exploits des obsessionnels. Qu'est-ce que c'est que cet exploit ?

Pour qu'il y ait exploit, il faut que l'on soit au moins trois, parce qu'on ne fait pas son exploit tout seul. Il faut être deux au moins [pour] qu'il y ait quelque chose qui y ressemble, pour qu'il y ait performance gagnée, *sprint* ; puis il faut qu'il y ait aussi quelqu'un qui enregistre et qui soit le témoin. Il est bien clair que, ce que dans l'exploit l'obsessionnel cherche à obtenir, c'est très précisément ceci : il cherche à obtenir ce que nous appelions tout à l'heure la permission de l'autre, au nom de quelque chose qui est très polyvalent. On peut dire au nom de ceci : qu'il a bien mérité ce qu'il cherche à obtenir, la satisfaction n'est pas quelque chose qui se classe du tout sur le terrain où il l'a bien méritée. Observez la structure de nos obsessionnels. Ce qu'on appelle effet de *super-ego*, veut dire quoi ? cela veut dire qu'ils s'infligent toutes sortes de tâches particulièrement dures, particulièrement éprouvantes, qu'ils les réussissent d'ailleurs, qu'ils les réussissent d'autant plus facilement parce que c'est justement qu'ils désirent le faire, mais là ils réussissent très très brillamment, et au nom de cela ils auraient bien droit à de petites vacances pendant lesquelles on ferait ce qu'on voudrait, d'où la dialectique bien connue du travail et des vacances. Chez l'obsessionnel, le travail est puissant, étant fait pour libérer le temps de la grand'voile qui sera celui des vacances, et le passage des vacances se révélant habituellement un temps à peu près perdu. Pourquoi ? parce que bien entendu, ce dont il s'agit c'était d'obtenir la permission de l'autre, et

comme l'autre — je parle de l'autre en fait, de l'autre qui existe — n'a absolument rien à faire avec toute cette dialectique, pour la simple raison que l'autre réel est bien trop occupé avec son propre Autre, il n'a aucune raison de remplir cette mission de donner à l'exploit de l'obsessionnel sa petite couronne, à savoir ce quelque chose qui serait justement la réalisation de son désir en tant que ce désir n'a rien à faire avec le terrain sur lequel il a démontré toutes ses capacités.

Ceci est une phase certainement très sensible, et qui vaut bien la peine d'être exposée sous son aspect humoristique. Mais elle ne se limite pas là, c'est justement l'intérêt de ces concepts comme le grand Autre et le petit autre, c'est d'être applicables, de structurer des rapports vécus dans beaucoup plus d'une direction. On peut dire aussi d'un certain côté que dans l'exploit le sujet domine, et cela a été dit par d'autres que par moi, apprivoise, voire domestique ce qu'on appelle une angoisse fondamentale, et là encore je crois que l'on méconnaît une dimension du phénomène, à [savoir] que l'essentiel n'est pas dans cette expertise, dans ce risque couru qui est toujours chez l'obsessionnel un risque couru dans des limites très strictes, je veux dire dans le fait qu'une savante économie distingue strictement tout ce que l'obsessionnel risque dans son exploit, de quoi que ce soit qui ressemble à ce qu'on appelle le risque de la mort dans la dialectique hégélienne.

Il y a quelque chose dans l'exploit de l'obsessionnel qui reste toujours irrémédiablement fictif, pour la raison que la mort, je veux dire là où est le véritable danger, est tout à fait ailleurs que dans l'adversaire qu'il a l'air de défier effectivement. Il est justement au côté de ce témoin invisible, de cet Autre qui est là comme le spectateur, celui qui compte les coups, et celui qui va dire de l'autre : « Décidément — comme on s'exprime quelque part dans le délire de Schreber — c'est un rude lapin ! » Mais on retrouvait cette sorte d'exclamation, de façon d'accuser le coup, comme implicite, comme latente, comme souhaitée dans toute cette dialectique de l'exploit. L'obsessionnel ici met dans un certain rapport l'existence de l'autre comme étant son semblable, comme étant celui à la place duquel il peut se mettre, et c'est justement parce qu'il peut se mettre à sa place qu'il n'y a en réalité aucune espèce de risque essentiel dans ce qu'il démontre, dans ses effets de prestance, de jeu sportif, de risque plus ou moins pris ; cet autre avec lequel il joue, ce n'est jamais, en fin de compte, qu'un autre qui

est lui-même, qu'un autre qui d'ores et déjà lui laisse de toute façon, et de quelque côté qu'il prenne les choses, la palme. Mais l'Autre devant qui tout cela se passe, c'est celui-là qui est important, c'est celui-là aussi qu'il faut à tout prix préserver, c'est le point, le lieu où s'enregistre si on peut dire l'exploit, c'est là où s'inscrit si on peut dire son histoire, ce point qui doit être à tout prix maintenu, et qui le fait si adhérent à tout ce qui est de l'ordre verbal, à tout ce qui est de l'ordre du comput, de la récapitulation, de l'inscription, de la falsification aussi, et qui fait que ce que l'obsessionnel veut avant tout maintenir sans en avoir l'air, en ayant l'air de viser autre chose, c'est cet Autre, avec un grand A, dans lequel les choses s'articulent en termes de signifiant.

Voici donc un premier abord sous lequel nous pouvons commencer d'aborder ce vœu, puisqu'au-delà de toute demande et de ce qu'il désire, il s'agit de voir à quoi vise dans son ensemble la conduite de l'obsessionnel. Il est certain que ce maintien de l'Autre, avec un grand A, est pour lui la visée essentielle, parce qu'elle est la visée première, la visée préliminaire à l'intérieur de laquelle seulement peut être faite cette validation si difficile de son désir. Qu'est-ce que peut être et qu'est-ce que sera cette validation ? C'est ce que nous aurons à articuler par la suite. Mais d'abord il faut que les quatre coins, si l'on peut dire, de sa conduite soient fixés de façon telle que les arbres, si l'on peut dire, ne nous cachent pas la forêt, et que, pour surprendre tel ou tel de ces petits mécanismes, nous ne soyons pas en quelque sorte arrêtés, fascinés par ce mécanisme lui donnant une espèce […], parce qu'il a un certain style, trouvant là cette satisfaction. [Il est évident] que l'on a toujours à s'arrêter à un détail quelconque d'un organisme, c'est une satisfaction qui n'est pas complètement illégitime, puisqu'un détail reflète en effet bien, toujours, au moins dans le domaine des phénomènes naturels, quelque chose de la totalité, mais dans une matière qui est d'une organisation aussi peu naturelle que celle des rapports du sujet au signifiant nous ne pouvons pas entièrement nous fier à la reconstitution de toute l'organisation obsessionnelle à partir de tel mécanisme de défense, car bien entendu tout cela, vous pouvez vous mettre à l'exprimer dans le catalogue des mécanismes de défense.

J'essaye de faire autre chose, j'essaye de vous faire trouver les quatre coins cardinaux autour desquels s'oriente et se polarise chacune des défenses du sujet. En voici déjà deux pour aujourd'hui, à savoir ce coin

que nous avons d'abord abordé, le rôle du fantasme. Nous voyons maintenant à propos de l'exploit que cette présence de l'Autre comme tel est quelque chose qui est tout à fait fondamental. Il y a un autre point sur lequel je voudrais au moins vous introduire le chapitre. En entendant parler de l'exploit, vous avez pensé sans doute à toutes sortes de comportements de vos obsessionnels. Il y a un exploit qui ne mérite peut-être pas tout à fait d'être épinglé sous le même titre, c'est ce qu'on appelle dans l'analyse *l'acting-out*. Là je me suis livré — vous vous livrerez aussi j'espère, à mon exemple, ne serait-ce que pour confirmer ce que j'avance — à quelques investigations dans la littérature ; c'est très surprenant, à tel point qu'on n'en sort pas. Une personne a fait le meilleur article sur ce sujet, à savoir [...], sous le titre : *General problems of acting-out*. C'est un article tout à fait remarquable en ceci qu'il montre que jusqu'à présent rien n'a été articulé de valable là-dessus.

Je crois qu'il faut limiter ces problèmes. Je crois qu'il est tout à fait impossible de les limiter, si on s'en tient par exemple à la notion générale que [l'acting-out] est un symptôme, que c'est un compromis, qu'il a un sens double, que c'est un acte de répétition, car c'est le noyer dans toutes les compulsions de la répétition dans leurs formes les plus générales. Je crois que si cela a un sens, c'est toujours quelque chose qui surgit au cours d'une tentative de solution de ce problème de la demande et du désir, et c'est pourquoi ces sortes d'actes qu'on appelle *l'acting-out* se produisent d'une façon plus élective durant l'analyse, parce que tout de même, quoi qu'on en fasse effectivement dans l'analyse, ce sont bien des tentatives de solution de ce problème de la relation du désir et de la demande. *L'acting-out* se produit certainement sur le chemin, sur le champ de cette réalisation, dans l'analyse, du désir inconscient. Il est extrêmement instructif, parce que si nous cherchons de près ce qui caractérise les faits d'*acting-out*, nous y trouvons toutes sortes de composants absolument nécessaires qui feront par exemple que c'est ce qui les distingue absolument de ce qu'on appelle un acte manqué, à savoir de ce que j'appelle ici de façon plus propre, un acte réussi, je veux dire un symptôme pour autant qu'il laisse clairement apparaître une [...].

L'acting-out est quelque chose qui, par exemple, comporte toujours un élément hautement signifiant, et justement en ceci qu'il est énigmatique. Nous n'appellerons jamais *acting-out* qu'un acte qui se présente avec ce

caractère tout spécialement immotivé. Cela ne veut pas dire du tout qu'il n'ait pas de cause, mais qu'il est justement très immotivable psychologiquement, car c'est un acte toujours signifié. [En ce qui concerne] le rôle d'autre part d'un objet dans *l'acting-out*, d'un objet au sens matériel du terme, c'est-à-dire ce sur quoi je serai amené à revenir la prochaine fois pour vous montrer justement quelle fonction limitée il s'agit d'accorder dans toute cette dialectique au rôle de l'objet, il existe toujours dans *l'acting-out*, d'autre part, la fonction et la relation, presque l'équivalence qu'il y a entre le fantasme et *l'acting-out* ; je veux dire que *l'acting-out* est structuré en général d'une façon qui se rapproche beaucoup de celle d'un scénario. C'est à sa façon quelque chose qui est du même niveau que le fantasme. Il y a une chose qui le distingue du fantasme et qui le distingue aussi de l'exploit, c'est que si l'exploit [chapitre non terminé, il manque une page dans la sténographie].

# Leçon XXIV

*4 juin 1958*

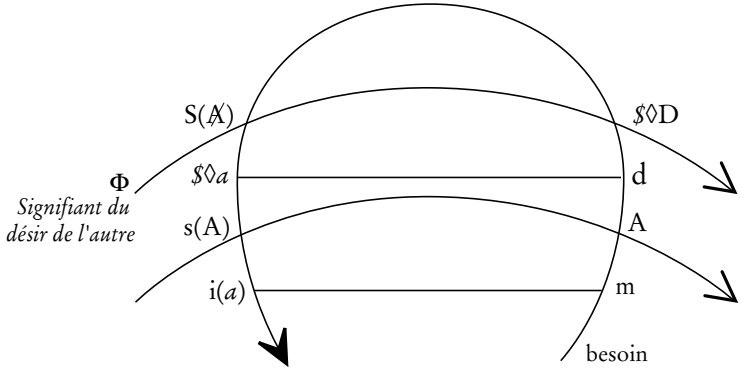


Freud, dans l'analyse de *Psychologie des masses et analyse du moi*, consacre un chapitre à l'identification. Nous allons, dans ces quelques derniers séminaires qui nous restent cette année, nous avancer dans ce champ, ouvert par Freud après la première guerre, vers les années 1920, de la topique. Parce que, ce que nous avons parcouru cette année en essayant de donner une dimension des formations de l'inconscient, de ce que cela représente, c'est cela seul qui nous permettra, sur le fait de la topique, de ne pas nous égarer dans ses autres sens coutumiers. Nous serons donc amenés à indiquer tout au moins ce que veut dire cette topique, et tout spécialement pourquoi elle est venue au premier plan de la fonction du moi, dans un bien autre sens manifestement différent, et combien plus complexe, de l'usage qu'on en a fait depuis. Ceci pour vous montrer la direction.

Pour l'instant, je retiens de ce chapitre sur l'identification — bien entendu il faut le lire, il faut que vous voyiez dans quel sens cela s'applique aux reports que je vais vous donner des trois types d'identification distingués par Freud, sur le schéma qui est ici et en somme qui doit avoir pour vous, au point où nous en sommes, la valeur justement d'une médiation, d'un schéma d'articulation, voire d'interprétation de ce qu'il en est de la structure de l'inconscient, en tant que cette structure de l'inconscient est foncièrement structurée comme une parole, comme un langage et, d'autre part, de ce qui s'en dégage comme topique — [et] précisément vous allez [le] voir tout de suite, que Freud distingue trois types d'identification. Ceci est nettement articulé et, dans un certain paragraphe, c'est nettement résumé.

« Le premier type d'identification, c'est la forme la plus originelle du lien de sentiment à un objet » [nous dit-il]. La seconde forme, c'est celle sur laquelle il s'est particulièrement étendu dans ce chapitre, [celle] qui d'ailleurs est la base concrète de toute la réflexion de Freud autour de l'identification foncièrement liée à tout ce qui est de la topique.

N'oublions tout de même pas comme fait premier — avant d'apprécier les différents organes, si l'on peut dire, de la topique freudienne, pour autant qu'ils ressortissent de ce fameux schéma en forme d'œuf qui aurait un œil, qui est le schéma [à partir duquel] vous imaginez, vous « intuitivez » les rapports du ça, du moi, du surmoi, un œil quelque part, une sorte de pipette qui entrerait dans la substance qui est censée représenter le surmoi — que c'est un schéma évidemment bien commode. C'est justement l'inconvénient de ceci, c'est que pour représenter les choses topologiques, on use de schémas spatiaux. C'est une nécessité à laquelle moi-même je n'échappe pas puisqu'aussi ma topique je la représente par un schéma spatial. J'essaye de le faire avec le moins d'inconvénients possibles, parce que ce qui distingue la topique d'un schéma spatial, c'est que ce schéma, celui-là par exemple, mon petit réseau, représente pour vous ceci : par exemple que vous le prenez et que vous le chiffonnez, que vous en faites une petite boule et que vous la mettez dans votre poche ; en principe les relations restent toujours les mêmes, ce sont des relations de lien, d'ordre. C'est plus difficile à faire pour ce schéma de l'œuf puisque lui est tout entier tourné vers cette projection spatiale.

Alors vous vous imaginez que Freud veut désigner par le ça quelque chose qui est quelque part, qui est un organe sur lequel il y a cette espèce

de protubérance représentée par le moi qui en effet vient là comme un œil. Mais lisez le texte, il ne fait nullement allusion à quoi que ce soit qui se représente avec ce caractère substantiel, à quelque chose qui permette de représenter cela comme une sorte de différenciation organisée. Le développement des organes corporels, c'est tout à fait autre chose. Le terme d'identification veut dire complètement autre chose. C'est sur ces identifications que sont supportées des différenciations qui sont dans une autre espèce, dans un tout autre ordre que les différenciations d'organe. C'est quand même très important à être rappelé, ne serait-ce que parce que cela peut aller très loin. En fin de compte il y a vraiment des gens qui s'imaginent que quand ils font une anatomie, ils enlèvent une tranche de surmoi. Et non seulement ils le croient, mais ils l'écrivent et ils le font, dans cette pensée.

Ce second terme de l'identification, voyons comment Freud l'articule : « La deuxième forme d'identification se produit sur la voie d'une régression, comme remplacement d'une liaison à un objet, liaison libidinale qui équivaut à une introjection de l'objet dans le moi ». Je vous le répète, cette seconde forme d'identification est celle qui, tout au long du discours de Freud *dans Psychologie des masses et analyse du moi*, mais aussi dans *Le moi et le ça*, lui pose le plus de problèmes pour son rapport ambigu avec l'objet. C'est là aussi [le lieu] où tous les problèmes de l'analyse sont réunis, le problème du complexe d'Œdipe inversé en particulier : pourquoi à un moment, dans certains cas, et dans la forme du complexe d'Œdipe inversé, l'objet qui est un objet d'attachement libidinal devient-il objet d'identification ?

Dans certains cas il est plus important de soutenir le problème posé que de le résoudre d'une façon quelconque. Il n'y a absolument rien d'obligé à ce que nous fassions une représentation d'une quelconque solution possible de cette question. Cette question peut être après tout la question centrale, la question en deçà de laquelle nous sommes toujours condamnés à rester, celle qui fait le point pivot. Il faut bien qu'il y en ait un quelque part, parce que, où que nous nous mettions pour considérer que toutes les questions sont résolues, il restera toujours cette question : pourquoi sommes-nous là ? Et comment sommes-nous arrivés pour être au point où tout est clair ? Il est clair qu'il doit bien y avoir un point qui fait que justement nous restons plongés dans la question. Je ne vous dis pas que ce

point-là, c'est le point dont il s'agit, mais enfin il est clair que Freud, lui, en tout cas, tourne autour et ne prétend pas, nulle part, l'avoir résolu. Ce qui est important par contre, c'est de voir comment les coordonnées, si l'on peut dire, de ce point O varient. Je vous le répète, c'est là la question essentielle, celle du rapport entre l'amour pour un objet et l'identification — qui est foncièrement donnée par l'expérience — [qui] s'ensuit. Ici Freud introduit de la façon la plus claire la distinction et l'opposition qui est celle qu'à la fin d'un de nos derniers séminaires, [dans] lequel j'avais fait allusion au problème de la relation au phallus, [j'ai posé comme] l'opposition en somme de l'être et de l'avoir. C'est ainsi qu'il articule la différence qu'il y a entre l'attachement érotique, libidinal à l'objet aimé et l'identification au même. Mais Freud nous le dit bien, en tout cas ce que son expérience lui donne, c'est que cette identification est toujours de nature régressive. Les coordonnées, les corrélations de cette transformation d'un attachement libidinal en identification, sont des coordonnées qui montrent qu'il y a régression.

Je pense que vous en savez quand même assez pour que je n'aie pas besoin de mettre les points sur les i. En tout cas j'ai déjà articulé dans les séances précédentes à quoi s'atteste une régression ; bien entendu vous le savez, mais il s'agit de savoir comment on l'articule ici. Nous l'articulons comme ceci : c'est le choix des signifiants qui en donne clairement l'indication. Ce que nous appelons régresser au stade anal, avec toutes ses nuances et variétés, voire au stade oral, c'est ce que nous voyons toujours dans le présent : [apparaître] dans le discours du sujet des signifiants régressifs. Il n'y a pas d'autre régression dans l'analyse. Que le sujet se mette sur votre divan en gémissant comme un nourrisson, voire en en imitant les comportements, cela arrive quelquefois, mais nous ne sommes pas habitués à voir, là, la véritable régression que vous voyez dans l'analyse. Cela se produit, cette sorte de simagrée de la part du patient, mais ce n'est généralement pas dans des cas de très bonne augure, et ce n'est pas cela que vous êtes d'ordinaire habitués à appeler régression.

Au point où nous en sommes de ces deux formes d'identification, nous allons tâcher de les appliquer sur notre schéma et de voir ce qu'elles veulent dire. Si les deux lignes qui, quand nous nous plaçons ici, c'est-à-dire au niveau du besoin du sujet, *Bedürfnis*, le terme est employé dans Freud… Je vous signalais en passant que Freud, et justement à propos de la même

réflexion concernant l'avènement de l'identification et ses rapports avec l'investissement de l'objet, nous dit dans une certaine phrase : « Plus tard on doit admettre que l'investissement de l'objet… » — je vous fais remarquer en passant que la traduction de Jankélévitch de ces chapitres les rend proprement inintelligibles, et quelquefois leur fait dire exactement le contraire du texte de Freud, ce terme d'investissement de l'objet y est traduit par « concentration sur l'objet », ce qui est d'une obscurité incroyable — « … que l'investissement de l'objet provient du *Es*, du ça, qui perçoit les incitations érotiques comme besoin ». Vous voyez que le *Es* est quelque chose qui se propose ici comme très ambigu. Il perçoit les incitations érotiques, les pressions, les tensions érotiques comme besoin.

Quoi qu'il en soit de la perspective du besoin, ces lignes donnent donc les deux horizons de la demande, c'est-à-dire de la demande ici en tant qu'articulée, demande de satisfaction d'un besoin, pour autant que toute demande de satisfaction d'un besoin doit passer par les défilés de l'articulation tels que le langage les rend obligatoires ; et d'autre part, du seul fait de passer au plan du signifiant — si l'on peut dire dans son existence et non plus dans son articulation — ce qu'il en résulte au niveau de celui à qui s'adresse la demande, c'est-à-dire de l'autre — demande inconditionnelle d'amour, en tant qu'elle est liée au fait que celui à qui on s'adresse ainsi est lui-même symbolisé — c'est qu'il [est symbolisé] c'est-à-dire qu'il apparaît comme présence sur fond d'absence, qu'il peut être rendu présent en tant qu'absent, c'est-à-dire cet autre horizon. Avant qu'un objet soit aimé au sens érotique du terme, au sens où l'Eros de l'objet aimé peut être perçu comme besoin, l'institution, la position de la demande crée l'horizon de la demande d'amour.

Elles sont séparées sur ce schéma, ces deux lignes, celle de la demande comme demande de satisfaction d'un besoin et celle de la demande d'amour, elles sont séparées pour une raison de nécessité topologique, mais les remarques de tout à l'heure s'appliquent : cela ne veut pas dire qu'elles ne soient pas une seule et même ligne, à savoir ce qu'articule l'enfant devant la mère.

En d'autres termes, l'ambiguïté, la simultanéité si l'on peut dire, du déroulement de ce qui se passe sur ces deux lignes en tant que ce sont des lignes où ce qui est du besoin du sujet s'articule comme signifiant, cette superposition, cette simultanéité, cette ambiguïté est quelque chose qui

nous est toujours offert à l'état permanent. Vous allez voir une application immédiate : cette ambiguïté est très précisément l'ambiguïté que maintient tout au long de l'œuvre de Freud, d'une façon permanente, la notion de transfert comme tel, j'entends de l'action du transfert dans l'analyse, avec celle de la suggestion. Tout le temps Freud nous dit qu'après tout le transfert c'est une suggestion, que nous en usons comme tel, mais il ajoute : à ceci près que nous en faisons tout autre chose, puisque cette suggestion nous l'interprétons. Mais qu'est-ce que cela veut dire si ce n'est que, si nous pouvons interpréter la suggestion, c'est qu'un arrière-plan s'offre à la suggestion en tant que telle parce que, si je puis dire, le transfert en puissance est là. Nous savons très bien que ça existe et je vais tout de suite vous en donner un exemple.

Le transfert en puissance est déjà analyse de la suggestion, il est lui-même la possibilité de cette analyse de la suggestion, il est articulation seconde de ce qui, dans la suggestion, s'impose purement et simplement au sujet. En d'autres termes, la ligne d'horizon sur laquelle la suggestion se base est là, elle est très essentiellement au niveau de la demande, de la demande que fait le sujet par le seul fait qu'il est là.

Quelles sont ces demandes ? Comment pouvons-nous les situer ? Il est bien intéressant d'en faire le point au départ car cela varie extrêmement. Il y a vraiment des gens pour qui la demande de guérir est là à tout instant toute présente. Les autres plus avertis savent qu'elle est rejetée au lendemain. Il y en a d'autres qui sont là pour autre chose que pour la demande de guérison, ils sont là pour voir. Il y en a qui sont là pour devenir analystes. Quelle importance cela a-t-il de savoir la place de la demande parce que la façon dont l'analyste, même en n'y répondant pas, institué comme cela, y répond, c'est constitutif de tous les effets de suggestion, mais ne me dites pas qu'il suffit de dire que le transfert est, là, ce quelque chose grâce à quoi opère la suggestion. C'est l'idée que l'on s'en fait d'habitude, non seulement c'est l'idée que l'on s'en fait d'habitude, mais je dirai que, jusqu'à un certain moment de son texte, Freud écrit que s'il convient de laisser s'établir le transfert c'est parce qu'il est légitime d'user du pouvoir de quoi ? de suggestion que donne le transfert, le transfert ici conçu comme la prise et le pouvoir de l'analyste sur le sujet, comme le lien affectif qui fait le sujet dépendre de lui, qu'il est légitime que nous en usions pour qu'une interprétation passe.

Qu'est-ce que c'est, sinon à ce niveau énoncer de la façon la plus claire que nous usons de suggestion ? C'est parce que le patient, pour appeler les choses par leur nom, est arrivé à bien nous aimer, que nos interprétations sont ingurgitées. Nous sommes sur le plan de la suggestion. Or, bien entendu Freud n'entend pas se limiter à cela. Mais quand on dit, oui, nous allons analyser le transfert, observez bien la bifurcation qui se présente à ce niveau, c'est une bifurcation qui fait tout à fait s'évanouir le transfert en tant que disons — je souligne les termes parce que ce ne sont pas les miens, mais ceux qui sont implicites dans toute discussion sur ce sujet du transfert — en tant que prise affective sur le sujet ; car si nous considérons qu'à ce moment-là nous nous distinguons de celui qui prend appui sur son pouvoir sur le patient pour faire passer l'interprétation qu'il suggère, [si nous nous distinguons] en ceci que nous allons analyser cet effet de son pouvoir, que faisons-nous d'autre si ce n'est que renvoyer la question à l'infini ? Donc c'est encore à partir du transfert que nous analyserons ce qui vient de se passer dans le fait que le sujet a accepté l'interprétation par exemple. Il n'y a aucune espèce de raison de sortir par cette voie du cercle infernal de la suggestion. Or, nous supposons justement qu'autre chose est possible. C'est donc que le transfert est autre chose que l'usage d'un pouvoir, le transfert est déjà un champ ouvert, la possibilité d'une articulation signifiante autre et différente de celle qui enferme le sujet dans la demande. C'est pourquoi il est légitime, quel qu'en doive être le contenu, de mettre à l'horizon ceci qui s'appelle ici, non pas la ligne de la suggestion, mais la ligne du transfert, c'est-à-dire ce quelque chose d'articulé qui est en puissance au-delà de ce qui s'articule sur le plan de la demande.

Or, ce qui est là à l'horizon, c'est ce qui produit la demande en tant que telle, à savoir la symbolisation de l'autre, à savoir la demande inconditionnelle d'amour, c'est là que vient se loger ultérieurement l'objet, mais en tant qu'objet érotique. C'est là qu'il est visé par le sujet ; et dire que l'identification, en lui succédant, à cette visée de l'objet en tant qu'aimé, [dire] que l'identification en la remplaçant est une régression, cela veut dire justement que ce dont il s'agit, c'est de l'ambiguïté de cette ligne de transfert, si je puis dire, avec la ligne de suggestion ; parce que nous savons — et là je l'ai articulé depuis longtemps et tout à fait au départ, et Freud nous l'articule là — que sur cette ligne de la suggestion se fait l'identification sous sa forme primaire, cette identification que nous connaissons

bien, cette identification aux insignes qui font que l'autre en tant que sujet de la demande, celui qui a pouvoir de la satisfaire ou de ne pas la satisfaire, marque à tout instant cette satisfaction par quelque chose qui bien entendu est au premier plan, son langage, sa parole ; des rapports parlés de l'enfant avec la mère, j'en ai souligné l'importance, ils sont essentiels et ils font que tous les autres signes, toute la pantomime de la mère, comme on le disait hier soir, est quelque chose qui s'articule en termes de signifiants qui se cristallisent dans le caractère conventionnel de ces mimiques soi-disant émotionnelles qui sont ce avec quoi la mère communique avec l'enfant et qui donnent à toute espèce d'expression des émotions chez l'homme ce caractère conventionnel qui fait que la prétendue spontanéité expressive des émotions se révèle, à l'examen — et ceci sans que l'on soit forcé d'être freudien pour cela — non seulement tout à fait problématique, mais archi-flottante, à savoir que ce qui dans une certaine aire d'articulation signifiante des émotions signifie une certaine émotion, peut dans une autre aire — c'est une référence — être d'une toute autre valeur du point de vue [de l'] expression des émotions.

Donc l'identification comme telle, si elle est régressive, c'est précisément en tant que l'ambiguïté reste permanente entre la ligne de transfert et la ligne de suggestion. Autrement dit, nous n'avons pas à nous étonner que dans la suite, dans le développement, dans le détour de l'analyse, nous voyons les régressions se scander par une série d'identifications qui leur sont corrélatives, qui en marquent le temps, le rythme. D'ailleurs elles sont différentes. Il ne peut pas y avoir à la fois régression et identification. Les unes sont les arrêts, les stoppages des autres. Mais il reste que s'il y a transfert c'est très précisément pour que ceci soit maintenu sur un autre plan que sur celui de la suggestion, à savoir que ceci soit visé non pas comme quelque chose à quoi ne répond aucune satisfaction de la demande mais comme tel, comme une articulation signifiante, et c'est cela qui distingue l'une de l'autre.

Vous me direz : quelle est l'opération qui fait que nous les maintenons distinctes ? Justement notre opération ici est celle qui est abstinente ou abstentionniste, qui consiste à ne jamais, comme telle, gratifier la demande. Cela nous le savons, mais cette abstention, encore qu'elle soit essentielle, n'est pas à elle seule suffisante. Ceci saute aux yeux, c'est bien parce qu'il est dans la nature des choses que ces deux lignes restent distinctes

qu'elles peuvent le rester. Autrement dit, c'est parce que pour le sujet elles sont distinctes, et que justement entre les deux il y a tout ce champ qui n'est, Dieu merci, pas mince à saisir, qui n'est jamais aboli et qui s'appelle le champ du désir, qu'elles peuvent rester distinctes.

Autrement dit, tout ce qu'on nous demande, c'est, de par notre présence là comme Autre, de ne pas favoriser cette confusion. Car bien entendu il suffit que nous entrions là comme autre, et surtout de la façon dont nous y entrons, avec ce caractère que nous appelons permissif de l'analyse, mais permissif sur le plan verbal, mais cela suffit, il suffit que les choses soient permissives sur le plan verbal — pour quoi ? non pas bien entendu pour que le patient soit satisfait, parce qu'il est même satisfait par cela, mais il n'est pas satisfait dans les éléments de réel — il suffit qu'il soit satisfait sur le plan de la demande pour que la confusion s'établisse irrémédiablement entre ces deux plans : celui que j'appelle la ligne de transfert, et celui que j'appelle la ligne de suggestion.

Nous sommes donc, de par notre présence et en tant que nous écoutons le patient, ce qui tend à faire se confondre la ligne de transfert avec la ligne de la demande, nous sommes donc, au principe, nocifs et c'est cela que cela veut dire : la régression, c'est notre voie, mais c'est une voie descendante, c'est une voie qui, par rapport à la fin de notre action, n'en désigne pas le but mais le détour. Et c'est cela qu'il faut que nous tenions sans cesse à l'esprit. Dieu merci, il y a quelque chose qui empêche que cette confusion irrémédiable s'établisse, encore qu'il y ait toute une technique de l'analyse qui n'ait pas d'autre but et d'autre fin que de l'établir cette confusion ; et c'est pour cela qu'elle aboutit à la névrose de transfert, et que vous voyez ensuite écrit dans une revue qui s'appelle la *Revue Française de Psychanalyse*, que pour ce qui est de résoudre ce qui s'appelle la question du transfert, il n'y a plus qu'une chose à faire : faire asseoir le malade, lui montrer des choses gentilles, lui montrer que c'est joli dehors, et lui dire d'y aller en franchissant la porte à petits pas, de façon à ne pas faire lever les mouches ; et ceci par un grand technicien !

Heureusement qu'il y a entre les deux lignes quelque chose qui s'oppose à cette confusion de la ligne de transfert et de la ligne de suggestion, il y a entre les deux le désir précisément, et tout cela ce sont des choses tellement évidentes que les hypnotiseurs, disons simplement ceux qui se sont intéressés à l'hypnose, le savent bien, qu'aucune suggestion, si réussie

soit-elle, ne s'empare totalement du sujet. Qu'est-ce qui résiste ? très précisément ceci : je ne dirai même pas tel ou tel désir du sujet, c'est l'évidence, mais très essentiellement ceci : le désir d'avoir son désir. C'est encore plus évident, mais ce n'est pas une raison pour ne pas le dire. Ce sont ces formes, pour le sujet, du maintien nécessaire du désir, grâce à quoi il reste, ce qui est de la nature même du sujet humain comme tel, un sujet divisé. S'il n'est plus un sujet divisé, il est fou ; il reste un sujet divisé parce qu'il y a là un désir dont le champ après tout ne doit pas non plus être si commode à maintenir, puisque ce que je vous explique, c'est que ce pourquoi une névrose est construite comme elle est construite, une névrose hystérique, une névrose obsessionnelle, c'est pour maintenir quelque chose d'articulé qui s'appelle le désir et ceci est bien défini.

La névrose, ce n'est pas la plus ou moins grande force ou la plus ou moins grande faiblesse, ou la fixation entendue dans cette espèce de sens aussi intuitif qui consiste à s'imaginer la fixation comme quelque chose qui est arrivé en un point où le sujet a mis le pied dans un pot de colle ; la fixation, c'est évidemment autre chose, si ça ressemble à quelque chose, c'est plutôt à des piquets destinés à maintenir quelque chose qui autrement se sauverait. C'est très variable ce qu'on appelle l'élément quantitatif, la force du désir chez les névrosés, et je dirai que c'est une des choses les plus convaincantes pour assurer l'autonomie de ce qu'on appelle la modification structurale dans la névrose. C'est qu'il saute aux yeux de l'expérience que des névrosés qui ont la même forme de névrose sont des gens qui sont très diversement doués du côté de ce qu'un des auteurs[1], qui sont en cause concernant la névrose obsessionnelle, appelle quelque part « la sexualité exubérante et précoce » d'un de ses patients.

Je dois dire que la sexualité exubérante et précoce d'un patient qui est celui dont il est dit quelque part qu'il « se masturbait en se pinçant légèrement la partie périphérique du prépuce, persuadé, à l'époque, qu'il se produirait des lésions irréparables [si le fourreau se rétractait]. Il n'osait pas se laver les [sécrétions du sillon balano-préputial]…, car il redoutait de se blesser et de perdre quelque chose. Les conseils d'un médecin et de son confesseur lui donnèrent des notions plus précises sur les questions sexuelles mais son ignorance devait être encore fort grande, analogue à celle de sa jeune femme aussi bien puisque [aussi bien] ils durent consulter un médecin devant les échecs répétés de leurs tentatives de coït ». On

sait bien que tout cela, ce sont des symptômes ! Le sujet se révélera, au point au moins où l'auteur conduit son analyse, fort capable de satisfaire sa femme et de remplir ses devoirs de mari. Mais enfin ! Mais enfin ! Nous n'allons tout de même pas parler d'une sexualité exubérante qui est celle qui, par quelque force que nous supposions supporter les symptômes, se laisse tout de même languir, leurrer au point que l'on puisse donner une description pareille d'un sujet déjà parvenu à un âge avancé. Ce qui ne veut pas dire que d'un autre côté, un autre névrosé obsessionnel ne vous montrera pas un tableau différent, par exemple [celui] d'une sexualité que l'on peut en effet qualifier d'exubérante, voire de précoce.

C'est justement cette différence tout à fait sensible dans les cas cliniques — et qui d'ailleurs ne nous empêche pas de reconnaître qu'il s'agit dans tous les cas d'une seule et même névrose obsessionnelle — qui nous montre que ce pourquoi c'est une névrose obsessionnelle ça se situe tout à fait ailleurs que dans cet élément quantitatif du désir. S'il intervient, c'est uniquement, et pour autant qu'il aura justement à passer dans ce qu'on appelle les défilés de la structure. Mais ce qui caractérise la névrose dans l'occasion, c'est la structure, c'est-à-dire ce quelque chose par exemple dans le cas de l'obsessionnel qui fait que son désir — que son désir soit faible, qu'il soit en pleine puberté ou qu'il nous vienne quand il a quarante ou cinquante ans, c'est-à-dire au moment où son désir tout de même décline et qu'il désire se faire une petite idée sur ce qui s'est passé, c'est-à-dire sur ce à quoi il n'a rien compris jusque là dans son existence — c'est ce qui dans tous ces cas se présentera, non pas du tout comme la faiblesse ou la force du désir, mais dans le fait que par contre, faible ou fort, l'obsessionnel pendant tout le temps de son existence est occupé à mettre son désir en position forte, à constituer une place forte du désir, et ceci sur le plan des relations qui sont essentiellement des relations signifiantes. Dans cette place forte, habite un désir faible ou un désir fort.

La question n'est pas là. Il y a une chose certaine, c'est que dans tous les cas les places fortes sont à double tranchant ; les places fortes qui sont construites sur l'extérieur sont encore beaucoup plus ennuyeuses pour ceux qui sont dedans, et c'est là qu'est le problème. Vous voyez donc que la première forme d'identification nous est définie par le premier lien à l'objet, c'est-à-dire au niveau de ce qui se passe d'identification, si vous voulez pour schématiser, d'identification à la mère.

L'autre forme d'identification, c'est l'identification à l'objet aimé en tant que régressive, c'est-à-dire en tant qu'elle devrait se produire tout à fait ailleurs, à un point d'horizon qui bien entendu n'est pas tout à fait facile à atteindre, puisque justement étant inconditionnel, ou plus exactement soumis à la seule condition de l'existence du signifiant car, hors de l'existence du signifiant, il n'y a aucune ouverture possible de la dimension d'amour comme telle ; elle est entièrement dépendante, étant la seule condition de l'existence du signifiant, mais, à l'intérieur de cette existence, d'aucune articulation particulière, si ce n'est de ceci, qu'il y a l'existence de l'articulation ; et c'est pour cela qu'elle n'est pas tout à fait facile à formuler puisqu'en somme rien ne saurait la compléter, la combler, même pas la totalité de mon discours dans toute mon existence, puisqu'elle est l'horizon de mes discours, en plus. Ce qui pose justement la question de savoir ce que veut dire ce *$*, mais à ce niveau ; autrement dit, de quel sujet s'agit-il ?

Il n'y a pas lieu de s'étonner que ceci ne constitue jamais qu'un horizon, à savoir que tout le problème est de savoir ce qui va se construire, s'articuler dans cette direction, dans cet intervalle. Cette direction, dans laquelle ce qui s'articule, s'articule pour le névrosé en somme, est la bonne ; le névrosé qui vit quoi ? qui vit le paradoxe du désir exactement comme tout le monde, car il n'y a pas d'humain inséré dans la condition humaine qui y échappe. La seule différence entre ce qu'on appelle un rapport normal du désir et le névrosé ce n'est pas simplement ce paradoxe, car ce paradoxe du désir est fondamental, [mais] c'est que le névrosé est ouvert à l'existence de ce paradoxe comme tel ; ce qui, bien entendu, ne lui simplifie pas l'existence, à lui, mais tout de même ne le met pas dans une position si mauvaise d'un certain point de vue que nous pouvons carrément à cette occasion articuler, le point de vue du philosophe — le point de vue du philosophe non plus n'est pas clair — autrement dit que l'on peut fort bien le mettre en question de la même façon que le point de vue du névrosé ; on ne sait même pas s'il a l'occasion de [percevoir ce paradoxe du désir].

Que ceci soit valable ou pas, il est certain qu'il est dans la nature des choses qu'il en soit ainsi, parce que c'est quand même sur quelque chose, sur une voie, sur une ligne, sur une ouverture qu'il y a quelque parenté avec ce qu'articule le philosophe, ou tout au moins ce qu'il devrait articu-

ler, car, à la vérité, ce problème du désir, vous l'avez déjà vu bel et bien, et soigneusement, et correctement, et puissamment articulé dans la voie du philosophe. Jusqu'à présent ce qui me paraît une des choses les plus caractéristiques de la philosophie c'est que c'est là ce qu'il y a dans la philosophie de plus soigneusement évité.

Ceci me pousserait à ouvrir une autre parenthèse sur la philosophie de l'action, et qui aboutirait aux mêmes conclusions, à savoir que l'action dont on parle à tort et à travers — à savoir qu'on y voit je ne sais quel instrument de la spontanéité, de l'originalité de l'homme en tant qu'il vient là pour transformer les données du problème, transformer le monde comme on dit — il est très singulier que l'on ne mette jamais en valeur ce qui pourtant pour nous est cette vérité d'expérience, à savoir ce caractère profondément paradoxal, et tout à fait patent du paradoxe du désir à l'action, ses traits et ses reliefs que je commençais de vous introduire la dernière fois en faisant allusion au caractère d'exploit, de performance, de démonstration, d'action, voire même d'issue désespérée; ces termes que j'emploie ne sont pas de moi parce que le terme de [*Wirkung*] est employé par Freud pour désigner l'action tout à fait paradoxale, l'action tout à fait généralisée, l'action humaine. L'action humaine est, tout spécialement là où on prétend la désigner en accord avec l'histoire, comme le passage du Rubicon. Mon ami Kojève parle de cela comme de quelque chose qui est là le point de concours, la solution harmonieuse entre le présent, le passé et l'avenir de César, encore que, la dernière fois que je suis passé de ce côté, je ne l'ai jamais vu qu'à sec. Il était immense, et à l'époque où j'y étais, il était à sec, ce n'était pas dans la même saison où César l'a franchi; et même dans le fait que César a passé le Rubicon, avec le génie de César, dans le fait de passer le Rubicon il y a toujours quelque chose qui comporte qu'on se jette à l'eau puisque c'est une rivière.

En d'autres termes, l'action humaine n'est pas quelque chose de si harmonieux que cela, et pour nous autres, analystes, c'est bien la chose la plus étonnante du monde que personne dans l'analyse ne se soit proposé ou mis à essayer d'articuler ce qui concerne l'action, justement dans cette perspective paradoxale où nous la voyons sans cesse, où nous n'en voyons jamais d'autre. Ce qui nous donne d'ailleurs assez de mal pour bien définir ce qui s'appelle à proprement parler *acting-out* : *l'acting-out*, dans un certain sens, à cet égard, étant une action comme une autre, mais prenant

justement son relief d'être provoquée par le fait que nous utilisons le transfert, c'est-à-dire que nous faisons quelque chose d'extrêmement dangereux, et d'autant plus dangereux que, comme vous le voyez d'après ce que je vous suggère, nous n'avons pas une idée très, très précise de ce que c'est.

Peut-être ceci est-il une indication au passage qui vous éclairera ce que je veux dire si je vous dis que la résistance — et la résistance d'une façon tout à fait sensible et matérielle, à savoir la résistance pour autant que le sujet dans certains cas n'accepte pas d'interprétations telles que nous les lui présentons sur le plan justement de la régression — est une chose qui semble si bien coller au premier abord ; à savoir que pour lui ça ne lui semble pas coller du tout comme cela, et, si le sujet résiste, il finira bien par lâcher si nous insistons, vu que nous sommes toujours prêts à jouer sur la corde de la suggestion.

Cette résistance, pour autant qu'elle exprime la nécessité du maintien du point où il s'agit justement d'articuler le désir autrement, à savoir sur le plan du désir, cette résistance, quelle valeur a-t-elle ? mais très précisément la valeur que Freud dans certains textes lui donne. S'il l'appelle *Übertragungswiderstand* c'est parce qu'elle est la même chose que le transfert, le transfert au sens où je vous le dis pour l'instant, où sans doute ce qu'il s'agit de maintenir c'est l'autre ligne, la ligne du transfert, la ligne de l'articulation à une autre exigence que celle que nous lui donnons immédiatement, en réponse à la demande.

Je voudrais vous dire, après ce rappel qui ne correspond qu'à des évidences, mais à des évidences qui ont quand même je crois besoin d'être articulées, vous dire que la seconde identification veut dire le point où se juge ce qui se passe en tant que régressif ; que c'est cet appel de transfert qui permet ce chahut des signifiants qui s'appelle régression, et qui doit nous mener à quelque chose d'au-delà de nous-mêmes qui est ce que nous essayons de viser pour l'instant, à savoir comment opérer avec le transfert, mais qui tout naturellement tend à se dégrader en quelque chose que nous pouvons toujours satisfaire à son niveau régressif d'une certaine façon, c'est-à-dire en nous faisant une certaine conception de l'analyse, celle justement qui se laisse fasciner par la notion de frustration et par différentes articulations qui, à l'occasion, s'expriment dans la relation d'objet de mille façons. Toutes les façons, si je puis dire, d'articuler l'analyse tendent tou-

jours à se dégrader, ce qui n'empêche pas l'analyse d'être tout de même autre chose.

La troisième forme d'identification, Freud nous l'articule comme ceci : « cette forme d'identification qui peut naître d'une communauté nouvellement perçue avec une personne qui n'est pas du tout l'objet d'une pulsion sexuelle ». Où se situe-t-elle cette troisième identification ? Freud nous l'exemplifie d'une façon qui ne laisse aucune espèce d'ambiguïté sur la façon d'y répondre sur ce schéma. Il donne comme exemple l'identification de l'hystérique. Il nous l'articule exactement. Comme je vous le disais tous ces temps-ci, dans Freud c'est toujours dit de la façon la plus claire : pour l'hystérique le problème est quelque part de fixer, au sens où un instrument d'optique permet de fixer un point, de fixer son désir, ce désir qui, pour elle, vient présenter quelques difficultés spéciales.

Essayons d'articuler plus précisément ceci. Ce désir, il est quand même voué, pour elle, à je ne sais quelle impasse, puisqu'elle ne peut réaliser cette fixation du point de son désir qu'à condition de s'identifier à n'importe quoi, à un petit trait — Freud l'écrit : quand je vous dis un insigne, un trait, un seul trait dit-il, peu importe lequel, de quelqu'un d'autre chez lequel elle peut pressentir qu'il y a le même problème du désir… — c'est-à-dire que son impasse, à l'hystérique, lui ouvre toutes grandes les portes de l'autre, tout au moins toutes grandes du côté de tous les autres, c'est-à-dire de tous les hystériques possibles, voire de tous les moments hystériques de tous les autres, pour autant qu'elle pressent chez eux un instant le même problème qui est celui de cette question sur le désir. Voilà comment Freud le situe. Je vous le montrerai : la question, encore qu'elle s'articule un peu différemment, est, du point de vue de la relation de la topologie, exactement la même pour l'obsessionnel et pour cause !

En d'autres termes, cette identification dont il s'agit est celle qui est ici, à savoir le lieu où je vous ai désigné, la dernière fois, chez l'obsessionnel, le fantasme. C'est pour autant qu'il y a un point où le sujet a à établir un certain rapport imaginaire avec l'autre, non pas en soi si je puis dire, et pourquoi ? à savoir en tant que c'est ce rapport imaginaire qui lui apporte une satisfaction. Il nous est bien précisé qu'il s'agit là d'une personne ou d'un objet qui n'a aucun rapport avec un *sexual trieb* quelconque. C'est autre chose, c'est un support, si vous voulez c'est une marionnette du fantasme. J'ai donné à ce mot fantasme toute l'étendue que vous voudrez. Il

s'agit du fantasme comme je l'ai articulé la dernière fois, et comme j'y reviendrai en tant que le fantasme peut être un fantasme inconscient. Ici l'autre ne sert à rien, ce qui n'est pas peu, [sinon] de permettre au sujet de tenir une certaine position qui évite ce collapsus du désir, qui [est] le problème du névrosé. Voilà une troisième forme d'identification qui est tout à fait essentielle. Comme je ne sais pas où cela nous mènerait, parce que c'est toujours plus long qu'on ne pense, le fait d'entrer dans la lecture de l'observation de l'article paru dans la *Revue Française de Psychanalyse* où il y a mon rapport sur l'agressivité en psychanalyse, je vous demande de le lire. J'y reviendrai, mais je voudrais à ce propos articuler aujourd'hui le point où je désigne l'erreur de la technique d'analyse [qui ramène au présent le] transfert homosexuel dans la névrose obsessionnelle.

Ce qui se produit, pour autant que dans les fantasmes apparaît l'objet phallique et nommément l'objet phallique en tant qu'il est fantasmatiquement le phallus de l'analyste, est quelque chose qui se produit là au point de prolifération déjà institué, mais qui peut toujours être stimulé, à savoir là où le sujet, en tant qu'obsessionnel, maintient par son fantasme la possibilité de se maintenir — [position] pour elle, l'hystérique, beaucoup plus scabreuse et beaucoup plus dangereuse — en face de son désir. C'est ici qu'apparaît φ, le phallus fantasmatique en tant que [dans] cette technique que je désigne, c'est là que l'analyste va se faire, par ses interprétations présentes, insistant pour que le sujet en quelque sorte consente à communier, à avaler, à s'incorporer fantasmatiquement cet objet partiel.

Je dis que ceci est une erreur de plan, que c'est très probablement faire passer sur le plan de l'identification suggestive, sur le plan de la demande, ce qui est à ce moment-là mis en cause; que c'est favoriser une certaine identification imaginaire du sujet en profitant, si je puis dire, de la prise que donne la position suggestive ouverte à l'analyse sur le fondement du transfert; que c'est donner une solution fausse, déviée, à côté, à ce qui est en cause, je ne dis pas dans ses fantasmes, mais dans le matériel qu'apporte effectivement le sujet à l'analyste, et ceci se lit dans les observations elles-mêmes où on entend construire là-dessus toute une doctrine, toute une théorie de l'objet partiel, de la distance à l'objet, de l'introjection de l'objet, de tout ce qui s'en suit; et pour ne faire qu'introduire ce que je poursuivrai la prochaine fois dans le détail, je vais vous en donner un exemple.

A tout instant, dans cette observation, est sensible, perceptible, le fait que le problème qui est la solution de l'analyse de l'obsessionnel c'est que l'obsessionnel découvre la castration pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour la Loi de l'Autre. C'est l'Autre qui est châtré ; et pour des raisons qui sont celles de sa fausse implication dans ce problème le sujet se sent lui-même menacé par cette castration, sur un plan tellement aigu qu'il ne peut pas s'approcher de son désir sans en ressentir les effets.

Ce que je suis en train de dire, c'est que cet horizon de l'Autre, du grand Autre comme tel, et en tant que distinct du petit autre, et du fait que c'est là qu'est le problème, est à tout instant touchable dans cette observation. Dès l'origine dans son anamnèse chez ce sujet — qui, la première fois qu'il a un rapprochement avec une petite fille, fuit, oppressé sous l'angoisse et va le confier à sa mère, et se sent tout rassuré à partir du moment où il lui dit : « je te dirai tout » ; il n'y a qu'à prendre ce matériel à la lettre — il n'y a qu'une référence et un maintien qui bien entendu est un maintien virtuel, un projet, une référence éperdue à l'Autre comme lieu de l'articulation verbale dans lequel le sujet va entièrement s'investir désormais. C'est le seul refuge possible à la panique qu'il éprouve à l'approche de son désir, c'est déjà inscrit, il s'agit de voir ce qu'il y a dessous.

Quand après toutes sortes de sollicitations de l'analyste certains fantasmes viennent au jour, nous arrivons à un rêve que l'analyste interprète — il le dit tout de suite — strictement comme le fait que devient patente la tendance homosexuelle passive chez le sujet. Voici ce rêve : « Je vous accompagne à votre domicile particulier — dans votre chambre il y a un grand lit — je m'y couche — je suis extrêmement gêné — il y a un bidet dans un coin de la chambre — je suis heureux quoique mal à l'aise ». On nous dit qu'après préparation de ce sujet par une période déjà antérieure de l'analyse le sujet n'éprouve pas beaucoup de difficultés à admettre la signification homosexuelle passive de ce rêve. Est-ce là ce qui à nos yeux suffit à l'articuler ? assurément en reprenant cette observation, on peut montrer tous les indices qui prouvent que cela ne suffit pas, mais il y a une chose certaine, c'est que le texte même du rêve nous montre que le sujet vient se mettre, c'est bien le cas de le dire, à la place de l'autre ; il le dit : « je suis à votre domicile particulier — je suis couché dans votre lit ».

Homosexuel passif, pourquoi ? jusqu'à nouvel ordre, rien ne s'y manifeste qui fasse en cette occasion de l'autre un objet de désir. Par contre j'y

vois d'une façon tout à fait claire, désigné aussi en position tierce et dans un coin, quelque chose qui est pleinement articulé et auquel personne ne semble faire attention, qui n'est pourtant pas là pour rien : c'est le bidet. A savoir quelque chose qui à la fois présentifie le phallus et ne le montre pas, puisque je ne présage pas que, dans le rêve, il soit indiqué que quiconque soit occupé à s'en servir. Le bidet est là indiquant que ce dont il s'agit, ce qui est problématique, c'est en effet quelque chose qui est présent dans la question. Ce n'est pas pour rien qu'il vient ce fameux objet partiel. C'est le phallus, mais le phallus est là justement posé en tant, si je puis dire, que question : l'autre l'a-t-il ou ne l'a-t-il pas ? C'est l'occasion de le montrer ! l'autre l'est-il ou ne l'est-il pas ? C'est ce qui est en arrière. Bref, c'est la question de la castration, la question même, si vous voulez, pour cet obsessionnel en proie à toutes sortes d'obsessions de propreté qui montrent bien à quel point, à l'occasion, cet instrument peut être une source de danger.

Et ces obsessions de propreté, ce n'est pas pour rien que je les évoque là, car je vous ai lu ce petit morceau du bidet qui montre que le bidet, pour lui, pendant longtemps a présentifié le phallus, au moins le sien propre. C'est la question à propos du phallus, et à propos du phallus en tant qu'il est mis en jeu, et au niveau de l'autre comme étant l'objet de cette opération essentiellement symbolique qui fait que dans l'autre, et au niveau de l'autre, et au niveau du signifiant, le phallus est le signifiant de ce qui est frappé par l'action du signifiant, de ce qui est sujet à castration.

C'est là l'articulation essentielle, à savoir pour autant que la visée n'est pas de savoir si le sujet à la fin se sentira conforté en lui par l'assomption d'une puissance supérieure [à partir] de l'assimilation à un plus fort que lui, mais de savoir comment il aura résolu effectivement la question qui est à l'horizon implicite dans la ligne même de ce qu'indique la structure de la névrose, à savoir l'acceptation ou non du complexe de castration, pour autant qu'étant réalisée, [la castration], elle, est réalisée dans sa fonction signifiante.

C'est ici que se distingue une technique de l'autre, et je vous montrerai pourquoi ; indépendamment de la légitimité liée à la structure, liée au sens même de l'existence du désir de l'obsessionnel, indépendamment de cela, la solution thérapeutique — si vous voulez, le nœud, le bouclage, la cicatrice disons même — obtenue ne rend absolument pas douteux qu'une

certaine technique est défavorable, ne correspond pas à ce qu'on peut appeler une guérison, ni même à une orthopédie, fût-elle boiteuse, que l'autre seule peut donner non seulement la solution correcte mais l'efficace solution.

1 - Maurice Bouvet, « Importance de l'aspect homosexuel du transfert dans le traitement de quatre cas de névrose obsessionnelle masculine », *Revue Française de Psychanalyse*, XII, 1948, n°3, pp. 419-455 - Dans les *Œuvres complètes*, T .I, pp. 13-47. Paris, Payot 1967.

# Leçon XXV

*11 juin 1958*

Nous allons reprendre notre propos toujours à l'aide de notre petit schéma. Certains d'entre vous se posent des questions sur le petit signe en losange tel qu'il est employé par exemple quand j'écris : *$* en face du petit *a*, du petit autre. Cela ne me paraît pas extrêmement compliqué.

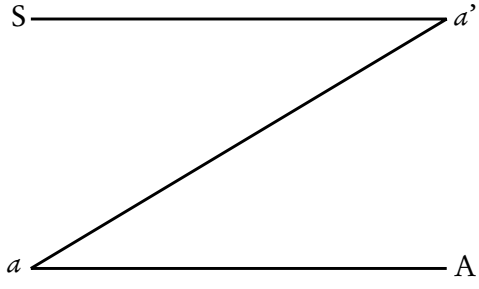


Mais enfin, puisque certains s'en posent la question, je rappelle que le losange dont il s'agit, c'est la même chose que le carré d'un schéma beaucoup plus ancien et fondamental dans lequel s'inscrit le rapport du sujet à l'Autre en tant qu'objet de la parole, et en tant que message de l'Autre dans cette première approximation que nous avons faite de ce qui vient de l'Autre et qui rencontre la barrière du rapport *a-a'*qui est la relation imaginaire.

Qu'est-ce que cela veut dire ?

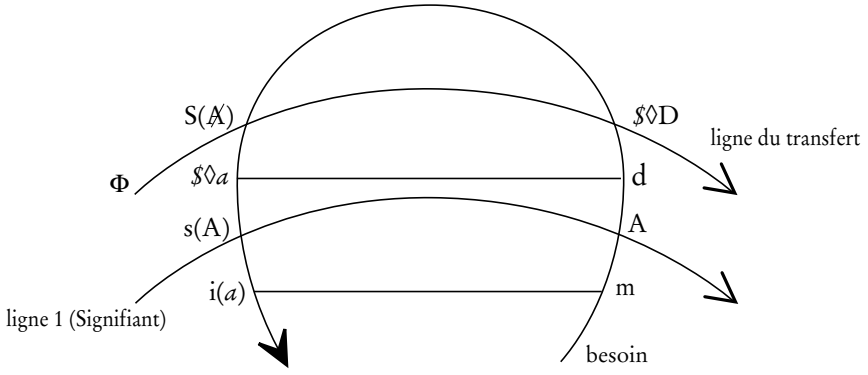


Cela veut dire que cela exprime le rapport du sujet barré ou pas barré selon le cas, c'est-à-dire en tant que marqué par l'effet du signifiant, [ou] simplement en tant que nous [le] considérons comme sujet tout simplement encore indéterminé, encore non refendu par la *Spaltung* qui résulte de l'action du signifiant, le rapport donc de ce sujet à quelque chose qui est déterminé par ce rapport quadratique, et qui, quand je l'inscris comme cela [$◊a], n'est pas autrement déterminé quant aux sommets du quadrant dont il s'agit dans ce châssis, par exemple du petit autre, c'est-à-dire du semblable, de l'autre imaginaire.

Si j'écris *$* par rapport à la demande, ou *$*◊D, c'est la même chose. Ça ne préjuge pas du coin de [ce] petit carré sur lequel intervient la demande en tant que telle, c'est-à-dire l'articulation sous la forme du signifiant d'un besoin.

Ici nous avons donc une ligne qui est une ligne signifiante, et assurément comme telle, articulée, puisqu'elle se produit à l'horizon de toute articulation signifiante, elle est l'arrière-plan fondamental de toute articulation d'une demande. Ici (deuxième ligne) c'est articulé en général. Si mal que ce soit, nous avons une articulation précise, une succession de signifiants, des phonèmes.

Derrière, c'est-à-dire dans l'au-delà de toute articulation signifiante, ceci représente ou correspond à l'effet de la ligne signifiante, de l'articulation signifiante en tant que prise dans son ensemble, du fait que par sa seule présence elle fait apparaître du symbolique dans le réel. C'est dans sa totalité, et en tant qu'elle s'articule, qu'elle fait apparaître cet horizon

ou ce possible de la demande, cette puissance de la demande qui est, [bien] qu'elle soit essentiellement et de sa nature demande d'amour, demande de présence, ceci avec toute l'ambiguïté, naturellement.

C'est pour fixer quelque chose que je dis d'amour. La haine dans cette occasion a la même place. C'est uniquement dans cet horizon que l'ambivalence de la haine et de l'amour peut se concevoir; c'est aussi dans cet horizon que nous pouvons voir au même point, venir ce tiers terme franchement homologue de l'amour et de la haine par rapport au sujet, et que justement j'ai trouvé dans un texte et ailleurs, l'ignorance.

C'est donc ici que se trouve le signifiant de A, en tant que marqué de l'action du signifiant, c'est-à-dire de $\not{A}$ barré, c'est-à-dire que dans ce point précis qui est l'homologue du point où sur la ligne de la demande apparaît dans le schéma fondamental de toute demande ce retour du passage de la demande par l'Autre qui s'appelle le message, si vous voulez, d'une façon homologue, ce qui a à se produire au point de message dans la seconde ligne, c'est justement ce message d'un signifiant, signifiant que l'Autre est marqué par le signifiant.

Cela ne veut pas dire que ce message se produit; il est là en un point homologue comme possibilité de se produire, et, d'autre part, en un point homologue de ce point où la demande arrive à l'Autre, c'est-à-dire où elle est soumise à l'existence du code dans l'Autre, au lieu de l'Autre, au lieu de la parole, vous avez à cet horizon également ce qui peut se produire qui s'appelle cette référence, ce qu'on appelle cette prise de conscience, mais ce n'est pas simplement prise de conscience, cette articulation par le sujet en tant que parlant de quelque chose qui est sa demande comme telle, et par rapport à laquelle il se situe.

Que ceci doive pouvoir se produire, c'est la présupposition fondamentale de l'analyse elle-même, c'est ce qui se produit au premier plan dans l'analyse. Ça n'est, non pas essentiellement et comme premier pas, le renouvellement par le sujet de ses demandes. Bien sûr d'une certaine façon, c'est un renouvellement, mais c'est un renouvellement articulé; c'est dans son discours que le sujet d'une certaine façon fait apparaître sa demande, soit directement, soit en filigrane de son discours — ce qui assurément est toujours beaucoup plus important pour nous quand c'est en filigrane que quand c'est renouvelé directement par la forme et la nature de sa demande — c'est-à-dire par les signifiants sous lesquels cette deman-

de se formule, et c'est en tant que cette demande se formule dans des signifiants archaïques que nous parlons de régression anale, orale, par exemple.

Je vous rappelle que, la dernière fois, ce que j'ai articulé, que j'ai voulu introduire, c'est que tout ce qui se produit qui est de la nature à proprement parler du transfert est suspendu à l'existence de cette arrière-ligne, de cette ligne qui part d'un point dont nous pouvons donner le départ par le Φ, et qui finit par un D, dont nous préciserons ultérieurement le sens par rapport à cette ligne Φ — D dont elle est l'origine, le fondement, le fondement de cet effet du signifiant comme tel dans l'économie subjective; c'est en tant que quelque chose se situe par rapport à cette ligne que l'on peut parler de transfert, c'est-à-dire que tout ce qui est de l'ordre du transfert, selon l'action de l'analyste ou sa non-action, selon son abstention ou sa non-abstention, tend toujours à jouer dans cette zone intermédiaire et peut toujours d'une certaine façon venir se ramener à l'articulation de la demande.

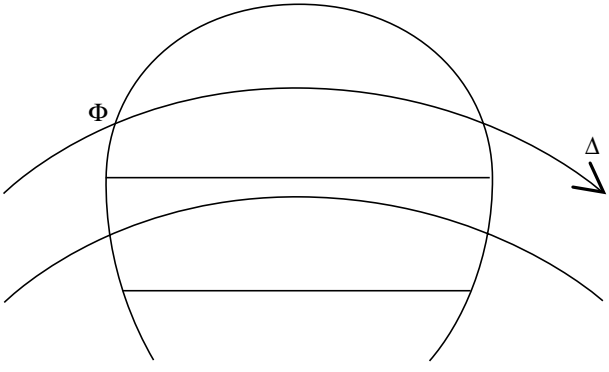


D'une certaine façon, bien sûr à tout instant il est je dirai normal, il est dans la nature de l'articulation verbale dans l'analyse, que quelque chose vienne s'articuler sur le plan de la demande. Mais si précisément la loi analytique est qu'il ne sera satisfait à aucune demande du sujet, ce n'est justement pas pour autre chose que parce que nous spéculons sur le fait que dans l'analyse quelque chose se produira qui tendra à faire jouer cette ligne de la demande, [mais] non pas sur le plan d'une demande précise, formulée, satisfaite ou non satisfaite; tout le monde est d'accord : ce n'est pas parce que nous frustrons le sujet de ce qu'il peut nous demander à

l'occasion, que ce soit à l'extrême de nous embrasser les mains, ou que ce soit simplement de lui répondre, ce n'est pas cela qui joue ; c'est une frustration plus profonde, de la nature, de l'essence même de la parole en tant qu'elle même fait surgir cet horizon de la demande. Et c'est toujours en somme au niveau de cet horizon que j'ai appelé tout simplement, pour fixer les idées, de demande d'amour, et qui, vous le voyez, peut être aussi demande d'autre chose, peut être une certaine demande concernant la reconnaissance de son être, avec tout ce que cela fait surgir de conflits, pour autant que l'analyste par sa présence, en tant que semblable, le nie.

La négation hégélienne du rapport des consciences, se profile là aussi à l'occasion : demande de savoir. Il y a cela naturellement à l'horizon de la relation analytique.

Ce pourquoi ceci nous intéresse, ce pourquoi ceci est intéressé dans les symptômes, ce pourquoi ceci sert à la résolution des névroses, c'est pour autant que c'est dans ce rapport topologique avec ces deux lignes en tant qu'elles sont formées par toute articulation de la parole dans l'analyse, que se situent les quatre sommets :

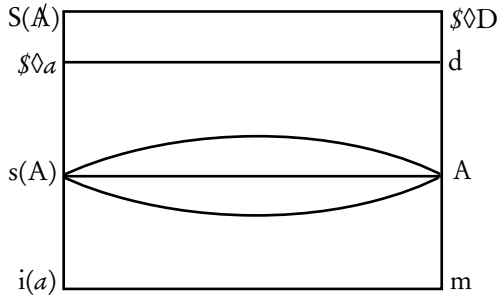


de cet autre, lieu de référence du sujet, à l'autre qui est le lieu de référence imaginaire pour autant qu'ici ce n'est qu'un faux sommet ; ils sont réalisés par le rapport narcissique ou spéculaire du moi à l'image de l'autre, en tant que lui est déjà en deçà, antérieur, tout entier impliqué dans la première relation de la demande, et qu'au-delà, c'est dans la zone intermédiaire entre la demande articulée et son horizon essentiel, articulé aussi bien sûr, puisque c'est la zone de toutes les articulations dont il s'agit, articulé aussi comme tel puisqu'il est supporté par ce qui est articulé, mais ce qui ne veut pas dire articulable, bien entendu, car ici ce qui est à l'horizon,

et à proprement parler ce dernier terme en tant que rien ne suffit à le formuler d'une façon complètement satisfaisante, sinon par la continuation indéfinie du développement de la parole, c'est dans cette zone intermédiaire que se situe ce quelque chose qui s'appelle le désir — le désir en tant qu'il nous intéresse, le désir en tant que c'est le désir qui est proprement mis en cause dans toute l'économie du sujet, et qu'il peut être intéressé dans ce qui se révèle dans l'analyse, à savoir dans tout ce qui dans la parole se met à se mouvoir dans ce jeu d'oscillation entre les signifiants, si je puis dire, terre à terre, du besoin, et tout ce qui résulte au-delà de l'articulation de ce signifiant, de la présence constante du signifiant en tant que présent dans l'inconscient du sujet, c'est-à-dire en tant qu'il a déjà pétri, formé, structuré le sujet — c'est ici dans cette zone intermédiaire, et je vous ai dit pourquoi, [que] se situe le désir, le désir de l'homme en tant qu'il est le désir de l'Autre, c'est-à-dire qu'il est au-delà du passage de l'articulation du besoin de l'homme dans cette nécessité de la faire valoir pour l'Autre ; ce désir sous sa forme de condition absolue, de quelque chose qui est au-delà de toute satisfaction du besoin, et qui se produit dans la marge qui existe entre la demande de satisfaction du besoin et la demande d'amour, se situe là. C'est la problématique de ce désir en tant que le désir de l'homme est toujours pour lui à rechercher au lieu de l'Autre, et ce qui fait que le désir est un désir structuré dans ce lieu de l'Autre comme tel, et en tant que le lieu de l'Autre est le lieu de la parole, c'est ce qui fait toute la problématique du désir, du désir humain, et qui le fait sujet aux formations de l'inconscient, à la dialectique de l'inconscient, qui fait que nous avons affaire à lui, que nous pouvons influer sur lui par ce fait qu'il est ou non articulé dans la parole dans l'analyse. Il n'y aurait pas d'analyse s'il n'y avait pas cette situation fondamentale.

Ceci dit, nous avons ce qui est, si l'on peut dire, son répondant, son support, le point où il se fixe sur son objet qui, bien loin d'être un objet en quelque sorte naturel, est un objet toujours constitué par une certaine position prise du sujet par rapport à l'autre. C'est à l'aide de cette relation fantasmatique dans son essence, dans sa nature que l'homme se retrouve et situe son désir, d'où l'importance de ses fantasmes, d'où le fait que dans Freud vous verrez avec quelle rareté le terme d'instinct est employé. Il s'agit toujours de pulsions, autrement dit de quelque chose qui est un terme technique donné à ce désir, en tant que la parole l'isole, le fragmen-

te et le met dans ce rapport problématique et désarticulé avec son propre but, c'est-à-dire ce qu'on appelle la direction de la tendance, avec son objet.

D'autre part vous savez qu'il est essentiellement fait de substitution, de déplacement, voire [de] toutes les formes de transformation et d'équivalence essentiellement sujettes à parole.

Nous étions arrivés la dernière fois à essayer de centrer de plus près les problèmes autour de quelque chose qui doit bien avoir rapport avec ce qui est là dit puisqu'en fin de compte certains des éléments en transparaissent dans les études, spécialement de la nature de la névrose obsessionnelle dont je vous ai mis plusieurs fois en mesure de prendre connaissance par vous-mêmes ; et il est certain que certains éléments : terme, distance à l'objet, l'objet phallique, relation à l'objet, qui y sont intéressés, ne peuvent pas dans la relation du moins postérieure de ces études, manquer de nous provoquer à voir comment nous pouvons les juger, les estimer à la lumière de ce que ceci apporte.

J'avais donc pris la dernière fois dans leur relation deux cures, deux cas de névrose obsessionnelle, dans l'article : *Importance de l'aspect homosexuel du transfert*.

Je vous ai fait remarquer combien d'une certaine façon se présente comme problématique le résultat de telle ou telle suggestion, disons direction, ou même disons à proprement parler interprétation, qui sont données de ce fantasme. Je vous ai fait remarquer à propos d'un rêve par exemple, combien par certains présupposés on se trouve à simplifier dans le système [certains éléments], on arrive à éluder certains éléments de relief et donc le rêve lui-même. On a parlé de rêve de transfert homosexuel, comme si même ceci pouvait avoir un sens là où le rêve lui-même donne l'image de ce dont il s'agit, à savoir d'une relation qui est loin d'être duelle, pour autant que je vous montrais, dans la présence ici tout à fait piquante sous la forme d'un objet, d'un objet qui est à l'occasion, là, le fameux bidet dont on parle dans ce rêve, le sujet donc qui était dans le rêve transporté dans le lit de l'analyste, qui est là à la fois à l'aise, attitude que l'on peut en effet qualifier, d'après le contenu manifeste du rêve, d'attente, mais avec la présence tout à fait articulée et essentielle de ce lit.

On peut être d'autant plus étonné que l'analyste ne s'y arrête pas qu'un autre texte du même analyste montre qu'il est loin d'ignorer la signification proprement phallique de ce que certains analystes ont appelé le pénis en

creux ou la coupe, pour autant que c'est une des formes sous lesquelles peut se présenter au niveau de l'assomption de l'image phallique par le sujet féminin, précisément le signifiant phallus. En somme cette sorte de *Graal*, qui nous est ici présenté dans le rêve, est bien quelque chose qui est tout au moins de nature à retenir l'attention, voire à susciter chez celui qui interprète, en termes de relation à deux, ce rêve, [à susciter] quelque prudence.

Je dirai plus : cette observation n° 2, je l'ai relue une fois de plus. J'ai lu aussi celle qui la précède. Il me semble vraiment que ce n'est pas là la plus intéressante, [celle] sur laquelle on puisse faire porter la critique, car vraiment portée à ce niveau [c'est] véritablement évident ; je vous prie simplement de relire cette observation. [n° 1].

Prenons tout de même au hasard par exemple cette phrase : « Nous fîmes donc allusion à un temps déjà second de l'analyse, alors qu'une intervention de cette nature avait précédé antérieurement, mais on y revient parce qu'en quelque sorte déjà le sujet qui a été vraiment attiré sur le fait d'approfondir le transfert… La situation de transfert devient de plus en plus précise… Il fallut insister pour vaincre certains silences… Le transfert devenait donc franchement homosexuel… Nous fîmes donc allusion au fait que s'il existe — puisqu'il s'agit de faciliter — entre hommes des relations affectueuses que l'on désigne par le nom d'amitié et dont personne n'ignore que ces relations prennent toujours un certain caractère de passivité pour l'un des partenaires, lorsque celui qui se trouve dans la nécessité de recevoir… des directives… Nous eûmes à ce moment difficile l'idée d'user d'une analogie qui pouvait être sentie *de plano* par cet ancien officier. Pourquoi les hommes au combat se font-ils tuer pour un chef qu'ils aiment, si ce n'est justement parce qu'ils acceptent avec une absence absolue de résistance, ses consignes et ses ordres ? Ainsi, ils épousent si bien les sentiments et les pensées du chef, qu'ils s'identifient avec lui et font le sacrifice de leur vie comme il le ferait lui-même s'il se trouvait en leur lieu et place ».

Vous voyez qu'une intervention de cette espèce doit demander un secteur assez sérieux de silence.

« Ils ne peuvent agir ainsi que parce qu'ils aiment passivement leur chef ».

« Cette remarque ne fit pas disparaître immédiatement toute retenue, mais elle lui permit de continuer à se montrer objectif, alors qu'il

allait revivre avec nous d'autres situations homosexuelles plus précises, celles-là ! ».

En effet ceci ne manque pas. A la vérité il est tout à fait clair que le fait d'orienter, de faciliter, d'ouvrir la pente de toute une élaboration imaginaire dans ce qu'on appelle la relation à deux entre analysé et analyste, d'une façon dont c'est l'observation elle-même qui témoigne à quel point elle n'est pas simplement systématique, elle est véritablement insistante, et sur les deux termes, dans les deux plans elle choisit tout ce qui, dans le matériel, va dans le sens simplificateur d'élaborer la relation à deux en tant qu'elle est pourvue d'une signification par l'analyste.

Ici il ne s'agit même pas de cet élément sur lequel je viendrai insister par la suite, qui est la part de la marque que donne à l'interprétation l'introduction d'un signifiant. Ici l'interprétation, c'est-à-dire ce qui nécessite que l'interprétation soit quelque chose d'une nature brève, c'est précisément ceci : c'est qu'elle est essentiellement, et qu'elle doit être essentiellement centrée sur le maniement du signifiant.

Ici qu'avons-nous ? Nous avons manifestement une intervention dans la [paraphrase] même dont il s'agit. [Elle] montre le caractère significatif, compréhensionnel, persuasif qui consiste à induire le sujet à vivre précisément cette relation, qui comme telle est articulée et considérée à ce niveau de l'œuvre de l'auteur comme une relation à deux, exactement chez lui à articuler cette notion de la situation analytique comme une « relation si simple » comme il s'exprime ailleurs, une relation à deux.

Ici nous nous trouvons de la façon la plus manifeste — chacun peut le toucher du doigt, il n'y a même pas besoin d'être analyste pour s'en apercevoir — devant quelque chose qui s'apparente de sa nature à la suggestion, qui, en tout cas par le seul fait qu'elle choisit une signification sur laquelle elle revient à trois reprises rien que dans cette observation qui a environ six pages, nous montre les étapes essentielles de ce rapport de l'analysé à l'analyste, et se présente sous la forme d'une facilitation de la compréhension de la situation à deux en des termes de rapports homosexuels — en tant qu'ils nous sont présentés classiquement dans la doctrine freudienne comme étant ce quelque chose de libidinal qui est sous-jacent à tous les rapports considérés sous l'angle social — c'est-à-dire sous cette forme éminemment ambiguë qui ne permet pas de distinguer ce qui est à proprement parler la pulsion homosexuelle en tant qu'elle se dis-

tingue dans le choix d'un objet érotique, celui du sexe opposé à celui que la norme peut souhaiter.

Il y a quelque chose qui est d'une autre nature que l'emploi du terme homosexuel à propos de cette sous-jacence libidinale. Ceci pose assurément toutes sortes de problèmes, mais leur emploi sous forme d'endoctrination à l'intérieur de la thérapeutique, je ne dis pas qu'il soit en lui-même illégitime, je dis qu'assurément le fait qu'il soit systématique pose le problème de toute l'orientation, de toute la direction de la cure. Car nous voyons bien en effet dans quelle mesure ceci peut être porteur d'effet, mais ne voyez-vous pas du même coup aussi qu'il y a là un choix dans le mode d'intervention à propos de la névrose obsessionnelle, et que tout ce que vous savez par ailleurs de la névrose obsessionnelle rappelle bien que ce rapport du sujet à lui-même, à son existence au monde, qui s'appelle une névrose obsessionnelle, est quelque chose d'infiniment plus complexe, de toutes façons, qu'un rapport d'attachement libidinal du sujet à son propre sexe, à quelque niveau qu'il arrive à s'articuler ?

Chacun sait, depuis les premières observations de Freud, le rôle qu'a joué la pulsion de destruction portée contre le semblable et retournée de ce fait contre le sujet lui-même. Tout le monde sait bien que d'autres éléments y sont intéressés, ces éléments de régression, de fixation dans l'évolution libidinale, qui sont loin d'ailleurs d'être si simples, et je dirai même embarrassants, que la fameuse liaison du sadique et de l'anal n'est pas quelque chose qui, de soi, puisse être tenue pour simple, voire même pour simplement élucidée à un moment quelconque.

Bref, tout laisse apparaître que si une telle orientation ou direction du traitement suivi est pourvue d'effet, c'est justement quelque chose, d'une perspective beaucoup plus ample de ce dont il s'agit, quelque chose qui vient à s'articuler. Je ne dis pas que ce soit entièrement suffisant, mais déjà cela nous permet de mieux ordonner les différents plans et registres dans lesquels les choses peuvent effectivement s'ordonner.

Au niveau de ce plan, nous pouvons voir, nous pouvons en effet situer ce quelque chose qui est un détail en somme de l'économie de l'obsessionnel, à savoir le rôle que joue, en un point de cette économie, l'identification à un autre qui est un petit *a*, un autre imaginaire, et que c'est un des modes grâce auquel il équilibre à peu près tant bien que mal son économie d'obsessionnel.

Abonder si l'on peut dire dans ce sens, lui donner cette sorte de satisfaction qui est l'entérinement de ce rapport — puisqu'apparaît dans l'histoire du sujet la fréquence, je dirai la constance dans l'histoire de l'obsessionnel, d'un autre en tant qu'il est celui auquel il se réfère, dont il demande l'approbation et les critiques, auquel il s'identifie comme à quelqu'un, l'auteur en question l'articule, comme [à] quelqu'un de plus fort que lui et sur lequel littéralement on peut dire il prend appui, une sorte de rêve, voilà quelque chose qui est bien connu — le fait de sanctionner si l'on peut dire ce mécanisme, qui est assurément un mécanisme de défense à proprement parler dans l'occasion, la façon dont le sujet équilibre la problématique de son rapport au désir de l'autre, est quelque chose qui peut avoir quelque effet thérapeutique, mais loin d'en avoir à lui tout seul — et aussi bien d'ailleurs la suite du développement des travaux de l'auteur ne montrera-t-elle [pas] que les choses poussées dans un sens, qui donne de plus en plus l'accent à ce qu'il appelle à cette occasion la distance à l'objet, ceci s'incarnant dans quelque chose qui se produit, centré tout spécialement autour du fantasme de *fellatio,* la *fellatio* d'un phallus, non pas n'importe quel phallus, mais très précisément le phallus qui est une partie du corps imaginé de l'analyste — ceci aboutit à l'élaboration en quelque sorte d'un fantasme dans lequel cette sorte d'appui imaginaire pris dans le semblable et dans l'autre homosexuel s'incarne, se matérialise dans cette expérience imaginaire qui nous est donnée comme telle, comme comparable à la communion catholique, à l'absorption d'une hostie. Nous voyons ici que [c'est] toujours dans la même ligne, dans une certaine ligne d'élaboration du fantasme, cette fois-ci encore plus poussée, que se produit quelque chose que nous voyons alors assurément, que nous pouvons matérialiser sur le schéma : il s'agit de la production de ce qui se passe au niveau des productions fantasmatiques originelles.

Je vais vous montrer que c'est exactement du sujet lui-même, du passage de ceci — à savoir du rapport $\$ \lozenge a$, en tant qu'il est au niveau du fantasme, c'est-à-dire de la production fantasmatique qui a permis au sujet de se situer, de s'arranger avec son désir — du passage de ceci au niveau du message à proprement parler, du message qui est celui de la réponse à la demande, du message en tant qu'il se situe [ici] — ce n'est pas pour rien que dans l'observation, vous allez le voir, c'est articulé de telle façon que nous voyons à ce moment-là apparaître l'image de la bonne mère, de la mère

bienveillante, et qu'on nous parle de l'assouplissement du surmoi féminin infantile — au niveau de la signification du signifié et de l'Autre, A.

Entériner cette production fantasmatique du sujet en quelque sorte, c'est ce que nous ne pouvons bien littéralement exprimer que comme une réduction de la complexité des formations, chez le sujet, qui est désir, comme une réduction de ceci, [du désir], au rapport de la demande, de la demande articulée dans le rapport direct du sujet à l'analyste. Me direz-vous, mais si ceci réussit ? En effet, pourquoi pas ? N'est-ce même pas là une certaine idée que l'on puisse se faire de l'analyse ?

Je réponds, non seulement ceci ne suffit pas, mais nous avons dans ces observations, de la façon d'ailleurs la plus perceptible dans ce qui nous est donné, nous avons aussi par ailleurs des documents qui nous permettent par l'expérience de voir là-dessus quel est le résultat, assurément ceci n'est pas sans comporter certains effets, mais d'autre part ce qui se produit est quelque chose qui [de] très loin représente le fait de guérison que nous pourrions attendre, ou la prétendue maturation génitale qui serait réalisée. Comment ne pas voir le paradoxe que représente le fait de parler de maturation génitale quand, en somme, on articule franchement ici que la maturation génitale est dans cette occasion représentée par le fait que le sujet se laisse aimer par son analyste.

Il y a tout de même ici quelque chose d'extraordinaire, loin que la maturation génitale soit réalisée comme dans un procès, nous y voyons très évidemment au contraire le fait d'une réduction subjective des symptômes par l'intermédiaire d'un processus qui, de sa nature, a quelque chose de régressif, non pas de régressif au sens seulement temporel, mais régressif du point de vue topique, pour autant qu'il y a réduction au plan de la demande de tout ce qui est de l'ordre de la production, de l'organisation, du maintien du désir, et effectivement, ce qui se produit dans ces étapes, bien sûr loin d'être interprétable comme il l'est quelquefois dans le sens d'une amélioration, dans le sens d'une normalisation des rapports avec l'autre, se présente comme de brusques explosions, soit d'*acting-out* — je vous en ai montré un l'année dernière à propos d'une observation qui était l'observation des rapports avec un sujet fort marqué de tendances perverses, et dont les choses ont eu cette issue d'un véritable acting-out du sujet allant observer, à travers une porte des lavabos, des femmes en train d'uriner, c'est-à-dire littéralement allant retrouver la femme précisément

en tant que phallus, c'est-à-dire par une sorte de brusque explosion de quelque chose qui, sous l'influence de la demande, est exclu et qui ici fait sa rentrée sous la forme de quelque chose qui à proprement parler, dans cet acte tout à fait isolé dans la vie du sujet, a toutes les formes compulsives de l'*acting-out*, et la présentification d'un signifiant comme tel — soit, et bien d'autres témoignages encore nous montrent sous d'autres formes, quelquefois par exemple sous la forme d'une énamoration — elle-même qui a cet aspect paradoxal, chez les sujets qu'il n'y a aucun lieu de considérer en eux-mêmes comme étant des homosexuels dissidents ; ce qu'ils ont d'homosexuel, ils l'ont et ils n'en ont exactement pas plus que ce qu'on peut en voir — d'une brusque énamoration à un semblable, d'une énamoration problématique, je dirai d'un véritable produit artificiel de ces sortes d'interventions, d'une énamoration qui prend en effet l'aspect d'une énamoration homosexuelle, et qui n'est en somme que la production forcée, si l'on peut dire, de ce rapport $ par rapport à a qui, dans une telle façon d'orienter, de diriger l'analyse, est à proprement parler ce qui a été forcé par la réduction à la demande.

Je dirai donc qu'au niveau de cette pratique, [de] cette façon qui vraiment, à ce moment-là, on peut dire, manque de toute critique, de toute finesse, il y a quelque chose qui décourage les commentaires, et c'est aussi bien pourquoi je voudrais prendre quelque chose qui est antérieur encore et qui, comme je vous l'ai dit une fois, dans l'œuvre de l'auteur dont il s'agit, m'a paru toujours beaucoup plus intéressant et propre à montrer quel développement, peut-être, eût pu prendre, à condition d'être orientée autrement, son élaboration de ces sujets qui concerne les *Incidences thérapeutiques de la prise de conscience*, c'est le titre même, *de l'envie du pénis dans la névrose obsessionnelle féminine*[1].

Cette observation a beaucoup d'intérêt parce que nous n'avons pas tellement d'analyses de la névrose obsessionnelle chez la femme, et également pour ceux qui pourraient brosser le problème de la spécificité sexuelle de la névrose, à savoir de penser que c'est pour des raisons qui tiennent à leur sexe que les sujets choisissent telle ou telle pente de la névrose, nous verrons quand même, à l'occasion de la névrose obsessionnelle féminine, combien tout ce qui est de l'ordre de la structure dans la névrose, est quelque chose qui laisse fort peu de place à ce que la position du sexe, au sens du sexe naturel, du sexe biologique, peut avoir de déter-

minant. Ici en effet cette fameuse prévalence de l'objet phallique comme tel, que nous avons vu jouer dans les observations concernant les névroses obsessionnelles masculines, se retrouve et d'une façon tout à fait intéressante.

Voici comment l'auteur dans cette occasion, conçoit, découvre, développe le progrès de l'analyse. Il l'articule lui-même de la façon suivante :

«… comme l'obsédé masculin, la femme a besoin de s'identifier sur un mode régressif à l'homme pour pouvoir se libérer des angoisses de la petite enfance; mais alors que le premier s'appuiera sur cette identification pour transformer l'objet d'amour infantile en objet d'amour génital… »

Ceci correspond strictement à ce que je vous ai fait remarquer tout à l'heure du paradoxe de l'identification du sujet masculin à l'analyste dans l'occasion, puisqu'à soi tout seul il constitue ce passage de l'objet d'amour infantile à l'objet d'amour génital. Il y a sûrement là quelque chose qui tout au moins pose un problème : « elle, la femme, se fondant d'abord sur cette même identification tend à abandonner ce premier objet et à s'orienter vers une fixation hétérosexuelle, comme si elle pouvait procéder à une nouvelle identification féminine, cette fois sur la personne de l'analyste… »

Il est donc dit, avec une ambiguïté assurément frappante mais nécessaire, que c'est l'identification à l'analyste, ici articulée comme telle, qui est précisée comme telle. On fait état qu'il est de sexe masculin, et que c'est cette identification, qui dans le premier cas [est supposée se réaliser d'elle-même] tout simplement et comme allant de soi, qui assure l'accès à la génitalité; d'où il résulte, si on a ce présupposé, cette hypothèse, que dans le cas de la femme, si nous obtenons ce qui est donné pour être le cas, non sans prudence d'ailleurs, car dans cette observation on ne fait pas état d'une amélioration extraordinaire, mais assurément on constate qu'à mesure même de cette identification à l'analyste, on constate, non sans un certain embarras, non sans une certaine surprise même, que cette identification se fera successivement en somme sous deux modes : sous un premier mode qui sera d'abord conflictuel, c'est-à-dire de revendications à l'endroit de l'homme, d'hostilité même à l'endroit de l'homme, puis dans la mesure même où ce rapport s'assouplit, une singulière problématique [va apparaître] du fait de la nécessité de concevoir d'une certaine façon ce progrès d'une identification féminine, que l'on admet possible en raison,

nous dit-on, de l'ambiguïté fondamentale de la personne de l'analyste ; assurément nous ne sommes pas pour autant satisfaits de cette explication.

« … Une nouvelle identification, cette fois féminine, cette fois sur la personne de l'analyste. Il va sans dire que l'interprétation des phénomènes de transfert est ici particulièrement délicate, si la personnalité de l'analyste masculin est d'abord appréhendée comme celle d'un homme, avec toutes les interdictions, les peurs et l'agressivité que cela comporte, peu après que le désir de possession phallique… » et c'est cela dont nous allons avoir à parler, et que nous allons avoir à estimer « … et corrélativement de castration de l'analyste est mis à jour et que de ce fait, les effets de détente précités ont été obtenus, cette personnalité de l'analyste masculin est assimilée à celle d'une mère bienveillante. » Et il ajoute encore : « Cette assimilation ne démontre-t-elle pas que la source essentielle de l'agressivité anti-masculine se trouve dans la pulsion destructive initiale dont la mère était l'objet ? » Ici un horizon kleinien peut toujours donner quelque appui. « La prise de conscience de l'une entraîne le droit au libre exercice de l'autre, et le pouvoir libératoire de cette prise de conscience du désir de possession phallique devient alors *de plano* compréhensible, ainsi que le passage d'une identification à l'autre en fonction de l'ambiguïté fondamentale de la personne de l'analyste dont l'aspect masculin est d'abord seul perceptible à la malade. »

Ici nous retrouvons la phrase dite tout à l'heure. Tout est en effet là. Vous allez le voir, ceci repose d'abord sur l'interprétation de ce dont il s'agit, et d'une exigence ou d'un désir de possession phallique, et corrélativement de castration de l'analyste. A regarder les choses de plus près, ceci est loin de représenter ce qui effectivement se présente dans l'observation.

Je prendrai l'observation dans l'ordre où elle nous est présentée : c'est une femme, celle dont il s'agit, de cinquante ans, bien portante, mère de deux enfants, exerçant une profession paramédicale. Elle vient pour une série de phénomènes obsessionnels qui sont tout à fait d'ordre commun : obsession d'avoir contracté la syphilis — ceci est important, pour autant qu'elle y voit je ne sais quel interdit porté sur le mariage de ses enfants, auquel d'ailleurs elle n'a pas pu, quant à son aîné, s'opposer — obsession d'infanticide, d'empoisonnement, bref toute une série d'obsessions tout à fait, je dirai, banales, très spécialement dans le type des manifestations d'obsessions chez la femme.

Avant même de nous en donner la liste, c'est l'auteur lui-même qui nous parle d'une façon prévalante des obsessions à thème religieux. Il y [en] a là bien entendu toutes sortes, comme dans toutes les obsessions à thème religieux, des phrases injurieuses, scatologiques qui s'imposent au sujet, en contradiction formelle avec ses convictions.

Commençons de regarder ce qui se présente comme un des éléments que tout de suite souligne l'auteur lui-même dans les rapports du sujet à la réalité religieuse, spécialement à la réalité qu'est pour elle, puisqu'elle est catholique, la présence du corps du Christ dans l'hostie. Elle se représentait en outre, imaginativement, des organes génitaux masculins, sans qu'il s'agisse de phénomènes hallucinatoires, nous précise-t-on, à la place de l'hostie. On nous fait remarquer quelques lignes plus loin un détail important concernant cette thématisation religieuse principale de cette obsessionnelle : c'est que sa mère fut seule responsable de son éducation catholique, et son conflit avec elle pouvait se reporter sur le plan spirituel, nous dit-on, qui n'eut d'ailleurs jamais qu'un caractère d'obligation et de contrainte. Nous n'en discutons pas. C'est ici un fait qui a toute sa portée.

Je voudrais, avant que nous nous arrêtions sur le mode des interprétations qui seront données par la suite, vous arrêter vous-mêmes un instant à ce symptôme. Ce symptôme en lui-même est hautement de nature à nous inciter à quelques remarques. Les organes génitaux, nous dit-on, se présentent devant et à la place de l'hostie. Qu'est-ce que pour nous cela peut-il vouloir dire, pour nous, j'entends pour nous analystes ? Voilà bien tout de même un cas où cette place, cette superposition, si nous sommes analystes, nous devons lui donner sa valeur.

Qu'est-ce que nous appelons refoulement, et surtout retour du refoulé, si ce n'est quelque chose qui apparaît comme quelque chose qui déteint par en-dessous, qui vient surgir à la surface, comme l'Ecriture le qualifie, ou comme une tache qui monte ou qui remonte avec le temps à la surface ?

Voilà un cas, où si nous voulons bien accorder aux choses leur importance textuelle, comme c'est notre position d'analyste de le faire, nous devons essayer d'articuler de quoi il retourne.

Le Christ, nous savons que, selon cette femme qui a reçu une éducation religieuse, doit au moins avoir un sens religieux, comme pour tous ceux qui sont dans la religion chrétienne, et ce n'est pas indifférent ; le Christ,

c'est le Verbe, le Logos, et ceci nous est seriné dans l'éducation catholique, et qu'il soit le Verbe incarné, c'est ce qui ne fait pas le moindre doute, c'est la forme la plus abrégée de ce qu'on appelle le Credo. Nous voyons en somme, si nous nous référons à ce Logos, ce qu'il est, c'est-à-dire si on nous dit que c'est le Verbe, c'est le Verbe ; c'est le Verbe, [est-ce] à dire la totalité du Verbe ? Nous voyons apparaître à travers lui, se substituant à lui, à sa place, quelque chose qui est ce que nous, dans ce que d'une façon convergente par rapport à toute notre exploration, nous essayons de formuler de l'expérience analytique, [ce que] nous avons été amenés à appeler ce signifiant privilégié unique, en tant qu'il est défini par le fait qu'il désigne l'effet, la marque, l'empreinte du signifiant comme tel sur le signifié.

Ce qui se produit donc dans ce symptôme, c'est la substitution à un rapport qui nous est donné comme celui du rapport du sujet au verbe, au verbe dans son essence, au verbe total, au verbe incarné même, la substitution à la totalité de ce verbe d'un signifiant privilégié qui est à proprement parler celui qui sert à désigner l'effet, la marque, l'empreinte, la blessure de l'ensemble du signifiant qui porte sur ce sujet humain en tant que, de par l'instance du signifiant, il y a chez lui des choses qui viennent signifier.

Nous avançons dans l'observation. Qu'allons-nous trouver plus loin ? Nous allons trouver ceci : que le sujet va dans l'occasion se trouver dire qu'elle a rêvé qu'elle écrasait la tête du Christ à coups de pied, et cette tête, ajoute-t-elle, ressemblait à la vôtre, elle parle de l'analyste ; et en association, l'observation suivante : « Je passe chaque matin, pour me rendre à mon travail, devant un magasin des pompes funèbres où sont exposés quatre christs. En les regardant, j'ai la sensation de marcher sur leur verge. J'éprouve une sorte de plaisir aigu et de l'angoisse ».

Ici, une fois encore, que trouvons-nous ? Nous trouvons manifestement l'identification de ce quelque chose qui est l'Autre, le grand Autre, assurément dans l'occasion l'Autre en tant que lieu de la parole. Dans l'occasion ce qui nous est donné, c'est que le sujet écrase de son talon la figure du Christ. N'oublions pas qu'ici le Christ est matérialisé par un objet, à savoir un crucifix ; que cet objet lui-même à cette occasion ne soit, dans sa totalité si l'on peut dire, le phallus, voilà encore quelque chose qui ne peut pas manquer de nous frapper, surtout si nous continuons à pour-

suivre les détails que nous donne l'observation, à savoir ceci : c'est que va intervenir, dans les rapports de l'analysée avec l'analyste, quelque chose de très particulier : les reproches, qu'elle va faire à l'analyste, de l'embarras qu'il apporte par ses soins dans son existence vont se matérialiser en ceci qu'elle ne peut pas s'acheter de souliers.

L'analyste bien sûr ne peut pas ne pas être assez peu averti pour ne pas reconnaître, ici, la valeur phallique du soulier, autrement dit que le soulier, et tout spécialement le talon dont il est fait grand usage, très précisément à cette occasion pour écraser la tête du Christ, est quelque chose qui, ici, a toute sa portée. Remarquons à ce propos que ceci vient à l'intérieur d'une analyse, que le fétichisme, spécialement le fétichisme du soulier chez la femme, n'est pratiquement pas observé, que l'apparition de quelque chose qui se rapporte au soulier avec cette signification phallique par contre, au cours d'une élaboration de l'observation telle qu'elle se fait dans l'analyse, est quelque chose qui prend ici toute sa valeur. Tâchons de le comprendre.

Pour le comprendre il n'est pas nécessaire d'aller bien loin. Alors que l'analyste fait à ce moment-là tout pour suggérer au sujet qu'il s'agit là d'un besoin, d'un désir de possession du phallus — ce qui n'est peut-être ma foi en soi-même pas le pire qu'il puisse dire, si ce n'était que pour lui cela représente, et il le dit aussi, le désir chez le sujet d'être un homme — [c'est ce] à quoi le sujet ne cesse pas de s'opposer, de protester avec la plus grande énergie jusqu'à la fin. Elle n'a jamais eu le désir d'être un homme ; et la vérité en effet, ce n'est peut-être pas la même chose de désirer posséder le phallus et de désirer être un homme ; puisque la théorie analytique elle-même suppose que les choses peuvent se résoudre d'une façon fort naturelle, qui ne s'en aviserait ?

Mais voyons ce que l'analysée réplique à cette occasion. Elle réplique : « Quand je suis bien habillée, les hommes me désirent et je me dis avec une joie très réelle : en voilà encore qui en seront pour leurs frais. Je suis contente d'imaginer qu'ils puissent en souffrir ». Bref, elle ramène l'analyste en terrain solide, économique, à savoir : si rapport au phallus il y a dans ses rapports avec l'homme, quel est-il ?

Tâchons maintenant de l'articuler nous-mêmes. Voici à peu près comment je vous propose de l'articuler précisément : il y a ici plusieurs éléments : il y a le rapport à la mère bien entendu, rapport à la mère dont il

nous est dit qu'il est profondément essentiel, rapport de véritable cohérence entre le sujet réel et cette mère, — dont on nous montre les rapports problématiques avec le père, et nous reviendrons dans la suite sur ces rapports avec le père, et sur les rapports de la malade avec le père –, que cette mère en tout cas s'est manifestée de plusieurs façons, en particulier de celle-ci : que le père n'avait pu triompher de l'attachement de sa femme à un premier amour, d'ailleurs platonique ; pour qu'une chose comme celle-là soit signalée dans l'observation, il faut qu'elle ait tenu une certaine place.

Nous voyons donné d'autre part que les rapports du sujet à la mère sont ceux-ci : elle la juge de toutes les façons favorables, plus intelligente que son père, etc., fascinée par son énergie, etc. « Les rares moments où sa mère se détendait, la remplissaient d'une joie indicible »… « Elle a toujours considéré que sa sœur plus jeune lui était préférée »… « Aussi bien d'ailleurs toute personne s'immisçant dans cette union avec sa mère était l'objet de souhaits de mort, ainsi que le démontrera un matériel important, soit onirique, soit infantile, relatif au désir de la mort de la sœur ».

N'en voilà t-il pas assez pour démontrer que d'abord et avant tout ce dont il s'agit, dans cette occasion, dans les rapports du sujet avec sa mère, c'est justement ce que je vous ai souligné être le rapport du sujet au désir de la mère. La façon dont le problème du désir s'introduit dans la vie du sujet est précoce et particulièrement manifeste, précisément dans l'histoire de l'obsédée.

Ce désir qui aboutit à ceci que le sujet voit pour lui se profiler pour fin, la fin non pas d'avoir ceci ou cela, mais d'abord d'être l'objet du désir de la mère, avec ce que ceci comporte, c'est-à-dire de détruire ce qui est, mais inconnu, l'objet du désir de la mère ; c'est précisément ce à quoi est suspendu tout ce qui va désormais pour le sujet lier l'approche de son propre désir à un effet de destruction, et ce qui en même temps subordonne, définit, si l'on peut dire, l'approche de ce désir comme tel au signifiant qui est précisément par lui-même le signifiant de l'effet de désir dans la vie d'un sujet, à savoir le phallus.

J'articule de nouveau les choses : le problème n'est pas pour le sujet en question de savoir si la mère, comme chez le phobique par exemple, a ou n'a pas le phallus ; il est de savoir ce qu'est cet effet dans l'Autre de ce quelque chose qui est, qui est le désir ; et en d'autres termes, ce qui vient

au premier plan pour le sujet, c'est de savoir ce qu'il sera lui, s'il est ou n'est pas ce que ce désir de l'Autre est.

Ce que nous voyons venir au premier plan, et très précisément à ce propos, c'est bien joli de le voir à cette occasion du Logos incarné, à savoir de l'Autre, de l'Autre en tant que le verbe précisément le marque, c'est la substitution en ce point et à ce niveau, du signifiant phallus comme tel.

En d'autres termes, j'articulerai encore plus loin ma pensée : Freud a vu et a désigné les frontières de l'analyse comme s'arrêtant, si je puis dire, en ce point qui, dans certains cas, dit-il, s'avère irréductible, laissant chez le sujet une sorte de blessure qui est pour l'homme le complexe de castration, et qui garde toute sa manifestation prévalante, qui, en somme, se résume en ceci : qu'il ne peut avoir le phallus que sur le fond de ceci qu'il ne l'a pas, ce qui est exactement la même chose que ce qui se présente chez la femme, à savoir qu'elle n'a pas le phallus que sur le fond de ceci : c'est qu'elle l'est, car autrement comment pourrait-elle être rendue enragée par ce *Penisneid* irréductible. N'oubliez pas que *Neid* en allemand ne veut pas simplement dire un souhait, *Neid* veut dire que ça me rend littéralement enragé. Toutes les sous-jacences de l'agression et de la colère sont bien dans ce *Neid* originel aussi bien en allemand moderne que bien plus encore dans les formes anciennes de l'allemand, et même de l'anglo-saxon.

Si Freud d'une certaine façon a marqué là ce qu'il appelle en une certaine occasion « le caractère infini », « projeté à l'infini », ce que l'on a mal traduit par interminable, de ce qui peut arriver à l'analyse, c'est qu'il ne voit pas — parce qu'après tout aussi bien il y a des choses qu'il n'a pas eu l'occasion de faire, encore que beaucoup de choses l'indiquent, et spécialement dans ce dernier article sur la *Spaltung* du moi sur lequel je reviendrai — c'est qu'il ne voit pas que la solution du problème de la castration aussi bien chez l'homme que chez la femme, n'est pas autour de ce dilemme de l'avoir ou de ne pas l'avoir, le phallus, car c'est uniquement à partir du moment où le sujet s'aperçoit qu'il y a une chose qui en tout cas est à reconnaître et à poser, c'est qu'il ne l'est pas, le phallus, et c'est à partir de cette réalisation dans l'analyse que le sujet n'est pas le phallus, qu'il peut normaliser cette position, je dirai naturelle, que ou bien il l'a, ou bien il ne l'a pas.

Ceci est donc effectivement le terme dernier, le rapport signifiant autour de quoi peut se résoudre l'impasse imaginaire engendrée par la

fonction que l'image du phallus vient à prendre au niveau du plan signifiant, et c'est bien ce qui se passe chez notre sujet quand, sous l'effet des premières manifestations de la prise dans le mécanisme du transfert, c'est-à-dire d'une articulation plus élaborée des effets symptomatiques, se produit chez elle ce qui se produit d'une façon entièrement reconnaissable dans ce que je viens de vous citer aujourd'hui, c'est-à-dire ceci : le fantasme, je dis, pour autant que présentifié dans l'analyse, est lié à la possession ou à la non-possession des souliers, des souliers féminins, des souliers phalliques, des souliers que nous appellerons en cette occasion « fétichistes ».

Quelle fonction prend-il pour un sujet masculin pour autant que, dans sa perversion, ce qu'il refuse c'est que la femme soit châtrée ? C'est ceci que veut dire la perversion fétichiste pour le sujet masculin : la perversion, c'est d'affirmer que la femme l'a sur le fond de ce qu'elle ne l'a pas. Sans cela il n'y aurait pas besoin d'un objet pour [le] représenter, un objet, pardessus le marché, indépendant manifestement du corps de la femme.

Si la femme se met à fomenter, au cours de l'élaboration transférentielle, ceci, qui est la même chose apparemment, à savoir qu'elle l'a — puisque ce qu'elle souligne c'est qu'elle peut l'avoir sous forme de vêtements, sous forme de ces vêtements qui vont exciter le désir des hommes et grâce auxquels elle pourra les décevoir dans leur désir, c'est elle qui l'articule ainsi — elle pose assurément en apparence la même chose, mais c'est tout à fait autre chose quand c'est posé par le sujet lui-même, à savoir par la femme, au lieu que par l'homme qui est en face d'elle ; aussi bien pour elle, dans cette occasion, ce qu'elle démontre, c'est qu'à vouloir se présenter comme avoir ce qu'elle sait, elle, parfaitement qu'elle n'a pas, il s'agit là de quelque chose qui a pour elle une toute autre valeur, à savoir ce que j'ai appelé la valeur de mascarade, et ce par quoi elle fait pour autant de sa féminité justement un masque.

Ce dont il s'agit, c'est que ce phallus, qui est pour elle le signifiant du désir, il s'agit qu'elle en présente l'apparence, qu'elle paraisse l'être. Ce dont il s'agit, c'est qu'elle soit l'objet d'un désir, et d'un désir qu'elle sait fort bien elle-même qu'elle ne peut que décevoir. Elle l'exprime formellement au moment où l'analyste lui interprète ce dont il s'agit comme un désir de possession du phallus. Il s'agit là de quelque chose qui, une fois encore, nous montre la divergence qui s'établit, et qui est essentielle, entre

être ce quelque chose qui est l'objet du désir de l'Autre, et le fait d'en avoir ou de ne pas en avoir l'organe qui en porte la marque.

Nous arrivons donc à la formule qui est la formule suivante : le désir originel, c'est : je veux être ce qu'elle désire, la mère. Pour l'être, il faut que je détruise ce qui est pour l'instant l'objet de son désir, le sujet veut être ce qu'il est, [l'objet de ce] désir.

Ce qu'il faut l'amener à voir dans le traitement, c'est que ce n'est pas en lui-même que l'homme l'est, l'objet de ce désir ; c'est de lui montrer justement que l'homme n'est pas le phallus plus que la femme. Ce qui fait son agressivité — je vous le montrerai encore mieux la prochaine fois — à l'égard de son mari en tant qu'homme, c'est pour autant qu'elle considère qu'il est, je ne dis pas qu'il a, qu'il est le phallus, et c'est à ce titre qu'il est son rival, c'est à ce titre que ses relations avec lui sont marquées du signe de la destruction obsessionnelle.

[Si] ce désir de destruction se retourne contre elle selon la forme essentielle de l'économie obsessionnelle, le but en effet du traitement, c'est bien à savoir de lui faire remarquer que tu es toi-même ceci que tu veux détruire, pour autant que toi aussi tu veux être le phallus, et que fait-on dans cette façon de poursuivre le traitement ?

Observez la différence : tu es ceci que tu veux détruire, on le remplace par : tu veux détruire ceci — [le phallus de l'analyste] qui dans l'occasion est pris dans des fantasmes tout à fait improbables et fugaces, et le détail de l'observation vous montrera cette destruction du phallus de l'analyste — tu veux détruire ceci, dit l'analyste, et moi je te le donne. Autrement dit, la cure est tout entière conçue comme le fait que l'analyste donne fantasmatiquement, consent, si l'on peut dire, à un désir de possession phallique. Or, ce n'est pas cela dont il s'agit, et l'une des preuves entre autres que l'on peut donner que ce n'est pas cela, c'est que, au point quasi terminal où semble avoir été poursuivie alors l'analyse — où l'on nous dit que la malade conserve toutes ses obsessions, à part ceci qu'il n'y en a plus qu'une [dont elle se plaint], elles ont toutes été entérinées, et en bloc, par l'analyse, bien entendu, mais le fait qu'elles existent toujours a quand même quelque importance — qu'est-ce que fait la patiente ? Ceci est dit dans l'observation avec une entière ignorance : elle intervient de toute sa force auprès de son fils aîné dont elle a toujours eu une peur bleue, parce qu'à vrai dire c'est le seul dont elle n'a jamais pu arriver à bien maîtriser

les réactions masculines, en lui disant qu'il faut de toute urgence qu'il aille se faire analyser à son tour, c'est-à-dire que ce phallus que l'analyste croit être la solution de la situation, pour autant que prenant, il le dit lui-même, la position de la mère bienveillante, il le lui donne à la malade ce phallus, elle le lui rend ; à savoir qu'au seul point où elle a effectivement le phallus, elle le lui retourne. Un prêté vaut un rendu.

L'analyste a tout entier orienté l'analyse vers le terme que l'analysée veut être un homme. L'analysée n'est jusqu'au bout, pas bien ni entièrement convaincue. Assurément pourtant, quelque chose [qui] est intéressé, à savoir la possession ou non de ce phallus, a trouvé là son apaisement, mais le fond — l'essentiel, la signification du phallus — en tant qu'il est celui du désir, reste non résolu.

1 - Maurice Bouvet, « Incidences thérapeutiques de la prise de conscience de l'envie du pénis dans la névrose obsessionnelle féminine », *Revue Française de Psychanalyse*, XIV, 1950, n°2, pp. 215-243 - Dans les *Œuvres complètes*, T .I, pp. 49-73. Paris, Payot 1967.

# Leçon XXVI

*18 juin 1958*

Le 18 juin est aussi l'anniversaire de la fondation de la Société Française de Psychanalyse. Nous aussi nous avons dit non à un moment.

La dernière fois j'avais commencé de commenter l'observation d'une obsessionnelle en train d'être soignée par l'un de nos confrères, et j'avais commencé d'amorcer quelques uns des principes qui peuvent se déduire de la façon dont nous essayons d'articuler les choses quant au caractère bien dirigé ou mal dirigé, correct ou non correct de la conduite d'un traitement centré sur quelque chose qui évidemment se présente comme existant dans le contenu de ce qu'apporte l'analyse, à savoir la prise de conscience de l'envie du pénis.

Je crois que dans l'ensemble vous voyez l'intérêt de l'emploi de ce que nous en faisons. Il y a toujours naturellement des petits retards ou des schémas auxquels vous vous êtres arrêtés, des oppositions qui vous ont semblé faciles à retenir, et [qui de ce fait] se trouvent un peu secouées ou remises en question par la suite de notre progrès, [et] vous déroutent.

Il n'y a qu'à nous demander par exemple s'il ne fallait pas voir une contradiction entre ce que j'avais apporté la dernière fois et un principe auquel on avait cru vouloir s'arrêter. Je disais qu'en somme, pour la femme, son développement sexuel passait obligatoirement par quelque chose qui pourrait s'appeler : elle doit être le phallus sur le fond qu'elle ne l'est pas. Pour l'homme c'est le complexe de castration qui peut se formuler par ceci : qu'il a le phallus sur le fond de ce qu'il n'a pas, ou menacé de ne pas l'avoir. Évidemment ce sont des schémas qui sous un certain

angle, et quand on parle, et quand on oppose le développement sexuel à telle ou telle phase, peuvent montrer assez bien une certaine opposition. Il est tout à fait insuffisant de s'y arrêter puisqu'aussi bien cette dialectique de l'être et de l'avoir vaut pour les deux.

L'homme aussi doit s'apercevoir qu'il ne l'est pas. C'est même là en effet dans cette direction que nous pouvons voir se situer une partie des problèmes appliqués par la solution du complexe de castration et du *Penisneid*. Nous allons le voir plus en détail, et j'espère que peu à peu vous remettrez à leur place les choses qui ne sont pas fausses en elles-mêmes, mais qui sont des vues partielles.

Pour cela repartons aujourd'hui de notre schéma. Il est excessivement important d'articuler convenablement les différentes lignes dans lesquelles l'analyse se situe. Il y a un article dont je vous conseillerai la lecture, c'est l'article de Glover qui s'appelle *Thérapeutic effects of the inexact interpretation*. C'est l'un des articles les plus remarquables et les plus intelligents qui puisse être écrit sur un tel sujet. Il met vraiment au point la base de départ sur laquelle peut être abordée la question de l'interprétation.

En somme le fond de cet article et du problème qu'il pose est quelque chose qui peut à peu près se situer comme suit : au point et au moment où Glover a écrit nous sommes encore à un moment où Freud est vivant, mais où le grand tournant de la technique analytique autour de l'analyse des résistances et de l'agressivité s'est produit. Glover articule que cette analyse des résistances et du transfert est quelque chose qui, avec l'expérience et le développement de notions acquises dans l'analyse, est quelque chose qui implique le parcours, la couverture, si on peut dire, au sens qu'un terrain doit être couvert par le progrès analytique, de la somme des systèmes fantasmatiques — traduisons comme cela *fantasms systems* : les systèmes de fantasmes — que nous avons appris à reconnaître dans l'analyse. Il est clair qu'à ce moment on en a appris plus, on en connaît plus que tout au début de l'analyse, et que la question qui se pose c'est : qu'est-ce qu'étaient nos thérapeutiques au moment où nous ne connaissions pas dans toute leur ampleur, dans tout leur éventail, ces systèmes de fantasmes ? Est-ce dire que ce que nous avons fait à ce moment-là était des cures thérapeutiques incomplètes, moins valables que celles que nous faisons à présent ? C'est une question évidemment fort intéressante, et à propos de laquelle il est amené en quelque sorte à faire une espèce de situa-

tion générale de toutes les positions articulées, prises par celui qui se trouve en position de consultant par rapport à un trouble quelconque. D'une certaine façon il généralise, il étend la notion d'interprétation à toute position articulée prise par celui que l'on consulte, et il fait l'échelle des différentes positions du médecin par rapport au malade.

Il y a une anticipation de la relation médecin-malade, comme on dit aujourd'hui, mais vraiment articulée d'une façon dont je regrette qu'elle n'ait pas été développée dans ce sens qui pose une sorte de voie générale. C'est que c'est très précisément pour autant que nous méconnaissons la vérité incluse dans le symptôme que nous nous trouvons de ce fait collaborer avec cet acte symptomatique.

Il a pris ceci depuis le médecin de médecine générale qui dit au patient : « secouez-vous, allez à la campagne, changez d'occupation », enfin qui se met en position de méconnaissance. Aussitôt il occupe une certaine place, ce qui n'est pas quelque chose d'inefficace puisque c'est quelque chose qui se situe, se repère très bien à la place même où certains symptômes se forment. Il occupe aussitôt une certaine fonction par rapport au patient qui est situable dans les termes mêmes de la topique analytique. Je n'insiste pas là-dessus.

Il remarque en un certain point que toute la tendance de la *modern therapeutic analytic* à son époque est la direction de l'interprété et de ce qu'il appelle les systèmes sadiques et les réactions de culpabilité. Il fait remarquer que, jusqu'à une époque récente, tout ceci n'avait pas été mis en évidence. Sans aucun doute on soulageait le malade de l'anxiété, mais on le laissait certainement irrésolu, irréprimé, du même coup refoulé, ce fameux système sadique.

Voilà un exemple de la direction dans laquelle, non pas il conclut des remarques, mais dans laquelle il les amorce, et c'est bien là ce que de nos jours il serait intéressant de reprendre. Je vais vous faire à ce propos justement une remarque. Il s'agirait de situer en somme ce que veut dire cet avènement de l'analyse de l'agressivité. Pendant un certain temps, les analystes ont été tellement impressionnés par la découverte qu'ils avaient faite que c'était devenu une sorte de tarte à la crème. On a si bien analysé notre agressivité que ce sont les termes dans lesquels les analystes en formation [se parlaient quand ils se rencontraient].

Il s'agirait de savoir ce qu'en effet a représenté cette découverte, et je pense que nous pouvons la situer quelque part sur le schéma fondamental

qui est le nôtre. C'est ce que j'ai essayé de faire tout à l'heure, car enfin nous pouvons aussi là-dessus nous poser des questions. J'ai souvent fait remarquer combien [une] ambiguïté restait au temps où je vous apprenais, où je vous criais [à propos] du système narcissique en tant que tel, comme fondamental dans la formation des réactions agressives, que l'agressivité, celle qui est provoquée dans la relation imaginaire au petit autre, n'est pas quelque chose qui puisse se confondre avec la somme de la puissance agressive [en tant que] fonction vitale, [mais simplement] une relation imaginaire.

D'un autre côté, il est clair, pour rappeler ces choses de première évidence, que la violence est bien ce qui est essentiel dans l'agression, au moins si nous nous situons sur le plan humain : ce n'est pas la parole, c'en est même exactement le contraire, c'est la violence ou la parole qui peut se produire dans une relation inter-humaine ; si la violence est quelque chose dans son essence qui se distingue de la parole, la question peut se poser de savoir dans quelle mesure la violence comme telle — je dis la violence pour la distinguer de l'usage que nous faisons de l'agressivité — peut-elle être refoulée puisque si nous suivons ce qu'ici nous avons posé comme principe, ne saurait en principe être refoulé [que] ce qui se révèle balisé à la structure de la parole, c'est-à-dire à une articulation signifiante ; c'est une question qui doit bien être posée.

En effet, par le biais de l'imaginaire, c'est par le biais de ce meurtre du semblable qui est latent dans la relation imaginaire comme telle que ce qui est de l'ordre de l'agressivité arrive à être symbolisé, et comme tel, pris dans le mécanisme de ce qui est radicalement, de ce qui est inconscience, de ce qui est analysable, de ce qui est même, disons-le d'une façon générale, interprétable.

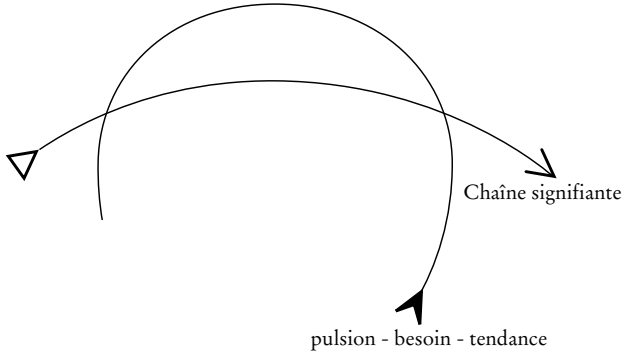

Reprenons bien en effet les choses. Si nous suivons et si nous repartons, si nous ré-épelons notre petit schéma, notre schéma sous sa forme la plus simple : à savoir dans cet entrecroisement de la tendance, si vous voulez la pulsion en tant qu'elle représente un besoin individualisé, et de quelque chose qui est la chaîne signifiante où il doit venir s'articuler, qu'est-ce que signifie ceci à soi tout seul ? Ceci déjà nous donne quelques éléments et nous permet de faire quelques remarques.

Faisons une supposition : supposons qu'il n'y ait pour l'être humain que la réalité, cette fameuse réalité dont nous faisons un usage à tort et à travers. Supposons qu'il n'y ait que cela. Il n'est pas impensable que quelque chose de signifiant l'articule, cette réalité. Pour fixer les idées, supposons que, comme on veut le dire quelquefois dans certaines écoles, le signifiant, ce soit simplement un conditionnement, je ne dirai pas des réflexes, mais de ce quelque chose qui est réductible aux réflexes, comme si le langage n'était pas quelque chose d'un autre ordre que ce que nous créons artificiellement en laboratoire chez l'animal en lui apprenant à sécréter du suc gastrique au son d'une clochette. C'est un signifiant, le son de la clochette, et on peut supposer un monde humain tout entier organisé autour d'une coalescence de chacun des besoins qui ont à se faire entendre avec un certain nombre de signes prédéterminés. Si ces signes sont valables pour tous, en principe ça doit faire une société qui fonctionne d'une façon parfaitement idéale. Chaque émission pulsionnelle à la mesure des besoins sera associée à quelque chose que nous appellerons, si vous voulez, le son de cloche diversement varié, qui fonctionnera de la façon convenable pour celui qui l'entend pour qu'aussitôt il satisfasse au dit besoin. Nous arrivons ainsi à la société idéale.

Je vous fais remarquer que ce que je dépeins, c'est ce qui est rêvé depuis toujours par les utopistes : une société fonctionnant parfaitement, et aboutissant à la satisfaction de chacun selon ses besoins, tous y participant selon leurs mérites, y ajoute-t-on. C'est là que commence le problème.

En somme ce schéma, s'il reste à ce niveau-là de l'entrecroisement du signifiant avec la poussée ou la tendance du besoin, il aboutit à quoi ? à l'identification du sujet à l'autre, en tant que cet autre articule la distribution de ce qui peut répondre au besoin de distribution des ressources.

Ceci est justement ce qui déjà vous fait apparaître qu'il n'en est pas ainsi, à savoir que cet arrière-plan de la demande il est absolument néces-

saire de le faire entrer en ligne de compte, simplement pour rendre compte de ce qui se passe dans cette articulation du sujet, dans cette prise de position du sujet dans un ordre qui existe au-delà de l'ordre du réel, et que nous appelons l'ordre symbolique, qui le complique, qui s'y superpose, qui n'y adhère pas.

D'ores et déjà pourtant à ce niveau, à cet état simple du schéma, nous pouvons remarquer qu'à ce niveau déjà il se passe quelque chose, quelque chose de l'ordre naturel, de l'ordre organique, disons tout au moins chez l'homme, quelque chose qui complique ce schéma simplement à ce stade où il est ici décrit au tableau, et qui consiste en ceci : c'est que voilà le sujet, cet enfant mythique, disons-le bien, qui nous sert d'arrière-plan à nos spéculations psychanalytiques, cet enfant, en présence de sa mère, qui commence à manifester ses besoins. C'est ici qu'il rencontre la mère en tant que sujet parlant. C'est ici qu'aboutit son message, c'est-à-dire au moins [là] où la mère le satisfait. Comme je vous l'ai fait remarquer, ce n'est pas au moment où la mère ne le satisfait pas, le frustre, que commencent les problèmes. Ce serait trop simple, encore que bien entendu on s'efforce d'y revenir toujours, justement parce que c'est simple. Je vous l'ai dit, le problème intéressant, celui qui n'a pas échappé à quelqu'un comme Winnicott par exemple — dont on sait que c'est quelqu'un dont l'esprit et dont la pratique couvrent toute l'ampleur du développement actuel de la psychanalyse et de ses techniques, jusqu'à y compris une considération extrêmement précise des systèmes fantasmatiques qui sont sur la limite, sur le champ frontière avec la psychose — Winnicott, dans son article sur les objets transitionnels dont je fais état auprès de vous, montre avec la plus grande précision que le problème essentiel c'est de savoir comment l'enfant sort de la satisfaction, et non pas de la frustration, pour se construire un monde.

C'est pour autant qu'un monde s'articule pour le sujet humain, qui comporte un au-delà de la demande quand la demande est satisfaite, et non pas quand elle est frustrée, c'est cela qu'il appelle les objets transitionnels, c'est-à-dire ces menus objets que nous voyons très tôt prendre une extrême importance dans la relation avec la mère, à savoir un bout de couche sur lequel il tire jalousement, une bribe de n'importe quoi, un hochet. Et l'importance de cet objet transitionnel dans le système de développement de l'enfant est une chose qui est absolument essentielle à voir et à situer et à comprendre dans sa précocité.

Ceci dit, arrêtons-nous à cette frustration, à savoir au fait qu'ici le message n'y vient pas à partir d'une date que nous avons essayé de fixer quand nous nous intéressions, il y a trois ans, au stade du miroir, il ne s'est pas évaporé depuis. J'aime bien ceux d'entre vous qui nous disent : tous les ans c'est quelque chose de différent, le système change. Il ne change pas. Simplement j'essaye de vous en faire parcourir le champ. Ce que nous trouvons, c'est que ce qui se passe dans ce rapport avec la mère, pour autant qu'ici la mère impose ce que j'ai appelé plus que sa loi, sa toute-puissance ou son caprice, est compliqué du fait que l'enfant, l'enfant humain, pas n'importe quel petit, et l'expérience nous le montre, est ouvert à un certain rapport d'ordre imaginaire qui est le rapport à l'image du corps propre, et à l'image de l'autre, nommément pour autant que nous le voyons sur notre schéma, dans l'au-delà de ce qui se passe sur la ligne de retour du besoin satisfait ou pas satisfait. C'est à savoir ce qu'il éprouve — les réactions par exemple de déception, de malaise, de vertige — dans son propre corps, par rapport à une image idéale qu'il en a et qui prend chez lui une valeur tout à fait prévalente du fait d'un trait de son organisation que nous avons lié à plus ou moins juste titre à la prématuration de sa naissance.

Bref, dès l'origine nous voyons, si vous voulez, interférer, jouer entre eux, deux circuits, dont le premier est le circuit symbolique — pour vous fixer les idées, pour raccrocher les choses à un portemanteau que vous connaissez déjà, au surmoi féminin infantile — et d'autre part le rapport imaginaire à cette image idéale de soi qui, chez lui, se trouve, à l'occasion de ses frustrations ou de ses déceptions, plus ou moins affectée, voire lésée.

En d'autres termes, le circuit dès l'origine se trouve jouer sur deux plans : plan symbolique et plan imaginaire ; rapport à l'image de l'objet primordial, la mère, l'Autre en tant qu'elle est le lieu où se situe la possibilité d'articuler le besoin dans le signifiant, et d'autre part l'image de l'autre, petit *a*, en tant qu'elle est le point où le sujet a cette sorte de lien à soi-même, à une image qui représente ce que nous pouvons appeler la ligne de son accomplissement, accomplissement imaginaire bien entendu.

En quoi a consisté le fait de dire tout ce que nous avons dit depuis le début de l'année, depuis que nous commençons à prendre les choses au niveau du trait d'esprit ? Pour avoir l'occasion de vous apporter ce sché-

ma, de vous en montrer la pertinence, le caractère inévitable dans le trait d'esprit, je vous ai dit qu'en somme rien ne pouvait s'organiser d'une vie mentale qui corresponde à ce que l'expérience nous donne, à ce que l'expérience articule dans l'analyse, si ce n'est qu'il y ait au-delà de cet autre mis primordialement en position de toute-puissance par son pouvoir, non pas de frustration, car c'est insuffisant, mais de *Versagung*, avec l'ambiguïté de promesse et de refus que contient ce terme *Versagung*, qu'il y ait, si je puis dire, l'Autre de cet autre, à savoir ce qui permet cet Autre, lieu de la parole, que le sujet l'aperçoive comme lui-même symbolisé, c'est-à-dire qu'il y ait cet Autre de l'autre dans l'occasion ; quand nous prenons le système du triangle œdipien familial, si vous voulez, vous sentez bien qu'il y a là quelque chose de plus radical, de plus fondamental que tout ce que nous donne l'expérience sociale, ce terme de famille, et c'est bien cela qui fait la permanence, je veux dire la constance de ce triangle œdipien et de la découverte freudienne.

Je vous ai indiqué, là, le Père avec un grand P en tant qu'il n'est jamais un père mais bien plutôt le père mort, le père en tant que porteur d'un signifiant comme tel, signifiant au second degré, d'un signifiant qui autorise et fonde tout le système de signifiant, qui fait qu'en quelque sorte le premier autre, c'est-à-dire le premier sujet auquel l'individu parlant s'adresse, est lui-même symbolisé.

C'est uniquement au niveau de cet Autre, de la loi à proprement parler, et d'une loi, je vais y insister, incarnée, que peut prendre sa dimension propre le monde articulé, humain, tel que nous le voyons s'exercer par l'expérience, et tel que l'expérience nous montre comme absolument indispensable cet arrière-plan d'un Autre, par rapport à l'autre, sans lequel l'univers du langage — tel qu'il se montre efficace dans la structuration, non seulement des besoins, mais de ce quelque chose de nouveau dont j'essaye de vous démontrer, de vous faire comprendre cette année la dimension originale, et qui s'appelle le désir — [ne peut pas] s'articuler.

C'est à ce niveau que s'aperçoit l'Autre en tant que lieu de la parole, cet Autre qui pourrait purement et simplement être le lieu du son de clochette dont je vous parlais tout à l'heure, qui ne serait donc pas à proprement parler un Autre, mais simplement le lieu organisé de ce système des signifiants, introduisant son ordre et sa régularité dans les échanges vitaux à l'intérieur d'une certaine espèce ; on voit mal qui aurait pu l'organiser, et après

tout on peut envisager que, dans une société déterminée, les hommes pleins de bienveillance s'emploient à l'organiser et à le faire fonctionner. On peut même dire que c'est un des idéaux de la politique moderne.

Seulement l'Autre n'est pas cela. Justement il n'est pas purement et simplement le lieu qui est ce quelque chose de parfaitement organisé, de fixé, de figé. Il est un Autre symbolisé lui-même. C'est cela qui lui donne son apparence de liberté. Il est un fait qu'il est symbolisé, et que ce qui se passe à ce niveau de l'Autre de l'autre, c'est-à-dire du père dans l'occasion, du lieu où s'articule la Loi, du point de visée où, lui, dépend d'un Autre, c'est que cet Autre lui-même est soumis à l'articulation signifiante ; plus que soumis à l'articulation signifiante, marqué de quelque chose qui est l'effet dénaturant — soulignons bien — de notre pensée, de cette présence du signifiant qui est loin encore d'être parvenue à cet état d'articulation parfaite que nous prenons ici comme une espèce d'hypothèse de départ uniquement pour illustrer notre pensée, de cet effet du signifiant sur l'autre comme tel, de cette marque qu'il en subissait à ce niveau. C'est cette marque que représente la castration comme telle.

Si nous avons autrefois, dans la triade castration-frustration-privation, bien marqué dans la castration que l'action est symbolique, que l'agent est réel, que c'est un père réel dont on a besoin, que la castration existe, que la castration c'est une action symbolique et qu'elle porte sur quelque chose d'imaginaire, nous en retrouvons là la nécessité : c'est en tant que quelque chose de réel passe au niveau de la Loi, un père plus ou moins défaillant, qu'importe ! ou quelque chose qui le remplace, mais quelque chose qui tient sa place, que se produit ceci : c'est qu'est reflété dans le système de la demande, dans le système de la demande où s'instaure le sujet, ce quelque chose qui en est son arrière-plan, à savoir qui marque dans ce système de la demande — bien loin d'être articulé, bien loin d'être parfait, bien loin d'être à plein rendement ou à plein emploi — qui marque dans son arrière-plan, ce quelque chose qui s'appelle effet du signifiant sur le sujet, marque du sujet par le signifiant, manque, dimension du manque introduite dans le sujet par ce signifiant.

Ce manque introduit est symbolisé comme tel dans le système de signifiants comme étant l'effet du signifiant sur le sujet, le signifié à proprement parler, le signifié qui ne vient pas, si on peut dire, [qui ne vient pas]

tant des [profondeurs] comme si la vie fleurissait en significations, mais qui vient d'ailleurs, du langage et du signifiant comme tel, pour y imprimer cette sorte d'effet qui s'appelle signifié.

Ceci est primitivement symbolisé, comme l'indique ce que nous avons apporté sur la castration, le fait que ce qui sert de support à l'action symbolique propre, qui s'appelle castration, est une image, une image choisie, si l'on peut dire, dans le système imaginaire pour en être le support, ce quelque chose où l'action symbolique de la castration choisit son signe. Il est emprunté au domaine imaginaire, quelque chose dans l'image de l'autre est choisi pour porter la marque d'un manque qui est ce manque même par où le vivant s'aperçoit, parce qu'il est humain, c'est-à-dire parce qu'il est en rapport avec le langage, s'aperçoit comme exclu de l'omnitude des désirs, comme quelque chose de limité, de local, comme une créature, à l'occasion comme un chaînon dans la lignée vitale, comme n'étant qu'un de ceux par lesquels la vie passe — à la différence de l'animal — qui n'est effectivement qu'un de ceux qui réalisent le type qui à ce titre par nous peut être considéré par rapport au type, comme chaque individu, déjà mort.

Nous, nous le sommes aussi déjà pour eux. Nous sommes déjà morts par rapport au mouvement lui-même, ce mouvement lui-même de la vie qu'à cause du langage nous sommes capable de projeter dans sa totalité, et même plus, dans sa totalité comme parvenue à sa fin.

C'est exactement ce que Freud articule dans la notion d'instinct de mort. Il veut dire que, pour l'homme, la vie d'ores et déjà se projette comme étant parvenue à son terme, c'est-à-dire au point où elle retourne à la mort.

Cette articulation par Freud de l'instinct de mort, c'est l'articulation d'une position essentielle à un être animal qui est pris et articulé dans un système signifiant qui lui permet de dominer son immanence de vivant et de s'apercevoir comme déjà mort.

C'est très précisément ce que justement il ne fait que d'une façon imaginaire; je veux dire, ici, comme virtuel, comme à la limite, comme d'une façon spéculative. Il n'y a pas d'expérience de la mort, bien entendu, qui puisse y répondre, et c'est bien pour cela que c'est symbolisé d'une autre façon. C'est symbolisé sur ce point et cet organe précis où apparaît de la façon la plus sensible ce qui est la poussée de la vie. C'est pour cela que c'est le phallus, en tant qu'il représente simplement la montée de la puis-

sance vitale, qui prend place dans l'ordre des signifiants, pour représenter pour l'individu humain dans son existence, ce qui est marqué par le signifiant, ce qui, par le signifiant, est frappé de cette caducité essentielle où peut s'articuler dans le signifiant lui-même ce manque-à-être dont le signifiant introduit la dimension dans la vie du sujet.

C'est ce qui nous permet de comprendre dans quel ordre les choses se sont présentées pour l'analyse, à partir du moment où simplement quelqu'un n'est pas parti de l'école pour aller au phénomène, mais est simplement parti des phénomènes tels qu'il les voyait se manifester chez les névrosés, terrain élu pour manifester cette articulation dans son essence simplement du fait qu'elle se manifeste dans son désordre. Et l'expérience a prouvé que c'était toujours dans le désordre que nous apprenions à trouver assez facilement les rouages et les articulations de l'ordre.

Nous pouvons dire que ce qui s'est donné d'abord, par Freud, à une expérience, une expérience qui tout de suite a mis au premier plan, a promu la sous-jacence du complexe de castration comme tel, c'est quelque chose qui, comme chacun sait, est parti de l'appréhension et de la perception des symptômes du sujet.

Qu'est-ce que le symptôme veut dire ? Où, dans ce schéma, se situe-t-il ? Il se situe quelque part en s (A), [il] se produit au niveau de la signification. C'est essentiellement tout ce que Freud a apporté : un symptôme c'est une signification, un symptôme c'est un signifié, c'est un signifié qui est bien loin d'intéresser seulement le sujet. C'est son histoire, toute son anamnèse qui est impliquée. C'est pour cela que l'on peut légitimement le symboliser à cette place par un petit s (A). Entendez : signifié de l'Autre venant comme tel du lieu de la parole.

Mais ce que Freud nous a appris aussi, c'est que le symptôme n'est jamais simple : le symptôme est toujours surdéterminé. Il n'y a pas de symptôme dont le signifiant ne soit apporté d'une expérience antérieure, précisément d'une expérience située au niveau où il s'agit de ce qui est réprimé et de ce qui est le cœur de tout ce qui est réprimé chez le sujet, à savoir ce complexe de castration, de ce signifiant de A qui est quelque chose qui, sans aucun doute, s'articule dans le complexe de castration, mais qui n'y est pas forcément ni toujours totalement articulé. Le fameux traumatisme dont on est parti, la fameuse scène primitive, qu'est-ce que c'est, si ce n'est précisément quelque chose qui entre dans l'économie du

sujet et qui joue au cœur, à l'horizon de la découverte de l'inconscient, toujours comme un signifiant, un signifiant en tant qu'il est défini dans son incidence telle que tout à l'heure j'ai commencé de l'articuler ? c'est à savoir que la vie — je veux dire l'être vivant saisi comme vivant, en tant que vivant, mais avec cet écart, cette distance qui est justement celle qui constitue cette autonomie de la dimension signifiante — le traumatisme ou la scène primitive, qu'est-ce donc si ce n'est cette vie qui se saisit dans une horrible aperception d'elle-même, dans son étrangeté totale, dans sa brutalité opaque comme pur signifiant d'une existence intolérable pour la vie elle-même, dès qu'elle s'en écarte pour voir le traumatisme et la scène primitive. C'est ce qui apparaît de la vie à elle-même comme signifiant à l'état pur, c'est-à-dire comme quelque chose qui ne peut pas encore d'aucune façon se résoudre, s'articuler. Cette nécessité, cet arrière-plan du signifiant par rapport au signifié, c'est ce quelque chose qui dès le départ, dès que Freud commence à articuler ce que c'est qu'un symptôme, est par lui impliqué dans la formation de tout symptôme, et qu'avons-nous vu ces derniers temps chez l'hystérique, si ce n'est ceci qui nous permet de situer où se trouve le problème du névrosé ? c'est un problème de rapport de signifiant avec sa position de sujet dépendant de la demande. C'est ce en quoi l'hystérique a à articuler quelque chose que nous appellerons provisoirement son désir, et l'objet de ce désir, en tant justement qu'il n'est pas l'objet du besoin. C'est pour cela que j'ai quelque peu insisté sur le rêve dit de la belle bouchère.

Ce dont il s'agit, qu'est-ce ? Il apparaît là d'une façon tout à fait claire, et Freud le dit dès le départ, dès l'orée même de la psychanalyse, qu'il s'agit pour l'hystérique de faire tenir, de faire subsister l'objet du désir en tant que distinct et indépendant de l'objet de tout besoin. Ce rapport au désir, à la constitution, au maintien sous sa forme énigmatique du désir comme tel dans son arrière-plan par rapport à toute demande, c'est le problème de l'hystérique, et chacun sait que ceci, à savoir si vous voulez quelque chose que nous avons appelé le X, [est l'] indicible désir. Qu'est-ce que le désir de mon hystérique ? C'est ce qui lui ouvre, je ne dirai pas l'univers, mais tout un monde qui est déjà bien assez vaste, à savoir la dimension qu'on peut appeler la dimension de l'hystérie latente à toute espèce d'être humain dans le monde, à savoir tout ce qui peut se présenter comme question sur son propre désir.

Voilà avec quoi l'hystérique se trouve communiquer de plein pied, d'abord bien entendu avec tout ce qui peut se passer de cet ordre chez tous ses frères ou sœurs hystériques, à savoir que c'est là-dessus, comme Freud nous l'articule, que repose l'identification hystérique. A toute hystérique fait écho tout ce qui, dans l'actualité, se pose chez quelques autres, que ce soit comme questions sur son propre désir, surtout et en tant que cet autre est hystérique, mais aussi bien pour autant que ce n'est qu'un mode hystérique de poser une question même chez quelqu'un qui peut n'être qu'occasionnellement et même d'une façon latente, hystérique.

Le monde est ouvert par cette question sur son désir, à l'hystérique, un monde d'identification qui la met, si l'on peut dire, à proprement parler dans un certain rapport avec le masque, je veux dire avec tout ce qui peut d'une façon quelconque, fixer, symboliser selon un certain type, cette question sur le désir qui l'a faite parente de l'hystérique, disons là de l'appel aux hystériques comme tels, qui l'a faite essentiellement identifiée à une sorte de masque général sous lequel s'agitent tous les modes possibles de masque.

Nous en sommes maintenant à l'obsessionnel. La structure de l'obsessionnel, telle que j'essaye de m'y avancer, je vous l'ai dit, est désignée aussi par un certain rapport avec le désir qui n'est pas ce rapport $\frac{d}{x}$ mais qui est un autre rapport que je vous ai indiqué comme étant chez lui essentiel, que nous appelerons, si vous voulez, aujourd'hui $\frac{d}{0}$ .

Le rapport de l'obsessionnel à son désir est soumis à ceci que nous connaissons depuis longtemps, grâce à Freud, à savoir le rôle précoce qui a joué ce qu'on appelle... d'effusion [défusion] des pulsions, isolation de quelque chose qui s'appelle destruction. C'est pour autant que le premier abord du désir du sujet obsessionnel a été, comme pour tout sujet, l'apport du désir de l'autre, et que ce désir de l'autre a été d'abord et comme tel détruit, annulé, que toute la structure de l'obsessionnel s'engage, et qu'elle est comme telle et uniquement par là — je ne dis pas quelque chose de tellement nouveau, en disant cela, simplement je l'articule d'une façon nouvelle — qu'elle est comme telle, et à partir de là, déterminée.

Quand vous aurez en main un obsessionnel, et ceux qui en ont déjà en main peuvent savoir que c'est un trait essentiel de sa condition, de sa structure, que non seulement, comme je vous l'ai déjà annoncé et dit, son propre désir, pour lui, baisse, clignote, vacille et s'évanouit à mesure qu'il

s'en approche, portant ici la marque de ceci : que le désir a d'abord été abordé comme quelque chose qui se détruit parce que d'abord la réaction de désir de l'autre s'est présentée à lui comme quelque chose qui était son rival, comme quelque chose qui a tout de suite porté la marque à laquelle il réagit avec le style de la réaction de destruction qui est la réaction sous-jacente au rapport du sujet à l'image de l'autre comme tel, à cette image de l'autre en tant qu'elle le dépossède et le ruine.

Il y a donc cette marque qui reste dans l'abord, par l'obsessionnel, de son désir qui fait que toute approche le fait s'évanouir. C'est [ce] que l'auteur dont je vous parle, et disons que je critique à l'occasion dans ce que je suis en train de dérouler devant vous depuis quelque leçons, c'est ce que l'auteur perçoit sous cette forme qu'il appelle distance à l'objet, et qu'il confond avec quelque chose qu'il appelle destruction de l'objet. Je veux dire que l'idée qu'il se fait de la psychologie de l'obsessionnel est celle de quelqu'un qui a perpétuellement à se défendre de la folie, de la folie définie comme destruction de l'objet.

Il n'y a là, et je vous expliquerai pourquoi, qu'une projection, chez le dit auteur, de quelque chose qui est — étant donné la perspective où lui-même opère et veut en venir, à la résolution de ce problème du désir chez l'obsessionnel par la voie où il passe, où il la conçoit — non seulement en fonction de ses insuffisances sur le plan théorique, ces insuffisances de sa pensée sur le plan théorique, mais aussi en raison de facteurs personnels, car ceci n'est qu'un fantasme, un fantasme en quelque sorte nécessité. Je vous montrerai en quoi par la perspective imaginaire où il engage la solution de ce problème du désir chez l'obsessionnel mais il est d'expérience patente, courante, qu'il n'y a chez les obsessionnels typiques pas le moindre danger de psychose, où que vous l'emmeniez, et je vous dirais-quand le temps en sera venu pourquoi ; je pourrais vous dire pourquoi dans la mesure où les choses sont articulées d'une façon qui peut vous montrer à quel point un obsessionnel, dans sa structure, diffère d'un psychotique.

Par contre, ce qui est aperçu là-dedans, justement, quoique mal traduit, c'est effectivement ceci : que l'obsessionnel ne se maintient dans un rapport possible avec son désir qu'à distance. Ce qui doit être maintenu pour l'obsessionnel c'est la distance à son désir et non pas la distance à l'objet. L'objet, nous allons le voir, a dans l'occasion une bien autre fonction, et ce

que l'expérience nous montre de la façon la plus claire, c'est que précisément il doit se tenir à une certaine distance de son désir pour que ce désir subsiste. Mais il y a à ceci une autre face qui est celle-ci : c'est que pour autant que l'obsessionnel — observez ceci dans la clinique et dans le concret — établit avec l'autre un rapport qui, de quelque façon, s'articule pleinement au niveau de la demande, qu'il s'agisse de sa mère d'abord, mais dans toute la suite des choses, et nommément à l'égard de son conjoint — car qu'est-ce que veut dire pour nous l'analyse, qu'est-ce que peut vouloir dire ce terme de conjoint, sinon bien quelque chose qui est ceci qui prend son articulation pleine au niveau des choses où nous essayons de le situer ? c'est à savoir celui avec qui il faut bien d'une façon quelconque, bon gré mal gré, revenir à être tout le temps dans un certain rapport de demande, quelqu'un avec qui on est tout le temps [dans ce rapport], même si sur toute une série de choses on « la boucle » — ça n'est jamais sans douleur. La demande demande à être poussée jusqu'au bout.

Que se passe-t-il sur le plan des rapports de l'obsessionnel avec son conjoint ? C'est très exactement ceci qui est le plus subtil à voir, comme vous le remarquerez, comme vous l'observerez, quand vous vous en donnerez la peine : c'est que l'obsessionnel s'emploie à détruire le désir de l'autre. Toute approche à l'intérieur, si l'on peut dire, de l'aire de l'obsessionnel se solde dans le cas normal, pour peu qu'on s'y laisse prendre, par une sourde attaque, une usure permanente qui tend chez l'autre, et du fait de l'obsessionnel, à aboutir à l'abolition, à la dévaluation, à la dépréciation de ce qui est son propre désir.

Ce sont là des nuances, des termes assurément dont le maniement demande un certain exercice. Mais en dehors de ces termes, rien d'autre ne nous permettra même de s'apercevoir de la nature véritable de ce qui se passe. J'ai déjà dit, j'ai déjà marqué d'autre part dans le passé de l'obsessionnel, dans l'enfance de l'obsessionnel, ce caractère tout à fait particulier et accentué que prend précisément chez lui l'articulation de la demande.

Sur ce schéma vous commencez de pouvoir le comprendre et le situer, car ce que je vous avais déjà marqué — en vous représentant ce petit enfant qui est toujours à demander quelque chose et qui, chose surprenante, a cette propriété, parmi tous les enfants qui en effet passent leur temps à demander quelque chose, d'être celui de qui cette demande est toujours ressentie, et par les mieux intentionnés de ceux qui l'entourent,

comme étant à proprement parler insupportable, l'enfant tannant, comme on dit — ce n'est pas qu'il demande des choses plus extraordinaires que les autres, c'est dans sa façon de le demander, c'est dans le rapport du sujet à la demande que gît ce caractère spécifique ou précoce de l'articulation de la demande chez celui qui d'ores et déjà au moment où ceci se manifeste, dans la période par exemple juste de déclin de l'Œdipe, dans la période dite de latence, c'est de ceci qu'il s'agit.

Quant à notre hystérique, nous avons vu que pour soutenir son désir énigmatique quelque chose chez elle est employé comme artifice, ce que nous pouvons représenter, si vous voulez, par la formation de deux tensions parallèles et identiques à ce niveau de formation idéalisante, d'identification à un petit autre. Pensez au sentiment de Monsieur K. pour Dora. Chaque hystérique d'ailleurs, dans une des phases de son histoire, a un support semblable qui vient jouer ici le même rôle de support que A.

L'obsessionnel ne prend pas la même voie, le même chemin. Il est [lui aussi] axé pour s'arranger avec ce problème de son désir, il doit partir avec d'autres éléments, il doit partir d'ailleurs. Ce que je commence de vous montrer c'est, [que c'est dans un certain rapport précoce et essentiel à sa demande] qu'il peut dans son rapport à l'autre manifester la spécificité et la place, maintenir, si l'on peut dire, la distance nécessaire à ce que soit possible quelque part, mais de loin, la position de ce désir annulé dans son essence, de cette sorte de désir aveugle, si l'on peut dire, qui est celui dont il s'agit de maintenir la position.

Nous allons faire le tour, circonscrire ce rapport de l'obsessionnel à son désir. Ceci est un premier trait du rapport spécifique du sujet à sa demande. Il y en a d'autres.

Observons ceci. Qu'est-ce que c'est que l'obsession ? Vous savez l'importance qu'y a la formule verbale, au point que l'on peut dire que l'obsession est toujours quelque chose de verbalisé. Freud là-dessus n'a aucun doute ; même quand il a affaire à une conduite obsessionnelle, si l'on peut dire, latente, il considère qu'elle n'a fait que révéler sa propre structure, tant elle prend la forme d'une obsession verbale. Il va même jusqu'à dire qu'en somme on a bien fait d'articuler les premiers pas, même dans la cure d'une névrose obsessionnelle, que, quand on a fait par le sujet donner ses symptômes, ce que l'on appelle tout leur développement, ce qui peut se présenter cliniquement comme une aggravation de ce dont il s'agit est une

espèce de destruction de toutes les formes obsessionnelles dans quelque chose de bel et bien articulé.

Au reste est-il besoin d'insister sur le caractère d'annulation verbale, de caractère verbal, qui va partir de la structure de l'obsession elle-même ? Et chacun sait que ce qui en fait l'essence et le pouvoir phénoménologiquement angoissant pour le sujet est ceci : c'est qu'il s'agit d'une destruction verbale par le verbe et par le signifiant. Le sujet se trouve en proie de ce qu'on appelle cette destruction que l'on appelle magique — je ne sais pourquoi, pourquoi ne pas dire verbale tout simplement — de l'autre, qui est donnée dans la structure même du symptôme.

Ceci aussi nous introduit à une phénoménologie qu'il est essentiel de parcourir pour comprendre sa nécessité.

Je dirai que de même que vous avez vu ici, en somme, le circuit de l'hystérique qui aboutit sur les deux plans, c'est-à-dire à une idéalisation ou identification dans le schéma à ce niveau supérieur, qui n'est [pas] le parallèle et la symbolisation qui passe ici sur le plan imaginaire, si je me permettais d'utiliser jusqu'au bout ce schéma je dirai que, pour l'obsessionnel, le circuit est à peu près quelque chose comme ceci, de même que nous le retrouvons ici.

Je vais m'expliquer : le schéma de l'obsession verbale, ce schéma destructif du rapport avec l'autre, cette crainte de faire mal à l'autre par des pensées, autant dire par des paroles, car ce sont des pensées parlées, cette obsession du blasphème aussi est quelque chose qui nous introduit à toute une phénoménologie à laquelle il conviendrait de s'arrêter un peu longuement.

Le blasphème lui-même, je ne sais pas si vous vous y êtes jamais intéressés, en soi c'est une très bonne introduction à l'obsession verbale, ce thème du blasphème.

Qu'est-ce que blasphémer ? Là-dessus je voudrais bien que quelque théologien me donne la réplique. Disons assurément que c'est quelque chose qui fait déchoir un signifiant éminent dont il s'agit de voir à quel niveau de l'autorisation signifiante, si l'on peut dire, se situe assurément son rapport avec ce signifiant suprême qui s'appelle le Père méconnu ; il ne se confond absolument [pas, même] s'il joue un rôle homologue ; que Dieu ait un rapport avec la création, signifiant en tant que tel, ce n'est pas douteux, et que le blasphème dans son essence ne soit quelque chose qui

ne se situe absolument que dans cette dimension, c'est-à-dire quelque chose qui fait déchoir ce signifiant au rang d'objet, qui identifie en quelque sorte le *logos* à son effet métonymique, qui le fait tomber d'un cran, c'est quelque chose qui n'est sans doute pas la bonne réponse, la réponse complète à la question du blasphème, mais c'est assurément une approche essentielle pour ce dont il s'agit dans l'obsession, sacrilège verbal, je veux dire dans le phénomène qui se constate chez l'obsessionnel.

Rappelez-vous l'épisode de *l'Homme aux rats*, cette colère furieuse qui le saisit contre son père à l'âge de quatre ans, si mon souvenir est bon, où il se met à se rouler par terre en l'appelant : « toi serviette, toi assiette » etc. — comme toujours c'est encore dans Freud que nous trouvons les choses les plus colossalement exemplaires — en une véritable collision et collusion du toi essentiel de l'autre avec ce quelque chose d'inerte, cet effet, si l'on peut dire, déchu de l'introduction du signifiant dans le monde humain qui s'appelle un objet, et spécialement un objet inerte, un objet en tant qu'il n'est de par lui-même qu'un objet d'échange, d'équivalence; toute la kyrielle [de noms d'objets] de la rage de l'enfant l'indique assez : il ne s'agit pas de savoir s'il est lampe, assiette ou serviette, il s'agit de savoir que le toi descend, est détruit au rang d'objet.

Vous me direz que ce dont il s'agit dans cette destruction de l'autre dans l'obsession verbale est quelque chose, et vous me permettez de finir là-dessus puisque nous serons forcés d'en rester là aujourd'hui, je dirai que c'est quelque chose qui se passe ici et dont nous verrons la prochaine fois toute la structure, ce quelque chose qui fait que ce n'est que dans une certaine articulation signifiante que le sujet obsessionnel arrive à préserver l'autre, que l'effet de destruction vers lequel il aspire doit le soutenir grâce à une articulation signifiante; et réfléchissez-y bien, vous trouvez là la trame même de ce monde que vit l'obsessionnel : l'obsessionnel est un homme qui vit dans le signifiant, il y est très solidement installé, il n'y a absolument rien à craindre; ce signifiant suffit, pour lui, à préserver la dimension de l'Autre, mais c'est une dimension en quelque sorte « idôlifiée », et son schéma nous donne ce thème que je vous rappelle de l'observation de l'*Homme aux rats*; je dirai que le français nous permet de l'articuler d'une façon d'ailleurs que j'ai une fois amorcée ici, ce ne sera pas pour vous une surprise, au niveau du rapport à l'autre, et du *tu* qui commence ici; ce qu'articule le sujet à l'autre, c'est un : « tu es celui qui me… ».

Et pour l'obsessionnel ça s'arrête là. La parole pleine qui est celle où s'articule l'engagement du sujet dans un rapport fondamental avec l'autre ne peut pas s'achever, sinon par cette sorte de répétition dont un humoriste faisait surgir le fameux « *to be or not…* », et le type se gratte la tête pour continuer : « *to be or not…* » « *to be or not…* », et c'est en répétant qu'il trouve la fin de la phrase : « tu es celui qui me… » « tu es celui qui me… » « tu es celui qui me tue ».

La langue française nous donne ici le schéma fondamental de ce rapport avec l'autre. Ce rapport avec l'autre est fondé sur une articulation qui, en quelque sorte, se forme elle-même sur la destruction de l'Autre, mais qui du fait qu'elle est articulation, et articulation signifiante, le fait subsister.

C'est à l'intérieur de cette articulation que nous allons voir quel est ce rapport, cette place du signifiant phallus quant à l'être et quant à l'avoir — ceci sur quoi nous sommes restés à la fin de cette dernière séance — qui nous permettra de voir la différence qu'il y a entre une solution qui permettrait de montrer à l'obsessionnel ce qu'il en est vraiment de son rapport au phallus en tant que signifiant du désir de l'autre, ou de le satisfaire dans une sorte de mirage imaginaire de concession de la demande de symbolisation par l'analyse du fantasme imaginaire, ce quelque chose dont vous savez dans quelle dimension se déroule toute cette observation, celle qui consiste en somme à dire à la femme : « vous avez envie du pénis ? Eh bien… » comme disait M. Casimir Périer à un type coincé contre une lanterne, un peu… : « qu'est-ce que vous voulez ? » et le type lui répond : « la liberté ! ». « Eh bien, vous l'avez ! » lui disait Casimir Périer, et lui passe entre les jambes, et s'en va en le laissant tout interloqué. Ce n'est peut-être pas exactement ce que nous pouvons attendre d'une solution analytique. La terminaison même de cette observation, cette espèce d'identification euphorique, enivrée du sujet, la description qui recouvre entièrement un idéal masculin trouvé dans l'analyste, est peut-être quelque chose qui apporte au sujet un changement dans son équilibre, mais assurément pas celui qui est la véritable réponse à la question de l'obsessionnel.

# Leçon XXVII

*25 juin 1958*

Nous sommes arrivés la dernière fois au point où nous avons essayé de commencer concentriquement à désigner la constellation du désir de l'obsessionnel, et je vous ai annoncé pour aujourd'hui qu'à l'intérieur de ce que j'ai commencé à approcher, en vous parlant de la position de la demande chez l'obsessionnel, cette demande [est] tellement précocement ressentie par l'autre comme pourvue de cet accent spécial d'insistance qui la rend si difficile à tolérer ; d'autre part, ce besoin de destruction du désir de l'autre chez l'obsessionnel est aussi quelque chose qui d'ores et déjà amorçait notre propos d'aujourd'hui, à savoir la fonction de certains fantasmes.

Ce n'est évidemment pas en vain que dans le travail de l'auteur que j'ai choisi de prendre pour base — c'est moins une critique au sens polémique du mot qu'une critique au sens analyse systématique — ce n'est pas en vain que ce fantasme phallique, nommément donc dans l'article de 1950, *Revue française de psychanalyse, n° 2, 1950, avril-juin*[1], vient sous la forme de l'examen spécial de l'importance que prend l'envie du pénis chez la femme au cours d'une analyse d'une névrose obsessionnelle. Ce n'est évidemment pas tout ce que je vous enseigne, l'importance du signifiant phallus naturellement, qui ici prouvera que l'on donne à cet élément une importance exagérée. Il s'agit de voir comment on en use et il ne s'agit pas non plus, bien entendu, de se livrer au petit jeu facile de critiquer l'issue d'un traitement que l'on présente d'ailleurs comme inachevé et de juger du dehors quelque chose dans lequel on n'est pas entré. Simplement, dans

cette observation, ce que je vous donne comme élément marquant, en quelque sorte disons les hésitations de la direction, voire une direction franchement opposée à celle qui pourrait nous paraître logique, si nous le faisons, ce n'est jamais je ne dis pas à partir de l'observation elle-même considérée comme une suite et un compte-rendu de faits, mais à partir des articulations de l'auteur lui-même, je veux dire, des interrogations qu'il se pose, que vous pourrez trouver toujours exprimées au bon endroit, car bien entendu les propriétés de l'esprit humain, le bon sens en particulier, sont bien comme on l'a dit avec justesse, non sans ironie, la chose du monde la plus répandue. Et il n'est pas douteux que ce qui nous fait obstacle ici a déjà fait obstacle dans l'esprit des auteurs, et qu'en plus c'est un fait que dans cette observation ces obstacles sont pleinement articulés. Il y a des interrogations, je dirai bien plus, il y a des remarques concernant l'issue paradoxale, la non issue de ce qu'on cherchait. Il y a enfin des contradictions auxquelles peut-être l'auteur lui-même ne donne pas toute l'importance qu'elles peuvent avoir mais qui assurément peuvent être qualifiées de telles puisqu'elles sont inscrites noir sur blanc dans son texte.

Donc, pour en venir à ce que nous allons essayer de formuler aujourd'hui, concernant ce qui constitue la direction générale de ce traitement, la façon dont il s'articule, nous allons d'abord essayer d'aller au vif de ce dont il s'agit, c'est-à-dire de poser la différence qu'il y a entre quelque chose qui se présente comme articulé et non comme articulable, et [entre] ce qui est visé et [ce qui est] fait effectivement.

Prenons comme point de départ notre schéma, et commençons par en faire le lieu d'un certain nombre de positions qu'il complète et qui nous permettent également de nous retrouver sur ce que nous connaissons de plus familier et qui s'y trouve représenté dans un certain ordre et une certaine topologie.

Qu'est-ce que c'est, en posant la question une fois de plus, que cette ligne signifiante, la ligne du haut de notre schéma ? C'est une ligne signifiante, nous l'avons dit, en ce qu'elle est structurée comme un langage. D'autre part, pour être structurée comme un langage, c'est précisément cette sorte de phrase que le sujet ne peut pas articuler, et que nous devons l'aider à articuler. Comment est-elle située sur ce schéma ? Comment pouvons-nous la comprendre ? Ce qu'elle structure c'est en somme, dirons-nous, l'ensemble de la névrose, la névrose étant ici identique, non pas à un

objet, à une sorte de parasite, à quelque chose qui serait étranger à la personnalité du sujet, mais [étant] justement toute la structure analytique qui est dans ses actes, sa conduite.

En somme, à mesure que s'est avancé le progrès de notre conception concernant la névrose, nous nous sommes aperçus qu'elle est non seulement faite, dans ses éléments signifiants, de symptômes décomposables dans les effets de signifié de ce signifiant, puisque c'est ainsi que j'ai appris à retraduire ce que Freud articule, mais que toute la personnalité [du névrosé] d'une certaine façon porte la marque de ces rapports structuraux. C'est quelque chose qui va bien au-delà de ce que le mot personnalité, avec ce qu'elle, a comporté de statique, entraîne dans une espèce d'acception première, c'est-à-dire dans ce qu'on appelle le caractère. Ce n'est pas cela, c'est la personnalité au sens où elle dessine dans les comportements, dans les rapports à l'autre et aux autres, un certain mouvement qui se retrouve toujours le même, une scansion, un certain mode de passage de l'autre à l'autre; et encore à un Autre qui se retrouve toujours et sans cesse, qui forme le fond, la modulation si vous voulez, de l'action obsessionnelle.

Ceci veut dire que c'est l'ensemble du comportement obsessionnel, et même hystérique d'ailleurs, si nous disons que c'est structuré comme un langage, je dirai, ce n'est pas pour dire qu'au-delà du langage articulé qui s'appelle discours [il y a] quelque chose qui, prenant tous les actes du sujet, aurait cette sorte d'équivalence au langage qu'il y a dans ce qu'on appelle un geste, car un geste n'est pas simplement un mouvement bien défini, le geste est signifiant; cela ne suffirait pas à [dire] ce qu'il recouvre, on pourrait presque employer l'expression en français qui colle parfaitement, de une geste au sens où on l'emploie dans la chanson de geste, la geste de Roland, c'est-à-dire la somme de son histoire. En fin de compte c'est une parole, si vous voulez, et d'une certaine façon la somme du comportement du névrosé se présente comme une parole, et même comme une parole pleine, dirai-je, au sens où nous en avons vu le sens primitif de cette parole pleine qui engage sous la forme d'un discours, [mais] d'une parole pleine elle aussi, une parole au sens entièrement cryptographique, inconnue du sujet quant au sens — encore qu'en somme il la prononce par tout son être, part tout ce qu'il manifeste, par tout ce qu'il évoque et a réalisé inéluctablement dans une certaine voie d'achèvement et d'inachè-

vement — si rien n'y intervient qui soit de cet ordre d'oscillation qui s'appelle l'analyse, donc une parole prononcée par ce sujet barré, ce sujet barré à lui-même que nous appelons l'inconscient.

C'est ainsi que nous le représentons sous la forme d'un signe [$\$$]. Ici c'est bien de cela qu'il s'agit. En somme ce que vous voyez se discerner dans cette distinction que nous sommes en train de faire, c'est que nous avons défini l'Autre avec le grand *A*, comme le lieu de la parole, l'Autre s'institue et se dessine par le seul fait que le sujet parle. Du fait qu'il se sert de la parole, ce grand Autre naît comme lieu de la parole. Cela ne veut pas dire qu'il soit pour autant réalisé comme sujet dans son altérité, l'Autre est invoqué chaque fois qu'il y a parole.

Je pense que je n'ai pas besoin de revenir sur ceci. J'y ai assez insisté, mais alors cet au-delà que vous voyez ici, qui est justement celui qui s'articule dans la ligne haute de notre schéma, c'est en somme l'Autre de l'autre. C'est cette parole qui est articulée à l'horizon de l'autre comme tel, c'est cet Autre de l'autre dont il s'agit, et dont nous dirons que cet Autre de l'autre, à savoir le lieu où la parole de l'autre se dessine comme telle, il n'y aurait aucune raison qu'il nous soit fermé. C'est même le principe de la relation intersubjective comme telle, c'est que cet Autre comme lieu de parole, il nous est immédiatement et effectivement donné comme sujet, c'est-à-dire comme sujet qui nous pense nous-mêmes comme son Autre. C'est le principe là de toute stratégie, quand vous jouez au jeu d'échecs avec quelqu'un, vous lui attribuez autant de calculs que vous en faites.

Pourquoi, puisque nous osons donc dire que cet Autre de l'autre qui devrait nous être l'élément le plus transparent est donné en quelque sorte avec la dimension de l'Autre que cet Autre de l'autre c'est là même où s'articule le discours de l'inconscient, ce quelque chose d'articulé qui n'est pas par nous articulable. Pourquoi devons-nous le faire ? Qu'est-ce qui fait que nous sommes en droit de le faire ?

C'est fort simple : cet autre auquel dans l'expérience et par les conditions de la vie humaine, qui fait que la vie humaine justement est engagée dans la condition de la parole, cet autre auquel nous sommes soumis par la condition de la demande, nous ne savons pas ce qu'est pour lui notre demande, et pourquoi ne le savons-nous pas ? Qu'est-ce qui lui donne cette opacité ?

Ce sont là des évidences ; remarquez que je dis [des évidences] mais

encore des évidences dont les données ne sont pas justement ce qui est le moins utile à articuler. Nous nous contentons toujours de les obscurcir sous la forme d'espèce d'objectivations prématurées. Pourquoi est-ce donc cet autre dont nous ne savons pas comment il accueille notre demande ? En d'autres termes, pourquoi dans notre stratégie il va devenir grand Autre et réaliser cette position paradoxale de son discours ?

C'est cela que je veux dire quand je vous dis que l'inconscient c'est le discours de l'Autre. C'est ce qui se passe virtuellement à cet horizon de l'Autre de l'autre, en tant que c'est là que se produit la parole de l'Autre ; cette parole de l'Autre en tant qu'elle devient notre inconscient, c'est-à-dire quelque chose qui vient en nous présentifier [nécessairement un autre capable de nous répondre] par le seul fait qu'en ce lieu de la parole nous faisons vivre un Autre capable de nous répondre. C'est bien pourquoi il nous est opaque, c'est parce qu'il y a quelque chose que nous ne connaissons pas en lui, et qui nous sépare de sa réponse à notre demande, et ce n'est pas autre chose qui s'appelle son désir.

Ceci suffit à nous faire apercevoir tout de suite quelque chose, c'est que le point essentiel de cette remarque, qui n'est une évidence qu'en apparence, prend sa valeur en fonction de ceci : que ce désir justement est situé là entre l'Autre comme lieu pur et simple de la parole, et l'autre en tant qu'il est un être de chair à la merci duquel nous sommes pour la satisfaction de notre demande. Mais que ce désir soit situé là, c'est justement cela qui conditionne son rapport avec quelque chose qui est justement de l'ordre de la parole, qui est cette symbolisation de l'action du signifiant sur le sujet comme tel, cette chose qui fait en somme ce que nous appelons un sujet, que nous symbolisons avec cet *$*. C'est autre chose que purement et simplement un soi-même, je veux dire ce que l'on appelle selon un mot élégant en anglais — le fait de le dire en anglais, de l'isoler permet de bien distinguer ce que ça veut dire — le *self*, [autre chose] c'est-à-dire ce qu'il y a d'irréductible dans cette présence de l'individu au monde ; ce quelque chose devient sujet à proprement parler, et sujet barré au sens où nous le symbolisons, pour autant qu'il est marqué de cette condition qui le subordonne, non seulement à l'Autre en tant que lieu de la parole, c'est le sujet défini comme moment, non pas d'un certain rapport au monde, d'un rapport de l'œil au monde, du rapport sujet-objet qui est celui de la connaissance chez le sujet en tant qu'il naît au moment de l'émergence de l'indi-

vidu humain dans les conditions de la parole, et en tant donc qu'il est marqué, je vous l'ai dit, par l'Autre, non pas simplement en tant que lieu de la parole, mais en tant que lui-même, cet autre, est conditionné et marqué par ces conditions de la parole.

Que voyons-nous donc à cet horizon ainsi rendu opaque par l'obstacle du désir de l'Autre ? C'est ce quelque chose qui renvoie le sujet ainsi marqué à sa propre demande, qui le met dans un certain rapport — le rapport ici désigné par le symbole du petit losange que je vous ai expliqué la dernière fois — à sa demande, pour autant très précisément que l'Autre, si l'on peut dire, ne répond plus comme on dit. Ici grand A ne répond plus, ce qui est très célèbre sous d'autres initiales. Au niveau du sujet, ce qui tend à l'horizon à se produire, c'est cette confrontation, ce renvoi du sujet à sa propre demande sous les formes de signifiants, si l'on peut dire, englobants par rapport au sujet, ces signifiants dont le sujet lui-même devient le signe. C'est à l'horizon de cette non-réponse de l'Autre que nous voyons se dessiner dans l'analyse, et pour autant justement qu'au départ l'analyste, en tant qu'il vient d'abord à n'être rien d'autre que le lieu de la parole, qu'une oreille qui écoute et qui ne répond pas, [quelque chose qui] va en somme pousser le sujet à se détacher, à s'opposer à quelque chose dont l'expérience vous montre qu'elle se montre en filigrane dans son discours, c'est-à-dire justement ces formes de la demande qui nous apparaissent sous la forme de ce que nous appelons phase anale, phase orale, phase de toutes les façons que vous voulez, mais qui se caractérisent en quelque sorte par quoi ? Que voulons-nous dire quand nous parlons de ces phases ? N'oublions quand même pas que notre sujet ne retourne pas devant nous progressivement à l'état de nourrisson. Nous ne nous livrons pas à une opération fakirique. Je pense qu'il faudrait voir le sujet remonter le cours du temps et se réduire à la fin à la semence qui l'a engendré ! Ce dont il s'agit, c'est de signifiants. Ce que nous appelons phase orale, phase anale, c'est la façon dont le sujet articule sa demande par l'apparition dans son discours, ici au sens le plus vaste, dans toute la façon dont se présentifie devant nous sa névrose, des signifiants qui se sont formés à telle ou telle étape de son développement, qui étaient les signifiants qui lui servaient dans les phases, soit plus récentes, soit plus anciennes, à articuler sa demande.

Ce qui s'appelle en d'autres termes, fixation par exemple, c'est la pré-

valence gardée par telle ou telle forme de signifiant oral, ou autre, avec toutes les nuances que vous avez apprises à articuler. C'est cela que cela veut dire, c'est l'importance spéciale qu'ont gardée certains systèmes de signifiants, et qui s'appelle régression. C'est ce qui se passe, pour autant que ces signifiants sont rejoints par l'ouverture donc au discours du sujet, précisément de ceci, d'être simplement en tant que parole, sans qu'elle n'ait rien à demander de spécial; elle se profile dans la dimension de la demande, et c'est pour cela que toute la perspective est rétroactivement couverte sur ce dans quoi le sujet a vécu depuis sa prime et plus tendre enfance, à savoir précisément la condition de la demande. Il s'agit, cette régression, de savoir ce que nous en faisons. Toute la question est là. Nous sommes là pour y répondre, ou pour dire ce qui se passe quand nous n'y répondons pas et ce que nous pouvons faire d'autre. Tel est le but qui mérite d'être atteint.

Ici je vous fais remarquer en passant qu'en somme les signifiants qui sont ici intéressés dans cette régression du discours, c'est quelque chose donc que nous devons considérer comme étant dans la structure du discours lui-même, or c'est d'ailleurs toujours là que nous le découvrons, dans ces deux lignes qui, à la suite signifiante

$$\frac{\text{S1… S2... S3... S4...}}{\text{S1… S2... S3... S4...}}$$

[fait correspondre] les significations toujours produites selon la loi de la chaîne signifiante. Si vous voulez, ces deux choses s'équivalent par une anticipation de la suite signifiante, toute chaîne signifiante ouvrant devant elle l'horizon de son propre achèvement, et en même temps par une rétroaction, une fois qu'est venu naturellement le terme signifiant qui, si l'on peut dire, double la phrase, qui fait que ce qui se produit au niveau du signifié a toujours cette fonction, si l'on peut dire, rétroactive. Ici le S2 déjà se dessine au moment où le S1 s'amorce, et ne s'achève qu'au moment ou le S2 rétroagit sur le S1. Un certain décalage existe toujours du signifiant à la signification — c'est même cela qui donne à toute signification, en tant qu'elle n'est pas une signification naturelle, qu'elle n'est pas liée à cette ébauche toute momentanée de l'instance du besoin chez le sujet — qui en fait ce quelque chose d'essentiellement métonymique, c'est-à-dire

toujours lié à ce qui lie en soi la chaîne signifiante, à ce qui la constitue comme telle, à ces liens, à ces nœuds que nous pouvons appeler justement ici momentanément — et pour les distinguer d'un certain sigma si vous voulez, c'est-à-dire, cet au-delà de la chaîne signifiante dans laquelle nous essayons de la réduire — ces signifiants précisément que nous trouvons dans cette confrontation du sujet à la demande, dans cette sorte de réduction de son discours à ces signifiants élémentaires qui est ce que nous discernons en filigrane dans tout ce qui nous évoque, et qui est justement ce qui fait le fond de notre expérience, ce par quoi nous retrouvons les mêmes lois structurales dans toute la conduite du sujet, dans le mode dont il nous l'exprime quelquefois, même jusque dans la scansion, dans la façon motrice dont il l'articule, pour autant qu'un bégaiement, qu'un balbutiement, ou que n'importe quel trébuchement de parole comme je me suis exprimé ailleurs, peut être pour nous significatif de quelque chose qui, fondamentalement, est de l'ordre d'un signifiant de la demande comme manque oral ou anal pour autant.

Qu'est-ce que cela nous permet, d'ores et déjà, au passage, de concevoir ? C'est que c'est bien de cela qu'il s'agit, et qui fait que — comme un petit groupe d'études, dirigé par le plus amical de mes collègues, à savoir Lagache, a fait la découverte avec un étonnement dont il faut bien qu'il soit motivé par une espèce de malentendu permanent — à savoir que partout où en français nous voyons le mot instinct, c'est dans les références faites au texte allemand, et cela a été une surprise pour ce groupe : on ne trouve jamais rien d'autre que le terme de *Trieb* ; *Trieb*, ou pulsion, comme nous traduisons, et à la vérité pulsion obscurcit plutôt la chose. Le terme anglais c'est *drive*, et si nous voulions trouver quelque chose en français, nous n'avons guère rien qui permette, étant donné le véritable sens de *Trieb*, de le traduire. Je dirai que c'est un mot qu'il faudrait choisir un mot scientifique qui est tropisme — qui est spécialement fait pour désigner les éléments irrésistibles de certaines attractions considérées comme irréductibles à l'attraction physico-chimique telle qu'elle s'exercerait dans le comportement animal — qui nous permettrait justement d'exorciser le côté toujours plus ou moins finaliste qu'il y a dans le terme d'instinct. Je dirai que c'est quelque chose en fin de compte qui est bien aussi de cet ordre que nous rencontrons ici dans notre notion freudienne du *Trieb*. Traduisons-le si vous voulez, par le

mot français attirance que j'employais à l'instant pour parler des tropismes, à ceci près donc que ce dont il s'agirait là, c'est de ce quelque chose qui situe le sujet humain dans une certaine dépendance nécessaire de quelque chose — je ne peux pas dire que l'être humain n'est pas le sujet obscur sous les formes grégaires de l'attirance organique vers l'élément de climat par exemple, ou d'autre nature, ce n'est évidemment pas là que se développe notre intérêt à nous autres, dans le champ que nous sommes appelés à explorer dans l'analyse — qui bien entendu est quelque chose qui nous fait parler de ces diverses phases, orale, anale, génitale, et autres, et que voyons-nous ?

C'est que dans la théorie analytique, c'est en effet une certaine nécessité, un certain rapport qui le met dans un rapport de subordination, de dépendance, d'organisation et d'attirance par rapport à quoi ? A des signifiants, empruntés à quoi ? Au registre, à la batterie d'un certain nombre de ses propres organes. Ce n'est dire rien d'autre que de dire que survit une fixation orale ou anale chez un sujet adulte, si ce n'est précisément de le faire dépendre de quoi ? D'une certaine relation imaginaire. Mais sans aucun doute ce que nous articulons de plus ici, c'est que ceci est porté à la fonction de signifiant. Si ce n'était pas isolé comme tel, mortifié comme tel, cela ne saurait avoir l'action économique que cela a dans le sujet, pour une très simple raison, c'est que les images comme telles ne sont jamais liées précisément qu'à la « suscitation » ou à la satisfaction du besoin, ceci même, je ne manque pas de le dire à l'occasion, quand il s'agit de besoin purement et simplement. Si le sujet reste en quelque sorte attaché à ces images, hors de leur texte, images orales, là où il ne s'agit pas de nourriture, anales là où il ne s'agit pas d'excréments, c'est quand même bien que ces images ont pris une autre fonction. C'est de la fonction signifiante dont il s'agit. La pulsion comme telle, c'est justement l'expression maniable de concepts qui valent pour nous, qui nous expriment cette dépendance du sujet par rapport à un certain signifiant.

Ce qui est important est ceci : c'est que ce désir du sujet rencontré comme l'au-delà de la demande est ce qui le fait opaque à notre demande et ce qui aussi installe son propre discours comme quelque chose qui est absolument nécessaire à notre structure, mais qui nous est par certains côtés impénétrable, qui en fait un discours inconscient.

Ce désir donc qui en est la condition est soumis lui-même à l'existence

d'une certain effet de signifiant, ce que je vous ai expliqué au début de cette année, je veux dire à partir de janvier, sous le nom de la métaphore paternelle. Ceci signifie que c'est pour autant qu'à l'horizon apparaît le Nom du Père, en tant qu'étant lui-même le support de la chaîne signifiante, de l'ordre instauré par la chaîne signifiante, c'est uniquement en tant que cette métaphore s'établit, [métaphore] du désir primitif, du désir opaque, du désir obscur que représente le désir de la mère, de ce quelque chose qui d'abord est complètement fermé pour le sujet, et qui ne peut rester fermé qu'en raison de la formule de la métaphore — à savoir celle que je vous ai déjà symbolisée par le rapport de deux signifiants, l'un étant dans deux positions différentes :

$$\frac{S}{S'} \qquad \frac{S'}{x} \qquad \frac{\text{Nom du Père}}{\text{Désir de la Mère}} \qquad \frac{\text{Désir de la Mère}}{x \text{ (symbolisation du désir de la Mère)}}$$

le Nom du Père sur le Désir de la Mère, et le Désir de la Mère sur sa symbolisation — [que] sa détermination comme signifié est quelque chose qui se produit par un effet métaphorique; et je vous l'ai dit, là où le Nom du Père manque, c'est précisément là que ne se produit pas cet effet métaphorique, je ne peux pas arriver à faire venir au jour ceci qui fait désigner le x, à savoir le désir de la mère comme étant proprement le signifiant phallus.

C'est bien ce qui se produit dans la psychose, pour autant que le Nom du Père est rejeté, je veux dire est l'objet d'une *Verwerfung* primitive qui n'entre pas dans le cycle des signifiants, et c'est pourquoi aussi le désir de l'autre, et nommément le désir de la mère, n'y est pas symbolisé. C'est très précisément ce qui sur ce schéma, si nous devions représenter la position de la psychose, nous ferait dire que ce désir comme tel, je ne veux pas dire en tant qu'existant, chacun sait bien que même les mères d'un psychotique ont un désir, encore que ce ne soit pas toujours sûr, mais assurément il n'est pas symbolisé dans le système du sujet, et n'étant pas symbolisé, c'est cela qui nous permet de voir ce que nous voyons, à savoir que pour le psychotique la parole de l'Autre ne passe nullement dans son inconscient; l'Autre lui parle sans cesse, l'Autre en tant que lieu de la parole. Cela ne veut pas dire forcément vous ou moi, cela veut dire à peu près la somme de ce qui lui est offert comme champ de perception. Ce champ lui

parle de nous naturellement, et aussi bien pour prendre en exemple, le premier qui vient à la mémoire, celui bien connu, récité hier soir par Neiz [Ayme ?] dans ce qu'il nous disait, que dans les délires la couleur rouge d'une auto, peut vouloir dire qu'il est immortel. Tout lui parle parce que rien de l'organisation symbolique destinée à renvoyer l'Autre là où il doit être, c'est-à-dire dans son inconscient, rien n'est réalisé de cet ordre, et c'est [pour] cela que si je puis dire, l'Autre parle d'une façon entièrement homogène à cette première et primitive parole qui est celle de la demande. C'est pour cela que tout se sonorise, que le « ça parle » qui est dans l'inconscient pour le sujet névrotique est au dehors pour le sujet psychotique. Que ça parle et que ça parle tout haut de la façon la plus naturelle, il n'y a pas lieu de s'en étonner. Si l'Autre est le lieu de la parole, c'est là que ça parle, et que ça retentit de tous côtés.

Naturellement nous en trouvons le cas extrême au point de déchaînement de la psychose, là où comme je vous l'ai toujours formulé, ce qui est *Verwerfung*, ou rejeté du symbolique, réapparaît dans le réel ; ce réel dont il s'agit, c'est justement là l'hallucination, c'est-à-dire l'Autre en tant qu'il parle. C'est toujours dans l'Autre bien entendu que ça parle, mais là ça prend la forme du réel. Le sujet psychotique n'en doute pas : c'est l'Autre qui lui parle, et lui parle par tous les signifiants, et il suffit de se baisser pour les ramasser à la pelle dans le monde humain. L'affiche, etc., tout ce qui nous entoure a un caractère marqué de signifiant. Le caractère de lâchage, de dissolution sera plus ou moins grand selon l'état de la psychose. Tout ce que nous voyons, et ce que Freud nous articule comme étant ce dans quoi la psychose s'organise, s'articule, est justement fait pour suppléer à cette absence en son point organisé, je veux dire descendant de la structure signifiante du désir de l'Autre. Car, qu'est-ce que les formes les plus bénignes de la psychose nous présentent, si ce n'est bien sûr fondamentalement, et tout à fait dans l'état extrême de dissolution, un pur et simple discours de l'Autre, à savoir que ça vient scander ici sous la forme d'une signification, c'est-à-dire comme je vous l'ai montré il y a deux ans, ces sortes très curieuses de décomposition de la parole qui, de par la structure même de ce qui nous est présenté ici — je ne pouvais pas vous le montrer alors — s'avèrent nécessairement comme étant code du message. Sur le code ce qui est renvoyé de A est ensuite tout ce que le sujet a à sa disposition pour faire vivre le discours de l'Autre.

Vous vous rappelez Schreber, la langue fondamentale, chaque mot qui lui est donné comporte en lui-même cette espèce de définition dont l'avènement se produit avec l'issue du mot même. C'est un code de message sur le code, et inversement ces phrases : « comment c'est… », « tu n'as qu'à… ». « Peut-être voudra-t-il… » et encore « le voudra-t-il » est de trop dans la phrase. Mais il n'y a que cela, c'est-à-dire une série de messages qui ne visent que ce qui dans le code se rapporte au messager, ce qui dans le code désigne ces particules, ces pronoms personnels, ces verbes auxiliaires, désigne la place du messager.

Ceci se reporte strictement sur ce graphe. Je ne veux pas m'étendre trop, vous le verrez dans mon article sur les psychoses qui va paraître, où j'ai fait un peu la synthèse de mon cours d'il y a deux ans avec ce que je vous fais cette année. Je ne veux pas y insister maintenant, ce que je veux vous dire à ce propos, c'est qu'il est tout à fait évident que quelque chose comme le délire de jalousie tel que Freud lui-même l'articule comme négation du sujet, le « je l'aime » étant moins le sujet homosexuel que le sujet semblable, c'est-à-dire bien entendu comme tel homosexuel ; Freud dit : ce n'est pas moi qu'il aime, c'est elle. Qu'est-ce que cela veut dire, si ce n'est précisément que le délire de jalousie, pour autant qu'il fait obstacle à ce pur et simple déchaînement de la parole, de l'interprétation, est justement ce quelque chose qu'il essaye de restaurer, de restituer : le désir de l'Autre. La structure du délire de jalousie, c'est justement d'attribuer à l'Autre un désir qui est cette sorte de désir esquissé, ébauché dans l'imaginaire, qui est celui du sujet. Il est attribué à l'Autre : ce n'est pas moi qu'il aime, le sujet, le rival, c'est ma conjointe. J'essaye comme psychotique d'instituer dans l'Autre ce désir qui est très précisément cette fonction, ce rapport essentiel qui ne m'est pas donné parce que je suis psychotique, parce que nulle part ne s'est produit cette métaphore essentielle qui donne au désir de l'Autre ce signifiant primordial, ce signifiant qui s'appelle le signifiant phallus, et dont nous allons voir maintenant, à propos de ce qui est fait pour cette patiente, l'utilisation.

Ce signifiant phallus, il reste quand même qu'il y aurait quelque chose d'assez obscur à l'admettre comme étant essentiel et en quelque sorte préférentiel par rapport à toutes sortes d'autres objets, que d'ailleurs nous voyons à l'occasion jouer un rôle homologue ; les équivalences qui ont été faites entre le signifiant phallus et le signifiant excrémentiel par exemple,

le signifiant sein, plus exactement l'extrémité du sein, objet de tout nourrissage, sont bien là. C'est-à-dire qu'il est ouvert à toutes sortes d'équivalences ce qui fait son privilège. Il peut être très difficile de nous apercevoir de quoi : que c'est bien évidemment ce quelque chose qui le met à une certaine place par rapport à quelque chose qui a les plus hautes fonctions dans le rapport de l'individu à l'espèce, à savoir ce qu'on appelle la phase génitale.

Bien sûr, mais c'est justement pour cela qu'il est plus spécialement dépendant qu'un autre d'une fonction de signifiance, c'est que les autres objets, la mamelle maternelle, ou cette partie du corps qui, sous la forme scybale, se présente à l'occasion comme pouvant être l'occasion pour le sujet d'une perte essentielle. Tout cela, c'est quelque chose qui jusqu'à un certain degré est donné au dehors, en tant qu'objet. C'est une monnaie, si l'on peut dire, dans l'échange amoureux, qui bien entendu a besoin de passer à l'état de signifiant pour servir de moyen, mais quand même à la façon des cauris ou coquillages qui servent dans certaines tribus éloignées justement d'objets d'échange. C'est quand même quelque chose qui est déjà dans l'ordre naturel.

Observez bien que pour le phallus quand même la chose n'est pas tout à fait pareille, parce qu'enfin le phallus sous sa forme organique réelle, le pénis, ou ce quelque chose qui lui correspond chez la femme, après tout il y faut beaucoup plus que pour les objets prédéterminés pour que le sujet en fasse un objet, et fantasmatiquement, ou autrement, un objet détachable. On n'insistera jamais assez sur l'articulation de l'énigme que comporte le complexe de castration ou le *Penisneid*, c'est-à-dire ce quelque chose qui est tout de même bel et bien quelque chose qui tient au corps, et qu'après tout rien ne menace plus que n'est menacé n'importe quel membre, ou bras, ou jambes, voire nez ou oreilles, cet élément qui après tout n'est sur le corps propre qu'un point de volupté.

C'est ainsi que d'abord, le sujet le découvre. L'auto-érotisme masturbatoire qui joue en effet dans l'histoire du sujet un si grand rôle n'est pas du tout de nature, vous le savez, en lui-même à déclencher de telles catastrophes, comme nous le savons par l'expérience, tant, et pour autant que l'organe comme tel n'est pas pris justement dans le jeu signifiant, dans la rétention paternelle, dans l'interdiction maternelle ou paternelle. En d'autres termes, c'est justement parce que cet organe n'est rien d'autre à

l'origine pour le sujet, pour autant qu'il n'a rapport qu'à lui-même, qu'un point de volupté de son propre corps, [qu'il est] assurément beaucoup moins sujet à caducité que tout autre des éléments qui ont pris portée de signifiant dans sa demande antérieure. Cet élément, ce point de son corps, de son rapport organique à lui-même, c'est plus qu'un autre, dans la prise d'une chaîne métaphorique, dans la métaphore paternelle, nommément comme telle, qu'il doit jouer son rôle pour en faire un signifiant qui du même coup devient un signifiant tout à fait privilégié de ce rapport à l'Autre de l'autre, qui en fait un signifiant tout à fait central de l'inconscient.

Aussi bien nous saisissons que toute la dimension que nous a ouverte l'analyse sur ce sujet, était justement ce quelque chose de nouveau, de complètement inattendu par rapport à tout ce qui avait été formulé jusqu'alors, qui nous montre bien, si je puis vraiment articuler ce que je veux dire ici, que c'est pour autant que ce quelque chose n'est qu'un organe avec lequel le sujet entretient des rapports autres qu'innocent — n'oublions pas que dans notre espèce fraternelle, celle des singes, il suffit que vous vous soyez rendus autour de ces petits fossés qui entourent une certaine plate-forme au zoo de Vincennes pour vous apercevoir avec quelle tranquillité dans laquelle nous aurions tort de projeter nos propres angoisses sur cette brave et hardie tribu des babouins et autres qui passent leur journée à s'occuper d'un sexe rutilant, sans se préoccuper le moins du monde de ce que vont en penser les voisins, sauf à les aider à l'occasion dans leurs réjouissances collectives — [que] vous sentez quand même le monde qu'il y a entre ce rapport d'une certaine espèce animale plus ou moins érigée dans sa stature avec ce qui lui pend au bas du ventre, et ce qui chez l'homme fait quand même essentiellement du phallus, et primitivement du phallus, et signalétiquement du phallus, l'objet d'un culte. Ce qui fait qu'il s'apparente pour nous dès l'origine des âges à ce quelque chose qui fait de l'érection comme telle un signifiant et qui nous fait tous sentir que ce n'est pas pour rien que dans nos cultures très anciennes la pierre levée a toute sa portée, toute son incidence de signifiant dans le groupement de la collectivité humaine.

Donc ce rôle du phallus est ici fondamental, essentiel, dans son passage, son émergence certainement pas primordiale mais dépendant d'autre chose, son émergence métaphorique au rang de signifiant, qui est ce de quoi va dépendre toute situation possible du désir de l'Autre comme tel,

en tant que le sujet doit y trouver la place de son propre désir. C'est à l'intérieur des accidents de la rencontre du désir du sujet avec ce désir de l'Autre en tant que c'est au niveau du désir de l'Autre qu'il doit se trouver à le signifier, son désir, c'est là, et c'est tout naturellement là bien entendu, que nous allons voir fonctionner le signifiant phallus, et que nous allons voir ce que le sujet, le sujet placé dans des conditions atypiques, anormales, déficitaires, pathologiques, c'est-à-dire le névrosé, mais néanmoins dans une constellation complète et non pas décomplétée — il s'agit là du psychotique — à savoir devant les quatre points cardinaux posés de la définition du désir, va avoir à développer.

L'obsessionnel, avons-nous dit, est celui qui dans ce rapport au désir de l'Autre trouve primordialement, primitivement l'effusion des instincts. C'est le retrouver dans une position telle que la première issue, l'issue de départ, celle qui va conditionner toutes ses difficultés ultérieures, va être qu'il est annulé, ce désir de l'Autre. Qu'est-ce que cela veut dire, si nous donnons tout son sens plein à ce que nous venons de dire ?

Annuler le désir de l'Autre, ce n'est pas la même chose que d'avoir par carence, déficience de l'acte métaphorique, signifiant, du père, du Nom du Père, été dans l'incapacité de saisir le désir de l'Autre. D'autre part, dans un réel plus ou moins délirant le désir de l'Autre est institué, il est symbolisé, il est même symbolisé par le phallus, mais il est nié en tant que tel. Le rapport primitif du sujet obsessionnel à son propre désir est quelque chose qui est fondé sur la dénégation du désir de l'Autre. Le terme de *Verneinung* comme tel s'applique ici au sens où précisément Freud nous en montre les deux faces, qu'il est, [ce désir] articulé, symbolisé, mais que deuxièmement il est pourvu du signe non.

Voilà le quelque chose devant quoi l'obsessionnel se trouve confronté comme la base même de sa position et celle à laquelle il doit répondre par les formules de suppléance, de compensation. Je ne dis rien là qui soit nouveau, simplement je l'applique, la triade de la formation de l'obsessionnel mise en avant par tous les auteurs : annulation, isolation, réaction de défense, c'est cela que je suis en train de vous réarticuler. Simplement observez ceci : c'est que pour pouvoir parler d'annulation de quoi que ce soit au niveau du sujet, il faut qu'il s'agisse de signifiant, parce qu'on n'annule rien qui ne soit signifiant. Il n'y a pas la moindre trace d'annulation, même concevable, au niveau animal et si nous trouvons quelque

chose qui y ressemble, nous dirons qu'il y a une ébauche de formation symbolique, mais le terme annulation, ce n'est pas simplement ce dont je vous ai parlé quand il s'agit de l'effacement d'une trace, mais au contraire la prise de quelque chose d'élémentaire et de signifiant sous la parenthèse de quelque chose qui dit cela n'est pas, mais qui disant cela n'est pas, le pose quand même comme signifiant. C'est bien toujours essentiellement du signifiant qu'il s'agit. En fait c'est bien de cela qu'il s'agit : si l'obsessionnel est mené à annuler tellement de choses c'est parce que ce sont des choses qui se formulent.

Les choses qui se formulent, c'est quoi ? Nous le savons très bien : c'est une demande, seulement c'est une demande de mort, et chacun sait qu'une demande de mort, surtout quand elle est précoce, ayant pour résultat précisément de détruire l'Autre, et au premier plan le désir de l'Autre, bien entendu détruisant avec l'Autre, du même coup, tout ce en quoi le sujet peut avoir lui-même à s'articuler, il est d'autant plus nécessaire d'isoler les parties du discours qui peuvent être conservées par rapport à ces parties du discours qu'il faut absolument effacer et annuler, pour que le sujet n'en soit pas, du même coup, détruit lui-même. Et c'est à ce jeu perpétuel de oui ou non, de séparation, de triage, de ce qui dans sa parole, dans sa demande même le détruit par rapport à ce qui peut le préserver, ce qui de toute nécessité est nécessaire à la préservation de l'Autre comme tel, car l'Autre n'existe comme tel qu'au niveau de l'articulation signifiante.

C'est dans cette contradiction que le sujet obsessionnel est pris constamment, et c'est bien ce à quoi vous savez qu'il est constamment occupé précisément à maintenir l'Autre, à maintenir la subsistance de l'Autre par rapport à toutes ces formulations langagières dont il est occupé plus que n'importe qui, et qui sont justement instituées là pour soutenir l'Autre, perpétuellement en danger de tomber, de succomber sous la demande de mort, cet Autre qui est la condition pourtant essentielle de sa maintenance à lui-même comme sujet. Il ne saurait même subsister comme sujet si cet Autre comme tel était effectivement annulé. Alors que si quelque chose se présente au niveau signifiant comme tout spécialement annulé, c'est-à-dire ce qui marque la place du désir de l'Autre comme tel, à savoir le phallus, si ici le D dont je vous ai parlé la dernière fois, qui situe le désir de l'obsessionnel, est quelque chose qui est équivalent à l'annula-

tion du phallus, nous sentons bien qu'en effet c'est autour de quelque chose qui a le plus étroit rapport avec ce signifiant que tout va se jouer.

Ce que je suis en train de vous expliquer, [c'est] la division qui se présente entre une méthode conséquente, celle qui ferait état de cette fonction du phallus comme signifiant, et celle qui, faute de l'avoir élucidée, en est réduite à tâtonner autour de quelque chose qui en effet se joue autour du signifiant phallus chez le sujet. Voici en quoi cette différence consiste, voici ce qui sera pour vous la règle d'or, si vous vous donnez la peine de lire cet article que je vous signale, au risque de demander d'une façon faramineuse, mais peut-être ce risque n'est-il peut-être pas si grand, la demande du dit numéro auprès des Presses Universitaires. Cette règle qui vous permettra de discerner ce qui est fait d'une certaine façon par cette conduite du traitement avec quelque chose d'autre, réside en ceci : qu'est-ce qu'un rapport achevé, complet, d'un sujet avec son propre désir, comporte sur ses bases, sur ses prémisses ? Le sujet, vous ai-je dit, le sujet humain, pour autant qu'il doit s'assumer comme sujet humain et non pas seulement comme animal, [doit assumer] son désir génital, doit réaliser comme signifiant essentiel de son désir, la fonction du signifiant phallus. C'est parce que le signifiant phallus est là dans le circuit, dans le circuit de l'articulation inconsciente du sujet, que le sujet humain peut être humain même quand il baise. Cela ne veut pas dire qu'à l'occasion le sujet humain ne peut pas baiser comme un animal, c'est même une sorte d'idéal qui frétille quelque part au fin fond des espoirs de tous les sujets humains. Je ne sais si la chose est fréquemment réalisée ; quelques-uns se sont vantés d'en être arrivés jusque là. On ne voit pas pourquoi on ne les croirait pas, mais peu importe.

Pour nous, ce que nous savons, l'expérience simplement nous l'a montré, c'est que c'est soumis à de beaucoup plus grandes difficultés, et ces difficultés sont des difficultés signifiantes. Ceci vous explique également par exemple les perpétuelles ambiguïtés qui se font jour à propos de : a-t-on atteint le stade génital ou phallique à tel moment ? L'enfant atteint-il le stade génital avant la période de latence, ou est-ce simplement un stade phallique ? C'est autour de cela que ça tourne. Peut-être les choses seraient-elles moins obscures si on s'apercevait que stade phallique à l'occasion ça peut simplement justement dire ceci : accès au niveau de la signification du désir génital. Les deux choses sont différentes quand dans un

premier abord on a dit que l'enfant n'arrivait à accéder qu'au stade phallique, on a dit une chose très probablement vraie, encore que bien entendu on puisse discuter à propos de l'activité auto-érotique, si elle est oui ou non à proprement parler génitale. C'est vrai aussi en fin de compte, mais la chose qui est importante en tout cas pour nous, qui est d'une incidence essentielle, ce n'est pas du caractère plus ou moins physiologiquement caractérisé comme génital, [l'activité auto-érotique] semble bien apparaître en effet comme représentant une première poussée de l'évolution physiologique, c'est de sa structuration sur le plan phallique qu'il s'agit et c'est cela qui est décisif pour la suite de la névrose.

En fin de compte de quoi s'agit-il ? Il s'agit — s'il est vrai, comme je vous l'ai dit, que quelque chose doive se réaliser au niveau de l'inconscient, qui soit équivalent, si l'on peut dire, à la parole pleine, c'est-à-dire là où le discours s'articule au lieu de l'Autre, et revient comme un signifié au sujet, en intéressant le moi du sujet comme tel, ce que le sujet de lui-même a repéré concrètement par rapport à l'image de l'autre — ici [du fait que] toute espèce d'achèvement de l'articulation inconsciente ne veut rien dire d'autre que ceci : que ce circuit, qui part de la confrontation du sujet à sa demande, achevé se formule en un désir articulé comme tel, satisfaisant pour le sujet, auquel le sujet est identique, et qui vient aboutir à une certaine place dans ce circuit, à la place qui est précisément la place de l'autre en tant qu'être humain marqué de langage, en tant qu'être humain marqué du drame propre du complexe de castration, en tant que vraiment un autre moi-même. Il vient là, je ne dirai pas se formuler en un je suis identique au phallus, mais bien justement au contraire non pas : je suis le phallus, mais je suis à la place même qu'il occupe dans la chaîne, dans l'articulation signifiante. Le sens de « *Wo es war, soll ich werden* », c'est cela. C'est pour autant que le sujet pris dans ce mouvement du signifiant doit arriver à concevoir que ce à quoi il a été précocement confronté, à ce signifiant du désir qui lui soustrait l'objet total de la mère, ce phallus, il ne l'est pas, mais qu'il est soumis à la nécessité qui fait que ce phallus occupe une certaine place que le sujet vient à réaliser qu'il ne l'est pas, et qu'à partir de là et à partir de là seulement, il peut accepter ce qui a été partout le processus profondément mis en cause, à savoir de savoir s'il l'a ou s'il ne l'a pas, et accepte de l'avoir quand il l'a, de ne pas l'avoir quand il ne l'a pas.

C'est là à cette place, et dans l'articulation de la chaîne signifiante du

fond, dans l'élucidation de ce rapport du sujet au phallus, en tant qu'il ne l'est pas, mais doit venir à sa place, qu'un achèvement idéal tel que celui que Freud articule dans le « *Wo es war, soll ich werden* » est concevable.

Ceci qui est la condition nécessaire à ce que nous orientions nos interventions et notre technique, ceci sera l'objet de mon séminaire de l'année prochaine, que j'appellerai à proprement parler *Le désir et son interprétation* ; comment on y arrive. Telles sont les directions et les directives qui nous permettent de voir les modes d'accès à ce message dernier qui est celui dans lequel la formule freudienne, avec son tour lapidaire pré-socratique, s'articule. Ce sera l'objet de ce que nous essayerons d'articuler l'année prochaine ; ce qui se passe, tout ce qui se passe de différent de cela, c'est très précisément ce que la névrose, ou tout autre forme d'anomalie de l'évolution, réalise spontanément, ce que la névrose, dans le cas de la névrose obsessionnelle, réalise, de même que la place du désir situé dans une profonde incertitude chez l'hystérique est fixé par l'hystérique, par un certain détour, un certain détour qu'elle décrit ou qu'il décrit sur le modèle de ce qui lui permet de situer son moi.

L'hystérique, comme tous les sujets, sait bien que c'est par un certain détour, et pour autant qu'il se fixe par rapport à l'image de l'autre, qu'il trouve la place de son moi, la place du désir. Elle [ne] l'obtient exactement de la même façon au niveau supérieur, si l'on peut dire, que si elle se sépare, se détourne de l'autre et du signifié de l'autre et elle arrive ainsi à se situer dans un certain type idéal, dans une certaine image à laquelle elle s'identifie. C'est de même par un détour analogue, je vous l'ai déjà expliqué, que Dora s'est identifiée à Monsieur K… Elle trouve si c'est une femme la place de ce désir dont elle cherche à situer le point, à savoir comment peut-on désirer une femme quand on est impuissant. Voilà le cas pour Dora.

Pour l'obsessionnel, le procédé est le même, à ceci près que de même que c'est au niveau de l'idéal du masque de l'identification que l'hystérique essayait de repérer les difficultés de sa position, c'est au contraire sur ce qu'on peut appeler la place forte de son moi que l'obsessionnel se situe pour essayer de trouver la place de son désir. C'est pour cela que je dis qu'il va [faire] quelque part aussi, comme nous le savons par toute l'expérience, ces fameuses fortifications à la Vauban dont j'ai parlé ailleurs, ces sortes de forteresses dans lesquelles un désir toujours menacé de destruc-

tion se « remparde », c'est quelque chose qu'il fait sur le modèle de son moi, et par rapport bien entendu à l'image de l'autre.

Ce rapport à l'image de l'autre consiste très précisément dans le phallus signifiant ; ce phallus signifiant, toujours menacé de destruction parce que pris dans une dénégation, à le retrouver dans le rapport à l'autre, c'est-à-dire que par exemple vous voyez ce quelque chose signalé dans toutes les observations de l'auteur dont je parle à cette occasion, c'est-à-dire que toujours chez tout obsessionnel, homme ou femme, vous voyez jouant un rôle essentiel, fondamental, apparaître à un moment donné de leur histoire, cette identification à l'autre (avec un petit *a*), un semblable, un camarade, un frère à peine aîné, un camarade contemporain, mais qui ont tous, et dans tous les cas, pour lui le prestige d'être ceux qui sont plus virils que lui, ceux qui ont la puissance.

Ici le phallus apparaît sous sa forme, non pas signifiante, non pas symbolique mais sous sa forme imaginaire, imaginaire de complément d'une image plus forte qu'eux-mêmes, d'une image de puissance. Ceci, ce n'est pas moi qui l'articule, vous le trouverez articulé à proprement parler dans l'article que je vous cite. Cette personne fait état en bonne place des termes mêmes que je cite. C'est reconnu par ceux-là mêmes que leur expérience de ces sujets inspire, que c'est là quelque chose qui fonctionnellement est tout à fait essentiel. L'accent, si vous voulez, est mis sur l'image de l'autre en tant qu'imaginairement la femme, cette fois-ci au sens imaginaire, la femme phallique y est accentuée, soulignée, que c'est cela ici qui prend valeur et fonction, non plus de symbolisation du désir de l'autre, mais de cette relation imaginaire de prestige, de prestance, de préséance dont nous avons déjà marqué la fonction au niveau de la relation narcissique.

C'est ceci qui se produit comme tel dans le symptôme obsessionnel, dans l'histoire de l'obsédé, et c'est ceci qui marque la fonction spéciale que prend le rapport du sujet comme tel dans les fantasmes avec cet autre imaginaire qui est son semblable. Cette distinction de la présence de l'Autre (avec un grand A) et de la présence de l'autre (avec un petit *a*), est sensible dans l'évolution même de l'observation. Si vous lisez cette observation avec attention, à savoir l'observation de la femme dont il s'agit, vous verrez par exemple une très curieuse évolution entre le début du traitement où elle ne peut pas parler, et la suite où elle ne veut pas parler, parce que,

d'abord c'est au niveau de la parole que s'est institué le rapport de l'analysée avec l'analyste, et à ce niveau là elle se refuse, et l'analyste perçoit fort bien qu'elle se refuse — ce n'est pas comme cela qu'il l'exprime — c'est comme cela que sa demande ne peut être qu'une demande de mort.

Bien sûr après il se passe autre chose, et c'est très amusant de voir que l'analyste s'est très bien aperçu qu'il y avait une différence : les rapports se sont améliorés. Néanmoins, elle ne parle toujours pas : maintenant elle ne veut pas parler. La différence entre les deux, c'est que lorsqu'on ne veut pas parler, c'est en raison de la présence de l'Autre (avec un grand A). Seulement ce qu'il y a justement d'inquiétant, c'est que si elle ne peut pas parler, c'est parce que ce qui est venu à la place de cet Autre (avec un grand A), c'est justement l'autre (avec un petit *a*) que l'analyste a tout fait pour présentifier. Il a tout fait pour présentifier l'autre (avec un petit *a*), pourquoi ? Il a tout fait pour le présentifier parce que suivant tout de même la trace des choses à la piste, il voit bien, de par le contenu de ce qu'apporte le sujet, la place qu'y joue le fantasme phallique. Bien entendu c'est avec cela que le sujet se défend, il passe son temps à le seriner, qu'il voudrait être un homme. Cela dépend comment on l'entend. Il est vrai que le sujet, au niveau imaginaire, fait en effet de ce phallus un sein, que la condition d'homme en tant que pourvu du phallus, et uniquement en tant que pourvu du phallus, est quelque chose qui représente un certain élément de puissance.

Ce qu'il s'agit de savoir, c'est justement pourquoi elle a tellement besoin de cette référence et de cet élément, qui se trouve être un élément de puissance, qu'est le phallus. Par un autre côté c'est en toute authenticité qu'elle dénie absolument avoir le moindre désir d'être un homme. Seulement là on ne la lâche pas, je veux dire qu'on interprète par exemple en des termes sommaires d'agressivité, voire même de désir de castration de l'homme, les choses qui sont d'une articulation beaucoup plus complexe, qui doivent être articulées tout différemment si nous suivons ici ce que nous sommes en train d'essayer de dessiner. Toute l'évolution du traitement, la façon dont il est dirigé, et c'est là que se passe toute l'ambiguïté qu'il y a entre interprétation et suggestion, tend par contre à indiquer ce terme, pour ne pas en employer d'autres, au sujet de quelque chose qui est bien autre, et personne n'en doute, si je puis dire. L'auteur lui-même le souligne assez dans la façon dont il articule sa propre action, [à savoir] que

c'est une mère bienveillante, que c'est un autre beaucoup plus gentil que l'autre auquel a eu affaire le sujet, qui intervient pour lui dire, selon la formule même que l'auteur emploie ailleurs dans des termes qui sont à peu près ceux que je vais vous dire : « ceci est mon corps, ceci est mon sang. Ce phallus, vous pouvez vous fier à moi, homme comme tel, absorbez-le, je vous le permets, ce phallus c'est ce qui doit vous donner force et vigueur, c'est le quelque chose qui doit résoudre pour vous toutes vos difficultés d'obsessionnelle ».

En fait, ce qui est donné à la fin du traitement comme étant son résultat, c'est littéralement ceci : que pas une seule des obsessions en réalité n'a cédé, qu'elles sont simplement subies, mais éprouvées sans aucune culpabilité. Ceci se modèle strictement sur ce que je suis en train de vous dire qui devrait être normalement le résultat d'un tel mode d'intervention. Inversement, comme je vous l'ai dit, il est également frappant de voir le traitement se terminer par le fait que, au point où l'a laissé la patiente, elle envoie à l'analyste son propre fils. Il est certain que cette action est assez étonnante, parce que le fait que le sujet, nous dit-on, a éprouvé pendant toute sa vie une sainte terreur devant ce fils dont on sent, d'après le contexte, la perspective, les images que s'en fait l'analyste, dont on sent qu'il ressort le fait qu'il y a toujours eu un problème avec ce fils. C'est le moins que l'on puisse dire.

Est-ce que précisément le fait que dans l'occasion ce fils soit offert à l'analyste à la fin ne serait pas en quelque sorte la marque, comme l'*acting-out* marquant ce qui a été précisément manqué ? C'est-à-dire que c'est en ce point là, en ce point de médiation où le phallus est quelque chose de tout à fait autre qu'un accessoire de la puissance, où il est vraiment ce moyen, cette médiation par où, au niveau signifiant, ce qui se passe entre l'homme et la femme est symbolisé. Est-ce que cet enfant, dont d'ailleurs l'expérience analytique, et je veux dire ce que Freud a articulé des rapports de la femme au père, nous a montré l'équivalence entre ce désir du don symbolique du phallus et cet enfant qui vient se substituer après ? C'est très précisément pour autant que l'enfant occupe la même place, cette place qui n'a pas été travaillée, qui n'a pas été élucidée dans le traitement, à savoir une place symbolique, c'est pour autant que le sujet malgré lui, et d'une façon certainement inconsciente, mais tout à fait de la même façon que se présente un *acting-out* quand quelque chose a été manqué dans une

analyse, que le sujet montre que quelque chose d'autre aurait dû être réalisé, que ce qui dans le traitement aboutit à cette espèce d'ivresse de puissance, de bonté, d'ivresse quasi maniaque qui est l'ordinaire et le signe de ces traitements qui se terminent par une identification imaginaire, qui est quoi en fin de compte ? Rien d'autre qu'une certaine façon de pousser à leur dernière conséquence, de faciliter, si l'on peut dire, par la voie de l'approbation suggestive qui se trouvait déjà dans les mécanismes de défense de l'obsession, que la solution, si l'on peut dire, est donnée par ceci qui est l'approbation supplémentaire de ce qui est maintenant une bonne mère, une mère qui permet d'absorber le phallus.

Devons-nous nous contenter, pour la solution d'une névrose, de quelque chose qui n'est là que posé au dernier terme d'un de ces composants constituant les névroses en tant que telles, d'un symptôme plus réussi, si je puis dire, dégagé des autres ?

Je ne pense pas que nous puissions nous en tenir entièrement pour satisfaits. Je ne pense pas non plus avoir dit tout ce que je peux dire sur ce traitement à ce propos, et aujourd'hui une fois de plus le temps nous rejoint. Je choisirai au moins d'ici la prochaine fois les trois ou quatre points dans l'observation qui vous mettront encore mieux et encore plus en valeur ce que je viens d'essayer de vous articuler aujourd'hui. Puis nous dirons quelques mots de conclusion sur nos formations de l'inconscient, pour résumer le circuit que nous avons opéré cette année, à la suite de quoi il ne restera plus qu'à attendre, pour nous engager dans une nouvelle étape, l'année prochaine.

1 - Maurice Bouvet, « Incidences thérapeutiques de la prise de conscience de l'envie du pénis dans la névrose obsessionnelle féminine », *Revue Française de Psychanalyse*, XIV, 1950, n°2, pp. 215-243 - Dans les *Œuvres complètes*, T .I, pp. 49-73. Paris, Payot 1967.

# Leçon XXVIII

*2 juillet 1958*

Nous arrivons au bout du séminaire de cette année que j'ai mis sous le chef des formations de l'inconscient. Peut-être pouvez-vous au moins voir l'opportunité de ce titre : formations, formes, relations, peut-être topologie. J'avais mes raisons pour éviter d'effaroucher tout de suite vos oreilles avec ces mots.

Je pense que si quelque chose doit demeurer comme un pas, comme une marche, plus exactement comme quelque chose sur quoi on peut poser le pied pour gravir l'échelon supérieur l'année prochaine, c'est quelque chose qui vous montre qu'on ne saurait articuler quoi que ce soit qui relève à proprement parler des mécanismes de l'inconscient, qui sont le fondement de l'expérience et de la découverte de Freud, à seulement faire état de tensions considérées comme étant elles-mêmes seulement l'objet d'une sorte de progrès maturatif qui s'épanouit dans l'éventail du prégénital et du génital, ceci d'une part ; on ne peut pas non plus [d'autre part] faire état seulement des relations d'identification telles qu'apparemment elles nous sont, je dis apparemment, données dans le cours de l'œuvre freudienne, si on voulait réduire ce rapport à une sorte de collection de personnages, si vous voulez à la façon de la comédie italienne, dans lesquels viendraient au premier plan par exemple les termes comme la mère, le père, voire même complétés de quelques autres ; ce que j'ai voulu montrer, c'est qu'il est impossible de rien articuler, ni dans ce progrès de la fixation du désir, ni d'autre part dans cette intersubjectivité qui vient en effet au premier plan de notre expérience et de nos préoccupations dans

l'analyse, si nous ne les situons pas par rapport à quelque chose qui s'appelle les conditions, les relations nécessaires qu'imposent non seulement au désir de l'homme, mais au sujet comme tel, des relations de signifiant.

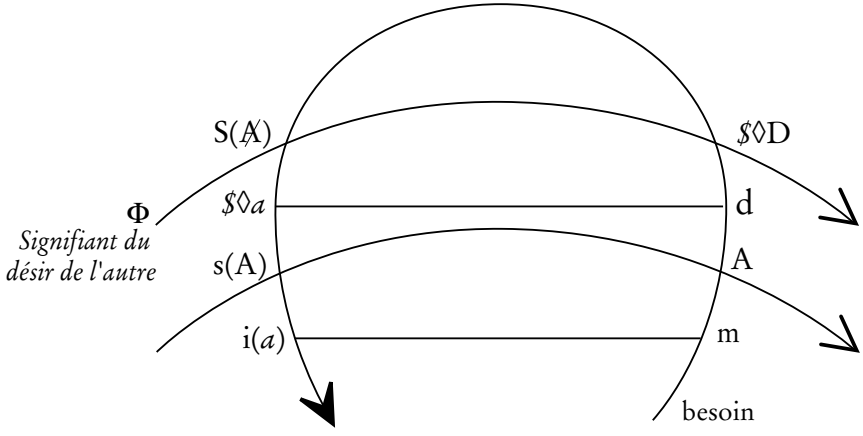


C'est pourquoi tout au long de cette année, j'ai essayé de vous familiariser avec ce petit graphe qui m'a paru, quant à moi, opportun depuis quelque temps de mettre en usage pour supporter mes expériences, pour distinguer des choses : par exemple, pour prendre ce signifiant partout rencontré — et pour cause puisqu'il ne peut pas ne pas être intéressé de façon directe ou indirecte, chaque fois qu'il s'agit, non pas de n'importe quelle signification, mais de la signification en tant qu'expressément engendrée par les conditions qu'impose à l'organisme [la parole], cet organisme vivant qui est devenu le support, la proie, voire la victime de la parole, qui s'appelle l'homme — [le signifiant phallique], je reprendrai ceci aujourd'hui, simplement pour vous mettre en somme au bord de cette pluriprésence, je dirai du signifiant phallus dans un cas déterminé, toujours le même, celui qui nous occupe depuis quelques séances, et pour simplement indiquer qu'il est extrêmement important de distinguer les places où, dans le sujet, ce signifiant phallus fait son apparition.

Dire sans doute que la prise de conscience de l'envie du pénis est capitale dans une analyse de névrose obsessionnelle féminine, c'est dire quelque chose qui va de soi, car si on n'avait jamais rencontré le phallus dans une analyse, qu'elle soit féminine ou pas, d'une névrose obsession-

nelle, et même de n'importe quelle névrose, ce serait vraiment bien étrange.

Il est possible qu'à force de pousser l'analyse dans un certain sens, celui qui est articulé dans la psychanalyse dite d'aujourd'hui, à savoir la réduction des productions fantasmatiques du transfert à ce qu'on appelle « cette réalité si simple », c'est-à-dire la situation analytique, à savoir qu'il y a là deux personnes qui, bien entendu, n'ont rien à faire avec ces fantasmes, quand on arrivera à réduire totalement les choses à ce schéma, on pourra peut-être arriver à se passer complètement du phallus dans l'interprétation d'une analyse. Mais jusque-là nous n'y sommes pas encore, car tout cela, ce sont des formulations incomplètes, et à la vérité aucune analyse ne se passe comme on la schématise dans ce bouquin.

Évidemment nous avons à faire quelque chose avec ce signifiant phallus, et dire que la prise de conscience est la clef dans l'occasion de la solution de la névrose obsessionnelle, ce n'est naturellement pas dire grand chose ; car tout dépend, bien entendu, de la façon dont on l'interprétera, dont on le situera, dont on le comprendra, aux différents points où il apparaît ; et dans les points où il apparaît, il ne joue pas non plus une fonction homologue, tout ceci n'est pas plus réductible à une envie du pénis au sens où il s'agirait d'une rivalité avec le mâle, comme vraiment dans cette observation on finit tout de même en fin de compte par le formuler, à savoir, assimiler les rapports de la malade avec son mari, avec son analyste [et] avec les autres en général, qui est controuvé par l'observation elle-même. Ce n'est évidemment pas sous cet angle que le phallus apparaît. Il apparaît en plusieurs points.

Nous allons essayer simplement, sans prétendre faire, bien entendu, une analyse exhaustive d'une observation d'ailleurs donnée comme une analyse non terminée, et d'autre part après tout, comme nous n'avons que des documents qui sont partiels mais assurément tout de même assez posés, de nous permettre d'en prendre une idée juste.

Je voudrais d'abord commencer par vous faire quelques remarques qui amorceront pour vous certaines autres propriétés de ce graphe dont nous nous servons. Il y a quelque chose qui apparaît dans cette observation, qui nous est signalé comme étant le sentiment de culpabilité très vif qui accompagne chez la patiente ses obsessions, par exemple ses obsessions religieuses, et si l'on peut dire, le paradoxe que représente l'apparition si

marquée qui vise des sentiments de culpabilité dans les névroses obsessionnelles, alors qu'assurément il semblerait que le sujet puisse considérer les pensées parasitaires qui lui sont imposées, comme il le fait d'ailleurs d'une façon corrélative, comme quelque chose qui lui est en quelque sorte étranger, dont il est plus la victime que le responsable.

Ceci nous permettra peut-être d'essayer d'articuler quelque chose sur ce sentiment de culpabilité. En somme depuis quelque temps on ne parle plus guère que du terme de surmoi qui semble, ici, avoir tout couvert. On ne peut pas vraiment dire qu'il ait beaucoup éclairci les choses, car à la vérité si vous voulez regarder les choses de près, et très précisément considérer ce qui a été apporté dans la notion que le surmoi est quelque chose de beaucoup plus ancien, archaïque comme formation, que ce qu'on avait pensé tout d'abord, on avait en effet pensé tout d'abord que le surmoi pouvait être considéré comme la création correspondante des deux complexes, d'Œdipe et de castration, et pour tout dire, comme on l'avait écrit, l'introjection du personnage considéré comme éminemment interdicteur dans le complexe d'Œdipe, à savoir le personnage paternel et vous savez que toute l'expérience nous a forcés de montrer qu'il y avait un surmoi plus ancien — vous verrez que ce quelque chose qui, par certains côtés nous imposait cette origine plus ancienne — n'était pas sans rapport, ni d'une part avec les effets d'introjection, ni d'autre part avec les effets d'interdiction. Mais tâchons quand même de regarder les choses de plus près.

Voilà une névrose obsessionnelle et, comme dans toute névrose, nous avons d'abord à faire apparaître, en tant justement que nous ne sommes pas des hypnotiseurs, que nous ne traitons pas par la suggestion, mais que c'est en un point au-delà que nous donnons en quelque sorte au sujet un rendez-vous, et à ce point qui est figuré ici par la deuxième ligne, la ligne supérieure, l'horizon si vous voulez de l'articulation signifiante ; et de là, le sujet, comme je vous l'ai expliqué longuement la dernière fois, est confronté à sa demande.

Cela ne peut pas vouloir dire autre chose quand nous parlons de ce processus alternant de régression et d'identification successives, les deux alternant puisque dans la mesure où il en rencontre une, en régressant, il stoppe sur le chemin d'une régression qui toute entière s'inscrit en somme dans cette ouverture rétroactive qui s'ouvre au sujet dès qu'il articule simplement sa parole, c'est-à-dire pour autant que la parole fait surgir tout

l'arriéré et toute l'histoire, jusqu'à son origine, de cette demande dans laquelle toute sa vie d'homme parlant s'est insérée.

Si nous y regardons de près, et sans d'ailleurs faire là autre chose que de retrouver ce qui a été toujours articulé concernant la névrose obsessionnelle, il y a une forme fondamentale pour la névrose obsessionnelle que nous trouvons dans cette demande, à l'horizon de toute demande du sujet, et justement ce qui, chez lui, fait le plus obstacle à l'articulation de cette demande, c'est ce quelque chose que l'expérience vous apprend à qualifier d'agressivité, qui nous a portés de plus en plus vers la considération et l'accès de ce qu'on peut appeler vœu de mort.

La difficulté inaugurale, la difficulté majeure devant laquelle, si l'on peut dire, se brise, se fragmente, se désarticule la demande de l'obsessionnel, ce qui motive l'accumulation de toutes les défenses, et très primordialement chez les grands obsédés, ce silence si souvent prolongé que vous avez toutes les peines du monde parfois à vaincre au cours d'une analyse, et je l'évoque ici parce que c'est précisément ce qui nous est évoqué dans le cas sur lequel je me fonde, c'est bien que cette demande est une demande de mort. En fait il est très frappant de voir [ceci] absolument étalé, répété tout au long de l'observation, sans être jamais à proprement parler articulé, comme si la chose faisait partie de je ne sais quelle expression naturelle d'une tension qui est au fond le rapport de cette demande de mort avec la difficulté d'articulation elle-même qui pourtant est connotée dans les mêmes pages à quelques lignes près, et qui n'est absolument jamais mise en relief. Et pourtant n'est-ce pas là quelque chose qui demande que nous nous y arrêtions ?

Si cette demande est demande de mort, si cette demande est ce qui dessine l'horizon de la demande de l'obsessionnel, c'est parce que ses premiers rapports avec l'Autre, comme nous l'enseigne la théorie de Freud, ont été essentiellement faits de cette contradiction : que la demande qui s'adresse à l'Autre dont tout dépend, aboutit, a pour horizon, pour une raison qui du reste à ce moment est attachée à la patère du point d'interrogation — parce qu'il ne faut pas nous précipiter, nous verrons après pourquoi et comment cela peut se concevoir, ce n'est pas si simple de parler avec Madame Mélanie Klein de pulsion agressive primordiale, si nous partons de là, [lisons] là quelle sorte « d'armée », une sorte de « mauvaiseté » primordiale de ce nourrisson dont le marquis de Sade nous souligne

que son premier mouvement était après tout, et s'il le pouvait, de mordre et de déchirer le sein de sa mère — [quelque chose que nous tâcherons de cerner].

Bien sûr à la vérité cette articulation du problème du désir dans sa perversité foncière, c'est bien quelque chose dont ce n'est pas en vain que cela nous ramène à cet horizon du divin marquis qui, vous le savez, n'est pas le seul de son temps à avoir posé d'une façon très intense et très aiguë, cette question sur les rapports du désir et de la nature, sur cette harmonie ou dysharmonie foncière qui fait en somme le fond de cette interrogation passionnée qui est absolument inséparable de toute la philosophie dite de *l'Aufklärung* et qui portait toute la littérature du temps — sur laquelle des séminaires anciens, je pense à mes premiers séminaires, j'avais pris appui pour montrer une analogie, sur laquelle je reviendrai l'année prochaine à propos du désir, cette parenté entre l'interrogation première et l'interrogation sur la limite à sa clarté philosophique — à tout son accompagnement, à tout son thème d'érotisme littéraire qui en fait le corrélatif absolument indispensable.

Donc, cette demande de mort, nous ne savons pas d'où elle vient. Avant de nous dire qu'elle surgit des instincts les plus primordiaux, d'une nature retournée contre elle-même, commençons seulement de la situer là où elle est, c'est-à-dire au niveau où elle, je ne dirai pas s'articule, mais où elle empêche toute articulation de la demande du sujet, où elle fait obstacle au discours de l'obsessionnel, aussi bien quand il est seul avec lui-même que quand il commence son analyse, quand il se trouve dans ce désarroi que nous décrit notre analyste en l'occasion; c'est à savoir cette sorte d'impossibilité de parler qu'a son analysé au début de son analyse, qui ne se traduit que par des reproches, voire des injures, voire l'étalage, l'articulation de tout ce qui fait obstacle à ce qu'une malade parle à un médecin : « Je connais assez bien les médecins pour savoir qu'entre eux ils se moquent de leurs malades… Vous êtes plus instruit que moi… C'est impossible à une femme de parler aux hommes ».

C'est un déluge qui montre là simplement le surgissement corrélatif de l'activité de la parole, de cette difficulté de l'articulation simple, [qui montre] quelque chose qui d'aucune façon puisse évoquer à l'horizon le fond de cette demande qu'il y a déjà dans le fait d'entrer dans le champ de la thérapeutique analytique, qui est là en fait ce qui se présente tout de suite.

Cette demande de mort, si elle se situe là où nous l'avons mise, c'est-à-dire à cet horizon de la parole, dans cette implication qui fait le fond de toute articulation possible de la parole, et si c'est elle qui fait obstacle, je pense que ce schéma vous montrera peut-être un peu mieux que cette articulation logique peut se faire aussi, mais non sans quelques suspensions ou arrêts de la pensée, que si la demande de mort est quelque chose qui représente pour le sujet obsessionnel cette sorte d'impasse d'où résulte ce qu'on appelle improprement ambivalence — qui est plutôt ce mouvement de balancement ou d'escarpolette dans lequel l'obsessionnel est renvoyé comme aux deux butées d'une impasse dont il ne peut pas sortir — [que] si effectivement cette demande de mort est ce quelque chose qui, comme le schéma l'articule, nécessite d'être formulé au lieu de l'Autre, dans le discours de l'Autre, ce n'est pas simplement en raison d'une histoire de quoi que ce soit qui intéresse par exemple la mère comme ayant été l'objet de ce souhait de mort à propos de quelque frustration, c'est essentiellement et d'une façon interne, la demande de mort en tant qu'elle concerne cet Autre, parce que cet Autre est le lieu de la demande, implique la mort de la demande.

La demande de mort ne peut pas se soutenir chez l'obsessionnel, c'est-à-dire en tant qu'il est organisé selon les lois de l'articulation signifiante, sans en elle-même entraîner cette sorte de destruction que nous appelons ici mort de la demande. Elle est condamnée à ce balancement sans fin qui fait [que] dès qu'elle ébauche son articulation, cette articulation s'éteint, et c'est bien cela qui fait le fond de la difficulté d'articulation de la position de l'obsessionnel.

C'est bien cela aussi qui nous fait dire qu'entre le rapport de l'obsessionnel, du sujet obsessionnel à sa demande, et ce maintien de l'Autre qui lui est si paniquement nécessaire, mais qui le maintient, car sans cela il serait autre chose qu'un obsessionnel, nous trouvons ce désir en lui-même annulé, mais dont la place est maintenue, ce désir que nous avons caractérisé par une *Verneinung*, car il est exprimé, mais sous la forme négative, celle sous laquelle nous le voyons effectivement dans l'analyse apparaître, quand l'analysé nous dit : « ce n'est pas que je pense à telle ou telle chose », qu'il nous articule ce qui est un désir agressif, désapprobatif, dépréciatif à notre égard. Il manifeste en effet là quelque chose qui est bien son désir, mais il ne peut le manifester — c'est là le fait que nous

donne l'expérience concernant la *Verneinung* — il le manifeste sous ce fond dénié.

Comment se fait-il que cette forme déniée ne soit pas moins corrélative d'un sentiment de culpabilité, puisqu'en somme elle est déniée ? C'est là je crois que notre schéma va nous permettre quelques distinctions qui nous resserviront par la suite.

Je crois que les obscurités concernant les incidences du surmoi qui ont correspondu à l'extension de notre expérience concernant cette instance proviennent très essentiellement de ceci : qu'il convient de distinguer, concernant la culpabilité, qu'après tout il y a un rapport du sujet à la Loi, [mais] que la culpabilité naît sans aucune espèce de référence à cette Loi. C'est le fait que nous a apporté l'expérience analytique.

En d'autres termes, le pas si l'on peut dire naïf de la dialectique du rapport du péché à la Loi, depuis qu'il nous a été articulé dans la parole de Saint Paul, à savoir que c'est la Loi qui fait le péché, d'où il résulterait — j'y ai insisté dans un temps en évoquant la phrase du vieux Karamazov — « s'il n'y a pas de Dieu, alors tout est permis ». Il est tout à fait clair que ce que l'expérience nous apporte — il a fallu l'analyse pour nous l'apporter et c'est bien naturellement une des choses les plus étranges qui soient — ce que l'expérience montre, c'est qu'il n'y a aucun besoin d'une référence quelconque, ni à Dieu, ni à sa Loi pour que l'homme baigne littéralement dans la culpabilité. Il semble même qu'on puisse formuler l'expression contraire, à savoir que « si Dieu est mort — comme on l'a dit — plus rien n'est permis ». J'ai déjà raconté tout cela dans son temps.

Comment donc allons-nous pouvoir essayer de comprendre et d'articuler ce rapport tel qu'il surgit dans la vie du sujet névrotique, qui s'appelle apparition du sentiment de culpabilité ? Rapportons-nous aux premiers pas de l'analyse dans ce sens. A quel propos Freud l'a-t-il d'abord fait apparaître comme fondamental, comme concernant une manifestation subjective essentielle du sujet ?

C'est à propos du complexe d'Œdipe. C'est très exactement pour autant que les contenus de l'analyse faisaient surgir pour nous, quoi ? Le rapport d'un désir qui n'était pas n'importe lequel, qui était un désir jusque là profondément caché, qui était le désir pour la mère, avec quoi ? Avec l'intervention d'un personnage qui est ce père, tel qu'il a surgi des premières appréhensions du complexe d'Œdipe, destructeur, et ce père

qui nommément intervient sous la forme des complexes donnés d'abord par les fantasmes de castration, également découverte de l'analyse, découverte dont on n'avait pas le moindre soupçon avant l'analyse, découverte dont je crois que je vous ai cette année articulé le lien avec la nécessaire « impensabilité », en dehors du fait que le phallus a ce rôle très précisément d'être porté à la signification de signifiant, une image, une image privilégiée, vitale, à savoir l'image du phallus, mais qui ici prend fonction de ce quelque chose qui en somme va marquer cette sorte d'incidence, d'impact dans lequel le désir est frappé par l'interdiction.

En fait si nous voulons distinguer les trois étapes qui correspondent strictement à celles qui sont là schématisées, 1, 2, 3, dans lesquelles tout ce qui se rapporte dans notre expérience au surmoi doit s'articuler, nous dirons que, au niveau de cette ligne d'horizon qui précisément est celle qui ne se formule pas chez le névrosé — c'est précisément pour cela qu'il est névrosé — ici règne le commandement, appelez-le comme vous voudrez, appelez-le les dix commandements à l'occasion, pourquoi pas ? Puisque je vous ai dit que les dix commandements étaient très probablement les commandements qui sont les lois de la parole, à savoir que tous les désordres commencent à entrer dans le fonctionnement de la parole à partir du moment où les dix commandements ne sont pas respectés. Prenons-les là sous une forme quelconque. Il s'agit de la demande de mort, et c'est évidemment le « tu ne tueras point » qui est là à l'horizon pour en faire le drame. Mais vous voyez que ce n'est pas non plus parce que ce qui, comme réponse, a cette place pour châtier celui qui tue, qu'effectivement le commandement prend son impact ; c'est très précisément parce que la demande de mort, pour des raisons qui tiennent à la structure de l'Autre pour l'homme, la demande de mort est équivalente à la mort de la demande.

Ceci c'est le niveau du commandement. Ce niveau du commandement existe, il existe tellement bien qu'à la vérité il émerge, il émerge tout seul. N'oubliez pas que, si vous lisez les notes qu'a prises Freud sur son cas d'obsessionnel, *l'Homme aux rats*, il vous dira — il s'agit du supplément publié dans la *standard edition*, dans ce très joli complément où nous voyons dans les notes certains éléments chronologiques y apparaître, [notes] qui restent tout à fait précieuses à connaître — il vous dira que d'abord ce dont le sujet lui parle comme contenu obsessionnel, ce sont des

commandements qu'il reçoit, et vous savez l'importance de ces commandements, ces commandements que le sujet reçoit : « tu passeras ton examen avant telle date », ou que se passerait-il, dit-il si je recevais le commandement : « tu vas te trancher la gorge », et vous savez dans quel état de panique il entre quand le commandement lui vient à l'esprit : « tu vas trancher la gorge à la vieille dame » qui, à ce moment, retient loin de lui son amie.

Nous voyons aussi apparaître ces commandements dans un autre contexte, et de la façon la plus claire, chez les psychotiques dont vous savez que ces commandements ils les reçoivent, et c'est bien un des points fermes de la classification du psychotique de savoir dans quelle mesure il leur obéit. Bref, l'autonomie de cette fonction à l'horizon du rapport du sujet à la parole du commandement est quelque chose que nous ne pouvons tenir que pour fondamental.

Ce commandement peut donc rester voilé. Il est voilé, il est fragmenté, il n'apparaît que par morceaux chez notre obsessionnel. La culpabilité, où allons-nous la situer ? La culpabilité, comme dirait Monsieur de La Palice, c'est une demande sentie comme interdite et à la vérité on sent bien habituellement là — et je dirai que tout se noie dans le terme d'interdiction, la notion de demande restant éludée lorsqu'il semble que les deux aillent ensemble, ce n'est pas certain pourtant, comme nous allons le voir — qu'il y a quelque chose dont phénoménologiquement je vous prie de retenir la dimension essentielle, et dont on est véritablement stupéfait qu'aucun analyste, sinon aucun phénoménologiste, n'ait fait état. Pourquoi est-elle sentie comme interdite ? si elle était purement et simplement sentie comme interdite parce que comme on dit, c'est défendu, il n'y aurait aucune espèce de problème. Comment [la] voyons-nous apparaître dans la clinique au niveau du point où nous sommes habitués à dire que la culpabilité intervient ? Les distinctions que nous avons faites, nous les avons faites à articuler ce dont il s'agit, et elles nous aideront peut-être à articuler ce qu'on appelle « culpabilité névrotique » qui consiste en quoi ? Il est un fait quand même qu'on ne l'articule pas comme telle, et qu'on n'en fait pas un critère. Or il est essentiel d'en faire un critère. La demande est sentie comme interdite, une demande, ou plus exactement un sentiment de culpabilité, en tant que c'est à propos d'une telle approche, approche de demande — et c'est précisément en quoi il se dis-

tingue de l'angoisse diffuse dont vous savez combien c'est différent d'une demande — sentie comme interdite qui appelle [le] surgissement du sentiment de culpabilité, elle est sentie comme interdite parce qu'elle tue le désir.

C'est dans le rapport du désir à la demande — dans le fait que tout ce qui va dans la direction d'une certaine formulation de la demande s'accompagne par un ressort, par un mécanisme dont nous voyons ici les traits, les fils écrits dans ce petit graphe sur le tableau, mais qui justement parce qu'il est dans ce petit graphe, justement pour cela, ne peut être senti, déterminé dans son ressort, vécu dans son ressort par le sujet, parce que le sujet lui, est condamné à être toujours à quelqu'une de ces places, mais il ne peut être à aucune de ces places toutes en même temps — c'est cela qui est la culpabilité, c'est ce quelque chose où apparaît l'interdiction, non pas cette fois en tant qu'elle formule, mais en tant qu'elle frappe le désir, qu'elle le fait disparaître, qu'elle le tue.

Voilà donc quelque chose de clair. C'est pour autant que l'obsessionnel est condamné à mener sa bataille de salut pour son autonomie subjective, comme on s'exprime, au niveau du désir, que tout ce qui apparaît à ce niveau de désir, même sous une forme déniée, est liée à cette culpabilité ; et quoi au-dessous de cela, c'est-à-dire au troisième niveau, au niveau que nous appellerons en cette occasion, personne ne contestera ce repérage, celui du surmoi, que l'on appelle, je ne sais trop pourquoi, dans l'observation que nous avons suivie dans la Revue de Psychanalyse, surmoi féminin. Pourquoi féminin ? Disons maternel. Enfin il est ordinairement considéré comme le surmoi maternel dans tous les autres textes du même registre. Il y a là une anomalie inhérente à l'observation elle-même et à cette sorte d'obsession engendrée par le fait qu'il s'agit là de l'envie de pénis et de quelque chose qui intéresse la femme comme telle.

Dans ce surmoi maternel, ce surmoi archaïque, ce surmoi auquel sont attachés les effets du surmoi primordial dont parle Mélanie Klein, [il s'agit de] quelque chose bien sûr dont nous comprenons maintenant qu'il ait été mis, si l'on peut dire, dans la même perspective, dans la même ligne de mire que ce qui se produit au niveau du commandement, de la culpabilité, lié en somme vous le voyez, à l'Autre de l'autre. Au [niveau du] premier autre en tant qu'il est le support pur et simple des premières demandes, des

demandes si je puis dire émergentes, de ces premières articulations vagissantes de son besoin au niveau duquel on insiste tellement de nos jours, des premières frustrations, qu'avons-nous là ? nous avons ce que l'on a appelé dépendance, et en effet c'est bien autour de ce quelque chose qui s'appelle dépendance que tout ce qui est du surmoi maternel s'articule.

Ici qu'est-ce qui fait que nous pouvons le mettre dans le même registre, le mettre dans le même registre et non pas le distinguer foncièrement ? cela veut dire que déjà cette structure à deux étages que nous voyons ici doit y être ; s'il n'y avait au départ que le nourrisson et la mère, si la relation était duelle, ce serait quelque chose de tout à fait différent de ce que nous avons articulé dans le rapport au commandement, dans le rapport de la culpabilité.

C'est très précisément parce qu'il faut admettre dès l'origine que par le seul fait qu'il s'agit du signifiant, il y ait ces deux horizons de la demande. Ce que je vous ai expliqué en vous disant que, même derrière la demande la plus primitive, celle du sein, et l'objet que représente le sein maternel, il y a derrière ce dédoublement créé dans la demande — par le fait que la demande est demande d'amour, et demande absolue, et demande qui symbolise l'Autre comme tel, qui distingue donc l'autre comme objet réel, capable de donner telle satisfaction, de l'Autre en tant qu'objet symbolique qui donne ou qui refuse ce qu'on appelle présence ou absence, et qui est la matrice dans laquelle vont se cristalliser ces rapports fonciers qui sont à l'horizon de toute demande — [ces rapports] qui s'appelleront l'amour d'une part, la haine d'autre part, et l'ignorance bien entendu.

C'est parce que le premier rapport de dépendance est liée à cette menace qui s'appelle perte d'amour, et non pas simplement à cette menace qui s'appelle faim ou privation des soins maternels, qu'il est quelque chose qui déjà en soi est homogène à ce qui dans la suite s'organisera, s'articulera dans la perspective des lois de la parole. Elles sont d'ores et déjà ici instantes, virtuelles, préformées, dès la première demande. Elles ne sont pas complétées, elles ne sont pas articulées, et c'est pour cela qu'un nourrisson ne commence pas dès sa première tétée à être un obsessionnel, mais dès sa première tétée, il peut déjà fort bien commencer à créer cette béance qui fera que ce sera précisément dans le refus de s'alimenter qu'il trouvera le témoignage exigé par lui de l'amour de son partenaire maternel ;

autrement dit, nous pourrons voir apparaître très précocement les manifestations de l'anorexie mentale.

Qu'est-ce qui spécifie le cas de l'obsessionnel ? [ce qui spécifie] le cas de l'obsessionnel, qui est donc suspendu justement à la formation précoce, à cet horizon du rapport de la demande, de ce qu'ici nous avons d'abord articulé comme demande de mort — demande de mort ce n'est pas purement et simplement, et de soi, tendance mortifère, c'est une demande articulée, et du seul fait qu'elle est articulée, c'est justement pour cela qu'elle ne se produit pas à ce niveau de rapport à l'autre, qu'elle n'est pas relation duelle, qu'elle vise au-delà de l'autre son être, son être symbolisé, et c'est aussi pour cela d'ailleurs qu'elle est ressentie, vécue par le sujet dans son retour — c'est que le sujet ne peut pas atteindre l'autre — mais parce qu'il est un sujet parlant et uniquement à cause de cela — sans s'atteindre lui-même, et que la demande de mort est mort de la demande.

C'est à l'intérieur de cela que va se situer tout ce que j'appellerai les avatars du signifiant phallus, parce qu'à la vérité je ne vois aucune espèce de façon de ne pas tomber dans la stupeur et l'étonnement, quand on le voit en effet — une fois qu'on sait lire — resurgir en tous les points de cette phénoménologie de l'obsessionnel. Rien d'autre ne permet de concevoir cette espèce de polyprésence du signifiant phallus au niveau des différents symptômes, si on n'en fait pas essentiellement, si on ne trouve pas là la confirmation de la fonction du phallus comme signifiant, de l'incidence du signifiant sur le vivant, en tant que par son rapport à la parole, il est voué à se fragmenter en toutes sortes d'effets de signifiant.

Que trouvons-nous ? on nous dit que cette femme est possédée par le *Penisneid*. Je veux bien, mais alors pourquoi la première chose que nous rencontrons dans l'observation elle-même concerne ses obsessions, et la première qui nous est citée est la crainte obsédante d'avoir contracté la syphilis, ce qui l'amena, écrit-on, à s'opposer, en vain d'ailleurs, au mariage de son fils aîné, de ce fils dont je vous ai fait grandement état dans la signification qu'il prend tout au long du cours de cette observation.

En fin de compte, voilà donc ceci, c'est assez simple : des miracles et des tours de passe-passe auxquels nous ferions bien de porter toujours attention en tant que tels, de nous dire qu'il conviendrait de temps en temps de refaire briller un peu, de lustrer notre capacité d'étonnement. Que voyons-nous chez les sujets obsessionnels mâles ? la crainte d'être conta-

miné et de contaminer. C'est quelque chose dont l'expérience courante nous montre à quel point elle est importante. L'obsessionnel mâle a été en général assez précocement initié aux dangers des maladies dites vénériennes, et chacun sait la place que cela peut tenir dans sa psychologie dans un très grand nombre de cas ; je ne dis pas que ce soit constant, mais nous sommes habitués à l'interpréter comme quelque chose qui va bien au-delà de la « relationnalité » de la chose, ceci existe dans Hegel comme toujours. Et [si] les choses depuis quelque temps vont si bien grâce à quelques interventions médicamenteuses, il n'en reste pas moins que l'obsédé reste très obsédé concernant tout ce que peuvent engendrer ses actes impulsifs dans l'ordre libidinal, et que nous, nous serons habitués à le considérer comme quelque chose qui est quoi ? c'est à savoir que sous cette impulsion libidinale, l'impulsion agressive transparaît, qu'en quelque sorte le phallus est quelque chose de dangereux.

Si nous nous en tenons à la notion que le sujet est dans un rapport, si l'on peut dire, d'exigence narcissique à l'endroit du phallus, il nous apparaît très difficile de le motiver. Pourquoi ? justement parce qu'à ce niveau [la patiente] en fait cet usage qui est strictement équivalent à celui qu'en fera un homme, à savoir que, par l'intermédiaire de son fils, cette femme se considère comme dangereuse. Elle le donne à cette occasion comme en quelque sorte son prolongement, c'est-à-dire que par conséquent nul *Penisneid* ne l'arrête, elle l'a sous la forme de ce fils, elle l'a bel et bien ce phallus, puisque c'est sur lui qu'elle va cristalliser la même obsession qu'un malade mâle fera à cette occasion.

Les obsessions infanticides qui suivent, voire les obsessions d'empoisonnement et les autres, je ne vais pas ici m'y éterniser, ce qu'on peut dire c'est que quelque chose très vite dans l'observation et dans toute sa portée va venir donner confirmation à ce que nous avançons sur ce sujet, et ceci je le dis parce que cela vaut la peine : « La violence même de ses plaintes contre sa mère était le témoignage de l'affection immense qu'elle lui portait. », nous dit-on, après avoir fait quelques ronds de jambe autour de la possibilité ou non possibilité d'une relation vraiment œdipienne, en agitant des arguments qui sont complètement étrangers à la question. « Elle la trouvait d'un milieu plus élevé que celui de son père, la jugeait plus intelligente, et surtout, était fascinée par son énergie, son caractère, son esprit de décision, son autorité. »

C'est la première partie d'un paragraphe où il s'agit de nous faire voir quelque chose qui incontestablement existe, à savoir le déséquilibre de la relation parentale, le côté je dirai opprimé, voire déprimé du père en présence d'une mère qui peut avoir été avant tout virile. C'est ainsi que l'on interprète le fait que le sujet exige en quelque sorte que l'attribut phallique, à quelque titre, lui soit lié.

« Les rares moments où la mère se détendait la remplissaient d'une joie indicible. Mais jusqu'ici il n'a jamais été question de désirs de possession de la mère franchement sexualisés. ». Il n'y a pas trace de quoi que ce soit qui y ressemble.

Voyez comme on s'exprime :

« Renée était liée à elle sur le plan exclusivement sadomasochiste. » et voilà que vient le jour où « L'alliance mère-fille jouait ici avec une extrême rigueur et toute transgression du pacte provoquait un mouvement d'une violence extrême qui, jusqu'à ces derniers temps, ne fut jamais objectivé. Toute personne s'immisçant dans cette union était l'objet de souhaits de mort… ».

Ce point-ci est vraiment important, et vous [ne] le retrouverez [pas] seulement dans les névroses obsessionnelles ; mais ces liens puissants de fille à mère, sous quelque angle que nous en voyions l'incidence dans notre expérience analytique, cette sorte de nœud où nous nous trouvons une fois de plus devant quelque chose qui va au-delà d'une espèce de distinction, je dirai de la distinction charnelle entre les êtres, qui fait que ce qui s'exprime là, c'est exactement cette ambiguïté, cette ambivalence, comme je l'ai appelée tout à l'heure, qui fait équivaloir la demande de mort à la mort de la demande, mais qui nous montre en outre que la demande de mort est là — je ne dis rien de nouveau, car Freud s'en est fort bien aperçu à l'occasion — la demande de mort que Madame Mélanie Klein essayera de nous référer aux pulsions agressives primordiales du sujet, mais l'observation nous montre que ce n'est pas simplement le lien qui unit le sujet à la mère ; la demande de mort, c'est la demande de la mère elle-même ; c'est en tant que la mère porte en elle cette demande de mort, et toute l'observation nous le montre, qu'elle l'exerce sur ce malheureux personnage paternel, brigadier de gendarmerie, qui, malgré sa bonté et sa gentillesse dont la malade parle d'abord, se montre toute sa vie chagriné, déprimé, taciturne, n'arrivant pas à surmonter la rigidité de la mère, ni à

triompher de l'attachement de sa femme à un premier amour, d'ailleurs platonique, jaloux, et ne rompant son mutisme que pour une demande dont il sortait toujours vaincu ; personne ne doute bien sûr que la mère n'y soit là pour quelque chose.

On nous dit que l'on traduit cela sous l'angle et sous la forme de ce qu'on appelle la mère castratrice. A l'occasion, peut-être, y a-t-il lieu de regarder les choses de plus près et de voir qu'en somme ici le terme de demande de mort [vaut] beaucoup plus pour cet homme que castration, privation de l'objet aimé que semble avoir été la mère, et l'inauguration chez lui de cette position dépressive est bien celle que Freud nous apprend à reconnaître comme étant déterminée par un souhait de mort sur soi-même, mais sur soi-même en tant qu'il vise quoi ? un objet aimé et perdu ; bref, la dialectique de la demande de mort en tant qu'elle est déjà et ici présente à la génération antérieure, est-ce que c'est la mère qui l'incarne ? C'est cette demande de mort en tant que justement elle n'est ici médiatisée par rien, non pas au niveau du sujet, car si elle n'était médiatisée par rien au niveau du sujet, s'il n'y avait pas cet horizon œdipien en somme qui permet à cette demande d'apparaître à l'horizon de la parole, et non pas dans son immédiateté, nous n'aurions pas un obsessionnel mais un psychotique.

Par contre, dans le rapport entre le père et la mère, cette demande de mort pour le sujet n'est nullement médiatisée, par rien qui témoigne ici d'un respect pour le père, d'une mise en position d'autorité et de support de la Loi par la mère à l'égard du père. La demande de mort dont il s'agit au niveau où le sujet l'éprouve, la voit s'exercer entre la mère et le père, c'est une demande de mort directement exercée, directement manifestée dans ce quelque chose par quoi le père retourne l'agression contre lui-même, le chagrin, la quasi-surdité et la dépression ; elle est toute différente de cette demande de mort dont il pourrait s'agir, dont il s'agit toujours dans toute dialectique intersubjective et qui s'exprime devant un tribunal quand le procureur dit : « je demande la mort », et il ne le demande pas au sujet dont il est question, il le demande à un tiers qui est le juge, et cela c'est la position œdipienne normale.

Voilà donc au milieu de quel contexte le *Penisneid*, ou ce qu'on appelle tel, du sujet est amené à jouer son rôle. Nous le voyons là sous la forme de cette arme dangereuse. Qu'est-ce que cela veut dire ? Elle n'est là que

comme signifiant du danger manifesté par tout surgissement du désir dans le contexte de cette demande, et aussi bien ce caractère de signifiant, nous le verrons jusque dans les détails de certaines des obsessions du sujet, qu'une de ses premières obsessions a été très jolie : elle était de craindre de mettre des épingles dans le lit de ses parents, et pourquoi ? pour piquer sa mère, pas son père.

Voilà le premier niveau d'apparition du signifiant phallique. Ici quel est-il ? Il est le signifiant de ce désir en tant que dangereux, de ce désir en tant que coupable. Il me semble que ce n'est pas la même fonction dans laquelle il apparaît par exemple à un autre moment. D'ailleurs il n'apparaît pas sous la même forme, mais il apparaît d'une façon tout à fait claire, à savoir là à proprement parler sous sa forme d'image. Après tout, partout où je vous l'ai montré là, il est voilé, il est dans le symptôme, il vient d'ailleurs, il est interférence fantasmatique, c'est-à-dire que c'est [à] nous, en tant qu'analystes, qu'il suggère la place où il existe comme fantasme ; mais il me semble que c'est autre chose quand ce phallus apparaît dans une tout autre fonction, à savoir quand il se projette si l'on peut dire en avant de l'image de l'hostie, pour le sujet. J'ai déjà fait allusion à ces sortes d'obsessions profanatoires où le sujet est habité et là, il nous semble en effet [que] si, pour autant que la vie religieuse sous cette forme profondément remaniée, infiltrée de symptômes où elle se présente chez l'obsessionnel, et à laquelle d'ailleurs, par une sorte de curieuse conformité, cette vie religieuse, et spécialement cette vie sacramentelle, se démontre tellement appropriée à donner aux symptômes de l'obsessionnel la voie, le sillon où elle se coule si aisément, c'est quand même bien pour autant que tout spécialement dans la religion chrétienne — je n'ai pas une grande pratique de l'obsession chez des musulmans par exemple, mais cela vaudrait la peine de voir comment ils s'en tirent, je veux dire quel office à l'occasion, à l'horizon de leurs croyances tel qu'il est structuré dans l'Islam, vient ici s'impliquer dans la phénoménologie obsessionnelle — assurément dans le christianisme on ne peut pas ne pas voir — et chaque fois que Freud a eu un obsessionnel, que ce soit *l'Homme aux rats* ou *l'Homme aux loups*, de formation chrétienne, il en a bien montré l'importance dans leur évolution et dans leur économie — on ne peut pas quand même ne pas voir que par des articles de foi, la religion chrétienne nous met

devant cette solution effectivement étonnante, hardie, c'est le moins qu'on puisse dire, culottée, de faire effectivement supporter par quelque chose qui est homme-dieu, une personne incarnée, [faire] justement supporter par lui cette fonction, puisqu'il est le Verbe, cette fonction du signifiant dans laquelle nous disons qu'est marquée justement l'action du signifiant sur la vie en tant que telle.

Le logos chrétien en tant qu'il est le logos incarné, donne la solution précise à ce mystère des rapports de l'homme et de la parole, et ce n'est pas pour rien justement que le Dieu incarné s'est appelé le Verbe.

Que ce soit au niveau du symbole même, toujours renouvelé de cette incarnation, que le sujet fasse apparaître le signifiant phallus qui s'y substitue pour elle, et qui bien entendu ne fait [pas] partie comme tel du contexte religieux, nous n'avons tout de même pas à nous étonner, si ce que nous disons est vrai, de le voir apparaître à cette place. Mais quand le sujet le voit apparaître à cette place, il est bien certain qu'il joue là un tout autre rôle que là où nous l'avons vu interprété tout d'abord ; et je crois qu'il est ensuite tout à fait abusif, dans un point ultérieur de l'observation, d'interpréter la fonction du signifiant phallus comme homogène à l'angle sous lequel il est intervenu ici par exemple au niveau du symptôme, quand à une période beaucoup plus avancée de l'observation, le sujet communique à son analyste ce fantasme : « J'ai rêvé que j'écrasais la tête du Christ à coups de pied, et cette tête ressemblait à la vôtre. ».

Il est certain qu'à ce moment la fonction du phallus est ici identifiée, non pas comme on croit devoir le dire, à l'analyste, en tant que l'analyste serait porteur du phallus, mais en tant que c'est bien évidemment à ce niveau du transfert, en ce point de l'histoire du transfert, que l'analyste est identifié au phallus. Il est identifié à celui qui, à ce moment, incarne pour le sujet justement cet effet du signifiant, ce rapport à la parole dont elle commence à ce moment-là un peu plus à projeter par l'effet d'un certain nombre d'effets de détente, et que l'interpréter d'une façon homogène en termes de *Penisneid*, à ce moment-là, c'est justement louper l'occasion de mettre en rapport la patiente avec ce qu'il y a de plus profond dans sa situation, à savoir de s'apercevoir du rapport peut-être qui, dans un temps lointain, a été par elle fait entre ce quelque chose d'X qui a provoqué fondamentalement, à l'endroit de l'autre, cette demande de l'autre, de mort de la demande, et la toute première perception, la forme sous laquelle, pour

elle, est apparue d'abord la rivalité intolérable, à savoir en l'occasion le désir de la mère pour cet amour lointain qui la distrayait à la fois de son mari et de son enfant par exemple.

Assurément, en tout cas, le fait que le phallus ici, et d'une façon répétée, car il y a un deuxième exemple qui est donné après, apparaisse dans cette position, à savoir quelque part qui doit se situer au niveau signifiant de l'Autre comme tel en tant qu'atteint, en tant que barré, en tant qu'identique à la plus profonde signification que l'Autre ait atteint pour le sujet, ne doit pas être négligé comme tel ; et, d'autre part, quand le phallus apparaît à un autre moment de l'analyse, à un moment de l'analyse qui lui est légèrement postérieur, parce qu'à ce moment-là déjà sont entrées en ligne de compte beaucoup d'interprétations qui l'ont fait venir sous cet angle au jour — à savoir dans ces rêves où la patiente, c'est un des rêves les plus communs qui s'observe dans je dirai la plupart des névroses, où la patiente se réalise elle-même comme être phallique, c'est-à-dire voit un de ses seins remplacé par un phallus, voire un phallus situé entre ses deux seins, c'est un des fantasmes oniriques les plus fréquents, dans toute l'analyse, que l'on puisse rencontrer — la question, je dois dire, me paraît liée à tout à fait autre chose dans cette occasion, qu'à un désir, comme on dit, « d'identification masculine avec possession phallique ». En effet, on spécule, « Si elle voit ses propres seins transformés en pénis, ne reporte-t-elle pas sur le pénis de l'homme l'agressivité orale dirigée primitivement contre le sein maternel ? ». C'est un acte de raisonnement.

Mais d'un autre côté si l'on observe l'extrême extension sous sa forme donnée, du fait que ces formes peuvent elles-mêmes être, c'est bien connu, essentiellement polyphalliques — je veux dire que dès qu'il y a plus d'un phallus, je dirai presque que nous nous trouvons devant une image tout à fait fondamentale que la Diane Ephèsienne nous donne assez dans cette espèce de ruissellement de seins dont tout son corps en quelque sorte est fait — voici ce que cette patiente voit, ce qui suit immédiatement, je veux dire que cela suit immédiatement, je veux dire que cela suit immédiatement les deux premiers essais, et est considéré comme les confirmant d'ailleurs puisque l'analyste a déjà fait l'équivalence à ce moment-là de la chaussure avec le phallus : « Je fais réparer ma chaussure chez un cordonnier, puis je monte sur une estrade ornée de lampions bleus, blancs,

rouges, où il n'y a que des hommes - ma mère est dans la foule et m'admire ». Pouvons-nous ici nous contenter de parler de *Penisneid* ?

N'est-il pas évident que le rapport au phallus est, ici, d'un autre ordre que le rêve lui-même dont il s'agit et indique qu'il est lié à un rapport d'exhibition, d'exhibition non pas devant ceux qui le portent, ces autres hommes qui sont avec elle sur l'estrade — et dont c'est presque trop beau à dire, les lampions bleus, blancs, rouges nous évoquent là toutes sortes d'arrière-plans diversement obscènes — [mais] que c'est devant sa mère, et comme telle, qu'elle s'exhibe ; en d'autres termes, qu'ici nous nous trouvons devant ce rapport fantasmatique, compensatoire, dont je parlais la dernière fois, ce rapport de puissance sans doute, mais de puissance par rapport au tiers qu'est sa mère, que c'est là quelque chose qui se produit à ce niveau dans le rapport où le sujet est avec l'image de son semblable, de ce petit autre, de l'image du corps, et que ce qui est à étudier, c'est précisément la fonction de ce rapport fantasmatique dans l'équilibre du sujet [et] que de l'interpréter et de l'assimiler purement et simplement à la fonction et à l'apparition du phallus aux autres points est aussi quelque chose qui témoigne, je dirai, d'un manque de critère dans l'orientation de l'interprétation. Car en fin de compte, à quoi vont tendre toutes les interventions de l'analyste dans cette observation ? à faciliter chez elle ce qu'il appelle prise de conscience de je ne sais quel manque, nostalgie, du pénis comme tel, en lui facilitant l'issue de ses fantasmes, en [la] centrant sur ce fantasme comme tel, comme étant un fantasme de moindre puissance, alors que la plupart des faits vont contre cette interprétation.

Qu'est-ce que l'analyste fait en rendant à la patiente ou au sujet, si je puis dire, le phallus légitime ? on le lui change de sens, je veux dire par là que l'on fait quelque chose qui revient à peu près à lui apprendre à aimer ses obsessions, car en fait c'est ce qui nous est donné comme le bilan de cette thérapeutique : les obsessions n'ont pas diminué, simplement la malade ne les ressent plus pour coupables, ce qui est opéré par une certaine intervention essentiellement centrée sur la trame des fantasmes, et sur la valorisation de ce fantasme, comme d'un fantasme de rivalité avec l'homme supposé, par une simple supposition, transféré de je ne sais quelle agressivité envers la mère dont la racine n'est nullement atteinte.

C'est quelque chose qui aboutit à ceci : c'est qu'en somme la trame des obsessions est, par l'opération autorisante de l'analyste, disjointe d'avec cette demande de mort fondamentale. Mais je dirai qu'à opérer ainsi, c'est-à-dire à légitimer en fin de compte [ses obsessions] — car on ne peut que légitimer d'un bloc dans toute la mesure où le fantasme est autorisé par l'interprétation — c'est que l'obsession de la relation génitale est consommée comme telle ; je veux dire qu'à partir du moment où le sujet apprend à aimer ses obsessions comme telles, pour autant que ce sont elles qui sont investies de la pleine signification de ce qui lui arrive, nous voyons se développer à la fin de l'observation toutes sortes d'intuitions sans aucun doute extrêmement exaltantes — je vous prie de vous y reporter, parce que l'heure est trop avancée pour que je puisse aujourd'hui vous en faire la lecture — mais assurément ceci a tout à fait l'aspect de ce style d'effusion narcissique que certains ont mis en valeur comme phénomène survenant à la fin des analyses, et sur lequel d'ailleurs l'auteur ne se fait pas trop d'illusion : « Le transfert positif, écrit-il, s'est précisé avec ses caractéristiques d'Œdipe très fortement prégénitalisé,… ». Et c'est sur une note de profond inachèvement, et je dois dire de très peu d'illusions concernant une solution véritablement génitale, comme on s'exprime, concernant l'issue de cette analyse, que lui-même conclut.

Ce qui ne semble pas du tout y être vu, c'est précisément que ceci est en corrélation étroite avec le mode même de l'interprétation, le centrage d'une interprétation sur quelque chose qui en fin de compte vise à la réduction de la demande plutôt qu'à son élucidation foncière, et ceci est d'autant plus paradoxal de nos jours que l'on a quand même l'habitude par exemple de montrer l'importance de l'interprétation de l'agressivité comme telle. Peut-être ce terme justement est-il trop vague pour que toujours les praticiens s'y retrouvent, et que le terme de « demande de mort » qui lui serait avantageusement substitué, en allemand, [serait] ce qu'il est exigible d'atteindre comme niveau de l'articulation subjective de la demande.

Je voudrais en terminant, puisque j'ai fait allusion tout à l'heure à quelque chose qui s'appelait les commandements, attirer votre attention sur quelque chose, puisque j'ai parlé aussi du christianisme, qui n'est pas justement un des commandements les moins mystérieux de ce qu'on pourrait appeler, non pas une morale, car à la vérité ce n'est pas un com-

mandement moral, c'est un commandement justement fondé sur l'identification, c'est celui qui, à l'horizon de tous les commandements, est promu par l'articulation chrétienne sous le terme de « tu aimeras ton prochain comme toi-même ».

Je ne sais pas si vous vous êtes jamais arrêtés à ce que cela comporte. Cela comporte toutes sortes d'objections assez étonnantes. D'abord les belles âmes s'écrieront : « comme toi-même ! », mais plus, « pourquoi comme toi-même ? C'est bien peu ! » D'autre part les gens de plus d'expérience se diront : « Mais après tout, est-il bien sûr qu'on s'aime soi-même ? » L'expérience nous prouve que nous avons les sentiments les plus contradictoires quant à nous-mêmes, les plus singuliers et, qu'après tout, cette référence à un toi-même semble tout d'un coup en somme mettre dans une certaine perspective — si on le prend dans une certaine perspective — l'égoïsme au cœur et comme en faire la mesure, le module, le parangon de l'amour. C'est tout de même une des choses qui surprend le plus.

Je crois qu'à la vérité ces objections qui sont en quelque sorte tout à fait valables, et que l'on pourrait en somme très facilement incarner par l'impossibilité de répondre à cette sorte d'interpellation à la première personne : jamais personne n'a supposé qu'à ce « tu aimeras ton prochain comme toi-même », un « j'aime mon prochain comme moi-même » puisse répondre, parce que là, l'évidence, la faiblesse de cette formulation éclate à tous les yeux.

En fait, je crois que si quelque chose permet de s'arrêter à cette formulation comme à quelque chose qui nous intéresse profondément et qui, en quelque sorte, illustre ce que j'ai appelé ici l'horizon du commandement, l'horizon de la parole, c'est bien quelque chose qui fait que, si nous l'articulons de là d'où ça doit partir, c'est-à-dire du lieu de l'Autre, si symétriquement et parallèlement au point : « tu es celui qui me tues » que je vous montrais ici sous-jacent à la prise de position de l'Autre au simple niveau de la première demande, le « tu aimeras ton prochain comme toi-même » est un cercle, et « toi » nous a menés dans ce « toi-même » à ne reconnaître rien d'autre que le « tu » au niveau duquel le commandement lui-même s'articule à s'achever par un « comme toi-même », comme toi-même tu es au niveau de la parole celui que tu hais dans la demande de mort, que tu hais parce que tu l'ignores.

C'est à ce niveau que le commandement chrétien rejoint celui qui nous donne le point d'horizon où s'articule la consigne de Freud : « *Wo Es war, soll ich werden* ». C'est la même chose encore qu'une autre sagesse[18] exprime dans le « tu es », qui doit en fin de compte terminer une assomption authentique et pleine du sujet dans sa propre parole : qu'il reconnaisse là où il est, à cet horizon de la parole qui est celui sans lequel rien dans l'analyse ne peut être articulé, sinon à produire des fausses routes et des méconnaissances.

1 - Le Bouddhisme : « Tat twam asi » : « Tu es ceci ».

# Table des matières

Note liminaire ..... 7

Leçon I, 6 novembre 1957 ..... 9
Leçon II, 13 novembre 1957 ..... 29
Leçon III, 20 novembre 1957 ..... 53
Leçon IV, 27 novembre 1957 ..... 75
Leçon V, 4 décembre 1957 ..... 97
Leçon VI, 11 décembre 1957 ..... 117
Leçon VII, 18 décembre 1957 ..... 139
Leçon VIII, 8 janvier 1958 ..... 161
Leçon IX, 15 janvier 1958 ..... 181
Leçon X, 22 janvier 1958 ..... 203
Leçon XI, 29 janvier 1958 ..... 223
Leçon XII, 5 février 1958 ..... 243
Leçon XIII, 12 février 1958 ..... 265
Leçon XIV, 5 mars 1958 ..... 285
Leçon XV, 12 mars 1958 ..... 307
Leçon XVI, 19 mars 1958 ..... 329
Leçon XVII, 26 mars 1958 ..... 347
Leçon XVIII, 16 avril 1958 ..... 365
Leçon XIX, 23 avril 1958 ..... 383
Leçon XX, 30 avril 1958 ..... 403
Leçon XXI, 7 mai 1958 ..... 423
Leçon XXII, 14 mai 1958 ..... 441
Leçon XXIII, 21 mai 1958 ..... 463
Leçon XXIV, 4 juin 1958 ..... 483
Leçon XXV, 11 juin 1958 ..... 503
Leçon XXVI, 18 juin 1958 ..... 527
Leçon XXVII, 25 juin 1958 ..... 547
Leçon XXVIII, 2 juillet 1958 ..... 571

Ce livre a été composé en caractères Garamond,
mise en page et dessins : G. Pétré.
Imprimé en France par
I.S.I., 68-70, rue des Pyrénées, Paris XX^e.
Juillet 1998

Jacques Lacan

# Le désir et son interprétation

*Séminaire*
*1958-1959*

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

# Avis au lecteur

*L'établissement du texte de ce séminaire s'est révélé tout particulièrement difficile. Ce n'est pas ici le lieu de développer les motifs nombreux qui en rendent compte. Indiquons cependant que les importants commentaires de Lacan sur le texte d'Ella Sharpe et sur celui d'*Hamlet *qui occupent un grand nombre de leçons s'accompagnent de fréquentes inexactitudes dans les citations et de traductions souvent très libres. Elles sont évidemment à respecter mais, de ce fait, il nous a paru opportun de donner en annexe le texte intégral d'Ella Sharpe sur lequel s'appuie Lacan avec une nouvelle traduction au plus près du texte, parfois même aux dépens de sa qualité littéraire, ainsi qu'un appareil de notes beaucoup plus important que celui que nous donnons habituellement. On y trouvera, en particulier, la version de Letourneur à laquelle Lacan se réfère le plus souvent. La numérotation du texte anglais est celle de la version d'André Lorant parue en 1988 chez Aubier en édition bilingue. Rappelons que celle d'Yves Bonnefoy est contemporaine du séminaire.*

*Le principe reste en effet toujours le même , fournir un texte au plus près de ce qui a été articulé par Lacan, avec ses suspens, ses incorrections syntaxiques, voire ses erreurs, c'est-à-dire un texte destiné à la formation des analystes. C'est donc avant tout un instrument de travail.*

*En ce qui concerne le graphe dit « du désir », il est évident que Lacan l'amène sous des formes parcellaires en de nombreux endroits, lui faisant subir de nombreuses petites modifications destinées à faire valoir simultément son utilité et ses limites. C'est dire que le commentaire prime et c'est lui qui a déterminé le choix de ceux que nous avons retenus.*

*La complexité du texte nous a amenés à utiliser au maximum les possibilités de la typographie. En voici les caractéristiques.*

*Les italiques :*
— références bibliographiques (livres, articles, etc.) ;
— mots étrangers ;
— mise en relief des différentes occurrences de l'emploi d'un mot par Lacan (par exemple : *ne* discordantiel, *on*).

*Les crochets* [ ] *:*
Lorsqu'il y a des points de suspension entre crochets, […], il s'agit d'un mot manquant.
Lorsqu'il y a un mot entre crochets, [code], il s'agit :
— d'un mot proposé à la place d'un blanc dans la sténotypie ;
— d'un mot ajouté pour faciliter la lecture ;
— ou d'un mot changé quand nous avons conclu qu'il avait été mal entendu, par exemple *échine* à la place d'*échelle.*

*Les apostilles* * *:*
Indiquent un mot ou un fragment de phrase incompréhensible que nous n'avons pas réussi à élucider.

*Les guillemets anglais* " " *:*
— indiquent la traduction d'un mot ou d'une phrase ;
— soulignent un mot, un exemple grammatical, une expression ;
— indiquent une citation approximative de Lacan.

*Les guillemets romanés* « » *:*
Indiquent les citations exactes extraites des textes cités par Lacan, que nous avons pu retrouver et vérifier.

*Le texte des rêves et leurs commentaires*
Nous avons été amenés à mettre en relief les différentes parties du texte de la façon suivante :
— le texte même du rêve en « ***italique*** **+ gras** » ;
— les associations se rapportant au rêve en « **gras** » ;
— le commentaire de Freud ou d'Ella Sharpe entre « ».

# Leçon I

*12 novembre 1958*

Nous allons parler cette année du désir et de son interprétation.

Une analyse est une thérapeutique, dit-on. Disons un traitement, un traitement psychique qui porte à divers niveaux du psychisme sur d'abord, ça a été le premier objet scientifique de son expérience, ce que nous appellerons les phénomènes marginaux ou résiduels, le rêve, les lapsus, le trait d'esprit (j'y ai insisté l'année dernière); sur des symptômes d'autre part, si nous entrons dans cet aspect curatif du traitement, sur des symptômes au sens large, pour autant qu'ils se manifestent dans le sujet par des inhibitions, qu'elles sont constituées en symptômes et soutenues par ces symptômes.

D'autre part, ce traitement modificateur de structures, de ces structures qui s'appellent névroses ou neuro-psychoses que Freud a d'abord en réalité structurées et qualifiées comme "neuro-psychoses de défense", la psychanalyse, intervient pour traiter à divers niveaux avec ces diverses réalités phénoménales en tant qu'elles mettent en jeu le désir. C'est nommément sous cette rubrique du désir, comme significatifs du désir que les phénomènes que j'ai appelés tout à l'heure résiduels, marginaux, ont été d'abord appréhendés dans Freud, dans les symptômes que nous voyons décrits d'un bout à l'autre de la pensée de Freud. C'est l'intervention de l'angoisse, si nous en faisons le point clé de la détermination des symptômes, mais pour autant que telle ou telle activité qui va entrer dans le jeu des symptômes est érotisée, disons mieux, c'est-à-dire prise dans le mécanisme du désir. Enfin que signifie même le terme de défense à propos des neuro-psychoses, si ce n'est défense

contre quoi ? Contre quelque chose qui n'est pas encore autre chose que le désir.

Et pourtant cette théorie analytique au centre de laquelle il est suffisant d'indiquer que la notion de libido se situe, qui n'est point autre chose que l'énergie psychique du désir, c'est quelque chose, s'il s'agit d'énergie, dans quoi, je l'ai déjà indiqué en passant, rappelez-vous autrefois la métaphore de l'usine, certaines conjonctions du symbolique et du réel sont nécessaires pour que même subsiste la notion d'énergie. Mais je ne veux pas ici, ni m'arrêter ni m'appesantir. Cette théorie analytique donc repose tout entière sur cette notion de libido, sur l'énergie du désir. Voici que depuis quelque temps, nous la voyons de plus en plus orientée vers quelque chose que ceux-là mêmes qui soutiennent cette nouvelle orientation, articulent eux-mêmes très consciemment, au moins pour les plus conscients d'entre eux ayant emprunté à Fairbairn (il l'écrit à plusieurs reprises, parce qu'il ne cesse d'articuler ni d'écrire, nommément dans le recueil qui s'appelle *Psychoanalytic Studies of the Personality*[1]) que la théorie moderne de l'analyse a changé quelque chose à l'axe que lui avait donné d'abord Freud en faisant ou en considérant que la libido n'est plus pour nous *pleasure-seeking*, comme s'exprime Fairbairn, qu'elle est *object-seeking*. C'est dire que Monsieur Fairbairn est le représentant le plus typique de cette tendance moderne.

Ce que signifie cette tendance orientant la fonction de la libido en fonction d'un objet qui lui serait en quelque sorte prédestiné, c'est quelque chose à quoi nous avions déjà fait allusion cent fois, et dont je vous ai montré sous mille formes les incidences dans la technique et dans la théorie analytique, avec ce que j'ai cru à plusieurs reprises pouvoir vous y désigner comme entraînant des déviations pratiques, quelques unes non sans incidences dangereuses.

L'importance de ce que je veux vous signaler pour vous faire aborder aujourd'hui le problème, c'est en somme ce voilement du mot même "désir" qui apparaît dans toute la manipulation de l'expérience analytique, et en quelque sorte quelle impression, je ne dirais pas de renouvellement, je dirais de dépaysement, nous produisons à le réintroduire ; je veux dire que [si] au lieu de parler de libido ou d'objet génital, nous parlons de désir génital, il nous apparaîtra peut-être tout de suite beaucoup plus difficile de considérer comme allant de soi que le désir génital et sa maturation impliquent par soi tout seul cette sorte de possibilité, ou d'ouverture, ou de plénitude de réali-

sation sur l'amour dont il semble que ce soit devenu ainsi doctrinal d'une certaine perspective de la maturation de la libido — tendance et réalisation et implication quant à la maturation de la libido, qui paraissent tout de même d'autant plus surprenantes qu'elles se produisent au sein d'une doctrine qui a été précisément la première non seulement à mettre en relief, mais même à rendre compte de ceci que Freud a classé sous le titre du *Ravalement de la vie amoureuse*[2]. C'est à savoir que si en effet le désir semble entraîner avec soi un certain quantum en effet d'amour, c'est justement et précisément, et très souvent d'un amour qui se présente à la personnalité comme conflictuel, d'un amour qui ne s'avoue pas, d'un amour qui se refuse même à s'avouer.

D'autre part, si nous réintroduisons aussi ce mot "désir", là où des termes comme "affectivité", comme "sentiment positif" ou "négatif", sont employés couramment — dans une sorte d'approche honteuse, si l'on peut dire, des forces encore efficaces, et nommément pour la relation analytique, pour le transfert — il me semble que du seul fait de l'emploi de ce mot, un clivage se produira qui aura par lui-même quelque chose d'éclairant.

Il s'agit de savoir si le transfert est constitué, non plus par une affectivité ou des sentiments positifs ou négatifs, avec ce que ces termes comportent de vague et de voilé, mais il s'agit, et ici on nomme le désir éprouvé par un seul terme, *désir* sexuel, *désir* agressif à l'endroit de l'analyste, qui nous apparaîtra tout de suite et du premier coup d'œil. Ces désirs ne sont point tout dans le transfert, et de ce fait même le transfert nécessite d'être défini par autre chose que par des références plus ou moins confuses à la notion positive ou négative d'affectivité ; et enfin de sorte que si nous prononçons le mot désir, le dernier bénéfice de cet usage plein c'est ce que nous nous demanderons : qu'est-ce que le désir ?

Ce ne sera pas une question à laquelle nous aurons ou nous pourrons répondre. Simplement, si je n'étais ici lié par ce que je pourrais appeler le rendez-vous urgent que j'ai avec mes besoins pratiques expérientiels, je me serais permis une interrogation sur le sujet du sens de ce mot désir, auprès de ceux qui ont été plus qualifiés pour en valoriser l'usage, c'est à savoir les poètes et les philosophes. Je ne le ferai pas, d'abord parce que l'usage du mot désir, la transmission du terme et la fonction du désir dans la poésie, est quelque chose que, je dirais, nous retrouverons après coup si nous poursuivons assez loin notre investigation. S'il est vrai, comme c'est ce qui sera toute la suite de mon développement cette année, que la situation est profondément marquée,

arrimée, rivée à une certaine fonction du langage, à un certain rapport du sujet au signifiant, l'expérience analytique nous portera, je l'espère tout au moins, assez loin dans cette exploration pour que nous trouvions tout le temps à nous aider peut-être de l'évocation proprement poétique qui peut en être faite, et aussi bien à comprendre plus profondément, à la fin, la nature de la création poétique dans ses rapports avec le désir.

Simplement, je ferai remarquer que les difficultés dans le fond même du jeu d'occultation que vous verrez être au fond de ce que nous découvrira notre expérience, apparaissent déjà en ceci par exemple que précisément on voit bien dans la poésie combien le rapport poétique au désir s'accommode mal, si l'on peut dire, de la peinture de son objet. Je dirais qu'à cet égard la poésie figurative — j'évoque presque "les roses et les lys" de la beauté — a toujours quelque chose qui n'exprime le désir que dans le registre d'une singulière froideur, que par contre la loi à proprement parler de ce problème de l'évocation du désir, c'est dans une poésie qui curieusement se présente comme la poésie que l'on appelle "métaphysique", et pour ceux qui lisent l'anglais, je ne prendrai ici que la référence la plus éminente des poètes métaphysiques de la littérature anglaise, John Donne, pour que vous vous y reportiez pour constater combien c'est très précisément le problème de la structure des rapports du désir qui est là évoquée dans un poème célèbre par exemple, *The Extasie* [3] et dont le titre indique assez les amorces, dans quelle direction s'élabore poétiquement, sur le plan lyrique tout au moins, l'abord poétique du désir quand il est recherché, visé lui-même à proprement parler. Je laisse de côté ceci qui assurément va beaucoup plus loin pour présentifier le désir, le jeu du poète quand il s'arme de l'action dramatique. C'est très précisément la dimension sur laquelle nous aurons à revenir cette année. Je vous l'annonce déjà parce que nous nous en étions approchés l'année dernière, c'est la direction de la comédie. Mais laissons là les poètes. Je ne les ai nommés là qu'à titre d'indication liminaire, et pour vous dire que nous les retrouverons plus tard, plus ou moins diffusément.

Je veux plus ou moins m'arrêter à ce qui a été à cet endroit la position des philosophes, parce que je crois qu'elle a été très exemplaire du point où se situe pour nous le problème. J'ai pris soin de vous écrire là-haut ces trois termes, *pleasure-seeking, object-seeking.* En tant qu'elles recherchent le plaisir, en tant qu'elles recherchent l'objet, c'est bien ainsi que depuis toujours s'est posée la question pour la réflexion et pour la morale — j'entends la

morale théorique, la morale qui s'énonce en préceptes et en règles, en opérations de philosophes, tout spécialement dit-on, d'éthiciens. Je vous l'ai déjà indiqué : remarquez au passage en fin de compte la base de toute morale que l'on pourrait appeler "physicaliste", on pourrait voir en quoi le terme a le même sens, en quoi dans la philosophie médiévale, on parle de théorie physique de l'amour, au sens où précisément elle est opposée à la théorie extatique de l'amour.

La base de toute morale qui s'est exprimée jusqu'à présent, jusqu'à un certain point, dans la tradition philosophique, revient en somme à ce qu'on pourrait appeler la tradition hédoniste qui consiste à faire établir une sorte d'équivalence entre ces deux termes du plaisir et de l'objet, au sens où l'objet est l'objet naturel de la libido, au sens où il est un bienfait, en fin de compte à admettre le plaisir au rang des biens cherchés par le sujet, voire même à s'y refuser dès lors qu'on en a le même critère, au rang du souverain bien.

Cette tradition hédoniste de la morale est une chose qui assurément n'est capable de cesser de surprendre qu'à partir du moment où l'on est en quelque sorte engagé dans le dialogue de l'école, qu'on ne s'aperçoit plus de ses paradoxes. Car en fin de compte quoi de plus contraire à ce que nous appellerons l'expérience de la raison pratique, que cette prétendue convergence du plaisir et du bien ? En fin de compte, si l'on y regarde de près, si l'on regarde par exemple ce que ces choses tiennent dans Aristote, qu'est-ce que nous voyons s'élaborer ? Et c'est très clair, les choses sont très pures dans Aristote[4]. C'est assurément quelque chose qui n'arrive à réaliser cette identification du plaisir et du bien qu'à l'intérieur de ce que j'appellerai une éthique de maître, ou quelque chose dont l'idéal flatteur, les termes de la tempérance ou de l'intempérance, c'est-à-dire de quelque chose qui relève de la maîtrise du sujet par rapport à ses propres habitudes. Mais l'inconséquence de cette théorisation est tout à fait frappante. Si vous relisez ces passages célèbres qui concernent précisément l'usage des plaisirs, vous y verrez que rien n'entre dans cette optique moralisante qui [ne] soit du registre de cette maîtrise, d'une morale de maître, de ce que le maître peut discipliner. Il peut discipliner beaucoup de choses, principalement son comportement relativement à ses habitudes, c'est-à-dire au maniement et à l'usage de son moi. Mais pour ce qui est du désir, vous verrez à quel point Aristote lui-même doit reconnaître — il est fort lucide et fort conscient que ce qui résulte de cette théorisation morale pratique et théorique — c'est que les επιθνμία *(épithémia),* les

désirs se présentent très rapidement au-delà d'une certaine limite qui est précisément la limite de la maîtrise et du moi dans le domaine de ce qu'il appelle nommément la bestialité. Les désirs sont exilés du champ propre de l'homme, si tant est que l'homme s'identifie à la réalité du maître, à l'occasion c'est même quelque chose comme les perversions. Et d'ailleurs, il a une conception à cet égard singulièrement moderne du fait que quelque chose dans notre vocabulaire pourrait assez se traduire par le fait que le maître ne saurait être jugé là-dessus, ce qui reviendrait presque à dire que dans notre vocabulaire, il ne saurait être reconnu comme responsable. Ces textes valent la peine d'être rappelés. Vous vous y éclairerez à vous y reporter.

À l'opposé de cette tradition philosophique, il est quelqu'un que je voudrais tout de même ici nommer, nommer comme à mes yeux le précurseur de ce quelque chose que je crois être nouveau, qu'il nous faut considérer comme nouveau dans, disons, le progrès, le sens de certains rapports de l'homme à lui-même, qui est celui de l'analyse que Freud constitue, c'est Spinoza, car après tout je crois que c'est chez lui, en tout cas avec un accent assez exceptionnel, que l'on peut lire une formule comme celle-ci *le désir est l'essence même de l'homme*[5]. Pour ne pas isoler le commencement de la formule de sa suite, nous ajouterons : *Pour autant qu'elle est conçue à partir de quelqu'une de ses affections, conçue comme déterminée et dominée par l'une quelconque de ses affections à faire quelque chose.*

On pourrait déjà beaucoup faire à partir de là pour articuler ce qui dans cette formule reste encore, si je puis dire, irrévélé ; je dis irrévélé parce que, bien entendu, on ne peut pas traduire Spinoza à partir de Freud, il est quand même très singulier, je vous le donne comme témoignage très singulier. Sans doute personnellement j'y ai peut-être plus de propension qu'un autre et dans des temps très anciens j'ai beaucoup pratiqué Spinoza. Je ne crois pas pour autant que ce soit pour cela qu'à le relire à partir de mon expérience il me semble que quelqu'un qui participe à l'expérience freudienne peut se trouver aussi à l'aise dans les textes de celui qui a écrit le *De Servitute humana*[6], et pour qui toute la réalité humaine se structure, s'organise en fonction des attributs de la substance divine.

Mais laissons de côté aussi pour l'instant, quitte à y revenir, cette amorce. Je veux vous donner un exemple beaucoup plus accessible, et sur lequel je clorai cette référence philosophique concernant notre problème. Je l'ai pris là au niveau le plus accessible, voire le plus vulgaire de l'accès que vous pou-

vez en avoir. Ouvrez le dictionnaire du charmant défunt Lalande, *Vocabulaire Philosophique,* qui est toujours, je dois dire, en toute espèce d'exercice de cette nature, celui de faire un Vocabulaire, toujours une des choses les plus périlleuses et en même temps les plus fructueuses, tellement le langage est dominant en tout ce qui est des problèmes. On est sûr qu'à organiser un Vocabulaire, on fera toujours quelque chose de suggestif. Ici, nous trouvons ceci *"Désir: Begehren, Begehrung* — il n'est pas inutile de rappeler ce qu'articule le désir dans le plan philosophique allemand — *Tendance spontanée et consciente vers une fin connue ou imaginée. Le désir repose donc sur la tendance dont il est un cas particulier et plus complexe. Il s'oppose d'autre part à la volonté (ou à la volition) en ce que celle-ci suppose de plus: 1° la coordination, au moins momentanée, des tendances; 2° l'opposition du sujet et de l'objet; 3° la conscience de sa propre efficacité; 4° la pensée des moyens par lesquels se réalisera la fin voulue."* Ces rappels sont fort utiles, seulement il est à remarquer que dans un article qui veut définir le désir, il y a deux lignes pour le situer par rapport à la tendance, et que tout ce développement se rapporte à la volonté. C'est effectivement à ceci que se réduit le discours sur le désir dans ce *Vocabulaire,* à ceci près qu'on y ajoute encore *"Enfin selon certains philosophes, il y a encore à la volonté un* fiat *d'une nature spéciale irréductible aux tendances, et qui constitue la liberté."* Il y a je ne sais quel air d'ironie dans ces dernières lignes, il est frappant de le voir surgir chez cet auteur philosophique. En note: *"Le désir est la tendance à se procurer une émotion déjà éprouvée ou imaginée, c'est la volonté naturelle d'un plaisir (citation de Rauh et Revault d'Allones.)",* ce terme de *volonté naturelle* ayant tout son intérêt de référence. À quoi Lalande personnellement ajoute: *"Cette définition apparaît trop étroite en ce qu'elle ne tient pas assez compte de l'antériorité de certaines tendances par rapport aux émotions correspondantes. Le désir semble être essentiellement le désir d'un acte ou d'un état, sans qu'il y soit nécessaire dans tous les cas de la représentation du caractère affectif de cette fin".* Je pense que cela veut dire du plaisir, ou de quelque chose d'autre. Quoiqu'il en soit, ce n'est certainement pas sans poser le problème de savoir de quoi il s'agit, si c'est de la représentation du plaisir, ou si c'est du plaisir. Certainement je ne pense pas que la tâche de ce qui s'opère par la voie du *Vocabulaire* pour essayer de serrer la signification du désir soit une tâche simple, d'autant plus que peut-être la tâche, vous ne l'aurez pas non plus par la tradition à quoi elle se révèle absolument préparée.

Après tout le désir est-il la réalité psychologique rebelle à toute organisation, et en fin de compte serait-ce par la soustraction des caractères indiqués pour être ceux de la volonté que nous pourrons arriver à nous approcher de ce qu'est la réalité du désir ?

Nous aurons alors le contraire de ce que nous avons abandonné, la non-coordination, même momentanée, des tendances, l'opposition du sujet et de l'objet, seraient vraiment retirées. De même nous serions là dans une présence, une tendance sans conscience de sa propre efficacité, sans penser les mots par lesquels elle réalisera la fin désirée. Bref, assurément nous sommes là dans un champ dans lequel en tout cas l'analyse a apporté certaines articulations plus précises, puisqu'à l'intérieur de ces déterminations négatives, l'analyse dessine très précisément au niveau, à ces différents niveaux, la pulsion, pour autant qu'elle est justement ceci : la non-coordination, même momentanée, des tendances, le fantasme pour autant qu'il introduit une articulation essentielle, ou plus exactement une espèce tout à fait caractérisée à l'intérieur de cette vague détermination de la non-opposition du sujet et de l'objet. Ce sera précisément ici cette année notre but que d'essayer de définir ce qu'est le fantasme, peut-être même un peu plus précisément que la tradition analytique jusqu'ici n'est arrivée à le définir.

Pour ce qui reste, derniers termes de l'idéalisme [et du] pragmatisme qui sont ici impliqués, nous n'en retiendrons pour l'instant qu'une chose : très précisément combien il semble difficile de situer le désir et de l'analyser en fonction de références purement objectales.

Nous allons ici nous arrêter pour entrer à proprement parler dans les termes dans lesquels je pense pouvoir cette année articuler pour vous le problème de notre expérience, en tant qu'ils sont nommément ceux du désir, du désir et de son interprétation. Déjà le lien interne, le lien de cohérence dans l'expérience analytique du désir et de son interprétation, présente en soi-même quelque chose que seule l'habitude nous empêche de voir : combien est subjective déjà à soi toute seule l'interprétation du désir, et quelque chose qui soit en quelque sorte lié de façon aussi interne, il semble bien, à la manifestation du désir. Vous savez de quel point de vue, je ne dirais pas nous partons, nous cheminons, car ce n'est pas d'aujourd'hui que nous sommes ensemble — je veux dire qu'il y a déjà cinq ans que nous essayons de désigner les linéaments de la compréhension par certaines articulations de notre expérience. Vous savez que ces linéaments viennent cette année converger

sur ce problème qui peut être le problème du point de concours de tous ces points, certains éloignés les uns des autres, dont je veux d'abord pouvoir préparer l'abord.

La psychanalyse — et nous avons marché ensemble au cours de ces cinq ans — la psychanalyse nous montre essentiellement ceci que nous appellerons la prise de l'homme dans le constituant de la chaîne signifiante. Que cette prise sans doute est liée au fait de l'homme, mais que cette prise n'est pas coextensive à ce fait dans ce sens que l'homme parle sans doute, mais pour parler il a à entrer dans le langage et dans son discours pré-existant. Je dirais que cette loi de la subjectivité que l'analyse met spécialement en relief, sa dépendance fondamentale au langage est quelque chose de tellement essentiel que littéralement sur ceci glisse toute la psychologie *en eux-mêmes* [?]

Nous dirons qu'il y a une psychologie qui est servie, pour autant que nous pourrions la définir comme la somme des études concernant ce que nous pourrons appeler au sens large, une sensibilité en tant qu'elle est fonction du maintien d'une totalité, ou d'une homéostase — bref, les fonctions de la sensibilité par rapport à un organisme. Vous voyez que là tout est impliqué, non seulement toutes les données expérimentales de la psycho-physique, mais aussi bien tout ce que peut apporter, dans l'ordre le plus général, la mise en jeu de notion de forme quant à l'appréhension des moyens du maintien de la constance de l'organisme. Tout un champ de la psychologie est ici inscrit, et l'expérience propre soutient ce champ dans lequel la recherche se poursuit.

Mais la subjectivité dont il s'agit, en tant que l'homme est pris dans le langage, en tant qu'il est pris, qu'il le veuille ou pas, et qu'il y est pris bien au-delà du savoir qu'il en a, c'est une subjectivité qui n'est pas immanente à une sensibilité, en tant qu'ici le terme "sensibilité" veut dire le couple stimulus-réponse, pour la raison suivante, c'est que le stimulus y est donné en fonction d'un code qui impose son ordre au besoin qui doit s'y traduire. J'articule ici l'émission non pas d'un signe comme on peut à la rigueur le dire, au moins dans la perspective expérimentale, dans l'épreuve expérimentale de ce que j'appelle le cycle stimulus-réponse. On peut dire que c'est un signe que le milieu extérieur donne à l'organisme d'avoir à répondre, d'avoir à se défendre. Si vous chatouillez la plante des pieds d'une grenouille, elle assure un signe, elle y répond en faisant une certaine détente musculaire — mais pour

autant que la subjectivité est prise par le langage, il y a émission, non pas d'un signe, mais d'un signifiant. C'est-à-dire, retenez bien ceci qui paraît simple, que quelque chose, le signifiant, vaut non pas comme on le dit quand on parle dans la théorie de la communication de quelque chose qui vaut par rapport à une troisième chose que ce signe représente ; encore tout récemment, on peut lire ceci avec trois termes, ce sont les termes minima : il faut qu'il y ait un [code], celui qui entend, il suffit ensuite d'un signifiant ; il n'y a même pas besoin de parler d'émetteur, il suffit d'un signe et de dire que ce signe signifie une troisième chose, qu'il représente simplement. Or la construction est fausse, parce que le signe ne vaut pas par rapport à une troisième chose qu'il représente, mais il vaut par rapport à un autre signifiant qu'il n'est pas.

Quant à ces trois schémas[7] que je viens de mettre sur le tableau, je veux vous en montrer, je dirais non pas la genèse car ne vous imaginez pas qu'il s'agit là d'étapes, encore que quelque chose puisse s'y retrouver, à l'occasion, d'étapes effectivement réalisées par le sujet. Il faut bien que le sujet y prenne sa place, mais n'y voyez pas [d'étapes au sens où] il s'agirait d'étapes typiques, d'étapes [de développement], il s'agit plutôt d'une génération, [et pour tout dire], d'une antériorité logique de chacun de [ces schémas par rapport à] celui qui le suit. Qu'est-ce que représente ceci que nous appellerons **D** ? Pour partir de grand **D**, ceci représente la chaîne signifiante. Qu'est-ce à dire ? Cette structure basale, fondamentale, soumet toute manifestation de langage à cette condition d'être réglée par une succession, autrement dit par une diachronie, par quelque chose qui se déroule dans le temps. Nous laissons de côté les propriétés temporelles intéressées, nous aurons peut-être à y revenir en leur temps.

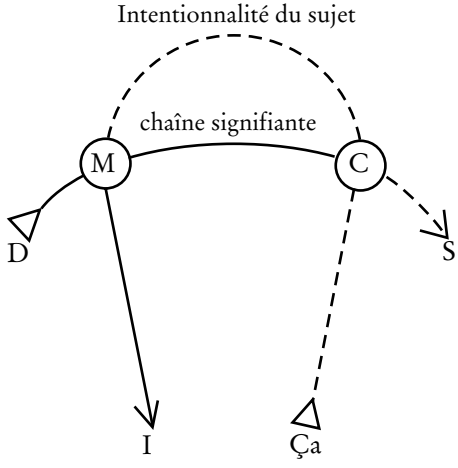


Disons qu'assurément toute la plénitude de l'étoffe temporelle, comme on dit, n'y est point impliquée. Ici les choses se résument à la notion de la succession, avec ce qu'elle peut déjà amener et impliquer de notion de scansion.

Mais nous n'en sommes même pas encore là. Le seul élément discret (c'est-à-dire différentiel) est la base sur laquelle va s'instaurer notre problème de l'implication du sujet dans le signifiant. Ceci implique, étant donné ce que je viens de vous faire remarquer, à savoir que le signifiant se définit par son rapport, son sens, et prend sa valeur du rapport à un autre signifiant, d'un système d'oppositions signifiantes, ceci se développe dans une dimension qui implique du même coup et en même temps une certaine synchronie des signifiants. C'est cette synchronie des signifiants, à savoir l'existence d'une certaine batterie signifiante dont on peut poser le problème de savoir quelle est la batterie minimale. J'ai essayé de m'exercer à ce petit problème. Cela ne vous entraînerait pas trop loin de votre expérience de savoir si après tout on peut faire un langage avec cette batterie qui semble être la batterie minimale : une batterie de quatre. Je ne crois pas que ce soit impensable, mais laissons cela de côté. Il est clair que, dans l'état actuel des choses, nous sommes loin d'en être réduits à ce minimum.

L'important est ceci qui est indiqué par la ligne pointillée qui vient recouper d'avant en arrière, en la coupant en deux points, la ligne représentative de la chaîne signifiante. Ceci qui est représenté par la ligne pointillée représente la première rencontre au niveau synchronique, au niveau de la simultanéité des signifiants. Ici, [**C**] c'est là ce que j'appelle le point de rencontre du code. En d'autres termes, c'est pour autant que l'enfant s'adresse à un sujet qu'il sait parlant, qu'il a vu parlant, qui l'a pénétré de rapports depuis le début de son éveil à la lumière du jour ; c'est pour autant qu'il y a quelque chose qui joue comme jeu du signifiant, comme moulin à paroles, que le sujet a à apprendre très tôt que c'est là une voie, un défilé par où essentiellement doivent s'abaisser les manifestations de ses besoins pour être satisfaits.

Ici, le deuxième point de recoupement [**M**] est le point où se produit le message et est constitué par ceci, c'est que c'est toujours par un jeu rétroactif de la suite des signifiants que la signification s'affirme et se précise, c'est-à-dire que c'est après coup que le message prend forme à partir du signifiant qui est là en avant de lui, du code qui est en avant de lui, et sur lequel inversement lui, le message, pendant qu'il se formule à tout instant, anticipe, tire une traite.

Je vous ai déjà indiqué ce qui résulte de ce processus. En tout cas ce qui en résulte et qui est remarquable sur ce schéma, c'est ceci, c'est que ce qui est

à l'origine sous la forme d'éclosion du besoin, de la tendance comme disent les psychologues, qui est là représenté sur mon schéma, là au niveau de ce Ça qui ne sait pas ce qu'il est, qui étant pris dans le langage ne se réfléchit pas de cet apport innocent du langage dans lequel le sujet se fait d'abord discours ; il en résulte que, même réduit à ses formes les plus primitives d'appréhension de ceci par le sujet qu'il est en rapport avec d'autres sujets parlants, se produit ce quelque chose au bout de la chaîne intentionnelle que je vous ai appelé ici la première identification primaire [**I**], la première réalisation d'un idéal dont on ne peut même pas dire à ce moment du schéma qu'il s'agisse d'un Idéal du moi, mais qu'assurément le sujet y a reçu le premier seing, *signum,* de sa relation avec l'Autre.

La deuxième étape du schéma peut recouvrir d'une certaine façon une certaine étape évolutive, à cette simple condition que vous ne les considériez pas comme tranchées. Il y a des choses tranchées dans l'évolution, ce n'est pas au niveau de ces étapes du schéma que ces césures se trouvent là. Ces césures, comme quelque part Freud l'a remarqué, se marquent au niveau du jugement d'attribution par rapport à la nomination simple. Ce n'est pas de cela que je vous parle maintenant, j'y viendrai dans la suite.

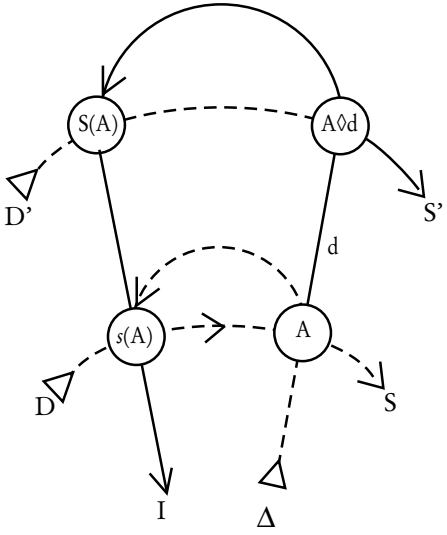


Dans la première partie du schéma et dans la seconde, il s'agit de la différence d'un niveau *infans* du discours, car il n'est peut-être même pas nécessaire que l'enfant parle encore pour que déjà cette marque, cette empreinte mise sur le besoin par la demande, s'exerce au niveau déjà des vagissements alternants. Cela peut suffire. La deuxième partie du schéma implique, que même si l'enfant ne sait pas encore tenir un discours, tout de même déjà il sait parler et ceci vient très tôt. Quand je dis "sait parler", je veux dire qu'il s'agit, au niveau de la deuxième étape du schéma, de quelque chose qui va au-delà de la prise dans le langage. Il y a à proprement parler rapport pour autant qu'il y a appel de l'Autre comme présence, cet appel de

l'Autre comme présence, comme présence sur fond d'absence à ce moment signalé du *fort-da* qui a si vivement impressionné Freud à la date que nous pouvons fixer à 1915, ayant été appelé auprès d'un de ses petits-fils devenu lui-même un psychanalyste — je parle de l'enfant qui a été l'objet de l'observation de Freud.

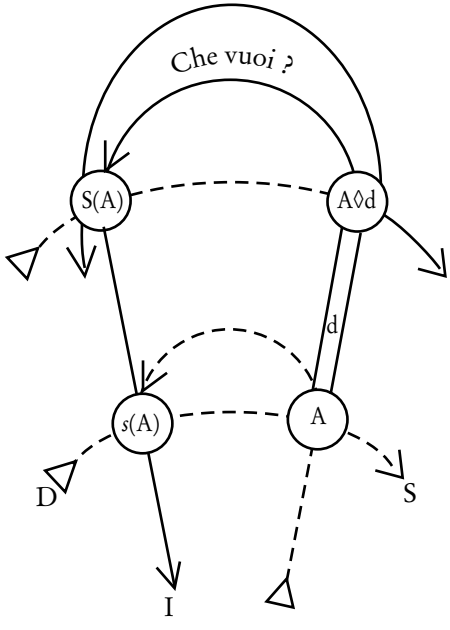


Voilà qui nous fait passer au niveau de cette seconde étape de réalisation du schéma, dans ce sens qu'ici, au-delà de ce qu'articule la chaîne du discours comme existant au-delà du sujet et lui imposant, qu'il le veuille ou non, sa forme au-delà de cette appréhension, si l'on peut dire, innocente de la forme langagière par le sujet, quelque chose d'autre va se produire qui est lié au fait que c'est dans cette expérience du langage que se fonde son appréhension de l'Autre comme tel, de cet Autre qui peut lui donner la réponse, la réponse à son appel, cet Autre auquel fondamentalement il pose la question que nous voyons, dans *Le Diable amoureux* de Cazotte[8], comme étant le mugissement de la forme terrifique qui représente l'apparition du surmoi, en réponse à celui qui l'a évoqué dans une caverne napolitaine, *Che vuoi* ? Que veux-tu ? La question posée à l'Autre de ce qu'il veut, autrement dit, de là où le sujet fait la première rencontre avec le désir, le désir comme étant d'abord le désir de l'Autre, le désir, grâce à quoi il s'aperçoit qu'il réalise comme étant cet au-delà autour de quoi tourne ceci, que l'Autre fera qu'un signifiant ou l'autre sera, ou non, dans la présence de la parole : que l'Autre lui donne l'expérience de son désir en même temps qu'une expérience essentielle car jusqu'à présent c'était en soi que la batterie des signifiants était là, dans laquelle un choix pouvait être fait, mais maintenant c'est dans l'expérience que ce choix s'avère comme commutatif, qu'il est à la portée de l'Autre de faire que l'un ou l'autre des signifiants soit là, que s'introduisent dans l'expérience, et à ce niveau de l'expérience, les deux nouveaux principes qui viennent s'additionner à ce qui

était d'abord pur et simple principe de succession impliquant ce principe de choix. Nous avons maintenant un principe de substitution, car — et ceci est essentiel — c'est cette commutativité à partir de laquelle s'établit pour le sujet ce que j'appelle, entre le signifiant et le signifié, la barre ; à savoir qu'il y a entre le signifiant et le signifié cette coexistence, cette simultanéité qui est en même temps marquée d'une certaine impénétrabilité, je veux dire le maintien de la différence, de la distance entre le signifiant et le signifié : S/s.

Chose curieuse, la théorie des groupes telle qu'on l'apprend dans l'étude abstraite des ensembles, nous montre le lien absolument essentiel de toute commutativité avec la possibilité même d'user de ce que j'appelle ici le signe de la barre, dont on se sert pour la représentation des fractions. Laissons cela pour l'instant de côté, c'est une indication latérale sur ce dont il s'agit.

La structure de la chaîne signifiante à partir du moment où elle a réalisé l'appel de l'Autre, c'est-à-dire où l'énonciation, le procès de l'énonciation se superpose, se distingue de la formule de l'énoncé, en exigeant comme tel, quelque chose qui est justement la prise du sujet, prise du sujet qui était d'abord innocente, mais qui ici — la nuance est là pourtant, c'est essentiel — est inconsciente dans l'articulation de la parole à partir du moment où la commutativité du signifiant y devient une dimension essentielle pour la production du signifié. C'est à savoir que c'est d'une façon effective, et retentissant dans la conscience du sujet, que la substitution d'un signifiant à un autre signifiant sera comme telle l'origine de la multiplication de ces significations qui caractérisent l'enrichissement du monde humain.

Un autre terme également se dessine, ou un autre principe qui est le principe de similitude, autrement dit qui fait qu'à l'intérieur de la chaîne, c'est par rapport au fait que dans la suite de la chaîne signifiante, un des termes signifiants sera ou non semblable à un autre, que s'exerce également une certaine dimension d'effet qui est à proprement parler la dimension métonymique. Je vous montrerai dans la suite que c'est dans cette dimension, essentiellement dans cette dimension que se produisent les effets qui sont caractéristiques et fondamentaux de ce qu'on peut appeler le discours poétique, les effets de la poésie.

C'est donc au niveau de la deuxième étape du schéma que se produit ceci qui nous permet de placer au même niveau que le message, c'est-à-dire dans la partie gauche du schéma, ce qu'est le message dans le premier schéma, l'apparition de ce qui est signifié de l'Autre [$s(\mathbf{A})$] par opposition au signifiant

donné par l'Autre [**S(A)**] qui, lui, est produit sur la chaîne, elle pointillée puisque c'est une chaîne qui n'est articulée qu'en partie, qui n'est qu'implicite, qui ne représente ici que le sujet en tant qu'il est le support de la parole. Je vous l'ai dit, c'est dans l'expérience de l'Autre, en tant qu'Autre ayant un désir, que se produit cette deuxième étape de l'expérience. Le désir [**d**], dès son apparition, son origine, se manifeste dans cet intervalle, cette béance qui sépare l'articulation pure et simple, langagière de la parole, de ceci qui marque que le sujet y réalise quelque chose de lui-même qui n'a de portée, de sens, que par rapport à cette émission de la parole et qui est à proprement parler ce que le langage appelle son être. C'est entre les avatars de sa demande et ce que ces avatars l'ont fait devenir, et d'autre part cette exigence de reconnaissance par l'Autre, qu'on peut appeler exigence d'amour à l'occasion, où se situe un horizon d'être pour le sujet, dont il s'agit de savoir si le sujet, oui ou non, peut l'atteindre. C'est dans cet intervalle, dans cette béance, que se situe une expérience qui est celle du désir, qui est appréhendée d'abord comme étant celle du désir de l'Autre et à l'intérieur de laquelle le sujet a à situer son propre désir. Son propre désir comme tel ne peut pas se situer ailleurs que dans cet espace.

Ceci représente la troisième étape, la troisième forme, la troisième phase du schéma. Elle est constituée par ceci, c'est que dans la présence primitive du désir de l'Autre comme opaque, comme obscure, le sujet est sans recours. Il est *hilflos, — Hilflosigkeit* — j'emploie le terme de Freud, en français, cela s'appelle la détresse du sujet. C'est là ici le fondement de ce qui, dans l'analyse, a été exploré, expérimenté, situé comme l'expérience traumatique.

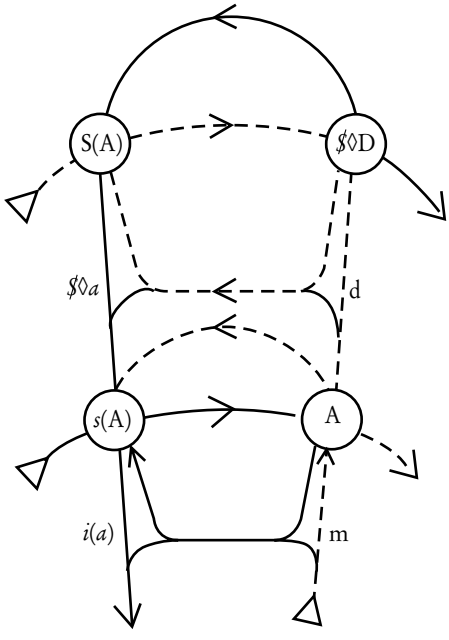


Ce que Freud nous a appris après le cheminement qui lui a permis de situer enfin à sa vraie place l'expérience de l'angoisse, c'est quelque chose qui n'a rien de ce caractère, à

mon avis par certains côtés diffus, de ce qu'on appelle l'expérience existentielle de l'angoisse. Que si l'on a pu dire dans une référence philosophique que l'angoisse est quelque chose qui nous confronte avec le néant, assurément ces formules sont justifiables dans une certaine perspective de la réflexion. Sachez que, sur ce sujet, Freud a un enseignement articulé, positif, il fait de l'angoisse quelque chose de tout à fait situé dans une théorie de la communication : l'angoisse est un signal. Ce n'est pas au niveau du désir, si tant est que le désir doit se produire à la même place où d'abord s'origine, s'expérimente la détresse, ce n'est pas au niveau du désir que se produit l'angoisse. Nous reprendrons cette année attentivement, ligne par ligne, l'étude de *Inhibition, Symptôme, Angoisse* de Freud. Aujourd'hui, dans cette première leçon, je ne peux faire autrement que déjà vous amorcer quelques points majeurs pour savoir les retrouver ensuite, et nommément celui-là : Freud nous dit que l'angoisse se produit comme un signal dans le moi, sur le fondement de l'*[Hilflosigkeit]* à laquelle elle est appelée comme signal à remédier. Je sais que je vais trop vite, (que cela méritera tout un séminaire que je vous parle de cela) mais je ne peux vous parler de rien si je ne commence pas par vous montrer le dessein du chemin que nous avons à parcourir.

C'est en tant donc qu'au niveau de cette troisième étape intervient l'expérience spéculaire, l'expérience du rapport à l'image de l'autre en tant qu'elle est fondatrice de l'*Urbild* du moi, que nous allons en d'autres termes retrouver cette année, et utiliser dans un contexte qui lui donnera une résonance toute différente, ce que nous avons articulé à la fin de notre première année concernant les rapports du moi idéal et de l'Idéal du moi. C'est en tant que nous allons être amenés à repenser tout cela dans ce contexte-là, qu'est l'action symbolique que je vous montre ici comme essentielle. Vous allez voir quelle utilisation elle pourra enfin avoir. Je ne fais pas allusion ici uniquement à ce que j'ai dit et articulé sur la relation spéculaire, à savoir la confrontation dans le miroir, du sujet avec sa propre image : je fais allusion au schéma dit O —— O', c'est-à-dire à l'usage du miroir concave qui nous permet de penser la fonction d'une image réelle elle-même réfléchie, et qui ne peut être vue comme réfléchie qu'à partir d'une certaine position, d'une position symbolique qui est celle de l'Idéal du moi.

Ce dont il s'agit est ceci : dans la troisième étape du schéma nous avons l'intervention comme tel de l'élément imaginaire de la relation du moi [**m**] à l'autre [***i***(***a***)] comme étant ce qui va permettre au sujet de parer à cette

détresse dans la relation au désir de l'Autre, par quoi ? Par quelque chose qui est emprunté au jeu de maîtrise que l'enfant, à un âge électif, a appris à manier dans une certaine référence à son semblable comme tel — l'expérience du semblable au sens où il est regard, où il est l'autre qui vous regarde, où il fait jouer un certain nombre de relations imaginaires parmi lesquelles au premier plan les relations de prestance, les relations aussi de soumission et de défaite. C'est au moyen de cela, en d'autres termes, comme Aristote dit que l'homme pense, (il faut dire que l'homme pense, il ne faut pas dire l'âme pense, mais l'homme pense avec son âme), il faut dire que le sujet se défend, c'est cela que notre expérience nous montre, avec son moi. Il se défend contre cette détresse, et avec ce moyen que l'expérience imaginaire de la relation à l'autre lui donne, il construit quelque chose qui est, à la différence de l'expérience spéculaire, flexible avec l'autre. Parce que ce que le sujet réfléchit, ce ne sont pas simplement des jeux de prestance, ce n'est pas son apparition à l'autre dans le prestige et dans la feinte, c'est lui-même comme sujet parlant, et c'est pourquoi ce que je vous désigne ici [$\$ \lozenge a$] comme étant ce lieu d'issue, ce lieu de référence par où le désir va apprendre à se situer, c'est le fantasme. C'est pourquoi le fantasme, je vous le symbolise, je vous le formule par ces symboles. Le $\$$ ici, je vous dirai tout à l'heure pourquoi il est barré comme $\$$, c'est-à-dire le sujet en tant que parlant, en tant qu'il se réfère à l'autre comme regard, à l'autre imaginaire. Chaque fois que vous aurez affaire à quelque chose qui est à proprement parler un fantasme, vous verrez qu'il est articulable dans ces termes de référence du sujet comme parlant à l'autre imaginaire. C'est cela qui définit le fantasme et la fonction du fantasme comme fonction de niveau d'accommodation, de situation du désir du sujet comme tel, et c'est bien pourquoi le désir humain a cette propriété d'être fixé, d'être adapté, d'être coapté, non pas à un objet, mais toujours essentiellement à un fantasme.

Ceci est un fait d'expérience qui a pu longtemps demeurer mystérieux, c'est tout de même le fait d'expérience, n'oublions pas, que l'analyse a introduit dans le courant de la connaissance. Ce n'est qu'à partir de l'analyse que ceci n'est pas une anomalie, quelque chose d'opaque, quelque chose de l'ordre de la déviation, du dévoiement, de la perversion du désir, c'est à partir de l'analyse que même tout ceci qui peut à l'occasion s'appeler dévoiement, perversion, déviation, voire même délire, est conçu et articulé dans une dialectique qui est celle qui peut, comme je viens de vous le montrer,

concilier l'imaginaire avec le symbolique. Je sais que je ne vous mène pas, pour commencer, par un sentier facile, mais si je ne commence pas tout de suite par poser nos termes de références, que vais-je arriver à faire ? À y aller lentement, pas à pas, pour vous suggérer la nécessité d'une référence, et si je ne vous apporte pas ceci que j'appelle le graphe tout de suite, il faudra tout de même que je vous l'amène comme je l'ai fait l'année dernière, peu à peu, c'est-à-dire d'une façon qui sera d'autant plus obscure. Voilà donc pourquoi j'ai commencé par là, je ne vous dis pas que je vous ai rendu pour autant l'expérience plus facile.

C'est pour cela que maintenant pour la détendre, cette expérience, je voudrais vous en donner tout de suite de petites illustrations. Ces illustrations, j'en prendrai une d'abord et vraiment au niveau le plus simple puisqu'il s'agit des rapports du sujet au signifiant; la moindre et la première chose qu'on puisse exiger d'un schéma, c'est de voir à quoi il peut servir à propos du fait de commutations.

Je me suis souvenu de quelque chose que j'avais lu autrefois dans le livre de Darwin sur l'expression chez l'homme et chez l'animal[9], et qui je dois dire, m'avait bien amusé. Darwin raconte qu'un nommé Sidney Smith qui je suppose devait être un homme de la société anglaise de son temps, et dont il dit ceci — il pose une question, Darwin —, il dit « j'ai entendu Sidney Smith, dans une soirée, dire tout à fait tranquillement la phrase suivante: il m'est revenu aux oreilles que la chère vieille Lady Cock y a coupé ». En réalité *overlook* veut dire que le surveillant ne l'a pas repérée, sens étymologique. *Overlook* est d'un usage courant dans la langue anglaise. Il n'y a rien de correspondant dans notre usage courant. C'est pour cela que l'usage des langues est à la fois si utile et si nuisible, parce qu'il nous évite de faire des efforts, de faire cette substitution de signifiants dans notre propre langue grâce à laquelle nous pouvons arriver à viser un certain signifié, car il s'agit de changer tout le contexte pour obtenir le même effet dans une société analogue. Cela pourrait vouloir dire "l'œil lui est passé au-dessus". Et Darwin s'émerveille que ce fut absolument parfaitement clair pour chacun, mais sans aucun doute que cela voulait dire que le diable l'avait oubliée, je veux dire qu'il avait oublié de l'emporter dans la tombe — ce qui semble avoir été à ce moment dans l'esprit de l'auditeur sa place naturelle, voire souhaitée. Et Darwin laisse vraiment le point d'interrogation ouvert: « comment fit-il pour obtenir cet effet ? dit Darwin, voilà, je suis vraiment incapable de le dire ! » Remarquez

que nous pouvons lui être reconnaissants, à lui-même, de marquer l'expérience qu'il fait là, d'une façon spécialement significative et exemplaire, de sa propre limite dans l'abord de ce problème. Qu'il ait pris d'une certaine façon le problème des émotions, dire que l'expression des émotions y est tout de même intéressée justement à cause du fait que le sujet n'en manifeste strictement aucune, qu'il dise cela *placidely* c'est peut-être porter les choses un peu loin. En tout cas Darwin ne le fait pas, il est vraiment très étonné de ce quelque chose qu'il faut prendre au pied de la lettre, parce que comme toujours quand nous étudions un cas, il ne faut pas le réduire en le rendant vague. Darwin dit : tout le monde a compris que l'autre parlait du diable, alors que le diable n'est nulle part. Et c'est cela qui est intéressant, c'est que Darwin nous dise que le frisson du diable est passé sur l'assemblée.

Essayons maintenant un peu de comprendre. Nous n'allons pas nous attarder sur les limitations mentales propres à Darwin, nous y viendrons forcément tout de même bien, mais pas tout de suite. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il y a dès le premier abord quelque chose qui participe d'une connaissance frappante, parce qu'enfin il n'y a pas besoin d'avoir posé les principes de l'effet métaphorique, c'est-à-dire de la substitution d'un signifiant à un signifiant ; autrement dit, il n'y a pas besoin d'exiger de Darwin qu'il en ait le pressentiment pour qu'il s'aperçoive tout de suite que l'effet, en tous cas, tient d'abord à ce qu'il n'articule même pas (dans le fait qu'une phrase qui commence quand on dit "Lady Cock", se termine normalement par "*ill*, malade"), "j'ai entendu dire quand même qu'il y a quelque chose qui ne tourne pas rond", donc la substitution, "quelque chose" (il paraît que l'on attend une nouvelle concernant la santé de la vieille dame, car c'est toujours de leur santé que l'on s'occupe d'abord quand il s'agit de vieilles dames) est remplacé par quelque chose d'autre, voire même d'irrévérencieux par certains côtés. Il ne dit pas, ni qu'elle est à la mort, ni non plus qu'elle se porte fort bien, il dit qu'elle a été "oubliée".

Alors ici qu'est-ce qui intervient pour cet effet métaphorique, à savoir en tous cas quelque chose d'autre que ce que cela voudrait dire si *overlook* pouvait être attendu ? C'est en tant qu'il n'est pas attendu, qu'il est substitué à un autre signifiant, qu'un effet de signifié se produit qui est nouveau, qui n'est ni dans la ligne de ce qu'on attendait, ni dans la ligne de l'inattendu. Si cet inattendu n'avait pas justement été caractérisé comme inattendu, c'est quelque chose d'original qui d'une certaine façon a à être réalisé dans l'esprit

de chacun selon ses angles propres de réfraction. Dans tous les cas il y a cela qu'il y a ouverture d'un nouveau signifié à ce quelque chose qui fait par exemple que Sidney Smith passe dans l'ensemble pour un homme d'esprit, c'est-à-dire ne s'exprime pas par clichés.

Mais pourquoi diable ? Si nous nous reportons à notre petit schéma, cela nous aidera tout de même beaucoup. C'est à cela que ça sert, si l'on fait des schémas, c'est pour s'en servir. On peut d'ailleurs arriver au même résultat en s'en passant, mais le schéma en quelque sorte nous guide, nous montre très évidemment ce qui se passe là dans le réel. Ceci qui se présentifie, c'est un fantasme à proprement parler, et par quels mécanismes ? C'est ici que le schéma aussi peut aller plus loin que ce que permet, je dirais, une espèce de notion naïve : que les choses sont faites pour exprimer quelque chose qui en somme se communiquerait, une émotion comme on dit, comme si les émotions en elles-mêmes ne posaient pas à soi toutes seules tellement d'autres problèmes, à savoir ce qu'elles sont, à savoir si elles n'ont pas besoin déjà, elles, de communication.

Notre sujet, nous dit-on, est là parfaitement tranquille, c'est-à-dire qu'il se présente en quelque sorte à l'état pur, la présence de sa parole étant son pur effet métonymique, je veux dire sa parole en tant que parole dans sa continuité de parole. Et dans cette continuité de parole précisément, il fait intervenir ceci, la présence de la mort en tant que le sujet peut ou non lui échapper, c'est-à-dire pour autant qu'il évoque cette présence de quelque chose qui a la plus grande parenté avec la venue au monde du signifiant lui-même — je veux dire que s'il y a une dimension où la mort (ou le fait qu'il n'y en a plus), peut être à la fois directement évoquée, et en même temps voilée, mais en tout cas incarnée, devenir immanente à un acte, c'est bien l'articulation signifiante. C'est donc pour autant que ce sujet qui parle si aisément de la mort, il est bien clair qu'il ne lui veut pas spécialement du bien à cette dame, mais que d'un autre côté la parfaite placidité avec laquelle il en parle, implique justement qu'à cet égard il a dominé son désir, en tant que ce désir comme dans *Volpone*[10], pourrait s'exprimer par l'aimable formule : « Pue et crève ! » Il ne dit pas cela, il articule simplement sereinement que ce qui nous vaut, qui est le niveau ce [destin] chacun à notre tour, là pour un instant oublié, — mais cela, si je puis m'exprimer ainsi, ce n'est pas le diable — c'est [la mort], ça viendra un jour ou l'autre ! et du même coup ce personnage, lui, se pose comme quelqu'un qui ne redoute pas de s'égaliser avec celle dont il

parle, de se mettre au même niveau, sous le coup de la même faute, de la même légalisation terminale par le maître absolu ici présentifié.

En d'autres termes, ici le sujet se révèle à l'endroit de ce qui est voilé du langage comme y ayant cette sorte de familiarité, de complétude, de plénitude du maniement du langage qui suggère quoi ? Justement quelque chose sur quoi je veux terminer, parce que c'est ce qui manquait à tout ce que j'ai dit dans mon développement en trois étapes, pour qu'ici le ressort de ce que je voulais vous articuler soit complet.

Au niveau du premier schéma nous avons l'image innocente. Il est inconscient bien sûr, mais c'est une inconscience qui ne demande qu'à passer au savoir. N'oublions pas que dans l'inconscience cette dimension de "avoir conscience", même en français implique cette notion.

Au niveau de la deuxième et de la troisième étape du schéma, je vous ai dit que nous avions un usage beaucoup plus conscient du savoir. Je veux dire que le sujet sait parler et qu'il parle. C'est ce qu'il fait quand il appelle l'Autre et pourtant c'est là à proprement parler que se trouve l'originalité du champ que Freud a découvert et qu'il appelle l'inconscient, c'est-à-dire ce quelque chose qui met toujours le sujet à une certaine distance de son être et qui fait que précisément cet être ne le rejoint jamais. Et c'est pour cela qu'il est nécessaire, qu'il ne peut faire autrement que d'atteindre son être dans cette métonymie de l'être dans le sujet qu'est le désir.

Et pourquoi ? Parce qu'au niveau où le sujet est engagé, entré lui-même dans la parole et par là dans la relation à l'Autre comme tel, comme lieu de la parole, il y a un signifiant qui manque toujours. Pourquoi ? Parce que c'est un signifiant. Ce signifiant est spécialement délégué au rapport du sujet avec le signifiant. Ce signifiant a un nom, c'est le phallus.

Le désir est la métonymie de l'être dans le sujet : le phallus est la métonymie du sujet dans l'être. Nous y reviendrons. Le phallus, pour autant qu'il est élément signifiant soustrait à la chaîne de la parole, en tant qu'elle engage tout rapport avec l'autre. C'est là le principe limite qui fait que le sujet, sans doute, et pour autant qu'il est impliqué dans la parole, tombe sous le coup de ce qui se développe dans toutes ses conséquences cliniques, sous le terme de complexe de castration.

Ce que suggère toute espèce d'usage, je ne dirais pas pur, mais peut-être plus impur des « mots de la tribu[11] », toute espèce d'inauguration métaphorique pour peu qu'elle se fasse audacieuse est au défi de ce que le langage

voile toujours, et ce qu'il voile toujours, au dernier terme, c'est la mort. Ceci tend toujours à faire surgir, à faire sortir cette figure énigmatique du signifiant manquant, du phallus qui ici apparaît, et comme toujours bien entendu sous la forme qu'on appelle diabolique, oreille, peau, voire phallus lui-même, et si dans cet usage, bien entendu la tradition du jeu d'esprit anglais, de ce quelque chose de contenu qui n'en dissimule pas moins le désir violent, mais cet usage suffit à soi tout seul à faire apparaître dans l'imaginaire, dans l'autre qui est là comme spectateur, dans le petit ***a***, cette image du sujet en tant qu'il est marqué par ce rapport au signifiant spécial qui s'appelle l'interdit. Ici, en l'occasion, en tant qu'il viole un interdit, en tant qu'il montre qu'au-delà des interdits qui font la loi des langages (on ne parle pas comme cela des vielles dames), il y a quand même un monsieur qui entend parler le plus placidement du monde et qui fait apparaître le diable, et c'est au point que le cher Darwin se demande comment diable a-t-il fait cela !

Je vous laisserai là-dessus aujourd'hui. Nous reprendrons la prochaine fois un rêve dans Freud, et nous essayerons d'y appliquer nos méthodes d'analyse, ce qui en même temps nous permettra de situer les différents modes d'interprétation.

1 - FAIRBAIRN W.R.D.: « A revised psychopathology of the psychoses and psychonevroses », I.J.P. Vol. XXII, 1941, pp. 250-279.
2 - FREUD S.: (1912) « Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens » in *Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens,* seconde partie, G.W. VIII pp. 78-91. Trad. fr. in *La vie sexuelle,* Paris, 1969, P.U.F., pp. 55-65.
3 - DONNE J. (1573-1631): "The Extasie", *in Poèmes,* (trad. J. Fuzier et Y. Denis), éd. bilingue, Paris, l962, Gallimard, pp. 172-177. L'orthographe originale est "the Ecstasy" (N.d.É.).
4 - ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque.* (Trad. J. Tricot) Paris, 1987, Vrin.
5 - SPINOZA, *L'Éthique démontrée selon l'ordre géométrique et divisée en cinq partie.* III partie: De la nature et de l'origine des affects. Définition des affects, I. (Texte original et trad. B. Pautrat) Paris, 1988, Seuil.
6 - SPINOZA, *op. cit.,* IV partie: « De la Servitude humaine, autrement dit, des forces des affects. »
7 - Ces schémas sont intégrés dans le texte en regard des commentaires.
8 - CAZOTTE J., *Le Diable amoureux* (1772), (avec une présentation de J.L.Borges) Paris, 1978, Retz-Franco Maria Ricci.
9 - DARWIN Ch., *L'Expression des émotions chez l'homme et les animaux,* (trad. S. Pozzi et R. Benoît) Paris, 1874, C. Reinwald et Cie Libraires-éditeurs. Le passage qui est cité ici se réfère à l'autobiographie de Ch. Darwin (trad. J.M. Goux) Paris, 1985, Belin. (*N.d.É.*).
10 - JONSON B. (1605), *Volpone ou le Renard.* (trad. Maurice Castelain) Paris, 1990, Les Belles Lettres.
11 - MALLARMÉ S., « Le Tombeau d'Edgar Poe » in *Œuvres complètes, Poésies* (édition critique présentée par Carl Paul Barbier et Charles Gordon Millon), Paris, 1983, Flammarion, p. 272.

# Leçon II

*19 novembre 1958*

Je voudrais poser d'abord les limites de ce que je voudrais faire aujourd'hui, je veux dire dans cette leçon même, vous énoncer ce que je vous montrerai aujourd'hui, et d'abord en abordant l'exemple de l'interprétation d'un rêve, ainsi que l'usage de ce que conventionnellement nous appelons depuis quelques temps, le graphe.

Comme je ne poursuis pas ce discours, si j'ose m'exprimer ainsi, simplement au-dessus de vos têtes, j'aimerais que s'établisse à travers lui une certaine communication, comme on dit. Je n'ai pas été sans avoir écho des difficultés que déjà vous-mêmes la dernière fois, c'est-à-dire à un moment où il était loin d'être pour tous nouveau, avez éprouvées, et ce que la reposition de ce graphe a constitué encore pour certains, pour beaucoup même. Il reste, ne disons pas encore maniable puisqu'à la vérité ce qui n'est pas extraordinaire, ce graphe, nous l'avons construit ensemble l'année dernière, c'est-à-dire mis au point progressivement ; vous l'avez vu en quelque sorte s'édifier dans les besoins d'une certaine formulation centrée autour de ce que j'ai appelé *Les formations de l'inconscient*[1]. Que vous ne puissiez pas, comme certains le remarquent, vous apercevoir que son usage n'est pas encore pour vous univoque, il n'y a pas lieu de s'en étonner puisque précisément une partie de ce que nous aurons à articuler cette année sur le désir nous en montrera l'utilité et du même coup, nous en enseignera le maniement.

Il s'agit donc d'abord de sa compréhension. C'est cela même qui semble faire pour un certain nombre, à différents degrés, peut-être même moins

qu'ils ne l'émettent eux-mêmes, qui semble faire difficulté. À propos de ce terme de "compréhension", je voudrais faire remarquer — je vous assure qu'il n'y a là nulle ironie — que c'est un terme problématique. S'il y en a parmi vous qui comprennent toujours, en tout état de cause, et à tout instant ce qu'ils font, je les félicite et les envie. Ce n'est pas ce qui correspond, même après vingt cinq ans d'exercice, à mon expérience et, à la vérité, il nous montre assez les dangers qu'il comporte en lui-même, danger d'illusion de toute compréhension, pour que, je pense, il ne soit douteux que ce que je cherche à vous montrer, ce n'est pas tellement de comprendre ce que je fais, que de le savoir. Ce n'est pas toujours la même chose, cela peut ne pas se confondre et vous verrez justement qu'il y a des raisons internes pour que ça ne se confonde pas, à savoir que vous puissiez dans certains cas savoir ce que vous faites, savoir où vous en êtes, sans toujours savoir comprendre, au moins immédiatement, de quoi il s'agit.

Le graphe est précisément fait pour cet usage de repérage, il est destiné à annoncer tout de suite quelque chose. Je pense aujourd'hui, si j'en ai le temps, pouvoir commencer de voir par exemple comment ce graphe, et je crois seulement ce graphe ou quelque chose bien entendu d'analogue — ce n'est pas à l'uniforme sous lequel il puisse être présenté qu'il faut s'attacher — vous paraîtra d'un usage éminent pour distinguer, je dis cela pour susciter votre intérêt, pour distinguer par exemple trois choses que, je dois dire, il n'est que trop fréquent que vous confondiez au point de glisser sans précautions de l'une à l'autre, le refoulé par exemple… Nous aurons à dire des choses, ou simplement à prendre la façon dont Freud lui-même les définit : le refoulé, le désir et l'inconscient.

Refaisons-le au moins à petits pas, avant de le mettre en application, pour qu'il ne soit pas douteux que ce que représente au moins ce que nous appellerons les deux étages, encore que bien entendu, (et c'est même cela qui serait la difficulté pour beaucoup d'entre vous) ces deux étages ne correspondent en rien à ce qui d'habitude vous est présenté au niveau de ce que je pourrais appeler l'architectonie des fonctions supérieures et inférieures, automatismes et fonctions de synthèse. C'est justement parce que vous ne la retrouvez pas que ces deux étages vous embarrassent, et c'est pourquoi je vais essayer de les ré-articuler devant vous, puisqu'il semble que le second étage de la construction — étage évidemment abstraitement défini, parce que comme ce graphe est un discours, on ne peut pas tout dire en même

temps — ce second étage, qui n'est pas forcément une seconde étape, fait pour certains difficulté.

Je reprends donc les choses. Quel est le but de ce graphe ? C'est de montrer les rapports, pour nous essentiels, en tant que nous sommes analystes, du sujet parlant avec le signifiant. En fin de compte, la question autour de laquelle se divisent ces deux étages est la même pour lui, le sujet parlant, (c'est un bon signe) est la même que pour nous. Je disais à l'instant, savons-nous ce que nous faisons ? Eh bien lui aussi sait-il ou non ce qu'il fait en parlant ? Ce qui veut dire : peut-il se signifier efficacement son action de signification ? C'est justement autour de cette question que se répartissent ces deux étages dont je vous dis tout de suite — parce que cela semble la dernière fois avoir échappé à certains — je vous le dis tout de suite, dont il faut penser qu'ils fonctionnent tous les deux en même temps dans le moindre acte de parole, et vous verrez ce que j'entends, et où j'étends le terme "acte de parole".

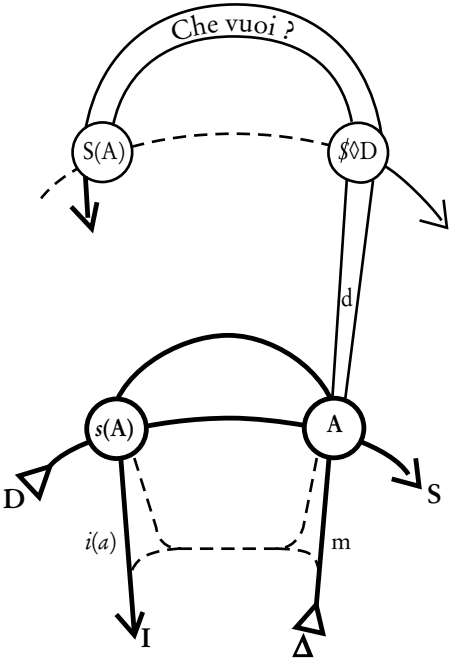


En d'autres termes, si vous pensez aux procès de ce qui se passe dans le sujet, dans le sujet en tant qu'intervient dans son activité le signifiant, il faut que vous pensiez ceci (que j'ai eu l'occasion d'articuler pour l'un d'entre vous à qui je donnais un petit supplément d'explications après mon séminaire, et si je vous le souligne, c'est parce que mon interlocuteur m'a fait remarquer ce que pouvait avoir pour lui de non-aperçu ce que je vais vous dire) à savoir par exemple ce qu'il faut que vous considériez, c'est que les procès en question partent en même temps des quatre points, **Δ, A, D, d,** c'est-à-dire — vous allez voir ce qu'est cet appoint aujourd'hui de mon exposé — dans ce rapport respectivement l'intention du sujet [Δ], le sujet en tant que Je parlant [**A**], l'acte de la demande [**D**] et ceci [**X**] que nous appellerons tout à l'heure d'un certain nom et que je laisse pour l'instant réservé.

Les procès donc sont simultanés dans ces quatre trajets : **D —Δ— I — s(A)**, je pense que c'est assez appuyé. Il y a donc deux étages dans le fait que le sujet fait quelque chose qui est en rapport avec l'action prévalente, la structure prévalente du signifiant. À l'étage inférieur il reçoit, il subit cette structure. Ceci est spécialement apparent. Entendez bien tout ce que je dis, parce que cela n'a rien d'improvisé, et c'est pour cela que ceux qui prennent des notes sont ceux qui sont dans le vrai. Ceci prend sa valeur d'être spécialement — pas uniquement mais spécialement — illustré. Je veux dire que c'est là que c'est spécialement compréhensible, mais du même coup d'abord c'est cela aussi qui peut faire que vous n'en voyez pas toute la généralité, à savoir que cela engendre certaines incompréhensions. Dites-vous le tout de suite, chaque fois que vous comprendrez, c'est là que commence le danger.

C'est spécialement que ceci prend sa valeur dans le contexte, je dis contexte de la demande, c'est dans ce contexte que le sujet en tant qu'ici à ce niveau, à cet étage, la ligne de l'intentionnalité du sujet, de ce que nous supposons être le sujet, un sujet tant qu'il n'est pas devenu le sujet parlant, tant qu'il est le sujet dont on parle toujours — dont je dirais même, on parle jusqu'ici, car je ne sache pas que personne en ait jamais vraiment bien fait la distinction comme j'essaie ici de vous l'introduire. Le sujet de la connaissance pour tout dire, le sujet corrélatif de l'objet, le sujet autour de quoi tourne l'éternelle question de l'idéalisme, et qui est lui-même un sujet idéal, a toujours quelque chose de problématique, à savoir qu'après tout comme on l'a remarqué, et comme son nom l'indique, il n'est que supposé.

Il n'en est pas de même, vous le verrez, pour le sujet qui parle, qui s'impose avec une complète nécessité. Le sujet donc, dans le contexte de la demande, c'est le premier état si je puis dire informe de notre sujet, de celui dont nous essayons d'articuler par ce graphe les conditions d'existence. Ce sujet n'est pas autre chose que le sujet du besoin car c'est ce qu'il exprime dans la demande et, je n'ai pas besoin d'y revenir une fois de plus, tout mon point de départ consiste à montrer comment, cette demande du sujet est, du même coup, profondément modifiée par le fait que le besoin doit passer par les défilés du signifiant.

Je n'insiste pas plus parce que je le suppose acquis, mais je veux simplement à ce propos vous faire remarquer ceci que c'est précisément dans cet échange qui se produit entre la position primitive inconstituée du sujet du besoin et les conditions structurales imposées par le signifiant, que réside ce

qui se produit et qui est ici sur ce schéma représenté par le fait que la ligne **D-S** est pleine jusqu'en **A**, alors que plus loin elle reste fragmentée; qu'inversement c'est en tant qu'antérieure à ***s*(A)** que la ligne dite d'intentionnalité, dans l'occasion, du sujet, est fragmentée et qu'elle n'est pleine qu'après, disons spécialement dans ce segment [***s*(A)I**], et même provisoirement, car c'est secondairement que j'aurai à insister là-dessus, dans celui-ci, en tant que vous n'avez pas à tenir compte de la ligne **A - *m* - *i*(*a*) - *s*(A).**

Pourquoi en est-il ainsi ? Il faut tout de même que je ne m'attarde pas éternellement sur ce graphe, d'autant plus que nous aurons à y revenir. Qu'est-ce que représente, en d'autres termes, cette continuité de la ligne jusqu'en ce point **A** dont vous savez que c'est le lieu du code, le lieu où gît le trésor de la langue dans sa synchronie, je veux dire la somme des éléments taxématiques sans quoi il n'y a pas moyen de communiquer entre des êtres qui sont soumis aux conditions du langage. Ce que représente la continuité de la ligne **D-S** jusqu'au point **A** est ceci : c'est cette synchronie de l'organisation systématique de la langue. Je veux dire que synchroniquement, il est donné là comme un système, comme un ensemble à l'intérieur duquel chacun de ces éléments a sa valeur en tant que distinct des autres, des autres signifiants, des autres éléments du système. C'est là je vous le répète, le point ressort de tout ce que nous articulons concernant la communication, c'est ceci qui est toujours oublié dans les théories de la communication, c'est que ce qui est communiqué n'est pas le signe d'autre chose, et c'est simplement le signe de ceque à sa place là, un autre signifiant n'est pas.

C'est de la solidarité de ce système, synchronique en tant que reposant au lieu du code, que le discours de la demande en tant qu'antérieur au code prend sa solidité, en d'autres termes, que dans la diachronie, c'est-à-dire dans le développement de ce discours, apparaît ceci qui s'appelle minimum de durée exigible pour la satisfaction — fût-elle ce qu'on appelle une satisfaction magique — du moindre but, à savoir le temps de parler. C'est en raison de ce rapport que la ligne du discours signifiant, du discours signifiant de la demande qui, de lui-même puisqu'il est composé de signifiants, devrait ici apparaître et se représenter sous la forme fragmentée que nous voyons subsister ici, à savoir sous la forme d'une succession d'élément discrets, donc séparés par des intervalles; c'est en fonction de la solidité synchronique du code auquel ces éléments successifs sont empruntés que se conçoit cette solidité de l'affirmation diachronique et la constitution de ce

qu'on appelle dans l'articulation de la demande, le temps de la formule. Donc c'est antérieurement au code ou en deçà du code que cette ligne se présente comme continue.

Par contre ce que représente ici ce graphe par la ligne fragmentée qui est celle de l'intentionnalité du sujet, qu'est-ce que c'est ? Observons que déjà le fait d'affirmer le contexte de la demande simplifie la diversité supposée du sujet, à savoir ceci qui se présente comme essentiellement mouvant, des moments, des variations de ce point. Vous le savez, ce problème de la continuité du sujet s'est posé depuis longtemps aux psychologues, c'est à savoir pourquoi un être essentiellement livré à ce qu'on peut appeler les intermittences — non pas simplement du cœur comme on l'a dit, mais de bien d'autres choses — peut se poser et s'affirmer comme un moi. C'est là le problème dont il s'agit, et assurément déjà la mise en jeu d'un besoin dans la demande est déjà quelque chose qui le simplifie, ce sujet, par rapport aux interférences plus ou moins chaotiques, plus au moins hasardeuses entre eux des différents besoins.

Ce que représente l'apparition sur ce schéma de la forme fragmentée qui représente la première partie de la ligne **Δ - I**, ici jusqu'en ce **s(A)**, c'est autre chose, c'est la rétroaction sur cette mouvance à la fois continue et discontinue, assurément confuse, nous devons la supposer être celle de la forme primitive de la manifestation primitive de la tendance. C'est la rétroaction sur elle précisément de la forme d'éléments discrets que lui impose le discours, c'est ce qu'elle subit rétroactivement de la discursivité, c'est pourquoi dans cette ligne, c'est en-deça non pas du code, mais du message lui-même, que la ligne apparaît dans sa forme fragmentée. Ce qui se produit au-delà, c'est ce que j'ai déjà suffisamment souligné à d'autres moments pour y passer vite maintenant, c'est ceci : c'est l'identification qui en résulte du sujet à l'Autre de la demande en tant que celui-ci est tout-puissant. Je ne pense pas que ce soit un thème sur lequel j'ai besoin de revenir, que celui de l'omnipotence tantôt à la pensée, tantôt à la parole dans l'expérience analytique. À ceci près que je vous ai fait remarquer combien il était abusif de le mettre dans la position dépréciative que prend d'habitude le psychologue pour autant qu'il est toujours plus ou moins, au sens original du terme, un pédant, de le mettre à la charge du sujet alors que l'omnipotence dont il s'agit, c'est celle de l'Autre en tant qu'il dispose de la somme des signifiants, tout simplement.

En d'autres termes, pour donner le sentiment que nous ne nous éloignons pas de quelque chose de concret en articulant les choses ainsi, je vais désigner très expressément ce que je veux dire par là dans l'évolution, dans le développement, dans l'acquisition du langage, dans les rapports enfant-mère, pour le dire enfin : c'est très précisément ceci, le quelque chose dont il s'agit et sur quoi repose cette identification primaire que je désigne par le segment ***s*(A)**, signifié de **A**, et qui aboutit au premier noyau — comme on s'exprime couramment dans l'analyse sous la plume de Monsieur Glover, vous verrez cela articulé : « le premier noyau de la formation du moi ». Le noyau de l'identification auquel cela aboutit, ce processus, il s'agit de ce qui se produit pour autant que la mère n'est pas simplement celle qui donne le sein, je vous l'ai dit, elle est aussi celle qui donne le seing de l'articulation signifiante, et pas seulement pour autant qu'elle parle à l'enfant comme il est bien manifeste qu'elle lui parle, et bien avant qu'elle puisse présumer qu'il y entend quelque chose, de même qu'il y entend quelque chose bien avant qu'elle ne se l'imagine. Mais pour autant que toutes sortes de jeux de la mère, les jeux par exemple d'occultation qui si vite déchaînent chez l'enfant le sourire, voire le rire, sont à proprement parler déjà une action symbolique au cours de laquelle ce qu'elle lui révèle, c'est justement la fonction du symbole en tant que révélateur. Elle lui révèle dans ces jeux d'occultation, à faire disparaître quelque chose ou à le faire reparaître, à faire disparaître son propre visage ou à le faire reparaître, ou à cacher la figure de l'enfant ou à la découvrir : elle lui révèle la fonction révélatrice. C'est déjà une fonction au second degré dont il s'agit. C'est à l'intérieur de ceci que se font ces premières identifications à ce qu'on appelle dans l'occasion la mère, la mère comme toute-puissante, et vous le voyez, ceci a une autre portée que la pure et simple satisfaction du besoin.

Passons au second étage de ce graphe, celui donc que la dernière fois, il semble, au moins pour certains, que la présentation a fait quelques difficultés. Ce second étage du graphe est autre chose que le sujet en tant qu'il passe sous les défilés de l'articulation signifiante. C'est le sujet qui assume l'acte de parler : c'est le sujet en tant que Je, encore ici me faut-il me suspendre à quelque articulation de réserve essentielle. Après tout, ce Je, je ne m'y attarderai pas, je vais vous le faire remarquer, à l'origine ce Je, alors que j'y ai fait allusion dans quelque développement, n'est pas notre affaire, c'est pourtant le Je du « Je pense donc je suis ». Sachez simplement qu'il s'agit ici d'une

parenthèse, toutes les difficultés qui m'ont été soumises me l'ont été à propos du « Je pense donc je suis », c'est à savoir que ceci n'avait aucune valeur probante puisque le Je a déjà été mis dans le « Je pense » et qu'il n'y a après tout qu'un *cogitatum*, ça pense, et pourquoi donc serait-ce Je là-dedans ? Je crois que toutes les difficultés ici se sont élevées précisément de cette non-distinction des deux sujets, telle que d'abord je vous l'ai articulée ; c'est à savoir que plus ou moins à tort, je pense que plus ou moins à tort on se reporte, dans cette expérience à laquelle nous convie le philosophe, à la confrontation du sujet à un objet — par conséquent à un objet imaginaire parmi lesquels il n'est pas étonnant que le Je ne s'avère être qu'un objet parmi les autres. Si au contraire nous poussons la question au niveau du sujet défini comme parlant, la question va prendre une tout autre portée, comme la phénoménologie, que je vais simplement vous indiquer maintenant, va vous le montrer. Pour ceux qui veulent des références concernant toute cette discussion autour du Je, du cogito, je vous rappelle qu'il y a un article déjà cité de M. Sartre dans les *Recherches philosophiques*[2].

Le Je dont il s'agit n'est pas simplement le Je articulé dans le discours, le Je en tant qu'il se prononce dans le discours et ce que les linguistes appellent, au moins depuis quelque temps, un *shifter*. C'est un sémantème qui n'a pas d'emploi articulable qu'en fonction du code, je veux dire en fonction purement et simplement du code articulable lexicalement. C'est à savoir que comme l'expérience la plus simple le montre, le Je ne se rapporte jamais à quelque chose qui puisse être défini en fonction d'autres éléments du code, donc un sémantème, mais simplement en fonction de l'acte du message. Le Je désigne celui qui est le support du message, c'est-à-dire quelqu'un qui varie à chaque instant. Ce n'est pas plus malin que cela, mais je vous ferai remarquer que ce qu'il en résulte, c'est que ce Je est essentiellement, donc, distinct à partir de ce moment là, comme je vais vous le faire très vite sentir, de ce qu'on peut appeler le sujet véritable de l'acte de parler en tant que tel, et c'est même ce qui donne au discours en Je le plus simple, je dirais une présomption toujours de discours indirect ; je veux dire que ce Je pourrait très facilement être suivi dans le discours même d'une parenthèse : "je (qui parle)", ou "je (dis que)", ceci qui d'ailleurs est rendu très évident comme d'autres l'ont remarqué avant moi, par le fait qu'un discours qui formule "je dis que", et qui rajoute ensuite : "et je le répète", ne dit pas dans ce "je le répète" quelque chose d'inutile car c'est justement pour distinguer les deux

Je qui sont en question : « celui-qui-a-dit-que » et celui qui adhère à ce que « celui-qui-a-dit-que » a dit. En d'autres termes encore, je veux simplement, s'il faut d'autres exemples pour vous le faire sentir, vous suggérer la différence qu'il y a entre le Je de "je vous aime" ou de "je t'aime", et le Je de "je suis là".

Le Je dont il s'agit est particulièrement sensible (justement en raison de la structure que j'évoque) là où il est pleinement occulté, et là où il est pleinement occulté c'est dans ces formes du discours qui réalisent ce que j'appellerai la fonction vocative, c'est-à-dire celles qui ne font apparaître dans leur structure signifiante que le destinataire n'est absolument pas le "je". C'est le Je du "Lève-toi et marche", c'est ce même Je fondamental qui se retrouve dans n'importe quelle forme vocative impérative et un certain nombre d'autres. Je les mets toutes provisoirement sous le titre de vocatif, c'est le Je si vous voulez évocatif, c'est le Je dont je vous ai déjà parlé au moment du Séminaire du Président Schreber, parce qu'il était essentiel à faire apparaître (je ne sais pas si à ce moment-là j'y suis pleinement parvenu, je ne l'ai même pas repris dans ce que j'ai donné concernant le résumé de mon Séminaire sur le Président Schreber) : c'est le Je sous-jacent à ce "Tu es celui qui me suivras" et sur lequel j'ai tellement insisté, et dont vous voyez comment il s'inscrit avec tout le problème d'un certain futur, d'ailleurs à l'intérieur de vocatifs à proprement parler, de vocatifs de la vocation.

Je rappelle pour ceux qui n'étaient pas là, la différence qu'il y a en français, c'est une finesse que toutes les langues ne permettent pas de mettre en évidence, entre "tu es celui qui me suivras", et "tu es celui qui me suivra". Cette différence de pouvoir performant du Tu dans l'occasion c'est effectivement une différence actuelle du Je en tant qu'il opère dans cet acte de parler qu'il représente et qu'il s'agit de montrer une fois de plus et à ce niveau que le sujet reçoit toujours son propre message, à savoir ce qu'il est ici à s'avouer, c'est-à-dire le Je sous une forme inversée, à savoir par l'intermédiaire de la forme qu'il donne au Tu. Ce discours, donc le discours qui se formule au niveau du second étage, et qui est le discours de toujours — nous ne distinguons qu'arbitrairement ces deux étages — ce discours qui, comme tout discours, est le discours de l'Autre même quand c'est le sujet qui le tient, est fondamentalement à ce second étage un appel de l'être avec plus ou moins de force. Il contient toujours, et c'est là une fois de plus une des merveilleuses équivoques homophoniques que contient le français, il contient toujours

plus ou moins un *soit*, en d'autres termes un *fiat*, un *fiat* qui est la source et la racine de ce qui, de la tendance, devient pour l'être parlant et s'inscrit dans le registre du vouloir, ou encore du Je en tant qu'il se divise dans les deux termes étudiés de l'un à l'autre, de l'impératif, du "lève-toi et marche" dont je parlais tout à l'heure, ou par rapport au sujet, de l'érection de son propre Je.

La question si je puis dire, celle que la dernière fois j'ai ici articulée sous la forme du *Che vuoi ?* vous voyez maintenant à quel niveau elle se place. Ce *Che vuoi ?* qui est si l'on peut dire la réponse de l'Autre à cet acte de parler du sujet. Elle répond, cette question, je dirais comme toujours, elle répond cette réponse avant la question à celle-ci, au point d'interrogation redoutable dont la forme même dans mon schéma articule cet acte de parler. Est-ce que parlant, le sujet sait ce qu'il fait ? C'est justement ce que nous sommes en train de nous demander ici, et c'est pour répondre à cette question que Freud a dit non. Le sujet dans l'acte de parler, et pour autant que cet acte de parler va bien entendu beaucoup plus loin que simplement sa parole, puisque toute sa vie est prise dans des actes de parler, puisque sa vie en tant que telle, à savoir toutes ses actions sont des actions symboliques — ne serait-ce que parce qu'elles sont enregistrées, elles sont sujettes à enregistrement, elles sont souvent action pour prendre acte, et qu'après tout, tout ce qu'il fera comme on dit, et contrairement à ce qui se passe, ou plus exactement conformément à tout ce qui se passe chez le juge d'instruction, « tout ce qu'il fera pourra être retenu contre lui » — toutes ses actions seront imposées dans un contexte de langage et ses gestes mêmes sont des gestes qui ne sont jamais que des gestes à choisir dans un rituel préétabli, à savoir dans une articulation de langage. Et Freud à ceci : « Sait-il ce qu'il fait ? » répond non. Ce n'est rien d'autre que ce qu'exprime le second étage de mon graphe, c'est à savoir que ce second étage ne vaut qu'à partir de la question de l'Autre, à savoir *Che vuoi ?* « Qu'est-ce que tu veux ? » ; que jusqu'au moment de la question, bien entendu nous restons dans l'ignorance et la niaiserie…

J'essaie ici de faire cette preuve que le didactisme ne passe pas obligatoirement par la niaiserie. Ce ne peut évidemment être sur vous que l'on se base pour que la démonstration soit achevée !

Où donc par rapport à cette question, et dans les réponses, le second étage du schéma articule où se placent les points de recroisement — entre le discours véritable qui est tenu par le sujet et ce qui se manifeste comme "vouloir" dans l'articulation de la parole — où ces points de recroisement se

placent, c'est là tout le mystère de ce symbole qui semble faire opacité pour certains d'entre vous.

Si ce discours qui se présente à ce niveau comme appel de l'être, n'est pas ce qu'il a l'air d'être, nous le savons par Freud, et c'est cela que le second étage du graphe essaie de nous montrer. On ne peut au premier abord que s'étonner que vous ne le reconnaissiez pas, car qu'est ce que Freud a dit. Qu'est-ce que nous faisons tous les jours ? Si ce n'est ceci, de montrer qu'à ce niveau, au niveau de l'acte de la parole, le code est donné par quelque chose qui n'est pas la demande primitive, qui est un certain rapport du sujet à cette demande en tant que le sujet est resté marqué par ses avatars. C'est cela que nous appelons les formes orales, anales, et autres, de l'articulation inconsciente, et c'est pour cela qu'il ne me paraît pas soulever beaucoup de discussions. Je parle tout simplement, comme admission des prémisses que nous situons ici au niveau du code, la formule $\$\lozenge\mathbf{D}$ le sujet en tant que marqué par le signifiant en présence de sa demande comme donnant le matériel, le code de ce discours véritable qui est le véritable discours de l'être à ce niveau.

Quant au message qu'il reçoit, ce message j'y ai déjà plusieurs fois fait allusion — je lui ai donné plusieurs formes, toutes non sans quelques raisons plus ou moins glissantes, comme c'est là tout le problème de la visée analytique, à savoir quel est ce message — je peux le laisser pour aujourd'hui, et en ce temps tout au moins de mon discours, à l'état problématique, et le symboliser par un signifiant présumé comme tel. C'est une forme purement hypothétique, c'est un **X**, un signifiant, un signifiant de l'Autre puisque c'est au niveau de l'Autre que la question est posée, d'un Autre manquant d'une part qui est justement l'élément problématique dans la question concernant ce message[3].

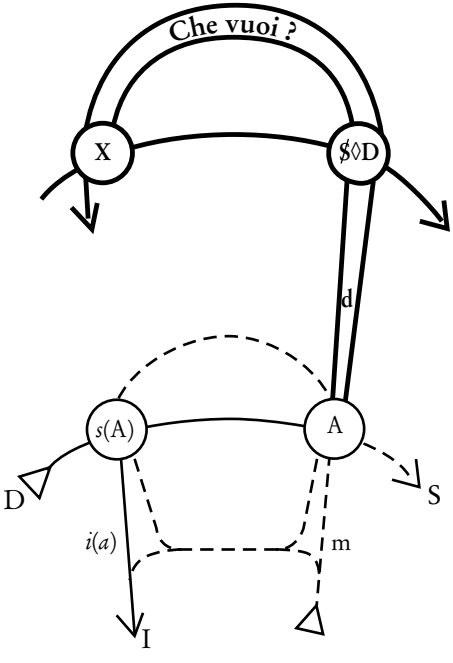

Résumons nous. La situation du sujet au niveau de l'inconscient telle que Freud l'articule, — ce n'est pas moi, c'est Freud qui l'articule — c'est qu'il ne sait pas avec quoi il parle, on a besoin de lui révéler les éléments proprement signifiants de son discours, et qu'il ne sait pas non plus le message qui lui parvient réellement au niveau du discours de l'être — disons véritablement si vous voulez, mais ce "réellement" je ne le récuse point.

En d'autres termes, il ne sait pas le message qui lui parvient de la réponse à sa demande dans le champ de ce qu'il veut. Vous savez déjà, vous, la réponse, la réponse véritable, elle ne peut être qu'une: c'est à savoir le signifiant et rien d'autre, qui est spécialement affecté à désigner justement les rapports du sujet au signifiant. Je vous ai dit, je veux quand même l'exprimer, pourquoi ce signifiant était le phallus. Même pour ceux qui l'entendent pour la première fois, je leur demande provisoirement d'accepter ceci. L'important n'est pas là, l'important est que c'est pour cela qu'il ne peut pas avoir la réponse parce que, comme la seule réponse possible, c'est le signifiant qui désigne ses rapports avec le signifiant. À savoir si c'était déjà en question, dans toute la mesure où il articule cette réponse, lui, le sujet s'anéantit et disparaît. C'est justement ce qui fait que la seule chose qu'il puisse en ressentir, c'est cette menace directement portée sur le phallus, à savoir la castration ou cette notion du manque du phallus qui, dans un sexe et dans l'autre, est ce quelque chose à quoi vient se terminer l'analyse, comme Freud — je vous le fais remarquer — l'a articulé.

Mais nous n'en sommes pas à répéter ces vérités premières. Je sais que cela tape un peu sur les nerfs de quelques uns que l'on jongle un peu trop depuis quelques temps avec l'être et l'avoir, mais cela leur passera car cela ne veut pas dire qu'en route nous n'ayons pas à faire une cueillette précieuse, une cueillette clinique, une cueillette qui permette même à l'intérieur de mon enseignement de se produire avec toutes les caractéristiques de ce que j'appellerais le chiqué médical**.**

Il s'agit maintenant à l'intérieur de ceci de situer ce que veut dire le désir. Nous l'avons dit, il y a donc à ce second étage aussi un trésor synchronique, il y a une batterie de signifiants inconscients pour chaque sujet, il y a un message où s'annonce la réponse au *Che vuoi?* et où elle s'annonce comme vous pouvez le constater, dangereusement. Même cela, je vous le fais remarquer en passant, histoire d'évoquer en vous des souvenirs imagés qui font de l'histoire d'Abélard et d'Héloïse la plus belle histoire d'amour.

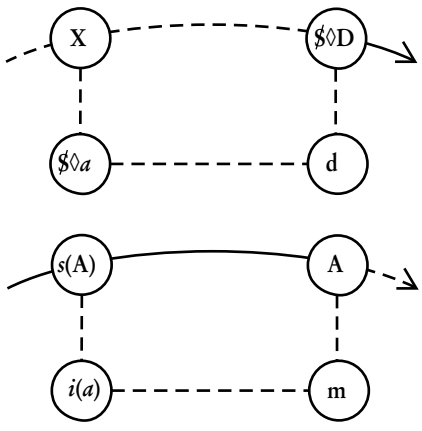


Qu'est-ce que veut dire le désir ? Où se situe-t-il ? Vous pouvez remarquer que dans la forme complète du schéma, vous avez ici une ligne pointillée qui va du code du second étage à son message par l'intermédiaire de deux éléments : **d** signifie la place d'où le sujet descend, et ***$*** en face de petit ***a*** signifie — je l'ai déjà dit, donc je le répète — le fantasme. Ceci a une forme, une disposition homologique à la ligne qui, de **A**, inclut dans le discours le moi (le **m** dans le schéma, disons « la personne étoffée[4] ») avec image de l'autre [***i*(*a*)**], c'est-à-dire ce rapport spéculaire que je vous ai posé comme fondamental à l'instauration du moi. Il y a là dans le rapport entre les deux étages, quelque chose qui mérite d'être plus pleinement articulé. Je ne le fais pas aujourd'hui, uniquement non parce que j'en ai pas le temps car je suis disposé à prendre tout mon temps pour vous communiquer ce que j'ai à vous dire, mais parce que je préfère prendre les choses d'une façon indirecte, parce qu'elle me paraît susceptible de vous en faire sentir la portée. Vous n'êtes pas dès maintenant incapables de deviner ce que peut avoir de riche le fait que ce soit une certaine reproduction d'un rapport imaginaire au niveau du champ de béance déterminé entre les deux discours, en tant que ce rapport imaginaire reproduit homologiquement celui qui s'installe dans le rapport avec l'autre du jeu de prestance. Vous n'êtes pas incapable de le pressentir dès maintenant, mais bien entendu il est tout à fait insuffisant de le pressentir, je veux simplement avant de l'articuler pleinement, vous faire vous arrêter un instant sur ce que comporte à l'intérieur, situé, planté à l'intérieur de cette économie, le terme de désir.

Vous le savez, Freud a introduit ce terme dès le début de l'analyse. Il l'a introduit à propos du rêve et sous la forme du *Wunsch*, c'est-à-dire, en droit, de quelque chose qui s'articule sur cette ligne. Le *Wunsch* n'est pas en lui-même, à soi tout seul, le désir, c'est un désir formulé, c'est un désir articulé. Ce à quoi je veux pour l'instant vous arrêter, c'est à la distinction de ce qui mérite — dans ce que j'installe et introduis cette année — d'être appelé désir et de ce *Wunsch*.

Vous n'êtes pas sans avoir lu *La science des rêves,* et ce moment où je vous en parle marque le moment où nous allons nous-mêmes cette année commencer d'en parler. De même que nous avons commencé l'année dernière par *Le trait d'esprit,* nous commençons cette année par le rêve. Vous n'êtes pas sans avoir remarqué dès les premières pages, et jusqu'à la fin, que si vous pensez au désir sous la forme où, je dirais, vous avez affaire à lui tout le temps dans l'expérience analytique, c'est à savoir celle où il vous donne du fil à retordre par ses excès, par ses déviations, par après tout disons-le, le plus souvent par ses défaillances, je veux dire le désir sexuel, celui qui joue des tours (encore que depuis tout le temps, s'exerce sur tout le champ analytique là-dessus un accent de mise à l'ombre tout à fait remarquable), celui dont il s'agit constamment dans l'analyse. Vous devez donc remarquer la différence — à condition bien entendu que vous lisiez vraiment, c'est-à-dire que vous ne continuiez pas à penser à vos petites affaires pendant que vos yeux parcourent la *Traumdeutung*, vous vous apercevrez que c'est très difficile à saisir, ce fameux désir que dans chaque rêve prétendument on retrouve partout.

Si je prends le rêve inaugural, le rêve de l'injection d'Irma, dont nous avons déjà plusieurs fois parlé, sur lequel j'ai un peu écrit, (et sur lequel je réécrirai) et dont nous pourrions parler excessivement longtemps… Rappelez-vous ce que c'est que le rêve de l'injection d'Irma. Que veut-il dire exactement ? Cela reste très incertain même dans ce qui arrive. Lui-même, Freud, dans le désir du rêve veut faire céder Irma, qu'elle ne soit plus, comme on dit là-dedans, se hérissant à propos de toutes les approches de Freud. Que veut-il ? Il veut la déshabiller, il veut la faire parler, il veut discréditer ses collègues, il veut forcer sa propre angoisse jusqu'à la voir projetée dans l'intérieur de la gorge d'Irma, ou il veut apaiser l'angoisse du mal ou du tort causé à Irma ? Mais ce mal est, nous semble-t-il, sans recours, il est assez articulé justement dans le rêve. Est-ce de cela qu'il s'agit, qu'il n'y a pas eu de crime ? Et ce qui n'empêche pas que l'on dise que, puisqu'il n'y a pas eu de crime, tout ira bien puisque tout est réparé, et puis que tout cela est dû au fait que tel et tel prennent de singulières libertés et que c'est le troisième terme qui en est responsable, et ainsi de suite. Nous pourrions aller comme cela excessivement loin.

D'ailleurs je vous fais remarquer que Freud lui-même souligne en un point de la *Traumdeutung*, et avec la plus grande énergie, au moins jusqu'à

la septième édition, qu'il n'a jamais dit nulle part que le désir dont il s'agit dans le rêve soit toujours un désir sexuel. Il n'a pas dit le contraire non plus, mais enfin il n'a pas dit cela, ceci pour les gens qui, au niveau de cette septième édition, le lui reprochent.

Ne nous trompons pas pour autant. Sachons que la sexualité y est toujours plus ou moins intéressée. Seulement elle l'est en quelque sorte latéralement, disons en dérivation. Il s'agit justement de savoir pourquoi, mais pour savoir pourquoi, je veux simplement un petit instant m'arrêter là à ces choses évidentes que nous donnent l'usage et l'emploi du langage, c'est à savoir : qu'est-ce que cela veut dire quand on dit à quelqu'un, si c'est un homme ou si c'est une femme, et dont il faut bien choisir que c'est un homme et que cela va peut-être entraîner nombre de références contextuelles, qu'est-ce que cela veut dire quand on dit à une femme "je vous désire" ? Est-ce que cela veut dire — comme l'optimisme moralisant sur lequel vous me voyez de temps en temps rompre des lances à l'intérieur de l'analyse — est-ce que cela veut dire : "je suis prêt à reconnaître à votre être autant, sinon plus de droits qu'au mien, à prévenir tous vos besoins, à penser à votre satisfaction ? Seigneur que votre volonté soit faite avant la mienne !" Est-ce cela que cela veut dire ? Je pense qu'il suffit d'évoquer cette référence pour provoquer en vous les sourires que je vois, heureusement ! s'épanouir à travers cette assemblée. Personne d'ailleurs, quand on emploie les mots qui conviennent, ne se trompe sur ce que veut dire la visée d'un terme comme celui-là, si génitale soit-elle.

L'autre réponse est celle-ci : "je désire (disons pour employer des bons gros mots comme cela tout ronds) coucher avec vous, [baiser]", c'est beaucoup plus vrai, il faut le reconnaître, mais est-ce si vrai que cela ? C'est vrai dans un certain contexte, je dirais social, et après tout parce que peut-être, vue l'extrême difficulté de donner son issue exacte à cette formulation "je vous désire ", on ne trouve, après tout, rien de mieux pour le prouver.

Croyez-moi, peut-être suffit-il que cette parole ne soit pas liée aux incommensurables embarras et bris de vaisselle qu'entraînent les propos qui ont un sens, il suffit peut-être que cette parole ne soit prononcée qu'à l'intérieur pour qu'aussitôt vous saisissiez que si ce terme a un sens, c'est un sens bien plus difficile à formuler. "Je vous désire", articulé à l'intérieur si je puis dire, concernant un objet, c'est celui-ci à peu près : "vous êtes belle", autour de quoi se fixent, se condensent toutes ces images énigmatiques dont le flot

s'appelle pour moi mon désir, à savoir "je vous désire parce que vous êtes l'objet de mon désir", autrement dit "vous êtes le commun dénominateur de mes désirs" et Dieu sait (si je peux mettre Dieu dans l'affaire, et pourquoi pas ?) Dieu sait ce que remue avec soi le désir. C'est quelque chose qui en réalité mobilise, oriente dans la personnalité bien autre chose que ce vers quoi par convention paraît s'ordonner son but précis.

En d'autres termes, pour nous référer à une expérience beaucoup moins infiniment poétique aussi peut-être, il semble que je n'ai pas besoin d'être analyste pour évoquer combien vite et immédiatement à ce niveau, à propos de la moindre distorsion comme on dit de la personnalité ou des images, combien vite et au premier plan vient surgir à propos de cette implication dans le désir, ce qui peut, ce qui le plus souvent, ce qui en droit y apparaît comme prévalent — à savoir la structure du fantasme.

Dire à quelqu'un "je vous désire", c'est très précisément lui dire, mais cela ce n'est pas l'expérience qui le donne toujours, sauf pour les braves et instructifs petits pervers, petits et grands, c'est dire "je vous implique dans mon fantasme fondamental".

C'est ici, puisque j'ai décidé que je ne pousserai pas cette année au-delà d'un certain temps (j'espère m'y tenir encore), l'épreuve que je vous prie de m'entendre ; c'est ici, c'est-à-dire bien avant le point où je pensai aujourd'hui conclure, que je m'arrêterai.

Je m'arrêterai en désignant ce point du fantasme qui est un point essentiel, qui est le point clef autour duquel je vous montrerai la prochaine fois donc à faire tourner, le point décisif où doit se produire, si ce terme de "désir" a un sens différent de celui de "vœu" dans le rêve, où doit se produire l'interprétation du désir. Ce point est donc ici, et vous pouvez faire remarquer qu'il fait partie du circuit pointillé qui est celui de cette espèce de petite queue qui se trouve au second étage du graphe. Je voudrais vous dire simplement, histoire de vous laisser un peu en appétit, que ce circuit pointillé, ce n'est rien d'autre que le circuit dans lequel nous pouvons considérer que tournent — c'est pour cela qu'il est construit comme cela, c'est parce que ça tourne, une fois que c'est alimenté par le début, ça se met à tourner indéfiniment à l'intérieur — que tournent les éléments du refoulé. En d'autres termes, c'est le lieu, sur le graphe, de l'inconscient comme tel. C'est de cela, et uniquement de cela que Freud a parlé jusqu'en 1915 quand il conclut par les deux articles qui s'appellent respectivement : *L'inconscient* et *Le refoulement.*

C'est là que je reprendrai pour vous dire à quel point est articulé dans Freud d'une façon qui soutient, qui est la substance même de ce que j'essaie de vous faire comprendre concernant le signifiant, c'est à savoir que Freud lui-même articule bel et bien de la façon la moins ambiguë quelque chose qui veut dire : ne sont jamais, ne peuvent être jamais refoulés que les éléments signifiants. C'est dans Freud ! Il n'y a que le mot signifiant qui manque. Je vous montrerai sans ambiguïté que ce dont Freud parle dans son article sur *L'inconscient* concernant ce qui peut être refoulé, Freud le désigne, ce ne peuvent être que des signifiants.

Nous verrons cela la prochaine fois. Et alors vous voyez deux systèmes ici s'opposer : ce système ici pointillé, nous l'avons dit, c'est cela dont il s'agit, c'est le lieu de l'inconscient et le lieu où le refoulé tourne en rond jusqu'au point où il se fait sentir, c'est-à-dire où quelque chose du message au niveau du discours de l'être vient déranger le message au niveau de la demande, ce qui est tout le problème du symptôme analytique.

Il y a un autre système, c'est celui qui prépare ce que j'appelle là le petit palier, à savoir la découverte de l'avatar, découvert parce qu'on avait déjà eu tellement de peine à s'habituer au premier système que comme Freud nous a fait le fatal bienfait de faire le pas suivant lui-même avant sa mort, c'est-à-dire que Freud dans sa seconde topique a découvert le registre de l'autre système pointillé : petit palier, c'est justement cela à quoi correspond sa seconde topique. En d'autres termes, c'est concernant ce qui se passe, c'est dans la mesure où il s'est interrogé sur ce qui se passe au niveau du sujet-pré-discours, mais en fonction même de ce fait que le sujet qui parle ne savait pas ce qu'il faisait en parlant, c'est-à-dire à partir du moment où l'inconscient est découvert comme tel, que Freud a, si vous voulez pour schématiser les choses, ici cherché à quel niveau de cet endroit original d'où ça parle, à quel niveau et en fonction de quoi, c'est-à-dire justement par rapport à une visée qui est celle de l'aboutissement du processus en **I**, à quel moment se constitue le moi (c'est-à-dire le moi en tant qu'il a à se repérer par rapport à la première formulation, la première prise dans la demande du ça). C'est aussi là que Freud a découvert ce discours primitif en tant que purement imposé, et en même temps en tant que marqué de son foncier arbitraire, que cela continue à parler, c'est-à-dire le surmoi. C'est là aussi bien entendu qu'il a laissé quelque chose d'ouvert, c'est là, c'est-à-dire dans cette fonction foncièrement métaphorique du langage,

qu'il nous a laissé quelque chose à découvrir, à articuler, qui complète sa seconde topique et qui permet de la restaurer, de la re-situer, de la restituer dans l'ensemble de sa découverte.

1 - LACAN J., SéminaireVI, *Les formations de l'inconscient,* 1957-58. Inédit.
2 - SARTRE J.-P., *La Transcendance de l'ego* (1936) . Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, 1992, J. Vrin.
3 - Le X marque ici l'étape du passage de S(A) à S(Ⱥ), introduit comme tel pour la première fois dans la Leçon 7 (7 janvier 1959). *(N.d.É.)*
4 - DAMOURETTE J. et PICHON E., « La personne étoffée », in *Des mots à la pensée. Essai de Grammaire de la langue française,* 1911-1940, t. 6, chap. VIII, Paris 1970, d'Artrey.

# Leçon III

*26 novembre 1958*

Je commence par tenir mes promesses. La dernière fois je vous avais indiqué l'article de Sartre qui s'appelle : *La transcendance de l'ego, esquisse d'une description phénoménologique.* Cet article se trouve dans le V^e^ volume des *Recherches philosophiques*, excellente revue qui a cessé de paraître avec la guerre et avec la disparition de son éditeur, Boivin, pp 85 à 103[1].

La remarque faite par Freud que « l'affirmation que *tous les rêves ont une signification sexuelle,* (plus exactement exigent une interprétation sexuelle) contre laquelle toute la littérature infatigablement a polémiqué, est absolument étrangère à ma *Traumdeutung,* dans les sept éditions de ce livre (ceci est écrit naturellement dans la VII^e^). Elle se trouve dans une contradiction particulièrement saisissable avec le reste du contenu » (ce qui se trouve dans le tome 2-3 qui contient la *Traumdeutung*, à la page 402[2])[3].

Beaucoup d'entre vous ont entendu hier soir la relation clinique d'un de nos camarades et excellent psychanalyste, sur le sujet de l'obsédé[4]. Vous l'avez entendu parler à propos du désir et de la demande. Nous cherchons ici à mettre en relief, parce qu'elle n'est pas seulement une question théorique mais qu'elle est liée à l'essentiel de notre pratique, cette question qui est celle autour de laquelle se joue le problème de la structure du désir et de la demande, et qui est quelque chose qui sans doute s'applique tout de suite à la clinique, la vivifie, la rend, je dirais, compréhensible. Je dirais presque que c'est un signe, qu'à l'avoir maniée trop au niveau de la compréhension, vous puissiez éprouver je ne sais quel sentiment d'insuffisance. Et c'est vrai d'ailleurs, c'est que le niveau de la compréhension est loin d'épuiser les ressorts

de ce qui est la structure que nous cherchons à pénétrer, parce que c'est sur elle que nous cherchons à agir ; et que la clef autour de laquelle nous devons faire pivoter cette distinction de la demande et du désir — pour autant que tout de suite elle clarifie la demande, mais que par contre elle situe bien à sa place, c'est-à-dire à son point strictement énigmatique, la position du désir de l'homme — la clef de tout cela, c'est le rapport du sujet au signifiant. Ce qui caractérise la demande, ce n'est pas seulement que c'est un rapport de sujet à un autre sujet, c'est que ce rapport se fait par l'intermédiaire du langage, c'est-à-dire par l'intermédiaire du système des signifiants.

Puisque nous abordons — je vous l'ai annoncé — maintenant la question de ce qu'est le désir en tant qu'il est le fondement du rêve, vous savez tout de suite qu'il n'est pas simple de savoir quel est ce désir. S'il est le moteur du rêve, vous savez qu'à tout le moins il est double : 1) que ce désir d'abord est dans le maintien du sommeil, Freud l'a articulé de la façon la plus expresse, c'est-à-dire de cet état où pour le sujet se suspend la réalité. 2) Le désir est désir de mort, il l'est d'autre part et en même temps et parfaitement compatiblement je dirais, pour autant que c'est souvent par l'intermédiaire de ce second désir que le premier est satisfait, le désir étant ce en quoi le sujet du *Wunsch* se satisfait.

Et ce sujet, je voudrais le mettre dans une sorte de parenthèse : le sujet, nous ne savons pas ce que c'est, et le sujet du *Wunsch*, du rêve, la question est de savoir qui il est. Quand certains disent le moi, ils se trompent, Freud a sûrement affirmé le contraire. Et si on dit c'est l'inconscient, ce n'est rien dire. Donc quand je dis : le sujet du *Wunsch* se satisfait, je mets ce sujet entre parenthèses, et tout ce que nous dit Freud, c'est que c'est un *Wunsch* qui se satisfait. Il se satisfait de quoi ? Je dirais qu'il se satisfait de l'être, entendez de l'être qui se satisfait. C'est tout ce que nous pouvons dire, car à la vérité il est bien clair que le rêve n'apporte avec soi aucune autre satisfaction que la satisfaction au niveau du *Wunsch*, c'est-à-dire une satisfaction si l'on peut dire verbale. Le *Wunsch* se contente ici d'apparences, et c'est bien clair s'il s'agit d'un rêve ; et aussi bien d'ailleurs le caractère de cette satisfaction est ici reflété dans le langage par où il nous l'a exprimé, par ce "satisfait de l'être" comme je me suis exprimé à l'instant, et où se trahit cette ambiguïté du mot "être" en tant qu'il est là, qu'il se glisse partout et qu'aussi bien, à se formuler ainsi, a cette forme grammaticale de renvoi de l'être — l' "être satisfait", je veux dire — : peut-il être pris pour ce côté substantiel ? Il n'y a rien d'autre

de substantiel dans l'être que ce mot même, "il se satisfait de l'être", nous [ne] pouvons le prendre pour ce qui est de l'être, si ce n'est au pied de la lettre.

En fin de compte, c'est bien en effet comme quelque chose de l'ordre de l'être qui satisfait le *Wunsch.* Il n'y a en somme que dans le rêve, tout au moins sur le plan de l'être, que le *Wunsch* puisse se satisfaire.

Je voudrais presque faire ici cette chose que je fais souvent, ce petit préambule si vous voulez, ce regard en arrière, cette remarque qui vous permet de vous déciller les yeux de [ce] je ne sais quoi qui [ne] comprend rien de moins que l'ensemble de l'histoire de la spéculation psychologique pour autant qu'elle est liée, que la psychologie moderne a commencé par formuler, comme vous le savez, dans les termes de l'atomisme psychologique, ici toutes les [théories associationnistes]. Chacun sait que nous n'en sommes plus là, à l'associationnisme comme on dit, et que nous avons fait des progrès considérables depuis que nous avons fait entrer la demande de la totalité, l'unité du champ, l'intentionnalité et autres forces en considération. Mais je dirais que l'histoire n'est pas du tout réglée, et elle n'est pas du tout réglée précisément à cause de la psychanalyse de Freud, mais on ne voit pas du tout comment en réalité le ressort a joué de ce règlement de compte qui n'en est pas un, je veux dire que l'on a laissé complètement échapper l'essence, et du même coup aussi la persistance de ce qui y a été prétendument réduit.

Au départ c'est vrai, l'associationnisme de la tradition de l'école psychologique anglaise, où c'est le jeu articulé et une vaste méprise, si je puis m'exprimer ainsi, où je dirais l'on note le champ du réel, au sens où ce dont il s'agit c'est de l'appréhension psychologique du réel, et où il s'agit d'expliquer en somme, non pas seulement qu'il y a des hommes qui pensent, mais qu'il y a des hommes qui se déplacent dans le monde en y appréhendant d'une façon à peu près convenable le champ des objets.

Où est donc ce champ des objets, son caractère fragmenté, structuré ? de quoi ? de la chaîne signifiante tout simplement, et je vais vraiment essayer de choisir un exemple pour essayer de vous le faire sentir, qu'il [ne] s'agit de rien d'autre chose, et que tout ce qu'on apporte dans la théorie associationniste dite structurée — pour concevoir la progressivité de l'appréhension psychologique à partir de [la scansion (?)] — n'est rien d'autre en fait que le fait de doter d'emblée ces champs du réel du caractère fragmenté et structuré de la chaîne signifiante.

À partir de là bien entendu, on s'aperçoit qu'il va y avoir maldonne et qu'il doit y avoir des rapports plus originels, si l'on peut dire, avec le réel, et pour cela on part de la notion proportionnaliste — et on s'en va vers tous les cas où cette appréhension du monde est en quelque sorte plus élémentaire, justement moins structurée par la chaîne signifiante, sans savoir que c'est de cela qu'il s'agit — on va vers la psychologie animale, on évoque tous les linéaments stigmatiques grâce auxquels l'animal peut venir à structurer son monde et essaie d'y retrouver le point de référence.

On s'imagine que, quand on a fait cela, on a résolu — dans une espèce de théorie du champ animé du vecteur du désir primordial —, on a fait la résorption de ces fameux éléments qui étaient une première et fausse appréhension de la prise du champ du réel par la psychologie du sujet humain. On n'a simplement rien fait du tout, on a décrit autre chose, on a introduit une autre psychologie, mais les éléments de l'associationnisme survivent tout à fait parfaitement à l'établissement de la psychologie plus primitive; je veux dire qui cherche à saisir le niveau de coaptation dans le champ sensori-moteur du sujet avec son *Umwelt*, avec son entourage. Il n'en reste pas moins que tout ce qui se rapporte, que tous les problèmes soulevés à propos de l'associationnisme survivent parfaitement à ceci, qu'il n'a été nullement une réduction, mais une espèce de déplacement du champ de visée, et la preuve en est justement le champ analytique dans lequel restent rois tous les principes de l'associationnisme. Car rien jusqu'ici n'a étranglé le fait que quand nous avons commencé d'explorer le champ de l'inconscient, nous l'avons fait, nous le refaisons tous les jours, à la suite de quelque chose qui s'appelle en principe "association libre", et jusqu'à présent en principe — quoique bien entendu ce soit un terme approximatif, inexact pour désigner le discours analytique — la visée de l'association libre reste valable et que les expériences originelles révèlent des mots induits et gardent toujours — encore que bien entendu elles ne gardent pas de valeur thérapeutique ni pratique — mais elles gardent toujours leur valeur orientative pour l'exploration du champ de l'inconscient, et ceci suffirait à soi tout seul pour nous montrer que nous sommes dans un champ où règne le mot, où règne le signifiant.

Mais si ceci ne vous suffit pas encore, je complète cette parenthèse parce que je tiens à le faire pour vous rappeler sur quoi se fonde la théorie associationniste, et sur ce fond d'expérience ce qui vient à la suite, ce qui se coordonne dans l'esprit d'un sujet à tel niveau, ou pour reprendre l'exploration

telle qu'elle est dirigée dans ce premier rapport expérimental, les éléments, les atomes, les idées comme on dit, sans doute approximativement, insuffisamment, mais non sans raison, ce premier rapport se présente sous cette forme : ces idées sont entrées par quoi, nous dit-on, à l'origine ? Il s'agit des rapports de contiguïté. Voyez, suivez les textes, voyez de quoi on parle, sur quels exemples on s'appuie, et vous reconnaîtrez parfaitement que la contiguïté n'est rien d'autre que cette combinaison discursive sur laquelle se fonde l'effet que nous appelons ici la métonymie. Sans doute contiguïté entre deux choses qui sont survenues, pour autant qu'elles sont évoquées dans la mémoire sur le plan des lois de l'association.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela signifie comment un événement a été vécu dans un contexte que nous pouvons appeler en gros un contexte de hasard. Partie de l'événement étant évoquée, l'autre viendra à l'esprit constituant une association de contiguïté qui n'est rien d'autre qu'une rencontre. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire en somme qu'elle se brise, que ses éléments sont pris dans un même texte de récit. C'est pour autant que l'événement évoqué dans la mémoire est un événement récité, que le récit en forme le texte, que nous pouvons parler à ce niveau de contiguïté.

Contiguïté d'autre part que nous distinguons par exemple dans une expérience des mots induits. Un mot viendra avec un autre : si à propos du mot "cerise", j'évoque évidemment le mot "table", ce sera un rapport de contiguïté parce qu'il y avait tel jour des cerises sur la table ; mais [pas] rapport de contiguïté si nous parlons de quelque chose qui n'est autre qu'un rapport de similitude. Un rapport de similitude est également toujours un rapport de signifiants pour autant que, la similitude, c'est le passage de l'un à l'autre par une similitude qui est une similitude d'être, qui est une similitude de l'un à l'autre, entre l'un et l'autre en tant que l'un et l'autre étant différents, il y a quelque sujet d'être qui les rend semblables.

Je ne vais pas entrer dans toute la dialectique du même et de l'autre, avec tout ce qu'elle a de difficile et d'infiniment plus riche qu'un premier abord le laisse soupçonner. Ceux que cela intéresse, je les renvoie au "*Parménide*", et ils verront qu'ils y passeront un certain temps avant d'épuiser la question.

Ce que je dis simplement ici et ce que je veux vous faire sentir c'est — puisque j'ai parlé tout à l'heure des cerises — qu'il y a d'autres usages que l'usage métonymique. À propos de ce mot, je dirais, justement un usage métaphorique : je peux m'en servir pour parler de la lèvre en disant que cette

lèvre est comme une cerise, et donner le mot cerise venant comme mot induit à propos du mot lèvre. Ils sont liés ici pourquoi ? Parce qu'elles sont toutes les deux rouges, semblables par quelque attribution ? Ce n'est pas uniquement que ce soit cela, ou parce qu'elles ont toutes les deux la même forme, analogiquement, mais ce qui est tout à fait clair, c'est que, de quoi qu'il s'agisse, nous sommes immédiatement, et ceci se sent, dans l'effet tout à fait substantiel qui s'appelle l'effet de métaphore. Ici il n'y a aucune espèce d'ambiguïté quand je parle, dans une expérience de mots induits, de la cerise à propos de la lèvre. Nous sommes sur le plan de la métaphore au sens le plus substantiel de ce que contient cet effet, ce terme, et sur le plan le plus formel, ceci se présente toujours, comme je vous l'ai réduit à cet effet de métaphore, à un effet de substitution dans la chaîne signifiante.

C'est pour autant que la cerise peut être mise dans un contexte structural ou non, à propos de la lèvre, que la cerise est là. À quoi vous pouvez me dire "la cerise peut venir à propos des lèvres dans une fonction de contiguïté (la cerise a disparu entre les lèvres, ou elle m'a donné la cerise à prendre sur ses lèvres)". Oui, bien entendu c'est aussi comme cela qu'elle peut se présenter, mais de quoi s'agit-il ? Il s'agit ici d'une contiguïté qui précisément est celle du récit dont je parlai tout à l'heure, car l'événement dans lequel s'intègre cette contiguïté, et qui fait que la cerise est en effet pendant un court moment au contact de la lèvre, c'est quelque chose qui bien entendu, du point de vue réel, ne doit pas nous leurrer. Ce n'est pas que la cerise touche la lèvre qui importe, c'est qu'elle soit avalée ; de même que ce n'est pas qu'elle soit tenue avec les lèvres dans le geste érotique que j'ai évoqué, c'est qu'elle nous soit offerte dans ce mouvement érotique lui-même qui compte. Si un instant nous arrêtons cette cerise au contact de la lèvre, c'est en fonction d'un flash qui est le flash précisément du récit, où c'est la phrase, où ce sont les mots qui un instant suspendent cette cerise entre les lèvres. Et c'est d'ailleurs précisément parce qu'il existe cette dimension du récit en tant qu'elle institue ce flash, qu'inversement cette image en tant qu'elle est créée par la suspension du récit, devient effectivement à l'occasion un des stimulants du désir — pour autant qu'en imposant un ton qui n'est ici qu'implication du langage dans l'acte, le langage introduit dans l'acte cette stimulation après coup, cet élément stimulant à proprement parler qui est arrêté comme tel et qui vient à l'occasion nourrir l'acte lui-même de cette suspension qui prend la valeur du fantasme, qui a signification érotique dans le détour de l'acte.

Je pense que ceci est suffisant pour vous montrer cette instance du signifiant en tant qu'il est au fondement de la structuration même d'un certain champ psychologique (qui n'est pas la totalité du champ psychologique), qui est précisément cette partie du champ psychologique qui, jusqu'à un certain degré, est par convention à l'intérieur de ce que nous pouvons appeler la psychologie, pour autant que la psychologie se constituerait sur la base de ce que j'appellerai une sorte de théorie unitaire intentionnelle ou appétitive du champ.

Cette présence du signifiant, elle est articulée d'une façon infiniment plus instante, infiniment plus puissante, infiniment plus efficace dans l'expérience freudienne, et c'est ce que Freud nous rappelle à tout instant. C'est également ce qu'on tend à oublier de la façon la plus singulière, pour autant que vous voudrez faire de la psychanalyse quelque chose qui irait dans le même sens, dans la même direction que celle où la psychologie est venue situer son intérêt, je veux dire dans le sens d'un champ clinique, aire d'un champ tensionnel où l'inconscient serait quelque chose qui aurait été une espèce de puits, de chemin, de forage si on peut dire, parallèle à l'évolution générale de la psychologie, et qui nous aurait permis aussi d'aller par un autre accès au niveau de ces tensions plus élémentaires, au niveau du champ des profondeurs, pour autant qu'il arrive quelque chose de plus réduit au vital, à l'élémentaire que ce que nous voyons à la surface qui serait le champ dit du préconscient ou du conscient.

Ceci, je le répète, est une erreur. C'est très précisément dans ce sens que tout ce que nous disons prend sa valeur et son importance. Et si certains d'entre vous ont pu la dernière fois suivre mon conseil de vous reporter aux deux articles parus en 1915, que pouvez-vous y lire ? Vous pourrez y lire et y voir ceci si vous vous reportez par exemple à l'article l'*Unbewußte,* au point qui paraît là-dessus le plus sensible — au point je dirais à l'encontre duquel dans une descriptive superficielle, au moment où il ne s'agit pas d'autres choses que d'éléments signifiants, de choses que ceux qui ne comprennent absolument rien à ce que je dis ici, articulent et appellent tous les jours une théorie intellectualiste. Nous irons donc nous placer au niveau des sentiments inconscients pour autant que Freud en parle, parce que bien entendu on opposera naturellement à tout ceci que parler de signifiants, ce n'est pas la vie affective, la dynamique. Ceci bien entendu, je suis loin de chercher à le contester puisque c'est pour l'expliquer d'une façon claire que j'en passe par là, au niveau de l'*Unbewußte*.

Que verrez-vous Freud nous articuler ? Il nous articule très exactement ceci, c'est la partie troisième de *Das Unbewußte* : Freud nous explique très nettement que ne peut être refoulé, nous dit-il, que ce qu'il appelle *Vorstellungsrepräsentanz.* Ceci seul, nous dit-il, peut être à proprement parlé "refoulé". Ceci donc veut dire "représentant de la représentation". De quoi ? du mouvement pulsionnel qui est ici appelé *Triebregung.*

Le texte ne laisse aucune espèce d'ambiguïté à ce moment. Il nous dit ceci expressément que la *Triebregung*, elle en tous cas, est un concept et vise comme tel ce qu'on peut même plus précisément appeler l'unité de motion pulsionnelle, et là il n'est pas question de considérer cette *Triebregung* ni comme inconsciente, ni comme consciente. Voilà ce qui est dit dans le texte. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire simplement que l'on doit prendre comme un concept objectif ce que nous appelons *Triebregung.* C'est une unité objective en tant que nous la regardons, et elle n'est ni consciente ni inconsciente, elle est simplement ce qu'elle est, un fragment isolé de réalité que nous concevrons comme ayant son incidence d'action propre.

Il n'en est à mon avis que plus remarquable que ce soit son "représentant de la représentation" (c'est la valeur exacte du terme allemand) et [que] ce seul représentant dont il s'agit, la pulsion, *Trieb,* puisse être dit appartenir à l'inconscient en tant que celui-ci justement implique ce que j'ai mis tout à l'heure avec un point d'interrogation, à savoir un sujet inconscient.

Je n'ai pas à aller ici beaucoup plus loin, je veux dire que, vous devez bien le sentir, c'est justement préciser ce qu'est ce "représentant de la représentation", et cela vous voyez bien entendu déjà, non pas où je veux en venir, mais où nous en viendrons nécessairement, c'est que ce *Vorstellungsrepräsentanz,* — encore que Freud en son temps est au point où les choses pouvaient se dire dans un discours scientifique — ce *Vorstellungsrepräsentanz* est strictement équivalent à la notion et au terme de signifiant. Ce n'est pas autre chose ceci, encore que ce soit seulement annoncé et bien entendu que la démonstration soit, nous semble-t-il, déjà annoncée, car alors à quoi servirait tout ce que je vous ai dit tout à l'heure ! Ceci le sera bien entendu encore plus, toujours plus, c'est très précisément de cela qu'il s'agit.

Que Freud par contre soit opposé à cela est également articulé de la façon la plus précise par lui-même. Tout ce qu'on peut connoter sous les termes qu'il réunit lui-même de sensation, sentiment, affect, qu'est-ce que Freud en dit ? Il dit que ce n'est que par une négligence de l'expression qui a, ou

qui ne peut, ou qui n'a pas, selon le contexte, des inconvénients, comme toutes les négligences, mais c'est un relâchement que de dire qu'il est inconscient. Il ne peut en principe, dit-il, jamais l'être, il lui dénie formellement toute possibilité d'une incidence inconsciente. Ceci est exprimé et répété d'une façon qui ne peut comporter aucune espèce de doute, aucune espèce d'ambiguïté. L'affect, quand on parle d'un affect inconscient, cela veut dire qu'il est perçu, méconnu ; méconnu dans quoi ? Dans ses attaches, mais non pas qu'il soit inconscient, car il est toujours perçu, nous dit-il, simplement il a été se rattacher à une autre représentation, elle non refoulée. Autrement dit, il a eu à s'accommoder du contexte subsistant dans le préconscient, ce qui lui permet d'être tenu par la conscience, qui en l'occasion n'est pas difficile, pour une manifestation de ce dernier contexte. Ceci est articulé dans Freud. Il ne suffit pas qu'il l'articule une fois, il l'articule cent fois, il y revient à tout propos.

C'est précisément là que s'insère l'énigme de ce que l'on appelle transformation de cet affect, de ce qui s'avère à ce propos singulièrement plastique, et ce dont tous les auteurs d'ailleurs dès qu'ils s'approchent de cette question de l'affect, c'est-à-dire à chaque fois qu'il leur tombe un œil, ont été frappés je veux dire pour autant qu'on ose toucher à cette question. Car ce qu'il y a de tout à fait frappant c'est que moi qui fais "de la psychanalyse intellectualiste", je vais passer mon année à en parler, mais que par contre vous compterez sur les doigts les articles consacrés à la question de l'affect dans l'analyse — encore que les psychanalystes en aient plein la bouche quand ils parlent d'une observation clinique, car bien entendu c'est toujours à l'affect qu'ils ont recours ! Il y a à ma connaissance un seul article valable sur cette question de l'affect, c'est un article de Glover[5] dont on parle beaucoup dans les textes de Marjorie Brierley. Il y a dans cet article une tentative de pas en avant dans la découverte de cette notion de l'affect qui laisse un peu à désirer dans ce que Freud dit sur le sujet. Cet article est d'ailleurs détestable, comme d'ailleurs l'ensemble de ce livre qui — se consacrant à ce qu'on appelle "les tendances de la psychanalyse" — est une assez belle illustration de tous les endroits véritablement impossibles où la psychanalyse est en train d'aller se nicher, en passant par la morale, la "personnologie" et d'autres perspectives éminemment si pratiques autour desquelles le bla-bla de notre époque aime à se dépenser…

Par contre si nous revenons ici aux choses qui nous concernent, c'est-à-dire aux choses sérieuses, que lirons-nous dans Freud ? Nous lirons ceci :

l'affect, le problème est de savoir ce qu'il devient pour autant qu'il est décroché de la représentation refoulée et qu'il ne dépend plus de la représentation substitutive à laquelle il trouve à s'attacher.

Au "décroché" correspond cette possibilité d'annexion qui est sa propriété et ce en quoi l'affect se présente dans l'expérience analytique comme quelque chose de problématique qui fait que, par exemple dans le vécu d'une hystérique (c'est de là que part l'analyse, c'est de là que Freud part quand il commence à articuler les vérités analytiques), c'est qu'un affect surgit dans le texte ordinaire, compréhensible, communicable du vécu de tous les jours d'une hystérique ; et que cet affect qui est là, — qui a l'air d'ailleurs de tenir avec l'ensemble du texte, sauf pour un regard un petit peu exigeant — cet affect qui est là est la transformation de quelque chose d'autre.

C'est quelque chose qui vaut que nous nous y arrêtions : quelque chose d'autre qui n'est pas un autre affect qui serait, lui, dans l'inconscient. Ceci, Freud le dénie absolument, il n'y a absolument rien de semblable. C'est la transformation du facteur purement quantitatif. Il n'y a absolument rien qui, à ce moment là, soit réellement dans l'inconscient ce facteur quantitatif sous une forme transformée, et toute la question est de savoir comment dans l'affect ces transformations sont possibles, à savoir par exemple comment un affect qui est dans la profondeur, et concevable dans le texte inconscient restitué comme étant tel ou tel, se présente sous une autre forme quand il se présente dans le contexte préconscient.

Que Freud nous dit-il ?

Premier texte : « Toute la différence provient de ce que dans l'inconscient les *Vorstellungen* sont des investissements dans le fond de traces de souvenirs, tandis que les affects correspondent à des procès de décharge dont les manifestations dernières sont perçues comme sensations ». Telle est la règle de la formation des affects.

C'est aussi bien que, comme je vous l'ai dit, l'affect renvoie au facteur quantitatif de la pulsion, ce en quoi il entend qu'il n'est pas seulement muable, mobile, mais soumis à la variable que constitue ce facteur, et il l'articule précisément encore en disant que son sort peut être triple : « L'affect reste, subsiste en totalité ou en partie tel qu'il est, ou bien il subit une métamorphose en une quantité d'affects qualitativement autres, avant tout en angoisse, (c'est ce qu'il écrit en 1915, et où on voit s'amorcer une position que l'article *Inhibition, symptôme, angoisse* articulera dans la topique) ou

bien il est supprimé, c'est-à-dire que son développement est entravé. »

« La différence, nous dit-on, entre ce qu'il en est de l'affect et ce qu'il en est du *Vorstellungsrepräsentanz*, c'est que la représentation après le refoulement reste comme formation réelle dans le système ICS, tandis qu'à l'affect inconscient ne répond qu'une possibilité annexe qui n'avait nulle nécessité, écrit Freud, à s'épanouir[6] ».

C'est un préambule tout à fait inévitable avant d'entrer dans le mode dont j'entends ici poser les questions à propos de l'interprétation du désir du rêve. Je vous ai dit que je prendrais pour cela un rêve pris au texte de Freud, parce qu'après tout c'est encore le meilleur guide pour être sûr de ce qu'il entend dire quand il parle du désir du rêve. Nous allons prendre un rêve que j'emprunterai à cet article qui s'appelle *Formulierungen*, *Formulations à propos des deux principes de régulation de la vie psychique*[7], de 1911, paru juste avant *Le cas Schreber*. J'emprunte ce rêve, et la façon dont Freud en parle et le traite à cet article, parce qu'il y est articulé d'une façon simple, exemplaire, significative, non ambiguë, et pour montrer comment Freud entend la manipulation de ces *Vorstellungsrepräsentanz*, pour autant qu'il s'agit de la formulation du désir inconscient.

Ce qui se dégage de l'ensemble de l'œuvre de Freud concernant les rapports de ce *Vorstellungsrepräsentanz* avec le processus primaire, ne laisse aucune espèce de doute. Si le processus primaire est capable, pour autant qu'il est soumis au premier principe, dit principe de plaisir… Il n'y a aucune autre façon de concevoir l'opposition qui dans Freud est marquée entre le principe de plaisir et le principe de réalité, si ce n'est de nous apercevoir que ce qui nous est donné comme le surgissement hallucinatoire où le processus primaire (c'est-à-dire le désir au niveau du processus primaire) trouve sa satisfaction, concerne non pas simplement une image, mais quelque chose qui est un signifiant. C'est d'ailleurs chose surprenante qu'on ne s'en soit pas avisé autrement, je veux dire à partir de la clinique. On ne s'en est jamais avisé autrement, semble-t-il, précisément pour autant que la notion de signifiant était quelque chose qui n'était pas élaboré au moment du grand épanouissement de la psychiatrie classique, car enfin dans la massivité de l'expérience clinique, sous quelles formes se présentent à nous les formes majeures problématiques les plus insistantes sous lesquelles se pose pour nous la question de l'hallucination, si ce n'est dans les hallucinations verbales ou de structure verbale, c'est-à-dire dans l'intrusion, l'immixtion dans le

champ du réel, non pas de n'importe quoi, non pas d'une image, non pas d'un fantasme, non pas de ce que supporterait souvent simplement un processus hallucinatoire. Mais si une hallucination nous pose des problèmes qui lui sont propres, c'est parce qu'il s'agit de signifiants et non pas d'images, ni de choses, ni de perceptions, enfin de "fausses perceptions du réel" comme on s'exprime.

Mais au niveau de Freud ceci ne fait aucune espèce de doute, et précisément à la fin de cet article, pour illustrer ce qu'il appelle la *neurotische Währung,* c'est-à-dire, c'est un terme à retenir : le mot *Währung* veut dire "durée", — il n'est pas très habituel en allemand, il est lié au verbe *währen* qui est une forme durative du verbe *wahren* — et cette idée de "durée", de "valorisation", car c'est l'usage le plus commun, si le mot *Währung* se rapporte à la durée, l'usage le plus commun qui en est fait, c'est la "valeur", la "valorisation". Pour nous parler de la valorisation proprement névrotique, c'est-à-dire pour autant que le processus primaire y fait irruption, Freud prend comme exemple un rêve, et voici ce rêve.

C'est le rêve d'un sujet en deuil de son père, qu'il a, nous dit-il, assisté dans les longs tourments de sa fin. Ce rêve se présente ainsi : Le père est encore en vie et lui parle comme naguère. Moyennant quoi il n'en a pas moins éprouvé de façon extrêmement douloureuse le sentiment que son père est cependant déjà mort, que seulement **« il n'en savait rien »** — j'entends le père. C'est un rêve court, c'est un rêve, comme toujours, que Freud apporte au niveau transcrit, car l'essentiel de l'analyse freudienne se fonde toujours sur le récit du rêve en tant que d'abord articulé. Ce rêve donc s'est répété avec insistance dans les mois qui ont suivi le décès du père, et comment Freud va-t-il l'aborder ?

Il est hors de doute bien entendu que Freud n'a jamais pensé à aucune espèce de moment, qu'un rêve — ne serait-ce que par cette distinction qu'il a toujours faite du contenu manifeste et du contenu latent en se rapportant immédiatement à ce qu'on pourrait appeler, et à ce que l'on ne se fait pas faute d'appeler à tout instant dans l'analyse de ce terme, qui n'a pas je crois d'équivalent, de *wishful thinking.* C'est que je voudrais presque faire rendre quelque son d'équivalence avec alarme. Cela devrait mettre à soi tout seul un analyste en défiance, voire en défense, et le persuader qu'il s'est engagé dans la fausse voie.

Il n'est pas question que Freud un instant la taquine, cette *wishful,* et nous

dise que c'est simplement parce qu'il a besoin de voir son père et que cela lui fait plaisir. Car ce n'est pas du tout suffisant, pour la simple raison que cela ne semble pas du tout être une satisfaction, et que cela se passe avec des éléments et un contexte dont le caractère douloureux est très suffisamment marqué pour nous éviter cette sorte de pas précipité, dont d'ailleurs je fais ici état pour en marquer la possibilité à la limite. Je ne pense pas en fin de compte qu'un seul psychanalyste puisse aller jusque là quand il s'agit d'un rêve. Mais c'est précisément parce qu'on ne peut pas aller jusque là quand il s'agit d'un rêve, que les psychanalystes ne s'intéressent plus au rêve.

Comment Freud aborde-t-il les choses ? C'est son texte au niveau duquel nous restons : « Aucun autre moyen, écrit-il dans cet article, tout à fait à la fin, aucun autre moyen ne conduit à l'intelligence du rêve dans sa sonorité de non-sens, que l'adjonction « selon son vœu », ou « par suite de son vœu », après les mots **« que son père cependant était mort »** et le corollaire, si vous voulez, qu'« il le souhaitait » après la fin de la phrase (qui donne ceci : et que seulement il ne savait pas, le père, que ce fût là le vœu de son fils). La pensée du rêve s'entend alors qu'il lui serait douloureux de se rappeler qu'il lui faudrait souhaiter à son père la mort, et combien effroyable ce serait s'il s'en était douté. »

Ceci vous conduit à donner son poids à la façon dont Freud traite le problème : c'est un signifiant. Ce sont des choses qui sont des clausules, dont nous allons essayer d'articuler sur le plan linguistique ce qu'elles sont, l'exacte valeur de ce qui est donné là comme permettant d'accéder à l'intelligence du rêve. Elles sont données comme telles, et comme le fait que leur mise en place, leur adaptation dans le texte, livre le sens du texte.

Je vous prie d'entendre ce que je suis en train de dire. Je ne suis pas en train de dire que c'est là l'interprétation — et c'est peut-être en effet là l'interprétation, mais je ne le dis pas encore — je vous suspends à ce moment où un certain signifiant est désigné comme produit par son manque. Ce dont il s'agit, le phénomène du rêve, quel est-il ? C'est en le remettant dans le contexte du rêve que nous accédons d'emblée à quelque chose qui nous est donné pour être l'intelligence du rêve, à savoir que le sujet se trouve dans le cas déjà connu, ce reproche que l'on se reproche à soi-même à propos de la personne aimée, et que ce reproche nous ramène dans cet exemple à la signification infantile du souhait de mort.

Nous voilà donc devant un cas typique où le terme transfert, *Übertragung,* est employé dans le sens où il est employé primitivement d'abord

dans *La science des rêves.* Il s'agit d'un report de quelque chose qui est une situation originelle, le souhait de mort originel dans l'occasion, dans quelque chose d'autre, d'actuel, qui est un souhait analogue, homologue, parallèle, similaire d'une façon quelconque, s'introduisant pour faire revivre le souhait archaïque dont il s'agit.

Ceci vaut naturellement qu'on s'y arrête, parce que c'est à partir de là simplement que nous pouvons d'abord essayer d'élaborer ce que veut dire interprétation, car nous avons laissé de côté l'interprétation du *wishful.* Pour régler cette interprétation, il n'y a qu'une remarque à faire. Si nous ne pouvons pas traduire *wishful thinking* par "pensée désireuse", "pensée désirante", c'est pour une raison très simple : c'est que si *wishful thinking* a un sens, (bien entendu il a un sens, mais il est employé dans un des contextes où ce sens n'est pas valable), si vous voulez mettre à l'épreuve, chaque fois que ce terme est employé, l'opportunité, la pertinence du terme *wishful thinking,* vous n'avez qu'à faire la distinction que *wishful thinking,* ce n'est pas "prendre son désir pour des réalités" comme on s'exprime, (c'est le sens de la pensée en tant qu'elle glisse, en tant qu'elle fléchit). Donc à ce terme on ne doit pas attribuer la signification : "prendre ses désirs pour des réalités", comme on s'exprime couramment, mais "prendre son rêve pour une réalité" ; à ce seul titre justement que c'est tout à fait inapplicable à l'interprétation du rêve, à ce type de compréhension du rêve, cela veut simplement dire dans ce cas-là qu'on fit ce rêve, en d'autres termes qu'on rêve parce qu'on rêve, et c'est bien pour cela que cette interprétation à ce niveau-là n'est nullement applicable, à aucun moment, à un rêve.

Il faut donc que nous venions au procédé dit d'adjonction de signifiants, ce qui suppose la soustraction préalable d'un signifiant. Je parle de ce qu'il suppose dans le texte de Freud, soustraction étant à ce moment-là exactement le sens du terme dont il se sert pour désigner l'opération du refoulement dans sa forme pure, je dirais dans son effet *unterdrückt*.

C'est alors que nous nous trouvons arrêtés par quelque chose qui, comme tel, présentait pour nous une objection et un obstacle. Si nous n'étions pas décidés d'avance à trouver tout bien, c'est-à-dire si nous n'étions pas décidés d'avance à "croire-croire" comme dit M. Prévert, on doit tout de même s'arrêter à ceci : c'est que la pure et simple restitution de ces deux termes *nach seinem Wunsch* et *daß er wunschte*, (c'est-à-dire qu'il la souhaitait le fils, cette mort du père) que la simple restitution de ces deux clausules, du point

de vue de ce que Freud nous désigne lui-même comme le but final de l'interprétation, à savoir la restauration du désir inconscient, ne donne strictement rien, car que restitue-t-on à ce moment là ? C'est quelque chose que le sujet connaît parfaitement. Pendant la maladie extrêmement douloureuse, le sujet a effectivement souhaité à son père la mort comme solution et comme fin de ses tourments et de sa douleur, et effectivement bien entendu il ne lui a pas montré, il a tout fait pour le lui dissimuler, le désir, le vœu qui était dans son contexte, dans son contexte récent, vécu, parfaitement accessible. Il n'est même pas besoin de parler à ce sujet de préconscient, mais de souvenir conscient, parfaitement accessible au texte continu de la conscience.

Donc si le rêve soustrait à un texte quelque chose qui n'est nullement dérobé à la conscience du sujet, s'il le soustrait, c'est si je puis dire ce phénomène de soustraction qui prend valeur positive. Je veux dire que c'est cela le problème, c'est le rapport du refoulement, pour autant que sans aucun doute il s'agit là de *Vorstellungsrepräsentanz*, et même tout à fait typique. Car si quelque chose mérite ce terme, c'est justement quelque chose qui est, je dirais en soi-même, une forme vide de sens : « selon son vœu », en soi isolé cela ne veut rien dire, cela veut dire « selon son vœu », celui dont on a parlé précédemment, qu'il le souhaitait… quoi ? Cela dépend également de la phrase qui est avant, et c'est bien dans ce sens que je désire vous amener pour vous montrer le caractère irréductible de ce dont il s'agit par rapport à toute conception qui relève d'une sorte d'élaboration imaginaire, voire d'abstraction des données objectales d'un champ, quand il s'agit du signifiant et de ce qui ferait l'originalité du champ qui, dans le psychisme, dans le vécu, dans le sujet humain, est instauré par lui, par l'action du signifiant. C'est cela que nous avons, ces formes signifiantes qui en elles-mêmes ne se conçoivent, ne se soutiennent que pour autant qu'elles sont articulées avec d'autres signifiants, et c'est de cela qu'il s'agit en fait.

Je sais bien que là je m'introduis dans quelque chose qui supposerait une articulation beaucoup plus longue de tout ce dont il s'agit. Ceci est lié avec toutes sortes d'expériences qui ont été poursuivies avec beaucoup de persévérance par une école dite école de Marburg, celle dite de la pensée sans images, sorte d'intuition (dans les travaux de cette école qui se faisaient en petit cercle tout à fait fermé de psychologues) qu'on était amené à penser sans images ces sortes de formes qui ne sont autres que justement des formes signifiantes sans contexte et à l'état naissant, que la notion de *Vorstellung*

— et très spécialement à l'occasion des problèmes qui nous sont ici posés — méritait qu'on rappelle que Freud a assisté pendant deux ans, comme nous en avons des témoignages sans ambiguïté, au cours de Brentano, et que la psychologie de Brentano, pour autant qu'elle donne une certaine conception de la *Vorstellung,* est bien là pour nous donner le poids exact de ce que pouvait, même dans l'esprit de Freud et pas simplement dans mon interprétation, prendre le terme de *Vorstellung*.

Le problème est justement du rapport qu'il y a entre le refoulement, si le refoulement est dit s'appliquer exactement et comme tel à quelque chose qui est de l'ordre de la *Vorstellung*, et d'autre part ce fait de quelque chose qui n'est rien d'autre que l'apparition d'un sens nouveau par quelque chose qui est différent pour nous, au point où nous progressons, qui est différent du fait du refoulement, qui est ce que nous pouvons appeler, dans le contexte du préconscient, l'élision des deux clausules.

Cette élision est-elle la même chose que le refoulement ? En est-elle exactement le pendant, le contraire ? Quel est l'effet de cette élision ? Il est clair que c'est un effet de sens, je veux dire qu'il faut, pour nous expliquer sur le plan le plus formel, que nous considérions cette élision — je dis élision et non pas allusion. Ce n'est pas, pour employer le langage quotidien, une figuration, ce rêve ne fait pas allusion, bien loin de là, à ce qui a précédé, à savoir aux rapports du père avec le fils. Il introduit quelque chose qui sonne absurdement, qui a sa portée de signification sur le plan manifeste, tout à fait originale. Il s'agit bien d'une *figura verborum,* d'une figure de mots, de termes, pour employer le même terme qui est pendant au premier, il s'agit d'une élision, et cette élision produit un effet de signifié : cette élision équivaut à une substitution aux termes manquants d'un blanc, d'un zéro, — mais un zéro ça n'est pas rien — et l'effet dont il s'agit peut être qualifié d'effet métaphorique.

Le rêve est une métaphore. Dans cette métaphore quelque chose de nouveau surgit qui est un sens, un signifié, un signifié sans aucun doute énigmatique, mais qui n'est tout de même pas quelque chose dont nous n'ayons pas à tenir compte comme d'une des formes, je dirais les plus essentielles, du vécu humain. Puisque c'est cette image même qui pendant des siècles a jeté les êtres à tel détour de deuil de leur existence, sur les chemins plus ou moins dérobés qui les menaient chez le nécromant, et ce qu'il faisait surgir dans le cercle de l'incantation était ce quelque chose appelé ombre, devant quoi il ne se passait pas autre chose que ce qui se passe dans ce rêve ; à savoir cet être

qui est là à être, sans qu'on sache comment il existe, et devant lequel littéralement on ne peut rien dire — car lui bien entendu parle. Mais peu importe ! Je dirais que jusqu'à un certain point ce qu'il dit est aussi bien ce qu'il ne dit pas, on ne nous le dit même pas dans le rêve, cette parole ne prend sa valeur que du fait que celui qui a appelé l'être aimé du royaume des ombres, lui, ne peut littéralement rien lui dire de ce qui est la vérité de son cœur.

Cette confrontation, cette scène structurée, ce scénario, ne nous suggère-t-il pas qu'en lui-même nous devons essayer d'en situer la portée ? Qu'est-ce que c'est ? Cela a-t-il cette valeur fondamentale, structurée et structurante qui est celle que j'essaie pour vous de préciser cette année devant vous sous le nom de fantasme ? Est-ce un fantasme ? Y a-t-il un certain nombre de caractères exigibles pour que dans une telle présentation, dans un tel scénario, à ce scénario nous reconnaissions les caractères du fantasme ?

C'est une première question que malheureusement nous ne pourrons commencer d'articuler que la prochaine fois. Entendez bien que nous lui donnerons des réponses tout à fait précises, et qui nous permettront d'approcher ce en quoi effectivement c'est un fantasme, et ce en quoi c'est un fantasme de rêve. À savoir, je vous l'articule tout de suite, un fantasme qui a des formes très particulières, je veux dire qu'un fantasme de rêve, au sens où nous pouvons donner un sens précis à ce mot "fantasme", n'a pas la même portée que celle d'un fantasme vigile, ceci qu'il soit inconscient ou pas. Voilà un premier point sur lequel je vous répondrai, à la question qui se pose ici, la prochaine fois.

Le deuxième point, c'est à ce propos et en partant de là, à savoir de cette articulation de la fonction du fantasme, comment nous devons le concevoir, que gît l'incidence de ce que l'on peut appeler, de ce que Freud a appelé les mécanismes d'élaboration du rêve : à savoir ces rapports d'une part avec le refoulement supposé antécédent, et le rapport de ce refoulement avec les signifiants dont je vous ai montré à quel point Freud les isole et articule l'incidence de leur absence en termes de pures relations signifiantes.

Ces signifiants, je veux dire les rapports qu'il y a entre les signifiants du récit, *« il est mort »* d'une part, *« il ne le savait pas »* d'autre part, « selon son vœu » en troisième lieu, nous essayerons de les poser, de les placer, de les faire fonctionner sur les lignes, les trajets des chaînes dites respectivement, chaîne du sujet et chaîne signifiante, telles qu'elles sont ici posées, répétées, insistantes devant nous sous la forme de notre graphe. Et vous verrez à la fois à

quoi peut servir ceci qui n'est rien d'autre que position topologique des éléments et des relations sans lesquelles il n'y a aucun fonctionnement possible du discours, et comment seule la notion des structures qui permettent ce fonctionnement du discours peut permettre également de donner un sens à ceci que les deux clausules en question peuvent être dites jusqu'à un certain point, être vraiment le contenu, — comme dit Freud la réalité, le *Real verdrängt* — ce-qui-est-réellement-refoulé.

Mais ceci ne suffit pas. Il nous faut aussi distinguer comment et pourquoi le rêve ici fait usage de ces éléments qui sans aucun doute sont refoulés, mais précisément, justement là, à un niveau où ils ne le sont pas, c'est-à-dire où le vécu immédiatement antécédent les a mis en jeu comme tels, comme clausules et où, loin d'être refoulés, le rêve les élide. Pourquoi ? Pour produire un certain effet de quoi ? Je dirai de quelque chose qui n'est pas non plus si simple puisqu'en somme c'est pour produire une signification, il n'y a pas de doute. Et nous verrons que la même élision du même vœu peut avoir selon des structures différentes, des effets tout à fait différents.

Pour simplement éveiller un peu, stimuler votre curiosité, je voudrais simplement vous faire remarquer qu'il y a peut-être un rapport entre la même élision, la même clausule « selon son vœu », et le fait que dans d'autres contextes qui ne sont pas de rêve mais de psychose par exemple, ceci peut aboutir à la méconnaissance de la mort. Le *« il ne le savait pas »*, ou « il ne voulait rien savoir » s'articulant simplement autrement avec le *« il est mort »* ou même, dans un contexte encore différent, ont peut-être intérêt à être distingués du premier coup comme la *Verwerfung* se distingue de la *Verneinung*. Ceci peut aboutir, à ces moments-là, à ces sentiments dits d'invasion, ou d'irruption, ou à ces moments féconds de la psychose où le sujet pense qu'il a en face de soi effectivement quelque chose de beaucoup plus près encore de l'image du rêve que nous ne pouvons même nous y attendre, à savoir qu'il a en face de soi quelqu'un qui est mort, qu'il vit avec un mort, et simplement qu'il vit avec un mort qui ne sait pas qu'il est mort. Et peut-être même dirons-nous jusqu'à un certain point, que dans la vie tout à fait normale, celle où nous vivons tous les jours, il nous arrive peut-être plus souvent que nous ne le croyons d'avoir en notre présence quelqu'un qui, avec toutes les apparences d'un comportement socialement satisfaisant, est quelqu'un qui du même coup désire par exemple du point de vue de l'intérêt, du point de vue de ce qui nous permet d'être avec un être humain d'accord, est

bel et bien (nous en connaissons plus d'un, à partir du moment où je vous le signale cherchez dans vos relations…) quelqu'un qui est bel et bien un mort, et mort depuis longtemps, mort et momifié, qui n'attend que le petit coup de bascule, de je ne sais quoi de semblant, pour se réduire à cette sorte de poudre qui doit le conduire à sa fin.

N'est-il pas vrai aussi qu'en présence de ce quelque chose qui après tout est peut-être beaucoup plus diffusément présent qu'on ne le croit dans les rapports de sujet à sujet, à savoir qui a aussi cet aspect de demi-mort, et que ce qu'il y a de demi-mort dans toute espèce d'être vivant n'est pas non plus sans nous laisser la conscience tout à fait tranquille, et qu'une grande part de notre comportement avec nos semblables — et peut-être quelque chose dont nous avons à tenir compte quand nous nous chargeons d'entendre les discours, la confidence, le discours libre d'un sujet sous une expérience de la psychanalyse — introduit peut-être en nous une réaction beaucoup plus importante à mesurer, toujours présente, incidente, essentielle qui chez nous correspond à cette sorte de précaution qu'il nous faut prendre pour ne pas faire remarquer au demi-mort que là où il est, où il est en train de nous parler, il est à demi la proie de la mort; et ceci aussi bien parce que pour nous-mêmes sur ce sujet, une telle audace d'intervention ne serait pas sans comporter pour nous quelque contre-coup qui est très précisément ce contre quoi nous nous défendons le plus, c'est à savoir ce qu'il y a en nous de plus fictif, de plus répété, à savoir aussi la demi-mort.

Bref, vous le voyez, les questions sont plutôt multipliées que fermées au point où nous en arrivons à la fin de ce discours aujourd'hui. Et sans aucun doute si ce rêve doit vous apporter quelque chose concernant la question des rapports du sujet avec le désir, c'est qu'il a une valeur dont nous n'avons pas à nous étonner étant donné ses protagonistes, à savoir un père, un fils, la mort présente et vous le verrez, le rapport au désir. Ce n'est donc pas par hasard que nous avons choisi cet exemple et que nous aurons encore à l'exploiter la prochaine fois.

1 - op. cit.
2 - p. 341 de l'édition française.
3 - Ici était prévu un schéma dont aucune trace n'a pu être retrouvée.
4 - LECLAIRE S., « Philon ou l'obsessionnel et son désir » (1959), repris in Démasquer le réel, Paris, 1971, Le Seuil.
5 - GLOVER E., « The psycho-analysis of affects ». I.J.P. Vol XX, 1939, pp. 299-307.
6 - FREUD S., « Das Unbewußte » (1915), GW X, p. 276. « L'inconscient », in Métapsychologie, p. 83 et sv.
7. FREUD S., G.W. VIII, pp.230-238. R.I.P. t. 1, Paris, 1984, P.U.F., pp. 135-143.

# Leçon IV

*3 décembre 1958*

Article de Glover dans le livre de Brierley, I.J.P. XX — Juillet - Octobre 1939 (c'est-à-dire n° 3 du XX) — pp. 299 à 308 [références au tableau].

Je vous ai laissés la dernière fois sur un rêve, ce rêve extrêmement simple — au moins en apparence. Je vous ai dit que nous nous exercerions sur lui ou à son propos, à articuler le sens propre que nous donnons à ce terme ici qu'est le désir du rêve, et le sens de ce qu'est une interprétation. Nous allons reprendre cela. Je pense que sur le plan théorique il a aussi son prix et sa valeur.

Je me plonge ces temps-ci dans une relecture après tant d'autres, de cette *Science des rêves* dont je vous ai dit que c'était elle que nous allions mettre d'abord en cause cette année à propos du désir et de son interprétation, et je dois dire que jusqu'à un certain point, je me suis laissé aller à faire ce reproche que ce soit un livre, et c'est bien connu, dont on connaît très mal les détours dans la communauté analytique. Je dirais que ce reproche, comme tout reproche d'ailleurs, a une espèce d'autre face qui est une face d'excuse, car à vrai dire il ne suffit pas encore de l'avoir parcourue cent et cent fois pour la retenir, et je crois qu'il y a là un phénomène — cela m'a frappé plus spécialement ces jours-ci — que nous connaissons bien. Dans le fond chacun sait combien tout ce qui regarde l'inconscient s'oublie, je veux dire par exemple qu'il est très sensible, et d'une façon tout à fait significative, et vraiment absolument inexpliquée en dehors de la perspective freudienne, combien on oublie les histoires drôles, les bonnes histoires, ce qu'on appelle

les traits d'esprit. Vous êtes dans une réunion d'amis et quelqu'un fait un trait d'esprit, même pas une histoire drôle, fait un calembour au début de la réunion ou à la fin du déjeuner, et alors qu'on passe au café vous vous dites : « Qu'a pu dire de si drôle tout à l'heure cette personne qui se trouve là à ma droite ? » et vous ne remettez pas la main dessus. C'est presque une signature que ce qui est justement trait d'esprit échappe à l'inconscient.

Quand on lit ou relit *La Science des rêves*, on a l'impression d'un livre, je dirais magique, si le mot magique ne prêtait pas dans notre vocabulaire malheureusement à tant d'ambiguïté, voire d'erreurs. On se promène vraiment dans *La Science des rêves* comme dans le livre de l'inconscient, et c'est pour cela que l'on a tellement de peine — cette chose est si articulée — à la tenir quand même rassemblée. Je crois que s'il y a là un phénomène qui mérite d'être noté à tel point et spécialement, c'est qu'il s'ajoute à cela la déformation véritablement presque insensée de la traduction française dont vraiment, plus je vais, plus je trouve que tout de même on ne peut pas vraiment excuser les grossières inexactitudes. Il y en a parmi vous qui me demandent des explications et je me reporte aussitôt aux textes : il y a dans la quatrième partie, *L'élaboration des rêves,* un chapitre intitulé *Égards pris à la mise en scène* dont la traduction française de la première page est plus qu'un tissu d'inexactitudes et n'a aucun rapport avec le texte allemand[1]. Cela embrouille, cela déroute. Je n'insiste pas. Évidemment tout cela ne rend pas spécialement facile l'accès aux lecteurs français de *La Science des rêves.*

Pour en revenir à notre rêve de la dernière fois que nous avons commencé de déchiffrer d'une façon qui ne vous a pas paru peut-être très facile, mais tout de même intelligible (du moins je l'espère !) pour bien voir ce dont il s'agit, pour l'articuler en fonction de notre graphe, nous allons commencer par quelques remarques.

Il s'agit donc de savoir si un rêve nous intéresse, au sens où il intéresse Freud, au sens de réalisation de désir. Ici le désir et son interprétation est d'abord le désir dans sa fonction dans le rêve, en tant que le rêve est sa réalisation. Comment allons-nous pouvoir l'articuler ?

Je vais d'abord mettre en avant un autre rêve, un rêve premier que je vous ai donné et dont vous verrez la valeur exemplaire. Il n'est vraiment pas très connu, il faut aller le chercher dans un coin. Il y a là un rêve dont je crois personne d'entre vous n'ignore l'existence, il est au début du chapitre III dont le titre est *Le rêve est une réalisation de désir*[2]*,* et il s'agit des rêves d'enfants

pour autant qu'ils nous sont donnés comme ce que j'appellerais un premier état du désir dans le rêve.

Le rêve dont il s'agit est là dès la première édition de la *Traumdeutung*, et il nous est donné au début de son appellation devant ses lecteurs d'alors, nous dit Freud, comme la question du rêve. Il faut voir aussi ce côté d'exposition, de développement qu'il y a dans la *Traumdeutung*, ce qui nous explique bien des choses, en particulier que les choses peuvent être amenées d'abord d'une façon en quelque sorte massive, qui comporte une certaine approximation. Quand on ne regarde pas très attentivement ce passage, on s'en tient à ce qu'il nous dit du caractère en quelque sorte direct, sans déformation, sans *Entstellung*, du rêve ; ceci désignant simplement la forme générale qui fait que le rêve nous apparaît sous un aspect qui est profondément modifié quant à son contenu profond, son contenu pensé, alors que chez l'enfant ce serait tout simple : le désir irait là tout droit, de la façon la plus directe à ce qu'il désire, et Freud nous en donne là plusieurs exemples, et le premier vaut naturellement qu'on le retienne parce qu'il en donne vraiment la formule.

« Ma plus jeune fille (c'est Anna Freud) qui avait à ce moment dix-neuf mois, avait eu un beau matin des vomissements et avait été mise à la diète, et dans la nuit qui a suivi ce jour de famine on l'entendit appeler pendant son rêve : ***« Anna F.eud, Er(d)beer* (qui est la forme enfantine de prononcer ces fraises), *Hochbeer* (qui veut dire également fraises), *Eier(s)peis* (qui correspond à peu près au mot flan), et enfin *Papp* (bouillie)[3] ! »** Et Freud nous dit : « Elle se servait donc de son nom pour exprimer sa prise de possession et l'énumération de tous ces plats prestigieux, ou qui lui paraissaient tels, une nourriture digne de désir. » Que les fraises apparussent (là sous la forme de deux variétés, *Erdbeer et Hochbeer,* je ne suis pas arrivé à re-situer *Hochbeer*, mais le commentaire de Freud signale deux variétés) est une démonstration, une manifestation contre la police sanitaire de la maison, et a son fondement dans la circonstance fort bien remarquée par elle que la nurse avait la veille attribué son indisposition à un petit abus dans l'absorption de fraises, et de ce conseil importun, incommode, de cette remarque, elle avait pris aussitôt, dans le rêve, sa revanche ».

Je laisse de côté le rêve du neveu Hermann qui pose d'autres problèmes. Mais par contre je ferai état volontiers d'une petite note qui n'est pas dans la première édition pour la raison qu'elle a été élaborée au cours de discussions (enfin d'échos rendus d'école), et à laquelle Ferenczi a contribué en appor-

tant à la rescousse le proverbe qui dit ceci : « Le cochon rêve de glands, l'oie rêve de maïs », et dans le texte aussi Freud a alors à ce moment-là aussi fait état d'un proverbe que, je crois, il n'emprunte pas tellement au contexte allemand étant donné la forme que le maïs y prend : « De quoi rêve l'oie ? De maïs » ; et enfin le proverbe juif : « De quoi rêve la poule ? Elle rêve de millet[4] ».

Nous allons nous arrêter là-dessus, nous allons même commencer par faire une petite parenthèse, parce qu'en fin de compte c'est à ce niveau qu'il faut prendre le problème qu'hier soir j'évoquais à propos de la communication de Granoff[5] sur le problème essentiel, à savoir de la différence de la directive du plaisir et de la directive du désir.

Revenons un peu sur la directive du plaisir, et une bonne fois, aussi rapidement que possible, mettons les points sur les i. Ceci a le rapport évidemment aussi le plus étroit avec les questions qui me sont posées ou qui se posent à propos de la fonction que je donne — dans ce que Freud appelle le processus primaire — à la *Vorstellung* pour le dire vite, ceci n'est qu'un détour. Il faut bien concevoir ceci : c'est qu'en quelque sorte à entrer dans ce problème de la fonction de la *Vorstellung* dans le principe de plaisir, Freud coupe court. En somme nous pourrions dire qu'il lui faut un élément pour reconstruire ce qu'il a aperçu dans son intuition, enfin il faut bien dire que c'est le propre de l'intuition géniale que d'introduire dans la pensée quelque chose qui jusque-là n'avait été absolument pas aperçu, cette distinction du processus primaire comme étant quelque chose de séparé du processus secondaire. Nous ne nous apercevons pas du tout de ce qu'il y a d'original. Nous pourrions toujours penser comme cela que ce fut quelque chose qui soit en quelque sorte comparable par l'idée que ce soit dans l'instant antérieur. Pourtant dans leur synthèse, dans leur composition ça n'a absolument rien à faire : le processus primaire signifie la présence du désir, mais pas de n'importe lequel, du désir là où il se présente comme le plus morcelé, et l'élément perceptif dont il s'agit, c'est avec cela que Freud va s'expliquer, va nous faire comprendre de quoi il s'agit.

En somme rappelez-vous les premiers schémas que Freud nous donne concernant ce qui se passe quand le processus primaire seul est en jeu. Le processus primaire quand il est seul en jeu aboutit à l'hallucination, et cette hallucination est quelque chose qui se produit par un procès de régression, de régression qu'il appelle très précisément de régression topique. Freud a

fait plusieurs schémas de ce qui motive, de ce qui structure le processus primaire, mais ils ont tous ceci en commun qu'ils supposent comme leur fond quelque chose qui est pour lui le parcours de l'arc réflexe, voie afférente et afférence de quelque chose qui s'appelle sensation ; voie efférente et efférence de quelque chose qui s'appelle motilité.

Sur cette voie, d'une façon je dirais horriblement discutable, la perception est mise comme quelque chose qui se cumule, qui s'accumule quelque part du côté de la partie sensorielle, de l'afflux d'excitations, du stimulus du milieu extérieur, et étant mises à cette origine de ce qui se passe dans l'acte, toutes sortes d'autres choses sont supposées être après — et nommément c'est là qu'il insérera toute la suite des couches superposées qui vont depuis l'inconscient en passant par le préconscient et la suite — pour aboutir ici à quelque chose qui passe ou qui ne passe pas vers la motilité.

Voyons bien ce dont il s'agit chaque fois qu'il nous parle de ce qui se passe dans le processus primaire. Il se passe un mouvement régressif. C'est toujours quand l'issue vers la motilité de l'excitation est pour une raison quelconque barrée, qu'il se produit quelque chose qui est de l'ordre régressif et qu'ici apparaît une *Vorstellung*, quelque chose qui se trouve donner à l'excitation en cause une satisfaction hallucinatoire à proprement parler.

Voilà la nouveauté qui est introduite par Freud. Ceci littéralement vaut surtout si l'on songe à l'ordre, à la qualité de l'articulation des schémas dont il s'agit, qui sont des schémas qui sont donnés en somme pour leur valeur fonctionnelle, je veux dire pour établir — Freud le dit expressément — une séquence, une suite dont il souligne qu'il est encore plus important d'ailleurs de la considérer comme séquence temporelle que comme séquence spatiale. Ceci vaut, je dirais, par son insertion dans un circuit, et si je dis qu'en somme ce que Freud nous décrit comme étant le résultat du processus primaire, c'est qu'en quelque sorte, sur ce circuit, quelque chose s'allume. Je ne ferai pas là une métaphore, je ne ferai que dire en substance ce que Freud tire de l'explication dans l'occasion, de la traduction de ce dont il s'agit. C'est-à-dire vous montrer sur le circuit à fin homéostatique, toujours implicitement, la notion de la réfléximétrie et de distinguer cette série de relais, et que le fait qu'il se passe quelque chose au niveau d'un de ces relais, quelque chose qui en soi prend une certaine valeur d'effet terminal dans certaines conditions, est quelque chose qui est tout à fait identique à ce que nous voyons se produire dans une machine quelconque, sous la forme d'une série de lampes si je puis

dire, dont le fait qu'une d'entre elles entrant en activité indique précisément, non pas tant ceci qui apparaît, à savoir un phénomène lumineux, mais une certaine tension, quelque chose qui se produit d'ailleurs en fonction d'une résistance et indique l'état en un point donné de l'ensemble du circuit. Et alors, disons le mot, ceci ne répond nullement au principe du besoin, car bien entendu aucun besoin n'est satisfait par une satisfaction hallucinatoire.

Le besoin exige pour être satisfait l'intervention du processus secondaire, et même des processus secondaires car il y en a une grande variété, lesquels processus, eux, ne se paient bien entendu, comme le nom l'indique, que de réalité, ils sont soumis au principe de réalité. S'il y a des processus secondaires qui se produisent, ils ne se produisent que parce qu'il y a eu des processus primaires. Seulement il est non moins évident que cette lapalissade : qu'ici cette partition rend impensable l'instinct sous quelque forme qu'on le conçoive. Il y est volatilisé car, regardez bien à quoi vont toutes les recherches sur l'instinct et plus spécialement les recherches modernes les plus élaborées, les plus intelligentes, elles visent quoi ? À rendre compte comment une structure qui n'est pas purement préformée — nous n'en sommes plus là, ne voyons pas l'instinct comme M. Fabre, c'est une structure qui engendre, qui entretient sa propre chaîne — comment ces structures dessinent dans le réel, des chemins vers des objets pas encore éprouvés.

C'est là le problème de l'instinct et on vous explique qu'il y a un stade appétitif, un stade de conduite, de recherche. L'animal, à l'une de ces phases, se met dans un certain état dont la motilité se traduit par une activité dans toutes sortes de directions. Et au deuxième stade, à la deuxième étape, c'est un stade de déclenchement spécialisé, mais même si ce déclenchement spécialisé aboutit à la fin à une conduite qui les leurre, c'est-à-dire si vous voulez à la prise, du fait qu'il s'empare de quelques chiffons de couleur, il n'en reste pas moins que ces chiffons, ils les ont détectés dans le réel.

Ce que je veux vous indiquer ici, c'est qu'une conduite hallucinée se distingue de la façon la plus radicale d'une conduite d'auto-guidage de l'investissement régressif si on peut dire, de quelque chose qui va se traduire par l'allumage d'une lampe sur les circuits conducteurs. Ceci peut à la rigueur illuminer un objet déjà éprouvé, — si cet objet par hasard est déjà là, il n'en montre nullement le chemin, et encore moins bien entendu s'il le montre, même quand il n'est pas là — ce qui se produit en effet dans le phénomène hallucinatoire ; car tout au plus peut-il inaugurer à partir de là le mécanisme

de la recherche, et c'est bien ce qui se passe. Freud nous l'articule également à partir du processus secondaire, lequel en somme remplit le rôle du comportement instinctuel mais s'en distingue absolument d'un autre côté puisque ce processus secondaire, du fait de l'existence du processus primaire, va être (Freud l'articule — je ne souscris pas à tout cela, je vous répète le sens de ce que Freud articule) un comportement de mise à l'épreuve de la réalité, cette *Erfahrung* d'abord ordonnée comme effet de lampe sur le circuit. Cela va être une conduite de jugement, le mot est proféré quand Freud explique les choses à ce niveau.

En fin de compte selon Freud, la réalité humaine se construit sur un fond d'hallucination préalable, lequel est l'univers du plaisir dans son illusoire, dans son essence, et tout ce processus est parfaitement avoué, je ne dis pas trahi, même pas ! et parfaitement articulé dans les termes dont Freud se sert sans cesse chaque fois qu'il a à expliquer la succession des empreintes dans lesquelles se décompose le terme, et dans la *Traumdeutung* au niveau où il parle du processus de l'appareil psychique, il montre cette succession de couches où viennent s'imprimer, et ce n'est même pas s'imprimer, s'inscrire — chaque fois qu'il parle dans ce texte et dans tous les autres, ce sont des termes comme *niederschreiben* — et qui, enregistrés dans la succession des couches, y seront réglés. Il les articule différemment selon les différents moments de sa pensée. À une première couche par exemple, ce sera par des rapports de simultanéité ; dans d'autres, empilées les unes sur les autres ; à d'autres couches, elles seront ordonnées. Ces impressions, par d'autres rapports, séparent le schéma d'une succession d'inscriptions, de *Niederschriften* qui se superposent les unes aux autres dans un mot qu'on ne peut pas traduire. [C'est] par une sorte d'espace typographique que doivent être conçues toutes les choses qui se passent originellement avant l'arrivée à une autre forme d'articulation qui est celle de la préconscience, à savoir très précisément dans l'inconscient.

Cette véritable topologie de signifiants, car on n'y échappe pas (dès que l'on suit bien l'articulation de Freud, c'est de cela qu'il s'agit) et dans la lettre 52 à Fliess, on voit qu'il est amené nécessairement à supposer, à l'origine, une espèce d'idéal, qui ne peut pas être prise comme une simple *Wahrnehmung*, prise de vrai. Si nous la traduisons littéralement, cette topologie des signifiants on arrive au *begreifen*, c'est un terme qu'il emploie sans cesse, à la saisie de la réalité, il n'y arrive nullement par voie de tri éliminatoire, de tri

sélectif, de quoi que ce soit qui ressemble à ce qui a été donné dans toute théorie de l'instinct comme étant le premier comportement approximatif qui dirige l'organisme dans les voies de la réussite du comportement instinctuel.

Ce n'est pas de cela qu'il s'agit, mais d'une sorte de critique véritable, de critique récurrente, de critique de ces signifiants évoqués dans le processus primaire ; laquelle critique bien entendu, comme toute critique, n'élimine pas l'antérieur sur quoi elle porte mais le complique. Le complique en le connotant de quoi ? D'indices de réalité qui sont eux-mêmes de l'ordre signifiant. Il n'y a absolument pas moyen d'échapper à cette accentuation de ce que j'articule comme étant ce que Freud conçoit et nous présente comme le processus primaire. Pour peu que vous vous reportiez à l'un des textes quelconques qui ont été écrits par Freud, vous verrez qu'aux différentes étapes de sa doctrine il a articulé, répété chaque fois qu'il a eu à aborder ce problème, qu'il s'agisse de la *Traumdeutung* ou de ce qui est dans l'introduction à *La Science des rêves*, et ensuite de ce qu'il a repris plus tard quand il a amené le second mode d'exposé de sa topique, c'est-à-dire à partir des articles groupés autour de *La Psychologie du moi* et de l'*Au-delà du principe de plaisir.*

Vous me permettrez un instant d'imager en jouant avec les étymologies, ce que veut dire cette "prise de vrai" qui conduirait une sorte de sujet idéal au réel, à des alternatives par où le sujet induit le réel dans ses propositions, *Vorstel-lung(en),* ici je le décompose en articulant comme cela : ces *Vorstellung(en)* ont une organisation signifiante. Si nous voulions en parler dans d'autres termes que les termes freudiens, dans les termes pavloviens, nous dirions qu'elles font partie dès l'origine, non pas d'un premier système de significations, non pas de quelque chose de branché sur la tendance du besoin, mais d'un second système de significations. Elles ressemblent à quelque chose qui est l'allumage de la lampe dans la machine à sous quand la bille est bien tombée dans le bon trou. Et le signe que la bille est bien tombée dans le bon trou, Freud l'articule également : le bon trou, ça veut dire le même trou dans lequel la bille est tombée antérieurement. Le processus primaire ne vise pas la recherche d'un objet nouveau, mais d'un objet à retrouver, et ceci par la voie d'une*Vorstellung*, réévoquée parce que c'était la *Vorstellung* correspondant à un premier frayage, alors que l'allumage de cette lampe donne droit à une prime ; et ceci n'est pas douteux, et c'est cela le principe du plaisir. Mais pour que cette prime soit honorée, il faut qu'il y ait une certaine réserve de sous dans la machine, et la réserve de sous dans la machine dans

l'occasion, elle est vouée à ce second système de processus qui s'appelle les processus secondaires. En d'autres termes, l'allumage de la lampe n'est une satisfaction qu'à l'intérieur de la convention totale de la machine en tant que cette machine est celle du joueur à partir du moment où il joue.

À partir de là, reprenons notre rêve d'Anna. Ce rêve d'Anna nous est donné pour le rêve de la nudité du désir. Il me semble qu'il est tout à fait impossible, dans la révélation de cette nudité, d'éluder, d'élider le mécanisme même où cette nudité se révèle, autrement dit que le mode de cette révélation ne peut pas être séparé de cette nudité elle-même.

J'ai l'idée que ce rêve soi-disant nu, nous ne le connaissons dans l'occasion que par ouï-dire — et quand je dis par ouï-dire, ça ne veut pas dire du tout ce que certains m'ont fait dire, qu'en somme il s'agisse là d'une remarque sur le fait que nous ne savions jamais que quelqu'un rêve que par ce qu'il nous raconte, et qu'en somme tout ce qui se rapporte au rêve serait à mettre dans l'inclusion, dans la parenthèse du fait de le rapporter.

Il n'est certainement pas indifférent que Freud accorde autant d'importance à la *Niederschrift* que constitue ce résidu du rêve, mais il est bien clair que cette *Niederschrift* se rapporte à une expérience dont le sujet nous rend compte. Il est important de voir que Freud est très très loin de retenir même un seul instant les objections pourtant évidentes qui surgissent du fait qu'autre chose est un récit parlé, autre chose est une expérience vécue. Et c'est à partir de là que nous pouvons brancher la remarque que le fait qu'il les écarte avec une telle vigueur, et même qu'il accorde…, qu'il en fasse partir toute son analyse expressément — jusqu'au point de le conseiller comme une technique du *Niederschrift*, de ce qui est là "couché en écrits" du rêve — nous montre justement ce qu'il pense dans son fond, de cette expérience vécue, à savoir qu'elle a tout avantage à être abordée ainsi puisqu'il n'a pas essayé bien entendu de l'articuler, elle est déjà elle-même structurée en une série de *Niederschriften*, dans une espèce d'écriture en palimpseste si l'on peut dire.

Si l'on pouvait imaginer un palimpseste où les divers textes superposés auraient un certain rapport, il s'agirait encore de savoir lequel, les uns avec les autres. Mais si vous cherchiez lequel, vous verriez que ce serait un rapport beaucoup plus à chercher dans la forme des lettres que dans le sens du texte. Je ne suis pas en train donc de dire cela.

Je dis que, dans l'occasion, ce que nous savons du rêve est proprement ce

que nous en savons actuellement, au moment où il se passe comme un rêve articulé ; autrement dit que le degré de certitude que nous avons concernant ce rêve est quelque chose qui est lié au fait que nous serions également beaucoup plus sûrs de ce dont rêvent cochons et oies si eux-mêmes nous le racontaient.

Mais dans cet exemple originel nous avons plus ! C'est-à-dire que le rêve surpris par Freud a cette valeur exemplaire qu'il soit articulé à haute voix pendant le sommeil, ce qui ne laisse aucune espèce d'ambiguïté sur la présence du signifiant dans son texte actuel.

Il n'y a là aucun doute possible à jeter sur un phénomène concernant le caractère, si on peut dire, surajouté d'informations sur le rêve que pourrait y prendre la parole. Nous savons qu'Anna Freud rêve parce qu'elle articule : « ***Anna F.eud, Er(d)beer, Hochbeer, Eier(s)peis, Papp !*** » Les images du rêve, dont nous ne savons rien dans l'occasion, trouvent donc ici un affixe si je puis m'exprimer ainsi à l'aide d'un terme emprunté à la théorie des nombres complexes, un affixe symbolique dans ces mots où nous voyons en quelque sorte le signifiant se présenter à l'état floculé, c'est-à-dire dans une série de nominations, et cette nomination constitue une séquence dont le choix n'est pas indifférent. Car, comme Freud nous le dit, ce choix est précisément de tout ce qui lui a été interdit, inter-dit, de ce à la demande de quoi on lui a dit que « Non ! il ne fallait pas en prendre », et ce commun dénominateur introduit une unité dans leur diversité, sans qu'on puisse s'empêcher également de remarquer qu'inversement cette diversité renforce cette unité, et même la désigne. C'est en somme cette unité que cette série oppose tout à fait à l'électivité de la satisfaction du besoin, tel que l'exemple du désir imputé au cochon comme à l'oie. Le désir d'ailleurs, vous n'avez qu'à réfléchir à l'effet que cela ferait si au lieu, dans le proverbe, de dire que le cochon rêve de *kukuruz* (de maïs), nous nous mettions à faire une énumération de tout ce dont serait supposé rêver le cochon, vous verriez que ça fait un effet tout différent. Et même si on voulait prétendre que seule une insuffisante éducation de la glotte empêche le cochon et l'oie de nous en faire savoir autant, et même si on pouvait dire que nous pourrions arriver à y suppléer en percevant dans un cas comme dans l'autre, et en trouvant l'équivalent, si vous voulez, de cette articulation dans quelques frémissements détectés dans leurs mandibules, il n'en resterait pas moins qu'il serait peu probable qu'il arrivât ceci, à savoir que ces animaux se nommassent, comme le fait Anna Freud dans la

séquence. Et admettons même que le cochon s'appelle Toto et l'oie Bel Azor, si même quelque chose se produisait de cet ordre, il s'avérerait qu'ils se nommeraient dans un langage dont il serait cette fois bien évident d'ailleurs (ni plus ni moins évident que chez l'homme, mais chez l'homme ça se voit moins) que ce langage n'a précisément rien à faire avec la satisfaction de leur besoin puisque ce nom, ils l'auraient dans la basse-cour, c'est-à-dire dans un contexte des besoins de l'homme et non pas des leurs.

Autrement dit, nous désirons qu'on s'arrête sur le fait, et nous l'avons dit tout à l'heure, que 1°) Anna Freud articule qu'il y a le mécanisme de la motilité, et nous dirons qu'en effet il n'est pas absent de ce rêve, c'est par là que nous le connaissons. Mais ce rêve révèle, par la structuration signifiante de sa séquence que 2°) nous voulons que dans cette séquence on s'arrête au fait qu'en tête de la séquence littéralement il y a un message, comme vous pouvez le voir illustré si vous savez comment on communique à l'intérieur d'une de ces machines compliquées qui sont celles de l'ère moderne, par exemple de la tête à la queue d'un avion. Quand on téléphone d'une cabine à une autre on commence à annoncer quoi ? On s'annonce, on annonce celui qui parle. Anna Freud à dix-neuf mois, pendant son rêve-annonce, elle dit : « **Anna F.eud** », et elle fait sa série. Je dirais presque qu'on n'attend plus qu'une seule chose, après l'avoir entendue articuler son rêve, c'est qu'elle dise à la fin : « Terminé ! »

Nous voilà donc introduits à ce que j'appelle la topologie du refoulement la plus claire, la plus formelle également et la plus articulée, dont Freud nous souligne que cette topologie ne saurait en aucun cas, si elle est celle d'un autre lieu (comme il en a été si frappé à la lecture de Fechner, au point que l'on sent que cela a été pour lui une espèce d'éclair, d'illumination, de révélation), mais en même temps, au moment même où il nous parle, à deux reprises au moins, alors de quelqu'un dans la *Traumdeutung*, de la *[andere Schauplatz]*, il souligne toujours qu'il ne s'agit nullement d'un autre lieu neurologique. Nous disons que cet "autre lieu" est à chercher dans la structure du signifiant lui-même.

Alors ce que j'essaie de vous montrer ici, c'est la structure du signifiant lui-même, dès que le sujet s'y engage, je veux dire avec les hypothèses minimales qu'exige le fait qu'un sujet entre dans son jeu — je dis dès que le signifiant étant donné et le sujet étant défini comme ce qui va y entrer dans le signifiant, et rien d'autre, les choses s'ordonnent nécessairement. Et à partir

de cette nécessité, toutes sortes de conséquences vont découler de ceci, qu'il y a une topologie dont il faut et dont il suffit que nous la concevions comme constituée par deux chaînes superposées, et c'est dans cela que nous nous avançons.

Ici, au niveau du rêve d'Anna Freud, comment les choses se présentent-elles ? Il est exact qu'elles se présentent d'une façon problématique, ambiguë, qui permet à Freud — qui légitime jusqu'à un certain point de distinguer une différence entre le rêve de l'enfant et le rêve de l'adulte.

Où se situe la chaîne des nominations qui constitue le rêve d'Anna Freud ? Sur la chaîne supérieure ou sur la chaîne inférieure ? C'est une question dont vous avez pu remarquer que la partie supérieure du graphe représente cette chaîne sous la forme pointillée, mettant l'accent sur l'élément de discontinuité du signifiant, alors que la chaîne inférieure du graphe, nous la représentons continue. Et d'autre part je vous ai dit que bien entendu dans tout processus les deux chaînes sont intéressées.

Au niveau où nous posons la question, qu'est-ce que veut dire la chaîne inférieure ? La chaîne inférieure au niveau de la demande, et pour autant que je vous ai dit que le sujet en tant que parlant y prenait cette solidité empruntée à la solidarité synchronique du signifiant, il est bien évident que c'est quelque chose qui participe de l'unité de la phrase, de ce quelque chose qui a fait parler d'une façon qui a fait couler tellement d'encre, de la fonction de l'holophrase, de la phrase en tant que "tout". Et que l'holophrase existe, ce n'est pas douteux, l'holophrase a un nom, c'est l'interjection.

Si vous voulez, pour illustrer au niveau de la demande ce que représente la fonction de la chaîne inférieure, c'est "du pain !", ou "au secours !" — je parle dans le discours universel, je ne parle pas du discours de l'enfant pour l'instant. Elle existe cette forme de phrase, je dirais même que dans certains cas elle prend une valeur tout à fait pressante et exigeante. C'est de cela qu'il s'agit, c'est l'articulation de la phrase, c'est le sujet en tant que ce besoin, qui sans doute doit passer par les défilés du signifiant en tant que besoin, est exprimé d'une façon déformée mais du moins monolithique, à ceci près que le monolithe dont il s'agit c'est le sujet lui-même à ce niveau qui le constitue.

Ce qui se passe dans l'autre ligne, c'est tout à fait autre chose. Ce que l'on peut en dire n'est pas facile à dire, mais pour une bonne raison, c'est que c'est justement ce qui est à la base de ce qui se passe dans la première ligne, celle du bas. Mais assurément ce que nous voyons, c'est que même dans quelque

chose qui nous est donné pour aussi primitif que ce rêve d'enfant, le rêve d'Anna Freud, quelque chose nous marque qu'ici, le sujet n'est pas simplement constitué dans la phrase et par la phrase, au sens où quand l'individu, ou la foule, ou l'émeute crie : "du pain !", on sait très bien que là tout le poids du message porte sur l'émetteur, je veux dire que c'est lui l'élément dominant, et on sait même que ce cri à lui tout seul suffit justement dans les formes que je viens d'évoquer, à le constituer, cet émetteur, même s'il est à cent bouches, à mille bouches, comme un sujet bel et bien unique. Il n'a pas besoin de s'annoncer, la phrase l'annonce suffisamment.

Alors que nous nous trouvons tout de même devant ceci, que le sujet humain, quand il opère avec le langage, se compte, et c'est même tellement sa position primitive que je ne sais pas si vous vous souvenez d'un certain test de M. Binet, à savoir les difficultés qu'a le sujet à franchir cette étape que je trouve quant à moi bien plus suggestive que telle ou telle étape indiquée par M. Piaget, et cette étape (je ne vous dirai pas parce que je ne veux pas entrer dans le détail) paraît comme distinctive et consiste à ce que le sujet s'aperçoive qu'il y a quelque chose qui cloche à la phrase : « J'ai trois frères, Paul, Ernest et moi. » Jusqu'à une étape assez avancée, cela lui paraît tout naturel et pour une meilleure raison, parce qu'à vrai dire tout est là de l'implication du sujet humain dans l'acte de la parole : c'est qu'il s'y compte, c'est qu'il s'y nomme, et que par conséquent c'est là l'expression, si je puis dire, la plus naturelle, la plus coordonnée. Simplement l'enfant n'a pas trouvé la bonne formule qui serait évidemment celle-ci : « Nous sommes trois frères, Paul, Ernest et moi », mais à ceci près que nous serions très loin d'avoir à le lui reprocher [étant] donné les ambiguïtés de la fonction de l'être et de l'avoir. Il est clair qu'il faut qu'un pas soit franchi pour qu'en somme ce dont il s'agit, à savoir que la distinction du Je en tant que sujet de l'énoncé et du Je en tant que sujet de l'énonciation, soit faite, car c'est de cela qu'il s'agit.

Ce qui s'articule au niveau de la première ligne quand nous faisons le pas suivant, c'est le procès de l'énoncé. Dans notre rêve de l'autre jour, **« il est mort »**. Mais quand vous annoncez quelque chose de semblable dans lequel, je vous le fais remarquer en passant, toute la nouveauté de la dimension qu'introduit la parole dans le monde est déjà impliquée, car pour pouvoir dire **« il est mort »**, ça ne peut que se dire, autrement dit, dans toute autre perspective que celle du dire, **« il est mort »** ça ne veut absolument rien dire ; **« il est mort »**, c'est : "il n'est plus", donc il n'a pas à le dire, il n'est déjà plus

là. Pour dire **« il est mort »**, il faut que ce soit déjà un être supporté par la parole. Mais ceci on ne demande à personne de s'en apercevoir, bien entendu, mais simplement par contre de ceci, c'est que l'acte de l'énonciation de : **« il est mort »** exige communément dans le discours lui-même toutes sortes de repères qui se distinguent des repères pris à partir de l'énoncé du procès.

Si ce que je dis là n'était pas évident, toute la grammaire se volatiliserait. Je suis en train simplement de vous faire remarquer pour l'instant la nécessité de l'usage du futur antérieur, pour autant qu'il y a deux repérages du temps. Un repérage du temps concernant l'acte dont il va s'agir : "à telle époque je serai devenu son mari", par exemple, et il s'agit du repérage de ce qui va se transformer par mariage dans l'énoncé ; mais d'autre part, parce que vous l'exprimez dans le terme du futur antérieur, c'est, au point actuel d'où vous parlez, de l'acte d'énonciation qui vous repère. Il y a donc deux sujets, deux Je, et l'étape à franchir pour l'enfant au niveau de ce test de Binet, à savoir la distinction de ces deux Je, me paraît quelque chose qui n'a littéralement rien à voir avec cette fameuse réduction à la réciprocité dont Piaget nous fait le pivot essentiel quant à l'appréhension de l'usage des pronoms personnels.

Mais laissons donc ceci pour l'instant de côté. Nous voilà arrivés à quoi ? À l'appréhension de ces deux lignes comme représentant : l'une ce qui se rapporte au procès de l'énonciation, l'autre au procès de l'énoncé. Qu'elles soient deux — ça n'est pas que chacune représente une fonction — c'est que toujours cette duplicité, chaque fois qu'il va s'agir des fonctions du langage, nous devions la retrouver. Disons encore que non seulement elles sont deux, mais qu'elles auront toujours des structurations opposées, discontinue ici par exemple pour l'une quand l'autre est continue, et inversement.

Où se situe l'articulation d'Anna Freud ?

Ce à quoi sert cette topologie, ce n'est pas à ce que je vous donne la réponse, je veux dire que je déclare comme cela tout de go parce que ça m'irait, ou même parce que je verrai un petit peu plus loin étant donné que c'est moi qui ai fabriqué le truc et que je sais où je vais, que je vous dise : elle est ici ou là. C'est que la question se pose. La question se pose de ce que représente cette articulation dans l'occasion, qui est la face sous laquelle se présente pour nous la réalité du rêve d'Anna Freud, et qui chez cette enfant qui a été fort bien capable de percevoir le sens de la phrase de sa nourrice — vrai ou faux, Freud l'implique, et Freud le suppose, et à juste titre bien entendu, car une enfant de dix-neuf mois comprend très bien que sa nourrice va lui

faire un "emmerdement" — s'articule sous cette forme que j'ai appelée floculée (cette succession de signifiants dans un certain ordre, ce quelque chose qui prend sa forme de son empilement, de sa superposition si je puis dire, dans une colonne, du fait de se substituer les unes aux autres, ces choses comme autant chacune de métaphores de l'autre). Ce qu'il s'agit alors de faire jaillir, est à savoir la réalité de la satis-faction en tant qu'inter-dite, et nous n'irons pas avec le rêve d'Anna Freud plus loin.

Néanmoins nous ferons le pas suivant. Alors, une fois que nous aurons suffisamment commencé de débrouiller cette chose en nous demandant maintenant ce que, puisqu'il s'agit de topologie du refoulement, ce à quoi va pouvoir nous servir ce que nous commençons d'articuler quand il s'agit du rêve de l'adulte, à savoir comment, quelle est la véritable différence entre ce que nous voyons bien être une certaine forme que prend le désir de l'enfant à cette occasion dans le rêve, et une forme assurément plus compliquée puisqu'elle va donner bien plus de tintouin, en tout cas dans l'interprétation, à savoir ce qui se passe dans le rêve de l'adulte.

Freud là-dessus ne fait aucune espèce d'ambiguïté, il n'y a aucune difficulté, il suffit de lire l'usage et la fonction de ce qui intervient, c'est de l'ordre de la censure. La censure s'exerce très exactement en ceci que j'ai pu illustrer au cours de mes séminaires antérieurs. Je ne sais pas si vous vous souvenez de la fameuse histoire qui nous avait tant plu, celle de : "Si le roi d'Angleterre est un con alors tout est permis[6]", dit la dactylo prise dans la révolution irlandaise. Mais ce n'était pas de cela qu'il s'agissait. Je vous en avais donné une autre explication, à savoir ce qui est dans Freud pour expliquer les rêves de châtiment. Tout spécialement nous avions supposé la loi : "Quiconque dira que le roi d'Angleterre est un con aura la tête tranchée", et, je vous évoquais : la nuit suivante je rêve que j'ai la tête tranchée !

Il y a des formes plus simples encore que Freud également articule. Puisque depuis quelque temps on réussit à me faire lire *Tintin,* je lui emprunterai mon exemple. J'ai une manière de franchir la censure quand il s'agit de ma qualité de *Tintinesque,* je peux articuler tout haut : "Quiconque dira devant moi que le général Tapioca ne vaut pas mieux que le général Alcazar, aura affaire à moi". Or, il est bien clair que si j'articule une chose semblable, ni les partisans du général Tapioca, ni ceux du général Alcazar ne seront satisfaits, et je dirais que ce qui est bien plus surprenant, c'est que les moins satisfaits seront ceux qui seront les partisans des deux.

Voilà donc ce que nous explique Freud de la façon la plus précise, c'est qu'il est de la nature de ce qui est dit de nous mettre devant une difficulté très très particulière qui en même temps ouvre également des possibilités très spéciales. Ce dont il s'agit est simplement ceci : ce à quoi l'enfant avait affaire, c'était à l'interdit, au "dit que non". Tout le procès de l'éducation, quels que [soient les] principes de la censure, va donc former ce "dit que non", puisqu'il s'agit d'opérations avec le signifiant, en un dicible, et ceci suppose aussi que le sujet s'aperçoive que le "dit que non", s'il est dit, et même s'il n'est pas exécuté, reste dit. De là le fait que de "ne pas le dire" est distinct d' "obéir" à "ne pas le faire" : autrement dit que la vérité du désir est à elle seule une offense à l'autorité de la loi.

Alors l'issue offerte à ce nouveau drame est de censurer cette vérité du désir. Mais cette censure n'est pas quelque chose qui, de quelque façon qu'elle s'exerce, puisse se soutenir d'un trait de plume, parce que là c'est le procès de l'énonciation qui est visé, et que pour l'empêcher, quelque préconnaissance du procès de l'énoncé est nécessaire, et que tout discours destiné à bannir cet énoncé du procès de l'énonciation va se trouver en délit plus ou moins flagrant avec sa fin. C'est la matrice de cette impossibilité qui à ce niveau — et elle vous donnera bien d'autres matrices — est donnée dans notre graphe. Le sujet, du fait d'articuler sa demande, est pris dans un discours dont il ne peut faire qu'il n'y soit lui-même bâti en tant qu'agent de l'énonciation, ce pourquoi il ne peut y renoncer sans cet énoncé, car c'est s'effacer alors tout à fait comme sujet, sachant ce dont il s'agit.

Le rapport de l'une à l'autre de ces deux lignes du procès de l'énonciation avec le procès de l'énoncé, c'est bien simple, c'est toute la grammaire ! Une grammaire rationnelle qui s'articule dans ces termes…, si la chose vous amuse je pourrai vous dire où et comment, en quels termes et en quels tableaux ceci a été articulé. Mais pour l'instant ce à quoi nous avons affaire est ceci, c'est que nous voyons que lorsque le refoulement s'introduit, il est essentiellement lié à l'apparition absolument nécessaire que le sujet s'efface et disparaisse au niveau du procès de l'énonciation.

Comment, par quelles voies empiriques le sujet accède-t-il à cette possibilité ? Il est tout à fait impossible même de l'articuler si nous ne voyons pas quelle est la nature de ce procès de l'énonciation. Je vous l'ai dit : toute parole part de ce point de croisement que nous avons désigné par le point **A**, c'est-à-dire que toute parole en tant que le sujet y est impliqué, est discours

de l'Autre. C'est pour cela précisément que, d'abord, l'enfant ne doute pas que toutes ses pensées ne soient connues, c'est parce que la définition d'une pensée n'est pas, comme l'ont dit les psychologues, quelque chose qui serait un acte amorcé. La pensée est avant tout quelque chose qui participe de cette dimension du non-dit que je viens d'introduire par la distinction du procès de l'énonciation et du procès de l'énoncé, mais que ce non-dit subsiste bien entendu, en tant que pour qu'il soit un non-dit, il faut dire, il faut le dire au niveau du procès de l'énonciation, c'est-à-dire en tant que discours de l'Autre. Et c'est pourquoi l'enfant ne doute pas un seul instant que ce qui représente pour lui ce lieu où se tient ce discours, c'est-à-dire ses parents, ne sachent toutes ses pensées.

C'est en tout cas son premier mouvement, c'est un mouvement qui subsistera aussi longtemps qu'il ne se sera pas introduit quelque chose de nouveau que nous n'avons pas encore ici articulé concernant ce rapport de la ligne supérieure avec la ligne inférieure, à savoir ce qui les maintient en dehors de la grammaire, dans une certaine distance.

La grammaire, je n'ai pas besoin de vous dire comment elle les maintient à distance, les phrases comme : "je ne sache pas qu'il soit mort", "il n'est pas mort, que je sache", "je ne savais pas qu'il fût mort", "c'est la crainte qu'il ne fût mort". Tous ces taxièmes subtils qui vont du subjonctif ici à un *ne,* que M. Le Bidois appelle (d'une façon véritablement incroyable chez un philologue qui écrit dans *Le Monde* !) le « ne explétif ». Tout ceci est fait pour nous montrer que toute une partie de la grammaire, la partie essentielle, les taxièmes, sont faits pour main-tenir l'écart nécessaire entre ces deux lignes.

Je vous projetterai la prochaine fois sur ces deux lignes les articulations dont il s'agit, mais pour le sujet qui n'a pas encore appris ces formes subtiles il est bien clair que la distinction des deux lignes se fait bien avant. Il y a des conditions exigibles, et ce sont celles-là qui forment la base de l'interrogation que je vous apporte aujourd'hui. Cette distinction est très essentiellement liée, comme chaque fois bien entendu que vous voyez qu'il s'agit de quelque chose qui n'est pas un repérage temporel, mais un repérage tensionnel, c'est-à-dire d'une différence de temps entre ces deux lignes, vous voyez bien le rapport qu'il peut y avoir entre cela et la situation, et la topologie du désir.

Nous en sommes là. L'enfant pendant un temps est en somme entièrement pris dans le jeu de ces deux lignes. Pour que puisse se produire le refoulement, que faut-il ici ? Je dirais que j'hésite avant de m'engager dans une voie

dont après tout je ne voudrais pas qu'elle paraisse ce qu'elle est pourtant, une voie concessive. À savoir que je fasse appel à des notions de développement à proprement parler, je veux dire que tout soit impliqué, dans le processus empirique au niveau duquel ceci se produit, d'une intervention, d'une incidence empirique et certainement nécessaire, mais la nécessité à laquelle cette incidence empirique, cet accident empirique, la nécessité dans laquelle elle vient retentir, qu'elle précipite dans sa forme, est d'une nature autre.

Quoiqu'il en soit, l'enfant s'aperçoit à un moment donné que ces adultes qui sont censés connaître toutes ses pensées, et ici justement il ne va pas franchir ce pas… d'une certaine façon il pourra reproduire plus tard la possibilité qui est la possibilité fondamentale de ce que nous appellerons en bref et rapidement la forme dite "mentale" de l'hallucination, qu'apparaît cette structure primitive de ce que nous appelons cet arrière-fond du procès de l'énonciation, parallèlement à l'énoncé courant de l'existence qui s'appelle l'écho des actes, l'écho des pensées expresses. Que la connaissance d'une *Verwerfung*, c'est-à-dire de quoi ? de ce dont je vais vous parler maintenant, n'ait pas été réalisée, et qui est quoi ? Qui est ceci, que l'enfant à un moment s'aperçoit que cet adulte qui connaît toutes ses pensées, ne les sait pas du tout. L'adulte, il ne sait pas, qu'il s'agisse dans le rêve de « il sait » ou « il ne sait pas qu'il est mort ». Nous verrons la prochaine fois la signification exemplaire dans l'occasion de ce rapport, mais pour l'instant nous n'avons pas à rapprocher ces deux termes pour la raison que nous ne sommes pas encore assez loin avancés dans l'articulation de ce qui va être frappé dans le refoulement. Mais la possibilité fondamentale de ce qui ne peut être que la fin de ce refoulement, s'il est réussi, c'est-à-dire non pas simplement qu'il affecte le non-dit d'un signe "non" qui dit qu'il n'est pas dit tout en le laissant dit, mais qu'effectivement le non-dit soit un tel truc, sans aucun doute cette négation est une forme tellement primordiale qu'il n'y a aucune espèce de doute que Freud met la *Verneinung* qui paraît pourtant une des formes les plus élaborées, chez le sujet, du refoulement — puisque nous le voyons chez des sujets d'une haute efflorescence psychologique — que tout de même Freud la mette tout de suite après la *Bejahung* primitive, donc c'est bien comme je suis en train de vous le dire, par une possibilité, par une genèse, et même par une déduction logique qu'il procède — comme je le fais pour l'instant devant vous — et non pas génétique. Cette *Verneinung* primitive, c'est ce

dont je suis en train de vous parler à propos du non-dit, mais le « il ne sait pas » est l'étape suivante, et c'est précisément par l'intermédiaire de ce « il ne sait pas » que l'Autre qui est le lieu de ma parole est le gîte de mes pensées, et que peut s'introduire l'*Unbewußte* dans lequel va entrer pour le sujet le contenu du refoulement.

Ne me faites pas aller plus loin ni plus vite que je ne vais. Si je vous dis que c'est à l'exemple de cet Autre que le sujet procède pour qu'en lui s'inaugure le processus du refoulé, je ne vous ai pas dit que c'était un exemple facile à suivre. D'abord déjà je vous ai indiqué qu'il y en a plus d'un mode puisque j'ai énoncé à ce propos la *Verwerfung* et que j'ai fait reparaître là — je le réarticulerai la prochaine fois — la *Verneinung*.

La *Verdrängung*, refoulement, ne peut pas être quelque chose qui soit si aisé à appliquer. Car, si dans le fond, ce dont il s'agit c'est que le sujet s'efface, il est bien clair que ce qui est tout à fait facile à [faire] apparaître dans cet ordre, [c'est] à savoir que les autres, les adultes, ne savent rien. Naturellement le sujet qui entre dans l'existence ne sait pas que s'ils ne savent rien, les adultes, comme chacun sait, c'est parce qu'ils sont passés par toutes sortes d'aventures, précisément les aventures du refoulement. Le sujet n'en sait rien, et pour les imiter, il faut dire que la tâche n'est pas facile, parce que pour qu'un sujet s'escamote lui-même comme un sujet, c'est un tour de prestidigitation un petit peu plus fort que bien d'autres que je suis amené à vous présenter ici. Mais disons qu'essentiellement et d'une façon qui ne fait absolument aucun doute, si nous avons à réarticuler les trois modes sous lesquels le sujet peut le faire, en *Verwerfung, Verneinung* et *Verdrängung*. La *Verdrängung* va consister en ceci que pour frapper d'une façon qui soit au moins possible, sinon durable, ce qu'il s'agit de faire disparaître de ce non-dit, le sujet va opérer par la voie que je vous ai appelée la voie du signifiant. C'est sur le signifiant, et sur le signifiant comme tel, qu'il va opérer, et c'est pour cela que le rêve que j'ai proféré la dernière fois — autour duquel nous continuons à tourner ici malgré que je ne l'ai pas réévoqué complètement dans ce séminaire d'aujourd'hui, *le rêve du père mort* —, c'est pour cela que Freud articule à ce propos que le refoulement porte essentiellement sur la manipulation, l'élision de deux clausules, à savoir nommément *« nach seinem Wunsch »* est après ***« il ne savait pas »*** que c'était « selon son vœu », qu'il en fût ainsi « selon son vœu ».

Le refoulement se présente dans son origine, dans sa racine, comme

quelque chose qui dans Freud ne peut s'articuler autrement que comme quelque chose portant sur le signifiant.

Je ne vous ai pas fait faire un grand pas aujourd'hui, mais c'est un pas de plus, car c'est le pas qui va nous permettre de voir au niveau de quelle sorte de signifiant porte cette opération du refoulement. Tous les signifiants ne sont pas également lésables, refoulables, fragiles. Que ce soit déjà sur ce que j'ai appelé deux clausules que ça ait porté, ceci est d'une importance essentielle. D'autant plus essentielle que c'est cela qui va nous mettre à portée de désigner ce dont il s'agit à proprement parler quand on parle du désir du rêve d'abord, et du désir tout court ensuite.

1 - FREUD S., *L'Interprétation des rêves* (trad. I. Meyerson), Paris, 1926, P.U.F., pp. 291 et sv.
2 - FREUD S., *op. cit*., p. 113.
3 - FREUD S. : op. cit. p. 120.
4 - *Op. cit.,* p. 122.
5 - GRANOFF W., « Ferenczi, faux problème ou vrai malentendu », séance scientifique de la S.F.P. du 2-XII-1958, in *Psychanalyse* n° 7, pp. 255-282.
6 - LACAN J. : *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la psychanalyse,* Paris, 1978, Seuil. Leçon du 10 février 1955, pp. 156 et sv.

# Leçon V

*10 décembre 1958*

Je vous ai laissés la dernière fois sur quelque chose qui tend à aborder notre problème, le problème du désir et de son interprétation, une certaine ordination de la structure signifiante, de ce qui s'énonce dans le signifiant comme comportant cette duplicité interne de l'énoncé ; procès de l'énoncé et procès de l'acte de l'énonciation. Je vous ai mis l'accent sur la différence qui existe du Je en tant qu'impliqué dans un énoncé quelconque, du Je en tant qu'au même titre que quelque autre, c'est le sujet d'un procès énoncé par exemple — ce qui n'est d'ailleurs pas le seul mode d'énoncé — au Je en tant qu'il est impliqué dans toute énonciation, mais d'autant plus en tant qu'il s'annonce comme Je de l'énonciation.

Ce mode sous lequel il s'annonce comme le Je de l'énonciation, ce mode sous lequel il s'annonce n'est pas indifférent, s'il s'annonce en se nommant comme le fait la petite Anna Freud au début du message de son rêve. Je vous ai indiqué qu'il reste là quelque chose d'ambigu, c'est à savoir si ce Je, comme Je de l'énonciation, est authentifié ou non à ce moment. Je vous laisse entendre qu'il ne l'est pas encore et que c'est cela qui constitue la différence que Freud nous donne pour être celle qui distingue le désir du rêve chez l'enfant, du désir du rêve chez l'adulte ; c'est que quelque chose n'est pas encore achevé, précipité par la structure, ne s'est pas encore distingué dans la structure qui est justement ce quelque chose dont je vous donnai ailleurs le reflet et la trace ; trace tardive puisqu'elle se trouve au niveau d'une épreuve qui, bien entendu, suppose déjà des conditions très définies par l'expérience, qui ne permettent pas de préjuger dans son fond ce qu'il en est dans le sujet, mais

la difficulté qui reste encore longtemps pour le sujet de distinguer ce Je de l'énonciation du Je de l'énoncé, et qui se traduit par cet achoppement encore tardif devant le test que le hasard et le flair du psychologue ont fait choisir par Binet sous la forme : « J'ai trois frères : Paul, Ernest et moi » ; la difficulté qu'il y a à ce que l'enfant ne tienne pas pour ce qu'il faut d'ailleurs, cet énoncé : à savoir que le sujet ne sache pas encore se décompter.

Mais cette trace que je vous ai marquée est quelque chose, un indice, et il y en a d'autres, de cet élément essentiel que constitue la distinction, la différence pour le sujet du Je de l'énonciation et du Je de l'énoncé. Or, je vous l'ai dit, nous prenons les choses non pas par une déduction, mais par une voie dont je ne peux pas dire qu'elle est empirique puisqu'elle est déjà tracée, qu'elle a déjà été construite par Freud quand il nous dit que le désir du rêve chez l'adulte est un désir qui, lui, est emprunté et qui est la marque d'un refoulement, d'un refoulement qu'à ce niveau il apporte comme étant une censure. Quand il entre dans le mécanisme de cette censure, quand il nous montre ce que c'est qu'une censure, à savoir les impossibilités d'une censure, car c'est là-dessus qu'il met l'accent, c'est là-dessus que j'essayai de vous faire un instant arrêter votre réflexion en vous disant une espèce de contradiction interne qui est celle de tout non-dit au niveau de l'énonciation, je veux dire cette contradiction interne qui structure le "Je ne dis pas que".

Je vous l'ai dit l'autre jour sous diverses formes humoristiques : "Celui qui dira telle ou telle chose de tel ou tel personnage dont il faut respecter les paroles, ne pas offenser, disais-je, aura affaire à moi !" Qu'est-ce à dire si ce n'est qu'en proférant cette prise de parti qui évidemment est ironique, je prononce, je me trouve prononcer précisément ce qu'il y a à ne pas dire. Et Freud, lui-même, a souligné amplement quand il nous montre le mécanisme, l'articulation, le sens du rêve, combien fréquemment le rêve emprunte cette voie, c'est-à-dire que ce qu'il articule comme ne devant pas être dit est justement ce qu'il a à dire, et ce par quoi passe ce qui dans le rêve est effectivement dit.

Ceci nous porte à quelque chose qui est lié à la structure la plus profonde du signifiant. Je voudrais un instant m'y arrêter encore car cet élément, ce ressort du "Je ne dis pas" comme tel, ce n'est pas pour rien que Freud, dans son article de la *Verneinung*, le met à la racine même de la phrase la plus primitive dans laquelle le sujet se constitue comme tel et se constitue spécialement comme inconscient. Le rapport de cette *Verneinung* avec la *Bejahung*

la plus primitive — avec l'accès d'un signifiant dans la question, car c'est cela une *Bejahung* — c'est quelque chose qui commence à se poser. Il s'agit de savoir toujours ce qui se pose au niveau le plus primitif : est-ce, par exemple, le couple bon et mauvais ? Selon que nous choisissons ou ne choisissons pas tel ou tel de ces termes primitifs, déjà nous optons pour toute une théorisation, toute une orientation de notre pensée analytique et vous savez le rôle qu'a joué ce terme de bon et de mauvais dans une certaine spécification de la voie analytique ; c'est certainement un couple très primitif.

Sur ce non-dit et sur la fonction du *ne*, du *ne* dans le "Je ne dis pas", c'est là-dessus que je m'arrêterai un instant avant de faire un pas de plus, car je crois que c'est là l'articulation essentielle ; cette sorte de *ne* du "Je ne dis pas" qui fait que précisément en disant que l'on ne le dit pas, on le dit — chose qui paraît presque une sorte d'évidence par l'absurde — c'est quelque chose à quoi il faut nous arrêter en rappelant ce que je vous ai déjà indiqué comme étant la propriété la plus radicale si l'on peut dire, du signifiant et, si vous vous souvenez, j'ai déjà essayé de vous porter sur la voie d'une image, d'un exemple vous montrant à la fois le rapport qu'il y a entre le signifiant et une certaine espèce d'indice ou de signe que j'ai appelé la trace que déjà lui-même porte, la marque de je ne sais quelle espèce d'envers de l'empreinte du réel.

Je vous ai parlé de Robinson Crusoé et du pas, de la trace du pas de Vendredi[1], et nous nous sommes arrêtés un instant à ceci : est-ce déjà là le signifiant ? Et je vous ai dit que le signifiant commence non pas à la trace, mais à ceci qu'on efface la trace, et ce n'est pas la trace effacée qui constitue le signifiant, c'est quelque chose qui se pose comme pouvant être effacé qui inaugure le signifiant ; autrement dit, Robinson Crusoë efface la trace du pas de Vendredi mais que fait-il à la place ? S'il veut la garder, cette place du pied de Vendredi, il fait au minimum une croix, c'est-à-dire une barre et une autre barre sur celle-ci : ceci est le signifiant spécifique. Le signifiant spécifique est quelque chose qui se présente comme pouvant être effacé lui-même et qui justement dans cette opération de l'effacement comme tel subsiste. Je veux dire que le signifiant effacé, déjà se présente comme tel, avec ses propriétés propres au non-dit. En tant qu'avec la barre j'annule ce signifiant, je le perpétue comme tel indéfiniment, j'inaugure la dimension du signifiant comme telle. Faire une croix c'est à proprement parler ce qui n'existe dans aucune forme de repérage qui soit permise d'aucune façon. Il ne faut pas croire que les êtres non-parlants, les animaux, ne repèrent rien, mais qu'ils ne laissent

pas intentionnellement avec le dit, mais avec les traces des traces. Nous reviendrons, quand nous aurons le temps, sur les mœurs de l'hippopotame, nous verrons ce qu'il laisse sur ses pas à dessein pour ses congénères.

Ce que laisse l'homme derrière lui c'est un signifiant, c'est une croix, c'est une barre en tant que barrée, en tant que recouverte par une autre barre d'une part, qui indique que comme telle elle est effacée. Cette fonction du non du nom, en tant qu'il est le signifiant qui s'annule lui-même, est quelque chose qui, assurément, mérite à soi tout seul un très long développement. Il est très frappant de voir à quel point les logiciens, pour être comme toujours trop psychologues, ont dans leur classification, dans leur articulation de la négation, ont laissé de côté étrangement le plus originel. Vous savez, ou vous ne savez pas, et après tout je n'ai pas l'intention de vous faire entrer dans les différents modes de la négation, je veux simplement vous dire que plus originellement — que tout ce qui peut s'articuler dans l'ordre du concept, dans l'ordre de ce qui distingue le sens de la négation, de la privation, etc. —, plus originellement c'est dans le phénomène du parler, dans l'expérience, dans l'empirisme linguistique que nous devons trouver à l'origine ce qui pour nous est plus important, et c'est pour cela qu'à cela seul, je m'arrêterai.

Et ici je ne puis, au moins pour un instant, ne pas faire état de quelques recherches qui ont valeur d'expérience et nommément celle qui a été le fait d'Édouard Pichon qui fut, comme vous le savez, un de nos aînés psychanalystes, qui est mort au début de la guerre d'une grave maladie cardiaque. Édouard Pichon, à propos de la négation, a fait cette distinction dont il faut au moins que vous ayez un petit aperçu, une petite notion, une petite idée. Il s'est aperçu de quelque chose, il aurait bien voulu en logicien — manifestement il voulait être psychologue, il nous a écrit que ce qu'il fait c'est une sorte d'exploration "*Des mots à la pensée*[2]". Comme beaucoup de monde, il est susceptible d'illusions sur lui-même car, heureusement, c'est ce qu'il y a précisément de plus faible dans son ouvrage, cette prétention de remonter des mots à la pensée. Mais, par contre, il se trouvait être un admirable observateur, je veux dire qu'il avait un sens de l'étoffe langagière qui fait qu'il nous a beaucoup plus renseignés sur les mots que sur la pensée. Et quant aux mots, et quant à cet usage de la négation — c'est spécialement en français qu'il s'est arrêté sur cet usage de la négation — et là, il n'a pas pu ne pas faire cette trouvaille qui fait cette distinction, qui s'articule dans cette distinction qu'il fait, du « forclusif » et du « discordantiel ».

Je vais vous donner des exemples tout de suite de la distinction qu'il en fait. Prenons une phrase comme : "Il n'y a personne ici", ceci est forclusif, il est exclu pour l'instant qu'il y ait ici quelqu'un. Pichon s'arrête à ceci de remarquable que chaque fois qu'en français nous avons affaire à une forclusion pure et simple, il faut toujours que nous employions deux termes : un *ne* et puis quelque chose qui ici est représenté par le "personne", qui pourrait l'être par le "pas" : "Je n'ai pas où loger", "Je n'ai rien à vous dire" par exemple. D'autre part, il remarque qu'un très grand nombre d'usages du *ne* et justement les plus indicatifs — là comme partout, ceux qui posent les problèmes les plus paradoxaux — se manifestent toujours, c'est-à-dire que d'abord jamais un *ne* pur et simple — ou presque jamais — n'est mis en usage pour indiquer la pure et simple négation, ce qui, par exemple en allemand ou en anglais, s'incarnera dans le *nicht* ou dans le *not.* Le *ne* à lui tout seul, livré à lui-même, exprime ce qu'il appelle une « discordance » et cette « discordance » est très précisément quelque chose qui se situe entre le procès de l'énonciation et le procès de l'énoncé.

Pour tout dire et pour illustrer tout de suite ce dont il s'agit, je vais justement vous donner l'exemple sur lequel effectivement Pichon s'arrête le plus car il est spécialement illustratif : c'est l'emploi de ces *ne* que les gens qui ne comprennent rien, c'est-à-dire les gens qui veulent comprendre, appellent le « ne explétif ». Je vous le dis parce que j'ai déjà amorcé cela la dernière fois, j'y ai fait allusion à propos d'un article qui m'avait paru légèrement scandaleux dans *Le Monde,* sur soi-disant le « ne explétif » ; ce « ne explétif » — qui n'est pas un « ne explétif », qui est un *ne* tout à fait essentiel à l'usage de la langue française — est celui qui se trouve dans la phrase telle que : "Je crains qu'il ne vienne". Chacun sait que "Je crains qu'il ne vienne" veut dire "Je crains qu'il vienne" et non pas "Je crains qu'il ne vienne pas" mais, en français, on dit : "Je crains qu'il ne vienne".

En d'autres termes, le français à ce point de son usage linguistique saisit, si je puis dire, le *ne* quelque part au niveau si l'on peut dire, de son errance, de sa descente d'un procès de l'énonciation où le *ne* porte sur l'articulation de l'énonciation, porte sur le signifiant pur et simple dit en acte : "Je ne dis pas que…", "Je ne dis pas que je suis ta femme" par exemple, au *ne* de l'énoncé où il est : "Je ne suis pas ta femme".

Sans aucun doute ne sommes-nous pas ici pour faire la genèse du langage, mais quelque chose est impliqué même dans notre expérience. Ceci, c'est ce

que je veux vous montrer qui nous indique en tout cas l'articulation que donne Freud du fait de la négation, implique que la négation descende de l'énonciation à l'énoncé ; et comment en serions-nous étonnés puisqu'après tout, toute négation dans l'énoncé comporte un certain paradoxe, puisqu'elle pose quelque chose pour le poser en même temps — disons dans un certain nombre de cas — comme non-existant, entre les deux, quelque part, quelque part entre l'énonciation et l'énoncé et dans ce plan où s'instaurent les discordances, où quelque chose dans ma crainte devance le fait qu'il vienne et, souhaitant qu'il ne vienne pas, se peut-il autrement que d'articuler ce "Je crains qu'il vienne" comme un "Je crains qu'il ne vienne" accrochant au passage, si je puis dire, ce *ne* de « discordance » qui se distingue comme tel dans la négation du *ne* forclusif.

Vous me direz, ceci est un phénomène particulier à la langue française, vous l'avez vous-même évoqué tout à l'heure en parlant du *nicht* allemand ou du *not* anglais. Bien entendu, seulement l'important n'est pas là, l'important est que dans la langue anglaise par exemple, où nous articulons des choses analogues, à savoir que nous nous apercevrons — et cela je ne peux pas vous faire y assister puisque je ne suis pas ici pour vous faire un cours de linguistique — que c'est quelque chose d'analogue qui se manifeste dans le fait qu'en anglais par exemple, la négation ne peut pas s'appliquer d'une façon purement…, pure et simple au verbe en tant qu'il est le verbe de l'énoncé, le verbe désignant le procès dans l'énoncé ; on ne dit pas : *"I eat not"*, mais *"I don't eat"*. En d'autres termes, il se trouve que nous avons des traces dans l'articulation du système linguistique anglais de ceci, c'est que pour tout ce qui est de l'ordre de la négation, l'énoncé est amené à emprunter une forme qui est calquée sur l'emploi d'un auxiliaire, l'auxiliaire étant typiquement ce qui dans l'énoncé introduit la dimension du sujet. *"I don't eat"*, *"I won't eat"* ou *"I won't go"* qui est à proprement parler "Je n'irai pas", qui n'implique pas seulement le fait, mais la résolution du sujet à ne pas y aller, le fait que pour toute négation en tant qu'elle est négation pure et simple, quelque chose comme une dimension auxiliaire apparaît et ici dans la langue anglaise, la trace de ce quelque chose qui relie essentiellement la négation à une sorte de position originelle de l'énonciation comme telle.

Le deuxième temps ou étape de ce que la dernière fois j'ai essayé d'articuler devant vous, est constitué par ceci : que pour vous montrer par quel chemin, par quelle voie le sujet s'introduit à cette dialectique de l'Autre en

tant qu'elle lui est imposée par la structure même de cette différence de l'énonciation et de l'énoncé, je vous ai menés par une voie que j'ai faite, je vous l'ai dit, exprès empirique (ce n'est pas la seule), je veux dire que j'y introduis l'histoire réelle du sujet.

Je vous ai dit que le pas suivant de ce par quoi à l'origine le sujet se constitue dans le procès de la distinction de ce Je de l'énonciation d'avec le Je de l'énoncé, c'est la dimension du "n'en rien savoir", pour autant qu'il l'éprouve, qu'il l'éprouve en ceci que c'est sur fond de ce que l'Autre sait tout de ses pensées, — puisque ses pensées sont, par nature et structuralement à l'origine, ce discours de l'Autre — que c'est dans la découverte que, c'est un fait, que l'Autre n'en sait rien de ses pensées, que s'inaugure pour lui cette voie qui est celle que nous cherchons : la voie par où le sujet va développer cette exigence contradictoire du non-dit, et trouver le chemin difficile par où il a à effectuer ce non-dit dans son être et devenir cette sorte d'être auquel nous avons affaire, c'est-à-dire un sujet qui a la dimension de l'inconscient. Car c'est cela le pas essentiel que, dans l'expérience de l'homme, nous fait faire la psychanalyse, c'est ceci : c'est qu'après de longs siècles où la philosophie s'est, en quelque sorte, je dirais, obstinée et de plus en plus, à mener toujours plus loin ce discours dans lequel le sujet n'est que le corrélatif de l'objet dans le rapport de la connaissance — c'est-à-dire que le sujet est ce qui est supposé par la connaissance des objets, cette sorte de sujet étrange dont je ne sais plus où j'ai dit quelque part qu'il pouvait faire les dimanches du philosophe, parce que le reste de la semaine, c'est-à-dire pendant le travail bien entendu, tout un chacun peut le négliger abondamment, ce sujet qui n'est que l'ombre en quelque sorte et la doublure des objets — ce quelque chose qui est oublié dans ce sujet, [c'est] à savoir que le sujet est le sujet qui parle.

Nous ne pouvons plus l'oublier uniquement à partir d'un certain moment, à savoir le moment où son domaine de sujet qui parle tient tout seul, qu'il soit là ou qu'il ne soit pas là. Ce qui change complètement la nature de ses relations à l'objet, c'est ce point crucial de la nature de ses relations à l'objet qui s'appelle justement le désir. C'est dans ce champ que nous essayons d'articuler les rapports du sujet à l'objet au sens où ils sont des rapports de désir, car c'est dans ce champ que l'expérience analytique nous apprend qu'il a à s'articuler. Le rapport du sujet à l'objet n'est pas un rapport de besoin, le rapport du sujet à l'objet est un rapport complexe que j'essaye précisément d'articuler devant vous.

Pour l'instant commençons d'indiquer ceci : c'est parce qu'il se situe là, ce rapport d'articulation du sujet à l'objet, que l'objet se trouve être ce quelque chose qui n'est pas le corrélatif et le correspondant d'un besoin du sujet, mais ce quelque chose qui supporte le sujet au moment précisément où il a à faire face, si l'on peut dire, à son existence, qui supporte le sujet dans son existence, dans son existence au sens le plus radical, à savoir en ceci justement qu'il existe dans le langage ; c'est-à-dire qu'il consiste en quelque chose qui est hors de lui, en quelque chose qu'il ne peut saisir dans sa nature propre de langage qu'au moment précis où lui, comme sujet, doit s'effacer, s'évanouir, disparaître derrière un signifiant, ce qui est précisément le point, si l'on peut dire, "panique" autour duquel il a à se raccrocher à quelque chose et c'est justement à l'objet en tant qu'objet du désir qu'il se raccroche.

Quelque part quelqu'un que, pour ne pas faire d'embrouilles, je ne vais pas nommer tout de suite aujourd'hui, quelqu'un de tout à fait contemporain (mort), a écrit : « Arriver à apprendre ce que l'avare… Arriver à savoir ce que l'avare a perdu quand on lui a volé sa cassette, on apprendrait beaucoup[3] ». C'est exactement ce que nous avons à apprendre, je veux dire à apprendre pour nous-mêmes et à apprendre aux autres. L'analyse est le premier lieu, la première dimension dans laquelle on peut répondre à cette parole, et bien entendu, parce que l'avare est ridicule, — c'est-à-dire beaucoup trop proche de l'inconscient pour que vous puissiez le supporter — il va falloir que je trouve un autre exemple plus noble pour vous faire saisir ce que je veux dire.

Je pourrais commencer à vous l'articuler dans les mêmes termes que tout à l'heure en ce qui concerne l'existence et dans deux minutes vous allez me prendre pour un existentialiste, et ce n'est pas ce que je désire. Je vais prendre un exemple dans *La Règle du jeu*, le film de Jean Renoir. Quelque part le personnage qui est joué par Dalio, qui est le vieux personnage comme on en voit dans la vie dans une certaine zone sociale — et il ne faut pas croire que ce soit même limité à cette zone sociale — c'est un collectionneur d'objets et plus spécialement de boîtes à musique. Rappelez-vous, si vous vous souvenez encore de ce film, du moment où Dalio découvre devant une assistance nombreuse sa dernière découverte : une plus spécialement belle boîte à musique. À ce moment là, le personnage littéralement est dans cette position que nous pourrions appeler et que nous devons appeler exactement celle de la pudeur : il rougit, il s'efface, il disparaît, il est très gêné. Ce qu'il a montré il l'a montré. Mais comment ceux qui sont là pourraient-ils comprendre que nous

nous trouvons là, à ce niveau, à ce point d'oscillation que nous saisissons, qui se manifeste, à l'extrême, dans cette passion pour l'objet du collectionneur ? C'est une des formes de l'objet du désir.

Ce que le sujet montre ne serait rien d'autre que le point majeur, le plus intime de lui-même ; ce qui est supporté par cet objet, c'est justement ce qu'il ne peut dévoiler, fût-ce à lui-même, c'est ce quelque chose qui est au bord même du plus grand secret. C'est cela, c'est dans cette voie que nous devons chercher à savoir ce qu'est pour l'avare sa cassette. Il faut que nous fassions certainement un pas de plus pour être tout à fait au niveau de l'avare et c'est pour cela que l'avare ne peut être traité que par la comédie.

Mais donc ce dont il s'agit, ce par quoi nous sommes introduits est ceci : c'est que ce dans quoi, à partir d'un certain moment, le sujet se trouve engagé, c'est à ceci, à articuler son vœu en tant que secret. Le vœu, ce qui est le vœu s'exprime comment ? Dans ces formes de la langue auxquelles j'ai fait allusion la dernière fois, pour lesquelles selon les langues, les modes, les registres, les cordes diverses ont été inventées. Ne vous fiez pas toujours là-dessus à ce que disent les grammairiens, le subjonctif n'est pas aussi subjonctif qu'il en a l'air et le type de vœu… — je cherche dans ma mémoire quelque chose qui puisse en quelque sorte vous l'imager et, je ne sais pas pourquoi, m'est revenu du fond de ma mémoire ce petit poème que j'ai eu quelque peine d'ailleurs à recomposer, voire à re-situer :

« Être une belle fille
blonde et populaire
qui mette de la joie dans l'air
lorsqu'elle sourit
donne de l'appétit
aux ouvriers
de Saint-Denis[4] ».

Ceci a été écrit par une personne qui est notre contemporaine, poétesse discrète mais dont l'une des caractéristiques est d'être petite et noire et qui sans aucun doute exprime, dans sa nostalgie de donner de l'appétit aux ouvriers de Saint Denis, quelque chose qui peut s'attacher assez fortement à tel ou tel moment de ses rêveries idéologiques. Mais on ne peut pas non plus dire que ce soit là son occupation ordinaire.

Ce sur quoi je voudrais vous faire un instant vous arrêter, autour de ce phénomène qui est un phénomène poétique, c'est d'abord ceci que nous y

trouvons quelque chose d'assez important quant à la structure temporelle. Peut-être est-ce là la forme pure, je ne dis pas du vœu mais du souhaité, c'est-à-dire de ce qui dans le vœu est énoncé comme souhaité. Disons que le sujet primitif est élidé, mais ceci ne veut rien dire, il n'est pas élidé parce que ce qui est articulé ici c'est le souhaité, c'est quelque chose qui se présente à l'infinitif, comme vous le voyez, et dont — si vous essayez de vous introduire à l'intérieur de la structure — vous verrez que ceci se situe dans une position, une position d'être devant le sujet et de le déterminer rétroactivement. Il ne s'agit là ni d'une aspiration pure et simple, ni d'un regret : il s'agit de quelque chose qui se pose devant le sujet comme le déterminant rétroactivement dans un certain type de l'être.

Ceci se situe tout à fait en l'air. Il n'en reste pas moins que c'est comme ceci que le souhaité s'articule, nous donnant déjà quelque chose qu'il y a lieu de retenir quand nous cherchons à donner un sens à la phrase par où se termine *La Science des rêves*, à savoir que « Le désir indestructible modèle le présent à l'image du passé[5] ». Ceci dont nous entendons le ronron comme quelque chose que nous inscrivons tout de suite au bénéfice de la répétition ou de l'après-coup n'est peut-être pas sûr, à y regarder de très près : c'est à savoir que si le désir indestructible modèle le présent à l'image du passé, c'est peut-être parce que, comme la carotte de l'âne, il est toujours devant le sujet, produisant toujours rétroactivement les mêmes effets.

Ceci nous introduit du même coup, à l'ambiguïté de cet énoncé par ses caractéristiques structurales parce qu'après tout, le caractère si l'on peut dire gratuit de cette énonciation a quelques conséquences dans lesquelles rien ne nous retient de nous engager. Je veux dire que rien ne nous retient de nous engager dans la remarque suivante : que ce vœu poétiquement exprimé (intitulé comme par hasard — m'étant reporté au texte — *Vœux secrets*, c'est donc cela que j'avais retrouvé dans ma mémoire après vingt cinq ou quelques trente ans, en cherchant quelque chose qui nous porterait au secret du vœu), ce vœu secret bien entendu, se communique. Car c'est là tout le problème, comment communiquer aux autres quelque chose qui s'est constitué comme secret ? Réponse : par quelque mensonge, car en fin de compte ceci — pour nous qui sommes un tout petit peu plus malins que les autres — peut se traduire : « Aussi vrai que je suis *une belle fille blonde et populaire*, je désire mettre *de la joie dans l'air* et donner de *l'appétit aux ouvriers de Saint-Denis* » et il n'est pas dit que tout être, ni même généreux, même poétique, même

poétesse, ait tellement envie que cela de mettre de la joie dans l'air. Après tout pourquoi ? Pourquoi, sinon dans le fantasme, sinon dans le fantasme et pour démontrer à quel point l'objet du fantasme est métonymique ? C'est-à-dire que c'est la joie qui va circuler comme cela — quant aux ouvriers de Saint-Denis, ils ont bon dos, qu'ils se partagent l'affaire entre eux, ils sont en tous cas déjà assez nombreux pour que l'on ne sache pas auquel s'adresser…

Sur cette digression, je vous introduis à la structure du vœu par la voie de la poésie. Nous pouvons maintenant y entrer par la voie des choses sérieuses, c'est-à-dire par le rôle effectif que le désir joue, et ce désir dont nous avons vu, comme il fallait s'y attendre, qu'il devait bien en effet, avoir à trouver sa place quelque part entre ce point d'où nous sommes partis en disant que le sujet s'y aliène, essentiellement dans l'aliénation de l'appel, de l'appel du besoin, pour autant qu'il a à entrer dans les défilés du signifiant ; et cet au-delà où va s'introduire comme essentielle la dimension du non-dit, il faut bien qu'il s'articule quelque part.

Nous le voyons dans ce rêve que j'ai choisi, ce rêve qui est un rêve assurément des plus problématiques en tant que rêve de l'apparition d'un mort. Ce rêve de l'apparition d'un mort, dont Freud — à la page 433 de la *Traumdeutung* dans l'édition allemande, à la page 366 et à la page 367 de *La Science des rêves*[6], — concernant l'apparition des morts, est très loin de nous avoir encore tout à fait livré leur secret, encore que déjà il y articule beaucoup de choses, ceci est essentiel. Et c'est à ce propos que Freud a marqué avec le plus d'accent tout au long de cette analyse des rêves dans la *Traumdeutung*, ce qu'il y a de profond dans le premier abord qui a été celui de la psychologie de l'inconscient, à savoir l'ambivalence des sentiments à l'égard des êtres aimés et respectés. C'est quelque chose d'ailleurs qui, dans le rêve dont j'ai fait le choix pour commencer d'essayer d'articuler devant vous la fonction du désir dans le rêve, est réabordé.

Vous avez pu voir que j'ai fait la relecture récente de la *Traumdeutung* dans la première édition à certaines fins et qu'en même temps, la dernière fois, j'avais fait une allusion au fait que, la *Traumdeutung,* on oublie toujours ce qu'il y a dedans. J'avais oublié qu'en 1930 ce rêve avait été rajouté. Il a d'abord été rajouté en note peu après la publication dans les *Sammlung Kleiner Schriften für Neurosen Lehre*, 1913, tome III, page 271 de la 2e édition, et puis dans l'édition de 1930, il est rajouté dans le texte, il est donc dans le texte de la *Traumdeutung.*

Ce rêve est ainsi constitué, je vous le répète : le sujet voit apparaître son père devant lui, — ce père qu'il vient de perdre après une maladie qui a constitué pour lui de longs tourments — il le voit apparaître devant lui et il est pénétré, nous dit le texte, d'une profonde douleur à la pensée que son père est mort et qu'***« il ne le savait pas »***, formulation dont Freud insiste sur son caractère résonnant absurdement, dont il dit qu'il se complète, il se comprend si l'on ajoute qu'il était mort « selon son vœu » : qu'il ne savait pas que c'était selon son vœu, bien entendu, qu'il était mort.

Voici ce que j'inscris sur le graphe selon l'étagement suivant :

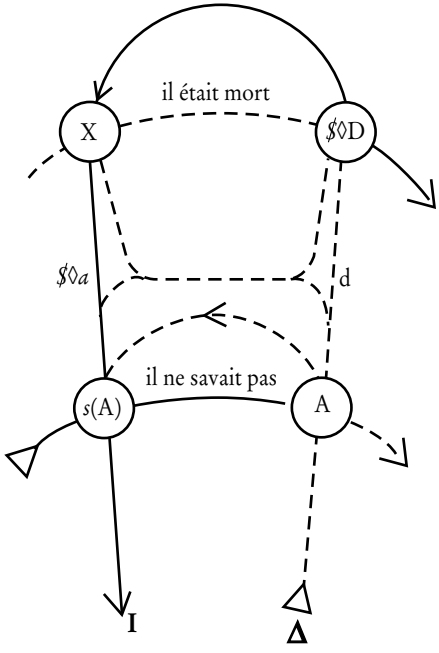


***« Il ne savait pas »*** se rapporte essentiellement à la dimension de la constitution du sujet, pour autant que c'est sur un ***« Il ne savait pas »*** inutile que le sujet a à se situer, et c'est précisément là — ce que nous allons tâcher de voir dans le détail, à l'expérience — qu'il a à se constituer lui-même comme ne sachant pas, seul point d'issue qui lui est donné pour que ce qui est non-dit prenne effectivement portée de non-dit.

C'est au niveau de l'énoncé que cela se fait mais, sans aucun doute, aucun énoncé de ce type ne peut se faire, sinon comme supporté par la sous-jacence d'une énonciation, car pour tout être qui ne parle pas — nous en avons des preuves — ***« Il était mort »*** ne veut rien dire. Je dirai plus : nous en avons le test, jusqu'à l'indifférence immédiate que porte la plupart des animaux aux déchets, aux cadavres de leurs semblables dès lors qu'ils sont cadavres. Pour qu'un animal s'attache à un défunt, on cite l'exemple des chiens, il faut précisément que le chien soit dans cette posture exceptionnelle de faire que s'il n'a pas d'inconscient, il a un surmoi— c'est-à-dire que quelque chose soit entré en jeu qui permette ce qui est de l'ordre d'une certaine ébauche d'articulation signifiante. Mais laissons ça de côté.

Que cet ***« Il était mort »*** déjà suppose le sujet introduit à quelque chose qui est de l'ordre de l'existence, l'existence n'étant pas autre chose que le fait que le sujet à partir du moment où il se pose dans le signifiant ne peut plus se détruire, qu'il entre dans cet enchaînement intolérable, qui pour lui se déroule immédiatement dans l'imaginaire, qui fait qu'il ne peut plus se concevoir sinon comme rejaillissant toujours dans l'existence.

Ceci n'est pas construction de philosophe, je l'ai pu constater chez ceux qu'on appelle des "patients" et je me souviens d'une patiente, dont ce fut un des tournants de son expérience intérieure, qu'à un certain rêve, précisément où elle toucha sans aucun doute, pas à n'importe quel moment de son analyse, à quelque chose d'appréhendé, de vécu oniriquement qui n'était autre qu'une sorte de sentiment pur d'existence, d'exister si l'on peut dire d'une façon indéfinie. Et du sein de cette existence rejaillissait toujours pour elle une nouvelle existence et celle-ci s'étendant, pour son intuition intime si l'on peut dire, à perte de vue ; l'existence étant appréhendée et sentie comme quelque chose qui, de par sa nature, ne peut s'éteindre qu'à toujours rejaillir plus loin, et ceci était accompagné pour elle, précisément d'une douleur intolérable.

Ceci est quelque chose qui est tout proche de ce que nous donne le contenu du rêve. Car enfin, qu'avons-nous ? Nous avons ici un rêve qui est celui d'un fils. Il est toujours bon de faire remarquer à propos d'un rêve que celui qui le fait c'est le rêveur ; il faut toujours s'en souvenir quand on commence à parler du personnage du rêve.

Qu'avons-nous ici ? Le problème de ce qu'on appelle "identification" se pose avec des facilités toutes particulières car dans le rêve nul besoin de dialectique pour penser qu'il y a quelque rapport d'identification entre le sujet et ses propres fantaisies de rêve.

Qu'avons-nous ? Nous avons le sujet qui est là devant son père, pénétré de la plus profonde douleur et en face de lui nous avons le père qui ne sait pas qu'il est mort — ou plus exactement, car il faut bien le mettre au temps où le sujet l'appréhende et nous le communique, ***« Il ne savait pas »***. J'y insiste sans pouvoir tout a fait y insister jusqu'au bout pour l'instant, mais j'entends toujours ne pas vous donner des choses approximatives qui me mènent quelquefois à l'obscurité ; puisqu'aussi bien cette règle de conduite m'empêche de ne vous donner les choses qu'à peu près, et comme je ne peux pas les préciser tout de suite, naturellement cela laisse des portes ouvertes.

Néanmoins, il est important pour ce qui est du rêve, de vous souvenir que la façon dont il nous est communiqué est toujours un énoncé.

Le sujet nous rend compte de quoi ? D'un autre énoncé, mais il n'est pas du tout suffisant de dire cela. D'un autre énoncé qu'il nous présente comme une énonciation, car c'est un fait que le sujet nous raconte le rêve pour que précisément, nous en cherchions la clef, le sens, c'est-à-dire ce qu'il veut dire ; c'est-à-dire pour tout autre chose que l'énoncé qu'il nous rapporte. Le fait donc que ceci, ***« il ne savait pas »***, soit dit à l'imparfait a dans cette perspective tout à fait son importance. ***« Il ne savait pas »***, dans ce que je vous énonce — ceci pour ceux que la question des rapports du rêve avec la parole par laquelle nous le recueillons [intéresse] — peut aborder dans le dessin le premier plan du clivage (1).

Mais continuons. Voilà donc comment les choses se répartissent :

D'un côté (2), du côté de ce qui se présente dans le rêve comme le sujet, quoi ? Un affect, la douleur, douleur de quoi ? « Qu'il était mort » ;

Et de l'autre côté (3), correspondant de cette douleur : ***« il ne savait pas »*** quoi ? La même chose : « qu'il était mort ». Freud nous dit que s'y trouve son sens et implicitement son interprétation, et cela a l'air d'être tout simple. Je vous ai quand même suffisamment indiqué que cela ne l'était pas.

— En complément (4) : « selon son vœu ».

| (2) côté sujet | (3) autre côté |
|---|---|
| Douleur | Il ne savait pas |
| (1) Qu'il était mort | Qu'il était mort |

(4) Selon son vœu

Mais qu'est-ce que ceci veut dire ? Si nous sommes — comme Freud nous indique formellement de le faire, non pas simplement dans ce passage, mais dans celui auquel je vous ai priés de vous reporter, concernant le refoulement — si nous sommes au niveau du signifiant, vous devez voir tout de suite que nous pouvons faire de ce « selon son vœu » plus d'un usage. « Il était mort selon son vœu », à quoi cela nous porte-t-il ? Il me semble que certains d'entre vous au moins peuvent se souvenir de ce point où autrefois, je vous ai menés, celui du sujet qui, après avoir épuisé sous toutes les formes la voie

du désir, (en tant qu'il est du sujet non connu, et le châtiment de quel crime ? d'aucun autre crime que celui d'avoir justement existé dans ce désir) se trouve mené au point où il n'a plus d'autre exclamation à proférer que ce μη φυναι *(mé phûnai),* ce « ne pas être né » où aboutit l'existence arrivée à l'extinction, très précisément, de son désir. Et cette douleur que ressent le sujet dans le rêve — n'oublions pas que c'est un sujet dont nous ne savons rien d'autre que cet antécédent immédiat qu'il a vu mourir son père dans les affres d'une longue maladie pleine de tourments — cette douleur est proche dans l'expérience, de cette douleur de l'existence quand plus rien d'autre ne l'habite que cette existence elle-même, et que tout, dans l'ex-cès de la souffrance, tend à abolir ce terme indéracinable qu'est le désir de vivre.

Cette douleur d'exister, d'exister quand le désir n'est plus là, si elle a été vécue par quelqu'un, ça a été par celui qui est loin d'être un étranger pour le sujet; mais en tout cas ce qui est clair, c'est que dans le rêve, cette douleur le sujet la savait. Le sens de cette douleur, nous ne saurons jamais si celui qui l'éprouva dans le réel le savait ou ne le savait pas, mais par contre, ce qui est sensible, c'est que ni dans le rêve bien sûr, ni hors du rêve très sûrement — avant que l'interprétation nous y conduise — le sujet, lui, ne sait pas que ce qu'il assume c'est cette douleur-là en tant que telle. Et la preuve c'est qu'il ne peut dans le rêve l'articuler que d'une façon fidèle, cynique, qui répond absurdement à quoi ? Freud y répond si nous nous reportons au petit chapitre de *La Traumdeutung* où il parle des rêves absurdes, très spécialement à propos de ce rêve — et c'est une confirmation de ce que j'essayais de vous articuler ici avant de l'avoir relu — nous verrons qu'il précise que si le sentiment d'absurdité est souvent lié dans les rêves à cette sorte de contradiction, lié à la structure de l'inconscient lui-même et qui débouche dans le risible, dans certains cas, cet absurde — il le dit à propos de ce rêve — s'introduit dans le rêve comme élément de quoi ? Comme élément expressif d'une répudiation particulièrement violente du sens ici désigné et assurément en effet, le sujet peut voir que son père ne savait pas son vœu, lui, du sujet: que son père meure pour en finir avec ses souffrances. C'est-à-dire qu'à ce niveau là, il sait lui, le sujet, quel est son vœu.

Il peut voir ou ne pas voir, tout dépend du point de l'analyse où il en est, que ce vœu ce fut le sien dans le passé, que son père meure — et non pas pour son père, mais pour lui, le sujet qui était son rival. Mais ce qu'il ne peut pas voir du tout, au point où il en est, c'est ceci qu'en assumant la douleur de son

père sans le savoir, ce qui est visé c'est de maintenir devant lui, dans l'objet, cette ignorance qui lui est absolument nécessaire, celle qui consiste à ne pas savoir qu'il vaut mieux ne pas être né. Il n'y a rien au dernier terme de l'existence que la douleur d'exister, plutôt l'assumer comme celle de l'autre qui est là et qui parle toujours comme moi, le rêveur, je continue à parler, que de voir se dénuder ce dernier mystère qui n'est quoi en fin de compte ? que le contenu le plus secret de ce vœu — celui dont nous n'avons aucun élément dans le rêve lui-même si ce n'est ce que nous savons par la connaissance — ce qui est le contenu de ce vœu, c'est à savoir le vœu de la castration du père, c'est-à-dire le vœu par excellence qui, au moment de la mort du père, fait retour sur le fils parce que c'est à son tour d'être châtré. C'est-à-dire que ce qu'il ne faut à aucun prix voir — et je ne suis pas en train de poser pour l'instant les termes du point et du moment et des temps où doivent se poser donc, l'interprétation — il serait facile déjà sur ce schéma de vous montrer qu'il y a une première interprétation qui se fait tout de suite : il n'a aucune peine, il ne savait pas votre père, selon votre vœu, l'énonciation du vœu.

Nous sommes là au niveau de ce qui est déjà dans la ligne pleine de la parole du sujet et c'est très bien qu'il en soit ainsi, mais il faut qu'une certaine introduction de par l'analyste, soit telle que déjà quelque chose de problématique soit introduit dans cette remarque qui est de nature à faire surgir ce qui jusque là est refoulé et pointillé, à savoir qu'il était mort déjà depuis longtemps « selon son vœu », selon le vœu de l'œdipe ; et à faire surgir cela comme tel de l'inconscient.

Mais il s'agit de savoir, de donner sa pleine portée à ce quelque chose qui, comme tout à l'heure, va bien au-delà de la question de ce qu'est ce vœu car ce vœu de châtrer le père, avec son retour sur le sujet, est quelque chose qui va bien au-delà de tout désir justifiable. Si c'est, comme nous le disons, une nécessité structurante, une nécessité signifiante, — et ici le vœu n'est que le masque de ce qu'il y a de plus profond dans la structure du désir tel que le dénonce le rêve — ce n'est rien d'autre, non pas qu'un vœu, mais que l'essence du « selon », du rapport, de l'enchaînement nécessaire qui défend au sujet d'échapper à cette concaténation de l'existence en tant qu'elle est déterminée par la nature du signifiant.

Ce « selon », c'est là le point de ce que je veux vous faire remarquer, c'est qu'en fin de compte dans cette problématique de l'effacement du sujet, qui en l'occasion est son salut, dans ce point dernier où le sujet doit être voué à

une dernière ignorance, le ressort, la *Verdrängung*, c'est là le sens dans lequel j'ai essayé de vous introduire tout à fait à la fin de la dernière fois, repose tout entier ce ressort de la *Verdrängung*, sur non pas le refoulement de quelque chose de plein, de quelque chose qui se découvre, de quelque chose qui se voit et qui se comprenne, mais dans l'élision d'un pur et simple signifiant : du *nach*, du « selon », de ce qui signe l'accord ou la discordance, l'accord ou le discord entre l'énonciation et le signifiant, entre ce qui est du rapport dans l'énoncé de ce qui est dans les nécessités de l'énonciation. C'est autour de l'élision d'une clausule, d'un pur et simple signifiant, que tout subsiste et qu'en fin de compte, ce qui se manifeste dans le désir du rêve, c'est ceci qu'**« il ne savait pas »**. Qu'est-ce que veut dire le fait en l'absence de toute autre signification que nous ayons à notre portée ?

Nous verrons que quand nous prendrons un rêve de quelqu'un que nous connaissons mieux, car nous prendrons la prochaine fois un rêve de Freud, celui qui est tout près de celui-là, le rêve que Freud fait concernant son père, celui qu'il fait quand il le revoit sous la forme de Garibaldi ; là nous irons plus loin et nous verrons vraiment ce qu'est le désir de Freud. Et ceux qui me reprochent de ne pas faire assez état de l'érotisme anal en auront pour leur argent ! Mais pour l'instant restons en là, à ce rêve schématique, à ce rêve de la confrontation du sujet avec la mort.

Qu'est-ce que cela veut dire ? En appelant cette ombre c'est ce sens qui va tomber car cela veut dire que ce rêve n'est rien d'autre que : lui n'est pas mort, il peut souffrir à la place de l'autre. Mais derrière cette souffrance ce qui se maintient c'est le leurre autour duquel en ce moment crucial, il est le seul auquel il puisse encore s'accrocher, celui justement du rival, du meurtre du père, de la fixation imaginaire. Et c'est aussi là que nous reprendrons les choses la prochaine fois, autour de l'explication que je pense avoir suffisamment préparée par l'articulation d'aujourd'hui, l'élucidation de la formule suivante comme étant la formule constante du fantasme dans l'inconscient : ***$◊a.***

Ce rapport du sujet en tant qu'il est barré, annulé, aboli par l'action du signifiant et qu'il trouve son support dans l'autre, dans ce qui définit pour le sujet qui parle l'objet comme tel, à savoir que c'est à l'autre que nous essayerons d'identifier, que nous identifierons très rapidement parce que — ceux qui ont assisté à la première année de ce séminaire en ont entendu parler pendant un trimestre — cet autre, cet objet prévalent de l'érotisme humain, est

l'image du corps propre au sens large que nous lui donnerons. C'est là, dans l'occasion dans ce fantasme humain qui est fantasme de lui, et qui n'est plus qu'une ombre ; c'est là que le sujet maintient son existence, maintient le voile qui fait qu'il peut continuer d'être un sujet qui parle.

1 - LACAN J., *Les Psychoses,* Paris, 1981, Seuil. Leçon du 14 mars 1956.
2 - DAMOURETTE J. et PICHON Éd. : *Des mots à la pensée.* Essai de grammaire de la langue française. 1911-1927. Tome I. Éd. D'Artrey.
3 - WEIL S., (1947), *La Pesanteur et la Grâce.* Paris, Plon. 1988. Chap. « Désirer sans objet », p. 32. « Arriver à savoir exactement ce qu'a perdu l'avare à qui on a volé son trésor ; on apprendrait beaucoup. »
4 - DEHARME Lise, *Vœux secrets, in* Cahier de curieuse personne, Paris 1933. Éd. des Cahiers libres, p. 27. (Avec en exergue : « Des chansons sortaient de la bouche des égouts. » — Aragon).
5 - « Le rêve nous mène dans l'avenir puisqu'il nous montre nos désirs réalisés ; mais cet avenir présent, présent pour le rêveur, est modelé, par le désir indestructible, à l'image du passé », in *L'Interprétation des rêves, op. cit.,* p. 527.
6 - *Op. cit*., pp. 366-371.

# Leçon VI

*17 décembre 1958*

J'ai fait allusion la dernière fois à la grammaire française de Jacques Damourette et d'Édouard Pichon, éditeur P. d'Artrey[1]. Ce que j'ai dit de la négation, du forclusif et du discordantiel, est réparti en deux endroits de cette grammaire dans le deuxième volume où il y a ramassé tout un article sur la négation, qui fixe les données du forclusif et du discordantiel. Ce forclusif qui est si singulièrement incarné dans la langue française par ces "pas", "point" ou "personne", "rien", "goutte", "mie", qui portent en eux-mêmes ce signe de leur origine dans la trace, comme vous le voyez ; car tout cela, ce sont des mots qui désignent la trace, c'est là que l'action de forclusion, l'acte symbolique de forclusion est rejeté en français, le "ne" demeurant réservé à ce qu'il est plus originellement, au discordantiel.

La négation, dans son origine, dans sa racine linguistique est quelque chose qui émigre de l'énonciation vers l'énoncé, comme j'ai essayé de vous le montrer la dernière fois. Je vous ai montré en quoi on pouvait le représenter sur ce petit graphe dont nous nous servons. Nous en sommes restés, la dernière fois, à cette mise en position des termes, des éléments du rêve qu'**« il ne savait pas qu'il était mort »**, et c'est autour du « selon son vœu » que nous avions désigné le point d'incidence réel, pour autant que le rêve à la fois marque et porte le désir.

Il nous reste à continuer d'avancer pour nous demander en quoi et pourquoi une telle action est possible et j'avais, en terminant, montré autour de quoi j'entendais interroger cette fonction du désir telle quelle est articulée dans Freud, à savoir nommément, au niveau du désir inconscient. J'entendais

l'interroger autour de cette formule qui est celle à laquelle tout ce que nous avons montré de la structure de ce rêve, de ce en quoi il consiste, à savoir de cet affrontement : le sujet est un autre, un petit autre en l'occasion. Le père réapparaît vivant à propos du rêve et dans le rêve, et il se trouve être par rapport au sujet dans ce rapport dont nous avons commencé d'interroger les ambiguïtés, à savoir que c'est lui qui fait que le sujet se charge de ce que nous avons appelé la douleur d'exister ; c'est lui dont il a vu l'âme agoniser, dont il a souhaité la mort ; souhaité la mort pour autant que rien n'est plus intolérable que l'existence réduite à elle-même, cette existence au-delà de tout ce qui peut la soutenir, cette existence soutenue dans l'abolition précisément du désir.

Et nous avons indiqué d'y pressentir que [c'est] dans cette répartition, je dirais des fonctions intra-subjectives, qui fait que le sujet se charge de la douleur de l'autre, rejetant sur l'autre ce qu'il ne sait pas et qui n'est pas dans l'occasion autre chose que sa propre ignorance à lui, le sujet. L'ignorance dans laquelle c'est précisément du désir du rêve qu'il désire se soutenir, qu'il désire s'entretenir, et qu'ici le désir de mort prend son plein sens qui est le désir de ne pas s'éveiller, de ne pas s'éveiller au message qui est précisément celui qui est le plus secret, qui est porté par le rêve lui-même et qui est ceci, c'est que le sujet par la mort de son père est désormais affronté à la mort, ce dont jusque là la présence du père le protégeait. C'est-à-dire à ce quelque chose qui est lié à la fonction du père, à savoir ce quelque chose qui est là présent dans cette douleur d'exister, ce quelque chose qui est le point pivot autour de quoi tourne tout ce que Freud a découvert dans le complexe d'Œdipe, à savoir l'x, la signification de la castration. Telle est la fonction de la castration.

Que signifie assumer la castration ? La castration est-elle vraiment jamais assumée ? Cette sorte de point autour duquel viennent se briser les dernières vagues de l'*Analyse finie ou infinie,* comme dit Freud, qu'est-ce que c'est ? Et jusqu'à quel point dans ce rêve et à propos de ce rêve l'analyste n'est-il pas seulement en droit, n'est-il pas en position, en puissance, en pouvoir de l'interpréter ?

C'est ce sur quoi, à la fin de ce que nous disions la dernière fois de ce rêve, j'avais laissé la question posée : les trois façons de la part de l'analyste de réintroduire le « selon votre vœu ». La façon selon la parole du sujet, selon ce que le sujet a voulu et dont il a bien parfaitement le souvenir qui n'est point

ses rêves. Mais essentiellement je dirais, dans la position logique des termes, est-ce qu'au « selon son vœu » n'est pas posée une question à laquelle nous risquons toujours de donner quelque forme précipitée, quelque réponse précipitée, quelque réponse prématurée, quelque évitement offert au sujet de ce dont il s'agit, à savoir l'impasse où le met cette structure fondamentale qui fait de l'objet de tout désir le support d'une métonymie essentielle ; et quelque chose où l'objet du désir humain comme tel, se présente sous une forme évanouissante et dont peut-être nous pouvons entrevoir que la castration se trouve être ce que nous pourrions appeler le dernier tempérament.

Nous voici donc amenés à reprendre par l'autre bout, c'est-à-dire par celui qui n'est pas donné dans les rêves, à interroger de plus près ce que veut dire, ce que signifie le désir humain. Et cette formule, je veux dire cet algorithme, le ***$*** affronté, mis en présence, mis en face de ***a***, de l'objet (et nous l'avons introduite à ce propos dans ces images du rêve, et du sens qui nous y est révélé), n'est-ce pas quelque chose que nous ne pouvons pas essayer de mettre à l'épreuve de la phénoménologie du désir telle qu'elle se présente à nous, chose curieuse, au désir qui est là, qui est là depuis […], qui est là au cœur de […]. Essayons de voir sous quelle forme pour nous, analystes, ce désir se présente. Cet algorithme va pouvoir nous mener ensemble dans le chemin d'une interrogation qui est celle de notre expérience commune, de notre expérience d'analystes ; de la façon dont chez le sujet qui n'est pas obligatoirement ni toujours le sujet névrosé dont il n'y a point de raison de présumer que sur ce point sa structure ne soit pas incluse, car révélatrice d'une structure plus générale. Dans tous les cas il est hors de doute que le névrosé se trouve situé quelque part dans ce qui représente les prolongements, les processus d'une expérience qui pour nous a valeur universelle. C'est bien là le point sur lequel se déroule toute la construction de la doctrine freudienne.

Avant d'entrer dans une interrogation sur certaines des façons dont déjà a été abordée cette dialectique des rapports du sujet à son désir, et nommément ce que j'ai annoncé tout à l'heure de la pensée de Jones — pensée qui est restée en route — qui assurément a entrevu, vous allez le voir, quelque chose, je veux me rapporter à quelque chose de recueilli d'une expérience clinique la plus commune, à un exemple qui m'est venu assez récemment dans mon expérience et qui me paraît assez bien fait pour introduire ce que nous cherchons à illustrer.

oublié, c'est-à-dire que « selon son vœu » rétabli là au niveau de la ligne supérieure, que « selon son vœu » — rétablit là, au niveau de l'énoncé caché du souvenir inconscient les traces du complexe d'Œdipe, du désir infantile de la mort du père qui est ce quelque chose dont Freud nous dit qu'il est dans toute formation du rêve "le capitaliste" ; ce désir infantile, dans l'occasion d'un désir actuel qui a à s'exprimer dans le rêve et qui est loin d'être toujours un désir inconscient, trouve l'entrepreneur.

Ce « selon son vœu » restauré au niveau du désir infantile, n'est-ce pas quelque chose qui se trouve là en position en somme, d'aller dans le sens du désir du rêve. Puisqu'il s'agit d'interposer à ce moment crucial de la vie du sujet qui est réalisé par la disparition du père ; puisqu'il s'agit dans le rêve d'interposer cette image de l'objet et, incontestablement, le présenter comme support d'un voile, d'une ignorance perpétuelle, d'un appui donné à ce qui était en somme jusque là alibi du désir ; puisqu'aussi bien la fonction même de l'interdiction véhiculée par le père, c'est bien là quelque chose qui donne au désir dans sa forme énigmatique, voire abyssale, ce quelque chose dont le sujet se trouve séparé, cet abri, cette défense en fin de compte, qui est, comme l'a très bien entrevu Jones — et nous verrons aujourd'hui que Jones a eu certaines aperceptions très extraordinaires de certains points de cette dynamique psychique — ce prétexte moral à ne point affronter son désir.

Pouvons-nous dire que l'interprétation pure et simple du désir œdipien ne soit pas ici quelque chose qui en somme s'accroche à quelque étape intermédiaire de l'interprétation du rêve ? En permettant au sujet de faire quoi ? À proprement parler ce quelque chose dont vous allez reconnaître la nature avec la désignation de "s'identifier à l'agresseur", est-ce autre chose que l'interprétation du désir œdipien, à ce niveau et dans ces termes, que vous avez voulu la mort de votre père à telle date et pour telle raison. Dans votre enfance, quelque part dans l'enfance est l'identification à l'agresseur. N'avez-vous pas reconnu typiquement que pour être une des formes de la défense, cela est essentiel ? N'y a-t-il pas quelque chose qui se propose à la place même où est élidé le « selon son vœu » ? Est-ce que le « selon » et son sens ne sont pas pour une interprétation pleine du rêve ? Sans aucun doute. Ceci, mises à part les opportunités et les conditions qui permettent à l'analyste d'en arriver jusque là ; elles dépendront du temps du traitement, du contexte de la réponse du sujet dans les rêves, puisque nous savons que dans l'analyse le sujet répond à l'analyste, tout au moins à ce qu'est devenu l'analyste dans le transfert, par

Il s'agissait d'un impuissant. Ce n'est pas mal de partir de l'impuissance pour commencer de s'interroger sur ce qu'est le désir. Nous sommes en tous cas sûrs d'être au niveau humain. C'était là un jeune sujet qui, bien entendu, comme beaucoup d'impuissants, n'était pas du tout impuissant. Il avait fait l'amour très normalement au cours de son existence et il avait eu quelques liaisons ; il était marié et c'est avec sa femme que ça ne marchait plus. Ceci n'est pas à porter au compte de l'impuissance. Pour être localisé précisément à l'objet avec lequel les relations sont pour le sujet des plus souhaitables car il aimait sa femme, le terme ne semble pas approprié. Or voici à peu près ce qui ressortait, au bout d'un certain temps d'épreuve analytique, des propos du sujet. Ce n'était pas absolument que tout élan lui manquât, mais s'il s'y laissait conduire un soir (et quelque autre soir qui était dans la période actuelle vécue de l'analyse) pourrait-il, cet élan, le soutenir ? Les choses avaient été fort loin dans le conflit entraîné par cette carence qu'il venait de traverser : était-il en droit d'imposer à sa femme encore quelque nouvelle épreuve, quelque nouvelle péripétie de ses essais et de ses échecs ? Bref, ce désir dont on sentait à tout propos assurément qu'il n'était point absent de toute présence, de toute possibilité d'accomplissement, ce désir était-il légitime ?

Et sans pouvoir ici pousser plus loin la référence à ce cas précis dont, bien entendu, je ne peux pas ici pour toutes sortes de raisons vous donner l'observation — ne serait-ce que parce que c'est une analyse en cours et pour beaucoup d'autres raisons encore, et c'est l'inconvénient qu'il y a toujours à faire des allusions à des analyses présentes — j'emprunterai à d'autres analyses ce terme tout à fait décisif dans certaines évolutions, (quelquefois menant à des écarts, voire à ce que l'on appelle des "perversions") d'une autre importance structurelle, que ce qu'il y a joué à nu, si l'on peut dire, dans le cas de l'impuissance.

J'évoquerai donc ce rapport qui se produit dans certains cas dans l'expérience, dans le vécu des sujets et qui paraît à jour dans l'analyse, une expérience qui peut avoir une fonction décisive et qui, comme dans d'autres endroits, révèle une structure, le point où le sujet se pose la question, le problème : a-t-il un assez grand phallus ? Sous certains angles, sous certaines incidences, cette question à soi toute seule peut entraîner chez le sujet toute une série de solutions, lesquelles se superposant les unes aux autres, se succédant et s'additionnant, peuvent l'entraîner fort loin du champ d'une exécution normale de ce dont il a tous les éléments.

Cet "assez grand phallus" ou plus exactement, ce phallus essentiel pour le sujet, à un moment de son expérience se trouve forclos ; et c'est quelque chose que nous retrouvons sous mille formes, pas toujours bien entendu apparentes, ni manifestes, latentes, mais c'est précisément dans le cas où, comme dirait Monsieur de La Palice, ce moment de cette étape est là à ciel ouvert, que nous pouvons la voir et la toucher et aussi lui donner sa portée.

Le sujet, si je puis dire, nous le voyons plus d'une fois dans la confrontation, dans la référence avec ce quelque chose qu'il nous faut prendre là au moment de sa vie — souvent au détour et à l'éveil de la puberté — où il en rencontre le signe, le sujet est là confronté avec quelque chose qui, comme tel, est du même ordre que ce que nous venons d'évoquer tout à l'heure. Le désir, par quelque chose d'autre, se trouve-t-il légitimé, sanctionné ? D'une certaine façon déjà ce qui apparaît ici en éclair se [dérobe] dans la phénoménologie sous laquelle le sujet l'exprime. La phénoménologie sous laquelle il l'exprime nous pourrions l'assumer sous la forme suivante : le sujet a-t-il ou non l'arme absolue ? Faute d'avoir l'arme absolue, il va se trouver entraîné dans une série d'identifications, d'alibis, de jeux de cache-cache qui — je vous le répète, nous ne pouvons pas plus ici en développer les dichotomies — peuvent le mener fort loin.

L'essentiel est ceci, c'est que je veux vous indiquer comment le désir trouve l'origine de sa péripétie à partir du moment où il *s'agit que* le sujet l'a comme "aliéné" dans quelque chose qui est un signe, dans une promesse, dans une anticipation comportant d'ailleurs comme telle une perte possible ; comment le désir est lié à la dialectique d'un manque subsumé dans un temps qui, comme tel, est un temps qui n'est pas là, pas plus que le signe dans l'occasion n'est le désir. Ce à quoi le désir a à s'affronter, c'est à cette crainte qu'il ne se maintienne pas sous sa forme actuelle, qu'*artifex*[2] — si je puis m'exprimer ainsi — il périsse ; mais bien entendu, cet *artifex* qu'est le désir que l'homme ressent, éprouve comme tel, cet *artifex* ne peut périr qu'au regard de l'artifice de son propre dire. C'est dans la dimension du dire que cette crainte s'élabore et se stabilise.

C'est là que nous rencontrons ce terme si surprenant et si curieusement délaissé dans l'analyse, qui est celui dont je vous dis que Jones l'avait émis pour support de sa réflexion, qui est celui d'*aphanisis.* Quand Jones s'arrête, médite sur la phénoménologie de la castration, phénoménologie, vous le voyez bien par expérience (par les publications), qui reste de plus en plus

voilée dans l'expérience analytique si l'on peut dire moderne, Jones, à l'étape de l'analyse où il se trouve confronté à toutes sortes de tâches qui sont différentes de celles que donne l'expérience moderne — un certain rapport au malade dans l'analyse qui n'est pas celui qui a été réorienté depuis, selon d'autres normes, à une certaine nécessité d'interprétation, d'exégèse, d'apologétique, d'explication de la pensée de Freud — Jones, si l'on peut dire, essaye de trouver ce truchement, ce moyen de se faire entendre à propos du complexe de castration, que ce dont le sujet craint d'être privé, c'est de son propre désir.

Il ne faut pas s'étonner que ce terme d'*aphanisis* qui veut dire cela, disparition et nommément du désir, dans le texte de Jones vous verrez que c'est bien de cela qu'il s'agit, que c'est cela qu'il articule, ce terme lui sert d'introduction à raison d'une problématique qui, le cher homme, lui a donné beaucoup de soucis, c'est celle des rapports de la femme au phallus, dont il ne s'est jamais dépêtré. Tout de suite il use de cet *aphanisis* pour mettre sous le même dénominateur commun les rapports de l'homme et de la femme à leur désir, ce qui est l'engager dans une impasse, puisque c'est méconnaître que, précisément, ces rapports sont foncièrement différents et uniquement, puisque c'est là ce qu'a découvert Freud, en raison de leur asymétrie par rapport au signifiant phallus. Ceci, je pense vous l'avoir déjà assez fait sentir pour que nous puissions considérer, au moins à titre provisoire aujourd'hui, qu'il y a là quelque chose d'acquis.

Aussi bien cette utilisation de l'*aphanisis,* qu'elle soit à l'origine de l'invention ou qu'elle soit seulement dans ses suites, marque une sorte d'inflexion qui en somme, détourne son auteur de ce qui est la véritable question, à savoir qu'est-ce que signifie dans la structure du sujet cette possibilité de l'*aphanisis ?* Est-ce qu'elle ne nous oblige pas justement à une structuration du sujet humain en tant que tel, justement en tant que c'est un sujet pour qui l'existence est supposable et supposée au-delà du désir, un sujet qui ek-siste, qui sub-siste en dehors de ce qui est son désir.

La question n'est pas de savoir si nous avons à tenir compte objectivement du désir dans sa forme la plus radicale, le désir de vivre, les instincts de vivre, comme nous disons. La question est toute différente, elle est que ce que l'analyse nous montre, nous montre comme mis en jeu dans le vécu du sujet c'est cela même, je veux dire que ce n'est pas seulement que le vécu humain soit soutenu, comme de bien entendu nous nous en doutons, par le désir,

mais que le sujet humain en tient compte, si je puis dire, qu'il compte avec ce désir comme tel, qu'il a peur, si je puis m'exprimer ainsi, que l'élan vital, — ce cher élan vital, cette charmante incarnation, c'est bien là le cas de parler d'anthropomorphisme du désir humain dans la nature — que, justement, ce fameux élan avec lequel nous essayons de faire tenir debout cette nature à laquelle nous ne comprenons pas grand chose, c'est que cet élan vital, quand il s'agit de lui, le sujet humain le voit devant soi, il a peur qu'il lui manque.

À soi tout seul, ceci suggère bien quand même l'idée que nous ne ferions pas mal d'avoir quelques exigences de structure, car enfin il s'agit tout de même là d'autre chose que des reflets de l'inconscient ; je veux dire de ce rapport sujet-objet immanent, si je puis dire, à la pure dimension de la connaissance et que, dès lors qu'il s'agit du désir, comme d'ailleurs l'expérience nous le prouve, je veux dire l'expérience freudienne, cela va tout de même nous poser des problèmes un petit peu plus compliqués.

En effet, nous pouvons, puisque nous sommes partis de l'impuissance, aller à l'autre terme ; si l'impuissance ne craint ni puissance ni impuissance, le sujet humain en présence de son désir, il lui arrive aussi de le satisfaire, il lui arrive de l'anticiper comme satisfait. Il est également très remarquable de voir ces cas où, à portée de le satisfaire, c'est-à-dire non frappé d'impuissance, le sujet redoute la satisfaction de son désir, et c'est plus souvent qu'à son tour qu'il redoute la satisfaction de son désir comme le faisant dépendre désormais justement de celui ou de celle qui va le satisfaire, à savoir de l'autre.

Le fait phénoménologique est quotidien, il est même le texte courant de l'expérience humaine. Il n'y a pas besoin d'aller aux grands drames qui ont pris figure d'exemples et d'illustrations de cette problématique, pour voir comment une biographie, tout au long de son cours, passe son temps à se dérouler dans un successif évitement de ce qui toujours y a été ponctué comme le plus prégnant désir. Où est cette dépendance de l'autre, cette dépendance de l'autre qui en fait est la forme et le fantasme sous lequel se présente ce qui est par le sujet redouté et qui le fait s'écarter de la satisfaction de son désir ?

Ce n'est peut-être pas simplement ce qu'on peut appeler "la crainte du caprice de l'autre", ce "caprice" qui, je ne sais pas si vous vous en rendez compte, n'a pas beaucoup de rapport avec l'étymologie vulgaire, celle du dictionnaire Larousse qui le rapporte à la chèvre. "Caprice", *capriccio,* ça veut dire "frisson" en italien auquel nous l'avons emprunté ; ce n'est rien d'autre

que le même mot que celui tellement chéri par Freud qui s'appelle *sich sträuben,* "se hérisser". Et vous savez qu'à travers toute son œuvre, c'est là une des formes métaphoriques sous laquelle, pour Freud, s'incarne à tout propos — je parle dans les propos les plus concrets, qu'il parle de sa femme, qu'il parle d'Irma, qu'il parle du sujet qui résiste en général — c'est une des formes sous lesquelles il incarne de la façon la plus sensible son appréciation de la résistance.

Ce n'est pas tellement tel que le sujet dépend essentiellement, parce qu'il se représente l'autre comme tel, de son caprice, c'est, et c'est ceci qui est voilé, c'est justement que l'autre ne marque ce caprice de signe et qu'il n'y a pas de signe suffisant de la bonne volonté du sujet, sinon la totalité des signes où il subsiste ; qu'il n'y a, à la vérité, pas d'autre signe du sujet, de signe, que le signe de son abolition de sujet.

C'est ce qui est écrit comme cela : ***$.*** Ceci vous montre que quant à son désir en somme, l'homme n'est pas vrai puisque quelque peu ou beaucoup de courage qu'il y mette, la situation lui échappe radicalement ; qu'en tous cas cet évanouissement, ce quelque chose que quelqu'un qui après mon dernier séminaire a appelé, en parlant ensuite avec moi : cette "ombilication du sujet au niveau de son vouloir", et je recueille très volontiers cette image de ce que j'ai voulu vous faire sentir autour du ***$*** en présence de l'objet ***a***. D'autant plus que c'est strictement conforme à ce que Freud désigne quand il parle du rêve : point de convergence de tous les signifiants où le rêveur finalement s'impliquait tant qu'il s'appelle *l'inconnu* lui-même, n'a pas reconnu que cet *Unbekannt* (terme très étrange sous la plume de Freud), n'est justement que ce point par où j'ai essayé de vous indiquer ce qui faisait la différence radicale de l'inconscient freudien, c'est que ce n'est pas qu'il se constitue, qu'il s'institue comme inconscient, simplement dans la dimension de l'innocence du sujet, par rapport au signifiant qui s'organise, qui s'articule à sa place ; c'est qu'il y a dans ce rapport du sujet au signifiant cette impasse essentielle, ceci et je viens de reformuler qu'il n'y a pas d'autre signe du sujet que le signe de son abolition de sujet.

Les choses ne s'en tiennent pas là vous pensez bien car, après tout, s'il ne s'agissait que d'une impasse comme on dit, ça ne nous mènerait pas loin. C'est que le propre des impasses, c'est justement qu'elle sont fécondes et cette impasse n'a d'intérêt que de nous montrer ce qu'elle développe comme ramifications qui sont justement celles dans lesquelles va s'engager effectivement

le désir. Essayons de l'apercevoir, cet *aphanisis.* Il y a un moment auquel il faut que dans votre expérience — je veux dire cette expérience pour autant qu'elle n'est pas simplement l'expérience de votre analyse, mais l'expérience aussi des modes mentaux sous lesquels vous êtes amenés à penser cette expérience, sur le point du complexe d'Œdipe où elle apparaît en éclair, qui est : quand on vous dit que dans l'œdipe inversé, c'est-à-dire au moment où le sujet entrevoit la solution du conflit œdipien dans le fait de s'attirer purement et simplement l'amour du plus puissant, c'est-à-dire du père — le sujet se dérobe, nous dit-on, pour autant que son narcissisme y est menacé, pour autant que recevoir cet amour du père comporte pour lui la castration. Cela va de soi parce que, bien entendu, quand on ne peut pas résoudre une question, on la considère comme compréhensible. C'est ce qui fait habituellement que ce n'est tout de même pas si clair que cela : que le sujet lie ce moment de solution possible, une solution d'autant plus possible qu'en partie ce sera la voie empruntée, puisque l'introjection du père sous la forme de l'Idéal du moi sera bien quelque chose qui ressemble à cela. Il y a une participation de la fonction dite inverse de l'œdipe dans la solution normale, qui est tout de même un moment mis en évidence par une série d'expériences, d'entrevues, spécialement dans la problématique de l'homosexualité où le sujet ressent cet amour du père comme essentiellement menaçant, comme comportant cette menace que nous qualifions, faute de pouvoir lui donner un terme plus approprié… et après tout il n'est pas, ce terme tellement inapproprié, les termes ont gardé dans l'analyse, heureusement, assez de sens et de plénitude, de caractère dense, lourd et concret, pour que ce soit cela en fin de compte qui nous dirige : on sent bien, on repère qu'il y a du narcissisme dans l'affaire et que ce narcissisme est intéressé à ce détour du complexe d'Œdipe.

Surtout la chose nous sera confirmée par les voies ultérieures de la dialectique, quand le sujet sera entraîné dans les voies de l'homosexualité. Elles sont, vous le savez, beaucoup plus complexes, bien entendu, que celles d'une pure et simple exigence sommaire de la présence du phallus dans l'objet, mais fondamentalement elle y est recélée.

Ce n'est pas là que je veux m'engager. Simplement, ceci nous introduit à cette proposition que pour faire face à cette suspension du désir, à l'orée de la problématique du signifiant, le sujet va avoir devant lui plus d'une astuce, si l'on peut dire. Ces astuces portent, bien entendu, d'abord essentiellement

sur la manipulation de l'objet, du ***a*** dans la formule. Cette prise de l'objet dans la dialectique des rapports du sujet et du signifiant ne doit pas être mise au principe de toute espèce d'articulation de la relation que j'ai essayée de faire ces dernières années avec vous, car on la voit tout le temps et partout. Est-il besoin de vous rappeler ce moment de la vie du petit Hans où, à propos de tous les objets, il se demande : a-t-il ou n'a-t-il pas un phallus ? Il suffit d'abord de voir un enfant pour s'apercevoir sous toutes ses formes, de cette fonction essentielle qui joue là, bien à ciel ouvert. Il s'agit, dans le cas du petit Hans, du fait-pipi, du *Wiwimacher*. Vous savez pendant quelle période, à quel propos et à quel détour, à deux ans, cette question se pose pour lui à propos de tous les objets, définissant une sorte d'analyse que Freud signale incidemment comme un mode d'interprétation de cette forme.

Ceci, bien entendu, n'est pas une position qui d'aucune façon ne fasse que traduire la présence du phallus dans la dialectique. Cela ne nous renseigne d'aucune façon, ni sur l'usage — la fin que j'ai essayée de vous faire voir en son temps — ni sur la stabilité du procédé. Ce que je veux simplement vous indiquer, c'est que nous avons tout le temps des témoignages que nous ne nous égarons pas, à savoir que les termes en présence sont bien ceux-ci : le sujet, et cela par sa disparition, son affrontement à un objet, quelque chose qui de temps en temps se révèle comme étant le signifiant essentiel autour duquel se joue le sort de tout ce rapport du sujet à l'objet, et maintenant, pour rapidement évoquer dans quel sens, au sens le plus général, se porte cette incidence concernant l'objet, je veux dire le petit ***a*** de notre algorithme, du point de vue de ce qu'on pourrait appeler la spécificité instinctuelle du point de vue du besoin.

Nous savons déjà ce qui arrive dans un rapport impossible, si l'on peut dire rendu impossible à l'objet par la présence, par l'interposition du signifiant, pour autant que le sujet a à s'y maintenir en présence de l'objet. Il est bien clair que l'objet humain subit cette sorte de volatilisation qui est celle que nous appelons dans notre pratique concrète la possibilité de déplacement ; ce qui ne veut pas dire simplement que le sujet humain, comme tous les sujets animaux, voit son désir se déplacer d'objet en objet, mais que ce déplacement même est le point où peut se maintenir le fragile équilibre de son désir.

En fin de compte, de quoi s'agit-il ? Il s'agit, je dirais, d'envisager d'un certain côté, d'empêcher la satisfaction tout en gardant toujours un objet de

désir. D'une certaine façon, c'est encore un mode, si l'on peut dire, de symboliser métonymiquement la satisfaction, et nous nous avançons là tout droit dans la dialectique de la cassette et de l'avare. Elle est loin d'être la plus compliquée, encore qu'on ne voie guère ce dont il s'agit. C'est qu'il faut que le désir subsiste dans cette occasion, dans une certaine rétention de l'objet comme nous disons, en faisant intervenir la métaphore anale. Mais c'est pour autant que cet objet retenu n'est lui-même l'objet d'aucune jouissance que cette rétention du support du désir, c'est bien le cas de le dire ! La phénoménologie juridique en porte les traces : on dit qu'on a la jouissance d'un bien ; qu'est-ce que cela veut dire, si ce n'est que justement, il est tout à fait concevable humainement d'avoir un bien dont on ne jouisse pas, et que ce soit un autre qui en jouisse. Ici l'objet révèle sa fonction de gage du désir si l'on peut dire, pour ne pas dire d'otage. Et si vous voulez que nous essayons ici de faire le pont avec la psychologie animale, nous évoquerons ce qui a été dit pour ce qui est de l'éthologie, par un de nos confrères, de plus exemplaire et des plus imagés. J'ai assez tendance quant à moi à le croire. Je m'en suis aperçu avec quelqu'un qui vient de faire paraître un petit volume, (je ne voulais pas vous le dire parce que cela va vous donner des distractions) cette plaquette vient de sortir, elle s'appelle *L'ordre des choses*. C'est heureusement un petit livre, paru chez Plon (1958), qui est de Jacques Brosse[3], personnage jusqu'ici complètement inconnu.

Il s'agit d'une sorte de petite "histoire naturelle" — c'est comme cela que je vous l'interprète — une petite histoire naturelle à la mesure de notre temps. Je veux dire que : 1) cela nous restitue ce qui est si subtil et si charmant, que nous trouvons dans la lecture de Buffon et plus jamais dans aucune publication scientifique, encore que tout de même nous pourrions nous livrer à cet exercice, alors que nous en savons sur le comportement, sur l'éthologie des animaux, encore beaucoup plus que Buffon. Dans les revues spécialisées c'est illisible. 2) Ce qui est dit dans ce petit bouquin, vous le verrez exprimé dans un style, je dois dire, très très remarquable. Vous lirez surtout ce qu'il y a au milieu, qui s'appelle *Des vies parallèles*, la vie de la mygale, la vie de la fourmi.

J'ai pensé à ce petit livre parce que son auteur a ceci en commun avec moi que pour lui la question des mammifères est résolue. Il n'y a en dehors de l'homme — mammifère essentiellement problématique, il n'y a qu'à voir le rôle que jouent les mammes dans notre imagination — il n'y a en dehors de

l'homme, de mammifères qu'un seul mammifère vraiment sérieux, c'est "le 'potame". Tout le monde est d'accord là-dessus, pourvu qu'il ait un peu de sensibilité. Le poète T.S. Eliot[4], qui a de bien mauvaises idées métaphysiques, (mais qui est tout de même un grand poète) a du premier coup symbolisé l'Église militante dans l'*Hippopotamus*. Nous y reviendrons plus tard.

Revenons à l'hippopotame. Que fait-il, cet hippopotame ? On nous souligne les difficultés de son existence. Elles sont grandes semble-t-il, et une des choses essentielles, c'est qu'il garde le champ de son pacage, parce qu'il faut quand même bien qu'il ait quelques réserves de ressources, avec ses excréments. Ceci est un point essentiel : il repère donc ce qu'on appelle son territoire en le limitant par une série de relais, de points devant marquer suffisamment pour tous ceux qui ont à s'y reconnaître (à savoir ses semblables) qu'ici, c'est chez lui. Ceci pour vous dire que nous savons bien que nous ne sommes pas sans amorce d'activité symbolique chez les animaux. Comme vous le voyez, c'est un symbolisme très spécialement excrémentiel chez le mammifère.

Si en somme l'hippopotame, lui, se trouve garder son pacage avec ses excréments, nous trouvons que le progrès réalisé par l'homme — et à la vérité ceci ne saurait entrer dans la question si nous n'avions pas ce singulier truchement du langage qui, lui, nous ne savons pas d'où il vient, mais c'est lui qui fait inter-venir là-dedans la complication essentielle, c'est-à-dire qu'il nous a menés à ce rapport problématique avec l'objet — que l'homme, lui, ce n'est pas son pacage qu'il garde avec de la merde, donc : c'est sa merde qu'il garde en gage du pacage essentiel, du pacage essentiellement à déterminer ; et c'est ceci la dialectique de ce qu'on appelle le symbolisme anal, de cette nouvelle révélation des *Noces chymiques*, si je puis m'exprimer ainsi, de l'homme avec son objet, qui est une des dimensions absolument insoupçonnée jusque-là, que l'expérience freudienne nous a révélée.

En fin de compte, j'ai simplement voulu ici vous indiquer dans quelle direction, et pourquoi se produit ceci en somme qui est la même question que pose sans la résoudre Marx dans sa polémique avec Proudhon, et dont nous pouvons tout de même donner une petite [ébauche] tout au moins d'explication : comment il se fait que les objets humains passent d'une valeur d'usage à une valeur d'échange ? Il faut lire ce morceau de Marx parce que c'est une bonne éducation pour l'esprit. Cela s'appelle *Misère de la philosophie*,

*Philosophie de la misère.* Il s'adresse à Proudhon et les quelques pages pendant lesquelles il le tourne en ridicule, ce cher Proudhon, pour avoir décrété que ce passage de l'un à l'autre se faisait par une sorte de pur décret des coopérateurs, dont il s'agit de savoir pourquoi ils sont devenus coopérateurs, et à l'aide de quoi. Cette façon dont Marx l'étripe pendant quelques vingt, trente bonnes pages, sans compter la suite de l'œuvre, est quelque chose d'assez salubre et éducatif pour l'esprit.

Voici donc tout ce qui se passe pour l'objet, bien sûr, et le sens de cette volatilisation, de cette valorisation qui est également dévalorisation de l'objet, je veux dire arrachement de l'objet au champ pur et simple du besoin. C'est là quelque chose qui, après tout, n'est qu'un rappel de la phénoménologie essentielle, de la phénoménologie du bien à proprement parler et dans tous les sens du mot bien, figurez-vous.

Mais laissons cela pour l'instant aujourd'hui simplement à l'état d'amorce. Disons simplement qu'à partir du moment où ce qui est intéressé comme objet c'est l'autre, c'est l'autrui, c'est le partenaire sexuel spécialement, ceci bien entendu entraîne un certain nombre de conséquences. Elles sont d'autant plus sensibles qu'il s'agissait tout à l'heure de plan social. Il est bien assuré ici que ce dont il s'agit est à la base même du contrat social, pour autant qu'il y a à tenir compte des structures élémentaires de la pensée, pour autant que le partenaire féminin — sous une forme qui est elle-même une forme qui n'est pas sans latence et sans retour — y est, comme nous l'a montré Lévi-Strauss, objet d'échange. Cet échange ne va pas tout seul. Pour tout dire, nous dirons que comme objet d'échange, la femme est, si l'on peut dire, une très mauvaise affaire pour ceux qui réalisent l'opération ; puisqu'aussi bien tout ceci nous engage dans cette mobilisation si l'on peut dire réelle, qui s'appelle la prestation, le louage des services du phallus. Nous nous plaçons là dans la perspective naturellement de l'utilitarisme social et ceci, comme vous le savez, ne va pas sans présenter quelques inconvénients. C'est même de là que je suis parti tout à l'heure.

Que la femme dans ceci ne subisse quelque chose de fort inquiétant comme transformation, à partir du moment où elle est incluse dans cette dialectique — à savoir comme objet socialisé — c'est quelque chose dont il est vraiment très amusant de voir comment Freud, dans l'innocence de sa jeunesse (à la page 192-193 du tome I de Jones[5]), peut parler. La façon dont, à propos des termes émancipatoires de la femme dans Mill, — dont vous sa-

vez que Freud s'est fait le traducteur à un moment sur les instances de Gomprezs — dont Mill parle des thèmes émancipatoires et dont, dans une lettre à sa fiancée elle-même, il lui représente à quoi sert une femme, "une bonne femme". Cela vaut mille quand on pense qu'il était au maximum de sa passion ! cette lettre qui se termine par le fait qu'une femme doit bien rester à sa place et rendre tous les services qui ne sont pas du tout différents des fameux : *Kinder, Küche, Kirche*[6]. Je pense à l'époque où il se faisait volontiers lui-même le [mentor] éventuel de sa femme. Et le texte se termine sur un passage que je dois vous lire en anglais puisque ce texte n'a jamais été publié dans une autre langue : « Ni la loi ni la coutume n'ont beaucoup à donner à la femme qui lui ait été précédemment retiré, mais fondamentalement, la position des femmes doit sûrement être ce qu'elle est dans la jeunesse, une chère adorée (un adorable petit meuble, une potiche angélique) et dans sa maturité une femme aimée. » Voilà quelque chose qui n'est pas du tout sans intérêt pour nous et qui nous montre de quelle expérience est parti Freud, et nous fait également apercevoir quel chemin il a dû parcourir.

L'autre face possible — ce n'est pas pour rien que nous sommes entrés ici dans la dialectique sociale — c'est que devant cette position problématique, il y a une autre solution pour le sujet. L'autre solution pour le sujet, nous la savons également par Freud : c'est l'identification. L'identification à quoi ? L'identification au père. L'identification au père, pourquoi ? Je vous l'ai déjà indiqué : en tant que c'est celui qui, de quelque façon, est aperçu comme celui qui a réussi à surmonter réellement ce lien en impasse, à savoir celui qui est censé avoir réellement châtré la mère. Je dirais qui est "censé" parce que, bien entendu, il n'est que "censé" et que d'ailleurs il y a là quelque chose qui se présente essentiellement, c'est la problématique du père ; et peut-être si j'y reviens aujourd'hui avec quel-que insistance, est-ce dans la ligne de quelque chose qui a été agité hier soir à notre réunion scientifique, c'est à savoir justement la fonction du père, la seigneu-rialité du père, la fonction imaginaire du père dans certaines sphères de la culture.

Il est certain qu'il y a là une problématique qui n'est pas sans présenter toutes sortes de possibilités de glissement parce que ce qu'il faut voir, c'est que la solution ici préparée, si l'on peut dire, [est] une solution directe : le père est déjà un type, au sens propre du terme, type sans aucun doute présent dans des variations temporelles. Nous ne serions pas tellement intéressés en ce qu'il n'y ait pas de ces variations, mais en ce que nous ne pouvons

pas concevoir ici la chose autrement que dans ses rapports avec une fonction imaginaire, en niant le rapport du sujet avec le père, cette identification à l'idéal du père grâce à laquelle peut-être en fin de compte, nous pouvons dire qu'en moyenne les nuits de noces réussissent et tournent bien, encore que la statistique n'ait jamais été faite d'une façon strictement rigoureuse…

Ceci est évidemment lié à des données de fait, mais aussi à des données imaginaires et ne résout en rien pour nous la problématique — d'ailleurs ni pour nous ni, bien entendu, pour nos patients, et peut-être sur ce point nous nous confondons —, ne résout en rien la problématique du désir. Nous allons voir en effet que cette identification à l'image du père n'est qu'un cas particulier de ce qu'il nous faut maintenant aborder comme étant la solution la plus générale, je veux dire dans les rapports, dans cet affrontement du ***$*** avec le ***a*** de l'objet : l'introduction sous la forme la plus générale de la fonction imaginaire, le support, la solution, la voie de solution qu'offre au sujet la dimension du narcissisme, qui fait que l'Éros humain est engagé dans un certain rapport avec une certaine image qui n'est pas autre chose qu'un certain rapport à son corps propre, et dans lequel va pouvoir se produire cet échange, cette interversion dans laquelle je vais essayer d'articuler pour vous la façon dont se présente le problème de l'affrontement de ***$*** avec petit ***a***.

C'est sur ce point que nous reprendrons (puisqu'il est déjà deux heures moins le quart) après les vacances. Je reprendrai le 7 Janvier puisque je n'ai pas pu aujourd'hui avancer les choses plus loin. Vous verrez comment sur ce petit ***a*** que nous allons enfin avoir l'occasion de préciser dans son essence, dans sa fonction, à savoir la nature essentielle de l'objet humain en tant que, comme je vous l'ai déjà longuement amorcé dans les séminaires précédents, il est foncièrement marqué, comme tout objet humain, d'une structure narcissique, de ce rapport profond avec l'Éros narcissique.

Comment cet objet humain en tant que marqué de ceci se trouve, dans la structure la plus générale du fantasme, recevoir normalement le plus essentiel des *Ansäße*[7] du sujet, à savoir ni plus ni moins son affect en présence du désir, cette crainte, cette immanence dans laquelle je vous désignai tout à l'heure ce qui retient par essence le sujet au bord de son désir. Toute la nature du fantasme est de la transférer à l'objet.

Ceci nous le verrons en étudiant, en reprenant un certain nombre des fantasmes qui sont ceux dont nous avons jusqu'ici développé la dialectique, et ne serait-ce qu'à partir d'un, fondamental parce qu'un des premiers décou-

verts, ce fantasme *On bat un enfant*[8], où vous en verrez les traits les plus essentiels, de ce transfert de l'affect du sujet en présence de son désir, sur son objet en tant que narcissique.

Inversement ce que devient le sujet, le point où il se structure, pourquoi il se structure comme moi et Idéal du moi, ceci ne pourra justement, en fin de compte, vous être livré, à savoir par vous être aperçu dans sa nécessité structurale absolument rigoureuse, que comme étant le retour, le renvoi de cette délégation que le sujet a faite de son affect à cet objet, à ce ***a*** dont nous n'avons jamais encore véritablement parlé, comme étant son renvoi. Je veux dire comment nécessairement il doit lui-même se poser non pas en tant que ***a***, mais en tant qu'image de ***a***, image de l'autre, ce qui est une seule et même chose avec le moi, cette image de l'autre étant marquée de cet indice, d'un grand **I**, d'un Idéal du moi en tant qu'il est lui-même l'héritier d'un rapport premier du sujet non pas avec son désir, mais avec le désir de sa mère, l'Idéal prenant la place de ce qui, chez le sujet a été éprouvé comme l'effet d'un enfant désiré.

Cette nécessité, ce développement est ce par quoi il vient s'inscrire dans une certaine trace, formation de l'algorithme que je peux déjà inscrire au tableau pour vous l'annoncer pour la prochaine fois :

$$\frac{i(a)}{\$} \lozenge \frac{a}{\mathrm{I}}$$

Dans un certain rapport avec l'autre, pour autant qu'il est affecté d'un autre, c'est-à-dire du sujet lui-même en tant qu'il est affecté par son désir. Ceci, nous le verrons la prochaine fois.

1 - *Op. cit*.
2 - Du latin *artifex, icis*. m. (ars et facis). 1. Subst. a) qui pratique un art, un métier ; b) créateur, auteur. 2. Adj. a) habile, adroit ; b) fait avec art.
3 - BROSSE J., (1958), *L'ordre des choses*. Paris, 1986, Julliard.
4 - ELIOT T.S., *Poèmes*. 1910-1930, (trad. P. Leyris), éd. bil. Paris, 1947, Le Seuil, pp. 68-69.
5 - JONES E., *The life and work of Sigmund Freud*, vol 1, Basic Books inc., New York, 1953. *La Vie et l'œuvre de S. Freud*, Paris, 1958, P.U.F., t. 1, pp. 194-195.
6 - « Enfants, Cuisine, Église ».
7 - *Der Ansaße* : disposition, mise en équation.
8 - FREUD S., *Ein Kind wird geschlagen* (1919), G.W. XII, trad. fr. in *Névroses, Psychoses et Perversions*, P.U.F., pp. 219-243.

# Leçon VII

*7 janvier 1959*

[Il y a une distinction à laquelle] cette expérience nous confronte, entre ce que chez le sujet nous devons appeler le désir, et la fonction dans la constitution de ce désir, dans la manifestation de ce désir, dans les contradictions qui au cours des traitements éclatent entre le discours du sujet et son comportement. Distinction dis-je, essentielle, entre le désir et la demande.

S'il y a quelque chose que, non seulement les données d'origine, le discours freudien, mais précisément tout le développement du discours freudien, tient dans la suite, à savoir les contradictions qui vont éclater, c'est bien dû au caractère problématique qu'y joue la demande, puisque en fin de compte tout ce vers quoi s'est dirigé le développement de l'analyse depuis Freud a été de plus en plus de mettre l'importance sur ce qui a été appelé diversement et qui en fin de compte converge vers une notion générale de "névrose de dépendance", c'est-à-dire que ce qui a été caché, ce qui est voilé derrière cette formule, c'est bien l'accent mis par une sorte de convergence de la théorie et de ses glissements, et de ses échecs de la pratique aussi, c'est-à-dire d'une certaine conception concernant la réduction qui est à obtenir par la thérapeutique.

C'est bien ce qui est caché derrière la notion de "névrose de dépendance". Le fait fondamental de la demande avec ses effets imprimants, comprimants, opprimants sur le sujet, qui est là et dont il s'agit justement de chercher si à l'endroit de cette fonction — que nous révélons comme formatrice, selon la formation de la genèse du sujet — nous adoptons l'attitude correcte, je veux dire celle qui en fin de compte va être justifiée, à savoir l'élucidation d'une

part et la levée, du même coup, du symptôme. Il est en effet clair que si le symptôme n'est pas simplement quelque chose que nous devons considérer comme le legs d'une sorte de soustraction, de suspension qui s'appelle frustration; si cela n'est pas simplement une sorte de déformation du sujet, de quelque façon qu'on l'envisage, sous l'effet de quelque chose qui se dose en fonction d'un certain rapport au réel — comme je l'ai dit une frustration imaginaire c'est toujours à quelque chose de réel qu'elle se rapporte — si ce n'est pas cela, si entre ce que nous découvrons effectivement dans l'analyse comme ses suites, ses séquences, ses effets, voire ses effets durables, ces impressions de frustration et le symptôme, il y a quelque chose d'autre, d'une dialectique infiniment plus complexe, et qui s'appelle le désir; si le désir est quelque chose qui ne peut se saisir et se comprendre qu'au nœud le plus étroit, non pas de quelques impressions laissées par le réel mais au point le plus étroit où se nouent ensemble, pour l'homme, réel, imaginaire et son sens symbolique, ce qui est précisément ce que j'ai essayé de démontrer — et c'est ce pourquoi le rapport du désir au fantasme s'exprime ici dans ce champ intermédiaire entre les deux lignes structurales de toute énonciation signifiante.

Si le désir est bien là, si c'est de là que partent les phénomènes disons métaphoriques, c'est-à-dire l'interférence du signifiant refoulé sur un signifiant patent qui constitue le symptôme, il est clair que c'est tout manquer que de ne pas chercher à structurer, à organiser, à situer la place du désir. Ceci, nous avons commencé de le faire cette année en prenant un rêve sur lequel je me suis longtemps arrêté, rêve singulier, rêve que Freud se trouve avoir à deux reprises mis en valeur (je veux dire avoir intégré secondairement à la *Traumdeutung* après lui avoir donné une place particulière tout à fait utile dans l'article *Les Deux Principes de l'événement*

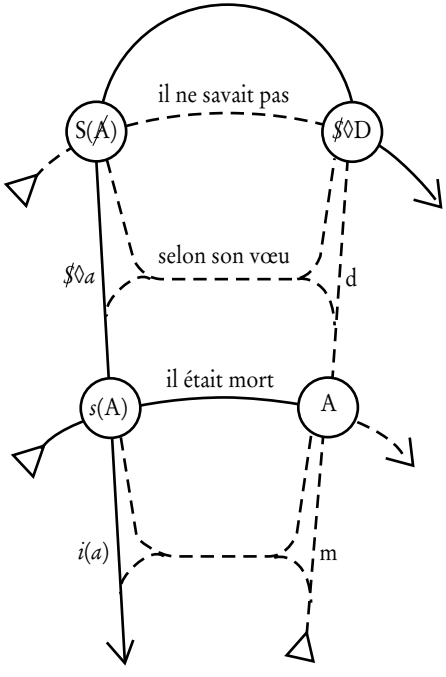

*psychique*[1], le désir et le principe de réalité (article publié en 1911), ce rêve est celui de l'apparition du père mort. Nous avons essayé d'en situer les éléments sur la chaîne double telle que j'en ai montré la distinction structurale, dans ce qu'on peut appeler le graphe, de l'inscription du sujet biologique élémentaire, du sujet du besoin dans les défilés de la demande, et longuement articulé. J'ai posé pour vous comment nous devions considérer cette articulation fondamentalement double : pour autant qu'elle n'est jamais demande de quelque chose, pour autant qu'à l'arrière-fond de toute demande précise, de toute demande de satisfaction, le fait même du langage, en symbolisant l'autre — l'autre comme présence et comme absence — comme pouvant être le sujet du don d'amour qu'il donne par sa présence et rien que par sa présence, je veux dire en tant qu'il ne donne rien d'autre, c'est-à-dire en tant que précisément ce qu'il donne est au delà de tout ce qu'il peut donner, que ce qu'il donne est justement ce rien qui est tout de la détermination présence-absence.

Nous avons articulé ce rêve en rejetant de façon didactique sur cette duplicité des signes, quelque chose qui nous permet de saisir dans la structure du rêve, le rapport qui est établi par cette production fantasmatique dont Freud a tenté d'élucider la structure tout au long de sa vie, magistralement dans la *Traumdeu-tung,* et nous essayons d'en voir la fonction pour ce fils en deuil d'un père sans aucun doute aimé, veillé jusqu'à la fin de son agonie, qu'il fait ressurgir dans des conditions que le rêve articule avec une simplicité exemplaire : c'est-à-dire que ce père apparaît comme il était de son vivant, qu'il parle, et que le fils devant lui muet, poigné, étreint, saisi par la douleur — la douleur, dit-il, de penser que « **son père était mort et qu'il ne le savait pas** ». Freud nous dit, il faut compléter « qu'il était mort, selon son vœu ». Il ne savait pas, quoi ? Que c'était « selon son vœu ».

Tout est là donc, et si nous essayons d'entrer de plus près dans ce qui est la construction, la structure de ce rêve, nous remarquons ceci : c'est que le sujet se confronte avec une certaine image et dans certaines conditions, je dirais qu'entre ce qui est assumé dans le rêve par le sujet et cette image à quoi il se confronte, une distribution, une répartition s'établit qui va nous montrer l'essence du phénomène.

Déjà nous avions essayé de l'articuler, de la cerner si je puis dire, en répartissant sur l'échelle signifiante les thèmes signifiants caractéristiques. Sur la ligne supérieure le **« il ne le savait pas »**, référence essentiellement subjective dans son essence, qui va au fond de la structure du sujet : **« il ne savait pas »**

comme tel, ne concerne rien de factuel. C'est quelque chose qui implique la profondeur, la dimension du sujet — et nous savons qu'ici elle est ambiguë, c'est-à-dire que ce **« qu'il ne savait pas »**, nous allons le voir, n'est pas seulement et purement attribuable à celui auquel il est attribué paradoxalement, absurdement, d'une façon qui résonne contradictoire et même d'une façon de non-sens, à celui qui est mort, mais résonne aussi bien qu'elle dans le sujet, et y participe de cette ignorance. Précisément ce quelque chose est essentiel.

En outre voici comment le sujet se pose, dans la suspension si je puis dire de l'articulation onirique. Lui, le sujet tel qu'il se pose, tel qu'il s'assume c'est, si l'on peut dire, puisque l'autre ne sait pas, la position de l'autre subjective — et ici d'être en défaut si l'on peut dire (qu'il soit mort, bien sûr c'est là un énoncé qui en fin de compte ne saurait l'atteindre). Toute expression symbolique telle que celle-ci, de "l'être mort", le fait subsister, en fin de compte le conserve ; c'est précisément bien le paradoxe de cette position symbolique : c'est qu'il n'y a pas d'être à l'être, d'affirmation de l'être mort qui d'une certaine façon ne l'immortalise, et c'est bien de cela qu'il s'agit dans le rêve. Mais cette position subjective de "l'être en défaut", cette moins-value subjective, ne vise pas qu'il soit mort, elle vise essentiellement ceci qu'il est celui qui ne le sait pas. C'est ainsi que le sujet se situe en face de l'autre, aussi bien cette sorte de protection exercée à l'égard de l'autre — qui fait que non seulement il ne sait pas, mais qu'à la limite, je dirais qu'il ne faut pas le lui dire — est quelque chose qui se trouve toujours plus ou moins à la racine de toute communication entre les êtres, ce qu'on peut et ce qu'on ne peut pas lui faire savoir. Voilà quelque chose dont vous devez toujours soupeser les incidences chaque fois que vous avez affaire au discours analytique.

On parlait hier soir de ceux qui ne peuvent pas dire, s'exprimer, des obstacles, de la résistance à proprement parler du discours[2]. Cette dimension est essentielle pour rapprocher de ce rêve un autre rêve qui est emprunté à la dernière page du journal de Trotsky, à la fin de son séjour en France, au début de la dernière guerre, je crois, rêve qui est une chose singulièrement émouvante. C'est au moment où, peut-être pour la première fois, Trotsky commence à sentir en lui les premiers coups de cloche de je ne sais quel fléchissement de la puissance vitale si inépuisable chez ce sujet. Et il voit apparaître dans un rêve son compagnon Lénine qui le félicite de sa bonne santé, de son caractère impossible à abattre. Et l'autre, d'une façon qui prend sa valeur de cette ambiguïté qu'il y a toujours dans le dialogue, lui laisse

entendre que peut-être cette fois, il y a en lui quelque chose qui n'est pas toujours au même niveau que son vieux compagnon lui a toujours connu. Mais ce à quoi il pense, ce vieux compagnon ainsi surgi d'une façon si significative à un moment critique, tournant de l'évolution vitale, c'est à le ménager. Et voulant rappeler quelque chose qui précisément se rapporte au moment où lui-même, Lénine, a fléchi dans son effort, il dit pour lui désigner ce moment où il est mort : « le moment où tu étais très, très malade », comme si quelque formulation précise de ce dont il s'agissait devait par son seul souffle dissiper l'ombre en face de laquelle le même Trotsky, dans son rêve, à ce même tournant de son existence, se maintient.

Eh bien, si d'une part, dans cette répartition entre les deux formes affrontées, ignorance émise sur l'autre qui lui est imputée, comment ne pas voir qu'inversement il y a quelque chose là qui n'est pas autre chose que l'ignorance du sujet lui-même qui ne sait pas, non seulement quelle est la signification de son rêve, à savoir tout ce qui lui est sous-jacent (ce que Freud évoque, à savoir son histoire inconsciente, les vœux anciens, mortels, contre le père), mais plus encore quelle est la nature de la douleur même, à laquelle à ce moment-là le sujet participe, à savoir cette douleur (dont en en cherchant le chemin et l'origine nous avons reconnu cette douleur éprouvée, entrevue dans la participation des derniers moments du père) de l'existence comme telle, en tant qu'elle subsiste à la limite, dans cet état où plus rien n'en est encore appréhendé, le fait du caractère inextinguible de cette existence même et la douleur fondamentale qui l'accompagne quand tout désir s'en efface, quand tout désir en est évanoui.

C'est précisément cette douleur que le sujet assume, mais comme étant une douleur qu'il motive elle aussi absurdement, puisqu'il la motive uniquement de l'ignorance de l'autre, de quelque chose qui, en fin de compte, si on y regarde de très près n'est pas plus un motif de ce qui l'accompagne comme motivation, que le surgissement, l'affect dans une crise hystérique qui s'organise apparemment d'un contexte dans lequel il est extrapolé, mais qui en fait ne s'en motive pas.

Cette douleur, c'est précisément de la prendre sur lui, que le sujet s'aveugle sur sa proximité, sur le fait que dans l'agonie et dans la disparition de son père, c'est quelque chose qui le menace lui-même, qu'il a vécu et dont il se sépare actuellement par cette image réévoquée — cette image qui le rattache à ce quelque chose qui sépare et qui apaise l'homme — dans cette sorte

d'abîme ou de vertige qui s'ouvre à lui chaque fois qu'il est confronté avec le dernier terme de son existence. C'est-à-dire justement ce qu'il a besoin d'interposer entre lui et cette existence, dans l'occasion un désir. Il ne cite pas n'importe quel support de son désir, n'importe quel désir, mais le plus proche et le plus urgent, le meilleur, celui qu'il a dominé longtemps, celui qu'il a maintenant abattu. Il lui faut le faire pour un certain temps revivre imaginairement, parce que dans cette rivalité avec le père, dans ce qu'il y a là de fond de pouvoir dans le fait que lui triomphe en fin de compte, du fait qu'il ne sait pas, l'autre, alors que lui, sait, là est la mince passerelle grâce à quoi le sujet ne se sent pas lui-même directement envahi, directement englouti, parce que ce qui s'ouvre à lui de béance, de confrontation pure et simple avec l'angoisse de la mort, telle que nous savons en fait que la mort du père, chaque fois qu'elle se produit, est pour le sujet ressentie comme la disparition (dans un langage plus grossier) de cette sorte de bouclier, d'interposition, de substitution qu'est le père, au maître absolu, c'est-à-dire à la mort.

On commence de voir ici s'esquisser une sorte de [...] qui est constituée par quoi ? La formule que j'essaye de vous présenter comme étant la formule fondamentale de ce qui constitue le support, le rapport intra-subjectif essentiel où tout désir comme tel doit s'inscrire; c'est sous cette forme la plus simple, celle qui est inscrite ici, ce rapport séparé dans le rapport quadrilatère, celui du schéma L, celui du sujet au grand Autre pour autant que ce discours partiellement inconscient qui vient du grand Autre vient s'interposer en lui. La tension ***a-a'***, ce qu'on peut encore sous certains rapports appeler la tension image de ***a*** par rapport à ***a***; selon qu'il s'agit du rapport ***a-a'***, du sujet à l'objet, du rapport image de ***a*** par rapport à l'Autre, pour autant qu'elle structure ce rapport. C'est justement l'absent qui — comme étant caractéristique du rapport du désir sur le rapport du sujet, ***$***, avec les fonctions imaginaires, qui est exprimé dans la formule ***$◊a*** — en ce sens que le désir comme tel, et par rapport à tout objet possible pour l'homme, pose pour lui la question de son élision subjective.

Je veux dire qu'en tant que le sujet, dans le registre, dans la dimension de la parole en tant qu'il s'y inscrit en tant que demandeur, à approcher de ce quelque chose qui est l'objet le plus élaboré, le plus évolué — ce que plus ou moins adroitement la conception analytique nous présente comme étant l'objet de l'oblativité, cette notion, je l'ai souvent souligné, fait difficulté,

c'est à celle-là que nous essayons nous aussi de nous confronter, que nous essayons de formuler d'une façon plus rigoureuse — le sujet, pour autant que comme désir, c'est-à-dire dans la plénitude d'un destin humain qui est celui d'un sujet parlant, à approcher cet objet se trouve pris dans cette sorte d'impasse qui fait qu'il ne saurait l'atteindre lui-même, cet objet comme objet, qu'en quelque façon en se trouvant lui comme sujet, sujet de la parole, ou dans cette élision qui le laisse dans la nuit du traumatisme, à proprement parler dans ce qui est au-delà de l'angoisse même, ou de se trouver devoir prendre la place, se substituer, se subsumer sous un certain signifiant qui se trouve (je l'articule purement et simplement pour l'instant, je ne le justifie pas puisque c'est tout notre développement qui doit le justifier, et toute l'expérience analytique est là pour le justifier) être le phallus.

C'est de là que part le fait que dans toute assomption de la position mûre, de la position que nous appelons génitale, quelque chose se produit au niveau de l'imaginaire qui s'appelle la castration et a son incidence au niveau de l'imaginaire. Pourquoi ? Parce que le phallus, entre autres — il n'y a que dans cette perspective que nous pouvons comprendre toute la problématique qu'a soulevé le fait, véritablement à l'infini, et dont il est impossible autrement de sortir — la question de la phase phallique pour les analystes, la contradiction je dirais, le dialogue Freud-Jones sur ce sujet, qui est singulièrement pathétique — toute cette sorte d'impasse où Jones entre (lorsque se révoltant contre la conception trop simple que se fait Freud de la fonction phallique comme étant le terme univoque autour de quoi pivote tout le développement concret, historique, de la sexualité chez l'homme et la femme), met en valeur ce qu'il appelle les fonctions de défense liées à cette image du phallus. L'un et l'autre en fin de compte disent la même chose, ils l'abordent par des points de vue différents. Ils ne peuvent se rencontrer assurément faute de cette notion centrale, fondamentale, qui fait que nous devons concevoir le phallus comme, dans cette occasion, pris, soustrait si l'on peut dire, à la communauté imaginaire, à la diversité, à la multiplicité des images qui viennent assumer les fonctions corporelles, isolé en face de toutes les autres dans cette fonction privilégiée qui en fait le signifiant du sujet.

Éclairons encore plus ici notre lanterne et disons ceci, qu'en somme sur les deux plans, qui sont : le premier plan immédiat, apparent, spontané qui est l'appel, (qui est "au secours !", qui est "du pain !", qui est un cri en fin de compte, qui est en tout cas quelque chose où, de la façon la plus totale, le

sujet est identique pour un moment à ce besoin) tout de même doit s'articuler au niveau quésitif de la demande qui se trouve, lui, dans le premier rapport, dans l'expérience entre l'enfant et la mère — fonction de ce qui est articulé et qui sera de plus en plus articulé bien sûr dans le rapport de l'enfant et de la mère, de tout ce qu'il lui substitue de l'ensemble de la société qui parle sa propre langue. Entre ce niveau et le niveau votif, c'est-à-dire là où le sujet, tout au cours de sa vie, a à se retrouver, c'est-à-dire à trouver ce qui lui a échappé parce qu'étant au-delà, en dehors de tout, la forme du langage, de plus en plus et à mesure qu'elle se développe, laisse passer, laisse filtrer, rejette, refoule ce qui d'abord tendait à s'exprimer de son besoin. Cette articulation au second degré, c'est ce qui, comme étant justement modelé, transformé par sa parole, c'est-à-dire cet essai, cette tentative de passer au-delà de cette transformation même, c'est cela que nous faisons dans l'analyse, et c'est pourquoi on peut dire que, de même que tout ce qui réside de ce qui doit s'articuler au niveau quésitif est là au **A**, comme un code pré-déterminé — combien préexistant à l'expérience du sujet, comme étant ce qui dans l'Autre est offert au jeu du langage, à la première batterie signifiante que le sujet expérimente pour autant qu'il apprend à parler…

Qu'est-ce que nous faisons dans l'analyse ? Qu'est-ce que nous rencontrons, qu'est-ce que nous reconnaissons lorsque nous disons que le sujet en est au stade oral, au stade anal, etc, rien d'autre que ce qui est exprimé sous cette forme mûre dont il ne faut pas oublier l'élément complet : c'est le sujet en tant que marqué par la parole et dans un certain rapport avec sa demande. C'est ceci littéralement que dans telle ou telle interprétation où nous lui faisons sentir la structuration orale, anale, ou autre de sa demande, nous ne faisons pas simplement reconnaissance du caractère anal de la demande, nous confrontons le sujet à ce caractère anal ou oral, nous n'intéressons pas simplement quelque chose qui est immanent dans ce que nous articulons comme étant la demande du sujet, nous confrontons le sujet à cette structure de sa demande. Et c'est là justement que doit balancer, osciller, vaciller l'accentuation de notre interprétation. Car accentuée d'une certaine façon nous lui apprenons à reconnaître quelque chose qui, si l'on peut dire, est à ce niveau supérieur, niveau votif, niveau de ses vœux, de ce qu'il souhaite, en tant qu'ils sont inconscients. Nous lui apprenons si l'on peut dire à parler, à se reconnaître dans ce qui correspond au [**D**] à ce niveau, mais nous ne lui donnons pas pour autant les réponses. En soutenant l'interprétation entièrement

dans ce registre de la reconnaissance des supports signifiants cachés dans sa demande, inconscients, nous ne faisons rien d'autre.

Si nous oublions ce dont il s'agit, c'est-à-dire de confronter le sujet avec sa demande, nous ne nous apercevons pas que ce que nous produisons c'est justement le collapse, l'effacement de la fonction du sujet comme tel dans la révélation de ce vocabulaire inconscient, nous sollicitons le sujet de s'effacer et de disparaître. Et c'est bel et bien dans beaucoup de cas ce dont il s'agit. C'est à savoir que dans un certain apprentissage que l'on peut faire dans l'analyse de l'inconscient, d'une certaine façon ce qui disparaît, ce qui fuit, ce qui est de plus en plus réduit, ce n'est rien d'autre que cette exigence qui est celle du sujet de se manifester au-delà de tout cela dans son être : à le ramener sans cesse au niveau de la demande on finit bien par quelque côté — et c'est ce que l'on appelle dans une certaine technique "l'analyse des résistances" — par réduire purement et simplement ce qui est son désir.

Or, s'il est simple et facile de voir que dans la relation du sujet à l'Autre, la réponse se fait rétroactivement et ailleurs ; que là quelque chose retourne en arrière sur le sujet pour le confirmer dans le sens de la demande, pour l'identifier à l'occasion à sa propre demande, il est clair de même, au niveau où le sujet cherche à se situer, à se reconnaître justement dans ce qu'il est au delà de cette demande, qu'il y a une place pour la réponse, que cette place pour la réponse, là schématisée par S signifiant de A barré, $S(\not{A})$, c'est-à-dire le rappel que l'Autre, lui aussi, est marqué par le signifiant, que lui aussi, l'Autre, est aboli d'une certaine façon dans le discours, cela n'est rien qu'indiquer un point théorique dont nous verrons la forme qu'il doit prendre. Cette forme, elle est essentiellement justement la reconnaissance de ce qu'a de châtré tout ce qui, de l'être vivant, tente de s'approcher de l'être vivant tel qu'il est évoqué par le langage. Et bien entendu, ce n'est point à ce niveau que nous pouvons d'abord donner la réponse.

Mais par contre, respecter, viser, explorer, utiliser ce que déjà on exprime au-delà de ce lieu de la réponse chez le sujet, et qui est représenté par la situation imaginaire où lui-même se pose, se maintient, se suspend comme dans une sorte de position qui assurément participe par certains côtés des artifices de la défense, c'est bien cela qui fait l'ambiguïté de tellement de manifestations du désir, du désir pervers par exemple.

C'est pour autant que là, quelque chose s'exprime qui est le point le plus essentiel où l'être du sujet tente de s'affirmer. Et ceci est d'autant plus

important à considérer qu'il faut considérer que c'est précisément là, en ce lieu même que doit se produire ce que nous appelons si aisément l'objet achevé, la maturation génitale, autrement dit tout ce qui constituera (comme s'exprime quelque part bibliquement M. Jones) les rapports de l'homme et de la femme se trouvera, du fait que l'homme est un sujet parlant, marqué des difficultés structurelles qui sont celles qui s'expriment dans ce rapport du $ avec le *a*.

Pourquoi ? Parce que précisément, si l'on peut dire que jusqu'à un certain moment, un certain état, un certain temps du développement, le vocabulaire, le code de la demande peut passer dans un certain nombre de relations, lesquelles comportent un objet amovible (à savoir la nourriture pour ce qui est du rapport oral, l'excrément pour ce qui est du rapport anal, pour nous limiter pour l'instant à ces deux-là), quand il s'agit du rapport génital il est bien évident que ce n'est que par une espèce d'emprunt, de prolongation de ce morcellement signifiant du sujet dans le rapport de la demande que quelque chose peut nous apparaître — et nous apparaît en effet, mais à titre morbide, à titre de toutes ces incidences symptomatiques — à savoir le phallus. Pour une très simple et bonne raison, c'est que bel et bien le phallus ne l'est pas, cet objet amovible, qu'il ne le devient que par son passage au rang de signifiant et que tout ce dont il s'agit dans une maturation génitale complète repose sur ceci que tout ce qui, chez le sujet, doit se présenter comme étant ici l'achèvement de son désir est bien, pour le dire en clair, quelque chose qui ne peut pas se demander.

Et l'essence de la névrose, et ce à quoi nous avons affaire, consiste très précisément en ceci que ce qui ne peut pas se demander sur ce terrain — chez justement le névrosé, ou dans le phénomène névrotique, à savoir dans ce qui apparaît de plus ou moins sporadique dans l'évolution de tous les sujets qui participent de la structure de la névrose — consiste justement, on retrouve toujours cette structure, en ceci que ce qui est de l'ordre du désir s'inscrit, se formule, dans le registre de la demande.

Au cours d'une relecture que je faisais récemment de M. Jones, je reprenais tout ce qu'il a écrit sur [la phase phallique][3] ; c'est très saisissant à tout instant ce qu'il apporte de son expérience la plus fine, la plus directe : « Je voudrais relater quelque chose d'un très grand nombre de patients masculins qui présentent une déficience à achever ou à accomplir leur virilité en relation à d'autres hommes ou à des femmes, et à montrer que leur

*failure*, leur manque dans cette occasion, leur achoppement, et de la façon la plus stricte [……] leur attitude de besoin d'abord d'acquérir quelque chose des femmes, quelque chose que pour une bonne raison, ils ne peuvent jamais réellement acquérir ». « Pourquoi ? », dit Jones, et quand il dit « pourquoi ? » dans son article et dans son contexte c'est un vrai « pourquoi ? » Il ne sait pas pourquoi mais il le constate, il le ponctue comme un point d'horizon, une ouverture, une perspective, un point où les guides lui échappent. « Pourquoi un acte, c'est imparfait. Aussi peut-il donner au garçon ce sentiment de la possession imparfaite de son propre pénis. Je suis tout à fait convaincu que les deux choses sont tout à fait intimement reliées l'une à l'autre, alors que la connexion logique entre ces deux choses n'est certainement pas évidente[4] ». En tout cas pas évidente pour lui…

À tout instant nous retrouvons ces détails sur la phénoménologie la plus affleurante, je veux dire les successions nécessaires par lesquelles un sujet se glisse, pour arriver à l'action pleine de son désir, les préalables qui lui sont nécessaires. Nous pouvons les reconstituer, retrouver ce que j'appellerai les cheminements labyrinthiques où se marque le fait essentiel de la position que le sujet a prise dans cette référence, dans cette relation, structurale pour lui, entre désir et demande. Et si le maintien de la position incestueuse dans l'inconscient est quelque chose qui a un sens, et qui a des conséquences effectivement diversement ravageantes sur les manifestations du désir, sur l'accomplissement du désir du sujet, ce n'est justement pour rien d'autre que ceci : c'est que la position dite incestueuse conservée quelque part dans l'inconscient, c'est justement cette position de la demande.

Le sujet à un moment dit-on, — et c'est ainsi que s'exprime M. Jones — a à choisir entre son objet incestueux et son sexe. S'il veut conserver l'un, il doit renoncer à l'autre. Je dirai que ce entre quoi et quoi il a à choisir à tel moment initial, c'est entre sa demande et son désir.

Reprenons maintenant, après ces indications générales, le cheminement dans lequel je désire vous introduire pour vous montrer la commune mesure qu'a cette structuration du désir et comment effectivement elle se trouve impliquée. Les éléments imaginaires pour autant qu'ils…, ils doivent être infléchis, ils doivent être pris dans le jeu nécessaire de la partie signifiante pour autant qu'il est commandé, ce jeu, par la structure double du votif et du quésitif.

Prenons un fantasme, le plus banal, le plus commun, celui que Freud lui-même a étudié, auquel il a accordé une attention spéciale, le fantasme *on bat*

*un enfant*. Reprenons-le maintenant, avec la perspective qui est celle dont nous nous approchons, pour essayer de saisir comment peut se formuler la nécessité du fantasme en tant que support du désir.

Freud, parlant de ces fantasmes tels qu'il les a observés sur un certain nombre de sujets à l'époque avec une prédominance chez les femmes, nous dit que la première phase de la *Schlagfantasie* est restituée, pour autant qu'elle parvient à être réévoquée (soit dans les fantasmes, soit dans les souvenirs du sujet) par la phrase suivante *« der Vater schlägt das Kind »*, et que l'enfant qui est battu dans l'occasion, est par rapport au sujet ceci : *« le père bat l'enfant que je hais. » (*souligné par Freud)

Nous voici donc portés par Freud, du point initial au cœur même de quelque chose qui se situe dans la qualité la plus [aigüe] de l'amour et de la haine, celle qui vise l'autre dans son être, et pour autant que cet être dans cette occasion est soumis au maximum de la déchéance, dans la valorisation symbolique par la violence et le caprice paternel, il est là. L'injure ici, si on l'appelle narcissique est quelque chose qui, en somme, est totale. Elle vise, chez le sujet haï, ce qui est demandé au-delà de toute demande. Elle vise ceci qu'il est absolument frustré, privé d'amour. Le caractère de déchéance subjective qui est lié pour l'enfant à la rencontre avec la première punition corporelle laisse des traces diverses suivant le caractère diversement répété. Et chacun peut constater à l'époque où nous vivons, où ces choses sont extrêmement ménagées aux enfants que, s'il arrive qu'après qu'un enfant n'ait jamais été battu, il soit l'objet une fois de quelques sévices, fussent-ils le plus justifiés, du moins à une époque relativement tardive, on ne saurait imaginer les conséquences, au moins sur l'instant, prostrantes qu'a cette expérience pour l'enfant.

Quoi qu'il en soit, nous pouvons considérer comme donné que l'expérience primitive est bien là ce dont il s'agit, telle que Freud nous l'exprime : « Entre cette phase et la suivante il doit se passer quelques grosses transformations ». En effet cette seconde phase, Freud nous l'exprime ainsi : « la personne qui bat est restée être le père, mais l'enfant battu est devenu régulièrement, dans la règle, l'enfant du fantasme lui-même. Le fantasme est à un très très haut degré teinté de plaisir, et s'accomplit d'une façon tout à fait significative à laquelle nous aurons affaire plus tard » — et pour cause. « Sa formule articulée est maintenant ainsi : *je suis battu par le père.* » (souligné par Freud)

Mais Freud ajoute que ceci qui est « la plus importante et la plus lourde en conséquence de toutes les phases, nous pouvons dire d'elle quand même dans un certain sens qu'elle n'a jamais d'existence réelle. Elle n'est jamais en aucun cas ré-évoquée, elle n'est jamais portée à la conscience. Elle est une construction de l'analyse, mais elle n'en est pas moins une nécessité[5] ».

Je crois qu'on ne soupèse pas assez les conséquences d'une telle affirmation chez Freud. En fin de compte, puisque nous ne la rencontrons jamais, cette phase la plus significative, il est tout de même très important de voir, puisqu'elle aboutit à une troisième phase, la phase en question, qu'il est nécessaire que nous concevions cette seconde phase comme [nécessaire] et recherchée par le sujet. Et bien entendu, ce quelque chose qui est cherché nous intéresse au plus haut degré, puisque ce n'est rien d'autre que la formule du masochisme primordial, c'est-à-dire justement ce moment où le sujet va chercher au plus près sa réalisation à lui, de sujet, dans la dialectique signifiante.

Quelque chose d'essentiel, comme dit Freud à juste titre, s'est passé entre la première et la seconde phase. C'est à savoir ce quelque chose où il a vu l'autre comme précipité de sa dignité de sujet érigé, de petit rival ; quelque chose s'est ouvert en lui qui lui fait percevoir que c'est dans cette possibilité même d'annulation subjective que réside tout son être en tant qu'être existant, que c'est là, en frôlant au plus près cette abolition, qu'il mesure la dimension même dans laquelle il subsiste comme être-sujet-à-vouloir, comme être qui peut émettre un vœu.

Qu'est-ce que nous donne toute la phénoménologie du masochisme, telle qu'il faut bien tout de même aller la chercher dans la littérature masochiste, qu'elle nous plaise ou qu'elle ne nous plaise pas, que ce soit pornographique ou pas ? Prenons un roman célèbre, ou un roman récent paru chez une maison demi clandestine. Qu'est-ce que l'essence du fantasme masochiste en fin de compte ? C'est la représentation par le sujet de quelque chose, d'une pente, d'une série d'expériences imaginées, dont le versant, dont le rivage tient essentiellement à ceci qu'à la limite, il est purement et simplement traité comme une chose, comme quelque chose qui à la limite se marchande, se vend, se maltraite, est annulé dans toute espèce de possibilité à proprement parler votive de se saisir autonome. Il est traité, comme un fantasme, comme un chien, dirons-nous, et pas n'importe quel chien, un chien qu'on maltraite, précisément comme un chien déjà maltraité.

Ceci c'est la pointe, le point pivot, la base de transformation supposée chez le sujet qui cherche à trouver où est ce point d'oscillation, ce point d'équilibre, ce produit de ce ***$*** qui est ce en quoi il a précisément à entrer, s'il entre, si une fois entré dans la dialectique de la parole il a quelque part à se formuler comme sujet. Mais en fin de compte, le sujet névrotique est comme Picasso, "il ne cherche pas, il trouve" (car c'est ainsi que s'est exprimé un jour Picasso), formule vraiment souveraine. Et à la vérité, il y a une espèce de gens qui cherche et il y a ceux qui trouvent. Croyez-moi, les névrosés, à savoir tout ce qui se produit de spontané de cette étreinte de l'homme avec sa parole, trouvent. Et je ferai remarquer que "trouver" vient du mot latin *tropus*, très expressément de ce dont je parle sans cesse : des difficultés de rhétorique. Le mot qui dans les langues romanes désigne "trouver" — au contraire de ce qui se passe dans les langues germaniques où c'est une autre racine qui sert pour cela, il est curieux qu'il soit emprunté au langage de la rhétorique.

Suspendons-nous un instant sur ce moment tiers, du [au] point où le sujet a trouvé. Celui-là nous l'avons tout de suite, il vaut peut-être de s'y arrêter. Dans le fantasme : *on bat un enfant* qu'est-ce qu'il y a ? ce qui bat, c'est *on,* c'est tout à fait clair, et Freud y insiste. Il n'y a rien à faire, on lui dit : mais qui bat ? c'est un tel ou un tel ? le sujet est vraiment évasif. Ce n'est qu'après une certaine élaboration interprétative, quand on aura retrouvé la première phase, qu'on pourra y retrouver une certaine figure ou image paternelle sous cette forme, la forme où le sujet a trouvé son fantasme ; en tant que son fantasme sert de support à son désir, à l'accomplissement masturbatoire. À ce moment là, le sujet est parfaitement neutralisé. Il est *on*. Et quant à ce qui est tant battu, ce n'est pas moins difficile à saisir, c'est multiple : *[immer nur Buben],* beaucoup d'enfants, des garçons, *[nur Mädel]* quand il s'agit de la fille, mais pas forcément avec un rapport obligatoire entre le sexe de l'enfant qui fantasme et le sexe de l'image fantasmée.

Les plus grandes variations, les plus grandes incertitudes règnent aussi sur ce thème où nous savons bien que, par quelque côté que ce soit, ***a*** ou ***a'***, que ce soit ***i*(*a*)** ou ***a***, l'enfant, jusqu'à un certain point, participe puisque c'est lui qui fait le fantasme. Mais enfin, nulle part d'une façon précise, d'une façon non-équivoque, d'une façon qui ne soit pas précisément indéfiniment oscillante, l'enfant se situe.

Mais ce sur quoi ici nous aimerions mettre l'accent, c'est sur quelque

chose de fort voisin de ce que j'ai appelé tout à l'heure la répartition entre les éléments intra-subjectifs du rêve. D'une part dans le fantasme sadique (celui-ci est dans les fantasmes qu'on peut observer à peu près dans leur plus grande expansion) je demanderai où est l'affect accentué ? l'affect accentué — de même qu'il était dans le rêve porté sur le sujet rêvant cette forme de la douleur — est incontestablement un fantasme sadique, est porté sur l'image fantasmée du partenaire ; c'est le partenaire, non pas tellement en tant qu'il soit battu, qu'en tant qu'il va l'être, ou qu'il ne sait même pas comment il va l'être.

Cet élément extraordinaire sur lequel je reviendrai à propos de la phénoménologie de l'angoisse, et où déjà je vous indique cette distinction qui est dans le texte de Freud (mais dont naturellement jamais personne n'a fait le moindre état à propos de l'angoisse) entre ces nuances qui séparent la perte pure et simple du sujet dans la nuit de l'indétermination subjective, et ce quelque chose qui est tout différent et qui est déjà avertissement, érection, si l'on peut dire, du sujet devant le danger et qui, comme tel, est articulé par Freud dans *Inhi-bition, symptôme, angoisse,* où Freud introduit une distinction encore plus étonnante, car elle est tellement subtile, phénoménologique, qu'elle n'est pas facile à traduire en français, entre *[abwarten]* que j'essayerais de traduire par "subir", "n'en pouvoir mais", "tendre le dos", et *[erwarten]* qui est "s'attendre à"[6]. C'est dans ce registre, dans cette gamme que se situe, dans le fantasme sadique, l'affect accentué et pour autant qu'il est attaché à l'autre, au partenaire, à celui qui est en face, dans l'occasion ***a***.

En fin de compte où est-il ce sujet qui dans cette occasion, est en proie à quelque chose qui lui manque justement pour savoir où il est ? Il serait facile de dire qu'il est entre les deux. J'irai plus loin, je dirai qu'en fin de compte le sujet l'est tellement, vraiment entre les deux, que s'il y a quelque chose ici à quoi il soit identique, ou qu'il illustre d'une façon exemplaire, c'est le rôle de ce avec quoi on frappe, c'est le rôle de l'instrument. C'est à l'instrument qu'il est ici en fin de compte identique, puisque l'instrument ici nous révèle — et toujours à notre stupeur, et toujours a la plus grande raison de nous étonner, sauf à ce que nous ne voulions pas voir — qu'il intervient très fréquemment comme le personnage essentiel dans ce que nous essayons d'articuler de la structure imaginaire du désir.

Et c'est bien là ce qui est le plus paradoxal, le plus avertissant pour nous. C'est qu'en somme c'est sous ce signifiant, ici tout à fait dévoilé dans sa nature de signifiant, que le sujet vient à s'abolir en tant qu'il se saisit en cette

occasion dans son être essentiel, s'il est vrai qu'avec Spinoza nous puissions dire que cet être essentiel, c'est son désir.

Et en effet, c'est à ce même carrefour que nous sommes amenés chaque fois que se pose pour nous la problématique sexuelle. Si le point de pivot d'où nous somme partis il y a deux ans, qui était justement celui de la phase phallique chez la femme, est constitué par ce point de relais où Jones revient toujours au cours de sa discussion, pour en repartir, pour l'élaborer, pour vraiment le [...], le texte de Jones sur ce sujet a la valeur d'une élaboration analytique : le point central c'est ce rapport de la haine de la mère avec le désir du phallus, c'est de là que Freud est parti. C'est autour de cela qu'il fait partir le caractère vraiment fondamental, génétique, de l'exigence phallique, au débouché de l'œdipe chez le garçon, dans l'entrée de l'œdipe pour la femme. C'est ce point de connexion : haine de la mère, désir du phallus, ce qui est le sens propre de ce *Penisneid*.

Or Jones, à juste titre, souligne les ambiguïtés qui sont rencontrées chaque fois que nous nous en servons. Or, si c'est le désir d'avoir un pénis à l'égard d'un autre, (c'est-à-dire une rivalité) il faut quand même qu'il se présente sous un aspect ambigu qui nous montre bien que c'est au-delà qu'on doit chercher son sens. Le désir du phallus, cela veut dire désir médiatisé par le médiatisant-phallus, rôle essentiel que joue le phallus dans la matérialisation [médiatisation] du désir.

Ceci nous amène à poser — pour introduire ce que nous aurons à développer ultérieurement dans notre analyse de la construction du fantasme, à ce carrefour qui est celui-ci — que le problème en fin de compte est de savoir comment va pouvoir être soutenu ce rapport du signifiant phallus dans l'expérience imaginaire qui est la sienne, pour autant qu'elle est profondément structurée par les formes narcissiques qui règlent ses relations avec son semblable comme tel. C'est entre ***$***, sujet parlant, et ***a***, c'est à savoir à cet autre que le sujet parle en lui-même. ***a*** c'est donc à cela que nous l'avons identifié aujourd'hui. C'est l'autre imaginaire, c'est ce que le sujet a en lui-même comme "pulsion", au sens où le mot pulsion est mis entre guillemets, où ce n'est pas la pulsion encore élaborée, prise dans la dialectique signifiante, où c'est la pulsion dans son caractère primitif où la pulsion représente telle ou telle manifestation du besoin chez le sujet.

Image de l'autre, à savoir ce dans quoi — par l'intermédiaire de la réflexion spéculaire du sujet à situer ses besoins — est à l'horizon quelque

chose d'autre, à savoir ce que j'ai d'abord appelé la première identification à l'autre, au sens radical, l'identification aux insignes de l'autre, à savoir signifiant grand **I** sur ***a***.

Je vais donner un schéma que reconnaîtrons ceux qui ont suivi la première année de mon séminaire : nous avons parlé du narcissisme. J'ai donné le schéma du miroir parabolique grâce auquel on peut faire apparaître sur un plateau, dans un vase, l'image d'une fleur cachée, soit éclairée par en dessous, soit du plateau et qui, grâce à la propriété des rayons sphériques, vient se projeter, se profiler ici en image réelle — je veux dire produire un instant l'illusion qu'il y a dans le vase précisément cette fleur.

Cela peut paraître mystérieux de voir qu'on peut imaginer qu'il faut avoir ici un petit écran pour accueillir cette image dans l'espace ; il n'en est rien. J'ai fait remarquer que cette illusion, à savoir la vue du dressage dans l'air de cette image réelle, ne s'aperçoit que d'un certain champ de l'espace, qui est précisément déterminé par le diamètre du miroir sphérique, repéré par rapport au centre du miroir sphérique. C'est-à-dire que si le miroir est étroit, il faudra bien entendu se mettre dans un champ où les rayons qui sont réfléchis du miroir viennent recroiser son centre, et par conséquent dans un certain épanouissement d'une zone dans l'espace, pour voir l'image[7].

L'astuce de ma petite explication, dans le temps, était celle-ci : si quelqu'un veut voir cette image se produire, fantasmatique, à l'intérieur du pot — ou un peu de côté, qu'importe —, la voir se produire quelque part dans l'espace où il y a déjà un objet réel, et si cet observateur se trouve là, il pourra se servir du miroir [plan]. S'il est dans une position symétrique par rapport au miroir, la position virtuelle de celui qui est devant le miroir sera, dans cette inclinaison-là du miroir, de venir se situer à l'intérieur du cône de visibilité de l'image qui est à se produire ici.

Cela veut dire qu'il verra l'image de la fleur justement dans ce miroir [plan], au point symétrique. En d'autres termes ce qui se produit, si le rayon lumineux qui se réfléchit vers l'observateur est strictement symétrique de la réflexion visuelle, — de ce qui se passe de l'autre côté — c'est parce que le sujet virtuellement aura pris la place de ce qui est de l'autre côté du miroir [plan], qu'il verra dans ce miroir [plan] le vase — ce à quoi on peut s'attendre puisqu'il est là — et d'autre part l'image réelle, telle qu'elle se produit à la place où il ne peut pas la voir.

Le rapport, l'inter-jeu entre les différents éléments imaginaires et les

éléments d'identification symbolique du sujet peuvent être d'une certaine façon imagés dans cet appareil optique, d'une façon que je ne crois pas non-traditionnelle puisque Freud l'a formulé quelque part dans sa *Traumdeutung.* Il donne quelque part le schéma des lentilles successives dans lesquelles se réfracte le passage progressif de l'inconscient au préconscient qu'il cherchait dans des références analogues — optiques, dit-il précisément.

Elles représentent effectivement ce quelque chose qui, dans le fantasme, essaye de rejoindre sa place dans le symbolique. Ceci par conséquent fait de ***$*** autre chose qu'un œil, ce n'est qu'une métaphore. S'il désigne qu'il veut rejoindre sa place dans le symbolique, c'est d'une façon spéculaire, à savoir par rapport à l'Autre qui, ici, est le grand **A**. Ce miroir n'est qu'un miroir symbolique, il ne s'agit pas du miroir devant lequel le petit enfant s'agite.

Cela veut dire que dans une certaine réflexion qui est faite avec l'aide des mots dans le premier apprentissage du langage, le sujet apprend à régler quelque part, à la bonne distance, les insignes où il s'identifie, à savoir quelque chose qui donne de l'autre côté, qui lui correspond dans ces premières identifications du moi. Et c'est à l'intérieur de ça — pour autant qu'il y a déjà quelque chose à la fois de préformé, d'ouvert au morcellement, mais qui n'entre que dans ce jeu de morcellement pour autant que le symbolique existe et lui en ouvre le champ — c'est à l'intérieur de cela que va se produire cette relation imaginaire dans laquelle le sujet se trouvera pris, et qui, je l'indique, fait que dans la relation érotique à l'autre, si achevée, si poussée qu'on la suppose, il y aura toujours un point de réduction que vous pouvez saisir comme des extrapolations de l'épure érotique entre les sujets. C'est qu'il y a transformation de ce rapport premier de ***a*** à ***a'***, ***i***(***a***), de ce rapport foncièrement spéculaire qui règle les rapports du sujet avec l'autre. Il y a transformation de cela, et une répartition entre d'une part, l'ensemble des éléments morcellaires du corps, et ce à quoi nous avons affaire pour autant que nous sommes la marionnette, et pour autant que notre partenaire l'est, la marionnette. Mais la marionnette il ne lui manque qu'une chose, le phallus. Le phallus est occupé ailleurs, à la fonction signifiante. C'est pourquoi il y a toujours, je ne dis pas au sein des [……] qui s'opposent toujours, mais qui peuvent être retrouvés à n'importe quel moment de la [……] interprétative de la situation.

Le sujet, en tant qu'il s'identifie au phallus en face de l'autre se morcelle en tant que lui-même, en présence de quelque chose qui est le phallus. Et pour mettre les points sur les i je dirai qu'entre l'homme et la femme, je vous

prie de vous arrêter à ceci que dans le rapport, fut-il le plus amoureux entre un homme et une femme, pour autant même que le désir prend [……], le désir se trouve au-delà de la relation amoureuse de la part de l'homme. J'entends pour autant que la femme symbolise le phallus, que l'homme y retrouve le complément de son être ; c'est la forme, si je puis dire, idéale.

C'est justement dans la mesure où l'homme, dans l'amour, est véritablement aliéné à ce phallus, objet de son désir qui réduit pourtant dans l'acte érotique la femme à être un objet imaginaire, que cette forme du désir sera réalisée. Et c'est bien pour cela qu'est maintenue, au sein même de la relation amoureuse la plus profonde, la plus intime, cette duplicité de l'objet sur laquelle j'ai tant de fois insisté à propos de la fameuse relation génitale. Je reviens à l'idée que justement si la relation amoureuse est ici achevée, c'est pour autant que l'autre donnera ce qu'il n'a pas, et qui est la définition même de l'amour.

De l'autre côté le rapport de la femme à l'homme, que chacun se plaît à croire beaucoup plus monogamique, est quelque chose qui ne présente pas moins la même ambiguïté, à ceci près que ce que la femme trouve dans l'homme, c'est le phallus réel, et donc son désir y trouve, comme toujours, sa satisfaction. Effectivement elle se trouve en posture d'y voir une relation de jouissance satisfaisante.

Mais justement c'est dans la mesure où la satisfaction du désir se produit sur le plan réel que ce que la femme effectivement aime, et non pas désire, c'est cet être qui, lui, est au-delà de la rencontre du désir et qui est justement l'autre, à savoir l'homme en tant qu'il est privé du phallus, en tant précisément que par sa nature d'être achevé, d'être parlant, il est châtré.

1 - *Op. cit.*
2 - Séance scientifique de la Société française de psychanalyse, 6 janvier 1959. Georges Mauco, « La fonction psychomotrice de la parole ».
3 - JONES E., (1933), « The Phallic Phase », I.J.P. Vol. XIV, 1933, 1-33. Trad. fr. in *La Psychanalyse* n° 7, Paris, 1964, PUF, pp. 271-312, et in *Théorie et Pratique de la psychanalyse,* Paris, 1969, Payot.
4 - In *La Psychanalyse* n° 7, pp. 282-283.
5 - G. W. XII, p. 204. Trad. fr. in *Névroses, Psychoses et Perversions*, p. 225.
6 - *Erwartung,* voir G.W. XIV, p. 197 sv., I.S.A., p. 94-98. La traduction française ne restitue pas la subtilité développée par Lacan.
7 - LACAN J., Séminaire I. *Les Écrits techniques de Freud,* Paris, 1975, Seuil. p. 143.

# Leçon VIII

*14 janvier 1959*

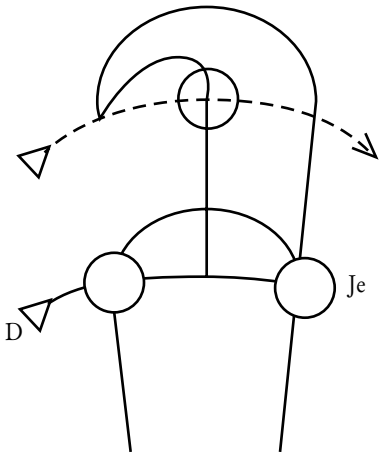


Puisque nous avons beaucoup parlé les dernières fois du désir, nous allons commencer d'aborder la question de l'interprétation. Le graphe doit nous servir à quelque chose[1].

Ce que je vais vous dire aujourd'hui sur un exemple, à savoir sur l'interprétation d'un rêve, je veux l'introduire par quelques remarques sur ce qui résulte des indications que nous donne Freud précisément sur l'inter-prétation du rêve.

Voici en effet à peu près le sens de la remarque de Freud que je vise actuellement, c'est dans le chapitre VI où il s'intéresse au sentiment intellectuel regardant le rêve[2]. Par exemple au moment où le sujet rapporte un rêve, il a le sentiment qu'il y manque quelque chose qu'il a oublié, ou que quelque chose est ambigu, douteux, incertain. Dans tous ces cas, nous dit Freud, ce qui est dénoncé par le sujet à propos du rêve, concernant son incertitude, sa mise en doute, son ambiguïté — à savoir "c'est ou ceci ou cela", "je ne me souviens plus", "je ne peux plus dire" — même son degré de réalité, c'est-à-dire le degré de réalité avec lequel il a été vu, soit que ce fut quelque chose qui s'affirme dans le rêve avec un tel degré de réalité que le sujet le remarque, ou au contraire que ce fut un rêve […], tout ceci nous dit Freud, dans tous

ces cas, doit être pris pour énonçant ce que Freud appelle « une des pensées latentes du rêve ».

Ce qui en somme est dit par le sujet en note marginale concernant le texte du rêve, à savoir tous les accents de tonalité, ce qui dans une musique s'accompagne d'annotations comme *allegro, crescendo, decrescendo,* tout cela fait partie du texte du rêve. Je ne pense pas que pour le plus grand nombre d'entre vous que je suppose avoir déjà pris connaissance de la *Traumdeutung*, de la technique, ceci soit nouveau. C'est là quelque chose de vraiment fondamental pour ce qui est de l'interprétation d'un rêve. Je ne fais donc que le rappeler car je n'ai pas le temps d'en donner des exemples qui sont dans Freud, et je vous renvoie au texte de la *Traumdeutung.* Vous verrez l'usage que fait Freud de ce rappel essentiel.

Il interprète le rêve en intégrant le sentiment de doute, par exemple, qu'il y a dans ce rêve au moment où le sujet le raconte, comme un des éléments du rêve sans lequel le rêve ne saurait être interprété.

Nous partons donc de l'interprétation freudienne, et nous nous posons la question de savoir ce que ceci comporte d'implication. Il ne suffit pas d'accepter ce fait, ou cette règle de conduite, comme devant être reçue religieusement comme l'ont fait bien des disciples de Freud, sans chercher à voir plus loin, faisant confiance à l'inconscient en quelque sorte. Qu'est-ce que cela implique que Freud nous dise, ce n'est pas seulement la tension de votre inconscient qui est là au moment où votre rappel du rêve se dérobe, ou au contraire se met sous une certaine rubrique, sous un certain accent. Il dit : « ceci fait partie des pensées latentes du rêve lui même ». C'est donc ici que, ce que nous sommes convenus d'appeler le graphe nous permet de préciser, d'articuler d'une façon plus évidente, plus certaine ce dont il s'agit quand Freud nous donne une telle règle de conduite dans l'interprétation du rêve.

Voilà en effet ce que nous pouvons dire. Que faisons-nous quand nous communiquons un rêve, que ce soit dans ou hors l'analyse ? (on n'a pas attendu l'analyse pour que nous puissions donner de l'énonciation d'un rêve une formule qui la spécifie dans l'ensemble des énonciations possibles comme ayant une certaine structure par rapport au sujet). Dans ce que nous pouvons, dans un discours, apporter comme énoncés événementiels, nous pouvons légitimement distinguer ceci que, parmi ces énoncés concernant des événements, il y en a qui ont une valeur tout à fait digne d'être distinguée au regard du registre signifiant. Ce sont les énoncés que nous pouvons mettre

sous cette rubrique générale d'être du discours indirect ; ce sont les énoncés concernant les énonciations d'autres sujets ; c'est ce qui est rapport des articulations signifiantes de quelqu'un d'autre. Et beaucoup de choses s'introduisent par là, y compris d'autres énoncés, c'est-à-dire le ouï-dire : "on m'a raconté…", "un tel a attesté que ceci s'est passé…", "tel ou tel…". Ce qui est la forme, ou une des formes les plus fondamentales du discours universel, la plupart des choses dont nous avons nous-mêmes à rendre compte faisant partie de ce que nous avons recueilli de la tradition des autres. Disons donc un rapport d'énoncé pur et simple, factuel, que nous prenons à notre compte et, d'autre part, ceci comportant d'une façon latente la dimension de l'énonciation qui n'est pas forcément mise en évidence, mais qui le devient dès lors qu'il s'agit de rapporter l'énoncé de quelqu'un d'autre. Ce peut être aussi bien du nôtre qu'il s'agit. Nous pouvons dire que nous avons dit telle chose, que nous avons porté témoignage devant tel autre, et nous pouvons même nous faire l'énonciation que l'énoncé que nous avons fait est complètement faux. Nous pouvons témoigner que nous avons menti.

Une de ces possibilités est celle qui retient notre attention à l'instant. Qu'est-ce que nous faisons dans l'énonciation d'un rêve ? Nous faisons quelque chose qui n'est pas unique de sa classe, tout au moins dans la façon que nous allons avoir de la définir maintenant. Car d'une façon dont il est intéressant de souligner que c'est la façon spontanée qu'on a vis à vis d'un rêve, avant que nous soyons entrés dans la querelle des sages — à savoir le rêve n'a aucune signification, c'est un produit de décomposition de l'activité psychique, qui est la position dite scientifique qui a été tenue pendant une assez courte période de l'histoire — Freud faisait remarquer lui-même qu'il ne faisait que rejoindre la tradition. C'est déjà une chose considérable que ce que nous avons avancé à l'instant, à savoir que la tradition n'a jamais été sans poser, à tout le moins concernant le rêve, un point d'interrogation quant à sa signification.

En d'autres termes, ce que nous énonçons en produisant l'énoncé du rêve, c'est quelque chose à quoi est donné — dans la forme même sous laquelle nous la produisons à partir du moment où nous racontons notre rêve à quelqu'un d'autre — ce point d'interrogation qui n'est pas n'importe lequel, qui suppose que quelque chose est sous ce rêve, dont ce rêve est le signifiant. Je veux dire, nous pouvons écrire ceci dans notre formalisation, qu'il s'agit d'une énonciation d'un [énoncé], qui a lui-même un indice d'énonciation,

qui est supposé lui-même prendre valeur, bien entendu non pas factuelle, événementielle.

Il faut que nous y ajoutions un accent supplémentaire pour raconter cela d'une façon et dans une dimension purement descriptive. L'attitude qui reste spontanée, l'attitude traditionnelle, tellement ambiguë du petit enfant qui commence à vous raconter ses rêves, qui vous dit : "cette nuit j'ai rêvé". Si l'on observe les choses, tout se passe comme si, à quelque moment, avait été découverte à l'enfant la possibilité qu'il a d'exprimer ces choses-là, et c'est au point que très fréquemment on ne peut pas vraiment savoir, à l'âge où commence cette activité confidentielle de l'enfant concernant ses rêves, si après tout ce qu'il vous raconte est vraiment bien quelque chose qu'il a rêvé ou quelque chose qu'il vous apporte parce qu'il sait qu'on rêve et qu'on peut raconter des rêves.

Ces rêves de l'enfant ont ce caractère d'être à la limite de l'affabulation, comme le contact avec un enfant le fait sentir. Mais justement, si l'enfant le produit ainsi et le raconte ainsi, c'est avec le caractère de ce petit *e* indice d'énonciation *E(e).* Quelque chose est au-delà. Avec cela justement il joue avec vous le jeu d'une question, d'une fascination. Et pour tout dire, la formule de toute espèce de rapport concernant le rêve, qu'elle soit intra ou extra-analytique étant celle-ci *E(e),* ce que nous dirons être la formule générale de quelque chose qui, donc, n'est pas particulier au rêve, est celle de l'énigme.

À partir de là, que signifie ce que Freud veut dire ? Voyons-le sur notre petit graphe qui se propose comme ceci à l'occasion, à savoir que si nous supposons que la production du rêve… Pour voir comment nous allons nous servir de ce graphe pour y projeter les différents éléments de cette formalisation. Il peut y avoir plusieurs façons. L'intérêt structural du graphe, c'est que c'est une structure qui nous permet de repérer le rapport du sujet avec le signifiant, pour autant que nécessairement, dès que le sujet est pris dans le signifiant — et il est essentiel qu'il y soit pris, c'est ce qui le définit, c'est le rapport de l'individu avec le signifiant, une structure. Et un réseau à ce moment s'impose qui reste en quelque sorte toujours fondamental.

Tâchons ici de voir comment nous pouvons répartir les diverses fonctions intéressées dans l'énonciation du rêve dans ledit graphe dans ce cas. Ce dont il s'agit, le point pivot, l'énoncé je dirai total, le rêve — dans ce fait que création spontanée, il se présente comme quelque chose qui dans son premier

aspect a un caractère de relative totalité — il est le fait d'un certain bloc. On dit: "j'ai fait un rêve", on le distingue de l'autre rêve qui a suivi et qui n'est pas le même. Il a le caractère de ce discours, il se réfléchit en tant que rien n'y fait apparaître, au moment où nous le faisons, ce morcellement, cette décomposition du signifiant sur laquelle nous avons toutes sortes d'indices rétroactifs que ce morcellement est là incident dans la fonction de tout discours. Mais le discours, pour autant que le sujet s'y tienne, suspend à chaque instant notre choix au moment de pousser un discours, sans cela notre façon de communiquer aurait quelque chose d'autrement ardu.

Ce rêve il nous est donné comme un tout. C'est cet énoncé qui se produit, si je puis dire, au niveau inférieur du graphe. C'est une chaîne signifiante qui se présente sous cette forme d'autant plus globale qu'elle est fermée, qu'elle se présente justement sous la forme habituelle du langage, qu'elle est quelque chose sur quoi le sujet a à faire un rapport, une énonciation, à se situer par rapport à elle, à vous le faire passer justement avec tous ses accents, qu'il a à y mettre le plus ou moins d'adhésion à ce qu'il vous raconte. C'est-à-dire qu'en somme c'est au niveau du discours pour l'autre, qui est aussi le discours où le sujet l'assume, ce rêve, que va se produire ce quelque chose qui accompagne le rêve et le commente en quelque sorte de sa positon plus ou moins assumée par le sujet. C'est-à-dire qu'ici, pendant le récit de ce qui s'est passé, il se présente déjà lui-même à l'intérieur de cela comme l'énoncé du rêve. C'est ici, dans le discours où le sujet l'assume pour vous à qui il le raconte, que nous allons voir se produire ces différents éléments, ces différentes accentuations qui sont toujours des accentuations de plus ou moins d'assomption par le sujet. Il me semble, il m'est apparu que ceci s'est passé à ce moment-là.

À ce moment-là tout s'est passé comme si tel sujet était en même temps tel autre, ou se transformait en tel autre. C'est ce que j'ai appelé tout à l'heure ses accents; ces divers modes d'assomption du vécu du rêve par le sujet se situent ici dans la ligne qui est celle du Je de l'énonciation, pour autant que justement vis à vis de cet événement psychique, il l'assume plus ou moins dans son énonciation.

Qu'est-ce à dire, sinon que ce que nous avons là, c'est justement ce qui dans notre graphe, se présente sous la forme de la ligne morcelée, discontinue, qu'il vous indique comme étant la caractéristique de ce qui s'articule au niveau de l'énonciation en tant que ceci intéresse le signifiant. Car, remarquez

ceci, s'il est vrai que ce qui justifie la ligne inférieure, celle sur laquelle à chaque occasion nous avons placé cette rétroaction du code sur le message qui à chaque instant donne à la phrase son sens, cette unité phrastique est d'ampleur diverse : à la fin d'un long discours, à la fin de mon séminaire ou à la fin de mes séminaires, il y a quelque chose qui boucle rétroactivement le sens de ce que je vous ai énoncé auparavant, mais jusqu'à un certain point, de chacune des parties de mon discours, chacun des paragraphes, il y a quelque chose qui se forme. Il s'agit de savoir à quel degré le plus réduit il faut nous arrêter pour que cet effet que nous appelons l'effet de signification en tant qu'il est quelque chose d'essentiellement nouveau, qui va au-delà de ce qu'on appelle les emplois du signifiant, constitue une phrase, constitue justement cette création de signification faite dans le langage.

Où cela s'arrête ? Cela s'arrête évidemment à la plus petite unité qui soit et qui est la phrase, justement à cette unité qui dans l'occasion se présente là d'une façon tout à fait claire dans le rapport du rêve sous la forme de ceci que le sujet assume ou n'assume pas, ou croit ou ne croit pas, ou rapporte quelque chose, ou doute de ce qu'il nous raconte. Ce que je veux dire dans l'occasion, c'est que cette ligne, ou boucle de l'énonciation, elle se fait sur des fragments de phrases qui peuvent être plus courts que l'ensemble de ce qui est raconté. Le rêve, à propos de telle ou telle partie du rêve, vous apporte une assomption par le sujet, une prise énonciative d'une portée plus courte que l'ensemble du rêve. En d'autres termes, elle introduit une possibilité de fragmentation d'ampleur beaucoup plus courte au niveau supérieur qu'au niveau inférieur.

Ceci nous met sur la voie de ce qu'implique Freud en disant que cet accent d'assomption par le sujet fait partie des pensées latentes du rêve. C'est nous dire que c'est au niveau de l'énonciation et pour autant qu'elle implique cette forme de mise en valeur du signifiant qui est impliqué par l'association libre ; c'est à savoir que si la chaîne signifiante a deux aspects :

– celui qui est l'unité de son sens, la signification phrastique, le monolithisme de la phrase, l'holophrasisme ou plus exactement à savoir qu'une phrase peut être prise comme ayant un sens unique, comme étant quelque chose qui forme un signifiant, mettons transitoire, mais qui, le temps qu'il existe, tient à lui tout seul comme tel ;

– et l'autre face du signifiant, qu'on appelle association libre, comporte que [pour] chacun des éléments de cette phrase et aussi loin qu'on peut aller

dans la décomposition, s'arrêtant strictement à l'élément phonétique, quelque chose peut intervenir qui, faisant sauter un de ces signifiants, y implante à la place un autre signifiant qui le supplante. Et c'est là-dedans que gît la propriété du signifiant : c'est quelque chose qui se rapporte à ce côté-là du vouloir du sujet. Quelque chose, une incidente, à chaque instant le recroise, qui implique — sans que le sujet le sache et d'une façon pour lui inconsciente — que dans ce discours même, dirigé au-delà de son intention, quelque chose dans le choix de ces éléments intervient dont nous voyons émerger à la surface les effets, sous la forme par exemple la plus élémentaire du lapsus phonématique : qu'il s'agisse d'une syllabe changée dans un mot, qui montre là la présence d'une autre chaîne signifiante qui peut venir se recouper avec la première et enter, implanter un autre sens.

Ceci nous est indiqué par Freud : de qui, au niveau de l'énonciation, au niveau en apparence donc le plus élaboré de l'assomption du sujet (au point où le Je se pose comme conscient par rapport à, nous ne dirons pas sa propre production puisque justement l'énigme reste entière) de qui est cet énoncé dont on parle ? Le sujet ne tranche pas. S'il dit "j'ai rêvé", c'est avec une connotation et un accent propre qui fait que celui qui a rêvé, est tout de même quelque chose qui, par rapport à lui, se présente comme problématique. Le sujet de cette énonciation contenue dans l'énoncé dont il s'agit et avec un point d'interrogation, a longtemps été considéré comme étant « le Dieu », avant de devenir le « lui-même » du sujet (c'est à peu près avec Aristote).

Pour revenir à cet au-delà du sujet qu'est l'inconscient freudien, toute une oscillation, toute une vacillation se produit qui ne le laisse pas moins dans une permanente question de son altérité. Et ce que, de cela, le sujet reprend ensuite est de la même nature morcelante, a la même valeur d'élément signifiant que ce qui se produit dans le phénomène spontané de substitution, de dérangement du signifiant, qui est ce que Freud nous montre d'autre part être la voie normale pour déchiffrer le sens du rêve. En d'autres termes, le morcellement qui se produit au niveau de l'énonciation — en tant que l'énonciation est assomption du rêve par le sujet — est quelque chose dont Freud nous dit qu'elle est sur le même plan et de la même nature que ceci, dont le reste de la doctrine nous montre que c'est la voie de l'interprétation du rêve, à savoir la décomposition signifiante maximale, l'épellement des éléments signifiants pour autant que c'est dans cet épellement que va résider la

mise en valeur des possibilités du rêve ; c'est-à-dire de ces entrecroisements, de ces intervalles qu'il laisse et qui n'apparaissent que pour autant que la chaîne signifiante est mise en rapport, est recoupée, entrecroisée par toutes les autres chaînes qui, à propos de chacun des éléments du rêve peuvent s'entrecroiser, s'entremêler avec la première.

En d'autres termes, c'est pour autant, et d'une façon plus exemplaire à propos du rêve que par rapport à n'importe quel autre discours, c'est pour autant que dans le discours du sujet, dans le discours actuel, nous faisons vaciller, nous laissons se décrocher de la signification actuelle ce qui est intéressé de signifiant dans cette énonciation ; c'est dans cette voie que nous nous approchons de ce qui chez le sujet est appelé, dans la doctrine freudienne, "inconscient".

C'est dans la mesure où le signifiant est intéressé, c'est dans les possibilités de rupture, dans les points de rupture de cet inconscient que gît ce sur la piste de quoi nous sommes, ce que nous sommes là pour rechercher, c'est à savoir ce qui s'est passé d'essentiel dans le sujet qui maintient certains signifiants dans le refoulement. Et ce quelque chose va nous permettre d'aller sur la voie précisément de son désir, à savoir de ce quelque chose du sujet qui, dans cette prise par le réseau signifiant est maintenu, doit pour ainsi dire, pour être révélé, passer à travers ces mailles, est soumis à ce filtrage, à ce criblage du signifiant, et est, ce que nous avons pour but de restituer et de restaurer dans le discours du sujet.

Comment pouvons-nous le faire ? Que signifie que nous puissions le faire ?

Je vous l'ai dit, le désir est essentiellement lié par la doctrine, par la pratique, par l'expérience freudienne, dans cette position : il est exclu, énigmatique, ou il se pose par rapport au sujet être essentiellement lié à l'existence du signifiant, refoulé comme tel, et sa restitution, sa restauration est liée au retour de ces signifiants.

Mais ce n'est pas dire que la restitution de ces signifiants énonce purement et simplement le désir. Autre chose est ce qui s'articule dans ces signifiants refoulés et qui est toujours une demande, autre chose est le désir, pour autant que le désir est quelque chose par quoi le sujet se situe, du fait de l'existence du discours, par rapport à cette demande. Ce n'est pas de ce qu'il demande qu'il s'agit, c'est de ce qu'il est en fonction de cette demande et ce qu'il est dans la mesure où la demande est refoulée, est masquée, et c'est cela qui s'exprime d'une façon fermée dans le fantasme de son désir, c'est son rapport

à un être dont il ne serait pas question s'il n'y avait pas la demande, le discours qui est fondamentalement le langage, mais dont il commence à être question à partir du moment où le langage introduit cette dimension de l'être et en même temps la lui dérobe. La restitution du sens du fantasme, c'est-à-dire de quelque chose d'imaginaire, vient entre les deux lignes, entre l'énoncé de l'intention du sujet et ce quelque chose que d'une façon décomposée il lie, cette intention profondément morcelée, fragmentée, réfractée par la langue. Entre les deux est ce fantasme où d'habitude il suspend son rapport à l'être.

Mais ce fantasme est toujours énigmatique, plus que n'importe quoi d'autre. Et que veut-il ? Ceci, que nous l'interprétions ! Interpréter le désir, c'est restituer ceci auquel le sujet ne peut pas accéder à lui tout seul, à savoir l'affect qui désigne, au niveau de ce désir qui est le sien — je parle du désir précis qui intervient dans tel ou tel incident de la vie du sujet, du désir masochiste, du désir-suicide, du désir oblatif à l'occasion. Il s'agit que ceci, qui se produit sous cette forme fermée pour le sujet, en reprenant sa place, son sens par rapport au discours masqué qui est intéressé dans ce désir, reprenne son sens par rapport à l'être, confronte le sujet par rapport à l'être, reprenne son sens véritable, celui qui est par exemple défini par ce que j'appellerai les affects positionnels par rapport à l'être. C'est cela que nous appelons amour, haine ou ignorance essentiellement, et bien d'autres termes encore dont il faudra que nous fassions le tour et le catalogue. Pour autant que ce qu'on appelle l'affect n'est pas ce quelque chose de purement et simplement opaque et fermé qui serait une sorte d'au-delà du discours, une espèce d'ensemble, de noyau vécu dont on ne saurait pas de quel ciel il nous tombe, mais pour autant que l'affect est très précisément et toujours quelque chose qui se connote dans une certaine position du sujet par rapport à l'être. Je veux dire par rapport à l'être en tant que ce qui se propose à lui dans sa dimension fondamentale est symbolique, ou bien qu'au contraire, à l'intérieur de ce symbolique, il représente une irruption du réel, cette fois fort dérangeante.

Et il est fort difficile de ne pas s'apercevoir qu'un affect fondamental comme celui de la colère n'est pas autre chose que cela : le réel qui arrive au moment où nous avons fait une fort belle trame symbolique, où tout va fort bien, l'ordre, la loi, notre mérite et notre bon vouloir… On s'aperçoit tout d'un coup que les chevilles ne rentrent pas dans les petits trous ! C'est cela, l'origine de l'affect de la colère : tout se présente bien pour le pont de bateaux

au Bosphore[3] mais il y a une tempête, qui fait battre la mer. Toute colère, c'est faire battre la mer !

Et puis aussi bien, c'est quelque chose qui se rapporte à l'intrusion du désir lui-même et qui est aussi quelque chose qui détermine une forme d'affect sur laquelle nous reviendrons. Mais l'affect est essentiellement et comme tel, au moins pour toute une catégorie fondamentale d'affects, connotation caractéristique d'une position du sujet, d'une position qui se situe (si nous voyons essentiellement les positions possibles) dans cette mise en jeu, mise en travail, mise en œuvre de lui-même par rapport aux lignes nécessaires que lui impose comme tel son enveloppement dans le signifiant.

Voyons maintenant un exemple. Cet exemple, je l'ai pris dans la postérité de Freud. Il nous permet de bien articuler ce qu'est le [désir dans] l'analyse. Et pour procéder d'une façon qui ne laisse pas place à un choix plus spécialement arbitraire, j'ai pris le chapitre V de *Dream Analysis*[4] de Ella Sharpe, où l'auteur prend comme exemple l'analyse d'un rêve simple — je veux dire d'un rêve qu'elle prend comme tel en poussant autant que possible jusqu'au bout son analyse. Vous entendez bien que dans les chapitres précédents, elle a montré un certain nombre de perspectives, de lois, de mécanismes, par exemple l'incidence du rêve dans la pratique analytique, ou même plus loin, les problèmes posés par l'analyse du rêve ou de ce qui se passe dans les rêves des personnes analysées. Ce qui fait le point pivot de ce livre, c'est justement le chapitre où elle nous donne un exemple singulier d'un rêve exemplaire dans lequel elle met en jeu, en œuvre, elle illustre tout ce qu'elle peut avoir d'autre part à nous produire concernant la façon dont la pratique analytique nous montre que nous devons être effectivement guidés dans l'analyse d'un rêve — et nommément ceci d'essentiel qui est ce que le praticien apporte de nouveau après la *Traumdeutung,* qu'un rêve n'est pas simplement quelque chose qui s'est révélé avoir une signifiance (c'est la *Traumdeutung*) mais quelque chose qui, dans la communication analytique, dans le dialogue analytique, vient jouer son rôle actuel, non pas à tel moment de l'analyse comme à tel autre, et que justement le rêve vient d'une façon active, déterminée, accompagner le discours analytique pour l'éclairer, pour prolonger ses cheminements, que le rêve est un rêve en fin de compte fait non seulement pour l'analyse mais souvent pour l'analyste.

Le rêve, à l'intérieur de l'analyse, se trouve en somme porteur d'un message. L'auteur en question ne recule pas, pas plus que les auteurs qui ont

depuis eu à parler de l'analyse des rêves. Il s'agit seulement de savoir quelle pensée, quel accent nous lui donnerons. Et, vous le savez, j'ai attiré l'attention là-dessus dans mon rapport de Royaumont, ce n'est pas la moindre question que pose la question de la pensée à l'égard du rêve, que certains auteurs croient pouvoir s'en détourner pour autant qu'ils y voient quelque chose comme une activité.

Du moins assurément, c'est quelque chose… Je veux dire que le fait en effet que le rêve se présente comme une matière à discours, comme matière à élaboration discursive est quelque chose que, si nous ne nous apercevons pas que l'inconscient n'est point ailleurs que dans les latences, non pas de je ne sais quelle besace psychique où il serait à l'état inconstitué, mais bel et bien, en tant qu'inconscient, en deça ou — c'est une autre question — immanent à la formulation du sujet, au discours de lui-même, à son énonciation, nous verrons comment il est bel et bien légitime de prendre le rêve, comme il a toujours été considéré, pour "la voie royale" de l'inconscient.

Voici donc comment les choses se présentent dans ce rêve que nous présente l'auteur. Je vais commencer par lire le rêve lui-même, je vais montrer la façon dont les problèmes se posent à son propos. Elle nous donne d'abord un bref avertissement sur le sujet, dont nous aurons à faire grand cas. Tout le chapitre devra d'ailleurs être revu, critiqué, pour nous permettre de saisir comment ce qu'elle nous énonce est à la fois, mieux que dans tout autre registre, applicable sur les repères qui sont les nôtres — et en même temps, comment ces repères peut-être pourraient nous permettre de mieux nous orienter.

Le patient arrive à sa séance ce jour-là dans certaines conditions que je rappellerai tout à l'heure. C'est seulement après certaines associations dont vous verrez qu'elles sont extrêmement importantes, qu'il se rappelle : « **ceci me rappelle…** » — je reviendrai sur ces associations naturelles.

**« Je ne sais pourquoi, je viens justement de penser, dit-il, à mon rêve de la nuit dernière. C'était un rêve terrible, *tremendous*[5]. J'ai dû rêver pendant des éternités […] ; je ne vais pas vous embêter avec cela pour la bonne raison que je ne m'en souviens plus. Mais c'était un rêve très excitant, plein d'incidents et plein d'intérêt. Je me suis réveillé chaud et transpirant… »**

Il dit qu'il ne se souvient pas de cette infinité de rêve, de cette mer de rêve, mais ce qui surgit c'est cela, [c'est] une scène assez courte qu'il va nous raconter.

**« J'ai rêvé que *je faisais un voyage avec ma femme…* »,** il y a ici une très jolie nuance qui n'est peut-être pas assez accentuée quant à l'ordre normal des compléments dans la langue anglaise. Je ne crois pas me tromper pourtant en disant que ***« J'avais entrepris un voyage avec ma femme autour du monde… »*** est quelque chose qui mérite d'être noté. Il y a une différence entre "un voyage autour du monde avec ma femme", ce qui semblerait l'ordre français normal des compléments circonstanciels, et ***« j'ai entrepris un voyage avec ma femme autour du monde »***. Je crois qu'ici, la sensibilité de l'oreille en anglais doit être la même.

***« […] nous sommes arrivés en Tchécoslovaquie, où toutes sortes de choses arrivaient. Je rencontrais une femme sur une route, une route qui maintenant me fait remémorer la route que je vous ai décrite dans deux autres rêves il y a quelque temps, et dans lesquels j'avais un jeu sexuel avec une femme devant une autre femme. »*** Là-dessus, c'est à juste titre que l'auteur change la typographie, car c'est une réflexion latérale : **« C'est ainsi que cela se passait dans ce rêve. »**

*« Cette fois,* (il reprend le récit du rêve) ***ma femme était là pendant que l'événement sexuel se produisait. La femme que je rencontrais avait un aspect très passionné, very passionned looking. »*** Et là, changement typographique à juste titre parce que c'est un commentaire, c'est déjà une association. **« Et ceci me faisait me rappeler une femme que j'avais vue la veille dans un restaurant. Elle était brune,** ***dark,*** **et avait les lèvres très pleines, très rouges,** ***passionned looking,*** (même expression, même aspect passionné) **et il est évident que si je lui avais donné le moindre encouragement, elle aurait répondu. Elle peut bien avoir stimulé ce rêve. Dans ce rêve,** ***la femme voulait avoir avec moi un rapport sexuel et elle prenait l'initiative, ce qui, comme vous le savez, est une chose qui m'aide grandement, »*** et il commente « **si la femme veut bien faire cela, je suis grandement aidé. »**

**« Dans le rêve,** ***la femme réellement était sur moi ; cela vient juste de me venir à l'esprit. Elle avait évidemment l'intention de s'introduire mon pénis. […] Je n'étais pas d'accord, mais elle était très désappointée, en sorte que je pensais que je devrais bien la masturber, but she was so desappointed I thought I would masturbate her. »***

Ici, reprise du commentaire : **« Cela sonne tout à fait mal,** ***wrong,*** **d'user de ce verbe d'une façon transitive, on doit dire** ***« I masturbated,*** **je me masturbais. »** Le propre du verbe anglais est de ne pas avoir la forme réfléchie

qu'il a dans la langue française. Quand on dit *I masturbate* (en anglais) cela veut dire "Je me masturbe". **« […] cela est tout à fait correct, mais il est tout à fait incorrect,** fait-il remarquer, **d'user du mot transitivement**[6]**».** L'analyste ne manque pas de tiquer sur cette remarque du sujet… Et le sujet, à propos, fait en effet quelques remarques confirmatives, il commence d'associer sur ses propres masturbations. Ce n'est d'ailleurs pas là qu'il en reste.

Voici l'énoncé de ce rêve. Il doit amorcer l'intérêt de ce que nous allons dire. C'est, je dois dire, un mode d'exposition tout à fait arbitraire d'une certaine façon, je pourrais m'en passer. Ne croyez pas non plus que ce soit la voie systématique sur laquelle je vous conseille de vous appuyer pour interpréter un rêve. C'est seulement histoire de jeter un jalon qui montre ce que nous allons chercher de voir et de démontrer.

De même que dans le rêve de Freud, pris dans Freud, rêve de mort dont nous avons parlé, nous avons pu désigner d'une façon dont vous avez pu voir en même temps qu'elle ne manque pas d'artifice, quels sont les signifiants du il est mort « selon son vœu », que son fils le souhaitait ; de même ici d'une certaine façon on le verra, le point où culmine effectivement le fantasme du rêve, à savoir ***« Je n'étais pas d'accord, mais elle était très désappointée, en sorte que je pensais que je devrais la masturber »***, avec la remarque que le sujet fait tout de suite, que **« c'est tout à fait incorrect d'employer ce verbe transitivement » ;** toute l'analyse du rêve va nous montrer que c'est effectivement en rétablissant cette intransitivité du verbe que nous trouvons le sens véritable de ce dont il s'agit.

Elle est ***« très désappointée… »*** de quoi ? Il semble que tout le texte du rêve l'indique suffisamment. À savoir du fait que notre sujet n'est guère participant quoiqu'il indique que tout dans le rêve soit fait pour l'y inciter — à savoir qu'il serait normalement très grandement aidé dans une telle position. Sans doute est-ce là ce dont il s'agit et nous dirons que la seconde partie de la phrase tombe bien dans ce que Freud nous articule comme étant une des caractéristiques de la formation du rêve, c'est à savoir l'élaboration secondaire : qu'il se présente comme ayant un contenu compréhensible.

Néanmoins le sujet nous fait remarquer lui-même que cela ne va pas tout seul puisque le verbe même qu'il emploie est quelque chose dont il nous indique qu'il ne trouve pas que cet emploi sonne bien. Selon même l'application de la formule que nous donne Freud, nous devons retenir cette remarque du sujet comme nous mettant sur la voie, sur la trace de ce dont il

s'agit, à savoir de la pensée du rêve. Et c'est là le désir. En nous disant que ***« I thought »*** doit comporter comme suite que la phrase soit restituée sous la forme suivante : *I thought she could masturbate,* ce qui est la forme normale dans laquelle le vœu se présenterait, « Qu'elle se masturbe si elle n'est pas contente ! », le sujet nous indique ici avec assez d'énergie que la masturbation concerne une activité qui n'est pas transitive au sens de passant du sujet sur un autre mais, comme il s'exprime, intransitive. Ce qui veut dire dans l'occasion une activité du sujet sur lui-même. Il la souligne bel et bien : quand on dit *I masturbated,* cela veut dire "Je me suis masturbé".

Ceci est un procédé d'exposition, car l'important ce n'est pas, bien entendu, de trancher sur ce sujet — encore que, je le répète, il soit important de nous apercevoir qu'ici, d'ores et déjà, immédiatement, la première indication que nous donne le sujet soit une indication dans le sens de la rectification de l'articulation signifiante.

Qu'est-ce que cela nous permet, cette rectification ? C'est à peu près ceci : tout ce que nous allons maintenant avoir à considérer est, au premier abord, l'entrée en jeu de cette scène, de cette séance. L'auteur nous la donne par une description qui n'est pas nécessairement une description générale du comportement de son sujet ; même elle a été jusqu'à nous donner un petit préambule de ce qui concerne sa constellation psychique. En bref, nous aurons à y revenir puisque ce qu'elle a mis dans ces prémisses se retrouvera dans ses résultats et que ces résultats, nous aurons à les critiquer.

Pour aller tout de suite à l'essentiel, je veux dire à ce qui va nous permettre d'avancer, nous allons dire qu'elle nous fait remarquer que ce sujet est un sujet évidemment très doué et qu'il a un comportement…, on le verra de mieux en mieux à mesure que nous allons centrer les choses. C'est un monsieur d'un certain âge, déjà marié, qui a une activité, nommément au barreau. Et elle nous dit, cela vaut la peine d'être relevé dans les termes propres dont le sujet se sert, que « dès que le sujet a commencé son activité professionnelle, il a développé de sévères phobies. À poser les choses brièvement, (c'est à ceci que se limite l'exposé du mécanisme de la phobie) cela signifie, dit-elle, (et nous lui faisons grande confiance car c'est une des meilleures analystes, une des plus intuitives et pénétrantes qui ait existé) non pas qu'il n'ose pas travailler avec succès, *successfully,* mais qu'il doit s'arrêter de travailler en réalité parce qu'il ne serait que trop *successfull.* »

La note que l'analyste apporte ici, que cela n'est pas d'une affinité à l'échec

qu'il s'agit mais que le sujet s'arrête, si l'on peut dire, devant la possibilité immédiate de mise en relief de ses facilités, est quelque chose qui mérite d'être retenu. Vous verrez quel usage nous en ferons par la suite.

Laissons de côté ce que, dès le début, l'analyste indique comme étant quelque chose qui ici peut être mis en rapport avec le père. Nous y reviendrons. Sachons seulement que le père est mort quand le sujet avait trois ans et que pendant très longtemps, le sujet ne fait pas d'autre état de ce père que précisément de dire qu'« il est mort ». Ce qui, à bien juste titre, retient l'attention de l'analyste, dans ce sens qu'elle entend par là, ce qui est bien évident, qu'il ne veut point se souvenir que son père ait vécu — ceci ne paraît guère pouvoir être contesté — et que « quand il se souvient de la vie de son père, assurément, dit-elle, c'est un événement tout à fait *startling »,* il l'effraie, il produit en lui une espèce d'effroi.

Très vite, la position du sujet de l'analyse impliquera que le vœu de mort que le sujet a pu avoir à l'endroit de son père est là au ressort et de cet oubli, et de toute l'articulation de son désir, pour autant que le rêve le révèle. Entendons bien pourtant que rien, vous allez le voir, ne nous indique d'aucune façon cette agressive intention en tant qu'elle serait à l'origine d'une crainte de rétorsion. C'est justement ce qu'une étude attentive du rêve va nous permettre de préciser. En effet, que nous dit l'analyste de ce sujet ? Elle nous dit ceci : « Ce jour-là comme les autres jours, je ne l'ai pas entendu arriver. » Là, petit paragraphe très brillant concernant la présentation extra-verbale du sujet, et qui correspond à une certaine mode. À savoir tous ces menus incidents de son comportement qu'un analyste *qui a l'œil* sait repérer. « Celui-là, nous dit-elle, je ne l'entends jamais arriver. » On comprend dans le contexte qu'on arrive dans son bureau en montant un escalier : « Il y a ceux qui montent deux marches par deux marches, et ceux-là, je les repère par un *pff, pff* » ; le mot anglais, [a thud], n'a pas d'équivalent : en anglais, il veut dire un bruit mat, sourd, ce bruit qu'un pied a sur une marche d'escalier couverte par une moquette, et qui devient un peu plus fort lorsqu'on monte deux marches à la fois. « Un autre arrive, se précipite… » Tout le chapitre est comme cela, et il est littérairement fort savoureux. C'est d'ailleurs un pur détour car la chose importante est ce que fait le patient.

Le patient a cette attitude d'une parfaite correction un peu guindée « qui ne change jamais. Il ne va jamais vers le divan que d'une seule façon. Il fait toujours un petit salut parfaitement conventionnel avec le même sourire, un

sourire tout à fait gentil, qui n'a rien de forcé et qui n'est pas non plus couvrant d'une façon manifeste des intentions hostiles. » Ici, le tact de l'analyste s'y oriente très bien, « il n'y a rien qui puisse révéler qu'une chose pareille puisse exister. […] rien n'est laissé au hasard, les vêtements sont parfaitement corrects, […] pas un cheveu qui bouge, […] Il s'installe, il croise ses mains, il est bien tranquille… » Et jamais aucune espèce d'événement tout à fait immédiat et dérangeant comme le pourrait être le fait que justement, avant de partir, sa bonne lui ait fait quelque tour, ou l'ait mis en retard, on ne saura jamais cela qu'après un long moment tout à fait à la fin de la séance, ou voire de la séance suivante. « Ce qu'il racontera pendant toute l'heure, il le fera d'une façon claire, avec une excellente diction, sans aucune hésitation, avec beaucoup de pauses. De cette voix distincte et tout à fait égale, il exprime tout ce qu'il pense et jamais, ajoute-t-elle, ce qu'il sent. »

Ce qu'il faut penser d'une distinction de la pensée et du sentiment, bien sûr nous serons tous du même avis devant une présentation comme celle-là, l'important est évidemment de savoir ce que signifie ce mode particulier de communication. Tout analyste penserait qu'il y a là chez le sujet une chose qu'il redoute, une sorte de stérilisation du texte de la séance, ce quelque chose qui doit faire désirer à l'analyste que nous ayons dans la séance quelque chose de plus vécu. Mais naturellement, le fait de s'exprimer ainsi doit bien avoir aussi un sens. Et l'absence de sentiments, comme elle s'exprime, n'est tout de même pas quelque chose qui ne soit absolument rien à porter dans la rubrique du chapitre sentimental.

Tout à l'heure, j'ai parlé de l'affect comme concernant le rapport du sujet à l'être et le révélant. Nous devons nous demander ce qui dans cette occasion peut, par cette voie, communiquer. Il est d'autant plus opportun de se le demander, que c'est bien là-dessus, ce jour-là, que s'ouvre la séance. Et la discordance qu'il y a entre la façon dont l'analyste aborde ce problème de cette sorte de […] passant devant elle, et la façon qui, elle-même le note, le surprend, montre bien quelle sorte de pas supplémentaire est à faire sur la position ordinaire de l'analyste pour, justement, apprécier ce qu'il en est spécialement dans ce cas. Car ce qui commence à s'ouvrir là, nous le verrons de plus en plus s'ouvrir jusqu'à l'intervention finale de l'analyste et son fruit stupéfiant. Car il est stupéfiant pas seulement que ce soit produit, mais que ce soit consigné comme une interprétation exemplaire par son côté fructuel et satisfaisant.

L'analyste, ce jour-là, est frappée de ceci qu'au milieu de ce tableau qui se distingue par une sévère rectitude, une "tenue à carreau" du sujet avec lui-même, quelque chose se produit qu'elle n'a jamais jusque là entendu. Il arrive à sa porte et, juste avant d'entrer, il fait "hum, hum !" Ce n'est pas encore trop, c'est la plus discrète des toux. C'était une femme fort brillante, tout l'indique dans son style ; elle fut quelque chose comme institutrice avant d'être analyste et c'est un très bon point de départ pour la pénétration des faits psychologiques. Et c'est certainement une femme d'un très grand talent.

Elle entend cette « petite toux » comme l'arrivée de la colombe dans l'Arche de Noé. C'est une annonciatrice, cette toux : il y a quelque part, derrière, l'endroit où vivent des sentiments. "Oh, mais jamais je ne vais lui parler de cela car si j'en dis un mot, il va tout rengainer !", c'est la position classique en pareil cas, ne jamais faire de remarque à un patient à une certaine étape de son analyse, au moment où il s'agit de le voir venir, sur son comportement physique — sa façon de tousser, de se coucher, de boutonner ou déboutonner son veston, tout ce que comporte l'attitude motrice réflexive sur son propre compte, pour autant qu'elle peut avoir une valeur de signal, pour autant que cela touche profondément à ce qui est du registre narcissique.

C'est là que se distingue la puissance, la dimension symbolique pour autant qu'elle s'étend, qu'elle s'étale sur tout ce qui est du registre du vocal ; c'est que la même règle ne s'appliquera pas du tout à quelque chose comme « une petite toux » parce qu'une toux, quoi qu'il en soit et indépendamment de ce que cela donne par l'impression d'un événement purement somatique, cela est de la même dimension que ces "hum, hum…" ces "ouais, ouais…" que certains analystes utilisent quelquefois tout à fait décisivement, qui ont décidément toute la portée d'une relance.

La preuve, c'est qu'à sa grande surprise, c'est la première chose dont lui parle le sujet. Il lui dit très exactement avec sa voix ordinaire, tout à fait égale mais très délibérée :

**« Je suis en train de remarquer cette petite toux que j'ai eue juste avant d'entrer dans la chambre. Ces jours derniers j'ai toussé, je m'en suis rendu compte, et je me demande si vous l'avez remarqué. Aujourd'hui quand la camériste qui est en bas m'a dit de monter, j'ai préparé mon esprit en me disant que je ne voulais pas tousser. À mon grand ennui, j'ai tout de même toussé quand j'ai fini de monter l'escalier. C'est tout de même embêtant**

**qu'une pareille chose puisse vous arriver, ennuyeux, d'autant plus ennuyeux qu'elle vous arrive en vous et par vous, par soi-même**, (entendez) **ce que vous ne pouvez pas contrôler et ce que vous ne contrôlez pas. On se demande à quoi sert une pareille chose, on se demande pourquoi cela peut bien arriver, quel *purpose* peut bien être servi par une petite toux de ce genre.»**

L'analyste avance avec la prudence du serpent et relance «Mais oui, quel propos cela peut-il servir ?»

**«Évidemment, dit-il, c'est une chose qu'on est capable de faire si on entre dans une chambre où il y a des amants.»** Il raconte qu'il a fait quelque chose de semblable dans son enfance, avant d'entrer dans la chambre où était son frère avec sa *girl-friend.* Il a toussé avant d'entrer parce qu'il pensait qu'ils étaient peut-être en train de s'embrasser et que cela valait mieux qu'ils s'arrêtent avant et que, comme cela, ils se sentiraient moins embarrassés que s'il les avait surpris.

Elle relance : «À quoi cela peut-il servir que vous toussiez avant d'entrer ici ?»

**— «Oui, c'est un peu absurde, dit-il, parce que naturellement, je ne peux pas me demander s'il y a quelqu'un ici, car si on m'a dit en bas de monter, c'est qu'il n'y a plus personne. [...] Il n'y a aucune espèce de raison que je puisse voir à cette petite toux. Et cela me remet en mémoire une fantaisie, un fantasme que j'ai eu autrefois (quand j'étais enfant). C'était un fantasme qui concernait ceci, d'être dans une chambre où je n'aurais pas dû être, et penser que quelqu'un pourrait entrer, pensant que j'étais là. Et alors je pensais pour empêcher que quiconque n'entre, *coming in*, et me trouve là, que je pourrais aboyer comme un chien. Cela déguiserait ma présence, parce que celui qui pourrait entrer se dirait : «Oh, ce n'est qu'un chien qui est là !»**

— *«A dog ?»* relance l'analyste avec prudence.

**— «Ceci me rappelle, continue le patient assez aisément, un chien qui est venu se frotter contre ma jambe, réellement, il se masturbait. Et j'avais assez honte de vous raconter cela parce que je ne l'ai pas arrêté, je l'ai laissé continuer, et quelqu'un aurait pu entrer.»** Là-dessus il tousse légèrement et c'est là-dessus qu'il embranche son rêve.

Nous reprendrons ceci en détail la prochaine fois, mais d'ores et déjà, est-ce que nous ne voyons pas qu'ici, le souvenir même du rêve est venu tout de

suite après un message que, selon toutes probabilités — et d'ailleurs l'auteur bien entendu, n'en doutera pas et le fera entrer dans l'analyse du rêve, et tout à fait au premier plan — cette « petite toux » était un message, mais il s'agit de savoir de quoi.

Mais elle était d'autre part, en tant que le sujet en a parlé, c'est-à-dire en tant qu'il a introduit le rêve, un message au second degré. À savoir de la façon la plus formelle, non pas inconsciente : un message, que c'était un message puisque le sujet n'a pas simplement dit qu'il toussait. Aurait-il dit même "J'ai toussé", c'était déjà un message. Mais en plus il dit "J'ai toussé et cela veut dire quelque chose" et tout de suite après, il commence à nous raconter des histoires qui sont singulièrement suggestives. Cela veut évidemment dire : "je suis là, si vous êtes en train de faire quelque chose qui vous amuse et qu'il ne vous amuserait pas que cela soit vu, il est temps d'y mettre un terme."

Mais ce ne serait pas voir justement ce dont il s'agit si nous ne tenions pas compte aussi de ce qui, en même temps, est apporté. C'est à savoir ceci qui se présente comme ayant tous les aspects du fantasme ; d'abord parce que le sujet le présente comme tel, et comme un fantasme développé dans son enfance, et en plus parce que peut-être, si le fantasme s'est [développé] par rapport à un autre objet, il est tout à fait clair que rien ne réalise mieux que ce fantasme, celui dont il nous parle quand il nous dit : "j'ai pensé dissimuler ma présence — je dirais comme telle, comme présence de me voir, le sujet, dans une chambre — très précisément en faisant quelque chose dont il est bien évident que ce serait tout à fait fait pour attirer l'attention, à savoir d'aboyer."

Cela a bien toutes les caractéristiques du fantasme qui remplit le mieux les formes du sujet pour autant que c'est par l'effet du signifiant qu'il se trouve paré. C'est à savoir de l'usage par l'enfant de ce qui se présente comme étant déjà des signifiants naturels pour servir d'attributs à quelque chose qu'il s'agit de signifier (l'enfant qui appelle un chien "ouah-ouah"). Là nous sommes inclus dans une activité fantasmatique : c'est le sujet lui-même qui s'attribue le "ouah-ouah". Si en somme ici, il se trouve signaler sa présence, en fait, il la signale justement en tant que dans le fantasme — ce fantasme étant tout à fait inapplicable — c'est par sa manifestation même, par sa parole même qu'il est censé se faire autre qu'il n'est, se chasser même du domaine de la parole, se faire animal, se rendre absent, naturalisé littéralement. On n'ira pas vérifier que lui est là parce qu'il se sera fait, présenté, articulé bel et

bien dans un signifiant le plus élémentaire, comme étant non pas "Il n'y a rien là" mais littéralement "Il y a personne". C'est vraiment, littéralement ce que nous annonce le sujet dans son fantasme : pour autant que je suis en présence de l'autre, je ne suis personne. C'est le "Où est-il" d'Ulysse en face du Cyclope[7].

Ce ne sont là que des éléments. Mais nous allons voir en poussant plus loin l'analyse que c'est ce que le sujet a associé à son rêve, qui va nous permettre de voir comment se présentent les choses, à savoir en quel sens et comment est-il personne. La chose ne va pas sans corrélatifs du côté précisément de l'autre qu'il s'agit là d'avertir, à savoir dans l'occasion qui se trouve être, comme dans le rêve, une femme — ce qui n'est certainement pas pour rien dans la situation, ce rapport avec la femme comme telle. Ce qui va nous permettre d'articuler concernant le quelque chose que le sujet n'est pas, ne peut pas être, vous le verrez, c'est quelque chose qui nous dirigera vers le plus fondamental, nous l'avons dit, des symboles concernant l'identification du sujet. Si le sujet veut absolument que, comme tout l'indique, sa partenaire féminine se masturbe, s'occupe d'elle, c'est assurément pour qu'elle ne s'occupe pas de lui. Pourquoi il ne veut pas qu'elle s'occupe de lui, et comment il ne veut pas, c'est aussi ce qu'aujourd'hui la fin normale du temps qui nous est assigné pour cette séance ne nous permet pas d'articuler et que nous remettrons à la prochaine fois.

1 - Schéma donné tel quel en début de leçon dans la retranscription de la sténotypie.
2 - "Die intellektuellen Leistungen im Traum" in *Traumdeutung*, G.W. II-III, chap. vi, § G. "Absurde Traüme", p. 428.
3 - HÉRODOTE, *L'Enquête* VII, 34-35 (trad. A. Barguet), Paris, 1964, La Pléiade, Gallimard.
4 - SHARPE FREEMAN E., *Dream Analysis* (1937), London, 1978, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.
5 - *Tremendous :* 1. Énorme, gigantesque, interminable. 2. Terrible.
6 - "*It sounds quite wrong to use that verb transitively. One can say 'I masturbate' and that is correct, but it is all wrong to use the word transitively*".
7 - HOMÈRE, *Odyssée* (trad. V. Bérard), Paris, 1955, La Pléiade, Gallimard, Rhapsodie IX, p. 674-676.

# Leçon IX

*21 janvier 1959*

Nous étions restés la dernière fois au beau milieu de l'analyse de ce qu'Ella Sharpe appelle le rêve singulier, unique, auquel elle consacre un chapitre dans lequel se trouve converger la partie ascendante de son livre, puis ensuite les compléments qu'elle ajoute ; son livre ayant l'originalité d'être un livre important sur les rêves, fait après une trentaine d'années d'expérience analytique générale — si nous considérons que ces séminaires d'Ella Sharpe représentent des expériences se référant aux trente années précédentes.

Ce rêve, qui a fait l'objet d'une séance de son patient, est un rêve extrêmement intéressant, et les développements qu'elle donne, la connexion qu'elle établit, non seulement entre ce qui est à proprement parler associations du rêve, voire interprétations, mais tout message de la séance dans son ensemble — le mérite est à lui rendre de cela qui indique chez elle une grande sensibilité de la direction, du sens de l'analyse. Il est d'autant plus frappant de voir que ce rêve dont je rappellerai les termes (elle l'interprète, on le verra, ligne par ligne comme il convient de le faire), elle l'interprète dans le sens d'un désir lié au vœu d'omnipotence chez son patient, nous verrons ceci en détail. C'est justifié ou non mais, d'ores et déjà, vous devez bien penser que, si ce rêve peut nous intéresser, c'est ici dans ce biais par où j'essayais de vous montrer ce qu'il y a d'ambigu et de leurrant dans cette notion unilatérale, ce que comporte ce vœu d'omnipotence, de possibilités, de perspectives de puissance, ce qu'on peut appeler le vœu névrotique.

Est-ce que c'est toujours de l'omnipotence du sujet qu'il s'agit ? J'ai introduit ici cette notion. Il est bien évident que l'omnipotence dont il s'agit,

qu'elle soit l'omnipotence du discours n'implique nullement que le sujet s'en sente le support et le dépositaire : s'il a affaire à l'omnipotence du discours, c'est par l'intermédiaire de l'Autre qui le profère. Ceci est oublié, tout particulièrement dans l'orientation qu'Ella Sharpe donne à son interprétation du rêve. Et pour commencer par la fin, vous verrez comment nous n'arriverons probablement pas à boucler cela dans cette leçon, parce qu'un travail aussi élaboré soulève un monde… D'autant plus un monde, qu'on s'aperçoit en fin de compte que presque rien n'a été dit — encore que tous les jours, ce soit le terrain même sur lequel nous opérions.

Donc, je commence à indiquer ce qui va apparaître à la fin. Nous verrons en détail comment elle argumente son patient sur le sujet de son vœu d'omnipotence, et de son « vœu d'omnipotence agressive »[1], souligne Ella Sharpe. C'est ce patient dont elle ne nous donne pas absolument toutes les coordonnées, mais qui se trouve avoir au premier plan des difficultés majeures dans sa profession — il est au barreau — difficultés dont le caractère névrotique est si évident qu'elle les définit d'une façon nuancée puisqu'elle précise qu'il ne s'agit pas tellement d'échec que d'une peur de trop bien réussir.

Elle avait souligné dans la modulation même de la définition du symptôme quelque chose qui méritait de nous retenir par le clivage, la subtilité évidente de la nuance ici introduite dans l'analyse. Le malade donc, qui a d'autres difficultés que celles qui se produisent dans son travail, qui a, elle-même le signale, des difficultés dans l'ensemble des rapports avec les autres sujets — rapports qui débordent ses activités professionnelles, qui peuvent tout spécialement s'exprimer dans les jeux ; et nommément dans le jeu de tennis comme nous le verrons par les indications qu'elle nous donne à la suite sur quelques autres séances. Elle indique la peine qu'il a à faire ce qui lui serait bien nécessaire au moment d'enlever un set, ou une partie, *to corner,* de coincer son adversaire, de l'acculer dans un coin du court pour renvoyer comme il est classique, sa balle dans un autre coin où il ne la rattrapera pas. C'est le type d'exemple des difficultés qu'a assurément ce patient. Et ce ne sera pas un mince appui que des symptômes comme cela puissent être mis en valeur par l'analyste pour confirmer qu'il s'agit chez le patient d'une difficulté de manifester sa puissance, ou plus exactement son pouvoir. Elle interviendra donc d'une certaine façon, se trouvera en somme toute réjouie d'un certain nombre de réactions qui vont suivre, ce qui sera vraiment le moment-sommet où elle va pointer où est le désir au sens vraiment où nous le définis-

sons ; on pourrait presque dire, pointer que ce qu'elle vise est justement ce que nous localisions dans une certaine référence par rapport à la demande. Vous le verrez, c'est tout à fait cela. Seulement, ce désir, elle l'interprète d'une certaine façon dans le sens d'un conflit agressif, elle le met sur le plan d'une référence essentiellement et profondément duelle, du conflit imaginaire.

Je montrerai aussi pourquoi c'est justifié qu'elle aborde les choses sous ce biais. Seulement je pose ici la question : pouvons-nous considérer comme une sanction de l'opportunité de ce type d'interprétation deux choses qu'elle va elle-même nous déclarer être :

— La première, suivant la première ébauche de son interprétation du type duel, du type interprétation de l'agressivité du sujet fondée sur un retour, sur un transfert du vœu d'omnipotence ; elle note cette chose effarante, frappante chez un sujet adulte, que le sujet lui apporte ce résultat que pour la première fois depuis des temps immémoriaux de son enfance, il a pissé au lit ! Nous reviendrons en détail là-dessus pour pointer où se pose le problème.

— Et dans les quelques jours qui auront suivi cette séance qu'elle choisit parce que le sujet rapporte un très beau rêve mais aussi un rêve qui a été un moment crucial de l'analyse, au tennis (où précisément il se trouve avoir ces embarras bien connus de tous les joueurs de tennis qui peuvent avoir un peu l'occasion de s'observer sur la façon dont ils mettent en œuvre leurs capacités, et dont aussi leur échappe quelquefois ce qui est la dernière récompense d'une supériorité qu'ils connaissent mais qu'ils ne peuvent pas manifester) ses partenaires habituels, avec cette sensibilité à l'endroit des difficultés, des impasses inconscientes qui forment en fin de compte la trame de ce jeu des caractères, des façons dont s'imposent entre les sujets le ferraillement du dialogue, la taquinerie, la raillerie, la supériorité prise, le raillent comme d'habitude à propos de la partie perdue et il se met assez en colère pour prendre son adversaire au kiki et le coincer dans un coin du court, lui intimant l'ordre de ne plus jamais recommencer cette sorte de plaisanterie…

Je ne dis pas que rien ne fonde la direction, l'ordre dans lequel Ella Sharpe poussait son interprétation. Vous verrez que, sur la base de la plus fine dissection du matériel, les éléments dont elle s'est servie sont situés, sont avérés pour elle. Nous essayerons de voir aussi quelles idées à priori, quelles idées préconçues, souvent fondées après tout — jamais une erreur ne s'engendre que d'un certain manque de vérité — fondées sur autre chose qu'elle

ne sait pas articuler, encore qu'elle nous en donne, c'est là le précieux de cette observation, les éléments de l'autre registre. Mais l'autre registre, elle ne songe pas à le manier.

Le centre, le point où elle va faire porter son interprétation, a un degré au-dessous de complexité. Vous verrez là ce que ce je veux dire, encore que je pense que j'en dise assez, que vous comprenez : en le mettant sur le plan de la rivalité imaginaire, du conflit de pouvoir, elle laisse de côté quelque chose dont il s'agit maintenant, en triant à proprement parler dans son texte même… C'est son texte qui va nous montrer, et je crois de façon éclatante, ce qu'elle laisse perdre et qui se manifeste, avec une cohérence telle, être là ce dont il s'agit dans cette séance analysée et le rêve qui la centre, pour qu'évidemment nous essayions de voir si les catégories qui sont celles que je propose depuis longtemps et dont j'ai essayé de donner le repère, ce schéma topologique, ce graphe dont nous nous servons, si nous n'arrivons pas tout de même à mieux centrer les choses.

Je rappelle qu'il s'agit d'un rêve où le patient fait un voyage avec sa femme autour du monde. Il va arriver en Tchécoslovaquie où toutes sortes de choses vont lui arriver. Il souligne bien qu'il y a un monde de choses avant ce petit moment qu'il va raconter assez rapidement — car ce rêve n'occupe qu'une séance. Ce sont seulement les associations qu'il donne… Ce rêve est très court à raconter. Et parmi ces choses qui arrivent, il rencontre une femme sur une route qui lui rappelle celle-là même qu'il a décrite à son analyste deux fois déjà, où il se passait quelque chose, un *« sexual play avec une femme devant une autre femme.* **Cela arrive encore, »** dit-il, en marge dans ce rêve, et il reprend *« Cette fois c'est ma femme qui est là pendant que l'événement sexuel arrive. Cette femme que je rencontrais dans le rêve avait un aspect véritablement passionné, très passionné.* **Et ceci me rappelle, dit-il, une femme que j'ai ren-contrée au restaurant l'autre jour, très exactement la veille. Elle était noire et avait les lèvres très pleines, très rouges et avait ce même aspect passionné, il était évident que si je lui avais donné le moindre encouragement, elle aurait répondu à mes avances. Cela peut avoir stimulé le rêve. Et dans le rêve, la** *femme voulait la relation sexuelle avec moi, elle prenait l'initiative et comme vous le savez évidemment, c'est toujours ce qui m'aide beaucoup ».* Il répète en commentaire : **« Si la femme fait cela je suis grandement aidé. Dans le rêve** *la femme effectivement était sur moi ; c'est juste maintenant que j'y pense. Elle avait évidemment l'intention to*

***put my penis in her body (de mettre mon pénis dans son corps). Je peux dire cela d'après les manœuvres qu'elle faisait. Je n'étais pas du tout d'accord, elle était si désappointée que je pensais que je devais la masturber»*.** Tout de suite après, la remarque qui ne vaut vraiment qu'en anglais : **« Cela sonne mal, tout à fait mal, cette façon d'utiliser le verbe *masturbate* d'une façon transitive. On peut simplement dire *I masturbate* (ce qui veut dire "je me masturbe") et ceci est correct »**. On verra dans la suite du texte un autre exemple qui montre bien que, lorsqu'on emploie *to masturbate,* il s'agit de "se masturber". Ce caractère primitivement réfléchi du verbe est assez marqué pour qu'il fasse cette remarque à proprement parler de philologie, et ce n'est évidemment pas pour rien qu'il fait cela à ce moment-là.

Je l'ai dit, d'une certaine façon nous pouvons compléter — si nous voulons procéder comme nous l'avons fait pour le précédent rêve — compléter cette phrase de la façon suivante, en rétablissant les signifiants éludés, nous verrons que la suite nous le confirmera : ***« Elle était très désappointée »*** de n'avoir pas mon pénis (ou de pénis), [si bien] que je pensais : ***She*** *should masturbate,* et non pas ***I*** *should* [2]. Qu'elle se masturbe ! Vous verrez dans la suite ce qui nous permet de compléter les choses ainsi.

À la suite de cela, nous avons une série d'associations, il n'y en a pas très long mais cela suffit amplement à nos méditations. Il y en a presque trois pages et pour ne pas vous fatiguer, je ne les reprendrai qu'après avoir donné le dialogue avec le patient qui suit ce rêve.

Ella Sharpe a écrit ce chapitre à des fins pédagogiques. Elle fait le catalogue de ce que le patient lui a en somme apporté. Elle saura montrer à ceux qu'elle enseigne sur quel matériel elle va faire son choix, premièrement sur son interprétation par devers elle, deuxièmement sur ce que, de cette interprétation, elle va transmettre au patient, signalant, insistant elle-même sur le fait que les deux choses sont loin de coïncider puisque ce qu'il y a à dire au patient n'est probablement pas tout ce qu'il y a à dire du sujet. De ce que le patient lui a fourni, il y a des choses bonnes à dire et d'autres à ne pas dire. Comme elle se trouve dans une position didactique, elle va d'abord faire le bilan de ce qu'on voit, de ce qu'on lit dans cette séance :

– La toux. La dernière fois, je vous ai dit ce dont il s'agissait : il s'agit de cette « petite toux » que le patient a faite ce jour-là avant d'entrer à la séance ; cette « petite toux » dont Ella Sharpe, vu la façon dont ce patient se comporte, si contenue, compassée, si manifeste d'une défense — dont elle-même sent

très bien les défenses et les difficultés —, dont elle est loin d'admettre au premier plan que ce soit une défense de l'ordre défense-contre-ses-propres-sentiments, voit quelque chose qui serait d'une présence plus immédiate que cette attitude où tout est réfléchi, où rien ne reflète.

Et c'est bien à cela que nous réfère cette « petite toux ». C'est une chose à laquelle d'autres ne se seraient peut-être pas arrêtés. Si peu que ce soit, c'est quelque chose qui lui fait entendre l'annonce, littéralement comme un rameau d'olivier, de je ne sais quelle décrue, et elle se dit "Respectons cela !" Or justement il se produit tout le contraire. C'est ce que le patient dit lui-même. Il fait un long discours sur le sujet de cette « petite toux ». Je l'ai indiqué la dernière fois et nous allons revenir sur la façon dont à la fois Ella Sharpe le comprend et dont, à notre sens, il faut le comprendre.

Voici en effet comment elle analyse elle-même ceci, à savoir [ce] qu'elle apprend du patient, venant à la suite de la « petite toux ». Car le sujet est loin d'amener tout de suite le rêve ; c'est par une série d'associations qui lui sont venues à la suite de la remarque que lui-même a faite de cette toux, — qu'elle lui a échappé et que, sans doute, elle veut dire quelque chose, qu'il s'était même dit que, cette fois-ci, il ne recommencerait pas, parce que ce n'est pas la première fois, que cela lui est déjà arrivé. Après avoir monté cet escalier qu'elle ne l'entend pas monter tellement il est discret, il a fait cette **« petite toux »** — lui-même emploie le terme — et il s'en interroge.

Nous allons maintenant reprendre ce qu'il a dit dans la perspective de la façon dont l'enregistre Ella Sharpe elle-même. Elle fait le catalogue de ce qu'elle appelle "Idées concernant le but d'une toux". Voici comment elle l'enregistre :

Premièrement, « cette petite toux apporte l'idée d'amants qui sont ensemble ». Qu'est-ce qu'a dit le patient ? Le patient, après avoir parlé de sa toux et posé la question : **« Quel but peut bien servir ceci ? dit : Oui ! c'est une sorte de chose qu'on peut faire si on va entrer dans une chambre où deux amants sont ensemble. Si on approche on peut tousser un petit peu avec discrétion et par là leur faire savoir qu'ils vont être dérangés. J'ai fait cela, moi, par exemple, [...] quand mon frère était avec sa *girl friend* dans le salon, j'avais l'habitude de tousser un peu avant d'entrer de façon à ce que s'ils étaient en train de s'embrasser, ils pouvaient s'arrêter. [...] car dans ce cas, ils ne se trouveraient quand même pas aussi embarrassés que si je les avais surpris en train de faire cela. »**

Cela n'est pas rien que de souligner, à ce propos donc, que premièrement la toux, le patient l'a manifestée, et nous nous en doutons parce que toute la suite nous l'a développé, la toux est un message. Mais notons tout de suite ceci qui, déjà dans la façon dont Ella Sharpe analyse les choses, apparaît, c'est qu'elle ne saisit pas, qu'elle ne met pas en relief — cela peut paraître un peu pointilleux, un peu minutieux comme remarque, mais néanmoins vous verrez que cet ordre de remarques que je vais introduire, c'est à partir de là que tout le reste s'ensuit, à savoir ce que j'ai appelé la chute de niveau qui marquera l'interprétation d'Ella Sharpe — que, si la toux est un message, il est évident (il ressort du texte même d'Ella Sharpe) que ce qui est important à relever, c'est que le sujet n'ait pas simplement toussé, mais justement, c'est elle qui le souligne à sa plus grande surprise, c'est que le sujet vient dire : "C'est un message".

Ceci elle l'élide, car elle signale dans le catalogue de son tableau de chasse — nous n'en sommes pas encore à ce qu'elle va choisir et qui va d'abord dépendre de ce qu'elle aura reconnu. Or il est clair qu'elle élide ceci qu'elle-même nous a expliqué, ceci que premièrement, il y a la toux sans aucun doute, mais que le sujet — c'est là le point important sur cette toux-message, si message elle est — en parle en disant « **Quel est son but ?** », "Qu'est-ce qu'elle annonce ?" Le sujet exactement commence par dire de cette toux — il le dit littéralement — "C'est un message". Il la signale comme message. Et plus encore, dans cette dimension où il annonce que c'est un message, il pose une question **« Quel est le but de ce message[3] ? »**

Cette articulation, cette définition que nous essayons de donner de ce qui se passe dans l'analyse, en n'oubliant pas la trame structurale, de ce qui repose sur le fait que ce qui se passe dans l'analyse c'est avant tout un discours, ici sans procédé d'aucun raffinement spécial d'être désarticulé, analysé à proprement parler. Et on va voir quelle en est l'importance.

Je dirai même que, jusqu'à un certain point, nous pouvons dès maintenant commencer de nous repérer sur notre graphe. Quand il pose cette question, "Qu'est-ce que c'est que cette toux ?", c'est une question au second degré sur l'événement. C'est une question qu'il pose à partir de l'Autre, puisqu'aussi bien, c'est dans la mesure où il est en analyse qu'il commence à la poser ; qu'il en est, je dirais, à cette occasion — on le voit à la surprise d'Ella Sharpe — bien plus loin qu'elle-même ne l'imagine, à peu près à la façon dont les parents sont toujours en retard sur le sujet de ce que les enfants comprennent

et ne comprennent pas. Ici, l'analyste est en retard sur le fait que le patient a depuis longtemps pigé le truc, c'est-à-dire qu'il s'agit de s'interroger sur les symptômes de ce qui se passe [dans] l'analyse, de la moindre anicroche qui est là posant une question. Bref, cette question à propos de "C'est un message", elle est bien là avec sa forme d'interrogation dans la partie supérieure du graphe. Je vous mets la partie inférieure pour vous permettre de vous repérer là où nous sommes. Elle est justement cette partie que j'ai définie à un autre propos en disant que c'était au niveau du discours de l'Autre.

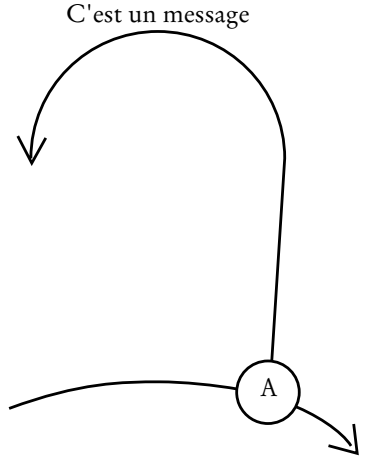


Ici, pour autant que c'est bien le discours analytique dans lequel entre le sujet. Et c'est une question littéralement concernant l'Autre qui est en lui, concernant son inconscient. C'est à ce niveau d'articulation qui est toujours instant dans chaque sujet pour autant que le sujet se demande : Mais qu'est-ce qu'il veut ? mais qui ici, ne fait aucune espèce de doute dans sa distinction du premier plan verbal de l'énoncé innocent, pour autant que cela n'est pas un énoncé innocent qui est fait à l'intérieur de l'analyse. Et qu'ici, le lieu où pointe cette interrogation est bien celui où nous plaçons ce qui doit être finalement le *schibboleth* de l'analyse : à savoir le signifiant de l'Autre, mais qui est précisément ce qui, au névrosé, est voilé — et voilé pour autant justement qu'il ne connaît pas cette incidence du signifiant de l'Autre. Et que, dans cette occasion, non seulement il le reconnaît, mais que ce sur quoi il l'interroge, loin d'être la réponse, c'est l'interrogation, c'est effectivement : Qu'est-ce que c'est que ce signifiant de l'Autre en moi ?

Pour tout dire, disons au départ de notre exposé qu'il est loin, et pour cause, d'avoir reconnu le pouvoir, de pouvoir reconnaître ceci que l'Autre, pas plus que lui soit châtré. Pour l'instant simplement, il s'interroge — de cette innocence ou ignorance docte qui est constituée par le fait d'être en analyse — sur ceci : qu'est-ce que ce signifiant, en tant qu'il est signifiant de quelque chose dans mon inconscient, qu'il est signifiant de l'Autre ?

Ceci est élidé dans le progrès d'Ella Sharpe. Ce qu'elle va énumérer, ce sont "les idées concernant la toux", c'est ainsi qu'elle prend les choses. Bien sûr, ce sont des "idées concernant la toux", mais ce sont des idées qui, déjà, en disent beaucoup plus qu'une simple chaîne linéaire d'idées qui, nous le savons, est repérée ici nommément sur notre graphe. C'est à savoir que déjà quelque chose s'ébauche.

Elle nous dit « Qu'est-ce qu'elle apporte, cette petite toux ? Elle apporte d'abord l'idée d'amants ensemble. » Je vous ai lu ce qu'a dit le patient. Qu'est-ce qu'il a dit ? Il a dit quelque chose qui ne me semble pas pouvoir en aucune manière se résumer de cette façon, à savoir que ceci apporte « L'idée d'amants ensemble ». Il me semble qu'à l'ouïr, l'idée qu'il apporte, c'est le quelqu'un qui arrive en tiers auprès de ces amants qui sont ensemble. Il arrive en tiers, pas de n'importe quelle façon, puisqu'il s'arrange pour ne pas arriver en tiers de façon trop gênante.

En d'autres termes, il est tout à fait important, dès le premier abord, de pointer que s'il y a trois personnages, leur mise ensemble comporte des variations dans le temps et des variations cohérentes, à savoir qu'ils sont ensemble tant que le tiers est dehors. Quand le tiers est entré, ils ne le sont plus, cela saute aux yeux.

Dites-vous bien que s'il fallait — comme il va nous falloir, deux séminaires pour couvrir la matière que nous apporte ce rêve et son interprétation — une semaine de méditation pour venir au bout de ce que le patient nous apporte, l'analyse pourrait paraître quelque chose d'insurmontable, surtout parce que les choses ne manqueront pas de se gonfler et nous serons rapidement débordés. Mais en réalité, ceci n'est pas du tout une objection valable pour la bonne raison que, jusqu'à un certain degré, dans ce schéma qui se dessine déjà, à savoir que, quand le tiers est dehors, les deux sont ensemble, et que quand le tiers est à l'intérieur, les deux ne sont plus ensemble, je ne dis pas que le tout de ce quenous allons voir à ce propos est déjà là car ce serait un peu simple, mais nous allons voir ceci se développer, s'enrichir, et pour tout dire, s'involuer dans soi-même comme un leitmotiv indéfiniment reproduit et s'enrichissant en tous points de la trame, constituer toute la texture d'ensemble. Et vous allez voir laquelle.

Qu'est-ce qu'Ella Sharpe pointe ensuite comme étant la suite de la toux ?

– a) Il a abordé des "idées concernant les amants qui sont ensemble".

– b) "Rejet d'une fantaisie sexuelle concernant l'analyste". Est-ce là

quelque chose qui rende compte de ce que le patient a apporté ? L'analyste lui a posé la question : « Et alors, cette toux, avant d'entrer ici ? » Juste après qu'il a expliqué à quoi cela servirait si c'était des amants qui étaient à l'intérieur, il dit **« C'est absurde, parce que naturellement je n'ai pas de raison de me demander… je n'aurais pas été prié de monter ici s'il y avait quelqu'un, et puis je ne pense pas du tout à vous de cette façon. Il n'y a aucune espèce de raison à celle-là. Ceci me rappelle un fantasme que j'ai eu dans une chambre où je n'aurais pas dû être… »**

C'est là que s'arrête ce que vise Ella Sharpe. Pouvons-nous dire qu'il y ait ici rejet d'une fantaisie sexuelle concernant l'analyste ? Il semble qu'il n'y ait pas absolument rejet mais qu'il y a plutôt admission, admission détournée certes, admission par les associations qui vont suivre. On ne peut pas dire que dans la proposition de l'analyste concernant ce sujet, le sujet rejette purement et simplement, soit dans une position de pure et simple négation. Cela paraît au contraire très typiquement le type de l'interprétation opportune, puisque cela va entraîner tout ce qui va suivre et que nous allons voir.

Or justement, cette question de la fantaisie sexuelle qui est en cause à l'occasion de cette entrée dans le bureau de l'analyste où l'analyste est censée être seule, est quelque chose qui est bien en effet ce qui est en question et dont je crois qu'il va vous apparaître assez vite qu'il n'est pas besoin d'être grand clerc pour l'éclairer.

– c) Le troisième élément que nous apportent les associations est, nous dit Ella Sharpe, « le fantasme, fantasme d'être où il ne doit pas être et aboyant comme un chien pour dépister… ». C'est une expression métaphorique qui se trouve dans le texte anglais, **« *to put off the scent*[4] ».** Il n'est jamais vain qu'une métaphore soit employée plutôt qu'une autre, mais ici il n'est pas trace de *scent* dans ce que nous dit le patient, que ce soit refoulé ou pas, nous n'avons aucune raison de le trancher. Je dis cela parce que le *scent* est la joie des dimanches de certaines formes d'analyse… Contentons-nous ici de ce qu'en dit le patient.

À propos de l'interrogation que lui a portée l'analyste, il lui dit : **« Cela me fait souvenir de cette fantaisie que j'ai eue d'être dans une chambre où en effet** — ceci est conforme à ce que *« surmises »* l'analyste — **je n'ai pas de raison d'être », plus exactement, « où je ne devais pas être. […] en sorte que quelqu'un peut penser… »**

La structure est double, de référence à la subjectivité de l'autre, et abso-

lument constante. C'est là-dessus que je vais mettre l'accent car il s'agit de cela sans cesse, et c'est ici et uniquement là, que nous pouvons centrer où est le désir. C'est cela qui est tout le temps éludé dans le compte-rendu qu'en fait Ella Sharpe et dans la façon dont elle va tenir compte des différentes incidences tendancielles.

Il dit donc « **Je pense que quelqu'un peut penser** », j'ai eu cette fantaisie de penser que « **quelqu'un pouvait penser que j'étais là et alors je pensais que pour empêcher quelqu'un d'entrer et me trouver, je pourrais aboyer comme un chien. Ceci déguiserait ma présence. *Someone* pourrait alors dire « Oh, c'est seulement un chien, il n'y a qu'un chien ici. »**

Le caractère paradoxal de cette fantaisie du sujet appelle très probablement — il dit lui-même que les souvenirs sont d'une enfance tardive, d'une adolescence — le caractère peu cohérent, voire absurde de certains fantasmes, n'en est pas moins perçu avec toute sa valeur, c'est-à-dire comme ayant du prix et retenu comme tel par l'analyste. Donc elle nous dit, dans la suite des idées qui lui viennent, associatives : "C'est un fantasme d'être là où il ne devrait pas être et pour dépister, d'aboyer comme un chien".

La chose est juste, à ceci près que, s'il s'imagine être là où il ne devrait pas être, le but du fantasme, le sens du fantasme, le contenu évident du fantasme est de montrer qu'il n'est pas là où il est. C'est l'autre phase, phase très importante parce que, nous allons le voir, c'est ce qui va être la caractéristique, la structure même de toute affirmation subjective de la part de ce patient ; et que trancher dans le vif dans des conditions semblables en lui disant qu'il est en tel point d'où il a voulu tuer son semblable et dont c'est le retour et la revanche, est quelque chose qui est assurément prendre parti — et prendre parti dans des conditions où les chances à la fois d'erreur et de succès, c'est-à-dire de faire effectivement adopter par le patient d'une façon subjective ce sur quoi vous tranchez, sont là particulièrement évidentes. Et c'est ce qui fait l'intérêt de ce texte.

Si d'autre part, nous pouvons voir que c'est là mettre en évidence ce qui s'annonce ici dans sa structure, à savoir ce que veut dire ce qui apparaît déjà dans le fantasme, à savoir qu'il n'est pas là où il est, nous allons voir le sens que cela a peut-être. Peut-être cela peut-il nous conduire aussi, nous allons le voir, à une toute autre interprétation.

Quoi qu'il en soit, il ne prend pas n'importe quel moi pour se faire ne pas être là où il est. Il est trop clair, bien entendu, que du point de vue de la

réalité, ce fantasme est insoutenable, et que se mettre à aboyer comme un chien dans une chambre où on ne doit pas être, n'est pas la meilleure façon d'échapper à l'attention. Laissons de côté, bien entendu, cette phrase qui n'a de valeur que pour nous faire remarquer que nous sommes non pas dans le compréhensible mais dans la structure imaginaire, qu'après tout on entend des choses comme ça en cours de séance, et on se contente après coup de croire qu'on comprend puisque le malade a l'air de comprendre. Je vous l'ai dit, ce qui est le propre de tout affect, de toute cette marge, cet accompagnement, ces bordures du discours intérieur, tout au moins spécialement tel que nous pouvons le reconstituer quand nous avons le sentiment que ce discours n'est justement pas un discours si continu qu'on le croit, c'est que la continuité est un effet, et principalement [produit] par le moyen de l'affect. À savoir que moins les affects sont motivés, plus — c'est une loi — ils apparaissent pour le sujet compréhensibles…

Ce n'est pas, pour nous, une raison pour le suivre et c'est pour cela que la remarque que j'ai faite là, tout aussi évidente qu'elle puisse paraître, a tout de même sa portée. Ce qu'il s'agit d'analyser, c'est le fantasme, sans le comprendre — c'est-à-dire en y retrouvant la structure qu'il révèle. Or qu'est ce que cela veut dire, ce fantasme ?

De même que tout à l'heure l'important était de voir que le sujet nous disait à propos de sa toux "c'est un message", il importe de s'apercevoir que ce fantasme n'a vraiment aucun sens, du caractère totalement irréel de son efficacité éventuelle. C'est que le sujet en aboyant dit simplement "c'est un chien". Là aussi il se fait autre, mais ce n'est pas la question, il ne se demande pas quel est ce signifiant de l'Autre en lui. Là il fait un fantasme et, cela est quand même assez précieux quand cela nous vient pour que nous nous apercevions de ce qu'on nous donne, il se fait autre à l'aide de quoi ? D'un signifiant précisément. L'aboiement ici, c'est le signifiant de ce qu'il n'est pas : il n'est pas un chien mais grâce à ce signifiant, pour le fantasme, le résultat est parfaitement obtenu, il est autre que ce qu'il est.

Je vais vous demander ici (car nous n'avons pas épuisé ce qui s'est apporté en simple association de la toux, il y a un quatrième élément que nous verrons tout à l'heure et à propos de ceci à savoir, en cette occasion, la fonction du signifiant dans le fantasme, car là c'est clair que le sujet se considère comme suffisamment couvert par cet aboiement fantasmatique) de faire une parenthèse.

Ce n'est plus du rêve que je vous parle, mais de telle petite remarque clinique élémentaire. À la fin d'une communication scientifique récente, j'y ai fait allusion, que j'avais cela à vous apporter ici. Il faut bien dire que dans une matière si abondante, ce qu'il y aurait à enseigner est tellement démesuré par rapport à ce qui s'enseigne, c'est-à-dire à ce qui se rabâche, que vraiment certains jours je me sens moi-même ridiculement écrasé par la tâche que j'ai entreprise…

Prenons ce "c'est un chien". Je veux attirer votre attention sur quelque chose concernant la psychologie de l'enfant, ce qu'on appelle la psychologie génétique. On essaie, cet enfant qu'on veut comprendre, de faire avec lui cette psychologie que l'on appelle génétique et qui consiste à se demander comment le cher petit qui est si bête commence d'acquérir ses idées. Et alors on se demande comment l'enfant procède. Son monde serait primitivement auto-érotique, les objets ne viendraient que plus tard. J'espère, Dieu merci ! que vous avez tous, sinon directement l'expérience de l'enfant, du moins assez de patients qui peuvent vous raconter l'histoire de leur petit enfant pour voir qu'il n'y a rien de plus intéressé aux objets, aux reflets des objets qu'un tout petit enfant. Laissons cela de côté.

Il s'agit pour l'instant de nous apercevoir comment entre en jeu chez lui l'opération du signifiant. Je dis que nous pouvons voir chez l'enfant, à la source, à l'origine de sa prise sur le monde qui s'offre à lui et qui est avant tout un monde de langage, un monde où les gens lui parlent — ce qui est évidemment un affrontement assez stupéfiant —, comment il va entrer dans ce monde.

J'ai déjà fait allusion à ceci que peuvent remarquer les gens, à condition d'avoir simplement l'oreille attentive et de ne pas trouver comme forcément confirmées les idées préconçues avec lesquelles ils peuvent entrer dans l'abord de l'enfant. Un ami me faisait récemment remarquer que lui-même ayant pris le parti de vouloir garder son enfant auquel il consacre beaucoup de temps, il ne lui avait jamais parlé du chien que comme "le chien". Et il n'avait pas manqué d'être un peu surpris du fait que l'enfant, qui avait parfaitement repéré ce qui était nommé par la nomination primitive de l'adulte, se mit à l'appeler un "ouah-ouah". D'autres personnes qui peuvent à l'occasion me parler d'une façon, je ne dirais pas directement éclairée par les plans d'enquête que je leur donne, mais seulement du fait de mon enseignement, m'ont fait remarquer cette autre chose, que non seulement l'enfant borne à la

désignation du chien ce "ouah-ouah" qui est quelque chose qui est choisi dans le chien primitivement entre tous ses caractères. Et comment s'en étonner, car l'enfant ne va pas évidemment commencer déjà à le qualifier, son chien, mais bien, avant de pouvoir avoir le maniement d'aucune espèce d'attribut, il commence à faire entrer en jeu ce qu'il peut en dire, à savoir ce comme quoi l'animal se présente comme produisant lui-même un signe — qui n'est pas un signifiant. Mais remarquez qu'ici c'est par l'abord, par la faveur que lui présente ceci qu'il y a dans ce qui se manifeste, la présence précisément d'un animal, quelque chose qui est assez isolé pour en fournir le matériel, quelque chose qui est déjà émission laryngée, que l'enfant prend cet élément, comme quoi ? Comme quelque chose qui, puisque cela remplace "le chien" qu'il a déjà parfaitement compris et entendu au point de pouvoir aussi bien diriger son regard vers le chien quand on nomme ce chien que vers une image de ce chien lorsqu'on dit "chien", et le remplace par un "ouah-ouah", ce qui est faire la première métaphore. En quoi c'est là que nous voyons s'amorcer, et de la façon qui est la plus conforme à la vraie genèse du langage, l'opération prédicative.

On a remarqué que dans les formes primitives du langage, ce qui joue comme fonction d'adjectif, ce sont des métaphores. Cela est confirmé ici chez le sujet, à ceci près que nous ne [nous] trouvons pas là devant quelque mystérieuse opération primitive de l'esprit, mais devant une nécessité structurale du langage qui veut que, pour que quelque chose s'engendre dans l'ordre du signifié, il faut qu'il y ait substitution d'un signifiant à un autre signifiant.

Vous me direz "Qu'est-ce que vous en savez ?" — je veux dire, "Pourquoi affirmez-vous que ce qui est essentiel, c'est la substitution de "ouah-ouah" à chien ?"

Premièrement je vous dirai qu'il est d'observation courante et elle m'a été rapportée il n'y a pas si longtemps, qu'à partir du moment où l'enfant a su appeler "ouah-ouah" un chien, il appellera "ouah-ouah" un tas de choses qui n'ont absolument rien à faire avec un chien, montrant donc tout de suite par là que ce dont il s'agit, c'est bien effectivement de la transformation du signe en signifiant qu'on met à l'épreuve de toutes sortes de substitutions par rapport à ce qui, à ce moment-là, n'a pas plus d'importance, que ce soient d'autres signifiants ou des unités du réel. Car ce dont il s'agit, c'est de mettre à l'épreuve le pouvoir du signifiant.

La pointe de cela est marquée dans ce moment décisif où l'enfant (c'est de cela que je fais la remarque à la fin de la communication scientifique dont je parlais) déclare avec la plus grande autorité et la plus grande insistance : "le chien fait miaou" ou "le chat fait ouah-ouah" ; pointe absolument décisive car c'est à ce moment-là que la primitive métaphore qui est constituée purement et simplement par la substitution signifiante, par l'exercice de la substitution signifiante, engendre la catégorie de la qualification.

Entendez-moi bien, nous pouvons à l'occasion formaliser si vous voulez cela, et dire que le pas, le progrès qui est accompli consiste en ceci que d'abord une chaîne monolinéaire est établie qui dit : "le chien" = "ouah-ouah", que ce dont il s'agit, et ce qui est démontré de la façon la plus évidente par le fait que l'enfant superpose, combine une chaîne à l'autre, c'est qu'il est venu faire se croiser par rapport à la chaîne, "le chien fait ouah-ouah", la chaîne "le chat fait miaou" ; qu'en substituant le "miaou" au "ouah-ouah", il va faire entrer en jeu la possibilité du croisement d'une chaîne avec une autre, c'est-à-dire d'une redivision de chacune des chaînes en deux parties, ce qui provisoirement sera fixe et ce qui, non moins provisoirement, sera mobile, c'est-à-dire de quelque chose qui restera d'une chaîne autour de quoi tournera ce qui peut s'échanger.

$$\frac{S' \quad . \quad S}{S \quad . \quad S'}$$

En d'autres termes, c'est uniquement à partir du moment où s'est associé le S' du chat en tant qu'il est signifié par ce signe, avec le **S**, le "ouah-ouah" signifiant du chien, et que ceci suppose qu'en dessous — et pour commencer, il n'y a pas d'en dessous — l'enfant lie les deux lignes à savoir que le signifié du "ouah-ouah", le chien, fait **S'**, le "miaou", signifiant du chat. Seulement, à partir du moment où cet exercice a été accompli et l'importance que l'enfant donne à cet exercice est tout à fait évidente et démontrée par ceci que, si les parents ont la maladresse d'intervenir, de le reprendre, de le réprimander ou le gourmander pour dire de pareilles bêtises, l'enfant a des réactions émotionnelles très vives (il pleure pour tout dire…) car lui sait bien ce qu'il est en train de faire, contrairement aux adultes qui croient qu'il bêtifie.

Car c'est uniquement à partir de ce moment-là et selon la formulation que j'ai donnée de la métaphore qui consiste très essentiellement en ceci : c'est

que quelque chose au niveau de la ligne supérieure s'est déplacé, s'est élidé par rapport à quelque chose qui, dans la ligne inférieure du signifié, s'est aussi déplacé. C'est en d'autres termes, pour autant que du point de vue du graphe, à partir du moment où ce jeu a été introduit (le "ouah-ouah" peut être élidé et vient dans les dessous de l'énonciation concernant le chien), que cette énonciation devient proprement une énonciation signifiante et non pas simple connexion imitative par rapport à la réalité. Le chien, qu'il soit indiqué ou qu'il soit nommé, cela revient au même. Mais littéralement le fait que, quand la qualification, l'attribution d'une qualité du chien lui est donnée, cela n'est pas sur la même ligne, c'est sur celle de la qualité comme telle : il y a ceux qui font "ouah-ouah", il y a ceux qui font "miaou", et tous ceux qui feront les autres bruits sont ici impliqués dans la verticalité, dans la hauteur, pour que commence à naître de la métaphore, la dimension de l'adjectif.

Vous savez, ce n'est pas d'hier que ces choses-là ont été vues ! Darwin s'en était occupé déjà. Seulement, faute d'appareil linguistique, les choses sont restées pour lui très problématiques. Mais c'est un phénomène si général, si essentiel, si fonctionnellement dominant dans le développement de l'enfant, que même Darwin qui était plutôt porté vers les explications naturalistes, n'avait quand même pas manqué d'être frappé de ceci : il était quand même bien drôle qu'un enfant qui avait une astuce déjà remarquable qui lui permettait d'isoler du canard le "couac" (c'est ainsi que dans le texte de Darwin, le cri du canard, repris par l'enfant est phonétisé), que ce "couac" est par lui reporté sur toute une série d'objets dont l'homogénéité générique va être suffisamment remarquée par le fait que, si mon souvenir est bon, il y avait parmi ces objets du vin et un sou. Je ne sais pas très bien ce que ce terme "sou" désigne, s'il désigne un *penny* ou autre chose. Je n'ai pas vérifié ce que cela voulait dire au temps de Darwin, mais c'était une pièce de monnaie car Darwin, dans son embarras, ne manque pas de remarquer que cette pièce de monnaie était marquée au coin d'un aigle. Il peut paraître que l'explication qui unifierait le rapport du "couac" à l'espèce volatile en général sous prétexte qu'une image aussi ambiguë que celle d'un aigle aux ailes déployées sur une pièce de monnaie puisse être quelque chose que nous puissions considérer comme devant être homogénéisé par un enfant à son aperception du canard. Évidemment, celle du vin, du liquide, ferait encore problème. Peut-être simplement pouvons nous penser qu'il y a quelque rapport entre le vin,

quelque chose qui serait, disons, d'élément liquide pour autant que le canard y barbote.

Nous voyons qu'en tous les cas, ce dont il s'agit est une fois de plus bien plus désigné comme marqué par le travers de l'élément signifiant comme tel. Ici, admettons-le dans la contiguïté de la perception si nous voulons admettre en effet que c'est de la qualité liquide qu'il s'agit lorsque l'enfant y applique le "couac" du canard. Vous voyez bien que c'est en tous cas dans le registre de la chaîne signifiante que nous pouvons appréhender ce qui se fonde, chez l'enfant, de fondamental dans son appréhension du monde, comme monde structuré par la parole.

Cela n'est pas non plus qu'il cherche le sens ni l'essence des oiseaux, du fluide ou des sous… C'est que littéralement, il les trouve par l'exercice du non-sens. Car en fin de compte, si nous avons le temps, nous nous poserons des questions sur ce qui est techniquement le non-sens, je veux dire dans la langue anglaise le *nonsense.* C'est précisément un genre. La langue anglaise a deux exemples éminents de *nonsense,* très nommément Edward Lear[5], auteur des *nonsenses* qu'il a défini comme tels, et Lewis Caroll dont je pense que vous connaissez au moins *Les Aventures d'Alice au pays des merveilles*[6].

Je dois dire que si j'avais quelque chose à conseiller comme livre d'introduction à ce qui doit être un psychiatre ou un psychanalyste d'enfants, plutôt que n'importe lequel des livres de Monsieur Piaget, je lui conseillerais de commencer par lire *Alice au pays des merveilles,* car il saisirait effectivement cette chose dont j'ai les meilleures raisons de penser, étant donné ce qu'on sait de Lewis Caroll, que c'est quelque chose qui repose sur la profonde expérience du jeu d'esprit de l'enfant et qui effectivement nous montre la valeur, l'incidence, la dimension du jeu de *nonsense* comme tel.

Je ne peux ici qu'amorcer cette indication. Je l'ai amorcée en manière de parenthèse et à propos du "c'est un chien" de notre sujet. Je veux dire de la façon formulée, signifiante dont il convient d'interpréter ce qui ici s'ébauche de fantasme et dont, à tout le moins, vous repérerez ici je crois facilement le titre aux termes du fantasme. Je veux dire, dans ce fantasme, "C'est un chien, ce n'est qu'un chien".

Vous retrouverez ce que je vous ai donné être la formule du fantasme à savoir que le sujet paraît élidé, ce n'est pas lui, pour autant qu'il y a là un autre, un autre imaginaire, ***a*.** Première indication de la convenance de cette scène pour vous faire repérer la validité du fantasme comme tel.

– (d) J'arrive au quatrième élément associatif que nous donne à cette occasion Ella Sharpe. Encore que "un chien apporté à la mémoire sous cette forme d'un chien qui se masturbe[7]", emploi naturellement intransitif… Il s'agit d'un chien qui se masturbe, comme le patient l'a raconté, à savoir que comme tout de suite après le schéma, un *dog,* un chien, **« Ceci me rappelle un chien qui se frottait contre ma jambe, réellement, se masturbant lui-même, avec grand-honte de vous en parler parce que je ne l'ai pas arrêté, je l'ai laissé continuer et quelqu'un pourrait être entré à ce moment-là. »**

Est-ce que la connotation de la chose comme un élément à mettre à la suite de la chaîne par l'analyste à savoir "souvenir d'un chien qui se masturbe" est quelque chose qui doive ici complètement nous satisfaire ? Je crois que non. Parce que cet élément nous permet d'avancer encore un peu plus loin, dans ce dont il s'agit dans ce message apportant le rêve. Et pour vous montrer la première boucle qui a été parcourue par les associations du patient, et vous montrer là où elle est, je dirai que rien n'est plus évident dans cette occasion que la ligne associative. C'est précisément celle que je vous dessine ici en pointillé, pour autant qu'elle est dans l'énonciation du sujet. Ces éléments signifiants, rompus, vont passer comme dans la parole ordinaire et normale par ces deux points-repères du message et du code et le message et le code étant ici d'une bien autre nature que le partenaire qui parle la même langue dont il s'agit chez le terme de l'Autre, **A**.

Et ce que nous voyons ici, dans cette ligne associative parcourue, est justement d'abord le fait que nous sommes arrivés là sous la forme : il s'agit du signifiant de l'Autre qui est en moi. C'est la question. Et ce que le sujet à ce propos commence à dévider, ce n'est rien moins que de passer par ce point-ci, [$\$\lozenge a$] auquel nous reviendrons dans la suite, puis ici, à **d**, à ce niveau où est la question de son désir.

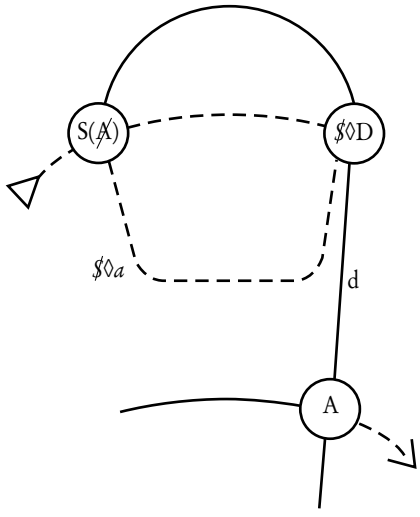


Qu'est-ce qu'il fait en faisant cette « petite toux », c'est-à-dire au moment d'entrer dans un endroit où il y

a quelque chose dont il ne sait pas ce que c'est : "Fantaisie sexuelle à propos de l'analyste." Laquelle ? Ce qui se montre après, c'est son propre fantasme, à savoir lui là, s'il était à la place de l'autre, songerait d'abord à ne pas y être — ou plus exactement à être pris pour un autre que lui-même. Et maintenant, nous arrivons à quoi ? Mais très exactement à ce qui se passe. La scène ici tout d'un coup se découvre, est développée par le patient. Ce qui se passe, c'est quoi ? Ce chien, en tant qu'il est lui-même, il n'est pas là. Ce chien le voilà non plus fantasmatique, mais bel et bien en réalité. C'est un autre cette fois-ci, non plus du tout signifiant, mais une image, un compagnon dans cette pièce et un compagnon d'autant plus évidemment proche de lui, assimilé à lui que c'est contre sa propre jambe, au patient, que le chien vient se masturber.

Quel est le schéma de ce qui se passe à ce moment ? Il est essentiellement fondé en ceci que l'autre, ici l'animal en tant que réel et dont nous savons qu'il a un rapport au sujet parce que le sujet a pris soin auparavant de nous en informer, il pouvait être imaginairement cet animal, à condition de s'emparer du signifiant, aboyant. Cet autre présent se masturbe : il lui montre quelque chose, très précisément à se masturber. Est-ce que la situation est là déterminée ? Non, comme nous le dit le patient lui-même, il y a la possibilité que quelqu'un d'autre entre, et alors quelle honte ! la situation ne serait plus tenable. Le sujet littéralement disparaîtrait de honte devant cet autre, témoin de ce qui se passe.

En d'autres termes, ce qui s'articule ici : montrez-moi ce qu'il faut que je fasse à condition que l'autre, en tant qu'il est le grand Autre, le tiers, ne soit pas là. Je regarde l'autre que je suis, ce chien, à condition que l'Autre n'entre pas, sinon je disparais dans la honte. Mais par contre, cet autre que je suis, à savoir ce chien, je le regarde comme Idéal du moi, comme faisant ce que je ne fais pas, comme "idéal de puissance" comme dira plus tard Ella Sharpe. Mais assurément pas dans le sens où elle l'entend, parce que justement cela n'a rien à faire avec les mots. Là, c'est pour autant justement que le chien, lui, n'est pas un animal parlant qu'il peut être ici le modèle et l'image, et que le sujet peut voir en lui ce qu'il désire voir, à savoir qu'on lui montre ce qu'il doit faire, ce qu'il peut faire, et ceci tant qu'il est hors de la vue de l'Autre, de celui qui peut entrer et de celui qui parle.

Et, en d'autres termes, c'est en tant que je ne suis pas entré encore chez mon analyste que je peux l'imaginer, Ella Sharpe nommément, la pauvre

chère femme, me montrant à se masturber, et je tousse pour l'avertir, elle, d'avoir à reprendre une position normale.

C'est dans ce jeu entre les deux *autre,* celui qui ne parle pas, qu'on imagine, et celui à qui on va parler, qui est prié de faire attention à ce que la confrontation ne se produise pas trop vite, que le sujet ne se mette pas à disparaître. C'est là où est le point-pivot où tout d'un coup va surgir à la mémoire *comme* le rêve…

Eh bien le rêve, nous le reprendrons la prochaine fois pour que nous nous apercevions que l'intérêt du rêve et du fantasme qu'il va nous montrer, c'est très précisément d'être tout le contraire de ce fantasme forgé à l'état de veille, dont nous avons aujourd'hui cerné les linéaments.

1 - *"Agressive phantasy of omnipotence".*
2 - Le patient dit: *"She was so disapointed I thought that I would masturbate her".*
3 - *"One would think some purpose is served by it,but what possible purpose can be served by a little cough of that description it is hard to thin".*
4 - *"Phantasy of being where he ought not to be, and barking like a dog* ***to put*** *people* ***off the scent".*** (*To put off:* faire perdre la piste, mettre en défaut.)
5 - LEAR E., *Book of Nonsense* (1846)*, Poèmes sans sens,* (trad. H. Parisot), Paris, 1968, Aubier-Flammarion.
6 - LEWIS CAROLL, *Alice's Adventures in Wonderland* (1865)*, Les Aventures d'Alice au pays des merveilles* (trad. H. Parisot), Paris, 1970, Aubier-Flammarion.
7 - *"Dog again brought memory of masturbating a dog".*

# Leçon X

*28 janvier 1959*

Cette recherche, cet exercice qui est le nôtre pour vous montrer comment, dans l'usage que nous faisons d'ores et déjà dans notre expérience, pratiquement, de la notion du désir, nous supposons sans le savoir un certain nombre de rapports, de coordonnées qui sont celles que j'essaie de situer en vous montrant que ce sont toujours les mêmes, qu'il y a donc intérêt à les reconnaître, car faute de les reconnaître, la pensée glisse toujours un peu plus à droite, un peu plus à gauche, se raccroche à des coordonnées mal définies, et ceci n'est pas toujours sans inconvénients pour la conduite de l'interprétation.

Je vais aujourd'hui continuer l'analyse du rêve que j'ai choisi dans Ella Sharpe précisément pour son caractère exceptionnellement bien élucidé. Et nous allons voir les choses sous cette double face : combien ce qu'elle dit, et ce qu'elle dit de plus aigu, de plus fin, de plus remarquable dans cette observation de la séance où ce rêve est analysé et les deux séances qui suivent, ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que c'est quelque chose qui s'inscrit si bien dans les catégories qui sont celles dont j'essaie de vous apprendre l'usage, que c'est grâce à cela qu'on peut donner à ces éléments toute leur valeur et combien, faute justement de distinguer l'originalité de ces éléments, elle arrive à en réduire en quelque sorte la portée, à en faire tomber d'un niveau la cou-leur, le relief, à les mélanger, les réduire à des notions plus frustes, plus sommaires qui l'empêchent de tirer tout le parti qu'elle pourrait de ce qu'elle a dans la main.

Mais d'ores et déjà, pour fixer si vous voulez, dans votre esprit quelque chose qui est destiné à se dessiner toujours plus précisément et un peu mieux, je pense que vous commencez d'entrevoir ce que veut dire le double étage du graphe. En somme ce parcours qui retourne sur lui-même, de l'énonciation analytique en tant que, je dirais, libérée par le principe, la règle de l'association libre, il tend à quoi ? À mettre en valeur autant que possible ce qu'il y a d'inclus dans tout discours, une chaîne signifiante en tant que morcelée de tout ce que chacun sait, c'est-à-dire d'éléments interprétables.

Et ces éléments interprétables en tant que morcelés apparaissent précisément dans la mesure où le sujet essaie de se reconquérir dans son originalité, d'être au-delà de ce que la demande en lui a figé, a emprisonné de ses besoins. Et pour autant que le sujet, dans l'expression de ses besoins se trouve primitivement pris, coulé dans les nécessités propres à la demande, et qui sont essentiellement fondées sur le fait que déjà la forme de la demande est altérée, aliénée par le fait que nous devons penser sous cette forme du langage, c'est déjà dans le registre de l'Autre comme tel, dans le code de l'Autre qu'elle doit s'inscrire.

C'est à ce niveau-là que se produit le primitif écart, la primitive distance du sujet par rapport à quelque chose qui, dans sa racine, est son besoin mais qui ne peut pas à l'arrivée être la même chose ; puisqu'il ne va être reconquis à l'arrivée (mais conquis au-delà de la demande) que dans une réalisation de langage (dans la forme du sujet qui parle) et que ce quelque chose qui s'appelle ce-que-le-sujet-veut se réfère à ce que le sujet va se constituer comme étant, dans un rapport non plus en quelque sorte immanent, complètement inclus dans sa participation vitale, mais au contraire comme déclarant, comme étant et donc dans un certain rapport à l'être.

Dans cet intervalle, c'est entre le langage purement et simplement quésitif et le langage qui s'articule — où le sujet répond à la question de ce qu'il veut, où le sujet se constitue par rapport à ce qu'il est — c'est dans cet intervalle que va se produire ce quelque chose qui va s'appeler nommément le désir. Et ce désir, dans cette double inscription du graphe, est quelque chose…

Qu'il y ait quelque homologie entre ce désir (pour autant qu'il est situé quelque part dans la partie supérieure de ces coordonnées) et la fonction qu'a le moi pour autant que ce discours de l'Autre se reprend lui-même, et que l'appel à l'autre pour la satisfaction d'un besoin s'institue par rapport à

l'Autre dans ce que j'ai appelé quelquefois la parole pleine, la parole d'engagement, dans un rapport tel que celui-ci, où le sujet se constitue lui-même par rapport à l'autre, où il dit à l'autre "tu es mon maître", "tu es ma femme", ce rapport qui prend le moi et qui l'institue par rapport à un objet pour revenir ici sous forme de message.

Il y a quelque homologie entre ce rapport où le moi est pris dans le discours de l'Autre et le simple fait que quelqu'un parle de moi comme moi, de soi comme soi ; il y a quelque chose articulé de façon fragmentaire, qui nécessite un déchiffrage d'un ordre spécial dans le désir. De même que le moi se constitue dans un certain rapport imaginaire à l'autre, de même le désir s'institue, se fixe quelque part dans le discours de l'Autre, à mi-chemin de ce discours où le sujet, par toute sa vie tend à s'achever dans quelque chose où son être se déclare à mi-chemin.

Le désir est une réflexion, un retour dans cet effort par où un sujet se situe quelque part en face de ce que je vous désigne par le fantasme, c'est-à-dire le rapport du sujet en tant qu'évanouissant, en tant qu'il s'évanouit en un certain rapport à un objet électif. Le fantasme a toujours cette structure, il n'est pas simplement relation d'objet. Le fantasme est quelque chose qui coupe, un certain évanouissement, une certaine syncope signifiante du sujet en présence d'un objet. Le fantasme satisfait à une certaine accommodation, à une certaine fixation du sujet, à quelque chose qui a une valeur élective. L'électivité de cette valeur, c'est ce que j'essaie cette année de vous démontrer à l'aide d'un certain nombre d'exemples.

Déjà cette opposition du sujet avec un certain objet est quelque chose qui dans le fantasme est implicite, tel qu'il est la préface, le prélude du rêve énoncé par le sujet. Je vous l'ai déjà, je crois, fait sentir la dernière fois. Le sujet arrive et commence à parler de sa toux, message sur le message, de sa toux qui est faite pour mystérieusement avertir, avant d'entrer dans la pièce où pourraient être deux autres, deux autres qui seraient en train de s'aimer, pour les avertir qu'il est temps de se séparer. D'un autre côté, dans les associations, nous voyons que cette toux est quelque chose qui est très proche d'un fantasme qu'il donne tout de suite : c'est à savoir qu'il a imaginé dans un fantasme passé, qu'étant quelque part, et ne voulant pas y être trouvé parce qu'il ne devrait pas y être, dans ce quelque part, il pourrait aboyer comme un chien et tout le monde se dirait "tiens, c'est un chien !"

Il se révèle, l'aboiement, comme étant le signal par où le sujet s'absente

profondément de là où il est, se signale comme étant autre, et la corrélation de la toux avec ceci qu'un couple d'autres dans lequel une troisième association nous montre que le sujet est aussi inclus — car ce chien qu'il a été pour aboyer,
c'est-à-dire pour se faire autre qu'il est, voici maintenant que dans un troisième souvenir, lui du réel, il nous dit que ce chien est un chien qui est venu se masturber contre sa jambe, et qu'est-ce qui serait arrivé si on les avait surpris tous les deux ? Bref, nous voyons se dessiner quelque chose qui, de l'ordre struc-tural, est essentiel.

Quand les deux qui sont à l'intérieur d'une certaine enceinte sont là, confrontés l'un en face de l'autre dans le rapport proprement imaginaire qui fait que ce dont il s'agit est assez bien marqué par le fait que ce chien se masturbe contre sa jambe, ce chien dans l'occasion et par le fantasme même à propos duquel il est amené, est aussi lui-même imaginaire, celui qui montre à se masturber, et aussi bien qu'il n'est pas absent du couple de ces amants.

Mais ce qui est essentiel, ce n'est pas simplement de décrire que l'identification du sujet, comme on peut s'y attendre, est partout. Il est aussi bien avec le sujet qui est dehors et qui s'annonce, et avec le sujet qui est dedans et qui est pris dans la relation du couple avec ce qu'elle comporte de commune fascination ima-ginaire. C'est que, ou bien les deux éléments du couple imaginaire, duel, restent conjoints dans la commune fascination ici de l'acte, entre l'étreinte, entre l'accou-plement et la fascination spéculaire ; ou ils restent conjoints et l'autre ne doit pas être là, ou l'autre se montre et alors les autres se séparent et se dissolvent.

C'est la structure qui est importante à mettre en relief. C'est celle-là qui fausse le problème, car en fin de compte, qu'est-ce que le sujet nous dit ? Qu'il a eu une « petite toux » avant d'entrer chez son analyste alors qu'il est clair que si on l'a fait monter, c'est qu'il n'y avait personne d'autre, qu'elle est toute seule ; qu'au reste, **« ce ne sont pas ces choses-là, dit-il, que je me permettrais de penser à votre propos. »** Pourtant, c'est bien le problème…

Le sujet en toussant, c'est-à-dire d'une part en faisant cet acte dont il ne sait pas lui-même la signification, puisqu'il pose la question de la signification, en se faisant par cette toux, comme le chien par son aboiement, autre qu'il n'est, il ne sait pas lui-même quel est ce message, et pourtant il s'annonce par cette toux. Et s'annonçant, qu'est-ce qu'il imagine ? Qu'est-ce qu'il imagine qu'il y a à l'intérieur de cette pièce pour que cette toux qu'il

nous signale comme étant à cette occasion une impulsion, une compulsion, quelque chose qui l'irrite parce que cela a débordé ? (c'est lui-même qui le signale et j'ai mis en relief à ce propos combien est frappant qu'Ella Sharpe ait cru qu'à ce propos il ne fallait pas qu'elle en parle, que le sujet n'en était pas conscient et qu'il ne fallait pas le rendre conscient, alors que c'est lui-même qui amène ces questions, qui dit c'est un message, je ne sais pas lequel mais c'est très clair). Qu'est-ce qu'il imagine qu'il y a à l'intérieur, quel est l'objet qui est là tandis que lui est à l'extérieur et s'annonce de cette façon qui l'aliène, par ce message qu'il ne comprend pas, par ce message dont l'association de l'aboiement du chien est là pour montrer que c'est pour s'annoncer comme un autre, comme quelqu'un d'autre que lui-même, que cette condition se manifeste ?

Et je vous signale après avoir fait cette boucle, un premier tour où il nous a parlé d'abord de sa toux comme message, ensuite de ce fantasme où il s'est plu à s'imaginer être un chien, nous avoir signalé dans la réalité le couplage de lui-même avec un chien dans une pièce, avoir en quelque sorte tracé ce passage d'une façon flottante, ambiguë parce qu'il passe successivement par quelque chose qui reflète son désir, puis incarne son fantasme, il revient après avoir bouclé la boucle quelque part. Car il va à partir de ce moment changer de registre.

« À ce moment-là (où se terminait ma dernière leçon) le sujet tousse encore » nous dit l'analyste. Il fait une petite toux, comme s'il ponctuait. Après cette petite toux il énonce le rêve que j'ai déjà lu.

Ce que je veux vous dire, c'est quelle va être, à partir de là et dans ce rêve, à propos de ce rêve, notre visée. Je vous ai dit, ce qui se manifeste dans le rêve de la relation du désir au fantasme, se manifeste avec une accentuation qui est exactement l'opposée de celle qui était donnée dans ce fantasme qui était venu dans les associations. Là ce qui était accentué, c'était que le sujet, lui, aboie. Il aboie, c'est un message, une annonce. Il s'annonce comme autre essentiellement. C'est sur le plan d'un rapport qui le déguise, en tant qu'il aboie comme un chien, qu'il ne comprend pas pourquoi il procède ainsi, qu'il se met dans la posture ou bien de ne pas être là, ou s'il est là, de s'annoncer comme un autre, et de façon telle que les autres à ce moment-là (c'est-à-dire ce qu'il y a à voir) se séparent, disparaissent, ne montrent plus ce qu'il y a à montrer.

L'énigme, c'est évidemment ce qu'il imagine. Le caractère énigmatique

étant bien souligné par le fait qu'en effet, qu'est-ce qu'il peut bien avoir à annoncer, à désirer annoncer pour qu'au moment d'entrer dans le cabinet de son analyste, il ait cette toux ? Ce qui est voilé, c'est ce coté-là du rapport avec cet objet x qui est à cette occasion, je ne dirai pas son analyste, mais ce qui est dans la chambre.

Dans le rêve, ce que nous allons voir mis tout à fait au premier plan, c'est quelque chose qui est ceci, c'est un élément imaginaire nous allons le voir, qui n'est pas n'importe lequel. Et comme il faut vous y attendre, étant dans un rêve, il est marqué d'une certaine fonction. Ce que je vous aurai appris sur le rêve n'aurait pas de sens si cette fonction n'était pas une fonction de signifiant. Nous savons bien que ce qui est de ce côté-là du rapport dans le fantasme du sujet est quelque chose aussi qui doit avoir une fonction complexe, n'être pas seulement une image mais quelque chose de signifiant. Mais ceci nous reste voilé, énigmatique. Nous ne pouvons pas l'articuler comme tel.

Tout ce que nous savons, c'est que de l'autre côté de la relation, le sujet s'est annoncé lui-même comme autre. C'est-à-dire comme sujet marqué du signifiant, comme sujet barré. Dans le rêve, c'est l'image que nous avons, et ce que nous ne savons pas, c'est ce qui est de l'autre côté, à savoir : qu'est-ce qu'il est lui dans ce rêve ? C'est-à-dire ce que Madame Ella Scharpe va, dans son interprétation du rêve, essayer d'articuler pour lui.

Nous prenons maintenant les associations à propos du rêve, tout de suite après que le sujet ait fait cette remarque qui conclut le rêve, à propos de l'usage du verbe "se masturber" qu'il a employé au sens transitif et dont il fait remarquer que c'est intransitivement qu'il aurait dû l'employer pour l'utiliser d'une façon correcte, qu'ayant dit ***« elle était si désappointée que j'avais eu l'idée de la masturber »***, il s'agit évidemment d'autre chose. Soit qu'il s'agisse que le sujet se masturbe — c'est bien ce que pense l'analyste et c'est ce qu'elle va tout de suite lui suggérer en soulignant ce que le sujet lui-même vient de faire remarquer, à savoir que le verbe aurait dû être mis en usage au sens intransitif. Le sujet à ce propos fait remarquer qu'en effet, il est excessivement rare qu'il ait masturbé quiconque. Il ne l'a fait qu'une fois avec un autre garçon. **« C'est la seule fois dont je puisse me souvenir »,** et il continue **« Le rêve est tout à fait vivant dans ma mémoire. Il n'y a pas eu d'orgasme, [...] Je vois le devant de ses parties génitales, la fin de la vulve »** et il décrit : **« quelque chose de grand qui se projette en avant et**

**qui pendait vers le bas comme un pli sur un chaperon. C'était tout à fait comme un chaperon. C'était ceci dont la femme faisait usage en le manœuvrant** (c'est le terme qu'il avait employé dans le rêve), **le vagin semblait serrer mon doigt autour. Le chaperon paraissait très étrange,** ***seemed strange.*** **»**

L'analyste reprend : « Qu'est-ce que vous pensez d'autre ? Laissez dire ce qu'il y a dans votre esprit. » Le patient reprend : **« Je pense à un antre, une caverne. Il y avait quelque chose comme cela, un antre, une caverne sur la colline où je vivais quand j'étais enfant. Souvent j'y ai été avec ma mère. Elle était visible de la route le long de laquelle nous marchions. Son trait le plus remarquable était que le dessus,** ***the top,*** **était surplombant,** ***overhanging,*** **et il paraissait comme une énorme lèvre ».** Quelque chose comme la grotte du Cyclope, à Capri dont la côte est parsemée de choses semblables. Une caverne avec une partie se projetant en avant…

Il fait là-dessus une association très remarquable : **« Il y a** ***a joke*** **à propos des lèvres** (au sens génital du terme) **courant transversalement et non pas longitudinalement. Mais je ne me souviens pas comment ce** ***joke*** **était arrangé, quelque comparaison avec l'écriture chinoise et son rapport avec la nôtre, l'une et l'autre partant de différents côtés, l'une du haut vers le bas, l'autre transversalement. Bien sûr, les lèvres sont** ***side by side*** (c'est-à-dire côté contre côté), **tandis que les parois du vagin sont l'une antérieure, l'autre postérieure, c'est-à-dire l'une longitudinale et l'autre transversale. Je pense encore, dit-il, au chaperon. »**

Ces *jokes* qui sont en anglais une sorte de partie du patrimoine culturel sont bien connus, ils sont en général sous la forme de *limericks.* Le *limerick* est quelque chose de très important et révélateur. Je n'en ferai qu'état. J'ai cherché dans une collection assez considérable de quelque trois mille *limericks.* Ce *limerick* existe sûrement, j'en ai vu d'autres qui s'en approchent, je ne sais même pas pourquoi le thème de la Chine semble justement considéré. Il y avait cette sorte d'inversion de la ligne d'écriture — évoquée chaque fois que quelque chose se rapproche d'une assimilation, encore et en même temps, d'une opposition de la ligne à la fente génitale avec celle de la bouche, transversale, avec aussi ce qu'on suppose derrière la ligne de la fente génitale de la transversalité du vagin.

C'est-à-dire que tout cela est très très ambigu. Ce qui s'en rapproche le plus et ce qui est amusant par le fait qu'on ne voit pas spécialement pourquoi

la Chine intervient dans cette association, est celui-ci, *limerick* 1381 d'un ouvrage sur le *limerick* :

*There was a young lady from China*
*Who mistook for her mouth her vagina*
*Her clitoris huge*
*She covered with rouge*
*And lipsticked her labia minor*[1].

"Il y avait une jeune femme de la Chine
qui confondit un jour sa bouche avec son vagin
son énorme clitoris, elle couvrit avec du rouge
et elle mit du rouge sur ses petites lèvres".

Traduit, cela perd de son sel, mais il est assez remarquable que c'est en tout cas quelque chose qui est le plus rapproché de notre affaire en cause, dont l'auteur nous souligne que la superposition de deux images, l'une qui est une image de bouche, l'autre qui est une image génitale, est très essentielle.

Qu'est-ce que je vais relever ici ? C'est qu'à propos de quelque chose sur lequel tout de suite la pensée analytique glisse vers des éléments imaginaires, à savoir assimilation de la bouche au vagin, le sein de la mère considéré comme l'élément d'engloutissement ou de dévoration primitif — et nous avons toutes sortes de témoignages diversement ethnologiques, folkloriques, psychologiques, qui montrent ce rapport primitif comme celui de contenant à contenu, que l'enfant peut avoir par rapport à ce qu'on peut appeler l'image maternelle.

Est-ce qu'il ne vous semble pas que mérite d'être retenu à ce niveau quelque chose dont je dirai que cela a tout à fait le même accent qu'autrefois, le point où je vous ai arrêtés lorsqu'il s'agissait de la grande et de la petite girafe ? Ce n'était pas seulement l'élément entre le petit et le grand, entre la mère et le phallus, ces éléments, c'est ce qu'en faisait le petit Hans. On pouvait s'asseoir dessus, les chiffonner, c'étaient des symboles. C'étaient déjà dans le fantasme des choses transformées en papier, on pourrait dire, d'une façon plus nuancée, plus interrogative, plus soumise à confirmation.

Mais disons, pour ponctuer ce dont il s'agit, que cela n'est pas rien, qu'il n'est pas vain que pour introduire là quelque chose concernant cet élément imaginaire, représenté, déjà tellement remarquable, qui est dans le rêve et qui nous a été dépeint comme quelque chose de très précisément décrit, le repli

d'un chaperon. Ce n'est pas rien ! C'est quelque chose qui a déjà une certaine structure, qui couvre, qui coiffe — qui se redoute aussi. Et le doigt introduit, *to close round*[2], dans cet élément, cette suée aussi, est quelque chose qui nous donne quelque chose de tout à fait précis comme image, quelque chose qu'il n'y a pas lieu de noyer dans une simple structure générale d'enveloppement, ou de dévoration, ou d'engloutissement. C'est déjà mis dans un certain rapport, avec le doigt du sujet précisément. Et je dirai même que toute la question est là. Y met-il ou n'y met-il pas le doigt ? Il est certain qu'il y met le doigt et qu'il n'y met pas autre chose, entre autres qu'il n'y met pas son pénis qui est là présent, que ce rapport avec ce qui vient envelopper, ganter la main, est quelque chose qui est là tout à fait prévalent, mis en avant, poussé en avant au débouché de la figurabilité comme dit Freud pour désigner le troisième élément en action, dans le travail du rêve, *Traumarbeit.*

Il s'agit de savoir ce que nous devons faire avec cela. Si nous devons tout de suite le résoudre en une série de significations rédimées, préformées, à savoir tout ce qu'on va pouvoir mettre derrière cela, introduire nous-mêmes, dans cette espèce de sac de prestidigitateur, tout ce que nous sommes habitués à y trouver, ou bien nous arrêter, respecter cela comme quelque chose qui a ici une valeur spécifique.

Vous devez bien vous rendre compte, quand je dis valeur spécifique, pour peu que vous ayez un tout petit peu plus que des notions livresques sur ce que cela peut être, un fantasme semblable, qu'après tout, il y a tout à fait lieu que nous ne noyons pas cela dans la notion par exemple très générale d'intérieur du ventre de la mère, dont on parle tellement dans les fantasmes.

Quelque chose d'aussi élaboré dans le rêve mérite qu'on s'y arrête. Ce que nous avons là devant nous, ce n'est certainement pas l'intérieur d'un utérus, c'est *overhanging,* ce bord qui se projette. Et d'ailleurs, car elle est extrêmement fine, Ella Scharpe souligne plus loin dans un passage que nous pourrons avoir à rencontrer dans la suite, que l'on est devant quelque chose de remarquable : « c'est une projection » dit-elle, et tout de suite après dans le passage elle annonce « c'est l'équivalent d'un pénis. »

C'est possible, mais pourquoi se presser ? D'autant plus qu'elle souligne aussi à ce moment-là qu'il est difficile de faire de cette projection quelque chose de lié à la présence du vagin. C'est assez accentué dans le rêve, et par la manœuvre même à laquelle le sujet se prête, je dirais se substitue à lui-même en y mettant le doigt et non pas son pénis. Comment ne pas voir que

très précisément ce quelque chose est localisé, si l'on peut dire, dans ce fantasme qui est en effet comme le sujet l'articule, quelque chose qui a le plus étroit rapport avec la paroi antérieure et postérieure du vagin ! que pour tout dire, pour un médecin pour qui la profession est de pratiquer la médecine — ce qui n'était pas le cas d'Ella Scharpe qui était professeur de lettres et cela lui donnait de grandes ouvertures sur la psychologie — c'est un prolapsus, quelque chose qui se produit dans la paroi du vagin, où se produit cette prosection de la paroi antérieure, plus ou moins suivie de prosections de la paroi postérieure et qui, dans un stade encore ultérieur, fait apparaître à l'orifice génital, l'extrémité du col. C'est une chose extrêmement fréquente qui pose toute sorte de problèmes au chirurgien.

Ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Bien sûr qu'il y a là quelque chose qui met en jeu tout de suite la question et le fantasme de la femme phallique. C'est si vrai que je me souvenais à votre usage (je n'ai pu vérifier le passage, c'est un fait assez connu, je pense, pour qu'il ne soit pas nouveau pour certains d'entre vous) de la reine Christine de Suède, l'amie de Descartes, qui était une rude femme comme toutes les femmes de cette époque — on ne saurait trop insister sur l'influence sur l'histoire des femmes de cette merveilleuse moitié du XVII[e] siècle. La reine Christine de Suède un jour vit elle-même apparaître à l'orifice de la vulve la pointe d'un utérus qui, sans que nous en sachions les raisons, se trouva à ce moment de son existence, faire béance dans un cas tout à fait caractérisé de prolapsus utérin. C'est alors que, cédant à une flatterie hénaurme, son médecin tombe à ses pieds en disant "Miracle ! Jupiter vous a enfin rendu à votre véritable sexe." Ce qui prouve que le fantasme de la femme phallique ne date pas d'hier dans l'histoire de la médecine et de la philosophie…

Ce n'est pas cela qui est dans le rêve, ni qu'il faille entendre — l'analyste en fait état plus tard dans l'observation — que la mère du sujet, par exemple, eut un prolapsus. Encore que pourquoi pas, puisque dans l'articulation de sa compréhension de ce qui se passe, l'analyste fait état du fait que, très probablement, le sujet a vu des tas de choses par en dessous, que certaines de ses imaginations laissent à penser qu'il a [pu voir], qu'il doit même avoir [vu], pour que son interprétation soit cohérente, quelque chose d'analogue, c'est-à-dire une certaine appréhension, par dessous les jupes, de l'organe génital (et de celui de sa mère). Pourquoi ne pas aller dans ce sens ?

Mais ce n'est pas cela. Nous serons beaucoup plus légitimés à le faire dans

ce sens que l'analyste elle-même, pour autant que, tout à l'heure, elle va passer nécessairement par cette supposition. Pour nous, nous n'en sommes pas là. J'indique simplement que dès lors qu'il s'agit de références par rapport à des images du corps, on va les faire entrer en jeu dans l'interprétation. On ne serait pas précis, pourquoi ne distinguerait-on pas la hantise, ou le désir, ou la crainte du retour au ventre maternel, et le rapport très spécialement avec le vagin, qui après tout n'est pas quelque chose, on le voit bien dans cette simple explication, dont le sujet ne puisse pas avoir quelque appréhension directe ou indirecte ?

Ce que je veux simplement souligner ici, après avoir marqué l'accent spécial de cette image de ce rêve, c'est qu'en tous cas quelque chose doit nous retenir. C'est le fait que le sujet l'associe tout de suite à quelque chose d'un tout autre ordre, à ce jeu poétique et verbal dont ce n'est pas simplement pour m'amuser que j'ai donné un exemple, c'est pour donner une idée du style, d'une extrême rigueur littéraire ; c'est un genre qui a des lois, les plus strictes qui soient — et *joke* ou *limerick,* peu importe — qui portent dans une histoire définie littérairement, et portant elles-mêmes sur un jeu concernant l'écriture. Car ce que nous n'avons pas retrouvé dans le *limerick* que nous avons déterré, le sujet, lui, affirme l'avoir entendu : c'était en se référant à la direction différente des lignes d'écriture dans notre façon d'écrire et la chinoise, qu'il évoque à ce moment-là quelque chose qui ne s'impose pas tellement à cette association : à savoir justement ce qui met sur la voie d'un rapprochement entre l'orifice des grandes lèvres et les lèvres de la bouche.

Ce rapprochement comme tel, affectons-le à l'ordre symbolique. Ce qui peut avoir plus de symbolique, ce sont les lignes de caractères chinois, parce que c'est quelque chose qui est là, qui nous désigne qu'en tous cas cet élément-là dans le rêve est un élément qui a une valeur signifiante, que dans cette sorte d'adaptation, d'adéquation, d'accommodement du désir en tant qu'il se fait quelque part par rapport à un fantasme qui est entre le signifiant de l'Autre [**S(Ⱥ)**] et le signifié de l'Autre [**s(A)**], car c'est cela la définition du fantasme en tant que le désir a à s'accommoder à lui.

Et qu'est ce que je dis là si ce n'est exprimer d'une façon plus articulée ce qui est notre expérience lorsque nous cherchons à centrer ce qu'est le désir du sujet ? C'est cela, quelque chose qui est une certaine position du sujet en face d'un certain objet, pour autant qu'il le met quelque part, intermédiaire

entre une pure et simple signification, une chose assumée, claire, transparente pour lui, et quelque chose d'autre qui n'est pas du tout un fantasme, qui n'est pas un besoin, qui n'est pas une poussée, un feeling, mais qui est toujours de l'ordre du signifiant en tant que signifiant, quelque chose de fermé, d'énigmatique. Entre les deux, il y a ce qui ici apparaît sous la forme d'une représentation sensible extrêmement précise, imagée. Et le sujet, par les associations mêmes nous avertit : ceci est ce qui est signifiant.

Que vais-je faire maintenant ? Est-ce que je vais entrer dans la façon dont l'analyste l'interprète ? Il faut donc que je vous fasse connaître tout le matériel que nous avons. Que dit l'analyste, poursuivant à ce moment ? Eh bien quoi ? Elle revient au fait que le sujet reprend après avoir toussé, revient sur le chaperon.

« **— Je pense au chaperon.** — Eh bien quoi, dit l'analyste ? **— Un drôle de bonhomme, répond-il, une fois, sur un de mes premiers terrains de golf, je me souviens.** (Il me courrait après et) **il m'a dit qu'il pourrait me donner un sac pour les clubs, à bon marché et que le matériel serait du tissu qui est celui dont on se sert pour les capotes de voiture ».** Là dessus, il fait une imitation après avoir dit **« C'est de son accent dont je me souviens, l'imiter ainsi** (en parlant de lui-même) **me rappelle une amie dont les imitations à la radio** (*Broadcast* est le mot qui est important) **sont extrêmement astucieuses et malignes** *very clever,* **mais tout de même, je la ramène un peu en vous racontant quelque chose comme cela, autant que si je vous racontais que j'avais la plus merveilleuse T.S.F. qu'on puisse avoir, elle prend toutes les stations sans la moindre difficulté. Mon amie a une splendide mémoire, dit-il. Elle se souvient aussi bien de son enfance, mais ma mémoire à moi est rudement mauvaise au-dessous de onze ans. Je me rappelle pourtant une des premières chansons que nous avons entendues au théâtre, et elle a imité l'homme dont il s'agit, après. »** C'est une chanson du bon genre anglais du music-hall, qu'on peut traduire à peu près "***Où est-ce que tu as pêché ce chapeau-là, où est-ce que t'as pêché cette tuile ?*****"** La "tuile" désigne plus spécialement ce qu'on appelle dans l'occasion un "tube", le chapeau haute-forme. Cela peut signifier aussi "bitos" ou "galurin".

**« Mon esprit, continue t-il, est revenu au chaperon de nouveau, et je me souviens d'un premier *car* que j'ai eu au début. Mais à cette époque, bien sûr, il n'était pas appelé *car* mais *motor-car.*** (le sujet est assez âgé) **[…]**

**la capote de ce *motor* avait des traits tout à fait remarquables. Elle était serrée avec des courroies en arrière quand elle n'était pas rabattue. L'intérieur avait des dessins écarlates**. Et il continue, **la pointe de vitesse de ce *car* était environ soixante *miles*… »** Il parle de ce *car* comme si on parlait de la vie d'un *car,* comme s'il était humain. **« Je me souviens que j'ai été malade dans ce *car*, et cela me fait souvenir du temps où j'ai dû uriner dans un sac en papier quand j'étais enfant […]. Je pense encore au chaperon ».**

Nous allons nous arrêter là dans les associations. Elles ne vont pas encore très loin, mais je veux quand même contre-pointer ce que je vous apporte ici avec la façon dont l'analyste commence à interpréter cela. « La première chose d'importance, dit-elle, est de trouver le fil cardinal de la signification du rêve. Nous pouvons le faire, dit-elle très justement, en notant juste le moment où les choses viennent dans l'esprit du patient. » Et là-dessus elle commence à parler du chien qui se masturbait contre sa jambe au moment où juste auparavant, il a parlé du chien pour dire qu'il imitait lui-même ce chien, puis de la toux, puis du rêve dont il s'est réveillé transpirant.

« La déduction, dit-elle, concernant la signification générale de l'ensemble du rêve est donc, pour elle, celle d'une fantaisie masturbatoire ». Ici je suis tout à fait d'accord, ceci est de première importance, nous sommes d'accord avec elle.

« La chose suivante à noter, dit-elle, est, en connexion avec cette fantaisie de masturbation, le thème de la puissance ». Elle l'entend non pas dans le sens de puissance sexuelle, mais dans le sens de la puissance au sens le plus universel du terme, comme elle va le dire plus loin, de l'omnipotence.

« Il fait un voyage autour du monde ; c'est le plus long rêve qu'il ait jamais eu » (c'est ce que dit le sujet), cela prendrait toute une heure de le raconter. Avec cela, nous pouvons mettre en rapport l'excuse de le faire à l'épate en parlant des imitations de son amie qui est à la radio. Et qui est à la radio pour le monde entier, ajoute l'analyste, et son propre appareil de T.S.F. qui attrape toutes sortes de stations. Notons aussi sa propre imitation de l'homme dont l'accent l'a si fort amusé, un accent fortement *cockney,* et incidemment ce qu'il a dit de cet homme ».

« Les imitations par la voix de son amie et par sa voix elle-même ont la signification d'imitations d'une personne plus forte ». Se trompe-t-elle ? « C'est un fil conducteur de plus vers le sens de la fantaisie de masturbation,

c'est-à-dire la fantaisie dans laquelle il incarne une autre personne. C'est une signification d'un pouvoir de puissance immense ».

Voilà donc ce qui est tenu pour l'analyste comme allant de soi. C'est-à-dire que le simple fait de ces incarnations mimées intervenant plus ou moins avec — la fantaisie masturbatoire étant supposée au fond de ce qui se passe — le seul fait que le sujet se soit excusé d'en trop mettre, de se vanter, de se pousser un peu trop, signifie que nous avons une fantaisie de toute puissance qui doit être mise au tout premier plan.

Est-ce là quelque chose à quoi dès l'abord nous pouvons souscrire ? Une fois de plus je vous prie ici simplement de relever que le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il y a quelque confusion peut-être à dire qu'il s'agit d'une toute puissance souhaitée, ou plus ou moins secrètement assumée par le sujet alors que, semble-t-il, ce sujet, si nous nous en tenons au premier abord du rêve, son contenu manifeste dans cette occasion est plutôt au contraire à réduire, à minimiser.

Et l'analyste elle-même le souligne, à une autre occurrence du chaperon. L'analyste est tellement en fait, beaucoup plus loin que sa propre interprétation, sous le coup d'une certaine appréhension de cela, de ce côté réduit du sujet dans toute sa présence dans ce fantasme qu'elle dit toujours, « il a vu ou il a aperçu cela quand il était un minuscule enfant ». En fait, qu'est-ce que nous voyons ? Nous voyons plutôt le sujet se faisant bien petit en présence de cette espèce d'appendice vaguement tentaculaire vers lequel, tout au plus, ose-t-il approcher un doigt dont on ne sait s'il doit être par lui coiffé, couvert, protégé, en tous cas éloignant de lui et de l'exercice propre de sa puissance, en tous cas sexuelle, cet objet signifiant. Peut-être est-ce aller un peu loin, et c'est toujours la même confusion, que de confondre l'omnipotence imputée au sujet comme même plus ou moins déniée, avec ce qui est par contre tout à fait clair en cette occasion, l'omnipotence de la parole.

Mais c'est qu'il y a un monde entre les deux parce que c'est précisément au contact de la parole que le sujet est en difficulté. C'est un avocat, il est plein de talent, il est pris de phobies les plus sévères chaque fois qu'il s'agit pour lui de comparaître, de parler. On nous dit au début que son père est mort à trois ans, que le sujet a eu toutes les peines du monde à le faire un peu revivre dans son souvenir. Mais quel est le seul souvenir qui lui reste absolument clair ? C'est qu'on lui a transmis dans la famille que la dernière parole du père avait été "Robert prendra ma place". Quel sens ? La mort du père

est-elle redoutée ? Est-ce en tant que le père est mort ou en tant que le père mourant a parlé, a dit "il doit prendre ma place" — c'est-à-dire "là où je suis [ou bien] où je meurs" ?

La difficulté du sujet à l'endroit de la parole, cette distance qui fait que la parole il s'en sert justement pour être ailleurs, et qu'inversement rien n'est plus difficile pour lui non seulement que de parler mais que de faire parler son père — « ce pas n'a été que tout récemment franchi et cela a été une espèce d'émerveillement pour lui, nous dit l'analyste, de voir que son père parlait » — ce n'est pas quelque chose qui à tout le moins doive nous inciter à accentuer pour lui plus que pour un autre cette division entre l'autre en tant que parlant et l'autre en tant qu'imaginaire. Parce que pour tout dire, est-ce qu'une certaine prudence ne s'impose pas à ce niveau ?

L'analyste trouvera une confirmation de l'omnipotence du sujet dans le caractère énorme du rêve. Le caractère énorme du rêve, nous ne pouvons le savoir que par le sujet. C'est lui qui nous dit qu'il a fait un rêve énorme, qu'il y avait une énorme histoire auparavant, qu'il y a eu tout un tour du monde, cent mille aventures qui prendraient un temps énorme à raconter, qu'il ne va pas ennuyer l'analyste avec. Mais en fin de compte, la montagne accouche d'une toute petite histoire, d'une souris. S'il y a aussi là une notion de quelque chose qui est indiqué comme un horizon de toute puissance, c'est un récit… mais un récit qui n'est pas fait. L'omnipotence est toujours du côté de l'Autre, du côté du monde de la parole en tant que tel.

Est-ce que nous devons tout de suite voir le sujet en cette occasion comme étant, ce que suppose et ce que toute la suite impliquera dans la pensée de l'analyste, comme étant la structure du sujet — non seulement ce fantasme comme omnipotent mais avec l'agressivité que cela comporte ?

C'est à cela que nous devons dès l'abord nous arrêter pour situer justement ce que je suis en train d'essayer de vous faire remarquer, à savoir ce qui se produit parfois, semble-t-il, de partialité dans les interprétations, dans toute la mesure où est ignorée une différence de plan qui, quand elle est suffisamment accentuée dans la structure elle-même, doit être respectée. C'est à cette seule condition que nous savons que cette différence de plan existe.

« Quelle est la question qui se pose tout de suite après ? nous dit l'analyste, c'est pourquoi cette fantaisie d'extrême puissance ? La réponse est donnée dans le rêve. Il fait un tour du monde. Je mettrais cela comme relié avec l'idée du souvenir réel qui lui vient quand il décrit le chaperon dans le rêve, qui

était si étrange, car ceci met en avant non seulement le fait qu'il a décrit une projection, un repli du chaperon, mais aussi que le chaperon était surplombant comme la lèvre d'une caverne. Ainsi, nous obtenons ceci que le chaperon et les lèvres de la vulve sont comparés avec une grande caverne sur le flanc de la colline où il se promenait avec sa mère. La fantaisie de masturbation est donc une fantaisie associée avec une puissance immense parce qu'il rêve d'étreindre, d'embrasser la terre-mère, d'être à la hauteur, au niveau de l'énorme caverne, sous ses lèvres projetées en avant. Ceci est la seconde chose d'importance ».

Vous voyez comment procède dans cette occasion la pensée de l'analyste. Incontestablement, vous ne pouvez pas ne pas sentir ici un saut. Qu'il y ait un rapport du fait de l'association, ceci est démontré, entre ce souvenir d'enfant, où lui-même subit une couverture comme on dit, et celui dont il s'agit à savoir la valeur signifiante du fantasme que j'appellerai fantasme de prolapsus, ceci bien sûr n'a pas à être écarté. Que le sujet soit considéré de ce fait même comme étant le sujet classique, si je puis dire, de la relation œdipienne, c'est-à-dire le sujet qui se hausse au niveau de cette étreinte de la mère, qui ici devient l'étreinte même de la terre-mère, du monde tout entier, il y a là quelque chose qui me semble être un pas franchi peut-être un peu vite. Surtout quand nous savons combien, à côté de ce schéma classique, grandiose, du héros œdipien pour autant qu'il se montre à la hauteur de la mère, combien à la différence de ce schéma, nous pouvons voir ceci que [Freud] a si bien détaché d'une phase de l'évolution de l'enfant, à savoir le moment où très précisément l'intégration de son organe comme tel est liée à un sentiment de l'inadéquation — contrairement à ce que dit l'analyste — avec ce dont il s'agirait dans une entreprise telle que la conquête ou l'étreinte de la mère. Effectivement, cet élément peut jouer un rôle, joue un rôle incontestable, manifesté d'une façon tout à fait instante dans un très grand nombre d'observations concernant précisément ce rapport narcissique du sujet à son pénis en tant que, par lui, il est considéré comme plus ou moins insuffisant, trop petit.

Il n'y a pas que le rapport avec les semblables, les rivaux masculins qui entre en jeu. L'expérience clinique nous montre au contraire que l'inadéquation du pénis à l'organe féminin comme supposé tout à fait énorme par rapport à l'organe masculin, est quelque chose de trop important pour que nous puissions ici aller si vite.

L'analyste continue : « Maintenant j'attirerai votre attention sur l'association concernant les lèvres et les lèvres vulvaires. La femme qui fut un stimulant pour ce rêve avait des lèvres rouges, pleines, passionnées. Dans le rêve, il a une très vive peinture de l'image des lèvres et du chaperon. Il y a la caverne avec une lèvre surplombante. Il pense à des choses longitudinales, […] et d'autres en travers — ce qui maintenant nous suggère la bouche comparée avec la vulve. » Ceci sans commentaires… « Il pense d'autre part au premier *motor,* la première voiture qu'il a eue et à sa capote serrée par des courroies, en arrière quand elle n'est pas rabattue, au dessin écarlate de cette capote. Il pense immédiatement à la vitesse du *car,* à la "pointe de sa vitesse" qui était de tant de *miles* à l'heure. Il parle ensuite de "la vie du *car*", et il note qu'il parle du *car* comme s'il était un être vivant. Du fait de la description […] je déduirai de cela que la mémoire de la caverne véritable qu'il a visitée avec sa mère constitue un souvenir écran. Je déduirai que ceci est projeté sur la voiture avec son chaperon écarlate, que c'est le même souvenir dont il s'agit dans les deux cas, nous dit-elle, et que la pointe de vitesse a la même signification que la projection des parties génitales dans le rêve — la pointe de la vitesse est donc la pointe du chaperon. Je déduis que c'est un souvenir réel, réprimé, d'avoir vu les organes génitaux de quelqu'un de beaucoup plus âgé que lui, quand il était tout à fait petit ; et le *car,* et la caverne, et faire le tour du monde en même temps, je les mets en conjonction avec cette puissance immense par nous requise. La pointe, le chaperon, je les interprète comme le clitoris ».

Tout de même, ici, un peu à la façon dont je disais tout à l'heure que la montagne du rêve annoncée accouche d'une souris, il y a quelque chose d'analogue, de décelable dans ce que j'appellerais presque *les ânonnations* de l'analyste.

Je veux bien que cette "pointe de vitesse" soit identifiable au chaperon, mais si c'est vraiment quelque chose de si pointu, de si énorme, comment l'associer à un souvenir réel, vécu, de l'enfance. Il y a tout de même quelque excès à conclure aussi hardiment qu'il s'agit là chez le sujet d'un souvenir écran concernant une expérience effective de l'organe génital féminin en tant qu'il s'agirait du clitoris. C'est bien en effet ce à quoi pourtant se résout l'analyste en faisant état à ce mo-ment-là comme d'un élément clef, du fait que « sa sœur a huit ans de plus que lui, et aux références qu'il a faites à la voix de femme et à la voix d'homme imitée, qui sont semblables par

l'imitation. De cette référence à elle et en connexion avec une incarnation mâle, je déduis que, au moins quand il était tout petit, il vit les organes de sa sœur, s'aperçut du clitoris et l'entendit uriner […] étendu sur le tapis ». Il lui faut d'ailleurs tout de suite après évoquer plus loin, « considérant l'ensemble du travail d'analyse fait précédemment, qu'en addition, il y avait quelque situation enfantine dans laquelle il a eu quelque occasion de voir les parties génitales de sa mère ». Tous les détails supposent dans ces souvenirs, dans ces ima-ges, qu'il aurait été à ce moment-là couché sur le tapis, qu'il aurait vu ceci ou cela.

Je vais quand même vous ponctuer ici quelque chose qui vous indique à tout le moins où je veux en venir dans ces critiques où je vous apprends à regarder, à épeler si l'on peut dire, dans quel sens vont un certain nombre d'inflexions dans la compréhension de ce qui nous est présenté, qui n'est pas destiné, je crois, à en augmenter l'évidence, ni non plus surtout, vous le verrez quand nous y arriverons, à lui donner sa juste interprétation.

Il faut quand même que j'éclaire un peu ma lanterne, que je vous dise où je veux en venir, ce que j'entends dire — à l'opposé de ce couloir dans lequel s'engage la pensée de l'analyste. Et vous verrez que ces interprétations seront à cet égard extrêmement actives, voire même brutales, suggérant que le fond de la question est le caractère agressif de son propre pénis. Vous le verrez, que c'est son pénis en tant qu'organe agressif, en tant qu'organe faisant rentrer en jeu le caractère nocif et délétère de l'eau qu'il émet, à savoir de l'urination que vous avez vue évoquée à l'occasion et sur laquelle nous aurons à revenir, que l'analyste obtient un effet dont il n'y a pas tellement à être surpris, qu'un sujet adulte et assez en âge, se trouve faire une miction dans la nuit qui suit. Mais laissons cela de côté.

Ce que je veux dire est ceci : je crois que ce rêve, pour anticiper un peu sur ce que je crois pouvoir vous démontrer en continuant ce travail pénible et lent d'analyse ligne par ligne de ce qui nous est présenté… Où la question se pose-t-elle dans ce qu'on peut appeler le fantasme fondamental du sujet pour autant qu'il est présentifié ? Le sujet imagine quelque chose, nous ne savons pas quoi, concernant son analyste — je vous dirai ce que l'analyste pense elle-même du point où on en est du transfert. Ce transfert est à ce moment-là un transfert du type nettement imaginaire. L'analyste est focalisée, centrée comme quelque chose qui est essentiellement, par rapport au sujet, dans un rapport d'un autre moi. Toute l'attitude rigide, mesurée, de défense (comme

l'analyste le sent très bien) en présence d'Ella Sharpe, est quelque chose qui indique un rapport spéculaire des plus étroits avec l'analyste. Et contrairement à ce que dit Ella Sharpe, c'est très loin d'être l'indication qu'il n'y a pas de transfert. C'est un certain type de transfert à la source, duel, imaginaire.

Cette analyste, en tant qu'elle est l'image de lui, elle est en train de quoi faire ? Déjà, cela s'impose, il est bien clair que ce contre quoi le sujet la prémunit avec sa « petite toux », c'est qu'elle rêve de se masturber. C'est cela qu'elle est censée être en train de faire. Mais comment le savons-nous ? Nous ne le savons pas tout de suite, et ceci est très important. Comment pouvons nous savoir ? C'est pour autant que, dans le rêve, la chose alors est tout à fait claire, puisque c'est justement ce que le sujet est en train de dire, à savoir qu'il y a quelqu'un qui se masturbe.

L'analyste reconnaît avec beaucoup de justesse qu'il s'agit d'une masturbation du sujet, que c'est lui qui rêve. Mais que le rêve est l'intention manifestée dans le sujet de la masturber — ajoutant que ceci est un verbe intransitif — nous met suffisamment sur la voie de ceci : que le fantasme signifiant dont il s'agit est celui d'une étroite liaison d'un élément mâle et femelle, pris sur le thème d'une sorte d'enveloppement. Je veux dire que le sujet n'est pas simplement pris, contenu dans l'autre, pour autant qu'il la masturbe, il se masturbe, mais aussi bien ne se masturbe-t-il pas.

Je veux dire que l'image fondamentale dont il s'agit, qui est là présentifiée par le rêve, est d'une sorte de gaine, de gant. Ce sont d'ailleurs en somme les mêmes mots, gaine est le même mot que vagin[3].

Voilà deux rencontres linguistiques qui ne sont pas sans signification. Sur la gaine, le gant, le fourreau, il y aura beaucoup à dire du point de vue linguistique, car je crois qu'il y a là toute une chaîne d'images qu'il est extrêmement important de repérer parce qu'elles sont beaucoup plus constantes, vous allez le voir, et présentes, pas seulement dans le cas particulier mais dans beaucoup d'autres cas.

Ce dont il s'agit, c'est que le personnage imaginaire, signifiant, est quelque chose où le sujet voit en quelque sorte enveloppée, prise, toute sorte de possibilité de sa manifestation sexuelle. C'est par rapport à cette image centrale qu'il situe son désir et que son désir est en quelque sorte englué.

Je vais essayer de vous le montrer parce qu'il faut bien que je fasse un peu plus pour justifier cette notion qui est ceci : dans la suite des associations, va apparaître une idée qui a traversé l'esprit du sujet, nous dit l'analyste, lors

des associations précédentes. Le sujet par ses fonctions doit aller dans un endroit où le roi et la reine doivent se rendre. Il est hanté par l'idée d'avoir une panne de voiture au milieu de la route et de bloquer par là le passage de l'auto royale. L'analyste y voit une fois de plus les manifestations de l'omnipotence redoutée du sujet pour lui-même et va même jusqu'à y voir — nous verrons tout cela en détail la prochaine fois — le fait que le sujet a eu l'occasion, lors de quelque scène primitive, d'intervenir de cette façon, arrêtant quelque chose, les parents lors de cette scène primitive.

Ce qui est tout à fait frappant, nous semble-t-il par contre, c'est la fonction justement de la voiture sur laquelle nous reviendrons. Le sujet est dans une voiture et, bien loin que lors de cet arrêt il sépare qui que ce soit, il arrête sans aucun doute les autres (qu'il arrête tout, nous le savons bien puisqu'il s'agit de cela, il est en analyse pour cela), tout s'arrête, il arrête le couple royal, parental, à l'occasion dans une voiture, et bel et bien dans une seule voiture qui les enveloppe comme la capote de sa voiture, celle qu'il évoque par ses associations, reproduisant le caractère de couverture de la caverne.

Nous sommes à l'époque où Mélanie Klein commence à monter dans la Société anglaise, et à apporter des choses articulées qui sont d'une haute qualité clinique. Et est-ce que c'est bien la peine d'avoir tellement parlé du parent ambigu, du monstre bi-parental, pour ne pas savoir ici reconnaître d'une façon particulièrement spécifiée, un certain caractère ambigu, lié à un certain mode de l'appréhension de la relation sexuelle.

Disons pour accentuer encore notre pensée que ce qui est en question dans le sujet, c'est justement cela précisément de les séparer, les parents, de séparer en eux les principes mâle et femelle. Et je dirais, d'une certaine façon, ce qui se propose comme visée à l'horizon de l'interprétation analytique, ce n'est rien d'autre qu'une espèce d'opération de circoncision psychique. Car en fin de compte, ce vagin protrus, prolabé qui est là et qui vient ici se présenter sous la forme de quelque chose qui d'autre part n'est nulle part, qui se dérobe — j'ai parlé tout à l'heure de sac de prestidigitateur, mais à la vérité, nous la connaissons, cette opération du prestidigitateur, cela s'appelle le sac à l'œuf qu'on tourne et qu'on retourne et où on trouve alternativement et ne trouve pas ce qu'on y glisse par quelque chose d'adroit. Cette sorte de perpétuelle présence et non-présence du sujet, c'est aussi quelque chose qui a une autre face : c'est ce qu'il y a dans la masturbation qui déjà y implique un certain élément femelle présent. C'est pour cela que je parle d'une certaine cir-

concision. Cette sorte d'élément protrus, c'est aussi le prépuce qu'il rêve, par certains côtés. Et ce dont il s'agit chez ce sujet — et qu'une autre partie de ses souvenirs va nous faire apparaître c'est incontestable, il y a un certain rapport entre lui et la conjonction sexuelle. Il y en a eu une dans son enfance. Mais où était-il ? Il était dans son lit et, vous le verrez, sévèrement boudiné avec des épingles mises à ses draps. On a d'autres éléments qui nous montrent aussi le sujet dans sa voiture d'enfant avec des courroies, des lanières.

La question pour le sujet, telle qu'elle nous est présentée ici est ceci : dans toute la mesure où il est lié, où il est arrêté lui-même, il peut jouir de son fantasme précisément et y participer par cette activité de supplément, cette activité dérivée, déplacée qu'est l'urination compulsionnelle. Dans toute la mesure où il était lié, à ce moment-là même cette sorte de supplément, de fausse jouissance que lui donne cette urination que nous constatons justement chez les sujets, si fréquemment en rapport avec la proximité du coït parental, à ce moment-là, il devient quoi ? Justement ce partenaire dont il nous dit qu'elle a tellement besoin, que c'est lui qui doit lui montrer tout et qu'il faut qu'il fasse tout, qu'il se féminise. Pour autant qu'il est impuissant, si l'on peut dire, il est mâle. Et que ceci ait ses compensations sur le plan de la puissance ambitieuse, bien sûr ! nous y reviendrons la prochaine fois, mais pour autant qu'il est libéré, il se féminise.

C'est dans cette sorte de jeu de cache-cache, de double jeu, de non-séparation des deux faces en lui de la féminité et de la masculinité, dans ce type d'appréhension fantasmatique unique, foncièrement masturbatoire, que reste pour lui l'appréhension du désir génital, que gît le problème. Et j'espère montrer, la prochaine fois combien nous sommes justifiés à orienter nos interprétations dans ce sens pour permettre au sujet le pas en avant.

1 - LEGMAN G., *The limerick. 1700 exemples with notes, variants and index,* London, 1974, Jupiter books (n° 1388).
2 - *"The vagina seemed to close round my finger."*
3 - Latin *vagina :* gaine ou fourreau de l'épée.

# Leçon XI

*4 février 1959*

Nous voici donc arrivés au moment d'essayer d'interpréter ce rêve du sujet d'Ella Sharpe, entreprise que nous ne pouvons tenter — à titre d'ailleurs purement théorique, comme un exercice de recherche — qu'à cause du carac-tère exceptionnellement bien développé de ce rêve qui occupe, aux dires d'Ella Sharpe à laquelle nous faisons crédit sur ce point, un point crucial de l'analyse.

Le sujet, qui a fait **« un énorme rêve »** qu'il faudrait des heures pour le raconter, dont il dit qu'il l'a oublié, qu'il en reste ceci qu'il se passe sur une route de Tchécoslovaquie sur laquelle il se trouve pour avoir entrepris un voyage autour du monde avec sa femme. J'ai même souligné qu'il disait : ***« un voyage avec ma femme autour du monde »*.** Il se trouve sur une route et là il se passe ceci qu'il est, en somme, en proie aux entreprises sexuelles d'une femme qui, je le fais remarquer, se présente d'une certaine façon qui n'est pas dite dans le premier texte du rêve. Le sujet dit : ***« Je m'en aperçois à l'instant même, elle était au-dessus de moi, elle faisait tout ce qu'elle pouvait to get my penis ».*** Telle est l'expression sur laquelle nous aurons à revenir plus loin.

***« Bien entendu, dit le sujet, cela ne m'agréait pas du tout, au point que je pensais que devant son désappointement je devrais la masturber ».*** Il fait une remarque ici sur la nature foncièrement intransitive du verbe *to masturbate,* en anglais, dont nous avons intérêt déjà, avec l'auteur lui-même, — encore que l'auteur en ait accentué moins directement son fondement sur la remarque en quelque sorte grammaticale du sujet — à remarquer qu'il s'agit bien entendu d'une masturbation du sujet.

Nous avons, la dernière fois, mis en relief la valeur de ce qui apparaît moins encore dans les associations que dans le développement de l'image du rêve. À savoir, que forme ce repli, ce *« **hood**[1] »* à la façon du repli d'un chaperon, dont parle le sujet ? Et nous avons montré qu'assurément le recours au bagage des images, considérées par la doctrine classique et issues manifestement de l'expérience, quand on les fait agir en quelque sorte comme autant d'objets séparés sans très bien repérer leur fonction par rapport au sujet, pousse peut-être à quelque chose qui peut être forcé. Donc nous avons souligné la dernière fois ce qu'il pouvait y avoir de paradoxal dans l'interprétation trop hâtive de ce singulier appendice, de cette protrusion de l'organe génital féminin comme étant d'ores et déjà le signe qu'il s'agit du phallus de la mère.

Aussi bien d'ailleurs une telle chose n'est-elle pas sans entraîner dans la pensée de l'analyste un autre saut, tellement il est vrai qu'une démarche imprudente ne peut se rectifier (contrairement à ce qu'on dit) que par une autre démarche imprudente, que l'erreur est bien moins * érudite * qu'on ne croit car la seule chance de se sauver d'une erreur est d'en commettre une autre qui la compense.

Nous ne disons pas qu'Ella Sharpe a complètement erré, nous essayons d'articuler de meilleurs modes de direction qui auraient pu permettre une adéquation plus complète. Ceci sous toute réserve bien entendu puisque nous n'aurons jamais l'expérience cruciale.

Mais le saut suivant dont je parlais est que ce dont il s'agit, c'est encore bien moins du phallus du partenaire — du partenaire dans l'occasion imaginé dans le rêve — que du phallus du sujet. Ceci nous le savons, le caractère masturbatoire du rêve, nous l'admettons, coordonné par bien d'autres choses, de tout ce qui paraît après dans les dires du sujet. Mais ce phallus du sujet, d'ores et déjà, nous sommes amenés à le considérer comme étant cet instrument de destruction, d'agression, d'un type extrêmement primitif, tel qu'il sort de ce qu'on pourrait appeler l'imagerie. Et c'est dans ce sens que d'ores et déjà s'oriente la pensée de l'analyste, Ella Sharpe dans l'occasion, et encore qu'elle soit loin de communiquer l'ensemble de son interprétation au sujet. Le point sur lequel elle va tout de suite intervenir, en ce sens qu'elle le dit, c'est après lui avoir fait remarquer les éléments qu'elle appelle d'omnipotence. Selon son interprétation, ce qui apparaîtrait en son dire dans le rêve serait deuxièmement, la masturbation, troisièmement cette masturbation est

omnipotente dans le sens qu'il s'agit de cet organe perforant et qui mord qu'est le propre phallus du sujet.

Il faut bien dire qu'il y a là une véritable intrusion, une véritable extrapolation théorique de la part de l'analyste, car à la vérité rien, ni dans le rêve, ni dans les associations, ne donne aucune espèce de fondement à faire intervenir tout de suite dans l'interprétation cette notion chez le sujet que le phallus ici interviendrait en tant qu'organe d'agression, et que ce qui serait redouté ce serait en quelque sorte le retour, la rétorsion de l'agression impliquée de la part du sujet.

On ne peut pas ne pas souligner là que nous voyons mal à quel moment le sujet passe de ces intrusions à l'analyse de ce qu'elle a effectivement devant les yeux, et qu'elle sent avec tellement de détails et de finesse. Il est clair qu'il s'agit de théorie. Il suffit de lire cette formule pour s'apercevoir qu'après tout, rien ne justifie cela si ce n'est quelque chose que l'analyste ne nous dit pas. Mais encore nous a-t-elle suffisamment informés, et avec assez de soin, des antécédents du rêve, du cas du malade dans ses grandes lignes, pour que nous puissions dire qu'il y a là assurément quelque chose qui constitue un saut.

Qu'il lui soit apparu nécessaire c'est bien après tout ce que nous lui concédons volontiers, mais qu'il nous paraisse à nous aussi nécessaire, c'est sur ce point que nous posons la question et que nous allons essayer de reprendre cette analyse. Non pas en quelque sorte pour substituer aux équivalents imaginaires des interprétations au sens où on l'entend à proprement parler ("ceci qui est une donnée doit se comprendre comme cela"). Il ne s'agit pas de savoir ce que veut dire à tel ou tel moment, dans l'ensemble, chaque élément du rêve. Dans l'ensemble on peut dire que ces éléments sont plus que correctement appréciés. Ils sont basés sur une tradition de l'expérience analytique au moment où opère Ella Sharpe. Et d'autre part ils sont certainement perçus avec un grand discernement et une grande finesse.

Ce n'est pas de cela dont il s'agit. C'est de voir si le problème ne peut pas s'éclairer à être formulé, articulé, d'une façon qui lie mieux l'interprétation avec ce quelque chose sur lequel j'essaie de vous faire mettre l'accent ici, à savoir la topologie inter-subjective, celle qui sous diverses formes est toujours celle qu'ici j'essaie de construire devant vous, de restituer pour autant qu'elle est celle même de notre expérience : celle du sujet, du petit autre, du grand Autre, pour autant que leurs places doivent toujours, au moment de chaque phénomène dans l'analyse, être par nous marquées si nous voulons

éviter cette sorte d'écheveau, de nœud véritablement serré comme d'un fil qu'on n'a pas su dénouer et qui forme, si l'on peut dire, le quotidien de nos explications analytiques.

Ce rêve, nous l'avons parcouru déjà sous plusieurs formes et nous pouvons tout de même commencer d'articuler quelque chose de simple, de direct, quelque chose qui n'est pas absent même du tout de l'observation, qui se dégage de cette lecture que nous avons faite. Je dirai qu'au stade de ce qui précède, qui amène le sujet, et du rêve lui-même, il y a un mot qui, après tout ce que nous avons ici comme vocabulaire en commun, semble être celui qui vient le premier et dont il n'aurait pas été exclu qu'il vienne à cette époque à l'esprit d'Ella Sharpe. Ce n'est pas faire intervenir du tout une notion qui ne fut pas à sa portée ; nous sommes dans le milieu anglais, à ce moment-là dominé par des discussions telles que celles qui s'élaborent par exemple entre M. Jones et M^me^ Joan Rivière dont il a déjà été question ici à propos de son livre *De la féminité comme une mascarade*[2]. Je vous en ai parlé à propos de la discussion concernant la phase phallique et la fonction phallique dans la sexualité féminine[3].

Il y a un mot dont il fait état à un moment, qui est le mot qui est vraiment nécessaire à Jones pour entrer dans la compréhension de ce qui est bien le point le plus difficile à comprendre, pas simplement à mettre en jeu, de l'analyse, à savoir le complexe de castration. Le mot dont Jones se sert est le mot *aphanisis*, qu'il a introduit de façon intéressante dans le vocabulaire analytique, et que nous ne pouvons du tout considérer comme absent du milieu anglais, car il en est fait grand état[4].

*Aphanisis* c'est "disparition", autant qu'il l'entend ainsi, et ce qu'il veut dire par là nous le verrons plus loin. Mais je vais en faire un usage tout autre pour l'instant : l'usage en somme impressionniste de ce qui est vraiment là tout le temps au cours du matériel du rêve, de ce qui l'entoure, du comportement du sujet, de tout ce que nous avons déjà essayé d'articuler à propos de ce qui se présente, de ce qui se propose à Ella Sharpe. Ce sujet même qui, avant de se présenter à elle d'une façon qu'elle décrit si joliment, avec cette sorte d'absence profonde qui lui donne à elle-même le sentiment qu'il n'y a pas un propos du sujet ni un de ses gestes qui ne soient quelque chose d'entièrement pensé, et que rien ne correspond à quoi que ce soit de senti ; ce sujet qui se tient si bien à carreau, qui d'ailleurs ne s'annonce pas, qui apparaît mais qui, aussitôt apparu, est plus insaisissable que s'il n'était pas là ; ce sujet qui

lui-même nous a donné dans les prémisses de ce qu'il a apporté au sujet de son rêve, cette question qu'il a posée à propos de sa « petite toux ».

Et cette « petite toux » est faite pour quoi faire ? Pour faire disparaître quelque chose qui doit être là au-delà de la porte. On ne sait pas quoi. Il le dit lui-même : dans le cas de l'analyste, qu'est-ce qu'il peut bien y avoir à faire disparaître ? Il évoque à ce propos la mise en garde dans d'autres circonstances, dans un autre contexte : qu'il s'agit qu'ils se séparent, qu'ils se désunissent, car la situation pourrait être embarrassante si lui-même entrait, et ainsi de suite…

Dans le rêve, nous sommes en présence de trois personnages, car il ne faut pas oublier qu'il y a sa femme. Le sujet, après l'avoir dit une fois, n'en parle plus. Mais qu'est-ce qui se passe bien exactement entre [lui et] la partenaire sexuelle, celle en somme à laquelle il se dérobe ? Est-ce si sûr qu'il se dérobe ? La suite de ce qu'il énonce prouve qu'il est loin d'être complètement absent et il a mis son doigt, dit-il, dans cette sorte de vagin protru, retourné, cette sorte de vagin prolabé sur lequel j'ai insisté. Là aussi des questions se posent et nous allons les poser. Où est ce qui est en jeu, où est l'intérêt de la scène ? Ce qui — pour autant qu'on puisse poser cette question à propos d'un rêve, et nous ne pouvons la poser que pour autant que toute la théorie freudienne nous impose de la poser — ce qui se produira tout de suite après dans les associations du rêve, c'est quelque chose qui intéresse cette amie, par l'intermédiaire d'un souvenir qui lui est venu concernant le chaperon que constitue l'organe féminin, de quelqu'un qui lui a proposé sur un champ de golf quelque chose dans lequel pourraient être enveloppés ses clubs, et qu'il a trouvé vraiment un drôle de personnage. Il en parle avec cet espèce de réjouissance amusée, et on voit bien ce qui se passe autour de ce personnage vrai. C'est vraiment ce personnage à propos duquel on peut bien se demander où jusque là, il a bien pu rouler sa bosse. C'est le ton sur lequel il en parle. Avec cette gueule, et ce bagout qu'est-ce qu'il a bien pu être ? Peut-être **« un boucher ? »,** dit-il. Dieu sait pourquoi, un boucher ! Mais le style et l'atmosphère générale, l'ambiance d'imitation à propos de ce personnage — tout de suite d'ailleurs le sujet s'amuse à l'imiter — montrent bien qu'il s'agit bien là…

C'est par là d'ailleurs qu'est introduite la notion d'imitation, et l'association avec son amie qui imite si bien les hommes, qui a un tel talent, et un talent qu'elle exploite à la *Broadcasting*. Et à ce propos, la première idée qui vient au sujet c'est qu'il en parle trop, qu'il a l'air de se vanter en parlant

d'une relation aussi remarquable, « d'en remettre ». J'ai vérifié le mot anglais qu'il utilise : c'est un mot tout récent d'usage, qu'on peut considérer comme étant presque du *slang,* et que nous avons essayé de traduire ici par « la ramener ». Il l'utilise pour dire : **« J'ai scrupule à la ramener à ce propos**[5] **».** Pour tout dire, il disparaît, il se fait tout petit, il ne veut pas prendre trop de place à cette occasion.

Bref, ce qui s'impose à tout instant, qui revient comme un thème, comme un leitmotiv dans tout le discours, les propos du sujet, c'est quelque chose pour lequel le terme *aphanisis* apparaît ici bien plus près du "faire disparaître" que du "disparaître", de quelque chose qui est un perpétuel jeu où nous sentons que sous diverses formes quelque chose — appelons cela si vous voulez l'objet intéressant — n'est jamais là.

La dernière fois, j'ai insisté là-dessus. Il n'est jamais où on l'attend, glisse d'un point à un autre en une sorte de jeu d'escamoteur. Je vais encore y insister, et vous allez voir où cela va nous mener qui est l'essentiel, la caractéristique à tous les niveaux de la confrontation devant laquelle l'analyste se trouve. Le sujet ne peut rien avancer qu'aussitôt, par quelque côté, il n'en subtilise l'essentiel si l'on peut dire.

Et je ferai la remarque que chez Jones aussi ce terme d'*aphanisis* est un terme qui s'offre à une critique qui aboutirait à la dénonciation de quelque inversion de la perspective. Jones a remarqué chez ses sujets qu'à l'approche du complexe de castration, ce qu'il sent, ce qu'il comprend, ce qu'il voit en eux, c'est la peur de l'*aphanisis*, de la disparition du désir. Et en quelque sorte ce qu'il nous dit, c'est que la castration — il ne le formule pas ainsi faute d'en avoir l'appareil — c'est la symbolisation de cette perte.

Nous avons souligné combien cela est un énorme problème que de voir, dans une perspective génétique quelconque, comment un sujet, supposons dans son développement, à quelque moment, à un niveau en quelque sorte animal de la subjectivité, commence à voir la tendance se détacher d'elle-même pour devenir crainte de sa propre perte. Et Jones fait de l'*aphanisis* la substance de la crainte de la castration.

Ici je ferai remarquer que c'est exactement dans le sens contraire qu'il convient de prendre les choses. C'est parce qu'il peut y avoir castration, c'est parce qu'il y a le jeu de signifiants impliqué dans la castration, que dans le sujet s'élabore cette dimension où il peut prendre crainte, alarme, de la disparition possible et future de son désir.

Observons bien que quelque chose comme le désir si nous lui donnons un sens plein, le sens de la tendance au niveau de la psychologie animale, il nous est difficile de le concevoir en tant que dans l'expérience humaine ce soit quelque chose de tout à fait accessible. La crainte du défaut du désir est quand même un pas qui est à expliquer. Pour l'expliquer je vous dis : le sujet humain, pour autant qu'il a à s'inscrire dans le signifiant, trouve là une position d'où effectivement, il met en question son besoin en tant que son besoin est pris modifié, identifié dans la demande. Et là tout se conçoit fort bien, et la fonction du complexe de castration dans cette occasion, à savoir ce en quoi cette prise de position du sujet dans le signifiant implique la perte, le sacrifice d'un de ses signifiants entre autres, c'est ce que nous laissons pour l'instant de côté.

Ce que je veux simplement dire, c'est que la crainte de l'*aphanisis* chez les sujets névrosés correspond, contrairement à ce que croit Jones, à quelque chose qui doit être compris dans la perspective d'une insuffisante formation, articulation, d'une partielle forclusion du complexe de castration. C'est pour autant que le complexe de castration ne met pas le sujet à l'abri de cette sorte de confusion, d'entraînement, d'angoisse qui se manifeste dans la crainte de l'*aphanisis*, que nous la voyons effectivement chez les névrosés. Et ceci nous allons bien avoir l'occasion de le contrôler à propos de ce cas.

Continuons et revenons sur le texte lui-même, sur le texte du rêve, et sur ces images dont nous avons parlé la dernière fois, à savoir sur la représentation du sexe féminin sous la forme de ce vagin prolabé. Dans les images du sujet, cette sorte de fourreau, cette sorte de sac, de gaine, qui fait là une image si étrange qu'on ne peut tout de même pas, encore qu'elle ne soit pas du tout un cas exceptionnel et unique, mais qui n'est tout de même pas fréquente à rencontrer, qui n'a pas été décrite d'une façon parfaitement caractérisée dans la tradition ana-lytique, ici on peut dire que l'image même — qui est employée dans l'articulation signifiante du rêve, à savoir qu'est-ce que cela veut dire entre les personnages qui sont présents — prend sa valeur de ce qui se passe, de ce pourquoi elle est utilisée.

En fait ce que nous voyons, c'est que le sujet va y mettre, comme il dit, le doigt. Il n'y mettra pas son pénis, certes pas, il y mettra le doigt. Il retourne, il ré-engaine, il ré-invagine ce qui est là dé-vaginé, et tout se passe comme si se produisait là presque un geste d'escamoteur. Car en fin de compte il met quelque chose à la place de ce qu'il devrait y mettre, mais aussi, il montre que

quelque chose peut y être mis. Et si tant est que quelque chose puisse effectivement être suggéré par la forme de ce qui se présente, à savoir le phallus féminin, tout se passe comme si — ce phallus qui est en effet en question de la façon la plus claire ***(« to get my penis »)*** — nous étions en droit de nous demander ce que le sujet est en train de nous montrer puisque beaucoup plus qu'un acte de copulation, il s'agit là d'un acte d'exhibition. Cela se passe, ne l'oublions pas, devant un tiers. Le geste est là, le geste est déjà évoqué du prestidigitateur dans l'exercice qui s'appelle, en français, "le sac à l'œuf". À savoir ce sac de laine dans lequel le prestidigitateur alternativement fait apparaître l'œuf et le fait disparaître, le fait apparaître au moment où on ne l'attend pas, et le montre disparu là où on croirait le voir, *the bag of the eggs* dit-on aussi en anglais.

Le geste si l'on peut dire, la monstration dont il s'agit, est d'autant plus frappant que dans les associations du sujet, ce que nous avons vu c'est très exactement toujours d'avertir au moment où il apparaît, de façon à ce que rien ne se voie de ce qu'il y avait avant, ou encore se faire prendre lui-même, dit-il dans son fantasme, pour un chien aboyant, de façon à ce qu'on dise qu'il n'y avait là qu'un chien. Oui, toujours le même escamotage dont nous ne savons pas ce qui est escamoté, et assurément c'est avant tout le sujet lui-même qui est escamoté. Mais le rêve nous indique, et nous permet de préciser qu'en tout cas, si nous cherchons à préciser ce qui se localise dans le rêve comme étant ce qui est en jeu dans cet escamotage, c'est certainement le phallus, le phallus dont il s'agit : ***« to get my penis ».***

Et ceci nous y sommes, je dirais, tellement habitués, endurcis par la routine analytique, que nous ne nous arrêtons presque pas à cette donnée du rêve. Néanmoins le choix du sujet du *« to get »* pour désigner ce qu'ici prétend faire la femme, c'est un verbe à usage extrêmement polyvalent. C'est toujours dans le sens d'obtenir, de gagner, d'attraper, de saisir, de s'adjoindre. Il s'agit de quelque chose qu'on obtient, en gros, dans le sens général. Bien sur nous entendons cela avec la note et l'écho du *[femina curam et penem devoret]*[6], mais ce n'est pas si simple.

Car après tout, ce qui est mis en cause en cette occasion est quelque chose qui en fin de compte est très loin d'être de ce registre. Et aussi bien la question, s'il s'agit en effet sous quelque forme que ce soit, réelle ou imaginaire, d'obtenir le pénis, la première question à se poser est à savoir : ce pénis où est-il ? Car cela semble aller de soi qu'il est là. À savoir que sous prétexte

qu'on a dit, que le sujet dans le compte rendu du rêve a dit qu'elle faisait des manœuvres *« **to get my penis** »*, on a l'air de croire que pour autant, il est là quelque part dans le rêve. Mais littéralement, si l'on regarde bien le texte, absolument rien ne l'indique.

Il ne suffit pas que l'imputation du partenaire soit là donnée pour que nous déduisions que le pénis du sujet y est, suffise en quelque sorte à nous satisfaire sur le sujet de cette question : où est-il ? Il est peut-être tout à fait ailleurs que là où ce besoin que nous avons de compléter, dans une scène où l'on supposerait que le sujet se dérobe… Cela n'est pas si simple. Et à partir du moment où nous nous posons cette question, nous voyons bien en effet que c'est là que se pose toute la question, et que c'est à partir de là aussi que nous pouvons saisir quelle est la discordance singulière, l'étrangeté que présente le signe énigmatique qui nous est proposé dans ce rêve. Car c'est sûr qu'il y a un rapport entre ce qui se passe et une masturbation.

Qu'est-ce que cela veut dire, qu'est-ce que cela nous souligne en cette occasion ? Il vaut la peine de le recueillir au passage, car encore que cela ne soit pas élucidé, c'est fort instructif. Je veux dire, encore que ce ne soit pas articulé par l'analyste dans ses propos, c'est à savoir que la masturbation de l'autre et la masturbation du sujet c'est tout un, qu'on peut même aller assez loin et dire que tout ce qu'il y a dans la prise de l'autre chez le sujet lui-même qui ressemble à une masturbation, suppose effectivement une secrète identification narcissique qui est moins celle du corps au corps que du corps de l'autre au pénis ; que toute une partie des activités de la caresse — et ceci devient d'autant plus évident qu'elle prend un caractère de plaisir plus détaché, plus autonome, plus insistant, voire confinant à quelque chose qu'on appelle plus ou moins proprement en cette occasion un certain sadisme — est quelque chose qui met en jeu le phallus pour autant que, comme je vous l'ai déjà montré, il se profile imaginairement dans l'au-delà du partenaire naturel.

Que le phallus est intéressé comme signifiant dans le rapport du sujet à l'autre, fait qu'il vient là comme ce quelque chose qui peut être recherché dans cet au-delà de l'étreinte de l'autre sur laquelle s'amorce, prend toute espèce de forme-type plus ou moins accentuée dans le sens de la perversion.

En fait, ce que nous voyons là c'est que justement cette masturbation de l'autre sujet diffère du tout au tout de cette prise de phallus dans l'étreinte de l'autre, [ce] qui nous permettrait de faire équivaloir strictement la mas-

turbation de l'autre à la masturbation du sujet lui-même, que ce geste dont je vous ai montré le sens, qui est un geste presque de vérification que ce qui est là en face est assurément quelque chose de tout à fait important pour le sujet, c'est quelque chose qui a le plus grand rapport avec le phallus, mais c'est quelque chose aussi qui démontre que le phallus n'est pas là, que le ***« to get my penis »*** dont il s'agit pour le partenaire est quelque chose qui fuit, qui se dérobe, non pas simplement par la volonté du sujet, mais parce que quelque accident structural, qui est vraiment ce qui est en question, ce qui donne son style à tout ce qui revient dans la suite de l'association, à savoir aussi bien cette femme dont il nous parle, qui se conduit si remarquablement en ceci qu'elle imite parfaitement les hommes, que cette sorte d'incroyable escamoteur dont il se souvient après des années, et qui lui propose avec un bagout incroyable quelque chose dont, singulièrement, c'est encore une chose pour une autre, faire une enveloppe de quelque chose avec l'enveloppe qui est faite pour autre chose, nommément le tissu destiné à faire une capote de voiture, et pour faire quoi ? pour lui permettre de mettre ses clubs de golf ; cette sorte de fallacieux bonhomme, voilà donc ce qui reviendra.

Tout a toujours ce caractère, de quelque élément qu'il s'agisse, que ce n'est jamais tout à fait de ce qui se présente qu'il s'agit. Ce n'est jamais de la chose vraie qu'il s'agit, c'est toujours sous une forme problématique que les choses se présentent.

Prenons ce qui vient tout de suite après, et qui va jouer son rôle. Le caractère problématique de ce qui insiste devant le sujet se poursuit tout de suite, et par une question qui lui vient à propos, qui va surgir des souvenirs de son enfance. Pourquoi diable a-t-il eu à un autre moment une autre compulsion [que celle] qu'il a eue au début de la séance, à savoir la toux, à savoir couper les lanières de sa sœur ? **« Je ne pensais pas que c'était une véritable compulsion. C'est pour la même raison que la toux m'ennuyait. Je suppose que je coupais les sandales de ma sœur dans le même style. J'ai une mémoire assez obscure de l'avoir fait. Je ne sais pas pourquoi, ni ce que je désirais de ce cuir pour lequel je faisais cela, de ces bandes ».** Mais enfin il faut croire que **« Je voulais en faire quelque chose d'utile mais, je pense, de tout à fait *unneccessary* ».** C'était fort utile dans mon esprit, mais cela n'avait aucune nécessité sérieuse.

Là aussi nous nous trouvons devant une sorte de fuite dans laquelle va suivre une autre fuite encore, à savoir la remarque qu'il pense tout d'un coup

aux courroies qui liaient la capote de la voiture, ou plutôt cela lui fait penser aux courroies qu'il y a un *pram*, qui est une voiture d'enfant.

Et à ce moment-là d'une curieuse façon, d'une façon négative, il introduit la notion de *pram*. Il pense qu'il n'y avait pas de *pram* chez lui. Or justement, **« il n'y a rien de plus bête, dit-il lui-même, de dire qu'il n'y avait pas de *pram* chez nous. Il y en avait sûrement puisqu'il y avait deux enfants ».**

Toujours le même style de choses qui apparaît sous la forme de quelque chose qui manque et qui domine tout le style des associations du sujet. Le pas suivant, enchaîné directement sur cela, quel est-il ? **« Tiens je me suis rappelé, là tout de suite, dit-il, que je devais envoyer deux lettres à deux membres qui doivent être admis à notre club. Et je me vantais d'être un meilleur secrétaire que le dernier, c'est tout de même assez drôle, maintenant voilà que je viens justement d'oublier de donner à ceux-ci la permission d'entrer au club. »** Autrement dit, je ne leur ai pas écrit. Et enchaîné tout de suite, et indiqué entre guillemets dans le texte d'Ella Sharpe, encore qu'elle n'en fasse pas état parce que pour un lecteur anglais ces lignes n'ont même pas besoin d'être entre guillemets, une citation d'une phrase qui se trouve dans ce qu'on appelle la *General Confession,* à savoir une des prières du *Book of Common Prayer* du "Livre de prière pour tout le monde" qui forme le fondement des devoirs religieux des individus dans l'Église d'Angleterre.

Je dois dire que mes relations avec le *Book of Common Prayer* ne datent pas d'hier et je ne ferai qu'évoquer ici le très joli objet qui avait été créé il y a vingt ou vingt cinq ans dans la communauté surréaliste par mon ami Roland Penrose qui avait fait un usage, pour les initiés du cercle, du *Common Book of Prayer*. Lorsqu'on l'ouvrait, de chaque côté du plat intérieur de la couverture il y avait un miroir. Ceci est fort instructif, car c'est là le seul tort qu'on puisse faire à Ella Sharpe pour qui sûrement ce texte était beaucoup plus familier qu'à nous, car le texte du *Book of Common Prayer* n'est pas tout à fait pareil à la citation qu'en donne le sujet : *We have left undone*, "nous avons laissées non faites ces choses que nous avions à faire", au lieu de **« nous n'avons pas fait ces choses que nous devons faire »** (citation du sujet). C'est peu de chose, mais à la suite manque une phrase entière qui en est en quelque sorte la contre partie dans le texte de la Prière de Confession Générale : "Et nous avons fait ces choses que nous ne devions pas faire".

Ceci, le sujet n'éprouve pas du tout le besoin de s'en confesser, pour une bonne raison, c'est qu'en fin de compte il s'agit vraiment pour lui jamais que de ne pas faire les choses. Mais faire les choses, cela n'est pas son affaire. C'est bien en effet ce dont il s'agit puisqu'il ajoute qu'il est tout à fait incapable de faire quoi que ce soit de crainte de trop bien réussir, comme nous l'a souligné l'analyste.

Et puis, car cela n'est pas la moindre chose, c'est là que je veux en venir, le sujet continue la phrase : **« Il n'y a rien de bon en nous »**. Ceci est une pure invention du sujet, car dans le *Book of Common Prayer*, il n'y a rien de tel. Il y a : "Il n'y a pas de santé en nous". Je crois que ce ***« those things »*** qu'il a mis à la place est bien ce dont il s'agit. Je dirais que ce bon objet qui n'est pas là, c'est bien ce qui est en question, et il nous confirme une fois de plus qu'il s'agit du phallus.

Il est très important pour le sujet de dire que ce bon objet n'est pas là, nous retrouvons encore le terme : il n'est pas là, il n'est jamais là où on l'attend. Et c'est assurément un ***« those things »*** qui est pour lui quelque chose de la plus extrême importance, mais il est non moins clair que ce qu'il tend à montrer, à démontrer c'est toujours une seule et même chose, à savoir qu'il n'est jamais là. Là où quoi ? Là où on pourrait *to get*, s'en emparer, le prendre. Et c'est bien ce qui domine l'ensemble du matériel dont il s'agit.

Qu'à la lumière de ce que nous venons ici d'avancer, le rapprochement entre les deux compulsions, celle de la toux et aussi bien celle d'avoir coupé les bandes de cuir des sandales de sa sœur, nous paraisse moins surprenant — car c'est vraiment une interprétation analytique des plus courantes : le fait de couper les bandes de cuir qui retiennent les sandales de sa sœur a un rapport que nous nous contentons ici, comme tout le monde, d'approximer globalement avec le thème de la castration. Vous prendrez M. Fenichel, vous verrez que les coupeurs de tresses sont des gens qui font cela en fonction de leur complexe de castration. Mais comment pouvoir dire, sauf à la pesée la plus exacte d'un cas, si c'est la rétorsion de la castration, l'application de la castration à un autre sujet qu'à eux-mêmes ou, au contraire, apprivoisement de la castration, mise en jeu sur l'autre d'une castration qui n'est pas une vraie castration, et donc qui ne se manifeste pas si dangereuse que cela : domestication si l'on peut dire, ou moins-value, dévaluation de la castration au cours de cet exercice — d'autant plus que coupant les nattes, il est toujours possible, concevable, que les dites nattes repoussent, c'est-à-dire réassurent contre la castration.

Ceci est, bien sûr, tout ce que la somme des expériences analytiques permet sur ce sujet d'embrancher mais qui, dans l'occasion, ne nous apparaît que comme cachant… Mais qu'il y ait liaison avec la castration ceci ne fait aucune espèce de doute.

Mais alors ce dont il s'agit, si nous nous obligeons à ne pas aller plus vite et à soutenir les choses au niveau où nous les avons suffisamment indiquées, c'est-à-dire qu'ici la castration est quelque chose qui fait partie si l'on peut dire, du contexte, du rapport, mais que rien ne nous permet jusqu'à présent de faire intervenir d'une façon aussi précise que l'analyste l'a fait, l'indication du sujet, postulée en l'occasion, pour articuler quelque chose comme étant une intention agressive primitivement retournée contre lui ; mais qu'en savons-nous après tout ? Est-ce qu'il n'est pas beaucoup plus intéressant de poser, de renouveler sans cesse la question : ce phallus où est-il ? Où est-il en effet, où faut-il le concevoir ?

Ce que nous pouvons dire, c'est que l'analyste va très loin, va très fort en disant au sujet : il est quelque part très loin en vous, il fait partie d'une vieille rivalité avec votre père, il est là au principe de tous vos vœux primordiaux de toute puissance, il est là à la source d'une agression dont vous avez en cette occasion la rétorsion. Alors que rien à proprement parler ne permet de saisir dans le texte quelque chose qui s'articule ainsi.

Essayons quant à nous, après tout, de nous poser la question peut-être même un tout petit peu plus hardiment que nous n'y serions portés de nature. Nous ne pouvons pas, semble-t-il, proposer à propos d'une observation imprimée comme cela, écrite, quelque chose qui serait ce que nous demanderions à un élève. S'il s'agissait d'un élève, j'en parlerais beaucoup plus sévèrement, je dirais quelle mouche vous a piqué de dire une chose pareille ! Je poserais la question dans un cas semblable : où est l'élément de contre-transfert ?

C'est là ce qui peut sembler hardi, de poser une pareille question à propos d'un texte d'un auteur qui, somme toute, est quelqu'un dont nous avons toutes raisons de faire à cette date la plus extrême confiance, à savoir Ella Sharpe. Je me suis souri à moi-même au moment où je me suis posé cette question car elle me paraissait à proprement parler un petit peu exorbitante. Eh bien on n'a jamais tort, en fin de compte, d'être comme cela un tout petit peu trop audacieux. Il arrive que ce soit comme cela qu'on trouve ce que l'on cherche. Et, dans l'occasion, j'ai cherché d'abord avant de trouver, je veux

dire que j'avais lu presque distraitement les premières pages de ce livre, je veux dire que comme toujours on ne lit jamais bien, et il y avait pourtant quelque chose d'extrêmement joli.

Tout de suite après avoir parlé du père mort, de ce père qu'elle n'arrive pas à réveiller dans la mémoire du sujet, qu'elle est arrivée à faire bouger un tout petit peu ces derniers temps — vous vous rappelez que le sujet s'émerveillait que son père, dans un temps, avait parlé —, tout de suite après, elle fait remarquer que c'est la même difficulté qu'il y a avec elle, à savoir qu' « il n'a pas de pensées à mon propos, ce patient ». Il y avait là déjà quelque chose qui aurait pu retenir notre attention. « Il ne sent rien à mon propos. Il ne peut pas croire à cela[7] ». C'est inquiétant, il faut le dire. Que le sujet n'en prenne pas conscience comme tel, cela ne dit pas qu'il n'y a pas de manifestation, car tout de même il y a une espèce de fourragement obscur de l'anxiété à telle ou telle occasion. C'est là que j'avais mal retenu quelque chose qui s'exprime ici. Mais quand on lit cela, on croit que c'est une dissertation générale comme il arrive d'en faire à l'analyste.

« Je pense, dit-elle, (il s'agit bien de cela) que l'analyse pourrait être comparée à un jeu d'échecs qui tire en longueur et qui doit continuer ici, dit-elle, jusqu'à ce que je cesse d'être le père qui se venge dans l'inconscient, qui s'emploie à le *« cornering him »,* à le coincer, à le mettre en échec, après quoi il n'y a plus d'autre alternative que la mort ». Cette référence curieuse au jeu d'échec dans cette occasion, qu'à la vérité rien n'implique, est quand même ce qui mérite à cette occasion de retenir notre attention. Je dirai qu'au moment où j'ai lu cette page, je l'ai trouvée effectivement très jolie, que je ne me suis pas tout de suite arrêté à sa valeur dans l'ordre transférentiel. Je veux dire qu'au cours de la lecture, ce que cela a fait vibrer en moi c'est : c'est très joli !

On devrait comparer tout le déroulement d'une analyse au jeu d'échecs. Et pourquoi ? Parce que ce qu'il y a de plus beau et de plus saillant dans le jeu d'échecs, c'est que c'est un jeu qu'on peut décrire ainsi : il y a un certain nombre d'éléments que nous caractériserons comme des éléments signifiants, chacune des pièces est un élément signifiant. Et en somme, dans un jeu qui se joue à l'aide d'une série de mouvements en réplique fondés sur la nature de ces signifiants, chacune ayant son propre mouvement caractérisé par sa positon comme signifiant, ce qui se passe c'est la progressive réduction du nombre de signifiants qui sont dans le coup. Et on pourrait après tout

décrire une analyse ainsi : qu'il s'agit d'éliminer un nombre suffisant de signifiants pour qu'il reste seulement en jeu un nombre assez petit de signifiants pour qu'on sente bien où est la position du sujet dans leur intérieur.

Pour y être revenu par la suite, je crois qu'en effet cela peut nous mener assez loin. Mais ce qui est important c'est ceci : c'est qu'Ella Sharpe — effectivement tout ce que je connais ou pouvais connaître par ailleurs de son œuvre l'indique — a effectivement cette conception de l'analyse, qu'il y a dans son interprétation de la théorie analytique cette espèce de profonde mise en valeur du caractère signifiant des choses. Elle a mis l'accent sur la métaphore d'une façon qui ne dissonne absolument pas avec les choses que je vous explique. Et tout le temps, elle sait mettre en valeur cet élément de substitution à proprement parler linguistique, dans les symptômes, qui fait qu'elle l'a porté dans ses analyses de thèmes littéraires qui constituent une part importante de son œuvre. Et tout ce qu'elle donne comme règles techniques participe aussi de quelque chose qui est tout à fait profondément marqué d'une espèce d'expérience, d'appréhension du jeu de signifiants comme tel.

De telle sorte que la chose dont, dans cette occasion, on puisse dire qu'elle [les] méconnaisse, je dirai que ce sont ses propres intentions qui s'expriment dans ce registre (sur le plan de la parole dont il s'agit au premier plan de cette observation) de "coincer". Le *« cornering him »* est là amené d'abord par elle. C'est uniquement dans les séances ultérieures à l'interprétation qu'elle a donnée de ce rêve, que nous verrons apparaître le même mot dans le discours du patient, et je vous dirai tout à l'heure à quel propos.

C'est pourquoi, vous le savez déjà, je vous ai indiqué ce qui se passait aussi deux séances après. À savoir son impossibilité de ***« corner »*** son partenaire dans un jeu également, le jeu de tennis, de le coincer pour donner le dernier choc, celui que le type ne peut pas aller rattraper. Il s'agit bien en effet de ceci que c'est sur ce plan que l'analyste se manifeste. Et je ne suis pas du tout en train de dire que le sujet s'en aperçoit.

Il est bien entendu qu'elle est une bonne analyste. Elle le dit de toutes les façons : c'est un cas dans lequel vous avez pu remarquer, dit-elle aux étudiants, que je ne fais que la plus petite remarque, ou que je me tais. Pourquoi, dit-elle, parce qu'il n'y a absolument rien chez ce sujet qui ne m'indique, de toutes les façons, que sa prétention à vouloir être aidé veut dire exactement le contraire, à savoir qu'avant tout il veut rester à l'abri, et avec sa petite couverture, sa capote de voiture sur lui.

Le *« **hood** »,* c'est vraiment une position tout à fait fondamentale. Cela, elle le sent, tout ce qui se passe à propos du souvenir du *pram* qui est effacé, c'est quand même ceci qu'il a été dans son lit *« **pinned in bed** »,* c'est-à-dire "épinglé". D'ailleurs il apparaît qu'il a des notions très précises sur ce que peut provoquer chez un enfant le fait d'être plus ou moins ligoté, encore qu'il n'y ait rien de particulier dans son souvenir qui lui permette de l'évoquer, mais qu'assurément à cette position liée, il tient beaucoup.

Donc elle est bien loin de laisser transparaître cet élément de contre-transfert, c'est-à-dire quelque chose qui serait trop interventionniste dans le jeu. Un jeu agressif dans ce jeu d'échecs. Mais ce que je dis, c'est parce qu'elle en sent si bien la portée de cette notion, cet exercice agressif du jeu analytique, qu'elle ne voit pas sa portée exacte, à savoir que ce dont il s'agit, c'est de quelque chose qui a les plus étroits rapports aux signifiants.

À savoir que si nous nous demandons où est le phallus, c'est dans ce sens que nous devons le chercher. Autrement dit que, si vous voulez, dans le quadrangle du schéma du sujet, de l'autre, du moi en tant qu'image de l'autre et du grand Autre, c'est de cela qu'il s'agit : de là où peut apparaître le signifiant comme tel. C'est à savoir que ce phallus qui n'est jamais là où nous l'attendons, il est quand même là. Il est là comme la lettre volée, où on l'attend le moins, et là où pourtant tout le désigne.

Pour s'exprimer, comme vraiment la métaphore du jeu d'échecs nous permet de l'articuler, je dirais que le sujet ne veut pas perdre sa dame, et je m'explique. Dans le rêve, le phallus ce n'est pas le sujet qui est là et qui le regarde. Ce n'est pas là qu'il est le phallus. Car pour ce sujet en effet, — comme le perçoit obscurément à travers un voile l'analyste dans son interprétation — le sujet a un certain rapport à l'omnipotence, à la potence tout simplement, à la puissance. Sa puissance, dans cette occasion le phallus, ce qu'il convient qu'il préserve à tout prix, [qu'il parvienne] à maintenir hors du jeu parce que ce phallus il peut le perdre dans le jeu, est ici dans le rêve représenté tout simplement par le personnage auquel on penserait le moins qu'il le représente, à savoir sa femme qui est là, bien loin d'être l'apparent témoin qu'elle est — car à la vérité de cette fonction de voir, il n'est nullement indiqué que ce soit là quelque chose d'essentiel…

Chez ce sujet comme chez beaucoup de sujets — et je vous prie de retenir ceci parce que c'est un fait clinique tellement évident qu'on est absolument stupéfait que ce ne soit un lieu commun de la psychanalyse — le

partenaire féminin en tant qu'Autre est justement ce qui représente pour le sujet ce qu'il y a en quelque sorte de plus tabou dans sa puissance, et aussi qui se trouve du même coup dominer toute l'économie de son désir.

C'est parce que sa femme est son phallus que je dirais qu'il a fait cette espèce de lapsus infime que je vous ai noté au passage, à savoir faire ***« un voyage avec ma femme autour du monde » — « a journey with my wife round the world »*** — et non pas *round the world with my wife.* L'accent d'omnipotence est mis sur ***« round the world »*** par notre analyste. Je crois que le secret de l'omnipotence chez ce sujet est dans le ***« with my wife »,*** et que ce dont il s'agit c'est qu'il ne perde pas cela, c'est-à-dire qu'il ne s'aperçoive pas justement que c'est là ce qui est à mettre en cause, c'est-à-dire de s'apercevoir que sa femme est, dans l'occasion, l'analyste.

Car en fin de compte c'est de cela qu'il s'agit. Le sujet ne veut pas perdre sa dame, dirons-nous, à la façon des mauvais joueurs d'échecs qui se figurent que perdre sa dame c'est perdre la partie, alors que gagner aux échecs, c'est en fin de compte arriver à ce que l'on appelle une fin de partie, c'est-à-dire avec le sujet, la faculté de déplacement la plus simple et la plus réduite et le minimum de droits — je veux dire qu'il n'a pas le droit d'occuper une case qui est mise en échec par une autre — et avec cela trouver l'avantage de la position.

On a au contraire tout avantage dans l'occasion à sacrifier sa dame. C'est ce que ne veut en aucun cas faire le sujet parce que le signifiant phallus est ce qui pour lui est identique à tout ce qui s'est produit dans la relation à sa mère.

Et c'est ici qu'apparaît, comme l'observation le laisse nettement transsuder, le caractère déficient, boiteux, de ce qu'a pu apporter le père dans l'occasion. Et bien entendu, nous retombons dans quelque chose, dans un versant déjà connu de la relation du sujet au couple parental. L'important ce n'est pas cela. L'important, c'est effectivement d'accentuer ce rapport très caché, très secret, du sujet à son partenaire, parce qu'il est tout ce qu'il y a de plus important à mettre en évidence au moment où il apparaît dans l'analyse. Dans l'analyse où en somme le sujet, par son discret toussotement, avertit de ce qui se passe à l'intérieur, son analyste, si par hasard elle avait, comme ce qui se passe dans le rêve, retourné si l'on peut dire son sac ou son jeu, d'avoir à le rentrer avant que lui n'arrive, parce qu'à voir ceci, à voir qu'il n'y a rien qu'un sac, il a tout à perdre.

C'est là la prudence dont le sujet fait preuve et qui en quelque sorte maintient dans un lien serré — avec tout le *pram-pinned* de la position de son

enfance — le sujet dans un rapport à son désir qui ne peut être que fantasmatique, à savoir qu'il lui faut qu'il soit lui-même ligoté dans un *pram* ou ailleurs, et bel et bien serré et boudiné pour que puisse être ailleurs le signifiant, l'image d'une toute-puissance rêvée.

Et c'est bien ainsi aussi qu'il nous faut comprendre le rôle pour lui capital de l'omnipotence, toute cette histoire et cette observation de l'automobile. L'automobile, cet instrument problématique de notre civilisation dont chacun sent bien le rapport d'une part à la puissance (les chevaux, la vitesse, le ***« pin of speed »***), et chacun de dire évidemment "équivalent phallique", équivalent de la puissance de secours des impuissants. Mais d'autre part, chacun sait bien le caractère infiniment couplé, féminin aussi. Car automobile, ce n'est pas pour rien que nous le disons au féminin, que nous lui donnons à l'occasion, à cette automobile, toutes sortes de menus surnoms qui ont aussi le caractère d'un partenaire de l'autre sexe.

Eh bien, cette automobile dans l'occasion, sur laquelle il fait ces remarques si problématiques : à savoir, **« c'est drôle qu'on en parle comme d'un être vivant »** ; ce sont là banalités bien entendu, mais cette automobile, chose très curieuse, est tellement évidemment ce en quoi se produit cette sorte d'ambiguïté signifiante qui fait que c'est à la fois ce qui le protège, ce qui le lie et l'enveloppe, ce qui par rapport à lui a exactement la même position que dans le rêve le chaperon protru (il s'agit d'ailleurs du même mot qui est employé dans les deux cas), que dans le rêve cette bizarre protubérance sexuelle sur laquelle il se trouve mettre le doigt, que d'autre part — j'ai bien souligné cela que j'ai mal traduit — il ne faut pas lire "striée de rouge", mais **« doublée de rouge »**… Mais que nous dit l'analyste ? L'analyste ici ne s'y est pas trompée. Le moment, nous dit-elle, où elle porte son intervention décisive n'est pas le moment où elle commence à le mettre sur la voie de son agression, avec comme résultat chez ce sujet, d'ailleurs, cette curieuse manifestation qu'on peut appeler psychosomatique, dont elle ne relève pas tout à fait le caractère, à savoir qu'à la place de la toux, le lendemain il éprouve une petite colique avant d'entrer.

Dieu sait s'il a serré son [jeu] pour cela car, comme je l'ai dit tout à l'heure, il a tout à perdre au moment d'entrer pour la séance suivante dans le cabinet de l'analyste. Mais l'interprétation qui, à Ella Sharpe elle-même, paraît la plus illuminante, c'est à la deuxième séance après cette interprétation quand le sujet lui raconte qu'il a encore eu la colique en quittant la dernière fois la

séance. Puis il parle de quoi ? il dit : **« Je n'ai pas pu avoir ma voiture, le garagiste n'avait pas fini ; je n'ai pas pu l'engueuler parce qu'il est si gentil qu'on ne peut pas lui en vouloir, il est brave comme tout [...] et puis je n'en ai aucun besoin de cette voiture.** (Et il ajoute avec un accent d'irritation) **Mais vraiment j'en ai tout de même bougrement envie, je la veux, j'aime cela ».**

Et elle ne s'y trompe pas. « Pour la première fois, dit-elle, j'avais devant moi [l'opportunité d'avoir affaire à] des *libidinal wishes*[8] », ici il s'agit de la libido. Donc nous sommes bien d'accord avec elle. Si je fais cette critique d'Ella Sharpe, c'est parce que je la trouve en tous points, dans cette observation, admirablement sensible. Elle comprend l'importance de cela, à savoir ce qui est présent dans la vie d'un sujet proprement comme désir, le désir étant caractérisé par son caractère non-motivé — il n'a aucun besoin de cette voiture ; le fait qu'il lui déclare son désir, que c'est la première fois qu'elle entend un discours pareil, est quelque chose qui se présente soi-même comme déraisonnablement dans le discours du sujet.

Elle nous dit qu'elle saute là-dessus, c'est-à-dire qu'elle le lui souligne. Chose curieuse, ici nous avons comme une espèce de flottement de l'appareil de projection. Alors qu'elle nous a toujours tellement dit ce qu'elle a dit au sujet, même les choses les plus audacieuses, les plus hasardées, là nous ne savons pas exactement ce qu'elle lui a dit. C'est très agaçant ! Ce qu'elle nous dit, c'est qu'elle était vraiment ivre de joie de l'occasion de lui dire : là vous avouez que vous désirez quelque chose. Mais qu'est-ce qu'elle a pu lui dire, nous ne le saurons pas.

Nous savons simplement qu'elle a pu tout de même lui dire quelque chose d'assez orienté dans le sens de ce qu'elle lui avait dit avant pour que ce soit justement après ce qu'elle lui a dit que le lendemain, le sujet vienne lui dire, mi-content, mi-figue, mi-raisin, que cette nuit-là, il a mouillé son lit.

Nous ne pouvons pas considérer que ce soit, je vous l'ai dit déjà, en soi-même un symptôme qui, si transitoire et si significatif soit-il de ce qu'un coup a été porté, qui certainement a retenti, puisse être tout de même quelque chose qui nous confirme absolument dans ce que je pourrais appeler le sens de la bonne direction du dire — si dire il y a. C'est à savoir que si nous avons la notion de ce quelque chose que représente une énurésie, c'est certainement de la mise en action, je dirais personnelle, du pénis.

Mais enfin ce n'est tout de même pas une mise en action génitale, c'est

justement le pénis comme réel qui intervient en écho très fréquemment — c'est ce que la clinique nous montre chez les enfants — de l'activité sexuelle des parents ; c'est pour autant que les sujets masculins ou féminins, enfants, sont dans une période où ils sont très profondément intéressés par le commerce sexuel des parents qu'il arrive ces manifestations énurétiques qui dans l'occasion sont la mise en jeu sur le plan du réel de l'organe comme tel. Mais l'organe comme tel, comme réel, non plus comme signifiant, qui est bien quelque chose qui nous montre qu'en cette occasion l'intervention d'Ella Sharpe a eu en effet une certaine portée.

Cette portée est-elle opportune ? C'est bien entendu ce qui reste à voir de plus près. Il est bien clair que ce qui suit, à savoir l'arrivée, le surgissement, certaines réactions que le sujet alors a lui-même, semble-t-il avec une certaine conscience de satisfaction, à son actif et qui est le fait qu'au jeu il ne s'est plus laissé railler par ses camarades (c'est-à-dire qu'il en a pris un au collet et qu'il lui a serré le kiki dans un coin avec assez de force pour qu'il n'ait plus envie de recommencer) ne peut d'aucune façon être considéré comme quelque chose qui soit vraiment dans la ligne qui est à obtenir.

N'oublions quand même pas que s'il y a quelque chose qui est à permettre au sujet, c'est-à-dire de *corner* l'autre dans un jeu, cela n'est absolument pas la même chose que de le *corner* à la gorge à propos de ce jeu. C'est justement là la réaction inadéquate, celle qui ne le rend pas un instant plus capable de le *corner* au jeu, c'est-à-dire en tant que là où se passe les relations avec l'Autre, l'Autre comme lieu de la parole, comme lieu de la loi, comme lieu des conventions du jeu. C'est justement cela qui se trouve, par cette légère déclinaison de l'acte d'intervention analytique, raté.

Je crois que nous avons aujourd'hui poussé les choses assez loin. Je ferai la prochaine fois le dernier séminaire de ce qui se groupe ici autour de l'analyse littéraire à propos du désir et de son interprétation, et j'essayerai de rassembler pour vous en quelques formules comment nous devons concevoir cette fonction du signifiant phallique dans toute sa généralité à propos de la relation […] et de la façon dont le sujet se situe dans le désir. J'essayerai de rassembler autour des notions que j'essaie ici d'articuler à l'aide du graphe cette fonction que nous devons donner très précisément au signifiant phallique.

J'essayerai de vous montrer aussi où se situe exactement, comment à titre de repérage dans votre exercice d'analyse vous pouvez essayer de situer le signifiant phallique dans ce schéma. Pour tout dire, et pour donner quelque

chose qui est emprunté à l'œuvre d'un écrivain auquel j'ai fait déjà allusion ici, Lewis Caroll, je vous montrerai ce que Lewis Caroll quelque part dit à peu près ainsi :

Il pensait qu'il avait vu une porte de jardin

— cette fameuse porte du jardin paradisiaque de l'intérieur du ventre maternel (autour duquel se centrent actuellement, ou s'engouffrent même, toutes les théories analytiques) —

Qui s'ouvrait avec une clé.
Il regarda de plus près et s'aperçut que c'était
Une double règle de trois[9].

La prochaine fois je vous montrerai quelle est cette règle de trois.

1 - *« Like a fold on a hood. Hoodlike… »*

2 - RIVIÈRE J., « La féminité en tant que mascarade », trad. fr.V. Smirnoff, in *La Psychanalyse* n° 7, Paris, 1964, p. 257-270.

3 - LACAN J., Séminaire V, *Les Formations de l'inconscient*, leçon du 5 mars 1958, inédit.

4 - JONES E., *op. cit.*

5 - *Swank* : *« […] It sounds "swank" to tell you, as swanky as telling you what a marvellous wireless set I have. »*

6 - « Que je m'occupe [prenne soin] de la femme et elle [me] dévore le pénis. »

7 - « Cela » indique ici, pour le patient = *« in the theorie of transference ».*

8 - *« Then for once I was able to deal with the libidinal wishes. »*

9 - CAROLL L., *Sylvie et Bruno* (1889), trad. fr. F. Deleuze, Paris, 1990, La Pléiade, Gallimard, p. 491.

# Leçon XII

*11 février 1959*

J'ai annoncé la dernière fois que je terminerai cette fois-ci l'étude de ce rêve que nous avons particulièrement fouillé du point de vue de son interprétation, mais je serai obligé d'y consacrer encore une séance.

Je rappelle rapidement que c'est ce rêve d'un patient avocat qui a de grands embarras dans son métier. Et Ella Sharpe n'en approche qu'avec prudence, le patient ayant toute l'apparence de se tenir à carreau, sans qu'il s'agisse d'ailleurs de rigidité dans son comportement. Ella Sharpe n'a pas manqué de souligner que tout ce qu'il raconte est du pensé, non pas du senti. Et au point où on en est de l'analyse, il a fait un rêve remarquable qui a été un tournant de l'analyse et qui nous est brièvement rapporté. C'est un rêve que le patient concentre en peu de mots encore qu'il y ait eu là, dit-il, **« un énorme rêve »,** si énorme que s'il s'en souvenait, il n'en finirait pas de le rapporter.

Il émerge de ceci quelque chose qui jusqu'à un certain degré présente les caractères d'un rêve répété, c'est-à-dire d'un rêve qu'il a déjà eu. C'est-à-dire que quelque part dans ce voyage qu'il a entrepris, comme il dit, ***« avec sa femme autour du monde »*** (et j'ai souligné cela), en un point qui est en Tchécoslovaquie — c'est le seul point sur lequel Ella Sharpe nous dira qu'elle n'a pas obtenu de lumières suffisantes faute d'avoir interrogé le patient sur ce que signifie le mot Tchécoslovaquie, et elle le regrette car cette Tchécoslovaquie, après tout, nous pouvons peut-être en penser quelque chose — il se passe ***« un jeu sexuel avec une femme devant sa femme***[1] **»**. La femme avec qui le jeu sexuel se poursuit est quelqu'un qui se présente par rapport à lui comme dans une position supérieure. D'autre part il n'apparaît

pas tout de suite dans son dire, mais nous le trouvons dans ses associations, qu'il s'agit pour elle de manœuvrer ***« to get my penis »***.

J'ai signalé le caractère très spécial du verbe *to get* en anglais. *To get,* c'est "obtenir", de toutes les façons possibles du verbe obtenir. C'est un verbe beaucoup moins limité qu'obtenir, c'est obtenir, attraper, saisir, en finir avec. Et *to get*, si la femme arrive à ***« to get my penis »,*** cela voudrait dire qu'elle l'a.

Mais ce pénis entre d'autant moins en action que le sujet nous dit que le rêve se termine sur ce vœu que devant le désappointement de la femme il pensait qu'elle devrait bien se masturber. Et je vous ai expliqué que ce dont il s'agissait évidemment là est le sens clef, le sens secret du rêve. Dans le rêve cela se manifeste par le fait que le sujet dit ***« Je voudrais bien la masturber*** [2] ***».*** En fait il y a une véritable exploration de quelque chose qui est interprété, avec beaucoup d'insistance et de soin dans l'observation par Ella Sharpe, comme étant l'équivalent du chaperon.

Quand on regarde de près, ce quelque chose mérite de retenir notre attention. C'est quelque chose qui montre que l'organe féminin est là comme une sorte de vagin retourné ou prolabé. Il s'agit de vagin, non pas de chaperon. Et tout se poursuit comme si cette pseudo-masturbation du sujet n'était pas autre chose qu'une sorte de vérification de l'absence du phallus.

Voilà dans quel sens j'ai dit que la structure imaginaire, l'articulation manifeste du [fantasme] devait au moins nous obliger à limiter le caractère du signifiant. Et je pose en somme la question de savoir si par une méthode plus prudente, pouvant être considérée comme plus stricte, nous ne pouvons pas arriver à une précision plus grande dans l'interprétation, à condition que les éléments structuraux avec lesquels nous avons ici pris le parti de nous familiariser soient suffisamment mis en ligne de compte pour permettre justement de différencier ce qui est le sens de ce cas.

Et nous allons voir qu'à le faire, nous voyons que comme d'habitude, les cas les plus particuliers sont les cas dont la valeur est la plus universelle et que ce que nous montre cette observation est quelque chose qui n'est pas à négliger ; car il s'agit de rien moins que de préciser à cette occasion ce caractère de signifiant sans lequel on ne peut pas donner sa véritable position à la fonction du phallus (qui reste à la fois toujours si importante, si immédiate, si carrefour dans l'interprétation analytique) sans qu'à tout instant nous ne nous trouvions à propos de son maniement dans des impasses dont le point

le plus frappant est *traduit-trahi* par la théorie de M^me^ Mélanie Klein, dont on sait qu'elle fait de l'objet phallus le plus important des objets.

L'objet phallus s'introduit dans la théorie kleinienne, et dans son interprétation de l'expérience, comme quelque chose, dit-elle, qui est le substitut, le premier substitut qui vient à l'expérience de l'enfant, qu'il s'agisse de la petite fille ou du garçon, comme étant un signe plus commode, plus maniable, plus satisfaisant. C'est quelque chose à provoquer des questions sur le rôle, le mécanisme… Comment faut-il que nous concevions cette issue d'un fantasme tout à fait primordial, comme étant ce autour de quoi déjà va s'ordonner ce conflit très profondément agressif qui met le sujet dans un certain rapport avec le contenant du corps de la mère ? Pour autant que du contenant il convoite, il désire (tous les termes sont employés, malheureusement toujours avec difficulté : c'est-à-dire juxtaposés), il veut arracher ces bons et ces mauvais objets qui sont là dans une sorte de primitif mélange à l'intérieur du corps de la mère.

Et pourquoi à l'intérieur du corps, le privilège accordé à cet objet phallus ? Assurément, si tout cela nous est apporté avec la grande autorité, le style de description si tranché, dans une sorte d'éblouissement par le caractère déterminé des styles, je dirais presque non ouvert à aucune discussion des énoncés kleiniens, on ne peut pas manquer aussi de se reprendre après en avoir entendu attester et à chaque instant se demander : qu'est-ce qu'elle vise ?

Est-ce que c'est l'enfant effectivement qui apporte le témoignage de cette prévalence de l'objet phallus, ou bien au contraire c'est elle-même qui nous le donne, le signal du caractère […] comme ayant le sens du phallus ? Et je dois dire que, dans de nombreux cas, nous ne sommes pas éclairés sur le choix qu'il faut faire quant à l'interprétation. En fait je sais que certains d'entre vous se demandent où il faut placer ce signe du phallus dans les différents éléments du graphe autour duquel nous essayons d'orienter l'expérience du désir et de son interprétation. Et j'ai eu quelques échos de la forme qu'a pu prendre pour certains la question : quel est le rapport de ce phallus avec l'Autre, le grand Autre dont nous parlons comme du lieu de la parole ?

Il y a un rapport entre le phallus et le grand Autre, mais ce n'est certainement pas un rapport au-delà, dans le sens où le phallus serait l'être du grand Autre, si tant est que quelqu'un a posé la question dans ces termes. Si le phallus a un rapport avec quelque chose, c'est bien plutôt avec l'être du sujet. Car

je crois que c'est là le point nouveau, important que j'essaye de vous faire saisir dans l'introduction du sujet dans cette dialectique qui est celle qui se poursuit dans le développement inconscient des diverses étapes de l'identification, à travers le rapport primitif avec la mère puis avec l'entrée du jeu de l'Œdipe et du jeu de la loi.

Ce que j'ai mis là en valeur est quelque chose qui est à la fois très sensible dans les observations — très spécialement à propos de la genèse des perversions — et qui est souvent voilé dans ce [qui est] en rapport avec le signifiant phallus. C'est qu'il y a deux choses très différentes selon qu'il s'agit pour le sujet d'être par rapport à l'Autre ce phallus, ou bien par quelques voies, ressorts ou mécanismes qui sont ceux que nous allons justement reprendre dans la suite de l'évolution du sujet, mais qui déjà sont là, ces rapports, installés dans l'Autre, dans la mère; précisément la mère a un certain rapport avec le phallus, et c'est dans ce rapport avec le phallus que le sujet a à se faire valoir, à entrer en concurrence avec le phallus. C'est de là que nous sommes partis il y a deux ans quand j'ai commencé de réviser cette relation.

Ce dont il s'agit, de la fonction du signifiant phallus par rapport au sujet, l'opposition de ces deux possibilités du sujet par rapport au signifiant phallus, de l'être ou de l'avoir, est là quelque chose qui est une distinction essentielle. Essentielle pour autant que les incidences ne sont pas les mêmes, que ce n'est pas au même temps du rapport d'identification que l'être et l'avoir surviennent, qu'il y a entre les deux une véritable ligne de démarcation, une ligne de discernement, qu'on ne peut pas l'être et l'avoir, et que pour que le sujet vienne dans certaines conditions à l'avoir, il faut de la même façon qu'il y ait renoncement à l'être.

Les choses en fait sont beaucoup moins simples à formuler si nous cherchons à serrer d'aussi près que possible la dialectique dont il s'agit. Si le phallus a un rapport à l'être du sujet, ce n'est pas avec l'être du sujet pur et simple, ce n'est pas par rapport à ce sujet prétendu sujet-de-la-connaissance, support noétique de tous les objets, c'est avec un sujet parlant, avec un sujet en tant qu'il assume son identité et comme tel, je dirais (c'est pour cela que le phallus joue sa fonction essentiellement signifiante) que le sujet à la fois l'est et ne l'est pas.

Je m'excuse du caractère algébrique que prendront les choses, mais il faut bien que nous apprenions à fixer les idées puisque, pour certains, des questions se posent. Si dans la notation quelque chose se présente, et nous allons

y revenir tout à l'heure, comme étant le sujet barré en face de l'objet, ***$◊a***, c'est-à-dire le sujet du désir, le sujet en tant que dans son rapport à l'objet, il est lui-même profondément mis en question et que c'est cela qui constitue la spécificité du rapport du désir dans le sujet lui-même ; c'est en tant que le sujet est dans notre notation le sujet barré, qu'on peut dire qu'il est possible, dans certaines conditions, de lui donner comme signifiant le phallus. Ceci en tant qu'il est le sujet parlant.

Il est et il n'est pas le phallus. Il l'est parce que c'est le signifiant sous lequel le langage le désigne, et il ne l'est pas pour autant que le langage, et justement la loi du langage, sur un autre plan le lui dérobe. En fait les choses ne se passent pas là sur le même plan. Si la loi le lui dérobe, c'est précisément pour arranger les choses, c'est qu'un certain choix à ce moment-là est fait. La loi en fin de compte apporte dans la situation une définition, une répartition, un changement de plan. La loi lui rappelle qu'il l'a ou qu'il ne l'a pas. Mais en fait ce qui se passe est quelque chose qui joue tout entier dans l'intervalle entre cette identification signifiante et cette répartition des rôles ; le sujet est le phallus, mais le sujet, bien entendu, n'est pas le phallus.

Je vais mettre l'accent sur quelque chose que la forme même du jeu de la négation dans la langue nous permettra de saisir dans une formule où se passe le glissement concernant l'usage du verbe être. On peut dire que le moment décisif, celui autour duquel tourne l'assomption de la castration est ceci : oui, on peut dire qu'il est et qu'il n'est pas le phallus, mais il n'est pas sans l'avoir.

C'est dans cette inflexion de "n'être pas sans", c'est autour de cette assomption subjective qui s'infléchit entre l'être et l'avoir, que joue la réalité de la castration. C'est-à-dire que c'est pour autant que le phallus, que le pénis du sujet dans une certaine expérience, est quelque chose qui a été mis en balance, qui a pris une certaine fonction d'équivalent ou d'étalon dans le rapport à l'objet, qu'il prend sa valeur centrale et que, jusqu'à un certain point, on peut dire que c'est en proportion d'un certain renoncement à son rapport au phallus que le sujet entre en possession de cette sorte d'infinité, de pluralité, d'omnitude du monde des objets qui caractérise le monde de l'homme.

Remarquez bien que cette formule, dont je vous prie de garder la modulation, l'accent, se retrouve sous d'autres formes dans toutes les langues. "Il n'est pas sans l'avoir" a son correspondant qui est clair, nous y reviendrons dans la suite.

Le rapport de la femme au phallus et la fonction essentielle de la phase phallique dans le développement de la sexualité féminine s'articulent littéralement sous la forme différente, opposée, qui suffit à bien distinguer cette différence des départs du sujet masculin et du sujet féminin par rapport à la sexualité.

La seule formule exacte, celle qui permet de sortir des impasses, des contradictions, des ambiguïtés autour desquelles nous tournons concernant la sexualité féminine, c'est qu' "elle est sans l'avoir". Le rapport du sujet féminin au phallus, c'est d' "être sans l'avoir". Et c'est cela qui lui donne la transcendance de sa position — car c'est à cela que nous arriverons. Nous arriverons à articuler, concernant la sexualité féminine, ce rapport si particulier, si permanent, dont Freud a insisté sur le caractère irréductible et qui se traduit psychologiquement sous la forme du *Penisneid.*

En somme nous dirons, pour pousser les choses à l'extrême et les bien faire entendre, que pour l'homme son pénis lui est restitué par un certain acte dont à la limite on pourrait dire qu'il l'en prive. Ce n'est pas exact, c'est pour vous faire ouvrir les oreilles, c'est-à-dire que ceux qui ont déjà entendu la précédente formule ne la dégradent pas dans l'accent second que je lui donne. Mais cet accent second a son importance parce que c'est là que se fait la jonction avec l'élément d'abord développemental dont on part habituellement, et qui est celui que je vais essayer de réviser à l'instant avec vous en nous demandant comment nous pouvons formuler, avec les éléments algébriques dont nous nous servons, ce dont il s'agit dans ces fameux premiers rapports de l'enfant avec l'objet, avec l'objet maternel nommément; et comment à partir de là nous pouvons concevoir que vienne se faire la jonction avec ce signifiant privilégié dont il s'agit et dont j'essaie ici de situer la fonction.

L'enfant, dans ce qui est articulé par les psychiatres, nommément M^me^ Mélanie Klein, a toute une série de rapports premiers qui s'établissent avec le corps de la mère, conçu ici, représenté dans une expérience primitive que nous saisissons mal d'après les comptes-rendus kleiniens : le rapport du symbole et de l'image. Et chacun sait bien que c'est de cela qu'il s'agit dans les textes kleiniens, du rapport de la forme au symbole — encore que ce soit toujours un contenu imaginaire qui soit ici promu.

Quoi qu'il en soit nous pouvons dire que jusqu'à un certain point, quelque chose qui est symbole ou image, mais qui assurément est une sorte

de l'Un (nous trouvons presque là une opposition qui recouvre des oppositions philosophiques, parce que [c'est] ce qui fait toujours le jeu du fameux Parménide entre l'Un et l'être), nous pouvons dire que l'expérience du rapport à la mère est une expérience entièrement centrée autour d'une appréhension de l'unité ou de la totalité. Tout le progrès primitif, que Mélanie Klein nous articule comme étant essentiel au développement de l'enfant, est celui d'un rapport du morcellement à quelque chose qui représente hors de lui, à la fois l'ensemble de tous ces objets morcelés, fragmentés qui semblent être là dans une sorte non de chaos mais de désordre primitif, et d'autre part qui progressivement lui apprendra à saisir, de ces rapports, de ces objets divers, de cette pluralité, dans l'unité de l'objet privilégié qui est l'objet maternel, de saisir l'aspiration, le progrès, la voie vers sa propre unité. L'enfant, je le répète, appréhende les objets primordiaux comme étant contenus dans le corps de la mère, ce contenant universel qui se présente à lui et qui serait le lieu idéal, si l'on peut dire, de ses premiers rapports imaginaires.

Comment pouvons-nous essayer d'articuler ceci ? Il y a évidemment là non pas deux termes, mais quatre termes. Le rapport de l'enfant au corps de la mère, si primordial, est le cadre où viennent s'inscrire ces rapports de l'enfant à son propre corps, qui sont ceux que depuis longtemps j'ai essayé d'articuler pour vous autour de la notion de l'affect spéculaire — pour autant que c'est là le terme qui donne la structure de ce que l'on appelle l'affect narcissique. C'est en tant qu'à partir d'un certain moment le sujet se reconnaît, dans une expérience originale comme séparé de sa propre image, comme ayant un certain rapport électif avec l'image de son propre corps, rapport spéculaire qui lui est donné soit dans l'expérience spéculaire comme telle, soit dans un certain rapport de castration transitif dans les jeux avec l'autre d'un âge voisin, très voisin, et qui oscille dans une certaine limite qui n'est pas à dépasser de maturation motrice — ce n'est pas à n'importe quel type de petit autre (ici le mot petit visant le fait qu'il s'agit de petits camarades) que le sujet peut faire cette expérience, ces jeux de prestance avec l'autre compagnon. L'âge joue ici un rôle sur lequel dans le temps j'ai insisté.

Le rapport de ceci avec un Éros, la libido, joue un rôle spécial. Est ici articulée toute la mesure où le couple de l'enfant à l'autre qui lui représente sa propre image vient se juxtaposer, interférer, se mettre dans la dépendance d'un rapport plus large et plus obscur entre l'enfant, dans ses tentatives pri-

mitives — les tendances issues de son besoin — et le corps de la mère en tant qu'il est effectivement, en effet, l'objet de l'image, l'identification primitive. Et ce qui se passe, ce qui s'établit, gît tout entier dans le fait que ce qui se passe dans le couple primitif, c'est-à-dire la forme inconstituée dans laquelle se présente le premier vagissement de l'enfant, le cri, l'appel de son besoin, la façon dont s'établissent les rapports de cet état primitif encore inconstitué du sujet par rapport à quelque chose qui se présente alors comme un Un au niveau de l'Autre, à savoir le corps maternel, le contenant universel, est ce qui va régler d'une façon tout à fait primitive le rapport du sujet en tant qu'il se constitue d'une façon spéculaire, à savoir comme moi — et le moi c'est l'image de l'autre — avec un certain autre qui doit être différent de la mère (dans le rapport spéculaire, c'est le petit autre).

Mais, vous allez le voir, c'est de tout autre chose dont il s'agit, étant donné que c'est dans ce premier rapport quadripartite que vont se faire les premières adéquations du sujet à sa propre identité. N'oubliez pas que c'est à ce moment, dans ce rapport le plus radical, que tous les auteurs se mettent d'un commun accord, situent le lieu des anomalies psychotiques ou para-psychotiques de ce que l'on peut appeler l'intégration de tel ou tel terme des rapports auto-érotiques du sujet avec lui-même dans les frontières de l'image du corps.

Le petit schéma dont je me suis servi autrefois et que j'ai rappelé récemment, qui est celui du fameux miroir concave, en tant qu'il permet de concevoir que puisse se produire — à condition qu'on se place dans un point favorable déterminé, je veux dire à l'intérieur de quelque chose qui prolonge les limites du miroir concave à partir du moment où on les fait passer par le centre du miroir sphérique — quelque chose qui est imagé par l'expérience que j'ai fait connaître en son temps, celle qui provoque l'apparition, qui n'est pas un fantasme mais une image réelle qui peut se produire, dans certaines conditions qui ne sont pas très difficiles à produire, celle qui se produit quand on fait surgir une image réelle d'une fleur à l'intérieur d'un vase parfaitement existant grâce à la présence de ce miroir sphérique, à condition de regarder l'ensemble de l'appareil d'un certain point[3].

C'est un appareil qui nous permet d'imaginer ce dont il s'agit, à savoir que c'est pour autant que l'enfant s'identifie à une certaine position de son être dans les pouvoirs de la mère qu'il se réalise. C'est bien là-dessus que porte l'accent de tout ce que nous avons dit concernant l'importance des premiers rapports concernant la mère. C'est pour autant que c'est d'une façon satis-

faisante qu'il s'intègre dans ce monde d'insignes que représentent tous les comportements de la mère. C'est à partir de là, pour autant qu'il ira ici se situer d'une façon favorable, que pourra se placer, soit à l'intérieur de lui-même, soit hors de lui-même, soit lui manquant si l'on peut dire, ce quelque chose qui lui est à lui-même caché : à savoir ses propres tendances, ses propres désirs, qu'il pourra dès le premier rapport être dans un rapport plus ou moins faussé, dévié, avec ses propres pulsions.

Ce n'est pas tellement compliqué d'imaginer cela. Rappelez-vous autour de quoi j'ai fait tourner l'explication narcissique : une expérience manifeste, cruciale, depuis longtemps décrite, le fameux exemple mis en avant dans les confessions de Saint Augustin, celui de l'enfant qui voit son frère de lait en possession du sein maternel : *« uidi ego et expertus sum zelantem parvulum : nondum loquebatur et intuebatur pallidus amaro aspectu conlactaneum suum*[4] *»,* ce que j'ai traduit par : « J'ai vu de mes yeux et bien connu un tout petit en proie à la jalousie. Il ne parlait pas encore et déjà il contemplait tout d'un regard amer (*amaro* a un autre accent qu'en français "amer", on pourrait traduire par "empoisonné" mais cela ne me satisfait pas non plus) son frère de lait ».

Cette expérience une fois formalisée, vous allez la voir apparaître dans toute sa portée absolument générale. Cette expérience est le rapport de sa propre image qui, pour autant que le sujet voit son semblable dans un certain rapport avec la mère comme primitive identification idéale, comme première forme de l'Un, de cette totalité dont, à la suite des explorations concernant cette expérience primitive, les analystes font un état tel qu'on ne parle que de totalité, que de notion de prise de conscience de la totalité, comme si portés sur ce versant nous nous mettions à oublier de la façon la plus tenace que justement ce que l'expérience nous montre est poursuivi jusqu'au plus extrême de tout ce que nous voyons dans les phénomènes : c'est que justement il n'y a dans l'être humain aucune possibilité d'accéder à cette expérience de la totalité, que l'être humain est divisé, déchiré, et qu'aucune analyse ne lui restitue cette totalité. Parce que précisément autre chose est introduit dans sa dialectique qui est justement celle que nous essayons d'articuler parce qu'elle nous est littéralement imposée par l'expérience et, en premier lieu, par le fait que l'être humain, en tout état de cause, ne peut se considérer en rien de plus, au dernier terme, que comme un être en qui il manque quelque chose, un être, qu'il soit mâle ou femelle, châtré.

C'est pour cela que c'est à la dialectique de l'être, à l'intérieur de cette expérience de l'Un, que se rapporte essentiellement le phallus.

Mais ici nous avons donc cette image du petit autre, cette image du semblable, dans un rapport avec cette totalité que le sujet a fini par assumer, non pas sans lenteurs. Mais c'est bien là-dessus, autour de cela que Mélanie Klein fait pivoter l'évolution chez l'enfant. C'est le moment dit de la "phase dépressive" qui est le moment crucial, quand la mère comme totalité a été à un moment réalisée. C'est de cette première identification idéale qu'il s'agit.

Et qu'avons-nous en face de cela ? Nous avons la prise de conscience de l'objet désiré en tant que tel, à savoir que l'autre est en train de posséder le sein maternel. Et il prend cette valeur élective qui fait de cette expérience une expérience cruciale, autour de laquelle je vous prie de vous arrêter comme étant essentielle pour notre formalisation, pour autant que dans ce rapport avec cet objet qui, dans cette occasion, s'appelle le sein maternel, le sujet prend conscience de soi-même comme privé — contrairement à ce qui est articulé dans Jones : toute privation, dit-il quelque part (et c'est toujours autour de la discussion de la phase phallique que c'est formulé) engendre le sentiment de la frustration ; c'est exactement le contraire ! c'est dans la mesure où le sujet est imaginairement frustré, où il a la première expérience de quelque chose qui est devant lui à sa place, qui usurpe sa place, qui est dans ce rapport avec la mère qui devrait être le sien et où il sent cet intervalle imaginaire comme frustration (je dis imaginaire parce qu'après tout rien ne prouve qu'il soit lui-même privé, un autre peut être privé, ou on peut s'occuper de lui à son tour) que naît la première appréhension de l'objet en tant que le sujet en est privé.

C'est là que s'amorce, que s'ouvre le quelque chose qui va permettre à cet objet d'entrer dans un certain rapport avec un sujet — dont ici, nous ne savons pas effectivement si c'est un **S** auquel il faut que nous mettions l'indice petit **i**, une sorte d'auto-destruction passionnelle absolument adhérant à cette pâleur, à cette décomposition que nous montre ici le pinceau littéraire de celui qui nous le débite, à savoir Saint-Augustin — ou si c'est quelque chose que déjà nous pouvons concevoir comme à proprement parler une appréhension de l'ordre symbolique ; à savoir qu'est-ce que cela veut dire, à savoir que déjà dans cette expérience l'objet soit symbolisé, d'une certaine façon prenne valeur signifiante, que déjà l'objet dont il s'agit, à savoir le sein

de la mère, non seulement puisse être conçu comme étant là ou n'étant pas là, mais puisse être mis dans le rapport avec quelque chose d'autre qui puisse lui être substitué. C'est à partir de cela que cela devient un élément signifiant.

En tout cas Mélanie Klein, sans savoir la portée de ce qu'elle dit à ce moment-là, prend bien ce parti en disant qu'il peut y avoir quelque chose de meilleur, à savoir le phallus. Mais elle ne nous explique pas pourquoi, c'est là le point qui reste mystérieux. Or, tout repose sur ce moment où naît l'activité d'une métaphore que je vous ai pointée comme étant si essentielle à déceler dans le développement de l'enfant. Rappelez-vous ce que je vous ai dit l'autre jour de ces formes particulières de l'activité de l'enfant devant lesquelles les adultes sont à la fois si déconcertés et maladroits ; de celle de l'enfant qui, non content de s'être mis à appeler "ouah-ouah", c'est-à-dire par un signifiant qu'il a invoqué comme tel, ce que vous vous êtes obstiné à lui appeler un chien, se met à décréter que le chien fait "miaou" et que le chat fait "ouah-ouah". C'est dans cette activité de substitution que gît tout le rôle, le ressort du progrès symbolique. Et c'est beaucoup plus primitivement, bien entendu, que l'enfant articule.

Ce dont il s'agit, c'est en tout cas de quelque chose qui dépasse cette expérience passionnelle de l'enfant qui se sent frustré, c'est-à-dire celle précisément que nous pouvons formaliser en ceci que cette image de l'autre va pouvoir être substituée au sujet dans sa passion anéantissante, dans sa passion jalouse dans l'occasion, et se trouver dans un certain rapport à l'objet en tant que lui est dans un certain rapport aussi avec la totalité qui peut ou non le concerner. Mais c'est pour autant que l'objet est substituable à cette totalité, pour autant que l'image de l'autre est substituable au sujet, que nous entrons à proprement parler dans l'activité symbolique, dans celle qui fait de l'être humain un être parlant, ce qui va définir tout son rapport ultérieur à notre objet.

$$\frac{i(a)}{\$} \quad \lozenge \quad \frac{a}{\mathrm{I}}$$

Cela dit, dans le cas qui est celui dont nous nous occupons, comment des distinctions si fondamentales, à rester dans leur caractère aussi primitif, peuvent-elles nous servir à nous orienter ? Je veux dire à créer les discriminations qui nous permettent justement de tirer le maximum de profit de ces faits qui

nous sont donnés dans l'expérience du rêve et du sujet particulier dont nous analysons le cas.

Voyons si ce rapport au désir, ce rapport appelé désir, ce rapport à l'objet en tant qu'il est rapport de désir humain, nous devons à chaque instant nous proposer de le saisir de près, et s'il est toujours exigible que nous y trouvions ce rapport à un objet en tant que le sujet s'y avère comme, à la limite, anéanti. Si c'est ***$*** par rapport à **a** qui est la formule du désir, et si tout ceci s'inscrit dans ce rapport quadruple qui fait que le sujet, dans l'image de l'autre, ***i***(***a***) — à savoir dans les successives identifications qui vont s'appeler moi — trouve à se substituer une forme à ce quelque chose de foncièrement "pallide", foncièrement angoissé qu'est le rapport du sujet dans le désir, qu'est-ce que nous trouvons dans les différents éléments symptomatiques qui nous sont apportés ici dans cette observation ?

Nous pouvons le prendre à bien des bouts, ce matériel qui nous est apporté par le malade. Prenons le autant que possible dans les bouts qui ont le plus de relief, dans les bouts symptomatiques. Il y a un moment où il nous dit qu'il a coupé les lanières, les courroies des sandales de sa sœur. Ceci vient au cours de l'analyse du rêve, c'est-à-dire après un certain nombre d'interventions, sans doute minimales mais pour autant pas nulles, de Ella Sharpe, l'analyste. De simples relances ont fait arriver peu à peu, de fil en aiguille, après le capuchon (le fait que le capuchon ait la forme de l'organe génital féminin dans ce rapport qui est celui du rêve), après la capote de la voiture, les lanières qui servent à fixer, à arrimer cette capote ; puis ces lanières qu'il coupait à un certain moment aux sandales de sa sœur, sans pouvoir encore maintenant rendre compte de l'objectif que sans aucun doute il poursuivait, qui lui paraissait bien utile sans qu'il puisse bien, en quoi que ce soit, en montrer la nécessité.

Ce sont très exactement les mêmes termes dont il se sert concernant sa propre voiture dont, dans une séance ultérieure, après la séance d'interprétation du rêve, il dit à l'analyste que cette voiture que le garagiste ne lui a pas remise — et qu'il ne songe pas à en faire une affaire avec cet excellent brave homme — et dont il n'a aucun besoin, il la voudrait bien, bien qu'elle ne lui soit pas nécessaire. Il dit qu'il « **aime cela** ».

Voilà deux formes, semble-t-il, de l'objet avec lequel le sujet a bien entendu un rapport dont lui-même articule le caractère singulier, à savoir que cela ne répond dans les deux cas à aucun besoin. Ce n'est pas nous qui le

disons, nous ne disons pas "l'homme moderne n'a aucun besoin de sa voiture" encore que chacun en y regardant de près s'aperçoit que c'est trop évident. Ici c'est le sujet qui le dit: **« Je n'en ai pas besoin de ma voiture, seulement j'aime cela, je la désire ».** Et comme vous le savez, c'est là-dessus qu'Ella Sharpe, saisie du mouvement du chasseur devant le gibier, l'objet de la recherche, nous dit qu'elle est intervenue avec la dernière énergie, sans nous dire, chose curieuse, dans quels termes elle l'a fait.

Commençons de décrire un peu ces choses dont il s'agit. Et puisque j'ai voulu partir de ce qui est le plus simple, le plus repérable dans une équation ancienne:

$$\frac{\text{Sa sœur}}{\$} \quad \lozenge \quad \frac{\text{Les lanières}}{\text{X}}$$

les courroies, ou les lanières, c'est le ***a***. Il y a un moment où il en fait collection de ces lanières. Obligeons-nous à suivre un peu nos propres formules puisque si nous les posons, c'est qu'elles doivent nous servir à quelque chose. L'image de ***a***, ***i***(***a***) , il est bien clair qu'ici c'est sa sœur dont on n'a pas beaucoup parlé, car on ne se doute pas comment c'est complexe de remuer la moindre chose quand il s'agit d'expliquer ce à quoi nous avons affaire. Sa sœur c'est son aînée, elle a huit ans de plus que lui. Cela nous le savons, c'est dans l'observation. Ella n'en fait pas grand usage, qu'elle ait huit ans de plus que lui, mais ce qui est certain c'est que si elle a huit ans de plus que lui, elle avait onze ans quand lui, le sujet, avait trois ans, au moment de perdre son père.

Un certain goût pour le signifiant a l'avantage de nous faire faire de temps à autre de l'arithmétique. Ce n'est pas quelque chose d'abusif car il n'est absolument pas douteux que dans l'âge le plus jeune, les enfants ne cessent pas d'en faire concernant leur âge et leur rapport d'âge. Nous autres, Dieu merci ! nous oublions que nous avons passé la cinquantaine, nous avons des raisons pour cela, mais les enfants tiennent beaucoup à savoir leur âge. Et quand on fait ce petit calcul, on s'aperçoit d'une chose qui est très frappante, que le sujet nous dise que lui ne commence à avoir des souvenirs qu'à partir de huit ou onze ans. Ceci est dans l'observation. On n'en tire pas un grand parti mais ce n'est pas simplement une espèce de trouvaille de hasard que je vous donne là, parce que si vous lisez maintenant l'observation, vous verrez

que cela va beaucoup plus loin. C'est-à-dire que c'est au moment même où ceci est porté à notre connaissance par le sujet (je veux dire qu'il avait une mauvaise mémoire pour tout ce qui est au-dessous de onze ans) qu'il parle tout de suite après de sa *girl friend* qui est rudement calée, une fille rudement chouette concernant les *impersonations,* c'est-à-dire pour imiter tout un chacun, et particulièrement les hommes, d'une façon épatante puisqu'on l'utilise à la B.B.C.

C'est frappant qu'il parle de cela tout à fait au moment où il parle de quelque chose qui semble d'un autre registre, à savoir qu'au-dessous de onze ans c'est le trou noir. Il faut croire que ce n'est pas sans rapport avec un certain rapport d'aliénation imaginaire de lui-même dans ce personnage sororal. ***i*(*a*)** c'est bien sa sœur, et cela peut nous expliquer beaucoup de choses, y compris qu'il fera ensuite l'élision concernant l'existence dans sa famille de *pram,* "voiture d'en-fant". Sur ce plan-là, c'est le passé, c'est l'affaire de la sœur. Enfin, il y a un moment où cette sœur, il l'a rattrapée si l'on peut dire, c'est-à-dire qu'il est venu à la rencontrer au même point où il l'avait laissée, autour d'un événement qui est crucial. Elle a raison, Ella Sharpe, de dire que la mort du père est cruciale. La mort du père l'a laissé confronté avec toutes sortes d'éléments — sauf un qui lui aurait été probablement très précieux pour surmonter les diverses captations dont il va s'agir.

Ici de toutes façons, c'est le point qui bien entendu va nous être un peu mystérieux car le sujet lui-même le souligne, pourquoi ces lanières ? Il n'en sait rien. Dieu merci ! nous sommes analystes et nous devinons bien que c'est ce qui est là au niveau de l'***$*.** Je veux dire qu'il est exigible que nous nous fassions une petite idée de ce qui est là parce que nous connaissons d'autres observations ; c'est quelque chose qui a évidemment rapport avec, non la castration — si c'était la castration bien assimilée, bien enregistrée, assumée par le sujet, il n'y aurait pas eu ce petit symptôme transitoire — mais à ce moment-là c'est tout de même bien autour de la castration que cela tournait, mais que nous n'avons pas le droit jusqu'à nouvel ordre, d'extrapoler, et qui est ici **I**, à savoir ce qui a rapport à quelque chose que jusqu'à nouvel ordre nous pouvons bien nous permettre de suspendre un peu dans nos conclusions. Si nous sommes en analyse, c'est justement pour essayer un peu de comprendre, et comprendre ce qu'il en est : à savoir qu'est-ce que le **I** du sujet, son idéal, cette identification extrêmement particulière à laquelle j'ai déjà indiqué la dernière fois qu'il convenait de s'arrêter. Nous allons voir comment

nous pouvons le préciser dans un rapport qu'il a par rapport à la première, quelque chose de plus évolutif. Ce doit être quelque chose se rapportant à la situation actuelle dans l'analyse, et concernant les rapports avec l'analyste.

Eh bien, recommençons à nous poser les questions concernant ce qu'il en est actuellement. Il y aurait bien des façons à se poser ce problème car dans cette occasion, on peut dire que tous les chemins mènent à Rome ! On peut partir du rêve et de cette masse de choses que le sujet amène comme matériel en réaction aux interprétations qu'en fait l'analyste. Nous sommes d'accord avec le sujet que l'essentiel c'est la voiture, la voiture et les lanières — cela n'est évidemment pas la même chose, il y a eu quelque chose qui a évolué dans l'intervalle. Le sujet a pris des positions, lui-même a fait des réflexions concernant cette voiture, et des réflexions qui ne sont pas sans porter les traces de quelque ironie : **« c'est drôle qu'on en parle comme de quelque chose de vivant »**. Là-dessus, je n'ai pas à insister, on sent, je l'ai déjà fait remarquer la dernière fois, que le caractère évidemment symbolique de la voiture a son importance. Il est certain qu'au cours de son existence le sujet a trouvé dans cette voiture un objet plus satisfaisant, semble-t-il, que les lanières. Pour la simple raison que, les lanières, il n'y comprend toujours rien actuellement, tandis qu'il est tout de même capable de dire qu'évidemment la voiture ne sert pas tellement à satisfaire un besoin, mais qu'il y tient beaucoup ! Et puis il en joue, il en est maître, il est bien à l'intérieur de sa voiture.

Qu'allons nous trouver ici au niveau de l'image ? Au niveau de l'image de $a$, $i(a)$ , nous trouvons des choses qui sont évidemment différentes selon que nous prenons les choses au niveau du fantasme et du rêve, ou au niveau de ce qu'on peut appeler les fantasmes du rêve et du rêve éveillé.

Dans le rêve éveillé, qui a bien son prix aussi, nous savons ce qu'est l'image de l'autre ; c'est quelque chose vis-à-vis de quoi il a pris des attitudes bien particulières. L'image de l'autre, c'est ce couple d'amants que, sous prétexte de ne pas déranger, remarquez-le, il ne manque jamais de déranger de la façon la plus effective, c'est-à-dire de sommer de se séparer. L'image de l'autre, c'est cet autre dont tout le monde dira — rappelez-vous ce fantasme assez piquant qu'il dit avoir eu encore il n'y a pas tellement longtemps — oh pas la peine de vérifier ce qu'il y a dans cette pièce, **« ce n'est qu'un chien**[5]**»**. Bref, l'image de l'autre, c'est quelque chose qui laisse en tout cas très peu de place à la conjonction sexuelle, qui exige ou bien la séparation ou bien, au contraire, quelque chose qui est vraiment tout à fait en dehors du jeu, un

phallus animal, un phallus, lui, qui est tout à fait mis hors des limites du jeu. S'il y a un phallus, c'est un phallus de chien.

Cette situation, comme vous le voyez, semble avoir fait des progrès dans le sens de la désintégration. C'est-à-dire que si pendant longtemps, le sujet a été quelqu'un qui a pris son support dans une identification féminine, nous constatons que son rapport avec les possibilités de conjonction, le fait de l'étreinte, de la satisfaction génitale, se présente d'une façon qui en tout cas laisse béant, ouvert, le problème de ce que fait le phallus là-dedans. Il est très certain en tout cas que le sujet n'est pas à l'aise. La question du double ou simple est là, si c'est double c'est séparé, si c'est simple c'est pas humain. De toute façon cela ne s'arrange pas bien. Et quant au sujet dans cette occasion, il y a une chose tout à fait claire. Nous n'avons pas à nous demander comme dans l'autre cas ce qu'il est et où il est. C'est tout à fait clair, il n'y a plus personne, c'est vraiment le οντιζ *(outis)* dont nous avons fait état dans d'autres circonstances.

Que ce soit le rêve, où la femme fait tout pour « ***to get my penis*** », où littéralement il n'y a rien de fait — on fera tout ce qu'on voudra avec la main, voire même de montrer qu'il n'y a rien dans les manches, mais quant à lui, personne ! Et quant à ce qui est son fantasme, c'est à savoir : qu'est-ce qu'il y a dans ce lieu où il ne doit pas être, il n'y a en effet personne. Il n'y a personne, parce que, s'il y a un phallus, c'est le phallus d'un chien qui se masturbait dans un endroit où il aurait été bien embêté qu'on entre — en tout cas pas lui !

Et ici, qu'est-ce qu'il y a au niveau de **I** ? On peut dire, on est sûr qu'il y a M^me^ Ella Sharpe, et que Ella Sharpe n'est pas sans rapport avec tout ça. M^me^ Ella Sharpe, on l'avertit à l'avance par « une petite toux » de renverser la formule, de ne pas mettre son doigt, elle non plus, entre l'arbre et l'écorce. C'est-à-dire que si elle est en train d'opérer sur elle-même d'une façon plus ou moins suspecte, elle ait à rentrer ça avant que le sujet arrive. Il faut, pour tout dire, que M^me^ Ella Sharpe soit tout à fait à l'abri des coups du sujet. C'est ce que j'ai appelé la dernière fois, en me référant aux propres comparaisons de M^me^ Ella Sharpe qui considère l'analyse comme un jeu d'échecs, que le sujet ne veut pas perdre sa dame. Il ne veut pas perdre sa dame parce que, sans aucun doute, sa dame est la clef de tout cela, que tout cela ne peut tenir debout que parce que c'est du côté de la dame que rien ne doit être changé, parce que c'est du côté de la dame qu'est la toute-puissance. La chose

étrange, c'est que cette idée de tout- puissance, Ella Sharpe la flaire et la reconnaît partout. Au point de dire au sujet qu'il se croit tout-puissant, sous prétexte qu'il a fait **« un rêve énorme »** par exemple, alors qu'il n'est pas capable de dire plus que ce petit bout d'aventure qui se passe sur une route de Tchécoslovaquie. Mais ce n'est pas le sujet qui est tout-puissant. Ce qui est tout-puissant, c'est l'Autre, et c'est bien pour cela que la situation est plus spécialement redoutable !

N'oublions quand même pas que c'est un sujet qui ne peut pas arriver à plaider, il ne peut pas, et c'est tout de même quelque chose de très frappant. La clef de la question est celle-ci, est-ce qu'il est vrai ou non que le sujet ne peut pas arriver à plaider parce que l'Autre, en lieu et place duquel nous nous plaçons toujours si nous avons à plaider, pour lui il ne faut pas y toucher ? En d'autres termes l'Autre, lui — et dans l'occasion c'est la femme — l'Autre ne doit être en aucun cas châtré. Je veux dire que l'Autre apporte en lui-même ce signifiant qui a toutes les valeurs. Et c'est bien ici qu'il faut considérer le phallus — je ne suis pas le seul. Lisez à la page 272 de M^me^ Mélanie Klein[6] : concernant l'évolution de la petite fille, elle dit très bien que le signifiant phallus, primitivement, concentre sur lui toutes les tendances que le sujet a pu avoir dans tous les ordres, oral, anal, urétral, et qu'avant même qu'on puisse parler de génital, déjà le signifiant phallus concentre en lui toutes les valeurs, et spécialement les valeurs pulsionnelles, les tendances agressives que le sujet a pu élaborer.

C'est dans toute la mesure où le signifiant phallus, le sujet ne peut pas le mettre en jeu, où le signifiant phallus reste inhérent à l'Autre comme tel, que le sujet se trouve lui-même dans une posture qui est la posture en panne que nous voyons. Mais ce qu'il y a de tout à fait frappant, c'est que, là comme dans tous les cas où nous nous trouvons en présence d'une résistance du sujet, cette résistance est celle de l'analyste. Car effectivement, s'il y a quelque chose que M^me^ Ella Sharpe s'interdit dans l'occasion sévèrement — elle ne se rend pas compte pourquoi mais il est certain qu'elle l'avoue comme tel, qu'elle se l'interdit — c'est de plaider. Dans cette occasion où justement une barrière est offerte à franchir, qu'elle pourrait franchir, elle s'interdit de la franchir. Elle s'y refuse car elle ne se rend pas compte que ce contre quoi le sujet se tient à carreau, ce n'est pas comme elle le pense, quelque chose qui concernerait une prétendue agression paternelle — le père, lui, il y a bien longtemps qu'il est mort, bel et bien mort, et on a eu toutes les peines du

monde à lui donner une petite réanimation à l'intérieur de l'analyse —, ce n'est pas d'inciter le sujet à se servir du phallus comme d'une arme qu'il s'agit, ce n'est pas de son conflit homosexuel, ce n'est pas qu'il s'avère plus ou moins courageux, agressif en présence des gens qui se moquent de lui au tennis parce qu'il ne sait pas donner le dernier *shot.*

Ce n'est pas du tout de cela qu'il s'agit, il est en deçà de ce moment où il doit consentir à s'apercevoir que la femme est châtrée, je ne dis pas que la femme n'ait pas le phallus, ce qu'il démontre dans son fantasme de rêve tout à fait ironiquement — mais que l'autre comme tel, du fait même qu'il est dans l'Autre du langage, est soumis à ceci : pour ce qui est de la femme, elle est sans l'avoir. Or cela c'est justement ce qui ne peut pas être admis pour lui, en aucun cas. Pour lui elle ne doit pas être sans l'avoir, et c'est pour cela qu'il ne veut à aucun prix qu'elle le risque. Sa femme est hors du jeu dans le rêve, ne l'oubliez pas. Elle est là qui ne joue en apparence aucun rôle. Il n'est même pas souligné qu'elle regarde. C'est là, si je puis dire, que le phallus est mis à l'abri. Le sujet n'a même pas lui-même à le risquer, le phallus, parce qu'il est tout entier en jeu dans un coin où personne n'irait songer à le chercher. Le sujet ne va pas jusqu'à dire qu'il est dans la femme, et pourtant c'est bien dans la femme qu'il est. Je veux dire que c'est pour autant qu'Ella Sharpe est là. Ce n'est pas spécialement inopportun qu'elle soit une femme. Cela pourrait être tout à fait opportun si elle s'apercevait de ce qu'il y a à dire au sujet, à savoir qu'elle est là comme femme, et que ceci pose des questions, que le sujet ose devant elle plaider sa cause. C'est précisément ce qu'il ne fait pas. C'est précisément ce qu'elle s'aperçoit qu'il ne fait pas, et c'est autour de là que tourne ce moment critique de l'analyse.

À ce moment-là elle l'incite à se servir du phallus comme d'une arme ; elle dit : ce phallus c'est quelque chose qui a toujours été excessivement dangereux, n'ayez pas peur, c'est bien de cela qu'il s'agit, il est *« boring and biting »*. Il n'y a rien dans le matériel qui nous donne une indication du caractère agressif du phallus, et c'est pourtant dans ce sens qu'elle intervient par la parole. Je ne pense pas que ce soit là la meilleure chose. Pourquoi ? Parce que la position qu'a le sujet, et que selon toute apparence il a gardée, qu'il gardera en tout cas encore plus après l'intervention de M^me^ Ella Sharpe, c'est celle justement qu'il avait à un moment de son enfance qui est bien celui que nous essayons de préciser dans le fantasme des courroies coupées et de tout ce qui s'y rattache des identifications à la sœur et de l'absence des voitures

d'enfant, c'est quelque chose qui apparaît (vous le verrez si vous relisez bien attentivement ses associations), c'est une chose dont il est sûr qu'il a l'expérience : c'est lui ficelé, c'est lui *« **pined up** »* dans son lit. C'est lui en tant qu'on l'a certainement contenu, maintenu dans des positions qui ne sont pas sans rapport, à ce que nous pouvons présumer, avec quelque répression de la masturbation, en tout cas avec quelque expérience qui a été pour lui liée à ses premiers abords d'émotions érogènes, et que tout laisse penser avoir été traumatiques.

C'est dans ce sens qu'Ella Sharpe l'interprète. Tout ce que le sujet produit, c'est quelque chose qui a dû jouer un rôle, dit-elle, avec quelque scène primitive, avec l'accouplement des parents. Cet accouplement, sans aucun doute il l'a interrompu, soit par ses cris, soit par quelque trouble intestinal. C'est là qu'elle retrouve même la preuve que cette **« petite colique »** qui remplace la toux au moment de frapper est une confirmation de son interprétation. Ce n'est pas sûr ! Le sujet, qu'il soit petit ou pour autant que quelque chose se produit en écho comme symptôme transitoire au cours de l'analyse, lâche ce qu'il a à l'intérieur du corps. C'est cela **« une petite colique »,** ce n'est pas pour autant trancher la question de la fonction de cette incontinence. Cette incontinence, vous le savez, se reproduira au niveau urétral, sans aucun doute avec une fonction différente. Et j'ai déjà dit combien était important à noter le caractère en écho de la présence des parents en train de consommer l'acte sexuel, à toute espèce de manifestation d'énurésie.

Ici soyons prudents, il convient de ne pas toujours donner une finalité univoque à ce qui peut en effet avoir certains effets, être ensuite utilisé secondairement, par le sujet, comme constituant en effet une intervention en tiers dans les relations inter-parentales. Mais là le sujet, tout récemment, c'est-à-dire à une époque assez rapprochée de ce rêve de l'analyse, a eu un fantasme tout à fait spécial, et dont à cette occasion M^me^ Ella Sharpe fait grand état pour confirmer la notion de cette relation avec la conjonction parentale : c'est qu'il a craint un jour d'avoir une petite panne de sa fameuse voiture, décidément de plus en plus identifiée à sa propre personne, et de l'avoir en travers de la route où devrait passer le couple royal, ni plus ni moins ! Comme s'il était là pour nous faire écho au jeu d'échecs. Mais, chaque fois que vous trouvez le roi, pensez moins au père qu'au sujet.

Quoi qu'il en soit ce fantasme, cette petite angoisse que le sujet manifeste : pourvu, s'il devait lui aussi se rendre à cette petite réunion d'inauguration où

le couple royal… nous sommes en 1934, la couronne anglaise n'est pas d'une reine et d'un petit consort, il y a bien un roi et une reine qui vont se trouver là bloqués par la voiture du sujet. Ce que nous devons nous contenter purement et simplement, à cette occasion, de dire, c'est : voilà quelque chose qui renouvelle imaginairement, fantasmatiquement, purement et simplement, une attitude agressive du sujet, une attitude de rivalité, comparable, à la rigueur, à celle qu'on peut donner au fait de mouiller son lit. Cela n'est pas sûr. Si cela doit éveiller en nous quelque écho, c'est quand même que le couple royal n'est pas dans n'importe quelle condition : il va se trouver dans sa voiture arrêté, exposé aux regards.

Il semble que ce dont il s'agit en cette occasion, c'est quand même quelque chose qui est beaucoup plus près de cette recherche éperdue du phallus, furet qui n'est nulle part et qu'il s'agit de trouver, et dont on est bien sûr qu'on ne le trouvera jamais ; c'est à savoir que si ce sujet est là dans ce capuchon, dans cette protection construite depuis le temps autour de son moi par la capote de la voiture, c'est aussi la possibilité de se dérober avec une ***« pin of speed »***, une "pointe de vitesse". Le sujet va se trouver dans la même position que celle où nous avons autrefois entendu retentir le rire des Olympiens : c'est le Vulcain qui nous saisit sous des rêts communs, Mars et Venus. Et chacun sait que le rire des dieux assemblés à cette occasion résonne encore dans nos oreilles et dans les vers d'Homère[7].

Où est le phallus ? C'est bien toujours le ressort majeur du comique — et après tout n'oublions pas que ce fantasme est avant tout un fantasme autour d'une notion d'incongruité beaucoup plus que d'autre chose. Il se raccorde de la façon la plus étroite à cette même situation fondamentale qui est celle qui va donner l'unité de ce rêve et de tout ce qui est autour, à savoir celle d'une aphanisis non pas dans le sens de "disparition du désir", mais dans le sens propre que le mot mérite si nous en faisons le substantif d'*aphanisos,* qui n'est pas tellement "disparaître", que "faire disparaître".

Tout récemment un homme de talent, Raymond Queneau, a mis en épigraphe à un très joli livre, *Zazie dans le métro* : ο πλασας ηφανισεν, "celui qui a fait cela a soigneusement dissimulé ses ressorts".

C'est bien de cela qu'il s'agit en fin de compte. L'aphanisis dont il s'agit ici, c'est l'escamotage de l'objet en question, à savoir le phallus. C'est pour autant que le phallus n'est pas mis dans le jeu, que le phallus est réservé, qu'il est préservé, que le sujet ne peut pas accéder au monde de l'Autre. Et vous

le verrez, il n'y a rien de plus névrosant, non pas que la peur de perdre le phallus ou la peur de la castration — c'est là le ressort tout à fait fondamental — mais que de ne pas vouloir que l'Autre soit châtré.

1 - *« I was having a sexual play with a woman in front of an other woman ».*

2 - *« I thought that* ***I would*** *masturbate he ».*

3 - LACAN J., *Les Écrits techniques de Freud, op. cit.* ID., *Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je,* in *Écrits,* 1966, Seuil.

4 - SAINT AUGUSTIN, *Œuvres, Dieu et son œuvre, Les Confessions,* Livres I à VII, 13, 2e série. Paris 1992, *Études augustiniennes*. I, VII, II, 9, 5. p. 292.

5 - *« […] A phantasy I had of being in a room where I ought not to be, and thinking someone might think I was there, and then I thought to prevent anyone from coming in and finding me there I would bark like a dog. That would disguise my presence. The "someone" would then say, "Oh, it's only a dog in there" ».*

6 - KLEIN M., « Le retentissement des premières situations anxiogènes sur le développement sexuel de la fille », in *La Psychanalyse des enfants,* Paris, 1959, PUF, pp. 209-250.

7 - HOMÈRE, *Illiade-Odyssée.* Paris, 1955, La Pléiade, Gallimard, VIII, 266-305, p. 657.

# Leçon XIII

*4 mars 1959*

Je crois que nous avons poussé assez loin l'analyse structurale du rêve modèle qui se trouve dans le livre d'Ella Sharpe pour que vousvoyiez au moins à quel point ce travail nous importait, sur la route de ce que nous essayons de faire, à savoir ce que nous devons considérer comme le désir et son interprétation.

Bien que certains aient dit n'avoir pas trouvé la référence à Lewis Caroll que j'avais donnée la dernière fois, je suis surpris que vous n'ayiez pas retenu la double règle de trois, puisque c'est là-dessus que j'ai terminé à propos de deux étapes de la relation du sujet à l'objet plus ou moins fétiche, la chose qui s'exprimait finalement comme le :

$$\frac{i(a)}{\$} \qquad \lozenge \qquad \frac{a}{\mathrm{I}}$$

**I**, l'identification idéale que j'ai laissée ouverte, non sans intention, pour la première des deux équations, pour celle des lanières des sandales de la sœur, celle où à la place du **I** nous avons un X.

Je ne pense pas qu'aucun d'entre vous ne se soit pas aperçu que cet X, comme de bien entendu, est quelque chose qui était le phallus. Mais l'important c'est la place où était ce phallus. Précisément à la place de **I**, de l'identification primitive, de l'identification à la mère, précisément à cette place où le phallus, le sujet ne veut pas le dénier à la mère. Le sujet, comme l'enseigne la doctrine depuis toujours, veut maintenir le phallus de la mère, le sujet refuse la castration de l'Autre.

Le sujet, comme je vous le disais, ne veut pas perdre sa dame, puisque c'est du jeu d'échecs qu'il s'agissait ; il ne veut pas, dans l'occasion, mettre Ella Sharpe dans une autre position que la position de phallus idéalisé qui est celle dont il l'avertit par une « petite toux » avant d'entrer dans la pièce, d'avoir à faire disparaître les [amants] de façon qu'il n'ait point, d'aucune façon, à les mettre en jeu.

Nous aurons peut-être l'occasion cette année de revenir à Lewis Caroll ; vous verrez qu'il ne s'agit pas, littéralement, d'autre chose dans les deux grands Alice : *Alice in Wonderland* et *Through the Looking-glass*[1]. C'est presque un poème des avatars phalliques, que ces deux Alice. Vous pouvez d'ores et déjà vous mettre à les bouquiner un petit peu, de façon à vous préparer à certaines choses que je pourrais être amené à en dire.

Une chose a pu vous frapper dans ce que je vous ai dit, qui concerne la position de ce sujet par rapport au phallus, qui est ce que je vous ai souligné : l'opposition entre l'être et l'avoir. Quand je vous ai dit que c'était parce que pour lui, c'était la question de l'être qui se posait, qu'il eût fallu "l'être sans l'avoir" (ce qui est par quoi j'ai défini la position féminine), il ne se peut pas qu'à propos de cet être et ne pas l'être, le phallus, ne se soit pas élevé en vous l'écho, qui véritablement s'impose même à propos de toute cette observation, du « *To be or not to be* », toujours si énigmatique, devenu presque un canular, qui nous donne le style de la position d'Hamlet et qui, si nous nous engagions dans cette ouverture, ne ferait que nous ramener à l'un des thèmes les plus primitifs de la pensée de Freud, de ce quelque chose où s'organise la position du désir, où s'avère le fait que c'est dès la première édition de la *Traumdeutung* que le thème d'Hamlet a été promu par Freud à un rang équivalent à celui du thème œdipien qui apparaissait alors pour la première fois dans la *Traumdeutung.* Bien sûr nous savons que Freud y pensait depuis un bout de temps mais c'est par des lettres qui n'étaient pas destinées à être publiées. La première apparition du "complexe d'Œdipe", c'est dans la *Traumdeutung* en 1900.

La [remarque sur] *Hamlet* à ce moment-là est publiée aussi en 1900 dans la forme où Freud l'a laissée par la suite, mais en note, et c'est en 1910-1914 que cela passe dans le corps du texte. Je crois que le thème d'*Hamlet* peut nous servir à renforcer cette sorte d'élaboration de ce complexe de castration. Comment le complexe s'articule-t-il dans le concret, dans le cheminement de l'analyse ? Le thème d'*Hamlet,* après Freud, a été repris maintes fois,

je ne ferai probablement pas le tour de tous les auteurs qui l'ont repris. Vous savez que le premier est Jones. Ella Sharpe a également avancé sur *Hamlet* un certain nombre de choses qui ne sont pas sans intérêt, la pensée de Shakespeare et la pratique de Shakespeare étant tout à fait au centre de la formation de cette analyste. Nous aurons peut-être l'occasion d'y venir. Il s'agit aujourd'hui de commencer à défricher ce terrain, à nous demander ce que Freud lui-même a voulu dire en introduisant *Hamlet,* et ce que démontre ce qui a pu s'en dire ultérieurement dans les œuvres d'autres auteurs.

Voici le texte de Freud qui vaut la peine d'être lu au début de cette recherche, je le donne dans la traduction française[2]. Après avoir parlé du complexe d'Œdipe pour la première fois, et il n'est pas vain de remarquer ici que ce complexe d'Œdipe, il l'introduit dans la *Science des rêves* à propos des « rêves de mort des personnes qui nous sont chères », c'est-à-dire à propos précisément de ce qui nous a servi cette année de départ et de premier guide dans la mise en valeur de quelque chose qui s'est présenté d'abord tout naturellement dans ce rêve que j'ai choisi pour être un des plus simples se rapportant à un mort — ce rêve qui nous a servi à montrer comment s'instituait sur deux lignes d'intersubjectivité superposées, doublées l'une par rapport à l'autre, le fameux « il ne sait pas » que nous avons placé sur une ligne, la ligne de la position du sujet (le sujet paternel dans l'occasion étant ce qui est évoqué par le sujet rêveur), c'est-à-dire le quelque part où se situe, sous une forme en quelque sorte incarnée par le père lui-même et à la place du père, sous la forme d'« il ne le sait pas », précisément le fait que le père est inconscient et incarne ici l'image, l'inconscient même du sujet, et de quoi ? de son propre vœu, du vœu de mort contre son père.

Bien entendu il en connaît un autre, une sorte de vœu bienveillant, d'appel à une mort consolatrice. Mais justement cette inconscience, qui est celle du sujet concernant son vœu de mort œdipien, est en quelque sorte incarnée, dans l'image du rêve, sous cette forme que le père ne doit même pas savoir que le fils a fait contre lui ce vœu bienveillant de mort. « Il ne sait pas », dit le rêve absurdement, « qu'il était mort ». C'est là que s'arrête le texte du rêve. Et ce qui est refoulé pour le sujet, qui n'est pas ignoré du père fantasmatique, c'est le « selon son vœu » dont Freud nous dit qu'il est le signifiant que nous devons considérer comme refoulé.

« Une autre de nos grandes œuvres tragiques, nous dit Freud, *Hamlet* de Shakespeare, a les mêmes racines qu'*Œdipe-Roi*. La mise en œuvre toute

différente montre, d'une manière identique, quelles différences il y a dans la vie intellectuelle *[Seelenleben]* de ces deux époques, et quel progrès le refoulement a fait dans la vie sentimentale (sentimental, *Gemütsleben,* est approximatif) […]. Dans Œdipe, les désirs de l'enfant apparaissent et sont réalisés comme dans le rêve… »

Freud a en effet beaucoup insisté sur le fait que les rêves œdipiens sont là en quelque sorte comme le rejeton, [de] la source fondamentale de ces désirs inconscients qui réapparaissent toujours, et l'*Œdipe* (je parle de l'*Œdipe* de Sophocle ou de la tragédie grecque) comme l'affabulation, l'élaboration de ce qui surgit toujours de ces désirs inconscients. C'est ainsi que textuellement les choses sont articulées dans la *Science des rêves.*

« […] dans *Hamlet,* ces mêmes désirs de l'enfant sont refoulés, et nous n'apprenons leur existence, tout comme dans les névroses, que par leur action d'inhibition, *Hemmungswirkungen*[3]. Fait singulier, tandis que ce drame a toujours exercé une action considérable, on n'a jamais pu se mettre d'accord sur le caractère de son héros. La pièce est fondée sur les hésitations d'Hamlet à accomplir la vengeance dont il est chargé; le texte ne dit pas quelles sont les raisons et les motifs de ces hésitations; les nombreux essais d'explication n'ont pu les découvrir. Selon Gœthe, et c'est maintenant encore la conception dominante, Hamlet représenterait l'homme dont l'activité est dominée par un développement excessif de la pensée, *Gedankentätigkeit,* dont la force d'action est paralysée, *"Von des Gedankens Blässe angekränkelt",* "Il se ressent de la pâleur de la pensée". Selon d'autres, le poète aurait voulu représenter un caractère maladif, irrésolu et neurasthénique. Mais nous voyons dans la pièce qu'Hamlet n'est pas incapable d'agir. Il agit par deux fois:

– d'abord dans un mouvement de passion violente, quand il tue l'homme qui écoute derrière la tapisserie[4] ». Vous savez qu'il s'agit de Polonius, et que c'est au moment où Hamlet a avec sa mère un entretien qui est loin d'être crucial puisque rien dans cette pièce ne l'est jamais, sauf sa terminaison mortelle où en quelques instants s'accumule, sous forme de cadavres, tout ce qui, des nœuds de l'action, était jusqu'alors retardé.

– « ensuite d'une manière réfléchie et astucieuse, quand, avec l'indifférence totale d'un prince de la Renaissance, il livre les deux courtisans (il s'agit de Rosencrantz et de Guildenstern qui représentent des sortes de faux-frères) à la mort qu'on lui avait destinée. Qu'est-ce qui l'empêche donc d'ac-

complir la tâche que lui a donnée le fantôme de son père ? (Vous savez que la pièce s'ouvre sur la terrasse d'Elseneur par l'apparition de ce fantôme à deux gardes qui en avertiront, bientôt après, Hamlet). Il faut bien convenir que c'est la nature de cette tâche. Hamlet peut agir, mais il ne saurait se venger d'un homme qui a écarté son père et pris la place de celui-ci auprès de sa mère […]. En réalité, c'est l'horreur qui devrait le pousser à la vengeance, qui est remplacée par des remords, des scrupules de conscience […]. Je viens de traduire en termes conscients ce qui demeure inconscient dans l'âme du héros[5]… »

Ce premier apport de Freud se présente avec un caractère d'une justesse d'équilibre qui, si je puis dire, nous conserve la voie droite pour situer, pour maintenir Hamlet à la place où il l'a mis. Ici cela est tout à fait clair. Mais c'est aussi par rapport à ce premier jet de la perception de Freud que devra se situer par la suite tout ce qui s'imposera comme excursions autour de cela, et comme broderies et, vous verrez, quelquefois assez distantes.

Les auteurs, au gré justement de l'avancement de l'exploration analytique, centrent l'intérêt sur des points qui d'ailleurs, dans *Hamlet,* se retrouvent quelquefois valablement, mais au détriment de cette sorte de rigueur avec laquelle Freud, dès le départ, le situe. Et je dirais qu'en même temps (et c'est ceci qui est le caractère en somme le moins exploité, le moins interrogé) tout est là, quelque chose qui se trouve situé sur le plan des « scrupules de conscience », [est] quelque chose qui de toute façon ne peut être considéré que comme une élaboration.

Si on nous le présente comme étant ce qui se passe, la façon dont on peut exprimer sur le plan conscient ce qui demeure inconscient dans l'âme du héros, il semble que c'est à juste titre que nous pourrons tout de même demander comment l'articuler dans l'inconscient. Car il y a une chose certaine, c'est qu'une élaboration symptomatique comme un scrupule de conscience n'est tout de même pas dans l'inconscient — s'il est dans le conscient, si c'est construit de quelque façon par les moyens de la défense, il faudrait tout de même nous demander ce qui répond dans l'inconscient à la structure consciente. C'est donc cela que nous sommes en train d'essayer de faire.

Je termine le peu qui reste du paragraphe de Freud. Il ne lui en faut pas long pour jeter, de toutes façons, ce qui aura été le pont sur l'abîme d'*Hamlet*. À la vérité, c'est tout à fait frappant en effet qu'*Hamlet* soit resté

une totale énigme littéraire jusqu'à Freud. Cela ne veut pas dire qu'il ne l'est pas encore, mais il y a eu ce pont. Cela est vrai pour d'autres œuvres, *Le Misanthrope* est le même genre d'énigme.

« L'aversion pour les actes sexuels […] concorde avec ce symptôme. Ce dégoût devait grandir toujours davantage chez le poète et jusqu'à ce qu'il l'exprimât complètement dans *Timon d'Athènes* ».

Je lis ce passage jusqu'au bout car il est important et ouvre la voie en deux lignes pour ceux qui dans la suite ont essayé d'ordonner autour du problème d'un refoulement personnel l'ensemble de l'œuvre de Shakespeare. C'est effectivement ce qu'a essayé de faire Ella Sharpe ; ce qui a été indiqué dans ce qui a été publié après sa mort sous la forme des *Unfinished Papers,* dont son *Hamlet*[6] qui est paru d'abord dans le *International Journal of Psycho-analysis,* et qui ressemble à une tentative de prendre dans l'ensemble l'évolution de l'œuvre de Shakespeare comme significative de quelque chose — dont je crois qu'en voulant donner un certain schéma, Ella Sharpe a fait certainement quelque chose d'imprudent, en tout cas de critiquable du point de vue méthodique, ce qui n'exclut pas qu'elle ait trouvé effectivement quelque chose de valable.

« Le poète ne peut avoir exprimé dans *Hamlet* que ses propres sentiments. Georg Brandes indique dans son *Shakespeare* (c'est en 1896) que ce drame fut écrit aussitôt après la mort du père de Shakespeare (1601), […] et nous pouvons admettre qu'à ce moment, les impressions d'enfance qui se rapportaient à son père étaient particulièrement vives. On sait d'ailleurs que le fils de Shakespeare, mort de bonne heure, s'appelait Hamnet[7] ».

Je crois que nous pouvons ici terminer avec ce passage qui nous montre à quel point Freud déjà, par de simples indications, laisse loin derrière lui les choses dans lesquelles les auteurs se sont engagés depuis.

Je voudrais ici engager le problème comme nous pouvons le faire à partir des données qui ont été celles que, depuis le début de cette année, je me trouve devant vous avoir produites. Car je crois que ces données nous permettent de rassembler d'une façon plus synthétique, plus saisissante, les différents ressorts de ce qui se passe dans *Hamlet,* de simplifier en quelque sorte cette multiplicité d'instances à laquelle nous nous trouvons, dans la situation présente, souvent confrontés ; je veux dire qui donne je ne sais quel caractère de reduplication aux commentaires analytiques sur quelque observation que ce soit, quand nous [les] voyons reprises simultanément, par exemple dans

le registre de l'opposition de l'inconscient et de la défense, puis ensuite du moi et du ça et, je pense, tout ce qui peut se produire quand on y ajoute encore l'instance du surmoi — sans que jamais soient unifiés ces différents points de vue qui donnent quelquefois à ces travaux je ne sais quel flou, quelle surcharge qui ne semble pas faite pour être quelque chose qui doive être utilisable pour nous dans notre expérience.

Ce que nous essayons ici de saisir, ce sont des guides qui, en nous permettant d'y resituer ces différents organes, ces différentes étapes des appareils mentaux que nous a donnés Freud, nous permettent de les resituer d'une façon qui tienne compte du fait qu'ils ne se superposent sémantiquement que d'une façon partielle. Ce n'est pas en les additionnant les unes aux autres, en en faisant une sorte de réunion et d'ensemble, qu'on peut les faire fonctionner normalement. C'est, si vous voulez, en les reportant sur un canevas que nous essayons de faire plus fondamental, de façon à ce que nous sachions ce que nous faisons de chacun de ces ordres de références quand nous les faisons entrer en jeu.

Commençons d'épeler ce grand drame d'*Hamlet.* Si évocateur qu'ait été le texte de Freud, il faut bien que je rappelle de quoi il s'agit. Il s'agit d'une pièce qui s'ouvre peu après la mort d'un roi qui fut, nous dit son fils Hamlet, un roi très admirable, l'idéal du roi comme du père, et qui est mort mystérieusement. La version qui a été donnée de sa mort est qu'il a été piqué par un serpent dans un verger — le *orchard* qui est ici interprété par les analystes. Puis très vite, quelques mois après sa mort, la mère d'Hamlet a épousé celui qui est son beau-frère, Claudius ; ce Claudius objet de toutes les exécrations du héros central, d'Hamlet, est celui sur qui, en somme, je ferai porter non seulement les motifs de rivalité que peut avoir Hamlet à son égard, Hamlet en somme écarté du trône par cet oncle, mais encore tout ce qu'il entrevoit, tout ce qu'il soupçonne du caractère scandaleux de cette substitution. Bien plus encore, le père qui apparaît comme *ghost,* "fantôme", pour lui dire dans quelles conditions de trahison dramatique s'est opéré ce qui, le fantôme le lui dit, a été bel et bien un attentat. C'est à savoir — c'est là le texte et il n'a pas manqué non plus d'exercer la curiosité des analystes — qu'on a versé dans son oreille durant son sommeil, un poison nommé mystérieusement *hebenon. Hebenon* qui est une sorte de mot formé, forgé, je ne sais s'il se retrouve dans un autre texte. On a essayé de lui donner des équivalents, un mot qui est proche et qui désigne, de la façon dont il est ordinairement

traduit, la jusquiame. Il est bien certain que cet attentat par l'oreille ne saurait de toute façon satisfaire un toxicologue, ce qui donne par ailleurs matière à beaucoup d'interprétations à l'analyste.

Voyons tout de suite quelque chose qui, pour nous, se présente comme saisissant, je veux dire à partir des critères, des articulations que nous avons mises en valeur. Servons-nous de ces clefs, si particulières qu'elles puissent vous apparaître dans leur surgissement. Cela a été fait à ce propos très particulier, très déterminé, mais cela n'exclut pas, et c'est là l'une des phases les plus claires de l'expérience analytique, que ce particulier est ce qui a la valeur la plus universelle.

Il est tout à fait clair que ce que nous avons mis en évidence en écrivant le « il ne savait pas qu'il était mort » est quelque chose assurément de tout à fait fondamental. Dans le rapport à l'Autre, A en tant que tel, l'ignorance où est tenu cet Autre d'une situation quelconque est quelque chose d'absolument originel. Vous le savez bien puisqu'on vous apprend même que c'est l'une des révolutions de l'âme enfantine, que le moment où l'enfant — après avoir cru que toutes ses pensées ("toutes ses pensées", c'est quelque chose qui doit toujours nous inciter à une grande réserve, je veux dire que les pensées, c'est nous qui les appelons ainsi ; pour ce qui est vécu par le sujet, les pensées, c'est "tout ce qui est"), "tout ce qui est" est connu de ses parents, ses moindres mouvements intérieurs sont connus — s'aperçoit que l'Autre peut ne pas savoir. Il est indispensable de tenir compte de cette corrélation du "ne pas savoir" chez l'Autre, avec justement la constitution de l'inconscient : l'un est en quelque sorte l'envers de l'autre et, peut-être, c'est son fondement. Car en effet cette formulation ne suffit pas à les constituer.

Mais enfin, il y a quelque chose, qui est tout à fait clair et qui nous sert de guide dans le drame d'*Hamlet,* nous allons essayer de donner corps à cette notion historique, tout de même un petit peu superficielle dans l'atmosphère, dans le style du temps, qu'il s'agit de je ne sais quelle fabulation moderne (par rapport à la stature des anciens, ce seraient de pauvres dégénérés). Nous sommes dans le style du XIX^e^ siècle, ce n'est pas pour rien que Georg Brandes est cité là, et nous ne saurons jamais si Freud à cette époque, encore que ce soit probable, connaissait Nietzsche. Mais cela, cette référence aux modernes, peut ne pas nous suffire. Pourquoi les modernes seraient-ils plus névrosés que les anciens ? C'est en tout cas une pétition de principe. Ce que nous essayons de voir, c'est quelque chose qui aille plus loin que cette

pétition de principe ou cette explication par l'explication : "cela va mal, parce que cela va mal" !

Ce que nous avons devant nous, c'est une œuvre dont nous allons essayer de commencer à séparer les fibres, les premières fibres. Première fibre, le père ici sait très bien qu'il est mort, mort selon le vœu de celui qui voulait prendre sa place, à savoir Claudius qui est son frère. Le crime est caché assurément pour le centre de la scène, pour le monde de la scène. C'est là un point qui est tout à fait essentiel, sans lequel bien entendu le drame d'*Hamlet* n'aurait même pas lieu de se situer et d'exister. Et c'est ceci qui dans cet article de Jones, lui accessible, *The death of Hamlet's father*[8], est mis en relief, à savoir la différence essentielle que Shakespeare a introduite par rapport à la saga primitive où le massacre de celui qui, dans la saga, porte un nom différent mais qui est le roi, a lieu devant tous au nom d'un prétexte qui regarde en effet ses relations à son épouse. Ce roi est massacré aussi par son frère, mais tout le monde le sait. Là, dans Hamlet, la chose est cachée mais, c'est le point important, le père, lui, la connaît, et c'est lui qui vient nous le dire : *« There needs no ghost, my lord to tell us this »*. Freud le cite à plusieurs reprises parce que cela fait proverbe, « Il n'y a pas besoin de fantôme mon bon seigneur, il n'y a pas besoin de fantôme pour nous dire cela[9] », et en effet s'il s'agit du thème œdipien, nous en savons, nous, déjà long. Mais il est clair que dans la construction du thème d'*Hamlet,* nous n'en sommes pas encore à le savoir. Et il y a quelque chose de significatif dans le fait que dans la construction de la fable, ce soit le père qui vienne le dire, que le père, lui, le sache.

Je crois que c'est là quelque chose de tout à fait essentiel. Et c'est une première différence, dans la fibre, avec la situation, la construction, la fabulation fondamentale, première, du drame d'Œdipe ; car Œdipe, lui, ne sait pas. Quand il sait tout, le drame se déchaîne qui va jusqu'à son auto-châtiment, c'est-à-dire la liquidation par lui-même d'une situation. Mais le crime œdipien est commis par Œdipe dans l'inconscience. Ici le crime œdipien est su, et il est su de qui ? de l'autre, de celui qui en est la victime et qui vient surgir pour le porter à la connaissance du sujet.

En somme, vous voyez dans quel chemin nous avançons, dans une méthode si je puis dire de comparaison, de corrélation entre ces différentes fibres de la structure, qui est une méthode classique, celle qui consiste dans un tout articulé — et nulle part il n'y a plus d'articulation que dans ce qui est du domaine du signifiant. La notion même d'articulation, je le souligne sans cesse, lui est en

somme consubstantielle. Après tout, on ne parle d'articulation dans le monde que parce que le signifiant donne à ce terme un sens. Autrement il n'y a rien que continu ou discontinu, mais non point articulation.

Nous essayons de voir, de saisir par une sorte de comparaison des fibres homologues dans l'une et l'autre phases, de l'*Œdipe* et de l'*Hamlet* en tant que Freud les a rapprochés, ce qui va nous permettre de concevoir la cohérence des choses. À savoir comment, dans quelle mesure, pourquoi, il est concevable que, dans la mesure même où une des touches du clavier se trouve sous un signe opposé à celui où elle est dans l'autre des deux drames, il se produit une modification strictement corrélative. Et cette corrélation est là ce qui doit nous mettre au joint de la sorte de causalité dont il s'agit dans ces drames. C'est partir de l'idée même que ce sont ces modifications corrélatives qui sont pour nous les plus instructives, qui nous permet de rassembler les ressorts du signifiant d'une manière qui soit pour nous plus ou moins utilisable. Il doit y avoir un rapport saisissable et finalement notable d'une façon quasi algébrique entre ces premières modifications du signe et ce qui se passe.

Si vous voulez, sur cette ligne du haut, du qu'« il ne le savait pas », là c'est "il savait qu'il était mort". Il était mort selon le vœu meurtrier qui l'a poussé dans la tombe, celui de son frère. Nous allons voir quelles sont les relations avec le héros du drame.

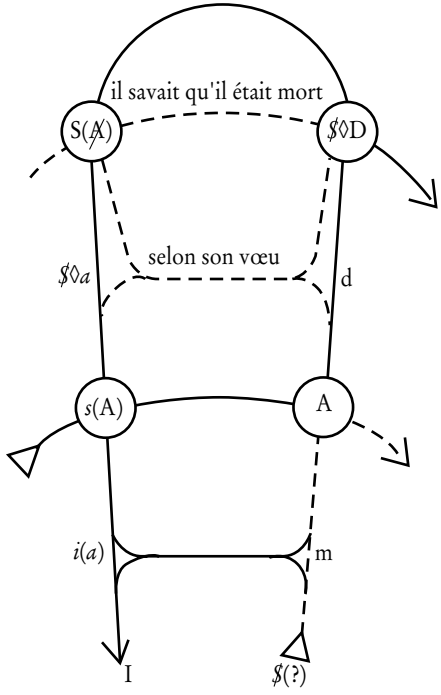


Mais avant de nous lancer d'une façon toujours un peu précipitée dans la ligne de superposition des identifications qui est dans la tradition : il y a des concepts, et les plus commodes sont les moins élaborés, et Dieu sait ce qu'on ne fait pas avec des identifications ! Et Claudius en fin de compte, ce qu'il a fait, c'est une forme d'Hamlet, c'est le désir d'Hamlet ! Cela est vite dit puisque pour situer la position d'Hamlet vis à vis de ce désir,

nous nous trouvons dans cette position de devoir faire intervenir ici tout d'un coup le scrupule de conscience. C'est à savoir quelque chose qui introduit dans les rapports d'Hamlet à ce Claudius une position double, profondément ambivalente, qui est celle par rapport à un rival, mais dont on sent bien que cette rivalité est singulière, au second degré : celui qui, en réalité, est celui qui a fait ce que lui n'aurait pas osé faire. Et dans ces conditions, il se trouve environné de je ne sais quelle mystérieuse protection qu'il s'agit de définir.

Au nom de scrupules de conscience, dit-on ? Par rapport à ce qui s'impose à Hamlet, et ce qui s'impose d'autant plus qu'à partir de la rencontre primitive avec le *ghost,* c'est-à-dire littéralement le commandement de le venger, le fantôme, Hamlet pour agir contre le meurtrier de son père est armé de tous les sentiments : il a été dépossédé, sentiment d'usurpation, sentiment de rivalité, sentiment de vengeance, et bien plus encore l'ordre exprès de son père par-dessus tout admiré. Sûrement, d'Hamlet tout est d'accord pour qu'il agisse, et il n'agit pas !

C'est évidemment ici que commence le problème et que la voie de progression doit s'armer de la plus grande simplicité. Je veux dire que toujours ce qui nous perd, ce qui nous égare, c'est de substituer, au franchissement de la question, des clefs toutes faites. Freud nous le dit, il s'agit là de la représentation consciente de quelque chose qui doit s'articuler dans l'inconscient. Ce que nous essayons d'articuler, de situer quelque part et comme tel dans l'inconscient, c'est ce que veut dire un désir. En tout cas, disons avec Freud qu'il y a quelque chose qui ne va pas à partir du moment où les choses sont engagées d'une telle sorte. Il y a quelque chose qui ne va pas dans le désir d'Hamlet.

C'est ici que nous allons choisir le chemin. Cela n'est pas facile car nous n'en sommes pas beaucoup plus loin que le point où on a toujours été. Ici, il faut prendre Hamlet, sa conduite dans la tragédie dans son ensemble. Et puisque nous avons parlé du désir d'Hamlet, il faut s'apercevoir de ce qui n'a pas échappé aux analystes, naturellement, mais qui n'est peut-être pas du même registre, du même ordre. Il s'agit de situer ce qu'il en est d'Hamlet comme d'un […] qui pour nous est l'axe, l'âme, le centre, la pierre de touche du désir. Ce n'est pas exactement cela, à savoir les rapports d'Hamlet à ce qui peut être l'objet conscient de son désir. Là-dessus rien ne nous est, par l'auteur, refusé.

Nous avons dans la pièce comme le baromètre de la position d'Hamlet par rapport au désir, nous l'avons de la façon la plus évidente et la plus claire sous la forme du personnage d'Ophélie. Ophélie est très évidemment une des créations les plus fascinantes qui ait été proposée à l'imagination humaine. Quelque chose que nous pouvons appeler le drame de l'objet féminin, le drame du désir du monde qui apparaît à l'orée d'une civilisation sous la forme d'Hélène, c'est remarquable de le voir dans un point, qui est peut-être aussi un point sommet, incarné dans le drame et le malheur d'Ophélie. Vous savez qu'il a été repris sous maintes formes par la création esthétique, artistique, soit par les poètes, soit par les peintres, tout au moins à l'époque préraphaélite, jusqu'à nous donner des tableaux fignolés où les termes mêmes de la description que donne Shakespeare de cette Ophélie flottant dans sa robe au fil de l'eau où elle s'est laissée, dans sa folie, glisser — car le suicide d'Ophélie est ambigu.

Ce qui se passe dans la pièce c'est, que tout de suite, corrélativement en somme au drame (c'est Freud qui nous l'indique) nous voyons cette horreur de la féminité comme telle. Les termes en sont articulés au sens le plus propre du terme ; c'est-à-dire, ce qu'il découvre, ce qu'il met en valeur, ce qu'il fait jouer devant les yeux mêmes d'Ophélie comme étant toutes les possibilités de dégradation, de variation, de corruption, qui sont liées à l'évolution de la vie même de la femme pour autant qu'elle se laisse entraîner à tous les actes qui peu à peu font d'elle une mère. C'est au nom de ceci qu'Hamlet repousse Ophélie de la façon qui apparaît dans la pièce la plus sarcastique et la plus cruelle.

Nous avons ici une première corrélation de quelque chose qui marque bien l'évolution et les…, une évolution et une corrélation comme essentielles de quelque chose qui porte le cas d'Hamlet sur sa position à l'endroit du désir. Remarquez que nous nous trouvons là tout de suite confrontés, au passage, avec le psychanalyste sauvage, Polonius, le père d'Ophélie qui, lui, a tout de suite mis le doigt dessus : la mélancolie d'Hamlet ? C'est parce qu'il a écrit des lettres d'amour à sa fille et que lui, Polonius, ne manquant pas d'accomplir son devoir de père, a fait répondre par sa fille, vertement. Autrement dit, notre Hamlet est malade d'amour ! Ce personnage caricatural est là pour nous représenter l'accompagnement ironique de ce qui s'offre toujours de pente facile à l'interprétation externe des événements.

Les choses se structurent un tout petit peu autrement, comme personne

n'en doute. Il s'agit bien entendu de quelque chose qui concerne les rapports d'Hamlet avec quoi ? Avec son acte essentiellement. Bien sûr, le changement profond de sa position sexuelle est tout à fait capital, mais il est à articuler, à organiser un tant soit peu autrement. Il s'agit d'un acte à faire, et il en dépend dans sa position d'ensemble. Et très précisément de ce quelque chose qui se manifeste tout au long de cette pièce, qui en fait la pièce de cette position fondamentale par rapport à l'acte, qui en anglais a un mot d'usage beaucoup plus courant qu'en français (c'est ce qu'on appelle, en français, ajournement, retardement) et qui s'exprime en anglais par *procrastinate,* "renvoyer au lendemain".

C'est en effet de cela qu'il s'agit. Notre Hamlet, tout au long de la pièce, procrastine. Il s'agit de savoir ce que vont vouloir dire les divers renvois qu'il va faire de l'acte chaque fois qu'il va en avoir l'occasion, et ce qui va être déterminant à la fin, dans le fait que cet acte à commettre, il va le franchir. Je crois qu'ici en tout cas, il y a quelque chose à mettre en relief, c'est justement la question qui se pose à propos de ce que signifie l'acte qui se propose à lui.

L'acte qui se propose à lui n'a rien à faire en fin de compte — et c'est là ce qui est suffisamment indiqué dans ce que je vous ai fait remarquer — avec l'acte œdipien en révolte contre le père, le conflit avec le père, au sens où il est, dans le psychisme, créateur. Ce n'est pas l'acte d'Œdipe, pour autant que l'acte d'Œdipe soutient la vie d'Œdipe et qu'il en fait ce héros qu'il est avant sa chute, tant qu'il ne sait rien, qui fait l'Œdipe conclure sur le dramatique. Lui, Hamlet, sait qu'il est coupable d'être, il est insupportable d'être. Avant tout commencement du drame d'Hamlet, Hamlet connaît le crime d'exister, et c'est à partir de ce commencement qu'il lui faut choisir, et pour lui le problème d'exister à partir de ce commencement se pose dans des termes qui sont les siens : à savoir le *To be, or not to be* qui est quelque chose qui l'engage irrémédiablement dans l'être comme il l'articule fort bien.

C'est justement parce que pour lui le drame œdipien est ouvert au commencement et non pas à la fin, que le choix se propose entre "être" et "ne pas être". Et c'est justement parce qu'il y a cet "ou bien, ou bien" qu'il s'avère qu'il est pris de toutes façons dans la chaîne du signifiant, dans quelque chose qui fait que, de ce choix, il est de toutes façons la victime.

Je donnerai la traduction de Letourneur qui me semble la meilleure : « Être ou ne pas être ! C'est là la question. S'il est plus noble à l'âme de souffrir les traits poignants de l'injuste fortune, ou se révoltant contre cette multitude

de maux…, *Or to take arms against a sea of troubles, And by opposing end them. To die, to sleep — No more*[10]; Mourir, — dormir, — rien de plus, et par ce sommeil, dire : nous mettons un terme aux angoisses du cœur ; et à cette foule de plaies et de douleurs, *and by a sleep to say we end The heart-ache, and the thousand natural shocks That flesh is heir to […]*[11], et ces milliers de choses naturelles dont la chair est l'héritière. (Je pense que ces mots ne sont pas faits pour nous être indifférents). Mourir — dormir — Dormir ? Rêver peut-être ; oui, voilà le grand obstacle. Car de savoir quels songes peuvent survenir dans ce sommeil de la mort, après que nous sommes dépouillés de cette enveloppe mortelle, (*This mortal coil* n'est pas tout à fait "l'enveloppe", c'est cette espèce de torsion de quelque chose d'enroulé qu'il y a autour de nous) c'est de quoi nous forcer à faire une pause. Voilà l'idée qui donne une si longue vie à la calamité ; car qui supporterait les injustices du temps, Les injustices d'oppresseurs, les outrages de l'orgueil méprisé […] L'insolence des gens en place […]. Que le mérite patient doit souffrir de l'homme sans âme, lorsqu'avec un poinçon, il pourrait lui-même se procurer le repos ? […] »

Ce devant quoi se trouve Hamlet dans ce « Être, ou ne pas être », c'est rencontrer la place prise par ce que lui a dit son père. Et ce que son père lui a dit en tant que fantôme, c'est que lui a été surpris par la mort « dans la fleur de ses péchés ». Il s'agit de rencontrer la place prise par le péché de l'autre, le péché non payé. Celui qui sait est par contre, contrairement à Œdipe, quelqu'un qui n'a pas payé ce crime d'exister. Les conséquences, d'ailleurs, à la génération suivante ne sont pas légères. Les deux fils d'Œdipe ne songent qu'à se massacrer entre eux avec toute la vigueur et la conviction désirables, alors que pour Hamlet il en est tout autrement. Hamlet ne peut ni payer à sa place, ni laisser la dette ouverte. En fin de compte, il doit la faire payer, mais dans les conditions où il est placé, le coup passe à travers lui-même. Et c'est — de l'arme même (à la suite d'une sombre trame sur laquelle nous aurons à nous étendre largement) dont Hamlet se trouve blessé — uniquement après que lui, Hamlet, soit touché à mort, qu'il peut toucher le criminel qui est là à sa portée, à savoir Claudius.

C'est cette communauté de décillement — le fait que le père et le fils, l'un et l'autre savent — qui est ici le ressort qui fait toute la difficulté du problème de l'assomption par Hamlet de son acte. Et les voies par lesquelles il pourra le rejoindre, qui rendront possible cet acte en lui-même impossible dans la

mesure même où l'autre sait, ce sont les voies de détour qui lui rendront possible finalement d'accomplir ce qui doit être accompli, ce sont ces voies qui doivent faire l'objet de notre intérêt parce que ce sont elles qui vont nous instruire.

Puisque c'est cela qui est le véritable problème qu'il s'agissait aujourd'hui d'introduire, il faut bien que je vous porte en quelque sorte au terme de la chose, je veux dire ce par quoi finalement, et par quelles voies, Hamlet arrive à accomplir son acte. N'oublions quand même pas que s'il y arrive, si Claudius à la fin tombe frappé, c'est tout de même du boulot bousillé. Cela n'est rien de moins qu'après être passé au travers du corps de quelqu'un qu'il se trouve certainement, vous le verrez, avoir plongé dans l'abîme. À savoir l'ami, le compagnon, Laërte, après que sa mère, par suite d'une méprise, se soit empoisonnée avec la coupe même qui devait lui servir d'attentat, de sécurité, pour le cas où la pointe du fleuret empoisonnée n'aurait pas touché Hamlet, c'est après un certain nombre d'autres victimes, et ce n'est pas avant d'avoir été, lui-même, frappé à mort qu'il peut porter le coup. Il y a pourtant là quelque chose qui, pour nous, doit faire problème.

Si effectivement quelque chose s'accomplit, s'il y a eu *in extremis* cette sorte de rectification du désir qui a rendu l'acte possible, comment a-t-il été accompli ? C'est justement là que porte la clef, ce qui fait que cette pièce géniale n'a jamais été remplacée par une autre mieux faite. Car en somme qu'est-ce que c'est que ces grands thèmes mythiques sur lesquels s'essaient au cours des âges les créations des poètes, si ce n'est une espèce de longue approximation qui fait que le mythe, à le serrer au plus près de ses possibilités, finit par entrer à proprement parler dans la subjectivité et dans la psychologie. Je soutiens, et je soutiendrai sans ambiguïté — et je pense être dans la ligne de Freud en le faisant — que les créations poétiques engendrent plus qu'elles ne reflètent les créations psychologiques.

Ce canevas diffus, en quelque sorte, qui vaguement flotte dans ce rapport primordial de la rivalité du fils et du père, est quelque chose qui ici lui donne tout son relief et qui fait le véritable cœur de la pièce d'*Hamlet.* C'est dans la mesure où quelque chose vient à équivaloir à ce qui a manqué — à ce qui a manqué en raison même de cette situation originelle, initiale, distincte par rapport à l'Œdipe — c'est-à-dire la castration, en raison même du fait qu'à l'intérieur de la pièce les choses se présentent comme une espèce de lent cheminement en zig-zag, ce lent accouchement et par des voies détournées de la

castration nécessaire, dans cette mesure même et dans cette mesure où ceci est réalisé au dernier terme, qu'Hamlet fait jaillir l'action terminale où il succombe et où les choses étant poussées à ne pouvoir [éviter que] d'autres, les Fortinbras, toujours prêts à recueillir l'héritage, viendront à lui succéder.

1 - CAROLL L., *Alice in wonderland, op. cit.* ID., *Through the Looking-glass* (1872), trad. H. Parisot, Paris, 1971, bil. Aubier-Flammarion.

2 - FREUD S., *L'Interprétation des rêves* (1900), *op. cit*., p. 230. G.W. t. II-III, p. 271.

3 - *Hemmungswirkung(en)* = effet(s) d'inhibition.

4 - *Ibid.,* p. 231. (G. W. p. 272.)

5 - *Ibid.,* p. 231. (G.W. p. 272.)

6 - SHARPE Ella, « L'impatience d'Hamlet » (1929), trad. fr. in *Hamlet et Œdipe* d'Ernest JONES, Paris, 1967. Gallimard.

7 - FREUD S., *ibid.*, p. 231. (G.W., p. 272.)

8 - JONES E., "The death of Hamlet's father", I.J.P., vol. XXIX, trad. fr. in *Hamlet et Œdipe, op. cit.*

9 - *Horatio :* « Il n'est pas besoin, seigneur, qu'un mort revienne du tombeau pour nous apprendre cette vérité ». (I, 5, 124.) (La traduction citée dans les notes est celle de Letourneur).

10 - *Hamlet :* « [...] Ou, se révoltant contre cette multitude de maux, de s'opposer au torrent et de les finir ? » (III, 1, 60.)

11 - *Hamlet :* « [...] Et par ce sommeil dire : nous mettons un terme aux angoisses du cœur ; et à cette foule de plaies et de douleurs, l'héritage naturel de cette masse de chair… ce pont où tout est consommé devrait être désiré avec ferveur ». (III, 1, 62.)

# Leçon XIV

*11 mars 1959*

Nous voici donc depuis la dernière fois dans Hamlet. Hamlet ne vient pas là par hasard, encore que je vous aie dit qu'il était introduit à cette place par la formule du "Être ou ne pas être" qui s'était imposée à moi à propos du rêve d'Ella Sharpe.

J'ai été amené à relire une part de ce qui a été écrit d'*Hamlet* sur le plan analytique, et aussi de ce qui en a été écrit avant. Les auteurs, du moins les meilleurs, ne sont pas, bien entendu, sans faire état de ce qui en a été écrit bien avant, et je dois dire que nous sommes amenés fort loin, quitte de temps en temps à me perdre un petit peu, non sans plaisir. Le problème est de rassembler ce dont il s'agit pour ce qui est de notre but précis, notre but précis étant de donner, ou de redonner son sens à la fonction du désir dans l'analyse et l'interprétation analytique. Il est clair que pour cela nous ne devons pas avoir une trop grande peine car, j'espère vous le faire sentir et je vous donne ici tout de suite mon propos, je crois que ce qui distingue *La Tragédie d'Hamlet, prince de Danemark,* c'est essentiellement d'être la tragédie du désir.

*Hamlet* qui, sans qu'on en soit absolument sûr, mais enfin, selon les recoupements vraiment les plus rigoureux, devrait avoir été joué à Londres pour la première fois pendant la saison d'hiver 1601. *Hamlet* dont la première édition in-quarto (cette fameuse édition qui a été quasiment ce que l'on appelle une édition pirate à l'époque, à savoir qu'elle n'était point faite sous le contrôle de l'auteur mais empruntée à ce que l'on appelait les *prompt-books*, les livrets à usage du souffleur, cette édition, c'est amusant quand même de

savoir ces petits traits d'histoire littéraire) est resté inconnue jusqu'en 1823, lorsqu'on a mis la main sur un de ces exemplaires sordides, ce qui tient à ce qu'ils ont été beaucoup manipulés, emportés probablement aux représentations. Et l'édition in-folio, la grande édition de Shakespeare, n'a commencé à paraître qu'après sa mort en 1623, précédant la grande édition où l'on trouve la division en actes. Ce qui explique que la division en actes soit beaucoup moins décisive et claire dans Shakespeare qu'ailleurs. En fait, on ne croit pas que Shakespeare ait songé à diviser ses pièces en cinq actes. Cela a son importance parce que nous allons voir comment se répartit cette pièce.

L'hiver 1601, c'est deux ans avant la mort de la reine Elisabeth. Et en effet on peut considérer approximativement qu'*Hamlet,* qui a une importance capitale dans la vie de Shakespeare, redouble si l'on peut dire, le drame de cette jointure entre deux époques, deux versants de la vie du poète, car le ton change complètement lorsqu'apparaît sur le trône Jacques 1er; et déjà quelque chose s'annonce, comme dit un auteur, qui brise ce charme cristallin du règne d'Elisabeth, de la reine vierge, celle qui réussira ces longues années de paix miraculeuses au sortir de ce qui constituait dans l'histoire d'Angleterre, comme dans beaucoup de pays, une période de chaos dans laquelle elle devait promptement rentrer, avec tout le drame de la révolution puritaine.

Bref, 1601 annonce déjà cette mort de la reine qu'on ne pouvait assurément pas prévoir, par l'exécution de son amant, le comte d'Essex, qui se place la même année que la pièce d'*Hamlet.* Ces repères ne sont pas absolument vains à évoquer, d'autant plus que nous ne sommes pas les seuls à avoir essayé de restituer *Hamlet* dans son contexte. Ce que je vous dis là, je ne l'ai vu dans aucun auteur analytique, souligné; ce sont pourtant des espèces de faits premiers qui ont bien leur importance.

À la vérité, ce qui a été écrit chez les auteurs analytiques ne peut pas être dit avoir été éclaircissant, et ce n'est pas d'aujourd'hui que je ferai la critique de ce vers quoi a versé une espèce d'interprétation analytique, à la ligne, d'*Hamlet.* Je veux dire ("j'essaye de retrouver tel ou tel élément", sans à vrai dire qu'on puisse en dire autre chose) que s'éloigne de plus en plus, à mesure que les auteurs insistent, la compréhension de l'ensemble, la cohérence du texte.

Je dois dire aussi de notre Ella Sharpe, dont je fais grand cas, que là-dessus, dans son *paper,* il est vrai, *unfinished* [1] que l'on a trouvé après sa mort,

elle m'a grandement déçu. J'en ferai état quand même parce que c'est significatif. C'est tellement dans la ligne que nous sommes amenés à expliquer, eu égard à la tendance qu'on voit prise par la théorie analytique, que cela vaut la peine d'être mis en valeur. Mais nous n'allons pas commencer par là.

Nous allons commencer par l'article de Jones[2] — paru en 1910 dans le *American Journal of Psychology* — qui est une date et un monument, et qu'il est essentiel d'avoir lu. Il n'est pas facile actuellement de se le procurer. Et dans la petite réédition qu'il en a faite, Jones a, je crois, ajouté autre chose, quelques compléments à sa théorie d'*Hamlet.* Dans cet article : *The Œdipus Complex as an explanation of Hamlet's Mystery,* "Le complexe d'Œdipe en tant qu'explication du mystère d'Hamlet", il ajoute comme sous-titre : *A study in Motive,* Une étude de motivation.

En 1910 Jones aborde le problème magistralement indiqué par Freud, comme je vous l'ai montré la dernière fois, dans cette demi-page sur laquelle on peut dire qu'en fin de compte tout est déjà, puisque même les points d'horizon sont marqués, à savoir les rapports de Shakespeare avec le sens du problème qui se pose pour lui : la signification de l'objet féminin. Je crois que c'est là quelque chose de tout à fait central. Et si Freud nous pointe à l'horizon *Timon d'Athènes*, c'est une voie dans laquelle assurément Ella Sharpe a essayé de s'engager ; elle a fait de toute l'œuvre de Shakespeare une sorte de vaste oscillation cyclothymique, y montrant les pièces ascendantes, c'est-à-dire qu'on pourrait croire optimistes, les pièces où l'agression va vers le dehors, et celles où l'agression revient vers le héros ou le poète, celles de la phase descendante. Voilà comment nous pourrions classer les pièces de Shakespeare, voire même à l'occasion les dater.

Je ne crois pas que ce soit là quelque chose d'entièrement valable, et nous allons nous en tenir pour le moment au point où nous en sommes, c'est-à-dire d'abord à *Hamlet* pour essayer — je donnerai peut-être quelques indications sur ce qui suit ou précède, sur *La douzième nuit* et *Troylus and Cressida*, car je crois que c'est presque impossible de ne pas en tenir compte, cela éclaire grandement les problèmes que nous allons d'abord introduire sur le seul texte d'*Hamlet.*

Avec ce grand style de documentation qui caractérise ses écrits — Il y a chez Jones une solidité, une certaine ampleur de style dans la documentation qui distingue hautement ses contributions — Jones fait une sorte de résumé de ce qu'il appelle, à très juste titre, le *mystère d'Hamlet.*

De deux choses l'une, ou vous vous rendez compte de l'ampleur qu'a prise la question, ou vous ne vous en rendez pas compte. Pour ceux qui ne s'en rendent pas compte, je ne vais pas répéter là ce qu'il y a dans l'article de Jones, d'une façon ou d'une autre, informez-vous. Il faut que je dise que la masse des écrits sur *Hamlet* est quelque chose de sans équivalent, l'abondance de la littérature est quelque chose d'incroyable. Mais ce qui est plus incroyable encore, c'est l'extraordinaire diversité des interprétations qui en ont été données. Je veux dire que les interprétations les plus contradictoires se sont succédée, ont déferlé à travers l'histoire, instaurant le problème du problème, à savoir pourquoi tout le monde s'acharne-t-il à y comprendre quelque chose ?

Et elles donnent les résultats les plus extravagants, les plus incohérents, les plus divers. On ne peut pas dire que cela n'aille excessivement loin, nous aurons à y revenir à l'intérieur même de ce que je vais rapidement rappeler des versants de cette explication que résume Jones dans son article. À peu près tout a été dit. Et pour aller à l'extrême, il y a un *Popular Science Monthly*, qui doit être une espèce de publication de vulgarisation plus ou moins médicale, qui a fait quelque chose en 1880 qui s'appelle *The Impediment of adipose,* "Les embêtements de l'adipose". À la fin d'*Hamlet* on nous dit qu'Hamlet est gros et court de souffle, et dans cette revue il y a tout un développement sur l'adipose d'Hamlet ! Il y a un certain Vining[3] qui, en 1881, a découvert qu'Hamlet était une femme déguisée en homme, dont le but à travers toute la pièce était la séduction d'Horatio, et que c'était pour atteindre le cœur d'Horatio qu'Hamlet manigançait toute son histoire. C'est tout de même une assez jolie histoire ! En même temps, on ne peut pas dire que ce soit absolument sans écho pour nous, il est certain que les rapports d'Hamlet avec les gens de son propre sexe sont quand même étroitement tissés dans le problème de la pièce.

Revenons à des choses sérieuses et, avec Jones, rappelons que ces efforts de la critique se sont groupés autour de deux versants. Quand il y a deux versants dans la logique, il y a toujours un troisième versant, contrairement à ce qu'on croit, le tiers n'est pas si exclu que cela. Et c'est évidemment le tiers qui, dans le cas, est intéressant.

Les deux versants n'ont pas eu de minces tenants. Dans le premier versant, il y a ceux qui ont, en somme, interrogé la psychologie d'Hamlet. C'est évidemment à eux qu'appartient la primauté, que doit être donné le haut du pavé de notre estime. Nous y rencontrons Gœthe, et Coleridge qui dans ses

*Lectures on Shakespeare* a pris une position très caractéristique dont je trouve que Jones aurait pu peut-être faire un plus ample état. Car Jones, chose curieuse, s'est surtout lancé dans un extraordinairement abondant commentaire de ce qui a été fait en allemand, qui a été proliférant, voire prolixe. Les positions de Gœthe et de Coleridge ne sont pas identiques. Elles ont cependant une grande parenté qui consiste à mettre l'accent sur la forme spirituelle du personnage d'Hamlet.

En gros, disons que pour Gœthe, c'est l'action paralysée par la pensée. Comme on le sait, ceci a une longue lignée. On s'est rappelé, et non en vain bien sûr, qu'Hamlet avait vécu un peu longtemps à Wittenberg. Et ce terme renvoyant l'intellectuel et ses problèmes à une fréquentation un peu abusive de Wittenberg représenté, non sans raison, comme l'un des centres d'un certain style de formation de la jeunesse étudiante allemande, est une chose qui a eu une très grande postérité. Hamlet est en somme l'homme qui voit tous les éléments, toutes les complexités, les motifs du jeu de la vie, et qui est en somme suspendu, paralysé dans son action par cette connaissance. C'est un problème à proprement parler gœthéen, et qui n'a pas été sans profondément retentir, surtout si vous y ajoutez le charme et la séduction du style de Gœthe et de sa personne.

Quant à Coleridge, dans un long passage que je n'ai pas le temps de vous lire, il abonde dans le même sens, avec un caractère beaucoup moins sociologique, beaucoup plus psychologique. Il y a quelque chose à mon avis qui domine là, dans tout le passage de Coleridge sur cette question, et que je me plais à retenir : « Il faut bien que je vous avoue que je ressens en moi quelque goût de la même chose », c'est ce qui dessine chez lui le caractère psychasthénique, l'impossibilité de s'engager dans une voie, et une fois y être entré, engagé, d'y rester jusqu'au bout.

L'intervention de l'hésitation, des motifs multiples, est un morceau brillant de psychologie qui donne pour nous l'essentiel, le ressort, le suc de son essence, dans cette remarque dite au passage par Coleridge : après tout j'ai quelque goût de cela, c'est-à-dire, je me retrouve là-dedans, il l'avoue au passage, et il n'est pas le seul ; on trouve une remarque analogue chez quelqu'un qui est quasi contemporain de Coleridge, et qui a écrit des choses remarquables sur Shakespeare dans ses *Essays on Shakespeare*, c'est Hazlitt, dont Jones, à tort, ne fait pas du tout état, car c'est quelqu'un qui a écrit les choses les plus remarquables sur ce sujet à l'époque.

Il (Coleridge) va plus loin encore, il dit qu'en fin de compte parler de cette tragédie…, elle nous a été si rebattue, cette tragédie, que nous pouvons à peine savoir comment en faire la critique, pas plus que nous ne saurions décrire notre propre visage. Il y a une autre note qui va dans le même sens, et ce sont là des lignes dont je vais faire grand état.

Je passe assez vite l'autre versant, celui d'une difficulté extérieure qui a été instaurée par un groupe de critiques allemands dont les deux principaux sont Klein et Werder qui écrivaient à la fin du XIX$^{e}$ siècle à Berlin. C'est à peu près comme cela que Jones les groupe, et il a raison. Il s'agit de mettre en relief les causes extérieures de la difficulté de la tâche qu'Hamlet s'est donnée, et les formes que la tâche d'Hamlet aurait. Elle serait de faire reconnaître à son peuple la culpabilité de Claudius, de celui qui, après avoir tué son père et épousé sa mère, règne sur le Danemark. Il y a là quelque chose qui ne soutient pas la critique, car les difficultés qu'aurait Hamlet à accomplir sa tâche — c'est-à-dire à faire reconnaître la culpabilité d'un roi, ou bien de deux choses l'une, à intervenir déjà de la façon dont il s'agit qu'il intervienne, par le meurtre, et ensuite d'être dans la possibilité de justifier ce meurtre — sont évidemment très facilement levées par la seule lecture du texte: jamais Hamlet ne se pose un problème semblable!

Le principe de son action, à savoir que ce qu'il doit venger — sur celui qui est le meurtrier de son père et qui, en même temps, a pris son trône et sa place auprès de la femme qu'il aimait par dessus tout — doit se purger par l'action la plus violente et par le meurtre, n'est non seulement jamais mis en cause chez Hamlet, mais je crois que je vous lirai là-dessus des passages qui vous montrent qu'il se traite de lâche, de couard, il écume sur la scène du désespoir de ne pouvoir se décider à cette action. Mais le principe de la chose ne fait aucune espèce de doute, il ne se pose pas le moindre problème concernant la validité de cet acte, de cette tâche.

Et là-dessus il y a un nommé Lœning, dont Jones fait grand état, qui a fait une remarque à la même période, discutant les théories de Klein et Werder de façon décisive. Je signale au passage que c'est la plus chaude recommandation que Jones apporte sur ces remarques. En effet, il en cite quelques-unes qui paraissent fort pénétrantes.

Mais tout ceci n'a pas une extraordinaire importance puisque la question est véritablement dépassée à partir du moment où nous prenons la troisième position, celle par laquelle Jones introduit la position analytique. Ces len-

teurs d'exposé sont nécessaires, car elles doivent être suivies pour que nous ayons le fond sur lequel se pose le problème d'Hamlet.

La troisième position est celle-ci : bien que le sujet ne doute pas un instant d'avoir à l'accomplir, pour quelque raison inconnue de lui cette tâche lui répugne. Autrement dit, c'est dans la tâche même et non pas ni dans le sujet, ni dans ce qui se passe à l'extérieur. Inutile de dire que pour ce qui se passe à l'extérieur, il peut y avoir des versions beaucoup plus subtiles que celle que je vous ai amorcée pour déblayer.

Il y a donc là une position essentiellement conflictuelle par rapport à la tâche elle-même. Et c'est de cette façon, en somme très solide et qui doit tout de même nous donner une leçon de méthode, que Jones introduit la théorie analytique. Il montre que la notion du conflit n'est pas du tout nouvelle, à savoir la contradiction interne à la tâche a déjà été apportée par un certain nombre d'auteurs qui ont très bien vu (comme Lœning, si nous en croyons les citations que Jones en donne) qu'on peut saisir le caractère problématique, conflictuel, de la tâche à certains signes dont on n'a pas attendu l'analyse pour s'apercevoir de leur caractère signalétique, à savoir la diversité, la multiplicité, la contradiction, la fausse consistance des raisons que peut donner le sujet d'atermoyer cette tâche, de ne pas l'accomplir au moment où elle se présente à lui. La notion en somme du caractère superstructural, rationalisé, rationalisant des motifs que donne le sujet, avait déjà été aperçu par les psychologues bien avant l'analyse, et Jones sait très bien le mettre en valeur, en relief.

Seulement, il s'agit de savoir où gît le conflit, dont les auteurs qui sont sur cette voie ne laissent pas d'apercevoir qu'il y a quelque chose qui se présente au premier plan, et une sorte de difficulté sous-jacente qui, sans être à proprement parler articulée comme inconsciente, est considérée comme plus profonde et en partie non maîtrisée, pas complètement élucidée ni aperçue par le sujet.

Et la discussion de Jones présente ce caractère tout à fait caractéristique de ce qui, chez lui, donnera un des traits dont il sait le mieux faire usage dans ses articles qui ont joué le plus grand rôle pour rendre valable à un large public intellectuel la notion même d'inconscient. Il articule puissamment que ce que les auteurs, certains subtils, ont mis en valeur, c'est à savoir que le motif sous-jacent, contrariant pour l'action d'Hamlet, est par exemple un motif de droit, à savoir, a-t-il le droit de faire ceci ?

Et Dieu sait si les auteurs allemands n'ont pas manqué (surtout alors que ceci se passait en pleine période d'hégélianisme) de faire état de toutes sortes de registres sur lesquels Jones a beau jeu d'ironiser, montrant que si quelque chose doit entrer dans les ressorts inconscients, ce ne sont pas des motifs d'ordre élevé, d'un haut caractère d'abstraction, faisant entrer en jeu la morale, l'État, le savoir absolu, mais qu'il doit y avoir quelque chose de beaucoup plus radical, de plus concret et que ce dont il s'agit c'est précisément ce que Jones va alors produire — puisque c'est à peu près vers cette année-là que commencent à s'introduire en Amérique les points de vue freudiens, c'est cette même année qu'il publie un compte-rendu de la théorie de Freud sur les rêves, que Freud donne son article sur les *Origines et le développement de la psychanalyse*[4], directement écrit en anglais si mon souvenir est bon, puisqu'il s'agit des fameuses conférences de la Clark University.

Je crois qu'on ne peut pas toucher du doigt, dans une analyse qui va vraiment aussi loin qu'on peut aller à cette époque, qui met en valeur dans le texte de la pièce, dans le déroulement du drame, pour en montrer la signification œdipienne, qui met en valeur ce que nous pouvons appeler la structure mythique de l'œdipe. Je dois dire que nous ne sommes pas si débarbouillés mentalement que de pouvoir tous si aisément sourire de voir amener à propos d'*Hamlet:* Télésphore, Amphion, Moïse, Pharaon, Zoroastre, Jésus, Hérode, — tout le monde vient dans le paquet — et en fin de compte, ce qui est essentiel, deux auteurs qui ont écrit à peu près vers 1900 ont fait un *Hamlet in Iran* dans une revue fort connue, une référence du mythe d'*Hamlet* aux mythes iraniens qui sont autour de la légende de Pyrrhus, dont un autre auteur a fait aussi grand état dans une revue inconnue et introuvable.

L'important c'est que dans l'introduction par Jones (à la date de 1910) d'une nouvelle critique d'*Hamlet,* et d'une critique qui va consister toute entière à nous amener à cette conclusion: « Nous arrivons à ce paradoxe apparent que le poète et l'audience sont tous deux profondément remués par des sentiments dûs à un conflit de la source duquel ils ne sont pas conscients — ils ne sont pas éveillés, ils ne savent pas de quoi il s'agit[5] ».

Je pense qu'il est essentiel de remarquer le pas franchi à ce niveau. Je ne dis pas que ce soit le seul pas possible, mais que le premier pas analytique consiste à transformer une référence psychologique non pas en une référence à une psychologie plus profonde, mais en une référence à un arrangement

mythique censé avoir le même sens pour tous les êtres humains. Et il faut tout de même bien quelque chose de plus, car *Hamlet* ce n'est tout de même pas les Pyrrhus Saga, les histoires de Cyrus avec Cambyse, ni de Persée avec son grand-père Acrisios, c'est quand même autre chose.

Si nous en parlons, ce n'est pas seulement parce qu'il y a eu des myriades de critiques, mais aussi parce que c'est intéressant de voir ce que cela fait d'*Hamlet*. Vous n'en avez, en fin de compte, aucune espèce d'idée parce que, par une espèce de chose tout à fait curieuse, je crois pouvoir dire d'après ma propre expérience que c'est injouable en français. Je n'ai jamais vu un bon *Hamlet* en français, ni quelqu'un qui joue bien Hamlet, ni un texte qu'on puisse entendre.

Pour ceux qui lisent le texte, c'est quelque chose à tomber à la renverse, à mordre le tapis, à se rouler par terre, c'est quelque chose d'inimaginable ! Il n'y a pas un vers d'*Hamlet,* ni une réplique qui ne soit, en anglais, d'une puissance de percussion, de violence de termes qui en fait quelque chose où, à tout instant, on est absolument stupéfait. On croit que c'est écrit d'hier, qu'on ne pouvait pas écrire comme cela il y a trois siècles.

En Angleterre, c'est-à-dire là où la pièce est jouée dans sa langue, une représentation d'*Hamlet,* c'est toujours un événement. J'irai même plus loin — parce qu'après tout on ne peut pas mesurer la tension psychologique du public, si ce n'est au bureau de location — et je dirai ce que c'est pour les acteurs, ce qui nous enseigne doublement ; d'abord parce qu'il est tout à fait clair que jouer Hamlet pour un acteur anglais c'est le couronnement de sa carrière, et que lorsque ce n'est pas le couronnement de sa carrière, c'est tout de même qu'il veut se retirer avec bonheur, en donnant ainsi sa représentation d'adieu, même si son rôle consiste à jouer le premier fossoyeur. Il y a là quelque chose qui est important et nous aurons à nous apercevoir de ce que cela veut dire, car je ne le dis pas au hasard.

Il y a une chose curieuse, c'est qu'en fin de compte lorsque l'acteur anglais arrive à jouer Hamlet, il le joue bien, ils le jouent tous bien. Une chose encore plus étrange est que l'on parle de l'Hamlet de tel ou tel, d'autant d'Hamlet qu'il y a de grands acteurs. On évoque encore l'Hamlet de Garrick, l'Hamlet de Kenns, etc ; c'est là aussi quelque chose d'extraordinairement indicatif.

S'il y a autant d'Hamlet qu'il y a de grands acteurs, je crois que c'est pour une raison analogue — ce n'est pas la même parce que c'est autre chose de jouer Hamlet et d'être intéressé comme spectateur et comme critique. Mais

la pointe de convergence de tout cela, ce qui frappe particulièrement et que je vous prie de retenir, c'est qu'on peut croire en fin de compte que c'est en raison de la structure du problème qu'Hamlet, comme tel, pose à propos du désir ; à savoir, ce qui est la thèse que j'avance ici, qu'Hamlet fait jouer les différents plans, le cadre même auquel j'essaye de vous introduire ici, dans lequel vient se situer le désir.

C'est parce que cette place y est exceptionnellement bien articulée ; aussi bien, je dirais, de façon telle que tout un chacun y vient trouver sa place, vient s'y reconnaître, que l'appareil, le filet de la pièce d'*Hamlet* est cette espèce de réseau, de filet d'oiseleur où le désir de l'homme — dans les coordonnées que justement Freud nous découvre, à savoir son rapport à l'œdipe et à la castration — est là articulé essentiellement.

Mais ceci suppose que ce n'est pas simplement une autre édition, un autre tirage de l'éternel type drame-conflit, de la lutte du héros contre le père, contre le tyran, contre le bon ou le mauvais père. Là, j'introduis des choses que nous allons voir se développer par la suite. C'est que les choses sont poussées par Shakespeare à un point tel que ce qui est important ici, c'est de montrer les caractères atypiques du conflit, la façon modifiée dont se présente la structure fondamentale de l'éternelle saga que l'on retrouve depuis l'origine des âges ; par conséquent dans la fonction où, d'une certaine façon, les coordonnées de ce conflit sont modifiées par Shakespeare de façon à pouvoir faire apparaître comment, dans ces conditions atypiques, vient jouer, de tout son caractère le plus essentiellement problématique, le problème du désir, pour autant que l'homme n'est pas simplement possédé, investi, mais que, ce désir, il a à le situer, à le trouver. À le trouver à ses plus lourds dépens et à sa plus lourde peine, au point de ne pouvoir le trouver qu'à la limite, à savoir dans une action qui ne peut pour lui s'achever, se réaliser, qu'à condition d'être mortel.

Ceci nous incite à regarder de plus près le déroulement de la pièce. Je ne voudrais pas trop vous faire tarder, mais il faut quand même que j'en mette les traits saillants principaux.

L'acte I concerne quelque chose qu'on peut appeler l'introduction du problème, et là, tout de même, au point de recoupement, d'accumulation, de confusion où tourne la pièce, il faut bien quand même que nous revenions à quelque chose de simple qui est le texte. Nous allons voir que cette composition mérite d'être retenue, qu'elle n'est pas quelque chose qui flotte ni qui aille à droite ou à gauche.

Comme vous le savez, les choses s'ouvrent sur une garde, une relève de la garde sur la terrasse d'Elseneur, et je dois dire que c'est une des entrées les plus magistrales de toutes les pièces de Shakespeare, car toutes ne sont pas aussi magistrales à l'entrée. C'est à minuit que se fait la relève, une relève où il y a des choses très jolies, très frappantes. Ainsi c'est ceux qui viennent pour la relève qui demandent : « Qui est là[6] ? », alors que ce devrait être le contraire. C'est qu'en effet, tout se passe anormalement, ils sont tous angoissés par quelque chose qu'ils attendent, et cette chose ne se fait pas attendre plus de quarante vers. Alors qu'il est minuit quand la relève a lieu, une heure sonne à une cloche lorsque le spectre apparaît ; et à partir du moment où le spectre apparaît, nous sommes entrés dans un mouvement fort rapide, avec d'assez curieuses stagnations.

Tout de suite après, la scène où apparaissent le roi et la reine, le roi dit qu'il est tout à fait temps de quitter notre deuil, « Nous pouvons pleurer d'un œil, mais rions de l'autre[7] », et où Hamlet, qui est là, fait apparaître ses sentiments de révolte devant la rapidité du remariage de sa mère et du fait qu'elle s'est remariée avec quelqu'un qui, auprès de ce qu'était son père, est un personnage absolument inférieur.

À tout instant dans les propos d'Hamlet nous verrons mise en valeur l'exaltation de son père comme d'un être dont il dira plus tard que « Tous les dieux semblaient avoir sur lui marqué leurs sceaux, pour montrer jusqu'où la perfection d'un homme pouvait être portée[8] ». C'est sensiblement plus tard dans le texte que cette phrase sera dite par Hamlet, mais dès la première scène, il y a des mots analogues. C'est essentiellement dans cette sorte de trahison, et aussi de déchéance — sentiments que lui inspire la conduite de sa mère, ce mariage hâtif, deux mois, nous dit-on, après la mort de son père — qu'Hamlet se présente. C'est là le fameux dialogue avec Horatio : « Économie, économie ! Le rôti des funérailles n'aura pas le temps de refroidir pour servir au repas des noces[9] ». Je n'ai pas besoin de rappeler ces thèmes célèbres.

Ensuite, tout de suite, nous avons l'introduction de deux personnages, Ophélie et Polonius. Et ceci à propos d'une sorte de petite mercuriale que Laerte — qui est un personnage tout à fait important dans notre histoire d'*Hamlet,* dont on a voulu faire (nous y viendrons) quelqu'un qui joue un certain rôle par rapport à Hamlet dans le déroulement mythique de l'histoire, et à juste titre bien entendu — adresse à Ophélie qui est la jeune fille

dont Hamlet fut, comme il le dit lui-même, amoureux, et qu'actuellement, dans l'état où il est, il repousse avec beaucoup de sarcasmes. Polonius et Laërte se succèdent auprès de cette malheureuse Ophélie pour lui donner tous les sermons de la prudence, pour l'inviter à se méfier de cet Hamlet.

Vient ensuite la quatrième scène. La rencontre sur la terrasse d'Elseneur d'Hamlet, qui a été rejoint par Horatio, avec le spectre de son père. Dans cette rencontre il se montre passionné, courageux puisqu'il n'hésite pas à suivre le spectre dans le coin où le spectre l'entraîne, à avoir avec lui un dialogue assez horrifiant. Et je souligne que le caractère d'horreur est articulé par le spectre lui-même; il ne peut pas révéler à Hamlet l'horreur et l'abomination du lieu où il vit et de ce qu'il souffre, car ses organes mortels ne pourraient le supporter. Et il lui donne une consigne, un commandement. Il est intéressant de noter tout de suite que le commandement consiste en ce que, de quelque façon qu'il s'y prenne, il ait à faire cesser le scandale de la luxure de la reine, et qu'en tout ceci, au reste, il contienne ses pensées et ses mouvements, qu'il n'aille pas se laisser aller à je ne sais quels excès concernant des pensées à l'endroit de sa mère.

Bien sûr les auteurs ont fait grand état de cet espèce d'arrière-plan trouble dans les consignes données par le spectre à Hamlet, d'avoir en somme à se garder de lui-même dans ses rapports avec sa mère. Mais il y a une chose dont il ne semble pas qu'on ait articulé ce dont il s'agissait, qu'en somme, d'ores et déjà et tout de suite, c'est autour d'une question à résoudre : que faire par rapport à quelque chose qui apparaît ici être l'essentiel, malgré l'horreur de ce qui est articulé, les accusations formellement prononcées par le spectre contre le personnage de Claudius, c'est-à-dire l'assassin. C'est là qu'il révèle à son fils qu'il a été tué par lui. La consigne que donne le *ghost* n'est pas une consigne en elle-même ; c'est quelque chose qui d'ores et déjà met au premier plan, et comme tel, le désir de la mère. C'est absolument essentiel, d'ailleurs nous y reviendrons.

Le deuxième acte est constitué par ce qu'on peut appeler l'organisation de la surveillance autour d'Hamlet. Nous en avons en somme, une sorte de prodrome sous la forme — c'est assez amusant et cela montre le caractère de doublet du groupe Polonius, Laërte, Ophélie, par rapport au groupe Hamlet, Claudius et la reine — des instructions que Polonius, premier ministre, donne à quelqu'un pour la surveillance de son fils qui est parti à Paris. Il lui dit comment il faut procéder pour se renseigner sur son fils. Il y

a là une espèce de petit morceau de bravoure du genre vérités éternelles de la police, sur lequel je n'ai pas à insister. Puis interviennent, c'est déjà préparé au premier acte, Guildenstern et Rosencrantz, qui ne sont pas simplement les personnages soufflés qu'on pense. Ce sont des personnages qui sont d'anciens amis d'Hamlet. Et Hamlet qui se méfie d'eux, qui les raille, les tourne en dérision, les déroute et joue avec eux un jeu extrêmement subtil sous l'apparence de la folie, (nous verrons aussi ce que veux dire ce problème de la folie ou pseudo-folie d'Hamlet) fait véritablement appel, à un moment, à leur vieille et ancienne amitié, avec un ton et un accent qui, lui aussi, mériterait d'être mis en valeur si nous avions le temps, et qui mérite d'être retenu, qui prouve qu'il le fait sans aucune confiance. Et il ne perd pas un seul instant sa position de ruse et de jeu avec eux ; pourtant, il y a un moment où il peut leur parler sur ce certain ton.

Rosencrantz et Guildenstern sont, en venant le sonder, les véhicules du roi, et c'est bien ce que sent Hamlet qui les incite vraiment à lui avouer : « Êtes-vous envoyés près de moi ? Qu'avez-vous à faire près de moi ? » Et les autres sont suffisamment ébranlés pour qu'un deux demande à l'autre : « Qu'est-ce qu'on lui dit[10] ? » Mais cela passe, car tout toujours se passe d'une certaine façon, c'est-à-dire pour que jamais ne soit franchi un certain mur qui détendrait une situation qui apparaît essentiellement, et d'un bout à l'autre, nouée.

À ce moment Rosencrantz et Guildenstern introduisent les comédiens qu'ils ont rencontrés en route et qu'Hamlet connaît. Hamlet s'est toujours intéressé au théâtre et, ces comédiens, il va les accueillir d'une façon qui est remarquable. Là aussi il faudrait lire les premiers échantillons qu'ils lui donnent de leur talent. L'un portant sur une tragédie concernant la fin de Troie, le meurtre de Priam — et concernant ce meurtre, nous avons une scène fort belle en anglais, où nous voyons Pyrrhus suspendre un poignard au-dessus du personnage de Priam, et rester ainsi :

> *« So as a painted tyrant, Pyrrhus stood*
> *And like a neutral to his will and matter,*
> *Did nothing ».*
>
> « C'est ainsi que, comme un tyran en peinture, Pyrrhus s'arrêta
> Et, comme neutralisé entre sa volonté et ce qu'il y avait à faire,
> Ne fit rien[11] ».

Comme c'est un des thèmes fondamentaux de l'affaire, cela mérite d'être relevé dans cette première image, celle des comédiens à propos desquels va venir chez notre Hamlet l'idée de les utiliser dans ce qui va constituer le corps du troisième acte — ceci est absolument essentiel — ce que les anglais appellent d'un terme stéréotypé, *the play scene*, "le théâtre sur le théâtre". Hamlet là conclut :

*« The play's the thing*
*Wherein catch the conscience of the king*[12] ».

Cet espèce de bruit de cymbales qui termine là une longue tirade d'Hamlet qui est écrite toute entière en vers blancs, je le signale, et où nous trouvons ce couple de rimes, est quelque chose qui a toute sa valeur introductive. Je veux dire que c'est là-dessus que se termine le deuxième acte et que le troisième, où va justement se réaliser *the play scene*, est introduit.

Ce monologue est essentiel. Par là nous voyons, et la violence des sentiments d'Hamlet, et la violence des accusations qu'il porte contre lui-même d'une part :

*« Am I a coward ?*
*Who calls me villain, breaks my pate across,*
*Plucks off my beard and blows it in my face,*
*Tweaks me by the nose, gives me the lie i' th'throat,*
*As deep as to the lungs ? who does me this ?*
*Ha ? »*

« Suis-je un lâche ?
Qui m'appelle à l'occasion vilain ?
Qu'est-ce qui me démolit la caboche ?
Qu'est-ce qui m'arrache la barbe, et m'en jette des petits morceaux à la face ?
Qu'est-ce qui me tord le nez ?
Qu'est-ce qui m'enfonce dans la gorge mes mensonges jusqu'au niveau des poumons ?
Qu'est-ce qui me fait tout cela[13] ? »

Cela nous donne le style général de cette pièce qui est à se rouler par

terre. Et tout de suite après, il parle de son beau-père actuel :

> *« Swounds, I should take it : for it cannot be*
> *But I am pigeon-livered and lack gall*
> *To make oppression bitter, or ere this*
> *I should ha'fatted all the region kites*
> *With this slave's offal*[14] *».*

Nous avions parlé de ces *kites,* à propos du *Souvenir de Léonard de Vinci.* Je pense que c'est une sorte de milan. Il s'agit de son beau-père et de cette victime, et de cet esclave fait pour être, justement, offert en victime aux muses. Et là commence une série d'injures :

> *« Bloody, bawdy villain !*
> *Remorseless, treacherous, lecherous, kindless villain ! »*
> « Sanglant, putassier vilain !
> sans remord, très bas et ignoble vilain[15] ! »

Mais ces cris, ces injures, s'adressent tout autant à lui qu'à celui auquel l'entend le contexte. Ce point est tout à fait important, c'est le culmen du deuxième acte. Et ce qui constitue l'essentiel de son [désespoir] est ceci qu'il a vu les acteurs pleurer en décrivant le triste sort d'Hécube devant laquelle on découpe en petits morceaux son Priam de mari. Car après avoir longtemps gardé la position figée, son poignard suspendu, le Pyrrhus prend un plaisir malicieux — c'est le texte qui nous le dit :

> *« When she saw Pyrrhus make malicious sport*
> *In mincing with his sword her husband's limbs*[16] *»*,

"à découper" — *mincing* est, je pense, le même mot qu' "émincer" en français — devant cette femme qu'on nous décrit très bien enroulée dans je ne sais quelle sorte d'édredon autour de ses flancs efflanqués, le corps de Priam. Le thème c'est tout cela pour Hécube, mais qu'est-ce que Hécube pour ces gens ? Voilà des gens qui en viennent à cette extrémité d'émotion pour quelque chose qui ne les concerne en rien. C'est là que se déclenche pour Hamlet ce désespoir de ne rien ressentir d'équivalent. Ceci est important pour introduire ce dont il s'agit, c'est-à-dire ce *play scene* dont il donne la raison. Comme attrapé dans l'atmosphère, il semble s'apercevoir tout d'un coup de ce qu'on peut en faire.

Quelle est la raison qui le pousse ? Assurément il y a là une motivation rationnelle : « attraper la conscience du roi ». C'est-à-dire, en faisant jouer cette pièce avec quelques modifications introduites par lui-même, s'apercevoir de ce qui va émouvoir le roi, le faire se trahir. Et en effet, c'est ainsi que les choses se passent, à un moment, avec un grand bruit, le roi ne peut plus y tenir. On lui représente d'une façon tellement exacte le crime qu'il a commis, avec commentaires d'Hamlet, qu'il fait brusquement : « Lumières, lumières[17] ! », et qu'il s'en va avec un grand bruit, et qu'Hamlet dit à Horatio : « Il n'y a plus de doute[18] ».

Ceci est essentiel. Et je ne suis pas le premier à avoir posé, dans le registre analytique qui est le nôtre, la question de la fonction de ce *play scene*. Rank l'a fait avant moi dans un livre [article] qui s'appelle *Das "Schauspiel" in Hamlet,* paru dans *Psychoanalytische Bewegung Myth.* en 1919, à Vienne-Leipzig, p. 72-85[19].

La fonction de ce "*Schauspiel*" a été articulée par Rank d'une certaine façon sur laquelle nous aurons à revenir. Il est clair de toute façon qu'elle pose un problème qui va au-delà de son rôle fonctionnel dans l'articulation de la pièce. Beaucoup de détails montrent qu'il s'agit tout de même de savoir jusqu'où et comment nous pouvons interpréter ces détails. C'est à savoir, s'il nous suffit de faire ce dont Rank se contente, c'est-à-dire d'y relever tous les traits qui montrent que dans la structure même du fait de regarder une pièce, il y a quelque chose qui évoque les premières observations par l'enfant de la copulation parentale. C'est la position que prend Rank, je ne dis pas qu'elle soit sans valeur, qu'elle soit même fausse, je crois qu'elle est incomplète et qu'en tout cas, elle mérite d'être articulée dans l'ensemble du mouvement ; à savoir dans ce par quoi Hamlet essaye d'ordonner, de donner une structure, de donner justement cette dimension que j'ai appelée quelque part de la vérité déguisée, sa structure de fiction par rapport à quoi seulement il trouve à se réorienter, au-delà du caractère plus ou moins efficace de l'action, pour faire se dévoiler, se trahir Claudius. Il y a quelque chose ici, et Rank a touché un point juste en ce qui concerne sa propre orientation par rapport à lui-même. Je ne fais que l'indiquer pour montrer l'intérêt des problèmes qui sont ici soulevés.

Les choses ne vont pas tout simplement, et le troisième acte ne s'achève pas sans que les suites de cette articulation n'apparaissent sous la forme suivante : c'est qu'il est convoqué, Hamlet, de toute urgence auprès de la mère

qui, bien entendu, n'en peut plus — c'est littéralement les mots qui sont employés : *« speak no more*[20] *»* — et qu'au cours de cette scène, il voit Claudius, alors qu'il marche vers l'appartement de sa mère, en train de venir, sinon à résipiscence du moins à repentir, et que nous assistons à toute la scène dite de la prière repentante de cet homme qui se trouve ici en quelque sorte pris dans les rets mêmes de ce qu'il garde, les fruits de son crime, et qui élève vers Dieu je ne sais quelle prière, d'avoir la force de s'en dépêtrer.

Et, le prenant littéralement à genoux et à sa merci, sans être vu par le roi, Hamlet a la vengeance à sa portée. C'est là qu'il s'arrête avec cette réflexion : est-ce qu'en le tuant maintenant il ne va pas l'envoyer au ciel, alors que son père a beaucoup insisté sur le fait qu'il souffrait tous les tourments d'on ne sait pas très bien quel enfer ou quel purgatoire ? Est-ce qu'il ne va pas l'envoyer droit au bonheur éternel ? C'est justement ce qu'il ne faut pas que je fasse…

C'était bien l'occasion de régler l'affaire, et je dirai même que tout est là, de *« To be or not to be »* qui, je vous l'ai introduit la dernière fois, ce n'est pas pour rien, est essentiel à mes yeux ; l'essentiel est là en effet tout entier, je veux dire qu'en raison du fait que ce qui est arrivé au père, c'est justement ceci de venir nous dire qu'il est figé à tout jamais dans ce moment : cette barre tirée au bas des comptes de la vie fait qu'il reste en somme identique à la somme de ses crimes. C'est là aussi ce devant quoi Hamlet s'est arrêté avec son *« To be or not to be »*. Le suicide, ce n'est pas si simple. Nous ne sommes pas tellement en train de rêver avec lui à ce qui se passe dans l'au-delà, mais simplement ceci, c'est que de mettre le point terminal à quelque chose n'empêche pas que l'être reste identique à tout ce qu'il articulait par le discours de sa vie, et que là il n'y a pas de *« To be or not to be »*, que le *« To be »*, quoi qu'il en soit, reste éternel.

Et c'est justement pour lui aussi, Hamlet, être confronté avec cela, c'est-à-dire n'être pas purement et simplement le véhicule du drame, celui à travers lequel passent les passions, celui qui, comme Étéocle et Polynice, continue dans le crime ce que le père a achevé dans la castration ; c'est parce que justement, il se préoccupe du *« To be »* éternel dudit Claudius que, d'une façon tout à fait cohérente en effet, à ce moment-là, il ne tire même pas son épée du fourreau.

Ceci est en effet un point clef, un point essentiel. Ce qu'il veut, c'est attendre, surprendre l'autre dans l'excès de ses plaisirs, autrement dit dans sa

situation toujours par rapport à cette mère qui est là le point clef, à savoir ce désir de la mère, et qu'il va avoir en effet avec la mère cette scène pathétique, une des choses les plus extraordinaires qui puisse être donnée, cette scène où est montré à elle-même le miroir de ce qu'elle est, et où, entre ce fils qui incontestablement aime sa mère comme sa mère l'aime — ceci nous est dit — au-delà de toute expression, se produit ce dialogue dans lequel il l'incite, à proprement parler, à rompre les liens de ce qu'il appelle ce monstre damné de l'habitude : « Ce monstre, l'accoutumance, qui dévore toute conscience de nos actes, ce démon de l'habitude est ange encore en ceci qu'il joue aussi pour les bonnes actions. Commence à te déprendre. Ne couche plus (tout cela nous est dit avec une crudité merveilleuse) avec le Claudius, tu verras ce sera de plus en plus facile[21] », c'est là le point sur lequel je veux vous introduire.

Il y a deux répliques qui me paraissent tout à fait essentielles. Je n'ai pas encore beaucoup parlé de la pauvre Ophélie, c'est tout autour de cela que cela va tourner. À un moment Ophélie lui dit : « Mais vous êtes un très bon chœur, *chorus* », c'est-à-dire "vous commentez très bien cette pièce". Il répond :

> *« I could interpret between you and your love,*
> *if I could see the puppets dallying ».*
>
> « Je pourrais entrer dans l'interprétation entre vous et votre amour, Dans toute la mesure où je suis en train de voir les *puppets* jouer leur petit jeu[22] ».

À savoir de ce qu'il s'agit sur la scène. Il s'agit en tout cas de quelque chose qui se passe entre *you* et *your love*.

De même, dans la scène avec la mère, quand le spectre apparaît, (car le spectre apparaît à un moment où, justement, les objurgations d'Hamlet vont commencer à fléchir), il dit :

> *« O, step between her and her fighting soul:Conceit in weakest bodies strongest works:Speak to her, Hamlet ».*
>
> « C'est-à-dire que le spectre, qui apparaît là uniquement pour lui — car habituellement quand le spectre apparaît tout le monde le voit — vient lui dire : « glisse-toi entre elle et son âme en train de combattre[23] ».

*Conceit* est univoque. *Conceit* est employé tout le temps dans cette pièce, et justement à propos de ceci qui est l'âme. Le *Conceit* c'est justement le *concetti*[24] la pointe du style, et c'est le mot qui est employé pour parler du style précieux. « Le *conceit* opère le plus puissamment dans les corps fatigués. Parle lui, Hamlet ». Cet endroit où il est toujours demandé à Hamlet d'entrer, de jouer, d'intervenir, c'est là quelque chose qui nous donne la véritable situation du drame. Et malgré l'intervention, l'appel significatif — c'est significatif pour nous parce que c'est bien de cela qu'il s'agit, d'intervenir pour nous, « *between her and her* », c'est notre travail cela, « *Conceit in weakest bodies strongest works* », c'est à l'analyste que c'est adressé, cet appel !

Ici, une fois de plus, Hamlet fléchit et quitte sa mère en disant : après tout, lais-se-toi caresser, il va venir, va te donner un baiser gras sur la joue et te caresser la nuque ! Il abandonne sa mère, il la laisse littéralement glisser, retourner, si l'on peut dire, à l'abandon de son désir. Et voilà comment se termine cet acte, à ceci près que, dans l'intervalle, le malheureux Polonius a eu le malheur de faire un mouvement derrière la tapisserie et qu'Hamlet lui a passé son épée à travers le corps.

On arrive au quatrième acte. Il s'agit à ce moment-là de quelque chose qui commence assez joliment, à savoir la chasse au corps. Car Hamlet a caché le cadavre quelque part, et véritablement il s'agit au début d'une chasse au corps qu'Hamlet a l'air de trouver très amusante ; il crie : « On joue à cache-renard et tout le monde court après. » Finalement, il leur dit : « Ne vous fatiguez pas, dans quinze jours vous commencerez à le sentir, il est là sous l'escalier, n'en parlons plus[25] ».

Il y a là une réplique qui est importante et sur laquelle nous reviendrons :

> « *The body is with the king, but the king is not with the body.*
> *The king is a thing* ».
> « Le corps est avec le roi, mais le roi n'est pas avec le corps,
> Le roi est une chose[26] ».

Ceci fait vraiment partie des propos schizophréniques d'Hamlet. Ce n'est pas non plus sans pouvoir nous livrer quelque chose dans l'interprétation, nous le verrons dans la suite.

L'acte IV est un acte où il se passe beaucoup de choses rapidement : l'envoi d'Hamlet en Angleterre, son retour avant qu'on ait eu le temps de se retourner — on sait pourquoi, il a découvert le pot aux roses, qu'on l'en-

voyait à la mort. Son retour s'accompagne de quelque drame, à savoir qu'Ophélie dans l'intervalle est devenue folle — disons de la mort de son père et probablement d'autre chose encore — que Laërte s'est révolté, qu'il a combiné un petit coup ; que le roi a empêché sa révolte en disant que c'est Hamlet qui est coupable, qu'on ne peut le dire à personne parce que Hamlet est trop populaire, mais qu'on peut régler la chose en douce en faisant un petit duel truqué où périra Hamlet.

C'est vraiment ce qui va se passer. La première scène du dernier acte est constituée par la scène du cimetière. Je faisais appel tout à l'heure au premier fossoyeur, vous avez à peu près tous dans les oreilles ces propos stupéfiants qui s'échangent entre ces personnages qui sont en train de creuser la tombe d'Ophélie et qui font sauter à chaque mot un crâne dont un est recueilli par Hamlet qui fait un discours là-dessus.

Puisque je parlais des acteurs, de mémoire d'habilleur de théâtre, on n'a ja-mais vu un Hamlet et un premier fossoyeur qui n'étaient pas à couteaux tirés. Jamais le premier fossoyeur n'a pu supporter le ton sur lequel lui parle Hamlet, ce qui est un petit trait qui vaut la peine d'être noté au passage, et qui nous mon-tre jusqu'où peut aller la puissance des relations mises en valeur dans ce drame.

Venons à ceci sur lequel j'attirerai votre attention la prochaine fois, c'est que c'est après cette longue et puissante préparation que se trouve effectivement, dans le cinquième acte, le quelque chose dont il s'agit, ce désir toujours re-tombant, ce quelque chose d'épuisé, d'inachevé, d'inachevable qu'il y a dans la position d'Hamlet. Pourquoi allons-nous le voir, tout d'un coup, possible ? C'est-à-dire, pourquoi allons-nous voir tout d'un coup Hamlet accepter, dans les conditions les plus invraisemblables, le défi de Laërte ? Dans des conditions d'autant plus curieuses qu'il se trouve là être le champion de Claudius. Nous le voyons défaire Laërte dans tous les rounds (il le touche quatre ou cinq fois alors qu'on avait fait le pari qu'il le toucherait au plus « cinq contre douze ») et venir s'embrocher, comme il est prévu, sur la pointe empoisonnée — non sans qu'il y ait eu une sorte de confusion, où cette pointe lui revient dans la main, et où il blesse Laërte aussi. Et c'est dans la mesure où ils sont tous les deux blessés à mort, qu'arrive le dernier coup qui est porté à celui que, depuis le début, il s'agit d'estoquer, Claudius.

Ce n'est pas pour rien que j'ai évoqué la dernière fois une sorte de tableau qui est celui de Millais avec l'*Ophélie* flottant sur les eaux[27]. Je voudrais vous

en proposer un autre pour terminer nos propos d'aujourd'hui. Je voudrais que quelqu'un fasse un tableau où l'on verrait le cimetière à l'horizon, et ici le trou de la tombe, des gens s'en allant comme les gens à la fin de la tragédie œdipienne se dispersent et se couvrent les yeux pour ne pas voir ce qui se passe, à savoir quelque chose qui, par rapport à l'œdipe, est à peu près la liquéfaction de M. Valdemar[28].

Ici c'est autre chose. Il s'est passé quelque chose sur lequel on n'a pas attaché assez d'importance. Hamlet, qui vient de redébarquer d'urgence grâce aux pirates qui lui ont permis d'échapper à l'attentat, tombe sur l'enterrement d'Ophélie. Pour lui, première nouvelle ! il ne savait pas ce qui était arrivé pendant sa courte absence. On voit Laërte se déchirer la poitrine, et bondir dans le trou pour étreindre une dernière fois le cadavre de sa sœur en clamant de la voix la plus haute son désespoir. Hamlet, littéralement, non seulement ne peut pas tolérer cette manifestation par rapport à une fille, comme vous le savez, qu'il a fort mal traitée jusque-là, mais il se précipite à la suite de Laërte après avoir poussé un véritable rugissement, cri de guerre dans lequel il dit la chose la plus inattendue, il conclut en disant : « Qui pousse ces cris de désespoir à propos de la mort de cette jeune fille ? » et il dit : « Celui qui crie cela, c'est moi, Hamlet le danois[29] ».

Jamais on n'a entendu dire qu'il est danois, il les vomit, les Danois. Tout d'un coup le voilà absolument révolutionné par quelque chose dont je peux dire qu'il est tout à fait significatif par rapport à notre schéma. C'est dans la mesure où quelque chose, ***$***, est là dans un certain rapport avec ***a***, qu'il fait tout d'un coup cette identification qui lui fait retrouver pour la première fois son désir dans sa totalité.

Cela dure un certain temps qu'ils sont dans le trou à se colleter, on les voit disparaître dans le trou et à la fin on les tire pour les séparer. Ce serait ce que l'on verrait dans le tableau : ce trou d'où l'on verrait des choses s'échapper. Nous verrons comment on peut concevoir ce que cela peut vouloir dire.

1 - SHARPE FREEMAN E., *op. cit.* (87.)

2 - JONES E., « The Œdipus Complex as an Explanation of Hamlet's Mystery : A Study in *Motive. American Journal of Psychology* », vol. XXI, part 3, pp. 72 -113.

3 - VINING, *The mystery of Hamlet,* 1881.

4 - FREUD S., *« Über Psychoanalyse. Fünf Vorlesungen, gehalten zur 20 jährigen » (1910). Gründüngsfeier der ClarkUniversity in Worcester,* Mass. G. W. X p. 44-113. Trad. fr., Paris 1973, Payot.

5 - JONES E., *op. cit.*

6 - *Bernardo :* « Qui va là ? » (I, 1. 1).

7 - *Le Roi :* « […] Le sourire du bonheur sur les lèvres et les larmes dans les yeux : mêlant les fêtes de l'hymen au deuil des funérailles, et l'hymen de l'amour à l'hymen de la mort, pesant dans une balance égale le plaisir et la douleur ». (I, 2. 11).

8 - *Hamlet* (III, 4, 61).

9 - *Hamlet :* « Économie, économie, Horatio : les mets du repas funèbre étaient refroidis à peine, et ont encore été servis au festin des noces ». (I, 2. 180).

10 - *Hamlet :* « N'avez-vous point été mandés ? Est-ce votre propre inclination qui vous amène ? Est-ce une visite libre ? Agissez franchement, avec moi. Allons dites-moi ; parlez […]. Dites si vous avez été mandés ou non. — *Rosencrantz se tournant vers Guildenstern :* « Que dites-vous à cela ? » — *Guildenstern :* « Eh bien, seigneur, il est vrai, nous avons été mandés ». (II, 2. 269).

11 - *Le premier comédien :* « Semblable à un tyran en peinture, Pyrrhus sans projet et sans volonté, reste immobile et dans l'inaction ». (II, 2. 464).

12. *Hamlet :* « Un drame est le piège où je surprendrai la conscience du roi ». (II, 2. 586).

13. *Hamlet :* « Suis-je donc un lâche ? Qui ose me donner un démenti ? Qui ose m'insulter et me faire en face un outrage ? et cependant je le souffrirais. Car il n'est pas impossible que je n'ai pas un cœur pusillanime ; que mon sang ne soit pas glacé dans mes veines, pour engourdir en moi le sentiment de la vengeance ». (II, 2, 552).

14 - Traduction libre de Letourneur : « Sans quoi j'aurais déjà livré aux vautours le corps de ce scélérat ». (II, 2, 559).

15 - « Ô perfide assassin ! Lâche incestueux, âme sans remords, traître infâme ». (II, 2, 561).

16 - « Quand elle vit Pyrrhus insultant inhumainement au corps sanglant de son époux, et déchirant son cadavre avec son épée… » (II, 2, 497).

17 - *Le Roi :* « Qu'on apporte des flambeaux ; sortons tous ! — *(Les courtisans se lèvent.) Polonius :* Des flambeaux, des flambeaux, des flambeaux ». (III, 2, 255).

18 - « Oh ! un talent complet. » (III, 2, 261.)

19 - RANK O., *Das "Schauspiel" in Hamlet. Ein Beitrag zur Analyse und zum dynamischen Verständnis der Dichtung.* Imago, 1915, 4, pp. 41-51. *Psychoanalytische Bewegung Myth,* 1919, pp. 72-85.

20 - *La Reine :* « Ne dis plus rien… » (III, 4, 88).

21 - *Hamlet :* « […] L'habitude, ce monstre qui ronge et détruit tous les sentiments, tous les penchants, est un ange en ceci : c'est qu'il donne insensiblement aux actes bons et vertueux une aisance, un air naturel, qui les fait croire innés dans l'homme. Abstenez-vous cette nuit, et ce premier effort vous rendra plus facile l'abstinence de la nuit suivante ; et ainsi de plus en plus par degrés. L'habitude peut effacer l'empreinte de la nature, vaincre l'enfer même, et le chasser d'un cœur par son insensible et merveilleuse puissance ». (III, 4, 161).

22 - *Ophélia :* « Vous valez un chœur tout entier, seigneur. — *Hamlet :* Oh, je pourrais servir d'interprète entre vous et votre amant, si je pouvais voir jouer ensemble les deux marionnettes ». (III, 2, 232).

23 - *L'ombre :* « Oh ! mets-toi entre elle et le trouble de son âme agitée ; ce sont les corps les plus faibles que l'imagination agite avec plus de violence. Parle-lui, Hamlet ». (III, 4. 113).

24 - *Concetti* : (rem. 1) par sa préciosité, le *concetti* appartient au baroquisme, avec moins de préciosité, ce serait le mot d'esprit, le bon mot. (Rem. 2) Le *concetti* a une variété toujours actuelle, la pointe. Il vient en aide au persiflage. (Gradus, *Les Procédés littéraires.* Dictionnaire B. Dupriez. Paris, 1984, U.G.E.).

25 - *Hamlet :* « Mais, ma foi, si vous ne le trouvez pas dans l'espace d'un mois, vous le distinguerez à l'odeur, lorsque vous monterez les degrés de la galerie ». (IV, 3. 33).

26 - *Hamlet :* « Le corps est avec le roi ; mais le roi n'est pas avec le corps. Le roi n'est rien… » (IV, 2, 25).

27 - MILLAIS John Everrett (1829-1896), *Ophelia,* 1851-2 (Tate Gallery).

28 - POE E., *La Vérité sur le cas de M. Valdemar*, in *Histoires Extraordinaires,* La Pléiade.

29 - *Hamlet :* « Quel est celui dont la douleur s'exprime avec tant d'emphase, et dont les cris lamentables suspendent la course des astres étonnés de l'entendre ? C'est moi : c'est Hamlet prince de Danemark ». (V, 1. 242.)

# Leçon XV

*18 mars 1959*

Les principes analytiques sont tout de même tels que, pour arriver au but, il ne faut pas se bousculer. Peut-être certains d'entre vous croient-ils (je pense qu'il n' y en a pas beaucoup de cette sorte) que nous sommes loin de la clinique. Ce n'est pas vrai du tout ! Nous y sommes en plein parce que ce dont il s'agit étant de situer le sens du désir, du désir humain, ce mode de repérage auquel nous procédons sur ce qui est, au reste, depuis le début, un des grands thèmes de la pensée analytique, est quelque chose qui ne saurait d'aucune façon nous détourner de ce qui est, de nous, requis comme le plus urgent.

Il a été dit beaucoup de choses sur *Hamlet* et j'y ai fait allusion la dernière fois. J'ai essayé de montrer l'épaisseur de l'accumulation des commentaires sur *Hamlet*. Il m'est arrivé, dans l'intervalle, un document après lequel je gémissais dans mon désir de perfectionnisme, à savoir le *Hamlet and Œdipus* d'Ernest Jones[1]. Je l'ai lu pour m'apercevoir qu'en somme, Jones avait tenu son bouquin au courant de ce qui s'est passé depuis 1909. Et ce n'est plus à Lœning[2] qu'il fait allusion comme référence recommandable, mais à Dover Wilson[3] qui a écrit beaucoup sur *Hamlet* et qui a fort bien écrit. Dans l'intervalle, comme j'avais lu moi-même une partie de l'œuvre de Dover Wilson, je crois que je vous en ai donné à peu près la substance.

C'est plutôt un certain recul qu'il s'agirait de prendre maintenant par rapport à tout cela, à la spéculation de Jones qui, je dois le dire, est fort pénétrante — et on peut dire, dans l'ensemble, d'un autre style que tout ce qui, dans la famille analytique, a pu être écrit, ajouté sur le sujet. Il fait des

remarques très justes que je me trouve simplement reprendre en l'occasion. Il fait en particulier cette remarque de simple bon sens qu'Hamlet n'est pas un personnage réel et que, tout de même, nous poser les questions les plus profondes concernant le caractère d'Hamlet, c'est peut-être quelque chose qui mérite qu'on s'y arrête un peu plus sérieusement qu'on ne le fait d'habitude.

Comme toujours, quand nous sommes dans un domaine qui concerne d'une part notre exploration et aussi d'autre part un objet, il y a une double voie à suivre. Notre voie nous engage dans une certaine spéculation fondée sur l'idée que nous nous faisons de l'objet. Il est bien évident qu'il y a des choses, je dirais, à déblayer au tout premier plan. En particulier, par exemple, que ce à quoi nous avons affaire dans les œuvres d'art, et spécialement dans les œuvres dramatiques, ce sont des caractères, au sens où on l'entend en français. Des caractères, c'est-à-dire quelque chose dont nous supposons que l'auteur, lui, en possède toute l'épaisseur ; qu'il a fait un bonhomme, un caractère et il serait censé nous émouvoir par la transmission des caractères de ce caractère. Et par cette seule signalisation, nous serions déjà introduits à une espèce de réalité supposée qui serait au-delà de ce qu'il nous est donné dans l'œuvre d'art.

Je dirai qu'*Hamlet* a déjà cette propriété très importante de nous faire sentir à quel point, cette vue pourtant commune que nous appliquons à tout propos spontanément quand il s'agit d'une œuvre d'art, est tout de même tout au moins sinon à réfuter, du moins à suspendre. Car en fait, dans tout art, il y a deux points sur lesquels nous pouvons nous accrocher solidement de la main, comme à des repères absolument certains, c'est qu'il ne suffit pas de dire comme je l'ai dit, qu'*Hamlet* est une espèce de miroir où chacun s'est vu à sa façon, lecteur ou spectateur. Mais laissons les spectateurs qui sont insondables…

En tout cas la diversité des interprétations critiques qui en ont été données suggère qu'il y a quelque mystère, car la somme de ce qui a été avancé, affirmé à propos d'*Hamlet,* est à proprement parler inconciliable, contradictoire, je pense déjà vous l'avoir suffisamment montré la dernière fois. J'ai articulé que la diversité des interprétations était strictement de l'ordre du contraire au contraire. J'ai aussi un peu indiqué ce que pouvait être l'Hamlet pour les acteurs, c'est un domaine sur lequel nous aurons peut-être à revenir tout à l'heure, qui est très significatif. J'ai dit que c'était le rôle par excellence

et qu'en même temps, on disait "l'Hamlet d'un tel, d'un tel, d'un tel". C'est-à-dire qu'autant il y a d'acteurs d'une certaine puissance personnelle, autant il y a d'Hamlet.

Mais cela va plus loin. Certains ont été jusqu'à soutenir — en particulier Robertson au niveau du troisième centenaire, supportés un peu sans doute par une espèce de *rush*, qu'il y a eu à ce moment-là sur les thèmes shakespeariens, l'exaltation passionnelle avec laquelle tout le monde littéraire anglais a fait revivre ce thème — certains ont fait entendre une voix qui s'opposait pour dire que, strictement, *Hamlet* c'était le vide, cela ne tenait pas debout, qu'il n'y a pas de clef d'*Hamlet,* que Shakespeare avait fait comme il avait pu pour rapetasser un thème dont l'exploration philologique, qui est allée assez loin, montre (on savait qu'il y avait déjà un *Hamlet* qu'on attribue à Kyd, qui aurait été joué une douzaine d'années avant cet automne de 1601 où nous avons à peu près la certitude que pour la première fois apparut cet *Hamlet*), on a pu aller jusqu'à dire, et je dirai que c'est là-dessus que se termine le premier chapitre du livre de Jones, il a été proprement articulé jusque par Grillparzer, qui est un dramaturge autrichien auquel Freud fait à l'occasion une référence très importante et qui dit que ce qui était la raison même d'*Hamlet* c'était son impénétrabilité, ce qui est tout de même assez curieux comme opinion ! Que cela ait pu être avancé, on ne peut pas dire que ce ne soit pas une opinion strictement anti-aristotélicienne. Pour autant que le caractère *ομοιοσ (omoios)*[4] du héros par rapport à nous est ce qu'on met au premier plan pour expliquer, sur la base même de l'explication aristotélicienne, l'effet de la comédie et de la tragédie.

Que tout ceci ait pu être avancé au sujet d'*Hamlet* est quelque chose qui a bien son prix. Il faut dire qu'il y a là-dessus toute une gamme d'opinions qui ne s'équivalent pas, qui présentent toute une série de nuances concernant ce qu'on peut en dire ; et que ce n'est pas la même chose de dire qu'*Hamlet* est une pièce ratée. Dites-vous bien que quelqu'un qui n'est rien de moins que T.S. Eliot, qui pour un certain milieu est plus ou moins le plus grand poète anglais moderne, pense lui aussi, et il l'a dit, que Shakespeare n'a pas été à la hauteur de son héros ; je veux dire que si Hamlet est quelqu'un qui est inégal à sa tâche, Shakespeare a été aussi inégal à l'articulation du rôle d'Hamlet. Ce sont là des opinions qu'on peut dire tout de même problématiques, je vous les énumère pour vous mener vers ce dont il s'agit. C'est l'opinion la plus nuancée qui est, je crois, ici la plus juste — c'est dans le rapport

d'Hamlet à celui qui l'appréhende, soit comme lecteur, soit comme spectateur, quelque chose qui est de l'ordre d'une illusion.

C'est autre chose que de dire qu'Hamlet c'est simplement le vide. Une illusion, ce n'est pas le vide. Pour pouvoir produire sur la scène un effet fantomatique de l'ordre de ce que représenterait, si vous voulez, mon petit miroir concave avec l'image réelle qui surgit et qui ne peut se voir que d'un certain angle et d'un certain point, il faut toute une machinerie. Qu'Hamlet soit une illusion, l'organisation de l'illusion, voilà quelque chose qui n'est pas le même ordre d'illusion que si tout le monde rêve à propos du vide. Il est tout de même important de faire cette distinction.

Ce qu'il y a de sûr en tout cas, c'est que tout confirme qu'il y a quelque chose de cet ordre. Cela donne, c'est le premier point, la poignée à laquelle nous pouvons solidement nous accrocher. Par exemple quelqu'un qui est Trench[5], qui est cité par Jones, on verra dans quels termes, écrit quelque chose comme ceci : « Nous trouvons la plus grande difficulté, avec l'aide même de Shakespeare, à comprendre Hamlet ; même Shakespeare peut-être trouvait-il difficile de le comprendre. Hamlet lui-même… (on voit que ce passage est amusant, le glissement de la plume ou de la pensée va vers ceci) Hamlet lui-même se trouvait, c'est possible, dans l'impossibilité de se comprendre lui-même ». Et « Plus capable que les autres hommes de lire dans le cœur et les motifs des autres… », cette fin de phrase ne se rapporte ni à nous-mêmes, ni à Shakespeare, mais à Hamlet, vous savez qu'Hamlet tout le temps, se livre à ce jeu de démontage avec ses interlocuteurs, avec ceux qui viennent l'interroger, lui tendre des pièges. Et « il est tout à fait incapable de lire ses propres motifs ». Voilà ce qui est dit.

Je vous signale que tout de suite après, Jones qui a justement commencé par faire toutes les réserves en disant qu'il ne faut pas nous laisser entraîner à parler d'Hamlet comme d'un personnage réel, c'est ailleurs qu'il faut chercher l'articulation, et que au-delà nous devons trouver… — c'est la position traditionnelle en matière d'interprétation psychanalytique mais qui, je crois, contient quelque erreur, quelque fallace, sur laquelle je veux d'abord attirer votre attention. Jones fait cette remarque et à la suite de cette citation, il ne manque pas de glisser lui-même dans quelque chose qui s'exprime à peu près ainsi, « Je ne connais pas de jugement plus authentique que celui-ci dans toute la littérature sur le problème[6] ». À un autre endroit, le même Jones nous dira qu'en somme « le poète, le héros, et l'audience, sont pro-

fondément émus par des sentiments qui les touchent à leur insu[7]».

Il y a là donc quelque chose qui nous fait toucher du doigt la stricte équivalence de certains termes de cette question, à savoir le poète et le héros, avec quelque chose (il suffit de s'arrêter un instant pour s'en apercevoir) c'est qu'ils ne sont vraiment là que par leur discours. S'il s'agit de quelque chose qui est la communication de ce qui est dans l'inconscient de ceux qui sont avancés là comme étant les premiers termes, à savoir le poète et le héros, on ne peut pas dire que cette communication de l'inconscient en tout cas puisse se concevoir, n'est présentifiée par rien d'autre que par l'articulation du discours dramatique.

Ne parlons pas du héros qui, à vrai dire, si vous me suivez dans le chemin où j'essaye de vous induire, n'est strictement identique qu'à des mots. Surtout si nous commençons de prendre le sentiment que ce qui fait la plus haute valeur dramatique, dans l'occasion, de ce héros, c'est un mode. C'est bien là la seconde poignée à laquelle je vous demande de vous accrocher, c'est du même ordre que ce côté qui se dérobe de tout ce que nous pouvons dire de sa consistance. En d'autres termes, *Hamlet* ici devient l'œuvre exemplaire.

Que le mode sur lequel une œuvre nous touche, nous touche précisément de la façon la plus profonde, c'est-à-dire sur le plan de l'inconscient, est quelque chose qui tient à cet arrangement, à une composition de l'œuvre, qui sans aucun doute, fait que nous sommes intéressés très précisément au niveau de l'inconscient, mais que cela n'est pas en raison de la présence de quelque chose qui réellement supporte en face de nous un inconscient. Je veux dire que nous n'avons affaire, ni, contrairement à ce qu'on croit, à l'inconscient du poète, même s'il témoigne de sa présence par quelques traces non concertées dans son œuvre, par des éléments de lapsus, par des éléments symboliques de lui-même inaperçus, ce n'est pas cela qui nous intéresse de la façon majeure; on peut en trouver dans *Hamlet* quelques traces, c'est à cela que s'est employée, au dernier terme, Ella Sharpe comme je vous l'ai dit la dernière fois. C'est à savoir qu'elle va chercher à écheniller de ci de là ce qui, dans le caractère d'Hamlet, peut faire apercevoir je ne sais quel accrochage, quelle fixation de la métaphore autour de thèmes féminins, ou de thèmes oraux. Je vous assure qu'au regard du problème que pose Hamlet, c'est vraiment là quelque chose qui paraît secondaire, presque puéril, sans perdre naturellement tout intérêt.

Dans beaucoup d'œuvres, en allant ainsi chercher sous cet angle quelques traces, quelque chose qui peut vous renseigner sur un auteur, vous faites œuvre d'investigation biographique sur l'auteur, vous n'analysez pas la portée de l'œuvre comme telle. Et la portée de premier plan que prend pour nous *Hamlet* est celle qui lui donne la valeur de structure équivalente à celle d'*Œdipe*. Quelque chose qui peut nous permettre de nous intéresser au plus profond de la trame ; ce qui pour nous permet de structurer certains problèmes, c'est évidemment autre chose que tel ou tel aveu fugace. C'est bien évidemment l'ensemble, l'articulation de la tragédie en elle-même qui est ce qui nous intéresse, c'est cela que je suis en train d'accentuer. Cela vaut par son organisation, par ce que cela instaure de plans superposés à l'intérieur de quoi peut trouver place la dimension propre de la subjectivité humaine. Et ce qui fait que, si vous voulez, dans cette machinerie, ou encore dans ces portants — pour métaphoriser ce que je veux vous dire — dans la nécessité d'un certain nombre de plans superposés, la profondeur d'une pièce, d'une salle, d'une scène, la profondeur est donnée, à l'intérieur de quoi peut se poser de la façon la plus ample le problème pour nous de l'articulation du désir.

Donc, je me fais bien comprendre, je dis que si *Hamlet,* c'est là le point essentiel, a une portée pour nous privilégiée, je veux dire si *Hamlet* est bien le plus grand drame, ou l'un des plus grands drames de la tragédie moderne, en mettant *Faust* de l'autre côté, ce n'est pas simplement parce qu'il y a Shakespeare, si génial que nous le supposions, et tel tournant de sa vie. Car bien évidemment aussi, nous pouvons dire qu'*Hamlet* est un point où il s'est passé quelque chose dans la vie de Shakespeare. Ceci se résume peut-être à cela, tout ce que nous pouvons en dire, car ce quelque chose qui s'est passé, nous le savons, c'est la mort de son père, et nous contenter de cela nous fait nous contenter de peu de choses. Et nous supposons aussi qu'autour de cet événement il y a du y avoir d'autres choses dans sa vie, car le virage, l'orientation, le tournant de sa production est véritablement manifeste.

Avant il n'y a rien que cette suite de comédies ou ces drames historiques qui sont vraiment deux genres qu'il a poussés, l'un et l'autre, à leur dernier degré de beauté, de perfection, d'aisance. Jusque là c'est presque un auteur avec deux grandes spécialités sur lesquelles il joue avec une maestria, un brio, un bonheur qui nous le met de l'ordre des auteurs à succès.

À partir d'*Hamlet* le ciel change, et nous touchons à ces choses au-delà de toute limite, qui n'ont plus rien à faire avec aucune espèce de canon, qui ne sont plus du même ordre. Après *Hamlet,* c'est le *King Lear* et bien d'autres choses encore pour aboutir à la *Tempest.* Nous sentons là tout autre chose, un drame humain qui se développe, d'un tout autre registre. C'est en fin de compte le Shakespeare joyau de l'histoire humaine et du drame humain, qui ouvre une nouvelle dimension sur l'homme. Donc il s'est bien passé quelque chose à ce moment-là. Mais est-ce qu'il suffit que nous en soyons certains pour penser que ce soit cela ? Bien sûr, d'une certaine façon. Mais observons tout de même que si *Hamlet* est la pièce qui se présente le plus comme une énigme, il n'est que trop évident que toute pièce qui fait problème n'est pas pour autant une bonne pièce. Une pièce fort mauvaise peut l'être aussi. Et dans une mauvaise pièce, il y a probablement à l'occasion, un inconscient tout aussi présent, et encore plus présent qu'il peut y en avoir dans une bonne. Si nous sommes émus par une pièce de théâtre, ce n'est pas en raison de ce qu'elle représente d'efforts difficiles, de ce qu'à son insu un auteur y laisse passer, c'est en raison, je le répète, des dimensions du développement qu'elle offre à la place à prendre, pour nous, ce qu'à proprement parler recèle en nous notre propre rapport avec notre propre désir.

Et ceci nous est offert d'une façon si éminente dans une pièce qui, par certains côtés, réalise au maximum ces nécessités de dimension, cet ordre et cette superposition de plans qui donnent sa place à ce qui doit là, en nous, venir retentir. Cela n'est pas parce que Shakespeare est à ce moment là pris dans un drame personnel. Si l'on pousse les choses à leurs dernières limites, ce drame personnel on croit le saisir et il se dérobe ; on a été jusqu'à dire que c'était le drame qui était dans les *Sonnets,* les rapports avec son protecteur et sa maîtresse, (vous savez qu'il s'est trouvé à la fois doublement trompé, du côté de son ami et du côté de sa maîtresse), on est allé jusqu'à dire… — encore que le drame de ce moment-là se soit très probablement passé à une autre période plus tempérée de la vie de Shakespeare, on n'a aucune certitude sur cette histoire, on n'a que le témoignage des *Sonnets* qui lui-même est singulièrement élaboré.

Je crois qu'il s'agit d'une autre cause que celle là. Ce n'est pas la présence, le point derrière *Hamlet* de tout ce que nous pouvons, à l'occasion, rêver qui est en cause, c'est la composition. Sans doute, cette composition, l'auteur est-

il parvenu à la pousser à ce haut degré de perfection, qui fait d'*Hamlet* quelque chose qui se distingue de tous les pré-*Hamlet* que nous avons pu avec notre philologie découvrir par une articulation tellement singulière, tellement exceptionnelle que c'est là justement ce qui doit faire l'objet de notre réflexion. Si Shakespeare a été capable de le faire jusqu'à ce degré, c'est probablement en raison d'un approfondissement qui est tout autant l'approfondissement du métier de l'auteur, que l'approfondissement de l'expérience vécue d'un homme qui assurément a vécu et dont toute la vie a été heureuse, dont tout nous indique que sa vie a été traversée par toutes les sollicitations et toutes les passions. Qu'il y ait le drame de Shakespeare derrière *Hamlet,* c'est secondaire au regard de ce qui compose la structure, c'est cette structure qui répond de l'effet d'*Hamlet*. Et ceci d'autant plus qu'Hamlet lui-même, comme s'expriment métaphoriquement les auteurs, après tout, est un personnage dont ce n'est pas simplement en raison de notre ignorance que nous ne connaissons pas les profondeurs. Effectivement c'est un personnage qui est composé de quelque chose qui est la place vide, pour situer — car c'est là l'important — notre ignorance.

Une ignorance située est autre chose que quelque chose de purement négatif. Cette ignorance située après tout, n'est justement rien d'autre que cette présentification de l'inconscient. Elle donne à *Hamlet* sa portée et sa force.

Je pense avoir réussi à vous communiquer avec le plus de nuances, sans rien écarter, sans nier la dimension proprement psychologique qui est intéressée dans une pièce comme celle-là, qui est une question de ce qu'on appelle la psychanalyse appliquée. Alors que c'est bien tout le contraire, au niveau où nous sommes, c'est bien de psychanalyse théorique qu'il s'agit, et au regard de la question théorique que pose l'adéquation de notre analyse à une œuvre d'art, toute espèce de question clinique est une question de psychanalyse appliquée. Il y a des personnes qui m'écoutent et qui auront sans doute besoin que j'en dise quand même un petit peu plus, dans un certain sens qu'elles me posent des questions…

Si *Hamlet* est vraiment ce que je vous dis, à savoir une composition, une structure telle que là, le désir puisse trouver sa place suffisamment correctement, rigoureusement posée pour que tous les désirs ou, plus exactement, tous les problèmes de rapport du sujet au désir puissent s'y projeter, il suffirait en quelque sorte de le lire. Je fais donc allusion aux gens qui pourraient

me poser la question de la fonction de l'acteur. Où est la fonction du théâtre, de la représentation ?

Il est clair que ce n'est pas du tout la même chose de lire *Hamlet* et de le voir représenté. Je ne pense pas non plus que ceci pour vous puisse faire longtemps problème et que, dans la perspective qui est celle que j'essaye de développer devant vous concernant en somme la fonction de l'inconscient — la fonction de l'inconscient que j'ai défini comme discours de l'Autre — on ne peut pas mieux l'illustrer que dans la perspective que nous donne une expérience comme celle du rapport de l'audience à *Hamlet.* Il est clair que là, l'inconscient se présen-tifie sous la forme du discours de l'Autre qui est un discours parfaitement composé. Le héros n'est là présent que par ce discours, de même que le poète. Mort depuis longtemps, en fin de compte, c'est son discours qu'il nous lègue.

Mais, bien sûr, cette dimension qu'ajoute la représentation, à savoir les acteurs qui vont jouer cet *Hamlet,* c'est strictement analogue de ce par quoi nous-mêmes sommes intéressés dans notre propre inconscient. Et si je vous dis que ce qui constitue notre rapport à l'inconscient, c'est ceci par quoi notre imaginaire, je veux dire notre rapport avec notre propre corps, (j'ignore paraît-il l'existence du corps, j'ai une théorie de l'analyse incorporelle, c'est ce qu'on découvre, du moins, à entendre le rayonnement de ce que j'articule ici, à une certaine distance !) le signifiant, pour dire le mot, c'est nous qui en fournissons le matériel (c'est cela même que j'enseigne et que je passe mon temps à vous dire), c'est avec nos propres membres — l'imaginaire c'est cela — que nous faisons l'alphabet de ce discours qui est inconscient et, bien entendu, chacun de nous dans des rapports divers, car nous ne nous servons pas des mêmes éléments pour être pris dans l'inconscient.

Et c'est l'analogue, l'acteur prête ses membres, sa présence, non pas simplement comme une marionnette, mais avec son inconscient bel et bien réel, à savoir le rapport de ses membres avec une certaine histoire qui est la sienne. Chacun sait que s'il y a de bons et de mauvais acteurs, c'est dans la mesure, je crois, où l'inconscient d'un acteur est plus ou moins compatible avec ce prêt de sa marionnette. Ou il s'y prête ou ne s'y prête pas, c'est ce qui fait qu'un acteur a plus ou moins de talent, de génie, voire qu'il est plus ou moins compatible avec certains rôles, pourquoi pas ! Même ceux qui ont la gamme la plus étendue, après tout, peuvent jouer certains rôles mieux que

d'autres. En d'autres termes, bien sûr, l'acteur est là. C'est dans la mesure de la convenance de quelque chose qui en effet peut bien avoir le rapport le plus étroit avec son inconscient, avec ce qu'il a à nous représenter, qu'il donne à cela une pointe qui ajoute incontestablement quelque chose, mais qui est loin de constituer l'essentiel de ce qui est communiqué, la représentation du drame.

Ceci nous ouvrirait, je crois, la porte assez loin vers la psychologie de l'acteur. Bien entendu il y a des lois de compatibilité générale, le rapport de l'acteur avec la possibilité de l'exhibition est quelque chose qui pose un problème de psychologie particulière à l'acteur, le problème qui a pu être abordé du rapport entre certaines textures psychologiques et le théâtre. Quelqu'un a écrit il y a quelques années un article qui donnait de l'espoir sur ce qu'il appelait *L'hystérie et le théâtre.* Je l'ai revu récemment. Nous aurons peut-être l'occasion d'en parler avec intérêt, sinon sans doute avec un certain acquiescement.

Cette parenthèse fermée, reprenons le fil de notre propos. Quelle est donc cette structure autour de quoi se compose la mise en place qui est essentielle dans ce que je cherche à vous faire comprendre de l'effet d'*Hamlet* ? Cette mise en place de l'intérieur, à l'intérieur de quoi le désir peut et doit prendre sa place.

Au premier aspect, nous allons voir que ce qui est donné communément dans le registre analytique comme articulation, compréhension de ce qu'est *Hamlet,* est quelque chose qui a l'air d'aller dans ce sens.

Est-ce que c'est pour rejoindre des thématiques tout à fait classiques, voire banales, que je vous ai fait toutes ces remarques introductives ? Vous allez voir qu'il n'en est rien. Néanmoins commençons d'aborder les choses par ce qui nous est d'habitude présenté. Et ne croyez pas que ce soit si simple, ni si univoque, une certaine rectitude est tout ce qu'il y a de plus difficile à maintenir pour les auteurs eux-mêmes dans le développement de leur pensée, car tout le temps il y a une sorte de fuite, d'oscillation, dont vous allez voir quelques exemples autour de ce que je vais vous énoncer.

Dans une première approximation qui est celle à laquelle tout le monde est accordé, Hamlet est celui qui ne sait pas ce qu'il veut, celui qui amèrement s'arrête au moment où il voit partir les troupes du jeune Fortinbras qui passent à un moment à l'horizon de la scène, et qui est tout d'un coup heurté par le fait que voilà des gens qui vont faire une grande action pour trois fois

rien, pour un petit bout de Pologne, et qui vont tout sacrifier, leur vie, alors que lui est là qui ne fait rien, alors qu'il a tout pour le faire, « la cause, la volonté, la force et les moyens ». Comme il le dit lui-même : « J'en reste toujours à dire, c'est la chose qui reste à faire[8] ».

Voilà le problème qui se pose à chacun : Pourquoi Hamlet n'agit-il pas ? Pourquoi ce *will*, ce désir, cette volonté, est quelque chose qui, en lui, paraît suspendu, qui si vous voulez rejoint ce que Sir James Paget a écrit de l'hystérique ! « les uns disent qu'il ne le veut pas ; lui dit qu'il ne peut pas ; ce dont il s'agit c'est qu'il ne *peut* pas vouloir[9] » Que nous dit là-dessus la tradition analytique ? La tradition analytique dit que tout repose en cette occasion sur le désir pour la mère, que ce désir est refoulé, que c'est cela qui est la cause, que le héros ne saurait s'avancer vers l'action qui lui est commandée, à savoir la vengeance contre un homme qui est l'actuel possesseur, illégitime ô combien puisque criminel ! de l'objet maternel ; et que s'il ne peut pas frapper celui qui est désigné à sa vindicte, c'est dans la mesure où lui-même, en somme, aurait déjà commis le crime qu'il s'agit de venger.

C'est pour autant, nous dit-on, que dans l'arrière-plan, il y a le souvenir du désir infantile pour la mère, du désir œdipien du meurtre du père, c'est dans cette mesure qu'Hamlet se trouve en quelque sorte complice de l'actuel possédant, que ce possédant est à ses yeux un *beatus possidens,* qu'il en est complice, qu'il ne peut donc s'attaquer à ce possesseur sans s'attaquer lui-même. Mais est-ce cela qu'on veut dire, ou bien qu'il ne peut s'attaquer à ce possesseur sans réveiller en lui le désir ancien, c'est-à-dire un désir ressenti comme coupable, mécanisme qui tout de même est plus sensible.

Mais après tout, est-ce que tout cela ne permet pas, (fascinés devant une sorte d'insondable lié à un schéma qui pour nous est environné d'une sorte de caractère intouchable, non dialectique) que nous puissions dire que tout ceci en somme se renverse ? Je veux dire qu'on pourrait aussi bien, si Hamlet se précipitait tout de suite sur son beau-père, dire qu'il y trouve, après tout, l'occasion d'étancher sa propre culpabilité en trouvant hors de lui le véritable coupable. Que tout de même, pour appeler les choses par leur nom, tout le porte à agir, au contraire, et va dans le même sens, car le père revient de l'au-delà sous la forme d'un fantôme pour lui commander cet acte de vindicte, cela ne fait aucun doute. Le commandement du surmoi est là en quelque sorte matérialisé et pourvu de tout le caractère sacré

de celui-là même qui revient d'outre-tombe, avec ce que lui ajouta d'autorité sa grandeur, sa séduction, le fait d'être la victime, le fait d'avoir été vraiment atrocement dépossédé non seulement de l'objet de son amour, mais de sa puissance, de son trône, de la vie même, de son salut, de son bonheur éternel.

Il y a cela, et en plus viendrait jouer dans le même sens quelque chose qu'on pourrait appeler dans l'occasion "le désir naturel d'Hamlet". Si en effet c'est quelque chose qu'il n'a pas pu ressentir encore qu'il est séparé de cette mère, qu'incontestablement, le moins qu'on puisse dire, compte pour lui qu'il soit fixé à sa mère — c'est la chose la plus certaine et la plus apparente du rôle d'Hamlet. Donc ce désir, que j'appelle à cette occasion "naturel", et non sans intention, car à l'heure où Jones écrit son article sur Hamlet, il en est encore à devoir plaider de-vant le public cette dimension du refoulement et de la censure, et toutes les pages qu'il écrit à cette occasion tendent à donner à cette censure une origine sociale.

"Il est tout de même curieux — *curiously enough* —, dit-il, que les choses qui évidemment sont les plus censurées par l'organisation sociale, ce soient les désirs les plus naturels." En vérité cela pose en effet une question. Pourquoi après tout la société ne s'est-elle pas organisée pour la satisfaction de ces désirs les plus naturels, si c'est vraiment de la société que surgit la dimension du refoulement et de la censure. Ceci pourrait peut-être nous conduire un peu plus loin, à savoir que c'est quelque chose de tout à fait sensible que les choses dont on n'a jamais l'air de s'apercevoir, les nécessités de la vie, de la vie du groupe, les nécessités sociologiques ne sont pas du tout exhaustives pour expliquer cette sorte d'interdit d'où surgit, chez les êtres humains, la dimension de l'inconscient.

Cela suffit si peu qu'il a fallu que Freud invente un mythe originel, présocial, ne l'oublions pas puisque c'est lui qui fonde la société, à savoir *Totem et Tabou,* pour expliquer les principes mêmes du refoulement. Et le commentaire de Jones à la date à laquelle il l'a fait et où curieusement, malheureusement, il la conserve, cette genèse sociologique des interdits au niveau de l'inconscient, très exactement à savoir de la censure, très exactement de la source de l'œdipe, est une erreur de la part de Jones. C'est une erreur peut-être assez délibérée, apologétique, l'erreur de quelqu'un qui veut convaincre, qui veut conquérir un certain public de psycho-sociologues, ce n'est pas du tout quelque chose qui ne soit pas sans poser un problème.

Mais revenons à notre Hamlet. Nous le voyons en fin de compte avec deux tendances : la tendance impérative qui est pour lui doublement commandée par l'autorité du père et l'amour qu'il lui porte et la deuxième de vouloir défendre sa mère et de se la garder, qui doivent le faire aller dans le même sens pour tuer Claudius. Donc deux choses positives, chose curieuse, donneraient un résultat zéro. Je sais bien que cela arrive. J'avais trouvé un très joli exemple à un moment où je venais de me casser la jambe : un raccourcissement plus un autre raccourcissement, celui de l'autre jambe, et il n'y a plus de raccourcissement ! C'est un très bon exercice pour nous, car nous avons affaire à des choses de cet ordre. Est-ce que c'est de cela qu'il s'agit ? Non, je ne le crois pas.

Je crois plutôt que nous nous engageons dans une dialectique illusoire, que nous nous satisfaisons de quelque chose qui, après tout, ne se justifie sans doute pas, à savoir qu'Hamlet est là, qu'il faut bien l'expliquer. Que nous touchons quand même quelque chose d'essentiel, à savoir qu'il y a un rapport qui rend cet acte difficile, qui rend la tâche répugnante pour Hamlet, qui le met effectivement dans un caractère problématique vis à vis de sa propre action, et que ce soit son désir, qu'en quelque sorte ce soit le caractère impur de son désir qui joue le rôle essentiel, mais à l'insu d'Hamlet. Qu'en quelque sorte, c'est pour autant que son action n'est pas désintéressée qu'elle est kantiennement motivée, qu'Hamlet ne peut pas accomplir son acte, je crois qu'en gros c'est là quelque chose en effet que nous pouvons dire, mais qui est, à la vérité, alors presque accessible avant l'investigation psychanalytique, et dont nous avons les traces — c'est l'intérêt de la bibliographie de Jones de le montrer. Certains, bien avant que Freud ait commencé à articuler [l'œdipe], dans des écrits de 1880 ou 1890, certains auteurs l'ont entrevu.

Néanmoins, je crois que nous pouvons analytiquement formuler quelque chose de plus juste et aller plus loin que ce à quoi, je crois, se réduit ce qui a été formulé analytiquement sur ce plan. Et je crois que pour le faire, nous n'avons qu'à suivre vraiment le texte de la pièce et à nous apercevoir de ce qui va suivre. Ce qui va suivre consiste à vous faire remarquer que ce à quoi Hamlet a affaire, et tout le temps, ce avec quoi Hamlet se collete, c'est un désir qui doit être regardé, considéré là où il est dans la pièce, c'est-à-dire très différent, bien loin du sien, que c'est le désir non pas pour sa mère, mais le désir de sa mère. Il ne s'agit vraiment que de cela. Le point pivot, celui sur

lequel il faudrait qu'avec vous je lise toute la scène, c'est celui de la rencontre avec sa mère après la *play scene*, la scène de la pièce qu'il a fait jouer et avec laquelle il a surpris la conscience du roi, et où tout le monde, de plus en plus angoissé à propos de ses intentions à lui, Hamlet, on décide de le faire appeler, d'avoir un entretien avec sa mère.

Lui-même, Hamlet, c'est tout ce qu'il désire. À cette occasion il va, dit-il, retourner le fer dans la plaie, il parle de « dague[10] », dans le cœur de sa mère. Et se passe cette longue scène qui est une espèce de sommet du théâtre, ce quelque chose à propos de quoi, la dernière fois, je vous disais que cette lecture est à la limite du supportable, où il va adjurer pathétiquement sa mère de prendre conscience du point où elle en est — je regrette de ne pas pouvoir lire toute cette scène, mais faites-le et comme on le fait à l'école, la plume à la main. Il lui explique : à quoi est-ce que cela ressemble, cette vie ! Et puis tu n'es pas de la toute première jeunesse quand même, cela doit un peu se calmer chez toi ! Ce sont des choses de cet ordre-là qu'il lui dit dans cette langue admirable. Ce sont des choses qu'on ne croit pas pouvoir entendre d'une façon qui soit plus pénétrante et qui réponde mieux à ce qu'en effet Hamlet est parti comme un dard pour le dire à sa mère, à savoir des choses qui sont destinées à lui ouvrir le cœur, et qu'elle ressent comme telles. C'est-à-dire qu'elle-même lui dit : Tu m'ouvres le cœur[11] ! Et elle gémit littéralement sous la pression.

On est à peu près certain qu'Hamlet a trente ans. Cela peut se discuter, mais on peut dire qu'il y a dans la scène du cimetière une indication, quelque chose dont on peut déduire qu'Hamlet en a un tout petit peu moins, la mère en a au moins quarante cinq ; si Hamlet en a un tout petit peu moins, il est bien clair que comme il se souvient du pauvre Yorick, qui est mort il y a une trentaine d'années et qui l'a embrassé sur les lèvres, on peut dire qu'il a trente ans ; c'est important de savoir qu'Hamlet n'est pas un petit jeune homme.

Après il compare son père à Hypérion, celui sur qui « les dieux ont marqué tous leurs sceaux. » Et à côté, voilà cette espèce de déchet, roi de haillons et de chiffes perdus, une ordure, un faisan, un maquereau, cet autre, et c'est avec cela que vous vous roulez dans l'ordure ! Il ne s'agit que de cela, et il y a lieu de l'articuler, vous verrez plus loin ce dont il s'agit, mais quoi qu'il en soit, il s'agit du désir de la mère, d'une adjuration d'Hamlet qui est une demande du style : reprenez cette voie, dominez-vous, prenez, vous disais-je la dernière fois, la voie des bonnes mœurs, commencez par ne plus cou-

cher avec mon oncle[12]. Les choses sont dites comme cela. Et puis chacun sait, dit-il, que l'appétit vient en mangeant, que ce démon, l'habitude, qui nous lie aux choses les plus mauvaises, s'exerce aussi dans le sens contraire, à savoir en apprenant à vous tenir mieux, cela vous sera de plus en plus facile[13].

Nous voyons quoi ? L'articulation d'une demande qui est faite par Hamlet ma-nifestement au nom de quelque chose qui est de l'ordre, pas simplement de la loi, mais de la dignité, et qui est menée avec une force, une vigueur, une cruauté même, dont le moins qu'on puisse dire est que cela déclenche plutôt la gêne. Puis arrivé là, alors que l'autre est littéralement pantelante, au point qu'on a pu se demander si l'apparition qui se produit alors du spectre — car vous savez que le spectre réapparaît dans la scène de la chambre à coucher — n'est pas quelque chose qui con-siste à dire à Hamlet : taïaut, taïaut ! Vas-y, continue ! Mais aussi, jusqu'à un certain point à le rappeler à l'ordre de protéger sa mère contre je-ne-sais-quoi qui serait une espèce de débordement agressif qui est celui devant quoi la mère elle-même à un moment a tremblé : « Est-ce que tu veux me tuer ? Jusqu'où vas-tu aller[14] ? » Alors que son père vient de lui rappeler ceci, « Glisse toi entre elle et son âme qui est en train de fléchir[15] ».

Et arrivé à ce sommet dont il s'agit, il y a chez Hamlet une brusque retombée qui lui fait dire : et puis après tout, maintenant que je t'ai dit tout cela, fais en à ta tête, et va raconter tout cela au tonton Claudius ! C'est à savoir que tu vas te laisser te faire une petite bisette sur la joue, une petite chatouille sur la nuque, un petit gratouillement du ventre, et que tout va s'achever comme d'habitude dans le foutoir ! C'est exactement ce qui est dit par Hamlet[16].

C'est-à-dire que nous voyons là l'oscillation entre ceci qui, au moment de la retombée du discours d'Hamlet, est quelque chose qui est dans les paroles mêmes, à savoir la disparition, l'évanouissement de son appel dans quelque chose qui est le consentement au désir de la mère, les armes rendues devant quelque chose qui apparait inéluctable ; c'est à savoir que le désir de la mère reprend ici pour lui la valeur de quelque chose qui de toute façon, et d'aucune façon, ne saurait être soulevé.

J'ai été encore plus lentement que je ne pouvais le supposer. Je serai forcé d'arrêter les choses à un point qui, vous le voyez, va nous laisser devant le programme de déchiffrage d'Hamlet peut-être encore pour deux de nos rencontres.

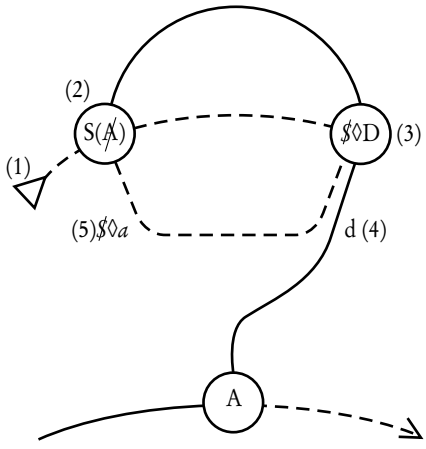


Pour conclure aujourd'hui je vais essayer de vous montrer le rapport de ce que je suis en train d'articuler avec le graphe. Là où je veux vous mener, c'est ceci, qu'au-delà du discours élémentaire de la demande — pour autant qu'il soumet le besoin du sujet au consentement, au caprice, à l'arbitraire de l'Autre comme tel et qu'ainsi il structure la tension et l'intention humaine dans le morcellement signifiant — si ce qui se passe au-delà de l'Autre, si le discours du sujet qui est celui qui se poursuit pour autant qu'au-delà de cette première étape, de ce premier rapport à l'Autre, ce qu'il s'agit pour lui de trouver dans ce discours qui le modèle, qui le structure, dans ce discours déjà structuré, c'est de retrouver à l'intérieur de cela ce qu'il veut vraiment… car c'est la première étape et l'étape fondamentale de tout repérage du sujet par rapport à ce qu'on appelle son *will,* sa propre volonté.

Sa propre volonté, c'est d'abord cette chose, nous le savons nous autres analystes, la plus problématique, à savoir ce qu'il désire vraiment. Car il est tout à fait clair qu'au-delà des nécessités de la demande, pour autant qu'elle morcelle et fracture ce sujet, la retrouvaille du désir dans son caractère ingénu est quelque chose qui est le problème auquel nous avons constamment affaire. L'analyse nous dit qu'au delà de ce rapport à l'Autre, cette interrogation du sujet sur ce qu'il veut n'est pas simplement celle du crochet interrogatif qui est ici dessiné dans le second plan du graphe, mais qu'il y a là-dessus quelque chose pour se retrouver, à savoir que : comme dans le premier étage, il y a quelque part installée une chaîne signifiante qui s'appelle à proprement parler l'inconscient et qui donne déjà à cela son support signifiant, qu'on peut s'y retrouver quelque part, il y a là inscrit un code qui est le rapport du sujet à sa propre demande. Il y a déjà un registre qui est instauré, grâce à quoi le sujet peut percevoir quoi ? Non pas comme on le dit que sa demande est orale, ou anale, ou ceci ou cela, car ce n'est pas de cela qu'il s'agit ; qu'il est dans un certain rapport privilégié en tant que sujet. Et

c'est pour cela que j'ai inscrit ainsi, avec une certaine forme de demande, cette ligne au-delà de l'Autre où se pose l'interrogation du sujet. C'est une ligne consciente. Avant qu'il y ait eu une analyse et des analystes, les êtres humains se sont posés la question, et se la posaient sans cesse, croyez-le bien, comme de notre temps, comme depuis Freud, de savoir où était leur véritable volonté.

C'est pour cela que cette ligne nous la traçons d'un trait plein. Elle appartient au système de la personnalité, appelez la consciente ou préconsciente, pour l'instant je ne vais pas entrer dans plus de détails.

Mais qu'est-ce que nous indique ici le graphe ? C'est que c'est évidemment sur cette ligne que quelque part va se situer le *x* qu'est le désir ; que ce désir a un rapport avec quelque chose qui doit se situer sur la ligne de retour, en face de cette ligne intentionnelle. C'est en cela qu'il est l'homologue du rapport du moi avec l'image. Le graphe nous apprend que ce désir qui, flottant là, quelque part, mais toujours dans cet au-delà de l'Autre, ce désir est soumis à une certaine régulation, à une certaine hauteur, si l'on peut dire, de fixation — qui est déterminé. Déterminé par quoi ? Par quelque chose qui se dessine ainsi, à savoir d'une voie de retour du code de l'inconscient vers le message de l'inconscient sur le plan imaginaire. Que le circuit pointillé, autrement dit inconscient, qui commence ici (1) et qui passant, au niveau du message **S(Ⱥ)** (2), va au niveau du code inconscient $\$ \lozenge \mathbf{D}$ (3), en face de la demande, revient vers le désir, **d** (4), de là vers le fantasme, $\$ \lozenge a$ (5) ; que c'est, en d'autres termes, essentiellement par rapport à ce qui règle sur cette ligne, la hauteur, la situation du désir, et dans une voie qui est une voie de retour par rapport à l'inconscient (car si vous remarquez comment est fait le graphe, vous verrez que le trait n'a pas de retour) c'est dans ce sens que se produit le circuit de la formation du désir au niveau de l'inconscient.

Qu'est-ce que nous pouvons articuler à ce propos même, et à nous en tenir à cette scène d'Hamlet en face de sa mère ? C'est essentiellement ceci qu'il n'y a pas de moment où, d'une façon plus complète et de façon justement à plus annuler le sujet, la formule de ceci que le désir de l'homme est le désir de l'Autre, ne soit là sensible, manifeste, accomplie.

En d'autres termes, ce dont il s'agit c'est que dans la mesure où c'est à l'Autre que le sujet s'adresse, non pas avec sa propre volonté, mais avec celle dont il est à ce moment-là le support et le représentant, à savoir celle du père, et aussi bien celle de l'ordre, et aussi bien celle de la pudeur, de la décence

— je reviendrai sur ces termes, ils ne sont pas là donnés pour le chic ; j'ai déjà fait intervenir le démon de la pudeur et vous verrez quelle place il tiendra dans la suite — et que c'est pour autant qu'il tient devant la mère ce discours au-delà d'elle-même qu'il en retombe au niveau strict de cet Autre devant lequel il ne peut que se courber, le tracé, si l'on peut dire, le mouvement de cette scène est à peu près celui-ci, qu'au-delà de l'Autre l'adjuration du sujet essaye de rejoindre le niveau du code, de la loi, et qu'il retombe non pas vers un point où quelque chose l'arrête, où il se rencontre lui-même avec son propre désir — il n'a plus de désir, Ophélie a été rejetée, et nous verrons la prochaine fois quelle est la fonction d'Ophélie là-dedans — mais tout se passe, si vous voulez, pour schématiser, comme si cette voie de retour revenait purement et simplement de l'articulation de l'Autre, comme s'il ne pouvait en recevoir d'autre message qu'ici le signifié de l'Autre, à savoir la réponse de la mère. "Je suis ce que je suis, avec moi il n'y a rien à faire, je suis une vraie génitale (au sens du premier volume de *La Psychanalyse d'aujourd'hui)*, moi je ne connais pas le deuil".

Le repas des funérailles sert le lendemain aux noces, « Économie, économie ! », la réflexion est d'Hamlet. Pour elle, elle est simplement un con béant. Quand l'un est parti, l'autre arrive, c'est de cela qu'il s'agit. Le drame d'*Hamlet,* l'articulation d'*Hamlet,* si c'est le drame du désir, c'est, nous l'avons vu tout au long de cette scène, le drame (pourquoi ne pas le dire, c'est très curieux qu'on se serve tout le temps de mots comme "objet" mais que la première fois qu'on le rencontre, on ne le reconnaisse pas du début jusqu'à la fin on ne parle que de cela !) qu'il y a un objet digne et un objet indigne. "Madame, un peu de propreté, je vous prie, il y a tout de même une différence entre ce dieu et cette ordure !" C'est de cela qu'il s'agit, et personne n'a jamais parlé de relation d'objet à propos d'Hamlet. On en reste confondu, il ne s'agit pourtant que de cela ! Le discours auquel j'ai fait allusion tout à l'heure concernant la véritable, ou le véritable génital, est un discours cohérent, car vous pourrez y lire que la caractéristique du génital, c'est qu'il ait le deuil léger. C'est écrit dans le premier volume de *La Psychanalyse aujourd'hui.* C'est un merveilleux commentaire de la dialectique d'*Hamlet.*

Or on ne peut qu'être frappé de ceci. Je vais un peu vite parce qu'il faut que je vous donne un aperçu des horizons vers lesquels je tends — que si c'est bien un problème de deuil dont il s'agit, voilà que nous voyons entrer

par l'intermédiaire, et lié au problème du deuil, le problème de l'objet, ce qui peut-être nous permettra de donner une articulation de plus à ce qui nous est apporté dans *Trauer und Melancholie*[17]. C'est à savoir que si le deuil a lieu — et on nous dit que c'est en raison d'une introjection de l'objet perdu — pour qu'il soit introjecté peut-être y a-t-il une condition préalable, c'est à savoir qu'il soit constitué en tant qu'objet et que, dès lors, la question de la constitution en tant qu'objet n'est peut-être pas purement et simplement liée à la conception, aux étapes co-instinctuelles comme on nous les donne.

Mais il y a quelque chose qui d'ores et déjà nous donne l'indice que nous sommes là au cœur du problème. C'est ce quelque chose sur quoi j'ai terminé la dernière séance, et sur quoi va se dérouler toute la suite de nos rencontres, c'est ceci : c'est que le point clef, le point décisif à partir de quoi Hamlet, si l'on peut dire, prend le mors aux dents — car en effet on l'a très bien remarqué, après avoir longtemps lanterné, tout d'un coup Hamlet a mangé du tigre, il se lance dans une affaire qui se présente dans des conditions invraisemblables. Il a à tuer son beau-père, on vient lui proposer de soutenir pour ce beau-père une sorte de gageure qui va consister à se battre au fleuret, sans doute avec un monsieur dont il sait que la moindre des choses pour lui c'est qu'à l'heure où cela se passe ce monsieur ne lui veut pas beaucoup de bien, ce n'est ni plus ni moins que le frère d'Ophélie qui vient de mettre fin à ses jours, nettement dans un trouble où il n'est pas pour rien ; il sait en tout cas que ce monsieur lui en veut. Lui, Hamlet, aime beaucoup ce monsieur, il le lui dit, et nous y reviendrons, et pourtant c'est avec lui qu'il va croiser le fer pour le compte de la personne qu'il a en principe à massacrer. Et à ce moment, il se révèle un vrai tueur, absolument sans précédent, il ne laisse même pas faire une touche à l'autre, (c'est une véritable fuite en avant qui est là tout à fait manifeste), le point sur lequel Hamlet prend le mors aux dents, c'est celui sur lequel j'ai terminé avec mon petit plan du cimetière et de ces gens qui se collettent au fond d'une tombe, ce qui est quand même une drôle de scène, entièrement du cru de Shakespeare car dans les pré-*Hamlet* il n'y en a pas trace.

Qu'est-ce qui se passe et pourquoi Hamlet est-il allé se fourrer là ? Parce qu'il n'a pas pu supporter de voir un autre que lui-même afficher, étaler justement un deuil débordant ? Les mots que je vous dis, il faudrait les supporter chacun avec une lecture d'*Hamlet,* mais c'est assez long pour que je ne

puisse pas le faire. Il n'y a pas un seul de ces mots qui ne soit soutenu par quelque chose qui est en substance dans le texte. Il le dit : Je n'ai pas supporté qu'il fasse autant d'esbrouffe autour de son deuil[18]. Il l'explique après pour s'excuser d'avoir été si violent. C'est-à-dire devant ce que Laërte a fait, de sauter dans la tombe pour étreindre sa sœur, de sauter lui à sa suite pour étreindre [Ophélie]. Il faut dire qu'on se fait une curieuse idée de ce qui doit se passer à l'intérieur ; je vous l'ai suggéré la dernière fois avec mon petit tableau imaginaire.

C'est par la voie du deuil autrement dit, et du deuil assumé dans le même rapport narcissique qu'il y a entre le moi et l'image de l'autre ; c'est en fonction de ce que lui représente tout d'un coup dans un autre ce rapport passionnel d'un sujet avec un objet qui est au fond du tableau — la présence de ***$*** qui met devant lui tout à coup un support où cet objet qui, pour lui, est rejeté à cause de la confusion des objets, de la mixtion des objets — c'est dans la mesure où quelque chose là, tout à coup, l'accroche, que ce niveau peut tout d'un coup être rétabli qui de lui, pour un court instant, va faire un homme. À savoir quelque chose qui va en faire quelqu'un capable — pour un court instant sans aucun doute, mais un instant qui suffit pour que la pièce se termine — capable de se battre et capable de tuer.

Ce que je veux vous dire, c'est non pas que Shakespeare, bien entendu, s'est dit toutes ces jolies choses ! C'est que, s'il a mis quelque part dans l'articulation de sa pièce quelque chose d'aussi singulier que le personnage de Laërte pour lui faire jouer, au moment du sommet crucial de la pièce, ce rôle d'exemple et de support vers lequel Hamlet se précipite dans une étreinte passionnée, et d'où il sort littéralement autre — ce cri accompagné de commentaires qui vont tellement dans le sens que je vous dis qu'il faut les lire — que c'est là dans Hamlet que se produit le moment où il peut ressaisir son désir.

Ce qui vous prouve que nous sommes là au cœur de l'économie de ce dont il s'agit. Bien entendu ceci n'a presque qu'un intérêt limité après tout, et pour nous montrer vers quel point sont tirées toutes les avenues de l'articulation de la pièce. Et c'est dans ces avenues qu'à tout instant pour nous, notre intérêt est suspendu, c'est ce qui fait notre participation au drame d'*Hamlet.* Bien entendu cela n'a d'intérêt d'en arriver là que parce qu'il y a eu avant quatre actes qui ont précédé cette scène du cimetière. Dans ces quatre actes il y a eu d'autres choses que nous allons revoir maintenant en remontant en arrière.

Au premier plan il y a le rôle de la *play scene*. Qu'est-ce que c'est que cette représentation, qu'est-ce qu'elle veut dire ? Pourquoi est-ce que Shakespeare l'a conçue comme indispensable ? Elle a plus d'un motif, plus d'un prétexte, mais ce que nous essayerons de voir, c'est son prétexte le plus profond.

Bref, je pense aujourd'hui vous avoir suffisamment indiqué dans quel sens d'expérience, d'articulation de la structure se pose pour nous le problème de l'étude d'*Hamlet,* à savoir ce que nous, quand nous l'aurons finie, pourrons en garder pour nous d'utilisable, de maniable, de schématique pour notre propre repérage concernant le désir — lequel ? je vous le dirai, le désir du névrosé à chaque instant de son incidence. Je vous le montrerai ce désir d'Hamlet. On l'a dit, c'est le désir d'un hystérique. C'est peut-être bien vrai. C'est le désir d'un obsessionnel, on peut le dire, c'est un fait qu'il est bourré de symptômes psychasthéniques, même sévères, mais la question n'est pas là.

À la vérité il est les deux. Il est purement et simplement la place de ce désir. Hamlet n'est pas un cas clinique. Hamlet, bien entendu, il est trop évident de le rappeler, n'est pas un être réel, c'est un drame qui permet de situer, si vous voulez, comme une plaque tournante où se situe un désir, où nous pourrons retrouver tous les traits du désir, c'est-à-dire l'orienter, l'interpréter dans le sens de ce qui se passe à l' insu d'un rêve pour le désir de l'hystérique, à savoir ce désir que l'hystérique est forcé de se construire. C'est pour cela que je dirai que le problème d'Hamlet est plus près du désir de l'hystérique, parce qu'en quelque sorte le problème d'Hamlet est de retrouver la place de son désir. Cela ressemble beaucoup à ce qu'un hystérique est capable de faire, c'est à dire de se créer un désir insatisfait.

Mais c'est aussi vrai que c'est le désir de l'obsessionnel, pour autant que le problème de l'obsessionnel, c'est de se supporter sur un désir impossible. Ce n'est pas tout à fait pareil. Les deux sont vrais. Vous verrez que nous ferons virer autant d'un côté que de l'autre l'interprétation des propos et des actes d'Hamlet. Ce qu'il faut que vous arriviez à saisir, c'est quelque chose de plus radical que le désir de tel ou tel, que le désir avec lequel vous épinglez un hystérique, ou un obsessionnel.

[……] lorsqu'il s'adresse au personnage de l'hystérique, il dit que chacun sait qu'un hystérique est incapable d'aimer. Quand je lis des choses comme cela, j'ai toujours envie de dire à l'auteur, et vous, êtes-vous capable d'aimer ?

Il dit qu'un hystérique vit dans l'irréel, et lui ? Le médecin parle toujours comme si il était, lui, bien enfoncé dans ses bottes, les bottes de l'amour, du désir, de la volonté et tout ce qui s'ensuit. C'est quand même une position très curieuse, et nous devons savoir depuis un certain temps que c'est une position dangereuse. C'est grâce à elle qu'on prend des positions de contre-transfert grâce auxquelles on ne comprend rien au malade auquel on a affaire. C'est exactement de cet ordre-là que sont les choses, et c'est pour cela qu'il est essentiel d'articuler, de situer où se place le désir.

1 - JONES E., *op. cit.*

2 - LŒNING , *Die Hamlet-Trägödie Shakespeare* (1893).

3 - WILSON D., *Hamlet* (1936). Trad. fr., Paris 1992, Ed. du Seuil.

4 - Semblable.

5 - TRENCH W.F., *Shakespeare's Hamlet : A new commentary* (1913), p. 119. cité par Jones in *Hamlet and Œdipus,* p.50. « Il nous est difficile, malgré l'aide de Shakespeare, de comprendre Hamlet ; il est probable que le poète lui-même avait du mal à le comprendre : c'est qu'Hamlet se trouvait dans l'impossibilité de se comprendre lui-même. Plus doué que les autres hommes à lire dans le cœur et les motifs des autres, il est tout à fait incapable de lire ses propres motifs ».

6 - JONES E., *ibid.,* p. 51.

7 - JONES E., *ibid.,* p.51.

8 - *Hamlet :* « […] Je ne sais pas pourquoi, je vis encore, pour toujours dire, j'ai cette chose à faire, puisque j'ai un motif, la volonté, la force et les moyens de la faire ». (IV, 4. 43).

9 - *bis.* JONES E., *op. cit.,* p. 53.

10 - *Hamlet :* "I will speak daggers to her, but use none". (II, 3, 376).

11 - *La Reine : "O Hamlet, thou hast cleft my heart in twain",* « Oh ! Hamlet, tu as fendu mon cœur ». (III, 4, 156).

12 - *Hamlet :* « […] Rejetez-en loin de vous la portion la plus corrompue ; vivez plus innocente avec l'autre. Adieu n'entrez plus dans le lit de mon oncle ; si vous n'avez pas la vertu prenez du moins son apparence… » (III, 4, 157).

13 - *Hamlet :* « […] Abstenez-vous cette nuit, et ce premier effort vous rendra plus facile l'abstinence de la nuit suivante […] ». (III, 4, 161).

14 - *La Reine :* « Que veux-tu donc faire ? tu ne veux pas me tuer ? Au secours ! » (III, 4, 21).

15 - *L'ombre :* « […] Oh ! mets-toi entre elle et le trouble de son âme agitée… » (III, 4, 113).

16 - *Hamlet :* « Rien de ce que je vous dis de faire ; gardez-vous en bien. Laissez-vous entraîner au lit de ce roi luxurieux. Révélez tout ceci, et dites-lui que ma folie n'est pas réelle et que je ne fis l'insensé que par artifice ». (III, 4. 181).

17 - FREUD S., *Trauer und Melancholie* (1916), G. W., t X, pp. 428-446, trad. fr in *Métapsychologie,* Paris, 1940, Gallimard.

18 - *Hamlet :* « […] Mais je me suis cru bravé par l'ostentation de sa douleur, et c'est là ce qui a fait monter ma colère à cet excès ».

# Leçon XVI

*8 avril 1959*

Qu'on me donne mon désir ! Tel est le sens que je vous ai dit qu'avait *Hamlet* pour tous ceux, critiques, acteurs ou spectateurs, qui s'en emparent. Je vous ai dit que c'était ainsi en raison de l'exceptionnelle, de la géniale rigueur structurale où le thème d'Hamlet arrive après une élaboration ténébreuse, qui commence aux XII^e^ et XIII^e^ siècles chez Saxo Grammaticus[1] puis, ensuite, dans la version romancée de Belleforest et, sans doute, dans une esquisse de Kyd et une première esquisse aussi, semble-t-il, de Shakespeare, pour aboutir à la forme que nous en avons.

Cette forme se caractérise à nos yeux, avec la méthode que nous employons ici, par quelque chose que j'appelle la structure, qui est précisément ce dans quoi j'essaie de vous donner une clef qui vous permette de vous repérer avec certitude dans cette forme topologique que j'ai appelée le graphe, qu'on pourrait peut-être appeler le gramme.

Reprenons notre *Hamlet.* Je pense que depuis trois fois que je vous en parle, vous l'avez tous lu au moins une fois. Essayons de ressaisir, dans ce mouvement à la fois simple et profondément marqué de tous les détours qui ont permis à tant de pensées humaines de s'y loger, ce mouvement d'Hamlet. Si ce peut être à la fois simple et si jamais fini, ce n'est pas très difficile de savoir pourquoi. Le drame d'Hamlet, c'est la rencontre avec la mort.

D'autres ont insisté — j'y ai fait allusion d'ailleurs dans nos précédentes approches — sur le caractère prodigieusement fixant, pertinent, de la première scène sur la terrasse d'Elseneur, de cette scène sur ce qui va revenir, que les sentinelles ont déjà vu une fois. C'est la rencontre avec le spectre, avec

cette forme d'en-bas dont on ne sait pas encore alors ce qu'elle est, ce qu'elle apporte, ce qu'elle veut dire.

Coleridge dit dans ses notes sur *Hamlet* qui sont si jolies et que l'on trouve facilement dans les *Lectures on Shakespeare* (j'y reviens car je vous ai peut-être donné l'impression d'en médire, je veux dire qu'en vous disant qu'après tout Coleridge ne fait que s'y retrouver, j'avais l'air de minimiser ce qu'il en disait). C'est le premier qui ait sondé, comme dans bien d'autres domaines, la profondeur de ce qu'il y a dans *Hamlet.* À propos de cette première scène, Hume lui-même, qui était tellement contre les fantômes, [disait qu'il] croyait à celui-là, que l'art de Shakespeare arrivait à l'y faire croire malgré sa résistance. « La force qu'il déployait contre les fantômes, dit-il, est semblable à celle d'un Samson. Et là le Samson est terrassé ».

Il est clair que c'est bien parce que Shakespeare a approché de très près quelque chose qui n'était pas le *ghost,* mais qui était effectivement cette rencontre non avec le mort, mais avec la mort, qui en somme est le point crucial de cette pièce. L'aller d'Hamlet au devant de la mort, c'est là d'où nous devons partir pour concevoir ce qui nous est promis dès cette première scène où le spectre apparaît au moment même où l'on dit qu'il est apparu, *« The bell then beating one,* la cloche sonnant une heure[2] ».

Ce *« one »* nous le retrouverons à la fin de la pièce quand, après le cheminement contourné, Hamlet se trouve tout proche de faire l'acte qui doit en même temps achever son destin et où, en quelque sorte, il s'avance en fermant les yeux vers celui qu'il doit atteindre, disant à Horatio, et ce n'est pas à n'importe quel moment qu'il finit par le lui dire : « Qu'est-ce que c'est de tuer un homme, Le temps de dire *one*[3] ».

Évidemment pour s'y acheminer il prend des chemins de traverse, il fait comme on dit l'école buissonnière. Ce qui me permet d'emprunter un mot qui est dans le texte. Il s'agit d'Horatio à qui, tout modeste et tout gentil, alors qu'il vient de lui apporter son aide, il dit : « Je suis ici un *truant scholar,* je musarde ». Personne ne le croit, mais c'est bien en effet ce qui toujours a frappé les critiques : cet Hamlet, il musarde[4]. Que n'y va-t-il tout droit ? En somme ce que nous essayons de faire ici, d'approfondir, c'est de savoir pourquoi il en est ainsi.

Là-dessus ce que nous faisons n'est pas quelque chose qui soit une route à côté, c'est une route qui est différente de celle suivie par ceux qui ont parlé avant nous, mais elle est différente pour autant qu'elle reporte peut-être la

question un peu plus loin. Ce qu'ils ont dit ne perd pas pour autant sa portée, ce qu'ils ont senti est ce que Freud a mis tout de suite au premier plan. C'est que dans cette action en cause, l'action de porter la mort, dont on ne sait pas pourquoi une action si pressante et en fin de compte si brève à exécuter demande tant de temps à Hamlet, ce que l'on nous en dit d'abord, c'est que cette action de porter la mort rencontre chez Hamlet l'obstacle du désir.

Ceci est la découverte, la raison et le paradoxe, puisque ce que je vous ai montré et qui reste l'énigme irrésolue d'Hamlet, l'énigme que nous essayons de résoudre, c'est justement cette chose à quoi il semble que l'esprit doive s'arrêter, c'est que le désir en cause, puisque c'est le désir découvert par Freud, le désir pour la mère, le désir en tant qu'il suscite la rivalité avec celui qui la possède, ce désir, mon dieu, devrait aller dans le même sens que l'action.

Pour commencer de déchiffrer ce que ceci peut vouloir dire, donc en fin de compte la fonction mythique d'Hamlet qui en fait un thème égal à celui d'Œdipe, ce qui nous apparaît d'abord c'est ce que nous lisons dans le mythe, le lien intime qu'il y a en somme entre ce meurtre à faire, ce meurtre juste, ce meurtre qu'il veut faire — il n'y a pas de conflit chez lui de droit ou d'ordre, concernant, comme l'ont suggéré certains auteurs, je vous l'ai rappelé, les fondements de l'exécution de la justice ; il n'y a pas d'ambiguïté chez lui entre l'ordre public, la main de la loi, et les tâches privées ; il ne fait aucun doute pour lui que ce meurtre est là toute la loi, ce meurtre ne fait pas question — et sa propre mort. Ce meurtre ne s'exécutera que lorsque déjà Hamlet est frappé à mort, dans ce court intervalle qui lui reste entre cette mort reçue et le moment où il s'y perd.

C'est donc de là qu'il faut partir. De ce rendez-vous auquel nous pouvons donner tout son sens. L'acte d'Hamlet se projette, se situe à son terme au rendez-vous dernier de tous les rendez-vous, en ce point par rapport au sujet tel qu'ici nous essayons de l'articuler, de le définir, au sujet pour autant qu'il n'est pas encore venu au jour — son avènement est retardé dans l'articulation proprement philosophique — au sujet tel que Freud nous a appris qu'il est construit. Un sujet qui se distingue du sujet dont la philosophie occidentale parle depuis que théorie de la connaissance il y a ; sujet qui n'est point le support universel des objets, et en quelque sorte son négatif, son omniprésent support ; un sujet en tant qu'il parle et en tant qu'il est structuré dans un rapport complexe avec le signifiant qui est très exactement celui que nous essayons d'articuler ici.

Et pour le représenter une fois de plus, si tant est que le point entrecroisé de l'intention de la demande et de la chaîne signifiante se fait pour la première fois au point **A** que nous avons défini comme le grand Autre en tant que lieu de la vérité, je veux dire en tant que lieu où la parole se situe en prenant place, instaure cet ordre évoqué, invoqué chaque fois que le sujet articule quelque chose, chaque fois qu'il parle et qu'il fait ce quelque chose qui se distingue de toutes les autres formes immanentes de captivation où de l'un par rapport à l'autre rien n'équivaut à ce qui dans la parole instaure toujours cet élément tiers, à savoir ce lieu de l'Autre où la parole, même mensongère, s'inscrit comme vérité.

Ce discours pour l'Autre, cette référence à l'Autre, se prolonge au-delà, dans ceci qu'elle est reprise à partir de l'Autre pour constituer la question : Qu'est-ce que je veux ? ou plus exactement la question qui se pose au sujet sous une forme déjà *négative* : Que veux-tu ? La question de ce que, au-delà de cette demande aliénée dans le système du discours en tant qu'il est là, reposant au lieu de l'Autre, le sujet prolongeant son élan se demande là ce qu'il est comme sujet, et où il a en somme à rencontrer quoi au-delà du lieu de la vérité ? Ce que le génie même — non de la langue mais de la métaphore extrême qui tend devant certains spectacles significatifs à se formuler — appelle d'un nom que nous reconnaîtrons ici au passage, l'heure de la vérité.

Car n'oublions pas, en un temps où toute philosophie s'est engagée à articuler ce qui lie le temps à l'être, qu'il est tout à fait simple de s'apercevoir que le temps, dans sa constitution même, passé-présent-futur (ceux de la grammaire) se repère, et à rien d'autre qu'à l'acte de la parole. Le présent, c'est ce moment où je parle et rien d'autre. Il nous est strictement impossible de concevoir une temporalité dans une dimension animale, c'est-à-dire dans une dimension de l'appétit. Le b, a, ba de la temporalité exige même la structure en langage. Dans cet au-delà de l'Autre, dans ce discours qui n'est plus discours pour l'Autre, mais discours de l'Autre à proprement parler, dans lequel va se constituer cette ligne brisée des signifiants de l'inconscient ; dans cet Autre dans lequel le sujet s'avance avec sa question comme telle, ce qu'il vise au dernier terme, c'est l'heure de cette rencontre avec lui-même, de cette rencontre avec son vouloir, de cette rencontre avec quelque chose que nous allons au dernier terme essayer de formuler, et dont nous ne pouvons même pas tout de suite donner les éléments, si tant est tout de même que certains signes ici nous les représentent et sont en quelque sorte pour vous le repère,

la préfigure de l'étagement de ce qui nous attend dans ce qu'on peut appeler les pas, les étapes nécessaires de la question.

Remarquons quand même que si Hamlet (qui, je vous l'ai dit, n'est pas ceci ou cela, n'est pas un obsessionnel pour la bonne raison d'abord qu'il est une création poétique. Hamlet n'a pas de névrose, Hamlet nous démontre de la névrose, et c'est tout autre chose que de l'être) si Hamlet, par certaines phrases, quand nous nous regardons dans *Hamlet,* sous un certain éclairage du miroir, nous apparaît plus près que tout de la structure de l'obsessionnel, c'est déjà en ceci que la fonction du désir — puisque c'est là la question que nous posons à propos d'Hamlet — nous apparaît justement en ceci qui est révélateur de l'élément essentiel de la structure, qui est celui justement mis en valeur au maximum par la névrose obsessionnelle, c'est qu'une des fonctions du désir, la fonction majeure chez l'obsessionnel, c'est, cette heure de la rencontre désirée, la maintenir à distance, l'attendre. Et ici j'emploie le terme que Freud offre dans *Inhibition, Symptôme, Angoisse*, *Erwartung,* qu'il distingue expressément de *abwarten,* "tendre le dos"; *Erwartung,* "l'attendre" au sens actif c'est aussi "la faire attendre". Ce jeu avec l'heure de la rencontre domine essentiellement le rapport de l'obsessionnel. Sans doute Hamlet nous démontre-t-il toute cette dialectique, tout ce dépliant qui joue avec l'objet sous bien d'autres faces encore, mais celle-ci est la plus évidente, celle qui apparaît en surface et qui frappe, qui donne le style de cette pièce, et qui en a fait toujours l'énigme.

Essayons de voir maintenant dans d'autres éléments les coordonnées que nous donne la pièce. Qu'est-ce qui distingue la position d'Hamlet par rapport en somme à une trame fondamentale ? Qu'est-ce qui en fait cette variante de l'œdipe si frappante dans son caractère de variation ? Car enfin Œdipe, lui, n'y faisait pas tant de façons, comme l'a fort bien remarqué Freud dans la petite note d'explication à laquelle on recourt quand on donne sa langue au chat, à savoir: "Mon Dieu, tout se dégrade, nous sommes dans la période de décadence nous autres modernes, nous nous tortillons six cents fois avant de faire ce que les autres, les bons, les braves, les anciens, faisaient tout dret !" Ce n'est pas une explication, cette référence à l'idée de décadence doit nous être suspecte, nous pouvons la prendre par d'autres côtés. Je crois qu'il convient de reporter la question plus loin.

S'il est vrai qu'en soient là les modernes, cela doit être pour une raison — du moins si nous sommes psychanalystes — autre que pour la raison qu'ils

n'ont pas les nerfs aussi solides que les avaient leurs pères. Non ! Déjà quelque chose sur quoi j'ai attiré votre attention est essentiel, Œdipe, lui, n'avait pas à barguigner trente six fois devant l'acte, il l'avait fait avant même d'y penser et sans le savoir. La structure du mythe d'œdipe est essentiellement constituée par cela.

Eh bien il est tout à fait clair et évident qu'il y a ici quelque chose, quelque chose qui est justement ce par quoi je vous ai introduit cette année — et ce n'est pas par hasard — dans cette initiation au gramme comme clef du problème du désir. Rappelez-vous le rêve très simple du *Principe du plaisir et de la réalité,* le rêve où le père mort apparaît — et je vous ai marqué sur la ligne supérieure, la ligne d'énonciation dans le rêve : « il ne savait pas ». Cette bienheureuse ignorance de ceux qui sont plongés dans le drame nécessaire qui s'ensuit du fait que le sujet qui parle est soumis au signifiant, cette ignorance est ici. Je vous fais remarquer en passant que personne ne vous explique pourquoi.

Car enfin, si le père endormi au jardin a été meurtri par le fait qu'on lui a versé dans l'oreille — comme on dit dans Jarry — ce délicat suc, « hébénon », il semble que la chose ait dû lui échapper, car rien ne nous dit qu'il est sorti de son sommeil pour en constater le dégât, que les dartres qui couvrirent son corps ne furent jamais vues que par ceux qui découvrirent son cadavre, et donc ceci suppose que dans le domaine de l'au-delà on a des informations très précises sur la façon dont on y est parvenu, ce qui peut en effet être une hypothèse de principe, ce qui n'est pas non plus quelque chose que nous devions d'emblée tenir pour certain.

Tout ceci pour souligner l'arbitraire de la révélation initiale, de celle dont part tout le grand mouvement d'*Hamlet.* La révélation par le père de la vérité sur sa mort distingue essentiellement une coordonnée du mythe de ce qui se passe dans le mythe d'Œdipe. Quelque chose est levé, un voile, celui qui pèse justement sur l'articulation de la ligne inconsciente, ce voile que nous-mêmes essayons de lever, non sans qu'il nous donne, vous le savez, quelque fil à retordre. Car il est clair qu'il doit bien avoir quelque fonction essentielle, je dirais, pour la sécurité du sujet en tant qu'il parle. Pour que nos interventions pour rétablir la cohérence de la chaîne signifiante au niveau de l'inconscient présentent toutes ces difficultés, reçoivent de la part du sujet toute cette opposition, ces refus, c'est quelque chose que nous appelons résistance et qui est le pivot de toute l'histoire de l'analyse.

Ici, la question est résolue. Le père savait, et du fait qu'il savait, Hamlet sait aussi. C'est-à-dire qu'il a la réponse. Il a la réponse, et il ne peut y avoir qu'une réponse. Elle n'est pas obligatoirement dicible en termes psychologiques ; je veux dire que cela n'est pas une réponse forcément compréhensible, encore bien moins qui vous prenne aux tripes, mais cela n'en est pas moins une réponse du type fatal.

Cette réponse essayons de voir ce que c'est. Cette réponse qui est en somme le message au point où il se constitue dans la ligne supérieure, dans la ligne de l'inconscient ; cette réponse que j'ai déjà symbolisée pour vous à l'avance et non, bien entendu, sans être forcé de ce fait de vous demander de me faire crédit. Mais il est plus facile, plus honnête de demander à quelqu'un de vous faire crédit sur quelque chose qui d'abord n'a aucune espèce de sens. Cela ne vous engage à rien, si ce n'est peut-être à le chercher, ce qui laisse tout de même une liberté de le créer par vous-mêmes. Cette réponse, j'ai commencé à l'articuler sous la forme suivante : signifiant, S ; ce qui distingue la réponse au niveau de la ligne supérieure de celle au niveau de la ligne inférieure. Au niveau de la ligne inférieure la réponse c'est toujours le signifié de l'Autre, $s(\mathbf{A})$ c'est toujours par rapport à cette parole qui se déroule au niveau de l'Autre et qui modèle le sens de ce que nous avons voulu dire. Mais qui aura voulu dire cela au niveau de l'Autre ? C'est signifié au niveau du discours simple, mais au niveau de l'au-delà de ce discours, au niveau de la question que le sujet se pose à lui-même, qui veut dire en fin de compte : qu'est-ce que je suis devenu dans tout cela ? La réponse je vous l'ai dit, c'est le signifiant de l'Autre avec la barre — $\mathbf{S}(\not\mathbf{A})$.

Il y a mille façons de commencer à vous développer ce qu'inclut ce symbole. Mais nous choisissons aujourd'hui, puisque nous sommes dans *Hamlet,* la voie claire, évidente, pathétique, dramatique. Et c'est cela qui fait la valeur d'Hamlet, qu'il nous est donné d'accéder au sens de $\mathbf{S}(\not\mathbf{A})$.

Le sens de ce qu'Hamlet apprend par ce père, c'est là devant nous, très clair, c'est l'irrémédiable, absolue, insondable trahison de l'amour. De l'amour le plus pur, l'amour de ce roi qui peut-être, bien entendu, comme tous les hommes peut avoir été un grand chenapan, mais qui, avec cet être qui était sa femme était celui qui allait jusqu'à « écarter les souffles de vent sur sa face[5] », tout au moins suivant ce qu'Hamlet dit. C'est l'absolue fausseté de ce qui est apparu à Hamlet comme le témoignage même de la beauté, de la vérité, de l'essentiel. Il y a là la réponse. La vérité d'Hamlet est une vérité sans espoir. Il n'y

a pas trace dans tout *Hamlet* d'une élévation vers quelque chose qui serait au-delà, rachat, rédemption.

Il nous est déjà dit que la première rencontre venait d'en bas. Ce rapport oral, infernal, à cet *Achéron*[6] que Freud a choisi de mettre en émoi faute de pouvoir fléchir les puissances supérieures, c'est là que se situe de la façon la plus claire *Hamlet.* Mais ceci bien entendu n'est qu'une remarque toute simple, bien évidente, à laquelle il est assez curieux de voir que les auteurs — on ne sait par quelle pudeur, il ne faut pas alerter les âmes sensibles ! — ne mettent guère en valeur à propos d'*Hamlet.* Je ne vous le donne après tout que comme une marche dans l'ordre du pathétique, dans l'ordre du sensible, aussi pénible que ce puisse être. Il doit y avoir quelque chose où puisse se formuler plus radicalement la raison, le motif de tout ce choix, parce qu'après tout, toute conclusion, tout verdict, si radical soit-il à prendre une forme accentuée dans l'ordre de ce que l'on appelle pessimisme, est encore quelque chose qui est fait pour nous voiler ce dont il s'agit.

**S (Ⱥ)**, cela ne veut pas dire : tout ce qui se passe au niveau de **A** ne vaut rien, à savoir toute vérité est fallacieuse. C'est là quelque chose qui peut faire rire dans les périodes d'amusement qui suivent les après-guerres où l'on fait, par exemple, une philosophie de l'absurde qui sert surtout dans les caves. Essayons d'articuler quelque chose de plus sérieux, ou de plus léger. Aussi bien avec la barre, qu'est-ce que cela veut dire essentiellement ? Je crois que c'est le moment de le dire, encore que bien entendu cela va apparaître sous un angle bien particulier, mais je ne le crois pas contingent.

**S (Ⱥ)** veut dire ceci : c'est que si **A**, le grand Autre, est non pas un être mais le lieu de la parole, **S (Ⱥ)** veut dire que dans ce lieu de la parole, où repose sous une forme développée, ou sous une forme [enveloppée], l'ensemble du système des signifiants, c'est-à-dire d'un langage, il manque quelque chose. Quelque chose qui peut n'être qu'un signifiant y fait défaut. Le signifiant qui fait défaut au niveau de l'Autre, et qui donne sa valeur la plus radicale à ce **S (Ⱥ)**, c'est ceci qui est, si je puis dire, le grand secret de la psychanalyse, ce par quoi la psychanalyse apporte quelque chose, par où le sujet qui parle, en tant que l'expérience de l'analyse nous le révèle comme structuré nécessairement d'une certaine façon, se distingue du sujet de toujours, du sujet auquel une évolution philosophique qui après tout peut bien nous apparaître dans une certaine perspective de délire, fécond, mais de délire dans la rétrospection, c'est ceci le grand secret : il n'y a pas d'Autre de l'Autre.

En d'autres termes, pour le sujet de la philosophie traditionnelle, ce sujet se subjective lui-même indéfiniment. Si je suis en tant que je pense, je suis en tant que je pense que je suis, et ainsi de suite, cela n'a aucune raison de s'arrêter. La vérité est que l'analyse nous apprend quelque chose de tout à fait différent. C'est qu'on s'est déjà aperçu qu'il n'est pas si sûr que je sois en tant que je pense, et qu'on ne pouvait être sûr que d'une chose, c'est que je suis en tant que je pense que je suis. Cela sûrement. Seulement ce que l'analyse nous apprend, c'est que je ne suis pas celui-là qui justement est en train de penser que je suis, pour la simple raison que du fait que je pense que je suis, je pense au lieu de l'Autre ; je suis un autre que celui qui pense que je suis.

Or la question est que je n'ai aucune garantie d'aucune façon que cet Autre, par ce qu'il y a dans son système, puisse me rendre (si je puis m'exprimer ainsi), ce que je lui ai donné : son être et son essence de vérité. Il n'y a pas, vous ai-je dit, d'Autre de l'Autre. Il n'y a dans l'Autre aucun signifiant qui puisse dans l'occasion répondre de ce que je suis. Et pour dire les choses d'une façon transformée, cette vérité sans espoir dont je vous parlais tout à l'heure, cette vérité qui est celle que nous rencontrons au niveau de l'inconscient, c'est une vérité sans figure, c'est une vérité fermée, une vérité pliable en tous sens. Nous ne le savons que trop, c'est une vérité sans vérité.

Et c'est bien cela qui fait le plus grand obstacle à ceux qui s'approchent du dehors de notre travail et qui, devant nos interprétations, parce qu'ils ne sont pas dans la voie, avec nous, où elles sont destinées à porter leur effet qui n'est concevable que de façon métaphorique, et pour autant qu'elles jouent et retentissent toujours entre les deux lignes, ne peuvent pas comprendre de quoi il s'agit dans l'interprétation analytique.

Ce signifiant, dont l'Autre ne dispose pas, si nous pouvons en parler, c'est bien tout de même qu'il est, bien entendu, quelque part. Je vous ai fait ce petit gramme aux fins que vous ne perdiez pas le nord. Je l'ai fait avec tout le soin que j'ai pu, mais certainement pas pour accroître votre embarras. Vous pouvez le reconnaître partout où est la barre, le signifiant caché, celui dont l'Autre ne dispose pas, et qui est justement celui qui vous concerne ; c'est le même que vous faites entrer dans le jeu en tant que vous, pauvres bêtas, depuis que vous êtes nés, vous êtes pris dans cette sacrée affaire de logos. C'est à savoir la part de vous qui là-dedans est sacrifiée, et sacrifiée non pas purement et simplement, physiquement comme on dit, réellement, mais symboliquement, et qui n'est pas rien, cette part de vous qui a pris fonction

signifiante. Et c'est pour cela qu'il y en a une seule et il n'y en a pas trente six, c'est très exactement cette fonction énigmatique que nous appelons le phallus, qui est ici ce quelque chose de l'organisme de la vie, de cette poussée, où poussée vitale — dont vous savez que je ne trouve pas qu'il faille user à tort et à travers, mais qui une fois bien cernée, symbolisée, mise là où elle est, et surtout là où elle sert, là où effectivement dans l'inconscient elle est prise — prend son sens.

Le phallus, la turgescence vitale, ce quelque chose d'énigmatique, d'universel, plus mâle que femelle, et pourtant dont la femelle elle-même peut devenir le symbole, voilà ce dont il s'agit, et ce qui, parce que dans l'Autre il est indisponible, ce qui — bien que ce soit cette vie même que le sujet fait signifiante — ne vient nulle part garantir la signification du discours de l'Autre.

Autrement dit, toute sacrifiée qu'elle soit, cette vie ne lui est pas, par l'Autre, rendue. C'est parce que c'est de là que part Hamlet, à savoir de la réponse du donné, que tout le parcours peut être balayé, que cette révélation radicale va le mener au rendez-vous dernier. Pour l'atteindre, nous allons maintenant reprendre ce qui se passe dans la pièce d'*Hamlet.*

La pièce d'*Hamlet* est, comme vous le savez, l'œuvre de Shakespeare et nous devons donc faire attention à ce qu'il y a rajouté. C'était déjà un assez beau parcours, mais il faut croire qu'il offrait — et là il suffisait qu'il s'offrit pour qu'il fût pris — un chemin assez long à parcourir pour nous montrer ce qu'on appelle du pays, pour que Shakespeare l'ait parcouru.

Je vous ai indiqué la dernière fois les questions que pose la *play scene,* la scène des acteurs, j'y reviendrai. Je voudrais aujourd'hui introduire un élément essentiel, essentiel parce qu'il concerne ce dont nous nous rapprochons après avoir établi la fonction des deux lignes, c'est à savoir ce qui gît dans l'intervalle, ce qui, si je puis dire, fait pour le sujet la distance qu'il peut maintenir entre les deux lignes pour y respirer pendant le temps qu'il lui reste à vivre, et c'est cela que nous appelons le désir.

Je vous ai dit quelle pression, quelle abolition, quelle destruction ce désir subit pourtant, de ce qu'il se rencontre avec ce quelque chose de l'Autre réel, de la mère telle qu'elle est, cette mère comme tant d'autres, à savoir ce quelque chose de structuré, ce quelque chose qui est moins désir que gloutonnerie, voire engloutissement, ce quelque chose qui évidemment, on ne sait pourquoi mais après tout qu'importe ! à ce niveau de la vie de Shakespeare, a été pour lui la révélation.

Le problème de la femme certes, n'a jamais été sans être présent dans toute l'œuvre de Shakespeare, et il y avait des luronnes avant *Hamlet,* mais d'aussi abyssales, féroces et tristes, il n'y en a qu'à partir d'*Hamlet.*

*Troylus and Cressida* qui est une pure merveille et qu'on n'a certainement pas mis assez en valeur, nous permet peut-être d'aller plus loin dans ce qu'Hamlet a pensé à ce moment-là. La création de *Troylus and Cressida* est, je crois, une des plus sublimes qu'on puisse rencontrer dans l'œuvre dramatique. Au niveau d'*Hamlet* et, au niveau du dialogue qu'on peut appeler le paroxysme de la pièce, entre Hamlet et sa mère, je vous ai déjà dit la dernière fois le sens de ce mouvement d'adjuration vis-à-vis de la mère qui est à peu près : "ne détruis pas la beauté, l'ordre du monde, ne confonds pas Hypérion même (c'est son père qu'il désigne ainsi) avec l'être le plus abject[7]", et la retombée de cette adjuration devant ce qu'il sait être la nécessité fatale de cette sorte de désir qui ne soutient rien, qui ne retient rien.

Les citations que je pourrais à cet endroit vous faire de ce qui est la pensée de Shakespeare à cet égard sont excessivement nombreuses. Je ne vous en donnerai que ceci, de ce que j'ai relevé pendant les vacances, dans un tout autre contexte. Il s'agit de quelqu'un qui est assez amoureux, mais aussi il faut le dire, d'assez farfelu, un brave homme d'ailleurs. C'est dans *Twelfth Night,* le héros, dialoguant avec une fille qui, pour le conquérir — encore que rien dans le héros, le Duc comme on l'appelle, ne mette en doute que ses penchants soient des femmes — parce que c'est de sa passion qu'il s'agit, l'approche, déguisée en garçon, ce qui tout de même est un trait singulier pour se faire valoir comme fille, car elle l'aime.

Ce n'est pas pour rien que je vous donne ces détails, c'est parce que c'est un apport vers quelque chose vers quoi je vais vous introduire maintenant, à savoir la création d'Ophélie. Cette femme, Viola, est justement antérieure à Ophélie. La *Twelfth Night* est de deux ans environ antérieure à la fomentation d'*Hamlet,* et voilà très exactement l'exemple de la transformation de ce qui se passe dans Shakespeare au niveau de ses créations féminines qui, comme vous le savez, sont celles parmi les plus fascinantes, les plus attirantes, les plus captivantes, les plus troubles à la fois, qui font le caractère vraiment immortellement poétique de toute une face de son génie. Cette fille-garçon, ou garçon-fille, voilà le type même de création où affleure, où se révèle quelque chose qui va nous introduire à ce qui va maintenant être notre propos, notre pas suivant, à savoir le rôle de l'objet dans le désir.

Après avoir pris cette occasion pour vous montrer la perspective dans laquelle s'inscrit notre question sur Ophélie, voilà ce que le Duc, sans savoir que la personne qui est devant lui est une fille, et une fille qui l'aime, lui, répond aux questions captieuses de la fille qui, alors qu'il se désespère, lui dit : « Comment pouvez-vous vous plaindre ? Si quelqu'un était auprès de vous qui soupirait après votre amour, et que vous n'ayez nulle envie de l'aimer (ce qui est le cas, c'est ce dont il souffre) comment pourriez-vous l'accueillir ? Il ne faut donc pas en vouloir aux autres de ce qu'assurément vous feriez vous-même[8] ».

Lui, qui est là en aveugle et dans l'énigme, lui dit à ce moment-là un grand propos concernant la différence du désir féminin et du désir masculin : « Il n'y a pas de femme qui peut supporter le battement d'une passion aussi violente que celle qui possède mon cœur. Aucun cœur de femme ne peut ainsi en supporter autant. Elles manquent de cette suspension [...][9] ». Et tout son développement est celui en effet de quelque chose qui, du désir, fait essentiellement cette distance qu'il y a, ce rapport particulier à l'objet soutenu comme tel, qui est quelque chose justement qui est ce qui est exprimé dans le symbole ***a*** que je vous place ici sur cette ligne de retour de l'**X** du vouloir. C'est à savoir le rapport ***$◊a***, ***a***, l'objet en tant qu'il est, si l'on peut dire, le curseur, le niveau où se situe, se place ce qui est chez le sujet, à proprement parler, le désir.

Je voudrais introduire le personnage d'Ophélie en bénéficiant de ce que la critique philologique et textuelle nous a apporté concernant, si je puis dire, ses antécédents. J'ai vu sous la plume de je ne sais quel crétin un vif mouvement de bonne humeur qui lui survint le jour où, pas spécialement précipité car il aurait dû le savoir depuis un bout de temps, il s'est aperçu que dans Belleforest il y a quelqu'un qui joue le rôle d'Ophélie.

Dans Belleforest on est tout aussi embêté avec ce qui arrive à Hamlet, à savoir qu'il a bien l'air d'être fou, mais quand même on n'est pas plus rassuré que cela, car il est clair que ce fou sait assez bien ce qu'il veut, et ce qu'il veut, c'est ce que l'on ne sait pas, c'est beaucoup de choses ; ce qu'il veut, c'est la question pour tous les autres. On lui envoie une fille de joie destinée, en l'attirant dans un coin de la forêt, à capter ses confidences cependant que quelqu'un qui est aux écoutes pourra en savoir un peu plus long. Le stratagème échoue, comme il convient, grâce, je crois, à l'amour de la fille. Ce qui est certain, c'est que le critique en question était tout content de trouver cette sorte d'arché-

Ophélie pour y retrouver la raison des ambiguïtés du caractère d'Ophélie.

Naturellement je ne vais pas relire le rôle d'Ophélie, mais ce personnage tellement éminemment pathétique, bouleversant, dont on peut dire que c'est une des grandes figures de l'humanité, se présente comme vous le savez sous des traits extrêmement ambigus. Personne n'a jamais pu déclarer encore si elle est l'innocence même qui parle ou qui fait allusion à ses élans les plus charnels avec la simplicité d'une pureté qui ne connaît pas de pudeur, ou si c'est au contraire une gourgandine prête à tous les travaux. Les textes là-dessus sont un véritable jeu de miroir aux alouettes. On peut tout y trouver et, à la vérité, on y trouve surtout un grand charme où la scène de la folie n'est pas le moindre moment. La chose en effet est tout à fait claire. Si d'une part, Hamlet se comporte avec elle avec une cruauté tout à fait exceptionnelle qui gêne, qui comme on dit, fait mal, et qui la fait sentir comme une victime, d'autre part on sent bien qu'elle n'est point, et bien loin de là, la créature désincarnée ou décharnalisée que la peinture préraphaélite, que j'ai évoquée, en a faite. C'est tout à fait autre chose.

À la vérité on est surpris que les préjugés concernant le type, la nature, la signification, les mœurs pour tout dire de la femme, soient encore si fort ancrés qu'on puisse, à propos d'Ophélie, se poser une question semblable. Il semble qu'Ophélie soit tout simplement ce qu'est toute fille, qu'elle ait ou non franchi — après tout nous n'en savons rien — le pas, tabou de la rupture de sa virginité. La question me semble n'être pas, d'aucune façon, à propos d'Ophélie, posée. Dans l'occasion il s'agit de savoir pourquoi Shakespeare a apporté ce personnage qui paraît représenter une espèce de point extrême sur une ligne courbe qui va, de ses premières héroïnes filles-garçons, jusqu'à quelque chose qui va en retrouver la formule dans la suite, mais transformée sous une autre nature.

Ophélie, qui semble être le sommet de sa création du type de la femme, au point exact où elle est elle-même ce bourgeon prêt d'éclore et menacé par l'insecte rongeur au coeur du bourgeon. Cette vision de vie prête à éclore, et de vie porteuse de toutes les vies, c'est ainsi d'ailleurs qu'Hamlet la qualifie, la situe pour la repousser : « vous serez la mère de pêcheurs[10] », cette image justement de la fécondité vitale, cette image pour tout dire, de toutes les façons nous illustre plus, je crois, qu'aucune autre création, l'équation dont j'ai fait état dans mes cours, l'équation *[girl]* = phallus. C'est évidemment là quelque chose que nous pouvons très facilement reconnaître.

Je ne ferai pas état de choses qui, à la vérité, me paraissent simplement une curieuse rencontre. J'ai eu la curiosité de voir d'où venait Ophélie et, dans un article de Boissacq du *Dictionnaire étymologique grec*[11], j'y ai vu une référence grecque. Shakespeare ne disposait pas des dictionnaires dont nous nous servons, mais on trouve chez les auteurs de cette époque des choses si stupéfiantes à côté d'ignorances somptueuses, des choses si pénétrantes, et qui retrouvent les constructions de la critique la plus moderne, que je peux bien à cette occasion vous faire état de ceci qui est dans les notes que j'ai oubliées.

Je crois que dans Homère, si mon souvenir est bon, il y a οφελιο *(ophelio),* au sens du "faire grossir", "enfler"; que οφελιο est employé pour la "mue", "fermentation vitale" qui s'appelle à peu près "laisser quelque chose changer" ou "s'épaissir". Le plus drôle encore, on ne peut pas ne pas en faire état, c'est que dans le même article, Boissacq, qui est un auteur qui crible assez sévèrement l'ordonnance de ses chaînes signifiantes, croit nécessaire de faire expressément référence à ce propos, à la forme verbale de οφαλλος *(ophallos),* au phallus.

La confusion d'Ophélie et de φαλλος *(phallos)* n'a pas besoin de Boissacq pour nous apparaître. Elle nous apparaît dans la structure. Et ce qu'il s'agit maintenant d'introduire, ce n'est pas en quoi Ophélie peut être le phallus, mais si elle est, comme nous le disons, véritablement le phallus, comment Shakespeare lui fait remplir cette fonction ?

Or c'est ici qu'est l'important. Shakespeare porte sur un plan nouveau ce qui lui est donné dans la légende de Belleforest, à savoir que dans la légende telle qu'elle est rapportée par Belleforest, la courtisane est l'appât destiné à lui arracher son secret. Eh bien, transposant cela au niveau supérieur qui est celui où se tient la véritable question, je vous montrerai la prochaine fois qu'Ophélie est là pour interroger le secret, non pas au sens des sombres desseins qu'il s'agit de faire avouer à Hamlet, par ceux qui l'entourent et qui ne savent pas très bien de quoi il est capable, mais le secret du désir.

Dans les rapports avec l'objet d'Ophélie, pour autant qu'ils sont scandés au cours de la pièce par une série de temps sur lesquels nous nous arrêterons, quelque chose s'articule qui nous permet de saisir, d'une façon particulièrement vivante, les rapports du sujet en tant qu'il parle, c'est-à-dire du sujet en tant qu'il est soumis au rendez-vous de son destin, avec quelque chose qui doit prendre, dans l'analyse et par l'analyse, un autre sens, ce sens autour duquel l'analyse tourne et dont, ce n'est pas pour rien, le tournant où elle

approche à propos de ce terme d'objet si prévalent, si certainement beaucoup plus insistant et présent qu'il n'a jamais été dans Freud, et au point que certains ont pu dire que l'analyse l'a changé de sens pour autant que la libido, chercheuse de plaisir, est devenue chercheuse d'objet.

Je vous l'ai dit, l'analyse est engagée dans une voie fausse pour autant que cet objet elle l'articule et le définit d'une façon qui manque son but, qui ne soutient pas ce dont il s'agit véritablement dans le rapport qui s'inscrit dans la formule ***$◊a***, châtré, ***$*** soumis à quelque chose que je vous appellerai la prochaine fois, et que je vous apprendrai à déchiffrer sous le nom de *fading* du sujet, qui s'oppose à la notion de *splitting* de l'objet, de ce rapport de ce sujet avec l'objet en tant que tel.

Qu'est-ce que l'objet du désir ? Un jour qui n'était rien d'autre, je crois, que la deuxième séance de cette année, je vous ai fait une citation de quelqu'un que, j'espère, quelqu'un aura identifié depuis lors, qui disait que ce que l'avare regrette dans la perte de sa cassette nous en apprendrait, si on le savait, long sur le désir humain. C'est Simone Weil qui disait cela.

C'est cela que nous allons essayer de serrer autour de ce fil qui court le long de la tragédie entre Ophélie et Hamlet.

1 - SAXO GRAMMATICUS, *Historia Danica*, Livre III. imp. en latin en 1514. Trad. all. Hans Sachs 1558, trad. fr. Belleforest, in *Histoires tragiques,* 1564, t.V.

2 - *Hamlet* (I, 1, 39).

3 - *Hamlet :* « […] Et la vie d'un homme ne tient qu'à un mot. » (V, 2, 74.)

4 - *Horatio :* « *A truant disposition, good my lord.* » (I, 2, 169.) Attention, Lacan passe ici d'Horatio à Hamlet. La parole est d'Horatio mais Lacan en attribue la vérité qu'elle recèle à la position d'Hamlet. (N.d.É.)

5 - *Hamlet* : « Qu'il ne permettait pas même aux vents du ciel d'importuner son visage d'un souffle trop violent. » (I, 2, 139)

6 - *L'Interprétation des rêves, op. cit.*

7 - *Hamlet* (III, 4. 54-88).

8 - SHAKESPEARE, *La Nuit des rois* (II, 4, 85-89).

9 - *Id.* (II, 4, 90-100).

10 - *Hamlet : « Get thee to a nunnery. Why wouldst thou be a breede of sinners ? »* (III, 1, 122.)

11 - BOISSACQ E., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg, 1950, C. Winter, Universität Verlag.

# Leçon XVII

*15 avril 1959*

J'ai annoncé somme toute qu'aujourd'hui, à titre d'appât, je parlerais de cet appât qu'est Ophélie. Et je pense que je vais tenir ma parole.

Cet objet, ce thème, ce personnage, vient ici comme élément dans notre propos, celui que nous suivons depuis déjà quatre de nos rencontres, qui est de montrer dans *Hamlet,* la tragédie du désir. De montrer que si elle peut à proprement parler être qualifiée ainsi, c'est dans toute la mesure où le désir comme tel, où le désir humain, le désir à quoi nous avons affaire dans l'analyse, le désir que nous sommes en posture, selon le mode de notre visée à son endroit, d'infléchir, voire de confondre avec d'autres termes, ce désir ne se conçoit, ne se situe que par rapport aux coordonnées fixes dans la subjectivité telles que Freud a démontré qu'elles fixent à une certaine distance l'un de l'autre, le sujet et le signifiant, ce qui met le sujet dans une certaine dépendance du signifiant comme tel.

Ceci veut dire que nous ne pouvons pas rendre compte de l'expérience analytique en partant de l'idée que le signifiant serait par exemple un pur et simple reflet, un pur et simple produit de ce qu'on appelle en l'occasion les relations inter-humaines. Et cela n'est pas seulement un instrument, c'est un des composants initiaux essentiel d'une topologie, faute de laquelle on voit l'ensemble des phénomènes se réduire, se raplatir d'une façon qui ne nous permet pas, à nous analystes, de rendre compte de ce qu'on peut appeler les présupposés de notre expérience.

J'ai commencé dans ce chemin, prenant *Hamlet* comme un exemple de quelque chose qui nous dénonce un sens dramatique très vif des coordon-

nées de cette topologie, et qui fait que c'est à ceci que nous attribuons l'exceptionnel pouvoir de captivation qu'a *Hamlet,* qui nous fait dire que si la tragédie d'*Hamlet* a ce rôle prévalent dans les préférences du public critique, que si elle est toujours séduisante pour ceux qui en approchent, cela tient à quelque chose qui montre que le poète y a mis par quelque biais, quelques aperçus de sa propre expérience. Et tout l'indique dans la sorte de tournant que représente *Hamlet* dans l'œuvre shakespearienne, voire aussi que son expérience de poète au sens technique du terme lui en ait peu à peu montré les voies.

C'est à cause de certains détours que nous pensons ici pouvoir interpréter en fonction de certains de nos repères, de ceux qui sont articulés dans notre gramme, que nous pouvons saisir la portée de cette étude certainement très essentielle. Une péripétie est accrochée d'une façon qui distingue la pièce de Shakespeare des pièces précédentes ou des récits de Saxo Grammaticus, de Belleforest, comme des pièces sur lesquelles nous avons des aperçus fragmentaires. Ce détour est celui du personnage d'Ophélie qui est certes présent dans l'histoire depuis le début — Ophélie, je vous l'ai dit, c'est le piège ; dès l'origine de la légende d'*Hamlet* c'est le piège où Hamlet ne tombe pas, d'abord parce qu'on l'a averti, ensuite parce que l'appât lui-même, à savoir l'Ophélie de Saxo Grammaticus ne s'y prête pas, amoureuse qu'elle est depuis longtemps, nous dit le texte de Belleforest, du prince Hamlet.

Cette Ophélie, Shakespeare en a fait tout autre chose. Dans l'intrigue peut-être n'a-t-il fait qu'approfondir cette fonction, ce rôle qu'a Ophélie dans la légende, destinée qu'elle est à prendre, à captiver, à surprendre le secret d'Hamlet. Elle est peut-être quelque chose qui devient un élément des plus intimes du drame d'*Hamlet* que nous a fait Shakespeare, de l'Hamlet qui a perdu la route, la voie de son désir. Elle est un élément d'articulation essentiel dans ce cheminement qui fait aller Hamlet à ce que je vous ai appelé la dernière fois, l'heure de son rendez-vous mortel, de l'accomplissement d'un acte qu'il accomplit en quelque sorte malgré lui.

Nous verrons encore plus aujourd'hui à quel point Hamlet est bien l'image de ce niveau du sujet où l'on peut dire que c'est en terme de signifiants purs que la destinée s'articule, et que le sujet n'est en quelque sorte que l'envers d'un message qui n'est même pas le sien.

Le premier pas que nous avons fait dans cette voie a donc été d'articuler combien la pièce, qui est le drame du désir dans le rapport au désir de l'Autre,

combien elle est dominée de cet Autre qui est ici le désir de la façon la moins ambiguë, la mère, c'est-à-dire le sujet primordial de la demande. Ce sujet dont je vous ai montré que c'est le vrai sujet tout puissant dont nous parlons toujours dans l'analyse. Cela n'est pas la [toute-puissance] de la femme qui a en elle cette dimension dont elle est la toute-puissance dite toute-puissance de la pensée. C'est de toute-puissance du sujet comme sujet de la première demande qu'il s'agit, et c'est à elle que cette toute-puissance doit toujours être référée, je vous l'ai dit aussi lors de nos premières démarches.

Il s'agit de quelque chose, au niveau de ce désir de l'Autre, qui se présente au prince Hamlet, c'est-à-dire au sujet principal de la pièce, tellement comme tragédie, le drame d'une subjectivité. Hamlet est toujours là, et on peut dire éminemment plus qu'en tout autre drame.

Le drame se présente d'une façon toujours double, ses éléments étant à la fois inter et intra-subjectifs. Donc dans la perspective même du sujet, du prince Hamlet, ce désir de l'Autre, ce désir de la mère se présente essentiellement comme un désir qui, entre un objet éminent, (entre cet objet idéalisé, exalté qu'est son père) et cet objet déprécié, méprisable (qu'est Claudius, le frère criminel et adultère) ne choisit pas.

Elle ne choisit pas en raison de quelque chose qui est présent comme de l'ordre d'une voracité instinctuelle qui fait que, chez elle, ce sacro-saint objet génital de notre récente terminologie se présente comme rien d'autre que comme l'objet d'une jouissance qui est vraiment satisfaction directe d'un besoin. Cette dimension est essentielle, elle est celle qui forme un des pôles entre lesquels vacille l'adjuration d'Hamlet à sa mère. Je vous l'ai montré dans la scène où confronté à elle, il lui lance cet appel vers l'abstinence à ce moment où, dans les termes au reste les plus crus, les plus cruels, il transmet le message essentiel que le fantôme, son père, l'a chargé de transmettre. Soudain cet appel échoue et se retourne ; il la renvoie à la couche de Claudius, aux caresses de l'homme qui ne manqueront pas de la faire, une fois de plus, céder.

Dans cette sorte de chute, d'abandon de la fin de l'adjuration d'Hamlet, nous trouvons le terme même, le modèle qui nous permet de concevoir en quoi lui, son désir, son élan vers une action qu'il brûle d'accomplir — le monde entier devient pour lui vivant reproche de n'être jamais à la hauteur de sa propre volonté — cette action retombe de la même façon que l'adjuration qu'il adresse à sa mère. C'est essentiellement dans cette dépendance du

désir du sujet par rapport au sujet Autre que se présente l'accent majeur, l'accent même du drame d'*Hamlet,* ce qu'on peut appeler sa dimension permanente.

Il s'agit de voir en quoi, d'une façon plus articulée, en entrant dans un détail psychologique qui resterait, je dois dire, foncièrement énigmatique s'il n'était pas, ce détail, soumis à cette visée d'ensemble qui fait le sens de la tragédie d'*Hamlet,* comment ceci retentit sur le nerf même du vouloir d'Hamlet, sur ce quelque chose qui dans mon graphe est le crochet, le point d'interrogation du *Che vuoi?* de la subjectivité constituée dans l'Autre, et s'articulant dans l'Autre.

C'est le sens de ce que j'ai à dire aujourd'hui. Ce qu'on peut appeler le réglage imaginaire de ce qui constitue le support du désir, de ce qui, en face d'un point indéterminé, un point variable, ici sur l'origine de la courbe, et qui représente cette assomption par le sujet de son vouloir essentiel, ce qui vient se régler sur quelque chose qui est quelque part en face et en quelque sorte, on peut le dire, tout de suite au niveau du sujet inconscient, l'aboutissant, la butée, le terme de ce qui constitue la question du sujet, c'est quelque chose que nous symbolisons par cet ***$*** en présence de ***a***, et que nous appelons le fantasme; qui dans l'économie psychique, représente quelque chose que vous connaissez, ce quelque chose d'ambigu d'autant qu'il est effectivement dans le conscient quand nous l'abordons par une certaine phase, un dernier terme, ce terme qui fait [le fond] de toute passion humaine, en tant qu'elle est marquée par quelques-uns de ces traits que nous appelons traits de perversion.

Le mystère du fantasme, en tant qu'il est en quelque sorte le dernier terme d'un désir, est que toujours, plus ou moins, il se présente sous une forme assez paradoxale pour avoir à proprement parler motivé le rejet antique de sa dimension comme étant de l'ordre de l'absurde. Et ce pas essentiel — qui a été fait à l'époque moderne où la psychanalyse constitue le tournant premier qui sous-tend ce fantasme en tant que pervers — de l'interpréter, de le concevoir, est qu'il n'a pu être conçu que pour autant qu'il a été ordonné à une économie inconsciente : que s'il apparaît la butée dans son dernier terme, dans son énigme, s'il peut être compris en fonction d'un circuit inconscient, ou qui, lui, s'articule à travers une autre chaîne signifiante profondément différente de la chaîne que le sujet commande en tant que c'est celle-ci, celle qui est au-dessous de la première, et au niveau, premièrement, de la demande. Et

ce fantasme intervient, et aussi bien n'intervient pas. C'est dans la mesure où quelque chose qui normalement n'en parvient pas par cette voie, n'en revient pas au niveau du message, du signifié de l'Autre qui est le module, la somme de toutes les significations telles qu'elles sont acquises par le sujet dans l'échange inter-humain et le discours complet. C'est en tant que ce fantasme passe ou ne passe pas pour arriver au message, que nous nous trouvons dans une situation normale ou dans une situation atypique.

Il est normal que par cette voie il ne passe pas, qu'il reste inconscient, qu'il soit séparé. Il est aussi essentiel qu'à certaines phases, et à des phases qui s'inscrivent plus ou moins dans l'ordre du pathologique, il franchisse aussi ce passage. Nous donnerons leur nom à ces moments de franchissement, ces moments de communication qui ne peuvent se faire, comme vous l'indique le schéma, que dans un seul sens. J'indique cette articulation essentielle puisque c'est pour avancer en somme dans le maniement de cet appareil que nous appelons ici le gramme, que nous sommes ici.

Nous allons voir pour l'instant simplement ce que veut dire, et comment fonctionne dans la tragédie shakespearienne, ce que j'ai appelé le moment d'affolement du désir d'Hamlet, pour autant que c'est à ce réglage imaginaire qu'il convient de le rapporter.

Ophélie, dans ce repérage, se situe au niveau de la lettre **a**, la lettre en tant qu'elle est inscrite dans cette symbolisation d'un fantasme, le fantasme étant le support, le substrat imaginaire de quelque chose qui s'appelle à proprement parler le désir, en tant qu'il se distingue de la demande, qu'il se distingue aussi du besoin. Cet ***a*** correspond à ce quelque chose vers quoi se dirige toute l'articulation moderne de l'analyse quand elle cherche à articuler l'objet et la relation de l'objet.

Il y a quelque chose de juste dans cette recherche, en ce sens que le rôle de cet objet est sans doute décisif comme elle l'articule (je veux dire la notion commune de la relation d'objet) quand elle l'articule comme ce qui structure fondamentalement le mode d'appréhension du monde. Simplement, dans la relation d'objet telle qu'elle nous est expliquée le plus communément actuellement dans la plupart des traités qui lui font une plus ou moins grande part (que ce soit un volume paru assez près de nous auquel je fais allusion comme à l'exemple le plus caricatural, comme d'autres plus élaborés comme ceux de Federn ou tel ou tel autre), l'erreur et la confusion consistent dans cette théorisation de l'objet en tant qu'objet, qui s'appelle lui-même objet pré-génital.

Un objet génital est aussi nommément à l'intérieur des diverses formes de l'objet prégénital et des diverses formes de l'objet anal, etc. C'est précisément ce qui vous est matérialisé sur ce schéma, en ceci que c'est prendre la dialectique de l'objet pour la dialectique de la demande. Et cette confusion est explicable parce que dans les deux cas le sujet se trouve lui-même dans un moment, dans une posture dans son rapport avec le signifiant, qui est la même. Le sujet est en position d'éclipse. Pour autant que dans ces deux points de notre gramme, qu'il s'agisse du code au niveau de l'inconscient, c'est-à-dire de la série de rapports qu'il a avec un certain appareil de la demande, ou qu'il s'agisse du rapport imaginaire qui le constitue d'une façon privilégiée dans une certaine posture aussi définie par son rapport au signifiant devant un objet ***a***, dans ces deux cas, le sujet est en position d'éclipse.

Il est dans cette position que j'ai commencé à articuler la dernière fois sous le terme de *fading*. J'ai choisi ce terme pour toutes sortes de raisons philologiques, et aussi parce qu'il est devenu tout à fait familier à propos de l'utilisation des appareils de communication qui sont les nôtres. Le *fading* c'est exactement ce qui se produit dans un appareil de communication, de reproduction de la voix, quand la voix disparaît, s'effondre, s'évanouit, pour reparaître au gré de quelque variation dans le support lui-même, dans la transmission.

C'est en tant donc que le sujet est en un même moment d'oscillation qui est celui qui caractérise — nous viendrons naturellement à donner son support et ses coordonnées réelles à ce qui n'est qu'une métaphore — le *fading* devant la demande et dans l'objet, que la confusion peut se produire et qu'en fait, ce qu'on appelle relation d'objet est toujours rapport du sujet dans ce moment privilégié et dit de *fading* du sujet à des — non pas "objets" comme on le dit — signifiants de la demande. Et pour autant que la demande reste fixe, c'est au mode, à l'appareil signifiant qui correspond aux différents types, oral, anal et autres, que l'on peut articuler quelque chose qui a en effet une sorte de correspondance clinique.

Mais il y a un grand inconvénient à confondre ce qui est rapport au signifiant avec ce qui est rapport à l'objet, car cet objet est autre, car cet objet, en tant qu'objet du désir a un autre sens, parce que toutes sortes de choses rendent nécessaire que nous ne méconnaissions pas — même donnerions-nous toute leur valeur primitive déterminante, comme on le fait, aux signifiants de la demande en tant qu'ils sont signifiants oraux, anaux, avec toutes les sub-

divisions, toutes les différences d'orientation ou de polarisation que peut prendre cet objet en tant que tel par rapport au sujet, (ce que la relation d'objet telle qu'elle est pour l'instant articulée méconnaissait) — justement cette corrélation au sujet qui est exprimée ainsi en tant que le sujet est marqué de la barre.

C'est ce qui fait que le sujet, même quand nous le considérons aux stades les plus primitifs de la période orale telle que l'a articulée par exemple, d'une façon autrement proche, autrement rigoureuse, exacte, une Mélanie Klein — nous nous trouvons, remarquez-le dans le texte même de Mélanie Klein, en présence de certains paradoxes, et que ces paradoxes ne sont pas inscrits dans la pure et simple articulation qu'on peut faire du sujet comme étant mis face à face avec l'objet correspondant à un besoin, nommément le mamelon, le sein dans l'occasion.

Car le paradoxe apparaît en ceci que, dès l'origine, un autre signifiant énigmatique se présente à l'horizon de cette relation. Ceci est parfaitement mis en évidence dans Mélanie Klein, qui n'a qu'un seul mérite en cette occasion, c'est de ne pas hésiter à foncer, c'est-à-dire à entériner ce qu'elle trouve dans l'expérience clinique et, faute d'explication, de se contenter d'explications fort pauvres. Mais assurément elle témoigne que le phallus est déjà là comme tel et comme, à proprement parler, détruisant par rapport au sujet.

Elle en fait dès l'abord cet objet primordial qui est à la fois le meilleur et le pire, ce autour de quoi vont tourner tous les avatars de la période paranoïde comme de la période dépressive. Je ne fais ici bien entendu qu'indiquer, que rappeler.

Ce que je puis articuler plus avant à propos de cet ***$***, et pour autant qu'il nous intéresse non pas en tant qu'il est confronté, mis en rapport avec la demande, mais avec cet élément que nous allons cette année essayer de serrer de plus près, qui est représenté par le ***a***; le ***a***, objet essentiel, objet autour de quoi tourne comme telle, la dialectique du désir, objet autour de quoi le sujet s'éprouve dans une altérité imaginaire, devant un élément qui est altérité au niveau imaginaire tel que nous l'avons déjà articulé et défini maintes fois. Il est image, et il est pathos.

Et c'est par cet autre qu'est l'objet du désir, qu'est remplie une fonction qui définit le désir dans cette double coordonnée qui fait qu'il ne vise pas, non pas du tout ! un objet en tant que tel d'une satisfaction de besoin, mais un objet en tant qu'il est déjà lui-même relativé, je veux dire mis en relation

avec le sujet — le sujet qui est présent dans le fantasme. Ceci est une évidence phénoménologique, et j'y reviendrai plus loin.

Le sujet est présent dans le fantasme. Et la fonction de l'objet — qui est objet du désir uniquement en ceci qu'il est terme du fantasme — l'objet prend la place, dirais-je, de ce dont le sujet est privé symboliquement. Ceci peut vous paraître un peu abstrait, je veux dire, à ceux qui n'ont pas fait tout le chemin qui précède avec nous. Disons pour ceux-là que c'est pour autant que dans l'articulation du fantasme, l'objet prend la place de ce dont le sujet est privé. C'est quoi ? C'est du phallus que l'objet prend cette fonction qu'il a dans le fantasme, et que le désir, avec le fantasme pour support, se constitue.

Je pense qu'il est difficile d'aller plus loin dans l'extrême de ce que je veux dire concernant ce que nous devons appeler à proprement parler le désir et son rapport avec le fantasme. C'est en ce sens, et pour autant que cette formule "l'objet du fantasme est cette altérité, image et pathos par où un autre prend la place de ce dont le sujet est privé symboliquement" ; vous le voyez bien, c'est dans cette direction que cet objet imaginaire se trouve en quelque sorte en position de condenser sur lui ce qu'on peut appeler les vertus ou la dimension de l'être, qu'il peut devenir ce véritable leurre de l'être qu'est l'objet du désir humain ; ce quelque chose devant quoi Simone Weil s'arrête quand elle pointe le rapport le plus épais, le plus opaque qui puisse nous être présenté de l'homme avec l'objet de son désir, le rapport de l'avare avec sa cassette, où semble culminer pour nous de la façon la plus évidente ce caractère de fétiche qui est celui de l'objet du désir humain, et qui est aussi bien le caractère ou l'une des faces de tous ces objets.

Il est assez comique de voir, comme il m'a été donné récemment, un bonhomme qui était venu nous expliquer le rapport de la théorie de la signification avec le marxisme, dire qu'on ne saurait aborder la théorie de la signification sans la faire partir des relations inter-humaines. Ceci allait assez loin ! Au bout de trois minutes nous apprenions que le signifiant était l'instrument grâce à quoi l'homme transmettait à son semblable ses pensées privées — cela nous a été dit textuellement dans une bouche qui s'autorisait de Marx. À ne pas rapporter les choses à ce fondement de la relation inter-humaine nous tombions, paraît-il, dans le danger de fétichiser ce dont il s'agit dans le domaine du langage !

Assurément je veux bien qu'en effet nous devions rencontrer quelque chose qui ressemble fort au fétiche, mais je me demande si ce quelque chose

qui s'appelle fétiche, cela n'est justement pas une des dimensions mêmes du monde humain, et précisément celle dont il s'agit de rendre compte. Si nous mettons le tout dans la racine de la relation inter-humaine nous n'aboutissons qu'à une chose, c'est à renvoyer le fait de la fétichisation des objets humains à je ne sais quel malentendu inter-humain qui, lui-même donc, suppose un renvoi à des significations. De même que les pensées privées dont il s'agissait — je pense dans une pensée génétique — sont bien là pour vous faire sourire, car déjà si les pensées privées sont là, à quoi bon aller chercher plus loin !

Bref, il est assez surprenant que ce rapport, non pas à la praxis humaine, mais à une subjectivité humaine donnée comme essentiellement primitive, soit soutenu dans une doctrine qui se qualifie marxiste, alors qu'il me semble qu'il suffit d'ouvrir le premier tome du *Capital* pour s'apercevoir que le premier pas de l'analyse de Marx est très à proprement parler, à propos du caractère fétiche de la marchandise, d'aborder le problème très exactement au niveau propre et, comme tel, encore que le terme n'y soit pas dit, comme tel au niveau du signifiant.

Les rapports signifiants, les rapports de valeurs sont donnés d'abord, et toute la subjectivité, celle de la fétichisation éventuellement, vient s'inscrire à l'intérieur de cette dialectique signifiante. Ceci ne fait pas l'ombre d'un doute. Ceci est une simple parenthèse, reflet que je déverse dans votre oreille, de mes indignations occasionnelles, et de l'ennui que je peux ressentir d'avoir perdu mon temps.

Maintenant essayons de nous servir de ce rapport ***$*** en présence du ***a*** qui est pour nous le support fantasmatique du désir. Il faut que nous l'articulions nettement, parce que ***a***, cet autre imaginaire, qu'est-ce que cela veut dire ?

Cela veut dire que quelque chose de plus ample qu'une personne peut s'y inclure, toute une chaîne, tout un scénario. Je n'ai pas besoin de revenir à cette occasion à ce que, l'année dernière, j'ai mis ici en avant à propos de l'analyse du *Balcon* de Jean Genet. Il suffit, pour donner son sens à ce que je veux dire en l'occasion, de renvoyer à ce que nous pouvons appeler le bordel diffus, pour autant qu'il devient la cause de ce qu'on appelle chez nous le sacro-saint génital.

Ce qui est important dans cet élément à proprement parler structurel du fantasme imaginaire en tant qu'il se situe au niveau de ***a***, c'est d'une part ce caractère opaque, celui qui le spécifie sous ses formes les plus accentuées

comme le pôle du désir pervers; en d'autres termes qui en fait l'élément structural des perversions et nous montre donc que la perversion se caractérise en ceci que tout l'accent du fantasme est mis du côté du corrélatif proprement imaginaire de l'autre, ***a***, ou de la parenthèse dans laquelle quelque chose qui est (**a** + **b** + **c**…, etc.) — c'est toute la combinaison des [objets]: les plus élaborés peuvent se trouver là réunis selon l'aventure, les séquelles, les résidus dans lesquels est venu se cristalliser la fonction d'un fantasme dans un désir pervers.

Néanmoins ce qui est essentiel, et ce qui est cet élément de phénoménologie auquel je faisais allusion tout à l'heure, c'est de vous rappeler que si étrange, si bizarre que puisse être dans son aspect le fantasme du désir pervers, le désir y est toujours de quelque façon intéressé. Intéressé dans un rapport qui est toujours lié au pathétique, à la douleur d'exister comme tel, d'exister tout purement, ou d'exister comme terme sexuel. C'est évidemment dans la mesure où celui qui subit l'injure dans le fantasme sadique est quelque chose qui intéresse le sujet en tant que lui-même peut être offert à cette injure, que le fantasme sadique subsiste. Et cette dimension on ne peut dire qu'une chose, c'est qu'on ne peut être que surpris que, même un seul instant, on ait pu penser à l'éluder en faisant de la tendance sadique quelque chose qui d'aucune façon puisse se rapporter à une pure et simple agression primitive.

Je ne m'étends que trop. Si je le fais, ce n'est que pour bien accentuer quelque chose qui est ce vers quoi il nous faut articuler maintenant la véritable oppo-sition entre perversion et névrose. Si la perversion est donc quelque chose d'articulé bien sûr, et exactement du même niveau, vous allez le voir, que la névrose, quelque chose d'interprétable, d'analysable pour autant que dans les éléments imaginaires quelque chose se trouve d'un rapport essentiel du sujet à son être, sous une forme essentiellement localisée, fixée comme on l'a toujours dit, la névrose se situe par un accent mis sur l'autre terme du fantasme, c'est-à-dire au niveau de l'***$***.

Je vous ai dit que ce fantasme comme tel se situe à l'extrême, à la pointe, au niveau de butée du reflet de l'interrogation subjective, pour autant que le sujet tente de s'y ressaisir dans cet au-delà de la demande, dans la dimension même du discours de l'Autre où il a à retrouver ce qui a été perdu par cette entrée dans le discours de l'Autre. Je vous ai dit qu'au dernier terme ce n'est pas du niveau de la vérité, mais de l'heure de la vérité qu'il s'agit.

C'est en effet essentiellement ce qui nous montre, ce qui nous permet de désigner ce qui distingue le plus profondément le fantasme de la névrose du fantasme de la perversion. Le fantasme de la perversion vous ai-je dit, est appelable, il est dans l'espace, il suspend je ne sais quelle relation essentielle ; il n'est pas à proprement parler atemporel, il est hors du temps. Le rapport du sujet au temps, dans la névrose, est justement ce quelque chose dont on parle trop peu et qui est pourtant la base même des rapports du sujet à son objet au niveau du fantasme.

Dans la névrose, l'objet se charge de cette signification qui est à chercher dans ce que j'appelle l'heure de vérité. L'objet y est toujours à l'heure d'avant, ou à l'heure d'après. Si l'hystérie se caractérise par la fondation d'un désir en tant qu'insatisfait, l'obsession se caractérise par la fonction d'un désir impossible. Mais ce qu'il y a au-delà de ces deux termes est quelque chose qui a un rapport double et inverse dans un cas et dans l'autre avec ce phénomène qui affleure, qui pointe, qui se manifeste d'une façon permanente dans cette procrastination de l'obsessionnel par exemple, fondée sur le fait d'ailleurs qu'il anticipe toujours trop tard. De même que pour l'hystérique, il y a qu'il répète toujours ce qu'il y a d'initial dans son trauma, à savoir un certain trop tôt, une immaturation fondamentale.

C'est ici, dans ce fait que le fondement d'un comportement névrotique, dans sa forme la plus générale, est que dans son objet, le sujet cherche toujours à lire son heure et, même si l'on peut dire qu'il apprend à lire l'heure, c'est en ce point que nous retrouvons notre Hamlet. Vous verrez pourquoi Hamlet peut être gratifié, qu'on peut lui prêter au gré de chacun toutes les formes du comportement névrotique aussi loin que vous les poussiez, à savoir jusqu'à la névrose de caractère. Mais aussi bien, tout aussi légitimement, il y a à cela une raison qui, elle, s'étale à travers toute l'intrigue et qui fait véritablement un des facteurs communs de la structure d'Hamlet ; de même que le premier terme, le premier facteur était la dépendance par rapport au désir de l'Autre, au désir de la mère, voici le second caractère commun que je vous prie maintenant de retrouver à la lecture ou à la relecture d'Hamlet, Hamlet est toujours suspendu à l'heure de l'autre, et ceci jusqu'à la fin.

Vous rappelez-vous un des premiers tournants où je vous ai arrêtés en commençant de déchiffrer ce texte d'*Hamlet,* celui après la *play scene,* la scène des comédiens où le roi s'est troublé, a dénoncé visiblement aux yeux

de tous (à propos de ce qui se produisait sur la scène) son propre crime, qu'il ne pouvait en supporter le spectacle. Hamlet triomphe, exulte, bafoue celui qui ainsi s'est dénoncé, et sur le chemin qui le mène au rendez-vous déjà pris, avant la *play scene,* avec sa mère (et dont tout un chacun presse sa mère de hâter le terme), sur le chemin de cette rencontre où va se dérouler la grande scène sur laquelle j'ai déjà tant de fois mis l'accent, il rencontre son beau-père, Claudius, en prière, Claudius ébranlé jusque dans ses fondements par ce qui vient de le toucher en lui montrant le visage même, le scénario de son action. Hamlet est là devant son oncle dont tout semble indiquer, même dans la scène, que non seulement il est peu disposé à se défendre, mais même qu'il ne voit pas la menace qui pèse au-dessus de sa tête. Et il s'arrête parce que ce n'est pas l'heure.

Cela n'est pas l'heure de l'autre. Ce n'est pas l'heure où l'autre doit avoir à rendre ses comptes devant l'Éternel. Cela serait trop bien d'un côté, ou trop mal de l'autre ; cela ne vengerait pas assez son père, parce que, peut-être dans ce geste de repentir qu'est la prière, s'ouvrirait pour lui la voie du salut. Quoiqu'il en soit, il y a une chose certaine, c'est qu'Hamlet qui vient de faire cette capture de la conscience du roi, *« Wherein I'll catch the conscience of the king*[1] *»* qu'il se proposait, Hamlet s'arrête. Il ne pense pas un seul instant que c'est maintenant son heure. Quoi qu'il puisse par la suite advenir, ce n'est pas l'heure de l'autre, et il suspend son geste. De même ce ne sera jamais, et toujours dans tout ce que fait Hamlet, qu'à l'heure de l'autre qu'il le fera.

Il accepte tout. N'oublions pas tout de même qu'au départ et dans l'écœurement où il était déjà, avant même la rencontre avec le *ghost* et le dévoilement du fond du crime, de ces simples ré-épousailles de sa mère, il ne songeait qu'à une chose, partir pour Wittenberg. C'est ce que quelqu'un illustrait récemment pour commenter un certain style pratique qui tend à s'établir dans les mœurs contemporaines, il faisait remarquer qu'Hamlet était le plus bel exemple de ce que l'on évite beaucoup de drames en donnant des passeports à temps. Si on lui avait donné ses passeports pour Wittenberg, il n'y aurait pas eu de drame.

C'est à l'heure de ses parents qu'il reste, là. C'est à l'heure des autres qu'il suspend son crime ; c'est à l'heure de son beau-père qu'il s'embarque pour l'Angleterre ; c'est à l'heure de Rosencrantz et de Guildenstern qu'il est amené, évidemment avec une aisance qui faisait l'émerveillement de Freud, à les envoyer au-devant de la mort grâce à un tour de passe-passe assez joli-

ment accompli. Et c'est quand même à l'heure d'Ophélie aussi, à l'heure de son suicide, que cette tragédie va trouver son terme, dans un moment où Hamlet, qui vient semble-t-il d'apercevoir que cela n'est pas difficile de tuer quelqu'un, « le temps de dire *one* », il n'aura pas le temps de faire ouf. Et pourtant on vient de lui annoncer quelque chose qui ne ressemble en rien à une occasion de tuer Claudius. On vient de lui proposer un très joli tournoi dont tous les détails ont été minutieusement minutés, préparés, et dont les enjeux sont constitués par ce que nous appellerons au sens collectionniste du terme, une série d'objets qui sont tous à caractère d'objets précieux, d'objets de collection. Il faudrait reprendre le texte, il y a même là des raffinements, nous entrons dans le domaine de la collection ; il s'agit d'épées, de dragonnes, de choses qui n'ont de valeur que comme objets de luxe. Et ceci va fournir l'enjeu d'une sorte de joute dans laquelle Hamlet en fait est provoqué sur le thème d'une certaine infériorité dont on lui accorde le bénéfice du *challenge*. C'est une cérémonie compliquée, un tournoi qui, bien entendu, pour nous, est le piège où il doit tomber, qui a été fomenté par son beau-père et son ami Laërte, mais qui pour lui, n'oublions pas, n'est rien d'autre que d'accepter encore de faire l'école buissonnière, à savoir on va beaucoup s'amuser.

Quand même il ressent au niveau du cœur un petit avertissement. Il y a là quelque chose qui l'émeut. La dialectique du pressentiment à ce moment, du héros, vient ici donner un instant son accent au drame. Mais tout de même, essentiellement, c'est encore à l'heure de l'autre et, d'une façon encore bien plus énorme, pour soutenir la gageure de l'autre — car ce ne sont pas ses biens qui sont engagés, c'est au bénéfice de son beau-père, et lui-même comme tenant de son beau-père — qu'il va se trouver entrer dans cette lutte, courtoise en principe, avec celui qui est présumé être plus fort que lui en escrime et, comme tel, va susciter en lui les sentiments de rivalité et d'honneur au piège desquels on a calculé qu'on le prendrait sûrement.

Il se précipite donc dans le piège. Je dirais que ce qu'il y a de nouveau à ce moment-là, c'est seulement l'énergie, le cœur avec lequel il s'y précipite. Jusqu'au dernier terme, jusqu'à l'heure dernière, jusqu'à l'heure qui est tellement déterminante qu'elle va être sa propre heure, à savoir qu'il sera atteint mortellement avant qu'il puisse atteindre son ennemi ; c'est à l'heure de l'autre que la tragédie poursuit tout le temps sa chaîne, et s'accomplit. Ceci est, pour concevoir ce dont il s'agit, un cadre absolument essentiel.

C'est en ceci que la résonance du personnage et du drame d'*Hamlet,* est

la résonance même, métaphysique, de la question du héros moderne, pour autant qu'en effet quelque chose pour lui a changé dans son rapport à son destin.

Je vous l'ai dit, ce qui distingue Hamlet d'Œdipe, c'est que lui, Hamlet, sait. Et ceci d'ailleurs explique avant tout, menés en ce point cœur, ce que nous venons de désigner être des traits de surface. Par exemple, la folie d'Hamlet. Il y a des héros tragiques, dans la tragédie antique, qui sont fous mais, à ma connaissance, il n'y en a pas — je dis dans la tragédie, je ne parle pas des textes légendaires — qui fassent le fou comme tel.

Est-ce qu'on peut dire que tout dans la folie d'Hamlet se résume à faire le fou ? C'est une question que nous allons maintenant nous poser. Mais il fait le fou parce qu'il sait qu'il est le plus faible. Et ceci n'a d'intérêt à être pointé, vous voyez que, tout superficiel que ce soit, je le pointe maintenant non pas parce que cela va plus avant dans notre direction, mais seulement parce que c'est secondaire.

Ce n'est cependant pas secondaire en ceci, il faut réfléchir à ceci si nous voulons comprendre ce que Shakespeare a voulu dans *Hamlet,* c'est que c'est le trait essentiel de la légende originale, ce qu'il y a dans Saxo Grammaticus et dans Belleforest. Shakespeare a choisi le sujet d'un héros contraint, pour poursuivre les cheminements qui l'amènent au terme de son geste, à faire le fou. Ceci est une dimension proprement moderne. Celui qui sait est dans une position si dangereuse, comme tel, tellement désigné pour l'échec et le sacrifice, que son cheminement doit être — comme dit quelque part Pascal « d'être fou avec les autres ».

Cette façon de faire le fou qui est un des enseignements, une des dimensions de ce que je pourrais appeler la politique du héros moderne, est quelque chose qui mérite de n'être pas négligé si nous pensons que c'est ce dont s'est saisi Shakespeare au moment où il veut faire la tragédie d'*Hamlet.* Ce que lui offrent les auteurs, c'est essentiellement cela. Et il ne s'agit que de cela, de savoir ce que ce fou a derrière la tête. Que ce soit à l'intérieur de cela que Shakespeare ait choisi son sujet est un point tout à fait essentiel.

Nous voici maintenant arrivés au point où Ophélie a à remplir son rôle. Si la pièce a vraiment tout ce que je viens déjà de vous développer dans sa structure, en fin de compte à quoi bon ce personnage d'Ophélie ?

Je rappelle ce que certains me reprochent de n'avoir avancé qu'avec une certaine timidité, je ne crois pas que j'ai fait preuve d'une exceptionnelle

timidité. Je ne voudrais pas vous encourager à cette sorte de calembredaine dont les textes psychanalytiques fourmillent littéralement, je suis seulement étonné qu'on n'ait pas donné qu'Ophélie est ομφαλος *(omphalos)*[2] parce qu'on en trouve d'aussi gros et d'aussi énormes, de pas piqués des hannetons, à seulement ouvrir les *Unfinished papers on Hamlet* qu'Ella Sharpe a peut-être laissés regrettablement inachevés avant sa mort, et qu'on a peut-être eu tort de publier. Mais Ophélie est évidemment essentielle. Elle correspond à ça, et est liée à jamais pour les siècles à la figure d'Hamlet.

Je veux simplement, puisqu'il est assez tard pour que je ne puisse pas en finir aujourd'hui avec Ophélie, vous scander ce qui se passe le long de la pièce. Ophélie, nous en entendons d'abord parler comme de la cause du triste état d'Hamlet. Cela c'est la sagesse psychanalytique de Polonius : il est triste, c'est parce qu'il n'est pas heureux ; il n'est pas heureux, c'est à cause de ma fille. Vous ne la connaissez pas ? c'est la fine fleur — et comme de bien entendu, moi, le père, je ne tolérerai pas cela[3] !

On la voit apparaître à propos de quelque chose qui en fait déjà une personne très remarquable, à savoir à propos d'une observation clinique, que c'est elle qui a eu le bonheur d'être la première personne qu'Hamlet a rencontrée après la rencontre avec le *ghost*. C'est-à-dire qu'à peine sorti de cette rencontre qui avait quand même quelque chose d'assez secouant, il a rencontré Ophélie. Et la façon dont il se comporte avec Ophélie est quelque chose qui, je crois, vaut la peine d'être rapportée.

« *My lord, as I was sewing in my closet,* Monseigneur, comme j'étais à coudre dans ma chambre, Le seigneur Hamlet, son pourpoint tout défait, Point de chapeau sur la tête, les bas crottés et qui sans jarretières tombaient sur ses talons, *Pale as his shirt, his knees knocking each other,* Pale comme sa chemise, ses genoux s'entrechoquant, Et l'air aussi malheureux que s'il eut été délivré de l'enfer pour parler de ses horreurs, Le voilà qui vient à moi […]. *He took me by the wrist and held me the hard*, Il me prend par le poignet et le serre bien fort, *Then goes he to the length of all his arms,* Il se recule de toute la longueur de son bras, *And with his other hand thus o'er his brow,* Avec son autre main sur les sourcils, *He falls to such perusal of my face,* Il tombe dans un tel examen de ma figure, comme s'il voulait la dessiner. Il se tient longuement ainsi, Et à la fin, me secouant légèrement le bras, Et par trois fois hochant la tête de haut en bas, *And thrice his head thus waving up and down,* Il exhala un soupir si triste et si profond que ce soupir parut

ébranler tout son être et terminer sa vie ; Après quoi il me lâche : Et toujours regardant par dessus son épaule, *He seem'd to find his way without his eyes,* Il paraît trouver son chemin sans l'aide de ses yeux, Hors de la porte et jusqu'à la fin il les tient fixes sur moi[4] ».

Aussitôt Polonius s'écrie : "c'est l'amour[5] !" Cette observation et, je crois, cette interrogation, cette distance prise à l'objet comme pour procéder à je ne sais quelle identification désormais difficile, cette vacillation en présence de ce qui jusqu'alors a été l'objet d'exaltation suprême, est quelque chose qui nous donne le premier temps, *estrangement*[6], si l'on peut dire.

Nous ne pouvons pas en dire plus. Néanmoins je crois, jusqu'à un certain point, que nous ne forçons rien en désignant comme proprement pathologique ce qui se passe dans ce moment, qui témoigne d'un grand désordre d'Hamlet dans sa tenue, et en le rendant parent de ces périodes d'irruption de désorganisation subjective quelle qu'elle soit. Il se passe pour autant que quelque chose vacille dans le fantasme, y fait apparaître ses composantes, les fait apparaître et recevoir dans quelque chose qui se manifeste dans ces symptômes comme ce qu'on appelle une expérience de dépersonnalisation, et qui est ce par quoi les limites imaginaires entre le sujet et l'objet trouvent à se changer, au sens propre du terme, dans l'ordre de ce qu'on appelle le fantastique.

C'est bien proprement quand quelque chose dans la structure imaginaire du fantasme trouve à se rejoindre, à communiquer avec ce qui parvient beaucoup plus aisément au niveau du message, à savoir ce qui vient en-dessous, à ce point-là qui est l'image de l'autre, en tant que cette image de l'autre c'est mon propre moi. C'est ce dans quoi les auteurs comme Federn marquent avec beaucoup de finesse les corrélations nécessaires entre le sentiment du propre corps et l'étrangeté de ce qui parvient dans une certaine crise, dans une certaine rupture, dans une certaine atteinte de l'objet comme tel, et d'un niveau spécifié que nous trouvons là.

Peut-être ici forçé-je un peu les choses dans le dessein de vous intéresser, je veux dire dans le dessein de vous montrer en quoi ceci se rapporte à des expériences électives de notre clinique. Nous y reviendrons sans doute. Dites-vous qu'il est impossible en tout cas, sans cette référence à ce schéma pathologique, à ce drame, de bien situer ce qui a été promu pour la première fois par Freud au niveau analytique sous le nom de *Unheimliche.* Ce n'est pas lié, comme certains l'ont cru, à toutes sortes d'irruptions de l'incons-

cient. C'est lié à cette sorte de déséquilibre qui se produit dans le fantasme, et pour autant que le fantasme, franchissant les limites qui lui sont d'abord assignées, se décompose et vient retrouver ce par quoi il rejoint l'image de l'autre. En fait, ceci n'est qu'une touche.

Dans le cas d'*Hamlet,* nous trouvons après, quelque chose en quoi Ophélie est complètement dissoute en tant qu'objet d'amour. *« I did love you once,* je vous aimais autrefois[7] », dit Hamlet. Et les choses passent dans les rapports avec Ophélie dans ce style d'agression cruelle, de sarcasmes poussés très loin, qui n'en fait pas les scènes les moins étranges de toute la littérature classique. Car si on a pu voir jouer sur cette corde dans des pièces extrêmes, dans quelque chose qui se situe avec ce caractère vraiment central, milieu, de la scène tragique de la pièce d'*Hamlet,* une scène comme celle qui a eu lieu entre Hamlet et Ophélie n'est pas une scène banale.

Ça, c'est ce qui caractérise cette attitude par quoi nous trouvons trace de ce que j'indiquais tout à l'heure comme déséquilibre de la relation fantasmatique en tant qu'il verse vers l'objet côté pervers. C'est un des traits de cette relation. Un autre des traits, c'est que cet objet dont il s'agit n'est plus du tout traité comme il pouvait l'être, comme une femme. Elle devient pour lui la porteuse d'enfants, de tous les péchés, celle qui est désignée pour engendrer les pécheurs et celle qui est désignée ensuite comme devant succomber sous toutes les calomnies. Elle devient le pur et simple support d'une vie qui, dans son essence, devient pour Hamlet condamnée. Bref, ce qui se produit à ce moment, c'est cette destruction ou perte de l'objet qui est réintégré dans son cadre narcissique. Pour le sujet il apparaît, si je puis dire, au-dehors. Ce dont il est l'équivalent, selon la formule que j'employai tout à l'heure, ce dont il prend la place, et ce qui ne peut être donné au sujet qu'au moment où littéralement il se sacrifie, où il ne l'est plus lui-même, où il le rejette de tout son être, il est bien et uniquement le phallus.

En quoi Ophélie est à ce moment-là le phallus, c'est en ceci, et pour autant qu'ici le sujet extériorise le phallus en tant que symbole signifiant de la vie et que comme tel il le rejette. Ceci c'est le deuxième temps de la relation à l'objet. Le temps un peu avancé me fait scrupule de vous donner toutes les coordonnées, et j'y reviendrai.

Que c'est bien de cela qu'il s'agit, c'est-à-dire d'une transformation de la formule $\$ \lozenge \varphi$ (φ, le phallus) et sous la forme du rejet, ceci est démontré une fois que vous vous en êtes aperçu, par tout à fait autre chose que l'étymolo-

gie d'Ophélie. D'abord parce qu'il ne s'agit que de cela, à savoir de la fécondité. « La conception est une bénédiction, dit Hamlet à Polonius, mais prenez garde à votre fille[8] ». Et tout le dialogue avec Ophélie est bien la femme conçue ici uniquement comme le porteur de cette turgescence vitale qu'il s'agit de maudire et de tarir. Une *[nunnery]* peut aussi bien à l'époque désigner un bordel. L'usage sémantique le montre.

D'autre part, l'attitude d'Hamlet avec Ophélie dans la *play scene* est aussi quelque chose où se désigne ce rapport entre le phallus et l'objet. Là, parce qu'il est devant sa mère et expressément en tant qu'il est devant sa mère, en lui disant « il y a ici un métal qui m'attire plus que vous[9] », il va situer sa tête entre les jambes (*« Lady, shall I lie in your lap[10] ? »*) d'Ophélie, en le lui demandant expressément.

Le rapport phallique de l'objet du désir est aussi clairement indiqué à ce niveau-là, et ne se trouve pas non plus superflu d'indiquer, puisque l'iconographie en a fait un tel état, que parmi les fleurs avec lesquelles Ophélie va se noyer, il est expressément mentionné que les *« dead men's fingers[11] »* dont il s'agit sont désignées d'une façon plus grossière par les gens du commun. Cette plante dont il s'agit est l'*orchis mascula*. Il s'agit de quelque chose qui a un rapport quelconque avec la mandragore qui fait que ceci a quelque rapport avec l'élément phallique. J'ai cherché ceci dans le *New English Dictionnary,* mais j'ai été très déçu car encore que ceci soit cité en référence au terme *finger,* il n'y a aucune allusion à ce à quoi Shakespeare fait allusion par cette appellation.

Troisième temps qui est celui où je vous ai déjà plusieurs fois amenés et où je vais une fois de plus vous quitter, le temps de la scène du cimetière. C'est à savoir le lien en valeur entre quelque chose qui se pose comme une réintégration de ***a*** et la possibilité enfin pour Hamlet de boucler la boucle, c'est-à-dire enfin de se précipiter vers son destin.

Ce troisième temps, pour autant qu'entièrement gratuit, absolument capital, car toute la scène du cimetière est faite pour qu'elle se produise, cette chose que Shakespeare n'a trouvé nulle part ailleurs, cette sorte de bataille furieuse au fond d'une tombe sur laquelle j'ai déjà insisté ; cette désignation comme d'une pointe de la fonction de l'objet comme n'étant ici reconquis qu'au prix du deuil et de la mort, c'est là-dessus que je pense qu'enfin je pourrai achever la prochaine fois.

1 - *Hamlet :* « Un drame est le piège où je surprendrai la conscience du roi ». (II, 2. 586).
2 - Ομφαλος: "nombril", "ombilic", et plus souvent "centre", "milieu".
3 - II, 2.
4 - *Ophélia :* « Seigneur, comme j'étais occupée à broder dans mon appartement, le prince Hamlet, ses vêtements tout ouverts en désordre, la tête échevelée, les jambes demi nues, pâle comme son linge, ses genoux tremblants et se choquant l'un l'autre, avec un œil sombre et aussi hagard que s'il eut été une ombre échappée des enfers, pour venir annoncer de sinistes horreurs, voilà l'état où il s'est présenté devant moi ! » (II, 1. 77)
5 - *Polonius : «* Mad for thy love ? Une extravagance de l'amour ; ne le pensez-vous pas ? » (II,1, 85.)
6 - *Estrangement :* Aliénation (de qqn), éloignement de deux personnes, brouille *(between, entre).*
7 - *Hamlet :* « Je vous ai vraiment aimée. » (III, 1. 116.)
8 - *Hamlet : «* Concevoir est une bénédiction du ciel, mais non pas dans le sens que votre fille pourrait concevoir. » (II, 2. 184.)
9 - *Hamlet : «* Non, ma bonne mère ; il y a là un aimant dont l'attraction est plus forte. » (III, 2. 103.)
10 - *Hamlet : «* Madame, puis-je me reposer sur vos genoux ? » (III, 2, 105.)
11 - Doigts-de-mort. (IV, 7. 172.)

# Leçon XVIII

*22 avril 1959*

Hamlet, nous l'avons dit, ne peut supporter le rendez-vous. Le rendez-vous est toujours trop tôt pour lui, et il le retarde. Cet élément de la procrastination ne peut pas, d'aucune façon (encore que certains auteurs, dans une littérature que j'ai de plus en plus, au cours de cette étude, approfondie…) être écarté, la procrastination reste une des dimensions essentielles de la tragédie d'Hamlet.

Quand il agit, par contre, c'est toujours avec précipitation. Il agit quand tout d'un coup, il semble qu'une occasion s'offre, quand je ne sais quel appel de l'événement au-delà de lui-même, de sa résolution, de sa décision, semble lui offrir je ne sais quelle ouverture ambiguë qui est proprement pour nous, analystes, ce qui a introduit dans la dimension de l'accomplissement cette perspective que nous appelons la fuite.

Rien n'est plus net que ce moment où il se précipite sur ce quelque chose qui remue derrière la tapisserie, où il tue Polonius. En d'autres moments aussi, la façon quasi mystérieuse — je dirai presque en état second, quand la nuit il se réveille sur ce bateau dans la tempête — dont il va vérifier les messages, rompre les sceaux du message dont Guildenstern et Rosencrantz sont porteurs, et la façon aussi quasi automatique dont il substitue un message à un autre, refait grâce à sa bague le sceau royal, et va rencontrer aussi cette prodigieuse occasion de l'enlèvement par les pirates pour fausser compagnie à ses gardiens qui iront sans s'en douter vers leur propre exécution.

Nous avons là quelque chose d'une vraie phénoménologie, puisqu'il faut appeler les choses par leur nom, dont nous savons tout l'accent facilement

reconnaissable, presque familier, de notre expérience, comme aussi bien à nos conceptions, dans la relation avec la vie du névrosé.

C'est ce que la dernière fois j'ai essayé de vous faire sentir au-delà de ces caractéristiques si sensibles, dans cette référence structurale qui parcourt toute la pièce : Hamlet est toujours à l'heure de l'Autre. Bien sûr ce n'est là qu'un mirage, car l'heure de l'Autre — et c'est aussi ce que je vous ai expliqué lorsque j'ai appelé la réponse dernière dans ce signifiant de l'Autre barré : il n'y a pas vous ai-je dit d'Autre de l'Autre. Il n'y a pas dans le signifiant lui-même de garant de la dimension de vérité instaurée par le signifiant. Il n'y a que la sienne, d'heure, et il n'y a aussi qu'une seule heure, c'est l'heure de sa perte. Et toute la tragédie d'*Hamlet* est de nous montrer le cheminement implacable d'Hamlet vers cette heure.

Ce qui spécifie sa destinée, ce qui en fait la valeur hautement problématique, qu'est-ce donc ? Car ce rendez-vous avec l'heure de sa perte, n'est pas seulement le sort commun qui est significatif pour toute destinée humaine. La fatalité d'*Hamlet* a un signe particulier car elle n'aurait pas pour nous autrement cette valeur éminente. C'est là donc que nous en sommes. C'est là que nous en étions à la fin de notre discours la dernière fois.

Qu'est-ce qui manque à Hamlet ? Et jusqu'à quel point le dessein de la tragédie d'*Hamlet* telle que Shakespeare nous l'a composée, nous permet-il une articulation, un repérage de ce manque qui va au delà des approximations dont toujours nous nous contentons et qui aussi bien, pour ce que nous nous contentions qu'elles soient approximatives, font aussi le flou, pas seulement de notre langage, de notre conduite, de nos suggestions — il faut le dire — à l'endroit du patient.

Commençons tout de même par cette approximation dont il s'agit. On peut le dire, ce qui manque c'est à tout instant, chez Hamlet, ce que nous pourrions appeler d'un langage communicatif, dans le langage de tous les jours, cette sorte de fixation d'un but, d'un objet dans son action qui comporte toujours quelque part de ce qu'on appelle arbitraire.

Hamlet, nous l'avons vu, nous avons même commencé d'explorer pourquoi, est quelqu'un comme le disent les bonnes femmes, qui ne sait pas ce qu'il veut. Et en quelque sorte cette première dimension est par lui, dans le discours que lui fait tenir Shakespeare, présentifiée. Elle est présentifiée à un certain tournant qui est bien significatif d'ailleurs. C'est le tournant de son éclipse dans sa tragédie. Je veux dire pendant le court moment où il ne va pas

être là, où il va faire ce circuit marin duquel il va revenir excessivement vite, à peine sorti du port, où il va faire ce voyage vers l'Angleterre sur les ordres du roi, toujours obéissant. Il croise les troupes de Fortinbras qui est là dans l'arrière-plan de la tragédie, évoqué dès le début, et qui à la fin vient faire le ménage sur la scène, ramasser les morts, remettre en ordre les dégâts. Et voici comment notre Hamlet parle de ce Fortinbras. Il est frappé de voir ces troupes vaillantes qui vont conquérir quelques arpents de Pologne au nom d'un prétexte guerrier plus ou moins futile qui est celui d'une occasion de retour sur lui-même.

« […] La moindre occasion m'accuse, Elle éperonne ma vengeance qui s'engourdit ! Qu'est-ce qu'un homme si son bonheur suprême, si l'emploi de son temps est seulement manger et dormir ? Une bête sans plus. Celui qui mit en nous cet œil de la raison… » En anglais, c'est « *Sure, he that made us with such large discourse, Looking before and after, gave us not That capability and god-like reason To fust in us unused* ». Ce que le traducteur transcrit par « la raison, (c'est le grand discours, le discours fondamental, ce que j'appellerai ici le discours concret) qui nous fait voir devant et derrière, et nous donne cette capacité, (ici le mot raison vient à sa place) ne nous a sûrement pas fait ce don divin pour que faute d'emploi il moisisse en nous. Or, dit Hamlet, soit oubli bestial, *bestial oblivion* (c'est un des mots clefs de la dimension de son être dans la tragédie), soit lâche scrupule, *craven scruple,* qui trop minutieux envisage l'issue, — pensée qui, mise en quatre a un quart de sagesse contre trois quart de lâcheté — je vis disant, je ne sais trop pourquoi, "cette chose est à faire", *"This thing's to do"*, quand j'ai mieux de la faire et le puis, *Sith I have cause, and will, and strength, and means, To do't.* Quand j'ai la raison, la cause, la volonté, la force et les moyens de la faire. Des exemples gros comme le monde m'y convient, comme ces grosses et onéreuses armées conduites par un tendre et délicat prince, dont l'esprit, au souffle d'une ambition divine, nargue le dénouement invisible, exposant sa faiblesse débile et mortelle aux audaces de la fortune, du danger et de la mort, *even for an egg-shell,* pour une coquille vide. Être grand, sans conteste ce n'est point de s'émouvoir sans grand sujet, c'est de trouver ce grand sujet dans un fétu quand l'honneur est en jeu. *Rightly to be great Is not to stir without great argument, But greatly to find quarrel in a straw When honour's at the stake.* Que suis-je moi si mon père tué et ma mère salie, deux motifs, ma raison et mon sang laissent tout sommeiller, quand je vois à ma

honte le trépas imminent de plus de vingt mille hommes qui pour un fantôme de gloire vont au tombeau ainsi qu'au lit, en combattant pour un lopin sur lequel ne peut lutter leur nombre, dont la capacité comme tombe ne peut tenir les morts, *Which is not tomb enough and continent To hide the slain?* Et que dorénavant mes pensées soient de sang ou qu'elles ne soient dignes de rien. *O, from this time forth, My thoughts be bloody, or be nothing worth!*[1] ».

Telle est la méditation d'Hamlet sur ce que j'appellerais l'objet de l'action humaine, cet objet qui ici, laisse la porte ouverte à ce que j'appellerai toutes les particularisations auxquelles nous nous arrêtons. Nous appellerons cela l'oblativité : verser son sang pour une noble cause, l'honneur. L'honneur est aussi désigné : être engagé par sa parole. Nous appellerons cela le don. En tant qu'analystes effectivement, nous ne pouvons pas ne pas rencontrer ces déterminations concrètes, ne pas être saisis de leur poids, qu'il soit de chair ou d'engagement.

Ce que j'essaye de vous montrer ici, c'est quelque chose qui de tout cela n'est pas seulement la forme commune, le plus petit commun dénominateur. Il ne s'agit pas seulement d'une position, d'une articulation qui pourrait se caractériser comme un formalisme. Quand je vous écris la formule $\$ \lozenge a$ mise au terme de cette question que le sujet pose dans l'Autre qui, s'adressant à lui, s'appelle le "Que veux-tu ?", cette question qui est le *Che vuoi?* où le sujet est à la recherche de son dernier mot, et qui n'a aucune chance, hors de l'exploration de la chaîne inconsciente en tant qu'elle parcourt le circuit de la chaîne signifiante supérieure, mais qui n'est (hors conditions spéciales que nous appelons analytiques) rien qui ne soit effectivement ouvert à l'investigation ; hors ce secours de la chaîne inconsciente en tant qu'elle a été, par l'analyste, par l'expérience freudienne découverte. Ce à quoi nous avons affaire, c'est ce quelque chose à quoi peut s'accorder, dans un court circuit imaginaire, dans le rapport à mi-chemin de ce circuit du désir avec ce qui est en face, à savoir le fantasme et la structure du fantasme — sa structure générale, c'est ce que j'exprime — à savoir un certain rapport du sujet au signifiant, c'est ce qui est exprimé par le $\$$, c'est le sujet en tant qu'il est affecté irréductiblement par le signifiant, avec toutes les conséquences que ceci comporte, dans un certain rapport spécifique avec une conjoncture imaginaire dans son essence, $a$, non pas l'objet du désir, mais l'objet dans le désir.

C'est de cette fonction de l'objet dans le désir qu'il s'agit d'approcher,

c'est pour autant que la tragédie d'*Hamlet* nous permet de l'approcher, de l'articuler d'une façon exemplaire que nous nous penchons avec cet intérêt insistant sur la structure de l'œuvre de Shakespeare.

Approchons plus près. $\$ \lozenge a$ comme tel signifie ceci : c'est en tant que le sujet est privé de quelque chose de lui-même qui a pris valeur du signifiant même de son aliénation, (ce quelque chose c'est le phallus) ; c'est en tant donc que le sujet est privé de quelque chose qui tient à sa vie même, parce que ceci a pris valeur de ce qui le rattache au signifiant ; c'est en tant qu'il est dans cette position qu'un objet particulier devient objet de désir.

Être objet de désir est quelque chose d'essentiellement différent d'être l'objet d'aucun besoin. C'est de cette subsistance de l'objet comme tel, de l'objet dans le désir, dans le temps, qu'il vient prendre la place de ce qui, au sujet, reste de par sa nature masqué : ce sacrifice de lui-même, cette livre de chair engagée dans son rapport au signifiant. C'est parce que quelque chose vient prendre la place de ça, que ce quelque chose devient objet dans le désir.

Et ceci qui est si profondément énigmatique d'être dans son fond une relation au caché, à l'occulté, c'est parce qu'il en est ainsi, c'est parce que — si vous me permettez une formule qui est de celles qui viennent sous ma plume dans mes notes et qui me revient là, mais n'en faites pas une formule doctrinale, prenez-là tout au plus pour une image — c'est en tant que la vie humaine pourrait se définir comme un calcul dont le zéro serait irrationnel. Cette formule n'est qu'une métaphore mathématique et il faut donner ici à l'irrationnel son sens mathématique. Je ne fais pas ici allusion à je ne sais quel affectif insondable, mais à quelque chose qui se manifeste à l'intérieur même des mathématiques sous la forme équivalente de ce qu'on appelle un nombre imaginaire qui est $\sqrt{-1}$. Car il y a quelque chose qui ne saurait correspondre à quoi que ce soit d'intuitivable, et qui pourtant veut être gardé avec sa pleine fonction, c'est ce rapport, dis-je, de l'objet avec cet élément caché du support vivant, du sujet, pour autant que prenant fonction de signifiant il ne peut pas être subjectivité comme tel.

C'est parce qu'il en est ainsi que cette structure, de la même façon, dans le même rapport où nous sommes avec la $\sqrt{-1}$,— qui est quelque chose qui en soi ne saurait correspondre à rien de réel au sens aussi mathématique du terme — c'est juste-ment aussi à cause de cela que nous ne pouvons saisir la véritable fonction de l'objet qu'en faisant le tour d'une série de ses relations possibles avec le $\$$, c'est-à-dire avec le S qui, au point précis où le $a$ prend le maximum

de sa valeur, ne peut être qu'oc-culté. Et c'est justement ce tour des fonctions de l'objet, ce serait beaucoup de dire que la tragédie d'Hamlet nous fait fermer, mais assurément en tout cas elle nous permet d'aller beaucoup plus loin que l'on n'est jamais allé par aucune voie.

Partons de la fin, du point de rencontre, de l'heure du rendez-vous, de cet acte où, en fin de compte, vous devez bien vous rendre compte que l'acte terminal, celui où enfin il jette, pour prix de son action accomplie, tout le poids de sa vie, cet acte mérite d'être appelé acte qu'il active et qu'il subit. Il y a bien tout autour de cet acte un côté d'hallali. Au moment où son geste s'accomplit, il est aussi bien le cerf forcé de Diane. Il est celui autour duquel se resserre le complot ourdi, (je ne sais pas si vous vous en rendez compte) avec un cynisme et une méchanceté incroyable, entre Claudius et Laërte, quelles que puissent être les raisons de l'un et de l'autre, probablement y étant impliquée aussi cette sorte de tarentule, le courtisan ridicule qui est venu lui proposer le tournoi où se cache le complot.

Telle est la structure. Elle est des plus claires. Le tournoi qui lui est proposé le met en position de champion d'un autre. J'ai déjà insisté là-dessus. Il est le tenant du pari, de la gageure de son oncle et beau-père, Claudius. Il se passe quelque chose sur quoi j'ai insisté déjà la dernière fois, c'est à savoir pour des enjeux, des objets ***a*** qui se caractérisent là avec tout leur éclat, à savoir que comme tous les objets et tous les enjeux, ils sont essentiellement d'abord dans le monde du désir humain caractérisés par ce que la tradition religieuse, dans des représentations exemplaires, nous apprend à nommer une *vanitas,* une sorte de tapisserie au petit point. C'est l'accumulation de tous les objets de prix qui sont là et mis dans une balance en face de la mort.

Il a gagé avec Laërte six chevaux de Barbarie[2] contre lesquels il a mis en ba-lance six rapières et des poignards français, à savoir tout un attirail de duelliste, avec tout ce qui en dépend, comme ce qui sert à les pendre, leurs fourreaux, je pense. Et, particulièrement, il y en a trois qui ont ce que le texte appelle des *carriages.* Ce mot *carriage*[3] est une forme particulièrement précieuse d'exprimer une sorte de boucle dans laquelle doit pendre l'épée. C'est un mot de collectionneur qui fait ambiguïté avec l'affût du canon, de sorte qu'il s'établit tout un dialogue entre Hamlet et celui qui vient lui rapporter les conditions du tournoi. Pendant un assez long dialogue tout est fait pour faire miroiter devant vos yeux la qualité, le nombre, la panoplie de ces objets, donnant tout son accent à cette sorte d'épreuve dont je vous ai dit le carac-

tère paradoxal, voire absurde, ce tournoi qui vient se proposer à Hamlet.

Et pourtant Hamlet semble une fois de plus tendre le cou, comme si rien en somme ne pouvait en lui s'opposer à une sorte de disponibilité fondamentale. Sa réponse est là tout à fait significative. « Monsieur, je vais me tenir dans cette salle : n'en déplaise à sa Majesté, c'est mon heure de délassement ; qu'on apporte les fleurets, au bon vouloir du gentilhomme, et si le roi persiste dans sa décision, je le ferai gagner si je peux ; sinon, je ne gagnerai rien que ma courte honte et les bottes reçues[4] ».

Voilà donc quelque chose qui, dans l'acte terminal, nous montre la structure même du fantasme. Au moment où il est à la pointe de sa résolution, enfin ! comme toujours à la veille de sa résolution, le voilà qui se loue littéralement à un autre et encore pour rien, de la façon la plus gratuite, cet autre étant justement son ennemi et celui qu'il doit abattre. Et ceci, il le met en balance avec les choses du monde, premièrement qui l'intéressent le moins, à savoir que ce n'est pas à ce moment-là tous ces objets de collection qui sont sa préoccupation majeure, mais qu'il va s'efforcer de gagner pour un autre.

Sans doute à l'étage au-dessous il y a quelque chose dont les autres pensent que c'est avec cela qu'on va le captiver, et à quoi bien entendu il n'est pas tout à fait étranger, non pas comme les autres le pensent, mais quand même sur le même plan où les autres le situent, à savoir qu'il est intéressé d'honneur, c'est-à-dire à un niveau de ce que Hegel appelle « la lutte de pur prestige », intéressé d'honneur dans ce qui va l'opposer à un rival d'autre part admiré.

Et nous ne pouvons pas ne pas nous arrêter un instant à la sûreté de cette connexion mise là, poussée en avant par Shakespeare. Vous y reconnaissez quelque chose qui est ancien dans notre discours, dans notre dialogue, à savoir le stade du miroir. Que Laërte à ce niveau soit son semblable, c'est ce qui est expressément articulé dans le texte. C'est articulé d'une façon indirecte, je veux dire à l'intérieur d'une parodie. C'est quand il répond à ce courtisan trop borné, qui s'appelle Osric, et qui vient lui proposer le duel, lui parler de son adversaire en commençant à faire jouer devant ses yeux la qualité éminente de celui auquel il aura à montrer son mérite. Il lui coupe la parole en faisant encore mieux que lui. « *Sir, his definement suffers no perdition in you,* Monsieur, sa représentation ne souffre point en vous de défaillance ; si, comme je le sais, diviser ses mérites pour en faire l'inventaire doit dépasser l'arithmétique de la mémoire, et cependant ne saurait le désemparer, si merveilleusement grande est la rapidité de ses voiles[5] ». C'est un dis-

cours extrêmement précieux qu'il poursuit, très alambiqué, qui parodie en quelque sorte le style de son interlocuteur, et par lequel il conclut : « *I take him to be a soul of great article,* je tiens que son âme est une âme d'assez grand prix, et qu'en lui est infuse une telle rareté et un tel prix que pour faire de lui prononciation véritable, son semblable ne peut être que son miroir, et qui d'autre pourrait tracer son portrait sinon à être sa propre ombre et rien de plus[6] ».

Bref, la référence à l'image de l'autre comme étant ce qui ne peut qu'absorber complètement celui qui le contemple, est là à propos des mérites de Laërte certainement présentée, gonflée d'une manière très gongorique, le *concetti* est quelque chose qui a tout son prix à ce moment-là. D'autant plus que, comme vous allez le voir, c'est dans cette attitude qu'Hamlet va aborder Laërte avant le duel. C'est sur ce pied qu'il l'aborde et qu'il n'en devient que plus significatif qu'à ce paroxysme de l'absorption imaginaire formellement articulée comme une relation spéculaire, une réaction en miroir, ce soit là qu'est situé par le dramaturge également le point manifeste de l'agressivité.

Celui qu'on admire le plus est celui qu'on combat. Celui qui est l'Idéal du moi, c'est aussi celui que, selon la formule hégélienne de l'impossibilité des coexistences, on doit tuer. Ceci Hamlet ne le fait que sur un plan que nous pouvons appeler désintéressé, sur le plan du tournoi. Il s'y engage d'une façon qu'on peut qualifier de formelle, voire de fictive. C'est à son insu qu'il entre en réalité tout de même dans le jeu le plus sérieux.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire qu'il n'y est pas entré, disons avec son phallus. Cela veut dire que ce qui se présente pour lui dans cette relation agressive est un leurre, est un mirage, que c'est malgré lui qu'il va y [perdre] la vie, que c'est à son insu qu'il va, précisément à ce moment, à la fois à la rencontre de l'accomplissement de son acte et de sa propre mort qui va, à peu d'instant près, coïncider avec lui.

Il n'y est point entré avec son phallus, c'est une façon d'exprimer ce que nous sommes en train de chercher, à savoir où est le manque, où est la particularité de cette position du sujet Hamlet dans le drame. Il y est entré tout de même, car si les fleurets sont mouchetés, ce n'est que dans son leurre. En réalité, il y en a au moins un qui n'est pas moucheté qui, au moment de la distribution des épées, est déjà à l'avance soigneusement marqué pour être donné à Laërte. Celui-là est une pointe véritable et en plus c'est une pointe, *envenomed*[7], empoisonnée.

Ce qui est frappant, c'est qu'ici le sans-gêne du scénariste rejoint ce qu'on peut appeler la formidable intuition du dramaturge. Je veux dire qu'il ne se donne pas tellement de peine pour nous expliquer que cette arme empoisonnée va passer dans la bagarre (Dieu sait comment ! cela doit être une des difficultés du jeu de scène) de la main d'un des adversaires dans la main de l'autre. Vous savez que c'est dans une espèce de corps à corps où ils se mêlent, après que Laërte ait porté le coup de pointe dont Hamlet ne peut pas guérir et dont il doit périr. En quelques instants il se trouve que cette même pointe est dans la main d'Hamlet. Personne ne se donne de mal pour expliquer un si étonnant incident de séance. Personne n'a d'ailleurs à se donner le moindre mal, car ce dont il s'agit c'est bien de cela, c'est-à-dire de montrer qu'ici l'instrument de la mort, dans l'occasion l'instrument le plus voilé du drame, ce qu'Hamlet ne peut recevoir que de l'autre, l'instrument qui fait mourir est quelque chose qui est ailleurs que dans ce qui est là matériellement représentable.

Ici on ne peut pas ne pas être frappé de quelque chose qui littéralement se trouve dans le texte. Il est clair que ce que je suis en train de vous dire, c'est qu'au-delà de cette parade du tournoi, de la rivalité avec celui qui est son semblable, en plus beau, le moi-même qu'il peut aimer, au-delà se joue le drame de l'accomplissement du désir d'Hamlet, au-delà le phallus est là.

Et en fin de compte, c'est dans cette rencontre avec l'autre qu'Hamlet va enfin s'identifier avec le signifiant fatal. Eh bien, chose très curieuse, c'est dans le texte. On parle des fleurets, des *foils,* au moment de les distribuer : *« Give them the foils, young Osric,* donne-leur les fleurets. *Cousin Hamlet, you know the wager,* vous connaissez la gageure[8] ? » Et plus haut Hamlet dit : « *Give us the foils*[9] ». Entre ces deux termes où il est question des fleurets, Hamlet fait un jeu de mots, *« I'll be your foil, Laërte. In mine ignorance Your skill shall, like a star i' th' darkest night, Stick fiery off indeed*[10]*. »* Ce que l'on a traduit en français comme on a pu : « Laërte, mon fleuret ne sera que fleurette auprès du vôtre. » *Foil* veut dire "fleuret" dans le contexte. Ici *foil* ne peut pas avoir ce sens, et il a un sens parfaitement repérable, c'est un sens parfaitement attesté à l'époque, il est même assez fréquemment employé. C'est le sens où *foil,* qui est le même mot que le mot français "feuille" en ancien français, est utilisé sous une forme précieuse pour désigner la feuille dans laquelle quelque chose de précieux est porté, c'est-à-dire "un écrin". Ici il est utilisé pour dire : « Je ne vais être ici que pour mettre en valeur votre

éclat d'étoile dans la noirceur du ciel en combattant avec vous ».

D'ailleurs ce sont les conditions mêmes dans lesquelles le duel a été engagé, à savoir qu'Hamlet n'a aucune chance de gagner, qu'il aura suffisamment gagné si l'autre ne lui gagne que trois pointes sur douze. Le pari est engagé à neuf contre douze, c'est-à-dire qu'on donne un handicap à Hamlet.

Je dirai que dans ce jeu de mot sur *foil* nous trouvons légitimement ceci qui est inclus dans les dessous du calembour, je veux dire que c'est une des fonctions d'Hamlet de faire tout le temps des jeux de mots, des calembours, des doubles sens, de jouer sur l'équivoque. Ce jeu de mots n'est pas là par hasard. Quand il lui dit, je serai votre écrin, il emploie le même mot qui fait jeu de mots avec ce qui est en jeu à ce moment-là, à savoir la distribution des épées. Et très précisément dans le calembour d'Hamlet, il y a en fin de compte cette identification du sujet au phallus mortel pour autant qu'il est là présent. Il lui dit, je serai votre écrin pour faire miroiter votre mérite, mais ce qui va venir dans un instant, c'est bel et bien l'épée de Laërte, pour autant que cette épée est celle qui l'a blessé lui, Hamlet, à mort, mais est également la même qu'il va se trouver avoir dans la main pour achever son parcours et tuer en même temps, et son adversaire, et celui qui est l'objet dernier de sa mission, à savoir le roi qu'il doit faire périr immédiatement après.

Cette référence verbale, ce jeu de signifiant n'est certainement pas là par hasard. Il est légitime de le faire entrer en jeu, cela n'est pas en effet un accident dans le texte. Une des dimensions dans lesquelles se présente *Hamlet* et sa texture, est en effet celle-ci à travers tout le texte de Shakespeare, et ceci à soi tout seul mériterait un développement.

Vous voyez comme y jouant un rôle essentiel, ces personnages divers qu'on appelle les clowns, qu'on appelle les fous de la Cour qui sont à proprement parler ceux qui, ayant leur franc-parler, peuvent se permettre de dévoiler les motifs les plus cachés, les traits de caractère des personnes que la politesse interdit d'aborder franchement. C'est quelque chose qui n'est pas simplement cynisme et jeu plus ou moins injurieux du discours, c'est essentiellement par la voie de l'équivoque, de la métaphore, du jeu de mots, d'un certain usage du *concetti,* d'un parler précieux, de ces substitutions de signifiants sur lesquels ici j'insiste quant à leur fonction essentielle ; ils donnent à tout le théâtre de Shakespeare un style, une couleur, qui est absolument caractéristique de son style et qui en crée essentiellement la dimension psychologique.

Le fait qu'Hamlet soit un personnage angoissant plus qu'un autre ne doit pas nous dissimuler que la tragédie d'Hamlet c'est la tragédie qui, par un certain côté, au pied de la lettre, porte ce fou, ce clown, ce faiseur de mots au rang du zéro. Si par quelque raison on devait ôter cette dimension d'Hamlet de la pièce de Shakespeare, plus des quatre-cinquième de la pièce disparaîtrait comme l'a remarqué quelqu'un.

Une des dimensions où s'accomplit la tension d'Hamlet, c'est cette perpétuelle équivoque, celle qui nous est en quelque sorte dissimulée par le côté, si je puis dire, masqué de l'affaire. Je veux dire, ce qui se joue entre Claudius, le tyran, l'usurpateur et le meurtrier Hamlet, c'est à savoir le démasquage des intentions d'Hamlet, à savoir pourquoi il fait le fou. Mais ce qu'il ne faut pas oublier, c'est la façon dont il fait le fou, cette façon qui donne à son discours cet aspect quasi maniaque, cette façon d'attraper au vol les idées, les occasions d'équivoque, les occasions de faire briller un instant devant ses adversaires cette sorte d'éclair de sens. Il y a là-dessus dans la pièce, des textes où ils se mettent eux-mêmes à construire, voire à affabuler. Cela les frappe non pas comme quelque chose de discordant, mais comme quelque chose d'étrange par leur tour de spéciale pertinence. C'est dans ce jeu qui n'est pas seulement un jeu de dissimulation, mais un jeu d'esprit, un jeu qui s'établit au niveau des signifiants, dans la dimension des sens, que se tient ce qu'on peut appeler l'esprit même de la pièce.

C'est à l'intérieur de cette disposition ambiguë qui fait de tous les propos d'Hamlet, et du même coup de la réaction de ceux qui l'entourent, un problème où le spectateur lui-même, l'auditeur, s'égare et s'interroge sans cesse, c'est là qu'il faut situer la base, le plan sur lequel la pièce d'Hamlet prend sa portée ; et je ne le rappelle ici que pour vous indiquer qu'il n'y a rien d'arbitraire, ni d'excessif à donner tout son poids à ce dernier petit jeu de mots sur le *foil*.

Voici donc la caractéristique de la constellation dans laquelle s'établit l'acte dernier, le duel entre Hamlet et celui qui est ici une sorte de semblable ou de double plus beau que lui-même. Nous avons insisté sur cet élément qui est en quelque sorte au niveau inférieur de notre schéma $i(a)$, qui est ce qui se trouve pour Hamlet un instant remodelé, que lui — pour qui plus aucun homme ni femme n'est autre chose qu'une ombre inconsistante et putride — trouve ici un rival à sa taille. Disons-le, ce semblable remodelé, celui qui va lui permettre au moins pour un instant de soutenir en sa présence la gageure humaine d'être

lui aussi un homme, ce n'est là, ce remodelage, qu'une conséquence, ce n'est pas un départ. Je veux dire que c'est la conséquence de ce qui se manifeste dans la situation, à savoir la position du sujet en présence de l'autre comme objet du désir, la présence immanente du phallus qui ne peut ici apparaître dans sa fonction formelle qu'avec la disparition du sujet lui-même. Qu'est-ce qui rend possible le fait que le sujet lui-même succombe avant même que de le prendre en main pour devenir lui-même le meurtrier ?

Nous revenons une fois de plus à notre carrefour. Ce carrefour si singulier dont j'ai parlé, dont j'ai marqué dans *Hamlet* le caractère essentiel, à savoir ce qui se passe dans le cimetière, à savoir quelque chose qui devrait bien intéresser un de nos collègues qui se trouve dans son œuvre avoir traité éminemment à la fois et de la jalousie et du deuil[11]. C'est quelque chose qui est un des points les plus saillants de cette tragédie : la jalousie du deuil.

Car je vous prie de vous reporter à la scène qui termine l'acte du cimetière, celui sur lequel je vous ai ramené par trois fois au cours de mon exposé. C'est à savoir ceci d'absolument caractéristique : c'est qu'Hamlet ne peut pas supporter la parade ou l'ostentation, et qu'il articule comme tel ce qu'il y a d'insupportable dans l'attitude de Laërte au moment de l'enterrement de sa sœur. Cette ostentation du deuil chez son partenaire, c'est par cela même qu'il se trouve arraché à lui-même, bouleversé, secoué dans ses fondements au point de ne pouvoir, comme tel, le tolérer.

Et la première rivalité, celle-là beaucoup plus authentique — car si c'est avec tout l'apparat de la courtoisie et avec un fleuret moucheté qu'Hamlet aborde le duel, c'est à la gorge de Laërte qu'il saute dans le trou où l'on vient de descendre le corps d'Ophélie, pour lui dire : « Montre-moi ce que tu sauras faire. Pleureras-tu, te battras-tu, jeûneras-tu ? […] Moi je le ferai. Es-tu venu séant pour geindre, me narguer en sautant dans sa tombe ? Fais-toi enterrer vif avec elle, moi aussi je le ferai. Et si tu jases des montagnes, qu'on jette sur nous des millions d'arpents, tant qu'auprès de ce tertre qui roussira son sommet à la zone de feu, Ossa paraisse une verrue ! Et si tu brailles, je vociférerai[12] ».

Et là-dessus tout le monde se scandalise, se répand pour séparer ces frères ennemis en train de s'étouffer. Et Hamlet tient encore ces propos en parlant à son partenaire : « Et Monsieur, qui vous fait en user de la sorte avec moi ? Moi je vous ai toujours aimé. Il n'importe. Hercule a beau faire ce qu'il pourra, le chat miaulera, et le chien aura toujours son jour[13] ». Ce qui est

d'ailleurs un élément proverbial qui, ici, me semble prendre toute sa valeur de certains rapprochements que certains d'entre vous peuvent faire, mais je ne peux pas m'arrêter. L'essentiel est que lorsqu'il s'entretiendra avec Horatio il lui expliquera : « Je n'ai pu supporter de voir cette sorte d'étalage de son deuil[14]. » Nous voici portés au cœur de quelque chose qui va nous ouvrir toute une problématique.

Quel rapport y-a-t-il entre ce que nous avons apporté sous la forme ***$◊a***, concernant la constitution de l'objet dans le désir, et le deuil ? Observons ceci, abordons par ses caractéristiques les plus manifestes qui peuvent paraître aussi les plus éloignées du centre que nous cherchons ici, ce qui se présente à nous.

Hamlet s'est conduit avec Ophélie d'une façon plus que méprisable et cruelle. J'ai insisté sur le caractère d'agression dévalorisant, d'humiliation sans cesse imposée à cette personne qui est devenue soudain le symbole même du rejet comme tel de son désir. Nous ne pouvons pas manquer d'être frappés de quelque chose qui complète pour nous une fois de plus, sous une autre forme, dans un autre trait, la structure pour Hamlet. C'est que soudain, cet objet va reprendre pour lui sa présence, sa valeur. Il déclare : « J'aimais Ophélie, et trente-six mille frères avec tout ce qu'ils ont d'amour n'arriveraient point à la somme du mien. Que feras-tu pour elle[15] ? »

C'est dans ces termes que commence le défi adressé à Laërte. C'est en quelque sorte dans la mesure où l'objet de son désir est devenu un objet impossible qu'il redevient pour lui l'objet de son désir. Une fois de plus nous croyons nous trouver là à un détour familier, à savoir une des caractéristiques du désir de l'obsessionnel. Ne nous arrêtons pas trop vite à ces apparences trop évidentes. L'obsessionnel, ce n'est pas tellement que l'objet de son désir soit impossible qui le caractérise, si tant est que de par la structure même des fondements du désir, il y a toujours cette note d'impossibilité dans l'objet du désir. Ce qui le caractérise, cela n'est donc pas que l'objet de son désir soit impossible, car il ne serait là, et par ce trait il n'est là qu'une des formes spécialement manifestes d'un aspect du désir humain, c'est que l'obsessionnel met l'accent sur la rencontre avec cette impossibilité.

Autrement dit, il s'arrange à ce que l'objet de son désir prenne valeur essentielle de signifiant de cette impossibilité. C'est là une des notes par laquelle nous pouvons aborder déjà cette forme. Mais il y a quelque chose de plus profond qui nous sollicite.

Le deuil est quelque chose que notre théorie, que notre tradition, que les formules freudiennes nous ont déjà appris à formuler en termes de relation d'objet. Est-ce que par un certain côté nous ne pouvons pas être frappés par le fait que l'objet du deuil, c'est Freud qui l'a mis, pour la première fois depuis qu'il y a des psychologues et qui pensent, en valeur !

L'objet du deuil, c'est dans un certain rapport d'identification — et qu'il a essayé de définir de plus près, d'appeler un rapport d'incorporation avec le sujet — qu'il prend sa portée, que se groupent, s'organisent, les manifestations du deuil. Alors, est-ce que nous ne pouvons pas essayer, nous, de réarticuler de plus près, dans le vocabulaire que nous avons appris ici à manier, ce que peut être cette identification du deuil ? Quelle est la fonction du deuil ?

Si nous nous avançons dans cette voie nous allons voir, et uniquement en fonction des appareils symboliques que nous employons dans cette exploration, apparaître de la fonction du deuil des conséquences que je crois nouvelles, et pour vous éminemment suggestives. Je veux dire destinées à vous ouvrir des aperçus efficaces et féconds auxquels vous ne pouviez pas accéder par une autre voie.

La question de ce qu'est l'identification doit s'éclairer des catégories qui sont celles qu'ici devant vous, depuis des années, je promeus, c'est à savoir celles du symbolique, de l'imaginaire et du réel.

Qu'est-ce que c'est que cette incorporation de l'objet perdu ? En quoi consiste le travail du deuil ? On reste dans un vague qui explique l'arrêt de toute spéculation autour de cette voie pourtant ouverte par Freud autour du deuil et de la mélancolie, du fait que la question n'est pas articulée convenablement. Tenons-nous en aux premiers aspects, les plus évidents, de l'expérience du deuil. Le sujet s'abîme dans le vertige de la douleur et se trouve dans un certain rapport, ici en quelque sorte illustré de la façon la plus manifeste par ce que nous voyons se passer dans la scène du cimetière — le saut de Laërte dans la tombe et le fait qu'il embrasse, hors de lui, l'objet dont la disparition est cause de cette douleur — qui en fait dans le temps, au point de cet embrassement, de la façon la plus manifeste, une sorte d'existence d'autant plus absolue qu'elle ne correspond plus à rien qui soit.

En d'autres termes, le trou dans le réel provoqué par une perte, une perte véritable, cette sorte de perte intolérable à l'être humain qui provoque chez lui le deuil, ce trou dans le réel se trouve par cette fonction même dans cette

relation qui est l'inverse de celle que je promeus devant vous sous le nom de *Verwerfung.* De même que ce qui est rejeté dans le symbolique réapparaît dans le réel, que ces formules doivent être prises au sens littéral, de même la *Verwerfung,* le trou de la perte dans le réel de quelque chose qui est la dimension à proprement parler intolérable offerte à l'expérience humaine, qui est non pas l'expérience de la propre mort, que personne n'a, mais celle de la mort d'un autre, qui est pour nous un être essentiel, ceci est un trou dans le réel. Ce trou dans le réel, et de ce fait, se trouve, et en raison de la même correspondance qui est celle que j'articule dans la *Verwerfung,* offrir la place où se projette précisément ce signifiant manquant, ce signifiant essentiel comme tel, à la structure de l'Autre, ce signifiant dont l'absence rend l'Autre impuissant à vous donner votre réponse — ce signifiant que vous ne pouvez payer que de votre chair et de votre sang, ce signifiant qui est essentiellement le phallus sous le voile.

C'est parce que ce signifiant trouve là sa place et en même temps ne peut la trouver, parce que ce signifiant ne peut pas s'articuler au niveau de l'Autre, que viennent, comme dans la psychose, — et c'est ce par quoi le deuil s'apparente à la psychose — pulluler à sa place toutes les images dont relèvent les phénomènes du deuil et dont les phénomènes de premier plan, ceux par quoi se manifeste non pas telle ou telle folie particulière, mais une des folies collectives les plus essentielles de la communauté humaine comme telle, c'est à savoir ce qui est là mis au premier plan, au premier chef de la tragédie d'*Hamlet,* à savoir le *ghost,* le fantôme, cette image qui peut surprendre l'âme de tous et de chacun.

Si du côté du mort, de celui qui vient de disparaître, ce quelque chose n'a pas été accompli qui s'appelle les rites — les rites destinés à quoi en fin de compte ? Qu'est-ce que c'est que les rites funéraires ? Les rites par quoi nous satisfaisons à ce qu'on appelle la mémoire du mort, qu'est-ce ? si ce n'est l'intervention totale, massive, de l'enfer jusqu'au ciel, de tout le jeu symbolique. Je voudrais avoir le temps de vous faire quelques séminaires sur ce sujet du rite funéraire à travers une enquête ethnologique. Je me souviens, il y a de nombreuses années, d'avoir passé assez de temps sur un livre qui en est une illustration vraiment admirable et qui prend toute sa valeur, pour nous exemplaire, d'être d'une civilisation assez distante de la nôtre pour que les reliefs de cette fonction en apparaissent vraiment d'une façon éclatante. C'est le *Liji,* un des livres chinois consacrés.

Le caractère macrocosmique des rites funéraires, à savoir le fait qu'en effet il n'y a rien qui puisse combler de signifiants ce trou dans le réel si ce n'est la totalité du signifiant, le travail accompli au niveau du Logos — je dis cela pour ne pas dire au niveau du groupe ni de la communauté (bien sûr c'est le groupe et la communauté en tant que culturellement organisés qui en sont les supports) — le travail du deuil se présente d'abord comme une satisfaction donnée à ce qui se produit de désordre en raison de l'insuffisance de tous les éléments signifiants à faire face au trou créé dans l'existence, par la mise en jeu totale de tout le système signifiant autour du moindre deuil.

Et c'est ce qui nous explique que toute la croyance folklorique met essentiellement la relation la plus étroite entre le fait que quelque chose soit manqué, élidé ou refusé de cette satisfaction au mort, et le fait que se produisent ces phénomènes qui correspondent à l'emprise, à l'entrée en jeu, à la mise en marche des fantômes et des larves, à la place laissée libre par le rite signifiant.

Et ici nous apparaît une nouvelle dimension de la tragédie d'*Hamlet.* Je vous l'ai dit au départ, c'est une tragédie du monde souterrain. Le *ghost* surgit d'une inexpiable offense; Ophélie apparaît, dans cette perspective, neutre, rien d'autre qu'une victime offerte à cette offense primordiale; le meurtre de Polonius et le ridicule traînage de son cadavre par le pied, par un Hamlet qui devient soudain littéralement déchaîné et s'amuse à narguer tout le monde qui lui demande où est le cadavre, et qui s'amuse à proposer toute une série d'énigmes de fort mauvais goût dont le sommet culmine dans la formule: *« Hide fox, and all after*[16] *»,* ce qui est évidemment une référence à une espèce de jeu de cache-tampon. Cela veut dire, le renard est caché, courons après ! Le meurtre de Polonius et cette extraordinaire scène du cadavre caché au défi de la sensibilité et de l'inquiétude de tout l'entourage n'est encore qu'une dérision de ce dont il s'agit, à savoir d'un deuil non satisfait.

Nous avons ici, dans quelque chose dont, vous le voyez, je n'ai pas pu vous donner encore aujourd'hui le dernier mot, cette perspective, ce rapport entre la formule ***$◊a***, le fantasme, et quelque chose qui en apparaît paradoxalement éloigné, c'est à savoir la relation d'objet pour autant que le deuil nous permet de l'éclairer.

Nous allons, la prochaine fois, le poursuivre dans le détail, en montrant, en reprenant les détours de la pièce d'*Hamlet* pour autant qu'elle nous permet de mieux saisir l'économie ici étroitement liée du réel, de l'imaginaire et du symbolique.

Peut-être au cours de ceci beaucoup d'idées préconçues chez vous resteront-elles en panne, voire je l'espère bien fracassées, mais ceci je pense que vous y serez préparés par le fait que, puisque nous commentons une tragédie où l'on ne ménage guère les cadavres, ces sortes de dégâts purement idéiques ne vous paraîtront, à côté des dégâts laissés derrière lui par Hamlet, que peu de chose et que, pour tout dire, vous vous consolerez du chemin peut-être difficile que je vous fais parcourir avec cette formule hamlétique : on ne fait pas d'Hamlet sans casser des œufs !

1 - *Hamlet :* « Comme toutes les circonstances s'élèvent contre moi, et réveillent ma vengeance assoupie ! Qu'est-ce que l'homme, si son bien suprême et tout le marché de son temps se réduisent à manger et dormir ? Une brute, rien de plus. Sûrement celui qui nous a formés avec cette vaste raison qui peut voir dans le passé et dans l'avenir, ne nous a pas donné cette intelligence et cette divine faculté pour qu'elle reste en nous oisive et sans emploi. Maintenant, soit par un oubli stupide semblable à celui de la brute, soit par une délicatesse scrupuleuse qui craint de trop approfondir l'événement (et dans ce scrupule, pour un quart de sagesse, il y a trois quarts de lâcheté) je ne sais pas pourquoi je vis encore, pour toujours dire, *j'ai cette chose à faire*, des exemples plein l'univers. Le globe est couvert d'exemples qui m'exhortent : témoin la masse énorme de cette armée nombreuse conduite par un prince jeune et délicat dont l'âme, stimulée par une divine ambition, affronte l'événement invisible ; exposant une vie mortelle et incertaine à tous les hasards, à la mort et aux dangers les plus terribles, pour une poignée de terre. Ce n'est pas être vraiment grand que de ne jamais agir sans un grand motif : c'est de trouver avec noblesse une sujet de querelle dans un atome quand il s'agit de l'honneur. Comment resté-je immobile, ici, moi qui ai un père assassiné, une mère souillée ; … autant d'aiguillons qui pressent mon courage et ma raison ; et comment les laissé-je tous s'engourdir dans un lâche sommeil ? Tandis qu'à ma honte je vois la mort prochaine de vingt milliers d'hommes, qui, pour une chimère, pour une vaine renommée, vont à leurs tombeaux comme à leurs lits ; combattent pour un projet dont la multitude ne peut juger la cause ; pour un terrain qui n'est pas même une tombe assez vaste pour cacher les morts ! Oh, que désormais donc mes pensées soient sanguinaires ou nulles ! » (IV, 4, 32-66).

2 - *Osrik :* « Seigneur, le roi a gagé contre lui six chevaux barbes, et contre eux, Laërte a déposé six épées et six poignards de France avec leurs garnitures, ceinturons, pendants et le reste ; trois de ces équipages font en vérité plaisir à voir ». (V, 2.141).

3 - *Carriage :* l'affût.

4 - *Hamlet,* « Seigneur, je vais continuer de me promener dans cette salle. Si sa Majesté le permet. J'y respirais l'air comme c'est ma coutume à cette heure du jour. Qu'on apporte ici les fleurets ! et si le gentilhomme tient son défi et que le roi persiste en son dessein, je gagnerai pour lui la gageure si je puis ; sinon je ne gagnerai que de la honte et de cruelles bottes ». (V, 2. 164).

5 - *Hamlet* (V, 2, 110).

6 - *Hamlet,* (V, 2, 113).

7 - *Hamlet,* (V, 2, 310).

8 - *Hamlet,* (V, 2, 245), (C'est le roi qui parle).

9 - *Hamlet,* (V, 2, 238).

10 - *Hamlet,* (V, 2, 240). « Laërte, je ne servirai qu'à vous faire briller : votre adresse, en contraste avec mon ignorance, éclatera comme une étoile étincelante sur le voile sombre de la nuit ».

11 - LAGACHE D., « Deuil pathologique » (1956) in La Psychanalyse n° 2, repris dans Œuvres, vol. IV, Paris, PUF.

12 - *Hamlet,* « Veux-tu pleurer ? Veux-tu combattre ? Veux-tu te laisser périr de faim ? Veux-tu te déchirer de tes mains ? Veux-tu boire du fiel ou avaler un serpent ? Je veux le faire aussi, moi. — N'es-tu venu ici que pour te répandre en gémissements ? pour me braver en te précipitant dans sa fosse ? — veux-tu être enseveli vivant avec elle ? Je le veux aussi — Tu parles de montagnes de poussière ? Eh bien ! qu'on en entasse sur nous des millions d'arpents jusqu'à ce que notre tombe s'élève, comme une masse énorme jusqu'à nues. Si tu éclates en transports forcenés, ma rage égalera la tienne ». (V, 1, 263)

13 - *Hamlet,* « Entendez-vous ? Quelle est votre raison pour me traiter ainsi ? Je vous ai toujours aimé ; mais n'importe. — Que Hercule déploie lui-même toutes ses forces : chacun aura son tour. » (V, 1, 276).

14 - *Hamlet,* « Mais je me suis cru bravé par l'ostentation de sa douleur ; et c'est là ce qui a fait monter ma colère à cet excès ». (V, 2, 78).

15 - *Hamlet,* « J'aimais Ophélia ; la tendresse de mille frères ensemble, n'égale pas mon amour. Que veux-tu faire pour elle ? » (V, 1, 257).

16 - *Hamlet,* « Cache, cache et en conséquence… » (IV, 2, 29).

# Leçon XIX

*29 avril 1959*

Si la tragédie d'*Hamlet* est la tragédie du désir, il est temps de remarquer — c'est là où je vous ai amenés à la fin de mon dernier propos, au moment où nous arrivions au bout de notre cours — ce que l'on remarque toujours en dernier, à savoir ce qui est le plus évident. Je ne sache pas en effet qu'aucun auteur se soit arrêté seulement à cette remarque difficile pourtant à méconnaître une fois qu'on l'a formulée, que d'un bout à l'autre d'*Hamlet* on ne parle que de deuil.

La première remarque d'Hamlet concerne ce scandale, ce mariage précoce de sa mère. Ce mariage que la mère, elle-même, dans son anxiété, son anxiété à savoir ce qui tourmente son fils aimé, appelle elle-même : « Notre mariage trop précoce, *I doubt it is no other but the main; his father's death and our o'erhasty marriage*[1] ». Pas besoin de vous rappeler ces paroles d'Hamlet sur ces reliefs du repas des funérailles qui servirent au repas des noces : « Économie ! Économie ! *Thrift, thrift, Horatio !*[2] », indiquant avec ce terme quelque chose qui nous rappelle que dans notre exploration du monde de l'objet, dans cette articulation qui est celle de la société moderne entre ce que nous appelons les valeurs d'usage et les valeurs d'échange avec toutes les notions qui autour de cela s'engendrent, il y a quelque chose peut-être que l'analyse méconnaît — j'entends l'analyse marxiste, économique, pour autant qu'elle domine la pensée de notre époque — et dont nous touchons à tout instant la force et l'ampleur, ce sont les valeurs rituelles. Encore pour ce que nous les pointions sans cesse dans notre expérience, peut-il être utile que nous les détachions, que nous les articulions comme essentielles.

J'ai déjà fait allusion l'avant-dernière fois, à cette fonction du rite dans le deuil. C'est par cette médiation que le rite introduit à ce que le deuil ouvre de béance quelque part, plus exactement à la façon dont il vient coïncider, mettre au centre d'une béance tout à fait essentielle, la béance symbolique, majeure, le manque symbolique, le point **x** en somme dont on peut dire que quelque part, quand Freud fait allusion à l'ombilic du rêve, peut-être est-ce justement le correspondant psychologique qu'il évoque de ce manque.

Aussi bien sur la question du deuil ne pouvons-nous ne pas être frappés que dans tous les deuils qui sont majeurs, qui sont mis en question dans *Hamlet,* toujours revient ceci que les rites ont été abrégés, clandestins. Polonius est enterré sans cérémonie, secrètement, à la va-vite, pour des raisons politiques. Et vous vous souvenez de tout ce qui se joue autour de l'enterrement d'Ophélie, de la discussion de savoir comment il se fait que très probablement, étant morte l'ayant voulu, s'étant noyée d'une façon délibérée — du moins est-ce l'avis du populaire — néanmoins elle est enterrée en terre sainte, en terre chrétienne, néanmoins quelque chose du rite chrétien lui est accordé, les fossoyeurs n'en doutent pas. Si elle n'était pas une personne d'un rang si élevé, on l'aurait traitée autrement, de la façon dont le prêtre articule que cela aurait dû être, car lui n'est pas d'avis qu'on lui rende ces honneurs funéraires. On l'aurait jetée en terre non consacrée, on aurait accumulé sur elle les tessons et les détritus de la malédiction et des ténèbres. Le prêtre n'a consenti qu'à des rites abrégés eux aussi.

Tout ceci est fortement accentué à la fin de la scène du cimetière. Nous ne pouvons pas ne pas tenir compte de tous ces éléments, surtout si nous y ajoutons bien d'autres choses. L'ombre du père est une ombre qui a un grief inexpiable, qui a été surprise, nous dit-il, offensée d'une façon éternelle, qui a été surprise — ce n'est pas là un des moindres mystères du sens de cette tragédie — « dans la fleur de ses pêchés[3] ». Il n'a pas eu le temps de rassembler avant sa mort ce quelque chose qui l'eut mis en état de comparaître devant le jugement dernier.

Nous avons là une sorte de traces, de *clues* comme on dit en anglais, d'éléments qui s'ordonnent trop, convergent trop d'une façon éminemment significative pour que nous ne nous y arrêtions pas (pour que nous ne demandions pas, comme nous avons commencé de le faire la dernière fois) sur le rapport du drame du désir avec tout ce dont il s'agit autour du deuil et des exigences du deuil.

C'est le point sur lequel je voudrais aujourd'hui m'arrêter pour tâcher d'approfondir dans quel sens ceci, pour nous, introduit une question ; en tant que cette question est celle de l'objet, et de l'objet en tant que nous l'abordons dans l'analyse sous diverses formes. Nous l'abordons au sens de l'objet du désir. Et il y a aussi de l'objet au désir un rapport simple comme dans un rendez-vous qui pourrait être articulé comme s'il s'agissait d'un simple *appointment,* alors que peut-être c'est autre chose.

Nous abordons aussi la question de l'objet d'un angle tout différent quand nous parlons de l'objet en tant que le sujet s'y identifie dans le deuil. Il peut, dit-on, le réintégrer à son ego. Qu'est-ce là ? Est-ce qu'il n'y a pas là deux phases qui dans l'analyse ne sont pas articulées, ne sont pas accordées ? Est-ce que quelque chose n'exige pas de nous que nous essayions de pénétrer plus loin dans ce problème ?

Bien sûr, ce que je viens de dire du deuil dans *Hamlet* ne nous permet pas de voiler que le fond de ce deuil c'est, dans *Hamlet* comme dans *Œdipe,* un crime ; que jusqu'à un certain point tous ces deuils se succèdent en cascade comme les suites, les séquelles, les conséquences du crime d'où part le drame. Et ceci est aussi bien ce par quoi *Hamlet,* disons-nous, est un drame œdipien, ce qui nous permet de l'égaler, de le mettre au même niveau fonctionnel dans la généalogie tragique que l'*Œdipe.*

C'est cela qui a mis Freud, et à sa suite ses disciples, sur la piste de l'importance pour nous d'*Hamlet.* Mais ce doit être du même coup pour nous une occasion de faire sur ce sujet, puisque *Hamlet* pour la tradition analytique se situe au centre d'une méditation sur les origines — puisque nous avons l'habitude de reconnaître dans le crime d'Œdipe la trame la plus essentielle du rapport du sujet à ce que nous appelons ici l'Autre, à savoir le lieu où s'inscrit la loi — il est bon de rappeler quelques termes essentiels de la façon dont, pour nous, sont jusqu'à pré-sent articulées ces relations du sujet avec ce qu'on peut appeler le crime originel.

Il est bien clair que nous devons distinguer (au lieu de faire comme toujours, de laisser les choses dans une sorte de trouble et de flou qui ne facilite pas les spéculations des choses que nous avons à dire sur ce sujet) que nous nous trouvons en présence de deux étages.

Il y a le mythe freudien, qui mérite d'être appelé ainsi, la construction du totem, établie en tant qu'elle ordonne ce qu'on peut appeler à proprement parler un mythe. J'ai déjà, à l'occasion, touché ce problème, en quoi peut-

être même on peut dire que la construction freudienne est peut-être ici l'exemple unique d'un mythe formé qui soit sorti dans notre âge historique. Il y a ce mythe qui nous indique en quelque sorte la liaison primitive, essentielle, de toute nécessité, qui fait que nous ne pouvons concevoir l'ordre de la loi, sinon sur la base de quelque chose de plus primordial qui se présente comme quoi ? C'est là le sens du mythe d'Œdipe de Freud, il est trop évident que ce crime, qui est le meurtre primitif du père — qui est pour lui exigé comme devant reparaître toujours comme formant l'horizon, la barre terminale du problème des origines en toute matière analytique, remarquons-le, car il le retrouve toujours et rien ne lui paraît épuisé qu'il ne le rejoigne à ce dernier terme — le meurtre primitif du père, qu'il le place à l'origine de la horde ou à l'origine de la tradition judaïque, a bien évidemment un caractère d'exigence mythique.

Un autre plan est celui où ce quelque chose se développe et s'incarne d'un drame formateur. Autre chose est le rapport de la loi primitive au crime primitif, et ce qui se passe quand le héros tragique qui est Œdipe, qui aussi bien est chacun de nous en quelque point de son être virtuellement quand il reproduit le drame œdipien, quand en tuant le père il s'accouple avec la mère, quand en quelque sorte il renouvelle sur le plan tragique, en une sorte de bain lustral, la renaissance de la loi.

Ici nous pouvons voir les dissymétries entre la tragédie d'Œdipe et la tragédie d'Hamlet. Œdipe répond strictement à cette définition que je viens de donner de reproduction rituelle du mythe. Œdipe en somme, complètement innocent, inconscient, fait dans une sorte de rêve qui est sa vie — *la vie est un songe*[4] — accomplit à son insu le renouvellement des passes qui vont du crime à la restauration de l'ordre et à la punition qu'il assume lui-même, qui nous le fait apparaître, à la fin, châtré.

Car c'est bien là l'élément dont nous devons tenir un compte essentiel et qui reste, si nous nous tenons au niveau génétique du meurtre primitif, l'élément qui nous reste voilé. C'est le sens en fin de compte de ce qui pointe, de ce qui importe, c'est à savoir de cette punition, de cette sanction, de cette castration dans laquelle reste enfermé à clef le quelque chose qui est le résultat, qui est à proprement parler l'humanisation de la sexualité chez l'homme, qui est aussi bien la clef dans laquelle nous avons coutume, par notre expérience, de faire tourner tous les accidents d'évolution du désir.

C'est ici qu'il n'est pas indifférent de nous apercevoir des dissymétries

entre le drame d'Hamlet et le drame d'Œdipe. Les poursuivre jusque dans le détail serait presque une opération trop brillante. Indiquons quand même que le crime se produit dans *Œdipe,* au niveau de la génération du héros. Dans *Hamlet,* il s'est déjà produit au niveau de la génération précédente. Dans *Œdipe* il se produit, le héros ne sachant pas ce qu'il fait et en quelque sorte guidé par le *fatum*. Ici, dans *Hamlet,* le crime est accompli d'une façon délibérée puisqu'il l'est même par traîtrise. Il surprend celui qui en est la victime, le père, dans une sorte de sommeil, et même dans un sommeil tout à fait réel. Il est dans ce sommeil quelque chose qui n'est absolument [pas] intégré. On peut dire qu'*Œdipe* a joué le drame comme chacun de nous le répète dans ses rêves, mais ici le héros a été vraiment — ici nos références peuvent servir — surpris d'une façon complètement étrangère au phylum[5] de ce qu'il poursuit alors de ses pensées. Il l'indique, « J'ai été surpris dans la fleur de mes pêchés. » Un coup vient le frapper, partant d'un point d'où il ne l'attend pas, véritable intrusion du réel, véritable rupture du fil de la destinée. Il meurt sur un lit de fleurs, nous dit le texte shakespearien, et la scène des acteurs va même jusqu'à nous reproduire, dans l'espèce de pantomime préliminaire, ce lit de fleurs sur la scène.

Il y a là sans aucun doute quelque mystère, et dont aussi bien, dès le début, je vous ai signalé le contraste avec le fait si singulier que ceci, qui est l'irruption la plus étrangère au sujet dans le crime, est quelque chose qui paraît en quelque sorte compensé, contrasté de la façon la plus paradoxale par le fait qu'ici le sujet sait. Je veux dire qu'Hamlet est informé par son père qui sait ce qui est arrivé, et ce n'est pas là non plus l'une des moindres énigmes.

Le drame d'Hamlet, contrairement à celui d'Œdipe, ne part pas de cette question : qu'est-ce qui se passe ? Où est le crime ? Où est le coupable ? Il part de la dénonciation du crime, du crime mis au jour dans l'oreille du sujet, et il se déroule à partir de la révélation du crime. Aussi bien verrons-nous là à la fois toute l'ambiguïté et le contraste de quelque chose dont on peut inscrire, sous la forme qui est celle où nous inscrivons le message de l'inconscient, à savoir le signifiant de **A** barré, **S** (Ⱥ). Dans la forme si l'on peut dire normale de l'œdipe, le **S** (Ⱥ) porte une incarnation, celle de l'Autre, du père — d'autant que de lui est attendue et appelée la sanction du lieu de l'Autre — la vérité de la vérité, en tant qu'il doit être l'auteur de la loi, et pourtant en tant qu'il n'est jamais que celui qui la subit, celui qui, pas plus que quiconque

d'autre, ne peut la garantir, celui qui, lui aussi, a à subir la barre, ce qui pour autant qu'il est le père réel fait de lui un père châtré.

Toute différente, quoi qu'elle puisse se symboliser de la même manière, est la position à la fin de l'*Hamlet,* ou plus exactement à son départ, puisque c'est le message qui ouvre le drame d'*Hamlet.* Ici aussi nous voyons l'Autre s'avérer sous la forme la plus signifiante comme un **A** barré. Ce n'est pas seulement de la surface des vivants qu'il est rayé, c'est de sa juste rémunération. Il est entré avec le crime dans le domaine de l'enfer, c'est-à-dire une dette qu'il n'a pas pu payer, une dette inexpiable, dit-il. Et c'est bien là le sens le plus terrible et le plus angoissant de sa révélation pour son fils.

Œdipe a payé, se présente comme celui qui porte dans la destinée du héros la charge de la dette accomplie, rétribuée. Ce dont se plaint pour l'éternité le père d'Hamlet, c'est d'avoir été dans ce fil, interrompu, surpris, brisé, c'est de ne plus pouvoir en répondre jamais.

Vous le voyez, ce autour de quoi nous mène notre investigation à mesure qu'elle progresse, c'est ce dont il s'agit dans la rétribution, dans la punition, dans la castration, dans le rapport au signifiant phallus puisque c'est dans ce sens que nous avons commencé de l'articuler. Et une ambiguïté s'établit entre ce que Freud lui-même nous a indiqué d'une façon peut-être un peu fin de siècle — à savoir ce quelque chose qui ferait que nous sommes voués à ne plus vivre l'œdipe que sous une forme en quelque sorte faussée — ce quelque chose dont il y a assurément un écho dans Hamlet.

Un des premiers cris à la fin du premier acte d'*Hamlet* est celui-ci : *« The time is out of joint : O cursed spite, That ever I was born to set it right !* Le temps est sorti de ses gonds, Ô maudit (Je ne peux traduire autrement *spite*) dépit[6] ». *Spite* est partout dans les *Sonnets* de Shakespeare, "dépit" a pris pour nous un sens subjectif. Notre premier pas dans une introduction à la compréhension des élisabéthains serait, à propos d'un certain nombre de mots, de voir leur redonner aussi le pouvoir de tourner sur leurs gonds, c'est-à-dire de situer le dépit quelque part entre le dépit objectif et le dépit subjectif, dans quelque chose dont nous semblons avoir perdu la référence, qui est justement ce qui se passe au niveau de l'ordre, à savoir des termes qui peuvent être entre les deux, entre l'objectif et le subjectif. *« O cursed spite »,* c'est ce dont il a dépit, c'est en quoi le temps lui fait aussi injustice (nous ne savons plus articuler ces mots qui sont en jeu au centre de ce qui est le vécu du sujet) ou bien tout ce qu'il peut désigner comme l'injustice dans le monde. Peut-

être y reconnaissez-vous au passage le fourvoiement de la belle âme dont nous ne sommes pas sortis, loin de là, malgré tous nos efforts, mais que le vocabulaire shakespearien transcende. Et ce n'est pas pour rien que j'ai fait allusion ici aux *Sonnets* si allégrement. Donc « Ô malédiction, que je ne sois né jamais pour le remettre droit ».

Et voici donc à la fois justifié, mais approfondi, ce qui peut nous apparaître dans l'*Hamlet* illustrer une forme décadente de l'œdipe. Une sorte d'*Untergang* incomplète qui fait ambiguïté avec ce vers quoi je veux maintenant un instant amener votre attention, à savoir ce que Freud appelle ainsi dans chaque vie individuelle, à savoir ce qu'il a décrit sous ce titre en 1924, attirant lui-même l'attention sur ce qui est en fin de compte l'énigme de l'œdipe, qui n'est pas simplement que le sujet ait voulu, désiré le meurtre de son père, le viol de sa mère, mais que ceci soit dans l'inconscient. C'est à savoir comment ceci vient à être dans l'inconscient et comment il vient à y être au point que le sujet, pendant une période de sa vie importante, la période de latence — source des points de construction chez l'être humain de tout son monde objectif — vient à ne plus s'en occuper du tout. Tellement à ne plus s'en occuper du tout que vous savez fort bien que Freud admet, du moins à l'origine de son articulation doctrinale, que dans un cas idéal ne plus s'en occuper devienne quelque chose d'heureusement définitif. Je vous renvoie à ce texte[7] qui n'est pas long, et que vous trouverez dans le tome XIII des *Gesammelte Werke.* Qu'est-ce que Freud nous dit ?

Partons de ce qu'il nous dit, puis nous verrons après en quoi cela peut venir apporter de l'eau à notre moulin. Freud nous dit : Le complexe d'Œdipe entre dans son *Untergang,* dans sa descente, dans son déclin, dans ce déclin qui sera une péripétie décisive pour tout développement ultérieur du sujet, à la suite de ceci : pour autant, dit-il, que le complexe d'Œdipe a été éprouvé, expérimenté sous les deux faces de sa position triangulaire, pour autant que le sujet, rival du père, s'est vu sur ce point concret d'une menace, qui n'est rien d'autre que la castration, c'est-à-dire que pour autant qu'il veut prendre la place du père, il sera châtré ; pour autant qu'il prendra la place de la mère (c'est littéralement ce que dit Freud) il perdra aussi le phallus, puisque le point d'achèvement, de maturité de l'œdipe, la découverte plénière du fait que la femme est châtrée, est faite également.

C'est très précisément en tant que le sujet est pris dans cette alternative close qui ne lui laisse aucune issue, sur le plan de quelque chose que nous

pouvons articuler comme le rapport, que nous allons essayer plus loin de mieux approfondir à cette chose qui s'appelle le phallus et qui est la clef de la situation, qui à ce moment-là est celle qui se forme comme celle du drame essentiel de l'œdipe. L'œdipe, dirai-je, en tant qu'il est précisément chez le sujet, marque le joint et le tournant qui le fait passer du plan de la demande à celui du désir.

C'est en tant que cette "chose" — car je laisse l'interrogation sur la qualification, et nous allons voir ce que cela doit être pour nous — je n'ai pas dit "objet". En disant "chose", je dis réelle, non encore symbolisée mais en quelque sorte en puissance de l'être : ceci pour tout dire que nous pouvons appeler un signifiant, avec un [sens] diffus.

Le phallus, c'est ceci qui nous est présenté par Freud comme la clef de l'*Untergang,* de la descente, du déclin de l'œdipe. Et nous voyons rassemblé dans l'articulation freudienne quelque chose qui ne met point la fille dans une position — je ne dis pas dissymétrique — tellement dissymétrique. Et c'est en tant que le sujet entre quant à cette "chose" dans un rapport que nous pouvons appeler de lassitude (c'est dans le texte de Freud) quant à la gratification, c'est en tant que le garçon renonce à être à la hauteur — ceci a été encore plus articulé pour la fille, qu'aucune gratification n'est à attendre sur ce plan — c'est en tant, pour tout dire, que quelque chose dont on sait que ne se produit pas à ce moment-là, l'émergence articulée, que le sujet a à faire son deuil du phallus, que l'œdipe entre dans son déclin.

La chose se dégage d'une façon tellement évidente que c'est autour d'un deuil, qu'il ne se peut pas que nous n'essayions pas de faire le rapprochement pour nous apercevoir que c'est par là que, pour nous, s'éclaire la fonction ultérieure de ce moment de déclin, son rôle décisif qui, ne l'oublions pas, n'est pas seulement, ne peut pas être seulement, pour nous, le fait que les fragments, les détritus plus ou moins incomplètement refoulés dans l'œdipe vont ressortir au niveau de la puberté sous la forme de symptômes névrotiques. Mais ceci, que nous avons toujours admis aussi, qui est de l'expérience commune des analystes, de ceci dépend quelque chose dans l'économie, non plus seulement de l'inconscient, mais dans l'économie imaginaire du sujet, qui ne s'appelle rien d'autre que sa normalisation sur le plan génital. À savoir qu'il n'y a pas d'heureux succès de la maturation génitale, sinon par l'achèvement justement aussi plein que possible de cet œdipe, et en tant que l'œdipe porte comme conséquence le

stigmate, chez l'homme comme chez la femme, du complexe de castration.

C'est ici alors, peut-être, en faisant le rapprochement, la synthèse avec ce qui nous a été donné dans l'œuvre freudienne concernant le mécanisme du deuil, que nous pouvons nous apercevoir que c'est cela, pour nous, qui va être éclairant quant au fait que se produit chez le sujet ce deuil, sans doute particulier puisque ce phallus n'est pas, sans doute, un objet comme les autres.

Mais ici aussi nous pouvons nous arrêter, car après tout, si je vous le demande, qu'est-ce qui définit la portée, les limites des objets dont nous pouvons avoir à porter le deuil ? Ceci jusqu'à présent n'a pas été non plus articulé. Nous nous doutons bien que le phallus, parmi les objets dont nous pouvons avoir à porter le deuil, n'en est pas un comme les autres. Là comme partout, il doit avoir sa place bien à part, mais justement, c'est ce qu'il s'agit de préciser et comme dans bien des cas quand il s'agit de préciser, c'est la place de quelque chose sur un fond ; c'est en le précisant sur ce fond que la précision de la place du fond apparaît aussi en rétroaction.

Nous sommes ici en terrain complètement nouveau. Essayons donc de nous avancer, car c'est à cela que va nous servir, au dernier terme, notre analyse d'*Hamlet*, c'est à nous rappeler cette question que je laboure devant vous par une série de touches concentriques, que j'accentue, que je vous fais entendre d'une façon diversement résonnante et que j'espère faire de plus en plus précise, à savoir ce que j'appelle la place de l'objet dans le désir.

Que nous dit Freud quant à ce deuil du phallus ? Il nous dit que ce qui est lié à lui, ce qui en est un des ressorts fondamentaux, ce qui lui donne sa valeur — car c'est cela que nous cherchons — c'est une exigence narcissique du sujet. Voici établi ici le rapport de ce moment critique où le sujet se voit de toutes façons châtré ou privé de la chose, du phallus. Ici Freud fait intervenir, et comme toujours sans la moindre précaution — je veux dire qu'il nous bouscule comme à l'habitude, et Dieu merci ! il l'a fait toute son existence, car il ne serait jamais venu à bout de ce qui lui restait à tracer dans son champ — il nous dit que c'est une exigence narcissique. En présence de l'issue dernière de ses exigences œdipiennes, le sujet préfère, si l'on peut dire, s'abandonner toute la partie de lui-même, sujet, qui lui sera à jamais dès lors interdite, à savoir dans la chaîne signifiante ponctuée, ce qui fait le haut de notre graphe.

Toute l'affaire n'est rien d'autre que l'affaire fondamentale de la relation

d'amour telle qu'elle s'est pour lui présentée dans la dialectique parentale, et la façon dont il pouvait s'y introduire. Il va laisser sombrer tout cela en raison, nous dit Freud, de quelque chose qui a rapport à ce phallus (comme tel déjà si énigmatiquement introduit là dès l'origine, et pourtant d'une façon si claire à travers toute l'expérience) dans un rapport narcissique avec ce terme.

Qu'est-ce que cela peut vouloir dire pour nous, dans notre vocabulaire, pour autant que notre vocabulaire peut être quelque chose d'éclairant, de plus éclairant, quelque chose par quoi nous essayons de répondre à cette exigence que Freud, disais-je à l'instant, doit laisser de côté parce qu'il lui faut aller au vif, au tranchant du sujet et qu'il n'a pas longtemps à s'arrêter sur les prémisses. C'est d'ailleurs en général comme cela que se fonde toute action, et plus encore toute action véritable, c'est-à-dire l'action qui est là notre propos, tout au moins qui devrait l'être.

Eh bien, traduit dans notre discours, dans nos références, "narcissique" implique un certain rapport avec l'imaginaire. "Narcissique" nous explique ici ceci, c'est que très exactement dans le deuil, en tant que dans ce deuil rien n'est satisfait — et ici rien ne peut satisfaire, puisque la perte du phallus éprouvée comme telle est l'issue même du tour fait de tout le rapport du sujet à ce qui se passe au lieu de l'Autre, c'est-à-dire au champ organisé du rapport symbolique dans lequel a commencé de s'exprimer son exigence d'amour. Il est au bout et sa perte en cette affaire est radicale.

Ce qui se produit alors est très précisément ce quelque chose dont j'ai déjà indiqué la parenté avec un mécanisme psychotique, pour autant que c'est avec sa texture imaginaire, et seulement avec elle, que le sujet peut y répondre. Ce que, sous une forme voilée, Freud nous présente comme étant le lien narcissique du sujet à la situation représentant ceci, ceci qui nous permet à ce moment-là de l'identifier à quelque chose qui représente en lui, sur le plan imaginaire, ce manque comme tel qui met, si l'on peut dire, en néantise ou en réserve en lui, tout ce qui plus tard va être le moule d'où viendra se remodeler son assomption de sa position dans la fonction génitale.

Mais là, est-ce encore franchir trop vite ce dont il s'agit réellement ? Est-ce à faire croire, comme on le croit, que le rapport à l'objet génital est un rapport de positif à négatif ? Vous verrez, il n'en est rien, et c'est pour cela que nos notations sont meilleures, parce qu'elles permettent d'articuler comment va se présenter réellement le problème.

Ce dont il s'agit en fait, c'est de quelque chose qui, pour nous, doit se

connoter sous la forme suivante, pour autant qu'elle nous a fait aborder ce quelque chose que nous avons déjà approché quand nous avons distingué les fonctions de la castration, de la frustration et de la privation. Si vous vous souvenez, alors je vous ai écrit : castration, action symbolique, frustration terme imaginaire, et privation terme réel. Je vous ai donné les connotations de leurs relations aux objets. Je vous ai dit que la castration se rapportait à l'objet phallique imaginaire, et je vous ai écrit que la frustration, imaginaire dans sa nature, se rapportait toujours à un bien et à un terme réel, et que la privation, réelle, se rapportait à un terme symbolique. Il n'y a, ajoutais-je à ce moment-là, dans le réel, aucune espèce de faille ou de fissure. Tout manque est manque à sa place, mais manque à sa place est manque symbolique.

Il y a ici une colonne qui est celle de l'agent, de ces actions avec leur terme objectal qui est quelque chose que j'ai touché à ce moment-là en un seul point, au niveau de l'agent de la frustration, la mère, et pour vous montrer que c'est pour autant que la mère comme telle est lieu de la demande d'amour, était d'abord symbolisée dans le double registre de la présence et de l'absence, qu'elle se trouvait être en position de donner le départ génétique de la dialectique, pour autant que, mère réelle, elle fait tourner ce dont le sujet est privé réellement, le sein par exemple, en symbole de son amour. Et j'en suis resté là.

Vous pourrez voir que sont restées libres ici les cases qui correspondent au terme "agent" dans les deux autres relations ; c'est maintenant en effet, et seulement maintenant que nous pouvons ici inscrire ce dont il s'agit.

Le terme "agent" est quelque chose qui, quant à sa place, se rapporte au sujet. Ce sujet, nous ne pouvions pas à ce moment-là en articuler nettement les différents étages. C'est maintenant que nous pouvons le faire, et maintenant que nous pouvons inscrire au niveau où nous avons placé le lieu effectif de la mère, le terme où tout ce qui se passe de son fait prend sa valeur, c'est-à-dire le **A** de l'Autre en tant que c'est là que s'articule la demande.

Au niveau de la castration, nous avons un sujet en tant que réel, mais sous la forme où nous avons appris à l'articuler et à le découvrir depuis, c'est-à-dire en tant que le sujet parlant, en tant que le sujet concret, c'est-à-dire marqué du signe de la parole. Bien sûr ! vous l'y verrez tout de suite justement. C'est ce qu'il me semble que depuis quelque temps des philosophes essaient d'articuler concernant la nature singulière de l'action humaine. Il n'est pas

possible d'approcher le thème de l'action humaine sans s'apercevoir que, quant à l'illusion de je ne sais quel commencement absolu qui serait le dernier terme où l'on peut pointer la notion d'agent, il y a quelque chose qui cloche. Ce quelque chose qui cloche, à travers les temps, on a essayé de nous l'introduire sous la forme de diverses spéculations sur la liberté qui est en même temps nécessité : c'est là le dernier terme où les philosophes sont arrivés à articuler quelque chose, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'autre action vraie que de vous mettre en quelque sorte dans le droit fil des volontés divines.

Il nous semble qu'à tout le moins nous pouvons prétendre ici apporter quelque chose d'un registre tout à fait différent par la qualité particulière de son articulation, quand nous disons que le sujet, en tant que réel, est quelque chose qui a cette propriété d'être dans un rapport particulier avec la parole, conditionnant chez lui cette éclipse, ce manque fondamental qui le structure comme tel au niveau symbolique, dans le rapport à la castration. Il ne s'agit pas là d'un lingot d'or, d'un sésame, de quelque chose qui nous ouvre tout, mais que cela commence d'articuler quelque chose, et quelque chose qui n'a jamais été dit, assurément peut-être cela vaut-il la peine de le souligner.

Alors, qu'est-ce qui va apparaître ici au niveau de la privation ? À savoir de ce que devient le sujet en tant qu'il a été symboliquement castré ? Mais il a été symboliquement castré au niveau de sa position comme sujet parlant, non point de son être, de cet être qui a à faire le deuil de ce quelque chose qu'il a à porter en sacrifice, en holocauste, à sa fonction de signifiant manquant. Cela devient beaucoup plus clair et beaucoup plus facile à connoter à partir du moment où c'est en termes de deuil que nous posons le problème. En termes de deuil, c'est pour autant que nous pouvons écrire sur le plan où le sujet est identique aux images biologiques qui le guident, et qui pour lui font le sillon préparé de son *behaviour,* de ce qui va l'attirer, et par toutes les voies de la voracité et de l'accouplement, et là que quelque chose est pris, est marqué, est soustrait sur ce plan imaginaire qui fait du sujet comme tel quelque chose de réellement privé.

Cette privation que notre contemplation, notre connaissance, ne nous permet de repérer, de situer nulle part dans le réel, parce que le réel en tant que tel se définit comme toujours plein. Nous retrouvons ici, mais sous une autre forme et autrement accentuée cette remarque de la pensée qu'on appelle, à tort ou à raison, existentialiste, que c'est le sujet humain, vivant, qui y introduit une néantisation — qu'ils appellent comme cela, mais que,

nous, nous appelons autrement. Car cela ne nous suffit pas cette néantisation dont les philosophes font leurs dimanche, et même leurs dimanches de la vie (voir Raymond Queneau[8]). Cela ne nous satisfait pas par les usages plus artificieux qu'en fait la prestidigitation dialectique moderne.

Nous, nous appelons cela $-\varphi$, c'est-à-dire ce que Freud a pointé comme étant l'essentiel de la marque sur l'homme de son rapport au Logos, c'est-à-dire la castration, ici effectivement assumée sur le plan imaginaire. Vous verrez par la suite à quoi nous servira cette notation $-\varphi$. Elle nous servira à définir ce dont il s'agit, c'est-à-dire l'objet **a** du désir, tel qu'il apparaît dans notre formulation du fantasme, qui va être pour nous à situer par rapport aux catégories, aux têtes de chapitres, aux registres qui sont nos registres habituels dans l'analyse.

L'objet **a** du désir — nous allons le définir, nous allons le formuler comme nous l'avons déjà fait et allons le répéter une fois de plus ici — c'est cet objet qui soutient le rapport du sujet à ce qu'il n'est pas. Jusque-là nous allons à peu près aussi loin, quoiqu'un tout petit peu plus, que [ce que] la philosophie traditionnelle et existentialiste a formulé sous la forme de la négativité ou de la néantisation du sujet existant — mais nous ajoutons : à ce qu'il n'est pas, en tant qu'il n'est pas le phallus. C'est l'objet qui soutient le sujet dans cette position privilégiée qu'il est amené à occuper dans certaines situations, qui est d'être proprement celle-ci qu'il n'est pas le phallus, que l'objet ***a*** tel que nous essayons de le définir, parce qu'il est devenu pour nous maintenant exigible que nous ayons une juste définition de l'objet, tout au moins que nous fassions cette expérience à partir d'une définition que nous avons cru juste de cet objet, d'essayer de voir comment s'ordonne, et du même coup se différencie, ce que jusqu'à présent dans notre expérience nous avons à tort ou à raison commencé d'articuler comme étant l'objet.

Car bien entendu ce que nous allons voir, c'est que nous allons nous poser la question : cet objet-là, en tant qu'il est ***a***, est-ce que nous définissons par là l'objet génital ? Ce qui voudrait dire que tous les objets prégénitaux ne seraient pas des objets ? Je n'y réponds pas, à cette question, je dis qu'elle va se poser à partir du moment où c'est ainsi que nous allons commencer de poser le problème.

Il est clair que la réponse ne saurait être toute simple, et que dès à présent un des avantages qui apparaît est de nous permettre en tout cas de voir la distinction, le biais, le plan de clivage qui s'établit entre ce qu'on a appelé jus-

qu'à présent la phase phallique — et je suis ici dans la stricte voie de notre expérience traditionnellement acceptée — et la phase génitale.

C'est du rapport, qui depuis quelques années était tout à fait impossible à trouver, de cette phase phallique dans la formation et la maturation de l'objet qu'il s'agit. C'est par rapport à cette position toujours voilée, qui n'apparaît que dans des phanies, dans des apparitions en éclair, qui s'appelle l'avoir, bien sûr, ou ne pas l'avoir, c'est-à-dire dans son reflet au niveau de l'objet, que nous ren-controns, que nous apercevons la position radicale de ce dont il s'agit. Mais la position radicale, celle du sujet au niveau de la privation, du sujet en tant que sujet du désir comme tel, c'est de n'être pas le phallus, c'est d'être lui-même, si je puis dire, un objet négatif.

Vous voyez jusqu'où je vais. Les trois formes donc dans lesquelles apparaît le sujet au niveau des trois termes, castration, frustration, et privation, sont trois formes que nous pouvons bien appeler aliénées, mais peut-être apportons-nous à ce terme d'aliénation une articulation sensiblement différente en tant que diversifiée. Je veux dire que, si au niveau de la castration le sujet apparaît dans une syncope du signifiant, c'est autre chose que quand il apparaît au niveau de l'Autre comme soumis à la loi de tous, c'est autre chose encore que quand il a lui-même à se situer dans le désir, où la forme de sa disparition nous apparaît alors avoir par rapport aux deux autres une originalité singulière bien propre à nous susciter de l'articuler plus avant.

Et c'est bien cela qui se produit en effet dans notre expérience, et ce vers quoi nous tire le déroulement de la tragédie d'*Hamlet.* Le « quelque chose de pourri[9] » que le pauvre Hamlet a à remettre sur ses pieds, est quelque chose qui a le rapport le plus étroit avec cette position vis-à-vis du phallus. À travers toute la pièce nous le sentons, ce terme, partout présent dans le désordre manifeste qui est celui d'Hamlet chaque fois qu'il approche, si l'on peut dire, des points brûlants de son action. Je ne pourrai aujourd'hui que vous indiquer les points qui nous permettent de le suivre à la trace.

Il y a quelque chose de très étrange dans la façon dont Hamlet parle de son père. Il y a une exaltation idéalisante de son père mort qui se résume à peu près en ceci que la voix lui manque pour dire ce qu'il peut avoir à en dire et que véritablement, il s'étouffe et s'étrangle pour conclure en ceci, qui apparaît une de ces formes particulières du signifiant qu'on appelle en anglais *pregnant*[10], c'est-à-dire quelque chose qui a un sens au-delà de son sens. Il ne trouvait rien d'autre à dire de son père sinon, dit-il, qu'il était *a man*

comme tout autre[11]. Ce qu'il veut dire c'est bien évidemment le contraire, première indication et trace de ce dont je veux vous parler.

Il y a bien d'autres termes encore. Le rejet, la dépréciation, le mépris jeté sur Claudius est quelque chose qui a toutes les apparences d'une dénégation. C'est à savoir que dans le déchaînement d'injures dont il le couvre, et devant sa mère nommément, il culmine dans ce terme : « Un roi de pièces et de morceaux[12] », un roi fait de débris raboutés, qui ne peut pas ne pas nous indiquer qu'il y a là quelque chose aussi de problématique, et dont assurément nous ne pouvons pas ne pas faire la liaison avec un fait, c'est que s'il y a quelque chose de frappant dans la tragédie d'*Hamlet* par rapport à la tragédie œdipienne, c'est qu'après le meurtre du père, le phallus, lui, est toujours là. Il est bel et bien là et c'est justement Claudius qui est chargé de l'incarner. C'est à savoir que le phallus réel de Claudius il s'en agit tout le temps, et qu'il n'a en somme pas d'autre chose à reprocher à sa mère, sinon précisément, à peine la mort de son père, de s'en être remplie — et de la renvoyer d'un bras et d'un discours découragés à ce fatal et fatidique objet, lui ici bel et bien réel, qui semble être en effet le seul point autour duquel tourne le drame.

C'est à savoir que pour cette femme, qui ne nous apparaît pas une femme, dans sa nature, tellement différente des autres, dans la pièce il y a, étant donné tous les sentiments humains qu'elle montre par ailleurs, quelque chose de bien fort qui doit quand même l'attacher à son partenaire. Or, il semble bien que ce soit là le point autour duquel tourne et hésite l'action d'Hamlet, le point où, si l'on peut dire, son génie étonné tremble devant quelque chose de complètement inattendu. C'est que le phallus est en position tout à fait ectopique par rapport à notre analyse de la position œdipienne. Le phallus là bel et bien réel, c'est comme tel qu'il s'agit de le frapper. Hamlet s'arrête toujours. Il dit « Je pourrais bien le tuer[13] » au moment où il trouve notre Claudius en prières. Et cette sorte de flottement devant l'objet à atteindre, ce côté incertain de ce qu'il y a à frapper, c'est là qu'est le ressort même de ce qui fait dévier à tout instant le bras d'Hamlet, justement ce lien narcissique dont nous parle Freud dans son texte du déclin de l'Œdipe. On ne peut pas frapper le phallus, parce que le phallus même s'il est là bel et bien réel, il est une ombre.

Je vous prie de méditer ceci à propos de toutes sortes de choses bien étranges, paradoxales, nommément ceci : à quel point cette chose dont nous nous émouvions à l'époque, à savoir pourquoi, après tout, il était tout à fait

clair qu'on n'assassinait pas Hitler. Hitler qui représente si bien l'objet dont Freud nous montre la fonction dans cette espèce d'homogénéisation de la foule par identification à un objet à l'horizon, à un objet **x**, à un objet qui n'est pas comme les autres, est-ce que ce n'est pas là quelque chose qui nous permet de rejoindre ce dont nous sommes pour l'instant en train de parler ?

La manifestation tout à fait énigmatique du signifiant de la puissance comme tel, c'est là ce dont il s'agit. L'œdipe, quand ceci se présente sous la forme particulièrement saisissante dans le réel, comme c'est dans *Hamlet,* celui du criminel et de l'usurpateur installé comme tel, détourne le bras d'Hamlet, non pas parce qu'il a peur de ce personnage qu'il méprise [mais] parce qu'il sait que ce qu'il a à frapper c'est autre chose que ce qui est là. Et ceci est tellement vrai que deux minutes plus tard, quand il sera arrivé dans la chambre de sa mère, qu'il aura commencé à lui secouer les tripes d'importance, il entend un bruit derrière la tapisserie et il se rue sans regarder.

Je ne sais plus quel auteur astucieux a fait remarquer qu'il est impossible qu'il croie que ce soit Claudius, car il vient de le quitter dans la pièce à côté, et néanmoins, quand il aura éventré, étripé le malheureux Polonius, il fera cette réflexion : « Pauvre vieux fou, je croyais avoir affaire à quelque chose de meilleur[14] ». Chacun pense qu'il a voulu tuer le roi, mais devant le roi — je parle de Claudius, le roi réel, l'usurpateur aussi — il s'est en fin de compte arrêté parce qu'il voulait en avoir un meilleur, c'est-à-dire l'avoir lui aussi dans la fleur de son pêché. Tel qu'il se présentait là, c'était pas ça, c'était pas le bon…

Ce dont il s'agit, c'est justement du phallus et c'est pour cela qu'il ne pourra jamais l'atteindre jusqu'au moment où justement, il aura fait le sacrifice complet, et aussi bien malgré lui, de tout son attachement narcissique ; à savoir quand lui est blessé à mort et qu'il le sait. C'est seulement à ce moment-là qu'il pourra faire l'acte qui atteint Claudius. La chose est singulière et évidente, elle est frappante, et je dirais, elle est inscrite dans toutes sortes de menues énigmes du style d'Hamlet.

Quand cette sorte de personnage qui pour lui n'est qu'un *calf,* un veau capital qu'il a en quelque sorte immolé aux mânes de son père — car il n'est guère affecté par le meurtre de Polonius — quand il a planqué ce Polonius dans un coin sous l'escalier et qu'on lui demande partout de quoi il s'agit, il glisse là quelques unes de ces menues plaisanteries qui sont chez lui toujours si déroutantes pour ses adversaires. Tout le monde se demande, c'est bien là

le fond de l'affaire, si ce qu'il dit, c'est bien ce qu'il veut dire, car ce qu'il dit, cela chatouille tout le monde au bon endroit. Mais pour qu'il le dise il faut qu'il en sache tellement qu'on ne peut pas y croire, et ainsi de suite…

C'est une position qui doit nous être assez familière du point de vue du phénomène de l'aveu du sujet. Il dit ces propos qui sont restés jusqu'à présent assez fermés aux auteurs : *« The body is with the king* (il n'emploie pas le mot *corpse,* il dit *body* ici, je vous prie de le remarquer), *but the king is not with the body. »* Je vous prie simplement de remplacer le mot "roi" par le mot "phallus" pour vous apercevoir que c'est précisément ce dont il s'agit, à savoir que le corps est engagé dans cette affaire du phallus, ô combien ! mais que par contre le phallus, lui, n'est engagé à rien, et qu'il vous glisse toujours entre les doigts.

Tout de suite après il dit, *« The king is a thing,* le roi est une chose[15] ». « Une chose ? » lui disent les gens complètement sidérés, abrutis, comme chaque fois qu'il se livre à ses aphorismes coutumiers : *« A thing, my lord ? »* Hamlet : *« Of nothing,* une chose de rien. » À partir de quoi tout le monde trouve à se conforter de je ne sais quelle citation du psalmiste où l'on dit qu'en effet l'homme est une *« Thing of not,* une chose de rien » ; mais je crois qu'il vaut mieux pour cela se rapporter aux textes shakespeariens eux-mêmes.

Shakespeare me paraît, après lecture attentive des *Sonnets,* être quelqu'un qui a illustré singulièrement, en sa personne, un point tout à fait extrême et singulier du désir. Quelque part dans un de ses sonnets[16] dont on n'imagine pas l'audace — je suis étonné qu'on puisse parler à ce propos d'ambiguïté — il parle à l'objet de son amour qui, comme chacun le sait, était de son propre sexe, et semble-t-il un fort charmant jeune homme qui semble bien avoir été le comte d'Essex ; il lui dit qu'il a toutes les apparences qui en lui satisfont à l'amour, en ceci qu'il ressemble en tout à une femme, qu'il n'y a qu'une toute petite chose dont la nature a voulu le pourvoir, Dieu sait pourquoi ! et que cette petite chose il n'a malheureusement, lui, rien à en faire et qu'il est bien désolé que cela doive faire les délices des femmes. Il lui dit que « Tant pis, pourvu que ton amour reste, que ceci soit leur plaisir. »

Les termes *« thing »* et *« nothing »* sont là strictement employés et ne laissent aucune espèce de doute que ceci fasse partie du vocabulaire familier de Shakespeare. Ce vocabulaire familier après tout, ici, est une chose secondaire. L'important, c'est si en allant plus loin nous pouvons justement péné-

trer dans ce qui est la position, elle-même créatrice, de Shakespeare, sa position que je crois sans aucun doute pouvoir être dite sur le plan sexuel invertie, mais peut-être pas sur le plan de l'amour tellement pervertie. Si nous nous introduisons dans ce chemin des *Sonnets* qui va nous permettre de préciser d'encore un peu plus près ce qui peut apparaître dans cette dialectique du sujet avec l'objet de son désir, nous pourrons aller plus loin dans quelque chose que j'appellerai les instants où l'objet par quelque voie (et la voie majeure étant celle du deuil) disparaissant, s'évanouissant au petit pas, fait pour un temps — un temps qui ne saurait subsister que dans l'éclair d'un instant — se manifester la vraie nature de ce qui lui correspond dans le sujet, à savoir ce que j'appellerai les apparitions du phallus, les *phallophanies.* C'est là-dessus que je vous laisserai aujourd'hui.

1 - *La Reine :* « Pour moi, je n'en soupçonne point d'autre que la mort de son père et notre mariage précipité ». (II, 2, 56).

2 - *Hamlet* (I, 2, 180).

3 - *Hamlet* (I, 5, 76).

4 - CALDERON, *La vida est sueño, La vie est un songe* (1636), Col. bilingue Aubier-Flammarion, Paris,1976.

5 - *Phylum :* souche primitive d'où est issue une série généalogique. Suite de formes revêtues par les ascendants d'une espèce.

6 - *Hamlet :* « La nature est déplacée de sa sphère. Ô désordre maudit, faut-il que je sois né pour te reformer ! » (I, 5. 188-89).

7 - FREUD S., *Der Untergang des Œdipuskomplexe* (1924), G.W. XIII. Trad. fr. in *La Vie sexuelle*, Paris,1969, P.U.F.

8 - QUENEAU R., *Le Dimanche de la vie*.

9 - *Marcellus :* « Il y a quelque vice caché dans l'état de Danemark ». (I,4,90).

10 - *Pregnant* = chargé de sens, suggestif, riche en suggestions.

11 - *Hamlet :* « He was a man. Take him for all in all,/I shall not look upon his like again ». « C'était un homme, en tout point ! je ne reverrai jamais son pareil ». (I, 2.187).

12 - *Hamlet :* « Un roi de théâtre ». (III, 4, 103).

13 - *Hamlet :* « Je vais l'exécuter ». (III, 3. 73).

14 - *Hamlet :* « Je t'ai pris pour quelqu'un de plus grand que toi ». (III, 4, 32).

15 - *Hamlet :* « Le corps est avec le roi, mais le roi n'est pas avec le corps. Le roi n'est rien… — *Guildenstern* : Rien, Seigneur ? » — Hamlet : Quelque chose ou rien. Conduisez moi vers lui… » (IV, 2, 25).

16 - SHAKESPEARE W., Sonnets (1609), n° 20, texte et traduction de Henri Thomas, Le Club français du Livre, 1961. Lacan fait allusion aux six derniers vers : *"And for a woman wert thou first created ;/Till Nature, as she wrought thee, fell a-doting,/And by addition me of thee defeated/By adding one thing to my purpose nothing./But since she prick'd thee out for women's pleasure/Mine be thy love, and thy love's use their treasure..."*

# Leçon XX

*13 mai 1959*

Nous parlons du désir. Pendant cette interruption d'une quinzaine de jours, j'ai essayé moi-même de recentrer ce chemin qui est le nôtre cette année et qui nous oblige, comme tout chemin, parfois à de longs détours. Dans mon effort de ressaisir l'origine en même temps que la visée de notre propos, je crois avoir essayé de refaire aussi pour vous cette mise au point qui aussi bien n'est qu'une façon de plus de se concentrer dans le progrès de notre attention.

Il s'agit en somme, au point où nous en sommes, d'essayer d'articuler où est notre rendez-vous. Il n'est pas seulement le rendez-vous de ce séminaire, ni non plus le rendez-vous de notre travail quotidien d'analystes, il est aussi bien le rendez-vous de notre fonction d'analyste et du sens de l'analyse.

On ne peut qu'être surpris de la persistance d'un mouvement tel que l'analyse, s'il était seulement, parmi d'autres dans l'histoire, une entreprise thérapeutique plus ou moins fondée, plus ou moins réussie. Il n'y a pas d'exemple d'aucune théorisation, d'une orthopédie psychique quelconque qui ait eu une carrière plus longue qu'un demi-siècle. Et assurément, on ne peut manquer de sentir que ce qui fait la durée de l'analyse, ce qui fait sa place au-delà de sa fonction, de son utilisation médicale — que personne en fin de compte ne songe à contester — c'est qu'il y a dans l'analyse quelque chose concernant l'homme de façon tout à fait nouvelle, sérieuse, authentique. Nouvelle dans son apport, sérieuse dans sa portée, authentifiée par quoi ? Sûrement par autre chose que des résultats souvent discutables, parfois précaires.

Je crois que ce qui est le plus caractéristique dans le phénomène, c'est ce sentiment qu'on a de cette chose que j'ai appelée une fois *la chose freudienne,* que c'est une chose dont on parle pour la première fois. J'irai plus loin, jusqu'à dire que ce qui est à la fois le témoignage et la manifestation la plus certaine de cette authenticité dont il s'agit, de la chose, le témoignage en est donné chaque jour par le formidable verbiage qu'il y a autour.

Si vous prenez dans sa masse la production analytique, ce qui saisit c'est cet effort des auteurs qui en fin de compte glisse toujours à saisir, de sa propre activité, un principe. Mais ce principe, à l'articuler d'une façon qui, tout au cours de l'analyse, ne se présente jamais comme clos, fermé, accompli, satisfaisant, ce perpétuel mouvement, glissement dialectique, qui est le mouvement et la vie de la recherche analytique, est quelque chose qui témoigne de la spécificité du problème autour duquel cette recherche est accrochée.

Auprès de cela, tout ce que notre recherche comporte de maladresse, de confusion, de mal assuré même dans ses principes, tout ce que, dans sa pratique, cela apporte d'équivoque — j'entends de retrouver toujours non seulement devant soi, mais dans sa pratique même ce qui est justement son principe, ce qu'on voulait éviter, à savoir la suggestion, la persuasion, la construction, voire la mystagogie — toutes ces contradictions dans le mouvement analytique ne font que mieux accuser la spécificité de *La chose freudienne.*

Cette chose, nous l'envisageons cette année par hypothèse — soutenus par toute la marche concentrique de notre recherche précédente — sous cette forme, à savoir que cette chose, c'est le désir. Et en même temps, au moment où nous articulons cette formule, nous nous apercevons d'une sorte de contradiction du fait que tout notre effort semble s'exercer dans le sens de faire perdre à ce désir sa valeur, son accent original, [non] sans pourtant que nous puissions toucher du doigt, voire faire que l'expérience nous montre que c'est bien avec son accent original que nous avons affaire à lui.

Le désir n'est pas quelque chose que nous puissions considérer comme réduit, normalisé, fonctionnant à travers les exigences d'une sorte de préformation organique qui nous entraînerait à l'avance dans la voie et le chemin tracé dans lequel nous aurions à le faire rentrer, à le ramener. Le désir, depuis l'origine de l'articulation analytique par Freud, se présente avec ce caractère qu'en anglais, *Lust* veut bien dire "convoitise" aussi bien que

"luxure", ce même mot qui est dans le *lust principle.* Et vous savez qu'en allemand, il garde toute l'ambiguïté du "plaisir" et du "désir".

Ce quelque chose qui se présente d'abord pour l'expérience comme trouble, comme quelque chose qui trouble la perception de l'objet, quelque chose aussi bien que les malédictions des poètes et des moralistes nous montrent comme aussi bien il le dégrade, cet objet, le désordonne, l'avilit, en tout cas l'ébranle, parfois va jusqu'à dissoudre celui-là même qui le perçoit, c'est-à-dire le sujet.

Cet accent est certainement articulé au principe de la position freudienne pour autant que la mise au premier plan du *Lust,* tel qu'il est articulé dans Freud, nous est présentée d'une façon radicalement différente de tout ce qui a été articulé précédemment concernant le principe du désir. Et il nous est présenté dans Freud comme étant, dans son origine et sa source, opposé au principe de réalité. L'accent est conservé, dans Freud, de l'expérience originale du désir comme étant opposée, contraire à la construction de la réalité. Le désir est précisé comme marqué, accentué par le caractère aveugle de la recherche qui est la sienne, comme quelque chose qui se présente comme le tourment de l'homme, et qui est effectivement fait d'une contradiction dans la recherche de ce qui, jusque-là, pour tous ceux qui ont tenté d'articuler le sens des voies de l'homme dans sa recherche, de tout ce qui, jusque-là, a toujours été articulé au principe comme étant la recherche de son bien par l'homme.

Le principe du plaisir, à travers toute la pensée philosophique et moraliste à travers les siècles, n'est jamais parti dans toute définition originelle par laquelle toute théorie morale de l'homme se propose, s'est toujours affirmé, quelle qu'il soit, comme hédoniste. À savoir que l'homme recherchait fondamentalement son bien, qu'il le sût ou qu'il ne le sût pas, et qu'aussi bien ce n'était que par une sorte d'accident que se trouvait promue l'expérience de cette erreur de son désir, de ses aberrations. C'est dans son principe, et comme fondamentalement contradictoire, que pour la première fois dans une théorie de l'homme, le plaisir se trouve articulé avec un accent différent ; et dans toute la mesure où le terme du plaisir dans son signifiant même, dans Freud, est contaminé de l'accent spécial avec lequel se présente *the lust,* la *Lust,* la convoitise, le désir.

Le désir donc ne s'organise pas, ne se compose pas dans une sorte d'accord préformé avec le chant du monde, comme après tout une idée harmonique, optimiste du développement humain pourrait le supposer. L'expérience analytique nous apprend que les choses vont dans un sens diffé-

rent. Comme vous le savez, comme nous l'avons ici énoncé, elle nous montre quelque chose qui est justement ce qui va nous engager dans une voie d'expérience qui est aussi bien, de par son développement même, quelque chose où nous allons perdre l'accent, l'affirmation de cet instant primordial. C'est à savoir que l'histoire du désir s'organise en un discours qui se développe dans l'insensé — ceci c'est l'inconscient — en un discours dont les déplacements, dont les condensations sont sans aucun doute ce que sont déplacements et condensations dans le discours, c'est-à-dire métonymies et métaphores. Mais métaphores qui n'engendrent aucun sens, à la différence de la métaphore, déplacements qui ne portent aucun être et où le sujet ne reconnaît pas quelque chose qui se déplace. C'est autour de l'exploration de ce discours de l'inconscient que l'expérience de l'analyse s'est développée, c'est donc autour de quelque chose dont la dimension radicale, nous pouvons l'appeler la diachronie du discours.

Ce qui fait l'essence de notre recherche, ce où se situe ce que nous essayons de ressaisir quant à ce qu'il en est de ce désir, c'est notre effort pour le situer dans la synchronie. Nous sommes introduits à ceci par quelque chose qui se fait entendre chaque fois que nous abordons notre expérience. Nous ne pouvons pas ne pas voir, ne pas saisir — que nous lisions le compte-rendu, le *text book* de l'expérience la plus originelle de l'analyse, à savoir *L'Interprétation des rêves* de Freud, ou que nous nous rapportions à une séance quelconque, une suite d'interprétations — le caractère de renvoi indéfini qu'a tout exercice d'interprétation, qui ne nous présente jamais le désir que sous une forme articulée, mais qui suppose au principe quelque chose qui nécessite ce mécanisme de renvoi de vœu en vœu où le mouvement du sujet s'inscrit, et aussi bien cette distance où il se trouve de ses propres vœux.

C'est pourquoi il nous semble qu'il peut légitimement formuler comme un espoir que la référence à la structure, référence linguistique comme telle, en tant qu'elle nous rappelle qu'il ne saurait y avoir formation symbolique si à côté et principiellement, primordialement à tout exercice de la parole qui s'appelle discours, il n'y a nécessairement un synchronisme, une structure du langage comme système synchronique. C'est là que nous cherchons à repérer quelle est la fonction du désir.

Où le désir se situe-t-il dans ce rapport qui fait que ce quelque chose, [cet] **x**, désormais que nous appelons l'homme dans la mesure où il est le sujet du Logos, où il se constitue dans le signifiant comme sujet ? Où se situe dans ce

rapport comme synchronique, le désir ? Ce qui, je pense, vous fera sentir la nécessité primordiale de cette reprise, c'est ce quelque chose où nous voyons la recherche analytique, en tant qu'elle méconnaît cette organisation structurale, s'engager.

En effet au moment même où j'articulais plus tôt la fonction contraire instaurée à l'origine, principiellement, par l'expérience freudienne entre principe du plaisir et principe de réalité, vous ne pouviez pas en même temps vous apercevoir que nous en sommes justement au point où la théorie essaye de s'articuler justement dans les termes mêmes où je disais que nous pouvions dire que le désir, là, ne se compose pas. Il se compose pourtant dans l'appétit qu'ont les auteurs de le penser, de le sentir d'une certaine façon, dans ce certain accord avec le chant du monde.

Tout est fait pour essayer de déduire d'une convergence de l'expérience avec une maturation ce qui est au moins à souhaiter comme un développement achevé. Et en même temps, il est bien clair que tout ceci voudrait dire que les auteurs ont abandonné eux-mêmes tout contact avec leur expérience, s'ils pouvaient effectivement articuler la théorie analytique dans ces termes, c'est-à-dire trouver quoi que ce soit de satisfaisant, de classique, à l'adaptation ontologique du sujet à son expérience.

Le paradoxe est le suivant, c'est que plus on va dans le sens de cette exigence à laquelle on va par toutes sortes d'erreurs — il faut bien le dire d'erreurs révélatrices, révélatrices justement qu'il faudrait essayer d'articuler les choses autrement — plus on va dans le sens de cette expérience, plus on arrive à des paradoxes comme le suivant. Je prends un exemple et je le prends chez un des meilleurs auteurs qui soit, chez un des plus soucieux précisément d'une articulation juste, non seulement de notre expérience mais aussi bien de la somme de ses données, dans un effort aussi pour recenser nos termes, les notions dont nous nous servons, les concepts, j'ai nommé Edward Glover dont l'œuvre est assurément une des plus utiles pour quiconque veut essayer — d'abord dans l'analyse, cela est absolument indispensable, plus qu'ailleurs — de savoir ce qu'il a fait, et aussi bien dont la somme d'expériences qu'il inclut dans ses écrits… Je prends un exemple d'un des nombreux articles qu'il faut que vous lisiez, celui qui est paru dans le *International Journal of Psycho-analysis,* d'octobre 1933, *part 4,* « De la relation de la formation perverse au développement du sens de la réalité[1] ».

Beaucoup de choses sont importantes à discuter dans cet article, ne seraient-ce que les termes de départ qu'il nous donne dans le dessein de manier correctement ce qu'il s'agit pour lui de nous montrer, nommément :

– 1. La définition du « Sens de la réalité comme étant cette faculté dont nous inférons l'existence dans l'examen de l'épreuve de la réalité. » Il y a grand intérêt à ce que les choses soient formulées quelquefois.

– 2. Ce qu'il appelle « L'épreuve efficiente de la réalité, pour tout sujet ayant passé l'âge de la puberté, c'est la capacité de conserver le contact psychique avec les objets qui permettent la gratification de l'instinct, incluant aussi bien ici les pulsions infantiles modifiées résiduelles ».

– 3. « L'objectivité est la capacité d'asseoir correctement la relation de la pulsion instinctuelle à l'objet instinctuel, quels que soient les buts de cette impulsion, c'est à savoir qu'ils puissent être ou non gratifiés ».

Voilà des données de principe qui sont fort importantes et qui, assurément, ne peuvent manquer de vous frapper comme donnant au terme d'objectivité en tout cas un caractère qui n'est plus celui qui lui est habituellement dévolu. Sa nature va nous donner l'idée qu'en effet quelque chose n'est pas perdu de la dimension originale de la recherche freudienne, puisque quelque chose peut être bouleversé de ce qui, justement jusque-là, nous paraissait être les catégories et les ordres nécessités par notre vue du monde. On ne peut d'autant plus qu'être frappé de ce que comporte notre [enquête] avec un tel départ. Elle comporte en l'occasion une recherche de ce que signifie la relation perverse, ceci étant entendu au sens le plus large, par rapport au sens de la réalité. Je vous le dis, l'esprit de l'article comporte que la formation perverse est conçue par l'auteur comme étant en fin de compte un moyen pour le sujet de parer aux déchirures, aux choses qui font "flop", aux choses qui ne se disent pas pour lui dans une réalité cohérente.

La perversion est très précisément articulée par l'auteur comme « le moyen de salut pour le sujet d'assurer à cette réalité une existence continue. » Assurément voici encore une vue originale, je vous passe ceci, c'est qu'il résulte de cette forme d'articulation une sorte d'omniprésence de la fonction perverse. Car aussi bien, faisant l'épreuve d'en retracer si l'on peut dire les insertions chronologiques, je veux dire par exemple où il convient de la placer dans un système d'antériorité et de postérité où nous verrions s'étager comme plus primitifs les troubles psychotiques, ensuite les troubles névrotiques et, dans l'intermédiaire, le rôle que joue dans le système de Glover la

toxicomanie pour autant qu'il en fait quelque chose qui répond à une étape intermédiaire, chronologiquement parlant, entre les points d'attache, les points féconds historiquement, les points dans le développement où remonte l'origine de ces diverses affections.

Nous ne pouvons pas ici entrer dans un détail de la critique de cette vue qui n'est pas sans être critiquable, comme chaque fois qu'on essaye un pur et simple repérage génétique des affections analysables. Mais de tout cela je veux détacher un paragraphe qui vous montre à quel point de paradoxe on est amené par toute tentative qui, en quelque sorte, part d'un principe de réduire la fonction à laquelle nous avons affaire au niveau du désir, au niveau du principe du désir, à quelque chose comme à une étape préliminaire, préparatoire, non encore informée, de l'adaptation à la réalité, à une première forme du rapport à la réalité comme telle. Car c'est en partant de ce principe de classer la formation perverse par rapport au sens de la réalité que Glover, ici comme ailleurs, développe sa pensée.

Ce que ceci comporte, je vous l'indiquerai simplement par ceci, que vous reconnaîtrez par ailleurs dans mille autres récits, qui ici prend son intérêt de se présenter sous une forme en quelque sorte imagée, littéraire, paradoxale et véritablement expressive. Vous y reconnaîtrez quelque chose qui n'est rien d'autre que, vraiment, la période qu'on peut appeler kleinienne de la pensée de Glover. Aussi bien cette période n'est pas tellement une période de la lutte qu'il a cru devoir mener sur le plan théorique avec Mélanie Klein, sur beaucoup de points on peut dire qu'une telle pensée a beaucoup de points communs avec celui du système kleinien. Il s'agit de la période qui, dit-il, se présente au moment où la phase dite paranoïde du sujet se trouve aboutir à ce « système de réalité » qu'il appelle « oral-anal », et qui serait celui que l'enfant se trouverait vivre à cette époque. Il le caractérise comme « un monde extérieur qui représenterait la combinaison d'une boutique de boucher, d'un *public lavatory,* (autrement dit d'un urinoir ou quelque chose même de plus élaboré) sous un bombardement, et d'une *postmortem room,* d'une morgue[2] ».

Il explique que l'issue particulière que donne ce qui est le pivot et le point central de son intention à ce moment-là, transforme ce monde, comme vous le voyez en effet, plutôt bouleversé, catastrophique, « en une rassurante et fascinante boutique de pharmacien dans laquelle pourtant il y a cette réserve, c'est que l'armoire où se trouvent les poisons a la clef dessus[3] ».

Ceci qui est fort joli et fort pittoresque, et de nature à suggérer qu'il y a tout de même quelque difficulté à concevoir qu'effectivement l'abord de la réalité est quelque chose que nous devons voir dans un vécu si profond, si immergé, si implicite, que nous le supposons comme devant être pour le petit homme, celui d'une boutique de boucher, d'un cabinet de nécessité public sous un bombardement et d'une chambre froide.

Il y a là assurément quelque chose, dont ce n'est pas une raison parce que cela se présente sous un aspect d'abord heurtant pour que nous en repoussions le principe, mais qui peut en même temps nous faire légitimement émettre quelque doute sur l'exactitude de cette formulation, qui d'une façon certaine, manifeste, ne saurait recouper une forme régulière du développement du petit homme, que l'on considérerait comme caractérisé par les modes d'adaptations du sujet à la réalité.

Nécessairement, une telle formulation [implique] à tout le moins l'articulation d'une double réalité : de celle dans laquelle pourrait s'inscrire l'expérience behaviouriste et d'une autre dans laquelle nous serons obligés, réduits, à surveiller les éruptions dans le comportement du sujet, c'est-à-dire effectivement, à restaurer dès l'origine quelque chose qui implique l'autonomie, l'originalité d'une autre dimension qui n'est pas la réalité primitive, mais qui est dès le départ un au-delà du vécu du sujet.

Je vais peut-être avoir à m'excuser d'aussi longtemps appuyer sur une contradiction qui après tout, une fois qu'elle est articulée, devient si évidente — mais nous ne pouvons pas non plus ne pas nous apercevoir de ce que comporte le fait que dans certaines formulations, elle soit masquée. En effet, nous aboutissons à quelque chose qui comporte à l'endroit du terme de réalité une grave équivoque. Si la réalité est considérée comme ayant pour nous quoi que ce soit qui permette de l'accorder à un développement parallèle à celui des instincts — et c'est bien là la vérité la plus communément reçue — nous aboutissons à d'étranges paradoxes qui, eux, ne manquent pas d'avoir des retentissements dans la pratique.

Si le désir est là, il est justement nécessaire de le parler sous sa forme originelle, et non pas sous sa forme masquée, à savoir l'instinct, de ce dont il s'agit dans l'évolution, de ce à quoi nous avons affaire dans notre expérience analytique. Si ce désir s'inscrit dans un ordre homogène, en tant qu'il est entièrement articulable et assumable en termes de réalité, s'il est du même ordre de la réalité, alors en effet, on conçoit ce paradoxe impliqué dans des

formulations qui tiennent de l'expérience analytique la plus quotidienne. C'est que le désir ainsi situé comporte que ce soit sa maturation qui permette au monde de s'achever dans son objectivité. Ceci fait à peu près partie du credo d'une certaine analyse.

Je veux simplement ici poser la question de ce que ceci veut dire concrètement. Qu'est-ce qu'un monde pour nous, vivants ? Qu'est-ce que la réalité au sens où, par exemple, la psychanalyse hartmanienne, celle qui donne toute la part qu'ils méritent aux éléments structurants que comporte l'organisation du moi, en tant que le moi est adapté à se déplacer d'une façon efficace dans la réalité constituée, dans un monde qui est à peu près identique pour l'instant à un champ tout au moins important de notre univers. Ceci veut dire que la forme la plus typique de ce monde, la plus achevée — je voudrais moi aussi me permettre de donner des images qui vous fassent sentir ce dont nous parlons — la réalité adulte, nous l'identifierons, pour fixer les idées, à un monde d'avocats américains !

Le monde d'avocats américains me paraît actuellement le monde le plus élaboré, le plus poussé qu'on puisse définir concernant le rapport avec ce que, dans un certain sens, il faut s'entendre appeler la réalité, à savoir que rien n'y manque d'un éventail qui part d'un certain rapport fondamental de violence essentielle, marquée, toujours présente pour que la réalité soit là quelque chose que nous puissions dire n'être nulle part élidée, et qui s'étend jusqu'à ces raffinements de procédure qui permettent, dans ce monde, d'insérer toutes sortes de paradoxes, de nouveautés qui sont essentiellement définis par un rapport à la loi étant essentiellement constitué par les détours nécessaires à obtenir sa violation la plus parfaite.

Voilà le monde de la réalité. Quel rapport y-a-t-il entre ce monde et ce qu'on peut appeler un désir mûr, un désir mûr au sens où nous l'entendons, à savoir maturation génitale, qu'est-ce ? La question assurément peut être tranchée de plusieurs manières dont l'une qui est celle de l'expérience, à savoir le comportement sexuel de l'avocat américain.

Rien ne semble, jusqu'à ce jour, confirmer qu'il y a un rapport, une corrélation exacte entre l'achèvement parfait d'un monde aussi bien tenu en mains dans l'ordre de toutes les activités, et une parfaite harmonie dans les rapports avec l'autre — pour autant que ceux-ci comportent une réussite sur le plan de ce qu'on appelle l'accord de l'amour. Rien ne le prouve, et presque personne même ne songera à le soutenir, ceci aussi bien n'est après

tout qu'une façon globale, illustrative, de montrer où se pose la question.

La question se pose en ceci qu'une confusion est maintenue à ce niveau à propos du terme "objet", entre la réalité (au sens où nous venons de l'articuler) où il se situerait, et le rapport du sujet à l'objet, pour autant qu'il implique connaissance, d'une façon latente. Dans l'idée que la maturation du désir est quelque chose qui comporte du même coup une maturation de l'objet, il s'agit d'un bien autre objet que celui que nous pouvons effectivement situer là [où] un repérage objectif nous permet de caractériser les rapports de réalité.

Cet objet dont il s'agit nous le connaissons depuis longtemps. Encore qu'il soit là tout à fait masqué, voilé, il est cet objet qui s'appelle l'objet de la connaissance ; l'objet qui est le but, la visée, le terme d'une longue recherche au cours des âges, celle qui est là, derrière les fruits qu'elle a obtenus au terme de ce que nous appelons la science, mais qui pendant longtemps dût traverser les voies d'un enracinement, d'un certain rapport du sujet au monde. Enracinement (je l'entends sur le plan philosophique) de quelque chose dont nous ne pouvons pas nier que ce soit sur son terrain que la science ait pu prendre à un moment son départ, originellement. Et c'est justement ce qui maintenant la distingue — comme un enfant qui prend son indépendance, mais qui pendant longtemps en était nourri — de ce rapport de méditation dont il nous reste des traces sous le nom de "théorie de la connaissance" ; et qui, dans cet ordre, s'est approché aussi loin qu'il se peut de ce terme, de cette pensée d'un rapport de l'objet au sujet par quoi "connaître" comporte une profonde identification, le rapport à une co-naturalité par quoi toute prise de l'objet manifeste quelque chose d'une harmonie principielle.

Mais ceci, ne l'oublions pas, n'est que le fait d'une expérience spécialisée, historiquement définissable en plusieurs rameaux. Mais nous nous contenterons de nous reporter l'esprit, en l'articulant, sur ce rameau qui est le nôtre, qui est celui de la philosophie grecque. Cet effort d'assertion, de cernage de ce quelque chose qui s'appelle objet, comporte une attitude principielle dont on aurait tout à fait tort de considérer que nous pouvons maintenant, une fois les résultats obtenus, l'élider, comme si sa position de principe était sur son effet sans importance.

Assurément nous autres analystes sommes capables d'introduire la question de ce qui, dans cet effort de la connaissance, était impliqué d'une position de désir. Nous ne ferons, aussi bien ici qu'ailleurs, que retrouver

quelque chose qui n'est pas passé inaperçu à l'expérience religieuse qui, pour autant qu'elle peut s'indiquer à elle-même d'autres fins, a individualisé ce désir comme désir de savoir *cupido sciendi.* Que nous lui trouvions des assises plus radicales sous la forme de quelque pulsion ambivalente du type de la scoptophilie, voire même de l'incorporation orale, c'est là question où nous ne faisons qu'ajouter notre touche, mais il y a une chose certaine, c'est qu'en tout cas tout ce développement de la connaissance, avec ce qu'elle comporte comme portant ces notions implicites de la fonction de l'objet, est le fait d'un choix.

Toute instauration, toute introduction à la position philosophique n'a jamais été, au cours des âges, sans se faire reconnaître comme étant une position de sacrifice de quelque chose. C'est pour autant que le sujet entre dans l'ordre de ce qu'on appelle la recherche désintéressée — après tout son fruit, l'objectivité, ne s'est jamais définie autrement que comme l'atteinte d'une certaine réalité dans une perspective désintéressée — dans l'exclusion au moins de principe d'une certaine forme de désir, c'est dans cette perspective que s'est constituée la notion de l'objet que nous réintroduisons parce que nous savons ce que nous faisons, parce qu'elle est implicite à ce que nous faisons quand nous la réintroduisons, quand nous supposons qu'à toute notre investigation du désir nous pouvons — comme virtuelle, comme latente, comme à retrouver, comme à obtenir — mettre une correspondance de l'objet, comme objet naturellement de ce que nous avons exploré dans la perspective du désir.

C'est par une confusion donc entre la notion de l'objet telle qu'elle a été le fruit de l'élaboration des siècles dans la recherche philosophique, l'objet satisfaisant le désir de la connaissance, avec ce que nous pouvons attendre de l'objet de tout désir, que nous nous trouvons amenés à poser aussi facilement la correspondance d'une certaine constitution de l'objet avec une certaine maturation de la pulsion.

C'est m'opposant à cela que j'essaie pour vous d'articuler autrement, et d'une façon que je prétends plus conforme à notre expérience, à savoir de vous permettre de saisir à chaque instant quelle est la véritable articulation entre le désir et ce qu'on appelle à l'occasion son objet. C'est cela que j'appelle l'articulation synchronique que j'essaye d'introduire auprès de vous, du rapport du désir à son objet. C'est la forme vraie de la prétendue relation d'objet telle qu'elle est jusqu'ici pour vous articulée.

La formule symbolique ***$◊a***, pour autant qu'elle est celle qui vous permet de donner sa forme à ce que j'appelle le fantasme — je l'appelle ici fondamentale, cela ne veut rien dire d'autre, si ce n'est dans la perspective synchronique qui assure la structure minima à ce qui doit être le support du désir. Dans cette structure minima, deux termes dont la relation l'un à l'autre constitue le fantasme lui-même, complexe pour autant que c'est dans un rapport tiers avec ce fantasme que le sujet se constitue comme désir.

Nous prenons aujourd'hui la perspective tierce de ce fantasme en faisant passer l'assomption du sujet par ***a***, ce qui est tout aussi légitime que de le faire passer par ***$***, étant donné que c'est dans le rapport de confrontation à ***$◊a*** que se tient le désir. Vous m'avez déjà entendu articuler les choses assez loin pour n'être point, je pense, étonnés, déroutés ni surpris, si j'avance que l'objet ***a*** se définit d'abord comme le support que le sujet se donne pour autant qu'il défaille.

Ici, arrêtons-nous un instant. Commençons par dire quelque chose d'approximatif pour que cela vous parle, au sens, si je puis dire, qu'il défaille dans sa certitude de sujet. Et puis je me reprendrai pour le dire sous un autre terme — parlant trop peu à l'intuition pour que je n'ai pas craint de l'amener pour vous d'abord — qui est pourtant le terme exact : pour autant qu'il défaille dans sa désignation de sujet.

Car ce dont il s'agit repose tout entier sur ce qui se passe pour autant, vous l'ai-je dit, que le sujet a, comme tel, ce désir dans l'Autre. C'est pour autant que dans l'Autre, dans ce discours de l'Autre qu'est l'inconscient, quelque chose fait défaut au sujet (nous y reviendrons tout à l'heure, nous y reviendrons autant de fois qu'il faudra, nous y reviendrons jusqu'à la fin), c'est pour autant que quelque chose, de par la structure même qu'instaure le rapport du sujet à l'Autre en tant que lieu de la parole, quelque chose au niveau de l'Autre fait défaut qui permet au sujet de s'y identifier comme précisément le sujet de ce discours qu'il tient, ce quelque chose qui fait que le sujet y disparaît comme tel en tant que ce discours est le discours de l'inconscient, que le sujet emploie à cette désignation quelque chose qui est pris à ses dépens — à ses dépens non pas de sujet constitué dans la parole, mais de sujet réel, bel et bien vivant, c'est-à-dire de quelque chose qui à soi tout seul n'est pas du tout un sujet —, que le sujet payant le prix nécessaire à ce repérage de lui-même en tant que défaillant est introduit à cette dimension toujours présente chaque fois qu'il s'agit du désir, à savoir d'avoir à payer la castration.

C'est-à-dire que quelque chose de réel, sur lequel il a prise dans un rapport imaginaire, est porté à la pure et simple fonction de signifiant. C'est le sens dernier, c'est le sens le plus profond de la castration comme telle. Le fait que la castration soit intéressée dès que se manifeste d'une façon claire le désir comme tel, c'est là la découverte essentielle du freudisme, c'est la chose qui était jusque-là méconnue, c'est la chose qui a permis de nous donner toutes sortes de vues et d'aperçus historiques auxquels on a donné des traductions diversement mythiques, lesquelles, elles-mêmes, on a essayé ensuite de réduire en termes développementaux. La fécondité dans cette dimension n'a pas été douteuse. Elle ne doit pas nous dispenser de rechercher dans l'autre dimension que celle-là, diachronique, c'est-à-dire dans la dimension synchronique, quel est ici le rapport essentiel qui est intéressé.

Le rapport qui est intéressé est celui-ci, à savoir que le sujet payant — j'essaye là d'être le plus imagé possible, ce ne sont pas toujours les termes les plus rigoureux que j'amène — payant de sa personne, doive suppléer à ce rapport qui est rapport du sujet au signifiant, où il ne peut se désigner, où il ne peut se nommer comme sujet. Il intervient par ceci dont nous pouvons trouver l'analogue dans la fonction de certains symboles du langage, pour autant que les linguistes les distinguent sous le terme de *shifter symbols* nommément ; j'y ai fait allusion, au pronom personnel, pour autant que la notion symbolique, dans le système lexical, fait qu'il est quelque chose qui désigne celui qui parle quand c'est le Je.

De même sur le plan de l'inconscient, ***a*** qui, lui, n'est pas un symbole, qui est un élément réel du sujet, ***a*** est ce qui intervient pour supporter ce moment, au sens synchronique, où le sujet défaille pour se désigner au niveau d'une instance qui, justement, est celle du désir. Je sais ce que peut avoir de fatigant pour vous la gymnastique mentale d'une articulation portée à ce niveau. Aussi bien n'illustrerai-je, pour vous donner quelque relâche, que certains termes qui sont ceux de notre expérience concrète.

Le ***a***, j'ai dit que c'était l'effet de la castration. Je n'ai pas dit que c'était l'objet de la castration. Cet objet de la castration nous l'appelons le phallus. Le phallus qu'est-ce que c'est ? Il faut reconnaître que dans notre expérience, quand nous le voyons apparaître dans les phallophanies, comme je le disais la dernière fois, artificielles de l'analyse — c'est là aussi que l'analyse s'avère comme ayant été une expérience absolument unique, originale, dans aucune

espèce d'alchimie thérapeutique ou non du passé nous ne l'avions vu apparaître. Dans Jérôme Bosch nous voyons des tas de choses, toutes sortes de membres disloqués, nous voyons le flatus dont M. Jones a cru devoir retrouver plus tard le prototype de celui […], et vous savez que c'est rien moins qu'un flatus odorant. Nous trouvons tout cela étalé sur des images tout ce qu'il y a de plus manifestes — le phallus, vous pouvez remarquer qu'on ne le voit pas souvent !

Nous, nous le voyons. Nous le voyons et nous apercevons aussi qu'il n'est pas non plus très facile à désigner comme étant ici ou là. Je ne veux faire là-dessus qu'une référence, celle par exemple à notre expérience de l'homosexualité. Notre expérience de l'homosexualité s'est définie à partir du moment où l'on a commencé d'analyser les homosexuels. Dans un premier abord on ne les analysait pas. Le Professeur Freud nous dit, dans les *Trois essais sur la sexualité*, que l'homosexualité masculine (il ne peut pas à ce moment-là avancer plus loin) se manifeste par cette exigence narcissique que l'objet ne saurait être dépourvu de cet attribut considéré par le sujet comme essentiel.

Nous commençons d'analyser les homosexuels. Je vous prie de vous reporter à ce moment-là aux travaux de Boehm tels qu'ils ont commencé, vers les années 29 jusqu'à 33 et au-delà, à s'ordonner. Il a été un des premiers. Je vous signale cela parce que c'est très exemplaire. D'ailleurs j'ai indiqué la bibliographie de l'homosexualité quand je vous ai parlé de l'importance des articles de […]. Le développement de l'analyse nous montre que l'homosexualité est bien loin d'être une exigence instinctuelle primordiale. Je veux dire identifiable avec une pure et simple fixation ou déviation de l'instinct.

Nous allons trouver dans un second stade que le phallus, de quelque façon qu'il intervienne dans le mécanisme de l'homosexualité, est bien loin d'être celui de l'objet, que le phallus dont il s'agit est un phallus qu'on identifie peut-être hâtivement au phallus paternel pour autant que ce phallus se trouve dans le vagin de la femme. Et c'est parce que c'est là qu'il est, là qu'il est redouté, que le sujet se trouve porté jusqu'aux extrêmes, et à l'homosexualité. Voilà donc un phallus d'une toute autre portée, d'une toute autre fonction, et d'une toute autre place que ce que nous avions vu tout d'abord.

Ce n'est pas tout. Après nous être réjouis, si je puis dire, de tenir ce lièvre par les oreilles, voici que nous poursuivons les analyses des homosexuels, et que nous nous apercevons qu'au fond — c'est là que je me rapporte plus spé-

cialement aux travaux de Boehm particulièrement illustratifs et confirmés par une expérience très abondante — l'image que nous rencontrons à une date ultérieure, dans des structurations analytiques de l'homosexualité, est une image qui, pour se présenter comme l'appendice (nous l'attribuons dans une première croyance à la femme pour autant qu'elle ne serait pas encore châtrée), se montre, à être serrée plus dans les détails, comme quelque chose qui est ce qu'on peut appeler l'évagination, l'extraposition de l'intérieur de cet organe.

Que ce fantasme, que justement nous avons rencontré dans le rêve et que j'ai si longuement analysé pour vous, dont j'ai si longuement repris l'analyse devant vous, ce rêve de ce chaperon retourné, d'appendice fait de quelque chose qui est en quelque sorte l'extériorisation de l'intérieur, c'est là quelque chose qui, dans une certaine perspective d'investigation, s'avère comme le terme imaginaire dernier auquel l'homosexuel dont il s'agit en l'occasion — et il y en a plusieurs analysés par Boehm — se trouve confronté lorsqu'il s'agit de lui montrer la dialectique quotidienne de son désir.

Qu'est-ce à dire si ce n'est qu'ici le phallus se présente bien sous une forme radicale où il est quelque chose, pour autant que ce quelque chose est à montrer à l'extérieur, ce qui est à l'intérieur imaginaire du sujet, que dans le dernier terme il n'y a presque pas à se surprendre qu'une certaine convergence s'établisse entre la fonction imaginaire de ce qui est ici, dans l'imaginaire, en posture d'extraposition, d'extirpation, presque détaché, mais non encore détaché de l'intérieur du corps, ce qui se trouve le plus naturellement pouvoir être porté à la fonction de symbole, sans pour autant être détaché de son insertion radicale, de ce qui le fait ressentir comme une menace à l'intégrité de l'image de soi.

Cet aperçu étant donné, je ne veux pas vous laisser là, car ce n'est pas cela qui va vous donner le sens et la fonction de ***a*** en tant qu'objet dans toute sa généralité. Je vous ai dit : l'objet dans le fantasme, c'est-à-dire dans sa forme la plus achevée pour autant que le sujet est désir, que le sujet est donc en imminence de ce rapport castratif, l'objet est ce qui donne à cette position son support. Ici je voudrais vous montrer dans quelle synchronie ceci peut s'articuler. Je souligne synchronie, car, aussi bien, la nécessité du discours va forcément vous en donner une formule qui, elle, sera diachronique. C'est-à-dire que vous allez pouvoir confondre ce que je vais vous donner ici avec une genèse. Il ne s'agit pourtant de rien de tel.

Ce que je veux vous indiquer par les rapports de lettres que je vais maintenant inscrire au tableau, c'est quelque chose qui nous permet de situer à sa place cet a qui est cet objet dans son rapport au sujet comme en présence de la castration imminente, dans un rapport que provisoirement j'appellerai rapport de rançon de cette position, puisqu'aussi bien il me faut accentuer ce que je veux dire en parlant de rapport de support.

Comment ce rapport synchronique s'engendre-t-il ? Il est le suivant. Si nous partons de la position subjective la plus originelle, celle de la demande telle que nous la trouvons au niveau du schéma illustrée, comme l'illustration, l'exemple manifestable dans le comportement qui nous permet de saisir dans son essence comment le sujet se constitue en tant qu'il entre dans le signifiant, le rapport est le suivant : il va s'établir dans le très simple algorithme qui est celui de la division. Il est essentiellement constitué par cette barre verticale, la barre horizontale étant en l'occasion adjointe mais n'ayant rien d'essentiel puisqu'on peut la répéter à chaque niveau.

| A | D |
|---|---|
| $S^t$ | D |
| A | S |
| *a* | $ |
| A' | |
| A" | |
| A"' | |

Disons que c'est pour autant qu'est introduit par le rapport le plus primordial du sujet, le rapport de l'Autre, en tant que lieu de la parole, à la demande, que la dialectique s'institue, dont le résidu va nous apporter la position de ***a***, l'objet.

Je vous l'ai dit, par le fait que c'est en termes d'alternative signifiante que s'articule primordialement — au départ du processus qui est celui-là, ce qui nous intéresse — que s'articule primordialement le besoin du sujet, que s'instaure tout ce qui dans la suite va structurer ce rapport du sujet à lui-même qui s'appelle le désir ; l'Autre, pour autant qu'il est ici quelqu'un de réel mais qui est interpellé dans la demande, se trouve en posture de faire passer cette demande quelle qu'elle soit à une autre valeur qui est celle de la demande d'amour comme telle, en tant qu'elle se réfère purement et simplement à l'alternative présence-absence.

Et je n'ai pu manquer d'être surpris, touché, voire ému, de retrouver dans les *Sonnets* de Shakespeare, littéralement ce terme présence-absence, au

moment où il s'agit pour lui d'exprimer la relation de l'amour, avec un tiret[4].

Voici donc le sujet constitué en tant que l'Autre est un personnage réel, comme étant celui par lequel la demande elle-même est chargée de signification, comme étant celui par qui la demande du sujet devient autre chose que ce qu'elle demande nommément, à savoir la satisfaction d'un besoin. Il n'y a — c'est un principe que nous avons à maintenir comme principe de toujours — de sujet que pour un sujet. C'est en tant que l'Autre a été posé primordialement comme celui qui, en présence de la demande, peut ou ne peut pas jouer un certain jeu, c'est en tant que, déjà comme terme d'une tragédie, l'Autre est instauré comme sujet. Dès lors, c'est à partir de ce moment que l'introduction du sujet, de l'individu dans le signifiant prend fonction de le subjectiver.

C'est pour autant que l'Autre est un sujet comme tel que le sujet, à ce moment, s'instaure et peut s'instituer lui-même comme sujet, que s'établit à ce moment ce nouveau rapport à l'Autre par quoi il a, dans cet Autre, à se faire reconnaître comme sujet. Non plus comme demande, non plus comme amour, mais comme sujet.

Ne croyez pas que je sois en train d'attribuer ici à je ne sais quelle larve toutes les dimensions de la méditation philosophique. Il ne s'agit pas de cela. Mais il ne s'agit pas de cela comme caché non plus. Il s'agit de cela sous une forme bien concrète et bien réelle, à savoir ce quelque chose par quoi toute espèce de fonction et de fonctionnement de l'Autre dans le réel, comme répondant à sa demande, ce en quoi ceci a à trouver sa garantie, la vérité de ce comportement quel qu'il soit, c'est-à-dire précisément ce quelque chose qui est au fond concret de la notion de vérité, comme d'inter-subjectivité, à savoir ce qui donne son sens plein au terme de *truth,* en anglais, qui est employé simplement pour exprimer la Vérité avec un grand V, mais aussi bien ce que nous appelons dans une décomposition du langage qui se trouve être le fait d'un système langagier, la foi en la parole. En d'autres termes, ce en quoi on peut compter sur l'Autre.

C'est de cela qu'il s'agit quand je vous dis qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre. Qu'est-ce que cela veut dire si ce n'est justement cela qu'aucun signifiant n'existe qui garantisse la suite concrète d'aucune manifestation de signifiants. C'est là que s'introduit ce terme qui se manifeste en ceci qu'au niveau de l'Autre, quelque chose se manifeste comme un garant devant la pression de la demande du sujet devant quoi ce quelque chose se réalise

d'abord et primordialement de ce manque par rapport auquel le sujet aura à se repérer. Ce manque, observez-le, se produit au niveau de l'Autre en tant que lieu de la parole, non pas au niveau de l'Autre en tant que réel. Mais rien de réel du côté de l'Autre ne peut y suppléer, si ce n'est par une série d'additions qui ne seront jamais épuisées mais que je mets en marge, à savoir le A en tant qu'Autre, en tant qu'il se manifestera au sujet tout au cours de son existence par des dons ou par des refus, mais qu'il ne se situera jamais qu'en marge de ce manque fondamental qui se trouve comme tel au niveau du signifiant.

Le sujet sera intéressé historiquement par toutes ces expériences avec l'Autre, l'Autre maternel dans l'occasion. Mais rien de ceci ne pourra épuiser le manque qui existe au niveau du signifiant comme tel, au niveau où c'est à ce niveau que le sujet a à se repérer pour se constituer comme sujet, au niveau de l'Autre.

C'est là que pour autant que lui-même se trouve marqué de cette défaillance, de cette non-garantie au niveau de la vérité de l'Autre, il aura à instituer ce quelque chose que nous avons déjà essayé d'approcher tout à l'heure sous la forme de sa genèse, ce quelque chose qui est *a*; ce quelque chose qui se trouve soumis à cette condition d'exprimer sa tension dernière, celle qui est le reste, celle qui est le résidu, celle qui est en marge de toutes ces demandes et qu'aucune de ces demandes ne peut épuiser; ce quelque chose qui est destiné comme tel à représenter un manque et à le représenter avec une tension réelle du sujet.

Ceci est, si je puis dire, l'os de la fonction de l'objet dans le désir. C'est ce qui vient en rançon du fait que le sujet ne peut se situer dans le désir sans se châtrer, autrement dit sans perdre le plus essentiel de sa vie. Et c'est aussi bien ce autour de quoi se situe cette forme, une des plus exemplaires du désir, celle que déjà le propos de Simone Weil vous proposait comme ceci: « Si l'on savait ce que l'avare enferme dans sa cassette on en saurait, dit-elle, beaucoup sur le désir[5] ».

Bien sûr, c'est justement pour garder sa vie que l'avare — et c'est une dimension essentielle, observez-le — renferme dans quelque chose, dans une enceinte, *a*, l'objet de son désir; et dont vous allez voir que de ce fait même cet objet se trouve un objet mortifié; c'est pour autant que ce qui est dans la cassette est hors du circuit de la vie, en est soustrait et conservé comme étant l'ombre de rien, qu'il est l'objet de l'avare. Et aussi bien ici se sanctionne la

formule que « qui veut garder sa vie, la perd ». Mais ce n'est pas dire si vite que celui qui consent à la perdre la retrouve comme cela, directement.

Où il la retrouve, c'est ce que nous essayerons de voir à la suite. Assurément ce n'est pas un des moindres prix du chemin que nous avons parcouru aujourd'hui, de nous faire voir que le chemin où il s'engage pour la retrouver va lui présenter en tout cas ce qu'il consent à perdre — à savoir le phallus. S'il en a fait, nous l'avons indiqué comme une étape nécessaire, son deuil à un moment, il ne peut l'apercevoir, le viser que comme un objet caché.

Que le terme du ***a*** en tant que terme opaque, en tant que terme obscur, en tant que terme participant d'un rien auquel il se réduit, c'est au-delà de ce rien qu'il va chercher l'ombre de sa vie d'abord perdue — ce relief du fonctionnement du désir qui nous montre que cela n'est pas seulement l'objet primitif de l'impression primordiale, dans une perspective génétique, qui est l'objet perdu à retrouver. Qu'il est de la nature même du désir de constituer l'objet dans cette dialectique, c'est cela que nous reprendrons la prochaine fois.

1 - GLOVER E., « The relation of perversion-formation to the development of reality-sense », I.J.P. 1933, vol. XIV, pp. 486-503. Trad. fr. in *Ornicar* n°43, pp.17-37.

2 - *Op. cit.*, p. 492 (trad. fr. p. 23).

3 - *Id.*

4 - SHAKESPEARE W., *Sonnets*, trad. fr. P.-J. Jouve, Paris, 1969, Mercure de France.

5 - WEIL S., *op. cit.*

# Leçon XXI

*20 mai 1959*

Nous allons aujourd'hui reprendre notre propos au point où nous l'avons laissé la dernière fois, c'est-à-dire au point où c'est d'une sorte d'opération, que j'avais pour vous formalisée sous le mode d'une division subjective dans la demande, qu'il s'agit. Nous allons reprendre ceci pour autant que cela nous conduit à l'examen de la formule du fantasme pour autant qu'elle est le support d'une relation essentielle, d'une relation pivot, celle que j'essaye de promouvoir pour vous cette année dans le fonctionnement de l'analyse.

Si vous vous souvenez, je vous ai la dernière fois inscrit les lettres suivantes : imposition, proposition de la demande au lieu de l'Autre, comme étant l'étape idéale primaire. C'est une reconstruction bien entendu, et pourtant rien n'est plus concret, rien n'est plus réel puisque c'est dans la mesure où la demande de l'enfant commence à s'articuler que le processus s'engendre ou que nous prétendons tout au moins montrer que le processus s'engendre, d'où va se former cette *Spaltung* du discours qui est exprimée dans les effets de l'inconscient.

Si vous vous souvenez, la dernière fois nous avons, à la suite de cette première position du sujet dans l'acte de la première articulation de la demande, fait allusion à ce qui s'en dégage comme ce pendant nécessaire de la position de l'Autre réel, comme celui qui est tout puissant pour répondre à cette demande.

Comme je vous l'ai dit, c'est un stade que nous avons évoqué, qui est essentiel pour la compréhension de la fondation du premier rapport à l'Autre, à la mère, comme donnant dans l'Autre la première forme de l'omnipotence.

Mais comme je vous l'ai dit, c'est en considérant ce qui se passe au niveau de la demande que nous allons poursuivre le processus de la génération logique qui se produit à partir de cette demande. De sorte que ce que j'avais exprimé l'autre jour sous la forme qui faisait intervenir l'Autre comme sujet réel — je ne sais plus si c'est sous cette forme ou sous une autre que j'avais écrit au tableau ceci, que la demande ici prend une autre portée, qu'elle devient demande d'amour, qu'en tant qu'elle est demande de satisfaction d'un besoin, elle est revêtue à ce niveau d'un signe, d'une barre qui en change essentiellement la portée. Peu importe que j'ai employé ces lettres ou pas (c'est bien celles-là que j'ai utilisées) puisque ceci est très précisément ce qui peut engendrer toute une sorte de [palette] qui est celle des expériences réelles du sujet, pour autant qu'elles vont s'inscrire dans un certain nombre de réponses qui sont gratifiantes ou frustrantes et qui sont évidemment très essentielles pour que s'y inscrive une certaine modulation de son histoire.

Mais ce n'est pas cela qui est poursuivi dans l'analyse synchronique, l'analyse formelle qui est celle que nous poursuivons maintenant. C'est dans la mesure où — au stade ultérieur à celui de la position de l'autre comme autre réel qui répond à la demande — le sujet l'interroge comme sujet, c'est-à-dire où lui-même s'apparaît comme sujet pour autant qu'il est sujet pour l'autre, c'est dans ce rapport de première étape où le sujet se constitue par rapport au sujet qui parle, se repère dans la stratégie fondamentale qui s'instaure dès qu'apparaît la dimension du langage et qui ne commence qu'avec cette dimension du langage ; c'est pour autant que l'autre, s'étant structuré dans le langage, de ce fait devient sujet possible d'une tragédie par rapport à laquelle le sujet lui-même peut se constituer comme sujet reconnu dans l'autre, comme sujet pour un sujet. Il ne peut pas y avoir d'autre sujet qu'un sujet pour un sujet et d'autre part, le sujet premier ne peut s'instituer comme tel que comme sujet qui parle, que comme sujet de la parole. C'est donc pour autant que l'Autre lui-même est marqué des nécessités du langage, que l'Autre s'instaure non pas comme autre réel, mais comme Autre, comme lieu de l'articulation de la parole, que se fait la première position possible d'un sujet comme tel, d'un sujet qui peut se saisir comme sujet, qui se saisit comme sujet dans l'autre, en tant que l'autre pense à lui comme sujet.

Vous voyez, je vous l'ai fait remarquer la dernière fois, rien de plus concret que cela. Ce n'est point une étape de la méditation philosophique, c'est ce quelque chose de primitif qui s'établit dans la relation de confiance.

Dans quelle mesure, et jusqu'à quel point puis-je compter sur l'autre ? Qu'est-ce qu'il y a de fiable dans les comportements de l'autre ? Quelle suite puis-je attendre de ce qui déjà par lui a été promis ? C'est bien là ce sur quoi un des conflits les plus primitifs — le plus primitif sans doute du point de vue qui nous intéresse — de la relation de l'enfant à l'autre, est quelque chose autour de quoi nous voyons tourner l'instauration et la base même des principes de son histoire, et aussi bien que cela se répète au niveau le plus profond de son destin, de ce qui commande la modulation inconsciente de ses comportements. C'est ailleurs que dans une pure et simple frustration ou gratification.

C'est dans la mesure où il peut se fonder sur quelque autre que, vous le savez, s'institue ce que nous trouvons dans l'analyse, voire dans l'expérience la plus quotidienne de l'analyse, ce que nous trouvons de plus radical dans la modulation inconsciente du patient, névrosé ou non. C'est donc pour autant que devant l'autre comme sujet de la parole, en tant qu'elle s'articule primordialement, c'est par rapport à cet autre que le sujet lui-même se constitue comme sujet qui parle, non point comme sujet primitif de la connaissance, non pas le sujet des philosophes, mais le sujet en tant qu'il se pose comme regardé par l'autre, comme pouvant lui répondre au nom d'une tragédie commune, comme sujet qui peut interpréter tout ce que l'autre articule, désigne de son intention la plus profonde, de sa bonne ou de sa mauvaise foi.

Essentiellement à ce niveau, si vous me permettez un jeu de mots, le **S** se pose vraiment non seulement comme le **S** qui s'inscrit comme une lettre, mais aussi bien à ce niveau comme le *Es* de la formule topique que Freud donne du sujet, Ça. Ça, sous une forme interrogative, sous la forme aussi où, si vous mettez ici un point d'interrogation, le **S** s'articule "est-ce ?" C'est là tout ce qu'à ce niveau le sujet formule encore de lui-même. Il est, à l'état naissant, en présence de l'articulation de l'Autre pour autant qu'elle lui répond, mais qu'elle lui répond au-delà de ce qu'il a formulé dans sa demande.

**S**, c'est à ce niveau que le sujet se suspend et qu'à l'étape suivante, c'est-à-dire pour autant qu'il va faire ce pas où il veut se saisir dans l'au-delà de la parole, est lui-même comme marqué de quelque chose qui le divise primordialement de lui-même en tant que sujet de la parole, c'est à ce niveau, en tant que sujet barré, ***$***, qu'il peut, qu'il doit, qu'il entend trouver la réponse ; et qu'aussi bien il ne la trouve pas pour autant qu'il rencontre dans l'Autre, à

| A | D → S (Ⱥ) |
|---|---|
| Ar | S |
| a | $ |

ce niveau, ce creux, ce vide que j'ai articulé pour vous en tant que disant qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, qu'aucun signifiant possible ne garantit l'authenticité de la suite des signifiants, qu'il dépend essentiellement pour cela de la bonne volonté de l'Autre, qu'il n'y a rien qui, au niveau du signifiant, garantisse, authentifie en quoi que ce soit la chaîne et la parole signifiante.

Et c'est ici que se produit de la part du sujet ce quelque chose qu'il tire d'ailleurs, qu'il fait venir d'ailleurs, qu'il fait venir du registre imaginaire, qu'il fait venir d'une partie de lui-même en tant qu'il est engagé dans la relation imaginaire à l'autre. Et c'est ce ***a*** qui vient ici, qui surgit à la place où se porte, où se pose l'interrogation du [**S**], sur ce qu'il est vraiment, sur ce qu'il veut vraiment. C'est là que se produit le surgissement de ce quelque chose que nous appelons ***a***, ***a*** en tant qu'il est l'objet, l'objet du désir sans doute et non pas pour autant que cet objet du désir se coapterait directement par rapport au désir, mais pour autant que cet objet entre en jeu dans un complexe que nous appelons le fantasme, le fantasme comme tel ; c'est-à-dire pour autant que cet objet est le support autour de quoi, au moment où le sujet s'évanouit devant la carence du signifiant qui répond de sa place au niveau de l'Autre, [il] trouve son support dans cet objet.

C'est-à-dire qu'à ce niveau, l'opération est division. Le sujet essaie de se reconstituer, de s'authentifier, de se rejoindre dans la demande portée vers l'Autre. L'opération s'arrête. C'est pour autant qu'ici le quotient que le sujet cherche à atteindre — pour autant qu'il doit se saisir, se reconstituer et s'authentifier comme sujet de la parole — reste ici suspendu, en présence, au niveau de l'Autre, de l'apparition de ce reste par où lui-même, le sujet, supplée, apporte la rançon, vient remplacer la carence au niveau de l'Autre du signifiant qui lui répond.

C'est pour autant que ce quotient et ce reste restent ici en présence l'un de l'autre et, si l'on peut dire, se soutenant l'un par l'autre, que le fantasme n'est rien d'autre chose que l'affrontement perpétuel de cet ***$***, de cet ***$*** pour autant qu'il marque ce moment de fading du sujet où le sujet ne trouve rien

dans l'Autre qui le garantisse, lui, d'une façon sûre et certaine, qui l'authentifie, qui lui permette de se situer et de se nommer au niveau du discours de l'Autre, c'est-à-dire en tant que sujet de l'inconscient. C'est répondant à ce moment que surgit comme suppléant du signifiant manquant, cet élément imaginaire [***a***], que nous appelons dans sa forme la plus générale, pour autant que terme corrélatif de la structure du fantasme, ce support de **S** comme tel, au moment où il essaie de s'indiquer comme sujet du discours inconscient.

Il me semble qu'ici je n'ai pas plus à en dire. Je vais pourtant en dire plus pour vous rappeler ce que ceci veut dire dans le discours freudien, par exemple le *« Wo Es war, soll Ich werden »,* "Là où C'était, là Je dois devenir". C'est très précis, c'est ce *Ich* qui n'est pas *das Ich* qui n'est pas le moi, qui est un *Ich,* le *Ich* utilisé comme sujet de la phrase. "Là où C'était, là où Ça parle", c'est-à-dire où à l'instant d'avant quelque chose était qui est le désir inconscient, là je dois me désigner, là "Je dois être", ce Je qui est le but, la fin, le terme de l'analyse avant qu'il se nomme, avant qu'il se forme, avant qu'il s'articule, si tant est qu'il le fasse jamais, car aussi bien dans la formule freudienne ce *« soll Ich werden »,* ce doit être ce "dois-Je devenir" est le sujet d'un devenir, d'un devoir qui vous est proposé.

Nous devons reconquérir ce champ perdu de l'être du sujet, comme dit Freud dans la même phrase, par une jolie comparaison, comme la reconquête de la Hollande sur le Zuyderzee, de terres offertes à une conquête pacifique[1]. Ce champ de l'inconscient sur lequel nous devons gagner dans la réalisation du Grand Œuvre analytique, c'est bien de cela qu'il s'agit. Mais avant que ceci soit fait "Là où Ça était", qu'est-ce qui nous désigne la place de ce Je qui doit venir au jour ? Ce qui nous le désigne, c'est l'index de quoi ? Très exactement de ce dont il s'agit, du désir, du désir en tant qu'il est fonction et terme de ce dont il s'agit dans l'inconscient.

Et le désir est ici soutenu par l'opposition, la coexistence des deux termes qui sont ici le *$,* le sujet en tant que justement à cette limite il se perd, que là l'inconscient commence — ce qui veut dire qu'il n'y a pas purement et simplement privation de quelque chose qui s'appellerait conscience, c'est qu'une autre dimension commence où il ne lui est plus possible de savoir, où il n'est plus [que ce a]. Ici s'arrête toute possibilité de se nommer. Mais dans ce point d'arrêt est aussi l'index, l'index qui est apporté, qui est la fonction majeure, quelles que soient les apparences de ce qui, à ce moment-là, est soutenu devant lui comme l'objet qui le fascine, mais qui est aussi celui qui le

retient devant l'annulation pure et simple, la syncope de son existence. Et c'est cela qui constitue la structure de ce que nous appelons le fantasme.

C'est aujourd'hui à cela que nous allons nous arrêter. Nous allons voir ce que comporte comme généralité d'application cette formule du fantasme. Aussi bien allons-nous le prendre, puisque nous avons dit la dernière fois que c'était dans sa fonction synchronique, c'est-à-dire pour la place qu'il occupe dans cette référence du sujet à lui-même, du sujet à ce qu'il est au niveau de l'inconscient quand — je ne dirai pas, il s'interroge sur ce qu'il est —, quand il est en somme porté par la question sur ce qu'il est, ce qui est la définition de la névrose.

Arrêtons-nous d'abord aux propriétés formelles, telles que l'expérience analytique nous permet de les reconnaître, de cet objet ***a*** pour autant qu'il intervient dans la structure du fantasme.

Le sujet, disons-nous, est au bord de cette nomination défaillante qui est le rôle structural de ce qui est visé au moment du désir. Et il est au point où il subit, si je puis dire, au maximum, à un point d'acmé, ce qu'on peut appeler la virulence du logos, pour autant qu'il se rencontre avec le point suprême de l'effet aliénant de son implication dans le logos. Cette prise de l'homme dans la combinatoire fondamentale qui donne la caractéristique essentielle du logos, c'est une question que d'autres que moi ont à résoudre, de savoir ce qu'elle peut vouloir dire ; je veux dire, ce que veut dire que l'homme soit nécessaire à cette action du logos dans le monde. Mais ici ce que nous avons à voir, c'est ce qu'il en résulte pour l'homme et comment l'homme y fait face, comment il le soutient.

La première formule qui peut nous venir, c'est qu'il faut qu'il le soutienne réellement, qu'il le soutienne de son réel, de lui en tant que réel, c'est-à-dire aussi bien de ce qui lui reste toujours le plus mystérieux. Un détour ici ne serait pas mal venu. C'est d'essayer pour nous d'appréhender — c'est ce sur quoi d'ailleurs certains d'entre vous depuis longtemps s'interrogent — ce que peut bien, au dernier terme, vouloir dire cet emploi que nous faisons ici du terme de réel, pour autant que nous l'opposons au symbolique et à l'imaginaire.

Il faut bien dire que si la psychanalyse, si l'expérience freudienne vient en son temps, à notre époque, il n'est certainement pas indifférent de constater que c'est pour autant que peut venir pour nous, avec la plus grande résistance, ce que je pourrais appeler soit la forme d'une crise de la théorie de la connaissance, ou de la connaissance elle-même. Enfin, ce point sur lequel la

dernière fois j'ai essayé déjà d'attirer votre attention, c'est à savoir ce que signifie l'aventure de la science — comment elle s'est créée, greffée, branchée sur cette longue culture — qui a été une prise de position, assez partiale pour que nous puissions l'appeler partielle, qui a été ce retrait de l'homme sur certaines positions en présence du monde qui ont été d'abord des positions contemplatives, celles qui impliquaient non pas la position du désir — sans doute je vous l'ai fait remarquer — mais le choix, l'élection d'une certaine forme de ce désir ; désir, ai-je dit, de savoir, désir de connaître. Assurément nous pouvons le spécifier comme une discipline, une ascèse, un choix, et nous savons que ce qui en est sorti, à savoir la science, notre science moderne, notre science pour autant qu'on peut dire qu'elle se distingue pour nous par cette prise exceptionnelle sur le monde qui, d'un certain côté, nous rassure quand nous parlons de réalité.

Nous savons que nous ne sommes pas sans prise sur le réel, mais laquelle après tout ? Est-ce une prise de connaissance ? Et je ne peux ici que vous indiquer au moins la question. Est-ce qu'il ne semble pas, à la première approche, à la première appréhension que nous avons de ce qui résulte de ce processus, qu'assurément au point où nous en sommes, au point de l'élaboration spécialement de la science physique qui est la forme où la réussite s'est poussée le plus loin de la prise de nos chaînes symboliques sur quelque chose que nous appelons l'expérience, l'expérience construite ; est-ce qu'il ne semble pas que moins que jamais nous avons le sentiment d'atteindre à ce quelque chose qui, dans l'idéal de la philosophie incipiente, de la philosophie à ses débuts, se proposait comme la fin, la récompense de l'effort du philosophe, du sage, c'est-à-dire cette participation, cette connaissance, cette identification à l'être qui était visée et qui était représentée dans la perspective grecque, dans la perspective aristotélicienne, comme étant ce qui était la fin du connaître, à savoir l'identification par la pensée du sujet (qui ne s'appelait pas à ce moment-là sujet), de celui qui pensait, de celui qui poursuivait la connaissance, à l'objet de sa contemplation ?

À quoi nous identifions-nous au terme de la science moderne ? Je ne crois même pas qu'il y ait une seule branche de la science, que ce soit celle où nous sommes arrivés aux résultats les plus parfaits, les plus poussés, que ce soit celle même où la science essaie de s'ébaucher, de faire le premier pas, comme dans les termes d'une psychologie qui s'appelle behaviourisme ; si bien que nous sommes sûrs d'être déçus au dernier terme quant à ce qu'il y a à

connaître, que même quand nous nous trouvons dans une des formes de cette science qui est encore balbutiante, — qui prétend imiter, comme le petit personnage de la *Melancholia* de Dürer, le petit ange, qui aux côtés de la grande Mélancolie commence à faire ses premiers cercles — quand nous commençons une psychologie qui se prétend scientifique, nous posons au principe que nous allons faire du simple behaviourisme, c'est-à-dire que nous allons nous contenter de regarder, surtout que nous nous refusons au départ même toute visée qui comporte cette assomption, cette identification à ce qui est là devant nous. Au-delà de la méthode, cela va consister d'abord à nous refuser de croire que nous puissions, au but, arriver à ce qui est dans l'antique idéal de la connaissance.

Il y a sans doute là quelque chose de véritablement exemplaire et qui est de nature à nous faire méditer sur ce qui se passe quand d'autre part une psychologie (qui, elle, bien entendu, si nous ne la posons et ne l'articulons comme une science, est quand même une chose qui se pose comme paradoxale par rapport à la méthode jusqu'ici définie sur l'apport scientifique), la psychologie freudienne, elle, nous dit que le réel du sujet n'est pas à concevoir comme le corrélatif d'une connaissance.

Le premier pas où se situe le réel comme réel, comme terme de quelque chose où le sujet est intéressé, ce n'est pas par rapport au sujet de la connaissance qu'il se situe, puisque quelque chose dans le sujet s'articule qui est au-delà de sa connaissance possible, et qui pourtant est déjà le sujet et, qui plus est, le sujet qui se reconnaît à ceci qu'il est sujet d'une chaîne articulée. Que quelque chose qui est de l'ordre d'un discours dès l'abord, que soutient donc quelque support, quelque support dont il n'est pas abusif de le qualifier du terme d'être si après tout nous donnons à ce terme d'être sa définition minima, si le terme d'être veut dire quelque chose, c'est le réel pour autant qu'il s'inscrit dans le symbolique, le réel intéressé dans cette chaîne que Freud nous dit être cohérente et commander, au-delà de toutes ces motivations accessibles au jeu de la connaissance, le comportement du sujet. C'est bien quelque chose qui, au sens complet, mérite d'être nommé comme de l'ordre de l'être, puisque c'est déjà quelque chose qui se pose comme un réel articulé dans le symbolique, comme un réel qui a pris sa place dans le symbolique, et qui a pris cette place au-delà du sujet de la connaissance.

C'est au moment, dirais-je, et c'est là que se boucle la parenthèse que j'avais ouverte tout à l'heure, c'est au moment où dans notre expérience de

la connaissance quelque chose pour nous se dérobe dans ce qui s'est développé sur l'arbre de la connaissance, où quelque chose dans ce rameau qui s'appelle la science s'avère, se manifeste à nous comme étant quelque chose qui a trompé l'espoir de la connaissance.

Si d'autre part, on peut dire que cela a été peut-être beaucoup plus loin que toute espèce d'effet attendu de la connaissance, c'est en même temps et à ce moment que, dans l'expérience de la subjectivité, dans celle qui s'établit dans la confidence, dans la confiance analytique, Freud nous désigne cette chaîne où les choses s'articulent d'une façon qui est structurée de façon homogène avec toute autre chaîne symbolique, avec ce que nous connaissons comme discours, qui pourtant n'est pas accessible, comme dans la contemplation, n'est pas accessible au sujet en tant qu'il pourrait s'y reposer comme l'objet où il se reconnaît. Bien au contraire, fondamentalement il se méconnaît. Et dans toute la mesure où il essaie, à cette chaîne, d'aborder, où il essaye là de se nommer, de se repérer, c'est là précisément qu'il ne s'y trouve pas. Il n'est là que dans les intervalles, dans les coupures. Chaque fois qu'il veut se saisir, il n'est jamais que dans un intervalle, et c'est bien pour cela que l'objet imaginaire du fantasme, sur lequel il va chercher à se supporter, est structuré comme il l'est — c'est ce que je veux vous montrer maintenant.

Il y a bien d'autres choses à démontrer sur cette formalisation ***$◊a***, mais je veux vous montrer comment est fait ***a***. Je vous l'ai dit, c'est comme coupure et comme intervalle que le sujet se rencontre au point terme de son interrogation. C'est aussi bien essentiellement comme forme de coupure que le ***a***, dans toute sa généralité, nous montre sa forme. Ici je vais simplement regrouper un certain nombre de traits communs que vous connaissez déjà concernant les différentes formes de cet objet. Pour ceux qui ici sont analystes, je peux aller vite, quitte ensuite à entrer dans le détail, à recommenter. S'il s'agit que l'objet dans le fantasme soit quelque chose qui ait la forme de la coupure, dans quoi allons-nous pouvoir le reconnaître ? Franchement, je dirai qu'au niveau du résultat, je pense que déjà vous me devancerez, du moins j'ose l'espérer.

Dans ce rapport qui fait que le ***$***, au point où il s'interroge comme ***$***, ne trouve à se supporter que dans une série de termes qui sont ceux que nous appelons ici ***a***, en tant qu'objets dans le fantasme, nous pouvons dans une première approximation en donner trois exemples. Cela n'implique pas que

ce soit complètement exhaustif, ce l'est presque. Je dis que cela ne l'est pas complètement pour autant que prendre les choses au niveau de ce que j'appellerai le résultat, c'est-à-dire du ***a*** constitué, n'est pas une démarche tellement légitime. Je veux dire que commencer par là c'est simplement vous faire partir d'un terrain déjà connu dans lequel vous vous retrouviez pour faire le chemin plus facile. Cela n'est pas la voie la plus rigoureuse comme vous le verrez quand nous aurons à rejoindre ce terme par la voie plus rigoureuse de la structure. C'est-à-dire la voie qui part du sujet en tant qu'il est barré, en tant que c'est lui qui soulève, qui suscite le terme de l'objet. Mais c'est de l'objet que nous partirons parce que c'est de là que vous vous reconnaîtrez le mieux.

Il y en a trois espèces repérées dans l'expérience analytique, identifiées bel et bien jusqu'à présent comme telles (a, φ, d).

– La première espèce est celle que nous appelons habituellement, à tort ou à raison, l'objet prégénital.

– La deuxième espèce est cette sorte d'objet qui est intéressé dans ce qu'on appelle le complexe de castration, et vous savez que sous sa forme la plus générale, c'est le phallus.

– La troisième espèce, c'est peut-être le seul terme qui vous surprendra comme une nouveauté mais, à la vérité, je pense que ceux d'entre vous qui ont pu étudier d'assez près ce que j'ai pu écrire sur les psychoses ne s'y trouveront tout de même pas essentiellement déroutés, la troisième espèce d'objet remplissant exactement la même fonction par rapport au sujet à son point de défaillance, de fading, cela n'est rien d'autre et ni plus ni moins que ce qu'on appelle communément le délire et très précisément, ce pourquoi Freud, depuis presque le début de ses premières appréhensions, a pu écrire : « Ils aiment leur délire comme soi-même », *Sie lieben also den Wahn wie sich selbst*[2].

Nous allons reprendre ces trois formes d'objet pour autant qu'elles nous permettent de saisir quelque chose dans leur forme qui leur permet de remplir cette fonction, de devenir les signifiants que le sujet tire de sa propre substance pour soutenir devant lui, précisément, ce trou, cette absence du signifiant au niveau de la chaîne inconsciente.

– 1. En tant qu'objet prégénital, qu'est-ce que veut dire le ***a*** ?

Dans l'expérience animale, pour autant qu'elle se structure en images, ne devons-nous pas ici évoquer le terme même par où plus d'une réflexion

matérialiste arrive à résumer ce qu'est après tout le fonctionnement d'un organisme, tout humain qu'il soit, au niveau des échanges matériels ? Précisément — ce n'est pas moi qui ai inventé la formule — cet animal, tout humain qu'il soit, n'est après tout qu'un boyau avec deux orifices, celui par où ça rentre et l'autre par où ça sort. Et aussi bien, c'est là ce par quoi se constitue l'objet dit "pré-génital" pour autant qu'il vient remplir sa fonction signifiante dans le fantasme. C'est pour autant que ce dont le sujet se nourrit se coupe à quelque moment de lui, voire qu'à l'occasion — c'est le renversement de la position, le stade sadique-oral — lui-même le coupe, ou tout au moins fasse effort pour le couper et mordre. C'est donc l'objet en tant qu'objet de sevrage, ce qui veut dire à proprement parler objet de coupure d'une part, et d'autre part à l'autre extrémité du boyau, pour autant que ce qu'il rejette se coupe de lui — et aussi bien que tout l'apprentissage, lui, est fait des rites et des formes de la propreté — qu'il apprend que ce qu'il rejette, il le coupe de lui-même.

C'est essentiellement en tant que ce dont nous faisons, dans l'expérience analytique commune, la forme fondamentale de l'objet des phases dites orale et anale, à savoir le mamelon (cette partie du sein que le sujet peut tenir dans son orifice buccal, et aussi ce dont il est séparé), c'est aussi bien cet excrément qui devient aussi pour le sujet à un autre moment la forme la plus significative de son rapport aux objets ; [ces objets] sont pris, choisis très précisément en tant qu'ils sont spécialement exemplaires, manifestant dans la forme la structure de la coupure, qu'ils sont intéressés à jouer ce rôle de support au niveau où le sujet se trouve lui-même situé comme tel dans le signifiant, en tant qu'il est structuré par la coupure.

Et c'est ce qui nous explique que ces objets-là, entre autres et de préférence à d'autres, soient choisis. Car on n'a pas pu ne pas remarquer que s'il s'agissait que le sujet érotise telle ou telle de ses fonctions en tant simplement que vitale, pourquoi n'y aurait-il pas aussi une phase plus primitive que les autres et, semble-t-il plus fondamentale, qui est qu'il serait rattaché à une fonction du point de vue de la nutrition tout aussi vitale que celle qui se passe par la bouche pour se finir par l'excrétion de l'orifice intestinal, c'est la respiration. Oui, mais la respiration ne connaît nulle part cet élément de coupure. La respiration ne se coupe pas, ou si elle est coupée, c'est d'une façon qui ne manque pas d'engendrer quelque drame. Rien ne s'inscrit dans une coupure de la respiration si ce n'est de façon exceptionnelle. La respiration,

ce rythme, la respiration est pulsation, la respiration est alternance vitale, elle n'est rien qui permette sur le plan imaginaire de symboliser précisément ce dont il s'agit, à savoir l'intervalle, la coupure.

Ce n'est pas dire pourtant que rien de ce qui passe par l'orifice respiratoire ne puisse, comme tel, être scandé, puisque précisément c'est par ce même orifice que se produit l'émission de la voix et que l'émission de la voix est, elle, quelque chose qui se coupe, qui se scande ; et c'est aussi bien pourquoi celle-là, nous la retrouverons tout à l'heure et précisément au niveau de ce troisième type du ***a*** que nous avons appelé le délire du sujet. Pour autant que cette émission justement n'est pas scandée, pour autant qu'elle est simplement πνευμα *(pneuma) flatus,* il est évidemment très remarquable — et ici je vous prie de vous reporter aux études de Jones — de voir que, du point de vue de l'inconscient, elle n'est pas individualisée, au point le plus radical, comme étant quelque chose qui soit de l'ordre respiratoire ; mais précisément, en raison justement de cette imposition de la forme de la coupure, rapportée au niveau le plus profond de l'expérience que nous en avons dans l'inconscient (et c'est le mérite de Jones de l'avoir vu) au *flatus* anal qui se trouve, paradoxalement et par cette sorte de déplaisante surprise que les découvertes analytiques nous ont apportée, se trouve symboliser au plus profond ce dont il s'agit chaque fois qu'au niveau de l'inconscient, c'est le phallus qui se trouve symboliser le sujet.

– 2. Au deuxième niveau, et il ne s'agit là bien entendu que d'un artifice d'exposition, car il n'y a ni premier ni deuxième niveau. Au point où nous nous déplaçons ici, tous les ***a*** ont la même fonction. Ils ont la même fonction, il s'agit de savoir pourquoi ils prennent une forme ou l'autre, mais dans la forme que nous décrivons dans la synchronie, ce que nous essayons de dégager, ce sont les traits, ce sont les caractères communs. Ici, au niveau du complexe de castration, nous lui trouvons une autre forme qui est celle de la mutilation. En effet s'il s'agit de coupure, il faut et il suffit que le sujet se sépare de quelque partie de lui-même, qu'il soit capable de se mutiler. Et après tout la chose — les auteurs analystes l'ont aperçue — n'implique pas même une modalité tellement nouvelle au premier aspect, puisqu'ils ont rappelé à propos de la mutilation, pour autant qu'elle joue un rôle si important dans toutes les formes, dans toutes les manifestations de l'accès de l'homme à sa propre réalité, dans la consécration de sa plénitude d'homme — nous savons par l'histoire, nous savons par l'ethnographie, nous savons par la

constatation de tous les procédés initiatiques par où l'homme cherche, dans un certain nombre de formes de stigmatisation, à définir son accès à un niveau supérieur de réalisation de lui-même — nous savons cette fonction de la mutilation comme telle, et ce n'est pas ici que j'aurai à vous en rappeler le catalogue et l'éventail.

Il faut simplement, et il suffit, que je vous rappelle ici, simplement pour vous le faire à cette occasion toucher du doigt, que sous une autre forme c'est encore ici de quelque chose que nous pouvons appeler coupure qu'il s'agit, et bien et bellement pour autant qu'elle instaure le passage à une fonction signifiante, puisque ce qu'il en reste de cette mutilation, c'est une marque. C'est ce qui fait que le sujet qui a subi la mutilation comme un individu particulier dans le troupeau, porte désormais sur lui la marque d'un signifiant qui l'extrait d'un état premier pour le porter, l'identifier à une puissance d'être différente, supérieure. C'est le sens de toute espèce d'expérience de traversée initiatique, pour autant que nous retrouvons sa signification au niveau du complexe de castration comme tel.

Ce n'est pas aussi bien, je vous le fais remarquer au passage, épuiser la question, car depuis le temps que j'essaye, avec vous, de m'approcher de ce dont il s'agit au niveau du complexe de castration, vous avez bien dû vous apercevoir des ambiguïtés qui règnent autour de la fonction de ce phallus. En d'autres termes, que s'il est simplement le résultat de voir que, par quelque côté, c'est lui qui est marqué, c'est lui qui est porté à la fonction de signifiant, il reste que pour autant, la forme de la castration n'est pas entièrement impliquée dans ce que nous pouvons avoir à l'extérieur, dans les résultats des cérémonies qui aboutissent à telle ou telle déformation, circoncision.

La marque portée sur le phallus n'est pas cette espèce d'extirpation, de fonction particulière de négativation apportée au phallus dans le complexe de castration. Ceci nous ne pouvons pas le saisir à ce niveau de l'exposé, nous y reviendrons je pense la prochaine fois, quand nous aurons à expliquer ce qui, je vous l'indique simplement aujourd'hui, est le problème qui se pose maintenant que nous ré-abordons ces choses, que nous en refaisons l'inventaire. C'est à savoir en quoi et pourquoi Freud a pu, au départ, faire cette chose énorme que de lier le complexe de castration à ce quelque chose à quoi un examen attentif montre qu'il n'est pas tellement solidaire, à savoir d'une fonction dominatrice, cruelle, tyrannique, d'une sorte de père absolu. C'est

là un mythe assurément. Et comme tout ce que Freud a apporté, c'est un fait très miraculeux, c'est un mythe qui tient, nous essayerons d'expliquer pourquoi.

Il n'en reste pas moins que, dans leur fonction fondamentale, les rites d'initiation qui se marquent, qui s'inscrivent dans un certain nombre de formes de stigmatisations, de mutilations, ici au point où nous les abordons aujourd'hui, à savoir en tant qu'ils jouent ce rôle du ***a***, en tant qu'ils sont par les sujets eux-mêmes qui les expérimentent destinés à changer de nature. Ce qui chez le sujet jusque-là, dans la liberté des stades pré-initiatiques qui caractérisent les sociétés primitives, a été laissé à une sorte de jeu indifférent des désirs naturels, les rites d'initiation prennent la forme de changer le sens de ces désirs, de leur donner, à partir de là précisément, une fonction où s'identifie, où se désigne comme tel l'être du sujet, où il devient si l'on peut dire homme, mais aussi bien femme de plein exercice ; où la mutilation sert ici à orienter le désir, à lui faire prendre précisément cette fonction d'index, de quelque chose qui est réalisé et qui ne peut s'articuler, s'exprimer que dans un au-delà symbolique et un au-delà qui est celui que nous appelons aujourd'hui l'être, une réalisation d'être dans le sujet.

On pourrait à cette occasion faire quelques remarques latérales et nous apercevoir que si quelque chose s'offre à l'atteinte, à la marque signifiante du rite d'initiation, ce n'est bien entendu pas par hasard que ce soit tout ce qui peut s'y offrir comme appendice. Vous savez aussi bien que l'appendice phallique n'est pas le seul qui en l'occasion est employé, que sans aucun doute aussi le rapport que le sujet peut établir dans toute référence à lui-même, et qui est celui où nous pouvons concevoir que l'appréhension vécue puisse être la plus remarquable, à savoir le rapport de tumescence, désigne bien entendu au premier plan le phallus comme quelque chose qui s'offre d'une façon privilégiée, a cette fonction de pouvoir s'offrir à la coupure et aussi bien d'une façon qui sera assurément, plus que dans tout autre objet, redoutée et scabreuse.

C'est ici que pour autant que la fonction du narcissisme est rapport imaginaire du sujet à soi-même, elle doit être prise pour le point de support où s'inscrit, au centre, cette formation de l'objet significatif. Et là aussi nous pouvons peut-être apercevoir comment ce qui est ici important dans l'expérience que nous avons de tout ce qui se passe au niveau du stade du miroir — à savoir l'inscription, la situation où le sujet peut placer sa propre tension,

sa propre érection, par rapport à l'image d'au-delà de lui-même qu'il a dans l'autre — nous permet d'apercevoir ce que peuvent avoir de légitime certaines des approches que la tradition des psychologues-philosophes avait déjà faites de cette appréhension de la fonction du moi.

Je fais ici allusion à ce que Maine de Biran nous a apporté dans son analyse si fine du rôle du sentiment de l'effort, le sentiment de l'effort pour autant qu'il est poussée, appréhendée par le sujet des deux côtés à la fois, pour autant qu'il est l'auteur de la poussée mais qu'il est aussi bien l'auteur de ce qui la contient, pour autant qu'il éprouve cette poussée de lui comme telle à l'intérieur de lui-même. Voilà qui, rapproché de cette expérience de la tumescence, nous fait bien apercevoir combien peut se situer là et entrer en fonction, à ce même niveau de l'expérience (comme ce par quoi le sujet s'éprouve sans jamais pourtant pouvoir se saisir, puisqu'aussi bien ici il n'y a pas à proprement parler de marque possible, de coupure possible) quelque chose dont je crois que le lien ici doit être repéré pour autant qu'il prend valeur symbolique, symptomatique, au même niveau de l'expérience qui est celui que nous essayons d'analyser ici dans l'expérience, qui est celui si paradoxal de la fatigue.

Si l'effort ne peut servir d'aucune façon au sujet, pour la raison que rien ne permet de l'empreindre de la coupure signifiante, inversement il semble que ce quelque chose dont vous savez le caractère de mirage, le caractère inobjectivable au niveau de l'expérience érotique, qui s'appelle la fatigue du névrotique, cette fatigue paradoxale qui n'a rien à faire avec aucune des fatigues musculaires que nous pouvons enregistrer sur le plan des faits — cette fatigue, en tant qu'elle répond, elle est en quelque sorte l'inverse, la séquelle, la trace d'un effort que j'appellerai de "signifiquantité".

C'est là que nous pourrions trouver — et je crois qu'au passage il importait de le noter — ce quelque chose qui est, dans sa forme la plus générale, ce qui au niveau de la tumescence, de la poussée comme telle du sujet, nous donne les limites où vient s'évanouir la consécration possible dans la marque signifiante.

– 3. Nous arrivons à la troisième forme de ce petit ***a***, pour autant qu'il peut ici servir d'objet. Ici j'aimerais bien qu'on ne se méprenne pas et assurément je n'ai pas devant moi assez de temps pour pouvoir mettre l'accent sur ce que je vais essayer ici d'isoler dans tous ses détails. Ce que je crois le plus favorable à vous montrer ce dont il s'agit et comment je l'entends — hors d'une

relecture attentive que je vous prie de faire de ce que j'ai écrit sur le sujet *D'une question préalable à tout traitement possible de la psychose,* à savoir ce que j'ai articulé de ce que nous permet, d'une façon si poussée, si élaborée, d'articuler le délire de Schreber — c'est ce qui va nous permettre de saisir la fonction de la voix dans le délire comme tel.

Je crois que c'est pour autant que nous aurons cherché à voir en quoi la voix dans le délire répond tout spécialement aux exigences formelles de ce ***a***, pour autant qu'il peut être élevé à la fonction signifiante de la coupure, de l'intervalle comme tel, que nous comprendrons les caractéristiques phénoménologiques de cette voix. Le sujet produit la voix et, je dirai plus, nous aurons à faire intervenir cette fonction de la voix pour autant que faisant intervenir le poids du sujet, le poids réel du sujet dans le discours, dans la formation de l'instance du surmoi, la grosse voix est à faire entrer en jeu comme quelque chose qui représente l'instance d'un Autre se manifestant comme réel.

Est-ce de la même voix qu'il s'agit dans la voix du délirant ? La voix du délirant, est-elle ce quelque chose dont M. Cocteau a essayé d'isoler la fonction dramatique sous le titre *La Voix humaine* ? Il suffit de se rapporter à cette expérience que nous pouvons en avoir en effet, sous une forme isolée, là où Cocteau, avec beaucoup de pertinence et de flair, a su lui-même nous en montrer l'incidence pure, à savoir au téléphone. Qu'est-ce que la voix nous apprend comme telle, au-delà du discours qu'elle tient au téléphone ? Il n'y a assurément pas là à varier et à vous faire un petit kaléidoscope des expériences qu'on en peut avoir ; qu'il vous suffise d'évoquer qu'essayant de demander un service dans n'importe quelle maison de commerce, ou n'importe quoi d'autre, vous vous trouvez avoir au bout du fil une de ces voix qui vous en apprennent assez sur le caractère d'indifférence, de mauvaise volonté, de volonté bien établie d'éluder ce qu'il peut y avoir de présent, de personnel dans votre demande, et qui est très essentiellement cette sorte de voix qui vous en apprend assez déjà sur le fait que vous n'avez rien à attendre de celui que vous interpellez ; une de ces voix que nous appellerons une voix de contremaître, ce terme si véritablement magni-fiquement fait par le génie de la langue, non pas qu'il soit contre le maître, mais il est le contraire du maître véritablement. Cette voix, cette sorte de présentification de la vanité, de l'inexistence, du vide bureaucratique que peut vous donner quelquefois certaines voix, est-ce cela que nous désignons lorsque nous parlons de la voix

dans la fonction où nous avons à la faire intervenir au niveau de ***a*** ?

Non, absolument pas ! Si ici la voix se présente bel et bien et comme telle, comme articulation pure et c'est bien ce qui fait le paradoxe de ce que nous communique le délirant quand nous l'interrogeons et que quelque chose qu'il a à communiquer sur la nature des voix paraît se dérober toujours de façon si singulière, rien de plus ferme pour lui que la consistance et l'existence de la voix comme telle. Et bien sûr, c'est justement parce qu'elle est réduite sous sa forme la plus tranchante, au point pur où le sujet ne peut la prendre que comme s'imposant à lui.

Et aussi bien ai-je mis l'accent, quand nous analysions le délire du Président Schreber, sur ce caractère de coupure qui est tellement mis en évidence que les voix entendues par Schreber sont exactement les débuts de phrases : « *Sie sollen werden,* etc. » et justement des mots, les mots significatifs qui s'interrompent, qui se poussent, laissant surgir après leur coupure l'appel à la signification. Le sujet y est intéressé en effet ici, mais à proprement parler en tant que lui-même disparaît, succombe, s'engouffre tout entier dans cette signification qui ne le vise que d'une façon globale. Et c'est bien dans ce mot : il l'intéresse, que je résumerai aujourd'hui, au moment de vous quitter, ce quelque chose que j'ai essayé d'appréhender et de saisir pour vous aujourd'hui.

Je conviens que cette séance a été peut-être une des plus difficiles de toutes celles que j'ai eu à vous tenir. Vous en serez, j'espère, récompensés la prochaine fois. Nous aurons à procéder par des voies moins arides. Mais je vous ai demandé aujourd'hui de vous soutenir autour de cette notion d'intérêt, c'est le sujet comme étant dans l'intervalle, comme étant ce qui est dans l'intervalle du discours de l'inconscient, comme étant à proprement parler la métonymie de cet être qui s'exprime dans la chaîne inconsciente.

Si le sujet se sent éminemment intéressé par ces voix, par ces phrases sans queue ni tête du délire, c'est pour la même raison que dans toutes les autres formes de cet objet que je vous ai aujourd'hui énumérées, c'est au niveau de la coupure, c'est au niveau de l'intervalle qu'il se fascine, qu'il se fixe pour se soutenir à cet instant où, à proprement parler, il se vise et il s'interroge comme être, comme être de son inconscient.

C'est bien là ce autour de quoi nous posons la question ici, et je ne veux tout de même pas finir, au moins pour ceux qui viennent ici pour la première fois, sans leur faire sentir quelle est la portée d'une telle analyse, de ce petit

chaînon qu'est mon discours d'aujourd'hui par rapport à ceux qui se succèdent depuis des jours. C'est qu'aussi bien ce dont il s'agit, c'est justement de voir ce que nous devons faire par rapport à ce fantasme, car ce fantasme je vous en ai montré ici les formes les plus radicales, les plus simples, celles dans lesquelles nous savons qu'il constitue les objets privilégiés du désir inconscient du sujet. Mais ce fantasme, il est mobile, si on le taquine il ne faut pas croire qu'il puisse, comme cela, laisser tomber, lui, un de ses membres. Il n'y a pas d'exemple qu'un fantasme convenablement attaqué ne réagisse pas en réitérant sa forme de fantasme.

Aussi bien nous savons à quelles formes de complications ce fantasme peut atteindre pour autant, justement, que sous sa forme dite perverse il insiste, il maintient, il complique sa structure, il essaie de plus en plus près de remplir sa fonction. Est-ce qu'interpréter le fantasme, comme on dit, doit être purement et simplement ramener le sujet à un actuel à notre mesure, l'actuel de la réalité que nous pouvons définir comme hommes de science, ou comme hommes qui nous imaginons qu'après tout, tout est réductible en termes de connaissance ?

Il semble bien que ce soit quelque chose vers quoi penche toute une direction de la technique analytique, de réduire le sujet aux fonctions de la réalité, cette réalité que je vous rappelais la dernière fois, cette réalité qui, pour certains analystes, paraît ne devoir pas pouvoir s'articuler autrement que comme ce que j'ai appelé un monde d'avocats américains ! Est-ce que sans aucun doute, l'entreprise n'est pas hors de la portée des moyens d'une certaine persuasion ? Est-ce que la place occupée par le fantasme ne nous requiert pas de voir qu'il y a une autre dimension où nous avons à tenir compte de ce qu'on peut appeler les exigences vraies du sujet ? Précisément cette dimension non point de la réalité, d'une réduction au monde commun, mais d'une dimension d'être, d'une dimension où le sujet porte en lui quelque chose, mon Dieu ! qui est peut-être aussi incommode à porter que le message d'Hamlet, mais qui aussi bien, pour devoir peut-être le promettre à un destin fatal, n'est pas quelque chose non plus dont nous, analystes, — si tant est que nous, analystes, nous pouvons dans l'expérience du désir trouver plus qu'un simple accident, que quelque chose d'après tout bien gênant, mais dont il n'y a en somme qu'à attendre que ça se passe et que la vieillesse vienne pour que le sujet retrouve tout naturellement les voies de la paix et de la sagesse — ce désir nous désigne à nous, analystes, autre chose ; cette

autre chose qu'il nous désigne, comment devons-nous, avec, opérer ? Quelle est notre mission, quel est en fin de compte notre devoir ? C'est là la question que je pose en parlant de l'interprétation du désir.

1 - FREUD S., « Les différentes instances de la personnalité psychique » (1932), in *Nouvelles Conférences sur la psychanalyse,* G. W. XV, pp. 62-85. Gallimard pp. 78-107. « C'est là une tâche qui incombe à la civilisation tout comme l'assèchement du Zuyderzee. »

2 - FREUD S., *Briefe an Wilhelm Fließ* (1895), Frankfurt, 1986, Fisher Verlag. [Manuscrit H], p.110, Trad. fr. in *Naissance de la psychanalyse*, Paris, 1956, P.U.F., p. 101.

# Leçon XXII

*27 mai 1959*

Nous allons aujourd'hui poursuivre l'étude de la place, de la fonction du fantasme en tant qu'il est symbolisé dans les rapports du sujet, pourvu de la part du sujet en tant que marqué de l'effet de la parole par rapport à un objet ***a*** que nous avons essayé, la dernière fois, de définir comme tel. Cette fonction du fantasme, vous le savez, se situe quelque part au niveau de ce rapport que nous avons essayé d'inscrire dans ce que nous appelons le graphe. C'est quelque chose de très simple en somme, puisque les termes se résument aux quatre points, si je puis dire, situés aux croisements des deux chaînes signifiantes par une boucle qui est celle de l'intention subjective ; ces croisements donc, déterminent ces quatre points que nous avons appelés points de code, qui sont ceux de droite, ici (**A** et ***$***◊**D**), et ces deux autres points de message (**S** (***A***) et **s** (**A**)), ceci en fonction du caractère rétroactif de l'effet de la chaîne signifiante quant à la signification.

Voici donc les quatre points que nous avons appris à meubler des significations suivantes, ce sont les lieux où vient se situer la rencontre de l'intention du sujet avec le fait concret, le fait qu'il y a langage. Ici, les deux autres signes sur lesquels nous allons avoir à venir aujourd'hui sont ***$*** en présence de **D**, [***$***◊**D**], et **S**, signifiant de ***A***, [**S**(***A***)].

Ces deux chaînes signifiantes, vous le savez, ceci est élucidé depuis longtemps, représentent respectivement : la chaîne inférieure, celle du discours concret du sujet en tant qu'elle est comme telle, disons, accessible à la conscience. Ce que l'analyse nous a appris, c'est pour autant qu'elle est accessible à la conscience, c'est peut-être, c'est sûrement parce qu'elle part

d'illusions que nous l'affirmons entièrement transparente à la conscience. Et si, pendant plusieurs années, j'ai insisté devant vous par tous les biais par lesquels pouvaient vous être suggérées les parts illusoires qu'il y a dans cet effet de transparence, si j'ai essayé de montrer, par toutes sortes de fables dont vous avez peut-être encore le souvenir, comment, à la limite, nous pouvions essayer — sous la forme d'une image dans un miroir rendue efficace au-delà de toute subsistance du sujet, par quel mécanisme persistant, dans le néant subjectif réalisé par la destruction de toute vie — si j'ai essayé de vous donner là l'image d'une possibilité de subsistance de quelque chose d'absolument spéculaire, indépendamment de tout support subjectif, ce n'est pas pour le simple plaisir d'un tel jeu, mais cela repose sur le fait qu'un montage structuré comme celui d'une chaîne signifiante peut être supposé durer au-delà de toute subjectivité des supports.

La conscience, pour autant qu'elle nous donne ce sentiment d'être moi dans le discours, est quelque chose qui, dans la perspective analytique — celle qui nous fait toucher sans cesse du doigt la méconnaissance systématique du sujet — est quelque chose que justement notre expérience nous apprend à référer à un rapport, nous montrant que cette conscience — pour autant qu'elle est d'abord expérimentée, qu'elle est d'abord éprouvée dans une image qui est image du semblable — est quelque chose qui, bien plutôt, recouvre d'une apparence de conscience ce qu'il y a d'inclus dans les rapports du sujet à la chaîne signifiante primaire, naïve, à la demande innocente, au discours concret pour autant qu'il se perpétue de bouche en bouche, organise ce qu'il y a de discours dans l'histoire même ; ce qui rebondit d'articulation en articulation dans ce qui se passe effectivement à plus ou moins de distance de ce discours concret commun, universel, qui englobe toute activité réelle, sociale du groupe humain.

L'autre chaîne signifiante est celle qui nous est positivement donnée dans l'expérience analytique comme inaccessible à la conscience. Vous sentez bien pour autant que déjà, pour nous, cette référence à la conscience de la première chaîne est suspecte, a fortiori cette seule caractéristique de l'inaccessibilité à la conscience est quelque chose qui, pour nous, pose des questions sur ce qu'il en est du sens de cette inaccessibilité.

Aussi bien devons-nous considérer, et je vais y revenir, devons-nous bien préciser ce que nous entendons par là. Devons-nous considérer que cette chaîne, comme telle inaccessible à la conscience, est faite comme une chaîne

signifiante ? Mais c'est là-dessus que je reviendrai toute à l'heure, posons-la pour l'instant, comme elle se présente à nous. Ici, ($\overrightarrow{S(A) — \$ \lozenge D}$), le pointillé sur lequel elle se présente signifie que le sujet ne l'articule pas en tant que discours ; ce qu'il articule actuellement c'est autre chose ; ce qu'il articule au niveau de la chaîne signifiante se situe au niveau de la boucle intentionnelle. C'est pour autant que le sujet se repère en tant qu'agissant dans l'aliénation de la signifiance avec le jeu de la parole, que le sujet s'articule comme quoi ? comme énigme, comme question, très exactement. Ce qui nous est donné dans l'expérience à partir de ce qui est tangible dans l'évolution du sujet humain, dans un moment de l'articulation enfantine, à savoir qu'au-delà de la première demande avec déjà tout ce qu'elle comporte comme conséquence il y a un moment où il va chercher à sanctionner ce qu'il a devant lui, à sanctionner les choses dans l'ordre inauguré par la signifiance. Comme tel, il va dire "Quoi ?" et il va dire "Pourquoi ?" C'est à l'intérieur de ceci qui est référence expresse au discours, c'est ceci qui se présente comme continuant la première intention de la demande, la portant à la seconde intention du discours comme discours, du discours qui s'interroge, qui interroge les choses par rapport à lui-même, par rapport à leur situation dans le discours, qui n'est plus exclamation, interpellation, cri du besoin mais déjà nomination. C'est ceci qui représente l'intention seconde du sujet et si, cette intention seconde, je la fais partir du lieu **A**, c'est pour autant que si le sujet est tout entier dans l'aliénation de la signifiance, dans l'aliénation de l'articulation parlée comme telle, et que c'est là et à ce niveau-là que se pose la question que j'ai appelée la dernière fois : sujet comme tel, du **S** ? avec un point d'interrogation. Aussi bien, ce n'est pas que je me complaise dans les jeux de l'équivoque, mais il est aussi bien cohérent avec le niveau auquel nous procédons, au point que nous articulons — c'est à l'intérieur de cette interrogation, de cette interrogation interne au lieu institué de la parole, au discours, c'est à l'intérieur de ceci que le sujet doit essayer de se situer comme sujet de la parole, demandant là encore : Est-ce ? Quoi ? Pourquoi ? Qui est-ce qui parle ? Où est-ce que cela parle ? C'est précisément dans le fait que ce qui s'articule au niveau de la chaîne signifiante n'est pas articulable au niveau de cet [est-ce ?], de cette question qui constitue le sujet une fois institué dans la parole, c'est en ceci que consiste le fait de l'inconscient.

Ici, je veux simplement rappeler à l'usage de ceux qui pourraient ici s'inquiéter, comme d'une construction arbitraire, de cette identification de la

chaîne inconsciente que je présente ici, par rapport à l'interrogation du sujet, être dans les mêmes relations que celles du discours premier de la demande à l'intention qui surgit du besoin, je veux vous rappeler ceci, c'est que si le signifiant, si l'inconscient a un sens, ce sens a toutes les caractéristiques de la fonction de la chaîne signifiante comme telle. Et ici je sais bien qu'en faisant ce bref rappel, je dois faire, pour la plupart de mes auditeurs, allusion à ce que je sais qu'ils ont déjà entendu de moi quand j'ai parlé de cette chaîne signifiante, pour autant qu'elle est illustrée dans l'histoire que j'ai publiée ailleurs, la fable des disques blancs et des disques noirs, en tant qu'elle illustre quelque chose de structural dans les rapports de sujet à sujet, pour autant qu'on y trouve trois termes.

Dans cette histoire un signe distinctif permet d'identifier, de discriminer par rapport à un couple blanc ou noir, le rapport avec les autres sujets ; pour ceux qui ne s'en souviennent pas, je me contenterai de leur dire qu'ils se réfèrent à ce que j'ai écrit à ce sujet[1] par rapport à cette succession d'oscillations par où le sujet se repère, par rapport à quoi ? Par rapport à la recherche de l'autre qui se fait en fonction de ce que les autres voient de lui-même et de ce qui les détermine de façon conclusive, à savoir ce que j'appellerai ici le [raisonnement], ce par quoi le sujet décide qu'il est effectivement blanc ou noir, s'avère prêt à déclarer ce pour quoi la fable est construite.

Est-ce que vous ne trouvez pas là très exactement ce qui, dans la structure de la pulsion, nous est d'usage familier, à savoir ce fait d'identification relative, cette possibilité de la dénégation, du refus de l'articulation, de la défense, qui sont aussi cohérentes à la pulsion que l'envers à l'endroit d'une même chose, et qui se concluent par quelque chose qui devient pour le sujet la marque, le choix dans telles conditions, dans telles situations, ce en quoi il choisit toujours en fait ce pouvoir de répétition, toujours le même, que nous essayons d'appeler selon les sujets, une tendance masochiste, un penchant à l'échec, retour de refoulé, évocation fondamentale de la scène primitive ? Tout cela est une seule et même chose, la répétition dans le sujet d'un type de sanction dont les formes dépassent de beaucoup les caractéristiques du contenu.

Essentiellement, l'inconscient se présente pour nous toujours comme une articulation indéfiniment répétée et c'est pour cela qu'il est légitime que nous le situions dans ce schéma sous la forme de cette ligne pointillée. Nous la pointillons ici pourquoi ? Nous l'avons dit, pour autant que le sujet n'y

accède pas et nous disons, plus précisément, pour autant que la façon dont le sujet peut s'y nommer lui-même, peut se situer en tant qu'il est le support de cette sanction, pour autant qu'il peut s'y désigner, pour autant qu'il est celui sur qui portera enfin la marque, les stigmates de ce qui reste pour lui non pas seulement ambigu, mais à proprement parler inaccessible jusqu'à un certain terme qui est celui, justement, que donne l'expérience analytique. Nul Je de lui ne peut être articulé à ce niveau, mais l'expérience se présente comme "ça arrive du dehors", et c'est déjà beaucoup que ça arrive, il peut le lire comme un "Ça parle". Il y a là une distance dont il n'est même pas dit, malgré que le commandement de Freud nous en donne la visée, que d'une façon quelconque le sujet puisse en atteindre le but.

La portée donc, à ce niveau du point dit de code, pour autant que nous le symbolisons ici par la confrontation du ***$*** avec la demande, **D**, signifie quoi ? Très précisément ceci, c'est que ceci et rien d'autre que ce point que nous appelons point de code et qui n'est emporté que pour autant que l'analyse commence le déchiffrage de la cohérence de la chaîne supérieure, c'est pour autant que le sujet, ***$***, en tant que sujet de l'inconscient, c'est-à-dire en tant que le sujet qui est constitué dans l'au-delà du discours concret — en tant que le sujet voit, lit, entend, je dis rétroactivement, nous pouvons le supposer ici comme support de l'articulation de l'inconscient — rencontre quoi ? Rencontre ce qui dans cette chaîne de la parole du sujet en tant qu'il questionne sur lui-même, rencontre la demande.

Quel rôle joue la demande à ce niveau ? À ce niveau, et c'est ce que veut dire le signe ◊ entre ***$*** et **D**, à ce niveau, la demande est affectée de sa forme proprement symbolique, la demande est utilisée pour autant qu'au-delà de ce qu'elle exige quant à la satisfaction du besoin, elle se pose comme cette demande d'amour ou cette demande de présence par où nous avons dit que la demande institue l'autre à qui elle s'adresse comme celui qui peut être présent ou absent. C'est en tant que la demande joue cette fonction métaphorique, en tant que la demande, qu'elle soit orale ou anale, devient symbole du rapport avec l'Autre, qu'elle joue là sa fonction de code, qu'elle permet de constituer le sujet comme étant situé à ce que nous appelons dans notre langage, la phase orale ou anale par exemple.

Mais ceci peut être appelé aussi la correspondance du message, c'est-à-dire de ce qu'avec ce code le sujet peut répondre ou recevoir comme message à ce qui est la question qui, dans l'au-delà, donne la première prise dans la

chaîne signifiante. Elle se présente là aussi en pointillé et comme venant de l'Autre, la question du *Che vuoi?* Que veux-tu ? C'est ce que le sujet, au-delà de l'Autre, se pose sous la forme du Est-ce ? La réponse est celle qui est symbolisée ici sur le schéma par la signifiance de l'Autre en tant que **S(Ⱥ)**. Cette signifiance de l'Autre en tant que **Est-ce ?** nous lui avons donné, à ce niveau, un sens qui est ce sens plus général, ce sens dans lequel va se couler l'aventure du sujet concret, son histoire subjective ; la forme la plus générale est celle-ci : c'est qu'il n'y a rien dans l'Autre, il n'y a rien dans la signifiance qui puisse suffire à ce niveau de l'articulation signifiante. Il n'y a rien dans la signifiance qui soit la garantie de la vérité. Il n'y a point d'autre garantie de la vérité que la bonne foi de l'Autre, c'est-à-dire quelque chose qui se pose toujours pour le sujet sous une forme problématique. Est-ce à dire que le sujet reste au bout de sa question de cette entière foi concernant ce que pour lui fait surgir le royaume de la parole ?

C'est justement ici que nous arrivons à notre fantasme. Déjà la dernière fois, je vous ai montré que le fantasme, pour autant qu'il est le point de butée concret par où nous abordons aux rives de l'inconscient, comment le fantasme joue pour le sujet, ce rôle du support imaginaire, précisément de ce point où le sujet ne trouve rien qui puisse l'articuler en tant que sujet de son discours inconscient.

C'est là donc que nous revenons aujourd'hui, qu'il nous faut de plus près interroger ce qu'il en est de ce phénomène. Je vous rappelle ce que la dernière fois je vous ai dit à propos de l'objet — comme si l'objet jouait là le même rôle de mirage qu'à l'étage inférieur l'image de l'autre spéculaire ***i*(*a*)**, joue par rapport au moi. Ainsi donc, en face du point où le sujet va se situer pour accéder au niveau de la chaîne inconsciente, ici, je pose le fantasme comme tel. Ce rapport à l'objet tel qu'il est dans le fantasme nous induit à quoi ? À une phénoménologie de la coupure, à l'objet en tant qu'il peut supporter sur le plan imaginaire ce rapport de coupure qui est celui où, à ce niveau, le sujet a à se supporter.

Cet objet en tant que support imaginaire de ce rapport de coupure, nous l'avons vu aux trois niveaux de l'objet : prégénital, de la mutilation castrative, et aussi de la voix hallucinatoire comme telle, c'est-à-dire moins, pour autant qu'elle est voix incarnée, discours en tant qu'interrompu, que coupée du monologue intérieur, que coupée dans le texte du monologue intérieur.

Voyons aujourd'hui s'il ne reste pas beaucoup plus à dire si nous revenons

sur le sens de ce qui, là, s'exprime, car aussi bien de quoi s'agit-il par rapport à quelque chose que j'ai déjà introduit la dernière fois, à savoir du point de vue du réel, du point de vue de la connaissance ? À quel niveau sommes-nous ici puisque nous sommes introduits au niveau d'un $ ? Est-ce que ce *Est-ce ?* est autre chose qu'une équivoque qui est susceptible d'être remplie par n'importe quel sens ? Ou allons-nous nous arrêter, à son appartenance verbale de conjugaison, au verbe être[2] ? Déjà quelque chose là-dessus a été apporté la dernière fois. Il s'agit en effet de savoir à quel niveau nous sommes ici quant au sujet, pour autant que le sujet ne se réfère pas simplement quant au discours, mais aussi bien quant à quelques réalités.

Je dis ceci, si quelque chose se présente, s'articule que nous puissions de façon cohérente intituler la réalité, je veux dire la réalité dont nous faisons état dans notre discours analytique, j'en situerai le champ sur le schéma ici, dans le champ qui est au-dessous du discours concret, pour autant que ce discours l'englobe et le ferme, qu'il est réserve d'un savoir, d'un savoir que nous pouvons étendre aussi loin que tout ce qui peut parler pour l'homme. J'entends qu'il n'est pas pour autant obligé à tout instant de reconnaître ce que déjà dans sa réalité, dans son histoire, il a d'ores et déjà inclus dans son discours, que tout ce qui se présente par exemple dans la dialectique marxiste comme aliénation peut ici se saisir et s'articuler d'une façon cohérente.

Je dirai plus, la coupure, ne l'oublions pas. Et ceci nous est déjà indiqué dans le type du premier objet du fantasme, de l'objet prégénital. À quoi est-ce que je fais allusion comme objets qui ici puissent supporter les fantasmes, si ce n'est à des objets réels dans un rapport étroit avec la pulsion vitale du sujet, pour autant qu'ils soient, de lui, séparés ? Ce qui n'est que trop évident c'est que le réel n'est pas un continu opaque, que le réel est fait bien entendu de coupures, tout autant et bien au-delà des coupures du langage et que ce n'est pas d'hier que le Philosophe, Aristote, nous a parlé du bon philosophe, ce qui veut dire à mon sens, aussi bien : "Celui qui sait dans toute sa généralité, il est comparable au bon cuisinier, c'est celui qui sait faire passer le couteau au point qui est juste, de coupure des articulations, il sait pénétrer sans les blesser."

Le rapport de la coupure du réel et de la coupure du langage est quelque chose donc qui, jusqu'à un certain point, paraît satisfaire ce dans quoi la tradition philosophique s'est en somme toujours installée, à savoir qu'il ne s'agit que du recouvrement d'un système de coupure par un autre système

de coupure. Ce en quoi je dis que la question freudienne vient à son heure, c'est pour autant que ce que le parcours maintenant accompli de la science nous permet de formuler, c'est qu'il y a dans l'aventure de la science quelque chose qui va bien au-delà de cette identification, de cette recouverture des coupures naturelles par les coupures d'un discours quelconque, ce qui d'un effort qui a essentiellement consisté à vider toute l'articulation scientifique de ses implantations mythologiques est, nous verrons tout à l'heure, quelque chose qui, de là, nous a menés au point où nous en sommes et qui me semble suffisamment caractérisé sans faire plus de drame, par le terme de désintégration de la matière. C'est bien quelque chose qui peut nous suggérer de ne [pas] voir dans cette aventure que de pures et simples connaissances. Ceci, c'est qu'à nous placer sur le plan du réel ou, si vous voulez provisoirement, de quelque chose que j'appellerai à cette occasion (avec tout l'accent d'ironie nécessaire, car ce n'est certes pas mon penchant de l'appeler ainsi) le grand Tout ; de ce point de vue, la science et son aventure se présentent non comme le réel se renvoyant à lui-même ses propres coupures, mais comme éléments créateurs de quelque chose de nouveau, et qui prend la tournure de proliférer d'une façon qu'ici, assurément, nous ne pouvons pas nous dénier à nous-mêmes, en tant qu'hommes, que notre fonction médiatrice, notre fonction d'agents ne laisse pas de poser la question de savoir si les conséquences de ce qui se manifeste ne nous dépassent pas quelque peu.

Pour tout dire, l'homme, dans ce jeu, entre à ses dépens. Peut-être, il n'y a pas lieu ici pour nous d'aller plus loin. Car ce discours que je fais exprès sobre et réduit, dont tout de même je suppose que l'accent dramatique et actuel ne vous échappe pas ; ce que je veux ici dire, c'est que cette question quant à l'aventure de la science est autre chose que tout ce qui a pu s'articuler, avec même cette conséquence extrême de la science, avec toutes les conséquences qui ont été celles du dramatisme humain en tant qu'inscrit dans toute l'histoire. Ici, dans ce cas, le sujet particulier est en rapport avec cette sorte de coupure constituée par le fait qu'il n'est pas par rapport à un certain discours conscient, qu'il ne sait pas ce qu'il est. C'est de cela qu'il s'agit, il s'agit du rapport du réel du sujet comme entrant dans la coupure, et cet avènement du sujet au niveau de la coupure à quelque chose qu'il faut bien appeler un réel, mais qui n'est symbolisé par rien. Il vous paraît peut-être excessif de voir désigner, au niveau de ce que nous

avons appelé tout à l'heure une manifestation pure de cet être, le point électif du rapport du sujet à ce que nous pouvons ici appeler son être pur de sujet, ce par quoi, dès lors, le fantasme du désir prend la fonction, ce point, de le désigner.

C'est pourquoi, à un autre moment, j'ai pu définir cette fonction remplie par le fantasme comme une métonymie de l'être et identifier comme tel, à ce niveau, le désir. Entendons bien qu'à ce niveau, la question reste entièrement ouverte de savoir si nous pouvons appeler homme ce qui s'indique de cette façon, car que pouvons-nous appeler homme sinon ce qui s'est déjà symbolisé comme tel et qui, aussi bien, chaque fois qu'on en parle, se trouve donc chargé de toutes les reconnaissances, disons historiques ? Le mot "humanisme" ne désigne communément rien à ce niveau. Mais il y a quelque chose bien sûr en lui, de réel, quelque chose de réel qui est nécessaire et qui suffit à assurer dans l'expérience même cette dimension que nous appelons, je crois assez improprement d'habitude, cette profondeur, disons d'au-delà, qui fait que l'être n'est identifiable à aucun des rôles (pour employer le terme en usage actuellement) qu'il assume.

Ici donc la dignité, si je puis dire, de cet être est définie dans un rapport qui n'est pas en quoi que ce soit qu'il soit coupé, si je puis m'exprimer ainsi, avec tous les arrière-plans, les références castratives spécialement ; si vous pouvez, avec d'autres expériences, y mettre non un coupable, pour me permettre un jeu de mots, mais la coupure comme telle, à savoir en fin de compte ce qui se présente pour nous comme étant la dernière caractéristique structurale du symbolique comme tel ; à quoi, je ne veux simplement qu'indiquer en passant que ce que nous trouvons là, c'est la direction où je vous ai déjà appris à rechercher ce que Freud a appelé instinct de mort, ce par quoi cet instinct de mort peut se trouver converger avec l'être.

À ce point, il peut y avoir quelques difficultés, je voudrais essayer de les meubler. Dans le dernier numéro de *The Psychoanalytic Quaterly,* il y a un article fort intéressant, d'ailleurs sans excès, de M. Kurt Eissler qui s'appelle *La fonction des détails dans l'interprétation des œuvres d'art*[3]. C'est à une œuvre d'art, et à l'œuvre d'art en général en effet que je vais essayer de me référer pour illustrer ce dont il s'agit ici. Kurt Eissler commence son discours, et le termine d'ailleurs, par une remarque dont je dois dire qu'on peut la qualifier diversement, selon qu'on la considère comme confuse ou comme simplement inexpliquée. Voici, en effet, à peu près ce qu'il articule. Le terme

de détail lui semble particulièrement significatif à propos et à l'occasion de l'œuvre d'un auteur d'ailleurs parfaitement inconnu au-delà du cercle autrichien. C'est un acteur-auteur, et si je me réfère à cela c'est bien parce que je vais revenir tout à l'heure à Hamlet ; l'acteur-auteur en question est un petit Shakespeare inconnu.

À propos de ce Shakespeare qui vivait au siècle précédent à Vienne, Eissler a fait une de ces très jolies petites histoires tout à fait typique de ce qu'on appelle la psychanalyse appliquée, c'est-à-dire qu'une fois de plus, il a retrouvé à travers la vie du personnage, un certain nombre d'éléments signalétiques paradoxaux qui permettent d'introduire des questions qui resterons à jamais irrésolues, à savoir si Monsieur Ferdinand Raimund a été tout spécialement affecté, 5 ans auparavant qu'il n'ait écrit un de ses chefs-d'œuvre, par la mort de quelqu'un qui était pour lui une sorte de modèle, mais un modèle tellement assumé que toutes les questions se posent à propos d'identifications paternelle, maternelle, sexuelle, tout ce que vous voudrez ! La question en elle-même nous laisse assez froids, c'est l'exemple d'un de ces travaux gratuits qui, dans ce genre, se renouvellent toujours avec une valeur de répétition qui garde aussi sa valeur de conviction, mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit.

Ce dont il s'agit est ceci, c'est l'espèce de distinction qu'Eissler veut établir entre la fonction de ce qu'il appelle à peu près le détail *relevant*[4], en anglais, appelons-le le détail qui ne colle pas, le détail pertinent. En effet, c'est à propos de quelque chose dans une pièce assez bien faite du dénommé M. Ferdinand Raimund, c'est à propos de quelque chose qui vient là, disons un peu comme des cheveux sur la soupe, que rien n'implique absolument, que l'oreille de Kurt Eissler s'est trouvée se dresser, que de fil en aiguille il est arrivé à retrouver un certain nombre de faits biographiques dont l'intérêt est absolument patent.

Donc c'est de la valeur de guide du détail *relevant* qu'il s'agit. Et là, Eissler fait une sorte d'opposition entre ce qui se passe dans la clinique et ce qui se passe dans l'analyse dite de psychanalyse appliquée qu'on fait communément dans l'analyse d'une œuvre d'art. Il répète par deux fois quelque chose — si j'avais le temps il faudrait que je vous lise cela dans le texte pour vous faire sentir le caractère assez opaque — il dit en somme : c'est à peu près le même rôle que jouent le symptôme et ce détail qui ne convient pas, à ceci près que dans l'analyse, nous partons d'un symptôme qui est donné comme

un élément *relevant* essentiellement pour le sujet ; c'est dans son interprétation que nous progressons jusqu'à sa solution. Dans l'autre cas, c'est le détail qui nous introduit au problème, c'est-à-dire que pour autant que dans un texte — il ne va même pas jusqu'à formuler cette notion de texte — dans un texte, nous saisissons quelque chose, qui n'y était pas spécialement impliqué, comme étant discordant, nous sommes introduit à quelque chose qui peut nous mener jusqu'à la personnalité de l'auteur[5].

Il y a là quelque chose qui, si l'on y regarde de plus près, ne peut pas tout à fait passer pour une relation de contraste, il semble qu'il suffit que vous y réfléchissiez pour vous en apercevoir (s'il y a contraste, il y a aussi bien entendu parallélisme), que dans l'ensemble, ce vers quoi, semble-t-il, devrait le mener cette remarque, c'est assurément que la discordance dans le symbolique — dans le symbolique comme tel dans une œuvre écrite, et ici en tout cas — joue un rôle fonctionnel tout à fait identifiable au symptôme réel, en tout cas du point de vue du progrès, si ce progrès doit être considéré comme un progrès de connaissance concernant le sujet.

À ce titre, de toutes façons, le rapprochement a vraiment un intérêt. Simplement, la question se pose à ce moment-là pour nous de savoir si dans l'œuvre d'art, je dirais, seule la faute de frappe va devenir pour nous significative. Et pourquoi après tout ? Car s'il est clair que dans l'œuvre d'art, ce qu'on peut appeler la faute de frappe — vous entendez bien que je veux dire quelque chose qui se présente à nous comme une discontinuité — peut nous mener à quelque connaissance utile pour nous servir d'indice où nous retrouvons dans les éclairages majeurs, dans leur portée inconsciente, tel ou tel incident de la vie passée de l'auteur (ce qui se passe effectivement dans cet article), est-ce qu'en tout cas la chose ne nous introduit pas à ceci, c'est que, dès lors, la dimension de l'œuvre d'art doit être pour nous éclairée ? En effet, nous pouvons dès lors, et à partir de ce seul fait, (nous le verrons bien au-delà de ce fait) poser que l'œuvre d'art dès lors, ne saurait plus pour nous d'aucune façon, être affirmée comme représentant cette transposition, cette sublimation, appelez cela comme vous voulez, de la réalité ; il ne s'agit pas de quelque chose qui joue aussi largement que possible dans l'imitation, il ne s'agit pas de quelque chose qui joue aussi largement que possible dans l'ordre de la *mimésis.*

Ceci peut donc s'appliquer aussi bien à ceci qui est d'ailleurs le cas général, à savoir que l'œuvre d'art a toujours un remaniement profond, cela ne

met pas en cause, ceci même qui, je crois, est déjà pour nous dépassé. Mais ce n'est pas sur ce point que j'entends attirer votre attention. C'est que l'œuvre d'art est pour nous limitée à un type de l'œuvre d'art. Pour l'instant, je me limiterai à l'œuvre d'art écrite. L'œuvre d'art, loin d'être quelque chose qui transfigure de quelque façon que ce soit, aussi large que vous puissiez le dire, la réalité, introduit dans sa structure même ce fait de l'avènement de la coupure pour autant que s'y manifeste le réel du sujet, en tant qu'au-delà de ce qu'il dit, il est le sujet inconscient. Car si ce rapport du sujet à l'avènement de la coupure lui est interdit en tant que c'est justement là son inconscient, il ne lui est pas interdit en tant que le sujet a l'expérience du fantasme, à savoir qu'il est animé par ce rapport dit du désir et que — par la seule référence de cette expérience et pour autant qu'elle est intimement tissée à l'œuvre — quelque chose devient possible par quoi l'œuvre va exprimer cette dimension, ce réel du sujet en tant que nous l'avons appelé tout à l'heure avènement de l'être au-delà de toute réalisation subjective possible ; et que c'est la vertu et la forme de l'œuvre d'art, celle qui réussit et celle aussi qui échoue, qu'elle intéresse cette dimension-là, cette dimension, si je puis dire, si je puis me servir de la topologie de mon schéma pour le faire sentir, cette dimension transversale qui n'est pas parallèle au champ créé dans le réel par la symbolisation humaine qui s'appelle réalité, mais qui lui est transversale pour autant que le rapport le plus intime de l'homme à la coupure, en tant qu'il dépasse toutes les coupures naturelles, qu'il y a cette coupure essentielle de son existence, à savoir qu'il est là et il doit se situer dans ce fait même de l'avènement de la coupure, que c'est ceci dont il s'agit dans l'œuvre d'art — et spécialement dans celle que nous avons abordée le plus récemment parce qu'elle est à cet égard l'œuvre la plus problématique, à savoir *Hamlet.*

Il y a aussi toutes sortes de choses *relevant* dans *Hamlet.* Je dirai même que c'est par là que nous avons progressé, mais d'une façon complètement énigmatique. Nous ne pouvons, à tout instant, que nous interroger sur ceci, que veut dire cette *relevance ?* Car une chose est claire, c'est qu'il n'est jamais exclu que Shakespeare l'ait voulue. Si à tort ou à raison, peu importe ! Kurt Eissler, dans l'œuvre de Ferdinand Raimund, peut trouver bizarre qu'on fasse intervenir à un moment, une période de cinq ans dont jamais personne n'avait parlé avant, — c'est le détail *relevant* qui va le mettre sur la voie d'une certaine recherche — il est clair que nous n'avons pas du tout procédé de la

même façon concernant ce qui se passe dans *Hamlet* car en tout cas nous sommes sûrs que ce tissu de *relevances* ne peut en aucun cas être purement et simplement résolu par nous, par le fait que Shakespeare se laissait conduire ici par son bon génie. Nous avons le sentiment qu'il y était pour quelque chose et après tout, n'y serait-il même pour rien d'autre que pour la manifestation de son inconscient le plus profond, c'est en tout cas ici l'architecture de ces *relevances* qui nous montre ce à quoi il parvient, c'est essentiellement à se déployer dans l'affirmation majeure que nous distinguions tout à l'heure, à savoir dans ce type de rapport du sujet, à son niveau le plus profond, comme sujet parlant, c'est-à-dire pour autant qu'il fait venir au jour son rapport à la coupure comme tel.

C'est bien là ce que nous montre l'architecture d'*Hamlet* pour autant que nous voyons ce qui, dans *Hamlet,* dépend fondamentalement d'un rapport qui est celui du sujet à la vérité. À la différence du rêve du père mort dont nous sommes partis cette année dans notre exploration, le rêve du père mort qui apparaît devant le fils transpercé de douleur, ici le père sait qu'il est mort et le fait savoir à son fils ; et ce qui distingue le scénario, l'articulation d'*Hamlet* de Shakespeare de l'histoire d'Hamlet telle qu'elle apparaît dans l'histoire littéraire, c'est justement qu'ils sont tous les deux seuls à savoir. Dans l'histoire, c'est publiquement que le meurtre a eu lieu et Hamlet fait le fou pour dissimuler ses intentions, tout le monde sait qu'il y a eu crime.

Ici, il n'y a qu'eux deux qui savent, dont un *ghost*. Or un *ghost,* qu'est-ce que c'est ? si ce n'est la représentation de ce paradoxe tel que seule peut le fomenter l'œuvre d'art, et c'est là que Shakespeare va nous le rendre entièrement crédible. D'autres que moi ont montré la fonction que remplit cette venue du *ghost* au premier plan. La fonction du *ghost* s'impose dès le départ d'*Hamlet.* Et ce *ghost* que dit-il ? Il dit des choses très étranges et je suis étonné qu'aucun n'ait même abordé, je ne dis pas la psychanalyse du *ghost* ! mais n'ait mis l'accent de quelque interrogation sur ce que dit le *ghost.* Ce qu'il dit en tout cas, ce n'est pas douteux, il dit : la trahison est absolue, il n'y avait rien de plus grand, de plus parfait, que mon rapport de fidélité à cette femme. Il n'y a rien de plus total que la trahison dont j'ai été l'objet. Tout ce qui se pose, tout ce qui s'affirme comme bonne foi, fidélité et vœu, est donc pour Hamlet, posé non seulement comme révocable, mais comme littéralement révoqué. L'annulation absolue de ceci se déroule au niveau de la chaîne

signifiante, et c'est quelque chose qui est tout différent de cette carence de quelque chose qui garantisse ; ce terme qui est garanti, c'est la non-vérité ; cette sorte de révélation, si l'on peut dire, du mensonge (c'est quelque chose qui mériterait d'être suivi) représente l'esprit d'Hamlet, cette sorte de stupeur où il entre après les révélations paternelles. C'est quelque chose qui est, dans le texte de Shakespeare, traduit d'une façon tout à fait remarquable, à savoir que quand on lui demande ce qu'il a appris, il ne veut pas le dire, et pour cause ! mais il l'exprime de façon tout à fait particulière, on pourrait dire en français "qu'il n'y a pas un bougre de salaud dans le royaume de Danemark qui ne soit un immonde individu[6]", c'est-à-dire qu'il s'exprime dans le régime de la tautologie.

Mais laissons cela de côté, ce ne sont que détails et anecdotes, la question est ailleurs. La question est ceci, où sommes-nous trompés ? Il est généralement reçu qu'un mort ne saurait être un menteur. Et pourquoi ? Pour la même raison peut-être que toute notre science conserve encore ce postulat interne, et Shakespeare l'a souligné en termes propres (il disait de temps en temps, des choses qui n'étaient pas si superficielles que cela, dans l'ordre philosophique), il disait : le bon vieux Dieu est malin, assurément il est honnête, en pouvons-nous dire autant d'un père qui nous exprime de façon catégorique qu'il est en proie à tous les tourments des flammes de l'enfer, et ceci pour des crimes absolument infâmes ? Il y a là, quand même, quelque chose qui ne peut pas manquer de nous alerter, il y a là quelque discordance et si nous suivons les effets, dans Hamlet, de ce qui se présente comme la damnation éternelle, de la vérité à jamais condamnée à se dérober à lui, si nous concevons qu'Hamlet reste alors enfermé dans cette affirmation du père, est-ce que nous-mêmes, jusqu'à un certain point, nous ne pouvons pas nous interroger sur ce que signifie, au moins fonctionnellement, cette parole par rapport à la genèse et au déroulement de tout le drame ? Bien des choses pourraient être dites, y compris celle-ci, que le père d'Hamlet dit ceci — en français : « Mais si ne s'émeut point la vertu quand le vice s'en viendrait la tenter sous la forme du ciel. Ainsi, la luxure, le vice, au lit d'un ange radieux prend bientôt en dégoût cette couche céleste et court à l'immondice[7] ». C'est d'ailleurs une mauvaise traduction car on doit dire : « Ainsi le vice, quoique lié à un ange radieux ».

De quel ange radieux s'agit-il ? Si c'est un ange radieux qui introduit le vice dans ce rapport d'amour déchu dans lequel toute la charge est portée

sur l'autre, se peut-il ici plus que n'importe où que celui qui vient à jamais porter le témoignage de l'injure subie n'y soit pour rien ? Ceci, bien sûr, est la clé qui ne pourra jamais être tournée, le secret qui ne pourra jamais être levé.

Mais est-ce que quelque chose ne vient pas ici nous mettre sur la trace du mot sous lequel nous devons comprendre ? Eh bien, c'est, ici comme ailleurs, le fantasme. Car l'énigme à jamais irrésolue, si primitive que nous supposions, et à juste titre, la cervelle des contemporains de Shakespeare, tout de même quel curieux choix que cette fiole de poison versé dans l'oreille du *ghost* qui est le père, qui est Hamlet-père, ne l'oubliez pas, car ils s'appellent tous les deux Hamlet.

Là-dessus, les analystes ne se sont guère aventurés. Il y en a bien eu pour indiquer que peut-être quelque élément symbolique devait être reconnu. Mais il est quelque chose qui, en tout cas, peut être situé selon notre méthode sous la forme du bloc qu'il forme, du trou qu'il forme, de l'énigme impénétrée qu'il constitue. Inutile, je l'ai déjà fait, de souligner le paradoxe de cette révélation, jusqu'à y compris de ses suites.

L'important est ceci, nous avons là une structure non seulement fantasmatique qui colle tellement bien à ce qui se passe, à savoir qu'en tout cas il y a quelqu'un qui est empoisonné par l'oreille, c'est Hamlet ; et ici ce qui fait fonction de poison, c'est la parole de son père. Dès lors, l'intention de Shakespeare s'éclaire quelque peu, c'est à savoir que ce qu'il nous a montré d'abord, c'est le rapport du désir avec cette révélation ; pendant deux mois, Hamlet reste sous le coup de cette révélation. Et comment va-t-il reconquérir peu à peu l'usage de ses mem-bres ? Eh bien, justement, par une œuvre d'art. Les comédiens lui viennent à temps pour qu'il en fasse le banc d'épreuve de la conscience du roi, nous dit le texte.

Ce qui est certain, c'est que c'est par la voie de cette épreuve qu'il va pouvoir rentrer dans l'action, dans une action qui va se dérouler nécessairement à partir de la première des conséquences, c'est à savoir d'abord que ce personnage qui, à partir de la révélation paternelle souhaitait uniquement sa propre dissolution — « Ô viande trop solide, que ne t'évapores-tu, que ne puisses-tu te dissou-dre ![8] » — à la fin de la pièce, nous le voyons saisi d'une ivresse qui a un nom bien précis, c'est celle de l'*artifex,* il est fou de joie d'avoir réussi son pire effet, on ne peut plus le tenir et c'est tout juste si Horatio doit s'accrocher à ses basques pour contenir une exubérance trop

grande. Quand il lui dit : Est-ce que je ne pourrais pas maintenant « m'engager dans quelques troupes comme acteur, avec une part entière ? » Horatio répond : avec « une moitié de part[9] », il sait à quoi s'en tenir… En effet, tout est loin d'être reconquis avec cette affaire, ce n'est pas parce qu'il est *artifex* qu'il a encore trouvé son rôle ; mais il suffit qu'on sache qu'il est *artifex* pour comprendre que le premier rôle qu'il trouvera, il le prendra. Il exercera ce qui lui est, en fin de compte, commandé, je vous lirai une autre fois ce passage dans son texte.

Tel poison une fois ingéré par le rat — et vous savez que le rat n'est jamais très loin de toutes ces affaires, spécialement dans *Hamlet* — lui donne cette soif qui est la soif même dont il mourra, car elle dissoudra complètement en lui ce poison mortel, tel qu'il a été d'abord inspiré à Hamlet.

Quelque chose s'ajoute à ce que je viens de vous dire qui permet d'y mettre tout son accent. Un auteur nommé […] s'est étonné de ceci dont tous les spectateurs auraient dû s'apercevoir depuis longtemps, c'est que Claudius se montre si in-sensible à ce qui précède la scène du jeu, celle où Hamlet fait représenter devant Claudius la scène même de son crime ; il y a une sorte de prologue qui consiste en une pantomime où l'on voit, avant, toute cette longue scène de protestations de fidélité et d'amour de la reine de comédie auprès du roi de comédie ; avant le geste de verser le poison dans l'oreille, dans le contexte même du verger, du jardin, qui est fait pratiquement devant Claudius qui littéralement ne pipe pas.

Des vies entières se sont engagées sur ce point. M. [John Dover Wilson] a dit quelque chose, à savoir que le *ghost* mentait, ce qu'à Dieu ne plaise, je ne dis pas ! Et M. [John Dover Wilson] a écrit de longs ouvrages pour expliquer comment il peut se faire que Claudius, si manifestement coupable, ne se soit pas reconnu dans la scène représentée. Et il a échafaudé toutes sortes de choses minutieuses et logiques pour dire que s'il ne s'est pas reconnu, c'est qu'il regardait ailleurs. Ce n'est pas indiqué dans le jeu de scène, et peut-être, après tout, cela ne vaut pas le travail d'une vie entière. Est-ce que nous ne pourrions pas suggérer qu'assurément Claudius y est pour quelque chose, il l'avoue lui-même, il le clame à la face du ciel, dans une sombre histoire où chavirèrent non seulement l'équilibre conjugal d'Hamlet-père, mais bien autre chose encore, et sa vie même, et que c'est bien vrai que « Son crime sent mauvais au point de puer jusqu'au ciel[10] ». Tout indique qu'à un moment il se sent vraiment piqué au vif, au plus profond de lui-même, il bondit au

moment où Hamlet lui dit quoi ? Il lui dit : « Celui qui va entrer sur la scène c'est Lucianus, il va empoisonner le roi, c'est son neveu. » On commence à comprendre que Claudius qui, depuis quelque temps, sent qu'il y a quelque chose, une odeur de soufre dans l'air, il a d'ailleurs demandé : « Il n'y a pas d'offense là-dedans ? Pas la moindre offense », a répondu Hamlet ; Claudius, à ce moment-là, sent qu'on passe un peu la mesure [11].

À la vérité, on reste dans une ambiguïté totale, à savoir que si le scandale est général, si toute la Cour à partir de ce moment-là, considère qu'Hamlet est particulièrement impossible, car tout le monde est du côté du roi, c'est bien assurément pour la Cour parce qu'ils [n'] ont [pas] reconnu là le crime de Claudius — car personne ne sait rien et personne n'a jamais rien su jusqu'à la fin, en dehors d'Hamlet et de son confident, de la façon dont Claudius a exterminé Hamlet-père.

La fonction du fantasme semble donc bien ici être quelque chose de différent de celle du "moyen" comme on dit dans les romans policiers, et ce quelque chose devient beaucoup plus clair si nous pensons, comme je crois vous le montrer, que Shakespeare a été plus loin que quiconque, au point que son œuvre est l'œuvre même, est celle où nous pouvons voir décrite une sorte de cartographie de tous les rapports humains possibles, avec ce stigmate qui s'appelle désir en tant que point de touche, ce qui désigne irréductiblement son être, ce par quoi miraculeusement nous pouvons trouver cette sorte de correspondance.

Ne vous paraît-il pas absolument merveilleux que quelqu'un dont l'œuvre partout recoupée présente cette unité de correspondance, que quelqu'un qui a été certainement un des êtres qui se sont avancés le plus loin dans cette direction d'oscillations, ait lui-même sans aucun doute vécu une aventure, celle qui est décrite dans le *Sonnet* qui nous permet de recouper exactement les positions fondamentales du désir, j'y reviendrai plus tard. Cet homme surprenant à traversé la vie de l'Angleterre élizabéthaine, incontestablement pas inaperçu, avec ses quelques quarante pièces et avec quelque chose dont nous avons tout de même quelques traces, je veux dire quelques témoignages. Mais lisez un ouvrage fort bien fait et qui résume à l'heure actuelle à peu près tout ce qui a été fait de recherches sur Shakespeare. Il y a une chose absolument surprenante, c'est qu'à part le fait qu'il a sûrement existé, nous ne pouvons sur lui, sur ses attaches, sur tout ce qui l'a entouré, sur ses amours, ses amitiés, nous ne pouvons véritablement rien dire. Tout

est passé, tout a disparu sans laisser de traces. Notre auteur se présente, à nous analystes, comme l'énigme la plus radicalement à jamais évanouie, dissoute, disparue, que nous puissions signaler dans notre histoire.

1 - LACAN J., « Le Temps logique et l'assertion de certitude anticipée » (1945), in *Écrits*, p. 197 Paris, Seuil, 1966.
2 - Équivoque qui permet d'écrire : « Est-ce ? », mais aussi *Esse*, infinitif latin du verbe être.
3 - EISSLER K., « *The fonction of details in the interpretation of works of literature* » (1959), *The Psychoanalytic Quaterly*. 1959, vol 28, pp. 1-20. « La fonction des détails dans l'interprétation des œuvres d'art ».
4 - *Relevant :* pertinent. Mais aussi chez Eissler : le détail « révélateur » au sens du lapsus révélateur.
5 - EISSLER, p. 19 : « *In clinical analysis we start out with a clinical question and each relevant detail brings us closer to the solution. In the literary inquiry the relevant detail paves the way toward finding and delineating the problem that subsequently has to be solved. […] In clinical work, the detail solves the problem ; in literary analysis, the detail poses the problem* ».
6 - *Hamlet :* « Il n'y eut jamais de scélérat vivant dans tout le Danemark… qui ne soit un scélérat. » (I, 2, 125.)
7 - « The ghost : *But virtue, as it never will be moved,/Though lewdness court it in a shape of heaven,/So lust, though to a radiant angel link'd/Will sate itself in a celestial bed/And prey on garbage* ». « Mais comme la vertu ne succombera jamais quand la débauche viendrait la tenter sous une forme céleste, de même la débauche, fût-elle associée à un ange éblouissant de beauté, profanerait sa couche céleste et se rassasierait d'opprobre ». (I, 5, 53).
8 - *Hamlet :* « Oh ! pourquoi cette masse de chair trop endurcie ne peut-elle s'amollir par la douleur, se fondre et se résoudre en flots de larmes ! » (I, 2, 129).
9 - *Hamlet :* « …m'agréger à une troupe de comédiens ? — *Horatio* : Oui, un demi-talent. » (III, 2, 263).
10 - III, 3, 37.
11 - III, 2, 231 et 2, 220.

# Leçon XXIII

*3 juin 1959*

Je continue ma tentative d'articuler pour vous ce qui doit régler notre action dans l'analyse en tant que nous avons affaire, dans le sujet, à l'inconscient. Je sais que ce n'est pas là chose facile et, aussi bien, je ne me permets pas tout dans la sorte de formulation à laquelle j'aimerais vous amener. Il arrive que mes détours soient liés au sentiment que j'ai du besoin de vous rendre sensible la démarche dont il s'agit ; il n'est pas forcé que pour autant je réussisse toujours à ce que vous ne perdiez pas le sens de la route. Néanmoins je vous demande de me suivre, de me faire confiance. Et pour repartir du point où nous étions la dernière fois, j'articule plus simplement ce que j'ai, évidemment non sans précautions, non sans efforts pour éviter les ambiguïtés, formulé en mettant au premier plan le terme de l'être.

Et pour procéder à coups de marteau, je demande, si hasardeuse que puisse vous sembler pareille formule, la restitution, la réintégration dans nos concepts quotidiens de termes si gros que, depuis des siècles, on n'ose plus y toucher qu'avec une sorte de tremblement respectueux. Je veux parler de l'être et de l'Un. Disons (bien entendu, c'est à leur emploi de faire la preuve de leur cohérence) que ce que j'appelle l'être, et que jusqu'à un certain point j'ai été jusqu'à qualifier la dernière fois d'"être pur" à un certain niveau de son émergence, c'est quelque chose qui correspond aux termes selon lesquels nous nous repérons, nommément du réel et du symbolique. Et qu'ici l'être c'est tout simplement ceci que, nous ne sommes pas des idéalistes, que pour nous, comme on dit dans les livres de philosophie, nous ne sommes pas de ceux qui pensons que l'être est antérieur à la pensée, mais que pour nous

repérer il nous faut rien moins que cela, ici dans notre travail d'analyste. Je regrette d'avoir à remuer pour vous le ciel de la philosophie, mais je dois dire que je ne le fais que contraint et forcé, et après tout que parce que je ne trouve rien de mieux pour opérer.

L'être, nous dirons donc que c'est proprement le réel en tant qu'il se manifeste au niveau du symbolique, mais entendons bien que c'est au niveau du symbolique. En tout cas pour nous, nous n'avons pas à la considérer ailleurs, cette chose qui paraît toute simple, ceci qu'il y a quelque chose d'ajouté quand nous disons "il est ça", et que ceci vise le réel, et pour autant que le réel est affirmé ou rejeté ou dénié dans le symbolique.

Cet être, il n'est nulle part ailleurs (que ceci soit bien entendu !) que dans les intervalles, dans les coupures et là où, à proprement parler, il est le moins signifiant des signifiants, à savoir la coupure. Qu'il est la même chose que la coupure le présentifie dans le symbolique. Et nous parlons d'"être pur". Je vais le dire plus brutalement puisque la dernière fois il semble, et je veux l'admettre bien volontiers, que certaines formules que j'ai avancées ont paru circonlocutoires, voire confuses à certains. L'être pur dont il s'agit, c'est ce même être dont je viens de donner la définition générale, et ceci pour autant que sous le nom d'inconscient, le symbolique, une chaîne signifiante subsiste selon une formule que vous me permettrez d'avancer, *tout sujet est [pas] un.*

Ici il faut que je vous demande de l'indulgence, à savoir de me suivre. Ce qui veut dire simplement que vous ne vous imaginiez pas que ce que j'avance là est quelque chose que j'avance avec moins de précaution que j'ai avancé l'être. Je vous demande de me faire le crédit qu'avant de vous parler, je me suis déjà aperçu que ce que je vais maintenant avancer, à savoir l'Un, n'est pas une notion univoque, et que les dictionnaires de philosophie vous diront qu'il y a plus d'un emploi de ce terme. À savoir que l'Un, ce qui est le tout, ne se confond pas en tous ses emplois, en tous ses usages, avec l'un en nombre, c'est-à-dire l'un qui suppose la succession et l'ordre des nombres qui s'y dégage comme tel. Car il semble bien en effet, selon toute apparence, que cet Un, il soit secondaire à l'institution du nombre comme tel, et que pour une déduction correcte — en tout cas les approches empiriques, elles, ne laissent là-dessus aucun doute (la psychologie anglaise essaye d'instaurer l'entrée empirique du nombre dans notre expérience ; et ce n'est pas pour rien que je me réfère ici à la tentative d'argumentation la

plus au ras de terre). Je vous ai déjà fait remarquer qu'il est impossible de structurer l'expérience humaine, je veux dire cette expérience affective la plus commune, sans partir de ce fait que l'être humain compte, et qu'il se compte.

Je dirai, d'une façon abrégée car il faut, pour aller plus loin, que je suppose acquis par un certain temps de réflexion ce que j'ai déjà dit, que le désir est étroitement lié à ce qui se passe pour autant que l'être humain a à s'articuler dans le signifiant. Et qu'en tant qu'être, c'est dans les intervalles qu'il apparaît à un niveau que nous essayerons peut-être, un peu plus loin, d'articuler d'une façon que là, délibérément, je vais faire plus ambiguë que celle de *l'Un* telle que je viens de l'introduire, puisque elle, je ne pense pas qu'on ait encore essayé de bien l'articuler comme telle dans son ambiguïté même. C'est la notion du *pas un.* C'est en tant que ce ***$*** apparaît ici comme ce *pas un* que nous allons reprendre et revoir, que nous allons avoir affaire à lui aujourd'hui.

Mais reprenons les choses au niveau de l'expérience, je veux dire ici au niveau du désir. Si le désir joue ce rôle de servir d'index au sujet au point où il ne peut se désigner sans s'évanouir, nous dirons qu'au niveau du désir le sujet "se compte". "Il se compte", pour jouer sur les ambiguïtés, sur la langue, c'est là d'abord que je veux attirer votre attention — je veux dire sur le penchant que nous avons toujours d'oublier ce à quoi nous avons affaire dans l'expérience, celle de nos patients (ceux dont nous avons l'audace de nous charger), et c'est pourquoi je vous rapporte à vous-mêmes. Dans le désir, nous nous comptons comptant.

C'est là que le sujet apparaît comptant, non dans le comput mais là où l'on dit qu'il a à faire face à ce qu'il y a, au dernier terme qui le constitue comme lui-même. Il est tout de même temps de rappeler à des analystes qu'il n'y a rien qui constitue plus le dernier terme de la présence du sujet, pour autant que c'est à cela que nous avons affaire, que le désir. À partir de là, que ce remaniement du comptant commence à se livrer à toutes sortes de transactions qui l'évaporent en équivalents diversement fiduciaires, c'est évidemment tout un problème, mais il y a quand même un moment où il faut payer comptant. Si les gens viennent nous trouver, c'est en général pour cela, c'est parce que ça ne marche pas au moment de payer comptant, de quoi qu'il s'agisse, du désir sexuel, ou de l'action au sens plein et au sens le plus simple. C'est là-dedans que se pose la question de l'objet. Il est clair que si l'objet

c'était simple, non seulement il ne serait pas difficile pour le sujet de faire face, comptant, à ses sentiments, mais si vous me permettez ce jeu de mots, il en serait plus souvent, de l'objet, content alors qu'il faut qu'il s'en contente, ce qui est tout différent !

Ceci est évidemment lié au fait (qu'il convient aussi de rappeler parce que c'est le principe de notre expérience) qu'à ce niveau du désir, l'objet pour le satisfaire n'est pas, pour le moins, d'un accès simple, et que même nous dirons qu'il n'est pas facile de le rencontrer, pour des raisons structurales qui sont justement celles dans lesquelles nous allons essayer d'entrer plus avant. Nous n'avons pas l'air d'aller vite, mais c'est parce que c'est dur, encore que, je le répète, ce soit notre expérience quotidienne.

Si l'objet du désir [était] le plus mûr, le plus "adulte", comme nous nous exprimons de temps en temps dans cette sorte d'ivresse baveuse qui s'appelle l'exaltation du "désir génital", nous n'aurions pas à faire constamment cette remarque de la division qui s'y introduit régulièrement ; et que nous sommes bien forcés d'articuler au moment même où nous parlons à ce sujet très conciliant, plus ou moins problématique entre les deux plans qui constituent cet objet comme objet d'amour ou, comme on s'exprime, de tendresse, ou de l'autre auquel nous faisons don de notre unicité — et le même autre considéré comme instrument du désir. Il est bien clair que c'est l'amour de l'autre qui résout tout, mais on voit bien par cette seule remarque que peut-être ici nous sortons justement des limites de l'épure puisqu'en fin de compte, ce n'est pas à nos dispositions, mais à la tendresse de l'autre qu'est réservé ceci qu'au prix sans aucun doute d'un certain décentrement de lui-même, il satisfasse au plus exact de ce qui, sur le plan du désir, est pour nous promu comme objet. Finalement il semble bien ici que, plus ou moins camouflées, nous réintroduisions tout simplement de vieilles distinctions introduites de l'expérience religieuse. C'est à savoir la distinction de la tendresse amoureuse au sens concret ou "passionnel", "charnel" (comme on s'exprime) du terme, et de l'amour de charité. Si c'est vraiment cela pourquoi ne pas renvoyer nos patients aux pasteurs qui le leur prêcheront bien mieux que nous ! Aussi bien d'ailleurs nous ne sommes pas sans quelque avertissement que ce serait un langage mal toléré et que, de temps en temps, il n'est pas mieux que nos patients pour anticiper les glissements là-dessus de nos langages et nous dire qu'après tout si ce sont ces beaux principes de morale que nous avons à leur prêcher, ils pourraient bien aller les chercher ailleurs, mais qu'il est curieuse-

ment déjà arrivé que cela leur tape assez sur les nerfs pour qu'ils n'aient pas envie d'en entendre à nouveau. Je fais là une ironie bien facile. Ce n'est pas une ironie pure et simple.

J'irai plus loin, je dirai qu'en fin de compte, il n'y a d'ébauche de théorie du désir, je veux dire d'une théorie du désir où nous puissions, nous, reconnaître, (si je mets les points sur les i) les chiffres mêmes à travers lesquels j'entends maintenant l'articuler pour vous, sinon les dogmes religieux. Et que ce n'est pas par hasard si dans l'articulation religieuse, le désir, lui, (sans aucun doute dans des coins protégés dont l'accès bien entendu est réservé, n'est pas ouvert tout grand au commun des mortels, des fidèles mais dans des coins qu'on appelle la mystique) est bien inscrit. Comme telle, la satisfaction du désir est liée à toute une organisation divine qui est celle qui, pour ledit commun, se présente sous la forme des mystères — probablement aussi pour les autres, je n'ai pas besoin de les nommer. Et il faut voir ce que peut représenter, pour le croyant d'[échine] sensible, des termes suffisamment vibrants comme celui d'incarnation ou de rédemption. Mais j'irai plus loin, je dirai que le plus profond de tous, qui s'appelle la Trinité, nous aurions grand tort de croire que ça n'est pas quelque chose qui, au moins, n'est pas sans rapport avec le chiffre trois auquel nous avons toujours affaire, si nous nous apercevons qu'il n'y a pas de juste accès, d'équilibre possible à atteindre pour un désir que nous appelons normal, sans une expérience qui fait intervenir une certaine triade subjective. Pourquoi ne pas dire ces choses, puisqu'elles sont là dans une extrême simplicité ? Et pour moi, je ne répugne pas, plus ! je me satisfais tout autant à de telles références qu'à celles de plus ou moins confuses appréhensions de cérémonies primitives (totémiques ou autres) dans lesquelles ce que nous retrouvons de meilleur n'est pas très différent de ces éléments de structure. Bien entendu, c'est justement pour autant que nous essayons de l'aborder d'une façon qui, pour ne pas être exhaustive, n'est pas prise sous l'angle du mystère, que je crois qu'il y a intérêt à ce que nous nous engagions dans cette voie.

Mais alors, je le répète, certaines questions, je dirais d'horizon moral voire social, ne sont pas superflues à rappeler à cette occasion. C'est à savoir d'articuler ceci qui apparaît bien clair dans l'expérience contemporaine, qu'il ne saurait y avoir de satisfaction de chacun sans la satisfaction de tous, et que ceci est au principe d'un mouvement qui, même si nous n'y sommes pas avec d'autres puissamment engagés, nous presse de toutes parts et assurément

assez pour être tout prêt de bouleverser beaucoup de nos commodités. Encore s'agit-il de rappeler que la satisfaction dont il s'agit mérite peut-être qu'on l'interroge. Car est-elle purement et simplement la satisfaction des besoins ? Ceux-là mêmes dont je parle — mettons-les sous la rubrique du mouvement qui s'inscrit dans la perspective marxiste, et qui n'a rien d'autre à son principe que celui que je viens d'exprimer : "il n'y a de satisfaction de chacun sinon dans la satisfaction de tous" — n'oseraient pas le prétendre, puisque justement ce qui est le but de ce mouvement et des révolutions qu'il comporte, c'est au dernier terme de faire accéder ces "tous" à une liberté sans aucun doute lointaine, et posée comme devant être post-révolutionnaire. Mais cette liberté dès lors, quel autre contenu pouvons-nous lui donner que d'être justement la libre disposition pour chacun de son désir ? Il reste néanmoins que la satisfaction du désir, dans cette perspective, est une question post-révolutionnaire, et de ceci nous nous apercevons tous les jours ! Cela n'arrange rien, nous ne pouvons pas renvoyer le désir auquel nous avons affaire à une étape post-révolutionnaire. Et chacun sait d'ailleurs que je ne suis pas là en train de dire du mal de tel ou tel mode de vie, qu'il soit en deçà ou au-delà d'une certaine limite. La question du désir reste au premier plan des préoccupations des pouvoirs, je veux dire qu'il faut bien qu'il y ait quelque manière sociale et collective de *to manage* avec lui. Cela n'est pas plus commode de ce côté-ci d'un certain rideau que de l'autre. Il s'agit toujours de tempérer un certain malaise, le *Malaise dans la culture* comme l'a appelé Freud. Il n'y a pas d'autre malaise dans la culture que le malaise du désir.

Pour vous frapper un dernier clou sur ce que je veux dire, je vous poserai la question de savoir chacun, non pas en tant qu'analystes trop portés — moins ici qu'ailleurs — à vous croire destinés à être les régents des désirs des autres, de vous interroger sur ce que veut dire pour chacun de vous, au cœur de votre existence, le terme : *qu'est-ce que réaliser son désir ?*

Cela existe quand même ! Il y a quand même des choses qui s'accomplissent, elles sont un peu déviées à droite, un peu déviées à gauche, tordues, cafouillantes et plus ou moins merdeuses, mais ce sont quand même des choses qu'à une certaine heure, nous pouvons rassembler sous ce faisceau à tel ou tel moment : "ceci allait dans le sens de réaliser mon désir". Mais si je vous demande d'articuler ce que cela veut dire de réaliser son désir, je tiens le pari que vous ne l'articulerez pas facilement. Et pourtant, s'il m'est permis

— je croiserai cela avec la référence religieuse à laquelle je me suis avancé aujourd'hui — de faire état de cette formidable création d'humour noir que la religion à laquelle je me référais tout à l'heure, celle que nous avons là bien vivante, la religion chrétienne, a promue sous le nom de Jugement dernier, je vous pose la question simplement de savoir si ça n'est pas une des questions que nous devons projeter comme en son lieu le plus convenable [au] lieu du Jugement dernier : la question de savoir si ce jour du Jugement dernier, ce que nous pourrons dire sur ce sujet, ce que dans notre existence unique nous aurons fait dans ce sens de réaliser notre désir, ne pèsera pas aussi lourd que celle qui ne la réfute à aucun degré, qui ne la contrebalance d'aucune manière, de savoir si nous aurons ou non fait ce qu'on appelle le bien.

Mais revenons sur notre formule, notre structure du désir, pour voir ce qui en fait non plus seulement la fonction de l'objet, comme j'ai essayé de l'articuler il y a deux ans, ni non plus celle du sujet en tant que j'ai essayé de vous le montrer, qui se distingue en ce point clef du désir par cet évanouissement du sujet en tant qu'il a à se nommer comme tel, mais dans la corrélation qui lie l'un à l'autre, qui fait que l'objet a cette fonction précisément de signifier ce point où le sujet ne peut se nommer, où la pudeur dirai-je est la forme royale de ce qui se monnaie dans les symptômes en honte et en dégoût.

Et je vous demande encore un temps avant d'entrer dans cette articulation, pour vous faire remarquer ce quelque chose que je suis forcé de laisser là comme une marque, à savoir comme un point que je n'ai pas pu en son temps, pour des raisons de programme, développer comme je l'eus désiré, qui est celui de la comédie. La comédie, contrairement à ce qu'un vain peuple peut croire, est ce qu'il y a de plus profond dans cet accès au mécanisme de la scène en tant qu'il permet à l'être humain la décomposition spectrale de ce qui est sa situation dans le monde. La comédie est au-delà de cette pudeur. La tragédie finit avec le nom du héros, et avec la totale identification du héros. *Hamlet* est Hamlet, il est tel nom. C'est même parce que son père était déjà Hamlet qu'en fin de compte tout se résout là, à savoir qu'Hamlet est définitivement aboli dans son désir. Je crois en avoir assez dit maintenant avec *Hamlet.*

Mais la comédie est un très curieux attrape-désir, et c'est pourquoi chaque fois qu'un piège du désir fonctionne nous sommes dans la comédie. C'est le désir en tant qu'il apparaît là où on ne l'attendait pas. Le père ridicule, le dévot hypocrite, le vertueux en proie à une entreprise adultère,

voilà ceux avec quoi on fait la comédie. Mais il faut bien entendu cet élément qui fait que le désir ne s'avoue pas. Il est masqué et démasqué, il est bafoué, il est puni à l'occasion, mais c'est pour la forme car dans les vraies comédies, la punition n'effleure même pas l'aile de corbeau du désir, lequel file absolument intact. Tartuffe est exactement le même après que l'exempt lui ait mis la main sur l'épaule. Arnolphe fait « ouf ![1] » c'est-à-dire qu'il est toujours Arnolphe et qu'il n'y a aucune raison qu'il ne recommence pas avec une nouvelle Agnès. Et Harpagon n'est pas guéri par la conclusion plus ou moins postiche de la comédie moliéresque. Le désir, dans la comédie, est démasqué mais non pas réfuté. Je ne vous donne là qu'une indication.

Maintenant je voudrais vous introduire dans ce qui va me servir à situer notre comportement à l'endroit du désir en tant que nous, dans l'analyse, l'expérience nous a appris à le voir pour, comme le disait un de nos grands poètes (encore qu'il soit encore un plus grand peintre), ce désir-là nous pouvons l'attraper *par la queue* [2], c'est à savoir dans le fantasme. Le sujet donc, en tant qu'il désire ne sait pas où il en est par rapport à l'articulation inconsciente, c'est-à-dire à ce signe, à cette scansion qu'il répète en tant qu'inconsciente. Où est-il ce sujet comme tel ? Est-il au point où il désire ? C'est là le point de mon articulation d'aujourd'hui, il n'est pas au point où il désire, il est quelque part dans le fantasme. Et c'est là ce que je veux articuler aujourd'hui, car de là dépend toute notre conduite dans l'interprétation.

J'ai fait état autrefois ici d'une observation parue dans une sorte de petit bulletin en Belgique[3], concernant l'apparition d'une perversion transitoire au moment de la cure, de quelque chose qui a été improprement étiqueté comme une forme de phobie, alors qu'il s'agissait très nettement et comme l'auteur sans doute lui-même dans ses interrogations… Je dois dire que ce texte est précieux, il est très consciencieux et très utilisable par les interrogations que l'auteur lui-même pointe, à savoir la femme qui a dirigé ce traitement et qui, sans aucun doute, mieux dirigée elle-même, avait toutes les qualités qu'il fallait pour voir beaucoup mieux et aller beaucoup plus loin. Il est clair que cette observation, dans laquelle on peut dire qu'au nom de certains principes ("principe de réalité" en l'occasion), l'analyste se permet de jouer du désir du sujet comme s'il s'agissait là du point qui chez lui devait être remis en place. Le sujet, sans aucun doute pas par hasard, se met à fantasmer que sa guérison coïncidera avec le fait qu'il couchera avec l'analyste.

Sans aucun doute ce n'est pas par hasard que quelque chose d'aussi tranchant, d'aussi cru, arrive au premier plan d'une expérience analytique, c'est une conséquence de l'orientation générale donnée au traitement, et de quelque chose qui est nettement bien perçu par l'auteur lui-même comme ayant été le point crucial. À savoir le moment où il s'agit d'interpréter un fantasme et d'identifier ou non un élément de ce fantasme, lequel, heureusement et très magnifiquement, est à ce moment, je ne dis pas un homme en armure, mais une armure qui avance derrière le sujet, armure armée de quelque chose d'assez facilement reconnaissable puisque c'est une seringue de *Fly-tox,* c'est-à-dire ce qu'on peut faire comme représentation, la plus comique et la plus caractérisée aussi, de l'appareil phallique comme destructeur. Et ceci au plus grand embarras rétrospectif de l'auteur. C'est bel et bien de là qu'ont dépendu beaucoup de choses et il pressent qu'à cela a été accroché, dans la suite, tout le déclenchement de la perversion artificielle. Tout dépend du fait que cela était interprété en termes de réalité, d'expérience réelle de la mère phallique incontestablement. Et non pas chez le sujet de ceci, qui ressort tout à fait clairement d'une certaine vue de l'observation à partir du moment où on veut bien la prendre, que le sujet fait là surgir l'image nécessaire et manquante du père comme tel pour autant qu'il est exigé pour la stabilisation de son désir. Et rien ne saurait mieux tout de même nous combler que le fait que ce personnage manquant apparaît dès lors sous la forme d'un montage, de quelque chose qui donne l'image vivante du sujet en tant qu'il est reconstitué à l'aide d'un certain nombre de coupures, d'articulations de l'armure, pour autant qu'elles sont jointures, et jointures pures comme telles.

C'est en ce sens, et d'une façon tout à fait concrète qu'on pourrait refaire le type d'intervention qui eut été nécessaire ; que peut-être ce qu'on appelle dans cette occasion guérison eut pu être trouvé à de moindre frais que par le détour d'une perversion transitoire, sans doute jouée dans le réel — et qui incontestablement nous permet de toucher, dans une certaine pratique, en quoi la référence à la réalité représente une régression dans le traitement.

Je vais maintenant bien préciser ce que j'entends vous faire sentir concernant ces rapports de $\$$ et de $a$. Je vais d'abord vous donner un modèle qui n'est qu'un modèle, le *Fort-da,* c'est-à-dire quelque chose que je n'ai pas besoin d'autrement commenter, à savoir ce moment que nous pouvons

considérer comme théoriquement premier de l'introduction du sujet dans le symbolique, pour autant que c'est dans l'alternance d'un couple signifiant que réside cette introduction, en rapport avec un petit objet quel qu'il soit (disons une balle ou tout aussi bien un petit bout de cordon, quelque chose d'effiloché au bout de la couche, pourvu que cela tienne, et que cela puisse être rejeté et ramené). Voici donc l'élément dont il s'agit et dans lequel ce qui s'exprime est quelque chose qui est juste avant l'apparition du ***$***, c'est-à-dire le moment où le ***$*** s'interroge par rapport à l'autre en tant que présent ou absent. C'est donc le lieu par lequel le sujet entre, à ce niveau, dans le symbolique, et fait surgir au départ ce quelque chose dont M. Winnicott, par la nécessité d'une pensée complètement axée sur les expériences primaires de la frustration, a introduit le terme, pour lui nécessaire dans la genèse possible de tout développement humain comme tel, d'"objet transitionnel". L'objet transitionnel, c'est la petite balle du *Fort-da.*

À partir de quand ce jeu, pouvons-nous le considérer comme promu à sa fonction dans le désir ? À partir du moment où il devient fantasme, c'est-à-dire où le sujet n'entre plus dans le jeu, mais s'anticipe dans ce jeu, où il court-circuite ce jeu, où il est tout entier inclus dans le fantasme. Je veux dire, où il se saisit lui-même dans sa disparition. Il ne [se] saisira bien entendu jamais sans peine, mais ce qui est exigible pour ce que j'appelle fantasme en tant que support du désir, c'est que le sujet soit représenté dans le fantasme dans ce moment de disparition. Et je vous fais remarquer que je ne suis pas là en train de rien dire d'extraordinaire. Simplement j'articule ce biais, cet éclair, ce moment où M. Jones s'est arrêté quand il a cherché à donner son sens concret aux termes de "complexe de castration" et où, pour des raisons d'exigence de sa compréhension personnelle, il ne va pas ailleurs, parce que c'est comme cela que pour lui les choses sont phénoménologiquement sensibles. Les gens sont quand même arrêtés par des limites de compréhension quand ils veulent à tout prix comprendre ! ce que j'essaye de vous faire dépasser un tout petit peu en vous disant qu'on peut aller un peu plus loin en s'arrêtant d'essayer de comprendre. Et c'est en quoi je ne suis pas phénoménologiste. Et Jones identifie le complexe de castration à la crainte de la disparition du désir. C'est exactement ce que je suis en train de vous dire sous une forme différente. Puisque le sujet craint que son désir disparaisse, cela doit bien signifier quelque chose, c'est que quelque part il se désire désirant, que c'est là ce qui est la structure du désir, faites bien attention, du névrosé.

C'est pour cela que je n'irai pas au névrosé tout d'abord, parce que ceci vous paraît trop facilement un simple doublement : je me désire désirant, et me désire désirant désiré, etc.

Ce n'est pas de cela du tout qu'il s'agit, et c'est pour cela que le fantasme pervers est utile à ré-épeler. Et si aujourd'hui je ne peux pas aller plus loin, j'essayerai de le faire en prenant un de ces fantasme les plus accessibles, et au reste fort parent de ce à quoi j'ai eu à faire allusion tout à l'heure dans l'observation que j'ai évoquée, c'est à savoir le fantasme de l'exhibitionniste, du voyeuriste également, car vous allez le voir, peut-être convient-il de ne pas se contenter de la façon dont est communément rapportée la structure dont il s'agit.

On a l'habitude de nous dire "c'est très simple, c'est très joli ce fantasme pervers, la pulsion scoptophilique". Bien sûr on aime regarder, on aime être regardé, ces "charmantes pulsions vitales" comme dit quelque part Paul Eluard. Il y a en somme là quelque chose, la pulsion, qui se complaît à ce que le poème d'Eluard exprimait très joliment sous la formule *Donner à voir,* manifestation de la forme s'offrant d'elle-même à l'autre.

En somme, je vous le fais remarquer, ce n'est pas rien déjà de dire cela. Cela ne nous paraît plus si simple. Cela implique, puisque nous étions à ce niveau-là hier soir, à savoir ce qu'il peut y avoir de subjectivité implicite dans une vie animale, cela implique quand même une certaine subjectivité. Il n'est guère possible de concevoir ce *donner à voir* même, sans donner au mot donner la plénitude des vertus du don, tout de même une référence, innocente sans doute, non éveillée, de cette forme, à sa propre richesse. Et aussi bien en avons-nous des indications tout à fait concrètes dans le luxe mis par des animaux dans les manifestations de la parade captivante, principalement de la parade sexuelle. Je ne vais pas me remettre à faire frétiller devant vous l'épinoche, je pense vous en avoir parlé assez longuement pour que ce que je suis en train de vous dire ait un sens. C'est simplement pour dire que dans la courbe d'un certain comportement, si instinctuel que nous le supposions, quelque chose peut être impliqué que ce même petit mouvement de retour, et du même coup d'anticipation qui est là dans la courbe de la parole. Je veux dire une projection temporelle de ce quelque chose qui est dans l'exubérance de la pulsion à se montrer, telle que nous pouvons la retrouver au niveau naturel. Ici, je ne peux que latéralement, et pour ceux qui étaient hier à la séance scientifique, qu'inciter celui qui est intervenu sur ce sujet à s'aperce-

voir qu'il y a lieu, justement dans cette anticipation temporelle, de moduler ce qui est attente peut-être, sans aucun doute chez l'animal dans certaines circonstances, avec ce quelque chose qui nous permet d'articuler la déception de cette attente comme une tromperie. Et le médium dirais-je jusqu'à ce qu'on me convainque du contraire, me paraît être constitué par une promesse. Que l'animal se fasse une promesse de la réussite de tel ou tel de ses comportements, c'est là toute la question pour que nous puissions parler de tromperie au lieu de déception de l'attente.

Maintenant revenons à notre exhibitionniste. Est-ce qu'il s'inscrit d'aucune manière dans cette dialectique du montré, même en tant que ce montré est relié aux voies de l'autre ? Je peux simplement ici quand même vous faire remarquer dans la relation exhibitionniste à l'autre — je vais employer des termes cahin-caha pour me faire comprendre, ce ne sont pas certainement les meilleurs, les plus littéraires — que l'autre *fusse* frappé dans son désir complice (et Dieu sait que l'autre l'est vraiment à l'occasion !) de ce qui se passe là, et de ce qui se passe comme quoi ? en tant que rupture.

Observez que cette rupture n'est pas n'importe laquelle. Cette rupture, il est essentiel qu'elle soit ainsi le piège à désir. C'est que c'est une rupture qui passe inaperçue à (ce que nous appellerons, dans l'occasion) la plupart, et elle est aperçue à son adresse en tant qu'inaperçue ailleurs. Aussi bien chacun sait qu'il n'y a pas de véritable exhibitionniste (sauf raffinement, bien entendu, supplémentaire) dans le privé. Justement pour que ça en soit, pour qu'il y ait plaisir, il faut que ça se passe dans un lieu public.

Là-dessus sur cette structure nous arrivons avec nos gros sabots et nous lui disons "mon petit ami, si vous vous montrez si loin c'est parce que vous avez peur d'approcher votre objet. Approchez, approchez !" Je demande ce que signifie cette plaisanterie ! Croyez-vous que les exhibitionnistes ne baisent pas ? La clinique va là tout à fait contre. Ils font à l'occasion de fort bons époux avec leurs femmes, mais seulement le désir dont il s'agit est ailleurs. Il exige bien entendu d'autres conditions ; ce sont des conditions sur lesquelles il convient ici de s'arrêter.

On voit bien que cette manifestation, cette communication élective qui se produit ici avec l'autre, [ne] satisfait un certain désir que pour autant que sont mis dans un certain rapport une certaine manifestation de l'être et du réel, en tant qu'il s'intéresse au cadre symbolique comme tel. C'est là d'ailleurs la nécessité du lieu public : c'est qu'on soit bien sûr qu'on est dans

le cadre symbolique. C'est-à-dire — je vous le fais remarquer pour des gens qui lui reprochent de ne pas oser approcher de l'objet, de céder à je ne sais quelle peur — que j'ai mis comme condition à la satisfaction de leur désir justement le maximum de danger. Là encore on ira dans l'autre sens, sans se soucier de la contradiction, et on dira, c'est ce danger qu'ils cherchent. Ce n'est pas impossible.

Avant d'aller si loin, essayons quand même de remarquer une structure. C'est à savoir que du côté de ce qui fait ici figure d'objet, à savoir le, ou la, ou les intéressés, la ou les petites filles (sur lesquelles versons en passant la larme des bonnes âmes), il arrive que les petites filles, surtout si elles sont plusieurs, s'amusent beaucoup pendant ce temps-là. Cela fait même partie du plaisir de l'exhibitionniste, c'est une variante. Le désir de l'autre est donc là comme élément essentiel en tant qu'il est surpris, qu'il est intéressé au-delà de la pudeur, qu'il est à l'occasion complice. Toutes les variantes sont possibles.

De l'autre côté qu'est-ce qu'il y a ? Il y a quelque chose dont je vous ai déjà fait remarquer la structure, et que j'ai ré-indiqué suffisamment il me semble à l'instant. Il y a sans aucun doute ce qu'il montre, me direz-vous. Mais moi je vous dirai que ce qu'il montre dans cette occasion c'est plutôt assez variable, ce qu'il montre c'est plus ou moins glorieux — mais ce qu'il montre est une redondance qui cache plutôt qu'elle ne dévoile ce dont il s'agit. Il ne faut pas se tromper sur ce qu'il montre en tant que témoignage de l'érection de son désir, sur la différence qu'il y a entre cela et l'appareil de son désir. L'appareil est essentiellement constitué par ceci que j'ai souligné, de l'aperçu dans l'inaperçu que j'ai appelé tout crûment un pantalon qui s'ouvre et se ferme, et pour tout dire dans ce que nous pouvons appeler la fente dans le désir. C'est cela qui est essentiel. Et il n'y a pas d'érection, si réussie qu'on la suppose, qui ici supplée à ce qui est l'élément essentiel dans la structure de la situation, à savoir cette fente comme telle. C'est là aussi où le sujet comme tel se désigne, c'est là ce qu'il convient de retenir pour s'apercevoir de ce dont il s'agit et, à très probablement parler, ce qu'il s'agit de combler.

Nous y reviendrons plus tard car je veux contrôler ceci de la phénoménologie corrélative du voyeur. Je peux, je crois, aller plus vite maintenant. Et néanmoins aller trop vite c'est comme toujours nous permettre d'escamoter ce dont il s'agit. C'est pour cela que je m'approche ici avec la même circonspection, car ce qui est essentiel et ce qui est omis dans la pulsion scoptophi-

lique, c'est de commencer aussi par la fente. Car pour le voyeur, cette fente se trouve être un élément de la structure absolument indispensable. Et le rapport de l'aperçu à l'inaperçu, pour se répartir ici différemment, n'est pas moins distinct.

Bien plus, je veux entrer dans le détail. C'est à savoir que puisqu'il s'agit de l'appui pris sur l'objet, c'est-à-dire sur l'autre, dans la satisfaction ici nommément voyeuriste, l'important est que ce qui est vu soit intéressé dans l'affaire, ceci fait partie du fantasme. Car sans aucun doute, ce qui est vu peut être très souvent vu à son insu. L'objet (disons féminin puisque, semble-t-il, ce ne soit pas pour rien que ce soit dans cette direction que s'exerce cette recherche), l'objet féminin ne sait sans doute pas qu'il est vu. Mais dans la satisfaction du voyeur, je veux dire dans ce qui supporte son désir, il y a ceci, c'est que tout en s'y prêtant si l'on peut dire innocemment, quelque chose dans l'objet s'y prête à cette fonction de spectacle, il y est ouvert, il participe en puissance à cette dimension de l'indiscrétion ; et c'est dans la mesure où quelque chose dans ses gestes peut laisser soupçonner que par quelque biais il est capable de s'y offrir que la jouissance du voyeur atteint son exact et véritable niveau. La créature surprise sera d'autant plus érotisable, dirais-je, que quelque chose dans ses gestes peut nous la révéler comme s'offrant à ce que j'appellerai les hôtes invisibles de l'air. Ce n'est pas pour rien que je les évoque ici. Ceux-là s'appellent des anges de la chrétienté, ceux que Monsieur Anatole France a eu le culot d'impliquer dans cette affaire. Lisez *La révolte des anges*[4], vous y verrez à tout le moins le lien très précis qui unit la dialectique du désir avec cette sorte de virtualité d'un œil, insaisissable mais toujours imaginable. Et les références faites au livre du Comte de Cabanis concernant les épousailles mystiques des hommes avec les sylphes et les ondines ne sont pas venues là pour rien dans le texte, très centré dans ses visées, que constitue tel ou tel livre d'Anatole France.

Donc c'est dans cette activité où la créature apparaît dans ce rapport de secret à elle-même, dans ces gestes où se trahit la permanence du témoin devant lequel on ne s'avoue pas, que le plaisir du voyeur comme tel est à son comble. Est-ce que vous ne voyez pas qu'ici, dans les deux cas, le sujet se réduit lui-même à l'artifice de la fente comme tel. Cet artifice tient sa place et le montre effectivement réduit à la fonction misérable qui est la sienne. Mais c'est bien de lui qu'il s'agit, en tant qu'il est dans le fantasme, il est la fente. La question du rapport de cette fente avec ce qu'il y a de symbolique-

ment le plus insupportable d'après notre expérience, à savoir la forme qui y répond à la place du sexe féminin, est une autre question que nous laissons ici ouverte pour l'avenir.

Mais maintenant reprenons l'ensemble et partons de la métaphore poétique du « je me voyais me voir » célèbre de [l'auteur de] *La Jeune Parque*. Il est bien clair que ce rêve de parfaite clôture, de suffisance accomplie, n'est réalisé dans nul désir sinon le désir surhumain de la vierge poétique. C'est en tant qu'ils se mettent à la place du « je me voyais » que le voyeur et l'exhibitionniste s'introduisent dans la situation, qui est quoi ? Justement une situation où l'autre ne voit pas le « je me voyais », une situation de jouissance inconsciente de l'autre. L'autre, en quelque sorte, est ici décapité de la partie tierce, il ne sait pas qu'il est en puissance d'être vu, il ne sait pas ce que représente le fait qu'il soit secoué de ce qu'il voit, c'est-à-dire de l'objet inhabituel que l'exhibitionniste lui présente et qui ne fait son effet sur cet autre que pour autant qu'il est effectivement l'objet de son désir mais qu'il ne le reconnaît pas à ce moment-là.

Il s'établit donc la répartition d'une double ignorance. Car si l'autre ne réalise pas à ce niveau, en tant qu'autre, ce qui est supposé réalisé dans l'esprit de celui qui s'exhibe ou de celui qui se voit comme manifestation possible du désir, inversement dans son désir, celui qui s'exhibe ou qui se voit ne réalise pas la fonction de la coupure qui l'abolit dans un automatisme clandestin, qui l'écrase dans un moment dont il ne reconnaît absolument pas la spontanéité en tant qu'elle désigne ce qui se dit là comme tel, et qui est là dans son acmé, connu encore que présent mais suspendu. Il ne connaît, lui, que cette manœuvre d'animal honteux, cette manœuvre oblique, cette manœuvre qui l'expose aux horions. Pourtant cette fente, sous quelque forme qu'elle se présente, volet, ou télescope, ou n'importe quel écran, cette fente c'est là ce qui le fait entrer dans le désir de l'autre. Cette fente, c'est la fente symbolique d'un mystère plus profond qui est celui qu'il s'agit d'élucider, à savoir sa place à un certain niveau de l'inconscient, qui nous permet de situer le pervers, à ce niveau, comme dans un certain rapport avec, c'est bien la structure du désir comme tel. Car c'est le désir de l'autre comme tel, reproduisant la structure du sien, qu'il vise.

La solution perverse à ce problème de la situation du sujet dans le fantasme est justement celle-ci, c'est de viser le désir de l'autre et de croire y voir un objet.

L'heure est assez avancée pour que je m'arrête là. C'est aussi une coupure, elle a simplement le défaut d'être arbitraire, je veux dire de ne pas me permettre de vous montrer l'originalité de cette solution par rapport à la solution névrotique. Sachez simplement que c'est là l'intérêt de les rapprocher et, à partir de ce fantasme fondamental du pervers, de vous faire voir la fonction que joue le sujet du névrosé dans son fantasme à lui. Je vous l'ai heureusement déjà indiqué tout à l'heure. Il se désire désirant vous ai-je dit. Et pourquoi donc qu'il peut pas désirer, qu'il faille, tellement qu'il désire ! Chacun sait qu'il y a quelque chose d'intéressé là-dedans qui est à proprement parler le phallus. Car après tout jusqu'à présent vous avez pu voir que j'ai laissé réservée, dans cette économie, l'intervention du phallus, ce bon vieux phallus d'autrefois.

À deux reprises, dans la reprise du complexe d'Œdipe l'année dernière et dans mon article sur les psychoses, je vous l'ai montré comme lié à la métaphore paternelle, à savoir comme venant donner au sujet un signifié. Mais il était impossible de le réintroduire dans la dialectique dont il s'agit si je ne vous posais pas d'abord cet élément de structure par lequel le fantasme est constitué dans quelque chose dont je vais vous demander par un dernier effort d'admettre, en nous quittant aujourd'hui, désormais le symbolisme. Je veux dire que désormais le ***$*** dans le fantasme, en tant que confronté et opposé à ce ***a*** dont vous avez bien compris que je vous ai montré aujourd'hui qu'il était bien plus compliqué que les trois formes que je vous ai données d'abord comme approche, puisqu'ici le ***a***, c'est le désir de l'Autre dans le cas que je présente, (vous voyez donc que toutes les formes de coupure, y compris justement celles qui reflètent la coupure du sujet, sont signalées), je vous demande d'admettre la notion suivante — je me permets même le ridicule de me référer à une notation de $\sqrt{-1}$ concernant les Imaginaires — je vous ai laissés au bord du *pas un* dans cet évanouissement du sujet. C'est à ce *pas un,* et même à ce "comme pas un" en tant que c'est lui qui nous donne l'ouverture sur l'unicité du sujet que je reprendrai la prochaine fois. Mais si je vous demande de le noter de cette façon, c'est justement pour que vous n'y voyiez pas la forme la plus générale, et du même coup la plus confuse, de la négation. S'il est tellement difficile de parler de la négation, c'est que personne ne sait ce que c'est. Déjà je vous ai pourtant indiqué au début de cette année l'ouverture de la différence qu'il y a entre forclusion et discordance. Pour l'instant je vous

indique sous une forme close, fermée, symbolique, mais justement à cause de cela décisive, une autre forme de cette négation. C'est quelque chose qui situe le sujet dans un autre ordre de grandeur.

1 - MOLIÈRE, *L'École des femmes* (V, 9, v. 1765). L'érudit pourra se référer à la note de G. Couton dans la Bibilothèque de la Pléiade sur la discussion entre *ouf !* et *oh !…*
2 - PICASSO P., *Le désir attrapé par la queue* (1945), Gallimard, 1967.
3 - LEBOVICI R., « Perversion transitoire au cours d'un traitement psychanalytique », in *Bulletin d'activité de l'Association des psychanalystes de Belgique*, n°25, pp. 1-17.
4 - FRANCE A., *La Révolte des anges* (1914).

# Leçon XXIV

*10 juin 1959*

Dans notre dernier entretien, j'ai développé la structure du fantasme en tant qu'il est dans le sujet ce que nous appelons le soutien de son désir ; le fantasme, là où nous pouvons le saisir dans une structure suffisamment complète pour servir ensuite en quelque sorte de plaque tournante à ce que nous sommes amenés à lui rapporter des diverses structures — c'est-à-dire à la relation du désir du sujet à ce que depuis longtemps je désigne pour vous comme étant, plus que sa référence, son essence dans la perspective analytique, à savoir le désir de l'Autre. Je vais aujourd'hui, comme je vous l'ai annoncé, essayer de vous situer la position du désir dans les différentes structures disons nosologiques, disons celles de l'expérience — au premier plan, la structure névrotique.

[Nous avons déjà étudié] le fantasme pervers, puisque c'est celui que j'ai choisi la dernière fois pour vous permettre d'y pointer ce qui correspond à la fonction du sujet et à celle de l'objet dans le fantasme en tant qu'il est le support, l'index d'une certaine position du sujet. De même que c'est l'image de l'autre qui est le départ et le support, du moins en ce point où le sujet se qualifie comme désir, il y a cette structure plus complexe qui s'appelle le fantasme, et où paradoxalement j'ai été amené la dernière fois, en prenant une forme particulière spécialement exemplaire (non sans profonds motifs), celle de l'exhibitionniste et du voyeur, à vous montrer que contrairement à ce qui est trop souvent dit, ce n'est pas là deux positions en quelque sorte réciproques, comme une sorte de précipitation de la pensée amène à le formuler : celui qui montre/celui qui voit, se complétant l'un l'autre.

Je vous l'ai dit, ces deux positions sont au contraire strictement parallèles et, dans les deux cas, le sujet, dans le fantasme, se trouve indiqué par ce quelque chose que nous avons appelé la fente, la béance, quelque chose qui est, dans le réel, à la fois trou et éclair pour autant que le voyeur épie derrière son volet, que l'exhibitionniste entr'ouvre son écran, qu'il est là indiqué à sa place dans l'acte ; qu'il n'est rien d'autre que cet éclair de l'objet dont on parle et, vécu, perçu par le sujet par l'ouverture de cette béance, dans ce quelque chose qui, lui, le situe comme ouvert. Ouvert à quoi ? À un autre désir que le sien — sien qui est profondément atteint, ébranlé, frappé par ce qui est aperçu dans cet éclair.

C'est l'émotion de l'autre au-delà de sa pudeur ; c'est l'ouverture de l'autre, l'attente virtuelle pour autant qu'elle ne se sent pas vue, et que pourtant elle est perçue comme s'offrant à la vue ; c'est cela qui caractérise dans les deux cas cette position de l'objet qui est là, dans cette structure, si fondamentale. Puisqu'en fin de compte l'expérience analytique la repère au point de départ de ce qu'elle a d'abord trouvé sur la voie des causes et des stigmates générateurs de la position névrotique, nommément la scène aperçue, la scène dite primitive. Elle participe de cette structure, c'est-à-dire par un renversement sans doute de cette structure qui fait que le sujet voit quelque chose s'ouvrir, qui est cette béance soudain aperçue, quelque chose qui bien évidemment dans sa valeur traumatique a rapport au désir de l'Autre entrevu, perçu comme tel, qui reste là comme un noyau énigmatique jusqu'à ce qu'ultérieurement, après-coup, il puisse en réintégrer le moment vécu dans une chaîne qui ne sera pas forcément la chaîne correcte, qui sera en tout cas la chaîne génératrice de toute une modulation inconsciente, génératrice noyautée lors de la névrose.

Je vous prie de vous arrêter à cette structure du fantasme. Il est bien entendu que c'est un temps suspendu, comme je l'ai souligné, qui fait sa valeur. Ce qui fait sa valeur c'est cela, c'est un temps d'arrêt. Un temps d'arrêt qui a cette valeur d'index correspond à un moment d'action où le sujet ne peut s'instituer d'une certaine façon *x,* qui est justement ce que nous désignons comme désir ici, ce que nous essayons d'isoler dans sa fonction de désir, à proprement parler qu'à condition, ce sujet, de perdre le sens de cette position, car c'est cela : le fantasme lui est opaque. Nous pouvons, nous, désigner sa place dans le fantasme, peut-être lui-même peut-il l'entrevoir, mais le sens de la position, à savoir ce pourquoi il est là ce qui vient au jour de son

être, cela le sujet ne peut pas le dire. C'est là le point essentiel : *aphanisis.* Sans doute le terme est heureux et nous sert, mais à la différence de la fonction que lui donne Jones dans l'interprétation du complexe de castration, sa forme est énigmatique.

Nous voyons dans le fantasme que l'*aphanisis,* tout au moins là où le mot disparition (*fading* ai-je dit encore) nous est utilisable, ce n'est pas en tant qu'*aphanisis* du désir, c'est en tant qu'à la pointe du désir il y a *aphanisis* du sujet. Le sujet, en tant qu'il se situerait à sa place, qu'il s'articulerait comme Je là où Ça parle dans la chaîne inconsciente, en tant qu'il ne peut là s'indiquer qu'en tant que disparaissant de sa position de sujet.

À partir de là nous voyons ce dont il va s'agir. Pour autant que nous avons défini ce point extrême, ce point imaginaire où l'être du sujet réside dans sa densité maxima (ce ne sont que des images pour que votre esprit s'accroche à une métaphore), à partir du moment où nous voyons, où nous définissons ce point imaginaire où l'être du sujet en tant qu'il est celui qui est à articuler, à nommer dans l'inconscient, ne peut en aucun cas, au dernier terme, être nommé mais seulement indiqué par quelque chose qui se révèle soi-même comme coupure, comme fente, comme structure de coupure dans le fantasme ; c'est autour de ce point imaginaire — et ceci est, en tout domaine, légitime si nous pouvons articuler sa structure par ce qui en part — que nous allons essayer de situer ce qui se passe effectivement dans les différentes formes du sujet, qui ne sont pas du tout obligatoirement des formes homogènes, des formes compréhensibles d'un côté par celui qui est de l'autre côté.

Nous ne savons que trop à cet égard ce qui peut nous leurrer dans la compréhension d'une psychose. Par exemple nous devons nous garder de comprendre si nous pouvons essayer de reconstruire, d'articuler dans la structure. Et c'est bien cela que nous essayons de faire ici.

Alors à partir de là, à partir de cette structure où le sujet, dans son moment de disparition — et je vous le répète c'est là une notion dont vous pouvez trouver la trace lorsque Freud parle de l'ombilic du rêve, le point où toutes les associations convergent pour disparaître, pour n'être plus reliables à rien [d'autre] que ce qu'il appelle l'*unerkannt.* C'est de cela qu'il s'agit. Par rapport à ceci, le sujet voit en face de lui s'ouvrir quoi ? Rien d'autre qu'une autre béance, qui, à la limite, engendrerait un renvoi à l'infini du désir vers un autre désir.

Comme nous le voyons dans le fantasme du voyeur et de l'exhibitionniste, c'est du désir de l'Autre qu'il se trouve dépendant. C'est à la merci du désir de l'Autre qu'il se trouve offert. Ceci est concret, nous le trouvons dans l'expérience. Cela n'est pas parce que nous ne l'articulons pas que nous ne pouvons pas communément…, que ce n'est pas très facile à saisir.

Quand je vous ai parlé longuement, il y a deux ans, de la névrose du petit Hans, il ne s'agissait pas d'autre chose. C'est pour autant qu'à un moment de son évolution le petit Hans se trouve confronté à quelque chose qui va beaucoup plus loin que le moment, pourtant critique, de la rivalité à propos de la nouvelle venue, de sa petite sœur, de beaucoup plus grave que cette nouveauté qu'est pour lui l'ébauche de maturation sexuelle qui le rend capable d'érections, voire, la question est ouverte auprès des spécialistes, d'orgasmes. Cela n'est ni au niveau inter-psychologique, à proprement parler, ni au niveau de l'intégration d'une nouvelle tendance que s'ouvre la crise. Je vous l'ai souligné et bien articulé (et même martelé) alors.

C'est pour autant que, par une fermeture à ce moment de la conjoncture, il se trouve effectivement et spécialement confronté comme tel au désir de sa mère, et qu'il se trouve en présence de ce désir sans aucun recours. La *Hilflosigkeit* de Freud, dans son article sur *L'Inconscient,* article de 1917, c'est cette position d'être sans recours, plus primitive que tout, et à l'égard de laquelle l'angoisse est déjà une ébauche d'organisation pour autant qu'elle est déjà attente — si on ne sait pas de quoi, si on ne l'articule pas tout de suite, en tout cas elle est avant tout *Erwartung* nous dit Freud. Mais auparavant il y a ceci, *Hilflosigkeit,* le "sans recours". Le "sans recours" devant quoi ? Ce qui n'est définissable, centrable d'aucune autre façon que devant le désir de l'Autre. C'est ce rapport du désir du sujet, pour autant qu'il a à se situer devant le désir de l'Autre qui pourtant littéralement l'aspire et le laisse sans recours, c'est dans ce drame de la relation du désir du sujet au désir de l'Autre que se constitue une structure essentielle, non seulement de la névrose, mais de toute autre structure analytiquement définie.

Nous commençons par la névrose, nous sommes assez loin, partis de la perversion, pour que vous puissiez entrevoir que la perversion aussi y est liée. Néanmoins, soulignons-le, nous ne l'avons fait entrer, cette perversion, que dans ce moment instantané du fantasme, du fantasme pour autant que le passage à l'acte dans la perversion et dans la perversion seulement, le révèle.

Dans la névrose dont il s'agit pour nous de serrer de près pour l'instant ce qui a rapport à cette structure que j'articule devant vous, c'est ce moment fécond de la névrose que je vise dans le cas du petit Hans, parce que là il s'agit d'une phobie, c'est-à-dire la forme la plus simple de la névrose, celle où nous pouvons toucher du doigt le caractère de la solution, celui que je vous ai déjà articulé longuement à propos du petit Hans en vous montrant l'entrée en jeu de cet objet, l'objet phobique, en tant qu'il est un signifiant à toutes fins.

Il est là, pour occuper cette place entre le désir du sujet et le désir de l'Autre, une certaine fonction qui est une fonction de protection ou de défense. Là-dessus il n'y a aucune ambiguïté sur la formulation freudienne. La peur de l'objet phobique est faite pour protéger le sujet de quoi ? C'est dans Freud : de l'approche de son désir. Et c'est en regardant les choses de plus près que nous voyons ce dont il s'agit, de son désir en tant qu'il est sans armes par rapport à ce qui dans l'Autre, la mère en l'occasion, s'ouvre pour Hans comme le signe de sa dépendance absolue.

Elle l'emmènera au bout du monde, elle l'emmènera plus loin encore ; elle l'emmènera aussi loin et aussi souvent qu'elle-même disparaît, s'éclipse, qu'elle est la personne qui à ce moment peut lui paraître non plus seulement comme celle qui pourrait répondre à toutes ses demandes, elle lui apparaît avec ce mystère supplémentaire d'être elle-même ouverte à un manque dont le sens apparaît à ce moment-là à Hans, d'être dans un certain rapport au phallus que pourtant, ce phallus, il n'a pas.

C'est au niveau du manque à être de la mère que s'ouvre pour Hans le drame qu'il ne peut résoudre qu'à faire surgir ce signifiant de la phobie dont je vous ai montré la fonction plurivalente, une espèce de clef universelle, de clef à toutes fins qui lui sert à ce moment-là à se protéger contre ce que, d'une façon univoque, tous les analystes expérimentés ont perçu, contre le surgissement d'une angoisse plus redoutable encore que la peur liée, que la peur fixée de la phobie. Ce moment, en tant qu'il est relation du désir, qu'il est quelque chose qui va dans la structure du fantasme, dans l'opposition ***$*** à ***a***, donner à ce ***$*** quelque chose qui en allège la part, qui en soutient la présence, qui est quelque chose où le sujet se raccroche, ce point où en somme va se produire le symptôme, le symptôme au niveau le plus profond dans la névrose, c'est-à-dire pour autant qu'il intéresse de la façon la plus générale, la position du sujet. C'est cela qui mérite ici d'être articulé.

Si vous voulez procédons dans cet ordre, d'être articulé d'abord, puis à

nous demander si cette structure du fantasme est si fatale. Comment quelque chose qui se tient au bord de ce point de perte, de ce point de disparition indiqué dans la structure du fantasme — comme ce quelque chose qui se tient au bord, qui se soutient à l'entrée du tourbillon du fantasme — comment ce quelque chose est possible ? Car il est bien clair que c'est possible.

Le névrosé accède au fantasme. Il y accède à certains moments élus de la satisfaction de son désir. Mais tous nous savons que ce n'est là qu'une utilisation fonctionnelle du fantasme, que son rapport par contre à tout son monde et spécialement ses rapports aux autres, aux autres réels (c'est là que nous en arrivons maintenant) est profondément marqué par quoi ? On l'a toujours dit : par une pulsion refoulée. Cette pulsion refoulée, c'est sa relation que nous essayons d'articuler un peu mieux, de façon un peu plus serrée, d'une façon aussi cliniquement plus évidente. Nous allons tout simplement voir comment cela est possible. Nous allons tout de même indiquer comment cela se présente. Prenons l'obsessionnel, si vous voulez, et l'hystérique. Prenons-les ensemble, pour autant que dans un certain nombre de traits nous allons les voir s'éclairer l'un par l'autre.

L'objet du fantasme, pour autant qu'il débouche sur ce désir de l'Autre, il s'agit de ne pas l'approcher, et pour cela évidemment il y a plusieurs solutions. Nous avons vu celle qui est liée à la promotion de l'objet phobique à l'objet d'interdiction. D'interdiction de quoi ? En fin de compte d'une jouissance qui est dangereuse parce qu'elle ouvre devant le sujet l'abîme du désir comme tel.

Il y a d'autres solutions, je vous les ai déjà indiquées sous ces deux formes schématiques dans le rapport de Royaumont. Le désir du sujet, le sujet peut le soutenir devant le désir de l'Autre. Il le soutient de deux façons :

Comme désir insatisfait, c'est le cas des hystériques. Je vous rappelle l'exemple de la belle bouchère où cette structure apparaît d'une façon si claire, ce rêve dans les associations duquel apparaît la forme, en quelque sorte avouée, de l'opération de l'hystérique. La belle bouchère désire manger du caviar, mais elle ne veut pas que son mari le lui achète, parce qu'il faut que ce désir reste insatisfait.

Cette structure, qui est là imagée dans une petite manœuvre qui forme d'ailleurs la trame et le texte de la vie quotidienne de ces sujets, va beaucoup plus loin en fait. Elle veut dire, cette historiette, la fonction que l'hystérique se donne à elle-même. C'est elle qui est l'obstacle, c'est elle qui ne veut pas.

C'est-à-dire que dans ce rapport du sujet à l'objet dans le fantasme, elle vient occuper cette même position tierce qui était tout à l'heure dévolue au signifiant phobique, mais d'autre façon. C'est elle qui est l'obstacle, c'est elle qui est l'enjeu en réalité. Et sa jouissance est d'empêcher justement le désir dans les situations qu'elle trame elle-même. Car c'est là une des fonctions fondamentales du sujet hystérique dans les situations qu'elle trame, sa fonction est d'empêcher le désir de venir à terme pour en rester elle-même l'enjeu.

Elle prend la place de ce que nous pourrions appeler d'un terme anglais *[a puppet],* c'est-à-dire quelque chose comme "un mannequin". *[Puppet]* a un sens plus étendu, plus général, c'est "un faux semblant". L'hystérique, pour autant que dans une situation si fréquemment observée qu'elle est vraiment dans les observations reconnaissable en clair, — il suffit d'en avoir la clef qui est celle de sa position entre une ombre qui est son double, une femme qui est, de façon cachée, ce point précisément où se situe, où s'insère son désir pour autant qu'il faut qu'elle ne le voie pas — l'hystérique s'institue, [se] présente elle-même dans l'occasion, comme le ressort de la machine, celle qui les suspend et les situe l'une par rapport à l'autre comme des sortes de marionnettes où elle a elle-même à se soutenir dans ce rapport dédoublé qui est celui $\$ \lozenge a$ ; l'hystérique est pourtant dans le jeu elle-même sous la forme de celle qui en fin de compte est l'enjeu.

L'obsessionnel a une position différente. La différence de l'obsessionnel par rapport à l'hystérique est de rester, lui, hors du jeu. Son véritable désir vous l'observerez (fiez-vous à ces formules quand vous aurez affaire aux sujets cliniquement ainsi qualifiables), l'obsessionnel est quelqu'un qui n'est jamais véritablement là, à la place où quelque chose est en jeu qui pourrait être qualifié, "son désir" là où il risque le coup, apparemment, ce n'est pas là qu'il est. C'est de cette disparition même du sujet, le $\$$ au point d'approche du désir, qu'il fait, si l'on peut dire, son arme et sa cachette : il a appris à se servir de cela pour être ailleurs. Et, observez-le bien, ceci bien sûr, il ne [le] peut — parce qu'il n'y a pas d'autre place que celle qui était réservée jusqu'ici à la structure instantanée, relationnelle, de l'hystérique — il ne le peut qu'en déployant dans le temps, en temporalisant cette relation, en remettant toujours au lendemain son engagement dans ce vrai rapport du désir. C'est toujours pour demain que l'obsessionnel réserve l'engagement de son véritable désir. Ce n'est pas dire qu'en attendant ce terme, il n'engage rien. Bien loin de là ! Il fait ses preuves. Bien plus ! il peut aller jusqu'à considérer ces

preuves, ce qu'il fait, comme un moyen de s'acquérir des mérites. Des mérites à quoi ? À la référence de l'Autre à l'endroit de ses désirs. Ces choses vous les constaterez bel et bien, s'avouant à tout bout de champ, même si l'obsessionnel ne le reconnaît pas comme tel, ce mécanisme.

Mais il est important que vous soyez capable de le reconnaître pour le désigner. Car après tout c'est bien là quelque chose, je le dis, d'importun que d'écraser ce mécanisme sous la forme de ce qu'il entraîne dans son sillage, à savoir toutes ces relations inter-subjectives qui ne se conçoivent qu'ordonnées par rapport à cette relation, ou à ces relations fondamentales telles que j'essaye ici de les articuler pour vous.

Qu'est-ce qu'en fin de compte cela veut dire ? Je veux dire, avant même de nous demander comment cela est possible, qu'est-ce que nous voyons poindre dans cette position névrotique ? Il est clair que ce que nous voyons poindre c'est au moins ceci : l'appel au secours du sujet pour soutenir son désir, pour le soutenir — en présence et en face du désir de l'Autre, pour se constituer comme désirant. C'est cela que je vous indiquais la dernière fois, c'est que la seule chose qu'il ne sait pas, c'est que, se constituant comme désirant, sa démarche est profondément marquée par quelque chose qui est là derrière, à savoir le danger que constitue cette pente du désir. De sorte que se constituant comme désirant, il ne s'aperçoit pas que dans la constitution de son désir il se défend contre quelque chose, que son désir même est une défense et ne peut pas être autre chose.

Encore, pour que ceci puisse se soutenir, est-il clair que dans chaque cas il appelle à l'aide une chose qui se présente dans une position tierce par rapport à ce désir de l'Autre, quelque chose où il puisse se placer pour que la relation aspirante, évanouissante de l'$\$$ devant le $a$ soit tenable. C'est dans la relation à l'autre, l'autre réel, que nous voyons suffisamment indiqué le rôle de ce qui permet au sujet de symboliser. Car il ne s'agit pas d'autre chose que de symboliser sa situation, à savoir de maintenir en acte quelque chose où il puisse se reconnaître comme sujet, se satisfaire comme sujet, tout étonné qu'il est finalement de voir que ce sujet qui se soutient, il se trouve en proie à toutes sortes d'attitudes contorsionnées et paradoxales qui le désignent à lui-même, dès qu'il peut avoir la moindre vue réfléchie sur sa propre situation, comme un névrosé en proie à des symptômes.

Ici intervient cet élément que l'expérience analytique nous a appris à mettre en un point clef des fonctions signifiantes et qui s'appelle le phallus.

Si le phallus a la position clef que je désigne à l'instant, c'est très évidemment en tant que signifiant, que signifiant lié à quelque chose qui a un nom dans Freud, et dont Freud n'a absolument pas dissimulé la place dans l'économie inconsciente elle-même, c'est à savoir la loi.

À cet égard, toute espèce de tentative de ramener le phallus à quelque chose qui s'équilibre, qui se compose avec tel autre correspondant fonctionnel dans l'autre sexe, est quelque chose qui, bien entendu, du point de vue de l'inter-relation du sujet, a sa valeur si l'on peut dire génétique, mais qui ne peut s'exercer, se faire qu'à la condition de méconnaître ce qui est tout à fait essentiel dans la valorisation du phallus comme tel. Il n'est pas purement et simplement un organe. Là où il est un organe, il est instrument d'une jouissance, il n'est pas, à ce niveau, intégré dans le mécanisme du désir, parce que le mécanisme du désir est quelque chose qui se situe à un autre niveau, que pour comprendre ce qu'est ce mécanisme du désir il faut le définir vu de l'autre côté, c'est-à-dire une fois les relations de la culture instituées et à partir ou non du mythe du meurtre primordial.

Le désir, de toutes les demandes, se distingue en ceci qu'il est une demande soumise à la loi. Cela a l'air presque d'enfoncer une porte ouverte, mais c'est tout de même de cela qu'il s'agit quand Freud nous fait la distinction des demandes qui répondent à des besoins dits de conservation de l'espèce ou de l'individu, et de celles qui sont sur un autre plan. C'est pourquoi nous dire que celles qui sont sur cet autre plan se distinguent des premières en ce sens qu'elles peuvent être atermoyées ! Mais après tout si le désir sexuel peut être atermoyé dans ses effets, dans son passage à l'acte chez l'homme, c'est d'une façon assurément ambiguë. Il peut être atermoyé ? Pourquoi peut-il l'être plus chez l'homme que chez les animaux où après tout, il ne souffre pas tellement d'atermoiements ? C'est en raison sans aucun doute d'une souplesse génétique. C'est aussi et essentiellement — car rien n'est articulé dans l'analyse si on ne l'articule pas à ce niveau — pour autant que c'est sur ce désir sexuel lui-même qu'est édifié l'ordre primordial d'échanges qui fonde la loi par laquelle entre à l'état vivant le nombre comme tel dans l'inter-psychologie humaine. La loi dite de l'alliance et de la parenté par quoi nous voyons ceci apparaître : que le phallus, fondamentalement, c'est le sujet en tant qu'objet de ce désir, cet objet étant soumis à ce que nous appellerons la loi de la fécondité.

Et aussi bien c'est ainsi que chaque fois qu'on fait intervenir d'une façon

plus ou moins dévoilée et plus ou moins initiatique le phallus, il est, à ceux qui participent à cette initiation, dévoilé. Si la fonction du père, pour le sujet, en tant qu'"auteur de ses jours" comme on dit, n'est que le signifiant de ce que j'appelle ici la loi de la fécondité pour autant qu'elle règle, qu'elle noue le désir à une loi, effectivement cette signification fondamentale du phallus est ce dont, par toute la dialectique du désir pour autant que le désir, en tant que s'y exprime l'être du sujet au point de sa perte, s'interpose sur le trajet de cette fonctionnalisation du sujet en tant que phallus, de ce par quoi le sujet se présente dans la loi d'échange définie par les relations fondamentales réglant les inter-réactions du désir dans la culture… c'est pour autant que le sujet est, en tant qu'à partir d'un certain moment il n'est plus, il manque à être, il ne peut plus se saisir.

C'est de la rencontre de ceci avec sa fonction phallique, avec sa fonction phallique dans les liens réels des rapports avec les autres réels, de la génération réelle de la lignée, c'est ici que se produit le point d'équilibre qui est celui où nous nous sommes arrêtés à la fin du rêve du patient d'Ella Sharpe.

Si j'ai branché toute la grande digression sur *Hamlet* à ce niveau, c'est pour autant que ce sujet nous présentait dans son rêve, sous la forme la plus pure, cette alternance du « *To be or not […]* », dont j'ai fait déjà tellement état. C'est à savoir ce sujet qui se qualifiait lui-même comme "personne", ce sujet au moment où il approche de son désir, où il y met tout juste le doigt, où il a à choisir de n'être personne ou d'être pris, absorbé entièrement dans le désir dévorant de la femme, que tout de suite après il est sommé d'être ou de ne pas être, de faire venir au jour le « *to be* » de la seconde partie qui n'a pas le même sens que dans la première, le « ne pas être » de la structure primordiale du désir, se voit offert à une alternative : pour être, c'est-à-dire être le phallus, il doit être le phallus pour l'Autre, le phallus marqué ; pour être ce qu'il peut être comme sujet, il est offert à la menace du "ne pas l'avoir".

Si vous me permettez de me servir d'un signe dit logique qui est le ~ dont on se sert pour désigner le "ou bien, ou bien" de la distinction, le sujet voit s'ouvrir pour lui le choix entre le "ne pas l'être" — ne pas être le phallus — ou s'il l'est, "ne pas l'avoir", c'est-à-dire être le phallus pour l'autre, le phallus dans la dialectique intersubjective. C'est de cela qu'il s'agit. Et c'est dans ce jeu que le névrosé éprouve l'approche, l'intégration de son désir comme une menace de perte.

Le *pas un* à quoi se désigne le ***$*** dans la structure fondamentale du désir, se transforme dans un "un en trop", ou "quelque chose en trop" ou "quelque chose en moins", dans la menace de la castration pour l'homme ou dans le phallus ressenti comme absence pour la femme. C'est pourquoi on peut dire qu'à l'issue de la démystification analytique de la position du névrosé, quelque chose semble rester dans la structure, tout au moins ce dont nous témoigne Freud dans sa propre expérience, qui se présente comme un reste, comme quelque chose qui, pour le sujet, le fait dans tous les cas rester dans une position inadéquate, celle du péril pour le phallus chez l'homme, celle de l'absence du phallus chez la femme.

Mais aussi bien c'est peut-être pour autant que, dans le biais adopté d'abord pour la solution du problème névrotique, la dimension transversale, ce en quoi le sujet dans son désir a affaire à la manifestation de son être comme tel, à lui comme auteur possible de la coupure, cette dimension est négligée ; qu'en d'autres termes la visée de l'analyste va à la réduction de la position névrotique du désir et non pas au dégagement de la position du désir comme tel, hors de cet engluement de cette dialectique particulière qui est celle du névrosé.

Comment encore revenir sur ces points pour vous en mieux faire sentir encore l'articulation ? Assurément je l'ai menée là sur son tranchant le plus pur. Il est bien certain que ceci traîne avec soi non seulement toute l'anecdote de l'histoire du sujet, mais aussi d'autres éléments structuraux dans son passé. Je veux dire ce que nous avons manifesté, mis en valeur au moment voulu, ce qui est ce qui se rapporte comme tel au drame narcissique, au rapport du sujet à sa propre image.

Bien sûr qu'en fin de compte c'est là que s'insère pour le sujet — Freud l'a souligné maintes fois en son temps et en ses propres termes — la crainte de la perte du phallus, le sentiment aussi du manque de phallus. Le moi, en d'autres termes, est intéressé. Mais remarquons-le alors à ce niveau, que, s'il intervient, s'il peut intervenir à cette place où le sujet peut avoir à se soutenir dans cette dialectique complexe où il craint de perdre dans la relation à l'autre son privilège, eh bien ça n'est certes pas si la relation narcissique à l'image de l'autre intervient en raison de quelque chose que nous pourrions appeler faiblesse du moi, car après tout dans tous les cas où nous constatons une telle faiblesse, ce à quoi nous assistons, c'est au contraire à un éparpillement de la situation, voire à un blocage de la situation.

Après tout je n'ai là qu'à faire allusion à quelque chose qui vous est à tous familier, qui a été je crois traduit dans la revue, au cas notoire de Mélanie Klein, à savoir de cet enfant qui était bel et bien introduit comme tel à ce rapport du désir au signifiant, mais qui se trouvait par rapport à l'autre, à la relation possible sur le plan imaginaire, sur le plan gestuel, communicatif, vivant avec l'autre, complètement suspendu, tel que nous le décrit Mélanie Klein. Nous ne savons pas tout de ce cas, et après tout nous ne pouvons pas dire que Mélanie Klein ait fait autre chose que nous présenter là un cas remarquable. Et ce que ce cas démontre, c'est qu'assurément cet enfant qui ne parlait pas est déjà si accessible et si sensible aux interventions parlées de Mélanie Klein que pour nous, dans notre registre, dans celui que nous essayons de développer ici, son comportement est vraiment éclatant.

Les seules structures du monde qui sont pour lui accessibles, sensibles, manifestes, manifestantes dès les premiers moments avec Mélanie Klein, ce sont des structures qui portent en elles-mêmes tous les caractères du rapport à la chaîne signifiante. Mélanie Klein nous les désigne, c'est la petite chaîne du train, c'est-à-dire de quelque chose qui est constitué d'un certain nombre d'éléments accrochés les uns aux autres ; c'est une porte qui s'ouvre ou qui se ferme — autant dire ce que, quand j'essayais de vous montrer dans les utilisations possibles de tel schéma cybernétique à notre maniement du symbole, ce qui est la forme la plus simple de l'alternance "oui ou non" qui conditionne le signifiant comme tel, "une porte doit être ouverte ou fermée".

C'est autour de cela que tout le comportement de l'enfant se limite. Ce n'est pourtant rien qu'à toucher à cela dans des mots qui sont tout de même des phrases et quelque chose d'essentiellement verbal que, dès les premiers moments, qu'est-ce qu'obtient de l'enfant l'intervention de Mélanie Klein ? Sa première réaction est à mon avis presque faramineuse dans son caractère exemplaire : c'est d'aller se situer (et c'est dans le texte) entre deux portes, entre la porte intérieure des cabinets et la porte extérieure, dans un espace noir dont on s'étonne que Mélanie Klein — qui par certains côtés a si bien vu les éléments de structure comme ceux de l'introjection et de l'expulsion, à savoir cette limite du monde extérieur de ce qu'on peut appeler les ténèbres intérieures par rapport à un sujet — n'a pas vu la portée de cette zone intermédiaire qui n'est rien de moins que celle que nous distinguons ainsi : celle où se situe le désir, à savoir cette zone qui n'est ni l'extérieur, ni l'intérieur, articulée et construite, si réduite dans ce sujet, mais ce qu'on peut appeler,

car nous en trouvons dans certaines structures du village primitif de ces sortes de zones déblayées entre les deux, la zone de *no man's land* entre le village et la nature vierge, qui est bien ce où est resté en panne le désir du petit sujet.

C'est là que nous voyons intervenir possiblement le moi, et bien entendu c'est dans toute la mesure où ce moi est non pas faible, mais fort, que viendront comme je l'ai répété toujours et cent fois, s'organiser les résistances du sujet. Les résistances du sujet pour autant qu'elles sont les formes de cohérence mêmes de la construction névrotique, c'est-à-dire de ce dans quoi il s'organise pour subsister comme désir, à n'être pas la place de ce désir, à être abrité du désir de l'Autre comme tel, à voir s'interposer entre sa manifestation la plus profonde comme désir et le désir de l'Autre, cette distance, cet alibi qui est celui où il se constitue respectivement comme phobique, hystérique, obsessionnel.

Je reviendrai, il le faut, sur un exemple que Freud nous donne, développé, d'un fantasme. Il n'est pas vain d'y revenir après avoir fait ce détour. C'est le fantasme *On bat un enfant*. Ici on peut saisir les temps qui nous permettent de retrouver la relation structurale que nous essayons aujourd'hui d'articuler.

Qu'avons-nous ? Le fantasme des obsessionnels. Filles et garçons se servent de ce fantasme pour parvenir à quoi ? à la jouissance masturbatoire. La relation au désir est claire. Cette jouissance, quelle est sa fonction ? Sa fonction ici est celle de toute satisfaction de besoin dans un rapport avec l'au-delà que détermine l'articulation d'un langage pour l'homme. C'est à savoir que la jouissance masturbatoire ici n'est pas la solution du désir, elle en est l'écrasement, exactement comme l'enfant à la mamelle dans la satisfaction du nourrissage écrase la demande d'amour à l'endroit de la mère.

Et aussi bien ceci est presque signé par des témoignages historiques. Je veux dire, puisque nous avons fait allusion en son temps à la perspective hédoniste, à son insuffisance pour qualifier le désir humain comme tel — n'oublions pas, après tout, que le caractère exemplaire d'un de ses points paradoxaux comme tels, évidemment laissé dans l'ombre de la vie de ceux qui se sont présentés dans l'histoire comme les sages, et les sages d'une discipline dont la fin, qualifiée de philosophique, était précisément, pour des raisons après tout valables puisque méthodiques, le choix, la détermination d'une posture par rapport au désir : posture qui consiste aussi bien à

l'origine à l'exclure, à le rendre caduc. Et toute perspective à proprement parler hédonique participe de cette position d'exclusion, comme le démontre l'exemple paradoxal que je vais ici vous rappeler, à savoir de la position des cyniques pour qui, d'une façon tout à fait catégorique — la tradition, sous la bouche de Chrysippe[1] si mon souvenir est bon, nous en transmet le témoignage — c'est-à-dire que Diogène le Cynique affichait, au point de le faire en public en la manière d'un acte démonstratoire (et non pas exhibitionniste) que la solution du problème du désir sexuel était, si je puis dire, à la portée de la main de chacun, et il le démontrait brillamment en se masturbant.

Le fantasme de l'obsessionnel est donc quelque chose qui, bien entendu, a un rapport à la jouissance, dont il est même remarquable que cela puisse en devenir une des conditions, mais dont Freud nous démontre que la structure a valeur de ce que je désigne comme étant sa valeur d'index — puisque ce que ce fantasme pointe, ce n'est rien d'autre qu'un trait de l'histoire du sujet, quelque chose qui s'inscrit dans sa diachronie. C'est à savoir que le sujet, dans un passé par conséquent oublié, a vu, nous dit le texte de Freud, un rival (qu'il soit du même sexe ou d'un autre, peu importe !) subir les sévices de l'être aimé, en l'occasion du père, et a trouvé dans cette situation originelle son bonheur.

En quoi l'instant fantasmatique perpétue-t-il, si l'on peut dire, cet instant privilégié de bonheur ? C'est ici que la phase intermédiaire qui nous est désignée par Freud prend sa valeur démonstrative. C'est pour autant que dans un temps, nous dit Freud, qui ne peut être que reconstruit — ceci se signale dans le fait que dans Freud nous ne trouvons le témoignage que de certains moments inconscients qui sont à proprement parler inaccessibles comme tels. Qu'il ait tort ou raison dans le cas précis, déterminé, pour l'instant c'est hors de question. Aussi bien n'a-t-il pas tort, mais l'important c'est qu'il désigne cette étape intermédiaire comme quelque chose qui ne peut être que reconstruit ; et cette étape intermédiaire entre le souvenir historique en tant qu'il désigne le sujet dans un de ses moments de triomphe, souvenir historique, lui, qui n'est que refoulé, au pire, et qui peut être ramené au jour, ce en quoi l'instant fantasmatique y joue le rôle d'index, éternise si l'on peut dire ce moment, en faisant le point d'attache de quelque chose de tout différent, à savoir du désir du sujet. Eh bien ceci ne se passe que par rapport à un moment intermédiaire que j'appellerai ici, bien que ce soit un point où il ne puisse être que reconstruit, comme à proprement parler métaphorique.

Car de quoi s'agit-il dans ce moment intermédiaire, ce deuxième temps dont Freud nous dit qu'il est essentiel à la compréhension du fonctionnement de ce fantasme ? C'est de ceci : c'est qu'à l'autre, le frère rival qui est la proie de la colère et du châtiment infligé par l'objet aimé, le sujet se substitue lui-même. C'est-à-dire que dans ce second temps c'est lui qui est châtié.

Nous nous trouvons là devant l'énigme à l'état nu de ce que comporte cette métaphore, ce transfert. Qu'est-ce que le sujet y cherche ? Quelle étrange voie pour la suite à donner à son triomphe que cette façon de passer lui-même à son tour par les fourches caudines de ce qui a été à l'autre infligé ! Est-ce que nous ne nous trouvons pas là devant l'énigme dernière — Freud aussi bien ne le dissimule pas — de ce qui vient s'inscrire dans la dialectique analytique comme masochisme, et dont on voit après tout, ici sous une forme pure se présenter la conjonction ? C'est à savoir que quelque chose dans le sujet perpétue le bonheur de la situation initiale dans une situation cachée, latente, inconsciente, de malheur.

Que ce dont il s'agit dans ce second temps hypothétique, c'est en somme d'une oscillation, d'une ambivalence, d'une ambiguïté plus précisément de ce que l'acte de la personne autoritaire, en l'occasion le père, comporte de reconnaissance. La jouissance que prend là le sujet est ce vers quoi il glisse d'un accident de son historique à une structure où il va apparaître comme être, comme tel. C'est ceci que c'est dans le fait de s'aliéner, c'est-à-dire de se substituer ici à l'autre comme victime, que consiste le pas décisif de sa jouissance en tant qu'elle aboutit à l'instant fantasmatique où il n'est plus lui-même alors que *on.*

– D'une part instrument de l'aliénation en tant qu'elle est dévalorisation, il est *on bat* d'un côté, et c'est pourquoi jusqu'à un certain point j'ai pu vous dire qu'il devient purement et simplement l'instrument phallique en tant qu'il est ici instrument de son annulation.

– Confronté à quoi ? À *on bat un enfant,* un enfant sans figure, un enfant qui n'est plus rien que l'enfant originel, ni non plus l'enfant qu'il a été au second temps lui-même, dont il n'y a aucune, même spéciale, détermination de sexe. L'examen de la succession des fantasmes échantillonnés dont nous parle Freud le montre. Il est confronté à ce qu'on peut appeler une sorte d'extrait de l'objet.

C'est dans cette relation pourtant du fantasme que nous voyons pointer à ce moment ce qui, pour le sujet, fait l'instant privilégié de sa jouissance.

Nous dirons que le névrosé — et nous verrons la prochaine fois comment nous pouvons lui opposer quelque chose de très particulier, non pas la perversion en général, car ici la perversion dans ce que nous explorons comme structure joue un rôle de point pivot, mais où nous pouvons lui opposer quelque chose de très spécial, et dont le facteur commun ne semble pas avoir été trouvé jusqu'ici, c'est à savoir l'homosexualité.

Mais pour nous en tenir aujourd'hui ici au névrosé, sa structure la plus commune, fondamentale réside en fin de compte en ceci que s'il se désire désirant, désirant quoi ? Quelque chose qui n'est en fin de compte que ce qui lui permet de soutenir dans sa précarité, son désir comme tel. Sans savoir que toute la fantasmagorie est faite pour cela, à savoir que ce sont ses symptômes mêmes qui sont le lieu où il trouve sa jouissance, ces symptômes pourtant si peu satisfaisants en eux-mêmes.

Le sujet donc se présente ici comme je ne dirai point un être pur, ce dont je suis parti pour vous indiquer ce que voulait dire le rapport de cette manifestation particulière du sujet au réel, mais un *être pour.* L'ambiguïté de la position du névrosé est tout entière ici, dans cette métonymie qui fait que c'est dans cet *être pour* que réside tout son *pour être.*

1 - Rapporté par Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, O. Apelt, Leipzig, 1921, 1955 (2 vol.).

# Leçon XXV

*17 juin 1959*

Il y a quelque chose d'instructif, je ne dirai pas jusque dans les erreurs, mais même surtout dans les erreurs, ou dans les errances si l'on veut. Vous me voyez assez constamment utiliser les hésitations mêmes, voire les impasses, qui se manifestent dans la théorie analytique, comme étant par elles-mêmes révélatrices d'une structure de la réalité à laquelle nous avons affaire.

À cet égard, il est clair qu'il y a quelque chose d'intéressant, de remarquable, de significatif pour nous, dans des travaux pas tellement anciens puisque celui, par exemple, auquel je me référerai est de 1956 (numéro de juillet-octobre de l'*International Journal of Psycho-analysis,* volume XXXVII). C'est un article, je crois, de quelques-uns de nos collègues parisiens, je ne désignerai pas leurs noms, puisque ce n'est pas leur position en tant que personnelle qui est ainsi visée[1].

C'est un effort pour mettre au point le sens de la perversion. Et il est clair que dans cet article extrêmement, curieusement, réservé dans ses conclusions, il ne ressort vraiment que cette conclusion formellement articulée : « Il n'y a, par conséquent, aucun contenu inconscient spécifique dans les perversions sexuelles puisque les mêmes trouvailles peuvent être reconnues dans les cas des névroses et des psychoses[2] ». Il y a là quelque chose d'assez frappant que tout l'article illustre — et on ne peut pas dire d'une façon qui soit absolument convaincante car, sans même avoir besoin de prendre un très grand recul, on s'aperçoit que tout l'article part sur une confusion vraiment constamment maintenue entre fantasme pervers et perversion. Du fait qu'il

y a des fantasmes conscients et inconscients qui se recouvrent, que les fantasmes se manifestent, avec l'apparence de se recouvrir dans les névroses et dans les perversions, on en conclut, avec cette étonnante aisance, qu'il n'y a pas de différence fondamentale, au point de vue de l'inconscient, entre névrose et perversion ! Il y a là une des choses les plus étonnantes où certaines réflexions, qui elles-mêmes se présentent sans précautions, [risquent un abord] assez libre de la tradition analytique et se présentent comme une sorte de révision des valeurs et des principes.

La seule conclusion, enfin, à quoi on s'arrête en fin de compte, c'est que c'est une relation en somme anormale qui, dans la perversion, est érotisée. Ce n'est point donc d'un rapport à l'objet qu'il s'agit, mais plutôt d'une valorisation d'une relation pour des raisons économiques, et comme telle érotique — ce qui, tout de même, après un examen tant soit peu sensé, à la reprise de la lecture, ne peut apparaître vraiment autre chose que comme quelque "cause de la vertu dormitive". Cela correspond à l'objet, qu'elle soit érotisée, ce n'est pas douteux !

En fait, c'est bien de cette question du rapport du fantasme et de la perversion que nous sommes amenés à nous occuper aujourd'hui, à la suite de ce que nous avons approché la dernière fois, à savoir nous avons commencé d'indiquer les termes les plus généraux du rapport du fantasme à la névrose.

Un tout petit mot d'histoire. Ce qui s'est passé dans l'analyse (et c'est important ici à rappeler et, je dirais, à la lumière de notre progrès, peut être serré d'une façon plus rigoureuse) c'est essentiellement ceci : c'est qu'en somme très peu de temps après avoir articulé les fonctions de l'inconscient, ceci tout à fait spécialement à propos de l'hystérie, des névroses et du rêve, Freud a été amené à poser la présence dans l'inconscient de ce qu'il a appelé "tendances perverses polymorphes", *polymorph-perverse Anlagen.* C'est de là et c'est là pendant un certain temps — très dépassé maintenant, bien sûr ! — que l'on en est resté. Et ce qu'il semble que l'on ait manqué à articuler, c'est que ce dont il s'agit, cette notion de "tendance perverse polymorphe", ce n'est rien que ceci, c'est qu'il a découvert la structure des fantasmes inconscients. La structure des fantasmes inconscients ressemblait au mode relationnel qui s'épanouit, qui s'étale au grand jour, qui se démontre dans les perversions ; et ainsi, la notion dans l'inconscient de la "tendance perverse polymorphe" a été d'abord posée.

En fin de compte, ceci peut être dit, cela relevait du fait que la forme de

ces fantasmes inconscients recouvre quoi ? Ce qui est une partie de la perversion, ce qui se présente à nous dans la perversion sous l'aspect suivant, que nous pouvons essayer d'articuler, à savoir quelque chose qui occupe le champ imaginatif, le désir, celui qui constitue le désir du pervers. Et ce quelque chose qu'en somme le pervers met en scène, ce quelque chose comme quoi cela se présente dans son aspect patent en clinique, est quelque chose qui pour nous, avec ce que nous connaissons, avec la relation que nous avons faite de ces fantasmes à l'histoire du sujet, là où nous réussissons à le rattacher, si vous voulez, à cette histoire, c'est en somme que le fantasme du pervers se présente comme quelque chose que l'on pourrait appeler une séquence, je veux dire, comme on pourrait l'appeler dans un *movie,* dans un film cinématographique, j'entends une séquence coupée du développement du drame, quelque chose comme on voit apparaître sous le nom (je ne suis pas sûr du terme) de *rush,* cet élément qui dans les films-annonces nous apparaît sur l'écran comme étant ces quelques images éclairées qui sont faites pour exciter notre appétit de revenir la semaine prochaine voir le film, précisément, qui est ainsi annoncé. Ce qu'ont de séduisant ces images tient bien, en effet, à leur côté de désinsertion de la chaîne, de rupture par rapport au thème. Et c'est bien de quelque chose de cet ordre qu'il s'agit dans le fantasme du pervers. Ceci, nous le savons pour autant que l'analyse nous a appris à y voir. C'est en effet quelque chose qui, jusqu'à un certain degré, replacé dans son contexte, dans sa suite dramatique, celle du passé du sujet, peut à différents degrés voire au prix de quelques modifications, retouches, transformations à l'envers, reprendre sa place et son sens.

Aussi bien, ce rapport qu'a le fantasme du pervers à son désir, n'est-ce pas pour rien… Je veux dire, c'est bien dans le relief de ce que déjà nous, dans notre formulation, nous avons déjà situé de la valeur, de la position du désir par rapport au sujet, je veux dire cet au-delà du nommable, cet au-delà du sujet dans lequel se situe ce désir. C'est là, je le dis rétrospectivement et en passant, c'est quelque chose qui nous explique la qualité propre dont le fantasme se revêt quand il s'avoue, qu'il soit ou non celui du pervers. À savoir cette sorte de gêne qu'il faut bien nommer, dans sa pointe, celle qui effectivement retient longtemps souvent les sujets de le livrer, à savoir cette face ridicule, qui ne s'explique, ne se comprend que si déjà nous avons pu apercevoir les relations que nous avons faites entre le désir dans sa position propre et le champ, le domaine de la comédie. Ceci n'est qu'un rappel.

Et ayant rappelé cette position, cette fonction du fantasme spécialement à propos du pervers, et les problèmes qui sont donc posés tout de suite de savoir quelle était leur nature réelle, si elle était d'une nature en quelque sorte radicale, naturelle, si elle était un terme dernier, cette nature du fantasme pervers, ou bien s'il fallait y voir d'autres choses d'aussi complexe, d'aussi élaboré, pour tout dire, d'aussi significatif que le symptôme névrotique.

C'est bien là pourquoi toute une élaboration qui s'est faite, s'est intégrée au problème de la perversité, et qui a pris une part essentielle dans l'élaboration de ce qu'on appelle la relation d'objet ou du rapport à l'objet, comme devant être défini d'une façon évolutive, d'une façon génétique : comme réglant les stades, les phases du développement du sujet, non pas simplement comme "momentalités" de l'Eros du sujet, [……], donc sexuels, phases érogènes du sujet, mais modes d'une relation au monde que chacune de ces phases définit.

C'est à partir de là que se sont faits, tant par Abraham que par Ferenczi que par d'autres, je n'ai pas besoin de vous en rappeler ici les initiateurs, que se sont faits ces tableaux dits des "phases corrélatives" [*gleicher Höhe verzeichneten Stadien*] dites d'une part de réservoirs de tendances [*Organisationsstufen der Libido*], formes libidinales de l'ego, d'autre part. Dans cette forme de la libido, cette structure de l'ego semblait répondre et spécifier à un type de relation spéciale à la réalité[3].

Vous savez ce que, d'une part, cette sorte d'élaboration a apporté de clarté, voire d'enrichissement, ce qu'elle a pu d'autre part poser de problèmes. Il suffit de se rapporter au moindre des travaux (pour le moins des travaux concrets essayant effectivement d'articuler à propos d'un cas précis, d'une forme précise) de retrouver les correspondances, établies toujours d'une façon un peu théorique, pour s'apercevoir que le problème est quelquefois par lui-même, dans son développement, suggestif de quelque chose, d'une estimation qui lui manque.

Je vous rappelle donc que c'est à cela, à ce terme "recherche de l'ensemble de la relation de l'objet" [que nous nous référons], c'est cela que nous disons, c'est cela que je désigne quand il s'agit par exemple d'opposition comme telle entre "objet partiel", et "objet total" qui apparaît sous une forme élaborée — à notre avis inappropriée. Dans les élaborations plus récentes, par exemple celle de la fameuse notion de "distance à l'objet", si dominante dans des travaux, des règles techniques auxquelles j'ai maintes fois fait allusion ici,

cette notion de "distance à l'objet" telle qu'un auteur français en particulier veut faire décisive dans la relation de la névrose obsessionnelle[4]. Comme s'il n'était pas évident (et bien plus évident encore !) que, par exemple, cette notion de distance joue un rôle décisif quand on veut simplement essayer d'articuler certaines positions perverses — celle du fétichisme par exemple, où la distance d'un objet est bien plus évidemment manifestée par la phénoménologie même du fétichisme.

Bien d'autres formes sont évidemment articulables dans ce sens et la première des vérités que nous aurions là-dessus à apporter est qu'assurément cette notion de distance est même si essentielle qu'après tout, peut-être bien est-elle inéliminable comme telle du désir lui-même, je veux dire nécessaire au maintien, au soutien, à la sauvegarde même de la dimension du désir. Il suffit en effet de considérer que si quelque chose peut répondre enfin au mythe d'un rapport à l'objet sans distance, on voit mal en effet comment pourrait se soutenir ce qui est à proprement parler le désir.

Il y a là quelque chose qui, je le dis, a une forme proprement mythologique, celle d'une sorte d'accord. Je dirais qu'il y a deux faces, deux mirages, deux apparences d'accord — je dirais animal d'un côté, on pourrait aussi bien dire d'ailleurs, d'un autre côté, mystique, n'est-ce pas ? — avec l'objet qui est bien un reste, à l'intérieur de l'élaboration analytique, de quelque chose qui ne coïncide nullement avec les données de l'expérience. Aussi bien d'ailleurs, ce qui est indiqué dans la technique analytique comme devant corriger, rectifier cette prétendue "mauvaise distance maintenue à l'objet" de l'obsessionnel, chacun sait de la façon la plus claire que ceci est indiqué comme devant être surmonté *hic et nunc* dans le rapport analytique, et ceci par une identification idéale, voire idéalisante avec l'analyste considéré lui-même à cette occasion comme non pas l'objet, mais le prototype d'une relation satisfaisante à l'objet !

Nous aurons à revenir à ce à quoi peut correspondre exactement un tel idéal pour autant qu'il est réalisé dans l'analyse. Je l'ai déjà abordé, mais nous aurons peut-être à le situer, à l'articuler différemment tout à l'heure. En effet, ces problèmes ont été abordés d'une façon beaucoup plus serrée et beaucoup plus sérieuse toujours dans la même voie, dans d'autres contextes, dans d'autres groupes, et je mettrai, comme je vous l'ai déjà indiqué ici, au premier rang les articulations d'Edward Glover. Je vous rappelle la place de l'article que j'ai déjà cité, dans le volume XIV de l'*International Journal of*

*Psycho-analysis* (section XXXIV, page 486-504, octobre 1933), « La Relation de la formation de la perversion au développement du sens de la réalité [5] ».

C'est dans le souci qui est par lui poursuivi dans le sens d'une élaboration génétique, des rapports du sujet à ce monde, à la réalité qui l'entoure (et d'une évolution qui doit être serrée de près, autant par la reconstruction, par les analyses d'adultes que par l'appréhension directe du comportement de l'enfant, aussi serrée qu'il est possible dans une perspective rénovée par l'analyse) que Glover essaye de situer ces perversions quelque part par rapport à une chaîne : il a déjà établi une chaîne comportant des dates, si l'on peut dire, d'insertion des diverses anomalies psychiques auxquelles a affaire l'analyse. Et qui l'a amené à faire une série, dont l'ordre n'est pas sans prêter, comme d'habitude, à critique, mais qui, sans y insister plus, est constituée par le caractère primitif, primordial, des perturbations psychotiques, nommément des perturbations paranoïdes, à la suite desquelles se succèdent les différentes formes de névrose qui s'articulent, se situent dans un ordre progressif, je veux dire d'avant en arrière, des origines vers le plus tard, en commençant par la névrose obsessionnelle qui se trouve donc exactement à la limite avec les formes paranoïaques.

C'est pour autant qu'il a situé là, quelque part dans l'intervalle, dans un article précédent qui est celui du volume XIII, de Juillet 1932, partie 3, pages 298-328 de l'*International Journal of Psycho-analysis* sur les *drug-addictions*[6] autrement dit ce que nous appelons les toxicomanies, qu'il a pu croire situer avec assez de précision les rapports entre [les formes] paranoïdes et les névroses, qu'il cherche à situer là quelle peut être la fonction des perversions, à quelle étape, à quelle date, à quel mode de relation du sujet au réel. Pour autant que la forme paranoïde est liée à des mécanismes tout à fait primitifs de projection et d'introjection, il est à ce moment-là, disons-le tout nettement, travaillant tout à fait sur le même plan et expressément d'accord d'ailleurs, d'une façon formulée, avec Mélanie Klein — vous savez qu'il s'[en] est fait le [contradicteur] avec éclat. C'est sur ce plan qu'il adhère à l'élaboration kleinienne et c'est pour autant qu'un mode de relation à l'objet, très spécifique de cette étape type paranoïde, considéré comme primitif, existe, qu'il situe, qu'il élabore, articule, qu'il comprend la fonction de la *drug-addiction,* de la toxicomanie.

C'est à ceci que se rapporte le passage que je vous ai lu il y a quelques séances, à savoir le passage où, d'une façon métaphorique très brillante, où

sur le mode très instructif, il n'hésite pas à comparer le monde primitif de l'enfant à quelque chose qui participe « d'une boucherie, d'un *lavatory* public sous un bombardement et d'une morgue combinés » — à quoi assurément apporte une organisation plus bénigne la transformation de ce spectacle initial inaugural de la vie, la succession à cette étape d'une « pharmacie » avec ses réserves d'objets, les uns bénéfiques, les autres maléfiques.

Ceci donc est articulé de la façon la plus claire et est instructif pour autant qu'il nous signifie dans quelle direction est faite la recherche de la fonction du fantasme, dans la direction de son fonctionnement comme structural, comme organisateur de la découverte, de la construction de la réalité par le sujet. Là-dessus, il n'y a pas de différence, en effet, entre Glover et M^me^ Mélanie Klein.

Et M^me^ Mélanie Klein nous articule proprement ceci : c'est qu'en somme les objets sont conquis successivement par l'enfant, pour autant — ceci est articulé dans l'article *Symbol's formation and ego* [7] — pour autant que, à mesure que les objets sont moins proches des besoins de l'enfant, sont appréhendés, ils se chargent de l'anxiété liée à leur utilisation dans les relations agressives, sadiques, fondamentales qui sont celles, au départ, de l'enfant à son entourage comme suite à toute frustration. C'est pour autant que le sujet déplace son intérêt sur des objets plus bénins, lesquels à leur tour se chargeront de la même anxiété, que l'extension du monde de l'enfant est conçue comme telle. Observez ce que ceci représente. Cela représente la notion que nous devons chercher dans un mécanisme, en somme, que nous pourrions appeler contra-phobique : à savoir que c'est pour autant que les objets ont d'abord et primitivement une fonction d'objets contra-phobique, et que l'objet phobique, si l'on peut dire, est cherché ailleurs, c'est par une extension progressive du monde des objets dans une dialectique contra-phobique, ceci est le mécanisme même de conquête de la réalité.

Si ceci ou non correspond à la clinique, c'est une question qui n'est pas directement ici dans le champ de notre visée. Je crois que directement et dans la clinique, beaucoup de choses peuvent aller contre, qu'il y a là une unilatéralisation, une partialisation d'un mécanisme qui assurément n'est pas sans interférer avec la conquête de la réalité, mais qui ne la constitue pas à proprement parler. Mais ce n'est pas ici notre but de critiquer la théorie de Mélanie Klein ; puisque c'est par rapport à une toute autre visée que nous la faisions entrer en ligne de compte, en jeu, c'est par rapport à quelque chose, une fonction qui est le désir.

Or c'est bien là ceci qui aussitôt montre ses conséquences, c'est à savoir que Glover aboutit à un paradoxe qui assurément semble plus instructif pour lui que pour nous, puisqu'il ne semble pas y avoir à s'en étonner. Il aboutit à ceci, c'est que s'il essaie concrètement de situer les diverses perversions par rapport à sa dialectique, à ce mécanisme tel qu'il essaye de l'élaborer, de le reconstituer, de le réintégrer dans la notion d'un développement régulier de l'ego pour autant qu'il serait parallèle aux modifications de [la libido], pour autant l'on peut inscrire pour tout dire, la destinée, la structuration du sujet, en termes de pure expérience individuelle de conquête de la réalité. Tout est là en effet.

La différence qu'il y a entre la théorie que je vous donne des phobies, par exemple, et celle que vous verrez chez tels auteurs français récents pour autant qu'ils essayent d'indiquer la genèse de la phobie dans des formes structurales de l'expérience infantile (par exemple de la façon dont l'enfant a à s'arranger de ses rapports avec ceux qui l'entourent, du passage de la clarté à l'obscurité. Il s'agit d'une genèse purement expérimentale, d'une expérience de crainte à partir de laquelle est engendrée et déduite la possibilité de la phobie), la différence entre cette position et celle que je vous enseigne est typiquement celle-ci : c'est de dire qu'il n'y a aucune espèce de juste déduction de la phobie, sinon à admettre la fonction, l'exigence comme telle d'une fonction du signifiant — laquelle suppose une dimension propre qui n'est pas celle du rapport du sujet à son entourage, qui n'est pas celle du rapport à aucune réalité, sinon à la réalité et à la dimension du langage comme tel, du fait qu'il a à se situer comme sujet dans le discours, à s'y manifester comme être, ce qui est différent.

Il y a quelque chose de tout à fait frappant concernant l'appréciation de ces phobies, même chez quelqu'un d'aussi perspicace que Glover. Il essaye d'expliquer la genèse, la stabilisation d'une phobie. Quand il déclare qu'« il est assurément plus avantageux d'être pourvu d'une phobie du tigre, quand on vit comme un enfant dans les rues de Londres, que trouver la même phobie s'il vivait au milieu de la jungle indienne[8] », on peut se demander si on ne pourrait pas lui rétorquer que, effectivement, ce n'est pas dans ce registre que se pose le problème. Après tout, on pourrait même renverser sa proposition et dire que la phobie du tigre dans la jungle indienne est au contraire, semble-t-il, la plus avantageuse pour adapter l'enfant à une adaptation réelle ; mais que, par contre, il est fort encombrant de souffrir d'une phobie du tigre, pour

autant que nous savons quels en sont les corrélatifs, à savoir que celle de l'enfant, voire du sujet le plus avancé déjà dans son développement, au moment où il est la proie d'une phobie, est assurément un comportement des plus entravé et qui, lui, est sans aucun rapport avec le réel.

En fait, quelque chose se présente qui pose à Glover son problème dans ces termes : c'est de s'apercevoir que la plus grande diversité de distorsions de la réalité est réalisée dans les perversions, et de dire qu'il ne peut situer, dans une perspective génétique, la perversion qu'à condition de la fragmenter, de l'interpoler à toutes les étapes supposées ou présupposées du développement — à savoir d'admettre l'existence aussi bien de perversions très archaïques, plus ou moins contemporaines de l'époque paranoïde, voire de l'époque dépressive, que d'autres perversions qui, elles, se situent à des phases très avancées, voire non seulement phalliques, mais à proprement parler œdipiennes voire génitales, du développement.

Ceci ne lui semble pas une objection pour la raison suivante, c'est qu'il finit par donner de la perversion une définition qui est la suivante : c'est qu'en somme, la perversion est une des formes, pour lui (il ne peut pas aboutir à autre chose dans la perspective dont il est parti), du *reality testing,* de "l'épreuve de la réalité". C'est pour autant, selon Glover, que quelque part, quelque chose dans l'épreuve de la réalité n'aboutit pas, échoue, que la perversion vient recouvrir ce *hole,* ce "trou", n'est-ce pas, par un mode particulier d'appréhension du réel comme tel (du réel, dans l'occasion, c'est un réel psychique, c'est un réel projeté et d'autre part introjecté), que c'est donc à proprement parler comme fonction de maintien, préservation d'une réalité qui serait menacée dans son ensemble, c'est pour autant que la perversion sert, si vous voulez, on peut dire à la fois de reprise, au sens où l'on dit qu'un tissu est reprisé, ou encore de clef de voûte, quelque décharge, quelque moment boiteux, et quelque moment menaçant compromettant l'équilibre de l'ensemble de la réalité pour le sujet. Bref ce n'est que, d'une façon non-ambiguë, comme forme de salut par rapport à une menace supposée de psychose, que la perversion est conçue par Edward Glover.

Il y a là une perspective. Peut-être certaines observations peuvent montrer effectivement quelque chose qui semble l'illustrer, mais beaucoup d'éléments nous commandent de nous en éloigner ; outre ceci, qu'il semble tout à fait paradoxal de faire de la perversion quelque chose qui a ce rôle économique, ce rôle économique que beaucoup d'éléments contredisent — serait-

ce quelque chose qui nous indique que ce n'est certes pas la précarité de l'édifice du pervers qui est quelque chose qui, cliniquement ni non plus dans l'expérience analytique, nous frappe, au premier aspect tout au moins !

Pour indiquer ici quelque chose, je n'abandonnerai pas cette dialectique kleinienne sans faire remarquer comment elle rejoint et amorce le problème que nous posons, en effet. Si nous cherchons ce dont il s'agit dans la dialectique kleinienne, à savoir les deux étapes qu'elle distingue, entre la phase paranoïde puis ensuite la phase dépressive qui est caractérisée, comme vous le savez, par rapport à la première, par le rapport du sujet à son objet majeur et prévalant, la mère, comme à un tout. Auparavant, c'est à des éléments disjoints auxquels il a affaire. [Puis schize] en objets bons et mauvais, avec tout ce qu'elle va instaurer chez lui [dans cette phase] qui est celle de la projection et de l'introjection. C'est ainsi que la barrière paranoïde se caractérise.

Enfin, qu'est-ce que nous pouvons dire dans notre perspective ? Je veux dire, essayons de comprendre, par la perspective où nous l'articulons nous-mêmes, ce dont il s'agit dans ce processus, ce processus tout à fait inaugural, mis au début de la vie du sujet, c'est qu'en somme la réalité des premières appréhensions de l'objet, telle que M^me^ Klein nous la montre, provient de ceci, c'est qu'en somme l'objet est d'abord — au-delà du fait qu'il peut être bon ou mauvais, profitable ou frustrant —, c'est qu'il est significatif. Car la notion, la distinction qui, si l'opposition comme telle est stricte, et je dirais sans nuances, sans transitions, sans apercevoir d'aucune façon que c'est le même objet qui peut être bon ou mauvais selon les heures, à savoir la mère, qu'il y a ici non pas "expérience" chez le jeune sujet, ni tout ce qu'elle peut comporter comme habitudes transitionnelles, mais qu'il y a oppositions tranchées, passage de l'objet comme tel à une fonction d'oppositions signifiantes qui est la base de toute la dialectique kleinienne, et dont on s'aperçoit, me semble-t-il, trop peu que, pour fondée qu'elle soit, elle est tout à fait à l'opposé, au bord opposé, au pôle opposé, qu'elle est le contraire de cet autre élément mis en relief par notre expérience ; à savoir de l'importance de la communication vivante, aussi essentielle au départ pour le développement, qui s'exprime, se manifeste dans la dimension des soins maternels. Il y a là quelque chose d'un autre registre, qui est contemporain mais qui ne peut pas être confondu, et ce que Mélanie Klein nous apporte, c'est une sorte d'algèbre primitive, dont on peut dire qu'elle rejoint tout à fait, en effet, ce que nous essayons de mettre ici en relief sous le nom de "fonction du signifiant".

Ce sont les formes primaires, primitives de cette fonction du signifiant comme tel, qui sont à tort ou à raison, qu'il soit effectivement présent à cette date ou simplement *Rück-Phantasie,* "fantasme" mais "en arrière", c'est cela, nous n'avons qu'à l'enregistrer, que nous décrit Mélanie Klein.

Dès lors, quelle valeur va prendre cette phase limite entre période paranoïde avec son ordonnance de bons objets qui sont comme tels intériorisés, *internalised,* dit-elle, par le sujet, [et de mauvais] qui sont rejetés ?

Que se passe-t-il ? Comment pouvons-nous décrire ce qui se passe à partir du moment où intervient la notion du sujet comme un tout, qui est essentielle pour que le sujet lui-même se considère comme ayant un dedans et un dehors ? Car en fin de compte, ce n'est qu'à partir de là qu'il est concevable que se manifeste, se définisse le processus d'*internalisation* et d'*externalisation,* d'introjection et de projection, qui va être pour Mélanie Klein décisif pour cette structuration de l'animal primitif.

Avec les repères qui sont les nôtres, nous voyons que ce dont il s'agit est quelque chose qui re-situe ce rapport, cette schize, comme elle s'est exprimée elle-même, primitive des objets en bons et en mauvais par rapport à cet autre registre du dedans et du dehors du sujet. Ce quelque chose que, je crois, nous pouvons, sans excès de sollicitation par rapport aux perspectives kleiniennes, que nous pouvons rapporter au moment dit du stade du miroir, c'est pour autant que l'image de l'autre donne au sujet cette forme de l'unité de l'autre comme tel, que peut s'établir quelque part cette division du dedans et du dehors, ou par rapport à laquelle vont se reclasser les bons et les mauvais objets, les bons pour autant qu'il doivent venir au-dedans, les mauvais pour autant qu'ils doivent rester au-dehors.

Eh bien, ce qui arrive ici à se définir de la façon la plus claire (parce qu'imposée par l'expérience), c'est la même chose que ce que nous pourrions dire dans notre discours à nous. C'est à savoir que le discours qui organise réellement le monde des objets, je dirais selon l'être du sujet, au départ, déborde celui où le sujet lui-même se reconnaît dans l'épreuve narcissique, l'épreuve dite du stade du miroir, à savoir où il se reconnaît comme maîtrise et comme "moi" unique, où il se reconnaît donc une relation d'identification narcissique d'une image à l'autre, où il se reconnaît comme maîtrise d'un moi.

C'est pour autant que quelque chose qui le définit dans une première identification, dans celle qui est exprimée ici[9], au niveau de la première identification à la mère, comme objet de la première identification aux insignes

de la mère, c'est pour autant que ceci conserve pour le sujet une valeur assimilatrice qui déborde ce qu'il va pouvoir mettre au-dedans de lui-même, pour autant que ce dedans est défini par ses premières expériences de maîtrise, de prestance, pour autant qu'il est ***i*(*a*)**, **i** typiquement et idéalement de ce jeune semblable, avec lequel nous le voyons de la façon la plus claire faire ses expériences de maîtrise ; c'est pour autant que ce qui se rapporte […], c'est pour autant que les deux expériences ne se recouvrent pas que (je ne dis pas, moi : toute l'expérience du développement s'ordonne), nécessairement, nous devons admettre ceci pour comprendre ce dont il s'agit dans ce que nous décrit Mélanie Klein.

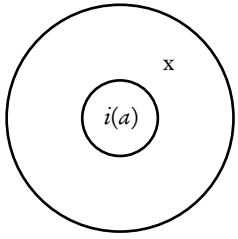


En effet, ce qui définit cette différence, ce champ **x** où ***i*(*a*)** qui, à la fois, fait partie du sujet et en même temps n'en fait pas partie de ce sujet, c'est quoi ? C'est cet objet dont on ne semble pas s'étonner du paradoxe à partir des prémisses que pose Mélanie Klein, c'est ce qu'elle appelle le mauvais objet interne. Le mauvais objet interne se présente pour nous d'emblée dans la dialectique kleinienne, de la façon la plus manifeste, comme l'objet problématique. En ce sens que, vu (si l'on peut dire) du dehors, là où le sujet n'est pas sujet mais où nous devons le prendre comme un être réel, nous pouvons nous demander : ce mauvais objet auquel prétendument le sujet s'identifie, le sujet, en fin de compte… l'est-il ou ne l'est-il pas ?

Inversement, vu du dedans, vu du point de vue de la κρατια *(crasia),* de la maîtrise, du premier exercice du sujet de se tenir, de s'affirmer, de se contenir, nous devons nous demander si, ce mauvais objet dont nous savons le rôle absolument décisif à partir de là, le sujet l'a ou ne l'a pas. La question qui se pose, c'est : l'a-t-il ou ne l'a-t-il pas ?

Car si nous avons défini bons et mauvais objets comme déterminant le processus de structuration par quoi le sujet intériorise les bons objets et fait qu'ils font primitivement partie de lui-même, et rejette les mauvais comme

étant ce qui n'est pas lui, tout le reste, le paradoxe du mauvais objet intériorisé apparaît au premier plan. Que signifie cette zone du premier objet en tant que le sujet l'intériorise, qu'il le fait à la fois sien et qu'en quelque sorte, comme mauvais virtuellement, il le dénie ?

Il est clair qu'ici la fonction ultérieure de l'interdit est justement ce qui a la valeur délinéatrice, grâce à quoi le mauvais objet cesse de se proposer en espèce d'énigme permanente, d'énigme anxiogène par rapport à l'être du sujet. L'interdit est précisément ce qui introduit, à l'intérieur de cette fonction problématique du mauvais objet, cette délinéation essentielle. C'est cela qui fait sa fonction d'interdit, c'est que s'il l'est, ce mauvais objet, il ne l'a pas ; en tant qu'il l'est (identifié), il est défendu qu'il l'ait — l'euphonie française entre le subjonctif du verbe avoir et l'indicatif du verbe être est à utiliser. Autrement dit, en tant qu'il l'est, il ne l'a pas / en tant qu'il l'a, il ne l'est pas.

Autrement dit, c'est qu'au niveau du mauvais objet, le sujet expérimente, si je puis m'exprimer ainsi, la servitude de sa maîtrise. C'est que le maître vrai — chacun sait qu'il est au-delà de tout visage, qu'il est quelque part dans le langage, encore qu'il ne puisse même y être nulle part — le maître vrai lui délègue l'usage limité du mauvais objet comme tel, c'est à savoir d'un objet qui n'est pas situé par rapport à la demande, d'un objet qu'on ne peut pas demander. Car c'est de là, en effet, que part toute la portée de nos données.

Auparavant, puis-je vous indiquer que ce qui se lit d'une façon saisissante dans les cas précis qui nous sont présentés par Mélanie Klein : c'est pour autant qu'il est manifestement dans cette impasse, dans ce champ du non-demandable comme tel, que nous trouvons cet enfant si singulièrement inhibé auquel elle a affaire, et qu'elle nous présente dans l'article sur *La Formation du développement de l'ego dans son rapport avec la formation du symbole*[10].

Est-ce qu'il n'est pas clair que ce qu'elle obtient dès qu'elle commence à parler à cet enfant, c'est quelque chose qui tout de suite se cristallise dans une demande, une demande panique : « *nurse coming ?* », "est-ce que la nurse va venir ?" et qui tout de suite après, dans la mesure où l'enfant va se permettre de reprendre contact avec ses objets dont il apparaît au départ, dans l'expérience, singulièrement séparé, est quelque chose qu'elle nous signale comme un fait très étonnant, décisif. Puisque, vous vous en souvenez, c'est dans l'exercice d'une sorte de petit coupage, d'arrachage à l'aide des ciseaux de l'enfant — qui est loin d'être un maladroit, puisqu'il se sert de toutes sortes

d'éléments, tels que poignées de porte — les ciseaux, il n'a jamais pu les tenir. Là, il les tient, et pour essayer de détacher, et il y arrive, un petit morceau de charbon de quelque chose qui n'est pas non plus sans signification, puisque c'est un élément de chaîne du train avec lequel on réussit à le faire jouer. Un tender nommément (sans vouloir même ici m'étendre sur les curieux jeux et termes qui pourraient se faire autour de ce tender — qui est aussi *tender* en anglais — ce n'est pas la « carte du tendre » mais la carte du tender qui, ici, s'offre à nous !) Et c'est dans ce petit morceau que l'enfant, à la vérité, s'isole, se définit, se situe lui-même dans ce quelque chose qu'il peut détacher de la chaîne signifiante ; c'est dans ce reste, dans ce petit tas minuscule, dans cette ébauche d'un objet, qui n'apparaît ici que sous la forme de petit morceau, d'un tout petit morceau, le même qui provoquera tout d'un coup sa sympathie (sa panique) quand il le verra sous la forme de taillures de crayon sur la poitrine de Mélanie Klein et, la première fois, s'émouvra en présence de cette autre en s'écriant « pauvre madame Klein ![11] »

Le désir donc n'est pas la demande. Cette première intuition expérimentée à tout instant, qui nous ramène aux conditions originelles, ne doit pas freiner l'attention. Un sujet vient nous trouver. Pourquoi cela ? Qu'est-ce qu'il demande ? En principe, satisfaction et bien-être. À ceci près que toute satisfaction n'entraîne pas pour lui bien-être, loin de là ! Qu'est-ce que nous lui répondons ? À organiser l'histoire du sujet (comme l'histoire de l'analyse, comme l'histoire de la technique !) dans le sens de quelque chose qui doit répondre à cette demande de satisfaction… Par quelle voie ? Par une voie qui est celle-ci, à savoir en tentant de répondre à la demande de satisfaction du sujet par une réduction de ses désirs à ses besoins.

Or, n'y a-t-il pas là un paradoxe, alors que, d'autre part, toute notre expérience on peut dire, se soutient dans cette dimension d'ailleurs aussi évidente pour le sujet que pour nous ? Pour nous, parce que tout ce que nous avons articulé va se résumer à ce que je vais dire ; et pour le sujet, parce qu'en fin de compte, le sujet le sait fort bien au moment où il vient nous trouver.

On est en train de me dire que quelqu'un est en train de faire une thèse importante sur la signification sociale de l'analyse[12], et cela me laisse entendre qu'il y aura là des éléments extrêmement riches d'expériences et extrêmement bien poursuivis. J'ose espérer, car je crois qu'effectivement la représentation sociale de l'analyse est beaucoup moins distordue dans l'ensemble de la communauté qu'on ne l'imagine, que ce qu'il en ressortira de la

façon la plus claire c'est cette chose qui est franchement à la base, au principe même de ce qu'un sujet implique devant nous par sa présence même, c'est quoi ? C'est que dans les données de sa demande il y a ceci qu'il ne se fie pas à son désir. Le facteur commun devant lequel les sujets nous abordent est ceci : c'est que son désir, il ne s'y fie pas.

Qu'il puisse, par suite de nos artifices, s'engager à notre suite dans sa référence au besoin, dans ce désir, voire dans sa sublimation dans les voies élevées de l'amour, il reste, au départ, ce qui caractérise le désir, c'est qu'il y a quelque chose qui comme tel ne peut pas être demandé, et à propos de quoi la question est posée, et que c'est cela qui est à proprement parler, le champ et la dimension du désir.

Vous savez, pour introduire cette division, cette dialectique du désir, ce que j'ai fait à une date très précise (à savoir maintenant, il y a deux ans et demi), je suis parti de quoi ? De ce que Freud dit à propos du complexe d'Œdipe chez la femme. Est-ce que ceci, est-ce que ce que je viens d'articuler n'est pas lisible dans le fait que, au niveau de l'expérience analytique, au niveau de l'expérience inconsciente, est-ce qu'il n'y a pas lieu de détacher ceci : qu'est ce que la femme demande au départ, ce par quoi, nous dit Freud, elle entre dans l'œdipe ? Ce n'est pas d'avoir une satisfaction, c'est d'avoir ce qu'elle n'a pas comme tel. Il s'agit, vous le savez, du phallus.

Ce n'est pas autre chose que la source jaillissante de tous les problèmes qui surgirent pour essayer de réduire la dialectique de la maturation du désir chez les femmes à quelque chose de naturel. Le fait est que nous y parvenions ou pas, à cette réduction, ce que nous avons à surmonter c'est un fait d'expérience, un fait d'expérience qui est celui-ci : c'est que la petite fille, à un mo-ment de son développement — après tout peu nous importe que ce soit un processus primaire ou secondaire, c'est un processus saillant et irréductible — ce qu'elle demande d'avoir, à savoir le phallus, c'est de l'avoir (à ce moment critique du développement que Freud met en valeur), c'est à l'avoir à la place où elle devrait l'avoir si elle était un homme. Il s'agit bien de cela, il n'y a pas là-dessus d'ambiguïté. Et tout le procès de ce qui se passe implique qu'en fait, même quand elle parviendra à l'avoir (car elle est dans une position très privilégiée, la femme, par rapport à l'homme), ce phallus, qui est un signifiant, je dis bien *un signifiant,* elle peut l'avoir réellement. C'est même ce qui fait son avantage et la relative simplicité de ses problèmes affectifs par rapport à ceux de l'homme.

Mais il ne faut pas que cette relative simplicité nous aveugle, parce que ce phallus qu'elle peut avoir, réel, il n'en reste pas moins qu'en raison du départ, à savoir qu'il s'est introduit dans sa dialectique, dans son évolution, comme un signifiant, elle l'aura toujours en moins à un niveau de son expérience. Je réserve toujours la possibilité limite de l'union parfaite avec un être, à savoir de quelque chose qui fonde complètement, dans l'étreinte, l'être aimé avec son organe. Mais ce qui constitue le test de notre expérience et les difficultés mêmes auxquelles nous avons affaire dans l'ordre sexuel, se situe précisément à ceci : c'est que ce moment idéal, et en quelque sorte poétique (voire apocalyptique) de l'union sexuelle parfaite, ne se situe qu'à la limite, et que ce à quoi en fait, dans le test commun de l'expérience, la femme a affaire, même quand elle parvient à la réalisation de sa féminité, c'est à l'objet phallique toujours en tant que séparé. C'est même parce qu'elle a affaire [à lui] comme tel, et sous ce registre, que son action, son incidence peut être perçue par l'homme comme castratrice.

Au reste, ceci bien sûr reste pour elle, jusqu'à analyse, inconscient. De même que reste inconscient ceci, c'est que ce phallus qu'elle n'a pas, elle l'est symboliquement, pour autant qu'elle est l'objet du désir de l'autre. Mais pas plus l'un que l'autre, ceci elle ne le sait. Cette position spécifique de la femme vaut en tant qu'elle lui est inconsciente, ce qui veut dire en tant qu'elle ne vaut que pour l'autre, pour le partenaire ; il reste néanmoins que la formule, la formule très singulière dans laquelle se résout son rapport au phallus, c'est paradoxalement que dans l'inconscient elle l'est, à la fois, et elle l'a.

C'est là un des effets les plus singuliers du rapport au discours ; c'est cette position particulière au côté de la femme idéale, de la femme en son monde fantasmatique : dans l'inconscient, elle l'est et elle l'a, au meilleur des cas — à ceci près qu'elle ne le sait pas, sinon par son désir. Et par son désir de ceci il résulte, vous le verrez dans la suite de mon développement, qu'il y a une singulière similarité de sa formule, si l'on peut s'exprimer ainsi, de sa formule trans-subjective, de sa formule inconsciente, avec celle du pervers.

Si tout ce que nous avons découvert de l'économie inconsciente de la femme tient dans des équivalences symboliques du phallus avec tous les objets qui peuvent se séparer d'elle et y compris au premier chef l'objet le plus naturel à se séparer d'elle, à savoir son produit infantile, si c'est là ce qu'elle trouve à situer dans une série d'équivalences phalliques — je ne fais que reproduire ici le test même de la doctrine analytique —, nous allons nous

trouver en présence de ceci que pour elle, le plus naturellement du monde, les objets naturels finissent par réaliser cette fonction d'objet du désir, en tant que ce sont des objets dont on se sépare. Et c'est ceci qui nous explique, je crois, la moindre fréquence de la perversion chez la femme, c'est que, inscrites dans le contexte culturel (il n'est pas question qu'elle soit ailleurs…), ses satisfactions naturelles trouvent naturellement, si je puis m'exprimer ainsi, à se situer dans la dialectique de la séparation comme telle, dans la dialectique d'objets signifiants du désir.

Et c'est ce que des auteurs analystes, ils sont plus d'un, ont exprimé très clairement, et d'une façon qui vous paraîtra sans doute beaucoup plus concrète que ce que je viens de dire, en disant que s'il y a moins de perversions chez les femmes que chez les hommes, c'est qu'elles satisfont, en général, leurs rapports pervers dans leurs rapports avec leurs enfants. C'est pourquoi non pas "votre fille est muette", mais c'est pourquoi il y a quelques enfants dont nous avons, comme analystes, à nous occuper… On retombe, comme vous le voyez, sur des vérités premières, mais il n'est pas inutile d'y retomber par une voie qui soit correcte et claire.

J'en profiterai aussi pour vous indiquer quelque chose destiné, au moins pour la partie masculine de mon assemblée, à apporter un tempérament à ce qu'elle pourrait éprouver d'étonnement, voire d'impatience, devant une des propriétés singulières de leurs rapports avec leur partenaire de l'autre sexe. Je veux parler de ce qu'on appelle communément la jalousie. Comme d'habitude, l'analyste, qui a apporté tant de clarté, a apporté bien entendu autant d'obscurité, « Aucun progrès, disait Nestroy, si apprécié par Freud, n'est moitié aussi grand qu'on ne se l'imagine ». Le problème de la jalousie, et spécialement de la jalousie féminine, a été noyé dans l'analyse, sous la forme bien différente de la jalousie masculine; la jalousie féminine, qui par des dimensions marquées, des dimensions aussi distinctes, le style de l'amour dans l'un et l'autre sexe, est vraiment quelque chose qui, je crois, ne peut vraiment bien se situer qu'au point le plus radical.

Et si vous vous souvenez dans mon petit graphique de la demande, du rapport à l'autre du sujet, qui interroge cette relation et qui, si je puis dire, y frappe l'autre de la déchéance signifiante, pour apparaître lui-même comme déchu en présence de quelque chose qui est en fin de compte le reste de cette division, ce quelque chose d'irréductible, de non-demandable, qui est précisément l'objet du désir; c'est pour autant que pour le sujet, en tant qu'il se fait

objet d'amour, la femme dans l'occasion, voit bien dans ce reste ce quelque chose qui en elle est le plus essentiel, qu'elle accorde tant d'importance à la manifestation du désir. Car enfin, il est tout à fait clair que, dans l'expérience, l'amour et le désir sont deux choses différentes, et qu'il faut tout de même parler clair et dire que l'on peut beaucoup aimer un être et en désirer un autre.

C'est précisément dans la mesure où la femme occupe cette position particulière, et qu'elle sait très bien la valeur du désir, à savoir qu'au-delà de toutes les sublimations de l'amour, le désir a un rapport à l'être, même sous sa forme la plus limitée, la plus bornée, la plus fétichiste et, pour tout dire, la plus stupide, sous la forme même limite où, dans le fantasme, le sujet se présente comme aveuglé et où le sujet n'est littéralement plus rien qu'un support et un signe, le signe de ce reste signifiant des rapports avec l'autre, c'est néanmoins à cela qu'en fin de compte la femme attachera la valeur de preuve dernière que c'est bien à elle qu'on s'adresse. L'aimer, avec toute la tendresse et le dévouement que l'on peut imaginer, il n'en restera pas moins que si un homme désire une autre femme, elle sait que même si ce que l'homme aime c'est son soulier ou le bas de sa robe ou la peinture qu'elle a sur le visage, c'est néanmoins de ce côté-là que l'hommage à l'être se produit. Il est de temps en temps nécessaire de rappeler des vérités premières, et c'est pour cela que je pense que vous m'excuserez du ton peut-être un peu poussé que j'ai donné à cette digression.

Et maintenant, voyons où vont les choses, à savoir par rapport à cette zone de l'objet où s'instaure cette ambiguïté. Et quelle est la fonction comme telle du phallus ? Déjà, elle ne peut pas ne pas vous apparaître comme singulièrement amorcée par ce que je viens de vous dire concernant le mauvais objet interne. On peut dire que la métaphore paternelle (comme je l'ai appelée) y instaure, sous la forme du phallus, une dissociation qui est exactement celle qui recouvre la forme générale, comme il fallait s'y attendre, que je vous ai donnée comme pour être celle de l'interdit, à savoir que : ou bien le sujet ne l'est pas, ou bien le sujet ne l'a pas. Ce qui veut dire que si le sujet l'est, le phallus — et cela s'illustre tout de suite sous cette forme, à savoir comme objet du désir de sa mère — eh bien il ne l'a pas ! c'est-à-dire qu'il n'a pas le droit de s'en servir, et c'est là la valeur fondamentale de la loi dite de prohibition de l'inceste. Et que, d'autre part, s'il l'a — c'est-à-dire qu'il a réalisé l'identification paternelle — eh bien il y a une chose certaine, c'est que, ce phallus, il ne l'est pas !

Voilà ce que signifie, au niveau, je dirais, symbolique le plus radical, l'introduction de la dimension de l'œdipe. Et tout ce qu'on élaborera à ce sujet reviendra toujours à cet: "ou bien... ou bien" qui introduit un ordre au niveau de l'objet qu'on ne peut pas demander.

Le névrosé, lui, se caractérise de quelle façon ? Eh bien le névrosé, bien sûr, use de cette alternance. C'est pour autant qu'il se situe pleinement au niveau de l'œdipe, au niveau de la structuration signifiante de l'œdipe comme tel, qu'il en use, et d'une façon que j'appellerai métonymique, et même que j'appellerai (pour autant qu'ici "il ne l'est pas" se présente comme premier par rapport à "elle ne l'a pas") une métonymie régressive. Je veux dire que le névrosé est celui qui utilise l'alternative fondamentale sous cette forme métonymique en ceci que, pour lui, "ne pas l'avoir" est la forme sous laquelle il s'affirme, et de façon masquée, "l'être" (j'entends le phallus). Il "n'a pas" le phallus pour "l'être" de façon cachée, inconsciente, pour ne pas "l'avoir" afin de "l'être". C'est le "pour être" un peu énigmatique sur lequel j'avais terminé, je crois, notre dernier entretien. "C'est un autre qui l'a", pendant que lui "l'est" de façon inconsciente. Observez bien ceci, c'est que le fond de la névrose est constitué en ceci, c'est que dans sa fonction de désirant, le sujet prend un substitut.

Prenez l'obsessionnel, et regardez effectivement ce qui se passe au terme de ses démarches compliquées: ce n'est pas lui qui jouit. De même que pour l'hystérique, ce n'est pas d'elle dont on jouit. La substitution imaginaire dont il s'agit est précisément la substitution du sujet au niveau où je vous apprend ici à le situer, c'est-à-dire du $, c'est la substitution de son moi comme tel à ce sujet $, concernant le désir dont il s'agit. C'est pour autant qu'il substitue son moi au sujet, qu'il introduit la demande dans la question du désir. C'est parce que quelqu'un, qui n'est pas lui, mais son image, est substitué à lui dans la dialectique du désir, qu'en fin de compte il ne peut demander — comme l'expérience le fait toucher sans cesse — que des substituts. Ce qu'il y a de caractéristique dans l'expérience du névrosé, et ce qui affleure à son propre sentiment, c'est que tout ce qu'il demande, il le demande pour autre chose. Et la suite de cette scène, par où l'imaginaire en somme, vous le voyez, vient ici jouer ce rôle dans ce que j'ai appelé la métonymie régressive du névrosé, a une autre conséquence, car dans ce do-maine il ne peut pas être arrêté: le sujet est substitué à lui-même au niveau de son désir, il ne peut demander que des substituts en croyant demander ce qu'il désire.

Et plus loin encore, il est d'expérience qu'en raison même de la forme dont il s'agit, c'est-à-dire du moi en tant qu'il est le reflet d'un reflet, et la forme de l'autre, il se substitue aussi à celui dont il demande. Car il est tout à fait clair que nulle part plus que chez le névrosé, ce moi séparé ne vient facilement prendre la place de cet objet séparé que je vous désigne comme étant la forme originelle de l'objet du désir. L'altruisme du névrosé, contrairement à ce que l'on dit, est permanent. Et rien n'est une voie plus commune des satisfactions qu'il cherche que ce que l'on peut appeler "se dévouer à satisfaire" alors tant qu'il peut, chez l'autre, toutes les demandes, dont il sait bien pourtant qu'elles constituent chez lui un perpétuel échec du désir. Ou en d'autres termes, de s'aveugler dans son dévouement à l'autre, sur sa propre insatisfaction.

Ce ne sont pas là, je crois, des choses qui soient compréhensibles en dehors de la perspective que j'essaie pour vous d'articuler ici. C'est à savoir, en fin de compte, que la formule $\$ \lozenge a$ pour le névrosé se transforme en quelque chose (si vous voulez, sous réserve et sommairement) de l'identification de son être inconscient. Et c'est pour cela que nous lui donnerons le même signe qu'au "S barré", $\$$, à savoir "phallus barré". À savoir qu'en présence d'un objet, c'est la forme la plus générale d'un objet du désir, qui n'est autre que cet autre en tant qu'il s'y situe et s'y retrouve : $\Phi \lozenge i(a)$.

Il nous faut maintenant passer à la perversion.

Eh bien, il est tard ! Je remettrai donc à la prochaine fois la suite de ce discours. Si je ne peux pas le faire avancer plus vite, n'y voyez d'autre effet que de la difficulté en quoi nous avons à progresser.

1 - Il s'agit de S. Nacht, R. Diatkine et J. Foureau : « Le moi dans la relation perverse », XIX[e] congrès international de psychanalyse, Genève, 24-28 juillet 1955, in *Revue française de psychanalyse*, 1956, Paris, P.U.F., pp. 458-523.
2 - *Op. cit.*, pp. 471-472.
3 - Pour plus de clarté, le lecteur a intérêt à sa reporter au texte original, ABRAHAM K., « Débuts et développements de l'amour objectal », in *Esquisse d'une histoire du développement de la libido* […], *Œuvres complètes*, t. II, Paris, 1966, Payot, pp. 298-313.
4 - BOUVET M., « Les variations de la technique (distance et variations) », R.F.P., XXII, 1958, n°2, pp. 145-189. Repris in *La Relation d'objet, Œuvres analytiques*, t. 1, Paris 1967. Payot. pp. 251-293.
5 - *Op. cit*., Leçon 21. Traduction française in *Ornicar*, n°43 p. 17-37.
6 - « On the aetiology of drug addictions ».
7 - KLEIN M., « The Importance of symbol-formation in the development of the Ego », 1930-XI, p. 24-39. Trad. fr. in *Essais de psychanalyse*. Paris, 1968, Payot. pp. 263-278.
8 - *Op. cit.*, I.J.P., p. 489 ; *Ornicar*, p. 21.
9 - Cf. le schéma de la leçon du 4 juin 1958 in *Les Formations de l'inconscient* (inédit).
10 - *Op. cit*.
11 - M. KLEIN, *Essais de psychanalyse, op. cit*. « Une fois où Dick vit sur mes genoux les copeaux d'un crayon que j'avais taillé, il dit "pauvre madame Klein" » (p. 272).
12 - MOSCOVICI S., *La Psychanalyse, son image et son public*, Paris, 1961, P.U.F.

# Leçon XXVI

*24 juin 1959*

La difficulté à laquelle nous avons affaire ne date pas d'hier. Elle est de celles après tout sur lesquelles toute la tradition moraliste a spéculé, à savoir celle du désir déchu. Je n'ai pas besoin de faire retentir du fond des âges l'amertume des sages ou des pseudo-sages sur le caractère décevant du désir humain…

La question prend une forme explicitée dans l'analyse pour autant d'abord que la première expérience analytique nous montre les pulsions dans leur nature partielle, le rapport à l'objet supposant une complexité, une complication, un incroyable risque dans l'agencement de ces pulsions partielles, et faisant dépendre la conjonction à l'objet de ces agencements. La combinaison des pulsions partielles nous montre vraiment le caractère foncièrement problématique de tout accès à l'objet qui, pour tout dire, [ne] nous montre une théorie qu'au prix de la montrer la plus contraire de ce que nous pouvons concevoir d'un premier abord de la notion d'instinct qui, de toute façon, même si nous laissons extrêmement souple son hypothèse finaliste, n'en reste pas moins… — quelle qu'elle soit, toute théorie de l'instinct est une théorie, si l'on peut dire, du centrage de l'objet. À savoir que le processus dans l'organisme vivant fait qu'un objet est progressivement fixé dans un certain champ, et là capté dans une certaine conduite, processus qui par lui-même se présente sous une forme de concentration progressive du champ.

Tout autre est le processus, toute autre est la dialectique que nous montre l'analyse : on progresse au contraire par addition, combinaison de ces pulsions partielles, et on arrive à concevoir l'avènement d'un objet satisfaisant,

celui qui correspond aux deux pôles de la masculinité et de la féminité, au prix de la synthèse de toutes sortes de pulsions interchangeables, variables, et de combinaisons, pour arriver à ce succès, très diverses.

C'est pourquoi, d'une certaine façon, vous pourriez penser qu'en définissant par le ***$◊a***, ici placé dans le schéma ou graphe dont nous nous servons pour expliquer, pour exposer la position du désir dans un sujet parlant, il n'y a là après tout rien d'autre qu'une notation très simple : dans le désir quelque chose est exigible qui est le rapport du sujet avec l'objet ; que **a**, c'est l'objet ; le grand ***$***, c'est le sujet, et rien de plus. Rien de plus original dans cette notation, que cette petite barre qui rappelle que le sujet, à ce point d'acmé de la présentification du désir, est lui-même marqué par la parole. Et après tout ce n'est rien d'autre que ce quelque chose qui rappelle que les pulsions sont fragmentées.

Il convient de bien noter que ce n'est pas à cela que se limite la portée de cette notation. Cette notation désigne non pas un rapport de sujet à l'objet, mais le fantasme, fantasme qui soutient ce sujet comme désirant, c'est-à-dire en ce point au-delà de son discours où il s'agit du [rapport à l'être]. Cette notation signifie que dans le fantasme le sujet est présent comme sujet du discours inconscient. Le sujet est là présent en tant qu'il est représenté dans le fantasme par la fonction de coupure qui est la sienne, essentielle, de coupure dans un discours, et qui n'est pas n'importe quel discours, qui est un discours qui lui échappe, le discours de l'inconscient.

Ceci est essentiel et si vous en suivez le fil vous ne pourrez manquer d'être frappés de ce qu'il met en relief de dimensions toujours omises quand il s'agit des fantasmes pervers. Je vous ai déjà indiqué l'autre jour la prudence avec laquelle il convient d'aborder ce que nous appelons fantasme pervers. Le fantasme pervers n'est pas la perversion. L'erreur la plus grande est de nous imaginer que nous comprenons la perversion, nous tous tant que nous sommes (c'est-à-dire en tant que nous sommes plus ou moins névrosés sur les bords…), pour autant que nous avons accès à ces fantasmes pervers. Mais l'accès compréhensif que nous avons au fantasme pervers ne donne pas pour autant la structure de la perversion, encore qu'en quelque sorte elle en appelle la reconstruction.

Et si vous me permettez de prendre un peu de liberté dans mon discours d'aujourd'hui, à savoir de me livrer à une petite gambade au-dehors, je vous évoquerai ce livre marqué du sceau de notre époque contemporaine qui

s'appelle *Lolita.* Je ne vous impose pas plus la lecture de cet ouvrage que d'une série d'autres qui semblent indiquer une certaine constellation de l'intérêt autour justement du ressort du désir. Il y a des choses mieux faites que *Lolita* sur le plan si l'on peut dire théorique. Mais *Lolita* est tout de même une production assez exemplaire.

Pour ceux qui l'entrouvriront, rien ne paraîtra obscur quant à la fonction dévolue à un [***i***(***a***)]. Et bien évidemment, d'une façon d'autant moins ambiguë qu'on peut dire que, curieusement, l'auteur se pose dans une opposition tout à fait articulée avec ce qu'il appelle la charlatanerie freudienne et n'en donne pas moins à plusieurs reprises, d'une façon qui lui passe vraiment inaperçue, le témoignage le plus clair de cette fonction symbolique de l'image, de ***i***(***a***). Y compris le rêve qu'il a, peu de temps avant de l'approcher d'une façon décisive, et qui la lui fait apparaître sous la forme d'un monstre velu et hermaphrodite.

Mais là n'est pas l'important. L'important dans la structure de cet ouvrage [est] qu'il a toutes les caractéristiques de la relation du sujet au désir, au fantasme à proprement parler névrotique — pour la simple raison qui éclate dans le contraste entre le premier et le second volume, entre le caractère étincelant du désir tant qu'il est médité, tant qu'il occupe quelques trente années de la vie du sujet, et sa prodigieuse déchéance dans une réalité enlisée (aucun moyen même d'atteindre le partenaire) qui constitue le second volume et le misérable voyage de ce couple à travers la belle Amérique.

Ce qui est important et en quelque sorte exemplaire, c'est que par la seule vertu d'une cohérence constructive, le désir pervers se livre à proprement parler, apparaît dans un autre, un autre qui est plus que le double du sujet, qui est bien autre chose, qui apparaît là littéralement comme son persécuteur, qui apparaît en marge de l'aventure, comme si — et en effet c'est tout ce qu'il y a de plus avoué dans le livre — le désir dont il s'agit chez le sujet ne pouvait vivre que dans un autre, et là où il est littéralement impénétrable et tout à fait inconnu.

Le personnage qui se substitue, à un moment de l'intrigue, au héros, le personnage qui, lui, à proprement parler, est le pervers qui, lui, réellement accède à l'objet, est un personnage dont la clef [ne] nous est donnée que dans les gémissements derniers qu'il pousse au moment où il tombe sous les coups de revolver du héros. Cette sorte de négatif du personnage principal, qui est celui dans lequel repose effectivement la relation à l'objet, a là quelque chose

de bien exemplaire et qui peut nous servir de schéma pour comprendre que ce n'est jamais qu'au prix d'une extrapolation que nous pouvons réaliser la structure perverse.

La structure du désir dans la névrose est quelque chose de bien autre nature que la structure du désir dans la perversion et, tout de même, ces deux structures s'opposent.

À vrai dire, la plus radicale de ces positions perverses du désir (celle qui est mise par la théorie analytique comme au point le plus originel à la base du développement et au point aussi terminal des régressions les plus extrêmes), à savoir le masochisme, celle-là, ne pouvons-nous pas ici rappeler, faire toucher du doigt, dans une évidence procurée par le fantasme, à quel point les plans sont négligés dans la façon dont nous nous précipitons dans l'analyse à formuler, dans des formules collapsées, la nature de ce en présence de quoi nous sommes ? Je prends ici le masochisme parce qu'il nous servira de pôle pour cet abord de la perversion.

Et chacun sait qu'on tend à réduire le masochisme dans ses diverses formes à un rapport qui, au dernier terme, se présenterait dans un rapport tout à fait radical, de sujet à son rapport à sa propre vie ; à le faire confluer, au nom d'indications valables et précieuses qu'a données Freud sur ce sujet, avec un instinct de mort par quoi il se ferait sentir d'une façon immédiate et au niveau même de la pulsion, de l'élan considéré comme organique, quelque chose de contraire à l'organisation des instincts. Sans doute y a-t-il là quelque chose qui, à la limite, présente un point de mire, une perspective sur laquelle sans aucun doute il n'est point indifférent de se fixer pour poser certaines questions.

Bref, ne voyons-nous pas — à poser comme ici le situent sur ce schéma les lettres qui en indiquent la relation — la position du désir essentiel, dans une division du rapport du sujet au discours, quelque chose qui apparaît de façon éclatante et qu'on a tort de négliger dans l'intérieur même du fantasmatique de ce qu'on appelle masochisme ? De ce masochisme sur lequel, tout en [en] faisant l'issue d'un instinct des plus radicaux, les analystes sans aucun doute sont d'accord pour s'apercevoir que l'essentiel de la jouissance masochiste ne saurait dépasser une certaine limite de sévices. Tels ou tels traits, d'être mis en relief, sont faits, je crois, pour nous éclairer au moins sur un médium, sur quelque chose qui nous permet de reconnaître là le rapport du sujet, quelque chose d'essentiel, à quelque chose qui est à proprement parler le discours de l'Autre.

Est-il besoin d'avoir entendu les confidences d'un masochiste ? Est-il besoin d'avoir lu le moindre des nombreux écrits qui lui sont consacrés, et dont il est de plus ou moins bons qui sont encore sortis récemment, pour ne pas reconnaître une dimension essentielle de la jouissance masochiste liée à cette sorte de passivité particulière qu'éprouve et dont jouit le sujet : à se représenter son sort comme se jouant au-dessus de sa tête, entre un certain nombre de gens qui sont là autour de lui et littéralement sans tenir compte de sa présence, tout ce qui se prépare de son destin étant discuté devant lui sans qu'on tienne de lui le moindre compte ? Est-ce qu'il n'y a pas là un des traits, une des dimensions les plus éminemment saillantes, perceptibles, et sur laquelle d'ailleurs le sujet insiste comme étant un des constituants de la relation masochiste ?

Voici donc en somme une chose où se saisit, où apparaît ce qu'on peut toucher du doigt, que c'est dans la constitution du sujet en tant que sujet, et en tant que cette constitution est inhérente au discours, et en tant que la possibilité est poussée à l'extrême, que ce discours comme tel, ici révélé, épanoui dans le fantasme, le tienne, lui sujet, pour néant, que nous trouvons une des premières marches. Marche, mon Dieu ! assez importante puisque c'est sur celle-là, à partir de celle-là, qu'un certain nombre de manifestations symptomatiques se développeront. Marche qui nous permettra de voir à l'horizon le rapport qu'il peut y avoir entre l'instinct de mort considéré comme une des instances les plus radicales, et ce quelque chose dans le discours qui donne ce support sans lequel nous [ne] pourrions nulle part accéder à lui, ce support de ce non-être qui est une des dimensions originelles, constitutives, implicites, aux racines mêmes de toute symbolisation.

Car nous avons déjà pendant toute une année, l'année que nous avons consacrée à l'*Au-delà du principe du plaisir,* articulé cette fonction propre à la symbolisation, qui est essentiellement dans le fondement de la coupure, donc ce par quoi le courant de la tension originelle, quelle qu'elle soit, est pris dans une série d'alternatives qui introduisent ce qu'on peut appeler la machine fondamentale, qui est proprement ce que nous retrouvons comme détaché, comme dégagé au principe de la schizophrénie du sujet, où le sujet s'identifie à la discordance de cette machine par rapport au courant vital, à cette discordance comme telle. En ce sens, je vous le fais remarquer au passage, vous touchez là du doigt d'une façon exemplaire, à la fois radicale et tout à fait accessible, une des formes les plus éminentes de la fonction de cette

*Verwerfung.* C'est en tant que la coupure est à la fois constitutive et en même temps irrémédiablement externe au discours en tant qu'elle le constitue, qu'on peut dire que le sujet, en tant qu'il s'identifie à la coupure, est *verworfen*. C'est bien à cela qu'il s'appréhende et se perçoit comme réel.

Je ne fais ici que vous indiquer une autre forme, je ne crois pas foncièrement distincte, mais assurément tout autrement articulée et approfondie, du « Je pense donc je suis ». Je veux dire que c'est pour autant que le sujet participe à ce discours — et il n'y a que ceci en plus de la dimension cartésienne, que ce discours est un discours qui lui échappe et qu'il est deux sans le savoir —, c'est en tant qu'il est la coupure de ce discours qu'il est au suprême degré d'un « je suis » qui a cette propriété singulière dans cette réalité, qui est vraiment la dernière où un sujet se saisisse, à savoir la possibilité de couper quelque part le discours, de mettre la ponctuation. Cette propriété où gît son être essentiel, son être où il se perçoit en tant que la seule intrusion réelle qu'il apporte radicalement dans le monde comme sujet, l'exclut pourtant, à partir de toutes les autres relations vivantes, au point qu'il faut tous les détours que nous autres analystes savons pour que Je l'y réintègre.

Nous avons la dernière fois brièvement parlé de la façon dont les choses se passent chez les névrosés. Nous l'avons dit, pour le névrosé le problème passe par la métaphore paternelle, par la fiction, réelle ou pas, de celui qui jouit en paix de l'objet. Au prix de quoi ? De quelque chose de pervers. Car nous l'avons dit, cette métaphore est le masque d'une métonymie. Derrière cette métaphore du père comme sujet de la loi, comme possesseur paisible de la jouissance, se cache la métonymie de la castration.

Et regardez-y de près, vous verrez que la castration du fils n'est ici que la suite et l'équivalent de la castration du père, comme tous les mythes derrière le mythe freudien primitif du père, et le mythe primitif du père, l'indiquent assez : Cronos châtre Jupiter, Jupiter châtre Cronos avant d'arriver à la royauté céleste. La métonymie dont il s'agit tient au dernier terme en ceci, c'est qu'il n'y a jamais qu'un seul phallus dans le jeu ; et ceci, c'est justement ce que, dans la structure névrotique, il s'agit d'empêcher qu'on voie. Le névrosé ne peut être le phallus qu'au nom de l'Autre. Il y a donc quelqu'un qui l'a, qui est celui de qui dépend son être. Il n'a pas, ce que chacun sait qu'on appelle le complexe de castration. Mais s'il n'y a personne à l'avoir, il l'a encore bien moins, naturellement.

Le désir du névrosé, si vous me permettez cette formule un tant soit peu

résumative de quelque chose que j'entends ici vous faire sentir, c'est pour autant qu'il est entièrement suspendu, comme tout le développement de l'œuvre de Freud nous l'indique, à cette garantie mythique de la bonne foi du signifiant, à quoi il faut que le sujet s'attache pour pouvoir vivre autrement que dans le vertige. Ceci nous permet d'arriver à la formule que le désir du névrosé…, — et chacun sait qu'il y a un rapport étroit, historique, entre l'anatomie que le freudisme fait de ce désir, et quelque chose de caractéristique d'une certaine époque que nous vivons, et dont nous ne pouvons pas savoir sur quelle forme humaine, vaguement vaticinée par des prophètes de divers acabits, elle aboutira, ou achoppera ! Mais ce qui est certain, c'est que quelque chose nous est sensible dans notre expérience, pour peu que nous n'hésitions pas à l'articuler, c'est que le désir du névrosé, dirai-je d'une façon condensée, c'est ce qui naît quand il n'y a pas de Dieu. Ne me faites pas dire ce que je n'ai pas dit, à savoir que la situation soit plus simple quand il y en a un ! La question est ceci, c'est que c'est au niveau de cette suspension du Garant Suprême qui est ce que cache en lui le névrosé, que se situe et s'arrête et se suspend, ce désir du névrosé.

Ce désir du névrosé, c'est ce qui n'est un désir qu'à l'horizon de tous ses comportements. Parce que — et vous me permettez de vous faire la communication d'une de ces formules qui vous permettent de reconnaître le style d'un comportement — nous dirons que par rapport à ce désir où il se situe, le névrosé est toujours à l'horizon de lui-même, qu'il en prépare l'avènement. Le névrosé, si vous me permettez une expression que je crois calquée sur toutes sortes de choses que nous voyons dans l'expérience quotidienne, est toujours occupé à faire ses bagages, ou son examen de conscience (c'est la même chose) ou à organiser son labyrinthe (c'est la même chose). Il les rassemble ses bagages, il en oublie ou il les met à la consigne, mais il s'agit toujours de bagages pour un voyage qu'il ne fait jamais. Ceci est absolument essentiel à considérer si nous voulons bien nous apercevoir qu'il y a un contraste du tout au tout, quoiqu'en dise une pensée paresseuse qui se traîne comme un escargot le long du phénomène, qui sans vouloir y rassembler à aucun moment une perspective, une perspective quelconque…

Il s'agit d'opposer à cela la structure du désir pervers. Chez le pervers bien sûr il s'agit aussi d'une béance. Il ne peut s'agir aussi, puisque c'est cela qui est la relation fondamentale, que du sujet [arrimant] son être dans la coupure. Il s'agit de savoir comment chez le pervers cette coupure est vécue, est sup-

portée. Eh bien là, assurément, le travail au long des années des analystes, pour autant que leurs expériences avec des malades pervers leur ont permis d'articuler ces théories quelquefois contradictoires, mal raccordées les unes aux autres mais suggestives de l'ordre de difficulté auquel ils ont affaire, est quelque chose dont nous pouvons en quelque sorte prendre acte; je veux dire dont nous pouvons parler comme d'un matériel qui lui-même trahit certaines nécessités structurales qui sont celles à proprement parler que nous essayons ici de formuler. Je dirai donc que dans cet essai que nous faisons ici, d'institution de la fonction réelle du désir, nous pouvons inclure jusqu'au discret délire, jusqu'au délire bien organisé auquel ont été amenés ceux qui se sont approchés de ce sujet par la voie de ces comportements, je veux dire, des psychanalystes.

Je vais en prendre un exemple. Je crois qu'actuellement, à tout prendre, personne n'a mieux parlé, je crois, de la perversion qu'un homme fort discret autant que plein d'humour dans sa personne, je veux dire M. Gillespie. Je conseille à ceux qui lisent l'anglais, ils en tireront le plus grand profit, la première étude de Gillespie qui a abordé ce sujet à propos du fétichisme, sous la forme d'un article, *Contribution au fétichisme* (octobre 1940, I.J.P.) [1], ensuite de notes qu'il a consacrées à *Analysis of sexual perversions* [2], dans le numéro XXXIII (1952, 4e partie), et enfin le dernier qu'il a donné dans le numéro de juillet-octobre 1956 (numéro XXXVII, 4e et 5e parties): *La Théorie générale des perversions* [3]. Quelque chose s'en dégagera pour vous, c'est que quelqu'un qui en somme est si libre, et pèse assez bien les diverses avenues par lesquelles on a tenté d'aborder la question, nettement plus complexe naturellement qu'on ne peut l'imaginer dans une perspective sommaire, celle de la perversion qui serait purement et simplement la pulsion se montrant à visage découvert… Ce n'est pas dire pour autant non plus, comme on l'a dit, que la perversion puisse se résumer dans une sorte d'approche qui tend en somme à l'homogénéiser à la névrose.

Je vais droit à ce qu'il s'agit d'exprimer, à ce qui nous servira désormais de repère pour interroger à divers titres la perversion. La notion de *splitting* y est essentielle, démontrant déjà quelque chose que nous pourrions, nous, applaudir (et ne croyez pas que je vais m'y précipiter), comme recouvrant en quelque sorte la fonction, l'identification du sujet à la fente ou coupure du discours — qui est celle où je vous apprends à identifier la composante subjective du fantasme. Ce n'est pas justement que l'espèce de précipitation qu'implique cette

reconnaissance ne se soit pas déjà offerte et n'ait pas fourni l'occasion à une sorte d'aperçu, un peu honteux de soi-même, chez tel des écrivains qui se sont occupés de la perversion.

Je n'ai pour en témoigner qu'à me référer au troisième cas auquel M. Gillespie, dans le deuxième des articles, se réfère. C'est le cas d'un fétichiste. Ce cas je vous le brosse brièvement. Il s'agit d'un fétichiste de trente ans dont le fantasme s'avère après l'analyse expressément comme d'être fendu en deux par les dents de la mère dont la proue pénétrante, si je puis dire, est ici représentée par ses seins mordus, aussi par la fente que, lui, vient de pénétrer et qui se change soudain en une créature ressemblant à un gorille velu[4]. Bref, tout un retour sur une décomposition-recomposition, ce que M. Gillespie appelle l'angoisse de castration est rapporté à une série de déroulements où intervient aussi bien la primitive exigence de la mère ou le primitif regret de la mère, et d'autre part une conception, je dois dire non démontrée, mais supposée en fin de compte, au terme de l'analyse, par l'analyste, conception kleinienne, avec identification à la fente.

Disons qu'au terme de l'article, M. Gillespie écrit de cette espèce d'aperçu, ou d'intuition à demi assumée, interrogative, questionnante, mais qui est vraiment à mon avis tout à fait significative du point extrême où est mené quelqu'un qui suit avec attention (je veux dire après développement dans le temps, après cette explication que seule l'analyse nous donne de ce qui se trouve au fin fond de la structure perverse) : « la configuration du matériel à ce moment nous conduisit à une spéculation autour du fantasme associé avec ce *split ego…* », l'ego "refendu", si nous acceptons ce terme de "refendu" dont [on] se sert assez volontiers pour parler de ce *splitting* sur lequel Freud en quelque sorte a terminé son œuvre. Car, vous le savez je pense, l'article inachevé de Freud sur *Le splitting de l'ego*[5], la plume lui est tombée des mains si l'on peut dire et il l'a laissé inachevé — c'est cet article qui fut retrouvé après sa mort. Cette refente du moi a conduit Monsieur Gillespie à une spéculation autour du fantasme associé avec la refente du moi et l'objet refendu. C'est le même mot que nous pouvons employer si nous employons ce terme. C'est le *« split ego* et le *split object.* Est-ce que l'organe génital féminin (c'est Gillespie qui s'interroge) n'est pas l'objet fendu, le *split object* par excellence ? Et le fantasme d'un ego, d'un *split ego* ne peut-il provenir d'une identification avec l'organe génital qui est une fente, le *split female génital* ? Je tiens compte, dit-il, que quand nous parlons de *splitting* de l'ego, de la

refente du moi, et de l'objet correspondant, nous nous référons aux mécanismes mentaux que nous présumons au phénomène ». Je veux dire par là que nous faisons de la science, que nous nous déplaçons dans des concepts scientifiques. « [...] et le fantasme appartient à un niveau différent du discours, (L'ordre d'interrogation que se pose M. Gillespie est intéressant) — néanmoins les fantasmes, les nôtres pas moins que ceux de nos patients, doivent toujours jouer un rôle dans la façon dont nous conceptualisons ces procès sous-jacents. Il nous semble, par conséquent, que le fantasme d'être soi-même fendu en deux morceaux tout comme la vulve est fendue, peut être tout à fait approprié au mécanisme mental du *splitting* de l'objet et de l'introjection de l'objet fendu conduisant à la refente de l'ego. C'est implicite, bien entendu, dans un tel fantasme de la vulve comme d'un objet fendu qui fut une fois intact, et la refente, *splitting,* est le résultat d'une attaque sadique, soit par le père, ou par soi-même[6] ».

Il est bien clair que nous nous trouvons là devant quelque chose qui, pour un esprit aussi prudent et mesuré que M. Gillespie, ne peut pas manquer de frapper comme quelque chose où il joue lui-même à aller à l'extrême d'une pensée en réduisant, en quelque sorte, à une sorte de schéma identificatoire tout à fait primordial ce qui peut ensuite nous servir d'explication à quelque chose qui n'est, en l'occasion, rien moins que la structure même de la personnalité du sujet. Puisque ce dont il s'agit tout au long de cet article, il n'y a pas que ce cas à citer, c'est de ce quelque chose de si sensible et qui se décompose dans le transfert avec les pervers, c'est à savoir des *splitting* qui sont ce qu'on appellerait à l'occasion, couramment, de véritables divisions de la personnalité. Plaquer en quelque sorte la division de la personnalité du pervers sur les deux valves d'un organe originel de la fantasmatisation, est là quelque chose qui est bien fait à l'occasion à faire sourire, voire dérouter.

Mais à vrai dire ce que nous trouvons en effet, et là ceci doit être saisi à tous les niveaux et sous des formes extrêmement différentes de la formation de la personnalité des pervers, c'est quelque chose que déjà nous avons indiqué par exemple dans un de nos articles[7], celui que nous avons fait à propos du cas d'André Gide remarquablement étudié par le professeur Delay[8].

C'est quelque chose aussi qui se présente comme une opposition de deux volets identificatoires. Celui lié plus spécialement à l'image narcissique de soi-même, ***i(a)*** d'un côté, qui est ce qui règle chez l'illustre patient dont nous avons la confidence sous mille formes dans une œuvre (et sans doute nous

devons tenir compte de la dimension de cette œuvre, car elle ajoute quelque chose à l'équilibre du sujet), mais ce n'est pas à ce propos que je veux développer pleinement ceci que je vous indique. Parce qu'après tout, le temps de l'année est près de s'achever, il faut bien donner pour la suite, lancer en avant quelques petites amorces sur ce que nous permettent d'approcher nos aperçus. C'est le rapport qu'il y a dans le titre que j'ai mis au premier chef, ici particulièrement saillant, entre justement ce que ce schéma articule, à savoir le désir et la lettre. Qu'est-ce à dire, si ce n'est que c'est dans ce sens que doit être cherché à proprement parler, dans la reconversion du désir à cette production qui s'exprime dans le symbole (lequel n'est pas la super-réalité que l'on croit, mais essentiellement au contraire fait de son bris, de sa décomposition en parties signifiantes), c'est dis-je dans la reconversion de l'impasse du désir dans cette matérialité signifiante que nous devons situer, et ceci si nous voulons donner un sens convenable au terme, le processus de la sublimation comme telle. Notre André Gide, incontestablement, mérite d'être situé dans la catégorie qui nous pose le problème de l'homosexualité. Et qu'est-ce que nous voyons ? Nous voyons ce double rapport à un objet divisé en tant qu'il est le reflet de ce garçon malgracieux, voire "disgracié" comme s'exprimait un écrivain à ce propos, que fût le petit André Gide à l'origine. Et que dans ce rapport furtif à un objet narcissique, la présence de l'attribut phallique est essentielle.

Gide est homosexuel. Mais il est impossible, c'est là le mérite de cet ouvrage de l'avoir montré, il est tout à fait impossible de centrer, de concentrer la vision d'une anomalie sexuelle du sujet si nous ne mettons pas, en face, ce dont lui-même a témoigné, cette formule : si, dirai-je, vous ne savez pas ce qu'est l'amour d'un uraniste. Et là, il s'agit de son amour pour sa femme, à savoir de cet amour hyper-idéalisé dont j'essaie sans aucune peine dans cet article de rassembler ce qui, dans le livre de [Delay], est pointé avec un très grand soin, à savoir toute la genèse par quoi cet amour pour sa femme se rattache à son rapport à la mère. Non pas seulement la mère réelle telle que nous la connaissons, mais à la mère en tant qu'elle recèle une structure dont il sait qu'il va être question maintenant de déceler la véritable nature. Une structure, dirai-je tout de suite, où la présence du mauvais objet, je dirai plus, la topographie de ce mauvais objet, est essentielle.

Je ne peux pas m'attarder dans un long développement qui reprenne petit à petit, point par point, toute l'histoire d'André Gide, comme son œuvre, à

ses différentes étapes, a pris soin de le dégager :

> « Mais pour dire à quel point l'instinct d'un enfant peut errer, je veux indiquer plus précisément deux de mes thèmes de jouissance : l'un m'avait été fourni bien innocemment par Georges Sand, dans ce conte charmant de *Gribouille*, qui se jette à l'eau, un jour qu'il pleut beaucoup, non point pour se garer de la pluie ainsi que ses vilains frères ont tenté de nous le faire croire, mais pour se garer de ses frères qui se moquaient. Dans la rivière, il s'efforce et nage quelque temps, puis s'abandonne ; et dès qu'il s'abandonne il flotte ; il se sent alors devenir tout petit, léger, bizarre, végétal ; il lui pousse des feuilles par tout le corps, et bientôt l'eau de la rivière peut coucher sur la rive le délicat rameau de chêne que notre ami Gribouille est devenu — Absurde ! (fait s'écrier l'écrivain à son interlocuteur) — Mais c'est bien là précisément pourquoi je le raconte ; c'est la vérité que je dis, non point ce qui me fasse honneur. Et sans doute la grand-mère de Nohant ne pensait guère écrire là quelque chose de débauchant ; mais je témoigne que nulle page d'*Aphrodite* ne put troubler nul écolier autant que cette métamorphose de Gribouille en végétal le petit ignorant que j'étais[9] ».

J'ajoute pour revenir à cela, parce qu'il ne faut pas en méconnaître la dimension, l'autre exemple de ce fantasme provocateur à ses jouissances primitives qu'il nous donne :

> « Il y avait aussi, dans une stupide petite piécette de Mme de Ségur : *Les dîners de Mademoiselle Justine,* un passage où les domestiques profitent de l'absence des maîtres pour faire bombance ; ils fouillent dans tous les placards ; ils se gobergent ; puis voici, tandis que Justine se penche et qu'elle enlève une pile d'assiettes du placard, en catimini, le cocher vient lui pincer la taille ; Justine, chatouilleuse, lâche la pile ; patatras ! toute la vaisselle se brise. Le dégât me faisait pâmer[10] ».

S'il vous en faut plus pour saisir le rapport, le fantasme du second avec ce quelque chose de tout à fait primordial qu'il s'agit d'articuler dans le rapport du sujet à la coupure, vous citerai-je, ceci est tout à fait commun devant de tels sujets, qu'un des fantasmes fondamentaux dans l'initiation masturbatoire fut aussi par exemple, le fantasme d'une révélation verbale concernant plus précisément quelque chose qui est la chose imaginée dans le fantasme : à savoir par exemple une initiation sexuelle comme telle, prise comme thème du fantasme en tant qu'il est existant.

Le rapport décelé dans le premier de ces fantasmes du sujet à quelque chose de détaché et qui progressivement fleurit, a quelque chose de remarquable pour autant qu'il nous présentifie ce quelque chose qui est démontré

par cent observations analytiques, à savoir le thème maintenant tout à fait admis et courant, l'ordre d'identification du sujet au phallus pour autant qu'il surgit d'une fantasmatisation d'un objet interne à la mère. Ceci est structure communément rencontrée et qui pour l'instant ne fera aucune difficulté à être acceptée et reconnue comme telle par aucun analyste.

L'important, ici, nous le voyons, est manifesté comme tel dans le fantasme, pris dans le fantasme comme support de quelque chose qui représente pour le sujet une des expériences de sa vie érotique initiale, [d'une identification], et ce qui importe pour nous, c'est de savoir plus précisément de quelle sorte d'identification il s'agit.

Nous l'avons dit, la métonymie du névrosé est essentiellement constituée par ceci : c'est qu'il ne l'est, à la limite, c'est-à-dire en un point qu'il atteindra dans la perspective fuyante de ses symptômes, que pour autant qu'il ne l'a pas, le phallus, et c'est ce qu'il s'agit de ne pas révéler. C'est-à-dire que nous rencontrerons chez lui, à mesure que l'analyse progresse, une croissante angoisse de castration.

Il y a dans la perversion quelque chose que nous pouvons appeler un renversement du processus de la preuve. Ce qui est à prouver par le névrosé, à savoir la subsistance de son désir, devient ici dans la perversion la base de la preuve. Voyez-y quelque chose comme cette sorte de retour en honneur que dans l'analyse nous appelons raisonnement par l'absurde. Pour le pervers, la conjonction se fait, qui unit en un seul terme, en introduisant cette légère ouverture que permet une identification à l'autre tout à fait spéciale, qui unit en un seul terme le "il l'est" et "il l'a". Il suffit pour cela que cet "il l'a" soit en l'occasion "*elle* l'a" — c'est-à-dire l'objet de l'identification primitive. Il l'aura, le phallus, l'objet d'identification primitive, qu'il se soit, cet objet, transformé en fétiche dans un cas ou en idole dans l'autre. Nous avons tout l'empan entre la forme fétichiste de ces amours homosexuels et la forme idolâtrique illustrée par Gide. Le lien est institué, si l'on peut s'exprimer ainsi, dans le support naturel.

Nous dirons que la perversion se présente comme une sorte de simulation naturelle de la coupure. C'est en cela que l'intuition de Gillespie est là comme un index. Ce que le sujet n'a pas, il l'a dans l'objet. Ce que le sujet n'est pas, son objet idéal l'est. Bref un certain rapport naturel est pris comme matière de cette fente subjective qui est ce qu'il s'agit de symboliser dans la perversion comme dans la névrose. Il est le phallus, en tant qu'objet interne de la

mère, et il l'a dans son objet de désir. Voilà à peu près ce que nous voyons chez l'homosexuel masculin.

Chez l'homosexuelle féminine, souvenez-vous du cas articulé par Freud, et que nous avions ici analysé en comparaison avec le cas de Dora. Que se passe-t-il au tournant où la jeune patiente de Freud se précipite dans l'idéalisation homosexuelle ? Elle est bien le phallus, mais comment ? En tant qu'objet interne de la mère aussi. Et ceci se voit d'une façon très nette quand au sommet de la crise, se jetant par-dessus la barrière du chemin de fer, Freud reconnaît que dans ce *niederkommen,* il dit qu'il y a quelque chose qui est l'identification à cet attribut maternel. Elle se fait l'être dans ce suprême effort de don à son idole qu'est son suicide. Elle choit comme objet, pourquoi ? Pour lui donner ce qui est l'objet de l'amour, lui donner ce qu'elle n'a pas, la porter au maximum de l'idéalisation, lui donner ce phallus objet de son adoration auquel l'amour homosexuel pour cette personne singulière qui est l'objet de ses amours, s'identifie.

Si nous essayons de porter ceci à propos de chaque cas, si nous faisons dans chaque cas un effort d'interrogation, nous retrouverons là ce que je prétends avancer comme une structure. Vous pouvez toujours [la] retrouver, non seulement dans la perversion, mais spécialement dans cette forme dont on objecte, certainement avec pertinence, qu'elle est extrêmement polymorphe, à savoir l'homosexualité (surtout avec l'usage que nous donnons à ce terme d'homosexualité, combien de formes diverses l'expérience en effet ne nous en présente-t-elle pas !). Mais enfin quand même, n'y aurait-il pas aussi intérêt à ce que nous situions au niveau de la perversion quelque chose qui pourrait constituer le centre comme tel de (en admettant que toutes sortes de formes périphériques intermédiaires entre la perversion et, par exemple, disons la psychose, la toxicomanie, ou telle ou telle autre forme de notre champ nosographique) l'homosexualité, comparée à ce que la dernière fois par exemple nous essayions de formuler comme étant le point sur lequel le désir de désir qu'a le névrosé s'appuie à savoir ce rapport à l'image de l'autre grâce à quoi peut s'établir tout ce jeu de substitution où le névrosé n'a jamais à faire la preuve de ce dont il s'agit, à savoir qu'il est le phallus : soit bel et bien $\Phi \lozenge i(a)$.

Nous dirons que nous avons ici quelque chose qui est un certain rapport de l'identification primitive, **I**, avec l'identification narcissique, spéculaire, qui est $i(a)$. C'est pour autant que quelque chose existe déjà, qu'une schize

est déjà dessinée entre l'accession du sujet identificatoire, symbolique, rapport primordial à la mère, et des premières *Verwerfungen*, c'est pour autant que ceci s'articule à la seconde identification imaginaire du sujet à sa forme spéculaire, à savoir ***i*(*a*)**, c'est ceci qui est utilisé par le sujet pour symboliser ce qu'avec Gillespie nous appellerons la fente. À savoir ce en quoi le sujet intervient dans son rapport fantasmatique. Et ici le phallus est l'élément signifiant essentiel pour autant qu'il est ce qui surgit de la mère comme symbole de son désir, ce désir de l'Autre qui fait l'effroi du névrosé, ce désir où il se sent courir tous les risques. C'est cela qui fait le centre autour de quoi va s'organiser toute la construction du pervers.

Et pour autant, ce désir de l'Autre est bien ce que l'expérience nous montre aussi dans son cas, de plus reculé, de plus difficile d'accès. C'est cela même qui fait la profondeur et la difficulté de ces analyses qui nous ont été permises, du primitif accès qui a été donné par la voie de l'expérience infantile, des cons-tructions et des spéculations spécialement liées aux primitives identifications objectales.

Bien évidemment Gide se fut-il offert, à ses dépens, rien ne dit que l'entreprise eut pu être menée assez loin. Gide ne s'est pas offert à l'exploration analytique. Pourtant, si superficielle qu'en fin de compte soit une analyse qui ne s'est développée que dans la dimension dite sublimée, nous avons sur ce point d'étranges indications. Et je crois que personne à ma connaissance n'a donné son prix à ce petit trait qui apparaît comme une singularité de comportement qui signe presque de son accent symptomatique ce dont il s'agit, à savoir l'au-delà du personnage maternel, ou plus exactement son intérieur, son cœur même. Car ce cœur de l'identification primitive se retrouve au fond de la structure du sujet pervers lui-même. Si, dans le névrosé, le désir est à l'horizon de toutes ses demandes longuement déployées et littéralement interminables, on peut dire que le désir du pervers est au cœur de toutes ses demandes. Et si nous le lisons dans son déroulement incontestablement noué autour d'exigences esthétiques, rien ne peut pourtant plus frapper que, je dirais, la modulation des thèmes autour desquels il se succède. Et vous vous apercevez que ce qui apparaît dès les premières lignes, ce sont les rapports du sujet avec une vision morcelée, un kaléidoscope qui occupe les six ou sept premières pages du volume. Comment ne vous sentez-vous pas porté au plus lointain de l'expérience morcelante ? Mais il y a plus : la notion, la perception qu'il prend à tel

moment et qu'il articule lui-même en ceci qu'il y a sans doute, dit-il, la réalité et les rêves, mais qu'il y a aussi « une seconde réalité ».

Et plus loin encore, c'est là que je veux en venir, c'est le plus minuscule des indices, mais chacun sait que pour nous ce sont ceux-là qui sont les plus importants, il nous raconte l'histoire dite du nœud dans le bois d'une porte. Dans le bois de cette porte, quelque part à Uzès, il y a un trou parce qu'un nœud a été extrait. Et ce qu'il y a au fond « c'est une petite bille (lui dit-on) que votre papa a glissée là quand il avait votre âge ». Et il nous raconte, pour l'admiration des amateurs de "caractères", qu'à partir de ces vacances, il passe un an à se laisser pousser l'ongle du petit doigt pour l'avoir assez long à la prochaine rencontre pour aller extraire cette petite bille dans le trou de bois. Ce à quoi il parvient en effet, pour n'avoir plus ensuite dans la main qu'un objet grisâtre qu'il aurait honte de montrer à quiconque. Moyennant quoi (je crois qu'il le dit) il le remet à sa place, coupe son petit ongle, et n'en fait confidence à personne — sauf à nous, la postérité qui va immortaliser cette histoire[11].

Je crois qu'il est difficile de trouver une meilleure introduction à la notion rejetée dans une magnifique [...] tout est d'une persévérance de quelque chose qui nous présente la figure de la forme sous laquelle se présente le rapport du sujet pervers avec l'objet interne. Un objet qui est au cœur de quelque chose. Le rapport de cet objet comme tel, en tant que c'est la dimension imaginaire du désir, dans l'occasion du désir de la mère, d'ordre primordial, qui vient jouer le rôle décisif, le rôle symbolisateur, central, qui permet de considérer qu'ici, au niveau du désir, le pervers est identifié à la forme imaginaire du phallus.

C'est là ce sur quoi la prochaine fois nous ferons notre dernière leçon sur le désir, cette année.

1 - GILLESPIE W. H., *A contribution of the study of fetischism*, I.J.P., 1940, XXI, p. 401-415.
2 - Id., *Notes on the analysis of sexual perversions*, I.J.P., 1952, XXXIII, p. 397-402.
3 - Id., *The general theory of sexual perversion*, I.J.P., 1956, XXXVII. p. 396-403.
4 - "*He penetrates her body with his penis; she then turns into a hairy gorilla-like creature with great teeth with which she bites off his female nipples — that is, a talion revenge for his oral attack on his mother's breast. […] his mother's shoe kicking him and splitting up his anus and rectum*". (*Notes on the analysis of sexual perversions*, p. 400).
5 - S. FREUD, « Die Ichspaltung im Abwehrvorgang » (1939), G.W. XVII, pp. 59-62; *Splitting of the ego in the defensive process* (1940), Coll. papers, p. 5.
6 - GILLESPIE W. H., *op. cit*., p. 400.
7 - « Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir », in *Critique*, n°131, avril 1958, repris dans *Écrits*, p. 739.
8 - DELAY J., *La Jeunesse d'André Gide*, Paris, 1956, Gallimard, 2 vol.
9 - GIDE A., *Si le grain ne meurt*, Paris, 1954, Gallimard, in *Journal*, 1939-1949, Souvenirs, La Pléiade, p. 387.
10 - *Ibid*.
11 - GIDE A., *op. cit*., p. 386.

# Leçon XXVII

*1er juillet 1959*

Nous arrivons à la fin de cette année que j'ai consacrée, à mes risques et périls tout autant qu'aux vôtres, à cette question du désir et de son interprétation. Vous avez pu voir en effet que c'est sur la question de la place du désir dans l'économie de l'expérience analytique que je suis resté sans en bouger, parce que je pense que c'est de là que doit partir toute interprétation particulière d'aucun désir. Cela n'a pas été, cette place, facile à cerner. C'est pourquoi aujourd'hui je voudrais simplement, en un mot de conclusion, vous indiquer les grands termes, les points cardinaux par rapport auxquels se situe ce que nous sommes arrivés cette année, j'espère, à vous faire sentir, de l'importance de la précision à donner à cette fonction du désir comme tel.

Vous le savez, la moindre expérience que vous pouvez avoir des travaux analytiques modernes, et spécialement de ce qui est constitué par exemple par une observation d'analyse, vous montrera comme trait constant… (je parle d'une observation quelconque qu'on se plaît à communiquer au moment analytique que nous vivons et qui commence déjà il y a une vingtaine d'années), ce sont des cas qu'on appelle, par rapport aux névroses typiques de l'ancienne littérature, des "caractères névrotiques", des cas limites quant à la névrose. Qu'est-ce que nous rencontrons dans le mode d'abord du sujet ? J'en ai lu un certain nombre ces derniers temps, histoire de faire le point, où en est la cogitation analytique concernant ce qui fait l'essentiel du progrès impliqué par l'expérience ?

Eh bien en gros, on peut dire qu'avec une surprenante constance, l'état actuel des choses, c'est-à-dire au moment d'analyse où nous sommes, est

dominé de quelque côté qu'elle prenne ses mots d'ordre, par la relation d'objet. Elle converge vers la relation d'objet. Ce qui, sous cette rubrique, se rattache à l'expérience kleinienne se présente, après tout, plus comme un symptôme que comme un centre de diffusion (je veux dire une zone où a été particulièrement approfondi tout ce qui s'y rapporte). Mais foncièrement, l'un quelconque des autres centres d'organisation de la pensée analytique qui structurent la recherche n'en est pas tellement foncièrement éloigné. Car la relation d'objet vient à dominer toute la conception que nous nous faisons du progrès de l'analyse. Ce n'est pas là une observation qui soit des moins frappantes de celles qui s'offrent à nous en cette occasion. Néanmoins dans le concret d'une observation rapportée aux fins d'illustration d'une structure quelconque, auquel se situe le champ de notre objet nosologique, l'analyse paraît se poursuivre pendant un certain temps sur une ligne de ce que l'on pourrait appeler de "normativation moralisante".

Je ne dis pas que c'est dans ce sens que se passent directement les interventions de l'analyste (c'est selon le cas), mais c'est dans cette perspective que l'analyste lui-même prend ses repères. La façon même dont il articule les particularités de la position du sujet par rapport à ce qui l'entoure, à cet objet, seront toujours ceux d'une appréciation de cette appréhension de l'objet par le sujet qu'il a en analyse, et les déficiences de cette appréhension de l'objet en fonction d'une normale supposée de cette approche de l'autre comme tel. Où, en somme, il nous sera montré que l'esprit de l'analyste s'arrête essentiellement sur les dégradations de cette dimension de l'autre qui, en somme, est repéré comme étant à tout instant méconnu, oublié, déchu dans le sujet de sa propre condition de sujet autonome indépendant, de l'autre pur, de l'autre absolu. C'est tout ! C'est un repérage qui en vaut un autre pour ce qui y est pris essentiellement, qui est d'accorder dans toute vie, [ne plus nier] cette appréciation de l'autre dans son autonomie, son relief.

Ce qui est frappant, ce n'est pas tellement cela pourtant, avec tous les présupposés culturels que cela implique. C'est un ralliement implicite à ce qu'on peut appeler un système de valeurs qui, pour être implicite, n'en est pas moins là présent. Ce qui est frappant c'est, si l'on peut dire, la précipitation d'un certain tournant qui est qu'après avoir, avec le sujet, longuement élaboré les insuffisances de son appréhension affective quant à l'autre, nous voyons en général (soit que cela traduise directement je ne sais quel tournant de l'analyse concrète, soit simplement que ce soit par une sorte de hâte à

résumer ce qui paraît à l'analyste les derniers termes de l'expérience), nous voyons toute une articulation essentiellement moralisante de l'observation tomber en quelque sorte brusquement à une sorte d'étage inférieur et trouver ce dernier terme de référence dans une série d'identifications extrêmement primitives : celles qui, de quelque façon qu'on les intitule, se rapprochent toujours plus ou moins de cette notion des bons et des mauvais objets, internes, introjectés, ou externes, *externalised,* projetés. Il y a toujours quelque penchant kleinien dans cette référence aux expériences d'identification primordiale. Et le fait que ce soit masqué dans d'autres occasions par la mise en valeur des derniers ressorts auxquels sont attribuées les fixations — qu'on les appelle à cette occasion dans des termes plus anciens, dans des termes de référence instinctuelle, dans des rapports par exemple à un sadisme oral comme ayant profondément infléchi la relation œdipienne — et que le sujet motive en dernier ressort cet accident du drame œdipien, l'identification œdipienne, c'est toujours à quelque chose du même ordre qu'il s'agit de se référer au dernier terme. C'est à savoir ces identifications dernières où nous rapportons en somme tout le développement du drame subjectif, que ce soit dans la névrose, voire dans les perversions ; c'est à savoir ces identifications qui laissent dans une ambiguïté profonde la notion même de la subjectivité. Le sujet y apparaît essentiellement comme identification à ce qu'il peut considérer comme étant de lui-même, plus ou moins. Et la thérapeutique se présente comme un ré-arrangement de ces identifications au cours d'une expérience [……] qui prend son principe dans une référence à la réalité, dans ce que le sujet a en somme à accepter ou à refuser de lui-même, dans quelque chose qui dès lors prend un aspect qui peut sembler être extrêmement hasardeux pour ce qu'en fin de compte cette référence à la réalité n'est rien d'autre qu'une réalité. Et la réalité supposée par l'analyste en fin de compte, qui revient sous une forme encore plus implicite cette fois, encore plus masquée cette fois, peut être tout à fait scabreuse, [et] surtout impliquer une normativité idéale, qui est à proprement parler celle des idéaux de l'analyste, comme étant la mesure dernière à quoi est sollicité de se rallier la conclusion du sujet qui est une conclusion identificatoire : "Je suis en fin de compte ce que je reconnais être en moi, le bon et le bien ; j'aspire à me conformer à une normativité idéale qui, pour cachée, pour implicite qu'elle soit, est quand même celle qu'après tant de détours je reconnais pour m'être désignée". Par une subtile, plus subtile qu'une autre mais en fin de compte

non différente, action suggestive, se trouve être ici dans ce rapport, l'action, l'interaction, analysée.

Ce que je m'efforce d'indiquer ici dans ce discours que j'ai poursuivi devant vous cette année, c'est en quoi cette expérience — pour s'être ainsi organisée par une sorte de glissement progressif à partir de l'indication freudienne primordiale — est une expérience qui recèle en elle de façon de plus en plus masquée la question qui, je crois, est la question essentielle sans laquelle il n'y a pas de juste appréciation de notre action analytique, et qui est celle de la place du désir. Le désir, tel que nous l'articulons, a cet effet de ramener au premier plan de notre intérêt, d'une façon, elle, non ambiguë, mais vraiment cruciale, la notion de ce à quoi nous avons affaire qui est d'une subjectivité.

Le désir est-il ou non subjectivité ? Cette question n'a pas attendu l'analyse pour être posée. Elle est là depuis toujours, depuis l'origine de ce qu'on peut appeler l'expérience morale. Le désir est à la fois subjectivité, il est ce qui est au cœur même de notre subjectivité, ce qui est le plus essentiellement sujet. Il est en même temps quelque chose qui est aussi le contraire, qui s'y oppose comme une résistance, comme un paradoxe, comme un noyau rejeté, comme un noyau réfutable. C'est à partir de là, j'y ai insisté plusieurs fois, que toute l'expérience éthique s'est développée dans une perspective au terme de laquelle nous avons la formule énigmatique de Spinoza que « Le désir, *cupiditas,* est l'essence même de l'homme…[1] ». Énigmatique pour autant que sa formule laisse ouverte ceci, si ce qu'il définit est bien ce que nous désirons ou ce qui est désirable, il laisse ouverte la question de savoir si cela ou non se confond. Même dans l'analyse, la distance entre ce qui est désiré et ce qui est désirable est pleinement ouverte. C'est à partir de là que l'expérience analytique s'instaure et s'articule. Le désir n'est pas simplement exilé, repoussé au niveau de l'action et du principe de notre servitude, ce qu'il est jusque-là. Il est interrogé comme étant la clef même, ou le ressort en nous, de toute une série d'actions et de comportements qui sont compris comme représentant le plus profond de notre vérité. Et c'est là le point maximum, le point d'acmé d'où à chaque instant l'expérience tend à redescendre.

Est-ce à dire, comme on a pu le croire pendant longtemps, que ce désir dont il s'agit est pur et simple recours à un jaillissement vital ? Il est bien clair qu'il n'en est rien puisque dès le premier épellement de notre expérience, ce que nous voyons, c'est qu'à mesure même que nous approfondissons ce

désir, nous le voyons moins se confondre avec cet élan pur et simple. Il se décompose, il se désarticule en quelque chose qui se présente comme toujours plus distant d'un rapport harmonique. Nul désir ne nous apparaît dans la remontée régressive que constitue l'expérience analytique ; plus, il nous apparaît comme un élément problématique, dispersé, polymorphe, contradictoire et, pour tout dire, bien loin de toute coaptation orientée.

C'est donc à cette expérience du désir qu'il s'agit de nous référer comme à quelque chose que nous ne saurions quitter sans l'approfondir, au point que nous ne puissions donner quelque chose qui nous fixe sur son sens, qui nous évite de nous détourner de ce qu'il y a là d'absolument original, d'absolument irréductible. Tout bien sûr, dans la façon dont, je l'ai dit, s'articule l'expérience analytique, est fait, ce sens du désir, pour nous le voiler.

Ce dégagement des voies vers l'objet dans l'expérience de transfert nous montre en quelque sorte que le négatif de ce dont il s'agit (l'expérience de transfert, si nous la définissons comme une expérience de répétition obtenue par une régression elle-même dépendante d'une frustration) laisse de côté le rapport fondamental de cette frustration à la demande. Il n'y en a pourtant pas d'autre dans l'analyse. Et seule cette façon d'articuler les termes nous permettra de voir que la demande régresse parce que la demande élaborée, telle qu'elle se présente, dans l'analyse, reste sans réponse.

Mais d'ores et déjà, une analyse, par une voie détournée, s'engage dans la réponse pour guider l'analysé vers l'objet ! D'où il sort toutes sortes d'incroyables idées dont un des exemples que j'ai eu à critiquer bien des fois est constitué par ce "réglage de la distance" dont j'ai parlé parce que peut-être joue-t-il plus un rôle ici dans le contexte français, ce réglage de la distance de l'objet qui, si je puis dire, à soi tout seul montre assez dans quelle sorte d'impasse contradictoire s'engage dans une certaine voie l'analyse quand elle se centre étroitement sur la relation d'objet. Pour autant qu'assurément tout rapport, quel qu'il soit, de quelque façon que nous devions en supposer la normale, semble bien présupposer le maintien, quoi qu'on en dise, d'une certaine distance, et qu'à vrai dire nous pouvons reconnaître là une espèce d'application courte, et à la vérité prise à contre sens, de quelques considérations sur la relation du stade du miroir, sur le rapport narcissique en tant que tel, qui ont constitué chez des auteurs qui ont mis au premier plan la référence de "l'action analytique", qui leur a servi de bagage théorique à une époque où ils n'ont pas pu en situer la place dans des références plus larges, en fait

toute espèce de référence de l'expérience analytique a quelque chose qui, au dernier terme, s'appuierait sur la prétendue réalité, de l'expérience analytique prise comme mesure, comme étalon de ce qu'il s'agit de réduire dans la relation transférentielle. Tout ce qui aussi mettra, dans la place complémentaire de cette action de réduction analytique, une plus ou moins poussée, plus ou moins analysée, plus ou moins critiquée, distorsion du moi avec la notion de cette [distance] en référence à cette distorsion du moi, en référence à ce qui subsiste dans ce moi de possible allié de la réduction de l'analyse à une réalité. Tout ce qui s'organise dans ces termes ne fait que restaurer cette séparation du médecin et du malade sur quoi est fondée toute une nosographie classique — ce qui en soi n'est nullement une objection. Mais aussi l'inopérance d'une thérapeutique subjective qui est celle de la psychothérapie pré-analytique livrant, si l'on peut dire, à la norme omnipotente du jugement du médecin ce dont il s'agit dans l'expérience du patient, faisant du rapport du médecin au patient ceci, à savoir la soumettant à une structuration subjective qui est celle d'un semblable assurément, mais d'un semblable engagé dans l'erreur, avec tout ce que ceci comporte de distance (précisément !) et de méconnaissance impossible à réduire.

Ce que l'analyse instaure est une structuration intersubjective qui se distingue strictement de la précédente en ceci que quelque qu'éloigné que puisse être le sujet, patient, de nos normes — et ceci jusqu'aux limites de la psychose, de la folie —, nous le supposons comme ce semblable auquel nous sommes liés par des liens de charité, de respect de notre image.

Sans doute est-ce là une relation qui a son fondement quant à ce quelque chose qui constitue un progrès assurément, qui a constitué un progrès et un progrès historique dans la façon de se comporter vis-à-vis du malade mental. Mais le pas qui ressort, décisif, instauré par l'analyse : est-ce que nous le considérons essentiellement, de [par] sa nature, dans son rapport avec lui, comme un sujet parlant, c'est-à-dire comme tel, pris alors exactement comme nous, quelle que soit sa position, dans les conséquences et les risques d'un rapport à *[la parole]* ? Ceci suffit à changer du tout au tout nos rapports à ce sujet passif dans l'analyse car à partir de ceci, le désir se situe au-delà du sentiment d'une poussée obscure et radicale comme telle. Car si nous considérons cette poussée, la pulsion, le cri, cette poussée ne vaut pour nous, n'existe, n'est définie, n'est articulée par Freud que comme prise dans une séquence temporelle d'une nature spéciale, cette séquence que nous

appelons la chaîne signifiante et dont les propriétés, les incidences sur tout ce à quoi nous avons affaire comme poussée, comme pulsion, sont que cette poussée elle la déconnecte essentiellement de tout ce qui la définit et la situe comme vitale, elle la rend essentiellement séparable de tout ce qui l'assure dans sa consistance vivante. Elle rend possible, comme l'articule dès le départ la théorie freudienne, que la poussée soit séparée de sa source même, de son objet, de sa tendance si l'on peut dire. Elle-même elle est séparée d'elle-même puisqu'elle, elle est essentiellement reconnaissable dans cette tendance même qu'elle est sous une forme inverse. Elle est primitivement, primor-dialement décomposable, décomposée pour tout dire en une décomposition signifiante.

Le désir n'est pas cette séquence. Il est un repérage du sujet par rapport à cette séquence où il se reflète dans la dimension du désir de l'Autre. Prenons un exemple, prenons-le sous la forme la plus primitive de ce qui nous est offert par l'expérience analytique, le rapport du sujet avec le nouveau venu dans la constellation familiale. Ce que nous appelons "une agression" dans cette occasion n'est pas une agression, c'est un souhait de mort, c'est-à-dire, si inconscient que nous le supposions, c'est quelque chose qui s'articule : "qu'il meure !" Et c'est quelque chose qui ne se conçoit que dans le registre de l'articulation, c'est-à-dire là où les signifiants existent. C'est pour autant que c'est en termes signifiants, si primitifs que nous les supposions, que l'agression vis-à-vis du semblable rival, que l'agression du semblable rival s'articule. [Chez les animaux], le petit semblable se livre à des agressions, les mordille, les pousse, voire les rejette hors de l'enceinte où ils peuvent accéder à leur nourriture. Le passage de la rivalité primitive dans l'inconscient est lié au fait que quelque chose de si rudimentaire que nous le supposions, s'articule, qui n'est pas essentiellement différent de par sa nature de l'articulation parlée "qu'il meure !" Et c'est pour cela que ce "qu'il meure !" peut rester par en dessous du "qu'il est beau !" ou du "je l'aime" qui est l'autre discours qui se superpose au précédent. C'est dans l'intervalle de ces deux discours que se situe ce à quoi nous avons affaire comme désir, c'est dans l'intervalle que se constitue, si vous voulez, ce que la dialectique kleinienne a articulé comme étant le mauvais objet, et dont nous voyons comment peuvent venir converger la pulsion rejetée d'une part, et l'objet introjecté dans une ambiguïté pareille. Néanmoins c'est de la façon dont se structure ce rapport dans l'intervalle, cette fonction imaginaire en tant qu'elle est appendue,

qu'elle attient aux deux chaînes de discours, la chaîne refoulée et la chaîne patente manifeste, c'est ici que nous sommes appelés essentiellement à préciser ce qu'il convient de soulever dans l'articulation pour savoir à quel niveau se situe le désir.

Le désir, vous avez pu à telle ou telle occasion penser, suggérer, que j'en donne ici une conception phallocentrique. Bien sûr il est tout à fait évident que le phallus y joue un rôle absolument essentiel, mais comment véritablement comprendre cette fonction du phallus si ce n'est à l'intérieur des repères ontologiques qui sont ceux qu'ici nous essayons d'introduire !

Le phallus, comment concevoir l'usage qu'en fait M^me^ Mélanie Klein ? Je veux dire au niveau le plus premier, le plus archaïque de l'expérience de l'enfant, c'est à savoir au moment où l'enfant, pris dans telles ou telles difficultés du développement qui peuvent être à l'occasion sévères, au premier tournant, M^me^ Mélanie Klein lui interprétera ce petit jouet qu'il manipule et qu'il va faire toucher tel autre élément de la partie du jeu avec lequel l'expérience s'instaure, en lui disant "ceci est le pénis de papa". Il est de fait que n'importe qui ne peut pas rester, au moins s'il vient du dehors, dans une telle expérience, [sans être] quelque peu interloqué par la hardiesse parfaitement brutale de l'intervention. Mais plus encore, par le fait qu'en fin de compte, cela prend ! Je veux dire que le sujet qui peut dans certains cas sûrement résister — mais s'il résiste, c'est bien assurément comme Mélanie Klein n'en doute pas elle-même que quelque chose est là en jeu dont il n'y a nullement lieu de désespérer quant à la compréhension future. Et Dieu sait si elle se permet à l'occasion (on m'a rapporté des expériences, toutes vues du dehors mais rapportées d'une façon très fidèle) d'insister !

Il est clair que le symbole phallique entre dans le jeu à cette période ultra-précoce comme si le sujet n'attendait que cela. Que M^me^ Mélanie, à l'occasion, justifie ce phallus comme étant le modèle d'un simple [mamelon] plus maniable et plus commode, nous pouvons voir là comme une singulière pétition de principe. Ce qui dans notre registre, dans notre vocabulaire reste, et justifie une pareille intervention, ne peut s'exprimer qu'en ces termes : c'est que le sujet n'accepte en tout cas, c'est manifeste, cet objet dont il n'a dans la plupart des cas que l'expérience la plus indirecte, que comme signifiant : et que c'est comme signifiant que l'incidence de ce phallus se justifie de la façon la plus claire. Si le sujet le prend pour tel à l'âge où il est, peut-être la question reste indiscernable. Mais assurément si Mélanie Klein le prend, cet objet,

qu'elle le sache ou qu'elle ne le sache pas, c'est parce qu'elle n'en a pas de meilleur comme signifiant du désir en tant qu'il est désir du désir de l'Autre. S'il y a quelque chose que le phallus signifie, je veux dire, lui, dans la position du signifiant, c'est justement cela, c'est le désir du désir de l'Autre. Et c'est pour cela qu'il va prendre sa place privilégiée au niveau de l'objet.

Mais je crois que bien loin de nous en tenir à cette "position phallocentrique", comme ceux-ci s'expriment (ceux qui s'en tiennent à l'apparence de ce que je suis en train d'articuler), ceci nous permet de voir où est le véritable problème. Le véritable problème est celui-ci, c'est que l'objet auquel nous avons affaire depuis l'origine concernant le désir, loin d'être à aucun degré cet objet préformé, cet objet de la satisfaction instinctuelle, cet objet destiné à satisfaire, dans je ne sais quelle préformation vitale, le sujet comme son complément instinctuel, l'objet du désir n'est absolument pas distinct de ceci : il est le signifiant du désir du désir.

L'objet comme tel, l'objet ***a***, si vous voulez, du graphe, c'est comme tel le désir de l'Autre en tant, dirais-je, qu'il parvient, si le mot a un sens, à la connaissance d'un sujet inconscient — c'est-à-dire qu'il est, bien sûr, par rapport à ce sujet, dans la position contradictoire (la connaissance d'un sujet *inconscient)*, ce qui n'est point impensable mais c'est quelque chose d'ouvert. Ceci veut dire que, s'il parvient à quelque chose du sujet inconscient, il y parvient en tant qu'il est vœu de le reconnaître, qu'il est signifiant de sa reconnaissance. Et c'est cela que cela veut dire : que le désir n'a pas d'autre objet que le signifiant de sa reconnaissance.

Le caractère de l'objet en tant qu'il est l'objet du désir, nous devons donc aller le chercher là où l'expérience humaine nous le désigne, nous l'indique sous sa forme la plus paradoxale, j'ai nommé ce que nous appelons communément le fétiche, ce quelque chose qui est toujours plus ou moins implicite dans tout ce qui fait communément les objets d'échanges inter-humains, mais là sans doute masqué par le caractère régulier ou régularisé de ces échanges.

On a parlé du côté fétiche de la marchandise, et après tout il n'y a pas là quelque chose qui soit simplement un fait d'homophonie. Je veux dire [par] "homophonie", il y a bien une communauté de sens dans l'emploi du mot fétiche mais, pour nous, ce qui doit mettre au premier plan l'accent que nous devons conserver concernant l'objet du désir, c'est ce quelque chose qui le définit d'abord et avant tout comme étant emprunté au matériel signifiant.

« J'ai vu le Diable l'autre nuit, dit quelque part Paul-Jean Toulet, et dessous sa pelure…[2] », il dépassait ses deux… Cela se termine par « ils ne tombent pas tous, tu vois, les fruits de la Science ! » Eh bien, qu'ils ne tombent pas tous aussi pour nous à cette occasion, et que nous nous apercevions que ce qui importe n'est pas tellement ces fruits cachés que le mirage présente au désir — que précisément la pelure. Le fétiche se caractérise en ceci qu'il est la pelure, le bord, la frange, la fanfreluche, la chose qui cache, la chose qui tient précisément en ceci que rien n'est plus désigné pour la fonction de signifiant de ce dont il s'agit, à savoir du désir de l'Autre. C'est-à-dire ce à quoi a affaire l'enfant primitivement, dans son rapport au sujet de la demande, c'est à savoir ce qu'il est en dehors de la demande, ce désir de la mère que comme tel il ne peut déchiffrer, sinon de la façon la plus virtuelle, à travers ce signifiant que nous, analystes, quoique nous fassions dans notre discours, nous rapporterons à cette commune mesure, à ce point central de la partie signifiante qu'est à l'occasion le phallus. Car il n'est rien d'autre que ce signifiant du désir du désir. Le désir n'a pas d'autre objet que le signifiant de sa reconnaissance. Et c'est dans ce sens qu'il nous permet de concevoir ce qui se passe, ce dont nous sommes nous-mêmes les dupes quand nous nous apercevons que dans ce rapport sujet-objet, au niveau du désir, le sujet est passé de l'autre côté. Il est passé au niveau du ***a***, pour autant justement qu'à ce dernier terme, il n'est plus lui-même que le signifiant de cette reconnaissance, il n'est plus que le signifiant du désir du désir.

Mais justement ce qu'il importe de maintenir, c'est l'opposition à partir de laquelle cet échange s'opère, à savoir le groupement ***$*** en face de ***a***, d'un sujet sans aucun doute imaginaire mais au sens le plus radical, en ce sens qu'il est le pur sujet de la déconnexion, de la coupure parlée, en tant que la coupure est la scansion essentielle où s'édifie la parole. Le groupement, dis-je, de ce sujet avec un signifiant qui est quoi ? Qui n'est rien d'autre que le signifiant de l'être à quoi est confronté le sujet en tant que cet être est lui-même marqué par le signifiant. C'est-à-dire que le ***a***, l'objet du désir, dans sa nature est un résidu, est un reste. Il est le résidu que laisse l'être auquel le sujet parlant est confronté comme tel, à toute demande possible.

Et c'est par là que l'objet rejoint le réel. C'est par là qu'il y participe. Je dis le réel, et non pas la réalité, car la réalité est constituée par tous licols que le symbolisme humain, de façon plus ou moins perspicace, passe au cou du réel en tant qu'il en fait les objets de son expérience. Remarquons, le propre

des objets de l'expérience, c'est précisément de laisser de quelque côté (comme dirait Monsieur de la Palice) tout ce qui dans l'objet y échappe. C'est pour cela que, contrairement à ce qu'on croit, l'expérience, la prétendue expérience est à double tranchant. C'est à savoir que quand vous vous fixez sur l'expérience pour résoudre une situation historique par exemple, les chances sont tout aussi grandes d'erreur et de faute grave que du contraire, pour la très simple raison que par définition, si vous vous fixez sur l'expérience, c'est justement par là que vous méconnaissez l'élément nouveau qu'il y a dans la situation.

L'objet dont il s'agit, pour autant qu'il rejoint le réel, y participe en ceci que le réel s'y présente justement comme ce qui résiste à la demande, ce que j'appellerai l'inexorable. L'objet du désir est l'inexorable comme tel, et s'il rejoint le réel, ce réel auquel j'ai fait allusion au moment où nous faisions l'analyse de *Schreber,* c'est sous cette forme du réel qu'il incarne le mieux, cet inexorable, cette forme du réel qui se présente en ceci qu'il revient toujours à la même place. Et c'est pour cela que nous en avons vu le prototype dans les astres curieusement. Comment expliquerait-on autrement la présence, à l'origine de l'expérience culturelle, de cet intérêt pour l'objet vraiment le moins intéressant qui existe pour quoi que ce soit de vital, c'est à savoir les étoiles ! La culture et la position du sujet comme tel dans le domaine du désir, pour autant que ce désir s'instaure, s'instituent foncièrement dans la structure symbolique comme telle. Ce qui s'explique par ceci que de toute la réalité, c'est le plus purement réel qui soit. À partir d'une seule condition, c'est que le berger dans sa solitude, celui qui le premier commence à observer ceci, qui n'a là d'autre intérêt que d'être repéré comme revenant toujours à la même place, il le repère par rapport à ce avec quoi il s'institue radicalement comme objet, par rapport à une forme, aussi primitive que vous pouvez la supposer, de fente qui permette de le repérer quand il revient à cette même place.

Voici donc où nous en arrivons, c'est à poser ceci que l'objet du désir est à définir foncièrement comme signifiant. Comme signifiant d'un rapport qui lui-même est un rapport en quelque sorte indéfiniment répercuté. Le désir, s'il est le désir du désir de l'Autre, s'ouvre sur l'énigme de ce qu'est le désir de l'Autre comme tel. Le désir de l'Autre comme tel est articulé et structuré foncièrement dans le rapport du sujet à la parole, c'est-à-dire dans la déconnexion de tout ce qui est chez le sujet vitalement enraciné. Ce désir, c'est le

point central, le point pivot de toute l'économie à laquelle nous avons affaire dans l'analyse.

À ne pas en montrer la fonction, nous sommes amenés nécessairement à ne trouver de repères que dans ce qui est symbolisé effectivement sous le terme de réalité, réalité existante, de contexte social. Et il semble dès lors que nous méconnaissions une autre dimension en tant pourtant qu'elle est introduite dans notre expérience, qu'elle est réintégrée dans l'expérience humaine, et spécialement par le freudisme comme quelque chose d'absolument essentiel. Ici prennent leur valeur les faits sur lesquels je me suis maintes fois appuyé de ce à quoi aboutit dans l'analyse toute intervention qui tend à [écraser] l'expérience transférentielle par rapport à ce qu'on appelle cette réalité si "simple", cette réalité actuelle de la séance analytique. Comme si cette réalité n'était pas l'artifice même ! À savoir la condition dans laquelle le plus normalement (et pour cause car c'est ce que nous en attendons…) doit se produire, de la part du sujet, tout ce que nous avons sans aucun doute à reprendre mais certainement pas à réduire à aucune réalité qui soit immédiate. Et c'est pourquoi maintes fois j'ai insisté, sous différentes formes, sur le caractère commun de ce qui se produit chaque fois que les interventions de l'analyste, d'une façon trop insistante, voire trop brutale, prétendent prouver, dans cette ré-actualisation d'une relation objectale considérée comme typique dans la réalité de l'analyse, ce qui se produit avec une constante dont je dois dire que, si maintes observations en témoignent, il ne semble pas que les analystes en aient toujours fait l'identification.

Quoi qu'il en soit, pour nous en tenir à quelque chose qui a fait l'objet ici de notre critique, la fameuse observation qui est dans le *Bulletin des analystes belges* auquel je me suis référé une fois, je m'y réfère à nouveau pour autant que j'y trouve un recoupement remarquable dans un des articles de Glover précisément, qui est celui autour duquel lui-même essaie déjà de poser la fonction de la perversion en relation avec le système de la réalité du sujet[3]. On ne peut qu'être frappé de ceci, c'est que si c'est pour autant que l'analyste femme…, j'ai visé la première observation puisque c'est elle qui en est l'auteur, à propos des fantasmes du sujet, c'est-à-dire fantasmes que le sujet élabore de coucher avec elle ; elle lui répond textuellement ceci : « vous vous faites peur d'une chose dont vous savez que cela n'arrivera jamais ». Tel est le style dans lequel se présente l'intervention analytique marquant à cette occasion quelque chose qu'il n'y a pas lieu de qualifier, concernant les moti-

vations personnelles de l'analyste dans cette occasion. Sans aucun doute, elles sont justifiées pour lui par quelque chose pour l'analyste. Et l'analyste était une analyste qui a été contrôlée par quelqu'un qui est précisément quelqu'un auquel j'ai déjà fait allusion dans mon discours d'aujourd'hui, nommément concernant la thématique de la distance.

Il est clair que, quoi que ce soit que représente une telle intervention de panique par rapport à l'analyse, on essayera de la justifier dans une juste appréhension de "la réalité", à savoir des rapports des objets en présence. Il est certain que le rapport est décisif et que c'est immédiatement après ce style d'intervention que se déclenche ce qui fait l'objet de la communication, à savoir ce rejet, cette espèce de surjet brutal chez le sujet — chez un sujet qui peut-être n'est pas très bien qualifié au point de vue diagnostique, qui nous a semblé assurément plus proche d'ébauches d'illusions paranoïdes que vraiment de ce qu'on [en] a fait, c'est à savoir d'une phobie — ce sujet vient en effet absolument hanté par une honte d'être trop grand, et il y a là toute une série de thèmes proches de la dépersonnalisation auxquels on ne saurait donner trop d'importance. Ce qui est certain c'est que c'est une néo-formation, c'est d'ailleurs l'objet de l'observation, ce n'est pas nous qui le disons, de voir ce sujet se livrer à ce qu'on appelle la perversion transitoire, c'est-à-dire se ruer vers le point géographique où il a trouvé les circonstances particulièrement favorables à l'observation, à travers une fente, des personnes (spécialement féminines) dans un cinéma, alors qu'elles sont en train de satisfaire leurs besoins urinaires. Cet élément qui jusque-là n'avait tenu aucune place dans la symptomatologie, ne nous paraît intéressant que pour la raison qu'à la page 494 de l'International Journal, vol. XIV, octobre 1933, partie 4, *The relation of perversion-formation to the development of reality-sense,* c'est-à-dire l'article de Glover sur les fonctions de la perversion, en présence d'un sujet très voisin du précédent — en ce sens que lui, Glover, le diagnostique plutôt paranoïde, mais que nous le rattacherions, nous, inversement assez volontiers à une phobie… — Glover, en raison d'interventions sans aucun doute analogues, réalise, produit une mise en scène analogue d'une explosion perverse transitoire et occasionnelle. Il n'y a pas une différence essentielle entre ces deux cas.

Et ce sur quoi par exemple j'ai mis l'accent dans le discours sur la *Fonction de la parole et le champ du langage*[4], c'est à savoir l'intervention d'Ernest Kris [auprès d'un patient], concernant sa crainte phobique du plagiat, qui

explique qu'il n'est pas un plagiaire du tout, moyennant quoi l'autre se rue au-dehors et demande un plat de cervelles fraîches pour la plus grande joie de l'analyste qui y voit une réaction vraiment significative à son intervention ! Mais dont nous pouvons dire que, sous une forme atténuée, cela représente si l'on peut dire la réaction, la réforme de la dimension propre du sujet à chaque fois que l'intervention essaie de la réduire, de la collapser, de la comprimer dans une pure et simple réduction aux données qu'on appelle "objectives", c'est-à-dire aux données cohérentes avec les préjugés de l'analyste.

Si vous me permettez de terminer sur quelque chose qui introduit la place dans laquelle nous, analystes, dans ce rapport au désir, nous devons nous situer, c'est quelque chose qui assurément ne peut aller, si nous ne nous faisons pas une certaine conception cohérente de ce qui est justement notre fonction par rapport aux normes sociales — ces normes sociales, s'il y a une expérience qui doit nous apprendre combien elles sont problématiques, combien elles doivent être interrogées, combien leur détermination se situe ailleurs que dans leur fonction d'adaptation, il semble que c'est celle de l'analyste. Si dans cette expérience du sujet logique, qui est la nôtre, nous découvrons cette dimension, toujours latente mais aussi toujours présente, qui se soutient sous toute relation intersubjective et qui se trouve dans un rapport, donc, d'interaction, d'échange avec tout ce qui, de là, se cristallise dans la structure sociale, nous devons arriver à peu près à la conception suivante.

C'est que nous appellerons quelque chose culture (je ne tiens pas à ce mot, j'y tiens même fort peu), ce que je désigne par là, c'est certaines histoires du sujet dans son rapport au logos dont assurément l'instance a pu longtemps rester masquée au cours de l'histoire, dont il est difficile de ne pas voir à l'époque où nous vivons — c'est pour cela que le freudisme y existe — quelle béance, quelle distance il représente par rapport à une certaine inertie sociale. Le rapport de ce qui passe de la culture dans la société, nous pouvons provisoirement le définir comme quelque chose qui s'exprimerait assez bien dans un rapport d'entropie : pour autant que quelque chose se produit, de ce qui passe de la culture dans la société, qui inclut toujours quelque fonction de désagrégation. Ce qui se présente dans la société comme culture — autrement dit pour autant qu'il soit, à divers titres, rentré dans un certain nombre de conditions stables, elles aussi latentes, qui sont ce qu'on peut appeler des conditions d'échanges à l'intérieur du troupeau — est quelque chose qui instaure un mouvement, une dialectique, laissant ouverte la même béance à l'in-

térieur de laquelle nous essayons de situer la fonction du désir. C'est en ce sens que nous pouvons qualifier ce qui se produit comme perversion, comme étant le reflet, la protestation au niveau du sujet logique de ce que le sujet subit au niveau de l'identification, en tant que l'identification est le rapport qui ordonne, qui instaure les normes de la stabilisation sociale des différentes fonctions.

En ce sens nous ne pouvons pas ne pas faire le rapprochement qu'il y a entre toute structure semblable à celle de la perversion et ce que quelque part Freud, nommément dans l'article *Névrose et psychose*, articule de la façon suivante : « Il est possible au moi d'éviter la rupture d'aucun côté de ce qui se propose à ce moment-là alors à lui comme conflit, comme distension, il lui est possible pour autant qu'il laisse tomber toute revendication à sa propre unité, et éventuellement qu'il se schize, et se sépare. C'est ainsi[5]… » dit Freud dans un de ces aperçus qui sont ce par quoi toujours ses textes, au regard de ceux qui sont des textes plus communs de la littérature à laquelle nous avons affaire dans l'analyse, sont spécialement illuminants, « C'est ainsi que nous pouvons nous apercevoir de la parenté qu'il y a entre les perversions, ces perversions en tant qu'elles nous évitent une répression, de leur parenté qu'il y a avec tous les *Inkonsequenzen, Verschrobenheiten und Narrheiten der Menschen* ». Il vise de la façon la plus claire, précisément, tout ce qui dans le contexte social se présente comme "paradoxe", "inconséquence", "forme confusionnelle", et "forme de folie". Le *Narr* c'est le fou dans ce qui constitue le texte de la vie sociale la plus commune et la plus ordinaire.

De sorte que nous pourrions dire que quelque chose s'instaure comme un circuit tournant entre ce que nous pourrions appeler conformisme ou formes conformes socialement, activité dite culturelle (là l'expression devient excellente pour définir tout ce qui de la culture se monnaie et s'aliène dans la société), ici au niveau du sujet logique, la perversion pour autant qu'elle représente, par une série de dégradés, tout ce qui dans la conformisation se présente comme protestation dans la dimension à proprement parler du désir en tant qu'il est rapport du sujet à son être — c'est ici cette fameuse sublimation dont nous commencerons peut-être à parler l'année prochaine

Car à la vérité c'est bien là la notion la plus extrême, la plus justificatrice de tout ce que je suis en train d'essayer d'avancer devant vous, et qui est celle que Freud a apportée, à savoir cette sublimation. Qu'est-ce que c'est en effet ? Qu'est-ce que peut être la sublimation ? Qu'est-ce qu'elle peut être si nous

pouvons avec Freud la définir comme « une activité sexuelle en tant qu'elle est désexualisée » ? Comment pouvons-nous même concevoir — car là, il ne s'agit plus ni de source, ni de direction de la tendance, ni d'objet, il s'agit de la nature elle-même de ce qu'on appelle à cette occasion l'énergie intéressée. Il vous suffira je pense de lire l'article de Glover dans l'*International Journal of Psychoanalysis* où il essaye d'aborder avec les soucis critiques qui sont les siens, la notion de sublimation.

Qu'est cette notion si nous ne pouvons pas la définir comme la forme même dans laquelle se coule le désir ! Puisque ce qu'on vous indique, c'est justement qu'elle peut se vider de la pulsion sexuelle en tant que telle, ou plus exactement que la notion même de pulsion, loin de se confondre avec la substance de la relation sexuelle, c'est cette forme même qu'elle est : jeu du signifiant, fondamentalement elle peut se réduire à ce pur jeu du signifiant. Et c'est bien aussi comme telle que nous pouvons définir la sublimation.

C'est ce quelque chose par quoi, comme je l'ai écrit quelque part, peuvent s'équivaloir le désir et la lettre, si pour autant ici nous pouvons voir en un point aussi paradoxal que la perversion (c'est-à-dire sous sa forme la plus générale, ce qui dans l'être humain résiste à toute normalisation) se produire ce discours, cette apparente élaboration à vide que nous appelons sublimation, qui est quelque chose qui, dans sa nature, dans ses produits, est distinct de la valorisation sociale qui lui est donnée ultérieurement. Ces difficultés qu'il y a à coller au terme de sublimation la notion de valeur sociale sont particulièrement bien mises en valeur dans cet article de Glover dont je vous parle. Sublimation comme telle, c'est-à-dire au niveau du sujet logique, et ce, où se déroule, où s'instaure, où s'institue tout ce travail qui est à proprement parler le travail créateur dans l'ordre du logos. Et c'est de là que viennent plus ou moins s'insérer, plus ou moins au niveau social trouver sa place, ce qu'on appelle activités culturelles et toutes les incidences et les risques qu'elles comportent, jusques et y compris le remaniement, voire l'éclatement des conformismes antérieurement instaurés.

Et c'est dans le circuit fermé que constitueraient ces quatre termes que nous pourrions, au moins provisoirement, indiquer quelque chose qui doit, pour nous, laisser dans son plan propre, dans son plan animateur ce dont il s'agit concernant le désir. Ici nous débouchons sur le problème qui est le même, sur lequel je vous ai laissés la dernière année à propos du Congrès de Royaumont[6].

Ce désir du sujet, en tant que désir du désir, il ouvre sur la coupure, sur l'être pur, ici manifesté sous la forme de manque. Ce désir du désir de l'Autre, c'est en fin de compte, à quel désir va-t-il s'affronter dans l'analyse, si ce n'est au désir de l'analyste ? C'est précisément ce pourquoi il est tellement nécessaire que nous maintenions devant nous cette dimension sur la fonction du désir. L'analyse n'est pas une simple reconstitution du passé, l'analyse n'est pas non plus une réduction à des normes préformées, l'analyse n'est pas un επος *(épos),* l'analyse n'est pas un εθος *(éthos)*. Si je la comparais à quelque chose, c'est à un récit qui serait tel que le récit lui-même soit le lieu de la rencontre dont il s'agit dans le récit. Le problème de l'analyse est justement celui-ci que le désir que le sujet a à rencontrer, qui est ce désir de l'Autre, notre désir, ce désir qui n'est que bien trop présent dans ce que le sujet suppose que nous lui demandons, ce désir se trouve dans cette situation paradoxale que ce désir de l'Autre qu'est pour nous le désir du sujet, nous devons le guider non pas vers notre désir, mais vers un autre. Nous mûrissons le désir du sujet pour un autre que nous, nous nous trouvons dans cette situation paradoxale d'être les entremetteurs, les accoucheurs, ceux qui président à l'avènement du désir.

Comment cette situation peut-elle être tenue ? Elle ne peut assurément être tenue que par le maintien d'un artifice qui est celui de toute la règle analytique. Mais le dernier ressort de cet artifice, est-ce qu'il n'y a pas quelque chose qui nous permette de saisir où peut se faire dans l'analyse cette ouverture sur la coupure qui est celle sans laquelle nous ne pouvons pas penser la situation du désir ? Comme toujours, c'est assurément à la fois la vérité la plus triviale et la vérité la plus cachée, l'essentiel dans l'analyse, de cette situation où nous nous trouvons être celui qui s'offre comme support à toutes les demandes, et qui ne répond à aucune. Est-ce que c'est seulement dans cette non-réponse, qui est bien loin d'être une non-réponse absolue, que se trouve le ressort de notre présence ? Est-ce que nous ne devons pas faire une part essentielle à ce qui se reproduit à la fin de chaque séance, mais à ce qui est immanent à toute la situation elle-même pour autant que notre désir doit se limiter à ce vide, à cette place que nous laissons au désir pour qu'il s'y situe, à la coupure ? À la coupure qui est sans doute le mode le plus efficace de l'intervention, et de l'interprétation analytique, et c'est pourquoi c'est une des choses sur laquelle nous devrions le plus insister, que cette coupure que nous faisons mécanique, que nous faisons limitée à un temps préfabriqué, c'est

tout à fait ailleurs non seulement que nous la mettons effectivement. C'est une des méthodes les plus efficaces de notre intervention, c'est aussi une de celles auxquelles nous devrions le plus nous appliquer. Mais dans cette coupure il y a quelque chose, cette même chose que nous avons appris à reconnaître sous la forme de cet objet phallique latent à tout rapport de demande comme signifiant du désir.

J'aimerais, pour terminer notre leçon de cette année et faire je ne sais quel rappel de ce qui inaugurera nos leçons de l'année prochaine sous la forme d'une pré-leçon, conclure par une phrase que je vous proposerai en énigme, et dont on verra si vous êtes meilleurs dans le déchiffrage des contrepèteries que je ne l'ai constaté au cours d'expériences faites sur légion de mes visiteurs. Un poète, Désiré Viardot dans une revue à Bruxelles, vers 51-52, sous le titre de *Phantômas,* a proposé cette petite énigme fermée (nous allons voir si un cri de l'assistance va nous montrer tout de suite la clé): « La femme a dans la peau un grain de fantaisie », ce "grain de fantaisie" qui est assurément ce dont il s'agit en fin de compte dans ce qui module et modèle les rapports du sujet à celui à qui il demande, quel qu'il soit. Et sans doute ce n'est pas rien qu'à l'horizon nous ayons trouvé le sujet qui contient tout, la mère universelle, et que nous puissions à l'occasion nous méprendre sur ce rapport du sujet au tout qui serait ce qui vous serait livré par les archétypes analytiques.

Mais c'est bien d'autre chose qu'il s'agit. C'est de l'ouverture, c'est de la béance sur ce quelque chose de radicalement nouveau qu'introduit toute coupure de la parole. Ici ce n'est pas seulement de la femme que nous avons à souhaiter ce grain de fantaisie (ou… ce grain de poésie), c'est de l'analyse elle-même.

1 - SPINOZA, *op. cit*.
2 - « … Il n'est pas aisé de conclure s'il faut dire : elle, ou : lui », in *Les contrerimes*, Paris 1921, Gallimard-Poésie, p. 62.
3 - LEBOVICI R., *op. cit.*
4 - « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », prononcé en 1953, publié dans *La Psychanalyse*, P.U.F., vol I, 1956, repris dans *Écrits*. En fait, le commentaire de l'article de Kris, *Ego psychology and interpretation in psychoanalytic therapy* se trouve dans la « Réponse au commentaire de Jean Hyppolite », *Écrits*, p. 393-398.
5 - *Névrose et psychose*, in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, P.U.F. 1973, p. 286. « Il sera possible au moi d'éviter la rupture de tel ou tel côté en se déformant lui-même, en acceptant de faire amende de son unité, éventuellement même en se crevassant ou en se morcelant. »
6 - « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », *Écrits*, p. 585.

Ella Freeman Sharpe

# L'analyse des rêves

*Manuel pratique destiné aux psychanalystes*

Chapitre V

1. Phase de l'analyse à l'époque du rêve.
2. Comportement caractéristique dans l'analyse.
3. Matériel analytique livré pendant une heure d'analyse et commentaires de l'analyste.
4. Étude de ce matériel, conclusions et interprétations données au patient.
5. Les deux séances consécutives révélant les progrès de l'analyse.

# Analysis of a single dream

1. Phase of analysis at time of dream.
2. Characteristic behaviour in analysis.
3. Analytical material given during one hour and the analyst's comments.
4. Survey of this material, inferences and interpretation given to the patient.
5. Two subsequent sessions revealing the progress of the analysis.

This chapter will be devoted to the consideration of all that was said by a patient during an hour in which a dream was related. I shall give a brief summary of the significant psychical events of the two analyses that followed this particular hour and the phase of analysis that developed from it, because only so can one gauge whether one's interpretations are helping to bring the repressed and suppressed emotional attitudes, phantasies or affective memories to conscious understanding.

The dream I have selected is not one that yielded up its significance as easily as did the example I gave of the woman who was in stress concerning micturition. Out of many possible interpretations I had to decide which I would select in order to focus attention upon them.

I am going to give one special aspect of this patient's problems very shortly in order to make the hour I speak of intelligible from the point of view of the stage the analysis had reached. In a case as complex as this one is I should confuse the issue by attempting to give you any account of it as a whole.

This is the phase at the moment of paramount importance. The patient's father died when he was three years of age. He was the youngest child. He has the dimmest of memories about his father, really only one of which he can fully say "I remember this." His father was much revered and beloved and the patient has only heard good and admirable things reported of him. So great had been the repression of unconscious problems associated with his father and his father's death that for nearly three years in analysis his references to his father were almost invariably to the fact that his father was dead. The emphasis has always been on "my father died," "is dead." It was a startling moment when one day he thought that his father had also lived, and still more startling when he thought that he must have heard his father speak. After that very slowly came the possibility of understanding the vicissitudes of the first three years of his life and the psychological changes that ensued on his father's death. Just as the psychical ties to his father have been bound by repression in the unconscious so the transference of those on to myself have remained unconscious. As his father has been "dead," so as far as the father transference has been concerned I have been "dead" too. He has no thoughts about me. He feels nothing about me. He cannot believe in the theory of transference. Only when he finishes at the end of a term, only when the week-ends come round, does he have a dim stirring of anxiety of some kind and only for the last month or so has he been able to entertain, even intellectually, the idea that this anxiety has anything to do with me or the analysis. He has persistently attributed it to some real cause he can always find to account for it.

Ce chapitre va être consacré à des considérations concernant les dires d'un patient, pendant une séance d'une heure lors de laquelle un rêve fut rapporté. Je donnerai un bref résumé des événements psychiques significatifs des deux séances qui suivirent celle du rêve, ainsi que du cours pris par l'analyse ; seule cette méthode permettant de juger ce que les interprétations ont permis, ou pas, de faire advenir à la conscience les émotions refoulées, les fantasmes ou les souvenirs affectifs réprimés.

Le rêve que j'ai choisi ici n'est pas de ceux qui livrèrent leur signification aussi aisément que le fit celui de la femme qui était anxieuse au sujet de sa miction. J'ai dû sélectionner certaines interprétations qui permettront de concentrer notre attention.

Je vais présenter brièvement un aspect particulier de la problématique de ce patient, afin de rendre intelligible la séance que je vais évoquer, en la resituant dans le contexte de l'analyse. Dans un cas aussi complexe qui celui-ci je ne pourrais, à tenter de l'expliquer dans sa totalité, qu'induire la confusion.

Cette phase de l'analyse se situe à un moment très important. Le père du patient est mort alors que celui-ci avait trois ans. C'était le benjamin de la fratrie. Il a un souvenir extrêmement vague de son père et n'a qu'un seul et unique souvenir dont il peut dire : "je me rappelle de cela". Son père était révéré et aimé et le patient n'a entendu, à son sujet, que des propos admiratifs. Le refoulement des questions associées à son père et à sa mort était si profond que pendant les trois premières années de son analyse, les références à son père étaient presque invariablement réduites au fait que son père était mort. L'accent a toujours été mis sur "mon père mourut", "est mort". Ce fut un moment saisissant lorsqu'il put penser qu'il avait dû l'entendre parler. Il s'en suivit la possibilité pour lui de comprendre peu à peu les vicissitudes des trois premières années de sa vie et les changements psychologiques liés à la mort de son père.

Tout comme les liens psychiques à son père ont été maintenus dans l'inconscient par le refoulement, le transfert de ceux-ci sur moi-même sont également demeurés inconscients. Ainsi tout comme son père était mort, dès lors que le transfert paternel entrait en jeu, j'étais également "morte". Il n'a aucune pensée à mon égard. Il ne ressent rien à mon endroit. Il ne peut croire en la théorie de transfert.

Seule la fin d'un trimestre ou l'approche d'un week-end l'ont amené à manifester une vague sensation d'angoisse et, depuis un mois environ, il est capable d'entretenir, même intellectuellement, l'idée que cette angoisse pourrait avoir quelque chose à voir avec moi et avec l'analyse. Il n'avait cessé jusque là d'attribuer cette angoisse à des causes extérieures réelles qu'il parvient toujours à trouver pour la justifier.

I think the analysis might be compared to a long-drawn-out game of chess and that it will continue to be so until I cease to be the unconscious avenging father who is bent on cornering him, checkmating him, after which there is no alternative to death. The way out of this dilemma (for no one will surpass him in the technique of manœuvre since phantastically his life depends on it) is to bring slowly to light his unconscious wish of the first years to get rid of his father, for only this wish alive again in the transference will ever moderate his omnipotent belief that he killed his father in reality. It has to be tested again in the tranference and against this all his ego-preservative instincts are enlisted. It is a bodily preservation for which he is phantastically struggling, not at the present even to save his penis; his penis and his body are one thing.

It is difficult in a most complicated set of interwoven problems to select one aspect of even one problem as a separate thing. Think of this problem of bodily preservation as it worked out in the patient's adult life. When the time came for him to practise at the bar he developed severe phobias. Put briefly this meant not that he dare not work successfully but that he must stop working in reality because he would be only too successfill. His father's dying words, repeated to the little son, were : "Robert must take my place," and for Robert this meant that to grow up was also to die. It also meant a re-enforcement of the unconscious phantasy of a devouring mother-imago whose love and care only ended in his father's death.

The task of analysis is to reduce the fear of the aggressive wishes experienced in his first three years. The terror of the aggressive wish and its phantastic consequences will be modified only by bringing this wish to consciousness, and only so will the libidinal wishes not continue to mean death. Moreover, since it is his body-ego that has to be preserved it will only be through or by phantasies of the body and the bodily functions that psychical development will be possible. I mean by this that the problems concern the body-ego. The psychicalego can only be thin when its activities are engaged extensively to defend the body itself from phantastic extinction. Even his intellectual development is used at present mainly for defensive purposes. The acquirement of knowledge is driven by one main need. The problem of this patient is a bodily one and my task if I can accomplish it is to translate his long reasoned discourses into a bodily language. The problem concerning his actual body is that of repression of bodily feeling. He dreads "feeling". All his organized efforts have produced a marvellous control of muscle and movement, a control so established as to appear natural and inevitable, and his speech in the same way exhibits by its finish and diction the same discipline. The vital life is lost, the perfection is a dead perfection, even as his father's. One thing I never lose sight of in this analysis is, therefore, the chance of analysing abstractions into terms of bodily happenings. The second thing is that I do not concentrate on the major problem of his adult life, namely why cannot he work ?

Je pense que l'analyse pourrait être comparée à un jeu d'échecs interminable et qu'elle se maintiendra dans ce statut aussi longtemps que je représenterai inconsciemment le père-vengeur qui s'acharne à l'acculer, à le mettre en échec au point qu'il n'y ait plus d'autre alternative que la mort. Le chemin qui pourrait le sortir de cette impasse (car personne ne pourra le dépasser dans l'art de la défense dont, fantasmatiquement, dépend sa vie) consiste à l'amener lentement à prendre conscience des vœux inconscients de la prime enfance concernant la disparition de son père; car seule la réminiscence de ce vœu doit être mise à nouveau à l'épreuve dans le transfert, alors même que toutes les pulsions de protection du moi sont mobilisées contre cette émergence. Il lutte fantasmatiquement pour une préservation de son propre corps, et non dans la réalité, même pour protéger son pénis; son pénis et son corps ne font qu'un.

Il est extrêmement difficile de sélectionner un seul aspect d'un problème comme étant un élément individuel lorsqu'on a affaire à un tissu très enchevêtré de problèmes. Pensez au problème de la protection de son corps, tel qu'il se présente dans la vie d'adulte de ce patient. Lorsque le moment fut venu pour lui de plaider au barreau, il développa des phobies graves. En bref, ceci ne signifiait pas qu'il ne s'autorisait pas à travailler avec succès, mais qu'il devait cesser de travailler dans la réalité, de crainte simplement de réussir trop bien. Les derniers mots de son père mourant, qui ont été répétés au petit garçon, furent: « Robert doit prendre ma place », et pour Robert cela signifia que grandir signifiait aussi mourir. Cela signifia également un renforcement du fantasme inconscient d'une imago maternelle dévorante, dont l'amour et la sollicitude n'avait mené qu'à la mort de son père.

La tâche de l'analyse consiste à réduire la crainte des vœux agressifs ressentis au cours des trois premières années. La terreur liée à ce vœu agressif et à ses conséquences fantasmatiques ne pourra être modifiée qu'en ramenant ce vœu à la conscience; c'est seulement à partir de cette prise de conscience que les vœux libidinaux ne seront plus synonymes de mort. À fortiori, dès lors qu'il s'agit pour lui de préserver son "moi-corps", le développement psychique ne sera possible qu'à travers ou grâce aux fantasmes liés au corps ou aux fonctions corporelles. Je veux dire par là que les problèmes concernent le "moi-corps". Le "moi-psychique" ne peut être que très réduit lorsque ses activités sont intensément engagées dans la défense du corps lui-même contre une disparition fantasmatique.

Son développement intellectuel lui-même est actuellement utilisé pour l'essentiel à des fins défensives. L'acquisition d'un savoir est mue par une nécessité majeure. Le problème de ce patient est corporel et ma tâche, si je puis l'accomplir, consiste à traduire ses interminables raisonnements en un langage corporel. Le problème actuel concernant son corps est celui du refoulement des sensations corporelles. Il craint de "ressentir". Tous ses efforts ont été mobilisés dans le but de parvenir à un contrôle parfait de ses muscles et de ses mouvements, un contrôle si bien établi qu'il semble naturel et inévitable; son expression verbale, de la même façon, fait montre, par son fini et sa diction, de la même discipline. Toute la force vitale est perdue, la perfection

when will he work ? but on all those things that he can actually do, such as play tennis and golf, draw, paint and garden. For if his inhibitions and difficulties about these are resolved when the phantasies they reveal can be explored then they will lead on to an ability to work professionally. He calls these pursuits "only play". When they are really "only play" work will no longer be dangerous, for happy work is based on happy play.

On the day when the patient related to me the dream I have selected for this chapter I did not hear him coming upstairs. I never do. There is a carpet on the stairs, but that is not the reason. One patient comes up two stairs at a tirne and I hear just the extra thud; another hurries and I detect the hustle; another is sure to knock a suitcase or umbrella or fist on the banisters. One patient two out of three times blows his nose like a trumpet. One brings in hat, umbrella and suit-case. They have to be disposed of somewhere. One patient bangs them down on the first piece of furniture available. One carefully selects a place and puts his things down. One patient flings himself on the couch. One walks round to the farther side of the couch before lying down. One patient hesitates and looks round at the room before trusting himself on the couch at all. One lies still on the couch and then moves about when tired of one position. Another will roll about from the first moment and become comfortable and still as the hour proceeds.

But I never hear this patient on the stairs. He never brings his hat or coat or umbrella with him. He never varies. He always gets on the couch one way. He always gives a conventional greeting with the same smile, a pleasant smile, not forced or manifestly covering hostile impulses. There is never anything as revealing as that would be. There is no sign of hurry, nothing haphazard, no clothes awry; no marks of a quick toilet; no hair out of place. The maid at home may have been late, his breakfast delayed, but these facts if I am lucky I may hear before the hour is over, and often I may hear them only the next day. He lies down and makes himself easy. He puts one hand over the other across his chest. He lies like that until the hour is over. Lately to my relief he has been able to scratch his nose or his ear when he has felt an irritation and a few weeks ago he even felt a sensation in the genitals. He talks the whole hour, clearly, fluently, in good diction, without hesitation and with many pauses. He speaks in a distinct and even voice for it expresses thinking and never feeling.

est une perfection morte, tout autant que celle de son père. Dès lors, il y a une chose que je ne perds jamais de vue dans cette analyse, c'est la possibilité d'analyser des faits inattendus en termes d'événement corporels. La deuxième chose consiste à ne pas me concentrer sur le problème essentiel de sa vie d'adulte qui est nommément : pourquoi ne peut-il pas travailler ? Quand retravaillera-t-il ? mais sur tout ce qu'il parvient effectivement à faire actuellement, soit : jouer au tennis et au golf, dessiner, peindre et jardiner. Car, si les difficultés et les inhibitions qui atteignent ces activités, se résolvent dès lors que les fantasmes qu'elles recèlent auront pu être explorés, alors le patient recouvrera ses capacités de travailler sur un plan professionnel. Il qualifie ces occupations de "simples jeux" ; dès lors qu'elles seront effectivement devenues de "simples jeux", le travail lui-même ne sera plus vécu comme dangereux, car un travail heureux prend appui sur un jeu heureux.

Le jour où le patient me raconta le rêve que j'ai sélectionné pour ce chapitre, je ne l'avais pas entendu monter. Je ne l'entends jamais. Il y a un tapis d'escalier, mais cela n'est pas la seule raison. Tel patient monte les marches deux à deux et j'entends alors un petit bruit sourd ; tel autre se presse de monter et je détecte sa hâte ; un autre ne manque pas de cogner la rampe avec une serviette, un parapluie, ou son poignet. Tel patient, deux fois sur trois, se mouche comme une trompette. L'un apporte son chapeau, son parapluie, sa serviette, ils doivent être déposés quelque part. Tel patient les pose violemment sur le premier meuble venu. Tel autre choisit attentivement un endroit où poser ses affaires. Un patient se jette sur le divan. Un autre fait le tour du divan avant de s'y allonger. Tel patient hésite et jette un regard autour de la pièce avant de s'étendre sur le divan. L'un reste étendu sans bouger puis, las de la position où il était depuis un moment, en change. Un autre se tournera d'un côté et de l'autre dès les premiers moments, puis se calmera, trouvant une position confortable dans le cours de la séance.

Mais je n'ai jamais entendu ce patient monter les escaliers. Il n'apporte jamais son chapeau, ou son manteau, ou son parapluie. Il ne varie jamais. Il s'allonge toujours de la même façon. Il me salue toujours de la même façon conventionnelle, avec le même sourire, un sourire agréable non pas forcé ou qui masquerait manifestement des impulsions hostiles, il n'y a jamais rien qui puisse être aussi révélateur dans son comportement. Il n'y a aucun signe de hâte, rien n'est laissé au hasard, jamais un vêtement de guingois ; aucun signe de toilette précipitée ; pas un cheveu ne dépasse. La domestique peut avoir eu du retard, son petit déjeuner avoir été retardé, mais de ces faits je n'entendrai parler, avec un peu de chance, qu'au décours de la séance, et le plus souvent ils ne seront mentionnés que le lendemain. Il s'allonge et se met à l'aise. Il se croise les bras sur la poitrine. Il reste dans cette position pendant toute l'heure de la séance. Dernièrement, à mon grand soulagement, il a pu se gratter le nez ou l'oreille quand il a ressenti une irritation et, il y a quelques semaines, il a même éprouvé une sensation au niveau des parties génitales. Il parle tout au long de l'heure, clairement, facilement, avec une bonne diction, sans hésitation et en faisant de nombreuses pauses. Il parle d'une voix distincte et égale dans la mesure où elle exprime des pensées, jamais des sentiments.

I have said I never hear him on the stairs, but for a few days prior to this hour just before he came into the room I had been aware of the smallest and discreetest of coughs. You will judge of the dearth of unconscious manifestations in bodily ways when I say my ear caught that tiny discreet cough with great joy. I made no reference to it hoping it might get louder. To draw this patient's attention to a manifestation of the unconscious is to stop it. His great aim is not to betray himself and to control anything that gives him away. Added to that is the fact that he becomes aware very quickly of any unconscious manifestation and so thwarts any spontaneity.

So on this day after the initial good-morning he lay down and said to my disappointment, in his customary even and deliberate voice : « I have been considering that little cough that I give just before I enter the room. The last few days I have coughed I have become aware of it, I don't know whether you have. Today when the maid called me to come upstairs I made up my mind I would not cough. To my annoyance, however, I realized I had coughed just as I had finished. It is most annoying to do a thing like that, most annoying that something goes on in you or by you that you cannot control, or do not control. One would think some purpose is served by it, but what possible purpose can be served by a little cough of that description it is hard to think ».

(Analyst.) What purpose could be served ?

(Patient.) Well, it is the kind of thing that one would do if one were going into a room where two lovers were together. If one were approaching such a place one might cough a little discreetly and so let them know they were going to be disturbed. I have done that myself when, for example, I was a lad of fifteen and my brother was with his girl in the drawing-room I would cough before I went in so that if they were embracing they could stop before I got in. They would not then feel as embarrassed as if I had caught them doing it.

(Analyst.) And why cough before coming in here ?

(Patient.) That is absurd, because naturally I should not be asked to come up if someone were here, and I do not think of you in that way at all. There is no need for a cough at all that I can see. It has, however, reminded me of a phantasy I had of being in a room where I ought not to be, and thinking someone might think I was there, and then I thought to prevent anyone from coming in and finding me there I would bark like a dog. That would disguise my presence. The "someone" would then say, "Oh, it's only a dog in there."

(Analyst.) A dog ?

(Patient.) That reminds me of a dog rubbing himself against my leg, really masturbating himself. I'm ashamed to tell you because I did not stop him. I let him go on and someone might have come in. (The patient then coughed.)

J'ai dit que je ne l'entendais jamais monter les escaliers, mais quelques jours avant la séance dont il va être question, j'ai remarqué, juste avant qu'il n'entre dans la pièce, la toux la plus infime et discrète qui soit. Vous pourrez juger de la pauvreté des manifestations inconscientes passant par le corps chez ce patient, quand je vous aurai dit que mon oreille accueillit cette petite toux discrète avec la plus grande joie. Je n'y fis aucune allusion, espérant qu'elle pourrait devenir plus forte. Attirer l'attention de ce patient sur une manifestation de l'inconscient aurait pour effet immédiat d'y mettre un terme, son objectif essentiel consistant à ne pas se trahir et à contrôler tout ce qui pourrait le trahir. Ceci est encore renforcé par le fait qu'il perçoit immédiatement toute manifestation inconsciente et, dès lors, déjoue toute spontanéité.

Ainsi ce jour-là, après le "bonjour" initial, il s'allongea et, à ma grande déception, dit de cette même voix égale et posée : « Je réfléchissais à cette petite toux que j'ai juste avant d'entrer dans cette pièce. Depuis quelques jours je toussote, j'en suis conscient, je ne sais si vous l'avez remarqué. Aujourd'hui, lorsque la domestique m'a dit de monter, j'ai décidé de ne pas tousser. Cependant, à mon grand embarras, j'ai réalisé que j'avais toussé en arrivant en haut. C'est extrêmement ennuyeux de faire une chose comme cela, il est extrêmement ennuyeux que quelque chose se produise en vous-même ou par vous-même que vous ne puissiez pas contrôler ou que vous ne contrôlez pas. On pourrait penser que cela vient servir un dessein particulier, mais il est difficile de concevoir quelle sorte de dessein une telle petite toux peut bien venir servir.

*L'analyste :* Quel dessein pourrait être servi ?

*Le patient :* Eh bien, c'est le genre de chose que l'on ferait si l'on était sur le point d'entrer dans une pièce où se trouvaient deux amants. Si quelqu'un s'approchait d'un tel lieu, il pourrait tousser un tout petit peu, discrètement, afin de leur faire savoir qu'ils vont être dérangés. Moi-même j'ai fait cela par exemple, lorsque j'étais un jeune garçon de quinze ans et que mon frère se trouvait dans le salon avec sa petite amie : je toussais avant d'entrer afin de leur permettre de cesser leurs embrassements avant mon entrée. Ainsi ne se sentaient-ils pas aussi embarrassés que si je les avais surpris s'embrassant.

*L'analyste :* Et pourquoi tousser avant d'entrer ici ?

*Le patient :* C'est absurde car on ne m'aurait pas fait monter s'il y avait eu quelqu'un ici, et je ne pense pas du tout à vous de cette façon. Il n'y a aucune raison que je puisse attribuer à cette toux. Cela m'a toutefois rappelé un fantasme que j'ai eu et où je me trouvais dans une pièce où je n'aurais pas dû me trouver, me disant que quelqu'un pourrait penser que j'y étais ; ensuite j'ai pensé que pour éviter que quiconque n'entre dans cette pièce et m'y trouve j'allais aboyer comme un chien. Cela déguiserait ma présence. Ce "quelqu'un" dirait alors : "oh, il n'y a qu'un chien là-dedans".

*L'analyste :* Un chien ?

*Le patient :* Cela me rappelle un chien qui se frottait contre ma jambe, en réalité, il se masturbait. Je suis gêné de vous le raconter parce que je ne l'ai pas arrêté. Je l'ai laissé continuer et quelqu'un aurait pu entrer (le patient à ce moment toussa). Je ne sais pas pourquoi, cela m'évoque mon rêve de la nuit dernière. C'était un rêve gigantesque. C'était un

I do not know why I should now think of my dream last night. It was a tremendous dream. It went on for ages and ages. It would take me the rest of the hour to relate it all. But don't worry; I shall not bore you with it all for the simple reason that I cannot recall it. But it was an exciting dream, full of incident, full of interest. I woke hot and perspiring. It must have been the longest dream I ever had. I dreamt

> *I was taking a journey with my wife around the world, and we arrived in Czechoslovakia where all kinds of things were happening. I met a woman on a road, a road that now reminds me of the road I described to you in the two other dreams lately in which I was having sexual play with a woman in front of another woman.*

So it happened in this dream.

> *This time my wife was there while the sexual event occurred. The woman I met was very passionate looking*

and I am reminded of a woman I saw in a restaurant yesterday. She was dark and had very full lips, very red and passionate looking, and it was obvious that had I given her any encouragement she would have responded. She must have stimulated the dream, I expect. In the dream

> *the woman wanted intercourse with me end she took the initiative which as you know is a course which helps me a great deal.*

If the woman will do this I am greatly helped. In the dream

> *the woman actually lay on top of me; that has only just come to my mind. She was evidently intending to put my penis in her body. I could tell that by the manœuvres she was making. I disagreed with this, but she was so disappointed I thought that I would masturbate her.*

It sounds quite wrong to use that verb transitively.

One can say "I masturbated" and that is correct, but it is all wrong to use the word transitively.

(Analyst.) To use the *verb* transitively is "all wrong ?"

(Patient.) I see what you mean. It is true I have only masturbated myself.

(Analyst.) Only ?

(Patient.) I only remember masturbating another boy once and I forget all the details and I feel shy about mentioning it. That is the only time I can remember. The dream is in my mind vividly. There was no orgasm. I remember her vagina gripped my finger. I see the front of her genitals, the end of the vulva. Something large and projecting hung downwards like a fold on a hood. Hoodlike it was and it was this that the woman made use of in manœuvring to get my penis. The vagina seemed to close round my finger. The hood seemed strange.

(Analyst.) What else do you think of—let the look of it be in your mind.

(Patient.) I think of a cave. There is a cave on the hillside where I lived as a child. I often went there with my mother. It is visible from the road along which one walks. Its most remarkable feature is that it has an overhanging top to it which looks very

rêve interminable. Il me faudrait tout le reste de l'heure pour le raconter. Mais ne vous inquiétez pas, je ne vais pas vous ennuyer avec cela pour la bonne raison que je ne m'en souviens pas. Mais c'était un rêve excitant, plein de péripéties, plein d'intérêt. Je me suis réveillé chaud et transpirant. Ce rêve doit être le plus long que j'ai jamais fait.

> *J'ai rêvé que je faisais un voyage avec ma femme autour du monde, et nous arrivions en Tchécoslovaquie où toutes sortes de choses arrivaient. Je rencontrais une femme sur la route, une route qui me rappelle à présent une route que je vous ai décrite dans les deux autres rêves que je vous ai rapportés récemment, et où j'avais un jeu sexuel avec une femme devant une autre femme.*

Cela se produisait de même dans ce rêve.

> *Cette fois-ci ma femme était là pendant que l'événement sexuel se produisait. La femme que je rencontrai avait une allure très passionnée.*

et ceci me rappelle une femme que j'ai vue au restaurant hier. Elle était brune et avait des lèvres très pulpeuses, très rouges et une expression très passionnée ; et il était évident que si je lui avais donné le moindre encouragement, elle y aurait répondu. Elle a dû stimuler le rêve, je pense. Dans le rêve

> *la femme voulait avoir un rapport sexuel avec moi et elle prenait l'initiative, ce qui, comme vous le savez, m'aide grandement,*

si la femme peut faire cela, je suis grandement aidé. Dans le rêve

> *la femme, en fait, était couchée sur moi ; cela vient tout juste de m'apparaître. De toute évidence elle essayait d'introduire mon pénis dans son corps. Je pouvais le déduire des manœuvres qu'elle faisait. Je n'étais pas d'accord avec cela, mais elle était si déçue que je pensais que j'allais la masturber.*

Cela sonne tout à fait mal d'utiliser ce verbe transitivement. On peut dire "je me suis masturbé" et ceci est correct, mais c'est tout à fait mal d'utiliser ce verbe transitivement.

*L'analyste :* C'est "tout à fait mal" d'utiliser le **verbe** transitivement ?

*Le patient :* Je vois ce que vous voulez dire. Il est vrai que je ne me suis seulement masturbé que moi-même.

*L'analyste :* Seulement ?

*Le patient :* Je me rappelle seulement d'une fois où j'ai masturbé un autre garçon, mais j'ai oublié les détails et je suis très gêné de le mentionner. Le rêve est très vivant dans mon esprit. Il n'y a pas eu d'orgasme. Je me rappelle son vagin qui enserrait mon doigt. Je vois le devant de ses parties génitales, la fin de la vulve. Quelque chose de large qui se projetait en avant et pendait vers le bas, comme un repli sur un chaperon[1]. Ça ressemblait tout à fait à un chaperon et c'était cela que la femme utilisait dans ses manœuvres pour obtenir mon pénis. Le vagin semblait se refermer autour de mon doigt. Le chaperon semblait étrange.

*L'analyste :* À quoi d'autre pensez-vous ? Laissez cette vision s'installer dans votre esprit.

*Le patient :* Je pense à une caverne. Il y a une caverne dans la montagne où je vivais étant enfant, j'y allais souvent avec ma mère. Elle est visible de la route sur laquelle on marche. Son trait le plus caractéristique consiste dans le fait qu'elle comporte un toit qui se projette

much like a huge lip. I used to think it was like a monster lip when I was a child. I suddenly think labia means lips. There is some joke about the labia running crosswise and not longitudinally, but I don't remember how the joke was arranged, some comparison between Chinese writing and our own, starting from different sides, or from bottom to top. Of course the labia are side by side, and the vagina walls are back and front, that is, one longitudinal and the other crosswise. I'm still thinking of the hood.

(Analyst ) Yes, how now ?

(Patient.) A funny man at one of the earliest golf courses I remember. He said he could get me a golf bag cheaply and the material would be "motor hood cloth." It was the accent I remember. I shall never forget it. (Imitates it.) Imitating him like that reminds me of a friend who broadcasts impersonations which are very clever, but it sounds "swank" to tell you, as swanky as telling you what a marvellous wireless set I have. It picks up all stations with no difficulty.

My friend has a splendid memory. She remembers her childhood too, but mine is so bad below eleven years. I do remember, however, one of the earliest songs we heard at the theatre and she imitated the man afterwards. It was "Where did you get that hat, where did you get that tile ?" My mind has gone to the hood again and I am remembering the first car I was ever in, but of course they were called motors then when they were new. I remember the hood of it, that's "motor hood" again you see. Well! the hood of this motor was one of its most obvious features. It was strapped back when not in use. The inside of it was lined with scarlet. The peak of speed for that car was about sixty, as much as is good for the life of a car. Strange how one speaks of the life of a car as if it were human. I remember I was sick in that car, and that reminds me of the time I had to urinate into a paper bag when I was in a railway train as a child. Still I think of the hood.

(Analyst.) You said straps held it back ?

(Patient.) Yes, of course, that makes me think of how I used to collect leather straps, of how I used to cut up leather straps. I thought I wanted the strips to make something usefill but I expect something quite unnecessary. I dislike thinking it was a compulsion; that's why the cough annoys me. I suppose I cut up my sister's sandals in the same way. I have only the dimmest memory of doing it. I don't know why nor what I wanted the leather for when I had done it.

But I suddenly thought of straps that one sees a child fastened by in a "pram" and immediately I wanted to say there was no "pram" in our family, and I then thought how silly you are, you must have had a "pram." I can't recall it any more than I can

en avant et qui ressemble beaucoup à une énorme lèvre. Quand j'étais enfant, je pensais que c'était comme la lèvre d'un monstre. Je pense subitement que "labia" (lèvres de la vulve) signifie lèvres. Il y a une blague à propos de "labia" (lèvres génitales) transversales et non longitudinales, mais je ne me souviens pas de la façon dont cette blague s'organisait, il y avait une comparaison entre l'écriture chinoise et la nôtre qui commencent de différents côtés, ou de bas en haut. Bien entendu les "labia" sont côte à côte et les parois du vagin sont postérieures et antérieures, c'est-à-dire les unes longitudinales et les autres transversales. Je pense encore au chaperon.

*L'analyste :* Oui, comment maintenant ?

*Le patient :* Un drôle de bonhomme sur l'un des premiers terrains de golf dont je me souvienne, il disait qu'il pouvait m'obtenir un sac de golf bon marché et que le tissu en serait celui utilisé pour les capotes de voitures[2]. C'est l'accent dont je me souviens, je ne l'oublierai jamais, (il l'imite). Le fait de l'imiter ainsi me rappelle une amie qui enregistre des imitations pour la radio qui sont très intelligentes, mais j'ai l'impression de "la ramener" en vous disant cela, tout autant que si je vous parlais de ma merveilleuse T.S.F. Elle attrape toutes les stations sans aucune difficulté.

Mon amie a une mémoire formidable, elle se souvient très bien de son enfance aussi, alors que la mienne est tellement mauvaise en deça de onze ans ! Cependant je me rappelle l'une des premières chansons que nous ayons entendue au théâtre, et ensuite elle a imité le type. C'était "Où as-tu trouvé ce chapeau, où as-tu trouvé cette tuile ?"

Mon esprit est revenu au chaperon à nouveau et je me souviens de la première voiture où je suis monté, bien sûr on les appelait des automobiles à l'époque où elles étaient nouvelles. Je me rappelle sa capote, il s'agit encore de la capote de voiture voyez-vous. Eh bien ! La capote de cette voiture était l'un de ses aspects les plus remarquables. Elle était attachée par des courroies quand elle était repliée. L'intérieur en était doublé d'un tissu rouge écarlate. La pointe de vitesse de cette voiture était de 60 (miles) environ, autant qu'il est possible pour la durée de vie d'une voiture. Il est étrange que l'on parle de la durée de vie d'une voiture comme s'il s'agissait d'un être humain. Je me souviens avoir été malade dans cette voiture et cela me rappelle l'époque où, enfant, dans le train, j'ai dû uriner dans un sac en papier. Je pense encore au chaperon.

*L'analyste :* Vous avez dit que des courroies la maintenait en arrière ?

*Le patient :* Oui, bien sûr, ça me fait penser à la manière dont je collectionnais des courroies de cuir, à la façon dont j'avais coutume de découper des bandes de cuir. Je pensais vouloir ces lanières afin d'en faire quelque chose d'utile mais, je suppose, quelque chose d'assez superflu. Je n'aime pas l'idée qu'il s'agissait là d'une compulsion ; c'est pourquoi cette toux m'ennuie. Je suppose que je découpais les sandales de ma sœur de la même façon. Je n'ai que le souvenir le plus vague d'avoir fait cela. Je ne sais pas pourquoi je faisais cela, ce que j'entendais faire de ce cuir.

Mais j'ai pensé tout à coup aux courroies dont on voit les enfants attachés dans une "voiture d'enfant", et j'ai immédiatement voulu dire qu'il n'y avait pas de "voiture d'enfant" dans notre famille, et puis j'ai pensé : comme tu es bête, il est certain que tu

remember seeing my father in his invalid chair being wheeled about, though I have a vague memory of seeing the chair.

I've suddenly remembered I meant to send off letters admitting two members to the Club. I boasted of being a better secretary than the last and yet here I am forgetting to give people permission to enter the Club. "Ah well, we have undone those things we ought to have done and there is no good thing in us."

(Analyst.) Undone ?

(Patient.) Well, I was going to say that that phrase made me think of "fly buttons," which I never leave undone, never forget, but to my astonishment last week my wife noticed I had. It was at dinner and I surreptitiously did them up under the table. And I recall now a dream in which you remember a man was telling me to fasten up my coat buttons. This reminds me of straps again and of how as a child I had to be pinned in bed at night lest I should fall out. I expect I was strapped in the pram too.

I will now review the recurring themes of the latent thoughts in the order as they appeared.

1. The cough.
2. Ideas concerning the purpose of a cough.
   - a. Brings thoughts of lovers being together.
   - b. Rejection of sexual phantasy concerning analyst.
   - c. Phantasy of being where he ought not to be, and barking like a dog to put people off the scent.
   - d. Dog again brought memory of masturbating a dog.

At this juncture he coughed (compare with bark) and suddenly he remembered the dream.

3. The next theme was the dream. In the recital of this was the vivid picture of the actual woman he saw with
   - a. full lips,
   - b. The dream woman's vulva with a projection like a hood which she was using in some manœuvre to get his penis. This occurred on a road associated in his mind with two dreams in which he was having sexual play with a woman in the presence of another.

During the recital while telling about the sexual play in the dream he objected to using the verb "masturbate" transitively; "it seemed all wrong."

4. The next theme was that of the hood; leading him to remember the cave and the overhanging top of the cave which was like a lip.

as dû avoir une voiture d'enfant ! Je ne m'en souviens pas davantage que de mon père que l'on promenait dans son fauteuil roulant, bien que j'ai un vague souvenir de ce fauteuil roulant.

Il vient subitement de me revenir en mémoire que je devais envoyer des lettres d'admission à deux membres de notre club. Moi qui me vantais d'être un meilleur secrétaire que le précédent, me voilà qui oublie de donner aux gens la permission d'entrer au club ! "Eh bien oui ! nous avons "défaites" ces choses que nous aurions dû faire, et il n'y a rien de bon en nous[3]."

*L'analyste :* Défaites ?

*Le patient :* Eh bien, j'allais dire que cette phrase me faisait penser aux "boutons de braguette" que je ne laisse jamais défaits, que je n'oublie jamais ; mais à mon grand étonnement, la semaine dernière, ma femme a remarqué que je les avais oubliés. C'était lors d'un dîner et je les ai subrepticement boutonnés sous la table. Et à présent je me souviens d'un rêve dans lequel, vous vous rappelez, un homme me disait de fermer les boutons de mon manteau. Cela me rappelle à nouveau les courroies et la façon dont, enfant, on devait m'attacher dans mon lit, la nuit, avec des épingles afin d'éviter que je ne tombe. Je suppose que j'étais attaché de la même façon dans la voiture d'enfant.

Je vais à présent recenser les thèmes récurrents des pensées latentes dans leur ordre d'apparition.

1. La toux.
2. Idées concernant le dessein d'une toux.
   - a. Évoque des idées concernant des amants qui seraient ensemble.
   - b. Rejet de fantasmes sexuels concernant l'analyste.
   - c. Fantasme d'être là où il n'aurait pas dû et d'aboyer comme un chien afin de dépister les gens.
   - d. Un chien à nouveau, évoque le souvenir d'avoir masturbé un chien.

À cette occurrence-là, il toussa (comparer à aboyer) et subitement, il se souvient du rêve.

3. Le thème suivant consiste dans le rêve. Dans le cours du récit apparaît l'image vivante de la femme qu'il a effectivement vue avec
   - a. des lèvres pulpeuses,
   - b. la vulve de la femme du rêve proéminente comme un chaperon qu'elle utilisait en le manœuvrant pour obtenir son pénis.

Cela se déroulait sur une route qu'il associa avec deux autres rêves dans lesquels il avait un jeu sexuel avec une femme devant une autre femme.

Pendant le récit concernant le jeu sexuel du rêve, il souleva l'objection concernant l'usage du verbe "masturber" transitivement : "cela semblait tout à fait mal".

4. Le thème suivant fut celui du chaperon, qui l'a amené à se souvenir de la caverne et de son toit qui se projetait en avant et ressemblait à une lèvre.

5. Then he passed from labia and lips to ideas of things running cross-wise and longitudinal and a joke he could not remember. He thought again of "hood."

6. The next theme came via hood to motor-hood cloth remembered because of a man's accent. He imitated this accent himself.

7. This brought him to his friend's clever impersonations and a particular one of impersonating a man. He deprecated his "swank" about his friend as he did about his marvellous wireless set. Her memory and his *bad one* (now remembers) .

8. He went back to « hood « again and remembered the first car he was ever in. It had a hood lined with scarlet which was strapped up. He was sick in the car and then he remembered urinating as a child in the train.

9. The "hood" with straps recalled a period in his childhood when he compulsively cut up leather straps and on one occasion his sister's sandals.

10. Straps made him think of children strapped in prams. He inferred he must have had a pram. There had been two children older than himself.

11. He remembered he had not sent tickets admitting new members to the Club. He had left undone those things he should have done.

12. Leaving fly buttons undone.

13. The dream in which he was told "to button up."

14. He returned then to straps and remembered being told that he used to be pinned in bed lest he fell out, and supposes he was strapped in the pram too.

The first thing of importance is to find the cardinal clue to the significance of the dream. We can do that by noting just the moment when it came to the patient's mind. He had been speaking of the incident of a dog masturbating on his leg. The moment before he had been speaking of imitating a dog himself, that is, he identified himself with dog. Then he gave a cough. Then he remembered the dream, a long and exciting dream from which he awoke hot and perspiring. The deduction concerning the significance of the whole dream is that it is a masturbation phantasy. That is of first importance. The next thing to notice in connection with this masturbation phantasy is the theme of potency. He is travelling round the world. It is the longest dream he has ever had. It would take a whole hour to relate. Correlate with that his deprecation of "swank" regarding his friend's impersonations which are broadcast to the world, and his own wireless set which picks up every station. Note his own imitation of the man whose accent attracted him, a strong colloquial accent, and incidentally he said with regard to this man "he had once been a butcher."

5. Ensuite, il passa des lèvres génitales et des lèvres buccales aux idées de choses transversales et longitudinales et à une blague dont il ne put se souvenir. Il repensa alors au chaperon.

6. Le thème suivant survint par association du chaperon *(hood)* au tissu de la capote de voiture *(cloth motor-hood)* dont il se souvint à cause de l'accent d'un homme. Il imita lui-même cet accent.

7. Ceci l'amena aux imitations géniales de son amie et à l'une d'elle en particulier où elle imitait un homme. Il critiqua sa façon de "la ramener" au sujet de cette amie, comme à propos de sa merveilleuse T.S.F. La mémoire de son amie et la sienne qui est "mauvaise" (maintenant il se souvient).

8. Il revint encore au "chaperon" et se rappela la toute première voiture dans laquelle il était monté. Elle avait une capote doublée d'un tissu rouge écarlate et qui était attachée par des courroies. Il fut malade dans cette voiture et se souvint ensuite avoir dû, enfant, uriner dans le train.

9. La capote avec ses courroies lui évoquèrent une période de son enfance où il découpait compulsivement des lanières de cuir et, une fois, les sandales de sa sœur.

10. Les courroies le firent penser aux enfants attachés dans des voitures d'enfant. Il en déduit qu'il avait dû avoir une voiture d'enfant. Il y avait eu deux enfants avant lui dans la famille.

11. Il se souvint avoir oublié d'envoyer des billets d'admission à de nouveaux membres du club. Il avait négligé ces choses qu'il aurait dû faire.

12. Laisser des boutons de braguette défaits.

13. Le rêve au cours duquel on lui disait de "fermer ses boutons".

14. Il revint ensuite aux courroies et se souvint qu'on lui avait raconté que l'on devait "l'épingler" dans son lit de peur qu'il ne tombât, et il suppose qu'il était également attaché avec des lanières dans la voiture d'enfant.

La première chose importante consiste à trouver le fil conducteur qui vous mènera à la signification du rêve. Nous pouvons y parvenir en pointant le moment précis où il est revenu à l'esprit du patient. Il venait de parler d'un incident au cours duquel un chien se masturbait sur sa jambe. À l'instant précédent, il venait de parler d'imiter lui-même un chien, c'est-à-dire qu'il s'identifiait à un chien. Puis il toussa. Enfin il se rappela son rêve, un rêve long et excitant et dont il s'était réveillé chaud et transpirant. La déduction quant à la signification de ce rêve est qu'il s'agit d'un fantasme de masturbation. Ceci est de toute première importance. L'autre élément qu'il faut remarquer, en connection avec ce fantasme de masturbation, est le thème de l'omnipotence. Il voyage tout autour du monde. C'est le plus long rêve qu'il ait jamais fait. Cela prendrait l'heure de la séance s'il fallait le raconter. Il faut ajouter à cela la dépréciation de sa prétention concernant les imitations de son amie qui sont diffusées dans le monde entier, ainsi que sa propre T.S.F. qui peut capter toutes les stations. Il faut noter sa propre imitation de l'homme dont l'accent l'avait attiré, un fort accent populaire, et incidemment, il rapporte à propos de cet homme qu'"il avait été boucher à une certaine époque".

Impersonation here, whether via friend or himself, has the significance of imitating a stronger or better-known person. This is again a further clue to the meaning of the masturbation phantasy, that is, a phantasy in which he is impersonating another person, one of immense power and potency.

The next question that arises from that is why this phantasy of extreme power? The answer is given in the dream. He is going round the world. I would put as commensurate with this idea the actual memory that came to him when he was describing the hood in the dream which was so strange, for it brought out not only the fact that he was describing a projection, a fold of a hood, but that the hood was also overhanging like a lip of a cave. So that we get directly the hood and lips of the vulva compared with the great cave on the hillside to which he went with his mother. Hence the masturbation phantasy is one associated with immense potency because he is dreaming of compassing mother earth, of being adequate to the huge cave beneath the protruding lips. That is the second thing of importance.

Next I would draw your attention to the associations concerning lips and labia. The woman who was a stimulus for the dream had full red passionate lips. In the dream he had a vivid picture of the labia and the hood. The cave had an overhanging lip. He thinks of things longitudinal like labia and then of cross-wise things—where I would now suggest the mouth as compared with the vulva.

He thinks, moreover, of the first motor he was in and of its hood and of the scarlet lining in that motor. He then thinks immediately of the speed of the car, and says "the peak of its speed" was so many miles an hour, and then speaks of "the life of the car" and notices that he talks of a car as if it were human.

From the fact of the dream picture of the vulva and the hood, with the wealth of other associations that give the picture of "red inside" and projecting lips and hood I should deduce that the memory of the actual cave which he visited with his mother also acts as a cover memory. I would deduce that there is projected on to the motor with its scarlet lined hood this same forgotten memory and that the peak of speed has the same significance as the projection in the genitals in the dream—it is the peak of the hood. I infer there is an actual repressed memory of seeing the genitals of someone much older than himself; of seeing them when he was very tiny and I infer this from both the car and the cave and going round the world in conjunction with the immense potency required. The peak, the hood, I interpret as the clitoris. The patient's sister is eight years older than himself. Considering the references made to his woman friend's voice, that is to sound, accent, sound of a man's voice, and considering that the reference to her is in connection with male impersonation, I deduce that at least when very tiny he saw her genitals, noticed the clitoris, and heard her urinate. But considering all the work in analysis we have done so far I believe in addition there was some babyhood situation in which he had a quite definite opportunity of seeing his mother's genitals. I mean by this, some situation such as might occur

L'imitation ici, qu'il s'agisse de celle de l'amie ou de la sienne, signifie le fait d'imiter une personne plus forte ou plus reconnue. Ceci constitue une indication supplémentaire dans l'analyse du sens de ce fantasme de masturbation, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un fantasme dans lequel il imite une autre personne, un fantasme de pouvoir immense et omnipotent.

La question que ceci soulève est celle du pourquoi un fantasme de toute puissance ? La réponse en est donnée dans le rêve. Il fait le tour du monde. Je mettrai en relation cette idée avec le souvenir effectif qui lui revint à l'esprit alors qu'il décrivait le chaperon du rêve qui était si étrange, car cela mit en lumière le fait qu'il ne décrivait pas seulement là une projection, un repli du chaperon, mais que ce chaperon se projetait également en avant, comme la lèvre d'une caverne. C'est ainsi que nous obtenons directement le chaperon et les lèvres de la vulve comparés à l'énorme caverne de la colline où il allait avec sa mère. Dès lors, le fantasme de masturbation est-il bien associé à l'omnipotence, puisqu'il rêve d'embrasser la terre-mère, d'être à la hauteur de l'immense caverne qui se trouve sous les lèvres proéminentes. Voici le second point d'importance.

Je voudrais maintenant attirer votre attention sur les associations concernant les lèvres buccales et les lèvres génitales. La femme qui a été l'un des stimuli du rêve avait des lèvres pulpeuses, rouges et passionnées. Dans le rêve il a vu l'image vivante des lèvres génitales et du chaperon. La caverne avait une lèvre protubérante. Il pense à des choses longitudinales telles les lèvres génitales, puis à des choses transversales — c'est ici que je suggérerais la bouche, comparativement à la vulve.

De plus, il pense à la première voiture dans laquelle il soit monté, à la capote ainsi qu'à sa doublure rouge écarlate. Il pense alors immédiatement à la vitesse de cette voiture et dit "sa pointe de vitesse", et remarque qu'il parle d'une voiture tout comme s'il s'agissait d'un être humain.

À partir de l'image du rêve concernant la vulve et le chaperon, ainsi que la profusion des autres associations qui évoquent l'image des lèvres et du chaperon à "l'intérieur rouge" et proéminent, je conclus que le souvenir de la caverne réellement visitée avec la mère fait ici office de souvenir-écran. J'en conclus que se trouve projeté sur l'automobile avec sa capote à doublure rouge écarlate, ce même souvenir oublié, et que la pointe de vitesse a la même signification que la proéminence des organes génitaux dans le rêve — il s'agit de la pointe du chaperon. J'en déduis qu'il s'agit du souvenir refoulé d'avoir réellement vu les organes génitaux d'une personne beaucoup plus âgée que lui; de les avoir vus alors qu'il n'était qu'un tout petit garçon, et j'en infère ici à la fois à la voiture, à la caverne et au fait de faire le tour du monde, en conjonction avec la toute-puissance requise. La pointe, le chaperon, je l'interprète comme le clitoris. La sœur du patient a huit ans de plus que lui. Considérant les références faites à la voix de son amie, c'est-à-dire au ton, à l'accent, au son d'une voix d'homme, et considérant encore que la référence qu'il fait à cette amie vient en association à l'imitation d'un homme, j'ai conclu que, lorsqu'il était tout petit au moins, il avait vu ses parties génitales, remarqué le clitoris et l'avait entendue uriner. Mais, m'appuyant sur l'ensemble du travail analytique que nous avons accompli jusqu'à présent, je suppose qu'il s'est trouvé une situation, alors qu'il n'était encore que bébé, où il a eu une occasion précise de

by a child being laid on the floor on a blanket. It is the only explanation I have up to the present of understanding the special importance of certain lightings that this patient favours in making pictures, namely lighted from below. One more clue I have to the woman in the dream is that she is dark. His actual selection among women has been the blonde and golden-hair type. He has on previous occasions told me that his mother was dark-haired and that he has always correlated passion in woman with dark hair.

The next thing of importance is the evidence afforded of childhood masturbation. We have the recall of the dream in which he is told to button up and the fact that this dream is remembered in conjunction with the memory of being pinned in bed. This he says was to prevent his falling out of bed. In connection with this I correlate material from other analyses in which he has told me that he was pinned in bed because he was "so restless" and also that on occasions he has remarked that he can think of nothing so infuriating to a child as to be hampered in movement, restricted in any way, but he did not know why he felt so sure about this as he never remembered any time when he was not allowed freedom. From these references to "straps" and "being pinned in bed," one is justified in deducing some restriction of his movements in early childhood connected with masturbation, and that this early masturbation was in its phantasy content of the same nature as the present-day dream.

We can now proceed with further details. We have two references to compulsion. The first is in connection with the "little" cough which in spite of effort he does involuntarily—a fact which is extremely distasteful to him. The other is the reference to the early boyhood compulsion of cutting straps, the cutting up of his sister's sandals. Very reluctantly he has admitted that this cutting was compulsively done. The point to notice in the reference to this compulsive aggressiveness is the sequence in which it occurs, namely straps, straps of a pram, refusal to think there was a pram, then the thought that there must have been a pram, then that there had been other children before him, and finally at that point he remembered that he had forgotten to send tickets to two new members of the Club. This sequence gives us the right to interpret that his difficulty in remembering that there was a pram which he must have had and as he says "there were other children" was due to his not wanting his mother to have other children after himself, and further that his early aggression exhibited in "cutting" was definitely aggression towards the possible and hated rivals. The present-day manifestation of this is to neglect to send tickets to admit new members. The childhood phantasy was to cut them up or cut them out.

We can make still further inferences. Immediately he mentioned the fact that he had forgotten to send these tickets of admission he said: "We have left undone those things we ought to have done" and he was reminded of the fact that quite recently a

voir les parties génitales de sa mère. J'entends par là le type de situation qui peut se produire alors que l'on couche un bébé par terre sur une couverture. C'est la seule explication qui se présente à moi à l'heure actuelle, pour expliquer l'importance toute particulière de certains éclairages qui ont la faveur de ce patient quand il fait de la photo, il s'agit nommément d'un éclairage par le bas. Un indice supplémentaire consiste dans le fait que la femme du rêve soit brune. Sa préférence actuelle au sein de la gente féminine va aux blondes et aux femmes aux cheveux dorés. En d'autres occasions, il m'a dit que sa mère était brune et qu'il avait toujours associé la passion aux brunes.

L'autre élément de grande importance est la preuve apportée à propos de la masturbation infantile. Nous avons le souvenir du rêve où on lui dit de se reboutonner et le fait que ce rêve lui soit revenu en association avec le souvenir d'être épinglé dans un lit. Il dit que c'était pour lui éviter de tomber du lit. J'établis une corrélation entre ce souvenir et le matériel d'autres séances au cours desquelles il m'a dit avoir été épinglé au lit car il était "terriblement agité" et de plus, il m'a dit qu'à certaines occasions, il s'était dit ne pouvoir imaginer situation plus révoltante pour un enfant que celle où il se trouvait entravé dans ses mouvements, limité d'une manière ou d'une autre; mais il ne savait pas pourquoi il avait une telle conviction à ce sujet, tout comme il ne pouvait se rappeler avoir jamais été privé de liberté. À partir de ces références aux "courroies" et au fait d'être "épinglé dans le lit", nous pouvons conclure à juste titre qu'il a été contraint dans ses mouvements dans la toute petite enfance, et ce en raison de son activité masturbatoire, et que cette masturbation précoce était sous-tendue par un contenu fantasmatique de même nature que le rêve ci-dessus rapporté.

Nous pouvons maintenant passer à d'autres détails. Nous avons deux références à une compulsion. La première est en relation avec la "petite" toux qui, malgré ses efforts, n'a pu être contrôlée — fait extrêmement désagréable à ses yeux. L'autre se réfère à l'enfance, moment où il avait la compulsion de découper des lanières, de découper les sandales de sa sœur. Il a admis avec beaucoup de résistances que ces découpages étaient compulsifs. En référence à cette compulsion agressive, il faut noter l'enchaînement associatif au cours duquel elle apparaît: nommément les courroies, les courroies de la voiture d'enfant, le refus de penser qu'il y avait une voiture d'enfant, puis l'idée qu'il devait y avoir eu une voiture d'enfant; ensuite le fait qu'il y avait eu d'autres enfants avant lui et là, finalement, le souvenir qu'il avait oublié d'envoyer les billets aux deux nouveaux membres du club. Cet enchaînement nous autorise à interpréter que la difficulté à se rappeler qu'il avait certainement eu une voiture d'enfant et la remarque qu' "il y avait d'autres enfants" était liées à son refus de voir sa mère avoir d'autres enfants après lui; et si nous allons plus loin nous pouvons avancer que son agressivité précoce, qui se manifestait dans le "découpage", consistait bien en une agressivité à l'égard de rivaux possibles et haïs. La manifestation actuelle en est cette négligence à propos des billets qu'il devait envoyer afin d'admettre de nouveaux membres. Le fantasme infantile consistait à les découper en morceaux ou à les éliminer.

Nous pouvons encore tirer d'autres conclusions. Immédiatement après avoir mentionné cet oubli concernant les billets d'admission, il dit: "Nous avons laissé *non faites (left*

most unusual thing happened: he found his fly buttons were unfastened. The unconscious wish to exhibit his penis is implicit in this "forgetting," but taken in its setting in the sequence of references first to aggressiveness by the cutting, then to not sending tickets, the penis is unconsciously associated with phantasies of aggression. I am justified here by virtue of past analyses in linking up aggressive phantasies connected with the penis, not only with masturbation, but with bed-wetting, since the restlessness referred to which caused his being pinned in bed has also been spoken of in connection with bed-wetting on previous occasions. You will notice that by this reference to leaving his fly buttons undone he recalled a dream where a fatherfigure exhorted him to fasten up his buttons.

This leads me to a further inference. In speaking of the cough his first thought was of warning two lovers of his approach. He remembered warning in this way his brother and a girl friend when they were together. One knows what this warning will bring about before the younger brother gets into the room. The lovers will have put some distance between themselves. He will by his cough have separated them. To use his words: "Then they will not be embarrassed by my intrusion." Now again I am justified in my surmise concerning this extreme solicitude not to be embarrassing. Some time ago he attended a function at which the King and Queen were to be present. He came up to town in his car. He developed anxiety about this and for some time it was not clear what specific phantasy was the reason of it. It turned out to be this: "Suppose, not knowing exactly where he would park the car, suppose just at the moment the King and Queen were arriving he blocked the way with his car and could not get it to move, and so hindered the progress of the royal pair—a most embarrassing situation."

So that in the discreet cough before he enters the room we have the pale attenuated representation of an infantile situation in which he hindered the progress of the royal pair, not by discretion, not by immobility, but by sudden movement of his bowels, or by crying, which one infers was effectual in its purpose.

With regard to one specific detail in the dream, namely the projection which he thinks the woman is manœuvring to get hold of his penis, one is justified in going as far in interpretation as this: namely that in light of the aggressive phantasies that have been evinced the woman's genitals will be aggressive towards him. Note the actual danger places: (1) the projection which is equivalent to a penis, (2) the vagina. He will not trust his penis in the vagina, he will put in a finger. Moreover, the mouth and vagina have been equated through the association of "over-hanging lips" and in the reference to the longitudinal and cross-wise openings; hence we have here the phantasy of the vagina being like the mouth with teeth.

To interpret more than this would be to guess. The actual interpretations I have

*undone*[4]*)* ces choses que nous aurions du accomplir", et cela lui rappela que très récemment une chose des plus inhabituelles lui était arrivée : il avait découvert que les boutons de sa braguette n'étaient pas fermés. Le vœu inconscient d'exhiber son pénis est implicite dans cet "oubli", mais pris dans le cours des associations faisant référence premièrement à l'agressivité par le découpage, puis le manquement dans l'envoi des billets, le pénis se trouve inconsciemment associé aux fantasmes d'agression. C'est en m'appuyant sur le matériel de séances antérieures que j'établis un lien entre les fantasmes agressifs et le pénis, autrement dit non seulement la masturbation, mais également les pollutions nocturnes diverses, dès lors que cette agitation, à laquelle il a été fait référence et qui a entraîné la nécessité de l'épingler dans son lit, avait déjà été mentionnée antérieurement à propos de ses pollutions nocturnes. Vous noterez que cette référence aux boutons de braguette défaits lui rapella un rêve où une image paternelle l'exhortait à fermer ses boutons.

Ceci m'amène à une autre conclusion. À propos de la toux, sa première pensée fut de prévenir un couple d'amoureux de son arrivée. Il se souvint avoir ainsi prévenu son frère et sa petite amie alors qu'ils étaient seuls ensemble. Nous savons ce que ce signal va provoquer : avant que le jeune frère ne pénètre dans la pièce, les amants auront mis quelque distance entre eux. Par cette toux il les aura séparés. Pour utiliser ses propres mots : "Ainsi ne seront-ils pas embarrassés par mon intrusion". À l'heure actuelle, mes hypothèses concernant son extrême sollicitude à l'égard de l'embarras qu'il pouvait causer, se trouve confirmées. Il y a quelques temps il fut nommé à une haute fonction et, lors de cet événement, le Roi et la Reine devaient être présents. Il pris sa voiture pour venir en ville. Il fut pris d'une angoisse à ce sujet et pendant un certain temps, le fantasme particulier qui en était la cause demeura obscur. Il se révéla être le suivant : "Supposez, ne sachant pas exactement où il allait pouvoir stationner, supposez qu'à ce moment précis arrivent le Roi et la Reine et qu'il leur bloque la route avec sa voiture qu'il ne pourrait plus déplacer, il empêcherait ainsi la progression du couple royal — une situation des plus embarrassantes."

Ainsi avons-nous dans la toux discrète qu'il a avant d'entrer dans la pièce, la pâle représentation d'une situation infantile lors de laquelle il empêcha la progression du couple royal, non par discrétion, ni par son immobilité, mais par un mouvement intestinal soudain, ou par ses pleurs, dont on peut conclure qu'ils furent très efficaces quant au but visé.

En ce qui concerne un détail spécifique du rêve, nommément la protubérance dont il pense que la femme fait usage afin de se saisir de son pénis, nous sommes en mesure de pousser plus loin notre interprétation et, précisément, à la lumière des fantasmes agressifs qui ont été démontrés plus haut : les organes génitaux féminins se montreront agressifs à son égard. Notez les divers lieux de danger : 1) la protubérance qui est l'équivalent d'un pénis, 2) le vagin. Il n'introduira pas son pénis dans le vagin, il y mettra le doigt. De surcroît, la bouche et le vagin ont été rendus équivalents par l'association des "lèvres surplombantes", ainsi que dans la référence aux ouvertures longitudinales et transversales ; dès lors avons-nous ici le fantasme du vagin se présentant comme une bouche dentée.

Interpréter au-delà de ce que nous l'avons fait consisterait à imaginer. les interprétations

given arise directly out of the material of the hour either by direct association, or by noticing the setting of the thoughts in sequences, or by connection of the associations in this hour with those given in another.

This is the attempt to get the full significance of everything said.

I did not interpret to the patient as I have done here. I had to select from the whole what was the most important thing to help towards bringing the repressed material into consciousness. I was guided in selection by the patient's need, namely his fear of aggressive bodily movements. The thing I selected first was the cough. I selected it because it was the one direct transference manifestation of a compulsive nature made during the hour which could in any way make a link with the repressed compulsive aggressive acts of childhood.

I referred to the fact that he had twice use the word "little" in describing his cough and said that by using this word he was under-estimating a phantasy connected with the cough. I referred then specifically to the dream and pointed out how the dream as a whole indicated immense power, great potency.

Then I directed his attention to the purpose of the cough in the direct reference to separating lovers and said some phantasy of that kind must now be unconsciously associated with myself. He had said that he would not bore me by a long recital. I then referred to the "King and Queen" incident and surmised that the omnipotent phantasy was rooted in early infancy where he had been able to stop or interrupt his parents.

After this I correlated the associations made to aggression and deduced that he had wished to prevent any more children being born; because there had been no more children born after him his aggressive phantasy of omnipotence had been reinforced by this fact, and thus further enhanced his dread of his mother, as a revenging person. I then affirmed my conviction of his actual sight of his mother's genitals and the projection on to them of revenge phantasies which were to be correlated with the phantasies of aggression associated with his own penis as a biting and boring thing, and with the power of his water. All this I said was the significance of the masturbation which the dream represented.

Now I will indicate very briefly what were the outstanding features of the two following hours of analysis.

The next day the patient said that he had not coughed coming up the stairs, but that he had had a slight colicky pain. This led him to think of his attacks of diarrhœa in childhood and that with colic there is very often explosive flatus. "I wonder," he said, "if the cough really meant wind and diarrhœa ?" I replied, "Now you have found its meaning for yourself." During this hour he was occupied by the problem of his difficulty in tennis in putting a shot just so that it should corner his opponent.

que j'ai livrées ici sont directement issues du matériel de la séance, qu'il s'agisse des associations directes, de la prise en compte de l'ordonnancement des pensées, ou encore de la mise en rapport des associations de cette séance avec celles données lors d'autres séances.

C'est là ce qu'il faut tâcher de faire afin d'extraire toute la signification de tout ce qui est dit.

Je n'ai pas livré toutes mes interprétations au patient comme je l'ai fait ici. J'ai dû choisir celles qui étaient les plus susceptibles de ramener le matériel refoulé à la conscience. Dans cette sélection j'ai été guidée par les besoins du patient, c'est-à-dire sa peur de tout mouvement corporel agressif. La première chose que j'ai choisie fut la toux, je l'ai fait dans la mesure où c'était une manifestation directe, transférentielle, et de nature compulsive qui est apparue dans le cadre de la séance, et qui pouvait de quelque façon que ce soit permettre d'établir un lien avec les actes agressifs compulsifs refoulés qui avaient pris place dans l'enfance.

J'ai fait référence au fait qu'il avait utilisé à deux reprises le mot "petite" en décrivant sa toux et lui ai dit qu'en usant de ce terme il tentait de sous-estimer un fantasme qui était lié à la toux. J'ai fait alors directement référence au rêve et pointé combien celui-ci dans son ensemble indiquait un pouvoir immense, l'omnipotence.

Ensuite j'ai dirigé son attention sur le dessein de cette toux en référence directe avec le fait de séparer des amants, et je lui ai dit qu'un fantasme de ce type devait m'être inconsciemment associé. Il m'avait dit qu'il n'allait pas m'ennuyer par un long récit. J'ai ensuite fait référence à l'incident du "Roi et de la Reine" et supposé que le fantasme d'omnipotence prenait racine dans la prime enfance, alors qu'il avait eu l'occasion d'interrompre ou d'arrêter ses parents.

Après quoi j'ai mis en corrélation les associations autour de l'agression et j'en ai déduit qu'il avait souhaité prévenir toute autre naissance ; dans la mesure où il n'y a pas eu d'autres enfants après lui, son fantasme agressif d'omnipotence en a été renforcé, augmentant ainsi d'autant ses craintes à l'endroit d'une mère revancharde. J'ai ensuite énoncé ma conviction concernant la vision qu'il avait effectivement dû avoir des parties génitales de sa mère, et la projection qu'il avait faite sur elles des fantasmes de vengeance qui devaient être corrélés aux fantasmes d'agression associés à son propre pénis considéré comme quelque chose de mordant et d'ennuyeux, ainsi qu'à la puissance de ses émissions d'urine. Tout cela, dis-je, confirmait la signification masturbatoire que le rêve représentait.

Je vais maintenant indiquer très brièvement les traits saillants des deux séances qui suivirent.

Le lendemain le patient mentionna qu'il n'avait pas toussé en montant, mais qu'il avait ressenti une petite douleur coliqueuse. Ceci l'amena à penser aux crises de diarrhée dont il souffrait dans l'enfance, ainsi qu'au fait que des flatulences sont très souvent associées aux coliques.

"Je me demande, dit-il, si la toux signifiait en fait des vents et la diarrhée ? Je réponds : "À présent vous en avez trouvé le sens pour vous-même." Au cours de cette séance, il fut préoccupé par un problème concernant le tennis : ses difficultés à porter son coup de façon à acculer son adversaire dans un coin du terrain *(to corner).*

Le jour suivant, il m'informa qu'il avait eu des douleurs coliqueuses en quittant la maison

The following day he informed me that he had had a colicky pain on leaving the house the day before. Then he proceeded to tell me that he had been unable to use his car because certain repairs had not been finished. The garage man was so very good, so very kind; it was impossible to be angry with him. Still he would like to have his car. Not that the car was imperative for him at the moment; it was not a necessity, but he wanted it, he liked it.

At this juncture I drew a comparison between the kind and good garage man with whom he could not get angry and his father. This the patient said exactly expressed his feelings about his father in memory. Then for once I was able to deal with the libidinal wishes, "not that the car was a necessity, but he wanted it." I have had to wait a long time for the chance to make this interpretation. Here at last libidinal desire was expressed. On the following day the patient had a confession to make. For the first time since he was a tiny boy he had wet the bed during sleep.

Thus in these three analytic hours the bodily manifestations in order were the cough, colic pains, and actual bed-wetting. With this last we had made the first real contact with the rivalry situation with his father in infancy.

In this hour I was able to speak convincingly of the father transference as evinced in the analysis, and the aggressive rival phantasies towards him that in infancy were expressed in bodily ways.

I missed a chance at one spot of asking for more information, an obvious omission, although with this patient I do not interrupt more than is necessary for progress. I refer to the element in the dream of "Czechoslovakia."

Finally you will understand why I said so little, why I interpolated few questions and those couched in almost monosyllables. The reason is given in his dream and his remark "The woman took the initiative. If the woman will only take the initiative then I am greatly helped," which means that his problem of infantile aggression is shelved again. To help this patient I must on occasions of this kind let him take the initiative as far as I can make it possible.

Two dreams in which definite father-figures appeared followed the one I have given. On the tennis court one day in the week that followed this analytic hour an opponent who beat him began to tease him about his poor play. My patient got hold of his tormentor round his neck and held him playfully in a strangle grip and warned him never to tease him again. This is the first time since he was an adolescent that he has been able to touch a man in any kind of playful way at all—still less to make a demonstration of his physical strength.

la veille. Il poursuivit en me disant qu'il n'avait pu utiliser sa voiture car certaines réparations n'étaient pas terminées. Le garagiste était tellement bien, tellement gentil; il lui était impossible de lui en vouloir. Cela étant, il aurait aimé avoir sa voiture. Non pas que la voiture soit une nécessité absolue pour lui en ce moment; pas du tout, mais il la voulait, il l'aimait!

J'ai saisi cette occasion pour établir une comparaison entre le garagiste "gentil" et "bien", à propos duquel il ne pouvait se fâcher, et son père. "Cela, dit le patient, exprimait exactement ses sentiments concernant son père tel que dans son souvenir". Ensuite, pour une fois, j'eus l'occasion d'aborder les vœux libidinaux: "non pas que la voiture fût une nécessité absolue, mais il la voulait". J'ai dû attendre très longtemps l'opportunité d'une telle interprétation. Ici, un désir libidinal était enfin exprimé. Le jour suivant le patient eut à me faire une confidence: pour la première fois depuis l'enfance, il avait mouillé son lit pendant son sommeil.

Ainsi, au cours de ces trois séances d'analyse les manifestations corporelles furent, dans l'ordre: la toux, les douleurs coliqueuses et l'énurésie. Avec cette dernière nous avions établi le premier contact effectif avec la situation infantile de rivalité avec le père.

Au cours de cette séance, j'ai pu lui parler de manière convaincante du transfert paternel en tant qu'il était évincé dans l'analyse, ainsi que des fantasmes de rivalité agressive à son endroit, qui s'exprimaient dans l'enfance par des voies corporelles.

J'ai manqué l'occasion de lui demander davantage de détails, une omission évidente, quoique je n'interromps jamais ce patient plus que nécessaire au bon déroulement de la séance. Je fais référence ici à l'élément du rêve "Tchécoslovaquie".

Finalement vous allez comprendre la raison qui m'amène à en dire si peu, à n'interposer que très peu de questions, exprimées presque par monosyllabes. La raison en est donnée dans le rêve et par cette remarque "La femme prit l'initiative. Si la femme prend l'initiative, je suis alors grandement aidé", ce qui signifie que son problème d'agressivité infantile est alors encore ignoré. Pour aider ce patient, je dois, autant que faire ce peut dans des occasions de ce genre, le laisser prendre l'initiative.

Deux rêves suivirent celui-ci qui présentèrent de manière patente les figures paternelles. Un jour de la semaine qui suivit cette séance, sur le cours de tennis, un adversaire qui venait de le battre commença à le taquiner à propos de la médiocrité de son jeu. Mon patient saisit son adversaire au collet et, le maintenant dans cette étrange posture tout en en jouant, il le prévint de ne jamais plus le harceler de la sorte. Pour la première fois depuis l'adolescence il a réussi à toucher un homme, ne serait-ce que sur un mode ludique, ce dont il était jusqu'alors incapable — et encore moins pour faire la démonstration de sa force physique.

1 - *Hood:* chaperon. Ce signifiant revient tout au long des associations du patient, seul ou composé. *(N.d.T.).*

2 - Il s'agit ici encore du *Hood* que l'on retrouve dans *motor hood cloth*, (capotes de voitures). *(N.d.T.).*

3 - *Undone:* défaire; dénouer; détruire. Traduction littérale ne pouvant rendre compte du lapsus qui a fait omettre au patient "left", ce qui aurait donné: "nous n'avons pas fait ces choses"… Cf. réf. au "*Book of common prayers*" *(N.d.T.).*

4 - *Left* ayant été rajouté ici par Ella Sharpe. *(N.d.T.).*

# Table des matières

Avertissements ..... 7

Leçon I, 12 novembre 1958 ..... 11
Leçon II, 19 novembre 1958 ..... 35
Leçon III, 26 novembre 1958 ..... 53
Leçon IV, 3 décembre 1958 ..... 73
Leçon V, 10 décembre 1958 ..... 93
Leçon VI, 17 décembre 1958 ..... 111
Leçon VII, 7 janvier 1959 ..... 129
Leçon VIII, 14 janvier 1959 ..... 149
Leçon IX, 21 janvier 1959 ..... 169
Leçon X, 28 janvier 1959 ..... 189
Leçon XI, 4 février 1959 ..... 211
Leçon XII, 11 février 1959 ..... 233
Leçon XIII, 4 mars 1959 ..... 255
Leçon XIV, 11 mars 1959 ..... 271
Leçon XV, 18 mars 1959 ..... 295
Leçon XVI, 8 avril 1959 ..... 319
Leçon XVII, 15 avril 1959 ..... 335
Leçon XVIII, 22 avril 1959 ..... 355
Leçon XIX, 29 avril 1959 ..... 373
Leçon XX, 13 mai 1959 ..... 393
Leçon XXI, 20 mai 1959 ..... 413
Leçon XXII, 27 mai 1959 ..... 433
Leçon XXIII, 3 juin 1959 ..... 451
Leçon XXIV, 10 juin 1959 ..... 469
Leçon XXV, 17 juin 1959 ..... 485
Leçon XXVI, 24 juin 1959 ..... 507
Leçon XXVII, 1er juillet 1959 ..... 525
Ella Freeman Sharpe,
*L'Analyse des rêves. Manuel pratique destiné aux psychanalystes.*
Texte original et traduction française du chapitre V ..... 545

Ce livre a été composé en caractères Garamond,
mis en page par G. Pétré.
Imprimé en France par
I.S.I., 68-70, rue des Pyrénées, Paris XX$^{e}$.
Mars 2000

Jacques Lacan

# L'éthique de la psychanalyse

*Séminaire 1959-1960*

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

# Avant-propos

*« Ce séminaire, je l'écrirai », voilà ce que Lacan a rêvé pendant plusieurs années et que le mouvement dans lequel l'emportait son enseignement ne lui a pas permis de réaliser. Tenu en 1959-1960, c'est sans aucun doute le plus important et le plus original de tous ceux qui représentent l'enseignement public qu'il a assumé pendant vingt-cinq ans de 1953 à 1978.*

*Nous pouvons regretter qu'il n'ait pu réaliser son projet, ce qui n'empêchera pas la transcription de son discours de constituer, comme l'a déclaré Charles Melman lors du séminaire d'été qui lui a été consacré à Bruxelles en 1990, le texte le plus important du* XX^e^ *siècle.*

*Il n'est pas inutile de rappeler que ce qu'on a appelé la Guerre froide atteignait à cette époque un apogée, la crise dite des fusées de Cuba étant survenue quelques mois après la leçon du 18 mai 1960 où Lacan pose la question : avons-nous passé la ligne ? et s'inquiète des conséquences imprévisibles de ce qu'il nomme le paradoxe du désir. Ces quelques pages prennent rétrospectivement un poids considérable.*

*Nous publions en annexe les deux conférences données à Bruxelles en marge du séminaire ainsi que le texte intégral avec la traduction du poème d'Arnaud Daniel commenté dans la leçon du 9 mars 1960.*

*Enfin, il ne m'a pas paru déplacé d'y joindre le texte sur la composition des séminaires de Lacan, publié dans le numéro 1 de la nouvelle série du* Discours psychanalytique, *où je tente de faire valoir la dimension supplémentaire que fait apparaître la mise en valeur de la construction de l'ensemble dont je crois pouvoir soutenir qu'elle est faite plus spécialement*

*pour donner sa vraie place dans la structure subjective à la pulsion de mort qui est « ininterprétable » et qui sert à illustrer de façon remarquable cette invention capitale de Lacan qu'est la sublimation créationniste dont on ne semble pas avoir encore aperçu les implications considérables qu'elle comporte.*

Claude Dorgeuille

# Leçon I

*18 novembre 1959*

J'ai annoncé cette année, pour titre de mon séminaire, *L'éthique de la psychanalyse*. Je ne pense pas que ce soit un sujet dont, en soi, le choix surprenne, encore qu'il puisse, pour certains, laisser ouverte la question de savoir ce que je pourrai bien mettre là-dessous.

Cela n'est certes pas sans un moment d'hésitation, voire de crainte que je me suis décidé à aborder ce que je vais vous dire aujourd'hui, ce que je compte mettre sous ce titre. Je m'y suis décidé parce que, à la vérité, c'est ce qui vient dans le droit fil de ce que nous avons fait l'année dernière, si tant est que nous puissions considérer que ce que nous avons fait a reçu son plein achèvement.

Néanmoins, il nous faut bien avancer, et je crois que ce qui se groupe sous le terme de l'éthique de la psychanalyse est quelque chose qui nous permettra de mettre à l'épreuve, plus que dans tout autre domaine, les catégories à travers lesquelles, dans ce que je vous enseigne, je crois vous donner l'instrument le plus propre à mettre en relief ce que l'œuvre de Freud – au premier plan l'expérience de la psychanalyse qui en découle – nous apporte de neuf sur quelque chose qui est à la fois très général et très particulier.

De neuf pour autant que je crois que l'expérience de la psychanalyse est hautement significative d'un certain moment de l'homme qui est celui dans lequel nous vivons, sans pouvoir toujours, et même loin de là, repérer ce que signifie l'œuvre dans quoi nous sommes plongés, l'œuvre collective, le moment historique. Et, d'autre part, cette expérience particu-

lière qui est celle de notre travail de tous les jours, à savoir la façon dont nous avons à répondre à ce que je vous ai appris à articuler comme une demande du malade, une demande à quoi notre réponse donne sa signification exacte. Une réponse dont il nous faut garder la discipline la plus sévère pour ne pas laisser s'adultérer le sens en somme profondément inconscient de cette demande.

En parlant d'éthique de la psychanalyse, j'ai choisi un terme qui ne paraît pas choisi au hasard. Morale, aurais-je pu dire encore. Si j'ai choisi éthique, vous verrez pourquoi, ce n'est pas par plaisir d'utiliser un terme plus rare, plus savant. Mais, en effet, commençons de remarquer ceci qui rend en somme ce sujet éminemment accessible, voire tentant ; je crois qu'il n'y a personne qui n'ait été tenté de traiter ce sujet d'une éthique de la psychanalyse. Il est impossible de méconnaître que nous baignons dans les problèmes moraux à proprement parler, et que ce n'est pas moi qui ait créé ce terme.

Notre expérience nous a conduit à approfondir plus qu'on ne l'avait jamais fait avant nous, l'univers de la faute. C'est le terme qu'emploie, avec un adjectif en plus, notre collègue, l'univers morbide, dit-il, de la faute [1]. C'est en effet sans doute sous cet aspect morbide que nous l'abordons au plus haut point. C'est, qu'à la vérité, cet aspect est impossible à dissocier de l'univers de la faute lui-même comme tel. Ce lien de la faute à la morbidité est quelque chose qui n'a pas manqué de marquer de son sceau toute la réflexion morale à notre époque, au point que – je l'ai quelquefois indiqué ici en marge de mes propos –, il est quelquefois singulier de voir à quel point, dans des milieux religieux même, je ne sais quel vertige semble saisir ceux qui s'occupent de la réflexion morale devant ce que leur offre notre expérience, et combien il est frappant de les voir parfois comme céder à une espèce de tentation d'un optimisme qui paraît presque excessif, voire comique, et de penser que la réduction de la morbidité pourrait pointer vers une sorte de volatilisation du terme de la faute.

En fait, ce à quoi nous avons affaire, c'est quelque chose qui ne s'appelle rien de moins que l'attrait de la faute. Quand nous parlons du besoin de punition, c'est bien de quelque chose qui se trouve sur le chemin de ce besoin que nous désignons le terme. Et, pour obtenir cette punition

1 - Il s'agit de A. Hesnard, *L'univers morbide de la faute*, Paris, PUF, 1949.

recherchée par une faute, nous ne sommes que reportés un peu plus loin vers je ne sais quelle faute plus obscure qui appelle cette punition.

Qu'est-elle cette faute ? Assurément, elle n'est pas la même que celle que le malade, aux fins d'être puni ou de se punir, commet. Qu'est-ce que c'est que cette faute ? Est-ce une faute, comme le début de l'œuvre freudienne la désigne, le meurtre du père, ce grand mythe mis par Freud à l'origine de tout développement de la culture ? Est-ce la faute plus obscure et plus originelle dont il arrive à poser le terme à la fin de son œuvre, l'instinct de mort, pour tout dire, pour autant que l'homme est, au plus profond de lui-même, ancré dans sa redoutable dialectique ? C'est bien entre ces deux termes que se tend, chez Freud, une réflexion, un progrès que nous aurons à reprendre quand nous aurons à en mesurer les incidences exactes.

À la vérité, ce n'est pas là tout – ni dans le domaine pratique, ni dans le domaine théorique – ce qui nous fait mettre en relief l'importance de la dimension éthique dans notre expérience, et dans l'enseignement de Freud. Tout, dans L'éthique, n'est pas, comme on l'a fait remarquer à juste titre, uniquement lié au sentiment d'obligation. L'expérience morale comme telle, à savoir cette référence sanctionnelle qui met l'homme dans un certain rapport avec sa propre action, qui n'est pas simplement celui d'une loi articulée, mais aussi d'une direction, d'une tendance, et pour tout dire d'un bien qu'il appelle, engendrant un idéal de la conduite, tout cela est quelque chose qui constitue aussi, à proprement parler, la dimension éthique. Et, au-delà de ce qui est à proprement parler le commandement, de ce qui peut se présenter, on l'a dit, avec un sentiment d'obligation.

Sans doute d'ailleurs, le fait que, dans une certaine réflexion sur l'expérience morale – et je fais là précisément allusion à l'une d'entre elles, à celle de Frédéric Rauh – dont nous aurons à tenir compte comme à l'un des points de repère de cet exercice, je crois nécessaire de situer la dimension de notre expérience par rapport à la réflexion de quelqu'un de ceux qui, à notre époque, ont tenté de faire progresser la réflexion moraliste. Sans doute cette mise au second plan du sentiment d'obligation… nous ne sommes certes pas de ceux qui iront volontiers dans ce sens, parce que s'il y a quelque chose que l'analyse a pointé, c'est bien, au-delà du sentiment d'obligation à proprement parler, l'importance, l'omniprésence, dirions-

nous, du sentiment de culpabilité… assurément, dans certaines tendances internes de la réflexion éthique, est quelque chose qui tente en quelque sorte d'éluder ce faciès, appelons-le par son nom, désagréable de l'expérience morale. Nous ne sommes certes pas de ceux qui tentent de l'amortir, de l'émousser, de l'atténuer parce que nous y sommes trop instamment reportés, référés par notre expérience quotidienne.

Néanmoins, il reste que l'analyse, d'autre part, est l'expérience qui, au plus haut point, a remis en faveur la fonction féconde du désir comme tel, et au point même que l'on peut dire qu'en somme l'ensemble de l'articulation théorique qui est donnée par Freud de la genèse de la dimension morale, n'est pas à prendre ailleurs, ne s'enracine pas ailleurs que dans le désir lui-même. C'est l'énergie du désir d'où se dégage la fonction, l'instance de ce qui se présentera au dernier terme de son élaboration comme *censure*.

Ainsi, quelque chose est fermé dans un cercle qui, pour nous, nous a été imposé, déduit de ce qui est la caractéristique de notre expérience, c'est à savoir que dans l'apparence, dans le donné de l'expérience, ce qu'on pourrait appeler l'affranchissement naturaliste du désir, soit quelque chose qui peut se présenter comme ayant été le but d'une certaine philosophie, de celle qui a précédé immédiatement celle dont nous allons voir qu'elle est la plus proche parente de l'aboutissement freudien, celle qui nous a été transmise au XIX^e^ siècle. Nous verrons laquelle.

Juste avant nous avons la tentative, au XVIII^e^ siècle, de cet affranchissement naturaliste du désir, de cette réflexion qui est, celle-là, pratique, qui est celle qu'on peut caractériser comme celle de l'homme du plaisir. L'affranchissement naturaliste du désir a échoué. Plus la théorie, plus l'œuvre de la critique sociale, plus le crible d'une expérience tendant à ramener à des fonctions précises dans l'ordre social l'obligation a pu nous appeler à espérer relativer le caractère impératif, contrariant, pour tout dire conflictuel de l'expérience morale, plus dans le fait, en réalité, nous avons vu s'accroître, si l'on peut dire, les incidences pathologiques, au sens propre du terme, de cette expérience. L'affranchissement naturaliste du désir a échoué dans le fait, historiquement, car nous ne nous trouvons pas devant un homme moins chargé de lois et de devoirs qu'avant la grande expérience critique de la pensée dite libertine.

Et à la vérité si, ne serait-ce que par rétrospection, nous sommes ame-

nés à faire allusion à cette expérience de l'homme du plaisir, nous verrons, et nous y serons amenés par la voie d'un examen de ce que l'analyse a apporté dans la connaissance et la situation de l'expérience perverse, nous verrons vite qu'à la vérité, dans cette théorie morale de l'homme du plaisir, il était facile de voir tout ce qui devait la destiner à cet échec. Car si elle se présente comme avec cet idéal d'affranchissement naturaliste, il suffit de lire les auteurs majeurs – je veux dire aussi bien ceux qui ont pris pour s'exprimer là-dessus les voies les plus accentuées dans le sens du libertinage, voire de l'érotisme – pour nous apercevoir de ce que comporte, dans cette expérience de l'homme du plaisir, quelque chose qui met une note de défi, une sorte d'ordalie proposée à ce qui reste le terme, réduit mais certainement fixe, de cette articulation de l'homme du plaisir, qui n'est autre que le terme *divin*.

Dieu, comme auteur de la nature, est sommé de rendre compte des plus extrêmes anomalies dont le Marquis de Sade, Mirabeau, Diderot, ou aussi bien tel autre, nous propose l'expérience, l'existence. Et ce terme même de défi, de sommation, d'ordalie, est bien évidemment quelque chose qui ne devait pas permettre d'autre sortie que celle qui s'est trouvée effectivement réalisée dans l'histoire ; que celui qui se soumet en somme à l'ordalie en retrouve au dernier terme les prémisses, à savoir l'Autre devant lequel cette ordalie se présente, le juge en fin de compte de ladite ordalie. C'est bien quelque chose qui donne son ton propre à cette littérature dans laquelle se présente pour nous une dimension peut-être jamais retrouvée, inégalable, de l'érotique.

Assurément, ce que l'analyse garde d'affinité, de parenté, de racine dans une certaine expérience, est quelque chose que nous devons, au cours de notre investigation, proposer à notre propre jugement. En fait nous touchons là, et c'est une direction qui a été peu explorée dans l'analyse, l'analyse dans sa direction générale, il semble qu'à partir du coup de sonde, du flash que l'expérience freudienne a jeté sur les origines du désir, sur le caractère de perversion polymorphe du désir dans ses formes infantiles, il semble qu'en fin de compte un mouvement, une sorte de pente générale à réduire ces origines paradoxales du désir, à en montrer la convergence vers une fin d'harmonie, est quelque chose qui caractérise dans l'ensemble le progrès de la réflexion analytique, et nous permet de poser la question de savoir si, en fin de compte, le progrès théorique de

l'analyse ne convergerait pas vers ce que nous pourrions appeler un moralisme plus compréhensif que tout autre de ceux qui, jusqu'à présent, ont existé vers une fin en quelque sorte d'apaiser la culpabilité. Encore que nous en sachions, par notre expérience pratique, les difficultés et les obstacles, voire les réactions qu'une telle entreprise entraîne, un apprivoisement, si l'on peut dire, de la jouissance perverse qui ressortirait d'une sorte de démonstration de son universalité d'une part, et d'autre part de sa fonction.

Sans doute, le terme de *partiel*, indiqué pour désigner la pulsion perverse, est là ce qui, en l'occasion, prend tout son poids. Et nous savons déjà que l'année dernière nous avons tourné autour de ce terme de pulsion partielle. Une partie de notre réflexion portait sur l'approfondissement que l'analyse donne à la fonction du désir. Bref sur la finalité profonde de cette diversité pourtant si remarquable, qui donne son prix à l'investigation, au catalogue que l'analyse nous permet de dresser des tendances humaines.

Ici, quelque chose déjà nous fait nous poser une certaine question qui peut-être ne sera bien perçue par nous dans son véritable relief qu'à comparer, pour mesurer le chemin parcouru, le point où notre vision du terme du désir nous a mis, à ce qui, par exemple, s'articule dans l'œuvre, une œuvre à laquelle nous donnerons une place importante dans notre réflexion, d'Aristote quand il parle de l'éthique, la place du désir dans quelque chose d'aussi élaboré que se présente cette éthique aristotélicienne dans un ouvrage qui en donne la forme la plus élaborée, l'*Éthique à Nicomaque*. Il y a encore dans son œuvre deux points où cette éthique s'articule, qui nous montrent à quel point tout un champ du désir est par lui littéralement mis hors du champ de la morale.

Il n'y a autour d'un certain type de désir – et vous le verrez quand nous y reviendrons –, d'un champ très large, très vaste, il n'y a pas de problème éthique. Ce type de désir dont il nous parle, et il s'agit là de rien moins que des termes mêmes qui, dans le désir, sont pour nous les termes promus au premier plan de notre expérience, un très grand champ de ce qui, pour nous, constitue le corps des désirs sexuels, est tout bonnement classé par Aristote dans des anomalies soit monstrueuses, soit bestiales. C'est à proprement parler le terme bestialité dont il se sert à leur propos. Et à propos de ces termes, il n'y a pas de problème. Les problèmes qu'il

pose, et dont je vais vous indiquer plus loin la pointe et l'essence, se situent tout entiers ailleurs. Ce qui se passe à ce niveau, à partir du moment où cela se produit, n'est plus de l'ordre d'une évaluation morale. C'est là un point qui a tout son prix. Si, d'autre part, l'on considère que l'ensemble de la morale d'Aristote n'a point perdu son actualité dans la morale théorique, est mesuré exactement à cet endroit ce que comporte de subversion notre expérience, ce qui, pour nous, ne peut rendre cette sorte de formulation que surprenante, primitive, paradoxale, et à la vérité incompréhensible, mérite d'être mesuré.

Mais ceci n'est point ponctuant en route ce que je désire vous montrer ce matin, notre programme. Nous nous trouvons en somme autour de cette question de ce que l'analyse permet de formuler quant à l'origine de la morale. Nous pourrons avoir à mesurer si son apport se réduit à l'élaboration d'une mythologie plus crédible, plus laïque que celle qui se pose comme révélée d'une mythologie, elle, reconstruite, de cette mythologie de *Totem et Tabou* qui fait partie de l'expérience du meurtre originel du père, et de tout ce qui l'engendre, et de ce qui s'enchaîne à elle.

C'est cette transformation de l'énergie du désir, qui permet de concevoir la genèse de sa répression, du fait en quelque sorte que le désir n'est pas seulement, que la faute n'est pas seulement, dans cette occasion, quelque chose qui s'impose à nous dans son caractère formel, mais qui est aussi ce quelque chose dont nous avons en somme à nous louer, pour autant qu'il est attaché, ce caractère de *felix culpa*, à l'engendrement d'une complexité supérieure, grâce à quoi toute la dimension de la civilisation comme telle peut avoir été élaborée.

En somme, tout se limite-t-il à cette genèse du surmoi dont l'esquisse s'élabore, se perfectionne, s'approfondit, et devient plus complexe à mesure que s'avance l'œuvre de Freud ? Cette genèse du surmoi, dont nous verrons qu'elle n'est pas seulement une psychogenèse et une sociogenèse et, qu'à la vérité, il est impossible de l'articuler à nous tenir simplement au registre même des besoins collectifs, que quelque chose s'y impose dont nous devons distinguer l'instant de la pure et simple nécessité sociale, et qui est à proprement parler ce quelque chose dont j'essaye ici de vous permettre d'individualiser la dimension sous le registre du rapport au signifiant, de la loi du discours, de quelque chose dont nous devons conserver le terme dans son autonomie si nous voulons pouvoir

situer d'une façon rigoureuse, correcte, notre expérience. Ici, sans doute, y a-t-il quelque chose dans cette distinction de la culture et de la société qui peut passer pour nouveau, voire divergent par rapport à ce qui se présente dans un certain type d'enseignement de l'expérience analytique. Disons que cette distinction, cette dimension, dont je suis loin d'être le seul à mettre en faveur l'instance, à indiquer l'accent nécessaire, est quelque chose dont j'espère vous faire toucher du doigt, dans Freud lui-même, le repérage et la dimension comme tels. Et pour mettre tout de suite au premier plan de votre attention l'ouvrage où nous prendrons le problème, je vous désignerai ce *Malaise dans la civilisation*, ouvrage de 1929 écrit par Freud après l'élaboration de sa deuxième topique, après qu'il ait porté au premier plan la notion, si problématique pourtant, d'analyse de l'instinct de mort.

Vous y verrez là, formulé en des formules saisissantes, quelque chose qu'il exprime en nous disant qu'en somme, ce qui se passe dans le progrès de la civilisation est quelque chose – la formule est très remarquable, je vous en ferai mesurer le poids et l'incidence dans le texte –, il nous dit que par rapport à l'homme, l'homme dont il s'agit, dans cette occasion, à un tournant de la civilisation où Freud lui-même et sa réflexion se situent – il s'agit de mesurer le malaise – que cela se passe très au-dessus de lui. Nous reviendrons sur la portée de cette formule. Je la crois très suffisamment éclairée par ce par quoi j'essaye de vous montrer l'originalité de la réversion, de la conversion freudienne dans le domaine du rapport de l'homme au logos. Je la crois assez significative pour, dès maintenant, l'avoir indiquée et, pour tout dire, vous prier de prendre connaissance, de faire une relecture de ce *Malaise dans la civilisation* qui n'est assurément pas dans l'œuvre de Freud quelque chose qui serait comme des notes ; ce qu'on permet à un praticien, à un savant, même d'une qualité aussi éminente que celle de Freud, ce qu'on lui permet non sans quelque indulgence comme excursion dans un domaine de réflexion philosophique sans lui donner peut-être tout le poids technique qu'on donnerait à une telle réflexion chez quelqu'un qui se qualifierait lui-même de la classe de philosophie. Je vous prie de considérer ce point de vue, trop répandu dans l'analyse, comme devant être absolument écarté. Le *Malaise dans la civilisation* est une œuvre absolument essentielle, première dans la compréhension de la pensée freudienne, dans la sommation de son expérience. Nous devons

lui donner toute son importance et tout son poids. Elle éclaire, elle accentue, elle dissipe les ambiguïtés sur des points tout à fait distincts de l'expérience analytique et de ce qui doit être notre position à l'égard de l'homme pour autant que c'est à l'homme, à une demande humaine de toujours que nous avons, dans notre expérience, la plus quotidienne, à faire.

Comme je vous l'ai dit, l'expérience morale ne se limite pas à cette part du feu à faire, au mode sous lequel elle se présente dans chaque expérience individuelle. Elle n'est pas liée uniquement à cette lente reconnaissance de la fonction qui a été définie, autonomisée par Freud sous le terme de Surmoi, et à l'exploration de ses paradoxes, à ce que j'ai appelé cette figure obscène et féroce sous laquelle l'instance morale se présente quand nous allons la chercher dans ses racines.

L'expérience morale dont il s'agit dans l'analyse est aussi celle qui se résume dans un impératif original qui est justement celui proposé par ce qu'on pourrait appeler dans l'occasion l'ascèse freudienne, ce *Wo Es war, soll Ich werden*, où Freud aboutit dans la deuxième série de ses *Conférences sur la psychanalyse*, et qui n'est rien d'autre que quelque chose dont la racine nous est donnée dans une expérience qui mérite le terme d'expérience morale, qui se situe tout à fait au principe de l'entrée elle-même du patient dans la psychanalyse. Car ce *Je* qui doit advenir là où c'était, ce quelque chose que l'analyse nous apprend à mesurer, ce *Je* n'est pas autre chose que ce dont nous avons déjà la racine dans ce *Je* qui s'interroge sur ce qu'il veut. Il n'est pas seulement interrogé ; quand il avance dans son expérience, cette question, il se la pose, et il se la pose précisément à l'endroit des impératifs souvent étranges, paradoxaux, cruels qui lui sont proposés par son expérience morbide. Va-t-il ou ne va-t-il pas se soumettre à ce devoir qu'il sent en lui-même comme étranger, au-delà, au second degré ? Doit-il ou ne doit-il pas se soumettre à cet impératif du surmoi paradoxal et morbide, demi-inconscient et, au reste, qui se révèle de plus en plus dans son instance à mesure que progresse la découverte analytique – il voit qu'il s'est engagé dans sa voie. C'est là quelque chose qui fait partie des données de notre expérience. Son vrai devoir, si je puis m'exprimer ainsi, n'est-il pas, donc, d'aller contre cet impératif ? Et il y a là quelque chose qui fait partie des données pré-analytiques. Il n'est que de voir comment se structure au départ l'expérience d'un obsessionnel

pour savoir que cette énigme autour du terme de devoir, comme tel, est quelque chose qui est toujours, pour lui, d'ores et déjà formulé, avant même qu'il arrive à la demande de secours qui est celle qu'il va chercher dans l'analyse.

En vérité il s'agit de savoir ce que nous apportons, nous, ici, comme réponse à un tel problème qui, pour être illustré manifestement du conflit de l'obsessionnel, n'en garde pas moins précisément, et c'est pour cela qu'il y a des éthiques, qu'il y a une réflexion éthique, sa portée universelle. Autrement dit, le devoir sur lequel nous avons jeté des lumières diverses, génétiques, originelles, le devoir lui-même, ce n'est pas simplement la pensée du philosophe qui s'occupe à le justifier. Cette justification de ce qui se présente comme sentiment immédiat d'obligation, cette justification du devoir, non pas simplement dans tel ou tel de ses commandements mais dans sa forme imposée, est quelque chose qui se trouve au centre d'une interrogation elle-même universelle.

Est-ce que nous sommes simplement, nous analystes, à cette occasion, ce quelque chose qui accueille ici le suppliant, qui lui donne un lieu d'asile ? Est-ce que nous sommes simplement, et c'est déjà beaucoup, ce quelque chose qui doit répondre à une certaine demande, à la demande de ne pas souffrir, au moins, sans comprendre, à l'espoir que, de comprendre, il ne libérera pas seulement le sujet, le patient, de son ignorance, mais de sa souffrance elle-même ? Est-ce qu'il n'est pas ici évident que, tout normalement, les idéaux analytiques trouvent leur place ? Et ils ne manquent pas ; ils fleurissent en abondance ; les mesurer, les repérer, les situer, les organiser sera une part de notre travail.

Pour en nommer trois, de ces idéaux, de ces valeurs, comme on dit dans un certain registre de la réflexion morale, qui sont celles que nous proposons à nos patients et autour de quoi nous organisons l'estimation de leur progrès, la transformation de leur voie en un chemin, ce sont l'idéal de l'amour humain. Je n'ai pas besoin d'accentuer le rôle que nous faisons jouer à une certaine idée de l'amour achevé ; vous le savez, c'est là un terme que vous devez avoir appris à reconnaître, et non pas seulement ici puisqu'à la vérité il n'y a pas d'auteur analyste qui n'en fasse état. Et vous avez vu que souvent, ici, j'ai pris comme cible le caractère approximatif, vague, peu accentué, à proprement parler entaché de je ne sais quel moralisme optimiste dont sont marquées les articulations origi-

nelles de cette forme dite de la génitalisation du désir, ou, autrement dit, de l'idéal de l'amour génital, cet amour qui est censé modeler à soi tout seul une relation d'objet satisfaisante, cet amour-médecin, dirais-je, si je voulais accentuer dans un sens comique la note de cette idéologie, cette hygiène de l'amour, dirais-je, très précisément pour situer ici ce à quoi semble se limiter le champ de l'ambition analytique. Je dirai qu'il y a là une question sur laquelle nous ne nous étendrons pas à l'infini puisqu'à la vérité je la présente sans cesse à votre réflexion, à votre méditation depuis que ce séminaire existe. Mais enfin, peut-être, pour lui donner un point plus accentué et remarquer en somme qu'il semble y avoir une espèce de fuite, de dérobade de la réflexion analytique devant ce champ du caractère de convergence de toute notre expérience. Ce caractère de convergence n'est pas niable, mais il semble aussi que l'analyste semble retrouver là une limite, un point au-delà duquel il ne lui est pas très facile d'aller. Dire que les problèmes de l'expérience morale sont entièrement résolus concernant quelque chose que nous pourrions, par exemple, appeler l'union monogamique serait, je crois, une formulation tout à fait imprudente, excessive, et inadéquate.

Pourquoi, en somme, dans un domaine dont on peut dire que l'analyse, en la mettant au centre de l'expérience éthique, apporte une note originale, une note certainement distincte du mode sous lequel l'amour, jusqu'alors, a été employé par les moralistes, les philosophes, comporte une certaine économie de la relation interhumaine, pourquoi l'analyse, qui a apporté ici un changement de perspective si important, n'a-t-elle pas poussé les choses plus loin dans le sens de l'investigation de ce que nous devrons appeler une érotique à proprement parler ? C'est là certainement une chose qui mérite réflexion.

Ai-je besoin de dire qu'à propos de ce que j'appelle les limitations ou la non-existence érotique analytique, quelque chose comme ce que je suis avoir mis à l'ordre du jour de notre prochain congrès, la sexualité féminine, est un des signes les plus patents, dans l'évolution de l'analyse, de cette carence que je désigne dans le sens d'une telle élaboration ? Il est à peine besoin de rappeler ce que Jones a recueilli d'une bouche, sans doute, qui n'a rien de spécialement qualifiée à nos yeux, mais qui, à tout le moins, est supposée avoir transmis dans son juste texte, sous toutes réserves, ce qu'elle a recueilli de la bouche de Freud. Jones nous dit quel-

que part avoir reçu de cette personne la confidence qu'un jour Freud lui a dit quelque chose comme ceci : « Après quelque trente années d'expérience et de réflexion, il y a toujours un point sur lequel je reste sans pouvoir donner de réponse, *Was will das Weib* ? Qu'est-ce que veut la femme ? Et très précisément, qu'est-ce qu'elle désire ? », le terme *will*, dans cette expression, pouvant avoir ce sens dans la langue allemande. Sommes-nous là-dessus beaucoup plus avancé ? Assurément, je crois qu'il ne sera pas vain que je vous montre à l'occasion quelle sorte d'évidement, de progrès de la recherche analytique représente autour d'une question qui n'est pourtant pas une question dont on peut dire que ce soit l'analyse qui en ait été l'initiatrice ; disons que l'analyse, et précisément la pensée de Freud, est liée à une époque qui avait articulé cette question avec une instance toute spéciale. Le contexte ibsénien des années de la fin du XIX^e^ siècle dans lequel mûrit la pensée de Freud ne saurait être ici négligé, et le problème de la sexualité, vu dans la perspective de la demande féminine, est quelque chose dont il est en somme très étrange que l'expérience analytique ait plutôt étouffé, amorti, éludé, les zones.

Second idéal qui est aussi tout à fait frappant dans l'expérience analytique, je l'appellerai l'idéal de l'authenticité. Je n'ai pas besoin, je pense, de mettre là-dessus beaucoup d'accent. Je pense qu'il ne vous échappe pas que, si l'analyse est une technique de démasquage, elle suppose cette perspective, cet idéal. Mais à la vérité ceci va plus loin. Ce n'est pas seulement comme chemin, étage, échelle de progrès que l'authenticité se propose à nous, c'est bel et bien aussi dans une certaine norme du produit achevé de quelque chose qui est encore désirable, donc une valeur, de quelque chose d'idéal, et quelque chose sur lequel nous sommes amenés, même, à poser des normes très fines, cliniques. Quelque chose dont je vous montrerai l'illustration, par exemple, dans les observations cliniques très subtiles qui sont celles d'Hélène Deutsch concernant un certain type de caractère et de personnalité dont on ne peut pas dire qu'il soit ni mal adapté, ni qu'y fasse défaut aucune des normes exigibles de la relation sociale, mais dont toute l'attitude, le comportement, est perçu dans la reconnaissance de qui ? de l'autre, d'autrui, comme marqué de cet accent qu'elle appelle en anglais le *As if* ou le *Als ob* qui est quelque chose où nous touchons du doigt qu'un certain registre, qui n'est pas défini, ni simple non plus, autrement que dans des perspectives d'expérience morale, est là présent,

directeur, exigible, dans toute notre expérience, et qu'il convient aussi de voir, de mesurer jusqu'à quel point nous y sommes adéquats.

Car c'est là que je voudrais en venir, à savoir qu'en somme quelque chose d'harmonieux, de plein, cette sorte de pleine présence qui est ce dont nous mesurons si finement, en tant que cliniciens, le déficit, est-ce que ce n'est pas en quelque sorte à mi-chemin de ce qu'il faut pour l'obtenir que notre technique, celle que j'ai appelée la technique du démasquage, s'arrête ? Est-ce qu'il n'y a pas quelque chose que nous pourrions appeler une science des vertus, une raison pratique, un sens du sens commun, dont il est intéressant de se demander ce que signifie notre absence sur ce terrain ? Car, à la vérité, on ne peut pas dire que nous intervenions jamais sur le champ d'aucune vertu. Nous déblayons des voies et des chemins, comme je l'ai déjà dit, et là nous espérons que ce qui s'appelle vertu viendra fleurir.

De même, nous en avons forgé un autre, un troisième depuis quelque temps, dont je ne suis pas tellement sûr qu'il appartienne à la dimension originale de l'expérience analytique, c'est celui d'un idéal de non-dépendance, ou plus exactement une sorte de prophylaxie de la dépendance. Est-ce qu'on peut dire qu'il n'y a pas, là aussi, une limite, une frontière très subtile qui sépare ce que nous désignons comme désirable, dans ce registre, au sujet adulte et les modes sous lesquels nous nous permettrons d'intervenir pour qu'il y parvienne. Il suffit pour cela de se rappeler les réserves, à vrai dire fondamentales, constitutives, de la position freudienne concernant tout ce qui s'appelle éducation à proprement parler. Sans doute sommes-nous, et plus spécialement les psychanalystes de l'enfant, amenés à tout instant à empiéter sur ce champ, ce domaine, à opérer dans la dimension de ce que j'ai appelé ailleurs, dans un sens étymologique, une orthopédie ; mais il est tout de même tout à fait frappant qu'aussi bien par les moyens que nous employons que par les ressorts théoriques que nous mettons au premier plan, il y a quelque chose de tout à fait frappant dans ce qu'on peut appeler une éthique.

Il y a une éthique de l'analyse. C'est l'effacement, la mise à l'ombre, le recul, voire l'absence d'une dimension dont il suffit de dire le terme pour s'apercevoir ce qui nous sépare, qui nous divise de toute l'articulation éthique avant nous, c'est l'habitude, la bonne ou la mauvaise habitude. C'est là quelque chose, en soi, à quoi nous nous référons d'autant moins

que le registre, l'articulation de l'analyse s'inscrit dans des termes tout différents, dans des termes de trauma, et en des termes de leur persistance. Sans doute avons-nous appris à atomiser ce trauma, cette impression, cette marque, mais l'essence même de l'inconscient s'inscrit dans un autre registre que celui sur quoi Aristote dans l'*Éthique*, lui-même, met l'accent d'un jeu de mots, c'est-à-dire l'habitude, *éthos* – ἔθος –, alors qu'il s'agit de *êthos* – ἦθος –, c'est-à-dire d'éthique qu'on peut centrer entre les deux mots. Il y a des nuances extrêmement subtiles sur lesquelles nous aurons à revenir, qu'on peut centrer sur le terme de caractère. L'éthique, dans Aristote, c'est une science du caractère, la formation du caractère, et une dynamique des habitudes. C'est plus qu'une dynamique des habitudes, c'est une action en vue des habitudes, un dressage, une éducation. Il faut avoir un instant parcouru cette œuvre si exemplaire, ne serait-ce que pour nous permettre de mesurer la différence des modes de pensée qui sont les nôtres avec ceux d'une pensée qui ne se présente en rien d'autre que comme une des formes les plus éminentes de la réflexion éthique en cette matière.

Pour pointer ce quelque chose à quoi ces prémisses d'aujourd'hui nous amènent, je vais vous dire ceci, c'est que, si abondantes que soient les matières dont j'ai essayé de montrer ce matin les perspectives, c'est d'une position tout à fait radicale que j'essaierai la prochaine fois de partir et qui n'est rien de moins que ceci. Pour repérer quelle est l'originalité de la position freudienne en matière d'éthique, il y a quelque chose qui est absolument indispensable à mettre en relief : c'est un glissement, un changement d'attitude dans la question morale comme telle.

Vous le verrez, dans Aristote, le problème est le problème d'un Bien, d'un Souverain Bien. Et nous aurons à mesurer pourquoi Aristote tient à mettre l'accent sur le problème du plaisir, de sa fonction dans l'économie mentale de l'éthique depuis toujours. C'est là quelque chose que nous pouvons d'autant moins éluder, comme vous le savez, que c'est le terme, le point de référence de la théorie freudienne concernant les deux systèmes ψ et φ, les deux instances psychiques qu'il a appelées processus primaire et secondaire.

Est-ce bien de la même fonction, du même rôle qu'il s'agit concernant le plaisir dans l'un et l'autre cas ? Dans l'une et l'autre de ces élaborations ? Vous le verrez, il est presque impossible de repérer cette différence, de

trancher ce point si nous ne nous apercevons pas de quelque chose qui est arrivé dans l'intervalle, et dont nous aurons forcément, encore que ce ne soit là ni la fonction, ni quelque chose à quoi la place que j'ai ici semble me forcer, à quelque chose que nous ne pouvons nous même pas éviter, à une certaine investigation du progrès historique qui est le suivant. C'est ici que les termes dont je me sers et dont vous savez que les premiers, à savoir le symbolique, l'imaginaire et le réel, sont presque toujours les termes directifs auxquels nous avons affaire, eh bien ! il s'agit justement de quelque chose qui nous permet de poser dans ces trois registres ce que j'appellerai nos termes de références quant à des catégories dont il s'agit maintenant de bien mesurer la nature.

Ces catégories, quelles sont-elles ? Il est certain que plus d'une fois certains d'entre vous se sont demandé, du temps où je parlais du symbolique et de l'imaginaire et de leur inter-action réciproque, ce que c'était en fin de compte que le réel. Eh ! bien, chose curieuse pour une sorte de pensée sommaire qui penserait que toute exploration de l'éthique doit viser dans un domaine, disons, de l'idéal, sinon de l'irréel, vous verrez au contraire que c'est corrélativement dans le sens d'un approfondissement de cette notion du réel, et inversement, que c'est pour autant qu'il s'agit d'une orientation du repérage de l'homme par rapport au réel que la question éthique – je dis pour autant que la position de Freud nous fait faire un progrès – s'oriente et s'articule. Et pour le concevoir il faut voir ce qui s'est passé dans l'intervalle.

Ce qui s'est passé au début du XIX^e^ siècle, c'est quelque chose que nous appellerons la conversion, ou réversion utilitariste. Jusqu'à un certain moment, sans doute, lui, tout à fait historiquement conditionné, que nous pouvons spécifier par un déclin radical de la position et de la fonction du maître, lequel régit, vous le verrez, évidemment toute la réflexion aristotélicienne et conditionne sa durée à travers les âges, c'est à la limite précise où nous allons arriver à cette dévalorisation si extrême de la position du maître qui est celle d'Hegel, qui fait du maître en quelque sorte la grande dupe, le cocu magnifique de l'évolution historique, faisant passer toute la vertu du progrès du travail par les voies du vaincu, c'est-à-dire de l'esclave, c'est dans la mesure précise où quelque chose est radicalement changé dans la vision du maître qui originellement, dans sa plénitude, au temps où il existe, à l'époque d'Aristote, il est bien autre chose que la fic-

tion hégélienne, la position hégélienne n'est en quelque sorte que comme un envers, un négatif, le signe de sa disparition, c'est peu de temps avant donc ce terminus que se lève, affectant le sillage du succès, une certaine pensée dite utilitariste, dans le sillage d'une certaine révolution également dans les rapports interhumains. Dérogation utilitariste, laquelle est loin d'être cette pure et simple platitude que l'on suppose.

Il ne s'agit pas simplement de ce quelque chose qui, tout d'un coup, se pose la question de ce qu'il y a en somme comme biens, sur le marché, à répartir, et de la meilleure répartition de ces biens. Il y a là toute une réflexion dont, à vrai dire, je dois à Monsieur Jakobson, ici présent, d'avoir trouvé le ressort, la petite chevillette, dans l'indication qu'il m'a donnée de ce que permettait d'entrevoir une œuvre ordinairement négligée dans l'économie, le résumé classiquement donné de son œuvre, une œuvre de Jeremy Bentham, personnage qui est loin de mériter le discrédit, voire le ridicule dont une certaine critique philosophique pourrait faire état quant à son rôle au cours de l'histoire du progrès éthique. Nous verrons que c'est autour d'une critique philosophique, linguistique à proprement parler, que se développe l'effort de Jeremy Bentham, et qu'il est impossible de bien mesurer ailleurs, au cours de cette révolution, l'accent mis sur le terme de réel opposé chez lui à un terme qui est en anglais celui de *fictitious*. *Fictitious* ne veut pas dire illusoire, ne veut pas dire en soi-même trompeur. *Fictitious*, c'est très loin de pouvoir se traduire, comme n'a pas manqué de le faire celui qui a été le principe et le ressort de son succès sur le continent, à savoir Étienne Dumont qui a, en quelque sorte, vulgarisé la doctrine benthamienne, *fictitious* veut dire fictif, mais c'est au sens où, devant vous, j'ai déjà articulé ce terme que toute vérité a une structure de fiction. C'est dans cette dialectique du rapport du langage avec le réel que s'instaure l'effort de Bentham pour situer quelque part ce réel bien, ce plaisir en l'occasion, dont nous verrons qu'il l'articule d'une façon tout à fait différente de la fonction que lui donne Aristote. Et je dirai que c'est à l'intérieur de cet accent mis sur cette opposition entre la fiction et la réalité que vient se placer le mouvement de bascule de l'expérience freudienne.

L'expérience freudienne, c'est par rapport à cette opposition du fictif et du réel qu'elle vient prendre sa place, mais pour nous montrer qu'une fois cette division, cette séparation, ce clivage opéré, les choses ne se situent

pas du tout là où on peut s'y attendre ; que la caractéristique du plaisir, la dimension de ce qui enchaîne l'homme, se trouve tout entière du côté du fictif, pour autant que le fictif n'est pas par essence ce qui est trompeur, mais qu'il est à proprement parler ce que nous appelons le symbolique. Que l'inconscient soit structuré en fonction du symbolique, que ce que le principe du plaisir fasse l'homme rechercher, ce soit le retour de quelque chose qui est un signe, qu'il n'y ait de distraction dans ce qui mène l'homme à son insu dans sa conduite, et que ce soit elle qui lui fasse plaisir parce que c'est en quelque sorte une euphonie, que ce que l'homme cherche et retrouve ce soit sa trace au dépens de la piste, c'est là ce dont il faut mesurer toute l'importance dans la pensée freudienne pour pouvoir aussi concevoir quelle est alors la fonction, le rôle de la réalité.

Assurément, Freud ne doute pas, non plus qu'Aristote, que ce que l'homme cherche, que ce qui est sa fin, ce soit le bonheur. Chose curieuse, le bonheur, dans presque toutes les langues, cela se présente comme en termes de rencontrer, τύχη. Il y a là quelque divinité favorable. Bonheur, c'est aussi pour nous *augurum*, c'est aussi un bon présage, et aussi une bonne rencontre. Car il y a ici un sens objectif dans *augurum*. *Glück*, c'est *gelück*, il y a aussi là deux rencontres. La *happiness*, c'est tout de même *happen*, c'est aussi une rencontre, encore qu'on n'éprouve pas ici le besoin d'y ajouter la particule précédente marquant le caractère à proprement parler heureux de la chose. Assurément il n'est pas sûr, pour autant que tous ces termes soient synonymes – et je n'ai pas besoin ici de vous rappeler l'anecdote du personnage immigré d'Allemagne en Amérique, à qui on demande : « *Are you Happy ?* » – « *Oh yes ! I am very happy ! I am really, I am very happy ! Aber nicht glücklich !* »

Le bonheur est quelque chose qui n'échappe pas plus à Freud comme étant quelque chose qui doit, pour nous, être proposé comme terme à toute recherche, si éthique soit-elle. Mais ce qui tranche, et ce dont on ne voit pas assez l'importance, sous prétexte qu'on cesse d'écouter un homme à partir du moment où il semble sortir de son domaine proprement technique, ce que je voudrais lire dans le *Malaise dans la civilisation*, c'est que, nous dit-il, pour ce bonheur, il n'y a absolument rien de préparé dans le macrocosme, ni dans le microcosme.

Or, ceci est le point tout à fait nouveau. Toute la pensée d'Aristote concernant le plaisir c'est que le plaisir, en tout cas, lui, a quelque chose

qui n'est pas contestable. Il y a en lui quelque chose qu'il nous faut bien admettre, qu'il est au pôle directif de l'accomplissement de l'homme, pour autant que s'il y a, dit-il, chez l'homme quelque chose de divin, c'est cette appartenance à la nature. C'est là une notion de la nature dont vous devez mesurer combien elle est différente de la nôtre, car elle comporte inversement l'exclusion de tous les désirs bestiaux de ce qui est à proprement parler l'accomplissement de l'homme.

Dans l'intervalle, nous avons donc eu un renversement complet, total de la perspective. Pour Freud de quoi va-t-il en quelque sorte s'agir ? Tout ce qui va vers la réalité va en quelque sorte exiger je ne sais quel tempérament, baisse de ton, de ce qui est à proprement parler l'énergie du plaisir. Et ceci est quelque chose qui a une énorme importance. Ceci aussi peut vous sembler, vu que vous êtes hommes de votre temps, après tout, d'une certaine banalité. Je veux dire que, comme je me le suis entendu rapporter, je dirai presque que ce que Lacan conseille est tout simplement ceci, le roi est tout nu. Tout au moins est-ce dans ces termes que cela m'a été rapporté. Peut-être était-ce de moi qu'il s'agissait. Mais tenons-nous en à la meilleure hypothèse que c'est ce que j'enseigne. Bien sûr je l'enseigne d'une façon peut-être un peu plus humoristique que ne pense mon critique, dont je n'ai pas dans l'occasion à mesurer les intentions dernières. Ce n'est à la vérité pas d'une autre façon que celle-ci, pas tout à fait celle de l'enfant qui est censé faire tomber l'illusion universelle, mais plutôt celle d'Alphonse Allais faisant attrouper les passants pour les alerter d'une voix sonore, leur disant : « Oh ! Scandale ! Regardez cette femme, sous sa robe elle est nue ! » Et à la vérité, je ne dis même pas ça. Car si le roi est nu, ce n'est justement que pour autant qu'il est sous un certain nombre d'habits, fictifs sans doute, mais qui sont absolument essentiels à sa nudité, et par rapport auxquels sa nudité elle-même, comme une autre bien bonne histoire d'Alphonse Allais le montre, peut être considérée comme n'étant jamais assez nue. Après tout on peut l'écorcher, le roi ou la danseuse. En vérité, ce à quoi nous reporte la perspective de ce caractère absolument fermé, c'est précisément à la perspective de la façon dont s'organisent les fictions du désir. Fictions du désir, c'est là où interviennent, que prennent leur portée les formules que je vous ai données l'année dernière du fantasme. C'est là qu'elles doivent être reprises. C'est là que la notion du désir comme étant le désir de l'Autre prend tout son poids.

C'est là aussi aujourd'hui que je terminerai en trouvant dans une note de la *Traumdeutung*, elle-même empruntée à l'introduction à la psychanalyse, ceci : « Un second, écrit Freud, et beaucoup plus important et beaucoup plus profond, à nous diriger, facteur, qui est tout à fait négligé par le profane, est le suivant : la satisfaction d'un vœu doit certes apporter du plaisir mais on peut aussi poser la question. » Je ne pense pas forcer les choses en retrouvant ici l'accentuation lacanienne d'une certaine manière de poser les questions, naturellement, à celui qui a le souhait, le vœu. Mais il est bien connu du rêveur qu'il n'a pas un rapport simple et univoque avec son vœu. Il le rejette. Il le censure. Il n'en veut pas. Nous retrouvons la dimension essentielle du désir comme étant toujours désir au second degré, désir de désir. Et, à la vérité, nous pouvons attendre ici de l'analyse freudienne de mettre un peu d'ordre dans ce à quoi, au dernier terme, et dans ces dernières années, a fini par déboucher la recherche critique, à savoir la fameuse, trop fameuse théorie des valeurs. Celle dans laquelle l'un d'entre eux s'exprime en disant : « La valeur d'une chose est sa désirabilité. » Faites bien attention, il s'agit de savoir si elle est digne d'être désirée, s'il est désirable qu'on la désire. Ici nous entrons dans cette espèce de catalogue qu'on pourrait presque comparer dans bien des cas à une armoire, à un magasin de défroques des diverses formes de verdicts qui ont, au cours des âges ou encore maintenant, dominé de leur diversité, voire de leur chaos, les aspirations des hommes.

La structure constituée par la relation imaginaire comme telle, par le fait que l'homme narcissique entre double dans la dialectique de la fiction, est ce quelque chose qui, peut-être à la fin, trouvera son mot et son aboutissement : notre recherche de cette année sur l'éthique de l'analyse. Au dernier terme vous verrez pointer la question posée par le caractère fondamental du masochisme dans l'économie des instincts.

Si, sans doute, quelque chose devra rester ouvert concernant le point que nous occupons dans une évolution de l'érotique, dans une cure à apporter non plus à tel ou tel, mais à la civilisation et à son malaise, si peut-être devrons-nous faire notre deuil de toute espèce de véritable innovation dans le domaine de l'éthique, et jusqu'à un certain point on pourrait dire que quelque signe s'en trouve dans le fait que nous n'avons même pas été capables après tout notre progrès théorique, d'être à l'origine d'une nouvelle perversion, ce serait un signe pourtant sûr que nous sommes

vraiment arrivés au cœur du problème ; du moins sur le sujet des perversions existantes, l'approfondissement du rôle économique du masochisme est-il, au dernier terme, et pour nous donner un terme simplement accessible, le point sur lequel cette année j'espère que nous arriverons à conclure.

# Leçon II

*25 novembre 1959*

Miel ! J'essaie de vous apporter mon miel, le miel de ma réflexion sur ce que, mon Dieu, je fais depuis un certain nombre d'années qui commence à compter, mais qui avec le temps finit par ne pas être tellement hors de mesure, avec le temps que vous y passez vous-mêmes. Si, bien sûr, cet effet de communication présente parfois quelques difficultés, pensez, pour le comprendre, justement à l'expérience du miel. Le miel, c'est ou bien très dur, ou bien très fluide. Si c'est dur, cela se coupe mal, il n'y a pas de clivage naturel. Si c'est très fluide, je pense que vous avez fait tous suffisamment l'expérience d'absorber du miel dans votre lit à l'heure du petit déjeuner ; il y en a bientôt partout.

D'où le problème des pots. Le problème du pot de miel étant une réminiscence du pot de moutarde auquel j'ai fait un sort dans un temps, ayant exactement le même sens depuis que nous ne nous figurons plus que les hexagones, dans lesquels nous sommes portés à faire notre récolte, aient un rapport naturel avec la structure du monde. De sorte qu'en somme, vous allez le voir, la question que nous nous posons, et qui est en fin de compte toujours la même, c'est à savoir de la portée de la parole et, plus spécialement, c'est de nous apercevoir aussi que le problème moral, éthique, de notre praxis est étroitement attenant de quelque chose que nous pouvions entrevoir depuis quelque temps, c'est que cette insatisfaction profonde où nous laisse toute psychologie, y compris celle que nous avons déjà fondée grâce à l'analyse, tient peut-être à quelque chose, justement à ceci qu'elle n'est qu'un masque, un alibi quelquefois de cette tentative de pénétrer le problème de notre propre action qui est l'essence, le

fondement même de toute réflexion éthique. Autrement dit, qu'il s'agit de savoir si nous avons réussi à faire plus qu'un tout petit pas hors de l'éthique, si, comme les autres psychologies, la nôtre n'est pas simplement un des cheminements de cette réflexion éthique, de cette recherche éthique, de cette recherche d'un guide, d'une voie dans quelque chose qui, au dernier terme, se pose en ceci, que devons-nous faire pour agir d'une façon droite, étant donné notre position, notre condition d'hommes ?

Ce rappel me paraît difficile à contester quand notre action de tous les jours nous suggère que nous n'en sommes pas très loin. Bien sûr, les choses se présentent autrement pour nous dans la façon que nous avons d'introduire cette action, de la présenter, de la justifier. Bien sûr, même, pouvons-nous dire que son départ se présente avec des caractères de demande, d'appel d'urgence, ayant une signification de service qui nous met plus au ras du sol quant au sens de l'articulation éthique ? Mais ceci ne change rien pourtant au fait que nous pouvons, au bout du compte, à tout bout de champ si l'on peut dire, la retrouver dans sa position intégrale, celle qui a fait depuis toujours le sens et le propos de ceux qui ont réfléchi sur la morale, qui ont écrit, qui ont tenté d'articuler des éthiques.

La dernière fois, en vous traçant le programme de ce que je désire parcourir cette année – programme qui s'étend de la reconnaissance de l'omniprésence, de l'infiltration dans toute notre expérience de l'impératif moral jusqu'à quelque chose qui est l'autre bout, à savoir, paradoxalement, le plaisir que nous pouvons y prendre, en fin de compte, au second degré, à savoir le masochisme moral. Je vous ai indiqué, pointé en cours de route, ce quelque chose qui, je crois, fera l'inattendu, l'original, le paradoxe même d'une perspective que j'entends y ouvrir en référence aux catégories fondamentales dont je me sers pour vous orienter dans notre expérience, à savoir le symbolique, l'imaginaire et le réel. Je vous ai indiqué que, paradoxalement, ma thèse, et sans aucun doute, ici, ne vous étonnez pas qu'elle ne se présente d'abord que d'une manière confuse, car c'est bien entendu le développement de notre discours qui lui donnera son poids, ma thèse est que la loi morale, le commandement moral, la présence de l'instance morale, ce en quoi cette instance s'impose à nous, est ce qui représente ce par quoi se présentifie, dans notre activité en tant qu'elle est structurée par le symbolique, le réel. Le réel comme tel, le poids du réel.

Thèse qui, à la fois, peut paraître comme une vérité triviale, et aussi bien un paradoxe. Nous sentons bien ce qu'il y a là dans ma thèse, que la loi morale s'affirme, si vous voulez, contre le plaisir. Nous sentons bien aussi que parler de réel à propos de la loi morale, c'est quelque chose qui semble mettre en question la valeur d'un terme que nous intégrons d'ordinaire sous le vocable de l'idéal. Aussi bien, pour l'instant, ne cherchais-je en rien à fourbir autrement le tranchant de ce que j'apporte ici, puisqu'aussi bien tout ce qui peut faire le poids, la portée de cette visée, c'est justement le sens à donner, dans l'ordre des catégories qu'ici je vous apporte – je vous apporte, je le répète, toujours en fonction de notre praxis d'analystes –, ce dont il s'agit, c'est justement du sens à donner à ce terme de réel.

Vous verrez qu'il n'est pas immédiatement accessible, quoique déjà un certain nombre d'entre vous se le sont déjà sans doute dit en s'interrogeant sur la portée dernière que je peux lui donner. Et, bien sûr, vous devez vous demander tout de même, déjà entrevoir, que le sens de ce terme de réel doit avoir quelque rapport avec le mouvement qui traverse toute la pensée de Freud, qui le fait partir d'une opposition première entre principe de réalité et principe du plaisir pour, à travers une série de vacillations, d'oscillations, d'insensibles changements dans ses références, le faire aboutir à la fin de sa formulation doctrinale à poser au-delà du principe du plaisir quelque chose dont nous pouvons nous demander qu'est-ce qu'il peut bien être par rapport à la première opposition. Car, quand au delà du principe du plaisir nous apparaît cette face opaque et si obscure qu'elle a pu paraître à certains l'antinomie de toute pensée, je ne dirai pas seulement de biologiste, mais même de toute pensée proprement et simplement scientifique, qui s'appelle l'instinct de mort, qu'est-ce que c'est que ce dernier terme ? Cette sorte de loi au delà de toute loi qui ne peut se poser que comme d'une structure dernière, d'une sorte de point de fuite de toute réalité possible à atteindre ? Qu'est-ce que c'est si ce n'est quelque chose comme le dévoilement, la retrouvaille, à l'opposé du couplage entre le principe du plaisir et le principe de réalité, où le principe de réalité serait en quelque sorte de considérer comme une sorte de dépendance, de prolongement, d'application du principe du plaisir, mais qui justement, dans la mesure où ce principe de réalité prendrait dans la perspective de Freud cette position dépendante et réduite, ferait resurgir

quelque chose au-delà qui gouverne l'ensemble de notre rapport au monde, au sens le plus large.

Et, dans ce procès, dans ce progrès, ce qui pour nous au premier abord subsiste, se maintient, vient devant notre regard, c'est assurément le caractère problématique de ce que Freud pose sous le terme de réalité. Est-ce qu'il s'agit de la réalité quotidienne, immédiate, sociale ? Est-ce le conformisme aux catégories établies, aux usages reçus ? Est-ce quelque chose d'autre ? Mais alors qu'est-ce ? Est-ce la réalité découverte par la science, ou celle qui ne l'est point encore ? Est-ce la réalité psychique ? Quelle est-elle, après tout, cette réalité ? Et nous-mêmes, bien sûr, en tant qu'analystes, c'est bien sur la voie de sa recherche que nous sommes. Cette voie nous entraîne bien ailleurs que dans quelque chose qui peut s'exprimer par une catégorie d'ensemble. Cela nous amène dans un champ précis, celui d'une réalité psychique qui assurément pour nous se présente avec le caractère problématique d'un ordre jusque-là jamais égalé.

Si la loi morale doit être ainsi posée dans cette référence, et déjà vous voyez que ce que je vais donc d'abord aborder, c'est d'essayer de sonder la fonction qu'a joué, dans la pensée de l'inventeur de l'analyse, puis du même coup dans la nôtre, nous qui sommes engagés dans ses voies, dans son champ, ce terme de réalité, à l'opposé déjà je pointe – pour qu'aussi bien vous ne l'oubliiez pas, ou vous ne croyiez pas que je m'engage dans cette voie d'une façon qui, en quelque sorte, ne comporterait qu'un sondage, une sorte d'objectivation, qu'une sorte de référence de ce qui dans l'expérience morale est l'instance impérative comme telle, sous quelque forme qu'elle se présente, à l'opposé l'action morale elle-même se présente pour nous d'une façon qui nous pose des problèmes, et précisément en ceci que peut-être l'analyse y prépare, mais qu'en fin de compte elle nous laisse à sa porte. L'action morale, précisément, dans la mesure où elle est entrée dans le réel, où elle ne peut se concevoir, elle, autrement que comme notre action au moment où elle nous apporte, dans le réel, quelque chose qui y apporte du nouveau, qui y crée un sillage, quelque chose qui est en somme là où se sanctionne le point de notre présence, est ceci, à savoir en quoi l'analyse nous y rend, si elle nous y rend apte, en quoi l'analyse nous y amène, si l'on peut dire, à pied d'œuvre, et pourquoi elle nous y amène ainsi ? Pourquoi aussi elle s'arrête à ce seuil ? C'est là l'autre terme où s'axera ce que j'espère ici articuler. En précisant par là, et dans

cette question, ce que j'ai indiqué la dernière fois comme étant les limites de ce que nous articulons, en ce en quoi nous nous présentons capables d'articuler une éthique. Cette notion des limites éthiques de l'analyse coïncide avec les limites de sa praxis considérée comme prélude d'une action morale comme telle, ladite action étant celle par laquelle nous débouchons dans le réel.

De ceux qui ont fait avant nous l'analyse d'une éthique, Aristote pour le prendre comme exemple, se classe dans les plus exemplaires assurément les plus valables. C'est une lecture, je vous l'ai signalé, passionnante, et je ne saurais trop vous conseiller, comme un exercice, d'en faire l'épreuve, vous ne vous y ennuierez pas un instant, je vous l'assure. Lisez L'*Éthique à Nicomaque* que les spécialistes semblent considérer comme le plus sûr à devoir lui être attribué de ses traités ; c'est également certainement le plus lisible, et avec sans doute quelques difficultés, quelques problèmes qui se rencontrent dans le texte de son énoncé, dans ses détours, dans l'ordre de ce qu'il discute, tout de même franchissez les passages qui vous sembleraient trop obscurs, ou compliqués, ou bien ayez une édition avec de bonnes notes qui vous réfèrent à ce qu'il est nécessaire de connaître de la logique d'Aristote, à l'occasion, pour comprendre les problèmes qu'il évoque ; mais après tout, ne vous embarrassez pas tellement, même de tout saisir, paragraphe par paragraphe, essayez de le lire de bout en bout d'abord, et vous en aurez sûrement récompense.

Une chose en tout cas s'en dégagera, c'est quelque chose qu'il a en commun, jusqu'à un certain degré, avec toutes les autres éthiques, c'est qu'en tant qu'éthique, il tend à se référer à un ordre. Un ordre d'abord qui se présente comme science, ἐπιστήμη. Mais c'est dans la mesure où quelque chose, dans le sujet, de lui-même, est supposé pouvoir être établi, à savoir cette science de ce qui doit être fait, cet ordre proprement éthique, cet ordre qui définit la norme d'un certain caractère ἔθος avec l'état proprement éthique, qui est ce qui est considéré à ce moment dans le sujet, que le problème se pose de la façon dont cet ordre qui, lui-même, est posé et découvert sans doute, n'est point contesté. Comment, dans le sujet, peut être, d'une part, obtenue l'adéquation qui le fera rentrer, se soumettre à cet ordre ? L'établissement de l'ἦθος, de ce quelque chose qu'Aristote pose comme différenciant l'être vivant de l'être inanimé, inerte, comme il le fait remarquer, aussi longtemps que vous lancerez une

pierre en l'air, elle ne prendra pas l'habitude de cette trajectoire, mais l'homme, lui, prend l'habitude, c'est là l'ἔθος, et cet ἔθος, il s'agit de l'obtenir conforme à l'ἦθος, ce qui définit l'ἔθος,quelque chose qui a rapport à sa conformité, à un ordre ou à un *Bien* qu'il faut bien rassembler dans la perspective logique qui est celle d'Aristote en un dernier terme, en un *Souverain Bien* qui est en quelque sorte le point d'insertion, d'attache, de convergence, de quelque chose où cet ordre particulier s'unifie dans une connaissance plus universelle, où l'éthique débouche dans une politique, au delà de cette politique dans une imitation d'un ordre cosmique. Macrocosme et microcosme, ici, sont supposés au principe de toute la méditation aristotélicienne.

Il s'agit donc, ici, d'une orientation, d'une conformisation à quelque chose qui, dans le réel, n'est pas contesté comme supposant les voies de cet ordre. Et le problème, qui est en somme perpétuellement repris et posé à l'intérieur de l'éthique aristotélicienne, est celui-ci, celui qui possède cette science et, bien entendu, puisque celui qui est là, auquel s'adresse Aristote, l'élève, le disciple, est censé du fait même qu'il l'écoute, participer à ce discours de la science, c'est à lui que ceci s'adresse. Le discours est déjà introduit, l'ὀρθός λόγος, dont il s'agit, le discours droit, le discours conforme dans le problème par le fait même que la question éthique est posée.

Le problème est donc celui-ci, ramené sans doute au point où l'avait laissé Socrate avec, sans doute, un optimisme dont l'excès n'a pas manqué de frapper ses plus immédiats successeurs ; comment se fait-il, si la règle de l'action est dans cet ὀρθός λόγος, s'il ne peut y avoir de bonne action que conforme à cet ὀρθός λόγος, comment se fait-il que subsiste ce qu'Aristote articule comme l'intempérance ? Comment se fait-il que, dans le sujet, les penchants aillent ailleurs ? Comment cela est-il même explicable ? Cette nécessité, cette exigence d'explication, si superficielle peut-être qu'elle puisse, à nous qui croyons en savoir beaucoup plus, paraître, n'en fait pas moins la plus grande part de la substance de la méditation aristotélicienne dans l'*Éthique*. J'y reviendrai tout à l'heure, et justement à propos de ce que nous pouvons penser de la méditation de Freud dans le même domaine.

Assurément le problème, pour Aristote, doit nous apparaître cerné par les conditions d'un certain idéal humain que je vous ai déjà brièvement indiqué au passage comme étant celui de l'idéal du maître. Tout le pro-

blème pour lui est d'élucider le rapport qu'il peut y avoir entre cette ἀκολασία, cette intempérance, et quelque chose qu'il appelle la mise en défaut, le défaut manifesté concernant ce qui est la vertu essentielle de celui auquel il s'adresse, c'est à savoir au maître. Au maître antique, vous l'ai-je indiqué la dernière fois, qui n'est pas tout à fait la brute héroïque qui nous est représentée dans la dialectique hégélienne pour lui servir d'axe et de point tournant. Je ne m'étendrai pas ici sur ce que représente le type du maître antique. Qu'il vous suffise de savoir que c'est ce qui doit nous permettre à la fois d'apprécier à sa juste valeur ce que nous apporte l'éthique aristotélicienne, et ceci est à double sens. D'une part, bien sûr, cela la limite, l'historicise comme nous pouvons dire dans notre perspective, mais on aurait tort de croire que c'est là la seule conclusion à tirer de cette remarque. D'abord parce que, d'une part, cela l'historicise d'une façon qui pose assurément toutes sortes de problèmes sur ce que c'est vraiment que ce maître antique dans la perspective aristotélicienne. C'est assurément quelque fonction, une présence, une condition humaine assurément liée, d'une façon beaucoup moins étroitement critique, à l'esclave que la perspective hégélienne ne nous l'articule et ne nous le fait entrevoir.

Le problème qui est posé est bien celui qui reste irrésolu dans la perspective hégélienne, celui d'une société de maîtres. Et, d'autre part, il y a bien des remarques intéressantes à faire qui contribuent aussi à limiter la portée de l'éthique aristotélicienne sur le fait que ce maître, tel le Dieu qui est au centre du monde aristotélicien, du monde gouverné par le νους, est un maître dont l'idéal semble bien être celui de tirer le plus possible son épingle du jeu du travail. Je veux dire de laisser à l'intendant le gouvernement des esclaves, pour se diriger vers cet idéal de contemplation sans lequel l'éthique ne trouve pas sa juste perspective. C'est donc vous dire tout ce que comporte d'idéalisation la perspective de l'éthique aristotélicienne. Si, donc, localisée, je dirai presque à un type social, à un exemplaire privilégié et, disons-le, d'oisiveté, puisque le terme même σχολαστικός l'évoque, cette oisiveté, il n'en est que plus frappant de voir combien ce qu'ils articulent à l'intérieur de cette condition spéciale, reste pour nous riche de résonances, d'enseignement et, après tout, en fin de compte, ne nous donne pas des schèmes qui soient inutilisables une fois recomposés, retransposés, des schèmes qui ne se retrouvent pas dans les mêmes vieilles outres dans lesquelles nous mettrons notre nouveau miel ;

ils ne se retrouvent pas parfaitement reconnaissables, au niveau où nous allons voir maintenant que se pose pour nous à travers l'expérience freudienne, l'axiome, le premier rapport.

Au premier abord, on peut dire que cette perspective est nôtre. Cette recherche d'une voie, d'une vérité, n'est pas absente de notre expérience. Qu'est-ce donc d'autre que nous cherchons sinon, dans l'analyse, une vérité libératrice ? Mais là, tout de même, faisons bien attention. C'est que, précisément, il y a lieu de ne pas se fier aux mots et à leurs étiquettes, car cette vérité que nous cherchons, il est certain que, dans son être, dans ce en quoi nous la poursuivons dans une expérience concrète, ce n'est pas celle d'une loi supérieure, d'une loi de vérité. Si la vérité que nous cherchons est une vérité libératrice, c'est une vérité que nous allons chercher à un point de recel de notre sujet. C'est une vérité plus particulière.

Car même si nous pouvons, la forme de l'articulation que nous lui trouvons chez chacun, la retrouver toujours nouvelle, la même chez d'autres, c'est tout de même pour autant que, pour chacun, elle se présente dans sa spécificité intime, avec ce caractère de *Wunsch* impérieux auquel rien ne saurait s'opposer qui, en quelque sorte, permette de le juger du dehors. Ce que nous pouvons lui trouver de mieux comme qualité, une fois que nous l'avons fait agir, c'est que c'est là le vrai *Wunsch* qui était au principe d'un comportement égaré, d'un comportement atypique. Mais c'est dans son caractère irréductible, son caractère de modification dernière, de modification qui ne suppose d'autre normativation que celle d'une expérience de plaisir ou de peine, mais d'une expérience dernière d'où il jaillisse, et à partir duquel il se conserve dans la profondeur du sujet sous une forme irréductible ; c'est à partir de là, de cette découverte qui est donc loin d'être quelque chose qui se présente d'aucune façon comme ayant un caractère de loi universelle, mais au contraire de la loi la plus particulière, même s'il est universel que cette particularité se rencontre chez chacun des êtres humains ; c'est là sous cette forme que nous avons qualifié de phase régressive, infantile, irréaliste, avec ce caractère de pensée livrée au désir, de désir pris pour la réalité, que nous le rencontrons.

Et ceci qui assurément fait le texte de notre expérience, est-ce là, si je puis dire, toute notre découverte ? Est-ce là toute notre morale, la mise au jour, la découverte comme telle de cette pensée de désir, de la vérité de

cette pensée ? Est-ce que, de sa seule révélation, nous attendons que soit faite place nette pour une pensée différente ? D'une certaine façon, c'est vrai. C'est aussi simple d'une certaine façon. Mais aussi à l'opposé d'une certaine façon, à la formuler ainsi, tout nous est véritablement voilé. Car cette pensée, après tout, si c'était là que devait se limiter le bénéfice, la nouveauté de l'expérience analytique, elle ne serait rien d'autre, elle n'irait pas plus loin que quelque chose qui est né bien avant la psychanalyse, et qui tout de même est d'une certaine date dans l'histoire. La pensée de l'enfant qui est père de l'homme, la formule citée par Freud lui-même avec respect est de Wordsworth, c'est-à-dire d'un poète romantique anglais.

Et ce n'est pas pour rien que nous le trouvons là, que nous trouvons qu'au début de je ne sais quoi de nouveau, d'ébranlant, voire d'irrespirable qui se déclenche au début du XIX^e^ siècle avec la révolution industrielle, dans le pays le plus avancé dans l'ordre de ses effets, à savoir l'Angleterre, que le romantisme anglais se présente avec ces traits particuliers de la valeur donnée aux souvenirs d'enfance, au monde de l'enfance, aux idéaux et aux vœux de l'enfant dont on peut dire que les poètes de l'époque font la racine non seulement de l'inspiration, mais de l'exploitation de leurs thèmes principaux. Ce en quoi ils se distinguent radicalement des poètes qui les précèdent, et spécialement de cette admirable poésie qu'on appelle, je ne sais pourquoi, métaphysique, du XVII^e^ et du début du XVIII^e^ siècle. Cette référence à l'enfance, cette idée de l'enfant qu'il y a dans l'homme, cette idée que quelque chose exige de l'homme d'être autre chose qu'un enfant, et que pourtant en lui les exigences de l'enfant comme tel se font perpétuellement sentir, est une idée qui, dans l'ordre de la psychologie, est situable historiquement.

Un homme de la même époque, qui vivait aussi dans la première moitié du XIX^e^ siècle, un victorien de la première époque, l'historien Macaulay, faisait remarquer qu'à son époque on ne pouvait pas vous accuser d'être un malhonnête homme, ou d'être complètement un imbécile, qu'on avait une excellente arme dans le fait de vous accuser de ne pas être devenu un esprit tout à fait adulte, de conserver des traits de mentalité infantile, cette sorte d'argument, si datable historiquement que vous ne pouvez en trouver le témoignage nulle part ailleurs dans l'histoire avant cette époque, montre quelque chose qui scande, qui constitue une

coupure dans l'évolution historique. Au temps de Pascal, si l'on parle de l'enfance, c'est pour dire qu'un enfant n'est pas un homme. Si l'on parle de la pensée de l'adulte ce n'est pas, en aucun cas, pour y retrouver jamais les traces d'une pensée infantile.

La question, si je puis dire, ne se pose pas dans ces termes. Je dirai, jusqu'à un certain point, que le fait que nous la posions constamment dans ces termes, si elle est motivée, si elle est justifiée par l'expérience, par les contenus, par le texte de notre rapport au névrosé, par la référence de cette expérience à la genèse individuelle, est aussi quelque chose qui, d'une certaine façon, nous voile ce qu'il y a là derrière. Car, en fin de compte, si vrai que ce soit, il y a une autre position, une autre tension entre la pensée à laquelle nous avons affaire dans l'inconscient et celle que nous qualifions, Dieu sait pourquoi, de pensée adulte. Précisément ce que nous démontrons, et ce que nous voyons, et ce que nous touchons sans cesse du doigt, c'est qu'elle est plutôt en perte de vitesse par rapport à cette fameuse pensée de l'enfant dont nous nous servons pour juger notre adulte comme, je ne dirai pas du tout de repoussoir, mais comme de point de référence, de point de perspective, où ses inachèvements, voire ses dégradations, viendraient confluer, et aboutir. Il y a là même, d'une façon perpétuelle, une sorte de contradiction dans l'usage que nous faisons de cette référence. Je lisais encore avant de venir ici, dans Jones, une sorte d'exclamation sur les sublimes vertus de la pression sociale sans laquelle nos contemporains, nos frères les hommes, se présenteraient comme vaniteux, égoïstes, sordides, stériles, etc. Mais on est tenté de ponctuer en marge, mais que sont-ils donc d'autre ? Et quand nous parlons de l'être adulte, à quelle sorte de référence nous rapportons-nous ? Où est ce modèle de l'être adulte ?

Ceci nous incite à réinterroger l'arête véritable, l'arête dure, de la pensée de Freud quand il fait quelque chose qui, sans aucun doute, a abouti à toute cette expérience, à tout ce matériel qui s'ordonne en termes du développement idéal, et qui dans son principe, à l'origine, dans l'opposition, pour la mettre enfin, là, désignée par son nom, entre processus primaire et secondaire, entre principe du plaisir et principe de réalité, trouve ses termes, trouve sa tension, son opposition fondamentale dans un tout autre système de référence, dans un tout autre ordre que ce à quoi le développement, la genèse – je pense vous l'avoir fait suffisamment sentir,

encore que je sois bien entendu forcé ici de le faire d'une façon cursive, je pense vous l'avoir suffisamment fait pressentir – ne donne qu'un support inconstant.

Quand Freud est en cours de son autoanalyse, il écrit, dans une courte lettre, la lettre 73 : « *Meine Analyse geht weiter*. Mon analyse se poursuit ; elle reste mon intérêt principal. » Tout restant encore obscur, certains problèmes appellent, même le problème dont il s'agit, met là-dessus quelque chose, un sentiment de confortable. C'est, dit-il, comme si on avait à prendre, à puiser dans une chambre à provision, et à en tirer des choses, ce dont on a besoin. Le désagréable, dit-il, ce sont *die Stimm-ungen*. À savoir les états, au sens le plus général que nous pouvons donner à ce mot qui a sa résonance spéciale en allemand, les états d'humeur. Il s'agit à proprement parler des sentiments, des états de sentiment qui, de leur nature, essentiellement, couvrent, cachent, quoi ? *Die Wirklichkeit*, la réalité. C'est en termes d'interrogation sur cette *Wirklichkeit*, sur cette réalité, que Freud interroge ce qui se présente à lui comme *Stimmung*. Et la *Stimmung*, de par sa nature, est ce qui lui dévoile ce qu'il a là dans son autoanalyse à chercher, ce qu'il interroge, ce dont il a le sentiment d'avoir comme dans une chambre obscure, cette chambre à provisions, tout ce dont il a besoin, et ce qui l'attend là, toujours en réserve, mais dont la *Wirklichkeit* lui est essentiellement cachée. Il n'est pas guidé vers cela par ses *Stimmungen*. C'est là le sens de sa phrase : « le plus désagréable, ce sont les *Stimmungen* », *das Unangenehmste*, qui font obstacle à la réalité qu'il recherche. C'est par le chemin d'une recherche de la réalité qu'il y a quelque part, au sein de lui-même, que se pose l'expérience freudienne à l'origine, et que s'explique, que se sent, ce qui constitue l'originalité de son départ. Il ajoute d'ailleurs dans la même ligne : « Même l'excitation sexuelle est, pour quelqu'un comme moi, quelque chose, dans cette voie, d'inutilisable. Même en ceci je ne me fie pas pour voir où sont les réalités dernières. Je garde dans toute cette affaire ma bonne humeur. Avant d'arriver au résultat, nous devons encore savoir garder un instant de patience. » Je vous signale en passant qu'à cette occasion, dans un petit livre récent, dont je ne peux tout de même pas dire que je recommande la lecture, car c'est un livre très singulièrement discordant, presque insidieux, à la limite diffamatoire, d'Erich Fromm, qui s'appelle *Sigmund Freud's Mission*, où des questions insinuantes, des questions qui ne sont

certes pas du tout dépourvues d'intérêt, sont posées concernant la spécificité, les traits spéciaux de la personnalité de Freud, dans un sens très évidemment toujours diminuant et dévalorisant. Il est dit que, pas plus que d'autres, Sigmund Freud, dans cette recherche de la réalité dont il s'agit, ne trouve un guide sûr dans *his sexual background*, en extrayant cette phrase de son texte pour nous en faire conclure qu'à l'âge de quarante ans, Freud est déjà impuissant.

Nous voici donc en mesure d'interroger, d'articuler ce que Freud, en 1895, puisque le sort des choses fait que nous est venu en mains le texte concernant sa conception fondamentale de la structure psychique, que nous est venu en mains cette *Esquisse* qu'il avait pensé intituler *Une psychologie à l'usage des neurologues*, mais comme il ne l'a jamais publié, le brouillon est resté annexé au paquet des lettres de Fliess, et nous avons ces textes grâce à la récupération de ces collections. Il est donc non seulement légitime, mais forcé que ce soit de là que nous partions pour interroger ce que veut dire, dans la réflexion freudienne, dans cette réflexion essentiellement ici interrogée, l'opposition, la thématique du principe de réalité comme opposé au principe de plaisir ; que nous voyions si oui ou non il y a là quelque chose qui se présente comme différent, essentiellement distinct, par rapport à ce qui constitue le cheminement de sa pensée, et du même coup les directions de notre expérience, si c'est là que nous pouvons trouver cette arête plus profonde qui, je crois, dans cette occasion, est exigible.

Assurément, dans cette opposition du principe du plaisir au principe de réalité qui a été réarticulée tout au long de l'œuvre de Freud, 1895, l'*Entwurf*, 1900, le chapitre 7 de la *Traumdeutung*, avec la réarticulation, pour la première fois publique, des processus dits primaires et secondaires comme tels, comme étant, l'un gouverné par le principe du plaisir, l'autre par le principe de réalité, la reprise ensuite, en 1911, de l'article d'où, l'année dernière, je vous ai extrait le rêve dont j'ai fait grand état, à savoir le rêve du père mort, *il ne le savait pas*, l'article *Formulierungen über die zwei Principien des psychischen Geschehens* – on pourrait traduire, de la structure psychique – et, plus tard, dans ce *Malaise dans la civilisation* auquel nous arriverons, je l'ai promis, comme à notre terme, la même référence, mais qui ne saurait se comprendre si nous n'essayons pas, à partir de cette origine, de voir dans tout son relief ce qu'elle comporte, et ce qu'elle constitue.

D'autres, avant lui, ont parlé du plaisir comme d'une fonction directrice. Aristote, vous ai-je dit, ne peut pas ne pas en faire non seulement cas, mais ne peut pas ne pas l'amener au centre même du champ de sa direction éthique. Qu'est-ce que le bonheur s'il ne comporte pas cette fleur de plaisir ? Et une part importante de la discussion de l'*Éthique à Nicomaque* sera pour remettre à sa place la véritable fonction du plaisir, amenée, très curieusement d'ailleurs, à en faire quelque chose qui n'est pas simplement un état passif. Car, dans Aristote, c'est une activité comparée à la fleur qui se dégage de l'activité de la jeunesse. C'en est en quelque sorte le rayonnement. De surcroît, c'est aussi, du même coup, le signe de cet épanouissement d'une action au sens propre de cette ἐνεργεια qui est le terme où, dans Aristote, s'articule la praxis véritable, comme comportant en elle-même sa propre fin.

Ici le plaisir qui, sans aucun doute, je vous l'ai indiqué la dernière fois, a trouvé bien d'autres modulations comme signe, comme stigmate, ou comme bénéfice, ou comme substance du vécu psychique, à travers les âges, voyons ce qu'ici, au dernier terme chez celui qui nous interroge, chez Freud, à quoi il est associé dans le principe du plaisir. Et d'abord, ce qui ne peut manquer de nous frapper, c'est que ce principe du plaisir est, en somme, un principe d'inertie. Le principe du plaisir se présente comme quelque chose qui règle, par une sorte d'automatisme, tout ce qui à la fois converge et résulte d'un processus que Freud tend, dans sa première formulation apparente, à présenter comme le résultat d'un appareil préformé, l'appareil neuronique comme tel. C'est étroitement limité à cet appareil neuronique que le fonctionnement de ce principe est articulé comme réglant les frayages qu'il conserve après en avoir subi les effets. Il s'agit essentiellement de tout ce qui résulte des effets d'une tendance foncière à la décharge, d'une sorte d'activité réglée par la seule *Bahnung* où une quantité est vouée à s'écouler. C'est là la perspective dans laquelle nous est d'abord présentée l'efficace de ce principe du plaisir.

Il suffit de le dire, cette tentative particulière de formulation hypothétique se présente avec un caractère si unique dans ce qui nous reste écrit de Freud – et il ne faut pas oublier qu'il s'en est dégoûté, qu'il l'a repoussée, il n'a pas voulu la publier, assurément il l'a fait sous la forme de ce quelque chose qui vraiment représentait pour lui les exigences d'une cohérence de lui-même avec lui-même devant lui-même, mais qui ne pré-

sente tout de même aucun des traits, ou du moins en apparence de référence à l'effet clinique qui, sans aucun doute, pour lui, représente tout le poids des exigences auxquelles il a affaire. Mais là, il s'entretient avec lui même, ou avec Fliess, ce qui, dans l'occasion, est bien près de revenir au même. Ce dont il s'agit, c'est qu'il se donne une représentation probable, cohérente, une hypothèse de travail pour répondre à quelque chose dont tout le point concret, expérimental, est ici masqué, éludé. Il importe donc plus encore de voir qu'en somme, pour expliquer quelque chose qui est ce vers quoi pointe ce projet, à savoir les tentatives d'expliquer, comme il le dit, un fonctionnement normal de l'esprit, il part des données de l'appareil qui sont les plus à l'opposé de tout cet aboutissement vers l'adéquation, vers l'équilibre, à un système qui, lui-même, de sa propre pente, va essentiellement vers le leurre, vers l'erreur, vers quelque chose qui pointe dans le fait que cet organisme semble tout entier fait non pour satisfaire le besoin, mais pour halluciner le besoin. Il convient que s'oppose un autre appareil. Et là, je ne force pas la note, Freud lui-même entend bien qu'il doit y avoir une sorte de distinction entre les appareils dont il avoue ne voir aucune trace dans ces supports anatomiques. Il faut supposer un autre appareil qui vient là entrer en jeu pour exercer un principe, une instance de réalité qui se présentera comme essentiellement un principe de correction, de rappel à l'ordre.

Le principe de réalité, c'est-à-dire tout ce à quoi doit, en fin de compte, le fonctionnement de l'appareil neuronique son efficace, se présente comme un appareil qui va beaucoup plus loin dans le sens d'opposition que le simple contrôle. Il s'agit de la rectification et aussi bien d'ailleurs toute façon d'opérer ne sera que le détour de précaution, de retouche, de retenue dirai-je, pour caractériser essentiellement le mode sur lequel ce principe s'exerce et fonctionne. Principe de retenue qui vient ici en somme pour corriger, compenser, fondamentalement s'opposer à ce qui paraît être la pente fondamentale de l'appareil psychique. Jamais personne, jamais aucun système possible de reconstitution de l'action humaine n'avait été aussi loin dans le caractère fondamentalement conflictuel, introduit à la base, au principe même de ce que comporte normalement l'affrontement d'un organisme qui semble en principe, après tout, disons-le, plutôt destiné à vivre. Et aucun n'avait poussé plus loin dans les présupposés, explications à donner de cet organisme dans le

sens d'une inadéquation radicale pour autant que le dédoublement des systèmes se pose au principe comme fait pour aller contre l'inadéquation foncière d'un des deux.

Et ceci est articulé tout au long, semblant presque une gageure. Cette opposition du système φ avec le système ψ, qu'est-ce qui peut la justifier, si ce n'est ce qui, dans l'occasion, pour nous, la justifie au maximum, à savoir cette expérience des quantités immaîtrisables auxquelles il a affaire dans son expérience de la névrose, dans ce quelque chose qui, pour Freud, fait l'exigence de tout ce système ? Et ce qui donne son poids, sa justification à la mise au premier plan de la quantité comme telle, qu'est-ce que c'est ? Ici, nous le sentons de la façon la plus directe, c'est bien autre chose que tel désir d'être conforme ou pas aux idéaux mécanistes d'Helmholtz ou de Brücke. C'est quelque chose qui, pour lui, correspond, je dirai, à l'expérience vécue la plus immédiate, celle du poids précisément de l'inertie que lui opposent, au niveau des symptômes, des choses dont il sent le caractère irréversible. C'est là, désignant sa première pénétration dans l'obscurité vers cette *Wirklichkeit*, qui est ce autour de quoi il porte sa question, c'est là qu'est le ressort et le relief, et l'action de toute cette construction dont, à son aridité près – là aussi je vous demande d'en faire la relecture, non pas en vous disant avec les annotateurs, commentateurs, et connotateurs qui l'ont publié, si ceci est plus ou moins près de la pensée purement psychologique ou physiologique, ou si ceci se rapporte à Herbart, à Fechner ou à quelqu'un d'autre – mais de vous apercevoir que nous sommes sous cette forme froide, abstraite, scholastique, compliquée, devant un texte derrière lequel se ressent une expérience et que cette expérience est, de son fonds, de sa nature, une expérience d'ordre moral. Et je dirai presque que nous en avons, moi aussi – puisqu'on fait de l'histoire à ce sujet, comme si d'expliquer un auteur comme Freud par les influences, par la plus ou moins grande homonymie de telle de ses formules avec celles qui ont été employées avant lui par un penseur, dans un contexte différent, était quelque chose qui avait en soi sa portée, je veux dire la portée essentielle – pourquoi n'en ferais-je pas moi aussi autant, puisque c'est un exercice auquel on se livre ? Et je vous dirai que, à certains moments, c'est ce que fait Freud pour nous expliquer à l'aide de quoi s'opère cette activité de retour, cette activité de retenue, je veux dire comment l'appareil qui supporte les processus seconds opère pour

contourner les déchaînements des catastrophes entraînant fatalement, à un temps de trop ou de trop peu, le laisser-aller à soi-même de l'appareil du plaisir. S'il le lâche trop tôt, ce sera le mouvement, et comme le mouvement sera déclenché simplement par un *Wunschgedanke*, le mouvement sera forcément douloureux, aboutira à un déplaisir, s'il intervient par contre trop tard, c'est-à-dire si cet appareil ne donne pas cette petite décharge qui ira dans le sens d'une épreuve, d'une tentative grâce à quoi un commencement de solution adéquat pourra être donné dans l'action, si c'est un temps trop tard, ce sera au contraire alors la décharge régressive, c'est à savoir l'hallucination, elle-même également source de déplaisir.

Ce fonctionnement de l'appareil, en tant qu'il supporte le principe de réalité, est-ce que ce n'est pas quelque chose qui vous paraîtra singulièrement proche de ce que quelque part, quand Aristote se pose la question de savoir comment celui qui sait peut être intempérant, donc, Aristote donne plusieurs solutions. Je passe les premières qui font intervenir des éléments concernant le syllogisme à proprement parler des éléments dialectiques qui sont en fin de compte assez loin de notre intérêt dans cette occasion, mais il en donne aussi à un moment une tentative de solution non pas dialectique, mais en quelque sorte plus physique. Mais c'est tout de même sous la forme d'un certain syllogisme du désirable qu'il nous le promeut, c'est à savoir sous la forme d'une certaine prise de notion universelle, comme par exemple ce qu'il exprime dans le Livre VII sur le plaisir, précisément, dans le chapitre V de ce livre. Je crois qu'il vaut la peine d'être lu tout entier. À la présence de la proposition universelle : « Il faut goûter à tout ce qui est doux », il y aurait une mineure particulière, concrète : « Ceci est doux ». Et ce serait dans l'erreur portée sur le jugement particulier de cette mineure que résiderait le principe de l'action erronée. Pourquoi ? En quoi ? Justement en ceci que le désir, en tant qu'il est sous-jacent, évoqué par la proposition universelle : « Il faut goûter à tout ce qui est doux », ferait surgir ce jugement erroné concernant l'actualité du doux, du prétendu doux vers lequel l'activité se précipite.

Assurément, nous avons là quelque chose, dont nous ne pouvons manquer de penser que Freud qui, en 87, avait assisté au cours de Brentano sur Aristote, a ici quelque chose qu'il retrouve, mais retrouve d'une façon purement formelle, avec un accent complètement différent, une sorte d'articulation du problème proprement éthique comme tel, qu'il retrans-

pose dans la perspective de sa mécanique hypothétique, qui n'est pas plus une psychologie que n'importe laquelle des autres qui ont été élucubrées à la même époque. Car, ne nous faisons pas illusion, en psychologie, rien ne vaut mieux jusqu'à présent que l'*Entwurf* de Freud. Tout ce qui a été élucubré sur le fonctionnement psychologique, pour autant que les appareils nerveux pourraient rendre compte de ce qui est concrètement pour nous le champ de l'action psychologique, garde le même aspect d'hypothèse farfelue. Ce dont il s'agit dans Freud, c'est de la reprise d'articulations logiques, syllogistiques, qui ne sont rien d'autre que les mêmes qui ont toujours été mises par les éthiciens, dans le même champ, en exercice, mais auxquelles Freud donne une tout autre portée.

Si nous pensons à ceci, nous l'interprétons dans son véritable contenu qui est celui-ci, et ceci que je vous enseigne, c'est que l'ὀρθός λόγος dont il s'agit pour nous, ce ne sont pas justement des propositions universelles. L'ὀρθός λόγος dont il s'agit pour nous, c'est la façon dont je vous apprends à articuler ce qui se passe dans l'inconscient, c'est le discours qui se tient au niveau du principe du plaisir. Et c'est par rapport à cet ὀρθός, entre guillemets « d'ironie », que le principe de réalité a à guider le sujet pour qu'il aboutisse à une action possible. Le principe de réalité, donc, se présente dans la perspective freudienne comme tel, comme s'exerçant d'une façon qui est essentiellement précaire. Nulle philosophie, jusque là, n'a poussé si loin dans ce sens, non pas dans la mise en question de la réalité comme telle – elle n'est certes pas mise en question au sens où les idéalistes ont pu la mettre en question ; auprès de Freud les idéalistes de la tradition philosophique sont de la petite bière, car en fin de compte, cette fameuse réalité, ils ne la contestent pas sérieusement, ils l'apprivoisent. Cela consiste à nous dire que la réalité, c'est nous qui en donnons la mesure et qu'il n'y a pas à chercher au-delà. La position dite idéaliste est une position de confort, celle de Freud, comme d'ailleurs de tout homme sensé, est bien autre chose. La réalité est précaire, et c'est justement dans la mesure où son accès est si précaire que les commandements qui en tracent la voie sont des commandements tyranniques. Les sentiments, en tant que guides vers le réel, sont trompeurs. L'intuition qui anime toute la recherche auto-analytique de Freud ne s'exprime pas autrement par rapport à cet abord exigé de l'homme vers le réel. Son procès même d'abord ne peut se faire que par la voie d'une défense primaire. L'ambiguïté pro-

fonde de cet abord s'inscrit en termes, d'abord de défense, de défense qui existe déjà, avant même que se formulent les conditions du refoulement comme tel.

Et pour bien mettre l'accent sur ce que j'appelle ici le paradoxe du rapport au réel dans Freud, je voudrais vous mettre ceci au tableau.

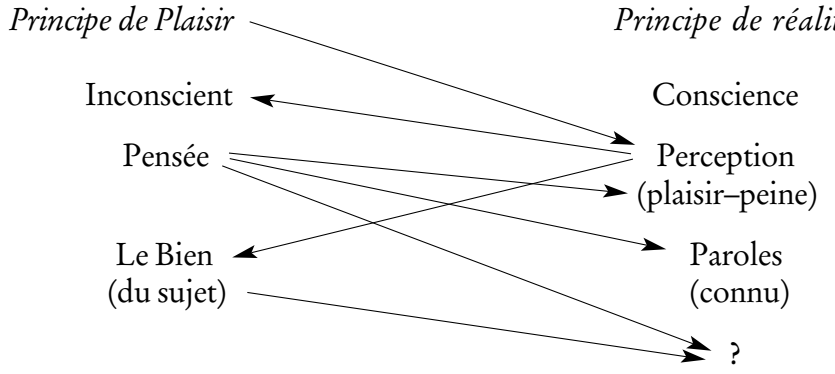


Depuis que vous êtes bercés avec ces deux termes, les choses semblent aller toutes seules, et il est bien clair qu'en gros, encore que vous sachiez bien entendu qu'en gros, c'est d'un côté l'inconscient, c'est de l'autre côté la conscience dont j'ai donné ici tout au moins les pôles sous lesquels se manifesteront au niveau de la connaissance l'opposition de cet appareil. Je vous prie pourtant de retarder ici votre attention pour suivre les points que je vais essayer de vous faire remarquer.

C'est à savoir, qu'à quoi sommes-nous amenés à articuler l'appareil de perception comme tel ? À la réalité bien sûr. Néanmoins, qu'est-ce que la nouveauté même, apportée par Freud, nous permet de poser, en fait, à tout le moins, si nous suivons son hypothèse ? C'est que s'il y a quelque chose sur quoi en principe s'exerce le gouvernement du principe du plaisir – c'est là la nouveauté apportée par Freud – c'est précisément cette perception. Le processus primaire, nous dit-il dans la partie VII de *La science des rêves*, tend à s'exercer dans le sens d'une identité de perception. Peu importe qu'elle soit réelle ou hallucinatoire, elle tendra toujours à s'établir. Si elle n'a pas la chance de se recouvrir avec le réel, elle sera hallucinatoire. Et c'est là tout le danger du cas où le processus primaire gagne à la main. D'autre part, le processus secondaire, à quoi tend-t-il ? Ceci,

Livre VII également de la *Science des rêves*, mais c'est déjà articulé dans l'*Entwurf* – à quelque chose, nous dit Freud, qui est une identité de pensée.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que tout le fonctionnement intérieur de l'appareil psychique – nous reviendrons la prochaine fois sur la façon dont nous pouvons le schématiser – est quelque chose qui est exercé dans le sens d'un tâtonnement, d'une mise à l'épreuve rectificative grâce à quoi le sujet, conduit par les décharges qui se produisent d'après les *Bahnungen* déjà frayées, fera la série d'essais, de détours qui, peu à peu, l'amèneront à l'anastomose, au franchissement de la mise à l'épreuve du système environnant à ce moment-là dans l'expérience des divers objets présents par rapport à ce qui forme la trame de fond de l'expérience, à savoir, si l'on peut s'exprimer ainsi, la mise en érection d'un certain système de *Wunsch*, ou d'*Erwartung* de plaisir défini comme le plaisir attendu et qui tend de ce fait à se réaliser dans son propre champ d'une façon autonome, qui, en principe, n'attend rien du dehors pour se produire, pour aller directement donc à la réalisation la plus contraire à ce qui tend à se déclencher. La pensée, donc, devrait nous paraître, dans ce premier abord, être quelque chose qui, se trouvant au niveau du principe de réalité, est à mettre, si vous voulez, dans la même colonne. Il n'en est pourtant rien car ce procès, tel qu'il nous est décrit par Freud, est, nous dit-il, par lui-même et de sa nature, inconscient. Entendons qu'à la différence de ce qui parvient au sujet dans l'ordre perceptif venant du monde extérieur, rien de ce qui se produit au niveau de ces essais, de ces tentatives, où dans le psychisme par voie d'approximation se réalisent les frayages qui permettront au sujet une adéquation, rien de ces frayages n'est comme tel perceptible. Toute pensée, de sa nature, s'exerce par des voies inconscientes. Sans aucun doute, ce n'est pas le principe du plaisir qui le gouverne mais c'est dans un champ qui est celui, au premier abord à titre de champ inconscient, qui était ce que nous pouvions attendre comme soumis au principe du plaisir. De ce qui se passe au niveau des processus internes, et le processus de la pensée en fait partie, le sujet, dans sa conscience, ne reçoit d'autre signe, nous dit Freud, que des signes de plaisir ou de peine. Comme pour tous les autres processus inconscients, rien d'autre ne parvient à la conscience que ces signes de plaisir ou de peine.

Comment donc avons-nous quelque appréhension de ces processus de

la pensée ? Ici encore Freud répond d'une façon pleinement articulée, uniquement dans la mesure où se produisent des paroles. Ce qu'on interprète communément, et bien sûr avec cette pente de facilité qui est propre à toute réflexion qui reste malgré elle et toujours entachée, si l'on peut dire, de parallélisme, ce qu'on interprète d'ordinaire en disant, mais bien sûr Freud nous dit là que les paroles, c'est ce qui caractérise le passage dans le préconscient. Mais le passage justement de quoi ? De quoi ? Des mouvements en tant qu'ils sont ceux de l'inconscient. Ce qui est des processus de la pensée, nous dit Freud, ne nous est connu que par des paroles. Le connu de l'inconscient c'est quelque chose qui nous vient en fonction de paroles. Et ceci est articulé de la façon la plus précise, la plus puissante dans l'*Entwurf*, sous la forme suivante, par exemple, que nous n'aurions de l'objet désagréable comme tel, et en tant qu'objet, que la notion la plus confuse qui, à la vérité, ne le détacherait jamais du contexte dont il ferait si simplement le point non dit, mais qui arracherait avec lui tout le contexte circonstanciel.

L'objet en tant que tel, nous dit Freud, ne se signale au niveau de la conscience que pour autant – ceci est articulé pleinement – que la douleur fait, au sujet, pousser un cri. L'existence du *feindliche Objekt* comme tel, c'est le cri du sujet. Ceci est articulé dès l'*Entwurf*, et nous montre la fonction qu'il remplit, comme processus de décharge, et comme ce pont au niveau duquel quelque chose peut être attrapé dans la conscience du sujet de ce qui se passe. C'est en tant que la conscience du sujet attrape quelque chose au niveau de la décharge du cri, que quelque chose peut être identifié qui est ce vécu de *feindliche Objekt*, lequel resterait comme tous les autres obscur, et inconscient, si le cri ne venait pas lui donner, pour ce qui est de la conscience, le signe qui lui donne son poids, sa présence, sa structure, et qui du même coup, avec ce développement, le développement que lui donne le fait que les objets majeurs dont il s'agit pour le sujet humain sont des objets parlants, qui lui permettront de voir se révéler dans le discours des autres les processus qui sont effectivement ceux qui habitent son inconscient. Si l'inconscient nous est révélé, pour autant que nous ne le saisissons que dans son explication, en fin de compte, dans ce qui en est articulé de ce qui se passe en parole, c'est à partir de là que nous avons le droit, et nous avons d'autant plus le droit que la suite des événements, la suite de la découverte freudienne nous le

montre, de nous apercevoir que lui-même, *cet inconscient, n'a pas une autre structure au dernier terme qu'une structure de langage*. Et c'est ce qui fait le prix et la valeur des théories atomistiques. Les théories atomistiques n'ont aucune espèce de rapport, ne recouvrent absolument rien de ce qu'elles prétendent recouvrir, à savoir ce qui serait un certain nombre d'atomes de l'appareil neuronique, d'éléments prétendus individualisés de la trame nerveuse. Mais, par contre, toute la théorie, aussi bien des rapports de contiguité et de continuité, illustre admirablement la structure signifiante comme telle pour autant qu'elle est intéressée dans toute opération de langage.

Qu'est-ce que nous voyons donc se présenter avec ce tableau ? À savoir avec ce double entrecroisement des efforts respectifs du principe de réalité et du principe de plaisir, l'un sur l'autre ? Le principe de réalité, pour autant que gouvernant ce qui se passe au niveau de la pensée, ce n'est que pour autant que de la pensée revient quelque chose qui, dans l'expérience interhumaine trouve à s'articuler en paroles, qu'il peut, comme principe de la pensée, venir à la connaissance du sujet, venir dans le conscient. Inversement, que l'inconscient, lui, c'est pour autant que ce qui se passe au niveau d'éléments qui sont des éléments, des composés logiques, qui sont quelque chose de l'ordre du λόγος, qui sont articulés sous la forme d'un ὀρθός λόγος, si vous voulez d'un λόγος caché au cœur du lieu où, pour le sujet, s'exercent ces passages, ces transferts motivés par l'attraction et la nécessité, l'inertie du plaisir, et qui feront pour lui indifféremment valoir tel signe plutôt que tel autre, pour autant qu'il peut venir à substitution du premier signe, ou au contraire voir se transférer à lui la charge affective liée à une première expérience.

Nous voyons donc, là, nécessités à ces trois niveaux, s'ordonner trois ordres qui sont respectivement d'une substance, disons, de l'expérience, ou sujet d'une expérience qui corresponde à l'opposition principe de réalité, principe du plaisir, d'un procès de l'expérience qui correspond à l'opposition de la pensée à la perception. Mais ici que voyons-nous ? Le procès de l'expérience psychique se divise selon qu'il s'agit de la perception liée à l'activité hallucinatoire, au principe du plaisir – c'est ce que Freud appelle réalité psychique, autrement dit, c'est un procès en tant qu'il est procès de fiction – à distinguer de cet autre terme qui s'appelle les processus de pensée, par quoi effectivement se réalise l'activité tendancielle,

c'est à savoir le processus appétitif, pour autant que le processus appétitif, qui est un processus de recherche, de reconnaissance – comme Freud l'a expliqué plus tard – de retrouvaille de l'objet, s'exerce quelque part. C'est là l'autre face de la réalité psychique, son procès en tant qu'inconscient aussi qui est un procès d'appétit. Au niveau enfin de l'objectivation, ou de l'objet, nous avons ici le connu et l'inconnu. C'est parce que ce qui est connu ne peut être connu qu'en paroles que ce qui est inconnu se présente comme ayant une structure de langage. Et ceci nous permet de reposer la question de ce qu'il en est au niveau du sujet. De même que l'opposition fiction-appétit, connaissable-non connaissable, divise ce qui se passe au niveau du procès et de l'objet, au niveau du sujet nous devons nous demander en quoi consiste, au dernier terme, l'appréhension, le versant que nous pouvons mettre du point de vue de la réalité entre l'un et l'autre des deux principes.

Eh ! bien, je vous propose de le qualifier ainsi. Ce qui se présente comme substance au sujet, au niveau du principe du plaisir, c'est le bien du sujet, pour autant que le plaisir gouverne l'activité subjective. C'est le bien, c'est l'idée du bien qui le supporte, et c'est pour cela que, de tout temps, les éthiciens n'ont pas pu moins faire que d'essayer d'identifier ces deux termes pourtant fondamentalement si antinomiques que sont le plaisir et le bien. Dès lors, est-ce qu'en face ici, nous ne pouvons pas mettre toute chose au niveau du substrat de réalité de l'opération subjective, quelque chose qui est un point d'interrogation ? Quelle est cette figure nouvelle qui nous est apportée par Freud dans l'opposition principe de réalité, principe du plaisir ?

Assurément, c'est une figure problématique. Freud ne songe pas un seul instant à identifier l'adéquation à la réalité à un bien quelconque. Dans le *Malaise dans la civilisation*, Freud nous dit : « Assurément la civilisation, la culture, en demande trop au sujet. » S'il y a quelque chose qui s'appelle son bien et son bonheur, il n'y a rien à attendre ni du microcosme, c'est-à-dire de lui-même, ni du macrocosme. Et c'est sur ce point d'interrogation que je terminerai pour aujourd'hui.

# Leçon III

*2 décembre 1959*

Comme vous l'avez entendu, je me suis rencontré sur mon chemin de cette année avec certains points de l'œuvre de Freud et nommément, la dernière fois, vous avez vu le recours spécial que j'ai été amené à prendre à cette œuvre curieusement située qu'est l'*Entwurf*. C'est annexé à la correspondance avec Fliess. Cela ne fait pas partie des œuvres complètes. Cela a été publié d'abord dans un texte allemand. Vous savez les réserves qu'on peut faire, que ce n'est pas une œuvre complète. Mais, assurément, c'est là une chose très précieuse, et spécialement les travaux annexes, parmi lesquels l'*Entwurf* a une place éminente, autrement dit, le *Projet pour une psychologie*. Il est certain que ceci est fort révélateur de ce qu'on peut appeler une espèce de base, de soubassement de la réflexion freudienne. Et les traits, l'annonce de parenté évidente qu'il y a entre cette œuvre et toutes les formulations qu'il a été amené à donner par la suite de son expérience, rendent ce texte vraiment précieux. Il se trouve que ce que j'en ai dit la dernière fois, je pense, assez suffisamment, articulait par quel biais il s'insère dans mon propos de cette année. C'est pour autant que je crois que, contrairement à ce qui est reçu, l'opposition du principe du plaisir et du principe de réalité, l'opposition du processus primaire et du processus secondaire, c'est quelque chose qui est moins de l'ordre de la psychologie que de l'ordre de l'expérience proprement éthique. Je veux dire que la perception qu'il y a eu chez Freud de ce qui est en somme la dimension propre où se déploie l'action humaine comme telle, l'apparence d'un idéal de réduction mécanistique qui s'avoue dans l'*Entwurf*.

Mais ici, je crois qu'en somme la compensation, la contre-partie de quelque chose qui, dans l'expérience pour Freud, dans sa découverte des faits de la névrose, se pose dès le principe comme aperçu dans la dimension éthique où elle se situe effectivement, pour autant que le conflit est au premier plan et que, dès l'abord, ce conflit est un conflit, disons-le, massivement d'ordre moral.

Bien sûr, cela n'est pas là, après tout, d'une telle nouveauté. Nous pouvons dire que tous les fabricants d'éthique ont eu affaire au même problème. Mais justement, c'est en cela qu'il est intéressant, je dirai, de faire l'histoire, la généalogie de la morale. Non pas de la morale comme s'exprime Nietzsche, mais de la succession des éthiques, c'est-à-dire de la réflexion théorique sur l'expérience morale. Et on s'aperçoit, à cette occasion, d'abord de la signification centrale des problèmes tels qu'ils sont posés dès l'origine, tels qu'ils se sont maintenus avec une certaine constance. Pourquoi, après tout, a-t-il fallu que toujours les éthiciens reviennent à ce problème énigmatique du rapport du plaisir avec la définition de ce qu'on peut appeler le bien dernier, dans ce qui oriente, dirige l'action humaine en tant qu'elle est action morale ? Pourquoi toujours revenir à ce même thème du plaisir ? Pourquoi cette sorte d'exigence interne qui fait que l'éthicien ne peut se dégager d'essayer de concevoir, de réduire les antinomies qui s'attachent à ce terme autour, d'une part, du fait que ce plaisir apparaît dans bien des cas le terme opposé à l'effort moral en lui-même, et que pourtant il faut qu'il y trouve en somme la dernière référence, celle à laquelle doit se réduire au dernier terme ce bien qui orienterait toute l'action humaine ? Voilà un exemple, ce n'est pas le seul, de cette espèce de nœud qui se propose dans la solution du problème. Alors c'est ce premier point qui doit nous instruire lorsque nous retrouvons ces points de nœuds autour du problème éthique comme tel. C'est un des exemples qui nous montre la constance avec laquelle le problème du conflit se pose à l'intérieur de toute élaboration.

Et là, donc, nous dirons que Freud ne vient que comme un des éléments, un des successeurs, dans le problème de l'éthique. Et c'est là que nous pouvons essayer de formuler quelque chose qui est important à poser. Nous dirons que, s'il est vrai que Freud nous apporte une chose d'un poids inégalé, qui vraiment, à un point dont on n'a pas pris conscience, change pour nous les problèmes de la position éthique, c'est

quoi ? C'est dans la mesure justement où il l'a articulé plus profondément que personne. Et c'est pourquoi j'ai fait allusion à quelques références que nous aurons à prendre cette année. Il faut bien les choisir ; nous n'allons pas mettre là au premier plan tous les auteurs qui ont parlé de la morale. J'ai parlé d'Aristote parce que je crois que c'est vraiment le premier livre vraiment articulé à proprement parler autour du problème éthique que l'*Éthique à Nicomaque* qui – comme vous le savez, il y en a eu bien d'autres autour, avant, après, chez Aristote lui-même – qui met au premier plan ce problème du plaisir. Et puis nous n'allons pas mettre ici en fonction Epictète et Sénèque. Je vous ai donné quelques repères. Nous aurons à parler de la théorie utilitariste, pour autant qu'elle est significative du virage qui aboutit à Freud.

Ce que je veux dire, l'intérêt du commentaire que nous faisons de certaines œuvres, c'est quelque chose que j'exprimerai aujourd'hui dans les termes mêmes dont Freud se sert à l'intérieur de cette *Entwurf* pour désigner quelque chose qui, à mes yeux tout au moins, est très proche du procès du langage qui est celui que je vous ai appris, au cours de ces années, à mettre au premier plan du fonctionnement du processus primaire. C'est le terme de *Bahnung*, le terme de *frayage*. Nous dirons que le discours freudien fraie, dans l'énoncé du problème éthique, quelque chose qui, par son articulation, et comme tel – et c'est là son mérite essentiel – est ce qui nous permet vraiment d'apercevoir, d'aller plus loin qu'on n'est jamais allé dans ce qui est l'essentiel du problème moral. Je crois que ce sera l'inspiration de notre progrès de cette année, que c'est autour du terme de *réalité*, du vrai sens qu'a le mot de réalité, toujours employé par nous d'une façon si inconsidérée, le vrai sens que peut avoir pour nous le terme de réalité où se situe la puissance de cette conception qu'il faut mesurer à la persistance du nom de Freud dans le déploiement de notre activité analytique. Il est tout à fait clair que ce n'est pas simplement par une pauvre petite contribution à une physiologie de fantaisie qu'il y a dans l'*Entwurf*, que ce n'est pas là ce qui fait l'intérêt brûlant que nous pouvons prendre à lire ce texte. Car c'est un texte, sans aucun doute, on vous le dira, difficile, mais c'est un texte, aussi, passionnant. Ça l'est moins en français qu'en allemand. Je dirai même que la traduction française est extraordinairement ingrate. À tout instant elle manque de cette précision, de cet accent, de cette vibration, bref, qu'ici je suis forcé d'évoquer

ou de provoquer le regret que peuvent avoir certains de ne pas savoir l'allemand.

En allemand, c'est un texte d'un éclat, d'une pureté, un premier jet encore sensible, qui est tout à fait étonnant. Et les contours de la traduction française l'effacent et le rendent gris à un point qui, évidemment, n'est pas fait pour en faciliter la lecture. Faites l'effort de le lire, et vous verrez combien peut être authentique la remarque que je vous fais que ce dont il s'agit là est bien autre chose qu'une construction d'une hypothèse. C'est une espèce de colletage, que Freud se fait pour la première fois, avec ce quelque chose qui est le pathos même de la réalité à laquelle il a affaire chez ses patients. Il a, vers la quarantaine, découvert la dimension propre, la vie profondément significative de cela.

Donc ce n'est pas par un vain souci de référence simple, textuelle – après tout pourquoi pas, vous savez très bien qu'à l'occasion je sais prendre avec le texte de Freud mes libertés et mes distances – mais que si je vous ai enseigné par exemple une doctrine de la prévalence d'un signifiant dans ce que nous pouvons appeler la chaîne inconsciente chez le sujet, après tout c'est là, pour autant que je mets en valeur, que j'accentue certains traits de notre expérience, de cette expérience que Léonov, dans sa communication d'hier soir, appelait – par une division à laquelle je n'adhère pas entièrement, mais qui exprime quelque chose – d'expérience du contenu, et où il opposait l'échafaudage des concepts.

Eh bien, ce que je vous propose maintenant, cette année, cela n'est pas simplement par souci d'être fidèle au texte freudien, d'en faire l'exégèse, comme si c'était là la source d'une vérité *ne varietur* qui serait pour nous le modèle, le lit, l'habillement que nous imposerions à toute notre expérience ; c'est parce que je crois qu'à rechercher le phylum du déploiement des concepts dans Freud, ceci depuis l'*Entwurf*, puis en passant par le chapitre VII de la *Traumdeutung* – organisation qui est la première qu'il a publiée de cette opposition processus primaire et processus secondaire, la façon dont il conçoit les rapports du conscient, du pré-conscient et de l'inconscient – et puis l'introduction du narcissisme dans cette économie, puis ce qu'on appelle la seconde topique, la mise en valeur des fonctions réciproques du moi, du surmoi, du monde extérieur, qui donnent une expression achevée à des choses dont nous surprenons, et non sans étonnement, dont déjà nous voyons dans l'*Entwurf* les traces, les

germes dans sa pensée, puis ces points ultérieurs, toujours centrés dans sa réflexion autour du thème, comment se constitue pour l'homme la réalité ? C'est l'article de 1925 de la *Verneinung* que nous aurons à revoir. C'est aussi le *Malaise dans la civilisation*, pour autant qu'il est de la position de l'homme dans le monde et de la signification que lui demande cette chose que Freud appelle la civilisation – le terme allemand est la *Kultur* – c'est-à-dire quelque chose, disons, dont nous aurons peut-être ici à essayer de préciser, de cerner la portée exacte sous la plume de Freud qui ne reçoit jamais les concepts d'une façon qui soit simplement neutre, banale, le concept ayant toujours pour lui une portée véritablement assumée. Si nous serrons cette année de près ce qu'on peut appeler l'évolution de la métaphysique freudienne, c'est parce que c'est là que nous pouvons penser trouver la trace d'une élaboration qui reflète une pensée éthique, dont, quelles que soient les difficultés, peut-être, que nous ayons à en prendre conscience comme étant au centre de notre conscience, c'est néanmoins elle qui tient ensemble tout ce monde que représente la communauté analytique, et cette espèce de dispersion – on a souvent l'impression d'éparpillement – d'une intuition fondamentale qui, par chacun, est reprise par un de ses aspects. Si nous revenons toujours à Freud, c'est parce que Freud est parti d'une expérience. Nous pouvons aussi bien penser traduire par une intuition initiale, cette intuition centrale, l'intuition éthique qu'il y a dans Freud. Je la crois – pour comprendre toute notre expérience, pour animer aussi cette expérience, pour ne pas nous y égarer, pour ne pas la laisser se dégrader – je crois essentiel de la mettre en valeur. C'est pourquoi j'ai attaqué cette année ce sujet ci.

J'ai eu la dernière fois le plaisir d'avoir une sorte d'écho, de réponse. Deux personnes, qui parmi vous étaient en train, pour d'autres fins, une fin d'élaboration de vocabulaire – et peut-être aussi un intérêt personnel – de relire l'*Entwurf*, sont venues, après, me dire la satisfaction qu'elles avaient pu prendre, en raison même de cette mise en prise qui était la leur à ce moment-là avec l'*Entwurf*, la façon dont j'en avais parlé, qui pour elles, peut-être, leur justifiait un peu de l'intérêt qu'elles avaient pu prendre à cette relecture. Et je n'ai eu aucune peine à me souvenir – parce que c'était un souci lancinant – que ce séminaire est un séminaire, et qu'il conviendrait que ce ne soit pas seulement le signifiant de séminaire qui maintienne son droit à cette dénomination. J'ai demandé à l'un d'entre

eux, puisque tous les deux sont particulièrement pour l'instant au fait de cet *Entwurf* qui, comme le remarquait tout à l'heure Valabréga, il faut vraiment l'avoir frais dans la mémoire, et l'expérience, pour pouvoir en parler d'une façon valable. Est-ce très vrai ? Je ne sais pas car on finit bien par l'avoir, on finit bien par s'apercevoir que ce n'est pas si compliqué que cela. Et je vais demander à Albert Lefèvre-Pontalis de venir dire les réflexions que lui a inspirées la façon dont j'ai ramené la dernière fois l'actualité de ce séminaire à ce projet freudien dont aujourd'hui vous allez entendre Lefèvre-Pontalis vous parler.

J. Lacan écrit au tableau :
« Not des Lebens »

**A. Lefèvre-Pontalis.** — Il y a un petit malentendu à dissiper. Je ne suis pas du tout un spécialiste de l'*Entwurf* et je ne l'ai pas relu. Je suis en train de le lire. Le docteur Lacan m'a demandé de revenir sur certains points de son séminaire de la semaine dernière, en particulier sur la question du rapport à la réalité qu'il nous a décrit comme très problématique, voire franchement paradoxal dans ce texte originel de Freud.

Quelques mots d'abord sur cet *Entwurf*, le titre étant de l'éditeur, car c'est un manuscrit sans titre. On tend à en faire maintenant un travail purement académique, un petit relais qui relèverait de la grande illusion du siècle dernier qui n'est jamais tout à fait dissipée, à savoir à chercher à imposer un ordre et des lois scientifiques en biologie par un recours systématique, parfois nettement forcé, aux notions et à la terminologie de la physique qui serait capable de donner, là où manque l'administration d'une preuve proprement dite, le sentiment de la rigueur. Tel le scientisme qui croit corriger par l'excès ce qui pêche en fait par défaut. Et il est frappant de voir que des gens qui sont payés pour bien connaître ce texte, à savoir les éditeurs de l'*Entwurf*, adoptent finalement un tel point de vue. Ils n'y voient, je cite « qu'une tentative cohérente pour ramener le fonctionnement de l'appareil psychique à un système de neurones et pour concevoir tous les processus par des modifications quantitatives. » Tel est le point de vue des éditeurs qui ne voient dans ce texte qu'une tentative plus ou moins heureuse de synthèse entre les consignes transmises à Freud par la voie de Brücke et la doctrine du neurone qui est en train de

s'élaborer à cette époque comme unité fonctionnelle du système nerveux, de cellules spécifiantes, sans continuité avec les cellules adjacentes. J'ai le sentiment, que je vois que partage le docteur Lacan, qu'une telle façon de voir, qui répond bien évidemment au contenu manifeste du texte, conduit à faire du projet un texte qui n'a plus à ce moment-là de valeur qu'archéologique, qui n'est destiné, tout au plus, qu'à intéresser les historiens des idéaux de la psychanalyse et où on pourrait désigner l'annonce d'idées soutenues, élaborées plus tard sous une forme autrement acceptable.

C'est ce point de vue qui se trahit dans les notes que les éditeurs consacrent souvent au texte. Même un auteur comme Jones, qui souligne l'importance du projet, auquel il consacre presque un chapitre de commentaires dans le premier tome de sa *Biographie*, même un auteur comme lui cherche, d'un mouvement contraire, à réduire la portée du texte en voulant n'y voir finalement qu'une séquelle des premiers intérêts de Freud voués, comme vous le savez, à l'étude microscopique du système nerveux. Il décrit le projet comme un dernier effort désespéré pour se raccrocher à l'étude sans risques de l'anatomie cérébrale. Ce sans risques fait rêver. Pour un peu on nous présenterait le projet comme une défense de Freud, qui serait capable d'entraîner chez lui quelque répression [1], à la période analytique. Et le courageux, l'intrépide, le sublime, serait alors à ce moment-là Breuer qui, exactement à la même époque, 1895, pense et écrit que pour parler de phénomènes psychologiques, il convient d'utiliser la terminologie de la psychologie. Il dit par exemple : « Parler [d'affect] au lieu de représentation, c'est une pure et simple mascarade puisqu'en fait au sein de nous-mêmes nous remplaçons silencieusement le premier terme par le second. » Mais il se trouve que Freud n'a pas collaboré à ce chapitre des *Considérations théoriques* des *Études sur l'hystérie*, malgré ce que Jones affirmait. Il y a un témoignage de Freud qui est probant. Il dit : « Je ne suis pour rien dans ce chapitre. »

Donc Freud, en un sens, préfère cette mascarade que dénonce Breuer. Et cela vaut la peine de se demander pourquoi. D'autant qu'il ne faut pas

1 - Selon les différentes notes consultées, il s'agit de *répression*. Le contenu du texte n'exclut cependant pas le terme de *régression*.

oublier que les *Études sur l'hystérie*, au moins pour leur date de publication, sont exactement contemporaines du *Projet*, 1895. Ce qui veut dire que Freud a déjà, par son expérience thérapeutique et sa réflexion, découvert ces choses qui s'appellent la règle d'association, le transfert, la résistance, la remémoration, l'abréaction et ses limites, le pouvoir du silence, de la parole refusée et de l'interprétation de la parole donnée. Sur le plan théorique, le rapport de l'affect et de la représentation, le symbolisme du symptôme, le refoulement, la censure, tout comme on est toujours tenté de le dire quand on lit un texte de Freud. Et ce qui retient le lecteur du *Projet*, c'est ceci que Freud ne s'entretient pas du tout de cela avec lui-même, ou avec l'ami Fliess, dans ce fameux *Projet*. Voilà bien le paradoxe premier qui saute aux yeux dès que simplement on ouvre ce livre. Cette référence aux *Études sur l'hystérie*, donc, est surtout destinée ici à nous inscrire en faux contre la thèse qui revient à rejeter le *Projet* dans la préhistoire de la doctrine freudienne.

Freud est à ce moment là complètement engagé dans sa découverte. Il a en mains tous les éléments pour élaborer une théorie de la psychanalyse. Malheureusement je n'ai pas eu le temps de comparer les vues de Brücke, contemporaines du projet, avec celles du *Projet*. Et il construit, dans la fièvre, dans l'exaltation que l'on sait, ce texte très difficile, entièrement déductif, avec des références les plus discrètes à l'expérience, et sans référence du tout souvent, et qui mériterait presque, avant même qu'on se soucie de son contenu, une étude de structure. Je veux dire, voir comment il est, ce texte, lui-même fait. Et ce texte, nous avons, comme Freud, la plus grande difficulté à le situer. Ce n'est pas un hasard s'il est sans titre. Je pense donc qu'il ne faut pas du tout en émousser le sens en l'inscrivant purement et simplement dans la lignée des élaborations psychophysiologiques qui en sont contemporaines, par exemple celles d'Enzner qui est un professeur de Freud, et qui a publié en 1894 son propre *Entwurf*. Il y a là tout un ordre d'idées en l'air, comme celui de la psychanalyse aujourd'hui, où tout le monde prend son bien.

D'autant que, dans les lettres à Fliess qui précèdent la date où Freud commence le *Projet*, on ne trouve nulle part des références à des auteurs comme Enzner. Freud n'avait aucune raison de les cacher, mais au contraire Freud est là à la pointe de sa recherche qui l'ouvre à l'image banale de l'enfant qui vient se trouver là avec fraîcheur, et passionnément

annoncé. Il est surnommé, avant la naissance, dans un concept ψ, φ, ω, il est fiévreusement mis à jour, puisque Freud le commence au crayon au retour d'une rencontre avec Fliess, l'écrit en deux semaines, le lui expédie inachevé, et ne le lui réclame jamais depuis. Ce qui ouvre des horizons sur la réaction très peu narcissique de Freud à ses productions. Et c'est ce caractère très avancé, et nullement rétrograde du *Projet*, qui explique en partie les appréciations que Freud donne sur son texte, et qui semblent d'un ton inhabituel chez lui. Il a le sentiment d'avoir construit une sorte de machine « où tout se trouve à sa place, les rouages s'engrènent, on a le sentiment de se trouver réellement dans une machine qui ne tarderait pas à fonctionner d'elle-même. » Mais quelques jours plus tard, il écrit : « Ça me semble être une sorte d'aberration. » Je ne crois pas qu'il y ait dans ces deux aveux, qui sont choisis entre beaucoup d'autres semblables, une réelle contradiction. On a plutôt le sentiment qu'il y a là deux images inversées d'une même visée. Freud construit là un modèle, au sens originel du terme, et non pas à celui qu'on tend à lui donner aujourd'hui d'un symbole, système de concepts, voire même de références éloignées de l'expérience. Si j'osais, je dirais que ce *Projet*, c'est son *graphe* à lui. Et il est à ce moment tout à fait normal que nous nous interrogions sur son mode d'emploi et sur sa valeur, ce qui éclaircirait un peu les choses. Il y a une cause occasionnelle de ça, et on la voit assez bien si on parcourt seulement les lettres et les manuscrits, car Freud expédiait souvent à Fliess des petits manuscrits, des petits projets antérieurs à celui-là. Si on regarde ces lettres et ces manuscrits antérieurs, on s'aperçoit qu'il n'est à peu près question que de la névrose actuelle, de la névrose d'angoisse, sujet auquel Freud consacre deux articles dans cette même année 95. On le voit insister, et on sait qu'il ne cèdera jamais sur ce point, sur la nécessité de détacher de la neurasthénie et de l'hystérie la névrose d'angoisse, une forme de névrose où il n'y a pas actuation médiatisée du conflit, mais actualité immédiate d'une tension. Il déclare connaître, à ce moment-là de sa réflexion, trois mécanismes de la formation des névroses, la conversion des affects – l'hystérie de conversion –, le déplacement – la névrose obsessionnelle et celui de la transformation des affects. Et c'est ce dernier mécanisme, transformation de l'affect, qui constitue à ce moment de sa réflexion le problème majeur, à savoir, comment une tension sexuelle peut très bien se transformer en angoisse. Pourquoi en provoque-t-elle ?

Il est à peu près certain que ce sont de telles questions qui motivent, dans l'actuel, la rédaction du *Projet*. Ce qui ne veut évidemment pas dire qu'elle en épuise le sens. Et Freud commence à répondre à une telle question dans un manuscrit antérieur, en utilisant des concepts et des distinctions qui trouveront leur plein développement dans le projet de 95, à savoir, je résume rapidement, l'excitation peut être exogène, excitation qui crée la tension et, il n'y a pas de problème, le processus d'inertie peut fonctionner sans difficultés dans une sorte de généralité ; le stimulus n'est pas spécifique et la réponse n'a pas à l'être, il suffit que la tension soit déchargée. Et le problème ne commence que dans le cas de l'excitation endogène, c'est-à-dire de la faim, la soif, l'impulsion sexuelle. Alors les choses sont plus compliquées, car seule une réaction spécifique, selon le terme de Freud, est utile. C'est-à-dire qu'à une excitation donnée, il faut une réponse donnée, et non plus n'importe quelle décharge. Si la réaction spécifique se produit, la tension disparaît et croît selon le schéma suivant. La tension physique atteint un certain seuil, elle se transforme alors en ce qu'il appelle libido psychique et elle entre en connexion avec des groupes de représentations capables de déclencher la réaction psychique. Mais si cette réaction spécifique ne se produit pas, que s'est-il donc passé ? C'est qu'il n'y a pas eu cette élaboration, ces liaisons avec des groupes de représentations. Autrement dit, dans un langage qui nous sera peut-être plus accessible, il n'y a pas eu ici de médiation. Et c'est là le principe de l'angoisse telle qu'elle se manisfeste dans la névrose actuelle.

D'où des questions. Comment s'effectuent ces médiations nécessaires à la transformation ? Quel en est le lieu, le support ? Et je pense que ce sont de telles questions qui orientent, qui motivent, dans cette période, la recherche de Freud. Tout ceci plutôt pour vous montrer qu'il ne s'agit absolument pas, dans la conception, de réélaborer ce modèle d'un schéma qui serait plus ou moins révolu par Freud au moment même où il l'édifie. Et l'on peut même dire que, dans ses apports essentiels, il ne le sera jamais. Toutes les thèses, toutes les distinctions fondamentales s'y trouvent. Jones, qui est un peu flottant dans son appréciation de ce texte, mais comme nous le sommes tous nécessairement, dresse le catalogue de ces distinctions et de ces thèses. Je ne vais pas vous le lire en entier, mais simplement vous en donner une idée : principe d'inertie et de constance, processus primaire et processus secondaire, préconscient et inconscient,

poussée vers la réalisation d'un désir, réalisation hallucinatoire et réelle d'un désir, etc. Fonction inhibitrice du moi, etc., on peut dire que tout y est. Et c'est d'ailleurs intéressant de comparer avec l'espèce de catalogue que j'ai fait tout à l'heure en ce qui concerne les *Études sur l'hystérie*, on a vraiment là deux faces de la recherche de Freud. Ce catalogue que je viens de dire montre assez qu'il n'y a aucun virage après 1895 d'une période prétendue neurophysiologique de Freud à une période plus psychologique. Tout est là. Nous avons vraiment là le noyau de tout ce que cela a d'irréductible, d'inépuisable de l'œuvre de Freud, et aussi parfois de connaissance de notre expérience analytique. Car nous n'avons pas trouvé moyen de distinguer les deux.

Donc si on a, et nous avons, le souci de ne pas utiliser indéfiniment les « concepts analytiques », entre guillemets qui peuvent être plus ou moins d'ironie ou d'irrespect, ou simplement d'une sorte de suspension du jugement toujours remis à huitaine, il faut bien que nous interrogions un tel texte. Que nous nous demandions tout bonnement, qu'en pensons-nous aujourd'hui ? Je ne suis absolument pas en mesure de répondre à une question si franche. Tout au plus peut-on, puis-je fournir, à partir de ce qu'a dit la dernière fois le docteur Lacan, quelques éléments à une réponse, en fonction de mes étonnements devant la première lecture du *Projet*. Et en nous demandant d'abord quel rôle joue la réalité dans cette construction, dans cette première construction de Freud.

Là, il faut l'avouer, nous allons rencontrer une série d'affirmations, à mon sens, on ne peut plus surprenantes. Nous trouvons quoi, comme postulat ? Nous trouvons l'idée que tous les malheurs de l'organisme commencent avec les stimulations internes, c'est-à-dire avec les besoins, c'est-à-dire avec la vie. Dès que le schéma pur et simple de l'acte réflexe n'est plus valable, c'est-à-dire le schéma stimulus externe, réponse, circuit stimulus-réponse, et encore parler de réponse c'est trop dire, car le terme implique toujours plus ou moins des adaptations, il y a simplement dans le schéma de Freud transmission d'une excitation à travers un relais, un lieu de passage qui n'a pas d'autre raison d'être que cette transmission – je pense qu'il y a là une référence à l'électricité – dès qu'on sort de ce schéma, il y a un bouleversement du principe d'inertie. Freud écrit : « L'organisme n'est pas en mesure d'employer la quantité des excitations qu'il reçoit. Pour les fuir, sous la pression des exigences de la vie, le système neuro-

nique se voit contraint de constituer des réserves de quantité ». La question qu'on se pose est, contraint par quoi ? Il est à peine besoin de souligner l'étrangeté du raisonnement et cette évocation d'une sorte de finalisme qui est d'autant moins compréhensible que l'organisme dans son principe ne paraît absolument pas voué à la vie. La vie apparaît là comme une intruse qui pose à l'organisme des questions pour lesquelles il ne trouve, dans son équipement, dans ses montages, aucun moyen de réponse.

Il n'y a vraiment, dans la conception de Freud, aucune ébauche d'une espèce de structure préformée qui indiquerait à l'organisme une quelconque marche à suivre, et pourtant, c'est cet organisme qui va édifier sa fonction secondaire. Il y a là, à mon sens, une telle hérésie biologique qu'on ne peut sans doute la comprendre que par référence à un champ d'expérience proprement analytique. C'est ce qu'annonçait tout à l'heure le docteur Lacan. En somme, nous sommes si loin de l'éthologie qu'on est obligé de se référer à la dimension éthique, si j'ai bien compris, et il est manifeste que la question que se pose Freud tout au long de ce texte, c'est comment ça marche, comment ça fonctionne, ça, c'est-à-dire ce qu'il est prêt à appeler la fiction de l'appareil psychique, et que sa pensée, à l'origine, est aussi éloignée que possible de toute perspective génétique avec ce qu'elle implique de maturation instinctuelle. Voilà donc le postulat de base tel qu'il l'énonce à peu de chose près.

Même paradoxe si on prend les choses à un autre niveau. Parce que la fonction primaire, au fur et à mesure que l'appareil va se compliquer, à savoir susciter des systèmes supplémentaires, puisque rien n'est donné au départ, qui sont présentés d'ailleurs comme autant d'hypothèses, toujours dans la perspective qui est celle de Freud au fur et à mesure que l'appareil suscite des systèmes pour que son fonctionnement soit possible, la fonction primaire reste toujours prévalante. Ce qui le met peut-être le mieux en lumière, c'est ce que Freud appelle l'épreuve de satisfaction, *die Befriedigungserlebnis*, qui est un concept auquel il convient d'attacher beaucoup d'importance. Freud y refait allusion, entre guillemets, comme si c'était quelque chose de connu, faisant partie de son propre système de pensée, à la fin de la *Traumdeutung*. Cette expérience de satisfaction qui est une expérience tout à fait originelle, quoique réelle, a une valeur presque mythique, est vécue par l'enfant, quand il est totalement dépen-

dant de l'extérieur, de la tension créée par le besoin intérieur. C'est donc une expérience qui est posée à l'impuissance originelle de l'être humain. L'organisme n'est pas capable de provoquer la réaction spécifique qui lui permettrait de supprimer la tension ; cette action nécessite le recours à une aide extérieure, par exemple l'apport de nourriture d'une personne que l'enfant alerte, par exemple, par ses cris, d'où, entre parenthèses, la valeur que Freud accorde à ce moyen de communication. Mais, au-delà de ce résultat actuel, l'expérience entraîne les conséquences que vous savez, à savoir que, d'une part, l'image de l'objet qui a procuré la satisfaction est fortement investie, ainsi que le mouvement réflexe, ce qui a permis la décharge finale, de sorte que, quand apparaît à nouveau l'état de tension, les images à la fois de ce mouvement et l'objet désiré sont réactivées, et il en résulte quelque chose d'analogue à une perception, c'est-à-dire une hallucination. Si quelque incitation à l'acte réflexe se produit, alors une déception se produit. L'objet réel n'est pas là. Il semble qu'une telle expérience ait toujours gardé pour Freud une fonction de prototype, puisque le sujet cherche toujours à la reproduire, et que le désir trouve là son modèle, son principe ; le processus primaire cherchant à la reproduire immédiatement par la voie de l'identité de perception et le processus secondaire médiatement par la voie d'une identité de pensée. Je pense que c'est à cette expérience que Freud se réfère dans le texte sur *La dénégation*, quand il veut mettre en évidence le caractère tout à fait irréductible de cette satisfaction originelle, et la fonction décisive qu'elle garde pour la recherche ultérieure de tous les objets, quand on ne se livre à l'épreuve de la réalité que parce que les objets autrefois cause de satisfaction réelle ont été perdus. Ce passage est souvent cité. Il est assez énigmatique et se réfère à cette expérience originelle de satisfaction, expérience réelle, vécue, mais qui a une fonction de mythe dans le développement ultérieur.

Donc, originairement, ceci est très frappant, il n'y a véritablement qu'un seul principe qui joue, qui est le principe de plaisir. Si bien d'ailleurs que Freud ne parle jamais de principe de réalité comme complément du principe de plaisir, mais seulement d'indice de réalité. Et ceci est important, parce que cela marque absolument la prévalence du principe de plaisir, prévalence qui n'est jamais atteinte, même quand des frayages entre neurones qui permettent la retenue de la quantité, la constitution du système secondaire, du système ψ…, même ces frayages servent à la fonction

primaire. Ils ne permettent en aucun cas de la dépasser ; ils favorisent même le leurre hallucinatoire. C'est dire que l'espèce de filtrage qui est réalisé par le système ψ n'a toujours pas de valeur biologique. Répétée, la satisfaction effective, le vécu de l'épreuve de la satisfaction, répétée cette satisfaction modèle le désir humain, conduit à l'hallucination. Autrement dit, pour tâcher d'être plus clair, le désir ignore le principe même de sa satisfaction effective. Dans sa loi, en tant que désir, il ne fait aucune espèce de différence entre la satisfaction hallucinatoire et la satisfaction réelle. Et il y a vraiment là une variation dernière, et quasi humoristique, de l'hédonisme. S'il est vrai que l'organisme ne peut vouloir que son propre bien, dans la perspective de Freud, ce propre bien peut se confondre totalement avec sa destruction. Le processus primaire reste absolument prévalent.

Une histoire m'a été remise en mémoire récemment, qui est le dialogue entre le scorpion et la grenouille. Le scorpion demandant à la grenouille de bien vouloir lui faire franchir une rivière, et la grenouille répondant : « Pas question, si je te prends sur mon dos, tu me piqueras ». À quoi le scorpion répond : « Pas fou, si je te pique, je me noie ». Et la grenouille dit – l'indice de réalité a joué – à quoi elle dit : « Bon, d'accord ». Ils traversent, et au milieu de la rivière, le scorpion pique la grenouille. La grenouille dit : « Quoi, qu'est-ce qui se passe ? Eh, dit le scorpion, je sais bien, mais je ne peux pas m'en empêcher. » Nous connaissons tous cette histoire par cœur, et parce que nous la connaissons, nous pensons que l'analyse ne doit pas être bonne ni méchante, c'est-à-dire ne pas tenir l'emploi de la grenouille.

Donc, vous voyez la fonction extrêmement limitée de l'indice de réalité que le docteur Lacan nous a indiqué comme un rappel à l'ordre, un retour extrêmement précaire, parce que cet indice de réalité est présenté au désir, mais le désir ne le rencontre pas dans son propre mouvement. Lui, il ne rencontre que l'apaisement. Son propre champ est tout entier régi par le principe de plaisir. Donc ce n'est pas du tout le principe de plaisir qui se soumet, comme on l'écrit souvent, au principe de réalité, ici à l'indice de réalité. C'est, à l'inverse, l'indice de réalité qui est présenté au désir. Comment opère [cette instance] qui présente cet indice de réalité ? Ici je ne puis pas entrer dans les détails qui sont compliqués. Disons en gros qu'il se forme dans le système ψ une instance qui entrave le passage

de la quantité et qui devient le moi. La fonction de cette instance est triple. Tout d'abord, il représente, il coordonne la totalité des investissements ψ, ces retenues de quantité. Deuxièmement, il a un rôle inhibitoire, il empêche la quantité de s'écouler selon sa ligne de moins grande résistance, conformément au principe d'inertie qui la régit. Il évite, par des investissements latéraux, ce qu'on pourrait appeler cette mauvaise pente, cette pente naturelle de la quantité, c'est-à-dire la tendance immédiate à l'apaisement en réponse à la tension interne. Enfin, sa troisième fonction – et là aussi il y a une nuance qui, à mon sens, est importante, on dit souvent qu'il représente l'indice de la réalité, ce n'est pas vrai, il utilise l'indice de réalité, mais ce n'est pas lui qui le fournit. Et comment d'ailleurs le pourrait-il, puisque le système ψ se borne à opérer un filtrage qui est destiné à maintenir dans la mesure du possible une homéostase, maintenir la constance. Mais il est tout entier branché sur le désir, c'est là sa référence dernière. Il n'est pas branché sur la réalité extérieure, il n'en donne, encore une fois, aucune espèce de valeur biologique fonctionnelle.

C'est pourquoi Freud est obligé de postuler, au-delà du système ψ, un troisième système, le système de la perception, ω qui, lui, fournit l'indice de réalité, et qui est un système aussi neutre que possible, aussi indépendant que possible de tout déplacement d'énergie. Qui tend donc à échapper aux considérations d'énergétique. De sorte que ce n'est pas là le moindre paradoxe de cette étrange construction, paradoxe qui, si j'ai bonne mémoire, avait été dégagé par un séminaire d'une année ancienne, en montrant qu'on aboutit à une autonomie renforcée, non pas du moi, système ψ, mais de la conscience qui est posée comme absolument nécessaire pour refléter le monde extérieur qui jusque-là a été totalement mis entre parenthèses, non pas évidemment en tant que source de stimulation, mais en tant que, comme extérieur, il a une certaine structure objective qui fournit des indices de qualité. Le système de qualité, c'est au système ω qu'il réside.

Mais, nouvelle difficulté, la perception n'a pas, de soi, prise sur les processus secondaires. Pour que l'indice de réalité puisse fonctionner comme critère, c'est-à-dire permette une distinction effective entre la perception et la représentation, il faut que certaines conditions soient remplies. Là aussi on peut, à première lecture, ne pas faire la différence entre indice et critère. C'est différent et c'est là, à mon sens, sur quoi joue toute la théo-

rie de la réalité dans le texte. Ce n'est pas un principe, c'est un indice. Et l'indice, il faut encore qu'il soit retenu comme critère. Il peut très bien être présenté, mais ne pas fonctionner comme critère, c'est-à-dire n'avoir aucune valeur opératoire, ne pas permettre de distinguer, problème majeur, la perception de la représentation du souvenir. Il faut donc, pour que cet indice fonctionne comme critère, c'est-à-dire ait une valeur opératoire, que certaines conditions soient remplies, c'est-à-dire que le système ψ ait déjà pu opérer sa régulation, ait déjà pu jouer son rôle de filtrage, bref que l'inhibition ait pu jouer. Freud l'écrit là formellement : « Cette inhibition, due au moi, qui rend possible la formation d'un critère permettant d'établir une distinction entre la perception et le souvenir. » Mais si ψ, cette régulation, cette inhibition, n'a pas pu jouer, c'est-à-dire si l'objet désiré est pleinement investi, de telle façon qu'il peut prendre une forme hallucinatoire, c'est-à-dire s'il est totalement régi par le processus primaire, l'indice de réalité peut être présenté à ce moment-là, il jouera exactement le même rôle que s'il avait une perception extérieure effective, c'est-à-dire qu'il ne marchera pas comme critère, et on n'échappera pas plus au leurre hallucinatoire. D'où vous voyez la construction, on peut difficilement en imaginer une qui fasse de l'accès au réel un procès aussi problématique. Freud fait bien, ici et là, des références extrêmement timides à l'expérience biologique qui doit enseigner que la décharge ne doit pas être amorcée avant que l'indice de réalité ne soit là, et en gros, qu'il ne faut pas y aller trop fort du côté de l'investissement des souvenirs de satisfaction, parce qu'à ce moment-là, on est conduit à l'hallucination. Mais il m'a semblé que ces références n'entraient pas du tout dans sa construction. Elles sont en plus.

Voilà le complément que je voulais apporter à ce que le docteur Lacan nous avait dit quant au rapport au réel. On voit qu'il n'y a là rien qui puisse constituer une objection aux notions qu'il a développées ; elles semblent au contraire renforcées. En revanche j'avoue – par conséquent ici j'inaugure un dernier ordre de remarques – j'avoue avoir mal saisi la portée que vous avez entendu tirer d'un passage du *Projet* pour justifier, si je vous ai bien compris, l'idée que l'inconscient n'avait d'autre structure que celle du langage. Ce passage, vous ne l'avez pas cité, je pense que c'est celui-ci, vous me l'avez d'ailleurs laissé entendre : « Nos propres cris confèrent son caractère à l'objet, alors qu'autrement et à cause de la souf-

france, nous ne pourrions avoir aucune notion qualitativement claire. » Voici la question que je pose, quelle est à ce moment-là l'intention expresse de Freud ? Elle est de mettre en évidence la valeur de ce qu'il nomme les associations verbales quant à la connaissance de l'objet perçu. Il prend l'exemple du cas où l'objet est un être humain et il dit en gros qu'il entre dans cette perception de l'objet deux catégories. Il y a du nouveau, c'est-à-dire du non comparable aux perceptions qui appartiennent aux expériences originelles de satisfaction et de déplaisir, et c'est là, cet élément non comparable, qui fonde l'objet en tant qu'il est non-sujet, en tant qu'il a une structure permanente et reste un tout cohérent ; d'autre part il entre dans la perception précoce de l'objet humain du compris, du reconnu, du jugé, de l'identifié, et ceci en fonction de l'expérience propre du sujet. Cette partie de la perception « *peut être comprise grâce à une activité mnémonique, c'est-à-dire attribuée à une annonce que le propre corps du sujet lui fait parvenir à soi-même*. » Et c'est cette dimension là du rapport à l'objet que Freud met en relation avec l'expression verbale. Autrement dit, la médiation des mots, qui est d'ailleurs, notons-le en passant, secondaire à celle du corps propre, l'attribution à une annonce que le propre corps du sujet lui fait parvenir, cette médiation des mots inaugure notre rapport à l'objet, donne incontestablement des prises sur lui, mais n'est qu'une médiation secondaire. Ni en tant que support, ni en tant que qualifié, en tant qu'il présente telle ou telle qualité, l'objet n'est ici défini par le langage, en ce qu'au fond le rapport à l'objet n'est pas dans le champ des signes verbaux.

Il y a d'une part l'objet de pure qualité, d'autre part l'objet affecté du signe plus ou moins, bon ou mauvais. Et c'est seulement la médiation qui est fournie par le langage. Aussi, j'avoue que j'étais plutôt personnellement tenté, si j'ai bien compris le texte, de le rapprocher d'un texte ultérieur qui n'est certainement pas le texte le plus lacanien de Freud – cela ne constitue pas une raison pour le négliger – je veux dire la dernière section d'un article de 1915 sur l'inconscient, et où il nous est dit de la manière la plus formelle, en prenant appui sur une distinction très ancienne de Freud puisqu'elle remonte, je crois, à son texte sur l'aphasie, distinction entre la représentation de mots et la représentation de chose, premièrement que la représentation inconsciente est la représentation objectale seule, et deuxièmement que ce que le refoulement refuse à la représentation

repoussée, c'est la traduction en mots destinés à rester liés à l'objet. Le refoulement, c'est la non traduction. Et nous sommes là très près de la difficulté majeure que pose à Freud, à mon sens, la conception de l'inconscient, et qui a ressurgi à toutes les étapes, décisives, de sa réflexion.

Je m'explique. Incontestablement, Freud s'est formé très tôt l'idée d'une série d'enregistrements des représentations, d'une succession stratifiée d'inscriptions du signe. On trouve une telle idée très franchement formulée dans le dernier chapitre, de sa main, dans sa *Psychotérapie* des *Études sur l'hystérie*. L'image du dossier à propos de la résistance, on la trouve aussi dans la lettre que vous avez citée, la lettre 52. Mais on peut se demander – et j'introduis là une question qui déborde le commentaire du séminaire dernier – si cette conception de la série d'enregistrements dans des lieux différents n'est pas coextensive à la conception de l'inconscient comme constitué tout entier par le refoulement. Voilà ce que je veux dire. On ne peut pas ne pas être frappé, qu'aussitôt après ses recherches sur l'hystérie qui ont permis la découverte du refoulement, Freud se pose la question, l'énigme, de la névrose actuelle où, précisément, la médiation des signes fait défaut. Et, entre parenthèses, il n'écrit pas le chapitre IV du *Projet* qui devait, disent les éditeurs, être consacré au refoulement, bien qu'il ait écrit à la même époque que toutes ses théories convergeaient vers le champ clinique du refoulement. Comme si justement il n'avait pas réussi à résoudre cette aporie, d'une part il y a le refoulement, mais il y a aussi la névrose actuelle. Est-ce que ce texte, si mon hypothèse est juste, qui a trouvé sa cause occasionnelle dans la question de la névrose actuelle, ne pourrait pas trouver son aboutissement dans une solution au problème du refoulement qui tiendrait compte des deux ?

Plus tard, dans sa deuxième grande tentative métapsychologique, si on fait entrer la *Traumdeutung* dans la première, dans la série d'articles réunis sous le titre de *Métapsychologie* ouverte par le narcissisme, dans cette seconde tentative Freud montre son embarras à montrer le refoulement de l'affect. Il commence uniquement à parler du refoulement de la représentation, puis tout à coup, il introduit l'affect en se demandant justement si l'affect peut être réellement refoulé, et pour finalement reconnaître, dans le texte sur l'inconscient : « Un examen superficiel pourrait faire croire que les représentations conscientes et inconscientes sont des [enregistrements] différents ». Là, il s'inscrit en faux contre ses thèses

antérieures : topiquement séparés du même contenu. La réflexion montre tout de suite que la réalité de la réflexion faite au patient et du souvenir refoulé, le fait d'avoir entendu et d'avoir vécu quelque chose, sont de nature psychologique tout à fait différente. Il ne s'agit pas de prendre à la lettre un passage pour dire, avant il s'était trompé, comme il arrive à Freud de le faire, de dire, jusqu'ici je n'ai pas compris. Mais cela montre qu'il y a un rapport dialectique entre ces deux façons de voir. Il me semble même que, plus tard, le paradoxe resurgit encore avec le paradoxe de la répétition du trauma qui inaugure *Au-delà du principe du plaisir*, car le trauma, s'il peut rétroactivement prendre valeur de symbole, n'en est pas moins vécu dans son origine comme échappant justement à toute espèce de symbolisation.

Alors il me semble qu'il y a là témoignage pour Freud. Il y a vraiment quelque chose d'autre qui est irréductible au refoulement, même au refoulement primaire, donc refoulement primordial, dont il a pourtant, à une période du texte sur l'inconscient que j'ai cité, établi la théorie qui, je crois, s'amorce avec le cas Schreber, c'est-à-dire en 1911. Je vois là autant de traces d'un dualisme présent, évidemment dans des registres différents, avec un contexte d'expérience clinique tout à fait différent ; mais on pourrait retrouver d'une façon plus précise que je ne l'ai fait là, à différentes étapes de sa réflexion, l'indice que Freud n'a pas réussi à surmonter cela et qu'on pourrait peut-être surmonter, comme nous y invite, je crois, si je comprends bien, le docteur Lacan, en nous montrant le sujet dans ce qu'on pourrait appeler une sorte de topique généralisée, moins comme porteur de signifiant que comme porté par lui, que comme exposé de part en part par ses lois. Et alors seulement il serait possible de prendre l'inconscient, sinon Freud, à la lettre.

**J. Lacan.** — Je vous remercie de ce que vous avez fait aujourd'hui. Peut-être cela va-t-il nous permettre d'inaugurer cette année une scansion qui, tout en m'apportant à moi quelques relais, quelques pauses, aura je crois une bien autre utilité. Il me semble que vous avez présenté avec une particulière élégance les arêtes vives d'une question où, après tout, il n'y avait que risque à vous perdre dans un détail qui, je dois le dire, est extraordinairement tentant.

Moi-même j'ai pu éprouver, à certains moments, le regret que vous

n'entriez pas dans le détail de la position de la *Bahnung*, d'une part, de la *Befriedigungserlebnis* d'autre part, et que vous ne nous ayez pas fourni un rappel de ce que suppose, comme topologie, le système des φ, ψ, ω. Peut-être tout de même cela aurait éclairé les choses. Mais il est évident qu'on y passerait le trimestre, voire même une année, ne serait-ce que quand il faudrait rectifier tout ce que la traduction, dans le texte anglais, apporte de distorsion à certaines des intuitions originelles qui se trouvent dans l'*Entwurf*. Il m'en vient là au hasard un exemple qui me tombe sous les yeux. *Bahnung* est traduit par *facilitation* en anglais. Il est bien évident que cela a une portée strictement opposée. Alors que *Bahnung* évoque la constitution d'une voie de continuité, une chaîne à cette occasion. Je ne pense même pas que cela ne puisse pas être rapproché de la chaîne signifiante pour autant que, d'une part, Freud dit que par l'évolution de l'appareil ψ, nous avons le remplacement de la quantité simple par la quantité plus la *Bahnung*, c'est-à-dire par son articulation, chose qui glissera complètement par la traduction par le terme de *facilitation* en anglais. Et la traduction française a été faite sur le texte anglais, de sorte que toutes les fautes du texte anglais ont été multipliées. Il y a vraiment des cas où le texte est absolument inintelligible par rapport à un texte simple qui se trouve dans l'*Entwurf*.

Tout de même, je crois que vous avez mis l'accent sur les points sur lesquels va se diriger la suite de nos entretiens, qui doit être essentiellement de nous ramener à ce rapport du principe de réalité et du principe de plaisir dont vous avez bien montré, ici, le paradoxe en disant que le principe du plaisir n'est susceptible d'aucune inscription dans une référence qui puisse se concevoir dans les termes d'un rapport, de sa nature, biologique. Mais après tout, mon Dieu, le mystère n'en est pas grand si nous voyons ceci, que le support de cet état de fait tient à ceci que c'est en somme, que c'est par l'intermédiaire du fait que la satisfaction, que l'expérience de satisfaction du sujet est entièrement suspendue à l'autre et à celui que je puis regretter que vous n'ayez pas articulé ici, c'est que dans ce texte de Freud, il y a une très belle expression de *Nebenmensch* où j'aurai l'occasion de vous en faire quelques citations, pour montrer à quel point c'est par l'intermédiaire de ce *Nebenmensch* en tant que sujet parlant, que dans la subjectivité du sujet peut prendre forme tout ce qui se rapporte au processus de pensée.

Ce processus de pensée dont je vous prie de vous référer à la double colonne que j'ai édifiée devant vous la dernière fois, avec cette décussassion double qui nous servira jusqu'au bout de notre exposé, qui est très importante, et qui nous permet de concevoir essentiellement dans une relation qu'il nous faut toujours lier plus intimement la fonction du plaisir et la fonction de la réalité qui, si vous les prenez autrement, aboutissent au paradoxe que vous avez peut-être un peu trop accentué aujourd'hui, à savoir qu'en fin de compte, il n'y aurait aucune raison plausible que la réalité se fît entendre et vînt en fin de compte – l'expérience nous le montre, trop surabondante pour l'espèce humaine qui, jusqu'à nouvel ordre, n'est pas en voie d'extinction – à prévaloir. C'est essentiellement parce que le plaisir, dans l'économie humaine, est quelque chose qui, justement, dans une perspective exactement contraire, ne se conçoit, ne s'articule, que dans un certain rapport avec ce point sans doute laissé toujours vide, énigmatique, mais présentant un certain rapport avec ce qu'est pour l'homme la réalité, que nous arrivons à serrer de plus en plus près cette intuition, cette aperception de la réalité telle qu'elle fonctionne effectivement, pour l'animer, dans tout le développement de la pensée freudienne.

N'oublions pas que – c'est une chose justement que laisse échapper la traduction – quand Freud nous annonce ce qui doit fonctionner pour que dans le système ψ soit retenu un certain niveau de quantité Q ή, c'est-à-dire quelque chose qui jouera jusqu'au bout un rôle essentiel, c'est-à-dire quelque chose qui ne va pas être réduit à ce niveau zéro de l'accomplissement de la décharge complète, au bout de quoi tout l'appareil psychique arriverait à un repos dernier qui n'est certainement pas le but, ni la fin qu'on peut concevoir comme plausible au fonctionnement du principe du plaisir, il se demande en effet comment justifier que ce soit à un tel niveau que doit être maintenue dans le système ψ cette quantité Q ή qui est la régulation de tout. Car vous avez là passé un peu vite peut-être sur la référence du système ψ et du système φ, pour autant que l'un a rapport avec les excitations exogènes, et ce n'est pas tout dire que de dire que l'autre a rapport avec les excitations endogènes. Ce n'est pas tout à fait de cela qu'il s'agit. Car dans le système ψ, il y a une partie importante qui justement a rapport, et se constitue pour autant que les quantités Q alors brutes, pures et simples qui viennent du monde extérieur, sont transformées en des quantités qui n'ont absolument rien de comparable avec

celles qui caractérisent le système ψ, et dans lesquelles le système ψ, en quelque sorte, organise ce qui lui vient du système extérieur et l'organise d'une façon qui est très clairement exprimée par Freud qui, probablement, là, lui donne quelque chose qui va dans le même sens que l'élaboration de Fechner. Il s'agit de la transformation de ce qui est quantité pure et simple en complication. Il utilise même le terme latin *complicationes*.

Nous avons donc à peu près le schéma suivant. Si nous représentions ainsi la référence d'un certain système φ par rapport à quelque chose qui se constitue comme le réseau extrêmement complexe de ce quelque chose qui est susceptible de rétrécissement et aussi d'*Aufbau*, c'est-à-dire d'extension, qui est le système ψ, nous avons quelque chose qui tend d'abord à nous montrer qu'entre les deux, dès ce moment d'élaboration, il y a un franchissement. C'est indiqué jusque dans le petit schéma que nous donne Freud au moment où il nous donne ce qui se passe des rapports ou des terminaisons selon les cas, de ce qui vient ici venant du système φ. L'aventure de ce qui vient ici comme quantité, une fois franchie une certaine limite, devient quelque chose qui en transforme complètement déjà la structure quantitative. Et cette notion de structure, d'*Aufbau*, est donnée par Freud comme essentielle. Il distingue cet appareil ψ comme ayant deux fonctions, dans son *Aufbau*, de retenir la quantité, et dans son *Abfuhr*, en tant qu'il fonctionne. Deux choses différentes, la structure d'une part, la fonction d'autre part de la décharge. C'est-à-dire qu'à ce niveau apparaît, comme profondément dédoublée, la fonction qui n'est plus simplement de circuit et d'écoulement de cet appareil, dont il faut tout de même bien voir qu'il nous est avant tout présenté comme quelque chose d'isolé dans l'être vivant, c'est l'appareil nerveux qui est étudié comme tel ; ce n'est pas la totalité de l'organisme à laquelle Freud s'affronte.

C'est là quelque chose qui est extrêmement important. La traduction à nos yeux en est tout à fait évidente, pour autant que ce qui est capable de se soutenir, de se superposer autrement que comme une des hypothèses dont il parle très bien lui-même à un moment, quand on a du goût pour la construction des hypothèses, il faut se conduire d'une façon telle et telle par rapport à l'arbitraire, *Willkürlichkeit der Konstruction*, et il est bien évident que cet appareil est essentiellement une topologie de la subjectivité. C'est une topologie de la subjectivité pour autant qu'elle s'édi-

fie et se construit à la surface d'un organisme, mais c'est essentiellement une topologie. Et, dans ce système ψ, il y a cette part qui est importante et qu'il distingue de la partie qu'il appelle noyau, *Spinalneuronen*, qui eux sont ouverts à une excitation endogène, celle du côté de laquelle il n'y a pas cet appareil transformant les quantités.

Il y a toutes sortes de richesses que, dans le dessein, très légitime, que vous avez eu de simplifier les voies et les problèmes, vous n'avez pas évoquées, mais que je crois, à titre de relais pour ce que je reprendrai la prochaine fois, il est tout de même important d'évoquer. La notion, par exemple, des *Schlüsselneuronen*, pour autant qu'ils sont quelque chose qui joue une certaine fonction par rapport à la partie du ψ qui est tournée vers l'endogène, et qui en reçoit les quantités, ces *Schlüsselneuronen* qui sont un mode particulier de réponse, de décharge, qui se produit à l'intérieur du système ψ, mais, paradoxalement, cette décharge n'ayant pour fonction que d'augmenter encore la charge, pour autant que ces *Schlüsselneuronen* – il les appelle aussi, je ne crois pas que ce soit un lapsus, *motorische Neuronen* –, c'est quelque chose qui, des excitations qui se produisent à l'intérieur du système ψ, va provoquer une série de mouvements venant de l'intérieur effectivement, qui augmenteront encore la tension et qui, par conséquent, se trouveront au principe de quelque chose qui, pour nous, est du plus haut intérêt, justement, concernant ce problème qui n'a que trop été délaissé, des névroses actuelles.

Mais laissons cela de côté. L'important, c'est que tout ce qui se passe ici présente ce paradoxe d'être dans le lieu même où règne le principe de l'articulation par la *Bahnung*, le lieu aussi où se produit essentiellement tout le phénomène hallucinatoire de la perception et de la fausse réalité à laquelle est en somme prédestiné l'organisme humain. C'est dans ce même lieu que se forment, et d'une façon inconsciente, les processus orientés par la réalité, dominés par elle, d'autant qu'il s'agit que, dans ces processus, le sujet retrouve le chemin de la satisfaction. La satisfaction, dans cette occasion, ne saurait être confondue avec le principe du plaisir. Et c'est quelque chose qui pointe d'une façon très curieuse à la fin de la troisième partie de son texte.

Vous n'avez pas pu nous en faire tout le parcours, toute l'analyse, de ce texte si riche. Quand il fait cette espèce d'ébauche, de tracé de ce que peut représenter un fonctionnement normal de l'appareil, il parle de l'action

non pas de la *spezifische*, non pas *Reaktion* mais *Aktion*, celle qui correspond à la satisfaction. Il y a un grand mystère derrière cette *spezifische Aktion*, car justement, comme elle est seulement celle qui ne peut correspondre qu'à l'objet retrouvé, et que vous avez évoqué juste à la place où il faudrait le faire, auquel je fais allusion, étant le fondement du principe de la répétition dans Freud, et sur lequel nous aurons à revenir, cette *spezifische Aktion*, il lui manquera toujours en somme quelque chose, et ce dont Freud parle à la fin de cette troisième partie à laquelle je fais allusion, c'est de ce qui se passe au moment où se produit la réaction motrice, elle, réaction effectivement, l'acte pur, la décharge d'une action.

Il y a là tout un long passage que j'aurai l'occasion, je pense, de reprendre et de vous distiller. Il n'y a pas de plus vivant commentaire de cette chose qui est tellement inhérente à l'expérience humaine, c'est à savoir cette distance qui se manifeste du niveau de l'articulation du souhait chez l'homme à ce qui se passe dans son désir, prend le chemin de se réaliser. L'accent avec lequel Freud articule pourquoi, au nom de quel principe nous pouvons saisir combien tout ce qui se produit dans un thème à propos duquel nous ne pouvons pas ne pas penser non plus à la notion à émerger dans le futur, pourquoi il y a toujours là quelque chose qui sera très loin de la satisfaction, qui ne comportera pas les caractères recherchés dans l'action spécifique. Et il termine sur le mot, je crois que c'est le dernier de son essai, de *qualité monotone*, le caractère réduit par rapport à tout ce qui est poursuivi dans la recherche du sujet, le caractère réduit de tout ce qui peut se produire dans le problème, le domaine de la décharge motrice.

Il y a là quelque chose auquel nous ne pouvons pas ne pas donner la sanction de l'expérience morale la plus profonde, parce qu'en fin de compte, pour l'indiquer aujourd'hui et conclure là-dessus, ce sur quoi je serai amené à diriger votre pensée, c'est ce quelque chose qui va je crois plus loin qu'une analogie, qui va jusqu'à rejoindre vraiment une profondeur, peut-être jusqu'à présent jamais articulée comme telle, c'est l'analogie qu'il y a entre cette recherche d'une qualité archaïque, je dirai presque régressive, sans aucun doute, de plaisir indéfinissable, et ce quelque chose qui anime toute la tendance inconsciente. Une analogie qu'il y a entre cela et ceci qu'il ne peut y avoir de réalisé, de satisfaisant au sens accompli, sens moral comme tel.

# Leçon IV

*9 décembre 1959*

Je vais essayer de vous parler aujourd'hui de la Chose, *das Ding*. C'est, je crois, que certaines ambiguïtés, certaines insuffisances concernant le vrai sens, dans Freud, de l'opposition entre principe de réalité et principe du plaisir, c'est-à-dire de ce sur la piste de quoi j'essaie cette année de vous mener pour vous faire comprendre l'importance, pour notre pratique, en tant qu'éthique, a quelque chose qui est en somme de l'ordre du signifiant, de l'ordre linguistique même, c'est-à-dire d'un signifiant concret, positif et particulier. À savoir que je ne vois pas ce qui, dans la langue française, peut correspondre – et je serais reconnaissant à ceux que ces remarques intéresseraient, stimuleraient assez pour me proposer une solution – à l'opposition en allemand, subtile, qui n'est pas facile à mettre en évidence, entre deux termes qui disent la chose, *das Ding* et *die Sache*. Nous n'avons qu'un seul mot, ce mot de la Chose, dérivant du latin *causa*, et qui nous indique, par sa référence étymologique juridique, ce qui se présente pour nous comme l'enveloppe et la désignation du concret. La Chose, n'en doutez pas, n'est pas moins dans la langue allemande, dans un sens original, dite comme opération, délibération, débat juridique. C'est attesté si nous faisons une recherche étymologique plus précise. *Das Ding* peut viser, non pas tellement l'opération judiciaire elle-même, que le rassemblement qui la conditionne, le *Vollversammlung*. Ne croyez pas que cette promotion, conforme à ce que Freud, tout le temps, nous rappelle, la recherche, l'approfondissement linguistique, pour y retrouver la trace de l'expérience accumulée de la tradition, des

générations, le véhicule le plus certain de la transmission d'une élaboration qui marque la réalité psychique, ne croyez pas pour autant que ces sortes d'aperçus, de coups de sonde étymologiques, soient de loin ce que nous préférons pour nous guider. De repérer l'usage du signifiant dans sa synchronie nous est infiniment plus précieux, et nous attachons bien plus de poids à la façon dont *Ding* et *Sache* sont utilisés couramment. Car en effet d'ailleurs, si nous nous fions, si nous nous reportons à un dictionnaire étymologique, nous trouverons aussi à *Sache* qu'il s'agit d'une opération juridique dans son origine, que la *Sache* est la chose mise en question juridique, ou passage, dans notre vocabulaire, à l'ordre symbolique, de ce débat, de ce conflit entre les hommes. Néanmoins, les deux termes ne sont absolument pas équivalents. Et aussi bien, par exemple, avez-vous pu, dans les propos de M. Lefèvre-Pontalis, la dernière fois, noter la citation, par lui, méritoire puisqu'il ne sait pas l'allemand, des termes dont, à l'occasion, il a fait intervenir dans son exposé le saillant à un moment précis, pour en poser la question, je dirai, contre ma doctrine, évoquant spécialement ce passage de *L'inconscient*, *Unbewußte*, où la représentation des choses, *Sachvorstellungen*, chaque fois, est opposée à celle des mots, *Wortvorstellungen*.

Je n'entrerai pas aujourd'hui dans la discussion de ce qui permettrait de répondre à ce passage qui nous est invoqué, au moins sous le mode d'un point d'interrogation, par ceux d'entre vous que mes leçons incitent à lire Freud, souvent invoqué comme un point d'interrogation dans leur esprit, de ce qui pourrait s'opposer dans un tel passage à l'accent que je mets sur l'articulation signifiante comme donnant la véritable structure de l'inconscient. Ce passage a l'air d'aller contre, mettant l'accent, opposant la *Sachvorstellung* comme appartenant à l'inconscient, à la *Wortvorstellung* comme appartenant au préconscient. Je voudrais, tout de même, puisque – ce ne sont peut-être pas la majorité d'entre vous qui vont chercher dans les textes de Freud le contrôle de ce que je vous avance ici dans mon commentaire – puisque ce sont ceux-là qui s'arrêtent à ce passage, je les prie de lire d'un trait, d'affilée, l'article *die Verdrängung*, *Le refoulement*, qui précède cet article sur l'inconscient, puis le conscient lui-même, avant qu'on arrive à ce passage dont j'indique pour les autres qu'il se rapporte expressément à la question que pose pour Freud l'attitude schizophrénique, autrement dit la prévalence extraordinairement mani-

feste des affinités de mots dans ce qu'on pourrait appeler le monde du schizophrène. Tout ce qui précède, à ce point précis, me paraît ne pouvoir aller que dans un seul sens, c'est à savoir que tout ce sur quoi opère la *Verdrängung*, c'est-à-dire le refoulement c'est sur des signifiants, et que c'est autour d'une relation du sujet au signifiant que s'organise la position fondamentale de la *Verdrängung*. C'est seulement à partir de là que Freud souligne qu'il est possible de parler, au sens analytique du terme, au sens rigoureux, au sens, nous dirions opérationnel, qu'ont ces mots pour nous d'inconscient et de conscient.

Ensuite Freud s'aperçoit que la position particulière du schizophrène nous met, d'une façon plus aiguë que dans toute autre forme névrotique, en présence du problème de la représentation. C'est en effet quelque chose sur quoi nous aurons peut-être l'occasion, dans la suite, de revenir en suivant son texte, mais dont ce texte lui-même souligne qu'à donner la solution qu'il semble, en donnant une opposition de la *Wortvorstellung* à la *Sachvorstellung*, il y a une difficulté, une impasse qu'il souligne, qu'il articule lui-même et qui, je crois, trouve sa solution tout simplement dans ce qu'il ne pouvait pas, vu l'état de la linguistique à son époque, non pas comprendre, car il a admirablement compris, en particulier, formulé, à savoir la distinction de l'opération du langage comme fonction, à savoir au moment où elle s'articule, et elle joue un rôle essentiel dans le préconscient, et de la fonction du langage comme structure, c'est-à-dire pour autant que c'est selon la structure du langage que s'ordonnent les éléments mis en jeu dans l'inconscient ; entre, s'établissent ces coordinations, ces *Bahnungen*, cette mise en chaîne qui en domine l'économie.

Mais je n'ai fait là qu'un trop long détour. Je veux aujourd'hui me limiter à cette remarque, c'est qu'en tout cas Freud parle de *Sachvorstellung* et non pas de *Dingvorstellung*. Et qu'aussi bien il n'est pas vain que ces *Sachvorstellungen* soient liées à la *Wortvorstellung*, nous montrant, ce qui est bien certain, qu'il y a un rapport, que la paille des mots ne nous apparaît comme paille que pour autant que nous en avons séparé le grain des choses, et que c'est d'abord cette paille qui a porté ce grain. Je veux dire – ce qui est trop évident, je ne veux pas ici me mettre à élaborer une théorie de la connaissance – c'est que les choses du monde humain sont des choses d'un univers structuré en paroles, que le langage domine, que les processus symboliques gouvernent tout. Ce que nous nous efforçons

de sonder, à la limite du monde animal et du monde humain, c'est ce phénomène qui, pour nous, ne peut apparaître que comme un sujet d'étonnement, c'est à savoir combien le processus symbolique comme tel est inopérant dans le monde animal, et assurément de nous montrer en même temps que seule une différence d'intelligence, une différence de souplesse et de complexité des appareils ne saurait être le seul ressort qui nous permette de désigner cette différence. Que l'homme soit pris dans les processus symboliques d'une façon à laquelle aucun animal n'accède de la même façon ne saurait être résolu en termes de psychologie. C'est ce quelque chose qui implique que nous ayons d'abord une connaissance complète, stricte, centrée de ce que ce processus symbolique veut dire.

La *Sache*, dirai-je, est donc bien cette chose, produit de l'industrie si l'on peut dire, de l'action humaine, en tant qu'elle est action dirigée, gouvernée par le langage. Les choses sont en somme à la surface, toujours à portée d'être explicitées, si implicites qu'elles soient d'abord dans la genèse de cette action. Nous sommes en effet là dans les fruits d'une activité dont on peut dire que, pour autant qu'elle est sous-jacente, implicite à toute action humaine, c'est de l'ordre du pré-conscient, de quelque chose que notre intérêt peut faire venir à la conscience, à condition que nous y portions assez d'attention, que nous en fassions remarque. Que c'est là en quoi se situera cette réciproque position du mot en tant qu'il s'articule, qu'il vient ici s'expliquer avec la chose, en tant qu'une action, elle-même dominée par le langage, voire par le commandement, l'aura, cet objet, détaché et fait naître. *Sache* et *Wort* sont si étroitement liés qu'ils sont comme un couple. Il en va de même de *das Ding*, de la Chose où se situe ce repérage, ce poids.

Ce *das Ding* de la Chose, c'est ce que je voudrais vous montrer aujourd'hui dans la vie. C'est de vous montrer que dans le principe de réalité, tel que Freud le fait entrer en jeu au départ de sa pensée, et jusqu'à son terme, car ce *das Ding*, dont je vais vous montrer comment en trouver, dans tel passage de l'*Entwurf*, l'indication originelle, vous le retrouverez à la fin de toute l'évolution de sa pensée sur le principe de réalité, dans *die Verneinung*, la dénégation, comme quelque chose, comme un point essentiel. Ce *das Ding* se situe ailleurs que dans cette relation en quelque sorte réfléchie, pour autant qu'elle est explicitable, qui fait l'homme mettre en question ses mots comme se référant aux choses qu'ils ont

pourtant créées. Il y a autre chose dans *das Ding*. Ce qu'il y a dans *das Ding*, c'est le secret véritable. Car il y a un secret de ce principe de réalité dans Freud, dont Lefèvre-Pontalis vous a montré la dernière fois le paradoxe. Car s'il parle du principe de réalité, c'est en quelque sorte, comme l'a bien souligné Lefèvre-Pontalis, par un certain côté, pour nous le montrer en somme toujours tenu en échec et n'aboutissant à se faire valoir qu'en quelque sorte sur la marge et par une sorte de pression dont on pourrait dire, si les choses n'allaient infiniment plus loin, que c'est celle que Freud appelle, non pas comme on le dit souvent fort mal pour souligner le rôle du processus secondaire, les besoins vitaux, mais, dans le texte allemand, *Not des Lebens*, *die Not des Lebens*. Formule infiniment plus forte. Quelque chose qui veut le besoin, et non pas les besoins, la pression, l'urgence. L'état de *Not*, c'est l'état d'urgence de la vie. Il faut noter que *Not des Lebens*, que j'ai noté la dernière fois au tableau pendant que Lefèvre-Pontalis parlait, c'est ce quelque chose qui intervient au niveau du processus secondaire, mais du processus secondaire d'une façon plus profonde que par cette activité corrective sur laquelle l'un et l'autre, Lefèvre-Pontalis et moi, nous avons insisté, mais pour déterminer le niveau Q ή, la quantité d'énergie supportée, si l'on peut dire, conservée, soutenue par l'organisme pour être, à mesure de la réponse, nécessaire à la conservation de la vie. Notez-le bien, c'est au niveau du processus secondaire que s'exerce le niveau de cette détermination nécessaire.

Reprenons le principe de réalité, donc, qui est invoqué sous forme de son incidence, de nécessité, ce qui nous met sur la voie de ce que j'appelle son secret. C'est ceci que, dès que nous essayons de l'articuler pour le faire dépendre du monde physique auquel la pensée, le dessein de Freud, semble exiger de le rapporter, c'est cela qui nous frappe, c'est que là, il est bien clair que ce principe de réalité lui-même fonctionne comme isolant le sujet de la réalité. Et là, nous ne trouvons rien d'autre que ce qu'en effet la biologie nous enseigne, à savoir qu'un processus d'homéostase, d'isolation par rapport à cette réalité, est ce qui domine la structure d'un être vivant. Est-ce là tout ce que Freud nous a dit quand il nous parle du fonctionnement de ce principe de réalité ? En apparence, oui. Et ce qu'il nous montre, c'est que ni l'élément quantitatif, ni l'élément qualitatif, quant à la réalité, ne passe dans ce qu'on peut appeler le règne, d'ailleurs c'est le terme qu'il emploie, *Reich*, du processus secon-

daire. La quantité extérieure, vous ai-je dit l'autre jour, pour autant que c'est à elle que vient avoir affaire, à sa terminaison, l'appareil de ce qu'il appelle le système φ, c'est-à-dire ce qui, de l'ensemble neuronique, est directement dirigé vers l'extérieur, disons en gros les terminaisons nerveuses au niveau de la peau, des tendons, voire même des muscles ou des os, la sensibilité profonde, c'est cela dont il s'agit. Tout est fait pour que cette quantité Q soit nettement barrée, arrêtée par rapport à ce qui sera soutenu de Q ή, d'une autre quantité, celle qui détermine le niveau qui distingue l'appareil φ dans l'ensemble neuronique. Car l'*Entwurf* est la théorie d'un appareil neuronique dans lequel l'organisme reste extérieur, par position de la théorie, simplement, tout comme le monde extérieur. Quant à la qualité, il nous est bien dit que, là aussi, le monde extérieur ne perd pas toute qualité, mais que cette qualité vient s'inscrire, comme nous le savons, la théorie des organes sensoriels nous le montre, d'une façon discontinue selon une échelle, en somme, coupée aux deux extrémités, raccourcie selon les différents champs de la sensorialité qui sont intéressés. Il est toujours constatable que l'appareil sensoriel comme tel ne joue pas seulement ici le rôle d'un extincteur, d'un amortisseur, comme nous venons déjà de le voir dans l'appareil φ en général, mais comme un tamis, nous dit Freud, mais qu'il s'agit donc de savoir quelle valeur nous pouvons donner à ces perceptions.

Ici, Freud ne s'engage pas plus loin dans des tentatives de solution qui relèvent à proprement parler du physiologiste, de celui qui écrit, comme M. Pieron, *La sensation, guide de vie*. La question de savoir si le choix est fait de telle ou telle façon dans le champ propre à provoquer des perceptions visuelles, auditives ou autres, n'est pas autrement attaqué. Seulement, là aussi, nous avons la notion d'une profonde subjectivation du monde extérieur, de quelque chose qui trie, tamise, qui fait que la réalité n'est aperçue, au moins à l'état naturel, spontané, par l'homme, que sous une forme profondément choisie. Ce sont des morceaux choisis de réalité avec lesquels il a affaire.

Et, à la vérité, dans l'économie de ce que Freud nous montre, ceci n'intervient que dans une fonction qui, par rapport à l'économie de l'ensemble, est localisée à la fonction non pas de qualité en tant qu'elle nous informerait plus profondément, comme une chose qui atteindrait une essence, mais de signes. Freud ne les fait intervenir qu'en tant qu'ils sont

*Qualitätszeichen*, mais la fonction de signe ne joue pas tellement par rapport à la qualité, à la qualité, opaque, elle, et énigmatique. C'est la fonction de signe, pour autant que ces signes nous avisent, nous avertissent de la présence de quelque chose qui se rapporte effectivement à ce monde extérieur, signalant à la conscience que c'est au monde extérieur qu'elle a affaire. Comment et en quoi elle a à y faire, en ce monde extérieur ? C'est la chose avec laquelle elle a à se débrouiller et avec laquelle, depuis qu'il y a des hommes, et qui pensent, et qui tentent une théorie de la connaissance, elle a tenté de se débrouiller. Freud ici ne rentre pas plus loin dans ce problème, sinon pour dire qu'il est assurément fort complexe et que nous sommes très loin de pouvoir même ébaucher la solution de ce qui peut organiquement en avoir déterminé la précision, les déterminations, la genèse particulière. Mais dès lors, est-ce là bien ce dont il s'agit quand Freud nous parle du principe de réalité ? Est-ce quelque chose grâce à quoi – selon une formule qui est trop souvent possible à sentir dans la façon dont s'expriment les théoriciens d'un certain behaviourisme –, est-ce que cette réalité n'est après tout que ce quelque chose qui représente les heurts d'un organisme vis-à-vis d'un monde où, sans doute, il a de quoi se nourrir, il a de quoi s'assimiler certains éléments, mais qui est en principe fait d'un monde qui se présente comme un monde de hasard, comme un monde chaotique, comme un monde de rencontre ? Est-ce bien là tout ce que Freud articule quand il nous parle du principe de réalité ? C'est la question qu'aujourd'hui j'avance devant vous avec cette notion de *das Ding*.

Avant d'y entrer, je reviens à vous faire remarquer ce que le petit tableau à double colonne que je vous ai introduit il y a deux semaines comporte. C'est à savoir ceci qui, opposant dans une colonne le *Lustprinzip* et le *Realitätsprinzip* dans l'autre colonne, partant de ce repérage que c'est du côté du principe du plaisir que ce qui est inconscient fonctionne comme tel, et le *Lustprinzip* qui régit, qui domine ici quelque chose, qui, conscient ou préconscient, est en tout cas quelque chose qui se présente dans l'ordre du discours réfléchi, du discours articulable, accessible, sortant du préconscient, cette remarque que je vous ai faite que les processus de pensée, en tant que le principe de réalité les domine, Freud souligne bien à quel point en eux-mêmes ils sont inaccessibles, ils sont inconscients, il ne parviennent à la conscience que pour autant qu'on peut les verbaliser, c'est-

à-dire que quelque chose les ramène par la voie d'une explicitation réfléchie, à portée du principe de réalité, à portée d'une conscience en tant qu'elle est perpétuellement éveillée, intéressée par l'investissement de l'attention à surprendre quelque chose qui peut se produire pour lui permettre de s'orienter par rapport au monde réel. Je dirai que c'est dans ses propres paroles que le sujet, d'une façon combien précaire, arrive à saisir les ruses grâce auxquelles, dans sa pensée, viennent s'agencer, se suivre ses idées qui, pour lui, émergent d'une façon souvent combien énigmatique et entre lesquelles d'ailleurs cette nécessité de les parler, de les articuler, introduit cet ordre souvent combien artificiel sur lequel Freud aimait à mettre l'accent en disant qu'on se trouve toujours des raisons pour voir en soi surgir telle disposition, telle humeur, l'une à la suite de l'autre, mais que rien, après tout, ne nous confirme que dans cette explicitation que nous en donnions, le vrai ressort de leur successive émergence nous soit donné et que ce soit là précisément ce que l'analyse apporte à notre expérience. Non seulement il y a plus ou moins de raison, mais il y a surabondance de raisons pour nous faire croire à je ne sais quelle rationalité de la succession de nos formes endopsychiques. Pourtant c'est bien ailleurs, nous le savons, dans combien de cas ? dans la majorité des cas, que la véritable liaison peut en être saisie.

Donc, ce processus de pensée, pour autant que c'est tout de même en lui que chemine l'accès à la réalité, le *Not des Lebens* qui en maintient à un certain niveau l'investissement, l'appareil, ce processus de pensée se trouve dans le champ de l'inconscient, ne nous étant accessible que par l'artifice de ceci, que Freud va jusqu'à pointer en disant que c'est pour autant que les rapports sont parlés, qu'il y a *Bewegung*, qu'il y a mouvement de la parole, que nous nous entendons parler en d'autres termes, et que ce quelque chose qu'il y a dans tout mouvement, nous dit-il – car, employant un mot dont je ne crois pas que l'usage soit courant en allemand, et dont ce n'est pas pour rien qu'il l'emploie, car il souligne par là l'étrangeté de la notion sur laquelle il insiste – c'est pour autant que *Bewegung* s'annonce au système ici représenté par le ω que je vous ai mis ici, vous verrez tout à l'heure pourquoi, pour autant que tout mouvement, ça paraît quelque chose de sensible, qu'il y a quelque chose qui peut être connu de ce qui, à quelque degré, s'intercale dans le circuit qui, au niveau de l'appareil φ tend, avant tout, pour maintenir au niveau le plus

bas la tension, à se décharger en mouvement *Abfuhr*. Pour autant que quelque chose ici est intéressé dans ce processus d'*Abfuhr*, que quelque chose ici rentre à proprement parler sous le signe du principe du plaisir, le sujet, le sujet en tant que conscient, n'appréhende quelque chose que pour autant qu'il y a quelque chose de centripète dans le mouvement, qu'il y a, disons, pour parler, sentiment de mouvement, sentiment de l'effort. Et ceci se limiterait à cette perception obscure, tout au plus capable d'opposer dans le monde les deux grandes qualités que Freud ne manquait pas de qualifier de monotones, et qu'il ne manque pas de faire, quand je vous ai parlé de l'immobile et du mobile, de ce qui peut se mouvoir et de ce qui est impossible à mouvoir, s'il n'y avait pas parmi ces mouvements ceux que nous pouvons appeler des mouvements de qualité, d'une structure différente, les mouvements articulés de la parole autour de quoi quelque chose, qui participe encore de la monotonie, de la pâleur, du manque de couleur du mouvement, est tout de même ce par quoi tout ce qui se rapporte aux processus de la pensée, à ces menus essais du cheminement de *Vorstellung* en *Vorstellung*, de représentation en représentation, autour de quoi le monde humain s'organise, parvient à la conscience. C'est pour autant que, quelque chose ici, dans le circuit sensation-motricité vient à un certain niveau du système ψ l'intéresser d'une certaine façon qui permet que quelque chose en soit, en somme, rétroactivement perçu, sensible sous la forme de *Wortvorstellung*, c'est-à-dire que le système de la conscience, le système ω peut enregistrer quelque chose de ce qui se passe dans le psychisme de la réalité endopsychique ; quelque chose est entrevu de ce à quoi Freud fait allusion à plusieurs reprises, toujours avec prudence, quelquefois avec ambiguïté, comme perception endopsychique.

Accentuons encore ce dont il s'agit ici dans le système ψ. Freud isole, dès l'*Entwurf*, un système de l'*Ich*. Ce *Ich*, dont nous aurons à voir les métamorphoses et les transformations ultérieurement, dans la suite des développements de la théorie, ce *Ich* qui, lui aussi, se présente en quelque sorte d'emblée, avec toute l'ambiguïté qu'il y rétablira plus tard en nous disant que l'*Ich* est pour une grande part inconscient. Ici l'*Ich* est strictement défini ; quand il parle de *die Einführung des Ichs*, c'est du système à proprement parler uniformément investi de quelque chose qui a une *Gleichbesetzung*. Il n'a pas écrit *Gleichbesetzung*, mais je suis sûrement

dans le simple courant de ce qu'il exprime en me servant de ce terme d'un investissement égal, uniforme. Il y a dans le système ψ quelque chose qui se constitue comme *Ich*, pour autant que ce *Ich*, étant ce quelque chose qui dans le système de « *eine Gruppe von Neuronen, die konstant besetzt ist, also dem durch die sekundäre Funktion erforderten vorratsträger entspricht* » – le terme *Vorrat* est tout spécialement répété – sert au maintien de cet investissement qui y caractérise une fonction régulatrice. Et je parle ici de fonction. S'il y a inconscient, c'est bien le *Ich* en tant qu'il est ici inconscient en fonction, et c'est en tant qu'il est réglé par cette *Besetzung*, cette *Gleichbesetzung*, que nous avons affaire à lui. C'est cela qui nous permet le repérage de la valeur de cette décussation sur laquelle j'insiste, et que nous allons voir maintenue dans sa dualité dans la suite du développement de la pensée de Freud.

C'est que le système qui perçoit, qui enregistre, celui qui s'appellera plus tard *Wahrnehmungsbewußtsein*, il n'est pas au niveau de ce moi en tant qu'il maintient égale et uniforme, et autant que possible constante, la *Besetzung*, la *Besetzung* réglant le fonctionnement de la pensée. Elle est ailleurs cette conscience. Elle est un appareil qu'il faut que Freud invente, forge, et qu'il nous dit à la fois intermédiaire entre ces deux systèmes, le système ω et le système φ, et en même temps dont tout, dans le texte, nous impose de ne pas le mettre ici à la limite. Car le système φ pénètre en quelque sorte directement, sans doute à travers un appareil, se ramifie directement dans le système ψ dans lequel il n'abandonne qu'une partie de la quantité qu'il lui apporte.

C'est bien ailleurs, et pour autant, et que dans une position pour ainsi dire plus isolée, moins situable que tout autre appareil, que vient fonctionner ce système ω pour autant, dit Freud, que ce n'est d'aucune façon de la quantité extérieure qu'il recueille son énergie, que tout au plus peut-on concevoir qu'il en, *sich die Periode aneignen*, qu'il en enregistre la période. Et c'est à quoi je faisais allusion tout à l'heure, en parlant du choix de l'appareil sensoriel, qu'il le joue là, que se joue là aussi ce rôle de guide, ce rôle de contribution qu'apportent les *Qualitätszeichen* pour permettre au moindre pas tous ces départs qui s'individualisent en tant qu'attention sur tel ou tel point choisi du circuit et qui lui permettront cette meilleure approximation, par rapport au processus, qu'automatiquement le principe du plaisir tendrait à faire.

Mais là, il y a quelque chose qui, dès que Freud essaye d'articuler la fonction de ce système, nous frappe. Ce double, cette union qui semble une coalescence de la *Wahrnehmung*, de la perception, avec la *Bewußtsein* qui est la conscience, ce qu'exprime le symbole *W-Bw*, se trouve dès que nous essayons d'en voir fonctionner le jeu à ce niveau premier d'appréhension du système psychique dans Freud. Tout nous indique qu'ici – et je vous prie pour cela de vous rapporter à cette lettre 52 dont Lefèvre-Pontalis nous faisait remarquer la dernière fois quel état j'en faisais constamment et à plusieurs reprises, à cette lettre dans laquelle Freud commence, dans la confidence avec Fliess, à apporter la conception qu'il faut se faire du fonctionnement de l'inconscient comme tel – c'est littéralement autour de la succession des *Niederschriften*, des inscriptions, que Freud fait tourner toute sa théorie de la mémoire, pour autant que c'est là, pour lui, l'exigence fondamentale de tout ce système, c'est d'ordonner ce qu'il voit fonctionner effectivement dans les traces mnésiques, d'en ordonner les champs divers dans une conception cohérente de l'appareil psychique. Et là, que voyons-nous au niveau de la lettre 52 ? Nous en voyons ceci, la *Wahrnehmung*, c'est-à-dire l'impression du monde extérieur comme brute, elle est *originelle*, elle est *primitive*, elle est hors du champ qui correspondra à une expérience qui soit notable, c'est-à-dire effectivement inscrite dans quelque chose dont il est tout à fait frappant qu'à l'origine de sa pensée Freud l'exprime comme une *Niederschrift*, comme une inscription, comme quelque chose qui se propose, non pas simplement en termes de *Prägung* et d'impression, mais dans le sens de quelque chose qui fait signe, est de l'ordre de l'*écriture*. Ce n'est pas moi qui lui ai fait choisir ce terme. La première *Niederschrift* se produit à une certaine époque, dans un certain âge, que sa première approximation du sujet lui fait placer avant l'âge de 4 ans, peu importe. C'est au niveau d'un *a*. Puis après, jusqu'à l'âge de 8 ans, un *b* qui, lui, apparaîtra être quelque chose ou une autre *Niederschrift* plus organisée, organisée en fonction de souvenirs à proprement parler conceptuels, et nous paraîtra constituer plus spécialement un inconscient. Peu importe qu'à ce moment-là il se trompe ou qu'il ne se trompe pas, que nous ayons vu depuis que nous pouvions faire remonter l'inconscient comme tel, avec son organisation de pensée, beaucoup plus haut. Ce qui nous importe, c'est ceci, c'est qu'ensuite nous avons le niveau du *Vorbewußtsein* qui correspond à un

stade ultérieur, puis le niveau du *Bewußtsein* en tant qu'il n'est plus l'indication d'un temps mais d'un terme. En d'autres termes, que toute l'élaboration qui fait que nous progressions d'une significantisation du monde à une parole qui peut se formuler, que toute la chaîne qui va de l'inconscient le plus archaïque jusqu'à la forme articulée de la parole chez le sujet, que tout ceci se passe, si l'on peut dire, entre *Wahrnehmung* et *Bewußtsein*, comme on dit entre cuir et chair, que c'est en somme quelque part, qui n'est pas tellement essentiellement à identifier au point de vue de la topologie subjective avec un appareil neuronique, que se situe le progrès auquel Freud s'intéresse. Effectivement, ce qui se passe entre *Wahrnehmung* et *Bewußtsein* doit tout de même avoir affaire, puisque c'est ainsi que Freud nous le représente, avec l'inconscient, cette fois non pas seulement en fonction, mais, comme il s'exprime lui-même en en faisant l'opposition, en *Aufbau*, ou en structure. En d'autres termes, c'est pour autant que la structure signifiante s'interpose entre la perception et la conscience que l'inconscient intervient, que le principe du plaisir intervient, non plus en tant que *Gleichbesetzung*, fonction du maintien d'un certain investissement, mais en tant qu'il concerne les *Bahnungen*. C'est la structure de l'expérience accumulée qui y gît et y reste inscrite.

Au niveau de l'*Ich*, de l'inconscient en fonction, quelque chose se joue, se règle, qui tend à écarter le monde extérieur, à une rétention du dehors, du monde extérieur. Ce qui, au contraire, au niveau de la *Übung*, vient en exercice, c'est ce qui est *Abfuhr*, décharge, pour retrouver ici le même entrecroisement de tout ce qu'on peut appeler l'économie totale de l'appareil. C'est la structure qui règle la décharge. C'est la fonction qui la retient, qui en soutient les réserves, ce que Freud appelle aussi le *Vorrat*, la provision. Car nous retrouvons là l'usage de ce même mot qu'il a utilisé pour désigner l'armoire à provisions, *Vorratskammer*, de son propre inconscient. C'est le même mot dont il se sert pour désigner le *Ich* dont je vous parle, *Vorratsträger*, c'est celui qui est le support de quantité et d'énergie en tant qu'il constitue le cœur et le centre de l'appareil psychique. C'est sur cette base que vient entrer en jeu ce que nous allons maintenant voir fonctionner comme la première appréhension de la réalité comme telle par le sujet.

C'est ici qu'intervient, sans la moindre ambiguïté, une réalité qui est celle dont, la dernière fois, je vous ai montré l'importance peut-être un

peu voilée, sinon oubliée par Lefèvre-Pontalis, sous la forme de ce qui a rapport, de la façon la plus intime, au sujet dans le *Nebenmensch*. Formule tout à fait frappante pour autant qu'elle articule puissamment l'espèce d'à-côté et en même temps de similitude, de séparation et en même temps d'identité, que c'est là que le sujet va vers cette expérience fondamentale. À la suite de quoi ? Il faudrait là que je vous lise tout le passage, néanmoins je vous choisirai le point le plus important, le culmen du passage qui arrive à ceci : « Ainsi ce n'est pas le complexe du *Nebenmensch* qui se sépare en deux parties, desquelles l'une s'impose par un appareil constant, et qui restent ensemble comme *Ding* ». Voilà ce que la traduction assurément fort détestable à laquelle vous avez affaire en français laisse tout à fait perdre, en disant que quelque chose reste comme tout cohérent. Car loin qu'il s'agisse là d'une allusion à quelque chose qui soit un tout cohérent, c'est-à-dire à quelque chose qui se passerait par le transfert du verbe au substantif, bien au contraire c'est en tant que ce *Ding* est l'élément qui, par le sujet, est à l'origine isolé dans ces deux parties, ces deux termes de l'expérience du *Nebenmensch*, isolé comme ce qui est de sa nature étranger, *fremde*. C'est en ce sens que se distingue ce qui en fait la deuxième partie de ce complexe de l'objet. Ce qui en fait la deuxième partie dont il nous dit qu'il y a une division, une différence à ce niveau dans l'abord du jugement, que tout ce qui était qualité de l'objet peut être formulé comme étant ses attributs, prédicats, et quelque chose qui, alors, lui, rentre dans l'investissement du système ψ, constitue les *Vorstellungen* primitives autour desquelles se joueront tout le destin, tout ce qui sera réglé selon les lois du *Lust* et du *Unlust*, du plaisir et du déplaisir, dans ce qu'on peut appeler les entrées primitives du sujet. C'est là tout à fait autre chose. C'est une division originelle qui nous est donnée comme étant celle de l'expérience de la réalité à proprement parler comme telle, que nous retrouverons dans la *Verneinung*. Je vous prie de vous reporter à son texte. Vous le retrouverez dans la même portée, dans la même fonction, comment étant essentiellement ce qui du dedans du sujet se trouve à l'origine porté dans un premier dehors. Un dehors, nous dit Freud, qui n'a rien à faire avec cette réalité dans laquelle le sujet ensuite aura à repérer la *Qualitätszeichen*, ce qui lui indique qu'il est dans la bonne route, dans la bonne voie pour la recherche de sa satisfaction.

C'est là quelque chose qui, avant l'épreuve de cette recherche, en pose

en quelque sorte le terme, le but et la visée. Et c'est cela que l'autre jour Lefèvre-Pontalis vous disait, qui est exprimé d'une façon qui lui paraît, ou lui paraissait jusqu'à un certain degré, énigmatique. C'est cela que Freud nous désigne quand il nous dit que « le but premier et le plus proche de l'épreuve de la réalité n'est pas de trouver un objet dans la perception réelle qui corresponde à ce que le sujet se représente sur le moment, mais ceci de le retrouver, de se témoigner qu'il est encore présent dans la réalité. » La notion de ce *Ding*, de ce *Ding* comme *fremde*, comme étranger, et même hostile à l'occasion, en tout cas comme le premier extérieur, c'est là ce autour de quoi s'oriente tout le cheminement qui, sans aucun doute, pour le sujet, est à tout instant cheminement de contrôle, cheminement de référence, par rapport à quoi ? Le monde de ses désirs. Il fait l'épreuve que quelque chose, après tout, est bien là qui jusqu'à un certain degré peut servir. Mais servir à quoi ? Servir à rien d'autre qu'à référer par rapport à ce monde de souhaits et d'attente qui, lui, est orienté vers ce qui servira à l'occasion à atteindre *das Ding*. Cet objet, quand il sera là, quand toutes les conditions seront remplies, c'est-à-dire, au bout du compte, vous le savez bien, mais parce que, bien entendu, il est clair que ce qu'il s'agit de trouver ne peut pas être retrouvé, puisque c'est de sa nature que l'objet est perdu comme tel, qu'il ne sera jamais retrouvé, que quelque chose qui est là en attendant mieux, ou en attendant pire, mais en attendant.

Le système du monde freudien, c'est-à-dire du monde de notre expérience, c'est que c'est cet objet, *das Ding*, en tant qu'Autre absolu du sujet, qu'il s'agit de retrouver. C'est l'état de le retrouver tout au plus comme regret. Ce n'est pas lui qu'on retrouve mais ses coordonnées de plaisir, cet état, de le souhaiter et de l'attendre, dans lequel sera cherché, au nom du principe du plaisir, cette tension optima au-dessous de laquelle il n'y a plus bien sûr ni perception ni effort. Et si, en fin de compte, il n'y a pas quelque chose qui l'hallucine en tant que système de référence, aucun monde de la perception n'arrive à s'ordonner, à se constituer d'une façon humaine, d'une façon valable. Ce monde de la perception nous étant donné comme corrélatif, comme dépendant, comme référence à cette hallucination fondamentale sans laquelle il n'y aurait aucune attention disponible. Et là nous arrivons à la notion de la *spezifische Aktion* dont Freud parle à tellement de reprises, et que je voudrais ici vous éclairer. Car il y a aussi une ambiguïté dans la *Befriedigungserlebnis*. Effectivement, ce

qui est cherché, c'est cet objet par rapport auquel fonctionne le principe du plaisir. Ce fonctionnement est dans l'étoffe, dans la trame, le support sur lequel toute l'expérience pratique se réfère. Eh bien, cette expérience, cette action spécifique, comment Freud la conçoit-il ?

C'est ici qu'il faut lire sa correspondance avec Fliess pour bien sentir la portée, dans une lettre qui est encore la lettre 52 qui, vous le voyez, n'a pas fini de nous livrer ses secrets. Il nous dit : « L'accès hystérique n'est aucune décharge », n'est pas une décharge. Avis pour ceux qui éprouvent toujours le besoin de mettre au premier plan l'incidence de la quantité dans la fonction de l'affect. Il n'y a pas de champ, il faut dire, qui soit plus favorable que celui de l'hystérie pour montrer combien le fait, dans l'enchaînement des événements psychiques, est une corrélative contingence. Ce n'est aucunement une décharge, *sondern eine Aktion*, mais une action qui concerne le caractère inhérent à toute action, être un moyen de se procurer du plaisir, qui est *Mittel zur Reproduktion von Lust*. Nous allons voir là s'éclairer ce que Freud appelle une action. Le caractère proprement originel de toute action, est d'être *Mittel zur Reproduktion*, moyen de reproduction.

Elle est ceci, « *das ist er, der hysterische Anfall wenigstens in der Wurzel* ». Ceci, elle l'est au moins dans sa racine. Par ailleurs, « *sonst motiviert er sich vor dem Vorbewussten mit allerlei Gründen* », elle peut se motiver par toutes sortes de fondements de toutes espèces qui sont pris au niveau du préconscient. Mais, ce qui est dans son essence, c'est quoi ? Freud nous le livre tout de suite après et en même temps nous illustre ce que veut dire ici l'action comme *Mittel zur Reproduktion*. Il s'agit de cela dans le cas de l'hystérie ; ce dont il s'agit, c'est de la crise de pleurs. Tout est calculé, réglé comme buté sur *den Anderen*, sur l'autre, c'est-à-dire avant tout, dit-il, cet autre préhistorique, inoubliable, que personne plus tard n'atteindra jamais plus. Ici nous trouvons articulé ce qui, en somme, nous permet, dans une certaine visée, une première approximation de ce dont il s'agit dans la névrose, de comprendre le corrélatif, le terme régulateur. Si, effectivement, l'action spécifique qui vise à l'expérience de satisfaction est une action dont la fin est de reproduire l'état, de retrouver *das Ding*, l'objet, nous comprendrons bien des modes de ce qui est le comportement névrotique, de la conduite de l'hystérique, si tant est qu'il s'agit, dans la conduite de l'hystérique, de recréer un état centré par l'ob-

jet en tant que cet objet, *das Ding*, est le centre et le support d'une aversion comme Freud l'écrit quelque part.

C'est en tant que l'objet premier est objet d'insatisfaction que s'ordonnent, s'organisent l'*Erlebnis* spécifique de l'hystérique. Et c'est aussi pour autant que par une différence, une distinction, une opposition que Freud a vue la première, et qui n'a pas lieu d'être abandonnée que, dans la névrose obsessionnelle, cet objet, *das Ding*, par rapport à quoi s'organise l'expérience de fond, l'expérience de plaisir, est un objet, Freud l'a très bien perçu, cela a été sa première aperception de la névrose obsessionnelle, un objet qui littéralement apporte trop de plaisir. Si vous regardez dans ses cheminements divers, dans tous ses ruisselets, le comportement de l'obsessionnel, ce qu'il indique et ce qu'il signifie, ce comme quoi il apparaît sujet lui-même, c'est toujours ce quelque chose qui se règle pour éviter en fin de compte ce qu'il voit souvent assez clairement comme étant le but et la fin de son désir, et pour l'éviter d'une façon dont la motivation est somme toute extraordinairement radicale, puisqu'effectivement le principe du plaisir nous est donné pour avoir un mode de fonctionnement qui est justement d'éviter cet excès, ce trop de plaisir.

Et pour aller vite, et aussi vite que Freud va dans ses premières aperceptions de la réalité éthique à proprement parler, en tant qu'elle fonctionne dans celle du sujet auquel il a affaire, n'oubliez pas que dans une des références que je vous ai apportées et que je n'ai pas immédiatement sous la main, pour ces trois termes, et je vous donnerai la prochaine fois, et très facilement, la position du sujet dans les trois grandes catégories que Freud discerne d'abord, hystérie, névrose obsessionnelle et paranoïa ; dans la paranoïa, chose curieuse, Freud nous apporte ce terme que je vous prie de méditer dans son jaillissement primordial, *Versagen des Glaubens*. À ce premier étranger par rapport à quoi le sujet a à se référer d'abord, le paranoïaque n'y croit pas. Cette mise en fonction du terme de la croyance me paraît même être accentuée dans un sens moins psychologique qu'il n'apparaît au premier abord. Je veux dire que ce mode de rapport, le plus profond de l'homme par rapport à la réalité, qui s'articule dans le terme de la foi, c'est là ce qui m'apparaît intéressé dans ce que Freud signale, désigne comme l'attitude la plus radicale du paranoïaque. Et il me semble qu'ici vous pouvez voir avec quelle facilité se fait le lien avec ce cri d'une autre perspective, celle qui vient à la rencontre de celle-là. Je vous l'ai déjà

désigné en vous disant que ce qui fait le ressort de la paranoïa est essentiellement rejet d'un certain appui dans l'ordre symbolique, de cet appui spécifique autour de quoi, peut-être, nous allons le voir, et nous verrons, dans les entretiens qui suivront, se faire la division en deux versants de ce rapport à *das Ding*.

Si *das Ding* est originellement ce que donc nous appellerons le hors-signifié, c'est en fonction de cet hors-signifié, et d'un rapport pathétique grâce à quoi le sujet conserve sa distance, se constitue dans ce mode de rapport, d'affect primaire, antérieur à tout refoulement, qui est ce autour de quoi toute la première articulation de l'*Entwurf* se fait, le refoulement, ne l'oublions pas, faisant encore pour lui, à ce niveau, problème, et tout ce qu'il dira dans la suite, du refoulement, n'étant rien d'autre, ne pouvant être même compris, conçu dans son extraordinaire raffinement, que comme une espèce de besoin, de nécessité de comprendre ce que peut être spécifiquement le refoulement par rapport à toutes les autres formes de défense. Eh bien, ici, c'est par rapport à ce *das Ding* originel que se fait cette première orientation, ce premier choix, cette première assise de l'orientation subjective que nous appellerons à l'occasion *Neurosenwahl*, le choix de la névrose. Cette première mouture réglant désormais toute la fonction du principe du plaisir.

Ce qui va nous rester à voir, c'est de voir que c'est à la même place que vient s'organiser ce quelque chose qui est en quelque sorte l'opposé, l'envers et l'identique. C'est à savoir ce qui, au dernier terme, se substitue à cette réalité muette qu'est *das Ding*, à savoir la réalité qui commande, qui ordonne ce qui en fin de compte pointe, si vous voulez, dans la philosophie de quelqu'un qui mieux qu'aucun autre a entrevu la fonction de *das Ding*, tout en ne l'abordant que par les voies, les essais de la philosophie de la science, à savoir Kant. C'est à savoir que c'est, en fin de compte, qu'il est concevable que ce soit comme trame signifiante pure, comme maxime universelle, comme la chose la plus dépouillée de relations à l'individu que doivent se présenter les termes de *das Ding*. C'est là que nous devons avec Kant voir le point de mire, le point de visée, le point de convergence selon lequel se présentera une action que nous qualifierons de morale, et dont nous verrons combien, paradoxalement, elle se présente elle-même comme étant la règle d'un certain *Gut*. Mais, pour aujourd'hui, je ne veux qu'insister sur quelque chose qui est que la Chose

ne se présente à nous que pour autant qu'elle fait mot, comme on dit faire mouche, que la façon dont l'étranger et l'hostile apparaissent dans la première expérience de la réalité pour le sujet humain, que la façon dont il se présente dans le texte de Freud, j'y ai insisté, c'est le cri. Ce cri, je dirai, nous n'en avons pas besoin. Et ici je voudrais vous faire référence à quelque chose qui est plus inscrit dans la langue française, chaque langue a ses avantages, qu'elle ne l'est dans la langue allemande. Dans la langue allemande, *das Wort* est à la fois le mot et la parole. Le mot, mot, dans la langue française, ne l'oubliez pas, a un poids et un sens particuliers. Mot, c'est, essentiellement, point de réponse. Mot, comme dit quelque part La Fontaine, mot, c'est ce qui se tait. Mot, c'est justement à quoi aucun mot n'est prononcé. Les choses dont il s'agit, et que certains pourraient m'opposer comme étant par Freud mises à un niveau supérieur, à ce monde des signifiants dont je vous dis ce qu'il est, le véritable ressort d'un fonctionnement dans l'homme du processus qualifié de primaire, mais ces choses sont des choses en tant que muettes. Et des choses muettes, ça n'est pas tout à fait la même chose que des choses qui n'ont aucun rapport avec les paroles. Je ne vous prie que d'évoquer une figure qui, je pense, sera vivante à tout un chacun d'entre vous, c'est la figure du terrible muet qu'il y a dans les quatre Marx Brothers, Harpo. Est-ce qu'il y a quelque chose qui peut poser une question pressante, plus présente, plus prenante, plus chavirante, plus nauséeuse, plus faite pour jeter dans l'abîme et le néant tout ce qui peut se passer devant lui, que la figure marquée de ce sourire dont on ne sait si c'est celui de la plus extrême perversité ou de la niaiserie la plus complète, qui est celui d'Harpo Marx ? À lui tout seul, ce muet suffit à supporter l'atmosphère de mise en question, d'anéantissement radical qui est celui qui va faire la trame, l'objet de la formidable farce du jeu de *jokes* non discontinu qui donne toute la valeur de tout cet exercice. Mais encore un mot. Voici le mot qui va surgir. Et puis je vous ai parlé aujourd'hui de l'autre en tant que *Ding*. Je voudrais terminer sur quelque chose beaucoup plus accessible à notre expérience, c'est l'emploi isolé auquel, là encore, le français réserve certaines formes spécialisées pour le prénom d'appel. Qu'est-ce que veut dire, qu'est-ce que nous représente l'émission, l'articulation, le surgissement hors de notre voix de ce toi qui peut nous venir aux lèvres dans tel moment de désarroi, de détresse, de surprise de quelque chose que je n'appellerai pas en toute hâte

la mort, mais assurément la présence d'un autrui pour nous privilégié et autour de quoi tournent nos préoccupations majeures, et qui pour autant n'est pas sans nous embarrasser ? Je ne crois pas que ce toi, ce toi de dévotion où vient, à l'occasion, achopper toute autre manifestation du besoin de chérir, je ne crois pas qu'il soit simple. Je crois qu'en lui-même il y a aussi quelque chose qui tente d'apprivoiser cet autre, cet autre préhistorique, cet Autre inoubliable qui risque tout d'un coup de nous surprendre et de nous précipiter du haut de son apparition. Toi, qui contient je ne sais quelle défense, et je dirai qu'au moment où ce toi est prononcé, c'est tout entier, et pas ailleurs, dans ce toi qui surgit, que réside ce que je vous ai présenté aujourd'hui comme *das Ding*.

Et pour ne pas terminer sur quelque chose qui pourrait vous apparaître aussi optimiste, je mettrai en regard l'utilisation, le sens, le poids, l'identité de la Chose et du mot tel que nous pouvons le trouver dans un autre usage isolé, tout spécialement, du mot. À ce toi que j'ai appelé le toi d'apprivoisement, qui n'apprivoise rien, de vaine incantation, de vaine liaison, il y a quelque chose aussi qui peut nous arriver quand quelque ordre nous vient de l'au-delà de l'appareil où grouille ce qui, avec nous, a affaire au *das Ding*. C'est ce que nous répondons quand quelque chose nous est imputé ou bien à notre charge, ou bien à notre compte, moi. Qu'est-ce que c'est que ce moi ? Moi, tout seul. Qu'est-ce que c'est si ce n'est un moi d'exclusion, un moi de rejet, un moi de très peu pour moi ? Ainsi, dès son surgissement, dès son origine, le moi, en tant qu'il s'expulse lui aussi par un mouvement contraire, le moi en tant que défense, en tant que d'abord et avant tout moi qui rejette, et qui dénonce, loin d'annoncer, ce moi, dans cette expérience isolée de son surgissement, qui est peut-être à considérer comme étant son déclin originel, ce moi, ici, s'articule. Et c'est de lui que nous reparlerons pour, la prochaine fois, aller plus loin dans ce en quoi l'axiome, la morale, se présente comme expérience de satisfaction.

# Leçon V

*16 décembre 1959*

Freud remarque quelque part que si la psychanalyse, aux yeux de certains, a pu soulever l'inquiétude de promouvoir à l'excès le règne des instincts, elle n'a pas moins promu l'importance, la présence de l'instance morale. Ceci est une vérité d'évidence, et naturellement combien plus sûre, quotidiennement assurée par notre expérience de praticien. Aussi bien, peut-être ne mesure-t-on pas encore assez, au dehors, le caractère exorbitant de l'instance du sentiment de culpabilité jouant à l'insu du sujet. Ce sentiment de culpabilité inconscient, ces choses qui se présentent ainsi sous cet aspect massif, c'est ce que cette année, j'ai cru qu'il était nécessaire de serrer de plus près, d'articuler d'une façon telle que soit bien mise en évidence l'originalité de la révolution de pensée que comporte l'effet de l'expérience freudienne concernant le domaine de l'éthique.

La dernière fois, j'ai essayé de vous montrer l'importance, le sens dans la psychologie freudienne, dans le premier texte, l'*Entwurf*, celui autour de quoi Freud a essayé d'organiser sa première intuition, de ce dont il s'agit dans l'expérience du névrotique. J'ai essayé de vous montrer quelle fonction pivot nous devons donner à ce quelque chose qui se rencontre au détour d'un texte de Freud. Mais c'est un détour qu'il convient simplement de ne pas manquer, et d'autant moins que ce détour, je vous l'ai montré, il le reprend toujours, sous diverses formes, jusqu'à la fin, sous ce point essentiel de *das Ding*. *Das Ding* est absolument nécessaire à concevoir ce qu'il dit jusque dans un texte comme celui de 1925 de la

*Verneinung* si pleine et riche de ressources, si pleine aussi d'interrogations. *Das Ding*, donc, c'est ce qui, au point initial, logiquement et du même coup, chronologiquement, au point initial de l'organisation du monde dans le psychisme, se présente, s'isole comme le terme étranger autour de quoi va tourner tout le mouvement de la *Vorstellung*. Ce mouvement de la *Vorstellung*, donc, que Freud nous montre comme étant dirigé, gouverné essentiellement par un principe régulateur qui est dit principe du plaisir, principe régulateur lié au fonctionnement d'un appareil, comme tel de l'appareil neuronique. Et c'est autour de quoi pivote tout ce progrès adaptatif, si particulier chez l'homme pour autant que le processus symbolique s'y montre inextricablement tramé. Ce *das Ding*, je vous l'ai dit, c'est ce même terme que nous retrouvons dans la formule que nous devons tenir pour essentielle, puisqu'elle est mise en centre, et si on peut dire, comme point d'énigme de la *Verneinung*. Ce *das Ding* doit être identifié avec ce terme du *wiederzufinden*, de la tendance à retrouver qui est, pour Freud, ce qui fonde l'orientation du sujet humain vers l'objet, vers cet objet, remarquons-le bien, qui ne nous est même pas dit, puisqu'aussi bien nous pouvons ici donner son poids à une certaine critique textuelle qui peut sembler quelquefois, dans son attachement au signifiant, prendre une tournure [talmudique]. Pourtant il est remarquable que cet objet dont il s'agit, nulle part Freud ne l'articule.

Aussi bien, cet objet, puisqu'il s'agit de le retrouver, nous le qualifions d'objet perdu. Mais cet objet n'a, en somme, jamais été perdu, quoiqu'il s'agisse essentiellement de le retrouver. Et, dans cette orientation vers l'objet, la régulation de la trame des *Vorstellungen* en tant qu'elles s'organisent, qu'elles s'appellent l'une l'autre selon les lois d'une organisation de mémoire, d'un complexe de mémoire, d'une *Bahnung*, d'un frayage, traduirions-nous en français, mais aussi bien d'une concaténation, dirions-nous plus fortement encore, dont l'appareil neuronique nous laisse entrevoir, sous une forme matérielle peut-être, le jeu, cette *Bahnung* étant elle-même, dans son fonctionnement, réglée par la loi du principe de plaisir, à savoir ce quelque chose qui lui impose ces détours qui conservent sa distance par rapport à sa fin. Car ce qui, par la loi du principe du plaisir, la dirige, c'est que ce que le principe du plaisir gouverne, c'est la recherche. L'étymologie ici, même en français, qui a remplacé le terme désuet de quérir, c'est bien le *circa*, le détour. La fonction même du prin-

cipe du plaisir, est que quelque chose s'oppose au transfert de la quantité de *Vorstellung* en *Vorstellung*, qui toujours la maintient dans une certaine périphérie, à une certaine distance de ce autour de quoi en somme elle tourne, de cet objet à retrouver qui lui donne son invisible loi, mais qui n'est pas, d'autre part, ce qui règle ses trajets, ce qui les installe, ce qui les fixe, ce qui sans doute en modèle le retour. Et ce retour est une sorte de retour maintenu à distance en raison même de cette loi ici qui la soumet à n'être, en fin de compte, que quelque chose qui n'a d'autre fin que de rencontrer la satisfaction du *Not des Lebens*, une série de satisfactions rencontrées en route, liées sans doute à cette relation à l'objet, polarisées par cette relation et qui, à chaque instant, en modèlent, en tempèrent, en étayent les démarches suivant la loi propre au principe du plaisir qui est que une certaine quantité Q ή – différente par elle-même de la quantité amenée, imminente, menaçante, de la rencontre avec le monde extérieur, de ce qu'apporte à l'organisme l'incitation, l'excitation de l'extérieur – une certaine quantité Q ή forme, en quelque sorte, le niveau qui ne saurait être dépassé sans provoquer quelque chose qui instaure, à ce principe du plaisir, sa limite, quelque chose qui est différent de la polarisation *Lust/Unlust*, plaisir/déplaisir, qui ne sont justement que les deux formes sous lesquelles s'exprime cette seule et même régulation qui s'appelle principe du plaisir, qui en forme la limite.

C'est le moment où, d'une façon quelconque, soit de l'intérieur, soit aussi bien de l'extérieur, la quantité vient à dépasser ce qui, si l'on peut dire, est la chose, en tout cas, métaphoriquement dite, articulée par Freud presque, à nous donnée comme à prendre au pied de la lettre ; ce qui, métaphoriquement, peut s'exprimer et ce qu'il exprime par ce que peut admettre la largeur des voies de conduction, le diamètre individuel de ce que peut supporter l'organisme. C'est le diamètre qui, en quelque sorte, règle cette admission de la quantité qui lui impose ceci qu'au-delà de la limite elle se transforme en complexité. En quelque sorte, c'est dans la mesure où une forte impulsion psychique augmente, dépasse un certain niveau, qu'elle n'est pas pour autant rendue capable d'aller plus loin, d'aller plus droit, vers ce qui serait son but et son terme, mais que bien plutôt elle se complexifie, elle s'éparpille, elle diffuse dans l'organisme psychique ce quelque chose qui va d'une façon toujours croissante, dans une sorte d'expansion de la zone illuminée de l'organisme neuronique, elle va allu-

mer au loin, de ci de là, selon les lois d'un frayage qui est précisément celui du frayage associatif, des constellations représentatives, constellations de *Vorstellungen* qui règlent l'association des idées, l'association des *Gedanken* inconscientes, selon les lois du principe du plaisir.

La limite, elle, a un nom. Cette limite est autre chose que la polarité *Lust/Unlust* dont parle Freud. Elle représente l'invasion de la quantité pour autant que rien ne peut, dans certaines conditions, procéder à ce qui normalement, primitivement, avant même l'entrée dans cette fonction du système ψ, intervient normalement pour régler l'invasion de la quantité selon les lois du principe du plaisir, c'est à savoir l'évitement, la fuite, le mouvement. C'est à la motricité qu'au dernier terme est donnée, est conférée et déléguée cette fonction pour l'organisme de laisser au-dessous d'un certain niveau homéostatique ce qui règle le niveau de tension supportable, est donnée la structuration de la relation de l'organisme humain par le système ψ. L'appareil nerveux est conçu essentiellement comme centre ou lieu d'une régulation autonome. Il faut bien considérer comme tel, comme isolé, distinct, avec tout ce que ceci peut comporter de discordance par rapport à la vie, de l'homéostase générale, celle qui met en jeu, par exemple, tout l'équilibre des humeurs. L'équilibre des humeurs intervient, mais elle-même comme ordre de stimulations venant de l'intérieur. C'est bien ainsi que s'exprime Freud. Il y a, par rapport à cet organisme nerveux, des stimulations qui viennent de l'intérieur. Elles sont comparées par lui aux stimulations extérieures.

Cette limite de la douleur, j'aimerais que nous nous y arrêtions un instant.

J'ai dit un jour qu'il ne me semblait pas sûr que le terme de *motorisch*, de moteur qui, quelque part, est donné par Freud, nous disent les commentateurs qui ont recueilli les lettres à Fliess, sous la forme d'un simple lapsus, à la place de cellule, noyau, organe, *secretorisch*, qu'il ne me semblait pas sûr que ce fût tellement un lapsus. Effectivement, si Freud nous dit que la réaction de la douleur survient dans la majorité des cas, pour autant que la réaction motrice, la réaction de fuite est impossible, se dérobe – et là tout spécialement – devant les faits où elle est impossible pour autant que la stimulation et l'excitation vient de l'intérieur, il me semble que ce lapsus – ce prétendu lapsus – n'est là que pour nous indiquer la foncière homologie devant un certain registre de la relation de la

douleur avec cette réaction motrice et nous indiquer ce quelque chose qui, j'espère, ne vous paraîtra pas absurde – la chose m'avait frappé très anciennement – que dans l'organisation de la moelle épinière on trouve des neurones et des axones de la douleur au même niveau, à la même place, à certains étages qui est celle où, à d'autres étages, certains neurones, certains axones, liés essentiellement à la motricité tonique, se rencontrent. Aussi bien, la douleur ne doit-elle pas être purement et simplement prise dans le registre des réactions sensorielles. Je dirai que ce que nous ont montré les incidences physiologiques, ce que la chirurgie de la douleur nous montre, c'est qu'il n'y a pas là quelque chose de simple qui puisse être considéré simplement comme une qualité de la réaction sensorielle, et que le caractère complexe, si l'on peut dire, intermédiaire entre l'afférent et l'efférent de la douleur, est quelque chose qui nous est suggéré par les résultats, il faut bien le dire, surprenants de telle ou telle section qui permet la conservation de la notion de douleur dans certaines affections internes, spécialement dans les affections cancéreuses avec, en même temps, la suppression, la levée, si l'on peut dire, d'une certaine qualité subjective qui en fait à proprement parler le caractère insupportable. Bref, est-ce aussi bien ceci, qui est encore de l'ordre d'une exploration physiologique moderne qui ne nous permet pas encore de bien pleinement les articuler, ceci n'est que quelque chose où je vous prie de voir la suggestion que peut-être nous devons concevoir la douleur comme quelque chose qui, dans l'ordre d'existence, est peut-être comme un champ qui s'ouvre, précisément, à la limite où il n'y a pas la possibilité pour l'être de se mouvoir.

Est-ce que quelque chose ne nous est pas là ouvert, dans je ne sais quelle aperception des poètes, dans le mythe de Daphné ce changeant en arbre sous la pression à laquelle elle ne peut plus échapper, que quelque chose dans l'être vivant, qui n'a pas la possibilité de se mouvoir, nous suggère, jusque dans leur forme, la présence de ce qu'on pourrait appeler une douleur pétrifiée ? Est-ce qu'il n'y a pas dans ce que nous faisons nous-mêmes du règne de la pierre, pour autant que nous ne la laissons plus rouler, pour autant que nous la dressons, que nous en faisons ce quelque chose d'arrêté qui est une architecture, est-ce qu'il n'y a pas dans l'architecture elle-même quelque chose, pour nous, comme la présentification de la douleur ? Quelque chose irait dans ce sens. C'est ce qui se

passe, à la limite, quand, à un moment de l'histoire de l'architecture, celui du baroque, sous l'influence d'un moment de l'histoire qui est aussi bien celui auquel nous allons nous retrouver tout à l'heure, quelque chose est tenté pour faire de l'architecture elle-même, je ne sais quel effort vers le plaisir, pour lui donner je ne sais quelle libération qui la fait en effet flamber dans ce qui pour nous apparaît comme un tel paradoxe dans toute l'histoire de la bâtisse et du bâtiment. Cet effort vers le plaisir, aussi bien qu'est-ce qu'il donne, si ce n'est ce que nous appelons dans notre langage, ici, métaphorique et qui va loin comme tel, des formes torturées. Vous me pardonnerez, je pense, cette excursion, puisqu'aussi bien, autant que je vous l'ai annoncé, elle n'est pas sans lancer à l'avance je ne sais quelle pointe vers quelque chose que nous nous trouverons amenés à reprendre tout à l'heure à propos de ce que j'ai appelé, pour vous, l'époque de l'homme du plaisir, le XVIII^e^ siècle, et le style très spécial qu'il a introduit dans l'investigation de l'érotisme.

Revenons à nos *Vorstellungen* et tâchons maintenant de les comprendre, de les surprendre, de les arrêter dans leur fonctionnement pour nous apercevoir de quoi il s'agit dans la psychologie freudienne, c'est à savoir de ce caractère de composition imaginaire, d'élément imaginaire de l'objet qui en fait, en quelque sorte, ce qu'on pourrait appeler la substance de l'apparence, ce qui est le matériel d'un leurre vital, ce qui en fait essentiellement une apparition ouverte à la déception d'une *Erscheinung*, dirais-je, si je me permettais de parler allemand, ce en quoi l'apparence se soutient, mais qui est aussi bien l'apparition du tout-venant, l'apparition courante, ce qui forge ce *Vor*, ce tiers, ce qui se promeut, ce qui se produit à partir de la Chose, ce quelque chose d'essentiellement décomposé, la *Vorstellung*. C'est ce autour de quoi tourne depuis toujours la philosophie de l'Occident depuis Aristote. Dans Aristote ceci commence par la φαντασία très exactement.

La *Vorstellung* est prise dans Freud dans son caractère radical, sous la forme où elle est introduite dans une philosophie qui est essentiellement tracée par la théorie de la connaissance. Freud l'arrache à cette tradition pour l'isoler dans sa fonction. Et c'est là ce qui est remarquable. C'est ce qu'il lui assigne jusqu'à l'extrême, ce caractère, auquel précisément ces philosophes n'ont pas pu se résoudre à la réduire, de corps vide, de fantôme, de pâle incube de la relation au monde, de jouissance exténuée qui

en fait à travers toute l'interrogation du philosophe le caractère essentiel. Et cette sphère, cet ordre, cette gravitation des *Vorstellungen*, où les place-t-il ? Là où je vous ai dit la dernière fois qu'il fallait, à bien lire Freud, les placer, entre perception et conscience, comme je vous l'ai dit, entre cuir et chair. *W*, c'est *Wahrnehmung*, perception. Ici principe de réalité. Et ici, nous l'avons dit, *Bewußtsein*, donc conscience. C'est ici entre perception et conscience que vient s'insérer ce qui, au niveau du principe du plaisir, fonctionne, c'est-à-dire les processus de pensée pour autant qu'ils règlent, par le principe du plaisir, l'investissement des *Vorstellungen* et la structure dans laquelle l'inconscient s'organise, la structure dans laquelle la sous-jacence des mécanismes inconscients se floculent, ce qui fait le grumeau de la représentation, à savoir quelque chose qui a la même structure, c'est là le point essentiel sur lequel j'insiste, la même structure que le signifiant. Ce qui n'est pas simplement *Vorstellung*, mais comme Freud l'écrit, plus tard, dans son article sur le *Unbewußt*, *Vorstellungsrepräsentanz*, ce qui fait de la *Vorstellung* un élément associatif, un élément combinatoire, qui en fait quelque chose qui, d'ores et déjà, met à notre disposition un monde de la *Vorstellung* déjà organisé selon les possibilités du signifiant comme tel, quelque chose qui, déjà au niveau de l'inconscient, s'organise selon des lois qui, Freud l'a bien dit, ne sont pas forcément les lois de la contradiction, les lois de la grammaire, mais qui sont d'ores et déjà les lois de la condensation, les lois du déplacement, celles que j'appelle pour vous les lois de la métaphore, les lois de la métonymie. Quoi donc d'étonnant qu'ici, je veux dire entre perception et conscience, là où se passent ces processus de la pensée qui ne seraient rien, jamais, pour la conscience, nous dit Freud, si elles ne pouvaient lui être apportés par l'intermédiaire d'un discours, de ce qui peut s'expliciter, s'articuler dans la *Vorbewußtsein*, dans le préconscient. Qu'est-ce à dire ? Ici Freud ne nous laisse aucun doute. Il s'agit de mots. Et, bien entendu, ces *Wortvorstellungen* dont il s'agit, il faut aussi que nous les situions par rapport à ce que nous articulons ici.

Ce n'est pas, bien sûr, Freud nous le dit, la même chose que les *Vorstellungen* dont nous suivons à travers le mécanisme inconscient le processus de superposition, de métaphore et de métonymie comme je vous le disais à l'instant. C'est bien autre chose. Ce sont les *Wortvorstellungen* qui instaurent un discours qui s'articule sur les processus de la pensée.

En d'autres termes, nous ne connaîtrions rien – et en effet nous n'en connaissons rien, des processus de notre pensée – si, jusqu'à un certain point, laissez-moi le dire pour accentuer ma pensée, si nous ne faisions pas de psychologie. En d'autres termes, c'est parce que nous parlons de ce qui se passe en nous, que nous en parlons dans des termes à la fois inévitables et, d'autre part, dont nous savons à proprement parler l'indignité, le vide, la vanité, c'est à partir du moment où nous parlons obligatoirement de notre volonté comme d'une faculté distincte de notre entendement, comme de quelque chose qui aussi serait une faculté, c'est à partir de ce moment que nous avons une préconscience, et que nous sommes capables, en effet, d'articuler en un discours quelque chose de ce cheminement par lequel nous nous articulons en nous-mêmes, nous nous justifions, nous rationalisons pour nous-mêmes, dans telle ou telle circonstance, le cheminement de notre désir. C'est bien d'un discours, en effet, qu'il s'agit. Et ce que Freud ici accentue, articule, c'est – après tout nous n'en savons rien d'autre – que ce discours, ce qui vient à la *Bewußtsein* c'est la *Wahrnrehmung*, la perception de ce discours, et rien d'autre. C'est là exactement sa pensée. C'est là aussi ce qui fait qu'il a tendance à rejeter au néant des représentations superficielles pour employer ce quelque chose qui est du courant, ce qu'un Silberer appelle le *phénomène fonctionnel*. Il nous dit, c'est fort juste qu'il y a dans telle ou telle phase du rêve des choses qui nous représentent, en quelque sorte d'une façon imagée, le fonctionnement psychique, qui nous représentent par exemple les couches du psychisme sous la forme du jeu de l'oie. Dans l'occasion, c'est là l'exemple que Silberer a rendu notoire. Que dit Freud ? Qu'il ne s'agit là que de la production de rêve d'un esprit porté à la métaphysique, entendez par là à la psychologie, porté à représenter, à magnifier ce que le discours nous impose comme nécessaire lorsqu'il s'agit pour nous de distinguer ce quelque chose qui ne représente pas autre chose qu'une certaine scansion de notre expérience intime, mais qui, nous dit Freud, en laisse échapper la structure, la gravitation la plus profonde qui, elle, se fonde au niveau de *Vorstellungen*. Mais ces *Vorstellungen*, d'un autre côté, il nous affirme que leur gravitation, leur mode d'échange, leur économie, la façon dont elles se modulent, c'est, et il l'articule, selon les mêmes lois où nous pouvons reconnaître celles qui, si vous suivez mon enseignement, sont les lois les plus fondamentales du fonctionnement de

la chaîne signifiante. Est-ce que je suis arrivé à me faire bien entendre ? Je pense qu'il est difficile, il me semble, sur ce point essentiel, d'être plus clair et plus accentué.

Ici, nous voilà amenés à distinguer, donc, ce qui est l'articulation effective d'un discours, d'une gravitation des *Vorstellungen* sous la forme de *Vorstellungsrepräsentanz* de ces articulations inconscientes. Il s'agit de voir que ce que, dans telles circonstances, nous appelons *Sachvorstellungen*, est quelque chose qui se passe comme une opposition polaire aux jeux de mots, aux *Wortvorstellungen*, mais qui ne va pas, à ce niveau, sans les *Wortvorstellungen*, que la fonction du *Ding*, de la Chose en tant qu'elle est une fonction primordiale, qu'elle se situe au niveau initial d'instauration de la gravitation des *Vorstellungen* inconscientes, a une autre fonction.

La dernière fois, le temps m'a manqué pour essayer de vous trouver, dans l'usage courant du langage, dans leurs emplois comme je vous ai dit, de vous faire sentir la différence linguistique qu'il y a entre *Ding* et *Sache*. Il est bien clair qu'on ne l'emploiera pas dans chaque cas indifféremment. Et même que, s'il y a des cas où l'on peut employer l'une et l'autre, assurément choisir l'une ou l'autre nous donne, en allemand, une accentuation préférentielle au discours. Je prie seulement ceux qui savent l'allemand de vous référer aux exemples du dictionnaire. Vous verrez dans quels cas on emploie *Ding* et dans quels cas on emploie *Sache*. On dira *Sache*, les affaires de la religion, et on dira quand même que la foi n'est pas *Jedermanding*, la chose de tout le monde, on pourra employer *Ding*, comme Maître Eckhart, pour parler de l'âge, et Dieu sait si dans Maître Eckhart l'âme est une *Großding*, la plus grande des Choses. Il n'emploierait certainement pas le terme de *Sache*. Et même si je voulais vous faire sentir la différence dans quelque chose qui vous permettrait de voir du même coup une sorte de référence globale à ce qui se répartit dans l'emploi du signifiant d'une façon différente, en allemand et en français, je vous dirais cette phrase que j'avais sur les lèvres la dernière fois, que j'ai retenue parce qu'après tout, je ne suis pas germanogène, et que j'ai dû en faire l'épreuve dans l'intervalle aux oreilles de certains dont c'est la langue maternelle, c'est la phrase suivante : « *Die Sache*, pourrait-on dire, *ist das Wort des Dinges*. » On peut dire cela, et pour le traduire en français cela voudrait dire que « *Die Sache*, l'affaire, *ist das Wort des Dinges* », est le

mot de la Chose. Cela peut se dire. C'est justement en tant que nous passons au discours que la *Ding*, la Chose, se résout dans une série d'effets ; je dirai d'effets même au sens où l'on peut dire *meine Sache*. Et c'est tout mon saint-frusquin, mais bien autre chose que *das Ding*, que la Chose à laquelle il nous faut maintenant revenir, mais dont vous ne serez pas étonnés, je pense, qu'à ce niveau, au niveau des *Vorstellungen*, la Chose, je ne dirai pas ne soit rien, mais que littéralement elle ne soit pas, qu'elle se distingue comme absente, comme étrangère, que tout ce qui d'elle s'articule comme bon et mauvais définisse, divise le sujet à son endroit, je dirai irrépressiblement, irrémédiablement, et sans aucun doute, par rapport à la même Chose. Il n'y a pas de bon et de mauvais objet. Il y a du bon et du mauvais. Et puis il y a la Chose. Le bon et le mauvais, vous le faites entrer dans l'ordre déjà de la *Vorstellung*. Le bon et le mauvais sont là comme indices de ce qui déjà oriente, selon le principe du plaisir, la position du sujet par rapport à ce qui ne sera jamais que représentation, que recherche d'un état élu, d'un état de souhait, d'un état d'attente de quelque chose qui est toujours à une certaine distance de la Chose, encore qu'il soit réglé par cette Chose qui est là, au-delà.

Donc nous le voyons, au niveau de ce que l'autre jour nous avons noté comme étant les étapes du système φ, ici *Wahrnehmungszeichen*, et ici *Vorbewußtsein*, nous nous trouvons avec, ici, les *Wortvorstellungen*, pour autant que les *Wortvorstellungen* reflètent en un discours ce qui se passe au niveau des processus de la pensée, lesquels sont eux-mêmes réglés par les lois de l'*Unbewußt*, c'est-à-dire par le principe du plaisir. Les *Wortvorstellungen*, ici, s'opposent comme le reflet de discours à ce qui, ici, s'ordonne selon une économie de paroles dans les *Vorstellungsrepräsentanzen* que Freud appelle aussi, au niveau de l'*Entwurf*, les souvenirs conceptuels. Ce n'est qu'une première approximation de la même notion. Observez que ce que nous avons ici au niveau du système φ, c'est-à-dire au niveau de ce qui se passe avant l'entrée dans le système ψ et le passage dans l'étendue de la *Bahnung*, de l'organisation des *Vorstellungen*, ce qui se passe comme réaction typique de l'organisme, en tant qu'il est réglé par l'appareil neuronique, c'est l'élidement. Les choses sont *vermeidet*, élidées. Ici, au niveau des *Vorstellungsrepräsentanzen*, c'est le lieu élu de la *Verdrängung*. Ici, c'est le lieu de la *Verneinung*.

Je m'arrête un instant ici pour vous montrer la signification d'un point

qui fait encore problème pour certains d'entre vous. Je m'arrête pour ceci un instant à la *Verneinung*. Comme Freud le fait remarquer, c'est le mode tout à fait privilégié de connotation, au niveau du discours, de ce qui ailleurs, précisément dans l'inconscient, est *verdrängt* ou refoulé. C'est une façon par où se situe, dans le discours prononcé, énoncé, dans le discours du *Lautwerden*, ce qui est caché, ce qui est *verborgen* dans l'inconscient. Ce qui est *verneint*, c'est la façon paradoxale sous laquelle s'avoue ce qui, pour le sujet, se trouve à la fois là présentifié et renié. Il faudrait, en réalité, étendre cette étude de la *Verneinung*, de la négation, comme j'ai déjà devant vous commencé d'amorcer de le faire, la prolonger par une étude de la particule négative, et se demander si ce n'est pas là que se trouve, dans cette particule, dans ce petit *ne* dont je vous ai montré, indiqué, appris dans la trace de Pichon, que dans la langue française il se montre dans un usage si subtilement différencié au niveau de ce *ne* discordantiel, dont je vous ai montré la place entre l'énonciation et l'énoncé, cette place qui le fait apparaître si paradoxalement dans les cas où, par exemple, le sujet énonce sa propre crainte. *Je crains*, non pas comme la logique semble l'indiquer, *qu'il vienne* – c'est bien là ce que le sujet veut dire –, mais *je crains qu'il ne vienne*, en français. Et ce *ne* si bien dit de cette façon nous montre sa place flottante entre les deux niveaux dont je vous ai appris à distinguer, dont je vous ai appris à faire usage du graphe pour en retrouver la distinction, celui de l'énonciation du sujet pour autant que le sujet dit : « Je crains quelque chose qu'en énonçant je fais surgir dans mon existence et, du même coup, dans son existence de vœu qu'il vienne ». C'est là que s'introduit ce petit *ne* qui le distingue, qui montre la discordance de l'énonciation à l'énoncé, et qui montre la véritable fonction de la particule. La particule négative ne peut surgir, ne peut être, ne vient au jour qu'à partir du moment où je parle vraiment, et non pas au moment où je suis parlé, si je suis au niveau de l'inconscient. C'est sans doute là ce que veut dire Freud. Et je crois que c'est bon d'interpréter ainsi ce que dit Freud quand il dit qu'il n'y a pas de négation au niveau de l'inconscient ; car aussitôt après il nous montre que, bien sûr, il y en a une. C'est-à-dire que, dans l'inconscient, il y a toutes sortes de façons de la représenter métaphoriquement. Il y a toutes sortes de façons, dans un rêve, de représenter la négation, sauf bien sûr la petite particule *ne*, parce que la petite particule ne fait partie du discours.

Et ceci commence à nous montrer, dans des exemples concrets, la distinction qu'il y a entre ceci que je commence, pour vous, à distinguer sur un point topologique précis, à savoir la fonction du discours et celle de la parole.

Ainsi, la *Verneinung*, loin d'être ce pur et simple paradoxe de ce qui se présente sous la forme du *non*, n'est pas n'importe quel *non*. Car il y a bien sûr tout un monde du non-dit, de l'interdit, puisque c'est même là la forme sous laquelle se présente essentiellement la *Verdrängt* qui est l'inconscience. Mais, si on peut dire, la *Verneinung* n'est que la pointe la plus affirmée de ce que je pourrais appeler l'*entredit*, comme on dit l'entrevu. Et aussi bien, si on cherchait un peu dans l'usage courant de l'éventail sentimental tout ce qui peut se dire en disant seulement : « Je ne dis pas ». Ou simplement, comme on s'exprime dans Racine : « Non, je ne vous hais point. » Eh bien, pour concevoir dans ce jeu de l'oie, où vous voyez la *Verneinung* représenter la forme inversée d'un certain point de vue de la *Verdrängung*, la différence d'organisation qu'il y a entre l'une et l'autre par rapport à une fonction qui est celle de l'aveu, je veux simplement vous indiquer ici, pour ceux pour qui ceci fait encore problème, que de même vous aurez une correspondance entre ce qui ici s'articule pleinement au niveau de l'inconscient, c'est-à-dire la *Verurteilung*, et ce qui se passe à ce niveau distingué par Freud dans la lettre 52, dans la première signification signifiante de la *Verneinung*, celle de la *Verwerfung*. Et l'un d'entre vous, Laplanche, dans sa thèse sur Hölderlin, dont nous aurons j'espère un jour à nous entretenir ici, s'interroge sur ce que peut être cette *Verwerfung*, et m'interroge en disant, s'agit-il du Nom-de-Père, comme il s'agit dans la paranoïa, ou s'agit-il du Nom-du-Père ? S'il s'agit de cela, il y a peu d'exemples pathologiques qui nous mettent en présence de son absence, de son refus effectif. Si c'est le Nom-du-Père, est-ce que nous n'entrons pas là dans une suite de difficultés concernant le fait qu'il y a toujours quelque chose de signifié pour le sujet, qui est attaché à l'expérience, qu'elle soit présente ou absente, de ce quelque chose qui, je le dis, à quelque titre, à quelque degré est venu pour lui occuper cette place ?

Bien sûr, cette notion de la substance signifiante comme telle est là quelque chose qui ne peut pas manquer, pour tout bon esprit, de faire problème. Mais n'oubliez pas ceci, c'est dans le système premier des signifiants, dans le système au niveau des *Wahrnehmungszeichen*, des signes

de la perception, ce à quoi nous avons affaire, c'est à quelque chose qui se propose comme la synchronie primitive du système signifiant. C'est dans la *Gleichzeitigkeit*, c'est pour autant que c'est en même temps que peut se présenter au sujet plusieurs signifiants que tout commence, c'est à ce niveau que le *Fort* est corrélatif du *Da* et que le *Fort* encore ne puisse s'exprimer que dans l'alternance, que quelque chose qui ne peut s'exprimer qu'à partir d'une synchronie fondamentale, c'est à partir de là que quelque chose s'organise dont, ici, il nous apparaît que le simple jeu du *Fort* et du *Da* ne saurait suffire à la constituer.

Déjà j'ai, devant vous, posé le problème, quel est le minimum initial d'une batterie signifiante concevable pour que puissent commencer à jouer, à s'organiser le domaine, l'ordre et le registre du signifiant ? C'est bien pour autant que quelque chose qui fait qu'il ne saurait y avoir de deux sans trois, qui, sûrement, je le pense, doit comporter même le quatre, la quadripartite, le *Geviert*, comme dit quelque part Heidegger, pour autant que quelque chose, qu'un terme est constitué qui tient le système des mots, leur base, dans une certaine distance, une certaine dimension relationnelle, c'est pour autant que ce terme dont il s'agit peut être refusé, qu'il y a quelque chose qui manque et vers quoi tendra désespérément le véritable effort de suppléance, de la significantisation, que nous verrons se développer toute la psychologie du psychotique. Et ce quelque chose dont, après l'avoir ici simplement indiqué, je vous laisse seulement espérer que peut-être nous aurons à y revenir avec aussi l'explicitation remarquable qu'en a faite Laplanche au niveau du cas d'une expérience poétique qui le déploie, qui le dévoile, qui le rend sensible d'une façon toute spécialement éclairante, le cas d'Hölderlin. La fonction, le point de cet endroit, de cette place où il y a là quelque chose qui contient les mots, qui les contient au sens où contenir veut dire retenir, une articulation, une distance primitive est concevable, est possible et introduit la synchronie sur laquelle ensuite peut s'étager la dialectique dont il s'agit, la dialectique essentielle, celle où l'autre peut se trouver comme autre de l'autre. Cet autre de l'autre qui n'est là que par sa place, peut trouver sa place même si nulle part nous ne pouvons le trouver dans le réel, même si tout ce que nous pouvons trouver dans le réel pour occuper cette place ne vaut que pour autant qu'il occupe cette place mais ne peut lui apporter aucune autre garantie que d'être cette place.

Ainsi, voici située une autre topologie, une topologie qui est celle qu'institue le rapport au réel. Le rapport au réel, nous allons maintenant pouvoir le définir, l'articuler, et nous apercevoir de ce que signifie en fait ce qu'on appelle le principe de réalité. Et comment c'est à ce principe qu'est liée toute la fonction qui vient, dans Freud, s'articuler dans ce terme de surmoi, *Über-Ich* ; ce qui, avouez-le, serait un bien piètre jeu de mots si ce n'était qu'une façon substitutive d'appeler ce qu'on a toujours appelé la conscience morale ou quelque chose d'analogue.

Si Freud nous apporte une articulation vraiment nouvelle, s'il nous montre la racine, le fonctionnement psychologique de ce qui, dans la constitution humaine, pèse, et pèse mon Dieu combien lourd, dessus toutes ces formes dont il n'y a pas lieu de méconnaître aucune jusqu'à celle, la plus simple, de ce qu'on appelle les commandements, et même dirai-je les dix commandements. Et je dirai que je ne reculerai pas, car j'ai là-dessus amorcé quelque chose, à mettre en question une chose sur ce plan ; ces dix commandements dont nous pouvions penser que, jusqu'à un certain degré, nous en avions fait le tour, il est bien clair que nous ne les voyons fonctionner, sinon en nous, en tout cas dans les choses, d'une façon singulièrement vivace, et qu'il conviendrait peut-être de revoir ce que Freud, ici, articule, je l'énoncerai en ces termes, dont il semble que tous les commentaires à l'avance ne soient promus que pour nous les faire oublier. Freud, ne l'oublions pas, apporte aux fondements de la morale la découverte, diront les uns, l'affirmation diront les autres, l'affirmation de la découverte, je le crois, que la loi fondamentale, la loi primordiale, celle où commence ce qui est la culture en tant que la culture s'oppose à la nature – car on peut dire que les deux choses sont fondamentalement, parfaitement, dans Freud, individualisées en un sens moderne, je veux dire au sens où Lévi-Strauss de nos jours peut l'articuler – que la loi fondamentale, c'est la loi de l'interdiction de l'inceste.

Tout le développement, je l'indique tout de suite, de la psychanalyse, va à le confirmer de façon de plus en plus lourde, tout en le soulignant de moins en moins. Je veux dire que tout ce qui se développe au niveau de l'inter-psychologie enfant-mère, et qu'on exprime si mal dans les catégories dites de la frustration, de la gratification, et de la dépendance, de tout ce que vous voudrez, n'est qu'un immense développement du caractère essentiel, fondamental, de la Chose maternelle, de la mère, en tant qu'elle

occupe la place de cette Chose, de *das Ding*. Tout le monde sait que le corrélatif en est ce désir de l'inceste qui est la grande trouvaille de Freud, la nouveauté dont on a beau nous dire qu'épisodiquement, quelque part, on le voit dans Platon, ou que Diderot l'a dit dans *Le neveu de Rameau* ou dans le *Supplément au voyage* de Bougainville, ceci m'est indifférent. Il est important qu'il y ait un homme qui, à un moment donné de l'histoire, se soit levé pour dire, c'est là le désir essentiel. En d'autres termes, c'est ceci qu'il s'agit de tenir fermement dans notre main, que Freud désigne à la fois dans l'inceste et dans le désir de l'inceste, le principe de la loi fondamentale, de la loi primordiale, autour de laquelle tous les autres développements culturels se développent, ils ne sont que les conséquents et les rameaux, et en même temps l'identifie au désir le plus fondamental.

Ceci est toujours par quelque côté éludé, même quand Claude Lévi-Strauss, confirmant en quelque sorte dans son étude magistrale des *Structures élémentaires de la parenté*, le caractère primordial de la loi comme telle, à savoir l'introduction du signifiant et de sa combinatoire dans la nature humaine par l'intermédiaire des lois préférentielles du mariage réglé par une organisation des échanges qu'il qualifie comme structure élémentaire, pour autant que des indications positives, préférentielles, sont données au choix du conjoint, c'est-à-dire qu'un ordre est introduit dans l'alliance, produisant une dimension nouvelle à côté de celui de l'hérédité en somme, même quand Claude Lévi-Strauss fait cela et tourne longuement autour de la question de l'inceste pour nous expliquer ce qui rend en quelque sorte nécessaire qu'il soit interdit, il ne va tout de même pas plus loin qu'à nous indiquer pourquoi le père n'épouse pas sa fille, c'est-à-dire qu'il faut que les filles soient échangées, pour ainsi dire. Mais pourquoi le fils ne couche pas avec sa mère ? C'est tout de même là qu'il reste quelque chose de voilé. Bien entendu, il fait justice de toutes les soi-disant justifications par les effets biologiques, soi-disant redoutables, de tous ces croisements trop proches. Il démontre qu'à bref délai toutes leurs conséquences sont rejetées. Je veux dire que, loin qu'il se produise ces effets de résurgence du récessif dont on peut craindre qu'il introduise des éléments de dégénérescence, des éléments redoutables, tout prouve au contraire qu'une telle endogamie est ce qui est couramment employé dans toutes les branches de la domestication pour améliorer une race, qu'il s'agisse d'une race végétale ou animale. C'est bien dans l'ordre de la

culture que joue la loi et que la loi a pour conséquence, sans aucun doute bien entendu, toujours d'exclure cet inceste fondamental, l'inceste fils-mère qui est le point central sur lequel Freud met l'accent. Il n'en reste pas moins vrai que tout, si l'on peut dire, est justifié autour, mais que ce point central demeure, et on le voit très bien, à lire de près le texte de Lévi-Strauss, le point le plus énigmatique, le plus irréductible, que là se trouve quelque chose qui est entre nature et culture, et quelque chose qui, ni d'un point de vue ni de l'autre, ne trouve pleinement sa justification.

C'est là aussi que je veux vous arrêter, vous montrant qu'en quelque sorte, ce que nous trouvons dans la loi de l'inceste, c'est quelque chose qui se situe fondamentalement, et comme tel, au niveau du rapport inconscient avec *das Ding*, la Chose. C'est pour autant que le désir pour la mère, disons, ne saurait être satisfait, parce qu'il est la fin, le terme, l'abolition de tout le monde de la demande qui est justement celui qui structure le plus profondément, et comme tel, l'inconscient de l'homme, c'est justement dans la mesure même où la fonction du principe du plaisir est de faire que l'homme cherche toujours ce qu'il doit retrouver, mais ce qu'il ne saurait atteindre, c'est là que gît l'essentiel, ce ressort, ce rapport qui s'appelle la loi de l'interdiction de l'inceste. Et après tout ceci ne mérite même d'être retenu, à ce degré d'inspection métaphysique, que si nous pouvons le confirmer, par le rapport avec ce qui, de la loi morale, si nous sommes dans le vrai, est ce qui vient à s'articuler au niveau du discours effectif, du discours qui peut venir pour l'homme au niveau de son savoir, du discours, je dirai pré-conscient ou conscient, c'est-à-dire de la loi effective, c'est-à-dire de ces fameux dix commandements dont je parlais tout à l'heure.

Ces commandements sont-ils dix ? Ma foi, peut-être bien. J'ai essayé d'en refaire le compte en allant aux sources. J'ai été prendre ici mon exemplaire, celui de Silvestre de Sacy, ce que nous avons en France de plus proche de ce qui a exercé une influence si décisive dans la pensée, dans l'histoire d'autres peuples, la Bible, qui est à l'inauguration de la culture slave avec Saint Cyrille, et la version autorisée des anglais dont on peut dire que, si on ne la connaît pas par cœur, on est totalement exclu. Nous, nous n'avons pas cela, mais quand même je vous conseille néanmoins de vous reporter à cette version du XVII^e^ siècle, malgré ses impropriétés, ses inexactitudes, qui ont ce point d'avoir été la version que les gens lisaient,

et pour qui cela faisait problème, et pour qui des générations de pasteurs ont écrit et bataillé sur l'interprétation de telle ou telle interdiction présente ou passée inscrite dans les textes. J'ai donc été en prendre le texte de ce Décalogue que Dieu, au troisième jour du troisième mois après leur sortie d'Égypte, dans la nuée sombre du Sinaï, avec éclairs et interdiction au peuple d'approcher, articule devant Moïse. Et je dois dire que sur ce point, à l'occasion, un jour, j'aimerais bien tout de même laisser la parole à quelqu'un ici de plus qualifié que moi pour traiter, à savoir pour analyser la série des avatars que l'articulation précise, signifiante, de ces dix commandements a subi à travers les âges, à savoir pour les reprendre depuis les textes hébreux jusqu'à celui où il se présente dans le petit ronron des versiculets hémistichés du cathéchisme. Ce serait là quelque chose d'intéressant. Ce que je voudrais dire, c'est que ces dix commandements, tout négatifs qu'ils soient, qu'ils apparaissent – et on nous fait toujours la remarque qu'il n'y a pas que le côté négatif de la morale, mais aussi le côté positif – je ne m'arrêterai pas tellement à leur caractère interdictif. Je dirai qu'il y a quelque chose que j'ai déjà indiqué, c'est que ces dix commandements ne sont peut-être que les commandements de la parole. Je veux dire les commandements qui explicitent ce sans quoi il n'y a pas de parole, je n'ai pas dit de discours, possible. Je n'ai donné là qu'une indication, et c'est que je ne pouvais pas à ce moment-là aller plus loin. Et ici je reprends ce sillon. Je m'arrête et je vous interroge. Je veux vous faire remarquer une chose, c'est qu'en tout cas, ces dix commandements qui constituent à peu près tout de ce qui contre vents et marées constitue ce qui est reçu comme commandements par l'ensemble de l'humanité civilisée ou pas, ou presque – mais celle qui ne l'est pas nous ne la connaissons qu'à travers un certain nombre de scriptogrammes, tenons-nous en à la civilisée – dans ces dix commandements, nulle part il n'est signalé qu'il ne faut pas coucher avec sa mère. Je ne pense pas que le commandement de l'honorer puisse être considéré comme la moindre indication, dans ce sens, positive ou négative ; serait-ce ce qu'on appelle dans les histoires de Marius et d'Olive, de lui faire une bonne manière ?

Les dix commandements, est-ce que nous ne pourrions pas, la prochaine fois, essayer de les interpréter comme quelque chose qui est fort proche de ce qui fonctionne effectivement dans le refoulement de l'inconscient ? Les dix commandements destinés à tenir, au sens le plus pro-

fond du terme, le sujet à distance de toute réalisation de l'inceste, c'est un mode sous lequel ils sont interprétables, à une condition et à une seule, c'est si nous nous apercevons en même temps que cette interdiction de l'inceste comme je vous l'ai indiqué, n'est autre chose que la condition pour que subsiste la parole. En d'autres termes je crois que ceci nous ramène à interroger le sens des dix commandements pour autant qu'ils sont liés, de la façon la plus profonde, à ce qui règle, à ce qui gouverne cette distance du sujet au *das Ding*, pour autant que cette distance est justement la condition de la parole, pour autant que la parole, alors, s'abolit, ou s'efface, pour autant que ces dix commandements sont la condition de la subsistance de la parole comme telle.

Je ne fais qu'aborder à cette rive. Mais dès maintenant, je vous en prie, que personne ne s'arrête à cette idée que les dix commandements sont la condition, comme on veut bien le dire, de toute vie sociale, car, à la vérité, comment, sous un autre angle, saurions-nous ne pas nous apercevoir qu'à les énoncer tout simplement ils apparaissent comme, en quelque sorte, le catalogue et le chapitre de nos transactions à chaque instant ? Ils sont, en quelque sorte, si l'on peut dire, la loi et la dimension de nos actions en tant que proprement humaines. Nous passons notre temps, en d'autres termes, à violer les dix commandements, et c'est bien pour cela, dirai-je, qu'une société est possible. Je n'ai pas besoin, pour cela, d'aller à l'extrême des paradoxes d'un Bernard de Mandeville qui montre, dans *La fable des abeilles* que les vices privés forment la fortune publique. Il ne s'agit pas de cela. Il s'agit de voir que, si ces dix commandements sont là avec leur caractère d'immanence préconsciente, ils répondent à quelque chose.

Eh bien, c'est là, la prochaine fois, que je reprendrai les choses. Je ne les reprendrai pas pourtant là sans faire encore un détour, et celui-ci, qui fera encore appel à une référence essentielle, celle que j'ai prise quand, pour la première fois, j'ai parlé devant vous de ce qu'on peut appeler le réel. Le réel, vous ai-je dit, c'est ce qui se retrouve toujours à la même place. Vous le verrez dans l'histoire de la science et des pensées. Et ce détour est indispensable pour nous amener à ce qu'on peut appeler la grande crise révolutionnaire de la morale. À savoir la mise en question des principes là où ils doivent être remis en question, c'est-à-dire au niveau de l'impératif comme tel, le point, le culmen à la fois kantien et sadiste de la chose, nous verrons la prochaine fois ce que je veux dire par là, ce en quoi la morale

devient pure et simple application de la maxime universelle, d'une part, devient pur et simple objet, d'autre part. Ce point est essentiel à comprendre pour voir le pas qui est franchi par Freud.

Ce que je veux aujourd'hui simplement indiquer en conclusion, c'est ceci que, quelque part, un poète, qui est de mes amis, a écrit : « Le problème du mal ne vaut d'être soulevé que tant qu'on ne sera pas quitte avec l'idée de la transcendance d'un bien quelconque qui pourrait dicter à l'homme des devoirs. Jusque là, la représentation exaltée du mal gardera sa plus grande valeur révolutionnaire. » Eh bien, on peut dire que le pas fait, au niveau du principe du plaisir, par Freud, est celui-ci, c'est de nous montrer qu'il n'y a pas de *Souverain Bien*, que le *Souverain Bien*, qui est *das Ding*, qui est la mère, qui est l'objet de l'inceste, est un bien interdit. Et qu'il n'y a pas d'autre bien. Tel est le fondement, renversé chez Freud, de la loi morale. Il s'agit de concevoir d'où vient la loi morale restée bien intacte, tout à fait positive et telle que nous pouvons littéralement, pour employer un terme rendu célèbre au cinéma, nous casser la tête contre les murs plutôt que de la voir renversée.

Que signifie-t-il ? Il signifie, c'est la direction dans laquelle je vous engage, que ce que l'on a cherché à la place de cet objet irretrouvable, c'est justement cet objet qu'on retrouve toujours dans la réalité. C'est en tant qu'il est arrivé à la place de cet objet impossible à retrouver au niveau du principe du plaisir, à retrouver quelque chose qui n'est rien que ceci qui se retrouve toujours, mais qui se présente sous la forme complètement fermée, complètement aveugle, complètement énigmatique qui est celui du monde de la physique moderne. Et autour de cela, vous le verrez, s'est joué effectivement à la fin du XVIII^e^ siècle, au niveau précis de la Révolution Française, la crise de la morale. C'est à ceci que la doctrine et le développement freudiens apportent une réponse, introduisent une lumière dont j'espère vous montrer qu'elle n'a pas encore dégagé toutes ses suites.

# Leçon VI

*23 décembre 1959*

Faisons entrer le simple d'esprit, faisons-le asseoir au premier rang et demandons lui ce que veut dire Lacan. Le simple d'esprit se lève, vient au tableau et explique. Lacan depuis le début de l'année nous parle de *das Ding* dans les termes suivants. Il le met, si je puis dire, au cœur d'un monde subjectif qui est celui dont il nous dépeint l'économie, selon Freud, depuis des années, ce monde subjectif se définissant en ceci que le signifiant est, chez l'homme, déjà intronisé au niveau inconscient, mêlant ses repères aux possibilités d'orientation que lui donne son fonctionnement d'organisme naturel d'être vivant. Déjà, de l'inscrire ainsi, en somme, sur ce tableau, mettant *das Ding* au centre, et autour de ce monde subjectif de l'inconscient organisé en relations signifiantes, c'est déjà faire quelque chose où vous voyez la difficulté de la représentation topologique. Car ce *das Ding* qui est là, au centre, est justement au centre en ce sens qu'il est exclu, c'est-à-dire qu'en réalité il va être posé comme extérieur, ce *das Ding*, cet autre préhistorique impossible à oublier dont Freud nous affirme la nécessité de la position première sous la forme de quelque chose qui est *entfremdet*, étranger à moi, tout en étant au cœur de ce moi, ce quelque chose qu'au niveau de l'inconscient seule représente une représentation.

Voyez là non pas un simple pléonasme, car le représenté et la représentation sont deux choses différentes ici, ce qui est justement indiqué dans le terme *Vorstellungsrepräsentanz*, ce qui, dans l'inconscient, représente comme signe la représentation comme fonction d'appréhension,

donc que se représente toute représentation pour autant qu'elle évoque le bien que *das Ding* apporte avec lui. Mais ce bien est déjà une métaphore, est déjà un attribut. Tout ce qui est de l'ordre de ce qui qualifie les représentations, dans l'ordre du bien, se trouve pris dans ce que nous pourrions appeler la réfraction, le système de décomposition que lui impose la structure des frayages inconscients, la multiplication, la complexification dans le système signifiant des éléments par où le sujet se rapporte à ce qui se présente pour lui comme son bien à l'horizon, son bien en somme déjà indiqué comme la résultante significative d'une composition signifiante qui se trouve ainsi appelée au niveau inconscient, c'est-à-dire là où le sujet ne maîtrise en rien le système des directions, des investissements qui règlent, dans la profondeur, sa conduite.

Pour employer, ici, un terme dont ceux qui ont encore assez présentes les formules kantiennes de la *Critique de la raison pratique* – et ceux qui ne l'ont ni assez présente ni non plus qui n'ont fait jusqu'ici l'expérience de ce livre extraordinaire, je les incite à combler là-dessus soit leurs souvenirs, soit leur culture – je veux dire qu'il est impossible que nous progressions ici ensemble, dans ce séminaire, au niveau des questions posées par l'éthique psychanalytique, si vous n'avez pas le terme de référence, ce livre que j'appelle extraordinaire à plus d'un point de vue. Qu'il me suffise de souligner, ne serait-ce que pour vous inspirer l'envie, l'attrait de vous y référer, qu'il est extraordinaire sûrement du point de vue que l'on pourrait appeler celui de l'humour. Le maintien, à la pointe de la plus extrême nécessité conceptuelle, est quelque chose qui ne va pas sans causer cet effet de plénitude, de contentement, et de je ne sais quel vertige à la fois, où vous ne pourrez manquer, à l'occasion, de sentir à tel tournant s'entrouvrir je ne sais quel abîme du comique. Et je ne vois pas pourquoi, après tout, vous vous refuseriez, à l'occasion, à en pousser la porte. Nous allons voir d'ailleurs tout à l'heure dans quel sens nous pouvons ici le faire nous-mêmes.

Donc, pour le dire, c'est expressément une référence kantienne, ici le terme de *Wohl*, que je mettrai en avant pour désigner le bien que je désigne, le bien dont il s'agit. Il s'agit de ce *Wohl*, de ce confort du sujet pour autant qu'il se réfère à *das Ding*, à son horizon, en tant que ce maintien, à son horizon, est la fonction chez lui du principe du plaisir. Je veux dire du plaisir pour autant qu'il donne la loi où se résout une tension liée

selon la formule proprement freudienne, à ce que nous appellerons des leurres réussis, ou mieux encore des signes que la réalité honore, ou n'honore pas. Ce terme de signe, confinant presque à celui d'une monnaie représentative, est ce quelque chose qu'évoque expressément la phrase qu'il y a bien longtemps j'ai intégrée à l'un de mes premiers discours, celui sur *La causalité psychique*, dans la formule qui inaugure l'un de ces paragraphes : « Plus inaccessibles à nos yeux faits pour les signes du changeur. » Je continue sur l'image les signes du changeur, tel est ce qui est déjà présent au fond de la structure inconsciente qui se règle selon la loi du *Lust* et de l'*Unlust*, selon la règle du *Wunsch* indestructible, avide de répétition, de la répétition des signes, et ce en quoi le sujet règle sa distance première à *das Ding*, source de tout *Wohl*, au niveau du principe du plaisir, et qui donne déjà, mais en son cœur, quelque chose que nous pouvons, suivant la référence kantienne, qualifier de ce en quoi, en effet, les praticiens de la psychanalyse n'ont pas manqué de désigner son terme, *Das Gute des Objekts,* du bon objet.

Il y a, au-delà du *Wohl* du principe du plaisir, déjà à l'horizon, se dessine ce *Gute*, *das Ding*, introduisant au niveau inconscient quelque chose qui, en somme, devrait nous forcer à le reposer en d'autres termes, au niveau de ce que je puis dire, c'est que ce qu'on pourrait appeler ici la critique de la raison pratique, a reposé la question proprement kantienne de la *causa noumenon*. *Das Ding* se présente ici, au niveau de l'expérience inconsciente, comme ce qui déjà fait la loi. Encore faut-il ici donner à ce terme, la loi, l'accent qu'il prend dans les jeux les plus brutaux de la société élémentaire, dans ce qu'évoque un livre récent, celui de Vailland. C'est une loi de caprice, d'arbitraire, d'oracle aussi, une loi de signes où le sujet n'est garanti par rien, à l'endroit de quoi il n'a aucune *Sicherung*, pour employer encore un terme kantien. C'est pourquoi ce *Gute*, au niveau de l'inconscient, est aussi, et dans son fond, le mauvais objet, dont l'articulation kleinienne nous parle encore. Encore faut-il dire que *das Ding* n'est, justement à ce niveau, jamais distingué comme mauvais. Le sujet n'a au mauvais objet pas la moindre approche puisque déjà par rapport au bon il se tient à distance. Il ne peut pas supporter l'extrême du bien que peut lui apporter *das Ding* ; à plus forte raison à l'endroit du mauvais ne peut-il se situer. Il peut gémir, éclater, maudire, il ne comprend pas. Rien, ici ne s'articule, même pas par métaphore. Il fait des symptômes comme

on dit, et ces symptômes, essentiellement, à l'origine, sont des symptômes de défense.

La défense, comment devons-nous, à ce niveau, la concevoir ? Organique. Le moi se défend en se mutilant comme le crabe lâche sa patte. Mais ce en quoi l'homme se défend autrement que l'animal qui s'automutile, montrant là, je vous l'indique en passant, cette liaison que j'ai faite la dernière fois entre motricité et douleur, la distinction est ici introduite par cette structuration signifiante dans l'inconscient humain, cette défense, cette mutilation, qui est celle de l'homme, se fera par quelque chose qui à un nom, qui n'est plus seulement substitution, déplacement, métaphore, et tout ce qui structure sa gravitation par rapport au bon objet, qui est à proprement parler ce qui s'appelle mensonge sur le mal. Le sujet, au niveau de l'inconscient, ment. Et ce mensonge est sa façon là-dessus de dire la vérité. L'ὀρθός λόγος de l'inconscient à ce niveau s'articule, Freud l'a écrit précisément dans l'*Entwurf*, πρώτον ψεύδος, premier mensonge de l'hystérie. Ai-je besoin, depuis les quelques fois que je vous parle de l'*Entwurf*, de vous rappeler l'exemple qu'il donne d'une malade dont il ne parle plus ailleurs, qui s'appelle Emma, je crois, ce qui est du hasard, qui n'a rien à voir avec l'Emma dont il parle dans les *Studien*, c'est cette femme qui a cette phobie d'entrer toute seule dans les magasins parce que là, elle a peur qu'on se moque d'elle à cause de ses vêtements. Tout se relie d'abord à un premier souvenir. C'est à savoir qu'à douze ans, elle est entrée déjà dans un magasin, et que là, les employés ont ri apparemment de ses vêtements et qu'il y en a un qui lui a plu, qui l'a émue d'une façon singulière, même, pour elle, dans sa puberté naissante. Derrière, seulement nous retrouvons le souvenir causal, celui d'une agression mau-vaise, qui s'est passée dans une boutique, celui d'un *Greißler*, un barbon. La traduction anglaise est faite avec un tout spécial sans gêne, et la traduction française, étant faite sur le texte anglais, traduit *Greißler* par *boutiquier*, comme le texte anglais. C'est un homme d'un certain âge qui l'a pincée je ne sais où d'une façon fort agressive, et fort directe, sous sa robe. C'est là le souvenir qui est évoqué, auquel fait écho l'idée de l'attrait sexuel éprouvé dans les seconds souvenirs. C'est dans la mesure où tout, dans ce qui reste dans le symptôme, est attaché aux vêtements, à la raillerie sur le vêtement, quelque chose à la fois d'allusif et d'opaque où l'indication, la direction de la vérité est indiquée

sous une couverture, sous la *Vorstellung* mensongère du vêtement, qui est ce dont il ne s'agit précisément pas dans la première rencontre, avec quelque chose qui est effectivement quelque chose qui n'a pas été à l'origine appréhendable, qui ne l'est qu'après coup et par l'intermédiaire de cette transformation mensongère, πρώτον ψεύδος, que nous avons l'indication de ce qui, chez le sujet, marque à jamais son rapport avec *das Ding* comme mauvais, dont il ne peut pourtant dire, formuler qu'il soit mauvais autrement que par le symptôme.

Voilà ce que l'expérience de l'inconscient ajoute à nos prémisses, à notre problème, nous force d'ajouter dans une reprise de l'interrogation éthique telle qu'elle a été posée, en différents temps du cours des âges, telle qu'elle nous a été léguée dans l'éthique kantienne par exemple, pour autant que celle-ci reste, au moins dans notre réflexion, sinon dans notre expérience, le point où les choses ont été menées. La voie dans laquelle les choses, les principes éthiques se formulent, en tant qu'ils sont présents dans la conscience, en tant qu'ils s'imposent, toujours prêts à émerger du préconscient, en tant qu'ils sont les commandements dans l'expérience morale, ont le rapport le plus étroit avec le second principe introduit par Freud comme corrélatif dialectique du principe de plaisir ; l'un n'étant pas seulement, comme on le croit d'abord, l'application de la suite de l'autre, étant vraiment son corrélatif polaire sans lequel ni l'un ni l'autre n'aurait de sens chez l'autre, à savoir le principe de réalité. Et nous sommes une fois de plus amenés à nous interroger, mais parce que c'est une fois de plus, à approfondir ce principe de réalité tel que déjà je vous avais indiqué à l'horizon de l'expérience paranoïaque qu'il pouvait se formuler.

Le principe de réalité, vous ai-je dit, n'est pas simplement, tel qu'il apparaît dans l'*Entwurf*, cet échantillonnage qui se produit au niveau du système ω parfois ou du système de la *Wahrnehmungsbewußtsein*, au niveau de ce système par où le sujet, échantillonnant dans la réalité ce qui lui donne le signe d'une réalité présente, peut corriger l'adéquation du surgissement leurrant de la *Vorstellung* telle qu'elle est provoquée par la répétition au niveau du principe du plaisir. Il est quelque chose au-delà. La réalité se pose pour l'homme, et c'est en ceci qu'elle l'intéresse, d'être structurée, d'être le quelque chose qui, dans son expérience, se présente, vous ai-je dit au moment du *Président Schreber*, au moment où je le commentais, comme ce qui revient toujours à la même place. Le rôle et la

fonction des astres dans le système délirant de ce sujet exemplaire est là qui nous indique, à la façon d'une boussole, l'étoile polaire de cette relation de l'homme au réel que l'étude de l'histoire de la science rend vraisemblable, ce quelque chose de si singulier et de paradoxal que ce soit de l'observation des astres du pâtre, du marin méditerranéen, de ce retour à la même place de l'objet qui semble intéresser le moins l'expérience humaine, l'astre qui indique à l'agriculteur quand il convient de semer ses blés, ces Pléiades qui jouaient un si grand rôle dans l'itinéraire de la marine méditerranéenne, ce retour des astres toujours à la même place, là est quelque chose qui se poursuit à travers les âges pour aboutir à cette structuration de la réalité qui, pour nous, s'appelle le résultat de la physique, qui s'appelle la science. C'est du ciel sur la terre, de la physique péripatéticienne à Galilée, que les lois fécondes en sont descendues. C'est de la terre, où l'on avait retrouvé ces lois du ciel dans la physique galiléenne qui le remonte au ciel nous montrant que les astres n'ont rien de ce qu'on avait cru tout d'abord, qu'ils ne sont point incorruptibles, qu'ils subissent les mêmes lois qui sont celles du monde terrestre. Bien plus encore, car si déjà un pas décisif dans l'histoire de la science est fait au niveau de l'admirable Nicolas de Cues, qui est un des premiers à formuler que les astres ne sont pas incorruptibles, nous savons nous, mieux encore, qu'ils pourraient n'être pas à la même place. Ainsi, l'exigence première qui nous a fait, à travers l'histoire, sillonner la structuration du réel pour en faire cette science suprêmement efficace, suprêmement décevante aussi pour autant que, ce *das Ding*, il nous en avait donné la première exigence, trouver ce qui se répète, ce qui revient, ce qui nous garantit de revenir toujours à la même place, nous a poussé jusqu'à l'extrême où nous sommes, où nous pouvons mettre en question toutes les places, et où plus rien dans cette réalité, que pourtant nous avons appris à si admirablement bouleverser, ne répond pour nous à cette recherche, à cet appel qui lui donne la sécurité du retour.

Pourtant, c'est autour de cette recherche de ce qui revient toujours à la même place, c'est à elle que reste appendu ce qui s'est élaboré au cours des âges de ce que nous appelons éthique, c'est-à-dire non pas le simple fait qu'il y a des obligations, qu'il y a un lien qui enchaîne, qui ordonne, qui fait la loi de la société, qui lui donne ce à quoi nous nous référons si souvent ici sous la forme, sous le terme de structure élémentaire de la parenté,

de la propriété aussi, de l'échange des biens. Assurément, c'est là ce quelque chose à quoi l'homme, si l'on peut dire, il est purement mythique d'en faire un [bien]. Car, c'est exactement la même chose pourquoi il est soumis, dans l'inconscient, à la loi de l'inconscient, et ce qui fait que, dans les sociétés dites primitives, entendues, toutes les sociétés, à leur niveau de base, l'homme se fait lui-même signe de l'échange, élément de l'échange, objet qui, dans ce qui, à travers les générations, préside à ce nouvel ordre surnaturel des structures, le fait objet de cet échange réglé dont l'étude d'un Claude Lévi-Strauss vous montre, au niveau des structures élémentaires, le caractère sûr dans sa relative inconscience.

L'éthique commence au-delà. Elle commence au moment où le sujet pose la question de ce bien qu'il avait recherché inconsciemment dans ce qui est là des structures sociales, où il pose cette question et, du même coup, va être amené à découvrir la liaison profonde par quoi, pour lui, ce qui se présente comme loi est étroitement lié à la structure même du désir, en quoi il découvre, sinon tout de suite, ce désir dernier de l'exploration freudienne, que l'exploration freudienne a découvert sous le nom de désir de l'inceste, mais où il découvre d'abord tout ce qui articule sa conduite d'une façon telle que cet objet de son désir soit toujours maintenu pour lui à cette distance qui n'en est pas complètement une, à cette distance intime qui s'appelle proximité, qui n'est pas identique à lui-même, qui lui est littéralement proche, et au même sens où l'on peut dire que le *Nebenmensch*, dont nous parle Freud au fondement de cette chose, est son prochain. Si, quelque chose, au sommet du commandement éthique, finit, d'une façon si étrange parfois, si scandaleuse pour le sentiment de certains, par s'articuler sous la forme du « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », c'est qu'il est de la loi du rapport du sujet humain à lui-même qu'il se fasse lui-même, à lui-même, dans son rapport à son désir, son propre prochain.

De ce rapport de la loi morale, en tant qu'elle s'articule à cette visée du réel comme tel, du réel en tant qu'il peut être la garantie de la Chose, j'avance ici ce que nous pouvons appeler l'acmé de la crise de l'éthique, celle que je vous ai désignée déjà et dès l'abord comme liée au moment où paraît la *Critique de la raison pratique* de l'éthique kantienne où, clairement, il apparaît que c'est pour autant que s'ouvre l'effet désorientant de la physique parvenue, à ce moment, à son point d'indépendance par rap-

port à *das Ding*, au *das Ding* humain sous la forme de la physique newtonienne, c'est pour autant que, pour Kant, la physique newtonienne le force à une révision radicale de la fonction de la raison en tant que pure, c'est expressément appendu à cette mise en question d'origine scientifique que se propose à nous une morale dont les arêtes, dans leur rigueur, n'avaient même jusque là jamais pu être entrevues. À savoir cette morale qui se détache expressément et comme telle de toute référence à un objet, quel qu'il soit, de l'affection, à ce qui, dans le texte de Kant, s'appelle *pathologisches Objekt*, un objet pathologique, ce qui veut dire seulement, en cette occasion, objet d'une passion quelle qu'elle soit.

Nul *Wohl*, nul bien, que ce soit le nôtre ou celui de notre prochain ne doit, comme tel, entrer dans la finalité de l'action morale. La seule définition de l'action morale possible est celle-ci, que Kant nous donne sous la formule bien connue de : « Fais que la maxime de ton action puisse être prise comme une maxime universelle. » Donc l'action n'est morale que pour autant qu'elle n'est commandée que par ce seul motif que la maxime choisie est choisie en fonction de son caractère universel, *allgemein*. Traduire par *universel* pose, je dois dire, une petite question. Vous savez qu'*allgemein* est plus près de commun que d'universel. Et, aussi bien, Kant utilisera, dans une opposition, *général* à *universel*, qu'il reprend sous la forme latine. Ce qui prouve bien que quelque chose ici est laissé dans une certaine indétermination. « *Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne* », agis de telle façon que la maxime de ta volonté toujours puisse valoir comme principe d'une législation qui soit pour tous. Cette formule qui, vous le savez, est la formule centrale de l'éthique kantienne, est poussée, recherchée, dans ses plus extrêmes conséquences, et le radicalisme de ce qu'il exclut comme tel, de tout rapport à un bien, va jusqu'à ce paradoxe qu'on peut dire qu'en fin de compte la *gute Willen*, la bonne volonté, est quelque chose qui se pose absolument comme exclusive de toute action entraînant un bien, de tout bienfait. Ce texte dont, à vrai dire, je crois que tout accomplissement d'une subjectivité qui mérite d'être appelée contemporaine, d'un homme de nos jours qui a la chance ou la fortune d'être né en notre âge, ne peut même ignorer l'exercice. Je le souligne bien sûr cahin-caha. On peut se passer de tout. Le voisin de droite et le voisin de gauche sont de nos jours des personnages assez ser-

rés volumétriquement, sinon des prochains, pour nous empêcher de tomber par terre.

Il est tout à fait impossible de ne pas avoir traversé l'épreuve de lire ce texte pour s'apercevoir du caractère extrémiste, du caractère presque insensé du point où nous accule quelque chose qui a tout de même sa présence dans l'histoire, l'existence et l'insistance de la science. Car si, bien entendu, personne n'a jamais pu – il n'en doutait pas non plus lui-même un instant – mettre en pratique, en application, d'aucune façon un tel axiome moral, il n'est tout de même pas indifférent de s'apercevoir qu'au point où les choses en sont venues, c'est-à-dire au point où nous avons lancé un grand pont de plus dans le rapport à la réalité, à savoir où depuis quelque temps l'esthétique transcendentale elle-même – je parle de ce qui est esthétique transcendentale dans la *Critique de la raison pure* – peut être mise en cause du moins sur le plan de ce jeu d'écritures où vient pointer actuellement la théorie physique, dès lors une rénovation, une mise à jour de l'impératif kantien, au point où nous en sommes venus de notre science, pourrait s'exprimer ainsi : « N'agis jamais qu'en sorte que ton action puisse être – dirions-nous en employant le langage de l'électronique et de l'automation – programmée. » Ce qui, vous le sentez je pense, nous apporte un pas de plus dans le sens d'un détachement plus accentué, sinon le plus accentué, de tout rapport avec ce qu'on appelle un Souverain Bien. Car, entendez-le bien, ce que Kant nous ordonne, quand nous considérons la maxime qui règle notre action, ce qu'il nous donne expressément d'une façon articulée est ceci, de la considérer un instant comme la loi d'une nature où nous serions appelés à vivre. C'est ici que lui semble s'établir l'appareil, qu'il nous fera repousser avec horreur, de telle ou telle des maximes auxquelles nos penchants nous entraîneraient bien volontiers.

Il nous donne des exemples. Des exemples dont il n'est pas d'ailleurs sans intérêt de prendre la notification concrète. Car tout évidents qu'ils lui paraissent, ils peuvent prêter, au moins pour l'analyste, à quelque réflexion, et peut-être le ferons-nous. Mais, observez-le quand il nous dit qu'il s'agit des lois d'une nature, il ne dit pas d'une société. Il s'agit bien de cette référence à la réalité dont je parle car, bien sûr, s'il nous parlait d'une référence à la société, il n'est que trop clair que les sociétés vivent trop bien, non seulement d'une référence à des lois qui sont très loin de

supporter la mise en contact, en contre-partie, la mise en place d'une application universelle, mais que bien plus encore, c'est à proprement parler, comme je vous l'ai déjà indiqué la dernière fois, de la transgression de ces maximes que les sociétés prospèrent et, ma foi, s'accommodent fort bien. Il s'agit donc de la référence mentale à une nature idéale en tant qu'elle est ordonnée par les lois d'un objet pour tout dire idéal, construit à l'occasion de la question que nous nous posons sur le sujet de notre règle de conduite. Vous le verrez, ceci a des conséquences remarquables. Mais je ne veux ici, pour opérer l'effet de choc ou de déssillement qui me semble sur le chemin nécessaire de notre progrès, que vous faire remarquer ceci, c'est que si la *Critique de la raison pratique* est parue en 1788, sept ans après la première édition de la *Critique de la raison pure*, il est un autre ouvrage qui, lui, est paru six ans après, un peu au lendemain de Thermidor, en 1795, et qui s'appelle *La philosophie dans le boudoir*.

*La philosophie dans le boudoir* comme, je le pense, vous le savez tous, est l'œuvre d'un certain Marquis de Sade, célèbre à plus d'un titre, dont la célébrité, de scandale au départ, n'est pas sans s'accompagner de grandes infortunes, on peut dire, d'abus de pouvoir commis à son endroit, puisqu'aussi bien on nous dit qu'il est resté quelque vingt-cinq ans captif, ce qui est beaucoup pour quelqu'un qui n'a pas, mon Dieu, à notre connaissance, commis de crime essentiel et qui, de nos jours, vient dans l'idéologie de certains à un point de promotion dont on peut dire aussi qu'il comporte quelque chose au moins de confus, sinon d'excessif. Assurément, l'œuvre du Marquis de Sade, encore qu'elle puisse passer pour certains pour comporter l'ouverture sur certains divertissements, n'est pas à proprement parler de l'ordre le plus réjouissant. Les parties les plus appréciées peuvent paraître à certains être aussi les plus ennuyeuses, mais on ne peut pas dire qu'elles manquent de cohérence. Et, pour tout dire, ce sont exactement les critères kantiens qu'il met en avant pour justifier les positions de ce qu'on peut appeler une sorte d'antimorale. C'est avec la plus grande cohérence qu'il soutient son paradoxe dans cette œuvre qui s'appelle *La philosophie dans le boudoir*, et dans laquelle est inclus un petit morceau dont, après tout, il dit que, vu l'ensemble des oreilles qui m'écoutent, c'est le seul morceau dont je vous recommande expressément la lecture, ce morceau s'appelle : « Français, encore un petit effort pour être républicains ». À la suite de cet appel, supposé être

recueilli comme mouvement de follicules qui, à ce moment là, s'agitent dans le Paris révolutionnaire, le Marquis de Sade nous propose, avec une extrême cohérence, de prendre en effet pour maxime universelle de notre conduite le contre-pied, vue la ruine des autorités, en quoi consiste, dans les prémisses de cet ouvrage, l'avènement d'une véritable république, le contre-pied de ce qui a pu toujours jusque là être considéré comme, si l'on peut dire, le minimum vital d'une vie morale viable et cohérente. Et, à la vérité, il ne le soutient pas mal. Ce n'est point par hasard si nous voyons dans *La philosophie dans le boudoir*, d'abord et avant tout, être fait l'éloge de la calomnie. La calomnie, nous dit-il, ne saurait être en aucun cas nocive car, en tout cas, si elle impute à notre prochain quelque chose de beaucoup plus mauvais que ce qu'on peut lui attribuer, elle aura pour mérite de nous mettre en garde en toute occasion contre ses entreprises. Et c'est ainsi qu'il poursuit, point par point, justifiant, sans en excepter aucune, le renversement de tout ce qui est considéré comme les impératifs fondamentaux de la loi morale, continuant par l'inceste, l'adultère, le vol et tout ce que vous pouvez y ajouter.

Prenez simplement le contre-pied de toutes les lois du Décalogue et vous aurez ainsi l'exposé cohérent de quelque chose dont le dernier ressort s'articule en somme ainsi, nous pouvons prendre comme loi, comme maxime universelle de notre action, quelque chose qui s'articule comme le droit à jouir d'autrui quel qu'il soit, comme instrument de notre plaisir. Sade démontre, avec beaucoup de cohérence, que cette loi étant universelle, universalisée, c'est-à-dire que, par exemple, si elle permet aux libertins la libre disposition de toutes les femmes, indistinctement, et quel que soit ou non leur consentement, inversement, il libère les femmes de tous les devoirs qu'une société vivante et civilisée leur impose dans leurs relations conjugales, matrimoniales et autres, et que quelque chose est concevable, qui ouvre toutes grandes les vannes qu'il propose imaginairement à l'horizon du désir qui fait que tout un chacun est sollicité de porter à son plus extrême les exigences de sa convoitise et de les réaliser. Si même ouverture est donnée à tous, alors on verra ce que donne une société naturelle. Notre répugnance, après tout, pouvant très légitimement être assimilée à ce que Kant prétend lui-même éliminer, retirer des critères de ce qui pour nous fait la loi morale, à savoir un élément sentimental.

Si Kant entend éliminer tout élément sentimental de la morale, nous retirer comme non valable tout guide qui soit dans notre sentiment, à l'extrême le monde sadiste est concevable comme étant, même s'il est l'envers et la caricature, un des accomplissements possibles du monde gouverné par une éthique radicale, par l'éthique kantienne telle qu'elle s'inscrit, telle qu'elle se date en 1788. Croyez-moi, les échos kantiens de ce qu'on trouve comme tentative d'articulation morale dans tout une vaste littérature que nous pouvons appeler libertine, celle de l'homme du plaisir, celle que vous trouverez dans *Le rideau levé* de Mirabeau, est une forme également caricaturale, paradoxale de ce qui, tout au cours des âges, et depuis Fénelon, a si longuement préoccupé l'ancien régime, l'éducation des filles. Vous la verrez poussée là, dans *Le rideau levé*, jusqu'à ses conséquences les plus humoristiquement paradoxales.

Eh bien, nous touchons ici quelque chose par quoi l'éthique rencontre, dans sa recherche de justification, d'assiette, d'appui dans le sens de la référence au principe de réalité, son propre achoppement, son propre échec. Je veux dire où une aporie éclate de l'articulation mentale qui s'appelle éthique. Car aussi bien, comme vous le savez, il est tout à fait clair que, de même que l'éthique kantienne n'a pas d'autre suite que cet exercice gymnastique dont je vous ai fait remarquer la fonction essentiellement formatrice pour quiconque pense, de même l'éthique sadiste, bien sûr, n'a eu aucune espèce de suite sociale. Entendez bien que les Français – je ne sais s'ils ont fait véritablement un effort pour être républicains – mais assurément, tout comme les autres peuples de la terre, et même ceux qui ont fait après lui des révolutions encore plus ambitieuses, encore plus radicales, encore plus hardies, ont pour autant laissé strictement inchangées les bases, que je qualifierai de religieuses, de ce qui s'appelle les dix commandements, les poussant même à un degré dont on peut dire que la note, l'accentuation puritaine va toujours plus en s'accusant, aboutissant à un état de choses où le chef d'un grand état socialiste, allant visiter les civilisations coexistantes, se scandalise de voir, quelque part sur les bords de l'océan Pacifique, les danseuses du noble pays d'Amérique lever la jambe un peu trop haut.

Il est clair que nous nous trouvons là devant quelque chose qui, tout de même, pose une question. Précisément la question du rapport avec *das Ding*. Et aussi bien, ce rapport me paraît suffisamment souligné en deux

traits qui, tout de même, est celui-ci qui dans Kant se formule ainsi dans le troisième chapitre concernant les motifs de la raison pure pratique. Kant admet tout de même un corrélatif sentimental de la loi morale dans sa pureté, et très singulièrement, je vous prie de le noter, c'est dans le second paragraphe de cette troisième partie, ce n'est autre chose que la douleur elle-même. Je vous lis ce passage qui me paraît, vu l'élimination de tous les critères sentimentaux, dans la direction de la directive de la loi morale et de ses motifs : « Par conséquent, nous pouvons bien voir a priori que la loi morale, comme principe de détermination de la volonté, par cela même qu'elle porte préjudice à toutes nos inclinations, doit produire un sentiment qui peut être appelé de la douleur. Et c'est ici le premier, et peut-être le seul cas, où il nous soit permis de déterminer, par des concepts a priori, le rapport d'une connaissance qui vient ainsi de la raison pure pratique, au sentiment du plaisir ou de la peine. »

Il [Kant] est de l'avis de Sade. Car, pour atteindre absolument *das Ding*, pour ouvrir toutes les vannes du désir, qu'est-ce que Sade nous montre à l'horizon ? Essentiellement la douleur. Douleur d'autrui, et aussi bien la propre douleur du sujet, car ce ne sont, à l'occasion, qu'une seule et même chose. Cet extrême du plaisir, pour autant qu'il consiste à forcer l'accès à la Chose, nous ne pouvons pas le supporter, et c'est ce qui fait le côté dérisoire, le côté, pour employer un terme populaire, maniaque qui éclate à nos yeux dans les constructions romancées d'un Sade où, à chaque instant, quelque chose pour nous se manifeste du malaise de la construction vivante, de ce quelque chose qui rend si difficile pour nos névrosés, l'aveu de certains de leurs fantasmes, pour autant que les fantasmes, à un certain degré, à une certaine limite, ne supportent pas la révélation de la parole.

Nous voici donc ramenés à la loi morale en tant qu'elle est supportée, qu'elle s'incarne dans un certain nombre de commandements. Je vous l'ai dit, il conviendrait, ces commandements, de les reprendre. J'ai indiqué la dernière fois qu'il y a là une étude à faire. Je convoquerais volontiers l'un d'entre vous comme représentant d'une tradition ou d'une pratique de théologie morale, comme on dit, diversement spécifiée. Beaucoup de questions ne seraient point indifférentes. J'ai parlé du nombre des commandements l'autre jour, leur forme, la façon dont ils nous sont transmis dans le texte, au futur : « Tu ne tueras pas, Tu ne mentiras pas », est quelque chose qui mériterait de nous retenir. Et, à la vérité, ici, j'appellerais

bien volontiers quelqu'un à mon aide, et ce serait quelqu'un qui aurait assez de pratique de l'hébreux pour, là-dessus, pouvoir me répondre à un certain nombre de questions. Est-ce aussi un futur, est-ce quelque forme de volitif, qui est employé dans le texte hébreux, dans le *Deutéronome* et les *Nombres* où nous voyons les premières formulations du Décalogue ? C'est là quelque chose qui ne serait certes pas indifférent.

Ce que je veux aborder aujourd'hui, c'est seulement, concernant les impératifs dont il s'agit, leur caractère privilégié par rapport à ce que nous sommes habitués à considérer comme étant la structure de la loi. Le rassemblement, à l'origine après tout pas tellement perdue dans le passé, d'un peuple qui se distingue lui-même comme élu, le rassemblement de ces commandements est de nature, je vous l'ai dit, à nous arrêter un certain temps.

Je voudrais aujourd'hui m'arrêter à deux d'entre eux, laissant de côté les questions immenses que pose le fait de la promulgation de ce commandement par quelque chose qui s'annonce comme étant : « Je suis ». Non pas sollicitant, comme on l'a dit, le texte dans le sens d'une métaphysique grecque : « Celui qui est », voire « Celui qui suis », mais ce : « Je suis ce que Je suis. *I am that I am* ». La traduction anglaise est certainement la plus proche, au dire des hébraïstes, de ce que signifie l'articulation du verset. Peut-être me trompais-je, mais ne connaissant pas l'hébreux, et me référant ainsi à ce qui pourrait m'être apporté comme complément d'information, je crois que les meilleures autorités sont sans équivoque. Celui, donc, qui s'annonce comme ce « Je suis », et qui s'annonce d'abord à l'endroit d'un petit peuple comme étant Celui qui l'a tiré des misères de l'Égypte, pour commencer d'articuler : « Tu n'adoreras d'autre Dieu que moi, devant ma face ». Je laisse ouverte la question de savoir ce que veut dire « devant ma face ». Il est certain que les textes laissent ouverte la question que, hors de la face de Dieu, c'est-à-dire hors de la Canaan, l'adoration des autres dieux n'est pas, pour le fidèle juif lui-même, inconcevable, et un texte du deuxième Samuel, dans la bouche de David, le laisse apparaître. Il n'en reste pas moins que le deuxième commandement, celui qui formellement exclut comme telle toute image, et non seulement tout culte, mais toute représentation de ce qui est dans le ciel, sur la terre et dans l'abîme, me semble être un point, lequel mérite aussi que nous nous y arrêtions comme étant ce qui distingue ce qui est l'introduc-

tion et les prémisses, qui nous montre que ce dont il va s'agir est quelque chose qui est dans un rapport tout à fait particulier avec l'affection humaine dans son ensemble.

L'élimination, pour tout dire, de la fonction de l'imaginaire dans ce qui va se formuler, à mes yeux, aux vôtres, je pense, aussi, s'offre comme étant le principe de la relation au symbolique comme tel au sens où nous l'entendons ici, à la parole pour tout dire qui, là, je crois, trouve sa condition principale. Je laisse de côté la question du repos du sabbat. Encore que, peut-être, y reviendrons-nous ensuite, car je crois que cet extraordinaire impératif, grâce à quoi, dans un pays de maîtres, nous voyons encore un jour sur sept se passer dans une inoccupation qui, au dire de proverbes humoristiques, ne laisse pas de milieu à l'homme du commun entre l'occupation de l'amour ou celle du plus sombre ennui. Cette suspension, ce vide est quelque chose qui assurément introduit dans la vie humaine le signe d'un trou, d'un au-delà de quelque chose en rapport avec toute loi de l'utilité qui, pour l'instant, la suspend et la réfute. Il me paraît avoir la connexion la plus proche avec ce sur la piste de quoi nous marchons ici. Je laisserai de côté l'interdiction du meurtre, car nous aurons à y revenir, concernant la portée respective de l'acte et de sa rétribution.

Je veux en venir à l'interdiction du mensonge, pour autant que vous la voyez rejoindre ce qui, pour nous, s'est présenté d'abord comme étant le rapport essentiel de l'homme, pour autant qu'il est commandé, à la Chose, par le principe du plaisir, à savoir ce rapport auquel nous avons affaire tous les jours dans l'inconscient et qui est un rapport menteur. Le « Tu ne mentiras point » est le commandement où, pour nous, se fait sentir de la façon la plus tangible le lien intime du désir, dans sa fonction la plus structurante, avec la loi. Car à la vérité, le « Tu ne mentiras point » est quelque chose qui, suspendu dans son projet, est là pour nous faire sentir la véritable fonction de la loi.

Et je ne pourrais mieux faire, pour vous le faire sentir, que d'en rapprocher le sophisme par lequel se manifeste au maximum le type d'ingéniosité le plus opposé à celui de la discussion proprement juive et talmudique, c'est le paradoxe dit d'Épiménide, c'est celui qui avance « Tous les hommes sont des menteurs ». « Que dis-je, en avançant avec l'articulation que je vous ai donnée de l'inconscient, que dis-je ? répond le sophiste, sinon que moi-même je mens, qu'ainsi je ne puis rien avancer de valable

concernant non pas simplement la véritable fonction de la vérité, mais la signification même du mensonge. » Le « Tu ne mentiras point », pour autant qu'il est un précepte négatif, est ce quelque chose qui a pour fonction de retirer de l'énoncé le sujet de l'énonciation. Rappelez-vous ici le graphe. C'est bien là, pour autant que je mens, que je refoule, que c'est moi, menteur, qui parle, que je peux dire « Tu ne mentiras point ». Et dans « Tu ne mentiras point » comme loi est incluse la possibilité du mensonge comme désir le plus fondamental.

Et je vais vous en donner une preuve qui, à mes yeux, n'en est pas moins valable. C'est la célèbre formule de Proudhon : « La propriété, c'est le vol. » Je vais vous en donner une preuve la plus manifeste, ce sont les cris d'écorchés que poussent les avocats dès le jour où, sous une forme toujours plus ou moins funambulesque et mythique, il est question de faire entrer en jeu, dans l'interrogatoire d'un inculpé, un détecteur de mensonge. Devons-nous en conclure que le respect de la personne humaine, c'est le droit de mentir ? Assurément, c'est une question, et ça n'est pas une réponse que de répondre : « Oui, sûrement ». Comme on pourrait dire, ce n'est pas si simple.

C'est que cette révolte, cette insurrection devant le fait que quelque chose puisse réduire à quelque application universellement objectivante la question de la parole du sujet, est bien justement ce qui, à cette parole en tant qu'elle ne sait pas elle-même ce qu'elle dit quand elle ment, et que d'autre part mentant il y a quelque vérité qu'elle promeut, c'est là dans un rapport, dans cette fonction antinomique entre la loi et le désir, qu'elle conditionne, c'est là que gît le ressort majeur, primitif, primordial qui fait de ce commandement, entre les dix autres, une des pierres angulaires de ce que nous pouvons appeler la condition humaine en tant qu'elle mérite d'être respectée.

Je vais, l'heure avançant, sauter un peu plus loin, pour en venir enfin à ce qui fait le cœur même, aujourd'hui, est la pointe de notre réflexion sur ces rapports du désir et de la loi. C'est le fameux commandement qui s'exprime ainsi – il fait toujours sourire, à bien y réfléchir on ne sourit pas longtemps – : « Tu ne convoiteras point la maison de ton prochain, tu ne convoiteras point la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni rien de ce qui appartient à ton prochain. » Assurément, la mise de la femme entre la maison et le bourricot

est quelque chose qui a suggéré à plus d'un l'idée de ce qu'on pouvait voir là les exigences d'une société primitive. Des Bédouins, quoi, des Bicots, des Ratons. Eh bien, je ne pense pas. Je veux dire que si, effectivement, cette loi, toujours en fin de compte vivante dans le cœur d'hommes qui la violent chaque jour, bien entendu, au moins concernant ce dont il s'agit quand il s'agit de la femme de son prochain, doit sans doute avoir quelque rapport avec ce qui est notre objet ici, à savoir *das Ding*. Car il ne s'agit point ici de n'importe quel bien. Il ne s'agit point de ce qui fait la loi de l'échange, et couvre d'une légalité, si l'on peut dire amusante, d'une *Sicherung* sociale, les mouvements, *impetus*, des instincts humains.

Il s'agit de quelque chose qui prend sa valeur de ce qu'aucun de ces objets n'est sans avoir le rapport le plus étroit avec ce dans quoi l'être humain peut se reposer comme étant *der Trug*. *Das Ding* non pas en tant qu'elle est son bien, mais le bien où il se repose. J'ajoute, en tant que c'est la loi, la loi de la parole dans son origine la plus primitive, en ce sens que ce *das Ding* était là au commencement, que c'est la première chose qui a pu se séparer de tout ce qu'il a commencé de nommer et d'articuler. Que c'est pour autant que ce *das Ding* est le corrélatif même de la loi de la parole, que la convoitise même dont il s'agit c'est une convoitise qui s'adresse non pas à n'importe quoi que je désire, mais à quelque chose en tant qu'elle est la Chose de mon prochain. C'est pour autant qu'elle préserve cette distance de la Chose en tant que fondée par la parole elle-même que ce commandement prend son poids et sa valeur.

Mais là où aboutissons-nous ? Que dirons-nous donc ? Est-ce que la loi est la Chose ? Que non pas ! Toutefois je n'ai eu connaissance de la Chose que par la loi. En effet, je n'aurais pas eu l'idée de la convoiter si la loi n'avait dit : « Tu ne la convoiteras pas ». Mais la Chose trouve, en l'occasion, produit en moi toutes sortes de convoitises grâce au commandement. Car sans la loi, la Chose est morte. Or, moi, j'étais vivant jadis, sans la loi. Mais quand le commandement est venu, la Chose a flambé, est venu de nouveau, alors que moi j'ai trouvé la mort. Et pour moi le commandement qui devait mener à la vie, s'est trouvé mener à la mort, car la Chose, trouvant l'occasion, m'a séduit grâce au commandement, et par lui m'a fait désir de mort. Je pense que, depuis un tout petit moment, vous devez, au moins certains d'entre vous, vous douter que ce n'est plus moi qui parle. En effet, à une toute petite modification près, j'ai mis la Chose

à la place du péché. Ceci est le discours de Saint Paul concernant les rapports de la loi et du péché, *Épître aux Romains*, chapitre 7, § 7, auquel je vous prie de vous reporter. Quoi qu'on en pense dans certains milieux, vous auriez tort de croire que les auteurs sacrés ne sont pas d'une bonne lecture. À la vérité, quant à moi, je n'ai jamais trouvé que récompense à m'y plonger, et tout spécialement celui que je vous indique pour vos devoirs de vacances vous tiendra pas mal de compagnie.

Voilà en effet à quoi nous sommes amenés. Le rapport de la Chose et de la loi ne saurait être mieux défini que dans ces termes. C'est ici que nous le reprendrons, c'est ici, autour de ces termes fondamentaux, que peut, pour nous, se poser la question de savoir si la découverte freudienne, l'éthique psychanalytique, nous laisse suspendus dans ce rapport dialectique du désir et de la loi, de ce qui fait notre désir ne flamber que dans un rapport à la loi qui le fait désir de mort, qui fait que, sans la loi, le péché, ἁμαρτία, ce qui veut dire en grec manque et non participation à la Chose, grâce à la loi seulement prend ce caractère hyperboliquement, démesurément pêcheur. Nous avons à explorer ce qu'au cours des âges, ce que dans le νους l'être humain est capable d'élaborer, qui transgresse cette loi, de transgression qui nous mette, au désir, dans un rapport qui franchisse ce lien d'interdiction, qui introduise, au-dessus de notre morale, une érotique. Je ne pense pas que vous deviez ici vous trouver étonnés d'une pareille question car, après tout, c'est ce qu'ont fait très exactement toutes les religions, tous les mysticismes, tout ce que Kant appelle avec quelque dédain les *Religionsschwärmereien*. Il est bien difficile de traduire ; les rêveries, si vous voulez, religieuses.

Qu'est-ce, sinon une façon de retrouver quelque part, au-delà de la loi, ce rapport à *das Ding* ? Sans doute y en a-t-il d'autres. Sans doute, parlant d'érotiques, aurons-nous à parler de ce qui s'est fomenté au cours des âges de règles de l'amour. Quelque part, Freud dit qu'il aurait pu parler, dans sa doctrine, qu'il s'agit essentiellement d'une érotique. Mais, dit-il, je ne l'ai pas fait parce qu'aussi bien ç'aurait été là céder sur les mots, et qui cède sur les mots cède sur les choses. J'ai parlé de sexualité, dit-il. C'est vrai. Freud a mis au premier plan d'une interrogation éthique le rapport simple de l'homme et de la femme. Chose très singulière, les choses n'en ont pas pour autant fait mieux que de rester au même point.

La question de *das Ding*, pour autant qu'aujourd'hui elle reste sus-

pendue pour nous autour de l'idée paulinienne du *dam*, de ce quelque chose d'ouvert, de manquant, de béant, au centre de notre désir, je dirai, si vous me permettez ce jeu de mots que je propose pour noter l'ouverture freudienne de savoir ce que nous pouvons en faire pour la transformer dans la question de la Dame, de notre Dame. Et ne souriez pas sur ce maniage, car la langue l'a fait avant moi. Si vous notez l'étymologie du mot danger, vous verrez que c'est exactement la même équivoque qui la fonde en français. Le danger, à l'origine, c'est *domniarum*, domination. Et le mot *dam* est venu tout doucement contaminer ceci qui fait en effet que lorsque nous sommes au pouvoir d'un autre nous sommes en grand péril. Ainsi, l'année prochaine, essaierons-nous de nous avancer dans ces zones incontestablement périlleuses.

# Leçon VII

*13 janvier 1960*

Dans ce temps de recueillement des vacances j'ai éprouvé le besoin de faire une excursion dans une certaine zone du trésor littéraire anglais et français *Quaerens*, non pas *quem devorem,* mais bien plutôt *quod doceam vobis*, quoi vous enseigner, et comment, sur un sujet qui est celui sur lequel nous mettons le cap à travers cette forme, ce titre de *L'éthique de la psychanalyse*, dont vous sentez bien qu'il doit nous mener en un point problématique, non seulement de la doctrine de Freud, mais en quelque sorte de ce qu'on peut appeler notre responsabilité d'analystes. Ce sujet, si vous ne l'avez déjà vu pointer à l'horizon, mon Dieu, il n'y a pas de raison, puisqu'aussi bien j'en ai même jusqu'ici, cette année, évité le terme : c'est celui si problématique pour les théoriciens de l'analyse, comme vous pourrez en voir des témoignages dans les citations que je vous ferai, celui pourtant si essentiel de ce que Freud appelle *Sublimierung*, la sublimation.

C'est l'autre face en effet de cette exploration que Freud fait en pionnier de ce qu'on peut appeler les racines du sentiment éthique, pour autant qu'il s'impose sous la forme d'interdictions, de quelque chose qui, en nous, est conscience morale. C'en est l'autre face, celle souvent, si improprement, il faut bien le dire, si comiquement pour toute oreille un peu sensible, qui est apportée dans le siècle – je parle du siècle pour désigner ce qui est externe à notre champ analytique – comme philosophie des valeurs. Est-ce que pour nous qui nous trouvons, avec Freud, être porteurs, quant aux sources, quant à l'incidence réelle de la réflexion éthique,

qui nous trouvons en somme à portée de donner sur ce terrain une critique si nouvelle, sommes-nous dans la même heureuse posture concernant la face positive du chemin de l'élévation morale et spirituelle qui s'appelle échelle des valeurs ? Assurément le problème apparaît là beaucoup plus mouvant et délicat. Et pourtant, on ne peut pas dire que nous puissions nous en désintéresser au bénéfice des soucis les plus immédiats d'une action simplement thérapeutique. Quelque part Freud, dans les *Trois essais sur la sexualité*, emploie, concernant les effets de l'aventure libidinale individuelle, deux termes corrélatifs, *Fixierbarkeit*, c'est notre fixation dont nous faisons le registre d'explication de ce qui est en somme inexplicable, et puis autre chose qu'il appelle *Haftbarkeit* qu'on traduit comme l'on peut par persévération, persévérer, qui a toutefois une curieuse résonance en allemand, car on s'aperçoit que cela veut plutôt dire responsabilité, engagement. Et c'est bien de cela qu'il s'agit, c'est bien de notre histoire à nous, collective, d'analystes. Nous sommes pris aussi dans une aventure qui a eu un certain sens, une certaine contingence, des étapes. Ce n'est pas d'un seul trait, d'un seul coup que Freud a poursuivi le chemin dont il nous a légué les jalons. Et il se peut aussi que nous soyons, par les effets des détours de Freud, accrochés à un certain point de l'évolution de sa pensée, sans avoir pu très bien nous rendre compte du caractère de contingence qu'il doit présenter, comme tout effet de l'histoire humaine.

Tâchons donc, selon une méthode qui, si elle n'est la nôtre, est en tout cas un mouvement que vous devez connaître car il m'est familier de faire quelques pas, deux par exemple en arrière, avant d'en faire trois en avant dans l'espoir d'en avoir gagné un. Pas en arrière, rappelons ce qu'au premier abord pourrait sembler être l'analyse dans l'ordre éthique. Il pourrait sembler en somme et, mon Dieu, un certain chant de sirènes pourrait là-dessus entretenir un malentendu, elle pourrait sembler être la recherche de ce qu'on pourrait appeler, en termes simples, une morale naturelle. Et elle est effectivement, comme par toute une face de son action même, de sa doctrine, elle se présente, quelque chose qui, tendant pour nous à simplifier quelques problèmes, quelques embarras qui seraient en somme d'origine externe, et de l'ordre de la méconnaissance, voire du malentendu, tente de nous ramener à ce plan que pourrait supposer l'idée que quelque chose, dans la maturation des instincts, conduirait à cet équi-

libre normatif avec le monde dont, après tout, on peut voir de temps en temps prêcher l'évangile sous la forme de ce rapport génital dont plus d'une fois ici j'évoque le thème avec, vous le savez, plus que réserve, voire plus que scepticisme. Assurément, bien des choses sont là, tout de suite, pour aller contre et nous montrer, qu'en tout cas, ça n'est pas d'une façon si simple que l'analyse nous engage dans ce qu'on pourrait appeler, d'un terme que je ne crois pas ici simplement amené pour des raisons de pittoresque, la dimension de la pastorale. Nous aurons bien sûr à en faire état. Cette dimension de la pastorale n'est jamais absente de la civilisation, ni ne manquait jamais de s'offrir comme un recours à son malaise. Si je l'appelle ainsi, c'est qu'à travers les âges, elle s'est même présentée à figure ouverte sous cette forme, sous ce thème. Et si, de nos jours, elle peut apparaître de façon plus masquée, plus sévère, disons plus pédante, sous la forme de l'infaillibilité, par exemple, de la conscience prolétarienne qui nous a si longtemps occupée, encore qu'elle ait pris, depuis quelques années, quelques distances, ou sous la forme, aussi bien de cette notion un peu mythique que j'évoquais à l'instant des espoirs qu'avait pu donner en effet, dans un certain contexte, la révolution freudienne, ça n'est pas pour autant que cela ne soit pas toujours de la même, et après tout, vous le verrez, d'une très sérieuse dimension qu'il s'agit. Peut-être s'agit-il pour nous de la redécouvrir, d'en découvrir le sens, et de nous apercevoir que, même sous cette forme archaïque, historique, cette forme que nous appelons la dimension de la pastorale, d'un certain retour, ou d'un certain espoir mis dans une nature qu'il ne faut pas croire, après tout, que nos ancêtres ont conçu plus simplement qu'elle ne s'offre à nous.

Il y a peut-être lieu de revenir sur cette exploration de cette dimension, sur les créations, les inventions que l'*ingenium* de nos ancêtres ont déjà tenté dans cette voie, voir si cela ne nous enseigne pas quelque chose qui peut-être aussi demande, pour nous, à être élucidé, à être exploré.

Assurément, dès le premier abord, dès que nous faisons du regard le tour de ce que nous apporte la méditation freudienne, nous voyons bien que quelque chose dès l'abord résiste, qui est celui précisément par quoi j'ai commencé d'aborder avec vous cette année le problème de l'éthique de l'analyse et que s'il y a quelque chose d'abord dont Freud nous permet de mesurer le caractère résistant, le caractère paradoxal, l'aporie pratique, ce n'est pas du tout dans l'ordre des difficultés, para-

doxes de la jonction avec cette nature améliorée, ou cette amélioration naturelle, c'est quelque chose qui se présente tout de suite avec un caractère de méchanceté, de mauvaise incidence, c'est le sens du mot méchant, toute particulière. Et c'est celle que Freud, au cours de son œuvre, dégage de plus en plus jusqu'au point où il le porte à son maximum d'articulation dans le *Malaise de la civilisation*, ou encore quand il étudie les mécanismes d'un phénomène comme la mélancolie. C'est ce paradoxe par quoi la conscience morale, nous dit-il, se manifeste pour nous d'autant plus exigeante qu'elle est plus affinée, d'autant plus cruelle que moins, en fait, nous l'offensons, d'autant plus pointilleuse que c'est dans l'intimité même de nos élans et de nos désirs que nous la forçons, par notre abstention dans les actes, d'aller nous chercher. Bref, c'est du caractère en quelque sorte inextinguible de cette conscience morale, de sa cruauté paradoxale, que quelque chose, qui nous la présente dans l'individu comme une sorte de parasite nourri des satisfactions qu'on lui accorde, l'éthique, en somme, persécute l'individu beaucoup moins en fonction proportionnellement à ses démérites qu'à ses malheurs. C'est le paradoxe de la conscience morale dans sa forme, si l'on peut dire, spontanée.

Il faut, ici, que je change le terme investigation de la conscience morale fonctionnant à l'état naturel, parce que nous ne nous y retrouverons plus. Prenons l'autre face dont l'usage du terme naturel sert à recouvrir la signification. Appelons-le l'exploration par l'analyse, la critique par l'analyse, de ce qu'on peut appeler l'éthique sauvage, l'éthique telle que nous la retrouvons non cultivée, fonctionnant tout seule, spécialement chez ceux à qui nous avons affaire, en tant que c'est sur le plan du pathos, de la pathologie, que nous avançons. C'est bien là que l'analyse apporte des lumières, et qu'en fin de compte, au terme dernier, c'est dans le sens de ce quelque chose que nous pouvons appeler au fond de l'homme cette haine de soi, qu'elle se trouve régulièrement trouvée, retrouvée. Ce que dégage le comique antique de la nouvelle comédie prise de la Grèce, à la latinité de Ménandre à Térence appelée *Celui qui se punit lui-même*. Petite comédie dont je ne vous conseille pas spécialement la lecture, car aussi bien, après ce beau titre, d'aller à son texte, vous ne pourriez qu'être déçus. Vous rencontreriez là, comme partout, ce qui se présente avant tout comme satire concrète, comme trait de caractère, comme épinglage du ridicule. N'oubliez pourtant pas que, derrière cet épinglage du ridicule,

derrière cette fonction en apparence légère de la comédie, par le seul fait du jeu du signifiant, nous nous trouverons rejoindre quelque chose qui, tout au moins dans son titre, dans la formule de *Celui qui se punit lui-même*, se trouve aller au-delà de ce qui apparaît comme simplement peinture, description contingente, par la simple force de l'articulation signifiante, aller au dévoilement du fond, et par l'intermédiaire du non sens, nous faire retrouver ce que Freud nous a montré être dans l'exercice du non-sens.

Ce que nous voyons surgir, c'est le fond, ce quelque chose qui se profile au-delà de l'exercice de l'inconscient. C'est là que l'exploration freudienne nous invite, nous incite à reconnaître le point par où se démasque le *Trieb* et non pas l'instinct, le quelque chose, car le *Trieb* n'est pas loin de ce champ de *das Ding* vers lequel je vous incite cette année à recentrer le mode sous lequel se posent pour nous les problèmes. Les *Triebe* ont été par Freud explorés, découverts à l'intérieur de toute une expérience, qui est fondée sur la confiance faite au jeu des signifiants, à leur jeu de substitution, ce quelque chose qui fait que nous ne pouvons aucunement confondre le domaine des *Triebe* avec une sorte de reclassement, aussi nouveau qu'on le suppose, des accointances de l'être humain avec son milieu naturel. Les *Triebe*, qui doivent être traduits, comme nous nous y plaisons quelquefois, aussi près que possible de l'équivoque, doivent être conçus comme ce point qui motive cette dérive, comme j'aimerais la traduire, le *drive*, qui traduit en lui-même, en anglais, le *Trieb* allemand. Cette dérive de laquelle se motive tout le jeu, toute l'action du principe du plaisir, et qui nous dirige vers ce point mythique qui a été plus ou moins heureusement articulé dans les termes de la relation d'objet, mais dont nous nous devons de revoir, de resserrer de plus près le sens pour le critiquer, la fonction des confusions qui s'y sont introduites par l'usage même de ces termes, les confusions qui peuvent s'y être introduites par les ambiguïtés bien plus graves que toute équivoque signifiante, les ambiguïtés significatives introduites autour de la notion d'objet, de la relation d'objet dans l'analyse.

Assurément, nous devons ici, dans ce champ où nous approchons de ce que Freud a dit de plus profond sur la nature des *Triebe*, et spécialement dans la façon dont il les conçoit comme pouvant donner au sujet matière à satisfaction de plus d'une manière, nommément laisser ouverte cette

porte, ce champ, cette voie, cette carrière de la sublimation restée presque jusqu'ici, dans la pensée analytique, un domaine réservé, un domaine auquel seuls les plus audacieux ont osé toucher, et encore non sans manifester toute l'insatisfaction, toute la soif où peut laisser la formulation freudienne. Nous allons nous référer ici à quelques textes qui sont empruntés à Freud dans plus d'un point de son œuvre, depuis les *Trois essais sur la sexualité* jusqu'à l'*Einführung*, les *Vorlesungen*, les *Leçons*, l'*Introduction à la psychanalyse*, encore dans le *Malaise dans la civilisation*, et jusqu'à la fin dans *Moïse et le monothéisme*. Freud nous incite à réfléchir sur la sublimation ou, plus exactement, il nous propose, dans la façon dont lui-même essaye d'en définir le champ, toutes sortes de difficultés qui sont celles qui méritent aujourd'hui de nous arrêter.

Je voudrais d'abord, puisque c'est dans le champ des *Triebe* que se pose pour nous le problème qui s'appelle celui de la sublimation, nous arrêter un instant à un texte emprunté aux *Vorlesungen*, c'est-à-dire à ce qu'on a traduit en français par *Introduction à la psychanalyse*, p. 357-58 des *Vorlesungen* dans le texte allemand, dans les *Gesammelte Werke*, tome XI. « Ainsi, nous dit-il, nous devons prendre en considération que, très précisément, les pulsions, *Triebregungen*, les émois pulsionnels sexuels sont, si je puis dire, extraordinairement plastiques. Ils peuvent entrer en jeu les uns à la place des autres. L'un peut prendre sur soi l'intensité des autres. Quand la satisfaction des uns est refusée par la réalité, la satisfaction d'un autre peut lui offrir un complet dédommagement. Ils se comportent les uns vis-à-vis des autres comme un réseau, comme des canaux communicants remplis d'un flot. » Très exactement, nous voyons là apparaître la métaphore qui, sans aucun doute, est à l'origine de cette œuvre surréaliste qui s'appelle *les vases communicants*. « Ils se comportent donc de cette façon et ceci malgré qu'ils puissent être tombés sous la domination, sous la suprématie du *Genitalprimat*. Lequel, certes pas si commode à rassembler, ne doit donc pas être considéré comme si commode à rassembler en une seule *Vorstellung*, représentation. »

S'il y a quelque chose dont Freud nous avertit dans ce passage – il y en a bien d'autres que celui-là – c'est que, même quand l'ensemble du *Netz des Triebe* est tombé sous le *Genitalprimat*, celui-ci, même dans sa structure, n'est pas à considérer comme quelque chose de si commode à concevoir comme une *Vorstellung* unitaire, comme une résolution des

contradictions. Nous le savons trop que ceci n'élimine en rien le caractère communicant, le caractère donc fuyant, plastique, comme il s'exprime lui-même, de l'économie des *Instinkt*. Bref, cette structure qui fait la libido humaine, comme je vous l'enseigne ici depuis de longues années, comme caractérisée par ceci qui est exprimé dans cette formule qu'elle est essentiellement vouée au signe et à glisser dans le jeu des signes, à être quelque chose qui est le seul universel et dominant primat, d'être subjugué par la structure du monde des signes, c'est-à-dire dans les termes employés par Pierce, le signe, c'est ce qui est à la place de quelque chose pour quelqu'un. C'est bien ainsi qu'essentiellement Freud, dès l'abord – et il faut que nous le tenions fermement articulé, et ce qui est encore plus articulé dans la suite du passage où nous trouvons l'articulation comme telle des possibilités de la *Verschiebbarkeit*, c'est-à-dire du déplacement, de la préparation naturelle à admettre des *Surrogate* – ceci est longuement articulé pour aboutir, dans ce passage, à l'élucidation du *Partiallust* dans la libido génitale même.

Bref pour nous rappeler que, pour commencer d'aborder le problème de la *Sublimierung*, celui de la plasticité des instincts comme tels doit être articulé au premier abord, dût-on par la suite dire que chez l'individu, dans son mécanisme essentiel, et pour des raisons qui, dès lors, restent à élucider, toute sublimation n'est pas possible ; que chez l'individu, et en tant qu'il s'agit de l'individu, et posant donc à ce propos la question des dispositions internes comme des actions externes, nous nous trouvons devant des limites, devant quelque chose qui ne peut pas être sublimé, devant cette exigence libidinale qui exige une certaine dose, un certain taux de satisfaction directe, faute de quoi des dommages, des perturbations graves s'ensuivent. C'est à partir de cette liaison de la libido à ce *Netz*, à cette *Flüssigkeit*, à cette *Verschiebbarkeit* des signes comme tels, que nous partons. C'est là, d'ailleurs, que nous sommes toujours ramenés, chaque fois que nous pouvons lire Freud d'un œil attentif.

À quoi ceci nous a-t-il menés ? Posons encore ici un point d'articulation essentiel, nécessaire, avant que nous puissions repartir en avant. Il est clair que, dans la doctrine freudienne, ce rapport qui structure la libido avec ses caractères paradoxaux, ses caractères archaïques dits pré-génitaux, avec, pour tout dire, son polymorphisme éternel, avec ce quelque chose qui est aussi l'originalité de la découverte, de la dimension freu-

dienne, ce quelque chose qui en somme se développe sous la forme de tout ce microcosme des images liées aux modes pulsionnels des différents stades, oraux, anaux, et génitaux, ce microcosme n'a absolument rien à faire, contrairement à la voie où tel de ses disciples, Jung pour le nommer, essaye d'entraîner – ce point de bifurcation, qui se place vers 1910, du groupe freudien – la pensée des disciples de Freud, ce microcosme n'a rien à faire avec ce quelque chose qu'on peut appeler atypique. Il n'a rien à faire avec le macrocosme, et il n'engendre un monde que dans la fantaisie. Ceci est important, et important en particulier à un moment du monde où il est tout à fait clair que, si jamais on les y a fait habiter, il n'y a plus d'aucune façon à rechercher ni le phallus ni, si je puis dire, l'anneau anal sous la voûte étoilée, qu'il en est définitivement expulsé et chassé, et que ceci est un point essentiel. S'il a pu pendant longtemps, dans la pensée scientifique même des hommes, habiter ses projections cosmologiques, s'il y a eu longtemps un axe du monde, et si longtemps en effet la pensée a pu se bercer de quelque rapport profond de nos images avec le monde qui nous entoure, c'est un point dont on n'a pas l'air de s'apercevoir, quant à son importance, de l'investigation freudienne, d'avoir fait rentrer en nous tout un monde qui, pour en saisir l'importance, je me permettrai de vous rappeler que ce monde avait, dans la pensée qui a immédiatement précédé ce qu'on peut appeler le trait essentiel, la libération de l'homme moderne, cette importance c'est de remettre définitivement à sa place, à savoir dans notre corps, et pas ailleurs, ce qui longtemps a habité la pensée théologique sous la forme de ceci dont, malgré Freud, malgré qu'il n'ait pas du tout hésité à en parler, à l'appeler par son nom, nous ne parlons plus jamais, c'est à savoir celui que pendant longtemps la pensée théologique dont je parle a appelé le prince de ce monde, autrement dit *Diabolus*. Symbolique, ici, se complète du diabolique.

Le diable, avec toutes les formes que la prédication théologique a articulées si puissamment, lisez un peu, non pas seulement les *Propos de table*, mais les *Sermons* de Luther, pour vous apercevoir à quel point et jusqu'où peut s'affirmer, dans un certain domaine, la puissance d'images qui sont simplement celles qui nous sont les plus familières, celles qui ont été pour nous investies du caractère d'authentification scientifique que nous donne notre expérience analytique de tous les jours. C'est bien à celles-là que se réfère la pensée d'un prophète aussi puissant dans l'inci-

dence, qui renouvelle le fond de l'enseignement chrétien comme tel, chez Luther, quand il se sert de termes qui, je dois dire, pour exprimer notre déréliction, notre chute dans un monde où nous tombons dans l'abandon, sont infiniment plus, en fin de compte, analytiques que tout ce qu'une phénoménologie moderne peut articuler sous les formes, en somme, relativement tendres de la fuite, de l'abandon du sein maternel. Quelle est cette négligence qui laisse tarir son lait ? Luther dit, littéralement : « Vous êtes le déchet qui tombe au monde par l'anus du diable. » Voilà exactement la fonction, le schéma essentiellement digestif et excrémentiel que se forge une pensée qui pousse à ses dernières conséquences le mode d'exil où l'homme est par rapport à quelque bien que ce soit dans le monde. C'est là que Luther nous porte. Et ne croyez pas que ces choses n'aient pas eu leur effet sur la pensée et les modes de vivre des gens de ce temps. C'est justement le tournant essentiel d'une certaine crise d'où est sortie toute notre installation moderne dans le monde qui ici s'articule. C'est bien cela à quoi Freud vient donner en quelque sorte sa dernière sanction, sa dernière estampille, en faisant rentrer, une fois pour toutes, cette image du monde, ces fallacieux archétypes, si fallacieux quant au monde, là où ils doivent être, c'est-à-dire dans notre corps.

Ceci n'en reste pas moins fort important, car l'expérience nous prouve que nous avons désormais affaire à ce monde là où il est. Est-ce qu'après tout cela va de soi ? Est-ce quelque chose qui soit pour nous d'une perspective toute simple, toute rose, et en quelque sorte ouverte à l'optimisme pastoral que ces zones érogènes, c'est-à-dire ces points de fixation fondamentaux ? Et on peut bien, jusqu'à un certain degré, jusqu'à plus ample explicitation de la pensée de Freud, les considérer comme spécifiques, comme génériques. Est-ce que c'est là quelque chose qui, en soi, ne se propose pas à nous, non pas du tout comme une voie ouverte à la libération, mais littéralement comme la plus sévère servitude, ces zones érogènes qui, en somme, se limitent à des points élus, à des points de béance, à un nombre limité de bouches à la surface du corps, les points d'où l'Eros aura à tirer sa source ? Il suffit, pour s'apercevoir de ce qu'introduit là d'essentiel, d'original, Freud, de se référer à ces ouvertures que donne à la pensée l'exercice du chant poétique, et imaginer après tel poète, après un Walt Whitman, par exemple, ce qu'on pourrait désirer, comme homme, de son propre corps, ce rêve de contact épidermique avec le monde, cet

espoir d'un monde ouvert, frémissant, d'un contact complet, total entre le corps et le monde où il semble à l'horizon d'un certain style de vie dont le poète nous montre la dimension et la voie, que nous pourrions trouver la révélation d'une harmonie qui, assurément, serait d'une toute autre nature, qui bouleverserait notre contact avec le monde et qui semblerait lui ouvrir la fin de certaines, très singulières, trop générales, trop présentes, trop opprimantes pour nous, comme la présence insinuante, perpétuelle de quelque malédiction originelle.

Il y a là quelque chose déjà. Il nous semble qu'au niveau de ce que nous pouvons appeler la source des *Triebe* Freud nous marque le point d'insertion, le point de limite, le point irréductible. Et c'est bien cela justement que l'expérience ensuite rencontre dans le caractère, ici nous trouvons une fois de plus l'ambiguïté, dans le caractère irréductible de ces résidus des formes archaïques de la libido. Celles-là, nous dit-on d'un côté, ne sont pas susceptibles de *Befriedigung*. Les aspirations les plus archaïques de l'enfant sont, en quelque sorte, le point de départ, le noyau jamais entièrement résolu, sous un primat quelconque d'une quelconque génitalité, d'une pure et simple *Verschiebung* de l'homme sous la forme humaine, si totale qu'on la suppose, d'une fusion androgyne. Il y a toujours les rêves de ces formes primaires, archaïques de la libido. C'est là un premier point que toujours l'expérience, le discours freudien articule et accentue.

D'un autre côté ce que Freud nous dit, nous montre, c'est que l'ouverture semble, mon Dieu, au premier abord presque sans limite des substitutions qui peuvent être faites, à l'autre bout, au niveau du but. Et si je dis ici le *Ziel*, c'est parce que j'évite le mot *Objekt* ; et pourtant ce mot objet vient à tout instant dès qu'il s'agit de différencier ce dont il s'agit concernant la sublimation, sous sa plume. Car, quand il s'agira de qualifier ce qui est la forme sublimée de l'instinct, c'est en référence à l'objet quand même, quoi qu'il fasse. Je vais vous lire tout à l'heure des passages qui vous montreront en quoi consiste, où est le ressort ici de la difficulté rencontrée.

Bien sûr, il s'agit d'objet. Qu'est-ce que veut dire l'objet à ce niveau ? Mais tout d'abord, quand Freud commence, au début des modes d'accentuation de sa doctrine, dans sa première topique, à articuler ce qui concerne la sublimation, et nommément dans les *Trois essais sur la sexualité*, nous avons la notion que la sublimation se caractérise par ce change-

ment dans les objets où la libido, non pas par l'intermédiaire d'un retour du refoulé directement, non pas indirectement, non pas symptomatiquement, mais d'une façon directement satisfaisante, la libido sexuelle vient trouver sa satisfaction dans des objets. Qu'est-ce qu'il distingue d'abord, tout bêtement, tout massivement, et à vrai dire non sans ouvrir un champ de perplexité infinie, dans des objets – c'est la seule distinction qui est donnée d'abord – qui sont socialement valorisés pour autant qu'à ces objets le groupe peut donner son approbation, que ce sont des objets d'utilité publique ? C'est ainsi qu'est définie la possibilité de la sublimation. Nous nous trouvons là, donc, en mesure de tenir fermement les deux bouts d'une chaîne. D'une part, il y a possibilité de satisfaction, encore qu'elle soit substitutive, *Surrogat*, et par l'intermédiaire de ce que le texte appelait *Surrogat*, et que d'autre part il s'agit là d'objets qui ont à prendre une valeur sociale collective. En définitive, nous nous trouvons devant cette sorte de piège où, bien entendu, naturellement, puisqu'il s'agit d'un penchant de facilité, la pensée ne demande qu'à se précipiter, de trouver là une opposition facile et une conciliation facile. Opposition facile, si vous voulez, de l'individu au collectif ; si, après tout, il semblait ne pas poser de problèmes que le collectif puisse trouver une satisfaction là où l'individu se trouverait avoir à changer ses batteries, son fusil d'épaule, et où, d'autre part, il s'agirait, dans cette occasion, d'une satisfaction individuelle qui irait en quelque sorte de soi, toute seule, alors qu'il nous a été dit originellement combien est problématique ce domaine de la satisfaction de la libido, combien à l'horizon de tout ce qui est de l'ordre du *Trieb* la question de la plasticité se pose comme un problème fondamental, sa plasticité, et aussi ses limites. Aussi bien cette formulation est-elle loin d'être de celles auxquelles Freud puisse se tenir.

Loin de s'y tenir, nous pouvons voir que dans les *Trois essais sur la sexualité*, il met en relation la sublimation dans ses effets justement sociaux les plus évidents, avec ce qu'il appelle *Reaktionsbildung*, c'est-à-dire d'ores et déjà, et à une étape où les choses ne peuvent pas être articulées plus puissamment, faute du complément topique qu'il apportera par la suite, il fait intervenir ici la notion de formation de réaction, autrement dit il illustre tel trait de caractère ou tel trait acquis de la régulation sociale comme quelque chose qui, loin de se faire dans le prolongement, dans le droit fil d'une satisfaction instinctuelle, nécessite la construction d'un

système de défense vers l'antagonisme de la pulsion anale, c'est-à-dire fait intervenir une contradiction, une opposition, une antinomie comme fondamentale dans la construction de ce qui peut s'appeler sublimation d'un instinct, introduisant donc le problème d'une contradiction, une antinomie, dans sa propre formulation. Ce qui se propose comme construction opposée à la tendance instinctuelle ne pouvant d'aucune façon, dans aucun terme, être réduit du même coup à une satisfaction directe, à quelque chose où la pulsion elle-même se sature d'une façon qui aurait pour caractéristique que de ne pouvoir recevoir l'estampille, l'approbation collective.

À la vérité, les problèmes que Freud pose dans l'ordre de la sublimation ne viennent tout à fait au jour qu'au moment de sa seconde topique, c'est-à-dire au moment où, dans *Zur Einführung des Narzissmuss*, qui a été traduit à l'usage de la Société par notre ami Jean Laplanche, qui est donc d'accès facile à tous et auquel je vous prie de vous reporter dans les *Gesammelte Werke*, tome X, p. 161-162 ; vous trouvez là l'articulation suivante : « Ce qui se propose à nous maintenant des relations de cette formation de l'idéal à la sublimation, c'est cela que nous avons maintenant à chercher. La sublimation est un procès qui concerne la libido d'objet. » Je vous fais remarquer que l'opposition *Ichlibido-Objektlibido* commence à être articulée comme telle, c'est-à-dire sur le plan analytique, qu'avec l'*Einführung*. L'*Einführung* n'est pas seulement l'introduction au narcissisme, il est l'introduction à la seconde topique, c'est-à-dire qu'il apporte le complément grâce à quoi la position, disons-le, foncièrement conflictuelle où l'homme a d'abord été dénoncé par Freud quant à sa satisfaction comme telle, et c'est pour cela qu'il est essentiel de faire intervenir au départ *das Ding*, *das Ding*, pour autant que l'homme, pour suivre le chemin de son plaisir, doit littéralement en faire le tour. Le temps qu'on s'y reconnaisse, qu'on s'y retrouve, le temps même qu'on s'aperçoive que ce que Freud nous dit c'était ce que je vous ai dit la dernière fois, à savoir la même chose que Saint Paul, c'est à savoir que ce qui nous gouverne sur le chemin de notre plaisir, ce n'est aucun Souverain Bien, qu'au-delà d'une certaine limite nous sommes, concernant ce que recèle ce *das Ding*, dans une position entièrement énigmatique, qu'il n'y a pas de règle éthique qui fasse la médiation entre notre plaisir et sa règle réelle.

Et, derrière Saint Paul vous avez l'enseignement du Christ. Quand on

vient l'interroger, peu avant la dernière Pâque, la question qu'on lui pose, et qui est celle à propos de laquelle il rappelle l'un des commandements du Décalogue sur lesquels j'ai parlé la dernière fois, on lui dit – il y a deux formes, la forme de l'Évangile de Saint Mathieu, et la forme des deux Évangiles de Marc et Luc – dans l'Évangile de Saint Mathieu, où c'est le plus net, on lui dit : « Que devons-nous faire de bon pour accéder à la vie éternelle ? » il répond, dans le texte grec : « Que venez-vous me parler de bon ? Qui sait ce qui est bon ? Seul Lui, celui qui est au-delà, notre Père, sait ce qui est bon, et Lui il vous a dit, faites ceci, et faites cela, n'allez pas au-delà. Il n'y a tout bonnement et tout simplement qu'à suivre ses commandements ». Et au-delà il y a l'énoncé de « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », qui devait à juste titre – et avec quelle pertinence ! car Freud n'a jamais reculé devant quoi que ce soit qui se présente à son examen – faire le point d'arrêt du *Malaise dans la civilisation*, du terme idéal en quelque sorte où le conduit la nécessité de sa propre interrogation. Mais l'essentiel est dans la réponse du Christ. Et je ne saurais à cette occasion trop vous inciter, si vous en êtes capables, à vous apercevoir de ce quelque chose qui, évidemment, en dehors d'oreilles averties, n'est que depuis trop longtemps fermé à toute espèce d'aperception auriculaire. Je veux dire que, s'ils y ont des oreilles pour ne point entendre, l'Évangile en est l'exemple.

Essayez un peu de lire les paroles de celui dont on dit qu'il n'a jamais ri. Et en effet c'est là quelque chose d'assez frappant. Essayez de les lire pour ce qu'elles sont, à savoir que, de temps en temps, cela ne manquera pas de vous frapper comme d'un humour qui dépasse tout, la parole de l'intendant infidèle. Naturellement, on est habitué depuis longtemps, pour peu qu'on ait fréquenté les églises, à voir déferler ça au-dessus de sa tête, mais personne ne songe à s'étonner que le pur entre les purs, le Fils de l'Homme nous dise, en somme, que la meilleure façon d'arriver au salut de son âme est de tripoter sur les fonds dont on a la charge, puisqu'aussi bien cela peut vous attirer, sinon des mérites, au moins quelque reconnaissance de la part des enfants de la lumière. Il y a là quelque contradiction, semble-t-il, apparemment, sur le plan d'une morale homogène, uniforme et plate, mais peut-être aussi pourrait-on recouper tel aperçu de cette espèce, sans compter les autres, ce formidable *joke* : « Rendez à César ce qui est à César », et maintenant débrouillez-vous.

C'est tout de même dans ce style de paradoxe, qui d'ailleurs se livre à l'occasion à toutes les évasions, à toutes les ruptures, à toutes les béances du non sens, à tel ou tel tournant de ces dialogues insidieux dans lesquels l'interlocuteur sait toujours se glisser si magistralement hors des pièges qu'on lui tend. Pour tout dire, pour revenir à ce qui est pour l'instant notre objet, cette foncière négation de ce Bien comme tel, qui a été l'objet éternel de recherche de la pensée philosophique concernant l'éthique, cette pierre philosophale de tous les moralistes, c'est ce quelque chose qui est rejeté à l'origine dans la notion même du plaisir, du principe du plaisir comme tel, en tant que règle de la tendance la plus foncière, l'ordre des pulsions dans la pensée de Freud.

Comme je vous le disais, ceci, qui est décelable, recoupable de mille autres façons, et en particulier qui est pleinement cohérent avec l'interrogation de Freud centrale, comme vous le savez, concerne le père. Il faut bien concevoir que, pour ce que veut dire cette position de Freud, concernant le père, il faut avoir été chercher là où s'articule la pensée d'un Luther dont je vous parlais tout à l'heure, quand évidemment excité, chatouillé au niveau des nasaux par Érasme qui, à ce moment, Dieu sait, non sans s'être fait pendant de longues années tirer l'oreille, avait sorti son *De Libero arbitrio* pour rappeler que, quelque pût être, appuyé en somme par toute l'autorité chrétienne, depuis les paroles du Christ jusqu'à celles de Saint Paul, d'Augustin, et toute la tradition des Pères, ce fou furieux excité de Wittenberg qui s'appelle Luther, qu'il fallait bien penser que les œuvres, les bonnes œuvres, cela devait être encore quelque chose et que, pour tout dire, la tradition des philosophes, celle du Souverain Bien, n'était pas absolument à jeter aux orties. Et Luther, jusque là fort réservé quant à la personne d'Érasme, tout en gardant par-devers lui, à son endroit, quelque ironie, Luther publie le *De servo arbitrio* pour accentuer le caractère de rapport radicalement mauvais où l'homme est quant à ce qui est au cœur de son destin, cette *Ding*, cette *causa* que l'autre jour je désignais comme analogue à ce qui est, c'est d'ailleurs la même, désigné par Kant à l'horizon de sa *Raison pratique*, à ceci près que ç'en est le pendant que, si je puis dire, et pour inventer un terme dont je vous prie de pardonner la grécité approximative, est cette *causa pathomenon*, cette *causa* de la passion humaine la plus fondamentale. Luther, réarticulant les choses à ce niveau, écrit ceci : « La haine éternelle de Dieu contre les hommes, non

seulement contre ses défaillances et contre les œuvres d'une libre volonté, mais une haine qui existait même avant que le monde fut créé. » Vous voyez que j'ai quelques raisons de vous conseiller de lire de temps en temps les auteurs religieux. J'entends, les bons, pas ceux qui écrivent à l'eau de rose ; même ceux-là sont quelquefois très fructueux, Saint François de Sales, sur le mariage, je vous assure que cela vaut bien le livre de Van de Velde sur le mariage parfait. Mais, Luther, ça l'est à mon avis beaucoup plus. Je pense qu'il ne vous échappe pas que cette haine qui existait même avant que le monde fut créé, et pour autant qu'elle est strictement corrélative de ce rapport qu'il y a entre un certain style, une certaine conception, une certaine incidence de la loi comme telle, et d'autre part une certaine conception de *das Ding* comme étant le problème radical et, pour tout dire, le problème du mal, que c'est exactement ce à quoi Freud a affaire dès l'origine quand la question qu'il pose sur le père le conduit à nous montrer dans le père le personnage qui est le tyran de la horde, celui aussi contre lequel le crime primitif s'étant dirigé a introduit par là même tout l'ordre, l'essence et le fondement du domaine de la loi. Ne pas reconnaître cette filiation et structuration et, pour tout dire, cette paternité culturelle nécessaire qu'il y a entre un certain tournant de la pensée qui s'est produit à ce point sensible, à ce point de fracture qui se situe vers le début du XVI^e^ siècle et prolonge ses ondes puissamment, d'une façon visible jusqu'au milieu et jusqu'à la fin du XVII^e^ siècle, est quelque chose qui équivaut à méconnaître tout à fait à quelle sorte de problème s'adresse l'interrogation freudienne.

Je viens de faire une parenthèse de vingt-cinq minutes, car tout ceci était pour vous dire, avant que nous ayons eu le temps de nous retourner, de nous apercevoir que c'est de cela qu'il s'agit, Freud avec l'*Einführung*, peu après 1914, nous introduit dans quelque chose qui est précisément ce qui va réescamoter le problème. En quoi ? En y articulant des choses qui, naturellement, sont essentielles à articuler, mais dont il faut voir que c'est là-dessus, dans ce contexte qu'elles viennent s'insérer, à savoir très précisément le problème du rapport à l'objet. Ce problème du rapport à l'objet doit être lu freudiennement, tel que vous le voyez en fait émerger, c'est-à-dire dans ce rapport qui est un rapport narcissique, qui est un rapport imaginaire.

L'objet ici, à ce niveau, s'introduit pour autant qu'il est perpétuellement

interchangeable avec l'amour qu'a le sujet pour sa propre image. *Ichlibido* et *Objektlibido* sont introduits dans Freud pour autant que, dès cette première articulation, à savoir dès l'*Einführung*, c'est autour de l'*Ich-Idéal* et de l'*Idéal-Ich*, du mirage du moi et de la formation d'un idéal qui prend son champ tout seul, qui devient préférable, au moins qui vient à l'intérieur du sujet donner une forme à quelque chose à quoi il va désormais se soumettre, c'est pour autant que le problème de l'identification est lié à ce dédoublement psychologique, va faire désormais le sujet être dans cette dépendance par rapport à cette image idéalisée, forcée de lui-même, dont Freud ensuite fera toujours si grand état, c'est dans cette relation que la notion d'objet dans cette relation, donc, de mirage, est introduite.

Cet objet n'est donc pas la même chose que l'objet qui est visé à l'horizon de la tendance. Entre l'objet tel qu'il est ainsi structuré par la relation narcissique et *das Ding*, il y a une différence, et c'est justement dans le champ, dans la pente de cette différence que se situe pour nous le problème de la sublimation. Freud, dans une petite note des *Trois essais* a fait en effet une espèce de flash qui est bien du style de l'essai. À la page 48, il dit : « La différence qui nous accroche entre la vie amoureuse des *alten*, il s'agit des Anciens, des préchrétiens, et la nôtre gît en ceci que les Anciens mettaient l'accent sur la tendance elle-même, que nous, par contre, nous la mettons sur son objet ». Les Anciens entouraient de fêtes la tendance, et étaient prêts aussi à faire honneur, par l'intermédiaire de la tendance, à un objet de moindre valeur, de valeur commune, tandis que nous, nous réduisons la valeur de la manifestation de la tendance, nous exigeons le support de l'objet par les traits prévalents de l'objet. Quand j'intitule ceci une excursion excessive, je vous pose la question, qu'est-ce qu'il en est ? Freud a écrit de longues pages pour nous parler de certains ravalements de la vie amoureuse. Ces ravalements, c'est au nom de quoi, au nom d'un idéal qui est incontestable : « Je n'ai qu'à citer un nom parmi ces notes, dans cet esprit de l'auteur anglais Galsworthy dont la valeur est reconnue universellement aujourd'hui. Une nouvelle m'avait autrefois beaucoup plu, elle s'appelle *The Apple-Tree* et montre comment il n'est plus de place dans notre vie civilisée aujourd'hui pour l'amour simple et naturel, l'écho pastoral, de deux êtres humains. » Voilà ! Tout s'exprime en quelque sorte spontanément et coulant de source.

En quoi est-ce que Freud sait que nous mettons l'accent sur l'objet et

que les Anciens le mettaient sur la tendance ? Vous direz, il n'y a pas d'exaltation idéale dans aucune tragédie antique comme dans nos tragédies classiques. Mais enfin, Freud ne le motive guère. Je ne suis pas sûr au reste que ceci n'appelle pas beaucoup d'observations. Si nous comparons ici nos tragédies, notre idéal de l'amour à celui des Anciens, ce à quoi nous aurons à nous référer ce sont des œuvres historiques. C'est un certain moment qui, lui aussi, est à situer. Nous en parlerons la prochaine fois, puisque c'est là que nous entrerons. Il s'agit en effet bel et bien d'une structuration, d'une modification historique de l'Eros. Dire pour autant que c'est nous qui avons inventé l'amour courtois, l'exaltation de la femme, qu'un certain style chrétien de l'amour dont Freud parle est quelque chose qui fait date, ceci en effet a toute son importance, et c'est bien sur ce terrain que j'entends vous mener. Il n'en reste pas moins que je montrerai que dans les auteurs antiques et, chose curieuse, plus dans les Latins que dans les Grecs, il y a déjà certains éléments, peut-être tous les éléments de ce qui caractérise ce culte de l'objet dans une certaine référence, disons idéalisée, qui a été déterminante quant à l'élaboration, qu'il faut bien appeler sublimée, d'un certain rapport. Et qu'aussi bien ce que Freud exprime ici d'une façon hâtive, probablement inversée, c'est quelque chose qui se rapporte en effet à une notion de dégradation qui vise peut-être moins, quand on y regarde de près, ce qu'on peut appeler la vie amoureuse qu'une certaine corde perdue, oscillation, crise concernant justement l'objet.

Que ce soit en effet dans la voie de retrouver la tendance dans une certaine perte, elle culturelle, de l'objet, qu'il puisse y avoir un problème comme celui-là au centre de la crise mentale d'où nous sort le freudisme, c'est la question que nous aurons à poser. Autrement dit, cette nostalgie, qui s'exprime dans l'idée que les Anciens étaient plus près que nous de la tendance, ne veut peut-être rien dire d'autre, comme tout rêve d'âge d'or, d'Eldorado, sinon que nous en sommes bien amenés à reposer les questions au niveau de la tendance, faute de plus savoir comment faire, quant à nous, à l'endroit de l'objet. L'objet en effet, si tant est qu'il est inséparable d'élaborations imaginaires, et très spécialement culturelles, l'objet, nous commençons de l'entrevoir au niveau de la sublimation, et pour autant non pas que la collectivité les reconnaît comme des objets utiles purement et simplement, mais y trouve la direction, le champ de détente

par où elle peut en quelque sorte se leurrer sur *das Ding*, par où elle peut coloniser avec ses formations imaginaires ce champ de *das Ding*. C'est dans ce sens que les sublimations collectives, les sublimations socialement reçues se dirigent et s'exercent. Mais elles ne sont pas purement et simplement, en raison de l'acceptation du bonheur trouvé par la société dans les mirages que lui fournissent, quels qu'ils soient, moralistes, artistes, et bien d'autres choses encore, artisans, faiseurs de robes ou de chapeaux, ceux qui créent un certain nombre de formes imaginaires. Ce n'est pas simplement pour la sanction qu'elle y apporte, en s'en contentant, que nous devons chercher le ressort de la sublimation. C'est dans le rapport d'une fonction imaginaire, et très spécialement celle à propos de laquelle peut nous servir la symbolisation du fantasme, $\$ \lozenge a$ la forme sous laquelle s'appuie le désir du sujet.

C'est pour autant que, socialement, dans des formes spécifiées historiquement, il se trouve que les éléments *a*, éléments imaginaires du fantasme, viennent à être mis à la place, à recouvrir, à leurrer le sujet au point même de *das Ding*, c'est ici que nous devons faire porter la question de la sublimation, et c'est pour cela que la prochaine fois je vous parlerai un peu de l'amour courtois au Moyen Âge, et nommément du *Minnesang*. C'est pour cela aussi que je vous ramènerai cette année, d'une façon anniversaire, comme l'année dernière je vous ai parlé d'*Hamlet*, je vous parlerai du théâtre élizabéthain pour vous montrer comment, dans ce théâtre, nous trouvons le point tournant de l'érotisme européen et du même coup civilisé, pour autant qu'à ce moment se produit, si l'on peut dire, ce tournant, cette élimination, cette promotion de l'objet idéalisé dont nous parle Freud dans sa note. Et il nous a laissés devant un problème d'une béance renouvelée concernant le *das Ding* qui est le *das Ding* des religieux et des mystiques, au moment où nous ne pouvions plus en rien le mettre sous la garantie du Père.

# Leçon VIII

*20 janvier 1960*

Le pivot autour de quoi je fais tourner, parce que je le crois nécessaire, ce dans quoi nous avançons cette année, est bien évidemment ce *das Ding* qui n'est pas, bien entendu, sans faire problème, voire sans faire surgir quelques doutes sur sa légitimité freudienne pour ceux – c'est bien naturel – qui réfléchissent, qui conservent, comme ils le doivent, leur esprit critique en présence de ce que je formule pour vous. Il est bien clair que j'assume pleinement la responsabilité de ce *das Ding* dont, bien entendu, vous devez pouvoir mesurer, concevoir la portée exacte, précisément dans la mesure où il se sera avéré nécessaire à notre progrès dans notre exposé. C'est évidemment dans sa fonction, dans son maniement, que vous pourrez en apprécier le bien fondé. J'en reparle pourtant, le désignant comme ce quelque chose dont certains pourraient dire ou penser que j'ai été le chercher dans un petit détail du texte freudien, là où j'ai été le pêcher dans l'*Entwurf*.

Mais justement, je crois d'abord que dans les textes comme ceux de Freud – c'est précisément ce que l'expérience nous enseigne – rien ne nous y apparaît comme caduc au sens où ce serait quelque chose par exemple d'emprunté, quelque chose qui viendrait là sous la forme de quelque psittacisme scolaire, et sans être marqué de cette puissante nécessité articulatoire qui distingue son discours, qui rend justement si important de nous apercevoir des points, par exemple, où il reste ouvert, où il reste béant. Ils n'en impliquent pas moins une nécessité que je crois en plusieurs occasions avoir pu vous faire sentir.

Et ce *das Ding*, je crois, tel que j'essaye de vous en faire sentir la place et la portée, est quelque chose de tout à fait essentiel – à mesure que nous avancerons vous le reconnaîtrez – quant à la pensée freudienne. Cet intérieur exclu qui, pour reprendre les termes mêmes de l'*Entwurf*, est ainsi exclu à l'intérieur, dans un quelque chose qui s'articule à ce moment, et très précisément à ce moment comme ce *Real-Ich* qui veut dire alors le dernier réel de l'organisation psychique, qui est là conçu, articulé comme hypothétique au sens où il est supposé nécessairement au *Lust-Ich* où se manifestent les premières ébauches d'organisation psychique, c'est-à-dire cet organisme ψ dont la suite nous montre qu'il est dominé par la fonction de ces *Vorstellungsrepräsentanz*, c'est-à-dire non pas seulement par les représentations, mais par des représentants de la représentation qui est très précisément ce qui correspond, qui trace la voie où s'est engagée avant Freud, toute la connaissance dite psychologique en tant que c'est dans cet atomisme où elle a d'abord pris forme et qui est en somme la vérité dudit atomisme. Cette élémentarité idéationnelle – tout est parti de l'homme, et avant l'homme, et par une sorte de nécessité qui est essentielle – la connaissance psychologique, et donc en somme tout l'effort que nous avons vu l'autre jour de la psychologie, a tenté de s'en dégager. Mais elle ne peut s'en dégager, elle ne peut s'insurger contre l'atomisme qu'à méconnaître, si elle n'emprunte les voies freudiennes, en elle-même, je veux dire dans son objet, cette floculation qui soumet sa matière, et sa matière c'est le psychisme, à la texture sur laquelle s'échafaude la pensée, autrement dit la texture du discours en tant que la chaîne signifiante, telle que je vous apprends ici à la pratiquer qui est la trame sur laquelle la logique s'édifie, la logique, avec ce qu'elle apporte de surajouté et d'essentiel qui est la négation, le *splitting*, la *Spaltung*, la division, la déchirure qu'y introduit l'immixtion du sujet.

Eh bien, la psychologie, en tant qu'elle est soumise à cette condition atomique d'avoir à manier les *Vorstellungsrepräsentanzen*, pour autant qu'ils structurent, qu'en eux-mêmes est floculée cette matière psychique, pour autant que la psychologie tente de s'en affranchir, ses tentatives, jusqu'à présent, sont essentiellement, on peut dire, maladroites. Je n'ai pas besoin de faire plus que de vous rappeler le caractère confus de ces références, de ces recours à l'affectivité, c'est-à-dire au registre, à la catégorie la plus confuse, au point que, même quand c'est à l'intérieur de l'analyse

que cette référence est faite, c'est toujours à quelque chose de l'ordre de l'impasse qu'elle nous mène, à quelque chose dont nous sentons que ce n'est pas la ligne dans laquelle effectivement notre recherche peut vraiment progresser. En fait, bien sûr, il ne s'agit point ici de nier l'importance des affects. Il s'agit de ne pas les confondre avec le point, la substance de ce que nous cherchons dans le *Real-Ich*, au-delà de cette articulation signifiante, tel que nous pouvons, nous, artistes de la parole analytique, le manipuler. Qu'il suffise, au passage, de vous indiquer à quel point cette psychologie des affects dans laquelle Freud, pourtant, donne des touches au passage, toujours si significatives, si indicatives, quand il insiste en fin de compte toujours sur le caractère conventionnel, artificiel, sur le caractère non pas de signifiant, mais de signal auquel en fin de compte on peut la réduire, ce caractère qui en fait aussi sa portée déplaçable, un caractère aussi, bien sûr, qui présente l'économie, un certain nombre de nécessités, l'irréductibilité par exemple ; ce n'est pas du fond qu'il s'agit, ce n'est pas de l'essence économique, voire dynamique, qui souvent, foncièrement, est cherchée à l'horizon, à la limite, dans la perspective de la recherche analytique ; ce n'est pas l'affect qui en donne le mot, c'est ce quelque chose de plus opaque, de plus obscur qui précise toutes les notions dans lesquelles débouche la métapsychologie analytique, c'est-à-dire ces notions énergétiques, avec les catégories étrangement qualitatives dans lesquelles elle arrive à s'ordonner aujourd'hui. Qu'il nous suffise ici d'indiquer la fonction, dans les voies où s'est engagée récemment la métapsychologie, de ce terme d'énergie sexuelle ou libido en tant que désexualisée, c'est-à-dire la référence à proprement parler à des notions qualitatives de plus en plus difficiles à soutenir d'une expérience quelconque ; bien moins encore, bien entendu, d'une expérience qu'on pourrait dire affective.

Cette psychologie des affects, nous aurons peut-être un jour à la faire ensemble. Je voudrais simplement pour, au passage, enfoncer le caractère inadéquat de ce qui a été fait dans cet ordre, et spécialement dans l'analyse jusqu'à présent, vous proposer incidemment, au passage, quelques sujets de méditations et, par exemple, ce qu'on a pu dire sur un affect comme la colère. Je veux dire combien ce sont des petits problèmes, de petits exercices pratiques, latéraux, que je vous donne, combien peut-être l'usage des catégories, je crois précises, auxquelles je vous invite à vous référer, pour-

rait peut-être nous permettre de nous expliquer pourquoi, dans l'histoire de la psychologie et de l'éthique, on s'est tellement intéressé à la colère, et pourquoi nous nous y intéressons, dans l'analyse, tellement peu. Descartes, par exemple, articule sur la colère quelque chose qui pleinement vous satisfait. Je pourrais simplement ici, au passage, vous indiquer la ligne dans laquelle je crois qu'on pourrait dire quelque chose, repérer avec exactitude si cette hypothèse de travail que je vous suggère, colle ou ne colle pas, à savoir que la colère est une passion, mais qui se manifeste purement et simplement par tel ou tel corrélatif organique ou physiologique, par tel ou tel sentiment plus ou moins hypertonique, voire élatif ; que peut-être la colère nécessite quelque chose comme une sorte de réaction du sujet ; qu'il y a toujours cet élément fondamentalement, d'une déception, d'un échec dans une corrélation attendue entre un ordre symbolique et la réponse du réel. Autrement dit que la colère c'est essentiellement quelque chose de lié à cette formule que je voudrais emprunter à Péguy qui l'a dit dans une circonstance humoristique : « C'est quand les petites chevilles ne vont pas dans les petits trous. » Réfléchissez à cela, et voyez si ça peut vous servir. Ça a toutes sortes d'applications possibles, jusques et y compris d'y voir peut-être l'indice d'une ébauche possible d'organisation symbolique du monde chez les rares espèces animales où on peut effectivement constater quelque chose qui ressemble à la colère. Car il est tout de même assez surprenant que la colère soit quelque chose de remarquablement absent du règne animal dans l'ensemble de son étendue.

La direction dans laquelle assurément la pensée freudienne s'engage, c'est toujours de mettre l'affect à la rubrique du signal. Que Freud en soit venu, au terme de son articulation de sa pensée, à mettre l'angoisse elle-même dans la cote du signal, est une chose qui doit être, pour nous, suffisamment indicative déjà. C'est au-delà, donc, que nous cherchons, au-delà de l'organisation du *Lust-Ich* pour autant qu'il est entièrement lié, pour nous, dans son caractère phénoménal, au plus ou moins grand investissement de ce système des *Vorstellungsrepräsentanzen*, autrement dit des éléments signifiants dans le psychisme, qui est quelque chose qui est bien fait, justement, pour nous permettre, au moins opérationnellement, de définir le champ de *das Ding*, et opérationnellement, en tant que nous essayons de nous avancer sur le terrain de l'éthique. Et je prétends,

comme a progressé d'un point de départ thérapeutique la pensée de Freud, de nous permettre de définir le champ du sujet en tant qu'il n'est pas seulement le sujet intersubjectif, le sujet soumis à la médiation du signifiant, mais ce qu'il y a derrière ce sujet. Nous sommes projetés, dans ce champ que j'appelle le champ du *das Ding* – sur quelque chose qui est bien au-delà de ce domaine mouvant, confus, mal repéré faute d'une suffisante organisation de son registre, de l'affectivité – nous sommes projetés sur quelque chose de beaucoup plus foncier qui est à proprement parler ce que j'essayais déjà pour vous de désigner dans nos entretiens précédents de cette année, à savoir celui non pas de la simple *Wille* au sens schopenhauerien du terme, pour autant qu'à l'opposé la représentation c'est l'essence de la vie, que Schopenhauer veut en faire le support, c'est ce quelque chose où il y a à la fois la bonne volonté et la mauvaise volonté, ce *volens nolens* qui est le vrai sens de cette ambivalence qu'on serre mal quand on la prend au niveau de l'amour et de la haine.

C'est au niveau de la bonne et de la mauvaise volonté, voire de la préférence pour la mauvaise au niveau de la réaction thérapeutique négative, que Freud, au terme de sa pensée, retrouve le champ du *das Ding* et nous désigne le plan de l'au-delà du principe du plaisir. C'est comme un paradoxe éthique que le champ du *das Ding* est retrouvé à la fin et que Freud nous y désigne ce quelque chose qui, dans la vie, peut préférer la mort. Et comme tel il s'approche plus qu'aucun autre du problème du mal, plus précisément du projet du mal comme tel. Si ceci, qui nous est désigné à travers ce que nous avons vu au début, peut être dans un coin où on pourrait le laisser passer, le considérer comme contingent, voire comme caduc, je crois que tout, de la pensée de Freud, nous montre que, bien loin qu'il en soit ainsi, à la fin il en désigne le champ comme étant celui qui polarise vraiment, qui organise, autour duquel gravite le champ du principe du plaisir au sens où le champ du principe du plaisir est ce champ au-delà du principe du plaisir, pour autant que ni le plaisir, ni les tendances de la vie comme telles, ni les tendances organisatrices, unificatives, érotiques de la vie, ne suffisent d'aucune façon à 1'ordonner, à faire purement et simplement de l'organisme vivant comme tel, des nécessités et des besoins de la vie, le centre du développement psychique. Assurément, le terme opérationnel, dans cette occasion, a, comme dans tout procès de pensée, sa valeur. Ce *das Ding* n'est pas pleinement élucidé, même si nous nous en

servons pourtant. Il faut tout de même sentir qu'il y a là quelque chose pour lequel ce terme opérationnel, je veux dire l'étiquette opérationnel, peut tout de même vous laisser sur une certaine insatisfaction humoristique. Bien qu'après tout ce que nous essayons justement de désigner là, dans cette direction, est précisément ce à quoi nous avons affaire chacun et tous de la façon la moins opérationnelle.

Je ne veux pas me laisser aller à une sorte de dramatisation. On aurait tort de croire que c'est très spécial à notre époque. Toutes les époques se sont cru arrivées au maximum du point d'acuité de cette confrontation avec ce je ne sais quoi de terminal, d'au-delà du monde, où le monde, et dont le monde en sentirait la menace. Mais quand même aussi bien, puisque le bruit du monde et de la société nous apporte l'ombre agitée d'une certaine arme incroyable, d'une certaine arme absolue qui finit quand même par être maniée devant notre regard, qui, d'une façon, devient vraiment digne des muses, ne croyez pas tellement que ce soit immédiatement pour demain, puisque déjà, au temps de Leibniz, on pouvait croire, sous des formes moins précises, que la fin du monde était là. Tout de même, cette arme suspendue au-dessus de nos têtes, imaginez-la vraiment avec son caractère fonçant sur nous du fond des espaces, satellite porteur d'une arme encore cent mille fois plus destructrice que celle qui se mesure déjà à des centaines de mille fois plus destructrice que celles qui précédaient. Et ce n'est pas moi qui invente puisque tous les jours on agite devant nous une arme qui pourrait vraiment mettre en cause la planète elle-même comme support de l'humanité.

En somme il suffit que vous vous portiez à cette Chose, peut-être un peu plus présentifiée pour nous par le progrès du savoir qu'il n'a pu jamais l'être dans l'imagination des hommes qui n'a pourtant pas manqué d'en jouer, portez vous donc à cette confrontation avec le moment où un homme, ou un groupe d'hommes, peut faire que pour la totalité de l'espèce humaine, toute la question de l'existence soit suspendue, et vous verrez alors à l'intérieur de vous-mêmes qu'à ce moment *das Ding* se trouve du côté du sujet. Vous verrez que vous supplierez que le sujet, du savoir qui aura engendré cette autre chose dont il s'agit, l'arme absolue, fasse le point et que la vraie Chose soit à ce moment-là en lui. Autrement dit, qu'il ne lâche pas l'autre chose simplement comme on dit, « il faut que ça saute », ou qu'on sache pourquoi.

Eh bien, avec cette petite digression dont je vous ai dit que c'est seulement le mot opérationnel qui me l'a suggérée, et qu'aussi bien, sans avoir recours à des vues aussi dramatiques, on n'ose plus dire, vue la matérialisation très précise que les choses prennent, eschatologiques, nous allons essayer de reprendre au vrai niveau, au niveau où nous avons effectivement affaire à lui, cette essence du *das Ding*. Ou plus exactement ce comment nous avons affaire à lui dans le domaine éthique. Autrement dit, les questions non seulement de son approche, mais de ses effets, de sa présence au cœur même de la menée humaine, à savoir de ce vivotage au milieu de la forêt des désirs et des compromis que lesdits désirs font avec une certaine réalité assurément pas si confuse qu'on peut elle-même l'imaginer ; que ses lois, ses exigences et très précisément sous la forme des exigences qu'on appelle de la société, exigences dont Freud ne peut pas faire l'état le plus sérieux, mais dont il faut bien dire tout de suite par quel biais spécial il l'aborde, et qui lui permet en quelque sorte d'en dépasser la pure et simple antinomie, je veux dire l'antinomie société-individu, l'individu étant d'ores et déjà posé comme lieu éventuel du désordre. Eh bien, l'individu malade, tel que Freud l'aborde, révèle une autre dimension que celle des désordres de la société, ou pour mieux dire, en parlant comme on doit parler à notre époque, des désordres de l'État, car il est tout à fait impensable, à notre époque, de parler abstraitement de la société. Il est impensable, historiquement, ça l'est aussi philosophiquement, pour autant qu'il y a un monsieur nommé Hegel qui nous en a montré la parfaite cohérence, à savoir la liaison de toute une phénoménologie de l'esprit avec cette nécessité qui rend parfaitement cohérente une légalité, toute une philosophie du droit qui, à partir de l'État, enveloppe toute l'existence humaine jusques et y compris, je veux dire en le prenant comme point de départ, le couple monogamique.

Il est bien évident, puisque je vous fais ici l'éthique de la psychanalyse, que je ne peux pas vous faire en même temps l'éthique hégélienne. Ce que je veux à l'occasion marquer, c'est précisément qu'elles ne se confondent pas. Autrement dit que cette sorte de divergence qui éclate au point d'arrivée d'une certaine phénoménologie des rapports de l'individu et de la cité, de l'État, dans Platon les désordres de l'âme sont référés d'une façon insistante à la même dimension, dans l'État, de la reproduction à l'échelle psychique, des désordres de la cité, l'individu malade, tel que Freud

l'aborde, nous révèle une autre dimension que celle des désordres de l'État, des troubles de la hiérarchie. C'est que, comme tel, il a affaire à l'individu malade, je dis le névrosé, le psychotique, il a affaire comme tel directement avec les puissances de la vie, pour autant qu'elles débouchent dans celles de la mort d'une part ; il a affaire aussi directement avec les puissances qui découlent de la connaissance du bien et du mal.

Nous voici donc avec *das Ding*, et nous voici avoir à nous débrouiller avec lui. Ce que je vous dis, à vrai dire, est tellement peu quelque chose qui doive vous surprendre, que je ne veux simplement que vous désigner du doigt ce qui s'est passé, c'est-à-dire que les analystes sont tellement possédés par ce champ du *das Ding*, c'est tellement la nécessité interne de leur expérience, que qu'est-ce que nous avons vu comme évolution de la théorie analytique pour autant qu'elle est actuellement dominée par l'existence quelque part, dans la communauté analytique, d'une école dite école kleinienne, dont ce qu'il y a de tout à fait frappant, c'est que quelles que soient les distances, voire les réserves, voire le mépris que telle ou telle autre section de la communauté analytique peut lui témoigner, c'est quand même celle qui, jusqu'à l'effort qui est fait ici par notre groupe, polarise, oriente toute l'évolution de la pensée analytique ? Eh bien, je crois que dans la perspective que je suis en train de vous annoncer, ceci ne veut rien dire d'autre, avec cette clef, je vous prie de reconsidérer toute l'articulation kleinienne.

L'articulation kleinienne consiste en ceci, à avoir mis à la place centrale de *das Ding* le corps mythique de la mère, pour autant que c'est à lui, se référant à lui, s'adressant à lui, que se manifeste la tendance agressive, transgressive, la plus primordiale, les agressions primitives et les agressions retournées ; et que dans le champ où nous avons à nous avancer maintenant, dans le champ de l'énoncé de ce qu'est dans l'économie freudienne la notion de la sublimation – l'école kleinienne comme telle, à savoir Mélanie Klein elle-même, Ella Sharpe, pour autant que sur ce point elle la suit pleinement, récemment un auteur américain qui a écrit à proprement parler sur le plan de la sublimation en tant qu'il est au principe de la création dans les beaux arts, et qui pourtant n'est pas du tout kleinien, M. Lee, sur l'article de qui je reviendrai, *Theory concerning the Creation in the free Arts*, que la notion de la sublimation, après avoir été critiquée par un examen diversement ou plus ou moins exhaustif des formulations

freudiennes, puis des tentatives faites au niveau de son école pour lui donner son plein sens, aboutit à la notion d'une sublimation dont la fonction essentielle est une fonction restitutive, et toujours plus ou moins un effort de réparation symbolique des lésions imaginaires apportées à ce champ, à cette image fondamentale du corps maternel. Il y a là quelque chose sur lequel nous reviendrons, et que je vous pointe d'ores et déjà comme quelque chose dont vous devez tenir compte. Je vous apporterai les textes, si vous ne les avez déjà vus apparaître dans le champ de votre connaissance.

Cet aboutissement de la notion de sublimation, cette réduction de cette notion à cet effort restitutif du sujet par rapport au fantasme lésé du corps maternel, est quelque chose qui nous indique d'ores et déjà que ce n'est assurément pas la solution la meilleure, ni du problème de la sublimation, ni du problème topologique, métapsychologique lui-même. Les rapports du sujet avec quelque chose de primordial dans son attachement pour l'objet le plus fondamental, le plus archaïque, c'est quelque chose qui vous permet tout au moins de penser, au point où nous en sommes, que mon champ ainsi défini du *das Ding* – opérationnellement – est quelque chose qui, en tout cas, lui donne son cadre, l'explique, peut permettre de concevoir la nécessité, les conditions offertes au fleurissement de ce qu'on pourrait appeler dans l'occasion un mythe analytique, le mythe kleinien comme tel. Mais aussi peut-être en nous permettant de le situer, de rétablir une fonction plus large que celle à laquelle on arrive, et tout spécialement à l'endroit de la sublimation, nécessairement si l'on suit les catégories kleiniennes.

En effet, par la suite je pourrai reprendre, en vous montrant le texte, à quoi aboutit la notion, la fonction, l'utilisation de la notion de sublimation pour les cliniciens plus ou moins touchés, plus ou moins ralliés aux fonctions kleiniennes comme telles. Ils aboutissent, je dois l'indiquer tout de suite – je crois avoir le temps de le justifier par la suite – à ce que j'appellerai une notion assez réduite, assez puérile, d'un certain côté de ce qu'on pourrait appeler art-thérapie. Je veux dire l'art-thérapie par les fonctions à proprement parler diversement rattachables aux arts, je veux dire à l'ensemble de ce qui se met sous la rubrique des Beaux-Arts, et qui est un certain nombre d'exercices gymnastiques, dansatoires et autres, qui sont supposés pouvoir apporter des satisfactions au sujet, un élément de solution de ses problèmes, voire de son équilibre qui est noté dans

une série d'observations qui ont toujours leur valeur enrichissante en tant qu'observations quand elles sont bien prises.

Je vous y mènerai, en vous priant de vous y arrêter avec moi aux articles spécialement d'Ella Sharpe, dont je suis loin de faire petit état, *Certains aspects de sublimation et de délire* et, l'autre article, *Semblables et divergents déterminants inconscients qui sont sous-jacents aux sublimations de l'art pur et de la science pure*. Cela n'est certes pas un article à la lecture duquel vous perdrez mais qui, je crois, confirmera l'espèce de réduction à quoi est amené le problème de la sublimation comme tel dans cette direction, cette perspective, et ce que j'ai appelé une certaine puérilité des prétendus résultats qui sont obtenus par cette voie. Vous y verrez que ceci consiste à donner aux signes de l'art une fonction, une activité valable, à des activités qui semblent bien se situer dans le registre de l'explosion plus ou moins transitoire d'éléments, de dons qui paraissent, dans les cas envisagés, plus que discutables ; et aussi bien laisser complètement de côté ceci qui doit être, me semble-t-il, toujours accentué concernant ce qu'on peut appeler une production artistique, pour autant qu'elle tomberait sous cette rubrique de dévaluation dont il convient de ne pas le mettre entre parenthèses puisqu'aussi bien c'est celui qui, par Freud, a été paradoxalement, c'est bien ce qui surprend les auteurs –, promu, cette rubrique qui consiste en ceci, c'est qu'ils sont socialement plus reconnus, c'est qu'ils jouent un rôle essentiel dans quelque chose qui n'est peut-être pas poussé aussi loin que nous pourrions le désirer dans Freud mais qui est incontestablement lié à la promotion d'un certain progrès social, et Dieu sait que la notion dans Freud est loin d'être unilinéaire d'une certaine élévation de quelque chose reconnu socialement comme tel.

Je n'avance pas plus pour l'instant. Il suffit d'indiquer à quel point Freud l'articule, l'articule d'une façon qui peut paraître tout à fait étrangère au registre métapsychologique, pour simplement, à cette occasion, remarquer qu'il n'y a pas d'évaluation correcte possible de la sublimation dans l'art si nous ne pensons pas à ceci, c'est que toute production de l'art, spécialement des Beaux-Arts, est historiquement datée. Je veux dire qu'on ne peint pas à l'époque de Picasso comme on peignait à l'époque de Velazquez, et qu'on n'écrit pas non plus un roman en 1930 comme on l'écrivait au temps de Stendhal, et que ceci est un élément absolument essentiel dont nous n'avons pas, pour l'instant, à le connoter sous le

registre du collectif ou de l'individuel, ou de quelque chose d'autre. Disons que nous le mettrons sous le registre du culturel, et que son rapport justement avec la société, à savoir ce que la société peut bien y trouver de satisfaisant, est justement ce qui maintenant est mis par nous en question. Je veux dire que c'est là que gît le problème de la sublimation en tant qu'elle est créative d'un certain nombre de formes dont l'art n'est pas la seule, dont il s'agit de situer les autres, mais dont l'art, et tout spécialement un art entre autres si proche pour nous du domaine éthique, nous le verrons, l'art littéraire, est quelque chose, le champ dans lequel nous devons nous avancer. Mais nous sommes quand même un peu écartés du problème de fond, à savoir du problème éthique. C'est en fonction du problème éthique que cette sublimation, nous avons à la juger ; c'est pour autant que créatrice de valeurs, et de quelles valeurs !, en tout cas de valeurs socialement reconnues, que nous avons à la juger.

Je vais donc essayer de recentrer les choses sur le plan éthique. Et on ne saurait toujours mieux le faire, comme je l'ai pointé, qu'en nous référant à ce qui, dans ce domaine, a donné une sorte d'expression pivot, si paradoxale soit-elle, à savoir la perspective kantienne. En présence de ce que je vous ai appelé tout à l'heure le *das Ding*, pour autant que nous espérons qu'il fasse le poids du bon côté, opposé à cela, nous avons ce que je vous ai articulé l'autre jour de la formule kantienne du devoir, autrement dit, une autre façon de faire le poids. Kant ne fait intervenir, pour définir le devoir, purement et simplement, et rien d'autre, que la règle de conduite universellement applicable, autrement dit, la poids de la raison. Ce qui est tout à fait frappant c'est, bien entendu, qu'il y a à montrer comment la raison peut faire du poids. Il y a toujours avantage à lire les auteurs dans le texte. L'autre jour, je vous ai fait état du passage à l'horizon, dans le texte de Kant, du *Schmerz*, de la douleur comme telle, comme corrélative de l'acte éthique. J'ai pu m'apercevoir que c'était passé, même à certains d'entre vous pour qui je pense que ces textes ont eu à un certain moment une très grande familiarité, ceci est passé inaperçu. Si vous ouvrez la *Critique de la raison pratique*, vous verrez que, pour nous faire croire à l'incidence du poids de la raison, Kant prend un exemple dont je dois dire que dans sa fraîcheur il a un caractère tout à fait magnifique. Je veux dire qu'il invente à notre usage un double apologue, histoire de faire sentir quel est le poids du principe éthique pur et simple.

Voici le double apologue. Il veut nous montrer la prévalence possible du devoir comme tel envers et contre tout, c'est-à-dire envers et contre tout bien conçu comme vitalement désirable. Le ressort de la preuve gît dans la comparaison de ces deux situations. Kant dit : « Supposez que pour contenir les débordements d'un luxurieux on réalise la situation suivante. Il y a là, dans une chambre, la dame vers laquelle le portent momentanément ses désirs, on lui laisse la liberté d'entrer dans cette chambre pour satisfaire son désir, ou son besoin, mais à la porte, pour la sortie, il y a le gibet où il sera pendu ». Ceci n'est rien, et ce n'est pas là le fondement de la moralité pour Kant. Vous allez voir où gît le ressort de la preuve. Pour Kant, il ne fait pas un pli que le gibet sera une inhibition suffisante. Pas question qu'un type aille baiser en pensant qu'il aille passer au gibet à la sortie. Ensuite, même situation concernant la présence de la terminaison tragique. Un tyran offre à quelqu'un le choix entre le gibet et sa faveur, à la condition qu'il porte contre son ami un faux témoignage. Ici Kant met en lumière, et à juste titre, qu'on peut concevoir que quelqu'un mette en balance sa propre vie avec le fait de porter un faux témoignage, surtout, bien entendu, si on pense que, dans cette occasion, le faux témoignage n'est pas là porté sans conséquences fatales pour la personne contre laquelle il est dirigé. Donc le pouvoir de la preuve est ici, c'est là qu'est le point intéressant, frappant, remis à la réalité. Je veux dire au comportement réel du sujet. C'est dans le réel que Kant nous prie de regarder quelle est l'incidence de ce que j'ai appelé en l'occasion le poids de la raison, pour autant que Kant les identifie ici au poids du devoir.

Il y a pourtant une chose qui, à le suivre sur ce terrain, semble lui échapper, c'est qu'après tout il n'est pas exclu que, dans de certaines conditions, le sujet, dans le premier cas, je ne dis pas s'offre au supplice puisqu'en fin de compte à aucun moment l'apologue est poussé jusqu'à ce terme, mais envisage de s'y offrir, c'est-à-dire que, quelle que soit la sorte d'évidence, notre philosophe de Königsberg, si sympathique personnage il faut bien le dire, je ne suis pas ici en train de dire qu'il s'agit de quelqu'un de petite envergure ni de minces capacités passionnelles, ne semble pas du tout considérer qu'il y a aussi un problème posé par le fait que dans des conditions suffisantes de ce que Freud appellerait *Uberschätzung*, survalorisation de l'objet – et c'est ce que je vais d'ores et déjà, et dès maintenant appeler sublimation de l'objet – je veux dire dans cette condition

où l'objet de la passion amoureuse prend une certaine signification, et c'est dans ce sens que j'ai l'intention d'introduire la dialectique où je prétends vous enseigner à situer ce qu'est réellement la sublimation, dans certaines conditions de sublimation de l'objet féminin, autrement dit d'exaltation de l'amour, d'exaltation historiquement datable et dont Freud nous donne même l'indice dans cette petite note dont je vous ai parlé l'autre jour, où il nous dit que, pour le moderne l'accent de la libido est porté plutôt sur l'objet que sur la tendance, ceci pose une immense question et c'est celle où j'entends vous introduire si, bien entendu, cela vous convient, comme je vous l'ai dit, cela doit tout de même nous mener à passer quelques séances sur quelque chose dont je vous ai déjà dit l'autre jour l'uniforme chez Hamlet, dans l'histoire germanique de la *Minne*, c'est-à-dire une certaine théorie et pratique de l'amour qui doit être, pourquoi nous refuserions-nous à cela, nous passons bien du temps en des explorations ethno-graphiques, je ne vois pas pourquoi nous ne nous intéresserions pas à la *Minne*, surtout si je vous affirme que c'est très intéressant concernant certaines traces en nous du rapport avec l'objet qui ne sont pas concevables sans ces antécédents historiques, donc dans certaines conditions de sublimation on peut, et la littérature des contes qui représente quand même quelque chose au point de vue fantasmatique, sinon strictement historique, mais après tout aussi bien des faits divers qu'il ne serait pas, au cours de l'histoire, impossible de recueillir, dire qu'il n'est pas impossible qu'un monsieur qui couche avec une femme en étant très sûr d'être, par le gibet ou autre chose, zigouillé à la sortie, ce qui évidemment change quelque peu les données, tout au moins la valeur démonstrative de l'exemple kantien, ceci bien entendu reste à la rubrique des excès passionnels, dans certaines rubriques qui pour nous posent d'autres questions, il n'est pas impossible que ce monsieur envisage froidement la même issue à la sortie pour le plaisir de couper la dame en morceaux par exemple. C'est l'autre cas également envisageable, et dont les annales criminologiques nous fournissent un plus grand nombre d'exemples accessibles. Ce que je suis en train de désigner par là, et si j'ai rapproché ces deux formes de la transgression au-delà des limites normalement désignées au principe du plaisir en face du principe de réalité considéré comme critère du principe, à savoir la sublimation excessive de l'objet et ce qu'on appelle communément la perversion dans le second cas,

à savoir que, pour le plaisir de couper la dame en morceaux, le monsieur accepte l'issue fatale à la sortie, c'est que d'ores et déjà ceci nous permet de rapprocher l'un de l'autre sublimation et perversion, pour autant qu'ils sont l'un et l'autre un certain rapport du désir qui attire notre attention sous la forme d'un point d'interrogation, à savoir si ce dont il s'agit dans l'occasion n'est pas très précisément ce qui nous permet, en face du principe de réalité, de trouver une espèce d'autre critère d'une autre ou de la même moralité, c'est à savoir celle qui fait en somme simplement hésiter le sujet au moment de porter un faux témoignage contre *das Ding*, c'est-à-dire le lieu de son désir, qu'il soit pervers ou sublimé, autrement dit, le registre de moralité dirigé du côté de ce qu'il y a au niveau de *das Ding*.

Il nous semble qu'après tout, nous ne progressons ici qu'avec de gros sabots, et dans les sentiers de notre bon sens à nous analystes qui n'est pas un bon sens si étranger que ça au bon sens tout court. Ce qu'il y a au niveau de *das Ding*, du moment où il est révélé, c'est à savoir qu'il s'agit du lieu des *Triebe*, pour autant justement que nous nous apercevons que les *Triebe* n'ont rien à faire, comme tels, en tant qu'émergences, que révélés par la doctrine freudienne, avec quoi que ce soit qui se satisfasse d'une terminologie tempérée, de celle qui ordonne bien sagement l'être humain dans ses rapports avec son semblable dans cette construction harmonique qui lui permet de trouver les différents étages hiérarchiques de la société, depuis le couple jusqu'à l'État. Et ici il nous faut bien alors revenir à la question de ce que signifie la sublimation telle que Freud essaie de nous en donner la formule.

La sublimation est, par lui, rattachée aux *Triebe*, aux instincts comme tels. C'est même ce qui fait, pour les analystes et pour les disciples, toute la difficulté de sa théorisation. Il s'agit – je vous prie de me dispenser pour aujourd'hui de la lecture, après tout pour vous fatigante, de tel ou tel passage de Freud qui viendrait en son temps, quand vous verrez tout l'intérêt qu'il y a à trancher dans un sens ou dans un autre, et de confirmer si nous sommes oui ou non dans la vraie articulation freudienne, mais je ne pense pas pouvoir soutenir cet intérêt dans la masse de votre assemblée, sans vous montrer où je vise, c'est-à-dire où je veux vous mener – il s'agit dans la sublimation d'une certaine forme, nous dit Freud, de la façon la plus précise, de satisfaction des *Triebe* ; ce qu'on traduit improprement par instincts, ce qu'il faut traduire sévèrement par pulsions ou par dérives.

Ceci traduirait que ce *Trieb* soit détourné de ce qu'il appelle *Ziel*, c'est-à-dire son but. La sublimation nous est représentée essentiellement comme étant distincte justement de cette sorte d'économie de substitution qui est celle où d'habitude se satisfait la pulsion en tant qu'elle est refoulée. Le symptôme, c'est le retour par voie de substitution signifiante de ce qui est au bout du *Trieb*, de la pulsion comme étant son but. Et c'est ici que la notion et la fonction du signifiant prend tout son poids et sa portée ; c'est qu'il est impossible de distinguer autrement ce que Freud considère comme le retour du refoulé, de ce qui l'en distingue comme mode de satisfaction possible de la pulsion, c'est-à-dire ce paradoxe que la pulsion peut trouver son but ailleurs que dans ce qui est son but, et sans qu'il s'agisse là de cette substitution signifiante qui est celle qui constitue la structure surdéterminée, l'ambiguïté, la double causalité fondamentale de ce qu'on appelle le compromis symptomatique.

Cette notion n'a pas fini de proposer aux analystes et aux théoriciens sa difficulté. Que peut vouloir dire ce changement de but ? Qu'est-ce que ça peut être ? Puisque de but il s'agit et non pas à proprement parler d'objet, encore que, comme je vous l'ai souligné la dernière fois, et comme je ne peux encore que vous l'indiquer aujourd'hui, l'objet vienne très vite en ligne de compte. Mais, n'oublions pas ici que Freud, aussi, nous fait très tôt remarquer qu'assurément ici il convient de ne pas trop confondre, bien loin de là, la notion du but et celle de l'objet. Et il y a très spécialement un passage que je vous lirai quand il conviendra, mais dont je peux peut-être d'ores et déjà vous donner la référence, où Freud précisément, si mon souvenir est bon, dans l'*Einführung des Narzissmus*, accentue la différence qu'il y a quant à la fonction de l'objet, entre ce qui est à proprement parler la sublimation, et ce qui est idéalisation, pour autant que l'idéalisation est quelque chose qui a une fonction tout à fait différente, pour autant qu'elle fait intervenir l'identification du sujet à un objet.

La sublimation est tout autre chose. Les questions que se sont posées les analystes sur ce sujet sont les mêmes au dernier terme, et ceux qui savent l'allemand, je leur indique un petit article assez bien daté, il est de 1930, de Richard Sterba, sur ce problème, *Zur Problematik der Sublimierungslehre* dans la revue *Internationale Zeitschrift* Volume VII, qui fait assez bien le point des difficultés qu'à l'époque, c'est-à-dire après un article de Bernfeld, fondamental en la matière, puis un article de Glover

dans l'*International Journal of Psychoanalysis* de 1931, je dis après, mais c'est avant, en fait ils sont parus à peu près en même temps, et Glover n'a pas pu en faire état dans son article parce que des questions de parution ne lui ont pas permis d'en avoir connaissance avant que son article soit déjà écrit. L'article de Glover est intitulé, *Sublimation, substitution et anxiété sociale*. C'est un article en anglais qui donnera beaucoup plus de difficultés, car c'est un article extrêmement long, extrêmement difficile à suivre, pour la raison qu'il promène littéralement l'étalon de la sublimation à travers toutes les notions jusque là connues de l'analyse pour essayer de voir comment on peut, à tel ou tel niveau de la théorie, l'y faire coller. Ceci donne un résultat très surprenant de survol et de reprise de toute la théorie analytique de bout en bout, et montre en tout cas avec une très grande évidence l'extraordinaire difficulté qu'il y a à utiliser la notion de sublimation dans la pratique sans aboutir à des contradictions dont ce texte vous montrera très manifestement la pullulation.

Pour nous, je voudrais tout de suite essayer de vous montrer dans quelle direction nous allons poser la sublimation, ne serait-ce que pour nous permettre ensuite d'en éprouver le fonctionnement et la valeur. Cette satisfaction du *Trieb*, paradoxale puisqu'elle semble se produire, je vous l'ai expressément articulé, ailleurs que là où est son but, est-ce que nous allons, avec Sterba par exemple, nous contenter de dire qu'en effet le but a changé, qu'il était sexuel avant, maintenant qu'il ne l'est plus ? C'est d'ailleurs ainsi que Freud l'articule. D'où il faut conclure que la libido sexuelle est devenue désexualisée. Et voici pourquoi votre fille est muette. Est-ce que nous devons, nous, constater que le terme qui est en dehors de cet autre registre, le registre kleinien qui en fait à proprement parler la solution imaginaire d'un besoin de substitution, de réparation par rapport au corps de la mère qui nous paraît contenir une certaine vérité mais partielle, est-ce que nous pouvons nous contenter de cette formule de l'énergie libidinale désexualisée ? Je crois que, pour quiconque qui ne se contente pas de formules de caractère verbal, au sens où ceci veut dire vide de tout sens dans un certain registre, que ceux qui ne se contentent pas d'une telle solution, ceci provoquera au moins à interroger d'un peu plus près ce dont il s'agit dans la sublimation.

Vous devez quand même d'ores et déjà pressentir dans quel sens j'entends diriger notre propos. La sublimation comme telle, et en tant qu'elle

apporte aux *Triebe* une satisfaction différente de son but, de son but qui en fin de compte est toujours défini comme son but naturel, est précisément, dans les faits, ce qui révèle la nature propre du *Trieb* en tant qu'il n'est pas purement l'instinct. Autrement dit qu'il a rapport avec *das Ding* comme tel, avec la Chose en tant qu'elle est distincte de l'objet. Ceci va nous amener à distinguer, et ceci alors n'est vraiment pas difficile car nous avons tout de la théorie freudienne, des fondements narcissiques de l'objet pour nous guider, de l'insertion de l'objet dans le registre imaginaire, à distinguer l'objet pour autant qu'il spécifie les directions, les points d'attrait de l'homme dans son ouvert, dans son monde, pour autant que l'intéresse l'objet en tant qu'il est plus ou moins son image, son reflet. Cet objet, précisément n'est pas la Chose, n'est pas *das Ding* pour autant qu'elle est au cœur de l'économie libidinale, et la formule la plus générale que je vous donne de la sublimation est ceci qu'elle élève un objet et ici je ne me refuserai pas aux résonances de calembour qu'il peut y avoir dans l'usage d'un terme qui est celui que je vais amener – à la dignité de la Chose.

Vous devez sentir immédiatement ce que ceci comporte concernant, par exemple, ce à quoi j'ai fait allusion à l'horizon de notre discours et où je viendrai la prochaine fois, à la sublimation de l'objet féminin. Toute la théorie de la *Minne* ou de l'amour courtois, un certain mode qui a été en somme décisif pour autant que bien entendu tout à fait effacé dans ses prolongements sociologiques de nos jours, il garde, il laisse tout de même des traces dans un inconscient qui est un inconscient pour lequel le terme de collectif n'a aucun besoin d'être utilisé, d'inconscient traditionnel véhiculé par toute une littérature, par une imagerie dans laquelle nous vivons dans nos rapports avec la femme. C'est pour autant que je vous montrais qu'alors, d'une façon tout à fait consciente, précise, et je vous prouverai même plus, qu'il a été délibéré, ce n'est pas du tout une création de l'âme populaire, de la fameuse grande âme du temps béni du Moyen Âge comme Gustave Cohen l'appelait, c'est d'une façon délibérée, dans un cercle de lettrés, qu'ont été articulées les règles, l'honnêteté, le code moral grâce auquel a pu être produit ce déplacement, cette promotion de l'objet dont je vous montrerai que dans son caractère d'absurdité, car comme l'a écrit un écrivain allemand qui est spécialiste de cette littérature germanique médiévale, il a employé le terme de l'« absurde » *Minne*, je vous montrerai dans le détail les traits d'absurdité de ce code en tant qu'il ins-

titue, qu'il constitue, au centre d'une certaine société, quelque chose qui comporte cette fonction particulière d'un objet qui est pourtant bel et bien un objet naturel. Ne croyez pas qu'on faisait moins l'amour à cette époque qu'à la nôtre.

C'est très précisément en fonction du fait que l'objet, ici, est élevé à la dignité de la Chose comme telle, et telle que nous pouvons la définir dans notre topologie freudienne, en tant qu'elle n'est pas glissée, mais en quelque sorte cernée par le réseau des *Ziele*, c'est en tant que ce nouvel objet promu à une certaine époque, est promu à la fonction de la Chose, qu'on peut s'expliquer ce phénomène qui, sociologiquement, se présente, je vous l'assure, et s'est toujours présenté, à ceux qui l'ont abordé, comme franchement paradoxal, de la promotion de tout signe, tout rite, fonction d'échange de thèmes, et spécialement de thèmes littéraires qui ont fait la substance et l'incidence effective de ce rapport humain défini si l'on peut dire selon les lieux et les époques, par des termes différents, amour courtois, *Minne* et il y en a d'autres. Nous ne pourrons certainement pas les épuiser. Sachez seulement que la courbe et le cercle des précieux et des précieuses, au début du XVII^e^ siècle, en est la dernière manifestation dans notre cycle à nous. Je voudrais tout de même dire que vous n'avez pas pour autant là le dernier terme, parce qu'il ne suffit pas de dire, on a fait ça, et puis c'est comme ça, pour que tout soit résolu, pour que l'objet puisse venir jouer ce rôle, et vous verrez que ça ne vous donnera pas la clef simplement de cet épisode historique. Car bien entendu, ce que je vise au dernier terme, c'est à vous montrer, sous plus d'une incidence qu'il nous permet, grâce à cette situation éloignée que nous pouvons mieux saisir dans ses détails, ce qu'il en advient pour nous par exemple d'autres thèmes, la façon dont nous nous comportons sur le plan de la sublimation, c'est à dire d'une formation collective appréciée qui s'appelle l'art, par rapport à la Chose. Cette définition n'épuise pas, ne clôt pas le débat. D'abord parce qu'il faut que je vous l'affirme, que je vous la confirme, et que je vous l'illustre et ensuite que je vous montre que le terme, pour que l'objet devienne ainsi disponible, il faut au dernier terme que quelque chose se soit passé au niveau du rapport de l'objet au désir, car c'est bien cela naturellement qui nous intéresse. Il est tout à fait impossible de l'articuler correctement sans ce que nous avons dit l'année dernière concernant le désir et son comportement.

Je voudrais seulement aujourd'hui terminer sur quelque chose où je voudrais que vous ne voyiez qu'un exemple, mais un exemple paradoxal et un exemple diminuant, mais un exemple assez significatif de ce dont il s'agit dans la sublimation. Si nous sommes restés aujourd'hui au niveau de l'objet et de la Chose, je voudrais vous montrer ce que c'est que cette sorte d'invention d'objet dans une fonction spéciale dont on dit que la société l'estime, l'évalue et l'approuve ; ceci, encore, vous ne pouvez même pas voir poindre pourquoi. Ce petit exemple, je vais l'emprunter à quelque chose qui est de mes souvenirs, et dont je vous dis tout de suite que vous pouvez le mettre à la rubrique psychologie de la collection. Quelqu'un, qui a publié récemment un ouvrage sur les collectionneurs et les ventes, où les collectionneurs sont présumés s'enrichir, m'a longtemps supplié de lui donner quelques idées sur le sens de la collection. Je m'en suis bien gardé, parce qu'il aurait d'abord fallu lui dire de venir suivre mon séminaire pendant cinq ou six ans.

Psychologie de la collection, bien entendu il y a beaucoup à dire. Je suis moi-même un peu collectionneur, et si certains parmi vous croient que c'est par imitation de Freud, je leur en laisse le bénéfice. Je crois que c'est pour de toutes autres raisons que lui. Des collections de Freud, j'en ai vu des débris sur les étagères d'Anna Freud et elles m'ont paru relever plus d'une certaine fascination qu'exerçait sur lui, au niveau du signifiant, la coexistence de l'art et de la civilisation égyptienne que d'un goût éclairé de ce qu'on appelle un objet. Ce qu'on appelle un objet, le fondement de la collection, est justement quelque chose dont vous devez sévèrement distinguer le sens, de ce qu'on appelle un objet au sens où nous l'employons dans l'analyse, pour autant que l'objet est un point de fixation imaginaire donnant sous quelque registre que ce soit, satisfaction à une pulsion. L'objet de collection est tout autre chose, et je voudrais vous le montrer dans un exemple où la collection est réduite à sa forme la plus rudimentaire. Car on s'imagine qu'une collection est faite d'une diversité de rassemblements. Eh bien, ce n'est pas forcé du tout, et le souvenir que j'évoquerai est le suivant. Pendant la grande époque de pénitence qu'a traversé notre pays sous l'ère pétainiste, au temps de travail-famille-patrie et la ceinture, je fus rendre visite, à Saint-Paul de Vence, à mon ami Jacques Prévert et j'y vis ceci dont je ne sais pourquoi le souvenir a resurgi dans ma mémoire, qui est d'une collection de boîtes d'allumettes. C'était, vous

le voyez, une collection qu'on pouvait facilement s'offrir à cette époque. Je veux dire que c'est même tout, peut-être, ce qu'on avait à collectionner. Les boîtes d'allumettes se présentaient ainsi, elles étaient toutes les mêmes et disposées d'une façon extrêmement agréable, qui consistait à ce que chacune étant rapprochée de l'autre par un léger déplacement du tiroir intérieur, elles s'enfilaient les unes les autres, formant comme une longue bande cohérente, laquelle courait sur le rebord de la cheminée, était capable ensuite de monter sur la muraille, d'affronter les cimaises, de redescendre le long d'une porte. Je ne dis pas que cela allait ainsi à l'infini, mais c'était excessivement satisfaisant du point de vue ornemental. Je ne crois pas pourtant que ce fut là le principal et la substance de ce qu'avait de surprenant ce collectionnisme et la satisfaction en particulier que pouvait y prendre celui qui en était le responsable. Je crois que le choc, la nouveauté, l'effet réalisé par ce rassemblement de boîtes d'allumettes vides, ceci est absolument essentiel, était de faire apparaître ceci auquel nous nous arrêtons peut-être trop peu, c'est qu'une boîte d'allumettes n'est pas du tout simplement un objet, mais qu'il peut en tout cas, sous cette forme, *Erscheinung*, apparition, telle qu'elle était proposée, dans sa multiplicité, vraiment imposante, être une Chose. Autrement dit, que ça tient en soi-même. Qu'une boîte d'allumettes ce n'est pas simplement quelque chose avec un certain usage, que ce n'est même pas au sens platonicien un type, la boîte d'allumettes abstraite. Que la boîte d'allumettes toute seule est une Chose, avec sa cohérence d'être, et que c'est ici, dans ce caractère complètement gratuit, proliférant et superfétatoire, quasi absurde, sa choséité de boîte d'allumettes qui était bel et bien visé comme quelque chose qui, dans l'absurdité du moment, donnait certainement au collectionneur sa raison dans ce mode d'appréhension de quelque chose qui était moins important pour lui comme boîte d'allumettes que comme cette Chose qui subsiste dans une boîte d'allumettes, que quoi qu'il arrive, et quoi qu'on fasse on ne trouve pas ailleurs indifféremment dans n'importe quel objet. Car, si vous y réfléchissez, la boîte d'allumettes est quelque chose qui se présente à vous sous une forme vagabonde de ce qui pour nous a tellement d'importance que de pouvoir prendre même, à l'occasion, un sens moral, et qui s'appelle le tiroir ; que la boîte d'allumettes n'est certainement pas quelque chose qui soit indigne de remplir éventuellement cette fonction.

Car, plus encore, si l'on peut s'apercevoir à cette occasion que ce tiroir libéré, et non plus pris dans l'ampleur ventrale, commode, ce fait est quelque chose qui se présente avec un pouvoir copulatoire dont précisément l'image qui nous était dessinée par la composition prévertienne était là tout à fait destinée à la rendre à nos yeux sensible.

Eh bien, ce petit apologue de la révélation de la Chose au delà de l'objet vous montre évidemment une des formes, en tout cas la plus innocente, de la sublimation. Peut-être pouvez-vous y voir pointer en tout cas, et sous une forme qui n'était peut-être pas celle qu'on peut attendre d'abord, en quoi, mon Dieu, la société peut s'en satisfaire. Si c'est une satisfaction, dans ce cas en tout cas, c'est une satisfaction qui ne demande rien à personne.

# Leçon IX

*27 janvier 1960*

Pour reprendre notre propos sur la fonction que je fais jouer à la Chose dans la définition de ce qui nous occupe à présent, à savoir la sublimation, je vais commencer d'abord par quelque chose d'amusant. Après vous avoir quittés l'autre jour, dans l'après-midi même, en proie à ces scrupules qui me font toujours regretter de ne pas avoir épuisé, concernant les sujets que nous traitons ici, la bibliographie, je me suis rapporté à un article cité dans les travaux sur la sublimation dont je vous avais donné les repères, difficile à trouver d'ailleurs. Celui de Glover citait l'article de Mélanie Klein dans les *Contributions to Psycho-analysis*. En réalité il y a deux articles dans ce recueil. Le premier, *Infant-analysis*, de 1923, où il y a des choses très importantes sur la sublimation en tant qu'elle permet de concevoir ce qu'on pourrait appeler le fait secondaire de l'inhibition sur des fonctions qui, chez l'enfant, se trouvent, c'est la conception kleinienne, du fait qu'ils sont en fonction de sublimation, suffisamment libidinalisés pour subir, secondairement, en tant que sublimation, l'effet d'inhibition de certaines fonctions. C'est dire l'importance des problèmes qui sont ici soulevés, et ce n'est pas à quoi je vais m'arrêter d'abord, puisqu'aussi bien c'est à la conception même de la sublimation que j'essaye de vous suspendre, puisqu'à vrai dire, toutes les confusions qui suivent viennent de l'insuffisante position, vision, du problème.

Le deuxième article, *Infantile Anxiety, Situations Reflected in a Work of Art and in the Creative Impulse*, c'est-à-dire, *Situations d'angoisse infantile en tant que réfléchies dans une œuvre d'art et dans l'impulsion*

– c'est *impulse* qui est employé – *créatrice*. C'est le second article et celui que j'avais le remords de n'avoir jamais regardé. Il est court, mais je dois dire que, comme il arrive, il m'a apporté la satisfaction de ce qu'on peut appeler une bague au doigt. La première partie de l'article, que je vous signale, est ceci. Il est essentiellement constitué – ce que j'ai retenu avec plaisir car, à la vérité, comme c'est à travers une traduction allemande et anglaise qu'elle en parle, ce n'était pas immédiatement évident – par un développement sur cette œuvre musicale de Ravel sur un thème, un scénario de Colette, qui s'appelle en français *L'enfant et les sortilèges*. Nous voyons Mélanie Klein s'émerveiller qu'en somme l'œuvre d'art colle aussi bien avec la succession des fantasmes infantiles concernant le corps de la mère, avec l'agressivité primitive, avec la contre-agression qu'il en ressent. Bref, c'est une assez longue et très plaisante énonciation de ce qui, dans l'imagination du créateur de l'œuvre, et plus spécialement du musicien, se trouve admirablement accordé avec quelque chose dont la dernière fois je vous ai effectivement indiqué qu'assurément, c'est dans la direction de ce champ primordial, en quelque sorte central de l'élaboration psychique, que les fantasmes kleiniens, tels qu'ils sont repérés, mis en valeur par l'analyse de l'enfant, nous indiquent quelque chose dont il est déjà frappant de voir, non pas, bien entendu, d'une façon satisfaisante, l'organisation, la coordination, la convergence avec ces possibilités créatrices, avec les formes structurelles facilement mises au jour dans l'œuvre d'art.

Mais la seconde partie de l'article est plus remarquable, et c'est amusant, vous allez voir pourquoi. Il s'agit cette fois d'une référence à un article d'une analyste, Karin Mikailis qui, sous le titre de *L'espace vide*, nous raconte le cas clinique suivant ; je vous l'abrège pour que, si vous lisez l'anglais, vous puissiez facilement vous faire une idée du côté piquant du cas. À la lecture des quatre pages dans lesquelles il est résumé, il est assurément très frappant. Il s'agit d'un cas limite qui ne nous est pas à proprement parler décrit d'une façon telle que nous puissions émettre un diagnostic sûr, je veux dire qualifier la sorte de dépression mélancolique ou non dont il s'agirait sur le plan clinique. Il s'agit d'une malade qui s'appelle Ruth Kjär, qu'elle appelle le peintre. Elle n'a jamais été peintre de sa vie mais – c'est bien là ce qui va montrer ce qu'on peut appeler la merveille du cas, nous sommes dans le domaine des merveilles de la psychanalyse, ou plus exactement des merveilles qu'elle peut, dans certains cas,

mettre en valeur non sans une certaine naïveté – ; au centre du vécu de ses crises dépressives cette femme, dont la vie nous est très brièvement esquissée, s'est toujours plaint de quelque chose qu'elle appelle un espace vide en elle, qu'elle ne peut jamais remplir. Je vous passe sur les péripéties de cette biographie. Quoi qu'il en soit, aidée par sa psychanalyste, elle se marie et, s'étant mariée, les choses vont d'abord, mon Dieu, assez bien. Mais nous avons, après un court espace de temps, retour, récurrence des accès mélancoliques. Et là il se passe le merveilleux, qui nous est rapporté avec cette sorte de satisfaction qui caractérise tels travaux psychanalytiques. C'est qu'elle a un beau-frère, qui est peintre. Pour une raison qui n'est pas autrement éclaircie, la maison des deux jeunes mariés est tapissée, les parois des mûrs sont absolument couverts, en particulier dans une pièce, par les tableaux du beau-frère. Puis à un moment, comme il semble que le beau-frère est un peintre de talent – on l'indique, mais on n'a pas d'autre moyen de le contrôler – il vend un de ses tableaux, il le prend, et l'emporte. Ceci laisse sur la muraille un espace vide. Cet espace vide se trouve jouer un rôle polarisant, précipitant sur les crises de dépression mélancolique qui repointent à ce moment dans la vie de la patiente.

Elle en sort de la façon suivante. Un beau jour, elle se décide à *to daub a little*, à dauber un petit peu sur le mur pour remplir ce damné espace vide qui a pris pour elle une valeur cristallisante et dont, évidemment, nous aimerions mieux, avec meilleure description clinique, savoir quelle a été, dans son cas, la fonction. Cela part de cet espace vide, pour le remplir, à l'imitation de son beau-frère, d'une peinture qu'elle essaie de faire la plus proche possible des autres toiles, elle va pour cela, nous dit-on, chercher chez le marchand de couleurs des couleurs qui sont celles mêmes de la palette de son beau-frère et se met au travail avec une ardeur qui nous semble caractéristique d'un mouvement de phase qui est, lui, plutôt dans le sens dépressif ; et il en sort une œuvre. Le plus amusant, c'est que la chose étant montrée au beau-frère, son cœur battait d'angoisse devant le verdict du connaisseur, lequel se met, lui, presque en colère disant : « Vous ne me ferez jamais imaginer que c'est vous qui avez peint cela. C'est un damné mensonge. Cette peinture a été faite par un artiste, non seulement expérimenté mais par un vétéran. Le diable soit de votre histoire. Qui donc cela peut-il être ? Je veux le savoir ». On n'arrive pas à le convaincre et il continue à jurer que « si c'est vous, dit-il, à sa belle-sœur, qui avez fait

cela, je veux bien moi me mettre à conduire une symphonie de Beethoven à la Chapelle Royale, bien que je ne connaisse pas une note de musique. » Cela nous est rapporté avec, semble-t-il, un manque de critique dans l'ordre de l'ouï-dire, qui ne manque tout de même pas de nous inspirer quelques réserves quant à cette sorte de miracle de la technique qui mérite tout de même d'être soumis à quelques interrogations premières sur lesquelles nous aimerions bien être fixés.

Peu importe pour nous. Ce dont il s'agit dans le cas, évidemment, pour Mélanie Klein, c'est d'y trouver la confirmation d'une structure qui lui semble ici illustrée d'une façon exemplaire, et où vous ne pouvez manquer de voir à quel point elle coïncide avec cette sorte de plan central dans lequel je schématise topologiquement pour vous la façon dont la question se pose à propos de ce dont il s'agit concernant ce que nous appelons ici la Chose. Et comme je vous l'ai dit, la doctrine kleinienne y met essentiellement le corps de la mère et, comme je vous l'ai également noté la dernière fois, les phases de toute sublimation, y compris des sublimations aussi miraculeuses que celle de cette accession spontanée, illuminative si l'on peut dire, d'une novice aux modes les plus experts de la technique picturale, elle y voit en même temps la confirmation, et sans doute les formes qui lui évitent l'étonnement, dans les traits de sujets qui ont été effectivement peints dans le dessein de remplir cet espace vide, c'est-à-dire toute une série de sujets parmi lesquels il y a d'abord une négresse nue, suivie d'une femme très vieille et dont on nous dit qu'elle manifeste en elle toutes les apparences de la charge des ans et de la désillusion, de la résignation inconsolable de l'âge le plus avancé, pour culminer, à la fin, dans une forme absolument éclatante, une sorte de renaissance, revenue au jour de l'image de sa propre mère dans ses années les plus éclatantes. Moyennant quoi, C.Q.F.D., nous avons bien là, selon Mélanie Klein, la motivation, semble-t-il, suffisante de tout le phénomène. Ce que j'ai appelé son caractère amusant, c'est assurément ce qui nous est apporté ici, concernant cette sorte de topologie où se placent les phénomènes de la sublimation. Assurément vous devez sentir que nous restons quelque peu sur notre faim quant à ses possibilités mêmes.

Donc j'essaie, la sublimation, de vous en montrer les coordonnées exigibles pour que nous puissions épingler, qualifier dans le registre de la sublimation, ceci que d'abord elle est essentiellement, comme je vous l'ai

montré dans cet exemple, liée par un certain rapport avec ce que nous pouvons appeler la Chose. Avec la Chose dans sa situation centrale quant à la constitution de la réalité du sujet. Je vous ai indiqué la dernière fois, par ce petit exemple emprunté à la psychologie de la collection, quelque chose qui tend à illustrer le point de départ, ce en quoi nous allons essayer de situer, de faire concevoir que ce dont il s'agit dans la sublimation est tout d'abord – je vous l'ai illustré avec l'exemple des boîtes d'allumettes dont vous auriez tort d'espérer qu'il concentre en lui, qu'il soit vraiment au centre du sujet, qu'il puisse permettre de l'épuiser, encore que pourtant, vous allez le voir, il nous permet d'aller assez loin dans le sens de ce dont il s'agit, cette transformation, en somme, d'un objet en une Chose. C'est bien de cela qu'il s'agit, c'est dans ce phénomène portant la boîte d'allumettes, soudain, à une dignité qu'elle n'avait point auparavant. Il convient ici naturellement de vous dire que c'est une chose qui, bien sûr, n'est point pour autant la Chose. La Chose, si elle n'était pas foncièrement voilée, nous n'y serions pas dans ce mode de rapport qui nous oblige, comme effectivement tout le psychisme y est obligé, à la cerner, voire à la contourner pour la concevoir. Là où elle s'affirme, vous le verrez, elle s'affirme dans des champs qui sont ceux vers lesquels je vais vous diriger aujourd'hui, qui ne sont rien d'autre que des champs domestiques. C'est bien pour cela que les champs sont ainsi définis, elle se présente toujours comme unité voilée. Mais nous, dans notre topologie, comment allons-nous d'abord essayer de la définir de plus près ?

Disons aujourd'hui qu'en somme, si elle occupe cette place dans la constitution psychique que Freud nous a appris sur la base de la thématique du principe du plaisir, elle est, cette Chose, ce qui du réel – entendez ici un réel que nous n'avons pas encore à limiter, je veux dire qu'il s'agit du réel dans sa totalité, il s'agit aussi bien du réel qui est celui du sujet que du réel auquel il a affaire comme étant, à lui, extérieur – ce qui du réel primordial, nous dirons pâtit du signifiant, puisque c'est pour autant que c'est en éléments signifiants que flocule, que cristallise le premier rapport qui, chez le sujet, se constitue dans le système ψ, dans le système psychique, qui va être lui-même soumis à l'homéostase, à la loi du principe du plaisir. C'est pour autant donc que cette organisation signifiante domine l'appareil psychique tel qu'il nous est livré par l'examen et la manipulation du malade, c'est pour autant que les choses sont ainsi, que nous pouvons

dire donc, sous une forme tout à fait négative, qu'il n'y a rien entre cette organisation dans le réseau signifiant, dans le réseau des *Vorstellungs-repräsentanzen* et la constitution dans le réel de cet espace, de cette place centrale sous laquelle d'abord se présente pour nous comme tel le champ de la Chose.

C'est très précisément dans ce champ, en somme, que doit se situer ce que, d'autre part, Freud nous présente comme devant répondre à la trouvaille comme telle, comme devant être cet objet *wiedergefunden*, retrouvé. Telle est pour Freud la définition fondamentale de l'objet dans sa fonction directrice. Il le souligne d'une façon dont j'ai déjà montré le paradoxe, qui est très précisément que, cet objet, il ne nous est pas dit qu'il ait été réellement perdu. L'objet est de sa nature un objet retrouvé. Qu'il ait été si l'on peut dire perdu, en est la conséquence, mais après coup. Et donc, en tant qu'il est retrouvé, il l'est sans que nous sachions, que de cette retrouvaille, qu'il a été perdu. Nous retrouvons là cette structure fondamentale, qui nous permet d'articuler que la Chose dont il s'agit est ouverte dans sa structure à être représentée par ce que nous avons appelé dans notre discours précédent, rappelez-vous, le discours de l'ennui et de la prière, ce que nous avons appelé Autre-Chose, essentiellement la Chose. C'est là la deuxième caractéristique, en tant qu'elle est voilée, et aussi ce qui de sa nature, dans la retrouvaille de l'objet, est, comme tel, représenté par autre chose. Vous ne pourrez point manquer de voir ici, dans la phrase célèbre de Picasso : « Je ne cherche pas, je trouve », que c'est le trouver, le *trobar* des troubadours et des trouvères, de toutes les rhétoriques, qui prend le pas sur le cherché.

Évidemment, ce qui est trouvé est cherché, mais cherché dans les voies du signifiant. Mais cette recherche est en quelque sorte une recherche antipsychique, qui elle-même, par sa place et sa fonction, est au-delà du principe du plaisir. Car selon les lois du principe du plaisir, le passage du signifiant, le signifiant projette l'égalisation, l'homéostase, la tendance à l'investissement uniforme du système du moi comme tel, dans cet au-delà à le faire manquer. La fonction du principe du plaisir est de porter le sujet de signifiant en signifiant, en mettant autant de signifiants qu'il est nécessaire à maintenir au plus bas le niveau de tension qui règle tout le fonctionnement de l'appareil psychique.

Nous voici donc amenés au rapport de l'homme à ce signifiant. Ceci va

nous permettre de faire le pas suivant, comment le rapport de l'homme au signifiant, à savoir ce en quoi il en est le manipulateur, peut le mener – puisqu'il semble que le principe du plaisir seul règne par une loi dont vous savez que comme telle elle est exprimée par une loi de leurre – règle sa propre spéculation à travers cet immense discours qui n'est pas simplement, bien sûr, ce qu'il articule, mais aussi bien toute son action, pour autant qu'elle est dominée par cette recherche qui le porte à retrouver les choses dans les signes. Comment ce rapport au signifiant peut mettre l'homme en rapport avec un objet, un objet qui représente la Chose ? C'est ici qu'intervient la question de savoir ce que l'homme fait quand il façonne un signifiant.

La difficulté, concernant le signifiant, est justement de savoir ne pas se précipiter dans le fait que l'homme est l'artisan de ses supports. Pendant de longues années je vous ai pliés à la notion, qui doit rester première et prévalente, de ce qui le constitue comme signifiant, à savoir les structures d'opposition dont l'émergence modifie profondément le monde humain comme tel. Il reste que ces signifiants, dans leur individualité, sont façonnés par l'homme et, si l'on peut dire, probablement plus encore avec ses mains qu'avec son âme.

C'est ici que nous sommes amenés – et nous n'avons point à en être surpris, car je pense que déjà vous le sentez venir – c'est bien ici qu'est notre rendez-vous de l'usage du langage qui, tout au moins, pour la sublimation de l'art, n'hésite jamais à parler de création. Cette notion de création, avec ce qu'elle comporte de savoir de la créature et du créateur, doit être maintenant promue, amenée parce qu'elle est tout à fait centrale, non seulement dans notre thème, le motif de la sublimation, mais dans celui de l'éthique au sens le plus large, dans celui du problème qui conduit, dans l'éthique, la question freudienne. Je pose ceci, c'est qu'un objet peut remplir cette fonction qui lui permet de ne pas éviter la Chose comme signifiant, qui lui permet de la représenter en tant que cet objet est créé. Qu'est-ce que cela veut dire ?

Nous allons, selon un apologue qui nous est fourni par la chaîne des générations, dont rien ne nous interdit de nous servir, nous rapporter à la fonction peut-être la plus primitive de l'âme, à la fonction artistique du potier. Je vous ai parlé la dernière fois de la boîte d'allumettes ; j'avais mes raisons. Vous verrez que nous la retrouverons. Elle nous permet

peut-être de nous montrer plus de choses et d'aller plus loin dans notre dialectique que le vase, mais le vase est plus simple. Il est certainement né avant la boîte d'allumettes ; il est là depuis toujours. Il est peut-être l'élément le plus primordial de l'industrie humaine. Il est sûrement un outil, une chose, un ustensile qui nous permet, sans aucune espèce d'ambiguïté, d'affirmer la présence humaine ; il est ce quelque chose devant quoi il convient de nous arrêter. Ce vase, qui est là depuis toujours, et dont depuis longtemps on a fait usage pour nous faire concevoir paraboliquement, analogiquement, métaphoriquement, les mystères de la création, il peut encore nous rendre service. Je n'ai en tout cas, pour voir confirmée son appropriation et nous faire sentir ce que c'est que la Chose, qu'à vous dire, si vous vous reportez à ce que Heidegger, le dernier venu dans la méditation sur le sujet de la création, nous présente quand il s'agit, dans ses recueils – dans lesquels se trouve l'article dont je vais vous parler – de nous parler, lui, de *das Ding*, c'est autour d'un vase qu'il nous en développe toute la dialectique. Cette dialectique qui, comme vous le savez, chez lui est une dialectique de l'être. La fonction de *das Ding*, par rapport à la perspective heideggérienne de la révélation présente, contemporaine, liée à ce qu'il appelle la fin de la métaphysique, de ce qui est l'être, je ne m'y engagerai pas. Je veux simplement vous dire que vous pouvez aisément, tous tant que vous êtes, vous y reporter. Il suffit de vous reporter aux *Essais de conférences*, et à cet article sur *La chose*. Vous verrez assurément la fonction que lui donne Heidegger, dans une sorte de procès humain essentiel, de conjonction aussi des puissances célestes et terrestres autour de lui.

Pour nous, aujourd'hui, je veux simplement nous tenir à ce quelque chose de tout à fait élémentaire qui distingue, dans le vase, de son usage ustensile, sa fonction signifiante comme telle. S'il est vraiment signifiant, et si c'est le premier signifiant façonné des mains de l'homme, il n'est signifiant, dans son essence de signifiant, de rien d'autre que de tout ce qui est signifiant. Autrement dit, de rien de particulièrement signifié. Si Heidegger le met au centre de l'essence du ciel et de la terre, qui lie primitivement par la vertu de l'acte de la libation, par le fait de cette double orientation qui le dirige vers le haut pour recevoir, et puis aussi par rapport à la terre dont il soulève quelque chose, élève quelque chose, c'est bien là la fonction du vase. Nous devons nous arrêter un instant, et voir

tout de suite que ce rien de particulier qui le caractérise dans sa fonction signifiante est bien, dans sa forme incarnée, ce qui caractérise le vase comme tel. C'est bien le vide qu'il crée, le quelque chose qui introduit la notion, la perspective même de le remplir. Le vide et le plein, dans le vase, par le vase, sont introduits dans un monde qui, de lui-même, ne connaît rien de tel. C'est à partir de ce signifiant façonné que le vase, que ce vide et ce plein comme tels entrent dans le monde, ni plus ni moins, et avec le même sens. Car – et ici c'est l'occasion de toucher du doigt ce qu'a de fallacieux, de fictif, l'opposition de la dimension du prétendu concret, du prétendu figuré – c'est très exactement dans le même sens que la parole et le discours peuvent être pleins ou vides, que le vase lui-même peut être plein, qu'en tant, d'abord, que dans son essence il est vide.

C'est très exactement ceci que nous approchâmes à un certain congrès de Royaumont – avec lequel nous avons déjà pris de la distance – quand j'insistais sur le fait que le pot de moutarde a pour essence dans notre vie pratique de se présenter à nous comme étant un pot de moutarde vide. Ceci, qui a pu passer à l'époque pour un *concetto*, une pointe, va trouver, vous le verrez, son point et son explication dans la perspective où nous avançons. Quoi qu'il en soit, dans tous ces points, vous devez aller dans cette direction aussi loin que votre imagination et votre fantaisie peuvent vous le permettre. Et à ce titre, je ne répugnerai pas à ce que vous reconnaissiez dans le nom de Bornibus qui, pour nous, correspond à une des présentations les plus cossues et familières du pot de moutarde, une des formes de ce que nous pouvons appeler les noms divins, puisque c'est Bornibus qui remplit les pots de moutarde. C'est bien en effet ici que nous pouvons borner. L'exemple du pot de moutarde et du vase nous permet d'introduire quelque chose qui n'est rien de moins que ce autour de quoi a tourné le problème central de la Chose en tant qu'il est, ce problème, le problème central de l'éthique. À savoir, si c'est une puissance raisonnable, si c'est Dieu qui a créé le monde, comment se fait-il que, d'abord, quoi que nous fassions, deuxièmement, quoi que nous ne fassions pas, le monde aille si mal ? Et voici autour de quoi tourne en effet la question.

Le potier qui fait le vase le fait à partir d'une matière, d'une terre plus ou moins fine, plus ou moins raffinée, et c'est dans ce moment que nos prêcheurs religieux nous arrêtent et nous font entendre le gémissement

du vase sous la main du potier. Le prêcheur le fait quelquefois parler, et de la façon la plus émouvante, le faisant aller jusqu'à gémir, et demander au créateur pourquoi il le traite avec tant de rudesse ou au contraire avec douceur. Mais ce qui, dans cet exemple que je cite de la mythologie créationniste nous est dissimulé, et singulièrement, par ceux-là même qui se servent de l'exemple du vase – je vous l'ai dit, ce sont toujours des auteurs à la limite du religieux et du mystique, et sans aucun doute ce n'est pas là sans raison – ce qui n'est pas mis en valeur dans cet apologue si fondamental dans l'imagerie de l'acte créateur, c'est que sans aucun doute il y a une face de la question qui montre que le vase est fait à partir d'une matière, que rien n'est fait à partir de rien. Et là autour, toute la philosophie antique s'articule. Toute la philosophie aristotélicienne doit être pensée, et c'est pour cela qu'il est pour nous si difficile de la penser, selon un mode qui n'omet jamais que la matière est éternelle et que rien n'est fait de rien. Moyennant quoi elle reste engluée dans une image du monde qui n'a jamais permis à un esprit aussi puissant qu'Aristote – je crois qu'il est difficile peut-être d'imaginer dans toute l'histoire de la pensée humaine un esprit d'une telle puissance – de sortir de ce clos pur que présentait à ses yeux la surface céleste, et ne pas considérer que tout son monde, y compris le monde des rapports interhumains, le monde du langage, comme inclus dans cette nature éternelle qui est foncièrement limitée.

Or, le simple exemple du vase, si vous le considérez dans la perspective que j'ai promue tout d'abord, à savoir cet objet qui est fait pour représenter l'existence de ce vide au centre de ce réel tout de même qui s'appelle la Chose, ce vide, tel qu'il se présente dans la représentation, se présente bien comme un *nihil*, comme rien. Et c'est pourquoi le potier, tout comme vous à qui je parle, et bien qu'il crée le vase autour de ce vide avec sa main, qu'il le crée tout comme le créateur mythique *ex nihilo*, à partir du trou, tout le monde sait ça et chacun fait des plaisanteries sur le macaroni qui est un trou avec quelque chose autour, ou les canons, le fait de rire ne change rien à ce qu'il en est essentiellement, c'est qu'il y a identité entre le façonnement du signifiant et cette introduction dans le réel d'une béance, d'un trou, que l'action de l'homme, l'action raisonnable et suivie de l'homme a toujours élargi, depuis l'origine jusqu'à faire ceci dont je suis étonné que cela puisse faire le moindre doute à un interlocuteur

contemporain, je me souviens qu'un soir où j'étais à diner chez un des descendants de ces banquiers royaux qui accueillaient Henri Heine, il y a un peu plus d'un siècle à Paris, et que j'étonnais beaucoup en lui disant – et je l'ai laissé étonné jusqu'à ce jour, il n'est pas prêt sans doute de se relever de cet étonnement – que la science moderne, je parle de la science née de Galilée, n'a pu se développer, n'a pu se concevoir qu'à partir de l'idéologie biblique et judaïque de laquelle devraient se sentir plus proches, que ce n'était pas de la philosophie antique, de la perspective aristotélicienne que la science moderne avait pu naitre, parce que tout son progrès, tout son procès, autrement dit l'efficacité de la saisie symbolique qui, à partir de Galilée, ne cesse pas d'étendre son domaine et de consumer autour d'elle toute référence qui la limite à des données intuitives qui laissent leur plein jeu au signifiant, et comme telle aboutit à cette science efficace qui de nos jours ne peut pas manquer de frapper par ceci, que si ses lois vont toujours vers une plus grande cohérence rien n'est moins motivé que ce qui existe à aucun point en particulier. Autrement dit, la voûte des cieux, qui n'existe plus, l'ensemble des corps célestes par exemple qui sont bien là le meilleur repère, se présentent essentiellement, et dans leur nature, comme aussi bien pouvant n'être pas là. Ils sont essentiellement, comme dit l'existentialisme, marqués d'un caractère de facticité, dans leur réalité ils sont foncièrement contingents. Et ils n'est pas vain non plus de nous apercevoir qu'à la limite, ce qui pour nous se dessine dans cette équivalence articulée entre l'énergie et la matière, c'est que quelque chose, un jour dernier, pourrait faire que toute la trame de l'apparence se déchire à partir de cette béance que nous y introduisons et s'évanouisse. C'est bien de cela qu'il s'agit.

L'introduction de ce signifiant façonné qu'est le vase, c'est déjà tout entière la notion de la création *ex nihilo*, et la notion de la création *ex nihilo* se trouve coextensive d'une réelle exactitude, exacte situation de la Chose comme telle. Effectivement, c'est bien ainsi qu'au cours des âges, et nommément des âges qui nous sont les plus proches, des âges qui nous ont formé, est située, ne l'oublions pas, toute l'articulation et la balance du problème moral. Un passage de la Bible, marqué d'un accent de gaieté optimiste, nous dit quand le Seigneur fit, dans l'ordre, sa création des fameux six jours, à la fin il contempla le tout et vit que c'était bon. Assurément, on peut en dire autant du potier après qu'il a fait le vase, c'est

bon, c'est bien, ça tient. Autrement dit, du côté de l'œuvre, c'est toujours beau. Chacun sait pourtant tout ce qui peut sortir d'un vase, ou tout ce qui peut y rentrer, et il est une chose claire, c'est que cet optimisme n'est nullement justifié par le fonctionnement des choses en général dans le monde humain, ni dans tout ce qu'engendrent ses œuvres. Aussi bien, c'est autour de ce bienfait, de ce méfait de l'œuvre, que s'est cristallisée toute cette crise de conscience qui, tout au moins en Occident, a balancé pendant de longs siècles, a culminé dans une période qui est celle à laquelle j'ai fait allusion le jour où j'ai amené devant vous une citation particulièrement classique de Luther qui, vous le savez, tourmentait la conscience chrétienne depuis bien longtemps. C'est ainsi que j'ai pu arriver à formuler, à articuler que rien ne pouvait être attribué, aucun mérite ne pouvait être mis au compte d'aucune œuvre. Ce n'est assurément pas que ce soit là une position hérétique, non valable, ce n'est assurément pas sans qu'il y ait à ceci de profondes raisons, et pour vous orienter dans la façon dont ce qu'on peut appeler, si vous voulez, le flot des sectes, s'est divisé consciemment ou inconsciemment autour de ce problème du mal, il me semble que la très simple tripartition qui déjà sort de l'exemple du vase, telle que nous l'avons articulée, est excellente.

Je veux dire que dans sa recherche anxieuse de la source du mal, l'homme se trouve devant ce choix parce qu'il n'y en a pas d'autre. Mais encore faut-il dire qu'il y a ces trois là. Il y a l'œuvre, et c'est la position de renonciation à laquelle vous savez que bien d'autres sagesses que la nôtre se sont placées, à savoir que toute œuvre est par elle-même nocive et n'engendre que les conséquences qu'elle-même comporte, autant de négatif que de positif, qui est une position formellement exprimée dans le taoïsme par exemple, à ce point que c'est tout juste permis de se servir d'un vase sous la forme d'une cuiller, l'introduction d'une cuiller dans le monde est déjà la source de tout le flot des contradictions dialectiques. Puis il y a la matière et là nous nous trouvons devant quelque chose dont vous avez, je pense, un petit peu entendu parler, certaines théories, qu'on appelle cathares, on ne sait d'ailleurs pas très bien pourquoi. Je ne vais pas ici vous faire un cours sur le catharisme, je vais vous donner, si vous voulez, une petite indication d'un endroit où vous trouverez à tout le moins une bonne bibliographie, et pour ceux d'entre vous qui sont à cet endroit de ces choses plus durs d'oreille, au moins l'occasion de vous y intéresser.

C'est un livre dont je pense que vous avez tous entendu parler. Ce n'est pas le meilleur sur le sujet, ça n'est même pas un livre très profond, mais un livre très amusant, c'est *L'amour et l'Occident* de Denis de Rougemont. J'en ai fait la relecture complète dans l'édition révisée. Ce livre, à seconde lecture, m'a moins déplu que je ne l'aurais attendu, il m'a même, je dois dire, plutôt plu. Vous y verrez en tout cas assez bien articulée, à propos de la conception particulière de l'auteur, toutes sortes de données qui nous permettent de nous représenter cette sorte de profonde crise que l'idéologie, la théologie, disons, cathare, représente dans l'évolution de la pensée de l'homme d'Occident – puisque c'est de lui qu'il s'agit, encore que l'auteur nous montre que les choses dont il s'agit ont leurs racines probablement dans un champ limitrophe de ce qu'on est habitué à appeler de ce terme d'Occident auquel je ne tiens à aucun degré, et dont on aurait bien tort de faire le pivot de nos pensées – quoiqu'il en soit à un certain tournant de la vie commune en Europe, la question de ce qui ne va pas dans la création comme telle s'est posée. Elle s'est posée pour des gens dont vous verrez très suffisamment la notion qu'actuellement il nous est très difficile de savoir ce qu'ils pensaient bien exactement, je veux dire ce qu'a représenté effectivement, dans toutes ses incidences profondes, ce mouvement religieux et mystique qui s'appelle l'hérésie cathare. On peut même dire que c'est le seul exemple historique où une puissance temporelle se soit trouvée d'une telle efficace qu'elle a réussi à supprimer presque toutes les traces du procès. Tel est le tour de force qu'a réalisé la Sainte Église Catholique et Romaine. Nous en sommes à trouver dans des coins des documents dont très peu se présentent avec un caractère satisfaisant. Les procès d'inquisition eux-mêmes se sont volatilisés et nous n'avons que quelques témoignages latéraux de ci de là. Par exemple, un père dominicain nous dit que ces cathares étaient dans tous les cas de très braves gens, foncièrement chrétiens dans leur manière de vivre et particulièrement de mœurs d'une pureté exceptionnelle. Je crois bien que les mœurs étaient d'une pureté exceptionnelle, puisque le fond des choses était qu'il fallait foncièrement et essentiellement se garder de quelque acte qui pût, d'aucune façon, favoriser la perpétuation de ce monde exécrable et mauvais dans son essence. La pratique de la perfection consistant donc essentiellement à viser à atteindre, dans l'état de détachement le plus avancé, la mort qui était pour eux le signal de la réinté-

gration dans un monde de lumière, dans un monde animique caractérisé par la pureté et la lumière, et qui était le monde du vrai, du bon Créateur originel, celui dont toute la création avait été souillée par l'intervention du mauvais Créateur, du démiurge, lequel y avait introduit cet élément épouvantable qui est celui de la génération et, aussi bien, de la putréfaction, c'est-à-dire de la transformation.

C'est dans la perspective aristotélicienne de la transformation de la matière en une autre matière qui s'engendre elle-même, que cette perpétuité de la matière était le lieu où était le mal. La solution, comme vous le voyez, est simple. Elle a une certaine cohérence si elle n'a peut-être pas toute la rigueur désirable. Un des rares documents solides que nous ayons sur l'entreprise – car je vous le répète, pour plusieurs raisons, sans aucun doute l'escamotage des procès d'inquisition n'est pas la seule, nous ne savons quelle était foncièrement la doctrine cathare – un ouvrage tardif, et c'est bien là ce qui le rend malgré tout comme devant inspirer quelques réserves, a été, en 1939, découvert et publié sous le nom de *Livre des deux principes*. On le trouve facilement sous le titre d'*Écrits cathares*, très beau livre fait par René Nelli.

Donc le mal est ici dans la matière. Il reste ceci d'ouvert, et dont sans doute le caractère pivot est absolument indispensable pour comprendre ce qui s'est passé historiquement concernant la pensée morale autour du problème du mal, c'est que le mal peut être ailleurs, c'est-à-dire non pas seulement dans les œuvres, ou bien dans cette exécrable matière dont, dès lors, tout l'effort de l'ascèse va consister à se détourner sans aller dans un monde qu'on appelle mystique, qui peut tout aussi bien nous apparaître mythique, voire illusoire, mais qui peut être dans la Chose. Il peut être dans la Chose en tant justement qu'elle n'est pas ce signifiant qui guide l'œuvre, en tant non plus qu'elle n'est pas la matière de l'œuvre, en tant qu'elle maintient l'humain au cœur du mythe de la création auquel ici toute la question est suspendue. Car, quoi que vous fassiez, et même si vous vous fichez du Créateur parce que vous y croyez comme de colin-tampon, il n'en reste pas moins que c'est en termes créationnistes que vous pensez le terme du mal et que vous le mettez en question, et qu'il convient de vous apercevoir de ce lieu que constitue pour ce problème la Chose en tant qu'elle est définie par ceci qu'elle définit l'humain, encore justement que l'humain nous échappe. En ce point, ce que nous appelons

l'humain ici ne serait pas défini autrement que de la façon dont j'ai défini tout à l'heure la Chose, à savoir ce qui, du réel, pâtit du signifiant.

Effectivement observez bien ceci, c'est que ce vers quoi nous dirige la pensée freudienne consiste à nous poser le problème de ce qu'il y a au cœur du fonctionnement du principe du plaisir, à savoir un au-delà du principe du plaisir et très probablement ce que l'autre jour j'ai appelé une foncière bonne ou mauvaise volonté. Bien sûr, toutes sortes de pièges et de fascinations s'offrent ici à votre pensée, à savoir qu'est-ce que ça veut dire si l'homme, comme on dit, est foncièrement – comme si c'était si simple de définir l'homme, bon ou mauvais ? Mais observez bien qu'il ne s'agit pas de cela. Il s'agit de l'ensemble. Il s'agit en fin de compte du fait que l'homme, ce signifiant le façonne et l'introduit dans le monde, autrement dit, de savoir ce qu'il fait en le façonnant à l'image de la Chose, à l'image de cette Chose qui, précisément, se caractérise en ceci, c'est qu'il nous est impossible de nous l'imaginer. C'est là que se situe le problème. Et c'est là que se situe le problème de la sublimation.

C'est pourquoi je prends comme point de départ, pour vous y faire avancer, ce que je vous ai appelé précédemment l'histoire de la *Minne*. Je l'ai prise par ce terme parce qu'il est particulièrement exemplaire, qu'il ne fait pas d'ambiguïté dans le langage germanique. Dans le langage germanique, la *Minne* est distincte bel et bien de la *Liebe*. Ici le même mot amour nous sert. Il s'agit de quelque chose auquel, si vous le voulez bien, si vous y mettez le nez, l'ouvrage dont je vous ai parlé tout à l'heure vous débrouillera la question, vous verrez ce dont il s'agit. Ce qui fait le problème de l'auteur en question, c'est de savoir le lien qu'il peut y avoir entre l'existence de cette si profonde et si secrète hérésie qui se met à dominer l'Europe à partir de la fin du XI^e^ siècle, sans qu'on puisse savoir si les choses ne sont pas allées plus haut, et l'apparition de ce quelque chose de très curieux qui s'appelle l'articulation, le fondement, la mise en œuvre de toute une morale, de tout une éthique, de tout un style de vie qui s'appelle l'amour courtois. Je dois vous dire que je ne force rien en vous disant que, dépouillées toutes les données historiques, mises en œuvre toutes nos méthodes d'interprétation d'une superstructure en fonction des données sociales, politiques, économiques, dans l'ensemble, les historiens prennent d'une façon vraiment univoque le parti, au bout du compte, de donner leur langue au chat. C'est à savoir que rien ne

donne une explication complètement satisfaisante de cette espèce d'extraordinaire mode qui, à une époque pas tellement douce, ni policée, je vous prie de le croire, au contraire, on sortait à peine de la première féodalité qui se résumait dans la pratique par la dominance sur une grande surface géographique de mœurs de bandits, on sort à peine de cette période, et voici élaborées les règles d'une relation de l'homme à la femme qui se présente avec toutes les caractéristiques d'un paradoxe stupéfiant.

Vu l'heure où nous en sommes, je ne vais même pas commencer de vous l'articuler aujourd'hui. Néanmoins, sachez ce que sera dans son ensemble mon propos de la prochaine fois, ce sera de vous montrer – et croyez que ce n'est pas quelque chose qui me soit propre, ou original, je n'essayerai pas d'introduire mes faibles moyens d'investigation dans cette question autre chose que les informations qui nous sont apportées – le problème ambigu et énigmatique de ce dont il s'agit dans l'objet féminin, ce qui fait que cet objet de la louange, du service, de la soumission et de toutes sortes de comportements sentimentaux stéréotypés du chevalier, du tenant de l'amour courtois par rapport à la dame, aboutit à une notion qui a fait dire à un auteur qu'ils ont l'air tous de louer une seule personne, ce qui est, bien entendu, bien de nature à nous laisser dans une position interrogative. Le romaniste qui a effectivement écrit cela, c'est Monsieur André Morin, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Lille, qui a écrit aussi une très belle anthologie du *Minnesang* parue chez Aubier.

Cette création est fonction d'un objet dont nous en sommes à nous demander quel rôle exact jouaient les personnages de chair et d'os qui, pourtant, étaient bel et bien engagés dans cette affaire. On peut très bien nommer les dames et les personnes qui étaient au cœur de la propagation de ce nouveau style de comportement et d'existence au moment où il a émergé. On connaît aussi bien les premières vedettes de cette chose qu'on peut véritablement presque caractériser comme une espèce d'épidémie sociale. On les connaît aussi bien qu'on connaît Monsieur Sartre et Madame de Beauvoir, Eléonore d'Aquitaine n'est pas un personnage mythique, sa fille, la comtesse de Champagne non plus. J'essaierai la prochaine fois de vous rendre cela au moins sensible. Mais ce qui est important, c'est de voir comment certaines des énigmes que se posent à ce propos les historiens, peuvent être pour nous résolues, je veux dire

spécifiquement dans la doctrine que je vous expose, dans la doctrine analytique, peuvent être résolues en fonction de cette doctrine, et uniquement en fonction d'elle, pour autant qu'elle permet d'expliquer tout le phénomène comme une œuvre de sublimation dans sa portée la plus pure. Je veux dire que vous verrez, jusque dans les détails, comment ici l'on opère pour donner à un objet, dans l'occasion, ce qui est appelé la Dame, valeur de représentation de la Chose. Ceci nous permettra ensuite, pour vous dessiner le chemin qui nous reste à parcourir avant que je vous quitte au milieu de février, de vous montrer ce qui, dans cette construction, est resté à titre de séquelles que nous devons également concevoir dans les formes de la structure analytique, dans les rapports à l'objet féminin avec le caractère problématique où il se présente à nous encore actuellement.

Je voudrais aussi vous indiquer, en vous quittant aujourd'hui, pour l'au-delà de cette séparation de février, que la visée de tout cela est de vous permettre de mesurer à sa juste valeur ce que comporte la nouveauté freudienne, en ce que pour l'instant, et en fonction de cette coordonnée que représente non pas l'abandon de l'idée de création, parce que l'idée de création est absolument fondamentale, consubstantielle à votre pensée, vous ne pouvez pas penser, et personne, en termes autres que créationnistes, et ce que vous croyez être le modèle le plus familier de votre pensée, à savoir l'évolutionnisme, est une espèce, chez vous comme chez tous vos contemporains, de forme de défense, de cramponnement à des idéaux religieux comme tels qui vous empêchent tout simplement de voir ce qui se passe dans le monde autour de vous. Mais ça n'est pas parce que vous êtes, comme tout le monde, que vous le sachiez ou que vous ne le sachiez pas, pris dans la notion de création, que le Créateur est pour vous dans une position bien claire. Il est bien clair que Dieu est mort, et c'est de cela qu'il s'agit. Vous verrez que c'est ce que Freud exprime de bout en bout avec son mythe. C'est que, puisque Dieu est sorti du fait que le père est mort, ça veut dire sans doute que nous nous sommes aperçus, et c'est pour cela que Freud cogite si ferme là-dessus, que Dieu est mort. Mais c'est aussi bien que, puisque c'est le père mort à l'origine qu'il dessert, il était mort depuis toujours. Donc la question du Créateur dans Freud pose bien la question de savoir ce qu'il en est, ce qui se passe, à quoi doit être appendu de nos jours ce qui continue à s'exercer de cet ordre, à savoir

la science. C'est en fonction de ceci que se pose, et c'est là le terme de notre recherche de cette année, le mode sous lequel la question de ce qu'il en est de la Chose se pose pour nous. C'est cela que Freud aborde pour nous dans la psychologie de la tendance. La tendance n'est pas quelque chose, le *Trieb*, qui puisse aucunement se limiter à une notion psychologique, c'est une notion ontologique absolument foncière qui répond à une crise de la conscience que nous ne sommes pas forcés de pleinement repérer, parce que nous la vivons, et de quelque façon que nous la vivions, c'est le sens de ce que j'essaie d'articuler devant vous que d'essayer de vous en faire prendre conscience.

# Leçon X

*3 février 1960*

Je crois que, tout bien considéré, je ne suis pas, ce matin, dans des conditions d'emportement qui, selon mes propres critères, me paraissent suffisantes à ce que je vous fasse mon séminaire comme à l'ordinaire, et ceci plus particulièrement concernant le point où nous sommes arrivés, que je désire pouvoir poser devant vous des formules tout à fait précises. Vous me permettrez donc d'atermoyer à la prochaine fois. La coupure de mon absence pendant quinze jours tombe évidemment mal puisque j'aurais aimé qu'après vous avoir traité ce que j'ai annoncé la dernière fois devant vous comme d'une forme exemplaire, d'un paradigme de la fonction de l'amour courtois en tant que forme exemplaire de sublimation très proche de l'art, puisqu'en somme nous n'en avons des témoignages documentaires qu'essentiellement par l'art, mais qui néanmoins a l'intérêt d'être quelque chose dont nous sentons encore maintenant les retentissements éthiques. Si nous n'avons plus de l'amour courtois que des témoignages documentaires de l'art, sous une forme qui est presque morte, mis à part l'intérêt très vif, archéologique, que nous pouvons y porter, il est tout à fait certain, et d'ailleurs manifeste – et je vous le montrerai aussi d'une façon visible, sensible – que les retentissements éthiques dans les rapports entre les sexes sont encore sensibles.

C'est l'intérêt de cet exemple, de cette longue portée d'un phénomène qu'on pourrait croire localisé à un problème presque d'esthétique, et dont nous pouvons voir que les effets sont d'une nature qui est tout à fait propre à nous rendre sensible ce qu'en somme l'analyse a porté au pre-

mier plan, comme étant l'important, de la sublimation. Ceci est donc le point que nous essaierons de formuler, et pour lequel je désire avoir toute ma forme pour pouvoir vous montrer comment le problème se pose historiquement, comment il se pose en méthode. Et, là encore, nous nous trouvons en posture d'éclairer des difficultés qui sont posées d'une façon manifeste, avouée, aux historiens, romanistes, philologues, aux spécialistes qui se sont attachés à ce problème et qui, d'un commun aveu, reconnaissent que ce phénomène de l'amour courtois se présente comme quelque chose qu'ils ne sont d'aucune façon parvenus à réduire, dans son apparition historique, à aucun conditionnement repéré. L'aveu est véritablement commun, et je dirai presque uniforme. Il y a là un phénomène qui est paradoxal. Et comme de bien entendu, comme chaque fois qu'on se trouve en présence d'un phénomène de cet ordre, cela a souvent porté les chercheurs à la recherche des influences, ce qui est dans bien des cas une façon de reporter le problème.

Le problème a sa source dans la communication de quelque chose qui s'est produit à côté. Encore faut-il savoir comment ça s'est produit à côté. Mais précisément, dans ce cas, c'est bien ce qui échappe, et la notion de recours aux influences, nous y ferons allusion, est aussi bien quelque chose qui là est loin d'avoir éclairci le problème. C'est dans son cœur que nous essaierons de le prendre, et nous verrons que la théorie freudienne est de nature à apporter une certaine lumière. À ce titre donc, c'est non seulement pour sa valeur d'exemple que je le prends, mais pour sa valeur de méthode.

Ce point, très localisé, ne veut pas dire que, concernant la sublimation, tout soit à considérer dans la ligne qui est ici ouverte, à savoir la sublimation à proprement parler de quelque chose qui se situe dans la ligne du rapport homme-femme, du rapport du couple. Ce n'est pas là quelque chose à quoi je prétends réduire le problème de la sublimation, voire même pas tellement le centrer. Et je crois qu'à partir de cet exemple, c'est capital pour arriver à une formule générale dont nous avons l'amorce déjà dans Freud, et nous savons où le lire, je ne dis pas chercher tel ou tel détail. Si je procède quelquefois en mettant en valeur presque une phrase, une formule isolée de Freud, et j'allais presque dire un élément gnomique, cet élément gnomique, je suis, pour moi, très conscient d'essayer de le mettre en action. Quand je vous donne des formules comme, *le désir de*

*l'homme est le désir de l'Autre*, c'est à proprement parler une formule gnomique, bien que Freud ne l'ait pas cherchée comme telle. Mais il l'a fait de temps en temps sans le faire exprès. Ainsi une formule très courte que je vous ai rapportée un jour, qui rapproche les mécanismes respectifs de l'hystérie, de la névrose obsessionnelle et de la paranoïa, de ces trois termes de sublimation, l'art, la religion et la science – à un autre endroit il rapproche la paranoïa du discours scientifique – sera de nature à nous montrer dans toute sa généralité la formule dans laquelle, au dernier terme, nous arriverons à poser la fonction de la sublimation, pour autant que j'essaye devant vous de l'ordonner dans cette référence à la Chose, cette Chose qui se trouve dans les exemples très élémentaires, presque de nature de la démonstration philosophique classique à l'aide du tableau noir et du bout de craie, que j'ai pris la dernière fois dans l'exemple du vase. C'était pour vous montrer quelque chose d'en quelque sorte schématique qui vous permette de saisir où se situe la Chose dans le rapport qui met l'homme en fonction de médium, si l'on peut dire, entre le réel et le signifiant. Cette Chose dont toutes les formes créées par l'homme sont du registre de la sublimation, cette Chose sera toujours en quelque sorte représentée par un vide, précisément en ceci qu'elle ne peut pas être représentée par autre chose. Ou plus exactement, qu'elle ne peut qu'être représentée par autre chose. Mais, dans toute forme de sublimation le vide sera déterminatif.

D'ores et déjà je vous indique trois modes différents selon lesquels l'art, la religion et le discours de la science se trouvent avoir affaire avec ceci. Nous dirons que, d'une certaine façon, tout art – et après tout je ne crois pas que ce soit là une formule qui soit vaine quelle que soit sa généralité, pour diriger ceux qui s'intéressent à l'élucidation des problèmes de l'art – se caractérise, en somme, par une certaine manière, un certain mode d'organisation autour de ce vide. Je pense avoir les moyens de l'illustrer pour vous de façon multiple et très sensible.

La religion – je ne vous dit pas que ce soit les formules auxquelles je m'arrêterai au dernier terme, quand nous aurons parcouru, exploré ensemble ce chemin – consiste dans tous les modes, si nous forçons la note dans le sens de l'analyse freudienne, d'éviter ce vide. Pour autant que Freud a mis en relief les traits obsessionnels du comportement religieux, nous pouvons dire cela. Il est clair qu'encore, qu'en effet toute une phase

cérémonielle de ce qui constitue le corps des comportements religieux entre dans ce cadre, nous ne saurions pleinement nous satisfaire de ceci et qu'un mot comme respecter ce vide est bien quelque chose qui nous semblerait peut-être aller plus loin. Vous voyez que, de toute façon, le vide reste au centre. Et c'est précisément en ceci qu'il s'agit de sublimation.

Et je dirai que, pour le troisième terme, à savoir le discours de la science, en tant qu'il est originé dans le discours de la sagesse, ce discours de la philosophie pour notre tradition, c'est à proprement parler dans quelque chose où prend sa pleine valeur le terme qu'a employé Freud quand il s'agissait de la fonction de la paranoïa par rapport à la réalité psychique, ce terme que j'ai souligné pour vous au passage dans un de mes derniers séminaires, qui s'appelle *Unglauben*. L'*Unglauben* n'est pas la négation de la phénoménologie du *Glauben*, de la croyance, ce n'est pas non plus quelque chose sur quoi Freud soit revenu d'une façon qui soit en quelque sorte englobante et définitive. Néanmoins ceci parcourt toute son œuvre. Nous voyons l'extrême importance qu'il donne à cette fonction au niveau de l'*Entwurf*. Et en fin de compte la phénoménologie de la croyance est bien ce qui pour lui sera resté, jusqu'au terme, une obsession. Aussi bien, *Moïse et le monothéisme* est tout entier construit pour nous expliquer les phénomènes fondamentaux de la croyance. Il y a quelque chose de plus profond, de plus dynamiquement significatif pour nous, c'est le phénomène de l'incroyance qui n'est pas la suppression de la dimension de la croyance, qui est un mode propre de rapport de l'homme à son monde et à la vérité, celui dans lequel il subsiste. Là-dessus, vous auriez bien tort de vous fier à des oppositions sommaires et de penser que l'histoire a connu des virages sensationnels, que le passage de l'âge théocratique à cette forme humaniste, comme on s'exprime, aux formes dites de libération de l'individu et de la réalité, que la conception du monde soit ici quelque chose de décisif.

Il ne s'agit pas, dans cette occasion, de quoi que ce soit qui ressemble à une *Weltanschauung* quelconque qui serait la mienne, et que j'essaierais de vous communiquer. Je ne suis ici qu'à titre d'indicateur, et de bibliographie pour vous aider à vous repérer dans ce qu'on peut trouver sur ce sujet de plus sérieux comme repères à partir de gens qui, chacun dans leur spécialité, sont doués de quelques capacités de réflexion ; pour vous permettre de remettre les choses au point, je vous conseillerai de vous

référer ici à l'œuvre d'un historien, Lucien Febvre qui, dans une collection très accessible, a écrit, sous le titre du *Problème de l'incroyance au XVIe siècle*, quelque chose qui est de nature à vous montrer comment un emploi sain des méthodes historiques nous permet de poser d'une façon plus nuancée qu'il n'est coutume les questions des modes d'évolution de la pensée concernant les problèmes de la foi. Vous lirez aussi, si vous en avez le temps, et si vous désirez lire des choses qui sont somme toute assez plaisantes, une sorte de petit livre annexe, encore que ce ne soit pas une thèse secondaire, qui vient très bien comme une petite barque accrochée à un navire dans le sillage du premier, qui s'appelle *Autour de l'Heptaméron*, du même auteur. Il s'agit de Marguerite de Navarre, dont j'espère que personne d'entre vous ne la confond avec la reine Margot, car quelquefois cela arrive, et qui n'est pas simplement un auteur libertin, mais qui se trouve avoir écrit quelque traité mystique, chose qui n'est pas faite, bien sûr, pour provoquer l'étonnement de l'historien. Mais l'historien se penche sur ce problème, essaye de nous montrer dans le contexte du temps, et dans le contexte psychologique de l'auteur, ce que peuvent bien signifier ces recueils de contes qui s'appellent l'*Heptaméron*, et ceci est aussi de nature à nous permettre de le lire avec, on ne peut pas dire même un œil plus éclairé, mais avec un œil qui ne censure pas ce qu'il y a littéralement dans l'*Heptaméron*, à savoir les réflexions de chacun des personnages après chacun des récits qui sont censés être vrais, qui le sont sûrement pour la plus grande part. La façon dont les interlocuteurs en parlent, c'est-à-dire dans un registre de réflexion morale, et même formellement religieuse, est généralement censurée parce qu'il est considéré au départ que ceci n'est que de la sauce. Mais c'est justement ce sur quoi il convient de ne pas se tromper, c'est que toujours la sauce est l'essentiel dans un plat. Lucien Febvre nous apprend à lire l'*Heptaméron*. À la vérité, si nous savions lire, nous n'aurions pas besoin de lui.

Ce problème de l'incroyance, c'est-à-dire des fonctions mêmes qu'elle représente dans notre perspective, est éclairé en ceci qu'il y a là une position du discours qui se conçoit très précisément en rapport avec la Chose telle que nous l'avons définie, pour autant précisément que la Chose est rejetée au sens propre de la *Verwerfung*. De même donc que, dans l'art, il y a une forme, une *Verdrängung*, un refoulement de la Chose, que dans la religion, on peut dire qu'il y a peut-être une *Verschiebung*, c'est à pro-

prement parler de *Verwerfung* qu'il s'agit dans le discours de la science qui, si l'on peut dire, rejette la perspective et la présence de la Chose, et le discours de la science, en somme, est de nous profiler l'idéal dans sa perspective du savoir absolu, c'est-à-dire de quelque chose qui pose la Chose quand même, tout en n'en faisant pas état, et dont chacun sait que c'est cette perspective qui s'avoue en fin de compte et s'avère dans l'histoire comme représentant un échec. Ce discours de la science peut se profiler comme déterminé par cette *Verwerfung*. C'est probablement cela qui, selon la formule que je vous donne, que ce qui est rejeté dans le symbolique reparaît dans le réel, la science se trouve déboucher sur une perspective où c'est bien tout de même quelque chose d'aussi énigmatique que la Chose qui s'avère se profiler, apparaître au terme de la physique.

Donc je remets à la prochaine fois de partir de mon paradigme concernant l'amour courtois en tant qu'exemple d'une sublimation de l'art qui est manifeste. Nous pouvons en trouver encore les effets vivants. Nous les suivrons après que je sois revenu de mon absence, sous leurs formes consécutives. Nous essaierons de piquer un échantillonnage de ce que cela conserve comme traces, comme effets indiscutables, comme effets de la construction signifiante primitive qui est déterminante dans le phénomène de l'amour courtois, et nous essaierons à reconnaître, dans les faits, quelque chose qui n'est d'aucune autre façon explicable que par le recours à cette origine. Voilà tout au moins ce qui vous permettra de trouver quelque repères profilés devant vous de la forme de notre progrès. Je vous fais remarquer en passant – puisqu'aussi bien je me livre à une espèce de petit commentaire en marge – que cette notion de la Chose, que je vous apporte cette année comme une élaboration nouvelle, vous auriez tort de croire qu'elle ne fut point là immanente à ce que nous avons commencé d'aborder les années précédentes. Et puisqu'aussi bien certains, quelquefois, s'interrogent de certaines propriétés de ce qu'on appelle mon style, je dois vous faire remarquer que, par exemple, le terme *La Chose freudienne* que j'ai donnée comme titre à une chose que j'ai écrite et à laquelle il ne serait pas mauvais que vous vous reportiez, a étonné, parce que, bien entendu, quand on commence philosophiquement à commenter mes intentions, il arrive par exemple qu'on les fasse entrer dans ce quelque chose qui pendant un temps fut très à la mode, c'est à savoir de combattre la réification. À la vérité, je n'ai jamais rien dit de pareil. En tout cas

on peut toujours enrouler des intentions autour d'un discours. Il est bien clair que, si je l'ai fait, c'est à dessein, et que si vous voulez bien relire ce texte, vous vous apercevrez que c'est très essentiellement de cette Chose que je parle d'une façon qui, évidemment, est à la source du malaise incontestable que ce texte a produit alors. À savoir que c'est la Chose, qu'à plusieurs moments de ce texte, je fais parler.

Je voudrais maintenant que notre réunion puisse servir tout de même un peu plus à ceux qui se sont déplacés de plus ou moins loin. Il est possible, il me semble même probable, que certains d'entre vous, à ce point où nous sommes parvenus de mon séminaire, puissent avoir quelques questions à me poser, ou quelques réponses à me proposer, je veux dire me témoigner de ce que pour eux signifie tel ou tel point de mon exposé. Je sais bien qu'il n'est jamais commode de rompre le silence d'un rassemblement pour prendre la parole et agiter le grelot, je laisse donc cette formule que vous pouvez me poser une question écrite. Cela n'a qu'un inconvénient, c'est que moi je serai libre de la lire comme je voudrai. Mais cela pourrait peut-être donner l'occasion de remettre les points sur les i à propos de tel ou tel terme. Nous allons en même temps nous occuper à quelque chose d'inattendu qui ne me paraît pas mal. Une partie d'entre vous était hier à la séance scientifique et je ne sais pas comment elle s'est terminée. J'ai dû partir après avoir moi-même répondu abondamment aux conférenciers pour qui j'ai la plus grande affection et leur avoir témoigné tout l'intérêt que j'avais pris à leur travail. Ils sont ici aujourd'hui et j'aimerais demander à Smirnov quelques explications. Pourquoi, nous ayant parlé du *No and yes*, avez-vous mis le *yes* complètement dans votre poche ?

**Smirnov.** — Cela s'appelle *No and yes* mais cela ne devrait pas s'appeler ainsi parce que je pense que la formulation du yes dans le texte est d'une pauvreté d'élaboration telle que ce n'était même pas la peine d'en parler. Cela ne servait vraiment pas à son propos. Je ne sais pas pourquoi il s'est laissé entraîner à faire un livre qui s'appelle *No and yes* alors que sur le *yes* il n'avait strictement rien à dire. Quand il cherche le moteur du *yes* il le fait en se forçant. Il dit : « C'est parce qu'il y a un *pattern* moteur du non ». Il le cherchait dans les relancements de l'affect au moment de la pulsion et il l'a isolé à mon avis très artificiellement. Si je n'en ai pas parlé,

c'est parce que je trouve que cela ne sert à rien et, qu'en plus, cela diminue beaucoup la valeur de ce qu'il a dit. Je n'ai pas du tout l'impression que vous avez été très tendre pour Spitz. Je crois que vous avez même été très sévère, parce qu'après tout il y a peut-être un point de vue. Il est très embarrassé sur le *yes* en disant qu'il apparaît que tout est un geste pour commencer, que même son *rooting affect* est dans un mouvement d'appétition et de recherche d'un oui, d'une pulsion à laquelle il donne un sens de oui initial, et que le non apparaît secondairement.

**J. Lacan.** — Pour ceux qui ne connaissent pas ce texte, il s'agit de ceci. Du fait que Spitz, qui a offert un livre qui se situe dans la chaîne de toute une série d'autres travaux qui sont fondés sur l'observation directe de l'enfant nouveau-né, très exactement de l'enfant infans, c'est-à-dire jusqu'à la limite de l'apparition du langage articulé comme tel, a prétendu, à l'intérieur de ceci, retrouver en transcrivant le *pattern* du non comme geste, en tant que forme sémantique, dans un certain nombre de manifestations, dans le *rooting* d'abord – *rooting*, voulant dire le geste d'oscillation que l'enfant fait dans l'approche du sein, *rooting* est très difficile à traduire, il est très difficile de trouver un équivalent, il y a dans le texte un corrélatif, le mot *snot*, museau, à côté de rooting, qui montre bien ce dont il s'agit – c'est ce geste qui est évoqué dans sa plénitude de possibilités significatives. Hier, Smirnov s'est attaché à nous montrer que Spitz ici doit faire rentrer des fonctions, rentrant ailleurs à propos de ce qui se passe dans la frustration qui accompagne le non de l'adulte, que ce qui surgit, c'est quelque chose qui est très loin de se présenter originellement comme ayant sa signification, puisqu'enfin, au dernier terme – je vous passe les autres formes dans lesquelles se manifeste ce geste latéral de la tête – c'est en somme du geste d'approche, d'attente de la satisfaction qu'il s'agit ici, mis en accusation.

Pourquoi ne nous avez-vous pas mis en valeur que Spitz, pour lequel je suis loin d'être sévère parce que c'est sa défense que je prends, nous articule puissamment – je ne dis pas qu'il ait raison, mais c'est très fort, plein de relief – c'est à savoir qu'il va jusqu'à considérer le phénomène comme ce qui se passe dans une névrose traumatique. Il nous dit, c'est le dernier souvenir avant la réaction catastrophique qui surgit.

Je vous ai embarrassé pour nous évoquer les autres travaux de Spitz, à savoir sa fiction de la *Primal cavity*, mais à tout le moins sa référence à

l'écran du rêve. Vous avez également – à moins que ce ne soit Laplanche – posé la question de l'idée qu'il se faisait, qui en effet n'est pas du tout précisée, je veux dire que rien n'est articulé dans le sens de l'utilisation d'un mode de réaction d'un stade antérieur, dans une certaine situation qui est une situation critique, qui me paraît une idée très féconde et toujours à mettre en valeur. Loin de l'articuler de cette façon générale, il semble réduit à faire intervenir un mécanisme aussi passif que celui de la névrose traumatique. Il implique donc, d'une façon en quelque sorte nécessaire, antérieurement, quelque frustration du nourrissage, et l'on s'étonne comment d'une façon isolée, à propos d'un cas, ce souvenir de la réaction immédiatement antérieure à quelque chose qu'on doive supposer être le refus, le retrait du sein, à ce qui l'antécède immédiatement, à savoir à l'acte de *rooting* qui resterait donc inscrit comme une trace. C'est comme cela qu'il l'articule.

**Smirnov.** — Pour le *no*, il passe par un autre moment. Il dit que le *rooting*, précisément, est insuffisant à expliquer le *no*, et c'est à ce moment qu'il introduit un stade intermédiaire. C'est plus tard le sevrage, autour de six mois, que se place d'une manière traumatique ce qui retrouve cela ; c'est un *pattern* par l'intermédiaire de quelque chose qui est déjà chargé d'un affect de retour, de détournement sinon volontaire mais intentionnel de l'acte. D'autre part il ne parle pas de régression.

**J. Lacan.** — Le mécanisme de la névrose traumatique est nommément comme étant caractérisé par le fait que, dans une séquence fondamentale de névrose traumatique comme telle, c'est le dernier souvenir vivant de la chaîne qui subsiste. À quel moment selon vous le fait-il entrer en jeu dans sa dialectique, alors qu'il s'agit très précisément à ce niveau-là du *no* ?

**J. Laplanche.** — Si mon souvenir est exact, ce n'est pas dans l'acquisition du non, mais du oui, du geste du oui. Il donne du geste du oui deux exemples, deux précurseurs, d'une part le geste de la tétée au moment même de la consommation, c'est-à-dire cette espèce de geste d'arrière en avant et d'autre part lorsqu'il y a retrait du mamelon. Vers l'âge de trois mois, il dit qu'il observe également un mouvement de la tête d'arrière en avant. C'est à propos de l'acquisition du oui. Et c'est pour le passage du premier au second de ces gestes qu'il fait appel à ce mécanisme de retour, à l'image précédant immédiatement la frustration.

Pour le non il ne fait pas du tout appel à la régression. La régression, il la fait intervenir dans le geste latéral, que pour les mouvements céphaliques négatifs, pour quelque chose de pathologique. La reprise du *rooting* dans le geste du non est une reprise d'un mécanisme qui est là, mais ce n'est pas une régression, c'est l'utilisation d'un *pattern* qui existe et qui est remis, réactivé par l'identification avec le non de la mère. Mais ce n'est pas une régression.

**X. Audouard.** — *Das Ding* a pour nature d'être oublié, d'être en même temps facteur d'oubli et facteur de réminiscence au sens platonicien du terme. Ne pensez-vous pas que ce soit par le truchement d'une sorte de réification de cette pure origine de cet ou bien-ou bien de toute médiation et de toute culture ? La question que je me pose c'est, pourquoi alors ne pas parler plutôt de toutes les formes de la médiation, les formes qu'on trouve dans la genèse, dans l'expérience de la conscience comme vous l'avez fait jusqu'ici semble-t-il ? Pourquoi, autrement dit, venir cette année nous parler de *das Ding* comme de quelque chose, alors que jusqu'ici vous avez sans cesse parlé de *das Ding* comme étant le facteur inévitable, le facteur nécessaire de toute expérience dans l'analyse ? Cette année vous privilégiez la Chose, mais vous en parlez alors que vous n'avez parlé que de cela en parlant d'autre chose.

Le problème que je me pose au fond est de savoir, premièrement, pourquoi vous nous parlez de *das Ding* au lieu de nous parler simplement de médiation ; ou bien pourquoi vous nous parlez de *das Ding* au lieu de nous parler de toutes les formes de la médiation qu'elle reçoit dans notre expérience ? C'est le problème de la réification. Est-ce qu'on ne pourrait pas en quelque sorte vous faire le reproche, moins simpliste que celui de tout à l'heure, de réification de ce qui est justement le ressort dynamisant de toute expérience, qui est à la fois facteur de toute réminiscence et quelque chose dont on ne peut pas parler ?

**J. Lacan.** — Pour vous répondre tout de suite brièvement – et tout ce que je dirai par la suite ne sera que cette réponse – je crois que c'est important de voir comment, pour vous spécialement qui avez toujours entendu l'accent de ce qu'on peut appeler les réinterprétations hégéliennes de l'expérience analytique, il est bien certain que la façon dont, au moment où ici nous nous mettons à aborder l'expérience freudienne comme éthique, c'est-à-dire dans sa dimension essentielle en fin de compte, puisqu'elle

nous dirige dans une action qui est, étant thérapeutique, incluse, que nous le voulions ou non, dans le registre, dans les termes de l'éthique, et que nous le voulions ou non, je veux dire, que moins nous le voudrons, plus ce sera, comme l'expérience nous le montre, une forme d'analyse qui, se targuant d'un cachet tout spécialement scientifique, aboutit à des notions normatives qui sont à proprement parler celles dont je me plais quelquefois à parler en vous rappelant que la malédiction de Saint Mathieu, de ceux qui lient des fardeaux encore plus lourds pour les faire porter par les épaules des autres, qui renforcent les catégories de la normativité affective dans une formulation qui a même des effets qui peuvent inquiéter. Donc, il vaut bien mieux que nous nous rendions compte que nous essayons d'explorer cette portée éthique.

Il est tout à fait clair que ce sur quoi reste mis l'accent, c'est ce quelque chose d'irréductible justement qu'il y a dans la tendance, quelque chose qui se propose à l'horizon d'une médiation comme ce que la réification n'arrive pas à inclure. Mais à cerner cette image vide, ce quelque chose dont nous faisons le tour, voilà le point précis sur lequel vous me posez la question. La réponse, c'est l'intention délibérée de mettre en valeur cette notion qui n'a jamais été absente de ce que j'ai dit jusqu'à présent.

Si vous vous reportez à ce que j'ai donné comme textes sur ce sujet, vous verrez qu'il n'y a pas d'ambiguïté, et qu'il ne saurait sûrement m'être imputé cette sorte de radicalisme hégélien qu'un imprudent m'a imputé quelque part dans *Les temps modernes*. Je pense que vous voyez de quoi il s'agit exactement. C'est de cela que se séparait très nettement toute la dialectique du désir que j'ai développée devant vous – et qui commençait justement, au moment où l'imprudent écrivait cette phrase – et encore bien plus accentuée si je suis en train de le situer pour vous cette année, et dont le caractère inévitable me paraît spécialement marqué dans l'effet de la sublimation.

**M. X.** — La formule de la sublimation que vous avez donnée est d'élever l'objet à la dignité de la Chose. On peut entendre également ce qu'est la Chose, l'objet n'étant pas la chose. Au même séminaire, il y avait également, dans le discours, l'allusion à la bombe atomique, à un désastre, à une menace du réel. Il s'agit donc de cette Chose qui ne semble pas être au départ, puisque la sublimation va nous y mener. Personnellement, je me demande dans quelle mesure vous n'écartiez pas le rapport du symbo-

lique et du réel que vous êtes en train de nous donner actuellement. Et, à propos de la Chose, l'exemple en tout cas que vous avez développé, l'histoire du vase et du vide qui était dedans, je pose la question comme cela, est-ce que *das Ding*, la Chose dont il s'agit est la chose ? Elle n'est pas au départ, puisque la sublimation va nous y mener. Dans quelle mesure, cette chose, au départ, n'est pas le vide justement de la Chose, l'absence de la Chose, ou la non-Chose, le vide dans le pot, celui qui demande à être rempli comme vous disiez ?

Je pose la question de savoir si cette Chose n'est pas tout à fait une chose, mais au contraire la non-Chose que, par la sublimation, on va arriver à voir comme étant une chose ; et puis dans quelle mesure justement il n'y a pas là un nœud fondamental qui est le symbolique par excellence dans, justement, le vide de chose qui est non seulement une notion, mais quelque chose de plus radical qu'une notion symbolique du rapport du signifiant à la Chose.

Je fais également appel à d'autres formulations. Le trou dans le réel que vous venez de dire quand vous avez commenté le texte de Shakespeare. À partir de certains moments le vide est toujours plein, et il y a des trous dans le réel. Le trou dans le réel est vraiment là la notion symbolique. Il y avait le rapport du symbolique à la réalité, justement là où on peut voir qu'il y a des trous dans le réel, et je me demande dans quelle mesure la non-Chose, ou ce vide de la Chose primordiale n'est pas justement ce qui définirait à proprement parler le rejet ou la forclusion. Je pose également la question de savoir si l'on n'est pas là au niveau où une saisie, une compréhension d'une façon plus universelle de la manière adéquate de saisir le rapport du symbolique au réel et de la Chose à la non-Chose comme étant primordial dans l'esprit, est possible.

**J. Lacan.** — Tout cela ne me paraît pas mal orienté. Il est clair que vous suivez toujours très bien les choses que je dis. Ce qu'il convient de repérer et d'entendre, c'est qu'en somme il y a quelque chose qui nous est offert, à nous analystes, si nous suivons la somme de notre expérience, si nous savons l'apprécier, c'est que cet effort de sublimation, dont vous dites qu'il tend à la fin à réaliser la Chose, ou à la sauver, c'est vrai et ce n'est pas vrai. Je veux dire qu'il y a une illusion. La science, ni la religion ne sont de nature à la sauver ou à nous la donner. Néanmoins, c'est justement et précisément pour autant que l'encerclement de la Chose, le cercle

enchanté qui nous sépare d'elle, est justement posé par notre rapport au signifiant. C'est en tant que la Chose est, comme je vous l'ai dit, ce qui du réel pâtit de ce rapport fondamental, initial qui engage l'homme dans les voies du signifiant, du fait même qu'il est soumis à ce qui dans Freud s'appelle le principe du plaisir, et dont il est tout à fait clair j'espère, maintenant, dans votre esprit, que ça n'est pas autre chose que cela, c'est cette dominante du signifiant, et le véritable principe du plaisir tel qu'il joue et s'organise dans Freud. C'est justement parce qu'en somme c'est l'effet de l'incidence du signifiant sur le réel psychique qui est en cause, que l'entreprise sublimatoire sous toutes ses formes n'est pas purement et simplement insensée. C'est qu'on répond avec ce qui est en jeu.

Je voulais avoir pour aujourd'hui, pour vous le montrer à la fin du séminaire, un objet qui demande un long commentaire pour être compris – non pas pour être décrit – dans l'histoire de l'art. Qu'on soit arrivé à la construction d'un objet pareil, et à y trouver du plaisir, c'est tout de même quelque chose qui n'est pas sans nécessiter quelques détours. Je vais vous le décrire. C'est un objet qu'on appelle un objet d'anamorphose. Je pense que beaucoup savent ce que c'est que l'anamorphose. C'est toute espèce de construction faite de telle sorte que, par une certaine transposition optique, une certaine forme qui, au premier abord, n'est même pas perceptible, se rassemble en image qui se trouve ainsi lisible, satisfaisante pour l'expérience, d'où le plaisir qui consiste à la voir surgir de quelque chose qui au premier abord est comme forme indéchiffrable. La chose est extrêmement répandue dans l'histoire de l'art. Il suffit d'aller au Louvre. Vous verrez le tableau des *Ambassadeurs* d'Holbein. Et aux pieds de l'ambassadeur, fort bien constitué comme vous et moi, vous verrez sur le sol une espèce de forme allongée qui a à peu près la forme des œufs sur le plat, qui se présente avec un aspect énigmatique. Si vous ne savez pas qu'en vous plaçant sous un certain angle où le tableau lui-même disparaît sur son relief en raison des lignes de fuite de la perspective, vous voyez les choses se rassembler dans des formes dont je n'ai pas exactement à l'esprit lesquelles, il s'agit d'une tête de mort et de quelques autres insignes de la *Vanitas*, qui est un thème classique.

Ceci dans un tableau tout à fait bien, un tableau de commande des ambassadeurs d'Angleterre, qui ont dû être très contents de la peinture d'Holbein, et ce qui était au bas a dû aussi beaucoup les amuser.

Ce phénomène, dites-vous que c'est daté. C'est au XVI^e^ siècle et au XVII^e^ que les choses sont venues sur ce point à prendre l'aspect d'intérêt, et même d'acuité, de fascination tel qu'il existe dans une chapelle – je ne sais plus si elle existe encore – construite sur l'ordre des Jésuites au temps de Descartes, tout un mur de 18 mètres de long qui représente une scène de vie des saints ou de crèche, où la chose est tout à fait illisible si vous êtes à un point quelconque de cette salle, et où elle ne va se rassembler et être lisible qu'à partir d'un certain couloir où vous entrez, pour avoir accès à l'endroit, et où vous pouvez voir dans un court instant, si vous êtes en marche, se rassembler des lignes extraordinairement dispersées et qui vous donnent le corps de la scène.

L'anamorphose que je voulais vous apporter ici était beaucoup moins volumineuse. Elle appartient à l'homme des collections auquel j'ai fait allusion. Il s'agit d'un cylindre poli qui a l'air d'un miroir et qui joue la fonction de miroir, et autour duquel vous mettez une sorte de bavette, c'est-à-dire une surface plane qui l'entoure, sur laquelle vous avez également les mêmes lignes inintelligibles. Quand vous êtes sous un certain angle vous voyez surgir dans le miroir cylindrique l'image dont il s'agit, celle-là est une très belle anamorphose d'un tableau de la crucifixion, imité de Rubens, et qui sort des lignes qui entourent le cylindre. Cet objet nécessite, je vous l'ai dit, pour avoir été forgé, et pour avoir eu un sens nécessaire, toute une évolution préalable. Je dirai que, derrière lui, il y a toute l'histoire de l'architecture, puis de la peinture, leur combinaison entre l'une et l'autre, l'impact, sous cette combinaison même, de quelque chose, pour parler d'une façon abrégée, qui fait qu'on peut définir l'architecture primitive comme quelque chose d'organisé autour d'un vide. C'est le vrai sens de toute architecture et c'est bien l'impression authentique que nous donnent les formes de l'architecture primitive, celles par exemple d'une cathédrale comme Saint-Marc à Venise. Puis après, pour des raisons en somme tout à fait économiques, on se contente de faire des images de cette architecture, on apprend en quelque sorte à peindre l'architecture sur les murs de l'architecture. Et la peinture est d'abord quelque chose qui s'organise autour d'un vide. Et comme il s'agit avec ce moyen moins marqué dans la peinture de retrouver en somme le vide sacré de l'architecture, on essaye de faire quelque chose qui y ressemble de plus en plus, c'est-à-dire qu'on découvre la perspective.

Le stade suivant est paradoxal et bien amusant et montre comment on s'étrangle soi-même avec ses propres nœuds. C'est qu'à partir du moment où l'on a découvert la perspective dans la peinture, on a fait une architecture qui se soumet à la perspective de la peinture. L'art de Palladio par exemple rend ceci tout à fait sensible. Vous n'avez qu'à aller voir le théâtre de Palladio à Vicence, qui est un petit chef d'œuvre dans son genre. En tout cas cet art est instructif, il est exemplaire. L'architecture néoclassique consiste à faire une architecture qui se soumet à des lois de la perspective, qui joue avec elles, qui fait d'elles sa propre règle, c'est-à-dire qui les met à l'intérieur de quelque chose qui a été fait dans la peinture pour retrouver le vide de la primitive architecture.

À partir de ce moment-là on est enserré dans un nœud qui semble de plus en plus se dérober au sens de ce vide, et je crois que le retour baroque à tous ces jeux de la forme, qui sont précisément groupés sous un certain nombre de procédés, l'anamorphose est l'un d'entre eux, par lesquels les artistes essaient de restaurer le sens véritable de la recherche artistique en se servant des lois découvertes de ces propriétés des lignes, pour faire resurgir quelque chose qui soit justement là où on ne sait plus donner de la tête, à proprement parler nulle part. Dans le domaine de l'illusion, le tableau de Rubens qui surgit à la place de l'image, dans ce miroir du cylindre de l'anamorphose, vous donne bien l'exemple de ce dont il s'agit. Il s'agit d'une façon analogique, anamorphique de retrouver, de réindiquer que ce que nous cherchons dans l'illusion est quelque chose où l'illusion elle-même en quelque sorte se transcende, se détruit en montrant qu'elle n'est là qu'en tant que signifiante. C'est ce qui rend et ce qui redonne éminemment la primauté au domaine, comme tel, du langage, où là nous n'avons affaire en tous les cas, et bel et bien, qu'au signifiant. C'est ce qui rend sa primauté dans l'ordre des arts, pour tout dire à la poésie.

C'est bien pourquoi, pour aborder ces problèmes des rapports de l'art à la sublimation, je vais partir de l'amour courtois, c'est-à-dire des textes qui en montrent justement sous une forme spécialement exemplaire, le côté, si l'on peut dire, conventionnel, au sens où le langage participe toujours de cette espèce d'artifice, par rapport à quoi que ce soit d'intuitif, de substantiel et de vécu. C'est d'autant plus frappant quand nous le voyons s'exercer dans un domaine comme celui de l'amour courtois, et à une époque où, quand même, on baisait ferme et dru. Je veux dire où l'on n'en

faisait pas mystère et où on ne mâchait pas les mots. C'est cette espèce de coexistence des deux formes concernant ce thème qui est ce qu'il y a de plus frappant et de plus exemplaire dans ce mode. De sorte que ce que vous faites intervenir là concernant la Chose et la non-Chose comme vous dites, la Chose, bien sûr, si vous y tenez, est en même temps non-Chose. Et à la vérité, le non, justement à ce moment, n'est certainement pas individualisé d'une façon signifiante. C'est très exactement la difficulté que nous propose là-dessus la pensée, par Freud, de la notion de *Todestrieb*. S'il y a un *Todestrieb*, et si Freud nous dit en même temps qu'il n'y a pas de négation dans l'inconscient, c'est bien là qu'est la difficulté. Nous ne faisons pas là-dessus une philosophie. D'une certaine façon, là, je vous renverrai à la notion que j'ai tempérée l'autre jour, de façon à ne pas avoir l'air de décliner mes responsabilités, quand je parle de la Chose je parle bien de quelque chose. Mais, bien entendu, c'est tout de même pour nous d'une façon opérationnelle, pour la place qu'elle tient dans une certaine étape logique de notre pensée, de notre conceptualisation, dans ce que nous avons à faire. Il s'agit de savoir par exemple si ce que j'ai évoqué hier soir et dénoncé au terme de l'étude du Spitz, la substitution véritable à toute la topologie classique de Freud de termes comme l'*ego*, car en fin de compte c'est bien ce que cela veut dire. C'est comme ceci que s'organise, pour quelqu'un d'aussi profondément nourri de la pensée analytique que Spitz, les termes de l'organisation psychique. Il est tout de même bien difficile d'y reconnaître cette fonction essentielle, fondamentale, d'où est partie l'expérience analytique qui en a été le choc et en même temps qui en a été tout de suite l'écho et le cortège. N'oublions pas qu'il a tout de suite répondu à Freud en formant le terme de *das Es*. Cette primauté du *Es* est actuellement tout à fait oubliée.

D'une certaine façon, pour rappeler ce que c'est que ce *Es*, il n'est pas suffisamment accentué actuellement par la façon dont il se présente dans les textes de la seconde topique. C'est pour rappeler le caractère primordial, primitif de cette intuition, de cette appréhension dans notre expérience, que cette année, au niveau de l'éthique, j'appelle une certaine zone référencielle, la Chose.

**J. Laplanche.** — Je voudrais poser une question sur le rapport du principe du plaisir et du jeu du signifiant.

**J. Lacan.** — Le rapport du principe du plaisir et du jeu des signifiants,

si vous voulez, repose tout entier en ceci, c'est que le principe du plaisir s'exerce fondamentalement dans l'ordre de ce qu'on appelle l'investissement, *Besetzung*, dans ces *Bahnungen*, et est facilité par ce qu'il appelle les *Vorstellungen*, et plus encore. Or, ce terme apparaît très précocement, c'est-à-dire que c'est avant l'article sur l'*inconscient*, et qu'il appelle les *Vorstellungsrepräsentanzen*. C'est en tant qu'il s'agit d'un état de besoin. Chaque fois qu'un état de besoin est suscité, le principe du plaisir tend à provoquer un réinvestissement dans son fond, entre guillemets, puisqu'à ce niveau méta-psychologique il ne s'agit pas de clinique, un réinvestissement hallucinatoire de ce qui a été antérieurement hallucination satisfaisante. C'est en cela que consiste le nerf diffus du principe du plaisir. Le principe du plaisir tend au réinvestissement de la représentation et donne aux *Vorstellungen* une forme satisfaisante. L'intervention de ce qu'il appelle principe de réalité ne peut donc qu'être tout à fait radicale ; n'est jamais qu'une seconde étape. Bien entendu, aucune espèce d'adaptation à la réalité ne se fait que par cette espèce de phénomène de gustation, d'échantillonnage par où le sujet peut arriver en quelque sorte à contrôler, on dirait presque avec la langue, ce qui fait qu'il est bien sûr de ne pas rêver.

Ceci est absolument constitutif du nouveau de la pensée freudienne, et d'ailleurs n'a jamais été méconnu par personne tant qu'on tend à s'apercevoir de ce que cela a de paradoxal et de provocant d'avoir articulé le fonctionnement de l'appareil psychique sur ce que personne n'avait jamais osé articuler avant lui. L'appareil psychique, tel qu'il est décrit en somme à partir de son expérience de ce qu'il a vu surgir d'irréductible du fond des substitutions hystériques est ceci, c'est que la première chose que peut faire l'homme démuni lorsqu'il est tourmenté par le besoin est de commencer par halluciner sa satisfaction, et il ne peut rien faire d'autre que contrôler. Par bonheur il a fait en même temps à peu près les gestes qu'il fallait pour se rapprocher de la zone où cette hallucination coïncide avec un réel approximatif.

Voilà de quelle espèce de départ de misère, toute la dialectique de l'expérience, en termes freudiens, si l'on veut respecter les textes fondamentaux, s'articule. C'est ce que je vous ai dit en parlant du rapport du principe du plaisir et du signifiant. Car les *Vorstellungen*, d'ores et déjà, à l'origine, ont le caractère d'une structure signifiante.

# Leçon XI

*10 février 1960*

Pourquoi cette anamorphose est-elle là ? Elle est là bien sûr pour illustrer ma pensée. La dernière fois, j'ai fait une espèce de raccourci de quelque chose qui pourrait s'appeler le sens ou le but de l'art, au sens commun que nous donnons actuellement à ce terme, les Beaux-Arts. Il n'y a pas que moi que cela a préoccupé dans l'analyse. J'ai fait allusion à l'article d'Ella Sharp sur ce même sujet de la sublimation. Elle part, vous le savez, vous pouvez vous reporter à cet article, des parois de la caverne d'Altamira qui est la première caverne décorée qui a été découverte. En fin de compte, si nous partons de ce que nous décrivons comme ce lieu central, cette extériorité intime, cette extimité qui est la Chose, peut-être ceci éclairera-t-il pour nous ce qui reste encore une question, voire un mystère pour ceux qui s'intéressent à cet art préhistorique, c'est à savoir précisément son site, dans une cavité souterraine dont on s'étonne qu'elle ait été choisie précisément pour les difficultés extrêmes qu'elle devait donner au travail, à l'éclairage pendant le travail et aussi à la prise de vue qu'on suppose en quelque sorte nécessitée par la création même, sur ces parois, d'images saisissantes. Aller les contempler ne devait pas être une chose de toute facilité dans les conditions d'éclairage qu'on suppose devoir être celles des primitifs. Donc je dirai que, tout à fait au départ, c'est autour d'une cavité, sur les parois d'une cavité que sont jetées ce qu'on pourrait appeler, au double sens du terme, subjectif et objectif, cette sorte d'épreuves qui nous paraissent être ces premières productions de l'art primitif, je veux dire épreuves sans doute pour l'artiste, qui nous donne la

pensée de quelque chose comme une mise à jour d'une certaine possibilité créatrice – puisque ces images, comme vous le savez, se recouvrent souvent les unes les autres comme si, en un lieu consacré, c'était pour chaque artiste, chaque sujet capable de s'offrir à cet exercice, que c'était aussi bien sur ce qui avait été fait précédemment que de nouveau il dessinait, projetait ce qu'il avait à cette occasion à manifester – ; aussi bien épreuves au sens objectif, car nous y voyons une série d'épreuves toujours sur des termes qui assurément ne peuvent pas nous saisir comme ayant un certain rapport assez profond avec quelque chose qui était à la fois lié au rapport au monde le plus étroit, je veux dire à la subsistance même des populations qui semblent être composées essentiellement de chasseurs, mais aussi bien à ce quelque chose qui, dans sa subsistance, se présente pour lui avec le caractère d'un au-delà du sacré, de ce quelque chose justement que nous essayons de fixer dans sa forme la plus générale par le terme de la Chose. La subsistance primitive, dirais-je, sous l'angle de la Chose.

Là on peut dire qu'il y a une ligne qui se retrouve à l'autre bout dans cet exercice aussi infiniment plus proche de nous. C'est une chose, cette anamorphose, probablement du début du XVII^e^ siècle, et je vous ai dit à cette époque l'intérêt qu'a pris pour la pensée constructive, la pensée des artistes, ces sortes d'exercices. J'ai essayé de vous faire comprendre très brièvement comment on peut en somme en dessiner la genèse. C'est à savoir que si de la cavité et de la paroi, en tant que l'exercice sur la paroi consiste à fixer l'habitant invisible de la cavité, nous voyons la chaîne s'établir du temple en tant qu'organisation autour du vide et par rapport à ce vide, et en tant que ce vide désigne justement la place de la Chose. Nous voyons ensuite, je vous l'ai dit, sur les parois de ce vide lui-même, pour autant que la peinture apprend progressivement à maîtriser ce vide, et même à le serrer de si près qu'elle se voue à le fixer sous la forme de l'illusion de l'espace, c'est la progressive introduction, à travers toute l'histoire de la peinture, la maîtrise de l'illusion de l'espace autour de laquelle nous pouvons organiser l'histoire de la peinture. Je vais vite. C'est une sorte de rapide gramme qui peut simplement, pour vous, être considéré comme quelque chose que vous devez mettre à l'épreuve de ce que vous pourrez lire par la suite sur ce sujet.

Vous savez bien qu'avant l'instauration systématique de ce qui est à

proprement parler les lois géométriques de la perspective, formulées à la fin du XV^e^ et au début du XVI^e^ siècle, la peinture a montré une sorte d'étape où des artifices permettent de structurer cet espace. Le double bandeau, par exemple, qu'on voyait au VI^e^ et au VII^e^ siècle aux parois de Sainte-Marie Majeure, est une façon de traiter certaines stéréognosies. Mais laissons. L'important est qu'à un moment on arrive à l'illusion. C'est bien là d'ailleurs autour de quoi reste un certain point sensible, un point de lésion, un point douloureux, un point de retournement de toute l'histoire en tant qu'histoire de l'art et en tant que nous y sommes impliqués, c'est que l'illusion de l'espace est autre chose que la création du vide et que ce que représente l'apparition des anamorphoses à la fin du XVI^e^, début du XVII^e^ siècle. Je vous ai parlé souvent de Jésuites la dernière fois, c'était un lapsus, j'ai vérifié dans le livre excellent sur les anamorphoses qu'a fait Jurgis Baltrušaitis, Olivier Perrin éditeur, c'est d'un couvent de Minimes qu'il s'agit, autant à Rome qu'à Paris. Je ne sais pas pourquoi j'ai projeté aussi au Louvre ces *Ambassadeurs* d'Holbein, qui sont à la National Gallery. Vous verrez, sur ce tableau des *Ambassadeurs* toute une étude pour vous imager ce que je vous ai dit la dernière fois, cet objet étrange, ce crâne, comme l'articule avec beaucoup de raffinement l'auteur, si l'on passe devant le tableau, si l'on sort de cette pièce par une porte faite à cette fin de le voir dans sa vérité sinistre, au moment où le spectateur se retourne pour la dernière fois en s'éloignant du tableau.

Donc, dis-je, l'intérêt pour l'anamorphose est décrit comme ce point tournant où, de cette illusion de l'espace, l'artiste retourne complètement l'utilisation, et s'efforce de le faire entrer dans ce qui est le but primitif, à savoir comme tel d'en faire le support de cette réalité en tant que cachée, cette fin de l'art, pour autant que c'est d'une certaine façon de cerner la Chose qu'il s'agit toujours dans toute œuvre d'art, et c'est ceci qui permet d'approcher, me semble-t-il, d'un peu plus près, ce qui semble être encore la question irrésolue concernant les fins de l'art, encore pour nous qui, comme Platon, nous posons la question, la fin de l'art serait-elle d'imiter ou de ne pas imiter ? Imite-t-il ce qu'il représente ? Quand on entre dans cette façon de poser la question, on est déjà pris dans la nasse et il n'y a aucun moyen d'en sortir, de ne pas rester dans l'impasse où nous sommes entre l'art figuratif et l'art dit abstrait. Jusqu'à un certain point, nous ne pouvons simplement qu'évidemment sentir l'aberration qui se formule

dans la position du philosophe qui est implacable, c'est Platon qui fait tomber l'art au dernier degré des œuvres humaines, puisque pour lui tout ce qui existe, qui n'existe que dans son rapport à l'Idée qui est réelle, n'est déjà qu'imitation d'un plus que réel, d'un surréel. Et si l'art imite, nous dit-il, c'est une ombre d'ombre, une imitation d'imitation. Vous voyez donc quelle vanité il y a dans l'œuvre d'art, dans l'œuvre du pinceau.

Or, bien sûr, et dans un sens opposé, pour vous dire qu'il ne faut point entrer dans la nasse pour comprendre que, bien sûr, naturellement, les œuvres de l'art imitent ces objets qu'elles représentent, mais que leur fin n'est justement pas de représenter ces objets. En donnant l'imitation de l'objet, elles font de cet objet autre chose. Elles ne font que feindre d'imiter les objets. Et c'est pour autant que l'objet est instauré dans un certain rapport avec la Chose qu'il est fait pour cerner, pour présentifier, absentifier à la fois la Chose. Et puis cela, en somme, tout le monde le sait, que quand la peinture tourne une fois de plus d'une façon saisissante sur elle-même au moment où Cézanne fait des pommes, c'est bien évidemment parce qu'en faisant des pommes il fait tout autre chose que d'imiter des pommes ; encore que sa dernière façon de les imiter soit la plus saisissante et soit celle qui soit le plus orientée vers une technique de présentification de l'objet. Mais plus sera présentifié l'objet en tant qu'imité, plus il nous ouvrira cette dimension où l'illusion comme telle, comme exemple de ce brisement d'elle-même vise autre chose. Chacun sait bien que le mystère, parfois, de cette façon qu'a Cézanne de faire des pommes, a une valeur qui n'a jamais encore été conçue, que quand Cézanne le faisait, par un certain rapport au réel tel qu'alors il se renouvelle dans l'art, une certaine façon de faire surgir l'objet qui est nouvelle, qui est lustrale, qui est un renouveau de sa dignité par où, si je puis dire, sont datisés d'une nouvelle façon ces insertions imaginaires en tant qu'au moment précis de l'histoire de l'art dont il s'agit, certaines de ces insertions imaginaires sont choisies et, comme on l'a remarqué, elles ne peuvent pas être détachées de ce qui jusqu'alors a composé pour les artistes qui ont précédé, dans leurs précédents efforts de réaliser cette fin de l'art, ce qui a été choisi et repris d'une autre façon.

Il y aurait bien des choses à dire là-dessus, et en particulier que la notion d'historicité ici ne saurait être employée sans la plus extrême prudence. Le terme d'histoire de l'art est bien ce qu'il y a de plus captieux et l'on peut

dire que chaque émergence de ce mode d'opérer consiste pour toujours à renverser l'opération illusoire, la faire retourner vers sa fin première qui est de projeter une réalité qui n'est point celle de l'objet qui est représenté, qui est une réalité vers laquelle cette façon de traiter l'objet est tournée. Nous verrions que, dans l'histoire de l'art, il n'y a au contraire, par la nécessité même qui la supporte, que substructure, que même à l'histoire du temps, je veux dire du temps où il se manifeste, l'artiste est toujours aussi dans un rapport contradictoire. C'est contre les normes et les schèmes régnant, politiques par exemple, voire les schèmes de pensée, c'est en quelque sorte à contre-courant que l'art, toujours, essaie de réopérer son miracle. Voici en somme pourquoi nous nous trouvons là devant un jeu qui peut vous paraître assez vain en effet comme exercice si l'on suppose les raffinements opératoires que nécessite cette petite réussite technique. Et pourtant, comment ne pas en être touché, voire ému, comme de quelque chose dont je dirai qu'avec cette forme montante et descendante que prend l'image dans cette sorte de seringue, nous sommes là devant quelque chose qui, si je me laissais aller à une image, me paraîtrait comme une sorte d'appareil à prise de sang, à prise du sang du Graal, si vous voulez bien vous souvenir que le sang du Graal est précisément ce qui dans le Graal manque.

Ceci, si je vous l'apporte aujourd'hui, au point où nous en sommes de notre exposé, c'est pour autant que c'est, si localisées qu'en soient l'apparition et la tendance, quelque chose qui a sûrement sa fonction dans l'histoire de l'art. N'en prenez que l'usage métaphorique. C'est pour autant que ce que je veux vous exposer aujourd'hui, c'est à savoir la possibilité de cette forme de sublimation qui s'est créée à un moment de l'histoire de la poésie et qui nous intéresse d'une façon si exemplaire par rapport à ce qu'en somme la pensée freudienne a remis au centre de notre intérêt dans l'économie du psychisme, à savoir Eros et l'érotisme ; c'est pour autant qu'en fin de compte vous pourrez presque l'articuler, le structurer autour de cette anamorphose, c'est que ce que je dessine pour vous, à propos de l'éthique de la psychanalyse, repose tout entier sur ceci auquel nous viendrons dans la suite, je ne fais que l'indiquer au départ, c'est à savoir que la référence interdite, celle que Freud a rencontrée au point terminal de ce qu'on peut appeler chez lui le mythe œdipien, le mythe œdipien dont il est déjà assez frappant qu'en somme, tout de suite, l'ex-

périence de ce qui se passe chez le névrosé l'ait fait bondir sur le plan d'une création poétique de l'art, du drame d'Œdipe en tant qu'il est quelque chose de daté dans l'histoire culturelle. Vous le verrez quand nous prendrons *Moïse et le monothéisme*, quand nous nous rapprocherons de ce *Malaise dans la civilisation* que je vous ai priés de lire pendant cet intervalle, combien, si l'on peut dire, il n'y a pas dans Freud de distance aux données de l'expérience judéo-grecque, je veux dire de celle qui caractérise notre culture dans son vécu le plus moderne.

Que Freud n'ait pu manquer de conduire jusqu'au terme d'un examen l'action de Moïse, sa méditation sur ce qu'on peut appeler en somme les origines de la morale, c'est quelque chose qui doit nous frapper. Quand vous pourrez lire cet étonnant ouvrage qu'est *Moïse et le monothéisme*, vous verrez combien dans son texte apparaît, concernant ce que je vous ai montré tout au long de ces années comme étant l'essentielle référence, le Nom du père, sa fonction signifiante, combien dans son texte même, quand il s'agit de Moïse et du monothéisme Freud ne peut s'empêcher de montrer ce qu'on peut appeler la duplicité de sa référence. Je veux dire que formellement, dans son texte, il fait intervenir ce recours structurant, la puissance paternelle, comme une sublimation comme telle. Il souligne, dans le même texte où il laisse à l'horizon le trauma primordial du meurtre du père, et sans se soucier de la contradiction, que c'est dans une date historique surgissant sur le fond de l'appréhension sensible et visible, celle qui engendre, c'est la mère. Et, nous dit-il, il y a un véritable progrès dans la spiritualité dans le fait d'affirmer que le père, à savoir celui dont on n'est jamais sûr, et dont aussi bien on peut dire que la reconnaissance de son action implique toute une élaboration mentale, toute une réflexion, le fait d'introduire comme primordiale la fonction du père représente comme telle une sublimation à propos de laquelle il pose tout de suite la question, comment précisément en concevoir le saut et le progrès puisque, pour l'introduire, il faut que déjà quelque chose se manifeste qui institue du dehors son autorité, sa fonction, sa réalité ? À savoir que lui-même souligne, et à ce moment, l'impasse que constitue le fait qu'il y a la sublimation et que cette sublimation, nous ne pouvons la motiver historiquement, sinon précisément par le mythe auquel il revient, mais dont à ce moment là, la fonction de mythe devient tout à fait latente ; je veux dire que ce mythe n'est vraiment pas autre chose que ce qui s'inscrit dans

la réalité spirituelle la plus sensible de notre temps, à savoir la mort de Dieu. Que c'est en fonction de la mort de Dieu que le mythe du meurtre du père, qui la représente de la façon la plus directe, est introduit par Freud comme un mythe moderne, et comme un mythe ayant toutes les propriétés du mythe comme tel. Car, bien entendu, ce mythe, pas plus qu'aucun autre mythe, n'explique rien, le mythe et sa fonction étant toujours, comme je vous l'ai montré en toutes occasions, comme je l'ai articulé, m'appuyant sur Lévi Strauss à cette occasion, et surtout ce qui a pu venir nourrir sa propre formulation, cette sorte d'organisation signifiante, d'ébauche si vous voulez qui s'articule pour supporter les antinomies de certains rapports psychiques à un niveau qui n'est pas simplement de tempérament, d'une angoisse individuelle, qui ne s'épuise pas non plus dans aucune construction supposant la collectivité comme telle et qui prend sa dimension complète.

Nous supposons là qu'il s'agit de l'individu, et aussi bien de collectivité. Les deux ne présentent pas entre eux d'opposition qui soit telle au niveau où il se passe. Il s'agit du sujet en tant qu'il a précisément à pâtir du signifiant, et que dans cette passion du signifiant surgit le point critique dont l'angoisse n'est à l'occasion qu'un affect jouant le rôle de signal occasionnel. Nous sommes donc portés à l'intérieur même du point où Freud pose la question de la source de la morale, où il a apporté cette inappréciable connotation qu'il a appelée le *Malaise dans la civilisation*, autrement dit ce quelque chose de déréglé par quoi une certaine fonction psychique, le Surmoi, semble trouver en elle-même sa propre aggravation, une sorte de rupture des freins qui assuraient sa juste incidence. Il reste à l'intérieur de ce dérèglement même que ce dont il s'agit, c'est à savoir comment, dans quelle mesure nous pouvons concevoir ce qu'il nous montre, au fond de la vie psychique, les tendances peuvent trouver leur juste sublimation.

Mais d'abord, quelle est cette possibilité de la sublimation ? Je ne puis pas, dans le temps qui nous est imparti, vous promener à travers les difficultés presque insurmontables, presque insensées, auxquelles se trouvent confrontés les auteurs chaque fois qu'ils ont essayé de donner un sens à ce terme de sublimation. Il y a tout de même quelque chose que je voudrais bien qu'un jour l'un d'entre vous fasse, se rendre à la Bibliothèque nationale pour prendre connaissance de cet article qui est dans le tome VIII

d'*Imago*, de Bernfeld, qui s'appelle *Bemerkungen zur Sublimierung*. Cela prendrait vingt minutes s'il nous en faisait ici le résumé. Bernfeld était un esprit particulièrement ferme dans cette seconde génération et les faiblesses vers quoi vient, en fin de compte, à s'articuler ce qu'il pose concernant la sublimation, sont tout de même bien faites pour nous éclairer. Je veux dire qu'il se trouve fort gêné d'abord par la référence que Freud donne aux opérations de la sublimation, d'être toujours éthiquement, culturellement, socialement valorisées. Cette sorte de critère externe au psychisme laisse assurément dans l'embarras, et certainement une telle référence mérite en effet, par son caractère extra-psychologique, d'être mise en relief, en valeur, pour tout dire d'être critiquée. Nous verrons que ce caractère fait moins de difficulté qu'il semble au premier abord. Mais c'est bien là un des problèmes. D'autre part, la contradiction entre le côté *Zielablenkung* de la *Strebung*, de la tendance, du *Trieb*, et le fait que ceci se passe dans un domaine qui est celui de l'*Objekt libido*, de la libido objectale, est aussi fait pour lui poser toutes sortes de problèmes. Il les résout avec une maladresse extrême qui caractérise tout ce qui a été dit jusqu'ici sur la sublimation dans l'analyse. Il les résout en disant que c'est cette part de la tendance qui peut être en somme utilisée – au point où il en est, tome VIII, qui doit dater de 1923-1924 environ – aux fins du moi, aux *Ichziele*, que nous devons définir la sublimation. Et de donner des exemples dont il me semble que la naïveté éclate. Il prend un petit Robert Walter qui, comme beaucoup d'enfants, se livre aux exercices de la poésie dès avant l'apparition de sa puberté. Eh bien que nous dira-t-il à ce sujet ? Que c'est un *Ichziel*, un but du moi que d'être un poète ; que c'est pour autant que ceci est fixé très précocement chez l'enfant que va pouvoir être jugée toute la suite, à savoir le mode sous lequel, au moment de sa puberté, vont se voir peu à peu intégrés dans cet *Ichziel* le bouleversement sensible cliniquement, encore qu'assez confus dans le cas qu'il nous expose, de son économie libidinale, et la progressive intégration de ce qui restait au départ très séparé entre son activité de petit poète et ses fantasmes par exemple. C'est donc, nous dit-il, supposer le caractère primordial, primitif que cet enfant s'est donné comme but de devenir un poète. Cette sorte d'argumentation se retrouve dans les autres exemples qu'il nous donne, qui sont également bien instructifs puisqu'il y a des exemples concernant la fonction des *Verneinungen*, des négations qui se

produisent spontanément entre groupes d'enfants. Il s'est en effet beaucoup intéressé à cette question, dans la publication sur les problèmes de la jeunesse dont il se trouvait à ce moment là titulaire. L'important est ceci, et en somme se retrouve dans tout ce qui a été formulé, même par Freud, sur ce sujet. Freud fait remarquer comment l'artiste, après avoir opéré sur le plan de la sublimation, se trouve en somme le bénéficiaire de son opération pour autant que, comme elle est reconnue par la suite, il se trouve recueillir sous forme de gloire, honneur, voire argent, précisément les satisfactions fantasmatiques qui étaient au principe de la tendance qui se trouve ainsi, dans la sublimation, et par la voie de la sublimation, se satisfaire.

Tout ceci est fort bel et bon, à cette seule condition que nous tenions pour quelque chose en somme de déjà établi au dehors, qu'il y a une fonction du poète. Qu'un petit enfant puisse prendre comme but de son moi de devenir un poète, voilà qui peut sembler aller tout seul, particulièrement chez ceux que Bernfeld appelle un homme éminent. Il est vrai qu'il se précipite aussitôt dans une parenthèse, en disant qu'en utilisant ce terme de *hervorragender Mensch*, homme éminent, il veut le dépourvoir le plus qu'il se peut de toute espèce de connotation de valeur, ce qui est bien tout de même la chose la plus étrange qu'on puisse dire à partir du moment où on a fait intervenir une notion comme celle d'éminence. Pour tout dire, la dimension de la personnalité éminente est inéliminable à l'origine de certaines élaborations, et aussi bien nous voyons, dans *Moïse et le monothéisme*, qu'elle n'est pas éliminée, mais mise par Freud au premier plan. Ce dont il s'agit là est bien originellement de décrire, de situer la possibilité d'une fonction comme la fonction poétique, dans un consensus social à l'état de structure. C'est cela qui doit être justifié, et non pas simplement par les bénéfices secondaires qui, individuellement, y entrent, s'y mettent à l'épreuve et à l'exercice.

Eh bien, ce que nous voyons, à une certaine époque de l'histoire qui se trouve nous intéresser pour autant qu'elle le fait intervenir de la façon la plus directe, le principe d'un idéal qui est celui de l'amour courtois, pour autant qu'il va se trouver, pour un certain cercle aussi limité que nous le supposions, au principe d'une morale, de toute une série de mesures de comportement, d'idéaux de loyauté, de mesures, de services, d'exemplarité de la conduite, tout ceci va tourner autour de quoi ? D'une érotique.

D'une érotique d'autant plus surprenante à voir surgir à une certaine date, qui est très probablement le milieu ou le début même du XI^e^ siècle, pour se prolonger pendant tout le XII^e^, voire même en Allemagne jusqu'au début du XIII^e^. Je fais là allusion très précisément à ce que comporte ce jeu des chanteurs – qui, à une certaine ère européenne, se qualifiant de troubadours dans le midi, trouvères dans la France du nord, *Minnesänger* dans l'aire germanique, des domaines périphériques comme l'Angleterre par exemple, ou certains domaines espagnols n'en étant atteints que secondairement – à ces jeux liés à une technique, à un métier poétique très précis, surgissant pendant cette époque, et qui ensuite, même dans des siècles qui n'en ont plus gardé qu'un souvenir plus ou moins effacé, s'éclipsent. Il y a un moment maximum qui va à peu près du début du XII^e^ siècle au premier tiers du XIII^e^ siècle, où cette technique très spéciale qui est celle des poètes d'amour courtois joue un rôle et une certaine fonction. Cette fonction, nous ne pouvons pas absolument, au point où nous en sommes, en mesurer absolument la portée, ni l'incidence. Ce que nous savons c'est que certains cercles qui, comme leur nom l'indique, sont des cercles au sens de l'amour courtois, je veux dire des cercles de cour, des cercles nobles, occupant une certaine position élevée dans la société, en ont certainement été affectés de la façon la plus sensible, la plus précise et y ont participé.

Je veux dire qu'on a pu poser la question de savoir s'il y a eu ou non vraiment des cours d'amour. Assurément, ce que Jean de Nostre-Dame, autrement dit Nostradamus, au début du XV^e^ siècle, nous représente de la façon dont s'exerçait la juridiction des dames dont il nous dit les noms flamboyants, à consonance languedocienne, ne peut manquer de faire passer sur nous un certain frisson d'étrangeté. Ceci a été critiqué, à juste titre, et reproduit fidèlement par Stendhal dans son livre *De l'amour* qui reste vraiment un livre admirable en la matière, qui était à ce moment là très proche de l'intérêt romantique qui s'attachait aux découvertes, aux résurgences de toute cette poésie courtoise, de la poésie qu'on appelait alors provençale, encore qu'elle soit beaucoup plus toulousaine, voire limousine. L'existence et le fonctionnement de ces juridictions de casuistique amoureuse que Jean de Nostre-Dame nous évoque est discutable, et discuté. Néanmoins, ces jugements restent avoir été portés. Il nous reste des textes en particulier, que Raynouard, en 1817, a mis au jour et publiés

dans un ouvrage d'ensemble sur la poésie des troubadours qui est l'ouvrage d'André le Chapelain, dont le titre abrégé est tout simplement *De arte amandi*, c'est-à-dire que ce titre est fait, structuré comme pleinement homonyme au traité d'Ovide qui n'a pas cessé d'être transmis par les clercs.

Dans ce manuscrit du XIVe siècle qui a donc été extrait de la Bibliothèque nationale par Raynouard, nous voyons le texte de jugements qui ont été effectivement portés par des Dames, qui sont parfaitement repérables historiquement, nommément Éléonore d'Aquitaine qui fut successivement, et ce successivement comporte une grande participation personnelle au drame qui s'ensuit, l'épouse de Louis VII le Jeune, d'Henri Plantagenêt qu'elle épousa quand il était duc de Normandie, qui devint ensuite roi d'Angleterre avec tout ce que cela comporta par la suite de revendications sur des domaines du champ français, ainsi que sa fille qui épousa un certain Henri Ier, comte de Champagne. Il y en a d'autres encore qui sont repérables historiquement. Toutes sont dites, dans ce manuscrit, avoir participé, sous quelque forme que cela ait été, à des juridictions de casuistique amoureuse, lesquelles supposent de la façon la plus claire – car nous en avons dans des textes, dans les poèmes d'amour courtois que nous avons – des repères qui sont parfaitement typifiés. Il ne s'agit pas là de termes approximatifs ; il s'agit de termes extrêmement précis, ayant une connotation d'idéal à poursuivre, de conduite typifiée, desquels bien sûr je voudrais vous donner ici à l'occasion quelques termes typiques.

Nous pouvons les emprunter indifféremment soit au domaine méridional, soit au domaine germanique, au signifiant près qui dans un cas est d'oc, dans l'autre de langue germanique, car il s'agit d'une poésie qui se développe en langue vulgaire. Donc, au signifiant près, le recoupement, la systématisation, le rapport réciproque des termes se retrouve. C'est du même système qu'il s'agit et ce système s'organise autour de thèmes divers, dont le premier par exemple est celui du deuil, et même d'un deuil jusqu'à la mort par exemple. Le départ ici, comme l'a exprimé l'un de ceux qui en Allemagne, au début du XIXe siècle ont mis en évidence les caractéristiques de cet amour courtois, c'est d'être une scolastique de l'amour malheureux. Il y a des termes définissant le registre dans lequel sont obtenues ce qu'on peut appeler les valeurs de la Dame, ce que représente telle

ou telle norme sur lesquelles sont réglés les échanges entre les partenaires, de cette sorte de rite singulier, la notion de récompense, de clémence, de grâce, de *Gnade*, de félicité. L'important est seulement ici d'indiquer dans les dimensions de ce dont vous pouvez, si la chose vous intéresse, vous reporter dans le détail, à l'organisation extrêmement raffinée, en tout comparable, pour la complexité, à ce qui d'une façon peut-être plus facile à mémoriser pour vous, vous pouvez vous représenter, encore qu'il se présente à nous sous une forme beaucoup plus affadie, comme Carte du Tendre, puisqu'en somme les précieuses, à un autre moment de l'histoire, ont remis au premier plan un certain art social de la conversation.

Ici il s'agit de choses qui sont d'autant plus surprenantes à voir surgir, qu'elles surgissent dans une époque dont les coordonnées historiques nous montrent qu'au contraire rien n'y semblait, bien loin de là, y répondre à ce qu'on pourrait appeler une promotion, voire une libération de la femme. Qu'il me suffise, pour donner ici une idée des choses, d'évoquer par exemple une histoire comme celle qui s'est passée en pleine période de floraison de cet amour courtois, l'histoire de cette comtesse de Comminges, fille d'un certain Guillaume de Montpellier, qui, à ce titre, se trouvait l'héritière naturelle d'un comté qui est précisément le comté de Montpellier. Un certain Pierre d'Aragon, roi d'Aragon et fort ambitieux de s'installer au nord des Pyrénées malgré l'obstacle que lui a fait à cette époque la première poussée historique du Nord contre le Midi, à savoir le fait de la croisade des Albigeois, et des victoires de Simon de Montfort sur les comtes de Toulouse, du fait que cette femme se trouve l'héritière naturelle, quand son père mourra, d'un comté de Montpellier, il veut à ce seul titre l'avoir. La personne semble, elle, être fort peu de nature à s'impliquer dans ces intrigues plus ou moins sordides. Tout semble indiquer qu'il s'agit d'une personnalité extrêmement réservée, voire proche d'une certaine sainteté, au sens religieux du terme. C'est en effet à Rome, et en odeur de sainteté qu'elle finit. Cette personne se trouvera, par l'intermédiaire des combinaisons politiques et avec la pression d'un seigneur de même puissance, Pierre d'Aragon, contrainte de quitter son mari. Une intervention papale force celui-ci à la reprendre, mais à la mort de son père plus rien ne tient, tout se passe selon les volontés du plus puissant seigneur ; elle est effectivement répudiée par son mari qui en a fait d'autres, et qui en a vu d'autres, elle épouse ledit Pierre d'Aragon qui n'a d'autre

conduite avec elle que de la maltraiter, au point qu'elle doit s'enfuir, et c'est ainsi qu'elle termine sa vie à Rome sous la protection du pape qui, à l'occasion, se trouvait fonctionner comme le seul protecteur de l'innocence persécutée. Le style de cette histoire est simplement pour vous montrer quelle est, dans une société féodale, la position effective de la femme. Elle est à proprement parler ce que les structures élémentaires montrent, les structures élémentaires de la parenté, c'est-à-dire un corrélatif des fonctions d'échange social, un support d'un certain nombre de biens et de signes de puissance. Elle n'est véritablement rien d'autre. Et rien, sauf référence à un domaine propre, le droit religieux, ne peut la préserver d'être essentiellement identifiée à une fonction purement sociale ne laissant aucune place à sa personne, à sa liberté propre de personne.

C'est dans ce contexte que se met à s'exercer cette très curieuse fonction du poète de l'amour courtois, de ce poète dont il est très important de vous représenter quelle est la situation sociale. Sa position en effet est bien de nature à jeter une petite lumière sur l'idée fondamentale, le graphisme que l'idéologie freudienne peut donner d'une mode dont l'artiste se trouve sous une certaine forme retarder la fonction. Ce sont des satisfactions de puissance nous dit Freud. C'est pourquoi il n'en est que plus remarquable que nous fassions apparaître ici, dans l'ensemble par exemple des *Minnesänger* – il y en a, je crois, 126 dans ce recueil dit *Manuscrit des Mane*s qui, au début du XIX^e^ siècle, se trouvait à la Bibliothèque nationale de Paris et devant lequel Henri Heine allait faire ses dévotions comme à l'origine même de la poésie germanique, depuis 1888 ce manuscrit a été, je ne sais par la voie de quelle négociation, mais de la façon la plus justifiée, restitué aux Allemands, il est maintenant à Heidelberg –, dont une part très importante nous montre des situations qui ne sont pas moindres que celles d'empereur, de roi, voire de prince.

Le premier des troubadours est un nommé Guillaume de Poitiers, septième comte de Poitiers, neuvième duc d'Aquitaine, qui paraît avoir été, avant qu'il se consacrât à ces activités poétiques, et il est à proprement parler dans une position inaugurale dans l'histoire de la poésie courtoise, un fort redoutable bandit du type de ce que, mon Dieu, tout grand seigneur qui se respectait pouvait être à cette époque. Je veux dire qu'en maintes circonstances historiques que je vous passe, nous le voyons se comporter

selon les normes du rançonnage le plus inique des services qu'on pouvait attendre de lui. Mais à partir de certains moments, il devient poète de cet amour singulier pour lequel je ne puis que vous renvoyer au titre des ouvrages qui comportent une analyse thématique de ce qu'on peut appeler tout un rituel de l'amour. Ce que je veux vous faire entendre, c'est ce que je vais dire maintenant, à savoir comment nous, analystes, pouvons le situer.

Au passage, je vous signale un livre un petit peu déprimant par une certaine façon qu'il a de résoudre les difficultés en les éludant assez joliment, mais qui est un livre plein de ressources et de citations, de là tout son intérêt, c'est *La joie d'amour* du nommé Pierre Belperron, paru chez Plon [1948]. Je vous signale également, dans un autre registre, quelque chose qu'il convient de lire parce qu'après tout il s'agit moins là d'amour courtois que de ce qu'on pourrait appeler toute sa filiation historique. C'est le très joli recueil que Benjamin Perret, sans jamais toujours bien savoir articuler ce dont il s'agit, a appelé *Anthologie de l'amour sublime*. Un livre qui est paru chez Hachette, de René Nelli, auquel je ne reprocherai qu'un certain moralisme philogénique, qui s'appelle *L'amour et les mythes du cœur*, dans lequel vous trouverez également beaucoup de faits, et pour finir par un livre auquel j'ai fait allusion auprès de l'un d'entre vous, le livre d'Henry Corbin qui s'appelle *L'imagination créatrice*, paru dans la collection *Homo Sapiens*, chez Flammarion. Ce livre sur l'imagination créatrice vous portera beaucoup plus loin que le domaine limité qui est celui dans lequel aujourd'hui je veux finalement articuler ce que je désire vous montrer.

Voici donc de quoi il s'agit dans cette révolte que la poésie, une poésie datée, avec des thèmes tout à fait repérables sur lesquels je ne m'étends pas par manque de temps, et par le fait que nous les retrouverons par la suite dans les exemples où je vous montrerai qu'il faut trouver d'une façon sensible leur origine, ce que je pourrais appeler leur origine conventionnelle. C'est en effet l'intérêt d'une telle étude de nous montrer quels sont, en somme, ces thèmes de convention. Car là-dessus, je dirai, tous les historiens sont univoques, cet amour courtois était en somme un exercice poétique, une façon de jouer avec un certain nombre de thèmes idéalisant qui ne pouvaient avoir, si l'on peut dire, aucun répondant concret réel à l'époque où il fonctionnait. Néanmoins ces idéaux, au premier plan des-

quels est l'idéal de la Dame comme telle, avec ce qu'il comporte, et que je vais vous dire maintenant, sont ceux qui se retrouvent dans des époques ultérieures et, jusqu'à la nôtre, voient leurs incidences tout à fait concrètes dans l'organisation sentimentale de l'homme contemporain et en somme y perpétuent leur marche, qu'il faut reconnaître comme une marche, c'est-à-dire quelque chose qui prend son origine dans un certain usage systématique, délibéré, de signifiant comme tel.

Tous les efforts qui ont été faits, en effet, pour montrer par exemple la parenté de cet appareil, de l'organisation de ces formes de l'amour courtois, avec je ne sais quelle intuition de source religieuse, mystique par exemple, de quelque chose qui se situerait quelque part en ce centre qui est visé, en cette Chose qui est là exaltée au sens de l'amour courtois, sont des tentatives, l'expérience l'a montré, vouées à l'échec. Il y a en effet certaines parentés apparentes dans ce qu'on peut appeler l'économie de cette référence du sujet à l'objet de son amour, qui apparaissent dans des expériences mystiques étrangères, par exemple, on l'a souligné, et c'est pour cela que je vous donne à lire le livre d'Henri Corbin, voire hindoue, voire tibétaine. Chacun sait que Denis de Rougemont en fait grand état. Néanmoins ce qui apparaît, c'est qu'il y a de très grandes difficultés, voire des impossibilités critiques, si l'on peut dire, à articuler, pour des raisons par exemple aussi simples que des raisons de date, certaines analogies qui sont mises en évidence entre certains poètes de la péninsule ibérique, musulmans par exemple ; les choses dont il s'agit dans la poésie arabe sont postérieures à ce qui se présente dans la poésie de Guillaume de Poitiers.

Ce qui se présente à nous au contraire, et de la façon la plus claire, c'est que, du point de vue de la structure, nous pouvons dire qu'en somme à cette époque une activité qui est à proprement parler une activité de création poétique exerce une influence déterminante, mais secondairement, je veux dire dans ses suites historiques, sur les mœurs mêmes, à un moment où l'origine, où les maîtres mots de la chose seront oubliés, mais que nous ne pouvons juger de la fonction de cette création sublimée que dans des repères de structure. Ici, l'objet, nommément l'objet féminin dont je vous ai déjà dit qu'il s'introduit déjà par cette porte très singulière de la privation, de l'inaccessibilité, est la Dame à laquelle il se voue, quelle que soit d'ailleurs la position sociale de celui qui fonctionne. Quelquefois il y en

a qui sont à des niveaux populaires, qui sont quelquefois sortis des serviteurs, des *sirvens* de tel lieu qui est celui de leur naissance. Bernard de Ventadour par exemple était le fils d'un servant au château de Ventadour dont le titulaire, Ebles de Ventadour, était lui aussi un troubadour. Quelle que soit la position de celui qui se trouve en position de chanter l'amour dans un certain registre, l'inaccessibilité de l'objet est posée là au principe. Je veux dire qu'il n'y a pas possibilité de chanter comme telle la Dame dans sa position poétique, si ce n'est dans ce présupposé d'une barrière, de quelque chose qui l'isole et qui l'entoure.

D'autre part cet objet, la *Domnei* comme on l'appelle, mais dont il est bien remarquable que tellement fréquemment, dans ce qui lui est adressé, le terme sous lequel elle est invoquée est masculinisé. On l'appelle à l'occasion *mi Dom*, c'est-à-dire mon seigneur. Cette Dame donc, tous ceux qui lisent attentivement cette poésie courtoise s'aperçoivent que ladite Dame se présente avec des caractères dépersonnalisés qui ont fait, comme je vous le disais, que quelques auteurs ont pu remarquer que toutes s'adressent à la même personne. Le fait qu'à l'occasion son corps soit décrit comme *g'ra delgat e gen*, c'est-à-dire que extérieurement les dodues faisaient partie du sex-appeal de l'époque, *e gen* veut dire gracieuse, ce fait ne doit pas vous tromper car on l'appelle toujours ainsi. L'objet, pour tout dire, dont il s'agit, pour autant que c'est l'objet féminin, est à proprement parler dans ce champ poétique vidé de toute substance réelle. C'est bien cela qui rend si facile dans la suite, à tel ou tel poète métaphysique, à un Dante par exemple, de faire équivaloir une personne dont on sait qu'elle a bel et bien existé, à savoir cette petite Béatrice dont on sait qu'il l'avait énamourée quand elle avait neuf ans, qui est restée au centre de sa chanson depuis la *Vita nuova* jusqu'à la *Divine Comédie*, de la faire équivaloir à la philosophie, voire au dernier terme la science sacrée, et de lui lancer appel en des termes d'autant plus proches du sensuel que ladite personne devenait plus proposée en position à proprement parler allégorique, à savoir qu'on ne parle jamais tant en termes d'amour les plus crus que quand la personne est transformée en une fonction symbolique.

Ce que nous voyons ici en somme fonctionner à l'état pur, c'est ce qui, je crois, est du ressort de cette place qu'occupe la visée tendantielle dans la sublimation, c'est à savoir ce point central où ce que demande l'homme,

ce qu'il ne peut faire que demander, c'est d'être privé à proprement parler de quelque chose de réel. C'est, en somme, que quelque chose articule ce centre, cette place que tel d'entre vous me parlant appelait, d'une façon que je trouve assez jolie et que je ne répudie pas expressément, bien que, vous allez le voir, ce qui en fait le charme, ce soit en quelque sorte une référence presque histologique, c'est ce que celui qui s'adressait à moi, parlant de ce que j'essaie de vous montrer dans *das Ding*, appelait la vacuole. C'est bien en effet de quelque chose de cet ordre dont il s'agit pour autant, si vous voulez, que dans une cellule primordiale nous nous laissons aller à cette sorte de rêverie des plus scabreuses qui est celle de certaines spéculations contemporaines, qui nous parlent de communication à propos de ce qui se transmet, organiquement, à l'intérieur d'une structure organique. Eh bien, en effet, si vous voulez admettre que, dans un organisme monocellulaire, quelque chose puisse, représenté dans la transmission de telle ou telle fonction pseudopodique, être organisé comme un système de communication, à ceci près qu'il peut être impossible de parler de communication dans cette occasion, de préciser pourquoi on peut parler de communication quand il n'y a pas de communication comme telle, c'est pour autant que cette communication s'organiserait schématiquement autour de la vacuole et visant la fonction de la vacuole comme telle, que nous pourrions en effet avoir ce dont il s'agit, schématisé, dans la représentation. Pourquoi ? Pour reprendre pied sur terre, à savoir mettre les choses comme elles se présentent, là où la vacuole est pour nous véritablement créée, elle est créée au centre du système des signifiants pour autant que cette demande dernière d'être privé de quelque chose de réel est ce qui est essentiellement lié à cette symbolisation primitive qui est toute entière dans la signification du don d'amour.

À cet égard, je n'ai pas pu au passage ne pas être frappé du fait que, dans la terminologie de l'amour courtois, le terme de *domnei* est employé dont le verbe vient faire *domnoyer* qui a un tout autre sens que celui de *se donner*, qui veut dire quelque chose comme *caresser*, comme *batifoler*, et qui est quelque chose qui, dans le vocabulaire de l'amour courtois représente à proprement parler ce rapport de quoi ? *Domnei*, malgré l'espèce d'écho signifiant qu'il fait avec don n'a rien à voir avec ce mot, il vise essentiellement la même chose que la *Domna*, la Dame, à savoir celle qui, dans l'occasion, domine. Ceci a peut-être son côté amusant si nous pen-

sons que peut-être ce serait à explorer historiquement, toutes les normes, quantité de métaphores qu'il y a autour du terme *donner* dans l'amour courtois ; si donner pouvait être situé d'une façon quelconque dans un sens ou dans un autre de l'un des partenaires par rapport à l'autre, cela n'a peut-être pas d'autre origine que ce que je pourrais appeler ici la contamination signifiante à propos du terme *domnei* et de l'usage du mot *domnoyer*.

Ce que la création de la poésie courtoise tend à faire, c'est à situer, à la place de la Chose, et dans une époque dont nous pouvons retrouver les coordonnées historiques, où justement quelque discord peut apparaître dans les conditions de la réalité particulièrement sévère par rapport à certaines exigences du fond, un certain malaise dans la culture et, selon le mode de la sublimation qui est celui propre de l'art, de nous poser cet objet que j'appellerai, pour illustrer ma pensée d'une façon ici équivalente, un objet affolant, un partenaire inhumain. Tout, en effet, le caractérise de cette manière. Jamais la Dame n'est à proprement parler qualifiée pour telle ou telle de ses vertus réelles et concrètes, pour sa sagesse, sa prudence, voire même sa pertinence. Si elle est qualifiée de sage, ça n'est que pour autant qu'elle participe à une sorte de sagesse immatérielle qu'elle représente plus qu'elle n'en exerce les fonctions. Par contre, le caractère essentiel est d'être aussi arbitraire, dans ses exigences de l'épreuve qu'elle impose à son servant, qu'il est possible ; c'est d'être essentiellement ce qu'on a appelé plus tard, au moment des échos enfantins de cette idéologie, d'être cruelle et, comme on dira plus tard, semblable aux Tigresses d'Ircanie.

À la vérité, c'est à lire les auteurs de cette époque, les romans de Chrétien de Troyes par exemple, qu'on peut voir jusqu'à quels extrêmes sont poussés les caractères d'arbitraire qui règnent entre les deux termes de ce couple de l'amour courtois. Bref, ce que je voudrais ici encore vous dire, après avoir souligné l'artifice de la construction courtoise, avant de vous montrer combien ces artifices se sont montrés durables, compliquant beaucoup plus qu'ils ne les ont simplifiés, loin de là, les relations entre l'idée de l'homme et celle du service de la femme, ce que je dirai c'est que ceci qui est là devant nous, l'anamorphose, nous servira encore à percevoir, à préciser d'une certaine manière ce qui restait un peu flou dans notre perspective, c'est à savoir ce qui est à proprement parler la fonction

narcissique. Vous savez que ce que j'ai cru devoir introduire de la fonction du miroir comme structurant, comme exemplaire de la structure imaginaire, se qualifie dans le rapport narcissique. On a mis en évidence, assurément, le caractère narcissique, je veux dire le côté d'exaltation idéale qui est implicite, et qui est même expressément visé dans l'idéologie de l'amour courtois. Ici, je vous dirai que cette petite image qui nous est représentée par l'anamorphose que j'ai présentée aujourd'hui à votre examen est là en quelque sorte pour nous faire voir de quelle espèce de fonction du miroir il s'agit. C'est un miroir au-delà duquel ce n'est que par accident que se projette l'idéal du sujet. Le miroir, à l'occasion, peut impliquer si l'on peut dire les mécanismes du narcissisme et nommément la dimension destructive que nous retrouverons par la suite, à savoir la dimension de l'agressivité. Mais il remplit un autre rôle ; il remplit justement un rôle de limite. Il est ce qu'on ne peut franchir et l'organisation de l'inaccessibilité de l'objet est bien la seule à quoi il participe. Mais il n'est pas le seul à y participer.

Il est toute une série de ces motifs – et je ne peux, à l'occasion que brièvement vous les indiquer – ils constituent les présupposés, les données organiques de cet amour courtois comme tel, et nommément par exemple ceci : l'objet n'est point seulement inaccessible, il est séparé de celui qui se languit de l'atteindre par toutes sortes de puissances opposantes et maléficieuses qui sont celles que le joli langage provençal appelle, entre autres dénominations, *lauzengiers*. Ce sont les jaloux, mais aussi les médisants. Ceci se retrouve dans toutes les formes où est articulé ce thème.

Un autre thème qui est important est celui que nous appellerons le thème du secret. Il est tout à fait essentiel et il comporte un certain nombre de méprises, et celle-ci que l'objet n'est jamais nommé en dehors d'une sorte d'intermédiaire qu'on appelle le *Senhal*. Ceci se retrouve dans la poésie arabe sur les mêmes thèmes, où ce même rite, avec ce qu'il comporte de curieux, frappe toujours les observateurs. Les formes du *Senhal* sont parfois extraordinairement significatives et en particulier chez cet extraordinaire Guillaume de Poitiers le fait qu'il appelle, à un certain moment de ses poèmes, l'objet de ses soupirs du terme de *Bon Vezi*, ce qui veut dire Bon Voisin. À la suite de quoi les historiens se sont perdus en conjectures et n'y ont trouvé rien d'autre que la désignation d'une Dame dont les territoires étaient proches de ceux de Guillaume de Poitiers, et

dont on sait qu'elle a joué dans son histoire un grand rôle, et qui semblait être une luronne.

Je crois pour nous que, beaucoup plus important que cette référence au Bon Voisin, qui serait la Dame qu'à l'occasion Guillaume de Poitiers lutina, c'est ce rapport à ce qui dans l'origine tout à fait inaugurale des premières fondations de la Chose, dans la genèse psychologique, fait rapprocher par Freud *das Ding* du *Nebenmensch* – ou *Minne* – comme tel, à savoir de la place que dans un certain développement, qui est le développement proprement chrétien, de la place que tiendra l'apothéose du prochain comme tel. Bref ce que j'ai voulu vous faire sentir aujourd'hui est ceci que c'est une organisation artificielle, artificieuse du signifiant comme tel qui, à un certain moment, fixe si l'on peut dire les directions d'une certaine ascèse qui donne un nouveau sens et qui nous empêche d'ériger ce sens, le sens qu'il faut que nous donnions dans l'économie psychique à la conduite du détour. Le détour, dans le psychisme, n'est pas toujours seulement et uniquement fait pour régler le passage, l'accès qui rejoint ce qui s'organise dans le domaine du principe du plaisir, à ce qui se propose comme structure de la réalité. Il y a aussi des détours et des obstacles qui s'organisent dans la fonction de faire à proprement parler apparaître comme tel ce domaine de la vacuole. À savoir ce qu'il s'agit de projeter comme tel, c'est à savoir une certaine transgression du désir.

Et c'est ici que nous voyons à proprement parler apparaître ce que j'appellerai la fonction éthique de l'érotisme, pour autant qu'en somme le freudisme n'est qu'une perpétuelle allusion à cette fécondité motrice de l'érotisme dans l'éthique, mais qu'en somme il ne la formule pas comme telle. Et pourtant, si quelque chose se trouve alors dans les techniques précises – car ces techniques, elles vont loin dans ce qu'elles nous laissent entrevoir de ce qui pouvait à l'occasion passer dans le fait de ce qui est à proprement parler de l'ordre sexuel dans l'inspiration de cet érotisme – c'est à proprement parler une technique de la retenue, une technique de la suspension de l'*amor interruptus*. Et les étapes que comme telles l'amour courtois propose avant ce qui est appelé très mystérieusement, car nous ne savons pas en fin de compte ce que c'était, le don de merci, s'articulent comme telles après à peu près tout ce que Freud, dans ses *Trois essais sur la sexualité*, articule comme étant de l'ordre du plaisir préliminaire. Or le paradoxe de ce qu'on peut appeler, dans la perspective du principe du

plaisir, l'effet du *Vorlust*, les plaisirs préliminaires, c'est justement qu'ils subsistent, à l'encontre du mouvement, de la direction du principe du plaisir. C'est pour autant que le plaisir de désirer, c'est-à-dire en toute rigueur le plaisir d'éprouver un déplaisir, est soutenu, que nous pouvons parler de la valorisation sexuelle des états préliminaires de l'acte de l'amour.

Or, ce qui nous est indiqué dans la technique érotique de l'amour courtois comme étant les étapes qui précèdent cette fusion – dont nous ne pouvons jamais savoir si elle est à proprement parler d'union mystique, de reconnaissance distante de l'Autre, puisqu'aussi bien, dans beaucoup de cas il semble qu'une fonction comme celle du salut, de la salutation, soit pour l'amoureux de l'amour courtois le don suprême, c'est-à-dire vraiment le signe de la présence de l'Autre comme tel, et rien de plus, et je puis vous dire que ceci a été l'objet de spéculations qui ont été fort loin, jusqu'à identifier ce salut avec celui qui réglait, dans le *consolamentum*, les rapports des grades les plus élevés de l'initiation cathare – avant d'en arriver à ce terme, les étapes sont soigneusement articulées et distinguées, qui vont depuis le voir en passant par le parler, puis par le toucher, lequel est identifiable d'une part à ce qu'on appelle les services, et par le baiser, ou l'*osculum* qui est la dernière étape qui précède celle de la réunion de merci.

Tout ceci, bien entendu, se livre à nous avec un caractère éminemment énigmatique. Pour l'éclairer, on a été jusqu'à le rapprocher de certaines techniques tout à fait précises d'érotique hindoue ou tibétaine qui semble, elle, avoir été codifiée de la façon la plus précise, et représenter une sorte d'ascèse où, comme telle, cette sorte de substance vécue qui pour le sujet peut surgir de cette discipline du plaisir est recherchée comme telle. Je crois que ce n'est que par une extrapolation que nous pouvons supposer que quoi que ce soit qui y ressemble fut effectivement pratiqué par les troubadours. À la vérité, personnellement, je n'en crois rien. Je crois par contre que cette influence de la poésie a été décisive et que nous n'avons pas besoin pour cela de supposer tellement d'identité entre telle et telle pratique empruntée à des aires culturelles différentes. Je crois que ce qu'il y a de plus frappant pour nous à retenir, après l'échec sensible dans les différents travaux qu'on a consacrés à quelque genèse par influence de ce mode particulier de l'instauration idéalisante de l'objet féminin dans notre culture, c'est qu'en fin de compte c'est à un livre libertin, à *L'art d'aimer*

d'Ovide, que peut-être certains des textes les plus ascétiques, les plus singuliers, les plus paradoxaux qui sont utilisés dans le registre de l'amour courtois, sont empruntés.

Ovide a écrit, dans des vers étincelants, une espèce de petit traité pour libertin, à savoir dans quels endroits de Rome rencontrer les plus jolies poulettes et il développe ce thème en trois chants qui se terminent par une évocation directe de ce qu'on ne peut appeler qu'une partie de pattes en l'air. Au milieu de cela, des formules se rencontrent, comme *arte regendus amor*, l'amour doit être régi par l'art. Et voici qu'au bout d'une dizaine de siècles passés, à l'aide de ces mots magiques, un groupe de poètes se met à faire passer ceci à la lettre dans une véritable opération d'incantation artistique. Quelque part aussi on lit, *militae species amor est*, l'amour est une espèce de service militaire, ce qui veut dire pour Ovide que ces dames de Rome ne sont pas si commodes. Et voici que sur le registre de la chevalerie, c'est une milice armée dans les fonctions de la défense de la femme et de l'enfant, c'est, autrement dit, dans la perspective si joliment profilée par Don Quichotte que ces termes viennent à retentir.

Vous comprendrez facilement l'importance que je peux apporter à ces choses qui elles, en tout cas, comme analogies, sont incontestables, attestées. Car il est certain que dans les milieux des clercs – et c'est pourquoi, finalement, certains ont donné une sorte de généalogie cléricale de l'amour courtois – jamais l'*Ars amandi* d'Ovide n'a été oublié. Et nous savons que Chrétien de Troyes en a fait une traduction. C'est par cette reprise qu'on peut voir ce que veut dire à cette occasion la fonction du signifiant comme tel. C'est ici que j'aimerais mettre le point le plus extrême de ce que j'entends dire en disant que l'amour courtois a été créé à peu près comme ce fantasme qui est quelque chose que vous voyez surgir au sein de la seringue tout à l'heure évoquée, et centrale.

Ceci n'empêche pas qu'il ne s'agisse pourtant de quelque chose de tout à fait fondamental, et d'absolument essentiel, et qui fait que de nos jours André Breton peut célébrer l'*Amour fou* dans les termes de ses préoccupations, c'est-à-dire dans quelque chose qu'il met en rapport avec ce qu'il appelle le hasard objectif. Drôle de configuration signifiante qui comprendrait, à relire ces choses sans leur contexte, dans un siècle ou deux, que le hasard objectif, cela veut dire les choses qui arrivent avec un sens d'autant plus plein qu'elles se situent quelque part où nous ne pouvons

saisir aucun schème rationnel ni causal, ni rien qui d'aucune façon peut en justifier le surgissement dans le réel ? Autrement dit, c'est bien aussi à la place de la Chose que Breton viendra ici faire surgir l'amour fou.

Eh bien, pour vous quitter aujourd'hui, et vous donner rendez-vous dans trois semaines, je voudrais terminer sur quelque chose qui m'est venu à la pensée ce matin, fonctionnant par une sorte de réminiscence de la mémoire, issu d'un autre poète surréaliste, à savoir de Paul Éluard, et qui, dans son chant, est émis exactement sur cette frontière, sur cette limite que j'essaie dans mon discours de nous permettre de localiser et de sentir. Voici ces quatre vers :

*Sur ce ciel délabré, sur ces vitres d'eau douce,*
*Quel visage viendra, coquillage sonore,*
*Annoncer que la nuit d'amour touche au jour,*
*Bouche ouverte liée à la bouche fermée.*

# Leçon XII

*2 mars 1960*

N'oublions pas que j'ai pris cette année la résolution que ce séminaire soit vraiment un séminaire, d'autant plus que nous disposons de plus d'une personne capable d'y prendre part d'une façon tout à fait efficace.

C'est ainsi que celui que je peux appeler notre ami Pierre Kaufmann, assistant à la Sorbonne qui, depuis bien longtemps, suit et s'occupe de la façon la plus efficace de ce qui se passe à ce séminaire, car peut-être un certain nombre d'entre vous suivent-ils ses chroniques du jeudi dans *Combat*, chroniques philosophiques où, à plusieurs reprises, ne serait-ce que pour ce congrès de Royaumont, a fait un très ample rapport de ce qui s'est passé ; à bien d'autres occasions il est revenu sur ce qui se passe ici dans notre enseignement et, tout récemment encore, à propos de tel article faisant allusion à notre enseignement, il a apporté dans sa chronique des précisions d'autant plus utiles que les auteurs, par exemple, qui pouvaient nous reprocher tel déficit dans notre enseignement sur le seul vu d'une partie de celui-ci, ou d'un article, il avait eu la très grande bonté de les informer de ce qui se passait d'une façon plus actuelle dans la suite du développement de ce dit enseignement. C'est ainsi que l'article *Besoin et langage* a rempli une fonction très utile sur certaines choses qu'avait dites Henri Lefebvre. Ceci dit, nous avons parlé l'autre jour ensemble de ce petit article de Bernfeld auquel j'ai fait allusion il y a deux séminaires. Monsieur Kaufmann a bien voulu s'y intéresser, et je crois qu'il va aborder là-dessus quelques détails, voire quelques questions. Et puis, cette prise de dialogue s'est amplifiée, lui-même a été, je crois, entraîné bien au-delà des limites de ce petit article, si bien qu'il m'a apporté récemment

quelque chose qui m'a paru assez suggestif et prometteur pour que je l'incite à lui donner tout le développement qui lui sera à lui-même loisible et agréable, de nous présenter les réflexions que lui inspirent cet article et les prolongements auxquels il l'a conduit.

Je vous signale tout spécialement ceci, qu'à plusieurs reprises, dans cet article, Monsieur Kaufmann a fait des allusions très intéressantes, je ne peux les appeler que des allusions à côté de ce que lui-même a approfondi à propos des sources de la matière à laquelle il avait affaire dans le champ psychologique au moment où lui-même s'y est engagé. Là-dessus nous sommes, dans les pays aussi bien français qu'anglais, il faut bien le dire, assez ignorants de toute une tradition allemande extrêmement riche, dans laquelle il est tout à fait impensable de supposer que Freud s'est tenu soigneusement isolé, alors que tout fait apparaître au contraire que cette lecture a été soigneuse, étendue et, pour tout dire, immense. Sur bien des points, nous aurions beaucoup à apprendre de choses que même Monsieur Kaufmann n'a pas encore mises au jour complètement ni publiées. Je crois qu'aujourd'hui vous pourrez en avoir une idée. Je lui cède maintenant la parole en le remerciant de ce qu'il a préparé pour nous.

**P. Kaufmann.** — L'article de Bernfeld dont je voudrais rendre compte a paru en 1922 dans *Imago*. Cet article se présente à nous comme un ensemble de considérations d'ordre historique d'abord. Bernfeld apparaît comme un lecteur et un commentateur de Freud. En particulier, il a noté un certain nombre de textes de Freud relatifs à la sublimation et dans une seconde partie il applique ces vues de Freud, telles qu'on pouvait les connaître à la date où il écrit, à des exemples de création sociale. Malheureusement, je n'ai pas pu disposer de l'ouvrage où ont paru ces observations originales sur des poésies d'adolescents. Il nous en donne un résumé qui nous permet au moins de fixer sa pensée théorique. Enfin, il reprend ces exemples dans des vues qu'on ne pourrait pas qualifier, qu'il se refuse lui-même de qualifier de systématiques sur la sublimation et qui nous donnent cependant une certaine orientation dont Bernfeld lui-même donne à son écrit une portée historique. D'ailleurs, lorsqu'on se réfère à la date de sa publication, ces aspects historiques s'accentuent, puisque l'article est de 1922, c'est-à-dire qu'il se situe juste avant l'élabo-

ration de la doctrine freudienne sur l'idéal du moi. Ce point est d'autant plus intéressant que c'est précisément sur le rôle de l'idéal du moi dans la sublimation que Bernfeld a, notamment, fait porter son analyse. Si bien qu'on peut dire que Bernfeld, dans cet article, est, au fond, plus intéressant encore par les gauchissements qu'il représente vis-à-vis de ce que nous connaissons de la doctrine de Freud prise dans son ensemble, que par son apport vraiment positif. Donc c'est un article qui est intéressant de par son insertion à l'intérieur même de l'évolution du freudisme.

Mais il a un autre intérêt, et c'est ici qu'apparaît la nécessité de le rappeler dans une histoire qui va en deçà même de l'apparition du freudisme. En effet, au départ, Bernfeld nous dit, à propos de la sublimation, que cette notion a été forgée par la psychanalyse et qu'elle a été transmise par la psychanalyse à la psychologie, spécialement à la psychologie de l'enfant, puisque Bernfeld se tient à mi-distance de ces deux domaines. Et si on se réfère aux *Trois essais sur la sexualité*, cette assertion de Bernfeld sur l'origine de la notion même de sublimation se trouve contredite par Freud, puisqu'il nous dit formellement que c'est à la sociologie que la notion est, par lui, empruntée. Les sociologues, dit-il, semblent d'accord pour dire que les forces qui créent tous les processus auxquels on a donné le nom de sublimation, constituent un des facteurs les plus importants. Nous ajouterons volontiers que le même processus joue un rôle dans le développement individuel. C'est ainsi que cette petite divergence entre Freud et son commentateur nous met sur la voie d'un problème méthodologique au fond essentiel, qui touche à l'interprétation qu'on donnera à la psychanalyse, c'est-à-dire à la situation de la psychanalyse vis-à-vis de la sociologie, comme dit ici Freud.

C'est à partir de cette remarque que je me suis préoccupé de savoir quels pouvaient être ces sociologues auxquels Freud fait ici allusion. D'ailleurs, je me suis engagé là sans aucun guide, car je suppose qu'on peut trouver là-dessus des références. C'est donc un peu par hasard que j'ai lu tel ou tel auteur. Je suis tombé sur trois noms, sur Ihering, sur Vierkandt, et enfin sur Simmel.

La première orientation, celle vers Ihering, m'a été suggérée par une note de Höffling dans sa *Psychologie fondée sur l'expérience*. En effet, c'est à partir du problème des relations entre les pulsions et la civilisation que Höffling fait allusion ici à la contribution de Ihering dont il cite l'ou-

vrage, *La finalité dans le droit*. Si j'ai pris cette citation de Höffling, c'est que, pour des raisons que j'indiquerai plus tard, il me semble que Höffling est un bon relais dans la recherche théorique des origines lointaines du freudisme. La seconde référence à Vierkandt, je l'ai simplement trouvée dans le dictionnaire sociologique du même auteur. Et enfin la dernière, qui s'est avérée la plus intéressante, celle de Simmel, j'y suis allé en raison du titre d'un des ouvrages connu de Simmel, *Philosophie des Geldes*, Philosophie de l'argent. Or je m'étais demandé si, précisément, on ne pourrait pas trouver dans cet ouvrage des anticipations intéressantes de ce que Freud nous articule sur la sublimation anale.

Ihering et Vierkandt m'ont donné assez peu de choses, seulement les directions. Par contre, Simmel apparaît, à travers la lecture de ce livre, comme l'un des précurseurs de la doctrine freudienne de la sublimation, ou du moins, disons, comme l'un de ceux qui nous permettraient d'en situer l'interprétation.

Je serai bref sur les deux premiers auteurs. Ihering d'abord. Dans son livre, qu'il est difficile de lire car je n'ai pu me le procurer qu'à la Bibliothèque nationale, on trouve deux ordres de considérations. D'abord des considérations qui peuvent paraître relativement banales sur le dépassement des *Triebe*, des pulsions. Cependant, il est intéressant de relever que Ihering se préoccupe de savoir comment peuvent s'accorder deux ordres qui ne dérivent pas directement l'un de l'autre, c'est-à-dire qu'il parle d'une collaboration entre l'ordre des pulsions, et l'ordre de la civilisation. Plus précisément, il oppose deux groupes de ce qu'il appelle les [pulsions] sociales, d'une part la rétribution et la contrainte, d'autre part le sentiment du devoir et l'amour. Donc, ce qu'il est intéressant de noter, c'est qu'il cherche comment peut intervenir une collaboration entre ces deux groupes de principes. Il y a cependant, dans Ihering, un côté plus intéressant, à titre de suggestion, c'est le rôle fondamental qu'il fait jouer dans l'éthique au langage. Dans le deuxième volume de ce livre, au chapitre IX, *De l'éthique*, il parle de l'autorité du langage dans les choses de l'éthique. Et voici ce qu'il nous dit : « Il y a une sorte de dépôt de l'expérience humaine dans le langage, et intervient souvent dans la conscience une confrontation entre le sentiment que le sujet peut avoir de ses motivations pratiques, et d'autre part la signification sociale qui se trouve déposée dans le langage. L'usage du langage, qui renferme ce trésor – il

s'agit de l'expérience accumulée de l'humanité – peut servir à chaque moment d'épreuve, et produit une accentuation du sentiment de la part du langage. Cet usage du langage est un fait que la science doit respecter. » Et c'est ainsi que sa méthode d'analyse de l'éthique sera, à travers la terminologie de l'éthique, de chercher à accéder à l'essence même de l'éthique. Dans cette vue, il fait une théorie générale de ce que les sociologues appellent aujourd'hui régulation, c'est-à-dire notamment la civilité et le contrôle social de la civilité, de la politesse. Et il se réfère notamment à des livres qui figurent à la Bibliothèque nationale, de l'abbé Morvan de Bellegarde, *Réflexions sur ce qui peut plaire ou déplaire dans le commerce du mond*e. Ces livres semblent être riches de promesses. En ce qui concerne Vierkandt, je serai bref. Vierkandt recherche lui-même cet accord, dont on peut dire que, sommairement, il est l'objet de la sublimation, entre l'ordre des pulsions et l'ordre de la culture.

Je viens tout de suite au livre de Simmel, *Philosophie de l'argent*. Ce livre comprend deux parties. Il a paru en 1900. Il y a une partie analytique et une partie synthétique. La partie analytique comprend trois chapitres, *La valeur de l'argent*, *La valeur substantielle de l'argent* et *L'argent dans les séries finales*. Il introduit ici, dans son troisième chapitre, à la fois l'idée de série et l'idée de finalité et le fait solidairement. La seconde partie comprend un chapitre sur la liberté individuelle, sur les valeurs personnelles qui peuvent tenir lieu d'équivalent à l'argent. Le chapitre suivant porte sur le style de vie. Et l'on trouve en germe dans ce chapitre, ainsi que dans les chapitres précédents, le problème qui a été soulevé par Freud à propos du caractère anal. D'une manière générale, ce qui nous intéresse dans ce livre de Simmel, c'est qu'il relie le problème de la signification de l'argent, explicitement, au problème de la satisfaction du besoin, de la distance de la chose, en un sens très voisin de celui qui a été envisagé ici, et, enfin, de la sublimation. Car le terme de sublimation se trouve évoqué à propos de l'art à la page 24.

La sublimation se trouve ici évoquée par Simmel à propos de la mise à distance de l'objet. Je vais prendre ces indications de Simmel dans son premier chapitre, à partir de la page 16. Il nous dit que, bien que la pulsion, normalement, exige un objet pour sa satisfaction, dans bien des cas cependant cette pulsion se dirige seulement vers cette satisfaction, de telle manière que la nature même de l'objet lui soit indifférente. Il prend

l'exemple de l'objet féminin, en exclusion de toute espèce de choix, et ensuite, il montre comment la conscience va, au contraire, chercher à spécifier cet objet de satisfaction. Primitivement nous avons, dit-il, un *getrieben werde*n, c'est-à-dire que nous sommes poussés en somme par derrière, tandis qu'au contraire, au fur et à mesure que l'objet va se spécifier, nous sommes en présence d'un *terminus ad quem*. De plus en plus, la satisfaction sera cherchée vers un *terminus ad plus*. C'est ainsi que nous allons voir apparaître un objet qui va prendre une signification intrinsèque. Et à cette signification, dans la pensée de Simmel, va s'attacher précisément une valeur. On peut remarquer, en passant, que Simmel introduit une notion qui rappelle à bien des égards la notion freudienne du narcissisme. En effet, il nous dit, à mesure que se produit la spécialisation et l'affinement du besoin de la conscience, une certaine quantité de forces se trouve retirée au besoin solipsiste, c'est-à-dire que nous avons quelque chose ici d'analogue au passage de la libido narcissique à la libido objectale. Ce passage, pour le décrire, Simmel introduit précisément la notion de distance. La chose étant précisément ce qui va se donner à distance. Là où l'on reconnaît, dit-il, la signification profonde, propre, de la chose, là est la distance. Il ajoute, dans les pages suivantes, que cette constitution, en somme, d'un objet indépendant du moi, et à distance du moi, correspond à une atténuation, un affaiblissement des affects du désir.

Et à la faveur de cette distanciation de l'objet, va se produire une séparation entre le sujet et l'objet. Et voici en quels termes il nous la présente : « Nous nommons l'acte où intervient une unification du sujet et de l'objet de satisfaction un acte subjectif. Tandis que dans la réalité – ici interviennent trois termes qui sont *Hindernis*, *Versagung* et *Verschiebung* – c'est-à-dire que c'est à travers un obstacle, un déni, un ajournement que va se produire la division entre le sujet et l'objet. » Il y aura une coupure qui va intervenir ici entre le sujet et l'objet et il ajoute : « … avec ce même procédé d'inhibition et de distanciation, nous allons voir apparaître une signification propre au moi, et une signification propre à l'objet ». Et c'est dans ce contexte qu'il va introduire le terme et l'idée de la sublimation. Mais ce qui est intéressant, c'est justement que cette idée de sublimation va se trouver associée à l'idée de distance. Il oppose le cas où nous avons simplement le sentiment concret de la Chose à celui où nous avons une abstraction et une sublimation. Il introduit ici le terme de distancia-

tion pour désigner cette mise à distance de l'objet et le rapport où se trouve le moi vis-à-vis d'un objet distant, notamment dans l'art.

Ce simple texte nous montre qu'il y a quelqu'intérêt à s'interroger sur la source du terme même de sublimation et sur le contexte dans lequel Bernfeld a situé son interprétation. Je disais que l'un des premiers buts de Bernfeld est de se présenter à nous comme un lecteur de Freud, c'est-à-dire qu'il cite un certain nombre de textes de Freud, et, ce qu'il ne prélève pas sur ces textes est au moins aussi intéressant que ce qu'il cite car, justement, tout ce que Bernfeld écarte dans ses citations de Freud concerne précisément cet aspect culturel que Simmel avait pris en considération. D'une manière générale, dans la systématisation des textes, nous ne trouvons rien de particulièrement original dans l'exposé de Bernfeld. Voici ce qu'il nous dit de la sublimation telle qu'il pense la présenter d'après Freud. Il nous dit d'abord que la sublimation est un destin que la pulsion sexuelle doit subir en raison du déni extérieur ou intérieur de son but. Là, il se réfère à Léonard de Vinci, aux *Trois essais*, à l'article sur l'érotisme anal et à l'*Introduction au narcissisme*. En second lieu, il dit que ce destin spécifique s'accomplit dans la mesure où il intéresse la libido objectale. Il consiste en ceci que la pulsion se déplace sur un but autre, éloigné de la satisfaction sexuelle, et il y a accent sur le fait qu'il se détourne du sexuel. Et il se réfère ensuite à un texte de la *Psychologie des foules*.

Il y a ici un petit problème que je n'ai pas encore pu résoudre, mais qui ne me parait pas devoir être laissé de côté ; le problème consiste en ceci qu'il ne cite pas le texte qui est donné par une édition que j'ai eue en mains, c'est-à-dire par l'édition d'*Imago*. Or, la différence porte sur un point qui est en vérité assez important pour l'interprétation de la notion même de sublimation. D'après la référence de Bernfeld, il semble qu'il s'agit du texte de l'édition de 1918 des *Petits écrits*. Voici quel est le texte : « Le gauchissement de but de la pulsion du sexuel définit donc la sublimation ». Et il dit alors, citant Freud, « *deren Abteilung vom Idealich ausgeht* ». Il dit que cette sublimation est issue, le terme est très fort, *ausgeht*, l'origine en est dans le moi idéal. Et il poursuit : « dont l'accomplissement, la réalisation, demeure entièrement indépendante d'une telle excitation », d'une telle mise en stimulation. Or, le texte d'*Imago* nous donne *angeregt macht*, c'est-à-dire que, d'après le texte que nous avons maintenant, il n'est plus dit que la sublimation a son origine dans le moi idéal, il n'est

plus dit qu'elle est issue de ce moi idéal, mais qu'elle peut être excitée, être stimulée. Il y a ici deux hypothèses qui peuvent être formulées, ou bien il a mal lu son texte, ou bien le texte a été modifié.

**J. Lacan.** — Cela peut arriver, puisque c'est ce que j'avais fait dans mes notes.

**P. Kaufmann.** — Et ce problème apparaît d'autant plus important pour l'interprétation d'ensemble que toute son interprétation de la sublimation repose précisément sur l'accord qui s'établirait entre la libido objectale défoulée d'une part et, d'autre part, les buts du moi, c'est-à-dire qu'il accentue ce qu'il appelle les buts du moi, la part qui revient au moi dans la sublimation.

Je vais en venir maintenant aux exemples que Bernfeld nous donne. Son premier exemple est celui de la création poétique d'un adolescent qui a étudié entre 13 et 19 ans. Voici l'allure générale de l'observation. Le jeune homme a commencé à rimer – il parle toujours de poèmes, mais il prend soin de dire que c'est seulement dans la troisième période du développement de cette poésie qu'on peut parler vraiment d'art – à 13 ans, et il écrit alors des ballades dont la matière est empruntée en général à l'enseignement scolaire. À 14 ans et demi, il écrit sa première poésie lyrique qui est issue de sa vie personnelle et entre 15 ans et demi et 19, il écrit à profusion des nouvelles, des drames, des poésies, des récits autobiographiques, uniquement issus de sa vie personnelle. Le commentaire général est qu'avant 14 ans et demi, la situation est dominée par un complexe de castration. À 14 ans et demi se produit l'expérience de la puberté et une tentative de choix d'objet par rapport à une imago maternelle. À 15 ans, dit Bernfeld, se produit le refoulement des composantes sensibles en vertu d'une réanimation régressive du complexe d'Œdipe et ce phénomène culmine entre 16 et 17 ans.

Cela étant, Bernfeld se pose la question de savoir avec quelle énergie le poète écrit. D'abord, de 13 ans à 14 ans et demi, il nous dit que la source d'énergie c'est *Ichtrieb* et *Ichlibido*, la pulsion du moi et la libido du moi. Il assume ces situations dans son moi idéal : « Je voudrais être quelque chose de grand et, plus tard, un poète ». Donc, dès le départ, l'accent est mis sur le moi idéal, et toute l'analyse de Bernfeld va consister en ceci que la libido objectale qui, d'abord, est réprimée, qui, ensuite, sera défoulée, sera, dans une troisième période, en partie à nouveau refoulée et en par-

tie mise au service du moi idéal et de ce qu'il appelle les buts du moi. Alors, dans cette première période, il y a cet idéal qui est assumé, d'autre part, il y a un refoulement. Il dit, refoulement des objets sexuels, la mère et la sœur. Et d'autre part, il y a une lutte qui s'engage contre la masturbation et qui détermine des fantaisies. Il dit que, dans cette première période, les fantaisies n'ont aucune connexion avec ses poèmes, c'est-à-dire qu'il ne rime que pour s'exercer et pour voir ce qu'il peut faire. Et Bernfeld dit que, dans cette phase, les buts refoulés de la libido objectale refluent dans les rêveries et non dans les poèmes.

La seconde période est celle qui va de 14 ans et demi à 15 ans et demi, et il écrit des poèmes lyriques avec beaucoup de facilité. À ce moment-là, les pulsions sexuelles forcent l'entrée de la conscience et commencent à se rassembler sur un objet ; il est épris d'une certaine Melitta. Son amour pour Melitta est ordonné au but du moi, il s'affirme comme une force géniale sur le modèle du jeune Goethe à Strasbourg. Cependant, la dynamique des rêveries n'est pas modifiée dans cette période. Elles reçoivent un emploi de la libido objectale et sont colorées dans leur contenu par Melitta, mais ne sont pas plus qu'auparavant ordonnées aux buts du moi. Leur fonction est, comme celle des rêves, entièrement déterminée par l'inconscient. Dans cette période, ce sont les sentiments issus de son amour pour Melitta qui sont à la source de ses poèmes. Il ajoute d'ailleurs ici qu'il serait trop long de préciser le rôle de ses *Stimmungen* dans l'épanouissement de cette activité poétique. Il précise bien qu'au cours de cette période il n'est pas du tout question d'un gauchissement de but de la libido objectale. Cependant, dit-il, l'auteur se préoccupe de ses poèmes, il les corrige, par exemple, mais c'est là une manifestation de l'activité des pulsions du moi et de la libido du moi qui n'a pas encore déposé, abandonné le but d'être poète, qui s'annexe des produits des pulsions sexuelles qui font leur apparition sans qu'il y ait participation à sa production. Il s'agit donc d'une annexion par les pulsions du moi et par la libido objectale d'un produit spontané des sentiments. Et c'est dans la troisième période, dit-il, que nous allons pouvoir caractériser la production artistique comme telle.

Tout d'abord, ce qui est essentiel, c'est que la libido objectale dirigée sur Melitta consomme une énergie. Nous allons voir comment cette libido objectale va se partager. Il y a d'abord une quantité notable qui se

trouve refoulée, qui reflue vers l'Œdipe et qui intensifie les rêveries d'une manière excessive.

**J. Lacan.** — Ces *Versagungen*, ce déni est considéré comme un surgissement interne, spontané. Il n'y a aucune intervention à ce moment-là de l'extérieur ; il y a un virage de ses rapports avec la Melitta en question.

**P. Kaufmann.** — Oui. Au début, dans son analyse initiale, il parle d'une *Versagung* intérieure ou extérieure.

**J. Lacan.** — Mais dans le cas limite dont il s'agit, il entend bien que c'est en fonction de la résistance de l'Œdipe, puisque c'est là clairement son idée, que surgit dans cet amour enfantin la culpabilité. Il y fait jouer le rôle le plus direct dans le virage que prend toute la production littéraire.

**P. Kaufmann.** —Il insiste sur ces rapports avec Melitta. Il dit qu'une certaine quantité demeure non inhibée, et dirigée vers Melitta qui lui apparaît comme n'étant pas oubliée, mais comme inaccessible, *unerreichbar*. Ensuite, du côté du moi, le moi apparaît très renforcé dans sa portion libidinale, son but d'être poète, et en vertu d'un nouvel investissement libidinal puissant du moi initial, *poète* et *ascète*, *surhomme*, *moraliste*, etc.

À partir de la libido objectale tournée vers Melitta, se développent des sentiments. Les poèmes de Robert sont tout à fait changés, ils prennent de l'ampleur, ils se caractérisent par des images qui sont issues de la rêverie. Et, d'autre part, les expériences affectives sont travaillées dans ses poèmes. Nous allons voir que c'est dans ce terme de *Bearbeitung*, la signification de cette *Bearbeitung* qui, ici, va être essentielle. Voici ce que dit Bernfeld : « J'ai, dans mon travail, caractérisé cette période comme étant une période consciemment artiste, car, dans cette période, une part très considérable d'énergie est employée à l'élaboration artistique des sentiments ». Alors ici, tantôt il oppose *Stimmung* et rêverie, il dit : « *der Stimmung* », à moins que cela veuille dire que l'énergie est utilisée à l'élaboration des sentiments et surtout des rêveries.

**J. Lacan.** — Cela veut dire, avant tout, des rêveries diurnes.

**P. Kaufmann.** — Il se produit donc une élaboration tertiaire qui intervient, au service du but du moi. Et, à la faveur de cette élaboration, le rêveur devient un poète. Cette élaboration tertiaire se comprend ici par l'élaboration secondaire que vise Freud à propos du fantasme et de la fantaisie. Maintenant, quelle est l'énergie qui soutient cette élaboration ?

Cette énergie, incontestablement, dit-il, est celle de la libido objectale qui n'est plus refoulée et qui est détournée, infléchie de son objet Melitta vers les poésies propres. Il dit qu'il est épris de ses romans comme pour insister ici sur la réalisation de ce déplacement. En somme, la véritable qualification d'activité artistique vient lorsque les fantaisies sont élaborées par le moi et conformément aux buts du moi idéal, avec le concours de l'énergie de la libido objectale qui n'est plus refoulée.

**J. Lacan.** — En d'autres termes, je pense que ce qui ressort de votre exposé, ce sont les obscurités de la théorie bernfeldienne à cette occasion, ou de l'application qu'il essaie de donner de sa recherche au cas particulier qu'il envisage. Il en résulte quelque chose d'assez ambigu et qui fait problème. C'est qu'en somme, on ne peut parler de sublimation que quand il y a transfert d'énergie de la libido objectale aux *Ichziele*. Les *Ichziele* sont préexistants et on ne peut parler de sublimation que quand on peut parler de transfert de l'énergie qui, à ce moment-là, est réanimée, remise au jour par la phase pubertaire dans laquelle il entre. C'est cette part d'énergie qui est tranférée des buts de plaisir aux buts *Ichgerechte*, conformes au moi. C'est seulement là qu'on peut parler de sublimation. Et d'autre part il est tout à fait clair qu'encore que la distinction freudienne soit maintenue entre la *Verdrängung* et la *Sublimierung*, que ça n'est pourtant qu'au moment où la *Verdrängung* apparaît que la *Sublimierung* est, comme telle, saisissable. Ce que vous appelez l'élaboration tertiaire, disons que c'est le troisième temps qu'il distingue dans son cas. C'est pour autant que l'amour enfantin pour cette Melitta se ressent d'un processus de refoulement que ce qui est préservé, ce qui ne tombe pas complètement sous le coup de ce processus de refoulement passe sur l'autre plan, le plan de la sublimation. Je pense que nous sommes tout à fait d'accord là-dessus.

Donc, encore que la distinction qui est maintenue entre ce qu'il dit sur la *Sublimierung* et la *Verdrängung*, qu'il reste une sorte de synchronisme entre les deux processus, nous disons, le processus de la sublimation n'étant, aux dires de Bernfeld – car je souligne ici qu'il ne s'agit nullement de ce que j'entends mettre en valeur – disons que Bernfeld en reste à ne pouvoir saisir la sublimation qu'autant qu'il a le corrélatif instantané, contemporel du refoulement.

**P. Kaufmann.** — Il y a deux moments, en somme. Il y a, d'une part, le

refoulement dans la seconde période et, dans la troisième période, il y a une partie qui est refoulée et l'autre qui est sublimée. Mais je n'ai pas été sensible à la relation qu'il établit alors dans cette période entre les deux ; parce que dans la définition que finalement il donne à la sublimation, il insiste beaucoup sur ce fait que, justement, la différence entre la sublimation et la formation réactionnelle tient au fait qu'il y a défoulement de la libido dans le cas de la sublimation. Au début, d'ailleurs, il cite Freud et dit qu'il y a quelque équivoque dans les textes des *Trois essais*. Il ajoute que, néanmoins, il est clair que la sublimation se distingue de la formation réactionnelle par le caractère non refoulé de la libido.

**J. Lacan.** — En réalité, au niveau des *Trois essais sur la sexualité*, la plus grande ambiguïté règne concernant les rapports de la formation réactionnelle et la *Sublimierung*. C'est de ce texte, pages 78 et 79 des *Gesammelte Werke* que part le problème. À ce moment-là, nous nous trouvons en présence d'une articulation qui a causé beaucoup de difficultés aux commentateurs, puisqu'on en est à se demander si, selon certains passages, il fait de la *Sublimierung* une forme particulière de la réaction, de la formation réactionnelle, ou si, inversement, la formation réactionnelle est à mettre à l'intérieur d'une forme plus large dans laquelle la *Sublimierung* aurait une portée plus large. La seule, importante à retenir, je crois, est la petite phrase qui se trouve au bas de la note 79, qui fait la distinction, qui n'a pas été autrement donnée en détail, comme le remarque très bien Bernfeld dans son texte, dans laquelle on n'est pas entré, qui n'a pas été autrement développée, et qui est la suivante, qui conclut en somme tout ce paragraphe sur formation réactionnelle et sublimation : « Il peut y avoir aussi des sublimations par d'autres mécanismes, et plus simples. » En somme, pour résumer les choses, l'énigme que laisse manifestement ouverte cette manière d'analyser l'économie des sources d'énergie dans l'activité poétique de ce jeune garçon reste suspendue à un résidu évident, c'est celui que Bernfeld exprime lui-même à la page 340 sous la forme suivante : « *Die Energie, mit der die tertiäre Bearbeitung vollzogen wird, ist nun unbezweifelbar unverdrängte Objektlibido*. » Et c'est là qu'est le problème, si nous admettons, si nous faisons du phénomène de la sublimation quelque chose qui est étroitement dépendant de cette distinction entre *Libidoziele*, *Ichziele* et *Lustziele*. Il y a là un flou qui est dans le texte de Bernfeld.

Si nous faisons tourner les choses – et c'est là que Sterba aussi, dont l'article est paru l'année précédente, achoppe – si nous faisons balancer, en somme, autour de ce qu'on peut appeler le virement de l'énergie d'une des sphères dans l'autre, d'un certain type de buts qui sont à ce moment-là marqués d'un profond bouleversement au moment de la puberté, au moment où il saisit le point tournant qui lui paraît capital dans la production poétique de son garçon, il est donc amené à poser cette sorte d'évocation poétique enfantine comme étant quelque chose qu'il faut attribuer, mettre au chapitre, très expressément, des *Ichziele*. En d'autres termes, la question est à peu près résolue de la façon suivante. C'est un but du moi que de devenir poète, et c'est quelque chose qui, chez ce garçon, se manifeste très tôt par des activités qui, en somme, ne se distinguent aux yeux de Bernfeld que comme étant une sorte de reflet de ce qui lui est appris à l'école, d'une façon, si l'on peut dire, diffuse, non personnalisée. Il y a, si vous voulez, un signe de moins-value, de moindre value, porté sur toutes les productions de cette époque. Les productions lui semblent, sans doute à juste titre, nous ne les avons pas sous la main pour en juger, ne devenir intéressantes qu'à partir d'un certain moment où ce personnage se sent engagé plus dramatiquement dans sa production.

J'accentue ici les choses dans le sens le plus favorable à l'auteur, dans le sens de son développement coordonné, clinique. Je crois pourtant que l'activité de cet enfant qui se trouve, comme bien d'autres enfants – de façon fugitive, combien d'enfants, à une période qui est celle de la période de latence, ont des activités poétiques épisodiques ? Et Freud était bien placé pour l'observer chez l'un de ses enfants – qu'il y a là quand même à cette époque un problème qui est, en somme, pour accentuer les choses, un problème autre que de diffusion culturelle, d'imitation ; que le problème de la sublimation doit être posé précocement. Je veux dire que si nous ne nous limitons pas au champ de ce qui est le développement individuel, le fait de savoir pourquoi il y a des poètes, pourquoi l'engagement poétique peut se proposer très tôt à un jeune être humain est une chose qui n'est pas uniquement soluble à considérer le développement génétique qui nous est ici présenté et les caractéristiques nouvelles qui apparaissent à partir du moment où, en somme, la sexualité entre en jeu d'une façon patente. C'est aller dans le sens strictement contraire à toute l'aspiration et à la découverte freudiennes que de ne pas voir que la sexua-

lité est là, chez le jeune enfant, dès l'origine et même, bien plus encore, dès avant l'origine, je veux dire la phase qui précède la période de latence.

Si on a tellement insisté sur les sources prégénitales de la sublimation, c'est justement pour cela. Et le problème de ce qu'est la sublimation est quelque chose qui se pose beaucoup plus tôt précisément qu'au moment où la division entre les buts de la libido et les buts du moi comme tels devient tout à fait claire et patente, accessible au niveau de la conscience. S'il m'est permis d'accentuer là quelque chose, je dirai que si ce terme dont je me sers avec vous pour essayer de donner enfin à cette sublimation une articulation conforme à ce à quoi nous avons affaire au niveau de ce problème, la Chose, ce que j'appelle ici *das Ding*, est là comme une place décisive autour de laquelle doit s'articuler la définition de la sublimation, avant que *Je* soit né, et, à plus forte raison, avant que les *Ichziele*, les buts du *Je* apparaissent.

La même remarque portera, mais j'y reviendrai tout à l'heure, sur le rapprochement que vous avez fait de l'usage que je fais de l'image de la Chose, avec celui qu'en fait Simmel. Il y a dans Simmel quelque chose qui m'intéresse puisque c'est la notion, non seulement d'une distanciation, mais d'un objet comme ne pouvant pas être atteint. Mais c'est encore un objet. Or, ce qui ne peut être atteint dans la Chose, c'est justement la Chose, et non pas un objet dans l'articulation que je vous en donne, en quoi il y a une différence tout à fait radicale entre ce qu'indique Simmel. Et il est bien certain que ceci est absolument cohérent avec l'apparition, dans l'intervalle, de cette différence essentielle qui constitue l'inconscient freudien comme tel. Simmel peut approcher quelque chose que vous avez saisi dans une sorte d'appréhension du caractère anal. Si j'ai bien compris, dans son texte, vous n'en avez pas trouvé du style anal, mais il ne peut pas arriver à l'articuler pleinement, faute, justement, de cette différence fondamentale qui est celle dans laquelle nous essayons d'articuler l'inconscient freudien comme tel.

**P. Kaufmann.** — En ce qui concerne, alors, la définition que Bernfeld donnera de la sublimation, précisément comme un accord entre la libido défoulée et les buts du moi, on peut noter qu'il y voit cet avantage que se trouve exclue de la définition de la sublimation toute référence à l'évaluation sociale. Au départ, d'ailleurs, il y a là un trait méthodologique qui caractérise tout son article. Au départ, il dit qu'on ne peut guère qu'em-

brouiller le problème si l'on introduit dans l'analyse de la sublimation la notion de valeur. Il dit expressément, par exemple, qu'entre une œuvre d'artiste et une collection de timbres, on ne doit pas faire de différence au niveau de l'analyse et il propose de procéder par une sorte de spécification progressive. Il dit qu'il prendra le concept de la sublimation, en somme, sous la forme la plus générale, à travers des exemples plus variés que possible, et que peu à peu on pourra restreindre le champ du concept à tel ou tel type de sublimation.

**J. Lacan.** — Ce n'est pas seulement entre collection d'œuvres d'art et collection de timbres, mais entre collection d'art et, chez tel enfant ou chez tel patient, une collection de bouts de papiers sales.

**P. Kaufmann.** — Et il reprend ceci à la fin en disant, lorsqu'il définit la sublimation, ce changement de but d'une libido objectale non refoulée qui tend à la réalisation d'un but la plupart du temps préétabli, d'un but du moi, il dit que, grâce à cette formulation, on évitera les difficultés de l'évaluation sociale.

**J. Lacan.** — Il répugne à introduire des critères étrangers aux critères du développement psychique.

**P. Kaufmann.** —Il me semble que, dans la perspective de Simmel et compte tenu qu'effectivement il n'ait pas parlé de psychanalyse, ni d'inconscient, il y a cependant certaines affinités entre les deux perspectives. Dans cette évaluation sociale, je crois que la position de Simmel, et le recours qu'il fait à la notion de distanciation, permet de dissocier le terme d'évaluation et le terme de social, c'est-à-dire qu'il y a valeur, pour Simmel, dans la mesure où il y a distanciation. Et ce que Bernfeld a voulu éviter, c'est de recourir à une valeur, à une dimension de valeur qui soit sociale. Seulement, on peut prendre, en somme, le phénomène à deux niveaux. On peut prendre, d'une part, la mise à distance qui représente une valorisation, mais une valorisation qui n'apparaît pas comme une socialisation et d'autre part, cette socialisation que justement Bernfeld ne veut pas prendre en considération. Il me semble justement que la conception qu'il se forme des buts du moi brouille le problème parce qu'il fait une description de la sublimation sans faire aucune référence au principe de réalité et à l'analyse que Freud donne du principe de réalité dans les *Deux principes du processus psychique*. Il est vrai que Freud ne prononce peut-être pas à ce moment-là le terme de sublimation. Mais

enfin, c'est de sublimation, justement, qu'il s'agit. C'est un texte qui est tout à fait parallèle à l'*Introduction à la psychanalyse* – bien qu'ici les deux principes soient beaucoup plus denses et beaucoup plus précis que ceux de l'*Introduction à la psychanalyse* – au moment où Freud dit que l'art est, en un sens, un retour à la réalité – *Realität* – mais à un nouveau type de réalité qu'est la *Wirklichkeit*, et où alors il pose d'une manière tout à fait satisfaisante le problème de la sublimation lorsqu'il dit qu'il y a dans la sublimation retour à la réalité ; mais ce n'est pas à la réalité qu'on croit. Freud nous dit à peu près ceci que c'est la réalité d'un manque, et non pas la réalité d'un plein. Il dit, la sublimation fait retour à la réalité, parce qu'au contraire de ce que pensent les monistes, ce n'est pas la coïncidence des intérêts positifs qui permet de rassembler les hommes mais c'est au contraire la reconnaissance de leur manque respectif, de leur affinité, de leur communauté dans la négativité, dans le manque. Et cette idée d'une *Versagung* que les autres connaissent aussi, c'est une idée qui n'est absolument pas reprise. Le texte n'est pas cité par Bernfeld. Effectivement, il ne dit pas ici *Sublimierung*, mais c'est bien de cela qu'il s'agit. Le problème qu'on peut se poser ici est justement de savoir si ce n'est pas cette dimension qui manque dans son analyse.

**J. Lacan.** — Il y a quand même toute l'histoire du groupe d'enfants. Est-ce que vous pouvez nous le résumer ? Pouvez-vous nous résumer la fin de l'article ? C'est-à-dire ce qu'il nous dit sur la sublimation en essayant de l'articuler autour de cette curieuse expérience de groupe de jeunesse et là aussi comment il essaie de situer l'incidence de la sublimation.

**P. Kaufmann.** — Il s'agit d'un groupe d'enfants de 14 ans, d'une colonie juive qui fonde une association scolaire, et Bernfeld distingue quatre périodes dans la vie de ce groupe. Il y a trois périodes qui ont pour trait commun d'être emplies de rêveries éloignées de la réalité, telles qu'élaboration des statuts, élaboration d'une langue secrète, etc. Dans la quatrième période, ce sont, au contraire, des activités réelles auxquelles on assiste, en particulier un boycottage contre un de leurs camarades, ou bien une attitude de solidarité à l'égard de l'un des maîtres. Et l'analyse de Bernfeld porte ici sur la relation qui existe entre ce développement et certaines activités exhibitionnistes. En effet, c'est au cours de cette période que les enfants se livrent à ces activités exhibitionnistes. Et il insiste beaucoup sur

le fait que ces activités exhibitionnistes sont en accord avec les buts sociaux, c'est-à-dire avec les buts de chaque enfant dans la mesure où ils viennent à coïncider avec les buts de la société. Il y a dans cette activité exhibitionniste, dit-il, un côté qui est conforme au moi, aux buts du moi, et d'autre part il y a une partie qui n'est pas en relation avec ces buts, l'excitation génitale. Alors, dit Bernfeld, les effets génitaux de l'exhibition subissent un refoulement et, dans cette mesure même, une partie de la libido, tandis que le reste va renforcer les buts du moi. Autrement dit, il établit un parallèle ici entre la division qui s'établit à l'intérieur de la libido dans le cas de l'exhibition, et ce qui se passait au moment où, dans la situation du poète par rapport à Melitta, une partie de la libido se trouve refoulée, et une partie va renforcer les buts du moi. Il dit que nous assistons ici à une sublimation au service de la libido du moi.

**J. Lacan.** — Il dit textuellement, ici arrive le conflit pubertaire entre le moi et la libido objectale. La constatation de la grosseur du pénis – puisque c'est là, à ses yeux, l'élément significatif essentiel de cette exhibition réciproque – confirme les buts du moi en tant que le moi, narcissiquement, s'exhibe comme le plus beau, le plus fort, le plus grand ; et il y a une autre partie qui est contraire au moi pour autant qu'elle conduit à une excitation génitale. C'est ainsi qu'il précise le versant décisif que constitue, dans l'histoire de cette association, cette sorte de cérémonie, si l'on peut dire, interne au groupe ésotérique, et c'est de là qu'il fait partir ce qui, à proprement parler, va caractériser la quatrième période, c'est-à-dire le moment où il s'agit, à proprement parler, de sublimation dans leur activité collective.

Il faut bien le dire, ceci mérite d'être souligné pour le caractère tout de même problématique du problème que ceci pose. Surtout si l'on ajoute ceci, c'est que cette exhibition, à ce moment décisif, s'accompagne, chez certains, dans la société, chez ceux qui se considèrent comme les plus forts et les plus audacieux, d'une masturbation collective.

**P. Kaufmann.** — Il dit, d'ailleurs, qu'on ne peut pas décider si cette promotion s'opère au bénéfice du chef ou au bénéfice de la société. C'est-à-dire qu'il dit bien qu'il y a une sorte de sublimation, mais il dit par ailleurs qu'on ne peut pas dire sur quoi elle porte, quel en est l'effet. Et ces deux exemples – il ne fait pas le rapprochement explicite mais cela apparaît à travers son texte – lui permettent de comparer deux sortes de subli-

mations, d'une part la sublimation artistique, ce qu'il appelle une sublimation sociale, de les comparer à la sublimation passagère qu'on peut observer – ce sont des cas de vie quotidienne – par exemple lorsqu'on travaille, lorsqu'on est chagrin. Et, dans son analyse, il part de cette sublimation passagère, et en somme on peut dire qu'il y revient au terme ; et il distingue deux possibilités qu'il présente comme des possibilités limites. Mais cela donne bien, au fond, les deux pôles de sa conception de la sublimation.

Deux cas, en somme, peuvent se présenter, ou bien la pulsion ne parvient pas à se satisfaire, et alors elle cherche des voies qui lui permettent cette satisfaction, ou bien le moi est trop faible, il appelle à la rescousse une énergie supplémentaire, à savoir la libido objectale. Il y a ici deux limites entre lesquelles se distribuent les différentes formes de sublimation, et l'on peut dire que c'est entre ces deux limites qu'il situe par ailleurs son analyse de la sublimation artistique et de la sublimation sociale. En somme, tout se joue entre ces buts du moi préexistants et, d'autre part, la destinée de la pulsion libidinale selon qu'elle sera, ou non, en mesure de s'ajuster aux buts du moi. En somme, Bernfeld n'a pas eu de chance. Il a traité de la sublimation en relation au moi idéal juste avant que Freud précisément ne puisse l'instruire sur la nature de ce moi idéal, et en particulier sur la nécessité de prendre en considération la relation avec autrui.

**J. Lacan.** — Vous êtes tout à fait optimiste. Parce que ceux qui ont écrit après n'ont pas, semble-t-il, tiré meilleur profit du moi idéal. Et si vous lisez ceux qui ont écrit, et au dernier point les notes sur la sublimation, ainsi que l'article *Neutralisation et sublimation* qui est paru dans le volume d'*Analysis Studies*, il n'y a pas la moindre ébauche d'articulation entre ce qui est sublimation et moi idéal. C'est bien en effet là que nous en sommes. Et là que nous allons essayer nous-mêmes de nous avancer.

Je vous remercie vraiment beaucoup pour ce que vous avez fait pour nous aujourd'hui. Vous me permettrez seulement d'ajouter la citation de la phrase, pour pointer ce que nous avons acquis aujourd'hui, et où se constitue la théorie proprement bernfeldienne : « Ces composantes d'un tout d'émoi pulsionnel qui se tiennent sous le coup, sous la pression d'un refoulement, peuvent être sublimées. Donc les particularités de ces composantes permettent le soutien d'une fonction du moi par le refoulement de tendances, d'une fonction, et non pas du moi, par le refoulement de

tendances du moi qui sont mises en danger actuellement. » Voilà la définition à laquelle il se tient, et qui comprend les deux extrêmes que vous avez soulignés, soit celui d'une particulière force du moi qui déjà pointe tout à fait clairement, et qui est même articulé dans Bernfeld, qui désigne ceux qui ont précocement ces tendances du moi particulièrement élevées comme étant, si l'on peut dire, une aristocratie, une élite – il a beau mettre entre parenthèses qu'aussi bien il ne met là aucun accent de valeur, il est tout de même difficile de n'en mettre aucun – ou bien il s'agit de la mise en danger de certaines tendances du moi appelant à leur aide la ressource qui est fournie par ces tendances pulsionnelles pour autant qu'elles peuvent échapper au retour. Voilà la conception à laquelle s'arrête Bernfeld.

Il est tout à fait sensible, je pense, à tous, que ce que je vous montre ici cette année est quelque chose qui peut se situer entre ce qu'on peut appeler une éthique freudienne et une esthétique freudienne. L'éthique freudienne est là pour autant qu'elle nous montre qu'une des phases de la fonction de l'éthique – et il est bien étonnant qu'on ne l'accentue plus, alors que d'un autre côté cela court la place psychanalytique, ce dont parle toujours Jones, cette complaisance morale – est en quelque sorte ce par quoi l'éthique nous rend inaccessible cette Chose qui l'est d'ores et déjà. J'essaie aujourd'hui de vous montrer, sur la voie d'une esthétique freudienne au sens le plus large du terme esthétique, c'est-à-dire l'analyse de toute économie à proprement parler des signifiants, que l'esthétique freudienne nous la montre, cette Chose, inaccessible.

Et c'est bien là quelque chose qui est tout à fait essentiel à mettre au départ du problème pour essayer d'en articuler les conséquences. C'est dans ces conséquences, en particulier, que se situe le problème de l'idéalisation. Ce quelque chose que vous avez vu s'ébaucher la dernière fois autour de la sublimation de la morale courtoise, c'est quoi ? Le surgissement du type idéal. Et on pourra introduire un mot qui aura toute la portée dans ce que nous dirons par la suite. Il y a un certain style d'honnêteté pour autant que, dans l'ordre de l'éthique, nous faisons la distinction à ces trois niveaux déjà sensibles dans toute la méditation des Anciens et dont un passage du *De officiis*, que je vous communiquerai ultérieurement, nous parle, entre les trois niveaux du problème éthique, le *summum bonum*, avec ce problème de savoir si ce *summum bonum* doit être articulé suivant l'*honestas*, comme étant l'honnête homme, qui doit être arti-

culé comme une certaine organisation, un certain style de vie qui se situe justement en fonction de ce quelque chose qui est la sublimation initiale, et l'*utilitas* d'autre part, c'est-à-dire ce qui a été articulé comme la base et le fondement de l'utilitarisme, c'est-à-dire ce par quoi j'ai commencé à poser le problème éthique cette année et à quoi nous serons ramenés à la suite. Et nous montrerons ce qui est véritablement l'essence de l'utilitarisme. Vous le verrez, il y a là des perspectives qui peuvent bien être dites ici dès maintenant.

# Leçon XIII

*9 mars 1960*

Je vous ai apporté aujourd'hui ce qu'on peut considérer comme une curiosité, une amusette même. Mais je crois que ces sortes de singularités sont précisément les choses que nous sommes peut-être nous seuls analystes en mesure de situer. Ce qui va suivre, que je vous ai annoncé la dernière fois après les propos que Pierre Kaufmann a bien voulu nous apporter, concernant l'article de Bernfeld et de ses antécédents, et qui nous annonce en somme que le problème est d'établir le lien entre sublimation et idéalisation, avant donc de quitter la sublimation telle que je vous en ai fait le schéma autour de cette notion qui peut rester encore énigmatique et voilée, pour les meilleurs raisons, de la Chose, je vous apporte quelque chose en quelque sorte en note, concernant cette Chose et concernant ce que je pourrais appeler en somme les paradoxes de la sublimation. La sublimation n'est pas en effet ce qu'un vain peuple pense et, vous allez le voir, ne s'exerce pas toujours obligatoirement dans le sens du sublime. De même, la notion du changement d'objet n'est pas quelque chose non plus que vous deviez considérer comme faisant disparaître, bien loin de là, l'objet sexuel en tant que tel. L'objet sexuel peut venir au jour accentué comme tel dans la sublimation. Le jeu sexuel le plus cru peut être l'objet d'une poésie ; cela n'en est pas moins là une visée sublimante qui sera mise en jeu. Enfin, pour tout dire, je crois qu'il n'est pas inutile qu'après que je vous ai parlé de l'amour courtois, je ne sais pas quelle suite vous aurez donné dans vos lectures à ce que je vous ai apporté dans ce sens, des psychanalystes n'ignorent pas des pièces du dossier de l'amour courtois,

de la poésie des troubadours dont les spécialistes ne savent eux-mêmes littéralement que faire. Ils en sont embarrassés comme un poisson d'une pomme. Ce poème, il n'y en a pas deux comme cela dans l'histoire de la poésie courtoise, qui est un *hapax*, se trouve justement dans l'œuvre d'un des plus subtils, d'un des plus raffinés de ces troubadours qui s'appelle Arnaud Daniel, et qui s'est distingué tout spécialement par des trouvailles formelles exceptionnellement riches, notamment sur la *sestina* sur laquelle je ne peux pas m'étendre ici, mais dont il faut que vous sachiez au moins le nom.

Cet Arnaud Daniel a composé un poème sur la plus singulière qui se soit produite de ces relations de service, comme je vous l'ai dit la dernière fois que j'ai parlé de ce sujet, entre l'amoureux et la Dame, et il a fait tout un poème qui se distingue par ce que les auteurs effarouchés appellent un poème débordant les limites mêmes de la pornographie, allant jusqu'à la scatologie, sur un cas qui semble s'être produit comme un problème dans cette casuistique particulière qui suppose des jugements rendus à l'occasion, cette casuistique morale courtoise. Ce cas est celui-ci. Une Dame, qu'on appelle dans le poème Dame ou Domna Ena, donne à son chevalier l'ordre, et c'est un ordre qui est une épreuve à laquelle se mesurera la dignité de son amour, de sa fidélité, de son engagement, elle lui donne l'ordre de se soumettre à cette épreuve qui consistera, comme le texte le porte, à emboucher sa trompette. Emboucher sa trompette, vous allez le voir d'après le texte de cette singulière poésie, n'a pas du tout un sens ambigu. Aussi bien, pour ne point vous faire attendre plus longtemps, je vais vous lire – puisque je pense qu'aucun de vous ne peut entendre cette langue perdue qu'est la langue d'oc, qui a pourtant son style et son prix – ce poème en strophes de neuf vers à rime homogène, la rime changeant d'une strophe à l'autre.

« *Puisque Seigneur Raymond* – il s'agit, vous allez le voir, de ceux qui ont pris part à cette affaire, c'est-à-dire d'autres poètes qu'Arnaud Daniel, Seigneur Raymond c'est Raymond de Durmont – *défend Dame Ayma et ses ordres, je serai d'abord vieux et blanchi avant de consentir à des requêtes pareilles, d'où il pourrait résulter un si grand inconvénient. Car pour emboucher cette trompette, il lui serait besoin d'un bec avec lequel il tirerait du tuyau les grains. Et puis il pourrait bien sortir de là aveugle, car la fumée est forte qui se dégagerait de ses replis.* » Je pense que la nature de

la trompette en question commence à se faire voir. « *Il lui serait bien besoin d'avoir un bec et que ce bec fût long et aigu* – si nous évoquons là les récentes images, aussi très singulières, d'une exposition d'un peintre célèbre – *car la trompette est rugueuse, laide et poilue… et le marécage est profond au dedans… Et il ne convient pas qu'il soit jamais un favori celui qui met sa bouche au tuyau. Il y aura bien assez d'autres épreuves plus belles et qui vaudraient d'avantage. Et puis, si Seigneur Bernart* – le Bernart ici dont il s'agit est l'amant – *s'est soustrait à celle-là, par le Christ, il n'a pas un instant agi en lâche pour avoir été pris de peur et d'effroi. Car si le filet d'eau était venu… il lui aurait complètement échaudé la joue, et il ne convient pas qu'une femme… Bernart, je ne suis point d'accord avec le propos de Raimon Durfort… pour vous dire que vous ayez jamais eu tort en cela ; car si vous aviez trompété… qui cherche à vous en dissuader, louez à ce sujet Dieu qui vous en a fait réchapper. Oui, il est bien réchappé à un grand péril, qui eût été reproché ensuite à son fils et à tous ceux… Mieux lui vaudrait qu'il fût allé en exil que de l'avoir cornée dans l'entonnoir entre l'échine et le pénil, par où se suivent les matières couleur de rouille. Il n'aurait jamais su tant… qu'elle lui compissât le museau et le sourcil.* »

Le poème se termine par un envoi de quatre vers : « *Dame, que Bernart ne se dispose point du tout à corner de la trompette* – corner, cornard et corne, on est là en pleine ambiguïté, étant donné qu'il veut dire à la fois corne, clairon, et aussi tuyau – *sans un grand dousil* – mot autochtone qui veut dire quelque chose comme outil – *avec lequel il fermera le trou du pénil, et alors il pourra corner sans péril.* »

Ce document assez extraordinaire, qui nous ouvre une perspective singulière sur ce qu'on peut appeler la profonde ambiguïté de l'imagination sublimante, tire son prix, je vous prie de le remarquer, de ceci d'abord, c'est que nous n'avons pas conservé tous ces produits de la poésie des trouvères et des troubadours. Ce poème, qui a évidemment son mérite littéraire que la traduction ne montre pas, non seulement ne s'est pas perdu, mais encore, alors que nous ne trouvons certains poèmes d'Arnaut Daniel que dans deux ou trois manuscrits, celui-ci nous le trouvons dans vingt manuscrits. Manifestement, il y a ceux qui, à l'époque, ont recueilli et transmis ces poèmes, en disant qu'il y a toujours la part des circonstances historiques ; d'autre part, que le texte lui-même implique, nous avons

d'ailleurs aussi d'autres textes mais je vous en fais grâce, que deux autres troubadours, Trumalec et Raymond de Durfort ont pris parti en sens contraire en ce débat douteux ; que nous nous trouvons là devant quelque chose qui se présente comme une espèce de brusque retournement de ce qui, dans le sens, est voilé, et de quelque chose qui se présente à nous comme une sorte de rétorsion singulière, la femme idéalisée mettant soudain brutalement à la place de la Chose construite, savamment élaborée à l'aide de signifiants raffinés – et Dieu sait qu'Arnaut Daniel a été loin dans le sens de la plus grande subtilité du pacte amoureux, allant jusqu'à pousser l'extrême du désir jusqu'au moment où il est offert lui-même en une sorte de sacrifice où il se retourne dans une espèce d'abolition de lui-même – eh bien, c'est le même qui se trouve avoir donné avec quelque reluctance un poème sur un sujet qui, pour qu'il lui consacre avec tant de soin son talent poétique, devait le toucher par quelque point.

Nous nous trouvons donc devant ceci, cette Dame, celle qui se trouve dans la position de l'Autre et de l'objet, se trouve brutalement mettre dans sa crudité le vide d'une Chose qui s'avère dans sa nudité être la Chose, la sienne, celle qui se trouve au cœur d'elle-même dans son vide cruel. Cette Chose – certains d'entre vous ont vu, ont pressenti la fonction et la direction, la perspective dans cette relation à la sublimation – cette Chose, ici, est en quelque sorte dévoilée avec une puissance toute particulièrement insistante et cruelle. Il est difficile tout de même de ne pas en voir les échos, et qu'il ne s'agit pas là d'une singularité qui soit sans antécédents, quand nous lisons dans *La Pastorale* de Longus ce qui est l'origine de la flûte poétique, Pan, poursuivant la nymphe Syrinx qui se dérobe à lui, qui disparaît au milieu des roseaux, dans sa fureur, fauche les roseaux. Et c'est de là, nous dit Longus, que sort la flûte aux tuyaux inégaux symbolisant, ajoute le poète, subtil, que Pan, par là, veut exprimer que son amour était sans égal. Que nous disent la légende et le mythe ? Que c'est effectivement Syrinx qui est transformée dans le tuyau de la flûte de Pan, et le registre, en quelque sorte, de dérision où peut venir s'inscrire le singulier poème dont je vous ai fait, ici, la communication, est quelque chose qui se situe, si l'on peut dire, dans la même structure, dans le même rapport, dans le même schéma de ce vide central autour de quoi s'ordonne et s'articule ce en quoi, à travers quoi finalement se sublime le désir. Je ne serais pas complet si je n'ajoutais pas au dossier, à toutes fins

utiles, et en quelque sorte pour situer en l'occasion la place que nous pouvons donner à ce singulier morceau littéraire qu'Arnaut Daniel – à ceux-mêmes qui ne sont point spécialistes de la poésie des troubadours, se trouve ficher quelque part, c'est au chant XXVI du *Purgatoire* – que Dante le situe dans la compagnie des sodomistes.

Je n'ai pas pu pousser plus loin la genèse particulière du poème dont il s'agit. Je vais maintenant donner la parole à Madame Hubert qui va vous parler d'un texte auquel la littérature analytique se réfère d'une façon extrêmement fréquente, c'est le texte de Sperber qui se rapporte apparemment au problème de l'origine du langage, mais qui touche à toutes sortes de problèmes voisins de ce que nous avons ici à articuler concernant la sublimation, nommément à l'article de Jones sur *La théorie du symbolisme*, sur lequel j'ai fait moi-même un commentaire dont les échos m'apprennent qu'il n'est pas facilement accessible au lecteur. J'y ai fait allusion dans le petit article, dans le numéro de la revue que j'ai consacrée à la théorie du symbolisme de Jones. En effet, Jones en fait état très expressément à propos d'une question qu'il pose. La question est la suivante : si, dit-il, la théorie de Sperber est vraie, c'est à savoir que c'est très directement comme un équivalent de l'acte sexuel que nous devons considérer certains travaux primordiaux, et notamment les travaux agricoles, les rapports de l'homme à la terre, pouvons-nous dire que tel ou tel des traits qui sont engendrés, dont nous gardons la trace dans la signification de ce rapport primitif, peuvent être rapportés au processus de symbolisation ? Jones dit non. En d'autres termes étant donné la conception qu'il se fait de la fonction du symbole – je n'y insisterai pas plus ici car ce n'est pas notre objet – il considère que ça n'est pas d'une transposition en somme symbolique dont il s'agit en quoi que ce soit, ni qui puisse être mis au registre d'un effet de sublimation.

L'effet de sublimation, là, est à prendre, si l'on peut dire, dans sa libéralité, dans son authenticité. La copulation du laboureur avec la terre est quelque chose que nous avons à considérer dans une stricte équivalence de termes, non pas comme quelque chose que nous pouvons appeler une symbolisation, mais quelque chose qui est strictement l'équivalent d'une copulation symbolique. Si on lit le texte de Jones, on lit cela, et cela vaut la peine qu'on s'y arrête. J'en ai tiré dans mon article quelques conséquences sur lesquelles je reviendrai, mais pour que ce texte prenne sa

véritable valeur – il est dans ce premier numéro d'*Imago* qui est peut-être encore plus introuvable que les autres – Madame Hubert a bien voulu travailler dessus et elle va aujourd'hui vous faire part de son contenu.

**Mme Hubert.** — L'article s'appelle *De l'influence de facteurs sexuels sur l'origine et le développement du langage*. Avant d'attaquer le problème de la genèse du langage, il faut définir la signification du terme langage. Il ne s'agit ici que de la genèse du langage articulé, on laissera entièrement de côté les différentes sortes de langages. Pour le psychologue linguiste, le concept du langage signifie non seulement la production d'un son mais la transmission d'un contenu psychique d'un individu à un autre, en d'autres termes, il ne s'agit de langage que s'il s'agit d'une intention de communication. En conséquence, par exemple, un cri de douleur comme tel n'est pas une parole, mais peut le devenir s'il est articulé pour implorer du secours.

Notre problème est le suivant : quelles furent les conditions préalables qui ont fait naître chez un individu sans parole, mais doté d'un appareil vocal, l'intention de communiquer avec un autre ? Certainement en observant que les sons qu'il avait produits sans intention se montraient capables d'influencer l'action de cet autre individu. Avant que l'invention d'une communication, et en conséquence la parole, eût pu naître, les conditions préalables suivantes ont dû être réunies. Un individu A décharge à plusieurs reprises ses affects par des sons, un deuxième, B, réagit régulièrement à ces sons d'une manière visible pour A, et A reconnaît le rapport entre ses propres cris et les réactions de B. Seulement, après avoir passé par ces stades préliminaires, A peut avoir l'intention d'utiliser sa voix pour communiquer avec B, c'est-à-dire qu'il peut crier maintenant de façon intentionnelle s'il souhaite la réaction de B. À partir de ce moment ce n'est pas seulement une voix que possède A, mais aussi le langage.

Les situations qui auraient pu mener à un développement tel semblent limitées par les conditions suivantes, premièrement, au moins deux individus participent à la situation, au moins un individu, A, est en état d'affect, ce qui le mène au cri. Troisièmement certaines forces doivent entrer en jeu pour obliger l'individu B à réagir de façon régulière. Quatrièmement la réaction de B doit être souhaitable pour A, sinon A

n'aurait aucun intérêt de provoquer la réaction de B par ses cris. Cinquièmement la situation doit se produire souvent, et rester la même. Sixièmement, la situation doit être simple. Les deux dernières conditions sont la conséquence de l'intelligence inférieure de l'homme qui se distingue à peine de l'animal à ce stade du développement. Il a fallu qu'une situation simple se reproduise souvent pour permettre à A de concevoir le rapport causal entre son cri et la réaction.

En considérant les situations dans lesquelles on a considéré les origines de la parole, il est facile de voir que les conditions ne sont pas remplies. On imagine facilement la scène des deux chasseurs primitifs qui sont subitement attaqués par une bête féroce. L'un des deux, A, crie et s'aperçoit que le second peut prendre la fuite à ce cri. Dans une occasion ultérieure il crie volontairement pour attirer l'attention de son collègue sur ce danger. Il est en possession de ce cri d'alarme, donc d'un élément linguistique. Les deux premières conditions sont remplies : la présence des deux individus, l'apparition d'un affect – en ce cas la peur – la troisième aussi, la régularité, paraît être exacte, parce que même si le cri ne fait pas fuir B, il s'apercevra aussi de l'adversaire et réagira apparemment au cri de A. D'autre part il faut douter de la quatrième condition, la réaction de B devrait être souhaitable pour A. Il serait imprudent de projeter les sentiments altruistes de nos jours dans l'âme des primitifs. Le point cinq, fréquence de la situation, peut être admis, mais le dernier, la simplicité de la situation, ne s'avère pas justifié. Autrement dit, à nos yeux la théorie du cri d'appel manque de toute probabilité. L'attention principale de A est occupée par la situation du danger, il est peu probable qu'il reconnaisse un rapport causal entre le cri et la réaction, rapport vrai, ou causal.

En réalité il n'existe que deux situations qui remplissent entièrement les conditions requises. La première est celle du nourrisson affamé, il crie sans intention, et reçoit la nourriture de sa mère, ensuite il reconduit le rapport causal et apprend à appeler sa mère. La deuxième est le rapport sexuel où l'excitation du mâle se décharge par des sons auxquels la femelle réagit par son approchement. En conséquence la naissance de la parole se réduirait à l'une de ces situations, ou à toutes deux. Il est certain que le rapport de l'enfant à sa mère explique l'origine du langage individuel. Néanmoins, il faut refuser dans mon opinion que le langage humain puise là ses origines. À part les premiers sons réflexes l'enfant ne crée pas son

langage, il le reçoit des adultes. Il semble que tous les indices désignent la sexualité comme la racine la plus importante du langage.

Nous avons essayé de situer le moment où le développement de la parole humaine a pris son départ. Nous nous demandons maintenant, est-ce qu'il existe des chemins à partir de ce point qui mènent à des dates de la vie linguistique que nous connaissons par notre propre expérience ? En d'autres termes, comment expliquer que le langage cherche à désigner des choses qui n'ont aucun rapport ou un rapport très éloigné avec la sexualité ? Je crois que mon hypothèse, c'est-à-dire l'origine du langage à partir de corps sexuels, rendra compréhensible l'effort de l'étendre à des activités plus nombreuses et toujours nouvelles. Jusqu'à maintenant nous n'avons encore vraiment abordé la question de l'origine du langage, nous n'avons fait que cerner la signification de la question. La plupart des auteurs se sont surtout intéressés au problème suivant : comment se fait-il que les hommes cherchaient à faire un groupe de sons de la représentation précise ? En d'autres termes, comment ont-ils créé un vocabulaire ? Dans la littérature scientifique, ces deux questions n'ont pas été séparées d'une façon suffisamment précise. Mon hypothèse que l'excitation sexuelle est probablement la source capitale des premières manifestations de la parole, pourrait peut-être nous montrer le chemin de la compréhension du problème du vocabulaire. D'ailleurs les scientifiques admettent qu'à chaque niveau culturel d'un groupe correspond un corrélatif exact dans sa langue. C'est-à-dire que le développement linguistique suit pas à pas le développement culturel. Ceci s'applique aussi aux origines du langage. Ainsi il est clair qu'un développement du cri de séduction n'était pas possible avant la formation de la famille. Seul le fait de vivre avec d'autres individus pouvait créer ces moyens de communication. Pour les mêmes raisons il faut admettre que le progrès culturel de l'invention des outils, qui représente vraiment la séparation radicale de l'homme et de l'animal, a influencé le développement du langage de façon décisive.

Je vais essayer de démontrer la probabilité que les activités exécutées avec l'aide d'outils étaient accompagnées de manifestations ressemblant à des appels de séduction parce qu'elles étaient investies sexuellement. Investissement sexuel signifie ici que l'activité phantasmatique de l'homme primitif présentait une certaine analogie avec les organes sexuels humains, qu'on voyait dans le travail avec les outils, l'image de l'acte

sexuel. À cette occasion apparaissaient des affects semblables à l'acte sexuel qui créent des tensions. Cette tension demandait une décharge semblable à la tension sexuelle et conduisait de même à l'émission de sons. Il n'est pas possible de fournir des preuves avec la même certitude pour toutes les espèces de travail. Quelquefois on est obligé de se contenter d'une certaine probabilité.

Je commence avec un groupe d'activités qui me semblent principales pour prouver mon hypothèse, les travaux agricoles. On trouve dans l'imagination des peuples agricoles un parallélisme étroit entre la production des plantes par la terre et la procréation, la naissance et la croissance de l'homme. Le langage le témoigne par une infinité d'images et d'expressions qui sont communes aux deux domaines. La procréation de l'homme est réalisée par la semence qui dépose le germe de la vie dans le sein de la mère. Les enfants sont les rejetons de l'homme. D'autre part, nous parlons des entrailles de la terre. Ce qui importe ici, c'est le fait que la représentation primitive identifie la charrue avec le phallus, la terre avec la femme qui conçoit, et qu'elle perçoit l'activité de la charrue comme un acte sexuel. On peut citer ici toutes les coutumes superstitieuses où la charrue joue le rôle de symbole de fertilité. Chez Eschyle se trouve un passage où le péché d'Œdipe consiste en ceci qu'il aurait ensemencé le champ, qui aurait dû lui être sacré, de la mère. De même dans un livre on voit un objet qui représente à la fois une charrue et un phallus qui se trouve dans la décoration d'un vase grec, ce qui prouve qu'il ne s'agit pas seulement d'un vase symbolique, mais d'une représentation assez réelle.

Une symbolique semblable existe aussi chez des peuples ne connaissant pas la charrue, qui fouillent la terre avec une sorte de bâton pour chercher des racines. Le même investissement sexuel existe aussi pour les deux méthodes principales pour travailler le grain. Ici le mortier est le représentant d'un sexe féminin, tandis que le pilon représente le pénis. En anglais, *to meel*, *to* […], signifie à la fois coït et moudre. Le mot latin, pilon, apparaît en bas allemand, en danois (mots allemands).

L'activité qui consiste à couper avec les outils émoussés semble investie de tendances sexuelles d'une façon analogue. Nous trouvons avec une grande fréquence la double signification de mal couper avec un outil émoussé et coïre. Par exemple en syrien, en souabe, couper maladroitement, en allemand, *Vikel*, coïre, en bavarois, *Vekal*, couper avec un cou-

teau mal aiguisé. En allemand *Vekel*, coïre, ou alsacien *Vegel*. En alsacien *Kise* veut dire coïre et un couteau émoussé, en souabe, *fich*, couper avec un couteau émoussé et en même temps coïre, etc. La symbolique est facilement compréhensible. L'outil coupant est le membre viril, l'objet façonné, le creux obtenu par cette activité représente le sexe féminin.

Une analogie encore plus frappante touche à l'activité de forer. Un très bel exemple est donné par un mode particulier de faire du feu. Il s'agit de deux morceaux de bois dont l'un sert à percer l'autre avec des mouvements rotatifs. Une très ancienne coutume hindoue accompagnant la production du feu sacré fait bien ressortir l'analogie avec l'acte sexuel : voilà le bois tournant, le procréateur, préparez et amenez la souveraine, nous voulons faire tourbillonner le feu. D'après nos vieilles coutumes le feu repose dans les bois comme le fruit bien protégé dans la femme enceinte. Chaque jour de nouveau les hommes offrant des sacrifices chantent les louanges de […]. Faites entrer dans celle qui est étendue, vous qui en connaissez l'art. Aussitôt elle conçoit, elle a enfanté celui qui l'a fécondée avec sa pointe rouge luisant dans sa trajectoire, le feu est né dans le bois précieux.

Bien que mon exposé puisse paraître très incomplet, il montre néanmoins une certaine vraisemblance de mon hypothèse. L'exécution de ces occupations majeures provoquerait chez l'homme primitif, grâce aux investissement sexuels, une excitation, ou au moins une tension psychique qui s'exprimerait par des sons, de même que l'excitation sexuelle primitive aurait provoqué des […]. Ceci représenterait le moyen de communiquer à d'autres personnes la représentation de travail par la reproduction des sons qui l'accompagnaient régulièrement, donc la création d'un mot pour désigner ce travail. En admettant que la découverte de la première méthode de travail ait résulté dans un groupement de sons aptes à donner le nom à ce travail, comment expliquer que ce qui n'est pas du même groupement de travail servira à l'invention d'une nouvelle méthode de travail mais qu'une nouvelle racine de langue sera créée pour chaque découverte nouvelle. Car si la tension sexuelle par exemple en labourant, se décharge sous la forme d'un certain groupement de sons, il est difficile de comprendre pourquoi cette tension, provoquerait un autre groupement de sons sous l'influence d'une autre méthode de travail. La solution de ce problème ne me semble pas trop difficile à résoudre. Simultanément

à l'invention du premier outil, un mot fut créé gui fut simultanément investi de façon à garder la double signification de coïre et d'accomplir un certain travail. Mais ce mot fut appris par la nouvelle génération longtemps avant le réveil de ses pulsions sexuelles. La signification sexuelle du mot s'effaçait, elle prenait plutôt un sens figuratif. La situation se présente d'une façon tout à fait différente pour l'inventeur d'une nouvelle méthode de travail. J'ai des raisons, j'y reviendrai plus tard, pour penser que l'invention d'une nouvelle méthode ne pouvait se faire autrement que sous l'influence d'une tension sexuelle. Il s'agit ici littéralement de l'attrait du nouveau.

En accomplissant sa nouvelle méthode de travail qu'il venait d'inventer, l'auteur était en état de tension qui l'incitait à émettre des cris semblables à des interjections. Il me semble évident que si ce cri là reprenait un autre groupement de sons que celui que ses ancêtres avaient inventé de cette façon l'homme créait lentement une série de mots pour désigner des affinités primitives. Tout les distingue des autres par leur valeur acoustique, mais elles sont toutes égales par ce qu'ils avaient gardé leur valeur particulière, la double signification de coïre.

Le rapport étroit entre l'invention du langage et celle de l'outil me semble plus convaincante que celle qui se base sur la terreur ou l'étonnement pour provoquer la première parole. À son niveau mental, seule la répétition extrêmement fréquente, pour ainsi dire infinie, lui permit de fixer dans sa mémoire et de reproduire les premiers cris. Cette condition requise plus haut, est remplie en déduisant l'origine de la parole des sons acoustiques gui accompagnaient le travail. Les chants qui accompagnent encore aujourd'hui les travaux en commun me semblent avoir encore un rapport direct avec l'investissement primitif de plaisir de tout travail. Je ne crois pas me tromper en réduisant l'origine des racines du langage aux travaux exécutés par un groupe. Ceci expliquerait la consolidation et la survie de ces pratiques, puisqu'elles auraient été apprises par tout un groupe d'hommes à la fois.

Quelques lecteurs doutent sans doute de l'exactitude de notre supposition que l'invention de nouvelles méthodes de travail ne se produisait que sous la pression d'une tension sexuelle. Il me semble difficile à admettre qu'il y a là un pur hasard que presque toutes les méthodes de travail sont sexuellement investies, et qu'elles rendent possible, provoquent

même une comparaison avec l'activité sexuelle. Ceci ne peut s'expliquer que par le fait que les phantasmes sexuels de l'homme ont déjà participé de façon déterminante à la création de cette méthode. À partir du moment où l'homme n'avait plus de périodes de rut comme les animaux, il lui arrivait souvent de ne pas avoir une femelle à sa disposition. Il était donc obligé de chercher un autre moyen de décharge pour déployer ses forces. Il préférait naturellement une activité ayant une ressemblance quelqonque avec l'acte sexuel, pouvant lui servir de remplacement.

Le lecteur s'est aperçu que j'ai abordé un sujet bien discuté. Récemment Sigmund Freud et ses élèves ont insisté sur le rapport étroit des conquêtes de la civilisation et de telles pulsions sexuelles insatisfaites. Il nous suffit ici de constater que les pulsions sexuelles jouent un rôle très important dans la vie spirituelle des hommes, et d'autant plus que nous nous rapprochons de l'origine de la civilisation humaine. Par conséquent il faut attribuer sa place à ces pulsions aussi dans le domaine concernant l'origine du langage. La plupart des lecteurs refusent probablement de croire à cette monstruosité qu'au moins la majorité des sons n'auraient signifié à l'origine qu'une seule et même chose, l'acte sexuel. D'une part nous sommes trop pris dans nos règles modernes de bienséance pour prononcer sans aucune gêne des mots sexuellement investis, et d'autre part il nous semble invraisemblable qu'un seul concept aurait pu se différencier en ce nombre infini de significations dont une langue moderne dispose. L'une et l'autre des objections peuvent être assez facilement surmontées. Je saute maintenant un paragraphe où il développe le développement du langage à partir de ces racines pour arriver aux phrases et à la différenciation des catégories, des mots, des substantifs, etc., parce que j'ai l'impression qu'il n'y a pas beaucoup de rapport avec les antécédents. J'en arrive à la deuxième partie de son travail, où il y a beaucoup d'éthymologie.

« Ma théorie sur l'origine du langage a l'avantage d'être mise à l'épreuve de façon pratique. En affirmant à l'encontre de nos sentiments modernes que toutes les significations d'une langue dérivent de la signification principale coïre, je suis obligé de prouver que les mots désignant les choses sexuelles ont réellement eu une grande capacité de développement concernant leur signification. De la richesse du déplacement de signification, historiquement démontrable, concernant ces mots, dépendra le bien

fondé de mon hypothèse. En prenant quelques exemples de mots sexuels je vais examiner leur force d'expansion. Je suis obligé de me limiter au domaine des langues germaniques. Mais si ma pensée est exacte cela se trouvera dans n'importe quelle langue. Dans mes exemples il s'agit parfois de mots appartenant à un dialecte moderne puisque ces mots particuliers manquent souvent dans la langue écrite. Je ne me cache pas que ce procédé représente une source d'erreurs, mais j'espère que le résultat principal ne sera pas influencé par les erreurs de ce genre.

Je commence avec le mot *Geaille*. Ce mot apparaît dans l'ancien mot allemand dans la signification de […] et en même temps de coïre. Le développement ultérieur de la signification se fait à partir de la signification coïre ; relativement tôt dans les premiers stades de bas allemand moderne, ce mot prend la signification de *vexare*, maltraiter. Un autre auteur ancien a certainement raison en disant que la signification générale de maltraiter vient de la signification plus spéciale de maltraiter en violant. La signification maltraiter, de gheare, est donc prouvée à une période assez ancienne. L'expression à l'origine probablement très forte de « que le diable te batte », perdait son sens propre grâce à son emploi extrêmement fréquent, et par le détour de tourmenter, importuner s'ensuivait la signification plus faible d'agacer qui s'emploie encore aujourd'hui dans un dialecte suisse. Agacer devient taquiner, puis tromper. Une autre ligne de développement part également de maltraiter, jeter violemment par terre, casser. Jeter par la transformation de l'usage transitif à l'usage intransitif devient tomber. Des mots plus grossiers comme […] qui veut dire laisse-moi en paix, prennent la signification de *gayen* qui devient s'éclipser, se tailler. Ce qui explique que *gayer* devient une expression assez grossière pour courir et marcher. Enfin il y a une autre signification, se vanter, faire l'important, qui provient probablement d'agacer avec des paroles, taquiner. Le participe passé du verbe subit aussi un développement indépendant de signification. En Suisse […] signifie mal, contrarié, mal élevé, grognon, en ajoutant que des composés de *gayen* prennent encore d'autres chemins, par exemple […] qui veut dire renverser, dialoguer, ou *kamengaye* qui veut dire lutter, ou […] qui veut dire échouer un examen.

Il faut admettre que la richesse du développement des significations ne laisse rien à souhaiter. Cet exemple ne représente pas un phénomène, au

contraire, on peut dire que tous les verbes signifiant coïre tendent à élargir leur signification de façon analogue. Dans le mot Irlandais nous trouvons une correspondance presque parfaite, brouiller, plus ancien *brouillen* dérivé de *brouit* qui veut dire fiancée, ne signifie pas primitivement la fiancée, mais une jeune femme, comme l'anglais *bright*, ou on suédois *brut*, *bruden*, ou *brouiden* signifie prendre femme une jeune fille, donc coïre. De façon analogue, comme pour *graen*, se développent des significations suivantes, agacer, soucier, battre, frapper, jeter, tomber, se sauver, marcher. »

Il donne ensuite un exemple très joli d'un vieux poème néerlandais qui date de 1640 où il y a encore un tas d'autres significations mais je ne connais pas assez le néerlandais pour le traduire. « Il y a un troisième verbe avec un développement identique dans le mot *cerden*, en dialecte *cerda*, qui veut dire […]. Nous avons les mêmes significations, agacer, pousser, jeter, tomber, se sauver, s'apercevoir de quelque chose. Ainsi en Irlande nous trouvons *cerda*, *carda*, polir, nettoyer, repasser. Aussi des substantifs désignant le sexe féminin se trouvent très souvent à côté des verbes signifiant coïre ou fouetter, par exemple le verbe coïre en wesphalien s'appelle *kitchen*, ou *kouetchen*. Nous avons à côté des substantifs. Il faut encore examiner de près le développement de la signification de quelques mots désignant la vulve. Mon exemple principal est le mot germanique fout. Il signifie partout, ou le sexe ou les fesses. Le substantif *fout* a un développement assez restreint de sa signification. Il a pris le sens de femme dans des régions très étendues, quelquefois sans aucun sens péjoratif, mais le plus souvent il est devenu un gros mot comme dans le suédois *foud* qui veut dire prostituée, un homme efféminé et lâche. Un autre élargissement de la signification se présente dans le sens de trou, fente, par exemple en alsacien […] veut dire blessure d'un arbre, en suédois […] veut dire la fente entre les deux pantalons pour attacher les bretelles, en néerlandais *foot* veut dire esprit, force vitale. Nous ne nous étonnons pas de trouver en souabe *fouat*, rire de quelqu'un, en westphalien *fouten*, tromper, *futelen* en alsacien, se tromper. En suédois, *fouten* veut dire travailler, en frison *fouden*, bâcler, en alsacien *foudehen*, travailler superficiellement. Il y a ainsi des adjectifs dérivés de *fout* qui sont très répandus, par exemple *fouti* qui veut dire paresseux, en allemand il y a *forge-foutel* qui veut dire vulve, et à côté de la signification nous trouvons gueule,

bouche en Allemagne du sud. À l'origine c'est une injure qui s'est beaucoup affaiblie de nos jours. *Vorge* est utilisé de façon générale comme injure ou dans la signification de fille facile, c'est utilisé aussi dans le sens de villosité. L'analogie avec *fout* s'étend aussi aux dérivés verbaux, par exemple en suisse *fudeselen*, s'emporter, se comporter de façon licencieuse, en alsacien *Fudeselen*, se tailler.

Je vous fais grâce de plus d'exemples, mais ce qui est intéressant, c'est que dans les langues germaniques le déploiement de signification des mots signifiant coïre et vulve prend des formes très diverses. Cela se présente sous forme d'une sorte de schéma. Vous voyez ici vulve qui devient femme, animal de sexe féminin. puis poil pubien, villosité, une personne déguisée et souvent portant un masque. Puis d'autre part d'autres parties du corps, la bouche, le sein de la mère, le derrière, d'autre part sac, panier, un récipient, et encore pâtisserie. Et nous voyons justement ce même schéma apparaître dans une catégorie récente de mots. Et en même temps pour le verbe coïre, d'abord maltraiter, battre, agacer, taquiner, tromper, jeter et tomber, puis s'éclipser, se tailler, courir et marcher, cela devient encore mal travailler, avec mal couper, émoussé, et avoir des mouvements incertains, mal parler, enfin bégayer. Dans une autre série, cela donne se procréer, croitre, avoir lieu et se passer. » Comme conséquence de son schéma, il nous dit : nous avons vu que ce sont des sons gui ont accompagné le travail. Si une racine présente entièrement ou en partie ce système de significations, il faut considérer les significations sexuelles comme point de départ, ou au moins comme point de bifurcation pendant le développement. Le nombre des mots ayant passé une fois par la signification sexuelle est tellement grand qu'un étymologue est obligé de garder ce point de vue constamment à l'esprit, et d'autant plus qu'il considère des époques linguistiques plus anciennes. Le cri de séduction, dit-il encore, représente la manifestation la plus ancienne du langage. La naissance des racines désignant les différentes activités s'explique par l'investissement sexuel des différentes méthodes de travail. Il nous faut nécessairement admettre une période des racines où elles ont surtout un caractère verbal. L'hypothèse que toutes les racines étaient primitivement en rapport avec les concepts sexuels est rendue probable par le fait que le rôle Important de ces concepts pour le développement des significations peut être démontré au point de vue de l'histoire de la langue germanique.

# Leçon XIV

*16 mars 1960*

Cet article de Sperber dont Madame Hubert vous a donné la traduction la dernière fois était quelque chose d'accroché à notre train sur la sublimation, et je voulais que vous en ayez connaissance. Je ne me livrerai pas à une critique extrêmement approfondie de ce texte. J'espère que, pour la plupart d'entre vous, après les quelques années d'enseignement que vous avez suivies ici, quelque chose a dû vous chiffonner dans ce mode de procéder. Je veux dire que, si la visée de l'article est quelque chose d'incontestablement intéressant – aussi bien ne nous y serions-nous pas attardé sans ça – je pense que le mode de démonstration n'a pas dû vous apparaître sans faiblesse. Je veux dire que de s'appuyer, de se référer pour démontrer une sorte d'origine sexuelle commune, sous une forme sublimée, des activités humaines fondamentales, sur le fait que des mots à signification présumée originellement sexuelle se sont mis à véhiculer successivement toute une traînée de sens, progressivement, toujours plus éloignés de leur signification primitive, c'est évidemment là prendre une voie dont le caractère de démonstration me semblait devoir, aux yeux de tout esprit de bon sens, être éminemment réfutable.

Ça se sent d'abord parce qu'aussi bien le fait que des mots à signification primitivement sexuelle aient en quelque sorte fait tache d'huile, quant au champ de la signification, pour arriver à découvrir des significations très éloignées, cela ne veut pas dire qu'il soit démontré que tout le champ de la signification soit pour autant recouvert. Cela ne veut pas dire que tout ce que nous usons comme langage soit en fin de compte réductible à ces mots clé qu'il donne, et dont évidemment la valorisation, la posture est

considérablement facilitée pour la démonstration par le fait qu'on admet même comme démontré ce qu'il y a de plus contestable, la notion de racine, ou de radical, au sens où la racine et le radical seraient constitutivement, dans le langage humain, liés à un sens. La mise en valeur des racines et des radicaux dans les langues flexionnelles est quelque chose qui pose des problèmes particuliers qui sont loin d'être applicables à l'universalité des langues. Ce serait bien difficile à mettre en valeur pour ce qui est par exemple du chinois où tous les éléments signifiants sont monosyllabiques. La notion de la racine devient des plus fuyantes ; en fait, il s'agit bien là d'une illusion liée au développement significatif du langage, de l'usage de la langue, où tout ce qui est racine ne saurait que nous être très suspect.

Ce qui ne veut pas dire que tout ce que vous avez entendu produit devant vous comme remarques concernant l'usage que ces mots, disons à racine sexuelle, dans les langues au reste toutes indoeuropéennes, soit sans intérêt ; mais dans la perspective qui est celle dans laquelle je pense vous avoir suffisamment maintenant rompus et formés, qui consiste à bien distinguer la fonction du signifiant de la création de la signification par l'usage métonymique d'une part, métaphorique d'autre part, des signifiants. Je dirai qu'évidemment c'est là que le problème commence. Pourquoi ces zones dans lesquelles la signification sexuelle, comme je disais tout à l'heure, fait tache d'huile, pourquoi ces rivières où elle s'épand ordinairement, et vous avez vu que ce n'était pas n'importe quel sens, sont-elles en somme spécialement choisies pour qu'on mette en usage pour les atteindre les mots qui ont eu déjà des emplois dans l'ordre sexuel ? Il est extrêmement intéressant, par exemple, de se demander pourquoi c'est justement à ce propos d'un acte plus ou moins amorti, étouffé, un acte plus ou moins bousillé, de couper, de sécation, un acte à demi manqué, qu'on fera resurgir l'origine présumée dans le forage des travaux les plus primitifs, avec une signification d'opération sexuelle, de pénétration phallique ? Pourquoi, en d'autres termes, on fera resurgir la métaphore *foutre* à propos de quelque chose de *mal foutu* ? Pourquoi c'est l'image de la vulve qui surgira pour exprimer des actes divers parmi lesquels celui de se dérober, de s'enfuir, de se tailler comme on a à plusieurs reprises traduit le terme allemand du texte ?

Je vous le dis en passant, cette si jolie expression, se tailler pour dire

s'enfuir, se dérober, j'ai essayé d'en trouver l'attestation, je veux dire le moment où, dans l'histoire, nous la voyons apparaître comme telle avec ce sens, et j'ai eu un temps trop court pour le faire. Dans les dictionnaires ou les appareils que j'ai à ma disposition, je ne l'ai pas trouvé. Si quelqu'un là-dessus pouvait faire cette recherche. Il est vrai que je n'ai pas à Paris les dictionnaires concernant l'usage familier des mots. C'est tout de même une question.

Donc, pourquoi, dans la vie, c'est d'un certain type de signification, certains signifiants marqués d'un primitif usage pour la relation sexuelle qu'il s'agit dans un usage métaphorique ? Comment se servir de tel ou tel terme argotique qui a primitivement une signification sexuelle pour des situations qui ne le sont pas, dans un usage métaphorique comme je le définis ? Et cet usage métaphorique est utilisé pour obtenir une certaine modification. N'y a-t-il donc plus dans cet article que ce quelque chose qui est une occasion de voir, à propos d'un cas tout à fait particulier, comment sont mis en usage, selon le mode métaphorique, dans l'évolution normale, diachronique, des usages dans le langage, comment on use, et pourquoi, de références sexuelles dans un certain usage métaphorique ? Est-ce que ce serait réduire à cela la portée de l'article ? C'est-à-dire montrer qu'il avait tout à fait manqué sa visée ?

Assurément pas. Si ce n'était que cela, c'est-à-dire comme un exemple de plus de certaines aberrations de la spéculation psychanalytique que cet article pouvait être pris, je ne l'aurais pas fait produire ici devant vous. Je crois que ce qui lui maintient sa valeur, c'est ce quelque chose qui est à son horizon, qui n'est pas démontré mais qui est visé dans son intention, qui est justement ce par quoi un rapport tout à fait radical, celui des rapports instrumentaux premiers, des techniques premières, des actes majeurs de l'agriculture, celui d'ouvrir le ventre de la terre, les actes majeurs de la fabrication du vase sur lequel j'ai mis tellement l'accent, et tel et tel autre acte se trouve si naturellement métaphorisé autour de quelque chose de très précis qui est moins l'acte sexuel que l'organe sexuel féminin. Je veux dire que c'est pour autant que l'organe sexuel féminin, plus exactement la forme d'ouverture et de vide, était au centre de toutes ces métaphores, que l'article prenait son intérêt et sa valeur centrante pour la réflexion. Car il est bien clair qu'il y a une béance, un saut de la référence supposée, c'est une idée fort intéressante, de l'appel sexuel comme tel, de la vocalisation

censée accompagner l'acte sexuel comme ayant pu donner l'amorce, l'origine de l'usage du signifiant aux hommes pour désigner soit substantivement l'organe et spécialement l'organe féminin, soit verbalement l'acte de coïter.

Le saut, dans cet article, c'est à savoir que si l'usage d'un terme qui signifie *coït* primitivement, est quelque chose qui est susceptible d'une extension qu'on présume presque indéfinie, que l'usage d'un terme qui signifie vulve originellement est susceptible de toutes sortes d'usages métaphoriques, ceci nous fait le pont entre ce qui est supposé, c'est à savoir que la prévalence de l'usage vocal du signifiant chez l'homme peut avoir son origine dans le fait que dans certaines activités, ces activités accompagnées par des appels chantés qu'on suppose être ceux de la relation sexuelle primitive chez les hommes comme elles le sont chez tels animaux, spécialement chez les oiseaux, il y a là évidemment un saut dans l'article ; car vous sentez bien quelle différence il y a entre le cri plus ou moins typifié qui accompagne une activité et l'usage d'un signifiant qui en détache tel élément d'articulation, à savoir soit l'acte, soit l'organe. Aussi bien même, si nous admettons que c'est par cette voie, et il n'est pas dépourvu d'intérêt de supposer que l'homme a été introduit par là à l'usage du signifiant, il est trop clair que pour autant nous n'avons pas la structure signifiante, à savoir que rien n'implique déjà à l'horizon dans le donné de l'appel sexuel naturel, que l'élément d'opposition qui fait la structure de l'usage du signifiant, celui qui est déjà tout entier développé dans le *fort/da* dont nous avons pris l'exemple originel, soit donné dans l'appel sexuel. L'appel sexuel peut se rapporter à une modulation temporelle d'un acte dont la répétition peut comporter la fixation de certains éléments de l'activité vocale. Il n'est pas encore ce quelque chose qui peut nous donner l'élément structurant, même le plus primitif. Il y a là une béance. Néanmoins l'intérêt de l'article est de nous montrer par quel biais peut se concevoir ce qui est si essentiel, d'autre part, dans l'élaboration de notre expérience et dans la doctrine de Freud, c'est tout de même comment le symbolisme sexuel, au sens ordinaire du terme, peut se trouver tout à fait, à l'origine, polariser le jeu métaphorique du signifiant. Au reste je m'en tiendrai là pour aujourd'hui, quitte à y revenir ultérieurement.

Je me suis interrogé sur la façon dont je renouerai le fil, et sur quoi je

repartirai aujourd'hui. Je me suis dit, pour m'en être aperçu autour de la conversation avec certains, qu'en somme il n'était pas dépourvu d'intérêt que je vous donne une idée des conférences, propos ou causeries auxquelles je me suis livré à Bruxelles. C'est qu'aussi bien j'ai quelque chose à vous transmettre. Ceci reste toujours au centre de la ligne de mon discours, et je ne fais guère, même quand je le transporte au dehors, que de le reprendre à peu près au point où je le soutiens. Bien sûr, ce n'est pas un ni deux séminaires de plus que j'ai fait devant mes auditeurs à Bruxelles, c'est néanmoins quelque chose qui se situe au point où nous en sommes de ce que j'articule ici que j'ai essayé de dire devant eux. Ce que je risque donc c'est d'en franchir pour vous trop vite le saut, en supposant implicitement par vous déjà connu ce que j'ai dit là-bas. Ce n'est pas sûr pourtant car aussi bien ce que j'ai dit devant une audience différente peut avoir comporté, amené des éléments ici non encore dits, dont il y a tout de même intérêt à ce qu'ils ne soient pas ici, dans notre discours, éludés. Ceci peut vous paraître après tout d'un bien grand sans-gêne dans la façon de procéder sur ce que je peux avoir à dire, mais cela le méritait. Je n'ai pas trop le temps, avec le chemin qui nous reste à parcourir, de m'arrêter à des soucis à proprement parler de professeur. Ça n'est pas ma fonction, comme je le leur ai laissé entendre et même dit formellement. Il me déplaît même, pour dire le terme, d'avoir à me mettre devant un auditoire en position d'enseignement car un psychanalyste qui parle devant un auditoire non introduit prend toujours un sens de propagandiste.

Si j'ai accepté de parler dans cette université qui est l'Université Catholique de Bruxelles, je l'ai fait dans un certain esprit qui n'est pas à mes yeux le mode de voir qui soit à mettre au tout premier plan, mais à mettre en second rang, dans un esprit d'entre aide et aux fins de venir par quelque côté – j'ose espérer que je l'ai fait – en accorder la présence et l'action de ceux qui sont de nos amis, de nos camarades en Belgique. J'étais donc devant un public, assurément très large, et dont tout m'a donné la meilleure impression, convoqué par l'appel d'une université catholique et ceci à soi tout seul pourra vous expliquer pourquoi je leur ai parlé d'abord de quelque chose, c'est à savoir dans la première leçon de ce qui se rapporte dans Freud au thème, et à la notion, et à la fonction du père.

Comme on pouvait l'attendre de moi, je ne leur ai pas mâché les mots, ni ménagé les termes, à savoir que ce n'est pas la position de Freud vis-à-

vis de la religion que j'ai essayé, devant un tel auditoire, d'atténuer. Néanmoins vous savez quelle est ma position concernant, si je puis dire, le domaine de ce qu'on appelle les vérités religieuses. Cela mérite peut-être une fois, à cette occasion, d'être précisé, encore que je crois que déjà je l'ai, par mes propos, par ma façon de procéder avec elles, rendu assez clair. C'est qu'à se trouver soi-même – soit tout simplement par une position personnelle, soit au nom d'une position de méthode, d'une position dite scientifique à laquelle il arrive que se tiennent des gens qui sont par ailleurs des croyants qui, néanmoins, dans un certain domaine se croient tenus de mettre, comme on dit de côté le point de vue proprement confessionnel – soit dans un cas soit dans l'autre, il y a quelque paradoxe à aboutir à cette position d'exclure pratiquement du débat, de la discussion, de l'examen des choses, des termes, des doctrines qui ont été articulées dans le champ propre de la foi, comme restant dès lors en quelque sorte d'un domaine qui serait réservé aux croyants. Vous m'avez un jour entendu engrener directement sur un morceau de l'Épître de Saint Paul aux Romains, à propos du thème de la loi qui fait le péché. Et vous avez vu qu'au prix d'un artifice d'ailleurs dont j'aurais bien pu me passer, la substitution de ce terme, encore en blanc, au moment de mon discours où je le faisais, de la Chose à ce qui, dans le texte de Saint Paul, s'appelle le péché, on arrivait à une formulation très exacte et très précise de ce que je voulais vous dire alors concernant les rapports, le nœud de la loi au désir.

Cet exemple, qui prend à propos d'un cas particulier son ordre d'efficace, est quelque chose sur lequel j'éprouve le besoin de revenir, car je ne considère pas qu'il s'agisse là d'un emprunt de hasard, de quelque chose qui s'est trouvé particulièrement favorable à une sorte d'escamotage, par une sorte d'escamotage à aboutir à ce dont, à ce moment là, j'avais devant vous à faire état. Je crois au contraire qu'il n'y a nul besoin de donner cette forme d'adhésion, quelle qu'elle soit, sur laquelle je n'ai pas même à entrer ici, dont l'éventail peut se déployer dans l'ordre de ce qu'on appelle la foi, pour que se pose pour nous analystes, je veux dire pour nous qui prétendons, dans des phénomènes qui sont de notre champ propre, vouloir aller au-delà de certaines conceptions d'une pré-psychologie, à savoir aborder ces réalités humaines sans préjugé, je considère que nous ne pouvons pas non seulement les laisser, mais nous ne pouvons pas ne pas nous intéresser de la façon la plus précise à ce qui s'est articulé, j'entends ce qui

s'est articulé comme tel, dans ces propres termes, dans l'expérience religieuse, sous les termes par exemple du conflit entre la liberté et la grâce.

Une notion aussi articulée, aussi précise, et aussi irremplaçable que celle de la grâce, quand il s'agit de la psychologie de l'acte, est quelque chose dont nous ne trouvons ailleurs, je veux dire dans la psychologie académique classique, rien d'équivalent. Et je considère donc que non seulement les doctrines, mais le texte historique, l'histoire des choix, c'est-à-dire les hérésies qui ont été faites, qui sont attestées au cours de l'histoire dans ce registre, la ligne des emportements qui ont motivé un certain nombre de directions dans l'éthique concrète des générations, est quelque chose qui non seulement appartient à notre examen, mais qui requiert, j'insiste, dans son registre propre, dans son mode d'expression, toute notre attention. Il ne suffit pas, parce que de certains thèmes ne sont usités, mis en usage que dans le champ des gens dont nous pouvons dire qu'ils croient croire – après tout qu'en savons-nous ? – que ce domaine leur reste réservé. Pour eux, ce ne sont pas des croyances. Si nous supposons qu'ils y croient vraiment, ce sont des vérités. Ce à quoi ils croient, qu'ils croient qu'ils y croient ou qu'ils n'y croient pas, rien n'est plus ambigu que la croyance, il y a une chose certaine, c'est qu'ils croient le savoir. C'est un savoir comme un autre, et à ce titre cela tombe dans le champ de l'examen que nous devons accorder, du point où nous sommes, à tout savoir, dans la mesure même où, en tant qu'analystes, nous pensons qu'il n'est aucun savoir qui ne s'enlève sur un fond d'ignorance. C'est cela qui nous permet d'admettre comme tels bien d'autres savoirs que le savoir scientifiquement fondé.

J'ai donc cru devoir, devant une audience dont il me paraît qu'il n'est pas inutile que je l'aie affrontée, moins pour telle ou telle oreille que j'ai pu faire se dresser – ce qui reste toujours problématique et que seul l'avenir peut démontrer – mais qu'après tout cette audience, qui n'est pas hypothétique puisqu'elle a eu lieu, me permet devant vous qui êtes une tout autre audience, de mettre en valeur un certain nombre de traits qui n'ont peut-être pas, pour vous, la même portée qu'ils peuvent avoir pour elle, mais dont il est tout de même nécessaire que vous voyiez comment devant une certaine audience qui représente un secteur important du domaine public, les choses peuvent être présentées.

Je crois qu'il n'y a pas de préjugé plus courant, sinon que Freud parce

qu'il a pris sur le sujet de l'expérience religieuse la position la plus tranchante, à savoir qu'il a dit que tout ce qui dans cet ordre était d'appréhension sentimentale, cet ordre, littéralement ne lui disait rien, que c'était littéralement pour lui aller jusqu'à la lettre morte. Seulement, si nous avons ici, vis-à-vis de la lettre, la posture qui est la nôtre, cela ne résout rien, parce que toute morte qu'elle est, cette lettre, elle peut néanmoins avoir été une lettre bel et bien articulée et articulée précisément au moins dans certains champs, dans certains domaines, précisément de la même façon que l'expérience religieuse l'a articulée. En d'autres termes, devant des gens supposés répondre à l'appel d'une Université Catholique, supposés ne pouvoir se désolidariser d'un certain message, au moins en tant qu'il intéresse Dieu le Père, je puis avancer en toute sécurité qu'au moins, quant à ce qui s'articule sur ce message en tant qu'il concerne la fonction du père, en tant que cette fonction est au cœur de l'expérience qui se définit comme religieuse, Freud, comme je m'exprimais dans un sous-titre qu'on m'avait proposé pour ma conférence, mais qui a un peu effarouché, Freud fait le poids.

Ceci, il est plus que facile de le démontrer. Il vous suffit d'ouvrir ce petit livre qui s'appelle *Moïse et le monothéisme* sur lequel Freud, après l'avoir mijoté depuis quelques dix ans – à partir de *Totem et Tabou* il ne pensait qu'à ça, à cette histoire de Moïse et de la religion de ses pères – articule ce qui concerne le monothéisme. Car il faut tout de même savoir lire, s'apercevoir de quoi il s'agit, où Freud va, dans ce livre sur lequel à la fin de sa vie, quasiment, s'il n'y avait pas l'article sur le *Splitting* dans la *Spaltung* de l'*Ego*, on pourrait dire que la plume lui tombe de la main avec la fin de *Moïse et le monothéisme*. Contrairement à ce qui me semble insinué, si j'en crois ce qu'on me raconte depuis quelques semaines sur ce qu'on peut dire sur la production intellectuelle de Freud à la fin de sa vie, je ne crois pas du tout quant à moi qu'elle fût en déclin. Rien ne me paraît en tout cas plus fermement articulé, plus conforme à toute la pensée antérieure de Freud que ce *Moïse et le monothéisme*.

Autour de quoi porte la question de *Moïse et le monothéisme* ? Il s'agit évidemment, de la façon la plus claire, du message monothéiste comme tel. C'est cela qui intéresse Freud ; c'est cela d'ailleurs qui d'emblée n'a pas besoin pour lui d'être discuté dans l'ordre de la connotation de valeur. Je veux dire que pour lui il ne fait pas de doute que le message monothéiste

comporte en soi-même un accent incontestable de valeur supérieure à tout autre. Le fait que Freud soit athée ne change rien à ceci. Il reste que, pour un athée, celui qui est Freud, je ne dis pas pour tout athée, c'est à voir, en tout cas pour lui la visée du message monothéiste saisie dans son fondement radical, est quelque chose qui a une valeur décisive. Il est possible de dire qu'il passe par là quelque chose à gauche duquel il y a certaines choses qui sont dès lors dépassées, périmées, qui ne peuvent plus tenir au-delà de la manifestation de ce message. À droite c'est autre chose. L'affaire est tout à fait claire dans l'esprit de l'articulation de Freud. En dehors du monothéisme, ça ne veut pas dire qu'il n'y a rien, loin de là. Il fait allusion, il ne nous donne pas une théorie des dieux, mais il y en a suffisamment de dit pour que nous nous rappelions de l'atmosphère que l'on a l'habitude de connoter de païenne, ce qui est, vous le savez, une connotation tardive, et liée à son effacement, à sa réduction dans la sphère paysanne, mais dans l'atmosphère païenne, alors qu'on ne l'appelait pas comme cela, qu'elle était en pleine floraison, le *numen* surgit à chaque pas, si l'on peut dire, à tous les coins des routes, surgit dans la grotte, à la croisée des chemins. Ce *numen* tisse l'expérience humaine. Nous pouvons encore apercevoir les traces de ce mode de véhicule ; beaucoup de champs en existent encore dans l'existence humaine. C'est là quelque chose qui, par rapport à la manifestation, à la profession monothéiste, est dans un certain rapport de contraste. Je dis que le numineux surgit à chaque pas et inversement je dirais que chaque pas du numineux laisse une trace, engendre, si je puis dire, un mémorial. Il n'en faut pas beaucoup pour qu'un temple s'élève, qu'un nouveau culte s'instaure. Le numineux pullule et agit de partout dans l'existence humaine, si abondant d'ailleurs que quelque chose à la fin doit se manifester tout de même par l'homme de maîtrise qui ne se laisse pas déborder.

C'est ce formidable enveloppement, et en même temps une dégradation dans la fable, ces fables antiques, si riches de sens, dont nous pouvons encore nous bercer, et dont nous avons peine à concevoir comment elles étaient compatibles avec quoi que ce soit qui comportât une foi à ces dieux, puisqu'aussi bien ces fables, qu'elles soient héroïques, épiques ou vulgaires sont tout de même marquées de je ne sais quel désordre, de je ne sais quelle ivresse, de je ne sais quel anarchisme, si l'on peut dire, des passions divines. Le rire des dieux dans l'*Iliade* l'illustre suffisamment sur le

plan héroïque. Il y aurait beaucoup à dire sur ce rire des Olympiens. Je ne veux aujourd'hui m'attarder qu'à cette phase à laquelle les païens étaient sensibles. Nous en avons la trace sous la plume des philosophes, et c'est au caractère de l'envers de ce rire, ou du caractère dérisoire des aventures des dieux, c'est cela que nous avons peine à concevoir.

En face de cela qu'avons-nous ? Nous avons donc le message monothéiste et c'est à cela que Freud consacre son examen. Comment ce message monothéiste est-il possible, comment a-t-il affleuré ? La façon dont Freud l'articule est capitale pour apprécier le niveau où se situe la procession de Freud. Vous le savez, tout repose sur la notion de Moïse l'Égyptien. Je ne pense pas que devant un auditoire comme celui-ci je sois obligé de faire un séminaire où quelqu'un analysera *Moïse et le monothéisme*. Je crois que pour des gens qui, comme vous, sont des psychanalystes à 80%, vous devez savoir ce livre par cœur. Tout repose donc sur la notion de Moïse l'Égyptien et de Moïse le Midianite. Moïse l'Égyptien est le Grand Homme, le Législateur, et aussi le Politique, le Rationaliste, celui dont Freud prétend découvrir la voie dans l'apparition historique à une date précise, au XIV^e^ siècle avant Jésus-Christ de la religion d'Akhenaton attestée par des découvertes récentes. C'est à savoir quelque chose qui promeut la fonction unique, l'unitarisme de l'énergie d'où rayonne, si l'on peut dire, la distribution du monde symbolisée par l'organe solaire. Le personnage qu'est Moïse l'Égyptien est pour Freud au delà des débris humains de cette première entreprise d'une vision entièrement scientifique, rationaliste du monde, qui est supposée dans cet unitarisme, qui est unitarisme du réel, unité substantielle du monde centrée dans le soleil, et dont vous savez que l'histoire de l'Égypte a démontré l'échec. À savoir qu'à peine disparu Akhenaton, le fourmillement des thèmes religieux, multipliés en Égypte plus qu'ailleurs, le pandémonium des dieux reprend le dessus et la barre, et réduit à néant toute la réforme d'Akhenaton.

Un homme garde avec lui le flambeau de cette visée rationaliste, c'est Moïse l'Égyptien qui choisit un petit groupe d'hommes pour les mener à travers l'épreuve qui les rendra dignes de fonder une communauté acceptant à sa base ces principes. Voilà le texte de Freud. En d'autres termes, quelqu'un qui voulait faire le socialisme dans un seul pays. À ceci près qu'en plus il n'y avait pas de pays. Il y avait une poignée d'hommes pour le faire. Voilà la conception freudienne de ce qu'est essentiellement le vrai

Moïse, le Grand Homme, celui dont il s'agit de savoir comment son message nous est encore, pour l'instant, transmis. Bien sûr, naturellement, vous me direz quand même, ce Moïse était un tant soit peu magicien. Ceci n'a pas tellement d'importance. Comment est-ce que Moïse opérait pour faire tout d'un coup fourmiller les sauterelles et les grenouilles, c'est son affaire. Ce n'est pas une question d'un intérêt essentiel du point de vue qui nous occupe de sa position religieuse, et laissons de côté l'usage de la magie. Elle ne lui a jamais nui, d'ailleurs, à ce Moïse l'Égyptien, aux yeux de personne.

Et il y a Moïse le Midianite, le gendre de Jethro, et c'est celui-là dont Freud nous enseigne que la figure a été confondue avec celle du premier, Moïse le Midianite, que Freud appelle aussi celui du Sinaï, de l'Horeb. C'est en effet bien là la question. C'est celui-là qui entend surgir du buisson ardent la Parole, à mes yeux tout à fait décisive, qui ne saurait être élidée en la matière. Freud l'élide, cette parole fondamentale qui est celle-ci : « Je suis, – non pas comme toute la gnose chrétienne a essayé de le faire entendre, c'est-à-dire de nous introduire dans des difficultés concernant l'être qui ne sont pas près de finir, et qui peut-être n'ont pas été sans compromettre ladite exégèse – celui qui est », mais « Je suis ce que je suis », c'est-à-dire un Dieu qui se présente comme essentiellement caché. Ce Dieu caché est un Dieu jaloux et ce Dieu caché paraît très difficile à dissocier de celui tout de même qui, dans le même entourage de feu qui le rend inaccessible, fait entendre, nous dit la tradition biblique, les fameux commandements au peuple rassemblé autour, qui n'a pas le droit d'approcher, de franchir une certaine limite.

À partir du moment où ces commandements s'avèrent pour nous être des commandements à toute épreuve, c'est à savoir qu'appliqués ou non, nous les entendons encore, je l'ai souligné devant vous, dans leur caractère indestructible, à partir du moment où ces commandements peuvent s'avérer comme les lois mêmes de la parole, comme j'ai essayé de vous le démontrer, il est certain qu'ici un problème s'ouvre. Pour tout dire, Moïse le Midianite me paraît poser son problème propre, celui que je voudrais bien savoir en face de qui, en face de quoi il était sur le Sinaï et sur l'Horeb. Mais enfin, faute d'avoir pu soutenir l'éclat de la face de celui qui a dit : « Je suis ce que je suis », nous nous contenterons du point où nous sommes, de dire que le buisson ardent en somme c'était la Chose de Moïse et puis

de la laisser là où elle est, quitte à supputer les conséquences qu'ont eu la révélation de ces choses.

Quoi qu'il en soit, le problème pour Freud concernant ces conséquences, est résolu d'une autre sorte. Il est résolu de la façon suivante. C'est parce que Moïse l'Égyptien a été assassiné par son menu peuple, moins docile que les nôtres envers le socialisme dans un seul pays, par des gens qui se sont ensuite voués à Dieu sait quelles paralysantes observances, à quelques troubles exercices envers d'innombrables voisins. Car n'oublions pas ce qu'est effectivement l'histoire des Juifs. Il faut un tout petit peu relire ces anciens livres pour s'apercevoir qu'en matière de colonialisme impérialiste en Canaan, il s'y entendaient un peu ; il leur arrive même d'inciter doucement les populations voisines de se faire circoncire puis, profitant dans les délais de cette paralysie qui vous reste après cette opération entre les jambes, de les exterminer proprement. Ceci n'est pas pour faire des griefs à l'endroit d'une période de la religion depuis révolue. Ceci dit, Freud ne doute pas un seul instant que l'intérêt majeur de l'histoire juive, et il a bien raison, ne soit pas là. Il est dans le véhicule que le message du Dieu unique met d'une façon très particulière.

Voici donc où les choses en sont. Nous avons la dissociation du Moïse rationaliste et du Moïse inspiré dont on parle à peine, du Moïse obscurantiste. Mais Freud, se fondant sur l'examen des traces de l'histoire, ne peut trouver de voie justifiant, de voie motivée au message de Moïse rationaliste, que pour autant que ce message s'est transmis dans l'obscurité. C'est pour autant que ce message s'est trouvé lié, dans le refoulement, au meurtre du Grand Homme, c'est précisément par là, nous dit Freud, qu'il a pu être véhiculé, conservé dans un état d'efficacité qui est celui que nous pouvons mesurer dans l'histoire, c'est pour autant – et en ceci je ne dis pas qu'il s'identifie, mais c'est si près que c'en est impressionnant, avec la tradition chrétienne – c'est pour autant que ce meurtre primordial du Grand Homme vient émerger, selon les écritures, dans un second meurtre qui, en quelque sorte, le traduit, le promeut au jour, celui du Christ, que ce message s'achève, et que cette malédiction secrète du meurtre du Grand Homme, qui n'a lui-même son pouvoir que d'être, de s'inscrire, de résonner sur le fond du meurtre primordial, du meurtre inaugural de l'humanité, du meurtre du père primitif, c'est pour autant que ceci vient enfin au jour que ce qu'il faut bien appeler, parce que c'est dans le texte de Freud,

la rédemption chrétienne, s'accomplit. Seule cette tradition poursuit jusqu'au bout, jusqu'à son terme l'œuvre de révéler de quoi il s'agit dans le crime primitif, inaugural, de la loi primordiale. Comment ne pas, après cela, avec cela, ne pas au moins constater l'originalité de la position freudienne par rapport à tout ce qui existe en matière d'histoire des religions ?

L'histoire des religions consiste essentiellement à chercher à dégager le commun dénominateur de la religiosité. Nous faisons une dimension de ce qu'on appelle l'homme, de son lobe religieux, et alors nous constatons la diversité des manifestations religieuses, et nous sommes obligés de faire rentrer là-dedans des religions aussi différentes qu'une religion de Bornéo, la religion confucéenne, taoïste, la religion chrétienne. Comme vous le savez, ceci ne va pas sans difficultés. Quoique, quand on se livre au domaine des typifications, il n'y a aucune raison qu'on n'aboutisse pas à quelque chose. On aboutit à des images, à une classification de l'imaginaire, c'est-à-dire très précisément ce qui distingue l'origine de la tradition monothéiste, ce qui est intégré aux commandements primordiaux en tant qu'ils sont des lois de la parole : « Tu ne feras pas de moi d'image taillée, mais tu ne feras, pour ne pas risquer d'en faire, pas d'image du tout. » Et puisqu'il est arrivé que je vous parle de l'architecture de la sublimation primitive, je dirai que nous pouvons vraiment nous poser le problème de ce qu'était la caractéristique de ce temple détruit dont il ne reste pas de traces. Quelles précautions, quelle symbolique particulière et quelles dispositions exceptionnelles avaient pu avoir été remplies pour que soit au moins réduit jusqu'à sa plus extrême encoignure quoi que ce soit qui, sur les parois de ce vase, a pu faire, et Dieu sait si c'est facile, resurgir l'image des animaux, des plantes, de toutes les formes qui se profilent sur les parois de la caverne, pour faire que ce temple ne fût que l'enveloppe de ce qui était au cœur, à savoir l'Arche d'alliance à savoir le pur symbole, le symbole du pacte, du nœud entre celui qui dit : « Je suis ce que je suis, et je t'ai donné ces lois, ces commandements pour qu'entre tous les peuples soit marqué celui qui a des lois sages et intelligentes ». Comment ce temple devait-il être pour éviter tous les pièges de l'art ? Ceci n'est pas quelque chose qui pour nous puisse être résolu par aucun document, par aucune image sensible. J'en laisse ici la question ouverte.

Ce dont il s'agit et ce à quoi nous sommes amenés, c'est donc que Freud, quand il nous parle dans *Moïse et le monothéisme* de l'affaire de la

loi morale, puisque c'est de cela qu'il s'agit pour lui, l'intègre pleinement à une aventure qui n'a trouvé, écrit-il textuellement, son achèvement, son plein déploiement que dans l'histoire, dans la trame judéo-chrétienne. Il est écrit que pour ce qui est des autres religions qu'il appelle vaguement d'orientales – je pense qu'il fait allusion à toute la lyre, à Bouddha, à Lao-Tseu et à bien d'autres – elles se caractérisent toutes, dit-il, avec une hardiesse devant laquelle il n'y a qu'à s'incliner, aussi hasardeuse qu'elle nous paraisse, ce n'est en fin de compte, nous dit-il, que le culte du Grand Homme. Je ne suis pas du tout en train de souscrire à cela. Il dit que simplement les choses sont restées à mi-route, plus ou moins avortées, à savoir qu'est-ce que cela veut dire le meurtre primitif du Grand Homme ? Je pense qu'il pense la même chose à propos du Bouddha. Et bien sûr, dans l'histoire des avatars de Bouddha, on trouverait bien des choses où il retrouverait son schéma, légitimement ou non, que c'est pour ne pas avoir, au fond, poussé jusqu'au bout le développement du drame, jusqu'au bout, à savoir jusqu'au terme de la rédemption chrétienne, que ces religions autres en sont restées là. Inutile de vous dire que ce très singulier christocentrisme est tout de même pour le moins surprenant sous la plume de Freud. Et pour qu'il s'y laisse glisser presque sans s'en apercevoir, il faut tout de même qu'il y ait à cela quelque raison.

Quoi qu'il en soit, nous voici ramenés à ce qui pour nous est la suite du chemin. La suite du chemin est celle-ci. Pour que quelque chose dans l'ordre de la loi donc soit véhiculé, il faut que ceci passe par le chemin tracé par le drame primordial, par celui qui s'articule dans *Totem et Tabou*, à savoir celui du meurtre du père et, comme vous le savez, ses conséquences ; ce meurtre qui nous est proposé au début, à l'origine de la culture comme étant conditionné par des figures dont on ne peut vraiment rien dire, pour lesquelles le terme de redoutable ne peut se doubler que de redouté, aussi bien que de douteux, à savoir celle du tout puissant personnage de la horde primordiale, personnage à demi animal, tué par ses fils. À la suite de quoi – chose, articulation à laquelle on ne s'arrête quelquefois pas assez – s'instaure quelque chose que nous pouvons appeler une sorte de consentement inaugural qui est tout de même un temps essentiel dans l'institution de cette loi dont tout l'art de Freud est de le lier pour nous au meurtre même du père, de l'identifier à l'ambivalence qui fonde à ce moment les rapports du fils au père, à savoir à ce retour de

l'amour après l'acte accompli dont on voit bien qu'il est justement là tout le mystère et qu'il est fait en somme pour nous voiler la faille qui consiste en ceci, non seulement le meurtre du père n'ouvre pas la voie vers la jouissance que la présence du père était censée interdire, mais si je puis dire, elle en renforce l'interdiction. Tout est là, et c'est bien là ce qu'on peut appeler à tous les points de vue – je veux dire dans le fait et aussi dans l'explication – la faille, c'est à savoir que l'obstacle étant exterminé sous la forme du meurtre, la jouissance n'en reste pas moins interdite. Bien plus, ai-je dit, cette interdiction est renforcée. Cette faille interdictive est donc, si je puis dire, soutenue, articulée, rendue visible par le mythe, mais elle est, en même temps, profondément camouflée par lui. C'est bien pourquoi l'important de *Totem et Tabou* est d'être un mythe, on l'a dit, peut-être le seul mythe dont l'époque moderne ait été capable. Et c'est Freud qui l'a inventé.

L'important est ceci, c'est de nous attacher à ce que comporte cette faille, au fait que tout ce qui la franchit, l'affranchit, fait l'objet d'une dette au grand livre de la dette. Tout exercice de la jouissance comporte quelque chose qui s'inscrit à ce livre de la dette dans la loi. Bien plus, il faut bien que quelque chose dans cette régulation soit ou paradoxe, ou le lieu de quelque dérèglement, car le contraire, le franchissement de la faille dans l'autre sens, n'est pas équivalent. Freud écrit le *Malaise dans la civilisation* pour nous dire que tout ce qui est viré de la jouissance à l'interdiction va dans le sens d'un renforcement toujours croissant de l'interdiction. Quiconque s'applique à se soumettre à la loi morale voit, lui, toujours se renforcer les exigences toujours plus minutieuses, plus cruelles de son surmoi.

Pourquoi n'en est-il pas de même en sens contraire ? Il est un fait, c'est qu'il n'en est rien, et que quiconque s'avance dans la voie de la jouissance sans freins, au nom de quelque forme que ce soit du rejet de la loi morale, rencontre des obstacles dont notre expérience nous montre tous les jours la vivacité sous des formes innombrables et qui n'en supposent peut-être pas moins quelque chose d'unique à sa racine. C'est au point que nous arrivons à la formule qu'une transgression est nécessaire pour accéder à cette jouissance et que, pour retrouver Saint Paul, c'est très précisément à cela que sert la loi, que la transgression dans le sens de la jouissance ne s'accomplit qu'à s'appuyer sur le principe contraire, sur les formes de la

loi. Et si les voies vers la jouissance ont quelque chose en elles-mêmes qui s'amortit, qui tend à être impraticable, c'est l'interdiction qui lui sert, si je puis dire, de véhicule tout-terrain, d'autochenille pour sortir de ces boucles qui ramènent toujours l'homme, tournant en rond, vers l'ornière d'une satisfaction courte et piétinée.

Voici à quoi nous introduit, à condition que nous soyons guidés par l'articulation de Freud, ce quelque chose qui est tout simplement notre expérience. Il fallait que le péché eût la loi pour que, dit Saint Paul, il pût devenir, rien ne dit qu'il y parvient, mais pût entrevoir de devenir démesurément pêcheur. C'est dans le texte. En attendant, ce que nous voyons ici, serré, c'est le nœud étroit du désir et de la loi. Moyennant quoi, assurément, l'idéal de Freud est cet idéal tempéré d'honnêteté, que l'on peut appeler en donnant son sens idyllique au mot, honnêteté patriarcale, est fait là où le père de famille, à figure aussi larmoyante qu'il vous plaira – tout un certain idéal humanitaire qui vibre dans telle pièce bourgeoise de Diderot, voire dans telles figures auxquelles se complaît la gravure au XVIII^e^ siècle –, cette honnêteté patriarcale qui nous donne la voie d'accès la plus mesurée à des désirs tempérés, à des désirs normaux.

Ainsi, ce que Freud propose devant nous par son mythe, et son mythe n'est tout de même pas là, dans sa nouveauté, sans avoir été par quelque biais exigé. Par quoi il est exigé, ce n'est pas bien difficile de le voir. Si le mythe de l'origine de la loi s'incarne dans le meurtre du père, c'est de là que sont sortis ces prototypes qui s'appellent successivement l'animal totem, puis tel Dieu, plus ou moins puissant, plus ou moins jaloux, en fin de compte le Dieu unique, et Dieu le Père ; le mythe du meurtre du père, c'est bien le mythe d'un temps pour qui Dieu est mort. Mais si Dieu est mort pour nous, c'est qu'il l'est depuis toujours, et c'est bien là ce que nous dit Freud. Il n'a jamais été le père que dans la mythologie du fils, c'est-à-dire celle du commandement qui ordonne de l'aimer, lui le père, et dans le drame de la passion qui nous montre qu'il y a une résurrection au-delà de la mort, c'est-à-dire que l'homme qui a incarné la mort de Dieu est toujours là. Il est toujours là avec ce commandement qui ordonne d'aimer Dieu. Vous le savez, c'est devant quoi Freud s'arrête. Il s'arrête du même coup, la chose est articulée dans le *Malaise dans la civilisation*, devant l'amour du prochain. L'amour du prochain nous parait quelque chose d'insurmontable, voire d'incompréhensible, et nous essaierons la pro-

chaine fois de dire pourquoi. Ce que je voulais seulement aujourd'hui accentuer, c'est que ça n'est pas moi qui ai employé la formule ni fait la remarque qu'il y a un certain message athée du christianisme lui-même. C'est Hegel, comme vous le savez, dans le sens où, par le christianisme, se complète la destruction des dieux. L'homme survit à la mort de Dieu assumée par lui-même, mais, ce faisant, se propose-t-il lui-même devant nous. La légende païenne nous dit que sur la mer Égée, au moment où se déchirait le voile du temple, retentit le message : « Le grand Pan est mort ». Nous voici ramenés aux rapports du grand Pan à la mort. Même si Freud moralise dans le *Malaise dans la civilisation*, s'arrête devant le commandement de l'amour du prochain, c'est tout de même au cœur de ce problème que nous allons être ramenés par toute sa théorie du sens de la tendance. Les rapports du grand Pan à la mort, c'est là que vient achopper tout le psychologisme de ses disciples présents. C'est pour cela que j'ai fait tourner ma seconde conférence à Bruxelles autour de l'amour du prochain. Vous le voyez, c'était encore un thème de rencontre avec mon public. À savoir que ce que j'y ai effectivement rencontré, je vous donnerai l'occasion d'en juger la prochaine fois.

# Leçon XV

*23 mars 1960*

Vous savez donc comment j'ai repris avec vous, la dernière fois, notre discours en le branchant à mon *Discours aux catholiques*. Ne croyez pas que ce soit là une façon aisée de m'en tirer. Je ne vous ai point simplement resservi ce que je leur avais raconté à Bruxelles et, à vrai dire, pour les meilleures raisons, que ce que j'ai dit à vous, je ne leur en avais pas dit la moitié.

Donc, ce que j'ai articulé la dernière fois concernant la mort de Dieu le Père est, aujourd'hui, ce qui va nous conduire à une autre question par où Freud se situe sans ambiguïté, sans ambages au centre de notre expérience véritable, celle qui ne cherche pas des échappatoires dans des généralités, dans des généralisations concernant le sentiment religieux, la fonction religieuse chez l'homme, mais qui articule le mode sous lequel pour nous il se présentifie, à savoir le commandement qui, dans notre civilisation, s'articule comme celui de l'amour du prochain. Il est très certain que Freud s'affronte pleinement au commandement qui s'articule ainsi, et que, si vous voulez bien lire le *Malaise dans la civilisation*, vous verrez que c'est de là qu'il part ; c'est contre cela qu'il reste et c'est là-dessus qu'il termine. Il ne parle que de cela et ce qu'il en dit est en somme bien remarquable et, normalement, devrait même faire bruire les oreilles, faire grincer les dents. Mais non, chose curieuse, il suffit qu'un texte soit imprimé depuis un certain temps pour qu'il semble laisser s'évaporer cette sorte de vertige effectivement précaire qui s'appelle la vertu du sens.

Je vais donc, aujourd'hui, essayer de vous raviver le sens de ces lignes.

Et comme après tout, vous le verrez, ceci me conduira à des choses peut-être un peu fortes, il me reste ici qu'à demander au langage, au *logos* comme dirait Freud, de m'inspirer le ton tempéré. Dieu, donc, est mort Puisqu'il est mort, cela veut dire qu'il l'était depuis toujours. Et ce que je vous ai expliqué la dernière fois, la substance de la doctrine de Freud en cette matière, c'est ce mythe exprimé dans *Totem et Tabou*, que c'est justement parce qu'il est mort, et mort depuis toujours, qu'un message a pu être véhiculé au travers, au-delà de toutes les croyances qui le faisaient, ce Dieu, apparaître toujours vivant, ressuscité, surgir du vide laissé par sa mort et ceci en des dieux pullulants, en des dieux vraiment non contradictoires dont Freud nous désigne dans la terre d'Égypte le lieu élu de cette pullulation. Ce message, c'est le message d'un seul Dieu qui est à la fois le maître du monde et le dispensateur de la lumière qui réchauffe la vie, qui répand la clarté de la conscience, dont les attributs sont ceux, en somme, d'une pensée qui règle l'ordre du réel. C'est le Dieu d'Akhenaton, c'est le Dieu du message secret que le peuple juif véhicule, pour autant que sur Moïse il a reproduit la mort, le meurtre archaïque du père. Voilà ce que nous explique Freud, quel est le Dieu auquel est adressé ce sentiment rare, exceptionnel qui n'est point à la portée de tous, qui s'appelle l'*amor intellectualis Dei*.

Freud en parle. Il sait aussi que cet amour-là de Dieu, s'il est venu à s'articuler de-ci de-là dans la pensée d'hommes exceptionnels, d'un certain polisseur de lunettes qui vivait en Hollande, de Spinoza, ce n'est pas ça qui est d'une grande importance. Aussi bien le fait qu'un tel *amor intellectualis Dei* soit venu chez tel ou tel, et chez certains dans son expression mûre, n'empêchait pas qu'à la même époque ne s'élevât le style, le pouvoir et l'architecture de ce Versailles qui nous prouvait que le colosse de Daniel, avec ses pieds d'argile, était toujours, comme il l'est encore, toujours debout quoi que cent fois écroulé. Sans doute, une science s'est élevée sur cette fragile croyance, celle même en somme qui s'exprime dans les termes toujours repris à un horizon de notre visée, le réel est rationnel, et que tout le rationnel est réel. Chose curieuse, si cette science, peut-on dire, en a fait quelque usage, elle n'en reste pas moins fort bien servie, fort bien vue aussi dans le service du colosse. Ce colosse dont je viens de parler, celui de Daniel, cent fois écroulé, toujours là. Le culte d'amour que tel solitaire, qu'il s'appelle Spinoza ou Freud, peut prendre à ce Dieu du

message, n'a absolument rien à faire avec le Dieu des croyants. Ceci, personne n'en doute, et tout spécialement parmi les croyants eux-mêmes qui n'ont jamais manqué l'occasion, là-dessus, de faire plus que leurs réserves, de faire, qu'ils soient Juifs ou Chrétiens, ces croyants, quelques ennuis à Spinoza. Tout de même il est curieux de voir que depuis quelque temps, depuis que cela se sait que Dieu est mort, nous les voyons, les dits croyants, user de l'équivoque. Je veux dire, en se référant au Dieu de la dialectique, d'essayer de trouver l'alibi de leur culte ébranlé. Chose paradoxale, et que l'histoire ne nous avait encore point montré, le flambeau, comme vous le savez, dans l'histoire d'Akhenaton, sert facilement de nos jours d'alibi aux sectateurs d'Ammon.

Ceci non point pour médire du rôle historique de ce Dieu des croyants, du Dieu de la tradition judéo-chrétienne. Que ce fût dans sa tradition que se fut conservé le message du Dieu d'Akhenaton, cela valait bien la peine après tout que l'on confondît le Moïse égyptien avec le médianite, celui dont la Chose, celle qui parle dans le buisson ardent, celui qui sans se faire le seul Dieu, remarquez-le, s'affirme quand même comme un Dieu à part. Un Dieu, je l'ai déjà souligné, peut-être un peu vite au moment où, avec vous, je me suis rapporté au texte de la Bible, concernant les commandements, un Dieu devant qui les autres ne sauraient être pris en considération. Autrement dit, je n'insiste pas plus qu'il est nécessaire à la ligne qui se poursuit aujourd'hui, ce n'est pas à proprement parler qu'il soit interdit d'honorer les autres Dieux, mais pas en présence du Dieu d'Israël. C'est une nuance importante sans doute pour l'historien, mais pour nous qui essayons d'articuler la pensée, l'expérience de Freud pour lui donner son poids et sa conséquence, nous articulerons ce qu'il formule sous la forme suivante : ce Dieu-symptôme, ce Dieu totem autant que tabou mérite, certes, que nous nous arrêtions à cette prétention d'être un mythe pour autant qu'il fut le véhicule du Dieu de vérité, que par lui, par son biais, put venir au jour la vérité sur Dieu, c'est-à-dire que Dieu ait été réellement tué par les hommes, et de faire que la chose fut reproduite, par là-même rachetant le meurtre primitif du père. La vérité trouva sa voie par celui que l'Écriture appelle sans doute le Verbe, mais aussi le Fils de l'Homme, avouant ainsi la nature humaine du Père.

Donc Freud ne néglige ni le Nom-du-père – il en parle fort bien, et dans *Moïse et le monothéisme*, on pourrait dire à qui ne prendrait pas

*Totem et Tabou* pour ce qu'il est, c'est-à-dire pour un mythe, d'une façon contradictoire, il s'exprime sur le Nom-du-père dans ces termes, c'est à savoir que dans l'histoire humaine la reconnaissance de la fonction du père est une sublimation, dit-il, laquelle est essentielle à l'ouverture d'une spiritualité qui, comme telle, représente une nouveauté, un pas essentiel pour l'homme dans l'appréhension d'une réalité, dit-il, mais, dans la spiritualité comme telle, au rang d'un niveau, d'un étage dans l'accès de la réalité comme telle – ni non plus, loin de là, le père réel. Pour lui, au cours de toute aventure du sujet, il peut, il est souhaitable qu'il y ait, sinon le père comme un Dieu, du moins comme un bon père. Et il en parle si bien que je vous lirai un jour le passage marqué par cet accent presque tendre avec lequel il parle de l'exquisité de cette identification virile qui découle de l'amour pour le père, et son rôle dans la normalisation du désir. Mais ce qu'il faut comprendre, c'est que cet effet ne se produit sous son mode favorable, privilégié, que pour autant que tout est en ordre du côté du Nom-du-père, c'est-à-dire, pour y revenir, du côté du Dieu qui n'existe pas. Il en résulte pour ce bon père une position singulièrement difficile, je dirai justement que, jusque à un certain point, il est un personnage boiteux, et nous ne le savons que trop dans l'expérience, dans la pratique, comme dans le mythe d'Œdipe, quoique le mythe d'Œdipe nous montre que ces raisons, il vaudrait mieux qu'il les ignore lui-même. Mais maintenant il les sait, ces raisons, et c'est justement de les savoir qui comporte, dans ce que j'appelle l'éthique de notre temps, quelques conséquences qui bien sûr se tirent toutes seules, qui sont sensibles dans le discours commun, voire dans le discours de l'analyse. Il ne s'agit pas seulement qu'elles soient sensibles, il convient, si nous nous sommes proposés cette année ce sujet de l'éthique de la psychanalyse, qu'elles soient articulées.

Freud, lui-même, je le dis en passant, ne pouvait pas, à être le premier à avoir complètement démystifié cette fonction du père, ne pouvait pas être tout à fait un bon père. Je ne veux pas m'appesantir aujourd'hui là-dessus. Cela pourrait faire l'objet d'un chapitre spécial sur ce que nous sentons à travers sa biographie. Qu'il nous suffise de le cataloguer pour ce qu'il était, un bourgeois que son admirateur, son biographe Jones, appelle un bourgeois uxorieux. Ce n'est pas là, comme chacun sait, le modèle des pères. Aussi bien, là où il est vraiment le père, notre père à tous, le père de la psychanalyse, que dirons-nous, sinon qu'il l'a laissée aux mains des

femmes, et peut-être aussi des maîtres-sots ? Pour les femmes, réservons notre jugement, ce sont des êtres pleins de promesses, tout au moins en ceci qu'elles ne les ont point encore tenues. Pour les maîtres-sots, c'est une autre affaire et, à vrai dire, je voudrais là-dessus exprimer quelque chose destiné à une matière délicate comme celle où nous nous avançons de l'éthique qui de nos jours n'est point séparable de ce qu'on appelle une idéologie, et donner quelques précisions sur ce qu'on peut appeler le sens politique de ce tournant de l'éthique, pour autant qu'il s'agit de le cerner, de le désigner en tant que c'est celui dont nous sommes, nous, les héritiers de Freud, responsables.

Donc, j'ai parlé de maîtres-sots. Ceci peut paraître impertinent, voire touché de quelque démesure. Je voudrais tout de même ici faire entendre ce dont, à mes yeux, il s'agit. Il fut un temps, déjà lointain, déjà passé, tout à fait au début de notre Société, souvenez-vous en, où l'on parla, à propos du *Ménon* de Platon, des intellectuels. On s'est aperçu que la question ne date pas d'hier sur ce que signifie la position de l'intellectuel. Je voudrais dire des choses grosses, massives comme tout, et même si elles sont un peu grosses et un peu massives, je crois, devoir être éclairantes. Il y a, on l'a fait remarquer alors, et depuis bien longtemps, l'intellectuel de gauche et l'intellectuel de droite. Je voudrais vous donner des formules qui, pour tranchantes qu'elles puissent paraître au premier abord, peuvent tout de même nous servir à éclairer le chemin. Le terme de sot, de demeuré, qui est un terme assez joli pour lequel j'ai quelques penchants, tout ceci n'exprime qu'approximativement un certain quelque chose pour lequel, je dois dire – je reprendrai cela plus tard – assurément la langue et la tradition, l'élaboration de la littérature anglaise me parait nous fournir un signifiant infiniment plus précieux. Une tradition qui commence à Chaucer, mais qui s'épanouit pleinement dans le théâtre du temps d'Elizabeth, qu'une tradition, dis-je, nous permette de centrer autour du terme du *fool* – le *fool* est effectivement un innocent, un demeuré, mais par sa bouche, sortent des vérités qui ne sont pas seulement tolérées, de par ce que ce *fool* est quelquefois revêtu, désigné, imparti, des fonctions du bouffon – cette sorte d'ombre heureuse, de *foolerie* fondamentale, voilà ce qui fait à mes yeux le prix de l'intellectuel de gauche.

À quoi j'opposerai, et je dois dire la qualification de ce pour quoi la même tradition nous fournit un terme de tradition strictement contem-

porain, et terme employé d'une façon conjuguée – je vous montrerai, si nous en avons le temps, ces textes, ils sont multiples, abondants, sans ambiguïté – c'est le terme de *knave*. Le *knave*, c'est-à-dire quelque chose qui se traduit à un certain niveau de son emploi par valet, est quelque chose qui va plus loin. Ce n'est pas non plus le cynique, avec ce que cette position comporte d'héroïque. C'est à proprement parler ce que Stendhal appelle le *coquin fieffé*, c'est-à-dire après tout Monsieur Tout-le-monde, mais Monsieur Tout-le-monde avec plus ou moins de décision. Et chacun sait qu'une certaine façon même de se présenter, qui fait partie de l'idéologie de l'intellectuel de droite, est très précisément de se poser pour ce qu'il est effectivement, un *knave*. Autrement dit, à ne pas reculer devant les conséquences de ce qu'on appelle le réalisme, c'est-à-dire quand il le faut, de s'avouer être une canaille. Le résultat de ceci n'a d'intérêt que si l'on considère les choses au résultat. Après tout, une canaille vaut bien un sot, au moins pour l'amusement, si le résultat de la constitution des canailles en troupe n'aboutissait infailliblement à une sottise collective. C'est ce qui rend si désespérante, en politique, l'idéologie de droite.

Observons que nous sommes sur le plan de l'analyse de l'intellectuel, et des groupes articulés comme tels. Mais ce qu'on ne voit pas assez, c'est que par un curieux effet de chiasme, la *foolerie*, autrement dit ce côté d'ombre heureuse qui donne le style individuel de l'intellectuel de gauche, aboutit, elle, fort bien à une *knaverie* de groupe, autrement dit, à une canaillerie collective. Ceci que je propose à vos méditations, je ne vous le dissimule pas, a le caractère d'un aveu. Ceux d'entre vous qui me connaissent entrevoient mes lectures, savent quels hebdomadaires traînent sur mon bureau. Ce qui me fait le plus jouir, je l'avoue, c'est la face de la canaillerie collective. Autrement dit, cette rouerie innocente, voire cette tranquille impudence qui leur fait exprimer tant de vérités héroïques sans vouloir en payer le prix. Grâce à quoi ce qui est affirmé comme l'horreur de Mammon, à la première page, se finit à la dernière dans les ronronnements de la tendresse pour le même Mammon.

Ce que j'ai voulu ici souligner, c'est que Freud n'est peut-être point un bon père, mais en tout cas il n'était ni une canaille, ni un imbécile. C'est pourquoi nous nous trouvons devant lui devant cette position déconcertante qu'on puisse en dire également ces deux choses déconcertantes dans leur lien et leur opposition, il était humanitaire. Qui le contestera à

pointer ses écrits ? Il l'était et il le reste, et nous devons en tenir compte, si discrédité que soit par la canaille de droite ce terme. Mais d'un autre côté, il n'était point un demeuré, de sorte qu'on peut dire également, et ici nous avons les textes, qu'il n'était pas progressiste. Je regrette, mais c'est un fait, Freud n'était progressiste à aucun degré, et il y a même des choses en ce sens chez lui extraordinairement scandaleuses. Le peu d'optimisme manifesté – je ne veux pas insister lourdement sur les perspectives ouvertes par les masses – est quelque chose qui, sous la plume d'un de nos guides, a quelque chose sûrement de bien fait pour heurter. Mais il est indispensable de le pointer pour savoir où on est. Vous verrez dans la suite la portée et l'utilité de ces remarques que j'avance ici et qui peuvent paraître grossières.

Je dis donc ceci. Un de mes amis et patients, un jour, a fait un rêve qui, sans aucun doute, portait en lui la trace de je ne sais quelle soif laissée en lui par les formulations du séminaire, rêve où quelqu'un me concernant s'écriait : « Mais que ne dit-il le vrai sur le vrai ? » Je le cite parce que c'est une impatience qu'effectivement j'ai sentie s'exprimer chez beaucoup, par beaucoup d'autres voies que les rêves. Je voudrais à cette occasion vous faire remarquer que cette formule est vraie à certains points. Je ne dis pas le vrai sur le vrai peut-être, mais n'avez-vous pas remarqué qu'à vouloir dire le vrai sur le vrai, ce qui est l'occupation principale de ce qu'on appelle les métaphysiciens, il arrive que du vrai il ne reste plus grand chose. Et c'est bien là ce qu'il y a de scabreux dans une telle prétention. Je dirai que c'est ce qui nous fait volontiers verser au registre d'une certaine canaillerie, aussi d'une certaine knaverie, elle métaphysique, quand tel ou tel de nos modernes traités de métaphysique, à l'abri de ce style du vrai sur le vrai, voit passer beaucoup de choses qui vraiment ne devraient en fait ne point passer. Je me contente de dire le vrai au premier stade, d'aller pas à pas. Et quand je dis que Freud est un humanitaire, mais n'est pas un progressiste, je dis quelque chose de vrai. Essayons, au pas suivant d'enchaîner, de faire un autre pas vrai. Et ce vrai dont nous sommes partis, ce vrai qu'il faut bien prendre pour vrai si nous suivons effectivement l'analyse de Freud, c'est qu'on sait que Dieu est mort. Seulement, voilà le pas suivant, lui, il ne le sait pas. Et, par supposition, il ne pourra jamais le savoir puisqu'il est mort depuis toujours. Ce que cette formule incite, c'est justement le sens de la chose que nous avons ici à résoudre, de ce qui

nous reste dans la main de cette aventure, et qui pour nous change les bases du problème éthique. Autrement dit, que la jouissance nous reste interdite comme devant, devant que nous le sachions, que Dieu est mort. Voilà ce que Freud dit. Et ceci est la vérité, sinon la vérité sur le vrai, mais la vérité sur ce que dit Freud, assurément.

Il en résulte que nous devons formuler ceci, si nous continuons de suivre Freud – et je parle ici d'un texte comme le *Malaise dans la civilisation* – que la jouissance est un mal. Et Freud là-dessus nous guide par la main, elle est un mal parce qu'elle comporte le mal du prochain. Ceci peut choquer, peut heurter, peut surprendre, peut déranger vos habitudes, peut faire du bruit chez les ombres heureuses, on n'y peut rien. C'est ce que dit Freud. Et s'il le dit au principe même de notre expérience, s'il écrit le *Malaise dans la civilisation* pour nous dire que – à mesure que s'avançait l'expérience de l'analyse, c'était quelque chose qui s'annonçait, qui s'avérait, qui surgissait, qui s'étalait et qu'on appelle l'au-delà du principe du plaisir – ça a quand même un nom et des effets qui ne sont pas métaphysiques, et à balancer entre un sûrement pas et un peut-être. Il me suffit d'ouvrir Freud au passage où il s'en exprime. Il est vrai que ceux qui préfèrent les contes de fées font la sourde oreille quand on leur parle de la tendance native de l'homme à la méchanceté. Je pense qu'il n'y a pas besoin d'aller plus loin, et quand même continuer après la virgule, à l'agression, à la destruction, et donc aussi à la cruauté. On ne fait après tout qu'atténuer l'effet à le commenter dans ces termes. Et ce n'est pas tout, page 47 du texte français, Denoël : « L'homme essaie de satisfaire son besoin d'agression aux dépend de son prochain – il faut quand même donner aux mots un sens – d'exploiter son travail sans dédommagement, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer. » Si je ne vous avais pas dit d'abord la page et l'ouvrage d'où j'extrais ce texte, j'aurais pu, je pense, au moins un instant, vous le faire passer pour un texte de Sade. Aussi bien nous y viendrons, c'est bien mon but, le pas suivant, ma leçon juste à venir, qui portera effectivement sur l'élucidation sadiste du problème moral.

Pour l'instant, nous sommes au niveau de Freud, et ce qu'il y a à remarquer, c'est que ce dont il s'agit dans le *Malaise dans la Civilisation*, c'est de repenser un peu sérieusement le problème du mal en s'apercevant qu'il est

radicalement modifié en l'absence de Dieu. Et alors c'est ici que je voudrais introduire aujourd'hui quelques remarques que je crois fondamentales. C'est que ce problème est éludé, ceci depuis toujours, par les moralistes, d'une façon qui, à vrai dire, une fois que l'oreille est ouverte aux termes de l'expérience, est quelque chose de littéralement fait pour nous inspirer le dégoût. Le moraliste traditionnel, et quel qu'il soit, retombe invinciblement dans cette ornière, est là pour nous persuader que le plaisir est un bien, que la voie du bien nous est tracée, indiquée par le plaisir. Le leurre est à vrai dire saisissant. Car il a lui-même un aspect de paradoxe qui lui donne aussi son air d'audace. Et c'est bien là par quoi on est floué à une sorte de second degré. On croit qu'il n'y a qu'un double fond, et on est tout heureux de l'avoir trouvé, mais on est encore plus couillonné quand on l'a trouvé que quand on ne le soupçonne pas. Ce qui est peu commun. Car tout un chacun sent bien qu'il y a quelque chose qui cloche.

Le fait est le suivant, qu'à dénuder dès le départ, et avant les formulations extrêmes de l'*Au-delà du principe du plaisir*, la formulation dans Freud du principe du plaisir lui-même bien sûr a un au-delà, et à partir de ce moment on peut tout à fait clairement s'apercevoir qu'il est justement fait pour nous tenir en deçà. Dès le départ, dès sa première formulation dans Freud sous le terme de principe de déplaisir, ou encore de moindre-pâtir, il était clair que la fonction du plaisir, de ce bien, que son usage de bien tient en ceci qu'en somme il nous tient éloignés de notre jouissance. Et qu'est-ce qui est plus évident pour nous que cela dans notre expérience clinique ? Quel est celui qui au nom du plaisir ne mollit pas dès le premier pas un peu sérieux vers sa jouissance ? Est-ce que ce n'est pas cela que nous touchons du doigt tous les jours ? Alors, bien sûr, on comprend la dominance du principe de l'hédonisme dans une certaine morale, morale d'une tradition philosophique, dont dès lors les motifs ne nous paraissent plus si absolument sûrs dans leur face désintéressée. À la vérité, ce n'est pas d'avoir souligné les effets bénéfiques du plaisir que nous ferons ici grief à ladite tradition hédoniste, c'est de ne pas dire en quoi consistait ce bien. C'est là qu'est, si l'on peut dire, l'escroquerie.

Ceci nous permet de comprendre dès lors ce que j'appellerai la réaction de Freud. Freud, si vous lisez le *Malaise dans la civilisation*, est littéralement horrifié devant l'amour du prochain. Observons ses motifs, ses arguments. Le prochain en allemand cela se dit *der Nächste. Du sollst*

*den Nächsten lieben wie dich selbst*, voilà comment s'articule en allemand le commandement : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » L'argument de Freud, soulignant le côté exorbitant de ce commandement, part de plusieurs points qui, en fait, n'en sont tous qu'un seul et même. Le premier est que le prochain est cet être méchant dont vous avez vu sous sa plume déployée, dévoilée la nature foncière. Mais ce n'est pas là tout ce que Freud exprime. C'est quelque chose dont il n'y a pas lieu de sourire sous prétexte que cela s'exprime sous le mode d'une certaine parcimonie, il le dit, mon amour est quelque chose de précieux et je ne vais pas comme cela le donner tout entier, comme moi-même, à tout un chacun qui se présente comme étant ce qu'il est. Il suffit qu'il s'approche celui qui se trouve là à l'instant, quel qu'il soit, le plus proche. Et ici il fait remarquer toutes sortes de choses très justes concernant ce qui vaut la peine d'être aimé. Il y a des choses plus que justes, des choses qui ont un accent émouvant. Il précise, il s'ouvre, il dévoile comment il faut aimer le fils d'un ami, parce que si de ce fils l'ami reçoit quelque souffrance, si de ce fils il est privé, cette souffrance de l'ami sera intolérable. Toute la conception aristotélicienne des biens est là vivante dans cet homme vraiment homme.

Il nous dit donc que ce qui vaut la peine que nous partagions avec lui, c'est ce bien qu'est notre amour. Il dit là-dessus les choses les plus sensibles et les plus sensées. Mais ce qu'il manque, c'est que peut-être c'est justement à prendre cette voie que nous manquons l'accès à la jouissance. Il est de la nature du bien en somme d'être altruiste. Mais ce que Freud ici nous fait sentir, c'est que ce n'est pas là l'amour du prochain. Il ne l'articule pas pleinement, mais nous allons essayer, sans rien forcer, de le faire à sa place, et uniquement sur ce fondement qui fait qu'à chaque fois qu'il s'arrête, comme horrifié devant la conséquence du commandement de l'amour du prochain, ce qui surgit, c'est la présence de cette méchanceté foncière qui habite en ce prochain, mais dès lors aussi en moi-même, car qu'est-ce qui m'est plus prochain que ce cœur en moi-même qui est celui de ma jouissance, dont je n'ose pas approcher ? Car dès que j'en approche, c'est là le sens du *Malaise dans la civilisation*, surgit cette insondable agressivité devant quoi je recule, c'est-à-dire, nous dit Freud, que je retourne contre moi, et qui vient donner son poids, à la place de la loi même évanouie, à ce qui arrête, à ce qui m'empêche de franchir une cer-

taine frontière à la limite de la Chose. Tant qu'il s'agit du bien il n'y a pas de problème, parce que ce qu'on appelle le bien, le nôtre, et celui de l'autre, ils sont de la même étoffe. Saint Martin partage son manteau et on en a fait une grande affaire, mais enfin tout de même c'est une simple question d'approvisionnement. L'étoffe est faite pour être écoulée de sa nature, elle appartient à l'autre autant qu'à moi. Sans doute, nous touchons là un terme primitif de besoin qu'il y a à satisfaire. Le mendiant est nu, mais peut-être au-delà de ce besoin de se vêtir mendiait-il autre chose, que saint Martin le tue, ou le baise. C'est une tout autre question de savoir ce que signifie, dans une rencontre, la réponse, non pas de la bienfaisance, mais de l'amour.

Il est de la nature de l'utile, d'être utilisé. Si je puis faire quelque chose en moins de temps et de peine que quelqu'un qui est à ma portée, par tendance je serai porté à le faire à sa place, moyennant quoi je me damne de ce que j'ai à faire pour ce plus prochain des prochains qui est en moi. Je me damne pour assurer à celui à qui cela coûterait plus de temps et de peine qu'à moi, quoi ? Un confort qui ne vaut que pour autant que j'imagine que, si moi, j'avais ce confort, c'est-à-dire pas trop de travail, je ferais de ce loisir le meilleur usage. Mais ça n'est pas du tout prouvé que je saurais le faire ce meilleur usage si j'avais tout pouvoir pour me satisfaire. Je ne saurais peut-être que m'ennuyer. Dès lors, en procurant aux autres ce pouvoir, peut-être simplement que je les égare. J'imagine leurs difficultés, leur douleur au miroir des miennes ; ça n'est certes pas l'imagination qui me manque, c'est plutôt le sentiment, à savoir ce qu'on pourrait appeler cette voie difficile, l'amour du prochain. Et là encore vous pouvez remarquer combien le piège du même paradoxe se représente à nous concernant le discours dit de l'utilitarisme.

Les utilitaires, pensum par qui j'ai commencé mon discours cette année, ont tout à fait raison. Il n'y a, contrairement à ce qu'on leur oppose, si on n'avait pas cela à leur opposer, on les réfuterait bien plus facilement : « Mais mon bien ne se confond pas avec celui de l'autre, et votre principe monsieur Bentham, du maximum de bonheur pour le plus grand nombre, est quelque chose qui se heurte aux exigences de mon égoïsme ». Ce n'est pas vrai. Mon égoïsme se satisfait fort bien d'un certain altruisme, de celui qui se place au niveau de l'utile, et c'est précisément le prétexte par quoi j'évite d'aborder le problème du mal que je désire et que désire mon pro-

chain. C'est ainsi que je dispense ma vie en monnayant mon temps dans une zone dollar, rouble ou autre, du temps de mon prochain, où je les maintiens, tous, également au niveau du peu de réalité de mon existence. Pas étonnant, dans ces conditions, que tout le monde en soit malade, qu'il y ait malaise dans la civilisation. C'est un fait d'expérience que ce que je veux, c'est le bien des autres à l'image du mien. Ça ne vaut pas si cher. Ce que je veux, c'est le bien des autres, pourvu qu'il reste à l'image du mien. Et je dirai plus, ça se dégrade si vite que ça vient en ceci, pourvu qu'il dépende de mon effort. Je n'ai pas besoin, je pense, de vous demander de vous porter loin dans l'expérience de vos malades ; c'est à savoir qu'en voulant le bonheur de ma conjointe, sans doute je fais le sacrifice du mien, mais qui me dit que le sien ne s'y évapore pas aussi totalement ?

Peut-être est-ce ici le sens de l'amour du prochain qui pourrait me redonner la direction véritable. Et pour ceci il faudrait savoir affronter ceci, que la jouissance de mon prochain, sa jouissance nocive, sa jouissance maligne, c'est elle qui se propose comme le véritable problème pour mon amour. Là-dessus, il est bien clair qu'il ne serait pas difficile de faire le saut tout de suite vers les extrêmes des mystiques. Malheureusement je dois dire que beaucoup de leurs traits les plus saillants me paraissent toujours marqués d'un quelque chose d'un peu puéril.

C'est bien sûr de cet au-delà du principe du plaisir, de ce lieu de la Chose innommable, et de ce qui s'y passe, qu'il s'agit dans tel exploit dont on provoque notre jugement par des images, quand on nous dit qu'une Angèle de Foligno buvait avec délices l'eau dans laquelle elle venait de laver les pieds des lépreux ; et je vous passe les détails, il y avait une peau qui s'arrêtait en travers de sa gorge et ainsi de suite ; ou que la bienheureuse Marie Allacoque mangeait, avec non moins de récompense d'effusions spirituelles, des excréments d'un malade. Ce qui me paraît dans ces faits, assurément édifiants, manquer un peu, c'est que semble-t-il leur portée convaincante vacillerait un peu si les excréments dont il s'agit étaient ceux par exemple d'une belle jeune fille ou encore s'il s'agissait de manger le foutre d'un avant de votre équipe de rugby. Dès lors, faute de mettre l'accent complet sur les dimensions de ce dont il s'agit, et pour tout dire voiler ce qui est de l'ordre de l'érotisme, je crois qu'il faut prendre les choses d'un peu plus loin.

Pour tout dire, nous voici à la porte de l'examen de quelque chose qui,

tout de même, a essayé de forcer les portes de l'enfer intérieur, et qui se pose plus manifestement, pour en avoir la prétention, que nous-mêmes le méritions effectivement. C'est bien, il me semble, notre affaire, et c'est bien pourquoi, pour vous en montrer le pas à pas, à savoir les modes sous lesquels se propose l'accès au problème de la jouissance, j'essaierai avec vous de suivre ce que quelqu'un qui s'appelle Sade a, là-dessus, articulé. Il faudrait assurément deux mois maintenant pour parler du sadisme. Ce n'est pas en tant qu'éroticien que je vous parlerai de Sade ; on peut même dire que sur ce point c'est un éroticien bien pauvre. La voie d'accéder à la jouissance avec une femme, ce n'est pas forcément de lui faire subir tous les traitements que subit la pauvre Justine. Par contre, dans l'ordre de l'articulation du problème éthique, il me paraît que Sade assurément a dit les choses les plus fermes au moins concernant ce problème qui se propose maintenant à nous. Mais avant d'y entrer la prochaine fois, je voudrais aujourd'hui vous faire sentir autour d'un exemple précisément contemporain, et dont ce n'est pas pour rien qu'il l'est, celui de Kant, auquel j'ai fait allusion, sur lequel j'ai fait porter un de mes pas au moment où je vous ai fait progresser dans le sens de la position du problème de l'éthique.

Nous allons prendre l'exemple déjà cité devant vous, par lequel Kant prétend démontrer la valeur et le poids de la Loi comme telle, à savoir formulée par lui comme raison pratique, comme s'imposant en termes purs de raison, c'est-à-dire au delà de tout affect de pathique, ou comme il s'exprime, pathologique. Ceci veut dire sans aucun motif qui intéresse le sujet. Ce sera un exercice critique où vous allez voir que nous allons être ramenés à ce qui fait aujourd'hui le centre de notre problème. Voici son exemple. Il est composé, je vous le rappelle, de deux historiettes. L'histoire du personnage qui est mis en posture de, s'il veut aller trouver la femme qu'il désire illégalement – ce n'est pas inutile de le souligner car vous allez voir que sous l'aspect apparemment simple tous les détails ici jouent le rôle de pièges – à la sortie il sera exécuté. L'autre cas est le suivant, quelqu'un qui vit à la cour d'un despote est mis dans la posture suivante, ou de porter contre quelqu'un qui y perdra sa vie un faux témoignage ou, s'il ne le fait pas, d'être exécuté. Et là-dessus Kant, le cher Kant, dans toute son innocence, sa rouerie innocente, nous dit qu'assurément tout un chacun, tout homme de bon sens dira non, que personne n'aura la folie,

pour passer une nuit avec sa belle, de s'attendre à une issue assurément fatale puisqu'il s'agit non pas seulement d'une lutte, mais d'une exécution, du gibet. La question pour Kant est tranchée. Elle ne fait pas un pli. Dans l'autre cas, tout de même, quel que soit le poids des plaisirs ajoutés d'un côté au faux témoignage, quelle que soit la cruauté de la peine qui est promise au refus de porter le faux témoignage, on peut tout au moins là concevoir, c'est tout ce qu'il nous dit, que le sujet s'arrête, qu'il y ait débat, un problème. On peut même parfaitement concevoir que plutôt que de porter un faux témoignage, le sujet pourra envisager d'accepter la mort, au nom de quoi ? Au nom de ceci qu'il y a là un cas où se propose pour lui la question de la règle de l'acte en tant qu'elle peut ou ne peut pas être portée au rang de maxime universelle, et que d'attenter ainsi aux biens, bien plus à la vie, à l'honneur d'un autre, est quelque chose devant quoi il doit s'arrêter devant ce fait que cette règle universellement appliquée, et d'abord à lui-même, risquerait de le mettre dans le plus grand danger, que son application universelle, jetterait l'univers entier de l'homme dans le désordre, et pour tout dire le mal.

Est-ce que nous ne pouvons pas ici nous arrêter et porter la critique justement en ceci que toute la portée apparemment saisissante de ces exemples repose en ceci paradoxalement que la nuit passée avec la dame nous est présentée comme un plaisir, comme quelque chose qui est mis en balance avec la peine à subir, dans une opposition qui les homogénéise. Il y a un plus et un moins dans les termes du plaisir. Et c'est parce que Kant – et il n'est pas le seul, je ne vous cite pas les exemples les pires, il y a un endroit où il nous parle des sentiments de la mère spartiate qui apprend la mort de son fils, c'est dans l'*Essai sur les grandeurs négatives*, à l'ennemi, et la petite numérotation mathématique à laquelle il se livre concernant le plaisir de la gloire de la famille, dont il convient de soustraire la peine éprouvée de la mort du gosse, est quelque chose d'assez croquignolet – ici il s'agit de quelque chose du même ordre. Mais remarquez ceci, qu'il suffit que par un effort de conception nous fassions passer la nuit avec la dame à la rubrique non pas du plaisir, mais de la jouissance, en tant que la jouissance – et il n'y a aucun besoin de sublimation pour cela – implique l'acceptation précisément de la mort, pour que l'exemple soit anéanti. Autrement dit, il suffit que la jouissance soit un mal pour que la chose change complètement de face, et que donc le sens de la loi morale dans

l'occasion soit également complètement changé. Tout un chacun s'apercevra en effet que, si la loi morale ici est susceptible de jouer quelque rôle, c'est précisément à servir d'appui à cette jouissance, à faire que ce que nous pouvons appeler le péché, en l'occasion, devienne ce que saint Paul appelle démesurément pécheur. Voilà ce que Kant en cette occasion ignore tout simplement.

Mais ça n'est pas tout, car dans l'autre exemple, qui d'ailleurs, entre nous soit dit – il ne faut pas méconnaître ces menues erreurs de logique – se présente quand même dans des conditions un tant soit peu différentes du premier, car dans le premier il y a plaisir et peine qui nous sont présentés comme un seul paquet à prendre ou à laisser, moyennant quoi on ne s'expose pas au risque, et on renonce à la jouissance. Alors qu'ici il y a plaisir ou peine. Ça n'est pas peu que d'avoir à le souligner. Ceci est destiné à produire devant vous un certain effet d'*a fortiori* qui a pour résultat de nous leurrer sur la véritable portée de la question. Car dans ce dont il s'agit, à savoir que vous y regarderez à deux fois, de quoi s'agit-il ? Que j'attente aux droits de l'autre en tant qu'il est mon semblable dans l'énoncé de la règle universelle, ou s'agit-il en soi du faux témoignage ? Et si par hasard je changeais un peu l'exemple, et que je parle d'un vrai témoignage, à savoir de ce cas de conscience qui se pose pour moi si je suis mis en demeure de dénoncer mon prochain, mon frère, pour des activités qui portent atteinte à la sûreté de l'État ? Ici nous voyons surgir une question bien de nature à déporter pour nous l'accent mis sur la règle universelle. Et moi pour l'instant, qui suis en train de témoigner devant vous qu'il n'y a de loi du bien que dans le mal et par le mal, est-ce que je dois porter ce témoignage ? Cette loi qui en somme fait de la jouissance de mon prochain comme telle le point pivot autour duquel oscille à cette occasion du témoignage le sens de mon devoir, est-ce que je dois aller vers mon devoir de vérité en tant qu'il préserve la place authentique de ma jouissance, même si elle reste vide ? Ou est-ce que je dois me résigner à ce mensonge qui, en me faisant substituer à toute force le bien au principe de ma jouissance, me commande de souffler alternativement le chaud et le froid, soit que je recule à trahir mon prochain pour épargner mon semblable, soit que je m'abrite derrière mon semblable pour renoncer à ma propre jouissance ?

# Leçon XVI

*30 mars 1960*

Je vous ai annoncé pour aujourd'hui, à la suite de ce que nous avons à développer, que je parlerai de Sade. Ce n'est pas sans certaine contrariété de la coupure qui va être prolongée que j'aborde ce sujet aujourd'hui. Je voudrais au moins, pendant cette leçon, éclaircir quelque chose qu'on pourrait appeler ainsi,: une sorte de malentendu latent qui pourrait se produire, à savoir que le fait d'aborder Sade serait pour nous en quelque sorte lié à une façon toute extérieure de nous considérer comme pionniers, comme militants sur les limites. Il s'agirait en quelque sorte, par fonction, par profession, que nous suivions cette direction qui serait indiquée à peu près en ces termes, que nous serions destinés à chatouiller les extrêmes, si je puis dire, que Sade, seulement en ce sens, serait notre parent, ou notre précurseur, qu'il ouvre je ne sais quelle impasse, aberration, aporie où il serait même, pourquoi pas, concernant le champ éthique que nous avons choisi cette année d'explorer comme tel, recommandé de le suivre. Je crois qu'il importe extrêmement de dissiper ce malentendu solidaire d'un certain nombre d'autres contre lesquels en quelque sorte je navigue dans le progrès que j'essaye de faire devant vous cette année.

Il ne s'agit pas là seulement de quelque chose d'intéressant pour nous au sens où je le disais à l'instant, purement externe. Je dirai même que, jusqu'à un certain point, une certaine dimension d'ennui que peut représenter pour vous, auditoire je dois dire pourtant si patient, si fidèle, le champ que nous explorons cette année n'est pas à négliger comme ayant son sens propre. Je veux dire par là – et bien entendu puisque je vous parle,

cela fait partie du genre, j'essaie de vous intéresser – que quand même l'ordre de communication qui nous lie n'est pas destiné forcément à éviter quelque chose que l'art normal de celui qui enseigne consiste à éviter. Je veux dire, par exemple pour comparer deux auditoires, si j'ai réussi à intéresser, c'est tant mieux, l'auditoire de Bruxelles, ce n'est pas du tout dans le même sens que vous êtes, ici, à ce que je vous enseigne, intéressés. Il y a même là quelque chose, je dois dire, qui touche à la nature, à la place du sujet que nous avons choisi cette année. Si je me plaçais un instant dans la perspective de ce qui existe, qui est humainement tellement sensible, tellement valable dans la perspective non pas du jeune analyste, mais de l'analyste qui s'installe, qui commence d'exercer son métier, je dirais que, par rapport à ce que nous essayons d'articuler, il est concevable que je puisse me heurter à la dimension de ce que je pourrais appeler la pastorale analytique. Encore donné-je à ce terme, et à ce que je vise, son titre noble, son titre éternel. Un titre moins plaisant serait celui qui a été inventé par un des auteurs les plus répugnants de notre époque, c'est ce qu'on a appelé le confort intellectuel.

Il y a une dimension du comment faire ? À partir de quoi peut s'engendrer une impatience, voire une déception devant le fait de prendre les choses à un certain niveau, qui n'est pas celui où, semble-t-il, à partir de notre technique, c'est sa valeur, c'est sa promesse, beaucoup de choses doivent se résoudre. Pas tout forcément. Et ce en quoi elle nous met à l'affût de quelque chose qui peut se présenter comme une impasse, voire comme un déchirement, n'est pas forcément quelque chose dont nous ayons à détourner notre regard, même si c'est cela même qui doit dominer toute notre action. Au début de cette vie du jeune qui s'installe dans sa fonction d'analyste, ce que je pourrais appeler son squelette fera de son action quelque chose de vertébré, non point cette sorte de mouvement vers mille formes, toujours prêt à retomber sur lui-même, à s'embrouiller dans je ne sais quel cercle où, depuis quelque temps, certaines explorations donnent l'image. Pour tout dire, il n'est pas mauvais que quelque chose soit dénoncé de ce qui peut déteindre d'un espoir d'assurance, sans doute utile dans l'exercice professionnel, sur je ne sais quelle assurance sentimentale par quoi, sans doute, les mêmes sujets que je suppose à cette bifurcation de leur existence se trouvent prisonniers de je ne sais quelle infatuation, source d'une déception intime, d'une revendication secrète.

Voilà sans doute ce contre quoi a à lutter, pour progresser, la perspective qui est celle des fins éthiques de la psychanalyse telle que j'essaie ici de vous en montrer cette dimension, pas forcément dernière, bel et bien immédiatement rencontrée. Ce dans quoi, au point où nous sommes, je pourrai le désigner, l'articuler par ces deux ou trois mots qui sont ceux auxquels nous ont mené notre chemin jusqu'à présent, je l'appellerai le paradoxe de la jouissance, pour autant que pour nous, analystes, il introduit sa problématique dans cette dialectique du bonheur dans laquelle nous nous sommes, qui sait, peut-être imprudemment aventurés.

Ce paradoxe de la jouissance, nous l'avons saisi dans plus d'un détail – que je n'ai besoin que d'indiquer devant vous d'un trait pour vous les rappeler – comme étant en quelque sorte ce qui surgit le plus facilement, le plus communément dans notre expérience. Mais pour vous y mener, pour l'utiliser, pour le nouer dans notre trame, j'ai pris cette fois ce chemin que je vous signalai d'abord, de l'énigme de son rapport à la Loi qui, en fait, prend toute sa valeur, tout son relief de l'étrangeté où, pour nous, se situe l'existence de cette Loi en tant que, dès longtemps, je vous ai appris à la considérer comme fondée sur l'Autre, et qu'il nous faut suivre Freud non en tant qu'exception, position particulière dans un individu, dans une profession de foi athée, mais comme quelqu'un, vous l'ai-je montré qui, le premier, a donné valeur et droit de cité à un mythe en tant qu'il vise directement le mort originel, qu'il apporte dans notre pensée cette réponse à quelque chose qui s'était formulé sans raison de la façon la plus étendue, la plus articulée à la conscience de notre époque comme étant la réalisation par les esprits les plus lucides, et bien plus encore par la masse, d'un fait qui s'appelle et s'articule comme la mort de Dieu. Voici donc cette problématique, d'où nous partons, qui est proprement celle où se développe en quelque sorte le signe que, dans le graphe, je vous proposais sous la forme de S (Ⱥ). Il se place, vous savez où ? Ici, dans la partie supérieure du graphe. Il s'indique comme la réponse dernière à la garantie demandée à l'Autre du sens de cette Loi qu'il articule pour nous au plus profond de l'inconscient. S'il n'y a plus de manque, l'Autre défaille, le signifiant est celui de la mort de l'Autre.

C'est en fonction de cette position suspendue elle-même au paradoxe de la Loi que pour nous se propose ce que j'ai appelé le paradoxe de la jouissance. C'est celui que nous essayons, en fonction de ce point où

nous sommes parvenus, d'articuler. Observons ceci que seul le christianisme donne son contenu plein représenté par le drame de la Passion au naturel de cette vérité que nous avons appelée la Mort de Dieu. Oui, dans un naturel auprès duquel pâlissent en quelque sorte les approches qu'en représentent les réalisations sanglantes des combats de gladiateurs. Ce qui nous est proposé par le christianisme est un drame qui, littéralement, comme il l'exprime, incarne cette mort de Dieu. Et c'est aussi le christianisme qui rend ceci solidaire de quelque chose qui est arrivé concernant la Loi, à savoir ceci qui, dans le message, sans détruire, nous dit-on, la Loi, mais se substituant à elle comme désormais l'unique commandement, la résume, la reprend donc en même temps qu'elle l'abolit. Et l'on peut dire vraiment que nous avons là le premier exemple historique dans lequel prend son poids le terme allemand de *Aufhebung* en tant qu'il est conservation de ce qu'il détruit, mais aussi changement de plan ; et cette Loi c'est précisément le *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*. La chose est à proprement parler articulée comme telle dans l'Évangile. C'est avec le *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* que nous avons à poursuivre notre chemin. Les deux termes sont historiquement solidaires et, à moins de donner à tout ce qui s'accomplit historiquement dans la tradition judéo-chrétienne l'accent d'un hasard constitutionnel, il nous est impossible de méconnaître ce message.

Je sais bien que le message des croyants est de nous montrer la résurrection au-delà, mais ceci est une promesse et c'est précisément le passage où nous avons à nous frayer notre voie. De sorte qu'il convient que nous nous arrêtions à ce défilé, à ce passage étroit où Freud lui-même s'arrête et recule avec une horreur motivée devant le *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* au sens propre où, comme il l'articule, ce commandement lui apparaît inhumain. C'est en ceci que se résume tout ce qu'il a à objecter, à apporter comme objection contre. C'est au nom de l'εὐδαιμονία, la plus légitime sur tous les plans, tous les exemples qu'il en donne sont là pour en témoigner, que lui, qui mesure ce dont il s'agit dans ce commandement, il s'arrête et constate qu'après tout, avec combien de légitimité, combien le spectacle historique de l'humanité qui se l'est donné pour idéal est, par rapport à son accomplissement, peu probant. Je vous ai dit à quoi est liée cette horreur, cet arrêt de l'honnête homme si profondément méritant, cette qualité, qu'est Freud. Il l'a fait

surgir avec tout son relief dans cette désignation de cette méchanceté centrale où, lui, n'hésite pas à nous montrer le cœur le plus profond de l'homme. Je n'ai pas besoin, même ici, tellement, d'accentuer le point où je joins pour les nouer mes deux fils. C'est celui-ci, le refus, la rébellion de l'homme en tant qu'il aspire au bonheur, c'est-à-dire de *Jedermann*, de tout-homme. La vérité reste vraie que l'homme cherche le bonheur. La résistance devant le commandement *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* et la résistance qui s'exerce pour entraver son accès à la jouissance sont une seule et même chose.

Ceci peut paraître, ainsi énoncé, un paradoxe de plus, une gratuite affirmation. N'y reconnaissez-vous pas, pourtant, ce à quoi nous nous référons de la façon la plus commune chaque fois qu'en effet nous voyons le sujet reculer devant sa jouissance ? De quoi faisons-nous état ? Mais de l'agressivité inconsciente qu'elle contient, de ce noyau redoutable, de cette *destrudo* qui, quelles que soient à cet égard les petites manières, les chipotages des mijaurées analytiques, n'en est pas moins pourtant ce à quoi nous nous trouvons constamment affronté dans notre expérience. Et ce qui est littéralement qu'on l'entérine au nom de je ne sais quelle idée préconçue de la nature, n'en reste pas moins ce qui est dans la fibre, dans la trame même de tout ce que Freud a enseigné, et nommément ceci, que c'est pour autant que cette agressivité le sujet la tourne et la retourne contre lui, qu'en provient ce qu'on appelle l'énergie du surmoi. Freud prend soin d'ajouter cette touche supplémentaire qu'une fois entré dans cette voie, amorcé ce processus, il n'y a, semble-t-il, littéralement pas de limite, à savoir qu'il engendre un effet, une agression toujours plus lourde du moi. Il l'engendre, si l'on peut dire, à la limite, à savoir très proprement pour autant que vient à manquer cette médiation qui est celle justement de la Loi. De la Loi, pour autant qu'elle proviendrait d'ailleurs, mais de cet ailleurs aussi où vient à faire défaut pour nous son répondant, celui qui la garantit, à savoir Dieu lui-même.

Ce n'est donc pas là une proposition originale que je vous fais en vous disant que le recul devant le *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* est la même chose que la barrière devant la jouissance. Ce ne sont pas deux contraires, deux opposés. C'est là qu'il convient de mettre l'accent, et que se retrouve le côté paradoxal. Encore faut-il le centrer. Ce ne sont pas deux opposés. Je recule à aimer mon prochain comme moi-même, pour

autant sans doute qu'à cet horizon il y a quelque chose qui participe de je ne sais quelle intolérable cruauté. Dans la même direction, aimer mon prochain peut être la voie la plus cruelle. Tel est, affûté, le tranchant du paradoxe en tant, effectivement, qu'ici je vous le propose. Sans doute faut-il, pour lui donner sa portée, y aller comme je vous l'ai dit, pas à pas, c'est-à-dire, saisissant les approches, le mode sous lequel s'annonce pour nous cette ligne d'intime division que nous puissions vraiment, sinon savoir, du moins pressentir quels accidents nous offre son chemin.

Bien sûr, nous avons dès longtemps appris à connaître comme telle dans notre expérience, la jouissance de la transgression. Et il s'en faut de beaucoup que nous sachions simplement, à la présenter, quelle peut être sa nature. À cet égard, notre position est ambiguë. Chacun sait que nous avons redonné à la perversion son droit de cité. Pulsion partielle, l'avons-nous appelée, impliquant par là l'idée que, dans la totalisation, elle s'harmonise, et déversant du même coup je ne sais quelle suspicion sur l'exploration révolutionnaire – car elle fut à un moment du siècle dernier révolutionnaire – de la *Psychopathia sexualis*, de l'œuvre monumentale de Krafft Ebing, de celle d'un Havelock Ellis aussi, auquel je n'aurais pas manqué en passant, une fois pour toutes, de donner la sorte de coup de bâton dont je crois qu'elle la mérite, à savoir, d'entrer à des exemples les plus éclatants d'une sorte d'incapacité systématique, je veux dire par là, non pas de l'insuffisance d'une méthode, mais du choix d'une méthode en tant qu'insuffisante. La prétendue objectivité scientifique qui s'étale dans ces livres qui ne constituent qu'un ramassis à peine critiqué de documents, vous donne bien un de ces exemples vivants de cette conjonction d'une certaine *foolerie* avec une *knaverie*, une canaillerie fondamentale dont je vous faisais la dernière fois la caractéristique d'un certain mode de pensée dit, pour l'occasion, de gauche sans préjuger de ce qu'il peut avoir dans d'autres domaines de bavures et d'enclaves. Bref, si cette lecture peut être recommandable, c'est au seul titre de vous montrer, non pas seulement la différence de fruits et de résultats mais de ton qui existe entre un certain mode d'investigation futile, et ce qu'à proprement parler la pensée d'un Freud et l'expérience qu'il dirige, réintroduit dans ce domaine de ce qui s'appelle tout simplement la responsabilité.

Nous connaissons donc cette jouissance de la transgression. Mais, pour autant, convient-il de savoir en quoi elle consiste ? Cela va-t-il donc de soi

que de piétiner les lois sacrées qui aussi bien peuvent être, par la conscience du sujet, profondément mises en cause, déclencher par soi-même je ne sais quelle jouissance ? Sans doute nous voyons constamment opérer chez les sujets cette très curieuse démarche que l'on peut articuler comme une mise à l'épreuve de je ne sais quel sort sans visage, d'un risque pris où le sujet, s'en étant tiré, se trouve, par après, comme garanti dans sa puissance. Est-ce qu'ici la loi défiée ne joue pas le rôle de moyen, de sentier tracé pour accéder à ce risque ? Mais alors si ce sentier est nécessaire, ce risque, quel est-il ? Vers quel but la jouissance progresse-t-elle pour devoir, pour y arriver, prendre appui sur la transgression ? Je laisse ces questions ouvertes pour l'instant et je reprends.

Si, dans ce chemin, le sujet rebrousse, quel est donc ce qui convoite le procès de ce retournement ? Essayons, dans cette voie, d'interroger à nouveau le problème. De celui-ci nous trouvons dans l'analyse une réponse plus motivée, l'identification à l'autre, nous dit-on, à l'extrême de telle de nos tentations. Ce n'est même point dire qu'il ne s'agisse de tentations extraordinaires, mais de l'extrême de ces tentations ; à savoir d'en apercevoir les conséquences. Nous reculons à quoi ? À quelque chose que je vous ai appris à repérer sous le terme, au sens où j'en fais usage, d'altruisme. Nous reculons à attenter à l'image de l'autre parce que c'est l'image sur laquelle nous nous sommes formés comme moi. Ici est la puissance convaincante de l'altruisme. Ici est aussi bien la puissance uniformisante d'une certaine loi d'égalité, celle qui se formule dans la notion de volonté générale. Dénominateur commun sans doute d'un respect de certains droits qu'on appelle, je ne sais pourquoi, élémentaires, mais qui peut prendre aussi bien la forme d'exclure de ses limites, et aussi bien de sa protection tout ce qui ne peut pas s'intégrer dans ses registres. Puissance d'expansion aussi, dans ce que je vous ai articulé la dernière fois comme le penchant utilitariste. C'est à savoir qu'à ce niveau d'homogénéité, effectivement, la loi de l'utilité comme impliquant sa répartition sur le plus grand nombre s'impose d'elle même avec une forme qui, effectivement, l'innovera. Puissance captivante que ce quelque chose dont la dérision se dénote suffisamment à nos regards, j'entends d'analystes, quand nous l'appelons philanthropie, mais aussi bien qui pose la question des fondements naturels de ce que nous appelons la pitié au sens où la morale du sentiment y a toujours cherché son appui.

Tout ceci repose sur l'image de l'autre en tant que notre semblable. C'est dans cette similitude que nous avons à notre moi et à tout ce qui nous situe dans un certain registre, donné forme, que nous en sommes solidaires. Et que viens-je ici apporter comme question, alors qu'il semble aller de soi que c'est là le fondement même de la loi, *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* ? Il n'y a pas de question. C'est bien du même autre qu'il s'agit. Et, pourtant, il suffit un instant de s'arrêter pour voir que les contradictions pratiques individuelles, intimes, sociales sont manifestes, éclatantes, de l'idéalisation qui s'exprime dans les directions que j'ai formulées du respect de cette image de l'autre en tant qu'elle a un certain type, une certaine ligne, une certaine filière et filiation d'effets, et ce quelque chose d'infiniment problématique que la loi religieuse exprime et qu'elle manifeste historiquement, je dirai d'une part par les paradoxes de ses extrêmes, ceux de la sainteté, et aussi bien par les paradoxes que sont l'échec sur le plan social en tant qu'elle n'arrive à rien de ce qui serait accomplissement, réconciliation, de faire littéralement venir l'avènement sur la terre, cet avènement pourtant par elle promis. Et pour mettre les points plus précisément encore sur les *i*, je dirai, allant droit à ce qui semble aller au plus contraire de cette dénonciation de l'image, à savoir à ceci, toujours reçu dans un ronronnement de satisfaction plus ou moins amusée : « Dieu a fait l'homme à son image », c'est ce qu'articule la tradition religieuse qui, une fois de plus, montre là plus de ruse dans l'indication de la vérité que ne le suppose l'orientation de la philosophie psychologique.

S'ils croient s'en débarrasser en répondant que l'homme, sans doute, à Dieu le lui a bien rendu, pour mieux ramener ses pas dans une autre direction et, confrontant le fait que cet énoncé est du même jet, du même corps que ce livre sacré où s'articule l'interdiction de forger le Dieu des images, d'essayer de faire un pas plus loin en songeant que si cette interdiction a un sens, c'est quoi ? Que les images sont trompeuses. Et pourquoi ? Allons donc au plus simple, c'est que, par définition, si ce sont de belles images – et Dieu sait qu'elles sont toujours aux canons de la beauté qui règnent alors, les images religieuses, par définition – on ne voit pas qu'elles sont toujours creuses. Mais alors l'homme aussi, en tant qu'image, c'est pour le creux que l'image laisse vide qu'il est intéressant. C'est parce qu'on ne voit pas, par ce que l'on ne voit pas dans l'image, c'est par cet au-

delà de la capture de l'image, le vide de Dieu à découvrir, c'est peut-être la plénitude de l'homme, mais c'est aussi là que Dieu le laisse dans le vide. Or, Dieu, c'est sa puissance même de s'y avancer dans ce vide. Tout cela, pour nous, donne les figures de l'appareil d'un domaine où la reconnaissance d'autrui s'avère dans sa dimension d'aventure où le sens du mot reconnaissance s'infléchit vers celui qu'il prend dans toute exploration, quelque accent de militance, de nostalgie dont nous puissions la pourvoir.

Sade est sur cette limite et nous enseigne, dans deux sens que je voudrais vous épeler, en tant qu'il imagine de la franchir, qu'il cultive le fantasme sadique, avec la morose délectation – je reviendrai sur ces termes – où ce fantasme se déploie. En tant qu'il l'imagine, il démontre la structure imaginaire de la limite. En tant qu'il la franchit, car il la franchit – il ne la franchit pas, bien sûr – dans le fantasme, c'est bien ce qui en fait le caractère fastidieux. Mais dans la théorie il la franchit dans la doctrine proférée en mots qui s'appelle selon les moments de son œuvre, la jouissance de la destruction, la vertu propre du crime, le mal cherché pour le mal, et au dernier terme, les références singulières à ces entités qu'un de ses personnages, le personnage de Saint Fond – pour vous aider à le repérer, dans l'*Histoire de Juliette* – proclame sous la forme d'une croyance renouvelée, pas tellement neuve, à un Dieu comme l'Être suprême en méchanceté ; dans la théorie qui s'appelle, dans la même œuvre, le Système du pape Pie VI, qu'il introduit comme un des personnages de son roman, poussant plus loin les choses, il nous montre, nous déploie une vision de la Nature comme d'un vaste système d'attraction et de répulsion du mal par le mal en tant que tel. Et le procès de la démarche éthique étant, pour l'homme, de réaliser à l'extrême cette assimilation à un mal absolu, grâce à quoi son interrogation a une nature foncièrement mauvaise est celle qui se réalisera dans une sorte d'harmonie inversée.

Je ne fais ici qu'ébaucher, résumer, indiquer ce qui ne se présente pas, vous voyez, comme les étapes d'une pensée à la recherche d'une formulation paradoxale, mais bien plutôt comme son déchirement, son éclatement dans la voie d'un cheminement qui par lui-même développerait l'impasse. Ici peut-on dire pourtant que Sade nous enseigne à proprement parler et en tant que nous sommes dans l'ordre d'un jeu symbolique une amorce, une voie, une tentative de franchir ce que j'ai appelé la limite, de découvrir – je vous en montrerai des témoignages – ce que nous pour-

rions appeler les lois de cet espace du prochain comme tel, de cet espace qui se développe en tant que nous avons affaire, non pas à ce semblable de nous-mêmes que nous faisons si facilement notre reflet et que nous impliquons nécessairement dans les mêmes méconnaissances qui caractérisent notre moi, mais à proprement parler ce prochain, déjà en tant que *le plus proche* nous avons quelquefois, et ne serait-ce que pour l'acte de l'amour à le prendre dans nos bras, je parle ici, non pas d'un amour idéal mais de l'acte de faire l'amour.

Et nous savons très bien combien les images du moi peuvent contrarier notre propulsion dans cet espace. Est-ce que de celui qui nous apprend à nous y avancer, dans un discours plus qu'atroce, nous n'avons pas pourtant quelque chose à apprendre sur les lois d'un espace en tant précisément que nous y font défaut, nous y leurrent, nous y trompent justement les lois de la captivation imaginaire par l'image du semblable ? Vous voyez où je vous mène. Au point précis où je suspends notre démarche, je ne préjuge pas ici de ce qu'est l'autre. Et je souligne les leurres du semblable en tant que c'est de ce semblable en tant que semblable que naissent les méconnaissances qui me définissent comme moi. Et je vais m'arrêter un instant sur un petit apologue, sur une petite image, où vous reconnaîtrez mes cachets privés.

Je vous ai parlé, dans un temps, du pot de moutarde. Ce que je veux vous montrer par ce dessin de trois pots, c'est que vous en avez là toute une rangée, de moutarde ou de confiture. Ils sont sur des planches aussi nombreux qu'il suffira à vos appétits contemplatifs. Ce que je veux, sur cet exemple, vous faire remarquer, c'est que c'est en tant que les pots sont identiques qu'ils sont irréductibles. Je veux dire qu'à ce niveau nous butons littéralement sur une espèce de préalable de l'individuation. Celui auquel en général ce problème s'arrête, à savoir qu'il y a celui-ci, qui n'est pas celui-là. Je voudrais, si vous êtes capables d'éveiller une oreille un peu subtile, vous faire entendre qu'à l'opposé de cette limite c'est en tant qu'ils sont les mêmes qu'ils pourraient envelopper strictement le même vide. Je veux dire que l'un mis à la place de l'autre, c'est sans doute l'autre chassé par l'un, mais que le vide est le même. Vous ne pensez pas, bien sûr, que m'échappe le caractère sophistiqué de ce petit tour de prestidigitation. Néanmoins, comme tout sophisme, tâchez de comprendre la vérité qu'il recèle. Autrement dit, tâchez de comprendre que dans le terme même,

l'étymologie qui n'est autre – je ne sais si vous vous en êtes aperçus – que *metipsimus* fait de ce même en moi-même une sorte de redondance ; mais même de *metipsimus*, pour arriver à faire la transformation phonétique, le plus moi-même de moi-même, ce qui est au cœur de moi-même, ce qui est au-delà de moi, pour autant qu'il s'arrête au niveau de ces parois sur lesquelles on peut mettre une étiquette, cet intérieur, ce vide dont je ne sais plus s'il est à moi ou à personne, ce *metipsimus*, voilà ce qui sert en français tout au moins à désigner la notion du même. Voilà ce qui justifie l'usage de mon sophisme et qui me rappelle que, ce prochain, il a précisément sans doute toute cette méchanceté dont parle Freud, mais qu'elle n'est autre que celle-là même devant laquelle je recule en moi-même, et que l'aimer c'est vraiment l'aimer comme un moi-même, mais du même coup c'est nécessairement m'avancer dans quelque cruauté. La sienne ou la mienne, m'objecterez-vous ? Mais tout ce que je viens de vous expliquer est justement pour vous montrer que rien ne dit ici qu'elles soient distinctes. Il semble bien plutôt que ce soit la même, à condition que soient franchies les limites qui me font me poser en face de l'autre comme mon semblable.

Ici je dois éclairer ma lanterne. Cette ivresse panique, cette orgie sacrée, ces flagellants des cultes d'Attis, et ces Bacchantes de la tragédie d'Euripide, bref, tout ce dionysisme reculé dans une histoire perdue à laquelle on se réfère depuis le XIX^e^ siècle pour essayer de retracer, de resituer au-delà de Hegel, de Kierkegaard à Nietzsche, les vestiges qui peuvent nous rester encore ouverts de cette dimension du grand Pan, dans une dimension apologétique et en quelque sorte condamnée chez Kierkegaard, utopique, apocalyptique, et non moins effectivement condamnée chez Nietzsche, ce n'est pas de cela qu'il s'agit quand je vous parle de cette mêmeté de l'autrui et de moi. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit, pour la raison qui m'a fait terminer mon avant-dernier séminaire par l'évocation corrélative au déchirement du voile du temple, que le grand Pan est mort. Je n'en dirai pas plus loin aujourd'hui, encore que, bien entendu, il ne s'agisse pas seulement qu'à mon tour je vaticine, mais que je vous donne rendez-vous au moment où, pourquoi le grand Pan est mort, il faudra bien que j'essaie de justifier pourquoi, en quoi, à quel moment, et sans doute au moment précis que la légende nous désigne.

Ce dont il s'agit ici, ce en quoi j'entends vous mener par la main, et que

vous y laissiez la ligne toujours possible à retrouver d'un fil, est la démarche de Sade pour autant qu'il nous montre, d'un certain champ de ce domaine, de cet espace du prochain dont je vous parle, l'accès dans ce que j'appellerai, pour paraphraser le titre d'un de ses ouvrages qui s'appelle *Idées sur les romans*, l'idée d'une technique proprement orientée vers la jouissance sexuelle en tant que non sublimée, et les rapports de cette idée avec ce champ à explorer de l'accès au prochain. Ici nous ne pouvons que nous arrêter un instant pour annoncer que cette idée va nous montrer toutes sortes de lignes de divergences au point d'engendrer assurément l'idée de difficulté. Dès lors, il serait nécessaire que nous situions la portée de l'œuvre littéraire comme telle. Voilà-t-il pas un détour qui va, à coup sûr – on me reproche d'être lent, depuis quelque temps – bien nous retarder. Pourrions-nous tout de même en finir avec ce pas du raffinement plus rapidement qu'il ne semble nécessaire ? Et rappeler qu'assurément plusieurs biais par où l'œuvre de Sade peut être prise doivent être évoqués, ne serait-ce que pour dire celui que nous choisissons. D'abord cette œuvre est-elle un témoignage, témoignage conscient de ce qu'il dit, ou inconscient ? Quand j'entends inconscient ici, je vous en prie, ne faites pas entrer en jeu l'inconscient analytique comme tel. Je veux dire inconscient pour autant que le sujet Sade ne repère pas entièrement ce en quoi il s'insère dans les conditions faites à l'homme noble de son temps, à l'orée de cette Révolution, puis dans la période de la Terreur que, comme vous le savez, il va tout entière traverser pour être ensuite relégué aux confins, dans l'asile de Charenton, par la volonté, dit-on, du Premier Consul.

À la vérité, Sade nous apparaît bien avoir été extrêmement conscient du rapport de son œuvre avec la position de celui que j'appellerai l'homme du plaisir, et pour autant qu'à l'intérieur de cette vie de l'homme du plaisir, l'homme du plaisir comme tel porte ici témoignage contre lui-même en avouant publiquement les extrémités où en arrive ceci. Tout dans la joie avec laquelle il rappelle les émergences que nous en avons dans l'histoire le prouve assez, avoue à quoi de tout temps en arrive le maître quand il ne courbe pas la tête devant l'être de Dieu. Il n'y a pas du tout à cacher la face que j'appellerai réaliste des atrocités de Sade. Assurément leur caractère développé, insistant, démesuré saute aux yeux et contribue, par je ne sais quel défi, à la vraisemblance, à faire entrer l'idée légitime de je ne sais

quelle ironie de ce discours. Il n'en reste pas moins que les choses dont il s'agit s'étalent dans Suétone, dans Dion Cassius, dans quelques autres, et lisez les *Grands jours d'Auvergne* d'Esprit Fléchier, pour apprendre ce qu'à l'orée du XVII^e^ siècle un grand seigneur pouvait se permettre avec ses paysans. Nous aurions tort, au ton de la retenue qu'impose à notre faiblesse les fascinations de l'imaginaire, de penser que cette fois-ci, et bien que sans savoir ce qu'ils font, les hommes ne sont pas capables en de certaines positions, ces limites, de les franchir.

Là-dessus Freud lui-même nous donne la main de ce manque absolu de faux-fuyants, de toute knaverie qui le caractérise quand, dans le *Malaise dans la civilisation*, il n'hésite pas à articuler qu'il n'y a pas de commune mesure entre la satisfaction que donne une jouissance à son état premier et celui qu'elle peut donner dans les formes détournées, voire sublimées selon les voies dans lesquelles l'engage la civilisation. À un autre endroit, il ne dissimule pas ce qu'il pense du fait que ces jouissances, qu'une morale reçue interdit, sont néanmoins par les conditions mêmes où vivent certains qu'il désigne du doigt et qui sont ceux qu'on appelle les riches, parfaitement accessibles et permises, et que sans doute, malgré les entraves que nous leur connaissons, ils en profitent quelquefois.

Et pour mettre les choses exactement au point, je profite de ce passage pour vous faire une remarque. Remarque que je crois assez souvent omise, ou négligée, qui est celle-ci. Ce n'est qu'une remarque incidente à la mode des remarques de Freud en cette matière. C'est à savoir que la sécurité de la jouissance des riches, à l'époque propre où nous vivons, se trouve, réfléchissez-y bien, très augmentée par ce que j'appellerai la légalisation universelle du travail. C'est bien vous représenter ce que furent, dans les époques passées, ce qu'on a appelé les guerres sociales. Essayez d'en retrouver, ceci existe, ce qui en reporte à nos époques l'équivalent assurément à nos frontières, mais plus à l'intérieur de nos sociétés.

Un point sur la valeur de témoignage de réalité de l'œuvre de Sade, allons-nous interroger sa valeur de sublimation ? Si nous prenons la sublimation dans sa forme la plus épanouie, je dirai même la plus truculente, la plus cynique, sous laquelle Freud s'est amusé à nous la proposer, à savoir la transformation de la tendance sexuelle en une œuvre où chacun, reconnaissant ses propres rêves et impulsions, récompensera l'artiste de lui donner cette satisfaction en lui donnant une vie large et heureuse, en lui

donnant par conséquent effectivement accès à la satisfaction de la tendance intéressée au départ, si nous prenons l'œuvre de Sade sous cet angle, c'est plutôt raté. C'est plutôt raté, parce qu'à vrai dire, vous savez, ou ne savez pas le temps de sa vie que le pauvre Sade a passé soit en prison, soit reclus dans des maisons spéciales. Et qu'on ne peut pas dire que le succès de son œuvre qui pourtant, dès son vivant, au moins pour l'œuvre dite *La Nouvelle Justine* suivie de l'*Histoire de Juliette*, fut un grand succès, mais assurément succès souterrain, succès de ténèbres, succès réprouvé. Là-dessus nous n'insisterons pas. Nous y faisons allusion tout simplement, pour promener notre lanterne sur les faces qui méritent d'abord d'être éclairées.

Et maintenant venons-en alors à voir, puisqu'elle n'est pas, somme toute, épuisée par ces deux faces où nous venons d'essayer de la repérer, où se situe l'œuvre de Sade. Œuvre indépassable, a-t-on dit, dans le sens d'une sorte d'absolu de l'insupportable de ce qui peut être exprimé par des mots concernant la transgression de toutes les limites humaines. On peut admettre que dans aucune littérature, d'aucun temps, il y eut un ouvrage aussi scandaleux ; que nul autre n'a blessé plus profondément les sentiments et les pensées des hommes. Aujourd'hui que les récits de Miller nous font trembler, qui oserait rivaliser de licence avec Sade ? Oui, on peut prétendre que nous tenons là l'œuvre la plus scandaleuse qui fut jamais écrite. Et Maurice Blanchot que je vous cite, continue : « N'est-ce pas un motif de nous en préoccuper ? » C'est précisément ce que nous faisons. Je vous incite à lire ce livre où sont recueillis, en même temps, deux articles de Maurice Blanchot sur Lautréamont et sur Sade, et qui me paraît de toute façon, si vous êtes capables de faire l'effort de le lire, un des éléments indispensables à verser à notre dossier, à côté du sens du discours que j'essaie de vous dire. Quoi qu'il en soit, que ce soit moi qui vous le résume dans les termes que je vous ai dit, ou Blanchot lui-même qui l'articule, parler ainsi, c'est assurément beaucoup dire.

En fait, il semble qu'il n'y ait pas d'atrocité concevable qui ne puisse être trouvée dans ce catalogue où semblait puiser une sorte de défi à la sensibilité dont l'effet est à proprement parler stupéfiant. Si le mot stupéfiant veut dire qu'en quelque sorte on abandonne la ligne du sens à l'auteur, qu'on perd les pédales autrement dit et qu'à ce point de vue on peut même dire que l'effet dont il s'agit est obtenu sans art, c'est-à-dire sans considé-

ration de l'économie des moyens, par une sorte d'accumulation des détails, des péripéties auxquelles s'ajoute apparemment un truffage de dissertations, de justifications dont assurément les contradictions nous intéressent beaucoup car nous les suivrons dans le détail, et dont pour l'instant je veux seulement faire remarquer que seuls les esprits grossiers peuvent considérer ce qui leur arrive, que ces dissertations sont là pour faire en quelque sorte passer des complaisances érotiques. Même des gens beaucoup plus fins que des esprits grossiers en sont venus à attribuer à ces dissertations, dénommées digressions, la baisse, si l'on peut dire, de la tension suggestive sur le plan où pourtant les esprits fins en question, il s'agit là très précisément de Georges Bataille, sur le plan où ils considèrent l'œuvre comme nous donnant proprement l'accès à cette sorte d'assomption de l'être en tant que dérèglement où ils voient la valeur de l'œuvre de Sade. Attribuer cette espèce d'intérêt à ces dissertations et digressions est pourtant une erreur. L'ennui dont il s'agit est quelque chose d'autre. Il n'est que la réponse de l'être précisément, que ce soit du lecteur ou de l'auteur peu importe, à l'approche d'un centre d'incandescence ou, si je puis dire, de zéro absolu en tant qu'il est psychiquement irrespirable. Sans doute, que le livre tombe des mains prouve qu'il est mauvais. Mais ici le mauvais littéraire est peut-être le garant de cette mauvaiseté à proprement parler – pour employer un terme qui était encore en usage au XVII^e^ siècle – qui est l'objet même de notre recherche. Dès lors Sade se présente dans l'ordre de ce que j'appellerai la littérature expérimentale. À savoir l'œuvre d'art en tant qu'elle est elle-même expérience, et une expérience qui n'est pas n'importe laquelle, une expérience, dirais-je, qui arrache le sujet comme tel, et par son procès, à ce que je pourrais appeler ses amarres psychosociales, et pour ne pas rester dans le vague, je veux dire, à toute appréciation psychosociale de la sublimation dont il s'agit.

Il n'y a pas de meilleur exemple d'une telle œuvre que celle dont j'espère qu'au moins certains d'entre vous ont eu la pratique. Je dis la pratique dans les mêmes sens où on peut dire, avez-vous ou non la pratique de l'opium ? À savoir les *Chants de Maldoror* de Lautréamont. Je n'en parle ici que pour autant que c'est à très juste titre que Maurice Blanchot conjugue les deux perspectives qu'il nous donne sur l'un et l'autre auteur. Mais dans Sade la référence est conservée au social, et il a la prétention de

valoriser socialement son extravagant système. D'où cette sorte d'aveux étonnants qui font effet d'incohérences et qui, littéralement, je vous le montrerai, aboutissent à une sorte de contradiction multiple qu'on aurait pourtant tort de mettre ici purement et simplement à l'actif de l'absurde. C'est une catégorie un petit peu commode, l'absurde, depuis quelque temps. Tellement commode que lui vient – comme vous savez, les morts sont respectables, mais tout de même nous ne pouvons pas ne pas noter la complaisance qu'a apporté à je ne sais quels balbutiements sur ce thème le prix Nobel, cette merveilleuse récompense universelle de cette knaverie dont sans aucun doute l'histoire prouvera le palmarès de ce qui peut bien être dit de stigmates d'une certaine abjection dans notre culture – ce que Sade nous montre, c'est, de la façon la plus articulée, deux termes que j'isolerai en terminant aujourd'hui, comme une annonce de ce qui fera la suite de notre projet. C'est ceci, c'est que quand on avance dans une certaine direction qui est celle de ce vide central, en tant que c'est jusqu'à présent sous cette forme que se présente à nous l'accès à la jouissance, le corps du prochain se morcelle, et que ici, c'est à son insu que, doctrinant la loi de la jouissance comme pouvant fonder je ne sais quel système de société idéalement utopique, il s'exprime ainsi en italiques, dans son texte, page 77 de l'édition de *Juliette* en 10 petits volumes, qui a été refaite récemment de façon ma foi fort propre chez Pauvert, et qui est je crois encore maintenant un livre qui ne s'écoule que sous le manteau : « Prêtez moi la partie de votre corps qui peut me satisfaire un instant, et jouissez, si cela vous plaît, de celle du mien qui peut vous être agréable. »

L'énoncé de cette loi fondamentale par laquelle s'exprime un moment du système de Sade en tant qu'il se prétend socialement recevable, est quelque chose qui est intéressant à relever pour autant que nous y voyons je ne dis pas la première manifestation dans le véhicule humain, mais dans l'articulé, dans la parole, de ce quelque chose à quoi nous nous sommes, comme psychanalystes, arrêtés sous le nom d'objet partiel. Mais, quand nous articulons ainsi la notion d'objet partiel, nous impliquons par là que cet objet ne demande qu'à rentrer, si l'on peut dire, dans l'objet, l'objet valorisé, l'objet de notre amour et de notre tendresse, l'objet en tant, pour tout dire, qu'il concilie en lui toutes les vertus du prétendu stade génital. Je crois qu'il convient de s'arrêter un peu autrement au problème, et de s'apercevoir que cet objet est nécessairement à l'état, si je puis dire,

d'indépendance, dans ce champ que nous tenons comme par convention, comme central, et que l'objet total, le prochain comme tel, vient s'y profiler, séparé de nous, se dressant si je puis dire, pour évoquer l'image du Carpaccio de San Giorgio degli Schiavone, à Venise, au milieu d'une figure de charnier.

Je reprendrai la nécessité impliquée par ces termes pour vous indiquer l'autre figure que déjà, dès le premier abord, Sade nous enseigne. C'est à savoir le fantasme de ce qui apparaît, de ce que j'appellerai le caractère indestructible de l'Autre, pour autant qu'il surgit dans la figure de sa victime. Observez, qu'il s'agisse de *Justine*, qu'il s'agisse aussi d'une certaine postérité assurément, elle, dépassable, de l'œuvre de Sade, je veux dire de sa postérité à proprement parler érotique, voire pornographique, celle qui a donné une de ses fleurs, il faut le reconnaître dans la récente, et je pense par une partie importante de mon auditoire, connue, *Histoire d'O*. Cette victime survit à tous les mauvais traitements, elle ne se dégrade même pas dans son caractère d'attrait, et d'attrait voluptueux sur lequel la plume de l'auteur revient toujours avec insistance, et avec une insistance assurément comme en toute description de cette espèce. Elle avait toujours les yeux les plus jolis du monde, l'air le plus pathétique et le plus touchant. Il semble que l'insistance de l'auteur à mettre toujours ses sujets sous une rubrique aussi stéréotypée, pose en elle-même un problème. Il est certain que l'image dont il s'agit, il semble que tout ce qui lui arrive soit incapable d'en altérer, même à l'usure, l'aspect privilégié. Il y a plus dans Sade qui est en effet quelqu'un d'une autre nature, que dans tous ceux qui nous proposent ces amusettes. Dans Sade, nous voyons se profiler à l'horizon l'idée d'un supplice éternel. Je reviendrai sur ce point et, à l'occasion, vous en lirez les passages ; étrange incohérence pourtant chez cet auteur qui soutient que rien de lui-même ne devant subsister il désira que rien ne reste accessible aux hommes de la place de sa tombe que doivent recouvrir les fourrés.

N'est-ce pas dire qu'ici, dans le fantasme, il fait le contenu de ce plus proche de lui-même que nous appelons le prochain, ou encore ce *metipsimus* ? Ici, vous le voyez, c'est sur cette indication de détail que je finirai aujourd'hui mon discours. Par quelles attaches profondes un certain rapport à l'Autre qu'on appelle sadique nous montre sa parenté véritable avec la psychologie de l'obsessionnel dont toutes les défenses sont faites

sous l'aspect et sous la forme d'une sorte d'armature de ferraille, de monture et de corset dans lesquels il s'arrête et s'enferre pour s'empêcher d'accéder à ce que Freud appelle quelque part une horreur à lui-même inconnue.

# Leçon XVII

*27 avril 1960*

Vous n'allez pas entendre aujourd'hui la suite de mon discours. Vous n'allez pas l'entendre pour des raisons qui me sont personnelles. Je veux dire que cette interruption ayant été occupée par moi à la rédaction d'un travail qui paraîtra dans le prochain numéro de notre revue sur la structure, c'est ce qui m'a reporté à une étape antérieure de mes développements et, du même coup, cela a cassé mon élan. C'est évidemment sur un certain élan que se poursuit ce que cette année je déroule devant vous concernant cette dimension plus profonde du mouvement de la pensée, et du travail et de la technique analytiques que j'appelle éthique. J'ai relu ce que je vous ai donné la dernière fois. Croyez-moi, à la relecture cela ne se présente pas mal. C'est dans le dessein de retrouver ce niveau que j'en reporterai la suite à la prochaine fois.

Nous en sommes pour l'instant à cette barrière au-delà de laquelle est la Chose analytique. Cette Chose qui fait le centre de ce que je développe devant vous cette année, à cette barrière où se produisent les freinages, cette organisation de l'inaccessibilité de l'objet pour laquelle j'essaie de vous rappeler où se situe en somme le champ de bataille de notre expérience. L'inaccessibilité de l'objet en tant qu'objet de la puissance. Et combien ce point crucial de notre expérience est en même temps ce que l'analyse amène de nouveau, aussi accessible que ce soit pourtant dans le champ de l'éthique. Au-delà de cette barrière se trouve, pour en compenser, en somme, l'inaccessibilité, projetée toute sublimation individuelle, mais aussi bien les sublimations des systèmes de la connaissance, et pourquoi pas, de la connaissance analytique elle-même.

C'est probablement là ce que je serai amené à articuler pour vous la prochaine fois. En quoi le dernier mot de la pensée de Freud, et spécialement sur la pulsion de mort, se présente dans le champ de la pensée analytique comme une sublimation dont les caractères, je crois, sont faits pour nous retenir. C'est dans cette perspective qu'il ne m'a pas semblé inutile, à la façon d'une parenthèse, je crois pour vous nécessaire, pour vous donner l'arrière plan sur lequel pourra se formuler cette notion concernant le sens de la dernière théorie de Freud sur la pulsion de mort, comme une parenthèse donc, de vous faire résumer selon l'esprit normal d'un séminaire, par Pierre Kaufmann, ce que les tenants, les représentants d'une génération qui était une bonne génération analytique, nommément Bernfeld et un collaborateur, Weinterberg, ont cogité, concernant le sens en général de la pulsion, pour essayer de lui donner son plein développement dans le contexte, disons, de l'épistémologie d'alors, dans le contexte scientifique où il leur semblait qu'il devait prendre place. À ce titre, c'est un moment de l'histoire de la pensée analytique qui va vous être présenté aujourd'hui. Vous savez quelle importance j'attache à ces moments de l'histoire de la pensée analytique, pour autant que dans ses apories même je prétends vous apprendre souvent à retrouver une arête authentique du terrain sur lequel nous nous déplaçons.

Vous verrez quelles difficultés rencontre la théorisation que Bernfeld donne de la notion de pulsion, et plus spécialement de la pulsion de mort, dans les rapports généraux où il essaie de l'insérer par rapport à une énergétique, sans doute, qui date déjà, car l'énergétique depuis a fait une évolution, mais une énergétique qui est bien celle du contexte dans lequel Freud lui-même parlait. À cet égard, Monsieur Kaufmann a fait toutes sortes de remarques pertinentes sur le fonds commun de notions scientifiques auxquelles Freud a emprunté certains de ses termes, que nous situons mal simplement à les reprendre tous nus, à nous contenter de la suite des énonciations de Freud pour les situer. Il y a une cohérence interne, certes, et évidente, qui leur donne leur portée, mais de savoir à quels discours de l'époque ils étaient empruntés n'est jamais inutile. À cet égard, Monsieur Kaufmann vous donnera des rappels de sa propre recherche qui me paraissent particulièrement qualifiés. Je lui laisse donc la parole.

**P. Kaufmann.** — Les articles en question ont paru dans *Imago*, quin-

zième et seizième livraisons, en 1929 et 1930. En 1929, III et IV, il s'agit de l'article de Bernfeld et Weinterberg intitulé *Das Prinzip von le Chatelier und der Selbsterhaltungstrieb*, *Le principe de le Chatelier et les pulsions tendant à la conservation de soi-même*. En 1931, des mêmes auteurs, *Über psychische Energie, Libido und deren Messbarkeit*, *Sur l'énergie psychique, la libido et sa mensuralité*, et deux articles dont je négligerai le premier, de 1932. Le premier, des mêmes auteurs, intitulé *La différence de température entre le cerveau et le corps*, je le négligerai parce qu'il n'a peut-être pas la rigueur des autres articles, et de même le second *Der Entropiesatz und der Todestrieb*, *Le principe de l'eutropie et la pulsion de mort*, qui a été traduit en anglais dans l'*International Journal*. Ces articles forment un tout, et l'on peut dire qu'ils figurent une réflexion sur les relations entre deux aspects du concept de *Trieb*, de pulsion, l'aspect énergétique d'une part, et d'autre part l'aspect historique. D'ailleurs, Bernfeld et son coéquipier s'occupent uniquement de l'aspect énergétique du concept de *Trieb*, et c'est précisément en ceci que consiste le principal intérêt de leur effort, que l'on peut envisager comme une expérience de pensée, c'est-à-dire comme une tentative pour voir jusqu'où l'on peut aller lorsqu'on dissocie dans la notion de *Trieb*, aspect énergétique et aspect historique.

En vue d'accomplir cette dissociation, Bernfeld élabore un modèle énergétique de la personne qui vise à définir certaines conditions d'application du principe de Le Chatelier et, peut-on dire, dans un langage moderne, du principe d'homéostasie ou de certaines interprétations de ce principe. Ce système étant défini, Bernfeld réalise certaines élaborations conceptuelles concernant la notion de pulsion, et spécialement concernant la pulsion de mort. Plus précisément, au moyen de ce système, Bernfeld tend à montrer que l'expression et la notion même de pulsion de mort ne sont pas justifiées. Il dissocie la notion de pulsion de mort de la notion de pulsion de destruction, et il propose d'exprimer l'ensemble des concepts que vise la notion de pulsion de mort, uniquement au moyen du principe de Nirvâna. Donc la notion freudienne de pulsion de mort devrait être rejetée ou plutôt, elle devrait être rendue à l'énergétique alors que les notions de pulsion de destruction et de pulsion sexuelle seraient au contraire caractérisées par la dimension historique qui appartient en propre à la notion de pulsion.

Donc, le propos de Bernfeld consistant à faire une dissociation entre les aspects énergétiques et les aspects historiques de la notion de pulsion aboutit à récuser la notion de pulsion de mort et à lui préférer une signification purement énergétique. Cela ne signifiera pas, bien sûr, dans la pensée de Bernfeld, qu'on devra négliger les aspects historiques de la notion de pulsion mais, encore une fois, il recherche jusqu'où on peut aller dans la voie énergétique, et à son sens on peut aller jusqu'à absorber dans cette énergétique la notion de pulsion de mort.

Le problème ainsi posé par Bernfeld met en somme à nu deux des directions dans lesquelles s'est élaborée la notion de *Trieb*, puisque cette notion de *Trieb*, ou de pulsion, comporte des éléments qui ont sens dans une perspective énergétique, d'autres dans une perspective historique. Si nous prenons le premier point de vue, nous pouvons nous référer à *Triebe und Triebschicksale*, nous voyons que la notion de *Trieb* est définie en un langage qui est celui-là même de la thermodynamique. C'est le passage où Freud envisage successivement la poussée, le but, l'objet et la source de la pulsion. Eh bien, les concepts auxquels il recourt sont des concepts bien évidemment traditionnels en thermodynamique, lorsqu'il nous dit que, sous l'expression de poussée d'une pulsion, on entend ce moment, *motorische*, dit-il, intéressant la motricité, la somme de force, ou la mesure de l'exigence de travail qu'il représente. D'ailleurs on est d'autant plus habilité à interpréter en un sens thermodynamique ce passage de Freud que lorsqu'on se réfère aux traités de thermodynamique ou d'histoire de l'énergétique, avec lesquels Freud a eu manifestement contact, c'est précisément la notion du *Trieb* qui est employée en un sens proprement thermodynamique et dans les termes mêmes auxquels Freud recourt ici.

Cet emploi du terme de *Trieb* est traditionnel depuis Helmholtz. Il est chez tous les physiciens allemands de l'époque. *Trieb*, c'est en particulier le terme qui sert à traduire l'expression anglaise de *motivity*, ce qui correspond à ce *motorisches Moment*, ce moment moteur, au sens propre. Ce terme de *Trieb* est celui par lequel on traduit le terme de *motivity* qu'on trouve en thermodynamique chez Thomson. Il s'agit donc là de quelque chose de traditionnel au moment où Freud écrit. À ce propos, je voudrais faire une petite suggestion. Je ne veux pas dire que c'est une interprétation que je propose, car c'est plutôt un rêve d'interprétation. Il s'agit de cette énigmatique lettre ή qui figure dans l'*Esquisse*, la première *Entwurf* de

Freud dans les expressions ή et Q ή. On note que certains se sont attachés à présenter différentes interprétations de cette lettre ή. Seulement, lorsqu'on s'amuse à parcourir les traités de thermodynamique avec lesquels Freud a eu contact, on voit qu'ή désigne, à titre de notation très constante, le rapport économique ή égale r sur Q, $\eta = \frac{r}{Q}$, r étant le travail qui peut être fourni par un système. Nous avons donc dans Q ή, Q étant pris comme une certaine capacité énergétique, et ή comme ce rapport économique, l'expression d'une certaine possibilité de travail. Et l'on peut évidemment concevoir que, Freud travaillant en contact avec certaines notations, ait tout simplement retenu l'expression Q ή qui d'ailleurs répond parfaitement à sa pensée.

**J. Lacan.** — Les éditeurs se contentent d'une interprétation assez pauvre.

**P. Kaufmann.** — Je tiens la mienne pour plus riche, mais elle est gratuite. Il y a une autre dimension. À savoir, donc, dans la constitution de ce concept de *Trieb*, une dimension historique. D'ailleurs on peut remarquer que la thermodynamique assure une sorte de transition entre ce point de vue physique et le point de vue historique, avec la notion des transformations d'énergie. Bien entendu la notion de transformation d'énergie n'est pas en elle-même une notion historique, mais cet aspect de l'énergie nous permet de voir à quels problèmes va précisément correspondre l'interprétation historique de la notion. En ce qui concerne ces aspects, je voudrais signaler – je pense d'ailleurs que cela est connu – que Freud a très certainement étudié les ouvrages de Groos, sur les *Je de l'homme* et le *Je des animaux*. Sur le *Je des animaux*, nous trouvons tout un historique de la notion de *Trieb*, qui est traduite ici comme instinct, mais c'est bien de *Trieb* dont il s'agit. Cet exposé historique de Groos a pour intérêt de faire remonter la notion de *Trieb* dans les sources auxquelles on peut légitimement penser que Freud se réfère, jusqu'au XVIII^e^ siècle et jusqu'à la philosophie des lumières, et au problème du progrès depuis l'ère animale jusqu'à l'ère de la culture.

Pour présenter la pensée de Bernfeld, je suivrai un ordre inverse de celui qu'il s'est donné dans ses articles. Je reviendrai donc sur trois des quatre articles. Le premier article part du rappel de certaines notions de thermodynamique et de physique tournant autour du principe de Le Chatelier, c'est-à-dire du principe qui règle le fonctionnement général

des systèmes de la nature. À cet égard, d'ailleurs, c'est une indication qu'on peut donner en passant parce qu'elle ne se lie pas à Bernfeld, Bernfeld cite incidemment le traité de physique de Thomson qui était un professeur ordinaire à l'université impériale de Saint-Petersbourg, et dont le manuel a fait autorité en Allemagne où il a été traduit. Et, très souvent, les auteurs allemands, notamment Köhler, s'y réfèrent. Donc, ceci entre parenthèses, et seulement pour signaler que tout ce que Bernfeld nous dit dans le premier article en question, est à peu près littéralement tiré de Thomson. D'ailleurs il se réfère à Thomson, et c'est la pensée traditionnelle condensée par Thomson qui soutient toute sa construction.

Donc, dans le premier article se trouve posé le concept de système et le principe de Le Chatelier comme régissant le fonctionnement des systèmes qu'il formule en ces termes : « Tout système en équilibre chimique stable soumis à l'influence d'une cause extérieure qui tend à faire varier soit la température, soit la condensation [...] dans sa totalité ou seulement dans quelques unes de ses parties, ne peut éprouver que des modifications intérieures qui, si elles se produisaient seules, amèneraient un changement de température ou de condensation de signe contraire à celui résultant de la cause extérieure ». Et ce que Bernfeld entreprend, c'est de rechercher dans quelle mesure le principe de Le Chatelier permettra de comprendre le phénomène psychique. Le second article vise à enrichir le concept de système, tel qu'il se présente dans le premier article. Et Bernfeld propose un modèle de la personne destiné à nous représenter le fonctionnement énergétique qui permettra de déterminer d'un point de vue énergétique un certain nombre de notions, et même de processus psychanalytiques. C'est ainsi qu'il montrera comment son modèle énergétique permet de comprendre comment s'effectue l'apport d'énergie du milieu dans la personne. Il permet, d'autre part, de définir en termes énergétiques la notion de libido. Et ce modèle permet de prêter un sens personnel à la notion d'une entropie psychique. Autrement dit l'entropie dont la notion va s'introduire dans ce second article ne sera pas une entropie réductible pleinement à son expression physique, mais ce sera en fonction de certaines conditions régnant dans le système personnel que l'on devra comprendre l'application du principe de l'entropie au processus psychique.

Donc, déjà, le second article montre que nous pouvons nous en tenir,

pour comprendre les phénomènes psychanalytiques, à une représentation simplement conforme au principe de Le Chatelier. Et la discussion qui est ici ouverte touche évidemment à un débat qui est aujourd'hui central, puisque nous voyons par là que Bernfeld, dès 1930, non seulement par expérience de pensée fait l'essai d'une interprétation homéostatique des phénomènes psychanalytiques, mais encore récuse, à la suite de cette expérience de pensée, fondamentalement, une telle interprétation. Même dans l'énergétique, nous expliquera-t-il, on ne saurait considérer l'homéostasisme conformément au principe de Le Chatelier que comme un cas limite dans certains états de repos de la personne. Mais dans la mesure en tout cas où la personne est engagée, il ne saurait pas être question d'une telle réduction.

Le principe de plaisir, dans ce second article, recevra également une interprétation qui le dissociera de toute conception de type homéostatique. L'un des aspects du système qui est ainsi conçu comme modèle de la personne consiste à fixer un sens au processus psychique. Et en particulier s'introduit ici, dès la conception de ce système, la notion de structure, et la notion de structuration ; notions qui sont prises par Bernfeld en un sens très particulier, en liaison avec spécifiquement la théorie de la forme, de la *Gestalt*. Il apparaît dans cet article qu'il y a correspondance entre ce que Freud, à partir de Helmholtz, appelle énergie liée, liaison de l'énergie, et ce que d'autre part la théorie de la forme désigne comme structure et comme structuration. Autrement dit, ce que Helmholtz appelait liaison, ce que Freud appelle encore liaison, il conviendra, dans la perspective où se place Bernfeld, de l'élaboration de la notion de *Trieb*, au livre du *Je des animaux*. C'est qu'il me paraît qu'il y a certaines affinités, tout au moins suggestives, même si la pensée de Freud dépasse de beaucoup celle de Groos, entre la notion de répétition et celles que l'on trouve présentes dans l'ouvrage sur les *Je de 1'homme*, tout au moins certaines.

Donc, nous avons ici un aspect historique de la notion de pulsion, le problème étant de savoir jusqu'où peut nous conduire la notion de pulsion dans la voie de l'historicité. En somme le problème, si l'on part de la conception thermodynamique, serait le suivant. Quelles traces peuvent laisser les transformations de l'énergie ? On peut dire qu'il y a historicité dans la mesure où l'énergie n'est pas simplement tenue pour transformable, mais où ses traces elles-mêmes peuvent laisser une marque. C'est

cela même qui peut caractériser l'historicité. C'est ainsi qu'on pourrait articuler les deux dimensions thermodynamique et historique. Et ici, j'ai eu l'occasion de suggérer que l'influence de Zimmer était décisive dans l'élaboration de la pensée de Freud. Donc, on voit que le problème que va poser Bernfeld, à savoir thermodynamique et historicité, dans la constitution de la notion de pulsion, a ses racines dans toute l'élaboration de la pensée Freudienne.

La liaison, donc, ne doit pas être considérée comme intervenant entre des quantités d'énergie représentables dans une vue mécaniste, comme le fait par exemple la théorie mécaniste des phénomènes dynamiques, mais la liaison est structurale, c'est-à-dire, comme le veut la notion, que les rapports entre les charges se définissent à l'intérieur d'une certaine totalité. Mais ce qui est essentiel, c'est que la structuration joue ici comme processus énergétique par des voies que nous préciserons tout à l'heure.

Dans le troisième article, Bernfeld reprend, au niveau d'une discussion générale des concepts, les notions qu'il a introduites dans les articles précédents, et c'est ici qu'il discute la notion de pulsion de mort, et de la relation entre la notion de pulsion de mort et de pulsion de destruction. Si je commence, au risque de ne pas finir, par ce troisième article, c'est qu'il présente en somme les vues les plus générales, et qu'il suffit à donner pour la discussion d'ensemble, une indication sur l'orientation qui est celle des auteurs.

Les articles de Bernfeld ont été publiés en 1930 et je disais qu'explicitement Bernfeld se réfère aux travaux de Köhler. Je crois qu'il doit citer le livre bien connu sur les formes physiques au repos et en état stationnaire, et qui est de 1920. C'est dans ce livre que Köhler montre que la notion de structure permet une transposition isomorphique des concepts physiques au niveau de la psychologie, puisque le concept de structure permet de recouvrir les qualités de forme qui avaient été introduites en 1892 dans l'article d'Ehrenberg. Cette notion de structure, il faut cependant signaler, pour comprendre les articles de Bernfeld, son élaboration par Kurt Lewin entre 1920 et 1930, et notamment dans une série d'articles de 1926 sur le champ psychologique. Donc, il y a eu un enrichissement de la pensée de Köhler ici par Lewin, bien que Lewin se situe dans la ligne de pensée de Köhler.

Mais en troisième lieu, il faut signaler une influence qui est plus diffuse,

celle de l'embryologie. Bernfeld se réfère à un auteur dont malheureusement je n'ai pas pu trouver à Paris l'ouvrage, et qui est Ehrenberg, *Biologie théorique*, qui est de 1923. Je ne le connais que par les citations qu'en fait Bernfeld, mais d'autre part, une brève recherche dans les traités de biologie théorique du temps, nous permet de voir dans quelle ligne de pensée il est, et par conséquent dans laquelle Bernfeld se situe. Bien évidemment, toutes ces idées intermédiaires entre l'ordre philosophique et l'ordre biologique ont été amenées par les progrès de l'embryologie, et notamment de l'embryologie expérimentale, par l'analyse expérimentale qui a été faite de l'irréversibilité des processus de structuration. C'est-à-dire qu'il y a un moment à partir duquel les processus de structuration qui interviennent dans le psychique sont irréversibles. Et Bernfeld en somme pensait dans la ligne d'Ehrenberg que je ne connais pas, qu'on pouvait au fond transposer l'idée d'une structuration irréversible de la fluidité vitale au niveau psychologique, et parler de même d'une structuration irréversible de la fluidité psychique. Ce que j'appelle fluidité psychique correspond à l'énergie libre en opposition avec l'énergie qui est donc l'énergie structurée. Ici, je prends donc le terme de structure dans un sens de la biologie génétique, et dans un sens psychophysique, sans préjudice d'autres interprétations de l'idée de structure, notamment de l'interprétation linguistique. Mais il est clair que l'un des intérêts de l'expérience de pensée à laquelle nous fait assister Bernfeld est précisément d'ouvrir une confrontation entre ces deux interprétations du concept de structure.

Je viens donc au troisième article qui donne l'orientation d'ensemble. La question posée est celle des relations entre l'entropie au sens énergétique et la pulsion de mort. Il s'agit en somme de savoir dans quelle mesure on peut réduire la pulsion de mort au sens où l'emploie Freud d'ailleurs, à l'énergétique, et comment il importera d'interpréter cette pulsion de mort. Encore une fois, d'ailleurs, dans toute sa recherche, Bernfeld se place uniquement au point de vue énergétique et il exclut les aspects historiques des notions. Mais précisément la proposition qu'il avance, c'est qu'il n'est rien, dans la notion de *Todestrieb*, de pulsion de mort, qu'il ne puisse ramener à des phénomènes énergétiques, pourvu que l'on introduise dans la conception de l'énergétique la notion de structure. Autrement dit, dans la mesure où la notion de structure permet de caractériser l'opposition de l'énergie libre et de l'énergie liée, dans cette

mesure on pourra comprendre la mort comme structuration. Et c'est ainsi que la notion de mort sera entièrement donnée à l'énergétique.

Il en résulte, comme je le disais pour commencer, que pour éviter tout malentendu dans le langage, il importera de ne plus parler de pulsion de mort, mais uniquement de principe de Nirvâna. Est-ce que cela voudra dire d'ailleurs qu'il n'y aura pas cependant certaines composantes historiques du phénomène telles qu'on puisse rendre un sens à la notion de mort ? Car Bernfeld ne va pas jusqu'à dire, bien sûr, que nous ne mourons pas mais, dans la mesure où nous mourons historiquement, c'est-à-dire dans la mesure où nous ne mourons pas énergétiquement, dans la mesure où nous mourons parce qu'il y a de la structure qui s'accumule, en somme, que ce qui est ossifié vient prendre la place de ce qui est fluide, dans cette mesure nous mourons de l'extérieur, c'est-à-dire que ce qu'il y a d'historique dans la notion de mort, c'est la mort prise comme événement.

Mais la mort prise de l'intérieur n'est plus que structuration, elle est une entropie interprétée en termes de structuration, et on n'aura plus à l'appeler mort, on l'appellera donc soumission au principe du Nirvâna. Alors nous aurons dans cette construction ce qui était la mort qui est interne, et qui est le principe de Nirvâna, relevant d'une explication purement thermodynamique, où intervient le concept de structuration et d'ossification de la fluidité vitale. Nous aurons pour le système qui ainsi meurt de l'intérieur, par ailleurs, un côté historique, à savoir la mort comme événement. Alors, rien de cela ne relèvera de la pulsion. On ne peut pas dire que relève de la pulsion, dit très fortement Bernfeld, ce qui n'est pas historique. Là où il y a pulsion, il y a historicité. Or il n'y a pas historicité dans la mort interne qu'est la liaison irréversible des processus vitaux en structures inertes, donc il n'y a pas de pulsion de mort. Par ailleurs, il y a ici une petite discussion de la notion de suicide. On ne peut pas dire que l'homme tend à la mort prise comme événement, donc de façon générale on exclura du champ des pulsions l'idée de mort telle que Freud la comprend.

La mort ayant été ainsi rendue à l'énergétique, et dépulsionnalisée, déhistoricisée, on opposera donc cette prétendue mort aux pulsions authentiques, à ce qui, comme le dit Bernfeld, doit recevoir la dignité de la pulsion, à savoir sexuelle, et la pulsion de destruction. Là, nous avons des moments historiques qui sont caractéristiques de la pulsion. C'est dans la mesure où ils sont caractéristiques, justement, qu'on pourra par-

ler de pulsion, alors que l'aspect historique de la mort n'est pas caractéristique de la mort prise comme mort intérieure, mort par structuration, de la mort comme telle.

À cette occasion, donc, il se livre à une analyse de la notion de pulsion de mort et il tend à montrer son statut équivoque dans la pensée freudienne. En somme, ce qu'il reproche, peut-on dire, à la notion de pulsion de mort, prise comme telle, c'est qu'elle ne nous apprend rien. Il prétend que tout ce qui est véritablement instructif dans la notion de pulsion, notamment la possibilité qu'elle nous ouvre de différencier certains types de comportement, est étranger à l'idée de pulsion de mort. C'est une idée qui, à l'opposé du caractère heuristique, en somme, des autres notions, est une notion qui n'a qu'un intérêt purement théorique. D'autre part, il nous montre qu'à la différence de ce que Freud veut, l'idée de pulsion de mort en tant qu'entendue comme nous venons de le faire, ne renferme aucune opposition, c'est à dire que la mort n'a pas de contraire. La mort telle qu'il l'entend n'a pas de contraire. Nous reviendrons là-dessus si nous avons le temps.

Je vais maintenant vous donner lecture de la traduction à laquelle je me suis livré de quelques passages de cet article de Bernfeld qui est, je le rappelle, le troisième. D'abord, donc, il nous dit que la mort ne peut pas être entendue uniquement comme un événement. À supposer qu'il y ait une solidarité entre la notion de mort et la notion d'entropie, comment comprendre la mort ? De quelle mort s'agit-il ? Une première interprétation de la mort consiste à la prendre comme événement. Cette mort comme événement c'est la mort prise sous un aspect historique, et la mort se définit ici en relation à la définition des processus vitaux, comme processus stationnaires, c'est-à-dire que dans la mesure où les processus vitaux sont des processus stationnaires, ça n'est pas de l'intérieur que la mort peut y entrer. Sans doute il peut y avoir un grain de sable dans le système, mais ce grain de sable est extérieur au système.

Voilà ce qu'il nous dit : « Et à présent la physiologie et la biologie n'ont pas dépassé une énergétique du processus vital, mais en tout cas il est assuré que les processus vitaux sont des processus stationnaires. De tels processus sont caractérisés par le fait que des conditions déterminées régnant dans le système imposent un circuit tel que se produit toujours un retour à la phase initiale ; autant que l'import d'énergie de l'extérieur du

système est assuré, et, aussi longtemps que les conditions du système sont inchangées, le système se perpétue, la mort n'intervient qu'à la manière d'un accident. » Ensuite il cite Ehrenberg, mais ce n'est pas la pensée dernière d'Ehrenberg qu'il cite : « La mort comme événement, ainsi que le dit Ehrenberg, l'accident unique du mourir de l'individu ne se produirait pas ». Et alors, il le montre, au bénéfice de l'entropie. Ceci implique la relation à l'autre article.

Il y a donc une première mort, qui est la mort comme événement. « Cependant – et c'est ici que va s'introduire la notion d'une mort interne, mais encore une fois, on ne devra plus parler de mort – cependant, la proposition, le but de toute vie est la mort, reçoit une confirmation énergétique très satisfaisante pour l'organisme vivant si l'on s'attache à la définition conceptuelle qui lui correspond ». Autrement dit, il retient bien que le but de toute vie est la mort, mais on peut dire qu'il retire à la vie et à la mort le caractère historique à ce titre, c'est-à-dire que cette expression le but de la vie est la mort, prendra un sens purement énergétique. Et on dira, si vous le voulez, selon les lois de l'énergétique, et dans le sens du principe de l'entropie, le but ne sera plus un but, le terme des processus vitaux a une structure de liaison. « Ehrenberg, dit-il, a construit une biologie historique des processus vitaux élémentaires. La vie se maintient dans le processus continu de la structuration, de l'accroissement de substance, aux dépens de la fluidité, accroissement à partir duquel aucun travail ne peut plus être gagné, et qui, à partir de ce processus, se sépare pour former le corps. » On a ainsi des vues d'embryologie. La substance structurale, le noyau des cellules par exemple, détermine la vitesse, l'intensité du cours restant de la vie. En somme nous avons une fluidité originelle, à l'intérieur de cette fluidité des structures qui apparaissent, et il y a une rétroaction de ces structures sur la fluidité de la matière qui fait que les propriétés de vitesse et d'intensité sont réglées désormais par cette structure qui ne cesse de s'accumuler comme par une ossification. La vie est cet échange, cette production de substance, ce devenir-mort. Ce que nous appelons la vie d'un individu est l'intégration d'une multitude de processus vitaux élémentaires fluides, en une unité déterminée à travers les structures que produisent les processus vitaux. Chaque processus vital élémentaire, dans sa singularité, conduit à la liaison irréversible des énergies en structures, à la mort.

Encore une fois, je prends ici le troisième article, d'abord pour présenter les idées les plus générales ; mais la conception que se forme Bernfeld de la personne visera précisément à rendre possible ce processus de structuration. Il concevra la personne comme un couplage entre des cellules élémentaires qui sont source d'énergie, d'une part, et d'autre part, un appareil central qui joue un rôle structurant, c'est-à-dire que le fonctionnement de la personne permettra d'une manière précise de comprendre comment se trouve incarné le principe que fixe ici la théorie biologique d'Ehrenberg : « La vie de l'individu tend à remplir son espace de vie de structure ». Il y a analogie ici avec le terme de Lewin, mais analogie purement verbale : « Elle est en son intensité saturée, déterminée par la pente assignable entre son espace de vie et sa capacité à être remplie […] en un point quelconque antérieur à la fin, probablement inaccessible. » Il s'appuie ici à ce qu'on appelle le troisième théorème de Nertz selon lequel « l'état de repos absolu ne peut pas être atteint par un système fini. »

Donc : « En un point quelconque, antérieur à la fin, probablement inaccessible, l'événement mort peut amener le processus vie-mort à l'état de repos ». Nous avons donc un processus que, provisoirement, on pourra appeler le processus vie-mort, le processus de structuration. Ce processus tend en principe, sous réserve du troisième théorème de Nertz, à un état de repos. Mais enfin, avant que cet état de repos, par structuration, ou, en langage freudien, avant que cet état de totale liaison ne soit atteint, sans doute un événement peut intervenir du dehors du système, l'événement mort sans doute peut amener le processus à l'état de repos. Seulement il y a néanmoins un processus de structuration interne relevant de la thermodynamique, d'une thermodynamique complémentaire à la notion de structure. Ici, d'ailleurs, il se réfère à la théorie énergétique et à la discrimination entre les facteurs d'intensité et d'extensité de l'énergie ; autrement dit, c'est le facteur d'intensité de l'énergie qui ici tiendra lieu de facteur structurant. Je dis ceci pour insister sur le fait que l'œuvre de Bernfeld, ici, fait sa tentative, s'insère dans une physique extrêmement traditionnelle, c'est-à-dire qu'on ne doit pas considérer certaines considérations philosophiques sur la théorie de l'énergie, mais il ne fait qu'utiliser des données qu'au fond, tout licencié en physique de l'époque, en Allemagne, étudiait.

Je ne dis pas cela pour diminuer l'intérêt de sa tentative. Mais pour montrer que c'est extrêmement classique et que lorsqu'il recherche jusqu'où peut mener l'interprétation énergétique du *Trieb* il se place dans le contexte d'une énergétique classique. « Lorsque Freud, poursuit Bernfeld, assigne à l'organisme la tendance à s'efforcer vers des états stables, à atteindre des états de repos durable, et lorsqu'il désigne par l'expression de pulsion de mort l'agent exécutif de cette tendance, il semble donc que l'on ne soit pas mal fondé à escompter que les progrès de la biologie et de la physiologie apportent la preuve rigoureuse que cette tendance représente le cas particulier du principe de l'entropie pour les systèmes organiques ». Donc on peut sans doute escompter que l'on puisse interpréter comme entropie la pulsion de mort de Freud. Mais loin que ceci nous permette de ramener l'ensemble de l'interprétation freudienne à des déterminations thermodynamiques, au contraire, cette réduction de la pulsion de mort à l'entropie nous permettra de faire le départ entre ce qui relève de l'homéostase, ce qui est physique au sens général des systèmes physiques naturels d'une part, et, d'autre part, de ce qui relève ici, comme Bernfeld le dit, de « la dignité du principe qui est proprement historique. »

Donc cette réduction à l'entropie de cette pulsion de mort vise à décanter en somme, dans le freudisme, ce qui peut être abandonné à l'énergie de manière à faire ressortir au contraire ce qui relève de la pulsion, compte tenu d'ailleurs de ce que Bernfeld n'envisage absolument pas le problème de la manière dont l'historicité est assumée par les pulsions. Donc la pulsion de mort, dans l'acception qui est la sienne du point de vue de la biologie théorique, et abstraction faite de son moment historique ; et alors s'il s'agit de la pulsion de mort, ce moment historique, c'est seulement la tuile qui nous tombe sur la tête. S'il s'agit de la pulsion de mort quant à l'aspect historique des autres pulsions, il ne le détermine pas. Mais en tout cas, il s'agit de quelque chose de purement extérieur. Donc elle est justifiable comme position scientifique, et non seulement spéculative. Sans doute, dit-il, le terme de mort, aussi bien que le terme de pulsion porte-t-il au premier plan le moment historique du comportement du système, et donne-t-il facilement matière à des malentendus. Pour cette raison, il serait souhaitable de donner de la pulsion de mort, au plein sens de la notion chez Freud, le nom de principe du Nirvâna.

Pour résumer ce texte, il nous dit que l'on ne peut pas interpréter d'une interprétation purement physique la pulsion de mort, mais qu'une telle interprétation n'entraînerait pas en somme dans son sillage le concept global de la pulsion, et notamment le concept de la pulsion de destruction et de la pulsion sexuelle. Au contraire, et justement, c'est à associer la pulsion de mort à ces deux notions qu'il va s'attacher dans les paragraphes qui suivent.

Après avoir ainsi introduit l'idée de la pulsion de mort comme notion thermodynamique, sous le nom de principe du Nirvâna, il donne une interprétation du principe de plaisir, qui permettra de maintenir dans une vue freudienne la liaison entre la notion de stabilité, la notion de mort et le principe de plaisir, c'est-à-dire que le principe de plaisir se trouvera justiciable d'une interprétation elle-même thermodynamique dans la perspective de l'entropie.

Mais pour venir à cette interprétation qu'il nous donne du principe de plaisir, il serait nécessaire que soit introduit le concept de libido. Et c'est dans le second article, beaucoup plus technique et fouillé, que cette notion de libido se trouve introduite en relation à la notion de plaisir. Donc, éventuellement j'y reviendrai. Ceci vient s'inscrire dans la conception qu'il se fait du système.

Vous voyez donc que cette notion de la pulsion de mort contrevient en somme à la systématisation des pulsions telle qu'on la trouve chez Freud. Aussi s'attache-t-il très directement à cette systématisation et, en opposition avec ce qu'il considère comme étant la doctrine de Freud, il va s'attacher à désolidariser la pulsion de mort de la pulsion de destruction. Encore une fois, la pulsion de mort est rendue à l'énergétique et la pulsion de destruction, comme la pulsion sexuelle, seront chargées d'historicité. Voici ce qu'il dit : « Cependant la tâche que s'est fixée Freud ne peut encore être considérée comme remplie par ces considérations, car la démarche freudienne n'a guère retenu la discussion analytique lorsqu'on parle de pulsion de mort. Toute une autre série d'éléments de la construction freudienne apparaît dans la construction, avant tout le mourir comme événement. On peut trouver parfois… » La suite n'est pas sans intérêt, mais au fond c'est une parenthèse.

Il s'attache à des articles de Ferenczi sur le suicide. Je passe là-dessus. Mais la difficulté essentielle est constituée dans les descriptions psycha-

nalytiques par la pulsion de destruction. « Si Freud, dans *Au-delà du principe du plaisir*, retrouve la pulsion de mort de la biologie spéculative dans le moi comme principe de plaisir, c'est d'elle que nous avons exclusivement parlé jusqu'à présent. Il a depuis lors admis, dit-il, de plus en plus clairement, une identification de la pulsion de mort avec la pulsion de destruction. » Donc, et en 1930, Bernfeld est sous le coup, en somme, du *Malaise dans la civilisation*, et c'est à cela qu'il se réfère. Et il oppose ce texte au texte d'*Au-delà du principe du plaisir*. Il y aurait donc eu, depuis 1920, une évolution de la pensée freudienne.

Freud emploie les deux termes, pulsion de destruction et pulsion de mort l'un pour l'autre, et la question serait de savoir si cette identification est aussi valable du point de vue énergétique et économique. Les considérations qui suivent montrent que ce n'est pas possible si la pulsion de mort que Freud identifie déjà avec la notion de pulsion elle-même n'a pu recevoir un autre sens que cette pulsion de mort qui est conçue dans *Au-delà du principe du plaisir* comme un cas spécial du principe de stabilité. Il est frappant que dans la perspective de Freud la pulsion de mort ou la pulsion de destruction est envisagée sans caractérisation biologique théorique. C'est en somme ici la nouveauté du *Malaise dans la civilisation*. C'est-à-dire qu'alors, dans *Au-delà du principe du plaisir*, le concept relèverait plus précisément de la théorie, et par conséquent serait plus proche d'une élaboration énergétique ; au contraire, il y aurait eu dans le *Malaise dans la civilisation* une tendance dans un autre sens qui se marquerait par l'identification de la pulsion de mort et de la pulsion de destruction. Cependant, il est frappant que la pulsion de destruction soit envisagée sans caractérisation biologique théorique et non pas en liaison avec le principe de stabilité comme cela avait été fait dans *Au-delà du principe de plaisir*, mais toujours et seulement comme une donnée psychologique dynamique, et non plus économique, en opposition à la pulsion sexuelle et non pas en relation au principe de plaisir.

Donc, je dois résumer ce qu'il dit ici en disant, il y a eu une évolution dans la pensée de Freud. Dans *Au-delà du principe du plaisir*, il y a solidarité entre la stabilité, le principe de plaisir et la pulsion de mort, au contraire nous voyons – et par conséquent ici les concepts relèvent de la théorie, ce sont des concepts théoriques, et d'ordre économique – que dans le *Malaise dans la civilisation*, la pulsion de mort, assimilée dans

cette mesure à la pulsion de destruction, devient une donnée psychologique. C'est en somme à cette nouvelle thèse que Bernfeld s'en prend. « Ainsi, dit-il, dans le *Malaise dans la civilisation*, il faut avouer que nous saisissons d'autant plus difficilement, dit Freud, la pulsion de mort, pour ainsi dire seulement comme reliquat à deviner sous l'Eros, et qui se dérobe à nous là où il nous est pas masqué par son alliage avec l'Eros ». Page 56. La critique qu'il va faire part de cette idée qu'en vérité la pulsion de mort n'a pas un sens concret ; elle n'a qu'une signification théorique. Alors la pulsion de destruction, comme la pulsion sexuelle, ont une valeur concrète – je traduis concret et non pas économique. La pulsion de destruction et la pulsion sexuelle sont deux façons de comportement, doivent être comprises comme des pulsions différentes. La pulsion est là poussée vers le renouvellement. Cette idée de relation avec le milieu marque l'influence de la psychologie de la Forme dans cette façon dont le concept de *Trieb* est compris comme étant caractérisé dans la mesure où il permettra de caractériser des conduites en relation avec le milieu.

Il se réfère ensuite à la définition d'*Au-delà du principe du plaisir* : « La pulsion est là poussée vers le renouvellement d'une situation de satisfaction perdue. Si, en outre, on ne peut clairement assigner une position de satisfaction déterminée qui concernera une de ces deux pulsions, en gros la direction de la pulsion de destruction. et le renouvellement – *wiederstellung* – de la situation de satisfaction par le moyen de l'anéantissement du milieu et aussi bien par la fermeture aux objets… » En effet, le système élaboré par Bernfeld lui permet, dans sa pensée, de représenter d'une manière précise les deux modes de fonctionnement de la personne selon que l'abaissement du niveau libidinal est atteint par une recherche de stimulation dans le milieu, ou au contraire par une clôture narcissique au milieu.

À partir de sa représentation du modèle, Bernfeld déduit en quelque façon ces deux directions du *Trieb*. La direction de la pulsion sexuelle, atteindre la satisfaction en se tournant vers le milieu, en se saisissant des objets et ainsi en les conservant. Donc fermeture aux objets et, d'autre part, en se saisissant des objets, les deux manières peuvent se produire pour retrouver la satisfaction. « L'amour désigne la première, la haine la seconde de ces pulsions. Ces deux pulsions sont sans doute de nature biologique, mais non cependant comme la pulsion de mort de l'ordre de

la théorie biologique. Mais ces deux attitudes bien distinctes peuvent être manifestées dans le fait concret, dans le monde animal aussi, dit-il, jusqu'aux protozoaires. » Il ne traite pas du côté historique du problème. Mais cette assimilation montre qu'il tendra à assimiler l'historicité humaine à l'historicité des protozoaires. En tout cas il nous dit bien que ces deux attitudes bien distinctes de pulsions de destruction et pulsions sexuelles dont il nous a dit que, comme tout *Trieb*, elles sont caractérisées par le recouvrement d'une satisfaction perdue, elles ont en somme une portée biologique générale, qui peut être étendue à toutes les espèces animales en remontant jusqu'aux protozoaires.

« Dans l'étude de la pulsion sexuelle et de la pulsion de destruction, nous demeurons dans le domaine du qualificatif. Ce sont des questions qui relèvent du point de vue de Freud. Si, par ailleurs, les pulsions en général peuvent être caractérisées comme dirigées vers une satisfaction et, si la satisfaction est aussi en fait l'instauration d'un état de repos ou d'équilibre, la satisfaction à laquelle on tend, fût-elle l'accroissement d'entropie du système est en tout cas une situation déterminée qualitativement, une situation historiquement survenue avec le concours de conditions non énergétiques. » Encore une fois, il ne détermine pas ces conditions. L'aspect quantitatif de la théorie énergétique peut être envisagé de façon significative. Le qualificatif et l'historique appartiennent à d'autres points de vue.

Ensuite, il va s'attaquer à la notion de pulsion de mort, de l'intérieur si l'on veut. Après avoir montré en somme que ce sont des critères différents qui permettent de caractériser la notion de pulsion de mort, et les pulsions sexuelles et de destruction, de l'autre, il nous dit que la notion de pulsion de mort est confuse. « Si l'on réunit les formules que Freud a successivement proposées au sujet de la pulsion de mort de divers points de vue, et en des occasions diverses, si l'on procède ainsi, comme le suggère l'emploi de cette même expression en tous ces passages, d'instinct de mort, on parvient à une image qui est contradictoire dans la mesure où les considérations développées par Freud relèvent tour à tour du point de vue dynamique et du point de vue économique. La pulsion de destruction a pour synonyme la pulsion de mort, pour partenaire la pulsion sexuelle, et elle est un concept dynamique de la théorie des pulsions en même temps qu'un concept historique qui comprend des éléments qualificatifs d'im-

portance décisive. Elle est décelable comme la pulsion sexuelle dans son état naturel. Elle apparaît surtout intriquée avec elle. Elle soulève peut-être des problèmes plus nombreux qu'elle, mais non d'une autre nature. « Au même titre que la pulsion sexuelle, elle relève aussi de la perspective biologique. »

Il y a un peu de tout, dit-il, dans cette notion de la pulsion de mort. Il va montrer à quelles conditions peut s'opérer la dissociation de la pulsion de mort et de la pulsion de destruction. Son texte ici est un petit peu tendu. Voici ce qu'il veut dire, nous cherchons en somme, si nous avons des idées distinctes de la pulsion de mort d'une part, et d'autre part des autres pulsions. Et ce qu'il nous dit, c'est qu'il n'y a pas de critère qualitatif qui permette de distinguer la pulsion de mort des pulsions sexuelles et de destruction, de même que par des critères qualitatifs on distingue pulsion de destruction de pulsion sexuelle. Donc le seul critère de discrimination entre la pulsion de mort et les autres pulsions, sera précisément celui qui a été développé antérieurement, à savoir une caractérisation énergétique de la pulsion de mort. La pulsion de destruction n'est autre chose que la pulsion de mort, que dans la mesure où elle est visée en termes physiques, ou dans le cas où l'expression de pulsion de mort désigne la tendance entropique de tous les systèmes dans la nature.

En somme, ce qu'il dit, c'est que la pulsion de mort – et alors, mais pas explicitement, il se réfère à Freud – il dit que si la pulsion de destruction est un cas spécial du principe de stabilité à ce titre, mais à ce titre seulement, on pourra discriminer la pulsion de mort des autres pulsions. Et alors moi, Bernfeld, je reprends l'idée en disant, la condition sous laquelle Freud pose la possibilité de cette distinction, à savoir la liaison au principe de stabilité, moi je l'exprime en disant, dans le cas où l'expression de mort désigne la tendance entropique de tous les systèmes dans la nature. Par ailleurs ils obéissent à la loi de l'entropie dans les conditions qui ont été fixées, mais ceci dégagera la notion de pulsion car cette terminologie obscurcit le problème qui est celui-ci, quelles fonctions ont les pulsions, pulsions de destruction et sexuelles, pour le procès général du système ? Autrement dit, si on fait de la pulsion de mort une pulsion, on masque le véritable problème que pose la notion de pulsion, à savoir les déterminations singulières que reçoivent les pulsions dans le fonctionnement de la personne. La tâche est en somme amorcée dans le deuxième article.

Alors il dit : « À supposer que ces considérations aient un noyau de vérité, la construction freudienne de la pulsion de mort devrait assurément perdre la beauté philosophique qui la rend si attirante, mais non moins controversée. Au couple de contraire, pulsion de destruction et pulsion sexuelle, Freud oppose le couple de la pulsion de mort et de l'Eros. Or, il n'y a pas place pour l'Eros dans une conception biophysique de la pulsion de mort. La théorie de l'énergie ne connaît aucun partenaire, adversaire de jeu ou ennemi qui s'oppose à la légalité de l'entropie. Du moins aucune autre que les conditions mécaniques qui, le cas échéant, allongent le chemin vers l'entropie et obligent à des détours. » En somme il n'y a pas d'aspect dialectique ici du phénomène. Il n'y a pas de jeu avec l'Autre. « De même, la réunion de quantités de substances toujours plus considérables en unités n'est pas la direction du processus physique qui tend plutôt, non seulement à la dispersion de l'énergie, mais aussi à la dispersion de la matière. L'idée philosophiquement satisfaisante des forces qui luttent contre la mort a peu de sens physique et n'en a aucun du point de vue de la théorie énergétique. La pulsion de mort comme mode d'activité du système n'a aucun Eros à ses côtés. Eros n'est pas un mode d'activité générale des systèmes, il est spécifique des systèmes organiques, de même que la tendance à la destruction n'est pas un mode d'activité physique des systèmes, mais une détermination également spécifique pour les systèmes organiques. Ces deux modes d'activité ont, au sens le plus étroit du terme, la dignité de la pulsion distincte, là, de ces systèmes organiques, de celle des autres systèmes. Alors il dit qu'« il est inutile de désolidariser ici ses thèses de celles de Jung » ; qu'il ne tend nullement à aucun monisme de l'énergie. Et je vais simplement vous citer la conclusion, dont les origines n'apparaissent pas nettement parce que je n'ai pas parlé de ce qu'il dit de l'application du principe de Le Chatelier au système, de manière à caractériser, à différencier les systèmes physiques en général des systèmes organiques.

« Le mode d'activité général des systèmes connus sous le nom de *principe de Le Chatelier*, et selon lequel tout système résiste aux influences du monde extérieur et tend ainsi à se conserver, est une formulation spéciale du principe plus compréhensif de l'entropie. Il ne vaut que pour les systèmes en équilibre stable. Le système-personne ne peut exercer son activité sûrement que dans le sens du *principe de Le Chatelier*, car c'est seu-

lement dans des états limites particuliers qu'il a un état limite stable. Nous avons donc trois niveaux d'analyse ici. Un état limite des systèmes organiques qui répondrait au *principe de Le Chatelier*, c'est-à-dire qui pourrait être considéré comme correspondant à une fonction. » Ce qu'il nous dit, c'est que ceci ne représente qu'un cas limite. Nous avons d'autre part les systèmes qui sont régis par l'entropie, mais non pas au sens limité de Le Chatelier, plus généralement par le principe de l'entropie. Et nous avons – et ceci va former le domaine de l'énergétique – ce qui relève du *Trieb* et de l'historicité.

« Le système-personne ne peut exercer simplement son activité dans le champ du *principe de Le Chatelier,* car c'est seulement dans des états limites particuliers qu'il possède un état. Dans cet état, le mode d'activité du système ne consiste également que dans les conduites les plus simples de la résistance ou de la nocivité de la notion de repos. En général, pourtant, il n'a pas pour tâche seulement d'en venir, vis-à-vis du milieu, à une égalisation énergétique qui tiendrait plus ou moins tôt, mais il lui faut maîtriser ce système-personne, plus complexe, lié à la structure de la personne. » Il résulte de l'hypothèse du système couplé – c'est le second article – que la dignité de la pulsion envisagée comme mode d'activité spécifique des systèmes vivants, système couplé osmotique, revient aux pulsions sexuelles et aux pulsions de destruction. « Tandis que la pulsion de mort, au sens du principe de Nirvâna, ainsi que la pulsion de conservation, l'instinct de conservation, est un mode d'activité générale des systèmes naturels qui ne peut être assuré au système-personne sous ces conditions mécaniques historiquement déterminées, que par l'action des pulsions de destruction et des pulsions sexuelles. » C'est-à-dire que, s'il est vrai que ce qu'on appelle la pulsion de mort intervient comme caractéristique de tout système naturel, et pas seulement des systèmes organiques, et s'il est vrai qu'il y a une interprétation énergétique en ce sens de la pulsion de mort, il reste que la personne, en somme, ne bénéficiera de ce principe du Nirvâna que sous des conditions qui lui sont propres, conditions historiquement déterminées ; et en particulier en raison de ce fait que la structure interne qui règle le fonctionnement énergétique est elle-même historiquement déterminée, et que, par ailleurs, en même temps, ce seront les pulsions de destruction et les pulsions sexuelles qui, dans le cadre structural de la personne ainsi historiquement définie, per-

mettront seules de donner force, en somme, au principe énergétique du Nirvâna au niveau de la personne.

**J. Lacan.** — Je remercie infiniment, avec tout l'accent que je peux y mettre, Monsieur Pierre Kaufmann de nous avoir rendu le service de nous débrouiller, pour les articuler devant nous la chaîne de méditations qui est représentée par ces trois articles essentiels de Bernfeld.

Si, pour certains – je souhaiterais qu'ils soient en plus petit nombre possible – ceci a pu paraître dans le plan général de notre recherche un détour, ça n'est sûrement pas un hors-d'œuvre. Je veux dire que si, comme s'exprime Bernfeld, la pulsion de mort dans Freud rencontre cette objection de ne rien nous apprendre, soi-disant, à l'intérieur du phénomène, vous verrez que la pulsion de mort en tout cas nous apprendra beaucoup sur la position même de la pensée de Freud, à savoir l'espace dans lequel elle se déplace. Pour tout dire, je pense que vous en avez entendu assez avec la masse générale de cet exposé, pour voir qu'il est absolument démontré, par une analyse semblable, que la dimension dans laquelle la pensée de Freud se déplace, c'est à proprement parler la dimension du sujet ; qu'elle l'implique absolument pour que soit repris, au niveau de la personne, ce phénomène naturel de la tendance dans l'entropie, et pour qu'il puisse prendre la valeur d'une tendance orientée, significative du système en tant qu'en somme le système tout entier se déplace dans une dimension éthique. Ce en quoi, bien entendu, nous aurions tout à fait tort de nous étonner, puisqu'autrement ça ne serait pas ni la méthode, ni la voie thérapeutique, voire ascétique, telle qu'elle est dans notre expérience.

# Leçon XVIII

*4 mai 1960*

Je ne voudrais pas aujourd'hui commencer mon séminaire sans, brièvement, indiquer ce que je pense de ce qui a un intérêt pour vous de ce qui a été dit hier à la réunion scientifique de la Société. Je voudrais dire simplement ce que je n'ai pas eu l'occasion de dire hier : que nous avons assisté somme toutes à une communication remarquable. Je voudrais simplement attirer votre attention dans quel sens elle l'est. Elle était faite par quelqu'un qui, de par sa position, n'avait pas à révolutionner le domaine de l'hystérie, à nous apporter une expérience immense accumulée, ni même originale. Il s'agit de quelqu'un dont la carrière psychanalytique commence. Néanmoins, je crois tout de même devoir pointer ceci, c'est qu'il me semble que dans cet exposé très complet que vous avez entendu, peut-être, comme on l'a dit, trop riche, il y a quelque chose que vous pouvez, je crois, honnêtement toucher du doigt, c'est le caractère extrêmement articulé de ce qui vous a été proposé. Ce n'est même pas dire que rien n'y soit à reprendre. Si j'avais cru devoir forcer les choses en intervenant après une interruption peut-être un peu prématurée de la discussion, j'aurais certainement rectifié certaines des choses qui ont été avancées, et même peut-être vous signaler ces traits précisément en ce qui concerne les rapports de l'hystérique avec l'idéal du moi et avec le moi idéal. Je crois que, là-dessus, l'auteur de la communication, c'est un point qui justement serait à préciser dans une discussion, a avancé des choses qui tiennent peut-être à un certain flottement dans la fonction réciproque, dans l'opposition, dans la concaténation de ces deux fonctions.

Ce que je voudrais que vous remarquiez dans une communication de cette espèce, c'est en quel point, en permettant d'articuler des choses assez

loin avec une extrême précision sur le fondement de catégories qui, manifestement, se révèlent comme plus que maniables, destinées à introduire une clarté qui est aux dimensions mêmes de notre expérience, combien, quel que soit sur quelques points de détail ce que peut soulever de discussion certaines des choses avancées, en tout cas à quel point vous voyez les notions théoriques, de leur mouvement même si l'on peut dire, s'animer, rejoindre l'expérience et le niveau de l'expérience.

On parle des rapports de l'hystérique avec le signifiant. C'est quelque chose que nous pouvons, dans l'expérience clinique, toucher du doigt à chaque instant la présence. En d'autres termes, ce qui est avancé devant vous, et vous le verrez mieux encore si vous en aviez le texte – et j'espère que vous l'aurez bientôt – c'est autant de points qui s'offrent à la critique de l'expérience, mais dans la dimension, je dirai, d'une machine en fonctionnement, de quelque chose qui s'animait devant vous. Vraiment, s'il y a quelque chose qui peut nous faire toucher du doigt la valeur d'un certain nombre de notions théoriques que je m'efforce à promouvoir depuis des années devant vous, c'est que nous y rejoignons vraiment, par une sorte de confluence, de convergence de la notion avec la structure à laquelle nous avons affaire, cette structure qui est définie par le fait que le sujet a affaire, à se situer dans le signifiant. Nous voyons vraiment se produire devant nous le *ça parle*. Ce *ça parle*-là émergé, si l'on peut dire, de la théorie elle-même nous faisait rejoindre, confluer avec l'expérience critique la plus quotidienne dans les traits de ce qui vous était apporté.

Nous voyons s'animer l'hystérique dans sa dimension, et non pas par référence à un certain nombre de forces obscures plus ou moins inégalement réparties dans un espace au reste non homogène, ce qui constitue d'habitude le discours prétendu analytique. Il n'est prétendu analytique que pour autant que lui-même essaye de s'aliéner dans toutes sortes de références à des sciences certes estimables, plus qu'estimables chacune dans son domaine, mais qui souvent sont invoquées d'une façon qui n'est pas autre chose pour le théoricien qu'une façon de marquer sa maladresse à se déplacer dans son propre domaine. Ceci n'est pas simplement ni un hommage au travail que vous avez entendu, ni non plus un simple hors-d'œuvre à ce que je suis en train d'essayer de poursuivre devant vous, mais je considère cette année, en m'efforçant avec mes moyens qui sont simplement les moyens de mon expérience, d'articuler, de faire vivre devant

vous la dimension éthique de l'analyse. Je prétends ne pas faire autre chose que ce que j'ai fait dans les années précédentes en vous apportant cette élaboration qui, progressivement, de la référence première à la parole et au langage vous a donné – j'abrège les étapes – l'année dernière, cette tentative de préciser la place et la fonction du désir dans l'économie de notre expérience. Notre expérience pour autant qu'elle est guidée par la pensée freudienne.

Je voudrais remarquer que, dans ce commentaire de la pensée freudienne, je ne procède pas en professeur. L'action générale des professeurs, concernant la pensée de ceux qui se trouvent avoir enseigné au cours de l'histoire quelque chose, consiste en général à la formuler de telle sorte que cette pensée n'apparaît que par ses côtés les plus limitatifs et les plus partiels. D'où l'impression de respiration que l'on a toujours lorsqu'on se rapporte aux thèses, aux textes originaux. Je parle des textes qui en valent la peine, de ceux auxquels j'ai déjà plus d'une fois fait allusion dans tel ou tel de mes énoncés. Quand je dis qu'on ne dépasse pas tel ou tel de ceux que j'énumère dans la même phrase, Descartes, Kant, Marx, Hegel et quelques autres, on ne les dépasse pas pour autant, en effet, qu'ils marquent la direction d'une recherche, qu'ils marquent une orientation, et que cette orientation, elle, si c'est une orientation véritablement faite comme ça, n'est pas quelque chose qu'on dépasse comme ça si aisément.

On ne dépasse pas Freud non plus ; on n'en fait pas non plus – on n'en a pas d'intérêt – le cubage, le bilan. On s'en sert, on se déplace à l'intérieur, on se guide avec ce qu'il nous a donné comme directions. Ce que je vous donne ici c'est quelque chose qui essaye d'articuler les sens d'une expérience pour autant qu'elle a été guidée par Freud. Ce n'est pas une façon d'enserrer, de cuber, de résumer Freud d'aucune façon. Mais que cette dimension éthique soit notre expérience même, est-ce que vous ne voyez pas que vous en avez le témoignage justement dans ces sortes de déviations implicites d'éthique qui se trouvent dans des notions prétendument objectivantes qui vous ont été peu à peu fournies, déposées au cours de l'élaboration analytique à travers les différents âges de la pensée analytique.

Est-ce qu'il n'y a pas une notion éthique implicite déposée dans cette notion de l'oblativité que vous me voyez souvent critiquer devant vous ? Est-ce qu'implicitement, je dirai, par les buts qui, pour être non formulés,

à peine avoués, de la reformation du sujet dans l'analyse – quand je dis reformation c'est pour ne pas dire réformation, réforme dans toutes les implications de l'analyse – qui d'ailleurs aussi bien s'avouent comme tels bien souvent dans la notion de refaire le moi du sujet, est-ce qu'il n'y a pas implicitement cette dimension éthique dont je veux simplement vous montrer que telle que je vous l'ai présentée elle est inadéquate, elle ne correspond pas à votre expérience, aux dimensions réelles dans lesquelles Freud nous indique, par la nature du sens même qu'il nous a ouvert, que se propose ce problème ?

En vous amenant donc cette année, sur ce terrain de l'éthique de la psychanalyse, nous sommes arrivés à un certain point, à une certaine frontière, à une certaine limite dans laquelle je vous ai centrés, sur laquelle je vous ai fait arrêter votre esprit, celle que j'ai illustrée par une sorte de confrontation, de mise en relief l'un par l'autre, si paradoxal que cela paraisse, c'est ainsi que j'ai procédé, de Kant et de Sade nommément. Je vous ai amenés en un point que nous pourrions, si vous voulez, appeler le point d'apocalypse ou de révélation de quelque chose qui s'appelle quoi ? La transgression. En remarquant que ce point de la transgression a un rapport sensible avec ce dont il s'agit dans notre problème, dans notre interrogation éthique, à savoir le sens du désir comme tel. C'est là le point auquel mon élaboration des années antérieures vous a amenés en posant que ce sens du désir est quelque chose qui, dans l'expérience freudienne comme telle, dans cette expérience qui est aussi la nôtre, quotidienne, est à distinguer et à structurer dans un certain champ où les termes comme celui de besoin doivent être situés, posés comme n'en étant pas là pure et simple racine, comme en étant bien plus que distincts.

En d'autres termes, il n'est pas possible de purement et simplement déduire la fonction du désir, dans l'articulation de l'expérience analytique, en la ramenant purement et simplement par quelque artifice, qu'il puisse s'agir, en la déduisant, en la faisant surgir, émaner, de la dimension du besoin. Si je m'arrête un instant à quelque chose qui, je crois, est essentiel à faire saisir, le cadre dans lequel se déplace notre recherche, je reviens à quelque chose je dirai presque de contingent dans les propos que j'ai tenus devant vous.

J'ai fait, au détour d'un de mes exposés, une sorte d'excursion paradoxale, voire fantaisiste, sur deux formes que j'ai opposées l'une à l'autre,

celles de l'intellectuel de gauche et de l'intellectuel de droite. Parlant de ces deux termes, et, je dirai, dans un certain registre, dans une certaine dimension, les renvoyant dos à dos, je pus paraître faire preuve de cette imprudence qui encourage un certain indifférentisme en matière de politique. Bref, il a pu m'être reproché d'avoir souligné, dans un terme que j'ai pourtant choisi avec attention, que l'éthique de Freud, ici je parle de Freud écrivant le *Malaise dans la civilisation*, j'avais pourtant pris bien soin de dire que l'éthique de Freud était humanitaire, ce qui n'est pas précisément dire qu'il fut un réactionnaire, mais que d'un autre côté articulé, il n'était pas progressiste.

Cette remarque, encore qu'on ne m'en conteste pas à proprement parler la pertinence, a paru à certains dangereuse à souligner. Je suis surpris que pareille chose puisse être apportée, précisément dans la perspective, orientée politiquement, d'où elle m'a été amenée. Je voudrais simplement, à ceux qui peuvent, dans cette dimension, avoir été surpris, seulement les inciter à quelque chose qui n'est tout de même jamais inutile pour contrôler les mouvements de la sensibilité, à s'informer peut-être d'une façon un peu précise, par la lecture de certains textes courts et rapides. J'en ai amené un. J'ai amené le volume premier des *Œuvres philosophiques* de Karl Marx, traduites par Molitor, publiées chez Alfred Coste. Je conseille seulement à ceux-ci de lire, par exemple, la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, ou bien simplement ce curieux petit ouvrage qui s'appelle *La question juive*. Peut-être y prendront-ils une notion plus pertinente de ce que Marx à notre époque penserait de ce qu'on appelle le progressisme. Je veux dire d'un certain style d'idéologie généreuse fort répandue, disons-le, dans notre bourgeoisie. La façon dont Marx l'apprécierait est quelque chose qui apparaîtra tout à fait évidemment à tous les yeux pour ceux qui voudront se rapporter justement à cette source, à cette bonne et saine mesure d'une certaine honnêteté intellectuelle.

De sorte qu'en somme, en disant que Freud n'était pas progressiste, je ne voulais pas du tout dire par exemple qu'il n'était pas intéressé par l'expérience, disons le mot, marxiste. Mais enfin, c'est un fait, là je mets les points sur les *i*, si j'ai dit que Freud n'était pas progressiste, j'ai dit quelque chose qui n'était aucunement une imputation politique le concernant. J'ai dit qu'il ne participait pas en somme à une certaine orientation qu'on

peut qualifier de l'ordre de certains types de préjugés bourgeois. Ceci dit, il est un fait, c'est que Freud n'était pas marxiste. Ceci, je ne l'ai pas souligné parce qu'à la vérité, je n'en vois pas à proprement parler l'intérêt, ni la portée. Parce que, si vous voulez, je réserve à plus tard de montrer quel peut être l'intérêt de la dimension ouverte par Freud pour un marxiste, point qui sera peut-être en effet beaucoup plus difficile à introduire d'emblée puisque jusqu'à présent on ne semble pas s'être beaucoup aperçu du côté marxiste – si tant est qu'il y en ait encore des marxistes – dans quel sens se déroule, s'ouvre, s'articule, l'expérience indiquée par Freud.

Disons qu'elle est justement en ceci, c'est que si Marx prend le relais d'une pensée qui aboutit précisément à cet ouvrage que je vous désignai tout à l'heure comme ayant fait l'objet des remarques les plus pertinentes de Marx, à savoir la *Philosophie du droit de Hegel*, en tant qu'il s'y articule quelque chose dont nous ne sommes pas encore, jusqu'à nouvel ordre, que je sache, sortis, à savoir les fondements de l'État, de l'État bourgeois en tant qu'il donne la règle d'une organisation humaine fondée sur le besoin et la raison, en tant que, dans cette dimension, Marx nous propose, nous fait apercevoir, toucher du doigt, le caractère partial, partiel, insuffisant de la solution donnée dans le cadre de l'État bourgeois, il nous montre que cette solution, cette harmonie placée au niveau du besoin et de la raison, n'est bien dans l'État bourgeois qu'une solution abstraite, dissociée. C'est en droit que besoin et raison sont harmonisés. Mais ceci étant posé, en droit chacun est laissé en proie à l'égoïsme de ses besoins particuliers, à l'anarchie, au matérialisme comme s'exprime Marx, de la solution d'anarchie fondamentale qui suppose qu'il propose, qu'il aspire à un état où ça ne sera pas seulement, comme il s'exprime, politiquement, mais réellement que l'émancipation humaine se produira, à savoir que l'homme se trouvera, vis-à-vis de sa propre organisation, dans un rapport non aliéné.

C'est précisément sur ce chemin dont vous savez que, malgré les ouvertures qu'a donné l'histoire à l'entreprise, à la marche, à la direction indiquée par Marx, nous ne sommes pas tout à fait, semble-t-il, parvenus à la réalisation de l'homme intégral. Sur ce chemin – c'est en ce sens qu'il ne dépasse par Marx – Freud nous montre quelque chose, cet accident si l'on peut dire qui résulte du fait qu'il est tout à fait insuffisant, quel que

loin qu'en ait été poussée l'articulation dans la tradition de la philosophie classique, que ces deux termes de la raison et du besoin sont insuffisants pour nous permettre d'apprécier le champ dont il s'agit quant à la réalisation humaine. Que c'est d'une façon plus profonde, dans la structure, que nous nous trouvons rencontrer une certaine difficulté qui n'est rien de moins que la fonction du désir, et la fonction du désir pour autant – je vous l'indique dans la façon dont j'articule ici les choses devant vous – que, chose paradoxale, curieuse – mais il est impossible d'enregistrer l'expérience autrement – que la raison, que le discours comme tel, que l'articulation signifiante comme telle est là au départ, *ab ovo* depuis le début, du moment où peut s'articuler la structure de l'expérience humaine en tant que telle. Elle est là à l'état inconscient avant la naissance de toute chose pour ce qui est de l'expérience humaine. Elle est là d'une façon enfouie, inconnue, non maîtrisée, non sue par celui-là même qui en est le support. Et c'est par rapport à une situation ainsi structurée que l'homme a déjà secondairement, dans un second temps, à prendre, à repérer, à situer la fonction de ses besoins comme tels.

Et d'autre part, en raison de ce caractère primitif fondamental de la prise de l'homme dans ce champ de l'inconscient, en tant qu'il est d'ores et déjà un champ logiquement organisé, que cette *Spaltung*, ce maintien subsiste dans toute la suite du développement, que c'est par rapport à cette *Spaltung* que doit être articulé, situé, vu dans sa fonction le désir comme tel, que ce désir comme tel présente certaines arêtes, un certain point d'achoppement qui est précisément ce en quoi l'expérience freudienne se trouve compliquer le projet, le but, la direction donnée à l'homme de sa propre intégration. Problème de la jouissance, en tant qu'elle est quelque chose qui se présente enfouie dans un champ central, avec les caractères d'inaccessibilité, d'obscurité, d'opacité, et pour tout dire de champ cerné d'une barrière qui en rend l'accès, au sujet, plus que difficile, inaccessible peut-être pour autant que la jouissance se présente non purement et simplement comme la satisfaction d'un besoin, mais comme la satisfaction d'une pulsion au sens où ce terme nécessite toute l'élaboration complexe qui est celle que j'essaie ici d'articuler devant vous.

Pulsion proprement dite en tant qu'elle est ce quelque chose de si complexe que, vous l'avez entendu la dernière fois, pour quiconque s'en approche d'une façon appliquée, en essayant de comprendre ce qu'en

articule Freud, elle n'est même pas purement et simplement réductible à la complexité de la tendance entendue dans son sens le plus large, au sens de l'énergétique ; elle comporte cette dimension historique dont il s'agit pour nous de nous apercevoir de la véritable portée. Cette tendance historique se définit en ceci, dans cette marque que la pulsion se présente dans une certaine insistance, en tant qu'elle se rapporte à quelque chose de mémorable parce que mémorisé. C'est cette dimension de la remémorisation, de l'historisation fondamentale qui est comme extensive à l'apparition, au fonctionnement de la pulsion comme telle, dans ce qu'on appelle le psychique humain. C'est aussi là que s'enregistre, que rentre dans le registre de l'expérience la destruction comme telle. C'est ce que je vais essayer pour vous de faire vivre, d'illustrer. C'est pour cela que je vous ai amené sur le champ de ce que je pourrais appeler, si vous voulez, non pas le mythe, parce que le terme ne serait pas exactement approprié, mais la fable de Sade.

Sade, quelque part, très exactement en ce point de son œuvre qui, selon ce que l'on peut dire des questions de chapitrage et de pagination, peut être située au tome VII de la *Juliette*, ou dans l'édition qui est celle qui, vous étant la plus accessible, celle de Jean-Jacques Pauvert, se trouvera au tome IV, page 78, dans ce qu'on appelle le Système du pape Pie VI, puisque c'est au pape Pie VI que sont imputées les théories dont il s'agit. Sade donc, dans la bouche d'un de ses personnages, anime devant nous la notion, la théorie suivante qui est que par le crime comme tel l'homme se trouve collaborer par quelque chose que l'interlocuteur prétendu anime dans ce sens, le crime de l'homme va dans le sens de quelque chose qui est la place qu'il faut pour de nouvelles créations de la nature. L'idée en somme est la suivante, que le pur élan de la nature est obstrué par ses propres formes, que les trois règnes, pour ce qu'ils manifestent de formes et de formes fixées, enchaînent en quelque sorte la nature dans un cycle et un cercle limité, trop manifestement imparfait du reste dans ce qui se voit de chaos, voire de cohue, de conflit, de désordre fondamental dans leurs relations réciproques. Et qu'aussi bien ce dont il s'agit, le soin le plus profond qu'on peut imputer à ce sujet psychique, au sens du terme qui veut dire le plus profondément caché, que serait la Nature, ce serait quelque chose qui, en faisant place nette, lui permettrait de recommencer sa tentative de repartir dans un nouvel élan.

Ce que je suis en train de montrer, à travers l'énoncé de propos qui sont très manifestement des propos tout à fait, si l'on peut dire, littéraires, qui n'ont rien de scientifiquement fondé, qui ont le caractère poétique, je peux quand même – et quelque rupture qu'apporte toujours dans le soutien de l'attention la dimension de la lecture – vous montrer ce que peut être, à l'occasion, dans ce fatras luxurieux qu'est Sade, l'éruption de temps en temps de ce que certains peuvent considérer comme des digressions fastidieuses mais dont vous verrez pourtant qu'elles sont quelque chose qui, en tout cas, supporte assez bien la lecture. « Point de destruction, dit-il, point de nourriture à la terre et, par conséquent plus de possibilité à l'homme de pouvoir se reproduire – ce serait dans le cas où ils s'harmoniserait fort bien dans le règne de la Nature –. Fatale vérité sans doute, puisqu'elle prouve d'une manière invisible que les vices et les vertus de notre système social ne sont rien et que les vices mêmes sont plus nécessaires que les vertus puisqu'ils sont créateurs, et que les vertus ne sont que créées, ou, si vous l'aimez mieux, qu'ils sont causes et que les vertus ne sont qu'effets […] qu'une trop parfaite harmonie aurait encore plus d'inconvénients que le désordre ; et que si la guerre, la discorde et les crimes venaient à être bannis de dessus la terre, l'empire des trois règnes devenu trop violent alors, détruirait à son tour toutes les autres lois de la nature. Les corps célestes s'arrêteraient tous, les influences seraient suspendues par le trop grand empire de l'une d'elles ; il n'y aurait plus ni gravitation, ni mouvement. Ce sont donc les crimes de l'homme qui, portant du trouble dans l'influence des trois règnes, empêchent cette influence de parvenir à un point de supériorité qui troublerait toutes les autres, en maintenant dans l'univers ce parfait équilibre qu'Horace appelait *rerum concordia discors*. Le crime est donc nécessaire dans le monde. Mais les plus utiles, sans doute, sont ceux qui troublent le plus, tels que le refus de la propagation, ou la destruction ; tous les autres sont nuls, ou plutôt il n'est que ces deux-là qui puissent mériter le nom de crimes : et voilà donc ces crimes essentiels aux lois des règnes, et… aux lois de la nature.

« Un philosophe ancien appelait la guerre la mère de toutes choses. L'existence des meurtriers est aussi nécessaire que ce fléau ; sans eux, tout serait troublé dans l'univers », etc. Et ceci continue : « ... cette dissolution sert à la nature, puisque ce sont de ces parties détruites qu'elle recompose. Donc, tout changement opéré par l'homme, sur cette matière organisée

sert la nature bien plus qu'il ne la contrarie. Que dis-je, hélas ! Pour la servir, il faudrait des destructions bien plus entières […] bien plus complètes que celles que nous pouvons opérer ; c'est l'atrocité, c'est l'étendue qu'elle veut dans les crimes, plus nos destructions seront de cette espèce, plus elles lui seront agréables. Il faudrait, pour la mieux servir encore, pouvoir s'opposer à la régénération résultant du cadavre que nous enterrons. Le meurtre n'ôte que la première vie à l'individu que nous frappons ; il faudrait pouvoir lui arracher la seconde pour être encore plus utiles à la nature ; car c'est l'anéantissement qu'elle veut ; il est hors de nous de mettre à nos meurtres toute l'extension qu'elle y désire. »

Le terme, le nerf, de cette dernière partie, de cette dernière énonciation, je pense que vous en avez saisi la portée. Il nous porte au cœur de ce point qui, la dernière fois, à propos de la pulsion de mort, était précisément ce qui vous était articulé comme le point de scission entre ce qu'on peut appeler purement et simplement principe de Nirvâna, ou d'anéantissement – pour autant que celui-ci se rapporte à une loi fondamentale qui pourrait être identifiée à ce quelque chose qui nous est donné dans l'énergétique comme étant la tendance au retour, sinon à un état de repos absolu, au moins à un certain état limite d'équilibre universel – la distance, la scission, dis-je, entre ceci et ce qui doit en être distingué en tant que ce que Freud nous apporte, articule devant nous comme étant la pulsion de mort, est quelque chose qui justement est à situer dans le domaine historique. À savoir, pour autant que ceci s'articule – à un niveau qui n'est définissable qu'en fonction de la chaîne signifiante, c'est-à-dire en tant qu'un repère peut être pris qui est un repère d'ordre par rapport à ce qui est le fonctionnement de la nature, de quelque chose d'au-delà d'où elle-même peut être prise, saisie, dans une mémorisation fondamentale – peut s'articuler ceci que tout peut être repris non pas simplement dans le mouvement des métamorphoses, mais à partir, si l'on peut dire, d'une intention initiale.

Vous entendez bien, j'espère, ce qu'ici j'articule en reprenant, en résumant, en schématisant ce que vous avez entendu la dernière fois. Ce que vous avez entendu la dernière fois consistait, nous résumant d'une façon qui a été très complète et très heureuse, le travail de Bernfeld et Weitenberg, à nous montrer les trois étages au niveau desquels s'articule la question de la pulsion de mort, si l'on veut donner un sens à ce qu'a,

pour nous, articulé Freud, au niveau des systèmes matériels considérés comme n'impliquant pas l'organisation vivante. Donc jusques et y compris ce qui intervient, entre en jeu sous forme d'organisation matérielle à l'intérieur des organismes vivants, l'entrée en fonction d'une tendance qui va dans un sens irréversible et qui est à proprement parler ce qui est articulé dans l'énergétique comme entropie. Cette entropie qui, elle, s'exerce au sens de l'avènement d'un état d'équilibre terminal. Voilà un premier terme dans lequel il s'agit, il est agité dans Freud, un des sens qui peut être donné à la pulsion de mort. Est-ce de ceci qu'il s'agit ?

L'articulation de Bernfeld et Weitenberg, de la façon la plus pertinente, à savoir pour autant qu'il ajoute quelque chose au texte de Freud, met le point, l'accent sur ce qu'introduit de différence la structure vivante comme telle. Je vous fais remarquer qu'il y a une distinction à faire entre les systèmes physiques ou les dimensions qui entrent en jeu dans la formule énergétique ; les dimensions d'intensité et d'extensité y sont homogènes, que l'organisation vivante se distingue en ceci qu'il y intervient toujours un élément de structure. Ce qui vous a été précisé est ceci, c'est la distinction qu'apporte Bernfeld en remarquant que ce qui distingue comme telle l'organisation vivante est quelque chose qui y introduit une polarité qui, au niveau le plus élémentaire, pour l'illustrer, est supposé – même si ce n'est pas exact qu'importe – être celui par exemple du noyau au protoplasme, chez les organismes élevés, entre celui de l'appareil neurologique et le reste de la structure. Peu importe. Il y a quelque chose qui intervient qui, en introduisant cet élément de structure, au sens que le terme a de structure de l'organisme, au sens goldsteinien du terme qui fait que quelque chose entre en jeu qui fait que les deux pôles, ou termes de l'équation énergétique, dans le sens où il y a facteur d'intensité, facteur d'extensité, deviennent ici hétérogènes, que c'est là la distinction de l'organisme vivant par rapport à l'organisme inanimé. Cette hétérogénéité qui intervient entre les facteurs d'intensité et les facteurs d'extensité, ce n'est rien d'autre que quelque chose qui, d'ores et déjà, au niveau de la structure vivante comme telle, introduit le conflit.

Et c'est ici que se limite le champ que j'explore, qu'explore l'investigation bernfeldienne à propos de la pulsion de mort dans Freud. Il le dit : « Ici, je m'arrête ». Et il remarque en même temps que c'est pour cela qu'il ne qualifiera pas ce qui est articulé dans Freud à proprement parler de pul-

sion. C'est la tendance générale à tous les systèmes, pour autant qu'ils peuvent être saisis, pris dans l'équation énergétique, à ce retour à l'état d'équilibre. Ceci peut s'appeler tendance, ceci ne s'appelle pas encore – et c'est un freudien des plus orthodoxes qui s'exprime ainsi – ceci ne s'appelle pas encore à proprement parler ce quelque chose que nous pouvons, dans notre registre à nous, analystes, appeler pulsion.

La pulsion comme telle, et pour autant qu'elle est alors pulsion de destruction, que peut-elle être – ceci doit être quelque chose qui est au-delà de cette tendance au retour à l'inanimé – si ce n'est la volonté de destruction directe, pour illustrer ce que je veux dire ? Ne mettez pas du tout d'accent sur ce terme volonté. Il ne s'agit pas, quel que soit l'intérêt en écho qu'a pu éveiller chez Freud les lectures de Schopenhauer, il ne s'agit en rien de quelque chose qui soit de l'ordre d'une *Wille* fondamentale. C'est pour faire sentir la différence de registre que je suis en train de l'appeler pour l'instant ainsi. Volonté de destruction, volonté de recommencer, si l'on peut dire, sur de nouveaux frais. Volonté d'autre chose pour autant que tout peut être mis en cause à partir de la fonction du signifiant, car il n'y a que pour autant qu'il y a la chaîne signifiante que tout ce qui est implicite, immanent, existant dans la chaîne des événements naturels peut être considéré comme soumis, comme tel, à une pulsion dite de mort. Si la pulsion de mort se présente bien, comme il est en effet exigible, en ce point de la pensée de Freud qu'elle soit articulée comme pulsion de destruction pour autant qu'elle met en cause tout ce qui existe comme tel, ce qu'elle est en somme, c'est également volonté de création à partir de rien. Volonté de recommencement. Cette dimension comme telle est introduite dès lors ; dès lors qu'est isolée, isolable la chaîne historique, que l'histoire se présente comme quelque chose de mémorable, comme quelque chose de mémorisé au sens freudien, quelque chose qui est enregistré, suspendu, retenu à l'existence du signifiant. Pour tout dire, la convergence, le caractère illustratif de ce que je suis en train de vous montrer pour l'instant en vous citant ce passage de Sade, c'est non pas que ce que Freud nous apporte soit en soi une notion d'aucune façon justifiable scientifiquement, c'est pour vous faire toucher du doigt qu'elle est du même ordre que le rêve, ou le Système, comme vous le voudrez, du pape Pie VI dans Sade. Que, comme dans Sade, cette notion de la pulsion de mort comme telle est une sublimation créationniste ; qu'elle est liée à cet élément structural qui

fait que, dès lors que nous avons affaire à quelque chose, quoi que ce soit dans le monde, à quoi nous avons affaire sous la forme de la chaîne signifiante, il y a quelque part, mais assurément hors du monde de la nature, quelque chose que nous devons, que nous ne pouvons que poser comme l'au-delà de cette chaîne signifiante, l'*ex nihilo* sur lequel elle se pose, elle se fonde, elle s'articule comme telle. En d'autres termes, je ne suis pas en train de vous dire que la notion de la pulsion de mort et de l'instinct de mort dans Freud ne soit pas en soi quelque chose de très suspect, d'aussi suspect et, je dirai, presque d'aussi dérisoire que cette idée de Sade. Réfléchissez-y. Ses idées mesuraient quelque chose d'aussi, après tout, pauvre et misérable que tous les crimes humains qui puissent en quoi que ce soit collaborer, si je puis dire, ni en bien ni en mal au maintien de quelque chose d'aussi cosmique que la *rerum concordia discors*.

Et c'est doublement suspect, car en fin de compte cela revient – et c'est comme cela que nous lisons l'*Au-delà du principe du plaisir* – à substituer à la Nature un sujet. Et un sujet tel que de quelque façon que nous le construisions, ce sujet, il va se trouver avoir en quelque sorte pour support un sujet en tant qu'il sait, Freud dans l'occasion, puisque c'est Freud qui découvre cet *Au-delà du principe du plaisir*. Alors que précisément Freud est cohérent avec lui-même. Ce qu'il indique là, à l'horizon de notre expérience, ce dont il s'agit, c'est du dernier terme dans un champ où précisément, le sujet, s'il subsiste, est incontestablement – et c'est là tout le sens, tout le nerf de l'investigation freudienne – le sujet en tant qu'il ne sait pas, en un point d'ignorance limite, sinon absolue.

Je ne dis pas non plus qu'en ce point de la spéculation où nous arrivons, les choses aient même encore un sens. Je veux simplement dire dans quelle perspective cette articulation de la pulsion de mort dans Freud est suspecte. C'est tout ce que je veux dire. Je n'avance rien de plus. Elle n'est ni vraie, ni fausse, elle est suspecte. Mais il suffit qu'elle ait été, pour Freud, nécessaire, qu'elle le ramène en une sorte de point d'abîme, de point foncièrement, radicalement problématique, pour être révélatrice d'une structure du champ, de ce point que je vous désigne alternativement comme celui de l'infranchissable, ou ce point qui est aussi bien celui de la Chose, et où Freud déploie sa sublimation comme concernant l'instinct de mort en tant que cette sublimation est foncièrement, fondamentalement une sublimation créationniste.

Et c'est là aussi que gît le vif, le nerf de cet avertissement qui est celui où plus d'une fois je vous ai donné le ton et la note, qui est celui-ci. Méfiez-vous du registre de la pensée qui s'appelle évolutionniste ; méfiez-vous-en pour deux raisons – ce que je vais vous dire là, peut-être, c'est beaucoup plus apparent que réel comme dogmatisme. La première, c'est qu'il y a, quelles que soient les affinités historiques, la contemporanéité du mouvement évolutionniste et de la pensée freudienne, contradiction fondamentale entre les hypothèses de l'évolutionnisme et la pensée freudienne. Ce que j'essaie pour l'instant d'articuler devant vous, c'est quelque chose qui vous montre la nécessité d'un point de création *ex nihilo* pour, qu'en sorte, en naisse ce qui, dans la pulsion, est à proprement parler historique. « Au commencement était le Verbe », ce qui veut dire, le signifiant. Sans le signifiant, au commencement, il est impossible d'articuler la pulsion comme historique, et c'est ceci qui suffit à introduire la dimension de l'*ex nihilo* dans la structure du champ analytique comme tel. La seconde raison pourra vous paraître paradoxale, mais c'est pourtant une raison, en tout cas, qui, à mes yeux, dans le registre de ce que j'ai déployé devant vous, est essentielle, c'est que la perspective créationniste comme telle est la seule qui permette d'entrevoir comme possible, pour une pensée qui se déroule, qui se développe, l'élimination radicale de Dieu comme tel. Paradoxalement, c'est dans la perspective créationniste, et c'est la seule, que peut s'envisager l'élimination toujours renaissante de l'intention créatrice comme supportée par une personne.

Elle est concevable pour autant que dans le domaine du commencement absolu désigné comme celui qui marque la distinction, l'origination de la chaîne signifiante comme un ordre distinct, elle est concevable dans la pensée évolutionniste. Simplement Dieu, pour n'être nommable nulle part, est littéralement omniprésent. Une évolution qui s'oblige elle-même à déduire le mouvement ascendant qui va arriver jusqu'au sommet de la conscience et de la pensée, d'un processus continu, et implique forcément que cette conscience et cette pensée étaient à l'origine. C'est seulement dans une perspective qui comporte la distinction du mémorable et du mémorisé comme tels, comme étant une dimension qui doive être distinguée, c'est seulement dans celle-là que nous ne nous trouvons pas faire perpétuellement cette implication de l'être dans l'étant, qui est au fond de la pensée évolutionniste.

En d'autres termes, ce que je suis en train de vous dire, ça n'est pas qu'il est impossible de faire sortir ce qu'on appelle la pensée, quand on l'identifie à la conscience, d'une évolution de la matière. Ce n'est pas cela qui est difficile. Ce qui est difficile, difficile à faire sortir d'une évolution de la matière, c'est tout simplement l'*homo faber*, la production comme telle, le producteur comme tel. C'est en tant que la production est un domaine original, et un domaine de création *ex nihilo*, pour autant qu'il introduit dans le monde naturel l'organisation du signifiant, c'est pour autant qu'il en est ainsi que nous pouvons effectivement trouver la pensée, et non pas un sens idéaliste comme vous le voyez, mais la pensée dans sa manifestation, sa présentification dans le monde. Nous ne pouvons la trouver que dans les intervalles du signifiant.

D'où sort cette notion ? Cette perspective du champ que je vous appelle le champ de la Chose ? Ce champ où se projette quelque chose au-delà, à l'origine de la chaîne signifiante, ce lieu où est mis en cause tout ce qui peut être, ce lieu de l'être où se produit ce que nous avons appelé le lieu élu de la sublimation, dont Freud, au maximum, nous présente l'exemple le plus massif ? Ce lieu de l'œuvre que l'homme singulièrement se met à courtiser ? Et c'est pour cela que le premier exemple que je vous ai donné dans mon énoncé cette année, a été emprunté à ce qu'on appelle cette élaboration de l'amour courtois. Avouez que, placé en ce point d'au-delà, une créature comme la femme est vraiment une idée incroyable ! Ce n'est pas, certes, en articulant les choses ainsi, que je porte sur ces êtres particuliers, d'aucune façon, un jugement dépréciatif. Que les personnes ici se rassurent. Dans le contexte culturel qui est le nôtre, pour être placées à sa place, l'au-delà du principe du plaisir et de l'objet absolu, elles ne risquent rien. Qu'elles retournent donc à leurs problèmes qui sont bien du même ordre, et homogènes, aussi pénibles que les nôtres. La question n'est pas là. Si cette idée incroyable a en effet pu venir, de mettre la femme à cette place, à la place de l'être, ça n'est bien évidemment pas en tant que femme mais en tant qu'objet du désir. Et c'est précisément ce qui fait tous les paradoxes de ce fameux amour courtois autour duquel les gens se cassent la tête en y apportant toutes les exigences d'un amour qui n'a bien évidemment rien à faire avec cette sublimation historiquement datée. C'est qu'ils ne peuvent pas arriver à concevoir comment tout ce que nous avons dans les attestations de cet amour courtois, comporte cette

fièvre, voire cette frénésie si manifestement coextensive au domaine du désir, désir vécu, et d'un désir qui n'a rien de platonique.

Et ceci conjugué, c'est ce qui fait pour les historiens, j'entends eux, tous tant qu'ils sont, poètes ou historiens, qui se sont attaqués au problème, ceci conjugué avec ce fait tout a fait manifeste dans les productions de la poésie courtoise, que l'être auquel le désir s'adresse n'est manifestement rien d'autre – il ne peut pas non plus là-dessus y avoir de doute, par le contenu des textes – que ce que j'appellerai, dans un terme qui est tout à fait homogène à notre discours, un être de signifiant. Le caractère tout à fait inhumain de l'objet de l'amour courtois éclate, saute aux yeux, est trop clair, pour qu'un de ces poètes, dévoré de tous les signes d'un amour qui a pu conduire certains à des actes qui sont tout près de la folie – ceci s'adressait à des êtres qui étaient à la fois bien sûr des êtres nommés, des êtres vivants mais qui n'étaient pas là, bien entendu, dans leur réalité d'aucune façon, dans leur réalité charnelle, dans leur réalité historique – c'est peut-être déjà quelque chose d'autre à distinguer, en tout cas dans leur être de raison, de signifiant. C'est bien d'ailleurs ce qui situe, ce qui donne son sens à cet extraordinaire texte dont je vous ai donné lecture, à savoir cette extraordinaire suite de dizains du poète Arnaud Daniel. La réponse de la bergère au berger, la femme qui, de sa place, pour une fois répond et, au lieu de suivre le jeu, avertit le poète – à ce degré extrême de son invocation au signifiant – de la forme qu'elle peut prendre en tant que signifiant. Je ne suis rien d'autre, lui dit-elle, que le vide qu'il y a dans mon cloaque, pour ne pas employer d'autres termes. Soufflez dedans un peu pour voir, et on verra si votre sublimation tient encore.

Je pense que ceux qui étaient là se souviennent de ce texte sensationnel qui nous a été conservé par la tradition historique. Ce n'est pas dire que cette sorte de situation singulière, de solution donnée à la perspective de ce champ de la Chose n'ait pas d'autres solutions. L'autre solution, et c'est une des solutions qui est également historiquement datée, est, chose curieuse, d'une époque qui n'est pas tellement distincte de celle à laquelle je viens de faire allusion, c'est une solution peut-être un peu plus sérieuse, c'est celle de ce qui, dans Sade – j'aime tout de même mieux les références proches et vivantes que les références éloignées –, s'appelle l'Être-suprême-en-méchanceté. Cet Être-suprême-en-méchanceté n'est pas une invention seulement de Sade. Une longue tradition historique – et préci-

sément pour ne pas remonter plus loin, au manichéisme, et à telle et telle référence diversement obscure dans l'histoire – cette référence a été donnée déjà à l'époque de l'amour courtois. Il y avait déjà des gens auxquels je vous ai fait une allusion fugitive, qui s'appelaient les Cathares, pour lesquels il n'était pas douteux que le Prince de ce monde ne fût quelque chose d'assez comparable à cet Être absolu, sinon suprême, en méchanceté. La *Grimmigkeit* du Dieu boehmien, la méchanceté fondamentale comme une des dimensions de la vie suprême, est quelque chose qui vous prouve que ce n'est pas seulement dans une pensée libertine et anti-religieuse que cette dimension a pu être évoquée.

Les Cathares, je l'ai dit entre parenthèses, n'étaient pas des gnostiques ; c'étaient même de bons chrétiens. Tout l'indique. La pratique de leur seul sacrement, qui s'appelait le *consolamentum* nous le prouve assez. L'idée qu'ils avaient du salut était celle-ci qui n'est pas en somme distincte du message fondamental du christianisme, c'est à savoir qu'il y a une parole qui sauve, et le *consolamentum* n'étant rien d'autre que la transmission de sujet à sujet de cette parole, de la bénédiction de cette parole. Nous nous trouvons devant des gens pour qui, en effet, effectivement, et d'une façon non pas ambiguë, dont tout l'espoir était dans l'avènement d'une parole, c'est-à-dire devant des gens qui prenaient en somme tout à fait au sérieux le message du christianisme. L'ennui bien sûr, c'est que pour qu'une telle parole soit non pas efficace, mais viable, il faut l'arracher au discours. Or, rien de plus difficile que d'arracher la parole au discours. Vous mettez votre foi dans une parole salvatrice, mais du moment que vous avez commencé à ce niveau, tout le discours vient à vos trousses, ce dont ils n'ont pas manqué de s'apercevoir sous la forme de l'autorité ecclésiastique qui, momentanément, se manifestant comme méchante parole, leur a appris qu'il était nécessaire de s'expliquer même quand on veut être un pur. C'étaient des purs. Quand on a commencé à être questionné par le discours, fût-il celui de l'Église, sur ce sujet, chacun sait que cette question n'a qu'une seule fin, c'est le moment où vous vous taisez définitivement.

Nous voici donc portés sur cette limite, sur ce champ d'accès au centre, à ce dont il s'agit quant au désir. Comment approche-t-on plus près, comment interroge-t-on ce champ ? Qu'est-ce qui arrive quand on n'y projette pas d'une façon plus ou moins sublimée ces contenus, ces rêves, cette thématique auxquels les esprits les plus rassis, les plus ordinaires, les

plus scientifiques, et même un certain petit Bourgeois de Vienne, sont ramenés ? Que se passe-t-il chaque fois que pour chacun de nous sonne pour nous l'heure du désir ? Ce que je vous expliquerai la prochaine fois se résume en ceci, on n'approche pas, et pour les meilleures raisons – et ceci sera, si vous voulez, l'objet de mon discours de la prochaine fois – on n'approche pas, pour les raisons mêmes qui structurent le domaine du bien, ce domaine du bien au sens le plus traditionnel qui a été lié par toute une tradition au plaisir, et ce n'est pas sans raison. Chacun sait depuis un moment que ce n'est pas l'avènement ni la venue de Freud qui a introduit, dans la perspective antique concernant le bien, pour autant qu'il peut être déduit des avenues du plaisir, une révolution radicale.

Ce que j'essaierai de vous montrer la prochaine fois, c'est le point historique où les choses en étaient venues au moment où Freud – c'est un carrefour d'ailleurs où je ne fais que vous ramener – ce carrefour historique, c'est celui de l'utilité.

Et cette fois j'espère, pour vous, jauger d'une façon définitive et radicale comment se situe la dimension, le registre éthique de l'utilitarisme dans la perspective freudienne, à savoir, pour autant que Freud se permet, lui, pour le coup, de le dépasser définitivement, je veux dire, de s'apercevoir de ce que veut dire la référence utilitariste comme telle, à savoir ce qui la rend foncièrement valable et ce qui, en même temps, la cerne, et permet de toucher absolument ses limites. Pour tout dire, j'essaierai de développer devant vous la perspective, non pas simplement du progrès de la pensée, mais de l'évolution de l'histoire, à démystifier la perspective platonicienne et aristotélicienne du bien, voire du souverain bien pour l'amener au niveau de l'économie des biens. Il est essentiel de le ressaisir dans la perspective freudienne du principe du plaisir et du principe de réalité pour, à partir de là, saisir, concevoir ce qui est à proprement parler la nouveauté de ce qu'introduit Freud dans le domaine de l'éthique.

Je vous montrerai que, loin que cette chaîne, ce lieu de retenue qu'est la chaîne et le circuit des biens, plus loin que cela, il y a tout de même un champ qui nous est ouvert et qui nous permet de nous rapprocher du champ central pour autant qu'il est visé par le bien qui n'est pas la seule, la vraie, l'unique barrière qui nous en sépare. Cette barrière, c'est par ce qui viendra ensuite, dans le discours que je prononce devant vous, et je vous l'annonce déjà, c'est quelque chose qui vous paraîtra tout à fait natu-

rel probablement une fois que je vous l'aurai dit, mais qui ne va pas, après tout, tellement de soi et qu'il faut bien que je vous l'annonce puisqu'aussi bien c'est un domaine sur lequel Freud a toujours marqué, lui, la plus extrême réserve. Il est vraiment curieux qu'il ne l'ait pas identifié.

J'essaierai de vous montrer que la vraie barrière, pour autant qu'elle arrête le sujet devant le champ à proprement parler innommable du désir, du désir radical pour autant qu'il est champ de la destruction absolue, de la destruction au-delà de la putréfaction elle-même, c'est à proprement parler ce phénomène qui s'appelle le phénomène esthétique pour autant qu'il est identifiable à l'expérience du beau. Le beau dans son rayonnement éclatant, ce beau dont on a dit qu'il est la splendeur du vrai. C'est très évidemment pour autant que le vrai n'est pas bien joli à voir qu'il en est sinon la splendeur, tout au moins la couverture. En d'autres termes, ce que je vous montrerai au second prochain temps de notre marche, c'est qu'à cette échelle qui nous sépare du champ central du désir, si le bien constitue le premier réseau d'arrêt, le beau va plus près, et lui, très sérieusement, nous arrête. Il nous arrête, mais aussi il nous indique dans quel sens se rencontre, se trouve ce champ de la destruction. Que le beau donc, dans ce sens, pour viser le centre de l'expérience morale, soit plus près, si je puis dire, du mal que le bien, ça n'est pas, j'espère, beaucoup pour vous étonner. Il y a longtemps qu'on l'a dit : le mieux est l'ennemi du bien.

# Leçon XIX

*11 mai 1960*

Nous sommes toujours sur la barrière du désir. Comme je vous l'ai annoncé la dernière fois, je vous parlerai du bien. Le bien a toujours eu à se situer quelque part sur cette barrière. C'est la façon dont l'analyse vous permet d'articuler cette position dont il s'agira aujourd'hui. Je vous parlerai donc du bien, peut-être je vous en parlerai mal – ce n'est pas un jeu – au sens où je n'ai pas tout le bien possible à vous dire du bien. Je ne vous en parlerai peut-être pas si bien que cela, faute d'être moi-même aujourd'hui tout à fait assez bien pour le faire à la hauteur de ce que le sujet comporte. Mais l'idée de la nature, après tout ce que je vous en dirai, fait que je ne m'arrête pas à cette contingence accidentelle. Je vous prie simplement de m'en excuser si vous ne vous en trouvez pas, à la fin, tout à fait satisfaits.

Cette question du bien est aussi proche que possible, après tout, de notre action. Tout ce qui s'opère d'échanges entre les hommes, plus encore une intervention du type de la nôtre, a coutume de se mettre sous le chef, sous l'autorisation du bien. C'est là la perspective sublime, voire sublimée. Vous avez pu voir que, concernant la fonction de la sublimation – autant ce dont je vous ai parlé la dernière fois à propos de ce que Freud articule à propos de la pulsion de mort, sur un exemple de cette sublimation – que la sublimation, après tout, nous pourrions, sous un certain angle, la définir comme une opinion au sens platonicien du terme, une opinion arrangée en manière d'atteindre ce qui pourrait être objet de science, là où il est, cet objet, et où la science ne peut l'atteindre. Une

sublimation, quelle qu'elle soit, et jusqu'à cet universel lui-même, le bien, peut être considérée momentanément dans cette parenthèse d'être une science truquée. Il est certain, tout vous suggère dans votre expérience, dans la façon dont elle se formule, que cette notion, cette finalité du bien se pose pour vous comme problématique. Quel bien exactement poursuivez-vous concernant votre passion ? C'est bien là une question qui est toujours au premier plan, à l'ordre du jour de notre comportement à chaque instant que de savoir quel doit être notre rapport effectif avec ce désir de bienfait, avec ce désir de guérir dont nous savons que parle à chaque instant, au plus concret de notre expérience, que nous avons avec lui à compter comme à quelque chose qui ne nous indique, bien loin de là, pas soi-même, avec quelque chose qui, dans bien des cas, est instantané et de nature à nous fourvoyer. Je dirai plus, c'est une certaine façon paradoxale, voire tranchante, d'articuler pour nous notre désir comme un non-désir de guérir ; c'est bien quelque chose qui n'a pas d'autre sens que de nous mettre en garde concernant les voies vulgaires du bien telles qu'elles s'offrent si facilement à nous dans leur pente, dans la pente de la tricherie bénéfique, de vouloir le bien du sujet.

Mais dès lors, de quoi désirez-vous donc guérir le sujet ? Il n'y a pas de doute que quelque chose d'absolument inhérent à notre expérience, à notre voie, à notre inspiration, quelque chose dont nous ne pouvons pas nous séparer, est assurément de le guérir des illusions qui le retiennent sur la voie de son désir. Jusqu'où pouvons-nous aller dans ce sens ? Et, après tout, ces illusions, quand elles ne comportent pas en elles-mêmes quelque chose de respectable, encore faut-il qu'il veuille les abandonner. La limite de la résistance est-elle ici simplement une limite individuelle ? Ici repose la question de la position des biens par rapport au désir. Assurément, toutes sortes de biens tentateurs s'offrent à lui, et vous savez quelle imprudence il y aurait à ce que nous nous laissions mettre en demeure d'être pour lui la promesse de tous ces biens comme accessibles. C'est bien pourtant dans une certaine perspective culturelle, celle que j'ai appelé la voie américaine, de notre thérapeutique, c'est bien pourtant dans cette perspective de l'accès aux biens de la terre que se présente une certaine façon d'aborder, d'arriver, de présenter sa demande au psychanalyste.

Nous allons voir, je crois, d'une façon, je n'ose dire assez ferme, à quelle distance nous sommes de ce que les choses puissent se formuler aussi

simplement. Simplement, avant d'entrer dans ce problème des biens, j'ai voulu faire se profiler pour vous cette question, cette question des illusions sur la voie du désir et sur ceci, que la rupture de ces illusions est une question de science. De science du bien et du mal, c'est le cas de le dire. Une question de science qui se situe en ce champ central dont j'essaie de vous montrer le caractère irréductible, inéliminable dans notre expérience, en tant que justement, peut-être, il est lié à cette interdiction, à cette réserve dont nous avons, au cours de notre exploration précédente – spécialement l'année dernière quand je vous ai parlé du désir et de son interprétation – je vous ai montré le trait essentiel dans cet *il ne savait pas*, à l'imparfait, comme gardant le champ radical de l'énonciation, du rapport le plus foncier du sujet avec l'articulation signifiante. Autant dire qu'il n'en est pas l'agent, mais le support, pour autant qu'il ne saurait même en supputer les conséquences mais que c'est dans son rapport à cette articulation signifiante que c'est dans son rapport à cette articulation signifiante que lui, comme sujet, surgit comme sa conséquence.

Aussi bien, pour nous rapporter à quelque chose de cette expérience fantasmatique qui est celle que j'ai choisi de produire devant vous pour, en quelque sorte, exemplifier ce champ central dont il s'agit dans le désir, n'oubliez pas ces moments de création fantasmatique dans le texte de Sade où il est proprement articulé que la plus grande cruauté en face du sujet est précisément ceci que son sort soit agité devant lui, et que lui le sachant, que comme cela elle s'exprime dans les termes de cette jubilation diabolique, y rencontre sa lecture quasiment intolérable ; c'est devant ces malheureux que se poursuit ouvertement le complot qui les concerne. La valeur du fantasme est ici de suspendre pour nous le sujet à l'interrogation la plus radicale, dont la responsabilité tient à un certain *il ne savait pas* dernier, pour autant que s'exprimant ainsi, à l'imparfait, déjà, la question posée le dépasse. Je vous prie ici de vous rappeler l'ambiguïté que révèle l'expérience linguistique au sujet de cet imparfait, qu'en français, quand on dit « un instant plus tard, la bombe éclatait », ceci peut vouloir dire deux choses tout opposées, ou bien qu'effectivement, elle a éclaté, ou bien que, précisément, quelque chose est intervenu, ce qui fait qu'elle n'a pas éclaté.

Nous voici donc sur le sujet du bien. Ce n'est pas d'hier que ce sujet nous arrête, et il faut dire que les esprits d'époque dont les préoccupa-

tions, Dieu sait pourquoi, nous semblent un peu dépassées, ont eu, pourtant, là-dessus, de temps en temps, des articulations bien intéressantes. Je ne répugne pas à en faire état, si étranges soient-elles, parce que je crois qu'apportées ici dans leur contexte, leur abstraction toute apparente n'est pas faite pour vous arrêter. Je veux dire que quand Saint Augustin, au Livre VII de ses *Confessions*, écrit les choses suivantes, je ne pense pas que cela doive seulement, de vous, recueillir l'indulgence d'un sourire. « Que tout ce qui est, est bon, étant l'œuvre de Dieu. Je compris aussi que toutes les choses qui se corrompent sont bonnes, et qu'ainsi elles ne pourraient se corrompre si elles étaient souverainement bonnes ; il ne pouvait se faire aussi qu'elles se corrompissent si elles n'étaient pas bonnes. Car, si elles avaient une souveraine bonté, elles seraient incorruptibles, et, si elles n'avaient rien de bon, il n'y aurait rien en elles capable d'être corrompu, puisque la corruption nuit à ce qu'elle corrompt, et qu'elle ne saurait nuire qu'en diminuant le bien. »

C'est ici que commence le nerf de l'argument : « Ainsi, ou la corruption n'apporte point de dommage, ce qui ne peut se soutenir, ou toutes les choses qui se corrompent perdent quelques biens, ce qui est indubitable. Que si elles avaient perdu tout ce qu'elles ont de bon, elles ne seraient plus du tout. Autrement, si elles subsistaient encore sans ne pouvoir plus être corrompues, elles seraient dans un état plus parfait qu'elles n'étaient avant d'avoir perdu tout ce qu'elles ont de bon, puisqu'elles demeuraient toujours dans un état incorruptible. » Je pense que vous saisissez le nerf, voire l'ironie de l'argument, et aussi bien que c'est précisément de cela dont nous posons la question. S'il est intolérable de s'apercevoir qu'au centre de toutes choses est soustraite tout ce qu'elles ont de bon, que dire de ce qui reste, qui puisse être encore quelque chose, autre chose ? La question retentit à travers les siècles et les expériences et, dans la même édition de Sade que je vous ai indiquée les dernières fois, de l'*Histoire de Juliette*, au chapitre IV, pages 29 et 30, c'est là-même une question que nous trouvons, à ceci près qu'elle est menée, et comme elle doit l'être, avec la question de la Loi, et cela non moins singulièrement, je veux dire bizarrement. Et c'est cette bizarrerie sur laquelle je désire arrêter votre esprit, parce que c'est la bizarrerie même de la structure dont il s'agit. Sade écrit : « Ce n'est jamais dans l'anarchie que les tyrans naissent. Vous ne les voyez s'élever qu'à l'ombre des lois, s'autoriser d'elles. Le règne des lois est

donc vicieux, il est donc inférieur à celui de l'anarchie. La plus grande preuve de ce que j'avance est l'obligation où est le gouvernement de se plonger lui-même dans l'anarchie quand il veut refaire sa constitution. Pour abroger ses anciennes lois, il est obligé d'établir un régime révolutionnaire où il n'y a point de loi. Dans ce régime, naissent à la fin de nouvelles lois, mais le second est nécessairement moins pur que le premier puisqu'il en dérive, puisqu'il a fallu opérer ce premier bien, l'anarchie, pour arriver au second bien la constitution de l'État. » C'est clair. Je vous présente ceci comme un exemple fondamental. La même argumentation est reflétée, dans leur singularité, dans des esprits assurément éloignés les uns des autres par leurs préoccupations, dont la répétition vous montre simplement qu'il doit bien y avoir là quelque chose qui oblige à cette sorte de trébuchement logique qui s'avance dans une certaine voie.

Pour nous, la question du bien est, dès l'origine, dès l'abord, par notre expérience, articulée dans son rapport avec la Loi. Rien d'autre part, de plus tentant, que d'éluder sans réserve cette question du bien derrière je ne sais quelle implication d'un bien naturel, une harmonie à retrouver sur le chemin de l'élucidation du désir. Et pourtant, ce que notre expérience de chaque jour nous manifeste sous la forme de ce que nous appelons défenses du sujet, c'est bien très exactement en quoi les voies de la recherche du bien se présentent d'abord constamment, originellement, si je puis dire, à nous, sous la forme de quelque alibi du sujet sur les voies qu'il vous propose, à lui, les voies dont toute l'expérience analytique n'est que l'invite vers la révélation de son désir. C'est pour cela qu'il importe que nous regardions de près ce quelque chose qui est tout à fait à l'origine, qui s'aperçoit comme réarticulant la proposition au sujet, et qui voit du bien dans la primitivité d'un rapport qui est changé par rapport à tout ce qui, jusque là, a été pour lui articulé par les philosophes. Assurément, il semble que rien n'est changé et que la pointe, dans Freud, est toujours indiquée dans le registre du plaisir.

Je suis revenu, j'y ai insisté tout au long de l'année, nécessairement à toute méditation sur le bien de l'homme, tout ce qui s'est articulé depuis l'origine de la pensée moraliste, de ceux pour qui le terme d'éthique a pris un sens, comme réflexions de l'homme sur sa condition et calcul de ses propres voies, s'est faite en fonction de l'indication de l'indexe du plaisir. Tout, depuis Platon, depuis Aristote certainement, à travers les

stoïciens, les épicuriens et à travers la pensée chrétienne elle-même, dans Saint Thomas, les choses s'épanouissent de la façon la plus claire dans les voies d'une problématique essentiellement hédoniste concernant cette détermination des biens. Il n'est que trop clair que tout ceci ne va pas sans entraîner d'extrêmes difficultés qui sont les difficultés mêmes de l'expérience, et que pour s'en tirer, tous les philosophes sont amenés à distinguer, à discerner entre non pas les vrais et les faux plaisirs, car il est impossible de faire une pareille distinction, mais entre les vrais et les faux biens que le plaisir indique.

Est-ce que l'action Freud, dans son articulation du principe du plaisir, ne nous apporte pas quelque chose de nouveau, quelque chose d'essentiel qui nous permet précisément, à ce niveau, d'enregistrer au premier temps un gain, un bénéfice, un bénéfice de connaissance et de clarté, sans aucun doute corrélatif, aussi bien que ce qui a pu être gagné par l'homme dans l'intervalle concernant cette problématique ce que, à y regarder de près, nous ne voyons pas dans la formulation par Freud du principe du plaisir de quelque chose de foncièrement distinct de tout ce qui, jusque là, a donné son sens au terme de plaisir ? C'est là-dessus que je veux d'abord attirer votre attention. Je ne puis le faire comme il convient qu'en marquant à ce propos que la considération du principe du plaisir est inséparable, que c'est une conception véritablement dialectique, de celle, énoncée par Freud, du principe de réalité. Mais il faut bien commencer par l'un des deux et je veux simplement commencer par vous faire remarquer ce que Freud articule exactement dans le principe du plaisir.

Observez-le se formuler, s'articuler, depuis l'*Entwurf*, depuis le *Projet pour une psychologie* d'où je vous ai fait partir cette année, dans l'articulation de l'éthique, jusqu'au dernier terme, c'est à savoir l'*Au-delà du principe du plaisir*. La fin éclaire le commencement, mais déjà vous pouvez voir dans l'*Entwurf* le point nerveux sur lequel je désire un instant vous retenir. Sans doute, apparemment, le plaisir – pour autant que c'est par sa fonction que vont s'organiser pour le psychisme du sujet humain, les réactions finales – sans doute le plaisir s'articule-t-il sur les présupposés d'une satisfaction et c'est poussé par un manque qui est de l'ordre du besoin que le sujet s'engage dans ses rets, jusqu'à faire surgir une perception identique à celle qui, la première fois, a donné sa satisfaction, et, bien sûr, justement la référence la plus simple et la plus crue au principe de réa-

lité est à savoir qu'on trouve sa satisfaction dans les chemins qui l'ont déjà procurée. Mais regardez-y de plus près. Est-ce bien seulement cela que dit Freud ? Certes pas. Dès le début, vous voyez l'économie de ce qu'il appelle investissement libidinal, et c'est en cela qu'est l'originalité de l'*Entwurf* en quelque chose qui est l'organisation des frayages qui vont commander les répartitions des dits investissements d'une façon telle qu'un certain niveau ne soit pas dépassé au-delà duquel l'excitation pour le sujet serait insupportable. C'est dans l'introduction, dans l'économie de cette fonction des frayages qu'est l'amorce de quelque chose qui, à mesure que la pensée de Freud en tant que la pensée de Freud est basée sur son expérience, à mesure que la pensée de Freud se développera, prendra de plus en plus d'importance.

On m'a reproché d'avoir dit, à un moment, que toute notre expérience, je veux dire celle que nous sommes en mesure de diriger, le plan dans lequel nous nous déplaçons, prend du point de vue de l'histoire, de l'éthique, sa valeur exemplaire de ce que, aurais-je dit, nous ne mettons aucun accent sur l'habitude, que nous sommes à l'opposé de ce registre qui est de l'ordre de l'apport au comportement humain en fonction d'un perfectionnement de dressage. L'on m'a opposé à ce propos précisément cette notion de frayage. Opposition que je rejette, en ce sens que ce qui me semble caractériser la position, l'articulation qui joue dans Freud, ce recours au frayage n'a rien à faire avec la fonction de l'habitude telle qu'elle est définie dans la pensée de l'ἦθος, de l'apprentissage. Il ne s'agit point, dans Freud, de l'empreinte en tant que créatrice, mais du plaisir engendré par le fonctionnement de ces frayages. Le nerf du principe du plaisir dans Freud, tel qu'il prendra dans la suite son articulation pleine, se situe là encore au niveau de la subjectivité. Le frayage n'est point un effet mécanique, il est invoqué comme plaisir de la facilité. Il sera repris comme plaisir de la répétition. La répétition du besoin, comme quelqu'un l'a articulé, ne joue dans la pensée, dans la psychologie freudienne que comme occasion de quelque chose qui s'appelle besoin de répétition et, plus exactement, de pulsion de répétition. Le nerf de la pensée freudienne, tel que nous avons affaire à lui à chaque instant, tel qu'en tant qu'analystes nous le mettons effectivement en jeu – que nous assistions ou que nous n'assistions pas au séminaire – et en ceci que dans Freud la fonction de la mémoire comme telle, la remémoration fondamentale de tous

les phénomènes auxquels nous avons affaire est, à proprement parler, et c'est le moins qu'on puisse dire, rivale comme telle des satisfactions qu'elle est chargée d'assurer. Elle comporte sa dimension propre et dont le poids peut aller au-delà de cette finalité satisfaisante. La tyrannie de la mémoire, c'est cela qui, pour nous, à proprement parler, s'élabore dans ce que nous pouvons appeler structure, dans le sens que ce terme de structure peut avoir pour nous. Tel est le point de départage, telle est la nouveauté, telle est la coupure sur laquelle il n'est pas possible de ne pas mettre l'accent si l'on veut voir clairement en quoi la pensée et l'expérience freudiennes apportent quelque chose de nouveau dans notre conception du fonctionnement humain comme tel. Sans doute, le recours est-il toujours possible à la pensée qui veut combler cette faille, de faire remarquer que la nature montre des cycles et des retours. Je ne crierai pas aujourd'hui, au fou ! Dans le sens d'une discussion de cette objection, je vous indique simplement les termes dans lesquels vous pourriez, vous pouvez réfléchir et y faire face.

Le cycle naturel immanent en effet à tout, peut-être, ce qui est, est quelque chose d'extrêmement divers d'ailleurs dans ses registres et ses niveaux. Mais je vous prie de vous arrêter à la coupure qu'introduit, que comporte cette émergence dans l'ordre de la manifestation du réel que comporte le cycle comme tel, qu'il soit traité, et il l'est, par l'homme dès lors que l'homme est le support du langage, ou par rapport à un couple de signifiants, tel par exemple, pour prendre une pensée traditionnelle, dans toute espèce même d'ébauche, d'un symbolisme, qu'il soit traité en fonction du *yin* et du *yang*, à savoir deux signifiants dont l'un est conçu comme éclipsé par la montée de l'autre et par son retour et aussi bien d'ailleurs – je ne tiens ni au *yin* ni au *yang* –, l'introduction, simplement, du sinus et du cosinus, en d'autres termes, la structure engendrée par la mémoire ne doit pas vous masquer, dans notre expérience comme telle, la structure de la mémoire elle-même en tant qu'elle est faite d'une articulation signifiante. Car, à l'omettre, vous ne pouvez absolument soutenir ni distinguer ce registre qui est essentiel dans l'articulation de notre expérience, c'est à savoir l'autonomie, la dominance, l'instance comme telle de la remémoration, au niveau non du réel, mais du fonctionnement du principe du plaisir. Je vous l'indique en passant, quel rapport et quelle distinction la plus fondamentale ceci introduit-il ? Il ne s'agit point là d'une

discussion byzantine. Il s'agit que c'est là que nous pouvons, si nous créons une faille et un abîme, inversement combler ailleurs ce qui se présentait aussi comme failles et comme abîme, à ceci près qu'il était émis une idée : c'est à savoir que c'est ici que se peut apercevoir où peut résider la naissance du sujet comme tel, dont rien par ailleurs ne peut justifier le surgissement.

Je vous l'ai dit, la finalité de l'évolution d'une matière vers la conscience, purement et simplement, est une notion mystique, insaisissable et, à proprement parler, indéterminable historiquement, ce qui d'ailleurs se voit par ceci, c'est qu'il n'y a aucune homogénéité d'ordre dans l'apparition des phénomènes, qu'ils soient prémonitoires, préalables, partiels, préparatoires à la conscience, ou un ordre naturel quelconque, puisque c'est bien quand même de son état actuel que la conscience se manifeste comme phénomène dans une répartition absolument erratique, je dirais presque éclatée ; ce sont aux niveaux les plus différents de notre engagement dans notre propre réel que la tache ou la touche de conscience apparaît, qu'il n'y a aucune continuité, aucune homogénéité de la conscience et, après tout, c'est bien là où plusieurs fois Freud, à plus d'un détour, s'est arrêté, soulignant toujours ce caractère infonctionnalisable du phénomène de la conscience. Notre sujet, par rapport à ce fonctionnement de la chaîne signifiante, a, par contre, lui, une place tout à fait solide et je dirai presque repérable, je veux dire dans l'histoire. L'apparition, la fonction du sujet comme tel, nous en apportons une formule tout à fait nouvelle et susceptible d'un repérage objectif. La définition d'un sujet, du sujet originel, d'un sujet en tant qu'il fonctionne comme sujet, d'un sujet délectable dans la chaîne des phénomènes n'est pas autre chose que celle-ci, c'est que ce qu'un sujet comme tel représente, à proprement parler, essentiellement, originellement, c'est cela, c'est qu'il peut oublier. Supprimez ce *il*, le sujet est littéralement, à son origine et comme tel, l'élision d'un signifiant, le signifiant sauté dans la chaîne. Telle est la première place, la première personne. Ici se manifeste comme telle l'apparition du sujet, faisant toucher du doigt pourquoi la notion de l'inconscient, pourquoi et en quoi la notion de l'inconscient est, dans notre expérience, centrale. Partez de là et vous y verrez l'explication de bien des choses, ne serait-ce que de cette singularité repérable dans l'histoire qui s'appelle les rites. Les rites, je veux dire en tant qu'il s'agit de ces rites par quoi l'homme des civilisa-

tions dites primitives se croit obligé d'aider, d'accompagner justement la chose la plus naturelle du monde, c'est à savoir le retour des cycles naturels. Si l'empereur n'ouvre pas le sillon à tel jour du printemps, sans doute – vous savez qu'il s'agit de l'Empereur de Chine – sans doute tout le rythme des saisons va se corrompre ; si l'ordre n'est pas conservé dans la Maison Royale, le champ de la mer va empiéter sur celui de la terre. Nous en avons encore le retentissement jusqu'au début du XVI^e^ siècle, dans Shakespeare. Qu'est-ce que ceci peut vouloir dire, si ce n'est précisément ce rapport essentiel qui lie le sujet aux signifiances et l'instaure à l'origine comme responsable de l'oubli ? Quel rapport peut-il y avoir entre l'homme et le retour du lever du soleil si ce n'est pour ce que, comme homme parlant, il se sustente dans ce rapport direct avec le signifiant, dans cette attention du soleil du fait, si vous voulez, pour évoquer Smith, que nous ne nous arrêtons devant rien d'autre que la position première de l'homme par rapport à la nature, qui est celle de Chantecler par rapport à son propre chant. Sujet apporté par un petit poète qui pourrait être mieux abordé, s'il n'avait pas commencé par nous diffamer la figure de Cyrano de Bergerac en nous le réduisant à une élucubration bouffonne, sans aucun rapport avec la stature monumentale de ce personnage.

Nous voici donc amenés à nous poser, dans ces termes et à ce niveau, la question du bien. La question du bien est à cheval sur le principe du plaisir et le principe de réalité. Nulle chance qu'à partir d'une telle conception, nous n'échappions à un conflit quand, assurément, nous en avons singulièrement déplacé le centre. Je crois qu'ici il est impossible que nous ne mettions pas en évidence ce qui est trop peu articulé dans la conception freudienne elle-même, c'est à savoir que cette réalité n'est pas simplement le corrélatif dialectique du principe du plaisir. Plus exactement, il n'est pas simplement lié à lui par ce rapport, chez beaucoup d'auteurs, non dialectique, mais consiste en ceci que la réalité ne serait là que pour nous faire nous buter le front contre les voies fausses où nous engage le fonctionnement du principe du plaisir. Nous faisons de la réalité avec du plaisir. Cette notion est essentielle. Elle se résume tout entière dans la notion de praxis au double sens que ce terme a pris dans l'histoire.

J'en arrive donc au niveau de l'éthique, comme la dimension éthique à proprement parler, autrement dit l'action en tant qu'elle se suffit, qu'elle n'a pas seulement pour but un ἔργον, qu'elle s'inscrit dans une ἐνεργεια,

la dimension, d'autre part, fabricatrice, la production *ex nihilo* dont je vous ai parlé la dernière fois, les deux n'étant pas pour rien subsumables sous le même terme de praxis. Assurément, c'est là que se pose le problème, et c'est ici que nous devons tout de suite voir combien il est un peu grossier d'admettre que, dans l'ordre de l'éthique elle-même, tout puisse être ramené, comme trop souvent, dans l'élaboration théorique – des auteurs analytiques l'ont fait – tout puisse être ramené à la contrainte sociale comme si la façon, le mode sous lequel s'élabore cette contrainte sociale ne posait pas, par lui-même, un problème pour des gens qui vivent dans la dimension de notre expérience. Comment se fait-il que, depuis le temps que cette contrainte sociale s'exercerait, au nom de quoi s'exercerait-elle ? D'une pente collective ? Pourquoi, depuis le temps, cette contrainte sociale ne serait-elle pas parvenue à se centrer sur les voies les plus propres à la satisfaction des désirs des individus ? J'ai dit des désirs. Est-ce que devant une assemblée d'analystes j'ai besoin d'en dire plus pour qu'on y sente la distance qu'il y a de l'organisation des désirs à l'organisation des besoins ? Qui sait après tout, faut-il peut-être que j'insiste ? Après tout, peut-être aurais-je plus de réponse devant une assemblée de collégiens ; eux, au moins, sentiraient tout de suite que l'ordre de l'école n'est pas fait pour leur permettre de se branler dans les meilleures conditions ! Je pense tout de même qu'il doit apparaître à des yeux d'analystes ce qui parcourt un certain champ de rêve qu'on appelle à proprement parler, c'est bien cela qui est significatif, le champ de l'utopie, c'est à savoir, prenez comme exemple celui de Fourier, dont la lecture d'ailleurs est une des lectures les plus déridantes qui soient, car c'est justement l'effet de bouffonnerie qui s'en dégage qui doit nous instruire, et nous montre assez à quelle distance nous sommes, dans ce que l'on appelle progrès social, de quoi que ce soit qui serait fait dans la fin, je ne dis pas d'ouvrir toutes les écluses mais simplement de penser un ordre social quelconque en fonction de la satisfaction des désirs. C'est ceci dont il s'agit pour l'instant de savoir ce que cela veut dire, et si nous pouvons y voir plus clair que d'autres.

Nous ne sommes quand même pas les premiers à nous être avancés sur ce chemin. J'ai, dans mon auditoire, d'une part une audience marxiste ; je pense qu'ici ils peuvent évoquer le rapport intime, profond, tissé dans toutes les lignes qu'il y a entre ce que je suis en train d'avancer ici et les dis-

cussions primordiales de Marx concernant les rapports de l'homme avec l'objet de sa production. Pour vous dire, pour aller vite et frapper fort, ceci nous ramène à ce point où je vous ai laissé à un détour, je crois, de mon avant dernière conférence, au point de Saint Martin coupant, de son glaive, en deux, le large morceau d'étoffe dans lequel il était enveloppé pour son voyage de Cavalla. Prenons-le bien là où il est, au niveau des biens. Pour tout dire, posons-nous la question de ce que c'est que ce morceau d'étoffe. Ce morceau d'étoffe, en tant qu'avec on peut faire un vêtement, valeur d'usage, est quelque chose sur quoi d'autres avant nous se sont déjà arrêtés. Et vous auriez tort de croire que ce rapport de l'homme avec l'objet de sa production, dans son ressort primordial, soit quelque chose, et même dans Marx qui a poussé à cet endroit les choses assez loin, soit complètement élucidé.

Je ne vais pas faire ici la critique des structures économiques. Il m'en est revenu tout de même une bien bonne, de ces choses que j'aime parce qu'elles ont leur sens qui, si je puis dire, dans une dimension qu'on touche du doigt souvent et qui est toujours plus ou moins mystifiée, j'aurais fait allusion, à mon dernier séminaire, à tel chapitre du dernier livre de Sartre, qui est la *Critique de la raison dialectique*. J'aime beaucoup cela car je vais y faire allusion tout de suite, à ceci près que le point auquel je vais faire allusion concerne trente pages que j'ai lues pour la première fois dimanche dernier. Sartre – je ne sais pas comment vous parler de l'ensemble de son œuvre, car je n'ai lu que ces trente pages, mais ces trente pages sont assez bonnes, je dois dire, il s'agit précisément des rapports primordiaux de l'homme avec l'objet de ses besoins. Il me semble que c'est dans ce registre que Sartre entend pousser les choses à leur dernier terme. Si c'est là son entreprise, et s'il la réalise d'une façon exhaustible, l'ouvrage aura assurément son utilité. Ce rapport fondamental, sur le fond, il le définit sur celui de la rareté, et il l'accentue comme ce qui est, ce qui fonde, ce qui pose la condition de l'homme comme tel, je veux dire celle qui le fait homme dans son rapport à ses besoins. Voilà quelque chose, me semble-t-il, d'un rapport à une pensée, qui vise une entière transparence dialectique, bien obscure comme dernier terme.

Je voudrais essayer de reprendre les choses sous une autre perspective. Et cette étoffe, rare ou pas, nous montrait que nous y avons peut-être fait passer un petit souffle qui, la faisant flotter, nous permet de la situer d'une

façon moins opaque. Sur cette étoffe, les analystes ont pris du champ en essayant de voir ce qu'elle symbolise. Il nous ont dit qu'elle montrait et qu'elle cachait à la fois, que le symbolisme du vêtement était un symbolisme valide, sans qu'à aucun instant nous puissions savoir si ce qu'il s'agit de faire avec ce phallus étoffe, c'est de révéler ou d'escamoter. La bivalence profonde de toute l'élaboration sur le symbolisme du vêtement, je vous prie d'en prendre la mesure et comme d'un exercice concernant l'impasse que comporte un certain maniement de la notion du symbole, telle qu'elle a été maniée jusqu'ici dans l'analyse. Je vous prie de toucher du doigt une fois de plus, si vous pouvez mettre la main dessus, dans le n° 2-3 de l'année 10, gros volume qui a été fait en mémoire du 50e anniversaire de Jones, et dans lequel un article de Flügel nous parle de symbolisme des vêtements. Vous y trouverez encore plus éclatantes, presque caricaturalement exagérées, les impasses que dans le dernier numéro paru dans notre revue, où je mets en évidence l'articulation que Jones a faite concernant les symbolismes. Quoi qu'il en soit, tout ce qui s'est dit de bêtises autour de ce symbolisme nous mène tout de même quelque part. Il y a quelque chose qui se cache là-derrière, et c'est, paraît-il, en fin de compte, quelque chose toujours autour de ce sacré phallus. Nous voici ramenés à quelque chose dont on aurait peut-être pu attendre qu'on y pense dès l'abord, à savoir au rapport de l'étoffe avec le poil qui manque, mais qui ne nous manque pas partout ! Et ici il y a bien un auteur psychanalytique pour nous dire que toute cette étoffe, ce n'est rien d'autre qu'une extrapolation, un développement de la toison féminine en tant qu'elle nous cache que celle-là n'en a pas. Ces sortes d'effets, de révélations de la conscience, portent toujours leur dimension de comique. Ça n'est pas complètement *zinzin* pourtant. Je trouve cela tout de même un assez joli apologue.

Peut-être ceci comporterait-il un tout petit peu de phénoménologie, concernant la fonction de la nudité, c'est à savoir que la nudité est un phénomène purement et simplement naturel. Il est hors de doute que toute la pensée analytique est là pour nous montrer que ce n'est pas un phénomène naturel puisque, justement, ce qu'elle a de particulièrement naturel, exaltant, signifiant par elle-même, c'est ce qu'il y a encore au-delà d'elle et qu'elle cache. Mais nous n'avons pas besoin de faire de phénoménologie. J'aime mieux les fables. Et la fable, à cette occasion, sera la suivante, Adam et Ève, à cette seule condition que la dimension du signifiant,

je vous le rappelle, introduite par le Père dans ses indications bienveillantes, « Adam, donnez des noms à tout ce qui est autour de vous », Adam – que ces fameux poils d'une Ève que nous souhaitons à la hauteur de la beauté qu'évoque ce premier geste – arrache un poil. Tout est autour de ce poil, de ce poil de grenouille, autour de quoi sans doute pivote ce que je suis en train d'essayer de vous montrer ici. On arrache un poil à celle qui vous est donnée comme la conjointe attendue de toute éternité, et le lendemain – trois tours d'histoire – elle vous revient avec un manteau de vison sur les épaules ! Là est le ressort de la nature de l'étoffe. Ça n'est pas parce que l'homme a moins de poils que les autres animaux qu'il faut que nous consultions tout ce qui va se déchaîner à travers les âges de son industrie, de cette chose qui, s'il faut en croire les linguistes, est à l'intérieur de cette structure, au dehors de quoi va se poser le premier problème, le problème des biens.

Au début, c'est comme signifiant que s'articule quoi que ce soit, fût-ce une chaîne de poils. Ce textile est un texte d'abord. Il y a l'étoffe et il est impossible – ici, des esprits les plus secs, j'invoquerai Marx – il est impossible, sauf à faire une fable psychologique, de poser comme premier je ne sais quelle coopération de producteurs. Au début, il y a l'invention productrice, à savoir que le fait que seul l'homme – et pourquoi seul lui ? – se met à tresser quelque chose, quelque chose qui n'est pas dans un rapport d'enveloppement de cocon par rapport à son propre corps, mais quelque chose qui va se cavaler indépendamment dans le monde comme l'étoffe, qui va circuler. Pourquoi ? Parce que cette étoffe est valeur de temps. C'est là ce qui la distingue de toute production naturelle. On pourrait la rapprocher, dans les créations du règne animal, mais elle est originée en tant que fabriquée, ouverte à la mode, à l'ancienneté, à la nouveauté, elle est valeur d'usage, de temps, elle est réserve de besoins, elle est là, qu'on en ait besoin ou qu'on n'en ait pas besoin, et c'est autour de cette étoffe que va s'organiser toute cette dialectique de rivalités et de partages, dans laquelle vont se constituer les besoins comme tels. Pour le saisir, mettez simplement à l'horizon, dans l'opposition à cette fonction, la parole évangélique, la parole stupéfiante où le Messie fait montre aux hommes de ce qu'il en est de ceux qui se fient à la Providence du Père : « Ils ne tissent ni ne filent, ils proposent aux hommes l'imitation de la robe des lis et du plumage des oiseaux ». Stupéfiante abolition du texte par la parole ! Comme

je vous l'ai fait remarquer la dernière fois, c'est bien en effet ceci qui caractérise cette parole, c'est qu'il faut l'arracher à tout le texte pour pouvoir y avoir foi. Mais l'histoire de l'humain se poursuit dans le texte, et dans le texte nous avons l'étoffe, l'étoffe et le geste de Saint Martin qui, à l'origine, veut dire ceci, c'est l'homme comme tel, l'homme avec des droits donc, des formes donc, qui commence à s'individualiser, pour autant que, dans cette étoffe, on fait des trous par où il passe la tête, et puis les bras, par où il commence en effet à s'organiser comme vêtu, c'est-à-dire comme quelque chose dont les besoins étant satisfaits, il reste encore, que peut-il bien y avoir derrière, à savoir qu'est-ce qu'il peut bien, malgré cela, je dis malgré cela, parce qu'à partir de ce moment-là, on le sait de moins en moins, qu'est-ce qu'il peut bien, malgré cela, continuer à désirer ?

Nous voici au carrefour de l'utilitarisme et de la fonction de l'utile et de l'utilité. La pensée de Bentham, Jeremy, n'est pas la pure et simple continuation de l'élaboration gnoséologique à laquelle toute une lignée s'est exténuée pour réduire le transcendant, le surnaturel d'un progrès, soi-disant à élucider, de la connaissance. Bentham, comme le montre la *Théorie des fictions* récemment mise en valeur dans son œuvre, est l'homme qui aborde la question au niveau du signifiant. À propos de toutes les institutions, mais dans ce qu'elles ont de foncièrement verbal, à savoir fictif, sa recherche est non pas de réduire à rien tous ces droits multiples, incohérents, contradictoires dont la jurisprudence anglaise lui donnait l'exemple, mais au contraire, à partir de l'artifice symbolique de ces termes, créateurs de textes eux aussi, de voir ce qu'il y a au total, dans tout cela, qui puisse servir à quelque chose, c'est-à-dire faire justement ce dont je vous ai parlé à l'instant, à savoir l'objet du partage. La longue élaboration historique du problème du bien aboutit à se centrer sur la notion de ce que c'est, comment sont créés les biens, les biens en tant qu'ils s'organisent non à partir de besoins soi-disant naturels prédéterminés, mais en tant qu'ils fournissent la matière à une répartition par rapport à quoi va commencer à s'articuler la dialectique du bien comme tel, pour autant qu'elle prend son sens effectif pour l'homme. Les besoins d'homme se logent dans l'utile, dans la partie symbolique. C'est la part prise à ce qui, du texte symbolique, peut être, comme on dit, de quelque utilité. C'est pourquoi, à ce stade et à ce niveau, il est bien certain, pour Bentham, qu'il n'y a pas de problème. Le maximum d'utilité pour le plus grand nombre,

telle est bien la loi selon laquelle s'organise à ce niveau le problème de la fonction de ces biens.

Pour tout dire, à ce niveau, nous sommes avant que le sujet ait passé la tête dans les trous de l'étoffe, et l'étoffe est faite pour que le plus grand nombre de sujets possible passent leur tête et leurs membres. Seulement, bien entendu, tout ce discours n'aurait pas de sens si les choses ne se mettaient pas à fonctionner autrement. C'est justement parce que, dans cette chose rare ou pas rare, mais dans cette chose produite, dans cette richesse, en fin de compte, de quelque pauvreté qu'elle soit corrélative, il y a au départ autre chose que sa valeur d'usage et que son utilisation de jouissance ; il est clair que le bien s'articule d'une façon toute différente. Le bien n'est pas au niveau de l'usage de l'étoffe. Le bien est au niveau de ceci, c'est qu'un sujet peut en disposer. Le domaine du bien est la naissance du pouvoir, « Je puis le bien ». La notion de cette disposition du bien est essentielle et, si on la met au premier plan, tout vient au jour dans l'histoire de ce que signifie la revendication de l'homme, parvenu à un certain point de son histoire, à disposer de lui-même. Ça n'est pas moi, mais Freud, qui s'est chargé de démasquer ce que ceci veut dire dans l'affectivité historique. Ceci veut dire disposer de ses biens. Et chacun sait que cette disposition ne va pas sans un certain désordre, et que ce désordre montre assez quelle est sa véritable nature. Disposer de ses biens, c'est avoir le droit d'en priver les autres.

C'est bien autour de cela qu'il est inutile, je pense, que je vous fasse toucher du doigt, que c'est bien autour de cela que se joue le destin historique. Toute la question est de savoir à quel moment on peut envisager que ce processus a son terme, car, bien entendu, cette fonction du bien comme tel engendre toute une dialectique. Je veux dire que le pouvoir d'en priver les autres, voilà où va se situer un lien très fort d'où va surgir l'autre comme tel. Si vous vous souvenez de ce que je vous ai dit en son temps concernant la fonction de la privation – qui a bien fait, encore, pour quelques uns, depuis, quelques problèmes – je vous prie de toucher du doigt, à ce propos, que je ne vous avance rien au hasard. Vous vous rappellerez qu'articulant la privation, pour l'opposer à la frustration et à la castration, je vous ai dit que la privation était une fonction instituée comme telle dans le symbolique, en ce sens que rien n'est privé de rien, ce qui n'empêche que le bien dont on est privé est tout à fait réel. Mais l'im-

portant c'est de savoir que celui qui est le privateur est une fonction imaginaire. C'est le petit autre comme tel, le semblable, tel qu'il est donné dans ce rapport, à demi enraciné dans le naturel et le stade du miroir, et qui se présente à nous au niveau où les choses s'articulent au niveau du symbolique ; il se présente à nous comme le privateur.

Ce qui s'appelle défendre nos biens n'est – c'est un fait d'expérience dont il faut que vous vous souveniez constamment dans l'analyse – qu'une seule et même chose, n'a qu'une seule et même dimension avec ceci, nous défendre à nous-mêmes d'en jouir. La dimension du bien comme telle est celle qui dresse une muraille puissante et essentielle sur la voie de notre désir. C'est la première à laquelle nous avons, à chaque instant et toujours, affaire.

Comment nous pouvons concevoir de passer au-delà ? Comment il faut que nous identifiions à une certaine répudiation des plus radicales un certain idéal du bien pour que nous puissions même comprendre dans quelle voie se développe notre expérience, c'est ce que je poursuivrai pour vous la prochaine fois.

*LIBER SEPTIMUS*

*XII. 18* Et manifestatum est mihi, quoniam bona sunt, quae corrumpuntur, quae neque si summa bona essent, corrumpi possent, neque nisi bona essent, corrumpi possent, quia, si summa bona essent, incorruptibilia essent, si autem nulla bona essent, quid in eis corrumperetur, non esset. Nocet enim corrumptio et, nisi bonum minueret, non noceret. Aut igitur nihil nocet corruptio, quod fieri non potest, aut, quod certissimum est, omnia, quae corrumpuntur, priuantur bono. Si autem omni bono priuabuntur, omnino non erunt. Si enim erunt et corrumpi iam non poterunt, meliora erunt, quia incorruptibiliter permanebunt. Et quid monstrosius quam ea dicere omni bono amisso facta meliora ? Ergo si omni bono priuabuntur, omnino nulla erunt : ergo quamdiu sunt, bona sunt. Ergo quaecumque sunt, bona sunt, malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset. Aut enim esset incorruptinilis substantia, magnum utique bonum, aut substantia corruptibilis esset, quae nisi bona esset, corrumpi non posset.

Itaque uidi et manifestatum est mihi, quia omnia bona tu fecisti et prorsus nullae substantiae sunt, quas tu non fecisti. Et quoniam non aequalia omnia fecisti, ideo sunt omnia, quia singula bona sunt et simul omnia ualde bona, quoniam fecit deus noster omnia bona ualde.

SAINT AUGUSTIN, *Confessions*,
Société d'édition Les Belles Lettres, 1969.

# Leçon XX

*18 mai 1960*

Il m'a semblé ce matin qu'il n'était pas excessif de commencer mon séminaire en posant cette question : avons-nous passé la ligne ? Il ne s'agit pas de ce que nous faisons ici, il s'agit de ce qui se passe dans ce monde où nous vivons. Ce n'est pas parce que ce qu'il s'y profère fait du bruit assez vulgaire pour que nous ne l'entendions pas. Au moment où je vous parle du paradoxe du désir, en ce qu'il consiste, en ce que les biens le masquent, vous pouvez entendre dehors les discours effroyables de la puissance. Il n'y a pas à se demander s'ils sont sincères ou hypocrites, s'ils veulent la paix, s'ils calculent les risques. S'il y a une impression, dans un pareil moment, qui domine, c'est bien celle de ce qui peut passer pour un bien prescriptible ; l'information servira d'appel, de capture pour les foules impuissantes auxquelles on la déverse comme une liqueur qui étourdit, au moment où elles glisseront vers l'abattoir. On en est à se demander si on oserait faire éclater le cataclysme, si d'abord on ne lâchait pas bride à ce grand bruit de voix. Y a-t-il plus consternant que cet écho répercuté dans ces petits appareils dont nous sommes tous pourvus, de ce qu'on appelle une conférence de presse ? À savoir ces questions stupidement répétées, auxquelles le leader répond avec une fausse aisance, appelant des questions plus intéressantes, et se permettant à l'occasion de faire de l'esprit.

Hier, il y en a un, je ne sais où, à Paris ou à Bruxelles, qui nous a parlé de lendemains qui déchantent. C'est drôle ! Il ne vous semble pas que la seule façon d'accommoder votre oreille à ce qui a retenti ne peut se formuler que sous la forme, qu'est-ce que ça veut ? Où est-ce que ça veut en

venir ? Cependant, chacun s'endort avec le mol oreiller de ça n'est pas possible, alors qu'il n'y a rien de plus possible. Que c'est même cela par excellence le possible. Que le domaine du possible, que l'homme vise dans le possible, c'est pour que cela soit possible. Cela est possible parce que le possible, c'est ce qui peut répondre à la demande de l'homme et que l'homme ne sait pas ce qu'il met en mouvement avec sa demande. Le redoutable inconnu au-delà de la ligne, c'est ce quelque chose qui, en l'homme, est ce que nous appelons l'inconscient, c'est-à-dire la mémoire de ce qu'il oublie. Et ce qu'il oublie, après tout, vous pouvez voir dans quelle direction c'est ce qu'il oublie, c'est ce à quoi tout est fait pour qu'il ne pense pas, c'est la puanteur, c'est la corruption toujours ouverte comme un abîme, c'est la vie, c'est la pourriture.

C'est plus encore depuis quelque temps, c'est vraiment actuel pour nous, cette anarchie des formes, cette destruction seconde dont Sade vous parlait l'autre jour dans la citation que j'en ai extraite, celle qui fait appel à la subversion au-delà même du cycle de la génération-corruption. Avec cette destruction seconde, ce mouvement des formes en tant qu'elles se réengendrent, avec cette possibilité soudain pour nous tangible, avec l'effet menaçant d'anarchie chromosomique, que même les amarres des formes de la vie soient rompues. Les monstres obsédaient beaucoup ceux qui, les derniers au XVIII^e^ siècle, parlaient encore, donnaient un sens à ce mot de la Nature. Il y a longtemps qu'on n'accorde plus d'importance aux veaux à six pattes, aux enfants à deux têtes qui, pourtant, peut-être, maintenant nous allons les voir reparaître, si les choses commencent, par milliers ! C'est pourquoi, quand nous demandons ici, qu'est-ce qu'il y a au-delà de cette barrière gardée par la structure du monde du bien et où est pourtant ce point qui fait virer, tourner, graviter, pivoter sur lui-même ce monde du bien pour attendre qu'il nous entraîne tous à notre perte ? C'est pourquoi notre question a un sens dont je crois qu'il n'était pas vain de vous rappeler le caractère terriblement actuel.

Qu'est-ce qu'il y a au-delà de cette barrière ? N'oublions pas au départ que si nous savons qu'il y a barrière et qu'il y a au-delà, ce qu'il y a au-delà, nous n'en savons rien. Il est faux, il est un faux départ de dire, comme certains l'ont dit, partant de la psychologie individuelle, en partant de notre expérience, que c'est le monde de la peur. Centrer notre vie, c'est centrer même notre culte sur ceci comme terme dernier, la peur, et c'est

une erreur que nous n'avons pas le droit de faire, parce que nous savons que le monde de la peur et de ses fantômes est une défense déjà localisable, déjà pour nous a un sens, est déjà pour l'homme une protection contre quelque chose qui est au-delà et qui est précisément ce que nous ne savons pas.

C'est bien le moment, le moment où ces choses sont là possibles, possibles et pourtant enveloppées d'une sorte d'interdit d'y penser de vous faire remarquer la distance et la proximité qui lie ce possible avec ces textes extravagants que j'ai pris cette année comme pivot d'une certaine démonstration, les textes de Sade et de vous faire remarquer que si la lecture de ces textes et leur accumulation d'horreurs n'engendrent – ne disons pas à la longue, simplement à l'usage – chez nous qu'incrédulité et dégoût – et ce n'est en quelque sorte qu'au passage, en un bref flash, en un éclair, ce que de telles images peuvent en nous faire vibrer – ce quelque chose d'étrange qui s'appelle le désir pervers pour autant que, pour nous, y rentre l'arrière plan de l'Eros naturel, qu'en fin de compte tout rapport, toute relation imaginaire, voire réelle de la recherche propre au désir pervers n'est rien là que pour nous suggérer l'impuissance du désir naturel, du désir de nature des sens à aller bien loin dans ce sens. C'est lui qui, sur ce chemin, cède vite et cède le premier. C'est bien là ce à quoi se voit que, s'il est certain que c'est à juste titre que la pensée de l'homme moderne cherche là l'amorce, la trace, le départ, un sentier vers la connaissance de soi-même, vers le mystère du désir, d'autre part il semble que toute la fascination que cette amorce exerce sur les études – tant scientifiques que littéraires – sur les ébats du *Sexus*, du *Plexus* et du *Nexus* d'un écrivain certes non sans talent, en fin de compte tout ceci échoue sur une sorte de délectation assez stérile où, assurément, il faut bien que le fil de la méthode nous manque pour qu'après tout, nous voyions que tout ce qui a pu, scientifique et littéraire, être élucubré dans ce sens est depuis longtemps dépassé d'avance et radicalement périmé par les élucubrations, après tout, de ce qui n'était qu'un petit hobereau de province, manifestant un exemplaire social de la décomposition du type de noble au moment où allaient être radicalement abolis ces privilèges.

Il n'en reste pas moins que toute cette formidable élucubration d'horreurs, devant lesquelles non seulement les sens et la possibilité humaine, mais l'imagination fléchissent, ne sont strictement rien auprès de ce qui se

passera, se verra, sera effectivement sous nos yeux à l'échelle collective si le grand, le réel déchaînement qui nous menace, éclate. La seule différence qu'il y a entre l'exorbitance des descriptions de Sade et ce que représentera une telle catastrophe, c'est que dans la modification de la seconde ne sera entré aucun motif de plaisir. Ce n'est pas des pervers qui la déclencheront, ce sera des bureaucrates dont il n'est même pas question de savoir s'ils seront bien ou mal intentionnés. Ce sera déclenché sur ordre, et cela se perpétuera selon les règles, les rouages, les échelons qui obéiront, les volontés étant ployées, abolies, courbées vers une tâche dont après tout – ils espèrent – qui perd ici son sens et, en le rendant à sa dimension constante et dernière pour l'homme, sans dissipation, aura pu avoir quelques caractères conjuratoires, cette tâche sera la résorption d'un insondable déchet. Car n'oublions pas que c'est là depuis toujours une des dimensions dans laquelle pourrait se définir, se reconnaître ce que l'autre, le doux rêveur, appelait gentiment l'hominisation de la planète. Pour ce qui est de reconnaître le passage, le pas, la marque, la trace, la paume de l'homme, nous pouvons être tranquilles. Si nous trouvons une accumulation titanesque d'écailles d'huîtres, ça ne peut manifestement être que des hommes qui sont passés par là, je veux dire une accumulation de déchets en désordre. Il y a des époques géologiques qui ont laissé, elles aussi, leurs déchets ; ils nous permettent de reconnaître quelque chose, un ordre. Le tas d'ordures, voilà une des faces qu'il conviendrait de ne pas méconnaître de la dimension humaine.

Maintenant, après avoir profilé ce tumulus à l'horizon possible de la politique du bien, du bien général, du bien de la communauté, nous allons reprendre notre marche où nous l'avons laissée la dernière fois et tâcher de comprendre ce que veut dire, ce que signifie, ce que comporte l'horizon de la recherche du bien à partir du moment où il a été démystifié, de cette erreur de jugement dont je vous ai donné le terme dans le passage de Saint Augustin. À savoir que c'est par le procédé mental de la soustraction du bien au bien qu'on arriverait à cette méthode qui consisterait à réfuter l'existence de tout autre chose que du bien dans l'être, sous prétexte que l'irréductible, étant alors comme tel plus parfait que ce qui était avant, ne saurait être le mal. Le raisonnement de Saint Augustin est bien quelque chose qui nous surprend. Je dirai que je laisse ouverte la question. Que signifie l'apparition historique d'une telle forme de pensée ? Il faut bien

penser, pour nous, la laisser en arrière. Que signifie la position du bien définie, telle que nous l'avons définie la dernière fois ? Du bien comme de ce quelque chose qui, dans la création symbolique, est considéré comme l'initium, d'où part la destinée du sujet humain dans son explication avec le signifiant, ce qui dans ce bien se présente comme l'objet du partage et du même coup manifeste sa véritable nature, sa duplicité profonde de bien qui est qu'il n'est pas purement et simplement le bien naturel, ce qui répond à un besoin, mais ce qui est pouvoir possible, puissance de satisfaire et qui, de ce fait, organise tout le rapport de l'homme avec le réel des biens, par rapport à ce pouvoir qui est le pouvoir qu'a l'autre, l'autre imaginaire, vous ai-je dit, de l'en priver.

Pour reprendre les termes qui sont ceux autour desquels j'ai organisé la première année de mon commentaire de Freud, le moi idéal et l'idéal du moi, et que j'ai repris dans mon graphe, d'une part, grand I y désigne l'iden-tification au signifiant de la toute puissance, de l'idéal du moi, d'autre part, en tant qu'image de l'autre, il est l'*Urbild* du moi, la forme primitive sur laquelle le moi se modèle, s'installe, s'instaure dans ses fonctions de pseudo-maîtrise. Nous définirons, dans ce cas, l'idéal du moi du sujet, dans la perspective des biens comme tels, comme représentant précisément ce pouvoir de faire le bien qui, en soi-même, contient cette dimension tout entière qui se creuse, et ouvre cet au-delà qui aujourd'hui fait notre question. À savoir, qu'est-ce qu'il en résulte ? Comment ? À partir du moment où tout s'organise autour de ce pouvoir de faire le bien, ce quelque chose totalement énigmatique se propose à nous et nous revient sans cesse de notre propre action comme la menace toujours croissante en nous d'une exigence aux conséquences inconnues. Quant au moi idéal, il est l'autre imaginaire que nous avons en face de nous, au même niveau que celui pour lequel je ne sais si j'ai introduit la dernière fois le terme de privateur, l'autre en tant qu'il représente par lui-même, dans son existence, celui qui nous prive.

Je dirai qu'aux deux pôles de cette structuration du monde des biens se profile ce qui fait d'une part – depuis le moment du dévoilement auquel aboutit toute la révélation de la philosophie classique, à savoir le moment où Hegel est, comme on le dit, remis sur ses pieds – d'un côté, dis-je, ce fond de guerre sociale se révèle seulement à partir de ce moment comme étant le fil rouge qui donne son sens au segment éclairé de l'histoire au

sens classique du terme, et d'autre part, à l'autre bout, ce quelque chose, où pour la pensée qui pour nous se présente avec la forme de l'interrogation permettant l'espoir, ce que quelque chose d'une pensée scientifique, s'exerçant sur le terrain de ce qu'on appelle problématiquement l'humain, nous a découvert, c'est que dès longtemps, bien longtemps et hors du champ de cette histoire, quelque chose avait été, par l'homme de sociétés non historiques croit-on, enfanté, qui a été aperçu, conçu par eux comme ayant dans le maintien du rapport intersubjectif, une fonction salutaire, une fonction essentielle. Et ceci miraculeusement, après tout, à nos yeux, ceci est là comme la petite pierre faite pour nous indiquer que tout n'est pas pris dans cette dialectique nécessaire de la lutte pour les biens, du conflit entre les biens et de la catastrophe nécessaire qu'il engendre, et qu'il a existé, du monde que nous sommes en train de rechercher, des traces où positivement il a été conçu que la destruction des biens comme tels pouvait être une fonction révélatrice de valeur.

Le potlatch – je pense que vous êtes tous au moins au niveau élémentaire pour que je n'aie pas, en tout cas, ce n'est pas aujourd'hui mon objet ni le champ de ce que j'ai à vous enseigner, à vous rappeler que le potlatch, j'indique, simplement brièvement, qu'il s'agit de cérémonies rituelles comportant la destruction étendue de biens divers qui sont, les uns, biens de consommation, les autres, biens de représentation et de luxe, qui se constituent dans les sociétés qui, du reste, ne sont plus pour nous que des reliquats et des vestiges de l'existence sociale d'un mode humain que notre expansion tend à abolir – le potlatch est là pour nous témoigner que l'homme a pu déjà avoir, par rapport à cette destinée à l'endroit des biens, ce recul, cette perception, cette perspective possible qui a pu lui faire lier le maintien, la discipline, si l'on peut dire, de son désir en tant qu'il est ce à quoi il a affaire dans son destin, à faire dépendre cette discipline de quelque chose qui se manifestait de façon positive, avouée, avérée comme liée à la destruction comme telle de ce qu'il en est des biens. Qu'il s'agisse très spécialement de propriété collective ou individuelle, ou de propriété *proprivu*s, pour le privé, c'est quelque chose autour de quoi tourne le problème, le drame, les ricochets et les retours de l'économie du bien.

Au reste, à partir du moment où cette clé nous est donnée, bien sûr nous voyons que ce n'est pas là le privilège des sociétés primitives. Je ne vais pas retrouver d'ailleurs aujourd'hui la fiche sur laquelle j'avais noté de

la façon la plus précise qu'à cette étape historique à laquelle je vous ai arrêtés un instant cette année, pour autant qu'elle marquait à la surface de notre histoire bien historisée, dans ce début du XII^e^ siècle, l'émergence à la surface de la culture européenne d'une problématique du désir comme telle, et à propos de l'amour courtois précisément, à ce moment nous voyons apparaître dans tel rite féodal, représenté par une sorte de fête, de réunion de barons quelque part du côté de Narbonne, une manifestation tout à fait analogue comportant l'énorme destruction, non seulement de biens immédiatement consommés sous forme de festin, mais de bêtes et de harnais détruits. Comme si, du seul fait que vienne au premier plan cette problématique du désir, quelque chose comme un corrélatif nécessaire apparaissait dans le besoin de ces destructions qu'on appelle destructions de prestige, pour autant qu'en effet elles se manifestent comme telles, c'est-à-dire que ces façons gratuites sont effectuées par des sujets face à face, s'affrontant, et représentant ceux qui, dans la collectivité, se manifestent alors comme les sujet élus, et c'est ce qui donne son sens à la cérémonie. Face à face, les seigneurs et ceux qui, dans cette cérémonie, s'affirment comme tels, se défient, rivalisent à qui se montrera capable de détruire le plus de ces biens.

Tel est l'autre pôle, le seul que nous ayons parmi les exemples de la manifestation d'une certaine maîtrise, d'une certaine conscience dans le rapport de l'homme à ses biens, le seul exemple que nous ayons de quelque chose qui, dans cet ordre, se passe consciemment, se passe d'une façon maîtrisée, se passe, en d'autres termes, d'une façon différente de ce que causent et déterminent les immenses destructions auxquelles vous tous, puisque nous sommes, à quelques années près, des générations pas tellement distantes, vous avez déjà pu assister de consommation de biens, de destructions immenses. Ces modes qui nous apparaissent comme quelques inexplicables accidents, retours de sauvagerie, alors qu'il s'agit bien plutôt de quelque chose d'aussi nécessairement lié que possible à ce qui est pour nous l'avance de notre discours.

Car il est clair qu'un problème nouveau se pose pour nous qui, même pour Hegel, n'était pas clair. Hegel a essayé longuement dans la *Phénoménologie de l'esprit*, d'articuler la tragédie de l'histoire humaine en termes de conflits de discours. Il s'est complu, entre toutes les tragédies, à celle d'*Antigone*, pour autant qu'il lui semblait y voir s'y opposer de la façon

la plus claire le discours de la famille à celui de l'État. Les choses, comme nous le verrons, seront pour nous beaucoup moins claires.

Pour nous, pour ce discours de la communauté, ce discours du bien général, nous avons affaire aux effets d'un discours de la science, où se montre, pour la première fois dévoilée, une question qui est proprement la nôtre, c'est à savoir ce que veut dire ce qui s'y manifeste de la puissance du signifiant comme tel. Je veux dire que pour nous se pose la question qui est sous-jacente à l'ordre de pensée que j'essaie de dérouler ici devant vous, à savoir si du développement soudain prestigieux de cette puissance du signifiant, de cet ordre, un discours surgit des petites lettres des mathématiques, discours qui se soutient, discours qui se différencie de tous les discours tenus jusqu'alors, discours qui, par rapport à nous, devient en quelque sorte une aliénation supplémentaire. En quoi ? En ceci, c'est que le discours issu des mathématiques est un discours qui, par structure, par définition, n'oublie rien, à la différence du discours de cette mémorisation première, celle qui se poursuit au fond de nous, à notre insu, du discours mémorial de l'inconscient, dont le centre est absent, dont la place et l'organisation sont situées par le *il ne savait pas*, qui est proprement le signe de cette omission fondamentale où le sujet vient se situer. Et l'homme, à un moment, a appris à se servir, à lancer, à faire circuler, dans le réel et dans le monde, ce discours des mathématiques qui, lui, ne saurait procéder à moins que rien ne soit oublié. Quand seulement une petite chaîne signifiante commence à fonctionner sur ce principe, il semble bien que les choses se poursuivent tout comme si elles fonctionnaient toutes seules, puisqu'aussi bien, là où nous en sommes, est à ceci, c'est de pouvoir nous demander si ce discours de la physique, ce discours engendré par la toute-puissance du signifiant, ce discours de la physique va confiner à l'intégration de la Nature ou à sa désintégration.

Tel est ce qui, pour nous, complique et singulièrement – encore que sans doute ce ne soit qu'une de ses phases – le problème de notre désir. Disons que, pour celui qui vous parle, c'est là à proprement parler que se situe la révélation du caractère décisivement original de la place où se situe le désir humain comme tel, dans ce rapport de l'homme au signifiant, et dans le fait de savoir si, ce rapport, il doit ou non le détruire. Il n'y a pas d'autre sens, et je pense que vous avez pu entendre dans ce qui vous a été rapporté de la méditation d'un disciple simplement très fin, ouvert, cul-

tivé, mais pas autrement génial, de Freud, c'est à savoir que c'est là que se tend la question du sens de la pulsion de mort. C'est très exactement en tant que cette pulsion est liée à l'histoire que se pose le problème. C'est une question ici et maintenant, et non pas ici une question *ad æternum*. C'est en fonction de cela que le mouvement du désir est en train de passer la ligne d'une sorte de dévoilement, que l'avènement de la notion freudienne de la pulsion de mort a son sens pour nous. En disant ceci, donc, nous ne savons rien, sinon qu'il y a la question et qu'elle se pose en ces termes, celle du rapport de l'être humain vivant avec le signifiant comme tel, avec le signifiant en tant qu'au niveau du signifiant peut être pour lui remise en question tout cycle possible de l'étant, y étant compris le mouvement de perte et le retour de la vie elle-même.

Assurément, c'est bien là ce qui donne son sens, non moins tragique, à ce de quoi nous, analystes, nous nous trouvons être les porteurs, car à la vérité, nul pas réel, à partir du moment où ceci est su, n'est fait, sinon de savoir que cet inconscient, dans son cycle propre, se présente actuellement pour nous, même repéré comme tel, comme le champ d'un non-savoir. Et pourtant, c'est le champ dans lequel nous avons à opérer tous les jours, et à partir du moment où nous l'avons repéré, nous ne pouvons pas ne pas reconnaître ce qui est à la portée d'un enfant, d'un simple, concernant la position, la situation de tout homme de bonne volonté, de celui dont le désir est de bien faire. C'est que, sans doute, il veut faire le bien, que sans doute c'est là comme cela aussi qu'il est venu vous tromper, c'est pour se trouver bien, c'est pour se trouver d'accord avec lui-même, c'est pour être identique avec quelques normes, et pourtant, vous savez ce que nous trouvons en marge, mais pourquoi pas à l'horizon de tout ce qui se développe devant nous comme dialectique, de ce progrès de la connaissance de son inconscient. C'est cette marge irréductible qui fait que toujours, à l'horizon, cette quête de cette poursuite de son propre bien, le sujet se révèle au mystère jamais entièrement résolu de ce qu'est son désir.

La référence du sujet à tout autre, quel qu'il soit, a quelque chose de dérisoire, quand nous le voyons – nous qui en voyons tout de même quelques uns, voire beaucoup – se référer toujours à l'autre comme à quelqu'un qui lui, vit dans l'équilibre, en tout cas est plus heureux lui-même, ne se pose pas de question, dort sur les deux oreilles. Nous n'avons pas besoin d'avoir vu l'autre, si solide, si bien assis soit-il, venir s'étendre

sur notre divan pour savoir ce que ce mirage, cette distance, cette référence de la dialectique du bien à quelque chose au-delà, à quelque chose que, pour illustrer ce que je veux vous dire, j'appellerai, le bien, n'y touchez pas, est le texte même de notre expérience.

Je dirai plus. Ce registre d'une jouissance comme étant ce qui, comme tel, n'est accessible qu'à l'autre, est la seule dimension dans laquelle nous puissions situer ce malaise singulier et si fondamental que seule, je crois – et je me trompe peut-être – mais en tout cas que la langue allemande, avec d'autres nuances psychologiques très singulières de la béance humaine, a su noter sous le terme *Lebensleid*. Ce n'est pas une jalousie ordinaire – c'est même la chose la plus étrange et la plus singulière – c'est cette jalousie qui peut naître dans un sujet par rapport à un autre, pour autant que l'autre est justement perçu comme pouvant participer d'une certaine forme de jouissance, de surabondance vitale en tant qu'elle est, à proprement parler, conçue et aperçue par le sujet comme étant ce qu'il ne peut même lui-même appréhender par la voie de quelque mouvement futile le plus affectif, le plus élémentaire. Est-ce qu'il n'y a pas là quelque chose de vraiment singulier qu'un être s'avère, s'avoue, se manifeste comme jalousant chez l'autre, et jusqu'à en faire surgir la haine et le besoin de destruction, ce qu'il n'est d'aucune façon capable même d'appréhender par aucune voie intuitive ? Le repérage, si on peut dire, quasiment conceptuel de cet autre comme tel, peut suffire à lui tout seul à provoquer ce mouvement, ce mouvement de malaise dont je ne crois pas qu'il soit nécessaire seulement d'être analyste pour voir courir à travers la trame des sujets les ondulations perturbantes.

Nous voici là sur la frontière même où nous allons nous demander qu'est-ce qui va nous permettre, en fin de compte, de la franchir ? Je vous l'ai dit, il est une autre marque, un autre point de franchissement sur cette frontière qui peut nous permettre d'y repérer avec précision un élément du champ, du champ de l'au-delà du principe du bien. Cet élément, je vous l'ai dit, c'est le beau. Sur le beau – je voudrais simplement aujourd'hui vous en introduire la problématique – sur le beau, il faut, je crois, nous en tenir aux articulations qui nous sont données, et les plus proches. Assurément, nous pouvons noter là que Freud s'est manifesté avec une prudence singulière. Il nous a dit, ici, l'analyste n'avait véritablement, sur le fond, sur la nature de ce qui se manifestait de création dans le beau, rien

à dire ; que dans le domaine chiffré, à proprement parler, de la valeur de l'œuvre d'art comme telle, nous nous trouvons en position, je ne dirai même pas d'écoliers, en position de gens qui pourront ramasser les indices, les miettes et assurément pas à même d'articuler ce dont il s'agit dans la création elle-même. Ceci n'est pas tout. Et le texte, là-dessus, de Freud se montre très faible. C'est à ce titre que les choses deviennent tout à fait claires dès l'abord, dès que nous devons approcher les définitions qu'il donne de la sublimation – pour autant que c'est elle qui est en jeu dans la création de l'artiste – il ne fait strictement rien d'autre que nous montrer le contrecoup, je dirai la revenue des effets de ce qui se passe quelque part au niveau de la sublimation de la pulsion ou de l'instinct quand le résultat, l'œuvre du créateur de beau revient, où ? dans ce champ des biens, à savoir quand ils sont devenus marchandises. Le caractère quasi grotesque de cette espèce de résumé que nous donne Freud de ce qu'est en somme la carrière de l'artiste, c'est à savoir de donner forme belle au désir interdit pour que chacun, en lui achetant son petit produit d'art, lui donne, en quelque sorte, la récompense et la sanction de son audace, c'est bien une façon de court-circuiter tout ce problème et d'une façon si manifestement visible quand s'y ajoute le fait que Freud écarte de lui, comme une question qui est hors de la portée de notre expérience, le problème de la création, qu'elle soit littéraire ou de toute autre façon artistique. Il a parfaitement conscience des limites dans lesquelles il se confine.

Nous voici donc renvoyés à tout ce qui, sur le beau, au cours des siècles, a pu se dire de diversement pédant. Tout pédant que ce soit, il y a de quoi le clamer, chacun sait que dans nul domaine, ceux qui ont quelque chose à dire, à savoir les créateurs du beau, dans nul autre domaine il est plus légitime qu'ils ne soient moins satisfaits quant à ce que, là-dessus, il a pu se formuler de pédantesque. Néanmoins, il est certain que quelque chose court qui a été articulé par presque tous, sûrement par les meilleurs, mais aussi bien au niveau de l'expérience la plus commune, c'est qu'il y a un certain rapport du beau avec le désir. Mais ce rapport est singulier car il est ambigu. Il ne semble pas que dans tout le champ où nous en puissions découvrir le terme, la catégorie, le registre du beau puisse jamais être éliminé de cet horizon du désir. Et pourtant, il est non moins clair, non moins manifeste que le beau, comme cela s'est dit depuis la pensée antique

jusqu'à Saint Thomas, qui vous fournit des formules avec beaucoup de précision – jusqu'à quand le beau a-t-il pour effet de suspendre, d'abaisser, de désarmer, dirai-je, le désir ? – le beau, pour autant qu'il se manifeste, intimide, interdit le désir. Ce n'est pas dire qu'il ne puisse au désir, à tel ou tel moment, être conjoint. Mais, très mystérieusement et singulièrement, c'est toujours sous cette forme, pour laquelle je ne crois pas trouver de meilleur terme linguistique pour la désigner que celle de l'outrage, pour autant que ce terme en lui-même porte en lui la structure du passage de je ne sais quelle invisible ligne. Il semble au reste qu'il soit de la nature du beau de rester, comme on dit, insensible à l'outrage, et ce n'est pas là non plus un des éléments les moins significatifs de sa structure.

Aussi vous montrerai-je dans le texte, dans le détail de l'expérience analytique, je veux dire avec des repères qui vous permettront d'être éveillés au moment de son passage, je veux dire dans une séance d'analyse et à propos de choses qui vous seront racontées, comment vous pourrez, avec une certitude de compteur Geiger, comme on dit, aux références que le sujet dans ses associations, dans son monologue dénoué, rompu, vous donnera à la référence, au registre esthétique, soit sous forme de citation, soit de souvenirs scolaires – car, bien entendu, vous n'avez pas tout le temps affaire à des créateurs, mais vous avez à faire à des gens qui ont eu quelque rapport avec le champ conventionnel, dirai-je, de la beauté – vous pouvez être sûrs que ces sortes de références et à mesure qu'elles apparaîtront plus singulièrement sporadiques, tranchantes par rapport aux textes du discours, sont corrélatives de quelque chose qui, à ce moment, se présentifie, et qui est toujours du registre d'une pulsion destructive. Vous pouvez être sûrs que c'est au moment où le sujet va vous parler d'un rêve où il va apparaître manifestement qu'il s'agit d'une pensée qu'on appelle agressive à l'endroit de l'un des termes fondamentaux de sa constellation subjective, qu'il va vous sortir, selon sa nationalité, telle citation de la Bible, telle référence à un auteur classique ou pas, ou telle évocation musicale.

Je vous l'indique aujourd'hui pour vous dire que nous ne sommes pas loin du terme de notre expérience, il s'agit de ce beau, ce beau dans sa fonction singulière par rapport au désir, dont la fonction, contrairement à la fonction du bien, ne nous leurre pas dans ce sens qu'elle nous éveille, et peut-être nous accommode sur le désir en tant qu'il est lui-même lié à

une certaine structure de leurre. C'est cela dans quoi je voudrais essayer de vous diriger pour que cette place, telle qu'elle est, cette place pour autant que vous la voyez déjà illustrée par le fantasme, par ce fantasme en tant que, s'il est un bien-n'y-touchez-pas, vous disais-je tout à l'heure, le fantasme, c'est un beau-ne-touchez-pas, le fantasme peut être dans la structure de ce champ énigmatique dont la première marge – nous la connaissons – c'est celle qui nous empêche d'y entrer dans le principe du plaisir, c'est la marge de la douleur.

Ce champ, il nous faut nous interroger sur ce qui le constitue, pulsion de mort, a dit Freud, masochisme primaire. Est-ce que cela n'est pas là déjà faire un trop grand saut dans la question ? La douleur qui défend la marge est-elle tout le contenu du champ ? Tout ceux qui se manifestent comme ayant pénétré, comme manifestant les exigences de ce champ, sont-ils en fin de compte des masochistes ? Je vous dis tout de suite que je ne le crois pas. Le masochisme, phénomène marginal, a, en lui, quelque chose de quasi caricatural qu'après tout les explorations moralistes de la fin du XIX^e^ siècle ont assez bien dénudé. C'est qu'en quelque sorte cette douleur masochiste finit par ressembler, dans son économie, à celle des biens. On veut partager la douleur comme on partage des tas d'autres choses, du reste, c'est tout juste si on ne se bat pas autour. Mais est-ce qu'il ne s'agit pas là de quelque chose où intervient la reprise, reprise panique, dans cette dialectique, des biens ?

À vrai dire, tout, dans le comportement du masochiste, je parle du masochiste pervers, nous indique que c'est bien là quelque chose qui est structural dans son comportement. Lisez Monsieur de Sacher Masoch, auteur fortement instructif encore que de beaucoup moins grande envergure que Sade, vous y verrez qu'au dernier terme, le désir de se réduire soi-même à ce rien qu'est un bien, cette chose qu'on traite comme un objet, cet esclave qu'on se transmet et qu'on partage et qu'on tient pour ce rien qui est un bien, est véritablement la véritable pointe d'horizon où se projette la position du masochiste pervers.

Il ne faut jamais aller trop vite dans la rupture des homonymies inventives. Que le masochisme ait été appelé masochisme aussi loin que la psychanalyse l'a fait, n'est sans doute pas sans raison. Je crois que l'unité qui se dégage de tous les champs où la pensée analytique a étiqueté le masochisme, est très précisément fait de ce quelque chose qui, toujours dans

tous ces champs, fait participer la douleur du caractère d'un bien. Nous nous interrogerons la prochaine fois à partir d'un document. Ce document n'est pas précisément neuf, il est celui sur lequel les discours se sont déjà fait, tout au long des siècles, les dents et les ongles. Ce qui nous apparaît comme le jeu, le champ où s'est élaborée la morale du bonheur – et les Grecs, nous le savons déjà depuis un moment, n'ont pas un champ où l'horizon soit resté fermé à la sous-structure – est comme toujours, là où la sous-structure est la plus éclatante. C'est là où elle se voit le plus en surface.

Ce qui a fait le plus de problèmes au cours des âges, depuis Aristote jusqu'à Hegel, et, vous le verrez, jusqu'à Goethe, c'est une tragédie, c'est la tragédie que Hegel considérait lui-même comme la plus parfaite pour les plus mauvaises raisons, c'est Antigone et sa position qui se situent par rapport au bien criminel. Il faut assurément un caractère profondément inconsidéré des raideurs de notre temps pour avoir pu se rattaquer, si j'ose dire, à ce sujet, en focalisant la lumière sur la figure du tyran. Nous reprendrons ensemble ce texte d'*Antigone* qui nous permettra de pointer, et je pense vous en convaincre, de pointer un moment essentiel dans ce que signifie un certain choix absolu, un certain choix qu'aucun bien ne motive, qui nous permet de nous assurer pour notre investigation concernant ce que l'homme veut et ce contre quoi il se défend, un repère essentiel.

# Leçon XXI

*25 mai 1960*

Je vous ai dit que je parlerai aujourd'hui d'*Antigone*. Ça n'est pas nous qui faisons, par quelque décret, d'*Antigone*, un point tournant en notre matière. Il y a bien longtemps que ce point, même pour ceux pour qui il peut être sinon invisible, du moins même pas remarqué, ils le savent tout de même exister quelque part dans la discussion des doctes. Pour tous donc, pour tous, disons par l'intermédiaire des presque tous, cet *Antigone* est effectivement en notre matière, la matière de l'éthique, un point tournant. Qui ne sait ce qu'elle représente ? Qui ne peut en tout conflit qui nous déchire dans notre rapport avec une loi qui se présente comme juste au nom de la communauté, qui n'est capable d'évoquer *Antigone* ? Ce que les doctes ont apporté sur ce sujet, qu'en penser ? Qu'en penser quand on en a fait pour soi, pour ceux à qui l'on parle, à nouveau le parcours, quand on a eu l'impression, souvent, de s'égarer dans tant de détours aberrants ? Car elles sont bien étranges les opinions et les pensées qu'on voit sous les plumes des plus grands se formuler au cours des âges, au cours de cet exemple critique. C'est bien l'impression que j'ai eu souvent, tous ces temps ci, en essayant, pour vous, de ne pas laisser échapper, dans ce que je croyais être important d'articulé autour de cet exemple, tant ce que j'avais à articuler était venu pour moi me rappeler que cet exemple était après tout le meilleur. Ne pas vous priver ni me priver de l'aide que je pouvais tirer de ce long parcours historique de la question autour d'*Antigone*. *Antigone* est la tragédie. La tragédie, pour nous analystes, est présente au premier plan de notre expérience, manifestée comme telle

par les références que Freud, poussé par la nécessité des biens offerts par le contenu mystique des références qu'il a trouvées dans *Œdipe*, mais aussi bien, vous le savez, dans d'autres tragédies, et s'il n'a pas plus expressément mis en avant celle d'*Antigone*, ce n'est pas pour dire qu'elle ne puisse ici, au tournant, au pied de ce carrefour où je vous mène, ne pas nous apparaître ce qu'elle était déjà pour Hegel, et vous le verrez, très probablement pas dans le même sens que pour nous, à savoir, des tragédies de Sophocle, celle peut-être qui est à mettre tout en avant. La tragédie est liée plus profondément, plus originellement encore que par son lien à ce complexe d'Œdipe, à la racine de notre expérience. Car enfin, ne l'oublions pas, ce mot essentiel, ce mot clef, ce mot pivot de *catharsis*, qui est pour vous, pour vos oreilles, représente sans doute un mot plus ou moins étroitement lié au terme d'abréaction avec ce qu'il suppose de déjà franchi des problèmes que Freud, dans son ouvrage inaugural avec Breuer articule, à savoir la décharge, la décharge en acte, voire la décharge motrice, de ce quelque chose qui n'est pas si simple à définir, est pourtant là et nous ne pouvons pas dire que le problème soit pour nous résolu d'une émotion restée suspendue.

Est-ce que la notion d'insatisfaction suffit pour en remplir le rôle de compréhensibilité qui est ici requis quand il s'agit, si on peut dire, qu'une émotion, un traumatisme peut laisser pour lui, pour le sujet quelque chose en suspens, en restant en suspens aussi longtemps qu'un accord ne sera pas retrouvé ? Sans doute, relisez ces premières pages de Breuer, de Freud, et vous verrez à la lumière de ce que j'ai essayé pour vous de cliver dans notre expérience, combien il est impossible à l'heure actuelle de s'en satisfaire, de ne pas interroger, sur le mot de satisfaction admis dans la matière, de ne pas interroger, de ne pas voir par exemple quel problème pose le fait que l'action, dit Freud, puisse être déchargée dans les paroles qui l'articulent. Aussi bien cette catharsis, si elle est liée dans ce texte particulièrement au problème de l'abréaction, quand nous l'invoquons – car elle est déjà invoquée ici à l'arrière plan, expressément, à des origines antiques – est, comme telle, toujours centrée sur la formule d'Aristote, sur ce qu'il donna au début du VI^e^ chapitre de la *Poétique*, de la définition de la tragédie.

Il l'articule d'une façon longue et sur laquelle nous aurons à revenir. Il l'articule en en donnant la définition, et ce qui est exigible dans l'ordre des

genres pour qu'elle soit, comme telle, définie comme une tragédie. Je vous dis, le passage est long, nous aurons à y revenir. Il s'agit des caractéristiques de la tragédie, de sa composition, de ce qui la distingue, par exemple, du discours épique. Je ne vous ai reproduit là que la chute, les derniers termes de ce passage, ceux où singulièrement Aristote donne sa fin finale, ce qu'on appelle son τέλος, dans l'articulation causale. Il le formule ainsi : « δί έλεου καὶ φόβου πεφαίνουσα τὴν τών τονού των παθημάτων κάθαρσις, moyen accomplissant par la pitié et par la crainte la catharsis des passions semblables à celle-ci ». Ces mots, qui ont l'air simples, ont provoqué, entraîné au cours des âges un flot, un monde de commentaires, que je ne peux même pas songer à vous en faire ici l'histoire. Ce que je vous apporte ici, dans cet ordre, de mes recherches, est toujours choisi, ponctuel.

Cette catharsis, qu'est-ce qu'elle est ? Nous la traduisons habituellement par quelque chose comme purgation. Et aussi bien pour nous, surtout pour nous médecins, derrière cette abréaction se profile, depuis toujours, de la résonance sémantique que ce terme a pris pour nous depuis les bancs de cette école par lesquels tous ici nous sommes plus ou moins passés, de l'école secondaire, que nous traînons derrière nous le terme de purgation, avec ce qu'il évoque presque de moliéresque, pour autant que le moliéresque ici ne fait que traduire l'écho d'un concept médical très ancien, celui qui, pour employer les termes de Molière, comporte l'élimination des humeurs peccantes. Ce n'est pas pourtant bien loin de ce que le terme par lui-même est fait pour évoquer, et, après tout, je peux bien, pour vous le faire sentir tout de suite, faire état de ce que le parcours de notre travail a présentifié récemment pour vous sous le nom des Cathares. Les Cathares, qu'est-ce que c'est ? Je pense vous l'avoir dit au passage, c'est les purs. Καθαρός, c'est un pur, et le terme, dans sa résonance originelle, n'est pas un terme qui signifie avant tout illumination, décharge, mais purification. Dans le contexte antique, le terme de catharsis est employé sans doute d'une part, déjà, dans une tradition médicale, dans Hippocrate, avec un sens expressément médical, lié plus ou moins a des éliminations, des décharges, à un retour à la normale.

Mais d'un autre côté, dans d'autres contextes, il est lié à la purification et à la purification rituelle tout à fait spécialement, d'où une ambiguïté que nous ne sommes pas, bien sûr, vous vous en doutez, les premiers à

découvrir. Et pour évoquer un nom, je vous dirai qu'au XVI^e^ siècle, un nommé Denis Lambin, reprenant Aristote, met au premier plan la fonction rituelle de la tragédie, dans l'occasion, donnant au sens cérémoniel de la purification le premier plan en la matière. Il ne s'agit pas de dire qu'il a plus ou moins raison qu'un autre. Il s'agit simplement de vous ponctuer dans quel espace se pose l'interrogation et le problème. En fait, ne l'oublions pas, ce terme de catharsis, dans la *Poétique* où nous le recueillons au niveau de ce passage, reste singulièrement isolé. Non pas qu'il n'y soit commenté, développé et traité, mais nous n'en saurons, jusqu'à un nouveau papyrus découvert, rien. Car, vous le savez je suppose, la *Poétique*, nous n'en avons qu'une partie. On peut évaluer ce que nous avons, à peu près à la moitié, et, dans la moitié que nous avons, il n'y a rien de plus que ce passage pour nous parler de la catharsis. Nous savons qu'il y en avait plus, parce que quand Aristote parle, dans certains termes, de la catharsis, au livre VIII dans la numérotation de la grande édition classique de la *Politique*, il dit : « Cette catharsis sur laquelle je me suis expliqué ailleurs dans la *Poétique* ». Quand vous allez à la *Poétique*, vous ne trouvez que cela, de sorte que vous êtes suffisamment éclairé, si vous savez que la *Poétique* est incomplète, sur le fait qu'évidemment il en manque.

Il est question de la catharsis dans la *Politique*, au livre VIII de l'édition Didot, là où l'on parle de la musique, et de la catharsis à propos de la musique. Et c'est là que, du fait du sort des choses, nous en savons beaucoup plus long, et nommément sur le fait que ce que signifie pour Aristote, à propos de la musique, l'apaisement, c'est un apaisement qu'il articule très spécialement en le centrant sur une certaine sorte de musique, celle dont il attend non pas tel effet éthique, ni non plus tel effet pratique – je suis forcé d'aller un peu vite – mais l'effet d'enthousiasme. C'est autour de l'enthousiasme, c'est-à-dire de la musique la plus inquiétante à cet effet, disons, qu'on peut imaginer. Après tout, la musique autour de laquelle mène son débat sur la sagesse antique, est-elle une bonne ou une mauvaise musique ? Appelons-la pour nous le *hot*, ou le *rock'n roll*. C'est de cela qu'il s'agit, d'une musique qui leur arrachait les tripes, qui les faisait sortir d'eux-mêmes, et dont il s'agissait de savoir s'il fallait ou non l'interdire. Au niveau des enthousiasmes, après être passé par l'épreuve de l'exaltation, de l'arrachement dionysiaque de cette musique, ils sont plus calmes. Voilà ce que veut dire la catharsis au point où elle est évoquée au

VIII[e] livre de la *Politique*. Et à ce propos, je vous fais remarquer que tout le monde ne se met pas dans ces états d'enthousiasme, tout le monde est à portée d'en être un tant soit peu susceptible, mais il y en a d'autres, il y a les παθητικοί s'opposant aux ἐυθουββιατικοί. Ceux-là sont à portée d'être la proie d'autres passions, nommément ces passions de la crainte et de la pitié. Et, à ceux-là aussi, une certaine musique, la musique, peut-on penser, qui est en cause dans la tragédie, où elle joue son rôle, apportera aussi une catharsis, un apaisement. Catharsis, tel est le terme employé pour cet apaisement au niveau de la *Poétique*, et il ajoute par le plaisir, apaisement par le plaisir nous laissant une fois de plus nous interroger sur ce que ceci peut vouloir dire, à quel niveau, et pourquoi, et quel plaisir à cette occasion est invoqué. Je le souligne puisque notre topologie concernant ce retour au plaisir dans une crise qui se déploie dans une autre dimension, dans une dimension qui à l'occasion le menace, on sait à quels extrêmes la musique enthousiasmante peut nous porter. Quel est donc ce plaisir ? C'est ici que je vous dis que la topologie que nous avons définie du plaisir comme la loi de ce qui se déroule en-deçà de l'appareil où nous appelle ce centre d'aspiration redoutable du désir, nous permet peut-être de rejoindre, mieux qu'on ne le fit jusqu'ici, l'intuition aristotélicienne.

Quoi qu'il en soit, avant d'en revenir à articuler cette visée, ce point de l'au-delà de l'appareil comme point central de cette gravitation, je veux encore ponctuer latéralement, à des fins érudites, qu'à rassembler ce qui, dans la littérature moderne, a donné corps et substance à l'usage du terme de catharsis, tel qu'il est pour nous reçu, c'est-à-dire avec son acception médicale, j'entends dans un champ et dans un domaine qui déborde de beaucoup le champ à proprement parler de nos confrères, je veux dire que la notion médicale de la catharsis aristotélicienne est admise à peu près généralement, aussi bien dans le domaine des littérateurs, des critiques, de ceux qui articulent le problème au niveau de la théorie littéraire, si l'on cherche à déterminer l'étape du triomphe de cette conception de la catharsis, on arrive à un point originel au-delà duquel, vous l'ai-je dit, je n'ai fait que vous l'indiquer tout à l'heure, la discussion est au contraire très large. Je veux dire qu'il est loin d'être acquis que le mot catharsis ait seulement cette connotation médicale. Cette connotation médicale, son triomphe, sa suprématie, a une origine qui vaut la peine d'être notée ici. C'est pour cela que je fais ce petit arrêt érudit. L'origine en est Jakob Bernays en 1857,

dans un ouvrage paru dans une revue à Breslau. Je suis bien incapable de vous dire pourquoi à Breslau, n'ayant pas pu réunir assez de documents biographiques sur Jakob Bernays. Si j'en crois ce que j'ai demandé à quelqu'un hier de me rapporter, à savoir le livre de Jones, Jakob Bernays, qui fait partie – vous avez, je pense, reconnu au passage la famille où Freud a choisi sa femme – d'une famille de Juifs grands bourgeois émérites, je veux dire ayant déjà depuis de très grands siècles au moins acquis leurs titres de noblesse dans la culture allemande. Jones se réfère à Michael Bernays comme étant quelqu'un à qui sa famille fit longuement le reproche d'une apostasie politique, d'une conversion destinée pour lui à assurer sa carrière. Il était professeur à Munich. Quant à Jakob Bernays, si j'en crois celui qui a bien voulu faire cette recherche pour moi, il n'est pas mentionné autrement que comme quelqu'un ayant fait, lui aussi, une carrière émérite comme latiniste et comme helléniste, et c'est en effet fort vrai. Il n'en est rien dit non plus, sinon que lui ne paye pas du même prix son accession aux cadres d'université.

Voici une réimpression, en 1880, à Berlin, de deux contributions à la théorie aristotélicienne du drame, par Jakob Bernays. C'est excellent. Il est rare d'avoir autant de satisfaction à la lecture d'un ouvrage universitaire en général, et universitaire allemand en particulier. C'est d'une clarté cristalline, et ça n'est certainement pas pour rien qu'on puisse dire que ce soit à cette date que se situe l'adoption quasiment universelle de ce qu'on peut appeler la version médicale de la notion de la catharsis. Il est regrettable que Jones, pourtant si érudit lui-même, n'ait pas cru autrement devoir mettre en valeur la personnalité ni l'œuvre, dont on ne semble pas faire du tout état, de Jakob Bernays, en une matière dont je crois que tout de même il est très difficile de ne pas penser que Freud n'était certainement pas insensible à la renommée des Bernays, Freud n'ait pas eu quelque audition, quelque vent, par conséquent faisant par là remonter aux meilleures sources l'usage originel qu'il a pu faire de ce mot de catharsis. Ceci donc étant indiqué, nous voici à revenir à ce dont il va s'agir dans notre commentaire d'*Antigone*, à savoir de l'essence de la tragédie. La tragédie, nous dit-on, atteint son but – et nous avons peine à ne pas tenir compte d'une définition qui après tout ne vient qu'un siècle, même pas, après cette époque qui, pour nous, est celle de la naissance de la tragédie –, a pour but la catharsis, la purgation de ces παθήματα, de ces pas-

sions, de la crainte et de la pitié. Comment pouvons-nous concevoir cette formule ? Nous abordons ici le problème dans notre perspective, je veux dire dans celle où nous axe ce que nous avons déjà tenté de formuler, d'articuler, concernant la place propre, dans une économie qui est celle de la Chose freudienne, du désir. Est-ce que ceci va nous permettre de faire le pas de plus qui est bien nécessité en cette révélation historique ? De cette formulation dont nous ne pouvons plus dire qu'elle nous soit si fermée – nous le devons à la perte d'une partie de l'œuvre d'Aristote, ou à quelque chose qui, dans la nature même des possibilités de la pensée est conditionné d'une façon telle que ceci nous soit présenté fermé – ce pas en avant, dans le domaine de l'éthique, qui s'articule dans ce que nous développons ici depuis deux ans et plus concernant le désir, est ce qui nous permet d'aborder l'élément nouveau à la compréhension du sens de la tragédie, et par cette voie – il y a sûrement une voie plus directe – exemplaire, la fonction de la catharsis.

Nous allons voir, dans *Antigone*, ce point de visée qui définit le désir. Ce point de visée qui va vers une image centrale sans aucun doute, qui détient je ne sais quel mystère jusqu'ici inarticulable puisqu'il faisait ciller les yeux au moment qu'on la regardait, et qui pourtant, cette image, est bien là au centre de la tragédie, puisque c'est l'image d'Antigone elle-même dans tout son éclat fascinant, dont nous savons bien qu'au-delà des dialogues de la famille et de la patrie, qu'au-delà de tous les développements moralisants, c'est bien elle qui nous fascine, dans cet éclat insupportable, dans ce qu'elle a qui nous retient et qui à la fois nous interdit, au sens où cela nous intimide, dans ce quelque chose de déroutant, au dernier terme, qu'a l'image de cette victime si terriblement volontaire. C'est du côté de cet attrait que nous devons chercher le vrai sens, le vrai mystère, la vraie portée de la tragédie. C'est dans le côté d'émoi qu'il comporte, du côté des passions sans doute, mais d'une passion singulière où la crainte et la pitié sont bien δί ἐλέου καὶ φόβου. Par l'intermédiaire de la pitié et de la crainte, nous sommes purgés, purifiés de tout ce qui est de cet ordre, de cet ordre là que nous pouvons d'emblée, d'ores et déjà, reconnaître : c'est la série de l'imaginaire à proprement parler. Et si nous en sommes purgés par l'intermédiaire d'une image entre autres, c'est bien là où nous devons nous poser la question, quelle est alors la place occupée par cette image autour de laquelle toutes les autres semblent tout d'un coup s'éva-

nouir, se déplier, se rabattre en quelque sorte ? N'est-ce pas parce que cette image centrale d'Antigone, de sa beauté – ceci je ne l'invente pas, car je vous montrerai le passage du chant du Chœur où elle est évoquée comme telle, et je vous montrerai que c'est le passage pivot – ne nous éclaire pas, par l'articulation de l'action tragique, sur ce qui fait son pouvoir dissipant par rapport à toutes les autres images ? À savoir la place qu'elle occupe, sa place dans l'entre-deux de deux champs symboliquement différenciés. C'est sans doute de tirer tout son éclat de cette place, cet éclat que tous ceux qui ont parlé dignement de la beauté n'ont jamais pu éliminer de leur définition.

C'est cette place, vous le savez, que nous cherchons à définir et que nous avons déjà, dans nos leçons précédentes, approchée, tenté de saisir la première fois par la voie de cette seconde mort imaginée par les héros de Sade, la mort pour autant qu'elle est appelée comme le point où s'annihile le cycle même des transformations naturelles. Nous en retrouverons, de ce point où se distinguent les métaphores fausses de l'étant, de ce qui est la position de l'être, nous en retrouverons la place articulée comme telle, comme une limite, nous en retrouverons, tout au long du texte d'*Antigone*, je veux dire dans la bouche de tous les personnages, d'abord du message de Tirésias, sans cesse la présence et la définition. Mais aussi bien comment ne pas la voir dans l'action même, pour autant que le point central, le milieu de la pièce, est constitué par le moment de ce qui s'articule comme gémissement, comme commentaire, comme débat, comme appel autour d'Antigone en tant qu'elle est condamnée au supplice ? Quel supplice ? Celui d'être enfermée vivante en un tombeau. Le tiers central de la pièce est constitué par cette manifestation, cette apophonie, ce détail qui nous est donné de ce que signifie la position d'une vie qui va se confondre avec la mort certaine, une mort vécue si l'on peut dire d'une façon anticipée, une mort empiétant sur le domaine de la vie, d'une vie empiétant sur la mort. Le champ comme tel de ce sort est ce qu'on s'étonne que les dialectitiens, voire des esthètes aussi éminents qu'un Hegel ou qu'un Goethe, n'aient pas cru devoir, dans leur appréciation de l'effet de la pièce, retenir. Et pour vous suggérer que cette dimension n'est pas une particularité d'*Antigone*, je peux facilement vous proposer de regarder dès lors de-ci, de-là, où vous pouvez en retrouver les correspondants. Vous n'aurez pas besoin de chercher bien loin pour vous aper-

cevoir de la fonction singulière, dans l'effet de la tragédie, de la zone ainsi définie. C'est ici, dans la traversée de cette zone, de ce milieu, que le rayon du désir se réfléchit et se réfracte à la fois aboutissant en somme à nous donner l'idée de cet effet si singulier, et qui est l'effet le plus profond, que nous appelons l'effet du beau sur le désir, c'est à savoir ce quelque chose qui semble singulièrement le dédoubler là où il poursuit sa route. Car on ne peut dire que le désir soit complètement éteint par l'appréhension de la beauté, il continue sa course, mais il a là, plus qu'ailleurs, le sentiment du leurre, en quelque sorte, manifesté par la zone d'éclat et de splendeur où il se laisse entraîner. D'autre part, non réfracté mais réfléchi, repoussé, son émoi, il le sait bien le plus réel. Mais là il n'y a plus d'objet du tout, d'où les deux faces de cette sorte d'extinction ou de tempérament du désir par l'effet de la beauté, sur lequel insistent certains penseurs, Saint Thomas que je vous citai la dernière fois et, de l'autre côté, cette disruption de tout objet sur laquelle l'analyse de Kant, dans la *Critique du jugement*, insiste.

Je vous parlais tout à l'heure d'émoi, et ici j'en profite pour vous arrêter, et proprement sur l'usage intempestif qui est fait de ce mot dans la traduction courante, en français, de *Triebregung*, d'émoi pulsionnel. Pourquoi avoir choisi si mal ce mot ? Pourquoi ne pas s'être souvenu qu'émoi n'a rien à voir, à faire avec l'émotion, ni l'émouvoir ? L'émoi est un mot français qui est lié à un très vieux verbe, *émoyer*, ou *esmayer*, qui veut proprement dire faire perdre à quelqu'un, j'allais dire ses moyens si en français ce n'était pas un jeu de mot, mais c'est bien de la puissance qu'il s'agit, car *esmayer* se rattache au vieux gothique *magnan*, *mögen* en allemand moderne. Un *émoi*, comme chacun sait, est quelque chose qui s'inscrit dans l'ordre de vos rapports de puissances et nommément ce qui vous les fait perdre.

Nous voici maintenant en devoir d'entrer dans ce texte d'*Antigone* en y cherchant autre chose qu'une leçon de morale. Car il me paraît difficile – je ne sais pourquoi quelqu'un de tout à fait irresponsable en la matière écrivit, il y a peu de temps, que je suis sans résistance concernant les séductions de la dialectique hégélienne, je ne sais pas si ce reproche était alors mérité, comme il fut écrit au moment que je commençai ici à articuler pour vous la dialectique du désir dans les termes où je le poursuis depuis, on ne peut pas dire que l'auteur en question soit un personnage

qui ait spécialement du nez – quoi qu'il en soit il n'est pas, assurément, de domaine où Hegel me paraisse plus faible que dans celui de sa poétique, et spécialement, ou autant, que tout ce qu'il peut articuler autour d'*Antigone* vienne se raccorder pour lui autour de l'idée d'un conflit de discours, sans doute au sens où ces discours comportent l'enjeu le plus essentiel, et qui plus est vont toujours vers je ne sais quelle conciliation. Je demande quelle peut être la conciliation qu'il y a à la fin d'*Antigone* ? Et aussi bien ça n'est pas sans stupeur que cette conciliation est dite subjective par-dessus le marché. Je lis, dans le texte de la *Poétique*, l'affirmation, à propos d'*Œdipe à Colone* dont nous avons déjà parlé ici, d'*Œdipe à Colone* qui se résume en ceci, ne l'oublions pas, c'est la dernière pièce de Sophocle, que c'est de là que porte la dernière malédiction d'Œdipe sur ses fils, celle donc qui va engendrer toute la suite catastrophique des drames sur lesquels nous allons nous retrouver avec *Antigone*, et qui se termine sur ce qu'on peut bien appeler la malédiction terminale d'Œdipe : « Oh ! N'être jamais né », etc. Comment parler de conciliation dans un tel registre ?

Je ne suis pas enclin, de mon indignation, de m'en faire un mérite. D'autres, d'ailleurs, s'en sont aperçu avant moi. Goethe, nommément, semble l'avoir un tant soit peu soupçonné, ou bien encore Erwin Rohde dans *Psyché*. J'ai eu le plaisir ces temps-ci, en allant fouiller en ce qui pouvait tout de même servir pour moi de lieu de rassemblement sur les conceptions antiques concernant l'immortalité de l'âme, de rencontrer dans ce texte tout à fait recommandable, voire admirable de *Psyché*, au tournant, son étonnement devant l'interprétation généralement reçue de l'*Œdipe à Colone* de Sophocle. Essayons de nous laver un peu la cervelle de tout ce bruit autour d'*Antigone*, et d'aller regarder dans le détail qu'est-ce qui s'y passe.

Qu'est-ce qu'il y a dans *Antigone* ? Il y a d'abord Antigone. Est-ce que vous vous êtes aperçu, je vous le dis au passage, que dans toute la pièce on n'en parle jamais qu'en l'appelant ἡπαίς, ce qui veut dire la gosse ? Ceci, pour mettre les choses au point, pour vous permettre d'accommoder votre pupille sur le style de la chose. Et puis il y a une action. La question de l'action dans la tragédie est très importante. Je ne sais pas pourquoi quelqu'un, que je n'aime pas beaucoup, peut-être parce qu'on me l'envoie toujours dans les dents, qui s'appelait La Bruyère, a dit que nous venions

trop tard, dans un monde trop vieux, ou que tout avait été dit. Moi, je ne m'aperçois pas de cela. Je crois que sur l'action dans la tragédie il y a encore beaucoup à dire. Je veux dire que ce n'est pas du tout résolu. Et que, pour prendre notre Erwin Rohde auquel je donnais tout à l'heure un bon point, je suis étonné, en un autre chapitre, quand il en parle, car il en parle beaucoup dans son livre sur Sophocle, de voir qu'il nous explique une sorte de curieux conflit entre l'auteur tragique et son sujet qui consisterait en ceci que les lois de la chose – on ne sait d'ailleurs pas trop bien dans cette perspective pourquoi – lui imposent de prendre une belle action comme support, de préférence une action mythique, j'imagine que c'est pour que tout le monde soit déjà dans le bain, soit au courant, et en quelque sorte de faire valoir cette action, si l'on peut dire, avec ambiance et les caractères, les personnages, les problèmes, tout ce que vous voudrez, du temps. Et ce serait là que serait le problème. Il résulterait en somme que Monsieur Anouilh a eu bien raison de nous donner sa petite *Antigone* fasciste. Ce conflit, qui résulterait en somme du débat du poète avec son sujet, ce serait susceptible, nous dit Erwin Rohde, d'engendrer je ne sais quels conflits de l'action à la pensée, pour lesquels il évoque, non sans une certaine pertinence, je veux dire en faisant écho à beaucoup de choses déjà dites avant nous, le profil d'Hamlet. C'est amusant.

Je pense que c'est difficile à soutenir pour vous. Si vraiment ça a servi à quelque chose ce que j'ai essayé de vous expliquer l'année dernière au sujet d'*Hamlet*, à savoir de vous montrer qu'*Hamlet* n'est pas le drame du tout de la puissance, de l'impuissance de la pensée au regard de l'action, pourquoi, au seuil des temps modernes, *Hamlet* ferait-il ici le témoignage d'une spéciale débilité de l'homme à venir au regard de l'action ? Je ne suis pas si noir, je dirai plus, rien ne nous oblige à l'être, sinon une sorte de cliché de la décadence dans laquelle, je vous l'avais signalé au passage, Freud lui-même tombe quand il fait le rapport des attitudes diverses d'Hamlet et d'Œdipe au regard du désir. Je ne crois pas que ce soit dans une telle divergence de l'action et de la pensée que réside le drame d'Hamlet, ni le problème de l'extinction de son désir. J'ai essayé de vous montrer que la singulière apathie d'Hamlet tient au ressort de l'action même, que c'est dans le mythe choisi que nous devons en trouver les motifs, que c'est dans son rapport au désir de la mère, à la science du père concernant sa propre mort, que nous devons en trouver la source. Et pour faire un pas

de plus je vous désigne ici le recoupement où nous pouvons trouver notre analyse d'*Hamlet* avec ce point où je vous mène de la seconde *mort*. Ceci, que je ne pouvais point vous montrer l'année dernière, je vous le désigne maintenant au passage, et par l'intermédiaire de cette évocation de la réflexion d'Erwin Rohde, si intempestive soit-elle.

N'oubliez pas un des effets où se reconnaît la topologie que je vous désigne. C'est que si Hamlet s'arrête au moment de tuer Claudius, c'est qu'il se préoccupe de ce point précis que j'essaie de vous définir, il ne lui suffit pas de le tuer, il veut pour lui la torture éternelle de l'enfer. Pourquoi, sous prétexte que nous en avons fait notre affaire de cet enfer, est-ce que, dans l'analyse d'un texte, nous nous croirions déshonorés de faire entrer en jeu ceci, c'est que même s'il n'en est pas sûr, s'il n'y croit pas plus que nous à l'enfer, Hamlet, d'une certaine façon, puisqu'il se questionne : « Dormir, rêver peut-être », il n'en reste pas moins qu'il s'arrête dans son acte parce qu'il veut que Claudius aille en enfer. C'est quand même à ne pas vouloir serrer de près les textes, je veux dire à rester dans l'ordre de ce qui nous paraît admissible, c'est-à-dire exactement dans l'ordre des préjugés, qu'à tout instant nous ratons l'occasion de désigner, dans les sentiers que nous suivons, les limites propres, les points de franchissement.

Ne vous eussé-je rien enseigné ici autre chose que cette méthode implacable de commentaire des signifiants, qu'il vous en resterait quelque chose, du moins je l'espère, et j'espère même qu'il ne vous en restera rien d'autre, à savoir que, si tant est que ce que j'enseigne ait la valeur d'un enseignement, je n'y laisserai après moi aucune de ces prises qui vous permettent d'y ajouter le suffixe *isme*. En d'autres termes, que d'aucun des termes que j'aurai successivement poussés devant vous, mais dont heureusement votre embarras me montre qu'aucun d'entre eux n'a pu encore suffire à vous paraître l'essentiel, qu'il s'agisse du symbolique, du signifiant ou du désir, qu'aucun de ces termes, en fin de compte, ne pourra jamais, de mon fait, servir à quiconque de gri-gri intellectuel.

Après il y a, dans une tragédie, le Chœur. Le Chœur, qu'est-ce que c'est ? On vous dit c'est vous, ou bien c'est pas vous. Je crois que la question n'est pas là, puisqu'il s'agit de moyens, et de moyens émotionnels. Je dirai, le Chœur, ce sont les gens qui s'émeuvent. Donc, regardez-y à deux fois avant de vous dire que c'est vos émotions qui sont en jeu dans cette

purification. Elles sont en jeu quant à la fin, à savoir que non seulement elles, mais bien d'autres, doivent être par quelque artifice apaisées, mais ce n'est pas pour autant qu'elles sont plus ou moins directement mises en jeu. Elles y sont sans aucun doute, vous êtes là à l'état, en principe, de matière disponible, mais d'un autre côté aussi, de matière tout à fait indifférente. Quand vous êtes le soir au théâtre, vous pensez à vos petites affaires, au stylo que vous avez perdu dans la journée et au chèque que vous aurez à signer le lendemain. Ne nous faisons donc pas trop de crédit. Vos émotions sont prises en charge dans une saine disposition de la scène. C'est le Chœur qui s'en charge. Le commentaire émotionnel est fait, c'est ce qui fait la plus grande chance de survie de la tragédie antique. Il est fait, il est assez dit que le *il* est juste ce qu'il faut bêta, il n'est pas sans fermeté non plus, il est bien humain. Vous êtes donc délivrés de tous soucis. Même si vous ne sentez rien, le Chœur aura senti à votre place. Et même, après tout, pourquoi ne pas imaginer que l'effet peut être obtenu, là en effet, la petite dose, sur vous-même, si vous n'avez pas tellement palpité que cela ? À la vérité, je ne suis pas tellement sûr que le spectateur participe tellement, palpite. Je suis bien sûr par contre qu'il est, par l'image d'Antigone, fasciné. J'ai dit, fasciné. Ici, il est spectateur. Mais je vous le demande encore, spectateur de quoi ? Quelle est l'image que présente Antigone ? Là est la question. Ne confondons pas ce rapport à l'image privilégiée et l'ensemble du spectacle. Le terme de spectateur, communément employé pour discuter l'effet de la tragédie, me paraît tout à fait problématique si nous ne limitons pas quel est le champ de ce qu'il engage. Au niveau de ce qui se passe dans le réel, il est bien plutôt l'auditeur, et là-dessus je ne saurais trop me féliciter d'être en accord avec Aristote pour qui tout le développement des arts du théâtre se produit au niveau de l'audition. Le spectacle étant arrangé pour lui dans l'ordre des choses en marge de ce qui est à proprement parler la technique. Ça n'est certainement pas rien pour autant, mais ça n'est pas l'essentiel, comme l'élocution dans la rhétorique, le spectacle n'est ici que comme moyen secondaire.

Ceci pour remettre à leur place les soucis modernes dits de la mise en scène. Les mérites de la mise en scène sont grands, je les apprécie toujours, que ce soit au théâtre ou au cinéma. Mais quand même n'oublions pas qu'ils ne sont si essentiels que pour autant que, si vous me permettez

quelque liberté de langage, notre troisième œil ne bande pas assez ; on le branle un tout petit peu avec la mise en scène. Ce n'est pas non plus pour, à ce propos, me livrer au plaisir morose que je dénonçais tout à l'heure dans les conceptions d'une quelconque décadence du spectateur. Je n'en crois rien. Le public a dû toujours être, au même niveau, sous un certain angle ; *sub specie acternitatis*, tout se vaut, tout est toujours là, simplement pas toujours à la même place. Et, je le dis en passant, il faut vraiment être un élève de mon séminaire, je veux dire être spécialement éveillé pour arriver à trouver quelque chose au spectacle de la *Dolce Vita*. Je suis émerveillé du bruissement de plaisir qu'il semble avoir provoqué chez un nombre important de membres de cette assemblée. Je veux croire que cet effet n'est dû qu'au moment illusionnel produit par le fait que les choses que je dis sont bien faites pour mettre en valeur une certaine sorte de mirage, celui, effectivement, qui est à peu près le seul qui, dans cette succession d'images, soit visé, qui n'est jamais atteint nulle part, sauf, je dois dire, en un moment. Il me semble que le moment où, au petit matin, les viveurs, au milieu des fûts des pins, au bord de la plage, après être restés immobiles et comme disparaissant de la vibration de la lumière, se mettent tout d'un coup en marche vers je ne sais quel but, qui est celui qui a fait tellement plaisir à beaucoup qui y ont retrouvé ma fameuse Chose, c'est à dire je ne sais quoi de dégueulasse qu'on extrait de la mer avec un filet. Dieu merci, on n'a pas encore vu cela à ce moment-là. Seulement les viveurs se mettent à marcher, et ils seront presque toujours aussi invisibles et ils sont tout à fait semblables en effet à des statues qui se déplaceraient au milieu d'arbres d'Uccello. Il y a là en effet un moment privilégié et unique à lui tout seul. Il faut que les autres, ceux qui n'ont pas encore été reconnaître l'enseignement de mon séminaire, y aillent. C'est tout à la fin, ce qui vous permettra de prendre vos places, s'il en reste, au bon moment.

Nous voici donc au point de notre *Antigone*. Notre Antigone donc, la voici au moment d'entrer dans l'action où nous allons la suivre. Que vous en dirais-je de plus aujourd'hui ? J'hésite. Il est tard. Je voudrais prendre ce texte de bout en bout pour vous en faire saisir les ressorts. Il est quand même quelque chose que vous pourriez faire d'ici la prochaine fois, c'est de le lire. Je ne crois pas que de vous en avoir à la fois sonné la cloche en vous disant que je vous parlerai d'Antigone ait suffi, vu le niveau ordinaire de votre zèle, à vous le faire même parcourir. Il ne serait pas tout à fait

inintéressant que vous le fassiez pour la prochaine fois. Il y a mille façons de le faire. Il y a d'abord une édition critique de Monsieur Robert Pignarre. Pour ceux qui savent vraiment le grec, je recommanderai la traduction juxtalinéaire, car à bien voir le mot à mot, en somme, des textes grecs, c'est follement instructif. C'est sur ce plan, la prochaine fois, que je vous ferai voir à quel point nos repères sont là dans le texte parfaitement articulés par des signifiants que je n'ai pas besoin d'aller chercher un par-ci, par-là. Je veux dire qu'il serait en quelque sorte une sorte de sanction vraiment arbitraire si je trouvais de temps en temps un mot pour faire écho à ce que je prononce. Je vous montrerai que les mots que je prononce sont ceux que vous retrouvez de bout en bout comme un fil unique et qui donne véritablement l'armature de la pièce. Donc si vous pouvez regarder de près ce texte d'*Antigone* paru chez Hachette, vous en aurez déjà, je pense, suffisamment de fruits à pouvoir anticiper sur ce que je pourrai vous montrer.

Il y a quelque chose encore que je veux vous signaler. Un jour, Goethe, parlant avec Eckermann, musardait un peu autour de toutes sortes de choses. Quelques jours avant, il avait inventé le canal de Suez et le canal de Panama. Je dois dire que c'est assez brillant de lire cela et de voir qu'en 1827 il avait eu, sur le sujet de la fonction historique de ces deux ustensiles, une vue extrêmement claire. Puis un beau jour, on lit un livre qui vient de paraître, complètement oublié, du nommé Irisch, qui fait d'*Antigone* un très joli commentaire que je connais à travers Goethe. Je ne vois pas en quoi il se distingue du commentaire hégélien, en plus bêta. Il y a des choses très amusantes. Je dois dire que ceux qui reprochent à Hegel de temps en temps l'extraordinaire difficulté de ses énonciations, triompheront là, bien sûr, sous l'autorité de Goethe, à confirmer leurs railleries.

Goethe rectifie assurément ce dont il s'agit pour Hegel quand il s'agit d'opposer Créon à Antigone comme deux principes opposés de la loi, du discours, de conflit en quelque sorte qui serait lié aux structures. Il montre assez que Créon sort manifestement de son chemin, pour tout dire poussé par son désir, cherche, lui, à rompre la barrière, à viser son ennemi Polynice au-delà des limites où il lui est permis de l'atteindre, et c'est pour autant qu'il veut le frapper précisément de cette seconde mort qu'il n'a aucun droit de lui infliger ; que c'est en ce sens que Créon développe tout son discours, et par là, à soi tout seul, il court à sa perte. Si ce n'est pas

dit exactement comme cela, c'est impliqué, entrevu par le discours de Goethe. Il ne s'agit pas d'un droit qui s oppose à un droit, mais d'un tort qui s'oppose à quoi ? À autre chose qui est bien pour nous le véritable problème, à savoir ce que, dans cette occasion, représente Antigone. Vous le verrez, je vous le dirai, ce n'est pas simplement la défense des droits sacrés du mort ou de la famille, ni non plus tout ce qu'on a voulu représenter d'une sorte de sainteté d'Antigone. Antigone est portée par une passion, et nous tâcherons de savoir laquelle. Mais il y a une chose singulière, c'est que Goethe, quel que soit ce qu'à ce moment il articule, nous dit avoir été choqué, heurté par un moment de son discours, où, au-delà de tout ce calvaire dont nous suivrons le parcours, alors que tout est franchi, sa prise, son défi, sa condamnation, son gémissement même, qu'elle est vraiment au bord de ce fameux tombeau, Antigone s'arrête pour se justifier. Alors que déjà elle-même a semblé fléchir dans une sorte de désir : « Mon père, pourquoi m'avez-vous abandonnée ? », elle se reprend, et aussi bien, dit, sachez-le, je n'aurais pas défié la loi des citoyens pour un mari ou un enfant à qui on eût refusé la sépulture, parce qu'après tout, dit-elle, si j'eusse perdu un mari dans ces conditions, j'aurais pu en prendre un autre, que si même j'avais perdu un enfant, avec le mari j'aurais pu refaire un autre enfant avec un autre mari, mais ce frère, αύτάδελφος, le terme grec se liant soi-même avec le frère, parcourt toute la pièce, il apparaît au premier vers, quand elle parle à Ismène, ce frère né du même père et de la même mère, maintenant le père et la mère sont cachés dans l'Hadès, il n'y a plus aucune chance que quelque frère en renaisse jamais.

μηυρὸς δ'έν Ἅιδου καὶ παπρὸς κεκευθότοιν
οὐκ ἐστ' ἀδελφὸς ὸστις ἀν βλὰστοι ποτέ

Là, le sage de Weimar trouve que quand même c'est un peu drôle. Il n'est pas le seul. Et au cours des âges, le ressort, la raison de cette extraordinaire justification a toujours laissé les gens vacillants. Il faut bien que toujours quelque folie frappe les plus sages discours, et Goethe ne peut pas manquer de laisser échapper un vœu. C'est la vérité de l'homme de retenue, et qui sait quel est le prix d'un texte, de toujours se garder de for-

muler d'une façon anticipée, car n'est-ce pas là introduire tous les risques ? Il dit, je souhaite qu'un érudit nous montre un jour que ce passage est interpolé. Naturellement, quand on fait pareil vœu, on peut toujours espérer qu'il sera comblé. Il y a eu au moins quatre ou cinq érudits au cours du XIX^e^ siècle pour dire que ce n'était pas tenable. Une des meilleurs façons dont les choses ont été avancées, c'est que, paraît-il, une histoire qu'on dirait pareille serait dans Hérodote, au troisième livre. À la vérité, ça n'a pas beaucoup de rapport, à part qu'il s'agit de vie et de mort et aussi de frère, de père, d'époux et d'enfant. À part ça, qui est vrai, il ne s'agit pas du tout de la même chose, car c'est une femme à qui on offre, à la suite de ses lamentations, le choix entre une personne à gracier de toute sa famille qui se trouve toute entière impliquée dans une condamnation globale comme cela pouvait se faire à la cour des Perses, et elle explique pourquoi elle préfère son frère à son mari. D'autre part, ce n'est pas parce que deux passages se ressemblent, qu'on pense que l'autre est une copie du premier. Et après tout, pourquoi est-ce que cette copie est introduite là ? En d'autres termes, ce passage est si peu apocryphe que les deux vers cités précédemment, qui sont choisis dans le passage, sont choisis parce qu'Aristote, environ quatre-vingt ans après Sophocle, les cite au troisième livre de sa *Rhétorique*. Il est quand même difficile, si ces vers portent en eux-mêmes la charge de tellement de scandale, de penser que quelqu'un qui vivait quatre-vingt ans après Sophocle, aurait cité, à titre d'exemple littéraire, et pas dans un endroit peu important – car il s'agit de ce que du point de vue de la *Rhétorique* on doit faire pour expliquer ses actes, et de tous les exemples qui peuvent venir dans une pareille matière qui paraît assez commune – il se trouve qu'Aristote cite justement ces deux vers. Cela risque de rendre tout de même le passage et la thèse de l'interpolation un tant soit peu douteuse. En fin de compte, ce passage, justement parce qu'il porte avec lui ce caractère de scandale, est peut-être de nature à nous retenir. Nous verrons, d'ailleurs je pense que vous pouvez déjà l'entrevoir, qu'il n'est là, semble-t-il, que pour fournir un appui de plus à ce que nous essaierons de définir tout à fait strictement la prochaine fois concernant la visée d'*Antigone*.

# Leçon XXII

*1er juin 1960*

Je voudrais, aujourd'hui, essayer de vous parler d'*Antigone*, à savoir de la pièce de Sophocle écrite en 441 avant J. C. De l'économie de cette pièce. Je crois que c'est un texte qui mérite à tous points de vue de jouer pour nous ce rôle d'exemple autour de quoi tourne ce que Kant nous donne comme étant la base de cette communication essentielle, en tant qu'elle est possible, qu'elle est même exigée, dans la catégorie du beau. Seul l'exemple – c'est tout différent de l'objet – est ce qui peut, dans cette catégorie, nous permettre la transmission. Vous savez que, d'autre part, nous remettons ici en question la fonction, la place de cette catégorie, par rapport à ce que nous avons essayé d'approcher comme la visée du désir. Pour tout dire, quelque chose sur la fonction du beau, de nouveau, peut, à notre recherche ici, venir au jour. C'Est là que nous en sommes. Ce n'est qu'un point de notre chemin. « Ne t'étonne pas », dit quelque part Platon, dans le *Phèdre*, qui est justement un dialogue sur le beau, « ne t'étonne pas de la longueur du chemin, si grand est le détour, car c'est un détour nécessaire ».

Aujourd'hui donc, avançons-nous dans le commentaire d'*Antigone*, pour autant qu'il illustre, et d'une façon vraiment admirable – lisez ce texte pour y voir une espèce de sommet inimaginable dans une sorte de rigueur anéantissante qui, je crois, n'a d'équivalent dans l'œuvre de Sophocle que dans l'*Œdipe à Colone*, qui est sa dernière œuvre – il l'a fait en 455. Quant à la date que j'ai mise au tableau, 441, je voudrais essayer de vous rapprocher de ce texte pour vous en faire apprécier la frappe extraordinaire.

Donc, nous avons dit la dernière fois, il y a Antigone. Il y a quelque chose qui se passe. Il y a le Chœur. D'autre part de la nature de la tragédie je vous avais apporté la chute de cette phrase d'Aristote concernant les lois, ses normes, que j'ai laissée dans l'ombre, nous n'avons pas ici à discuter de la classification des genres littéraires, passage qui se terminait par la pitié et la crainte accomplissant cette catharsis, cette fameuse catharsis dont à la fin, ce sera la conclusion de ce que nous avons à formuler ici dans l'ordre de l'Œdipe, nous essaierons de voir quel est le véritable sens, la catharsis des passions de cette espèce. Les auteurs, et nommément Goethe, étrangement, ont voulu voir la fonction de cette crainte et de cette pitié dans l'action même. Je veux dire que, dans cette action, nous serait fourni le modèle d'une sorte d'équilibre trouvé entre cette crainte et cette pitié. Ce n'est sûrement pas là ce que nous dit Aristote. Je vous l'ai dit, ce que nous dit Aristote nous reste encore comme un chemin fermé, par ce curieux destin qui veut que nous ayons si peu de quoi étayer ce qu'il a dit dans son propre texte, en raison des défauts, des pertes en route qui se sont produites.

Mais je vais tout de suite vous faire une remarque. Des deux protagonistes, au premier regard, que sont Créon et Antigone, veuillez bien remarque, premier aspect, que ni l'un ni l'autre ne semble connaître la crainte ni la pitié. C'est une remarque qui a tout de même bien son sens. Si vous en doutez, c'est que vous n'avez pas lu *Antigone*, et comme nous allons le lire ensemble, je pense vous le faire toucher du doigt. Au second aspect, d'ailleurs, ce n'est pas il semble, c'est qu'il est sûr. C'est pour cela, entre autres, qu'Antigone est le véritable héros. Il est sûr qu'au moins un des deux protagonistes, jusqu'au bout, ne connaît ni crainte, ni pitié, et c'est Antigone. À la fin, Créon, vous le verrez, se laisse toucher par la crainte, et si ce n'est pas la cause, c'est assurément le signal de sa perte.

Reprenons maintenant les choses au départ. Ce n'est même pas que Créon ait, si je puis dire, les premiers mots à dire. La pièce, telle qu'elle est construite par Sophocle, nous présente d'abord Antigone dans son dialogue avec Ismène, affirmant dès les premières répliques son propos, les raisons de ce propos. Le style de ce propos, nous allons le reprendre tout à l'heure. C'est secondairement que nous voyons donc apparaître Créon. Il n'est même pas là en repoussoir, néanmoins il est essentiel à notre démonstration. Créon, pour autant qu'il vient là illustrer ce que nous

avançons quant à la structure de l'éthique tragique, qui est celle de la psychanalyse, Créon illustre ceci il veut le bien. Ce qui après tout est bien son rôle. Le chef, c'est celui qui conduit la communauté. Il est là pour le bien de tous. Quelle est sa faute ? Aristote nous le dit, et d'un terme qu'il promeut comme essentiel à l'action tragique, c'est le terme d'ἁμαρτία. Ce terme, nous avons quelque peine à le traduire. Erreur, et, infléchi dans la direction éthicienne, éthique par instant, erreur de jugement, en venons-nous à l'interpréter. Ça n'est peut-être pas si simple. Et Aristote la fait, cette erreur de jugement, essentielle au ressort tragique. Je vous l'ai dit la dernière fois, près d'un siècle sépare l'époque de la grande création tragique de son interprétation dans une pensée philosophante. Minerve ne se lève, comme l'avait déjà dit Hegel, qu'au crépuscule. Après tout, je n'en suis pas si sûr. Mais nous pouvons rappeler ce terme souvent évoqué, pour penser qu'il y a tout de même quelque chose qui sépare l'enseignement propre des rites tragiques de son interprétation postérieure dans l'ordre d'une éthique qui est, dans Aristote, science du bonheur.

Nous pouvons tout de même remarquer ceci. Et je me ferais volontiers fort de trouver dans les autres tragédies, notamment celles de Sophocle, qu'ici l'ἁμαρτία, elle existe. Elle est vraie, elle est avouée. Le terme d'ἁμαρτάνειν, d'ἁμαρτίματα se retrouve dans le discours de Créon lui-même, quand, à la fin, sous les coups du sort, il s'abat. Ça n'est pas au niveau du vrai héros qu'est l'ἁμαρτία, c'est au niveau de Créon qu'est cette erreur de jugement. Son erreur de jugement – je crois qu'ici nous pouvons serrer de plus près que ne l'a fait jamais encore la pensée amie de la sagesse, la pensée philosophante – est justement, avant la lettre sans doute, car n'oublions pas que c'est très vieux quand même, 441 avant J. C., le Souverain Bien, l'ami Platon ne nous en avait pas encore forgé le mirage, pour lui, Créon, de vouloir faire de ce bien la loi sans limites, la loi souveraine, la loi qui déborde, qui dépasse une certaine limite, qu'il ne s'aperçoit même pas qu'il franchit cette fameuse limite dont on croit bien sûr en avoir dit assez en disant qu'Antigone la défend, qu'il s'agit des lois non écrites de la Δικη, cette Δικη dont on fait la justice, le dire des dieux. On croit en avoir dit assez, on n'en a pas dit grand chose. Et assurément c'est un autre champ, un champ sur lequel Créon, comme un innocent, par ἁμαρτία lui, à proprement parler erreur sinon de jugement, erreur de quelque chose, déborde.

Remarquez, à la lumière des questions que nous pouvions poser, concernant la nature de la loi morale, que son langage est parfaitement conforme à ce qui, dans Kant, s'appelle le *Begriff*, le concept du bien. C'est le langage de la raison pratique. Son commandement, son interdiction concernant la sépulture refusée à Polynice, indigne, traître, ennemi de la patrie, est fondée sur le fait qu'on ne peut pas également honorer ceux qui ont défendu la patrie et ceux qui l'ont attaquée. Et, du point de vue kantien, c'est bien une maxime qui peut être donnée comme règle de raison ayant valeur universelle. C'est que donc, avant la lettre, avant ce cheminement éthique qui, d'Aristote à Kant, nous mène à dégager, dans une sorte d'identité dernière, la loi et la raison, avant la lettre, le spectacle tragique ne nous montre-t-il pas l'objection fondamentale, première, le bien ne saurait vouloir régner sur tout sans qu'apparaisse là un excès dont la tragédie nous avertit que les conséquences en seront fatales ? Ce fameux champ sur lequel il s'agit de ne point déborder, quel est-il ? Je vous l'ai dit tout à l'heure. On nous dit, c'est là que règnent les lois non écrites, la volonté, ou mieux la Δικη des dieux. Mais voilà, nous ne savons plus du tout ce que c'est que les dieux. N'oublions pas que nous sommes, depuis quelque temps, sous la loi chrétienne. Et pour retrouver ce que c'est que les dieux, il faut que nous fassions de l'ethnographie. Si vous lisez ce *Phèdre* dont je vous parlais tout à l'heure, qui est un cheminement concernant la nature de l'amour – c'est comme cela que ça s'appelle – cet amour, nous avons bien changé aussi l'axe des mots qui nous servent à le viser.

Qu'est-ce que c'est que cet amour ? Est-ce que c'est ce qui ici après les oscillations de l'aventure chrétienne, nous avons appelé l'amour sublime ? Vous le verrez c'en est, en effet, fort proche, encore qu'atteint par d'autres voies. Est-ce que c'est le désir ? Est-ce que c'est ce que certains croient que j'identifie à ce champ central ici, à savoir je ne sais quel mal naturel dans l'homme ? Est-ce que c'est ce que quelque part Créon appelle l'anarchie ? Quoi qu'il en soit, dans le *Phèdre*, vous verrez en un passage que vous retrouverez avec facilité, que la façon dont les amants réagissent, agissent l'amour, varie selon l'époptie à laquelle ils ont participé, ce qui veut dire les initiations, au sens propre qu'a ce terme dans le monde antique, des cérémonies très précises au cours desquelles se produisent, disons vite et en gros, ce même phénomène qu'au cours des âges, et

encore actuellement, pourvu qu'on fasse sur la surface du globe les déplacements de latitude nécessaires, on peut trouver sous la forme de ces transes ou des phénomènes de possession au cours de quoi un être divin se manifeste par la bouche de celui qui donne, si l'on peut dire, son concours. C'est pour cela que Platon nous dit que ceux qui ont eu l'initiation de Zeus ne réagissent pas dans l'amour comme ceux qui ont eu l'initiation d'Arès. Remplacez les noms par ceux qui dans telle province du Brésil peuvent servir à désigner tel esprit de la terre, de la guerre, telle divinité souveraine, nous ne sommes pas là pour faire de l'exotisme, mais c'est bien de cela qu'il s'agit.

En d'autres termes, il s'agit de quelque chose qui ne nous est plus guère accessible que du point de vue de l'extérieur, de la science, de l'objectivation, mais qui ne fait pas partie, pour nous chrétiens, formés par le christianisme du texte dans lequel se pose effectivement la question de ce champ, ce champ, que nous, chrétiens, nous avons balayé de ses dieux comme chacun sait. C'est justement de ce que nous avons mis à la place qu'il est question ici à la lumière de la psychanalyse. En d'autres termes de ce qui, dans ce champ, reste comme limites, comme limites qui étaient là sans doute depuis toujours, mais qui seules sans doute, restent, ont marqué leur arrête dans ce champ déserté pour nous chrétiens, c'est là la question qu'ici j'ose poser. Dans ce champ, la limite dont ils 'agit, essentielle pour qu'en apparaisse par réflexion un certain phénomène que, dans une première approximation, j'ai appelé le phénomène du beau, c'est ce que j'ai commencé de pointer, de définir comme celle de la seconde mort. Celle que je vous ai d'abord produite dans Sade comme étant celle qui voudrait traquer la nature dans le principe même de sa puissance formatrice, celle qui règle les alternances de la corruption et de la génération. Au-delà de cet ordre qu'il ne nous est déjà pas si facile de penser, d'assumer dans la connaissance, au-delà nous dit Sade – ici pris comme repère d'un moment de la pensée chrétienne – au-delà de cet ordre, il y a quelque chose, une transgression est possible qu'il appelle le crime, en tant que le sens de ce crime, je vous l'ai montré, ne peut être qu'un fantasme dérisoire.

Ce dont il s'agit, c'est de ce que la pensée désigne, le crime en son sens, en tant, proprement, pour user de termes qui lui donnent son poids, qu'il ne respecte pas l'ordre naturel, et que la pensée de Sade peut aller jusqu'à

forger cet excès vraiment singulier, inédit, pour autant que sans doute avant lui ce n'était guère venu, au moins apparemment, je veux dire dans une pensée qui s'articule, car nous ne savons pas ce qu'ont pu formuler depuis longtemps les sectes mystiques, Sade peut venir à formuler et à penser que par le crime il est au pouvoir de l'homme qui l'assume de délivrer la nature des chaînes de ses propres lois. Car ses propres lois sont des chaînes. La reproduction des formes autour de quoi viennent s'étouffer en une impasse de conflits ses possibilités à la fois harmoniques et inconciliables, c'est tout cela qu'il y a besoin d'écarter pour la forcer, si l'on peut dire, à recommencer à partir de rien. Telle est la visée de ce crime dont ce n'est pas pour rien qu'il est pour nous tellement un horizon de notre exploration du désir, et que ce soit à partir d'un crime originel que Freud ait dû tenter de reconstruire toute la généalogie de la loi. Ces frontières du à partir de rien, du *ex nihilo*, c'est là, vous dis-je, vous ai-je dit dans les premiers pas de notre propos de cette année, que se tient nécessairement une pensée qui veut être rigoureusement athée.

Une pensée rigoureusement athée se situe dans une perspective qui est celle du créationnisme, et dans nulle autre. Aussi bien, pour illustrer que la pensée sadique se tient justement sur cette limite, rien n'est plus exemplaire que le fantasme fondamental dans Sade. Je veux dire que celui que les mille images épuisantes qu'il nous donne de la manifestation du désir ne font qu'illustrer, c'est justement le fantasme d'une souffrance éternelle, car fondamentale à l'image de la souffrance infligée dans le scénario sadique. Typique est ceci que la souffrance ne peut mener, ne mène pas la victime à ce point qui la disperse, et qui l'anéantit. Il semble que l'objet des tourments doive, dans le fantasme, conserver la possibilité d'être un support indestructible. Effectivement, c'est bien un fantasme, où l'analyse montre clairement que le sujet détache un double de soi qu'il fait inaccessible à l'anéantissement, pour lui faire supporter ce qu'on doit appeler dans l'occasion d'un terme emprunté au domaine de l'esthétique, les jeux de la douleur. Car c'est bien là de la même région qu'il s'agit, que celle où s'ébattent les phénomènes de l'esthétique, un certain espace libre. Et c'est en cela que gît cette conjonction jamais soulignée – comme si je ne sais quel tabou, interdiction parente de cette difficulté que nous connaissons bien chez nos patients à avouer ce qui est à proprement parler de l'ordre du fantasme – cette conjonction, dis-je, qu'il y a entre ces jeux de la dou-

leur et les phénomènes de la beauté. Je vous les montrerai très manifestement, tellement étalés qu'on finit par ne plus le voir dans le texte de Sade, où les victimes sont toujours parées, non seulement de toutes les beautés, mais de la grâce même qui en est la fleur dernière. Comment expliquer cette sorte de nécessité, si ce n'est d'abord qu'il nous faut la retrouver cachée, toujours imminente, de quelque côté que nous abordions le phénomène, du côté de l'exposition émouvante de la victime ou du côté aussi bien de toute beauté trop exposée, trop bien produite, qui laisse l'homme interdit devant l'image derrière elle profilée de ce qui la menace. Mais de quoi ? Car ce n'est pas de l'anéantissement.

Je crois que ceci est si essentiel que j'ai l'intention de vous faire reparcourir les textes de Kant dans la *Critique du jugement* si extraordinairement rigoureux concernant la nature de la beauté. Je les élude ici. Je veux dire que je les mets entre parenthèses. Néanmoins, ce rapport à l'objet qui intéresse sans doute les mêmes forces qui sont à l'œuvre dans la connaissance, mais qui, nous dit Kant, sont intéressées dans le phénomène du beau sans que l'objet soit concerné, est-ce que vous n'en saisissez pas, vous n'en touchez pas du doigt l'analogie avec le fantasme sadique lui-même, où l'objet n'est là que comme pouvoir d'une souffrance qui n'est elle-même que le signifiant d'une limite, à savoir le point où elle est conçue comme une stase, comme quelque chose qui nous affirme que ce qui est ne peut pas rentrer dans cet anéantissement d'où il est sorti.

Et c'est bien là cette limite que le christianisme a érigée à la place de tous les autres dieux, et sous la forme de cette image exemplaire, tirant à elle secrètement tous les fils de notre désir, l'image de la crucifixion, en tant qu'après tout, si nous osons, je ne dis pas la regarder en face – depuis le temps qu'il y a des mystiques qui s'y absorbent, pensez que tout de même on peut espérer qu'elle a été affrontée – il est plus difficile sans doute d'en parler d'une façon directe, et d'oser dire que c'est là quelque chose que nous pouvons appeler, avant la lettre bien sur, apothéose du sadisme, divinisation de tout ce qui reste dans ce champ, à savoir cette limite où l'être subsiste dans la souffrance, parce qu'il ne le peut autrement que par un concept qui d'ailleurs représente la mise hors de jeu de tous les concepts, celui justement de l'*ex nihilo*.

Qu'il me suffise, pour illustrer ce que je viens de dire, de rappeler ce que vous, analystes, vous pouvez toucher du doigt, à savoir à quel point, des

rêveries des pures jeunes filles jusqu'aux accouplements des matrones, le fantasme qui guide le désir féminin peut être, par cette image promue du Christ dessus la croix, littéralement empoisonné. Dois-je aller plus loin ? Dois-je dire qu'autour de cette image, la chrétienté, saintement, crucifie l'homme depuis des siècles ? Saintement. Depuis quelque temps, nous découvrons que les administrateurs sont des saints. Est-ce qu'on ne peut pas aussi renverser les choses, et dire que les saints sont des administrateurs ? Les saints sont les administrateurs en effet de l'accès au désir. Car cette opération de la chrétienté sur l'homme se poursuit au niveau collectif. Les dieux morts dans le cœur des chrétiens sont traqués de par le monde par la mission chrétienne. L'image centrale de la divinité chrétienne absorbe toutes les autres images du désir chez l'homme, avec quelques conséquences. C'est peut-être ce au bord de quoi nous sommes dans l'histoire. C'est ce qu'en langage d'administrateur, on vous désigne à notre époque sous le terme des problèmes culturels des pays sous-développés. Je ne suis pas là pour vous promettre, à la suite de cela, une surprise, bonne ou mauvaise ; elles vous viendront, comme on dit, dans *Antigone*, bien assez tôt.

Maintenant, venons en à *Antigone*. Antigone, c'est l'héroïne. C'est celle qui porte la voix des dieux. C'est celle, traduit-on le grec, qui est plus faite pour l'amour que pour la haine. Bref, c'est une véritablement tendre et charmante petite personne si on en croit cette sorte de commentaire en eau-de-bidet qui fait le style de ce qu'en disent les bons auteurs. Je voudrais simplement, pour l'introduire, vous faire quelques remarques. Et pour tout de suite aller au but, vous dire le terme autour de quoi se situe le drame d'*Antigone*, ce terme que vous pourrez retrouver dans le texte répété vingt fois. Dans un texte aussi court, une chose répétée vingt fois, ça bruit comme quarante. Cela n'empêche pas bien sûr qu'on peut aussi ne pas le lire. Ce terme, c'est celui-ci, ἄτη. Il est irremplaçable. C'est lui à proprement parler qui désigne la limite que la vie humaine ne saurait trop longtemps franchir. Le texte du Chœur à cet endroit est significatif et insistant, ἐκτὸς ἀτας. Au-delà de cet ἄτη, c'est là où on ne peut passer qu'un très court temps. C'est là que veut aller Antigone. Et il ne s'agit pas d'une expédition attendrissante, d'abord parce que vous pouvez avoir dans la bouche d'Antigone tous les témoignages du point où elle en est. Littéralement, elle ne nous cache rien de ce dont il s'agit, elle n'en peut

plus. Sa vie ne vaut pas la peine d'être vécue. Elle vit dans la mémoire du drame intolérable de celui dont a surgi cette souche qui vient d'achever de s'anéantir sous la figure de ses deux frères. Elle vit au foyer de Créon, soumise à sa loi, et c'est cela qu'elle ne peut supporter. Elle ne peut supporter de dépendre, direz-vous, d'un personnage qu'elle exècre. Qu'elle exècre. Après tout pourquoi ? Elle est nourrie, logée, et même dans Sophocle, on ne la marie pas comme Électre dans Giraudoux. Et ne croyez pas que ce soit Giraudoux qui l'ait inventé, c'est Euripide. Électre, dans Euripide, on ne la marie pas au jardinier. Pourtant, elle ne peut pas supporter cela. Et ça joue bien son rôle. Et non seulement, ça joue bien son rôle mais, dans le texte, ça joue de tout son poids pour nous expliquer, si l'on peut dire, en résolution, cette résolution affirmée dès le départ dans son dialogue avec Ismène.

Son dialogue avec Ismène est quelque chose qui, dès le départ, est d'une cruauté exceptionnelle. Car, quand Ismène lui fait remarquer, écoute, vraiment, dans la situation où nous sommes, ce n'est pas déjà très libre aux entournures, n'en remettons pas, elle saute immédiatement là-dessus. Surtout, maintenant, ne reviens plus sur ce que tu viens de dire, car même si tu voulais, c'est moi qui ne veux plus de toi. Et les termes de εχθρα, de inimitié concernant ses rapports à elle avec sa sœur, concernant ce qu'elle retrouvera au-delà quand elle retrouvera son frère mort, sont tout de suite produits. Celle qui dira plus tard : « Je suis faite pour partager l'amour et non pas la haine », ce sont les mêmes mots d'inimitié avec lesquels elle se présente tout de suite. Dans la suite des événements, quand sa sœur reviendra vers elle pour partager son sort, quoique n'ayant pas commis l'action interdite, elle la repoussera également avec une cruauté qui dépasse toutes les limites dans le raffinement, car elle lui dit, reste avec Créon que tu aimes tant. Elle met le comble à son mépris.

Voici donc tout de même, silhouette, disons l'énigme que nous présente Antigone. Cette énigme est celle d'un être inhumain. Nous ne la situons pas, car qu'est-ce que ça voudrait dire pour nous, de notre part, de la situer dans le registre de la monstruosité ? C'est bon pour le Chœur qui est là, en toute cette histoire, et qui, à un moment d'une de ces répliques à vous couper le souffle, qui sont celles d'Antigone, s'écrie, elle est ὠμός, c'est le terme employé. On traduit cela comme on peut par inflexible. Cela veut dire littéralement quelque chose de cru, de non-civilisé. C'est le

terme de crudité qui correspond le mieux quand on l'utilise pour parler des mangeurs de chair crue. C'est le point de vue du Chœur. Il n'y comprend rien. Autrement dit elle est aussi ὠμός que son père. Voilà ce qu'on dit.

Pour nous il s'agit de ceci, c'est de savoir qu'est-ce que veut dire cette sortie des limites humaines chez Antigone, si ce n'est parce que son désir vise très précisément ceci au-delà de l'ἄτη. Le même mot ἄτη qui sert dans atroce. C'est là ce dont il s'agit. C'est ce que le Chœur répète avec insistance à tel moment que je vous désignerai de son intervention, avec une insistance technique. Je veux dire que c'est cela que ça veut dire, on s'approche ou on ne s'approche pas d'ἄτη, et quand on s'en approche, c'est en raison de quelque chose qui est lié dans l'occasion à un commencement, à une chaîne qui est celle du malheur de la famille des Labdacides. Quand on a commencé de s'en approcher, les choses s'enchaînent en cascade. Ce qui se trouve au fond de ce qui se passe à tous les niveaux de cette lignée, c'est ce quelque chose, nous dit le texte, qui est déterminé par un μέριμνα. C'est presque le même mot que μνήμη, avec l'accent de ressentiment. Mais c'est très faux de le traduire par ressentiment, car le ressentiment est une notion psychologique, alors que μέριμνα est une notion de ces termes ambigus entre le subjectif et l'objectif qui nous donnent à proprement parler les termes de l'articulation signifiante. Ce μέριμνα des Labdacides, c'est cela qui pousse Antigone sur ces frontières de l'ἄτη qu'on peut traduire sans doute par malheur. Mais cela n'a rien à faire avec le malheur. C'est ce sens imparti sans doute, peut-elle dire, par les dieux assurément implacables, celui-là même qui la fait sans pitié ni crainte, et qui, pour nous, la fait apparaître au moment même de son acte, dicte au poète qu'est Sophocle cette image fascinante, une première fois, dans la ténèbre, elle est allé recouvrir le corps de son frère de cette fine couche de poussière, cette poussière légère qui le couvre assez pour qu'il devienne voilé à la vue. Car c'est de cela qu'il s'agit. On ne peut laisser s'étaler à la face du monde cette pourriture où les chiens et les oiseaux viennent arracher des lambeaux pour les porter, nous dit le texte, sur les autels, au cœur des villes, où ils vont disséminer à la fois l'horreur et l'épidémie.

Antigone a donc fait ce geste une fois. Ce qui se passe au-delà d'une certaine limite ne doit pas être vu. Le messager va dire ce qui s'est passé, en disant, nous n'avons trouvé nulle trace, on ne peut pas savoir qui a fait

cela. L'ordre a été donné de disperser à nouveau cette poussière. Et, cette fois, Antigone se fait surprendre. Le messager qui revient nous décrit dans les termes suivants ce qui s'est passé, ils ont d'abord nettoyé le cadavre de ce qui le couvrait, puis se sont mis sous le vent parce que ça pue. Il faut au moins éviter les émanations épouvantables de ce cadavre. Mais il s'est mis à souffler un grand vent, et la poussière, cette fois, s'est mise à emplir l'atmosphère, remplissant même, dit le texte, le grand éther. Et dans ce moment où tous, se réfugiant comme ils peuvent, s'encapuchonnent dans leurs propres bras, se terrent devant cette sorte de changement de visage de la nature, à cette approche de l'obscurcissement total, du cataclysme, c'est là que se manifeste la petite Antigone. Elle réapparaît auprès du cadavre en poussant, nous dit le texte, les gémissements de l'oiseau à qui ses petits ont été ravis. Singulière image. Plus singulière d'être reprise, et répétée par les auteurs. J'en ai extrait les quatre vers des *Phéniciennes* d'Euripide où, là aussi, on la compare à la mère délaissée d'une couvée dispersée, poussant ses cris pathétiques, qui, littéralement, nous montrent ce qui toujours, dans la poésie antique, symbolise cette évocation de l'oiseau. N'oublions pas combien nous sommes proches, dans les mythes païens, de la pensée de la métamorphose, et, à proprement parler, c'est ici la transformation de Philémon et de Baucis. C'est le rossignol qui, comme tel, se profile, tout au moins dans le texte d'Euripide, sans ambiguïté, comme étant l'image dans laquelle l'être humain semble se muer au niveau de cette plainte.

La limite où nous sommes ici situés est la limite même où se situe la possibilité de la métamorphose, celle qui, véhiculée au cours des siècles comme cachée dans l'œuvre d'Ovide, reprend à ce tournant de la sensibilité européenne qu'est la Renaissance toute sa vigueur, sa virulence, pour que nous la voyions resurgir, voire exploser dans le théâtre de Shakespeare. Voilà ce qu'est Antigone.

L'ascension de la pièce, dès lors, va je pense vous être accessible. Nous avons d'abord le dialogue d'Antigone et d'Ismène. Il faut tout de même que je vous déblaie cela. Impossible pourtant de ne pas faire état au passage de quelques vers. Les vers 40, 70 et 73, dans lesquels, dans le discours d'Antigone, éclate une espèce d'idiotisme qui se manifeste dans la chute, à la fin de la phrase, du mot μετά. Μετά est avec. Et c'est aussi après. Μετά, c'est exactement parce que les prépositions n'ont pas la même

fonction en grec qu'en français, de même que les particules jouent un rôle en anglais que vous ne connaissez pas en français. Μετά, c'est à proprement parler, ce qui vise la coupure. « Mais il n'a rien à faire avec ce qui me concerne », réplique-t-elle concernant l'édit de Créon, l'interdiction de toucher au cadavre de Polynice. À un autre moment, quand elle dit à sa sœur : « Si tu voulais maintenant encore venir avec moi faire ce sacré boulot je ne t'accepterais plus », cet avec, à la chute, ou quand elle dit à son frère : « Je reposerai, ami aimant, presque amant, ici auprès de toi », μετά, avec, encore une fois à la chute du vers, est mis dans cette position inversée. Car, d'habitude, μετά est mis, comme avec en français, avant le mot. Voilà quelque chose qui, en quelque sorte, nous signifie d'une façon signifiante le mode de présence tranchant de notre Antigone. Je vous passe les détails de son dialogue avec Ismène. Ce serait un commentaire interminable. Ça vaudrait une année. Je regrette de ne pas pouvoir faire tenir dans les limites du séminaire l'extraordinaire substance de ce style et de sa scansion. Je franchis.

Après ce dialogue avec Ismène, et l'assurance qu'elle lui donne de sa résolution, nous avons le Chœur. Cette alternance action-Chœur que nous retrouverons au cours du drame cinq fois, je crois. Qu'est-ce que le Chœur vient dire tout de suite après cette entrée en matière qui nous montre bien que les dés sont déjà jetés ? On dit que la tragédie, c'est une action. Attention, est-ce αγειν ? Est-ce πράττειν ? En fait, il faut choisir. Le signifiant introduit deux ordres dans le monde, la vérité et l'événement. Mais si on veut le tenir au niveau des rapports de l'homme avec la dimension de la vérité, on ne peut pas le faire servir en même temps à la ponctuation de l'événement. Il n'y a, dans la tragédie en général, aucune espèce de véritable événement. Le héros et ce qui l'entoure se situent par rapport à ce point de visée du désir. Ce qui se passe, c'est quelque chose que j'appellerai comme des effrondrements ou tassements des diverses couches de la présence des héros dans le temps. C'est ceci qui reste indéterminé. Car, qu'une chose se tasse avant une autre dans cette espèce d'effondrement du château de cartes que représente la tragédie, et ce qu'on retrouve à la fin quand on retourne le tout, peut se présenter bien sûr différemment. Illustration de ceci : Créon, après avoir claironné le fait qu'il ne cédera jamais en rien sur ses positions de responsable quand papa Tirésias lui a suffisamment sonné les cloches, commence d'avoir les foies.

À ce moment-là, il dit au Chœur, alors, quand même, faut-il pas ? Faut-il que je cède ? Et je vous assure qu'il le dit dans des termes qui, du point de vue que je vous développe, sont d'une beaucoup plus extraordinaire précision. Car l'ἄτη vient encore là – je ne me rapporte pas au texte pour ne pas vous faire perdre de temps – avec une particulière opportunité. À ce moment-là, il est clair que, s'il avait d'abord été au tombeau avant de rendre enfin sur le tard les honneurs funèbres au cadavre, ce qui tout de même prend du temps, peut-être que le pire aurait été évité. Seulement voilà, c'est justement probablement pas sans raisons qu'il commence par le cadavre, qu'il veut d'abord en être quitte comme on dit avec sa conscience. C'est toujours, croyez-moi, ce qui perd quiconque dans la voie des réparations. Ceci n'est qu'une petite illustration. Car, dans le développement du drame, à tout instant, la question de cette temporalité, de la façon dont se rejoignent les fils déjà tous prêts, est là décisive, essentielle, mais pas plus comparable à une action que ce que j'ai appelé tout à l'heure tassement, effondrement sur les prémisses.

Donc, voici le premier dialogue Antigone et Ismène. Qu'est-ce qui va venir après ? La musique. Le Chœur. C'est le chant de la libération. Thèbes est hors de prise de ce qu'on peut bien appeler les barbares. Le style du poème, qui est celui du Chœur, nous représente même curieusement les troupes de Polynice et son ombre, peut-on dire, comme celle d'un grand oiseau tournant autour des maisons. L'image même qui est celle de nos guerres modernes, à savoir de quelque chose qui plane, est déjà, en 441, rendue sensible. Toutefois cette première entrée de musique accomplie, et on sent qu'il y a là de la part de l'auteur quelque ironie, c'est fini, c'est-à-dire que ça commence. Qu'est-ce que nous voyons ? Nous voyons la suite, qui est Créon qui vient nous faire un long discours pour se justifier. Et, à la vérité, il n'a là pour se faire entendre qu'un Chœur docile, la secte des béni-oui-oui. Dialogue, à ce moment-là, entre Créon et le Chœur. Le Chœur n'est pas absolument sans conserver de par lui-même l'idée qu'il y a peut-être dans les propos de Créon quelque excès. Mais au seul moment où il va le laisser paraître, c'est à savoir quand le messager arrive et raconte ce qui s'est passé, il se fait, j'aime mieux vous le dire, vertement rabrouer.

Mais nous, nous ne pouvons pas le faire. Et ce que je veux produire c'est ceci. C'est que le personnage du messager se présente dans cette tra-

gédie comme une formidable présence. Car ce messager s'amène avec toutes sortes de tortillements de la langue et du torse pour dire : ce que j'ai pu réfléchir sur la route, et combien de fois je me suis retourné pour prendre mes jambes à mon cou, et c'est comme ça qu'une route courte devient un long chemin. C'est un formidable discoureur. Il va même jusqu'à parler à un moment donné de la façon suivante, je suis désolé, dit-il, de voir que tu as l'opinion d'avoir l'opinion de croire des mensonges. Bref, je suis suspecté d'être suspect. Ce style du δοκεί ψευδή δοκείν est quelque chose qui a sa vibration dans le discours des sophistes mêmes, puisqu'aussi bien aussitôt Créon lui rétorque, tu es en train de faire des pointes sur la δόξα. Bref, pendant toute une scène dérisoire, le messager, avant de lâcher son paquet, à savoir ce qu'il a à raconter, se livre à toutes ces considérations concernant tout ce qui s'est passé, à savoir des considérations de sécurité, au cours de quoi les gardiens sont entrés dans une panique proche du colletage mutuel pour arriver à cette députation concertée, pour celui qui en est l'objet, après un tirage au sort, et après qu'ayant lâché son paquet il reçoit d'abondantes menaces de Créon, les accusations excessivement bornées du personnage au pouvoir en l'occasion, à savoir qu'ils passeront tous un mauvais quart d'heure si on ne trouve pas promptement le coupable. Et il se tire des pieds avec ces mots, je m'en tire d'assez bon compte puisqu'on ne me met pas tout de suite au bout d'une branche ; on ne me reverra pas de si tôt.

L'important est de savoir ce qui éclate tout de suite après. Après éclate tout de suite le Chœur. Et le Chœur entonne quoi, après cette espèce d'entrée de clowns ? Car je crois qu'on peut bien ici décrire ce dialogue entre Créon et le messager, ce subtil messager, il a de très grands raffinements, il dit à Créon, qu'est ce qui est offensé pour l'instant ? Est-ce que c'est ton cœur ou tes oreilles ? Il le dit littéralement. Il le fait tourner en rond. Créon est, bien malgré lui, forcé de faire face. Il lui explique, si c'est ton cœur, c'est celui qui a fait cela qui l'offense, moi je n'offense que tes oreilles. Nous sommes déjà au sommet de la cruauté, mais on s'amuse. Tout de suite après, qu'est-ce qui se passe ? Un éloge de l'homme. Le Chœur n'entreprend rien d'autre qu'un éloge de l'homme.

Je vois que l'heure me limite, que je ne peux pas prolonger, je prendrai donc la prochaine fois cet éloge de l'homme, avec son caractère que je vous montrerai. Car il faut quand même analyser un peu le texte pour lui

donner sa portée. Que vienne là ceci, prendra, je crois, si nous entrons un petit peu dans le détail, tout son sens. Mais comme il est nécessaire de serrer de près le texte je serai donc forcé d'y revenir la prochaine fois. Tout de suite après, c'est-à-dire après cette formidable galéjade, vous le verrez, que constitue cet éloge de l'homme, nous voyons rappliquer, sans aucune espèce de souci de la vraisemblance, je veux dire temporaire, le gardien traînant Antigone. Le gardien est à la fois épanoui – c'est une chance comme on en a peu de pouvoir mettre sa responsabilité à l'abri en ayant coincé à temps la coupable – je ne peux pas m'étendre si je veux finir sur la portée de ce qui se passe à ce moment dans l'interrogatoire de Créon, mais ce que je veux pointer, c'est ce que dit le Chœur, ce qui commence, dans le Chœur, à venir immédiatement à la suite. Ce que le Chœur, à ce moment-là, nous donne, c'est à proprement parler le chant d'ἄτη. Les paroles de l'homme avec ἄτη, c'est là ce qui fait à ce moment-là l'objet du chant du Chœur. Nous y reviendrons également, j'espère, la prochaine fois.

Que se passe-t-il après l'arrivée d'Hémon, c'est-à-dire du fils de Créon, et du fiancé d'Antigone ? Le dialogue entre le père et le fils, avec ce qu'il démontre de la dimension de ce que j'ai commencé de vous avancer concernant les rapports de l'homme avec son bien, et l'espèce de fléchissement, d'oscillation qui apparaît de la seule confrontation du père et du fils, voilà un point qui est extrêmement important pour la fixation de la stature de Créon, à savoir de ce que nous verrons par la suite être ce qu'il est, c'est-à-dire de ce que sont toujours les bourreaux, les tyrans, en fin de compte des personnages humains. Il n'y a que les martyrs pour être sans pitié ni crainte. Mais, croyez-moi, le jour du triomphe des martyrs, c'est le jour de l'incendie universel, c'est bien ce que la pièce est, là, faite pour nous démontrer.

Mais que voyons-nous à mesure que la pièce monte ? Créon ne s'est pas, à ce moment-là, dégonflé. Bien loin de là. Il laisse partir bien entendu son fils sur les pires menaces. Qu'est-ce qui éclate à ce moment-là de nouveau ? Le Chœur. Et pour quoi dire ? Ερως ἀνικατε μάχαν. Je pense que même ceux qui ne savent pas le grec ont entendu à quelque moment ces trois mots qui ont traversé les siècles, entraînant après eux diverses mélodies. Ceci veut dire proprement, amour invincible au combat. À ce moment où Créon a décrété à quel supplice Antigone va être vouée, c'est-

à-dire à entrer toute vivante au tombeau, ce qui n'est pas une imagination des plus réjouissantes, je vous assure que dans Sade c'est mis tout à fait au septième ou huitième degré des épreuves des héros. Il faut peut-être ces perspectives pour comprendre, pour qu'on s'en rende compte, mais effectivement c'est quelque chose qui a toute sa portée, c'est précisément à ce moment, et je dirai dans cette mesure, que le Chœur dit littéralement ce quelque chose qui veut dire, cette histoire nous rend, nous, fous, nous lâchons tout, nous perdons la tête. À savoir, pour cette enfant, nous sommes saisis de ce que le texte appelle dans un terme dont je vous prie de retenir la propriété ίμερος ἐναργής. Ιμερος, c'est le même terme qui, dans le *Phèdre*, est fait pour désigner à proprement parler ce que j'essaie de vous saisir ici comme étant ce reflet du désir en tant qu'il est ce qui enchaîne même les dieux.

Le terme a été désigné par Jupiter pour désigner ses rapports avec Ganymède. Ιμερος ἐναργής, c'est littéralement le désir rendu visible. Tel est ce qui apparaît au moment, et corrélativement, où va se dérouler ce qu'on peut appeler la longue scène de la montée d'Antigone au supplice. Ici Antigone reste affrontée au Chœur et, après ce chant d'Antigone dans lequel s'insère le passage discuté par Goethe dont je vous ai parlé l'autre jour, le Chœur reprend dans un chant mythologique où, en trois temps, il fait apparaître trois destinées spécialement dramatiques qui sont toutes orchestrées à cette limite de la vie et de la mort, du cadavre encore animé. Dans la bouche même d'Antigone, l'image de Niobé, pour autant qu'elle est saisie dans la sorte de resserrement du rocher et qu'elle va rester éternellement exposée aux injures de la pluie et du temps, telle est cette image limite autour de laquelle tourne l'axe de la pièce.

Au moment où de plus en plus elle monte vers je ne sais quelle explosion de délire divin, c'est à ce moment que, dirai-je, Tirésias apparaît, l'aveugle, et il ne parle pas simplement pour annoncer l'avenir, mais le dévoilement de sa prophétie joue son rôle dans l'avènement de l'avenir. Car, dans le dialogue qu'il a avec Créon, il retient ce qu'il a à dire jusqu'à ce que Créon, dans sa pensée, formée d'un personnage pour qui tout est affaire de politique, c'est-à-dire de profit, Créon fait l'imprudence de dire à Tirésias assez de choses injurieuses pour que l'autre enfin déclenche sa prophétie avec cette valeur qui fait, dans toute dimension traditionnelle donnée aux paroles de l'inspiré, une valeur suffisamment décisive pour

que, du même coup, ce soit le moment où Créon perd de sa résistance et se résigne à revenir sur ses ordres ; ce qui va être la catastrophe. Une avant dernière entrée du Chœur, significativement, nous fait éclater là l'hymne au dieu le plus caché, le plus suprême. Les choses montent encore d'un ton. C'est l'hymne à Dionysos. Les auteurs croient que cet hymne est l'hymne, une fois de plus, de la libération dans un autre sens, c'est-à-dire qu'on est bien soulagé, que tout va s'arranger. Pour quiconque sait ce que représente Dionysos et son cortège farouche, c'est bien au contraire parce qu'à ce moment-là les limites du champ de l'incendie sont franchies qu'éclate cet hymne.

Il ne reste plus après que la place pour la dernière péripétie, celle où Créon, leurré, va frapper désespérément aux portes d'un tombeau derrière lequel Antigone s'est pendue. Hémon, qui l'embrasse, pousse ses derniers gémissements sans que, remarquons-le, nous puissions savoir vraiment, pas plus que dans la sépulture où descend Hamlet, ce qui s'est vraiment passé. Car enfin, cette Antigone, elle a été, ce sont les ordres de Créon, emmurée, elle a été aux limites de l'ἄτη. Et si Hémon se trouve là avec elle, on peut se demander à juste titre à quel moment il y est entré. Tout comme la figure des acteurs se détourne du lieu où disparaît Œdipe, on ne sait pas ce qui s'est passé dans ce tombeau. Quoi qu'il en soit, quand Hémon en ressort, il est possédé de la μανία divine. Il a tous les signes de quelqu'un qui, dit le texte, est hors de lui. Il se précipite sur son père et le manque, puis s'assassine. Et quand son père rentrera, il trouvera – le messager, un messager l'ayant déjà devancé – sa femme morte.

À ce moment-là le texte, avec les termes les plus propres, ceux qui sont exactement faits pour nous rappeler où est la limite, nous montre Créon démonté demandant qu'on l'emporte : « Tirez-moi par les pieds », et le Chœur trouve encore la force pour dire et faire des jeux de mots, et dire à ce moment-là, t'as bien raison de dire cela, les valeurs qu'on a dans les pieds sont encore les meilleures, ce sont les plus courtes. Ce n'est pas un cuistre de collège qu'il y a dans Sophocle, ce sont malheureusement les cuistres qui le traduisent. Quoi qu'il en soit, c'est bien à ce moment-là la fin de la corrida. Ratissez la piste comme on dit, enlevez le bœuf et coupez-lui ce que vous pensez, s'il en reste, c'est le style, et qu'il s'en aille en soulevant un gai tintement de clochettes. Car c'est ainsi, et presque en ces termes, que se traduit la pièce d'*Antigone*.

Je prendrai la prochaine fois quelque temps pour vous pointer les quelques points essentiels qui vous permettront d'amarrer très strictement mon interprétation aux termes mêmes de Sophocle. J'espère que cela me prendra la moitié du temps, et que je pourrai, après, vous parler de ce que Kant articule concernant la situation du beau. Vous verrez alors la relation de ce que je vous ai ici décrit avec ce que je veux vous démontrer.

# Leçon XXIII

*8 juin 1960*

Pour ceux qui savent assez le grec pour se débrouiller avec un texte, je vous ai conseillé une traduction juxtalinéaire, mais elle est introuvable. Prenez la traduction de chez Garnier, qui n'est pas mal faite. Et je vous renvoie aux vers suivants : vers 4 à 7, 323-325, 332-333, 360-375, 450-470, 559-560, 581-584, 611-614, 620-625, 649-650, 780-805, 839-841, 852-862, 875, 916-924, 1259-1260. Les vers 559-560 sont importants pour nous donner la position d'Antigone à l'égard de la vie. Elle dit à proprement parler que son âme est morte depuis longtemps, qu'elle est destinée à venir en aide aux ὠφελέν. C'est le même ὠφελέν dont nous avons parlé à propos d'Ophélie, à venir en aide aux morts. Les vers 611-614 et 620-625 concernant ce que dit le Chœur concernant la limite autour de laquelle se joue en somme ce qu'Antigone veut. C'est autour de cette limite de l'ἄτη que la destinée d'Antigone se joue. Et le terme qui termine chacun de ces deux passages, qui est εκτὸς ἀτας, j'en ai signalé l'importance la dernière fois. Εκτὸς, c'est bien un en dehors, je veux dire une chose qui se passe une fois franchie la limite de l'ἄτη.

Quelque part, par exemple, le messager, le gardien qui est venu raconter l'événement attentatoire à l'autorité de Créon, dit à la fin qu'il est εκτὸς ἐλπίδος, au-delà de toute espérance. Il n'espérait plus être sauvé. Cet εκτὸς ἀτας – a vraiment dans le texte, de la façon la plus claire, ce sens du franchissement d'une limite. Et c'est bien autour de cela que le chant du Chœur à ce moment-là se développe. De même qu'il dit qu'il se dirige πρὸς ατην, c'est-à-dire vers l'ἄτη. Il y a là un choc avec les directions indi-

quées. Tout le système prépositionnel des Grecs est tellement là-dessus vif, et suggestif. C'est en tant, nous dit-on, que l'homme prend le mal pour le bien – et là aussi il faut l'intégrer dans notre registre –, c'est parce que quelque chose qui est là au-delà des limites de l'ἄτη est devenu pour Antigone son bien à elle, c'est-à-dire un bien qui n'est pas celui de tous les autres, qu'elle se dirige προὸς ατην.

Pour reprendre le problème d'une façon qui me permette d'intégrer nos remarques, il faut une fois de plus revenir à la notion, à une vue simple, lavée, dégagée, du héros de la tragédie, et pas de n'importe quel héros, de celui que nous avons devant nous Antigone. C'est une chose qui a tout de même frappé certain commentateur de Sophocle, au singulier, car j'ai avec surprise trouvé que sous la plume d'un auteur d'un livre récent sur Sophocle qui est Karl Reinhardt – c'est le seul qui s'est en somme aperçu de quelque chose d'assez important, encore que je crois qu'il n'est pas à proprement parler ce dont il s'agit – c'est quelque chose que Karl Reinhardt souligne sous la forme de la solitude particulière du héros sophocléen. Μονούμενοι, souligne-t-il, est ce très joli terme qu'on trouve sous la plume de Sophocle, φρενὸς οίοβώται, celui qui emmène pâturer à l'écart ses pensées. Il est certain que ce n'est pas de cela qu'il s'agit, parce qu'en fin de compte, le héros de la tragédie participe toujours de cet isolement. Il est toujours hors des limites, toujours en flèche, et par conséquent il est, par quelque côté, arraché à la structure.

C'est drôle qu'on ne voie pas quelque chose de tout à fait clair, et de tout à fait évident. La liste des sept pièces de Sophocle, sur les quelques cent vingt qu'on dit que fut sa production pendant ses quatre-vingt-dix années d'âge, et soixante qu'il consacra à la tragédie, c'est *Ajax*, *Antigone*, *Électre*, *Œdipe roi*, *les Trachiniennes*, *Philoctète* et cet *Œdipe à Colone*. Un certain nombre de ces pièces vivent elles-mêmes dans votre esprit. Par contre, peut-être ne vous rendez-vous pas compte qu'*Ajax* est un drôle de truc. *Ajax*, ça commence par une sorte de massacre du troupeau des Grecs par Ajax qui, du fait qu'Athéna ne lui veut pas de bien, agit là comme un fou. Il croit massacrer toute l'armée grecque, et il massacre les troupeaux. Il se réveille après ça, il sombre dans la honte, et il va se tuer de douleur dans un coin. Il n'y a, dans la pièce, absolument rien d'autre. C'est quand même assez drôle. Comme je vous le disais l'autre jour, il n'y a pas l'ombre d'une péripétie. Tout est donné au départ, et les

courbes n'ont plus qu'à s'écraser les unes sur les autres comme elles peuvent. *Antigone* est ce dont nous parlons. Par conséquent laissons ça de côté. *Électre*, c'est tout de même aussi quelque chose d'assez curieux dans Sophocle. Dans Eschyle, ça engendre toutes sortes de choses. Il y a les *Choéphores* et les *Euménides*. Après que le meurtre d'Agamemnon ait été vengé, il faut qu'Oreste s'arrange avec les divinités vengeresses qui protègent le sang maternel. Rien de pareil dans Sophocle. Électre est un personnage qui est, à proprement parler – je ne peux pas trop m'étendre là-dessus, mais par certains côtés que je vais vous développer tout à l'heure – un véritable doublet d'Antigone dans le sens que, dans le texte, elle est morte dans la vie, je suis déjà morte à tout. Et d'ailleurs au moment suprême, au moment où Oreste fait sauter le pas à Égisthe, il lui dit, est-ce que tu te rends compte que tu parles à des gens qui sont comme des morts ? Tu ne parles pas à des vivants. C'est une note excessivement curieuse. Et la chose se termine sec, comme cela. Pas la moindre trace de chose qui court après, de superflu. Les choses se terminent de la façon la plus sèche. C'est une exécution au sens propre du terme, la fin de l'*Électre*.

L'*Œdipe roi*, laissons-le de côté du point de vue que je veux aborder ici. D'ailleurs nous ne prétendrons pas faire une loi générale. Nous ignorons la plus grande partie de ce qu'a fait Sophocle. Je parle de ce qui reste comme proportion de certaines formules que je vais dégager dans ce qui nous reste de Sophocle.

*Les Trachiniennes*, c'est la fin d'Hercule. Hercule est vraiment au bout de ses travaux. Il le sait d'ailleurs. On lui dit qu'il va aller se reposer. Il en a fini. Malheureusement, dans le dernier de ses travaux, il a mêlé dangereusement la question de son désir pour une captive, et sa femme, par amour pour lui, envoie cette délicieuse tunique qu'elle conserve là depuis toujours en cas de besoin. Elle est sûre que c'est une arme à garder pour le bon moment. Et c'est le bon moment. Elle la lui envoie, et vous savez ce qu'il arrive, c'est-à-dire que toute la fin de la pièce est uniquement occupée par les gémissements, les rugissements d'Hercule qui est dévoré par ce tissu enflammé.

Puis il y a *Philoctète*. Philoctète est un personnage qu'on a abandonné. Là, évidemment, l'isolement est bien manifeste. On l'a abandonné dans une île. Il est là à pourrir tout seul depuis dix ans, et on vient encore lui

demander de rendre service à la communauté. Il se passe toutes sortes de choses dans *Philoctète* et tout le pathétique du drame de conscience que représente pour le jeune Néoptolème le fait d'être chargé de servir d'appât pour le tromper.

Puis il y a *Œdipe à Colone*. Est-ce que vous ne remarquez pas ceci : c'est que s'il y a un trait différentiel de ce que nous appelons du Sophocle, mis à part *Œdipe roi*, c'est la position à bout de course de tous les héros. Ils sont portés sur un extrême qui se situe dans un rapport que la solitude, définie par rapport au prochain, est très loin d'épuiser. C'est d'autre chose qu'il s'agit. Bref, ce sont des personnages d'ores et déjà, et d'emblée, situés dans une zone limite, une zone entre la vie et la mort à proprement parler.

Le thème de l'entre la vie et la mort est d'ailleurs formulé comme tel dans le texte, articulé, mais il est éclatant, manifeste dans les situations. Je dirai qu'on pourrait faire entrer dans cette voie générale la position d'*Œdipe roi*, pour autant que lui, il est, par un côté singulier unique, paradoxal par rapport aux autres, il est, comme nous le montre le poète, au début de ce drame, au comble du bonheur. C'est de ce comble du bonheur que, ce que nous voyons dans Sophocle, c'est à proprement parler ce personnage acharné à sa propre perte par son acharnement à résoudre une énigme, à vouloir la vérité. Tout le monde essaie de le retenir, et en particulier Jocaste. Elle essaie à chaque instant de lui dire, en voilà assez, on en sait assez. Seulement il veut savoir. Et il finit par savoir. Enfin je conviens que l'*Œdipe roi* ne rentre pas dans la formule générale du personnage sophocléen qui est tout de même très exceptionnellement marqué par ce que je désigne dans cette première approximation par l'à-bout-de-course.

Maintenant revenons-en à notre Antigone qui, elle, l'est de la façon la plus claire, la plus avouée. Un jour je vous ai montré ici une anamorphose, la plus belle que j'aie trouvée à votre usage. Elle était vraiment exemplaire, au-delà de toute espérance. Vous vous souvenez de cette sorte de cylindre autour de quoi se produit ce singulier phénomène qui fait qu'en tant qu'à proprement parler on ne peut pas dire que du point de vue optique il y ait une image – je ne vais pas entrer dans la définition optique de la chose – mais c'est pour autant que sur chaque génératrice du cylindre se produit un fragment infinitésimal d'image que nous voyons se

produire quelque part ce qui est là, puis quelque part qui est là, une superposition d'une série de trames, d'images, moyennant quoi vous avez vu là une très belle image de la passion se produire dans l'au-delà du miroir, alors que quelque chose d'assez dissous et dégueulasse s'étalait autour, sous la forme de ce qui produisait finalement cette merveilleuse illusion. C'est un peu de cela qu'il s'agit. Il s'agit de savoir, si vous voulez, quelle est cette surface pour que cette image d'Antigone en tant qu'image d'une passion surgisse. J'ai évoqué, l'autre jour, à son propos, le « mon père, pourquoi m'avez-vous abandonnée ? », il est littéralement dit dans un vers. Et la tragédie, c'est quelque chose qui se répand en avant pour produire cette image.

Ce que nous faisons, en en faisant l'analyse, c'est le processus inverse. C'est à savoir de voir comment il a fallu construire cette image pour produire cet effet. Eh bien commençons. Et d'abord ceci que je vous ai déjà souligné : c'est le côté implacable, sans crainte et sans pitié qui se manifeste à tout instant de façon si frappante chez Antigone. Quelque part, et certes pour le déplorer, le Chœur l'appelle – cela doit correspondre au vers 875 – αὐτόγνωυος. Et il faut vraiment le faire retentir là, derrière le γνώθι ἑαυτῶν de l'Oracle de Delphes. Cette sorte d'entière connaissance d'elle-même, c'est là quelque chose dont on ne saurait pas ne pas retenir le sens. Quand, au départ, elle donne son projet à Ismène, je vous ai déjà indiqué son mouvement d'une extrême dureté. Est-ce que tu te rends compte de ce qui se passe ? Il vient de promulguer ce qu'on appelle κήρυγμα qui joue un grand rôle dans la théologie protestante moderne dans la dimension de l'énoncé religieux. Le style est celui-ci, en somme voilà, c'est ce qu'il a proclamé pour toi et pour moi. Elle ajoute d'ailleurs, dans ce style vivant, je dis pour moi. Et elle dit, moi, j'enterrerai mon frère.

Qu'est-ce que ça veut dire, et pourquoi, nous le verrons. Les choses vont en effet très vite. Puis, vous l'avez vu, le gardien vient annoncer que le frère est enterré. À ce moment-là, je vais vous arrêter quelques instants sur quelque chose qui, je crois, est essentiel et donne la portée pour nous de l'œuvre sophocléenne, c'est ceci, certains l'ont dit, je crois même que cela fait partie du titre d'un des nombreux ouvrages que j'ai plus ou moins dépouillés pour me rendre compte de ce qu'on avait dit au cours des âges sur notre Sophocle. C'est évidemment, Sophocle, c'est l'humanisme. On

le trouve plus humain, donnant l'idée d'une sorte de mesure proprement humaine entre je ne sais quel enracinement dans les idéaux archaïques que représenterait Eschyle, et je ne sais quoi qui s'infléchirait vers le pathos, la sentimentalité, la critique, les sophismes, pour tout dire, comme déjà Aristote va le reprocher à Euripide. Il y a quelque chose qui me frappe. Je veux bien en effet que Sophocle occupe cette sorte de position médiane, mais quant à y voir je ne sais quel parent de l'humanisme, je veux bien aussi, cela donnera un sens nouveau au mot d'humanisme alors. Car je dirai que, si nous nous sentons, quant à nous, au bout si l'on peut dire de cette veine du thème humaniste, si l'homme pour nous est en train de se décomposer, c'est comme par l'effet d'une analyse spectrale dont ici ce que je vous donne est un exemple. Si nous sommes en train de cheminer dans ce joint qui s'exprime sous divers registres, c'est le même point entre l'imaginaire et le symbolique où nous poursuivons ici le rapport de l'homme au signifiant, et le *splitting* qu'il engendre chez lui. C'est bien la même chose que cherche un Claude Lévi-Strauss dans cette formalisation qu'il essaie de donner au passage de la nature à la culture, et plus exactement de la faille entre la nature et la culture. Il est assez curieux de voir qu'à l'orée de l'humanisme, c'est aussi dans cette sorte d'analyse, de béance d'analyse, de confins dans ce côté à bout de course que surgit l'image ou les images, sans aucun doute, qui ont été les plus fascinantes pour toute cette période de l'histoire que nous pouvons mettre sous l'accolade humaniste.

Je crois par exemple très frappant ce moment dont vous avez là un morceau important – vers 360-375 – où le Chœur éclate, juste après le départ de ce messager dont je vous ai montré les évolutions bouffonnes, les tortillements, pour venir annoncer une nouvelle qui peut lui coûter très cher. Là, vous avez les vers 323-325 dont je vous parlai l'autre jour, c'est-à-dire que c'est vraiment terrible de voir quelqu'un s'obstiner à croire. À croire quoi ? Ce que personne pour l'instant n'a le droit d'imaginer, le jeu du δοκει δοκείν. C'est là ce que j'ai voulu souligner dans ce vers. Et l'autre réplique, tu fais le malin avec des histoires concernant la δόζα. Allusion évidente aux jeux philosophiques autour d'un thème à l'époque. Tout de suite après cette scène qui est assez dérisoire, parce qu'enfin nous ne nous intéressons pas beaucoup au fait que le gardien va pouvoir être étripé pour la mauvaise nouvelle qu'il véhicule,; il s'en tire,

il est bien heureux, avec une pirouette, et tout de suite après c'est là qu'éclate cette sorte de chant du Chœur qui est ce que j'ai appelé l'autre jour éloge de l'homme, et qui commence par quelque chose comme ceci,

μολλὰ τὰ δεινὰ κοὐδὲν ἀν
Θρώτου δεινότερον πέλει

ce qui veut dire littéralement, il y a pas mal de choses formidables dans le monde, mais il n'y a rien de plus formidable que l'homme.

Là-dessus, il y a un long morceau dont, par un certain côté, Claude Lévi-Strauss est frappé par ceci, c'est que ce que le Chœur dit de l'homme est vraiment la définition de ce qui est de la culture comme opposée à la nature. Il cultive la parole et les sciences sublimes, il sait préserver sa demeure des glaces de l'histoire, et des traits de l'orage, il sait ne pas se mouiller. Ici, il y a tout de même une espèce de glissement, je dois dire, l'apparition de je ne sais quelle ironie qui me paraît tout à fait incontestable dans ce qui va suivre, ce fameux παντοπόρος ἀπορος qui a pu servir de discussion quant à la ponctuation. Cette ponctuation me semble généralement admise, παντοπόρος, ἀπορος επ' οὐδὲν ἐρχεται τὸ μέλλον. Tâchons de comprendre un peu ce qu'il dit là. Évidemment, cela passe très vite au théâtre. Παντοπόρος, cela veut dire : qui connaît des tas de trucs. Il en connaît des trucs, l'homme. Απορος, c'est le contraire, c'est quand on est sans ressources et sans moyens devant quelque chose. Aporie, ça vous est tout de même familier. Απορος donc, c'est quand il est couillonné. Comme dit le proverbe vaudois, rien n'est impossible à l'homme, ce qu'il ne peut pas faire, il le laisse. C'est le style.

Ensuite nous avons επ' οὐδὲν ἐρχεται τὸ μέλλον. Ερχεται, cela veut dire il marche. επ' οὐδὲν, cela veut dire il va être sur le rien. Τὸ μέλλον, cela peut se traduire tout innocemment comme avenir, et c'est aussi ce qui doit venir. Dans d'autres cas, cela peut dire μέλλειν, tarder. Ce sont des sens courants. Donc, vous voyez que, sémantiquement, τὸ μέλλον ouvre un champ qui n'est pas facile à strictement identifier dans un terme français correspondant. Évidemment, d'habitude, on s'en tire en disant : comme il est plein de ressources, il ne sera sans ressource vers rien de ce qui peut arriver. Ce qui est une sentence somme toute qui me semble un petit peu prudhommesque et dont il n'est pas sûr que, l'employant dans

un texte qui a tant de relief, il n'est pas sûr que pour dire une platitude pareille ce soit là l'intention du poète.

Nous trouvons plus bas quelque chose d'autre, υφίπολις ἀπολις, c'est-à-dire celui qui est au-dessus de la vie ou de la cité, et qui est aussi en dehors de la cité. Je vous dirai pourquoi il se trouve ainsi défini, ce personnage qu'on identifie généralement dans le discours du Chœur comme une sorte de commencement de dévoiement de Créon.

En tout cas, ce παντοπόρος ἄπορος me paraît difficile à ne pas disjoindre là où ils sont rapprochés en tête de la phrase, et je ne suis pas sûr d'autre part qu'ἐρχεται, ἄπορος ἐπ' οὐδὲν peut se traduire en français par parce qu'il ne va pas sans ressource vers rien, que ce soit tout à fait conforme avec ce que le génie de la langue grecque, ici, suppose. Ce n'est pas il n'est sans ressources devant rien. Cet ἐρχεται exige d'entraîner ce quelque chose qui est επ' οὐδὲν avec lui. Le επ', c'est quelque chose qui s'accroche bien à l'ερχεται, et non pas à l'ἄπορος. C'est nous qui voyons là une espèce de bon à tout. Il va littéralement vers rien de ce qui peut arriver. Il n'y va pas autrement qu'il n'est, c'est-à-dire παντοπόρος, roublard, et toujours couillonné. Il n'en rate pas une. Cela veut dire qu'il s'arrange toujours à ce que des trucs lui tombent sur la tête.

Je crois que c'est dans le style à proprement parler de Prévert qu'il faut sentir cette espèce de moment tournant. Et je vais vous en donner un exemple, une confirmation qui me semble la suivante, αιδα μόνον ψεύζιν οὐκ ἐπάζεται, cela veut dire qu'il n'y a qu'une chose dont il ne se tire pas, c'est de l'affaire de l'Hadès. Là, pour ce qui est de ne pas mourir, il n'en est pas venu à bout. Ce qui va de soi, ce qui est important, c'est que ce qui suit, à savoir νὸτων δ'ἀμηχάνων φυγὰς. Après avoir dit qu'il y a en tout cas quelque chose dont il n'est pas venu à bout, c'est la mort, il dit, il a imaginé, a combiné un truc absolument formidable qui est quoi ? Qui est tout de même quelque chose qui est bien fait pour nous intéresser, φυγὰς νὸτων δ'ἀμηχάνων, qui veut dire littéralement, la fuite devant des maladies impossibles.

Car essayez de faire rentrer ça dans le bon sens en disant quoi ? Il n'a aucun moyen de donner à ça un autre sens que celui que je lui donne. Les traductions, d'habitude, essaient de dire qu'avec les maladies encore il s'en arrange, mais ce n'est pas ça du tout. Il n'en est pas arrivé au bout avec la mort, mais pour trouver des trucs formidables, des maladies qui ne

sont pas à la portée d'aucun. C'est lui qui les a construites, fabriquées, c'est tout de même assez énorme, en 441 avant J. C., de voir produire comme une des dimensions de l'homme, essentielle, de nous voir manifester non pas, ce qui n'aurait aucun sens à la place où ça est, la fuite devant les maladies, on ajoute bien que c'est une maladie αμηχάνων, c'est un sacré truc. Débrouillez-vous avec cela. C'est cela qu'il a inventé.

D'ailleurs, le texte répète qu'il n'a pas réussi devant l'Hadès et, tout de suite après, nous entrons dans le μηχανόεν, a proprement parler, dans ceci qu'est le μηωαινον. Il y a quelque chose de σοφόν. Ce σοφόν, à ce niveau là, n'est pas si simple. Je vous prie de vous rappeler, dans le texte que j'ai traduit moi-même pour le premier numéro de *La Psychanalyse*, le sens du σοφόν dans Héraclite, σοφόν c'est, il est sage, et de ομολογείν qui veut dire, la même chose. Ce σοφόν, c'est là quelque chose qui a encore là toute sa verdeur primitive. Il y a quelque chose de σοφόν dans ce mécanisme des μηχανόεν. Il y a là quelque chose qui υπ'ερ έλπίδ'ἐχων, va au-delà de tout espoir, et qui έρπει, έρπει c'est le même mot. C'est cela qui le conduit, qui le dirige tantôt vers le mal, tantôt vers le bien, c'est-à-dire que ce pouvoir, cette sorte, je traduis, moi, σοφόν par mandat dans l'article dont je vous parle, de ce qui est déféré à lui par ce bien, est quelque chose d'éminemment ambigu.

Et tout de suite après nous avons le passage, νόμους παρείρων, etc. qui est en somme ce autour de quoi va tourner toute la pièce. Car ce παρείρων, incontestablement, veut dire, combinant de travers. Χθονὸς, c'est la terre, θεών τ'ἐνορκον δίκαν, la δίκη, ce qui est formulé, dit dans la loi. C'est ce « Dites » qui est ce que nous appelons dans le silence de l'analyse. On ne dit pas « Parlez », on ne leur dit pas « Énoncez, racontez », on leur dit « Dites ». C'est bien justement ce qu'il ne faut pas faire. Cette δίκη est essentielle, et a cette dimension proprement énonciatrice, ένορκον, confirmée par serment des dieux. Il y a là deux dimensions très nettes qui sont suffisamment distinguées. Il y a les lois de la terre, puis il y a ce que commandent les dieux. Mais on peut les mêler. C'est évidemment pas du même ordre, et, les embrouiller, c'est à partir de là que ça va pouvoir aller mal. Ça va tellement mal que d'ores et déjà le Chœur qui, lui, tout vacillant qu'il soit, a quand même sa petite ligne de navigation, dit, en aucun cas, celui-là, je veux m'associer à lui. Car s'avancer dans cette direction est à très proprement parler τὸ μη καλόν, ce qui n'est pas

beau. Et non pas ce qui n'est pas bien comme on le traduit, à cause de l'audace que cela comporte. Et il ne veut pas l'avoir, le Chœur, ce personnage, pour παρέβτιος, compagnon ou voisin de foyer. Il ne veut pas être avec lui dans le même point central dont nous parlons. Avec celui-là il préfère n'avoir pas des relations de prochain, ni non plus ὶσον φρονών, avoir le même désir. C'est ce désir de l'autre dont il sépare son désir. Je ne crois pas forcer les choses en y trouvant l'écho de certaines des formules que je vous ai données ici.

Mais la question devient d'importance alors. Car qu'est-ce qu'il confond, νόμους χθονος, avec la δίκη des dieux ? Naturellement l'interprétation classique est très claire. C'est Créon qui serait là celui qui représente les lois du pays, et qui les identifie aux décrets des dieux. Du moins est-ce ainsi qu'au premier abord on voit les choses. Mais ce n'est pas si sûr que cela, car on ne peut tout de même pas nier que νόμους χθονος, les lois chthoniennes, les lois du niveau de la terre, c'est tout de même bien ce dont se mêle Antigone. C'est à savoir que c'est pour son frère, je le souligne sans cesse, qui est passé dans le monde souterrain, c'est au nom des attaches les plus radicalement chtoniennes des liens du sang, qu'elle se pose en opposante au κήρυγμα, au commandement de Créon. Et en somme, elle se trouve, elle, en position de mettre de son côté la δίκη des dieux.

L'ambiguïté, en tous les cas, est nettement ici discernable. Et c'est ce que nous allons voir maintenant, je crois, mieux confirmé. Je vous ai déjà indiqué ceci, c'est comment, dans le style du Chœur, après la condamnation d'Antigone, éclate quelque chose qui met tout l'accent sur le fait qu'elle a été chercher son ἀτη. De même quand Électre dit, pourquoi est-ce que tu remues, tu te fourres sans cesse dans l'ἀτη de ta maison, pourquoi tu t'obstines à réveiller sans cesse devant Égisthe et devant ta mère son meurtre fatal ? Est-ce que ce n'est pas toi qui t'attires tout ce qui en résulte comme maux sur ta tête ? À quoi l'autre répond, je suis bien d'accord, mais je ne peux pas faire autrement. Ici c'est bien pour autant qu'elle va vers cet ἀτη, et qu'il s'agit même d'aller εκτὸς ἀτας, de franchir la limite de l'ἀτη qu'Antigone est considérée, intéresse le Chœur. Le commentaire du Chœur c'est ceci, c'est celle qui, par son désir, viole les limites de l'ἀτη, et c'est très exactement à quoi se rapportent les vers dont je vous ai donné l'indication, et spécialement ceux qui se terminent par la formule

εκτὸς ἀτας, passer la limite de l'ἄτη. L'ἄτη, ce n'est pas l'ἁμαρτία, la faute, l'erreur, ça n'est pas faire une bêtise. La distinction est très nette. Quand, à la fin, Créon va revenir tenant dans ses bras quelque chose, nous dit le Chœur, et il semble bien que ce ne soit rien d'autre que le corps de son fils qui s'est suicidé, le Chœur dit (1259-1260), s'il est permis de le dire, son fils a été, il ne s'agit pas là d'un malheur qui lui soit étranger, mais αὐτὸς ἀμαρτών de sa propre erreur, lui-même s'étant foutu dedans, il a fait une bêtise.

Il y a d'autres éléments dans le texte qui nous permettent, littéralement, de donner ce sens à ἁμαρτία, l'erreur, la bévue. C'est là le sens sur lequel insiste Aristote. À mon avis, il a tort de la prendre comme caractéristique de ce qui mène le héros tragique à sa perte. Ceci n'est vrai que pour ce que je pourrais appeler le contre-héros, ou le héros secondaire, que pour Créon. C'est vrai, il est ἀμαρτών. Au moment où Eurydice va se suicider, le Chœur dit un mot qui est aussi αμαρτάνειν. Il espère, qu'on nous dit, qu'elle va pas faire une bêtise. Et naturellement, ils tendent le dos parce qu'on entend pas de bruit. Il dit, on n'entend pas de bruit, c'est mauvais signe. Et le terme qu'il emploie, c'est αμαρτών, espérons qu'il ne va pas faire une bêtise. Le fruit mortel que recueille de son obstination et de ses commandements insensés, Créon, c'est ce fils mort qu'il a encore dans ses bras. Il a été αμαρτών. Il a fait une erreur. Il ne s'agit pas de l'αλλοτρία ἀτη. Pourquoi parler de cela si ça n'a pas un sens. L'ἄτη, en tant qu'elle est ce quelque chose qui relève de l'Autre, du champ de l'Autre, voilà ce qui est là souligné, et ce qui ne lui appartient pas à lui et qui, par contre, est à proprement parler le lieu où se situe Antigone.

Voilà où il nous faut bien en venir, c'est à savoir Antigone. Qu'est-ce que c'est ? Est-ce que c'est, selon l'interprétation classique, la servante d'un ordre sacré, ou d'un respect de la substance vivante ? Est-ce que c'est le représentant, l'image en elle-même de la charité ? Peut-être. Mais c'est assurément au prix de donner au mot charité une dimension brute, et aussi de voir que, tout de même, le chemin est long à parcourir de la passion d'Antigone à son avènement. La façon dont Antigone se montre à nous, se présente à nous, je veux dire quand elle s'explique sur ce qu'elle a fait devant celui auquel elle s'oppose, c'est à savoir Créon, c'est à proprement parler quelque chose qui s'affirme comme « c'est comme ça

parce que c'est comme ça ». Antigone se manifeste comme la présentification de ce qu'on peut appeler l'individualité absolue. Au nom de quoi ? Plus exactement d'abord, sur quel appui ? C'est là qu'il faut que je vous cite le texte.

Elle dit très nettement ceci, toi tu as fait des lois. Et là encore on élude le sens. Parce que, qu'est-ce qu'elle dit ? Pour traduire mot à mot : « Car nullement Jupiter était celui qui a proclamé ces choses à moi ». Naturellement on comprend – je vous ai toujours dit qu'il est important de ne pas comprendre pour comprendre – qu'elle veut dire, ce n'est pas Jupiter qui te donne le droit de dire cela. Mais ce n'est pas ce qu'elle dit. Elle répudie que ce soit Jupiter qui lui ait ordonné de faire cela. Ni non plus la δίκη, celle qui est la compagne, la collaboratrice des dieux d'en bas. Ceci est important, parce que ce ne sont pas les dieux d'en bas dont il s'agit. C'est la δίκη des dieux d'en bas. Je ne suis pas là non plus pour la δίκη. Précisément elle se désolidarise de la δίκη. Tu t'en mêles à tort et à travers. Il se peut même que tu aies tort dans ta façon de l'éviter cette δίκη, de tout mêler. Mais moi justement – elle s'en distingue , je ne m'en mêle pas, de tous ces dieux d'en bas qui ont fixé ces lois parmi les hommes. Ωρισαν, ορίξω, ορος, c'est précisément l'image de l'horizon, de la limite. Il ne s'agit de rien d'autre que de la situation d'une limite sur laquelle elle se campe, et sur laquelle elle se sent inattaquable, et sur laquelle rien ne peut faire que quelqu'un de mortel puisse υπερδραμείν, passer au-delà νόμιμα. Ce ne sont plus les lois, μόμος –, mais une certaine légalité, conséquence de la loi, ἀγραπια, qu'on traduit toujours par non écrites, et qui veut dire en effet cela, des dieux. Il ne s'agit de rien d'autre que de l'évocation de ce qui est en effet de l'ordre de la loi, mais qui n'est nullement développé dans aucune chaîne signifiante, dans rien.

Il s'agit de cette limite, de cet horizon en tant qu'il est déterminé par un rapport structural qui est très exactement ceci qu'il n'existe qu'à partir du langage de mots, mais qui en montre la conséquence infranchissable. C'est qu'à partir du moment où les mots, le langage et le signifiant entrent en jeu, quelque chose peut être dit qui se dit comme ceci, que mon frère il est tout ce que vous voudrez, le criminel, celui qui a voulu incendier, ruiner les murs de la patrie, et emmener ses compatriotes en esclavage, qui a amené les ennemis autour du territoire de la cité, mais

enfin il est ce qu'il est, et ce dont il s'agit, c'est de lui rendre les honneurs funéraires. Sans doute il n'a pas le même droit que l'autre, vous pouvez bien me raconter ce que vous voudrez, que l'un est le héros et l'ami, et que l'autre est l'ennemi, mais moi je vous réponds ceci – car elle le répond, elle lui dit ceci – ça n'est pas du tout probablement, ça n'a pas la même valeur qu'en bas. En bas les choses se jugent autrement, et en tout cas pour moi, ce *à moi* auquel vous osez intimer cet ordre, cet ordre ne compte en rien pour moi, car pour moi mon frère est mon frère, et sa valeur est là. C'est le paradoxe autour de quoi achoppe et vacille la pensée de Goethe. C'est son argumentation qui est à proprement parler celle-ci, exactement ce que je vous souligne, c'est à savoir mon frère est ce qu'il est, c'est parce qu'il est ce qu'il est, et qu'il n'y a que lui qui peut l'être, cela, c'est en raison de cela que je m'avance vers cette limite fatale. Si c'était qui que ce soit d'autre avec qui je puisse avoir une relation humaine, à savoir mon mari, à savoir mes enfants, qui fussent en cause, ceux-là sont remplaçables. Ce sont des relations. Mais ce frère, celui qui est ἀθαπτος, qui a cette chose commune avec moi d'être né dans la même matrice ἀδελφὸς est très précisément, le mot dans sa structure, son étymologie, fait allusion à la matrice, et qui est né du même père, à savoir dans l'occasion ce père criminel dont, dans toute la pièce, que le Chœur évoque. Ce n'est rien d'autre que les suites de ce crime qu'Antigone est en train d'essuyer. Ce frère, pour autant qu'il est ce qu'il est, l'est, ce quelque chose, d'unique. C'est cela seul qui motive que je m'oppose à vos édits. Nulle part ailleurs n'est la position d'Antigone. Elle n'évoque aucun autre droit que ceci qui surgit dans le langage du caractère ineffaçable de ce qui est à partir du moment où le signifiant qui surgit permet de l'arrêter comme une chose fixe à travers tout flux de transformations possibles. Ce qui est est, et c'est à cela, c'est autour de cela, de cette surface que se fixe la position imbrisable, infranchissable d'Antigone. Elle repousse tout le reste. Je crois que, ici, le à bout de course n'est nulle part mieux illustré, et que tout ce qu'on met autour n'est qu'une façon de faire flotter, d'éluder le caractère absolument radical de la façon dont est posé, dans le texte, le problème. Aussi bien, c'est là ce qui le fonde, ce qu'on peut appeler, dans l'ensemble, cette caractéristique humaine évoquée discrètement au passage, qui fait que l'homme a inventé la sépulture. Il ne s'agit pas d'en finir avec celui qui est un homme, comme d'avec un chien.

Il ne s'agit pas d'en finir avec ses restes en le rejetant sous une forme quelconque qui fait le registre de l'être de celui qui a pu être situé par un nom, qui est préservé par l'acte des funérailles. Toutes sortes de choses, sans doute, s'y rajoutent. Autour de ça viennent s'accumuler tous les nuages de l'imaginaire, et toutes les influences qui peuvent se dégager des fantômes qui s'accumulent dans les environs de la mort. Mais le fond apparaît justement dans la mesure où les funérailles sont refusées à Polynice. C'est précisément parce que Polynice est livré aux chiens et aux oiseaux et va finir son apparition sur la terre dans l'impureté d'une sorte de dispersion de ses membres qui offense la terre et le ciel, c'est justement parce que ceci se passe qu'on voit bien que ce que représente, par sa position, Antigone, c'est cette limite tout à fait radicale qui, au-delà de tous les contenus, si l'on peut dire, tout ce qu'a pu faire de bien et de mal, tout ce qui peut être infligé à Polynice, maintient radicalement la valeur unique de son être.

Cette valeur est essentiellement de langage. Hors du langage, elle ne saurait même être conçue. L'être de celui qui a vécu ne saurait être ainsi détaché de tout ce qu'il a véhiculé comme bien et comme mal, comme destin, comme conséquences pour les autres, et comme sentiments pour lui-même. Cette pureté, cette séparation de l'être de toutes les caractéristiques du drame historique qu'il a traversé, c'est là, justement, cette limite, cet *ex nihilo* autour de quoi se tient Antigone, et qui n'est rien d'autre que la même coupure qu'instaure dans la vie de l'homme la présence même du langage. Cette coupure, elle, est manifeste à tout instant par là, que le langage scande et coupe tout ce qui se passe dans le mouvement de la vie. Αὐτόνομος, c'est là encore ce comme quoi le Chœur va définir, situer Antigone. Il lui dit, tu t'en vas vers la mort, ne connaissant que ta propre loi. À ce moment-là, les choses en sont allées assez loin pour qu'Antigone ait franchi la limite de la condamnation. Elle sait à quoi elle est condamnée, c'est-à-dire à jouer, si l'on peut dire, dans un jeu dont, je m'excuse, le résultat est connu d'avance, mais qui est effectivement posé comme un jeu par Créon. Elle est condamnée à cette chambre close du tombeau où doit se jouer l'épreuve, à savoir si effectivement les dieux d'en bas lui seront, là, de quelque secours. C'est sur ce point d'ordalie que se propose la condamnation de Créon. Il lui dit, on verra bien ce à quoi ça te servira cette fidélité aux dieux d'en bas. Tu auras ce quelque chose de nourriture

qui est toujours là mis auprès des morts en manière d'offrande, on verra bien combien de temps tu vivras avec ça.

C'est à partir de ce moment-là que se produit le quelque chose qui est le véritable changement d'éclairage de la tragédie, à savoir ce dont, très curieusement, et d'une façon en même temps très significative, se sont scandalisés certains commentateurs, c'est à savoir le κομμός, la plainte, la lamentation d'Antigone. À partir de ce moment, franchi ce qui incarne chez elle l'entrée dans ce qui est, si l'on peut dire, le symétrique de cette zone au-delà, entre la mort et la vie, entre la mort physique et l'effacement de l'être, elle, sans être encore morte, elle est déjà rayée du nombre des vivants. Je veux dire que prend forme au dehors ce qu'elle a déjà dit qu'elle était. Il y a longtemps qu'elle nous a dit que, pour elle, elle était déjà dans le royaume des morts. Mais cette fois-ci, la chose est consacrée dans le fait. Son supplice va consister à être enfermée, suspendue dans cette zone entre la vie et la mort, et c'est à partir de là seulement que va se développer sa plainte, à savoir la lamentation de la vie. Longuement Antigone va se plaindre de s'en aller ἀταφος, dit-elle, encore qu'elle doit être enfermée dans un tombeau, sans demeure, pleurée par aucun ami. Sa séparation alors est vécue comme un regret, une lamentation sur tout ce qui, de la vie, lui est refusé, et elle va, à partir de ce moment-là, évoquer même qu'elle n'aura pas le lit conjugal, elle n'aura pas le lien de l'hymen, elle n'aura pas d'enfants. Ceci est très long dans la pièce. La pensée même qui peut venir à je ne sais quel auteur de mettre en doute la légitimité de cette face de la tragédie au nom de je ne sais quelle unité de caractère de l'inflexible Antigone, la froide Antigone – n'oublions pas que le terme de ψυχρόν est celui de la froideur et de la frigidité, un objet de caresses froid. C'est ainsi que l'appelle Créon dans le dialogue avec son fils, pour lui dire qu'il n'y perd rien. Tout ceci, le caractère d'Antigone, nous est opposé, en quelque sorte, comme marquant l'invraisemblance de ce qui serait à ce moment-là une incursion dont on voudrait épargner la responsabilité et la paternité au poète. Insensé contresens car, effectivement, pour Antigone la vie n'est abordable, ne peut être vécue, réfléchie, que de cette limite où déjà elle a perdu, où déjà elle est au-delà, mais de là elle peut la voir. De là, si l'on peut dire, elle peut la vivre sous la forme de ce qui est perdu, et c'est aussi de là que l'image d'Antigone nous apparaît sous l'aspect qui, littéralement, nous dit le Chœur, lui fait perdre la

tête, rend, dit-il, les justes injustes, et lui-même lui fait franchir toutes les limites, lui fait jeter aux orties tout le respect qu'il peut avoir, lui le Chœur, pour les édits de la cité. Rien dès lors n'est plus touchant que cette ἱμερος ἐναργής, ce désir visible qui se dégage des paupières, dit-il, de l'admirable jeune fille.

Ce côté d'illumination violente, de lueur de la beauté, coïncidant très précisément à ce moment de franchissement, à ce moment de passage à la réalisation de l'ἄτη d'Antigone, c'est là le trait sur lequel, vous le savez, j'ai mis éminemment l'accent. C'est celui qui nous a, en lui-même, comme tel, introduit à l'intérêt du problème d'Antigone, comme à sa fonction exemplaire pour déterminer la fonction, certains effets de ce qui nous définit la nature d'un certain rapport dans l'au-delà du champ central, avec aussi ce qui nous interdit d'en voir la véritable nature, ce qui, en quelque sorte, est fait pour nous éblouir, et nous séparer de sa véritable fonction, c'est à savoir ce côté touchant de la beauté autour de quoi tout vacille, tout jugement critique arrête l'analyse et qui, en somme, des différents effets, des différentes forces mises en jeu, plonge tout dans quelque chose qu'on pourrait presque appeler une certaine confusion, sinon un aveuglement essentiel. Il y a là quelque chose qui ne peut être regardé que par rapport à quoi ? L'effet de beauté, un effet d'aveuglement. Il se passe quelque chose encore au-delà, en effet, si c'est bien d'une espèce d'illustration de l'instinct de mort qu'il s'agit, si c'est ce qu'a déclaré d'elle-même Antigone, et depuis toujours, je suis morte et je veux la mort. Vous en verrez l'articulation dans le texte.

Si là elle se dépeint comme s'identifiant à cette inanimé dans lequel Freud nous apprend à reconnaître la forme dans laquelle se manifeste l'instinct de mort, s'identifiant à cette Niobé pour autant qu'elle se pétrifie, c'est à ce moment-là que vient la louange du Chœur qui lui dit, alors, tu es une demi-déesse. C'est à ce moment-là aussi qu'éclate la riposte d'Antigone qui n'est nullement une demi-déesse, à savoir, ceci est une dérision, vous vous moquez de moi. Et le terme de l'outrage dont j'avais déjà devant vous manifesté la corrélation essentielle à ce moment de ce passage est employé dans sa forme propre qui est exactement calquée sur le même terme de franchissement, de passage. L'outrage, aller outre quelque chose, outrepasser le droit qu'on a de faire bon marché de ce qui arrive, au plus grand malheur, Ὑβρίζεις, voilà ce qu'Antigone oppose au

Chœur pour lui dire, là vous ne savez plus ce que vous dites, vous m'outragez. Sa stature est loin d'en être diminuée, puisque tout ce qui est la plainte, le κομμός, la longue plainte d'Antigone qui suit immédiatement, c'est après ceci que nous voyons arriver dans le Chœur cette référence énigmatique à trois épisodes tout à fait singuliers de l'histoire mythologique qui sont, dans leur disparité, Danaé, d'une part, qui fut elle aussi enfermée dans une chambre d'airain, Lycurgue, fils de Dryas, roi des Edoniens, qui eut la folie de s'opposer et même de persécuter les servantes de Dionysos, à savoir de poursuivre et d'effrayer les femmes, voire de les violenter, de faire sauter le dieu Dionysos dans la mer. C'est la première mention que nous avons comme mention de quelque chose de dionysiaque. C'est au chant II de l'*Iliade* que nous voyons Dionysos mort. Il se vengera, après, en frappant Lycurgue de folie. Selon les différents modes du mythe nous saurons que lui aussi peut-être a été enfermé, que lui, il lui est arrivé autre chose, à savoir que dans sa folie il a tué son propre fils, qu'il a pris, et proprement, pour des sarments de vigne, aveuglé par la folie de Dionysos, et qu'il s'est tranché ses propres membres. Peu importe. Tout ceci n'est point dans le texte. C'est seulement le fait de la vengeance du dieu Dionysos. Troisièmement, exemple encore plus obscur, ce quelque chose qui se passe autour du héros Phinée qui, pour nous est aussi le centre d'une foison de légendes extraordinairement contradictoires, et très difficiles à concilier. Ce héros, nous le voyons sur une coupe, très bizarrement, l'objet d'une sorte de conflit entre les Harpyes qui le harcèlent, et les Boréades, à savoir les deux fils du vent Borée, qui le protègent. L'horizon qui passe corrélativement à cette scène, très curieusement, c'est le cortège des noces de Dionysos et d'Ariane. Pour sûr, nous avons encore beaucoup à gagner dans le déchiffrement de ces mythes, si tant est que c'est possible. Et leur disparate, on dirait presque même leur peu d'appropriation à ce dont il s'agit, est certainement une des croix que les textes tragiques peuvent proposer aux commentateurs. Je ne me fais pas fort de les résoudre. C'est bien pour attirer l'attention de mon ami Claude Lévi-Strauss sur les difficultés particulières de ce passage, que je fus amené à l'intéresser récemment à Antigone.

Néanmoins il y a tout de même quelque chose qu'on peut mettre en relief, en valeur, dans toute cette fin d'*Antigone*, je veux dire cette irrup-

tion de tragédies au sens vulgarisé du terme, d'épisodes tragiques, qui sont évoqués par le Chœur quand Antigone est sur les confins, c'est que, dans tous les cas, il s'agit de quelque chose qui concerne le rapport des mortels avec les dieux. Danaé, mise au tombeau à cause de l'amour d'un dieu, Lycurgue, subissant un châtiment pour avoir voulu faire violence à un dieu, c'est aussi très évidemment par son appartenance à une lignée divine, par le fait d'être une Boréade, que Cléopâtre, à savoir la compagne répudiée de Phinée est ici intéressée. On l'appelle ἀμιππος, à savoir rapide comme les chevaux, et on dit qu'elle file αμιππος, plus rapide que tous les coursiers sur la glace qui résiste aux pieds, c'est une patineuse.

Ce qui frappe, c'est ceci que je serai amené à reprendre la prochaine fois, ce qui frappe dans toute la fin d'*Antigone*, c'est qu'Antigone subit un malheur, si l'on peut dire, égal à tous ceux qui sont pris dans ce qu'on pourrait appeler le jeu cruel des dieux. Elle y apparaît même du dehors, et pour nous ατραγωδόι en tant que victime, au centre du cylindre anamorphique de la tragédie. Mais c'est en quelque sorte victime, et holocauste, complètement malgré elle, qu'elle est là. Antigone se présente comme αύτόνομος, pur et simple rapport de l'être humain avec ce quelque chose dont il se trouve être miraculeusement porteur, à savoir la coupure signifiante, ce pouvoir infranchissable d'être envers et contre tout ce qu'il est. Tout peut être invoqué autour, et c'est ce que fait le Chœur dans le cinquième acte, à savoir l'invocation du dieu sauveur. Car c'est cela qu'est Dionysos dont, autrement, on ne comprend pas pourquoi il vient là. Rien de moins dionysiaque que l'acte d'Antigone et sa figure. C'est pour autant qu'Antigone mène jusqu'à la limite l'accomplissement de ce qu'on peut appeler le désir pur, le pur et simple désir de mort comme tel, c'est pour autant qu'elle l'incarne. Car réfléchissez-y bien, si son désir doit être le désir de l'Autre et se brancher sur le désir de la mère, le désir de la mère, le texte y fait allusion, c'est là l'origine de tout. Le désir de la mère est un désir qui a eu cette singulière propriété d'être à la fois le désir fondateur de toute la structure et de ce qui a fait venir au jour ces frères uniques, Étéocle, Polynice, Antigone, Ismène, mais c'est en même temps un désir criminel.

Nous retrouverons là, à l'origine de la tragédie et de l'humanisme, une impasse différente et, chose singulière, plus radicale, une impasse sem-

blable à celle d'Hamlet. Aucune médiation n'est possible de ce désir, si ce n'est son caractère radicalement destructif. La descendance de l'union incestueuse s'est dédoublée en deux frères, l'un qui représente la puissance et l'autre qui représente le crime. Il n'y a personne pour assumer le crime et la validité du crime, si ce n'est Antigone. Antigone choisit entre les deux d'être purement et simplement la gardienne de l'être du criminel comme tel. Sans doute les choses auraient-elles pu avoir un terme, si le corps social avait bien voulu pardonner, oublier, couvrir tout cela des mêmes honneurs funéraires. C'est dans la mesure où la communauté s'y refuse qu'Antigone doit faire le sacrifice de son être au maintien de cet être essentiel qu'est l'ἄτη familial, ce quelque chose qui est le véritable motif, le véritable axe autour de quoi tourne toute la tragédie d'Antigone. Elle perpétue, elle éternise, immortalise cet ἄτη.

# Leçon XXIV

*15 juin 1960*

Je voudrais pointer quel est le sens que je donne à une pareille exploration. Évidemment cela peut paraître à plus d'un éprouvant. Je me suis longtemps servi de la métaphore du lapin et du chapeau à propos d'une certaine façon de sortir du discours analytique ce qui n'y est pas. Je pourrais dire maintenant que je vous expose quelquefois à l'épreuve de vous donner à manger des lapins crus. Remettez-vous. Prenez leçon du boa, dormez un peu, puis ça passera. Vous vous apercevrez au réveil que vous avez quand même digéré quelque chose. C'est très important, Antigone. C'est justement par ce procédé, un peu dur évidemment, un peu coriace, qui consiste à vous mettre avec moi à casser les cailloux sur la route du texte, c'est tout de même là que ça vous passera dans la peau. Je veux dire que vous vous apercevrez rétrospectivement que cette image d'Antigone, même si vous ne vous en doutiez pas, elle est absolument là, latente, fondamentale, elle est essentielle et fait partie de votre morale, que vous le vouliez ou que vous ne le vouliez pas. Et c'est pour cela qu'il est important d'en réinterroger le sens. Si ce sens justement, n'est pas le sens, en fin de compte, édulcoré à travers quoi d'habitude en est véhiculé la leçon. Il s'agit de rien moins que de la réinterprétation de tout le sens du message sophocléen. Et je crois qu'en avoir entendu certaines choses, même si vous pouvez, je dirai, résister à ce ré-aiguisement des arêtes du texte, vous ne pouvez pas ne pas sentir de quoi il s'agit. Et si vous voulez maintenant relire Sophocle, vous vous apercevrez de la distance que ce discours, même si on peut m'arrêter sur tel ou tel point, je n'exclus pas que je puisse, à l'occasion, moi aussi faire un contresens, mais je ne pense pas qu'il

puisse nous arrêter sur la révélation de ce non sens global dans lequel Sophocle, par le soin d'une certaine tradition, est conservé.

Enfin, alors que j'en discutais avec certains d'entre vous qui m'opposaient certains souvenirs qu'ils ont de la lecture d'*Œdipe à Colone*, souvenirs évidemment influencés par l'interprétation scolaire, je me suis souvenu d'une petite note en bas de page. Il y a ici des gens qui aiment les notes en bas de page. Je vais vous en lire une dans un ouvrage dont il conviendrait tout de même que des analystes comme vous aient au moins la connaissance totale pour l'avoir lu une fois, qui est le *Psyche* d'Erwin Rohde dont nous avons une traduction française excellente. Dans l'ensemble, vous y apprendrez plus, et des choses plus certaines sur ce que nous lègue la civilisation grecque, que dans aucun ouvrage original en français. Le peuple le plus spirituel de la terre n'a pas toutes les cordes à son arc. Nous avons déjà le malheur d'avoir un romantisme qui ne s'est pas élevé beaucoup plus haut que le niveau d'une certaine sottise, dans l'ordre de l'érudition nous n'avons pas non plus tous les privilèges.

À la page 463 d'Erwin Rohde, il y a une petite note en bas de page sur l'*Œdipe à Colone* pour résumer ce dont il s'agit. Je vous ai déjà parlé de l'*Œdipe à Colone* dans des termes qui sont exactement dans la ligne de ce que je poursuis aujourd'hui. « Il suffit de lire la pièce sans parti pris, écrit-il, pour voir que ce vieillard sauvage irrité, impitoyable, qui prononce sur ses fils les malédictions horribles – c'est juste au terme de la pièce vingt minutes avant, il est encore à écraser Polynice sous ses malédictions – et qui jouit d'avance en homme assoiffé de vengeance des malheurs qui vont fondre sur sa ville natale, n'a rien de cette profonde paix des dieux, de cette transfiguration du pénitent que l'exégèse traditionnelle se plaît à constater surtout en lui. Le poète, qui n'a pas l'habitude de voiler les réalités de la vie, s'est clairement rendu compte que la misère et le malheur n'ont pas pour effet ordinaire de transfigurer l'homme, mais de le déprimer et de lui enlever sa noblesse, son Œdipe est pieux. Il l'était dès l'origine même dans l'*Œdipe roi*, mais il est devenu sauvage dans sa détresse. » Voilà en tout cas le témoignage d'un lecteur qui n'est pas spécialement orienté sur les problèmes de la tragédie dans cet ouvrage qui est l'historique des concepts que les grecs se font de l'âme.

Pour nous, ce que j'essaie de vous montrer, c'est qu'avant tout l'élaboration éthique qui nous est léguée de la morale avant Socrate, Aristote et

Platon, avant les Grecs, montre l'homme et l'interroge dans les voies de la solitude, et nous situe le héros dans cette zone d'empiétement de la mort sur la vie qui est le champ où il s'exerce concernant la zone de son véritable rapport, qui est du rapport à ce que j'ai appelé ici la seconde mort. Ce rapport à l'être, en tant qu'il suspend tout ce qui a rapport à la transformation, au cycle des générations et des corruptions, à l'histoire même qui nous porte à un niveau plus radical que tout, et en tant que comme tel il est suspendu au langage. Si vous voulez, pour s'exprimer dans les termes de Monsieur Lévi Strauss, et je suis sûr de ne pas me tromper en l'invoquant ici, car comme je vous l'ai dit, incité par moi à la relecture d'*Antigone*, c'est proprement en ces termes qu'il s'est exprimé parlant à ma personne, Antigone, en face de Créon, se situe comme la synchronie opposée au rapport de la diachronie.

J'ai laissé à mi-chemin en fin de compte tout ce que j'aurais pu vous dire sur le texte d'*Antigone*. Comme nous ne pouvons pas l'épuiser, ne serait-ce que pour des raisons de temps cette année, il est clair que la question est posée à la fin de ce que j'appellerai l'utilisation divine d'Antigone. Et qu'on pourrait à cet égard aborder plus d'un rapprochement, plus d'un témoignage, qu'Antigone pendue dans son tombeau nous évoque autre chose que l'acte du suicide, mais le rapport à toutes sortes d'héroïnes pendues, de mythes de la jeune fille pendue, d'un certain mythe d'Érigone par exemple, liée à l'avènement du culte de Dionysos. Son père, à qui Dionysos a donné le vin, en a, faute d'en connaître bien l'usage, abusé ; il est mort, et sa fille vient de se pendre sur son tombeau. C'est là un mythe explicatif de tout un rite où nous voyons des images de jeunes filles plus ou moins simplifiées, symbolisées, suspendues à des arbres. Bref tout l'arrière-plan rituel et mythique est là qui revient pour reprendre dans son harmonie religieuse ce qui nous est ici promu sur la scène. Il n'en reste pas moins que dans la perspective sophocléenne, le héros n'a rien à faire avec cette utilisation, et qu'Antigone est celle qui a déjà choisi sa visée vers la mort. L'invocation qui s'enroule autour de cette espèce de tige est autre chose, elle ne rejoint pas le défi humain dans l'occasion.

J'en resterai là aujourd'hui, car ce dont il s'agit au moment où j'ai achevé ce que j'ai à vous transmettre sur la catharsis, c'est de l'effet de beau qui résulte de ce rapport du héros à cette limite définissable en cette occasion par une certaine ἄτη. Ici je vous demande de comprendre pourquoi,

usant des définitions mêmes de la structure du séminaire, je veux passer la parole, ne veux pas être celui qui se charge à lui tout seul, tel maître Jacques, de remuer toutes les zones plus ou moins hétérogènes de ce qui nous est légué de l'élaboration traditionnelle en ces matières.

Il est bien entendu que, je le souligne, c'est là un mode pour toute une certaine zone d'entre vous, je veux dire chacun de vous, qui, à un certain moment de sa pensée, peut résister bien souvent à ce que j'essaie de vous faire entendre en commentant sympathiquement, d'une façon plus ou moins ambiguë d'ailleurs, ce qu'il est convenu d'appeler l'ampleur de mon information ou, comme on dit encore, de ma culture. Je n'aime pas du tout cela d'ailleurs. Cela a une contrepartie. On se demande où je prends le temps de rassembler tout cela. Vous admettrez quand même que j'ai sur vous un peu d'avance dans l'existence. J'ai pas tout à fait deux cents ans de tondeuse comme une pelouse anglaise, mais ça commence à s'approcher. Enfin j'en suis plus près que vous. J'ai eu le temps d'oublier plusieurs fois les choses dont je vous parle. Je voudrais donc, aujourd'hui, concernant le beau, céder la parole à quelqu'un qui m'a paru particulièrement compétent pour le faire dans un champ, en un point d'articulation que je considère comme essentiel pour la poursuite de mon discours, la définition du beau et du sublime, telle qu'elle a été posée par Kant. Il y a là, en effet, vous le verrez, un mode d'analyse catégoriel qui est d'une haute portée pour rejoindre structuration topologique qui est le mien, qui est l'effort de celui que je poursuis devant vous, le rapport, le rappel, pour ceux d'entre vous qui auront déjà ouvert la *Critique du jugement*, des aperçus donnés, pour ceux qui ne l'ont pas encore fait, me paraît une étape, un temps essentiel et c'est pour cela que je vais demander à Monsieur Kaufmann de prendre tout de suite la parole. Vous verrez ensuite l'usage que nous pourrons faire du travail qu'il a apporté aujourd'hui à votre intention.

**P. Kaufmann.** — Il y a évidemment bien des manières d'aborder la *Critique du jugement*, de l'aborder d'une manière dogmatique, ou à partir de l'histoire du kantisme, ou à partir de l'histoire de l'art. La voie que j'ai choisie consiste à partir de *Werther*. De deux passages de *Werther* qui m'ont paru situer en somme les thèmes d'existence par rapport auxquels Kant a situé sa propre entreprise de conceptualisation. En effet, ce sont

deux passages – je ne sais pas historiquement si Kant les a interrogés dans son élaboration du concept de beau et de sublime – où il transparaît trois points essentiels de la notion que Kant s'est faite de ces deux expériences esthétiques. En effet, ce sont deux passages où nous voyons le héros de Goethe d'abord pris par le sentiment de la beauté, puis s'abandonnant à l'expansion de ce sentiment qui le met au contact d'une nature foisonnant de pleine divinité. Nous voyons progressivement, au moment où ce sentiment d'expansion culmine en une ivresse de divinisation, apparaître chez Werther l'angoisse de mort. Je vais tout à l'heure vous lire ces deux passages dans la traduction. Mais voyez tout de suite pourquoi je pars de ce texte de Goethe. C'est qu'au fond l'entreprise de Kant a été de chercher une solution philosophique à l'impasse dans laquelle s'est engagé le héros de Goethe.

En effet, à travers ces textes, il vous apparaîtra sans doute que le suicide de Werther est dû à l'impuissance où il s'est trouvé d'atteindre à une position d'équilibre entre la vie et le sentiment même de la vie qui nous est donné au départ avec le sentiment du beau, entre la vie, la transcendance du sens de la vie qui culmine dans l'ivresse de la divinisation, et enfin la mort. Ces trois dimensions de l'expérience, Werther n'a pas été en mesure de les articuler l'une à l'autre. Or, Kant nous propose une esthétique du beau, une esthétique du sublime. Mais sans doute, ce qui est le plus important dans la *Critique du junement*, c'est l'articulation à laquelle il accède entre l'esthétique du beau et l'esthétique du sublime. Autrement dit, il y a un progrès dans la *Critique du jugement*, et ce progrès figure en somme une sublimation de l'expérience de Werther.

En somme, on peut dire que la *Critique du jugement*, c'est, assez précisément, Werther sublimé. Je vais donc lire assez rapidement quelques fragments de ces deux textes en scandant les différentes articulations.

Au livre I, d'abord : « Une merveilleuse sérénité a pris possession de toute mon âme, à l'égard de cette douce matinée de printemps que de tout cœur je goûte. Je suis seul et je me réjouis de vivre dans cette contrée créée pour des âmes comme la mienne… Je suis, mon très cher, si absorbé dans ce sentiment de charme existant que ma production artistique en souffre. » Voici donc le premier moment, c'est-à-dire un contact qu'on peut qualifier d'instinctif avec la nature, quoiqu'on puisse déjà noter que Werther ici fait état d'une paralysie de sa puissance de création, paralysie

qui va peu à peu se développer à mesure que l'exigence même de création va se faire de plus en plus aiguë. Nous allons ensuite assister à l'expansion de ce sentiment de beauté.

« Je ne pourrais actuellement dessiner pas même un trait, et jamais je n'ai été plus grand peintre qu'en ces instants, lorsque l'aimable vallée autour de moi se couvre de vapeurs, sanctuaire au sein duquel ne peuvent pénétrer que quelques rayons furtifs. Alors, couché dans l'herbe auprès de la chute du ruisseau, mille plantes diverses, tout près du sol, attirent mon attention. Lorsque je sens plus près de mon cœur le fourmillement du petit monde qui vit entre ces brins d'herbe, les innombrables, les insondables forces de ces vermisseaux, de ces moucherons… – nous assistons ici à l'expansion indéfinie du sentiment de beauté, puis à sa divinisation – et que je sens la présence du tout-puissant qui nous a créés à son image, le souffle de l'être, tout amour, qui nous porte et nous garde planant dans les éternelles délices, quand alors autour de mes yeux il se fait comme un crépuscule, le ciel plane dans mon âme comme l'image d'un amant. Je soupire, souffrant, et je songe, ah, si on pouvait exprimer tout cela. » On voit ici comment l'indéfini se convertit dans une exigence de création : « Ah, si tu pouvais exhaler sur le papier ce qui, avec tant de plénitude et tant de chaleur, vit en toi, miroir du dieu infini. » Puis tout à coup nous avons cette chute : « Mon ami, en ces pensées je m'abîme, je suis comme terrassé sous la puissance de ces magnifiques visions. » Vous voyez comment nous assistons à partir d'un sentiment d'accord avec le spectacle de la nature, un spectacle auquel d'ailleurs Werther participe, à une dilatation infinie qui se manifeste comme exigence de création, et comment tout à coup un abîme surgit du fait même de ce déploiement à l'infini. Nous pouvons dire que le premier thème est celui de la critique du sentiment du beau chez Kant, et que le second répondra à la critique du sentiment du sublime.

Il y aurait un autre passage, daté du 18 août, dont je vais seulement vous donner un petit extrait de manière à faire sentir qu'il s'agit bien d'un thème fondamental dans Werther. « Quelle fatalité a voulu que ce qui fait la félicité de l'homme devienne la source de sa misère. Le sentiment si plein, si chaleureux que mon cœur a de la vivante nature, ce sentiment qui m'inondait de tant de volupté, qui du monde qui m'entourait me faisait un paradis, devient maintenant un intolérable bourreau, un démon tour-

menteur qui me poursuit ». Suit une description équivalente de celle que je lisais. Nous voyons comment le sentiment ici de germination s'accorde avec le sentiment de l'infini. Nous voyons peu à peu cette infinité se déployer, puis au paragraphe suivant : « Frère, le souvenir de ces heures à lui seul me fait du bien… encore que par la suite je ressente doublement l'angoisse de l'état où je suis tombé. Devant mon âme s'est en quelque sorte levé un rideau, et la scène où je contemplais la vie infinie se transforme sous mes yeux en l'abîme de la tombe éternellement ouverte. »

À partir de cette première indication, voici les moments de la recherche que je vous propose. Tout d'abord, je voudrais donner une esquisse conceptuelle très générale de la *Critique du jugement*, c'est-à-dire les quatre moments d'abord de l'analyse chez Kant du beau, puis du sublime. Ensuite pour donner en somme une toile de fond à ces premières analyses, nous pourrions, si nous avons le temps, nous référer à deux groupes de problèmes. Tout d'abord la relation de la *Critique du jugement* avec la *Physiologie esthétique* de Burke ; le libéral anglais a publié en 1757 une *Physiologie du beau et du sublime* qui est une des sources de la *Critique du jugement*. Burke, précisément, se place, pour faire l'analyse de ces sentiments, à un point de vue physiologique. Et en second lieu il pourrait être intéressant de poser le problème des relations entre l'esthétique kantienne et l'histoire, au XVIII^e^ siècle, et la position historique du problème des signes. Car on voit comment, chez Lessing, chez Mendelssohn, peu à peu se prépare une formulation des problèmes esthétiques qui amène Kant, au fond, à s'intéresser et à s'interroger sur ce qui sera la question fondamentale de son esthétique, à savoir le problème de la constitution transcendantale des signes. Alors que l'esthétique du XVIII^e^ siècle, chez Mendelssohn et chez Lessing, s'en tient à des interrogations sur le sens des signes, on peut dire que le progrès essentiel marqué par Kant, consistera à s'interroger sur la condition de possibilité des signes dans leur acception esthétique.

Donc je vais commencer, sous réserve d'y revenir, par vous donner d'emblée quelques indications sur le sentiment du beau et du sublime chez Kant. Prenons d'abord le sentiment du beau. Comment est-ce que Kant formule le problème de l'analyse du beau ? Il part au fond d'une description du sentiment esthétique, mais cette description tourne autour d'un problème essentiel qui est l'universel absolu, l'universalisation du

plaisir esthétique. En effet, si nous rapportons l'entreprise kantienne, ici, à ce que nous pouvons appeler l'échec de Werther, nous voyons que ce que recherche Kant, c'est de sauver Werther en universalisant à la fois le plaisir esthétique d'une part et, d'autre part, le sentiment du sublime. Autrement dit, il s'agit de prêter un sens positif à l'expérience de Werther, et ce sens positif reviendra à cette expérience de l'universalité qui sera prêtée au plaisir. Comment peut-il y avoir un plaisir universalisable ? C'est le problème du beau. D'autre part, en ce qui concerne le problème du sublime, il est plus complexe, car ce qui fondamentalement va faire la différence du beau et du sublime chez Kant, c'est que le sublime est conflictuel. L'expérience du beau est une certaine espèce de repos dans le plaisir de la contemplation. Au contraire, l'expérience du sublime est l'expérience d'un déchirement entre notre sensibilité d'une part et, d'autre part, notre destination supra-sensible. Autrement dit, nous sommes arrachés du sensible mais, arrachés que nous sommes du sensible, nous nous défendons contre cet arrachement et c'est ce conflit même qui caractérise le sublime. C'est ce conflit dont précisément Werther nous rendait témoignage, mais c'est ce conflit auquel il s'agira, pour Kant, de garantir l'universalité. L'universalité de ce conflit constitutif en somme de la condition humaine, constitutif de la finitude humaine comme telle, l'universalisation de ce sentiment, c'est le sublime. Il s'agit donc d'universaliser le pur plaisir, et d'universaliser le conflit entre notre attachement au monde naturel et le sentiment de notre destination supra-sensible. Pour poser le problème du beau, Kant se réfère à l'analyse générale qu'il donne du jugement, et aux moments qui, dans la *Critique de la raison pure*, permettent de déterminer d'une manière générale tout jugement, c'est-à-dire qu'il va se placer au point de vue de, en langage technique, de la qualité, de la quantité, de la relation et de la modalité. Je fais abstraction de cette terminologie et viens aux choses elles-mêmes.

Le premier point d'où part Kant est le problème de l'existence de l'objet dont nous avons jouissance esthétique. Autrement dit, est-ce que le jugement de goût, en tant qu'il se fonde sur le plaisir esthétique, se rapporte à une réalité existante ? La réponse kantienne est négative, c'est-à-dire que le jugement de goût et le plaisir esthétique sont de telle nature qu'ils surmontent l'opposition introduite par la *Critique de la raison pure* entre l'apparence et la réalité. Le plaisir esthétique, selon le premier

moment du jugement esthétique, est un plaisir que nous goûtons du fait que nous ne déterminons, au-delà de la simple apparence de l'objet, aucune réalité existante qui l'outrepasserait. Autrement dit, nous voyons que ce premier moment est une certaine solution à l'opposition entre la chose et l'apparence, entre la *Ding* et l'*Erscheinung*. On peut dire qu'à l'intérieur du plaisir esthétique intervient une coïncidence entre la chose et l'apparence. La chose, en tant que chose existante venant en quelque façon se résorber dans sa pure apparence, ce que Kant exprimera en disant que le goût est la faculté de juger un objet ou un mode de représentation par la satisfaction du plaisir, d'une façon toute désintéressée. D'une façon toute désintéressée, c'est-à-dire que, dans le plaisir esthétique, nous ne prenons aucun intérêt à l'existence même de la chose.

Comment est-ce possible ? Un texte de Kant concernant cette satisfaction désintéressée nous suggère que nous devons distinguer dans l'apparence de l'objet entre d'une part la présence même de la chose et d'autre part le comment de cette présence, c'est-à-dire le mode selon lequel cette chose nous apparaît. Si nous pouvons goûter une satisfaction esthétique désintéressée c'est dans la mesure où l'accent de l'expérience se déplace de la chose présente au mode sous lequel cette chose nous apparaît. Voici ce que nous dit Kant : « Toute relation des représentations et même toute relation entre les impressions peut être objective mais il n'y a que le sentiment de plaisir et de déplaisir par lequel rien n'est déterminé dans l'objet. Mais au contraire l'étant, le sujet, selon que le sujet ressent le mode dans lequel le "comment vit-il" est affecté par la représentation. »

Nous pouvons donner un caractère tout à fait concret à cette expérience. Si je m'interroge sur la présence devant moi de cette carafe, ou bien je peux me rapporter à la carafe prise comme chose existante, c'est-à-dire que je serai amené à diviser dans le sentiment de cette existence entre l'apparent pur et simple, entre l'aspect de la chose d'une part et d'autre part la chose elle-même, c'est-à-dire qu'au-delà de l'*Erscheinung*, il y aura la *Ding*. Mais il y a une autre manière dont je puis envisager cette expérience et cette seconde manière est précisément l'attitude esthétique qui consiste non plus à rapporter l'état de la conscience à la chose existante hors de moi, mais simplement à faire l'épreuve de la manière, du mode selon lequel je suis affecté. Bien entendu je m'abstiens ici de toute analogie. Mais ceci éveille très certainement des résonances dans votre esprit.

Dans quelle mesure maintenant cette analyse que nous donne Kant du désintéressement dans la satisfaction esthétique, nous prépare-t-elle à comprendre comment il peut y avoir une universalisation du plaisir ? Comment il peut y avoir un plaisir qui vaille non seulement pour moi, mais pour tout homme ?

Eh bien, c'est justement ici le comment que nous avons à préciser. En effet, il s'agit de fixer le statut de ce mode selon lequel l'objet nous est donné. Or, nous savons que dans la perspective transcendantale de Kant, c'est dans le cadre de conditions à priori que se constitue l'objet. Autrement dit, le mode selon lequel l'objet, la chose existante nous est donnée, peut nous être donnée. Ce mode selon lequel la chose nous apparaît n'est pas empirique mais il est à priori, c'est-à-dire qu'il relève non pas de l'expérience mais des conditions mêmes, subjectives, de la perception. Autrement dit, il peut y avoir satisfaction désintéressée parce que nous déplaçons l'accent de l'épreuve de la chose au mode de cette épreuve, et d'autre part il peut y avoir universalisation, comme nous allons le voir, du plaisir ainsi goûté dans ce sens que ce mode selon lequel nous sommes affectés par la chose à des conditions qui ne sont pas empiriques, mais qui sont à priori, autrement dit transcendantales, d'ordre transcendantal. Voici donc en ce qui touche le premier moment.

Ce désintéressement vis-à-vis de la chose existante nous donne accès au second moment, à savoir à l'universalité. Où est le problème ici pour Kant ? Autrement dit, pourquoi y a-t-il difficulté à comprendre comment il peut y avoir un plaisir universel ? Cela tient à la nature même du plaisir, c'est à savoir à ce fait que le plaisir est un état. En effet, toute connaissance porte sur des objets. La *Critique de la raison pure* a déterminé les conditions à priori de la constitution des objets mais on ne comprend pas, s'il est vrai que l'universalité propre au savoir s'attache à l'objet, comment une certaine espèce d'universalité peut s'attacher à un état. Eh bien tel est le problème précisément que Kant va se poser dans cette analyse du second moment. Comment universaliser le plaisir esthétique ? Partons du premier moment. Nous avons dit que la satisfaction goûtée dans le beau est une satisfaction désintéressée qui nous rend témoignage d'un mode selon lequel l'objet est donné. Plus précisément, Kant nous dit que le plaisir esthétique est issu du sentiment d'un libre jeu entre l'imagination et l'entendement. Cela signifie qu'ainsi que l'a montré l'analyse de la

connaissance dans la *Critique de la raison pure*, deux facultés doivent intervenir en toute détermination d'objet. Ces facultés sont la sensibilité et l'entendement, et l'imagination est une faculté intermédiaire entre la sensibilité et l'entendement. Nous avons donc ainsi à nous préoccuper, non pas du rapport entre l'entendement et la sensibilité, mais du rapport entre l'entendement et l'imagination. Eh bien, que nous apporte l'imagination ? Et que nous apporte l'entendement ? Il s'agit ici bien entendu non pas de l'imagination créatrice, mais de la capacité que nous avons de nous former des images des choses sans poser la question d'une existence adéquate à cette image. L'imagination nous apporte une multiplicité et la diversité qui est en elle vient de la sensibilité, des formes de la sensibilité, et l'unité qui est en elle vient du moi jugeant. Autrement dit, et dans la perspective très générale de l'esthétique classique, Kant fait du beau l'unité d'une diversité. Et le sentiment du beau, le sentiment de plaisir esthétique sera donc le sentiment d'un libre accord entre la diversité et l'unité. Nous voyons donc par là que, dans la constitution même de l'expérience esthétique, interviennent les facultés de la connaissance d'objet. Autrement dit, c'est dans la mesure où la connaissance requiert cette double polarité, à savoir une diversité d'une part, une unité d'autre part, c'est dans la mesure où il y a une scission entre la sensibilité et l'entendement, et par conséquent entre l'imagination et l'entendement, c'est dans la mesure, donc, où nous avons cette double polarité que nous pouvons goûter un plaisir esthétique, puisque nous goûterons le libre accord entre ces deux facultés distinctes.

Mais cette structure de la connaissance par laquelle doivent nécessairement coopérer, dans notre connaissance, deux facultés, cette structure est le cadre de notre connaissance universelle. Kant pense que c'est l'universalité des conditions de la connaissance qui garantit l'universalité du plaisir esthétique. Je reprends ceci. La *Critique de la raison pure* nous a montré que collaborent, pour la constitution d'un objet, de cette carafe objet, deux facultés. La collaboration, le concours de ces deux facultés est une condition de la détermination d'objet. Il ne peut y avoir d'objet commun. Il ne peut y avoir d'objet qui soit objet pour tous ; il ne peut y avoir de carafe qui soit carafe objective pour vous et pour moi que sous la condition précisément de ce concours entre les deux facultés de la sensibilité et de l'entendement. Autrement dit, que sous la condition d'une liai-

son de la diversité par l'unité du moi pensant. Tel est, précisément, le cadre à l'intérieur duquel nous goûtons le plaisir esthétique. Sans doute, dans le plaisir esthétique, nous n'avons pas détermination de la multiplicité sensible donnée, de la diversité sensible donnée, nous n'avons pas détermination de cette diversité sensible par le jugement, c'est-à-dire que nous ne déterminons pas d'objet. Ce qui reviendra pour Kant à dire que nous n'avons pas de concept de l'objet beau, nous ne déterminons pas l'objet. Cependant, ce sont ces mêmes facultés qui coopèrent dans la connaissance, dont la coopération est garante de l'universalité de la connaissance. Ce sont donc ces deux facultés qui, dans la connaissance, sont déterminées et déterminantes qui, dans le cas du plaisir esthétique, constitueront les deux pôles entre lesquels va s'instaurer l'accord que nous goûtons dans le plaisir esthétique.

Au regard de la connaissance, nous avons deux facultés qui coopèrent. Nous avons une détermination de la diversité par le jugement. Nous avons ces mêmes facultés dans le cas du plaisir esthétique, mais nous ne pouvons plus dire que le jugement détermine un objet. Nous avons seulement un accord, un libre accord, un libre jeu, comme dit Kant, entre la diversité et l'unité, et l'universalité du plaisir esthétique, la possibilité que nous avons d'universaliser, donc, un plaisir, au moins sous les espèces du plaisir esthétique, repose, dit Kant, sur l'universalité du cadre de connaissance. Autrement dit, je porte en moi la fonction d'objectivation. C'est dans cette mesure même qu'il y a universalité possible du plaisir esthétique, entre les pôles constitués par les deux fonctions de la connaissance.

Enfin, prenons si vous voulez, à nouveau, l'exemple de la carafe. Dans la connaissance d'objet il y a une diversité donnée et il y a une liaison par le jugement qui fait que je pense, ceci est une carafe. Il y a une diversité et dans l'espace et dans le temps. Et cette diversité est reliée sous un concept, le concept de la carafe qui détermine l'objet. J'ai donc ainsi deux facultés, sensibilité et imagination plus ou moins liées, d'une part, et, d'autre part, l'entendement. Et l'entendement détermine la sensibilité. C'est la condition, comme je le disais, grâce à laquelle cette carafe peut être non seulement carafe pour moi, mais pour tous. Il y a constitution d'une objectivité. C'est à l'intérieur de ce cadre d'objectivation que nous avons le plaisir esthétique, dans la mesure où les facultés interviennent, mais seulement selon leur accord. Si je considère une carafe de Cézanne au lieu

d'avoir une détermination de la diversité donnée par le concept, il y aura un libre jeu entre le foisonnement des impressions spatiales qui me viennent d'une part, et d'autre part la manière dont elles se rassemblent dans l'unité d'un tableau. J'aurai ainsi un plaisir qui sera universalisable. Pourquoi ? Parce que vous et moi avons les mêmes cadres de constitution de l'objectivité, c'est-à-dire que c'est la communauté du cadre de constitution de l'objectivité qui fait qu'il peut y avoir un plaisir non objectif, purement subjectif, mais qui vient s'insérer à l'intérieur de ce cadre. Voici donc ce qui concerne le moment de l'universalité.

Le troisième moment, qui est désigné sous la catégorie de la relation, techniquement, désigne ce qui retient l'interprétation qu'il convient de donner de la finalité dans le cas du jugement esthétique. Kant nous dit que le deuxième moment que je viens de citer est : « Est beau ce qui plaît universellement sans concept. » Le troisième moment concerne la finalité de l'objet. Quel intérêt d'abord y a-t-il à introduire ici, dans l'analyse – je ne me place pas au point de vue de Kant, mais à un point de vue plus général – à introduire la notion de finalité ? C'est qu'au fond, à travers ce problème de la finalité esthétique, se trouve posé le problème des relations entre le beau et le bon ou le bien. De même que tout à l'heure pouvait se poser le problème des relations entre le beau et l'objectivité, en effet, si nous supposons que l'objet beau est un objet proportionné à sa destination naturelle, nous pouvons dire que la finalité dans la relation des moyens à une fin, sera caractéristique du jugement esthétique. Ce que Kant au contraire nous dit, c'est que le beau, le jugement de goût, se caractérise par une finalité sans fin. Nous pouvons comprendre cette formule à l'aide de la formule précédente relative à l'objectivité. Ce que nous trouvions tout à l'heure dans l'universalité du plaisir esthétique, c'est le cadre de l'objectivation. Eh bien, ce que nous trouvons ici c'est, en quelque façon, le cadre de la finalisation, c'est-à-dire que nous éprouvons dans le jugement esthétique, non pas la relation de certaines données à une fin effectivement donnée, mais simplement un rapport de finalité qui n'est pas lui-même rapporté à une fin déterminée. Ceci se comprend très aisément à partir de ce que nous disions il y a un instant sur le libre accord des facultés de la connaissance à l'intérieur d'un plaisir universalisable. Car cette finalité sans fin est précisément cet accord entre la faculté qui nous donne la diversité et la faculté par laquelle se trouve assurée la

liaison de nos impressions diverses. Pourquoi parler ici de finalité ? Précisément parce que ni l'une ni l'autre de ces facultés ne peut être réduite, identifiée à son opposé. Nous avons en somme ici, dans le plaisir esthétique, le sentiment d'une sorte de fait à priori, c'est-à-dire que nous avons un accord sous *Stimmung*, comme dit Kant. Nous avons un accord qui ne correspond à aucune nécessité logique qui est bien une certaine espèce de fait et c'est cet accord libre dont nous faisons l'épreuve dans le plaisir. Car Kant nous dit que nous ne devons pas distinguer entre le plaisir d'une part et d'autre part cette finalité. Le plaisir, c'est le simple fait que nous tendons à nous maintenir dans cet état d'harmonie entre les deux facultés de l'imagination et de l'entendement. Pour Kant, la caractéristique éminente du plaisir, c'est qu'il nous porte à nous maintenir dans l'état où nous sommes, à l'inverse pour la douleur. Donc, nous avons un état dans lequel nous cherchons à nous maintenir, et nous tendons à nous maintenir dans cet état parce qu'il répond objectivement même pour nous, de la constitution de l'expérience.

Le quatrième moment sera celui de la nécessité, c'est-à-dire que ce sera le problème du principe subjectif du sentiment du plaisir. Kant se pose ici la question de savoir s'il y a véritablement une nécessité du jugement de goût au sens où il y a une nécessité de la connaissance. Autrement dit, si le jugement de goût est un jugement apodictique. La réponse de Kant va très profondément dans l'analyse du sentiment du beau, car il tient que l'universalité du jugement de goût n'étant en rien comparable à l'universalité d'une connaissance, l'universalité du jugement de goût est une communicabilité fondée. Autrement dit, nous n'éprouvons rien d'autre, dans le sentiment du plaisir esthétique, que ce fait allant de droit, que notre plaisir est aussi valable pour tous. Mais nous pouvons avoir ici une nécessité de type apodictique, pour cette seule raison que nous n'avons pas d'objet conceptualisable, nous n'avons pas d'objet conceptuellement déterminé sur lequel porte le jugement. Ça n'est pas le jugement sur l'objet qui est ici universalisé, c'est-à-dire que notre sentiment de nécessité ne vient pas se confondre avec la notion d'une nécessité logique, mais nous avons le sentiment que l'universalité est fondée d'une manière nécessaire.

Eh bien, en quoi consiste donc cette nécessité distinguée de la nécessité de connaissance ? Elle se fonde sur la relation que nous avons envisagée tout à l'heure, entre le cadre de l'objectivité et le plaisir esthétique, c'est-

à-dire que si l'universalité est fondée selon ce quatrième moment, c'est en vertu du caractère à priori de cette relation entre les conditions de constitution en général de l'expérience et le plaisir esthétique qui vient s'insérer entre ces deux pôles de l'imagination et de l'entendement. Autrement dit, c'est dans la structure même de la subjectivité que vient se fonder ici le caractère de nécessité propre au jugement de goût. Nous pouvons marquer de suite quelles sont, d'un point de vue esthétique, les deux limites de cette analyse kantienne. D'abord, il s'agit d'une esthétique de la forme. Il s'agit d'une esthétique dite classique. Kant, très expressément, récuse toute participation des impressions sensorielles à l'élaboration du plaisir esthétique. D'autre part, le jugement de goût porte sur une forme arrêtée. Autrement dit, il est essentiel que le jugement de goût entendu comme jugement de beauté, vise une apparence délimitée.

Ce qui va faire précisément le passage de l'expérience du beau à l'expérience du sublime, c'est que l'expérience du sublime sera d'abord une expérience de l'informe. Comment est-ce que nous pouvons relier cette expérience du sublime à l'expérience du beau ? Il y a un passage dans la *Critique du jugement* qui nous montre qu'en vérité ces deux moments de la critique kantienne doivent être ramenés l'un à l'autre. C'est un passage où Kant nous dit que dans le sublime, notre imagination est en quelque façon dessaisie de sa puissance, et que nous avons – c'est le terme dont il se sert – à en faire le sacrifice. Nous sacrifions dans le sentiment du sublime ce bel accord qui règne dans le sentiment du beau entre notre subjectivité et l'expérience. Nous sommes dessaisis de la puissance de notre imagination, nous faisons le sacrifice de cette puissance, et dans cette mesure notre imagination se raccorde, dit-il, à une loi qui est la loi de la raison. Autrement dit, dans le sentiment du beau, dans le plaisir esthétique du beau, nous éprouvons l'harmonie entre l'entendement et l'imagination, c'est-à-dire que nous éprouvons une heureuse collaboration entre nos facultés de connaissance; au contraire, dans le sentiment du sublime, nous sommes dessaisis de ce bonheur d'une imagination accordée à notre propre subjectivité et, de même, notre propre subjectivité reconnaît qu'elle est impuissante à saisir heureusement la diversité des impressions sensibles. Autrement dit, il y a ici un conflit qui intervient entre nous-mêmes et le sensible. Dans ce conflit, nous avons à sacrifier quelque chose – c'est le terme même – notre imagination, à sacrifier sa

prétention à se saisir du sensible. Car dans le sentiment du sublime, nous sommes, cela est caractéristique, débordés par le spectacle du sublime, donc nous devons nous reconnaître impuissants.

Mais que se produit-il ici dans le sentiment du sublime ? Il se produit une conversion du sentiment de nos impuissances en un sentiment de puissance, c'est-à-dire que nous reconnaissons que nous sommes empiriquement impuissants, nous reconnaissons que notre capacité d'appréhension est bornée, nous reconnaissons que notre puissance est bornée vis-à-vis de la puissance des choses extérieures. Mais, dit Kant, ce sentiment d'impuissance réveille en nous le sentiment d'une autre puissance qui est la puissance de l'infini dont notre raison est la faculté. L'analyse que fait Kant du sentiment du sublime se partage entre deux domaines, le domaine qu'il appelle mathématique, c'est-à-dire le domaine de la grandeur, et le domaine qu'il appelle dynamique, c'est-à-dire le domaine de la causalité.

Prenons déjà la grandeur au sens mathématique. Il nous dit que nous éprouvons le sentiment du sublime devant un spectacle naturel lorsque nous reconnaissons que nous ne disposons d'aucune mesure qui soit propre à déterminer les grandeurs de la nature, c'est-à-dire qu'indéfiniment nous rapportons notre mesure à ce qui est mesuré, puis ce qui est ainsi mesuré à autre chose en le prenant comme mesure, autre chose qui devra être mesuré. Mais nous reconnaissons que c'est indéfiniment que ce progrès s'accomplira. Autrement dit, nous sommes dépouillés de toute capacité de détermination de la grandeur. Donc, à cet égard, nous sommes dans un sentiment d'impuissance. Mais, dit Kant, pourquoi avons-nous ce sentiment d'impuissance ? Nous n'avons ce sentiment d'impuissance que pour autant que nous savons que nous pouvons indéfiniment poursuivre l'opération. D'où tenons-nous ce sentiment d'une poursuite indéfinie, d'une poursuite indéfinie d'opérations, sinon de la raison elle-même et de la loi de la raison ? C'est ainsi que l'incapacité où nous avons été de mesurer, de déterminer quantitativement la nature elle-même, va se trouver convertie dans le sentiment de la puissance infinie de notre raison en tant que notre raison est source des opérations que nous accomplissons dans le domaine de la quantité. Sans doute Kant ici a-t-il pensé au calcul infinitésimal. Ces textes ne sont pas parfaitement explicites, mais on trouve chez le critique anglais Home, la même idée rapportée au calcul

infinitésimal à propos justement de la grandeur et de la sublimité. Bien entendu, nous pouvons avoir ce sentiment à la fois dans l'infiniment grand et dans l'infiniment petit. Et d'ailleurs vous voyez comment ces textes de Kant recouvrent très exactement les textes de Goethe que nous lisions tout à l'heure.

**J. Lacan.** — Entre un fourmillement naturel et un signifiant ou un problème du signifiant non complètement élucidé à l'époque de Kant, le calcul infinitésimal recélait encore je ne sais quel mystère qui a totalement disparu depuis. Vous avez certainement raison en disant que c'est le calcul infinitésimal qui est évoqué derrière cette expérience du sublime.

**P. Kaufmann.** — Il y a aussi sans doute à faire intervenir ici la distinction entre l'espace et toute détermination d'espace. Kant nous montre dans la *Critique de la raison pure* que toute détermination de l'espace est une limitation de l'espace, de telle sorte qu'il y a ici une résorption dans l'espace pris comme infini des déterminations particulières de l'espace.

Enfin en ce qui concerne le sublime dynamique, nous n'avons pas une détermination de grandeur, mais une détermination de puissance. On peut relire les textes de Kant : « Des roches surplombant audacieusement et comme menaçants ; des nuages s'amoncelant avec un cortège d'éclairs et de tonnerre ; des ouragans qui laissent après toute la dévastation ; l'océan sans borne dans sa fureur ; les hautes cascades du fleuve puissant, voilà des choses qui réduisent à l'insignifiance notre force de résistance comparée a notre puissance. Mais l'aspect est d'autant plus attrayant qu'il est plus terrible. Si nous nous trouvons en sûreté, nous disons facilement de ces choses qu'elles sont sublimes, parce qu'elles nous font découvrir en nous-mêmes une faculté de résistance d'un tout autre genre qui nous donne le courage de nous mesurer avec l'apparente toute-puissance de la nature ». Cette faculté, c'est la liberté. Disons plutôt l'autonomie dont la puissance nous apparaît ici comme supérieure à la puissance de la nature extérieure.

Vous voyez en somme que, dans la mesure où ce mouvement de notre imagination dans le sublime est porté par la raison, c'est-à-dire par une certaine espèce de loi, le mouvement que nous décrit Kant est très exactement le suivant. Il y a une puissance extérieure qui menace de nous écraser, mais au moment même où nous éprouvons cette menace, elle se convertit dans le sentiment d'une loi intérieure. Nous avons une puis-

sance qui est celle de choses singulières, des nuages, des volcans, etc., le sentiment du sublime intervient lorsque nous opposons à cette puissance extérieure une loi, cette fois, qui est plus forte qu'elles, c'est-à-dire qu'on ne force pas beaucoup les termes de Kant en disant qu'il se produit une sorte de dépersonnalisation et d'intériorisation de cette puissance extérieure, sous réserve, bien entendu, que pour Kant nous n'avons pas une intégration au sujet de la force extérieure, mais que nous avons une sorte de contestation entre la puissance extérieure et la puissance intérieure. Nous voyons donc dans quel sens, et dans le cadre des relations de cette dernière indication, va se produire ce que Kant désigne comme dessaisissement ou sacrifice de quelque chose par notre imagination. Nous renonçons à la capacité de fixer une forme extérieurement donnée, nous renonçons à une capacité de la délimiter, en somme de nous en emparer par l'appréhension dans ce qui était le plaisir du beau. Notre imagination en fait le sacrifice, mais la contrepartie, alors positive de ce sacrifice, c'est l'épreuve que nous faisons de la loi de notre liberté dans l'assomption de la loi de la raison.

Voilà donc quel serait le premier moment de notre recherche portant sur ces concepts kantiens. Et bien entendu il faudrait y revenir. Mais maintenant ou pourrait essayer de les situer, et notamment par rapport à des textes antérieurs de Kant. D'abord en ce qui concerne l'esprit général de la doctrine et ce qui atteste en somme que la relation qu'on peut établir entre les thèmes de Werther et ce texte de Kant n'est pas purement spéculative. Nous trouvons dans les *Observations sur le sentiment du Beau et du Sublime* cette image caractéristique. C'est un texte de 1764 : « Le lever du soleil n'est pas moins magnifique que son coucher, mais celui-là ressortit au beau, et celui-ci au tragique et au sublime ». Autrement dit, nous voyons que Kant rapporte explicitement à l'origine les sentiments de beau et de sublime au sentiment de la naissance et du déclin, de la naissance et de la mort. Ce texte est tiré de *Remarques posthumes* qui ont été écrites par Kant sur ses propres *Observations sur le sentiment du Beau et du Sublime*. C'est de ces remarques que nous pouvons tirer des indications sur l'arrière-fond de la recherche kantienne. Et tout d'abord sur le dessein même qu'a eu Kant de fonder l'universalité du plaisir esthétique. Il nous dit que les divers sentiments de plaisir et de déplaisir, de satisfaction et de contrariété ne dépendent point de la nature des choses qui les

suscitent, l'amour est souvent un mystère pour tout le monde, et ce qui contrarie l'un vivement laisse l'autre indifférent.

Et cette diversité, Kant ne s'en accommode pas, comme le montre une remarque comme celle-ci : « Tout s'écoule en nous comme l'eau d'un fleuve, et le cours inconstant rend le jeu inconstant et fallacieux. Où trouver dans la nature des points d'appui que 1'homme ne saurait changer et qui lui indiqueraient sur quelles rives il faudrait se tenir ? » Spéculativement, ce sont ces rives que Kant a cherchées, et qu'il a cherchées dans ce qu'il appelle quelque part la dignité de l'humanité. « Je suis par goût un chercheur, je sens la soif de connaître, le désir inquiet d'étendre mon savoir et la satisfaction de tout progrès accompli. Il fut un temps où je croyais que tout cela pouvait constituer l'honneur de l'humanité, et je méprisais le peuple, qui est ignorant de tout. C'est Rousseau qui m'a désabusé. J'apprends à adorer les hommes, et je me trouverais bien plus inutile que le commun des hommes si je ne m'efforçais à donner à tous les autres une valeur qui consiste à faire ressortir les droits de l'humanité. » Cette formule kantienne peut être prise comme épigraphe du dessein kantien dans le domaine du plaisir. Il s'agit très précisément de faire ressortir les droits de l'humanité dans les domaines du plaisir. Autrement dit, de fonder, comme nous avons vu qu'il a cherché à faire, l'universalité du plaisir.

Comment est-ce que se posera ici alors la question de cette recherche d'unité ? Il est très caractéristique qu'à l'époque où Kant écrit ces *Observations*, en 1764, il soit encore sous l'influence directe de Rousseau. Et cette universalité, il semble parfois la chercher du côté de la nature comme le faisait Rousseau. On peut dire que tout le progrès de Kant a consisté à se rendre compte que l'universalité ne pouvait pas être trouvée du côté de la nature et qu'il fallait la chercher dans un ordre d'à priori qui, lui, sera radicalement opposé. Mais dès le moment où il écrit ces *Observations*, on voit comment il va se séparer de Rousseau. Il oppose l'idée de nature à l'état civilisé. Et il nous dit que de revenir à la nature ne consistera pas à rejeter toutes les acquisitions de la civilisation, mais à apprécier en somme ces acquisitions en relation aux exigences de la nature. « Il est nécessaire d'examiner comment l'art et l'élégance de l'état civilisé se produisent, et comment ils ne se trouvent jamais dans certaines contrées afin d'apprendre à distinguer ce qui est factice, étranger à la

nature, de ce qui lui appartient en propre. Si l'on parle du bonheur de l'homme sauvage, ce n'est pas pour retourner dans les forêts, c'est seulement pour voir ce que l'homme a perdu d'un côté, tandis qu'on gagne de l'autre. Et cela afin que, dans la jouissance et l'usage du luxe social, on n'aille pas s'attarder de tout son être aux goûts qui en dérivent et qui sont contraires à la nature comme à notre bonheur, afin qu'on reste avec la civilisation un homme de la nature. Voilà la considération qui sert de règle au jugement, car jamais la nature ne crée l'homme pour la vie civile. Ses inclinaisons et ses efforts n'ont pour fin que la vie dans son état simple. »

**J. Lacan.** — C'est vraiment un passage à communiquer à Claude Lévi-Strauss, car c'est vraiment l'éthique de l'ethnographe déjà fondée au niveau de Kant qui est très remarquable. Tout le discours de Claude Lévi-Strauss d'inauguration de sa chaire au Collège de France est déjà, là, indiqué, c'est-à-dire pas forcément antidaté, mais précisé d'une manière que l'on ne trouve nulle part accentuée comme cela dans Rousseau.

**P. Kaufmann.** — Il oppose ici nature et civilisation, ou culture, comme on dit aujourd'hui. Mais ce qui est à remarquer, c'est que, dans la *Critique du jugement*, il s'efforce d'aller au-delà de la culture elle-même. Ceci est attesté par des textes de la *Critique du jugement* où il se préoccupe, s'interroge sur l'intérêt social du beau. Nous avons vu que le beau et le sentiment du beau, le plaisir esthétique est universellement communicable, mais est-ce que cela veut dire, comme le pensait par exemple Burke, que le plaisir esthétique soit en relation avec la sociabilité ? Autrement dit, est-ce que nous devons considérer cette société qui est rendue possible par la participation à un plaisir esthétique commun comme représentant simplement une sociabilité ? Et Kant répond par la négative, et c'est dans cet esprit qu'il fait l'analyse de la transmission par signe de la beauté, c'est-à-dire que, pour Kant, nous avons à distinguer entre la nature et la civilisation prise comme humanité de fait, et enfin cette humanité de droit qui est liée à la constitution même de notre expérience, autrement dit de la communauté des conditions de constitution de l'expérience humaine. Ce sentiment d'insécurité que nous venons d'indiquer se transforme dans ces *Observations sur le Beau et le Sublime* d'une manière intéressante en vertu de l'application qui est faite dans ce thème précritique des concepts de beau et de sublime, à la femme et à l'homme.

Pour Kant, la femme relève de la catégorie du beau, et l'homme de la

catégorie du sublime, en ce sens que le beau et la femme, dit Kant, risquent toujours de nous tromper, autrement dit en ce sens que ce sont des apparences. Il y a dans la psychologie, dans ces remarques de Kant sur la femme et le sentiment esthétique une primauté de l'apparence. On ne s'éprend, dit-il, que de l'apparence, mais on aime la vérité. Il dit encore, la vérité est plutôt obligation que beauté. Alors nous voyons comment cette première esquisse qui est donnée dans ce texte d'une psychologie empirique et moraliste au sens français, des sentiments de beauté et de sublime, nous voyons comment cette opposition permet de rendre compte de cette notion d'apparence que l'homme trouve dans le premier moment de la *Critique du jugement*.

On peut dire que le beau, pour Kant, est une belle apparence fondée. La femme, d'après les *Observations sur le sentiment du Beau et du Sublime*, est une belle apparence sans fondement, et le beau est une apparence fondée. Le parallèle ici est tout à fait indiqué, puisqu'il poursuit, dans tout un chapitre des *Observations*, ces oppositions entre femme, homme, beauté et sublime. Les qualités viriles, au contraire, dit-il, sont du côté, en tant qu'elles sont viriles, de la vérité.

Après avoir introduit, donc, cet arrière-plan kantien, il faudrait en venir à l'insertion de Kant dans l'histoire des arts au XVIII^e^ siècle et, notamment, faire intervenir l'évolution du baroque ou du rococo au classique d'une part, et d'autre part l'analyse du sentiment de la mort dans l'art classique. Si vous voulez, l'opposition entre les vestales en tant qu'elles ont été exhumées à Pompéi, c'est-à-dire le beau naissant de l'oubli selon les formules de Winkelmann ou de Lessing, d'une part, et, d'autre part l'antique au sens mortel qui est celui des Ruines de Piranèse. Ceci donnerait sa toile de fond à Kant et permettrait de faire une interprétation de sa philosophie de l'art comme une critique d'art.

**J. Lacan.** — Vous ne pouvez ici que nous ouvrir les perspectives d'un sujet de travail que vous nous avez donné aujourd'hui, qui a consisté à faire sentir à notre assemblée, qui est diverse, hétérogène dans sa formation, l'idée de structure autour de laquelle Kant à la fois regroupe et dissocie l'idée de beau. Nous aurions pu mettre, dans le fond, l'idée du plaisir chez Aristote, et retrouver un texte très joli de la définition du plaisir qu'il donne dans la *Rhétorique*. Enfin, ceci va nous servir comme de point pivot, comme il est naturel en toute matière philosophique traditionnelle,

pour reprendre au point où nous l'avons laissée, la question de l'effet de la tragédie, laquelle, malgré ce que nous croyons toujours, doit en référer à Aristote, ne saurait se suffire de l'idée de quelque façon que ce soit, interprétée, de catharsis morale.

# Leçon XXV

*22 juin 1960*

Dans un rapport qui doit paraître dans le prochain numéro de notre revu, qui est le rapport que j'ai fait il y a deux ans à Royaumont, rapport qui était un peu jeté, comme je l'ai expliqué, puisque je l'ai composé entre deux séminaires d'ici, j'en garderai la forme improvisée, tout en essayant quand même de compléter et de rectifier certaines des choses qui y sont contenues, je dis quelque part que l'analyste doit payer quelque chose pour tenir sa fonction. Qu'il paye de mots ses interprétations. Qu'il paye de sa personne en ceci dont on peut dire que toute l'évolution présente de l'analyse est la méconnaissance, que, par le transfert, il en est littéralement dépossédé. Je veux dire que, quoi qu'il en pense, et quel que soit son recours panique à *the counter-transference*, il faut bien qu'il en passe par là. Ce n'est pas seulement lui qui est là avec celui vis-à-vis de qui il a pris un certain engagement. Et enfin, qu'il faut qu'il paye d'un jugement concernant son action. C'est quand même tout de même un minimum d'exigence. L'analyse est un jugement. Je dirai que ce qu'il fait, c'est exigible partout ailleurs et qu'à la vérité, ce qui peut paraître scandaleux de l'avancer, c'est probablement pour quelque raison. C'est pour la raison que, par un certain côté, il a hautement conscience qu'il ne peut pas le savoir, ce qu'il fait, en psychanalyse. Il y a une part de cette action qui lui reste à lui-même voilée. C'est ce qui justifie le point où je voulai vous amener, où je vous ai amenés cette année.

Je veux dire que je vous ai proposé de me suivre cette année, point qui pose la question de ce qu'une pareille possibilité, celle qui nous est don-

née par le rapport à l'inconscient tel qu'il a été ouvert par Freud , de ce que ça comporte comme conséquences éthiques générales. C'est bien évidemment pour nous rapprocher de la nôtre, d'éthique. D'où cet aspect tout de même de détour, qui fait qu'il n'a pas pu ne pas vous apparaître, cet intérêt des notions kantiennes qui ont été apportées la dernière fois, mais qu'avant même de demander à celui qui vous a parlé la dernière fois d'y apporter quelques compléments que je crois utiles, je ne crois pas moins utile de resituer pour vous, en fin de compte, au moment où nous nous approchons de la fin de notre détour de cette année, ce qu'il veut dire. Je rappellerai simplement des choses très simples, articulées dans les termes qui sont ceux que j'ai produits pour vous les années précédentes. Ce dont il s'agit, ce que j'ai voulu vous rappeler avant de vous ramener d'une façon plus proche à la pratique de l'analyse, aux problèmes techniques qui ne sauraient tout de même, dans l'état actuel des choses, être résolus sans ces rappels, ce sont des choses simples que je vais vous rappeler tout de suite.

Premièrement, la fin de l'analyse est-elle ce qu'on nous demande ? Si ce qu'on nous demande est en fin de compte ce qu'il faut bien appeler d'un mot simple, qui est bien effectivement ce que l'on nous demande, le bonheur. Je n'apporte là rien de nouveau. Cette demande du bonheur, ou encore de la *happiness*, comme écrivent les auteurs anglais dans leur langage, c'est bien de cela qu'il s'agit. Dans le rapport auquel je faisais allusion tout à l'heure, évidemment, dans cette rédaction, il m'a paru maintenant, à le publier, un tout petit peu trop aphorismatique. J'essaie de mettre un peu d'huile dans les gonds. Je fais allusion au fait, sans m'expliquer autrement. L'affaire n'est pas autrement facilitée du fait, comme on l'a dit un jour, que le bonheur est devenu un facteur de la politique. Je n'en dis pas plus long. Je voudrais tout de même ici vous faire sentir ce que ça veut dire. C'est la même chose qui m'a fait terminer la conférence par laquelle j'avais terminé une certaine ère de mon activité dans un certain groupe dont nous nous sommes séparés depuis par ce propos sur lequel je terminais « la psychanalyse, dialectique ». Tel était le titre que j'avais donné à ce que je proférai ce jour-là. Je terminai par le propos suivant : « Il ne saurait y avoir de satisfaction d'aucun hors de la satisfaction de tous. »

Mon propos, qui consistait à faire recentrer l'analyse sur ce nom de dialectique, vient présentifier pour nous que l'affaire apparaît, le but, comme

indéfiniment reculé. Ce n'est donc pas la faute de l'analyse, si vous voulez, qu'à l'heure actuelle, la question du bonheur ne puisse pas s'articuler autrement. Je dirai que c'est dans la mesure où, comme le dit Saint-Just, le bonheur est devenu un facteur de la politique, c'est un corrélatif, ce n'est pas nouveau que les choses en sont ainsi, que la question du bonheur n'a pas pour nous de solution aristotélicienne possible. Qu'il n'est pas possible que d'aucun isole son bonheur de la satisfaction de tous. Ce qui veut dire quoi ? C'est que du fait de l'entrée du bonheur dans la politique, ces choses pour l'instant, pour nous, concernant le bonheur, sont rejetées comme sur une étape nécessaire, préalable, primordiale au niveau de la satisfaction des besoins pour tous les hommes.

La dialectique du maître, telle qu'elle permet à Aristote de faire un choix entre les biens qu'il offre au maître, et de lui dire qu'il y a seulement certain de ces biens qui sont dignes de sa dévotion, à savoir la contemplation, est quelque chose qui pour nous est dévalorisé, j'y insiste, pour des raisons historiques, pour des raisons du moment historique que nous vivons, et qui s'expriment dans la politique par la formule suivante : « Il ne saurait y avoir de satisfaction d'aucun sans la satisfaction de tous. » C'est dans ce contexte que l'analyse, sans que nous puissions savoir bien exactement ce qui justifie que ce soit dans ce contexte qu'elle soit apparue, c'est dans ce contexte que l'analyse se produit, que l'analyste s'offre à recevoir – il la reçoit, c'est un fait – la demande du bonheur.

Tout ce que j'ai articulé cette année a consisté à montrer comme j'ai pu – je veux dire à choisir parmi quelques termes parmi les plus saillants qui peuvent vous permettre de vous rendre compte que la distance parcourue, disons depuis Aristote – j'ai essayé de vous montrer à quel point nous prenons les choses à un niveau différent, combien, en fin de compte, nous sommes loin de toute formulation d'une discipline du bonheur. Car il est bien clair que, dans Aristote, pour le prendre comme exemple, et il le mérite au plus haut degré, il est exemplaire, il y a une discipline du bonheur. Il y a des chemins qui sont montrés, où il entend conduire quiconque le suit dans sa problématique, qui sont des voies qui, dans chacun des versants de l'activité possible de l'homme, réalisent une fonction de la vertu qui s'obtient par un μεσότης, qui est loin d'être seulement un juste milieu, un procès lié au principe de l'évitement de tout excès dans un sens comme dans l'autre, mais qui peut permettre à l'homme de choisir ce qui

raisonnablement est fait pour le faire se réaliser dans ce qui lui apparaît être son bien propre.

Il n'y a rien de semblable dans l'analyse. Observez-le bien, nous prétendons, par des voies dont, pour quelqu'un qui arriverait du lycée, si je puis dire, paraîtraient surprenantes, des voies qui doivent permettre au sujet, en quelque sorte, de se mettre dans une sorte de position pour que les choses, mystérieusement, je dirai presque miraculeusement, lui arrivent à bien, qu'il les prenne par le bon bout. Dieu sait tout de même que nous pouvons sentir quelles obscurités restent dans une pareille prétention, tel l'avènement de ce que nous appelons l'objectalité génitale et, comme on ajoute, avec Dieu sait quelle imprudence, de nous mettre en accord avec une réalité.

Une seule chose fait allusion à une possibilité heureuse de satisfaction de la tendresse, c'est la notion de sublimation. Je ne vais pas reprendre aujourd'hui les différentes formules, mais il est tout à fait clair que, pour prendre, premièrement, sa formulation la plus exotérique dans Freud, je veux dire, quand il nous la représente comme éminemment réalisée par l'artiste, par l'activité de l'artiste par exemple, eh bien, qu'est-ce que ça veut dire ? C'est littéralement dans Freud, je n'ai pas besoin de vous rappeler le passage. Je vous l'ai mâché assez cette année, ça veut dire la possibilité pour l'homme de rendre ses désirs commerciaux, vendables, sous forme de bouquins ou de produits quelconques, d'une activité esthétique, d'une production de l'art, c'est cela que ça veut dire. Je dirai la franchise, le cynisme d'une telle formulation, à mes yeux, garde un mérite immense, bien entendu, quoiqu'elle n'épuise pas du tout le fond de la question, comment cela est-il possible, bien sûr. L'autre formulation consiste à nous dire que la sublimation est la satisfaction de la tendance dans le changement de son objet, ceci sans refoulement. Définition plus profonde, mais qui, assurément, ouvre, me semble-t-il, une problématique plus épineuse si ce que je vous enseigne ne vous permettait, disons, de voir où gît le lièvre.

La satisfaction dont il s'agit, s'il y en a une, pouvant consister, son progrès, son procès, ou ce dont il s'agit, pour qu'il puisse y avoir d'une façon valable une tendance accompagnée de son changement de ce qui par définition soit satisfaction à la fois de la tendance dans le changement de l'objet, c'est qu'effectivement la tendance est liée à quelque chose qui déjà

met, en elle-même, le lapin qu'il s'agit de sortir du chapeau. Ce n'est pas un nouvel objet, c'est le changement d'objet en lui-même. C'est parce que la tendance est déjà profondément marquée par l'articulation du signifiant, qu'elle contient en elle-même ce quelque chose qui permet le changement d'objet. Autrement dit, c'est parce que, dans le graphe, la tendance se situe au niveau de l'articulation inconsciente d'une succession signifiante qui la constitue de ce fait dans une aliénation fondamentale, qu'il peut y avoir quelque chose qui, en retour, lie par un facteur commun chacun des signifiants composant cette succession typique. Que ce rapport proprement métonymique que, d'un signifiant à l'autre, que nous appelons le désir, c'est justement non pas le nouvel objet, ni l'objet d'avant, c'est le changement d'objet en soi-même, que la satisfaction dont il s'agit, donc, puisque dans la définition de la sublimation, le refoulement est éliminé, consiste en ceci, c'est qu'ici il y a implicite ou explicite passage du non-savoir au savoir sous la forme de la reconnaissance de ceci, c'est que le désir n'est rien d'autre que la métonymie de ce discours de la demande, que, le désir, c'est ce changement comme tel.

Et si vous me permettez de prendre un exemple, je le prendrai où il me passait par la tête au moment où je préparais ces propos pour vous. J'ai cherché un exemple de quelque chose qui imagerait ce que je veux dire pour vous faire comprendre la sublimation, le passage, disons, d'un verbe à ce que la grammaire appelle son complément, à ce qu'une grammaire plus philologique appellera son déterminatif. Et prenons le verbe le plus radical dans l'évolution des phases de la tendance, le verbe manger. Il y a du manger. C'est comme ça que dans beaucoup de langues se propose d'abord, bille en tête, le verbe et l'action, avant qu'on détermine de quoi il s'agit. Ce en quoi se voit bien le facteur secondaire qui compose le sujet. Nous n'avons même pas le sujet, ici, qui nous permette d'exprimer ce quelque chose qu'il peut bien y avoir à manger. Disons qu'il y a du manger. Quoi ? Le livre. Quand nous vovons dans l'*Apocalypse*, cette image de manger le livre, qu'est-ce que cela veut dire ? Sinon ceci que quelque chose s'est appliqué à donner au livre lui-même la valeur d'une incorporation, que le livre devient, dans cette image puissante, l'incorporation du signifiant lui-même. Il devient le support de la création proprement apocalyptique. Je veux dire que le signifiant devient dans cette occasion Dieu, l'objet de l'incorporation elle-même. Ce que donc nous apportons, pour

autant que nous osons formuler quelque chose qui ressemble à une satisfaction qui ne soit pas payée d'un refoulement, c'est le thème mis au centre, promu dans sa primauté, qu'est-ce que le désir ? Et, à ce propos je ne puis ici que vous rappeler ce que j'ai articulé en son temps, que réaliser son désir se pose toujours nécessairement dans une perspective de condition absolue. C'est pour autant que la demande, comme je l'ai dit, est à la fois au-delà et en-deçà d'elle-même, du fait qu'elle s'articule avec du signifiant, qu'elle demande toujours autre chose, et dans toute satisfaction du besoin, elle exige autre chose, que la satisfaction formulée s'étend, se cadre dans cette béance, dans ce creux et que le désir se forme comme ce qui supporte, comme telle, cette métonymie, à savoir ce que veut dire la demande au-delà de ce qu'elle formule. Aussi bien, ça n'est pas pour rien qu'il est naturel que la question de la réalisation du désir se formule nécessairement dans ce que j'appellerai une perspective de Jugement dernier. Essayez vous-mêmes de demander ce que ceci peut vouloir dire, avoir réalisé son désir, si ce n'est l'avoir réalisé, si l'on peut dire, à la fin. Cet empiètement de la mort sur la vie, c'est cela qui donne son dynamisme à toute question quand elle essaie de se formuler sur le sujet de la réalisation du désir.

Pour illustrer ce que nous disons, disons que pour juger la question du désir, nous la posons directement à partir de l'absolutisme parménien en tant que précisément il annule tout ce qui n'est pas l'être. L'être est, dit-il, le non-être n'est pas. Rien n'est, affirme-t-il, de ce qui n'est pas né, et tout ce qui existe, donc, ne vit que dans le manque-à-être. Freud a posé la question de savoir si la vie peut être comme la mort, si le support de ce rapport à la mort est ce qui sous-tend, comme la corde l'arc, le sinus de la montée et de la retombée de la vie, si la vie a quelque chose à faire, en somme, avec la mort. Vous savez qu'il suffit que Freud, en fin de compte, ait cru pouvoir, à partir de l'expérience, poser la question, et tout ceci prouve qu'elle est posée par notre expérience.

Dans ce que je vous dis à l'instant, ce n'est pas de cette mort là qu'il s'agit. Il s'agit de la seconde mort, celle qu'on peut encore viser, comme je vous l'ai montré dans un contenu concret, dans le texte de Sade après que la mort soit accomplie, celle que toute la tradition humaine, après tout, n'a jamais cessé de conserver présente devant elle en y voyant le terme des souffrances. Ce qui est la même chose que ceci, que toute cette tradition

n'a jamais cessé d'imaginer une, elle aussi, seconde souffrance. Souffrance d'au-delà de la mort indéfiniment soutenue sur l'impossibilité d'être franchie cette limite de la seconde mort. C'est pour cela que la tradition des enfers est toujours restée si vivante. Comme je vous l'ai montré, elle est encore présente dans Sade avec cette idée de faire se perpétuer les souffrances infligées à la victime, car il y a ce raffinement, ce détail, attribué à l'un des héros du roman, sadique, à les perpétuer en s'assurant de la damnation de celui qu'il fait passer de vie à trépas.

Quelle que soit donc la portée de cette imagination métapsychologique de l'instinct de mort, et donc que le fait de l'avoir forgé soit fondé ou pas, la question, par le seul fait qu'elle a été posée pour nous, s'articule sous la forme suivante, comment l'homme, c'est-à-dire un vivant, peut-il accéder, cet instant de mort, à en connaître ? Réponse, elle est simple, par la vertu du signifiant, et, je dirai, sous sa forme la plus radicale. C'est dans le signifiant, et pour autant qu'il articule une chaîne signifiante, qu'il peut toucher du doigt, qu'il peut manquer à la chaîne de ce qu'il est. À la vérité, c'est bête comme chou de dire cela. Et, après tout, le fait de ne pas le reconnaître, de ne pas le promouvoir comme étant ce qui est l'articulation essentielle du non-savoir comme valeur dynamique, je veux dire de reconnaître que c'est là la découverte de l'inconscient, que littéralement, sous la forme de cette parole dernière, ceci veut seulement dire : « Ils ne savent pas ce qu'ils font. » Ceci, tout bête que ce soit, paraît la chose essentielle à rappeler quand nous constatons que, du point de vue de la théorie, ne pas le rappeler comme principe fondamental entraîne littéralement cette pullulation comme jungle, comme pluie. Il pleut comme qui la jette, comme on dit en Charente, de ces références dont on ne peut pas ne pas être frappé de la note de désorientation dont elle résonne.

J'ai lu, sans doute un peu rapidement, la traduction qui nous a été donnée du dernier ouvrage de Bergler. Ça n'est assurément pas dépourvu de mordant, ni d'intérêt, tout ce qu'il nous apporte, à ceci près qu'on ne peut vraiment qu'avoir l'impression d'une sorte de déchaînement délirant de notions immaîtrisées. Et donc, pour dire ce que je veux dire quand je parle de cette réponse, comment l'homme, c'est-à-dire un vivant, peut-il accéder à son propre rapport à la mort, réponse, par la vertu du signifiant, je veux vous montrer aussi bien que l'accès est plus tangible que cette référence connotatrice. Et c'est ceci que, dans ces dernières rencontres, j'ai

essayé de vous faire reconnaître sous une forme esthétique à proprement parler, c'est-à-dire sensible, en vous priant de reconnaître à cet endroit la fonction du beau, le beau étant précisément ce qui nous indique cette place du rapport de l'homme à sa propre mort et qui ne nous l'indique que dans un éblouissement.

J'ai demandé à Monsieur Kaufmann la dernière fois de vous rappeler les termes dans lesquels Kant lui-même, à l'orée de cette étape où nous sommes des rapports de l'homme au bonheur, a cru devoir définir la relation du beau. Certainement, les choses, j'ai pu le contrôler, vous sont parvenues aux oreilles, à cette plainte près que j'ai pu entendre, que la chose ne vous avait pas été, en quelque sorte, animée par un exemple. Eh bien, je vais essayer de vous donner un exemple. Rappelez-vous les quatre moments du beau tels qu'ils vous ont été articulés la dernière fois. Je vais essayer de vous montrer, par un procès gradué, ce qui permet de l'illustrer, de le rejoindre. Je l'emprunterai, le premier échelon, à un fait de mon expérience la plus familière. Mon expérience n'est pas immense, tel est ce que je me dis bien souvent. Peut-être n'ai-je pas eu pour l'expérience toujours le goût qui convient, les choses ne me paraissent pas toujours assez amusantes. Mais tout de même, il se trouve toujours à l'occasion quelque ressource pour imager ce chemin de l'entre-deux où j'essaie de vous mener. Disons, à la différence de Monsieur Teste, si la bêtise n'est pas mon fort, je n'en suis pas plus fier pour ça. C'est donc un tout petit fait que je vais vous raconter. J'étais un jour à Londres dans une sorte de *home*, comme on dit là-bas, destiné à me recevoir à titre d'invité dans un Institut qui répand la culture française, dans un de ces charmants petits quartiers éloignés, vers la fin d'octobre, où le temps est radieux souvent à Londres. C'est ainsi que je reçus une hospitalité dans un charmant petit édifice marqué du style d'un certain conventualisme, et d'un conventualisme victorien. Une bonne odeur de toast grillé et l'ombre de ces gelées immangeables dont il est d'usage là-bas de se repaître, était ce qui donnait à cette maison son style. Je n'y étais pas seul. J'étais avec quelqu'un qui veut bien m'accompagner dans la vie, et dont une caractéristique est une extrême présence à l'unicité, et qui, au matin, me dit tout à trac, le professeur D. est là. Il s'agit d'un de mes maîtres, quelqu'un qui fut mon maître à l'École des langues orientales. C'était fort tôt le matin. Comment le savez-vous ? On me répondit – je puis vous dire que le professeur D. n'est pas un

intime – j'ai vu ses chaussures. Je dois dire que je ne manquais pas d'éprouver à cette réponse un certain frisson, et d'autre part quelque ombre de scepticisme. Je veux dire que le caractère hautement caractéristique d'une individualité dans une paire de croquenots posée là à une porte ne me paraissait pas porter des caractères d'évidence suffisants. Mais rien, d'autre part, ne m'avait laissé pressentir que le professeur D. pût être à Londres. Je trouvais plutôt la chose du type humoristique sans y attacher d'importance. À l'heure précoce qu'il était, je me rendis sans plus y penser le long des couloirs. C'est alors qu'à ma stupeur je vis se glisser en robe de chambre, laissant voir par l'intervalle de ses pans un caleçon long hautement universitaire, le professeur D. en personne qui, effectivement, sortait.

Cette expérience me parait hautement instructive. Je veux dire que c'est par elle que j'entends vous amener à la notion de ce que c'est que le beau. Il fallait une expérience où fut aussi intensément conjointe l'universalité comportant le propre des chaussures chez l'universitaire, avec ce qui pouvait se présenter d'absolument particulier, étant donné la personne du professeur D., pour que je puisse vous faire simplement remarquer que – pensez maintenant aux vieux souliers de Van Gogh dont il nous fit l'image émerveillante qui fait que c'est une œuvre de beauté – il faut que vous imaginiez les croquenots du professeur D., *ohne Begriff*, sans la conception de l'universitaire, *ohne Begriff*, sans aucun rapport avec sa personnalité si attachante, pour que vous commenciez à voir vivre les croquenots de Van Gogh dans leur incommensurable qualité de beau. C'est-à-dire qu'ils sont là, qu'ils nous font un signe d'intelligence si je puis dire, situé très précisément à cette égale distance qu'on vous a indiquée la dernière fois, entre la puissance de l'imagination et le signifiant. Que ce signifiant n'est même plus là un signifiant de la marche, de la fatigue, de tout ce que vous voudrez, de la passion, de la chaleur humaine, il est seulement signifiant de ce que signifie une paire de croquenots abandonnée, c'est-à-dire à la fois d'une présence et d'une absence pure, une chose, si l'on peut dire, inerte, qui est faite pour tous, une chose, par certains côtés, toute muette qu'elle est, qui parle, une empreinte qui émerge à la fonction de l'organique et, pour tout dire, d'un déchet qui évoque le commencement d'une génération spontanée. C'est ce quelque chose qui fait de ces croquenots une sorte d'envers et d'analogue d'une paire de bourgeons qu'il s'agit, comme par magie, de faire que, pour nous, ce n'est pas de

l'imitation. Et c'est cela qui a toujours trompé les auteurs de la paire de croquenots, la saisie de ce quelque chose par quoi, de par leur position dans un certain rapport temporel, ils sont eux-mêmes la manifestation visible du beau.

Si cet exemple ne vous paraît pas convaincant, cherchez-en d'autres. Je veux dire que ce dont il s'agit, c'est de montrer ici que le beau n'a rien à faire avec ce qu'on appelle le beau idéal, que c'est à partir de cette appréhension du beau, dans cette ponctualité, cette transition de la vie à la mort, c'est à partir de là seulement que nous pouvons essayer de restaurer, de restituer ce qu'est le beau idéal, à savoir la fonction que peut y prendre, à l'occasion, ce qui se présente à nous comme forme idéale du beau, et nommément, au premier plan, la fameuse forme humaine. Si vous lisez *Laocoon*, de Lessing, qui est une lecture précieuse, assurément riche de toutes sortes de pressentiments, vous le voyez arrêté pourtant au départ devant cette conception de la dignité de l'objet et tout prêt à nous faire sentir non pas que c'est l'effet d'un progrès historique, mais que cette fameuse dignité de l'objet a enfin, Dieu merci, été abandonnée car elle l'a été toujours. Je veux dire que tout le laisse apparaître. Il y a là-dessus des textes d'Aristophane, l'activité des Grecs ne se limitait pas à faire des images de dieux, et l'on achetait très cher les tableaux représentant des oignons. Ce n'est donc pas depuis, même, les peintres hollandais qu'on s'est aperçu que n'importe quel objet peut être le signifiant en question, celui par quoi vient vibrer ce reflet, ce mirage, cet éclat plus ou moins insoutenable qui s'appelle le beau.

Mais si j'ai évoqué les Hollandais, que cela vous soit une occasion de vous rappeler que, si vous prenez un autre exemple, à savoir la nature morte, vous y trouverez précisément, en sens contraire de celui des croquenots de tout à l'heure, commencer à bourgeonner le même passage de la ligne, à savoir que, comme l'a admirablement démontré Claudel quand il a fait son étude sur la peinture hollandaise, c'est vraiment pour autant que la nature morte nous montre à la fois et nous cache profondément ce qui en elle menace de dénouement, de déroulement, de décomposition, qu'elle présentifie pour nous le beau comme fonction d'un rapport temporel. Aussi bien la question du beau, pour autant qu'elle fait entrer en fonction la question de l'idéal, ne peut se retrouver, à prendre les choses à ce niveau, qu'en fonction d'un passage à la limite. Je veux dire que c'est

pour autant que la forme du corps se présente comme l'enveloppe de tous les fantasmes possibles du désir humain, c'est pour autant que, dans cette forme, j'entends forme extérieure, du corps est forcément enveloppé tout ce qui, des fleurs du désir, peut être contenu dans ce certain vase dont nous essayons de fixer les parois. C'est pour autant qu'elle est, pour tout dire qu'elle a été, car elle n'est plus forme divine, que la forme humaine peut encore, au temps de Kant, nous être présentée comme l'idéal *Erscheinen*, comme la limite des possibilités du beau.

Voici donc où nous sommes amenés. C'est à poser la relation de la forme du corps, très précisément de l'image telle que je l'ai déjà articulée ici dans la fonction du narcissisme, comme étant proprement ce qui représente, dans un certain rapport de l'homme, le rapport à sa seconde mort, le signifiant de son désir. Son désir visible, ιμερος ἐναρής, c'est là qu'est le mirage central qui indique à la fois la place de ce désir en tant qu'il est désir de rien, qui est rapport de l'homme à son manque-à-être, qui indique à la fois cette place et celui qui l'empêche de l'avoir. C'est ici que quelque chose nous permet de redoubler cette question. S'il en est ainsi, est-ce cette même place, ce même support, cette image, cette ombre que représente la forme du corps, est-ce cette même image qui fait barrière concernant tout de même l'autre chose qui est au-delà et qui n'est pas seulement ce rapport avec la seconde mort, avec l'homme en tant que le langage exige de lui de rendre compte de ceci qu'il n'est pas ? Eh bien, il y a la libido. À savoir très précisément ceci qui nous importe, qu'il nous emporte en des instants fugitifs au-delà de cet affrontement qui nous la fait oublier, cette libido, pour autant que Freud, le premier, articule avec autant d'audace et de puissance qu'après tout le seul moment de jouissance que connaisse l'homme, est à la même place où se produisent les fantasmes, qui, pour nous, représentent la même barrière, quant à l'accès à cette jouissance où tout est oublié.

C'est ici que je voudrais introduire comme parallèle à la fonction du beau par rapport à ce que nous désignons, pour abréger, la fonction de quelque chose que j'ai déjà ici nommé à plusieurs reprises et sans jamais trop insister, et qui me paraît pourtant essentiel à produire, que nous appellerons, si vous le voulez bien, ensemble, l'Αἰδώς, autrement dit, la pudeur. L'omission de ce quelque chose qui garde l'appréhension directe de ce qu'il y a au centre de la conjonction sexuelle, l'omission de cette bar-

rière me paraît à la source de toutes sortes de questions sans issue et nommément concernant ce que nous pouvons dire d'articulé concernant la sexualité féminine. Vous voyez ici que l'indication, puisqu'aussi bien c'est là un sujet – je n'y suis pas absolument pour rien – est celle qui est mise à l'ordre du jour de nos recherches.

Ce que je veux simplement aujourd'hui produire c'est que, comme nous l'avons vu à propos du problème que nous pose la fin de l'*Antigone*, à savoir cette substitution de je ne sais quelle image sanglante de sacrifice qui est celle que réalise le suicide mystique, pour autant assurément, à partir d'un certain moment, que nous ne savons plus ce qui se passe au tombeau d'Antigone et que tout nous indique que celui qui vient se meurtrir sur elle le fait dans une crise de μανία, que tout nous indique qu'il parvient à ce niveau où périssent également Ajax, Hercule, je laisse de côté le sens de la fin d'Œdipe, ceci nous mène à la question pour laquelle je n'ai pas trouvé de meilleure référence que ces aphorismes héraclitéens que nous devons à la référence persécutive de Saint Clément d'Alexandrie, qui y voit le signe des abominations païennes. Grâce à cela, nous gardons ce petit morceau qui dit εί μὴ γὰρ Διονύσωι Πομπὴν ἐποιούτο καὶ ὑμνεον αἰσμα. Si, certes, ils ne faisaient cortèges et fêtes à Dionysos en chantant les hymnes – et c'est ici que commence l'ambiguïté αίδοίοισιν άναιδέστατα Εἰργαστ'ὰν, qu'est-ce qu'ils feraient ? Les hommages les plus déshonorants à ce qui est honteux. Voilà comment on peut le lire dans un sens. Et, continue Héraclite, c'est la même chose qu'Hadès et Dionysos, pour autant que l'un et l'autre μαίνονται, ils délirent et qu'ils se livrent aux manifestations des hyènes. On ne peut pas traduire autrement. C'est ce dont il s'agit dans les cortèges liés à l'apparition de toutes sortes de formes de transes, c'est à proprement parler les cortèges bacchiques. Voici donc que la position héraclitéenne – qui, comme vous le savez, est une opposition par rapport à toute manifestation religieuse radicale – nous amène à l'identification, à la conjonction, à dire que, s'il ne s'agissait pas en fin de compte d'une référence à l'Hadès, toute cette manifestation d'extase pour lequel il n'a qu'éloignement, mais sans doute un éloignement qui n'a rien à faire avec l'éloignement chrétien, ni avec l'éloignement rationaliste – c'est bien d'autre chose dont il s'agit – ce ne serait qu'odieuses manifestations phalliques et objet de dégoût.

Cependant, il n'est pas certain non plus qu'on puisse s'en tenir à cette

traduction pour autant que le jeu de mots est évidemment entre αίδοίοισιν άναιδέστατα et Αιδης, pour autant qu'Αίδοία veut dire aussi invisible, mais que αίδοία veut dire les parties honteuses, peuvent vouloir dire aussi respectueuses et vénérables et que le terme même de chant n'est pas absent. Je veux dire qu'en fin de compte, ce dont il s'agit, est de dire qu'en rendant à Dionysos cette pompe et en chantant ces hymnes, ses sectateurs le font sans voir, ni sans vraiment savoir ce qu'ils font en chantant ses louanges, et que si Hadès et Dionysos sont une seule et même chose, c'est bien là en effet que la question, aussi, pour nous, se pose, c'est à savoir que si c'est au même niveau que le fantasme du phallus et la beauté de l'image humaine ont leur place légitime, si, au contraire, il y a entre eux cette imperceptible distinction, cette différence irréductible qui est celle sur laquelle ont achoppé toute l'entreprise freudienne, celle autour de quoi Freud, à la fin d'un de ses derniers articles, celui sur l'*Analyse finie et infinie*, nous dit finalement, se brise en une nostalgie irréductible, l'aspiration du patient au terme dernier, c'est à savoir sur ceci que ce phallus, d'aucune façon, il ne saurait l'être et que pour ne pas l'être, il ne saurait l'avoir qu'à la condition du *penisneid* chez la femme et de la castration chez l'homme.

Voici donc ce qu'il convient de rappeler au moment où l'analyste se trouve en somme en position de répondre à qui lui demande le bonheur. Lui demander le bonheur, il ne peut oublier que ceci, ancestralement, pour l'homme, pose la question du Souverain Bien, et que lui, l'analyste, sait que cette question est une question fermée. Non seulement, ce qu'on lui demande, le Souverain Bien, il ne l'a pas, bien sûr, mais il sait qu'il n'y en a pas, parce que rien d'autre n'est d'avoir mené à son terme une analyse, sinon d'avoir saisi, d'avoir rencontré, de s'être heurté à cette limite qui est celle où se pose toute la problématique du désir. Que cette problématique devienne centrale dans tout accès à une réalisation quelconque de soi-même, c'est là la nouveauté de l'analyse. Sans doute, c'est sur le chemin de cette gravitation que le sujet rencontrera beaucoup de bien, tout ce qu'il peut faire de bien, si l'on peut dire, mais, ne l'oublions pas, tout de même, ce que nous savons fort bien parce que c'est ce que nous disons tous les jours et de la façon la plus claire, c'est que c'est en somme en extrayant à tout instant de son vouloir ce qu'on peut bien appeler les faux biens, à savoir en épuisant non seulement la vanité de ses demandes,

pour autant que toutes, après tout, ne sont jamais pour nous que des demandes régressives, mais en épuisant aussi ce qu'on peut appeler la vanité de ses dons.

La psychanalyse fait tourner tout l'accomplissement du bonheur autour de l'acte génital. Il convient tout de même d'en tirer les conséquences. C'est entendu, dans cet acte, en un seul moment, quelque chose peut être atteint par quoi un être, pour un autre, est à la place vivante et morte à la fois de la Chose. Dans cet acte, et à ce seul moment, il peut simuler avec sa chair l'accomplissement de ce qu'il n'est nulle part. C'est que la possibilité de cet accomplissement, si elle est polarisante, si elle est centrale, ne saurait être considérée comme ponctuelle. Il est clair que ce que conquiert le sujet, dans l'analyse, ça n'est pas seulement cet accès, une fois même répété toujours ouvert, c'est dans le transfert quelque chose d'autre qui donne à tout ce qui vit sa forme. C'est sa propre loi, dont, si je puis dire, le sujet dépouille le scrutin. Cette loi est d'abord toujours acceptation de quelque chose qui est à proprement parler ce que nous avons appelé ἄτη, de quelque chose qui a commencé de s'articuler avant lui, dans les générations précédentes, de cet ἄτη qui, pour ne pas toujours atteindre au tragique de l'ἄτη d'Antigone n'en est pas moins parente du malheur. Ce que l'analyste a à donner, contrairement au partenaire de l'amour, c'est ce que la plus belle mariée du monde ne peut dépasser, c'est à savoir ce qu'il a. Et ce qu'il a, c'est, comme l'analysé, rien d'autre que son désir, à ceci près que c'est un désir averti. Ceci comporte la question de ce que peut être un tel désir, et le désir de l'analyste nommément. Mais dès maintenant, nous pouvons tout de même dire ce qu'il ne peut pas être. Il ne peut pas désirer l'impossible, et je vais vous en donner un exemple. Si je vous lis la définition que, dans un article en anglais, et celle-là plus serrée qu'il réussit à donner avant de disparaître, un analyste nous donne, par exemple, de cette fonction, pour lui, placée comme essentielle dans le rapport duel à l'analyste, et c'est ce rapport dans l'occasion que je vise, ce rapport n'épuise pas l'analyse, mais ce rapport duel existe pour autant que nous répondons à la demande de bonheur. Voici la définition de la distance qui est donnée : la béance qui sépare la façon dans laquelle un sujet s'exprime, exprime ses tendances, ses drives, instinctuels, de ce comment il pourrait les exprimer, si le procès d'arranger et d'aménager ses expressions n'intervenait pas. Je pense que vous sentez, après ce que je vous

enseigne, le caractère vraiment aberrant, en impasse, d'une pareille formulation. Si la tendance comme telle est ce que je vous enseigne, à savoir l'effet de la marque du signifiant sur les besoins, leur transformation par l'effet du signifiant de ce quelque chose marquant les termes de morcelé et d'affolé qu'est la pulsion, de ce fait, qu'est-ce que peut vouloir dire cette définition de la distance ?

De même, il est impossible au psychanalyste, si son désir est averti, qu'il consente à s'arrêter au leurre. Il est impossible que l'aspiration à une réduction jusqu'au rien de cette distance à la fonction de l'analyse, comme étant essentiellement d'un rapprocher, comme également, dans cet article, le même théoricien s'exprime, serait ce qui donnerait au sujet, dans une sorte d'incorporation d'un fantasme puisque c'est toujours dans cette occasion le même fantasme qui intervient, à savoir celui de l'incorporation, de la manducation, de l'image phallique en tant qu'elle se présentifie dans un rapport entièrement orienté dans l'imaginaire, soit ce quelque chose où le sujet puisse d'aucune façon réaliser autre chose qu'une forme quelconque de psychose ou de perversion, si atténuée soit-elle, soit une telle mise en rapport, une telle conjonction de quelque chose que l'analyste méconnaît dans la nature de son désir. Car ce terme de rapprocher, mis par cet auteur au centre de la dialectique analytique dans cet article, n'exprime rien d'autre qu'un reflet d'un désir méconnu dans une position insuffisante, le rapprochement jusqu'à se confondre avec celui dont il a là la présence et la charge. Quelque chose, sans doute, qui porte en soi tous les traits d'une aspiration dont on ne peut pas ne pas dire qu'elle est pathétique, je dirai presque, dans sa naïveté même. On est surpris que dans une perspective, si mince soit-elle, de l'expérience analytique, elle ait pu être formulée autrement que comme une impasse à rejeter. Voilà ce qu'aujourd'hui je voulais vous rappeler, simplement pour vous donner le sens, ici, de ce que signifie notre recherche concernant la nature du beau, et j'ajouterai du sublime. C'est parce que sur le sublime nous n'avons pas encore tiré toute la substance de ce que nous pourrions tirer des définitions kantiennes et de leur conjonction avec l'usage, qui n'est probablement pas seulement de hasard ni homonymique avec le terme de sublimation au centre de la seule satisfaction permise par la promesse analytique, c'est parce que nous ne l'avons pas tiré encore que j'espère que nous pourrons, là-dessus, revenir avec fruit la prochaine fois.

# Leçon XXVI

*29 juin 1960*

Donc, au moment de clore ce sujet difficile, risqué, où j'ai choisi de vous promener cette année, je crois ne pouvoir trop faire dans le sens de vous articuler la limite du pas que j'ai entendu vous faire faire. Je poursuis l'année prochaine autour de quelque chose dont ce n'est pas du tout forcément le titre que je vous donne, mais est le sens d'articuler les unes par rapport aux autres ce qu'on peut appeler les fins et les moyens de l'analyse. Il me semble indispensable au moins que nous nous soyions arrêtés un instant sur ce quelque chose de toujours voilé qu'il y a dans ce qu'on peut appeler les buts moraux de l'analyse. Du fait que nous puissions articuler, promouvoir, dans le progrès de l'analyse, dans son ordonnance, quelque chose qui s'appelle normalisation psychologique, quelque chose y est inclu que nous pouvons appeler moralisation rationalisante. Aussi bien en est-il de ce qui s'articule dans le sens d'un achèvement de ce qu'on appelle le stade génital, de cette maturation de la tendance et de l'objet, qui donnerait la mesure d'un rapport juste au réel, une certaine implication morale est certainement incluse. Est-ce que ce que l'articulation idéale d'harmonisation psychologique nous montre est ce quelque chose où doit se réduire la perspective théorique et pratique de notre action ? En fin de compte, devrions-nous, dans cet espoir d'accès à une possibilité de bonheur en fin de compte sans ombres, penser que la réduction peut être totale de cette antinomie que Freud lui-même a articulée d'autre part si puissamment, par laquelle il dit, dans le *Malaise dans la civilisation*, que la forme sous laquelle, concrètement, dans l'homme, s'inscrit l'instance

morale et qui n'est rien moins que rationnelle à son dire, que cette forme qu'il a appelée le surmoi est telle dans son économie qu'elle devient d'autant plus – comme Freud dit – exigeante, qu'on lui fait plus de sacrifice ? Est-ce que cette menace, ce déchirement de l'être moral, chez l'homme, est quelque chose, que dans la doctrine et dans la pratique analytique, il nous soit permis d'oublier ? À la vérité, en effet, c'est bien ce qui se passe. Nous ne sommes que trop portés à oublier, autant dans les promesses que nous croyons pouvoir faire, qu'à celles qu'aussi nous croyons pouvoir nous faire, de telle ou telle issue de notre thérapeutique. C'est grave et je ne peux pas, pour moi, me dissimuler que c'est d'autant plus grave que nous nous mettons en posture de donner à l'analyse sa portée pleine, je veux dire que nous sommes en face de l'issue possible concevable de ce qu'au plein sens du terme on doit appeler l'analyse dans sa fonction didactique.

Est-ce que la fin d'une analyse, si nous devons la concevoir comme pleinement terminée, pour quelqu'un qui doit se trouver ensuite, par rapport à l'analyse, en position responsable, c'est-à-dire lui-même analyste, est-ce qu'elle doit idéalement, je dirai en droit, se terminer sur cette perspective de confort qui est celle qui est promue dans ce que, tout à l'heure, j'ai épinglé de la note de cette sorte de rationalisation moralisante où elle tend à s'exprimer aujourd'hui trop souvent ? Est-ce que vraiment est tenable, pour nous partisans, du moment où nous avons articulé – et je crois dans la droite ligne de l'expérience freudienne – cette année la dialectique de la demande, du besoin et du désir, est-ce qu'il est tenable de réduire, si l'on peut dire, le succès de l'analyse, à ce quelque chose que nous pouvons décrire comme une sorte de position de confort individuel liée à quelque chose d'assurément fondé et de légitime, que nous pouvons appeler, pour donner à ces termes tout leur poids, le service d'un certain nombre de biens, biens privés, biens de la famille, biens de la maison, d'autres biens dont nous savons aussi qu'ils nous sollicitent, biens du métier, de la profession, de la cité ? Est-ce que cette cité, même, nous pouvons, de nos jours, si facilement la clore ? Qu'importe. Il n'est que trop manifeste que l'aspiration au bonheur de ceux qui viennent recourir à nous concrètement, effectivement, dans notre société, implique comme un miracle, comme une promesse que, quelque régularisation que nous apportions à leur situation, la place restera encore ouverte pour qu'il se

trouve un mirage de génie original, d'excursion vers la liberté, caricaturons, de possessions de toutes les femmes pour un homme, de l'homme idéal pour une femme, dont, assurément, en toute rigueur, on pensait que, vous faire les garants que le sujet puisse d'aucune façon y trouver son bien même, est une sorte d'escroquerie.

Disons qu'il n'y a aucune raison que nous nous fassions les garants de la rêverie bourgeoise. Un peu plus de rigueur, un peu plus de fermeté est exigible dans notre affrontement de la condition humaine. Et c'est pourquoi j'ai rappelé la dernière fois que le service des biens a des exigences, que le passage de l'exigence du bonheur sur le plan politique a des conséquences, que tout un mouvement dans lequel est entraîné le monde où nous vivons, en promouvant jusqu'à ses dernières conséquences la mise en ordre universelle de ce service des biens, implique une amputation, les sacrifices que nous connaissons, à savoir ce style de puritanisme dans le rapport au désir qui s'instaure historiquement, et actuellement qui s'impose dans tout un secteur du monde engagé dans cette mise en ordre du service des biens sur le plan universel. Qu'aussi bien le problème n'est pas pour autant résolu du rapport actuel de chaque homme pour autant qu'il ne s'agit pas du bonheur des générations futures, mais de son rapport à lui dans ce court espace de temps entre sa naissance et sa mort, avec son propre désir.

Ici, comme je crois vous l'avoir montré dans la région que j'ai pour vous cette année dessinée, cette fonction du désir doit rester dans un rapport fondamental avec la mort. Je pose la question de savoir, la terminaison de l'analyse, la véritable, j'entends celle qui prépare à devenir analyste, ne soit pas, à son terme, affronter celui qui la subit à la réalité de la condition humaine qui est proprement ceci que Freud, parlant de l'angoisse, a désigné comme étant le fond où se produit son signal, à savoir cette *Hilflosigkeit*, cette détresse, qui s'articule proprement en allemand dans ce terme en ceci que l'homme, à ce niveau, dans ce rapport à lui-même qui est sa propre mort – mais entendons, au sens que je vous ai appris à la dédoubler cette année – n'a à attendre d'aide de personne, c'est-à-dire, doit finalement atteindre, et connaître – j'entends au terme de cette analyse didactique – le champ, le niveau de l'expérience de ce désarroi absolu, de ce désarroi au-delà de celui au niveau duquel l'angoisse est déjà une protection, non pas *Abwartung*, mais *Erwartung*. L'angoisse déjà se

déploie en le laissant se profiler à un danger. Il n'y a même pas de danger au niveau de cette expérience de l'*Hilflosigkeit* dernière. La limite de cette région, je vous l'ai dit, elle s'exprime en ces termes derniers, pour l'homme, de toucher au terme de ce qu'il est et de ce qu'il n'est pas. C'est bien pourquoi le mythe d'Œdipe prend ici sa portée complète.

Je vais une fois de plus aujourd'hui vous ramener à la traversée de cette région intermédiaire en vous rappelant le temps qui, dans l'histoire d'Œdipe, n'est point à négliger, celui qui s'écoule entre le moment où il est aveugle, et le moment de cette mort privilégiée, unique, dont je vous ai déjà arrêté l'attention sur l'énigme, dans Sophocle, qu'elle constitue. Ne l'oublions pas, tout de même, si Œdipe, en un sens, n'a pas fait de complexe d'Œdipe, il faut s'en souvenir. Qu'est-ce qu'Œdipe ? En se punissant d'une faute qu'il n'a pas commise, il n'a tué qu'un père dont il ne savait pas que c'était son père, bien plus il l'a rencontré sur la route, pour prendre un mode tout à fait vraisemblable selon lequel nous est présenté son mythe, pour autant que déjà, ayant eu vent de quelque chose qui lui était promis de peu reluisant à l'endroit de son père, il fuit justement ceux qu'il croit ses parents, qui l'ont élevé et, sur la route où il veut éviter le crime, il le rencontre. Il ne sait pas non plus qu'en atteignant, lui, le bonheur, le bonheur conjugal, le bonheur de son métier de roi, le bonheur d'être le guide d'une cité heureuse, c'est avec sa mère qu'il couche. On peut donc poser la question de ce que signifie le traitement qu'il s'inflige. Le traitement que s'inflige Œdipe veut dire justement qu'il renonce à ceci qui l'a captivé, et qui est proprement qu'il a été joué, dupé par son accès même au bonheur, qu'au delà du service des biens, et même de la pleine réussite de ses services, il entre dans la zone où il va chercher son désir. Car observez bien les dispositions d'Œdipe, à l'article de la mort, il n'a pas bronché. L'ironie de l'expression bon pied bon œil ne saurait dans son cas prendre trop de portée puisque l'homme aux pieds enflés, à ce moment, a les yeux crevés. Mais cela ne l'empêche pas de pouvoir encore exiger tout. C'est à savoir, ne l'oublions pas, les honneurs dus à son rang.

Le souvenir de la légende nous laisse là apercevoir ce que l'ethnographie la plus moderne souligne. Parce qu'on lui a envoyé, après le sacrifice, la cuisse de la victime au lieu de l'épaule – à moins que ce soit l'inverse – il relève ce manquement comme une injure intolérable, et il rompt avec ceux, ses fils, à qui il a remis le pouvoir. Mais au terme, sa malédiction

éclate, à l'endroit de ses fils, absolue. Il convient de reconnaître, d'explorer, ce que peut contenir ce moment où ce à quoi Œdipe ayant renoncé, c'est-à-dire au service des biens, rien pourtant n'est abandonné de la prééminence de sa dignité sur ces biens mêmes. Où là, dans cette liberté tragique, ce à quoi il a affaire, c'est à la suite de ce désir qui l'a porté à franchir ce terme, et qui est chez Œdipe le désir de savoir. Il a su, il veut savoir plus loin encore. Est-ce que, pour me faire comprendre, il faut que j'évoque une autre figure tragique, sans doute plus proche de nous, c'est à savoir le *Roi Lear* ? Je ne puis ici m'étendre sur la portée du *Roi Lear*, mais je veux simplement produire, pour vous faire entendre ce que j'appelle ce franchissement d'Œdipe, ce que c'est. Dans le *Roi Lear*, sous une forme dérisoire, nous avons ce franchissement. Il renonce lui aussi au service des biens, aux devoirs royaux, il croit qu'il est fait pour être aimé, ce vieux crétin, il remet donc le service des biens à ses filles. Mais il ne faut pas croire qu'il renonce pour autant à quoi que ce soit. C'est la liberté qui commence, la vie de fête avec cinquante chevaliers, la rigolade jusqu'au terme, il est reçu alternativement par l'une et par l'autre des deux mégères auxquelles il a cru pouvoir remettre les charges du pouvoir. Dans l'intervalle, le voilà avec cette seule garantie de la fidélité due au pacte d'honneur. C'est librement qu'il a transmis ce qui lui assurait la force. Ici, il faut la formidable ironie shakespearienne, et vous savez que c'est tout le contenu de cette pullulation de destinées qui s'entre-dévorent dans ce *Roi Lear*, c'est que ce n'est pas seulement au niveau de Lear, mais au niveau de tous ceux qui sont des gens biens dans la pièce, que nous voyons l'absolue condamnation au malheur de tous ceux qui se fondent sur la seule fidélité et sur le pacte d'honneur. Je n'ai pas besoin d'insister, rouvrez la pièce.

L'important c'est ceci, c'est que Lear, comme Œdipe, nous montre que tout ce qui s'avance dans cette zone, qu'il s'y avance par la voie dérisoire de Lear ou par la voie tragique d'Œdipe, s'y avancera seul et trahi. Au terme de ce qu'Œdipe nous montre, sa parole dernière, c'est, vous le savez, ce μή φὺναι que j'ai devant vous tant de fois répété, qui comporte toute cette exégèse de la négation. J'ai essayé de vous montrer l'approche, en français, et dans ce petit *ne*, dont on ne sait rien faire, ce *ne* dit explétif, qui est là suspendu dans l'expression : « Je crains qu'il ne vienne », qui s'accommoderait si bien que le *ne* ne soit pas là comme une particule se baladant entre la crainte et la venue qui n'a aucune raison d'être, si ce

n'est que c'est le sujet lui-même, que c'est le représentant, le reste en français de ce que veut dire en Grec le μή qui n'est pas de la négation. Je pourrais avec vous reprendre n'importe quel texte pour vous en montrer les manifestations. Ἔφευγε μή είδεναι, dit le gardien dans *Antigone*. Il est parti sans laisser de traces. Il s'agit effectivement de celui dont ils ne savent pas encore que c'est Antigone. Ils en donnent έφεὺγε μή είδεναι, en principe, cela veut dire qu'on évite qu'on sache que c'est lui, non τό μή είδεναι, si l'on prenait les choses au pied de la lettre, deux négations, on dirait qu'il a évité qu'on ne sache pas que c'est lui. Cela ne veut pas dire cela. Le μή est là pour ce quelque chose qui est justement la *Spaltung* de l'énonciation et de l'énoncé que je vous ai déjà expliquée. Le μή φὺναι, cela veut dire, plutôt, ne pas être. Oui, plutôt ne pas être. C'est là la préférence sur laquelle doit se terminer une existence humaine parfaitement achevée, celle d'Œdipe. Si achevée que ce n'est pas de la mort de tous qu'il meurt, à savoir d'une mort accidentelle, de la vraie mort, de celle dans laquelle il raille lui-même son être. C'est ce que j'appellerai une malédiction consentie. De cette vraie subsistance qu'est la subsistance de l'être humain, cette subsistance dans la soustraction de lui-même à l'ordre du monde. Cette attitude est belle, comme on dit dans le madrigal, deux fois belle d'être belle.

C'est ici qu'Œdipe nous montre où s'arrête, où se définit la zone limite intérieure du rapport au désir, celle en fin de compte pour toute expérience humaine, qui est toujours rejetée au-delà de la mort, puisque la plupart des choses autour de quoi l'être humain commun règle sa conduite est simplement de faire ce qu'il faut pour ne pas risquer l'autre mort, celle qui consiste simplement à claquer le bec. *Primum vivere*. Les questions d'être sont toujours rejetées à plus tard, ce qui ne veut pas dire qu'elles ne soient pas là à l'horizon. Voici les notions topologiques qu'il conviendra de rappeler, parce qu'aussi bien, il est tout à fait impossible de s'y retrouver dans des rapports assurément fondamentaux dans notre expérience, et de dire quelque chose qui ne soit pas simplement tournage en rond et confusion, même sous des plumes éminentes. Quand vous lisez, par exemple, cet article en tous points d'ailleurs remarquable de Jones sur *Haine, culpabilité et crainte*, en montrant leur disposition circulaire, non pas d'ailleurs d'une circularité absolue, mais beaucoup de choses à l'intérieur de cet article – je vous prie de l'étudier la plume à la main car, sans

aucun doute, nous aurons affaire à lui l'année prochaine – combien de choses s'éclaireraient à condition de mettre en avant des principes, ceux que nous sommes en train d'essayer d'articuler.

Reprenons-les donc, ces principes, au niveau de cet homme du commun auquel nous avons affaire, et tâchons de voir ce qu'ils impliquent. Jones, par exemple, a senti, comme bien d'autres, a peut-être mieux exprimé que d'autres, ce qu'on peut appeler l'alibi moral. Il a appelé cela *moralisches Entgegenkommen*, c'est-à-dire la complaisance de l'exigence morale. Il montre en effet que, bien souvent, dans ce que l'homme s'impose de devoirs, il n'y a que l'alibi de la crainte des risques à prendre si on ne se l'imposait pas. Il faut tout de même bien appeler les choses par leur nom. Ce n'est pas parce que l'on met là-derrière un triple voile analytique, ce n'est pas cela que ça veut dire. En d'autres termes, ce que l'analyse articule, c'est que, dans le fond, il est plus commode d'encourir, de subir l'interdit, que d'encourir la castration. Et puis encore, essayons un tout petit peu de nous laver la cervelle ; qu'est-ce que ça veut dire, dans Freud, et avant qu'on approfondisse comme on dit la question – ce qui est bien souvent une façon de l'éviter – qu'est-ce que ça veut dire que le surmoi qui se produit au moment du déclin de l'Œdipe ? On incorpore sans aucun doute l'instance interdisante. Alors, ceci devrait peut-être vous mettre quand même sur la voie, parce que ailleurs, dans un article célèbre qui s'appelle *Deuil et mélancolie*, Freud dit aussi que le deuil et son travail s'appliquent à un objet incorporé, à un objet que, pour une raison ou une autre, auquel on ne veut pas tellement de bien. Je veux dire qu'il est proprement articulé que cet être aimé dont nous faisons, par notre deuil, si grand cas, ça n'est pas uniquement des louanges que nous lui adressons, ne serait-ce que pour cette saloperie qu'il nous a faite en nous quittant.

Alors, peut-être que la naissance, la structure, la condition du surmoi, j'entends œdipien, puisque bien sûr on a fait quelque pas en avant depuis, et qu'on a montré qu'il y a pas eu avant – personne non plus est capable de justifier dans l'état actuel des choses pourquoi c'est toujours le même surmoi, bien qu'il soit né paraît-il avant, en rétorsion des pulsions sadiques selon Madame Mélanie Klein – tenons-nous en donc d'abord à méditer sur ce que ce peut être alors ce surmoi œdipien. Si nous incorporons le père, pour être si méchant avec nous-mêmes, c'est peut-être, comme dans le cas du deuil, que nous avons, à ce père, beaucoup de

reproches à faire. Et c'est ici que peut vous servir quelque distinction à laquelle, dans les années précédentes, je vous ai introduits, c'est à savoir que choses différentes sont la castration, la frustration la privation. Et que si la frustration est l'affaire propre de la mère symbolique, je vous ai expliqué que sans aucun doute, naturellement, sans pouvoir toujours pousser jusqu'au terme ce qu'impliquent ces articulations, que le responsable de la castration dans Freud, à le lire, et si nous devons donner un sens à ce que c'est la castration, c'est le père réel, qu'au niveau de la privation c'est le père imaginaire.

Tâchons justement bien de voir la fonction de l'un et de l'autre de ces pères au déclin de l'Œdipe, et dans la formation du surmoi, peut-être cela nous apportera-t-il quelque clarté. Peut-être n'aurons-nous pas l'impression de jouer deux lignes écrites sur la même portée quand nous faisons entrer en ligne de compte le père comme castrateur et d'autre part le père comme origine du surmoi. Pour tout dire, je crois qu'en effet cette distinction est essentielle. Que tout ce que Freud a articulé d'abord concernant la castration, quand il s'est mis, par un phénomène véritablement stupéfiant je dois dire, parce qu'il n'avait jamais, même, été esquissé avant lui, quand il s'est mis à épeler le phénomène. Le père réel, nous dit Freud, est castrateur. En quoi ? Pour sa présence de père réel, comme effectivement besognant le personnage vis-à-vis de qui l'enfant est en rivalité avec lui, la mère. Le père réel est promu – que ce soit comme cela dans l'expérience ou pas, mais dans la théorie assurément, ça ne fait aucun doute – comme Grand Fouteur, et pas devant l'Éternel, croyez-moi, il n'est même pas là pour compter les coups. Seulement, est-ce que ce père réel et mythique, précisément au déclin de l'Œdipe, ne s'efface pas, si je puis dire, derrière celui que l'enfant, à cet âge – et c'est pour cela que c'est un âge avancé tout de même, cinq ans – peut très bien l'avoir découvert, à savoir le père imaginaire, à savoir celui qui l'a, en fin de compte, lui le gosse, si mal foutu.

Observez, je vous en prie, ce que l'analyse de l'expérience analytique épelle en ânonnant, et dites-moi si ce n'est pas là que gît la nuance ; si ce n'est pas justement pour autant que l'expérience, à ce tournant, est faite de tout ce qui, dans ce petit enfant, non pas tant parce qu'il est petit, mais parce qu'il est homme, est pour lui privation, si ce n'est point autour de cela que se forge, se fomente ce deuil du père imaginaire, c'est-à-dire d'un

père qui serait vraiment quelqu'un. Ce en quoi naît d'une façon plus ou moins définitive et bien formée selon les cas ce perpétuel reproche qui reste fondamental dans la structure du sujet d'être si mal. Ce père imaginaire, c'est lui et non pas le père réel, qui est le fondement de l'image providentielle de Dieu, et la fonction du surmoi, à son dernier terme, à son horizon, dans sa perspective dernière, est haine de Dieu, reproche à Dieu d'avoir si mal fait les choses. Tel est ce qui, je crois, témoigne de la vraie structure de l'articulation du complexe d'Œdipe, et si vous la répartissez ainsi, vous trouverez beaucoup plus clairs tous les détours, toutes les hésitations, tous les tâtonnements que font les auteurs pour s'en expliquer, les accidents et les détails. Avec cette clef en particulier, et jamais autrement, vous pourrez voir ce que vraiment Jones veut dire quand il parle autant de la génèse du surmoi, du rapport entre les trois, haine, crainte et culpabilité.

Pour reprendre donc les choses, nous dirons que, plût au ciel que le drame se passe à ce niveau sanglant de la castration et que le pauvre petit homme inondât de son sang, comme Cronos Uranos, le monde entier. Chacun sait que cette castration est là, à l'horizon, ce qui ne se produit, bien entendu, jamais nulle part et que ce qui s'effectue est quelque chose qui a beaucoup plus de rapport avec le fait que de cet organe, de ce signifiant, le petit homme est un support plutôt piètre, qu'il apparaît avant tout plutôt privé, et que c'est là que nous pouvons entrevoir la communauté de son sort avec ce que la petite fille éprouve, et qui, dans cette perspective, s'inscrit également d'une façon beaucoup plus claire. En fin de compte, ce dont il s'agit, c'est de ce tournant où le sujet s'aperçoit tout simplement, chacun le sait, que son père est un idiot, ou un voleur selon les cas, ou simplement un pauvre type, ou ordinairement un croulant, comme dans le cas de Freud, croulant sans doute bien sympathique et bien bon, mais qui, quand même, comme tous les pères, a bien dû communiquer malgré lui les mouvements, comme ça, en bousculade, de ce qu'on appelle les antinomies du capitalisme, c'est-à-dire qu'il a quitté Freiberg, où il n'y avait plus rien à faire, pour s'installer à Vienne. Et c'est une chose qui ne passe pas inaperçue dans l'esprit d'un enfant, même quand il avait trois ans. C'est bien parce que Freud aimait son père qu'il a fallu qu'il lui redonne une stature, et pour l'achever, cette stature, lui donner cette taille du géant de la horde primitive.

Mais bien entendu ce n'est pas là ce qui résoud les questions de fond. À la vérité, pour Œdipe, comme je vous l'ai dit, et c'est en cela que, prouvant qu'il est un homme complet, il nous montre du même coup que ce n'est pas là la question essentielle – car c'est justement pour ça qu'Œdipe n'a pas de complexe d'Œdipe – c'est que dans son histoire, remarquez-le bien, il n'y a pas de père du tout. Je veux dire que celui qui lui a servi de père, c'est son père adoptif, et nous en sommes tous là mes bons amis, parce qu'après tout *pater is est quem justae nuptiae demonstrant*, ce qui veut dire que le père, c'est celui qui nous a reconnu. Foncièrement, nous en sommes au même point qu'Œdipe, encore que nous ne le sachions pas et que, quant au père qu'Œdipe a connu, lui, ça n'est très précisément, comme le mythe de Freud l'indique, que le père une fois mort. Aussi est-ce là, comme je vous l'ai cent fois indiqué, qu'est la fonction du père, puisque la seule fonction du père, dans notre articulation d'être un mythe, c'est justement, comme je vous l'explique, toujours et uniquement le *Nom-du-père*. C'est-à-dire rien d'autre que le père mort, comme Freud nous l'explique dans *Totem et Tabou*. Mais, bien entendu, pour que ceci soit pleinement développé, il faut que l'aventure humaine, ne serait-ce qu'en esquisse, soit poussée jusqu'à son terme, à savoir que la zone où Œdipe s'avance, après s'être déchiré les yeux, soit explorée.

C'est donc toujours par quelque franchissement de la limite, bénéfique, que l'homme fait l'expérience de son désir. Et en fait, comme d'autres avant moi l'ont articulé, c'est tout le sens de ce que Jones spécialement produit quand il parle d'*aphanisis*, étant essentiellement lié à ce risque majeur qui est le risque tout simplement de ne pas désirer. Le désir d'Œdipe, c'est ce désir d'en savoir le fin mot sur le désir. Quand je vous dis que le désir de l'homme est le désir de l'Autre, quelque chose me revient dans l'esprit qui, je crois, chante dans Paul Éluard sous le terme du *dur désir de durer*. Ce dur désir de durer n'est rien d'autre que ce désir de désirer.

Pour l'homme du commun, donc, en tant que le deuil de l'Œdipe est à la source, à l'origine du surmoi, la double limite au-delà de la mort réelle risquée, jusqu'à la mort préférée, assumée, jusqu'à l'être pour la mort, ne se présente que sous un voile. Ce voile, c'est précisément ceci qui s'appelle, dans Jones, la haine, qui fait que c'est dans l'ambivalence de l'amour et de la haine que tout auteur analytique conscient, si je puis dire, met le

dernier terme de la réalité psychique à laquelle nous avons affaire. La limite extérieure qui est celle qui retient l'homme dans le service du bien est le *primum vivere*. C'est bien la crainte, comme on nous le dit. Mais vous voyez combien son incidence est en quelque sorte superficielle. C'est entre les deux, et dans la zone intermédiaire, que gît, pour l'homme du commun l'exercice de sa culpabilité, reflet de cette haine pour celui – car l'homme est créationniste – créateur, quel qu'il soit, qui l'a fait si faible et si insuffisante créature.

Bien sûr, ces balivernes ne sont rien pour le héros, pour lui, qui s'est effectivement avancé dans cette zone, pour Œdipe. Pour Œdipe, qui va jusqu'au μή φὺναι du véritable *Être-pour-la-mort*, les épousailles avec l'anéantissement considéré comme le terme de son vœu, de cette malédiction consentie du μή φὺναι. Ici il n'y a rien d'autre que cette véritable et invisible disparition qui est la sienne. L'entrée dans cette zone est celle, pour lui, de ce renoncement aux biens et au pouvoir en quoi consiste la punition qui n'en est pas une. L'acte d'arrachement au monde qui est constitué par le geste de s'être aveuglé, celui-là seul, les anciens le savaient, qui échappe aux apparences, peut arriver à la vérité. Le grand Homère est aveugle, Tirésias aussi. C'est entre les deux que, pour Œdipe, se joue le règne absolu de son désir. Ce qui est suffisamment souligné par le fait qu'on nous le montre jusqu'à son terme irréductible, exigeant tout, n'ayant renoncé absolument à rien, et absolument irréconcilié.

Cette topologie, qui est la topologie tragique en l'occasion, je vous en ai montré l'envers et la dérision, parce qu'elle est illusoire, parce que ce pauvre Lear n'y comprend rien, et fait retentir, pour avoir voulu entrer, lui, d'une façon bénéfique avec l'accord de tous, dans cette même région, l'océan et le monde, pour nous apparaître toujours n'ayant rien compris, tenant morte dans ses bras l'objet, bien entendu méconnu par lui, de son amour. Tels sont les termes autour desquels se définit cette région qui nous permet de poser les limites qui nous permettent enfin de faire la clarté sur un certain nombre d'énigmes, de problèmes que pose notre propre théorie et notre expérience, en particulier ceci l'intériorisation de la loi, nous ne faisons que le dire, n'a rien à faire avec la Loi. Encore faudrait-il dire tout de même pourquoi. Il est possible que ce surmoi serve d'appui à la conscience morale, mais chacun sait bien que le surmoi n'a rien à faire avec la conscience morale en ce qui concerne ses exigences les

plus obligatoires. Ce qu'il exige n'a rien à faire avec ce que nous serions en droit de faire la règle universelle de notre action. C'est véritablement le *b-a ba* de la vérité analytique. Mais il ne suffit pas de le constater, il faut en rendre raison. Je pense que le schéma que je vous propose en est capable, et que si vous vous y tenez fermement vous y trouverez occasion, dans ce dédale, à ne pas vous perdre.

Voilà ce que je voulais vous dire aujourd'hui. La prochaine fois, je grouperai autour de ce quelque chose qui amorcera en fin de compte la voie vers quoi tout ceci est dirigé, c'est-à-dire une appréhension plus sûre de ce qui peut être considéré comme catharsis et des conséquences de ce rapport de l'homme au désir.

# Leçon XXVII

*6 juillet 1960*

Nous voici à notre dernier entretien sur ce que j'ai cru pouvoir avancer devant vous concernant l'Éthique de la psychanalyse. Pour les conclure, ces entretiens, je vais vous proposer aujourd'hui un certain nombre de remarques, les unes conclusives, les autres d'expérience suggestive, et je pense aussi laisser ouverte l'indication que nous n'avons pas clos – je pense que vous ne vous en étonnerez pas – notre discours. Bref, il n'est pas facile de trouver un médium quand il s'agit de terminer sur un sujet par essence excentrique. Disons que ce que je vous apporte aujourd'hui, c'est un mixed grill. Donc, l'éthique, en somme – il faut toujours repartir des définitions – consiste essentiellement, comme éthique, en un jugement sur notre action, à ceci près qu'elle n'a de portée que pour autant que cette action impliquée en elle comporte jugement. Elle est en tout cas toujours censée comporter ce jugement implicite, dès lors qu'on se mêle de porter des jugements sur l'action, c'est-à-dire de faire de l'éthique. La présence du jugement des deux côtés de cet objet est essentielle à la structure.

S'il y a une éthique de la psychanalyse – la question se pose – c'est précisément pour autant qu'en quelque façon, si peu que ce soit, l'analyse peut nous apporter quelque chose, ou simplement le prétend, qui se pose comme mesure de notre action. Bien sûr, et c'est un moment déjà depuis longtemps périmé, l'idée peut venir à première inspection que cette mesure de notre action, elle va nous proposer comme un retour à nos instincts. Il y en a peut-être encore quelques uns par ci par-là à qui cela peut faire peur. À la vérité, j'ai même entendu, dans une société philosophique,

quelqu'un qui m'a apporté des objections de cette espèce qui me paraissaient évanouies depuis une quarantaine d'années. À la vérité, tout le monde est assez rassuré sur ce sujet. Je veux dire que personne ne songe à craindre un ravalement moral de cette espèce dans la suite de l'analyse. Mais ce qui s'est passé, vous montrais-je souvent, le soulignant, c'est que ce qu'elle semble avoir fait dans le fait, en bâtissant, si je puis dire, ces instincts, en en faisant la loi naturelle de la réalisation de l'harmonie morale, prend la tournure d'un alibi assez inquiétant, d'esbrouffe moralisante, d'un bluff dont je crois qu'on ne saurait trop montrer les dangers. C'est ici un lieu commun, je ne m'y arrête donc pas plus.

Pour nous tenir à ce qui peut se dire au premier pas, c'est que tout de même depuis longtemps chacun sait que ce qu'il y a de plus modeste dans l'analyse, c'est qu'elle procède par un retour au sens de cette action. Et voilà qui, à soi seul, justifie que nous soyons dans la dimension morale. C'est que l'homme sain, ou malade, l'hypothèse freudienne de l'inconscient, suppose que ce qui fait son action, quelle qu'elle soit, normale ou morbide, a un sens caché auquel on peut aller. Et dans cette dimension se conçoit d'emblée la notion d'une catharsis qui ne veut dire, dans cet ordre, que purification, ce qui veut dire décantation, isolement de plans. Il y a, à ce qui se passe à un niveau de vécu, un sens plus profond, qui le guide, auquel on peut accéder. Les choses ne doivent pas être les mêmes quand les deux couches sont séparées. Voilà ce qui n'est pas une découverte il me semble. Et il y a la position minimale, celle qui, heureusement, ne me paraît pas trop obscurcie, dans la notion commune qu'on peut avoir de l'analyse.

Cela ne va pas tellement loin. Je dirai presque que ça rejoint une forme excessivement générale de toute espèce de progrès qu'on peut appeler intérieur. C'est vraiment la forme embryonnaire d'un très vieux γνώθι ἑαυτῶν, et évidemment avec un accent tout de même particulier. Simplement déjà, là, se met à sa place ce qui justifie ce sur quoi j'ai insisté tellement cette année, à savoir une abrupte différence apportée par l'expérience analytique, en tout cas par la pensée freudienne, et qui consiste en ceci, c'est qu'une fois opéré ce retour au sens, une fois le sens profond libéré, c'est-à-dire simplement séparé, catharsis au sens de décantation, c'est aussi la question que les gens du commun se posent et à laquelle nous répondons d'une façon plus ou moins directe, une fois cette affaire

faite, tout va-t-il tout seul ? Et pour mettre les points sur les *i*, n'y a-t-il plus que bienveillance ? Cela nous met sur la plus vieille question. Un nommé Mencius, comme l'ont appelé les Jésuites, nous dit que la question de la bienveillance de l'homme se juge de la façon suivante, sa bienveillance est naturelle à l'origine, elle est comme une montagne couverte d'arbres. Seulement, il y a des habitants dans les environs qui ont commencé par couper les arbres, le bienfait de la nuit est de rapporter un nouveau foisonnement de surgeons, mais au matin les troupes viennent qui les dévorent, et finalement la montagne est une surface chauve sur laquelle rien ne pousse.

Vous voyez que le problème ne date pas d'hier. Ce n'est pas pour rien que je vous parle de Mencius. Nous aurons à y revenir. Quoi qu'il en soit, cette bienveillance pour nous, par l'expérience, est si peu assurée, que c'est précisément autour de ce qu'on appelle pudiquement la réaction thérapeutique négative, c'est ce que d'une façon plus relevée par sa généralité littéraire, je vous ai appelé la dernière fois la malédiction assumée que nous partons, de la malédiction consentie du μή φὺναι d'Œdipe. Non que le problème ne reste entier et que tout ce qui se décide se décide au-delà du retour au sens. Ce dans quoi je vous ai incité à entrer comme en une expérience mentale, *experimentum mentis*, comme dit Galilée – contrairement à ce que vous croyez, il avait beaucoup plus d'expérience mentale que de laboratoire, en tout cas il n'aurait certainement pas fait le pas décisif qu'il a fait sans l'expérience mentale – cet *experimentum mentis* que je vous propose ici parce que je crois que c'est celui qui est dans la droite ligne de ce à quoi nous incite l'analyse, je veux dire notre expérience, quand nous essayons non pas de la ramener à un commun dénominateur, à une commune mesure, la faire rentrer dans les tiroirs déjà établis, mais de l'articuler dans sa topologie propre, dans sa structure propre, je vous assure que cela suppose ce dont je vous ai déjà désigné la place, le ru où se situe le désir. Ce que je vous ai proposé, donc, le long de mon discours de cette année comme un *experimentum mentis*, c'est ceci, c'est de prendre comme ce que j'ai appelé la perspective du Jugement dernier, de prendre comme étant l'étalon, cette révision de l'Éthique à quoi nous incite l'analyse, proprement, le rapport de l'action au désir qui l'habite.

Et, pour vous le faire entendre, j'ai pris l'exemple, le support de la tra-

gédie. En quoi j'avais une suffisante garantie dans le fait que cette référence n'est pas évitable, et pour la simple preuve qui peut en être donnée que précisément, dès ses premiers pas, Freud a dû la prendre. La question éthique de l'analyse se pose, non dans une spéculation d'ordonnance, d'arrangement, de ce que j'appelle service des biens, mais à proprement parler implique cette dimension qui s'exprime dans ce qu'on appelle l'expérience tragique de la vie. C'est dans la dimension tragique que s'inscrivent les actions et que nous sommes sollicités de nous repérer quant aux valeurs. C'est aussi bien d'ailleurs dans la dimension comique, et aussi bien quand j'ai commencé de vous parler des formations de l'inconscient, vous le savez, c'est le comique que j'avais à l'horizon. Disons que ce rapport de l'action au désir qui l'habite dans la dimension tragique se situe, s'exerce, dans le sens, disons en première approximation, d'un triomphe de la mort. C'est le caractère fondamental de toute action tragique. Je vous ai appris à rectifier, à corriger ; triomphe de l'être pour la mort. Qu'importe le μή φὺναι tragique ; ce μή, cette négation est identique à l'entrée du sujet comme tel sur le support du signifiant.

Pour le comique, en première approximation, c'est, sinon le triomphe, du moins, le jeu futile, dérisoire de la vision. Là aussi, et si nous y regardons de plus près, si dans ce comique, si peu que j'ai pu jusqu'à présent l'aborder devant vous, vous voyez bien que ce dont il s'agit, c'est aussi le rapport de l'action au désir et de son échec fondamental à le rejoindre. Ce qui crée la dimension comique, c'est quelque chose qui est marqué par la présence, au centre, d'un signifiant caché. Mais, je vous l'ai dit, dans l'ancienne comédie, il est là en personne, le phallus. Mais peu importe qu'on nous l'escamote par la suite, simplement, il faut que nous nous souvenions que, dans la comédie, ce qui nous satisfait, qui nous fait rire, qui nous la fait apprécier dans sa pleine dimension humaine, à savoir l'inconscient non excepté, c'est non pas le triomphe de la vie, mais que la vie s'y glisse, si l'on peut dire, se dérobe, fuit, échappe à tout ce qui lui est opposé de barrière, et précisément des plus essentielles, celles qui sont constituées par l'instance du signifiant. Ce que le phallus signifie lui aussi, c'est qu'il n'est rien d'autre qu'un signifiant, c'est le signifiant de cette échappée, de ce triomphe du fait que la vie passe tout de même, quoi qu'il arrive ; quand le héros comique même a trébuché, est tombé dans la mélasse, eh bien, quand même, petit bonhomme vit encore.

Voilà dans quelle dimension – dont le pathétique, vous le voyez, est exactement l'opposé, le pendant du tragique, et après tout pas incompatible, le tragi-comique existe – gît l'expérience de l'action humaine. Et c'est parce que nous savons mieux que ceux qui nous ont précédé, reconnaître la nature du désir qui est au cœur de cette expérience, qu'une révision éthique est possible, qu'un jugement éthique est possible, qui répercute cette valeur de Jugement dernier : « Avez-vous agi conformément au désir qui vous habite ? » Ceci n'est pas une question facile à soutenir. C'est une question, je le prétends, qui n'a jamais été posée dans cette pureté ailleurs qu'elle ne peut l'être, c'est-à-dire dans le contexte analytique.

À ce pôle du désir s'oppose la tradition, non pas dans son entier bien sûr – rien n'est nouveau et tout l'est dans l'articulation humaine – mais ce que j'ai voulu, à l'opposé, vous faire sentir, et justement en prenant dans une tragédie l'exemple de l'antithèse du héros tragique qui, comme antithèse, ne participe pas moins dans la tragédie d'un certain caractère héroïque, et c'est Créon, sur ce support, autour de ce support, je vous l'ai rappelé aussi, préparé par un rappel, je vous ai parlé de ce qu'on appelle la position du service des biens. Cette position du service des biens est la position de l'éthique traditionnelle. Tout ce qui est ravalement du désir, toute cette modestie, ce tempérament, cette voie médiane que nous voyons si éminemment remarquablement articulée dans Aristote, il s'agit de savoir de quoi elle prend mesure, si sa mesure peut être quelque part fondée. Il suffit d'un examen articulé et attentif pour voir que sa mesure est toujours profondément marquée d'ambiguïté. En fin de compte, l'ordre des choses sur lequel elle entend, elle prétend se fonder, c'est l'ordre du pouvoir, d'un pouvoir trop humain, et non pas parce que nous disons qu'il est humain et trop humain, mais parce qu'il ne peut pas même faire trois pas pour s'articuler sans dessiner la circonvallation qui la serve du lieu où règne, disons-nous, le déchaînement des signifiants et où pour Aristote il s'agit du caprice des dieux, pour autant qu'à ce niveau dieux et bêtes se réunissent pour signifier le monde de l'impensable. Certainement, ce dieu n'est pas le premier moteur. Il s'agit des dieux de la mythologie. Nous savons depuis, quant à nous, réduire ce déchaînement du signifiant. Mais ce n'est pas parce que nous l'avons mis presque tout entier, notre jeu, sur le *Nom du père*, que la question en est simplifiée.

Donc, voyons-le bien, la morale d'Aristote, c'est tout à fait clair – cela vaut la peine d'aller y voir de près – se fonde toute entière sur un ordre d'ailleurs arrangé, idéal, mais qui tout de même est celui qui répond à la politique de son temps, je veux dire au point où les choses étaient structurées dans la cité. Sa morale est une morale du maître, faite pour les vertus du maître, elle est essentiellement liée à un ordre des pouvoirs. L'ordre des pouvoirs n'est point à mépriser. Ce ne sont point ici à vous tenir propos d'anarchisme, simplement, il faut en savoir la limite concernant le champ offert à notre investigation, à notre réflexion. Concernant ce dont il s'agit, à savoir ce qui se rapporte au désir, à son arroi et à son désarroi, la position du pouvoir, quel qu'il soit, en toute circonstance, dans toute incidence historique ou pas, a toujours été la même, c'est celle d'Alexandre arrivant à Persépolis, ou d'Hitler arrivant à Paris. C'est la proclamation suivante – le préambule, peu importe – : « Je suis venu vous libérer de ceci ou de cela », peu importe, l'essentiel est ceci : « Continuez à travailler, que le travail ne s'arrête pas ». Ce qui veut dire : « Qu'il soit bien entendu que ce ne soit pas là en aucun cas une occasion de manifester le moindre désir ». La morale du pouvoir, du service des biens, est comme telle : « Pour les désirs, vous repasserez, qu'ils attendent ».

Cela vaut la peine qu'on trace la ligne de démarcation par rapport à laquelle les questions peuvent se poser dans un esprit qui marque un terme essentiel, qui a une fonction linéaire dans l'articulation de la philosophie, celui de Kant. Il nous rend le plus grand service simplement de poser cette borne topologique qui distingue le phénomène moral, je veux dire le champ qui intéresse le jugement moral comme tel, en le purifiant, c'est la catharsis. Opposition catégorielle limite, purement idéale, mais il est essentiel que quelqu'un un jour l'ait articulé en le purifiant de tout intérêt qu'il appelle pathologique, *pathologisches*, ce qui ne veut pas dire que ce soient des intérêts liés à la pathologie mentale, mais qu'il s'agit simplement d'un intérêt humain, sensible, vital quelconque. Pour qu'il s'agisse du champ qui peut être valorisé comme proprement éthique, il faut que nous n'y soyons, par aucun biais, intéressé en rien. Un pas est franchi quand même. La morale traditionnelle s'installait dans ce qu'on devait faire dans la mesure du possible, comme on dit encore, et comme on est bien forcé de le dire. Ce qu'il y a à démasquer, c'est que le point pivot par où elle se situe ainsi, c'est l'impossible où nous reconnaissons la

topologie de notre désir. Le franchissement nous est donné par Kant. Il nous dit, l'impératif moral ne se préoccupe pas de ce qui se peut ou ne se peut pas. Le témoignage de l'obligation, en tant qu'elle nous impose la nécessité d'une raison pratique, c'est un *Tu dois* inconditionnel. C'est fort intéressant pour nous, parce que ce que je vous ai montré, c'est que ce champ prend sa portée, précisément, du vide où le laisse, à l'appliquer en toute rigueur, la définition kantienne, et que cette place où nous, analystes, nous pouvons dire que c'est la place occupée par le désir.

Le cœur, le centre du désir éthique, c'est le problème de cette mesure incommensurable, de ce renversement qui met en place, au centre, le départ de quelque chose qui se pose comme une mesure infinie et qui s'appelle le désir. Je vous ai montré combien, aisément, au *Tu dois* de Kant se substitue le fantasme sadien de la jouissance érigée en impératif, pur fantasme bien sûr, et presque dérisoire, mais qui n'exclut nullement la possibilité de l'érection ici d'une loi universelle. C'est bien la portée du commentaire sadien.

Ici, tout de même, arrêtons-nous, et pour voir ce qui reste toujours à l'horizon. Car aussi bien, si Kant n'avait fait que nous désigner ce point crucial, tout serait bien. Mais on voit aussi sur quoi se termine l'horizon de la raison pratique, sur le respect et l'admiration que lui inspire ce ciel étoilé au-dessus de nous et cette loi morale au-dedans. On peut se demander pourquoi ? Le respect et l'admiration suggèrent un rapport personnel et c'est bien là que tout est à la fois subsistant et démystifié, subsistant quoique démystifié.

C'est ici je crois que les remarques qui sont celles que je vous propose concernant le fondement qui nous est donné par l'expérience analytique de la dimension du sujet dans le signifiant sont essentielles. Permettez-moi de vous l'illustrer rapidement pour dire ici ce que je veux dire. Kant prétend trouver la preuve singulière, renouvelée de l'immortalité de l'âme en ceci, c'est que ces exigences de l'action morale, rien ici bas ne saurait les satisfaire, et que donc, c'est pour autant qu'elle sera restée sur sa faim qu'il lui faut une vie au-delà pour que cet accord inachevé puisse trouver quelque part, on ne sait où, sa résolution. Qu'est-ce que tout ceci veut dire ? Ce respect et cette admiration pour les cieux étoilés peut être encore un instant de l'histoire fragile. A-t-il pu encore subsister à l'époque de Kant quelque chose qui, pour nous, ne nous semble-t-il pas, à considérer

ce vaste univers, que nous sommes plutôt en présence d'un vaste chantier en construction, de nébuleuses diverses, avec un coin bizarre, celui que nous habitons, qui ressemble un peu, comme on l'a toujours montré, à une montre ici abandonnée dans un coin ? Mais à part cela il est clair, évident, simple que nous regardions s'il n'y a personne, si tant est, bien sûr, que nous donnions son sens à ce qui peut y constituer une présence, et il n'y a pas d'autre sens articulable à cette présence divine, sinon celle qui nous sert pour critère du sujet, à savoir la dimension du signifiant.

Les philosophes peuvent spéculer sur cet Être dont l'acte et la connaissance se confondent ; la tradition religieuse, elle, ne s'y trompe pas. Elle n'a à proprement parler, droit à la reconnaissance de une ou plusieurs personnes divines que de ce qui peut s'articuler dans une révélation. Une seule chose peut faire que pour nous les espaces soient habités par une personne transcendante, c'est que ce soit dans les cieux que nous apparaisse le signal, et non pas le signal au sens de la théorie de la communication qui passe son temps à nous raconter qu'on peut interpréter en termes de signes ce qui se véhicule à travers l'espace de rayons avertisseurs, nous commencerions à nous apercevoir que quelque chose habite les espaces – et si nous prenons ces espaces, vous allez le voir, au nom de quels mirages créés par la distance – car justement, si c'était près, ça serait évident, parce que cela nous vient de très loin on croit que c'est un message que nous recevons des astres à des trois cents années lumières. D'où qu'ils viennent, ce n'est pas plus un message que quand nous regardons cette bouteille. Ce qui en serait un c'est, si à quelque explosion d'étoile se passant à ces myriades distancielles, correspondait quelque part quelque chose qui s'inscrirait sur le Grand Livre, en d'autres termes, qui ferait de ce qui se passe une réalité.

Un certain nombre d'entre vous, récemment, ont vu un film dont je n'ai pas été complètement enchanté. Mais avec le temps, je reviens sur mon impression. Il y a de bons détails. C'est le film de Dassin. Dans le film de Dassin, de temps en temps, le personnage qui nous est présenté comme merveilleusement lié à l'immédiateté de ses sentiments, prétendus primitifs, dans un petit bar du Pirée, se met à casser la gueule à ceux qui l'entourent pour ne pas avoir parlé convenablement, c'est-à-dire selon les normes morales du personnage. À d'autres moments, il prend un verre pour marquer l'excès de son enthousiasme et de sa satisfaction et le fra-

casse sur le sol. Chaque fois qu'un de ces fracas se produit, nous voyons – je trouve cela très beau et même génial – s'agiter frénétiquement ce qu'on appelle le comptabilisateur, la caisse enregistreuse. Et c'est cette caisse qui définit la structure à laquelle nous avons affaire. Et ce qui fait qu'il peut y avoir désir humain, et que ce champ existe, c'est cette supposition que pour nous, pour compter, tout ce qui se passe de réel est comptabilisé quelque part. Kant a pu réduire à sa pureté toute l'essence du champ moral en son point central, il reste – et ce n'est rien d'autre que signifie l'horizon de son immortalité de l'âme – qu'il faut qu'il y ait quelque part place pour la comptabilisation. Nous n'avons pas été assez emmerdés sur cette terre avec le désir, il faut qu'une partie de l'éternité s'emploie à faire de tout cela les comptes.

Bien entendu, dans ces fantasmes, ne se projette rien d'autre que précisément ce rapport structural, celui que j'ai essayé d'inscrire à vos yeux sur le graphe avec la ligne du signifiant. C'est en tant que le sujet se situe, et se constitue par rapport au signifiant, que se produit en lui cette rupture, cette division, cette ambivalence au niveau de laquelle se place la tension du désir, à ceci près, nous pouvons voir que le film auquel j'ai fait allusion à l'instant et qui, je ne l'ai appris qu'après, est joué par le metteur en scène – c'est Dassin qui joue le rôle de l'Américain – nous présente un bien joli, curieux modèle de quelque chose qui, du point de vue structural, peut s'exprimer ainsi, c'est à savoir que celui qui joue en position de satire, je veux dire en position satirique, le personnage qui est à proposer à la dérision, Dassin nommément, en tant qu'il joue l'américain, se trouve, en tant que producer, personnage qui a conçu le film, dans une position plus américaine que ce qu'il livre à la dérision, à savoir que les américains eux-mêmes. Entendez-moi bien. Il est là entreprenant la rééducation, voire le salut d'une aimable fille publique et l'ironie du scénariste nous le montre dans la position de se trouver, dans cette œuvre pie, à la solde de celui qu'on peut appeler le grand-maître du bordel. Comme il convient, ce n'est pas quelque sens profond de sa figure, nous le savons, et il nous le signale assez pour ne pas le savoir en nous mettant sous les yeux une énorme paire de lunettes noires ; c'est celui, et pour cause, dont personne ne voit jamais la figure. Bien sûr, au moment où la fille apprend que c'est ce personnage, lequel est son ennemi juré, qui paie les frais de la fête, elle nous vide la belle âme de l'américain en question qui se retrouve quinaud

après avoir conçu les plus grands espoirs. Ce qui est amusant est évidemment ceci, c'est que s'il y a quelque dimension dans ce symbolisme de critique sociale, à savoir que ce n'est rien d'autre que les forces de l'ordre, si je puis dire, qui se dissimulent derrière le bordel, il y a sans doute quelque naïveté à montrer, en queue du scénario et de l'histoire, que ce qu'on espère dans la question, c'est qu'il suffirait de la suppression du bordel pour résoudre la question des rapports entre la vertu et le désir. Je veux dire que, perpétuellement, dans ce film court cette ambiguïté véritablement fin du dernier siècle, qui consiste à confondre l'antiquité avec le champ du désir libre, si l'on peut dire, d'en être encore à Pierre Louÿs et de croire que c'est ailleurs que dans sa position que l'aimable putain athénienne peut concentrer sur elle tout le feu des mirages au centre desquels elle se trouve.

Reprenons donc notre thème. Pour tout dire, Dassin n'a pas à confondre ce qu'il y a d'effusif à la vue de cette aimable silhouette avec un retour à la morale aristotélicienne, dont, heureusement, on ne nous donne pas là la leçon détaillée. Revenons à notre voie, et à ceci qui nous montre qu'à l'horizon de la culpabilité, pour autant qu'elle occupe le champ du désir, il y a ces chaînes, ces limites de la comptabilité permanente. Ceci est tout à fait indépendant d'aucune articulation qui puisse lui en être donnée. Une part du monde s'est orientée d'une façon résolue dans le service des biens, rejetant tout ce qui concerne le rapport de l'homme au désir, dans ce qu'on appelle la perspective post-révolutionnaire. Assurément, la seule chose qu'on puisse dire, c'est qu'on n'a pas l'air de se rendre compte qu'en formulant les choses ainsi, on ne fait que perpétuer ce que je vous ai appelé tout à l'heure la tradition éternelle du pouvoir, à savoir continuons à travailler, pour le désir, vous repasserez. Mais qu'importe. Dans cette tradition, laquelle, je vous le dis, pose une question, je veux dire que l'horizon communiste ne se distingue, ne peut se distinguer de celui de Créon, de celui de la cité, de celui qui distingue amis ou ennemis en fonction du bien de la cité, il ne s'en distingue qu'à supposer – ce qui n'est pas rien en effet – que le champ des biens, au service desquels nous avons à nous mettre, n'englobe à un certain moment tout l'univers. En d'autres termes, cette opération ne se justifie que pour autant qu'à l'horizon nous avons l'État universel. Rien pourtant ne nous dit qu'à cette limite, le problème qui subsiste, qui subsiste même dans la conscience de ceux qui

vivent dans cette perspective – puisque, ou bien il laissent entendre que les valeurs proprement étatiques de l'État, à savoir l'organisation et la police s'évanouiront, ou bien ils introduisent un terme comme celui d'État universel concret, ce qui ne veut rien dire d'autre qu'à ce moment les choses changeront au niveau moléculaire – je veux dire que quelque chose sera profondément changé au rapport qui constitue la position de l'homme en face des biens, pour autant que, jusqu'à maintenant, là n'est pas son désir. Eh bien, quoi qu'il en soit de cette perspective, le signe même qui montre qu'en tout cas dans le chemin qu'elle nous propose, rien structuralement n'est changé, est assurément ceci, c'est que, quoique de façon orthodoxe, la présence divine en soit absente, la comptabilité ne l'est assurément pas. Et ceci se voit à ce thème tout à fait précis, qu'à cet inexhaustible qui nécessite pour Kant encore l'immortalité de l'âme s'est substitué dans cette perspective la notion de culpabilité objective, notion bel et bien articulée comme telle et qui nous montre qu'en tout cas, du point de vue structural, rien dans ce champ n'est résolu.

Je pense avoir assez fait le tour de cette opposition du centre désirant avec le service des biens sur lequel procède, s'avance, mon discours. Prenons donc au vif du sujet ces propositions que j'avance devant vous au titre expérimental. Formulons-les en manière de paradoxe. Voyons ce que ça donne, au moins pour des oreilles d'analystes. Je propose que la seule chose dont on puisse être coupable, au moins dans la perspective analytique, c'est d'avoir cédé sur son désir. Cette proposition, recevable ou non dans telle ou telle éthique, a tout de même cette importance d'exprimer assez bien ce que nous constatons dans notre expérience, c'est qu'au dernier terme, ce dont, de façon recevable ou non pour le directeur de conscience, le sujet se sent effectivement coupable, et quand il fait de la culpabilité, c'est toujours, à l'origine, à la racine, pour autant qu'il a cédé sur son désir. Allons plus loin ; souvent il a cédé sur son désir pour le bon motif et même pour le meilleur. Ceci non plus n'est pas pour nous étonner. Depuis que la culpabilité existe, on a pu s'apercevoir déjà depuis longtemps que cette question du bon motif, de la bonne intention, pour constituer certaines zones de l'expérience historique, pour avoir été promue au premier plan des discussions de théologie morale – disons au temps d'Abélard – n'en ont pourtant pas laissé les gens plus avancés, c'est à savoir que la question, à l'horizon, se reproduit toujours la même, et

c'est bien pour cela que les chrétiens de la plus commune observance ne sont jamais bien tranquilles. Car, s'il faut faire les choses pour le bien, et c'est ce qui se passe en pratique, c'est bel et bien qu'on a toujours à se demander pour le bien de qui, et qu'à partir de là les choses ne vont pas toutes seules. Faire les choses au nom du bien, et plus encore au nom du bien de l'autre, voilà qui est bien loin de nous mettre à l'abri non seulement de la culpabilité, mais de toutes sortes de catastrophes intérieures, en particulier certainement pas à l'abri de la névrose et de ses conséquences.

Si l'analyse a un sens et si le désir est ce qui supporte le thème inconscient, l'articulation propre de ce qui nous fait nous enraciner dans une destinée particulière, laquelle exige avec insistance que sa dette soit payée, revient, retourne pour nous ramener dans un certain sillage, dans quelque chose qui est proprement notre affaire. Si, pour chacun de nous, quelqu'un s'est offensé la dernière fois que j'ai opposé le héros à l'homme du commun, je ne les distingue pas comme deux espèces humaines, en chacun de nous il y a la voie tracée pour un héros, et c'est justement comme homme du commun qu'il l'accomplit. Les deux champs que je vous ai tracés la dernière fois en appelant le cercle interne, l'être pour la mort, et les désirs dans le milieu, et le renoncement à l'entrée dans le cercle externe, ne s'opposent pas au triple champ de la haine, de la culpabilité et de la crainte comme à ce qui serait ici l'homme du commun, et ici le héros. C'est pas ça du tout. C'est que cette forme générale, elle est bel et bien tracée par la structure dans et pour l'homme du commun, et que c'est précisément pour autant que le héros s'y guide correctement, qu'il va passer par toutes les passions où s'embrouille l'homme du commun, à ceci près que chez lui elles sont pures et qu'il s'y soutient entièrement.

Je pense que vos vacances vous permettront de dire effectivement si la rigueur de la topologie que je vous ai dessinée cette année et que quelqu'un ici a baptisée, non sans bonheur d'expression, encore que non sans une note humoristique, la zone de l'entre-deux-morts, vous paraît quelque chose d'efficace. Je vous prie d'y revenir. Eh bien, vous reverrez dans Sophocle ce dont il s'agit. Vous verrez mieux la danse dont il s'agit entre Créon et Antigone, et qu'il est clair que le héros, pour autant qu'il indique par sa présence dans cette zone, que quelque chose est défini et libéré, y entraîne déjà, dans *Antigone*, son partenaire ; à la fin, bel et bien, Créon parle de lui-même comme étant quelqu'un qui, désormais, est un

mort parmi les vivants, pour autant que, dans cette affaire, il a littéralement perdu tous ses biens. À l'intérieur de l'acte tragique, le héros libère son adversaire lui-même.

Il ne faut pas que vous limitiez l'exploration de ce champ à la seule *Antigone*, prenez *Philoctète*. Vous y apprendrez bien d'autres dimensions, à savoir qu'un héros n'a pas besoin d'être héroïque pour être un héros. Le pauvre Philoctète, c'est un pauvre type. Il était parti tout chaud, plein d'ardeur, mourir pour la patrie sur les rives de Troie ; on n'a même pas voulu de lui pour cela. On l'a vidé dans une île parce qu'il sentait trop mauvais. Il y a passé dix ans à se consumer de haine. Le premier type qui vient le retrouver, qui est un gentil jeune homme, Néoptolème, il se laisse couillonner par lui comme un bébé et, en fin de compte, vous le savez, il ira quand même aux rives de Troie, parce que le deus ex machina, Hercule, apparaît pour lui proposer la solution de tous ses maux. Le deus ex machina, qui n'est pas rien, chacun pourtant depuis longtemps conçoit qu'il constitue une sorte de limite, de cadre de la tragédie, dont nous n'avons pas plus à tenir compte que des portants qui s'y cernent, de ce qui soutient l'endroit de la scène. Qu'est-ce qui fait que Philoctète est un héros ? Rien d'autre qu'il adhère, qu'il tient avec acharnement, jusqu'à la fin, jusqu'à la limite du deus ex machina, qui est là comme le rideau à sa haine. Disons même quelque chose que ceci nous découvre, il est trahi, mais il est aussi détrompé. Je veux dire qu'il n'est pas seulement détrompé sur le fait qu'il est trahi, il est trahi impunément. Ceci, dans la pièce, nous est souligné par le fait que Neoptolème, plein de remords d'avoir trahi le héros – en quoi il se montre une âme noble – vient faire amende honorable et lui rend cet arc qui joue un rôle si essentiel dans la dimension tragique, pour autant qu'il est là, à proprement parler, comme un sujet duquel et auquel on parle, auquel on s'adresse. C'est une dimension du héros, et pour cause.

La trahison, ce qui caractérise en effet essentiellement ce que j'appelle céder sur son désir, est toujours quelque chose, vous l'observerez, notez-en la dimension dans chaque cas, qui s'accompagne toujours dans la destinée du sujet de quelque trahison. Je veux dire, ou que le sujet trahit sa voie, et c'est sensible pour le sujet lui-même, ou beaucoup plus simplement – il y a pas du tout besoin de se trahir soi-même pour qu'une trahison exerce ses effets – que quelqu'un avec qui il s'est plus ou moins voué

à quelque chose, ait trahi son attente, n'ait pas fait à son moment ce que comportait le pacte. Pacte quel qu'il soit, qui peut être un pacte faste ou néfaste, précaire, à courtes vues, voire de révolte, voire de fuite, qu'importe. Autour de la trahison quelque chose se joue, quand on la tolère. Celui qui, poussé même par l'idée du bien – j'entends du bien de celui qui l'a trahi à ce moment – cède au point de rabattre ses propres prétentions, au point de se dire, eh bien puisque c'est comme ça, renonçons à notre perspective, ni l'un ni l'autre, mais sans doute pas moi, nous ne valons mieux, rentrons dans la voie ordinaire, c'est là que vous pouvez être sûr que se retrouve la structure qui s'appelle céder sur son désir. Et pour ce franchissement, cette limite où je vous ai lié en un même terme le mépris de l'autre et de soi-même, il n'y a pas de retour. Il peut s'agir de réparer, mais non pas de défaire. Ne voilà-t-il pas un fait de l'expérience qui peut bien nous montrer que l'analyse est capable de nous fournir une boussole efficace dans le champ de la direction éthique ?

Je vous ai articulé ce que je viens de vous dire, donc, en trois termes. La seule chose dont on puisse être coupable, c'est d'avoir cédé sur son désir. Deuxièmement que la définition du héros c'est celui qui peut impunément être trahi. Ceci n'est point à la portée de tout le monde. C'est là la différence entre l'homme du commun et le héros. Elle est donc plus mystérieuse qu'on ne le croit. Pour l'homme du commun, la trahison, qui se produit presque toujours a pour effet de le rejeter de façon décisive au service des biens, mais à cette condition qu'il n'en retrouvera jamais ce qui vraiment dans ce service, l'oriente. La troisième proposition est celle-ci, c'est qu'en fin de compte, les biens, naturellement, ça existe, leur champ et leur domaine, il ne s'agit pas de les nier, mais que renversant la perspective, je vous propose ceci, il n'y a pas d'autre bien que ce qui peut servir à payer le prix pour l'accès au désir, en tant précisément que, ce désir, nous l'avons défini ailleurs comme la métonymie de notre être. Non pas seulement la modulation de la chaîne signifiante, ce qui court sous cette chaîne, qui est à proprement parler ce que nous sommes et aussi ce que nous ne sommes pas, notre être et notre non-être, ce qui dans l'acte est signifié, passe d'un signifiant à l'autre de la chaîne sous toutes les significations et que je vous ai expliqué la dernière fois dans la métonymie du manger le livre que j'ai prise, sans doute avec un peu d'inspiration, comme cela. Mais à la regarder de près, vous verrez que c'est la métonymie la plus

extrême qu'on puisse pousser, ce qui ne nous étonne pas de la part de Saint Jean, de celui qui a mis le Verbe au commencement. C'est tout de même une idée d'écrivain – il l'était comme pas un – mais enfin, manger le livre, c'est quand même ce quelque chose qui confronte ce qu'imprudemment Freud nous a dit qui n'était pas susceptible de substitution et de déplacement, à savoir la faim, avec quelque chose qui n'est pas tout à fait fait, qui est plutôt pas fait pour qu'on le mange, c'est-à-dire un livre. Manger le livre, c'est bien en effet où nous touchons du doigt ce que veut dire Freud quand il parle de la sublimation non pas comme d'un changement d'objet, mais d'un changement de but. Mais cela ne se voit pas tout de suite.

La faim dont il s'agit, la faim sublimée, tombe là dans l'intervalle entre les deux, parce qu'il est bien évident que ce n'est pas le livre qui nous remplit l'estomac. Quand j'ai mangé le livre je ne suis pas pour autant devenu livre, ni non plus le livre devenu chair. Le livre me devient, si je puis dire, mais pour que cette opération puisse se produire, et elle se produit tous les jours, il faut bien que je paye quelque chose, très exactement la différence que pèse Freud dans un coin du *Malaise dans la civilisation*, sublimez tout ce que vous voudrez, mais il faut le payer avec quelque chose. Ce quelque chose s'appelle la jouissance et cette opération mystique, je la paie avec une livre de chair. Ça, c'est l'objet, le bien qu'on paie pour la satisfaction du désir. Et c'est là que je voulais vous mener pour vous donner une petite lumière sur quelque chose qui est essentiel et qu'on ne voit pas assez, c'est que c'est là que gît à proprement parler l'opération religieuse toujours si intéressante pour nous à repérer. C'est que ce qui est sacrifié de bien pour le désir – et vous observerez que ça veut dire la même chose que ce qui est perdu de désir pour le bien – c'est justement cette livre de chair que la religion se fait office et emploi de récupérer. C'est le seul trait commun à toutes les religions, et qui s'étende à toute la religion, à tout le secteur religieux.

Je ne peux pas, bien entendu, m'étendre plus, mais je vais vous en donner deux applications expressives autant que sommaires. Ce qui est, dans l'office religieux, offert au Dieu, de chair sur l'autel, le sacrifice animal ou autre, peu importe, ce sont des gens de la communauté religieuse, en général tout simplement le prêtre, qui se l'envoie, je veux dire qui le bâfre. Forme exemplaire, mais c'est tout aussi vrai au niveau du saint, car ce qui

est payé pour l'accès au désir sublime, qui est effectivement la visée du saint, ce n'est pas du tout forcément de son désir qu'il s'agit, car le saint vit et paie pour les autres, il est certain que l'essentiel de sa sainteté tient en ceci qu'il consomme le prix payé sous la forme de la souffrance aux deux points les plus extrêmes, sur le point classique des pires ironies faites sur la mystification religieuse, à savoir le gueuleton des prêtres derrière l'autel et aussi bien, à l'extrême, sur la dernière frontière de l'héroïsme religieux, nous y trouvons le même processus de récupération. C'est en ceci que le grand œuvre religieux se distingue de ce dont il s'agit dans une catharsis qui soit à proprement parler de nature éthique, et pour autant qu'elle réunit des choses en apparence aussi étrangères que le spectacle tragique des Grecs et la psychanalyse. Si nous y avons trouvé notre module, ce n'est pas sans raison. Catharsis, je vous l'ai dit tout à l'heure, a le sens de purification du désir. Cette purification, comme il est clair à lire simplement la phrase d'Aristote, ne peut se produire, s'accomplir que pour autant qu'à quelque titre, à tout le moins, on a situé le franchissement de ses limites qui s'appellent la crainte et la pitié.

C'est pour autant que le spectacle éprouve, voit dérouler, se déployer dans l'histoire, dans l'ἔπος tragique, qu'il voit devant lui le déroulement temporel, pour autant qu'il ne peut pas ignorer désormais où est le pôle du désir et qu'il nécessite de franchir non seulement toute crainte mais toute pitié, que la voix du héros ne tremble devant rien et tout spécialement pas devant le bien de l'autre, c'est pour autant que ceci est montré que le sujet en sait sur le plus profond de lui-même un petit peu plus qu'avant. Ça dure ce que ça dure, pour celui qui va au Théâtre-Français ou au Théâtre d'Athènes. Mais enfin, si les formules d'Aristote signifient quelque chose, ça veut dire cela. On sait ce qu'il en coûte de s'avancer dans une certaine direction. Et, mon Dieu, si on n'y va pas, on sait pourquoi. On peut même pressentir que, si on n'est pas tout à fait au clair de ses comptes avec son désir, c'est parce qu'on n'a pas pu faire mieux. Je veux dire que ça n'est pas une voie où l'on puisse s'avancer sans rien payer. Ainsi je vous en donne là, de la tragédie et de son effet, une interprétation presque prosaïque. Le spectateur est détrompé, peut-être, penserez-vous, sur ceci que, même pour celui qui s'avance à l'extrême de son désir, tout n'est pas rose, mais il est également détrompé sur ceci, et c'est essentiel, sur la valeur aussi de la prudence qui s'y oppose et sur la valeur toute rela-

tive des raisons bénéfiques, des attachements, des intérêts pathologiques, comme dit quelque part Kant, qui peuvent le retenir sur cette voie risquée.

Je ne suis pas enchanté de réduire, quelle qu'en soit la vivacité des arêtes, cette interprétation à un niveau qui pourrait vous faire croire que ce qui me parait essentiel dans la catharsis est pacifiant. Ceci peut n'être pas pacifiant pour tout le monde. Je vous signale simplement que c'est après tout la façon la plus directe de concilier ce que certains ont vu comme face moralisatrice de la tragédie, et le fait que la leçon de la tragédie, dans son essence, n'est pas, au sens commun du mot, morale du tout. Il est bien clair que toute catharsis ne se réduit pas à quelque chose d'ordre d'une démonstration topologique. Je dirai aussi extérieure. La valeur de la catharsis, quand il s'agit des pratiques que les grecs appellent μαινόμενοι, ceux qui se rendent fous de la transe, de l'expérience religieuse, de la passion, de tout ce que vous voudrez, il est bien clair que c'est pour autant que le sujet entre d'une façon plus ou moins dirigée, ou plus ou moins sauvage dans cette même zone ici décrite et que le retour de la zone comporte des acquis qu'on appellera comme on voudra, possession ou autre – vous savez que Platon n'hésite pas à faire état de la possession dans les procédés cathartiques – ce sera là toute une gamme, tout un éventail de possibilités sur lequel, bien entendu, il faudrait toute une longue année pour que nous puissions seulement en faire le catalogue. L'important est de savoir dans quel champ cela se place. Et c'est celui-là même dont je vous ai marqué la dernière fois les limites.

Seulement un mot de conclusion sur ceci. Ce champ qui est le nôtre, et pour autant que nous pouvons l'explorer, se trouve donc faire de quelque façon, allez-vous me dire, l'objet d'une science. Est-ce que la science du désir va rentrer dans le cadre qu'on nous prépare et qui, je vous assure, va être soigné, le cadre des Sciences humaines ? Je désirerais bien une bonne fois, et pour vous quitter cette année, prendre position là-dessus. Je ne conçois pas qu'au train dont il se prépare, ce cadre, il puisse représenter autre chose qu'une méconnaissance systématique et principielle de tout ce dont il s'agit dans l'affaire, à savoir de ce dont je vous parle ici. Je ne vois pas d'autre fonction dans les programmes qui se dessinent comme devant être ceux des Sciences humaines, que d'être une branche sans doute avantageuse, quoique accessoire, du service des biens. Autrement dit, du service de pouvoirs plus ou moins branlants dans le manche, et en tous les cas

dans une méconnaissance non moins systématique de tous les phénomènes de violence qui peuvent montrer dans le monde justement que la voie de cet avènement des biens n'est pas tracée comme sur des roulettes.

Autrement dit, je veux simplement rappeler ici, selon la formule d'un des rares hommes politiques qui ait fonctionné à la tête de la France, j'ai nommé Mazarin : « La politique est la politique, mais l'amour reste l'amour ». Et quant à ce qui peut se situer à cette place que je désigne comme celle du désir comme science, quoi ça peut-il être ? Eh bien, vous n'avez pas à chercher très loin. Je crois que ce qui occupe actuellement la place qui est celle que je vous désigne comme celle du désir, en fait de science, c'est tout simplement ce qu'on appelle couramment la science, celle que vous voyez pour l'instant cavaler si allégrement dans le champ de toutes sortes de conquêtes dites physiques. Je crois qu'au long de cette période historique, le désir de l'homme, longuement tâté, anesthésié, endormi par les moralistes, domestiqué par des éducateurs, trahi par les académies, s'est tout simplement réfugié et refoulé dans la passion la plus subtile et la plus aveugle aussi, comme nous le montre l'histoire d'Œdipe, celle du savoir, et que celle-là est en train de mener un train qui n'a pas dit son dernier mot.

L'un des traits les plus amusants de l'histoire des sciences est la propagande, qu'au temps où ils commençaient à battre un petit peu de l'aile, les savants, les alchimistes, ont fait auprès des pouvoirs pour leur dire : « Donnez nous de l'argent, vous ne vous rendez pas compte que, si vous nous donniez un peu d'argent, qu'est-ce qu'on mettrait comme machines, comme trucs et machins à votre service ! » C'est vraiment un problème d'effondrement de la sagesse de savoir comment les pouvoirs ont pu laisser faire. Il est un fait qu'ils se sont laissés faire et que la science a obtenu des crédits. Moyennant quoi, actuellement, nous avons cette vengeance sur le dos, c'est une chose fascinante, mais on ne peut pas dire que, pour ceux qui sont au point le plus avancé de la science, la chose n'aille pas sans une vive conscience qu'ils sont au pied du mur de la haine et qu'ils ne soient eux-mêmes chavirés par l'écoulement le plus vacillant d'une lourde culpabilité. Mais cela n'a aucune importance parce que, à la vérité, ça n'est pas non plus une aventure qui, pour la simple raison des remords de Monsieur Oppenheimer, puisse s'arrêter du jour au lendemain. C'est tout de même là que, pour l'avenir, gît le secret du problème du désir.

L'organisation universelle a à faire avec le problème de savoir ce qu'elle va faire de cette science où, manifestement, se poursuit quelque chose dont la nature lui échappe, comme de bien entendu. Si cette science, qui occupe la place du désir, ne peut guère être une science du désir que sous la forme d'un formidable point d'interrogation, c'est pas sans doute sans un motif structural. Autrement dit que la science, en tant que poussée, qu'animée par quelque mystérieux désir ne sait bien entendu, pas plus que rien dans l'inconscient, ce que veut dire ce désir, et l'avenir nous le révélera, et peut-être du côté de ceux qui, par la grâce de Dieu, ont mangé le plus récemment le livre. Je veux dire ceux qui n'ont pas hésité, ce livre de la science occidentale, de l'écrire avec leurs efforts, voire avec leur sang. Il n'en est pas moins un livre comestible.

Je vous ai parlé tout à l'heure de Mencius. Mencius explique très bien, après avoir tenu ces propos que vous auriez tort de croire optimistes sur la bonté de l'homme, comment il se fait que ce sur quoi on est le plus ignorant, c'est sur les lois en tant qu'elles viennent du ciel, les mêmes lois qu'Antigone. Il en donne une démonstration absolument rigoureuse. Il est trop tard pour que je vous la dise ici. Les lois du ciel en question, ce sont bien les lois du désir. Celui qui a mangé le livre et ce qu'il soutient de mystère, on peut en effet se poser la question, est-il bon, est-il méchant ? C'est une question qui apparaît maintenant sans aucune importance. L'important, ce n'est pas de savoir si l'homme est bon ou mauvais d'une façon originelle, l'important est de savoir ce que donnera le livre quand il aura été tout à fait mangé.

# ANNEXES

# I

# Leçons publiques du Docteur Lacan

*à la Faculté Universitaire de Saint-Louis, Bruxelles,*
*les 9 et 10 mars 1960 à 20 h 30*
*« Éthique de la psychanalyse »*

*La perspective ouverte par Freud sur la détermination par l'inconscient de l'homme en sa conduite a touché presque tout le champ de notre culture. Se rétrécira-t-elle dans la pratique analytique aux idéaux d'une normalisation, curieux à suivre dans leur diffusion vulgaire ? On sait que le Docteur Jacques Lacan propose à la communauté des psychanalystes l'épreuve d'un enseignement fort exigeant sur les principes de leur action. Au séminaire où il a formé une élite de praticiens et qu'il conduit depuis sept ans dans le service du Professeur Jean Delay, il en est venu cette année aux incidences morales du freudisme, croyant devoir passer outre l'abri d'un faux objectivisme pour présenter objectivement l'action à quoi il a voué sa [vie].*

*Il tient en effet qu'une telle présentation est d'intérêt public, et d'autant plus que cette action se juge au privé. Ainsi se risque-t-il aujourd'hui à introduire un auditoire non formé à une visée qui va à son cœur même. Si le Docteur Jacques Lacan ne pense pas qu'on puisse abandonner aux seuls religieux l'appareil de dogmes où se motive le précepte chrétien de notre morale, comportant primauté de l'amour et sens du prochain, on verra peut-être non sans surprise que Freud ici articule la question à sa véritable hauteur, et bien au-delà des préjugés que lui impute une phénoménologie parfois présomptueuse en ses critiques. D'où les sous-titres que nous a livrés le Docteur Jacques Lacan, pour ses deux conférences, sous réserve de sa liberté d'adaptation immédiate.*

I. — Freud, concernant la morale, fait le poids correctement.

II. — La psychanalyse est-elle constituante pour une éthique qui serait celle que notre temps nécessite ?

*Le philosophe y trouvera peut-être à rectifier la position traditionnelle de l'hédonisme, l'homme du sentiment à limiter son étude du bonheur, l'homme du devoir à faire retour sur les illusions de l'altruisme, le libertin même à reconnaître la voix du Père dans les commandements que sa Mort laisse intacts, le spirituel à resituer la Chose autour de quoi tourne la nostalgie du désir.*

# Conférence du 9 mars 1960

Mesdames, Messieurs,

Quand Monsieur le chanoine Van Camp est venu me demander, avec les formes de courtoisie raffinée qui sont les siennes, de parler à l'Université Saint-Louis à Bruxelles, de quelque chose qui serait en rapport avec son enseignement, je ne trouvai, mon Dieu, rien de plus simple que de dire – nous étions alors en octobre – que je parlerai du sujet même que j'avais choisi pour cette année qui commençait alors, à savoir, l'« *Éthique de la psychanalyse* ». Je répète ici ces circonstances, ces conditions de choix, pour éviter, en somme, quelques malentendus. Quand on vient entendre un psychanalyste, on s'attend à entendre, une fois de plus, un plaidoyer pour cette chose discutée qu'est la psychanalyse, ou encore quelques aperçus sur ses vertus, qui sont évidemment, comme chacun sait, en principe de l'ordre thérapeutique. C'est précisément ce que je ne ferai pas ce soir et donc ce à quoi vous n'avez pas à vous attendre.

Je me trouve dans la position donc difficile de devoir vous mettre à peu près, au temps, au médium de ce que j'ai choisi cette année de traiter pour un auditoire, mon Dieu, forcément plus formé à cette discussion, à ce débat, à cette recherche que vous ne pouvez l'être, quel que soit l'attrait, l'attention que je vois marqués sur tous ces visages qui m'écoutent, puisque ceux qui me suivent, me suivent depuis, disons à peu près sept ou huit ans, et que c'est donc quelque chose de précisément focalisé sur ce thème, plutôt évité en général, des incidences éthiques de la psychanalyse, de la morale qu'elle peut suggérer, de la morale qu'elles présupposent, de la morale qu'elles contiennent, peut-être d'un pas en avant, grande audace, qu'elles nous permettraient de faire concernant le domaine moral. À vrai dire, celui qui vous parle est entré dans la psychanalyse assez tard pour, ma foi, comme tout un chacun de formé, d'éduqué, peut tenter de s'orienter dans le domaine de la question éthique, j'entends théorique-

ment, si peut-être, mon Dieu, par quelques-unes de ces expériences qu'on appelle de jeunesse. Mais enfin, il est déjà dans la psychanalyse depuis presque assez longtemps pour pouvoir dire qu'il aura passé bientôt la moitié de sa vie à écouter des vies, qui se racontent, qui s'avouent. Il écoute. J'écoute. De ces vies que donc, depuis près de quatre septénaires, j'écoute s'avouer devant moi, je ne suis rien pour peser le mérite. Et l'une des fins du silence qui constitue la règle de mon écoute est justement de taire l'amour. Je ne trahirai donc pas leurs secrets triviaux et sans pareils.

Mais il est quelque chose dont je voudrais témoigner. À cette place, je souhaite qu'achève de se consumer ma vie. C'est ceci, c'est cette interrogation, si je puis dire innocente, et même ce scandale qui, je crois, restera palpitant après moi, comme un déchet, à la place que j'aurai occupée et qui se forme à peu près ainsi. Parmi ces hommes, ces voisins, bons et commodes, qui se sont jetés dans cette affaire à laquelle la tradition a donné des noms divers, dont celui d'existence est le dernier venu dans la philosophie, dans cette affaire, dont nous dirons que ce qu'elle a de boiteux, est bien ce qui reste le plus avéré, comment se fait-il que ces hommes, support tous et chacun d'un certain savoir ou supporté par lui, comment se fait-il que ces hommes s'abandonnent les uns les autres, en proie à la capture de ces mirages par quoi leur vie, gaspillant l'occasion, laisse fuir leur essence, par quoi leur passion est jouée, par quoi leur être, au meilleur cas, n'atteint qu'à ce peu de réalité qui ne s'affirme que de n'avoir jamais été que déçu. Voilà ce que me donne mon expérience, la question que je lègue, en ce point, sur le sujet de l'éthique. Je rassemble ce qui fait, à moi, psychanalyste, en cette affaire, ma passion. Oui, je le sais, selon la formule de Hegel, tout ce qui est réel est rationnel, mais je suis de ceux qui pensent que la réciproque n'est pas à décrier, que tout ce qui est rationnel est réel. Il n'y a qu'un petit malheur, c'est que je vois la plupart de ceux qui sont pris, entre l'un et l'autre, le rationnel et le réel. Ils ignorent ce rassurant accord. Irais-je à dire que c'est de la faute de ceux qui raisonnent ? Une des plus inquiétantes applications de cette fameuse réciproque, c'est que ce qu'enseignent les professeurs est réel et, comme tel, a des effets autant qu'aucun réel, des effets interminables, indéterminables, voire même si cet enseignement est faux. Voilà sur quoi je m'interroge. Tant pis.

Accompagnant l'élan d'un de mes patients vers un peu de réel, avec lui je dérape sur ce que j'appellerai le credo de bêtises dont on ne sait si la psy-

chologie contemporaine est le modèle ou la caricature, à savoir, le moi considéré comme fonction de synthèse à la fois et d'intégration, la conscience considérée comme l'achèvement de la vie et l'évolution comme voie de l'avènement de l'univers de la conscience à l'application catégorique de ce postulat au développement psychologique de l'individu, à des notions comme celle de conduites appliquées de façon unitaire pour décomposer jusqu'à la niaiserie tout dramatisme de la vie humaine, pour camoufler ceci, que rien dans la vie concrète d'un seul individu ne permet de fonder l'idée qu'une telle finalité la conduise, qui la mènerait par les voies d'une conscience progressive de soi, que soutiendrait un développement naturel, à l'accord avec soi et au suffrage du monde d'où son bonheur dépend. Non que je ne reconnaisse aucune efficace au fatras qui se concrétise, de successions collectives, d'expérimentations enfin correctives sous le chef de la psychologie moderne. Il y a là des formes allégées de suggestion, si l'on peut dire, qui ne sont pas sans effet, qui peuvent trouver d'intéressantes applications à la fois du conformisme, voire de l'exploitation sociale. Le malheur, c'est seulement que ce registre, je le vois sans prise sur une impuissance qui ne fait que s'accroître à mesure que nous avons plus l'occasion de mettre en œuvre lesdits effets. Une impuissance toujours plus grande de l'homme à rejoindre son propre désir, impuissance qui peut aller jusqu'à ce qu'il en perde le déclenchement charnel et que, celui-ci même restant disponible, fait qu'il ne sait plus lui trouver son objet et ne rencontre plus que malheur en sa recherche, qu'il vit dans une angoisse qui rétrécit toujours plus ce qu'on pourrait appeler sa chance inventive.

Ce qui se passe ici dans les ténèbres a été par Freud subitement éclairé au niveau de la névrose. À cette irruption de la découverte dans le sous-sol a correspondu l'avènement d'une vérité. Le désir n'est pas chose simple, il n'est ni élémentaire, ni animal, ni spécialement inférieur, il est la résultante, la composition, le complexe de toute une articulation dont le caractère décisif est ce que je me suis efforcé de démontrer, l'avant-dernier terme de ce que je dis là où je ne me tais point dans mon enseignement et, il faudra bien qu'un moment, je vous dise peut-être pourquoi je le fais. Ce caractère décisif du désir n'est pas un aperçu dans le sondage qui a permis Freud, n'est pas seulement d'être plein de sens, n'est pas d'être archétype, n'est pas de représenter une extension de la psychologie dite com-

préhensive, n'est pas notamment ce que représenterait un retour à un naturalisme micro macrocosmique, la conception ionienne de la connaissance n'est pas non plus de reproduire figurativement des expériences concrètes primaires comme une psychanalyse, dite génétique de nos jours, l'articule, arrivant à cette notion simpliste de confondre la progression d'où s'engendre le symptôme avec la régression du chemin thérapeutique pour aboutir à une sorte de rapport gigogne s'enveloppant soi-même autour d'une stéréotypie de frustration dans le rapport d'appui qui lie l'enfant à la mère. Tout cela n'est que semblant et source d'erreur. La caractéristique propre à l'intention freudienne où se situe ce désir en tant qu'il apparaît comme un objet nouveau pour la réflexion éthique, consiste en ceci, le propre de l'inconscient freudien est d'être traduisible et même là où il ne peut être traduit, c'est-à-dire à un certain point radical de symptôme, nommément du symptôme hystérique, comme étant de la nature de l'indéchiffré, donc du déchiffrable, c'est-à-dire de n'être représenté dans l'inconscient que de se prêter à la fonction de ce qui se traduit. Ce qui se traduit, techniquement, c'est ce qu'on appelle le signifiant, c'est-à-dire un élément qui a ces deux propriétés, ces deux dimensions, d'être lié synchroniquement à une batterie d'autres éléments qui lui sont substituables, d'autre part, d'être disponible pour un usage diachronique, c'est-à-dire la formation d'une chaîne, la constitution d'une chaîne signifiante. Voilà.

Il y a dans l'inconscient des choses signifiantes qui se répètent, qui courent constamment à l'insu du sujet, quelque chose, imaginé, ou de semblable à ce que je voyais tout à l'heure, en me rendant dans cette salle, à savoir ces bandes lumineuses publicitaires, que je voyais glisser au fronton de nos édifices. Ce qui les rend intéressantes pour le clinicien, c'est qu'elles se trouvent, ces chaînes, à se fourrer dans des circonstances propices dans ce que, dans ce qui est foncièrement de la même nature qu'elles, à savoir notre discours conscient au sens le plus large, à savoir tout ce qu'il y a de rhétorique dans notre conduite, c'est-à-dire beaucoup plus que nous ne croyons. Et vous le voyez, je laisse ici le côté dialectique. Là-dessus, vous allez me demander qu'est-ce que c'est que ces éléments signifiants. Je répondrai, l'exemple le plus pur du signifiant, c'est la lettre, une lettre typographique. (*Bruits divers).* Une lettre, cela ne veut rien dire. Pas forcément. Pensez aux lettres chinoises pour chacune desquelles vous

trouvez au dictionnaire un éventail de sens qui n'a rien à envier à celui qui répond à nos mots. Qu'est-ce à dire ? Qu'entends-je en vous donnant cette réponse ? Pas ce qu'on peut croire, puisque ceci veut dire que leur définition aux lettres chinoises, tout autant que celles de nos mots, n'a de portée que d'une collection d'emplois et, qu'à strictement parler, aucun sens ne naît d'un jeu de lettres ou de mots qu'en tant qu'il se propose comme modification de leur emploi déjà reçu. Ceci implique que toute signification qu'il acquiert, ce jeu, participe des significations auxquelles il a déjà été liées, si étrangères entre elles que soient les réalités qui sont intéressées à cette réitération. Et ceci constitue la dimension que j'appelle la métonymie, qui fait la poésie de tout réalisme. Ceci implique, d'autre part, que toute signification nouvelle ne s'engendre que de la substitution d'un signifiant à un autre, dimension de la métaphore par où la réalité se [charge] de poésie. Voilà ce qui se passe au niveau de l'inconscient et ce qui fait qu'il est de la nature d'un discours. Si tant est que nous nous permettons de qualifier discours un certain usage des structures du langage. La poésie déjà s'effectue-t-elle à ce niveau ? Tout nous le laisse entendre. Mais limitons-nous à ce que nous voyons. Ce sont des effets de rhétorique. La clinique le confirme, qui nous les montre se faufilant dans le discours concret et dans tout ce qui discerne de notre conduite comme marquée de l'empreinte du signifiant. Voilà qui ramènera ceux d'entre vous qui sont assez avertis, aux origines même de la psychanalyse, autant que l'étude de la science des rêves, du lapsus, voire du mot d'esprit. Voilà qui, pour les autres ceux qui en savent plus, les avertit du sens dans lequel se fait un effort de reprise de notre information.

Eh quoi ! N'avons-nous donc qu'à lire notre désir dans ces hiéroglyphes ? Non. Reportez-vous au texte freudien sur les thèmes que je viens d'évoquer, rêves, lapsus, voire mots d'esprit, vous verrez que vous n'y verrez jamais le désir s'articulant en clair. Le désir inconscient, c'est ce que veut celui, cela qui tient le discours inconscient, c'est ce pourquoi celui-là parle, c'est dire qu'il n'est pas forcé, tout inconscient qu'il soit, de dire la vérité. Bien plus, le fait même qu'il parle lui rend possible le mensonge. Le désir y répond à l'intention vraie de ce discours. Que peut être l'intention d'un discours où le sujet, en tant qu'il parle, est exclu de la conscience ? Voilà qui va poser à la morale de l'intention droite, quelques problèmes inédits dont nos modernes exégètes ne se sont pas encore avi-

sés apparemment d'aborder le problème. En tout cas, pas ce thomiste qui, à une date déjà ancienne, n'a rien trouvé de mieux que de mesurer au principe de l'expérience pavlovienne la doctrine de Freud pour l'introduire dans la considération distinguée des catholiques. En effet ainsi, recevant ainsi, jusqu'à ce jour, chose curieuse, les témoignages d'une satisfaction égale de ceux qu'il gloussait [?], en somme, à savoir la faculté des lettres qui couronnait sa thèse, et de ceux dont on peut dire qu'il les trahissait, à savoir ses collègues psychanalystes. J'ai trop d'estime pour les capacités présentes de ses auditeurs, littéraires et psychanalytiques, pour penser que cette satisfaction soit autre que celle d'un silence complice sur les difficultés que met vraiment en jeu la psychanalyse en morale. L'amorce de la réflexion serait, semble-t-il, d'observer que, peut-être, c'est à mesure qu'un discours est plus privé d'intention qu'il peut se confondre avec une, avec la vérité, la présence même de la vérité dans le réel, sous une forme impénétrable.

Faut-il en conclure que c'est une vérité pour personne jusqu'à ce qu'elle soit déchiffrée ? Devant ce désir dont la conscience n'a plus rien à faire qu'à le savoir inconnaissable autant que la chose en soi, mais reconnue tout de même pour être la structure de ce « pour soi » par excellence qu'est une chaîne de discours, qu'allons-nous penser ? Ne vous semble-t-il pas de toute façon plus à portée que nous, j'entends, que notre tradition philosophique, de se conduire correctement vis-à-vis de cet extrême de l'intime, mais qui est en même temps internité exclue, sauf si sur cette terre de Belgique longtemps secouée du souffle des sectes mystiques, voire d'hérésies, faisait, non tant de choix politiques que d'hérésies religieuses, l'objet de partis pris, dont le secret entraînait dans leurs vies les effets propres d'une conversion avant que la persécution montrât qu'on y tenait plus qu'à cette vie.

J'approche ici une remarque que je ne crois pas déplacée de faire dans l'Université à qui je parle. Sans doute est-ce un progrès qui se reflète dans la tolérance que constitue la coexistence de deux enseignements qui se séparent, d'être ou de n'être pas confessionnels. J'aurais d'autant plus de mauvaise grâce à le contester que nous-mêmes, en France, nous avons pris, tout récemment, semblable voie. Il me semble pourtant voir apparaître un résultat assez curieux dans cette séparation, en tant qu'elle aboutit à une sorte de mimétisme des pouvoirs qui s'y représentent. Je dirais

qu'une épître de Saint Paul me paraît, quant à moi – et le moins qu'on puisse dire est que je ne professe aucune appartenance confessionnelle –, une épître de Saint Paul me paraît aussi importante à commenter en morale qu'une autre de Sénèque. De cette séparation résulte pourtant ce que j'appellerais une curieuse neutralité, dont il me semble moins important de savoir au bénéfice de quel pouvoir elle joue que d'être sûr qu'en tout cas elle ne joue pas au détriment de tous ceux dont ces pouvoirs s'assurent. Il s'est répandu une sorte de division étrange dans le champ de la vérité. Pour revenir à mes deux épîtres, je ne suis pas sûr que l'une et l'autre ne perdent l'essentiel de leur message à n'être pas commentées dans le même lieu. Autrement dit, le domaine de la croyance ne me paraît pas, pour autant qu'il soit ainsi connoté, suffire à être exclu de l'examen de ceux qui s'attachent au savoir. Pour ceux qui croient, d'ailleurs, c'est bien d'un savoir qu'il s'agit.

Quand Saint Paul s'arrête pour nous dire, « Que dirais-je donc ? Que la Loi est péché ? Que non pas. Toutefois, je n'ai eu connaissance du péché que par la loi. En effet, je n'aurais pas eu l'idée de la convoitise si la loi ne m'avait dit "tu ne convoiteras pas". Mais le péché, trouvant l'occasion, a produit en moi toutes sortes de convoitises grâce au précepte. Car sans la loi, le péché est sans vie. Or moi, j'étais vivant jadis sans la loi. Mais quand le précepte est venu, le péché a repris vie alors que moi j'ai trouvé la mort. Et pour moi, le précepte qui devait mener à la vie s'est trouvé mené à la mort, car le péché, trouvant l'occasion, m'a séduit grâce au précepte, et par lui m'a donné la mort. » Il me semble qu'il n'est pas possible à quiconque, croyant ou incroyant, de ne pas se trouver sommé de répondre à ce qu'un tel texte comporte de message articulé sur un mécanisme d'ailleurs parfaitement vivant, sensible, tangible pour un psychanalyste et, à vrai dire, je n'ai eu dans un de mes séminaires qu'à embrancher directement sur ce texte pour qu'il a fallu juste le temps de l'audition musicale, ce demi-temps qui fait passer la musique à un autre mode sensible, pour que mes élèves s'aperçoivent que ce n'était plus moi qui parlais Mais, de toute façon, le choc qu'ils ont reçu de la chanson de cette musique, me prouve que, d'où qu'ils vinssent, cela ne les avait jamais fait entendre, au niveau où je l'amenai de leur pratique, le sens de ce texte. Il y a donc une certaine façon dont la science se débarrasse d'un champ dont on ne voit pas pourquoi elle allégerait si facilement sa charge et je

dirais de même qu'il arrive à mon gré un peu trop souvent depuis quelque temps, que la foi laisse à la science le soin de résoudre les problèmes quand les questions se traduisent en une souffrance un peu trop difficile à manier. Je ne suis certes pas pour me plaindre que des ecclésiastiques renvoient leurs ouailles à la psychanalyse. Ils font certes là fort bien, ce qui me heurte un peu, c'est qu'ils le fassent, me semble-t-il, sous la rubrique, l'accent qu'il s'agit là de malades qui pourront donc trouver sans doute quelque bien, fût-ce à une source disons mauvaise. Si je blesse quelques bonnes volontés, j'espère tout de même au jour du jugement que je serai pardonné du fait que, du même coup, j'aurai incité cette bonté à rentrer en elle-même, à savoir sur les principes d'un certain non vouloir.

Chacun sait que Freud était un grossier matérialiste. D'où vient alors qu'il n'ait pas su résoudre le problème pourtant si facile de l'instance morale par le recours classique de l'utilitarisme ? Habitude, en somme, dans la conduite, recommandable pour le bien-être du groupe. C'est si simple, et en plus, c'est vrai. L'attrait de l'utilité est irrésistible, tellement qu'on voit des gens se damner pour le plaisir de donner leur commodité à ceux dont ils se sont mis en tête qu'ils ne pourraient vivre sans leur secours. C'est là sans doute un des phénomènes les plus curieux de la sociabilité humaine, mais l'essentiel est dans le fait que l'objet utile pousse incroyablement à l'idée de le faire partager au plus grand nombre, parce que c'est vraiment le besoin du plus grand nombre comme tel qui en a donné l'idée. Il n'y a qu'une chose, c'est que, quel que soit le bienfait de l'utilité et l'extension de son règne, ceci n'a strictement rien à faire avec la morale, qui consiste, comme Freud l'a vu, articulé et n'en a jamais varié, au contraire de bien des moralistes classiques, voire traditionalistes, voire socialistes, qui consiste primordialement dans la frustration d'une jouissance posée en loi apparemment avide.

Sans doute, l'origine de cette loi primordiale, Freud prétend la retrouver, selon une méthode goethéenne, d'après les traces qui restent sensibles d'événements critiques. Mais ne vous y trompez pas. Ici le schéma est démissioniste et l'ontogenèse, reproduisant la phylogenèse, n'est qu'un mot-clef utilisé à des fins de conviction omnibus. C'est l'onto qui est ici en trompe l'œil, car il n'est pas l'étant de l'individu, mais le rapport du sujet à l'être si ce rapport est de discours. Et le passé du discours concret de la lignée humaine s'y retrouve, pour autant qu'au cours de son histoire, il lui

est arrivé des choses qui ont modifié ce rapport du sujet à l'être. Ainsi, sauf une alternative à l'hérédité des caractères acquis qu'en certains passages Freud paraît admettre, c'est la tradition d'une condition qui fonde d'une certaine façon le sujet dans le discours. Et ici, nous ne pouvons manquer de remarquer, d'accentuer cette chose dont je suis étonné qu'aucun critique, qu'aucun commentateur de Freud ne laissait apparaître, dans son caractère massif, cette condition. La préoccupation, la méditation de Freud autour de la fonction, du rôle, de la figure, du Nom du père, le marque comme entièrement articulable, toute sa référence éthique autour de la tradition proprement judéo-chrétienne. Lisez ce petit livre qui s'appelle *Moïse et le monothéisme*, ce livre sur lequel s'achève la méditation de Freud quelques mois avant sa mort, ce livre qui le consumait, qui le préoccupait pourtant déjà depuis de longues années, ce livre qui n'est que le terme et l'achèvement de ce qui commence avec la fondation, la création du complexe d'Œdipe et se poursuit dans ce livre si mal compris, si mal critiqué qui s'appelle *Totem et Tabou*, vous y verrez alors une figure qui apparaît, concentrant sur elle l'amour et la haine, figure magnifiée, figure magnifique marquée d'un style de cruauté active et subie.

On pourrait épiloguer longtemps sur les raisons personnelles, sur le groupe familial et l'expérience d'enfance qui ont induit Freud, fils du vieux Jacob Freud, patriarche prolifique et besogneux d'une petite famille de la race indestructible, on pourrait épiloguer longtemps sur ce qui a introduit Freud à cette image. L'important n'est pas de faire la psychologie de Freud, sur lequel il y aurait ici beaucoup à dire. Je la crois, quant à moi, cette psychologie, plus féminine qu'autre chose, comme j'en vois la trace dans cette extraordinaire exigence monogamique qui, chez lui, va le soumettre à cette dépendance qu'un de ses disciples, l'auteur de sa biographie, appelle uxorieuse.

Freud, dans la vie courante, je le vois très peu père. Il n'a vécu, je crois, le drame œdipien que sur le plan de la horde analytique, et pour une mère, il était, comme dit je crois quelque part Dante, la Mère Intelligence et ce que nous avons appelé nous-mêmes et dont je vous parlerai demain soir, la Chose freudienne qui, tout d'abord, est la chose de Freud, à savoir ce qui est au centuple du désir-intention. L'important, c'est comment il a découvert cette Chose et d'où il part quand il la suit à la piste chez ses patients.

Cette fonction de l'objet phobique autour de quoi tourne la réflexion de *Totem et Tabou*, cette fonction qui la met sur [la voie de] la fonction du Père qui est de constituer un pont tournant dans la préservation du désir et non pas, comme on l'écrit non sans inconvénient, dans une tradition analytique, toute puissance de la pensée, principe corrélatif d'un interdit portant sur la mise à [l'écart] de ce désir. Les deux principes croissent et décroissent ensemble, si leurs effets sont différents, la toute-puissance du désir engendrant la crainte de la défense qui s'ensuit chez le sujet, l'interdiction chassant du sujet son énoncé, l'énoncé du désir pour le faire passer à un autre, à cet inconscient qui ne sait rien de ce que supporte sa propre énonciation. Ce Père n'interdit le désir avec efficace, c'est ce que nous enseigne *Totem et Tabou*, que parce qu'il est mort, et j'ajouterai parce qu'il ne le sait pas lui-même, entendez qu'il est mort. Tel est le mythe que Freud propose à l'homme moderne en tant que l'homme moderne est celui pour qui Dieu est mort, entendons que lui croit le savoir. Pourquoi Freud s'engage-t-il en ce paradoxe ? Pour expliquer que le désir n'en sera que plus menaçant et donc l'interdiction plus nécessaire et plus dure. Dieu est mort, plus rien n'est permis. Le déclin du complexe d'Œdipe est le deuil du Père, mais il se solde par une séquelle durable, l'identification qui s'appelle le Surmoi, le Père non-aimé devient l'identification qu'on accable de reproches en soi-même.

Voilà ce que Freud nous apporte, rejoignant par les mille filets de son témoignage un mythe très ancien, celui qui, de quelque chose de blessé, de perdu, de châtré dans un roi de mystère, fait dépendre la terre toute entière gâtée [?]. Il faut suivre dans le détail ce que représente cette pesée de la fonction du Père, il faut ici introduire les distinctions les plus précises concernant ce que j'ai appelé son instant symbolique, le Père promulgué et siège de la loi articulée où se situe le déchet de déviation, de déficit autour de quoi se spécifie la structure de la névrose et, d'autre part, l'incidence de ce point de quelque chose que l'analyse contemporaine néglige constamment et qui, pour Freud, est partout sensible, partout vivant, cette incidence du Père réel, pour autant qu'en fonction de cette structure, cette incidence, même bonne, même bénéfique, peut entraîner, déterminer des effets ravageants, maléfiques. Nous entrons dans tout un détail de l'articulation clinique où je ne puis pas, ne serait-ce que pour des raisons d'heure, m'engager, ni vous entraîner plus loin. Qu'il vous suffise de

savoir que, s'il est quelque chose qui, par Freud, est promu au premier plan de l'expérience morale, c'est quelque chose qui nous montre le drame qui se joue à une certaine place qu'il nous faut bien appeler, quelque soit la dénégation motivée de Freud, concernant tout penchant personnel à ce qu'on appelle le sentiment religieux, la religiosité, qui est tout de même la place où s'articule comme telle une expérience dont c'est certes le cadet des soucis de Freud de la qualifier religieuse puisqu'il tend à l'universaliser, mais que pourtant il articule dans les termes mêmes où l'expérience religieuse proprement judéo-chrétienne l'a, elle-même, historiquement développée et articulée.

Le monothéisme intéresse Freud en quel sens ? Il sait certes aussi bien que tel de ses disciples, que les dieux sont innombrables et mouvants comme les figures du désir, qu'ils en sont les métaphores vivantes, mais non pas le seul Dieu, et s'il va rechercher le prototype dans un modèle historique, le modèle visible du Soleil, de la première révolution religieuse égyptienne, [celle] d'Akhénaton, c'est pour rejoindre le modèle spirituel de sa propre tradition, le Dieu des dix commandements. Le premier, il semble [adopter], en faisant de Moïse un Égyptien pour répudier ce que j'appellerais la racine raciale du phénomène, la psychologie de la Chose ; le deuxième fait enfin articuler comme telle dans son exposé la primauté de l'invisible en tant qu'elle est la caractéristique de la promotion du lien paternel, fondé sur la foi et la loi. La promotion du lien paternel sur le lien maternel, lui, est fondé sur sa charnalité manifeste, ce sont les termes mêmes dont Freud se sert. La valeur sublimatoire, si je puis m'exprimer ainsi, de la fonction du Père est soulignée en propres termes en même temps qu'affleure la forme proprement verbale, voire poétique, de sa conséquence, puisque c'est à la tradition des prophètes qu'il remet la charge historique de faire progressivement affleurer au cours des âges le retour d'un monothéisme refoulé comme tel par une tradition sacerdotale plus formaliste dans l'histoire d'Israël. Préparant, en somme, en image et selon les Écritures, la possibilité de la répétition de l'attentat contre le Père primordial dans – c'est toujours Freud qui écrit – le drame de la Rédemption où il devient patent.

Il me semble important de souligner ces traits essentiels de la doctrine freudienne, car, auprès de ce que ceci représente de courage, d'attention, d'affrontement à la vraie question, il me paraît de faible importance de

savoir ou de faire grief à Freud qu'il ne croie pas que Dieu existe ou même qu'il croie que Dieu n'existe pas. Le drame dont il s'agit est articulé avec une valeur humaine universelle et ici Freud dépasse assurément par son ampleur le cadre de toute éthique, au moins de celles qui entendent ne pas procéder par les voies de l'Imitation de Jésus-Christ. La voie de Freud, dirais-je qu'elle procède à hauteur d'homme ? Je ne le dirais pas volontiers. Vous verrez peut-être demain où j'entends situer Freud par rapport à la tradition humaniste.

Au point où nous en sommes, je vois l'homme sur-déterminé par un Logos qui est partout où est aussi son ἀναγή, sa nécessité. Ce Logos n'est pas une super-structure, bien plus, il est plutôt une sous-structure puisqu'il soutient l'intention, qu'il articule en lui le manque de l'être et conditionne sa vie de passion et sacrifice. Non, la réflexion de Freud n'est pas humaniste et rien ne permet de lui appliquer ce terme, elle est pourtant de tolérance et de tempérament. Humanitaire, disons-le, malgré les mauvais relents de ce mot en notre temps, mais, chose curieuse, elle n'est pas progressiste, elle ne fait nulle foi à un mouvement de liberté immanente, ni à la conscience, ni à la masse. Étrangement, et c'est par quoi il dépasse le milieu bourgeois de l'éthique contre lequel il ne saurait d'ailleurs s'insurger, non plus que contre tout ce qui se passe à notre époque, étant comprise l'éthique qui règne à l'Est, éthique qui, comme toute autre, est une éthique de l'ordre moral et du service de l'État.

La pensée de Freud est démarquante. La douleur même lui paraît inutile. Le malaise de la civilisation lui paraît se résumer en ceci, tant de peine pour un résultat dont les structures terminales sont plutôt aggravantes. Les meilleurs sont ceux-là qui toujours plus exigent d'eux-mêmes. Qu'on laisse à la masse comme aussi bien à l'élite quelques moments de repos. N'est-ce pas cela, au milieu de tant d'implacable dialectique, une palinodie dérisoire ? J'espère demain vous montrer que non.

La morale, comme tradition antique, nous l'enseigne, à trois niveaux, celui du souverain bien, celui de l'honnête et celui de l'inutile. La position de Freud, au niveau du souverain bien, compte maintenant [...] est que le plaisir n'est pas le souverain bien, il n'est pas non plus ce que la morale refuse, il indique que cela n'étant pas le bien, le bien n'existe pas et que le souverain bien ne saurait être représenté. Le destin de Freud, c'est que la psychanalyse ne peut plus se caractériser comme l'esquisse de l'honnêteté

de notre temps, il est bien loin de Jung et de sa religiosité, qu'on est étonné de voir préférer dans des milieux catholiques, voire protestants, comme si la gnose païenne, voire une sorcellerie rustique, pouvaient renouveler les voies d'accès à l'Éternel. Retenons que Freud est celui qui nous a apporté la notion que la culpabilité trouvait ses racines au niveau de l'inconscient, articulée sur un crime fondamental dont nul individuellement ne peut, ni n'a à répondre. La raison, pourtant, est chez elle au plus profond de l'homme, dès lors que le désir est échelle de langage articulé, même s'il n'est pas articulable. Sans doute ici allez-vous m'arrêter. Raison, qu'est-ce à dire, y a-t-il logique là où il n'y a pas de négation ? Certes, Freud l'a dit et montré, il n'y a pas de négation dans l'inconscient, mais il est aussi vrai à une analyse rigoureuse que c'est de l'inconscient que la négation provient, comme le met si joliment en français en valeur l'articulation « ne », de ce « ne » discordantiel qu'aucune nécessité de l'énoncé ne nécessite absolument. Ce « je crains qu'il ne vienne », qui veut dire que je crains qu'il vienne, mais aussi bien qui implique jusqu'à quel point je le désire. Freud, assurément, parle au cœur de ce nœud de vérité où le désir et sa règle se donnent la main, en ce « ça » où sa nature participe moins de l'étant de l'homme que de ce manque à être dont il porte la marque. Cet accord de l'homme à une nature qui, mystérieusement, s'oppose à elle-même et où il voudrait qu'il trouve à se reposer de sa peine, trouvant le temps mesuré de la raison, voilà, j'espère vous le montrer, ce que Freud nous indique sans pédantisme, sans esprit de réforme et comme ouvert à une folie qui dépasse de loin ce qu'Erasme a sondé de ses racines.

# Conférence du 10 mars 1960

Monseigneur, Mesdames, Messieurs,

Je vous quittai hier sur une série de jugements en coups de tranchoir sur Freud, sur sa position dans l'éthique, sur l'honnêteté de sa visée. Pour qui ? Je crois qu'il est bien plus près du commandement évangélique « Tu aimeras ton prochain » qu'il n'y consent. Car il n'y consent pas, il le répudie comme excessif en tant qu'impératif, sinon moqué en tant que précepte par ses fruits apparents dans une société qui garde le nom de chrétienne, mais il est de fait qu'il interroge sur ce point, qu'il en parle dans cet ouvrage étonnant qui s'appelle *Le malaise de la civilisation*. Tout est dans le sens du « comme toi-même » qui achève la formule, et la passion méfiante de celui qui démasque, arrête Freud devant ce « comme ». C'est du poids de l'amour qu'il s'agit, car il sait que l'amour de soi est bien grand, il le sait supérieurement, ayant reconnu que la force du délire est d'y trouver sa source. *« Sie lieben ihren wahnen wie sich selbst »*, ils aiment leur délire comme soi-même. Cette force est celle qu'il a désignée sous le nom de narcissisme et qui comporte une dialectique secrète où les psychanalystes se retrouvent mal ; la voici. C'est pour la faire concevoir que j'ai introduit dans la théorie la distinction proprement méthodique du symbolique, de l'imaginaire et du réel.

Le même moi-même sans doute, et de toute la rage collante où la bulle vitale bout sur elle-même et se gonfle en une palpitation à la fois vorace et précaire, non sans fomenter en son sein le point vif d'où son unité rejaillira, disséminée de son éclatement même. Autrement dit, je suis lié à mon corps par l'énergie propre que Freud a mis au principe de l'énergie psychique, l'Éros, qui fait les corps vivants se conjoindre pour se reproduire, qu'il appelle Libido, mais ce que j'aime en tant qu'il y a un moi, où je m'attache d'une concupiscence mentale, n'est pas ce corps dont le battement et la pulsation échappent trop évidemment à mon contrôle, mais

une image qui me trompe en me montrant mon [corps ?] dans sa *Gestalt*, sa forme. Il est beau, il est grand, il est fort, il l'est plus encore même d'être laid, petit et misérable. Je m'aime moi-même en tant que je me méconnais essentiellement, je n'aime qu'un autre, un autre avec un petit *a* initial, d'où l'usage de mes élèves de l'appeler « le petit autre ». Rien d'étonnant à ce que ce ne soit rien que moi-même que j'aime dans mon semblable et ce que, non seulement dans le dévouement névrotique, si j'indique ce que l'expérience nous apprend, mais dans la forme extensive et utilisée de l'altruisme, qu'il soit éducatif ou familial, philanthropique, totalitaire ou libéral, à quoi l'on souhaiterait souvent devoir répondre comme la vibration de la croupe magnifique de la bête infortunée, rien d'étonnant que l'homme ne fasse rien passer dans cet altruisme que son amour-propre, sans doute dès longtemps détecté dans ses extravagances, même glorieuses, par l'investigation moraliste de ses prétendues vertus, mais que l'investigation analytique du moi permet d'identifier à la forme de l'outre, à l'outrance de l'ombre dont le chasseur devient la proie, à la vanité d'une forme visuelle. Telle est la face éthique de ce que j'ai articulé pour le faire entendre sous le terme du stade du miroir.

Le moi est fait, Freud nous l'enseigne, des identifications superposées en matière, manière de pelure, cette sorte de garde-robe dont les pièces portent la marque du tout-fait si l'assemblage en est souvent bizarre. Des identifications à ses formes imaginaires, l'homme croit reconnaître le principe de son unité sous les espèces d'une maîtrise de soi-même dont il est la dupe nécessaire, qu'elle soit ou non illusoire, car cette image de lui-même ne le contient en rien ; si elle est immobile, seule sa grimace, sa souplesse, sa désarticulation, son démembrement, sa dispersion aux quatre vents commencent d'indiquer quelle est sa place dans le monde. Encore a-t-il fallu longtemps pour qu'il abandonne l'idée que le monde fût fabriqué à son image et que ce qu'il y retrouvait, de cette image, sous la forme des signifiants dont son industrie avait commencé de parsemer le monde, [c'était ?] de ce monde, l'essence. C'est ici qu'apparaît l'importance décisive du discours de la science dite physique et ce qui pose la question d'une éthique à la mesure d'un temps spécifié comme notre temps. Ce que le discours de la science démasque, c'est que plus rien ne reste d'une esthétique transcendantale par quoi s'établirait un accord, fût-il perdu, entre nos intuitions et le monde. La réalité physique s'avère

désormais comme impénétrable à toute analogie avec un quelconque type de l'homme universel, elle est pleinement, totalement inhumaine, le problème qui s'ouvre à nous n'est plus le problème de la co-naissance, d'une connaissance, d'une connaturalité par quoi s'ouvre à nous l'amitié des apparences. Nous savons ce qu'il en est de la terre et du ciel, l'un et l'autre sont vides de Dieu et la question de savoir ce que nous y faisons apparaître dans les disjonctions qui constituent nos techniques. Nos techniques, vous allez peut-être là-dessus me reprendre, techniques humaines et au service de l'homme. Bien sûr, mais qui ont pris une mesure d'efficacité, pour autant que leur principe est une science qui ne s'est, si je puis dire, déchaînée, qu'à renoncer à tout anthropomorphisme, fût-ce à celui de la bonne Gestalt des sphères dont la perfection était le garant de ce qu'elles fussent éternelles et, aussi bien à celui de la Force dont l'impetus s'est ressenti au cœur de l'action humaine.

Une science de petits signes et d'équations a pris en fait une science qui participe de l'inconcevable, en ceci, précisément, qu'elle donne raison à Newton contre Descartes, une science qui n'a pas forme atomique par hasard, car c'est la production de l'atomisme du signifiant qui l'a structurée. Il faut reconnaître l'atomisme même contre lequel nous nous insurgeons quand il s'agit de nous comprendre, cet atomisme sur lequel on a voulu reconstruire notre psychologie et ou seulement nous ne reconnaissions pas que nous étions par lui, cet atomisme, habités. C'est pour cela que Freud a réussi à partir des hypothèses de l'atomisme psychologique, c'est que, qu'on puisse dire ou non qu'il l'assume, il traite les éléments de l'association, non comme des idées exigeant la genèse de leur épuration à partir de l'expérience, mais comme des signifiants dont la constitution implique d'abord leur relation à ce qui se cache de radical dans la structure comme telle, soit le principe de la permutation, à savoir qu'une chose puisse être mise à la place d'une autre par quelqu'un et par cela seulement la représente. Il s'agit d'un tout autre sens du mot représentation que celui des peintures, des *Abschäumungen*, où le réel serait censé jouer avec nous d'on ne sait quel strip-tease. Aussi bien Freud l'articule proprement, usant pour dire ce qui est refoulé, non du terme de *Vorstellung*, encore que l'accent soit mis sur le représentatif dans le matériel de l'inconscient, mais de *Vorstellung Repräsentanz*. Je ne vais pas là m'étendre. Ce que je vous indique, c'est que je ne me complais ici à

aucune construction philosophique. J'essaie de me reconnaître dans les matériaux les plus immédiats de mon expérience et, si je recours au texte de Freud pour témoigner de cette expérience, c'est parce qu'il y a là une conjonction rare, quoiqu'en dise une critique aussi vétilleuse qu'incompréhensive, comme il arrive à ceux qui n'ont à la bouche que le mot de compréhension, un rare accord, dis-je, exceptionnel dans l'histoire de la pensée entre le dire de Freud et la Chose qu'il nous découvre. Je dis entre son dire et la Chose, ce que cela comporte de lucidité chez lui va de soi, mais, après tout, conformément même à ce qu'il nous découvre, l'accent de conscience mis sur tel ou tel point de sa pensée est ici secondaire. J'irai jusque-là.

Les représentations ici n'ont plus rien d'apollinien. Elles sont dans une destination élémentaire. Notre appareil neurologique opère en ceci que nous hallucinons ce qui peut répondre en nous à nos besoins, perfectionnement, peut-être, par rapport à ce que nous pouvons présumer du mode réactionnel de l'huître planquée sur son rocher, mais dangereux en ceci qu'il nous livre à la merci d'un simple échantillonnage gustatif, si je puis dire, ou palpatoire de la sensation et, au dernier terme, à nous pincer pour savoir si nous ne rêvons pas. Tel est du moins le schéma que nous pouvons donner de ce qui s'articule dans le double principe qui [commande ?], selon Freud, l'événement psychique, principe de plaisir et principe de réalité pour autant que s'y articule la physiologie de la relation dite « naturelle » de l'homme au monde.

Nous ne nous attarderons pas au paradoxe que constitue une telle conception du point de vue d'une théorie de l'adaptation de la conduite pour autant que celle-ci fait la loi de la tentative de reconstruction d'une certaine conception de l'éthologie, de l'éthologie par exemple animale. Ce qu'il faut voir, c'est ce qu'introduit, dans ce schéma de l'appareil, son fonctionnement effectif en tant que Freud y découvre la chaîne des effets proprement inconscients. On n'a pas authentiquement aperçu le renversement qu'au niveau même du double principe, l'effet de l'inconscient comporte, renversement, ou plutôt décussation des éléments auxquels ces principes sont ordinairement associés. C'est que c'est au soin de la satisfaction du besoin que se consacre la fonction du principe de réalité et, notamment, ce qui s'y attache épisodiquement de conscience, en tant qu'elle est liée aux éléments du sensoriel privilégié en ce qu'ils sont inté-

ressés par l'image primordiale du narcissisme, mais qu'inversement, ce sont les processus de la pensée, tous les processus de la pensée y étant compris, j'allais dire, compromis, le jugement lui-même qui sont dominés par le principe du plaisir et gisant dans l'inconscient d'où ils ne sont tirés que par la verbalisation théorisante qui les en extrait à la réflexion, avec ce seul principe d'efficace pour cette réflexion, qu'ils sont déjà organisés, nous l'avons dit hier, selon la structure du langage. C'est la conséquence, ou plutôt la vraie raison de l'inconscient que l'homme sache à l'origine qu'il subsiste dans une relation d'ignorance. Ce qui veut dire que la première division que comporte l'événement psychique de l'homme, c'est celle-ci, par quoi tout ce à quoi il résonne comme le comprenant sous quelque chef d'appétit, de sympathie et, en général, de plaisance, laisse en dehors et contourne la Chose à quoi est destiné tout ce qu'il éprouve dans une orientation du signifiant déjà prédicatif. Tout cela n'a pas été déniché par moi dans l'*Entwurf*, dans ce *Projet de Psychologie*, découvert dans les papiers de la correspondance avec Fließ. Cela y est clair, certes, mais cela ne prend valeur qu'à montrer l'ossature d'une réflexion qui s'est épanouie en une pratique incontestable, la liaison étroite de ce que Freud appelle proprement la *Wißbegierde*, ce qui en allemand est très fort, la *cupido sciendi*, et il faudrait dire en français *l'avidité curieuse*. Cette liaison étroite qu'il démontre avec le tournant décisif de la libido est un fait massif qui se répercute en mille traits déterminants dans le développement individuel de l'enfant.

Cette Chose, pourtant, je vais vous dire, et je m'en excuse, n'est point objet et ne saurait l'être en ce que son terme ne surgit comme corrélat d'un sujet hypothétique qu'autant que ce sujet disparaît, s'évanouit, fading du sujet, et non terme sous la structure signifiante. Ce que l'intention montre en effet, c'est que cette structure signifiante est déjà là avant que le sujet prenne la parole et, avec elle, se fasse porteur d'aucune vérité, ni prétendant à aucune reconnaissance. La Chose est donc ce qui, dans le vivant quel qu'il soit que vient habiter le discours et qui se profère en parole, marque la place où il pâtit de ce que le langage se manifeste dans le monde, c'est ainsi que vient à apparaître l'être partout où l'Eros de la vie trouve la limite de sa tendance unitive. Celle-ci, cette tendance à l'union, est, dans Freud, d'un niveau organismique, biologique, comme on dit. Elle n'a pourtant rien à faire avec ce qu'appréhende une biologie, dernière venue

des sciences physiques, mais avec mode de prise en tant qu'il est érotisé des orifices principaux du corps, d'où la fameuse définition freudienne de la sexualité dont on a voulu déduire une prétendue relation d'objet dite orale, anale, génitale, relation qui porte en elle une profonde ambiguïté en tant qu'elle confond un corrélatif naturel avec un caractère de valeur camouflé sous une notion de norme de développement.

C'est avec de telles confusions que la malédiction de Saint Matthieu, à l'endroit de ceux qui assemblent de nouveaux fardeaux pour en charger les épaules des autres, viendrait à frapper ceux qui autorisent chez l'homme la [supposition ?] de quelque tare personnelle au principe de l'insatisfaction attachée [à la condition humaine ?].

Freud, s'il a, mieux que jamais n'a fait au fil des siècles la casuistique ontologique, détecté les motifs du ravalement de la relation amoureuse, l'a rapporté d'abord au drame de l'Œdipe, c'est-à-dire à un conflit dramatique articulant une refonte plus profonde du sujet, une *Urverdrängung*, un refoulement archaïque. Dès lors, sa place au refoulement secondaire qui permet, qui force à se disjoindre les courants qu'il distingue comme ceux respectivement de la tendresse et du désir. Freud n'a jamais, pour autant, eu l'audace de proposer une cure radicale de ce conflit inscrit dans la structure. S'il a déclaré, comme jamais aucune caractérologie primitive ni moderne, ce qu'il a désigné comme type libidineux, c'est aussi pour formuler expressément qu'il en venait à ce résultat à entériner que, sans doute, il y avait au dernier terme quelque chose d'irrémédiablement faussé dans la sexualité humaine. Voilà sans doute pourquoi Jones, dans l'article nécrologique qui lui vint en charge de celui qui était le maître le plus passionnément admiré, et lui, d'autre part, partisan déclaré d'une *Aufklärung* résolument anti-religieuse, n'a pu s'empêcher de le situer dans sa conception du destin de l'homme sous le patronage, écrit-il, des Pères de l'Église. Disons plus. Si Freud met à la charge de la moralité sexuelle, la nervosité régnante chez le civilisé moderne, il ne prétend même pas avoir de solution à proposer dans le général pour un meilleur aménagement de cette moralité.

L'objet imaginé récemment par la psychanalyse, comme mesure de l'adéquation libidinale informerait de son type toute une réalité comme mode de relation du sujet au monde, vorace, rétentive, ou encore, comme on s'exprime en un terme qui porte, hélas, la marque d'une intention

moralisante où il faut dire que la défense de la psychanalyse en France a cru devoir enjoliver sa première gourme, relation à l'objet oblative qui s'avérerait l'avènement idyllique de la relation génitale. Hélas, est-ce au psychanalyste de refouler la perversion foncière du désir humain dans l'enfer du prégénital comme connoté de régression affective et de faire rentrer dans l'oubli la vérité avouée dans le mystère antique « Eros est-il un Dieu noir » ? L'objet dont on fait ainsi état ne dessine qu'une imputation grossière des effets de frustration que l'analyse se chargerait de tempérer, ceci avec le seul résultat de camoufler des séquences beaucoup plus complexes dont la richesse autant que la singularité semblent subir, dans une certaine utilisation orthopédique de l'analyse, une étrange éclipse.

Le rôle singulier du phallus dans sa foncière disparité, je cherche ici un équivalent du terme anglais *organ*, dans la disparité de sa fonction par où se situe la fonction virile dans cette duplicité de la castration surmontée de l'autre, dont la dialectique semble soumise au passage par la formule « il n'est pas sans l'avoir », tandis que, d'autre part, la féminité est soumise à l'expérience primitive de sa privation pour en venir à souhaiter de le faire être symboliquement dans le produit de l'enfantement, que celui-ci doive ou non l'avoir. Ce tiers objet, le phallus, détaché de la dispersion osirienne à quoi tout à l'heure nous faisions allusion, joue la fonction métonymique la plus secrète selon qu'il s'interpose ou se résorbe dans le fantasme du désir, entendons que ce fantasme est au niveau de la chaîne de l'inconscient, ce qui correspond à l'identification du sujet qui parle comme de moi dans le discours de la conscience. Dans le fantasme, le sujet s'éprouve comme ce qu'il veut au niveau de l'Autre, cette fois avec un grand A, c'est-à-dire à la place où il est vérité sans conscience et sans recours.

C'est là qu'il se fait en cette absence épaisse qui s'appelle le désir. Le désir n'a pas d'objet, sinon, comme ses singularités le démontrent, celui accidentel, normal ou non, qui s'est trouvé venir signifier, que ce soit en un éclair ou dans un rapport permanent, les confins de la Chose, c'est-à-dire de ce Rien autour de quoi toute passion humaine resserre son spasme à modulation courte ou longue, à retour périodique. La passion de la bouche la plus passionnément gavée, c'est ce Rien où, dans l'anorexie mentale, il réclame la privation où se reflète l'Amour. La passion de l'avare, c'est ce Rien où est réduit l'objet enfermé dans sa cassette bien-aimée. Comment, sans la copule qui vient à conjoindre l'être comme

manque et ce Rien, la passion de l'homme trouverait-elle à se satisfaire ? C'est pourquoi, si la femme se contente, au secret d'elle-même, de celui qui satisfait à la fois son besoin et ce manque, l'homme cherchant son manque à être au-delà de son besoin, pourtant si mieux assuré que celui de la femme, trouve ici la pente d'une inconstance ou, plus exactement, d'une duplication de l'objet, dont les affinités avec ce qu'il y a de fétichisme dans l'homosexualité ont été très curieusement sillonnées par l'expérience analytique, sinon toujours justement et bien rassemblées dans la théorie. Ne croyez pas, pour autant, que je fasse la femme plus favorisée sur le chemin de la jouissance. Ses difficultés à elle non plus ne manquent pas et sont probablement plus profondes. Mais ce n'est pas notre objet ici d'en traiter, encore que, bientôt, il doive être abordé par notre groupe avec la collaboration de la Société hollandaise.

Ai-je réussi seulement à faire passer en votre esprit les chaînes de cette topologie, qui met au cœur de chacun de nous cette place béante d'où le Rien nous interroge sur notre sexe et sur notre existence, c'est là la place où nous avons à aimer le prochain comme nous-mêmes, parce qu'en lui cette place est la même. Rien n'est assurément plus proche de nous que cette place et, pour le faire entendre, j'emprunterai la voix du Poète qui, quels que soient ses accents religieux, a été reconnu pour un des leurs, dans leurs aînés, par les surréalistes, il s'agit de Germain Nouveau, de celui qui signait « Humilis ».

Frère, oh doux mendiant qui chante en plein vent,
Aime-toi comme l'air, du ciel aime le vent ;
Frère, poussant les bœufs dans les mottes de terre,
Aime-toi comme au champ la glèbe aime la terre ;
Frère qui fait le vin du sang des raisins d'or,
Aime-toi comme un cep aime sa grappe d'or ;
Frère qui fait le pain, croûte dorée et mie,
Aime-toi comme au four la croûte aime la mie ;
Frère qui fait l'habit, joyeux tisseur de drap,
Aime-toi comme en lui la laine aime le drap ;
Frère dont le bateau fend l'azur vert des vagues,
Aime-toi comme en mer les flots aiment les vagues ;
Frère, joueur de luth, gai marieur de sons,
Aime-toi comme on sent la corde aimer les sons ;
Mais en Dieu, Frère, sache aimer comme toi-même ton frère,
Et, qu'il soit, qu'il soit comme toi-même.

Tel est le commandement de l'amour du prochain et contre quoi Freud a raison de s'arrêter, interloqué de son invocation, parce que l'expérience montre, ce que l'analyse a articulé comme un moment décisif de sa découverte, c'est l'ambivalence par quoi la haine suit comme son ombre tout amour pour ce prochain qui est aussi de nous ce qui est le plus étranger. Comment ne pas le harceler dès lors des épreuves à faire jaillir de lui le seul cri qui pourra nous le faire connaître ? Comment Kant ne voit-il pas à quoi se heurte sa raison pratique toute bourgeoise, de s'ériger en règle universelle ? La débilité des preuves qu'il en avance n'a en sa faveur que la faiblesse humaine dont se soutient le corps nu qu'un Sade peut lui donner, de la jouissance sans frein, pour tous. Il y faudrait plus que du sadisme, un amour absolu, c'est-à-dire impossible. Voit-il par là la clef de cette fonction de la sublimation sur laquelle je suis en train d'arrêter ceux qui me suivent dans mon enseignement, et où l'homme, sous diverses formes, tente de composer avec la Chose, dans l'Art fondamental qui la lui fait représenter dans le vide du Vase où s'est fondée l'alliance de toujours, dans la Religion qui lui inspire la crainte et de se tenir à juste distance de la Chose, dans la Science qui n'y croit pas et par laquelle nous la voyons maintenant confrontée à la méchanceté fondamentale de la Chose.

Le *Trieb* freudien, notion première et la plus énigmatique de la théorie, en est venu, je dirai, à achopper, au grand scandale des disciples de Freud, sur la formule et sur la forme de l'instinct de mort. Voici la réponse de la Chose quand nous n'en voulons rien savoir, elle non plus ne sait rien de nous, mais n'est-ce pas là aussi une forme de la sublimation autour de quoi l'être de l'homme, une fois de plus, tourne sur ses gonds. Cette libido dont Freud nous dit qu'aucune force en l'homme n'est plus à portée de se sublimer, n'est-elle pas le dernier fruit de la sublimation par quoi l'homme moderne répond à sa solitude ? Que la prudence ici me garde de m'avancer trop vite ! Que les lois soient par nous gardées par quoi seulement nous pouvons retrouver le chemin de la Chose, qui sont les lois de la Parole, par quoi elle est cernée. J'ai, peut-être follement, posé devant vous la question qui est au cœur de l'expérience freudienne, en ce que, même parmi ceux qui pourraient en paraître les mieux préservés, les pièges de la maîtrise psychologique ne sont guère éventés. Je me suis laissé dire qu'il est des séminaires où l'on faisait la psychologie du Christ.

Qu'est-ce à dire ? Est-ce pour savoir par quel bout son désir pouvait être attrapé ?

J'enseigne quelque chose dont le terme est obscur. Il me faut ici m'excuser, j'y ai été poussé par une nécessité pressante, dont celle qui me fait ici paraître devant vous n'est qu'un petit moment qui vous aidera, j'espère, à comprendre. Mais je ne suis pas content d'être là, ce n'est pas ma place, mais au chevet de la couche où mon patient me parle, aussi, que le philosophe ne se lève pas comme il arriva à Ibn Arabi pour venir à ma rencontre en me prodiguant les marques de sa considération et de son amitié, pour finalement m'embrasser et me dire « oui », car, bien entendu, comme Ibn Arabi, à mon tour, je lui répondrai en lui disant « oui », et sa joie s'accentuera de constater que je l'aurai compris. Mais, prenant conscience de ce qui aura provoqué sa joie, il me faudra ajouter « non ».

# II

## Poème d'Arnaud Daniel

*commenté dans la leçon XVIII du 9 mars 1960*

*Pois Raimons e'n Truc Malecs*
*Chapten n' Ayman e sos decs*

*Enans serai vieills e canecs*
*Ans que m'acort en aitals precs*
*Don puosca venir tant grans pecs ;*
*C'al cornar l'agra mestier becs*
*Ab que-il traisses del corn los grecs ;*
*E pois pogra ben issir secs*
*Que-l fums es fortz qu'ieis dinz dels plecs.*

*Ben l'agr'obs que fos becutz*
*E-l becs fos loncs et agutz,*
*Que-l corns es fers, laitz e pelutz*
*E nul jorn no estai essutz,*
*Et es prions dins la palutz,*
*Per que rellent' en sus lo glutz*
*C'ades per si cor ne rendutz ;*
*E non voill que mais sia drutz*
*Cel que sa boch al corn condutz.*

*Pro hi agra d'autres assais,*
*De plus bels e que valgron mais,*
*E si en Bernartz s'en estrais,*
*Per Crist, anc no-i fetz que savais*
*Car l'en pres paors et esglais.*
*Car si-l vengues d'amon lo rais*
*Tot l'escaldera-l col e-l cais ;*
*E no-i-s cove que dompna bais*

*A quel qui cornes corn putnais.*

Puisque Seigneur Raimon, uni à Seigneur Truc Malec,
Défendent Madame Ayma et ce qu'elle commande,
Je serai d'abord vieux et blanchi
Avant de consentir à pareilles requêtes,
D'où il pourrait venir si grande inconvenance.
Pour emboucher cette trompette, il y faudrait un bec
Avec lequel tirer du tuyau les perles ;
Et puis, il pourrait bien de là sortir aveugle,
Car la fumée est forte qui sort de ces replis.

Il y faudrait un bec
Et que ce bec fût long et aigu,
Car la trompette est rude, laide et poilue,
Et jamais ne se trouve sèche,
Et le marécage est profond
Car la poix y fermente
Qui sans cesse d'elle-même s'en échappe.
Il ne faut pas qu'il soit aimé comme un amant
Celui qui colle sa bouche à un tel tuyau !

Il y aurait bien assez d'autres épreuves,
De plus belles et qui vaudraient davantage,
Et si Seigneur Bernart s'est soustrait à celle-là,
Il n'a pas un instant agi en lâche
Pour avoir été saisi de peur et d'effroi.
Que si le filet d'eau était venu d'en-haut sur lui,
Il lui aurait échaudé tout le cou et la joue.
Non, il ne convient pas qu'une dame donne des baisers
A qui aurait corné la puante trompette !

*Bernartz, ges eu no m'acort*
*Al dig Raimon de Durfort*
*Que vos anc mais n'aguessetz tort ;*
*Que si cornavatz per deport*
*Ben trovabatz fort contrafort,*
*E la pudors agra-us tost mort*
*Que peiz oil non fa fems en ort ;*
*E vos, qui que-us en desconort,*

*Lauzatz en Deu que-us n'a estort.*

*Ben es estortz de perill*
*Que retraich for'a a son fill*
*E a totz aicels de Cornill ;*
*Mieills li fora fos en issill*
*Qu'el la cornes en l'efonill*
*Entre l'eschin'e-l penchenill,*
*Per on se segon li rovill ;*
*Ja non saubra tant de gandill*
*No-il compisses lo groing e-l cill.*

*Dompna, ges Bernartz non s'atill*
*Del corn cornar ses gran dozill*

*Ab que seire-l trauc del penill ;*
*Puois poira cornar ses perill.*

Bernart, je ne suis point d'accord
Avec le propos de Raimon de Durfort,
Et encore moins pour dire que vous ayez eu tort :
Si vous aviez trompété par plaisir
Vous auriez trouvé rude empêchement,
Et la puanteur vous aurait tôt occis,
Lequelle sent pis que ne fait fumier au jardin.
Pour vous et quel que soit celui qui cherche à vous en dissuader,
Louez à ce sujet Dieu, qui vous en a fait échapper !

Oui, il a bien échappé à un grand péril,
Qui eût été reproché ensuite à son fils
Et à tous ceux de Cornil ;
Mieux lui vaudrait d'être allé en exil
Que d'avoir corné la dame en son entonnoir,
Entre l'échine et le pénil,
Par où s'échappe la « rouille » que l'on sait.
Et il n'aurait jamais su tant se garantir
Qu'elle ne lui compissât et museau et sourcil.

Dame, que Bernart ne s'avise pas, au moins,
De corner de la trompette sans un grand fausset de barrique
Avec lequel il fermera le trou du pénil ;
Alors, oui, il pourra y corner sans péril !

Texte : R. Lavaud, *Les poésies d'Arnaut Danie*l, 1910.

# III

## Composition des séminaires de Lacan
### envisagée à partir de
### *L'éthique de la psychanalyse*

« Le style c'est l'homme à qui l'on s'adresse. »

Cette définition de Buffon complétée par Lacan me paraît trouver ici sa place justifiée si l'on veut bien se souvenir de l'importance accordée à la parole par Lacan, dans l'expérience psychanalytique évidemment, mais aussi dans son enseignement. Le thème que j'ai choisi m'impose donc cette question inaugurale : la composition est-elle un élément du style ? Sachant que cet aspect du discours peut offrir de sérieuses difficultés à l'auditeur pour ce qu'il en est de son appréhension ; au lecteur, tout aussi bien, ce que mon développement devrait rendre parfaitement sensible. On pourrait considérer cette tentative comme bien hasardeuse au regard de la remarque faite par Lacan dès le début de la deuxième leçon. « J'essaie de vous apporter mon miel », dit-il, « mais celui-ci, s'il est très dur, se coupe mal, s'il est fluide, vous en mettez facilement partout » ; ce qui revient à souligner la difficulté du clivage dans un discours qui s'étend sur une année et dont le découpage en leçons ne correspond pas forcément aux articulations essentielles du texte. C'est pourtant le pari que je vais tenter de soutenir, appuyé sur ceci que la structure langagière dont la psychanalyse nous démontre la prééminence dans la détermination subjective se caractérise par deux dimensions fondamentales : – diachronique, c'est le déroulement linéaire de la chaîne signifiante scandé par l'émergence intermittente de la signification, – synchronique, c'est le rassemblement singulier d'un ensemble de signifiants qui ne vaudront que par leurs rapports d'opposition, le « magasin à provisions », pour reprendre l'image de Freud.

Les séminaires de Lacan illustrent cette servitude. Un certain nombre de termes importants se retrouvent tout au long de l'enseignement de Lacan, sans que, comme dans Freud, une signification fixe leur soit donnée, à l'exception d'un tout petit nombre ; quelques autres ne sont utilisés que dans un seul séminaire et l'identification de leur sens ne peut résulter que de la considération du contexte dans lequel ils s'inscrivent. Ainsi en est-il dans l'Éthique de l'expression « service des biens ». Ce n'est rien d'autre, sous une forme plus explicite qu'ailleurs, qu'une façon de se conformer à la nature de ce qui fait la substance de notre réalité la plus intime et de solliciter cette fonction toujours un peu paresseuse qu'est la lecture.

Entrons donc dans l'Éthique pour y relever d'abord ce qui est au départ de chaque séminaire, une thèse dont l'ensemble du séminaire constituera à proprement parler la démonstration ou si l'on préfère la monstration. Ici, la thèse est formulée dès le début de la deuxième leçon : « La loi morale… est ce qui représente ce par quoi se présentifie dans notre activité, en tant qu'elle est structurée par le symbolique, le réel comme tel. » Formulation énigmatique, ce qui ne doit pas nous étonner puisque la psychanalyse nous oblige à bouleverser nos références familières et qu'un discours se trouve ainsi nécessité pour faire valoir celles qu'elle nous impose comme plus conformes à notre réalité psychique, formulation générale dont le contenu se trouvera explicité dans la dernière leçon du séminaire sous une forme qu'on pourrait dire, en empruntant à Kant sa formule, la maxime universelle de l'éthique de la psychanalyse.

Le séminaire comporte 27 leçons. Le mythe, capital dans Freud, du meurtre du père constitue le thème de la XIV^e^ leçon, introduite par le rappel de l'affirmation précédemment commentée de Saint Paul que « la loi fait le péché ». La problématique si embarrassante de *Moïse et le monothéisme* y est également commentée et Lacan y fait valoir le christocentrisme de Freud et l'importance du second meurtre, comme condition de la transmission du message. S'y trouve enfin la remarque que ce mythe est le seul qui ait été inventé par le XX^e^ siècle et que sa conséquence est le renforcement de l'interdiction contrairement à ce qui pouvait en être attendu. Nous ne pouvons pas considérer comme indifférente cette place donnée à ce thème par Lacan dans la disposition générale du séminaire. Elle constitue véritablement un centre de symétrie.

L'énoncé de la thèse à la deuxième leçon n'était pas concevable sans qu'ait été défini ce que j'appellerai le bornage du champ dans lequel la question de l'éthique se trouve inscrite. C'est ce qui fait l'objet de la première leçon. On peut s'étonner de la surprise moqueuse d'un psychanalyste, qui eût un temps une certaine notoriété, à l'annonce de l'intitulé de Lacan. « L'année prochaine, alors, tu feras un séminaire sur l'esthétique de la psychanalyse ? » La lecture de Freud pourtant devait suffire à en imposer l'idée. Ce que l'expérience dégage dans sa plus grande netteté c'est l'attrait de la faute et le besoin de punition. Mais les modalités d'expression de cette dimension sont extrêmement variées : sentiments d'obligation, souci de conformité à un idéal de conduite, sentiments de culpabilité, devoirs de l'obsessionnel dont la portée dépasse le cadre étroit de cette névrose, jusqu'au « je » qui s'interroge sur ce qu'il veut où Lacan voit la racine du *Ich* de la formule freudienne, *« Wo es war, soll Ich werden »*. À l'origine de cette dimension morale, comme à celle de la censure, Freud situe le désir, ce désir qu'il définit dès le départ comme pervers polymorphe. Il va donc s'agir d'examiner si la mythologie freudienne de *Totem et Tabou* explique, de manière plus crédible que toutes celles qui ont été antérieurement avancées, cette genèse.

À cette diversité de phénomènes moraux on peut faire correspondre ce qui, dans Freud, s'offre comme une complexification toujours croissante du Surmoi. Quant à la mise en œuvre de l'expérience elle-même, elle implique des idéaux, méconnus à l'occasion, qui ont à l'évidence leur place dans ce cadre. Pour mesurer ce qui distingue radicalement l'éthique psychanalytique de toute autre, Lacan prend appui, pour l'y opposer, sur celle d'Aristote. Ceci permet d'apercevoir sur le champ, que l'émergence de l'éthique psychanalytique va de pair avec l'effacement de la notion d'habitude, l'inconscient en effet se constituant autour de la notion de traumatisme jointe à celle de sa persistance, mais aussi que si le plaisir est central dans les deux cas, il ne s'agit pas du même ; ce qui va imposer l'abord de la question du Réel et, pour ce faire, un parcours historique où Bentham aura une place de choix. C'est Bentham qui introduit l'opposition entre réel et fiction et c'est en ce point que Freud fait tout basculer puisque, pour lui, le plaisir va être du côté du fictif, c'est-à-dire du symbolique ; là, en effet, s'organisent les fictions du désir. La question de la satisfaction du vœu que le plaisir n'accompagne pas de

façon obligée trouve ainsi sa juste place. Le désir, en effet, est toujours censuré, il est toujours désir de désir car l'homme narcissique entre double dans la dialectique de la fiction. D'où la borne ultime de notre champ que constitue la question posée par le masochisme dans l'économie des instincts.

*Ami lecteur, tu n'ignores sans doute pas que c'est le pape Jules II qui fixa lui-même le programme de la décoration de son nouvel appartement du Vatican. Dans la chambre dite de la Signature, réservée aux assises du tribunal pontifical,* Signatura justitiæ *et* signature Gratiæ, *se trouve parmi les fresques principales, l'École d'Athènes peinte par Raphaël entre 1509 et 1511. Elle fait face à celle consacrée au mystère de l'Eucharistie, appelée de manière quelque peu inexacte depuis longtemps la Dispute du Saint-Sacrement.*

*Cette glorification des grandes écoles philosophiques de l'Antiquité, dans un tel lieu et dans une position qui semble lui conférer une importance égale à la représentation d'un thème central du dogme chrétien, a toujours fait problème et les explications généralement fournies ne semblent pas pleinement convaincantes. À propos d'un monde où la rigueur intellectuelle était beaucoup plus grande qu'on ne le croit d'ordinaire, les commentaires des historiens de l'art prennent souvent l'allure d'une bien pâle littérature et l'on est en droit de s'étonner qu'un travail aussi considérable, aussi remarquable que celui de M. Ch. Funk-Hellet sur cette fresque ne soit jamais évoqué nulle part, ni même cité dans la bibliographie des ouvrages publiés depuis bien des années sur cette époque et sur ces œuvres. Les travaux du docteur Ch. Funck-Hellet sont rassemblés dans trois ouvrages édités à Paris chez Vincent Fréal : Composition et nombre d'or dans les œuvres peintes de la Renaissance (1950), De la proportion ou l'Équerre des maîtres d'œuvre (1951) qui concerne l'architecture, enfin la Bible et la Grande Pyramide (1956).*

*C'est son analyse de l'École d'Athènes, à laquelle il a consacré plusieurs années de travail, que nous allons reprendre dans ses éléments essentiels ici. La plupart des commentateurs se bornent à l'énumération des personnages représentés, dont les plus importants ne prêtent pas à discussion. Nous allons les rappeler rapidement. Au centre, à gauche, Platon tient* le Timée, *à droite, Aristote est désigné par* l'Éthique *placée dans sa main*

*gauche. De part et d'autre des deux grands philosophes se trouvent des groupes nombreux qui ont fait parler de désordre à certains commentateurs qui y voyaient une regrettable absence de symétrie. En réalité la disposition des personnages permet de subdiviser les groupes. Proches des deux maîtres, et tournés vers eux, ceux que l'on pourrait considérer comme les élèves attentifs ou fidèles. Plus loin, et dans des postures diverses, ceux qui, tout en étant proches, s'en distinguent. A gauche, par exemple, le personnage qui tourne complètement le dos serait Socrate. Le point important, ici, concerne deux personnages dont les coudes sont particulièrement saillants, Alcibiade à gauche, armé de pied en cap, juste en avant du bord droit du bas relief, celui de droite au même emplacement par rapport à l'architecture. Avant de poursuivre cette description, nous allons indiquer quelques repères d'un autre ordre. La fresque est inscrite dans une demi-circonférence dont le centre se trouve aux pieds de Platon et d'Aristote sur le palier, exactement au centre du dessin ornemental en marbre. Si l'on considère le pentagone étoilé inscrit dans ce cercle nous obtenons un pentagone dérivé dont le cercle circonscrit est tangent au bord inférieur de la fresque. Dans la moitié supérieure de ce cercle se trouve Platon, Aristote et leurs plus proches élèves.*

*Deux autres groupes sont facilement identifiables dans le bas de la fresque : à gauche celui au centre duquel se trouve un personnage en train d'écrire, Pythagore ; à droite, un personnage penché, qui serait le portrait de Bramante, trace des lignes avec un compas. Il représenterait, selon les auteurs, Archimède ou bien, Euclide. Peu importe d'ailleurs, ce pourrait aussi bien être Apollonios, le troisième grand mathématicien de cette période postérieure à Aristote. Nous avons là, déjà, une représentation qui associe la concomitance dans la permanence des œuvres et l'ordre temporel de leur apparition dans l'histoire, Pythagore au VI^e^ siècle, Platon à cheval sur le V^e^ et le IV^e^, Aristote au IV^e^ siècle, Archimède au III^e^ siècle. Autour de Pythagore sont groupés quatre disciples, dont une femme. On sait que les femmes étaient admises dans les groupes pythagoriciens à l'origine, et en premier lieu, la compagne de Pythagore lui-même. L'homme au turban serait Averroès. En dehors du groupe se trouvent trois personnages : le poète, en blanc, le musicien (?), l'écrivain, Héraclite pour certains, accoudé sur la pierre. En dehors, et sur la gauche, le personnage couronné de pampres serait Epicure, indépendant de toutes les écoles. À droite,*

*Archimède semble en train de faire une démonstration à l'intention de quatre disciples. En dehors et à droite, vu de dos, Claude Ptolémée tient de la main gauche une sphère terrestre tandis que Zoroastre, face à lui, tient une sphère céleste. Un peu plus à droite on aperçoit Raphaël et le Pérugin, son maître. L'un et l'autre ne figurent pas sur le carton de l'Ambrosienne de Milan et ont dû être ajoutés dans un second temps, de même que l'écrivain appuyé sur la pierre au premier plan.*

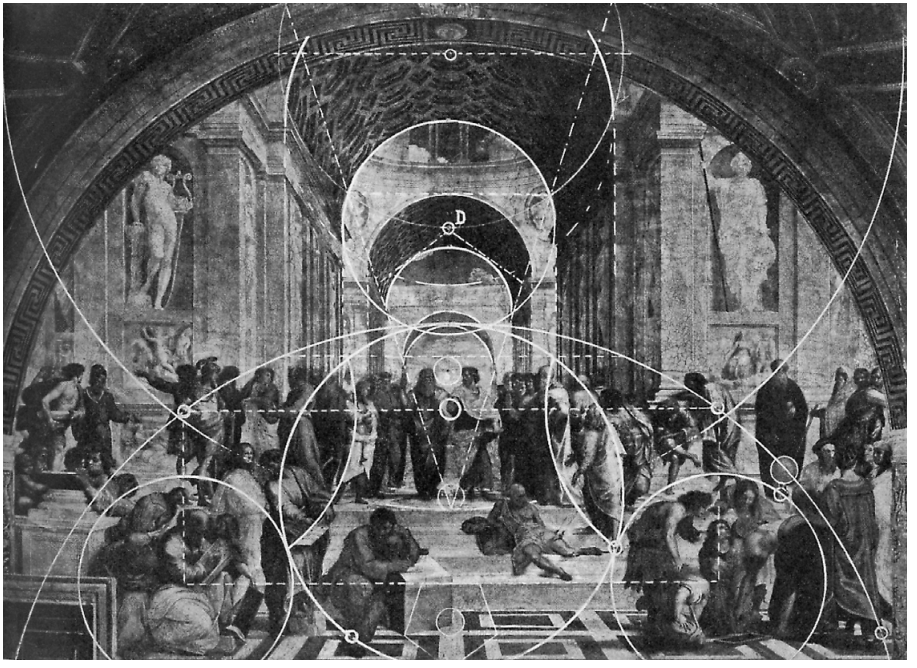


*Revenons aux deux écoles centrales et aux deux personnages aux coudes très apparents qui marquent une limite nette à droite et à gauche. Funck-Hellet les appelle des « portiers ». Le portier de gauche serait Alcibiade en train de se tourner, symbolisant ainsi une porte qui va se fermer, ce qui expliquerait le geste du personnage plus à gauche qui a le bras tendu comme pour faire signe à ceux qui, plus loin, accourent. À droite, le portier tourne le dos isolant le groupe des fidèles d'Aristote des personnages qui sont en dehors. Or les deux coudes-portiers sont à égale distance de l'axe médian sur une même horizontale qui passe par la main d'Aristote*

*et la distance entre les deux coudes est égale à la longueur d'un côté du grand pentagone étoilé. Pour avancer nous devons maintenant porter notre attention sur le cadre architectural dont le schéma aurait été établi à la demande de Raphaël par Bramante. Considérons la ligne qui suit l'arête de la première marche. Elle passe par le genou de l'écrivain. Elle croise la verticale abaissée de chacun des « coudes-portiers » en un point qui, pris comme centre d'un cercle tangent au grand cercle central, celui des écoles de Platon et d'Aristote, va rassembler les disciples des deux écoles secondaires. Si, de ces deux centres, on trace deux droites tangentes au grand cercle central, on voit que leur croisement définit un point qui peut être pris comme centre du cercle dont la moitié supérieure correspond à l'arête postérieure de la première voûte. Ce cercle se trouve avoir même diamètre que les deux cercles affectés aux écoles secondaires. Quant aux trois centres, ils constituent les sommets d'un triangle isocèle ; divisé en deux par la verticale qui sert d'axe de symétrie à la composition il donne deux triangles rectangles dont les rapports des côtés sont comme 3 (côté inférieur), 4 (côté vertical) et 5 (côté oblique). Il s'agit du triangle parfait, dit de Pythagore.*

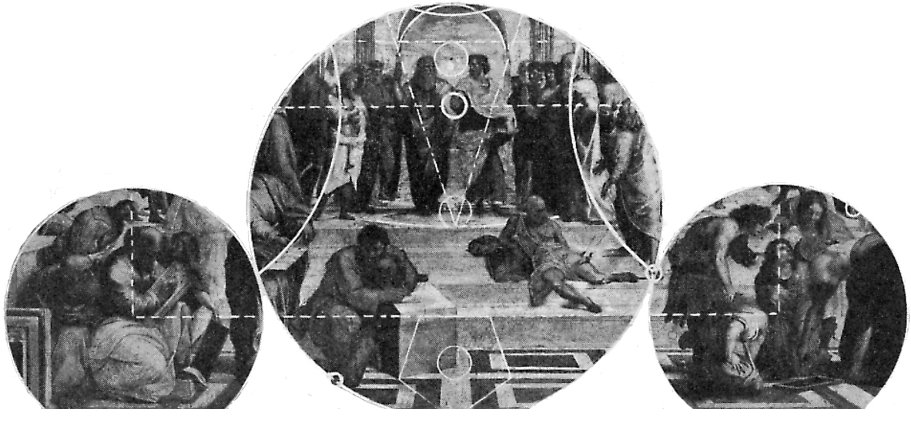

Le développement du séminaire s'ordonne selon une tripartition que je vais essayer maintenant de mettre en évidence. Cette subdivision est précise, chaque partie est formée de neuf leçons. La première va de la leçon initiale, qui délimite le champ de l'Éthique, à la neuvième où la reprise de la fable du potier permet à Lacan de mettre en valeur le *façonnage* du signifiant à l'image de la chose, ce vide, ce *nihil*, que, précisément nous ne pouvons imaginer. Autour de ce thème central de la leçon viennent se grouper les problèmes de la création comme ceux des sources du mal qui sont ici rassemblés sous trois chefs : l'œuvre, illustrée par l'exemple du Taoïsme, la matière, par celui des Cathares, la chose, où le mal peut s'introduire, dans la mesure où ce signifiant de la chose n'est pas ce qui guide l'œuvre.

Cette première partie est consacrée à la mise en place d'une série de termes, voire de simples rappels, qui vont servir de fondement aux élaborations ultérieures. Je les rappelle cursivement. La deuxième leçon souligne quatre points. La vérité en psychanalyse est une vérité libératrice et singulière ce qui l'oppose à l'universalité de la vérité du discours philosophique. La « défense-primaire », existant avant même ce qui rend possible le refoulement, est le seul biais de l'accès au réel, dont la reprise dans Freud de l'exemple d'Emma nous fournira une illustration irremplaçable. Ce rapport au réel y est situé à trois niveaux, celui de l'opposition principe de plaisir-principe de réalité, celui de l'opposition pensée-perception, celui de l'objet qui ne peut être connu qu'en paroles ce qui implique que l'inconnu s'offre comme ayant également une structure de langage. Le quatrième point, c'est l'identification du Bien au plaisir.

La troisième leçon est consacrée à l'examen de l'*Entwurf* d'où Lacan extrait deux éléments essentiels : l'importance du terme *Bahnung*, traduit par frayage, les particularités de l'expérience de satisfaction qui est à distinguer du principe de plaisir et qui est liée à l'action spécifique et suspendue à l'autre, le *Nebenmensch*, le sujet parlant.

C'est à la construction de *das Ding*, la chose, que se consacre la leçon suivante. La chose, c'est l'introduction originaire du Réel au cœur de la subjectivité. Son exhaustion est concevable à partir de ceci que la *Wahrnehmung* primitive est hors du champ de l'expérience, l'inconscient pour Freud étant dès le départ conçu comme une succession de *Niederschrifte* autour de quoi tourne toute sa théorie de la mémoire, ou pour le dire comme Lacan, la chose est hors signifié.

La leçon suivante tire un certain nombre de conséquences. C'est autour de *das Ding* que s'organisent les *Vorstellungen*, celles qui vont participer à la composition imaginaire de l'objet mais aussi les *Vorstellungs-repräsentanzen*, c'est-à-dire l'organisation signifiante. De cette mise en place, on voit résulter une nouvelle topologie instituée par le rapport au Réel, auquel Freud lie le Surmoi. Ceci permet à Lacan d'introduire ce qu'il nous donne comme l'envers de *das Ding*, à savoir la morale sous trois formes, l'interdiction de l'inceste, les dix commandements et ce qu'il appelle la grande crise révolutionnaire de la morale représentée par Kant avec Sade.

La sixième leçon propose un certain nombre d'illustrations de ce qui précède. La chose, posée comme autre préhistorique, est au centre en tant qu'exclue et le bien du sujet se trouve défini comme résultante significative d'une composition signifiante. « La chose fait la loi au sens de *causa numinum*. » À ce niveau, le bon objet, c'est tout aussi bien le mauvais et le sujet, ici, ne peut faire que des symptômes de défense. L'observation d'Emma rapportée par Freud au chapitre II de l'*Esquisse* vient à l'appui de ces affirmations. L'examen du précepte « tu aimeras ton prochain comme toi-même » qui vient ensuite, s'explique par ceci que le sujet humain dans son rapport à lui-même « se fait son propre prochain dans son rapport à son désir ». La conclusion est fournie par Saint Paul qui lie le péché à la loi. Le péché vient au lieu de la chose, et c'est par la loi que j'en ai connaissance.

La leçon VII s'ordonne autour de la distinction devenue possible entre l'objet, structuré par la relation narcissique, et *das Ding*. Tout est alors en place pour introduire cette « autre racine du sentiment éthique » que constitue la sublimation.

La huitième leçon, après avoir évoqué l'angoisse, dont Lacan précisera ultérieurement qu'elle est l'indice du Réel, après avoir interprété la position de M. Klein en situant le corps mythique de la mère à la place de *das Ding*, désigné ici comme le lieu des *Triebe*, après avoir rappelé la distinction que fait Freud entre sublimation et idéalisation, donne la « formule générale » de la sublimation qui consiste à « élever un objet, dont les fondements sont narcissiques et l'insertion imaginaire, à la dignité de la chose. »

Il convient de faire ici quelques remarques. L'imputation d'un thème à un point précis du séminaire peut donner lieu à contestation. Les plus

importants, en effet, sont évoqués en plusieurs endroits. il est assez facile pourtant, si l'on veut bien y prêter attention, de constater que leur élaboration est la plupart du temps strictement localisée, même si, comme c'est le cas pour la sublimation, cette localisation s'étale sur plusieurs leçons. D'autre part, il est utile de noter qu'aucun thème important n'est abordé sans avoir été annoncé sous une forme plus ou moins cursive. La tentative de Lacan pour rendre compte, métapsychologiquement dirait Freud, de la sublimation n'est saisissable qu'à la condition de s'apercevoir qu'il y en a plusieurs formes dont la diversité tient à des motifs divers, mais plus particulièrement à ce qui est affirmé dès la première page du séminaire, la dimension historique.

J'estime enfin que l'on peut considérer la cinquième leçon comme point central de la première partie. Le cadre ayant été posé, la thèse énoncée, la question du Réel située à partir de Freud, *das Ding* construite, nous trouvons exposée dans cette leçon ce que j'appellerai la première configuration subjective à partir de laquelle les questions éthiques vont pouvoir être correctement posées et résolues. Les leçons suivantes peuvent alors remettre en place les éléments nécessaires à l'explicitation de la Loi et à celle de la Sublimation. Cette place centrale trouve ses équivalents avec la leçon XIV de la deuxième partie, point central du séminaire, et la leçon XXIII qui conclut l'examen d'Antigone et qui occupe la même place dans la troisième partie.

La deuxième partie s'ordonne autour du thème central du mythe du meurtre du père, depuis les formules freudiennes distinguant trois formes de sublimation (leçon X), l'amour courtois (leçon XI), la Jouissance (leçons XV et XVI) et, dans la dix-huitième leçon, l'introduction de la seconde mort. Je vais reprendre dans leur suite ces éléments en y apportant quelques compléments. De façon quelque peu énigmatique, Lacan déclare que ces formules isolées dans Freud sont de même valeur que la sienne : « le désir de l'homme, c'est le désir de l'Autre ». Les voici. Freud rapproche des mécanismes de l'hystérie, de la névrose obsessionnelle et de la paranoïa, respectivement l'art comme mode d'organisation particulier autour du vide central constitué par la chose, la religion comme évitement de ce vide, la science comme ordonnée autour de l'*Unglauben*. La chose, ici, est rejetée au sens de la *Verwerfang*, tandis que l'art implique une *Urverdrängung* de la chose et la religion une *Verschiebung*.

La leçon suivante pose la fonction signifiante du père comme une sublimation que, faute de pouvoir la motiver historiquement, Freud justifie par le mythe de la mort de Dieu et du meurtre du père, conçu comme « organisation signifiante capable de supporter les antinomies de certains rapports psychiques. » Ceci introduit l'examen de l'amour courtois, forme la plus simple de la sublimation au principe de laquelle se trouve un idéal.

La douzième leçon est consacrée à l'examen de plusieurs textes anciens de Bernfeld et de Sterba qui permettent à Lacan de faire remarquer que nous en sommes toujours à la question posée par Freud des rapports de la sublimation et de l'idéal du moi, au moment où il introduit cette catégorie. Notons au passage que la leçon se termine par l'emprunt fait à Cicéron de trois termes définissant trois niveaux dans le problème éthique dont on n'aperçoit pas immédiatement qu'ils annoncent les développements de la dix-neuvième leçon.

La sublimation, en effet, ne fait pas disparaître l'objet sexuel, ce qu'illustre le célèbre poème d'Arnaud Daniel qui est cité ici. La présentation de l'article de Sperber sur l'origine du langage par un participant permet de soulever une nouvelle question, celle de la distinction entre sublimation et symbolisation. Je ferais remarquer ici que ces interventions d'auditeurs du séminaire font partie du discours de Lacan. Leurs fonctions sont diverses : mettre en valeur des textes qui concernent des questions rarement traitées par les analystes ou qui font écho à des thèses freudiennes incomprises, volontairement ignorées ou rejetées par ceux-ci, ce qui est le cas spécialement de la pulsion de mort. Mais un autre aspect me semble important. Il y a là une manière, je dirai quantitative, de donner tout son poids, toute son importance aux aspects négligés de la doctrine de Freud.

Je ne reviens pas sur la quatorzième leçon toute entière centrée sur le commentaire de *Moïse et le Monothéisme* et introduite par le rappel de l'articulation précise de la loi et du désir formulée par Saint Paul dans l'Épitre aux Romains. Ainsi se trouve amenée la question de la Jouissance, et plus précisément à partir du commandement que Freud examine longuement dans *Malaise dans la Civilisation*, « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ».

La Jouissance est un mal, car elle comporte le mal du prochain. C'est le

thème de la quinzième leçon. Là se trouve évoqué la place faite à la méchanceté fondamentale de l'homme par Freud dans le *Malaise* dont les formulations rejoignent par moment celles de Sade. C'est la fonction du principe du plaisir de nous tenir éloignés de notre Jouissance.

Le commentaire de Sade fait la matière de cette leçon centrée sur la contradiction entre l'idéalisation qui est au fondement de notre moi, où gît la puissance convaincante de l'altruisme, la puissance uniformisante où se formule la notion de volonté générale, la puissance d'expansion qu'illustre le penchant utilitariste, la puissance captivante à l'origine de la philanthropie, et la loi religieuse manifestée par ses extrêmes, la sainteté et son échec social. Sade est sur la limite, dont il démontre la structure imaginaire ; s'il la franchit, ce n'est pas dans le fantasme mais dans la théorie où ce franchissement s'habille de multiples façons, depuis la Jouissance de la destruction, la vertu propre du crime, jusqu'aux formulations de Saint-Font dans l'*Histoire de Juliette* : Dieu comme l'Être suprême en méchanceté et le système du pape Pie VI.

La leçon suivante est consacrée à la présentation de plusieurs articles de Bernfeld qui traitent de la pulsion de mort et de la pulsion de destruction.

La deuxième partie se termine avec la dix-huitième leçon, très importante à beaucoup d'égards. La Jouissance est constituée par un champ cerné d'une barrière ; elle n'est pas satisfaction d'un besoin mais d'une pulsion ; elle n'est pas réductible à la tendance au sens de l'énergétique car elle comporte une dimension historique ; elle se présente avec insistance en tant qu'elle se rapporte à quelque chose de mémorable parce que mémorisé. La destruction est de ce registre et Lacan va introduire ici, pour la première fois et à partir de Sade, le terme de seconde mort, conçue comme visée d'anéantissement absolu au-delà de la mort. Quant à la pulsion de mort elle est à distinguer du principe de nirvana, celui-ci consistant en un état limite d'équilibre universel dans l'énergétique, celle-là se situant dans le domaine historique. Nous ne pouvons la poser que comme au-delà de la chaîne signifiante, *ex-nibilo* sur lequel elle se fonde. C'est une sublimation créationniste. «Elle n'est ni vraie, ni fausse, elle est suspecte mais il suffit qu'elle ait été nécessaire pour Freud pour qu'elle révèle la structure du champ que je désigne comme celui de l'infranchissable ou de la chose. »

*Cher lecteur, si l'analyse de l'École d'Athènes se limitait aux quelques repères précédemment mis au jour, cela ne mériterait sans doute pas ton attention et ton effort. Cette analyse ne vaut que si tous les détails de la composition trouvent leur place sur le schéma général et voient ainsi confirmée leur signification apparente ou révélée une signification cachée. Voilà le chemin que nous allons maintenant parcourir ensemble. Commençons par les éléments les plus simples et les plus évidents. Au-dessus de Platon, dans le tympan sur la gauche, une statue avec des ailes représente l'âme ; dans le tympan opposé, au dessus d'Aristote, se trouve le Dieu d'Aristote, cause finale de l'Univers, tenant sur ses genoux sa création, la terre. Les sculptures des niches avec leurs bas-reliefs se répartissent de la même façon : Apollon à gauche, souple, ondoyant avec sa lyre, associé à la « Joie de vivre » qu'évoquent les bas-reliefs sous-jacents, Pallas Athénée à droite avec sa lance, plus rigide, comme le bas-relief qui l'accompagne.*

*Avant de poursuivre, j'emprunte à Ch. Funck-Hellet les remarques suivantes : « Prenons ce que nous verrons être des signes caractéristiques dans les compositions de la Renaissance : les mains, coudes, chevilles, genoux, tout ce qui fait pivot, tout ce qui est point d'attirance pour les yeux, tout ce qui articule l'ensemble. » Et un peu plus loin, « Si donc une composition ne doit pas devenir un chaos informe, il faut l'articuler, souligner sa proportion dans l'ensemble et, pour ce faire, les chevilles et coudes devaient sembler aux artistes le moyen naturel, humain, de considérer et de résoudre le problème. »*

*La main d'Aristote, donc, est au milieu de la droite qui relie les coudes-portiers. Un arc de cercle tracé à partir de chacun de ces coudes, ayant même rayon que celui du cercle central, détermine dans ce cercle deux fuseaux symétriques, clair à droite, foncé à gauche. La droite qui relie le coude-portier droit au centre du schéma général, situé aux pieds d'Aristote et de Platon, coupe l'axe du fuseau en son milieu, sur le coude du personnage qui monte les marches. Cette droite prolongée passe par la pointe inférieure du fuseau gauche et aboutit au centre du cercle de l'école de Pythagore.*

*Le petit pentagone dérivé proportionnellement, en bas et au centre de la fresque, donne la distance entre l'arête de la première marche et le bas de la fresque. La ligne qui joint son centre à l'angle latéral inférieur gauche correspond au bord inférieur de la pierre « angulaire » qui sert de pupitre*

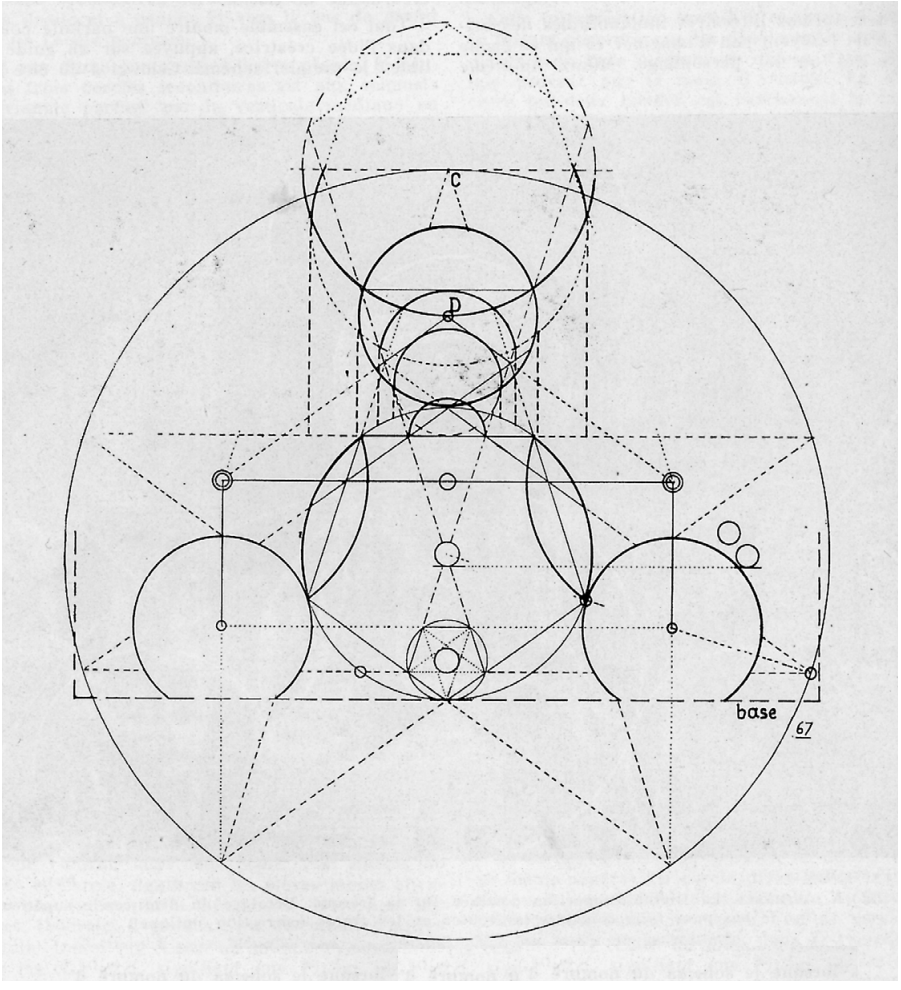


*à l'écrivain. Le cercle dérivé par inscription dans le pentagone étoilé dont les sommets coïncident avec ce petit pentagone donne le diamètre de la sphère céleste tenue par Zoroastre.*

*La cheville de l'écrivain assis se trouve exactement à la place du sommet inférieur gauche du pentagone inscriptible dans le cercle central. La droite qui va de cette cheville au centre du troisième cercle secondaire, celui qui coïncide avec la première voûte, passe par le genou droit de l'écrivain où se croise également la droite qui unit les centres des deux cercles secondaires, ceux de Pythagore et d'Archimède, celle qui joint le coude-portier*

*de gauche au milieu du bord inférieur de la fresque, celle enfin qui relie le coude-portier de droite au pied de la verticale abaissée du centre du cercle de Pythagore sur le bord inférieur de la fresque.*

*Affalé sur les marches, Diogène est juste aux pieds d'Aristote. Son genou droit est aussi un point important de la composition. Il est sur la ligne qui va de l'angle inférieur droit du pentagone inscrit dans le cercle central au centre du cercle secondaire de la première voûte. Il se trouve également sur la droite qui joint la cheville de l'écrivain au sommet du cercle d'Archimède. Quant à la droite qui joint le coude-portier droit au milieu du bord inférieur de la fresque, elle passe par le genou gauche de Diogène. On voit ainsi se constituer un lien, inapparent au premier abord, entre Diogène et l'écrivain.*

*Examinons maintenant l'architecture dans laquelle s'inscrit la scène. Repartons du troisième cercle secondaire, celui de centre D sur la figure. La diagonale horizontale du pentagone inscrit dans ce cercle, prise comme base d'un pentagone plus grand permet de construire un nouveau cercle circonscrit à ce dernier pentagone dont le centre C se trouve au sommet de l'arc fermant la fresque. Le milieu de l'arête antérieure de la première voûte, dont la fresque ne laisse voir que les pieds, coïncide avec C et ses pieds se posent juste à la rencontre avec le cercle de centre C. L'arête postérieure, nous l'avons déjà vu, coïncide avec la moitié supérieure du cercle de centre D.*

*L'arête antérieure de la deuxième voûte est tangente à la diagonale horizontale du pentagone inscrit dans le cercle D. Son arête postérieure est constituée d'un demi-cercle inscrit dans un nouveau pentagone dont le sommet est au centre du cercle D. Le sommet inférieur de ce cercle donne le centre du cercle qui forme l'arête antérieure de la dernière voûte. Il se trouve dans la partie supérieure de l'école centrale en un point homologue à celui que donne en bas l'angle inférieur droit de la grosse pierre qui est aussi le centre du petit pentagone étoilé, figuré en pointillé. Ceci permet de saisir, au-delà de l'opposition apparente entre le calme de l'architecture et l'agitation des groupes de personnages, le rapport étroit, l'intrication, l'homogénéité des éléments qui régissent l'ensemble.*

*Il faut noter cependant que la coïncidence entre les cercles des voûtes et ceux des groupes de personnages n'est pas parfaite. Funck-Hellet invoque ici une correction optique, souvent pratiquée par les Anciens, au Parthénon*

*par exemple. Ce qui plaide sans doute le plus fortement en faveur de cette hypothèse, c'est que ce décalage vers le bas des cercles des voûtes correspond au rayon de la sphère céleste tenue par Zoroastre. L'auteur ajoute un autre motif : « La recherche de l'harmonisation par le Nombre d'Or, dit-il, pouvait être un jeu pour un géomètre averti ; ce décalage permettait de ne pas laisser deviner la mise au Nombre d'Or de la partie scénique. Le demi-cercle supérieur passant par les coudes-portiers de la figure 68 touche ainsi le bord du palier où se trouvent les deux philosophes et ce bord, prolongé vers la droite, est tangent à la limite inférieure de la sphère terrestre tenue par Ptolémée. »*

*Nous laisserons de côté les multiples aspects de la symétrie développés par l'auteur ainsi que les considérations concernant la « restitution et la simplicité des procédés de construction probablement mis en œuvre par Raphaël en opposition à la difficulté du schéma analytique. » Ce que nous avons évoqué devrait suffisamment fasciner le lecteur pour lui donner le goût de lire le commentaire de Ch. Funck-Hellet en son entier.*

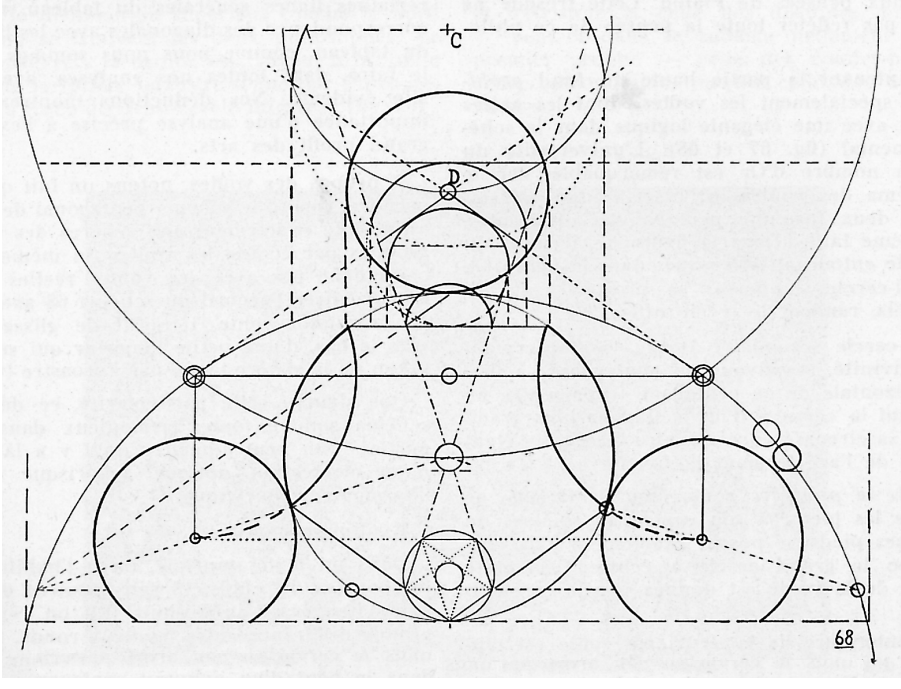

Je voudrais, pour la troisième partie, les neuf dernières leçons, indiquer ici brièvement les thèmes qui en forment la matière. Lacan nous dit de la XIX^e^ leçon qu'elle va être consacrée à « démystifier la perspective platonicienne et aristotélicienne du Bien » et j'ajouterai à introduire le terme singulier et très important pour cette fin de séminaire du *Service des Biens*. Un commentaire détaillé de cette leçon sera donné plus loin. L'examen de la question du beau commence avec la leçon suivante. C'est l'autre point de franchissement de la barrière du désir. Et c'est en cet endroit que Lacan pose sa question; après avoir souligné que le discours des mathématiques et de la physique ne peut fonctionner qu'à la condition de n'oublier rien, « à la différence du discours mémorial de l'inconscient qui se poursuit au fond de nous à notre insu », il ajoute : « Tel est ce qui complique le problème de notre désir. Disons que pour celui qui vous parle, c'est là que se situe la révélation du caractère décidément original de la place où se situe le désir humain comme tel, dans ce rapport de l'homme au signifiant et dans le fait de savoir si ce rapport doit ou non le détruire. »

L'examen d'Antigone occupe les trois leçons suivantes, XXI, XXII, XXIII. Le commentaire ligne à ligne, pourrait-on dire, du texte de Sophocle est sans doute justifié par les difficultés de traduction, mais plus encore à mon avis, par le souci de donner à ce texte toute l'importance qui s'y attache du point de vue de l'éthique. L'interprétation de Lacan fait consister la loi d'Antigone en une limite, en ce sens qu'elle n'est pas développée dans une chaîne signifiante mais qu'elle se réduit à la coupure qu'instaure dans la vie de l'homme la présence même du langage. Antigone illustre l'instinct de mort en poussant jusqu'à l'accomplissement le désir de mort. Son éclatante beauté coïncide avec le franchissement de cette limite.

La présentation des thèses de Kant sur le beau et le sublime fait l'objet de la XXIV^e^ leçon, et permet de rappeler que, pour lui, il n'y a pas de concept de l'objet beau.

La XXV^e^ leçon conclut sur le beau et la sublimation. Pour Freud, dans sa formulation la plus précise, elle consiste à satisfaire la tendance, sans refoulement, simplement en changeant d'objet. Lacan fait valoir qu'il n'y a pas à proprement parler de nouvel objet mais le changement d'objet en lui-même, c'est-à-dire le rapport métonymique d'un signifiant à l'autre ce qui équivaut à admettre que le désir n'est rien d'autre que la métonymie

du discours de la demande. La réalisation du désir, elle, se pose dans une « perspective de jugement dernier » ce qui veut dire qu'elle implique la dimension de la mort, plus précisément ici celle de la seconde mort. Et si l'homme peut en connaître ce n'est que par la vertu du signifiant en tant qu'il s'articule et qu'il peut manquer à la chaîne de ce qu'il est, articulation du non-savoir comme valeur dynamique. Le beau, lui, semble tributaire de la forme du corps en tant qu'enveloppe de tous les fantasmes possibles du corps humain. La question est alors de savoir si la beauté de l'image humaine est à situer au même niveau que le fantasme du phallus. Pour Freud, il y a là une différence irréductible.

La thèse exprimée dans la deuxième leçon va trouver au niveau de la XXVI[e] une explicitation polymorphe. D'une part, Lacan rappelle les formes diverses que prend le surmoi chez Freud et spécialement ses aspects paradoxaux. Rappelons rapidement l'affirmation, dans *Malaise dans la Civilisation*, que l'instance morale devient d'autant plus exigeante qu'on lui fait plus de sacrifices, l'incorporation de l'instance interdisante au déclin du complexe d'Œdipe, enfin la fonction du père mort. À côté de ces rappels, Lacan propose ici la « topologie qui compte », celle qui lui permet de situer le héros et l'homme du commun. Le premier est celui qui va à la recherche de son désir, désir dont la fonction est de rester dans un rapport fondamental avec la mort, le second se met au service des biens pour en satisfaire les exigences, ce qu'illustre Créon dans son incapacité à accepter quelque limite que ce soit à ce qu'il conçoit comme le bien, erreur qu'il paye de la mort de son fils. Seul le héros s'aventure, comme Œdipe après qu'il se soit crevé les yeux, dans la zone intermédiaire, celle de l'entre-deux-morts. Notons au passage que cette disposition de la question, formulée dans la deuxième leçon, et de la réponse, donnée dans la vingt-sixième, relève d'une symétrie par rapport au point central que constitue la XIV[e] leçon. Ce n'est pas la seule.

La XXVII[e] et dernière leçon conclut en apportant des réponses aux questions posées et en proposant ce que nous avons appelé la maxime universelle de Lacan. Un jugement sur notre action est constitutif de l'éthique. Pour la psychanalyse, ceci revient à considérer dans sa topologie particulière le rapport de l'action au désir qui l'habite. Ce rapport, dans la tragédie, s'exprime par le triomphe de l'être pour la mort; le comique repose sur l'échec fondamental de l'action à rejoindre le désir

que marque un signifiant caché, le phallus. La maxime s'exprimerait alors ainsi : agis conformément au désir qui t'habite.

Quant à la culpabilité, pour l'analyste, elle ne peut relever d'autre chose que d'avoir cédé sur son désir et il n'y a pas d'autre bien que ce qui peut servir à payer le prix pour l'accès au désir.

*O lecteur plein de patience, il n'est pas possible que tu puisses te satisfaire de ce merveilleux schéma géométrique dont l'existence vient de t'être révélée comme régissant la composition de la fresque de Raphaël. A moins que, comme le voyageur pressé, tu te contentes du chatoiement des couleurs vibrant au cœur d'une architecture majestueuse. C'est ainsi que nos contemporains s'enivrent les oreilles, au fil de longues heures, avec des sons indifférents, objets sonores suffisants à susciter ce que j'ai proposé de nommer Jouissance auditive. Nous pourrions dire ici Jouissance de la couleur et évoquer ce à quoi se réduit, chez certains, l'art pictural; encore les choses sont-elles rarement poussées à l'extrême, car il suffit d'une forme, aussi simple soit-elle, pour définir l'étendue et introduire un certain ordre. Mais l'exemple d'un informe absolu a déjà tenté de s'imposer. Devrait-on y voir alors un aspect du sublime selon Kant. Tu vois les embarras où nous nous trouverions alors plongés.*

*L'École d'Athènes ne se prête guère à cette appréhension sommaire. Comme les vitraux des cathédrales, elle s'offre à raconter une histoire. Comme dans le rêve aussi quelques signifants incontestables se trouvent mêlés aux images qui ne peuvent laisser aucun doute sur l'identité des deux personnages principaux. Au fond, le programme imposé par Jules II et ses conseillers se trouvait soumis aux conditions qui président à la formation du rêve, obligé de tenir compte de ce que Freud appelle les moyens de la mise en scène. C'est en fin de compte la façon la plus simple d'appréhender l'œuvre, énumérer les personnages. Comme ils sont groupés de façon évidente, l'idée d'une figuration des grandes écoles philosophiques de l'Antiquité n'est guère contestable. De même sa figuration temporelle, puisque les principaux philosophes sont disposés de gauche à droite selon l'ordre historique. Celui-ci n'est d'ailleurs pas absolu. Si le personnage au turban derrière Pythagore est bien Averroès, alors il faut admettre qu'au-delà de la dimension temporelle, une parenté intellectuelle se trouve simultanément mise en scène. On peut faire la même remarque à propos*

*de la réunion, à droite, dans une grande proximité de Zoroastre avec Ptolémée. Tout ceci cependant ne contredit pas absolument l'idée que nous est montré là le chaos contradictoire des doctrines, ce qui est également compatible avec l'idée que la fresque représente la Raison opposée à la Foi que magnifie la fresque qui lui fait face. En général on se contente de la justification que cette glorification de la philosophie antique est liée à la reconnaissance de son rôle de précurseur de l'Église.*

*Mais supposons maintenant que le schéma géométrique qui organise toute la fresque et homogénéise les éléments architecturaux avec les personnages ait une fonction plus large que celle d'harmoniser un ensemble confus dans son donné. Nous avons une solution qui s'impose facilement pour imputer au troisième cercle secondaire une signification fondamentale. C'est Dieu le Père, celui qui dit : " Je suis ce que je suis ", difficile à dissocier de celui qui fait entendre les commandements, le Dieu caché, celui qui n'est pas représentable. Alors le sens général, véritable de la fresque devient incontestable. Dieu est situé au niveau du tambour du dôme qui repose lui-même sur une croisée en croix grecque. Dieu est dans son église. Les philosophes sont devant le temple. Les attitudes peuvent alors prendre plus nettement sens, la main droite de Platon montrant le ciel, donc en l'occurrence Dieu, celle d'Aristote dirigée vers la terre. Les statues, les bas-reliefs viennent renforcer cette opposition, les autres écoles ou philosophes sont tout à fait en dehors du temple. Nous n'insisterons pas sur la couleur dont les oppositions deviennent interprétables. Mais surtout la dimension atemporelle se met à prévaloir sur l'historisation qu'offre au premier abord l'œuvre de Raphaël. Dieu est éternel et la fresque met en évidence la dépendance ignorée de la réflexion philosophique par rapport à lui. En somme la temporalité est ici incluse dans une structure qui trouve le moyen de s'affranchir de la servitude de l'espace à deux dimensions. Voilà quelle est la conjoncture extrêmement rare d'un commentaire qui se situe véritablement à la hauteur de son objet.*

Comment situer alors l'École d'Athènes à l'aide des instruments que nous fournit Lacan dans l'Éthique ? Avant de répondre à cette question je voudrais montrer que la composition de chaque leçon est semblable à la composition de l'ensemble du séminaire et que les conséquences pour la lecture en sont les mêmes, en commentant de façon plus détaillée la XlX$^{e}$ leçon.

Son thème principal est le Bien. Ceci est annoncé d'entrée de jeu avec cette précision, que le Bien est à situer sur la barrière du désir, expression sans doute un peu surprenante et qu'il convient de rapporter à cette topologie que le séminaire met en place discrètement depuis le début et qui s'applique à la demande, au besoin et au désir. La leçon conclut sur une affirmation dont l'importance est capitale pour les développements qui vont suivre ; rappelons, en effet, que cette leçon est la première de la troisième partie. Voici cette conclusion dans son texte même : « La dimension du Bien comme telle est celle qui dresse une muraille puissante et essentielle sur la voie de notre désir, c'est la première à laquelle nous avons à chaque instant et toujours à faire. »

Je pense pouvoir y définir un point central qui fonctionnera comme centre de symétrie et dont on voudra bien admettre, je pense, sa valeur première dans la sorte de hiérarchie des termes qu'il convient de repérer dans le texte de Lacan pour le saisir correctement. Ce point central, c'est la notion de Sujet, mais amené ici d'une façon inhabituelle, c'est-à-dire comme constituant le cœur même du débat des lumières où s'opposent la remémoration fondamentale caractéristique de l'inconscient freudien et les cycles observables dans la nature associée à l'idée de la finalité évolutive d'une matière vers la conscience. « Notre sujet, dit Lacan, par rapport à ce fonctionnement de la chaîne signifiante, a, par contre, lui une place solide et repérable dans l'histoire ; ce sujet, dont nous apportons la formule tout à fait nouvelle, se définit par ceci qu'il peut oublier, c'est-à-dire qu'il est, à l'origine, l'élision d'un signifiant. »

La leçon nous offre aussi une division en trois parties égales. La première, on la pourrait dire introductive. La question du bien se trouve posée d'emblée par notre action, par la mise en jeu du désir de guérir qui peut à l'occasion rencontrer le non-désir de guérir. Pour nous le Bien du sujet ne peut être autre que de le « guérir des illusions qui le retiennent sur la voie de son désir en évitant de lui promettre tous les biens comme accessibles ». Cette rupture des illusions relèverait d'une science du bien

et du mal, mais Lacan apporte à ce propos dans un rapprochement inattendu un texte de Saint Augustin et un texte de Sade qui montrent la difficulté d'une telle science. Ce qui définit, au fond, les positions traditionnelles, c'est la tentative indéfiniment renouvelée et toujours insatisfaisante de distinguer les vrais et les faux biens, guidée en cela par le plaisir.

La deuxième partie est clairement indiquée par l'entrée en lice de Freud. « Est-ce que l'action Freud, dans son articulation du principe de plaisir, ne nous apporte pas quelque chose de nouveau ? » Le principe du plaisir ici ne vaut que dans son rapport dialectique avec le principe de réalité. Le plaisir dans l'*Entwurf* s'articule sur les présupposés d'une satisfaction, mais se trouve lié au fonctionnement des frayages. Il se distingue ainsi radicalement de l'habitude, de l'apprentissage. C'est un plaisir de la facilité que Freud spécifiera beaucoup plus tard comme plaisir de la répétition, ce qui revient à dire que cette remémoration fondamentale se trouve mise en position de rivalité avec les satisfactions qu'elle est chargée d'assurer. C'est cette tyrannie de la mémoire qui est, pour nous, constitutive de la structure. Là, au centre, se trouve introduite la notion du sujet. Cette position de l'expérience freudienne est ensuite illustrée par les rites, et spécialement celui auquel devait se soumettre l'empereur de Chine, celui de l'ouverture du sillon au printemps, où se touche du doigt la prééminence du rapport essentiel qui lie le sujet aux signifiances et l'instaure comme responsable de l'oubli et comme celui qui introduit les cycles naturels dans l'ordre du signifiant. La question du Bien est donc à cheval sur le principe de plaisir et le principe de réalité et Lacan peut ainsi dire que « nous faisons de la réalité avec du plaisir. »

Le début de la troisième partie pourrait être situé en ce point. Cette réalité se résout tout entière dans la notion de praxis avec les deux sens que le terme a pris dans l'histoire, l'action en tant qu'elle se suffit et l'action fabricatrice, celle de la production *ex-nihilo*. Avant d'engager la discussion, Lacan remet à sa place le rôle de la contrainte sociale en faisant valoir que les théoriciens, analystes ou non, ne sont jamais parvenus à centrer leurs élaborations sur ce qui serait le plus propre à satisfaire les désirs des individus mais seulement sur l'organisation des besoins, ce qui est d'un tout autre ordre. Il est alors facile d'évoquer « le rapport intime, profond, tissé (c'est moi qui souligne) dans toutes les lignes, qu'il y a entre ce que j'avance et les premières réflexions de Marx concernant les rapports de

l'homme avec l'objet de sa production ». Se trouve avancé en même temps l'exemple célèbre de Saint Martin partageant son manteau.

Contrairement aux apparences, il ne me semble pas vain de se demander s'il convient de situer ici le début de la troisième partie plutôt que là où nous venons de l'indiquer. Indépendamment du découpage plus rigoureux qu'il permet entre les trois parties, tout à fait utilisable comme indice, il correspond à ce qui me semble un tournant important dans ce que Lacan nous a annoncé comme tentative de démystification de la perspective antique concernant le bien dans cette leçon. « Prenons le bien là où il est, dit-il, au niveau des biens; pour tout dire, posons-nous la question de ce que c'est que ce morceau d'étoffe. » Notons d'abord que ce saut qualitatif devient acceptable du fait de ce qui précède et qu'effectivement seuls les biens sont définissables d'une manière incontestable. L'opération annoncée trouve là, donc, son terme. La suite va tirer les conséquences. Voilà une série d'arguments en faveur d'une coupure du texte en ce point.

Après un bref commentaire sur la position de Sartre dans la *Critique de la raison dialectique*, la discussion va se centrer d'abord sur les élaborations analytiques concernant le symbolisme du vêtement et la nudité pour souligner l'impasse où conduit une certaine manière de concevoir le symbole et rappeler le texte fondamental, *À la mémoire d'Ernest Jones*, *Sur sa conception du symbolisme*, où Lacan la recentre autour du phallus, ici représenté par le phallus-étoffe, qui montre et qui voile en même temps. Quant à la nudité, elle est signifiante par elle-même, en tant que quelque chose au-delà d'elle, s'y trouve caché. D'où l'affirmation qu'au début c'est comme signifiant que s'articule quoi que ce soit et que « ce textile est un texte d'abord ». La transition est ici aussi importante que subtile : impossible de poser comme premier une coopération de producteurs, mais bien au contraire l'invention productrice qui donne naissance à quelque chose qui va circuler, qui, à l'opposé des créations du règne animal est valeur de temps, usage de temps, et autour de quoi va s'organiser cette dialectique de rivalités où se constitueront les besoins. Pour donner tout son relief à ce qui vient d'être avancé, la parole de l'Évangile, « ils ne tissent ni ne filent… » vient là comme ce qui abolit le texte, « parole, dit Lacan, qu'il faut arracher à tout le texte pour y avoir foi ». Remarquons en passant que c'est le propre de l'opération psycha-

nalytique elle-même. L'histoire, elle, se poursuit dans le texte, et l'homme une fois organisé comme vêtu, dont les besoins donc sont satisfaits, que peut-il bien désirer ? Ce qui, ici, se trouve rappelé sous une forme particulièrement serrée, ce sont, comme dépendantes l'une et l'autre de l'organisation signifiante et radicalement hétérogènes, la dialectique du besoin et celle du désir.

C'est là que Bentham trouve exactement sa place avec, d'une part la formulation de sa loi, « le maximum d'utilité pour le plus grand nombre », et d'autre part le texte essentiel qu'est la *Théorie des fictions* qui constitue pour Lacan une transition vers Freud étant donné l'importance accordée par Bentham au verbal, au fictif pour tenter d'atteindre ce qui est au-delà, l'objet du partage. Mais il y a autre chose dans les biens que leur valeur d'usage, c'est qu'un sujet puisse en disposer. « Le domaine du bien est la naissance du pouvoir : je puis le bien. »

Tout ce commentaire va permettre de saisir dans sa pleine signification une de ces nombreuses propositions faites par Freud dans ce texte tellement fluide qu'est le *Malaise dans la Civilisation*, où d'ordinaire on les aperçoit à peine, à savoir que « disposer de ses biens c'est avoir le droit d'en priver les autres ». De là va surgir l'autre et le rappel, à leur place, des trois opérations lacaniennes de la privation, de la frustration et de la castration, l'ordre dans lequel elles s'inscrivent, leur agent, leur objet. Dans l'analyse, défendre nos biens, c'est « nous défendre à nous-mêmes d'en jouir ». Ce commentaire, trop linéaire à mon gré, était inévitable pour amener les quelques remarques qui suivent. Je pense qu'aura été rendu sensible le mouvement du texte, qui est aussi le mouvement historique, qui nous fait passer de la notion toujours problématique du bien à celle des biens, parfaitement objectivables et objectivés dans le texte par l'exemple de l'étoffe. L'introduction dans les leçons qui vont suivre de l'expression inhabituelle *service des Biens* sera alors parfaitement saisissable dans son opposition à ce que j'appellerai service du désir et son incompatibilité à la limite avec le précédent.

Voici des éléments symétriques par rapport au centre que se trouve être le terme de sujet. À la fin de la première partie nous avons : « pour nous, la question du bien est, dès l'origine, par notre expérience, articulée dans son rapport avec la loi. » À quoi se trouvent associés l'idée d'une défense du sujet, d'un alibi sur le chemin de la révélation du désir. Lui fait

écho, au début de la troisième partie, le rappel de l'histoire de Saint Martin partageant son manteau qui, à la fois, illustre la formule précédente et introduit la discussion terminale. Deuxième exemple : exactement au milieu de la première partie est rappelé l'exemple célèbre de Freud, « il ne savait pas qu'il était mort », commenté par Lacan dans un séminaire antérieur sur *Le désir et son interprétation*. Ce qui, ici, est fait pour montrer la dépendance du sujet, quant à sa constitution, de la chaîne signifiante. Au milieu exactement de la troisième partie, et comme pendant, nous avons, introduite en opposition aux tentatives d'ordre phénoménologique dans l'abord du problème du vêtement et de la nudité, la fable d'Adam et Eve. « J'aime mieux les fables et la fable, à cette occasion, sera la suivante : Adam et Eve, à cette seule condition que la dimension du signifiant, introduite par le Père dans ses indications bienveillantes… » Je laisse au lecteur le plaisir d'imaginer les innombrables développements auxquels peuvent donner lieu ces quelques indications.

Rappelons rapidement la position de cette leçon dans l'ensemble. Comme la première, introductive de la problématique de l'Éthique, comme la dixième, qui, avec le rappel des formules de Freud sur les trois grandes formes de sublimation, art, religion et science, annonce le thème de la pulsion de mort et son corrélatif, l'absence de négation dans l'inconscient, cette leçon introduit la troisième partie qui sera dominée par l'opposition entre le désir et le service des biens.

Mais cette leçon se trouve symétrique de la IX^e^ leçon par rapport au centre qu'est la XIV^e^ leçon. Je rappelle que le thème central de la IX^e^ leçon est celui des rapports entre *das Ding* et le signifiant, illustrés par un usage tout à fait nouveau de l'ancienne fable du potier. Il s'agit du façonnage du signifiant et de la création *ex-nihilo* à partir de celui-ci. La XIX^e^ leçon fournit une application exemplaire de ceci à propos de la thèse de l'invention productrice. J'indique ici, au passage, que cette lecture est faite sur la sténotypie du séminaire, l'édition publique faisant, pour des raisons diverses, écran à tout ce qui est mis ici en valeur, voire en rendant à la limite impossible la saisie.

Pour répondre à notre question concernant Raphaël, partons de ceci que l'œuvre a été construite à partir d'un programme imposé. Peu nous importe ici qu'il ait été conçu par Jules II lui-même ou par des conseillers plus érudits. Nous voyons déjà ainsi apparaître deux dimensions de

l'œuvre, celle qui serait du côté de l'art, de la technique, de l'habileté et celle que nous pourrions dire du côté du discours. Cette distinction est peut-être moins assurée qu'il ne semble. Le côté de l'art est lui-même tributaire d'un discours, celui qui commandait au travail de l'artiste et qui concernait aussi bien la perspective, le maniement des couleurs, la représentation de la forme humaine que la mise en proportion, telle que l'analyse de Funck-Hellet l'a faite admirablement saillir, et les canons esthétiques. C'est en quoi l'œuvre est bien historiquement datée. L'avantage de la mise au jour de ce schéma fondamental est de rendre caduques les innombrables discussions concernant les significations diverses de l'œuvre. Prenons quelques exemples. Le programme général serait la représentation du *speculum doctrinale* du néo-platonisme. Le Vrai, le Bien, le Beau sont les thèmes donnés pour la chambre de la Signature. Le Vrai aurait deux représentations, la Dispute du Saint-Sacrement pour son acception théologique, l'École d'Athènes pour son acception philosophique. L'interprétation générale traditionnelle s'attache à l'opposition, incontestable d'ailleurs, entre le matérialisme d'Aristote et l'idéalisme de Platon. À celle-ci s'opposerait une autre. La fresque illustrerait la conception platonicienne de l'harmonie de l'Univers telle que Platon l'expose dans le *Timée* en s'appuyant sur la découverte pythagoricienne des rapports harmoniques qui régissent la musique et sont présentés sur l'ardoise tenue face à Pythagore. Nous laisserons de côté l'incertitude qui persiste dans l'identification d'un certain nombre de personnages secondaires. La révélation du schéma qui ordonne l'œuvre, l'imputation difficilement contestable de la place de Dieu le Père, déduite de ce schéma, au niveau du troisième cercle secondaire, rassemble tous ces éléments contradictoires sous cette signification première. À la magnification du dogme de l'Eucharistie, donc, fait face la glorification de Dieu le Père. Nous pouvons donc valablement considérer l'œuvre comme organisation discursive et c'est à celle-ci que nous accorderons valeur sublimatoire.

Serait-ce forcer les choses que d'y voir, concernant le mode de présence de Dieu, un analogue de la pulsion de mort dans Freud. En tout cas, nous avons bien à faire chez l'un et chez l'autre à une structure, structure que le séminaire de Lacan nous semble illustrer admirablement. Mais c'est aussi la présentation de la forme générale de la subjectivité humaine telle qu'elle résulte de l'expérience psychanalytique.

Il convient de préciser ici quelques points. Il ne pouvait y avoir place dans ce travail pour une explicitation des thèses lacaniennes et une discussion de leur validité, mis à part ce qui nous a paru résulter, non du sens immédiatement saisissable, mais de la disposition particulière et rigoureuse des termes essentiels, disposition que l'on pourrait dire en treillis, au sens mathématique du mot.

Les indications, les relations données ici nous ont semblé être les plus importantes. Il est bien évident qu'elles ne sont qu'indicatives et qu'elles ne sont pas les seules. Elles devraient être suffisantes pourtant pour convaincre le lecteur qu'il n'y a pas là placage arbitraire d'une organisation du séminaire qui n'aurait rien à voir avec ce qui en fait l'inépuisable matière ni avec la visée de Lacan. Il sera facile de vérifier que la construction rigoureuse de la XIX^e^ leçon n'est pas une exception. Toutes sont conçues avec le même souci. On peut dire la même chose de l'ensemble des séminaires de Lacan, avec cette réserve que, plus on avance dans le temps, plus cette construction est serrée, dense et difficile à pénétrer. Ceci n'implique pas que tous les séminaires reposent sur un schéma identique, mais tous observent ces mêmes principes. On peut comprendre mieux alors la remarque capitale faite par Lacan à la XXI^e^ leçon. « Ne vous aurais-je rien enseigné ici autre chose que cette méthode implacable de commentaires des signifiants, qu'il vous en resterait quelque chose, du moins je l'espère, et j'espère même qu'il ne vous en restera rien d'autre. À savoir que, si tant est que ce que j'enseigne ait la valeur d'un enseignement, je n'y laisserai après moi aucune de ces prises qui vous permettent d'y ajouter le suffixe isme, en d'autres termes que d'aucun des termes que j'aurai successivement poussés devant vous, mais dont heureusement votre embarras me montre qu'aucun d'entre eux n'a pu encore suffire à vous paraître l'essentiel, qu'il s'agisse du symbolique, du signifiant ou du désir, qu'aucun de ces termes en fin de compte ne pourra jamais de mon fait, servir à quiconque de cri-cri intellectuel. »

La structure, elle, est plus difficile à saisir et à manier, en effet. Donnons rapidement un dernier exemple de ce qu'elle peut suggérer. J'en donne seulement les éléments : la défense primaire, telle qu'elle est évoquée à la deuxième leçon et la fonction du père mort à la vingt-sixième.

Cher lecteur, mon prochain, mon semblable, mon autre, puisse ce modeste travail te convaincre que l'analyse n'a rien à voir avec ce qui

s'agite quotidiennement sous sa rubrique dans les médias. Un talent d'écrivain, comme celui de Lacan, n'est certes pas négligeable pour faire entendre le discours psychanalytique dans le brouhaha actuel, mais il ne suffit pas. Que peut bien vouloir dire ce bonimentage de Père la Souris, entendu récemment à la radio dans la bouche d'une femme de lettres à la mode, que le pardon serait la marque de la fin de l'analyse ?

Claude DORGEUILLE

N. B. On peut utilement aller voir à la Bibliothèque Sainte-Geneviève à Paris la copie faite au siècle dernier de l'École d'Athènes qui se trouve dans le grand escalier.

Nous n'avons pas mis de renvois aux figures dans le texte, ceux-ci nous ayant paru aller de soi.

# Table des matières

Avant propos ..... 7

Leçon I, 18 novembre 1959 ..... 9
Leçon II, 25 novembre 1959 ..... 29
Leçon III, 2 décembre 1959 ..... 51
Leçon IV, 9 décembre 1959 ..... 75
Leçon V, 16 décembre 1959 ..... 95
Leçon VI, 23 décembre 1959 ..... 115
Leçon VII, 13 janvier 1960 ..... 135
Leçon VIII, 20 janvier 1960 ..... 153
Leçon IX, 27 janvier 1960 ..... 175
Leçon X, 3 février 1960 ..... 193
Leçon XI, 10 février 1960 ..... 211
Leçon XII, 2 mars 1960 ..... 235
Leçon XIII, 9 mars 1960 ..... 255
Leçon XIV, 16 mars 1960 ..... 271
Leçon XV, 23 mars 1960 ..... 289
Leçon XVI, 30 mars 1960 ..... 305
Leçon XVII, 27 avril 1960 ..... 323
Leçon XVIII, 4 mai 1960 ..... 345
Leçon XIX, 11 mai 1960 ..... 365
Leçon XX, 18 mai 1960 ..... 383

Leçon XXI, 25 mai 1960 ..... 397
Leçon XXII, 1er juin 1960 ..... 415
Leçon XXIII, 8 juin 1960 ..... 433
Leçon XXIV, 15 juin 1960 ..... 453
Leçon XXV, 22 juin 1960 ..... 475
Leçon XXVI, 29 juin 1960 ..... 491
Leçon XXVII, 6 juillet 1960 ..... 503

Annexes
Annexe I, leçons publiques du Docteur Lacan ..... 525
Annexe II, le poème d'Arnaud Daniel ..... 551
Annexe III, composition des séminaires de Lacan ..... 553

Ce livre a été composé en caractères Garamond,
mis en page par DCRH Publimuses.
Imprimé en France par
I.S.I., 68-70, rue des Pyrénées, Paris XX$^{e}$.
Mai 1999

Jacques Lacan

# Le Transfert

## dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques.

*Séminaire 1960-1961*

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

# Note liminaire

*Les documents de départ, sténotypie et transcription de celle-ci, étaient pour ce séminaire, comme d'ailleurs pour le précédent* Le Désir et son interprétation, *de très mauvaise qualité. Nous tenons à dire que le travail remarquable effectué par le groupe* Stécriture *nous a été d'une grande utilité pour l'établissement du texte qui est ici offert au lecteur. Ajoutons à l'intention de celui-ci qu'il convient d'être particulièrement attentif à l'énoncé complet du titre, dont l'importance est essentielle et qui est souvent négligé.*

*C. D.*

# Leçon I

*8 octobre 1960*

**LE TRANSFERT**

*DANS SA DISPARITÉ SUBJECTIVE*
*SA PRÉTENDUE SITUATION*
*SES EXCURSIONS TECHNIQUES*

J'ai annoncé pour cette année que je traiterai du transfert, de sa disparité subjective. Ce n'est pas un terme que j'ai choisi facilement. Il souligne essentiellement quelque chose qui va plus loin que la simple notion de dissymétrie entre les sujets. Il pose dans le titre même… il s'insurge, si je puis dire, dès le principe, contre l'idée que l'intersubjectivité puisse à elle seule fournir le cadre dans lequel s'inscrit le phénomène. Il y a des mots plus ou moins commodes selon les langues. C'est bien du terme impair *odd*, *oddity*, de l'imparité subjective du transfert, de ce qu'il contient d'impair essentiellement, que je cherche quelque équivalent. Il n'y a pas de terme, à part le terme même d'imparité qui n'est pas d'usage en français, pour le désigner. *Dans sa prétendue situation*, dit encore mon titre, indiquant par-là quelque référence à cet effort de ces dernières années dans l'analyse pour organiser, autour de la notion de situation, ce qui se passe dans la cure analytique. Le mot même prétendu est là pour dire encore que je m'inscris en faux, du moins dans une position corrective, par rapport à cet effort. Je ne crois pas qu'on puisse dire de l'analyse purement et simplement qu'il y a là une situation. Si c'en est une, c'en est une dont on peut dire aussi ce n'est pas une situation ou encore, c'est une fausse situation.

Tout ce qui se présente soi-même comme technique doit s'inscrire comme référé à ces principes, à cette recherche de principes qui déjà s'évoque dans l'indication de ces différences, et pour tout dire dans une juste topologie, dans une

rectification de ce dont il s'agit qui est impliqué communément dans l'usage que nous faisons tous les jours théoriquement de la notion de transfert, c'est-à-dire de quelque chose en fin de compte qu'il s'agit de référer à une expérience, qu'elle, nous connaissons fort bien pourtant, tout au moins pour autant qu'à quelque titre nous avons pratiqué l'expérience analytique. Je fais remarquer que j'ai mis longtemps à en venir à ce cœur de notre expérience. Selon le point d'où l'on date ce séminaire qui est celui dans lequel je guide un certain nombre d'entre vous depuis quelques années, selon la date où on le fait commencer, c'est dans la huitième ou dans la dixième année que j'aborde le transfert. Je pense que vous verrez que ce long retard n'était pas sans raison.

Commençons donc… au commencement, chacun m'impute de me référer à quelque paraphrase de la formule, *au commencement était le Verbe*, *Im Anfang war die Tat,* dit un autre, et pour un troisième, d'abord, c'est-à-dire au commencement du monde humain, d'abord était la *praxis* [Marx]. Voilà trois énoncés qui sont en apparence incompatibles. À la vérité, ce qui importe du lieu où nous sommes pour en trancher, c'est-à-dire de l'expérience analytique, ce qui importe n'est point leur valeur d'énoncé, mais si je puis dire leur valeur d'énonciation, ou encore d'annonce, je veux dire ce en quoi ils font apparaître l'*ex nihilo* propre à toute création et en montrent la liaison intime avec l'évocation de la parole. À ce niveau, tous évidemment manifestent qu'ils rentrent dans le premier énoncé, *au commencement était le Verbe.* Si j'évoque ceci, c'est pour en différencier ce que je dis, ce point d'où je vais partir pour affronter ce terme plus opaque, ce noyau de notre expérience qu'est le transfert.

J'entends partir, je veux partir, je vais essayer, en commençant avec toute la maladresse nécessaire, de partir aujourd'hui autour de ceci, que le terme au commencement a certainement un autre sens. Au commencement de l'expérience analytique, rappelons-le, fut l'amour. Ce commencement est autre chose que cette transparence à elle-même de l'énonciation qui donnait leur sens aux formules de tout à l'heure. C'est un commencement épais, confus, ici. C'est un commencement non de création mais de formation — et j'y reviendrai tout à l'heure — au point historique où naît ce qui est déjà la psychanalyse et qu'Anna O. a baptisé elle-même, dans l'observation inaugurale des *Studien über Hysterie,* du terme de *talking cure* ou encore de ramonage de cheminée, *chimney sweeping.*

Mais je veux avant d'y venir rappeler un instant, pour ceux qui n'étaient pas là l'année dernière, quelques-uns des termes autour desquels a tourné notre exploration de ce que j'ai appelé *L'Éthique de la psychanalyse*. Ce que j'ai voulu l'année dernière expliquer devant vous c'est, si l'on peut dire, pour se référer au terme de création que j'ai donné tout à l'heure, la structure créationniste de

l'ethos humain comme tel, l'*ex nihilo* qui subsiste dans son cœur qui fait, pour employer un terme de Freud, le noyau de notre être, *Kern unseres Wesen.* J'ai voulu montrer que cet ethos s'enveloppe autour de cet ex nihilo comme subsistant en un vide impénétrable. Pour l'aborder, pour désigner ce caractère impénétrable, j'ai commencé — vous vous en souvenez — par une critique dont la fin consistait à rejeter expressément ce que vous me permettrez d'appeler, tout au moins ceux qui m'ont entendu me le passeront, la *Schwärmerei* de Platon. *Schwärmerei* en allemand, pour ceux qui ne le savent pas, désigne rêverie, fantasme dirigé vers quelque enthousiasme et plus spécialement vers quelque chose qui se situe ou se dirige vers la superstition, le fanatisme, bref la connotation critique dans l'ordre de l'orientation religieuse qui est ajoutée par l'histoire. Dans les textes de Kant, le terme de *Schwärmerei* a nettement cette inflexion. Ce que j'appelle *Schwärmerei* de Platon, c'est d'avoir projeté sur ce que j'appelle le vide impénétrable, l'idée de souverain bien. Disons qu'il s'agit simplement d'indiquer le chemin parcouru, qu'avec plus ou moins de succès assurément, dans une intention formelle j'ai essayé de poursuivre ; j'ai essayé de poursuivre ce qui résulte du rejet de la notion platonicienne du souverain bien occupant le centre de notre être.

Sans doute pour rejoindre notre expérience, mais dans une visée critique, j'ai procédé en partie de ce qu'on peut appeler la conversion aristotélicienne par rapport à Platon qui sans aucun doute sur le plan éthique est pour nous dépassée ; mais au point où nous en sommes de devoir montrer le sort historique de notions éthiques à partir de Platon, assurément la référence aristotélicienne, l'*Éthique à Nicomaque* est essentielle. J'ai montré qu'il est difficile, à suivre ce qu'elle contient d'un pas décisif dans l'édification d'une réflexion éthique, de ne pas voir que pour autant qu'elle maintient cette notion de souverain bien, elle en change profondément le sens. Elle le fait par un mouvement de réflexion inverse consister en la contemplation des astres, cette sphère la plus extérieure du monde existant absolu, incréé, incorruptible. C'est justement parce que pour nous elle [la sphère] est décisivement volatilisée dans le poudroiement des galaxies, qui est le dernier terme de notre investigation cosmologique, qu'on peut prendre la référence aristotélicienne comme point critique de ce qu'est dans la tradition antique, au point où nous en sommes là parvenus, la notion de souverain bien.

Nous avons été amenés par ce pas au pied du mur, du mur toujours le même depuis qu'une réflexion éthique essaie de s'élaborer ; c'est qu'il nous faut ou non assumer ce dont la réflexion éthique, la pensée éthique n'a jamais pu se dépêtrer, à savoir qu'il n'y a de bon, *good, gut,* de plaisir, qu'à partir de là. Il nous reste à chercher ce qu'est le principe du *Wohl Tat,* le principe du bien agir.

Ce qu'il infère permet de laisser dire qu'il n'est peut-être pas simplement la B.A., la bonne action, fût-elle portée à la puissance kantienne de la maxime universelle. Si nous devons prendre au sérieux la dénonciation freudienne de la fallace de ces satisfactions dites morales, pour autant qu'une agressivité s'y dissimule qui réalise cette performance de dérober à celui qui l'exerce sa jouissance, tout en répercutant sans fin sur ses partenaires sociaux son méfait, ce qu'indiquent ces longues conditionnelles circonstancielles est exactement l'équivalent du *Malaise dans la Civilisation* dans l'œuvre de Freud, alors on doit se demander par quels moyens opérer honnêtement avec le désir; c'est-à-dire comment préserver le désir avec cet acte où il trouve ordinairement plutôt son collapsus que sa réalisation et qui au mieux ne lui présente que son exploit, sa geste héroïque; comment préserver le désir, préserver ce qu'on peut appeler une relation simple ou salubre du désir à cet acte.

Ne mâchons pas les mots de ce que veut dire salubre dans le sens de l'expérience freudienne, ceci veut dire débarrassé, aussi débarrassé que possible de cette infection qui à nos yeux, mais pas seulement à nos yeux, aux yeux depuis toujours dès qu'ils s'ouvrent à la réflexion éthique… cette infection qui est le fond grouillant de tout établissement social comme tel. Ceci suppose bien sûr que la psychanalyse, dans son manuel opératoire même, ne respecte pas ce que j'appellerai cette taie, cette cataracte nouvellement inventée, cette plaie morale, cette forme de cécité que constitue une certaine pratique du point de vue dit sociologique. Je ne m'étendrai pas là-dessus. Et même, pour rappeler ce qu'a pu présentifier à mes yeux telle rencontre récente de ce à quoi aboutit de vain, de scandaleux à la fois, cette sorte de recherche qui prétend réduire une expérience comme celle de l'inconscient à la référence de deux, trois, voire quatre modèles dits sociologiques, mon irritation qui fut grande je dois dire est tombée, mais je laisserai les auteurs de tels exercices aux pont-aux-ânes qui veulent bien les recueillir. Il est bien clair aussi qu'en parlant en ces termes de la sociologie je ne fais pas référence à cette sorte de méditation où se situe la réflexion d'un Lévi-Strauss pour autant — consultez son discours inaugural au Collège de France — qu'elle se réfère expressément, concernant les sociétés, à une méditation éthique sur la pratique sociale. La double référence à une norme culturelle plus ou moins mythiquement située dans le néolithique, à la méditation politique de Rousseau d'autre part, est là suffisamment indicative. Mais laissons, ceci ne nous concerne point. Je rappellerai seulement que c'est par le chemin de la référence proprement éthique que constitue la réflexion sauvage de Sade, que c'est sur les chemins insultants de la jouissance sadianiste que je vous ai montré un des accès possibles à cette frontière proprement tragique où se situe le *oberland* freudien, que c'est au sein de ce que certains d'entre vous ont

baptisé l'entre-deux-morts — terme très exact pour désigner le champ où s'articule expressément comme tel tout ce qui arrive dans l'univers propre dessiné par Sophocle et pas seulement dans l'aventure d'*Œdipe Roi* — que se situe ce phénomène dont je crois pouvoir dire que nous avons introduit un repérage dans la tradition éthique, dans la réflexion sur les motifs et les motivations du bien. Ce repérage, pour autant que je l'ai désigné proprement comme étant celui de la beauté en tant qu'elle orne, a pour fonction de constituer le dernier barrage avant cet accès à la chose dernière, à la chose mortelle, à ce point où est venue faire son dernier aveu la méditation freudienne sous le terme de la pulsion de mort.

Je vous demande pardon d'avoir cru devoir dessiner, quoique d'une façon abrégée mais constituant un long détour, ce bref résumé de ce que nous avons dit l'année dernière. Ce détour était nécessaire pour rappeler, à l'origine de ce que nous allons avoir à dire, que le terme auquel nous nous sommes arrêtés concernant la fonction de la beauté — car je n'ai pas besoin, je pense, pour la plupart d'entre vous, d'évoquer ce que constitue ce terme du beau et de la beauté à ce point de l'inflexion de ce que j'ai appelé la *Schwärmerei* platonicienne — que provisoirement je vous prie, à titre d'hypothèse, de tenir pour amenant au niveau d'une aventure sinon psychologique du moins individuelle, de tenir pour l'effet du deuil qu'on peut bien dire immortel, puisqu'il est à la source même de tout ce qui s'est articulé depuis dans notre tradition sur l'idée d'immortalité, du deuil immortel de celui qui incarna cette gageure de soutenir sa question qui n'est que la question de tout un qui parle, au point où lui, celui-là, la recevait de son propre démon selon notre formule sous une forme inversée, j'ai nommé Socrate. Socrate ainsi mis à l'origine, disons-le tout de suite, du plus long transfert, ce qui donnerait à cette formule tout son poids, qu'ait connu l'histoire de la pensée. Car je vous le dis tout de suite, j'entends le faire sentir, le secret de Socrate sera derrière tout ce que nous dirons cette année du transfert. Ce secret, Socrate l'a avoué. Mais ce n'est pas pour autant qu'on l'avoue qu'un secret cesse d'être un secret. Socrate prétend ne rien savoir, sinon savoir reconnaître ce que c'est que l'amour et, nous dit-il, je passe au témoignage de Platon, nommément dans le *Lysias*, à savoir reconnaître infailliblement, là où il les rencontre, où est l'amant et où est l'aimé. Je crois que c'est au paragraphe 204 c. Les références sont multiples de cette référence de Socrate à l'amour.

Et maintenant nous voici ramenés à notre point de départ pour autant que j'entends aujourd'hui l'accentuer. Quelque pudique ou quelque inconvenant que soit le voile qui est maintenu à demi-écarté sur cet accident inaugural qui détourna l'éminent Breuer de donner à la première expérience, pourtant sensa-

tionnelle, de la *talking-cure*, toute sa suite, il reste bien évident que cet accident était une histoire d'amour, que cette histoire d'amour n'ait pas existé seulement du côté de la patiente ce n'est absolument pas douteux non plus. Il ne suffit pas de dire, sous la forme de ces termes exquisément retenus qui sont les nôtres, comme M. Jones le fait à telle page de son premier volume de la *Biographie de Freud*, qu'assurément Breuer dut être la victime de ce que nous appelons, dit Jones, un contre-transfert un peu marqué. Il est tout à fait clair que Breuer aima sa patiente. Nous n'en voyons pour preuve la plus évidente que ce qui en pareil cas en est l'issue bien bourgeoise, le retour à une ferveur conjugale à ce propos ranimée, le voyage à Venise d'urgence avec même pour résultat ce que Jones nous dit, à savoir le fruit d'une petite fille nouvelle s'ajoutant à la famille, dont assez tristement à ce propos Jones nous indique que la fin, bien des années après, devait se confondre avec l'irruption catastrophique des nazis à Vienne. Il n'y a pas à ironiser sur ces sortes d'accidents, si ce n'est bien sûr pour ce qu'ils peuvent présenter de typique par rapport à certain style particulier des relations dites bourgeoises avec l'amour, avec ce besoin, cette nécessité d'un réveil à l'endroit de cette incurie du cœur qui s'harmonise si bien avec le type d'abnégation où s'inscrit le devoir bourgeois.

Ce n'est pas là l'important. Mais peu importe qu'il ait résisté ou non. Ce que nous devons bénir plutôt dans ce moment, c'est le divorce déjà inscrit plus de dix années à l'avance, puisque c'est en 1882 que ceci se passe, et que c'est seulement dix ans plus tard, puis quinze ans, qu'il faudra, pour que l'expérience de Freud aboutisse à l'ouvrage des *Studien über Hysterie* écrit par Breuer et Freud. Car tout est là, le petit Eros dont la malice a frappé le premier, Breuer, au plus soudain de sa surprise, l'a contraint à la fuite, le petit Eros trouve son maître dans le second, Freud. Et pourquoi ? Je pourrais dire — laissez-moi m'amuser un instant — que c'est parce que pour Freud la retraite était coupée, élément du même contexte où des amours intransigeantes, que nous savons depuis que nous avons sa correspondance avec sa fiancée, il était le sectateur. Freud rencontre des femmes idéales qui lui répondent sur le mode physique du hérisson. *Sie streben dagegen,* comme l'écrit Freud dans le rêve d'Irma, où les allusions à sa propre femme ne sont pas évidentes, ni avouées, elles sont toujours à rebrousse-poil. Elle apparaît en tout cas un élément du dessein permanent que nous livre Freud de sa soif, la *Frau Professor* elle-même, objet à l'occasion des émerveillements de Jones, qui pourtant, si j'en crois mes informations, savait ce que filer doux voulait dire. Ce serait un dénominateur commun curieux avec Socrate, dont vous savez que lui aussi avait affaire à la maison à une mégère pas commode, Xanthippe. La différence entre les deux, pour être sensible, serait celle de cette loutre d'apparat dont Aristophane nous a montré le profil, un pro-

fil de belette lysistratesque dont il nous faut sentir dans les répliques d'Aristophane la puissance de morsure. Simple différence d'odeur. En voici assez sur ce sujet. Et tout de même je dirai que je pense qu'il n'y a là qu'une référence occasionnelle et que, pour tout dire, cette donnée, quant à l'existence conjugale n'est nullement indispensable, rassurez-vous chacun, à votre bonne conduite.

Il nous faut chercher plus loin le mystère dont il s'agit. À la différence de Breuer, quelle qu'en soit la cause, Freud prend pour démarche celle qui fait de lui le maître du redoutable petit dieu. Il choisit comme Socrate de le servir pour s'en servir. C'est bien là le point où vont commencer pour nous tous les problèmes. Encore s'agissait-il bien de le souligner ce s'en servir de l'Eros. Et s'en servir pourquoi ? C'est bien là qu'il était nécessaire que je vous rappelle les points de référence de notre articulation de l'année dernière, s'en servir pour le bien. Nous savons que le domaine d'Eros va infiniment plus loin qu'aucun champ que puisse couvrir ce bien, tout au moins nous tenons pour acquis ceci. Vous voyez que les problèmes que pose pour nous le transfert ne font ici que commencer. Et c'est d'ailleurs une chose perpétuellement présentifiée à votre esprit, c'est langage courant, discours commun concernant l'analyse, concernant le transfert, vous devez bien n'avoir d'aucune façon, ni préconçue ni permanente, comme premier terme de la fin de votre action le bien prétendu ou pas de votre patient, mais précisément son Eros.

Je ne crois pas devoir manquer de rappeler une fois de plus ici ce qui conjoint au maximum du scabreux l'initiative socratique à l'initiative freudienne, en rapprochant leur issue dans la duplicité de ces termes où va s'exprimer d'une façon ramassée à peu près ceci, Socrate choisit de servir Eros pour s'en servir ou en s'en servant. Cela l'a conduit très loin, remarquez-le, à un très loin qu'on s'efforce de camoufler en faisant un pur et simple accident de ce que j'appelai tout à l'heure le fond grouillant de l'infection sociale. Mais n'est-ce pas lui faire injustice, ne pas lui rendre raison de le croire, de croire qu'il ne savait pas parfaitement qu'il allait proprement à contre-courant de tout cet ordre social au milieu duquel il inscrivait sa pratique quotidienne, ce comportement véritablement insensé, scandaleux, de quelque mérite que la dévotion de ses disciples ait entendu ensuite la revêtir, en mettant en valeur les faces héroïques du comportement de Socrate. Il est clair qu'ils n'ont pas pu faire autrement qu'enregistrer ce qui, caractéristique majeure, et que Platon lui-même a qualifié d'un mot resté célèbre auprès de ceux qui se sont approchés du problème de Socrate, c'est son ἀτοπία dans l'ordre de la cité, pas de croyances salubres si elles ne sont point vérifiées. Dans tout ce qui assure l'équilibre de la cité, non seulement Socrate n'a pas sa place, mais il n'est nulle part. Et quoi d'étonnant si une action si

vigoureuse dans son caractère inclassable, si vigoureuse qu'elle vibre encore jusqu'à nous, a pris sa place. Quoi d'étonnant à ce qu'elle ait abouti à cette peine de mort, c'est-à-dire à la mort réelle de la façon la plus claire, en tant qu'infligée à une heure choisie à l'avance avec le consentement de tous et pour le bien de tous, et après tout sans que les siècles aient jamais pu trancher depuis si la sanction était juste ou injuste. De là où va le destin, un destin qu'il me semble qu'il n'y a pas d'excès à considérer comme nécessaire, et non pas extraordinaire de Socrate.

Freud, d'autre part, n'est-ce pas suivant la rigueur de sa voie qu'il a découvert la pulsion de mort, c'est-à-dire quelque chose aussi de très scandaleux, moins coûteux sans aucun doute pour l'individu ? Est-ce bien là une vraie différence ? Socrate, comme le répète depuis des siècles la logique formelle, non sans raison dans son insistance, Socrate est mortel, il devait donc mourir un jour. Ce n'est pas que Freud soit mort tranquille dans son lit qui ici nous importe. Je me suis efforcé de vous montrer la convergence avec l'aspiration sadianiste. Il est ici distingué cette idée de la mort éternelle, de la mort en tant qu'elle fait de l'être même son détour sans que nous puissions savoir si c'est là sens ou non-sens et aussi bien l'autre, celle des corps. La seconde est celle de ceux qui suivent sans compromis Eros, Eros par où les corps se rejoignent, avec Platon en une seule âme, avec Freud sans âme du tout, mais en tout cas en un seul Eros en tant qu'il unit [intimement ? ou initialement ?]. Bien sûr vous pouvez ici m'interrompre. Où est-ce que je vous emmène ? Cet Eros bien sûr, vous me l'accordez, c'est bien le même dans les deux cas, même s'il nous insupporte. Mais ces deux morts, qu'avez-vous à faire à nous les ramener, ce bateau de l'année dernière ? Y pensez-vous encore, pour nous faire passer quoi ? Le fleuve qui les sépare ? Sommes-nous dans la pulsion de mort ou dans la dialectique ? Je vous réponds oui ! Oui, si l'une comme l'autre nous porte à l'étonnement. Car bien sûr je veux bien accorder que je m'égare, que je n'ai pas après tout à vous porter aux impasses dernières, que je vous ferai vous étonner, si vous ne le faites déjà, sinon de Socrate, du moins de Freud au point de départ. Car ces impasses mêmes on vous prouvera qu'elles sont simples à résoudre si vous voulez bien justement ne vous étonner de rien. Il suffit que vous preniez comme point de départ quelque chose de simple comme bonjour, de clair comme [de l'eau de] roche, l'intersubjectivité par exemple. Je t'intersubjective, tu m'intersubjectives par la barbichette, le premier qui rira aura un soufflet, et bien mérité !

Car comme on dit, qui ne voit que Freud a méconnu qu'il n'y a rien d'autre dans la constante sado-masochiste ? Le narcissisme explique tout. Et l'on s'adresse à moi : « Ne fûtes-vous pas près de le dire ? » Il faut dire qu'en ce temps j'étais rétif déjà à la fonction de sa blessure au narcissisme, mais qu'importe ! Et

l'on me dira aussi que mon intempestif Socrate aurait dû y revenir lui aussi à cette intersubjectivité. Car Socrate n'a eu somme toute qu'un tort, c'est de violer la marche sur laquelle il convient toujours de nous régler, de ne pas revenir à la loi des masses, dont chacun sait qu'il faut l'attendre pour bouger le petit doigt sur le terrain de la justice, car les masses y arriveront nécessairement demain. Voilà comment l'étonnement est réglé, viré au compte de la faute ; les erreurs ne seront jamais que des erreurs judiciaires, ceci sans préjudice des motivations personnelles.

Ce que peut avoir chez moi ce besoin d'en rajouter que j'ai toujours, et qui, bien entendu, est à chercher dans mon goût de faire beau, nous retombons sur nos pieds, c'est mon penchant pervers, donc ma sophistique peut-être superflue.

Alors nous allons repartir à procéder du *a* et je reprendrai, à toucher terre, la force de la litote pour viser sans que vous soyez légèrement étonnés. Est-ce l'intersubjectivité, soit ce qui est le plus étranger à la rencontre analytique, qui pointerait, elle, que nous nous y dérobons, sûrs qu'il faut l'éviter ? L'expérience freudienne se fige dès qu'elle apparaît, elle ne fleurit que de son absence. Le médecin et le malade, comme on dit pour nous, fameuse relation dont on fait des gorges chaudes, vont-ils s'intersubjectiver à qui mieux mieux ? Peut-être, mais on peut dire dans ce sens que l'un et l'autre n'en mènent pas large : « Il me dit cela pour son réconfort ou pour me plaire ? » pense l'un. « Veut-il me rouler ? » pense l'autre. La relation berger-bergère elle-même, si elle s'engage ainsi, s'engage mal. Elle est condamnée, si elle y reste, à n'aboutir à rien. C'est en quoi justement ces deux relations, médecin-malade, berger-bergère, doivent différer à tout prix de la négociation diplomatique et du guet-apens.

Ce qu'on appelle le poker, ce poker de la théorie, n'en déplaise à M. Henri Lefebvre, n'est pas à chercher dans l'œuvre de M. von Neumann comme il l'a pourtant affirmé récemment, ce qui fait que vu ma bienveillance, je ne peux en déduire qu'une chose, qu'il ne connaît de la théorie de von Neumann que le titre qu'il y a dans le catalogue d'Hermann. Il est vrai que du même coup M. Henri Lefebvre met sur le même registre du poker la discussion philosophique elle-même à laquelle nous étions en proie. Évidemment si ce n'est pas son droit, après tout je ne puis que lui laisser le retour de son mérite.

Pour revenir à la pensée de notre couple intersubjectif, mon premier soin comme analyste sera de ne pas me mettre dans le cas que mon patient ait même à me faire part de telles réflexions et le plus simple pour le lui épargner est justement d'éviter toute attitude qui prête à imputation de réconfort, *a fortiori* de séduction ; même éviterai-je absolument, s'il se trouve qu'elle aille à m'échapper comme telle, et si je le vois la faire, à toute extrémité, je ne puis intervenir

que dans la mesure où je souligne que c'est à son insu que je suppose qu'il le fasse. Encore faudra-t-il que je prenne mes précautions pour éviter tout malentendu, à savoir avoir l'air de le charger d'une finasserie si peu calculée qu'elle soit. Donc ça n'est même pas dire que l'intersubjectivité serait dans l'analyse seulement reprise en mouvement qui la porterait à une puissance seconde, comme si l'analyste en attendait que l'analysé s'enferre pour que lui-même, l'analyste, le tourne. Cette intersubjectivité est proprement réservée, ou encore mieux renvoyée sine die, pour laisser apparaître une autre prise dont la caractéristique est justement d'être essentiellement le transfert. Le patient lui-même le sait, il l'appelle, il se veut surpris ailleurs. Vous direz que c'est un autre aspect de l'intersubjectivité, même, chose curieuse, dans le fait que c'est moi-même qui aurait ici frayé la voie. Mais où qu'on place cette initiative, elle ne peut m'être imputée à moi là qu'à contresens.

Et de fait, si je n'avais pas formalisé dans la position des joueurs de bridge les altérités subjectives qui sont en jeu dans la position analytique, jamais on n'eût pu feindre me voir faire un pas convergeant avec le schème de fausse audace dont un Rickman s'est un jour avisé sous le nom de *Two body psychology.* De telles théories ont toujours un certain succès dans l'état de respiration amphibie où se sustente la pensée analytique. Pour qu'elles réussissent, il suffit de deux conditions. D'abord, qu'elles soient sensées venir de zones d'activité scientifique honorables d'où puisse revenir dans l'actualité, d'ailleurs facilement défraîchie de la psychanalyse, une ristourne de lustre. Ici c'était le cas. Rickman était un homme qui avait, peu après la guerre, cette sorte d'aura bénéfique d'avoir été dans le bain de la Révolution russe, c'était sensé le mettre en pleine expérience d'interpsychologie. La seconde raison de ce succès c'était de ne déranger en rien la routine de l'analyse. Et aussi bien sûr on refait une voie pour des aiguillages mentaux qui nous ramènent au garage. Mais au moins l'appellation de *Two body psychology* aurait pu avoir un sens quand même, de nous réveiller. C'est justement celui qui est complètement élidé, remarquez-le, de l'emploi de sa formule. Elle devrait évoquer ce que peut avoir à faire l'attrait des corps dans la prétendue situation analytique. Il est curieux qu'il nous faille passer par la référence socratique pour en voir la portée. Dans Socrate, je veux dire là où on le fait parler, cette référence à la beauté des corps est permanente. Elle est si l'on peut dire animatrice dans ce mouvement d'interrogation dans lequel, remarquez-le, nous ne sommes même pas encore entrés, où nous ne savons même pas encore comment se répartissent la fonction de l'amant et de l'aimé; encore là, tout au moins, les choses sont-elles appelées par leur nom et autour d'elles pouvons-nous faire des remarques utiles.

Si effectivement quelque chose, dans l'interrogation passionnée, dialectique, qui anime ce départ, a rapport au corps, il faut bien dire que, dans l'analyse, ceci

se souligne par des traits dont la valeur d'accent prend son poids de son incidence particulièrement négative. Que les analystes eux-mêmes, j'espère qu'ici personne ne se sentira visé, ne se recommandent pas par un agrément corporel, c'est là ce à quoi la laideur socratique donne son plus noble antécédent, en même temps d'ailleurs qu'elle nous rappelle que ce n'est pas du tout un obstacle à l'amour. Mais il faut tout de même souligner quelque chose, c'est que l'idéal physique du psychanalyste, tel du moins qu'il se modèle dans l'imagination de la masse, comporte une addition d'épaisseur obtuse et de rustrerie bornée qui véhicule vraiment avec elle toute la question du prestige.

L'écran de cinéma, si je puis dire, est ici le révélateur le plus sensible. Pour nous servir simplement du tout dernier film de Hitchcock, voyez sous quelle forme se présente le débrouilleur d'énigme, celui qui se présente là pour trancher sans appel au terme de tous les recours. Franchement il porte toutes les marques de ce que nous appellerons un élément, stigmatisé comme l'intouchable ! Aussi bien d'ailleurs nous touchons là un élément essentiel de la convention puisqu'il s'agit de la situation analytique. Et pour qu'elle soit violée, prenons toujours le même terme de référence, le cinéma, d'une façon qui ne soit pas révoltante, il faut que celui qui joue le rôle de l'analyste… prenons *Soudain l'été dernier,* nous y voyons là un personnage de thérapeute qui pousse la charitas jusqu'à rendre noblement le baiser qu'une malheureuse lui plaque sur les lèvres, il est beau garçon, là il faut absolument qu'il le soit. Il est vrai qu'il est aussi neurochirurgien, et qu'on le renvoie promptement à ses trépans. Ce n'est pas une situation qui pourrait durer. En somme l'analyse est la seule *praxis* où le charme soit un inconvénient. Il romprait le charme. Qui a donc entendu parler d'un analyste de charme ?

Ce ne sont pas des remarques qui soient tout à fait inutiles. Elles peuvent paraître ici faites pour nous amuser. Il importe qu'elles soient évoquées à leur étape. En tout cas il n'est pas moins notable que dans la direction du malade cet accès même au corps, que l'examen médical semble requérir, y est sacrifié ordinairement dans la règle. Et ceci vaut la peine d'être noté. Il ne suffit pas de dire : « C'est pour éviter des effets excessifs de transfert ». Et pourquoi ces effets seraient-ils plus excessifs à ce niveau ? Bien sûr ce n'est pas le fait non plus d'une espèce de pudibonderie anachronique comme on en voit des traces subsister dans des zones rurales, dans des gynécées islamiques, dans cet incroyable Portugal où le médecin n'ausculte qu'à travers ses vêtements la belle étrangère. Nous renchérissons là-dessus, et une auscultation si nécessaire qu'elle puisse paraître à l'orée d'un traitement, ou soit en son cours, y fait manière de rupture de la règle. Voyons les choses sous un autre angle. Rien de moins érotique que cette lecture, si l'on peut dire, des états instantanés du corps où excellent

certains psychanalystes. Car tous les caractères de cette lecture, c'est en termes de signifiants, on peut dire, que ces états du corps sont traduits. Le foyer de la distance dont cette lecture s'accommode exige de la part de l'analyste autant d'intérêt, tout cela n'en tranchons pas trop vite le sens. On peut dire que cette neutralisation du corps, qui semble après tout la fin première de la civilisation, a affaire ici à une urgence plus grande et tant de précautions supposent la possibilité de son abandon. Je n'en suis pas sûr. J'introduis seulement ici la question de ce que c'est que le corps. Tenons-nous en pour l'instant à cette remarque. Ce serait en tout cas mal apprécier les choses que de ne pas reconnaître au départ que la psychanalyse exige au début un haut degré de sublimation libidinale au niveau de la relation collective. L'extrême décence qu'on peut bien dire maintenue de la façon la plus ordinaire dans la relation analytique donne à penser que si le confinement régulier des deux intéressés du traitement analytique dans une enceinte à l'abri de toute indiscrétion n'aboutit que très rarement à nulle contrainte par corps de l'un sur l'autre, c'est que la tentation que ce confinement entraînerait dans tout autre occupation est moindre ici qu'ailleurs. Tenons-nous en à ceci pour l'instant.

La cellule analytique, même douillette, même tout ce que vous voudrez, n'est rien de moins qu'un lit d'amour et ceci je crois tient à ce que, malgré tous les efforts qu'on fait pour la réduire au dénominateur commun de la situation, avec toute la résonance que nous pouvons donner à ce terme familier, ce n'est pas une situation que d'y venir, comme je le disais tout à l'heure, c'est la situation la plus fausse qui soit. Ce qui nous permet de le comprendre, c'est justement la référence que nous tenterons de prendre la prochaine fois à ce qu'est dans le contexte social la situation de l'amour lui-même. C'est dans la mesure où nous pourrons serrer de près, arrêter ce que Freud a touché plus d'une fois, ce qu'est dans la société la position de l'amour, position précaire, position menacée disons-le tout de suite, position clandestine, c'est dans cette mesure même que nous pourrons apprécier pourquoi dans cette mesure même, que nous pourrons apprécier pourquoi et comment, dans cette position la plus protégée de toutes, celle du cabinet analytique, cette position de l'amour y devient encore plus paradoxale.

Je suspends ici arbitrairement ce procès. Qu'il vous suffise de voir dans quel sens j'entends que nous prenions la question. Rompant avec la tradition qui consiste à abstraire, neutraliser, à vider de tout son sens ce qui peut être en cause dans le fond de la relation analytique, j'entends partir de l'extrême de ce que je suppose, s'isoler avec un autre pour lui apprendre quoi ? ce qui lui manque !

Situation encore plus redoutable, si nous songeons justement que de par la nature du transfert ce « ce qui lui manque » il va l'apprendre en tant qu'aimant.

Si je suis là pour son bien, ça n'est certainement pas au sens de tout repos où la tradition thomiste l'articule, *amare est velle bonum alicui*, puisque ce bien est déjà un terme plus que problématique, si vous avez bien voulu me suivre l'année dernière, dépassé, je ne suis pas là en fin de compte pour son bien, mais pour qu'il aime. Est-ce à dire que je doive lui apprendre à aimer ? Assurément, il paraît difficile d'en élider la nécessité que pour ce qui est d'aimer et de ce qu'est l'amour il y aura à dire que les deux choses ne se confondent pas. Pour ce qui est d'aimer et savoir ce que c'est que d'aimer, je dois tout le moins, comme Socrate, pouvoir me rendre ce témoignage que j'en sais quelque chose. Or c'est précisément, si nous entrons dans la littérature analytique, ce dont il est le moins dit. Il semble que l'amour, dans son couplage primordial ambivalent avec la haine, soit un terme qui aille de soi. Ne voyez rien d'autre, dans mes notations humoristiques d'aujourd'hui, que quelque chose destiné à vous chatouiller l'oreille.

L'amour pourtant, une longue tradition nous en parle. Il vient aboutir au dernier terme dans cette énorme élucubration d'un Anders Nygren, qui le scinde radicalement en ces deux termes incroyablement opposés dans son discours de l'erôs et de l'agapè. Mais derrière ça, pendant des siècles on n'a fait que discuter, débattre sur l'amour. N'est-ce pas encore un autre sujet d'étonnement que nous autres analystes qui nous en servons, qui n'avons que ce mot à la bouche, nous puissions dire que par rapport à cette tradition nous nous présentions véritablement comme les plus démunis, dépourvus de toute tentative, même partielle, je ne dis pas de révision, d'addition à ce qui s'est poursuivi pendant des siècles sur ce terme, mais même de quelque chose qui simplement ne soit pas indigne de cette tradition. Est-ce qu'il n'y a pas là quelque chose de surprenant ?

Pour vous le montrer, vous le faire sentir, j'ai pris comme objet de mon prochain séminaire le rappel de ce terme d'intérêt vraiment monumental, original par rapport à toute cette tradition qui est la nôtre dans le sujet de la structure de l'amour, qu'est *Le Banquet*. Si quelqu'un qui se sentirait suffisamment visé voulait faire dialogue avec moi sur *Le Banquet,* je n'y verrais que des avantages. Assurément une relecture de ce texte monumental bourré d'énigmes où tout est pour montrer à la fois combien, si l'on peut dire, la masse même d'une élucubration religieuse qui nous pénètre par toutes nos fibres, qui est présente à toutes nos expériences, doit à cette sorte de testament extraordinaire, la *Schwärmerei* de Platon, ce que nous pouvons y trouver, en déduire comme repères essentiels et, je vous le montrerai, jusque dans l'histoire de ce débat, de ce qui s'est passé dans le premier transfert analytique. Que nous puissions y trouver toutes les clefs possibles, je pense que, quand nous en aurons fait

l'épreuve, vous n'en douterez pas. Assurément ce n'est pas là termes que je laisserais facilement, dans quelque compte-rendu publié, si voyants. Ce ne sont pas non plus formules dont j'aimerais que les échos allassent nourrir ailleurs les arlequinades habituelles. J'entendrai que, cette année, nous sachions entre qui et qui nous sommes.

# Leçon II

*23 novembre 1960*

Il s'agit aujourd'hui d'entrer dans l'examen du *Banquet.* C'est tout au moins ce que je vous ai promis la dernière fois.

Ce que je vous ai dit la dernière fois semble vous être parvenu avec des sorts divers. Les dégustateurs dégustent. Ils se disent, l'année sera-t-elle bonne ? Simplement j'aimerais qu'on ne s'arrête pas trop à ce qui peut apparaître d'approximatif dans certaines des touches d'où j'essaie d'éclairer notre chemin. J'ai essayé la dernière fois de vous montrer les portants de la scène dans laquelle va prendre place ce que nous avons à dire concernant le transfert. Il est bien certain que la référence au corps, et nommément à ce qui peut l'affecter de l'ordre de la beauté, n'était pas simplement l'occasion de faire de l'esprit autour de la référence transférentielle. On m'objecte à l'occasion qu'il arrive au cinéma quelquefois que le psychanalyste est un beau garçon et pas seulement dans le cas exceptionnel que j'ai signalé. Il convient de voir que c'est précisément au moment où, au cinéma, l'analyse est prise comme prétexte à la comédie. Bref, vous allez voir que les principales références auxquelles je me suis référé la dernière fois trouvent leur justification dans la voie où nous allons avoir aujourd'hui à nous conduire.

Pour rapporter ce qu'il en est du *Banquet* ça n'est pas commode, étant donné le style et les limites qui nous sont imposés par notre place, notre objet particulier qui, ne l'oublions pas, est particulièrement celui de l'expérience analytique. Se mettre à faire un commentaire en bon ordre de ce texte extraordinaire c'est, peut-être, nous forcer à un bien long détour qui ne nous laisserait plus ensuite assez de temps pour d'autres parties du champ, étant donné que nous choisissons *Le Banquet* dans la mesure où il nous a semblé y être une introduction particulièrement illuminante de notre étude. Donc il va nous falloir procéder selon une forme qui n'est évidemment pas celle qui serait d'un com-

mentaire, disons, universitaire du *Banquet*. D'autre part, bien sûr, je suis forcé de supposer qu'au moins une part d'entre vous ne sont pas vraiment initiés à la pensée platonicienne. Je ne vous dis pas que moi-même je me considère à cet égard comme absolument armé. Néanmoins j'en ai quand même assez d'expérience, assez d'idée pour croire que je peux me permettre d'isoler, de concentrer les projecteurs sur *Le Banquet* en respectant tout un arrière-plan. Je prie d'ailleurs ceux qui sont en l'état de le faire à l'occasion de me contrôler, de me faire observer ce que peut avoir, non pas d'arbitraire, il est forcément arbitraire cet éclairage, mais dans son arbitraire, ce qu'il pourrait avoir de forcé et de décentrant.

D'autre part je ne déteste pas, et je crois même qu'il faut mettre en relief un je ne sais quoi de cru, de neuf, dans l'abord d'un texte comme celui du *Banquet.* C'est pour ça que vous m'excuserez de vous le présenter sous une forme d'abord un peu paradoxale ou qui vous semblera peut-être telle. Il me semble que quelqu'un qui lit *Le Banquet* pour la première fois, s'il n'est pas absolument obnubilé par le fait que c'est un texte d'une tradition respectable, ne peut pas manquer d'éprouver ce sentiment qu'on doit appeler à peu près, être soufflé. Je dirai plus, s'il a un peu d'imagination historique il me semble qu'il doit se demander comment une pareille chose a pu nous être conservée à travers ce que j'appellerai volontiers les générations de grimauds, de moines, de gens dont il ne semble pas qu'ils étaient par destination faits pour nous transmettre quelque chose, quelque chose dont il me semble qu'il ne peut manquer de nous frapper, au moins par une de ses parties, par sa fin, que ça ne se rattache plutôt, pourquoi pas le dire, à ce qu'on appelle de nos jours une littérature spéciale, une littérature qui peut faire l'objet… qui peut tomber sous le coup des perquisitions de la police.

À vrai dire si vous savez simplement lire — il me semble qu'on peut parler d'autant plus volontiers que, je crois qu'une fois n'est pas coutume, pas mal d'entre vous, à la suite de mon annonce de la dernière fois on fait l'acquisition de cet ouvrage et donc ont dû y mettre leur nez — vous ne pouvez pas manquer d'être saisis par ce qui se passe dans la deuxième partie au moins de ce discours entre Alcibiade et Socrate en dehors des limites de ce qu'est *Le Banquet* lui-même. En tant que nous verrons tout à l'heure que c'est une cérémonie avec des règles, une sorte de rite, de concours intime entre gens de l'élite, de jeu de société… ce jeu de société, ce συμπόσιον, nous voyons que ce n'est pas un prétexte au dialogue de Platon, cela se réfère à des mœurs, à des coutumes réglées diversement selon les localités de la Grèce, le niveau de culture, dirions-nous, et ça n'est pas quelque chose d'exceptionnel que le règlement qui y est imposé, que chacun y apporte son écot sous la forme d'une petite contribution, d'un dis-

cours réglé sur un sujet. Néanmoins il y a quelque chose qui n'est pas prévu, il y a si l'on peut dire un désordre. Les règles ont même été données au début du *Banquet* qu'on n'y boira pas trop ; sans doute le prétexte est que la plupart des gens qui sont là ont déjà un fort mal aux cheveux pour avoir un peu trop bu la veille. On se rend compte aussi de l'importance du caractère sérieux du groupe d'élite que composent pour ce soir-là les co-buveurs. Ce qui n'empêche pas qu'à un moment, qui est un moment où tout n'est pas fini loin de là, un des convives qui est Aristophane a quelque chose à faire remarquer de l'ordre d'une rectification à l'ordre du jour, ou d'une demande d'explication. À ce moment-là entre un groupe de gens, eux, complètement ivres, à savoir Alcibiade et ses compagnons. Et Alcibiade, plutôt en l'air, usurpe la présidence et commence à tenir des propos qui sont exactement ceux dont j'entends vous faire valoir le caractère scandaleux.

Évidemment ceci suppose que nous nous faisons une certaine idée de ce qu'est Alcibiade, de ce que c'est que Socrate et ceci nous amène loin. Tout de même je voudrais que vous vous rendiez compte de ce que c'est qu'Alcibiade. Comme ça, pour l'usage courant, lisez dans les *Vies des hommes illustres* ce que Plutarque en écrit, ceci pour vous rendre compte du format du personnage. Je sais bien, là encore, il faudra que vous fassiez un effort. Cette vie nous est décrite par Plutarque dans ce que j'appellerai l'atmosphère alexandrine, c'est à savoir d'un drôle de moment de l'histoire, où tout des personnages semble passer à l'état d'une sorte d'ombre. Je parle de l'accent moral de ce qui nous vient de cette époque qui participe d'une sorte de sortie des ombres, une sorte de νέκυια, comme on dit dans l'*Odyssée.*

La fabrication d'hommes de Plutarque, avec ce qu'ils ont d'ailleurs comporté de modèle, de paradigme, pour toute une tradition moraliste qui a suivi, ont ce je ne sais quoi qui nous fait penser à l'être des zombis ; c'est difficile d'y faire couler à nouveau un sang véritable. Mais tâchez de vous imaginer à partir de cette singulière carrière que nous trace Plutarque, ce qu'a pu être cet homme ; cet homme venant là devant Socrate, Socrate qui ailleurs déclare avoir été πρῶτος ἐραστής le premier qui l'a aimé lui, Alcibiade, cet Alcibiade qui d'autre part est une sorte de pré-Alexandre, personnage dont sans aucun doute les aventures de politique sont toutes marquées du signe du défi, de l'extraordinaire tour de force, de l'incapacité de se situer ni de s'arrêter nulle part, et partout où il passe renversant la situation et faisant passer la victoire d'un camp à l'autre partout où il se promène mais, partout pourchassé, exilé et, il faut bien le dire, en raison de ses méfaits. Il semble que si Athènes a perdu la guerre du Péloponnèse, c'est pour autant qu'elle a éprouvé le besoin de rappeler Alcibiade en plein cours des hostilités pour lui faire rendre compte d'une obscure histoi-

re, celle dite de la mutilation des Hermès, qui nous paraît aussi inexplicable que farfelue avec le recul du temps, mais qui comportait sûrement dans son fond un caractère de profanation, à proprement parler d'injure aux dieux.

Nous ne pouvons pas non plus absolument tenir la mémoire d'Alcibiade et de ses compagnons pour quitte. Je veux dire que ce n'est sans doute pas sans raisons que le peuple d'Athènes lui en a demandé compte. Dans cette sorte de pratique évocatrice, par analogie, de je ne sais quelle messe noire, nous ne pouvons pas ne pas voir sur quel fond d'insurrection, de subversion par rapport aux lois de la cité, surgit un personnage comme celui d'Alcibiade. Un fond de rupture, de mépris des formes et des traditions, des lois, sans doute de la religion même… C'est bien là ce qu'un personnage traîne après lui d'inquiétant. Il ne traîne pas moins une séduction très singulière partout où il passe. Et après cette requête du peuple athénien, il passe ni plus ni moins à l'ennemi, à Sparte, à cette Sparte d'ailleurs dont il n'est pas pour rien qu'elle soit l'ennemie d'Athènes puisque, préalablement, il a tout fait pour faire échouer, en somme, les négociations de concorde. Voilà qu'il passe à Sparte et ne trouve tout de suite rien de mieux, de plus digne de sa mémoire, que de faire un enfant à la reine, au vu et au su de tous. Il se trouve qu'on sait fort bien que le roi Agis ne couche pas depuis dix mois avec sa femme pour des raisons que je vous passe. Elle a un enfant, et aussi bien Alcibiade dira, au reste, ce n'est pas par plaisir que j'ai fait ça, c'est parce qu'il m'a semblé digne de moi d'assurer un trône à ma descendance, d'honorer par là le trône de Sparte de quelqu'un de ma race. Cette sorte de choses, on le conçoit, peuvent captiver un certain temps, elles se pardonnent mal. Et bien sûr vous savez qu'Alcibiade, après avoir apporté ce présent et quelques idées ingénieuses à la conduite des hostilités, va porter ses quartiers ailleurs. Il ne manque pas de le faire dans le troisième camp, dans le camp des Perses, dans celui qui représente le pouvoir du roi de Perse en Asie Mineure, à savoir Tissapherne qui, nous dit Plutarque, n'aime guère les Grecs. Il les déteste à proprement parler, mais il est séduit par Alcibiade.

C'est à partir de là qu'Alcibiade va s'employer à retrouver la fortune d'Athènes. Il le fait à travers des conditions dont l'histoire bien sûr est également fort surprenante puisqu'il semble que ce soit vraiment au milieu d'une sorte de réseau d'agents doubles, d'une trahison permanente, tout ce qu'il donne comme avertissements aux Athéniens est immédiatement à travers un circuit rapporté à Sparte [et] aux Perses eux-mêmes qui le font savoir à celui nommément de la flotte athénienne qui a passé le renseignement ; de sorte qu'à la fois il se trouve à son tour savoir, être informé qu'on sait parfaitement en haut lieu qu'il a trahi. Ces personnages se débrouillent chacun comme ils peuvent. Il est certain qu'au milieu de tout cela Alcibiade redresse la fortune d'Athènes. À

la suite de cela, sans que nous puissions être absolument sûrs des détails, selon la façon dont les historiens antiques le rapportent, il ne faut pas s'étonner si Alcibiade revient à Athènes avec ce que nous pourrions appeler les marques d'un triomphe hors de tous les usages qui, malgré la joie du peuple athénien, va être le commencement d'un retour de l'opinion.

Nous nous trouvons en présence de quelqu'un qui ne peut manquer à chaque instant de provoquer ce qu'on peut appeler l'opinion. Sa mort est une chose bien étrange [elle] aussi. Les obscurités planent sur qui en est le responsable ; ce qui est certain, c'est qu'il semble qu'après une suite de renversements de sa fortune, de retournements, tous plus étonnants les uns que les autres — mais il semble qu'en tout cas, quelles que soient les difficultés où il se mette, il ne puisse jamais être abattu — une sorte d'immense concours de haines va aboutir à en finir avec Alcibiade par des procédés qui sont ceux dont la légende, le mythe disent qu'il faut user avec le scorpion ; on l'entoure d'un cercle de feu dont il s'échappe et c'est de loin à coups de javelines et de flèches qu'il faut l'abattre.

Telle est la carrière singulière d'Alcibiade. Si je vous ai fait apparaître le niveau d'une puissance, d'une pénétration d'esprit fort active, exceptionnelle, je dirai que le trait le plus saillant est encore ce reflet qu'y ajoute ce qu'on dit de la beauté non seulement précoce de l'enfant Alcibiade — que nous savons tout à fait liée à l'histoire du mode d'amour régnant alors en Grèce à savoir, de l'amour des enfants — mais cette beauté longtemps conservée qui fait que dans un âge avancé elle fait de lui quelqu'un qui séduit autant par sa forme que par son exceptionnelle intelligence.

Tel est le personnage. Et nous le voyons dans un concours qui réunit en somme des hommes savants, graves, encore que, dans ce contexte d'amour grec sur lequel nous allons mettre l'accent tout à l'heure qui apporte déjà un fond d'érotisme permanent sur lequel ces discours sur l'amour se détachent, nous le voyons donc qui vient raconter à tout le monde quelque chose que nous pouvons résumer à peu près en ces termes, à savoir les vains efforts qu'il a fait en son jeune temps, au temps où Socrate l'aimait, pour amener Socrate à le baiser. Ceci est développé longuement avec des détails, et avec en somme une très grande crudité de termes. Il n'est pas douteux qu'il ait amené Socrate à perdre son contrôle, à manifester son trouble, à céder à des invites corporelles et directes, à une approche physique. Et c'est ceci qui publiquement est rapporté par un homme ivre sans doute, mais un homme ivre dont Platon ne dédaigne pas de nous rapporter dans toute leur étendue les propos, je ne sais pas si je me fais bien entendre. Imaginez un livre qui paraîtrait, je ne dis pas de nos jours, car ceci paraît environ une cinquantaine d'années après la scène qui est rappor-

tée, Platon le fait paraître à cette distance, supposez que dans un certain temps, pour ménager les choses, un personnage qui serait disons M. Kennedy, dans un bouquin fait pour l'élite, Kennedy qui aurait été en même temps James Dean, vienne raconter comment il a tout fait au temps de son université pour se faire faire l'amour par… disons une espèce de prof., je vous laisse le soin du choix d'un personnage. Il ne faudrait pas absolument le prendre dans le corps enseignant puisque Socrate n'était pas tout à fait un professeur. C'en était un tout de même d'un peu spécial. Imaginez que ce soit quelqu'un comme M. Massignon et qui soit en même temps Henry Miller. Cela ferait un certain effet. Cela amènerait au Jean-Jacques Pauvert qui publierait cet ouvrage quelques ennuis. Rappelons ceci au moment où il s'agit de constater que cet ouvrage étonnant nous a été transmis à travers les siècles par les mains de ce que nous devons appeler à divers titres des frères diversement ignorantins, ce qui fait que nous en avons sans aucun doute le texte complet.

Eh bien ! c'est ce que je pensais, non sans une certaine admiration, en feuilletant cette admirable édition que nous en a donné Henri Estienne avec une traduction latine. Et cette édition est quelque chose d'assez définitif pour qu'encore maintenant, dans toutes les éditions diversement savantes, critiques, elle soit déjà, celle-là, parfaitement critique pour qu'on nous en donne la pagination. Pour ceux qui entrent là un peu neufs, sachez que les petits 272 a ou autres, par lesquels vous voyez notées les pages auxquelles il convient de se reporter, c'est seulement la pagination Henri Estienne, 1578. Henri Estienne n'était certainement pas un ignorantin, mais on a peine à croire que quelqu'un qui est capable, il n'a pas fait que cela, de se consacrer à mettre debout des éditions aussi monumentales [ait eu une] ouverture sur la vie telle qu'elle puisse pleinement appréhender le contenu de ce qu'il y a dans ce texte, je veux dire en tant que c'est éminemment un texte sur l'amour.

À la même époque, celle d'Henri Estienne, d'autres personnes s'intéressaient à l'amour et je peux bien tout vous dire, quand je vous ai parlé l'année dernière longuement de la sublimation autour de l'amour de la femme, la main que je tenais dans l'invisible n'était pas celle de Platon ni de quelqu'un d'érudit, mais celle de Marguerite de Navarre. J'y ai fait allusion sans insister. Sachez, pour cette sorte de banquet, de συμπόσιον aussi qu'est son *Heptaméron*, elle a soigneusement exclu ces sortes de personnages à ongles noirs qui sortaient à l'époque en rénovant le contenu des bibliothèques. Elle ne veut que des cavaliers, des seigneurs, des personnages qui, parlant de l'amour parlent de quelque chose qu'ils ont eu le temps de vivre. Et aussi bien dans tous les commentaires qui ont été donnés du *Banquet*, c'est bien de cette dimension qui semble manquer bien souvent que nous avons soif. Peu importe.

Parmi ces gens qui ne doutent jamais que leur compréhension, comme dit Jaspers, n'atteigne les limites du concret-sensible-compréhensible, l'histoire d'Alcibiade et de Socrate a toujours été difficile à avaler. Je n'en veux pour témoin que ceci, c'est que Louis le Roy, 1559, Ludovicus Rejus, qui est le premier traducteur en français de ces textes qui venaient d'émerger de l'Orient pour la culture occidentale, tout simplement s'est arrêté là, à l'entrée d'Alcibiade. Il n'a pas traduit après. Il lui a semblé qu'on avait fait d'assez beaux discours avant qu'Alcibiade rentre. Ce qui est bien le cas d'ailleurs. Alcibiade lui a paru quelque chose de surajouté, d'apocryphe, et il n'est pas le seul à se comporter ainsi. Je vous passe les détails. Mais Racine un jour a reçu d'une dame qui s'était employée à la traduction du *Banquet* un manuscrit pour le revoir. Racine qui était un homme sensible a considéré cela comme intraduisible et pas seulement l'histoire d'Alcibiade, mais tout *Le Banquet*. Nous avons ses notes qui nous prouvent qu'il a regardé de très près le manuscrit qui lui était envoyé. Mais pour ce qui est de le refaire, car il s'agissait de rien moins que de le refaire, il fallait quelqu'un comme Racine pour traduire le grec, il a refusé. Très peu pour lui. Troisième référence. J'ai la chance d'avoir cueilli il y a bien longtemps, dans un coin, les notes manuscrites d'un cours de Brochard sur Platon. C'est fort remarquable, ces notes sont remarquablement prises, l'écriture est exquise. À propos de la théorie de l'amour, Brochard bien sûr se réfère à tout ce qu'il convient : le *Lysias,* le *Phèdre, Le Banquet*. C'est surtout *Le Banquet.* Il y a un très joli jeu de substitution quand on arrive à l'affaire d'Alcibiade. Il embraye, il aiguille les choses sur le *Phèdre* qui, à ce moment-là, prend le relais. L'histoire d'Alcibiade, il ne s'en charge pas.

Cette réserve après tout mérite plutôt notre respect. Je veux dire que c'est tout au moins le sentiment qu'il y a là quelque chose qui fait question. Et nous aimons mieux cela que de le voir résolu par des hypothèses singulières qui ne sont pas rares à se faire jour. La plus belle d'entre elles, je vous la donne en mille, M. Léon Robin s'y rallie, ce qui est étonnant, c'est que Platon a voulu là, faire rendre justice à son maître. Les érudits ont découvert qu'un nommé Polycrate avait fait sortir [un pamphlet] quelques années après la mort de Socrate. Vous savez qu'il succomba sous diverses accusations dont se firent les porteurs trois personnages dont un nommé Anytus. Un certain Polycrate aurait remis ça effectivement dans la bouche d'Anytus, un réquisitoire dont le corps principal aurait été constitué par le fait que Socrate serait responsable précisément de ce dont je vous ai parlé tout à l'heure, à savoir de ce qu'on peut appeler le scandale, le sillage de corruption ; il aurait traîné toute sa vie après lui Alcibiade, avec le cortège de troubles sinon de catastrophes qu'il aurait entraînés avec lui. Il faut avouer que l'idée que Platon ait innocenté Socrate, ses mœurs, sinon son

influence en nous mettant en face d'une scène de confession publique de ce caractère, c'est vraiment le pavé de l'ours. Il faut vraiment se demander à quoi rêvent les gens qui émettent de pareilles hypothèses. Que Socrate ait résisté aux entreprises d'Alcibiade, que ceci à soi tout seul puisse justifier ce morceau du *Banquet* comme quelque chose destiné à rehausser le sens de sa mission auprès de l'opinion publique, c'est quelque chose qui, quant à moi, ne peut pas manquer de me laisser pantois. Il faut tout de même bien que, ou bien nous soyons devant une séquelle de raisons pour lesquelles Platon ne nous avise guère, ou bien que ce morceau ait en effet sa fonction, je veux dire cette irruption du personnage qui a tout de même le plus étroit rapport avec ce dont il s'agit, la question de l'amour.

Alors pour voir ce qu'il en est, et c'est justement parce que, ce qu'il en est, est justement le point autour duquel tourne tout ce dont il s'agit dans *Le Banquet,* le point autour duquel va s'éclairer au plus profond non pas tellement la question de la nature de l'amour que la question qui ici nous intéresse, à savoir, de son rapport avec le transfert. C'est à cause de cela que je fais porter la question sur cette articulation entre le texte qui nous est rapporté des discours prononcés dans le συμπόσιον, [416 av. JC] et l'irruption d'Alcibiade.

Là il faut que je vous brosse d'abord quelque chose concernant le sens de ces discours, le texte d'abord qui nous en est retransmis, le récit. Qu'est-ce que c'est en somme que ce texte ? Qu'est-ce que nous raconte Platon ? D'abord on peut se le demander. Est-ce une fiction, une fabrication, comme manifestement beaucoup de ses dialogues qui sont des compositions obéissant à certaines lois, et dieu sait là-dessus qu'il faudrait beaucoup en dire ? Pourquoi ce genre ? Pourquoi cette loi du dialogue ? Il faut bien que nous laissions des choses de côté ; je vous indique seulement qu'il y a là-dessus tout un pan de choses à connaître. Mais cela a tout de même un autre caractère, caractère d'ailleurs qui n'est pas tout à fait étranger au mode sous lequel nous sont montrés certains de ces dialogues.

Pour me faire comprendre, je vous dirai ceci ; si nous pouvons prendre *Le Banquet* comme nous allons le prendre, disons comme une sorte de compte-rendu de séances psychanalytiques, car effectivement c'est de quelque chose comme cela qu'il s'agit, puisqu'à mesure que progressent, se succèdent les contributions des différents participants à ce συμπόσιον quelque chose se passe qui est l'éclairement successif de chacun de ces flashes par celui qui suit, puis à la fin quelque chose qui nous est rapporté vraiment comme cette sorte de fait brut voire gênant, l'irruption de la vie là-dedans, la présence d'Alcibiade. Et c'est à nous de comprendre quel sens il y a justement dans ce discours d'Alcibiade.

Alors donc, si c'est de cela qu'il s'agit, nous en aurions d'après Platon une sorte d'enregistrement. Comme il n'y avait pas de magnétophone, nous dirons que c'est un enregistrement sur cervelle. L'enregistrement sur cervelle est une pratique excessivement ancienne, qui a soutenu, je dirai même, le mode d'écoute pendant de longs siècles des gens qui participaient à des choses sérieuses, tant que l'écrit n'avait pas pris cette fonction de facteur dominant dans la culture qui est celui qu'il a de nos jours. Comme les choses peuvent s'écrire, les choses qui sont à retenir pour nous sont dans ce que j'ai appelé les kilos de langage, c'est-à-dire, des piles de livres et des tas de papiers. Mais quand le papier était plus rare, et les livres beaucoup plus difficiles à fabriquer et à diffuser, c'était une chose excessivement importante que d'avoir une bonne mémoire, et, si je puis dire, de vivre tout ce qui s'entendait dans le registre de la mémoire qui le garde. Et ce n'est pas simplement au début du *Banquet* mais dans toutes les traditions que nous connaissons que nous pouvons voir le témoignage que la transmission orale des sciences et des sagesses y est absolument essentielle. C'est à cause de cela d'ailleurs que nous en connaissons encore quelque chose, c'est dans la mesure où l'écriture n'existe pas que la tradition orale fait fonction de support. Et c'est bien à cela que Platon se référait dans le mode sous lequel il nous présente… sous lequel nous arrive le texte du *Banquet.* Il le fait raconter par quelqu'un qui s'appelle Apollodore. Nous connaissons l'existence de ce personnage. Il existe historiquement et il est censé cet Apollodore que Platon fait parler, car Apollodore parle, venir dans un temps daté à environ un peu plus d'une trentaine d'années avant la parution du *Banquet* si on prend la date d'à peu près 370 pour la sortie du *Banquet*. C'est avant la mort de Socrate [399] que se place ce que Platon nous dit être le moment où est retransmis par Apollodore ce compte-rendu, recueilli d'Aristodème, de ce qui s'est passé, quinze ans encore avant ce moment où il est censé le recevoir puisque nous avons des raisons de savoir que c'est en 416 que se serait tenu ce prétendu συμπόσιον auquel il [Aristodème] a assisté.

C'est donc seize ans après qu'un personnage extrait de sa mémoire le texte littéral de ce qui se serait dit. Donc, le moins qu'on puisse dire, c'est que Platon prend tous les procédés nécessaires à nous faire croire tout au moins à ce qui se pratiquait couramment et ce qui s'est toujours pratiqué dans ces phases de la culture, à savoir ce que j'ai appelé l'enregistrement sur cervelle. Il souligne que le même personnage, Aristodème, n'avait pas gardé un entier souvenir… qu'il y a de la bande abîmée, que sur certains points il peut y avoir des manques. Tout ceci évidemment ne tranche pas absolument la question de la véracité historique mais a pourtant une grande vraisemblance. Si c'est un mensonge, c'est un mensonge beau. Comme d'autre part c'est manifestement un ouvrage d'amour, et

que, peut-être arriverons-nous à voir pointer la notion après tout que seuls les menteurs peuvent répondre dignement à l'amour, dans ce cas même *Le Banquet* répondrait certainement à quelque chose qui est comme, ceci par contre, nous est légué sans ambiguïté, la référence élective de l'action de Socrate à l'amour.

C'est bien pour cela que *Le Banquet* est un témoignage si important. Nous savons que Socrate lui-même témoigne, s'affirme ne connaître vraiment quelque chose — sans doute le *Théagès* où il le dit n'est pas un dialogue de Platon mais c'est un dialogue quand même de quelqu'un qui écrivait sur ce qu'on savait de Socrate et ce qui restait de Socrate — et Socrate dans le *Théagès* nous est attesté avoir dit expressément ne savoir rien en somme que cette petite chose de science σμικρῶς τινος μαθήματος qui est celle de ἐρωτικόν, les choses de l'amour. Il le répète en ces propres termes, en des termes qui sont exactement les mêmes en un point du *Banquet*.

Le sujet donc du *Banquet* est ceci… le sujet a été proposé, avancé par le personnage de Phèdre ni plus ni moins. Phèdre sera celui aussi qui a donné son nom à un autre discours, celui auquel je me suis référé l'année dernière à propos du beau et où il s'agit aussi d'amour — les deux sont reliés dans la pensée platonicienne — Phèdre est dit πατὴρ τοῦ λόγου le père du sujet, à propos de ce dont il va s'agir dans *Le Banquet.* Le sujet est celui-ci, en somme à quoi ça sert d'être savant en amour ? Et nous savons que Socrate prétend n'être savant en rien d'autre. Il n'en devient que plus frappant de faire cette remarque que vous pourrez apprécier à sa juste valeur quand vous vous reporterez au texte, vous apercevoir que Socrate ne dit presque rien en son nom. Ce presque rien je vous dirai si nous avons le temps aujourd'hui, il est important. Vous le dire, presque sans rien, sans doute est-ce essentiel. Et c'est autour de ce presque rien que tourne vraiment la scène, à savoir qu'on commence à parler vraiment du sujet comme il fallait s'y attendre.

Disons tout de suite qu'en fin de compte, dans l'espèce de réglage, d'accommodement de la hauteur à quoi prendre les choses, vous verrez qu'en fin de compte Socrate ne le met pas tellement haut par rapport à ce que disent les autres ; ça consiste plutôt à cadrer les choses, à régler les lumières de façon à ce qu'on voie justement cette hauteur qui est moyenne. Si Socrate nous dit quelque chose c'est, assurément, que l'amour n'est pas chose divine. Il ne met pas ça très haut, mais c'est cela qu'il aime, il n'aime même que ça. Ceci dit, le moment où il prend la parole vaut bien la peine aussi qu'on le souligne, c'est justement après Agathon. Je suis bien forcé de les faire entrer les uns après les autres, au fur et à mesure de mon discours, au lieu de les faire entrer dès le départ à savoir Phèdre, Pausanias, Aristodème qui est venu là je dois dire en cure-dent, c'est-à-dire qu'il a rencontré [Agathon], Socrate, et que Socrate l'a

amené ; il y a aussi Eryximaque qui est un confrère pour la plupart d'entre vous, qui est un médecin ; il y a Agathon qui est l'hôte, Socrate, qui a amené Aristodème, qui arrive très en retard parce qu'en route il a eu ce que nous pourrions appeler une crise. Les crises de Socrate consistent à s'arrêter pile, à se tenir debout sur un pied dans un coin. Il s'arrête dans la maison voisine où il n'a rien à faire. Il est planté dans le vestibule entre le porte-parapluie et le porte-manteau et il n'y a plus moyen de le réveiller. Il faut mettre un tout petit peu d'atmosphère autour de ces choses. Ce n'est pas du tout des histoires comme vous le verrez aussi ennuyeuses que vous le voyiez au collège.

Un jour j'aimerais vous faire un discours où je prendrais mes exemples justement dans le *Phèdre*, ou encore dans telle pièce d'Aristophane, sur quelque chose d'absolument essentiel sans lequel il n'y a pas moyen tout de même de comprendre comment se situe, ce que j'appellerai dans tout ce que nous propose l'Antiquité, le cercle éclairé de la Grèce. Nous, nous vivons tout le temps au milieu de la lumière. La nuit est en somme véhiculée sur un ruisseau de néon. Mais imaginez tout de même que jusqu'à une époque qu'il n'y a pas besoin de reporter au temps de Platon, époque relativement récente, la nuit était la nuit. Quand on vient frapper, au début du *Phèdre*, pour réveiller Socrate, parce qu'il faut se lever un petit peu avant le point du jour — j'espère que c'est dans le *Phèdre* mais peu importe, c'est au début d'un dialogue de Platon — c'est toute une affaire. Il se lève, et il est vraiment dans le noir, c'est-à-dire qu'il renverse des choses s'il fait trois pas. Au début d'une pièce d'Aristophane à laquelle je faisais allusion aussi, quand on est dans le noir on est vraiment dans le noir, c'est là qu'on ne reconnaît pas la personne qui vous touche la main.

Pour prendre ce qui se passe encore au temps de Marguerite de Navarre, les histoires de l'*Heptaméron* sont remplies d'histoires de cette sorte. Leur possibilité repose sur le fait qu'à cette époque-là, quand on glisse dans le lit d'une dame la nuit, il est considéré comme une des choses les plus possibles qui soient, à condition de la fermer, de se faire prendre pour son mari ou pour son amant. Et cela se pratique, semble-t-il, couramment. Ceci change tout à fait la dimension des rapports entre les êtres humains. Et évidemment ce que j'appellerai dans un tout autre sens la diffusion des lumières change beaucoup de choses au fait que la nuit ne soit pas pour nous une réalité consistante, ne puisse pas couler d'une louche, faire une épaisseur de noir, nous ôte certaines choses, beaucoup de choses.

Tout ceci pour revenir à notre sujet qui est celui auquel il nous faut bien venir, à savoir ce que signifie ce cercle éclairé dans lequel nous sommes, et ce dont il s'agit à propos de l'amour quand on en parle en Grèce. Quand on en parle, eh bien… comme dirait M. de la Palisse, il s'agit de l'amour grec. L'amour

grec, il faut bien vous faire à cette idée, c'est l'amour des beaux garçons. Et puis, tiret, rien de plus. Il est bien clair que quand on parle de l'amour on ne parle pas d'autre chose. Tous les efforts que nous faisons pour mettre ceci à sa place sont voués d'avance à l'échec. Je veux dire que pour essayer de voir exactement ce que c'est, nous sommes obligés de pousser les meubles d'une certaine façon, de rétablir certaines perspectives, de nous mettre dans une certaine position plus ou moins oblique, de dire qu'il n'y avait forcément pas que ça… évidemment… bien sûr… Il n'en reste pas moins que sur le plan de l'amour il n'y avait que ça. Mais alors d'autre part, si on dit cela, vous allez me dire l'amour des garçons est quelque chose d'universellement reçu. Et non ! Même quand on dit cela il n'en reste pas moins que dans toute une partie de la Grèce c'était fort mal vu, que dans une toute autre partie de la Grèce, c'est Pausanias qui le souligne dans *Le Banquet*, c'était très bien vu, et comme c'était la partie totalitaire de la Grèce, les Béotiens, les Spartiates qui faisaient partie des totalitaires — tout ce qui n'est pas interdit est obligatoire — non seulement c'était très bien vu, mais c'était le service commandé. Il ne s'agissait pas de s'y soustraire. Et Pausanias dit, il y a des gens qui sont beaucoup mieux. Chez nous, les Athéniens, c'est bien vu mais c'est défendu tout de même, et naturellement ça renforce le prix de la chose. Voilà à peu près ce que nous dit Pausanias.

Tout ceci, bien sûr, dans le fond, n'est pas pour nous apprendre grand-chose, sinon que c'était plus vraisemblable à une seule condition, que nous comprenions à peu près à quoi ça correspond. Pour s'en faire une idée, il faut se référer à ce que j'ai dit l'année dernière de l'amour courtois. C'est pas la même chose bien sûr, mais ça occupe dans la société une fonction analogue. Je veux dire que c'est bien évidemment de l'ordre et de la fonction de la sublimation, au sens où j'ai essayé l'année dernière d'apporter sur ce sujet une légère rectification dans vos esprits sur ce qu'il en est réellement de la fonction de la sublimation.

Disons qu'il ne s'agit là de rien que nous ne puissions mettre sous le registre d'une espèce de régression à l'échelle collective. Je veux dire que ce quelque chose que la doctrine analytique nous indique être le support du lien social comme tel, de la fraternité entre hommes, l'homosexualité l'attache à cette neutralisation du lien. Ce n'est pas de cela dont il s'agit. Il ne s'agit pas d'une dissolution de ce lien social, d'un retour à la forme innée, c'est bien évidemment autre chose. C'est un fait de culture et aussi bien il est clair que c'est dans les milieux des maîtres de la Grèce, au milieu des gens d'une certaine classe, au niveau où règne et où s'élabore la culture, que cet amour est mis en pratique. Il est évidemment le grand centre d'élaboration des relations inter-humaines.

Je vous rappelle, sous une autre forme, le quelque chose que j'avais déjà indiqué lors de la fin d'un séminaire précédent, le schéma du rapport de la

perversion avec la culture en tant qu'elle se distingue de la société. Si la société entraîne par son effet de censure une forme de désagrégation qui s'appelle la névrose, c'est dans un sens contraire d'élaboration, de construction, de sublimation, disons le mot, que peut se concevoir la perversion quand elle est produit de la culture. Et si vous voulez, le cercle se ferme, la perversion apportant des éléments qui travaillent la société, la névrose favorisant la création de nouveaux éléments de culture. Cela n'empêche pas, toute sublimation qu'elle soit, que l'amour grec ne reste une perversion. Nul point de vue culturaliste n'a ici à se faire valoir. Il n'y a pas à nous dire que sous prétexte que c'était une perversion reçue, approuvée, voire fêtée… l'homosexualité n'en reste pas moins ce que c'était, une perversion. Que vouloir nous dire pour arranger les choses que si, nous, nous soignons l'homosexualité, c'est que de notre temps l'homosexualité c'est tout à fait autre chose, ce n'est plus à la page, et qu'au temps des Grecs par contre elle a joué sa fonction culturelle et comme telle est digne de tous nos égards, c'est vraiment éluder ce qui est à proprement parler le problème. La seule chose qui différencie l'homosexualité contemporaine à laquelle nous avons affaire et la perversion grecque, mon dieu, je crois qu'on ne peut guère la trouver dans autre chose que dans la qualité des objets. Ici, les lycéens sont acnéiques et crétinisés par l'éducation qu'ils reçoivent et ces conditions sont peu favorables à ce que ce soit eux qui soient l'objet des hommages ; il semble qu'on soit obligé d'aller chercher les objets dans les coins latéraux, le ruisseau, c'est toute la différence. Mais la structure, elle, n'est en rien à distinguer.

Bien entendu ceci fait scandale, vue l'éminente dignité dont nous avons revêtu le message grec. Et alors il y a de bons propos dont on s'entoure à cet usage, c'est à savoir qu'on nous dit, quand même ne croyez pas pour autant que les femmes ne reçussent pas les hommages qui convenaient. Ainsi Socrate, n'oubliez pas, justement dans *Le Banquet,* où, je vous l'ai dit, il dit très peu de choses en son nom, mais c'est énorme ce qu'il parle, seulement il fait parler à sa place une femme, Diotime. N'y voyez-vous pas le témoignage que le suprême hommage revient, même dans la bouche de Socrate, à la femme ? Voilà tout au moins ce que les bonnes âmes ne manquent jamais à ce détour de nous faire valoir ; et ceci ajouté, vous savez de temps en temps il allait rendre visite à Laïs, à Aspasie, à Théodora [?] qui était la maîtresse d'Alcibiade. Et sur Xanthippe, la fameuse, dont je vous parlai l'autre jour, elle était là le jour de sa mort vous savez, et même qu'elle poussait des cris à assourdir le monde. Il n'y a qu'un malheur… cela nous est attesté dans le *Phédon,* de toute façon, Socrate invite qu'on la couche promptement, qu'on la fasse sortir au plus vite et qu'on puisse parler tranquille, on n'a plus que quelques heures.

À ceci près, la fonction de la dignité des femmes serait préservée. Je ne doute pas en effet de l'importance des femmes dans la société grecque antique, je dirai même plus, c'est une chose très sérieuse dont vous verrez la portée dans la suite. C'est qu'elles avaient ce que j'appellerai leur vraie place. Non seulement elles avaient leur vraie place, mais ceci veut dire qu'elles avaient un poids tout à fait éminent dans les relations d'amour comme nous en avons toutes sortes de témoignages. C'est qu'il s'avère, à condition toujours de savoir lire — il ne faut pas lire les auteurs antiques avec des lunettes grillagées — il s'avère qu'elles avaient ce rôle pour nous voilé mais pourtant très éminemment le leur dans l'amour, simplement le rôle actif, à savoir que la différence qu'il y a entre la femme antique et la femme moderne c'est qu'elle exigeait son dû, c'est qu'elle attaquait l'homme. Voilà ce que vous pourrez, je crois, toucher du doigt dans bien des cas. En tout cas lorsque vous serez éveillés à ce point de vue sur la question vous remarquerez bien des choses qui, autrement, dans l'histoire antique, paraîtraient étranges. En tous les cas Aristophane, qui était un très bon metteur en scène de music-hall, ne nous a pas dissimulé comment se comportaient les femmes de son temps. Il n'y a jamais rien eu de plus caractéristique et de plus cru concernant les entreprises, si je puis dire, des femmes, et c'est bien justement pour cela que l'amour savant, si je puis dire, se réfugiait ailleurs. Nous avons là en tout cas une des clefs de la question et qui n'est pas faite pour étonner tellement les psychanalystes.

Tout ceci paraîtra peut-être un bien long détour pour excuser que dans notre entreprise, qui est d'analyser un texte dont l'objet est de savoir ce que c'est que d'être savant en amour, nous prenions quelque chose évidemment, nous prenions ce que nous savons, qu'il relève du temps de l'amour grec, cet amour si je puis dire de l'école, je veux dire des écoliers. Eh bien, c'est pour des raisons techniques de simplification, d'exemple, de modèle qui permet de voir une articulation autrement toujours élidée dans ce qu'il y a de trop compliqué dans l'amour avec les femmes, c'est à cause de cela que cet amour de l'école peut bien nous servir, peut légitimement servir à tous, pour notre objet, d'école de l'amour.

Ça ne veut pas dire, bien sûr, qu'il soit à recommencer. Je tiens à éviter tous les malentendus, parce qu'on dira bientôt que je me fais ici propagateur de l'amour platonique. Il y a beaucoup de raisons pour lesquelles ça ne peut plus servir d'école de l'amour. Si je vous disais lesquelles, ce serait encore donner des grands coups d'épée dans des rideaux dont on ne contrôle pas ce qu'il y a derrière ; croyez-moi, j'évite en général. Il y a une raison pour laquelle il n'y a pas de raison de recommencer, pour laquelle c'est même impossible de recommencer, et une des raisons qui vous étonnera peut-être si je la promeus devant vous

c'est que, pour nous, au point où nous en sommes, même si vous ne vous en êtes pas encore aperçus, vous vous en apercevrez si vous réfléchissez un petit peu, l'amour et son phénomène et sa culture et sa dimension est depuis quelque temps désengrené d'avec la beauté. Ça peut vous étonner, mais c'est comme ça. Contrôlez ça des deux côtés. Du côté des œuvres belles de l'art d'une part, du côté de l'amour aussi, et vous vous apercevrez que c'est vrai. C'est en tout cas une condition qui rend difficile… et c'est justement pour cela que je fais tout ce détour pour vous accommoder à ce dont il s'agit… nous revenons à la fonction de la beauté, à la fonction tragique de la beauté puisque c'est celle-là que j'ai mise en avant l'année dernière, la dimension de la beauté, et c'est cela qui donne son véritable sens à ce que Platon va nous dire de l'amour.

D'autre part, il est tout à fait clair qu'actuellement ce n'est plus du tout au niveau de la tragédie, ni à un autre niveau dont je parlerai tout à l'heure que l'amour est accordé, c'est au niveau de ce que dans *Le Banquet* on appelle, dans le discours d'Agathon, le niveau de Polymnie. C'est au niveau du lyrisme, et dans l'ordre des créations d'art, au niveau de ce qui se présente bien comme la matérialisation la plus vive de la fiction comme essentielle, c'est à savoir ce qu'on appelle chez nous le cinéma. Platon serait comblé par cette invention. Il n'y a pas de meilleure illustration pour les arts de ce que Platon met à l'orée de sa vision du monde, que ce quelque chose qui s'exprime dans le mythe de la caverne que nous voyons tous les jours illustré par ces rayons dansants qui viennent sur l'écran manifester tous nos sentiments à l'état d'ombres. C'est bien à cette dimension qu'appartient le plus éminemment dans l'art de nos jours la défense et l'illustration de l'amour. C'est bien pour cela qu'une des choses que je vous ai dites, qui va pourtant être ce autour de quoi nous allons centrer notre progrès, une des choses que je vous ai dites et qui n'est pas sans éveiller vos réticences, parce que je l'ai dite très incidemment, l'amour est un sentiment comique. Même cela demande un effort pour que nous revenions au point de convenable accommodement qui lui donne sa portée.

Il y a deux choses que j'ai notées dans mon discours passé concernant l'amour et je les rappelle. La première est que l'amour est un sentiment comique, et vous verrez ce qui dans notre investigation l'illustrera. Nous bouclerons à ce propos la boucle qui nous permettra de ramener ce qui est essentiel, la véritable nature de la comédie. Et c'est tellement essentiel et indispensable que c'est pour cela qu'il y a dans *Le Banquet*, ce que depuis le temps des commentateurs n'ont jamais réussi à expliquer, à savoir, la présence d'Aristophane. Il était, historiquement parlant, l'ennemi juré de Socrate; il est là pourtant. La seconde chose que je voulais dire, vous le verrez, que nous

retrouverons à tout instant, qui nous servira de guide, c'est que l'amour c'est de donner ce qu'on n'a pas. Ceci vous le verrez également venir dans une des chevilles essentielles de ce que nous aurons à rencontrer dans notre commentaire.

Quoi qu'il en soit, pour entrer dans ce sujet, dans ce démontage par quoi le discours de Socrate autour de l'amour grec sera pour nous quelque chose d'éclairant, disons que l'amour grec nous permet de dégager dans la relation de l'amour les deux partenaires au neutre, je veux dire à ce quelque chose de pur qui s'exprime naturellement au genre masculin, c'est de permettre d'abord d'articuler ce qui se passe dans l'amour au niveau de ce couple que sont respectivement l'amant et l'aimé, ἐραστὴς et ἐρώμενος.

Ce que je vous dirai la prochaine fois consiste à vous montrer comment, autour de ces deux fonctions l'amant et l'aimé, le procès de ce qui se déroule dans *Le Banquet* est tel que nous pouvons attribuer respectivement, avec toute la rigueur dont l'expérience analytique est capable, ce dont il s'agit… En d'autres termes nous y verrons articulé en clair, à une époque où l'expérience analytique comme telle manque, où l'inconscient dans sa fonction propre par rapport au sujet est assurément la dimension la moins soupçonnée, et donc avec les limitations que ceci comporte, vous verrez articulé de la façon la plus claire ce quelque chose qui vient rencontrer le sommet de notre expérience ; ce que j'ai essayé tout au long de ces années de dérouler devant vous sous la double rubrique, la première année de *La Relation d'objet*, l'année qui l'a suivie, du *Désir et son interprétation*… vous verrez apparaître clairement et dans les formules qui sont proprement celles auxquelles nous avons abouti, l'amant comme sujet du désir — et tenant compte de ce que ça veut dire dans tout son poids pour nous le désir — l'ἐρώμενος, l'aimé, comme celui qui dans ce couple est le seul à avoir quelque chose.

La question de savoir si ce qu'il a [car c'est l'aimé qui l'a] a un rapport, je dirai même un rapport quelconque, avec ce dont l'autre, le sujet du désir manque. Je dirai ceci, la question des rapports entre le désir et celui devant quoi le désir se fixe, vous le savez, nous a menés déjà autour de la notion du désir en tant que désir d'autre chose. Nous y sommes arrivés par les voies de l'analyse des effets du langage sur le sujet. C'est étrange qu'une dialectique de l'amour, celle de Socrate, qui s'est faite précisément toute entière par le moyen de la dialectique, d'une épreuve des effets impératoires de l'interrogation comme telle, ne nous ramène pas au même carrefour. Vous verrez que bien plus que nous ramener au même carrefour elle nous permettra d'aller au-delà, à savoir, de saisir le moment de bascule, le moment de retournement ou de la conjonction du désir avec son objet en tant qu'inadéquat, doit surgir cette signification qui s'appelle l'amour.

Impossible, sans avoir saisi dans cette articulation ce qu'elle comporte de conditions dans le symbolique, l'imaginaire et le réel de ne pas saisir ce dont il s'agit, à savoir dans cet effet si étrange par son automatisme qui s'appelle le transfert, de mesurer, de comparer quelle est entre ce transfert et l'amour la part, la dose, de ce qu'il faut leur attribuer à chacun, et réciproquement, d'illusion ou de vérité. Dans ceci la voie et l'investigation où je vous ai introduits aujourd'hui va s'avérer être pour nous d'une importance inaugurale.

# Leçon III

*30 novembre 1960*

Nous en sommes restés la dernière fois à la position de l'ἐραστὴς et de l'ἐρώμενος de l'amant et de l'aimé, telle que la dialectique du *Banquet* nous permettra de l'introduire comme ce que j'ai appelé la base, le point tournant, l'articulation essentielle du problème de l'amour. Le problème de l'amour nous intéresse en tant qu'il va nous permettre de comprendre ce qui se passe dans le transfert et, je dirai jusqu'à un certain point, à cause du transfert. Pour motiver un aussi long détour que celui qui peut paraître à ceux d'entre vous qui viennent neufs cette année à ce séminaire et qui pourrait après tout vous paraître comme un détour superflu, j'essaierai de justifier, de vous présentifier le sens, semble-t-il que vous devez appréhender tout de suite, de la portée de notre recherche.

Il me semble qu'à quelque niveau qu'il soit de sa formation, quelque chose doit être présent au psychanalyste comme tel, quelque chose qui peut le saisir, l'accrocher par le bord de son manteau à plus d'un tournant, et le plus simple n'est-il pas celui-ci, me semble-t-il, difficile à éviter à partir d'un certain âge et qui pour vous, il me semble, doit comporter déjà de façon très présente à lui tout seul ce qu'est le problème de l'amour. Est-ce qu'il ne vous a jamais saisi à ce tournant que, dans ce que vous avez donné, à ceux qui vous sont les plus proches j'entends, il n'y a pas quelque chose qui a manqué, et non pas seulement qui a manqué, mais qui les laisse, les susdits, les plus proches, eux, par vous irrémédiablement manqués ? En quoi ? C'est que justement ces proches, avec eux, on ne fait que tourner autour du fantasme dont vous avez cherché plus ou moins, en eux, la satisfaction, qui, à eux, a plus ou moins substitué ses images ou ses couleurs. Cet être auquel soudain vous pouvez être rappelé par quelque accident dont la mort est bien celui qui nous fait entendre le plus loin sa résonance, cet être véritable, pour autant que vous l'évoquez, déjà s'éloigne et est déjà éternellement perdu. Or cet être c'est tout de même bien lui que vous

tentez de joindre par les chemins de votre désir. Seulement cet être-là c'est le vôtre, et ceci comme analyste vous savez bien que c'est, de quelque façon, faute de l'avoir voulu que vous l'avez manqué aussi plus ou moins. Mais au moins ici êtes-vous au niveau de votre faute et votre échec la mesure exactement.

Et ces autres dont vous vous êtes occupé si mal, est-ce pour en avoir fait comme on dit seulement vos objets ? Plût au ciel que vous les eussiez traités comme des objets dont on apprécie le poids, le goût et la substance, vous seriez aujourd'hui troublé par leur mémoire, vous leur auriez rendu justice, hommage, amour, vous les auriez aimés au moins comme vous-même, à ceci près que vous aimez mal, mais ce n'est même pas le sort des mal-aimés que nous avons eu en partage, vous en aurez fait sans doute, comme on dit, des sujets comme si c'était là la fin du respect qu'ils méritaient, respect comme on dit de leur dignité, respect dû à nos semblables. Je crains que cet emploi neutralisé du terme nos semblables, soit bien autre chose que ce dont il s'agit dans la question de l'amour et, de ces semblables, que le respect que vous leur donniez aille trop vite au respect du ressemblant, au renvoi à leurs lubies de résistance, à leurs idées butées, à leur bêtise de naissance, à leurs oignons quoi… qu'ils se débrouillent ! C'est bien là, je crois, le fond de cet arrêt devant leur liberté, qui souvent dirige votre conduite, liberté d'indifférence dit-on, mais non pas de la leur, de la vôtre plutôt.

Et c'est bien en cela que la question se pose pour un analyste, c'est à savoir quel est notre rapport à cet être de notre patient ? On sait bien tout de même pourtant que c'est de cela dans l'analyse qu'il s'agit. Notre accès à cet être est-il ou non celui de l'amour ? A-t-il quelque rapport, notre accès, avec ce que nous saurons de ce qu'est le point où nous nous posons quant à la nature de l'amour ? Ceci, vous le verrez, nous mènera assez loin, précisément à savoir ce qui, si je puis m'exprimer ainsi, me servant d'une métaphore, est dans *Le Banquet* quand Alcibiade compare Socrate à quelques-uns de ces menus objets dont il semble qu'ils aient réellement existé à l'époque, semblables aux poupées russes par exemple, ces choses qui s'emboîtaient les unes dans les autres paraît-il ; il y avait des images dont l'extérieur représentait un satyre ou une silène, et, à l'intérieur nous ne savons trop quoi mais assurément des choses précieuses. Ce qu'il doit y avoir, ce qu'il peut y avoir, ce qu'il est supposé y être, de ce quelque chose, dans l'analyste, c'est bien à quoi tendra notre question, mais tout à la fin.

En abordant le problème de ce rapport qui est celui de l'analysé à l'analyste, qui se manifeste par ce si curieux phénomène de transfert que j'essaie d'aborder de la façon qui le serre de plus près, qui en élude le moins possible les formes, à la fois se connaissant pour tous, et dont on cherche plus ou moins à abstraire,

à éviter le poids propre, je crois que nous ne pouvons mieux faire que de partir d'une interrogation de ce que ce phénomène est censé imiter au maximum, voire se confondre avec lui, l'amour. Il y a vous savez un texte de Freud, célèbre dans ce sens, qui se range dans ce qu'on appelle d'habitude les *Écrits techniques,* avec ce à quoi il est étroitement en rapport, à savoir disons que quelque chose à quelque chose est depuis toujours suspendu dans le problème de l'amour, une discorde interne, on ne sait quelle duplicité qui est justement ce qu'il y a lieu pour nous de serrer de plus près à savoir peut-être éclairer par cette ambiguïté de ce quelque chose d'autre, cette substitution en route dont après quelque temps de séminaire ici vous devez savoir que c'est tout de même ce qui se passe dans l'action analytique, et que je peux résumer ainsi. Celui qui vient nous trouver, par principe de cette supposition qu'il ne sait pas ce qu'il a, déjà là est toute l'implication de l'inconscient, du *il ne sait pas* fondamental et c'est par là que s'établit le pont qui peut relier notre nouvelle science à toute la tradition du *connais-toi toi-même*; bien sûr il y a une différence fondamentale, l'accent est complètement déplacé de cet *il ne sait pas* et je pense que déjà là-dessus, je vous en ai dit assez pour que je n'aie pas à faire autre chose que pointer au passage la différence. Il ne sait pas ce qu'il a, mais quoi ? Ce qu'il a vraiment en lui-même, ce qu'il demande à être, pas seulement formé, éduqué, sorti, cultivé selon la méthode de toutes les pédagogies traditionnelles, il se met à l'ombre du pouvoir fondamentalement révélateur de quelques dialectiques qui sont les rejets, les surgeons de la démarche inaugurale de Socrate en tant qu'elle est philosophique, est-ce que c'est là ce à quoi nous allons, dans l'analyse, mener celui qui vient nous trouver comme analyste ?

Simplement comme lecteurs de Freud, vous devez tout de même déjà savoir quelque chose de ce qui, au premier aspect tout au moins, peut se présenter comme le paradoxe de ce qui se présente à nous comme terme, τέλος, comme aboutissement, terminaison de l'analyse. Qu'est-ce que nous dit Freud ? sinon qu'en fin de compte ce que trouvera au terme celui qui suit ce chemin, ce n'est pas autre chose essentiellement qu'un manque. Que vous appeliez ce manque castration ou que vous l'appeliez *penisneid* ceci est signe, métaphore. Mais si c'est vraiment là ce devant quoi vient au terme buter l'analyse, est-ce qu'il n'y a pas là déjà quelque duplicité ? Bref, en vous rappelant cette ambiguïté, cette sorte de double registre entre ce début et départ de principe et ce terme, son premier aspect peut apparaître si nécessairement décevant, tout un développement s'inscrit, ce développement, c'est à proprement parler cette révélation de ce quelque chose tout entier dans son texte qui s'appelle l'Autre inconscient.

Bien sûr tout ceci, pour quiconque en entend parler pour la première fois — je pense qu'il n'y en a nul ici qui soit dans ce cas — ne peut être entendu que

comme une énigme. Ce n'est point à ce titre que je vous le présente, mais au titre du rassemblement des termes où s'inscrit comme telle notre action. C'est aussi bien pour tout de suite éclairer ce que je pourrai appeler, si vous voulez, le plan général dans lequel va se dérouler notre cheminement, quand il ne s'agit après tout de rien d'autre que tout de suite appréhender, y voir mon dieu ce qu'a d'analogue ce développement et ces termes avec la situation de départ fondamentale de l'amour. Cette situation, pour être après tout évidente, n'a jamais été, que je sache, aussi, en quelque terme située, placée au départ en ces termes que je vous propose d'articuler tout de suite, ces deux termes d'où nous partons, ἐραστὴς, l'amant, ou encore ἐρῶν, l'aimant et ἐρώμενος, celui qui est aimé.

Est-ce que tout déjà ne se situe pas mieux au départ — il n'y a pas lieu de jouer au jeu de cache-cache — est-ce que nous pouvons voir tout de suite dans telle assemblée ce qui caractérise l'ἐραστὴς, l'amant, pour tous ceux qui l'ont interrogé, qui l'approchent, est-ce que ce n'est pas essentiellement ce qui lui manque ? Et nous pouvons tout de suite, nous, ajouter qu'il ne sait pas ce qui lui manque, avec cet accent particulier de l'inscience qui est celui de l'inconscient, et d'autre part l'ἐρώμενος, l'objet aimé, est-ce qu'il ne s'est pas toujours situé comme celui qui ne sait pas ce qu'il a, ce qu'il a de caché, ce qui fait son attrait ? Parce que ce ce qu'il a n'est-il pas ce qui est dans la relation de l'amour appelé pas seulement à se révéler, à devenir, à être, à présentifier, ce qui n'est jusque-là que possible ? Bref avec l'accent analytique, ou sans cet accent, lui aussi il ne sait pas. Et c'est d'autre chose qu'il s'agit. Il ne sait pas ce qu'il a. Entre ces deux termes qui constituent, si je puis dire, dans leur essence, l'amant et l'aimé, observez qu'il n'y a aucune coïncidence. Ce qui manque à l'un n'est pas ce ce qu'il a, caché dans l'autre. Et c'est là tout le problème de l'amour. Qu'on le sache ou qu'on ne le sache pas, ceci n'a aucune importance. On en rencontre à tous les pas dans le phénomène, le déchirement, la discordance et quiconque n'a pas besoin pour autant de dialoguer, de dialectiquer, διαλεκτικεύομαι sur l'amour, il lui suffit d'être dans le coup, d'aimer, pour être pris à cette béance, à ce discord.

Est-ce là même tout dire ? Est-ce suffisant ? Je ne puis ici faire plus. Je fais beaucoup en le faisant, je m'offre au risque de certaine incompréhension immédiate, mais je vous le dis, je n'ai pas l'intention ici de vous en conter, j'éclaire donc ma lanterne tout de suite. Les choses vont plus loin. Nous pouvons donner, dans les termes dont nous nous servons, ce que l'analyse de la création du sens dans le rapport signifiant-signifié indiquait déjà, nous en verrons, quitte à en voir le maniement, la vérité dans la suite. Cette analyse indiquait déjà ce dont il s'agit, à savoir que justement l'amour comme signification, car pour nous c'en est une et ce n'est que cela, est une métaphore, si tant est que métaphore nous

avons appris à l'articuler comme substitution et que c'est là que nous entrons dans l'obscur et que je vous prie à l'instant simplement de l'admettre, et de garder ce qu'ici je promeus comme ce que c'est dans la main, une formule algébrique.

C'est pour autant que la fonction où ceci se produit de l'ἐραστὴς et de l'aimant, qui est le sujet du manque, vient à la place, se substitue à la fonction de l'ἐρώμενος qui est objet, objet aimé, que se produit la signification de l'amour. Nous mettrons peut-être un certain temps à éclairer cette formule. Nous avons le temps de le faire dans l'année qui est devant nous. Du moins n'aurai-je pas manqué de vous donner dès le départ ce point de repère qui peut servir, non pas de devinette, tout au moins de point de référence à éviter certaines ambiguïtés, lorsque je développerai.

Et maintenant entrons dans ce *Banquet* dont je vous ai en quelque sorte, la dernière fois, planté le décor, présenté les personnages, les personnages qui n'ont rien de primitif sous un rapport à la simplification du problème qu'ils nous présentent. Ce sont des personnages fort sophistiqués, c'est bien le cas de le dire ! Et là, pour retracer ce qui est une des portées de ce à quoi j'ai passé mon temps avec vous la dernière fois, je le résumerai en quelques termes, car je considère important que le caractère provocant, en soit émis, articulé.

Il y a tout de même quelque chose d'assez humoristique après vingt-quatre siècles de méditation religieuse — car il n'y a pas une seule réflexion sur l'amour pendant ces vingt-quatre siècles, qu'elle se soit passée chez les libertins ou chez les curés — il n'y a pas une seule méditation sur l'amour qui ne se soit référée à ce texte inaugural, ce texte après tout, pris dans son côté extérieur, pour quelqu'un qui entre là-dedans sans être prévenu, représente tout de même une sorte de tonus, comme on dit, entre des gens dont il faut tout de même bien nous dire que, pour le paysan qui sort là de son petit jardin autour d'Athènes, c'est une réunion de vieilles lopes. Socrate a cinquante-trois ans, Alcibiade, toujours beau paraît-il, en a trente-six, et Agathon lui-même chez qui ils sont réunis, en a trente. Il vient de remporter le prix du concours de tragédie ; c'est cela qui nous permet de dater exactement *Le Banquet*. Évidemment il ne faut pas s'arrêter à ces apparences. C'est toujours dans des salons, c'est-à-dire dans un lieu où les personnes n'ont dans leur aspect rien de particulièrement attrayant, c'est chez les duchesses que se disent les choses les plus fines. Elles sont à jamais perdues, bien entendu, mais pas pour tout le monde, pas pour ceux qui les disent en tout cas. Là nous avons la chance de savoir ce que tous ces personnages, à leur tour, ont échangé ce soir-là.

On en a beaucoup parlé de ce *Banquet*, et, inutile de vous dire que ceux dont c'est le métier d'être philosophes, philologues, hellénistes, l'ont regardé à la

loupe et que je n'ai pas épuisé la somme de leurs remarques. Mais ce n'est pas non plus inépuisable, car ça tourne toujours autour d'un point. Aussi peu inépuisable que ce soit, il est quand même exclu que je vous restitue la somme de ces menus débats qui se font autour de telle ou telle ligne; d'abord il n'est pas dit qu'elle soit de nature à ne pas nous laisser échapper quelque chose d'important. Ce n'est pas commode pour moi qui ne suis ni philosophe, ni philologue, ni helléniste, de me mettre dans ce rôle, dans cette peau et de vous faire une leçon sur *Le Banquet*. Ce que je peux espérer simplement, c'est vous donner d'abord une première appréhension de ce quelque chose que je vous demande de croire que ce n'est pas comme ça à la première lecture que je m'y fie. Faites-moi confiance, faites-moi quand même ce crédit de penser que ça n'est pas pour la première fois et à l'usage de ce séminaire que je suis entré dans ce texte. Et faites-moi aussi ce crédit de penser que je me suis quand même donné quelque mal pour rafraîchir ce que j'avais comme souvenirs concernant les travaux qui s'y sont consacrés, voire m'informer de ceux que j'avais pu négliger jusqu'ici.

Ceci pour m'excuser d'avoir, et quand même parce que je crois que c'est le meilleur, abordé les choses par la fin, c'est-à-dire ce qui, du seul fait de la méthode que je vous apprends, doit être objet pour vous d'une sorte de réserve, à savoir ce que j'y comprends. C'est justement là que je cours les plus grands risques; soyez-moi reconnaissants de les courir à votre place. Que ceci serve seulement pour vous d'introduction à des critiques qui ne sont pas tant à porter sur ce que je vais vous dire que j'y ai compris, que sur ce qui est dans le texte, à savoir ce qui en tout cas va à la suite de ça vous apparaître comme étant ce qui a accroché ma compréhension. Je veux dire ce qui, cette compréhension vraie ou fausse l'explique, la rend nécessaire, et comme texte alors, comme signifiant impossible, même pour vous, même si vous le comprenez autrement, impossible à contourner.

Je vous passe donc les premières pages, qui sont ces pages qui existent toujours dans les dialogues de Platon. Et celui-ci n'est pas un dialogue comme les autres, mais néanmoins cette espèce de situation faite pour créer ce que j'ai appelé l'illusion d'authenticité, ces reculs, ces pointages de la transmission de celui qui a répété ce que l'autre lui avait dit. C'est toujours la façon dont Platon entend, au départ, créer une certaine profondeur, qui sert sans doute pour lui au retentissement de ce qu'il va dire. Je vais passer aussi le règlement auquel j'ai fait allusion la dernière fois, des lois du *Banquet*. Je vous ai indiqué que ces lois n'étaient pas seulement locales, improvisées, qu'elles se rapportaient à un prototype. Le συμπόσιον était quelque chose qui avait ses lois. Sans doute pas tout

à fait les mêmes ici et là ; elles n'étaient pas tout à fait les mêmes ici et là, elles n'étaient pas tout à fait les mêmes à Athènes qu'en Crète. Je passe sur toutes ces références.

Nous en arrivons à l'accomplissement de la cérémonie qui comptera quelque chose qui en somme doit s'appeler d'un nom, et un nom qui prête — je vous l'indique au passage — à discussion : éloge de l'amour. Est-ce ἐγκώμιον, est-ce ἐπαινέσις ? Je vous passe tout ceci qui a son intérêt, mais qui est secondaire. Et je voudrais simplement aujourd'hui situer ce que je peux appeler le progrès de ce qui va se dérouler autour de cette succession de discours qui sont d'abord celui de Phèdre, celui de Pausanias. Phèdre est un autre bien curieux personnage, il faudrait tracer son caractère. Ça n'a pas tellement d'importance. Pour aujourd'hui sachez seulement qu'il est curieux que ce soit lui qui ait mis le sujet au jour, qui soit le πατὴρ τοῦ λόγου, le père du sujet. C'est curieux parce que nous le connaissons un petit peu par ailleurs, par le début du Phèdre, c'est un curieux hypocondriaque. Je vous le dis tout de suite, cela vous servira peut-être par la suite. Je vous fais tout de suite, pendant que j'y pense, mes excuses. Je ne sais pas pourquoi je vous ai parlé de la nuit la dernière fois. Bien sûr je me suis souvenu que ce n'est pas dans le Phèdre que cela commence la nuit, mais dans le *Protagoras*. Ceci corrigé, continuons.

Phèdre, Pausanias, Eryximaque et avant Eryximaque, ça aurait dû être Aristophane, mais il a le hoquet, il laisse passer l'autre avant lui et il parle après. C'est l'éternel problème dans toute cette histoire de savoir comment Aristophane, le poète comique, se trouvait là avec Socrate, dont chacun sait qu'il faisait plus que le critiquer, que le ridiculiser, le diffamer dans ses comédies et que, généralement parlant, les historiens tiennent pour en partie responsable de la fin tragique de Socrate, à savoir de sa condamnation. Je vous ai dit que ceci implique sans doute une raison profonde, dont je ne donne pas plus que d'autres la dernière solution mais où peut-être nous essaierons d'abord de mettre un petit commencement de lumière.

Ensuite vient Agathon et, après Agathon, Socrate. Ceci constituant ce qui est à proprement parler *Le Banquet*, c'est-à-dire tout ce qui se passe jusqu'à ce point crucial dont, la dernière fois, je vous ai pointé qu'il devait être considéré comme essentiel, à savoir l'entrée d'Alcibiade, à quoi correspond la subversion de toutes les règles du *Banquet*, ne serait-ce que par ceci, il se présente ivre, il se profère comme étant essentiellement ivre et parle comme tel dans l'ivresse.

Supposons que vous vous disiez que l'intérêt de ce dialogue, de ce *Banquet,* c'est de manifester quelque chose qui est à proprement parler la difficulté de dire quelque chose qui se tienne debout sur l'amour. S'il ne s'agissait que de cela nous serions purement et simplement dans une cacophonie. Mais ce que Platon

— du moins c'est ce que je prétends, ce n'est pas une audace spéciale de le prétendre — ce que Platon nous montre d'une façon qui ne sera jamais dévoilée, qui ne sera jamais mise au jour, c'est que le contour que dessine cette difficulté est quelque chose qui nous indique le point où est la topologie foncière qui empêche de dire de l'amour quelque chose qui se tienne debout. Ce que je vous dis là n'est pas très nouveau. Personne ne songe à le contester. Je veux dire que tous ceux qui se sont occupés de ce dialogue, entre guillemets, car c'est à peine quelque chose qui mérite ce titre, puisque c'est une suite d'éloges, une suite en somme de chansonnettes, de chansons à boire en l'honneur de l'amour, qui se trouvent — parce que ces gens sont un peu plus malins que les autres, et d'ailleurs on nous dit que c'est un sujet qui n'est pas souvent choisi, ce qui pourrait étonner au premier abord — prendre toute leur portée.

Alors on nous dit que chacun traduit l'affaire dans sa corde, dans sa note. On ne sait d'ailleurs pas bien pourquoi par exemple Phèdre sera chargé de l'introduire, on nous dit sous l'angle de la religion, du mythe ou de l'ethnographie même. Et en effet dans tout cela il y a du vrai. Je veux dire que notre Phèdre nous introduit l'amour en nous disant qu'il est μέγας θεὸς, c'est un grand dieu. Il ne dit pas que cela, mais enfin il se réfère à deux théologiens, Hésiode et Parménide, qui à des titres divers ont parlé de la généalogie des dieux, ce qui est quand même quelque chose d'important. Nous n'allons pas nous croire obligés de nous reporter à la *Théogonie* d'Hésiode et au *Poème* de Parménide sous prétexte qu'on en cite un vers dans le discours de Phèdre. Je dirai tout de même qu'il y a eu il y a deux ou trois ans, quatre peut-être, quelque chose de très important qui est paru sur ce point, d'un contemporain, Jean Beaufret, sur le *Poème* de Parménide. C'est très intéressant à lire. Ceci dit, laissons ça de côté et tâchons de nous rendre compte de ce qu'il y a dans ce discours de Phèdre.

Il y a donc la référence aux dieux. Pourquoi aux dieux au pluriel ? Je veux simplement tout de même indiquer quelque chose. Je ne sais pas pour vous quel sens ça a les dieux, spécialement les dieux antiques. Mais après tout on en parle assez dans ce dialogue pour qu'il soit tout de même assez utile, voire nécessaire que je réponde à cette question comme si elle était posée de vous à moi. Qu'est-ce que vous en pensez après tout, des dieux ? Où est-ce que ça se situe par rapport au symbolique, à l'imaginaire et au réel ? Ce n'est pas une question vaine, pas du tout. Jusqu'au bout la question dont il va s'agir, c'est de savoir si oui ou non l'amour est un dieu, et on aura fait au moins ce progrès, à la fin, de savoir avec certitude que cela n'en est pas un.

Évidemment je ne vais pas vous faire une leçon sur le sacré à ce propos. Tout simplement, comme cela, épingler quelques formules sur ce sujet. Les dieux, pour autant qu'ils existent pour nous dans notre registre, dans celui qui nous sert

à avancer dans notre expérience, pour autant que ces trois catégories nous sont d'un usage quelconque, les dieux c'est bien certain appartiennent évidemment au réel. Les dieux c'est un mode de révélation du réel. C'est en cela que tout progrès philosophique tend en quelque sorte, de par sa nécessité propre, à les éliminer. C'est en cela que la révélation chrétienne se trouve, comme l'a fort bien remarqué Hegel, sur la voie de leur élimination, à savoir que sous ce registre la révélation chrétienne se trouve un tout petit peu plus loin, un petit peu plus profondément sur cette voie qui va du polythéisme à l'athéisme. C'est en cela que par rapport à une certaine notion de la divinité, du dieu comme summum de révélation, de lumen, comme rayonnement, apparition — c'est une chose fondamentale, réelle — le christianisme se trouve incontestablement sur le chemin qui va à réduire, qui va au dernier terme à abolir le dieu de cette même révélation pour autant qu'il tend à le déplacer, comme le dogme, vers le verbe, vers le λόγος comme tel, autrement dit se trouve sur un chemin parallèle à celui que suit le philosophe, pour autant que je vous ai dit tout à l'heure que sa fatalité est de nier les dieux. Donc ces mêmes révélations qui se trouvent rencontrées jusque-là par l'homme dans le réel, dans le réel où ce qui se révèle est d'ailleurs réel… mais cette même révélation, ce n'est pas le réel qui la déplace, il va la chercher dans le λόγος. Il va la chercher au niveau d'une articulation signifiante.

Toute interrogation qui tend à s'articuler comme science au départ de la démarche philosophique de Platon, nous apprend à tort ou à raison, je veux dire au vrai ou au pas vrai, que c'était là ce que faisait Socrate. Socrate exigeait que ce à quoi nous avons ce rapport innocent qui s'appelle δόξα, et qui est mon dieu pourquoi pas quelquefois dans le vrai, nous ne nous en contentions pas, mais que nous demandions pourquoi, que nous ne nous satisfassions que de ce vrai assuré qu'il appelle ἐπιστήμη, science, à savoir qui rend compte de ses raisons. C'est cela, nous dit Platon, qui était l'affaire du φιλοσοφεῖν de Socrate. Je vous ai parlé de ce que j'ai appelé la *Schwärmerei* de Platon. Il faut bien croire que quelque chose dans cette entreprise reste à la fin en échec pour que malgré la rigueur, le talent déployé dans la démonstration d'une telle méthode — tellement de choses dans Platon qui ont servi ensuite à toutes les mystagogies d'en profiter — je parle avant tout de la gnose, et disons ce qui dans le christianisme lui-même est toujours resté gnostique, il n'en reste pas moins que ce qui est clair, c'est ce qui lui plaît, c'est la science. Comment saurions-nous lui en vouloir d'avoir mené dès le premier pas ce chemin jusqu'au bout ?

Quoiqu'il en soit donc, le discours de Phèdre se réfère, pour introduire le problème de l'amour, à cette notion qu'il est un grand dieu, presque le plus ancien des dieux, né tout de suite après le Chaos, dit Hésiode, le premier auquel ait pensé la Déesse mystérieuse, la Déesse primordiale du discours parménidien.

Il n'est pas possible ici que nous n'évoquions à ce niveau, au temps de Platon, que nous n'essayions, cette entreprise peut d'ailleurs être impossible à mener, de déterminer tout ce que ces termes pouvaient vouloir dire au temps de Platon, parce qu'enfin tâchez quand même de partir de l'idée que les premières fois qu'on disait ces choses, et nous en étions là au temps de Platon, il est tout à fait exclu que tout ceci ait eu cet air de bergerie bêtifiante que cela a par exemple au XVII[e] siècle où, lorsqu'on parle d'Eros, chacun joue à cela, tout ceci s'inscrit dans un contexte tout autre, dans un contexte de culture courtoise, d'écho de l'Astrée, et tout ce qui s'ensuit à savoir des mots sans importance, ici les mots ont leur pleine importance, la discussion est vraiment théologique. Et c'est aussi bien pour vous faire comprendre cette importance que je n'ai pas trouvé mieux que de vous dire, pour vraiment le saisir, attrapez la deuxième Ennéade de Plotin et voyez comment il parle de quelque chose qui se place à peu près au même niveau. Il s'agit aussi d'Eros, il ne s'agit même que de ça. Vous ne pourrez pas, pour peu que vous ayez un tout petit peu lu un texte théologique sur la Trinité, ne pas vous apercevoir que ce discours de Plotin à simplement… je crois qu'il y aurait trois mots à changer… est un discours, nous sommes à la fin du troisième siècle, sur la Trinité. Je veux dire que ce Zeus, cette Aphrodite et cet Eros, c'est le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Ceci simplement pour vous permettre d'imaginer ce dont il s'agit quand Phèdre parle en ces termes d'Eros. Parler de l'amour, en somme, pour Phèdre c'est parler de théologie. Et après tout c'est très important de s'apercevoir que ce discours commence par une telle introduction, puisque pour beaucoup de monde encore, et justement dans la tradition chrétienne par exemple, parler de l'amour c'est parler de théologie. Il n'en est que plus intéressant de voir que ce discours ne se limite pas là, mais passe à une illustration de ses propos. Et le mode d'illustration dont il s'agit est aussi bien intéressant, car on va nous parler de cet amour divin, on va nous parler de ses effets.

Ces effets, je le souligne, sont éminents à leur niveau par la dignité qu'ils révèlent avec le thème qui s'est un petit peu usé depuis dans les développements de la rhétorique, à savoir de ce que l'amour est un lien contre quoi tout effort humain viendrait se briser. Une armée faite d'aimés et d'amants, et ici l'illustration sous-jacente classique par la fameuse légion thébaine, serait une armée invincible et l'aimé pour l'amant, comme l'amant pour l'aimé seraient éminemment susceptibles de représenter la plus haute autorité morale, celle devant quoi on ne cède pas, celle devant quoi on ne peut se déshonorer.

Ceci aboutit au plus extrême, c'est à savoir à l'amour comme principe du dernier sacrifice. Et il n'est pas sans intérêt de voir sortir ici l'image d'Alceste, à savoir dans la référence euripidienne, ce qui illustre une fois de plus ce que je

vous ai apporté l'année dernière comme délimitant la zone de tragédie, à savoir à proprement parler cette zone de l'entre-deux-morts. Alceste, seule de tout le parentage du roi Admète, homme heureux mais auquel la mort vient tout d'un coup faire signe, Alceste incarnation de l'amour est la seule, et non pas les vieux parents du dit Admète si peu de temps qu'il leur reste à vivre selon toute probabilité et non pas les amis et non pas les enfants, ni personne, Alceste est la seule qui se substitue à lui pour satisfaire à la demande de la mort. Dans un discours où il s'agit essentiellement de l'amour masculin, voilà qui peut nous paraître remarquable, et qui vaut bien que nous le retenions. Alceste donc nous y est proposée comme exemple. Ceci dit a l'intérêt de donner sa portée à ce qui va suivre. C'est à savoir que deux exemples succèdent à celui d'Alceste, deux qui aux dires de l'orateur se sont avancés aussi dans ce champ de l'entre-deux-morts.

Orphée, qui lui, a réussi à descendre aux enfers pour aller chercher sa femme Eurydice, et qui comme vous le savez en est remonté bredouille pour une faute qu'il a faite, celle de se retourner avant le moment permis, thème mythique reproduit dans maintes légendes d'autres civilisations que la Grèce. Une légende japonaise est célèbre. Ce qui nous intéresse ici est le commentaire que Phèdre y a mis.

Et le troisième exemple est celui d'Achille. Je ne pourrai guère aujourd'hui pousser les choses plus loin que vous montrer ce qui ressort du rapprochement de ces trois héros, ce qui vous met déjà sur la voie de quelque chose qui est déjà un premier pas dans la voie du problème.

Les remarques d'abord qu'il fait sur Orphée, ce qui nous intéresse c'est ce que dit Phèdre — ce n'est pas s'il va au fond des choses ni si c'est justifié nous ne pouvons pas aller jusque-là — ce qui nous importe c'est ce qu'il dit, c'est justement l'étrangeté de ce que dit Phèdre qui doit nous retenir. D'abord il nous dit d'Orphée, fils d'Œagre, que les dieux n'ont pas du tout aimé ce qu'il a fait. Et la raison qu'il en donne est en quelque sorte donnée dans l'interprétation qu'il donne de ce que les dieux ont fait pour lui.

On nous dit que les dieux — pour un type comme Orphée qui était en somme quelqu'un de pas si bien que cela, un amolli, on ne sait pas pourquoi Phèdre lui en veut, ni non plus Platon — ne lui ont pas montré une vraie femme φάσμα, ce qui je pense fait suffisamment écho à ce par quoi j'ai introduit tout à l'heure mon discours concernant le rapport à l'autre, et ce qu'il y a de différent entre l'objet de notre amour en tant qu'il recouvre nos fantasmes, et ce que l'amour interroge sur lui-même pour savoir s'il peut atteindre cet être de l'autre. En quoi, semble-t-il au dire de Phèdre, nous voyons ici qu'Alceste s'est vraiment substituée à lui dans la mort… vous trouverez dans le texte ce terme dont

on ne pourra pas dire que c'est moi qui l'ai mis ὑπεραποθανεῖν ici la substitution-métaphore dont je vous parlai tout à l'heure est réalisée au sens littéral, que c'est à la place d'Admète que se met authentiquement Alceste. Cet ὑπεραποθανεῖν, je pense, M. Ricœur qui a le texte sous les yeux peut le trouver. C'est exactement au 180 a, où cet ὑπεραποθανεῖν est énoncé pour marquer la différence qu'il y a, Orphée donc étant en quelque sorte éliminé de cette course des mérites dans l'amour, entre Alceste et Achille.

Achille lui, c'est autre chose, il est ἐπαποθανειν celui qui me suivra. Il suit Patrocle dans la mort. Comprendre ce que veut dire pour un ancien cette interprétation de ce qu'on peut appeler le geste d'Achille, c'est aussi quelque chose qui mériterait beaucoup de commentaires, car enfin c'est tout de même beaucoup moins clair que pour Alceste. Nous sommes forcés de recourir à des textes homériques d'où il résulte qu'en somme Achille aurait eu le choix. Sa mère Thétis lui a dit, si tu ne tues pas Hector — il s'agit de tuer Hector uniquement pour venger la mort de Patrocle — tu rentreras chez toi bien tranquille, et tu auras une vieillesse heureuse et pénarde, mais si tu tues Hector, ton sort est scellé, c'est la mort qui t'attend. Et Achille en a si peu douté que nous avons un autre passage où il se fait cette réflexion à lui-même, en aparté, je pourrais rentrer tranquille. Et puis ceci est quand même impensable, et il dit pour telle ou telle raison. Ce choix est à lui seul considéré comme étant aussi décisif que le sacrifice d'Alceste ; le choix de la μοῖρα le choix du destin a la même valeur que cette substitution d'être à être. Il n'y a vraiment pas besoin d'ajouter à ça — ce que fait je ne sais pourquoi M. Mario Meunier en note, mais après tout c'était un bon érudit, à la page dont nous parlons — que dans la suite Achille se tue, paraît-il, sur le tombeau de Patrocle.

Je me suis beaucoup occupé ces jours-ci de la mort d'Achille parce que cela me tracassait. Je ne trouve nulle part une référence qui permette dans la légende d'Achille d'articuler une chose pareille. J'ai vu beaucoup de modes de mort de la part d'Achille qui, du point de vue du patriotisme grec lui donnent de curieuses activités, puisqu'il est supposé avoir trahi la cause grecque pour l'amour de Polyxène qui est une troyenne, ce qui ôterait quelque peu de la portée à ce discours de Phèdre. Mais pour rester, pour nous tenir au discours de Phèdre, l'important est ceci, Phèdre se livre à une considération longuement développée concernant la fonction réciproque dans leur lien érotique de Patrocle et d'Achille. Il nous détrompe sur un point qui est celui-ci, ne vous imaginez point que Patrocle, comme on le croyait généralement, fût l'aimé. Il ressort d'un examen attentif des caractéristiques des personnages, nous dit Phèdre en ces termes, que l'aimé ne pouvait être qu'Achille, beaucoup plus jeune et imberbe. Je l'écris parce que cette histoire revient sans cesse, de savoir

à quel moment il faut les aimer, si c'est avant la barbe ou après la barbe. On ne parle que de cela. Cette histoire de barbe, on la rencontre partout. On peut remercier les romains de nous avoir débarrassés de cette histoire. Cela doit avoir sa raison. Enfin Achille n'avait pas de barbe. Donc, en tout cas, c'est lui l'aimé. Mais Patrocle, semble-t-il, avait quelque dix ans de plus. Par un examen des textes c'est lui l'amant. Ce qui nous intéresse ce n'est pas cela. C'est simplement ce premier pointage, ce premier mode où apparaît quelque chose qui a un rapport avec ce que je vous ai donné comme étant le point de visée dans lequel nous allons nous avancer, c'est que quoi qu'il en soit, ce que les dieux trouvent de sublime, de plus merveilleux que tout, c'est quand l'aimé se comporte en somme comme on attendait que se comportât l'amant. Et il oppose strictement sur ce point l'exemple d'Alceste à l'exemple d'Achille.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Parce que c'est le texte on ne voit pas pourquoi il ferait toute cette histoire qui dure deux pages si cela n'avait pas son importance. Vous pensez que j'explore la carte du Tendre, mais ce n'est pas moi, c'est Platon et c'est très bien articulé. Il faut quand même en déduire ce qui s'impose, à savoir donc, puisqu'il l'oppose expressément à Alceste, et qu'il fait pencher la balance du prix à donner à l'amour par les dieux dans le sens d'Achille, ce que cela veut dire. Cela veut donc dire qu'Alceste était, elle, dans la position de l'ἐραστὴς. Alceste, la femme, était dans la position de l'ἐραστὴς c'est-à-dire de l'amant, et que c'est pour autant qu'Achille était dans la position de l'aimé que son sacrifice, ceci est expressément dit, est beaucoup plus admirable.

En d'autres termes tout ce discours théologique de l'hypocondriaque Phèdre aboutit à nous montrer, à pointer que c'est là ce vers quoi débouche ce que j'ai appelé tout à l'heure la signification de l'amour, c'est que son apparition la plus sensationnelle, la plus remarquable, sanctionnée, couronnée par les dieux, donne une place toute spéciale dans le domaine des Bienheureux à Achille; comme chacun sait c'est une île qui existe encore dans les bouches du Danube, où on a foutu maintenant un asile ou un truc pour les délinquants. Cette récompense va à Achille, et très précisément en ceci qu'un aimé se comporte comme un amant.

Je ne vais pas pouvoir pousser plus loin aujourd'hui mon discours. Je veux terminer sur quelque chose de suggestif qui va peut-être quand même nous permettre d'introduire là quelque question pratique. C'est ceci, c'est qu'en somme c'est du côté de l'amant, dans le couple érotique, que se trouve, si l'on peut dire, dans la position naturelle, l'activité. Et ceci pour nous sera plein de conséquences si, à considérer le couple Alceste-Admète, vous voulez bien entrevoir ceci qui est particulièrement mis à votre portée par ce que nous découvrons à l'analyse de ce que la femme peut, comme telle, expérimenter de son propre

manque ; on ne voit pas du tout pourquoi à un certain étage nous ne concevons pas que dans le couple, alors hétérosexuel, c'est à la fois du côté de la femme qu'est le manque disons-nous, sans doute, mais aussi du même coup l'activité. En tout cas lui, Phèdre, n'en doute pas. Et que de l'autre côté, c'est du côté de l'aimé, de l'ἐρώμενος, ou, mettez le neutre, de τὸν ἐρώμενον car aussi bien qu'on erômene, ce qu'on ere, ce qu'on aime dans toute cette histoire du Banquet, c'est quoi ? C'est quelque chose qui se dit toujours et très fréquemment au neutre, c'est τὰ παιδικὰ. On l'appelle, au neutre, les choses de l'enfant, l'enfant comme objet. C'est bien là ce que cela désigne comme tel, là que nous voyons associée à cette fonction de l'ἐρώμενος ou de l'ἐρώμενον, de ce qui est aimé, de l'objet aimé, une fonction neutre ; c'est que c'est de son côté qu'est le terme fort. Ceci vous le verrez dans la suite quand nous aurons à articuler ce qui fait, si l'on peut dire, que le problème est à un étage supérieur plus complexe quand il s'agit de l'amour hétérosexuel, ceci qui se voit si clairement à ce niveau-là, cette dissociation de l'actif et du fort nous servira. C'était en tout cas important à pointer au moment où ceci se rencontre si manifestement illustré par l'exemple justement d'Achille et de Patrocle. C'est le mirage que le fort se confondrait avec l'actif. Achille parce qu'il est manifestement plus fort que Patrocle ne serait pas l'aimé. C'est bien ça qui est ici, à ce coin de texte, dénoncé, l'enseignement que nous avons là à retenir au passage. Arrivé à ce point de son discours, Phèdre passe la main à Pausanias.

Comme vous le verrez — je vous le rappellerai — Pausanias a passé pendant des siècles pour exprimer sur l'amour des garçons l'opinion de Platon. J'ai réservé quelques soins tout à fait spéciaux à Pausanias ; je vous montrerai Pausanias qui est un très curieux personnage, qui est loin de mériter cette estime d'être dans l'occasion… — et pourquoi l'aurait-il mis là en second, tout de suite — de mériter l'imprimatur de Platon. C'est un personnage, je crois, tout à fait épisodique. Il est quand même important sous un certain angle, pour autant que la meilleure chose, vous le verrez, à mettre en commentaire en marge du discours de Pausanias, c'est précisément cette vérité évangélique que le royaume des cieux est interdit aux riches. J'espère vous montrer la prochaine fois pourquoi.

# Leçon IV

*7 décembre 1960*

Je vais essayer aujourd'hui d'avancer sur l'analyse du *Banquet* qui est le chemin que j'ai choisi pour vous introduire cette année au problème du transfert. Souvenez-vous jusqu'où nous sommes allés la dernière fois à la fin du premier discours, du discours de Phèdre. Je ne voudrais pas, de chacun de ces discours, tels qu'ils vont se succéder, vous en faire parcourir le chemin pas à pas : celui de Pausanias ; celui d'Eryximaque, celui d'Aristophane, celui d'Agathon qui est l'hôte de ce *Banquet* dont le témoin est Aristodème, dont celui qui parle en nous rapportant ce qu'il a recueilli d'Aristodème est Apollodore. C'est donc d'un bout à l'autre Apollodore qui parle, répétant ce qu'a dit Aristodème. Après Agathon vient Socrate, Socrate dont vous verrez quel chemin singulier il prend pour s'en exprimer de ce qu'il sait, lui, être l'amour. Vous savez également que le dernier épisode c'est l'entrée d'Alcibiade, cette sorte de confession publique étonnante dans sa quasi-indécence qui est celle qui nous est présentée à la fin de ce dialogue et qui est restée une énigme pour tous les commentateurs. Il y a aussi quelque chose après, nous y viendrons. Je voudrais éviter d'avoir à vous faire parcourir ce chemin pas à pas, discours par discours ou qu'en fin de compte vous soyez égarés ou lassés et que vous perdiez le but où l'on va, le sens de ce point où l'on va.

Et c'est pour cela que la dernière fois j'avais introduit mon discours par ces mots sur l'objet, sur cet être de l'objet que nous pouvons toujours nous dire, à plus ou moins bon titre mais toujours à quelque titre, avoir manqué c'est, je veux dire, de lui avoir fait défaut. Cette atteinte qu'il convenait que nous recherchions pendant qu'il était temps, cet être de l'autre, je vais y revenir en précisant ce dont il s'agit par rapport aux deux termes de référence de ce qu'on appelle en l'occasion l'intersubjectivité, je veux dire l'accent mis sur ceci que cet autre nous devons y reconnaître un sujet comme nous et que ce serait dans ce « je », dans cette direction qu'est l'essentiel de cet avènement à l'être de

l'autre. Dans une autre direction aussi, c'est à savoir ce que je veux dire quand j'essaie d'articuler le rôle, la fonction du désir dans cette appréhension de l'autre, telle qu'elle se produit dans le couple ἐραστὴς-ἔρώμενος, celui qui a organisé toute la méditation sur l'amour depuis Platon jusqu'à la méditation chrétienne. Cet être de l'autre dans le désir, je pense déjà l'avoir assez indiqué, n'est point un sujet. L'ἔρώμενος est, je dirais ἐρώμενον aussi bien τὰ παιδικὰ au neutre pluriel, les choses de l'enfant aimé, peut-on traduire. L'autre proprement, en tant qu'il est visé dans le désir, est visé ai-je dit, comme objet aimé. Qu'est-ce à dire ? C'est que ce que nous pouvons nous dire avoir manqué dans celui qui déjà est trop loin pour que nous revenions sur notre défaillance, c'est bien sa qualité d'objet, je veux dire qu'essentiellement ce qui amorce ce mouvement, dont il s'agit dans l'accès que nous donne à l'autre de l'amour, c'est ce désir pour l'objet aimé qui est quelque chose que, si je voulais imager, je comparerais à la main qui s'avance pour atteindre le fruit quand il est mûr, pour attirer la rose qui s'est ouverte, pour attiser la bûche qui s'allume soudain. Entendez-moi bien pour la suite de ce que je vais dire. Ce que je fais, dans cette image qui s'arrêtera là, j'ébauche devant vous ce qu'on appelle un mythe, vous allez bien le voir dans le caractère miraculeux de la suite de l'image. Quand je vous ai dit la dernière fois que les dieux d'où l'on part, μέγας θεός c'est un grand dieu que l'Amour dit d'abord Phèdre, les dieux, c'est une manifestation du réel… tout passage de cette manifestation à un ordre symbolique nous éloigne de cette révélation du réel. Phèdre nous dit que l'Amour, qui est le premier des dieux qu'a imaginé la *Déesse* du Parménide — dans lequel je ne peux point ici m'arrêter — et que Jean Beaufret dans son livre sur Parménide identifie, je crois, plus justement qu'à n'importe quelle autre fonction, à la vérité, la vérité dans sa structure radicale, et reportez-vous là-dessus à la façon dont j'en ai parlé dans *La Chose freudienne*, la première imagination, invention de la vérité, c'est l'amour, et aussi bien nous est-il ici présenté comme étant sans père ni mère. Il n'y a point de généalogie de l'Amour. Pourtant déjà la référence se fait à Hésiode dans les formes les plus mythiques. Dans la présentation des dieux ce quelque chose s'ordonne qui est une généalogie, un système de la parenté, une théogonie, un symbolisme.

À ce mi-chemin dont je vous ai parlé qui va de la théogonie à l'athéisme, ce mi-chemin qui est le dieu chrétien, remarquez-le sous l'angle de son organisation interne, ce dieu trine, ce dieu un et trois qu'est-il, sinon l'articulation radicale de la parenté comme telle dans ce qu'elle a de plus irréductiblement, mystérieusement symbolique, le rapport le plus caché et, comme dit Freud, le moins naturel, le plus purement symbolique, le rapport du Père au Fils. Et le troisième terme reste là présent sous le nom de l'amour.

C'est de là que nous sommes partis, de l'Amour comme dieu, c'est-à-dire comme réalité qui se révèle dans le réel, qui se manifeste dans le réel et comme tel nous ne pouvons en parler qu'en mythe. C'est pour cela que je suis aussi bien autorisé pour fixer devant vous le terme, l'orientation de ce dont il s'agit quand j'essaie de vous diriger vers la formule métaphore-substitution de l'ἐραστὴς à l'ἔρώμενος. C'est cette métaphore qui engendre cette signification de l'amour.

J'ai le droit pour introduire ceci, pour le matérialiser devant vous, de compléter son image, d'en faire vraiment un mythe. Et cette main qui se tend vers le fruit, vers la rose, vers la bûche qui soudain flambe, j'ai le droit d'abord de vous dire que son geste d'atteindre, d'attirer, d'attiser, est étroitement solidaire de la maturation du fruit, de la beauté de la fleur, du flamboiement de la bûche, mais que, quand dans ce mouvement d'atteindre, d'attirer, d'attiser, la main a été vers l'objet assez loin, si du fruit, de la fleur, de la bûche, une main sort qui se tend à la rencontre de la main qui est la vôtre, et qu'à ce moment-là c'est votre main qui se fige dans la plénitude fermée du fruit, ouverte de la fleur, dans l'explosion d'une main qui flambe, ce qui se produit là alors c'est l'amour ! Encore convient-il bien de ne même pas s'arrêter là et de dire que c'est l'amour en face, je veux dire que c'est le vôtre quand c'est vous qui étiez d'abord l'ἔρώμενος, l'objet aimé, et que soudain vous devenez l'ἐραστὴς, celui qui désire. Voyez ce que par ce mythe j'entends accentuer ; tout mythe se rapporte à l'inexplicable du réel, il est toujours inexplicable que quoi que ce soit réponde au désir. La structure dont il s'agit, ce n'est pas cette symétrie et ce retour. Aussi bien cette symétrie n'en est pas une. En tant que la main se tend, c'est vers un objet. De la main qui apparaît de l'autre côté est le miracle ; mais nous ne sommes pas là pour organiser les miracles, nous sommes là pour tout le contraire, pour savoir. Et ce qu'il s'agit d'accentuer, ce n'est pas ce qui se passe de là à au-delà, c'est ce qui se passe là, c'est-à-dire la substitution de l'ἐραστὴς à l'ἔρώμενος ou à l'ἐρώμενον. Autrement dit je souligne, certains ont cru, je crois, à quelque flottement dans ce que la dernière fois j'avais articulé d'une part de la substitution de l'ἐραστὴς à l'ἔρώμενος, substitution métaphorique, et ont voulu en quelque sorte y voir quelque contradiction dans l'exemple suprême auquel les dieux donnent la couronne, devant quoi les dieux eux-mêmes s'étonnent ἀγασθέντες… c'est le terme employé, à savoir qu'Achille, l'aimé ἐπαποθανεῖν meure — nous allons voir ce que ça veut dire — disons pour rester dans l'imprécis, meure pour Patrocle. C'est en quoi il est supérieur à Alceste qui elle s'est offerte à la mort à la place de son mari qu'elle aime, ὑπὲρ τοῦ αὑτῆς ανδρὸς ἀποθανεῖν. Les termes employés à ce propos par Phèdre, ὑπεραποθανεῖν opposé à ἐπαποθανεῖν… ὑπεραποθανεῖν dit plus haut dans le texte Phèdre,

elle meurt à la place de son mari. Ἐπαποθανεῖν, c'est autre chose. Patrocle est mort. Alceste échange sa place avec son mari requis par la mort, elle franchit cet espace de tout à l'heure qui est entre celui qui est là et l'autre. Elle opère déjà quelque chose qui assurément est fait pour arracher aux dieux ce témoignage désarmé devant cet extrême qui lui fera, devant les êtres humains, recevoir ce prix singulier d'être revenue d'au-delà des morts. Mais il y a encore plus fort. C'est bien ce qu'articule Phèdre. Il est plus fort qu'Achille ait accepté son destin tragique, son destin fatal, la mort certaine qui lui est promise au lieu du retour dans son pays avec son père au sein de ses champs, s'il poursuit la vengeance de Patrocle. Or Patrocle n'était pas son aimé. C'est lui qui était l'aimé. À tort ou à raison, peu nous importe, Phèdre articule qu'Achille, du couple, était l'aimé, qu'il ne pouvait avoir que cette position et que c'est en raison de cette position que son acte, qui est en somme d'accepter son destin tel qu'il est écrit, s'il n'y ôte quelque chose, s'il se met, non pas à la place, mais à la suite de Patrocle, s'il fait du destin de Patrocle la dette à laquelle il a, lui, à répondre, à laquelle il a, lui, à faire face… c'est en ceci qu'aux yeux des dieux l'admiration la plus nécessaire, la plus grande s'impose, que le niveau atteint dans l'ordre de la manifestation de l'amour est, nous dit Phèdre, plus élevé, que comme tel Achille est plus honoré des dieux en tant que c'est eux qui ont jugé de quelque chose auquel leur rapport, disons-le en passant, n'est qu'un rapport d'admiration, je veux dire d'étonnement; je veux dire qu'ils sont dépassés par le spectacle de la valeur de ce que leur apportent les humains dans la manifestation de l'amour. Jusqu'à un certain point les dieux, impassibles, immortels, ne sont pas faits pour comprendre ce qui se passe au niveau des mortels. Ils mesurent comme de l'extérieur quelque chose qui est comme une distance, un miracle dans ce qui se passe dans la manifestation de l'amour.

Il y a donc bien dans ce que veut dire le texte de Phèdre, dans l'ἐπαποθανεῖν, un accent mis sur le fait qu'Achille, ἔρώμενος, se transforme en ἐραστὴς. Le texte le dit et l'affirme, c'est en tant qu'ἐραστὴς qu'Alceste se sacrifie pour son mari. Ceci est moins manifestation radicale, totale, éclatante de l'amour que le changement de rôle qui se produit au niveau d'Achille quand, d'ἔρώμενος il se transforme en ἐραστὴς.

Il ne s'agit donc pas dans cet ἐραστὴς sur ἐρώμενον de quelque chose dont l'image humoristique, si je puis dire, serait donnée par l'amant sur l'aimé, le père sur la mère, comme dit quelque part Jacques Prévert. Et c'est sans doute ce qui a inspiré cette sorte de bizarre erreur de Mario Meunier dont je vous parlai, qui dit qu'Achille se tue sur la tombe de Patrocle. Ce n'est pas qu'Achille en tant qu'ἔρώμενος vienne quelque part se substituer à Patrocle, il ne s'agit pas de cela puisque Patrocle déjà est au-delà de toute portée, de toute atteinte, c'est

qu'Achille se transforme, lui, l'aimé, en amant. C'est cela qui est l'événement proprement miraculeux en soi-même. C'est par là qu'est introduit dans la dialectique du *Banquet* le phénomène de l'amour.

Tout de suite après nous entrons dans le discours de Pausanias. Le discours de Pausanias, nous devons le scander. Nous ne pouvons pas le prendre dans son détail, ligne par ligne, à cause du temps, je vous l'ai dit. Le discours de Pausanias — vous avez assez généralement lu *Le Banquet* pour que je le dise — est ce quelque chose qui s'introduit par une distinction entre deux ordres de l'amour. L'Amour, dit-il, n'est pas unique et, pour savoir lequel nous devons louer… il y a là une nuance entre l'ἐγκώμιον, ἐγκωμιάζεσθαι, et l'ἔπαινος ; je ne sais pas pourquoi la dernière fois j'ai fait le mot ἐπαινέσις avec ἐπαινεῖν. La louange de l'amour c'est le sens d'ἔπαινος ; la louange de l'Amour doit partir de ceci que l'Amour, c'est pas unique. La distinction, il la fait de son origine. Il n'y a pas, dit-il, d'Aphrodite sans Amour, or il y a deux Aphrodites. La distinction essentielle des deux Aphrodites est celle-ci, que l'une ne participe en rien de la femme, qu'elle n'a pas de mère, qu'elle est née de la projection de la pluie sur la terre engendrée par la castration d'Ouranos. C'est de cette castration primordiale d'Ouranos par Cronos, c'est de là que naît la Vénus Ouranienne qui ne doit rien à la duplicité des sexes. L'autre Aphrodite est née peu après de l'union de Zeus avec Diônè qui est une Titanesse. Toute l'histoire de l'avènement de celui qui gouverne le monde présent, de Zeus est liée — je vous renvoie pour cela à Hésiode — à ses rapports avec les Titans, les Titans eux qui sont ses ennemis. Diônè est une Titanesse. Je n'insiste pas. Cette Aphrodite est née de l'homme et de la femme ἄρρηνος. Celle-là est une Aphrodite qui ne s'appelle pas Ouranienne, mais Pandémienne. L'accent dépréciatif et de mépris est expressément formulé dans le discours de Pausanias. C'est la Vénus populaire. Elle est toute entière du peuple, elle est de ceux qui mêlent tous les amours, qui les cherchent à des niveaux qui leur sont inférieurs, qui ne font pas de l'amour un élément de domination élevé qui est celui qu'apporte la Vénus Ouranienne, l'Aphrodite Ouranienne.

C'est autour de ce thème que va se développer le discours de Pausanias qui, à l'encontre du discours de Phèdre, qui est un discours de mythologue, qui est un discours sur un mythe, est un discours, on pourrait dire, nous ne forcerions rien, de sociologue… ce serait exagéré… disons d'observateur des sociétés. Tout va en apparence se fonder sur la diversité des positions dans le monde grec à l'endroit de cet amour supérieur, de cet amour qui se passe entre ceux qui sont à la fois les plus forts et qui ont le plus d'esprit, ceux qui sont aussi les plus vigoureux, ceux qui sont aussi ἀγαθοί, ceux qui savent penser, c'est-à-dire entre des gens mis au même niveau par leurs capacités, les hommes. L'usage,

nous dit Pausanias, diverge grandement entre ce qui se passe en Ionie ou chez les Perses, où cet amour, nous en avons par lui le témoignage, serait éprouvé, et ce qui se passe ailleurs en Elide ou chez les Lacédémoniens où cet amour est plus qu'approuvé, où il paraît très mal que l'aimé refuse ses faveurs χαρίζεσθαι à son amant, et ce qui se passe chez les Athéniens qui lui paraît le mode d'appréhension supérieur du rite, si l'on peut dire, de la mise en forme sociale des rapports de l'amour.

Si nous suivons ce qu'en dit Pausanias, nous voyons que s'il approuve les Athéniens d'y imposer des obstacles, des formes, des interdictions — c'est tout au moins ainsi sous une forme plus ou moins idéalisée qu'il nous le présente — c'est dans un certain but, dans une certaine fin, c'est à dessein que cet amour se manifeste, s'avère, s'établisse dans une certaine durée, bien plus, dans une durée formellement exprimée comparable à l'union conjugale. C'est dans le dessein aussi que le choix qui succède à la compétition de l'amour ἀγωνοθετῶν, dit-il quelque part en parlant de cet amour, préside à la lutte, à la concurrence entre les postulants de l'amour en mettant à l'épreuve ceux qui se présentent en position d'amant. Ici l'ambiguïté est pendant toute une page singulièrement soutenue. D'où se place cette vertu, cette fonction de celui qui choisit ? Car aussi bien celui qui est aimé — encore qu'il le veuille un tout petit peu plus qu'un enfant déjà capable de quelque discernement — est tout de même celui des deux qui sait le moins, qui est le moins capable de juger, c'est quelque chose qui est laissé à une sorte d'épreuve ambiguë, d'épreuve entre eux deux, c'est aussi bien dans l'amant que se place cette vertu, cette fonction de celui qui choisit à savoir dans le mode sur lequel son choix se dirige selon ce qu'il va chercher dans l'aimé, et ce qu'il va chercher dans l'aimé, c'est quelque chose à lui donner. La conjonction des deux, leur rencontre sur ce qu'il appelle quelque part le point de rencontre du discours, tous les deux vont se rencontrer en ce point où va avoir lieu la coïncidence.

Il s'agit de quoi ? Il s'agit de cet échange qui fera que le premier, comme a traduit Robin dans le texte qui est celui de la collection Budé, étant ainsi capable d'une contribution dont l'objet est l'intelligence et l'ensemble du champ du mérite, le second ayant besoin de gagner dans le sens de l'éducation et généralement du savoir, ici vont se rencontrer pour à son dire constituer le couple et d'une association qui, comme vous le voyez, est en somme du niveau le plus élevé… c'est sur le plan du κτάομαι, d'une acquisition κτῆσις, d'un profit, d'un acquérir, d'une possession de quelque chose, que va se produire la rencontre entre les termes du couple qui va pour jamais articuler cet amour dit supérieur, cet amour qui restera, même quand nous en aurions changé les partenaires, qui s'appellera pour la suite des siècles l'amour platonique.

Or il semble qu'il est très difficile en lisant ce discours, de ne pas sentir, de ne pas voir de quel registre participe toute cette psychologie. Tout le discours, si vous le relisez, s'élabore en fonction d'une cotation, d'une recherche des valeurs, je dirai des valeurs cotées. Il s'agit bel et bien de placer ses fonds d'investissement psychique. Si Pausanias quelque part demande que des règles, des règles sévères, montons un peu plus haut dans le discours, soient imposées à ce développement de l'Amour, dans la cour à l'aimé, ces règles trouvent à se justifier dans le fait qu'il convient que πολλῆ, σπουδῆ, trop de soins — il s'agit bien de cet investissement dont je parlai tout à l'heure — ne soient pas gaspillés, dépensés pour des petits jeunots qui n'en valent pas la peine. Aussi bien c'est pour cela qu'on nous demande d'attendre qu'ils soient plus formés, qu'on sache à quoi on a affaire. Plus loin encore il dira que ce sont des sauvages, des barbares, ceux qui introduisent dans cet ordre de la postulance du mérite, le désordre, qu'à cet égard l'accès aux aimés devrait être préservé par les mêmes sortes d'interdictions, de lois, de réserves, grâce auxquelles nous nous efforçons d'empêcher, dit-il, l'accès aux femmes libres en tant qu'elles sont celles par quoi s'unissent deux familles de maîtres, qu'elles sont en quelque sorte en elles-mêmes, comme représentant tout ce que vous voudrez du nom, d'une valeur, d'une firme, d'une dot, comme on dit aujourd'hui. Elles sont à ce titre protégées par cet ordre. Et c'est une protection de cet ordre qui doit interdire à ceux qui n'en sont pas dignes l'accès aux objets désirés.

Plus vous avancez dans ce texte, plus vous voyez affirmé ce quelque chose que je vous ai indiqué dans mon discours de la dernière fois en tant qu'il est à proprement parler la psychologie du riche. Le riche existait avant le bourgeois. Dans une économie même agricole plus primitive encore, le riche existe. Il existe et se manifeste depuis l'origine des temps, ne serait-ce que par ceci dont nous avons vu le caractère primordial, par les manifestations périodiques en matière de fêtes, de la dépense du luxe qui est celle qui constitue le premier devoir du riche dans les sociétés primitives. Il est curieux qu'à mesure que les sociétés évoluent ce devoir semble passer en un plan sinon second, du moins clandestin. Mais la psychologie du riche repose toute entière en ceci que ce dont il s'agit pour lui-même, dans le rapport avec l'autre, c'est la valeur, c'est de ce qui peut s'évaluer selon des modes ouverts de comparaison, d'échelle, entre ce qui se compare dans une compétition ouverte qui à proprement parler est celle de la possession des biens.

Ce dont il s'agit, c'est de la possession de l'aimé parce que c'est un bon fonds, le terme y est, χρηστός, et que ce fonds ce ne sera pas assez d'une vie pour le faire valoir. Aussi bien Pausanias, quelques années après ce *Banquet* — nous le savons par les comédies d'Aristophane — s'en ira-t-il un peu plus loin avec

Agathon précisément, qui est ici au vu et au su de tous son bien-aimé, encore qu'il y ait déjà une paye qu'il ait ce que j'ai appelé la barbe au menton, terme qui a ici toute son importance. Agathon a trente ans et vient de remporter le prix au concours de tragédie. Pausanias va disparaître quelques années plus tard dans ce qu'Aristophane appelle le domaine des bien-heureux. C'est un endroit écarté, non seulement à la campagne mais dans un pays éloigné. Ce n'est pas Tahiti mais c'est la Macédoine. Il y restera tant qu'on lui assurera sécurité. L'idéal de Pausanias en matière d'amour c'est, si je puis dire, la capitalisation mise à l'abri, la mise au coffre de ce qui lui appartient de droit comme étant ce qu'il a su discerner de ce qu'il est capable de mettre en valeur.

Je ne dis pas qu'il n'y a pas de séquelles de ce personnage, tel que nous l'entrevoyons du discours platonicien, dans cet autre type que je vous désignerai rapidement parce qu'il est en somme au bout de cette chaîne, qui est quelqu'un que j'ai rencontré, non pas en analyse, je ne vous en parlerais pas, que j'ai rencontré assez pour qu'il m'ouvre ce qui lui servait de cœur. Ce personnage était vraiment connu, et connu pour avoir un vif sentiment des limites qu'impose en amour précisément ce qui constitue la position du riche. Celui-là était un homme excessivement riche. Il avait, si je puis m'exprimer ainsi, ce n'est pas une métaphore, des coffres-forts pleins de diamants. Parce qu'on ne sait jamais ce qui peut arriver, c'était tout de suite après la guerre… toute la planète pouvait flamber. Ceci n'est rien. La façon dont il concevait… car il était un riche calviniste, je fais mes excuses à ceux qui ici peuvent appartenir à cette religion, je ne pense pas que ce soit le privilège du calvinisme de faire des riches, mais il n'est pas sans importance d'en donner ici l'indication, car à vrai dire tout de même on peut noter que la théologie calviniste a eu cet effet de faire apparaître, comme un des éléments de la direction morale, que Dieu comble de biens ceux qu'il aime sur cette terre, ailleurs aussi peut-être, mais dès cette terre, que l'observation des lois et des commandements a pour fruit la réussite terrestre, ce qui n'a point été sans fécondité d'ailleurs dans toutes sortes d'entreprises. Quoi qu'il en soit le calviniste en question traitait exactement l'ordre des mérites qu'il s'acquerrait dès cette terre pour le monde futur dans le registre de la page d'une comptabilité, acheté tel jour ceci, et là aussi toutes ses actions étaient dirigées dans le sens d'acquérir pour l'au-delà un coffre-fort bien meublé.

Je ne veux pas en faisant cette digression avoir l'air de raconter un apologue trop facile mais, néanmoins, il est impossible de ne pas compléter ce tableau par le dessin de ce que fut son sort matrimonial. Il renversa un jour quelqu'un sur la voie publique avec le pare-chocs de sa grosse voiture. Conduisant pourtant toujours avec une parfaite prudence. La personne bousculée s'ébroue. Elle était jolie, elle était fille de concierge, ce qui n'est pas du tout exclu quand on est

jolie. Elle reçut avec froideur ses excuses, avec plus de froideur ses propositions d'indemnités, avec plus de froideur encore ses propositions d'aller dîner ensemble. Bref, à mesure que s'élevait plus haut pour lui la difficulté de l'accès avec cet objet miraculeusement rencontré, la notion croissait dans son esprit. Il se disait qu'il s'agissait là d'une véritable valeur. C'est bien pour cela que tout ceci le conduisit au mariage.

Ce dont il s'agit est à proprement parler la même thématique qui est celle qui nous est exposée par le discours de Pausanias. C'est à savoir que pour nous expliquer à quel point l'amour est une valeur, jugez un peu, il nous dit : « À l'amour, nous pardonnons tout. Si quelqu'un pour obtenir une place, une fonction publique ou n'importe quel autre avantage social, se livrait à la moindre des extravagances que nous admettons quand il s'agit des relations entre un amant et celui qu'il aime, il se trouverait déshonoré. Il serait coupable de ce qu'on peut appeler bassesse morale ἀνελευθερία car c'est cela que ça veut dire, flatterie κολακεία. Il flatterait, ce qui n'est pas digne d'un maître, pour obtenir ce qu'il désire ». C'est à la mesure de quelque chose qui dépasse la cote d'alerte que nous pouvons juger de ce que c'est que l'amour. C'est bien du même registre de référence dont il s'agit, celle qui a mené mon calviniste accumulateur de biens et de mérites à avoir en effet pendant un certain temps une aimable femme, à la couvrir bien entendu de bijoux qui chaque soir étaient détachés de son corps pour être remis dans le coffre-fort, et arriver à ce résultat qu'un jour elle est partie avec un ingénieur qui gagnait cinquante mille francs par mois.

Je ne voudrais pas avoir l'air sur ce sujet de forcer la note. Et après tout à introduire ce discours de Pausanias, qu'on nous présente singulièrement comme l'exemple de ce qu'il y aurait dans l'amour antique je ne sais quelle exaltation de la recherche morale, je n'ai pas besoin d'arriver au bout de ce discours pour apercevoir que ceci montre la faille qu'il y a dans toute morale, qui de toute façon s'attache uniquement à ce qu'on peut appeler les signes extérieurs de la valeur. C'est qu'il ne peut pas faire qu'il ne termine son discours en disant que si tout le monde admettait le caractère premier, prévalant de ces belles règles par quoi les valeurs ne sont accordées qu'au mérite, qu'est-ce qui se passera ? Dans ce cas aurait-on même été complètement trompé, il n'y a nul déshonneur […]. Supposons en effet qu'on ait, en vue de la richesse, donné ses faveurs à un amant qu'on croit riche, et que, s'étant complètement trompé, on n'y trouvât pas d'avantage pécuniaire parce que l'amant s'est trouvé pauvre… de l'avis général on fait montre de ce qu'on est vraiment un homme capable, pour un avantage pécuniaire, de se mettre sur n'importe quoi, aux ordres de n'importe qui, et ce n'est pas une belle chose. Suivons jusqu'au bout le même raisonnement ; supposons le cas où, ayant donné sa faveur à un amant, parce

qu'on le croit vertueux et qu'on espère se perfectionner grâce à son amitié, on se soit trompé et que l'amant se révèle κακὸς, κακοῦ, foncièrement mauvais et vicieux, dépourvu de mérite, ne possédant pas de vertu, il est beau pourtant d'être trompé.

On voit là généralement quelque chose où curieusement on voudrait trouver, reconnaître la manifestation première dans l'histoire de ce que Kant a appelé l'intention droite. Il me semble que c'est vraiment participer d'une erreur singulière. L'erreur singulière est de ne pas voir plutôt ceci ; nous savons par expérience que toute cette éthique de l'amour éducateur, de l'amour pédagogique en matière d'amour homosexuel et même de l'autre, est quelque chose en soi qui participe toujours, l'expérience nous le montre, de quelque leurre qui à la fin montre le bout de l'oreille. S'il vous est arrivé, puisque nous sommes sur le plan de l'amour grec, que vous ayez quelque homosexuel qui vous soit amené par son protecteur, c'est toujours assurément, de la part de celui-ci, avec les meilleures intentions, je doute que vous ayez vu dans cet ordre quelque effet bien manifeste de cette protection plus ou moins chaude sur le développement de celui qui est promu devant vous comme l'objet de cet amour qui se présenterait comme un amour pour le bien, pour l'acquisition du plus grand bien. C'est ce qui me permet de vous dire que c'est bien loin d'être là l'opinion de Platon. Car à peine le discours de Pausanias, assez précipitamment je dois dire, est-il conclu sur quelque chose qui dit à peu près : « Tous les autres étaient Uraniens et que ceux qui n'en sont pas, eh bien mon dieu qu'ils aillent recourir à celle aussi, la Vénus Pandémienne, la Grande Pendarde, à celle qui non plus n'en est pas, qu'ils aillent se faire foutre s'ils en veulent ! C'est là-dessus, dit-il, que je conclurai mon discours sur l'Amour. Pour la plèbe, autrement dit pour l'amour populaire, nous n'avons rien à en dire de plus ».

Or si Platon était d'accord, si c'était bien cela dont il s'agit, croyez-vous que nous verrions ce qui se passe tout de suite après ? Apollodore reprend la parole et nous dit, Παυσανιου δὲ παυσαμένου, Pausanias ayant fait la pause, c'est difficile à traduire en français et il y a une petite note qui dit, aucune expression française ne correspond, or la symétrie numérique des syllabes est importante, il y a probablement une allusion, voyez notice…

Je vous en passe. Ce n'est pas M. Robin qui le premier a tiqué là-dessus. Déjà dans l'édition Henri Estienne il y a une note en marge. Tout le monde a tiqué sur ce Παυσανιου δὲ παυσαμένου parce qu'on y a vu une intention. Je crois que je vais vous montrer qu'on n'a pas vu tout à fait laquelle, car à la vérité, tout de suite après avoir fait cette astuce. Il nous est bien souligné que c'est une astuce, car entre parenthèses le texte nous dit, j'ai appris des maîtres… vous le voyez, à parler… διδάσκουσι γάρ με ἴσα λέγειν οὕτωσὶ οἱ σοφοί, les maîtres

m'ont appris à parler ainsi par isologie, disons jeu de mots, mais ce n'est pas le jeu de mots, l'isologie, c'est vraiment une technique. Je vous passe tout ce qui a pu se dépenser d'ingéniosité pour chercher quel maître ; est-ce Prodicus, n'est-ce pas Prodicus ? N'est-ce pas plutôt Isocrate parce que aussi dans Isocrate il y a *iso* et ce serait particulièrement *iso* d'isologier Isocrate. Ceci nous mène à des problèmes ! vous ne pouvez pas savoir ce que ça a engendré comme recherches ! Isocrate et Platon étaient-ils copains ?

On me reproche de ne pas toujours citer mes sources, et à partir d'aujourd'hui j'ai décidé de le faire, ici c'est Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. Je vous le dis parce que c'est un personnage sensationnel. Si ça vous tombe sous la main, si vous savez lire l'allemand, acquérez ses livres — il y a un livre sur Simonide que je voudrais bien avoir — il vivait au début de ce siècle et c'était un érudit allemand de l'époque, personnage considérable dont les travaux sur Platon sont absolument éclairants. Ce n'est pas lui que je mets en cause à propos de Παυσανιου δὲ παυσαμένου, il ne s'est pas attardé spécialement à ce menu badinage.

Ce que je voulais vous dire c'est ceci, c'est que je ne crois pas en l'occasion à une référence particulièrement éloignée avec la façon dont Isocrate peut manier l'isologie quand il s'agit de démontrer par exemple les mérites d'un système politique. Tout le développement que vous trouverez dans la préface de ce livre du *Banquet* tel qu'il a été traduit et commenté par Léon Robin me paraît quelque chose sûrement d'intéressant, mais sans rapport avec ce problème et voici pourquoi. Ma conviction sans doute était déjà faite concernant la portée du discours de Pausanias, et je l'ai même déjà toute entière donnée la dernière fois en disant que le discours de Pausanias est vraiment l'image de la malédiction évangélique ; ce qui vaut vraiment la peine est à jamais refusé aux riches. Néanmoins il se trouve que je crois en avoir trouvé là une confirmation que je propose à votre jugement. J'étais dimanche dernier, je continue à citer mes sources, avec quelqu'un dont je serais fâché si je ne vous avais pas déjà dit l'importance, déjà dans ma propre formation, à savoir Kojève. Je pense que certains tout de même savent que c'est à Kojève que je dois d'avoir été introduit à Hegel. J'étais avec Kojève avec qui, bien entendu, puisque je pense toujours à vous, j'ai parlé de Platon. J'ai trouvé dans ce que m'a dit Kojève, qui fait tout autre chose que de la philosophie maintenant car c'est un homme éminent, mais qui quand même écrit de temps en temps deux cents pages sur Platon, manuscrits qui vont se promener dans des endroits divers… il m'a fait part d'un certain nombre de choses de ses découvertes dans Platon tout récemment, mais il n'a rien pu me dire sur *Le Banquet* car il ne l'avait pas relu. Cela ne faisait pas partie de l'économie de son discours récent. J'en étais donc un

peu pour mes frais, encore que j'aie été très encouragé par bien des choses qu'il m'a dites sur d'autres points du discours platonicien et nommément en ceci qu'il est bien certain, ce qui est tout à fait évident, que Platon essentiellement, nous cache ce qu'il pense tout autant qu'il nous le révèle et que c'est à la mesure de la capacité de chacun, c'est-à-dire jusqu'à une certaine limite très certainement pas dépassable, que nous pouvons l'entrevoir. Il ne faudra donc pas m'en vouloir si je ne vous donne pas le dernier mot de Platon parce que Platon est bien décidé, ce dernier mot, à ne pas nous le dire. Il est très important, au moment où peut-être tout ce que je vous raconte de Platon vous fera ouvrir le *Phédon* par exemple, que vous ayez l'idée que peut-être l'objet de *Phédon* n'est-il pas tout à fait de démontrer, malgré l'apparence, l'immortalité de l'âme. Je dirai même que sa fin est très évidemment contraire. Mais laissons ceci de côté.

Quittant Kojève je lui ai dit alors que ce *Banquet,* nous n'en avions tout de même pas beaucoup parlé, et comme Kojève est quelqu'un de très très bien, c'est-à-dire un snob, il m'a répondu : « En tout cas vous n'interpréterez jamais *Le Banquet* si vous ne savez pas pourquoi Aristophane avait le hoquet ! » Je vous ai déjà dit que c'était très important parce que c'est évident que c'est très important. Pourquoi aurait-il le hoquet s'il n'y avait pas une raison ? Je n'en savais rien pourquoi il avait le hoquet, mais quand même encouragé par ce petit impulse, je me suis dit, d'ailleurs avec une grande lassitude, que je ne m'attendais à rien de moins embêtant que de retrouver encore les spéculations sur le hoquet, l'éternuement, ce que ça peut avoir comme valeur antique, voire psychosomatique… très distraitement je rouvre mon exemplaire et je regarde ce texte à l'endroit Παυσανιου δὲ παυσαμένου… car c'est tout de suite après qu'il va s'agir d'Aristophane [qu'il prend la parole] et je m'aperçois de ceci c'est que pendant seize lignes il ne s'agit que d'arrêter ce hoquet ; quand ce hoquet s'arrêtera, s'arrêtera-t-il, s'arrêtera-t-il pas, s'il-s'arrête-pas-vous-prendrez-telle-sorte-de-truc-et-à-la-fin-il-s'arrêtera, de telle sorte que les termes παῦσαί, παύσωμαι, παύσῃ, παύσεσθαι, παύσεται si nous y ajoutons Παυσανιου παυσαμένου, donnent sept répétitions de παύσ, dans ces lignes, soit une moyenne de deux lignes et un septième d'intervalle entre ces παύσ… éternellement répétés ; si vous y ajoutez ceci que ça-fera-ou-ça-fera-pas quelque chose et qu'en fin de compte je-ferai-ce-que-tu-as-dit-que-je-ferai, c'est-à-dire que le terme ποιήσω s'y ajoute répété avec une insistance quasi égale, ce qui réduit à une ligne et demie les homophonies, voire les isologies dont il est question, il est quand même extrêmement difficile de ne pas voir que si Aristophane a le hoquet, c'est parce que pendant tout le discours de Pausanias il s'est tordu de rigolade, et que Platon n'en fait pas moins ! Autrement dit, que si Platon nous

dit quelque chose comme Παυσανιου παυσαμένου : « Toto a tout tenté » qu'il nous répète ensuite pendant les seize lignes le mot tentant et le mot tenté, il doit quand même nous faire dresser l'oreille, car il n'y a pas d'autre exemple dans n'importe quel texte de Platon d'un passage si crûment semblable à tel morceau de l'*Almanach Vermot.* C'est là aussi un des auteurs dans lequel j'ai formé, bien entendu, ma jeunesse. C'est même là que j'ai lu pour la première fois un dialogue platonicien qui s'appelle *Théodore cherche des allumettes,* de Courteline, véritablement un morceau de roi ! Donc je crois suffisamment affirmé que pour Platon lui-même, en tant que c'est lui qui parle ici sous le nom d'Apollodore, le discours de Pausanias est bien quelque chose de dérisoire.

Eh bien… puisque nous voici parvenus à une heure avancée, je ne vous ferai pas aujourd'hui l'analyse du discours d'Eryximaque qui suit. Eryximaque parle à la place d'Aristophane qui devrait parler à ce moment-là. Nous verrons la prochaine fois ce que veut dire le discours d'Eryximaque, médecin, par rapport à la nature de l'amour. Nous verrons aussi, car je crois que c'est beaucoup plus important, le rôle d'Aristophane et nous verrons que dans son discours, Aristophane nous fera faire un pas, le premier véritablement éclairant pour nous, sinon pour les antiques à qui le discours d'Aristophane est toujours resté énigmatique comme une énorme farce. Il s'agit de diœcisme de ce διῳκίσθημεν comme il s'exprime, du séparé en deux. Il s'agit de cette *Spaltung,* de ce *splitting* qui, pour ne pas être identique à celui que je vous développe sur le graphe, n'est pas assurément sans vous présenter quelque parenté.

Après le discours d'Aristophane je verrai le discours d'Agathon. Ce que je veux dès maintenant pour que vous sachiez où vous allez en attendant la prochaine fois… si vous regardez ce texte de plus près, il y a en tout cas une chose de certaine, et là je n'ai pas besoin de préparation savante pour lui donner plus de valeur, à quelque moment de l'analyse que vous abordiez ce texte vous verrez qu'il y a une chose et une seule qu'articule Socrate quand il parle en son propre nom, c'est premièrement que le discours d'Agathon, le discours du poète tragique, ne vaut pas tripette. On dit, c'est pour ménager Agathon qu'il va se faire remplacer si je puis dire, par Diotime, qu'il va nous donner sa théorie de l'amour par la bouche de Diotime. Je ne vois absolument pas en quoi la susceptibilité peut être ménagée de quelqu'un qui vient d'être exécuté. C'est ce qu'il a fait à l'endroit d'Agathon. Et dès à présent, ne serait-ce que pour me faire objection s'il y a lieu, je vous prie de pointer ce dont il s'agit, c'est que ce que Socrate va articuler après toutes les belles choses qu'Agathon à son tour aura dites de l'Amour, ce qui n'est pas seulement là tous les biens de l'Amour, tout le profit qu'on peut tirer de l'Amour mais, disons, toutes ses vertus, toutes ses beautés… rien n'est trop beau pour être mis au compte des effets de l'Amour…

Socrate d'un seul trait sape tout cela à la base en ramenant les choses à leur racine qui est ceci, amour, amour de quoi ?

De l'amour nous passons au désir et la caractéristique du désir, si tant est qu'Ἔρως ἐρᾷ, qu'Eros désire, c'est que ce dont il s'agit, c'est-à-dire ce qu'il est censé porter avec lui, le beau lui-même, il en manque ἐνδεής ἔνδεια, dans ces deux termes il manque, il est identique par lui-même au manque dans ces deux termes. Et tout l'apport de Socrate en son nom personnel dans ce discours du *Banquet* est qu'à partir de là quelque chose va commencer qui est bien loin d'arriver à quelque chose que vous puissiez tenir dans la main, comment cela serait-il concevable… jusqu'à la fin nous nous enfoncerons au contraire progressivement dans une ténèbre et nous retrouverons ici la nuit antique toujours plus grande… Et tout ce qu'il y a à dire sur la pensée de l'amour, dans *Le Banquet*, commence là.

# Leçon V

*14 décembre 1960*

Pour bien voir la nature de l'entreprise où je suis entraîné, pour que vous en supportiez les détours dans ce qu'ils peuvent avoir de fastidieux — car après tout vous ne venez pas ici pour entendre le commentaire d'un texte grec, nous y sommes entraînés, je ne prétends pas être exhaustif — je vous assure qu'après tout la majeure partie du travail je l'ai faite pour vous, je veux dire à votre place, en votre absence et le meilleur service que je puisse vous rendre est en somme de vous inciter à vous reporter à ce texte. Sans aucun doute, si vous vous y êtes reportés sous ma suggestion, il arrivera peut-être que vous le lirez un tant soit peu avec mes lunettes, ça vaut mieux sans doute que de ne pas lire du tout. D'autant plus que le but que je cherchais, ce qui domine l'ensemble de l'entreprise, et ce en quoi vous pouvez l'accompagner d'une façon plus ou moins commentée, est qu'il convient bien de ne pas perdre de vue ce à quoi nous sommes destinés à arriver, je veux dire quelque chose qui répond à la question dont nous partons.

Cette question est simple, c'est celle du transfert, je veux dire qu'elle se propose de partir des termes déjà élaborés. Un homme, le psychanalyste, de qui on vient chercher la science de ce qu'on a de plus intime, car c'est là l'état d'esprit dans lequel on l'aborde communément, et donc de ce qui devrait être d'emblée supposé comme lui étant le plus étranger et d'ailleurs qu'on suppose en même temps comme devant lui être le plus étranger — nous rencontrons ceci au départ de l'analyse — cette science pourtant, il est supposé l'avoir. Voilà une situation que nous proposons là en termes subjectifs, je veux dire dans la disposition de celui qui s'avance comme le demandeur. Nous n'avons pas pour l'instant même à y faire entrer tout ce que comporte, soutient objectivement cette situation à savoir, ce que nous devons y introduire de la spécificité de ce qui est proposé à cette science, à savoir comme tel l'inconscient. Ceci le sujet n'en a, quoi qu'il en ait, aucune espèce d'idée.

Cette situation, à simplement la définir aussi subjectivement, comment engendre-t-elle quelque chose, en première approximation, qui ressemble à l'amour, car c'est ainsi qu'on peut définir le transfert, disons mieux, disons plus loin, quelque chose qui met en cause l'amour, le met en cause assez profondément pour nous, pour la réflexion analytique, pour y avoir introduit comme une dimension essentielle, ce qu'on appelle son ambivalence; disons-le, notion nouvelle par rapport à une certaine tradition philosophique dont ce n'est pas en vain que nous allons la chercher ici tout à fait à l'origine. Cet étroit accolement de l'amour et de la haine, voilà quelque chose que nous ne voyons pas au départ de cette tradition, puisque ce départ, puisqu'il faut bien le choisir quelque part, nous le choisissons socratique, bien que… nous allons le voir aujourd'hui, il y a autre chose avant d'où il prend justement le départ.

Bien sûr, nous ne nous avancerions pas si hardiment à poser cette question si déjà de quelque façon le tunnel n'avait été déjà dégagé à l'autre bout. Nous allons à la rencontre de quelque chose. Nous avons déjà assez sérieusement serré la topologie de ce que le sujet, nous le savons, doit trouver dans l'analyse à la place de ce qu'il cherche, car nous le savons, s'il part à la recherche de ce qu'il a et qu'il ne connaît pas, ce qu'il va trouver c'est ce dont il manque. C'est bien parce que nous avons articulé, posé cela dans notre cheminement précédent que nous pouvons oser poser la question que j'ai formulée d'abord comme étant celle où s'articule la possibilité de surgissement du transfert. Nous savons donc bien que c'est comme ce dont il manque que s'articule ce qu'il trouve dans l'analyse, à savoir son désir, et le désir n'étant donc pas un bien en aucun sens du terme, ni tout à fait précisément dans le sens d'une κτῆσις, trésor, ce quelque chose qu'à quelque titre que ce soit il aurait. C'est dans ce temps, dans cette éclosion de l'amour de transfert, ce temps défini au double sens chronologique et topologique que doit se lire cette inversion, si l'on peut dire, de la position qui, de la recherche d'un bien, fait à proprement parler la réalisation du désir.

Vous entendez bien que ce discours suppose que réalisation du désir n'est justement pas possession d'un objet; il s'agit d'émergence à la réalité du désir comme tel. C'est bien parce qu'il m'a semblé, et non pas au hasard d'une rencontre mais en quelque sorte quand je cherchais — pour partir comme du cœur du champ de mes souvenirs, guidé par quelque boussole qui se crée d'une expérience — où trouver le point comme central de ce que j'avais pu retenir d'articulé dans ce que j'avais appris… il m'a semblé que *Le Banquet* était, si loin de nous fût-il, le lieu où s'était agité de la façon la plus vibrante le sens de cette question. Il s'y agite à proprement parler dans ce moment qui le conclut où Alcibiade, on peut dire étrangement, dans tous les sens du terme, aussi bien au niveau de la composition par Platon qui est l'œuvre que manifestement il ait là

rompue dans la scène supposée et au niveau de la suite de discours ordonnés, préfigurés dans un programme qui tout d'un coup se rompt dans l'irruption de la vraie fête, du chambardement de l'ordre de la fête… Et aussi bien dans son texte même, ce discours d'Alcibiade, puisqu'il s'agit de l'aveu de son propre déconcert, tout ce qu'il dit est véritablement sa souffrance, son arrachement à soi-même d'une attitude de Socrate qui le laisse encore presque autant que sur le moment blessé, mordu par je ne sais quelle étrange blessure. Et pourquoi cette confession publique ? Pourquoi dans cette confession publique cette interprétation de Socrate qui lui montre que cette confession a un but tout à fait immédiat, le séparer d'Agathon, occasion tout de suite d'une sorte de retour à l'ordre ? Tous ceux qui se sont référés à ce texte, depuis que je vous en parle, n'ont pas manqué d'être frappés de ce qu'a de consonant toute cette étrange scène à toutes sortes de situations, de positions instantanées susceptibles d'arriver dans le transfert. Encore, bien entendu, la chose n'est-elle que d'impression, il s'agit là de quelque chose qui doit s'y rapporter. Et bien sûr c'est dans une analyse plus serrée, plus fine que nous verrons ce que nous livre une situation qui de toute façon n'est manifestement pas à attribuer à quelque chose qui serait une sorte, comme dit Aragon dans *Le Paysan de Paris*, de pressentiment de la chicanalyse, non ! mais une rencontre plutôt ; une sorte d'apparition de quelque linéaments doivent y être pour nous révélateurs.

Je crois, et ça n'est pas simplement par une sorte de recul avant le saut, qui doit être comme le dit Freud celui du lion, c'est-à-dire unique, que je tarde à vous le montrer, c'est que, pour comprendre ce que veut dire pleinement cet avènement de la scène Alcibiade-Socrate, il nous faut bien comprendre le dessein général de l'œuvre, c'est-à-dire du *Banquet*. Et c'est ici que nous nous avançons. L'établissement du terrain est indispensable. Si nous ne savons pas ce que veut dire Platon en amenant la scène Alcibiade, il est impossible d'en situer exactement la portée, et voici pourquoi.

Nous sommes aujourd'hui au début du discours d'Eryximaque, du médecin, retenons un instant notre souffle. Que ce soit un médecin doit tout de même nous intéresser. Est-ce à dire que le discours d'Eryximaque doive nous induire à une recherche d'histoire de la médecine ? Il est bien clair que je ne peux même pas l'ébaucher, pour toutes sortes de raisons, d'abord parce que ce n'est pas notre affaire que ce détour qui, lui, serait tout de même assez excessif, ensuite parce que je ne le crois véritablement pas possible. Je ne crois pas qu'Eryximaque soit vraiment spécifié, que ce soit à tel médecin que pense Platon en nous amenant son personnage. Tout de même il y a des traits fondamentaux de la position qu'il apporte, qui sont ceux qu'il y a à dégager, et qui ne sont pas forcément un trait d'histoire, si ce n'est en fonction d'une ligne de par-

tage très générale, mais qui peut-être va nous faire réfléchir un instant au passage sur ce que c'est que la médecine. On a remarqué déjà qu'il y a chez Socrate une référence fréquente, quasi ambiante à la médecine. Très fréquemment, Socrate, quand il veut ramener son interlocuteur au plan de dialogue où il veut le diriger vers la perception d'une démarche rigoureuse, se réfère à tel art de technicien. Je veux dire : « Si sur tel sujet vous voulez savoir la vérité, à qui vous adressez-vous ? » Et parmi eux le médecin est loin d'être exclu et même il est traité avec une révérence particulière, le niveau où il se place n'est certainement pas d'un ordre inférieur aux yeux de Socrate. Il est clair néanmoins que la règle de sa démarche est quelque chose qui est loin de pouvoir d'aucune façon se réduire à ce qu'on pourrait appeler une hygiène mentale.

Le médecin dont il s'agit parle en médecin, et tout de suite même promeut sa médecine comme étant de tous les arts le plus grand ; la médecine est le grand Art… Tout de suite après avoir commencé son discours, et je ne ferai ici que brièvement noter la confirmation que reçoit ce que je vous ai dit la dernière fois du discours de Pausanias dans le fait que, commençant son discours, Eryximaque formule expressément ceci. Puisque Pausanias, ὁρμήσας, après un beau départ — ce n'est pas une bonne traduction — ayant donné l'impulsion sur le sujet du discours [avec honneur] n'a pas fini aussi brillamment, d'une façon appropriée. C'est une litote, il est clair que pour tout le monde et je crois même que c'est à souligner ici, à quel point est impliqué comme d'évidence ce quelque chose, dont il faut bien dire que notre oreille n'y est pas exactement accommodée, nous n'avons pas l'impression que ce discours de Pausanias a fait une tellement mauvaise chute, nous sommes tellement habitués à entendre sur l'amour cette sorte de bêtise. C'est très étrange à quel point, à son sens, ce trait dans le discours d'Eryximaque fait véritablement appel au consentement de tous, comme si, en somme, le discours de Pausanias s'était véritablement pour tous révélé vasouillard, comme s'il allait de soi que toutes ces grosses plaisanteries sur le παυσαμένου, sur lequel j'ai insisté la dernière fois, allaient de soi pour le lecteur antique.

Je crois assez essentiel de nous référer à ce que nous pouvons entrevoir de cette question de ton, à quoi après tout l'oreille de l'esprit se raccroche toujours, même si elle n'en fait pas ouvertement un critère, et qui est tellement souvent dans les textes platoniciens invoquée comme quelque chose à quoi Socrate se réfère à tout instant. Combien de fois avant de commencer son discours, ou ouvrant une parenthèse dans un discours d'un autre, invoque-t-il les dieux de façon expresse et formelle pour que le ton soit soutenu, soit maintenu, soit accordé. Vous allez le voir, ceci est très proche de notre propos d'aujourd'hui.

Je voudrais, avant d'entrer dans le discours d'Eryximaque, faire des remarques dont le recul, même si pour nous il conduit à des vérités tout à fait premières, n'en est pas moins quelque chose qui n'est pas donné si facilement. Observons ceci, à propos du discours d'Eryximaque. Je vous démontrerai au passage que la médecine s'est toujours crue scientifique. Eryximaque tient des propos qui se réfèrent, puisque en somme, c'est à votre place, comme je le disais tout à l'heure, qu'il a fallu que pendant ces jours j'essaie de débrouiller ce petit chapitre d'histoire de la médecine, il a bien fallu que pour le faire je sorte du *Banquet* et que je me réfère à divers points du texte platonicien. Il y a une série d'écoles dont vous avez entendu parler, si négligé que soit ce chapitre de votre formation en médecine; la plus célèbre, celle que personne n'ignore, c'est l'école d'Hippocrate, l'école de Cos, opposée à l'école voisine de Cnide. Vous savez qu'il y a eu une école, avant l'école de Cnide, de Sicile, celle qui est encore avant, dont le grand nom est Alcméon et les Alcméonides; Crotone en est le centre. Ce qu'il faut savoir, c'est qu'il est impossible d'en dissocier les spéculations de celles d'une école scientifique qui florissait au même moment, à la même place, à savoir les Pythagoriciens. Vous voyez où cela nous mène. Il faut que nous spéculions sur le rôle et la fonction du pythagorisme en cette occasion, et aussi bien, chacun le sait, il est essentiel pour comprendre la pensée platonicienne. Nous nous voyons là engagés à un détour où nous nous perdrions littéralement. De sorte que je vais tâcher plutôt d'en dégager des thèmes, et des thèmes pour autant qu'ils concernent très strictement notre propos, à savoir, ce vers quoi nous nous avançons, du sens de cet épisode du *Banquet*, je veux dire de ce discours, de cette œuvre du *Banquet* en tant qu'elle est problématique.

Nous ne retenons ici qu'une chose, c'est que la médecine s'est toujours crue scientifique; que ce soit celle d'Eryximaque — nous ne savons, je crois, pas grand-chose du personnage d'Eryximaque en lui-même — ou celle de ceux qui sont supposables avoir enseigné un certain nombre d'autres personnages dont nous savons quelque chose, personnages qui interviennent dans les discours de Platon et qui se rattachent directement à cette école médicale par les Alcméonides, pour autant qu'ils se rattachent aux Pythagoriciens. Nous savons que Simmias et Cébès, qui sont ceux qui dialoguent avec Socrate dans le *Phédon* sont des disciples de Philolaos, lequel est un des maîtres de la première école pythagoricienne. Si vous vous reportez au *Phédon,* vous verrez ce qu'apportent Simmias et Cébès en réponse aux premières propositions de Socrate, nommément sur ce qui doit assurer à l'âme sa durée immortelle, que ces réponses font référence exactement aux mêmes termes qui sont ceux dont je vais parler ici, à savoir ceux qui sont mis en cause dans le discours d'Eryximaque, au premier rang de quoi est la notion d'ἁρμονία, d'accord.

La médecine, donc, vous le remarquez ici, s'est toujours crue scientifique. C'est en quoi d'ailleurs elle a toujours montré ses faiblesses. Par une sorte de nécessité interne de sa position, elle s'est toujours référée à une science qui était celle de son temps, bonne ou mauvaise qu'elle fût; bonne ou mauvaise, comment le savoir du point de vue de la médecine ?. Quant à nous, nous avons le sentiment que notre science, notre physique, est toujours censée être une bonne science et que, pendant des siècles, nous avons eu une physique très mauvaise. Ceci est effectivement tout à fait assuré. Ce qui n'est pas assuré, c'est ce que la médecine a à faire de cette science, c'est à savoir comment et par quelle ouverture, par quel bout elle a à la prendre, tant que quelque chose n'est pas élucidé pour elle, la médecine, et qui n'est pas comme vous allez le voir, la moindre des choses, puisque ce dont il s'agit c'est de l'idée de santé. Très exactement, qu'est-ce que la santé ? Vous auriez tort de croire que même pour la médecine moderne qui, à l'égard de toutes les autres, se croit scientifique, la chose soit pleinement assurée. De temps en temps on propose l'idée du normal et du pathologique comme sujet de thèse à quelque étudiant; c'est un sujet qui leur est en général proposé par des gens ayant une formation philosophique, et nous avons là-dessus un excellent travail de M. Canguilhem. Évidemment c'est un travail dont l'influence est fort limitée dans les milieux proprement médicaux.

Or il y a une chose en tout cas, sans chercher à spéculer à un niveau de certitude socratique sur la santé en soi, qui à soi tout seul montre pour nous tout spécialement psychiatres et psychanalystes, qui montre à quel point l'idée de santé est problématique. Ce sont les moyens mêmes que nous employons pour rejoindre l'état de santé; lesquels moyens nous montrent, pour dire les choses dans les termes les plus généraux que, quoi qu'il en soit de la nature, de l'heureuse forme qui serait la forme de la santé, au sein de cette heureuse forme nous sommes amenés à postuler des états paradoxaux, c'est le moins qu'on puisse en dire, ceux-là mêmes dont la manipulation dans nos thérapeutiques est responsable du retour à un équilibre qui reste dans l'ensemble, comme tel, assez incritiqué.

Voilà donc ce que nous trouvons au niveau des postulats les moins accessibles à la démonstration de la position médicale comme telle. C'est justement celle qui va ici être promue dans le discours d'Eryximaque sous le nom d'ἁρμονία. Nous ne savons pas de quelle harmonie il s'agit, mais la notion est très fondamentale à toute position médicale comme telle, tout ce que nous devons chercher, c'est l'accord. Et nous ne sommes pas beaucoup avancés par rapport à la position qui est celle où se situe un Eryximaque sur ce qui est l'essence, la substance de cette idée d'accord, à savoir de quelque chose emprunté à un domaine intuitif dont simplement il est plus près des sources, il est histo-

riquement plus défini et sensible quand ici nous nous apercevons expressément qu'il se rapporte au domaine musical pour autant qu'ici le domaine musical est le modèle et la forme pythagoricienne. Aussi bien tout ce qui d'une façon quelconque se rapporte à cet accord des tons, fût-il d'une nature plus subtile, fût-il du ton du discours auquel je faisais allusion tout à l'heure, nous ramène à cette même appréciation — ce qui n'est point pour rien que j'ai parlé au passage d'oreille — à cette même appréciation de consonance qui est essentielle à cette notion d'harmonie. Voilà ce qu'introduit, vous le verrez pour peu que vous entriez dans le texte de ce discours — que je vous épargne après tout l'ennui de lire ligne à ligne, ce qui n'est jamais très possible au milieu d'un auditoire aussi ample — vous y verrez le caractère essentiel de cette notion d'accord pour comprendre ce que veut dire, comment s'introduit cette position ici médicale, et vous verrez que tout ce qui ici s'articule est fonction d'un support que nous ne pouvons ni épuiser, ni d'aucune façon reconstruire, à savoir la thématique des discussions qui par avance sont supposables là, présentes à l'esprit des auditeurs.

N'oublions pas que nous nous trouvons au point historique culminant d'une époque particulièrement active, créatrice, ces VI^e^ et V^e^ siècles de l'hellénisme de la bonne époque sont surabondants de créativité mentale. Il y a de bons ouvrages auxquels vous pouvez vous référer. Pour ceux qui lisent l'anglais il y a un grand bouquin comme seuls les éditeurs anglais peuvent se donner le luxe d'en sortir un. Cela tient du testament philosophique car c'est Bertrand Russel en son grand âge qui nous le livre. Ce livre est très bon pour le jour de l'an, car je vous assure — vous n'aurez qu'à le lire — il est constellé d'admirables figures en couleur dans des grandes marges, figures d'une extrême simplicité et s'adressant à l'imagination d'un enfant, dans lequel il y a somme toute tout ce qu'il faut savoir depuis cette période féconde à laquelle je me réfère aujourd'hui, qui est l'époque présocratique, jusqu'à nos jours, au positivisme anglais; et personne de véritablement important n'est négligé. S'il ne s'agit pour vous que d'être imbattable dans les dîners en ville, vous saurez quand vous aurez lu ce livre, vraiment tout sauf, bien entendu, les seules choses importantes, c'est-à-dire celles qu'on ne sait pas. Mais je vous en conseille quand même la lecture. Ça complétera pour vous, comme d'ailleurs pour tout un chacun, un nombre considérable de lacunes presque obligées de votre information.

Donc essayons de mettre un peu d'ordre dans ce qui se dessine quand nous nous engageons dans cette voie qui est de comprendre ce que veut dire Eryximaque. Les gens de son temps se trouvent tout à fait toujours devant le même problème qui est celui devant lequel nous nous trouvons, à ceci près que, faute peut-être d'avoir une aussi grande abondance que nous de menus

faits dont meubler leurs discours, je donne d'ailleurs là une hypothèse qui ressort du leurre et de l'illusion, ils vont plus droit à l'antinomie essentielle qui est la même que celle que je commençai à promouvoir devant vous tout à l'heure, qui est celle-ci, aucun accord de toute façon nous ne pouvons nous en tenir à le prendre à sa valeur faciale. Ce que l'expérience nous enseigne, c'est que quelque chose est recélé au sein de cet accord, et que toute la question est de savoir ce qui est exigible de cette sous-jacence de l'accord ; je veux dire d'un point de vue qui n'est pas seulement tranchable par l'expérience, qui comporte toujours un certain a priori mental, qui n'est pas posable en dehors d'un certain a priori mental.

Au sein de cet accord nous faut-il exiger du semblable ou pouvons-nous nous contenter du dissemblable ? Tout accord suppose-t-il quelque principe d'accord ou l'accord peut-il sortir du désaccordé, du conflictuel ? Ne vous imaginez pas que ce soit avec Freud que sorte pour la première fois pareille question. Et la preuve, c'est que c'est la première chose qu'amène devant nous le discours d'Eryximaque. Cette notion de l'accordé et du désaccordé — pour nous disons-le, de la fonction de l'anomalie par rapport à la normale — vient au premier chef dans son discours, 186b, à environ la neuvième ligne. En effet le dissemblable désire et aime les choses dissemblables. Autre, continue le texte, est l'amour inhérent à l'état sain, autre l'amour inhérent à l'état morbide. Dès lors, quand Pausanias disait tout à l'heure qu'il était beau de donner ses faveurs à ceux des hommes qui sont vertueux, et laid de le faire pour des hommes déréglés… Nous voici portés à la question de physique de ce que signifient cette vertu et ce dérèglement, et tout de suite nous trouvons une formule que je retiens, que je ne peux faire que d'épingler sur la page. Ce n'est pas qu'elle nous livre grand-chose, mais qu'elle doit tout de même être pour nous analystes l'objet d'une espèce d'intérêt au passage, où il y aura quelque bruissement pour nous retenir. Il nous dit que la médecine est la science des érotiques du corps, ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν. On ne peut pas donner meilleure définition de la psychanalyse, me semble-t-il. Et il ajoute πρὸς πλησμονὴν καὶ κένωσιν quant à ce qui est de la réplétion et de la vacuité, traduit brutalement le texte. Il s'agit bien de l'évocation des deux termes du plein et du vide dont nous allons voir quel rôle ces deux termes ont dans la topologie, dans la position mentale de ce dont il s'agit à ce point de jonction de la physique et de l'opération médicale.

Ce n'est pas le seul texte, je peux vous le dire, où ce plein et ce vide sont évoqués. Je dirai que c'est une des intuitions fondamentales qui seraient à dégager, à mettre en valeur au cours d'une étude sur le discours socratique, que le rôle de ces termes. Et celui qui s'attacherait à cette entreprise n'aurait pas à aller bien

loin pour y trouver une référence de plus. Au début du *Banquet*, quand Socrate, je vous l'ai dit, qui s'est attardé dans le vestibule de la maison voisine où nous pouvons le supposer dans la position du gymnosophiste, debout sur un pied tel une cigogne et immobile jusqu'à ce qu'il ait trouvé la solution de je ne sais quel problème, [quand] il arrive chez Agathon après que tout le monde l'ait attendu : « Eh bien ! Tu as trouvé ton truc, viens près de moi », lui dit Agathon. À quoi Socrate fait un petit discours pour dire : « Peut-être et peut-être pas, mais ce que tu espères, c'est que ce dont je me sens actuellement rempli, cela va passer dans ton vide tel que ce qui passe entre deux vases communicants lorsqu'on se sert pour cette opération d'un brin de laine. » Il faut croire que cette opération de physique amusante était, pour on ne sait quelle raison, pratiquée assez souvent, puisque ça faisait probablement image pour tout le monde. Effectivement, ce passage d'un intérieur d'un vase à un autre, cette transformation du plein en vide, cette communication du contenu est une des images foncières de quelque chose qui règle ce qu'on pourrait appeler la convoitise fondamentale de tous ces échanges philosophiques, et c'est à retenir pour comprendre le sens du discours qui nous est proposé.

Un peu plus loin, cette référence à la musique comme au principe de l'accord qui est le fond de ce qui va nous être proposé comme étant l'essence de la fonction de l'amour entre les êtres, [cette référence] va nous mener à la page qui suit — c'est-à-dire au paragraphe 187 — à rencontrer vivant dans le discours d'Eryximaque ce choix que je vous disais tout à l'heure être primordial sur le sujet de ce qui est concevable comme étant au principe de l'accord, à savoir le semblable et le dissemblable, l'ordre et le conflictuel. Car voici qu'au passage nous voyons, quand il s'agit de définir cette harmonie, Eryximaque noter qu'assurément nous rencontrons sous la plume d'un auteur d'un siècle à peu près antérieur, Héraclite d'Ephèse, un paradoxe quand c'est à l'opposition des contraires qu'Héraclite se réfère expressément comme étant le principe de la composition de toute unité. L'unité, nous dit Eryximaque, en s'opposant à elle-même, se compose, de même que l'harmonie de l'arc et de la lyre. Cet ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας est extrêmement célèbre, ne serait-ce que d'avoir été cité ici au passage, et c'est cité dans bien d'autres auteurs. C'est parvenu jusqu'à nous dans ces quelques fragments épars que les érudits allemands ont rassemblés pour nous concernant la pensée présocratique. Celui-ci, dans ceux qui nous restent d'Héraclite reste vraiment dominant. Je veux dire que, dans le bouquin de Bertrand Russell dont je vous recommandai tout à l'heure la lecture, vous y trouverez effectivement représentés l'arc et sa corde, et même le dessin simultané d'une vibration qui est celle d'où partira le mouvement de la flèche.

Ce qui est frappant, c'est cette partialité dont nous ne voyons pas bien au passage la raison, dont fait preuve Eryximaque concernant la formulation héraclitéenne; il y trouve à redire. Il lui semble qu'il y a là de ces exigences dont nous pouvons mal sonder la source, car nous nous trouvons là à une confluence où nous ne savons quelle part faire de préjugés, d'apriorismes, de choix faits en fonction d'une certaine consistance de temps dans tout un ensemble théorique, ou de versants psychologiques dont à vrai dire nous sommes hors d'état, surtout quand il s'agit de personnages aussi passés que fantomatiques, de faire le départ. Nous devons nous contenter de noter qu'effectivement quelque chose dont nous trouvons l'écho en bien d'autres endroits du discours platonicien, je ne sais quelle aversion se marque à l'idée de référer à quelque conjonction que ce soit d'opposition des contraires, même si en quelque sorte on la situe dans le réel, la naissance de quelque chose qui ne paraît lui être d'aucune façon assimilable, à savoir la création du phénomène de l'accord, quelque chose qui s'affirme et se pose, est ressenti, est assenti comme tel [harmonie, accord]. Il semble que jusque dans son principe l'idée de proportion quand il s'agit de veiller à celle d'harmonie, pour parler en termes médicaux de diète ou de dosage, avec tout ce qu'elle comporte de mesure, de proportion, doit être maintenue [mais] que d'aucune façon la vision héraclitéenne du conflit comme créateur en lui-même, pour certains esprits, pour certaines écoles — laissons la chose en suspens — ne peut être soutenue.

Il y a là une partialité qui pour nous, auxquels bien sûr toutes sortes de modèles de la physique ont apporté l'idée d'une fécondité des contraires, des contrastes, des oppositions et d'une non-contradiction absolue du phénomène avec son principe conflictuel, pour tout dire que toute la physique porte tellement plus du côté de l'image de l'onde que, quoi qu'en ait fait la psychologie moderne, du côté de la forme, de la *Gestalt*, de la bonne forme… [il y a là une partialité dont] nous ne pouvons pas manquer d'être surpris, dis-je, autant dans ce passage que dans maints autres de Platon, de voir même soutenue l'idée de je ne sais quelle impasse, de je ne sais quelle aporie, de je ne sais quel choix à faire, de je ne sais quelle préférence à faire qui serait du côté du caractère forcément conjoint, fondamental, de l'accord avec l'accord, de l'harmonie avec l'harmonie.

Je vous l'ai dit, ce n'est pas le seul passage et, si vous vous référez à un dialogue extrêmement important, je dois dire, à lire pour le soubassement de notre compréhension du *Banquet*, c'est à savoir le *Phédon,* vous verrez que toute la discussion avec Simmias et Cébès repose là-dessus. Que, comme je vous le disais l'autre jour, tout le plaidoyer de Socrate pour l'immortalité de l'âme y est présenté de la façon la plus manifeste sous la forme d'un sophisme qui est à proprement parler celui-ci, qui n'est pas autre que ce autour de quoi je fais tourner

depuis un moment mes remarques sur le discours d'Eryximaque, à savoir que l'idée même de l'âme en tant qu'harmonie ne suppose pas exclu qu'entre en elle la possibilité de sa rupture. Car quand Simmias comme Cébès objectent que cette âme, dont la nature est constante, dont la nature est permanence et durée, pourra bien s'évanouir en même temps que se disloqueront ces éléments, que sont les éléments corporels, dont la conjonction fait harmonie, Socrate ne répond pas autre chose, sinon que l'idée d'harmonie dont participe l'âme est en elle-même impénétrable, qu'elle se dérobera, qu'elle fuira devant l'approche même de tout ce qui peut mettre en cause sa constance. L'idée de la participation de quoi que ce soit d'existant à cette sorte d'essence incorporelle qu'est l'idée platonicienne, montre à jour sa fiction et son leurre et à un point tel dans ce *Phédon* qu'il est véritablement impossible de ne pas se dire que nous n'avons aucune raison de penser que Platon, ce leurre, il le vit moins que nous. Cette inimaginable, formidable prétention que nous avons d'être plus intelligents que le personnage qui a développé l'œuvre platonicienne a quelque chose de véritablement effarant !

C'est bien pourquoi quand, après le discours de Pausanias, nous voyons se développer celui d'Eryximaque, il pousse sa chansonnette, ça n'a pas immédiatement de conséquences évidentes, nous sommes néanmoins en droit de nous demander ce que veut dire Platon pour faire se succéder dans cet ordre cette série de sorties dont nous nous sommes au moins aperçus que celle de Pausanias qui précède immédiatement est dérisoire. Et si, après tout, nous retenons la caractéristique générale, le ton d'ensemble qui caractérise *Le Banquet*, nous sommes légitimement en droit de nous demander si ce dont il s'agit n'est pas à proprement parler quelque chose qui consonne avec l'œuvre comique comme telle ; s'agissant de l'amour, il est clair que Platon a pris la voie de la comédie. Tout le confirmera par la suite — et j'ai mes raisons de commencer maintenant à l'affirmer — au moment où va entrer en scène le grand comique, ce grand comique Aristophane dont depuis toujours on se casse la tête pour savoir pourquoi Platon l'a fait venir au *Banquet.* Scandaleux puisque, comme vous le savez, ce grand comique est un des responsables de la mort de Socrate. Si le *Phédon*, à savoir le drame de la mort de Socrate, se présente à nous avec ce caractère altier que lui donne le ton tragique que vous savez — et d'ailleurs ce n'est pas si simple, là aussi il y a des choses comiques, mais il est bien clair que la tragédie domine et qu'elle est représentée devant nous — *Le Banquet* d'ores et déjà nous apprend qu'il n'y a pas, et jusqu'au discours si bref de Socrate pour autant qu'il parle en son propre nom, un seul point de ce discours qui ne soit à poser devant nous avec cette suspicion [du] comique. Et je dirai là-même, pour ne rien laisser en arrière et pour répondre nommément à quelqu'un de mes auditeurs dont la pré-

sence m'honore le plus, avec qui j'ai eu sur ce sujet un bref échange, je dirai nommément que même le discours de Phèdre au départ, dont non sans raison, sans motif, sans justesse il avait cru apercevoir que je le prenais, lui, à la valeur faciale au contraire du discours de Pausanias, je dirai que ceci ne va pas moins dans le sens de ce que j'affirme ici précisément, c'est que justement ce discours de Phèdre, en se référant sur le sujet de l'amour à l'appréciation des dieux, a aussi valeur ironique. Car les dieux ne peuvent rien, justement, comprendre à l'amour. L'expression d'une bêtise divine est quelque chose qui à mon sens devrait être plus répandu. Elle est souvent suggérée par le comportement des êtres auxquels nous nous adressons justement sur le terrain de l'amour. Prendre les dieux à témoin à la barre de ce dont il s'agit concernant l'amour me paraît être quelque chose qui de toute façon n'est pas hétérogène à la suite du discours de Platon.

Nous voici arrivés à l'orée du discours d'Aristophane. Néanmoins, nous n'y entrerons pas encore. Je veux simplement vous prier vous-mêmes, par vos propres moyens, de compléter ce qui reste à voir du discours d'Eryximaque. C'est pour M. Léon Robin une énigme qu'Eryximaque reprenne l'opposition du thème de l'amour uranien et de l'amour pandémique étant donné ce qu'il nous apporte concernant le maniement médical physique de l'amour. Il ne voit pas très bien ce qui le justifie. Et à la vérité je crois que notre étonnement est vraiment la seule attitude qui convienne pour répondre à celui de l'auteur de cette édition. Car la chose est mise au clair dans le discours lui-même d'Eryximaque confirmant toute la perspective dans laquelle j'ai essayé de vous la situer.

S'il se réfère, concernant les effets de l'amour, paragraphe 188a-b, à l'astronomie, c'est bien pour autant que ce dont il s'agit, cette harmonie, à laquelle il s'agit de confluer, de s'accorder, concernant le bon ordre de la santé de l'homme, c'est une seule et même chose avec celle qui régit l'ordre des saisons et que, quand au contraire, dit-il, l'amour où il y a de l'emportement, ὕβρις quelque chose en trop, réussit à prévaloir en ce qui concerne les saisons de l'année, alors c'est là que commencent les désastres, et la pagaille, les préjudices, comme il s'exprime, les dommages, au rang de quoi sont bien sûr les épidémies, mais sur le même rang sont placées la gelée, la grêle, la nielle du blé et toute une série d'autres choses. Ceci pour bien nous remettre dans le contexte où je crois quand même que les notions que je promeus devant vous comme les catégories fondamentales, radicales auxquelles nous sommes forcés de nous référer pour poser de l'analyse un discours valable, à savoir l'imaginaire, le symbolique et le réel, sont ici utilisables.

On parle de pensée primitive, et on s'étonne qu'un Bororo s'identifie à un ara. Est-ce qu'il ne vous semble pas qu'il ne s'agit pas de pensée primitive, mais

d'une position primitive de la pensée concernant ce à quoi pour tous, pour vous comme pour moi, elle a à faire ? Quand nous voyons que l'homme s'interrogeant non sur sa place, mais sur son identité, a à se repérer non pas dans l'intérieur d'une enceinte limitée qui serait son corps, mais à se repérer dans le réel total et brut à quoi il a à faire, et que nous n'échappons pas à cette loi d'où il résulte que c'est au point précis de cette délinéation du réel en quoi consiste le progrès de la science que nous aurons toujours à nous situer. Au temps d'Eryximaque, il est hors de question, faute de la moindre connaissance de ce que c'est qu'un tissu vivant comme tel, que le médecin puisse faire, disons des humeurs, quelque chose d'hétérogène à l'humidité où dans le monde peuvent proliférer les végétations naturelles ; le même désordre qui provoquera dans l'homme tel excès dû à l'intempérance, à l'emportement, est celui qui amènera les désordres dans les saisons qui sont ici énumérés. La tradition chinoise nous représente au début de l'année l'empereur, celui qui peut de sa main accomplir les rites majeurs d'où dépend l'équilibre de tout l'empire du Milieu, tracer ces premiers sillons dont la direction et la rectitude est destinée à assurer précisément pendant ce temps de l'année l'équilibre de la nature.

Il n'y a, si j'ose dire, dans cette position rien que de naturel. Celle où ici Eryximaque se rattache, qui est pour dire le mot, celle à laquelle se rattache la notion de l'homme microcosme, c'est à savoir quoi ? non pas que l'homme est en lui-même un résumé, un reflet, une image de la nature, mais qu'ils sont une seule et même chose, qu'on ne peut songer à composer l'homme que de l'ordre et de l'harmonie des composantes cosmiques. Voilà une position dont simplement je voulais vous laisser aujourd'hui avec cette question de savoir si elle ne conserve pas, malgré la limitation dans laquelle nous croyons avoir réduit le sens de la biologie, dans nos présupposés mentaux quelques traces. Assurément, les détecter n'est pas tellement intéressant [il ne s'agit] que de nous apercevoir où nous nous plaçons, dans quelle zone, [dans quel] niveau plus fondamental nous nous plaçons, nous analystes, quand nous agitons pour nous comprendre nous-mêmes des notions comme l'instinct de mort, qui est à proprement parler comme Freud ne l'a pas méconnu, une notion empédocléenne. Or c'est à cela que va se référer le discours d'Aristophane. Ce que je vous montrerai la prochaine fois, c'est que ce formidable gag qui est manifestement présenté comme une entrée de clown culbutant dans une scène de la comédie athénienne, se réfère expressément comme tel — et je vous en montrerai les preuves — à cette conception cosmologique de l'homme. Et à partir de là je vous montrerai l'ouverture surprenante de ce qui en résulte, ouverture laissée béante concernant l'idée que Platon pouvait se faire de l'amour, je vais jusque-là, concernant la dérision radicale que la seule approche des problèmes de l'amour

apportait à cet ordre incorruptible, matériel, super-essentiel, purement idéal, participatoire éternel et incréé qui est celui, ironiquement peut-être, que toute son œuvre nous découvre.

# Leçon VI

*21 décembre 1960*

Notre propos, je l'espère va aujourd'hui devant la conjoncture céleste passer par son solstice d'hiver ; je veux dire qu'entraînés par l'orbe qu'il comporte, il a pu vous sembler que nous nous éloignions toujours plus de notre sujet du transfert. Soyez donc rassurés. Nous atteignons aujourd'hui le point le plus bas de cette ellipse et je crois qu'à partir du moment où nous avions entrevu — si cela doit s'avérer valable — quelque chose à apprendre du *Banquet*, il était nécessaire de pousser jusqu'au point où nous allons la pousser aujourd'hui l'analyse des parties importantes du texte qui peuvent sembler n'avoir pas de rapport direct avec ce que nous avons à dire. De toutes façons, qu'importe ! Nous voici maintenant dans l'entreprise et, quand on a commencé dans une certaine voie du discours, c'est justement une sorte de nécessité non physique qui se fait sentir quand nous voulons la mener jusqu'à son terme.

Ici nous suivons le guide d'un discours, le discours de Platon dans *Le Banquet*, le discours qui a autour de lui toute la charge des significations — à la façon d'un instrument de musique ou même d'une boîte à musique — toutes les significations qu'à travers les siècles il a fait résonner. Un certain côté de notre effort est de revenir au plus près du sens de ce discours. Je crois que pour comprendre ce texte de Platon, pour le juger, on ne peut pas ne pas évoquer dans quel contexte du discours il est, au sens du discours universel concret. Et là encore, que je me fasse bien entendre, il ne s'agit pas à proprement parler de le replacer dans l'histoire. Vous savez bien que ce n'est point là notre méthode de commentaire et que c'est toujours pour ce qu'il nous fait entendre à nous qu'un discours, même prononcé à une époque très lointaine où les choses que nous avons à entendre n'étaient point en vue, nous l'interrogeons. Mais il n'est pas possible, concernant *Le Banquet*, de ne pas nous référer à quelque chose qui est le rapport du discours et de l'histoire, à savoir, non pas comment le discours se situe dans l'histoire, mais comment l'histoire elle-même surgit d'un certain

mode d'entrée du discours dans le réel. Et aussi bien il faut que je vous rappelle ici, au moment du *Banquet* où nous sommes, au IIe siècle de la naissance du discours concret sur l'univers, je veux dire qu'il faut que nous n'oublions pas cette efflorescence philosophique du VIe siècle, si étrange, si singulière d'ailleurs pour les échos ou les autres modes d'une sorte de chœur terrestre qui se font entendre à la même époque en d'autres civilisations, sans relation apparente.

Mais laissons cela de côté; ce n'est pas l'histoire des philosophes du VIe siècle, de Thalès à Pythagore ou à Héraclite et tant d'autres que je veux même esquisser. Ce que je veux vous faire sentir, c'est que c'est la première fois que dans cette tradition occidentale — celle à laquelle se rapporte le livre de Russell dont je vous ai recommandé la lecture, *Wisdom of the West* — ce discours s'y forme comme visant expressément l'univers pour la première fois, comme visant à rendre l'univers discursif, c'est-à-dire qu'au départ de ce premier pas de la science comme étant la sagesse, l'univers apparaît comme univers de discours. Et, en un sens, il n'y aura jamais d'univers que de discours. Tout ce que nous trouvons à cette époque jusqu'à la définition des éléments, qu'ils soient quatre ou plus, a quelque chose qui porte la marque, la frappe, l'estampille de cette requête, de ce postulat que l'univers doit se livrer à l'ordre du signifiant. Sans doute, bien sûr, il ne s'agit point de trouver dans l'univers des éléments de discours mais [des éléments] s'agençant à la manière du discours. Et tous les pas qui s'articulent à cette époque entre les tenants, les inventeurs de ce vaste mouvement interrogatoire, montrent bien que si, sur l'un de ces univers qui se forgent, on ne peut discourir de façon cohérente aux lois du discours l'objection est radicale. Souvenez-vous du mode d'opérer de Zénon, le dialecticien quand, pour défendre son maître Parménide, il propose les arguments sophistiques qui doivent jeter l'adversaire dans un embarras sans issue.

Donc à l'arrière-plan de ce *Banquet*, de ce discours de Platon, et dans le reste de son œuvre, nous avons cette tentative grandiose dans son innocence, cet espoir qui habite les premiers philosophes dits physiciens de trouver sous la garantie du discours, qui est en somme toute leur instrumentation d'expérience, la prise dernière sur le réel.

Je vous demande pardon si je l'évite. Ce n'est pas ici un discours sur la philosophie grecque que je puisse devant vous soutenir. Je vous propose, pour interpréter un texte spécial, la thématique minimale qu'il est nécessaire que vous ayez dans l'esprit pour bien juger ce texte. Et c'est ainsi que je dois vous rappeler que ce réel, cette prise sur le réel n'a pas à être conçue à cette époque comme le corrélatif d'un sujet, fût-il universel, mais comme le terme que je vais emprunter à la *Lettre VII* de Platon, où dans une courte digression il est dit ce qui est cherché par toute l'opération de la dialectique, c'est tout simplement la

même [chose] dont j'ai dût faire état l'année dernière dans notre propos sur l'Éthique et que j'ai appelé la Chose, ici τὸ πρᾶγμα entendez justement dans le sens que ça n'est pas *Sache,* une affaire ; entendez si vous voulez la grande affaire, la réalité dernière, celle d'où dépend la pensée même qui s'y affronte, qui la discute et qui n'en est, si je puis dire, qu'une des façons de la pratiquer. C'est τὸ πρᾶγμα, la chose, la πρᾶξις essentielle. Dites-vous bien que la théorie, θεωρία dont le terme naît à la même époque, si contemplative qu'elle puisse s'affirmer et elle n'est pas seulement contemplative, la πρᾶξις d'où elle sort, la pratique orphique, le montre assez, n'est pas, comme notre emploi du mot théorie l'implique, l'abstraction de cette πρᾶξις, ni sa référence générale, ni le modèle de quelque façon qu'on puisse l'imaginer de ce qui serait son application, elle est à son apparition cette πρᾶξις même. La θεωρία est elle-même l'exercice du pouvoir de la τὸ πρᾶγμα, la grande affaire.

L'un des maîtres de cette époque que je choisis, le seul, pour le citer Empédocle, parce qu'il est grâce à Freud l'un des patrons de la spéculation, Empédocle, dans sa figure sans doute légendaire, puisque aussi bien c'est là ce qui importe que ce soit cette figure qui nous a été léguée, Empédocle est un tout puissant. Il s'avance comme maître des éléments, capable de ressusciter les morts, magicien, seigneur du royal secret sur les mêmes terres où les charlatans, plus tard, devaient se présenter avec l'allure parallèle. On lui demande des miracles et il les produit. Comme Œdipe, il ne meurt pas, il rentre au cœur du monde dans le feu du volcan et la béance. Tout ceci, vous allez le voir, reste très proche de Platon, aussi bien ce n'est pas par hasard que ce soit, prise à lui, à une époque beaucoup plus rationaliste, que tout naturellement nous empruntions la référence du τὸ πρᾶγμα.

Mais Socrate ? Il serait bien singulier que toute la tradition historique se soit trompée en disant qu'il apporte sur ce fond quelque chose d'original, une rupture, une opposition. Socrate s'en explique, pour autant que nous puissions faire foi à Platon là où il nous le présente plus manifestement dans le contexte d'un témoignage historique le visant. C'est un mouvement de recul, de lassitude, de dégoût par rapport aux contradictions manifestées par ces premières tentatives telles que je viens de vous les caractériser. C'est de Socrate que procède cette idée nouvelle, essentielle, il faut d'abord garantir le savoir, et la voie de leur montrer à tous qu'ils ne savent rien est par elle-même une voie révélatrice, révélatrice d'une vertu qui, dans ses succès privilégiés, ne réussit pas toujours. Et ce que Socrate appelle, lui, ἐπιστήμη, la science, ce qu'il découvre en somme, ce qu'il dégage, ce qu'il détache, c'est que le discours engendre la dimension de la vérité. Le discours qui s'assure d'une certitude interne à son action même assure, là où il le peut, la vérité comme telle. Il n'est rien d'autre que cette pratique

du discours. Quand Socrate dit que c'est la vérité, et non pas lui-même qui réfute son interlocuteur, il montre quelque chose dont le plus solide est sa référence à une combinatoire primitive qui est toujours la même à la base de notre discours. D'où il résulte, par exemple, que le père n'est pas la mère et que c'est au même titre, et à ce seul titre, qu'on peut déclarer que le mortel doit être distingué de l'immortel. Socrate renvoie en somme au domaine du pur discours toute l'ambition du discours. Il n'est pas, comme on le croit, comme on le dit, plus spécialement celui qui ramène l'homme à l'homme, ni même à l'homme toutes choses — c'est Protagoras qui a donné ce mot d'ordre, l'homme mesure de toute chose — Socrate ramène la vérité au discours. Il est en somme, si l'on peut dire, le supersophiste, et c'est en quoi gît son mystère, car s'il n'était que le supersophiste il n'aurait rien engendré de plus que les sophistes, à savoir ce qu'il en reste, c'est-à-dire une réputation douteuse.

C'est justement quelque chose d'autre qu'un sujet temporel qui avait inspiré son action. Et là nous en venons à l'ἀτοπία, à ce côté insituable de Socrate qui est justement la question qui nous intéresse quand nous y flairons quelque chose qui peut nous éclairer sur l'ἀτοπία qui est exigible de nous. C'est [de] cette ἀτοπία, de ce nulle part de son être qu'il a provoqué certainement, car l'histoire nous l'atteste, toute cette lignée de recherches dont le sort est lié de façon très ambiguë à toute une histoire qu'on peut fragmenter, l'histoire de la conscience, comme on dit en termes modernes, l'histoire de la religion… morale, politique à la limite certes, et moindrement l'art. Toute cette ligne ambiguë, dis-je, diffusée et vivante, pour la désigner je n'aurais qu'à vous l'indiquer par la question la plus récemment renouvelée par le plus récent imbécile, pourquoi des philosophes, si nous ne la sentions cette lignée, solidaire d'une flamme transmise en fait, elle, étrangère à tout ce qu'elle éclaire, fût-ce le bien, le vrai, le même, dont elle se targue de s'occuper. Si on essaye de lire, à travers les témoignages proches comme à travers les effets éloignés — proches, je veux dire dans l'histoire — comme à travers ses effets encore là la descendance socratique, il peut nous venir en effet la formule d'une sorte de perversion sans objet. Et à la vérité, quand on s'efforce d'accommoder, d'approcher, d'imaginer, de se fixer sur ce que pouvait être effectivement ce personnage, croyez-moi, c'est fatigant et l'effet de cette fatigue, je crois que je ne pourrais mieux le formuler que sous les mots qui me sont venus un de ces dimanches soir, ce Socrate me tue ! Chose curieuse, je me suis réveillé le lendemain matin infiniment plus gaillard.

Il me semble tout de même, pour essayer là-dessus de dire des choses, impossible de ne pas partir en prenant au pied de la lettre ce qui nous est attesté de la part de l'entourage de Socrate, et ceci encore à la veille de sa mort, qu'il est celui qui a dit que somme toute nous ne saurions rien craindre d'une mort dont nous

ne savons rien. Et nommément nous ne savons pas, ajoute-t-il, si ce n'est pas une bonne chose. Évidemment, quand on lit ça… on est tellement habitué à ne lire dans les textes classiques que bonnes paroles qu'on n'y fait plus attention. Mais c'est frappant quand nous faisons résonner cela dans le contexte des derniers jours de Socrate, entouré de ses derniers fidèles, qu'il leur jette ce dernier regard un peu en dessous que Platon photographie sur document, il n'y était pas, et qu'il appelle ce regard de taureau… et toute son attitude à son procès. Si *L'Apologie de Socrate* nous reproduit exactement ce qu'il a dit devant ses juges il est difficile de penser, à entendre sa défense, qu'il ne voulait pas expressément mourir. En tout cas il répudia expressément et comme tel tout pathétique de la situation, provoquant ainsi ses juges habitués aux supplications des accusés, rituelles, classiques. Donc ce que je vise là en première approche de la nature énigmatique d'un désir de mort qui sans doute peut être retenu pour ambigu — c'est un homme qui aura mis, somme toute, soixante-dix ans à obtenir la satisfaction de ce désir — il est bien sûr qu'il ne saurait être pris au sens de la tendance au suicide, ni à l'échec, ni à aucun masochisme moral ou autre ; mais il est difficile de ne pas formuler ce minimum tragique lié au maintien d'un homme dans une zone de *no man's land*, d'une entre-deux-morts en quelque sorte gratuite.

Socrate, vous le savez, quand Nietzsche en a fait la découverte, ça lui a monté à la tête. *La Naissance de la tragédie* et toute l'œuvre de Nietzsche à la suite est sortie de là. Le ton dont je vous en parle doit bien marquer quelque personnelle impatience. On ne peut pas tout de même ne pas voir qu'incontestablement, Nietzsche là a mis le doigt dessus. Il suffisait d'ouvrir à peu près un dialogue de Platon au hasard, la profonde incompétence de Socrate chaque fois qu'il touche à ce sujet de la tragédie est quelque chose qui est tangible. Lisez dans le *Gorgias.* La tragédie passe là exécutée en trois lignes parmi les arts de la flatterie, une rhétorique comme une autre, rien de plus à en dire.

Nul tragique, nul sentiment tragique, comme on s'exprime de nos jours, ne soutient cette ἀτοπία de Socrate, seulement un démon, le δαίμων ne l'oublions pas, car il nous en parle sans cesse — qui l'hallucine semble-t-il pour lui permettre de survivre dans cet espace ; il l'avertit des trous où il pourrait tomber, ne fais pas cela. Et puis, en plus, un message d'un dieu dont lui-même nous témoigne de la fonction qu'il a eue dans ce qu'on peut appeler une vocation, le dieu de Delphes, Apollon, qu'un disciple à lui a eu l'idée saugrenue, il faut bien le dire, d'aller consulter. Et le dieu a répondu :

> *« Il y a quelques sages, il y en a un qui n'est pas mal, c'est Euripide, mais le sage des sages, le fin du fin, c'est Socrate. »*

Et depuis ce jour-là, Socrate a dit :

*« Il faut que je réalise l'oracle du dieu, je ne savais pas que j'étais le plus sage, mais puisqu'il l'a dit, il faut que je le sois. »*

C'est exactement dans ces termes que Socrate nous présente le virage de ce qu'on peut appeler son passage à la vie publique. C'est en somme un fou qui se croit au service commandé d'un dieu, un messie, et dans une société de bavards par-dessus le marché. Nul autre garant de la parole de l'Autre, avec le grand A, que cette parole même, il n'y a pas d'autre source de tragique que ce destin qui peut bien nous apparaître par un certain côté être du néant.

Avec tout ça, il est amené à rendre le terrain dont je vous parlai l'autre jour, le terrain de la reconquête du réel, de la conquête philosophique, c'est-à-dire scientifique, à rendre une bonne part du terrain aux dieux. Ce n'est pas pour faire du paradoxe comme certains me l'ont confié :

*« Vous vous êtes bien amusé à nous surprendre quand vous avez interrogé, qu'est-ce que sont les dieux ? »*

Eh bien, vous ai-je dit, les dieux c'est du réel ! Tout le monde s'attendait à ce que je dise, du symbolique. Pas du tout !

*« Vous avez fait une bonne farce, vous avez dit, c'est du réel. »*

Eh bien, pas du tout ! Croyez-moi, ce n'est pas moi qui l'ai inventé. Ils ne sont manifestement, pour Socrate, que du réel. Et ce réel, sa part faite n'est rien du tout quant au principe de sa conduite à lui, Socrate, qui ne vise qu'à la vérité. Il en est quitte avec les dieux d'obéir à l'occasion, pourvu que, lui, définisse cette obéissance. Est-ce que c'est bien là leur obéir ou plutôt s'acquitter ironiquement vis-à-vis d'êtres qui ont eux aussi leur nécessité ? Et en fait nous ne sentons aucune nécessité qui ne reconnaisse la suprématie de la nécessité interne au déploiement du vrai, c'est-à-dire à la science.

Un discours aussi sévère peut nous surprendre par la séduction qu'il exerce. Quoi qu'il en soit cette séduction nous est attestée de l'un ou de l'autre des dialogues. Nous savons que le discours de Socrate, même répété par des enfants, par des femmes, exerce un charme, si l'on peut dire, sidérant. C'est bien le cas de le dire, ainsi parlait Socrate. Une force s'en transmet « qui soulève ceux qui l'approchent », disent toujours les textes platoniciens, bref, au seul bruissement de sa parole, certains disent « à son contact ». Remarquez-le encore, il n'a pas de disciples, mais plutôt des familiers, des curieux aussi, et puis des ravis, frappés de je ne sais quel secret, [des santons] comme on dit dans les contes provençaux et puis, les disciples des autres aussi viennent, qui frappent [à la porte].

Platon n'est d'aucun de ceux-là, c'est un tard-venu, beaucoup trop jeune pour n'avoir pu voir que la fin du phénomène. Il n'est pas parmi les [proches] qui étaient là au dernier [instant]. Et c'est bien là la raison dernière — il faut le dire en passant très vite — de cette cascade obsessionnelle de témoignages où il s'accroche chaque fois qu'il veut parler de son étrange héros : « Un tel l'a recueilli d'un tel qui était là, à partir de telle ou telle visite où ils ont mené tel ou tel débat. L'enregistrement sur cervelle, là je l'ai en première, là en seconde édition. » Platon est un témoin très particulier. On peut dire qu'il ment et d'autre part qu'il est véridique même s'il ment car, à interroger Socrate, c'est sa question à lui, Platon, qui se fraye son chemin. Platon est tout autre chose. Il n'est pas un va-nu-pieds ; ce n'est pas un errant ; nul dieu ne lui parle, ni ne l'a appelé et, à la vérité, je crois qu'à lui, les dieux ne sont pas grand-chose. Platon est un maître, un vrai ; un maître [témoin] du temps où la cité se décompose, emportée par la rafale démocratique, prélude au temps des grandes confluences impériales. C'est une sorte de Sade en plus drôle. On ne peut même pas, naturellement, comme personne… on ne peut jamais imaginer la nature des pouvoirs que l'avenir réserve. Les grands bateleurs de la tribu mondiale, Alexandre, Séleucide, Ptolémée, tout cela est encore à proprement parler impensable. Les militaires mystiques, on n'imagine encore pas ça ! Ce que Platon voit à l'horizon, c'est une cité communautaire tout à fait révoltante à ses yeux comme aux nôtres. Le haras [en ordre], voilà ce qu'il nous promet dans un pamphlet qui a toujours été le mauvais rêve de tous ceux qui ne peuvent pas se remettre du discord toujours plus accentué de l'ordre de la cité avec leur sentiment du bien. Autrement dit, ça s'appelle *La République* et tout le monde a pris cela au sérieux. On croit que c'est vraiment ce que voulait Platon ! Passons sur quelques autres malentendus et sur quelques autres élucubrations mythiques. [Si] je vous disais que le mythe de l'Atlantide me semble bien plutôt être l'écho de l'échec des rêves politiques de Platon — il n'est pas sans rapports avec l'aventure de l'Académie — peut-être trouveriez-vous que mon paradoxe aurait besoin d'être plus nourri, c'est pourquoi je passe.

Ce qu'il veut en tout cas, lui, c'est tout de même la chose, τὸ πρᾶγμα. Il a pris le relais des mages du siècle précédent à un niveau littéraire. L'Académie c'est une sorte de cité réservée, de refuge des meilleurs. Et c'est dans le contexte de cette entreprise, dont certainement l'horizon allait très loin… ce que nous savons de ce qu'il a rêvé dans son voyage de Sicile — curieusement sur les mêmes lieux où son aventure fait en quelque sorte écho au rêve d'Alcibiade qui, lui, a nettement rêvé d'un empire méditerranéen à centre sicilien — portait un signe de sublimation plus élevé, c'est comme une sorte d'utopie dont il a pensé

pouvoir être le directeur de la hauteur d'Alcibiade ; évidemment tout ceci se réduit à un niveau certainement moins élevé.

Peut-être ça n'irait-il pas plus haut qu'un sommet d'élégance masculine. Mais ce serait tout de même déprécier ce dandysme métaphysique que de ne pas voir de quelle portée il était en quelque sorte capable. Je crois qu'on a raison de lire le texte de Platon sous l'angle de ce que j'appelle le dandysme ; ce sont des écrits pour l'extérieur, j'irai jusqu'à dire qu'il jette aux chiens que nous sommes les menus bons ou mauvais morceaux, débris d'un humour souvent assez infernal. Mais il est un fait, c'est qu'il a été entendu autrement. C'est que le désir chrétien, qui a si peu à faire avec toutes ces aventures, ce désir chrétien dont l'os, dont l'essence est dans la résurrection des corps, il faut lire saint Augustin pour s'apercevoir de la place que ça tient. que ce désir chrétien se soit reconnu dans Platon pour qui le corps doit se dissoudre dans une beauté supraterrestre et réduite à une forme, dont nous allons parler tout à l'heure, extraordinairement décorporalisée, c'est le signe évidemment qu'on est en plein malentendu.

Mais c'est justement cela qui nous ramène à la question du transfert et à ce caractère délirant d'une telle reprise du discours dans un autre contexte qui lui est à proprement parler contradictoire. Qu'est-ce qu'il y a là-dedans, si ce n'est que le fantasme platonicien, dont nous allons nous approcher d'aussi près que possible — ne croyez pas que ce soit là des considérations simplement générales — s'affirme déjà comme un phénomène de transfert. Comment les chrétiens à qui un Dieu réduit au symbole du Fils [qui] avait donné sa vie en signe d'amour se sont-ils laissé fasciner par l'inanité — vous vous rappelez mon terme de tout à l'heure — spéculative offerte en pâture par le plus désintéressé des hommes, Socrate ? Est-ce qu'il ne faut pas là reconnaître l'effet de la seule convergence touchable entre les deux thématiques qui est le Verbe présenté comme objet d'adoration ? C'est pourquoi il est si important face à la mystique chrétienne, où l'on ne peut nier que l'amour n'ait produit d'assez extraordinaires fruits, folies selon la tradition chrétienne elle-même, de délinéer quelle est la portée de l'amour dans le transfert qui se produit autour de cet autre, Socrate qui, lui, n'est qu'un homme qui prétend s'y connaître en amour mais qui n'en laisse que la preuve la plus simplement naturelle, à savoir que ses disciples le taquinaient de perdre la tête de temps en temps devant un beau jeune homme et, comme nous en témoigne Xénophon, d'avoir un jour, ça ne va pas loin, touché de son épaule l'épaule nue du jeune Critobule ; Xénophon, lui, nous en dit le résultat, ça lui laisse une courbature, rien de plus, rien de moins non plus ; ça n'est pas rien, chez un cynique aussi éprouvé ! Car déjà dans Socrate il y a toutes les figures du cynique. Cela prouve en tout cas une certaine violence du désir, mais cela laisse, il faut bien le dire, l'amour en position un peu instantanée.

Ceci nous explique, nous fait comprendre, nous permet de situer qu'en tous les cas pour Platon ces histoires d'amour c'est simplement bouffon, que le mode d'union dernière avec τὸ πρᾶγμα, la chose, n'est certainement pas à chercher dans le sens de l'effusion d'amour au sens chrétien du terme. Et ce n'est pas ailleurs qu'il faut chercher la raison de ceci que dans *Le Banquet*, le seul qui parle comme il convient de l'amour, c'est un pitre ; vous allez voir ce que j'entends par ce terme. Car Aristophane pour Platon n'est pas autre chose, un poète comique pour lui c'est un pitre. Et on voit très bien comment ce monsieur très distant, croyez-moi, de la foule, cet homme, cet obscène Aristophane dont je n'ai pas à vous rappeler ce que vous pouvez trouver à ouvrir la moindre de ses comédies… la moindre des choses que vous puissiez voir surgir sur la scène, c'est celle par exemple où le parent d'Euripide qui va se déguiser en femme pour s'exposer au sort d'Orphée, c'est-à-dire être déchiqueté par l'assemblée des femmes à la place d'Euripide dans ce déguisement… on nous fait assister sur la scène au brûlage des poils du cul parce que les femmes, comme encore aujourd'hui en Orient, s'épilent. Et je vous passe tous les autres détails. Tout ce que je peux vous dire c'est que ceci passe tout ce qu'on ne peut voir de nos jours que sur la scène d'un music-hall de Londres, ce n'est pas peu dire ! Les mots simplement sont meilleurs, mais ils ne sont pas plus distingués pour ça. Le terme de « cul béant » est celui qui est répété dix répliques de suite pour désigner ceux parmi lesquels il convient de choisir ceux que nous appellerions aujourd'hui dans nos langages les candidats les plus aptes à tous les rôles progressistes, car c'est à ceux-là qu'Aristophane en veut tout particulièrement.

Alors, que ce soit un personnage de cette espèce, et qui plus est, l'ai-je déjà dit, a eu le rôle que vous savez dans la diffamation de Socrate, que Platon choisisse pour lui faire dire les choses les meilleures sur l'amour, ça doit quand même nous éveiller un peu la comprenoire ! Pour bien faire comprendre ce que je veux dire en disant que c'est à lui qu'il fait dire les choses les meilleures sur l'amour, je vais tout de suite vous l'illustrer. D'ailleurs même quelqu'un d'aussi compassé, mesuré dans ses jugements, prudent, que peut l'être le savant universitaire qui a fait l'édition que j'ai là sous les yeux, M. Léon Robin, même lui, ne peut pas ne pas en être frappé. Ça lui tire les larmes.

C'est le premier qui parle de l'amour, mon dieu, comme nous en parlons, c'est-à-dire qu'il dit des choses qui vous prennent à la gorge et qui sont les suivantes. D'abord cette remarque assez fine — on peut dire que ce n'est pas ce qu'on attend d'un bouffon, mais c'est justement pour ça que c'est dans la bouche du bouffon — c'est lui qui fait la remarque. Personne, dit-il, ne peut croire que c'est ἡ τῶν ἀφροδίσίων συνουσία, on traduit la communauté de la jouissance amoureuse, je dois dire que cette traduction me paraît détestable ; je

crois d'ailleurs que M. Léon Robin en a fait une autre pour *La Pléiade* qui est bien meilleure, car vraiment ça veut dire ce n'est pas pour le plaisir d'être ensemble au lit, qui est en définitive l'objet en vue duquel chacun d'eux se complaît à vivre en commun avec l'autre et dans une pensée à ce point débordante de sollicitude, en grec οὕτως ἐπὶ μεγάλες σπουδῆς· c'est ce même σπουδῆς· que vous trouviez l'année dernière dans la définition aristotélicienne de la tragédie; bien sûr, σπουδῆς· veut dire sollicitude, soin, empressement, cela veut dire aussi sérieux; ils ont, pour tout dire, ces gens qui s'aiment, un drôle d'air sérieux.

Et passons cette note psychologique pour montrer tout de même, désigner où est le mystère. Voilà ce que nous dit Aristophane, c'est bien plutôt une toute autre chose que manifestement souhaite leur âme, une chose qu'elle est incapable d'exprimer; elle la devine cependant et elle la propose sur le mode de l'énigme. Supposez même que, tandis qu'ils reposent sur la même couche, Héphaïstos, c'est-à-dire Vulcain, le personnage avec l'enclume et le marteau, se dresse devant eux muni de ses outils, et qu'il poursuive ainsi…

> *« N'est-ce pas ceci, l'objet de vos vœux, dont vous avez envie, vous identifier le plus possible l'un avec l'autre, de façon que, ni nuit, ni jour, vous ne vous délaissiez l'un l'autre ? Si c'est vraiment de cela que vous avez envie, je peux bien vous fondre ensemble, vous réunir au souffle de ma forge, de telle sorte que, de deux comme vous êtes, vous deveniez un, et que, tant que durera votre vie, vous viviez l'un et l'autre en communauté comme ne faisant qu'un; et qu'après votre mort, là-bas, chez Hadès, au lieu d'être deux, vous soyez un, pris tous deux d'une commune mort… Eh bien ! voyez si c'est à cela que vous aspirez… »*

En entendant ces paroles, il n'y en aurait pas un seul, nous le savons bien, pour dire non, ni évidemment pour souhaiter autre chose; mais chacun d'eux penserait au contraire qu'il vient, tout bonnement, d'entendre formuler ce que depuis longtemps en somme il convoitait, que, par sa réunion, par sa fusion avec l'aimé, leurs deux êtres n'en fissent enfin qu'un seul.

Voilà ce que Platon fait dire par Aristophane. Aristophane ne dit pas que cela. Aristophane raconte des choses qui font rire, des choses d'ailleurs que lui-même a annoncées comme devant jouer justement entre le risible et le ridicule, si tant est qu'entre ces deux termes se répartisse le fait que le rire retombe sur ce que le comique vise, ou sur le comédien lui-même.

Mais de quoi Aristophane fait-il rire ? Car il est clair qu'il fait rire et qu'il passe la barre du ridicule. Est-ce que Platon va le faire nous faire rire de

l'amour ? il est bien évident que déjà ceci vous témoigne du contraire. Nous dirons même que, nulle part, à aucun moment de ces discours, on ne prend autant l'amour au sérieux, ni aussi au tragique. Nous sommes exactement au niveau que nous lui imputons à cet amour nous, modernes, après la sublimation courtoise et après ce que je pourrais appeler le contresens romantique sur cette sublimation, à savoir la surestimation narcissique du sujet, je veux dire du sujet supposé dans l'objet aimé. Car c'est cela le contresens romantique par rapport à ce que je vous ai enseigné l'année dernière sur la sublimation courtoise. Dieu merci, au temps de Platon, nous n'en sommes pas encore là, à cet étrange Aristophane près, mais c'est un bouffon.

Nous en sommes bien plutôt à une observation en quelque sorte zoologique d'êtres imaginaires, qui prend sa valeur de ce qu'ils évoquent de ce qui peut être pris assurément au sens dérisoire dans les êtres réels. Car c'est bien de cela qu'il s'agit dans ces êtres coupés en deux tels un œuf dur, un de ces êtres bizarres comme nous en trouvons sur les fonds de sable, une plie, une sole, un carrelet là évoqués, qui ont l'air d'avoir tout ce qu'il faut, deux yeux, tous les organes pairs, mais qui sont aplatis d'une telle manière qu'ils semblent être la moitié d'un être complet. Il est clair que dans le premier comportement qui suit la naissance de ces êtres qui sont nés d'une telle bipartition, ce qu'Aristophane nous montre d'abord et ce qui est le soubassement de ce qui tout d'un coup vient là dans une lumière pour nous si romantique, c'est cette espèce de fatalité panique qui va faire à chacun de ces êtres chercher d'abord et avant tout sa moitié, et là, s'accolant à elle avec une ténacité, si l'on peut dire sans issue, les faire effectivement dépérir l'un à côté de l'autre par impuissance de se rejoindre. Voilà ce qu'il nous dépeint dans ses longs développements, qui est donné avec tous les détails, qui est extrêmement imagé, qui naturellement est projeté sur le plan du mythe, mais qui est la voie dans laquelle, par le sculpteur qu'est ici le poète, est forgée son image du rapport amoureux.

Mais est-ce là où gît ce que nous devons supposer, ce que nous touchons du doigt, qu'il y a ici de risible ? Bien évidemment pas. Ceci est inséré dans quelque chose qui irrésistiblement nous évoque ce que nous pourrions voir encore de nos jours sur le tapis d'un cirque si les clowns entraient, comme il se fait quelquefois, embrassés ou accrochés de façon quelconque deux à deux, couplés ventre à ventre et, dans un grand tournoiement de quatre bras, de quatre jambes et de leurs deux têtes faisaient un ou plusieurs tours de piste en culbutant. En soi, c'est quelque chose que nous voyons aller très bien avec le mode de fabrication de ce type de chœur qui donnait, dans un autre genre, *Les Guêpes, Les Oiseaux,* ou encore *Les Nuées*, dont nous ne saurons jamais sous quel écran ces pièces paraissaient sur la scène antique.

Mais ici de quelle espèce de ridicule s'agit-il ? Est-ce simplement le caractère à soi tout seul assez réjouissant de l'image ? C'est là que je vais engager un petit développement dont je vous demande pardon s'il doit nous faire faire un assez long détour, car il est essentiel. Si vous lisez ce texte, vous verrez à quel point, au point que ça frappe aussi M. Léon Robin — c'est toujours la même chose, je ne suis pas seul à savoir lire un texte — extraordinairement, il insiste sur le caractère sphérique de ce personnage. Il est difficile de ne pas le voir, parce que ce sphérique, ce circulaire, ce σφαῖρα est répété avec une telle insistance, on nous dit que les flancs, le dos, πλευρὰς κύκλῳ ἔχον·, tout ça se continue d'une façon bien ronde. Et il faut que nous voyions cela, comme je vous l'ai dit tout à l'heure, comme les deux roues branchées l'une sur l'autre et tout de même plates, alors qu'ici c'est rond. Et cela embête M. Léon Robin qui change une virgule que personne n'a jamais changée en disant :

> *« Je le fais comme cela parce que je ne veux pas qu'on insiste tellement sur la sphère ; c'est sur la coupure que c'est plus important. »*

Et ce n'est pas moi qui vais vous diminuer l'importance de cette coupure, nous allons y revenir tout à l'heure. Mais il est quand même difficile de ne pas voir que nous sommes devant quelque chose de très singulier et dont je vais tout de suite vous dire le terme, le fin mot, c'est que la dérision dont il s'agit, ce qui est mis sous cette forme ridicule, c'est justement la sphère. Naturellement cela ne vous fait pas rire, parce que la sphère, ça ne vous fait ni chaud ni froid à vous ! Seulement dites-vous bien que, pendant des siècles, il n'en a pas été ainsi. Vous, vous ne la connaissez que sous la forme de ce fait d'inertie psychologique qu'on appelle la bonne forme. Un certain nombre de gens, M. Ehrenfels et d'autres, se sont aperçus qu'il y avait une certaine tendance des formes à la perfection, [tendance] à rejoindre dans l'état douteux la sphère, qu'en somme c'était cela qui faisait plaisir au nerf optique. Cela bien sûr, naturellement est fort intéressant et ne fait qu'amorcer le problème, car je vous signale en passant que ces notions de *Gestalt* sur lesquelles on marche aussi allégrement ne font que relancer le problème de la perception. Car s'il y a de si bonnes formes, c'est que la perception doit consister, si l'on peut dire, à les rectifier dans le sens des mauvaises que sont les vraies. Mais laissons la dialectique de cette bonne forme en cette occasion.

Cette forme a un tout autre sens que cette objectivation d'intérêt limité proprement psychologique. Au temps et au niveau de Platon, et non seulement au niveau de Platon, mais bien avant lui, cette forme, σφαῖρος comme dit encore Empédocle, dont le temps m'empêche de vous lire les vers, σφαῖρος au masculin, c'est un être qui, de tous les côtés semblable à lui-même, est de tous côtés

sans limites. σφαῖρος κυκλοτερὲς, σφαῖρος qui a la forme d'un boulet, ce σφαῖρος règne dans sa solitude royale rempli par son propre contentement, sa propre suffisance. Ce σφαῖρος hante la pensée antique. Il est la forme que prend, au centre du monde d'Empédocle, la phase de rassemblement de ce qu'il appelle, lui, dans sa métaphysique φιλίη ou φιλότης, l'Amour. Cette Φιλότης, qu'il appelle ailleurs σχεδύνη Φιλότης, l'Amour qui rassemble, qui agglomère, qui assimile, qui agglutine; exactement agglutiné, c'est la κρῆσις, c'est de la κρῆσις d'amour.

Il est très singulier que nous ayons vu réémerger sous la plume de Freud cette idée de l'amour comme puissance unifiante pure et simple et, si l'on peut dire, à l'attraction sans limites pour l'opposer à θάνατος; alors que nous avons corrélativement et, vous le sentez bien, d'une façon discordante, une notion tellement différente et tellement plus féconde dans l'ambivalence amour-haine.

Cette sphère nous la retrouvons partout. Je vous parlai l'autre jour de Philolaos, il admet la même sphère au centre d'un monde où la terre a une position excentrique; déjà au temps de Pythagore on le soupçonnait depuis très longtemps que la terre était excentrique, mais ce n'est pas le soleil qui occupe le centre, c'est un feu central sphérique à quoi, nous, la face de la terre habitée, nous tournons toujours le dos. Nous sommes par rapport à ce feu comme la lune est par rapport à notre terre et c'est pour cela que nous ne le sentons pas. Et il semble que ce soit pour que nous ne soyons pas malgré tout brûlés par le rayonnement central que le dénommé Philolaos a inventé cette élucubration qui a fait casser la tête déjà aux gens de l'Antiquité, à Aristote lui-même: l'ἀντίχθων. Quelle pouvait bien être, à part ça, la nécessité de cette invention de ce corps strictement invisible, qui était censé recéler tous les pouvoirs contraires à ceux de la terre, qui jouait en même temps ce rôle, semblait-il, de pare-feu, c'est là quelque chose, comme on dit, qu'il faudrait analyser.

Mais ceci n'est fait que pour vous introduire à cette dimension, dont vous savez que je lui accorde une très grande importance, de ce qu'on peut appeler la révolution astronomique, copernicienne encore; et pour mettre là-dessus définitivement le point sur l'i, à savoir, ce que je vous ai indiqué, que ce n'est pas le géocentrisme soi-disant démantelé par le nommé chanoine Koppernigk [Copernic] qui est le plus important, et c'est même en ça que c'est assez faux, assez vain, de l'appeler une révolution copernicienne. Parce que, si dans son livre *Sur les révolutions des orbes célestes* [1543], il nous montre une figure du système solaire qui ressemble à la nôtre, à celle qu'il y a sur les manuels aussi dans la classe de sixième, où l'on voit le soleil au milieu et tous les astres qui tournent autour dans l'orbe, il faut dire que ce n'était pas du tout un schéma nouveau, en ceci que tout le monde savait au temps de Copernic, ce n'est pas

nous qui l'avons découvert, que, dans l'Antiquité, il y avait un nommé Héraclite, puis Aristarque de Samos, [lui] assurément d'une façon tout à fait attestée, qui avaient fait le même schéma. La seule chose qui aurait pu faire de Copernic autre chose qu'un fantasme historique, car ce n'était pas autre chose, c'est si son système avait été, non pas plus près de l'image que nous avons du système solaire réel, mais plus vrai. Et plus vrai, ça voudrait dire plus désencombré d'éléments imaginaires qui n'ont rien à faire avec la symbolisation moderne des astres, plus désencombré que le système de Ptolémée. Or il n'en est rien. Son système est aussi bourré d'épicycles.

Et des épicycles, qu'est-ce que c'est ? C'est quelque chose d'inventé et d'ailleurs personne ne pouvait croire à la réalité des épicycles ; ne vous imaginez pas qu'ils étaient assez bêtes pour penser qu'ils verraient, comme ce que vous voyez quand vous ouvrez votre montre, une série de petites roues. Mais il y avait cette idée que le seul mouvement parfait qu'on pouvait imaginer concevable était le mouvement circulaire. Tout ce qu'on voyait dans le ciel était vachement dur à interpréter, car, comme vous le savez, ces petites planètes errantes se livraient à toutes sortes d'entourloupettes irrégulières entre elles, dont il s'agissait d'expliquer les zigzags. On n'était satisfait que quand chacun des éléments de leur circuit pouvait être ramené à un mouvement circulaire. La chose singulière est qu'on n'y soit pas mieux parvenu, car, à force de combiner des mouvements tournants sur des mouvements tournants on pourrait en principe penser qu'on pourrait arriver à rendre compte de tout. En réalité c'était bel et bien impossible pour la raison qu'à mesure qu'on les observait mieux on s'apercevait qu'il y avait plus de choses à expliquer, ne serait-ce que, lorsque le télescope apparut, leur variation de grandeur. Mais qu'importe. Le système de Copernic était tout aussi chargé de cette espèce de superfétation imaginaire qui l'encombrait, l'alourdissait, que le système de Ptolémée.

Ce qu'il faudrait que vous lisiez pendant ces vacances et, vous allez voir que c'est possible, pour votre plaisir, c'est à savoir comment Képler [arrive à donner la première saisie qu'on ait eue de quelque chose qui est ce en quoi consiste véritablement la date de naissance de la physique moderne. Il y arrive] en partant des éléments dans Platon du même *Timée* dont je vais vous parler, c'est à savoir d'une conception purement imaginaire, avec l'accent qu'a ce terme dans le vocabulaire dont je me sers avec vous, de l'univers entièrement réglé sur les propriétés de la sphère articulée comme telle, comme étant la forme qui porte en soi les vertus de suffisance qui font qu'elle peut essentiellement combiner en elle l'éternité de la même place avec le mouvement éternel ; c'est autour de spéculations d'ailleurs raffinées de cette espèce [qu'il y arrive], puisqu'il y fait entrer à notre stupeur les cinq solides, comme vous savez il n'y en a que cinq,

parfaits inscriptibles dans la sphère. En partant de cette vieille spéculation platonicienne, déjà tant de fois déplacée, mais qui déjà revenait au jour à ce tournant de la Renaissance, et de la réintégration dans la tradition occidentale des manuscrits platoniciens, littéralement à la tête de ce personnage, dont la vie personnelle, croyez-moi, dans ce contexte de la révolution des paysans, puis de la guerre de Trente Ans, est quelque chose de gratiné et auquel vous allez voir je vais vous donner le moyen de vous reporter, ledit Képler, à la recherche de ces harmonies célestes, et par un prodige de ténacité, on voit vraiment le jeu de cache-cache de la formation inconsciente, arrive à donner la première saisie qu'on ait eue de quelque chose qui est ce en quoi consiste véritablement la date de naissance de la science physique moderne. En cherchant un rapport harmonique, il arrive à ce rapport de la vitesse de la planète sur son orbe à l'aire de la surface couverte par la ligne qui relie la planète au soleil, c'est-à-dire qu'il s'aperçoit du même coup que les orbites planétaires sont des ellipses.

Et, croyez-moi, parce qu'on en parle partout, il y a Kœstler qui a écrit un livre très beau qui s'appelle *Les Somnambules,* paru [sous le titre *The Sleepwalkers*] chez John's Hopkins [University Press], qui a été traduit récemment. Et je me suis demandé ce qu'a bien pu en faire Arthur Kœstler qui n'est pas ce qu'on considère toujours comme un auteur de l'inspiration la plus sûre. Je vous assure que c'est son meilleur livre. C'est phénoménal, merveilleux ! Vous n'avez même pas besoin de savoir les mathématiques élémentaires, vous comprendrez tout à travers la biographie de Copernic, de Képler et de Galilée, avec un peu de partialité du côté de Galilée ; il faut dire que Galilée est communiste, il l'avoue lui-même. Tout ceci pour vous dire que, communiste ou pas, il est absolument vrai que Galilée n'a jamais fait la moindre attention à ce qu'avait découvert Képler, si génial que fût [Galilée] dans son invention de ce qu'on peut vraiment appeler la dynamique moderne, à savoir d'avoir trouvé la loi exacte de la chute des corps, ce qui était un pas essentiel, et bien entendu malgré que ce soit sur cette affaire de géocentrisme qu'il ait eu tous ses embêtements, il n'en reste pas moins que Galilée était là, aussi retardataire, aussi réactionnaire, aussi collant à l'idée du mouvement circulaire parfait, donc seul possible pour les corps célestes, que les autres. Pour tout dire, Galilée n'avait même pas franchi ce que nous appelons la révolution copernicienne dont nous savons qu'elle n'est pas de Copernic. Vous voyez donc le temps que mettent les vérités à se frayer le chemin en présence d'un préjugé aussi solide que la perfection du mouvement circulaire.

J'aurais à vous en dire là-dessus pendant des heures, parce que c'est quand même très amusant de considérer effectivement pourquoi il en est ainsi, à savoir quelles sont vraiment les propriétés du mouvement circulaire et pourquoi les

Grecs en avaient fait le symbole de la limite, πεῖραρ en tant qu'opposé à l'ἀ-πείρων. Chose curieuse, c'est justement parce que c'est une des choses les plus faites pour verser dans l'ἀ-πείρων, c'est pour ça qu'il faudrait que je fasse un petit peu devant vous grossir, décroître, réduire un point, s'infinitiser cette sphère. Vous savez d'ailleurs qu'elle a servi de symbole courant à cette fameuse infinitude. Il y a beaucoup à dire. Pourquoi cette forme a-t-elle des vertus privilégiées ? Bien sûr, ceci nous plongerait au cœur des problèmes concernant la valeur et la fonction de l'intuition dans la construction mathématique.

Je veux simplement vous dire qu'avant tous ces exercices qui nous ont fait désexorciser la sphère, pour que son charme ait continué à s'exercer sur des dupes, c'est que c'était quelque chose quand même à quoi, si je puis dire, la φιλία de l'esprit elle aussi collait et salement comme un drôle d'adhésif. Et en tout cas, pour Platon, c'est là que je voudrais vous renvoyer au *Timée*, et au long développement sur la sphère ; cette sphère qu'il nous dépeint dans tous les détails curieusement répond comme une strophe alternée avec tout ce qu'Aristophane dit de ces êtres sphériques dans *Le Banquet*. Aristophane nous dit qu'ils ont des pattes, des petits membres qui pointent, qui tournoient.

Mais il y a un rapport tel, que d'un autre côté [dans le *Timée*] ce que Platon avec une espèce d'accentuation qui est très frappante quant au développement géométrique éprouve le besoin de nous faire remarquer au passage, c'est que cette sphère a tout ce qu'il lui faut à l'intérieur ; elle est ronde, elle est pleine, elle est contente, elle s'aime elle-même, et puis surtout elle n'a pas besoin d'œil ni d'oreille puisque par définition c'est l'enveloppe de tout ce qui peut être vivant, mais de ce fait c'est le vivant par excellence. Et ce qui est le vivant, tout cela, est absolument essentiel à connaître pour nous donner la dimension mentale dans laquelle pouvait se développer la biologie. La notion de la forme [sphérique] comme étant essentiellement ce qui constituait le vivant était quelque chose que nous devons prendre dans un épellement imaginaire extrêmement strict. Alors elle n'a ni yeux, ni oreilles, elle n'a pas de pieds, pas de bras et on ne lui a conservé qu'un seul mouvement, le mouvement parfait, celui sur elle-même ; il y en a six : vers le haut, vers le bas, vers la gauche, vers la droite, en avant et en arrière.

Ce que je veux dire, c'est que de la comparaison de ces textes, il résulte que par cette espèce de mécanisme à double détente, faire bouffonner un personnage qui, pour lui, est le seul digne de parler de quelque chose comme l'amour, ce à quoi nous arrivons c'est que Platon a l'air de s'amuser dans le discours d'Aristophane à faire une bouffonnerie, un exercice comique sur sa propre conception du monde et de l'âme du monde. Le discours d'Aristophane, c'est la dérision du σφαῖρος platonicien, du σφαῖρος propre articulé dans le *Timée.* Le temps me limite et, bien entendu, il y aurait bien d'autres choses à en dire.

Que la référence astronomique soit sûre et certaine, je vais vous en donner tout de même — car il peut vous sembler que je m'amuse — la preuve. Aristophane dit que ces trois types de sphères qu'il a imaginées, celle tout mâle, celle tout femelle, celle mâle et femelle — ils ont quand même chacun une paire de génitoires — les androgynes comme il les appelle, ont des origines et que ces origines sont stellaires. Les unes, les mâles, viennent du soleil; les autres, les tout femme, viennent de la terre, et de la lune les androgynes. Ainsi se confirme l'origine lunaire de ceux, nous dit Aristophane, car ce n'est pas autre chose que d'avoir une origine composite, qui ont la tendance à l'adultère.

Est-ce que quelque chose ici ne pointe pas, et d'une façon je crois suffisamment claire, dans ce rapport, cette fascination illustrée par ce contraste de cette forme sphérique comme étant la forme à laquelle il ne s'agit même pas de toucher, il ne s'agit même pas de la contester. Elle a laissé l'esprit humain pendant des siècles dans cette erreur qu'on s'est refusé à penser qu'en dehors de toute action, de toute impulsion étrangère, le corps est soit au repos, soit en mouvement rectiligne uniforme; le corps au repos était supposé ne pouvoir avoir, en dehors du repos, qu'un mouvement circulaire. Toute la dynamique a été barrée par cela.

Est-ce que nous ne voyons pas, dans cette espèce d'illustration incidente qui nous est donnée sous la plume de ce quelqu'un qu'on peut aussi appeler un poète, Platon, ce dont il s'agit dans ces formes où rien ne dépasse, où rien ne se laisse accrocher, rien d'autre que sans aucun doute quelque chose qui a ses fondements dans la structure imaginaire — et je vous ai dit tout à l'heure qu'on pourrait la commenter — mais à laquelle l'adhésion en ce qu'elle est affective tient à quoi ? À rien d'autre sinon qu'à la *Verwerfung* de la castration. Et c'est si vrai que nous l'avons aussi à l'intérieur du discours d'Aristophane. Car ces êtres séparés en deux comme des hémipoires, qui vont, pendant un temps, qu'on ne nous précise pas aussi bien puisque c'est un temps mythique, mourir dans une veine étreinte à se rejoindre et voués à de vains efforts de procréation dans la terre. Je vous passe aussi toute cette mythique de la procréation de la terre, des êtres nés de la terre, qui nous entraînerait trop loin. Comment est-ce que la question va se résoudre ? Aristophane nous parle là exactement comme le petit Hans; on va leur dévisser la génitoire qu'ils ont à la mauvaise place, parce que évidemment c'était à la place où c'était quand ils étaient ronds, à l'extérieur, et on va leur revisser sur le ventre, exactement comme pour le robinet du rêve que vous connaissez de l'observation à laquelle je fais allusion.

La possibilité de l'apaisement amoureux se trouve référée, ce qui est unique et stupéfiant sous la plume de Platon, à quelque chose qui a rapport avec incontestablement, pour être minimum, une opération sur le sujet des génitoires.

Mettons ça ou non sous la rubrique du complexe de castration, il est clair que ce sur quoi ici le détour du texte insiste, c'est sur le passage des génitoires à la face antérieure, ce qui ne veut pas simplement dire qu'il vient là comme possibilité de copuler, de se conjoindre avec l'objet aimé, mais que littéralement le passage des génitoires [sur le devant] vient avec l'objet aimé dans cette espèce de rapport en surimpression, de surimposition presque. C'est le seul point où se trahit, où se traduit… comment ne pas être frappé, chez un personnage comme Platon dont manifestement, concernant la tragédie, il nous en donne mille preuves, les appréhensions n'allaient pas beaucoup plus loin que celles de Socrate, comment ne pas être frappé du fait que là, pour la première fois, pour la fois unique, il fait entrer en jeu dans un discours, et un discours concernant une affaire qui est une affaire grave, celle de l'amour, l'organe génital comme tel. Et ceci confirme ce que je vous ai dit être l'essentiel du ressort du comique, qui est toujours dans son fond de cette référence au phallus, ce n'est pas par hasard que c'est Aristophane [qui le dit]. Seul Aristophane peut parler de ça. Et Platon ne s'aperçoit pas qu'en le faisant parler de ça il le fait parler de ce qui se trouve nous apporter ici la bascule, la cheville, le quelque chose qui va faire passer toute la suite du discours d'un autre côté. C'est à ce point que nous reprendrons les choses la prochaine fois.

# Leçon VII

*11 janvier 1961*

Un petit temps d'arrêt avant de vous faire entrer dans la grande énigme de l'amour de transfert. Un temps d'arrêt — j'ai mes raisons de marquer quelquefois un temps d'arrêt — il s'agit en effet de nous entendre, de ne pas perdre notre orientation.

Depuis le début de cette année, donc, j'éprouve le besoin de vous rappeler que je pense, en tout ce que je vous enseigne, n'avoir fait que vous faire remarquer que la doctrine de Freud implique le désir dans une dialectique. Et là déjà il faut que je m'arrête pour vous faire noter que l'embranchement est déjà pris ; et déjà par là, j'ai dit que le désir n'est pas une fonction vitale, au sens où le positivisme a donné son statut à la vie. Donc il est pris dans une dialectique, le désir, parce qu'il est suspendu — ouvrez la parenthèse, j'ai dit sous quelle forme suspendu, sous forme de métonymie — suspendu à une chaîne signifiante, laquelle est comme telle constituante du sujet, ce par quoi le sujet est distinct de l'individualité prise simplement *hic et nunc*, car n'oubliez pas que ce *hic et nunc* est ce qui la définit.

Faisons l'effort pour pénétrer ce que ce serait que l'individuation, l'instinct de l'individualité donc, en tant que l'individuation aurait pour chacune des individualités à reconquérir, comme on nous l'explique en psychologie, par l'expérience ou par l'enseignement, toute la structure réelle, ce qui n'est quand même pas une mince affaire, et aussi bien, ce qu'on n'arrive pas à concevoir sans la supposition qu'elle y serait au moins déjà préparée par une adaptation, une cumulation adaptative. Déjà l'individu humain, en tant que connaissance, serait fleur de conscience au bout d'une évolution, comme vous savez, de la pensée, ce que je mets profondément en doute ; non pas après tout que je considère que ce soit là une direction sans fécondité, ni non plus sans issue, mais seulement, pour autant que l'idée d'évolution nous habite mentalement, à toutes sortes

d'élisions qui sont en tout cas très dégradantes pour notre réflexion, et je dirai spécialement pour nous analystes, pour notre éthique. De toute façon, revenir sur ces élisions, montrer les béances que laisse ouvertes toute la théorie de l'évolution en tant qu'elle tend toujours à recouvrir, à faciliter la concevabilité de notre expérience, les rouvrir, ces béances, est quelque chose qui me paraît essentiel. Si l'évolution est vraie, en tout cas une chose est certaine, c'est qu'elle n'est pas, comme disait Voltaire en parlant d'autre chose, si naturelle que ça.

Pour ce qui est du désir, en tout cas, il est essentiel de nous reporter à ses conditions, qui sont celles qui nous sont données par notre expérience. [Notre expérience] bouleverse tout le problème des données qui consistent en ceci que le sujet conserve une chaîne articulée hors de la conscience, inaccessible à la conscience, une demande et non pas une poussée, un malaise, une empreinte ou quoi que ce soit que vous essayiez de caractériser dans cet ordre de primitivité tendanciellement définissable. Mais au contraire s'y trace une trace, si je puis dire, cernée d'un trait, isolée comme telle, portée à une puissance qu'on dirait idéographique, à condition que ce terme d'idéographique soit bien souligné comme n'étant d'aucune façon un indice portable sur quoi que ce soit d'isolé, mais toujours lié à la concaténation de l'idéogramme sur une ligne avec d'autres idéogrammes eux-mêmes cernés de cette fonction qui les fait signifiants. Cette demande constitue une revendication éternisée dans le sujet, quoique latente et à lui inaccessible, un statut, un cahier des charges, non pas la modulation qui résulterait de quelque inscription phonétique du négatif inscrit sur un film, une bande, une trace, mais qui prend date à jamais, un enregistrement, oui, mais si vous mettez l'accent sur le terme registre, avec classement au dossier, une mémoire, oui, mais au sens qu'a ce terme dans une machine électronique.

Eh bien, c'est le génie de Freud d'en avoir désigné le support de cette chaîne. Je crois vous l'avoir suffisamment montré et je le montrerai encore spécialement dans un article qui est celui que j'ai cru devoir refaire autour du Congrès de Royaumont et qui va paraître. Freud en a désigné le support quand il parle du Ça dans la pulsion de mort elle-même, en tant qu'il a désigné le caractère mortiforme de l'automatisme de répétition. La mort, ceci est là articulé par Freud comme tendance vers la mort, comme désir où un impensable sujet se présente dans le vivant, chez qui ça parle, est responsable précisément de ce dont il s'agit, à savoir de cette position excentrique du désir chez l'homme qui depuis toujours est le paradoxe de l'éthique, paradoxe, me semble-t-il, tout à fait insoluble dans la perspective de l'évolutionnisme. Dans ce qu'on peut appeler leur permanence transcendantale, à savoir le caractère transgressif qui leur est fondamental, pourquoi et comment les désirs ne seraient-ils pas l'effet ni la

source de ce qu'ils constituent, c'est-à-dire après tout un désordre permanent dans un corps supposé soumis au statut de l'adaptation sous quelque incidence qu'on admette les effets de cette adaptation ?

Là, comme dans l'histoire de la physique, on n'a fait jusqu'ici qu'essayer de sauver les apparences et je crois vous avoir fait sentir, vous avoir donné l'occasion de compléter l'accent de ce que veut dire sauver les apparences quand il s'agit des épicycles du système ptolémaïque. N'allez pas vous imaginer que les gens qui ont enseigné pendant des siècles ce système, avec la prolifération d'épicycles qu'il nécessitait — de la trentaine à la soixante-quinzaine selon les exigences d'exactitude qu'on y mettait — y croyaient véritablement à ces épicycles ! Ils ne croyaient pas que le ciel était fait comme les petites sphères armillaires. Vous les voyez d'ailleurs, ils les ont fabriquées avec leurs épicycles. J'ai vu dans un couloir du Vatican dernièrement une jolie collection de ces épicycles réglant les mouvements de Mars, de Vénus, de Mercure. Ça en fait un certain nombre qu'il faut mettre autour de la petite boule pour que ça réponde au mouvement. Jamais personne n'y a cru sérieusement à ces épicycles. Et sauver les apparences, ça voulait dire simplement rendre compte de ce qu'on voyait en fonction d'une exigence de principe, du préjugé de la perfection de cette forme circulaire. Eh bien, c'est à peu près pareil quand on explique les désirs par le système des besoins, qu'ils soient individuels ou collectifs — et je soutiens que personne n'y croit plus dans la psychologie, j'entends une psychologie qui remonte dans toute la tradition moraliste — on n'a jamais cru, même au temps où on s'en occupait, aux épicycles. Sauver les apparences, dans un cas comme dans l'autre, ne signifie rien d'autre que de vouloir réduire aux formes supposées parfaites, supposées exigibles au fondement de la déduction, ce qu'on ne peut d'aucune manière en tout bon sens y faire entrer.

C'est donc de ce désir, de son interprétation et pour tout dire, d'une éthique rationnelle, que j'essaie de fonder avec vous la topologie, la topologie de base. Dans cette topologie, vous avez vu se dégager au cours de l'année dernière ce rapport dit de l'entre-deux morts qui n'est, si je puis dire, tout de même pas en soi la mer à boire, parce qu'il ne veut rien dire d'autre que ceci qu'il n'y a pas pour l'homme coïncidence des deux frontières se rapportant à cette mort. Je veux dire la première frontière, qu'elle soit liée à une échéance foncière qu'on appelle de vieillesse, vieillissement, dégradation, ou à un accident qui rompt le fil de la vie, la première frontière, celle en effet où la vie s'achève et se dénoue, eh bien, la situation de l'homme s'inscrit en ceci que cette frontière — c'est évident et cela depuis toujours, c'est pour cela que je dis que ce n'est pas la mer à boire — ne se confond pas avec celle qu'on peut définir sous sa formule la plus générale en disant que l'homme aspire à s'y anéantir pour s'y inscrire dans les

termes de l'être ; si l'homme aspire, c'est là évidemment la contradiction cachée, la petite goutte à boire, si l'homme aspire à se détruire en ceci même qu'il s'éternise.

Ceci, vous le retrouverez partout inscrit dans ce discours aussi bien que dans les autres. Dans *Le Banquet* vous en trouverez des traces. En fin de compte, cet espace, j'ai pris soin de vous l'illustrer l'année dernière en vous montrant les quatre coins où s'inscrit l'espace où se joue la tragédie. Quelque chose de l'espace tragique, pour dire le mot, avait été dérobé historiquement aux poètes dans la tragédie du XVII^e^ siècle, par exemple la tragédie de Racine, et prenez n'importe laquelle de ses tragédies, vous le verrez, il faut, pour qu'il y ait semblant de tragédie, que par quelque côté s'inscrive cet espace de l'entre-deux-morts. *Andromaque, Iphigénie, Bajazet* — ai-je besoin de vous en rappeler l'intrigue ? — si vous montrez que quelque chose y subsiste qui ressemble à une tragédie, c'est bien parce que, de quelque façon qu'elles soient symbolisées, ces deux morts y sont là toujours. *Andromaque* se situe entre la mort d'Hector et celle suspendue sur le front d'Astyanax, ça n'est bien entendu que le signe d'une autre duplicité. Pour tout dire, que toujours la mort du héros soit entre cette menace imminente portée à sa vie et le fait qu'il l'affronte pour passer à la mémoire, ce n'est là qu'une forme dérisoire du problème de la postérité. Voilà ce que signifient les deux termes toujours retrouvés de cette duplicité de la pulsion mortifère.

Oui, mais il est clair qu'encore que ceci soit nécessaire pour maintenir le cadre de l'espace tragique, il s'agit de savoir comment cet espace est habité. Et je ne veux faire au passage que cette opération de déchirer des toiles d'araignée qui nous séparent d'une vision directe pour vous inciter — si riches de résonances poétiques qu'ils restent pour vous par toutes leurs vibrations lyriques — à vous référer aux sommets de la tragédie chrétienne, à la tragédie de Racine, pour vous apercevoir, prenez *Iphigénie* par exemple, de tout ce qui se passe ; tout ce qui s'y passe est irrésistiblement comique. Faites-en l'épreuve, Agamemnon y est en somme fondamentalement caractérisé par sa terreur de la scène conjugale :

*« Voilà, voilà les cris que je craignais d'entendre. »*

Achille y apparaît dans une position incroyablement superficielle concernant tout ce qui s'y passe. Et pourquoi ? J'essayerai de vous le pointer tout à l'heure, justement en fonction de son rapport avec la mort, ce rapport traditionnel pour lequel toujours il est ramené, cité au premier plan par un des moralistes du cercle le plus intime autour de Socrate. Cette histoire d'Achille, qui délibérément préfère la mort qui le rendra immortel au refus de combattre qui lui lais-

sera la vie, est là réévoquée partout; dans *l'Apologie* de Socrate elle-même, Socrate en fait état pour définir ce qui va être sa propre conduite devant ses juges et nous en trouvons l'écho jusque dans le texte de la tragédie racinienne — je vous le citerai tout à l'heure — sous un autre éclairage beaucoup plus important. Mais cela fait partie des lieux communs qui, au cours des siècles, ne cessent de retentir, de rebondir toujours croissants dans cette résonance toujours plus creuse et boursouflée. Qu'est-ce qu'il manque donc à la tragédie, quand elle se poursuit au-delà du champ de ses limites, limites qui lui donnaient sa place dans la respiration de la communauté antique ? Toute la différence repose sur quelques ombres, obscurités, occultations qui portent sur les commandements de la seconde mort. Dans Racine, ces commandements n'ont plus aucune ombre pour la raison que nous ne sommes plus dans le texte où l'oracle delphique peut même se faire entendre. Ce n'est que cruauté, monologues pour dire qu'il y a sûrement maldonne en fin de compte.

Il n'en est point ainsi dans la tragédie antique. Le commandement de la seconde mort, pour y être sous cette forme voilée, peut s'y formuler et y être reçu comme relevant de cette dette qui s'accumule sans coupable et se décharge sur une victime sans que cette victime ait mérité la punition; cet *il ne savait pas,* pour tout dire, que je vous ai inscrit au haut du graphe sur la ligne dite de l'énonciation fondamentale de la topologie de l'inconscient, voilà ce qui est déjà atteint, préfiguré, dirais-je, si ce n'était pas un mot anachronique dans la tragédie antique, préfiguré par rapport à Freud qui le reconnaît d'emblée comme se rapportant à la raison d'être qu'il vient de découvrir dans l'inconscient. Il reconnaît sa découverte et son domaine dans la tragédie d'Œdipe, non pas parce qu'Œdipe a tué son père, pas plus qu'il n'a envie de coucher avec sa mère. Un mythologue très amusant, je veux dire qui a fait une vaste collection, un vaste rassemblement des mythes qui est bien utile… c'est un ouvrage qui n'a aucune renommée, mais d'un bon usage pratique, qui a réuni dans deux petits volumes parus aux *Penguin Books* toute la mythologie antique, croit pouvoir faire le malin en ce qui concerne le mythe de l'Œdipe dans Freud. Il dit:

> *« Pourquoi Freud ne va-t-il pas chercher son mythe dans la mythologie égyptienne où l'hippopotame est réputé coucher avec sa mère et écraser son père ? »* Et il dit: *« Pourquoi ne l'a-t-il pas appelé le complexe de l'hippopotame ? »*

Et là, il croit avoir porté une fort bonne botte dans la bedouille [?] de la mythologie freudienne !

Mais ce n'est pas pour cela qu'il l'a choisi. Il y a bien d'autres héros qu'Œdipe qui sont le lieu de cette conjonction fondamentale. L'important, et ce

pourquoi Freud retrouve sa figure fondamentale dans la tragédie d'Œdipe, c'est le *il ne le savait pas* qu'il avait tué son père et qu'il couchait avec sa mère. Voici donc rappelés ces termes fondamentaux de notre topologie parce que c'est nécessaire pour que nous continuions l'analyse du *Banquet*, à savoir pour que vous perceviez l'intérêt [qu'il y a] à ce que ce soit maintenant Agathon, le poète tragique, qui vienne à faire son discours sur l'amour.

Il faut encore que je prolonge ce petit temps d'arrêt pour éclairer mon propos, au sujet de ce que peu à peu je promeus devant vous à travers ce *Banquet,* sur le mystère de Socrate, mystère dont je vous disais l'autre jour que, pendant un moment, j'ai eu ce sentiment de m'y tuer. Il ne me paraît pas insituable, non seulement il ne me paraît pas insituable, mais c'est parce que je crois que nous pouvons parfaitement le situer qu'il est justifié que nous partions de lui pour notre recherche de cette année. Je rappelle donc ceci dans les mêmes termes annotés qui sont ceux que je viens de réarticuler devant vous, je le rappelle, pour que vous alliez le confronter avec les textes de Platon dont — pour autant qu'ils sont notre document de première main — depuis quelque temps je remarque que ce n'est plus en vain que je vous renvoie à des lectures. Je n'hésiterai pas à vous dire que vous devez redoubler la lecture du *Banquet*, que vous avez presque tous faite, de celle du *Phédon* qui vous donnera un bon exemple de ce qu'est la méthode socratique et [de] ce pourquoi elle nous intéresse.

Nous dirons donc que le mystère de Socrate, et il faut aller à ce document de première main pour le faire rebriller dans son originalité, c'est l'installation de ce qu'il appelle, lui, la science, ἐπιστήμη, et dont vous pourrez contrôler sur texte ce que ça veut dire. Il est bien évident que ça n'a pas le même son, le même accent que pour nous. [Il est bien évident] qu'il n'y avait pas le plus petit commencement de ce qui s'est articulé pour nous sous la rubrique de science. La meilleure formule que vous puissiez en donner de cette installation de la science, dans quoi ? dans la conscience, dans une position… dans une dignité d'absolu ou plus exactement dans une position d'absolue dignité, [c'est qu'] il ne s'agit de rien d'autre que de ce que nous pouvons, dans notre vocabulaire, exprimer comme la promotion à cette position d'absolue dignité du signifiant comme tel. Ce que Socrate appelle science, c'est ce qui s'impose nécessairement à toute interlocution en fonction d'une certaine manipulation, d'une certaine cohérence interne liée, ou qu'il croit liée, à la seule pure et simple référence au signifiant.

Vous le verrez poussé à son dernier terme par l'incrédulité de ses interlocuteurs qui, si contraignants que soient ses arguments, n'arrivent pas, non plus que personne, à tout à fait céder à l'affirmation par Socrate de l'immortalité de l'âme. Ce à quoi au dernier terme Socrate va se référer — et bien entendu d'une

façon pour tout le monde, [du] moins pour nous, de moins en moins convaincante — c'est à des propriétés comme celle du pair et de l'impair. C'est du fait que le nombre trois ne saurait d'aucune façon recevoir la qualification de la parité, c'est sur des pointes comme celle-là que repose la démonstration que l'âme ne saurait recevoir, de par ce qu'elle est au principe même de la vie, la qualification du destructible. Vous pouvez voir à quel point ce que j'appelle cette référence privilégiée, promue comme une sorte de culte, de rite essentiel, la référence au signifiant, est tout ce dont il s'agit quant à ce qu'apporte de nouveau, d'original, de tranchant, de fascinant, de séduisant — nous en avons le témoignage historique — le surgissement de Socrate au milieu des sophistes.

Deuxième terme à dégager de ce que nous avons de ce témoignage, c'est le suivant, c'est que, de par Socrate et de par la présence cette fois totale de Socrate, de par sa destinée, de par sa mort et ce qu'il affirme avant de mourir, il apparaît que cette promotion est cohérente de cet effet que je vous ai montré dans un homme, d'abolir en lui, semble-t-il de façon totale, ce que j'appellerai d'un terme kierkegaardien la crainte et le tremblement devant quoi ? précisément non pas devant la première, mais devant la seconde mort. Il n'y a pas pour Socrate là-dessus d'hésitation. Il nous affirme que cette seconde mort incarnée, dans sa dialectique, dans le fait qu'il porte à la puissance absolue, à la puissance de seul fondement de la certitude cette cohérence du signifiant, c'est là que lui, Socrate, trouvera sans aucune espèce de doute sa vie éternelle.

Je me permettrai presque, en marge de dessiner, comme une sorte de parodie — à condition bien entendu que vous ne lui donniez pas plus de portée que ce que je vais dire — la figure du syndrome de Cotard ; cet infatigable questionneur me semble méconnaître que sa bouche est de chair, et c'est en cela qu'est cohérente cette affirmation ; on ne peut pas dire cette certitude. Nous sommes là presque devant une sorte d'apparition qui nous est étrangère, quand Socrate — n'en doutez pas, d'une façon très exceptionnelle, d'une façon que, pour employer notre langage et pour me faire comprendre et pour aller vite, j'appellerai une façon qui est de l'ordre du noyau psychotique — déroule implacablement ses arguments qui n'en sont pas, mais aussi cette affirmation, plus affirmante que peut-être on n'en a entendue aucune, à ses disciples le jour même de sa mort concernant le fait que lui, Socrate, sereinement quitte cette vie pour une vie plus vraie, pour une vie immortelle. Il ne doute pas de rejoindre ceux qui, ne l'oublions pas, existent, pour lui encore, les Immortels. Car la notion des Immortels n'est pas pour sa pensée éliminable, réductible ; c'est en fonction de l'antinomie, les Immortels et les mortels, absolument fondamentale dans la pensée antique — et non moins, croyez-moi, pour la nôtre — que son témoignage, vécu, prend sa valeur.

Je résume donc. Cet infatigable questionneur, qui n'est pas parleur, qui repousse la rhétorique, la métrique, la poétique, qui réduit la métaphore, qui vit tout entier dans le jeu non pas de la carte forcée mais de la question forcée et qui y voit toute sa subsistance, engendre devant vous, développe pendant tout le temps de sa vie ce que j'appellerai une formidable métonymie dont le résultat également attesté — nous partons de l'attestation historique — est ce désir qui s'incarne dans cette affirmation d'immortalité, dirais-je, figée, triste, « immortalité noire et laurée » écrit quelque part Valéry, ce désir de discours infinis. Car dans l'au-delà, s'il est sûr de rejoindre les Immortels, il est aussi dit-il à peu près sûr de pouvoir continuer pendant l'éternité avec des interlocuteurs dignes de lui, ceux qui l'ont précédé et tous les autres qui viendront le rejoindre, ses petits exercices, ce qui, avouez-le, est une conception qui, pour satisfaisante qu'elle soit pour les gens qui aiment l'allégorie ou le tableau allégorique, est tout de même une imagination qui sent quand même singulièrement le délire. Discuter du pair et de l'impair, du juste et de l'injuste, du mortel et de l'immortel, du chaud et du froid et du fait que le chaud ne saurait admettre en lui le froid sans l'affaiblir, sans se retirer dans son essence de chaud à l'écart, comme il nous est longuement expliqué dans le *Phédon* comme principe des raisons de l'immortalité de l'âme, discuter de ceci pendant l'éternité est véritablement une très singulière conception du bonheur !

Il faut mettre ces choses dans leur relief. Un homme a vécu comme cela la question de l'immortalité de l'âme, je dirai plus, l'âme telle qu'encore nous la manipulons et je dirai qu'encore nous en sommes encombrés. La notion de l'âme, la figure de l'âme que nous avons, qui n'est pas celle qui s'est fomentée au cours de toutes les vagues de l'héritage traditionnel, j'ai dit l'âme à laquelle nous avons à faire dans la tradition chrétienne, l'âme a comme appareil, comme armature, comme tige métallique dans son intérieur, le sous-produit de ce délire d'immortalité de Socrate. Nous en vivons encore. Et ce que je veux simplement produire ici devant vous, c'est le relief, l'énergie de cette affirmation socratique concernant l'âme comme immortelle. Pourquoi ? ça n'est évidemment pas pour la portée que nous pouvons lui donner couramment. Car si nous nous référons à cette portée, il est bien évident qu'après quelques siècles d'exercices, et même d'exercices spirituels, le taux si je puis dire, ce qu'on appelle le niveau de la croyance à l'immortalité de l'âme chez tous ceux que j'ai devant moi, j'ose le dire, croyants ou incroyants, est des plus tempérés, comme on dit que la gamme est tempérée. Ce n'est pas de cela dont il s'agit, ce n'est pas cela l'intéressant, de vous reporter à l'énergie, à l'affirmation, au relief, à la promotion de cette affirmation de l'immortalité de l'âme à une date et sur certaines bases, par un homme qui, dans son sillage, stupéfie en somme ses contempo-

rains par son discours, c'est pour que vous vous interrogiez, que vous vous référiez à ceci qui a toute son importance, pour que ce phénomène ait pu se produire, pour qu'un homme ait pu… comme on dit : « Ainsi parla… », ce personnage a sur Zarathoustra [l'avantage] d'avoir existé… qu'est-ce qu'il fallait que fût, à Socrate, son désir ? Voilà ce point crucial que je crois pouvoir pointer devant vous, et d'autant plus aisément, en précisant d'autant mieux son sens, que j'ai longuement décrit devant vous la topologie qui donne son sens à cette question.

Si Socrate introduit cette position à propos de laquelle je vous prie d'ouvrir après tout n'importe quel passage, n'importe lequel des dialogues de Platon, qui se rapporte directement à la personne de Socrate, pour vérifier le bien-fondé, à savoir la position tranchante, paradoxale de son affirmation de l'immortalité et ce sur quoi est fondée cette idée qui est la sienne de la science, en tant que je la déduis comme cette pure et simple promotion à la valeur absolue de la fonction du signifiant dans la conscience, à quoi ceci répond-il… à quelle atopie, dirai-je — le mot, vous le savez, n'est pas de moi concernant Socrate — à quelle ἀτοπία du désir ?

Le terme d'ἀτοπία, ἄ-τοπος, pour le désigner, ἄ-τοπος, un cas inclassable, insituable… ἀτοπία on ne peut le foutre nulle part, le gars ! Voilà ce dont il s'agit, voilà ce dont le discours de ses contemporains bruissait concernant Socrate. Pour moi, pour nous, cette atopie du désir sur lequel je porte le point d'interrogation, est-ce que d'une certaine façon elle ne coïncide pas avec ce que je pourrais appeler une certaine pureté topique, justement en ce qu'elle désigne le point central où, dans notre topologie, cet espace de l'entre-deux-morts est comme tel à l'état pur et vide la place du désir comme tel, le désir n'y étant plus que sa place, en tant qu'il n'est plus pour Socrate que désir de discours, de discours révélé, révélant à jamais ? D'où résulte bien sûr l'ἀτοπία du sujet socratique lui-même, si tant est que jamais avant lui n'a été occupée par aucun homme, aussi purifiée, cette place du désir.

Je n'y réponds pas, à cette question. Je la pose, parce qu'elle est vraisemblable, qu'à tout le moins elle nous donne un premier repère pour situer ce qui est notre question, qui est une question que nous ne pouvons pas éliminer à partir du moment où nous l'avons une première fois introduite. Et ce n'est pas moi après tout qui l'ai introduite. Elle est, d'ores et déjà, introduite à partir du moment où nous nous sommes aperçus que la complexité de la question du transfert n'était aucunement limitable à ce qui se passe chez le sujet dit patient, à savoir l'analysé. Et par conséquent la question se pose d'articuler d'une façon un petit peu plus poussée qu'il n'avait été fait jusqu'à présent ce que doit être le désir de l'analyste.

Il ne suffit pas maintenant de parler de la catharsis, la purification didactique, si je puis dire, du plus gros de l'inconscient chez l'analyste, tout ceci reste très vague. Il faut rendre cette justice aux analystes que depuis quelque temps ils ne s'en contentent pas. Il faut aussi s'apercevoir, non pas pour les critiquer, mais pour comprendre à quel obstacle nous avons affaire, que nous ne sommes même pas au [plus] petit commencement de ce que l'on pourrait articuler tellement facilement sous forme de questions concernant ce qui doit être obtenu chez quelqu'un pour qu'il puisse être un analyste ; il en saurait maintenant un tout petit peu plus de la dialectique de son inconscient. Qu'est-ce qu'il en sait en fin de compte exactement ? Et surtout, jusqu'où ce qu'il sait a-t-il dû aller concernant les effets du savoir ? Et simplement je vous pose cette question, que doit-il rester de ses fantasmes ? Vous savez que je suis capable d'aller plus loin, de dire son fantasme, si tant est qu'il y ait un fantasme fondamental. Si la castration est ce qui doit être accepté au dernier terme de l'analyse, quel doit être le rôle de sa cicatrice à la castration dans l'éros de l'analyste ?

Ce sont des questions dont je dirai qu'il est plus facile de les poser que de les résoudre. C'est bien pour cela qu'on ne les pose pas. Et, croyez-moi, je ne les poserais pas non plus dans le vide, comme cela histoire simplement de vous chatouiller l'imagination, si je ne pensais pas qu'il doit y avoir une méthode, une méthode de biais, voire oblique, voire de détour, pour apporter quelque lumière dans ces questions auxquelles il nous est évidemment impossible pour l'instant de répondre de plein fouet. Tout ce que je peux vous dire, c'est qu'il ne me semble pas que ce qu'on appelle la relation médecin-malade, avec ce qu'elle comporte de présupposés, de préjugés, de mélasse fourmillante, d'aspect de vers de fromage, soit quelque chose qui nous permette dans ce sens d'avancer beaucoup.

Il s'agit donc d'essayer d'articuler, selon des repères qui sont, qui peuvent être désignés pour nous à partir d'une topologie déjà esquissée comme les coordonnées du désir, ce que doit être, ce qu'est fondamentalement le désir de l'analyste. Et s'il s'agit de le situer, je crois que ce n'est, ni en se référant aux articulations de la situation pour le thérapeute ou observateur, [ni] à aucune des notions de situation telles qu'une phénoménologie les élabore autour de nous, que nous pouvons trouver nos repères idoines. Le désir de l'analyste n'est pas tel qu'il peut se contenter, se suffire, d'une référence dyadique. Ce n'est pas la relation avec son patient par une série d'éliminations, d'exclusives, qui peut nous en donner la clé. Il s'agit de quelque chose de plus intrapersonnel. Et, bien sûr, ce n'est pas non plus pour vous dire que l'analyste doit être un Socrate, ni un pur, ni un saint. Sans doute ces explorateurs, que sont Socrate ou les purs ou les saints, peuvent nous donner quelques indications concernant le champ dont il s'agit, et non seulement quelques indications, mais justement c'est pour cela

qu'à la réflexion nous y référons, nous, toute notre science, j'entends expérimentale, sur le champ dont il s'agit, mais c'est justement à partir de ceci que c'est par eux qu'est faite l'exploration, que nous pouvons peut-être articuler, définir en termes de longitude et de latitude les coordonnées que l'analyste doit être capable d'atteindre simplement pour occuper la place qui est la sienne, laquelle se définit comme la place qu'il doit offrir vacante au désir du patient pour qu'il se réalise comme désir de l'Autre. C'est en ceci que *Le Banquet* nous intéresse, en ceci que par cette place tout à fait privilégiée qu'il occupe concernant les témoignages sur Socrate, pour autant qu'il est censé mettre aux prises devant nous Socrate avec le problème de l'amour, *Le Banquet* est pour nous un texte utile à explorer.

Je crois en avoir dit assez pour justifier que nous abordions le problème du transfert à commencer par le commentaire du *Banquet*. Je crois aussi qu'il a été nécessaire que je rappelle ces coordonnées au moment où nous allons entrer dans ce qui occupe la place centrale ou quasi-centrale de ces célèbres dialogues, à savoir le discours d'Agathon. Est-ce Aristophane, est-ce Agathon qui occupe la place centrale ? Peu importe de trancher. À eux deux, en tout cas, sûrement ils occupent la place centrale, puisque tout ce qui est avant, selon toute apparence démontré, est par eux tenu comme d'ores et déjà reculé, dévalorisé, puisque ce qui va suivre ne va être rien d'autre que le discours de Socrate.

Sur ce discours d'Agathon, c'est-à-dire du poète tragique, il y aurait à dire un monde de choses non seulement érudites, mais qui nous entraîneraient dans un détail, voire dans une histoire de la tragédie dont vous avez vu que je vous ai d'ailleurs donné tout à l'heure certain relief, l'important n'est pas cela. L'important est de vous faire percevoir la place du discours d'Agathon dans l'économie du *Banquet.* Vous l'avez lu, il y a cinq ou six pages dans la traduction française de Guillaume Budé par Robin. Je vais le prendre vers son acmé, vous verrez pourquoi. Je suis moins ici pour vous faire un commentaire plus ou moins élégant du *Banquet* que pour vous amener à ce à quoi il peut ou doit nous servir.

Après avoir fait un discours dont le moins qu'on puisse dire est qu'il a frappé tous les lecteurs depuis toujours par son extraordinaire sophistique, au sens le plus moderne, le plus commun, péjoratif du mot. Le type par exemple de ce qu'on peut appeler cette sophistique, c'est de dire que l'Amour, ni ne commet d'injustice ni n'en subit, ni de la part d'un dieu ni à l'égard d'un dieu, ni de la part d'un homme ni à l'égard d'un homme. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a ni violence dont il pâtisse, s'il pâtit en quelque chose, car, chacun sait que [la violence] ne met pas la main sur l'amour ; donc, aucune violence non plus en ce qu'il fait et qui soit de son fait car c'est de bon gré, nous dit Agathon, que tous en

tout se mettent aux ordres de l'amour. Or les choses sur lesquelles le bon gré s'accorde au bon gré, ce sont celles-là que proclament justes « les Lois, reines de la Cité ». Moralité, l'amour est donc ce qui est au principe des lois de la cité, et ainsi de suite… comme l'amour est le plus fort de tous les désirs, l'irrésistible volupté, il sera confondu avec la tempérance, puisque la tempérance étant ce qui règle les désirs et les voluptés en droit, l'amour doit donc se confondre avec cette position de tempérance.

Manifestement on s'amuse. Qui s'amuse ? Est-ce seulement nous, les lecteurs ? Je crois que nous aurions tout à fait tort de croire que nous soyons les seuls. Agathon est ici en une posture qui n'est certes pas secondaire ne serait-ce que, au moins dans le principe, dans les termes, dans la position de la situation, il est l'aimé de Socrate. [Je crois] que Platon, nous lui faisons ce crédit, s'amuse aussi de ce que j'appellerai d'ores et déjà, et vous verrez que je vais le justifier encore plus, le discours macaronique du tragédien sur l'amour. Mais je crois, je suis sûr et vous en serez sûrs dès que vous l'aurez lu vous aussi, que nous aurions tout à fait tort de ne pas comprendre que ça n'est pas nous, ni Platon seulement qui nous amusons ici de ce discours. Il est tout à fait clair, contrairement à ce que les commentateurs ont dit, il est tout à fait hors de question que celui qui parle, à savoir Agathon, ne sache pas lui-même très bien ce qu'il fait.

Les choses vont si loin, les choses vont si fort, que vous allez simplement voir qu'au sommet de ce discours Agathon va nous dire :

> *« Et d'ailleurs je vais vous improviser là-dessus deux petits vers de ma façon… »*

et il s'exprime :

> εἰρήνεν μὲν ἐν ἀνθρώποις πελάγει δὲ γαλήνην,
> νηνεμίαν ἀνέμων κοίτην ὕπνον τ'ἐνι κήδει

εἰρήνεν μὲν ἐν ἀνθρώποις, paix parmi les humains, dit M. Léon Robin ; ce qui veut dire l'amour c'est la fin du rififi ; singulière conception, il faut bien le dire car jusqu'à cette modulation idyllique on ne s'en était guère douté ; mais pour mettre les points sur les i, il en remet, πελάγει δὲ γαλήνην, cela veut absolument dire tout est en panne, calme plat sur la mer. Autrement dit, il faut se souvenir de ce que ça veut dire calme plat sur la mer pour les anciens, cela veut dire plus rien ne marche, les vaisseaux restent bloqués à Aulis et, quand ça vous arrive en pleine mer, on est excessivement embêté, tout aussi embêté que quand ça vous arrive au lit. De sorte qu'à propos de l'amour évoquer πελάγει δὲ γαλήνην, il est bien clair qu'on est en train de rigoler un peu. L'amour, c'est ce qui vous met en panne, c'est ce qui vous fait faire fiasco.

Et puis ce n'est pas tout. Après il dit, il n'y a plus de vent chez les vents… on en remet, l'amour… il n'y a plus d'amour νηνεμίαν ἀνέμων, cela sonne d'ailleurs comme les vers à jamais comiques d'une certaine tradition. Cela ressemble à deux vers de Paul-Jean Toulet :

> *« Sous le double ornement d'un nom mol ou sonore,*
> *Non, il n'est rien que Nanine et Nonore. »*

Nous sommes dans ce registre-là. Et κοίτην en plus, ce qui veut dire à la couche, coucouche panier, rien au lit, plus de vent dans les vents, tous les vents sont couchés [et puis] ὕπνον τ'ἐνι κήδει chose singulière, l'amour nous apporte le sommeil au sein des soucis, pourrait-on traduire au premier abord. Mais si vous regardez le sens des occurrences de ce κῆδος, le terme grec, toujours bien riche de dessous qui nous permettraient de revaloriser singulièrement ce qu'un jour, avec sans doute de grandes bienveillances pour nous, mais peut-être manquant malgré tout à ne pas suivre Freud dans quelque chose d'essentiel, M. Benveniste, pour notre premier numéro, a articulé sur les ambivalences des signifiants, [vous vous apercevrez que] le κῆδος n'est pas simplement le souci, c'est aussi la parenté. L'ὕπνον τ'ἐνι κήδει nous l'ébauche le κῆδος comme « parent par alliance d'une cuisse d'éléphant » quelque part chez Lévi-Strauss et cet, ὕπνος le sommeil tranquille, τ'ἐνι κήδει dans les rapports avec la belle-famille, me paraît quelque chose de digne de couronner des vers qui sont incontestablement faits pour nous secouer, si nous n'avons pas encore compris qu'Agathon raille.

D'ailleurs à partir de ce moment-là littéralement il se déchaîne et nous dit que l'amour, c'est ce qui littéralement nous libère, nous débarrasse de la croyance que nous sommes les uns pour les autres des étrangers.

> *« Naturellement quand on est possédé par l'amour, on se rend compte qu'on fait tous partie d'une grande famille, c'est véritablement à partir de ce moment-là qu'on est au chaud et à la maison. »*

Et ainsi de suite… ça continue pendant des lignes… Je laisse au plaisir de vos soirées le soin de vous en pourlécher les babines.

Quoi qu'il en soit, si vous êtes d'accord que l'amour est bien l'artisan de l'humeur facile, qu'il bannit toute mauvaise humeur, qu'il est libéral, qu'il est incapable d'être mal intentionné… — il y a là une énumération sur laquelle j'aimerais avec vous longuement m'attarder — c'est qu'il est dit être le père de quoi ? le père de Τρυφῆς, d'Ἁβρότητος, de Χλιδῆς, de Χαρίτων, d'Ἱμέρου et de Πόθου. Il nous faudrait plus de temps que nous n'en disposons ici pour faire le parallèle de ces termes qu'on peut traduire au premier abord comme bien-

être, délicatesse, langueur, gracieusetés, ardeurs, passion et pour faire le double travail qui consisterait à les confronter avec le registre des bienfaits, de l'honnêteté dans l'amour courtois tel que je l'avais rappelé devant vous l'année dernière. Il vous serait facile alors de voir la distance, et [de voir] qu'il est tout à fait impossible de se contenter du rapprochement que fait en note M. Léon Robin avec la *Carte du Tendre* ou avec les vertus du chevalier dans *La Minne*. Il ne l'évoque d'ailleurs pas, il ne parle que de la *Carte du Tendre.*

Car ce que je vous montrerai texte en main, c'est qu'il n'y a pas un de ces termes, τρυφῆς par exemple, qu'on se contente de connoter comme étant le Bien-être, qui n'ait été chez la plupart des auteurs, pas simplement des auteurs comiques, utilisé avec les connotations les plus désagréables, τρυφῆς par exemple dans Aristophane, désigne ce qui chez une femme, chez une épouse, est introduit tout d'un coup dans la vie, dans la paix d'un homme, de ses insupportables prétentions. La femme qui est dite τρυφερός ou τρυφερά [au féminin], est une insupportable snobinette ; c'est celle qui ne cesse un seul instant de faire valoir devant son mari les supériorités de son rang et la qualité de sa famille et ainsi de suite. Il n'y a pas un seul de ces termes qui ne soit habituellement et en grande majorité, par les auteurs, qu'il s'agisse cette fois des tragiques, voire même de poètes comme Hésiode, conjoint, juxtaposé, χλιδῆς, langueur par exemple, avec l'emploi de αὐθαδία, signifiant cette fois une des formes les plus insupportables de l'ὕβρις et de l'infatuation.

Je ne veux que vous indiquer ces choses en passant. On continue, l'amour est aux petits soins pour les bons, par contre jamais il ne lui arrive de s'occuper des vilains ; dans la lassitude et dans l'inquiétude, dans le feu de la passion ἐν πόθος et dans le jeu de l'expression… ce sont de ces traductions qui ne signifient absolument rien, car en grec vous avez ἐν πόνῳ, ἐν φόβῳ, ἐν λόγῳ ; ἐν πόνῳ, ça veut dire dans le pétrin ; ἐν φόβῳ, dans la crainte ; ἐν λόγῳ, dans le discours, κυβερνήτης ἐπιβάτης, c'est celui qui tient le gouvernail, c'est celui aussi qui est toujours prêt à diriger. Autrement dit, on s'amuse beaucoup. Πόνος, φόβου, λόγος sont dans le plus grand désordre. Ce dont il s'agit, c'est toujours de produire le même effet d'ironie, voire de désorientation qui, chez un poète tragique, n'a vraiment pas d'autre sens que de souligner que l'amour est vraiment ce qui est inclassable, ce qui vient se mettre en travers de toutes les situations significatives, ce qui n'est jamais à sa place, ce qui est toujours hors de saison.

Que cette position soit quelque chose qui soit défendable ou pas, en toute rigueur, ce n'est bien entendu pas là le sommet du discours concernant l'amour dans ce dialogue ; ce n'est pas cela dont il s'agit. L'important est que ce soit dans la perspective du poète tragique que nous soit fait sur l'amour justement le seul discours qui soit ouvertement, complètement dérisoire. Et d'ailleurs, pour sou-

ligner ce que je vous dis, pour cacheter le bien-fondé de cette interprétation il n'y a qu'à lire quand Agathon conclut :

> « *Que ce discours, mon œuvre, soit, dit-il, ô Phèdre, mon offrande au dieu ; mélange aussi parfaitement mesuré que j'en suis capable,* — plus simplement il dit — *composant pour autant que j'en suis capable le jeu et le sérieux.* »

Le discours lui-même s'affecte, si l'on peut dire, de sa connotation, discours amusant, discours d'amuseur. Et ce n'est rien d'autre qu'Agathon comme tel, c'est-à-dire comme celui dont on est en train de fêter, ne l'oublions pas, le triomphe au concours tragique — nous sommes au lendemain de son succès — qui a droit de parler de l'amour. Il est bien certain qu'il n'y a rien là qui doive de toute façon désorienter. Dans toute tragédie située dans son contexte plein, dans le contexte antique, l'amour fait toujours figure d'incident en marge et, si l'on peut dire, à la traîne. L'amour, bien loin d'être celui qui dirige et qui court en avant, ne fait là que se traîner, pour reprendre les termes mêmes que vous trouverez dans le discours d'Agathon, à la traîne de celui auquel assez curieusement en un passage il le compare, c'est-à-dire le terme que je vous ai promu l'année dernière sous la fonction d'ἄτη, dans la tragédie.

Ἄτη, le malheur, la chose qui s'est mise en croix et qui jamais ne peut s'épuiser, la calamité qui est derrière toute l'aventure tragique et qui, comme nous dit le poète, car c'est à Homère qu'à l'occasion on se réfère, ne se déplace qu'en courant, de ses pieds trop tendres pour reposer sur le sol, sur la tête des hommes, ainsi passe ἄτη, rapide, indifférente, et frappant et dominant à jamais et courbant les têtes, les rendant fous ; telle est ἄτη. Chose singulière, que dans ce discours ce soit sous la référence de nous dire que, comme ἄτη, l'amour doit avoir la plante des pieds bien fragile pour ne pouvoir lui aussi que se déplacer sur la tête des hommes ! Et là-dessus, une fois de plus, pour confirmer le caractère fantaisiste du discours, on fait quelques plaisanteries sur le fait qu'après tout les crânes, c'est peut-être pas si tendre que ça !

Revenons une fois de plus à la confirmation du style de ce discours. Toute notre expérience de la tragédie et vous le verrez plus spécialement à mesure que, du fait du contexte chrétien, le vide qui se produit dans la fatalité foncière antique, dans le fermé, l'incompréhensible de l'oracle fatal, l'inexprimable du commandement au niveau de la seconde mort, ne peut plus être soutenu puisque nous nous trouvons devant un dieu qui ne saurait donner des ordres insensés ni cruels ; vous verrez que l'amour vient remplir ce vide. *Iphigénie* de Racine en est la plus belle illustration, en quelque sorte incarnée. Il fallait que nous fussions arrivés au contexte chrétien pour qu'Iphigénie ne suffit pas

comme tragique. Il faut la doubler d'Eriphile, et à juste titre, non pas simplement pour qu'Eriphile puisse être sacrifiée à sa place, mais parce qu'Eriphile est la seule véritable amoureuse. [Amoureuse] d'un amour qu'on nous fait terrible, horrible, mauvais, tragique pour restituer une certaine profondeur à l'espace tragique et dont nous voyons bien aussi que c'est parce que l'amour qui, par ailleurs occupe assez la pièce, avec Achille principalement, chaque fois qu'il se manifeste comme amour pur et simple, et non pas comme amour noir, amour de jalousie, est irrésistiblement comique.

Bref, nous voici au carrefour où, comme il sera rappelé à la fin dans les dernières conclusions du *Banquet*, il ne suffit pas pour parler de l'amour d'être poète tragique, il faut être aussi un poète comique. C'est en ce point précis que Socrate reçoit le discours d'Agathon et, pour apprécier comment il l'accueille, il était nécessaire, je crois, vous le verrez par la suite, de l'articuler avec autant d'accent que j'ai cru aujourd'hui devoir le faire.

# Leçon VIII

*18 janvier 1961*

Nous sommes donc arrivés, dans *Le Banquet,* au moment où Socrate va prendre la parole dans l'ἔπαινος ou l'ἐγκώμιον. Je vous l'ai dit en passant, ces deux termes ne sont pas tout à fait équivalents. Je n'ai pas voulu m'arrêter à leur différence qui nous aurait entraînés dans une discussion un peu excentrique. Dans la louange de l'amour, il nous est dit, affirmé par lui-même — et la parole de Socrate ne saurait dans Platon être contestée — que Socrate, s'il sait quelque chose, s'il est quelque chose en quoi il n'est pas ignorant, c'est dans les choses de l'amour. Nous ne devons pas perdre ce point de vue dans tout ce qui va se passer.

Je vous ai souligné, je pense d'une façon suffisamment convaincante, la dernière fois, le caractère étrangement dérisoire du discours d'Agathon. Agathon, le tragédien, parle de l'amour d'une façon qui donne le sentiment qu'il bouffonne, [le sentiment] d'un discours macaronique. À tout instant, il semble que l'expression qu'il nous suggère, c'est qu'il [charrie] un peu. J'ai souligné, jusque dans le contenu, dans le corps des arguments, dans le style, dans le détail de l'élocution elle-même, le caractère excessivement provocant des versiculets où lui-même à un moment s'exprime. C'est quelque chose de déconcertant à voir le thème du *Banquet* culminer dans un tel discours. Ceci n'est pas nouveau, c'est la fonction, le rôle que nous lui donnons dans le développement du Banquet qui peut l'être, car ce caractère dérisoire du discours [d'Agathon] a arrêté depuis toujours ceux qui l'ont lu et commenté. C'est au point que, pour prendre par exemple ce qu'un personnage de la science allemande du début de ce siècle — dont le nom, le jour où je vous l'ai dit, vous a fait rire, je ne sais pourquoi — Wilamowitz Moellendorff, suivant en cela la tradition d'à peu près tous ceux qui l'ont précédé, exprime que le discours d'Agathon se caractérise par sa *Nichtigkeit*, sa nullité. C'est bien étrange que Platon ait mis alors ce dis-

cours dans la bouche de celui qui va immédiatement précéder le discours de Socrate, dans la bouche de celui qui est, ne l'oublions pas, l'aimé de Socrate actuellement et dans cette occasion, au moment du *Banquet*.

Aussi bien ce par quoi Socrate va introduire son intervention, c'est en deux points. D'abord, avant même qu'Agathon parle, il y a une sorte d'intermède où Socrate lui-même a dit quelque chose comme :

> *« Après avoir entendu tout ce qui vient d'être entendu et, si maintenant Agathon ajoute son discours aux autres, comment vais-je, moi, pouvoir parler ? »*

Agathon de son côté, lui, s'excuse. Lui aussi annonce quelque hésitation, quelque crainte, quelque intimidation à parler devant un public, disons, aussi éclairé, aussi intelligent, ἔμφρονες. Et une espèce d'ébauche de discussion, de débat, se fait avec Socrate qui commence à ce moment-là à l'interroger un peu à propos de la remarque qui a été faite que, si Agathon, le poète tragique, vient de triompher sur la scène tragique, c'est que sur la scène tragique il s'adresse à la foule, et qu'ici, il s'agit d'autre chose. Et nous commençons à nous engager sur une pente qui devrait être scabreuse. Nous ne savons pas où elle nous conduira [au moment] où Socrate commence à l'interroger. C'est à peu près ceci :

> *« Ne rougirais-tu de quelque chose où tu te montres éventuellement inférieur, que devant nous ? Devant les autres, devant la cohue, devant la foule, te sentirais-tu serein à avancer des thèmes qui seraient moins assurés… »*

Et là, mon Dieu, nous ne savons pas très bien à quoi nous nous engageons. Si c'est à une sorte d'aristocratisme, si on peut dire, du dialogue ou si, au contraire, la fin de Socrate est de montrer, comme il semble plus vraisemblable et comme toute sa pratique en témoigne, que même un esclave, que même un ignorant, est susceptible, convenablement interrogé, de montrer en lui-même les germes de la vérité, les germes d'un jugement sûr. Mais sur cette pente quelqu'un intervient, Phèdre qui, interrompant Agathon, ne laisse pas sur ce point Socrate l'entraîner. Il sait bien que Socrate n'a pas d'autre plaisir, est-il dit expressément, que de parler avec celui qu'il aime, et si nous nous engagions dans ce dialogue, on n'en finirait plus.

Donc Agathon prend là-dessus la parole, et Socrate se trouve en posture de le reprendre. Il le reprend. Pour le faire, il n'a, si l'on peut dire, que la partie trop belle et la méthode aussitôt se montre éclatante quant à sa supériorité, quant à l'aisance avec laquelle il fait apparaître au milieu du discours d'Agathon ce qui vient éclater dialectiquement, et le procédé est tel que ce ne peut être là

qu'une réfutation, qu'un anéantissement du discours d'Agathon, à proprement parler, de façon à en dénoncer l'ineptie, la *Nichtigkeit*, la nullité. [Si bien] que les commentateurs et nommément celui que j'évoquai tout à l'heure, pensent que Socrate lui-même hésite à pousser trop loin l'humiliation de son interlocuteur et qu'il y a là un ressort de ce que nous allons voir. C'est que Socrate à un moment donné s'arrête et fait parler à sa place, par le truchement de celle qui ne sera ensuite dans l'histoire qu'une figure prestigieuse, Diotime, l'étrangère de Mantinée ; que s'il fait parler Diotime et s'il se fait enseigner par Diotime, c'est pour ne pas rester plus longtemps, vis-à-vis de celui auquel il a porté le coup décisif, en posture de magister. Il se fait lui-même enseigner, il se fait relayer par ce personnage imaginaire dans le sens de ménager le désarroi qu'il a imposé à Agathon.

C'est contre cette position que je m'inscrirai en faux. Car si nous regardons de plus près le texte, je crois que nous ne saurions dire que ce soit là tout à fait son sens. Je dirai que, là même où on veut nous montrer, dans le discours d'Agathon, une sorte d'aveu de son fourvoiement :

> *« Je crains bien, Socrate, de n'avoir absolument rien su des choses que j'étais en train de dire »,*

cette impression qui nous reste à l'entendre est plutôt celle de quelqu'un qui répondrait :

> *« Nous ne sommes pas sur le même plan, j'ai parlé d'une façon qui avait un sens, d'une façon qui avait un dessous, j'ai parlé disons, même à la limite, par énigme » ;*

n'oublions pas que αἶνος, avec αἰνίττομαι, nous mène tout droit à l'étymologie même de l'énigme :

> *« ce que j'ai dit, je l'ai dit sur un certain ton. »*

Et aussi bien nous lisons, dans le discours-réponse de Socrate, qu'il y a une certaine façon de concevoir la louange que pour un moment Socrate dévalorise, c'est à savoir de mettre, d'enrouler autour de l'objet de la louange tout ce qui peut être dit de meilleur. Mais est-ce bien cela qu'a fait Agathon ? Au contraire, il semble, dans l'excès même de ce discours, qu'il y avait quelque chose qui semblait [ne] demander qu'à être entendu. Pour tout dire pendant un instant nous pouvons, à entendre d'une certaine façon — et d'une façon qui je crois est la bonne — la réponse d'Agathon, nous avons l'impression à la limite qu'à introduire sa critique, sa dialectique, son mode d'interrogation, Socrate se trouve dans la position pédante.

Je veux dire qu'il est clair qu'Agathon fait [une réponse] quoique ce soit [à mots couverts], qui participe d'une sorte d'ironie et c'est Socrate qui, arrivé là avec ses gros sabots, change simplement la règle du jeu. Et à la vérité, quand Agathon reprend : Ἐγώ, φάναι ὦ Σώκρατες, σοὶ οὐκ δυναίμην ἀντιλέγειν· *« Je ne me mettrai pas à antiloguer, à contester avec toi, mais je suis d'accord, vas-y selon ton mode, selon ta façon de faire »*, il y a là quelqu'un qui se dégage et qui dit à l'autre : *« Maintenant passons à l'autre registre, à l'autre façon d'agir avec la parole ! »*

Mais on ne saurait dire, comme les commentateurs et jusqu'à celui dont j'ai sous les yeux le texte, Léon Robin, que c'est de la part d'Agathon un signe d'impatience. Pour tout dire, si vraiment le discours d'Agathon peut se mettre entre les guillemets de ce jeu vraiment paradoxal, de cette sorte de tour de force sophistique, nous n'avons qu'à prendre au sérieux — c'est la bonne façon — ce que Socrate lui-même dit de ce discours qui, pour user du terme français qui lui correspond le mieux, le sidère, le méduse comme il est expressément dit, puisque Socrate fait un jeu de mots sur le nom de Gorgias et la figure de la Gorgone. Un tel discours ferme la porte au jeu dialectique, méduse Socrate et le transforme, dit-il, en pierre. Mais ce n'est pas là un effet à dédaigner. Socrate portait les choses sur le plan de sa méthode, de sa méthode interrogative, de sa façon de questionner, de sa façon aussi, soumise à nous par Platon, d'articuler, de diviser l'objet, d'opérer selon cette διαίρεσις grâce à quoi l'objet se présente à l'examen être situé, articulé d'une certaine façon, dont nous pouvons repérer le registre avec le progrès [qu'a] constitué un développement du savoir suggéré à l'origine par la méthode socratique.

Mais la portée du discours agathonesque n'en est pas pour autant anéantie. Elle est d'un autre registre, mais elle reste exemplaire. Elle joue pour tout dire une fonction essentielle dans le progrès de ce qui se démontre à nous par la voie de la succession des éloges concernant l'amour. Sans doute est-il pour nous significatif, riche d'enseignement, que ce soit le tragique qui, sur l'amour ou de l'amour, ait fait, si l'on peut dire, le romancero comique, et que ce soit le comique Aristophane qui ait parlé de l'amour avec un accent presque moderne, dans son sens de passion. Ceci est éminemment pour nous riche de suggestions, de questions. Mais l'intervention de Socrate intervient en manière de rupture, et non pas de quelque chose qui dévalorise, réduise à rien ce qui dans le discours d'Agathon vient de s'énoncer. Et après tout pouvons-nous tenir pour rien, et pour une simple antiphrase, le fait que Socrate mette tout l'accent sur le fait que c'était, il le dit à proprement parler, καλὸν οὕτω καὶ παντοδαπὸν λόγον, un beau discours, qu'il a très bellement parlé.

Souvent l'évocation du ridicule, de ce qui peut provoquer le rire, a été faite

dans le texte qui précède. Il ne semble pas nous dire que ce soit d'aucune façon de ridicule dont il s'agisse au moment de ce changement de registre. Et au moment où Socrate amène le coin que sa dialectique a enfoncé dans le sujet pour y apporter ce qu'on attend de la lumière socratique, c'est d'un discord que nous avons le sentiment, non pas d'une mise en balance qui soit toute entière pour annuler ce qui, dans le discours d'Agathon, a été formulé.

Ici nous ne pouvons pas manquer de remarquer que, dans le discours de Socrate, [avec] ce qui s'articule comme étant proprement méthode, sa méthode interrogative, ce qui fait que, si vous me permettez ce jeu de mot en grec, l'ἐρώμενος, l'aimé, va devenir l'ἐρωτώμενος, l'interrogé, avec cette interrogation proprement socratique, Socrate ne fait jaillir qu'un thème qui est celui que depuis le début de mon commentaire j'ai plusieurs fois annoncé c'est à savoir, la fonction du manque.

Tout ce qu'Agathon dit plus spécialement [de l'amour], que le beau par exemple lui appartient, est un de ses attributs, dire tout cela succombe devant l'interrogation, cette remarque de Socrate, cet amour dont tu parles, est-il ou non amour de quelque chose ?

> *« Aimer et désirer quelque chose, est-ce l'avoir ou ne pas l'avoir ? Peut-on désirer ce qu'on a déjà ? »*

Je passe le détail de l'articulation de cette question proprement dite. Il la tourne, la retourne, avec une acuité qui comme d'ordinaire fait de son interlocuteur quelqu'un qu'il manie, qu'il manœuvre. C'est bien là l'ambiguïté du questionnaire de Socrate, c'est qu'il est toujours le maître, même là où, pour nous qui lisons, dans bien des cas [cela] pourrait paraître être l'échappatoire. Peu importe d'ailleurs aussi bien de savoir ce qui dans cette occasion doit ou peut se développer en toute rigueur. C'est le témoignage que constitue l'essence de l'interrogation socratique qui ici nous importe, et aussi ce que Socrate introduit, veut expressément produire, [ce] dont conventionnellement il parle pour nous.

Il nous est attesté que l'adversaire ne saurait refuser la conclusion, c'est à savoir, comme il s'exprime expressément, dans ce cas comme dans tout autre, conclut-il, [où] l'objet du désir, pour celui qui éprouve ce désir est quelque chose, τοῦ μὴ ἑτοίμου qui n'est point à sa disposition, καὶ τοῦ μὴ παρόντος, et qui n'est pas présent, καὶ ὃ μὴ ἔχει, bref, quelque chose qu'il ne possède pas, καὶ ὃ μὴ ἔστιν αὐτὸς, quelque chose qu'il n'est pas lui-même, traduit-on, καὶ οὗ ἐνδεής ἐστι, quelque chose dont il est dépourvu. Τοιαῦτ' ἄττα ἐστιν ὧν ἡ ἐπιθυμία τε καὶ ὁ ἔρως ἐστίν, c'est de cette sorte d'objet qu'il a désiré [tout comme amour]. Le texte est assurément traduit de façon faible, ἐπιθυμεῖ il

désire τοῦ μὴ ἑτοίμου, c'est à proprement parler ce qui n'est pas du prêt-à-porter, τοῦ μὴ παρόντος, ce qui n'est pas là, ce qu'il n'a pas, ὃ μὴ ἔχει καὶ ὃ μὴ ἔστιν αὐτὸς, qu'il n'est pas lui-même, ce dont il est manquant, ce dont il manque essentiellement [ou ἐνδεής] au superlatif. C'est là ce qui est par Socrate articulé dans ce qu'il introduit à ce discours nouveau, ce quelque chose dont il a dit qu'il ne se place pas sur le plan du jeu verbal par quoi nous dirions que le sujet est capté, captivé, est figé, fasciné.

Ce en quoi il se distingue de la méthode sophistique, c'est qu'il fait résider le progrès d'un discours que, nous dit-il, il poursuit sans recherche d'élégance avec les mots de tous dans cet échange, ce dialogue, ce consentement obtenu de celui à qui il s'adresse, et dans ce consentement présenté comme le surgissement, l'évocation nécessaire chez celui à qui il s'adresse des connaissances qu'il a déjà. C'est là, vous le savez, le point d'articulation essentiel sur quoi toute la théorie platonicienne, aussi bien de l'âme que de sa nature, de sa consistance, de son origine, repose. Dans l'âme déjà sont toutes ces connaissances qu'il suffit de questions justes pour réévoquer, pour révéler. Ces connaissances sont là depuis toujours et attestent en quelque sorte la précédence, l'antécédence de connaissance ; du fait qu'elle est non seulement depuis toujours, mais qu'à cause d'elle nous pouvons supposer que l'âme participe d'un antériorité infinie, elle n'est pas seulement immortelle, elle est de toujours existante. Et c'est là ce qui offre champ et prête au mythe de la métempsychose, de la réincarnation, qui sans doute sur le plan du mythe, sur un autre plan que celui de la dialectique, est tout de même ce qui accompagne en marge le développement de la pensée platonicienne.

Mais une chose est là faite pour nous frapper, c'est qu'ayant introduit ce que j'ai appelé tout à l'heure ce coin de la notion, de la fonction du manque comme essentielle, constitutive de la relation d'amour, Socrate parlant en son nom s'en tient là. Et c'est sans doute poser une question juste que de se demander pourquoi il se substitue l'autorité de Diotime. Mais il nous semble aussi que c'est, cette question, la résoudre à bien peu de frais que de dire que c'est pour ménager l'amour-propre d'Agathon. Les choses sont comme on nous le dit, à savoir que Platon n'a qu'à faire un tour tout à fait élémentaire de judo ou de jiu-jitsu : « Je t'en prie, je ne savais même pas ce que je te disais, mon discours est ailleurs », comme il le dit expressément. Ça n'est pas tellement Agathon qui est en difficulté que Socrate lui-même et comme nous ne pouvons pas supposer, d'aucune façon, que ce soit là ce qui a été conçu par Platon, de nous montrer Socrate comme un pédant au pied assez lourd, après le discours assurément aérien, ne serait-ce que dans son style amusant, qu'est celui d'Agathon, nous devons bien penser que si Socrate passe la main dans son discours, c'est pour

une autre raison que le fait qu'il ne saurait lui-même continuer, et cette raison nous pouvons tout de suite la situer, c'est en raison de la nature de l'affaire, de la chose, du τὸ πρᾶγμα, dont il s'agit.

Nous pouvons soupçonner, et vous verrez que la suite le confirme, que c'est parce qu'on parle de l'amour qu'il faut passer par là, qu'il est amené à procéder ainsi. Notons en effet le point sur lequel a porté sa question. L'efficace qu'il a promu, produit, étant la fonction du manque, et d'une façon très patente, le retour à la fonction désirante de l'amour, la substitution d'ἐπιθυμεῖ il désire, à ἐρᾷ il aime. Et dans le texte, on voit le moment où, interrogeant Agathon sur le fait :

*« s'il pense ou non que l'amour soit amour de quelque chose »…*

se substitue le terme : amour ou désir de quelque chose.

C'est bien évidemment pour autant que l'amour s'articule dans le désir, s'articule d'une façon qui ici n'est pas à proprement parler articulée comme substitution, que la substitution n'est pas — on peut légitimement l'objecter — la fonction même de la méthode qui est celle du savoir socratique, [c'est] justement parce que la substitution est là un peu rapide que nous sommes en droit de la pointer, de la remarquer. Ceci n'est pas dire qu'il y ait faute pour autant, puisque c'est bien autour de l'articulation de l'Ἔρως amour et de l'Ἔρως désir, que va tourner effectivement toute la dialectique telle qu'elle se développe dans l'ensemble du dialogue. Encore convient-il que la chose soit pointée au passage. Là, remarquons encore que ce qui est à proprement parler l'intervention socratique, ça n'est pas pour rien que nous le trouvons ainsi isolé. Socrate va très précisément jusqu'au point où ce que j'ai appelé la dernière fois sa méthode, qui est de faire porter l'effet de son questionnement sur ce que j'ai appelé la cohérence du signifiant, est à proprement parler manifeste, visible dans le débit même, dans la façon dont il introduit sa question à Agathon :

εἶναί τινος ἢ Ἔρως ἔρως, οὐδενός
*« Oui ou non, l'Amour est-il amour de quelque chose ou de rien ? »*

Et ici il précise, car le génitif grec τινος [de quelque chose] comme le génitif français, a ses ambiguïtés ; quelque chose peut avoir deux sens, et ces sens sont en quelque sorte accentués d'une façon presque massive, caricaturale dans la distinction que fait Socrate. Τινος peut vouloir dire, être de quelqu'un, être le descendant de quelqu'un, ce que je te demande ce n'est pas si c'est à l'égard, dit-il, de tel père ou de telle mère, mais ce qu'il y a derrière.

Cela, c'est justement toute la théogonie dont il a été question au début du dialogue. Il ne s'agit pas de savoir de quoi l'amour descend, de qui il est —

comme on dit : « Mon royaume n'est pas de ce monde » — de quel dieu est l'amour pour tout dire ? Il s'agit de savoir, sur le plan de l'interrogation du signifiant, de quoi, comme signifiant, l'amour est-il le corrélatif. Et c'est pour ça qu'on trouve marqué… nous ne pouvons pas, nous, me semble-t-il, ne pas remarquer que ce qu'oppose Socrate à cette façon de poser la question, de qui est-il cet amour ? que ce dont il s'agit c'est de la même chose, dit-il, que de ce nom du Père. Nous le retrouvons là parce que ce que nous retrouvons c'est le même père, c'est la même chose de demander, quand vous dites Père, qu'est-ce que cela implique, non pas du père réel, à savoir ce qu'il a comme enfant, mais quand on parle d'un père on parle obligatoirement d'un fils. Le Père est père du fils par définition, en tant que père. Tu me dirais sans nul doute, si tu souhaitais faire une bonne réponse — traduit Léon Robin — que c'est précisément d'un fils [ou d'une fille] que le Père est père. Nous sommes là à proprement parler sur le terrain qui est celui propre où se développe la dialectique socratique d'interroger le signifiant sur sa cohérence de signifiant. Là, il est fort. Là, il est sûr. Et même ce qui permet cette substitution un peu rapide dont j'ai parlé entre l'erôs et le désir, c'est cela. C'est néanmoins un procès, un progrès qui est marqué, dit-il, de sa méthode.

S'il passe la parole à Diotime, pourquoi ne serait-ce pas que, concernant l'amour, les choses ne sauraient, avec la méthode proprement socratique aller plus loin ? Je pense que tout va le démontrer et le discours de Diotime lui-même. Pourquoi aurions-nous à nous en étonner, dirai-je déjà, s'il y a un pas qui constitue par rapport à la contemporanéité des sophistes l'*initium* de la démarche socratique, c'est qu'un savoir — le seul sûr nous dit Socrate dans le *Phédon* — peut s'affirmer de la seule cohérence de ce discours qui est dialogue qui se poursuit autour de l'appréhension nécessaire, de l'appréhension comme nécessaire de la loi du signifiant.

Quand on parle du pair et de l'impair, [à propos] desquels, ai-je besoin de vous le rappeler, dans mon enseignement ici je pense avoir pris assez de peine, vous avoir exercés assez longtemps pour vous montrer qu'il s'agit là du domaine entièrement clos sur son propre registre, que le pair et l'impair ne doivent rien à aucune autre expérience que celle du jeu des signifiants eux-mêmes, qu'il n'y a de pair et d'impair, autrement dit de comptable, que ce qui est déjà porté à la fonction d'élément du signifiant, de grain de la chaîne signifiante. On peut compter les mots ou les syllabes, mais on ne peut compter les choses qu'à partir de ceci que les mots et les syllabes sont déjà comptés. Nous sommes sur ce plan, quand Socrate prend [la parole], hors du monde confus de la discussion, du débat des physiciens qui le précèdent comme des sophistes qui, à divers niveaux, à divers titres, organisent ce que nous appellerions de façon abrégée —

vous savez que je ne m'y résous qu'avec toutes les réserves — le pouvoir magique des mots, comment Socrate affirme ce savoir interne au jeu du signifiant ; il pose, en même temps que ce savoir entièrement transparent à lui-même, que c'est cela qui en constitue la vérité.

Or n'est-ce pas sur ce point que nous avons fait le pas par quoi nous sommes en discord avec Socrate. Dans ce pas sans doute essentiel qui assure l'autonomie de la loi du signifiant, Socrate, pour nous, prépare ce champ du verbe justement, à proprement parler, qui, lui, aura permis toute la critique du savoir humain comme tel. Mais la nouveauté, si tant est que ce que je vous enseigne concernant la révolution freudienne soit correct, c'est justement ceci que quelque chose peut se sustenter dans la loi du signifiant, non seulement sans que cela comporte un savoir mais en l'excluant expressément, c'est-à-dire en se constituant comme inconscient, c'est-à-dire comme nécessitant à son niveau l'éclipse du sujet pour subsister comme chaîne inconsciente, comme constituant ce qu'il y a d'irréductible dans son fond dans le rapport du sujet au signifiant. Ceci pour dire que c'est pour ça que nous sommes les premiers, sinon les seuls, à ne pas être forcément étonnés que le discours proprement socratique, le discours de l'ἐπιστήμη, du savoir transparent à lui-même, ne puisse pas se poursuivre au-delà d'une certaine limite concernant tel objet, quand cet objet, si tant est que ce soit celui sur lequel la pensée freudienne a pu apporter des lumières nouvelles, cet objet est l'amour.

Quoi qu'il en soit, que vous me suiviez ici ou que vous ne me suiviez pas, concernant un dialogue dont l'effet, à travers les âges, s'est maintenu avec la force et la constance, la puissance interrogative et la perplexité qui se développent autour, *Le Banquet* de Platon, il est clair que nous ne pouvons pas nous contenter de raisons aussi misérables que [de dire que] si Socrate fait parler Diotime, c'est simplement pour éviter de chatouiller à l'excès l'amour-propre d'Agathon. Si vous permettez une comparaison qui garde toute sa valeur ironique, supposez que j'aie à vous développer l'ensemble de ma doctrine sur l'analyse verbalement et que, verbalement ou par écrit peu importe, le faisant, à un tournant, je passe la parole à Françoise Dolto, vous diriez : « Quand même il y a quelque chose… pourquoi, pourquoi est-ce qu'il fait ça ? » Ceci, bien sûr, supposant que si je passais la parole à Françoise Dolto ce ne serait pas pour lui faire dire des bêtises ! Ce ne serait pas ma méthode et, par ailleurs, j'aurais peine à en mettre dans sa bouche. Ça gêne beaucoup moins Socrate, comme vous allez le voir, car le discours de Diotime se caractérise justement par quelque chose qui à tout instant laisse devant des béances dont assurément nous comprenons pourquoi ce n'est pas Socrate qui les assume. Bien plus, Socrate ponctue ces béances de toute une série de répliques qui sont en quelque sorte — c'est sen-

sible, il suffit de lire le texte — de plus en plus amusées. Je veux dire que ce sont des répliques d'abord fort respectueuses, puis de plus en plus du style : « Tu crois ? », puis ensuite : « Soit, allons encore jusque là où tu m'entraînes… », et puis, à la fin, cela devient nettement : « Amuse-toi, ma fille, je t'écoute, cause toujours ! » Il faut que vous lisiez ce discours pour vous rendre compte que c'est de cela qu'il s'agit.

Ici je ne puis manquer de faire une remarque dont il ne semble pas qu'elle ait frappé les commentateurs. Aristophane, à propos de l'Amour, a introduit un terme qui est transcrit tout simplement en français sous le nom de diœcisme. Il ne s'agit de rien d'autre que de cette *Spaltung*, de cette division de l'être primitif tout rond, cette espèce de sphère dérisoire de l'image aristophanesque dont je vous ai dit la valeur. Et ce diœcisme, il l'appelle ainsi par comparaison avec une pratique qui, dans le contexte des relations communautaires, des relations de la cité, était le ressort sur lequel jouait toute la politique dans la société grecque, [cette pratique] consistait [en ceci], quand on voulait en finir avec une cité ennemie — cela se fait encore de nos jours — à disperser les habitants et à les mettre dans ce qu'on appelle des camps de regroupements. Ça s'était fait il n'y avait pas longtemps, au moment où était paru *Le Banquet* et c'est même un des repères autour de quoi tourne la date que nous pouvons faire attribuer au *Banquet*. Il y a là, paraît-il, quelque anachronisme, la chose à laquelle Platon ferait allusion, à savoir une initiative de Sparte, s'étant passée postérieurement au texte, à la rencontre présumée du *Banquet* et de son déroulement autour de la louange de l'amour. Ce diœcisme est pour nous très évocateur. Ce n'est pas pour rien que j'ai employé tout à l'heure le terme de *Spaltung*, terme évocateur de la refente subjective, et ce, au moment où — ce que je suis en train d'exposer devant vous — dans la mesure où quelque chose qui, quand il s'agit du discours de l'amour, échappe au savoir de Socrate, fait que Socrate s'efface, se diœcise et fasse à sa place parler une femme. Pourquoi pas la femme qui est en lui ?

Quoi qu'il en soit, personne ne conteste et certains, Wilamowitz Moellendorff en particulier, ont accentué, souligné qu'il y a en tout cas une différence de nature, de registre, dans ce que Socrate développe sur le plan de sa méthode dialectique et ce qu'il nous présente au titre du mythe à travers tout ce que nous en transmet, nous restitue le témoignage platonicien. Nous devons toujours… — et dans le texte c'est toujours tout à fait nettement séparé — quand on arrive, et dans bien d'autres champs que celui de l'amour, à un certain terme de ce qui peut être obtenu sur le plan de l'ἐπιστήμη, du savoir, pour aller au-delà, il nous est bien concevable qu'il y ait une limite si tant est que le plan du savoir est uniquement ce qui est accessible à faire jouer purement et simple-

ment la loi du signifiant. En l'absence de conquêtes expérimentales bien avancées, il est clair qu'en beaucoup de domaines — et dans des domaines sur lesquels nous pouvons nous, nous en passer — il sera urgent de passer au mythe de la parole.

Ce qu'il y a de remarquable, c'est justement cette rigueur qui fait que quand on enclenche, on embraye sur le plan du mythe, Platon sait toujours parfaitement ce qu'il fait ou ce qu'il fait faire à Socrate et qu'on sait qu'on est dans le mythe. Mythe, je ne veux pas dire dans son usage commun, μύθους λέγειν [faire des contes] ça ne veut pas dire cela, μύθους λέγειν, c'est le discours commun, ce qu'on dit, c'est ça. Et à travers toute l'œuvre platonicienne nous voyons dans le *Phédon*, dans le *Timée*, dans *La République*, surgir des mythes, au moment qu'il en est besoin, pour suppléer à la béance de ce qui ne peut être assuré dialectiquement.

À partir de là, nous allons mieux voir ce que constitue ce qu'on peut appeler le progrès du discours de Diotime. Quelqu'un ici, un jour, a écrit un article qu'il a appelé, si mon souvenir est bon : « Un désir d'enfant ». Cet article était tout entier construit sur l'ambiguïté qu'a ce terme, désir de l'enfant, au sens où c'est l'enfant qui désire, désir d'enfant dans le sens où on désire avoir un enfant. Ce n'est pas un simple accident du signifiant si les choses sont ainsi. Et la preuve, c'est que vous avez tout de même pu remarquer que c'est autour de cette ambiguïté que vient justement pivoter l'attaque en coin du problème par Socrate. Qu'est-ce que nous disait en fin de compte Agathon ? c'est que l'Éros était l'Erôs du beau, le désir du Beau, je dirais au sens où l'on dirait que le dieu Beau désire. Et ce que Socrate lui a rétorqué, c'est qu'un désir de beau implique que le beau, on ne le possède pas. Ces arguties verbales n'ont pas le caractère de vanité, de pointe d'aiguille, de confusion, à partir desquels on pourrait être tenté de s'en détourner. La preuve, c'est que c'est autour de ces deux termes que va se développer tout le discours de Diotime.

Et d'abord, pour bien marquer la continuité, Socrate va dire que c'est sur le même plan, que c'est avec les mêmes arguments dont il s'est servi à l'égard d'Agathon que Diotime introduit son dialogue avec lui. L'étrangère de Mantinée qui nous est présentée comme un personnage de prêtresse, de magicienne — n'oublions pas qu'au tournant de ce *Banquet*, il nous est beaucoup parlé de ces arts de la divination, de la façon d'opérer, de se faire exaucer par les dieux pour déplacer les forces naturelles — c'est une savante en ces matières de sorcellerie, de mantique comme dirait le comte de Cabanis, de toute goétie. Le terme est grec γοητεία et est dans le texte. Aussi bien, nous dit-on d'elle quelque chose dont je m'étonne qu'on n'en fasse pas tellement grand cas à lire ce texte, c'est qu'elle aurait réussi par ses artifices à reculer de dix ans la peste,

et à Athènes par-dessus le marché ! Il faut avouer que cette familiarité avec les pouvoirs de la peste est tout de même de nature à nous faire réfléchir, à nous faire situer la stature et la démarche de la figure d'une personne qui va vous parler de l'amour.

C'est sur ce plan que les choses s'introduisent et c'est sur ce plan qu'elle enchaîne concernant ce que Socrate qui, à ce moment fait le naïf ou feint de perdre son grec, lui pose la question :

*« Alors si l'Amour n'est pas beau, c'est qu'il est laid ? »*

Voici en effet où aboutit la suite de la méthode dite par plus ou moins, de oui ou non, de présence ou d'absence, propre de la loi du signifiant, ce qui n'est pas beau est laid, voici tout au moins ce qu'implique en toute rigueur une poursuite du mode ordinaire d'interrogation de Socrate. À quoi la prêtresse est en posture de lui répondre : « Mon fils » — dirais-je — ne blasphème pas ! et pourquoi tout ce qui n'est pas beau serait-il laid ? Pour le dire, elle nous introduit le mythe de la naissance de l'Amour qui vaut tout de même bien la peine que nous nous y arrêtions. Je vous ferai remarquer que ce mythe n'existe que dans Platon, que, parmi les innombrables mythes, je veux dire les innombrables exposés mythiques de la naissance de l'Amour dans la littérature antique — je me suis donné la peine d'en dépouiller une partie — il n'y a pas trace de ce quelque chose qui va nous être énoncé là. C'est pourtant le mythe qui est resté, si je puis dire, le plus populaire. Il apparaît donc, semble-t-il, tout à fait clair qu'un personnage qui ne doit rien à la tradition en la matière, pour tout dire un écrivain de l'époque de l'*Aufklärung* comme Platon, est tout à fait susceptible de forger un mythe, et un mythe qui se véhicule à travers les siècles d'une façon tout à fait vivante pour fonctionner comme mythe, car qui ne sait que depuis que Platon nous l'a dit, l'Amour est fils de Πόρος, et de Πενία.

Πόρος, l'auteur dont j'ai la traduction devant moi — simplement parce que c'est la traduction qui est en face du texte grec — le traduit d'une façon qui n'est pas à proprement parler sans pertinence, par Expédient. Si expédient veut dire ressource, assurément c'est une traduction valable, astuce aussi bien, si vous voulez, puisque Πόρος est fils de Μῆτις, qui est encore plus l'Invention que la sagesse. En face de lui nous avons la personne féminine en la matière, celle qui va être la mère d'Amour, qui est Πενία, à savoir la Pauvreté, voire la misère, et d'une façon articulée dans le texte qui se caractérise par ce qu'elle connaît bien d'elle-même, c'est l'ἀπορία à savoir qu'elle est sans ressources, c'est cela ce qu'elle sait d'elle-même, c'est que pour les ressources, elle n'en a pas ! Et le mot d'ἀπορία, vous le reconnaissez, c'est le même mot qui nous sert concernant le procès philosophique, c'est une impasse, c'est quelque chose devant quoi nous

donnons notre langue au chat, nous sommes à bout de ressources. Voilà donc l'Ἀπορία femelle en face du Πόρος mâle, de l'Expédient, ce qui nous semble assez éclairant. Mais il y a quelque chose qui est bien joli dans ce mythe, c'est que pour que l'Ἀπορία engendre l'Amour avec Πόρος, il faut une condition qu'il exprime, c'est qu'au moment où ça s'est passé, c'était l'Ἀπορία qui veillait, qui avait l'œil bien ouvert et était, nous dit-on, venue aux fêtes de la naissance d'Aphrodite et, comme toute bonne Ἀπορία qui se respecte dans cette époque hiérarchique, elle était restée sur les marches, près de la porte, elle n'était pas entrée, bien entendu, pour être ἀπορία, c'est-à-dire n'avoir rien à offrir, elle n'était pas entrée dans la salle du festin. Mais le bonheur des fêtes est justement qu'il y arrive des choses qui renversent l'ordre ordinaire et que Πόρος s'endort. Il s'endort parce qu'il est ivre, c'est ce qui permet à l'Ἀπορία de se faire engrosser par lui, c'est-à-dire d'avoir ce rejeton qui s'appelle l'Amour et dont la date de conception coïncidera donc avec la date de la naissance d'Aphrodite. C'est bien pour ça nous explique-t-on que l'Amour aura toujours quelque rapport obscur avec le beau, ce dont il va s'agir dans tout le développement de Diotime, et c'est parce qu'Aphrodite est une déesse belle.

Voilà donc les choses dites clairement. C'est que d'une part c'est le masculin qui est désirable et que, c'est le féminin qui est actif, c'est tout au moins comme ça que les choses se passent au moment de la naissance de l'Amour et, quand on formule que l'amour c'est donner ce qu'on n'a pas, croyez-moi, ce n'est pas moi qui vous dis ça à propos de ce texte, histoire de vous sortir un de mes [dadas], il est bien évident que c'est de ça qu'il s'agit puisque la pauvre Πενία par définition, par structure n'a à proprement parler rien à donner, que son manque, ἀπορία, constitutif. Et ce qui me permet de vous dire que je n'amène rien là de forcé, c'est que l'expression donner ce qu'on n'a pas si vous voulez bien vous reporter à l'indice 202a du texte du *Banquet*, vous la trouverez écrite en toutes lettres sous la forme du développement qu'à partir de là Diotime va donner à la fonction de l'amour, à savoir ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι — c'est exactement calquer, à propos du discours, la formule donner ce qu'on n'a pas — il s'agit là de donner un discours, une explication valable, sans l'avoir. Il s'agit du moment où, dans son développement, Diotime va être amenée à dire à quoi appartient l'amour. Eh bien, l'amour appartient à une zone, à une forme d'affaire, de chose, de πρᾶγμα, de πρᾶξις qui est du même niveau, de la même qualité que la δόξα, à savoir ceci qui existe, à savoir qu'il y a des discours, des comportements, des opinions — c'est la traduction que nous donnons du terme de δόξα — qui sont vrais sans que le sujet puisse le savoir.

La δόξα en tant qu'elle est vraie, mais qu'elle n'est pas ἐπιστήμη, c'est un des bateaux de la doctrine platonicienne que d'en distinguer le champ, l'amour

comme tel est quelque chose qui fait partie de ce champ. Il est entre l'ἐπιστήμη et l'ἀμαθία [ignorance], de même qu'il est entre le beau et le vrai. Il n'est ni l'un ni l'autre. Pour rappeler à Socrate que son objection, objection feinte sans doute, naïve, que si l'amour manque de beau donc c'est qu'il serait laid, or il n'est pas laid, il y a tout un domaine qui est, par exemple, exemplifié par la δόξα à laquelle nous nous reportons sans cesse dans le discours platonicien et qui peut montrer que l'amour, selon le terme platonicien, est μεταξύ entre les deux.

Ce n'est pas tout. Nous ne saurions nous contenter d'une définition aussi abstraite, voire négative, de l'intermédiaire. C'est ici que notre locutrice, Diotime, fait intervenir la notion du démonique. La notion du démonique comme intermédiaire entre les immortels et les mortels, entre les dieux et les hommes, est essentielle ici à évoquer en ce qu'elle confirme ce que je vous ai dit que nous devions penser de ce que sont les dieux, à savoir qu'ils appartiennent au champ du réel. On nous le dit, ces dieux existent, leur existence n'est point ici contestée et le démonique, le démon τὸ δαιμόνιον il y en a bien d'autres que l'amour est ce par quoi les dieux font entendre leur message aux mortels, soit qu'ils dorment, soit qu'ils soient éveillés. Chose étrange qui ne semble pas non plus avoir beaucoup retenu l'attention c'est que, soit qu'ils dorment, soit qu'ils soient éveillés, si vous avez entendu ma phrase, à qui cela se rapporte-t-il, aux dieux ou aux hommes ? Eh bien, je vous assure que dans le texte grec on peut en douter. Tout le monde traduit, selon le bon sens, que cela se rapporte aux hommes, mais c'est au datif qui est précisément le cas où sont les θεοῖς dans la phrase, de sorte que c'est une petite énigme de plus à laquelle nous ne nous arrêterons pas longtemps.

Simplement, disons que le mythe situe l'ordre du démonique au point où notre psychologie parle du monde de l'animisme. C'est bien fait en quelque sorte aussi pour nous inciter à rectifier ce qu'a de sommaire cette notion que le primitif aurait un monde animiste. Ce qui nous est dit là, au passage, c'est que c'est le monde des messages que nous dirons énigmatiques, ce qui veut dire seulement pour nous des messages où le sujet ne reconnaît pas le sien propre. La découverte de l'inconscient est essentielle en ceci qu'il nous a permis d'étendre le champ des messages que nous pouvons authentifier — les seuls que nous puissions authentifier comme messages, au sens propre de ce terme en tant qu'il est fondé dans le domaine du symbolique — à savoir que beaucoup de ceux que nous croyions être des messages opaques du réel ne sont que les nôtres propres, c'est cela qui est conquis sur le monde des dieux, c'est cela aussi qui, au point où nous en sommes, n'est pas encore conquis.

C'est autour de cela que ce qui va se développer dans le mythe de Diotime, nous le continuerons de bout en bout la prochaine fois et, en en ayant fait le

tour nous verrons pourquoi il est condamné à laisser opaque ce qui est l'objet des louanges qui constituent la suite du *Banquet*, condamné à le laisser opaque et à laisser comme champ où peut se développer l'élucidation de sa vérité, seulement ce qui va suivre à partir de l'entrée d'Alcibiade.

Loin d'être une rallonge, une partie caduque, voire à rejeter, cette entrée d'Alcibiade est essentielle, car c'est d'elle, c'est dans l'action qui se développe à partir de l'entrée d'Alcibiade, entre Alcibiade, Agathon et Socrate, que seulement peut être donnée d'une façon efficace la relation structurale. C'est là même que nous pourrons reconnaître ce que la découverte de l'inconscient et l'expérience de la psychanalyse, nommément l'expérience transférentielle, nous permettent à nous, enfin, de pouvoir exprimer d'une façon dialectique.

# Leçon IX

*25 janvier 1961*

Nous en sommes la dernière fois arrivés au point où Socrate, parlant de l'amour, fait parler à sa place Diotime. J'ai marqué de l'accent du point d'interrogation cette substitution étonnante à l'acmé, au point d'intérêt maximum du dialogue, à savoir quand Socrate après avoir apporté le tournant décisif en produisant le manque au cœur de la question sur l'amour — l'amour ne peut être articulé qu'autour de ce manque du fait que ce qu'il désire il ne peut en avoir que manque — et après avoir apporté ce tournant dans le style toujours triomphant, magistral de cette interrogation en tant qu'il la porte sur cette cohérence du signifiant — je vous ai montré qu'elle était l'essentiel de la dialectique socratique — le point où il distingue de toute autre sorte de connaissance l'ἐπιστήμη, la science, à ce point, singulièrement, il va laisser la parole de façon ambiguë à celle qui, à sa place, va s'exprimer par ce que nous appelons à proprement parler le mythe, le mythe dont en cette occasion je vous ai signalé que le terme n'est pas aussi spécifié qu'il peut l'être en notre langue, avec la distance que nous avons prise de ce qui distingue le mythe de la science ; [en grec], μύθους λέγειν, c'est à la fois une histoire précise et le discours, ce qu'on dit. Voilà à quoi Socrate va s'en remettre en laissant parler Diotime. Et j'ai souligné, accentué d'un trait, la parenté qu'il y a de cette substitution avec le diœcisme dont Aristophane avait déjà indiqué la forme, l'essence, comme étant au cœur du problème de l'amour ; par une singulière division c'est la femme peut-être, la femme qui est en lui ai-je dit, que Socrate à partir d'un certain moment laisse parler.

Vous comprenez tous que cet ensemble, cette succession de formes, cette série de transformations — employez-le comme vous voudrez au sens que ce terme prend dans la combinatoire — s'expriment dans une démonstration géométrique ; cette transformation des figures à mesure que le dialogue avance,

c'est là où nous essayons de retrouver ces repères de structure qui, pour nous et pour Platon qui nous y guide, nous donneront les coordonnées de ce qui s'appelle l'objet du dialogue, l'amour.

C'est pourquoi, rentrant dans le discours de Diotime, nous voyons que quelque chose se développe qui, en quelque sorte, va nous faire glisser de plus en plus loin de ce trait original que dans sa dialectique a introduit Socrate en posant le terme du manque sur quoi Diotime va nous interroger ; ce vers quoi elle va nous mener s'amorce déjà autour d'une interrogation, sur ce que vise le point où elle reprend le discours de Socrate : « De quoi manque-t-il celui qui aime ? »

Et là, nous nous trouvons tout de suite portés à cette dialectique des biens pour laquelle je vous prie de vous reporter à notre discours de l'année dernière sur l'Éthique. Ces bien pourquoi [les] aime-t-il, celui qui aime ? Et elle poursuit :

> *« C'est pour en jouir* κτήσει. *»*

Et c'est ici que se fait l'arrêt, le retour :

> *« Est-ce donc de tous les biens que va surgir cette dimension de l'amour ? »*

Et c'est ici que Diotime, en faisant une référence aussi digne d'être notée avec ce que nous avons accentué être la fonction originelle de la création comme telle, de la ποίησις, va y prendre sa référence pour dire :

> *« Quand nous parlons de* ποίησις, *nous parlons de création, mais ne vois-tu pas que l'usage que nous en faisons est tout de même plus limité, [car] c'est à cette sorte de créateurs qu'on appelle poètes, cette sorte de création qui fait que c'est à la poésie et à la musique que nous nous référons, de même que dans tous les biens il y a quelque chose qui se spécifie pour que nous parlions de l'amour… »,*

c'est ainsi qu'elle introduit la thématique de l'amour du beau, du beau comme spécifiant la direction dans laquelle il s'exerce cet appel, cet attrait à la possession, à la jouissance de posséder, à la constitution d'un κτῆμα qui est le point où elle nous mène pour définir l'amour.

Ce fait est sensible dans la suite du discours, quelque chose y est suffisamment souligné comme une surprise et comme un saut ; ce bien, en quoi se rapporte-t-il à ce qui s'appelle et se spécifie spécialement comme le beau ? Assurément, nous avons à ce détour du discours à souligner ce trait de surprise qui fait que c'est à ce passage même que Socrate témoigne d'une de ces répliques d'émerveillement, de cette même sidération qui a été évoquée pour le

discours sophistique, et dont il nous dit que Diotime ici fait preuve de la même impayable autorité qui est celle avec laquelle ils [les sophistes] exercent leur fascination et Platon nous avertit qu'à ce niveau Diotime s'exprime tout à fait comme le sophiste et avec la même autorité.

Ce qu'elle introduit est ceci, que ce beau a rapport avec ceci qui concerne non pas l'avoir, non pas quoi que ce soit qui puisse être possédé, mais l'être, et l'être à proprement parler en tant qu'il est celui de l'être mortel. Le propre de ce qui est de l'être mortel est qu'il se perpétue par la génération. Génération et destruction, telle est l'alternance qui régit le domaine du périssable, telle est aussi la marque qui en fait un ordre de réalité inférieur, du moins est-ce ainsi que cela s'ordonne dans toute la perspective qui se déroule dans la lignée socratique, aussi bien chez Socrate que chez Platon. Cette alternance génération et corruption est là ce qui frappe dans le domaine même de l'humain, c'est ce qui fait qu'il trouve sa règle éminente ailleurs, plus haut, là où justement ni la génération ni la corruption ne frappent les essences, [dans] les formes éternelles auxquelles seulement la participation assure ce qui existe dans son fondement d'être.

Le beau donc, dit Diotime, c'est ce qui en somme dans ce mouvement de la génération, en tant, dit-elle, que c'est le mode sous lequel le mortel se reproduit, que c'est seulement par là qu'il approche du permanent, de l'éternel, que c'est son mode de participation fragile à l'éternel, le beau est à proprement parler ce qui dans ce passage, dans cette participation éloignée est ce qui l'aide, si l'on peut dire, à franchir les caps difficiles. Le beau, c'est le mode d'une sorte d'accouchement, non pas sans douleur mais avec la moindre douleur possible, cette pénible menée de tout ce qui est mortel vers ce à quoi il aspire, c'est-à-dire l'immortalité.

Tout le discours de Diotime articule proprement cette fonction de la beauté comme étant d'abord — c'est proprement ainsi qu'elle l'introduit — une illusion, [un] mirage fondamental par quoi l'être périssable, fragile, est soutenu dans sa relation, dans sa quête de cette pérennité qui est son aspiration essentielle. Bien sûr, il y a là-dedans presque sans pudeur l'occasion de toute une série de glissements qui sont autant d'escamotages. Et à ce propos, elle introduit comme étant du même ordre cette constance où le sujet se reconnaît comme étant dans sa vie, sa courte vie d'individu, toujours le même, malgré — elle en souligne la remarque — en fin de compte qu'il n'y ait pas un point ni un détail de sa réalité charnelle, de ses cheveux jusqu'à ses os, qui ne soit le lieu d'un perpétuel renouvellement. Rien n'est jamais le même, tout coule, tout change — le discours d'Héraclite est là sous-jacent — rien n'est jamais le même et pourtant quelque chose se reconnaît, s'affirme, se dit être toujours soi-même. Et c'est [à

cela] qu'elle se réfère significativement pour nous dire que c'est analogue, que c'est en fin de compte de la même nature que ce qui se passe dans le renouvellement des êtres par la voie de la génération, le fait que les uns après les autres ces êtres se succèdent en reproduisant le même type. Le mystère de la morphogénèse est le même que celui qui soutient dans sa constance la forme individuelle.

Dans cette référence première au problème de la mort, dans cette fonction qui est accusée de ce mirage du beau comme étant ce qui guide le sujet dans son rapport avec la mort, en tant qu'il est à la fois distancé et dirigé avec ce que l'année dernière j'ai essayé de définir, d'approcher, concernant cette fonction du beau dans cet effet de défense dans lequel il intervient, de barrière à l'extrême de cette zone que j'ai définie comme celle de l'entre-deux-morts. Ce que le beau en somme nous paraît dans le discours même de Diotime destiné à couvrir c'est, s'il y a deux désirs chez l'homme qui le captent dans ce rapport à l'éternité avec la génération d'une part, la corruption et la destruction de l'autre, c'est le désir de mort en tant qu'inapprochable que le beau est destiné à voiler. La chose est claire dans le début du discours de Diotime.

On trouve ce phénomène que nous avons fait surgir à propos de la tragédie en tant que la tragédie est à la fois l'évocation, l'approche qui, du désir de mort comme tel, se cache derrière l'évocation de l'Ἄτη, de la calamité fondamentale autour de quoi tourne le destin du héros tragique et de ceci que, pour nous, en tant que nous sommes appelés à y participer, c'est à ce moment maximum que le mirage de la beauté tragique apparaît. Désir de beau, désir du beau, c'est cette ambiguïté autour de laquelle la dernière fois je vous ai dit qu'allait s'opérer le glissement de tout le discours de Diotime. Je vous laisse là le suivre vous-mêmes dans le développement de ce discours. Désir de beau, désir en tant qu'il s'attache, qu'il est pris dans ce mirage, c'est cela qui répond à ce que nous avons articulé comme correspondant à la présence cachée du désir de mort. Le désir du beau, c'est ce qui, en quelque sorte, renversant la fonction, fait que le sujet choisit les traces, les appels de ce que lui offrent ses objets, certains entre ses objets.

C'est ici que nous voyons dans le discours de Diotime ce glissement s'opérer qui, de ce beau qui était là, [non] pas médium mais transition, mode de passage, le fait devenir, ce beau, le but même qui va être cherché. À force, si l'on peut dire, de rester le guide, c'est le guide qui devient l'objet, ou plutôt qui se substitue aux objets qui peuvent en être le support, et non sans aussi que la transition n'en soit extrêmement marquée dans le discours même. La transition est faussée. Nous voyons Diotime, après avoir été aussi loin que possible dans le développement du beau fonctionnel, du beau dans ce rapport à la fin de l'im-

mortalité, y avoir été jusqu'au paradoxe puisqu'elle va — évoquant précisément la réalité tragique à laquelle nous nous référions l'année dernière — jusqu'à dire cet énoncé qui n'est pas sans provoquer quelque sourire dérisoire :

> « *Crois-tu même que ceux qui se sont montrés capables des plus belles actions, Alceste,* dont j'ai parlé l'année dernière à propos de l'entre-deux-morts de la tragédie, *en tant qu'à la place d'Admète elle a accepté de mourir ne l'a pas fait pour qu'on en parle, pour qu'à jamais le discours la fasse immortelle ?* »

C'est à ce point que Diotime mène son discours et qu'elle s'arrête, disant :

> « *Si tu as pu en venir jusque-là, je ne sais si tu pourras arriver jusqu'à l'*ἐποπτεία. »

Évoquant proprement la dimension des mystères, [à ce point], elle reprend son discours sur cet autre registre, ce qui n'était que transition devient but, où, développant la thématique de ce que nous pourrions appeler une sorte de don-juanisme platonicien, elle nous montre l'échelle qui se propose à cette nouvelle phase qui se développe en tant qu'initiatrice, qui fait les objets se résoudre en une progressive montée sur ce qui est le beau pur, le beau en soi, le beau sans mélange. Et elle passe brusquement à ce quelque chose qui semble bien n'avoir plus rien à faire avec la thématique de la génération, c'est à savoir ce qui va de l'amour, non pas seulement d'un beau jeune homme, mais de cette beauté qu'il y a dans tous les beaux jeunes gens, à l'essence de la beauté, de l'essence de la beauté à la beauté éternelle et, à prendre les choses de très haut, à saisir le jeu dans l'ordre du monde de cette réalité qui tourne sur le plan fixe des astres qui — nous l'avons déjà indiqué — est ce par quoi la connaissance, dans la perspective platonicienne, rejoint à proprement parler celle des Immortels.

Je pense vous avoir suffisamment fait sentir cette sorte d'escamotage par quoi le beau, en tant qu'il se trouve d'abord défini, rencontré comme prime sur le chemin de l'être, devient le but du pèlerinage, comment l'objet qui nous était d'abord présenté comme le support du beau devient la transition vers le beau, comment vraiment — pour être ramenés à nos propres termes — on peut dire que cette définition dialectique de l'amour, telle qu'elle est développée par Diotime, rencontre ce que nous avons essayé de définir comme la fonction métonymique dans le désir.

C'est quelque chose qui est au-delà de tous ces objets, qui est dans ce passage d'une certaine visée, d'un certain rapport, celui du désir à travers tous les objets vers une perspective sans limite ; c'est de cela qu'il est question dans le discours de Diotime. On pourrait croire, à des indices qui sont nombreux, que c'est là en

fin de compte la réalité du discours. Et pour un peu, c'est bien ce que toujours nous sommes habitués à considérer comme étant la perspective de l'ἔρως, dans la doctrine platonicienne. L'ἐραστής, l'ἔρων, l'amant, en quête d'un lointain ἐρώμενος est conduit par tous les ἐρώμενοι, [par] tout ce qui est aimable, digne d'être aimé, un lointain ἐρώμενος ou ἐρώμενον, c'est aussi bien un but neutre, et le problème est de ce que signifie, de ce que peut continuer à signifier au-delà de ce franchissement, de ce saut marqué ce qui, au départ de la dialectique, se présentait comme κτῆμα, comme but de possession.

Sans doute le pas que nous avons fait marque assez que ce n'est plus au niveau de l'avoir comme terme de la visée que nous sommes, mais à celui de l'être et qu'aussi bien dans ce progrès, dans cette ascèse, c'est d'une transformation, d'un devenir du sujet qu'il s'agit, que c'est d'une identification dernière avec ce suprême aimable qu'il s'agit, ἐραστὴς devient l'ἐρώμενος. Pour tout dire, plus le sujet porte loin sa visée, plus il est en droit de s'aimer, dans son Moi Idéal comme nous dirions, plus il désire, plus il devient lui-même désirable. Et c'est aussi bien là encore que l'articulation théologique pointe le doigt pour nous dire que l'ἔρως platonicien est irréductible à ce que nous a révélé l'ἀγάπη chrétienne à savoir, que dans l'ἔρως platonicien, l'aimant, l'amour, ne vise qu'à sa propre perfection.

Or le commentaire que nous sommes en train de faire du *Banquet* me semble justement de nature à montrer qu'il n'en est rien, c'est à savoir que ce n'est pas là qu'en reste Platon, à condition que nous voulions bien voir, après ce relief, ce que signifie que d'abord il ait fait à la place [de Socrate] justement parler Diotime et puis voir ensuite ce qui se passe [du fait] de l'arrivée d'Alcibiade dans l'affaire. N'oublions pas que Diotime a introduit l'amour d'abord comme n'étant point de la nature des dieux, mais de celle des démons en tant qu'elle est, entre les immortels et les mortels, intermédiaire. N'oublions pas que pour l'illustrer, faire sentir ce dont il s'agit, ce n'est rien moins que [de] la comparaison avec cet intermédiaire entre l'ἐπιστήμη, la science au sens socratique, et l'ἀμαθία, l'ignorance, qu'elle s'est servie, cet intermédiaire qui, dans le discours platonicien, s'appelle la δόξα, l'opinion vraie en tant sans doute qu'elle est vraie, [mais] telle que le sujet est incapable d'en rendre compte, qu'il ne sait pas en quoi c'est vrai. Et j'ai souligné ces deux formules si frappantes, celle de l'ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι qui caractérise la δόξα, de donner la formule, le λόγος sans l'avoir, de l'écho que cette formule fait avec ce que nous donnons ici même pour celle de l'amour qui est justement de donner ce qu'on n'a pas, et l'autre formule, celle qui fait face à la première, non moins digne d'être soulignée — sur la cour si je puis dire — à savoir regardant du côté de ἀμαθία, à savoir que cette δόξα n'est pas non plus ignorance, οὔτε ἀμαθία, car ce qui par

chance atteint le réel, τὸ γὰρ τοῦ ὄυτος τυγχάνον ce qui rencontre ce qui est, comment serait-ce aussi absolument une ignorance ? C'est bien cela qu'il faut que nous sentions, nous, dans ce que je pourrais appeler la mise en scène platonicienne du dialogue. C'est que Socrate, même posée la seule chose dans laquelle il se dit lui-même être capable, c'est concernant les choses de l'amour, même s'il est posé au départ qu'il s'y connaît, justement il ne peut en parler qu'à rester dans la zone du « il ne savait pas ».

Même sachant, il parle, et ne pouvant parler lui-même qui sait, il doit faire parler quelqu'un en somme qui parle sans savoir. Et c'est bien ce qui nous permet de remettre à sa place l'intangibilité de la réponse d'Agathon quand il échappe à la dialectique de Socrate tout simplement en lui disant : « Mettons que je ne savais pas ce que je voulais dire… » mais c'est justement pour ça ! c'est justement là ce qui fait l'accent que j'ai développé sur ce mode si extraordinairement dérisoire que nous avons souligné, ce qui fait la portée du discours d'Agathon et sa portée spéciale, d'avoir justement été porté dans la bouche du poète tragique. Le poète tragique, vous ai-je montré, n'en peut parler que sur le mode bouffon ; de même il a été donné à Aristophane le poète comique d'en accentuer ces traits passionnels que nous confondons avec le relief tragique.

« Il ne savait pas… » N'oublions pas qu'ici prend son sens le mythe qu'a introduit Diotime de la naissance de l'Amour, que cet Amour naît d'Ἀπορία et de Πόρος. Il est conçu pendant le sommeil de Πόρος, le-tout-sachant, fils de Μῆτις, l'Invention par excellence, le tout-sachant-et-tout-puissant, la ressource par excellence. C'est pendant qu'il dort, au moment où il ne sait plus rien, que va se produire la rencontre d'où va s'engendrer l'Amour. Et celle qui à ce moment-là s'insinue par son désir pour produire cette naissance, l'Aporia, la féminine Ἀπορία, ici l'ἐραστὴς, la désirante originelle dans sa position véritablement féminine que j'ai soulignée à plusieurs reprises, elle est bien définie dans son essence, dans sa nature tout de même d'avant la naissance de l'Amour et très précisément en ceci qui manque, c'est qu'elle n'a rien d'ἐρώμενον. L'Ἀπορία, la Pauvreté absolue, est posée dans le mythe comme n'étant en rien reconnue par le banquet qui se tient à ce moment-là, celui des dieux au jour de la naissance d'Aphrodite, elle est à la porte, elle n'est en rien reconnue, elle n'a en elle-même, Pauvreté absolue, aucun bien qui lui donne droit à la table des étants. C'est bien en cela qu'elle est d'avant l'amour. C'est que la métaphore où je vous ai dit que nous reconnaîtrions toujours que d'amour il s'agit, fût-il en ombre, la métaphore qui substitue l'ἐρῶν, l'ἐραστὴς à l'ἐρώμενον ici manque par défaut de l'erômenon ἐρώμενον au départ. L'étape, le stade, le temps logique d'avant la naissance de l'amour est ainsi décrit.

De l'autre côté, le « il ne savait pas… » est absolument essentiel à l'autre pas. Et là laissez-moi faire état de ce qui m'est venu à la tête tandis que j'essayai hier soir de pointer, de scander pour vous ce temps articulaire de la structure, ce n'est rien moins que l'écho de cette poésie, de ce poème admirable, dans lequel vous ne vous étonnerez pas car c'est avec intention que j'y ai choisi l'exemple dans lequel j'ai essayé de démontrer la nature fondamentale de la métaphore, ce poème qui à lui tout seul suffirait, malgré toutes les objections que notre snobisme peut avoir contre lui, à faire de Victor Hugo un poète digne d'Homère, le Booz endormi et l'écho qui m'en est venu soudain à l'avoir depuis toujours, de ces deux vers :

*Booz ne savait pas qu'une femme était là,*
*Et Ruth ne savait point ce que Dieu voulait d'elle,*

Relisez tout ce poème pour vous apercevoir que toutes les données du drame fondamental, que tout ce qui donne à l'Œdipe son sens et son poids éternels, qu'aucune de ces données ne manque, et jusqu'à l'entre-deux-morts évoquée quelques strophes plus haut à propos de l'âge et du veuvage de Booz :

*Voilà longtemps que celle avec qui j'ai dormi,*
*O Seigneur ! a quitté ma couche pour la vôtre ;*
*Et nous sommes encor tout mêlés l'un à l'autre,*
*Elle à demi vivante et moi mort à demi.*

Le rapport de cet entre-deux-morts avec la dimension tragique qui est bien celle ici évoquée en tant que constitutive de toute la transmission paternelle, rien n'y manque ; rien n'y manque, et c'est pourquoi c'est le lieu même de la présence de la fonction métaphorique que ce poème où vous la retrouvez sans cesse. Tout, jusque si on peut dire dans les aberration du poète y est poussé jusqu'à l'extrême, jusqu'à dire ce qu'il a à dire en forçant les termes dont il se sert :

*Comme dormait Jacob, comme dormait Judith,*

Judith n'a jamais dormi, c'est Holopherne, peu importe, c'est quand même lui qui a raison car ce qui se profile au terme de ce poème, c'est ce qu'exprime la formidable image par laquelle il se termine :

*[…] et Ruth se demandait,*
*Immobile, ouvrant l'œil sous ses voiles,*
*Quel Dieu, quel moissonneur de l'éternel été*
*Avait, en s'en allant, négligemment jeté*
*Cette faucille d'or dans le champ des étoiles.*

La serpe dont Cronos a été châtré ne pouvait pas manquer d'être évoquée au terme de cette constellation complète composant le complexe de la paternité.

Je vous demande pardon de cette digression sur le « il ne savait pas ». Mais elle me semble essentielle pour faire comprendre ce dont il s'agit dans la position du discours de Diotime en tant que Socrate ne peut ici se poser dans son savoir qu'à montrer que, de l'amour, il n'est de discours que du point où il ne savait pas, qui, ici, me paraît fonction, ressort, naissance de ce que signifie ce choix par Socrate de son mode à ce moment d'enseigner ce qu'il prouve du même coup. Ce n'est pas là non plus ce qui permet de saisir ce qui se passe concernant ce qu'est la relation d'amour; mais c'est précisément ce qui va suivre, à savoir l'entrée d'Alcibiade.

Vous le savez, [cette entrée] est après, sans qu'en somme Socrate ait fait mine d'y résister, ce merveilleux, splendide développement océanique du discours de Diotime et, significativement, après qu'Aristophane ait quand même levé l'index pour dire : « Quand même laissez-moi placer un mot… », car dans ce discours on vient de faire allusion à une certaine théorie et en effet c'est la sienne que la bonne Diotime a repoussée négligemment du pied, dans un anachronisme, remarquez-le, tout à fait significatif, car Socrate dit que Diotime lui a raconté cela autrefois, mais cela ne l'empêche pas de faire parler Diotime sur le discours que tient Aristophane. Aristophane, et pour cause, a son mot à dire et c'est là que Platon met un index, montre qu'il y a quelqu'un qui n'est pas content. Alors la méthode qui est de tenir au texte va nous faire voir si justement ce qui va se développer par la suite n'a pas avec cet index quelque rapport, même si, cet index levé, c'est tout dire, on lui a coupé la parole, par quoi ? par l'entrée d'Alcibiade.

Ici changement à vue dont il faut bien planter dans quel monde tout d'un coup, après ce grand mirage fascinatoire, tout d'un coup il nous replonge. Je dis replonge parce que ce monde, ça n'est pas l'ultra-monde, justement, c'est le monde tout court où, après tout, nous savons comment l'amour se vit et que, toutes ces belles histoires pour fascinantes qu'elles paraissent, il suffit d'un tumulte, d'un cri, d'un hoquet, d'une entrée d'homme saoul, pour nous y ramener comme au réel. Cette transcendance où nous avons vu jouer comme en fantôme la substitution de l'autre à l'autre, nous allons la voir maintenant incarnée. Et si, comme je vous l'enseigne, il faut être trois et non pas deux seulement pour aimer, eh bien là, nous allons le voir.

Alcibiade entre et il n'est pas mauvais que vous le voyiez surgir sous la figure où il apparaît, à savoir sous la formidable trogne que lui fait non seulement son état officiellement aviné, mais le tas de guirlandes qu'il porte et qui, manifestement a une signification exhibitoire éminente, dans l'état divin où il se

tient, de chef humain. N'oubliez jamais ce que nous perdons à n'avoir plus de perruques ! Imaginez bien ce que pouvaient être les doctes et aussi bien les frivoles agitations de la conversation au XVII^e^ siècle, lorsque chacun de ces personnages secouait à chacun de ses mots cette sorte d'attifage léonin qui était en plus un réceptacle à crasse et à vermine, imaginez donc la perruque du Grand Siècle, au point de vue de l'effet mantique ! Si ceci nous manque, ceci ne manque pas à Alcibiade qui va tout droit au seul personnage dont il est capable, dans son état, de discerner l'identité, à savoir, dieu merci, c'est le maître de maison ! Agathon. Il va se coucher près de lui, sans savoir où ceci le met, c'est-à-dire dans la position μεταξύ, entre les deux, entre Socrate et Agathon, c'est-à-dire précisément au point où nous en sommes, au point où se balance le débat entre le jeu de celui qui sait et, sachant, montre qu'il doit parler sans savoir et celui qui, ne sachant pas, a parlé sans doute comme un sansonnet, mais qui n'en a pas moins fort bien parlé comme Socrate l'a souligné : « Tu as dit de fort belles choses », [καλὸν οὕτω καὶ παντοδαπὸν λόγον]. C'est là que vient se situer Alcibiade, non sans bondir en arrière à s'apercevoir que ce damné Socrate est encore là.

Ce n'est pas pour des raisons personnelles si aujourd'hui je ne vous pousserai pas jusqu'au bout de l'analyse de ce qu'apporte toute cette scène, à savoir celle qui tourne à partir de cette entrée d'Alcibiade ; néanmoins, il faut bien que je vous annonce les premiers reliefs de ce qu'introduit cette présence d'Alcibiade, eh bien, disons une atmosphère de Cène. Naturellement, je n'irai pas accentuer le côté caricatural des choses. Incidemment, j'ai parlé à propos de ce *Banquet*, d'assemblée de vieilles tantes, étant donné qu'ils ne sont pas tous de la première fraîcheur, mais quand même, ils ne sont pas sans être d'un certain format ; Alcibiade c'est quand même quelqu'un ! Et quand Socrate demande qu'on le protège contre ce personnage qui ne lui permet pas de regarder quelqu'un d'autre, ce n'est pas parce que le commentaire de ce *Banquet* au cours des siècles s'est fait dans des chaires respectables au niveau des universités avec tout ce que cela comporte à la fois de noble et de noyant le poisson universel, ce n'est tout de même pas pour ça que nous n'allons pas nous apercevoir que ce qui se passe là est à proprement parler, je l'ai déjà souligné, du style scandaleux.

La dimension de l'amour est en train de montrer devant nous ce quelque chose où il faut bien que nous reconnaissions tout de même que doit se dessiner une de ses caractéristiques, et tout d'abord qu'elle ne tend pas, là où elle se manifeste dans le réel, à l'harmonie. Ce beau vers lequel nous semblait monter le cortège des âmes désirantes, il ne semble pas, après tout, que ce soit quelque chose qui soit ce qui structure tout dans cette forme de convergence. Chose singulière, il n'est pas donné dans les modes, dans les manifestations de l'amour,

qu'on appelle tous [les autres] à aimer [ce que l'on aime], ce que vous aimez, à se fondre avec vous dans la montée vers l'ἐρώμενον. Socrate, cet homme éminemment aimable, puisqu'on nous le produit dès les premiers mots comme un personnage divin, après tout, la première chose dont il s'agit, c'est qu'Alcibiade veut se le garder. Vous direz que vous n'y croyiez pas et que toutes sortes de choses le montraient, la question n'est pas là, nous suivons le texte et c'est de cela qu'il s'agit. Non seulement c'est de cela qu'il s'agit, mais c'est à proprement parler cette dimension qui est ici introduite.

Si le mot concurrence est à prendre dans le sens et la fonction que je lui ai donnés, dans l'articulation de ces transitivismes où se constitue l'objet en tant qu'il instaure entre les sujets la communication, quelque chose s'introduit bien là, d'un autre ordre. Au cœur de l'action d'amour s'introduit l'objet, si l'on peut dire, de convoitise unique, qui se constitue comme tel, un objet précisément dont on veut écarter la concurrence, un objet qui [répugne] même à ce qu'on le montre. Et rappelez-vous que c'est comme cela que je l'ai introduit il y a maintenant trois ans dans mon discours, rappelez-vous que pour vous définir l'objet *a* du fantasme je vous ai pris l'exemple, dans *La Grande Illusion* de Renoir, de Dalio montrant son petit automate et de ce rougissement de femme avec lequel il s'efface après avoir dirigé son phénomène. C'est la même dimension dans laquelle se déroule cette confession publique connotée avec je ne sais quelle gêne dont lui-même, Alcibiade, a conscience qu'il la développe en parlant. Sans doute nous sommes dans la vérité du vin et ceci est articulé *in vino veritas* que reprendra Kierkegaard lorsqu'il refera lui aussi son banquet. Sans doute, nous sommes dans la vérité du vin, mais il faut vraiment avoir franchi toutes les bornes de la pudeur pour parler vraiment de l'amour comme Alcibiade en parle quand il exhibe ce qui lui est arrivé avec Socrate.

Qu'y a-t-il là derrière comme objet qui introduise dans le sujet lui-même cette vacillation ? C'est ici, c'est à la fonction de l'objet en tant qu'elle est proprement indiquée dans tout ce texte que je vous laisse aujourd'hui pour vous y introduire la prochaine fois, c'est autour d'un mot qui est dans le texte. Je crois avoir retrouvé l'histoire et la fonction de cet objet dans ce que nous pouvons entrevoir de son usage en grec autour d'un mot, ἄγαλμα, qui nous est dit là être ce que Socrate, cette espèce de silène hirsute, recèle. C'est autour du mot ἄγαλμα, dont je vous laisse aujourd'hui, dans le discours même, fermée l'énigme, que je ferai tourner ce que je vous dirai la prochaine fois.

# Leçon X

*1er février 1961*

Je vous ai laissés la dernière fois en manière de relais dans notre propos sur le mot auquel je vous disais en même temps que je laissais jusqu'à la prochaine fois toute sa valeur d'énigme, sur le mot ἄγαλμα.

Je ne croyais pas si bien dire. Pour un grand nombre, l'énigme était si totale qu'on se demandait : « Quoi ? Qu'est-ce qu'il a dit ? Est-ce que vous savez ? » Enfin, à ceux qui ont manifesté cette inquiétude, quelqu'un de ma maison a pu donner au moins cette réponse, qui prouve qu'au moins chez moi l'éducation secondaire sert à quelque chose, ça veut dire : ornement, parure. Quoi qu'il en soit, cette réponse n'était en effet qu'une réponse de premier aspect de ce que tout le monde doit savoir, ἄγαλμα, de ἀγάλλω, parer, orner, signifie en effet, au premier aspect, ornement, parure. D'abord elle n'est pas si simple que cela la notion d'ornement, de parure ; on voit tout de suite que ça peut nous mener loin. Pourquoi, de quoi se pare-t-on ? ou pourquoi se parer et avec quoi ?

Il est bien clair que, si nous sommes là sur un point central, beaucoup d'avenues doivent nous y mener. Mais enfin j'ai retenu, pour en faire le pivot de mon explication, ce mot ἄγαλμα. N'y voyez nul souci de rareté mais plutôt ceci que dans un texte auquel nous supposons la plus extrême rigueur, celui du *Banquet*, quelque chose nous mène en ce point crucial qui est formellement indiqué, au moment où je vous ai dit que tourne complètement la scène et, qu'après les jeux de l'éloge tels qu'ils ont été jusque là réglés par ce sujet de l'amour, entre cet acteur, Alcibiade, qui va tout faire changer. Je n'en veux pour preuve que [ceci], lui-même change la règle du jeu en s'attribuant d'autorité la présidence. À partir de ce moment-là, nous dit-il, ce n'est plus de l'amour qu'on va faire l'éloge mais de l'autre et nommément chacun de son voisin de droite. Vous verrez que pour la suite ceci a son importance, que c'est déjà beaucoup en dire, que, s'il va s'agir d'amour, c'est en acte dans cette relation de l'un à l'autre qui va ici avoir à se manifester.

Je vous l'ai fait observer déjà la dernière fois, il est notable qu'à partir du moment où les choses s'engagent sur ce terrain, avec le metteur en scène expérimenté que nous supposons être au principe de ce dialogue — ce qui nous est confirmé par l'incroyable généalogie mentale qui découle de ce *Banquet*, dont la dernière fois j'ai pointé à son propos l'avant-dernier écho [avec] le banquet de Kierkegaard, le dernier, je vous l'ai déjà nommé, c'est *L'Erôs et Agapè* d'Anders Nygren, tout cela se suspend toujours à l'armature, à la structure du *Banquet* — eh bien, ce personnage expérimenté ne peut faire… dès qu'il s'agit de faire entrer en jeu l'autre, il n'y en a pas qu'un, il y en a deux autres, autrement dit au minimum ils sont trois. Cela, Socrate ne le laisse pas échapper dans sa réponse à Alcibiade quand, après cet extraordinaire aveu, cette confession publique, cette chose qui est entre la déclaration d'amour et presque dirait-on la malédiction, la diffamation de Socrate, Socrate lui répond :

*« Ce n'est [pas] pour moi que tu as parlé, c'est pour Agathon. »*

Tout ceci nous fait sentir que nous passons à un autre registre.

La relation duelle de celui qui, dans la montée vers l'amour procède par une voie d'identification — si vous voulez, aussi bien de production de ce que nous avons indiqué dans le discours de Diotime — y étant aidé par ce prodige du beau et, venant à voir dans ce beau lui-même identifié ici au terme à la perfection de l'œuvre de l'amour, trouve dans ce beau son terme même et l'identifie à cette perfection. Autre chose donc ici entre en jeu [autre chose que] ce rapport univoque qui donne au terme de l'œuvre d'amour ce but, cette fin de l'identification à ce que j'ai mis ici en cause l'année dernière, la thématique du souverain bien, du bien suprême. Ici nous est montré qu'autre chose soudain est substitué dans la triplicité, dans la complexité, qui nous montre, s'offre à nous livrer ce en quoi, vous savez, je fais tenir l'essentiel de la découverte analytique, cette topologie dont dans son fond résulte la relation du sujet au symbolique en tant qu'il est essentiellement distinct de l'imaginaire et de sa capture. C'est cela qui est notre terme, c'est cela que nous articulerons la prochaine fois pour clore ce que nous aurons à dire du *Banquet*. C'est cela à l'aide de quoi je ferai ressortir d'anciens modèles que je vous ai donnés de la topologie intrasubjective en tant que c'est ainsi que nous devons comprendre toute la seconde topique de Freud.

Aujourd'hui donc, ce que nous pointons, c'est quelque chose qui est essentiel à rejoindre cette topologie, dans la mesure où c'est sur le sujet de l'amour que nous avons à la rejoindre. C'est de la nature de l'amour qu'il est question, c'est d'une position, d'une articulation essentielle trop souvent oubliée, élidée, et sur laquelle nous analystes pourtant nous avons apporté l'élément, la cheville qui permet d'en accuser la problématique, c'est là-dessus que doit se concentrer

ce que j'ai aujourd'hui à vous dire à propos d'ἄγαλμα. Il est d'autant plus extraordinaire, presque scandaleux que ceci n'ait pas été jusqu'ici mieux mis en valeur, que c'est d'une notion proprement analytique qu'il s'agit, que j'espère pouvoir vous faire sentir, vous faire tout à l'heure toucher du doigt.

Ἄγαλμα, voici comment dans le texte il se présente. Alcibiade parle de Socrate, il dit qu'il va le démasquer — nous n'irons pas aujourd'hui jusqu'au bout de ce que signifie le discours d'Alcibiade — vous savez qu'Alcibiade entre dans les plus grands détails de son aventure avec Socrate. Il a essayé quoi ? que Socrate, dirons-nous, lui manifeste son désir car il sait que Socrate a du désir pour lui ; ce qu'il a voulu c'est un signe. Laissons ceci en suspens, il est trop tôt pour demander pourquoi. Nous sommes seulement au départ de la démarche d'Alcibiade et, au premier abord, cette démarche n'a pas l'air de se distinguer essentiellement de ce qu'on a dit jusque-là. Il s'agissait au départ, dans le discours de Pausanias, de ce qu'on va chercher dans l'amour et il était dit que ce que chacun cherchait dans l'autre, échange de bons procédés, c'était ce qu'il contenait d'ἐρώμενον, de désirable. C'est bien de la même chose qu'il a l'air… qu'il semble s'agir maintenant. Alciabiade nous dit que Socrate est quelqu'un que ses dispositions amoureuses portent vers les beaux garçons c'est un préambule, son ignorance est générale, il ne sait rien ἀγνοεῖ, du moins en apparence ! — et là, il entre dans la comparaison célèbre du silène qui est double dans sa portée. Je veux dire d'abord que c'est là son apparence, c'est-à-dire rien moins que belle et, d'autre part, que ce silène n'est pas simplement l'image qu'on désigne de ce nom, mais aussi quelque chose qui a son aspect usuel, c'est un emballage, un contenant, une façon de présenter quelque chose ; ça devait exister. Ces menus instruments de l'industrie du temps étaient de petits silènes qui servaient de boîte à bijoux, d'emballage pour offrir les cadeaux et justement, c'est de cela qu'il s'agit.

Cette indication topologique est essentielle. Ce qui est important, c'est ce qui est à l'intérieur, ἄγαλμα peut bien vouloir dire parement ou parure, mais c'est ici avant tout objet précieux, bijou, quelque chose qui est à l'intérieur. Et ici expressément, Alcibiade nous arrache à cette dialectique du beau qui jusqu'ici était la voie, le guide, le mode de capture sur cette voie du désirable et il nous détrompe, et à propos de Socrate lui-même, Ἴστε ὅτι. sachez-le, dit-il, en apparence Socrate est amoureux des beaux garçons, οὔτε εἴ τις καλός ἐστι μέλει αὐτῷ οὐδέν, que l'un ou l'autre soit beau, μέλει αὐτῷ οὐδέν, cela ne lui fait ni chaud ni froid, il s'en bat l'œil, il la méprise au contraire, καταφρονεῖ, nous est-il dit, [la beauté], à un point dont vous ne pouvez pas vous faire idée τοσοῦτον ὅσον οὐδ'ἂν εἷς οἰηθείη vous ne pouvez même pas imaginer… et qu'à vrai dire, la fin qu'il poursuit — je le souligne parce que tout de même c'est

dans le texte — il est expressément articulé en ce point que ce n'est pas seulement les biens extérieurs, la richesse par exemple, dont chacun jusque-là, nous sommes des délicats, a dit que ce n'était pas cela qu'on cherchait chez les autres, ni aucun de ces autres avantages qui peuvent paraître d'aucune façon procurer la μακαρία, un bonheur, une félicité, ὑπὸ πλήθους à qui que ce soit ; on a tout à fait tort de l'interpréter ici comme un signe qu'il s'agit de dédaigner les biens qui sont des biens pour la foule. Ce qui est repoussé, c'est justement ce dont on a parlé jusque-là, les biens en général.

D'autre part, nous dit Alcibiade, son aspect étrange, ne vous y arrêtez pas si, εἰρωνευόμενος il fait le naïf, il interroge, il fait l'âne pour avoir du son, il se conduit vraiment comme un enfant, il passe son temps à dire des badinages. Mais σπουδάσαντος δὲ αὐτοῦ, non pas comme on traduit, quand il se met à être sérieux, mais c'est, vous, soyez sérieux, faites-y bien attention, et ouvrez-le, le silène, ἀνοιχθέντος entr'ouvert, je ne sais pas si quelqu'un a jamais vu les ἀγάλματα qui sont à l'intérieur, les joyaux dont tout de suite Alcibiade pose qu'il met fort en doute que quelqu'un ait jamais pu voir de quoi il s'agit.

Nous savons que non seulement c'est là le discours de la passion, mais que c'est le discours de la passion en son point le plus tremblant, à savoir celui qui est en quelque sorte tout entier contenu dans l'origine. Avant même qu'il [ne] s'explique, il est là, lourd du coup de talon de tout ce qu'il a à nous raconter qui va partir. C'est donc bien le langage de la passion. Déjà ce rapport unique, personnel :

> *« … personne n'a jamais vu ce dont il s'agit, comme il m'est arrivé de voir ; et je l'ai vu ! »*

Je les ai trouvés, ces ἀγάλματα à tel point déjà divins χρυσᾶ, c'est chou, c'est en or, totalement beaux, si extraordinaires, faramineux, qu'il n'y avait plus qu'une chose à faire, ἐν βραχεῖ, dans le plus bref délai, par les voies les plus courtes, faire tout ce que pouvait ordonner Socrate, ποιητήον, ce qui est à faire, ce qui devient le devoir, c'est tout ce qu'il plaît à Socrate de commander.

Je ne pense pas inutile que nous articulions un tel texte pas à pas. On ne lit pas ça comme on lit *France-Soir* ou un article de l'*International Journal of Psychoanalysis.* Il s'agit bien de quelque chose dont les effets sont surprenants. D'une part ces ἀγάλματα, au pluriel, on ne nous dit pas jusqu'à nouvel ordre ce que c'est et, d'autre part, cela entraîne tout d'un coup cette subversion, cette tombée sous le coup des commandements de celui qui les possède. Vous ne pouvez pas tout de même [ne] pas retrouver quelque chose de la magie que je vous ai déjà pointée autour du *Che vuoi ?* Que veux-tu ? C'est bien cette clé, ce tranchant essentiel de la topologie du sujet qui commence à : « Qu'est-ce que tu

veux ? », en d'autres termes, y a-t-il un désir qui soit vraiment ta volonté ? Or, continue Alcibiade, comme je croyais que lui aussi c'était du sérieux quand il parlait de ὥρᾳ, ἐμῇ ὥρᾳ, on traduit la fleur de ma beauté… et commence toute la scène de séduction.

Mais je vous ai dit, nous n'irons pas plus loin aujourd'hui, nous essaierons de faire sentir ce qui rend nécessaire ce passage du premier temps à l'autre, à savoir pourquoi il faut absolument à tout prix que Socrate se démasque. Nous allons seulement nous arrêter à ces ἀγάλματα. Je peux bien vous dire que ce n'est pas, faites-moi ce crédit, à ce texte que remonte pour moi la problématique d'ἄγαλμα, non pas d'ailleurs qu'il y aurait à cela le moindre inconvénient, car ce texte suffit pour la justifier, mais je vais vous raconter l'histoire comme elle est. Je peux vous dire que, sans à proprement pouvoir la dater, ma première rencontre avec ἄγαλμα est une rencontre comme toutes les rencontres, imprévue. C'est dans un vers de l'*Hécube* d'Euripide qu'il m'a frappé il y a quelques années et vous comprendrez facilement pourquoi. C'était quand même un peu avant la période où j'ai fait entrer ici la fonction du phallus, dans l'articulation essentielle que l'expérience analytique et la doctrine de Freud nous montrent qu'il a, entre la demande et le désir, de sorte qu'au passage, je n'ai pas manqué d'être frappé de l'emploi qui était donné de ce terme dans la bouche d'Hécube. Hécube dit :

*« Où est-ce qu'on va m'emmener, où est-ce qu'on va me déporter ? »*

Vous le savez, la tragédie d'Hécube se place au moment de la prise de Troie et, parmi tous les endroits qu'elle envisage dans son discours, il y a :

*« Sera-ce à cet endroit à la fois sacré et pestiféré… Délos ? »*

comme vous le savez on n'avait ni le droit d'y accoucher, ni d'y mourir. Et là, devant la description de Délos, elle fait allusion à un objet qui était célèbre, qui était, comme la façon dont elle en parle l'indique, un palmier dont elle dit que ce palmier, il est ὠδῖνος ἄγαλμα Δίας, c'est-à-dire ὠδῖνος, de la douleur, ἄγαλμα Δίας, le terme Δίας désigne [Latone], il s'agit de l'enfantement d'Apollon, c'est l'ἄγαλμα de la douleur de la divine. Nous retrouvons la thématique de l'accouchement mais tout de même assez changée, car là ce tronc, cet arbre, cette chose magique érigée, conservée comme un objet de référence à travers les âges, c'est quelque chose qui ne peut manquer, à nous en tout cas du moins, analystes, d'éveiller tout le registre qu'il y a autour de la thématique du phallus [féminin] en tant que son fantasme est là, nous le savons, à l'horizon et situe cet objet infantile [comme fétiche]. Le fétiche qu'il reste ne peut pas ne pas être non plus pour nous l'écho de cette signification. Mais en tout cas, il est bien clair qu'ἄγαλμα ne peut pas là être traduit d'aucune façon par ornement, paru-

re, ni même comme on le voit souvent dans les textes, statue car souvent ἀγάλματα… θεῶν quand on traduit rapidement on croit que ça colle, qu'il s'agit dans le texte des statues des dieux.

Vous le voyez tout de suite, ce sur quoi je vous retiens, ce qui fait je crois que c'est un terme à pointer dans cette signification, cet accent caché qui préside à ce qu'il faut faire pour retenir sur la voie de cette banalisation qui tend toujours à effacer pour nous le sens véritable des textes, c'est que chaque fois que vous rencontrez ἄγαλμα, faites bien attention, même s'il semble s'agir des statues des dieux, vous y regarderez de près, vous vous apercevrez qu'il s'agit toujours d'autre chose. Je vous donne déjà, nous ne jouons pas ici aux devinettes, la clé de la question en vous disant que c'est l'accent fétiche de l'objet dont il s'agit qui est toujours accentué. Aussi bien d'ailleurs, je ne fais pas ici un cours d'ethnologie, ni même de linguistique et je ne vais pas, à ce propos, accrocher la fonction du fétiche ni de ces pierres rondes, essentiellement au centre d'un temple, le temple d'Apollon par exemple. Vous voyez très souvent, c'est très connu, cette chose, le dieu lui-même représenté fétiche de quelque peuple, tribu de la boucle du Niger; c'est quelque chose d'innommable, d'informe, sur quoi peuvent à l'occasion se déverser énormément de liquides de diverses origines, plus ou moins puants et immondes et dont la superposition accumulée, allant du sang à la merde, constitue le signe que là est quelque chose autour de quoi toutes sortes d'effets se concentrent faisant du fétiche en lui-même bien autre chose qu'une image, qu'une icône, en tant qu'elle serait reproduction.

Mais ce pouvoir occulte de l'objet reste au fond de l'usage dont, même pour nous, l'accent est encore conservé dans le terme d'idole ou d'icône. Dans le terme d'idole, par exemple dans l'emploi qu'en fait Polyeucte, ça veut dire, c'est rien du tout, ça se fout par terre. Mais tout de même, si vous dites d'un tel ou d'une telle: «J'en fais mon idole», ça veut dire tout de même que vous n'en faites pas simplement la reproduction de vous ou de lui [mais] que vous en faites quelque chose d'autre, autour de quoi il se passe quelque chose.

Aussi bien il ne s'agit pas pour moi ici de poursuivre la phénoménologie du fétiche mais de montrer la fonction que ceci occupe à sa place. Et pour ce faire je peux rapidement vous indiquer que j'ai essayé, dans toute la mesure de mes forces, de faire le tour des passages qui nous restent de la littérature grecque où est employé le mot ἄγαλμα. Et ce n'est que pour aller vite que je ne vous lirai pas chacun. Sachez simplement par exemple que c'est de la multiplicité du déploiement des significations que je vous dégage la fonction, en quelque sorte centrale, qu'il faut voir à la limite des emplois de ce mot; car bien entendu, nous ne nous faisons pas l'idée — je pense ici dans la ligne de l'enseignement que je vous fais — que l'étymologie consiste à trouver le sens dans la racine.

La racine d'ἄγαλμα, c'est pas si commode. Ce que je veux vous dire, c'est que les auteurs, en tant qu'ils le rapprochent d'ἀγαυός, de ce mot ambigu qu'est ἄγαμαι, j'admire [je suis étonné] mais aussi bien je porte envie, je suis jaloux de, qui va faire ἀγάζω qu'on supporte avec peine, va vers ἀγαίομαι qui veut dire être indigné, que les auteurs en mal de racines, je veux dire de racines qui portent avec elles un sens, ce qui est absolument contraire au principe de la linguistique, en dégagent γαλ ou le γελ de γελάω, le γαλ qui est le même dans γλήνη la pupille et galène — l'autre jour, je vous l'ai cité au passage — c'est la mer qui brille parce qu'elle est parfaitement unie : bref, que c'est une idée d'éclat qui est là cachée dans la racine. Aussi bien ἀγλαός, Aglaè, la Brillante est là pour nous y faire un écho familier. Comme vous le voyez, cela ne va pas contre ce que nous avons à en dire. Je ne le mets là qu'entre parenthèses, parce que aussi bien ça n'est plutôt qu'une occasion de vous montrer les ambiguïtés de cette idée que l'étymologie est quelque chose qui nous porte non pas vers un signifiant mais vers une signification centrale.

Car aussi bien on peut s'intéresser non pas au γαλ, mais à la première partie de l'articulation phonématique, à savoir ἀγα qui est proprement ce en quoi l'ἄγαλμα nous intéresse par rapport à l'ἀγαθός. Et dans le genre, vous savez que [si] je ne rechigne pas à la portée du discours d'Agathon, je préfère aller franchement à la grande fantaisie du *Cratyle*. Vous verrez que l'étymologie d'ἀγαθόν, c'est ἀγαστός admirable, donc Dieu sait pourquoi aller chercher ἀγαστόν, l'admirable qu'il y a dans le θοόν, rapide ! Telle est d'ailleurs la façon dont tout dans le *Cratyle* est interprété. Il y a des choses assez jolies ; dans l'étymologie d'ἄνθρωπος, il y a le langage articulé. Platon était vraiment quelqu'un de très bien.

Ἄγαλμα, à la vérité, ce n'est pas de ce côté-là que nous avons à nous tourner pour lui donner sa valeur ; ἄγαλμα, on le voit, a toujours rapport aux images à condition que vous voyiez bien que, comme dans tout contexte, c'est toujours d'un type d'images bien spéciales. Il faut que je choisisse parmi les références. Il y en a dans Empédocle, dans Héraclite, dans Démocrite. Je vais prendre les plus vulgaires, les poétiques, celles que tout le monde savait par cœur dans l'Antiquité. Je vais les chercher dans une édition juxtalinéaire de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* ; par exemple il y a deux endroits où l'on trouve ἄγαλμα.

C'est d'abord au livre III dans *La Télémachie* et il s'agit des sacrifices que l'on fait pour l'arrivée de Télémaque. Les prétendants, comme d'habitude, en mettent un coup et on sacrifie au dieu [un] βοῦς, ce qu'on traduit par une génisse, c'est un exemplaire de l'espèce bœuf. Et on dit qu'on convoque tout exprès un nommé Laerkès qui est orfèvre, comme [Héphaïstos] et qu'on le charge de faire un ornement d'or, ἄγαλμα, pour les cornes de la bestiole. Je vous passe

tout ce qui est pratique concernant la cérémonie. Mais ce qui est important, ce n'est pas ce qui se passe après, qu'il s'agisse d'un sacrifice genre vaudou, ce qui est important, c'est ce qui est dit qu'ils attendent d'ἄγαλμα ; ἄγαλμα en effet est dans le coup, on nous le dit expressément. L'ἄγαλμα, c'est justement cet ornement d'or, et c'est en offrande à la déesse Athéna que ceci est sacrifié, afin que, l'ayant vu, elle en soit κεχάροιτο, gratifiée ; employons ce mot, puisque c'est un mot de notre langage. Autrement dit, l'ἄγαλμα apparaît bien comme une espèce de piège à dieux ; les dieux, ces êtres réels, il y a des trucs qui leur tirent l'œil.

Ne croyez pas que ce soit le seul exemple que j'aie à vous donner de l'emploi d'ἄγαλμα. Par exemple quand, au livre VIII de la même *Odyssée*, on nous raconte ce qui s'est passé à la prise de Troie, c'est-à-dire la fameuse histoire du grand cheval qui contenait dans son ventre les ennemis et tous les malheurs. [Le cheval] qui était enceint de la ruine de Troie, les Troyens qui l'ont tiré chez eux s'interrogent et ils se demandent ce qu'on va en faire. Ils hésitent et il faut bien croire que cette hésitation, c'est bien celle-là qui était pour eux mortelle, car il y avait deux choses à faire, ou bien, le bois creux, lui ouvrir le ventre pour voir ce qu'il y avait dedans, ou bien, l'ayant traîné au sommet de la citadelle, l'y laisser pour être quoi ? μέγα ἄγαλμα. C'est la même idée, c'est le charme. C'est quelque chose qui est là aussi embarrassant pour eux que pour les Grecs. C'est un objet insolite pour tout dire, c'est ce fameux objet extraordinaire qui est tellement au centre de toute une série de préoccupations encore contemporaines, je n'ai pas besoin d'évoquer ici l'horizon surréaliste.

Ce qu'il y a de certain c'est que, pour les Anciens aussi, l'ἄγαλμα c'est quelque chose autour de quoi on peut en somme attraper l'attention divine. Il y en a mille exemples que je pourrais vous donner. Dans l'histoire d'Hécube, encore dans Euripide, dans un autre endroit, on raconte le sacrifice aux mânes d'Achille de sa fille Polyxène. Et c'est très joli ; nous avons là l'exception qui est l'occasion d'évoquer en nous les mirages érotiques ; c'est le moment où l'héroïne offre elle-même une poitrine admirable qui est semblable, nous dit-on, à ἄγαλμα ὡς ἀγάλματος. Or il n'est pas sûr… rien n'indique qu'il faille nous contenter là de ce que cela évoque, à savoir la perfection des organes mammaires dans la statuaire grecque. Je crois bien plutôt que ce dont il s'agit, étant donné qu'à l'époque c'était pas des objets de musée, c'est bien plutôt de ce dont nous voyons partout ailleurs l'indication dans l'usage qu'on fait du mot quand on dit que dans les sanctuaires, dans des temples, dans des cérémonies on accroche des agalmata, ἀνάπτω ἀγάλματα. La valeur magique des objets qui sont ici évoqués est liée bien plutôt à l'évocation de ces objets que nous connaissons bien, qu'on appelle des ex-voto. Pour tout dire, pour des gens

beaucoup plus près que nous de la différenciation des objets à l'origine, c'est beau comme des seins d'ex-voto et en effet les seins d'ex-voto sont toujours parfaits, ils sont faits au tour, au moule. D'autres exemples ne manquent pas, mais nous pouvons en rester là.

Ce dont il s'agit, c'est du sens brillant, du sens galant, car le mot galant provient de *galer* en vieux français ; c'est bien, il faut le dire, de cela que nous, analystes, avons découvert la fonction sous le nom d'objet partiel. C'est là une des plus grandes découvertes de l'investigation analytique que cette fonction de l'objet partiel. La chose dont nous avons à cette occasion le plus à nous étonner, nous autres analystes, c'est qu'ayant découvert des choses si remarquables tout notre effort soit toujours d'en effacer l'originalité. Il est quelque part dit, dans Pausanias, aussi à propos d'un usage d'ἄγαλμα, que les ἀγάλματα qui se rapportent dans tel sanctuaire aux sorcières qui étaient là exprès pour retenir, empêcher de se faire l'accouchement d'Alcmène étaient ἀμυδρότερα, un tant soit peu effacés. Eh bien, c'est ça !

Nous avons effacé aussi, nous, tant que nous avons pu, ce que veut dire l'objet partiel ; c'est-à-dire que notre premier effort a été d'interpréter ce qu'on avait fait comme trouvaille, à savoir ce côté foncièrement partiel de l'objet en tant qu'il est pivot, centre, clé du désir humain, ça valait qu'on s'arrête là un instant… Mais non, que nenni ! On a pointé ça vers une dialectique de la totalisation, c'est-à-dire le seul digne de nous, l'objet plat, l'objet rond, l'objet total, l'objet sphérique sans pieds ni pattes, le tout de l'autre, l'objet génital parfait à quoi, comme chacun sait, irrésistiblement notre amour se termine ! Nous ne nous sommes pas dit à propos de tout ça que, même à prendre les choses ainsi, peut-être qu'en tant qu'objet de désir, cet autre est l'addition d'un tas d'objets partiels, ce qui n'est pas du tout pareil qu'un objet total, que nous-mêmes peut-être, dans ce que nous élaborons, ce que nous avons à manier de ce fond qu'on appelle notre Ça, c'est peut-être d'un vaste trophée de tous ces objets partiels qu'il s'agit. À l'horizon [de] notre ascèse à nous, [de] notre modèle de l'amour, nous avons mis l'autre… en quoi nous n'avons pas tout à fait tort, mais de cet autre, nous avons fait l'autre à qui s'adresse cette fonction bizarre que nous appelons l'oblativité ; nous aimons l'autre pour lui-même, du moins quand on est arrivé au but et à la perfection, au stade génital qui bénit tout ça !

Nous avons certainement gagné quelque chose à ouvrir une certaine topologie de la relation à l'autre dont aussi bien, vous le savez, nous n'avons pas le privilège puisque toute une spéculation contemporaine diversement personnaliste tourne là autour. Mais c'est quand même drôle qu'il y ait quelque chose que nous ayons complètement laissé de côté dans cette affaire ; c'est bien forcé de le laisser de côté quand on prend les choses dans cette visée particulièrement sim-

plifiée et qui suppose, avec l'idée d'une harmonie préétablie, le problème résolu, qu'en somme, il suffit d'aimer génitalement pour aimer l'autre pour lui-même. Je n'ai pas apporté, parce que je lui ai fait un sort ailleurs et vous le verrez bientôt sortir, le passage incroyable qui, là-dessus, est développé sur le sujet de la caractérologie du génital, dans ce volume qui s'appelle *La Psychanalyse d'aujourd'hui.* La sorte de prêcherie qui se déroule autour de cette idéalité terminale est quelque chose dont je vous ai depuis bien longtemps, je pense, fait sentir le ridicule. Nous n'avons pas aujourd'hui à nous y arrêter. Mais quoi qu'il en soit, il est bien clair qu'à revenir au départ et aux sources, il y a au moins une question à poser sur ce sujet. Si vraiment cet amour oblatif n'est en quelque sorte que l'homologue, le développement, l'épanouissement de l'acte génital en lui-même qui suffirait, je dirai, à en donner le mot, le la, la mesure, il est clair que l'ambiguïté persiste au sujet de savoir si cet autre, notre oblativité est ce que nous lui dédions dans cet amour tout amour, tout pour l'autre, si ce que nous cherchons c'est sa jouissance, comme cela semble aller de soi du fait qu'il s'agit de l'union génitale, ou bien sa perfection.

Quand on évoque des idées aussi hautement morales que celle de l'oblativité, la moindre des choses qu'on puisse en dire, avec laquelle on puisse réveiller les vieilles questions, c'est quand même d'évoquer la duplicité de ces termes. En fin de compte ces termes, sous une forme aussi abrasée, simplifiée, ne se soutiennent que de ce qui est sous-jacent, c'est-à-dire l'opposition toute moderne du sujet et de l'objet. Aussi bien dès qu'un auteur un peu soucieux d'écrire dans un style perméable à l'audience contemporaine développera ces termes, ce sera autour de la notion du sujet et de l'objet qu'il commentera cette thématique analytique; nous prenons l'autre pour un sujet et non pas pour purement et simplement notre objet, l'objet étant situé ici dans le contexte d'une valeur de plaisir, de fruition, de jouissance, l'objet étant tenu pour réduire cette unique de l'autre, en tant qu'il doit être pour nous le sujet, à cette fonction omnivalente, si nous n'en faisons qu'un objet, d'être après tout un objet quelconque, un objet comme les autres, d'être un objet qui peut être rejeté, changé, bref d'être profondément dévalué. Telle est la thématique qui est sous-jacente à cette idée d'oblativité, telle qu'elle est articulée, quand on nous en fait un espèce de corrélatif éthique obligé de l'accès à un véritable amour qui serait suffisamment connoté d'être génital.

Observez qu'aujourd'hui je suis moins en train de critiquer, c'est pour ça aussi bien que je me dispense d'en rappeler les textes, cette niaiserie analytique, que de mettre en cause ce sur quoi même elle repose, c'est à savoir qu'il y aurait une supériorité quelconque en faveur de l'aimé, du partenaire de l'amour à ce qu'il soit ainsi, dans notre vocabulaire existentialo-analytique, considéré

comme un sujet. Car je ne sache pas qu'après avoir donné tellement une connotation péjorative au fait de considérer l'autre comme un objet, quelqu'un ait jamais fait la remarque que de le considérer comme un sujet, ça n'est pas mieux. Car si un objet en vaut un autre selon sa noèse, à condition que nous donnions au mot objet son sens de départ, que ce soit les objets en tant que nous les distinguons et pouvons les communiquer, s'il est donc déplorable que jamais l'aimé devienne un objet, est-il meilleur qu'il soit un sujet, Il suffit pour y répondre de faire cette remarque que si un objet en vaut un autre, pour le sujet c'est encore bien pire, car ce n'est pas simplement un autre sujet qu'il vaut. Un sujet strictement en est un autre ! Le sujet strict, c'est quelqu'un à qui nous pouvons imputer quoi ? rien d'autre que d'être comme nous cet être qui ἔναρθρον ἔχει ἔπος, qui s'exprime en langage articulé, qui possède la combinatoire et qui peut à notre combinatoire répondre par ses propres combinaisons donc, que nous pouvons faire entrer dans notre calcul comme quelqu'un qui combine comme nous.

Je pense que ceux qui sont formés à la méthode que nous avons ici introduite, inaugurée, n'iront pas là-dessus me contredire, c'est la seule définition saine du sujet, en tout cas la seule saine pour nous, celle qui permet d'introduire comment obligatoirement un sujet entre dans la *Spaltung* déterminée par sa soumission à ce langage. À savoir qu'à partir de ces termes nous pouvons voir comment il est strictement nécessaire qu'il se passe quelque chose, c'est que dans le sujet il y a une part où ça parle tout seul, ce à quoi néanmoins le sujet reste suspendu. Aussi bien — c'est justement ce qu'il s'agit de savoir et comment peut-on en venir à l'oublier — quelle fonction peut occuper, dans cette relation justement privilégiée qu'est la relation d'amour, le fait que ce sujet avec lequel entre tous nous avons le lien de l'amour… en quoi justement cette question a un rapport avec ceci qu'il soit l'objet de notre désir. Car si on suspend cette amarre, ce point tournant, ce centre de gravité, d'accrochage de la relation d'amour, si on la met en évidence et si, en la mettant, on ne la met pas en la distinguant, il est véritablement impossible de dire quoi que ce soit qui soit autre chose qu'un escamotage concernant la relation de l'amour. C'est précisément à cela, à cette nécessité d'accentuer le corrélatif objet du désir en tant que c'est ça l'objet, non pas l'objet de l'équivalence, du transitivisme des biens, de la transaction sous les convoitises, mais ce quelque chose qui est la visée du désir comme tel, ce qui accentue un objet entre tous d'être sans équivalence avec les autres. C'est avec cette fonction de l'objet, c'est à cette accentuation de l'objet que répond l'introduction en analyse de la fonction de l'objet partiel.

Et aussi bien d'ailleurs tout ce qui fait, vous le savez, le poids, le retentissement, l'accent du discours métaphysique, repose toujours sur quelque ambi-

guïté. Autrement dit, si tous les termes dont vous vous servez quand vous faites de la métaphysique, étaient strictement définis, n'avaient chacun qu'une signification univoque, si le vocabulaire de la philosophie d'aucune façon triomphait, but éternel des professeurs, vous n'auriez plus à faire de métaphysique du tout, car vous n'auriez plus rien à dire. Je veux dire que vous vous apercevriez que les mathématiques, c'est beaucoup mieux, là on peut agiter des signes ayant un sens univoque parce qu'ils n'en ont aucun.

De toute façon, quand vous parlez d'une façon plus ou moins passionnée des rapports du sujet et de l'objet, c'est parce que vous mettez sous le sujet quelque chose d'autre que ce strict sujet dont je vous parlai tout à l'heure et, sous l'objet, autre chose que l'objet que je viens de définir comme quelque chose qui, à la limite, confine à la stricte équivalence d'une communication sans équivoque d'un objet scientifique. Pour tout dire, si cet objet vous passionne c'est parce que là-dedans, caché en lui, il y a l'objet du désir, ἄγαλμα le poids, la chose pour laquelle c'est intéressant de savoir où il est, ce fameux objet, savoir sa fonction et savoir où il opère aussi bien dans l'inter que dans l'intrasubjectivité et en tant que cet objet privilégié du désir, c'est quelque chose qui, pour chacun, culmine à cette frontière, à ce point limite que je vous ai appris à considérer comme la métonymie du discours inconscient où il joue un rôle que j'ai essayé de formaliser, j'y reviendrai la prochaine fois, dans le fantasme.

Et c'est toujours cet objet qui, de quelque façon que vous ayez à en parler dans l'expérience analytique, que vous l'appeliez le sein, le phallus, ou la merde, est un objet partiel. C'est là ce dont il s'agit pour autant que l'analyse est une méthode, une technique qui s'est avancée dans ce champ délaissé, dans ce champ décrié, dans ce champ exclu par la philosophie parce que non maniable, non accessible à sa dialectique et pour les mêmes raisons, qui s'appelle le désir. Si nous ne savons pas pointer, pointer dans une topologie stricte, la fonction de ce que signifie cet objet à la fois si limité et si fuyant dans sa figure, qui s'appelle l'objet partiel, si donc vous ne voyez pas l'intérêt de ce que j'introduis aujourd'hui sous le nom d'ἄγαλμα — c'est le point majeur de l'expérience analytique — et je ne puis le croire un instant étant donné que, quel que soit le malentendu de ceci, la force des choses fait que tout ce qui se fait, se dit de plus moderne dans la dialectique analytique tourne autour de cette fonction foncière, radicale, référence kleinienne de l'objet en tant que bon ou mauvais, ce qui est bien considéré dans cette dialectique comme une donnée primordiale. C'est bien là ce sur quoi je vous prie d'arrêter un instant votre esprit.

Nous faisons tourner un tas de choses, un tas de fonctions d'identification, identification à celui auquel nous demandons quelque chose dans l'appel d'amour et, si cet appel est repoussé, l'identification à celui-là même auquel

nous nous adressions comme à l'objet de notre amour, ce passage si sensible de l'amour à l'identification, et puis, dans une troisième sorte d'identification — il faut lire Freud un petit peu : les *Essais de psychanalyse* — la fonction tierce que prend ce certain objet caractéristique en tant qu'il peut être l'objet du désir de l'autre à qui nous nous identifions. Bref, notre subjectivité, nous la faisons tout entière se construire dans la pluralité, dans le pluralisme de ces niveaux d'identification que nous appellerons l'Idéal du Moi, Moi Idéal, que nous appellerons aussi Moi désirant.

Mais il faut tout de même savoir où fonctionne, où se situe dans cette articulation l'objet partiel. Et là vous pouvez remarquer simplement, au développement présent du discours analytique, que cet objet, ἄγαλμα, petit *a*, objet du désir, quand nous le cherchons selon la méthode kleinienne, est là dès le départ avant tout développement de la dialectique, il est déjà là comme objet du désir. Le poids, le noyau intercentral du bon ou du mauvais objet, dans toute psychologie qui tend à se développer et s'expliquer en termes freudiens, c'est ce bon objet ou ce mauvais objet que Mélanie Klein situe quelque part dans cette origine, ce commencement des commencements qui est même avant la période dépressive. Est-ce qu'il n'y a pas là quelque chose dans notre expérience, qui à soi tout seul est déjà suffisamment signalétique ?

Je pense avoir assez fait aujourd'hui en disant que c'est autour de cela que concrètement, dans l'analyse ou hors de l'analyse, peut et doit se faire la division entre une perspective sur l'amour qui, elle, en quelque sorte, noie, dérive, masque, élide, sublime tout le concret de l'expérience, cette fameuse montée vers un Bien suprême dont on est étonné que nous puissions encore, nous, dans l'analyse, garder de vagues reflets à quatre sous, sous le nom d'oblativité, cette sorte d'aimer en Dieu, si je peux dire, qui serait au fond de toute relation amoureuse ou si, comme l'expérience le démontre, tout tourne autour de ce privilège, de ce point unique et constitué quelque part par ce que nous ne trouvons que dans un être quand nous aimons vraiment. Mais qu'est-ce que cela, justement ἄγαλμα, cet objet que nous avons appris à cerner, à distinguer dans l'expérience analytique et autour de quoi, la prochaine fois, nous essaierons de reconstruire, dans sa topologie triple, du sujet, du petit autre et du grand Autre, en quel point il vient jouer et comment ce n'est que par l'Autre et pour l'Autre qu'Alcibiade, comme tout un chacun, veut faire savoir à Socrate son amour.

# Leçon XI

*8 février 1961*

Il y a donc des ἀγάλματα dans Socrate et c'est ce qui a provoqué l'amour d'Alcibiade. Nous allons maintenant revenir sur la scène en tant qu'elle met en scène précisément Alcibiade dans son discours adressé à Socrate et auquel Socrate, comme vous le savez, va répondre en en donnant à proprement parler une interprétation. Nous verrons en quoi cette appréciation peut être retouchée, mais on peut dire que structuralement, au premier aspect, l'intervention de Socrate va avoir tous les caractères d'une interprétation, à savoir :

> *« Tout ce que tu viens de dire de si extraordinaire, énorme, dans son impudence, tout ce que tu viens de dévoiler en parlant de moi, c'est pour Agathon que tu l'as dit. »*

Pour comprendre le sens de la scène qui se déroule de l'un à l'autre de ces termes, de l'éloge qu'Alcibiade fait de Socrate à cette interprétation de Socrate et à ce qui suivra, il convient que nous reprenions les choses d'un peu plus haut et dans le détail, que nous voyions le sens de ce qui se passe à partir de l'entrée d'Alcibiade, entre Alcibiade et Socrate.

Je vous l'ai dit, à partir de ce moment il s'est passé ce changement que ce n'est plus de l'amour mais d'un autre désigné dans l'ordre qu'il va être question de faire l'éloge, et l'important est justement ceci, c'est qu'il va être question de faire l'éloge de l'autre, ἔπαινος. Et c'est précisément en cela, quant au dialogue, que réside le passage de la métaphore. L'éloge de l'autre se substitue non pas à l'éloge de l'amour mais à l'amour lui-même, et ceci dès l'entrée. C'est à savoir que Socrate s'adressant à Agathon, lui dit :

> *« … L'amour de cet homme-là* — Alcibiade — *n'est pas pour moi une mince affaire !* — Chacun sait qu'Alcibiade a été le grand amour de Socrate — *Depuis que je me suis énamouré de lui* — nous verrons le sens

qu'il convient de donner à ces termes, il en a été l'ἐραστὴς — *il ne m'est plus permis, ni de porter les yeux sur un [seul] beau garçon, ni de m'entretenir avec aucun, sans qu'il me jalouse et m'envie, se livrant à d'incroyables excès et m'injuriant ; à peine s'il ne me tombe pas dessus de la façon la plus violente ! Prends garde donc et protège-moi,* dit-il à Agathon… *car aussi bien de celui-ci la manie et la rage d'aimer* φιλεραστίαν *sont ce qui me fait peur !»*

C'est à la suite de cela que se place le dialogue avec Eryximaque d'où va résulter le nouvel ordre des choses. C'est à savoir qu'il est convenu qu'on fera l'éloge à tour de rôle de celui qui dans le rang succède vers la droite. Ceci est instauré au cours d'un dialogue entre Alcibiade et Eryximaque. L'ἔπαινος, l'éloge dont il va être alors question a — je vous l'ai dit — cette fonction métaphorique, symbolique d'exprimer quelque chose qui de l'un à l'autre, celui dont on parle, a une certaine fonction de métaphore de l'amour ; ἐπαινεῖν, louer a ici une fonction rituelle qui est quelque chose qui peut se traduire dans ces termes, parler bien de quelqu'un. Et quoiqu'on ne puisse faire valoir ce texte au moment du *Banquet*, puisqu'il est bien postérieur, Aristote dans sa *Rhétorique,* livre I, chapitre IX, distingue l'ἔπαινος de l'ἐγκώμιον. Je vous ai dit que je ne voulais pas entrer jusqu'à présent sur cette différence de l'ἔπαινος et de l'ἐγκώμιον, nous y viendrons quand même pourtant entraînés par la force des choses.

La différence de l'ἔπαινος [est] très précisément dans la façon dont Agathon a introduit son discours. Il parle de l'objet en partant de sa nature, de son essence pour en développer ensuite les qualités, c'est un déploiement si l'on peut dire de l'objet dans son essence, alors que l'ἐγκώμιον — que nous avons peine à traduire, semble-t-il, et le temps de κῶμος qui y est impliqué y est sans doute pour quelque chose — l'ἐγκώμιον, si cela doit se traduire par quelque chose d'équivalent dans notre langue, c'est quelque chose comme panégyrique et, si nous suivons Aristote, il s'agira alors de tresser la guirlande des actes, des hauts faits de l'objet, point de vue qui déborde, qui est excentrique par rapport à la visée de son essence qui est celle de l'ἔπαινος. Mais l'ἔπαινος n'est pas quelque chose qui dès l'abord se présente sans ambiguïté. D'abord c'est au moment où il est décidé que c'est d'ἔπαινος qu'il s'agira, qu'Alcibiade commence de rétorquer que la remarque qu'a faite Socrate concernant sa jalousie, disons féroce, ne comporte pas un traître mot de vrai. C'est tout le contraire… c'est lui, le bonhomme, qui, s'il m'arrive de louer quelqu'un en sa présence, soit un dieu soit un homme, du moment que c'est un autre que lui, va tomber sur moi — et il reprend la même métaphore que tout à l'heure — τὼ χεῖρε, à bras raccourcis.

Il y a là un ton, un style, une sorte de malaise, d'embrouille, une sorte de réponse gênée, de « tais-toi » presque panique de Socrate. Tais-toi :

> *« Est-ce que tu ne tiendras pas ta langue ?* — traduit-on avec assez de justesse — *Foi de Poseïdon ! répond Alcibiade* — ce qui n'est pas rien — *tu ne saurais protester, je te l'interdis ! Tu sais bien que je ne ferais pas de qui que ce fût d'autre l'éloge en ta présence ! — Eh bien, dit Eryximaque, vas-y, prononce l'éloge de Socrate. »*

Et ce qui se passe alors c'est que, à Socrate, faisant son éloge, dois-je lui infliger devant vous le châtiment public que je lui ai promis… faisant son éloge dois-je le démasquer ? C'est ainsi ensuite qu'il en sera de son développement. Et en effet ce n'est pas sans inquiétude non plus, comme si c'était là à la fois une nécessité de la situation et aussi une implication du genre, que l'éloge puisse en ses termes aller si loin que de faire rire de celui dont il va s'agir.

Aussi bien Alcibiade propose un *gentleman's agreement* :

> *« Dois-je dire la vérité ? »,*

ce à quoi Socrate ne se refuse pas :

> *« Je t'invite à la dire. »*

> *« Eh bien, dit Alcibiade, je te laisse la liberté, si je franchis les limites de la vérité en mes termes, de dire : tu mens… certes, s'il m'arrive d'errer, de m'égarer dans mon discours, tu ne dois point t'en étonner* […] étant donné le personnage — nous retrouvons là le terme de l'ἀπορία, inclassable — *si déroutant que tu es […] comment ne pas s'embrouiller, au moment de mettre les choses en ordre* — καταριθμῆσαι — *d'en faire l'énumération et le compte. »*

Et voici l'éloge qui commence.

L'éloge, la dernière fois, je vous en ai indiqué la structure et le thème. Alcibiade en effet dit que sans doute il va entrer dans le γέλως, γελοῖος plus exactement, dans le risible et [y entre] assurément en commençant de présenter les choses par la comparaison qui, je vous le note, reviendra en somme trois fois dans son discours, chaque fois avec une insistance quasi répétitive, où Socrate est comparé à cette enveloppe rude et dérisoire que constitue le satyre. Il faut en quelque sorte l'ouvrir pour voir à l'intérieur ce qu'il appelle la première fois ἀγάλματα θεῶν, les statues des dieux. Et puis ensuite il reprend dans les termes que je vous ai dits la dernière fois, en les appelant encore une fois ἀγάλματα… θεῖα divines, θαυμαστὰ admirables. La troisième fois, nous le

verrons employer plus loin le terme ἀρετῆς, ἀγάλματα ἀρετῆς la merveille de la vertu, la merveille des merveilles.

En route, ce que nous voyons, c'est cette comparaison qui, au moment où elle est instaurée, est poussée à ce moment-là fort loin, où il est comparé avec le satyre Marsyas… et malgré sa protestation — et, assurément il n'est pas flûtiste ! — Alcibiade revient, appuie et compare ici Socrate à un satyre pas simplement de la forme d'une boîte, d'un objet plus ou moins dérisoire mais au satyre Marsyas nommément, en tant que quand il entre en action chacun sait par la légende que le charme de son chant se dégage. Le charme est tel qu'il a encouru la jalousie d'Apollon, ce Marsyas. Apollon le fait écorcher pour avoir osé rivaliser avec la musique suprême, la musique divine. La seule différence, dit-il, entre Socrate et lui, c'est qu'en effet Socrate n'est pas flûtiste ; ce n'est pas par la musique qu'il opère et pourtant le résultat est exactement du même ordre. Et ici il convient de nous référer à ce que Platon explique dans le *Phèdre* concernant les états, si l'on peut dire, supérieurs de l'inspiration tels qu'ils sont produits au-delà du franchissement de la beauté. Parmi les diverses formes de ce franchissement que je ne reprends pas ici, il y a celles [par lesquelles se révèlent les hommes] qui sont δεωμένους qui ont besoin des dieux et des initiations ; pour ceux-là, le cheminement, la voie consiste en moyens parmi lesquels celui de l'ivresse produite par une certaine musique produisant chez eux cet état qu'on appelle de possession. Ce n'est ni plus ni moins à cet état qu'Alcibiade se réfère quand il dit que c'est ce que Socrate produit, lui, par des paroles, par des paroles qui sont, elles, sans accompagnement, sans instruments ; il produit exactement le même effet par ses paroles. Quand il nous arrive d'entendre un orateur, dit-il, parler de tels sujets, fût-ce un orateur de premier ordre, ça nous fait que peu d'effet. Au contraire, quand c'est toi qu'on entend, ou bien tes paroles rapportées par un autre, celui qui les rapporte fût-il πάνυ φαῦλος, tout à fait homme de rien, que l'auditeur soit femme, homme ou adolescent, le coup dont il est frappé, troublé, et à proprement parler, κατεχόμεθα, nous en sommes possédés !

Voilà la détermination du point d'expérience pour lequel Alcibiade considère qu'en Socrate est ce trésor, cet objet tout à fait indéfinissable et précieux qui est celui qui va fixer, si l'on peut dire, sa détermination après avoir déchaîné son désir. Il est au principe de tout ce qui va être ensuite développé dans ses termes, sa résolution, puis ses entreprises auprès de Socrate. Et c'est sur ce point que nous devons nous arrêter.

Voici en effet ce qu'il va nous décrire. Il lui est arrivé avec Socrate une aventure qui n'est pas banale. C'est qu'ayant pris cette détermination, sachant qu'il marchait sur un terrain en quelque sorte un peu sûr — il sait l'attention que dès

longtemps Socrate fait à ce qu'il appelle son ὥρᾳ, on traduit comme on peut, enfin son sex-appeal — il lui semble qu'il lui suffirait que Socrate se déclare pour obtenir de lui justement tout ce qui est en cause, à savoir ce qu'il définit lui-même comme tout ce qu'il sait πάντ'ἀκοῦσαι ὅσαπερ οὗτος ἥδει. Et c'est alors le récit des démarches. Mais après tout est-ce qu'ici nous ne pouvons pas déjà nous arrêter ? Puisque Alcibiade sait déjà que de Socrate il a le désir, que ne présume-t-il mieux et plus aisément de sa complaisance ? Que veut dire ce fait qu'en quelque sorte sur ce que lui, Alcibiade, sait déjà, à savoir que pour Socrate il est un aimé, un ἐρώμενος, qu'a-t-il besoin sur ce sujet de se faire donner par Socrate le signe d'un désir ? Puisque ce désir est en quelque sorte reconnu, Socrate n'en a jamais fait mystère dans les moments passés, reconnu et de ce fait connu et donc pourrait-on penser déjà avoué, que veulent dire ces manœuvres de séduction développées avec un détail, un art et en même temps une impudence, un défi aux auditeurs ? — d'ailleurs tellement nettement senti comme quelque chose qui dépasse les limites que ce qui l'introduit n'est rien de moins que la phrase qui sert à l'origine des mystères :

*« Vous autres qui êtes là, bouchez vos oreilles ! »*

Il s'agit de ceux qui n'ont pas le droit d'entendre, moins encore de répéter, les valets, les non-initiés, ceux qui ne peuvent pas entendre ce qui va être dit comme ceci va être dit ; il vaut mieux pour eux qu'ils n'entendent rien.

Et en effet, au mystère de cette exigence d'Alcibiade, à ce mystère répond, correspond après tout la conduite de Socrate. Car si Socrate s'est montré depuis toujours l'ἐραστὴς d'Alcibiade, sans doute nous paraîtra-t-il — dans une perspective postsocratique nous dirions, dans un autre registre — que c'est un grand mérite que ce qu'il montre et que le traducteur du *Banquet* pointe en marge sous le terme de « sa tempérance ». Mais cette tempérance n'est pas non plus dans le contexte quelque chose qui soit indiqué comme nécessaire. Que Socrate montre là sa vertu, peut-être ! mais quel rapport avec le sujet dont il s'agit, s'il est vrai que ce qu'on nous montre à ce niveau c'est quelque chose concernant le mystère d'amour. En d'autres termes, vous voyez de quoi j'essaie de faire le tour, de cette situation, de ce jeu de ce qui se développe devant nous dans l'actualité du *Banquet*, pour en saisir à proprement parler la structure. Disons tout de suite que tout dans la conduite de Socrate indique que le fait que Socrate en somme se refuse à entrer lui-même dans le jeu de l'amour est étroitement lié à ceci, qui est posé à l'origine comme le terme de départ, c'est que lui sait, c'est même, dit-il, la seule chose qu'il sache ; il sait ce dont il s'agit dans les choses de l'amour. Et nous dirons que c'est parce que Socrate sait, qu'il n'aime pas.

Et aussi bien avec cette clé donnons-nous leur plein sens aux paroles dont, dans le récit d'Alcibiade, il l'accueille, après trois ou quatre scènes dans lesquelles la montée des attaques d'Alcibiade nous est produite selon un rythme ascendant. L'ambiguïté de la situation confine toujours à ce qui est à proprement parler le γελοῖος, le risible, le comique. En effet, c'est une scène bouffonne que ces invitations à dîner qui se terminent par un monsieur qui s'en va très tôt, très poliment, après s'être fait attendre, qui revient une deuxième fois et qui s'échappe encore, et avec lequel c'est sous les draps que se produit le dialogue : Socrate, tu dors ? — Pas du tout ! Il y a là quelque chose qui, pour arriver à ses derniers termes, nous fait passer par des enchantements bien faits pour nous mettre à un certain niveau. Quand Socrate à la fin lui répond, après qu'Alcibiade se soit vraiment expliqué, ait été jusqu'à lui dire :

> *« Voilà ce que je désire et j'en serais certainement honteux devant les gens qui ne comprendraient pas ; je t'explique à toi ce que je veux »,*

Socrate lui répond, en somme, tu n'es pas le dernier des petits idiots, s'il est bien vrai que justement tout ce que tu dis de moi je le possède, et si en moi il existe ce pouvoir grâce auquel tu deviendrais, toi, meilleur ! Oui, c'est cela, tu as dû apercevoir en moi une invraisemblable beauté qui diffère de toutes les autres, une beauté d'une autre qualité, quelque chose d'autre, et l'ayant découverte tu te mets dès lors en posture de la partager avec moi ou plus exactement de faire un échange, beauté contre beauté, et en même temps — ici dans la perspective socratique de la science contre l'illusion — à la place d'une opinion de beauté, la δόξα qui ne sait pas sa fonction, la tromperie de la beauté, tu veux échanger la vérité, et en fait, mon Dieu, ça ne veut rien dire d'autre que d'échanger du cuivre contre de l'or. Mais ! dit Socrate — et là il convient de prendre les choses comme elles sont dites — détrompe-toi, examine les choses avec plus de soin, ἄμεινον σκόπει de façon à ne pas te tromper, ce [je] n'étant, à proprement parler, rien. Car évidemment, dit-il, l'œil de la pensée va en s'ouvrant à mesure que la portée de la vue de l'œil réel va en baissant. Tu n'en est certes pas là ! Mais attention, là où tu vois quelque chose, je ne suis rien.

Ce que Socrate refuse à ce moment, si c'est définissable dans les termes que je vous ai dits concernant la métaphore de l'amour, ce que Socrate refuse — pour se montrer ce qu'il s'est déjà montré être, je dirai, presque officiellement dans toutes les sorties d'Alcibiade, pour que tout le monde sache qu'Alcibiade autrement dit a été son premier amour — ce que Socrate refuse de montrer à Alcibiade c'est quelque chose qui prend un autre sens, qui serait proprement la métaphore de l'amour en tant que Socrate s'admettrait comme aimé et je dirai

plus, s'admettrait comme aimé inconsciemment. C'est juste parce que Socrate sait, qu'il se refuse à avoir été, à quelque titre justifié ou justifiable que ce soit, ἐρώμενος, le désirable, ce qui est digne d'être aimé.

Ce qui fait qu'il n'aime pas, que la métaphore de l'amour ne peut pas se produire, c'est que la substitution de l'ἐραστὴς à l'ἐρώμενος, le fait qu'il se manifeste comme ἐραστὴς à la place où il y avait l'ἐρώμενος, est ce à quoi il ne peut que se refuser, parce que, pour lui, il n'y a rien en lui qui soit aimable, parce que son essence est cet οὐδέν, ce vide, ce creux, pour employer un terme qui a été utilisé ultérieurement dans la méditation néoplatonicienne et augustinienne — cette κένωσις qui représente la position centrale de Socrate. C'est si vrai que ce terme de κένωσις, de vide opposé au plein — de qui ? mais d'Agathon justement ! — est tout à fait à l'origine du dialogue quand Socrate, après sa longue méditation dans le vestibule de la maison voisine, s'amène enfin au banquet et s'assoit auprès d'Agathon. Il commence à parler, on croit qu'il badine, qu'il plaisante, mais, dans un dialogue aussi rigoureux et aussi austère à la fois dans son déroulement, pouvons-nous croire que rien soit là à l'état de remplissage. Il dit :

> *« Agathon, toi, tu es plein et, comme on fait passer d'un vase vide quelque chose, un liquide, à l'aide d'une mèche le long de laquelle le liquide s'écoule, de même je vais m'emplir de beau savoir. »*

Ironie sans doute mais qui vise quelque chose, qui veut exprimer quelque chose, qui est précisément aussi ce que Socrate — je vous l'ai répété maintes fois et c'est dans la bouche d'Alcibiade — présente comme constitutif de sa position qui est ceci, le principal c'est qu'il ne sait rien, sauf concernant les choses de l'amour, ἀμαθία, *inscientia*, comme a traduit Cicéron en forçant un peu la langue latine. *Inscitia*, c'est l'ignorance brute, tandis que *inscientia*, c'est ce non-savoir constitué comme tel, comme vide, comme appel du vide au centre du savoir. Vous saisissez donc bien, je pense, ce qu'ici j'entends dire ; c'est que la structure constituée par la substitution, la métaphore réalisée constituant ce que j'ai appelé le miracle de l'apparition de l'ἐραστὴς à la place même où était l'ἐρώμενος, c'est ici ce dont le défaut fait que Socrate ne peut que se refuser à en donner, si l'on peut dire, le simulacre. C'est-à-dire qu'il se pose devant Alcibiade comme ne pouvant alors lui montrer les signes de son désir pour autant qu'il récuse d'avoir été lui-même, d'aucune façon, un objet digne du désir d'Alcibiade, ni non plus du désir de personne. Aussi bien observez que le message socratique, s'il comporte quelque chose qui a référence à l'amour, n'est certainement pas en lui-même fondamentalement quelque chose qui parte, si l'on peut dire, d'un centre d'amour.

Socrate nous est représenté comme un ἐραστὴς, comme un désirant, mais rien n'est plus éloigné de l'image de Socrate que le rayonnement d'amour qui part, par exemple, du message christique. Ni effusion, ni don, ni mystique, ni extase, ni simplement commandement n'en découlent. Rien n'est plus éloigné du message de Socrate que

*« Tu aimeras ton prochain comme toi-même »,*

formule qui est remarquablement absente dans la dimension de ce que dit Socrate. Et c'est bien ce qui a frappé depuis toujours les exégètes qui, en fin de compte, dans leurs objections à l'ascèse proprement de l'ἔρως, disent que ce qui est commandé c'est :

*« Tu aimeras avant tout dans ton âme ce qui t'est le plus essentiel. »*

Bien sûr il n'y a là qu'une apparence, je veux dire que le message socratique tel qu'il nous est transmis par Platon ne fait pas là une erreur puisque la structure, vous allez le voir, est conservée. Et c'est même parce qu'elle est conservée qu'elle nous permet aussi d'entrevoir de façon plus juste le mystère caché sous le commandement chrétien. Et aussi bien, s'il est possible de donner une théorie générale de l'amour sous toute manifestation qui soit manifestation de l'amour même si cela peut au premier abord vous paraître surprenant, dites-vous bien qu'une fois que vous en avez la clé — je parle de ce que j'appelle la métaphore de l'amour — vous la retrouvez absolument partout.

Je vous ai parlé à travers Victor Hugo. Il y a aussi le livre original de l'histoire de Ruth et de Booz. Si cette histoire se tient devant nous d'une façon qui nous inspire autrement — sauf mauvais esprit faisant de cette histoire une histoire de vieillard libidineux et de boniche — c'est qu'aussi bien nous supposons là cette inscience :

*« Booz ne savait pas qu'une femme était là, »*

déjà inconsciemment Ruth est pour Booz l'objet qu'il aime. Et nous supposons aussi, et là d'une façon formelle :

*« Et Ruth ne savait pas ce que Dieu voulait d'elle, »*

que ce tiers, ce lieu divin de l'Autre en tant que c'est là que s'inscrit la fatalité du désir de Ruth est ce qui donne à sa vigilance nocturne aux pieds de Booz son caractère sacré. La sous-jacence de cette inscience où déjà se situe, dans une antériorité voilée comme telle, la dignité de l'ἐρώμενος pour chacun des partenaires est là ce qui fait tout le mystère de la signification de l'amour [au sens] propre que prend la révélation de leur désir.

Voici donc comment les choses se passent. Alcibiade ne comprend pas. Après avoir entendu Socrate il lui dit :

> *« Écoute-moi, j'ai dit tout ce que j'avais à dire, à toi maintenant de savoir ce que tu dois faire. »*

Il le met, comme on dit, en présence de ses responsabilités. À quoi Socrate lui dit :

> *« On parlera de tout ça… à demain, nous avons encore beaucoup de choses à en dire ! »*

Bref, il place les choses dans la continuation d'un dialogue, il l'engage dans ses propres voies. C'est pour autant que Socrate se fait absent au point où se marque la convoitise d'Alcibiade… et cette convoitise, ne pouvons-nous dire que c'est justement la convoitise du meilleur ? Mais c'est justement qu'elle soit exprimée en ces termes d'objet — c'est à savoir qu'Alcibiade ne dit pas :

> *« C'est à titre de mon bien ou de mon mal que je veux ceci qui n'est comparable à rien et qui est en toi,* ἄγαλμα, mais : *Je le veux parce que je le veux, que ce soit mon bien ou que ce soit mon mal, »*

c'est justement en cela qu'Alcibiade révèle la fonction centrale [de l'objet] dans l'articulation du rapport de l'amour, et c'est justement en cela aussi que Socrate se refuse à lui répondre sur ce plan-là lui-même. Je veux dire que par son attitude de refus, par sa sévérité, par son austérité, par son *noli me tangere* il implique Alcibiade dans le chemin de son bien. Le commandement de Socrate, c'est :

> *« Occupe-toi de ton âme, cherche ta perfection. »*

Mais est-il même sûr que nous ne devions pas, sur ce « son bien », laisser quelque ambiguïté ? Car après tout, justement ce qui est mis en cause depuis que ce dialogue de Platon a retenti, c'est l'identité de cet objet du désir avec « son bien ». Est-ce que « son bien », nous ne devons pas le traduire par le bien tel que Socrate en conçoit, en trace la voie pour ceux qui le suivent, lui qui apporte dans le monde un discours nouveau ?

Observons que dans l'attitude d'Alcibiade il y a quelque chose, j'allais dire de sublime, en tout cas d'absolu et de passionné qui confine à une nature tout autre, d'un autre message, celui où dans l'Évangile il nous est dit que pour celui qui sait qu'il y a un trésor dans un champ — il n'est pas dit ce qu'est ce trésor — il est capable de vendre tout ce qu'il a pour acheter ce champ et pour jouir de ce trésor. C'est là que se situe la marge de la position de Socrate à celle

d'Alcibiade. Alcibiade est l'homme du désir. Mais vous me direz alors, pourquoi veut-il être aimé ? À la vérité, il l'est, lui, déjà, et il le sait. Le miracle de l'amour chez lui est réalisé en tant qu'il devient le désirant. Et quand Alcibiade se manifeste comme amoureux, comme qui dirait ce n'est pas de la gnognote ! C'est à savoir que justement parce qu'il est Alcibiade, celui dont les désirs ne connaissent pas de limites, ce champ préférentiel dans lequel il s'engage qui est à proprement parler pour lui le champ de l'amour est quelque chose où il démontre ce que j'appellerai un cas très remarquable d'absence de la crainte de castration, autrement dit de manque total de cette fameuse *Ablehnung der Weiblichkeit.* Chacun sait que les types les plus extrêmes de la virilité dans les modèles antiques sont toujours accompagnés d'un parfait dédain du risque éventuel de se faire traiter, fût-ce par leurs soldats, de femme, comme cela est arrivé, vous le savez, à César.

Alcibiade fait ici à Socrate une scène féminine. Il n'en reste pas moins Alcibiade à son niveau. C'est pourquoi nous devons attacher toute son importance en franchissant le complément qu'il a donné à l'éloge de Socrate, à savoir cet étonnant portrait destiné à compléter la figure impassible de Socrate, et impassibilité veut dire qu'il ne peut même pas supporter d'être pris au passif, aimé, ἐρώμενος. L'attitude de Socrate, ou ce qu'on déroule devant nous comme son courage à la guerre, est faite d'une profonde indifférence à tout ce qui se passe, fût-il le plus dramatique, autour de lui.

Ainsi, une fois franchie toute la fin de ce développement où en somme culmine la démonstration de Socrate comme être sans pareil, voici comment Socrate en vient à répondre à Alcibiade, tu me fais l'effet d'avoir toute ta tête !… Et en effet, c'est à l'abri d'un « je ne sais pas ce que je dis » qu'Alcibiade s'est exprimé. Socrate, qui sait, lui dit, tu me fais l'effet d'avoir toute ta tête ! νήφειν μοί δοκεῖς, c'est-à-dire que tout en étant ivre je lis en toi quelque chose, et quoi ? c'est Socrate qui le sait, ce n'est pas Alcibiade.

Socrate pointe ce dont il s'agit, il va parler d'Agathon. À la fin du discours d'Alcibiade, en effet Alcibiade s'est retourné vers Agathon pour lui dire, « tu vois, ne va pas te laisser prendre à celui-là. Tu vois comme il a été capable de me traiter. N'y va pas ! » Et c'est accessoirement… [dit Socrate] — car à la vérité l'intervention de Socrate n'aurait pas de sens si ça n'était pas sur cet accessoirement que portait l'intervention en tant que je l'ai appelée interprétation — [que tu lui as fait une place dans la fin de ton discours]. Ce qu'il nous dit, c'est que la visée d'Agathon était présente à toutes les circonlocutions du discours, que c'était autour de lui que s'enroulait tout son discours… comme si tout son discours — faut-il traduire et non pas langage — n'avait que ce but de quoi ? d'énoncer que je suis obligé de t'aimer, toi et personne d'autre, et que, de son

côté, Agathon l'est de se laisser aimer par toi, et pas par un seul autre ! Et ceci, dit-il, est tout à fait transparent, κατάδηλον, dans ton discours. Socrate dit bien qu'il le lit à travers le discours apparent. Et très précisément, c'est cette affaire de ce drame de ton invention, comme il l'appelle, cette métaphore, c'est là que c'est tout à fait transparent. τὸ σατυρικόν σου δρᾶμα τοῦτο καὶ σιληνικὸν, cette histoire de satyre et de silène, c'est là qu'on voit les choses.

Eh bien tâchons en effet d'en reconnaître la structure. Socrate dit à Alcibiade :

> « *Si ce que tu veux en fin de compte c'est, toi, d'être aimé de moi et qu'Agathon soit ton objet…* — car autrement il n'y a pas d'autre sens à donner à ce discours si ce n'est les sens psychologiques les plus superficiels, le vague éveil d'une jalousie chez l'autre — *il n'en est pas question !* »

C'est qu'effectivement c'est ce dont il s'agit. Alcibiade, Socrate l'admet, manifestant son désir à Agathon et demandant en somme à Agathon ce que d'abord Alcibiade lui a demandé à lui Socrate. La preuve c'est que, si nous considérons toutes ces parties du dialogue comme un long épithalame et si ce à quoi aboutit toute cette dialectique a un sens, c'est ce qui se passe à la fin, c'est que Socrate fait l'éloge d'Agathon. Que Socrate fasse l'éloge d'Agathon est la réponse à la demande non pas passée mais présente d'Alcibiade. Quand Socrate va faire l'éloge d'Agathon, il donne satisfaction à Alcibiade. Il [lui] donne satisfaction pour son acte actuel de déclaration publique, de mise sur le plan de l'Autre universel de ce qui s'est passé entre eux derrière les voiles de la pudeur. La réponse de Socrate c'est : « Tu peux aimer celui que je vais louer parce que, le louant, je saurai faire passer, moi Socrate, l'image de toi aimant en tant que l'image de toi aimant ; c'est par là que tu vas entrer dans la voie des identifications supérieures que trace le chemin de la beauté. »

Mais il convient de ne pas méconnaître qu'ici Socrate, justement parce qu'il sait, substitue quelque chose à autre chose. Car ce n'est pas la beauté, ni l'ascèse, ni l'identification à Dieu que désire Alcibiade, mais cet objet unique, ce quelque chose qu'il a vu dans Socrate et dont Socrate le détourne parce que Socrate sait qu'il ne l'a pas. Mais Alcibiade, lui, désire toujours la même chose et, ce qu'Alcibiade cherche dans Agathon, n'en doutez pas, c'est ce même point suprême où le sujet s'abolit dans le fantasme, ses ἀγάλματα. Ici Socrate, en substituant son leurre à ce que j'appellerai le leurre des dieux, le fait en toute authenticité dans la mesure où justement il sait ce que c'est l'amour et que c'est justement parce qu'il le sait qu'il est destiné à s'y tromper, à savoir à méconnaître la fonction essentielle de l'objet de visée constitué par l'ἄγαλμα.

On nous a parlé hier soir de modèle, et de modèle théorique. Je dirai qu'il n'est pas possible de ne pas évoquer à ce propos, ne serait-ce que comme support de notre pensée, la dialectique intrasubjective de l'Idéal du Moi, du Moi Idéal et justement de l'objet partiel. [Je vous rappelle] le petit schéma [voir page suivante] que je vous ai donné autrefois du miroir sphérique, pour autant que c'est devant lui que se crée ce fantasme de l'image réelle du vase telle qu'elle surgit cachée dans l'appareil et que cette image illusoire peut être par l'œil supportée, aperçue comme réelle en tant que l'œil s'accommode par rapport à ce autour de quoi elle vient se réaliser, à savoir la fleur que nous avons posée. Je vous ai appris à noter dans ces trois termes, l'Idéal du Moi, le Moi Idéal, et *petit a*, l'ἄγαλμα de l'objet partiel, le quelque chose dénotant les supports, les rapports réciproques des trois termes dont il s'agit chaque fois que se constitue quoi ? justement ce dont il s'agit au terme de la dialectique socratique, quelque chose qui est destiné à donner consistance à ce que Freud — et c'est à ce propos que j'ai introduit ce schéma [il s'agit vraisemblablement du schéma optique complété qui se trouve dans le texte *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache*] — nous a énoncé comme étant l'essentiel de l'énamoration, la *Verliebtheit*, à savoir la reconnaissance du fondement de l'image narcissique en tant que c'est elle qui fait la substance du Moi Idéal.

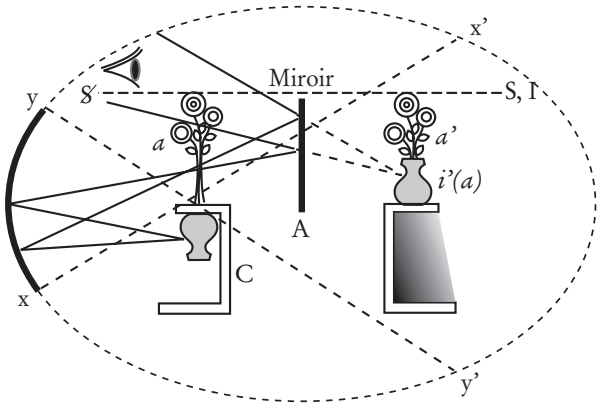


Fig. XI-1

L'incarnation imaginaire du sujet, voilà ce dont il s'agit dans cette référence triple. Et vous me permettrez d'en venir enfin à ce que je veux dire, le démon de Socrate c'est Alcibiade. C'est Alcibiade, exactement comme il nous est dit dans le discours de Diotime que l'amour n'est pas un dieu mais un démon, c'est à savoir celui qui envoie au mortel le message que les dieux ont à lui donner et c'est pourquoi nous n'avons pas pu manquer à propos de ce dialogue d'évoquer la nature des dieux.

Je vais vous quitter quinze jours et je vais vous donner une lecture, *De natura deorum* de Cicéron. C'est une lecture qui m'a fait bien du tort dans un temps très ancien auprès d'un célèbre cuistre qui, m'ayant vu plongé dans ceci, en augura fort mal quant au centrage de mes préoccupations professionnelles. Ce *De natura deorum,* lisez-le, histoire de vous mettre au point. Vous y verrez d'abord toutes sortes de choses excessivement drôles et vous verrez que ce M. Cicéron, qui n'est pas le peigne-cul qu'on tente de vous dépeindre en vous disant que les Romains étaient des gens qui étaient simplement à la suite, est un type qui articule des choses qui vous vont droit au cœur. Vous y verrez aussi des choses amusantes. C'est à savoir que, de son temps, on allait chercher à Athènes en quelque sorte l'ombre des grandes *pin up* du temps de Socrate. On y allait là-bas en se disant, je vais y rencontrer des Charmides à tous les coins de rue. Les Charmides, vous verrez que notre Brigitte Bardot, auprès des effets des Charmides, elle peut s'aligner ! Même que les petits poulbots ils en avaient les mirettes comme ça ! Et dans Cicéron on en voit de drôles. Et notamment un passage que je ne peux pas vous donner, dans le genre de ceci : « Il faut bien le dire, les beaux gars, ceux dont tout de même les philosophes nous ont appris que c'est très bien de les aimer, on peut en chercher ! il y en a bien un par-ci par-là de beau. » Qu'est-ce que ça veut dire ? Est-ce que la perte de l'indépendance politique a pour effet irrémédiable quelque décadence raciale, ou simplement la disparition de ce mystérieux éclat, cet ἵμερος ἐναργής, de ce brillant du désir dont nous parle Platon dans le *Phèdre* ? Nous n'en saurons jamais rien… Mais vous y apprendrez bien d'autres choses encore. Vous y apprendrez que c'est une question sérieuse de savoir où ça se localise les dieux. Et c'est une question qui n'a pas perdu pour nous, croyez-moi, son importance. Si ce que je vous dis ici peut un jour où, d'un sensible glissement des certitudes, vous vous trouverez entre deux chaises… si ça peut vous servir à quelque chose, une de ces choses aura été de vous rappeler l'existence réelle des dieux.

Adoncques pourquoi nous aussi ne pas nous arrêter à cet objet de scandale qu'étaient les dieux de la mythologie antique et, sans chercher à les réduire à des paquets de fiches ni à des groupements de thèmes, mais en nous demandant ce que ça pouvait bien vouloir dire qu'après tout ces dieux se comportassent de la façon que vous savez, et dont le vol, l'escroquerie, l'adultère — je ne parle pas de l'impiété, ça c'était leur affaire — étaient tout de même le mode le plus caractéristique. En d'autres termes, la question de ce que c'est un amour de dieu est quelque chose qui est franchement actualisé par le caractère scandaleux de la mythologie antique. Et je dois vous dire que tout de même le sommet est là à l'origine, au niveau d'Homère. Il n'y a pas moyen de se conduire de façon plus arbitraire, plus injustifiable, plus incohérente, plus dérisoire que ces dieux ! Et

lisez quand même l'*Iliade,* ils sont là tout le temps, mêlés, intervenant sans cesse dans les affaires des hommes. Et on ne peut tout de même pas penser que les histoires qui, en fin de compte pourraient dans une certaine perspective… mais nous ne la prenons pas, personne ne peut la prendre, même le Homais le plus épais, et dire que c'est des histoires à dormir debout. Non, ils sont là et bien là ! Qu'est-ce que ça peut vouloir dire que les dieux en somme ne se manifestent aux hommes qu'ainsi ? Il faut voir quand même ce qui se passe quand ça leur prend d'aimer une mortelle par exemple. Il n'y a rien qui tienne jusqu'à ce que la mortelle, de désespoir, se transforme en laurier ou en grenouille. Il n'y a pas moyen de les arrêter. Il n'y a tout de même rien de plus éloigné de ces sortes de tremblements de l'être devant l'amour qu'un désir de dieu, ou de déesse d'ailleurs, je ne vois pas pourquoi je ne les mets pas aussi dans le coup.

Il a fallu Giraudoux pour nous restituer les dimensions, la résonance de ce prodigieux mythe d'Amphitryon. Il n'a pas pu se faire chez ce grand poète qu'il ne fasse un peu rayonner sur Jupiter lui-même quelque chose qui pourrait ressembler à une sorte de respect des sentiments d'Alcmène, mais c'est bien pour nous rendre la chose possible. Il est bien clair qu'à celui qui sait entendre, ce mythe reste en quelque sorte une sorte de comble du blasphème, pourrait-on dire, et pourtant ce n'était point ainsi que l'entendaient les Anciens. Car là les choses vont plus loin que tout. C'est le stupre divin qui se déguise en l'humaine vertu. En d'autres termes, quand je dis que rien ne les arrête, ils vont à faire tromperie jusque dans ce qui est le meilleur et c'est bien là qu'est toute la clé de l'affaire. C'est que les meilleurs, des dieux réels, poussent l'impassibilité jusqu'à ce point dont je vous parlai tout à l'heure de ne même pas supporter la qualification passive.

Être aimé c'est entrer nécessairement dans cette échelle du désirable dont on sait quelle peine ont eue les théologiens du christianisme à se dépêtrer. Car si Dieu est désirable, il peut l'être plus ou moins ; il y a dès lors toute une échelle du désir et, qu'est-ce que nous désirons dans Dieu sinon le désirable mais… plus Dieu — de sorte que c'est au moment où l'on essayait de donner à Dieu sa valeur la plus absolue qu'on se trouvait pris dans un vertige d'où l'on ne ressortait que difficilement pour préserver la dignité du suprême objet.

Les dieux de l'Antiquité n'y allaient pas par quatre chemins ; ils savaient qu'ils ne pouvaient se révéler aux hommes que dans la pierre de scandale, dans l'ἄγαλμα de quelque chose qui viole toutes les règles comme pure manifestation d'une essence qui, elle, restait complètement cachée, dont l'énigme était tout entière derrière, d'où l'incarnation démonique de leurs exploits scandaleux. Et c'est en ce sens que je dis qu'Alcibiade est le démon de Socrate. Alcibiade donne la représentation vraie, sans le savoir, de ce qu'il y a d'impli-

qué dans l'ascèse socratique. Il montre ce qu'il y a là qui n'est pas absent, croyez-le, de la dialectique de l'amour telle qu'elle a été élaborée ultérieurement dans le christianisme.

C'est bien là autour que vient achopper cette crise, qui, au XVI^e^ siècle, fait basculer toute la longue synthèse qui a été soutenue et, je dirai, la longue équivoque concernant la nature de l'amour qui l'a fait se dérouler, se développer dans tout le Moyen Âge dans une perspective si postsocratique. Je veux dire que, par exemple, le Dieu de Scot Erigène ne diffère pas du Dieu d'Aristote, en tant qu'il meurt comme ἐρώμενον ; ils sont cohérents, c'est par sa beauté que Dieu fait tourner le monde. Quelle distance entre cette perspective et celle qu'on lui oppose ! Mais elle n'y est pas opposée — c'est là le sens de ce que j'essaie d'articuler — on articule [celle-ci] à l'opposé comme l'ἀγάπη en tant que l'ἀγάπη nous enseigne expressément que Dieu nous aime en tant que pécheurs : il nous aime aussi bien pour notre mal que pour notre bien. C'est là le sens de la bascule qui s'est faite dans l'histoire des sentiments de l'amour et, curieusement, au moment précis où réapparaît pour nous, dans ses textes authentiques, le message platonicien ; l'ἀγάπη divine en tant que s'adressant au pécheur comme tel, voilà le centre, le cœur de la position luthérienne.

Mais ne croyez pas que ce soit ici quelque chose qui était réservé à une hérésie, à une insurrection locale dans la catholicité, car il suffit de jeter un coup d'œil même superficiel à ce qui a suivi la Contre-Réforme, à savoir l'irruption de ce qu'on a appelé l'art du baroque, pour s'apercevoir que cela ne signifie exactement pas autre chose que la mise en évidence, l'érection comme telle du pouvoir de l'image à proprement parler dans ce qu'elle a de séduisant. Et, après le long malentendu qui avait fait soutenir le rapport trinitaire dans la divinité, du connaissant au connu et remontant du connu au connaissant par la connaissance, nous voyons là l'approche de cette révélation qui est la nôtre, qui est que les choses vont de l'inconscient vers le sujet, qui se constitue dans sa dépendance, et remontent jusqu'à cet objet noyau que nous appelons ici ἄγαλμα.

Telle est la structure qui règle la danse entre Alcibiade et Socrate. Alcibiade montre la présence de l'amour mais ne la montre qu'en tant que Socrate qui sait peut s'y tromper et ne l'accompagne qu'en s'y trompant. Le leurre est réciproque. Il est aussi vrai pour Socrate, si c'est un leurre et s'il est vrai qu'il se leurre, qu'il est vrai pour Alcibiade qu'il est pris dans le leurre. Mais quel est le leurré le plus authentique sinon celui qui suit, ferme et sans se laisser dériver, ce que lui trace un amour que j'appellerai épouvantable.

Ne croyez pas que celle qui est mise à l'origine de ce discours, Aphrodite, soit une déesse qui sourit. Un présocratique, qui est je crois Démocrite, dit qu'elle était là toute seule à l'origine. Et c'est même à ce propos que pour la pre-

mière fois apparaît dans les textes grecs le terme d'ἄγαλμα. Vénus, pour l'appeler par son nom, naît tous les jours. C'est tous les jours la naissance d'Aphrodite et, pour reprendre à Platon lui-même une équivoque qui, je crois, est une véritable étymologie, je conclurai ce discours par ces mots : ἄγαλμα καλήμερα, bonjour, καλίμερος bonjour et beau désir. De la réflexion sur ce que je vous ai apporté ici du rapport de l'amour à quelque chose qui de toujours s'est appelé l'éternel amour… qu'il ne vous soit pas trop lourd à penser, si vous vous souvenez que ce terme de l'éternel amour est mis par Dante expressément aux portes de l'Enfer !

# Leçon XII

*1er mars 1961*

Comme je pense que pour la plupart d'entre vous la chose est encore en votre mémoire, nous sommes donc arrivés au terme du commentaire du *Banquet*, autrement dit du dialogue de Platon qui, comme je vous l'ai sinon expliqué au moins indiqué à plusieurs reprises, se trouve historiquement être au départ de ce qu'on peut appeler plus qu'une explication dans notre aire culturelle, de l'amour, au départ de ce qu'on peut appeler un développement de cette fonction en somme la plus profonde, la plus radicale, la plus mystérieuse des rapports entre les sujets. À l'horizon de ce que j'ai poursuivi devant vous comme commentaire, il y avait tout le développement de la philosophie antique, et la philosophie antique, vous le savez, n'est pas simplement une position spéculative, des zones entières de la société ont été orientées dans leur action pratique par la spéculation de Socrate… il est important de voir que ça n'est pas du tout d'une façon artificielle, fictive en quelque sorte qu'un Hegel a fait de positions comme les positions stoïciennes, épicuriennes, les antécédents du christianisme.

Effectivement ces positions ont été vécues par un très large ensemble de sujets comme quelque chose qui a guidé leur vie d'une façon qu'on peut dire avoir été effectivement équivalente, antécédente, préparante par rapport à ce que leur a apporté par la suite la position chrétienne. S'apercevoir que le texte même du *Banquet* a continué à marquer profondément quelque chose qui dépasse aussi dans la position du christianisme la spéculation, puisqu'on ne peut pas dire que les positions théologiques fondamentales enseignées par le christianisme aient été sans retentissement, sans influencer profondément la problématique de chacun, et notamment de ceux qui se sont trouvés dans ce développement historique être en flèche par la position d'exemple qu'ils assumaient à divers titres, soit par leurs propos, soit par leur action directive, de ce qu'on appelle la sainteté, ceci bien sûr n'a pu être qu'indiqué à l'horizon et, pour tout dire, cela nous suffit.

Cela nous suffit, car si c'était de ce départ que nous avions voulu nous-mêmes activer ce que nous avons à dire, nous l'aurions pris à un niveau ultérieur. C'est justement dans la mesure où ce point initial qu'est *Le Banquet* peut recéler en lui quelque chose de tout à fait radical dans ce ressort de l'amour dont il porte le titre, dont il s'indique comme étant le propos, c'est pour cela que nous avons fait ce commentaire du *Banquet.*

Nous l'avons conclu la dernière fois en montrant que quelque chose, je crois ne pas exagérer en le disant, a été négligé jusqu'ici par tous les commentateurs du *Banquet,* et qu'à ce titre notre commentaire constitue dans la suite de l'histoire du développement des indications, des virtualités qu'il y a dans ce dialogue une date. Si, pour autant que nous avons cru voir dans le scénario même de ce qui se passe entre Alcibiade et Socrate le dernier mot de ce que Platon veut nous dire concernant la nature de l'amour, il est certain que ceci suppose que Platon a délibérément, dans la présentation de ce qu'on peut appeler sa pensée, ménagé la place de l'énigme, en d'autres termes que sa pensée n'est pas entièrement patente, livrée, développée dans ce dialogue.

Or je crois qu'il n'y a rien d'excessif à vous demander d'admettre ceci pour la simple raison que, de l'avis de tous les commentateurs, anciens et tout spécialement modernes, de Platon, le cas n'est pas unique, un examen attentif des dialogues montre très évidemment que dans ce dialogue il y a un élément exotérique et ésotérique, un élément fermé, et que les modes les plus singuliers de cette fermeture touchent — jusques et y compris les pièges les plus caractérisés confinant jusqu'au leurre — à la difficulté produite comme telle de façon à ce que ne comprennent pas ceux qui n'ont pas à comprendre et c'est vraiment structurant, fondamental dans tout ce qui nous est laissé des exposés de Platon. Évidemment admettre une telle chose est aussi admettre ce qu'il peut y avoir toujours pour nous de scabreux à nous avancer, à aller plus loin, à essayer de percer, de deviner dans son dernier ressort ce que Platon nous indique. Il semble que sur cette thématique de l'amour à laquelle nous nous sommes limités, telle qu'elle se développe dans *Le Banquet*, il nous soit difficile, à nous analystes, de ne pas reconnaître le pont, la main qui nous est tendue dans cette articulation du dernier scénario de la scène du *Banquet*, à savoir ce qui se passe entre Alcibiade et Socrate.

Ceci je vous l'ai articulé et fait sentir en deux temps en vous montrant l'importance qu'avait la déclaration d'Alcibiade, en vous montrant ce que nous ne pouvons pas faire autrement que de reconnaître dans ce qu'Alcibiade articule autour du thème de l'ἄγαλμα, le thème de l'objet caché à l'intérieur du sujet Socrate. Il est très difficile que nous ne prenions pas au sérieux que dans la forme, dans l'articulation où ceci nous est présenté, ce ne sont pas là propos

métaphoriques, jolies images pour dire qu'en gros il attend beaucoup de Socrate, mais que se révèle là une structure dans laquelle nous pouvons retrouver ce que nous sommes, nous, capables d'articuler comme tout à fait fondamental dans ce que j'appellerai la position du désir.

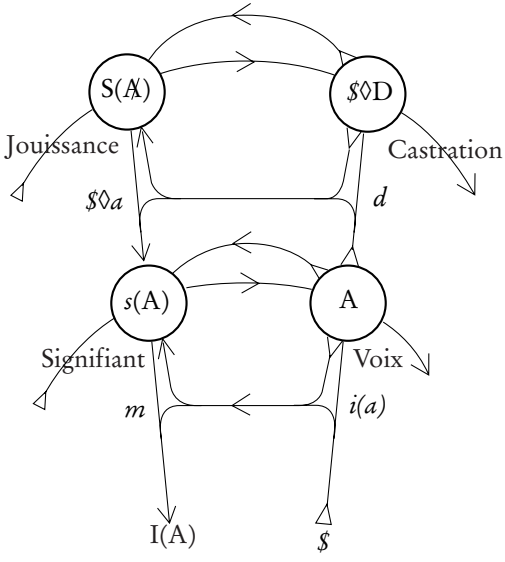


Fig. XII-1

Ici bien sûr, et je m'en excuse auprès de ceux qui sont ici nouveaux venus, je peux supposer connues par mon auditoire dans sa caractéristique générale les élaborations que j'ai déjà données de cette position du sujet, celles qui sont indiquées dans ce résumé topologique constitué par ce que nous appelons ici conventionnellement le graphe. La forme générale en est donnée par le *splitting*, par le dédoublement foncier des deux chaînes signifiantes où se constitue le sujet, pour autant que nous admettons pour d'ores et déjà démontré que ce dédoublement de lui-même nécessité par le rapport logique, initial, inaugural du sujet au signifiant comme tel, de l'existence d'une chaîne signifiante inconsciente, découle de la seule position du terme de sujet comme étant déterminé comme sujet par le fait qu'il est le support du signifiant.

Sans doute… que ceux pour qui ceci n'est qu'affirmation, proposition non encore démontrée se rassurent, nous aurons à y revenir. Mais il faut que nous annoncions ce matin que ceci a été antérieurement articulé. Le désir comme tel se présente dans une position — par rapport à la chaîne signifiante inconsciente comme constitutive du sujet qui parle — dans la position de ce qui ne peut se concevoir que sur la base de la métonymie, déterminé par l'existence de la

chaîne signifiante par ce quelque chose, ce phénomène qui se produit dans le support du sujet de la chaîne signifiante qui s'appelle métonymie et qui veut dire que, du fait que le sujet subit la marque de la chaîne signifiante, quelque chose est possible, quelque chose est foncièrement institué en lui que nous appelons métonymie, qui n'est autre que la possibilité du glissement indéfini des significations sous la continuité de la chaîne signifiante.

Tout ce qui se trouve une fois associé par la chaîne signifiante — l'élément circonstanciel avec l'élément d'activité et avec l'élément de l'au-delà du terme sur quoi cette activité débouche, tout cela est en posture de se trouver dans des conditions appropriées pouvoir être pris comme équivalent les uns des autre, un élément circonstanciel pouvant prendre la valeur représentative de ce qui est le terme de l'énonciation subjective de l'objet vers quoi il se dirige ou, aussi bien, de l'action elle-même du sujet.

C'est dans la mesure où quelque chose se présente comme revalorisant la sorte de glissement infini, l'élément dissolutif qu'apporte par elle-même la fragmentation signifiante dans le sujet, que quelque chose prend valeur d'objet privilégié et arrête ce glissement infini. C'est dans cette mesure qu'un objet *a* prend par rapport au sujet cette valeur essentielle qui constitue le fantasme fondamental, $\$ \lozenge a$, où le sujet lui-même se reconnaît comme arrêté, ce que nous appelons en analyse — pour vous rappeler ces notions plus familières — fixé par rapport à l'objet dans cette fonction privilégiée, et que nous appelons *a*. C'est donc dans la mesure où le sujet s'identifie au fantasme fondamental que le désir comme tel prend consistance et peut être désigné, que le désir dont il s'agit pour nous est enraciné par sa position même dans l'inconscient, c'est-à-dire aussi, pour rejoindre notre terminologie, qu'il se pose dans le sujet comme désir de l'Autre, grand A, A étant défini pour nous comme le lieu de la parole, ce lieu toujours évoqué dès qu'il y a parole, ce lieu tiers qui existe toujours dans les rapports à l'autre, petit *a*, dès qu'il y a articulation signifiante. Ce grand A n'est pas un autre absolu, un autre qui serait l'autre de ce que nous appelons dans notre verbigération morale l'autre respecté en tant que sujet, en tant qu'il est moralement notre égal. Non, cet Autre, tel que je vous apprends ici à l'articuler, à la foi nécessité et nécessaire comme lieu mais en même temps perpétuellement soumis à la question de ce qui le garantit lui-même, c'est un Autre perpétuellement évanouissant et, de ce fait même, qui nous met nous-mêmes dans une position perpétuellement évanouissante.

Or, c'est à la question posée à l'Autre de ce qu'il peut nous donner, de ce qu'il a à nous répondre, c'est à cette question que se rattache l'amour comme tel ; non pas que l'amour soit identique à chacune des demandes dont nous l'assaillons, mais que l'amour se situe dans l'au-delà de cette demande en tant que

l'Autre peut ou non nous répondre comme dernière présence. Et toute la question est de s'apercevoir du rapport qui lie cet Autre auquel est adressée la demande d'amour avec l'apparition de ce terme du désir en tant qu'il n'est plus du tout cet Autre, notre égal, cet Autre auquel nous aspirons, cet Autre de l'amour, mais qu'il est quelque chose qui, par rapport à cela, en représente à proprement parler une déchéance, je veux dire quelque chose qui est de la nature de l'objet.

Ce dont il s'agit dans le désir c'est d'un objet, non d'un sujet. C'est justement ici que gît ce qu'on peut appeler ce commandement épouvantable du dieu de l'amour qui est justement de faire de l'objet qu'il nous désigne quelque chose qui, premièrement est un objet et deuxièmement ce devant quoi nous défaillons, nous vacillons, nous disparaissons comme sujet. Car cette déchéance, cette dépréciation dont il s'agit, c'est nous comme sujet qui l'encaissons. Et ce qui arrive à l'objet est justement le contraire, c'est-à-dire — j'emploie là des termes pour me faire entendre, ce ne sont pas les plus appropriés, mais qu'importe, il s'agit que ça passe et que je me fasse entendre — que cet objet, lui, est survalorisé et c'est en tant qu'il est survalorisé qu'il a cette fonction de sauver notre dignité de sujet, c'est-à-dire de faire de nous autre chose que ce sujet soumis au glissement infini du signifiant, faire de nous autre chose que les sujets de la parole, ce quelque chose d'unique, d'inappréciable, d'irremplaçable en fin de compte qui est le véritable point où nous pouvons désigner ce que j'ai appelé la dignité du sujet. L'équivoque, si vous voulez, qu'il y a dans le terme d'individualité, ce n'est pas que nous soyons quelque chose d'unique comme corps, qui est celui-là et pas un autre, l'individualité consiste tout entière dans ce rapport privilégié où nous culminons comme sujet dans le désir.

Je ne fais là après tout que de rapporter une fois de plus ce manège de vérité dans lequel nous tournons depuis l'origine de ce séminaire. Il s'agit cette année, avec le transfert, de montrer quelles en sont les conséquences au plus intime de notre pratique. Comment se fait-il que nous y arrivions, à ce transfert, si tard me direz-vous alors… Bien sûr, c'est que le propre des vérités est de ne jamais se montrer tout entières, pour tout dire, que les vérités sont des solides d'une opacité assez perfide. Elles n'ont même pas, semble-t-il, cette propriété que nous sommes capables de réaliser dans les solides, d'être transparentes, et de nous montrer à la fois leurs arêtes antérieures et postérieures ; il faut en faire le tour et même, je dirai, le tour de passe-passe.

Alors pour le transfert, tel que nous l'abordons cette année, vous avez vu que sous quelque charme que j'aie pu réussir à vous mener un certain temps en vous faisant avec moi vous occuper de l'amour, vous avez dû quand même vous apercevoir que je l'abordai par un biais, une pente qui non seulement

n'est pas le biais, la pente classique, mais en plus qui n'est pas celui par lequel jusqu'à présent même j'avais devant vous abordé cette question de transfert. Je veux dire que, jusqu'à présent, j'ai toujours réservé ce que j'ai avancé sur ce thème en vous disant qu'il fallait terriblement se méfier de ce qui est l'apparence, le phénomène le plus habituellement connoté sous les termes par exemple de transfert positif ou négatif, de l'ordre de la collection des termes dans lesquels non seulement un public plus ou moins informé, mais même nous-mêmes, dans ce discours quotidien, connotons le transfert. Je vous ai toujours rappelé qu'il faut partir du fait que le transfert, au dernier terme, c'est l'automatisme de répétition. Or il est clair que si depuis le début de l'année je ne fais que vous faire poursuivre les détails, le mouvement du *Banquet* de Platon, de l'Amour, il ne s'agit que de l'amour, c'est bien évidemment pour vous introduire dans le transfert par un autre bout. Il s'agit donc de joindre ces deux voies d'abord.

C'est tellement légitime cette distinction qu'on lit des choses très singulières chez les auteurs, et que justement faute d'avoir les lignes, les guides qui sont celles qu'ici je vous fournis, on arrive à des choses tout à fait étonnantes. Je ne serais pas fâché que quelqu'un d'un peu vif nous fit ici un bref rapport afin que nous puissions vraiment le discuter — et même je le souhaite pour des raisons tout à fait locales, précises à ce détour de notre séminaire de cette année, sur lesquelles je ne veux pas m'étendre et sur lesquelles je reviendrai — il est certainement nécessaire que certains puissent faire la médiation entre cette assemblée assez hétérogène que vous composez et ce que je suis en train d'essayer d'articuler devant vous, puissent faire la médiation pour autant qu'il est évidemment très difficile que je m'avance sans cette médiation assez loin, dans un propos qui ne va à rien de moins que mettre tout à fait à la pointe de ce que nous articulons cette année la fonction comme telle du désir non pas seulement chez l'analysé, mais essentiellement chez l'analyste. On se demande pour qui cela comporte le plus de risques, chez ceux qui en savent pour quelque raison quelque chose ou chez ceux qui ne peuvent encore rien en savoir. Quoi qu'il en soit, il doit y avoir tout de même moyen d'aborder ce sujet devant un auditoire suffisamment préparé, même s'il n'a pas l'expérience de l'analyse.

Ceci étant dit, en 1951, un article d'Herman Nunberg qui s'appelle *Transference of reality* est quelque chose de tout à fait exemplaire — comme d'ailleurs tout ce qui a été écrit sur le transfert — des difficultés, des escamotages qui se produisent faute d'un abord suffisamment éclairé, suffisamment repéré, suffisamment méthodique du phénomène du transfert, car il n'est pas très difficile de trouver dans ce court article qui a très exactement neuf pages, que l'auteur va jusqu'à distinguer comme essentiellement différents le transfert

et l'automatisme de répétition. Ce sont, dit-il, deux choses différentes. C'est tout de même aller loin. Et ce n'est certes pas ce que moi je vous dis. Je demanderai donc à quelqu'un pour la prochaine fois de faire un rapport en dix minutes de ce qui lui semble se dégager de la structure de l'énoncé de cet article et de la façon dont on peut le corriger.

Pour l'instant marquons bien ce dont il s'agit. À l'origine le transfert est découvert par Freud comme un processus, je le souligne, spontané, un processus spontané certes assez inquiétant, comme nous sommes dans l'histoire au début de l'apparition de ce phénomène, pour écarter de la première investigation analytique un pionnier des plus éminents, Breuer. Et très vite il est repéré, lié au plus essentiel de cette présence du passé en tant qu'elle est découverte par l'analyse. Ces termes sont tous très pesés. Je vous prie d'enregistrer ce que je retiens pour fixer les points principaux de la dialectique dont il s'agit. Très vite aussi il est admis au départ au titre de tentative, puis confirmé par l'expérience, que ce phénomène, en tant que lié au plus essentiel de la présence du passé découverte par l'analyse, est maniable par l'interprétation.

L'interprétation existe déjà à ce moment, pour autant qu'elle s'est manifestée comme un des ressorts nécessaires à la réalisation, à l'accomplissement de la remémoration dans le sujet. On s'aperçoit qu'il y a autre chose que cette tendance à la remémoration, on ne sait pas encore bien quoi, de toute façon c'est la même chose. Et ce transfert on l'admet tout de suite comme maniable par l'interprétation donc, si vous voulez, perméable à l'action de la parole, ce qui tout de suite introduit la question qui restera, qui reste encore ouverte pour nous, qui est celle-ci, ce phénomène du transfert est lui-même placé en position de soutien de cette action de la parole. En même temps qu'on découvre le transfert on découvre que, si la parole porte comme elle a porté jusque-là avant qu'on s'en aperçoive, c'est parce qu'il y a là le transfert.

De sorte que jusqu'à présent, au dernier terme — et le sujet a été longuement traité et retraité par les auteurs les plus qualifiés dans l'analyse — je signale tout particulièrement ceci, c'est que le transfert, si interprété soit-il, garde en lui-même comme une espèce de limite irréductible, ceci c'est que dans les conditions centrales, normales de l'analyse, dans les névroses, il sera interprété sur la base et avec l'instrument du transfert lui-même, qui ne pourra se faire qu'à un accent près ; c'est de la position que lui donne le transfert que l'analyste analyse, interprète et intervient sur le transfert lui-même. Une marge pour tout dire irréductible de suggestion reste du dehors comme un élément toujours suspect non de ce qui se passe du dehors, on ne peut le savoir, mais de ce que la théorie est capable de produire. En fait, comme on dit, ce ne sont pas ces difficultés qui empêchent d'avancer. Il n'en reste pas moins qu'il faut en fixer les limites…

l'aporie théorique… et que peut-être ceci nous introduit-il à une certaine possibilité de passer outre ultérieurement. Observons bien tout de même ce qu'il en est, je veux dire concernant ce qui se passe, et peut-être pourrons-nous d'ores et déjà nous apercevoir par quelles voies on peut passer outre.

La présence du passé donc, telle est la réalité du transfert. Est-ce qu'il n'y a pas d'ores et déjà quelque chose qui s'impose, qui nous permet de la formuler d'une façon plus complète ? C'est une présence, un peu plus qu'une présence, c'est une présence en acte et, comme les termes allemand et français l'indiquent, une reproduction. Je veux dire que ce qui n'est pas assez articulé, pas assez mis en évidence dans ce qu'on dit ordinairement, c'est en quoi cette reproduction se distingue d'une simple passivation du sujet. Si c'est une reproduction, si c'est quelque chose en acte, il y a dans la manifestation du transfert quelque chose de créateur. Cet élément me paraît tout à fait essentiel à articuler et, comme toujours, si je le mets en valeur, ça n'est pas que le repérage n'en soit déjà décelable d'une façon plus ou moins obscure dans ce qu'ont déjà articulé les auteurs.

Car si vous vous reportez au rapport qui fait date de Daniel Lagache, vous verrez que c'est là ce qui fait le nerf, la pointe de cette distinction qu'il a introduite — [mais] qui à mon sens reste un peu vacillante et trouble de ne pas voir cette dernière pointe… — de la distinction qu'il a introduite, de l'opposition autour de laquelle il a voulu faire tourner sa distinction du transfert entre répétition du besoin et besoin de répétition. Car si didactique que soit cette opposition qui en réalité n'est pas incluse, n'est même pas un seul instant véritablement en question dans ce que nous expérimentons du transfert — il n'y a pas de doute il s'agit du besoin de répétition — nous ne pouvons pas formuler autrement les phénomènes du transfert que sous cette forme énigmatique : pourquoi faut-il que le sujet répète à perpétuité cette signification, au sens positif du terme, ce qu'il nous signifie par sa conduite. Appeler ça besoin, c'est déjà infléchir dans un certain sens ce dont il s'agit et à cet égard on conçoit en effet que la référence à une donnée psychologique opaque comme celle que connote purement et simplement Daniel Lagache dans son rapport, l'effet de Zeigarnik, après tout respecte mieux ce qui est à préserver dans ce qui fait la stricte originalité de ce dont il s'agit dans le transfert. Car il est clair que tout d'autre part nous indique que si ce que nous faisons en tant que [le] transfert est la répétition d'un besoin, d'un besoin qui peut se manifester à tel ou tel moment pour manifester le transfert, est quelque chose qui pourrait se manifester là comme besoin, nous arrivons à une impasse, puisque nous passons par ailleurs notre temps à dire que c'est une ombre de besoin, un besoin déjà depuis longtemps dépassé, et que c'est pour cela que sa répétition est possible.

Et aussi bien ici nous arrivons au point où le transfert apparaît comme à proprement parler une source de fiction. Le sujet dans le transfert feint, fabrique, construit quelque chose et alors il semble qu'il n'est pas possible de ne pas tout de suite intégrer à la fonction du transfert ce terme qui est d'abord, quelle est la nature de cette fiction, quelle en est la source d'une part, l'objet d'autre part ? Et il s'agit de fiction, qu'est-ce qu'on feint et, puisqu'il s'agit de feindre, pour qui ? Il est bien clair que si on ne répond pas tout de suite : « Pour la personne à qui on s'adresse », c'est parce qu'on ne peut pas ajouter « … le sachant », c'est parce que d'ores et déjà on est très éloigné par ce phénomène de toute hypothèse même de ce qu'on peut appeler massivement par son nom, simulation. Donc ce n'est pas pour la personne à qui on s'adresse en tant qu'on le sait. Mais ça n'est pas parce que c'est le contraire, à savoir que c'est en tant qu'on ne le sait pas, qu'il faut croire que pour autant la personne à qui on s'adresse est là tout d'un coup volatilisée, évanouie. Car tout ce que nous savons de l'inconscient à partir du départ, à partir du rêve nous indique, et l'expérience nous montre qu'il y a des phénomènes psychiques qui se produisent, se développent, se construisent pour être entendus, donc justement pour cet autre qui est là même si on ne le sait pas, même si on ne sait pas qu'ils sont là pour être entendus ; ils sont là pour être entendus, et pour être entendus par un autre.

En d'autres termes, il me paraît impossible d'éliminer du phénomène du transfert le fait qu'il se manifeste dans le rapport à quelqu'un à qui l'on parle. Ceci en est constitutif, constitue une frontière et nous indique du même coup de ne pas noyer son phénomène dans la possibilité générale de répétition que [met en avant] l'article de Jones, dans ses *Papers on psychoanalysis* : « La fonction de la suggestion », mais il y en a d'innombrables. La question est restée à l'ordre du jour, celle de l'ambiguïté qui reste toujours, que dans l'état actuel rien ne peut [amener] à distinguer de ce que nous appelons le transfert et, en ce sens, justifie la distinction où se laisse, vous le verrez, glisser par un tout autre bout, mais par un bout d'erreur, le personnage pourtant fort remarquable qu'est Herman Nunberg.

Ici je vais un instant reglisser, pour vous en montrer le caractère vivifiant, un morceau, un segment de notre exploration du *Banquet*. Rappelez-vous la scène extraordinaire — et tâchez de la situer dans nos termes — que constitue la confession publique d'Alcibiade. Vous devez bien sentir le poids tout à fait remarquable qui s'attache à cette action. Vous devez bien sentir qu'il y a là quelque chose qui va bien au-delà d'un pur et simple compte-rendu de ce qui s'est passé entre lui et Socrate, ça n'est pas neutre, et la preuve, c'est que, même avant de commencer, lui-même se met à l'abri de je ne sais quelle invocation du

secret qui ne vise pas simplement à le protéger lui-même. Il dit :

> *« Que ceux qui ne sont pas capables ni dignes d'entendre, les esclaves qui sont là, se bouchent les oreilles ! »*,

car il y a des choses qu'il vaut mieux ne pas entendre quand on n'est pas à portée de les entendre.

Il se confesse devant qui ? Les autres, tous les autres, ceux qui, par leur concert, leur corps, leur concile, leur pluralité, semblent constituer, donner le plus de poids possible à ce qu'on peut appeler le tribunal de l'Autre, et ce qui fait la valeur de la confession d'Alcibiade devant ce tribunal c'est un rapport où justement il a tenté de faire de Socrate quelque chose de complètement subordonné, soumis à une autre valeur que celle du rapport de sujet à sujet, où il a, vis-à-vis de Socrate, manifesté une tentative de séduction, où ce qu'il a voulu faire de Socrate, et de la façon la plus avouée, c'est quelqu'un d'instrumental, de subordonné à quoi ? à l'objet de son désir à lui, Alcibiade, qui est ἄγαλμα, le bon objet. Et je dirai plus, comment ne pas reconnaître, nous analystes, ce dont il s'agit parce que c'est dit en clair, c'est le bon objet qu'il a dans le ventre. Socrate n'est plus là que l'enveloppe de ce qui est l'objet du désir. Et [c'est] pour bien marquer qu'il n'est que cette enveloppe, c'est pour cela qu'il a voulu manifester que Socrate est par rapport à lui le serf du désir, que Socrate lui est asservi par le désir, et que le désir de Socrate, encore qu'il le connût, il a voulu le voir se manifester dans son signe pour savoir que l'autre objet, ἄγαλμα, était à sa merci.

Or pour Alcibiade c'est justement d'avoir échoué dans cette entreprise qui le couvre de honte et fait de sa confession quelque chose d'aussi chargé. C'est que le démon de l'Αἰδώς, de la Pudeur dont j'ai fait état devant vous en son temps à ce propos est ici ce qui intervient, c'est cela qui est violé. C'est que devant tous est dévoilé dans son trait, dans son secret, le plus choquant, le dernier ressort du désir, ce quelque chose qui oblige toujours plus ou moins dans l'amour à le dissimuler, c'est que sa visée c'est cette chute de l'Autre, grand A, en autre, petit *a*, et que, par-dessus le marché dans cette occasion, il apparaît qu'Alcibiade a échoué dans son entreprise, en tant que cette entreprise nommément était de faire, de cet échelon, déchoir Socrate.

Que peut-on voir de plus proche en apparence de ce qu'on peut appeler, de ce qu'on pourrait croire être le dernier terme d'une recherche de la vérité, non pas dans sa fonction d'épure, d'abstraction, de neutralisation de tous les éléments, mais bien au contraire dans ce qu'elle apporte de valeur de résolution, d'absolution dans ce dont il s'agit et dont vous voyez bien que c'est quelque chose de bien différent du simple phénomène d'une tâche non achevée ; comme on dit [Zeigarnik], c'est autre chose.

La confession publique avec toute la charge religieuse que nous y attachons, à tort ou à raison, est bien là ce dont il semble qu'il s'agit. Comme elle est faite jusqu'à son dernier terme, est-ce qu'il ne semble pas aussi bien que sur ce témoignage éclatant rendu sur la supériorité de Socrate devrait s'achever l'hommage rendu au maître, et peut-être ce que de certains ont désigné comme la valeur apologétique du *Banquet* ? Vu les accusations dont Socrate même après sa mort restait chargé, puisque le pamphlet d'un nommé Polycrate l'accuse encore à l'époque — et chacun sait que *Le Banquet* a été fait en partie en relation à ce libelle, nous avons quelques citations d'autres auteurs — d'avoir si l'on peut dire dévoyé Alcibiade et bien d'autres encore, de leur avoir indiqué que la voie était libre pour la satisfaction de tous leurs désirs, or qu'est-ce que nous voyons ? C'est que, paradoxalement, devant cette mise au jour d'une vérité qui semble en quelque sorte se suffire à elle-même, mais dont tout un chacun sent que la question reste… Pourquoi tout ceci, à qui ça s'adresse, qui s'agit-il d'instruire au moment où la confession se produit, ça n'est certainement pas les accusateurs de Socrate, quel est le désir qui pousse Alcibiade à se déshabiller ainsi en public ? Est-ce qu'il n'y a pas là un paradoxe qui vaut d'être relevé et dont vous le verrez à y regarder de près qu'il n'est pas si simple. C'est que ce que tout le monde perçoit comme une interprétation de Socrate l'est en effet. Socrate lui rétorque :

> *« Tout ce que tu viens de faire là, et Dieu sait que ça n'est pas évident, c'est pour Agathon. Ton désir est plus secret que tout le dévoilement auquel tu viens de te livrer et vise maintenant encore un autre* — petit *a* — *et cet autre, je te le désigne, c'est Agathon. »*

Paradoxalement, dans cette situation, ainsi ça n'est pas quelque chose de fantasmatique, quelque chose qui vient du fond du passé et qui n'a plus d'existence qui est ici par cette interprétation de Socrate mis à la place de ce qui se manifeste ici, c'est la réalité bel et bien, à entendre Socrate, qui ferait office de ce que nous appellerions un transfert dans le procès de la recherche de la vérité.

En d'autres termes, pour bien que vous m'entendiez, c'est comme si quelqu'un venait dire pendant le procès d'Œdipe : « Œdipe ne poursuit d'une façon si haletante… l'existence de l'inconscient ». Hors de l'analyse il y a des répétitions liées bien sûr à la constante de la chaîne signifiante inconsciente dans le sujet. Ces répétitions, même si elles peuvent dans certains cas avoir des effets homologues, sont [un chatoiement de] détails, le biais par lequel ça peut servir à éblouir les moineaux de faire un acte si brillant, de montrer de quoi on est capable ; [de] tout cela, en fin de compte, rien ne tient. Il s'agit bel et bien de quelque chose dont on se demande alors jusqu'où Socrate sait ce qu'il fait. Car

Socrate répondant à Alcibiade semble tomber sous le coup des accusations de Polycrate car lui, Socrate, savant dans les matières de l'amour, lui désigne où est son désir et fait bien plus que le désigner puisqu'il va en quelque sorte jouer le jeu de ce désir par procuration et lui Socrate, tout de suite après s'apprêtera à faire l'éloge d'Agathon qui tout d'un coup par un arrêt de la caméra est escamoté, nous n'y voyons que du feu, par une nouvelle entrée de fêtards. Grâce à cela la question reste énigmatique.

Le dialogue peut revenir indéfiniment sur lui-même et nous ne saurons pas ce que Socrate sait de ce qu'il fait ou bien si c'est Platon qui à ce moment-là se substitue à lui — sans doute, puisque c'est lui qui a écrit le dialogue, lui le sachant un peu plus — à savoir permettant aux siècles de s'égarer sur ce que lui, Platon, nous désigne comme la vraie raison de l'amour qui est de mener le sujet sur quoi ? les échelons que lui indique l'ascension vers un beau de plus en plus confondu avec le Beau suprême… ça, c'est du Platon.

Ceci dit ce n'est pas du tout ce à quoi, à suivre le texte, nous nous sentons obligés. Tout au plus, comme analystes, pourrions-nous dire que si le désir de Socrate, comme il semble être indiqué dans ses propos, n'est autre chose que d'amener ses interlocuteurs au γνῶθι σεαυτόν — ce qui se traduit dans un autre registre par occupe-toi de ton âme — à l'extrême, nous pouvons penser que tout ceci est à prendre au sérieux. Que, pour une part, et je vous expliquerai par quel mécanisme, Socrate est un de ceux à qui nous devons d'avoir une âme, je veux dire, d'avoir donné consistance à un certain point désigné par l'interrogation socratique avec, vous le verrez, tout ce qu'elle engendre de transfert et de qualités. Mais s'il est vrai que ce que Socrate désigne ainsi c'est, sans le savoir, le désir du sujet tel que je le définis et tel qu'effectivement il se manifeste devant nous… s'en faire ce qu'il faut bien appeler le complice, si c'est cela et qu'il le fasse sans le savoir, voici Socrate à une place que nous pouvons tout à fait comprendre et comprendre en même temps comment en fin de compte il a enflammé Alcibiade.

Car si le désir dans sa racine, dans son essence c'est le désir de l'Autre, c'est ici à proprement parler qu'est le ressort de la naissance de l'amour, si l'amour c'est ce qui se passe chez cet objet vers lequel nous tendons la main par notre propre désir et qui, au moment où il fait éclater son incendie, nous laisse apparaître un instant cette réponse, cette autre main, celle qui se tend vers vous comme son désir, si ce désir se manifeste toujours pour autant que nous ne savons pas — *Et Ruth ne savait pas ce que Dieu voulait d'elle…* — pour ne pas savoir ce que Dieu voulait d'elle, il fallait tout de même qu'il fût question que Dieu voulût d'elle quelque chose et si elle n'en sait rien ça n'est pas parce qu'on ne sait pas ce que Dieu voulait d'elle mais parce qu'à cause de ce mystère Dieu

est éclipsé mais toujours là. C'est dans la mesure où ce que Socrate désire il ne le sait pas et que c'est le désir de l'Autre, c'est dans cette mesure qu'Alcibiade est possédé par quoi ? par un amour dont on peut dire que le seul mérite de Socrate c'est de le désigner comme amour de transfert, de le renvoyer à son véritable désir.

Tels sont les points que je voulais refixer, replacer aujourd'hui pour poursuivre la prochaine fois sur ce que je pense pouvoir montrer avec évidence, c'est combien cet apologue, cette articulation dernière, ce scénario qui confine au mythe du dernier terme du nous permet de structurer, d'articuler autour de la position des deux désirs cette situation. Nous pourrons alors vraiment restituer à son véritable sens de situation à deux, à deux réels, la situation de l'analysé en présence de l'analyste et du même coup mettre exactement à leur place les phénomènes d'amour quelquefois ultra-précoces, si déroutants pour ceux qui abordent ces phénomènes, précoces puis progressivement plus complexes à mesure… que cette recherche de la vérité qui doit le mener à sa perte que parce qu'il n'a qu'une fin, c'est partir, s'envoler, s'échapper avec Antigone… » [?] Telle est la situation paradoxale devant quoi nous met l'interprétation de Socrate. Il est bien clair que tout… bref, tout le contenu de ce qui se passe sur le plan qu'on appelle imaginaire pour lequel tout le développement des théories modernes de l'analyse a cru devoir construire, et non sans fondement, toute la théorie de la relation d'objet, toute la théorie de la projection en tant que ce terme est bien loin effectivement de se suffire, toute la théorie en fin de compte de ce qu'est l'analyste pendant l'analyse pour l'analysé, lequel [plan imaginaire] ne peut se concevoir sans une correcte position de ce que l'analyste lui-même occupe la position qu'il occupe par rapport au désir constitutif de l'analyse et ce avec quoi le sujet part dans l'analyse : qu'est-ce qu'il veut ?

# Leçon XIII

*8 mars 1961*

J'ai terminé la dernière fois, à votre satisfaction semble-t-il, sur la pointe de ce qui constituait un des éléments, peut-être l'élément fondamental de la position du sujet dans l'analyse. C'était cette question qui pour nous se recoupe [avec] la définition du désir comme le désir de l'Autre, cette question qui est en somme celle qui est marginale, mais de par là s'indique comme foncière dans la position de l'analysé par rapport à l'analyste, même s'il ne se la formule pas, qu'est-ce qu'il veut ?

Aujourd'hui nous allons refaire un pas en arrière après avoir poussé cette pointe et nous proposer de centrer d'une part ce que nous avions annoncé au début dans notre propos de la dernière fois, nous avancer dans l'examen des modes sous lesquels les autres théoriciens que nous-mêmes, de par les évidences de leur praxis, manifestent en somme la même topologie que celle que je suis en train de déployer, d'essayer de fonder devant vous-mêmes, topologie en tant qu'elle rend possible le transfert.

Il n'est pas forcé, en effet, qu'ils la formulent comme nous pour en témoigner — ceci me semble d'évidence — à leur façon. Comme je l'ai écrit quelque part, on n'a pas besoin d'avoir le plan d'un appartement pour se cogner la tête contre les murs. Je dirai même plus, pour cette opération on s'en passe assez bien, du plan, normalement. Par contre, la réciproque n'est pas vraie en ce sens que contrairement à un schéma primitif de l'épreuve de la réalité, il ne suffit pas de se cogner la tête contre les murs pour reconstituer le plan d'un appartement, surtout si on fait cette expérience dans l'obscurité. L'exemple qui m'est cher de *Théodore cherche des allumettes* est là pour vous [l']illustrer dans Courteline. Ceci dit, c'est une métaphore peut-être un peu forcée, peut-être pas non plus si forcée qu'il peut encore vous apparaître, et c'est ce que nous allons voir à l'épreuve, à l'épreuve de ce qui se passe actuellement, de nos jours, quand les

analystes parlent de quoi ? Nous allons, je crois, droit au plus actuel de cette question telle qu'elle se propose pour eux, et là même vous le sentez bien où je la centre cette année, du côté de l'analyste. Et pour tout dire, c'est à proprement parler ce qu'ils articulent le mieux quand ils abordent — les théoriciens et les théoriciens les plus avancés, les plus lucides — la question dite du contre-transfert.

Je voudrais vous rappeler là-dessus les vérités premières. Ce n'est pas parce qu'elles sont premières qu'elles sont toujours exprimées et si elles vont sans dire, elles vont encore mieux en les disant. Pour la question du contre-transfert, il y a d'abord l'opinion commune, celle de chacun pour avoir un peu approché le problème, là où il la situe d'abord, c'est-à-dire l'idée première qu'on s'en fait ; je dirai aussi la première, la plus commune qui en a été donnée mais aussi le plus ancien abord de cette question. Il y a toujours eu cette notion du contre-transfert présente dans l'analyse, je veux dire très tôt, au début de l'élaboration de cette notion de transfert, tout ce qui chez l'analyste représente son inconscient en tant que non analysé, dirons-nous, est nocif pour sa fonction, pour son opération d'analyste en tant qu'à partir de là nous avons la source de réponses non maîtrisées, et surtout dans l'opinion qu'on s'en fait, de réponses aveugles dont, dans toute la mesure où quelque chose est resté dans l'ombre — et c'est pour cela qu'on insiste sur la nécessité d'une analyse didactique complète, poussée fort loin… nous commençons dans des termes pour commencer, comme c'est écrit quelque part — il résultera de cette négligence de tel ou tel coin de l'inconscient de l'analyste de véritables taches aveugles. D'où résulterait — je le mets au conditionnel, c'est un discours effectivement tenu, que je mets entre guillemets, sous réserves, auquel je ne souscris pas d'emblée mais qui est admis — éventuellement tel ou tel fait plus ou moins grave, plus ou moins fâcheux dans la pratique de l'analyse, de non-reconnaissance, d'intervention manquée, d'inopportunité de telle autre intervention, voire même d'erreur.

Mais d'autre part on ne peut pas manquer de rapprocher de ce propos ceci, qu'il est dit que c'est à la communication des inconscients qu'en fin de compte il faut se fier au mieux pour que se produisent chez l'analyste les aperceptions décisives, les *insights* les meilleurs. Ce n'est pas tellement d'une longue expérience, d'une connaissance étendue de ce qu'il peut rencontrer dans la structure que nous devons attendre la plus grande pertinence, ce saut du lion dont nous parle Freud quelque part et qui ne se fait qu'une fois dans ses réalisations les meilleures. On nous dit que c'est à la communication des inconscients que ressortit ce qui, dans l'analyse concrète, existante, va plus loin, au plus profond, au plus grand effet et qu'il n'est pas d'analyse à laquelle doive manquer tel ou tel de ces moments. C'est en somme, directement, que l'analyste est informé de ce

qui se passe dans l'inconscient de son patient, par une voie de transmission qui reste dans la tradition assez problématique. Comment devons-nous concevoir cette communication des inconscients ?

Je ne suis pas là pour, même d'un point de vue éristique voire critique, aiguiser les antinomies et fabriquer des impasses qui seraient artificielles. Je ne dis pas qu'il y ait là quelque chose d'impensable, à savoir que ce serait à la fois en tant qu'à la limite il ne resterait plus rien d'inconscient chez l'analyste et en même temps en tant qu'il en conserverait encore une bonne part, qu'il serait, qu'il doive être l'analyste idéal. Ce serait vraiment faire des oppositions, je le répète, qui ne seraient pas fondées. Même à pousser les choses à l'extrême on peut entrevoir, concevoir un inconscient « réserve » et il faut bien le concevoir, il n'y a pas d'élucidation exhaustive chez quiconque, de l'inconscient. Quelque loin que soit poussée une analyse, on peut concevoir fort bien, cette réserve d'inconscient admise, que le sujet que nous savons averti précisément par l'expérience de l'analyse didactique sache en quelque sorte en jouer comme d'un instrument, de la caisse du violon dont par ailleurs il possède les cordes. Ce n'est tout de même pas un inconscient brut, c'est un inconscient assoupli, un inconscient plus l'expérience de cet inconscient.

À ces réserves près, il restera quand même que soit légitime que nous sentions la nécessité d'élucider le point de passage où cette qualification est acquise. Ce qui est dans son fond affirmé par la doctrine comme étant l'inaccessible à la conscience, car c'est comme tel que nous devons toujours poser le fondement, la nature de l'inconscient, ce n'est pas qu'il soit là accessible aux hommes de bonne volonté, il ne l'est pas, il reste dans des conditions strictement limitées… c'est dans des conditions strictement limitées qu'on peut l'atteindre, par un détour et par ce détour de l'Autre qui rend nécessaire l'analyse, qui limite, réduit de façon infrangible les possibilités de l'auto-analyse. Et la définition du point de passage où ce qui est ainsi défini peut néanmoins être utilisé comme source d'information, inclus dans une praxis directive, ce n'est pas faire une vaine antinomie que d'en poser la question.

Ce qui nous dit que c'est ainsi que le problème se pose d'une façon valable, je veux dire qu'il est soluble, c'est qu'il est naturel que les choses se présentent ainsi. En tout cas, à vous qui avez les clés, il y a quelque chose qui vous en rend tout de suite l'accès reconnaissable, c'est ceci qui est impliqué dans le discours que vous entendez, que logiquement — il y a une priorité logique à ceci — c'est d'abord comme inconscient de l'autre que se fait toute l'expérience de l'inconscient. C'est d'abord chez ses malades que Freud a rencontré l'inconscient.

Et pour chacun de nous, même si c'est élidé, c'est d'abord comme inconscient de l'autre que s'ouvre pour nous l'idée qu'un truc pareil puisse exister.

Toute découverte de son propre inconscient se présente comme un stade de cette traduction en cours d'un inconscient d'abord inconscient de l'autre. De sorte qu'il n'y a pas tellement à s'étonner qu'on puisse admettre que, même pour l'analyste qui a poussé très loin ce stade de la traduction, la traduction puisse toujours reprendre au niveau de l'Autre. Ce qui évidemment ôte beaucoup de sa portée à l'antinomie que j'évoquai tout à l'heure comme pouvant être faite, en indiquant tout de suite qu'elle ne saurait être faite que de façon abusive.

Seulement alors, si nous partons de là, il apparaît tout de suite quelque chose. C'est qu'en somme dans cette relation à l'autre qui va ôter, comme vous le voyez, une partie, qui va exorciser pour une part cette crainte que nous pouvons ressentir de ne pas sur nous-mêmes assez savoir. Nous y reviendrons, je ne prétends pas vous inciter à vous tenir quitte de tout souci à cet égard. C'est bien loin de là ma pensée, [un aspect ?] original de mon enseignement, qu'il y a dans les prestiges du Moi ou, au sens le plus large, dans la capture de l'imaginaire… ce qu'il importe de noter ici c'est justement que ce domaine, qui dans notre expérience d'analyse personnelle est tout mêlé au déchiffrage de l'inconscient, [ce domaine] quand il s'agit de notre rapport comme psychanalyste à l'autre a une position qu'il faut bien dire différente. En d'autres termes, ici apparaît ce que j'appellerai l'idéal stoïcien qu'on se fait de l'apathie de l'analyste.

Vous le savez, on a d'abord identifié les sentiments, disons en gros négatifs ou positifs, que l'analyste peut avoir vis-à-vis de son patient, avec les effets chez lui d'une non complète réduction de la thématique de son propre inconscient. Mais si ceci est vrai pour lui-même, dans sa relation d'amour propre, dans son rapport au petit autre en soi-même, à l'intérieur de soi, j'entends dire ce par quoi il se voit autre qu'il est — ce qui a été découvert, entrevu, bien avant l'analyse — cette considération n'épuise pas du tout la question de ce qui se passe légitimement quand il a affaire à ce petit autre, à l'autre de l'imaginaire, au-dehors. Mettons les points sur les i. La voie de l'apathie stoïcienne, le fait qu'il reste insensible aux séductions comme aux sévices éventuels de ce petit autre au-dehors en tant que ce petit autre au-dehors a toujours sur lui quelque pouvoir, petit ou grand, ne serait-ce que ce pouvoir de l'encombrer par sa présence, est-ce à dire que cela soit à soi tout seul imputable à quelque insuffisance de la préparation de l'analyste en tant que tel ? Absolument pas en principe.

Acceptez ce stade de ma démarche. Ce n'est pas dire que j'y aboutis, mais je vous propose simplement cette remarque. De la reconnaissance de l'inconscient, nous n'avons pas lieu de dire, de poser qu'elle mette par elle-même l'analyste hors de la portée des passions. Ce serait impliquer que c'est toujours et par essence de l'inconscient que provient l'effet total, global, toute l'efficience d'un

objet sexuel ou de quelque autre objet capable de produire une aversion quelconque, physique. En quoi ceci serait-il nécessité, je le demande, si ce n'est pour ceux qui font cette confusion grossière d'identifier l'inconscient comme tel avec la somme des puissances vitales ? C'est ici ce qui différencie radicalement la portée de la doctrine que j'essaie d'articuler devant vous. Il y a bien entendu entre les deux un rapport. Ce rapport, il s'agit même d'élucider pourquoi il peut se faire, pourquoi ce sont les tendances de l'instinct de vie qui sont ainsi offertes, mais pas n'importe lesquelles, spécialement parmi celles que Freud a toujours et tenacement cernées comme les tendances sexuelles. Il y a une raison [à ce] pourquoi celles-là sont spécialement privilégiées, captivées par le ressort de la chaîne signifiante en tant que c'est elle qui constitue le sujet de l'inconscient.

Mais ceci dit, pourquoi — à ce stade de notre interrogation il faut poser la question — pourquoi un analyste, sous prétexte qu'il est bien analysé, serait insensible au fait que tel ou tel provoque en lui les réactions d'une pensée hostile, qu'il voie en cette présence — il faut la supporter bien sûr pour que quelque chose de cet ordre se produise — comme une présence qui n'est évidemment pas en tant que présence d'un malade [mais] présence d'un être qui tient de la place… et plus justement nous le supposerons imposant, plein, normal, plus légitimement il pourra se produire en sa présence toutes les espèces possibles de réactions. Et de même, sur le plan intrasexuel par exemple, pourquoi en soi le mouvement de l'amour ou de la haine serait-il exclu, disqualifierait-il l'analyste dans sa fonction ? À ce stade, à cette façon de poser la question il n'y a aucune autre réponse que celle-ci, en effet pourquoi pas ! Je dirai même mieux, mieux il sera analysé, plus il sera possible qu'il soit franchement amoureux ou franchement en état d'aversion, de répulsion sur les modes les plus élémentaires des rapports des corps entre eux, par rapport à son partenaire.

Si nous considérons tout de même que ce que je dis là va un peu fort, en ce sens que ça nous gêne, que ça ne s'arrange pas, tout de même qu'il doit bien y avoir quelque chose de fondé dans cette exigence de l'apathie analytique, c'est qu'il doit bien falloir qu'elle s'enracine ailleurs. Mais alors, il faut le dire, et nous sommes, nous, en mesure de le dire. Si je pouvais vous le dire tout de suite et si facilement, je veux dire si je pouvais tout de suite vous le faire entendre avec le chemin déjà parcouru, bien sûr je vous le dirais. C'est justement parce que j'ai un chemin encore à vous faire parcourir que je ne peux pas le formuler d'une façon complètement stricte. Mais d'ores et déjà il y a quelque chose qui peut en être dit jusqu'à un certain point qui pourrait [nous] satisfaire ; la seule chose que je vous demande, c'est justement de ne pas en être trop satisfaits avant d'en donner la formule et la formule précise. C'est que si l'analyste réalise, comme l'image populaire ou aussi bien [comme] l'image déontologique qu'on s'en fait, cette

apathie, c'est justement dans la mesure où il est possédé d'un désir plus fort que ce dont il peut s'agir, à savoir d'en venir au fait avec son patient, de le prendre dans ses bras, ou de le passer par la fenêtre… cela arrive… j'augurerais même mal de quelqu'un qui n'aurait jamais senti cela, j'ose le dire. Mais enfin il est un fait qu'à cette pointe près de la possibilité de la chose, cela ne doit pas arriver d'une façon ambiante. Cela ne doit pas arriver, non pas dans la mesure négative d'une espèce de décharge imaginaire totale de l'analyste — dont nous n'avons pas à poursuivre plus loin l'hypothèse quoique cette hypothèse serait intéressante — mais en raison de quelque chose qui est ce dans quoi je pose la question ici cette année. L'analyste dit: « Je suis possédé d'un désir plus fort. » Il est fondé en tant qu'analyste, en tant que s'est produite pour tout dire une mutation dans l'économie de son désir.

C'est ici que les textes de Platon peuvent être évoqués. Il m'arrive de temps en temps quelque chose d'encourageant. Je vous ai fait cette année ce long discours, ce commentaire sur *Le Banquet* dont je ne suis pas mécontent je dois dire. J'ai eu la surprise… quelqu'un de mon entourage m'a fait la surprise — entendez bien cette surprise au sens qu'a ce terme dans l'analyse, c'est quelque chose qui a plus ou moins rapport avec l'inconscient — de me pointer quelque part, dans une note au bas d'une page, la citation par Freud d'une partie du discours d'Alcibiade à Socrate, dont il faut quand même bien dire que Freud aurait pu chercher mille autres exemples pour illustrer ce qu'il cherche à illustrer à ce moment-là, à savoir ce désir de mort mêlé à l'amour. Il n'y a qu'à se baisser, si je puis dire, pour les ramasser à la pelle. Et je vous communique ici un témoignage, c'est l'exemple de quelqu'un qui, comme un cri du cœur, a lancé un jour vers moi cette jaculation: « Oh ! comme je voudrais que vous soyez mort pour deux ans. » Il n'y a pas besoin d'aller chercher cela dans *Le Banquet.* Mais je considère qu'il n'est pas indifférent qu'au niveau de *L'homme aux rats*, c'est-à-dire d'un moment essentiel dans la découverte de l'ambivalence amoureuse, ce soit au *Banquet* de Platon que Freud se soit référé. Ce n'est tout de même pas un mauvais signe, ce n'est pas un signe que nous ayons tort en allant y chercher nous-mêmes nos références…

Eh bien, dans Platon, dans le *Philèbe*, quelque part Socrate émet cette pensée que le désir, de tous les désirs le plus fort doit bien être le désir de la mort, puisque les âmes qui sont dans l'Erêbe y restent. C'est un argument qui vaut ce qu'il vaut, mais qui ici prend valeur illustrative de la direction où déjà je vous ai indiqué que pouvait se concevoir cette réorganisation, cette restructuration du désir chez l'analyste. C'est au moins un des points d'amarre, de fixation, d'attache de la question dont sûrement nous ne nous contentons pas.

Néanmoins nous pouvons dire plus loin que, dans ce détachement de l'auto-

matisme de répétition que constituerait chez l'analyste une bonne analyse personnelle, il y a quelque chose qui doit dépasser ce que j'appellerai la particularité de son détour, aller un peu au-delà, mordre sur le détour, que j'appellerai spécifique, sur ce que vise Freud, ce qu'il articule quand il pose la répétition foncière du développement de la vie comme concevable comme n'étant que le détour, la dérivation d'une pulsion compacte, abyssale, qui est celle qu'il appelle à ce niveau pulsion de mort où ne reste plus que cette ἀνάγκη, cette nécessité du retour au zéro, à l'inanimé. Métaphore sans doute, et métaphore qui n'est exprimée que par cette sorte d'extrapolation devant laquelle certains reculent, de ce qui est apporté de notre expérience, à savoir de l'action de la chaîne signifiante inconsciente en tant qu'elle impose sa marque à toutes les manifestations de la vie chez le sujet qui parle. Mais enfin extrapolation, métaphore qui n'est tout de même pas faite chez Freud absolument pour rien, en tout cas qui nous permet de concevoir que quelque chose soit possible et qu'effectivement il puisse y avoir quelque rapport de l'analyste — comme l'a écrit dans notre premier numéro une de mes élèves, avec la plus belle hauteur de ton — avec Hadès, avec la mort.

Qu'il joue ou non avec la mort en tout cas — j'ai écrit ailleurs que, dans cette partie qu'est l'analyse qui n'est sûrement pas analysable uniquement en termes d'une partie à deux — l'analyste joue avec un mort et que là, nous retrouvons ce trait de l'exigence commune qu'il doit y avoir quelque chose de capable de jouer le mort dans ce petit autre qui est en lui. Dans la position de la partie de bridge, le [sujet] S, [I], qu'il est a en face de lui son propre petit autre [*i* (*a*)], [II], ce en quoi il est avec lui-même dans ce rapport spéculaire en tant qu'il est lui, constitué comme Moi. Si nous mettons ici [III] la place désignée de cet Autre qui parle [A], celui qu'il va entendre, le patient, nous voyons que ce patient en tant qu'il est

[III]
A — *i* (A2)
[II] *i* (*a*) S — A [I]
$\not S$
[IV]

représenté par le sujet barré [$\not S$], [IV] par le sujet en tant qu'inconnu de lui-même, va [se] trouver avoir ici [III] la place image de son propre petit *a* à lui — appelons l'ensemble [… ?], il reste que nous allons rencontrer là le même obstacle que nous rencontrons avec nous-mêmes dans notre analyse quand il s'agit de l'inconscient, à savoir quoi ? le pouvoir positif de méconnaissance — trait essentiel, pour ne pas dire [… ?] de trouver conjoints à la même place son propre Moi à lui

l'analysé et cet Autre ; il doit trouver sa vérité qui est le grand Autre de l'analyste. Le paradoxe de la partie de bridge analytique, c'est cette abnégation qui fait que, contrairement à ce qui se passe dans une partie de bridge normale, l'analyste doit aider le sujet à trouver ce qu'il y a dans le jeu de son partenaire. Et pour mener ce jeu de qui perd gagne au bridge, l'analyste, lui, n'a pas, ne doit pas avoir en principe à se compliquer la vie avec un partenaire. Et c'est pour cela qu'il est dit que le *i* (*a*) de l'analyste doit se comporter comme un mort. Cela veut dire que l'analyste doit toujours savoir ce qu'il y a là dans la donne.

Seulement voilà, cette espèce de solution du problème dont je pense que vous apprécierez la relative simplicité, au niveau de l'explication commune, exotérique, pour le dehors car c'est simplement une façon de parler sur ce que tout le monde croit — quelqu'un qui tomberait ici pour la première fois pourrait y trouver toutes sortes de raisons de satisfaction en fin de compte de se rendormir sur ses deux oreilles, à savoir sur ce qu'il a toujours entendu dire, que l'analyste est un être supérieur par exemple… — malheureusement ça ne colle pas ! Cela ne colle pas et le témoignage nous en est donné par les analystes eux-mêmes. Non pas simplement sous la forme d'une déploration la larme à l'œil : « Nous ne sommes jamais égaux à notre fonction. » Dieu merci, cette sorte de déclaration, encore qu'elle existe, nous est épargnée depuis un certain temps, c'est un fait, un fait dont je ne suis pas moi ici le responsable, que je n'ai qu'à enregistrer. C'est que depuis un certain temps ce qu'on admet effectivement dans la pratique analytique, je parle dans les meilleurs cercles ce n'est pas dans tel ou tel article que vous avez à le chercher, actuellement tout le monde considère comme acquis, comme admis ce que je vais dire — on l'articule plus ou moins franchement et surtout on comprend plus ou moins bien ce qu'on articule, c'est la seule chose, mais c'est admis — c'est l'analyste doit tenir compte, dans son information et sa manœuvre, des sentiments non pas qu'il inspire mais qu'il éprouve dans l'analyse.

Le contre-transfert n'est plus considéré de nos jours comme étant dans son essence une imperfection, ce qui ne veut pas dire qu'il ne puisse pas l'être bien sûr, mais s'il ne reste pas comme imperfection, il n'en reste pas moins quelque chose qui lui fait mériter le nom de contre-transfert. Vous allez le voir encore, pour autant qu'apparemment il est exactement de la même nature que cette autre face du transfert que la dernière fois j'opposai au transfert conçu comme automatisme de répétition, à savoir ce sur quoi j'ai entendu centrer la question, le transfert en tant qu'on le [dégage ?] du petit *a* deux, [*i* (*a*2)], et va avoir ici [I] l'image du grand Autre [S – A], la place, la position du grand Autre pour autant que c'est l'analyste qui l'occupe. C'est dire que le patient, l'analysé a, lui, un partenaire. Et vous n'avez pas à vous [étonner, nous ?] devons en faire et vous

allez voir à quel niveau, le contre-transfert c'est bien de celui-là qu'il s'agit, à savoir des sentiments éprouvés par l'analyste dans l'analyse, déterminés à chaque instant par ses relations à l'analysé.

On nous dit… je choisis une référence presque au hasard mais c'est un bon article quand même — c'est jamais complètement au hasard qu'on choisit quelque chose — parmi tous ceux que j'ai lus, il y a probablement une raison pour que celui-là j'aie envie de vous en communiquer le titre; cela s'appelle justement — c'est en somme le sujet que nous traitons aujourd'hui — *Normal Counter-transference and some of its Deviations*, *Le contre-transfert normal et certaines de ses déviations*, par Roger Money-Kyrle, manifestement appartenant au cercle kleinien et relié à Mélanie Klein par l'intermédiaire de Paula Heimann. Vous y verrez que l'état d'insatisfaction, l'état de préoccupation sous la plume de Paula Heimann c'est même le pressentiment… Dans son article, elle fait état de ceci qu'elle s'est trouvée devant quelque chose dont il ne faut pas être vieil analyste pour ne pas en avoir l'expérience, devant une situation qui est trop fréquente, [à savoir] que l'analyste puisse être confronté dans les premiers temps d'une analyse [à] un patient qui se précipite de façon manifestement déterminée par l'analyse elle-même, si lui-même ne s'en rend pas compte, dans des décisions prématurées, dans une liaison à longue portée, voire un mariage. Elle sait que c'est chose à analyser, à interpréter, à contrer dans une certaine mesure. Elle fait état à ce moment d'un sentiment tout à fait gênant qu'elle en éprouve dans ce cas particulier. Elle en fait état comme de quelque chose qui, à soi tout seul, lui est le signe qu'elle a raison de s'en inquiéter plus spécialement. Elle montre en quoi c'est précisément ce qui lui permet de mieux comprendre, d'aller plus loin. Mais il y a bien d'autres sentiments qui peuvent apparaître et l'article [de Money-Kyrle] par exemple dont je vous parle fait vraiment état des sentiments de dépression, de chute générale de l'intérêt pour les choses, de désaffection, de désaffectation même, que peut éprouver l'analyste par rapport à tout ce qui le touche.

L'article est joli à lire parce que l'analyste ne nous décrit pas seulement ce qui résulte de l'au-delà de telle séance où il lui semble qu'il n'a pas su répondre suffisamment à ce qu'il appelle lui-même *a demanding patient*. Ce n'est pas parce que vous y voyez l'écho de la demande qu'il faut vous en tenir là pour comprendre l'accent anglais. *Demanding*, c'est plus, c'est une exigence pressante. Et il fait état à ce propos du rôle du superego analytique d'une façon qui, assurément, si vous lisez l'article, vous paraîtra présenter bien quelque *gap*, je veux dire ne trouverait vraiment sa portée que si vous vous référez à ce qui vous est donné dans le graphe et pour autant que le graphe, pour autant que vous y introduisez les pointillés, se présente ainsi que, dans la ligne du bas, c'est au-delà du lieu de l'Autre que la ligne pointillée vous représente le Surmoi.

Je vous mets le reste du graphe pour que vous vous rendiez compte à ce propos [de ce] en quoi il peut vous servir. C'est à comprendre que ce n'est pas toujours à mettre au compte de cet élément en fin de compte opaque, avec cette sévérité du superego, que telle ou telle demande puisse produire ces effets dépressifs, voire plus encore, chez l'analyste; c'est précisément pour autant qu'il y a continuité entre la demande de l'Autre et la structure dite du superego. Entendez que c'est quand la demande du sujet vient à s'introjecter, à passer comme demande articulée chez celui qui en est le récipiendaire, d'une façon telle qu'elle représente sa propre demande sous une forme inversée — exemple, quand une demande d'amour venant de la mère vient à rencontrer chez celui qui a à répondre sa propre demande d'amour allant à la mère — que nous trouvons les effets les plus forts qu'on appelle effets d'hypersévérité du superego.

Je ne fais ici que vous l'indiquer, car ce n'est pas par là que passe notre chemin, c'est une remarque latérale. Ce qui importe, c'est qu'un analyste qui paraît quelqu'un de particulièrement agile et doué pour reconnaître sa propre expérience va [jusqu']à faire état, nous présenter [… ?], je fais allusion précisément par exemple au cercle kleinien, je veux dire à ce qu'a écrit Mélanie Klein à ce sujet, à ce qu'a écrit Paula Heimann dans un article sur [le contre-transfert], *On counter-transference*, et que vous trouverez facilement… Il dit avoir lui-même fait état du sentiment qu'il a repéré comme étant en relation avec les difficultés que lui présente l'analyse d'un de ses patients; [il dit] avoir lui-même, et pendant une période connotée avec le pittoresque de la sanction de la vie anglaise, avoir lui-même pendant son week-end pu noter après une période assez stimulée autour de ce que lui avait laissé de problématique, d'insatisfaisant ce qu'il avait pu faire dans la semaine avec son patient… il a subi sans en voir d'abord du tout le lien lui-même, une espèce de coup de pompe — appelons les choses par leur nom — qui l'a fait pendant la deuxième moitié de son week-end se trouver dans un état qu'il ne reconnaît qu'à se le formuler lui-même dans les mêmes termes que son patient l'a fait d'un état de dégoût confinant à la dépersonnalisation, d'où était partie toute la dialectique de la semaine et auquel justement — il était d'ailleurs accompagné d'un rêve dont l'analyste s'était éclairé pour lui répondre — il avait le sentiment de ne pas avoir donné la bonne réponse, à tort ou à raison, mais en tout cas fondé sur ceci que sa réponse avait fait salement râler le patient, et qu'à partir de là il était devenu excessivement méchant avec lui. Et voilà qu'il se trouve, lui, l'analyste, reconnaître qu'en fin de compte ce qu'il éprouve, c'est exactement ce qu'au départ le patient lui a décrit d'un de ses états. Ce n'était pas, pour lui le patient, très nouveau, ni nouveau pour l'analyste de s'apercevoir que le patient pouvait être sujet à ces phases à la limite de la dépression et de menus effets paranoïdes.

Voilà ce qui nous est rapporté et que l'analyste en question — ici encore avec tout un cercle, le sien, celui que j'appelle en l'occasion un cercle kleinien — d'emblée conçoit comme représentant l'effet du mauvais objet projeté dans l'analyste en tant que le sujet, en analyse ou pas, est susceptible de le projeter dans l'autre. Il ne semble pas faire problème dans un certain champ analytique — dont nous devons après tout admettre qu'à ce degré quand même de croyance quasi magique que ça peut supposer, ça ne doit pas tout de même être sans raison qu'on y glisse si facilement — que ce mauvais objet projeté est à comprendre comme ayant tout naturellement son efficace, au moins quand il s'agit de celui qui est accouplé au sujet dans une relation aussi étroite, aussi cohérente que celle qui est créée par une analyse commencée déjà depuis un bout de temps, comme ayant toute son efficace dans quelle mesure ? L'article vous le dit aussi, dans la mesure où cet effet procède d'une non-compréhension, de la part de l'analyste, du patient. L'effet dont il s'agit nous est présenté comme l'utilisation possible des déviations du *normal counter-transference*. Car comme le début de l'article nous l'articule, ce *normal counter-transference* déjà se produit de par le rythme de va-et-vient de l'introjection du discours de l'analysé et de quelque chose qui admet dans sa normalité la projection possible — voyez s'il va loin — sur l'analysé de quelque chose qui se produit comme un effet imaginaire de réponse à cette introjection de son discours. Cet effet de contre-transfert est dit normal pour autant que la demande introjectée est parfaitement comprise. L'analyste n'a aucune peine à se repérer dans ce qui se produit alors d'une façon tellement claire dans sa propre introjection ; il n'en voit que la conséquence et il n'a même pas à en faire usage. Ce qui se produit est réellement là au niveau de $i\,(a)$ et tout à fait maîtrisé. Et ce qui se produit du côté du patient, l'analyste n'a pas à se surprendre que cela se produise ; ce que le patient projette sur lui, il n'en est pas affecté. C'est en tant qu'il ne comprend pas qu'il est affecté, que c'est une déviation du contre-transfert normal, que les choses peuvent en venir à ce qu'il devienne effectivement le patient de ce mauvais objet projeté en lui par son partenaire. Je veux dire qu'il ressent en lui l'effet de quelque chose de tout à fait inattendu dans lequel seule une réflexion faite à part lui permet, et encore peut-être seulement parce que l'occasion est favorable, de reconnaître l'état même que lui avait décrit son patient.

Je vous le répète, je ne prends pas à ma charge l'explication dont il s'agit, je ne la repousse pas non plus. Je la mets provisoirement en suspens pour aller pas à pas, pour vous mener au biais précis où j'ai à vous mener pour articuler quelque chose. Je dis simplement que si l'analyste ne la comprend pas lui-même, il n'en devient pas moins, au dire de l'analyste expérimenté, effectivement le réceptacle de la projection dont il s'agit et sent en lui-même ces projec-

tions comme un objet étranger ; ce qui met évidemment l'analyste dans une singulière position de dépotoir. Parce que… si cela se produit avec beaucoup de patients comme ça, vous voyez où cela peut nous mener, quand on n'est pas en mesure de centrer à propos duquel ça se produit, ces faits qui se représentent dans la description qu'en fait Money-Kyrle comme déconnectés. Cela peut poser quelque problèmes.

Quoi qu'il en soit je fais le pas suivant. Je le fais avec son auteur qui nous dit, si nous allons dans ce sens qui ne date pas d'hier — déjà Ferenczi avait mis en cause jusqu'à quel point l'analyste devait faire part à son patient de ce que lui, l'analyste, éprouvait lui-même dans la réalité, dans certains cas [comme] un moyen de donner au patient l'accès à cette réalité — personne actuellement n'ose aller aussi loin et nommément pas dans l'école à laquelle je fais allusion. Je veux dire, par exemple, Paula Heimann dira que l'analyste doit être très sévère dans son journal de bord, son hygiène quotidienne, être toujours au fait d'analyser ce qu'il peut éprouver lui-même de cet ordre, mais c'est une affaire de lui-même à lui-même, et dans le dessein d'essayer de faire la course contre la montre, c'est-à-dire de rattraper le retard qu'il aura pu ainsi prendre dans la compréhension, l'*understanding* de son patient. Money-Kyrle, sans être Ferenczi ni aussi réservé, va plus loin sur ce point local de l'identité de l'état par lui ressenti avec celui que lui a amené au début de la semaine son patient. Il va tout de même, sur ce point local, à lui en donner communication et à noter, c'est l'objet de son article — ou plus exactement de la communication qu'il a faite en 1955 au Congrès de Genève dont son article est la reproduction — à noter l'effet, il ne nous parle pas de l'effet lointain mais de l'effet immédiat, sur son patient, qui est lui d'une jubilation évidente, à savoir que le patient n'en déduit rien d'autre que : « Ah ! vous me le dites, eh bien j'en suis bien content car, quand vous m'avez fait l'autre jour l'interprétation à propos de cet état — et en effet il lui en avait fait une un petit peu fumeuse, vaseuse, il peut le reconnaître — moi, dit le patient, j'ai pensé que ce que vous disiez là, ça parlait de vous et pas du tout de moi. » Nous sommes donc là, si vous voulez, en plein malentendu et je dirai que nous nous en contentons. Enfin l'auteur s'en contente, car il laisse les choses là, puis, nous dit-il, à partir de là l'analyse [repart et lui] offre, nous n'avons qu'à l'en croire, toutes les possibilités d'interprétations ultérieures.

Le fait que ce qui nous est présenté comme déviation du contre-transfert est ici posé comme moyen instrumental qu'on peut codifier qui, dans des cas semblables, est de s'efforcer de rattraper la situation aussi vite que possible — au moins par la reconnaissance de ses effets sur l'analyste et au moyen de communications mitigées proposant au patient quelque chose qui, assurément à cette

occasion, a un caractère d'un certain dévoilement de la situation analytique dans son ensemble — d'en attendre quelque chose qui soit un redépart qui dénoue ce qui apparemment s'est présenté comme impasse dans la situation analytique — je ne suis pas en train d'entériner l'approprié de cette façon de procéder — simplement je remarque que ce n'est certainement pas lié à un point privilégié que quelque chose de cet ordre puisse être de cette façon produit.

Ce que je peux dire, c'est que dans toute la mesure où il y a à cette façon de procéder une légitimité, en tous les cas ce sont nos catégories qui nous permettent de le comprendre. M'est avis qu'il n'est pas possible de le comprendre hors du registre de ce que j'ai pointé comme étant la place de *a*, l'objet partiel, l'ἄγαλμα dans la relation de désir en tant qu'elle-même est déterminée à l'intérieur dans une relation plus vaste, celle de l'exigence d'amour. Ce n'est que là, ce n'est que dans cette topologie que nous pouvons comprendre une telle façon de procéder, dans une topologie qui nous permet de dire que même si le sujet ne le sait pas, par la seule supposition, je dirai objective, de la situation analytique, c'est déjà dans l'Autre que petit *a*, l'ἄγαλμα fonctionne. Et ce qu'on nous présente à cette occasion comme contre-transfert normal ou pas, n'a vraiment aucune raison spéciale d'être qualifié de contre-transfert, je veux dire qu'il ne s'agit là que d'un effet irréductible de la situation de transfert simplement par elle-même. Du fait qu'il y a transfert, ça suffit pour que nous soyons impliqués dans cette position d'être celui qui contient l'ἄγαλμα, l'objet fondamental dont il s'agit dans l'analyse du sujet comme lié, conditionné par ce rapport de vacillation du sujet que nous caractérisons comme constituant le fantasme fondamental, comme instaurant le lieu où le sujet peut se fixer comme désir.

C'est un effet légitime du transfert. Il n'y a pas besoin là pour autant de faire intervenir le contre-transfert comme s'il s'agissait de quelque chose qui serait la part propre, et bien plus encore la part fautive de l'analyste. Seulement je crois que pour le reconnaître il faut que l'analyste sache certaines choses, il faut qu'il sache en particulier que le critère de sa position correcte n'est pas qu'il comprenne ou qu'il ne comprenne pas. Il n'est pas absolument essentiel qu'il ne comprenne pas, mais je dirai que jusqu'à un certain point cela peut être préférable à une trop grande confiance dans sa compréhension. En d'autres termes, il doit toujours mettre en doute ce qu'il comprend et se dire que ce qu'il cherche à atteindre, c'est justement ce qu'en principe il ne comprend pas. C'est en tant certes qu'il sait ce que c'est que le désir, mais qu'il ne sait pas ce que ce sujet avec lequel il est embarqué dans l'aventure analytique désire, qu'il est en position d'en avoir en lui, de ce désir, l'objet. Car seulement cela explique tels de ces effets si singulièrement encore effrayants, semble-t-il. J'ai lu un article que je vous désignerai plus précisément la prochaine fois, où un monsieur, pourtant

plein d'expérience, s'interroge sur ce qu'on doit faire quand dès les premiers rêves, quelquefois dès avant que l'analyse commence, l'analysé se produit à lui-même l'analyste comme un objet d'amour caractérisé. La réponse de l'auteur est un peu plus réservée que celle d'un autre auteur qui, lui, prend le parti de dire, quand ça commence comme cela il est inutile d'aller plus loin, il y a trop de rapports de réalité.

Ainsi, est-ce que c'est même ainsi que nous devons dire les choses quand, pour nous, si nous nous laissons guider par les catégories que nous avons produites, nous pouvons dire que dans le principe de la situation le sujet est introduit comme digne d'intérêt, digne d'amour, comme ἐρώμενος. C'est pour lui qu'on est là, mais cela c'est l'effet, si l'on peut dire, manifeste. Si nous admettons que l'effet latent est lié à sa non-science, à son inscience, son inscience, c'est l'inscience de quoi ? de ce quelque chose qui est justement l'objet de son désir d'une façon latente, je veux dire objective, structurale. Cet objet est déjà dans l'Autre et c'est pour autant qu'il en est ainsi que, qu'il le sache ou pas, virtuellement, il est constitué comme ἐραστὴς, remplissant de ce seul fait cette condition de métaphore, de substitution de l'ἐραστὴς à l'ἐρώμενος dont nous avons dit qu'elle constitue de par elle-même le phénomène de l'amour, et dont il n'est pas étonnant que nous voyions les effets flambants dans l'amour de transfert dès le début de l'analyse. Il n'y a pas lieu pour autant de voir là une contre-indication.

Et c'est bien là que se pose la question du désir de l'analyste et jusqu'à un certain point de sa responsabilité car, à vrai dire, il suffit de supposer une chose pour que la situation soit — comme s'expriment les notaires à propos des contrats — parfaite. Il suffit que l'analyste, à son insu même, pour un instant, place son propre objet partiel, son ἄγαλμα, dans le patient auquel il a à faire, c'est là en effet qu'on peut parler d'une contre-indication. Mais, comme vous le voyez, rien moins que repérable, rien moins que repérable dans toute la mesure où la situation du désir de l'analyste n'est pas précisée. Et il vous suffira de lire l'auteur que je vous indique [Money-Kyrle] pour voir que, bien sûr, la question de ce qui intéresse l'analyste, il est bien forcé de se la poser par la nécessité de son discours. Et qu'est-ce qu'il nous dit ? que deux choses sont intéressantes dans l'analyste quand il fait une analyse, deux *basic drives.* Et vous allez voir qu'il est bien étrange de voir qualifier de pulsions passives les deux que je vais vous dire, la *reparative,* nous dit-il textuellement, qui va contre la destructivité latente de chacun de nous et, d'autre part, le *drive parental.*

Voilà comment un analyste d'une école certainement… vous en voyez assez le scandale. Mais après tout, c'est un scandale auquel nous participons plus ou moins, car nous parlons sans cesse comme si c'était de cela dont il s'agit —

même si nous savons bien que nous ne savons pas que nous ne devons pas être les parents de l'analysé — nous dirons dans une pensée sur le champ des psychoses. Et le *drive* réparatif, qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire énormément de choses, ça a follement d'implications bien sûr dans toute notre expérience. Mais enfin, est-ce qu'il ne vaut pas la peine à ce propos d'articuler en quoi ce réparatif doit se distinguer des abus de l'ambition thérapeutique par exemple ? Bref, la mise en cause non pas de l'absurdité de telle thématique, mais au contraire ce qui la justifie. Car bien entendu je fais le crédit à l'auteur et à toute l'école qu'il représente de viser quelque chose qui a effectivement sa place dans la topologie. Mais il faut l'articuler, le dire, situer où c'est, l'expliquer autrement.

C'est pour cela que la prochaine fois je résumerai rapidement ce qu'il se trouve que, d'une façon apologétique, j'ai fait dans l'intervalle de ces deux séminaires, devant un groupe de philosophie, un exposé de la *Position du désir*. Il faut qu'une bonne fois soit situé ce pourquoi un auteur… nous nous en contentons. Enfin l'auteur s'en contente, car il laisse les choses là, puis, nous dit-il, à partir de là l'analyse repart. Ceux qui en quelque sorte tombent aujourd'hui parmi nous de la lune — je donne un bref repérage — après avoir tenté de reposer devant vous dans des termes plus rigoureux qu'il n'a été fait jusqu'à présent ce qu'on peut appeler la théorie de l'amour, ceci sur le fondement du *Banquet* de Platon, c'est à l'intérieur de ce que nous avons réussi à situer dans ce commentaire que je commence d'articuler la position du transfert dans le sens où je l'ai annoncé cette année, c'est-à-dire dans ce que j'ai appelé avant expérimenté peut parler de *drive* parental, de pulsion parentale et réparative à propos de l'analyste et dire en même temps quelque chose qui doit d'une part avoir sa justification, mais qui, d'autre part, la requiert impérieusement.

# Leçon XIV

*15 mars 1961*

Parlant donc depuis les deux dernières fois de la question du transfert, je l'ai fait du côté de l'analyste. Ce n'est pas dire que je donne au terme de contre-transfert le sens où il est couramment reçu d'une sorte d'imperfection de la purification de l'analyste dans la relation à l'analysé. Bien au contraire, j'entends dire que le contre-transfert, à savoir l'implication nécessaire de l'analyste dans la situation du transfert fait qu'en somme nous devons nous méfier de ce terme impropre. L'existence du contre-transfert [est une] conséquence nécessaire purement et simplement du phénomène du transfert lui-même si on l'analyse correctement.

J'ai introduit ce problème par le fait actuel dans la pratique analytique qu'il est reçu d'une façon assez étendue que ce que nous pourrions appeler un certain nombre d'affects, pour autant que l'analyste en est touché dans l'analyse, constituent un mode sinon normal du moins normatif du repérage de la situation analytique. Et même je dis, non seulement de l'information de l'analyste dans la situation analytique, mais même un élément possible de son intervention par la communication qu'il peut éventuellement en faire à l'analysé. Et, je le répète, je n'ai pas pris sous mon chef la légitimité de cette méthode. Je constate qu'elle a pu être introduite et promue, qu'elle a été admise, reçue dans un champ très large de la communauté analytique et que ceci à soi tout seul est suffisamment indicatif sur notre chemin, pour l'instant, qui est d'analyser comment les théoriciens qui entendent ainsi l'usage du contre-transfert le légitiment. Ils le légitiment pour autant qu'ils le lient à des moments d'incompréhension de la part de l'analyste, comme si cette incompréhension était en soi le critère, le point de partage, le versant où quelque chose qui doit d'une part avoir sa justification, mais qui, d'autre part, la requiert impérieusement.

J'entends vous montrer aujourd'hui pour permettre de serrer de plus près ce qu'on peut appeler, selon nos termes, le rapport de la demande du sujet avec son

désir, étant entendu que nous avons mis au principe ce en quoi nous avons montré que le retour est nécessaire, c'est à mettre au premier plan que ce dont il s'agit dans l'analyse n'est autre chose que la mise au jour de la manifestation du désir du sujet.

Où est la compréhension quand nous comprenons ? Quand nous croyons comprendre, qu'est-ce que cela veut dire ? Je pose que cela veut dire dans sa forme la plus assurée, je dirai dans sa forme primaire, que la compréhension de quoi que ce soit que le sujet articule devant nous est quelque chose que nous pouvons définir ainsi au niveau du conscient, c'est qu'en somme nous savons quoi répondre à ce que l'autre demande. C'est dans la mesure où nous croyons pouvoir répondre à la demande que nous sommes dans le sentiment de comprendre.

Sur la demande pourtant, nous en savons un peu plus que cet abord immédiat, précisément en ceci que nous savons que la demande n'est pas explicite, qu'elle est même beaucoup plus qu'implicite, qu'elle est cachée pour le sujet, qu'elle est comme devant être interprétée. Et c'est là qu'est l'ambiguïté pour autant que nous qui l'interprétons nous répondons à la demande inconsciente sur le plan d'un discours qui pour nous est un discours conscient. C'est bien là qu'est le biais, le piège, et qu'aussi bien depuis toujours nous tendons à glisser vers cette supposition, cette capture que notre réponse… Le sujet en quelque sorte devrait se contenter de ce que nous mettons au jour par notre réponse, quelque chose dont il devrait se satisfaire. Nous savons que c'est là que se produit pourtant toujours quelque résistance. C'est de la situation de cette résistance, de la façon dont nous pouvons qualifier les instances à quoi nous avons à la rapporter, qu'ont découlé toutes les étapes, tous les stades de la théorie analytique du sujet, à savoir des diverses instances auxquelles en lui nous avons [appelé ?]« sa disparité subjective » J'entends par là que la position des deux sujets en présence n'est aucunement équivalente. Et c'est pour cela qu'on peut parler, non pas de situation, mais de pseudo-situation analytique, de « prétendue situation ».

[L'abord de cette question… ?] situe plus loin, se situe en un point tout à fait originel. En ce point, j'ai essayé de vous porter en vous montrant ce qui résulte chez le sujet qui parle — du fait, l'exprimais-je ainsi, que ses besoins doivent passer par les défilés de la demande — que de ce fait même, à ce point tout à fait originel, il résulte précisément ce quelque chose où se fonde ceci que tout ce qui est tendance naturelle, chez le sujet qui parle, a à se situer dans un au-delà et dans un en deçà de la demande. Dans un au-delà c'est la demande d'amour, dans un en deçà c'est ce que nous appelons le désir, avec ce qui le caractérise comme condition, comme ce que nous appelons sa condition absolue dans la spécifici-

té de l'objet qui le concerne, petit *a*, cet objet partiel, ce quelque chose que j'ai essayé de vous montrer comme inclus dès l'origine dans ce texte fondamental de la théorie de l'amour, ce texte du *Banquet*, comme ἄγαλμα, en tant que je l'ai identifié aussi à l'objet partiel de la théorie analytique.

C'est ceci qu'aujourd'hui, par un bref reparcours de ce qu'il y a de plus original dans la théorie analytique, les *Triebe*, *Les pulsions et leur destin,* j'entends vous faire toucher du doigt, avant que nous puissions en déduire ce qui en découle quant à ce qui nous importe, à savoir le point sur lequel je vous ai laissés la dernière fois du *drive* intéressé dans la position de l'analyste. Vous vous rappelez que c'est sur ce point problématique que je vous ai laissés pour autant qu'un auteur, celui précisément qui s'exprime sur le sujet du contre-transfert, désigne dans ce qu'il appelait le *drive* parental, ce besoin d'être parent, ou le *drive* réparatif, ce besoin d'aller contre la destructivité naturelle supposée chez tout sujet en tant qu'analysé analysable.

Vous avez tout de suite saisi la hardiesse, l'audace, le paradoxe d'avancer des choses comme celles-là, puisque aussi bien il suffit un instant de s'y arrêter pour s'apercevoir, à propos de ce *drive* parental, si c'est bien ce qui doit être présent dans la situation analytique, qu'alors comment même oserons-nous parler de la situation du transfert, si c'est vraiment un parent que le sujet en analyse a en face de lui ? Quoi de plus légitime qu'il retombe à son endroit dans la position même qu'il a eue pendant toute sa formation à l'endroit des sujets autour desquels se sont constituées les situations passives fondamentales pour lui qui constituent [dans] la chaîne signifiante les automatismes de répétition. En d'autres termes, comment ne pas s'apercevoir que nous avons là une contradiction directe, que nous allons droit sur l'écueil qui permettra de nous la poser ? Qui nous contredira en disant que la situation de transfert, telle qu'elle s'établit dans l'analyse, est en discordance avec la réalité de cette situation, que certains expriment imprudemment comme une situation si simple, celle de la situation dans l'analyse, dans l'*hic et nunc* du rapport au médecin ? Comment ne pas voir que si le médecin est là armé du *drive* parental, si élaboré que nous le supposions du côté… pour cela qu'on peut parler, non pas de situation, mais de pseudo-situation analytique, de « prétendue situation »… qui oblige l'analyste à passer à un autre mode de communication, à un autre instrument dans sa façon de se repérer dans ce dont il s'agit, c'est-à-dire l'analyse du sujet. C'est donc autour de ce terme de compréhension que va pivoter ce dont il s'agit, c'est-à-dire l'analyse du sujet.

Néanmoins n'est-il pas possible d'aller en un point plus radical, sans nier bien sûr la part qu'ont dans la résistance ces diverses instances du sujet, voire saisir que la difficulté des rapports de la demande du sujet à la réponse qui lui

est donnée, [ne pourra être de l'ordre d'une ?] position éducative, il n'y aura absolument rien qui distancie la réponse normale du sujet à cette situation et tout ce qui pourra être énoncé comme la répétition d'une situation passée. Il faut bien dire qu'il n'y a pas même moyen d'articuler la situation analytique sans poser au moins quelque [part ?] par l'exigence contraire.

Et par exemple au chapitre III de l'*Au-delà du principe du plaisir,* quand effectivement Freud, reprenant l'articulation dont il s'agit dans l'analyse, fait le départ de la remémoration et de la reproduction de l'automatisme de répétition, *Wiederholungszwang*, pour autant qu'il le considère comme un demi-échec de la visée remémoratrice de l'analyse, comme un échec nécessaire allant jusqu'à mettre au compte de la structure du Moi, en tant qu'il éprouve à ce stade de son élaboration d'en fonder l'instance comme en grande partie inconsciente, d'attribuer et de mettre au compte, non pas le tout, puisque sans doute tout l'article est fait pour montrer qu'il y a une marge, mais la part la plus importante de cette fonction de répétition au compte de la défense du Moi contre la remémoration refoulée, considérée comme le vrai terme, le terme dernier, encore que peut-être à ce moment considéré comme impossible, de l'opération analytique.

C'est donc en suivant la voie de quelque chose qui est la résistance à cette visée dernière, la résistance située dans la fonction inconsciente du Moi, que Freud nous dit que nous devons en passer par là, que « dans la règle, le médecin ne peut épargner à l'analysé cette phase de la cure, doit lui laisser revivre à nouveau un nouveau morceau de sa vie oubliée et qu'il a pour ceci à prendre soin à ce qu'une certaine mesure *von Überlegenheit* de supériorité reste conservée grâce à quoi la réalité apparente, *die auscheinende Realität*, pourtant toujours de nouveau pourra être reconnue dans un reflet comme un effet de miroir d'un passé oublié » Dieu sait à quels abus d'interprétation a prêté ce pointage de cet *Überlegenheit*. C'est là autour que toute la théorie de l'alliance avec ce qu'on appelle la partie saine du moi a pu s'édifier. Il n'y a pourtant dans un tel passage rien de semblable et je [ne] puis assez souligner ce qui au passage a dû vous apparaître, c'est le caractère en quelque sorte neutre, *ne-uter*, ni d'un côté ni de l'autre, de cet *Überlegenheit*. Où est-elle cette supériorité ? Est-ce du côté du médecin qui, espérons-le, conserve toute sa tête ? Est-ce que c'est cela qui est entendu dans l'occasion, ou est-elle du côté du malade ? Chose curieuse, dans… positif ou négatif, en tant que tout le monde l'entend comme les sentiments éprouvés par l'analysé à l'endroit de l'analyste.

Eh bien le contre-transfert dont il s'agit, dont il est admis que nous devons tenir compte — s'il reste discuté [de] ce que [qu'il n'y ?] a rien de pareil dans le texte — qui lui permette de constater, malgré tout, que la réalité de ce qu'il [revit et] reproduit n'est qu'apparente. Si bien que la question de la situation de

cet *Überlegenheit* exigible sans doute, dont il s'agit, est-ce que nous ne devons pas la situer d'une façon qui, je crois, peut être infiniment plus précise que tout ce qui est élaboré, dans ces prétendues comparaisons de l'aberration actuelle de ce qui se répète dans le traitement avec une situation qui serait donnée comme parfaitement connue.

Repartons donc de l'examen des phases et de la demande, des exigences du sujet telles que dans nos interprétations nous les abordons, et commençons simplement selon cette chronologie, selon cette diachronie qui est celle dite des phases de la libido, par la demande la plus simple, celle à laquelle nous nous référons tellement fréquemment, disons qu'il s'agit d'une demande orale. Qu'est-ce qu'une demande orale ? C'est la demande d'être nourri qui s'adresse à qui, à quoi ? Elle s'adresse à cet Autre qui entend et qui, à ce niveau primaire de l'énonciation de la demande, peut vraiment être désigné comme ce que nous appelons le lieu de l'Autre, l'Autre… on, l'Autron dirai-je à faire rimer nos désignations avec des désignations familières en physique. Voilà à cet Autron abstrait, impersonnel, adressée par le sujet, à son propre insu plus ou moins, cette demande d'être nourri. Nous avons dit, toute demande, du fait qu'elle est parole, tend à se structurer en ceci qu'elle appelle de l'Autre sa réponse inversée, qu'elle évoque de par sa structure sa propre forme transposée selon une certaine inversion. À la demande d'être nourri répond, de par la structure signifiante, au lieu de l'Autre, d'une façon que l'on peut dire contemporaine logiquement à cette demande, au niveau de l'Autron, la demande de se laisser nourrir.

Et nous le savons bien, dans l'expérience ce n'est pas là élaboration raffinée d'un dialogue fictif. Nous savons bien que c'est de cela qu'il s'agit entre l'enfant et la mère chaque fois qu'il éclate dans ce rapport le moindre conflit dans ce qui semble être fait pour se rencontrer, se boucler d'une façon strictement complémentaire. Quoi en apparence qui réponde mieux à la demande d'être nourri que celle de se laisser nourrir ? Nous savons pourtant que c'est dans ce mode même de confrontation des deux demandes que gît cet infime *gap,* cette béance, cette déchirure où peut s'insinuer, où s'insinue d'une façon normale la discordance, l'échec préformé de cette rencontre en ceci même consistant que justement elle est non pas rencontre de tendances mais rencontre de demandes. C'est dans cette rencontre de la demande d'être nourri et de l'autre demande de se laisser nourrir que se glisse le fait, manifesté au premier conflit éclatant dans la relation de nourrissage, que cette demande, un désir la déborde et qu'elle ne saurait être satisfaite sans que ce désir s'y éteigne. C'est pour que ce désir qui déborde de cette demande ne s'éteigne pas que le sujet même qui a faim, de ce qu'à sa demande d'être nourri réponde la demande de se laisser nourrir, ne se laisse pas

nourrir, refuse en quelque sorte de disparaître comme désir du fait d'être satisfait comme demande parce que l'extinction ou l'écrasement de la demande dans la satisfaction ne saurait se produire sans tuer le désir. C'est de là que sortent ces discordances dont la plus imagée est celle du refus de se laisser nourrir, de l'anorexie dite à plus ou moins juste titre mentale.

Nous trouvons là cette situation que je ne saurais mieux traduire qu'à jouer de l'équivoque des sonorités de la phonématique française, c'est qu'on ne saurait avouer à l'Autre le plus primordial ceci : « Tu es le désir », sans du même coup lui dire : « Tuer le désir », sans lui concéder qu'il tue le désir, sans lui abandonner le désir comme tel. Et l'ambivalence première propre à toute demande c'est que dans toute demande est impliqué aussi que le sujet ne veut pas qu'elle soit satisfaite, vise en soi la sauvegarde du désir, témoigne de la présence aveugle du désir, innommé et aveugle.

Ce désir, qu'est-ce que c'est ? Nous le savons de la façon la plus classique et la plus originelle, c'est en tant que la demande orale a un autre sens que la satisfaction de la faim qu'elle est demande sexuelle, qu'elle est dans son fond, nous dit Freud depuis les *Trois Essais sur la sexualité,* cannibalique et que le cannibalisme a un sens sexuel ; il nous [le] rappelle, c'est là ce qui est masqué dans la première formulation freudienne, que de se nourrir pour l'homme est lié au bon vouloir de l'autre, lié à ce fait par une relation polaire ; existe aussi ce terme que ce n'est pas seulement du pain de son bon vouloir que le sujet primitif a à se nourrir, mais bel et bien du corps de celui qui le nourrit. Car il faut appeler les choses par leur nom, ce que nous appelons relation sexuelle, c'est cela par quoi la relation à l'autre débouche dans une union des corps, et l'union la plus radicale est celle de l'absorption originelle où pointe, est visé l'horizon du cannibalisme et qui caractérise la phase orale pour ce qu'elle est dans la théorie analytique.

Observons bien ici ce dont il s'agit. J'ai pris les choses par le bout le plus difficile en commençant par l'origine, alors que c'est toujours rétroactivement, à reculons que nous devons trouver comment les choses s'échafaudent dans le développement réel. Il y a une théorie de la libido contre laquelle vous savez que je m'insurge, encore que ce soit celle qu'a promu un de nos amis, Alexander, la théorie de la libido comme du surplus de l'énergie qui se manifeste dans le vivant quand la satisfaction des besoins liés à la conservation est obtenue. C'est bien commode mais c'est faux, car la libido sexuelle n'est pas cela. La libido sexuelle est bien en effet un surplus, mais c'est ce surplus qui rend vaine toute satisfaction du besoin là où elle se place et, au besoin — c'est bien le cas de le dire — refuse cette satisfaction pour préserver la fonction du désir.

Et aussi bien tout ceci n'est qu'évidence qui se confirme de partout, comme vous le verrez à revenir en arrière et à repartir de la demande d'être nourri; comme vous le toucherez du doigt tout de suite dans ce fait que du seul fait que la tendance de cette bouche qui a faim, par cette même bouche s'exprimant une chaîne signifiante… eh bien, c'est par là qu'entre en elle la possibilité de désigner la nourriture qu'elle désire. Quelle nourriture ? La première chose qui en résulte, c'est qu'elle peut dire, cette bouche : « Pas celle-là ! » La négation, l'écart, le « j'aime ça et pas autre chose » du désir entre déjà là où éclate la spécificité de la dimension du désir. D'où l'extrême prudence que nous devons avoir concernant nos interventions, nos interprétations, au niveau de ce registre oral. Car je l'ai dit, cette demande se forme au même point, au niveau du même organe où s'érige la tendance. Et c'est bien là que gît le trouble, la possibilité de produire toutes sortes d'équivoques en lui répondant. Bien sûr, de ce qui lui est répondu résultent tout de même la préservation de ce champ de la parole et la possibilité donc d'y retrouver toujours la place du désir, mais aussi la possibilité de toutes les suggestions de ceux qui tentent d'imposer au sujet que son besoin étant satisfait il n'a plus qu'à en être content, d'où la frustration compensée et le terme de l'intervention analytique.

Je veux aller plus loin et j'ai vraiment, vous allez le voir, aujourd'hui mes raisons pour le faire. Je veux passer au stade dit de la libido anale. Car aussi bien c'est là où je crois pouvoir rencontrer, atteindre et réfuter un certain nombre des confusions qui s'introduisent de la façon la plus courante dans l'interprétation analytique. À aborder ce terme par la voie de ce qu'est la demande dans ce stade anal, vous avez tous je pense assez d'expérience pour que je n'aie pas besoin de plus illustrer ce que j'appellerai la demande de retenir l'excrément, fondant sans doute quelque chose qui est un désir d'expulser. Mais ici ce n'est pas si simple, car aussi bien cette expulsion est exigée aussi par le parent éducateur à une certaine heure. Là il est demandé au sujet de donner quelque chose qui satisfasse l'attente de l'éducateur, maternel en l'occasion.

L'élaboration qui résulte de la complexité de cette demande mérite que nous nous y arrêtions, car elle est essentielle. Observez qu'ici il ne s'agit [pas] plus du rapport simple d'un besoin avec la liaison à sa forme demandée que de l'excédent sexuel. C'est autre chose, c'est d'une discipline du besoin qu'il s'agit et la sexualisation ne se produit que dans le mouvement de retour au besoin qui, si je puis dire, ce besoin, le légitime comme don à la mère qui attend que l'enfant satisfasse à ses fonctions qui font sortir, apparaître quelque chose de digne de l'approbation générale. Aussi bien ce caractère de cadeau de l'excrément est-il bien connu de l'expérience et repéré depuis l'origine de l'expérience analytique. C'est tellement dans ce registre qu'ici un objet est vécu que l'enfant, dans l'ex-

cès de ses débordements occasionnels, l'emploie, on peut dire naturellement, comme moyen d'expression. Le cadeau excrémentiel fait partie de la thématique la plus antique de l'analyse.

Je veux à ce propos mettre en quelque sorte son terme dernier à cette extermination — à quoi je m'efforce depuis toujours — de la mythique de l'oblativité en vous montrant ici à quoi réellement elle se rapporte. Car à partir du moment où vous l'aurez une fois aperçu, vous ne pourrez plus reconnaître autrement ce champ de la dialectique anale qui est le champ véritable de l'oblativité. Il y a longtemps que sous des formes diverses j'essaie de vous introduire à ce repérage, et nommément en vous ayant fait remarquer depuis toujours que le terme même d'oblativité est un fantasme d'obsessionnel. « Tout pour l'autre », dit l'obsessionnel, et c'est bien ce qu'il fait. Car l'obsessionnel étant dans le perpétuel vertige de la destruction de l'Autre, il n'en fait jamais assez pour que l'autre se maintienne dans l'existence. Mais ici nous en voyons la racine, le stade anal se caractérise en ceci que le sujet satisfait un besoin uniquement pour la satisfaction d'un autre. Ce besoin, on lui a appris à le retenir uniquement pour qu'il se fonde, s'institue comme l'occasion de la satisfaction de l'autre qui est l'éducateur. La satisfaction du pouponnage dont le torchage fait partie est d'abord celle de l'autre.

Et c'est proprement pour autant que quelque chose que le sujet a lui est demandé comme don, qu'on peut dire que l'oblativité est liée à la sphère de relations du stade anal. Remarquez-en la conséquence, c'est qu'ici la marge de la place qui reste au sujet comme tel, autrement dit le désir vient dans cette situation à être symbolisé par ce qui est emporté dans l'opération ; le désir littéralement s'en va aux chiottes. La symbolisation du sujet comme ce qui s'en va dans le pot ou dans le trou à l'occasion est proprement ce que nous rencontrons dans l'expérience comme lié le plus profondément à la position du désir anal. C'est bien ce qui en fait à la fois le [drame] et aussi dans bien des cas l'évitement, je veux dire que ce n'est pas toujours à ce terme que nous réussissons à porter l'insight du patient. Néanmoins vous pouvez vous dire chaque fois, pour autant que le stade anal est intéressé, que vous auriez tort de ne pas vous méfier de la pertinence de votre analyse si vous n'avez pas rencontré ce terme.

Aussi bien d'ailleurs, je vous assure qu'à partir du moment où vous aurez touché sur ce point précis, névralgique qui vaut bien, pour l'importance qu'il a dans l'expérience, toutes les remarques sur les primitifs objets oraux bons ou mauvais, tant que vous ne repérerez pas en ce point le rapport foncier, fondamental du sujet comme désir avec l'objet le plus désagréable, vous n'aurez pas fait grand pas dans l'analyse des conditions du désir. Et pourtant vous ne pouvez nier qu'à tout instant ce rappel ne soit fait dans la tradition analytique. Je

pense que vous ne pouvez y rester si longtemps sourds que pour autant que les choses ne sont pas pointées dans leur topologie foncière comme je m'efforce ici de le faire pour vous.

Mais alors, me direz-vous, quoi ici du sexuel et de la fameuse pulsion sadique que l'on conjugue — grâce au tiret — au terme d'anal comme si ça allait tout simplement de soi ? Il est bien clair qu'ici quelque effort est nécessaire de ce que nous ne pouvons appeler compréhension que pour autant qu'il s'agit d'une compréhension à la limite. Le sexuel ne peut rentrer ici que de façon violente. C'est bien ici ce qui se passe en effet puisque aussi bien c'est de la violence sadique qu'il s'agit. Encore ceci garde-t-il en soi plus d'une énigme et convient-il que nous nous y arrêtions.

C'est justement dans la mesure où l'autre ici comme tel, prend pleinement la dominance dans la relation anale que le sexuel va se manifester dans le registre qui est propre à ce stade. Nous pouvons l'aborder, nous pouvons l'entrevoir à rappeler son antécédent qualifié sadique-oral — rappel qu'en somme la vie dans son fond est assimilation dévoratrice comme telle — et qu'aussi bien que ce thème de la dévoration était ce qui était situé au stade précédent dans la marge du désir, cette présence de la gueule ouverte de la vie est [aussi bien] ce qui ici vous fait apparaître comme une sorte de reflet, de fantasme ceci que, quand l'autre est posé comme le second terme, il doit apparaître comme existence offerte à cette béance. Irons-nous jusqu'à dire que la souffrance s'y implique ? C'est une souffrance bien particulière. Pour évoquer une sorte de schème fondamental qui, je crois, est celui qui vous donnera au mieux la structure du fantasme sadomasochiste comme tel, je dirai que c'est une souffrance attendue par l'autre, que c'est cette suspension de l'autre imaginaire comme tel au-dessus du gouffre de la souffrance qui forme la pointe, l'axe de l'érotisation sadomasochiste comme telle, que c'est dans cette relation que ce qui n'est plus le pôle sexuel mais ce qui va être le partenaire sexuel s'institue au niveau du stade anal et que donc, nous pouvons dire que c'est déjà une sorte de réapparition du sexuel.

Ce qui dans le stade anal se constitue comme structure sadique ou sadomasochiste est, à partir d'un point d'éclipse maximum du sexuel, d'un point de pure oblativité anale, la remontée vers ce qui va se réaliser au stade génital. La préparation du génital, de l'éros humain, du désir émis en plénitude normale, pour qu'il puisse se situer, non comme tendance, besoin, non comme pure et simple copulation mais comme désir, prend son amorce, trouve son départ, a son point de résurgence dans la relation à l'autre comme subissant l'attente de cette menace suspendue, de cette attaque virtuelle qui fonde, qui caractérise, qui justifie pour nous ce qu'on appelle la théorie sadique de la sexualité dont nous savons le caractère primitif dans la très grande majorité des cas individuels.

Bien plus, c'est dans ce trait situationnel que se fonde le fait que dans l'origine de cette sexualisation de l'autre dont il s'agit, il doive être comme tel livré à un tiers pour se constituer dans ce premier mode de son aperception comme sexuel et c'est là qu'est l'origine de cette ambiguïté, que nous connaissons, qui fait que le sexuel comme tel reste, dans l'expérience originelle dont les théoriciens les plus récents de l'analyse ont fait la découverte, indéterminé entre ce tiers et cet autre. Dans la première forme d'aperception libidinale de l'autre, au niveau de ce point de remontée d'une certaine éclipse punctiforme de la libido comme telle, le sujet ne sait pas ce que le plus il désire, de cet autre ou de ce tiers intervenant, et ceci est essentiel à toute structure des fantasmes sadomasochistes.

Car celui qui constitue ce fantasme, ne l'oublions pas, si nous avons donné ici du stade anal une analyse correcte, ce témoin sujet à ce point pivot du stade anal est bien ce qu'il est, je viens de le dire, il est de la merde ! Et en plus il est une demande, il est de la merde qui ne demande qu'à s'éliminer. Ceci est le vrai fondement de toute une structure que vous retrouverez radicale, spécialement dans les fantasmes, dans le fantasme fondamental de l'obsessionnel en tant qu'il se dévalorise, en tant qu'il met hors de lui tout le jeu de la dialectique érotique, qu'il feint, comme dit l'autre, d'en être l'organisateur. C'est sur le fondement de sa propre élimination qu'il fonde tout ce fantasme. Et les choses ici sont enracinées dans quelque chose qui, une fois reconnu, vous permet d'élucider des points tout à fait banaux.

Car si les choses sont vraiment fixées à ce point d'identification du sujet au petit *a* excrémentiel, qu'allons-nous voir ? N'oublions pas qu'ici ça n'est plus à l'organe même intéressé dans le nœud dramatique du besoin à la demande qu'est confié, du moins en principe, le soin d'articuler cette demande. En d'autres termes, sauf dans les tableaux de Jérôme Bosch, on ne parle pas avec son derrière. Et pourtant, nous avons les curieux phénomènes de coupures, suivies d'explosions de quelque chose qui nous fait entrevoir la fonction symbolique du ruban excrémentiel dans l'articulation même de la parole, [le bégaiement].

Autrefois, il y a très longtemps, je pense qu'il n'y a personne ici pour s'en souvenir, il y avait une sorte de petit personnage… — il y a toujours eu des petits personnages significatifs dans la mythologie infantile qui est en réalité d'origine parentale, de nos jours on parle beaucoup de Pinocchio — dans un temps dont je suis assez vieux pour me souvenir il existait Bout de Zan. La phénoménologie de l'enfant comme objet précieux excrémentiel est toute entière dans cette désignation où l'enfant est identifié à l'élément douceâtre de ce qu'on appelle la réglisse, glycyrrhiza, la douce racine, comme paraît-il c'en est l'origine grecque. Et sans doute ce n'est pas en vain que ce soit à propos de ce mot

réglisse que nous puissions trouver un exemple vraiment — c'est le cas de le dire — des plus sucrés de la parfaite ambiguïté des transcriptions signifiantes. Permettez-moi cette petite parenthèse. Cette perle que j'ai trouvée à votre usage dans mon parcours, ce n'est pas d'hier d'ailleurs, je vous ai gardé cela depuis longtemps mais puisque je le rencontre à propos de *bout de zan*, je vais vous le donner ; réglisse donc, on nous dit que c'est à l'origine γλυκύρριζα. Bien sûr, ce n'est pas directement du grec que ça vient, mais quand les Latins ont entendu ça, ils en ont fait *liquiritia* en se servant de liqueur d'où, dans l'ancien français, ça a fait licore, puis ricolice par métathèse. Ricolice a rencontré règle, *regula* est ainsi ce qui a fait réglisse. Avouez que cette rencontre de licorice avec la règle est vraiment superbe. Mais ce n'est pas tout, car l'étymologie consciente à quoi tout ceci a abouti, sur laquelle se sont reposées enfin les générations dernières, c'est que réglisse devait s'écrire reygalisse, parce que la réglisse est faite avec une racine douce qu'on ne trouve qu'en Galice, le *rai* [*radix*] de Galice, voici où nous revenons après être partis — c'est le cas de le dire — de la racine grecque. Je pense que cette petite démonstration des ambiguïtés signifiantes vous aura convaincus que nous sommes sur un terrain solide en lui donnant toute son importance.

En fin de compte, nous l'avons vu, nous devons plus qu'ailleurs, au niveau anal, être réservés quant à la compréhension de l'autre, précisément en ceci que toute formulation de sa demande l'implique si profondément que nous devons y regarder à deux fois avant d'aller à sa rencontre. Et qu'est-ce que je vous dis là, si ce n'est quelque chose qui rejoint ce que vous savez tous, au moins ceux qui ont fait un petit bout de travail thérapeutique, à savoir qu'avec l'obsessionnel il ne faut pas lui donner « ça » d'encouragement, de déculpabilisation, voire de commentaire interprétatif qui s'avance un peu trop parce qu'alors vous devrez aller beaucoup plus loin et que, ce à quoi vous vous trouvez succéder et concéder pour votre plus grand dam, c'est précisément à ce mécanisme par quoi il veut vous faire manger, si je puis dire, son propre être comme une merde. Vous êtes bien instruits par l'expérience que ce n'est pas là un procès dans lequel vous lui rendrez service, bien au contraire.

C'est ailleurs qu'a à se placer l'introjection symbolique, pour autant qu'elle a chez lui à restituer la place du désir et aussi bien puisque — pour anticiper sur ce qui sera le stade suivant — ce que le névrosé veut être le plus communément c'est le phallus, c'est certainement court-circuiter indûment les satisfactions à lui donner que de lui offrir cette communion phallique contre laquelle vous savez que, dans mon séminaire sur *Le Désir et son interprétation,* j'ai déjà apporté les objections les plus précises. Je veux dire que l'objet phallique comme objet imaginaire ne saurait en aucun cas prêter à révéler d'une façon

complète le fantasme fondamental. Il ne saurait en fait, à la demande du névrosé, que répondre par quelque chose que nous pouvons appeler en gros une oblitération, autrement dit une voie qui lui est offerte d'oublier un certain nombre des ressorts les plus essentiels qui ont joué dans les accidents de son accès au champ du désir.

Pour marquer un point d'arrêt de notre parcours sur ce que nous avons aujourd'hui promu, — ceci que, si le névrosé est désir inconscient, c'est-à-dire refoulé, c'est avant toute chose dans la mesure où son désir subit l'éclipse d'une contre-demande. Ce lieu de la contre-demande est à proprement parler le même que celui où se place, où s'édifie dans la suite tout ce que le dehors peut ajouter de supplément à la construction du Surmoi. Une certaine façon de satisfaire à cette contre-demande [est là] tout mode prématuré de l'interprétation en tant qu'elle comprend trop vite, en tant qu'elle ne s'aperçoit pas que ce qu'il y a de plus important à comprendre dans la demande de l'analysé c'est ce qui est au-delà de cette demande — c'est la marge de l'incompréhensible qui est celle du désir — c'est dans cette mesure qu'une analyse se ferme prématurément et, pour tout dire, est manquée.

Bien sûr le piège c'est qu'en interprétant vous donnez au sujet quelque chose dont se nourrir, la parole voire le livre qui est par-derrière, et que la parole reste tout de même le lieu du désir, même si vous la donnez de telle sorte que ce lieu ne soit pas reconnaissable, je veux dire s'il reste, ce lieu, pour le désir du sujet, inhabitable.

Répondre à la demande de nourriture, à la demande frustrée en un signifiant nourrissant est quelque chose qui laisse élidé ceci, qu'au-delà de toute nourriture de la parole, ce dont le sujet a vraiment besoin c'est ce qu'il signifie métonymiquement, c'est ce qui n'est en aucun point de cette parole et donc que chaque fois que vous introduisez — sans doute y êtes-vous obligés — la métaphore, vous restez dans la même voie qui donne consistance au symptôme, sans doute un symptôme plus simplifié mais encore un symptôme, en tout cas par rapport au désir qu'il s'agirait de dégager.

Si le sujet est dans ce rapport singulier à l'objet du désir, c'est qu'il fut d'abord lui-même un objet de désir qui s'incarna. La parole comme lieu du désir, c'est ce Πόρος où sont toutes les ressources. Et le désir — Socrate vous a appris originellement à l'articuler — est avant tout manque de ressources, ἀπορία. Cette aporie absolue s'approche de la parole endormie et se fait engrosser de son objet. Qu'est-ce à dire, sinon que l'objet était là et que c'est lui qui demandait à venir au jour.

[Par] exemple quelque chose qui a fonctionné, et d'une façon qui lui paraît mériter communication non pas comme d'une bavure ni comme d'un effet acci-

dentel plus ou moins bien corrigé, mais comme d'un procédé intégrable dans la doctrine des opérations analytiques loue, ἐπαινεῖ, fait l'éloge d'Agathon, fait ce qu'il veut faire, ramener Alcibiade à son âme en faisant naître au jour cet objet qui est l'objet de son désir, cet objet bu et fin de chacun, limité sans doute parce que le « tout » est au-delà, ne peut être si poussée, aussi élaborée que l'école kleinienne vient à formuler la position que doit prendre comme tel un analyste. Après tout je ne vais pas moi me voiler la face ni en pousser les hauts cris. Je pense que, pour ceux qui sont familiers de mon séminaire… [Dans la] traduction française — qui, à l'égard des autres, est aussi mauvaise que celles qui ont été faites sous divers autres patronages — la chose est traduite ; [on] doit seulement veiller à ce que le malade conserve un certain degré de sereine supériorité. La métaphore platonicienne de la métempsycose, de l'âme errante qui hésite avant de savoir où elle va venir habiter, trouve son support, sa vérité et sa substance dans cet objet du désir qui est là d'avant sa naissance. Et Socrate, sans le savoir, quand [il dit] qui est l'objet de son désir, cet objet but et fin de chacun, limité sans doute parce que le « tout » est au-delà, ne peut être conçu que comme au-delà de cette fin de chacun.

# Leçon XV

*22 mars 1961*

Nous allons encore errer, ai-je envie de dire, à travers le labyrinthe de la position du désir. Un certain retour, une certaine fatigue du sujet, une certaine *Durcharbeitung*, comme on dit, me paraît nécessaire — je l'ai déjà indiqué la dernière fois… à une position exacte de la fonction du transfert. C'est pourquoi je reviendrai aujourd'hui à souligner le sens de ce que je vous ai dit la dernière fois en vous ramenant à l'examen des phases dites de la migration de la libido sur les zones érogènes. Il est très important de voir dans quelle mesure la vue naturaliste impliquée dans cette définition se résout, s'articule dans notre façon de l'énoncer en tant qu'elle est centrée sur le rapport de la demande et du désir.

Dès le départ de ce cheminement j'ai pointé que le désir conserve, maintient sa place dans la marge de la demande comme telle; que c'est cette marge de la demande qui constitue son lieu; que, pour pointer ce qu'ici je veux dire, c'est dans un au-delà et un en deçà, dans ce double creux qui s'esquisse déjà dès que le cri de la faim passe à s'articuler; qu'à l'autre extrême nous voyons que l'objet qu'on appelle le *nipple* en anglais, le bout de sein, le mamelon, prend à terme dans l'érotisme humain sa valeur d'ἄγαλμα, de merveille, d'objet précieux devenant le support de cette volupté, de ce plaisir d'un mordillement où se perpétue ce que nous pouvons bien appeler une voracité sublimée en tant qu'elle prend ce *Lust*, ce plaisir et aussi bien ces *Lüste*, ces désirs — vous savez l'équivoque que conserve en lui le terme allemand qui s'exprime dans ce glissement de signification produit du passage du singulier au pluriel — donc son plaisir et ses désirs, sa convoitise, cet objet oral les prend d'ailleurs. C'est en ça que, par une inversion de l'usage du terme de sublimation, j'ai le droit de dire qu'ici nous voyons cette déviation quant au but en sens inverse de l'objet d'un besoin. En effet, ce n'est pas de la faim primitive que la valeur érotique de cet objet… [n'] aurait pas cette place en deçà du désir qui se constitue autour d'un objet privilégié. La phase orale de la libido sexuelle exige cette place creusée par la demande.

Il est important de voir si le fait de présenter les choses ainsi ne comporte pas quelque spécification qu'on pourrait marquer d'être trop partiale. Ne devons-nous pas prendre à la lettre ce que Freud nous présente dans tel de ses énoncés comme la migration pure et simple d'une érogénéité organique, muqueuse dirai-je; et aussi bien ne peut-on pas dire que je néglige des faits naturels, à savoir par exemple ces motions instinctuelles, dévoratrices que nous trouvons dans la nature liées au cycle sexuel, les chattes mangeant leurs petits; et aussi bien la grande figure fantasmatique de la mante religieuse qui hante l'amphithéâtre analytique est là présente comme une image-mère, comme une matrice de la fonction attribuée à ce qu'on appelle si hardiment, peut-être après tout si improprement, la mère castratrice. Oui, bien sûr, moi-même, j'ai pris dans mon initiation analytique volontiers support de cette image, si riche à nous faire écho du domaine naturel, qui se présente pour nous dans le phénomène inconscient. À rencontrer cette objection vous pouvez me suggérer nécessité de quelque correction dans la ligne théorique; je crois pouvoir vous satisfaire avec moi.

Je me suis un instant arrêté à ce que représente cette image et demandé d'une certaine façon ce qu'en effet un simple coup d'œil jeté sur la diversité de l'éthologie animale nous montre, à savoir une richesse luxuriante de perversions. Quelqu'un de connu, notre ami Henri Ey, a retenu son regard sur ce sujet des perversions animales qui vont plus loin après tout que tout ce que l'imagination humaine a pu inventer. Je crois qu'il [en] a fait même dans l'*Évolution psychiatrique* un numéro. Pris sous ce registre, ne nous voila-t-il pas ramenés à la vue aristotélicienne d'une sorte de champ externe au champ humain du fondement du désir pervers ? C'est là que je vous arrêterai un instant en vous priant de considérer ce que nous faisons quand nous nous arrêtons à ce fantasme de la perversion naturelle. Je ne méconnais pas en vous priant de me suivre sur ce terrain ce que peut paraître avoir de pointilleux, de spéculatif une telle réflexion mais je crois qu'elle est nécessaire pour décanter ce qu'il y a à la fois de fondé et d'infondé dans cette référence. Et aussi bien par là allons-nous — vous allez le voir tout de suite — nous trouver rejoindre ce que je désigne comme fondamental dans la subjectivation, comme moment essentiel de toute instauration de la dialectique du désir.

Subjectiver la mante religieuse en cette occasion, c'est lui supposer, ce qui n'a rien d'excessif, une jouissance sexuelle. Et après tout nous n'en savons rien, la mante religieuse est peut-être, comme Descartes n'hésiterait pas à dire, une pure et simple machine, machine, dans son langage à lui, qui suppose justement l'élimination de toute subjectivité. Nous n'avons nul besoin, quant à nous, de nous tenir à ces positions minimales, nous lui accordons cette jouissance. [Mais] cette jouissance, c'est là le pas suivant, est-elle jouissance de quelque chose en tant

qu'elle le détruit ? car c'est seulement à partir de là qu'elle peut nous indiquer les intentions de la nature.

Pour tout de suite pointer ce qui est essentiel, pour qu'elle soit pour nous un modèle quelconque de ce dont il s'agit, à savoir notre cannibalisme oral, notre érotisme primordial, je le désigne tout de suite, il faut à proprement parler que nous imaginions ici cette jouissance corrélative de la décapitation du partenaire qu'elle est supposée à quelque degré connaître comme tel. Je n'y répugne pas, car à la vérité c'est l'éthologie animale qui pour nous est la référence majeure pour que se maintienne cette dimension du connaître que tous les progrès de notre connaissance rendent pourtant pour nous, dans le monde humain, si vacillante de s'identifier à proprement parler à la dimension du méconnaître, de la *Verkennung* comme dit Freud ; seule remarque, l'observation ailleurs dans le champ du vivant de cette *Erkennung* imaginaire, de ce privilège du semblable qui va dans certaines espèces jusqu'à se révéler pour nous dans des effets organogènes. Je ne reviendrai pas sur l'ancien exemple autour duquel je vous faisais tourner mon exploration de l'imaginaire au temps où je commençais d'articuler quelque chose de ce qui vient, avec les années, à maturité — à maturité devant vous, ma doctrine de l'analyse — la pigeonne en tant qu'elle ne s'achève comme pigeonne qu'à avoir vu son image pigeonnière à quoi peut suffire une petite glace dans la cage, et aussi le criquet pèlerin qui ne franchit ses stades qu'à avoir rencontré un autre criquet.

Il n'est pas douteux que pas seulement dans ce qui nous fascine nous, mais dans ce qui fascine le mâle de la mante religieuse, il y a cette érection d'une forme fascinante, ce déploiement, cette attitude d'où pour nous elle tire son nom, la mante religieuse, c'est singulièrement de cette position — non sans doute sans prêter pour nous à je ne sais quel retour vacillant — qui se présente à nos yeux comme celle de la prière. Nous constatons que c'est devant ce fantasme, ce fantasme incarné, que le mâle cède, qu'il est pris, appelé, aspiré, captivé dans l'étreinte qui sera pour lui mortelle. Il est clair que l'image de l'autre imaginaire comme tel est là présente dans le phénomène, qu'il n'est pas excessif de supposer que quelque chose se révèle là de cette image de l'autre. Mais est-ce pour autant dire qu'il y a là déjà quelque préfigure, une sorte de calque inversé de ce qui se présenterait donc chez l'homme comme une sorte de reste, de séquelle, d'une définie possibilité des variations du jeu des tendances naturelles ? Et si nous devons accorder quelque valeur à cet exemple monstrueux à proprement parler, nous ne pouvons tout de même pas faire [autrement] que remarquer la différence avec ce qui se présente dans la fantasmatique humaine, celle où nous pouvons partir avec certitude du sujet, là où seulement nous en sommes assurés, à savoir en tant qu'il est le support de la chaîne signifiante,

nous n'y pouvons donc [pas] ne pas remarquer [ceci] que dans ce que nous présente la nature il y a, de l'acte à son excès, à ce qui le déborde et l'accompagne, à ce surplus dévorateur qui le signale pour nous comme exemple d'une autre structure instinctuelle, c'est qu'il y a là synchronie; c'est que c'est au moment de l'acte que s'exerce ce complément pour nous exemplifiant la forme paradoxale de l'instinct. Dès lors, est-ce qu'ici ne se dessine pas une limite qui nous permet de définir strictement en quoi ce qui est exemplifié nous sert, mais ne nous sert qu'à nous donner la forme de ce que nous voulons dire quand nous parlons d'un désir.

Si nous parlons de la jouissance de cet autre qu'est la mante religieuse, si elle nous intéresse en cette occasion, c'est que, ou bien elle jouit là où est l'organe du mâle, et aussi elle jouit ailleurs, mais où qu'elle jouisse — ce dont nous ne saurons jamais rien, peu importe — qu'elle jouisse ailleurs ne prend son sens que du fait qu'elle jouisse — ou ne jouisse pas, peu importe — là. Qu'elle jouisse où ça lui chante, ceci n'a de sens, dans la valeur que prend cette image, que du rapport à un là d'un jouir virtuel. Mais en fin de compte dans la synchronie — de quoi que ce soit qu'il s'agisse — ce ne sera jamais après tout, même détournée, qu'une jouissance copulatoire. Je veux dire que, dans l'infinie diversité des mécanismes instinctuels dans la nature, nous pouvons facilement découvrir toutes les formes possibles, y compris celle où l'organe de la copulation est perdu *in loco* dans la consommation elle-même. Nous pouvons aussi bien considérer que le fait de la dévoration est là une des nombreuses formes de la prime qui est donnée au partenaire individuel de la copulation en tant qu'ordonnée à sa fin spécifique pour le retenir dans l'acte qu'il s'agit de permettre.

Le caractère exemplificateur donc de l'image qui nous est proposée ne commence qu'au point précis où nous n'avons pas le droit d'aller, à savoir que cette dévoration de l'extrémité céphalique du partenaire par la mante religieuse est quelque chose qui est marqué du fait que ceci s'accomplit avec les mandibules du partenaire femelle qui participent comme telles des propriétés que constitue, dans la nature vivante, l'extrémité céphalique, à savoir un certain rassemblement de la tendance individuelle comme telle, à savoir la possibilité dans quelque registre qu'elle s'exerce d'un discernement, d'un choix. Autrement dit, la mante religieuse aime mieux ça, la tête de son partenaire, que quoi que ce soit d'autre, il y a là une préférence… c'est ça qu'elle aime. Et c'est en tant qu'elle aime ça que pour nous, dans l'image, elle se montre comme jouissant aux dépens de l'autre, et pour tout dire, que nous commençons à mettre dans les fonctions naturelles ce dont il s'agit, à savoir du sens moral, autrement dit, que nous entrons dans la dialectique sadienne comme telle.

Cette préférence de la jouissance à toute référence à l'autre se découvre comme la [… ?] prend ici sa substance, l'éros qui l'habite vient *nachträglich*, par rétroaction et seulement après-coup, et c'est dans la demande orale que s'est creusée la place de ce désir. S'il n'y avait pas la demande avec l'au-delà d'amour qu'elle projette, il [n'y aurait pas d'?] objet partiel. Faisons ici encore un peu plus attention. Cet exemple est-il pleinement valable pour nous illustrer cette préférence de la partie par rapport au tout, justement illustrable dans la valeur érotique de cette extrémité mamelonnaire dont je parlai tout à l'heure ? Je n'en suis pas si sûr, pour autant que c'est moins, dans cette image de la mante religieuse, la partie qui serait préférée au tout de la façon la plus horrible nous permettant déjà de court-circuiter la fonction de la métonymie, que plutôt le tout qui est préféré à la partie. N'omettons pas en effet que, même dans une structure animale aussi éloignée de nous en apparence que l'est celle de l'insecte, la valeur de concentration, de réflexion, de totalité représentée quelque part dans l'extrémité céphalique assurément fonctionne, et qu'en tout cas, dans le fantasme, dans l'image qui nous attache, joue avec son accentuation particulière cette acéphalisation du partenaire telle qu'elle nous est présentée ici. Et, pour tout dire, la valeur fabulatoire de la mante religieuse, celle qui est sous-jacente à ce qu'elle représente effectivement dans une certaine mythologie ou plus simplement un folklore, dans tout ce sur quoi Caillois a mis l'accent sous le registre du mythe et du sacré, qui est son premier ouvrage… il ne semble pas qu'il ait suffisamment pointé que nous sommes là dans la poésie, dans quelque chose qui ne tient pas seulement son accent d'une référence au rapport à l'objet oral tel qu'il se dessine dans la κοινῆ de l'inconscient, la langue commune, mais dans quelque chose de plus accentué, dans quelque chose qui nous désigne un certain lien de l'acéphalie avec la transmission de la vie comme telle. Dans la désignation de ceci qu'il y a, dans ce passage de la flamme d'un individu à l'autre, dans une éternité signifiée de l'espèce, que le τέλος ne passe pas par la tête, c'est ceci qui donne à l'image de la mante son sens tragique qui, comme vous le voyez, n'a rien à faire avec la préférence pour un objet dit objet oral qui, en aucune occasion, dans le fantasme humain en tout cas, ne se rapporte à la tête.

C'est de bien autre chose qu'il s'agit dans la liaison à la phase orale du désir humain. Ce qui se profile d'une identification réciproque du sujet à l'objet du désir oral, c'est quelque chose qui va — l'expérience nous le montre tout de suite — à un morcellement constitutif, à ces images morcelantes qu'on a évoquées lors de nos journées provinciales comme liées à je ne sais quelle terreur primitive qui semblait, je ne sais pourquoi pour les auteurs, prendre je ne sais quelle valeur de désignation inquiétante, alors que c'est bien le fantasme le plus fondamental, le plus répandu, le plus commun aux origines de toutes les rela-

tions de l'homme à sa somatique. Les morceaux du pavillon d'anatomie qui peuplent l'image célèbre du saint Georges de Carpaccio dans la petite église de Sainte-Marie-des-Anges à Venise sont bien ce qui, je crois, avec ou sans analyse, n'est pas sans être présenté au niveau du rêve à toute expérience individuelle, et aussi bien dans ce registre, la tête qui se promène toute seule continue très bien, comme dans Cazotte, à raconter ses petites histoires.

L'important n'est pas là. Et la découverte de l'analyse, c'est que le sujet, dans le champ de l'Autre, rencontre non pas seulement les images de son propre morcellement mais, d'ores et déjà dès l'origine, les objets du désir de l'Autre, à savoir de la mère, non pas seulement dans leur état de morcellement mais avec les privilèges que leur accorde le désir de la mère. Autrement dit, qu'il y a un de ces objets qu'il rencontre, et qui est le phallus paternel, d'ores et déjà rencontré dès les premiers fantasmes du sujet, nous dit Mélanie Klein, à l'origine du *fandum*; il doit parler, il va parler. Déjà dans l'empire intérieur, dans cet intérieur du corps de la mère où se projettent les premières formations imaginaires, quelque chose est aperçu qui se distingue comme plus spécialement accentué, voire nocif, le phallus paternel. Sur le champ du désir de l'Autre, l'objet subjectif rencontre déjà des occupants identifiables à l'aune desquels, si je puis dire, au taux desquels il a déjà à se faire valoir et à se peser, et poser ces petits diversement modelés qui sont en usage dans les tribus primitives de l'Afrique où vous voyez un petit animal en manière de tortillon, voire quelque objet phalloforme comme tel. Donc à ce niveau fantasmatique, le privilège de l'image de la mante est uniquement ceci — qui n'est pas après tout tellement assuré — que la mante est supposée, ses mâles, les manger en série, et que ce passage au pluriel est la dimension essentielle par où elle prend pour nous valeur fantasmatique.

Voici donc définie cette phase orale. Ce n'est qu'à l'intérieur de la demande que l'Autre se constitue comme reflet de la faim du sujet. L'Autre donc n'est point seulement faim, mais faim articulée, faim qui demande. Et le sujet par là y est ouvert à devenir objet mais, si je puis dire, d'une faim qui choisit. La transition est faite de la faim à l'érotisme par la voie de ce que j'appelai tout à l'heure une préférence. Elle aime quelque chose, ça spécialement, d'une gourmandise si l'on peut dire… nous voilà réintroduits dans le registre des péchés originels. Le sujet vient se placer sur le menu à la carte du cannibalisme dont chacun sait qu'il n'est jamais absent d'aucun fantasme communionnel.

Lisez cet auteur dont je vous parle au cours des années avec une sorte de retour périodique, Baltasar Gracián. Évidemment seuls ceux d'entre vous qui entravent l'espagnol peuvent y trouver, à moins de se le faire traduire, leur pleine satisfaction. Traduit très tôt, comme on traduisait à l'époque, presque instantanément dans toute l'Europe — tout de même des choses sont restées non

traduites. C'est un traité de la communion, *El Comulgatorio*, qui est un bon texte en ce sens que là se révèle quelque chose qui est rarement avoué, les délices de la consommation du *Corpus Christi*, du corps du Christ, y sont détaillées. Et on nous prie de nous arrêter à cette joue exquise, à ce bras délicieux, je vous passe la suite où la concupiscence spirituelle se satisfait, s'attarde, nous révélant ainsi ce qui reste toujours impliqué dans les formes, même les plus élaborées, de l'identification orale.

En opposition à cette thématique où vous voyez par la vertu du signifiant se déployer dans tout un champ d'ores et déjà créé pour être secondairement habité, la tendance la plus originelle, c'est vraiment en opposition à celle-ci que la dernière fois j'ai voulu vous montrer un sens ordinairement peu ou mal articulé de la demande anale, en vous montrant qu'elle se caractérise par un renversement complet au bénéfice de l'Autre, de l'initiative. C'est proprement là que gît — c'est-à-dire à un stade pas si évidemment avancé ni sûr dans notre idéologie normative — la source de la discipline, je n'ai pas dit le devoir, la discipline, comme on dit, de la propreté où la langue française marque si joliment l'oscillation avec la propriété, avec ce qui appartient en propre, l'éducation, les bonnes manières si je puis dire. Ici la demande est extérieure, et au niveau de l'Autre, et se pose articulée comme telle.

L'étrange est qu'il nous faut voir là et reconnaître, dans ce qui a toujours été dit et dont il semble que personne n'ait vraiment traité la portée, que là naît à proprement parler l'objet de don comme tel, et que ce que le sujet peut donner dans cette métaphore est exactement lié à ce qu'il peut retenir, à savoir son propre déchet, son excrément. Il est impossible de ne pas voir quelque chose d'exemplaire, quelque chose qui est à proprement parler indispensable à désigner comme le point radical où se décide la projection du désir du sujet dans l'Autre. Il est un point de la phase où le désir s'articule et se constitue, où l'Autre en est à proprement parler le dépotoir. Et l'on n'est pas étonné de voir que les idéalistes de la thématique d'une « hominisation » du cosmos, ou comme ils sont forcés de s'exprimer de nos jours, de la planète… une des phases manifeste depuis toujours de « l'hominisation » de la planète, c'est que l'animal-homme en fait à proprement parler un dépotoir, un dépôt d'ordures. Le témoignage le plus ancien que nous ayons d'agglomérations humaines comme telles, ce sont d'énormes pyramides de débris de coquillages, ça a un nom scandinave. Ce n'est pas pour rien que les choses sont ainsi. Bien plus il semble que s'il faut quelque jour échafauder le mode par où l'homme s'est introduit au champ du signifiant, c'est dans ces premiers amas qu'il conviendra de le désigner.

Ici le sujet se désigne dans l'objet évacué comme tel. Ici est, si je puis dire, le point zéro du désir. Il repose tout entier sur l'effet de la demande de l'Autre.

L'Autre en décide, et c'est bien où nous trouvons la racine de cette dépendance du névrosé. Là est le point sensible, la note sensible par quoi le désir du névrosé se caractérise comme prégénital. C'est pour autant qu'il dépend tellement de la demande de l'Autre que ce que le névrosé demande à l'Autre dans sa demande d'amour de névrosé, c'est qu'on lui laisse faire quelque chose de cette place du désir qui reste manifestement jusqu'à un certain degré dans la dépendance de la demande de l'Autre. Car le seul sens que nous puissions donner au stade génital pour autant qu'à cette place du désir reparaîtrait quelque chose qui aurait droit à s'appeler un désir naturel — encore que vu ses nobles antécédents il ne puisse jamais l'être — c'est que le désir devrait bien un jour apparaître comme ce qui ne se demande pas, comme viser ce qu'on ne demande pas. Et puis ne vous précipitez pas pour dire que c'est ce qu'on prend par exemple, parce que tout ce que vous dites ne fera jamais que vous faire retomber dans la petite mécanique de la demande.

Le désir naturel a, à proprement parler, cette dimension de ne pouvoir se dire d'aucune façon, et c'est bien pour ça que vous n'aurez jamais aucun désir naturel, parce que l'Autre est déjà installé dans la place, l'Autre avec un grand A, comme celui où repose le signe. Et le signe suffit à instaurer la question, *che voi?* Que veux-tu ? à laquelle d'abord le sujet ne peut rien répondre, toujours retardé par la question dans la réponse qu'elle postule. Un signe représente quelque chose pour quelqu'un et, faute de savoir ce que représente le signe, le sujet devant cette question, quand apparaît le désir sexuel, perd le quelqu'un auquel la question s'adresse, c'est-à-dire lui-même, et naît l'angoisse du petit Hans. Ici se dessine ce quelque chose qui, préparé par le sillon de la fracture du sujet de par la demande, s'instaure dans la relation que pour un instant nous allons tenir comme elle se tient souvent, isolée, de l'enfant et de la mère. La mère du petit Hans — et aussi bien toutes les mères, « j'en appelle à toutes les mères », comme disait l'autre — distingue sa position en ceci qu'elle marque, pour ce qui commence d'apparaître de petit frétillement, de petit frémissement non douteux dans le premier éveil d'une sexualité génitale comme telle chez Hans, c'est tout à fait cochon, ça, c'est dégoûtant le désir, ce désir dont il ne peut dire ce que c'est. Mais ceci est strictement corrélatif d'un intérêt non moins douteux pour quelque chose qui est ici l'objet, celui auquel nous avons appris à donner toute son importance, à savoir le phallus.

D'une façon sans doute allusive mais non ambiguë, combien de mères, toutes les mères, devant le petit robinet du petit Hans, ou de quelque autre, [devant le *Wiwimacher*, le fait-pipi], de quelque façon qu'on l'appelle, feront des réflexions comme : « Il est fort bien doué mon petit », ou bien : « Tu auras beaucoup d'enfants. » Bref, l'appréciation en tant que portée sur l'objet, lui bel et

bien partiel, encore ici est quelque chose qui contraste avec le refus du désir. Ici, au moment même de la rencontre avec ce qui sollicite le sujet dans le mystère du désir, la division s'instaure entre cet objet qui devient la marque d'un intérêt privilégié, cet objet qui devient l'ἄγαλμα, la perle au sein de l'individu, qui ici tremble autour du point pivot de son avènement à la plénitude vivante, et en même temps d'un ravalement du sujet. Il est apprécié comme objet, il est déprécié comme désir. Et c'est là autour que va tourner cette instauration du registre de l'avoir, que vont jouer les comptes. La chose vaut la peine que nous nous y arrêtions, je vais entrer dans plus de détails.

La thématique de l'avoir, je vous l'annonce depuis longtemps par des formules telles que celle-ci, l'amour, c'est donner ce qu'on n'a pas, bien sûr, car vous voyez bien que, quand l'enfant donne ce qu'il a, c'est au stade précédent. Qu'est-ce qu'il n'a pas, et en quel sens ? Ce n'est pas du côté du phallus, encore qu'on puisse faire tourner autour de lui la dialectique de l'être et de l'avoir, que vous devez porter le regard pour bien comprendre quelle est la dimension nouvelle qu'introduit l'entrée dans le drame phallique. Ce qu'il n'a pas, ce dont il n'a pas la disposition à ce point de naissance, de révélation du désir génital, ce n'est rien d'autre que son acte. Il n'a rien qu'une traite sur l'avenir. Il institue l'acte dans le champ du projet. Et je vous prierai ici de remarquer la force des déterminations linguistiques par quoi, de même que le désir a pris dans la conjonction des langues romanes cette connotation de *desiderium*, de deuil et de regret, ça n'est pas rien que les formes primitives du futur soient abandonnées pour une référence à l'avoir. Je chanterai, c'est exactement ce que vous voyez écrit, *je chanter-ai,* effectivement ceci vient de *cantare habeo*. La langue romaine décadente a trouvé la voie la plus sûre de retrouver le vrai sens du futur, je baiserai plus tard, j'ai le baiser à l'état de traite sur l'avenir, je *désirer-ai.* Et aussi bien cet *habeo* de la dette symbolique, à un *habeo* destitué. Et c'est au futur que se conjugue cette dette quand elle prend la forme de commandement : « Tes père et mère honoreras », etc.

Mais — et c'est ici que je veux aujourd'hui seulement vous retenir au bord de ce qui résulte de cette articulation, lente sans doute, mais faite justement pour que vous n'y précipitiez pas à l'excès votre marche — l'objet dont il s'agit, disjoint du désir, l'objet phallus, n'est pas la simple spécification, l'homologue, l'homonyme du petit *a* imaginaire où déchoit la plénitude de l'Autre, du grand A. Ce n'est pas une spécification enfin venue au jour de ce qui aurait été auparavant l'objet oral, puis l'objet anal. C'est quelque chose — comme je vous l'ai indiqué dès l'abord, au début de ce discours aujourd'hui, quand je vous ai marqué du sujet la première rencontre avec le phallus — c'est un objet privilégié dans le champ de l'Autre. C'est un objet qui vient en déduction du statut de

l'Autre, du grand Autre comme tel. En d'autres termes, le petit *a*, au niveau du désir génital et de la phase de la castration, dont tout ceci, vous le percevez bien, est fait pour vous introduire l'articulation précise, le petit *a*, c'est le moins φ, (−φ) *a* = A. En d'autres termes, c'est par ce biais que le −φ vient à symboliser ce qui manque à l'A pour être l'A noétique, l'A de plein exercice, l'Autre en tant qu'on peut faire foi à sa réponse à la demande. De cet Autre noétique, le désir est une énigme, et cette énigme est nouée avec le fondement structural de sa castration. C'est ici que va s'inaugurer toute la dialectique de la castration.

Faites attention maintenant de ne pas confondre non plus cet objet phallique avec ce même signe qui serait le signe au niveau de l'Autre de son manque de réponse, le manque dont il s'agit ici est le manque du désir de l'Autre. La fonction que va prendre ce phallus en tant qu'il est rencontré dans le champ de l'imaginaire, c'est non pas d'être identique à l'Autre comme désigné par le manque d'un signifiant, mais d'être la racine de ce manque. C'est l'Autre qui se constitue dans une relation, privilégiée certes à cet objet φ, mais dans une relation complexe. C'est ici que nous allons trouver la pointe de ce qui constitue l'impasse et le problème de l'amour, c'est que le sujet ne peut satisfaire la demande de l'Autre qu'à le rabaisser, qu'à le faire lui, cet Autre, l'objet de son désir.

# Leçon XVI

*12 avril 1961*

Ce n'est pas parce qu'on se divertit en apparence de ce qui est votre centre de soucis qu'on ne le retrouve pas à l'extrême périphérie. C'est ce qui, je crois, m'est arrivé presque sans m'en apercevoir à la Galerie Borghèse, dans l'endroit le plus inattendu. Mon expérience m'a toujours appris à regarder ce qui est près de l'ascenseur, qui est souvent significatif et que l'on ne regarde jamais. L'expérience transférée au musée de la Galerie Borghese, ce qui est tout à fait applicable à un musée, m'a fait tourner la tête au moment où on débouche de l'ascenseur grâce à quoi j'ai vu quelque chose — à quoi on ne s'arrête vraiment jamais, je n'en avais jamais entendu parler par personne — un tableau d'un nommé Zucchi. Ce n'est pas un peintre très connu, encore qu'il ne soit pas tout à fait passé hors des mailles du filet de la critique. C'est ce qu'on appelle un maniériste de la première période du maniérisme, au XVI^e^ siècle. Ses dates sont à peu près 1547-1590, et il s'agit d'un tableau qui s'appelle *Psyché surprend Amore*, c'est-à-dire Éros. C'est la scène classique de Psyché élevant sa petite lampe sur Éros qui est depuis un moment son amant nocturne et jamais aperçu. Vous avez sans doute, je pense, une petite idée de ce drame classique. Psyché favorisée par cet extraordinaire amour, celui d'Éros lui-même, jouit d'un bonheur qui pourrait être parfait si ne lui venait pas la curiosité de voir de qui il s'agit. Ce n'est pas qu'elle ne soit pas avertie par son amant lui-même de ne chercher jamais, en aucun cas, à projeter sur lui la lumière, sans qu'il puisse lui dire quelle sanction en résulterait, mais l'insistance est extrême. Néanmoins Psyché ne peut faire autrement que d'y venir et, à ce moment-là, les malheurs de Psyché commencent. Je ne peux pas tous vous les raconter. Je veux d'abord vous montrer ce dont il s'agit, puisque aussi bien c'est là ce qui est important de ma découverte. Je m'en suis procuré deux exemplaires et je vais les faire circuler. J'ai doublé ces deux reproductions par une esquisse due à un peintre dont même ceux qui ne connaissent pas mes relations familiales reconnaîtront, j'es-

père, le trait, et qui a bien voulu ce matin, vu le désir qu'il avait de me complaire, faire pour vous cette esquisse qui me permettra dans la démonstration de pointer ce dont il s'agit. Vous voyez que l'esquisse correspond dans ses lignes significatives tout au moins à ce que je suis en train de faire circuler. J'ai cru devoir voir cet endroit sur le Palatin que le commandant Boni, il y a je crois une cinquantaine d'années, a cru pouvoir identifier à ce que les auteurs latins appellent le *Mundus.* J'ai réussi à y descendre, mais je crains qu'il ne s'agisse que d'une citerne, et j'ai réussi à y attraper un mal de gorge…

Je ne sais pas si vous avez déjà vu traiter ce sujet d'Éros et Psyché de cette façon. Pour moi ce qui m'a frappé — cela a été traité d'une façon innombrable, aussi bien en sculpture qu'en peinture — [c'est que] je n'ai jamais vu Psyché apparaître dans l'œuvre d'art armée, comme elle l'est dans ce tableau, de ce qui est représenté là très vivement comme un petit tranchoir et qui est précisément un cimeterre sur ce tableau. D'autre part, vous remarquerez que ce qui est ici significativement projeté sous la forme de la fleur, et du bouquet dont elle fait partie, et du vase aussi où elle s'insère, vous verrez dans le tableau d'une façon très intense, très marquée, que cette fleur est à proprement parler le centre mental visuel du tableau. Elle l'est de la façon suivante, ce bouquet et cette fleur viennent au premier plan et sont vus, comme on dit, à contre-jour, c'est-à-dire que cela fait ici une masse noire; c'est elle qui est traitée d'une façon telle qu'elle donne à ce tableau son caractère qu'on peut appeler maniériste. C'est dessiné d'une façon extrêmement raffinée. Il y aurait certainement des choses à dire sur les fleurs qui sont choisies dans ce bouquet.

Mais autour du bouquet, venant derrière le bouquet, rayonne une lumière intense qui porte sur les cuisses allongées et le ventre du personnage qui symbolise Éros. Et il est véritablement impossible de ne pas voir ici, désigné de la façon [la plus] précise et comme par l'index le plus appuyé, l'organe qui doit anatomiquement se dissimuler derrière cette masse de fleurs, à savoir très précisément le phallus de l'Éros. Ceci est vu dans la manière même du tableau, accentué d'une façon telle qu'il ne peut s'agir là d'une interprétation analytique, qu'il ne peut pas ne pas se présenter à la représentation le fil qui unit cette menace du tranchoir à ce qui nous est ici à proprement parler désigné. Pour tout dire, la chose vaut la peine d'être désignée justement en ceci qu'elle n'est pas fréquente dans l'art. On nous a beaucoup représenté Judith et Holopherne, mais quand même Holopherne, ça n'est pas ce dont il s'agit ici, c'est couper cabèche. De sorte que le geste même, tendu, de l'autre bras qui porte la lampe est quelque chose qui est également fait pour nous évoquer toutes les résonances justement de ce type d'autre tableau auquel je fais allusion. La lampe est là suspendue au-dessus de la tête de l'Éros. Vous savez que dans l'histoire c'est une goutte d'hui-

le renversée dans un mouvement un peu brusque de Psyché, fort émue, qui vient réveiller l'Éros lui causant, d'ailleurs l'histoire nous le précise, une blessure dont il souffre longtemps.

Observons pour être minutieux que, dans la reproduction que vous avez sous les yeux, vous pouvez voir qu'il y a quelque chose en effet comme un trait lumineux qui part de la lampe pour aller vers l'épaule de l'Éros. Néanmoins l'obliquité de ce trait ne laisse pas penser qu'il s'agisse de cette larme d'huile, mais d'un trait de lumière. Certains penseront qu'il y a là quelque chose qui est en effet bien remarquable et qui représente de la part de l'artiste une innovation, et donc une intention que nous pourrions lui attribuer sans ambiguïté, je veux dire celle de représenter la menace de la castration appliquée dans la conjoncture amoureuse. Je crois qu'il faudrait… dans l'histoire de l'art, que par un seul texte, le texte d'Apulée, dans *L'Âne d'or*. J'espère pour votre plaisir que vous avez lu *L'Âne d'or,* c'est un texte, je dois dire, très exaltant. Si, comme on l'a toujours dit, certaines vérités sont incluses dans ce livre, je peux vous dire [que] sous une forme mythique et imagée [ce sont] de véritables secrets ésotériques et initiatiques, c'est une vérité empaquetée sous les aspects les plus chatoyants, pour ne pas dire les plus chatouillants, les plus titillants. Car dans cette apparence première, c'est à vrai dire quelque chose qui n'a pas encore été dépassé, fût-ce par les plus récentes productions qui ont fait ces dernières années en France notre régal dans le genre érotique le plus caractérisé, avec toute la nuance du sadomasochisme qui fait, du roman érotique, le relief le plus commun. C'est en effet au milieu d'une horrible histoire d'enlèvement de jeune fille, accompagné des menaces les plus terrifiantes auxquelles elle se trouve exposée en compagnie de l'âne, celui qui parle à la première personne dans ce roman, c'est dans un intermède, une inclusion à l'intérieur de cette aventure d'un goût fort relevé, qu'une vieille, pour distraire un instant la fille en question, la kidnappée, la victime, lui raconte longuement l'histoire d'Éros et de Psyché.

Or ce que je vous ai pointé tout à l'heure, c'est que c'est à la suite de l'insistance perfide de ses sœurs qui n'ont de cesse que de l'amener à tomber dans le piège, à violer les promesses qu'elle a faites à son amant divin, que Psyché succombe. Et le dernier moyen de ses sœurs est de suggérer qu'il s'agit d'un monstre épouvantable, d'un serpent de l'aspect le plus hideux, qu'assurément elle n'est pas sans courir avec lui quelque danger. À la suite de quoi le court-circuit mental se produit à savoir que, remarquant les recommandations, les interdits extrêmement insistants auxquels son interlocuteur nocturne recourt, lui impose en lui recommandant en aucun cas de violer son interdiction très sévère, de ne pas chercher à le voir, elle ne voit que trop bien coïncider cette recom-

mandation avec ce que lui suggèrent ses sœurs. Et c'est là qu'elle franchit le pas fatal.

Pour le franchir, étant donné ce qui lui est suggéré, ce qu'elle croit devoir trouver, elle s'arme. Et en ce sens nous pouvons dire — malgré que l'histoire de l'art ne nous donne aucun autre témoignage à ma connaissance, je serais reconnaissant que quelqu'un maintenant, incité par mes remarques, m'apporte la preuve contraire — [que si Psyché] a été représentée dans ce moment significatif comme armée, c'est bien du texte d'Apulée que le maniériste en question, Zucchi, a donc emprunté ce qui fait l'originalité de la scène.

Qu'est-ce à dire ? Zucchi nous représente cette scène dont l'histoire est fort répandue. À l'époque déjà, elle est fort répandue pour toutes sortes de raisons. Si nous n'avons qu'un seul témoignage littéraire, nous en avons beaucoup dans l'ordre des représentations plastiques et figuratives. On dit par exemple que le groupe qui est au musée des Offices de Florence représente un Éros avec une Psyché, cette fois tous deux ailés, vous pouvez remarquer que si ici l'Éros les a, Psyché, non. Psyché, elle, ailée d'ailes du papillon. Je possède par exemple des objets alexandrins où la Psyché est représentée sous divers aspects et fréquemment munie des ailes du papillon ; les ailes du papillon dans cette occasion sont le signe de l'immortalité de l'âme. Le papillon étant depuis fort longtemps, étant donné les phases de la métamorphose qu'il subit, à savoir né d'abord à l'état de chenille, de larve, il s'enveloppe dans cette sorte de tombeau, de sarcophage, enveloppé d'une façon même qui va à rappeler la momie, où il séjourne jusqu'à reparaître au jour sous une forme glorifiée, la thématique du papillon, significative de l'immortalité de l'âme était apparue dès l'Antiquité, et pas seulement dans des religions diversement périphériques, mais aussi bien même a été utilisée et l'est encore dans la religion chrétienne comme symbolique de l'[immortification ?], de polarité essentielle de la nature. Il n'est que trop visible que ce sens moral c'est nous qui l'apportons, mais que nous l'apportons dans la mesure où nous découvrons le sens du désir comme ce rapport à quelque chose qui, dans l'Autre, choisit… dans l'Antiquité le texte d'Apulée. Dans ce texte d'Apulée, quoi qu'en pensent des auteurs accentuant diversement les significations religieuses et spirituelles de la chose et qui, volontiers, trouveraient que dans Apulée nous n'en trouvons qu'une forme ravalée, romanesque à proprement parler qui ne nous permet pas d'atteindre la portée originelle du mythe, malgré ces allégations, je crois au contraire que le texte d'Apulée — si vous vous y reportez vous vous en apercevrez — est au contraire extrêmement riche. [Il l'est] au sens que ce point dont il s'agit, celui qui est représenté ici dans ce moment par la peinture, n'est que le début de l'histoire, malgré que déjà nous ayons [dans ce texte] la phase antérieure de ce qu'on peut appeler non seule-

ment le bonheur de Psyché, mais [auparavant] une première épreuve, à savoir que Psyché est au départ considérée comme aussi belle que Vénus et que c'est déjà par l'effet d'une première persécution des dieux qu'elle se trouve exposée au faîte d'un rocher… de qui il se trouve être délégué des ordres cruels de sa mère, l'enlève et l'installe dans ce lieu de profond recel où elle jouit en somme du bonheur des dieux. L'histoire se terminerait là si la pauvre Psyché ne participait d'une autre nature que de la nature divine et ne montrait entre autres faiblesses les plus déplorables sentiments familiaux, c'est-à-dire qu'elle n'a de peine ni de cesse avant d'avoir obtenu de l'Éros, son époux inconnu, la permission de revoir ses sœurs, et vous voyez qu'ici l'histoire s'enchaîne… Donc, avant ce moment il y a une courte période, un court moment antérieur de l'histoire, mais toute l'histoire s'étend après. Je ne vais pas vous la raconter tout au long car cela sort de notre sujet.

Ce que je veux simplement vous dire, c'est que quand Jacopo Zucchi nous produit ce petit chef-d'œuvre, elle n'était pas sans être connue, ni plus ni moins que du pinceau de Raphaël lui-même car, par exemple, vous savez ça, elle s'étale au plafond et aux murailles de ce charmant palais Farnèse. Ce sont des scènes aimables, presque trop aimables. Nous ne sommes plus, semble-t-il, en état de supporter une sorte de joliesse en quoi pour nous semble s'être dégradé ce qui a dû apparaître, la première fois que le type en surgissait du pinceau génial de Raphaël, comme d'une beauté surprenante. À la vérité, il faut toujours faire la part de ceci, c'est que, quand un certain prototype, une certaine forme apparaît, elle doit faire une impression complètement différente de ce que c'est quand elle a été non seulement des milliers de fois reproduite mais des milliers de fois imitée. Bref, ces peintures de Raphaël à la Farnésine nous donnent un développement, scrupuleusement calqué sur le texte d'Apulée, des mésaventures de Psyché. Pour que vous… si nous avancions dans ce sens.

Il faudrait vite en revenir par ceci que je vous ai pointé… point pointé encore, mais qui je l'espère est déjà venu à l'esprit de quelques-uns, c'est que cette histoire ne nous est connue malgré le rayonnement… et qu'elle en est repoussée. La nommée Déméter désire avant tout ne pas se mettre mal avec sa belle-sœur Vénus. Et il ne s'agit que de ceci, c'est qu'en somme, la malheureuse âme, pour avoir chu et fait à l'origine… de l'âme [texte comportant des manques importants]. Il est à vrai dire très difficile de dénier qu'il s'agisse de ce qu'on peut appeler les malheurs ou les mésaventures de l'âme dans cette histoire dont nous n'avons, je vous le dis, qu'un texte mythologique comme base, fondement de sa… Et on pourrait faire toute une menue phénoménologie de l'âme malheureuse comparée à celle de la conscience qualifiée du même nom.

À propos de cette très jolie histoire de Psyché, il ne faut donc pas que nous

nous y trompions, la thématique dont il s'agit ici n'est pas celle du couple. Il ne s'agit pas des rapports de l'homme et de la femme, il s'agit de quelque chose qui — il n'y a à proprement parler qu'à savoir lire pour voir que ça n'est vraiment caché que d'être au premier plan et trop évident, comme dans *La Lettre volée* — n'est rien d'autre que les rapports de l'âme et du désir. C'est en ceci que la composition — je ne crois pas forcer la choses en disant extrêmement saisissante — de ce tableau, peut être dite pour nous isoler d'une façon exemplaire ce caractère sensible, imagé par l'intensité de l'image qui est produite ici, isoler ce que pourrait être une analyse structurale du mythe d'Apulée qui serait à faire. Vous en savez assez, je vous en ai assez dit concernant ce qu'est une analyse structurale d'un mythe pour que vous sachiez au moins que ça existe. Chez Claude Lévi-Strauss on fait l'analyse structurale d'un certain nombre de mythes américains du Nord, je ne vois pas pourquoi on ne se livrerait pas à cette même analyse concernant la fable d'Apulée.

Bien sûr nous sommes, chose curieuse, moins bien servis pour ces choses plus proches de nous que pour d'autres qui nous apparaissent plus éloignées quant aux sources, c'est à savoir que nous n'avons qu'une version de mythe, en fin de compte celle d'Apulée. Mais il ne semble pas impossible, à l'intérieur du mythe, d'opérer dans un sens qui permette d'en mettre en évidence un certain nombre de couples d'oppositions significatives. À travers une telle analyse, je dirais, sans le secours du peintre, nous risquerions peut-être de laisser passer inaperçu le caractère vraiment primordial et original du temps, du temps le plus connu pourtant, aussi bien chacun sait que ce qui reste dans la mémoire collective du sens du mythe c'est bien ceci, c'est qu'Éros fuit et disparaît parce que la petite Psyché a été en somme trop curieuse et en plus désobéissante.

Ce dont il s'agit, ce qui est recélé, ce qui est caché derrière ce temps connu du mythe et de l'histoire, ne serait à en croire ce que nous révèle ici l'intuition du peintre, rien d'autre donc que ce moment décisif. Certes, ce n'est pas la première fois que nous le voyons apparaître dans un mythe antique, mais dont la valeur d'accent, le caractère crucial, le caractère pivot a dû attendre en somme d'assez longs siècles pour, par Freud, être mis au centre de la thématique psychique. C'est pour cela qu'il n'est pas inutile, ayant fait cette trouvaille, de vous en faire part, car en somme elle se trouve désigner — dans la menue image qui restera, du fait même du temps que je lui consacre ce matin, imprimée dans vos esprits — [elle] se trouve illustrer ce que je ne peux aujourd'hui guère que désigner comme le point de concours de deux registres, celui de la dynamique instinctuelle en tant que je vous ai appris à le considérer comme marqué des effets du signifiant, et permettre donc d'accentuer aussi à ce niveau comment le complexe de castration doit s'articuler, ne peut même s'articuler pleinement qu'à

considérer cette dynamique instinctuelle comme structurée par cette marque du signifiant. Et en même temps, c'est là la valeur de l'image, de nous montrer qu'il y a donc une superposition ou une surimpression, un centre commun, un sens vertical en ce point de production du complexe de castration dans lequel nous allons entrer maintenant. Car vous voyez que c'est là que je vous ai laissés la dernière fois ayant pris la thématique du désir et de la demande dans l'ordre chronologique, mais en vous répétant à tout instant [que] cette divergence, ce *splitting*, cette différence entre le désir et la demande qui marque de son trait toutes les premières étapes de l'évolution libidinale, est déterminée par l'action *nachträglich*, par quelque chose de rétroactif venant d'un certain point où le paradoxe du désir et de la demande apparaît avec son minimum d'éclat et qui est vraiment celui du stade génital, pour autant que là même désir et demande, semble-t-il, devraient pouvoir du moins s'y distinguer. Ils sont marqués de ce trait de division, d'éclatement qui, pour des analystes, considérez-le bien, doit être encore, si vous lisez les auteurs, un problème, je veux dire une question, une énigme plus encore évitée que résolue et qui s'appelle le complexe de castration.

Grâce à cette image, il faut que vous voyiez que le complexe de castration, dans sa structure, dans sa dynamique instinctuelle est centré d'une façon telle qu'il recoupe exactement celui que nous pouvons appeler le point de la naissance de l'âme. Car en fin de compte si le mythe de Psyché a un sens, c'est ceci que Psyché ne commence à vivre comme Psyché non pas simplement comme pourvue d'un don initial extraordinaire, celui d'être égale à Vénus, ni non plus d'une faveur masquée et inconnue, celle en somme d'un bonheur infini et insondable, mais en tant que Psyché, en tant que sujet d'un pathos qui est à proprement parler celui de l'âme, à ce même moment où justement le désir qui l'a comblée va la fuir, va se dérober, c'est à partir de ce moment que commencent les aventures de Psyché. Je vous l'ai dit un jour, c'est tous les jours la naissance de Vénus et, comme nous le dit le mythe, lui, platonicien, c'est donc de ce fait aussi tous les jours la conception d'Éros. Mais la naissance de l'âme c'est, dans l'universel et dans le particulier, pour tous et pour chacun, un moment historique. Et c'est à partir de ce moment que se développe dans l'histoire la dramatique qui est celle à laquelle nous avons à faire dans toutes ses conséquences.

En fin de compte, on peut dire que si l'analyse, avec Freud, a été droit à ce point je dirai que, si le message freudien s'est terminé sur cette articulation — voyez *Analyse finie et infinie* — c'est qu'il y a un dernier terme, la chose est proprement articulée dans ce texte, où l'on arrive quand on arrive à réduire chez le sujet toutes les avenues de sa résurgence, de sa reviviscence, des répétitions inconscientes, quand nous sommes arrivés à les faire converger vers ce roc, le

terme est dans le texte, du complexe de castration, le complexe de castration chez l'homme comme chez la femme, le terme *penisneid* n'est entre autres dans ce texte que l'épinglage du complexe de castration comme tel. C'est autour de ce complexe de castration et comme si je puis dire repartant de ce point, que nous devons remettre à l'épreuve tout ce qui a pu d'une certaine façon être découvert à partir de ce point de butée. Car, qu'il s'agisse de la mise en valeur de l'effet tout à fait décisif et primordial de ce qui ressortit aux instances de l'oral par exemple, ou encore de la mise en fonction de ce qu'on appelle l'agressivité du sadisme primordial, ou encore de ce qu'on a articulé dans les différents développements qui sont possibles autour de la notion de l'objet — de sa décomposition et de son approfondissement de cette relation, jusqu'à mettre en valeur la notion des bons et des mauvais objets primordiaux — tout ceci ne peut se resituer dans une juste perspective que si nous ressaisissons d'une façon divergente à partir de quoi ceci a effectivement divergé, [repartant] de ce point jusqu'à un certain degré insoutenable par son paradoxe, qui est celui du complexe de castration. Une image comme celle que je prends soin, aujourd'hui, de produire devant vous est en quelque sorte d'incarner ce que je veux dire en parlant du paradoxe du complexe de castration.

En effet, si toute la divergence qui a pu nous sembler jusqu'à présent dans les différentes phases que nous avons étudiées, motivée par la discordance, la distinction de ce qui fait l'objet de la demande — que ce soit dans le stade oral la demande du sujet comme au stade anal la demande de l'Autre — avec ce qui dans l'Autre est à la place du désir, qui serait dans le cas de Psyché jusqu'à un certain point masqué, voilé encore que secrètement aperçu par le sujet archaïque, infantile, est-ce qu'il ne semblerait pas que ce qu'on peut massivement appeler la troisième phase, qu'on appelle couramment sous le nom de la phase génitale, c'est cette conjonction du désir en tant qu'il peut être intéressé dans quelque demande que ce soit du sujet, n'est-ce pas à proprement parler ce qui doit trouver son répondant, son identique dans le désir de l'Autre ? S'il y a un point où le désir se présente comme désir, c'est bien là où justement la première accentuation de Freud a été faite pour nous le situer, c'est-à-dire au niveau du désir sexuel révélé dans sa consistance réelle et non plus d'une façon contaminée, déplacée, condensée, métaphorique. Il ne s'agit plus de la sexualisation de quelque autre fonction, c'est de la fonction sexuelle elle-même qu'il s'agit.

Pour vous faire mesurer le paradoxe qu'il s'agit d'épingler, je cherchai ce matin un exemple pour incarner l'embarras où sont les psychanalystes en ce qui concerne la phénoménologie de ce stade génital, je suis tombé sur un article de Monchy sur le *Castration complex* dans l'*International Journal.* À quoi un analyste qui en somme se réintéresse de nos jours, car il n'y en a pas beaucoup, au

complexe de castration est-il amené pour l'expliquer ? Eh bien, à quelque chose que je vous donne en mille. Je vais vous le [dire a quelque chose ?] d'instinctuel. Il s'agit de quelqu'un qui part avec un certain bagage, von Uexküll et Lorenz, il nous parle au début de son article de ce qu'on appelle les petits oiseaux qui n'ont jamais été soumis à aucune expérience ; il suffit de faire se projeter [la] forme du mythe d'Andromède, à quelque chose qui doit la saisir, qui doit être un monstre et qui se trouve dans le fait être Éros, auquel Vénus a donné la charge de la livrer à celui dont elle doit être victime. Mais lui, en somme, séduit par… primitive doit être cherchée dans la phase orale. Le réflexe de la morsure, c'est à savoir que puisque l'enfant peut avoir les fameux fantasmes sadiques qui aboutissent à la section de l'objet, entre tous précieux, du mamelon de la mère, c'est là qu'est à chercher l'origine de ce qui dans la phase ultérieure génitale ira se manifester par le transfert des fantasmes de *fellatio*, comme cette possibilité de priver, de blesser, de mutiler le partenaire du désir sexuel sous la forme de son organe. Et voici pourquoi, non pas votre fille est muette, mais pourquoi la phase génitale est marqué du signe possible de la castration.

Le caractère d'une telle référence, d'une telle explication est évidemment significatif de cette sorte de renversement qui s'est opéré et qui a fait progressivement mettre, sous le registre des pulsions primaires, des pulsions qui deviennent il faut le dire de plus en plus hypothétiques à mesure qu'on les fait se reculer dans le fond originel qui, en fin de compte, aboutissent à une accentuation de la thématique constitutionnelle, je ne sais quoi d'inné dans l'agressivité primordiale. C'est assurément assez significatif de l'orientation présente de la pensée analytique.

Est-ce que nous n'épelons pas correctement les choses en nous arrêtant à ceci que l'expérience — je veux dire les problèmes que soulève pour nous l'expérience — en quelque sorte nous propose vraiment communément. Déjà, j'ai fait état devant vous de ce qui sous la plume de Jones s'est articulé, dans un certain besoin d'expliquer le complexe de castration, dans la notion de l'ἀφάνισις terme grec commun mis à l'ordre du jour dans l'articulation du discours analytique de Freud, et qui veut dire disparition. Il s'agit de la disparition du désir et de ceci que ce dont il s'agirait dans le complexe de castration serait, chez le sujet, la crainte soulevée par la disparition du désir. Ceux qui suivent mon enseignement depuis assez longtemps ne peuvent pas, j'espère, ne pas se souvenir — en tout cas ceux qui ne s'en souviennent pas peuvent se reporter aux excellents résumés qu'en a fait Lefebvre-Pontalis — que je l'ai déjà poussé en avant en disant que s'il y a là une perspective, il y a tout de même un singulier renversement dans l'articulation du problème, un renversement que les faits cliniques nous permettent de pointer. C'est pour cela que j'ai longtemps analysé devant

vous, fait la critique du fameux rêve d'Ella Sharpe qui est précisément ce que mon séminaire a analysé la dernière fois. Ce rêve d'Ella Sharpe tourne tout entier autour de la thématique du phallus. Je vous prie de vous reporter à ce résumé parce qu'on ne peut pas se répéter et que les choses qui sont là sont absolument essentielles. Le sens de ce dont il s'agit dans l'occasion est ceci que j'ai pointé c'est que, loin que la crainte de l'ἀφάνισις se projette si l'on peut dire dans l'image du complexe de castration, c'est au contraire la nécessité, la détermination du mécanisme signifiant qui, dans le complexe de castration dans la plupart des cas pousse le sujet, non pas du tout à craindre l'ἀφάνισις mais au contraire à se réfugier dans l'ἀφάνισις, à mettre son désir dans sa poche. Parce que ce que nous révèle l'expérience analytique, c'est [que] quelque chose est plus sérieux que le désir lui-même, en garder le symbole qui est le phallus. C'est cela le problème qui nous est proposé.

J'espère que vous avez bien remarqué ce tableau. Ces fleurs qui sont là devant le sexe de l'Éros, elles ne sont justement point si marquées d'une telle abondance pour qu'on ne puisse voir que justement derrière il n'y a rien. Il n'y a littéralement pas la place au moindre sexe, de sorte que ce que la Psyché est là sur le point de trancher littéralement est déjà disparu du réel. Et d'ailleurs si quelque chose frappe [dans ce cas, c'est ?] que la Psyché n'est pas une femme, mais bien l'âme ; qu'il me suffise de vous dire que, par exemple, elle va recourir à Déméter qui est là présentifiée avec tous les instruments, toutes les armes de ses mystères, et c'est bien là en effet… faux pas dont elle n'est même pas coupable car à l'origine cette jalousie de Vénus ne provient de rien d'autre que de ce qu'elle est considérée par Vénus comme une rivale, se trouve ballottée, repoussée de tous les secours, fût-ce des secours religieux… Quoi qu'il en soit l'apôtre nous dit que, quelles que soient les joies de la résurrection des corps, une fois venu le festin céleste, il ne sera plus rien fait au ciel dans l'ordre sexuel, ni actif ni passif. De sorte que ce dont il s'agit, ce qui est concentré dans cette image, c'est bien ce quelque chose qui est le centre du paradoxe du complexe de castration.

C'est que, loin que le désir de l'Autre, en tant qu'il est abordé au niveau de la phase génitale, puisse être, soit en fait jamais accepté dans ce que j'appellerai son rythme qui est en même temps sa fuyance — pour ce qui est de l'enfant, à savoir que c'est un désir encore fragile, que c'est un désir incertain, prématuré, anticipé — ceci nous masque en fin de compte ce dont il s'agit, que c'est tout simplement la réalité à quelque niveau que ce soit du désir sexuel à quoi, si l'on peut dire, n'est pas adaptée l'organisation psychique en tant qu'elle est psychique ; c'est que l'organe n'est pris, apporté, abordé que transformé en signifiant et que, pour être transformé en signifiant, c'est en cela qu'il est tranché. Et

relisez tout ce que je vous ai appris à lire au niveau du petit Hans. Vous verrez qu'il ne s'agit que de ça, est-il enraciné ? est-il amovible ? À la fin il s'arrange, il est dévissable, on le dévisse et on peut en remettre d'autres.

C'est donc de cela qu'il s'agit. Ce qu'il y a de saisissant, c'est que ce qui nous est montré, c'est le rapport de cette élision grâce à quoi il n'est plus ici que le signe même que je dis, le signe de l'absence. Car ce que je vous ai appris est ceci : c'est que si (φ), le phallus comme signifiant a une place, c'est celle très précisément de suppléer au point, à ce niveau précis où dans l'Autre disparaît la signifiance ; [or] l'Autre est constitué par ceci qu'il y a quelque part un signifiant manquant. D'où la valeur privilégiée de ce signifiant qu'on peut écrire sans doute, mais qu'on ne peut écrire qu'entre parenthèses, en disant bien justement ceci, c'est qu'il est le signifiant du point où le signifiant manque S (A). Et c'est pour ça qu'il peut devenir identique au sujet lui-même au point où nous pouvons l'écrire comme sujet barré, $\$$, c'est-à-dire au seul point où, nous analystes, nous pouvons placer un sujet comme tel, pour nous analystes, c'est-à-dire pour autant que nous sommes liés aux effets qui résultent de la cohérence du signifiant comme tel quand un être vivant s'en fait l'agent et le support. Nous voyons ceci, c'est que dès lors le sujet n'a plus d'autre efficace possible, si nous admettons cette détermination, cette surdétermination, comme nous l'appelons, que du signifiant qui l'escamote. Et c'est pourquoi le sujet est inconscient. Si l'on peut même parler, et même là où l'on n'est pas analyste, de double symbolisation, c'est en ce sens que la nature du symbole est telle que deux registres en découlent nécessairement, celui qui est lié à la chaîne symbolique et celui qui est lié au trouble, à la pagaille que le sujet a été capable d'y apporter, car c'est là qu'en fin de compte le sujet se situe de la façon la plus certaine. En d'autres termes, le sujet n'affirme la dimension de la vérité comme originale qu'au moment où il se sert du signifiant pour mentir.

Ce rapport donc du phallus avec l'effet du signifiant, le fait que le phallus comme signifiant — et ceci veut dire donc transposé à une toute autre fonction que sa fonction organique — soit justement ce qu'il s'agit de considérer comme centre de toute appréhension cohérente de ce dont il s'agit dans le complexe de castration, c'est cela sur quoi je voulais ce matin attirer votre attention. Mais encore [je voulais] ouvrir, non pas d'une façon encore articulée et rationnelle mais d'une façon imagée, ce que nous apporterons la prochaine fois et qui est, si je puis dire, génialement représenté grâce au maniérisme même de l'artiste qui a fait ce tableau. Est-ce qu'il vous est venu à l'esprit qu'à mettre devant ce phallus comme manquant et, comme tel, porté à la majeure signifiance ce vase de fleurs, Zucchi se trouve avoir anticipé de trois siècles et demi — et je vous assure jusqu'à ces derniers jours à mon insu — l'image même dont je me suis servi

sous la forme de ce que j'ai appelé l'illusion du vase renversé pour articuler toute la dialectique des rapports du Moi Idéal et de l'Idéal du Moi. J'ai dit ceci il y a fort longtemps, mais j'ai repris entièrement la chose dans un article qui doit bientôt paraître. Ce rapport de l'objet comme objet du désir, comme objet partiel avec toute l'accommodation narcissique, c'est ceci dont j'ai essayé d'articuler les différentes pièces dans ce système que j'ai appelé l'illusion du vase renversé dans une expérience de physique amusante.

L'important c'est de projeter dans votre esprit cette idée que le problème de la castration comme marque — en tant qu'elle marque, en tant que c'est elle qui est le centre de toute l'économie du désir telle que l'analyse l'a développée — est étroitement lié à cet autre problème qui est celui de comment l'Autre en tant qu'il est le lieu de la parole, en tant qu'il est le sujet de plein droit, en tant qu'il est celui avec qui nous avons à la limite les relations de la bonne et de la mauvaise foi peut et doit devenir quelque chose d'exactement analogue à ce qui peut se rencontrer dans l'objet le plus inerte, à savoir l'objet du désir, *a*. C'est de cette tension, c'est de cette dénivellation, de cette chute, chute de niveau fondamentale qui devient la régulation essentielle de tout ce qui chez l'homme est problématique du désir, c'est de ceci qu'il s'agit dans l'analyse. Je pense la prochaine fois pouvoir vous l'articuler de la façon la plus exemplaire.

J'ai terminé ce que je vous ai enseigné à propos du rêve d'Ella Sharpe par ces mots. Ce phallus — disais-je, parlant d'un sujet pris dans la situation névrotique la plus exemplaire pour nous en tant qu'elle était celle de l'ἀφάνισις déterminée par le complexe de castration — ce phallus, il l'est et il ne l'est pas. Cet intervalle — être et ne pas l'être — la langue permet de l'apercevoir dans une… ; c'est en proportion d'un certain renoncement au phallus que le sujet entre en possession de la pluralité des objets qui caractérise le monde humain. Dans une formule analogue, on pourrait dire que la femme est sans l'avoir, ce qui peut être vécu fort péniblement sous la forme du *penisneid*, mais ce qui, j'ajoute ceci au texte, est aussi une grande force. C'est ce dont le patient d'Ella Sharpe ne consent pas à s'apercevoir, il « met à l'abri » le signifiant phallus… Et je concluais, sans doute y a-t-il plus névrosant que la peur de perdre le phallus, c'est de ne pas vouloir que l'Autre soit châtré.

Mais aujourd'hui, après que nous ayons parcouru la dialectique du transfert dans *Le Banquet*, je vais vous proposer une autre formule, qui est celle-ci, [si] ce désir de l'Autre [est] essentiellement séparé de nous par cette marque du signifiant, est-ce que vous ne comprenez pas maintenant pourquoi Alcibiade, ayant perçu qu'il y a dans Socrate le secret du désir, demande, d'une façon presque impulsive, d'une impulsion qui est à l'origine de toutes les fausses voies de la névrose ou de la perversion, désir de Socrate, dont il sait par ailleurs qu'il

existe puisque c'est là-dessus qu'il se fonde, à le voir comme signe. C'est aussi bien pourquoi Socrate refuse. Car ce n'est là bien entendu qu'un court-circuit.

Voir le désir produit comme signe n'est pas pour autant pouvoir accéder au cheminement par où le désir est pris dans une certaine dépendance qui est ce qu'il s'agit de savoir. De sorte que vous voyez ici s'amorcer ce que je tente de vous montrer et de tracer comme chemin vers ce qui doit être le désir de l'analyste. Pour que l'analyste puisse avoir ce dont l'autre manque il faut qu'il ait la nescience en tant que nescience, il faut qu'il soit sous le mode de l'avoir, qu'il ne soit pas lui aussi sans l'avoir, qu'il s'en faille que de rien qu'il ne soit aussi nescient que son sujet. En fait, il n'est pas sans avoir un inconscient lui aussi. Sans doute il est toujours au-delà de tout ce que le sujet sait, sans pouvoir le lui dire. Il ne peut que lui faire signe, être ce qui représente quelque chose pour quelqu'un c'est la définition du signe. N'y ayant en somme rien d'autre qui l'empêche de l'être ce désir du sujet, que justement de le savoir, l'analyste est condamné à la fausse surprise. Mais dites-vous bien qu'il n'est efficace qu'à s'offrir à la vraie qui est intransmissible, dont il ne peut donner qu'un signe. Représenter quelque chose pour quelqu'un, c'est justement là ce qui est à rompre, car le signe… très brièvement. Le paradoxe bien sûr ne peut manquer de vous frapper que sans la révélation de la pulsion génitale il soit obligatoirement marqué de ce *splitting* qui consiste dans le complexe de castration comme tel, le *Trieb* est pour lui quelque nature de l'inconscient, à la « science sans conscience » dont vous comprendrez peut-être aujourd'hui devant cette image en quel sens, non pas négatif mais positif, Rabelais dit qu'elle est la « ruine de l'âme ».

# Leçon XVII

*19 avril 1961*

Je reprends devant vous mon discours difficile, de plus en plus difficile de par la visée de ce discours. Dire par exemple que je vous amène aujourd'hui en terrain inconnu serait inapproprié car, si je commence aujourd'hui à vous mener sur un terrain, c'est forcément que depuis le début j'ai déjà commencé. Parler d'autre part de terrain inconnu quand il s'agit du nôtre, de celui qui s'appelle l'inconscient, est encore plus inapproprié car ce dont il s'agit, et ce qui fait la difficulté de ce discours, c'est que je ne peux rien vous en dire qui ne doive prendre tout son poids justement de ce que je n'en dis pas.

Ce n'est pas qu'il ne faille pas tout dire, c'est que pour dire avec justesse nous ne pouvons pas tout dire, même de ce que nous pourrions formuler, car il y a déjà quelque chose dans la formule qui — vous le verrez, nous le saisissons à tout instant — précipite dans l'imaginaire ce dont il s'agit, qui est essentiellement ce qui se passe du fait que le sujet humain [est] en proie comme tel au symbole. Au point où nous en sommes parvenus, cet au symbole, attention, faut-il le mettre au singulier ou au pluriel ? Au singulier assurément pour autant que celui que j'ai introduit la dernière fois est à proprement parler comme tel un symbole innommable — nous allons voir pourquoi et en quoi — symbole Φ, justement ce point où je dois reprendre aujourd'hui mon discours pour vous montrer en quoi il nous est indispensable pour comprendre l'incidence du complexe de castration d'une façon qui représente son mode particulier de manœuvrer, d'opérer avec cette difficulté radicale, fondamentale que j'essaye d'articuler devant vous par l'usage que je donne à ce symbole Φ que la dernière fois et déjà bien des fois avant, j'ai désigné brièvement, je veux dire d'une façon rapide, abrégée, comme symbole qui répond à la place où se produit le manque de signifiant.

Si de nouveau j'ai dévoilé dès le début de cette séance cette image qui nous a

servi la dernière fois de support pour introduire les paradoxes [et] les antinomies liés à ces glissements divers, si subtils, si difficiles à retenir dans leurs divers temps et pourtant indispensables à soutenir, si nous voulons comprendre ce dont il s'agit dans le complexe de castration — et qui sont les déplacements et les absences, et les niveaux et les substitutions où intervient ce que l'expérience analytique nous montre de plus en plus — ce phallus dans ses formules multiples, quasi ubiquistes, vous le voyez dans l'expérience, sinon resurgir, du moins vous ne pouvez pas le nier, dans les écrits théoriques à tout instant [être] réinvoqué sous les formes les plus diverses et jusqu'au terme dernier des investigations les plus primitives sur ce qui se passe dans les premières pulsations de l'âme, le phallus que vous voyez au dernier terme identifié avec, par exemple, la force d'agressivité primitive en tant qu'il est le plus mauvais objet rencontré au terme dans le sein de la mère et qu'il est aussi bien l'objet le plus nocif.

Pourquoi cette ubiquité ? Ce n'est pas moi qui ici l'introduis, qui la suggère, elle est partout manifeste dans les écrits de toute tentative poursuivie à formuler sur un plan tant ancien que nouveau, renouvelé, de la technique analytique. Eh bien, essayons d'y mettre de l'ordre et de voir pourquoi il est nécessaire que j'insiste sur cette ambiguïté, ou sur cette polarité si vous voulez, polarité à deux termes extrêmes, le symbolique et l'imaginaire, concernant la fonction du signifiant phallus. Je dis signifiant pour autant qu'il est utilisé comme tel mais quand j'en parle, quand je l'ai introduit tout à l'heure, j'ai dit le symbole phallus et, vous verrez, c'est peut-être en effet le seul signifiant qui mérite, dans notre registre et d'une façon absolue, le titre de symbole.

J'ai donc redévoilé cette image — qui assurément n'est pas simple reproduction de celle, originale, de l'artiste — du tableau d'où je suis parti comme l'image à proprement parler exemplaire, qui m'a paru chargée dans sa composition de toutes ces sortes de richesses qu'un certain art de la peinture peut produire et dont j'ai examiné le ressort maniériste. Je vais le faire repasser rapidement, ne serait-ce que pour ceux qui n'ont pas pu le voir. Je veux simplement, et à titre je dirai de complément, bien marquer, pour ceux qui peut-être ne l'ont pu entendre d'une façon précise, ce que j'entends souligner de l'importance ici de ce que j'appellerai l'application maniériste. Vous allez voir que l'application doit s'employer aussi bien dans le sens propre que dans le sens figuré. Ce n'est pas moi mais des études déjà existantes qui ont fait le rapprochement dans ce tableau de l'usage qui est donné de la présence du bouquet de fleurs là au premier plan… il recouvre ce qui est à recouvrir dont je vous ai dit que c'était moins encore le phallus menacé que l'Éros ici surpris et découvert par une initiative de la question de la Psyché : « De lui qu'en est-il ? » Ici ce bouquet recouvre le point précis d'une présence absente, d'une absence présentifiée.

L'histoire technique de la peinture de l'époque nous sollicite, non par ma voie mais par la voie de critiques qui sont partis de prémisses tout à fait différentes de celles qui à l'occasion pourraient ici me guider. Ils ont souligné la parenté qu'il y a du fait même du collaborateur probable qui est celui qui a fait spécialement les fleurs. Certaines choses nous indiquent que ce n'est pas, probablement, le même artiste qui a opéré dans les deux parties du tableau et que, frère ou cousin de l'artiste, c'est un autre, Francesco, au lieu de Jacopo qui, en raison de son habileté technique, a été sollicité d'être celui qui est venu faire ce morceau de bravoure des fleurs dans leur vase à la place où il convenait. Ceci est rapproché par les critiques de quelque chose que j'espère qu'un certain nombre d'entre vous connaissent, à savoir la technique d'Arcimboldo qui a été portée, il y a quelques mois, à la connaissance de ceux qui s'informent un peu des divers retours à l'actualité de faces quelquefois élidées, voilées ou oubliées de l'histoire de l'art.

Cet Arcimboldo se distingue par cette technique singulière qui a porté son dernier surgeon dans l'œuvre par exemple de mon vieil ami Salvador Dali, qui consiste en ce que Dali a appelé le dessin paranoïaque. Dans le cas d'Arcimboldo, c'est de représenter la figure par exemple du bibliothécaire — il opérait en grande partie à la cour de ce fameux Rodolphe II de Bohême qui a laissé aussi bien d'autres traces dans la tradition de l'objet rare — de Rodolphe II par un échafaudage savant des ustensiles premiers de la fonction du bibliothécaire, à savoir une certaine façon de disposer des livres de façon que l'image d'une face, d'un visage soit ici beaucoup plus que suggérée, vraiment imposée. Aussi bien le thème symbolique d'une saison incarnée sous la forme d'un visage humain sera matérialisé par tous les fruits de cette saison dont l'assemblage lui-même sera réalisé de telle sorte que la suggestion d'un visage s'imposera également dans la forme réalisée. Bref cette [réalisation d'] un leurre, l'ombre identique à celle d'un *hawk*, d'un faucon pour provoquer tous les réflexes de la terreur, bref l'imagerie du leurre comme s'exprime en français l'auteur de cet article — qui écrit en anglais — l'attrape. Les choses sont toutes simples lorsque se manifeste à la fois comme substance et comme illusion puisque, en même temps que l'apparence de l'image humaine est soutenue, quelque chose est suggéré qui s'imagine dans le désassemblement des objets qui, de présenter en quelque sorte la fonction du masque, montrent en même temps la problématique de ce masque. Ce à quoi nous avons en somme toujours affaire chaque fois que nous voyons entrer en jeu cette fonction si essentielle de la personne, pour autant que nous la voyons, cette fonction si essentielle de la personne, pour autant que nous la voyons tout le temps au premier plan dans l'économie de la présence humaine, c'est ceci; s'il y a besoin de *persona* c'est que derrière,

peut-être, toute forme se dérobe et s'évanouit. Et assurément, si c'est d'un rassemblement complexe que la persona résulte, c'est bien en effet là que gît à la fois le leurre et la fragilité de sa subsistance et que, derrière, nous ne savons rien de ce qui peut se soutenir, car une apparence redoublée s'impose à nous ou se suggère essentiellement comme redoublement d'apparence, c'est-à-dire quelque chose qui laisse à son interrogation un vide, la question de savoir ce qu'il y a derrière au dernier terme.

C'est donc bien dans ce registre que s'affirme, dans la composition du tableau, le maintien de la question de savoir, car c'est ça que nous devons maintenir, soutenir devant notre esprit essentiellement, qui s'agite dans l'acte de Psyché. Psyché comblée s'interroge sur ce à quoi elle a affaire dans l'acte de Psyché, Psyché comblée s'interroge sur ce à quoi elle a affaire et c'est ce moment, cet instant précis, privilégié qu'a retenu Zucchi, peut-être bien au-delà de ce que lui-même pouvait, ou eût pu en articuler dans un discours — il y a un discours sur les dieux antiques de ce personnage, j'ai pris soin de m'y reporter, sans grande illusion, il n'y a pas grand-chose à tirer de ce discours — mais l'œuvre parle suffisamment elle-même, et l'artiste a dans cette image saisi ce quelque chose d'instantané que j'ai appelé la dernière fois ce moment d'apparition, de naissance de la Psyché, cette sorte d'échange des pouvoirs qui fait qu'elle prend corps, et avec tout ce cortège de malheurs qui seront les siens pour qu'elle boucle une boucle, pour qu'elle retrouve dans cet instant ce quelque chose qui, pour elle, va disparaître l'instant après, précisément ce qu'elle a voulu saisir, ce qu'elle a voulu dévoiler, la figure du désir.

L'introduction du symbole φ comme tel, qu'est-ce qui la justifie, puisque je le donne comme ce qui vient à la place du signifiant manquant ? Que veut dire qu'un signifiant manque ? Combien de fois vous ai-je dit qu'une fois donnée la batterie des signifiants, au-delà d'un certain minimum qui reste à déterminer, dont je vous ai dit qu'à la limite quatre doivent pouvoir suffire à toutes les significations, il n'y a pas de langue, si primitive qu'elle soit, où tout finalement ne puisse s'exprimer, à ceci près bien sûr que, comme on dit dans le proverbe vaudois : « Tout est possible à l'homme, ce qu'il ne peut pas faire il le laisse », que ce qui ne pourra pas s'exprimer sans ladite langue, eh bien tout simplement ceci ne sera pas senti. Ceci ne sera pas senti, subjectivé, si subjectiver c'est prendre place dans un sujet, valable pour un autre sujet, c'est-à-dire passer à ce point le plus radical où l'idée même de communication n'est pas possible. Toute batterie signifiante peut toujours tout dire puisque ce qu'elle ne peut pas dire ne signifiera rien au lieu de l'Autre et que tout ce qui signifie pour nous se passe toujours au lieu de l'Autre. Pour que quelque chose signifie, il faut qu'il soit traductible au lieu de l'Autre. Supposez une langue, je vous l'ai déjà fait remar-

quer, qui n'a pas de futur, eh bien voilà elle ne l'exprimera pas, mais elle le signifiera tout de même, par exemple par le procès du doit ou de l'avoir. Et c'est d'ailleurs ce qui se passe en fait, car je n'ai pas besoin de revenir là-dessus, je vous l'ai fait remarquer, c'est comme ça qu'en français et en anglais on exprime le futur : *cantare habeo*, je chanter-ai, tu chanter-as, c'est le verbe avoir qui se décline, j'entends originellement, de la façon la plus attestée ; *I shall sing*, c'est aussi, d'une façon détournée, exprimer ce que l'anglais n'a pas, c'est-à-dire le futur.

[Même] opposé à la bonne forme, à la belle forme humaine [de] cette femme effectivement divine là dans cette image, c'est le caractère extraordinairement composite de l'image de l'Éros. Cette figure est d'enfant, mais le corps a quelque chose de [Michel-Ange ?] caractère fondamental, essentiel de l'apparition chez l'enfant, bien connue déjà, relevée bien sûr par l'observation la plus coutumière, de la question comme telle, ce moment si particulièrement embarrassant, à cause du caractère de ces questions qui n'est pas n'importe lequel, celui où l'enfant qui sait se débrouiller avec le signifiant s'introduit à cette dimension qui lui fait poser à ses parents les questions les plus importunes, celles dont chacun sait qu'elles provoquent le plus grand désarroi et, à la vérité, des réponses presque nécessairement impotentes. Qu'est-ce que c'est courir ? Qu'est-ce que c'est taper du pied ? Qu'est-ce que c'est un imbécile ? Ce qui nous rend si impropres à satisfaire à ces questions, qui nous force à y répondre d'une façon si spécialement inepte, comme si nous ne savions pas nous-mêmes que courir, c'est marcher très vite — c'est vraiment gâcher le travail — que taper du pied, c'est être en colère — c'est vraiment dire une absurdité. Je n'insiste pas sur la définition que nous pouvons donner de l'imbécile.

Il est bien clair que ce dont il s'agit à ce moment c'est du recul du sujet par rapport à l'usage du signifiant lui-même et que, la passion de ce que veut dire qu'il y ait des mots, qu'on parle et qu'on désigne une chose si proche de celle dont il s'agit par ce quelque chose d'énigmatique qui s'appelle un mot, un terme, un phonème, c'est bien de cela qu'il s'agit. L'incapacité sentie à ce moment par l'enfant est, formulée dans la question, d'attaquer le signifiant comme… et déjà presque qui commence à se marquer, pour ne pas dire s'avachir… sans parler des ailes. Chacun sait qu'on a discuté longtemps du sexe des anges. Si l'on a discuté aussi longtemps, c'est probablement qu'on ne savait pas très bien… sauf bien sûr à être analyste. Mais s'il ne l'est pas — il n'est pas en son pouvoir de l'être depuis si longtemps — [quand] il en sera à se poser la question « que suis-je ? », il ne peut pas voir qu'en se mettant justement en question sous cette forme, il se voile, il ne s'aperçoit pas que c'est franchir l'étape du doute sur l'être que de se demander ce qu'on est car, à simplement formuler

ainsi sa question, il donne en plein, à ceci près qu'il ne s'en aperçoit pas, dans la métaphore. Et c'est bien tout de même la moindre des choses dont nous devons, nous analystes, nous souvenir pour lui éviter de renouveler cette antique erreur toujours menaçante à son innocence sous toutes ses formes et l'empêcher de se répondre, même avec notre formule où glisse le verbe être, il n'est pas sans l'avoir. C'est autour de cette assomption subjective entre l'être et l'avoir que joue la réalité de la castration. En effet le phallus, écrivais-je alors, a une fonction d'équivalence dans le rapport à [l'énonciation] « Je suis un enfant », par exemple. Car bien sûr c'est là la nouvelle réponse que lui donnera l'endoctrination de forme renouvelée de la répression psychologisante et avec ça dans le même paquet et sans qu'il s'en aperçoive, le mythe de l'adulte qui, lui, ne serait plus un enfant soi-disant, ainsi faisant de nouveau refoisonner cette sorte de morale d'une prétendue réalité où, en fait, il se laisse mener par le bout du nez par toutes sortes d'escroqueries sociales. Aussi bien, le « je suis un enfant », n'avons-nous pas attendu l'analyse, ni le freudisme, pour que la formule s'en introduise comme corset destiné à faire se tenir droit ce qui, à quelque titre, se trouve dans une position un peu biscornue. Dès que sous l'artiste il y a un enfant, ce sont les droits de l'enfant qu'il représente auprès des gens, bien entendu considérés comme sérieux, qui ne sont pas enfants. Je vous [l']ai dit l'année dernière dans les leçons sur l'*Éthique de la psychanalyse,* cette tradition date du début de la période romantique, elle commence à peu près au moment de Coleridge en Angleterre, pour le situer dans une tradition, et je ne vois pas pourquoi nous nous chargerions d'en prendre le relais.

Ce que je veux ici vous faire saisir, c'est ce qui se passe au niveau inférieur du graphe. Ce à quoi lors des journées provinciales j'ai fait allusion quand j'ai voulu attirer votre attention sur ceci que, tel qu'est construit le double recoupement de ces deux faisceaux, de ces deux flèches, il est fait pour attirer notre attention sur ceci que simultanéité, ai-je dit, n'est point synchronie.

C'est-à-dire que, à supposer se développer corrélativement, [simultanément les] vecteurs dont il s'agit, celui de l'intention et celui de la chaîne signifiante [I], vous voyez que ce qui se produit ici [II] comme inchoation de ce recoupement, de cette succession qui consistera dans la succession des différents éléments phonématiques par exemple du signifiant, ceci se développe fort loin avant de rencontrer la ligne sur laquelle ce qui est appelé à l'être, à savoir l'intention de signification ou le besoin même, si vous voulez, qui s'y recèle, prend sa place.

Ce qui veut dire ceci que, quand ce double croisement se refera en fin de compte simultanément car si [simultanément] les deux tenseurs, les deux vecteurs dont il s'agit, celui de l'intention et celui de la chaîne signifiante [I]… au passage sans doute le choix s'est déjà fait. Mais le sens ne se saisit que dans l'em-

pilement successif des signifiants [qui] sont venus prendre place chacun à leur tour [III], et qui se déroulent, ici si vous voulez, sous la forme inversée place…, ce qui veut dire ceci que, quand ce double croisement se refera en fin de compte simultanément, car si le *nachträglich* signifie quelque chose, c'est que c'est au même instant, quand la phrase est finie, que le [sens surgira]; [le sens n'est] d'autre que, moi qui parle et actuellement, « je suis un enfant », de le dire, de l'affirmer réalise cette prise, cette qualification du sens grâce à quoi je me conçois dans un certain rapport avec des objets qui sont les objets infantiles. Je me fais autre que je n'ai pu d'aucune façon me saisir d'abord. Je m'incarne, je m'idéalise, je me fais Moi Idéal, et en fin de compte très directement, dans la suite, dans le procès de la simple inchoation signifiante comme telle, dans le fait d'avoir produit, « je suis un enfant » apparaissant sur la ligne signifiante dans l'ordre où se sont articulés ces éléments [IV].

Qu'est-ce que, quand le sens s'achève, quand ce qu'il y a de toujours métaphorique dans toute attribution, qu'est-ce qui se passe ? Il se passe que, quand le sens s'achève, quand ce qu'il y a de toujours métaphorique dans toute attribution, [je produis ?] des signes capables de s'être référés à l'actualité de ma parole. Le départ est dans le « je » et le terme est dans « l'enfant ».

Ce qui reste ici [V] comme séquelle, c'est quelque chose que je peux voir ou ne pas voir, c'est l'énigme de la question elle-même. C'est le « que ? » qui demande ici à être repris au niveau du grand À à la suite. De voir que la suite, la séquelle, « ce que je suis » apparaît sous la forme où elle reste comme question, où elle est pour moi le point de visée, le point corrélatif où je me fonde comme Idéal du Moi, c'est-à-dire comme point où la question a pour moi de l'importance, où la question me somme dans la dimension éthique, où elle donne cette forme qui est celle même que Freud conjugue avec le Surmoi et d'où le nom qui le qualifie d'une façon diversement légitime comme étant ce quelque chose qui s'embranche directement, autant que je sache, sur mon inchoation signifiante, à savoir un enfant.

Mais qu'est-ce à dire dans tout cela ? C'est que cette réponse précipitée, prématurée, ce quelque chose qui fait qu'en somme j'élude toute l'opération qui s'est faite, centrale, ce quelque chose qui me fait me précipiter comme enfant, c'est l'évitement de la véritable réponse qui doit commencer bien plus tôt qu'aucun terme de la phrase. La réponse au « que suis-je ? » n'est rien d'autre d'articulable, sous la même forme où je vous ai dit qu'aucune demande n'est supportée au « que suis-je ? », il n'y a pas d'autre réponse au niveau de l'Autre que « laisse-toi être ». Et toute précipitation donnée à cette réponse, quelle qu'elle soit dans l'ordre de la dignité, enfant ou adulte, n'est que le quelque chose où je fuis le sens de ce « laisse-toi être ».

Il est donc clair que c'est au niveau de l'Autre et de ce que veut dire cette aventure au point dégradé où nous la saisissons, c'est au niveau de ce « que ? » qui n'est pas « que suis-je ? » mais que l'expérience analytique nous permet de dévoiler au niveau de l'Autre, sous la forme de l'Autre, sous la forme du « que veux-tu ? », sous la forme de ce qui seulement peut nous arrêter au point précis de ce dont il s'agit dans toute question formulée, à savoir ce que nous désirons en posant la question, c'est là qu'elle doit être comprise ; et c'est là qu'intervient le manque de signifiant dont il s'agit dans le Φ du phallus. Nous le savons, ce que l'analyse nous a montré, a trouvé, c'est que ce à quoi le sujet a affaire, c'est à l'objet du fantasme en tant qu'il se présente comme seul capable de fixer un point privilégié, ce qu'il faut appeler avec le principe du plaisir une économie réglée par le niveau de la jouissance.

Ce que l'analyse nous apprend, c'est qu'à reporter la question au niveau du « que veut-il, qu'est-ce que ça veut là-dedans ? » ce que nous rencontrons est un monde de signes hallucinés, que l'épreuve de la réalité nous est présentée comme cette espèce de façon de goûter à la réalité de ces signes surgis en nous selon une suite nécessaire en quoi consiste précisément la dominance sur l'inconscient du principe du plaisir. Ce dont il s'agit donc, observons-le bien, c'est assurément dans l'épreuve de réalité de contrôler une présence réelle, mais une présence de signes. Freud le souligne avec la plus extrême énergie. Il ne s'agit point dans l'épreuve de réalité de contrôler si nos représentations correspondent bien à un réel — nous savons depuis longtemps que nous n'y réussissons pas mieux que les philosophes — mais de contrôler que nos représentations sont bel et bien représentées, *Vorstellungsrepräsentanz*. Il s'agit de savoir si les signes sont bien là, mais en tant que les signes, puisque ce sont des signes, de ce rapport à autre chose. Et c'est tout ce que veut dire ce que nous apporte l'articulation freudienne que la gravitation de notre inconscient se rapporte à un objet perdu qui n'est jamais que retrouvé, c'est-à-dire jamais re-trouvé. Il n'est jamais que signifié et ceci en raison même de la chaîne du principe du plaisir. L'objet véritable, authentique dont il s'agit quand nous parlons d'objet, n'est aucunement saisi, transmissible, échangeable. Il est à l'horizon de ce autour de quoi gravitent nos fantasmes et c'est pourtant avec cela que nous devons faire des objets qui, eux, soient échangeables.

Mais l'affaire est très loin d'être en voie de s'arranger. Je veux dire que je vous ai assez souligné l'année dernière ce dont il s'agit dans ce qu'on appelle la morale utilitaire. Il s'agit assurément de quelque chose de tout à fait fondamental dans la reconnaissance des objets qu'on peut appeler constitués par le marché des objets ; ce sont des objets qui peuvent servir à tous et, en ce sens, la morale dite utilitaire est plus que fondée, il n'y en a pas d'autre. Et c'est bien justement

parce qu'il n'y en a pas d'autre que les difficultés qu'elle présenterait, soi-disant, sont en fait parfaitement résolues. Il est bien clair que les utilitaristes ont tout à fait raison en disant que, chaque fois que nous avons affaire à quelque chose qui peut s'échanger avec nos semblables, la règle en est l'utilité, non pas la nôtre mais la possibilité d'usage, l'utilité pour tous et pour le plus grand nombre. C'est bien cela qui fait la béance de ce dont il s'agit, dans la constitution de cet objet privilégié qui surgit dans le fantasme, avec toute espèce d'objet dit du monde socialisé, du monde de la conformité. Le monde de la conformité est déjà cohérent d'une organisation universelle du discours. Il n'y a pas d'utilitarisme sans une théorie des fictions. Prétendre d'aucune façon qu'un recours est possible à un objet naturel, prétendre réduire même les distances où se soutiennent les objets de l'accord commun, c'est introduire une confusion, un mythe de plus dans la problématique de la réalité.

L'objet dont il s'agit dans la relation d'objet analytique est un objet que nous devons repérer, faire surgir, situer au point le plus radical où se pose la question du sujet quand à son rapport au signifiant. Le rapport au signifiant est en effet tel que si nous n'avons affaire, au niveau de la chaîne inconsciente, qu'à des signes, et si c'est d'une chaîne de signes qu'il s'agit, la conséquence est qu'il n'y a aucun arrêt dans le renvoi de chacun de ces signes à celui qui lui succède. Car le propre de la communication par signes est de faire de cet Autre même à qui je m'adresse, pour l'inciter à viser de la même façon que moi, l'objet auquel se rapporte ce signe. L'imposition du signifiant au sujet le fige dans la position propre du signifiant. Ce dont il s'agit, c'est de trouver le garant de cette chaîne, ce qui se transmet de signe en signe et doit s'arrêter quelque part, ce qui nous donne le signe que nous sommes en droit d'opérer avec des signes. C'est là que surgit le privilège du phallus dans tous les signifiants. Et peut-être vous paraîtra-t-il trop simple de souligner ce dont il s'agit à l'occasion de ce signifiant-là. Ce signifiant toujours caché, toujours voilé, dont on s'étonne de relever l'exorbitante entreprise d'en avoir représenté dans l'art la forme, il est plus que rare de le voir mis en jeu dans une chaîne hiéroglyphique ou dans une peinture rupestre et cependant, ce phallus, qui joue son rôle dans l'imagination humaine bien avant la psychanalyse, il n'est donc de nos fabrications signifiantes que le plus souvent élidé. Qu'est-ce à dire ? C'est que de tous les signes possibles, n'est-ce pas celui qui réunit en lui-même le signe et le moyen d'action, et la présence même du désir comme tel, c'est-à-dire qu'à le laisser venir au jour dans cette présence réelle, est-ce que ce n'est pas justement ce qui est de nature, non seulement à arrêter tout ce renvoi dans la chaîne des signes, mais même à les faire entrer dans je ne sais quelle ombre de néant. Du désir, il n'y a sans doute pas de signe plus sûr, à condition qu'il n'y ait plus rien que le désir. Entre ce

signifiant du désir et toute la chaîne signifiante s'établit un rapport d'« ou bien… ou bien ».

La Psyché était bien heureuse dans ce certain rapport avec ce qui n'était point un signifiant, ce qui était la réalité de son amour avec Éros. Mais voilà ! c'est Psyché et elle veut savoir. Elle se pose la question parce que le langage existe déjà et qu'on ne passe pas seulement sa vie à faire l'amour mais aussi à papoter avec ses sœurs. À papoter avec ses sœurs, elle veut posséder son bonheur. Ce n'est pas une chose si simple. Une fois qu'on est entré dans l'ordre du langage, posséder son bonheur c'est pouvoir le montrer, c'est pouvoir en rendre compte, c'est arranger ses fleurs, c'est s'égaler à ses sœurs en montrant qu'elle l'a mieux qu'elles et pas seulement autre chose. Et c'est pour ça que Psyché surgit dans la nuit, avec sa lumière et aussi son petit tranchoir. Elle n'aura absolument rien à trancher, je vous l'ai dit, parce que c'est déjà fait. Elle n'aura rien à trancher, si je puis dire, si ce n'est, ce qu'elle ferait bien de faire au plus tôt, le courant, à savoir qu'elle ne voit rien d'autre qu'un grand éblouissement de lumière et que ce qui va se produire c'est, bien contre son gré, un retour prompt aux ténèbres dont elle ferait mieux de reprendre l'initiative avant que son objet se perde définitivement, qu'Éros en reste malade et pour longtemps, et ne doive se retrouver qu'à la suite d'une longue chaîne d'épreuves. C'est l'important pour nous dans ce tableau, ce qui l'est pour nous, c'est [que c'est] Psyché qui est éclairée et, comme je vous l'enseigne depuis longtemps concernant la forme gracile de la féminité à la limite du pubère et de l'impubère, c'est elle qui, pour nous dans la représentation, apparaît comme l'image phallique. Et du même coup est incarné que ça n'est pas la femme ni l'homme qui, au dernier terme, sont le support de l'action castratrice, c'est cette image elle-même en tant qu'elle est reflétée, qu'elle est reflétée sur la forme narcissique du corps.

C'est en tant que le rapport innommé parce que innommable, parce que indicible du sujet avec le signifiant pur du désir va se projeter sur l'organe localisable, précis, situable quelque part dans l'ensemble de l'édifice corporel, va entrer dans le conflit proprement imaginaire de se voir soi-même comme privé ou non privé de cet appendice, c'est dans ce deuxième temps imaginaire que va résider tout ce autour de quoi vont s'élaborer les effets symptomatiques du complexe de castration. Je ne puis ici que l'amorcer et que l'indiquer, je veux dire rappeler, résumer ce que déjà j'ai touché pour vous de façon bien plus développée quand je vous ai parlé maintes fois bien sûr de ce qui fait notre objet c'est-à-dire des névroses.

Qu'est-ce que l'hystérique fait ? Qu'est-ce que Dora fait au dernier terme ? Je vous ai appris à en suivre les cheminements et les détours dans les identifications complexes, dans le labyrinthe où elle se trouve confrontée avec ce dans

quoi Freud lui-même trébuche et se perd. Car ce qu'il appelle l'objet de son désir, vous savez qu'il s'y trompe justement parce qu'il cherche la référence de Dora en tant qu'hystérique d'abord et avant tout dans le choix de son objet, d'un objet sans doute petit *a*. Et il est bien vrai que d'une certaine façon M. K. est l'objet petit *a,* et après lui Freud lui-même, et qu'à la vérité, c'est bien là le fantasme pour autant que le fantasme est le support du désir. Mais Dora ne serait pas une hystérique si ce fantasme, elle s'en contentait. Elle vise autre chose, elle vise à mieux, elle vise grand A. Elle vise l'Autre absolu. Mme K., je vous ai expliqué depuis longtemps que Mme K. est pour elle l'incarnation de cette question : « Qu'est-ce qu'une femme ? » Et à cause de ceci, au niveau du fantasme, ce n'est pas $\$ \lozenge a$, le rapport de *fading,* de vacillation qui caractérise le rapport du sujet à ce petit *a* qui se produit mais autre chose, parce qu'elle est hystérique, c'est un grand A comme tel, A, auquel elle croit contrairement à une paranoïaque.

« Que suis-je ? » a pour elle un sens qui n'est pas celui de tout à l'heure des égarements moraux ni philosophiques, ça a un sens plein et absolu. Et elle ne peut pas faire qu'elle n'y rencontre, sans le savoir, le signe Φ parfaitement clos, toujours voilé qui y répond. Et c'est pour cela qu'elle recourt à toutes les formes qu'elle peut donner du substitut le plus proche, remarquez-le bien, à ce signe Φ. C'est à savoir que, si vous suivez les opérations de Dora ou de n'importe quelle autre hystérique, vous verrez qu'il ne s'agit jamais pour elle que d'une sorte de jeu compliqué par où elle peut, si je puis dire, subtiliser la situation en glissant là où il faut le φ du phallus imaginaire. C'est à savoir que son père est impuissant avec Mme K. ? Eh bien qu'importe ! c'est elle qui fera la copule, elle paiera de sa personne, c'est elle qui soutiendra cette relation. Et puisque ça ne suffit pas encore, elle fera intervenir l'image substituée à elle — comme je vous l'ai dès longtemps montré et démontré — de M. K. qu'elle précipitera aux abîmes, qu'elle rejettera dans les ténèbres extérieures, au moment où cet animal lui dira juste la seule chose qu'il ne fallait pas lui dire : « Ma femme n'est rien pour moi », à savoir elle ne me fait pas bander. Si elle ne te fait pas bander, alors donc à quoi est-ce que tu sers ? Car tout ce dont il s'agit pour Dora, comme pour toute hystérique, c'est d'être la procureuse de ce signe sous la forme imaginaire. Le dévouement de l'hystérique, sa passion de s'identifier avec tous les drames sentimentaux, d'être là, de soutenir en coulisse tout ce qui peut se passer de passionnant et qui n'est pourtant pas son affaire, c'est là qu'est le ressort, qu'est la ressource autour de quoi végète, prolifère tout son comportement. Si elle échange son désir toujours contre ce signe, ne voyez pas ailleurs la raison de ce qu'on appelle sa mythomanie. C'est qu'il y a autre chose qu'elle préfère à son désir ; elle préfère que son désir soit insatisfait afin que l'Autre

garde la clé de son mystère. C'est la seule chose qui lui importe et c'est pour cela que, s'identifiant au drame de l'amour, elle s'efforce, cet Autre, de le réanimer, de le réassurer, de le recompléter, de le réparer.

En fin de compte c'est bien de cela qu'il nous faut nous défier, de toute idéologie réparatrice de notre initiative de thérapeutes, de notre vocation analytique. Ce n'est certes pas la voie de l'hystérique qui nous est le plus facilement offerte, de sorte que ce n'est pas là non plus que la mise en garde peut prendre le plus d'importance. Il y en a une autre, c'est celle de l'obsessionnel, lequel, comme chacun sait, est beaucoup plus intelligent dans sa façon d'opérer. Si la formule du fantasme hystérique peut s'écrire ainsi:… [le fantasme de] l'obsessionnel. Mais avant de l'écrire il faut que je vous fasse un certain nombre de touches, de pointes, d'indications qui vous mettent sur la voie. Nous savons quelle est la difficulté du maniement du symbole Φ dans sa forme qui est à donner est le signe du manque de signifiant. C'est, comme vous le savez, le seul signe qui n'est pas supporté parce que c'est celui qui provoque la plus indicible angoisse. C'est pourtant le seul qui puisse faire accéder l'autre à ce qui est de ladite indication que je vous donne — et que, vu l'heure, je ne pourrai laisser ici qu'à titre d'indication pour la reprendre la prochaine fois — c'est qu'au fond des fantasmes, des symptômes, de ces points d'émergence où nous voyons le labyrinthe hystérique en quelque sorte laisser glisser son masque, nous rencontrons quelque chose que j'appellerai l'insulte à la présence réelle. L'obsessionnel, lui aussi a affaire au mystère Φ du signifiant phallus et pour lui aussi il s'agit de le rendre maniable. Quelque part un auteur, dont je devrai parler la prochaine fois, qui a approché d'une façon certainement pour nous instructive et fructueuse, si nous savons la critiquer, la fonction du phallus dans la névrose obsessionnelle, quelque part est entré pour la première fois dans ce rapport à propos d'une névrose obsessionnelle féminine. Il souligne certains fantasmes sacrilèges, la figure du Christ, voire son phallus lui-même piétiné, d'où surgit pour elle une aura érotique perçue et avouée. Cet auteur se précipite aussitôt dans la thématique de l'agressivité, de l'envie du pénis et ceci malgré les protestations de la patiente. Est-ce que mille autres faits que je pourrais pour vous ici faire foisonner ne nous montrent pas qu'il convient de nous arrêter beaucoup plus à la phénoménologie, qui n'est pas n'importe laquelle, de cette fantasmatisation que nous appelons trop brièvement sacrilège. Nous nous rappellerons le fantasme de l'Homme aux rats, imaginant qu'au milieu de la nuit son père mort ressuscité vient frapper à la porte, et qu'il se montre à lui en train de se masturber, insulte ici aussi à la présence réelle.

Ce que nous appelons dans l'obsession agressivité est présent toujours comme une agression précisément à cette forme d'apparition de l'Autre que j'ai

appelée en d'autres temps phallophanie, l'Autre en tant justement qu'il peut se présenter comme phallus. Frapper le phallus dans l'Autre pour guérir la castration symbolique, le frapper sur le plan imaginaire, c'est la voie que choisit l'obsessionnel pour tenter d'abolir la difficulté que je désigne sous le nom de parasitisme du signifiant dans le sujet, de restituer, pour lui, au désir sa primauté mais au prix d'une dégradation de l'Autre qui le fait essentiellement fonction de quelque chose qui est l'élision imaginaire du phallus. C'est en tant que l'obsessionnel est en ce point précis de l'Autre où il est en état de doute, de suspension, de perte, d'ambivalence, d'ambiguïté fondamentale que sa corrélation à l'objet, à un objet toujours métonymique, car pour lui, l'autre, c'est vrai, est essentiellement interchangeable, que sa relation à l'autre objet est essentiellement gouvernée par quelque chose qui a rapport à la castration [et] qui ici prend forme directement agressive, absence, dépréciation, rejet, refus du signe du désir de l'Autre comme tel, non pas abolition ni destruction du désir de l'Autre, mais rejet de ses signes. Et c'est de là que sort et se détermine cette impossibilité si particulière qui frappe la manifestation de son propre désir. Assurément lui montrer, comme l'analyste auquel je faisais, allusion tout à l'heure le faisait et avec insistance, ce rapport avec le phallus imaginaire pour, si je puis dire, le familiariser avec son impasse, est quelque chose dont nous ne pouvons pas dire qu'il ne soit pas sur la voie de la solution des difficultés de l'obsessionnel. Mais comment ne pas retenir non plus au passage cette remarque qu'après tel moment, telle étape du *working through* de la castration imaginaire, le sujet, nous dit cet auteur, n'était nullement débarrassé de ses obsessions mais seulement de la culpabilité qui y était attenante.

Bien sûr, nous pouvons nous dire que pourtant la question de cette voie thérapeutique est là jugée. À quoi ceci nous introduit-il ? À la fonction Φ du signifiant phallus comme signifiant dans le transfert lui-même. Si la question de ce « comment l'analyste lui-même se situe par rapport à ce signifiant ? » est ici essentielle c'est, d'ores et déjà, qu'elle nous est illustrée dans le ressort du transfert. Il y a une ambiguïté fondamentale entre phallus symbole et phallus imaginaire, intéressée concrètement dans l'économie psychique. Là où nous le rencontrons, où nous l'avons d'abord rencontré, éminemment là où le névrosé le vit [, représentation ?] de ce qui dans sa figure essentielle se présente comme l'image humaine, l'image d'un autre, sera par le procédé maniériste réalisée par la coalescence, la combinaison, l'accumulation d'un amas d'objets dont le total sera chargé de représenter ce qui…

Il n'y a pas de signifiant qui manque. À quel moment commence à apparaître possiblement le manque de signifiant ? À cette dimension propre qui est subjective et qui s'appelle la question. Je vous rappelle que j'ai fait en son temps

suffisamment état [du ?] moment où son action est déjà marquée sur tout, indélébile. Tout ce qui y sera comme question, dans la suite historique de sa méditation pseudo-philosophique, n'ira en fin de compte qu'à déchoir car, quand il en sera au « que suis-je ? » il en sera [à l'objet ?] *a*, l'objet substitutif ou métaphorique, sur quelque chose qui est caché, à savoir $-\varphi$, sa propre castration imaginaire dans son rapport avec l'Autre, je ne ferai aujourd'hui qu'introduire et vous amorcer la formule différente du [fantasme ?] dévoilée. C'est, je vous l'ai dit tout à l'heure, ce qu'il a d'insupportable qui n'est point autre que ceci, c'est qu'il n'est pas simplement signe et signifiant, mais présence du désir. C'est la présence réelle du désir. Je vous prie de saisir ce fil, [cerné ?] par les formes et par les impasses qu'une certaine thérapeutique orientée dans ce sens nous démontre.

C'est ce que j'essayerai d'aborder pour vous la prochaine fois.

# Leçon XVIII

*26 avril 1961*

Je me suis trouvé samedi et dimanche ouvrir pour la première fois pour moi les notes prises en différents points de mon séminaire des dernières années, pour voir si les repères que je vous y ai donnés sous la rubrique de *La Relation d'objet* puis du *Désir et de son interprétation* convergeaient sans trop de flottement vers ce que j'essaie cette année d'articuler devant vous sous le terme du transfert. Je me suis aperçu qu'en effet dans tout ce que je vous ai apporté et qui est là, paraît-il, quelque part dans une des armoires de la Société, il y a beaucoup de choses que vous pourrez retrouver, je pense, dans un temps où on aura le temps de ressortir ça, dans un temps où vous vous direz qu'en 1961 il y avait quelqu'un qui vous enseignait quelque chose.

Il ne sera pas dit que dans cet enseignement il n'y aura aucune allusion au contexte de ce que nous vivons à cette époque. Je trouve qu'il y aurait là quelque chose d'excessif. Et aussi pour l'accompagner vous lirai-je un petit morceau de ce qui fut ma rencontre ce même dimanche dernier dans ce doyen Swift dont je n'ai eu que trop peu de temps pour vous parler quand déjà j'ai abordé la question de la fonction symbolique du phallus, alors que dans son œuvre la question est en quelque sorte tellement omniprésente qu'on peut dire qu'à prendre son œuvre dans l'ensemble elle y est articulée comme telle. Swift et Lewis Carroll sont deux auteurs auxquels, sans que je puisse avoir le temps d'en faire un commentaire courant, je crois que vous ferez bien de vous reporter pour y trouver beaucoup d'une matière qui se rapporte de très près, aussi près que possible, aussi près qu'il est possible dans des œuvres littéraires, à la thématique dont je suis pour l'instant le plus proche.

Et dans *les Voyages de Gulliver* que je regardai dans une charmante petite édition du milieu du siècle dernier, illustrée par Grandville, j'ai trouvé au « Voyage à Laputa » qui est la troisième partie, qui a la caractéristique de ne pas

se limiter au « Voyage à Laputa »… C'est à Laputa, formidable anticipation de station cosmonautique, que Gulliver s'en va se promener dans un certain nombre de royaumes à propos desquels il nous fait part d'un certain nombre de vues signifiantes qui gardent pour nous toute leur richesse, et nommément dans un de ces royaumes, alors qu'il vient d'un autre, il parle à un académicien et il lui dit que dans le royaume de Tribnia, nommé Langden par les naturels, où il avait résidé, la masse du peuple se composait de délateurs, d'imputateurs, de mouchards, d'accusateurs, de poursuivants, de témoins à charge, de jureurs à gages accompagnés de tous leurs instruments auxiliaires et subordonnés, tous sous la bannière, les ordres et à la solde des ministres et de leurs adjoints, passons sur cette thématique; mais il nous explique comment opèrent les dénonciateurs, ils saisissent les lettres et les papiers de ces personnes et les font mettre en prison. Ces papiers sont placés entre les mains de spécialistes experts à déceler le sens caché des mots, des syllabes et des lettres; c'est ici que commence le point où Swift s'en donne à cœur joie, et comme vous allez le voir c'est assez joli quant à la substantifique moelle. Par exemple, ils découvriront qu'une chaise percée signifie un conseil privé;

Un troupeau d'oies, un sénat;
Un chien boiteux, une invasion;
La peste, une armée de métier;
Un hanneton, un premier ministre;
La goutte, un grand prêtre;
Un gibet, un secrétaire d'État;
Un pot de chambre, un comité de grands seigneurs;
Un crible, une dame de la cour;
Un balai, une révolution;
Une souricière, un emploi public;
Un puits perdu, le trésor public;
Un égout, une cour;
Un bonnet à sonnettes, un favori;
Un roseau brisé, une cour de justice;
Un tonneau vide, un général;
Une plaie ouverte, les affaires publiques.

Quand ce moyen ne donne rien, ils en ont de plus efficaces que leurs savants appellent acrostiches et anagrammes. [D'abord] ils donnent à toutes les lettres initiales un sens politique.

Ainsi, N pourrait signifier un complot;

B, un régiment de cavalerie ;
L, une flotte de mer ;

ou bien ils transposent les lettres d'un papier suspect de manière à mettre à découvert les desseins les plus secrets d'un parti mécontent ; par exemple, vous lisez dans une lettre, votre frère Thomas a les hémorroïdes, l'habile décrypteur trouvera dans l'assemblage de ces mots indifférents une phrase qui fera entendre que tout est prêt pour une sédition.

Je trouve pas mal de resituer à leur fond paradoxal si manifeste dans toutes sortes de traits les choses contemporaines à l'aide de ce texte qui 'est pas si ancien. Car à la vérité, pour avoir été réveillé cette nuit intempestivement par quelqu'un qui m'a communiqué ce que vous avez tous plus ou moins vu, une fausse nouvelle, mon sommeil a été un instant troublé par la question suivante. Ïe me suis demandé si je ne méconnaissais pas à propos des événements contemporains la dimension de la tragédie. À la vérité ceci faisait pour moi problème après ce que je vous ai expliqué l'année dernière concernant la tragédie. Je n'y voyais nulle part apparaître ce que je vous ai appelé le reflet de la beauté. Ceci effectivement m'a empêché de me rendormir un certain temps. Je me suis ensuite rendormi laissant la question en suspens. Ce matin au réveil la question avait un tant soit peu perdu sa prégnance. Il apparaissait que nous sommes toujours sur le plan de la farce et, à propos des questions que je me posais, le problème s'évanouissait du même coup.

Ceci dit, nous allons reprendre les choses au point où nous les avons laissées la dernière fois, à savoir la formule a', a" , a"' que je vous ai donnée comme étant celle du fantasme de l'obsessionnel. Il est bien clair que représentée ainsi et sous cette forme algébrique, elle ne peut être que tout à fait opaque à ceux qui n'ont pas suivi notre élaboration précédente. Je vais tâcher d'ailleurs, en en parlant, de lui restituer ses dimensions. Vous savez qu'elle s'oppose à celle de l'hystérique comme ce que je vous ai écrit la dernière fois, à savoir dans le rapport [,◊,] qu'on peut lire de plusieurs façons, désir de, c'est une façon de le dire, grand A. Il s'agit donc pour nous de préciser quelles sont les fonctions respectivement attribuées dans notre symbolisation à Φ et à φ.

Je vous incite vivement à faire l'effort de ne pas vous précipiter dans les pentes analogiques auxquelles il est toujours facile, tentant de céder et de vous dire par exemple que Φ, c'est le phallus symbolique, φ, c'est le phallus imaginaire. C'est peut-être vrai dans un certain sens, mais vous en tenir là serait tout à fait vous exposer à méconnaître l'intérêt de ces symbolisations que nous ne nous plaisons nullement, croyez-le bien, à multiplier en vain et simplement pour le plaisir d'analogies superficielles et de facilitation mentale, ce qui n'est

pas à proprement parler le but d'un enseignement. Il s'agit de voir ce que représentent ces deux symboles. Il s'agit de savoir ce qu'ils représentent dans notre intention. Et vous pouvez d'ores et déjà en prévoir, en estimer l'importance et l'utilité par toutes sortes d'indices. L'année par exemple a commencé par une conférence fort intéressante de notre ami M. Georges Favez qui, vous parlant de ce que c'était que l'analyste et sa fonction du même coup pour l'analysé, vous disait une conclusion comme celle-ci, qu'en fin de comte l'analyste, pour l'analysé, le patient, prenait fonction de son fétiche. Telle est la formule, dans un certain aspect autour duquel il avait groupé toutes sortes de faits convergents, à laquelle sa conférence aboutissait. Il est certain qu'il y avait là une vue des plus subjectives et qui, aussi bien ne le laisse pas complètement isolé dans sa formulation. C'était une formulation préparée par toutes sortes d'autres choses qu'on trouvait dans divers articles sur le transfert mais dont on ne peut pas dire qu'elle ne se présente pas sous une forme quelque peu étonnante et paradoxale. Je lui ai aussi bien dit que les choses que nous allions articuler cette année ne seraient pas sans répondre en quelque manière à la question qu'il avait là posée.

Quand nous lisons d'autre part, dans l'œuvre maintenant close d'un auteur qui a essayé d'articuler la fonction spéciale du transfert dans la névrose obsessionnelle, et qui en somme nous lègue une œuvre qui, partie d'une première considération des *Incidences thérapeutiques de la prise de conscience de l'envie du pénis dans la névrose obsessionnelle féminine,* aboutit à une action, une théorie tout à fait généralisée de la fonction de la distance à l'objet dans le maniement du transfert, cette fonction de la distance tout spécialement élaborée autour d'une expérience qui s'exprime dans le progrès des analyses, et spécialement des analyses d'obsessionnels, comme étant quelque chose dont le ressort principal, actif, efficace dans la reprise de possession par le sujet du sens du symptôme, spécialement quand il est obsessionnel, de l'introjection imaginaire du phallus, est très précisément incarné dans le fantasme imaginaire du phallus de l'analyste, j'entends bien qu'il y a là une question qui se présente. Déjà, spécialement à propos des travaux de cet auteur et spécialement, dirai-je, à propos de sa technique, j'ai amorcé devant vous la position [de la question] et la critique qu'aujourd'hui, d'une façon plus proche de la question du transfert, nous allons pouvoir resserrer encore.

Ceci, c'est incontestable, nécessite que nous entrions dans une articulation tout à fait précise de ce qu'est la fonction du phallus, et nommément dans le transfert. C'est celle-ci que nous essayons d'articuler à l'aide des termes ici symbolisés, Φ, et, parce que nous entendons bien qu'il ne s'agit jamais dans l'articulation de la théorie analytique de procéder d'une façon déductive, de haut en

bas si je puis dire, car il n'y a rien qui [ne] parte plus du particulier que l'expérience analytique, quelque chose reste valable dans une articulation comme celle de l'auteur à laquelle j'ai fait allusion tout à l'heure. C'est bien [parce] que sa théorie du transfert, la fonction de l'image phallique dans le transfert part d'une expérience tout à fait localisée qui, peut-on dire, par certains côtés peut en limiter la portée, mais exactement dans la même mesure qu'elle lui donne son poids, c'est parce qu'il est parti de l'expérience des obsessionnels, et d'une façon tout à fait aiguë et accentuée, que nous avons à le retenir et à discuter ce qu'il en a conclu.

C'est aussi bien de l'obsessionnel que nous partirons aujourd'hui et c'est pour ça que j'ai produit, en tête de ce que j'ai à vous dire, la formule où j'essaie d'articuler son fantasme. Je vous ai déjà dit pas mal de choses de l'obsessionnel, il ne s'agit pas de les répéter. Il ne s'agit pas de simplement répéter ce qu'il y a de foncièrement substitutif, de perpétuellement éludé, de cette sorte de passez-muscade qui caractérise toute la façon dont l'obsessionnel procède dans sa façon de se situer par rapport à l'Autre, plus exactement de n'être jamais à la place où sur l'instant il semble se désigner.

Ce à quoi fait très précisément allusion la formulation du second terme du fantasme de l'obsessionnel, a, a', a", a"', c'est ceci que les objets, pour lui, en tant qu'objets de désir, sont en quelque sorte mis en fonction de certaines équivalences érotiques, ce qui est précisément dans ce quelque chose que nous avons l'habitude d'articuler en parlant de l'érotisation de son monde, et spécialement de son monde intellectuel, ce à quoi tend précisément cette façon de noter cette mise en fonction par φ qui désigne ce quelque chose. Il suffit de recourir à une observation analytique, quand elle est bien faite par un analyste, pour nous apercevoir que le φ nous verrons peu à peu ce que ça veut dire, c'est justement ce qui est sous-jacent à cette équivalence instaurée entre les objets sur le plan érotique. Le φ est en quelque sorte l'unité de mesure où le sujet accommode la fonction petit *a*, la fonction des objets de son désir.

Pour l'illustrer, je n'ai vraiment rien d'autre à faire qu'à me pencher sur l'observation princeps de la névrose obsessionnelle, mais vous la retrouverez aussi bien dans toutes les autres pour peu que ce soit des observations valables. Rappelez-vous ce trait de la thématique du *Rattenmann*, de *L'homme aux rats.* Pourquoi d'ailleurs est-il appelé l'Homme aux rats, au pluriel, par Freud alors que dans le fantasme où Freud approche pour la première fois cette espèce de vue interne de la structure de son désir, dans cette sorte d'horreur saisie sur son visage d'une jouissance ignorée, il n'y a pas des rats, il n'y a qu'un rat dans le fameux supplice turc sur lequel j'aurai à revenir tout à l'heure. Si on parle de l'Homme aux rats, c'est bien parce que le rat poursuit sous une forme multi-

pliée sa course dans toute l'économie de ces échanges singuliers, ces substitutions, cette métonymie permanente dont la symptomatique de l'obsessionnel est l'exemple incarné. La formule, qui est de lui, tant de rats, tant de florins, ceci à propos du versement des honoraires dans l'analyse, n'est là qu'une des illustrations particulières de cette équivalence en quelque sorte permanente de tous les objets saisis tour à tour dans cette sorte de marché. Ce métabolisme des objets dans les symptômes s'inscrit d'une façon plus ou moins latente dans une sorte d'unité commune, d'une unité-or, unité-étalon, qu'ici le rat symbolise, tenant proprement la place de ce quelque chose que j'appelle voir φ, en tant qu'il est un certain état, un certain niveau, une certaine forme de réduire, de dégrader d'une certaine façon, nous verrons en quoi nous pouvons l'appeler dégradation [de] la fonction d'un signifiant, Φ.

Il s'agit de savoir ce que représente Φ, à savoir la fonction du phallus dans sa généralité, à savoir chez tous les sujets qui parlent et qui de ce fait ont un inconscient, de l'apercevoir à partir du point qui nous est donné dans la symptomatologie de la névrose obsessionnelle. Ici, nous pouvons dire que nous la voyons émerger sous ces formes que j'appelle dégradées, émerger, observez-le bien d'une façon dont nous pouvons dire, conformément à ce que nous savons et que l'expérience nous montre d'une façon très manifeste dans la structure de l'obsessionnel, au niveau du conscient. Cette mise en fonction phallique n'est pas refoulée, c'est-à-dire profondément cachée, comme chez l'hystérique. Le Φ, qui est là en position de mise en fonction de tous les objets à la place du petit φ d'une formule mathématique, est perceptible, avoué dans le symptôme, conscient, vraiment parfaitement visible. Conscient, *conscius*, veut dire foncièrement, originellement, la possibilité de complicité du sujet avec lui-même, donc aussi d'une complicité à l'autre qui l'observe. L'observateur n'a presque pas de peine à en être complice.

Le signe de la fonction phallique émerge de toutes parts au niveau de l'articulation des symptômes. C'est bien à ce propos que peut se poser la question de ce que Freud essaie, non sans difficultés, de nous imager quand il articule la fonction de la *Verneinung*. Comment les choses peuvent-elles être à la fois aussi dites et aussi méconnues ! Car en fin de compte, si le sujet n'était rien d'autre que ce que veut un certain psychologisme qui, vous le savez, même au sein de nos Sociétés maintient toujours ses droits, si le sujet c'était voir l'autre vous voir, si ce n'était que ça, comment pourrait-on dire que la fonction du phallus est chez l'obsessionnel en position d'être méconnue ? Car elle est parfaitement patente et pourtant on peut dire que même sous cette forme patente elle participe de ce que nous appelons refoulement en ce sens que, si avouée qu'elle soit, elle ne l'est pas par le sujet sans l'aide de l'analyste, et sans l'aide du registre

freudien [elle n'est ni] reconnue ni même reconnaissable. C'est bien là que nous touchons du doigt qu'être sujet c'est autre chose que d'être un regard devant un autre regard, selon la formule que j'ai appelée tout à l'heure psychologiste, et qui va jusqu'à inclure dans ses caractéristiques aussi bien la théorie sartrienne existante.

Être sujet c'est avoir sa place dans grand A, à savoir qu'il se produise ce manque de parole de l'Autre comme tel au moment précis justement où le sujet ici se manifeste comme la fonction de φ par rapport à l'objet. Le sujet s'évanouit en ce point précis, ne se reconnaît pas, et c'est là précisément comme tel au défaut de la reconnaissance que la méconnaissance se produit automatiquement, en ce point de défaut où se trouve couverte, *unterdrückt*, cette fonction du phallicisme. Se produit à la place ce mirage de narcissisme que j'appellerai vraiment frénétique chez le sujet obsessionnel, cette sorte d'aliénation du phallicisme qui se manifeste si visiblement chez l'obsessionnel dans des phénomènes qui peuvent s'exprimer par exemple dans ce qu'on appelle les difficultés de la pensée chez le névrosé obsessionnel, d'une façon parfaitement claire, articulée, avouée par le sujet, senties comme telles : « Ce que je pense, vous dit le sujet, d'une façon implicite dans son discours très suffisamment articulé pour que le trait puisse se tirer et l'addition se faire de sa déclaration, ce n'est pas tellement parce que c'est coupable que cela m'est difficile de m'y soutenir, d'y progresser, c'est parce qu'il faut absolument que ce que je pense soit de moi, et jamais du voisin, d'un autre. » Combien de fois entendons-nous cela ! non seulement dans les situations typiques de l'obsessionnel, dans ce que j'appellerai les relations obsessionnalisées que nous produisons en quelque sorte artificiellement dans une relation aussi spécifique que celle justement de l'enseignement analytique comme tel.

J'ai parlé quelque part, nommément dans mon rapport de Rome, de ce que j'ai désigné par le pied du mur du langage. Rien n'est plus difficile que d'amener l'obsessionnel au pied du mur de son désir. Car il y a quelque chose dont je ne sache pas que cela ait déjà été vraiment mis en relief et qui pourtant est un point fort éclairant, je prendrai pour l'éclairer le terme dont vous savez que j'ai déjà fait plus d'un usage, le terme introduit par Jones d'une façon dont j'ai marqué toutes les ambiguïtés, d'ἀφάνισις, disparition, comme vous le savez c'est le sens du mot en grec, disparition du désir.

On n'a jamais me semble-t-il pointé cette chose toute simple, et tellement tangible dans les histoires de l'obsessionnel, spécialement dans ses efforts, quand il est sur une certaine voie de recherche autonome, d'auto-analyse si vous voulez, quand il est situé quelque part sur le chemin de cette recherche qui s'appelle sous une forme quelconque réaliser son fantasme, il semble qu'on ne se

soit jamais arrêté à la fonction tout à fait impossible à écarter du terme d'ἀφάνισις. Si on l'emploie, c'est qu'il y a une ἀφάνισις tout à fait naturelle et ordinaire qui est limitée par le pouvoir qu'a le sujet de ce qu'on appelle tenir, tenir l'érection. Le désir a un rythme naturel et, avant même d'évoquer les extrêmes de l'incapacité du tenir, les formes les plus inquiétantes de la brièveté de l'acte, on peut remarquer ceci, c'est que ce à quoi le sujet a affaire comme à un obstacle, comme à un écueil où littéralement quelque chose qui est profondément foncier de son rapport à son fantasme vient se briser, c'est à proprement parler ce qu'[il y] a en fin de compte chez lui de toujours terminé, c'est que, dans la ligne de l'érection puis de la chute du désir, il y a un moment où l'érection se dérobe.

Très exactement, précisément ce moment signale que, mon Dieu, dans l'ensemble, il n'est pas pourvu de plus ni de moins que ce que nous appellerons une génitalité fort ordinaire — plutôt même assez douillette ai-je cru remarquer — et que pour tout dire, si c'était de quelque chose qui se situât à ce niveau qu'il s'agit dans les avatars et les tourments qu'infligent à l'obsessionnel les ressorts cachés de son désir, ce serait ailleurs qu'il conviendrait de faire porter notre effort. Je veux dire que j'évoque toujours en contrepoint ce dont justement nous ne nous occupons absolument pas, mais dont on s'étonne — pourquoi on ne se demande pas pourquoi nous ne nous en occupons pas — de la mise au point de palestres pour l'étreinte sexuelle, de faire vivre les corps dans la dimension de la nudité et de la prise au ventre. Je ne sache pas qu'à part quelques exceptions, une d'entre elles dont vous savez bien combien elle fut réprouvée, celle de Reich nommément, je ne sache pas que ça soit un champ où se soit jamais étendue l'attention de l'analyste. Dans ce à quoi l'obsessionnel a affaire il peut s'attendre plus ou moins à ce soutien, à ce maniement de son désir. C'est une question en somme de mœurs dans une affaire où les choses, analyse ou pas, se maintiennent dans le domaine du clandestin, et où par conséquent les variations culturelles n'ont pas grand-chose à faire. Ce dont il s'agit se situe donc bien ailleurs, se situe au niveau du discord entre ce fantasme, pour autant justement où il est lié à cette fonction du phallicisme, et l'acte, par rapport à cela qui tourne toujours trop court, où il aspire à l'incarner. Et naturellement, c'est du côté des effets du fantasme, ce fantasme qui est tout phallicisme, que se développent toutes ces conséquences symptomatiques qui sont faites pour y prêter, et pour lesquelles justement il inclut tout ce qui s'y prête dans cette forme d'isolement si typique, si caractéristique comme mécanisme, et qui a été mise en valeur comme mécanisme dans la naissance du symptôme.

Si donc il y a chez l'obsessionnel cette crainte de l'ἀφάνισις que souligne Jones, c'est précisément pour autant et uniquement pour autant qu'elle est mise

à l'épreuve, qui tourne toujours en défaite, de cette fonction Φ du phallus en tant que nous essayons pour l'instant de l'approcher. Pour tout dire, le résultat est que l'obsessionnel ne redoute en fin de compte rien tant que ce à quoi il s'imagine qu'il aspire, la liberté de ses actes et de ses gestes, et l'état de nature si je puis m'exprimer ainsi. Les tâches de la nature ne sont pas son fait, ni non plus quoi que ce soit qui le laisse seul maître à son bord, si je puis m'exprimer ainsi, avec Dieu, à savoir les fonctions extrêmes de la responsabilité, la responsabilité pure, celle qu'on a vis-à-vis de cet Autre où s'inscrit ce que nous articulons. Et, je le dis en passant, ce point que je désigne n'est nulle part mieux illustré que dans la fonction de l'analyste, et très proprement au moment où il articule l'interprétation. Vous voyez qu'au cours de mon propos d'aujourd'hui je ne cesse pas d'inscrire, corrélativement au champ de l'expérience du névrosé, celui que nous découvre très spécialement l'action analytique, pour autant que forcément c'est le même puisque c'est là qu'il faut y aller.

À l'horizon de l'expérience de l'obsessionnel, il y a ce que j'appellerai une certaine crainte toujours de se dégonfler qui est à proprement parler en rapport avec quelque chose que nous pourrions appeler l'inflation phallique en tant que d'une certaine façon cette fonction chez lui du phallus Φ ne saurait mieux être illustrée que par celle de la fable de *La grenouille qui veut se faire aussi grosse que le bœuf*. La chétive personne, comme vous le savez, s'enfla si bien qu'elle en creva. C'est un moment d'expérience sans cesse renouvelé dans la butée réelle à quoi l'obsessionnel est porté sur les confins de son désir. Et il me semble qu'il y a intérêt à la souligner, non pas seulement dans le sens d'accentuer une phénoménologie dérisoire, mais aussi bien pour vous permettre d'articuler ce dont il s'agit dans cette fonction Φ du phallus en tant qu'elle est celle qui est cachée derrière son monnayage au niveau de la fonction φ.

Déjà cette fonction Φ du phallus, j'ai commencé de l'articuler la dernière fois en formulant un terme qui est celui de la présence réelle. Ce terme, je pense que vous avez l'oreille assez sensible pour vous être aperçus entre quels guillemets je le mettais. Aussi bien ne l'ai-je pas introduit seul, et ai-je parlé d'insulte à la présence réelle de façon à ce que déjà nul ne s'y trompe, et nous n'avons point ici à faire à une réalité neutre. Cette présence réelle, il serait bien étrange que si elle remplit la fonction qui est celle, radicale, que j'essaie de vous faire approcher, elle n'ait pas déjà été repérée quelque part. Et bien sûr je pense que vous avez déjà tous perçu son homonymie, son identité avec ce que le dogme religieux — celui auquel nous avons accès, si je puis dire de naissance, dans notre contexte culturel — appelle de ce nom. La présence réelle, ce couple de mots en tant qu'il fait signifiant, nous sommes habitués, proches ou lointains, à l'entendre depuis longtemps murmuré à notre oreille à propos du dogme catho-

lique apostolique et romain de l'Eucharistie. Et je vous assure qu'il n'y a pas besoin de chercher loin pour nous apercevoir que c'est là tout à fait [patent ?] dans la phénoménologie de l'obsessionnel.

Je vous assure que ce n'est pas ma faute… j'ai parlé tout à l'heure de l'œuvre de quelqu'un qui s'est occupé de focaliser la recherche de la structure obsessionnelle sur le phallus, je prends son article princeps, celui dont j'ai donné tout à l'heure le titre, *Les incidences thérapeutiques de la prise de conscience de l'envie du pénis dans la névrose obsessionnelle féminine*. Je commence de lire, et bien sûr, dès les premières pages, se lèveront pour moi toutes les possibilités de commentaire critique concernant par exemple nommément que, comme l'obsessionnel masculin, la femme a besoin de s'identifier sur un mode régressif à l'homme pour pouvoir se libérer des angoisses de la petite enfance ; mais alors que le premier s'appuiera sur cette identification, pour transformer l'objet d'amour infantile en objet d'amour génital, elle, la femme, se fondant d'abord sur cette même identification, tend à abandonner ce premier objet et à s'orienter vers une fixation hétérosexuelle, comme si elle pouvait procéder à une nouvelle identification féminine, cette fois sur la personne de l'analyste. Et plus loin que, peu après que le désir de possession phallique, et corrélativement de castration de l'analyste, est mis à jour, et que de ce fait, les effets de détente précités ont été obtenus, cette personnalité de l'analyste masculin est assimilée à celle d'une mère bienveillante. Trois lignes plus loin, nous retomberons sur cette fameuse pulsion destructive initiale dont la mère est l'objet, c'est-à-dire sur les coordonnées majeures de l'analyse de l'imaginaire dans l'analyse présentement conduite.

Je n'ai fait que ponctuer au passage, dans cette thématique, uniquement les difficultés et les sauts que suppose franchis cette interprétation initiale en quelque sorte résumée ici en exorde de tout ce qui, par la suite, va être censément illustré. Mais je n'ai plus besoin que de franchir une demi-page pour entrer dans la phénoménologie de ce dont il s'agit et dans ce que cet auteur, dont c'est là le premier écrit et qui était un clinicien, trouve à nous dire, à nous raconter dans les fantasmes de sa patiente ainsi située comme obsessionnelle. Et il n'y a vraiment rien d'autre avant. La première chose qui vient aux yeux est ceci, elle se représentait imaginativement des organes génitaux masculins, on précise, sans qu'il s'agisse de phénomènes hallucinatoires. Nous n'en doutons pas. En effet, tout ce que nous voyons nous habitue en cette matière à bien savoir qu'il s'agit de tout autre chose que de phénomènes hallucinatoires… se représentait [en outre] imaginativement des organes génitaux masculins, à la place de l'hostie. C'est dans la même observation que, plus loin, nous avons la dernière fois emprunté les fantasmes sacrilèges qui consistent précisément, non

seulement à surimposer de la façon aussi claire les organes génitaux masculins — ici on nous le précise sans qu'il s'agisse de phénomènes hallucinatoires, c'est-à-dire bel et bien comme tels en forme signifiante — à les surimposer à ce qui est aussi pour nous, de la façon symbolique la plus précise, identifiable à la présence réelle. [Mais encore] que ce dont il s'agisse ce soit, cette présence réelle, de la réduire en quelque sorte, de la briser, de la broyer dans la mécanique du désir, c'est ce que les fantasmes subséquents, ceux que j'ai déjà cités la dernière fois, souligneront assez.

Je pense que vous ne vous imaginerez pas que cette observation soit unique. Je vous citerai parmi des dizaines d'autres, parce que l'expérience d'un analyste ne va jamais dans un domaine qu'à dépasser la centaine, le fantasme suivant survenu chez un obsessionnel en un point de son expérience — ces tentatives d'incarnation désirante peuvent chez eux aller jusqu'à un extrême d'acuité érotique, dans des conjonctures où ils peuvent rencontrer chez le partenaire quelque complaisance délibérée ou fortuite à ce que comporte précisément cette thématique de dégradation du grand Autre en petit autre dans le champ de laquelle se situe le développement de leur désir. Dans le moment même où le sujet croyait pouvoir se tenir à cette sorte de relation qui chez eux est toujours accompagnée de tous les corrélatifs d'une culpabilité extrêmement menaçante, et qui peut être en quelque sorte équilibrée par l'intensité du désir, le sujet fomentait le fantasme suivant avec une partenaire qui représentait pour lui, du moins momentanément, ce complémentaire si satisfaisant, faire jouer un rôle à l'hostie sainte en tant que, mise dans le vagin de la femme, elle se trouverait chapeauter le pénis du sujet, le sien propre, au moment de la pénétration. Ne croyez pas là que ce soit un de ces raffinements tels qu'on ne les trouve que dans une littérature spéciale, c'est vraiment dans son registre monnaie courante. C'est ainsi dans la fantaisie, spécialement obsessionnelle.

Alors comment ne pas retenir… de précipiter tout cela dans le registre d'une banalisation telle que celle d'une prétendue distance à l'objet pour autant que l'objet dont il s'agit serait l'objectivité — c'est bien ce qu'on nous décrit, l'objectivité du monde telle qu'elle est enregistrée par la combinaison plus ou moins harmonieuse de l'énumération parlée avec les rapports imaginaires communs, l'objectivité de la forme telle qu'elle est spécifiée par les dimensions humaines — et [de] nous parler des frontières de l'appréhension du monde extérieur comme menacées d'un trouble qui serait celui de la délimitation du Moi avec ce qu'on peut appeler les objets de la communication commune… comment ne pas retenir qu'il y a là autre chose d'une autre dimension, cette présence réelle il s'agit de la situer quelque part et dans un autre registre que celui de l'imaginaire.

Disons que c'est pour autant que je vous apprends à situer la place du désir par rapport à la fonction de l'homme en tant que sujet qui parle, que nous entrevoyons, nous pouvons désigner, décrire ce fait que chez l'homme le désir vient habiter la place de cette présence réelle comme telle et la peupler de ses fantômes. Mais alors que veut dire le Φ ? Est-ce que je le résume à désigner cette place de la présence réelle en tant qu'elle ne peut apparaître que dans les intervalles de ce que couvre le signifiant, que de ces intervalles, si je puis m'exprimer ainsi, c'est de là que la présence réelle menace tout le système signifiant ? C'est vrai, il y a du vrai là-dedans, et l'obsessionnel vous le montre en tous les points de ce que vous appelez ses mécanismes de projection ou de défense, ou plus précisément phénoménologiquement, de conjuration, cette façon qu'il a de combler tout ce qui peut se présenter d'entre-deux dans le signifiant, cette façon qu'a l'obsessionnel de Freud, le *Rattenmann*, de s'obliger à compter jusqu'à tant entre la lueur du tonnerre et son bruit. Ici se désigne dans sa structure véritable ce que veut dire ce besoin de combler l'intervalle signifiant en tant que tel, par là peut s'introduire tout ce qui va dissoudre toute la fantasmagorie. Appliquez cette clé à vingt-cinq ou à trente des symptômes dont le *Rattenmann* et toutes les observations des obsessionnels fourmillent littéralement, et vous touchez du doigt la vérité dont il s'agit, et bien plus, du même coup, vous situez la fonction de l'objet phobique qui n'est pas autre chose que la forme la plus simple de ce comblement.

Ici, ce que je vous ai rappelé l'autre fois à propos du petit Hans, le signifiant universel que réalise l'objet phobique, c'est cela, pas autre chose. Ici c'est à l'avant-poste, vous ai-je dit, bien avant de s'approcher du trou, de la béance réalisée dans l'intervalle où menace la présence réelle qu'un signe unique empêche le sujet de s'approcher. C'est pourquoi le rôle, le ressort et la raison de la phobie n'est pas, comme ce que croient ceux qui n'ont que le mot de peur à la bouche, un danger vital ni même narcissique. C'est très précisément, au gré de certains développements privilégiés de la position du sujet par rapport au grand Autre, dans le cas du petit Hans à sa mère, ce point où ce que le sujet redoute de rencontrer c'est une certaine sorte de désir de nature à faire rentrer dans le néant d'avant toute création tout le système signifiant.

Mais alors, pourquoi le phallus à cette place et dans ce rôle ? C'est là que je veux encore aujourd'hui avancer assez pour vous en faire sentir ce que je pourrais appeler la convenance, non pas la déduction puisque c'est l'expérience, la découverte empirique qui nous assurent qu'il est là, quelque chose qui nous fasse apercevoir que ça n'est pas irrationnel comme expérience. Le phallus donc, c'est l'expérience qui nous le montre, mais cette convenance que je désire pointer, je veux mettre l'accent sur ce fait qu'elle est à proprement parler

déterminée pour autant que le phallus, ai-je dit, en tant que l'expérience nous le révèle n'est pas simplement l'organe de la copulation mais est pris dans le mécanisme pervers comme tel. Entendez bien ce que je veux dire. Ce qu'il s'agit maintenant d'accentuer c'est que, du point qui comme structural représente le défaut du signifiant, quelque chose, le phallus, Φ, peut fonctionner comme le signifiant. Qu'est-ce que ça veut dire ? Qu'est-ce qui définit comme signifiant quelque chose dont nous venons de dire que par hypothèse, définition et au départ, c'est le signifiant exclu du signifiant, donc qui ne peut y rentrer que par artifice, contrebande et dégradation et c'est bien pourquoi nous ne le voyons jamais qu'en fonction du φ imaginaire. Qu'est-ce qui nous permet alors d'en parler comme signifiant et d'isoler Φ ? C'est le mécanisme pervers.

Si nous faisons du phallus le schéma suivant, naturel, qu'est-ce qu'est le phallus ? Le phallus, sous la forme organique du pénis, n'est pas dans le domaine animal un organe universel. Les insectes ont d'autres manières de s'accrocher entre eux et, sans aller si loin, les rapports entre les poissons ne sont pas des rapports phalliques. Le phallus se présente au niveau humain entre autres comme le signe du désir, c'en est aussi l'instrument, et aussi la présence. Mais je retiens ce signe pour vous arrêter à un élément d'articulation essentiel à retenir ; est-ce par là simplement qu'il est un signifiant ? Ce serait franchir une limite un petit peu trop rapidement de dire que tout se résume à cela, car il y a tout de même d'autres signes du désir. Il ne faut même pas croire que ce que nous constations dans la phénoménologie, à savoir la projection plus facile du phallus en raison de sa forme plus prégnante d'une girl dans sa forme la plus simple, dans l'édification du phallus, dans la forme érigée du phallus… cela ne suffit pas, encore que nous concevions cette sorte de choix profond, dont nous rencontrons partout les conséquences, comme suffisamment motivé.

Un signifiant, est-ce que c'est simplement représenter quelque chose pour quelqu'un, soit la définition du signe ? C'est cela mais non pas simplement cela, car j'ai ajouté autre chose la dernière fois quand j'ai pour vous rappelé la fonction du signifiant, c'est que ce signifiant n'est pas simplement, si je puis dire, faire signe à quelqu'un, mais dans le même moment du ressort signifiant, de l'instance signifiante, faire signe de quelqu'un. Faire que le quelqu'un pour qui le signe désigne quelque chose s'assimile ce quelqu'un, que le quelqu'un devienne lui aussi ce signifiant. Et c'est dans ce moment que je désigne comme tel, expressément comme pervers, que nous touchons du doigt l'instance du phallus. Car, si le phallus qui se montre a pour effet de produire chez le sujet à qui il est montré aussi l'érection du phallus, ce n'est pas là condition qui satisfasse en quoi que ce soit à quelque exigence naturelle.

C'est ici que se pointe et se désigne ce que nous appelons d'une façon plus

ou moins confuse l'instance homosexuelle. Et ce n'est pas pour rien qu'à ce niveau étiologique c'est toujours au niveau du sexe mâle que nous le pointons. C'est pour autant que le résultat, c'est que le phallus comme signe du désir se manifeste en somme comme objet du désir, comme objet d'attrait pour le désir, c'est dans ce ressort que gît sa fonction signifiante comme quoi il est capable d'opérer à ce niveau dans cette zone, dans ce secteur où nous devons à la fois l'identifier comme signifiant et comprendre ce qu'il est ainsi amené à désigner. Ce n'est rien qui soit signifiable directement, c'est ce qui est au-delà de toute signification possible, et nommément cette présence réelle sur laquelle aujourd'hui j'ai voulu attirer vos pensées pour en faire la suite de notre articulation.

## VOYAGES DE GULLIVER

*… pleins d'espérance ; ils ne se plaindraient point des fausses promesses qu'on leur aurait données, et ne s'en prendraient qu'à la fortune, dont les épaules sont toujours plus fortes que celles du ministère.*

*Un autre académicien me fit voir un écrit contenant une méthode curieuse pour découvrir les complots et les cabales contre le gouvernement. Il conseillait d'examiner la nourriture des personnes suspectes, les heures de leur repas, le côté sur lequel elles se couchent dans leur lit, et de quelle main elles se torchent le derrière ; de considérer leurs excréments, et de juger, par leur odeur et leur couleur, des pensées et des projets de l'homme, d'autant que, selon lui, les pensées ne sont jamais plus sérieuses et l'esprit n'est jamais si recueilli que lorsqu'on est à la selle ; ce qu'il avait éprouvé lui-même. Il ajoutait que, lorsque, pour faire seulement des expériences, il avait songé parfois à la plus sûre manière de tuer le roi, il avait alors trouvé ses excréments verdâtres, et qu'ils étaient tout à fait différents lorsqu'il avait pensé simplement à soulever le peuple et à brûler la capitale.*

*Le projet était écrit avec beaucoup de talent, et contenait des observations également utiles et curieuses pour les hommes d'État ; cependant il me parut incomplet. Je m'aventurai à le dire à l'auteur, et j'offris d'y faire quelques additions. Il reçut ma proposition avec plus de complaisance que les écrivains, surtout ceux qui appartiennent à la classe des théoriciens, n'ont coutume de le faire, et il m'assura qu'il serait charmé de profiter de mes lumières.*
*Je lui dis que si je vivais jamais dans un royaume où la turbulence du petit peuple ou bien l'ambition de la noblesse seraient cause de nombreux complots ou conspirations, je prendrais d'abord soin d'encourager la race des dénon-*

*ciateurs, témoins, espions, accusateurs, jureurs et autres instruments utiles et subalternes ; quand j'en aurais un nombre suffisant et que je les verrais compétents en toutes sortes de capacités, je les confierais à quelques personnes habiles et assez puissantes pour les protéger et les récompenser. Des hommes ainsi qualifiés et soutenus pourraient tirer le plus grand avantage des complots, établir leur réputation de profonds politiques, rendre la vigueur à une administration malade, étouffer ou détourner les mécontentements, remplir leurs coffres par les amendes et confiscations, enfin élever ou abaisser le crédit public, selon ce qui convient à leurs intérêts privés. Ils conviendraient entre eux d'avance des complots dont certaines personnes suspectes devront être accusées. Alors ils saisiraient les lettres et les papiers de ces personnes et les feraient mettre en prison. On remettrait les papiers à une société d'artistes très habiles à trouver le sens caché des mots, des syllabes et des lettres.*
*Par exemple, ils découvriront qu'une chaise percée signifie un conseil privé ;*

*Un troupeau d'oies, un sénat ;*
*Un chien boiteux, un envahissement ;*
*La peste, une armée permanente ;*
*Un hanneton, un premier ministre ;*
*La goutte, un grand prêtre ;*
*Un gibet, un secrétaire d'État ;*
*Un pot de chambre, un comité de grands seigneurs ;*
*Un crible, une dame de la Cour ;*
*Un balai, une révolution ;*
*Une souricière, un emploi public ;*
*Un puits perdu, le trésor public ;*
*Un égout, une cour ;*
*Un bonnet à sonnettes, un favori ;*
*Un roseau brisé, une cour de justice ;*
*Un tonneau vide, un général ;*
*Une plaie ouverte, les affaires publiques.*

*Quand ce moyen ne suffit point, ils en ont de plus efficaces, que leurs savants appellent acrostiches et anagrammes. D'abord, ils donnent à toutes les lettres initiales un sens politique.*
*Ainsi, N pourrait signifier un complot ;*
*B, un régiment de cavalerie ;*
*L, une flotte ;*
*ou bien ils transposent les lettres d'un papier suspect de manière à mettre à découvert les desseins les plus cachés d'un parti mécontent : par exemple, vous*

*lisez dans une lettre écrite à un ami : Votre frère Thomas a les hémorroïdes; l'habile déchiffreur trouvera dans l'assemblage de ces mots indifférents une phrase qui fera entendre que tout est prêt pour une sédition.*
*L'académicien me fit de grands remerciements de lui avoir communiqué ces petites observations, et me promit de faire de moi une mention honorable dans le traité qu'il allait mettre au jour sur ce sujet.*

*Je ne vis rien dans ce pays qui pût m'engager à y faire un plus long séjour; aussi je commençai à songer à mon retour en Angleterre.*

# Leçon XIX

*3 mai 1961*

Vous le savez, j'essaie cette année de replacer la question fondamentale qui nous est posée dans notre expérience par le transfert en orientant notre pensée vers ce que doit être, pour répondre à ce phénomène, la position de l'analyste en cette affaire. Je m'efforce de la pointer au niveau le plus essentiel, au point de ce que je désigne devant cet appel de l'être le plus profond du patient au moment où il vient nous demander notre aide et notre secours, ce que pour être rigoureux, correct, non partial, pour être aussi ouvert qu'il est indiqué par la nature de la question qui nous est posée, ce que doit être le désir de l'analyste. Il n'est certainement pas, d'aucune façon, adéquat de nous contenter de penser que l'analyste, de par son expérience et sa science, de par la doctrine qu'il représente, est quelque chose qui serait en quelque sorte l'équivalent moderne, le représentant autorisé par la force d'une recherche, d'une doctrine et d'une communauté, de ce qu'on pourrait appeler le droit de la nature, quelque chose qui nous redésignerait à nouveau la voie d'une harmonie naturelle, accessible dans les détours d'une expérience renouvelée.

Si cette année je suis reparti devant vous de l'expérience socratique, c'est essentiellement pour vous centrer, au départ, autour de ce point par quoi nous sommes interrogés en tant que sachant, porteurs même d'un secret, qui n'est pas le secret de tout, qui est un secret unique et qui pourtant vaut mieux que tout ce que l'on ignore et qu'on pourra continuer d'ignorer. Cela est donné dès le départ, de la condition, de l'établissement de l'expérience analytique. Aussi obscurément que ce soit, ceux qui viennent nous trouver savent déjà, et s'ils ne le savent pas, ils seront rapidement par notre expérience orientés vers cette notion que ce secret, que nous sommes censés détenir, est justement comme je le dis plus précieux que tout ce que l'on ignore et que l'on continuera d'ignorer, en ceci justement que ce secret a à répondre de la partialité de ce que l'on

sait. Est-ce vrai, n'est-ce pas vrai ? ce n'est pas en ce point que j'ai à le trancher. C'est ainsi que l'expérience analytique se propose, s'offre, qu'elle est abordée. C'est ainsi que peut, sous un certain aspect se définir ce qu'elle introduit de nouveau dans l'horizon d'un homme qui est celui que nous sommes avec nos contemporains. Au fond de tout un chacun d'entre nous qui tente cette expérience, de quelque côté que nous l'abordions, l'analysé ou l'analyste, il y a cette supposition qu'au moins à un niveau qui est vraiment central, plus, essentiel pour notre conduite, il y a cette supposition — quand je dis supposition je peux même la laisser marquée d'un accent dubitatif, c'est comme une tentative que l'expérience peut être prise, qu'elle est prise le plus communément par ceux qui viennent à nous — supposition que les impasses dues à notre ignorance ne sont peut-être déterminées en fait que parce que nous nous trompons sur ce qu'on peut appeler les relations de force de notre savoir, que nous nous posons en somme de faux problèmes. Et cette supposition, cet espoir, dirai-je, avec ce qu'il comporte d'optimisme, est favorisé par ceci qui est devenu de conscience commune que le désir ne se présente pas à visage découvert, qu'il n'est pas même seulement à la place où l'expérience séculaire de la philosophie, pour l'appeler par son nom, l'a désigné pour le contenir, pour l'exclure d'une certaine façon du droit à nous régenter.

Bien loin de là, les désirs sont partout et au cœur même de nos efforts pour nous en rendre maîtres ; bien loin de là, que même à les combattre nous ne faisons guère plus que d'y satisfaire — je dis y et non les car les satisfaire serait encore trop les tenir pour saisissables, pouvoir dire où ils sont — d'y satisfaire se dit ici comme on dit, dans le sens opposé, d'y couper ou de n'y pas couper, à [la] mesure d'un dessein fondamental, justement d'y couper. Eh bien on n'y coupe pas et si peu qu'il ne suffit pas de les éviter pour ne pas nous en sentir plus ou moins coupables. En tout cas, quel que puisse être ce dont nous pouvons rendre témoignage quant à notre projet, ce que l'expérience analytique nous enseigne au premier chef, c'est que l'homme est marqué, troublé et troublé par tout ce qui s'appelle symptôme pour autant que le symptôme c'est cela, c'est, à ces désirs dont nous ne pouvons définir ni la limite ni la place, d'y satisfaire toujours en quelque façon et, qui plus est, sans plaisir.

Il semble qu'une doctrine aussi amère impliquerait que l'analyste fût le détenteur à quelque niveau, de la plus étrange mesure. Car, si l'accent est mis sur une extension aussi grande de la méconnaissance fondamentale, et non pas comme il fut fait jusque-là dans une forme spéculative d'où elle surgirait en quelque sorte avec la question de connaître, et dans une forme, que je ne crois mieux faire que d'appeler au moins en l'instant comme cela me vient, textuelle au sens que c'est vraiment une méconnaissance tissée dans la construction per-

sonnelle au sens le plus étendu, il est clair qu'à faire cette supposition l'analyste devrait [avoir surmonté], et pour beaucoup est censé sinon avoir, du moins devoir surmonter le ressort de cette méconnaissance, avoir en lui fait sauter ce point d'arrêt que je vous désigne comme celui du *Che vuoi?* Que veux-tu ? là où viendrait buter la limite de toute connaissance de soi.

Tout au moins ce chemin que j'appellerai le bien propre, pour autant qu'il est l'accord de soi à soi sur le plan de l'authentique, devrait être ouvert à l'analyste pour lui-même et, qu'au moins sur ce point de l'expérience particulière, quelque chose pourrait être saisi de cette nature, de ce naturel, de ce quelque chose qui se soutiendrait de sa propre naïveté, ce quelque chose dont vous savez qu'ailleurs que dans l'expérience analytique je ne sais quel scepticisme, pour ne pas dire quel dégoût, je ne sais quel nihilisme, pour employer le mot par lequel les moralistes de notre époque l'ont désigné, a saisi l'ensemble de notre culture dans ce qu'on peut désigner comme la mesure de l'homme. Rien de plus éloigné de la pensée moderne, contemporaine précisément, que cette idée naturelle si familière pendant tant de siècles à tous ceux, de quelque façon, qui tendaient à se diriger vers une juste mesure de la conduite, à qui il ne semblait même pas que cette notion pût être discutée.

Ce qu'on suppose de l'analyste à ce niveau ne devrait même pas se limiter au champ de son action, avoir sa portée en tant qu'il exerce, qu'il est là *hic et nunc* comme on dit, mais lui être attribué comme habituel si vous donnez à ce mot son sens plein, celui qui se réfère plus à l'*habitus* au sens scolastique, à cette intégration de soi-même à sa constance d'acte et de forme dans sa propre vie, à ce qui constitue le fondement de toute vertu, plus qu'à l'habitude pour autant qu'elle s'oriente vers la simple notion d'empreinte et de passivité. Cet idéal, ai-je besoin de le discuter avant que nous fassions une croix dessus. Non pas certes qu'on ne puisse évoquer des exemples du style du cœur pur chez l'analyste. Pense-t-on qu'il soit donc pensable que cet idéal pourrait se requérir au départ chez l'analyste, pourrait être d'aucune façon esquissé [et], si on l'attestait, disons que ce n'est ni l'ordinaire, ni la réputation de l'analyste. Aussi bien nous pourrions aisément désigner nos raisons de déception quant à ces formules débiles qui à tout instant nous échappent chaque fois que nous essayons de formuler dans notre magistère quelque chose qui atteigne à la valeur d'une éthique.

Ce n'est pas par plaisir, croyez-le bien, que je m'arrête à telle ou telle formule d'une caractérologie prétendument analytique pour en montrer les faiblesses, le caractère de fausse fenêtre, de puérile opposition, quand j'essaie devant vous d'écheniller les efforts récents, méritoires toujours, de repérer les idéaux de notre doctrine. Je vois bien [que] telle formulation de caractère général comme une fin, d'une identification de nos buts avec la pure et simple levée des

impasses identifiées au prégénital [serait] suffisante à en résoudre toutes les antinomies, mais je vous prie de voir ce que suppose, ce que comporte de conséquences un tel étalage d'impuissance à penser la vérité de notre expérience. C'est dans un bien autre relativisme que se situe le problème du désir humain. Et si nous devons être, dans la recherche du patient, quelque chose de plus que les simples compagnons de cette recherche, qu'à tout le moins nous ne perdions jamais de vue cette mesure qui fait du désir du sujet essentiellement, comme je vous l'enseigne, le désir de l'Autre avec un grand A.

Le désir [est] tel qu'il ne peut se situer, se placer et du même coup se comprendre que dans cette foncière aliénation qui n'est pas liée simplement à la lutte de l'homme avec l'homme, mais au rapport avec le langage. Ce désir de l'Autre, ce génitif est à la fois subjectif et objectif, désir à la place où est l'Autre, pour pouvoir être cette place, le désir de quelque altérité et, pour satisfaire à cette recherche de l'objectif, savoir qu'est-ce que désire cet autre qui nous vient trouver, il faut que nous nous prêtions là à cette fonction du subjectif, qu'en quelque manière nous puissions pour un temps représenter non point l'objet comme on le croit — comme il serait ma foi dérisoire, avouez-le, et combien simplet aussi que nous puissions l'être — non point l'objet que vise le désir mais le signifiant. C'est à la fois bien moins mais aussi bien plus de penser qu'il faut que nous tenions cette place vide où est appelé ce signifiant qui ne peut être qu'à annuler tous les autres, ce Φ dont j'essaie, pour vous, de montrer la position, la condition centrale dans notre expérience.

[Dans] notre fonction, notre force, notre devoir est certain et toutes ces difficultés se résument à ceci, il faut savoir remplir sa place en tant que le sujet doit pouvoir y repérer le signifiant manquant. Et donc par une antinomie, par un paradoxe qui est celui de notre fonction, c'est à la place même où nous sommes supposés savoir que nous sommes appelés à être et à n'être rien de plus, rien d'autre que la présence réelle et justement en tant qu'elle est inconsciente. Au dernier terme, je dis au dernier terme bien sûr, à l'horizon de ce qu'est notre fonction dans l'analyse, nous sommes là en tant que ça, ça justement qui se tait et qui se tait en ce qu'il manque à être. Nous sommes au dernier terme dans notre présence notre propre sujet au point où il s'évanouit, où il est barré. C'est pour cela que nous pouvons remplir la même place où le patient comme sujet lui-même s'efface, se subordonne et se subordonne à tous les signifiants de sa propre demande, ◊ D.

Ceci ne se produit pas seulement au niveau de la régression, au niveau des trésors signifiants de l'inconscient, au niveau du vocabulaire, du *Wunsch* pour autant que nous le déchiffrons au cours de l'expérience analytique, mais au dernier terme au niveau du fantasme. Je dis au dernier terme pour autant que le fan-

tasme est le seul équivalent de la découverte pulsionnelle par où il soit possible que le sujet désigne la place de la réponse. Il s'agit de savoir si, pour que dans le transfert nous entrions nous-mêmes pour le sujet passif dans ce fantasme… cela suppose que d'une certaine façon nous soyons vraiment cet [objet ?], que nous soyons au dernier terme celui qui voit petit *a*, l'objet du fantasme, que nous soyons capables dans quelque expérience que ce soit, et l'expérience à nous-même la plus étrangère, d'être en fin de compte ce voyant, celui qui peut voir l'objet du désir de l'autre, à quelque distance que cet autre soit de lui-même.

C'est bien parce qu'il en est ainsi que vous me voyez, tout au long de cet enseignement, interroger, faire le tour par tous les aspects où non seulement l'expérience mais la tradition peut nous servir, de cette question de ce que c'est que le désir de l'homme. Et [vous me voyez] au cours du chemin que nous avons parcouru ensemble, alterner de la définition scientifique — j'entends au sens le plus large de ce terme de science — qui en a été tentée depuis Socrate, à quelque chose de tout opposé, pour autant qu'il soit saisissable dans des monuments de la mémoire humaine, à son expérience tragique, qu'il s'agisse comme il y a deux ans du parcours que je vous ai fait faire du drame originel de l'homme moderne, d'Hamlet ou, comme l'année dernière, cet aperçu que j'ai essayé de vous donner de ce que veut dire à cet endroit la tragédie antique.

Il m'a semblé pour une rencontre que j'ai faite, c'est bien le cas de le dire, par hasard, d'une des formulations ni plus ni moins bonnes que celles que nous voyons couramment dans notre cercle de ce que c'est que le fantasme, pour avoir rencontré dans le dernier *Bulletin de Psychologie* une articulation, de cette fonction du fantasme. Mais après tout l'auteur, puisque c'est celui-là même qui souhaitait, dans un temps, former un grand nombre de psychanalystes médiocres, ne se formalisera pas trop, je pense, de cette appréciation. C'est bien là ce qui m'a redonné — je ne puis pas dire le courage, il y faut un peu plus — une espèce de fureur, pour repasser une fois de plus par un de ces détours dont j'espère que vous aurez la patience de suivre le circuit, et chercher s'il n'y a pas dans notre expérience contemporaine quelque chose où puisse s'accrocher ce que j'essaie de vous montrer, qui doit toujours bien être là et je dirai plus que jamais au temps de l'expérience analytique qui n'est après tout pas concevable pour avoir été seulement un miracle surgi de je ne sais quel accident individuel qui se serait appelé le petit bourgeois viennois Freud. Assurément et bien sur par tout un ensemble, il y a à notre époque tous les éléments de cette dramaturgie qui doit nous permettre de mettre à son niveau le drame de ceux à qui nous avons affaire quand il s'agit du désir et non pas de se contenter d'une histoire véritable, histoire de carabin en somme. On peut là cueillir au passage ce thème que je vous citai tout à l'heure du fantasme identifié avec le fait, certai-

nement mensonger par-dessus le marché, parce qu'on le voit bien dans le texte, ça n'est pas même un cas qui a été analysé. C'est l'histoire d'un marchand forain qui, tout d'un coup, à partir du jour où on lui aurait dit qu'il n'avait plus que douze mois à vivre, aurait été libéré de ce qu'on appelle dans ce texte son fantasme, à savoir de la crainte des maladies vénériennes et qui, à partir de ce moment-là — comme s'exprime l'auteur dont on se demande où il a recueilli ce vocabulaire car on l'imagine même mal sur la bouche du sujet cité — à partir de ce moment-là celui dont on raconte l'histoire s'en serait payé. Tel est le niveau incritiqué, à un degré qui suffit à vous le rendre plus que suspect, où est porté le niveau du désir humain et de ses obstacles.

Est-ce là autre chose qui me décide à vous faire faire un tour, de nouveau du côté de la tragédie pour autant qu'elle nous touche et je vais tout de suite vous dire laquelle, puisque je vous dirai aussi par quel hasard c'est à celle-là que je me rapporte. À la vérité la tragédie moderne, je veux dire contemporaine cette fois, il n'en existe pas qu'un seul exemplaire, elle ne court pas les rues pourtant. Et si j'ai l'intention de vous faire faire le tour d'une trilogie de Claudel, je vous dirai [le critère] qui m'y a décidé. Il y a longtemps que je n'avais pas relu cette trilogie, celle qui est composée par *L'Otage, Le Pain dur,* et *Le Père humilié.* J'y ai été ramené il y a quelques semaines par un hasard dont je vous livre le côté accidentel parce que, après tout, il est amusant pour l'usage au moins personnel que je fais de mes propres critères. Et puisque aussi bien je vous l'ai dit dans une formule, l'intérêt des formules c'est qu'on peut les prendre au pied de la lettre, c'est à savoir aussi bêtement que possible et qu'elles doivent vous mener quelque part, ceci est vrai pour la mienne aussi bien que pour les autres; ce que l'on appelle le côté opérationnel des formules, c'est cela et c'est aussi vrai pour les miennes, je ne prétends pas [n']être opérationnel que pour les autres. De telle sorte qu'en lisant la correspondance d'André Gide et de Paul Claudel, qui est une correspondance entre nous pas piquée des hannetons, je vous la recommande, mais ce que je vais vous dire n'a aucun rapport avec l'objet de cette correspondance d'où Claudel ne sort pas grandi, ce qui n'empêche pas que je vais mettre ici Claudel au tout premier plan qu'il mérite, à savoir l'un des plus grands poètes qui aient existé. Il arrive que dans cette correspondance où André Gide joue son rôle de directeur de la *Nouvelle Revue Française* — j'entends non seulement de la Revue mais des livres qu'elle édite à cette époque, à une époque qui est d'avant 1914 — il s'agit justement de l'édition de *L'Otage.* Et tenez-vous bien, non pas quant au contenu mais quant au rôle et à la fonction que je lui ai donnés — car c'est bien là la cause efficiente du fait que vous entendrez pendant une ou deux séances parler de cette trilogie comme il n'y en a pas d'autre — c'est qu'un des problèmes dont il s'agit pendant deux ou trois lettres,

et ceci pour imprimer *L'Otage*, [c'est qu']il va falloir faire fondre un caractère qui n'existe pas, non pas seulement à l'imprimerie de la *Nouvelle Revue Française,* mais dans aucune autre, le U accent circonflexe [Û]. Car jamais en aucun point de la langue française on n'a eu besoin d'un U accent circonflexe. C'est Paul Claudel qui, en appelant son héroïne Sygne de Coûfontaine et en même temps au nom de son pouvoir poétique discrétionnaire, avec un accent sur le û de Coûfontaine, propose cette petite difficulté aux typographes pour introduire les répliques dans une édition correcte, lisible de ce qui est une pièce de théâtre. Comme les noms des personnages sont écrits en lettres majuscules, ce qui à la rigueur ne ferait pas de problèmes au niveau du û minuscule, en fait un au niveau de la majuscule. À ce signe du signifiant manquant je me suis dit qu'il devait là y avoir anguille sous roche et qu'à relire *L'Otage* tout au moins ça m'amènerait bien plus loin.

Ça m'a amené à relire une part considérable du théâtre de Claudel. J'en ai été, comme bien sûr vous vous y attendez, récompensé. Je voudrais attirer votre attention sur ceci. *L'Otage,* pour commencer par cette pièce, est une œuvre dont Claudel lui-même, à l'époque où il l'a écrite et où il était comme vous le savez fonctionnaire aux Affaires étrangères, représentant de la France à je ne sais quel titre, disons quelque chose comme conseiller, probablement plus qu'attaché — enfin qu'importe il était fonctionnaire de la République au temps où ça avait encore un sens — écrit à André Gide, il vaudrait tout de même, [mieux ?] vu l'allure par trop réactionnaire — c'est lui-même qui s'exprime ainsi — de la chose qu'on ne signe pas Claudel. Ne sourions pas de cette prudence, la prudence a toujours été considérée comme une vertu morale. Et croyez-moi nous aurions tort de croire que parce qu'elle n'est peut-être plus de saison, nous devions pour autant mépriser les derniers qui en aient fait preuve. Il est certain qu'à lire *L'Otage* je dirai que les valeurs qui y sont agitées, que nous appellerons valeurs de la foi… Je vous rappelle qu'il s'agit d'une sombre histoire qui est censée se passer au temps de l'empereur Napoléon Ier. Une dame qui commence à être un tant soit peu vieille fille sur les bords, ne l'oubliez pas, depuis le temps qu'elle s'emploie à une œuvre héroïque qui est celle… disons que ça dure depuis dix ans puisque l'histoire est censée se passer à l'acmé de la puissance napoléonienne, que ce dont il s'agit — c'est naturellement arrangé, transformé pour les besoins du drame — c'est l'histoire de la contrainte exercée par l'Empereur sur la personne du Pape, ceci nous met donc à un peu plus d'une dizaine d'années de l'époque d'où partent les épreuves de Sygne de Coûfontaine. Vous avez déjà perçu, à la résonance de son nom qu'elle fait partie des ci-devants, de ceux qui ont été, entre autres choses, dépossédés de leurs privilèges et de leurs biens par la Révolution. Et donc depuis ce temps, Sygne de Coûfontaine restée en France

alors que son cousin a émigré, s'est employée à la tâche patiente de remembrer les éléments du domaine de Coûfontaine. Ceci dans le texte n'est pas simplement le fait d'une ténacité avare, ceci nous est représenté comme consubstantiel, codimentionnel à ce pacte avec la terre qui, pour les deux personnages, pour l'auteur également qui les fait parler, est identique à la constance, à la valeur de la noblesse elle-même. Je vous prie de vous reporter au texte, nous continuerons d'en parler. Vous verrez les termes, d'ailleurs admirables, dans lesquels est exprimé ce lien à la terre comme telle, qui n'est pas simplement lien de fait mais lien mystique, qui est également celui autour duquel se définit tout un ordre d'allégeance qui est l'ordre à proprement parler féodal, qui unit en un seul faisceau ce lien qu'on peut appeler lien de la parenté avec un lien local autour de quoi s'ordonne tout ce qui définit seigneurs et vassaux, droit de naissance, lien de clientèle. Je ne puis que vous indiquer en quelques mots tous ces thèmes. Ce n'est pas là l'objet propre de notre recherche. Je pense d'ailleurs que vous en aurez à votre suffisance à vous reporter au texte.

C'est dans le cours de cette entreprise donc, fondée sur l'exaltation dramatique, poétique, recréée devant nous, de certaines valeurs qui sont valeurs ordonnées selon une certaine forme de la parole, que vient interférer la péripétie constituée par ceci que le cousin émigré, absent qui d'ailleurs au cours des années précédentes a fait plusieurs fois son apparition auprès de Sygne de Coûfontaine, clandestinement, une fois de plus réapparaît accompagné d'un personnage dont l'identité ne nous est pas dévoilée et qui n'est autre que le Père suprême, le Pape, dont toute la présence dans le drame sera pour nous définie comme celle à prendre littéralement du représentant sur la terre du Père Céleste. C'est autour de cette personne fugitive, évadée, car c'est à l'aide du cousin de Sygne de Coûfontaine qu'il se trouve là ainsi soustrait au pouvoir de l'oppresseur, c'est autour de cette personne que va se jouer le drame, puisque surgit ici un troisième personnage, celui dit du baron Turelure, Toussaint Turelure, dont l'image va dominer toute la trilogie.

De ce Toussaint, toute la figure est dessinée de façon à nous le faire prendre en horreur, comme si ce n'était pas déjà suffisamment vilain et méchant de venir tourmenter une aussi charmante femme, mais en plus de venir lui faire le chantage : « Mademoiselle, depuis longtemps je vous désire et je vous aime mais aujourd'hui que vous avez ce vieux papa éternel chez vous, je le coince et je lui tords le cou si vous ne cédez pas à ma demande… » Ce n'est pas sans intention, vous le voyez bien, que je connote d'une ombre de guignol ce nœud du drame. Comme si ce n'était pas assez vilain, assez méchant, le vieux Turelure nous est présenté avec tous les attributs non seulement du cynisme mais de la laideur. Cela ne suffit pas qu'il soit méchant, on nous le montre en plus boiteux, un peu

tordu, hideux. En plus c'est lui qui a fait couper la tête à toutes les personnes de la famille de Sygne de Coûfontaine au bon temps de Quatre-vingt-treize, et de la façon la plus ouverte, de sorte qu'il a encore à faire passer la dame par là-dessus. En plus il est le fils du sorcier et d'une femme qui a été la nourrice, et donc la servante, de Sygne de Coûfontaine qui donc, lorsqu'elle l'épousera, épousera le fils du sorcier et de sa servante.

Est-ce que vous n'allez pas dire [qu']il y a là tout de même quelque chose qui va un peu fort dans un certain sens pour toucher le cœur d'un auditoire pour qui ces vieilles histoires ont pris quand même un relief un peu différent, c'est à savoir que la Révolution française s'est montrée tout de même par ses suites quelque chose qui n'est pas uniquement à juger à l'aune des martyrs subis par l'aristocratie. Il est bien clair que ça n'est pas en effet par ce côté qu'elle peut d'aucune façon être reçue comme est reçu je crois *L'Otage* par un auditoire. Je ne puis dire encore que cet auditoire s'étend très loin dans notre nation mais on ne peut pas dire non plus que ceux qui ont assisté à la représentation, d'ailleurs tardive dans l'histoire de cette pièce, aient été uniquement composés par — je ne peux pas dire les partisans du comte de Paris, car comme chacun sait le comte de Paris est très progressiste — disons ceux qui regrettent le temps du comte de Chambord. C'est plutôt un auditoire avancé, cultivé, formé qui, devant *L'Otage* de Claudel, ressent le choc, appelons-le tragique pour l'occasion, que comporte la suite des choses. Mais pour comprendre ce que veut dire cette émotion — à savoir que non seulement le public marche, mais qu'aussi bien, je vous le promets, à la lecture vous n'aurez aucun doute qu'il s'agit là d'une œuvre ayant dans la tradition du théâtre tous les droits et tous les mérites afférents à ce qui vous est présenté de plus grand — où peut bien être le secret de ce qui nous [la] fait [ressentir] à travers une histoire qui se présente avec cet aspect de gageure poussée, j'insiste, jusqu'à une sorte de caricature; allons plus loin, ne vous arrêtez pas à la pensée qu'il s'agit là de ce qu'évoque toujours en nous la suggestion des valeurs religieuses, car aussi bien c'est là qu'il faut nous arrêter maintenant.

Le ressort, la scène majeure, le centre accentué du drame c'est que celui qui est le véhicule de la requête à quoi va céder Sygne de Coûfontaine n'est pas l'horrible et vous allez le voir pas seulement horrible personnage, capital pour toute la suite de la trilogie, Toussaint Turelure [mais] c'est son confesseur, à savoir une sorte de saint, le curé Badilon. C'est au moment où Sygne de Coûfontaine n'est pas seulement comme celle qui est là, ayant mené à travers vents et marées son œuvre de maintien mais qui, bien plus, au moment où son cousin est venu la retrouver, vient d'apprendre en même temps de celui-ci qu'il vient d'éprouver [dans] sa propre vie, dans sa personne, la plus amère trahison. Il s'est aperçu après bien des années que la femme qu'il aimait n'avait été pour

lui que l'occasion d'être dindonné pendant de longues années, lui seul à ne point le savoir ; qu'elle était, autrement dit, la maîtresse de celui qu'on appelle dans le texte de Paul Claudel, le Dauphin ; il n'y a jamais eu de Dauphin émigré mais nous n'en sommes pas à ça près. Ce dont il s'agit, c'est de montrer dans leur déception, leur isolement vraiment tragique, les personnages majeurs, Sygne de Coûfontaine et son cousin. Les choses ne s'en sont pas tenu là. Quelque rougeole ou quelque coqueluche a balayé non seulement l'intéressant personnage de la femme du cousin, mais de jeunes enfants, sa descendance. Et il arrive donc là, privé de tout par le destin, privé de tout si ce n'est de sa constance à la cause royale. Et, dans un dialogue qui est en somme le point de départ tragique de ce qui va se passer, Sygne et son cousin se sont l'un à l'autre et devant Dieu engagés. Rien, ni dans le présent ni dans l'avenir, ne leur permet de faire passer à l'acte cet engagement mais ils se sont engagés au-delà de tout ce qui est possible et impossible. Ils sont voués l'un à l'autre.

Quand le curé Badilon vient requérir de Sygne de Coûfontaine non pas ceci ou cela mais qu'elle considère ceci, qu'à refuser ce que déjà le vilain Turelure lui a proposé, elle se trouve en somme être elle-même la clé de ce moment historique où le Père de tous les fidèles sera ou non à ses ennemis livré, assurément le saint Badilon ne lui impose à proprement parler aucun devoir. Il va plus loin, ce n'est même point à sa force qu'il fait appel — dit-il et écrit Claudel — mais à sa faiblesse. Il lui montre, ouvert devant elle, l'abîme de cette acceptation par quoi elle se fera l'agent d'un acte de délivrance sublime, mais où, remarquez-le bien, tout est fait pour nous montrer que ce faisant elle doit renoncer en elle-même à quelque chose qui va plus loin bien sûr que tout attrait, que tout plaisir possible, tout devoir même, mais à ce qui est son être même, au pacte qui la lie depuis toujours, à sa fidélité à sa propre famille. Elle doit épouser l'exterminateur de sa famille, [renoncer] à l'engagement sacré qu'elle vient de prendre à l'endroit de celui qu'elle aime, à quelque chose qui la porte à proprement parler, non pas sur les limites de la vie, car nous savons que c'est une femme qui ferait volontiers, comme elle l'a montré dans son passé, sacrifice de sa vie, mais ce qui pour elle comme pour tout être vaut plus que sa vie non pas seulement ses raisons de vivre mais ce qui est ce en quoi elle reconnaît son être même.

Et nous voici, par ce que j'appelle provisoirement tragédie contemporaine, portés à proprement parler sur les limites qui sont celles dont je vous ai appris l'année dernière l'approche avec Antigone, sur les limites de la seconde mort, à ceci près qu'il est ici demandé au héros, à l'héroïne de les franchir. Car si je vous ai montré l'année dernière ce que signifie le destin tragique, si j'ai pu arriver je crois à vous le faire repérer dans une topologie que nous avons appelée sadienne, à savoir dans ce lieu qui a été baptisé ici, j'entends par mes auditeurs, de

l'entre-deux-morts, si j'ai montré que ce lieu se franchit à passer, non pas comme on le dit en une espèce de ritournelle, par-delà le bien et le mal, ce qui est une belle formule pour obscurcir ce dont il s'agit, mais par-delà le Beau à proprement parler ; si la seconde mort est cette limite qui se désigne et qui se voile aussi de ce que j'ai appelé le phénomène de la beauté, celui qui éclate dans le texte sophocléen au moment où Antigone ayant franchi la limite de sa condamnation non seulement acceptée mais provoquée par Créon, le chœur éclate dans le chant Ἔρως ἀνικατε μάχαν, *Éros invincible au combat,* je vous rappelle ces termes pour vous montrer qu'ici, après vingt siècles d'ère chrétienne, c'est au-delà de cette limite que nous porte le drame de Sygne de Coûfontaine. Là où l'héroïne antique est identique à son destin, ἄτη, à cette loi pour elle loi divine qui la porte dans l'épreuve, c'est contre sa volonté, contre tout ce qui la détermine, non pas dans sa vie mais dans son être, que l'autre héroïne par un acte de liberté doit aller contre tout ce qui tient à son être jusqu'en ses plus intimes racines.

La vie est là laissée loin derrière car, ne l'oubliez pas, il y a quelque chose d'autre, et qui est accentué par le dramaturge dans toute sa force, c'est qu'étant donné ce qu'elle est, son rapport de foi avec les choses humaines, accepter d'épouser Turelure ne saurait être seulement céder à une contrainte. Le mariage, même le plus exécrable, est mariage indissoluble, ce qui n'est encore rien, comporte l'adhésion au devoir du mariage en tant qu'il est devoir d'amour. Quand je dis, la vie est laissée loin derrière, nous en aurons la preuve au point de dénouement où nous mène la pièce. Les choses consistent en ceci, Sygne donc a cédé, elle est devenue la baronne de Turelure. C'est le jour de la naissance du petit Turelure, dont vous le verrez le destin nous occupera la prochaine fois, que va se passer la péripétie, acmé et terminaison du drame. C'est dans Paris investi que le baron Turelure, qui vient là occuper le centre, la figure historique de tout ce grand guignol de Maréchaux dont nous savons par l'histoire quelles furent les oscillations, fidèles et infidèles, autour du grand désastre, c'est ce jour-là que Turelure doit à certaines conditions remettre les clés de la grande ville au roi Louis XVIII. Celui qui est l'ambassadeur pour cette tractation ne sera, comme vous l'attendez, et comme il le faut pour la beauté du drame, que le cousin de Sygne en personne. Bien sûr, tout ce qu'il peut y avoir de plus odieux dans les circonstances de la rencontre ne manque pas d'y être ajouté. C'est à savoir que dans les conditions, par exemple, que Turelure met à sa bonne et profitable trahison — la chose ne nous est pas présentée d'une autre façon — il y aura en particulier que l'apanage de Coûfontaine, je veux dire l'ombre des choses mais aussi bien ce qui est l'essentiel, à savoir le nom de Coûfontaine passera à cette descendance mésalliée.

Les choses bien sûr portées à ce degré, vous ne vous étonnerez point qu'elles se terminent par un petit attentat au pistolet. À savoir qu'une fois les conditions acceptées le cousin, qui lui d'ailleurs est loin de ne pas avoir de beauté, ne s'apprête et ne soit décidé à faire son affaire, comme on dit, au nommé Turelure ; lequel bien entendu, étant pourvu de tous les traits de la ruse et de la malignité, a prévu le coup et lui aussi a son petit revolver dans sa poche ; le temps que la pendule sonne trois coups, les deux revolvers sont partis, et c'est naturellement pas le méchant qui reste sur le carreau. Mais l'essentiel est que Sygne de Coûfontaine se porte au-devant de la balle qui va atteindre son mari et qu'elle va mourir, dans les instants qui vont suivre, de lui avoir en somme évité la mort. Suicide, dirons-nous, et non sans justesse, puisque aussi bien tout dans son attitude nous montre qu'elle a bu le calice sans rien y rencontrer d'autre que ce qu'il est, la déréliction absolue, l'abandon même éprouvé des puissances divines, la délibération de pousser jusqu'à son terme ce qui, à ce degré, ne mérite plus qu'à peine le nom de sacrifice. Bref, dans la dernière scène, avant le geste où elle recueille la mort, elle nous est présentée comme agitée d'un tic du visage et, en quelque sorte, signant ainsi le dessein du poète de nous montrer que ce terme, que l'année dernière je vous désignai comme respecté par Sade lui-même, que la beauté est insensible aux outrages, ici se trouve en quelque sorte dépassé, et que cette grimace de la vie qui souffre est en quelque sorte plus attentatoire au statut de la beauté que la grimace de la mort et de la langue tirée que nous pouvons évoquer sur la figure d'Antigone pendue quand Hémon la découvre.

Or, que se passe-t-il tout à la fin ? Sur quoi le poète nous laisse-t-il au terme de sa tragédie en suspens ? Il y a deux fins et c'est ceci que je vous prie de retenir. L'une de ces fins consiste dans l'entrée du Roi. Entrée bouffonne où Toussaint Turelure bien sûr reçoit la juste récompense de ses services et où l'ordre restauré prend les aspects de cette sorte de foire caricaturale, trop facile à faire admettre au public des Français après ce que l'histoire nous a appris des effets de la Restauration. Bref, en une sorte d'image d'Épinal, véritablement dérisoire, qui ne nous laisse d'ailleurs aucun doute sur le jugement que peut porter le poète à l'endroit de tout retour à ce qu'on appelle l'Ancien Régime… L'intérêt est justement celui de cette seconde fin, c'est, liée par une intime équivalence avec ce sur quoi le poète est capable de nous laisser dans cette image, la mort de Sygne de Coûfontaine, non pas bien sûr qu'elle soit éludée dans la première fin, juste avant la figure du Roi, c'est Badilon qui reparaît pour exhorter Sygne, et qui ne peut jusqu'au terme obtenir d'elle qu'un « non », un refus absolu de la paix, de l'abandon, de l'offrande de soi-même à Dieu qui va recueillir son âme. Toutes les exhortations du saint, lui-même déchiré par l'ultime consé-

quence de ce dont il a été l'ouvrier, échouent devant une négation dernière de celle qui ne peut trouver, par aucun biais, quoi que ce soit qui la réconcilie avec une fatalité dont je vous prie de remarquer qu'elle dépasse tout ce qu'on peut appeler l'ἀνάγκη dans la tragédie antique, ce que M. Ricœur, dont je me suis aperçu qu'il étudiait les mêmes choses que moi dans Antigone à peu près vers le même moment, appelle « la fonction du dieu méchant ». Le dieu méchant de la tragédie antique est encore quelque chose qui se relie à l'homme par l'intermédiaire de l'ἀνάγκη, de cette aberration nommée, articulée, dont il est l'ordonnateur, qui se relie à quelque chose, à cette ἄτη de l'autre comme dit à proprement parler Antigone, et comme dit Créon dans la tragédie sophocléenne sans que ni l'un ni l'autre ne soient venus au séminaire. Cette ἄτη de l'autre a un sens où la destinée d'Antigone s'inscrit.

Ici nous sommes au-delà de tout sens. Le sacrifice de Sygne de Coûfontaine n'aboutit qu'à la dérision absolue de ses fins. Le vieillard qu'il s'est agit de dérober aux griffes de Turelure, jusqu'à la fin de la trilogie ne nous sera représenté, tout Père Suprême qu'il est, que comme un père impuissant qui, au regard des idéaux qui montent, n'a rien à leur offrir que la vaine répétition de mots traditionnels mais sans force. La légitimité soi-disant restaurée n'est que leurre, fiction, caricature et, en réalité, prolongation de l'ordre subverti. Ce que le poète y ajoute dans la seconde fin est cette trouvaille où se recroise si l'on peut dire son défi de faire exhorter Sygne de Coûfontaine avec les mots mêmes de ses armes, de sa devise, qui est pour elle la signification de sa vie, *Coûfontaine Adsum*, *Coûfontaine me voilà,* par Turelure lui-même qui, devant sa femme incapable de parler ou refusant de parler, essaie au moins d'obtenir un signe quel qu'il soit, ne serait-ce que le consentement à la venue du nouvel être, [un signe] de reconnaissance du fait que le geste qu'elle a fait était pour le protéger lui, Turelure. À tout ceci la martyre ne répond, jusqu'à ce qu'elle s'éteigne, que par un « non ».

Que veut dire que le poète nous porte à cet extrême du défaut, de la dérision du signifiant lui-même comme tel ? Qu'est-ce que cela veut dire qu'une chose pareille nous soit présentée ? Car il me semble que je vous ai fait assez parcourir les degrés de ce que j'appellerai cette énormité. Vous me direz que nous sommes des durs à cuire, à savoir qu'après tout on vous en fait voir assez de toutes les couleurs pour que rien ne vous épate, mais quand même ! Je sais bien qu'il y a quelque chose de commun dans la mesure de la poésie de Claudel avec celle des surréalistes [mais] ce dont nous ne pouvons douter en tout cas, c'est que Claudel, au moins, s'imaginait qu'il savait ce qu'il écrivait. Quoi qu'il en soit c'est écrit, une chose pareille a pu venir au jour de l'imagination humaine. Pour nous, auditeurs, nous savons bien que s'il ne s'agissait là que de nous

représenter d'une façon imagée une thématique dont aussi bien on nous a rebattu les oreilles sur les conflits sentimentaux du français. Nous savons bien qu'il s'agit d'autre chose, que ce n'est pas cela qui nous touche, qui nous retient, qui nous suspend, qui nous attache, qui nous projette de *L'Otage* vers la séquence ultérieure de la trilogie. Il y a quelque chose d'autre dans cette image devant laquelle les termes nous manquent. Ce qui là nous est présenté selon la formule que je vous donnais l'année dernière, δι'ἐλέου καὶ φόβου pour employer les termes d'Aristote, c'est-à-dire, non pas par la terreur et par la pitié mais à travers toute terreur et toute pitié franchies nous met ici plus loin encore. C'est une image d'un désir auprès de quoi seule la référence sadienne, semble-t-il, vaut encore.

Cette substitution de l'image de la femme au signe de la croix chrétienne, est-ce qu'il ne vous semble pas qu'il l'ait non seulement là désignée — vous le verrez, dans le texte de la façon la plus expresse, car l'image du crucifix est à l'horizon depuis le début de la pièce et nous la retrouverons dans la pièce suivante — mais encore est-ce que ne vous frappe pas la coïncidence de ce thème en tant que proprement érotique avec ce qui ici est nommément, et sans qu'il y ait autre chose, un autre fil, un autre point de repère qui nous permette de transfixer toute l'intrigue et tout le scénario, celui du dépassement, de la trouée faite au-delà de toute valeur de la foi… Cette pièce en apparence de croyant et dont les croyants, et des plus éminents, Bernanos lui-même, se détournent comme d'un blasphème, est-ce qu'elle n'est pas pour nous l'indice d'un sens nouveau donné au tragique humain ? C'est ce que la prochaine fois avec les deux autres termes de la trilogie, j'essaierai de vous montrer.

# Leçon XX

*10 mai 1961*

Je m'excuse si, en ce lieu ouvert à tous, je demande à ceux qu'unit la même amitié de porter leur pensée un instant vers un homme qui a été leur ami, mon ami, Maurice Merleau-Ponty, qui nous a été ravi mercredi dernier, le soir de mon dernier séminaire, en un instant, dont la mort nous a été apprise quelques heures après cet instant. Nous l'avons reçue en plein cœur. Maurice Merleau-Ponty suivait son chemin, poursuivait sa recherche qui n'était pas la même que la nôtre. Nous étions partis de points différents, nous avions des visées différentes et je dirai même que c'est de visées tout opposées que nous nous trouvions l'un et l'autre en posture d'enseigner. Il avait toujours voulu et désiré, et je puis dire que c'est bien malgré moi, que j'occupe cette chaire. Je puis dire aussi que le temps nous aura manqué, en raison de cette fatalité mortelle, pour rapprocher plus nos formules et nos énoncés. Sa place, par rapport à ce que je vous enseigne aura été de sympathie. Et je crois après ces huit jours, où, croyez-le bien, l'effet de ce deuil profond que j'en aurai ressenti m'a fait m'interroger sur le niveau où je puis remplir cette place et, d'une façon telle que je puis me mettre devant moi-même en question, du moins, me semble-t-il que de lui, par sa réponse, par son attitude, par ses propos amicaux chaque fois qu'il est venu ici, je recueille cette aide, ce confort que je crois que nous avions en commun, de l'enseignement, cette idée qui écarte au plus loin toute infatuation de principe, et pour tout dire, tout pédantisme. Vous m'excuserez donc aussi si aujourd'hui ce que j'aurai à vous dire et où je comptai en finir avec ce détour dont je vous ai dit la dernière fois les raisons, ce détour par une tragédie contemporaine, de Claudel, vous m'excuserez donc si aujourd'hui je ne pousse pas les choses plus loin que j'arriverai à les pousser. En effet, vous me le pardonnerez en raison de ce que sans doute j'ai dû soustraire moi-même à la préparation que d'habitude je vous consacre.

Nous avons laissé les choses, la dernière fois, à la fin de *L'Otage* et au surgissement d'une image, l'image de Sygne de Coûfontaine qui dit « non ». Ceci dit, ce « non » à la place même où une tragédie, que j'appellerai provisoirement une tragédie chrétienne, pousse son héroïne… il y a à s'arrêter sur chacun de ces mots. J'ai assez parlé devant vous de la tragédie pour que vous sachiez que pour Hegel, quand il la situait dans *La Phénoménologie de l'esprit,* il est pensable que ces mots de tragédie chrétienne soient en quelque sorte liés à la réconciliation, la *Versöhnung* qu'implique la rédemption, étant aux yeux de Hegel ce qui du même coup résout le conflit de la tragédie ou l'impasse fondamentale de la tragédie grecque et, par conséquent, ne lui permet pas de s'instituer sur son plan propre, tout au plus elle instaure le niveau qui est celui de ce qu'on peut appeler une divine comédie, celle dont les fils sont au dernier terme tous tenus par Celui en qui tout Bien, fût-ce au-delà de notre connaissance, se réconcilie. Sans doute, l'expérience va-t-elle contre cette saisie noétique où vient sans doute échouer en quelque partialité la perspective hégélienne, puisque aussi bien renaît après cette voix humaine, celle de Kierkegaard, qui lui apporte une contradiction.

Il y a bien le témoignage de l'*Hamlet* de Shakespeare, auquel vous savez qu'il y a deux ans nous nous sommes longtemps arrêtés, qui est là pour nous montrer autre chose, une autre dimension qui subsiste, qui, à tout le moins, ne nous permet pas de dire que l'ère chrétienne clôt la dimension de la tragédie. *Hamlet* est-il une tragédie ? Sûrement. Je crois vous l'avoir montré. Est-il une tragédie chrétienne ? C'est bien là où l'interrogation de Hegel nous retrouverait car, à la vérité, vous le savez, dans cet *Hamlet* n'apparaît pas la moindre trace d'une réconciliation. Malgré la présence à l'horizon du dogme de la foi chrétienne, il n'y a dans *Hamlet,* à aucun moment, un recours à la médiation d'une quelconque rédemption. Le sacrifice du fils, dans *Hamlet,* reste de la pure tragédie. Néanmoins, nous ne pouvons absolument éliminer ceci qui n'est pas moins présent dans cette étrange tragédie, ceci que j'ai appelé tout à l'heure la dimension du dogme de la foi chrétienne, à savoir que le père, le *ghost*, celui qui au-delà de la mort révèle au fils, et qu'il a été tué et comment et par qui, est un père damné. Étrange, ai-je dit de cette tragédie dont assurément je n'ai pas devant vous pu épuiser dans mon commentaire toutes les ressources, étrange donc cette contradiction de plus sur laquelle nous ne nous sommes pas arrêtés, qui est qu'il n'est pas mis en doute que ce soit des flammes de l'enfer, de la damnation éternelle, que ce père témoigne. Néanmoins, c'est en sceptique, en élève de Montaigne, a-t-on dit que cet Hamlet s'interroge, *to be or not to be*, dormir, rêver peut-être, cet au-delà de la vie nous délivre-t-il de cette vie maudite, de cet océan d'humiliation et de servitude qu'est la vie ?

Et aussi bien, nous ne pouvons pas ne pas tracer l'échelle qui s'établit de cette gamme qui, de la tragédie antique au drame claudélien, pourrait se formuler ainsi ; au niveau d'Œdipe, le père déjà tué sans même que le héros le sache, *il ne savait pas* non seulement que ce fût par lui que le père fût mort mais même qu'il le fût et pourtant le fond, la trame de la tragédie implique qu'il l'est déjà, au niveau d'Hamlet, ce père damné, qu'est-ce que cela pour nous au-delà du fantasme de la damnation éternelle peut vouloir dire ? Est-ce que cette damnation n'est pas liée, pour nous, à l'émergence de ceci qu'ici le père commence de savoir ? Assurément il ne sait pas tout le ressort, mais il en sait plus qu'on ne croit, il sait en tout cas qui l'a tué et comment il est mort. J'ai laissé pour vous, dans mon commentaire, ouvert ce mystère laissé béant par Shakespeare, par le dramaturge, de ce que signifie cet orchard [?] dans lequel la mort l'a surpris, nous dit le texte, dans la fleur de ses péchés et cette autre énigme, que c'est par l'oreille que le poison lui fut versé. Qu'est-ce qui entre par l'oreille sinon une parole et quel est, derrière cette parole, ce mystère de volupté ?

Est-ce que, répondant à l'étrange iniquité de la jouissance maternelle, quelque ὕβρις ici ne répond pas, que trahit la forme qu'a aux yeux d'Hamlet l'idéal du père, ce père à propos duquel, dans *Hamlet,* rien n'est dit d'autre sinon qu'il était ce que nous pourrons appeler l'idéal du chevalier de l'Amour Courtois, cet homme qui tapissait de fleurs le chemin de la marche de la reine, cet homme qui « écartait de son visage », nous dit le texte, « le moindre souffle de vent ». Telle est cette étrange dimension où reste, et uniquement pour Hamlet, l'éminente dignité, la source toujours bouillonnante d'indignation dans le cœur d'Hamlet. D'une part, nulle part il n'est évoqué comme roi, nulle part il n'est discuté, dirai-je, comme autorité. Le père est là une sorte d'idéal de l'homme et ceci ne mérite pas moins de rester pour nous à l'état de question, car à chacune de ces étapes nous ne pouvons espérer la vérité que d'une révélation ultérieure. Et aussi bien — à la lumière de ce qu'il nous paraît, à nous analystes, naturel de projeter à travers l'histoire comme la question répétée d'âge en âge sur le père — arrêtez-vous un instant pour observer à quel point, avant nous, ce ne fut jamais en quelque sorte en son cœur que cette fonction du père fut interrogée.

La figure même du père antique, pour autant que nous l'avons appelée dans notre imagerie, est une figure de roi. La figure du père divin pose, à travers les textes bibliques, la question de toute une recherche, à partir de quand le Dieu des Juifs devient-il un père, à partir de quand dans l'histoire, à partir de quand dans l'élaboration prophétique ? Toutes ces choses remuent des questions thématiques, historiques, exégétiques si profondes que ce n'est même pas les poser que de les évoquer ainsi. C'est simplement faire remarquer qu'il faut bien qu'à

quelque moment la thématique du problème du père, du « qu'est-ce qu'un père ? » de Freud, se soit singulièrement rétrécie pour qu'elle ait pris pour nous la forme obscure du nœud non seulement mortel mais meurtrier, sous lequel pour nous elle est fixée sous la forme du complexe d'Œdipe. Dieu, Créateur, Providence, ce n'est pas là ce dont il s'agit pour nous dans la question du père, encore que tous ces harmoniques lui forment son fond. S'ils lui forment son fond, ce que nous avons interrogé c'est de savoir si ce fond, par ce que nous avons articulé, va être éclairé après-coup.

Dès lors est-ce qu'il n'est pas opportun, nécessaire, quels que puissent être nos goûts, nos préférences et ce que pour chacun peut représenter cette œuvre de Claudel, est-ce qu'il ne nous est pas imposé de nous demander ce que peut être dans une tragédie la thématique du père, quand c'est une tragédie qui est apparue à l'époque où, de par Freud, la question du père a profondément changé ? Et aussi bien nous ne pouvons croire que ce soit un hasard que dans la tragédie claudélienne il ne s'agisse que du père. La dernière partie de cette trilogie s'appelle *Le Père humilié,* complétant notre série, tout à l'heure le père déjà tué, le père dans la damnation de sa mort [et maintenant] le père humilié, qu'est-ce que cela veut dire, qu'est-ce que veut dire Claudel sous ce terme du père humilié ? Et quand la question pourrait se poser dans la thématique claudélienne, ce père humilié, où est-il ? Cherchez le père humilié, comme on dit dans les cartes postales devinettes cherchez le voleur ou bien le gendarme. Qui est le père humilié ? Est-ce que c'est le Pape pour autant, toujours Pie qu'il est, qu'il y en a deux dans la pièce, dans l'espace de la trilogie. Le premier, fugitif, moins que fugitif encore, enlevé, au point que là aussi l'ambiguïté portant toujours sur les termes des titres on peut se demander si ce n'est pas lui *L'Otage*, et puis le Pie de la fin, du troisième drame, le Pie qui se confesse, scène éminemment touchante et bien faite pour exploiter toute la thématique d'un certain sentiment proprement chrétien et catholique, celui [qui est] Serviteur des serviteurs, celui qui se fait plus petit que les petits, bref cette scène que je vous lirai dans *Le Père humilié,* où il va se confesser à un petit moine qui n'est lui-même qu'un gardeur d'oies, ou de cochons peu importe et, bien entendu, qui porte en lui le ministère de la plus profonde et de la plus simple sagesse.

Ne nous arrêtons pas trop à ces trop belles images où il semble que Claudel sacrifie plutôt à ce qui est exploité infiniment plus loin dans tout un dandysme anglais où catholicité et catholicisme sont pour les auteurs anglais, à partir d'une certaine date qui remonte à peu près maintenant à deux cents ans, le comble de la distinction. C'est bien ailleurs qu'est le problème. Le père humilié, je ne crois pas qu'il soit ce Pape, il y a bien d'autres pères, il ne s'agit que de cela tout au long de ces trois drames. Et aussi bien, le père qu'on voit le plus, le père dans

une stature qui confine à une sorte d'obscénité, le père dans une stature à proprement parler impudente, le père à propos duquel nous ne pouvons pas ne pas noter précisément quelques échos de la forme gorillesque où tout à l'horizon le mythe de Freud nous le fait apparaître, le père est bien là, Toussaint Turelure, dont le drame et dont le meurtre va faire non seulement le pivot mais l'objet, à proprement parler, de la pièce centrale *Le Pain dur*.

Est-ce que c'est là l'humiliation du père qui nous est montrée sous cette figure qui n'est pas simplement impulsive ou simplement dépréciée — je vais y revenir et vous le montrer — [mais] qui ira jusqu'à la forme de la plus extrême dérision, d'une dérision même qui confine à l'abject ? Est-ce que c'est là ce que nous pouvons attendre d'un auteur professant d'être catholique et de faire revivre, de réincarner devant nous des valeurs traditionnelles ? Est-ce qu'il n'est même pas étrange qu'on n'ait pas plus crié au scandale d'une pièce qui, quand elle sort toute seule trois ou quatre ans après *L'Otage*, prétend retenir, captiver notre attention de cet épisode dont je trouvai qu'une sorte de sordidité aux échos balzaciens ne se relève que d'un extrême, d'un paroxysme, d'un dépassement là aussi de toutes les limites ?

Je ne sais pas si je dois faire lever le doigt à ceux qui n'ont pas lu depuis la dernière fois *Le Pain dur.* Je pense qu'il ne suffit pas que je vous mette sur une piste pour que tous vous vous y précipitiez aussitôt. Je me crois obligé, brièvement, de résumer, de vous rappeler ce dont il s'agit. *Le Pain dur* s'ouvre sur le dialogue de deux femmes. Sûrement plus de vingt années ont passé depuis la mort de Sygne, le jour du baptême du fils qu'elle a donné à Toussaint Turelure. L'homme, qui n'était déjà plus très frais à cette époque, est devenu un assez sinistre vieillard. Nous ne le voyons pas, il est dissimulé dans la coulisse mais ce que nous voyons c'est deux femmes dont l'une, Sichel, fut sa maîtresse et l'autre Lumîr, la maîtresse de son fils. Cette dernière revient d'une terre qui a pris depuis quelque actualité, l'Algérie où elle a laissé Louis de Coûfontaine, car il s'appelle Louis, bien sûr, en l'honneur du souverain restauré.

Que l'occasion ne soit pas perdue de vous glisser ici une petite amusette, une petite remarque dont je ne sais pas s'il y a ici quelqu'un à se l'être déjà faite. L'origine du mot Louis, c'est Ludovicus, Ludovic, Lodovic, Clodovic des Mérovingiens et ce n'est rien d'autre, une fois qu'on l'écrit on le voit mieux, que Clovis au C enlevé, ce qui fait de Clovis le premier Louis. On peut se demander si tout ne serait pas changé si Louis XIV avait su qu'il était Louis XV ! Peut-être son règne aurait-il changé de style, et indéfiniment… Enfin, sur cette amusette, destinée à vous dérider, passons.

Louis de Coûfontaine est encore, du moins le croit-on, sur la terre d'Algérie, et [Lumîr] la personne qui revient à la maison de Toussaint, son père, vient lui

réclamer quelque argent qui a été prêté par elle. C'est cette histoire qui a fait si joliment s'esbaudir les deux auteurs de livres de pastiches célèbres, pastichant Claudel, c'est cette scène de la réclamation auprès du vieux Toussaint qui a servi de thème au célèbre *À la manière de*. C'est à ce propos qu'est commentée pour la suite des générations la fameuse réplique bien digne, plus vraie que Claudel lui-même, imputée au personnage parodique alors qu'on lui réclame de rendre cette somme dont il aurait spolié une malheureuse, il n'y a pas de petites économies. Les économies dont il s'agit, ce ne sont point les économies de la fille qui vient les réclamer au Toussaint Turelure, elles ne sont rien moins que le fruit des sacrifices des émigrés polonais. La somme de dix mille francs, c'est plus que dix mille francs même, qui a été prêtée par la jeune femme — dont vous allez voir à la suite quel rôle et quelle fonction il convient de lui donner — c'est ce qui est l'objet de sa requête. Lumîr vient réclamer au vieux Toussaint, non que ce soit au vieux Toussaint qu'elle en ait fait l'abandon ni le prêt mais à son fils. Le fils est maintenant insolvable non seulement pour ces dix mille francs mais pour dix mille autres. Il s'agit d'obtenir du père la somme de vingt mille de ces francs du milieu du siècle dernier, c'est-à-dire d'un temps où un franc était un franc, je vous prie de le croire, et ça ne se gagnait pas en un instant.

La jeune femme qui est là en rencontre une autre, Sichel. Sichel est la maîtresse en titre du vieux Toussaint et la maîtresse en titre du vieux Toussaint n'est pas sans présenter quelques épines. C'est une position qui présente quelque rudesse, mais la personne qui l'occupe est de taille. Bref, ce dont il s'agit très vite entre ces deux femmes, c'est de savoir comment avoir la peau du vieux. S'il ne s'agissait pas, avant d'avoir sa peau, d'avoir autre chose, il semble que la question serait plus vite résolue encore. C'est dire en somme que le style n'est pas absolument celui de la tendresse, ni du plus haut idéalisme. Ces deux femmes, chacune à leur manière comme vous le verrez, j'y reviendrai, peuvent bien être qualifiées d'idéales ; pour nous, spectateurs, elles ne manquent pas d'imager une des formes singulières de la séduction.

Il faut bien que je vous indique tout ce qui se trame de calculs et de calculs extrêmes dans la position de ces deux femmes, devant l'avarice, « cette avarice qui n'a d'égale que son désordre, lequel n'est dépassé que par son improbité », comme s'exprime textuellement la nommée Sichel parlant du vieux Turelure. La personne de la Polonaise Lumîr — prononcez Loumyir comme expressément Claudel nous dit qu'il faut prononcer son nom — est prête à aller, pour reconquérir ce qu'elle considère comme un bien, comme une loi sacrée dont elle est responsable, qu'elle a aliéné mais qu'elle doit absolument restituer à ceux dont elle se sent féale et d'unique allégeance — tous les émigrés, tous les martyrs, des morts mêmes de cette cause éminemment passionnée, passionnelle, passion-

nante qu'est la cause de la Pologne divisée, de la Pologne partagée — la jeune femme est décidée à aller aussi loin qu'on peut aller, jusqu'à s'offrir, jusqu'à céder à ce qu'elle connaît du désir du vieux Turelure. Le vieux Turelure, [elle] sait d'avance ce qu'on peut attendre de lui, il suffit qu'une femme soit la femme de son fils pour qu'elle soit sûre déjà qu'elle n'est pas, loin de là, pour lui, un objet interdit.

Nous retrouvons encore un autre trait qui ne se trouve que depuis un temps fort récent introduit dans ce que je pourrais appeler la thématique commune de certaines fonctions du père. L'autre, la partenaire du dialogue, Sichel — je l'ai nommée tout à l'heure — fine mouche, n'est pas sans connaître ces composantes de la situation. Aussi bien c'est là une nouveauté, je veux dire quelque chose qui, au jeu de cette singulière partie que nous appelons complexe d'Œdipe, en rajoute dans Claudel. Sichel n'est pas la mère, observez-le. La mère est morte, hors du jeu, et sans doute cette disposition du drame claudélien est ici quelque chose peut-être de nature à favoriser, à faire apparaître les éléments susceptibles de nous intéresser dans cette trame, dans cette topologie, dans cette dramaturgie fondamentale, pour autant que quelque chose de commun à une même époque la relie d'un créateur à l'autre, une pensée réfléchie à une pensée créatrice. Elle n'est pas la mère, ce n'est même pas la femme du père, c'est l'objet d'un désir tyrannique, ambigu. Il est assez souligné par Sichel que s'il y a quelque chose qui attache le père à elle, c'est quelque chose qui est un désir bien près du désir de la détruire, puisque aussi bien il a fait d'elle son esclave et qu'il est capable de parler de l'attachement qu'il lui porte d'avoir pris son principe dans quelque charme qui se dégageait de son talent de pianiste et d'un petit doigt qui allait si bien taper la note sur le clavier. Ce piano, aussi bien, depuis qu'elle tient les comptes du vieux Toussaint, elle n'a pu l'ouvrir.

Cette Sichel a donc son idée. Cette idée, nous la verrons fleurir sous la forme de l'arrivée brusque du nommé Louis de Coûfontaine au point où se nouera le drame. Car cette arrivée qui n'est pas sans provoquer une véritable prise aux tripes, un véritable fléchissement de peur abjecte chez le vieux père, c'est-i qu'il vient ? s'écrie-t-il soudain, lâchant le beau langage dont, une minute avant, il vient de se servir pour décrire les sentiments poétiques qui l'unissent à Sichel, à la jeune femme dont je viens de parler, c'est-i qu'il vient ? Il vient bien en effet, et il vient ramené par une opération de coulisse, par une petite lettre d'avertissement de la nommée Sichel.

Il vient au centre et la pièce culminera dans une sorte de singulière partie carrée, pourrait-on dire, si ne s'y surajoutait pas le personnage du père de Sichel, le vieil Ali Habenichts, *nichts, habenichts* qu'il n'ait rien, c'est un jeu de mots, le vieil usurier qui est une sorte de doublure de Toussaint Turelure, qui est celui

à travers lequel il trafique cette opération compliquée qui consiste à reprendre pièce à pièce et morceau par morceau à son propre fils, les biens de Coûfontaine dont Louis a eu le tort de lui réclamer à coup de papier timbré l'héritage, dès sa majorité. Vous voyez comment tout se boucle. Ce n'est pas pour rien que j'ai évoqué la thématique balzacienne. La circulation, le métabolisme, le conflit sur le plan de l'argent doublait bien la rivalité affective. Le vieux Toussaint Turelure voit dans son fils ce quelque chose précisément sur quoi l'expérience freudienne a porté notre attention, cet autre lui-même, cette répétition de lui-même, cette figure reniée de lui-même, dans lequel il ne peut voir qu'un rival. Et quand son fils tendrement tente à un moment de lui dire : « Est-ce que je ne suis pas un vrai Turelure ? », il lui répond rudement : « Oui sans doute, mais il y en a déjà un, ça suffit. Pour ce qui est de Turelure je suffis bien à remplir son rôle. »

Autre thématique où nous pouvons reconnaître ce quelque chose d'introduit par la découverte freudienne. Aussi bien n'est-ce pas là tout, et je dirai dans ce qui vient à culminer après un dialogue où il a fallu que Lumîr, la maîtresse de Louis de Coûfontaine, dresse celui-ci par tous les coups de fouets de l'injure directement adressée à son amour-propre, à sa virilité narcissique comme nous dirons, dévoile envers le fils de quelles propositions elle est l'objet de la part du père, de ce père qui, par ses trames, veut le pousser à ce terme de faillite où il se trouve acculé quand commence le drame et qui non seulement va lui ravir sa terre qu'il va racheter à bon marché grâce à ses intermédiaires d'usure mais aussi bien va lui ravir sa femme, bref, [Lumîr] arme la main de Louis de Coûfontaine contre son père. Et nous assistons sur la scène à ce meurtre si bien préparé par la stimulation de la femme elle-même, qui se trouve ici non pas seulement la tentatrice mais celle qui combine, qui fait tout l'artifice du crime autour de quoi va se faire l'avènement de Louis de Coûfontaine lui-même à la fonction de père.

Et ce meurtre que nous voyons se dérouler sur la scène, autre scène du meurtre du père, nous allons le voir s'opérer de la façon suivante où les deux femmes se trouvent en somme avoir collaboré. Car comme le dit quelque part Lumîr, « c'est Sichel qui m'a donné cette idée ». Et en effet, c'est lors de leur premier entretien que Sichel a fait surgir dans l'imagination de Lumîr cette dimension, à savoir que le vieux qui est là animé d'un désir qui, pour le personnage que dresse devant nous Claudel de ce père bafoué, si je puis dire de ce père joué ; ce père joué qui est le thème fondamental de la comédie classique, mais il faut ici entendre joué dans un sens qui va plus loin encore que le leurre et que la dérision, il est joué, si l'on peut dire, aux dés, il est joué parce qu'il est dans la partie en fin de compte un élément passif. Comme il est expressément évoqué dans le texte à propos des répliques qui terminent le dialogue des deux femmes, après s'être ouvertes mutuellement et jusqu'au fond leurs pensées, l'une dit à

l'autre : « Allez, chacune de nous joue maintenant son jeu contre le mort. » C'est précisément à ce moment que Toussaint Turelure fait sa rentrée : « De quoi parlez-vous ? Nous parlons de la partie de whist d'hier soir, de cette partie où nous discutions la forte et la faible ». Et là-dessus le vieux Toussaint, qui d'ailleurs ne doute pas de ce dont il s'agit réplique, avec cette élégance bien française à laquelle il est fait tout le temps allusion, c'est un vrai Français, a dit Sichel à Lumîr, oh ! il est incapable de rien refuser à une femme, c'est un Français authentique, sauf l'argent, l'argent pouah ! en faisant quelques plaisanteries sur ce qu'on lui a laissé dans cette partie, à savoir naturellement les honneurs.

Cette image de la partie carrée, en un autre sens, qui est celle du whist, celle à laquelle j'ai fait allusion à plusieurs reprises moi-même pour désigner la structure de la position analytique, est-ce qu'il n'est pas frappant de la voir resurgir ? Le père, avant que la scène du drame se passe, est déjà mort, ou presque. Il n'y a plus qu'à souffler dessus. Et c'est bien en effet ce que nous allons voir après un dialogue dont la codimensionnalité du tragique et du bouffon mériterait que nous en fassions ensemble la lecture. Car, à la vérité, c'est une scène qui mérite dans la littérature universelle d'être retenue comme assez unique dans ce genre à la fin des fins, et les péripéties aussi mériteraient qu'on s'y arrête, si nous avions ici seulement à faire de l'analyse littéraire ; malheureusement il faut que j'aille un peu plus vite que je ne désirerais si je devais vous faire savourer tous ces détours.

Quoi qu'il en soit, c'est bien beau de voir l'un de ces détours. Le fils adjure le père de lui donner ces fameux vingt mille francs dont il sait — et pour cause puisque toute l'affaire il l'a tramée depuis longtemps par l'intermédiaire de Sichel — qu'il les a dans sa poche, qu'ils font une bosse sur lui, de les lui laisser, de les lui céder pour lui permettre en somme, pas seulement de tenir ses engagements, pas seulement de restituer une dette sacrée, [il envisage] pas seulement de perdre ce qu'il possède lui, le fils, mais de se voir réduit à n'être plus qu'un serf sur la terre même où il a engagé toute sa passion. Car cette terre près d'Alger dont il s'agit, c'est là que Louis de Coûfontaine a été chercher le rejet, au sens de quelque chose qui a rejailli et qui rejette, du rejeton de son être, le rejet de sa solitude, de cette déréliction où il s'est toujours senti, lui dont il sait que sa mère ne l'a pas voulu, que son père ne l'a jamais, dit-il, observé grandir qu'avec inquiétude ; c'est à la passion d'une terre, c'est au retour vers ce quelque chose dont il se sent chassé de tout recours à la nature, c'est de cela qu'il s'agit. Et à la vérité, il y a là un thème qui vaudrait bien qu'on y recoure dans la genèse même historique de ce qu'on appelle le colonialisme. Il prend source dans une émigration qui n'a pas seulement ouvert des pays colonisés mais aussi des pays vierges ; la source donnée par tous les enfants perdus de la culture chré-

tienne est bien quelque chose qui vaudrait qu'on l'isole comme un ressort éthique qu'on aurait tort de négliger au moment où on en mesure les conséquences.

C'est au moment donc où ce Louis se voit au point où cette épreuve de force entre son père et lui [le réduit au désespoir] qu'il sort les pistolets dont on a armé sa main, et sa main en a été armée par Lumîr. Ces pistolets sont deux. Je vous prie aussi de vous arrêter un instant à ce raffinement. C'est l'artifice dramaturgique à proprement parler, c'est l'astuce ce raffinement grâce à quoi ce dont on l'a armé c'est de deux pistolets. Deux pistolets, je vous le dis tout de suite, qui ne vont pas partir bien qu'ils soient chargés. C'est le contraire de ce qui se passe dans un passage célèbre du *Sapeur Camember*. On donne au soldat Pidou une lettre du général. Regarde, dit-il, c'te lettre elle n'est pas chargée… ce n'est pas que le général n'en ait pas les moyens, mais elle n'est pas chargée, eh bien ça n'va pas l'empêcher de partir tout de même ! Là c'est le contraire. Malgré qu'ils soient chargés tous les deux par les soins de Lumîr, les pistolets ne partent pas. Et ça n'empêche pas le père de mourir. Il meurt de peur, le pauvre homme, et c'est bien ce à quoi on s'attendait depuis toujours, puisque aussi bien c'est expressément à ce titre que Lumîr avait remis au héros, Louis de Coûfontaine, un des pistolets, le petit, en lui disant : « Celui-là il est chargé mais à blanc, il fera du bruit simplement et il est possible que ça suffise à ce que l'autre fasse couic ; si ça ne suffit pas, alors tu te serviras du grand qui, celui-là, a une balle ».

Louis a fait ses écoles sur le terrain d'une terre qu'on défriche mais aussi qu'on n'acquiert pas — ceci est très bien indiqué dans le texte — sans quelques manœuvres de dépossession un peu rudes et assurément, au second coup, il n'y a pas à craindre que la main de celui qui appuiera sur la gâchette tremble plus que sur le premier. Comme dira plus tard Louis de Coûfontaine, il n'aime pas les atermoiements. Ce n'est pas de gaieté de cœur qu'il ira jusque-là, Mais puisqu'on y est, dit-il, les deux pistolets seront tirés en même temps. Or, comme je vous le dis, chargés ou pas l'un comme l'autre, aucun ne part. Il n'y a que du bruit mais ce bruit suffit comme le décrit très joliment l'indication du scénario dans le texte, le vieux s'arrête les yeux exorbités, la mâchoire avalée. C'est très joli. Nous avons parlé de quelque grimace de la vie, la dernière fois, ici la grimace de la mort n'est pas élégante et, ma foi, l'affaire est faite.

Je vous ai dit, et vous le voyez, que tous les raffinements y sont, quant à la dimension imaginaire du père, fort bien articulés en ce sens que même dans l'offre de l'efficacité l'imaginaire peut suffire. On nous le démontre par l'image. Mais pour que les choses soient encore plus belles, la nommée Lumîr fait à ce moment-là sa rentrée. Bien sûr le garçon n'est pas absolument calme. Il n'a

aucune espèce de doute qu'il est bien parricide, parce que d'abord il a parfaitement voulu tuer son père et que, somme toute, il l'a fait. Les termes et le style des propos conclusifs qui s'échangent à ce niveau valent la peine qu'on s'y arrête — je vous prie de vous y reporter — ils ne manquent pas d'une grande rudesse, d'une grande saveur. J'ai pu observer qu'à certaines oreilles et pas des moindres, et qui ne sont pas sans mérites, *Le Pain dur* comme *L'Otage* peuvent paraître des pièces un peu ennuyeuses. J'avoue que moi je ne trouve pas, pas du tout ennuyeux tous ces détours. C'est assez sombre, ce qui nous déroute, c'est que ce sombre joue exactement en même temps qu'une sorte de comique dont il faut bien dire que la qualité peut nous paraître un peu trop acide. Mais néanmoins ce ne sont pas moindres mérites. La seule question, c'est tout de même où l'on entend nous mener. Qu'est-ce qui nous passionne là-dedans ? Je suis bien sûr qu'en fin de compte cette espèce de démolition du guignol de père massacré dans le genre bouffon n'est pas quelque chose qui soit de nature à susciter en nous des sentiments bien nettement localisés, localisables.

Ce qui est tout de même assez joli, c'est de voir sur quoi se termine cette scène, à savoir que Louis de Coûfontaine dit stop, arrêt. Une fois la croix faite sur l'acte, pendant que la fille escamote le portefeuille dans la poche du père : « Une minute, un détail, permets-moi de vérifier quelque chose. » Il renverse le petit pistolet, il trifouille dedans avec ces choses dont on se servait à l'époque pour charger ces armes et il voit que le petit pistolet était chargé aussi, ce dont il fait la remarque à la passionnante personne qui s'est trouvée armer son bras. Elle le regarde et elle n'a d'autre réponse qu'un gentil rire. Est-ce que ceci aussi n'est pas de nature pour nous à soulever quelques problèmes ? Qu'est-ce que veut dire le poète ? Nous le saurons assurément au troisième acte, quand nous verrons s'avouer la véritable nature de cette Lumîr que nous n'avons vue ici après tout que dans des traits ni sombres ni fanatiques. Nous verrons quelle est la nature du désir de cette Lumîr. Que ce désir puisse aller pour elle, qui se considère comme destinée et de façon certaine, au suprême sacrifice — à la pendaison par laquelle elle finira certainement et par laquelle la suite de l'histoire nous indique qu'elle finit en effet — n'exclut pas que sa passion pour son amant, celui qui est véritablement pour elle son amant, Louis de Coûfontaine, n'aille jusqu'à vouloir pour lui la fin tragique, par exemple de l'échafaud.

Cette thématique de l'amour lié à la mort et, à proprement parler, de l'amant sacrifié, est quelque chose qui, à l'horizon de l'histoire des de La Mole, du de La Mole décapité dont une femme est censée avoir recueilli la tête et celle de Julien Sorel dont une Mademoiselle de La Mole imaginaire celle-là va également rejoindre la dépouille, est là pour nous éclairer littérairement cette thématique. La nature extrême du désir de Lumîr est bien là ce qu'il convient de retenir.

C'est dans la voie de ce désir, de cet amour qui ne vise à rien qu'à se consumer en un instant extrême, c'est vers cet horizon que Lumîr appelle Louis de Coûfontaine. Et Louis de Coûfontaine, parricide pour autant qu'il est rentré dans son héritage par le meurtre de son père, dans une autre dimension que celle qu'il a jusque-là connue, va devenir dès lors un autre Turelure, un autre personnage sinistre dont Claudel ne nous épargnera pas non plus, dans la suite, la caricature — et faites bien attention qu'il devient ambassadeur. Vous auriez tort de croire que tous ces reflets soient prodigués par Claudel sans qu'on puisse le dire intéressé au fond de lui-même dans je ne sais quelle ambivalence. Louis refuse donc de suivre Lumîr et c'est parce qu'il ne suit pas Lumîr qu'il épousera la maîtresse de son père, Sichel.

Je vous passe la fin de la pièce. C'est à savoir comment opère cette sorte de reprise, de transmutation qui le fait non pas seulement chausser les bottes du mort, mais aussi entrer dans le même lit que lui. Il s'agit de sombres histoires de reconnaissance de dettes, de tout un traficotage, de toute une assurance que le père, toujours malin, avait fait ou pris avant sa mort pour faire que ceux qui se lieraient à lui, et nommément si c'était Lumîr, n'aient pas trop d'intérêt à sa disparition. Il avait arrangé les choses de façon à ce que son bien paraisse être dû, être inscrit au livre des dettes de son associé obscur, Ali Habenichts. C'est dans la mesure où Sichel lui rendra cette créance qu'elle s'acquerra auprès de lui ce titre véritablement abnégant ; il abnègue, comme disait Paul Valéry, son titre en ce qu'il l'épouse. Et c'est là-dessus que se termine la pièce, l'engagement de Louis de Coûfontaine et de Sichel Habenichts, la fille du compagnon d'usure de son père.

On peut s'interroger encore plus après cette fin, sur ce que veut dire le poète — et nommément au point où il en est de lui-même, de sa pensée — quand il forge pour nous ce qu'on peut bien appeler, à proprement parler, maintenant que je vous l'ai racontée comme je vous la raconte, cette étrange comédie. Au cœur de la trilogie claudélienne, de même qu'au début il y avait une tragédie qui crevait la toile, qui dépassait tout comme possibilité, comme exigence imposée à l'héroïne, et à la place qu'occupe au terme de la première pièce son image, à la fin de la seconde, il ne peut y avoir que l'obscurité totale d'une dérision radicale, allant jusqu'à quelque chose dont certains échos en fin de compte peuvent nous paraître assez antipathiques pour autant que par exemple la position juive se trouve y être, on ne sait vraiment pourquoi, intéressée.

Car l'accent y est mis sur les sentiments de Sichel. Sichel articule quelle est sa position dans la vie. Il nous faut nous avancer sans plus de réluctance dans cet élément de la thématique claudélienne, car aussi bien je ne sache pas que quiconque ait jamais là-dessus imputé à Claudel des sentiments que nous pour-

rions qualifier à quelque titre de suspects. Je veux dire que la grandeur, par lui plus que respectée, exaltée de l'Ancienne Loi, n'a jamais cessé d'habiter les moindres personnages qui peuvent dans sa dramaturgie s'y rattacher. Et tout Juif, par essence, pour lui s'y rattache, même si c'est un Juif qui précisément se trouve, cette Ancienne Loi, la rejeter et dire que c'est la fin de toutes ces vieilles lois qu'il souhaite et à laquelle il aspire, que ce vers quoi il va, c'est au partage par tous de ce quelque chose qui seul est réel et qui est la jouissance. C'est bien en effet le langage de Sichel et c'est ainsi qu'elle se présente à nous avant le meurtre, bien plus encore après, quand elle offre à Louis de Coûfontaine l'amour dont il se révèle qu'elle a toujours été pour lui animée.

Voila-t-il pas encore un problème de plus qui nous est proposé dans cet étrange arrangement ? Je vois qu'à m'être laissé entraîner, et il fallait bien que je le fasse, à vous raconter l'histoire centrale du *Pain dur*, je ne ferai guère aujourd'hui qu'en somme vous proposer ceci, une pièce que peut-être on rejouera, qu'on a jouée quelquefois, et dont on ne peut dire ni qu'elle soit mal construite, ni qu'elle ne nous attache pas… Est-ce qu'il ne vous semble pas qu'à la voir se clore après cette étrange péripétie vous ne vous trouviez là devant une figure — comme on dit une figure de ballet, de scénario — d'un chiffre qui essentiellement se propose à vous sous une forme vraiment inédite par son opacité, par le fait qu'elle n'appelle votre intérêt que sur le plan de la plus totale énigme.

Le temps ne me permet pas, d'aucune façon, même d'aborder ce qui nous permettra de la résoudre, mais comprenez que si je vous la propose, ou si simplement je remarque qu'il n'est pas possible de ne pas faire état d'une construction semblable dans, je ne dirai pas le siècle, dans la décade de la mise au jour de notre pensée sur le complexe d'Œdipe, comprenez pourquoi je l'amène ici et ce qui, avec la solution que je pense que je vais y apporter, justifie que je la soutienne si longtemps, d'une façon si détaillée, devant votre attention, le père.

Si le père est venu au début de la pensée analytique sous cette forme dont justement la comédie est bien faite pour nous faire ressortir tous les traits scandaleux ; si Freud a dû articuler comme à l'origine de la loi un drame et une figure dont il suffit que vous le voyiez porté sur une scène contemporaine pour mesurer, non pas simplement le caractère criminel mais la possibilité de décomposition caricaturale, voire abjecte comme je l'ai dit tout à l'heure, le problème, c'est en quoi ceci a-t-il été nécessité par la seule chose qui nous justifie, nous, dans notre recherche, et qui est aussi bien notre objet. Qu'est-ce qui rend nécessaire que cette image soit sortie à l'horizon de l'humanité si ce n'est sa consubstantialité avec la mise en valeur, la mise en œuvre de la dimension du désir, en d'autres termes, ceci que nous tendons à repousser de notre horizon toujours plus, voire à dénier dans notre expérience, paradoxalement de plus en plus, nous

autres analystes, la place du père. Pourquoi ? mais simplement parce qu'elle s'efface dans toute la mesure où nous perdons le sens et la direction du désir, où notre action auprès de ceux qui se confient à nous tendrait à lui passer, à ce désir, je ne sais quel doux licol, je ne sais quel soporifique, je ne sais quelle façon de suggérer qui le ramène au besoin.

Et c'est bien pourquoi nous voyons toujours plus, et de plus en plus, au fond de cet Autre que nous évoquons chez nos patients, que la mère, il y a quelque chose qui résiste malheureusement, c'est que cette mère nous l'appelons castratrice. Et pourquoi, grâce à quoi l'est-elle ? Nous le savons bien dans l'expérience et c'est ça qui est le cordon qui nous garde au contact de cette dimension qu'il ne faut pas perdre. C'est ceci, du point où nous sommes et du point de la perspective réduite du même coup qui est la nôtre, c'est que la mère est d'autant plus castratrice qu'elle n'est pas occupée à castrer le père. C'est dans la mesure — et je vous prie de vous reporter à votre expérience clinique — [où] la mère occupée tout entière à castrer le père, ça existe mais nous le voyons ou pas ou bien il n'y en a pas à castrer, mais à partir de ce moment-là il n'y aurait pas à faire entrer en fonction la mère comme castratrice s'il n'y avait pas cette possibilité négligée ou absente, le maintien de la dimension du père, du drame du père, de cette fonction du père autour de quoi vous voyez bien que s'agite pour nous, pour l'instant, ce qui nous intéresse dans la position du transfert.

Nous savons bien que nous ne pouvons pas non plus opérer dans notre position d'analyste comme opère Freud qui prenait dans l'analyse la position du père et c'est ce qui nous stupéfie dans sa façon d'intervenir. Et c'est pour ça que nous ne savons plus où nous fourrer parce que nous n'avons pas appris à réarticuler, à partir de là, quelle doit être notre position à nous. Le résultat, c'est que nous passons notre temps à dire à nos patients : « Vous nous prenez pour une mauvaise mère », ce qui n'est tout de même pas non plus la position que nous devons adopter.

Ce que je recherche devant vous et le chemin sur lequel, à l'aide du drame claudélien vous le verrez, j'essaye de vous remettre, c'est de remettre au cœur du problème la castration, parce que la castration et son problème sont identiques à ce que j'appellerai la constitution du sujet du désir comme tel, non pas du sujet du besoin, non pas du sujet frustré [mais] du sujet du désir. Parce que, comme je l'ai déjà assez poussé devant vous, la castration est identique à ce phénomène qui fait que l'objet de son manque, au désir, puisque le désir est manque, est dans notre expérience identique à l'instrument même du désir, le phallus. Je dis bien que l'objet de son manque, au désir, quel qu'il soit, même sur un autre plan que le plan génital, pour être caractérisé comme objet du désir et non pas de tel ou tel besoin frustré, il faut qu'il vienne à la même place sym-

bolique que vient remplir l'instrument même du désir, le phallus, c'est-à-dire cet instrument en tant qu'il est porté à la fonction de signifiant.

C'est ce que je vous montrerai la prochaine fois avoir été articulé par le poète, par Claudel quoi qu'il en ait, quoique bien entendu il ne soupçonnât absolument pas dans quelle formulation sa création un jour pourrait venir. Elle n'en est que plus convaincante. De même qu'il est tout à fait convaincant de voir Freud, dans *La Science des rêves,* énoncer par avance les lois de la métaphore et de la métonymie.

Et pourquoi cet instrument est-il porté à la fonction du signifiant ? Justement pour remplir cette place dont je viens de parler, symbolique. Quelle est-elle, cette place ? Eh bien ! justement elle est la place du point mort occupé par le père en tant que déjà mort, je veux dire en tant que du seul fait qu'il est celui qui articule la loi, sa voix ne peut que défaillir derrière. Car aussi bien, ou il fait défaut comme présence, ou comme présence il n'est que trop là. C'est ce point où tout ce qui s'énonce repasse par zéro entre le oui et le non. Ce n'est pas moi qui l'ai inventée cette ambivalence radicale entre le zist et le zest, pour ne pas parler chinois, entre l'amour et la haine, entre la complicité et l'aliénation.

La loi, pour tout dire, pour s'instaurer comme loi nécessite comme antécédent la mort de celui qui la supporte ; qu'il se produise à ce niveau le phénomène du désir, c'est ce qu'il ne suffit pas simplement de dire. C'est pour cela que je m'efforce devant vous de fomenter ces schémas topologiques [graphe] qui nous permettent de repérer cette béance radicale. Elle se développe et le désir achevé n'est pas simplement ce point, c'est ce qu'on peut appeler un ensemble dans le sujet, cet ensemble dont j'essaie de vous marquer non seulement la topologie dans un sens paraspatial, la chose qui s'illustre, mais aussi les trois temps de cette explosion au bout de quoi se réalise la configuration du désir, [temps d']appel au premier, et vous pouvez le voir marqué dans les générations. Et c'est pour cela qu'il n'y a pas besoin, pour situer la composition du désir chez un sujet de remonter dans une récurrence à perpète jusqu'au père Adam. Trois générations suffisent.

À la première, la marque du signifiant, c'est ce qu'illustre à l'extrême et tragiquement dans la composition claudélienne l'image de Sygne de Coûfontaine, portée jusqu'à la destruction de son être d'avoir été totalement arrachée à tous ses attachements de parole et de foi.

Au deuxième temps ce qui en résulte, car même sur le plan poétique les choses ne s'arrêtent pas à la poésie, même des personnages créés par l'imagination de Claudel, ça aboutit à l'apparition d'un enfant. Ceux qui parlent et qui sont marqués par la parole engendrent, il se glisse dans l'intervalle quelque chose qui est d'abord *infans*. Et ceci, c'est Louis de Coûfontaine, à la deuxième

génération l'objet totalement rejeté, l'objet non désiré, l'objet en tant que non désiré.

Comment se compose, se configure à nos yeux, dans cette création poétique, ce qui va en résulter à la troisième génération, c'est-à-dire à la seule vraie, je veux dire qu'elle est là aussi au niveau de toutes les autres, les autres en sont des compositions artificielles bien sûr, ce sont des antécédents de la seule dont il s'agit. Comment le désir se compose entre la marque du signifiant et la passion de l'objet partiel, c'est là ce que j'espère vous articuler la prochaine fois.

# Leçon XXI

*17 mai 1961*

*Coûfontaine, je suis à vous ! Prends et fais de moi ce que tu veux.*
*Soit que je sois une épouse, soit que déjà plus loin que la vie, là où le corps ne sert plus,*
*Nos âmes l'une à l'autre se soudent sans aucun alliage !*

Je voulais vous indiquer, tout au long du texte de la trilogie, la revenue d'un terme qui est celui où s'y articule l'amour. C'est à ces paroles de Sygne, dans *L'Otage,* qu'aussitôt va répondre :

*Sygne retrouvée la dernière, ne me trompez pas comme le reste. Y aura-t-il donc à la fin pour moi*
*Quelque chose à moi de solide hors de ma propre volonté ?*

Et tout est là en effet. Cet homme que tout a trahi, que tout a abandonné, qui mène, dit-il, *cette vie de bête traquée, sans une cache qui soit sûre,* se souvient de ce que disent les moines indiens,

*… que toute cette vie mauvaise*
*Est une vaine apparence, et qu'elle ne reste avec nous que parce que nous bougeons avec elle,*
*Et qu'il nous suffirait seulement de nous asseoir et de demeurer*
*Pour qu'elle passe de nous.*
*Mais ce sont des tentations viles ; moi du moins dans cette chute de tout*
*Je reste le même, l'honneur et le devoir le même.*
*Mais toi, Sygne, songe à ce que tu dis. Ne va pas faillir comme le reste, à cette heure où je touche à ma fin.*
*Ne me trompe point…*

Tel est le départ qui donne son poids à la tragédie. Sygne se trouve trahir

celui-là même à qui elle s'est engagée de toute son âme. Nous retrouverons ce thème de l'échange des âmes, et de l'échange des âmes concentré en un instant, plus loin, dans *Le Pain dur,* dans le dialogue entre Louis et Lumîr — Loum-yir comme Claudel expressément nous indique qu'il faut prononcer le nom de la polonaise — quand, le parricide achevé, le dialogue s'engage entre elle et lui, où elle lui dit qu'elle ne le suivra pas, qu'elle ne retournera pas avec lui en Algérie, mais qu'elle l'invite à venir consommer avec elle l'aventure mortelle qui l'attend. Louis, qui à ce moment vient justement de subir la métamorphose qui en lui se consomme dans le parricide, lui refuse. Il y a pourtant un moment encore d'oscillation au cours duquel il s'adresse à Lumîr passionnément, lui disant qu'il l'aime comme elle est, qu'il n'y a qu'une seule femme pour lui, à quoi Lumîr elle-même, captivée par cet appel de la mort qui donne la signification de son désir répond :

> *C'est vrai qu'il n'y en a qu'une seule pour toi ? Ah, je sais que c'est vrai ! Ah, dis ce que tu veux ! Il y a tout de même en toi quelque chose qui me comprend et qui est mon frère !*
> *Une rupture, une lassitude, un vide qui ne peut pas être comblé.*
> *Tu n'es plus le même qu'aucun autre. Tu es seul.*
> *À jamais tu ne peux plus cesser d'avoir fait ce que tu as fait,* (doucement) *parricide !*
> *Nous sommes seuls tous les deux dans cet horrible désert.*
> *Deux âmes humaines dans le néant qui sont capables de se donner l'une à l'autre,*
> *Et en une seule seconde, pareille à la détonation de tout le temps qui s'anéantit, de remplacer toutes choses l'un par l'autre !*
> *N'est-ce pas qu'il est bon d'être sans aucune perspective ? Ah, si la vie était longue,*
> *Cela vaudrait la peine d'être heureux. Mais elle est courte et il y a moyen de la rendre plus courte encore.*
> *Si courte que l'éternité y tienne !*
>
> Louis – *Je n'ai que faire de l'éternité.*
>
> Lumîr – *Si courte que l'éternité y tienne ! Si courte que ce monde y tienne dont nous ne voulons pas et ce bonheur dont les gens font tant d'affaire !*
> *Si petite, si serrée, si stricte, si raccourcie, que rien autre chose que nous deux y tienne !*

Et elle reprend plus loin :

> *Et moi, je serai la Patrie entre tes bras, la Douceur jadis quittée, la terre de Ur, l'antique Consolation !*

*Il n'y a que toi avec moi au monde, il n'y a que ce moment seul enfin où nous nous serons aperçus face à face !*
*Accessibles à la fin jusqu'à ce mystère que nous renfermons.*
*Il y a moyen de se sortir l'âme du corps comme une épée, loyal, plein d'honneur, il y a moyen de rompre la paroi.*
*Il y a moyen de faire un serment et de se donner tout entier à cet autre qui seul existe.*
*Malgré l'horrible nuit et la pluie, malgré cela qui est autour de nous le néant,*
*Comme des braves !*
*De se donner soi-même et de croire à l'autre tout entier !*
*De se donner et de croire en un seul éclair !*
*Chacun de nous à l'autre et à cela seul !*

Tel est le désir exprimé par celle qui, après le parricide, est par Louis écartée de lui-même et pour épouser, comme il est dit « la maîtresse de son père ». C'est là le tournant de la transformation de Louis, et c'est ce qui va, aujourd'hui, nous permettre de nous interroger sur le sens de ce qui va naître de lui, de cette Pensée de Coûfontaine, figure féminine qui à l'aube du troisième terme de la trilogie répond à la figure de Sygne et autour de laquelle nous allons nous interroger sur ce que là a voulu dire Claudel.

Car enfin, s'il est facile et d'usage de se débarrasser de toute parole qui s'articule hors des voies de la routine en disant, c'est du *un tel*, et vous savez qu'on ne se fait pas faute de le dire à propos de quelqu'un qui pour l'instant vous parle, il semble que personne ne songe même à s'étonner à propos du poète que là on se contente d'accepter sa singularité ; et devant les étrangetés d'un théâtre comme celui de Claudel, personne ne songe plus à s'interroger devant les invraisemblances, les traits de scandale où il nous entraîne, sur ce qu'en fin de compte pouvait bien être sa visée et son dessein.

Pensée de Coûfontaine, dans la troisième pièce, *Le Père humilié,* qu'est-ce qu'elle veut dire ? Nous allons nous interroger sur la signification de Pensée de Coûfontaine comme sur un personnage vivant. Il s'agit du désir de Pensée de Coûfontaine, désir de pensée, et le désir de Pensée nous allons y trouver bien sûr la pensée même du désir. Bien sûr n'allez pas croire que ce soit là, au niveau où se tient la tragédie claudélienne, interprétation allégorique. Ces personnages sont des symboles pour autant qu'ils jouent au niveau même, au cœur de l'incidence du symbolique sur une personne. Et cette ambiguïté des noms, qui leur sont par le poète conférés, donnés est là pour nous indiquer la légitimité de les interpréter comme des moments de cette incidence du symbolique sur la chair même.

Il serait bien facile de nous amuser à lire dans l'orthographe même donnée par Claudel à ce nom singulier de Sygne, qui commence par un S qui est vraiment là comme une invite à bien y reconnaître un signe, avec en plus justement, dans ce changement imperceptible dans le mot, cette substitution de l'y à l'i, ce que cela veut dire cette surimposition de la marque, et d'y reconnaître, par je ne sais quelle convergence une *mater lectionis* cabalistique, quelque chose qui vient rencontrer notre *S* par quoi je vous montrai que cette imposition du signifiant est à la fois sur l'homme ce qui le marque et ce qui le défigure. À l'autre bout, Pensée. Ici le mot est laissé intact. Et pour voir ce que veut dire cette pensée du désir, il nous faut bien repartir sur ce que signifie, dans *L'Otage,* la passion subie de Sygne. Ce sur quoi cette première pièce de la trilogie, nous a laissés pantelants, cette figure de la sacrifiée qui fait signe « non », c'est bien la marque du signifiant portée à son degré suprême, un refus porté à une position radicale qu'il nous faut sonder.

En sondant cette position, nous retrouvons un terme qui est celui qui nous appartient à nous par notre expérience au plus haut degré si nous savons l'interroger, puisque si vous vous souvenez de ce que je vous ai appris en son temps ici et ailleurs, au séminaire et à la Société et à plusieurs reprises, si je vous ai priés de réviser l'usage qui est fait aujourd'hui dans notre expérience du terme de frustration, c'est pour inciter à revenir à ce que veut dire, dans le texte de Freud où jamais ce terme de frustration n'est employé, le terme original de la *Versagung*, pour autant que son accent peut être mis bien au-delà, bien plus profondément que toute frustration concevable.

Le terme de *Versagung,* pour autant qu'il implique le défaut à la promesse, et le défaut à une promesse pour quoi déjà tout a été renoncé, c'est là la valeur exemplaire du personnage et du drame de Sygne, c'est que ce à quoi il lui est demandé de renoncer c'est ce à quoi elle a déjà engagé toutes ses forces, à quoi elle a déjà lié toute sa vie, à ce qui était déjà marqué du signe du sacrifice. Cette dimension au second degré, au plus profond du refus qui, par l'opération du verbe, peut être à la fois exigé, peut être ouverte à une réalisation abyssale, c'est là ce qui nous est posé à l'origine de la tragédie claudélienne, et c'est aussi bien quelque chose à quoi nous ne pouvons pas rester indifférents. C'est quelque chose que nous ne pouvons pas simplement considérer comme l'extrême, l'excessif, le paradoxe d'une sorte de folie religieuse, puisque bien au contraire, comme je vais vous le montrer, c'est là justement que nous sommes placés, nous, hommes de notre temps, dans la mesure où cette folie religieuse nous fait défaut.

Observons bien ce dont il s'agit pour Sygne de Coûfontaine. Ce qui lui est imposé n'est pas simplement de l'ordre de la force et de la contrainte. Il lui est imposé de s'engager, et librement, dans la loi du mariage avec celui qu'elle appel-

le le fils de sa servante et du sorcier Quiriace. À ce qui lui est imposé, rien ne peut être lié que de maudit pour elle. Ainsi la *Versagung*, le refus dont elle ne peut se délier, devient bien ce que la structure du mot implique, *versagen*, le refus concernant le dit ; et si je voulais équivoquer pour trouver la meilleure traduction, la per-dition ; ici tout ce qui est condition devient perdition, et c'est pourquoi, là, « ne pas dire » devient le « dit-non ».

Déjà nous avons rencontré ce point extrême, et ce que je veux vous montrer, c'est qu'il est ici dépassé. Nous l'avons rencontré au terme de la tragédie œdipienne, dans le Μὴ φῦναι d'*Œdipe à Colone*, ce puissé-je n'être pas, qui veut tout de même dire n'être pas né, où, je vous le rappelle en passant, nous trouvons la véritable place du sujet en tant qu'il est le sujet de l'inconscient. Cette place c'est le *mè* [μὴ], ou ce ne très particulier dont nous saisissons dans le langage que les vestiges au moment de son apparition paradoxale dans des termes comme ce « je crains qu'il ne vienne » ou « avant qu'il n'apparaisse », où il paraît aux grammairiens comme explétif alors que c'est là justement que se montre la pointe où se désigne non point le sujet de l'énoncé qui est le je, celui qui parle actuellement, mais le sujet où s'origine l'énonciation. Μὴ φῦναι, ce *ne sois-je,* ou ce *ne fus-je,* pour être plus près [de] ce n'être qui équivoque si curieusement en français avec le verbe de la naissance, voilà où nous en sommes avec Œdipe. Et qu'est-ce qui est désigné là sinon que, de par l'imposition à l'homme d'un destin, d'une charge des structures parentales, quelque chose est là recouvert qui fait déjà de son entrée dans le monde l'entrée dans le jeu implacable d'une dette. En fin de compte c'est simplement de cette charge, qu'il reçoit de la dette, de l'Atè qui le précède, qu'il est coupable.

Il s'est passé depuis quelque chose d'autre, le Verbe s'est pour nous incarné, il est venu au monde et, contre la parole de l'Évangile, il n'est pas vrai que nous ne l'ayons pas reconnu. Nous l'avons reconnu et nous vivons les suites de cette reconnaissance. Nous sommes à l'un des termes de l'une des phases des conséquences de cette reconnaissance. C'est là ce que je voudrais articuler pour vous. C'est que pour nous le Verbe n'est point simplement la voie où nous nous insérons pour porter chacun notre charge de cette dette qui fait notre destin, mais qu'il ouvre pour nous la possibilité [d']une tentation d'où il nous est possible de nous maudire non pas seulement comme destinée particulière, comme vie, mais comme la voie même où le Verbe nous engage et comme rencontre avec la vérité, comme heurt de la vérité.

Nous ne sommes plus seulement à portée d'être coupables par la dette symbolique, c'est d'avoir la dette à notre charge qui peut nous être, au sens le plus proche que ce mot indique, reproché. Bref, c'est que la dette elle-même où nous avions notre place peut nous être ravie, où nous pouvons nous sentir à nous-

mêmes totalement aliénés. L'Atè antique sans doute nous rendait coupables de cette dette, d'y céder, mais à y renoncer comme nous pouvons maintenant le faire, nous sommes chargés d'un malheur qui est plus grand encore de ce que ce destin ne soit plus rien. Bref, ce que nous savons, ce que nous touchons par notre expérience de tous les jours, c'est la culpabilité qui nous reste, celle que nous touchons du doigt chez le névrosé. C'est elle qui est à payer justement pour ceci que le Dieu du destin soit mort. Que ce Dieu soit mort est au cœur de ce qui nous est présenté dans Claudel. Ce Dieu mort est ici représenté par ce prêtre proscrit qui n'est plus pour nous produit présent que sous la forme de ce qui est appelé *L'Otage,* qui donne son titre à la première pièce de la trilogie, figure, ombre de ce qui fut la foi antique, et l'otage aux mains de la politique, de ceux qui veulent l'utiliser pour des fins de Restauration.

Mais l'envers de cette réduction du Dieu mort est ceci que c'est l'âme fidèle qui devient l'otage, l'otage de cette situation où renaît proprement au delà de la fin de la vérité chrétienne le tragique, à savoir que tout se dérobe à elle si le signifiant peut être captif. Ne peut être otage, bien sûr, que celle qui croit, Sygne, et parce qu'elle croit, doit témoigner de ce qu'elle croit, et justement est par là prise, captivée dans cette situation dont il suffit de l'imaginer, de la forger pour qu'elle existe, c'est d'être appelée à se river [sacrifier ?] à la négation de ce qu'elle croit. Elle est retenue comme otage dans la négation même soufferte de ce qu'elle a de meilleur. Quelque chose nous est proposé qui va plus loin que le malheur de Job et que sa résignation. À Job est réservé tout le poids du malheur qu'il n'a pas mérité, mais à l'héroïne de la tragédie moderne il est demandé d'assumer comme une jouissance l'injustice même qui lui fait horreur.

Tel est ce que couvre comme possibilité devant l'être qui parle le fait d'être le support du Verbe au moment où il lui est demandé, ce Verbe, de le garantir. L'homme est devenu l'otage du Verbe parce qu'il s'est dit ou aussi bien pour qu'il se soit dit que Dieu est mort. À ce moment s'ouvre cette béance où rien de plus, [rien] d'autre ne peut être articulé que ce qui n'est que le commencement même de *ne fus-je* qui ne serait plus même être, qu'un refus, un non, un ne, ce tic, cette grimace, bref, ce fléchissement du corps, cette psychosomatique qui est le terme où nous avons à rencontrer la marque du signifiant.

Ce drame, tel qu'il se poursuit à travers les trois temps de la tragédie, est de savoir comment de cette position radicale peut renaître un désir, et lequel. C'est ici que nous sommes portés à l'autre bout de la trilogie, à Pensée de Coûfontaine, à cette figure incontestablement séduisante, manifestement proposée à nous comme spectateurs — et quels spectateurs nous allons tenter de le dire — comme l'objet du désir à proprement parler. Et il n'est que de lire *Le Père humilié,* il n'est que d'entendre ceux-là mêmes que rebute, car quoi de plus rebutant, cette histoi-

re. Quel pain plus dur pourrait nous être offert que celui de cet enjeu, de ce père qui est promu comme une figure de vieillard obscène et dont seul le meurtre devant nous figuré amène la possibilité d'une poursuite de quelque chose qui se transmet et qui n'est qu'une figure, celle de Louis de Coûfontaine, la plus dégradée, dégénérée de la figure du père.

Il n'est que d'entendre ce qui à chacun a pu être sensible, l'ingratitude que représente l'apparition dans une fête de nuit à Rome au début du *père humilié* de la figure de Pensée de Coûfontaine, pour comprendre qu'elle nous est présentée là comme un objet de séduction. Et pourquoi et comment ? Qu'est-ce qu'elle équilibre ? Qu'est-ce qu'elle compense ? Est-ce que quelque chose va revenir sur elle du sacrifice de Sygne ? Est-ce que c'est au nom du sacrifice de sa grand mère qu'elle va mériter quelque égard pour tout dire ? Certes pas. [Si] à un moment il y est fait allusion, c'est dans le dialogue des deux hommes, qui vont représenter pour elle l'approche de l'amour, avec le Pape, et il est fait allusion à cette vieille tradition de famille comme à une ancienne histoire qui se raconte. C'est dans la bouche du Pape lui-même, s'adressant à Orian qui est l'enjeu de cet amour, que va paraître à ce propos le mot superstition : « Vas-tu céder mon fils à cette superstition ! » Est-ce que Pensée même va représenter quelque chose comme une figure exemplaire, une renaissance de la foi un instant éclipsée ? Bien loin de là. Pensée est « libre penseuse », si l'on peut s'exprimer ainsi d'un terme qui n'est pas ici le terme claudélien, mais c'est bien de cela qu'il s'agit. Pensée n'est animée que d'une passion, celle, dit-elle, d'une justice qui pour elle va au-delà de toutes les exigences, de la beauté même. Ce qu'elle veut, c'est la justice, et non pas n'importe laquelle, non pas la justice ancienne, celle de quelque droit naturel à une distribution ou à une rétribution. Cette justice dont il s'agit, justice absolue, justice qui anime le mouvement, le bruit, le train secret de la Révolution qui fait le bruit de fond du troisième drame, du *père humilié*, cette justice est bien justement l'envers de tout ce qui, du réel, de tout ce qui, de la vie, est de par le Verbe senti comme offensant la justice, senti comme horreur de la justice. C'est d'une justice absolue dans tout son pouvoir d'ébranler le monde qu'il s'agit dans le discours de Pensée de Coûfontaine.

Vous le voyez, c'est bien la chose qui peut nous paraître la plus loin de la prêcherie que nous pourrions attendre de Claudel, homme de foi. C'est bien ce qui va nous permettre de donner son sens à la figure vers quoi converge tout le drame du *père humilié.* Pour le comprendre, il faut nous arrêter un instant à ce que Claudel a fait de Pensée de Coûfontaine, représentée comme fruit du mariage de Louis de Coûfontaine avec celle en somme que lui a donnée son père comme femme, par cela seul que cette femme était déjà sa femme, pointe extrême si l'on peut dire, paradoxale, caricaturale du complexe d'Œdipe.

Le vieillard obscène qui nous est présenté force ce fils, tel est le point limite, le point frontière du mythe freudien qui nous est proposé, [il] force ses fils à épouser ses femmes, et dans la mesure même où il veut leur ravir les leurs, autre façon plus poussée et ici plus expressive d'accentuer ce qui vient au jour dans le mythe freudien. Ça ne donne pas un père d'une meilleure qualité, ça donne une autre canaille et c'est bien ainsi que Louis de Coûfontaine, tout au long du drame nous est représenté. Il épouse celle qui le veut, lui, comme objet de sa jouissance. Il épouse cette figure singulière de la femme, Sichel, qui rejette tous ces fardeaux de la loi, et nommément de l'Ancienne, de l'Ancienne Loi, de l'épouse sainte, figure de la femme, pour autant qu'elle est celle de la patience, celle enfin qui amène au jour sa volonté d'étreindre le monde.

Qu'est-ce qui va naître de là ? Ce qui va naître de là singulièrement, c'est la renaissance de cela même dont le drame du *pain dur* nous a montré qu'il était écarté, à savoir ce même désir dans son absolu qui était représenté par la figure de Lumîr, cette Lumîr — nom singulier, il faut s'arrêter au fait que Claudel dans une petite note nous indique qu'il faut le prononcer Loum-yir — il faut la rapporter à ce que Claudel nous dit des fantaisies du vieux Turelure d'apporter toujours à chaque nom cette petite modification dérisoire qui fait qu'il appelle Rachel, Sichel, ce qui veut dire, nous dit le texte, en allemand, la faucille, ce nom étant celui que figure dans le ciel le croissant de la lune. Écho singulier de la figure qui termine le *Ruth et Booz* de Hugo. Claudel le fait sans cesse ce même jeu d'altération des noms, comme si lui-même ici assumait la fonction de vieux Turelure. Lumîr, c'est ce que nous retrouverons plus tard dans le dialogue entre le Pape et les deux personnages d'Orso et d'Orian, comme la lumière, *la cruelle lumière* ! Cette cruelle lumière nous éclaire sur ce que représente la figure d'Orian, car tout fidèle qu'il soit au Pape, cette cruelle lumière qui est dans sa bouche le fait, le Pape, sursauter. *La lumière,* lui dit le Pape, *n'est point cruelle*. Mais il n'est point douteux que c'est Orian qui est dans le vrai quand il le dit. Le poète est avec lui. Or celle qui va venir incarner la lumière cherchée obscurément sans le savoir par sa mère elle-même, cette lumière cherchée à travers une patience, se prête à tout servir et à tout accepter. C'est Pensée, Pensée sa fille, Pensée qui va devenir l'objet incarné du désir de cette lumière. Et cette Pensée en chair et en os, cette Pensée vivante, le poète ne peut faire que d'imaginer qu'elle est aveugle, et de nous la représenter comme telle.

Je crois devoir m'arrêter un instant. Que peut vouloir le poète avec cette incarnation de l'objet, de l'objet partiel, de l'objet pour autant qu'il est ici le resurgissement, l'effet de la constellation parentale ? une aveugle. Cette aveugle va être promenée devant nos yeux tout au long de cette troisième pièce, et de la façon la plus émouvante. Elle apparaît dans le bal masqué, où se figure la fin d'un moment

de cette Rome qui est à la veille de sa prise par les garibaldiens. C'est aussi une sorte de fin qui se célèbre dans cette fête de nuit, celle d'un noble polonais qui, poussé au terme de sa solvabilité, doit voir le lendemain entrer dans sa propriété les huissiers. Ce noble polonais est ici aussi bien pour à un moment nous rappeler, sous la forme d'une figure sur un camée, une personne dont on a entendu parler tant de fois et qui est morte bien tristement. Faisons une croix sur elle, n'en parlons plus. Tous les spectateurs entendent bien qu'il s'agit de la nommée Lumîr, et aussi ce noble, tout chargé de la noblesse et du romantisme de la Pologne martyre, est tout de même ce type de noble qui se trouve inexplicablement avoir toujours une villa à liquider.

C'est dans ce contexte que nous voyons se promener l'aveugle Pensée comme si elle voyait clair. Car sa surprenante sensibilité lui permet en un instant de visite préliminaire d'avoir par sa fine perception des échos, des approches, des mouvements, dès quelques marches franchies de repérer toute la structure d'un lieu. Si nous, spectateurs, savons qu'elle est aveugle, pendant tout un acte ceux qui sont avec elle, les invités de cette fête, pourront l'ignorer, et spécialement celui sur lequel s'est porté son désir. Ce personnage, Orian, vaut un mot de présentation pour ceux qui n'ont pas lu la pièce. Orian, redoublé de son frère Orso, porte ce nom bien claudélien qui semble, par son bruit et cette même construction légèrement déformée, accentué quant au signifiant par une bizarrerie qui est la même que nous retrouvons dans tellement de personnages de la tragédie claudélienne ; rappelez-vous de Sir Thomas Pollock Nageoire, de Homodarmes. Cela a un aussi joli bruit que celui qu'il y a dans le texte sur les armures d'André Breton dans « le peu de réalité » [16]. Ces deux personnages Orian et Orso sont en jeu. Orso est le brave gars qui aime Pensée. Orian qui n'est pas tout à fait un jumeau, qui est le grand frère, c'est celui vers quoi Pensée a porté son désir. Pourquoi vers lui, si ce n'est parce qu'il est inaccessible. Car à vrai dire, pour cette aveugle, le texte et le mythe claudéliens nous indiquent qu'il lui est à peine possible de les distinguer par la voix, au point qu'à la fin du drame, Orso, pendant un moment, pourra soutenir l'illusion d'être Orian mort. C'est bien qu'elle voit autre chose pour que ce soit la voix d'Orian, même quand c'est Orso qui parle, qui puisse la faire défaillir.

Mais arrêtons-nous un instant à cette fille aveugle. Qu'est-ce qu'elle veut dire ? Est-ce qu'il ne semble pas, pour voir d'abord ce qu'elle projette devant nous, qu'elle est ainsi protégée par une sorte de figure sublime de la pudeur qui s'appuie sur ceci que, de ne pouvoir se voir être vue, elle semble à l'abri du seul regard qui dévoile. Et je ne crois pas ici d'un propos excentrique que de ramener cette dialectique que je vous fis entendre autrefois autour du thème des perversions dites exhibitionniste et voyeuriste. Quand je vous faisais remarquer qu'elles ne pouvaient être seulement saisies du rapport de celui qui voit et qui se montre à un

partenaire simplement autre, objet ou sujet; que ce qui est intéressé dans le fantasme de l'exhibitionniste comme du voyeur, c'est un élément tiers qui implique que chez le partenaire peut éclore une conscience complice qui reçoit ce qui lui est donné à voir; que ce qui l'épanouit dans sa solitude en apparence innocente s'offre à un regard caché; qu'ainsi c'est le désir même qui soutient sa fonction dans le fantasme qui voile au sujet son rôle dans l'acte; que l'exhibitionniste et le voyeur en quelque sorte se jouissent eux-mêmes comme de voir et de montrer, mais sans savoir ce qu'ils voient et ce qu'ils montrent. Pour Pensée, la voici donc, elle qui ne peut être surprise si je puis dire de ce qu'on ne peut rien lui montrer qui la soumette au petit autre, ni non plus qu'on ne puisse la voir sans que celui qui serait l'épieur soit, comme Actéon, frappé de cécité, qu'il commence à s'en aller en lambeaux aux morsures de la meute de ses propres désirs.

Le mystérieux pouvoir du dialogue qui se passe entre Pensée et Orian, Orian qui n'est à une lettre près justement que le nom d'un des chasseurs que Diane a métamorphosés en constellation, ce mystérieux aveu par lequel se termine ce dialogue, *je suis aveugle,* a à lui seul la force d'un « je t'aime » de ce qu'il évite toute conscience chez l'autre de ce que « je t'aime » soit dit, pour aller droit à se placer en lui comme parole. Qui saurait dire « je suis aveugle », sinon d'où la parole crée la nuit, qui, à l'entendre, ne sentirait en lui naître cette profondeur de la nuit ? Car c'est là où je veux vous mener. C'est à la distinction, à la différence qu'il y a du rapport du se voir avec le rapport du s'entendre. Bien sûr, on remarque et on a remarqué depuis longtemps que c'est le propre de la phonation que de retentir immédiatement à l'oreille propre du sujet à mesure de son émission mais ce n'est pas pour autant que l'autre, à qui cette parole s'adresse, a la même place ni la même structure que celui du dévoilement visuel justement parce que la parole, elle, ne suscite pas le voile et parce qu'elle est, elle même, aveuglement. On se voit être vu, c'est pour cela qu'on s'y dérobe mais on ne s'entend pas être entendu, c'est-à-dire qu'on ne s'entend pas là où l'on s'entend, c'est-à-dire dans sa tête, ou plus exactement ceux qui sont dans ce cas — il y en a en effet qui s'entendent être entendus et ce sont les fous, les hallucinés, c'est la structure de l'hallucination verbale — ils ne sauraient s'entendre être entendus qu'à la place de l'Autre, là où l'on entend l'Autre renvoyer votre propre message sous sa forme inversée. Ce que veut dire Claudel avec Pensée aveugle c'est qu'il suffit que l'âme, puisque c'est de l'âme qu'il s'agit, ferme les yeux au monde — et ceci est indiqué à travers tout le dialogue de la troisième pièce — pour pouvoir être ce dont le monde manque et l'objet le plus désirable du monde. Psyché qui ne peut plus allumer la lampe, pompe, si je puis dire, aspire à elle l'être d'Éros qui est manque.

Le mythe de Poros et de Penia renaît ici sous la forme de l'aveuglement spirituel, car il nous est dit que Pensée incarne ici la figure de la Synagogue même, telle

qu'elle est représentée au porche de la cathédrale de Reims, les yeux bandés. D'autre part, Orian qui est en face d'elle est bien celui dont le don ne peut être reçu justement parce qu'il est surabondance. Orian est une autre forme du refus. S'il ne donne pas à Pensée son amour c'est, dit-il, parce que ses dons il les doit ailleurs, à tous, à l'œuvre divine. Ce qu'il méconnaît, c'est justement ce qui lui est demandé dans l'amour, ce n'est pas sa Poros, sa ressource, sa richesse spirituelle, sa surabondance, ni même comme il s'exprime sa joie, c'est justement ce qu'il n'a pas. Qu'il soit un saint, bien sûr, mais il est assez frappant que Claudel nous montre ici les limites de la sainteté. Car c'est un fait que le désir est ici plus fort que la sainteté elle-même, car c'est un fait qu'Orian, le saint, dans le dialogue avec Pensée fléchit et cède et perd la partie et, pour tout dire, pour appeler les choses par leur nom, qu'il baise bel et bien la petite Pensée. Et c'est ce qu'elle veut. Et tout au long du drame et de la pièce elle n'a pas perdu une demi-seconde, un quart de ligne pour opérer dans ce sens par les voies que nous n'appellerons pas les plus courtes, mais assurément les plus droites, les plus sûres. Pensée de Coûfontaine est vraiment la renaissance de toutes ces fatalités qui commencent par le stupre, continuent par la traite tirée sur l'honneur, par la mésalliance, l'abjuration, le louis-philippisme — que je ne sais qui appelait le second tempire — pour renaître là comme avant le péché, comme l'innocence mais pas pour autant la nature.

C'est pourquoi il importe de voir sur quelle scène culmine tout le drame, cette scène, la dernière, celle où Pensée se confine avec sa mère qui étend sur elle son aile protectrice et le fait parce qu'elle est restée enceinte des œuvres du nommé Orian. Pensée reçoit la visite du frère, que la logique de la pièce et toute la situation antérieure ont créé, puisque tout l'effort d'Orian a été de faire accepter à Pensée comme à Orso une chose énorme, qu'ils s'épousent ; Orian le saint ne voit pas d'obstacle à ce que son bon et brave petit frère, lui, trouve son bonheur, c'est à son niveau. C'est un brave et un courageux. Et d'ailleurs la déclaration du gars ne laisse aucun doute, il est capable d'assurer le mariage avec une femme qui ne l'aime pas, on en viendra toujours à bout. C'est un courageux, c'est son affaire. Il a d'abord combattu à gauche, on lui a dit qu'il s'est trompé, il combat à droite ; il était chez les garibaldiens, il a rejoint les zouaves du Pape ; il est toujours là, bon pied bon œil, c'est un gars sûr. Ne riez pas trop de ce connard, c'est un piège. Et nous allons voir tout à l'heure pourquoi, et en quoi, car à la vérité dans son dialogue avec Pensée nous ne songeons plus à en rire.

Qu'est Pensée dans cette dernière scène ? l'objet sublime sûrement. L'objet sublime en tant que déjà nous avons indiqué sa position l'année dernière comme substitut de la Chose, vous l'avez entendu au passage, la nature de la Chose n'est pas si loin de celle de la femme, s'il n'était vrai qu'à toute façon que nous avons

de nous approcher de cette Chose, la femme s'avère être encore bien autre chose. Je dis la moindre femme, et à la vérité Claudel pas plus qu'un autre ne nous montre qu'il en ait la dernière idée, bien loin de là. Cette héroïne de Claudel, cette femme qu'il nous fomente, c'est la femme d'un certain désir. Tout de même rendons-lui cette justice qu'ailleurs, dans *Le Partage de midi,* Claudel nous a fait une femme, Ysé, qui n'est pas si mal, ça y ressemble fort à ce que c'est, la femme. Ici nous sommes en présence de l'objet d'un désir. Et ce que je veux vous montrer, qui est inscrit dans son image, c'est que c'est un désir qui n'a plus à ce niveau de dépouillement que la castration pour le séparer mais le séparer radicalement d'aucun désir naturel. À la vérité, si vous regardez ce qui se passe sur la scène, c'est assez beau mais pour le situer exactement je vous prierai de vous rappeler le cylindre anamorphique que je vous ai présenté en réalité, bel et bien, le tube sur cette table, à savoir ce cylindre sur lequel venait se projeter une figure de Rubens, celle de la mise en croix, par l'artifice d'une sorte de dessin informe qui était astucieusement inscrit à la base de ce cylindre. De cela je vous ai fait l'image de ce mécanisme du reflet de cette figure fascinante, de cette beauté érigée telle qu'elle se projette à la limite pour nous empêcher d'aller plus loin au cœur de la Chose. Si tant est qu'ici la figure de Pensée et toute la ligne de ce drame soit faite pour nous porter à cette limite un peu plus reculée, que voyons-nous, sinon une figure de femme divinisée pour être encore ici, cette femme, crucifiée. Le geste est indiqué dans le texte comme il revient avec insistance dans tellement d'autres points de l'œuvre claudélienne, depuis la princesse de *Tête d'or,* jusqu'à Sygne elle-même, jusqu'à Ysé, jusqu'à la figure de Doña Prouhèze.

Cette figure porte en elle quoi ? un enfant sans doute, mais n'oublions pas ce qui nous est dit, c'est que pour la première fois cet enfant vient en elle de s'animer, de bouger, et ce moment est le moment où elle est venue à prendre en elle l'âme, dit-elle, de celui qui est mort. Comment cette capture de l'âme nous est-elle représentée, figurée ? C'est un vrai acte de vampirisme, elle se referme, si je puis dire, avec les ailes de son manteau sur la corbeille de fleurs qu'avait envoyées le frère Orso, ces fleurs qui montent d'un terreau dont le dialogue vient nous révéler, détail macabre, qu'il contient le cœur éviscéré de son amant, Orian. C'est là ce dont, quand elle se relève, elle est censée avoir fait repasser en elle l'essence symbolique, c'est cette âme qu'elle impose, avec la sienne propre, dit-elle, sur les lèvres de ce frère qui vient de s'engager à elle pour donner un père à l'enfant, tout en disant qu'il ne sera jamais son époux. Et cette transmission, cette réalisation singulière de cette fusion des âmes qui est celle dont les deux premières citations que je vous ai faites au début de ce discours, de *L'Otage* d'une part, du *pain dur* de l'autre, nous est indiquée comme étant l'aspiration suprême de l'amour. C'est de cette fusion des âmes qu'en somme Orso, dont on sait qu'il va aller rejoindre

son frère dans la mort, est là le porteur désigné, le véhicule, le messager.

Qu'est-ce à dire ? Je vous l'ai dit tout à l'heure, ce pauvre Orso qui nous fait sourire jusque dans cette fonction où il s'achève, de mari postiche, ne nous y trompons pas, ne nous laissons pas prendre à son ridicule, car la place qu'il occupe est celle-là même en fin de compte dans laquelle nous sommes appelés à être ici captivés. C'est à notre désir, et comme révélation de sa structure, qu'est proposé ce fantasme qui nous révèle quelle est cette puissance magnifique qui nous attire dans la femme, et pas forcément, comme [on] le dit, en haut, que cette puissance est tierce, et que c'est celle qui ne saurait être la nôtre qu'à représenter notre perte. Il y a toujours dans le désir quelque délice de la mort, mais d'une mort que nous ne pouvons nous-même nous infliger. Nous retrouvons ici les quatre termes qui sont représentés si je puis dire en nous comme dans les deux frères, *a – a'*, et à nous le sujet, *$, pour autant que nous n'y comprenons rien, et cette figure de l'Autre incarnée en cette femme. Entre ces quatre éléments, toutes sortes de variétés sont possibles de cette « infliction » [?] de la mort parmi lesquelles il est possible d'énumérer toutes les formes les plus perverses du désir.

Ici c'est seulement le cas le plus éthique pour autant que c'est l'homme vrai, l'homme achevé et qui s'affirme et se maintient dans sa virilité, Orian, qui en fait les frais par sa mort. Ceci nous rappelle que ces frais il les fait toujours et dans tous les cas, même si du point de vue de la morale c'est de façon plus coûteuse pour son humanité, s'il les ravale, ces frais, au niveau du plaisir. Ainsi se termine le dessein du poète. Ce qu'il nous montre, c'est enfin, après le drame de sujets en tant que pures victimes du *logos*, du langage, ce qu'y devient le désir, et pour cela, ce désir, il nous le rend visible. La figure de la femme, de ce terrible sujet qu'est Pensée de Coûfontaine, c'est l'objet du désir. Elle mérite son nom, Pensée, elle est pensée sur le désir. L'amour de l'autre, cet amour qu'elle exprime, c'est là-même où en se figeant elle devient l'objet du désir.

Telle est la topologie où s'achève un long cheminement de la tragédie. Comme tout procès, comme tout progrès de l'articulation humaine, c'est après coup seulement que se perçoit ce qui converge dans les lignes tracées dans le passé traditionnel, annonce ce qui un jour vient au jour quand tout au long de la tragédie d'Euripide nous trouvons comme une sorte de bât qui le blesse, le rapport au désir et plus spécialement au désir de la femme. Ce qu'on appelle la misogynie d'Euripide, c'est cette sorte d'aberration, de folie qui semble frapper toute sa poésie. Nous ne pouvons la saisir et la comprendre que de ce qu'elle est devenue, de ce qu'elle s'est élaborée à travers toute la sublimation de la tradition chrétienne.

Ces perspectives, ces extrêmes, ces points d'écartèlement des termes dont la croisée pour nous nécessite des effets auxquels nous avons affaire, ceux de la névrose en tant que dans la pensée freudienne ils s'affirment comme plus origi-

nels que ceux du juste milieu, que ceux de la normale, il est nécessaire que nous les touchions, que nous les explorions, que nous en connaissions les extrêmes, si nous voulons que notre action se situe d'une façon orientée, non pas captive de tels mirages toujours à notre portée, du bien, de l'entr'aide mais de ce qu'il peut y avoir à exiger d'audace, même sous les formes les plus obscures dans l'autre, à l'accompagner dans le transfert. « Les extrêmes se touchent » disait je ne sais plus qui. Il faut au moins un instant que nous les touchions pour pouvoir voir ce qui est ici ma fin, repérer exactement quelle doit être notre place au moment où le sujet est sur le seul chemin où nous devions le conduire, celui où il doit articuler son désir.

# Leçon XXII

*24 mai 1961*

Qu'est-ce que nous allons faire du côté de Claudel dans une année où le temps ne nous est plus maintenant encore large pour formuler ce que nous avons à dire sur le transfert ?

Notre propos, par certains côtés, peut vous donner ce sentiment du moins pour quelqu'un de moins averti. Tout de même tout ce que nous avons dit a un axe commun dont je pense [que] je l'ai assez articulé pour que vous vous soyez aperçus que c'est cela qui est l'essentiel de ma visée cette année.

Et pour désigner ce point j'essaierai de vous le préciser ainsi. On a beaucoup parlé du transfert depuis que l'analyse existe, on en parle toujours. Il est clair que ce n'est pas simplement un espoir théorique, que nous devons quand même savoir ce qu'est ce dans quoi nous nous déplaçons sans cesse, au moyen de quoi nous soutenons ce mouvement. Je vous dirai que l'axe de ce que je vous désigne cette année est quelque chose qui peut se dire ainsi : en quoi devons-nous nous considérer comme intéressés par le transfert ? Cette espèce de déplacement de la question ne signifie pas pour autant que nous tenions pour résolue la question de ce qu'est le transfert lui-même. Mais c'est justement en raison des différences de points de vue très profondes qui se manifestent dans la communauté analytique, non seulement actuellement mais dans les étapes de ce que l'on a pensé sur le transfert — il apparaît des divergences qui sont sensibles — que je crois que ce déplacement est nécessaire pour que nous arrivions à nous rendre compte de ce qui, de la cause de ces divergences, permettant de concevoir ce faute de quoi elles se sont produites, est ce qui peut aussi permettre de concevoir que nous tenons toujours pour certain que chacun de ces points de vue sur le transfert a sa vérité, est utilisable.

La question que je pose n'est pas celle du contre-transfert. Ce qu'on a mis sous la rubrique du contre-transfert est une espèce de vaste fourre tout d'expériences

qui comporte ou qui semblerait comporter à peu près tout ce que nous sommes capables d'éprouver dans notre métier. C'est vraiment rendre la notion désormais tout à fait inutilisable de prendre les choses ainsi, car il est clair que c'est faire entrer toutes sortes d'impuretés dans la situation. Il est clair que nous sommes hommes, et comme tels affectés de mille façons par la présence du malade [et] le problème même de ce qu'il s'agit de faire dans un cas défini par ses coordonnées toutes particulières ; mettre tout cela sous le registre du contre-transfert, l'ajouter à ce qui doit être considéré essentiellement comme notre participation au transfert, c'est rendre vraiment la suite des choses impossible.

Cette participation qui est la nôtre au transfert, comment pouvons nous la concevoir, et est-ce que ce n'est pas cela qui va nous permettre de situer très précisément ce qui est le cœur du phénomène du transfert chez le sujet, l'analysé ? Il y a quelque chose qui est peut-être suggéré comme un « peut-être » du moins, « pourquoi pas » si vous voulez, c'est qu'il se pourrait que la nécessité seule de répondre au transfert fût quelque chose qui intéressât notre être, que ce ne fût pas simplement la définition d'une conduite à tenir, d'un *handling*, de quelque chose d'extérieur à nous, d'un *how to do*, comment faire ? Il se pourrait, et, si vous m'entendez depuis des années, il est certain que tout ce qu'implique ce vers quoi je vous mène, c'est que ce dont il s'agit dans notre implication dans le transfert, c'est quelque chose qui est de l'ordre de ce que je viens d'appeler en disant que cela intéresse notre être. Et après tout, même c'est si évident que même ce qui peut m'être le plus opposé dans l'analyse, je veux dire qui est le moins articulé de ce qui se révèle des façons d'aborder la situation analytique aussi bien dans son départ que dans son arrivée, de la façon pour laquelle je peux avoir le plus d'aversion, c'est tout de même de ce côté-là qu'on aura entendu un jour dire comme une espèce de remarque massive — il ne s'agissait pas du transfert mais de l'action de l'analyste — que « l'analyste agit moins par ce qu'il dit et par ce qu'il fait que par ce qu'il est ». Ne vous y trompez pas, la façon de s'exprimer me paraît tout ce qu'il y a de plus heurtante, dans la mesure justement où elle dit quelque chose de juste et où elle le dit d'une façon qui ferme tout de suite la porte, elle est bien faite justement pour me mettre en boule.

En fait c'est depuis le départ toute la question. Ce qui est donné quand on définit la situation objectivement, c'est [ceci ?] que pour le malade l'analyste joue son rôle transférentiel précisément dans la mesure où pour le malade il est ce qu'il n'est pas, justement sur le plan de ce qu'on peut appeler la réalité. Ceci permet de juger le degré, l'angle de déviation du transfert, justement dans la mesure où le phénomène du transfert va nous aider à faire le malade s'apercevoir, à cet angle de déviation, jusqu'à quel point il est loin du réel à cause de ce qu'il produit, en somme à l'aide du transfert, de fictif. Et pourtant il y a du vrai. Il est certain qu'il

y a du vrai dans ceci que l'analyste intervient par quelque chose qui est de l'ordre de son être, c'est un fait d'abord d'expérience. Puisque c'est tout de même quelque chose qui est tout ce qu'il y a de plus probable, pourquoi y aurait-il besoin de cette mise au point, de cette correction de la position subjective, de cette recherche dans la formation de l'analyste dans cette expérience où nous essayons de le faire descendre ou monter, si ce n'était pas pour que quelque chose dans sa position soit appelé à fonctionner d'une façon efficace, dans un rapport qui d'aucune façon n'est décrit par nous comme pouvant entièrement s'épuiser dans une manipulation, fût-elle réciproque ?

Aussi bien tout ce qui s'est développé à partir de Freud, après Freud, concernant la portée du transfert met en jeu l'analyste comme un existant. Et on peut même diviser ces articulations du transfert d'une façon assez claire qui n'épuise pas la question, qui recouvre assez bien les tendances, si vous voulez ces deux tendances, comme on s'exprime, de la psychanalyse moderne dont j'ai donné les éponymes — mais d'une façon qui n'est pas exhaustive, c'est simplement pour les épingler — avec Mélanie Klein d'un côté et Anna Freud de l'autre. Je veux dire que la tendance Mélanie Klein a tendu à mettre l'accent sur la fonction d'objet de l'analyste dans la relation transférentielle. Bien sûr ça n'est pas là le départ de la position, mais c'est dans la mesure où elle restait, cette tendance, même si vous voulez vous pouvez dire que c'est Mélanie Klein la plus fidèle à la pensée freudienne, à la tradition freudienne, la plus fidèle, qu'elle a été amenée à articuler la relation transférentielle en termes de fonction d'objet pour l'analyste. Je m'explique. Dans la mesure où dès le départ de l'analyse, dès les premiers pas, dès les premiers mots, la relation analytique est pensée par Mélanie Klein comme dominée par les fantasmes inconscients qui sont là tout de suite ce à quoi il nous faut viser, ce à quoi nous avons affaire, ce que dès le départ je ne dis pas que nous devons mais nous pouvons interpréter, c'est dans cette mesure que Mélanie Klein a été amenée a faire fonctionner l'analyste, la présence analytique dans l'analyste, l'intention de l'analyste pour le sujet comme bon ou comme mauvais objet. Je ne dis pas que c'est là une conséquence nécessaire, je crois même que c'est une conséquence qui n'est nécessaire qu'en fonction des défauts de la pensée kleinienne. C'est justement dans la mesure où la fonction du fantasme, encore qu'aperçue de façon très prégnante, a été par elle insuffisamment articulée, c'est le grand défaut de l'articulation kleinienne, [c'est] que même chez ses meilleurs acolytes ou disciples qui certes plus d'une fois s'y sont efforcés, la théorie du fantasme n'a jamais vraiment abouti.

Et pourtant il y a beaucoup d'éléments extrêmement utilisables. La fonction, par exemple, primordiale de la symbolisation y a été articulée, accentuée d'une façon qui par certains côtés va jusqu'à être très satisfaisante. En fait toute la clé

de la correction nécessitée par la théorie du fantasme dans Mélanie Klein est tout entière dans le symbole que je vous donne du fantasme $\$ \lozenge a$, qui peut se lire, S barré désir de *a*. Le $\$$, il s'agit de savoir ce que c'est, ce n'est pas simplement le corrélatif noétique de l'objet, il est dans le fantasme. Bien sûr ça n'est pas facile, sauf à faire le tour que je vous fais refaire par mille modes d'approche, par mille façons d'exercer cette expérience du fantasme. C'est dans ce que nécessite l'approche de cette expérience que vous comprendrez mieux, si déjà vous avez cru entrevoir quelque chose ou simplement si jusqu'ici cela vous a paru obscur, que vous comprendrez ce que j'essaie de promouvoir avec cette formalisation.

Mais poursuivons. L'autre versant de la théorie du transfert est celui qui met l'accent sur ceci qui n'est pas moins irréductible et est aussi plus évidemment vrai, que l'analyste est intéressé dans le transfert comme sujet. C'est évidemment à ce versant que se réfère cette accentuation qui est mise, dans l'autre mode de pensée du transfert, sur l'alliance thérapeutique. Il y a une véritable cohérence interne entre ceci et ce qui l'accompagne, ce corrélât de l'analyste, mode de concevoir le transfert qui est le second, celui pour lequel j'ai épinglé Anna Freu, qui le désigne en effet pas mal mais elle n'est pas la seule, qui met l'accent sur les pouvoirs de l'*ego*. Il ne s'agit pas simplement de les reconnaître objectivement, il s'agit de la place qu'on leur donne dans la thérapeutique. Et là qu'est-ce qu'on vous dira ? C'est qu'il y a toute une première partie du traitement où il n'est même pas question de parler, de penser à mettre en jeu ce qui est à proprement parler du plan de l'inconscient. Vous n'avez d'abord que défenses, c'est le moindre de ce qu'on pourra vous dire, ceci pendant un bon bout de temps. Ceci se nuance plus dans la pratique que dans ce qui se doctrine, c'est à deviner à travers la théorie qui en est faite. Ce n'est pas tout à fait la même chose de mettre au premier plan, ce qui est combien légitime, l'importance des défenses et d'arriver à théoriser les choses jusqu'à faire de l'*ego* lui-même une espèce de masse d'inertie qui peut même être conçue, et c'est le propre de l'école de Kris, Hartmann et des autres, comme comportant après tout, disons-le, des éléments pour nous irréductibles, ininterprétables en fin de compte. C'est à ça qu'ils aboutissent et les choses sont claires, je ne leur fais pas dire ce qu'ils ne disent pas, ils le disent. Et le pas plus loin, c'est qu'après tout il en est très bien ainsi, et que même on devrait le rendre encore plus irréductible cet *ego*, y rajouter des défenses. Après tout c'est un mode concevable de mener l'analyse. Je ne suis pas du tout, en ce moment, en train d'y mettre même une connotation de jugement de rejet, c'est comme ça. Ce qu'on peut dire en tout cas c'est que, comparé à [ce que] l'autre versant tranchant formule, il ne semble pas que ce soit ce côté là qui soit le plus freudien, c'est le moins qu'on puisse dire.

Mais nous avons autre chose à faire, n'est-ce pas, dans notre propos d'aujourd'hui, de cette année, que de revenir sur cette connotation de l'excentricité à

laquelle nous avons donné, dans les premières années de notre enseignement, tellement d'importance. On a pu y voir quelque intention polémique alors que je vous assure que c'est bien loin de ma pensée. Mais ce dont il s'agit, c'est de changer le niveau d'accommodation de la pensée. Les choses ne sont plus tout à fait pareilles maintenant, mais ces déviations prenaient [vraiment] dans la communauté analytique une valeur vraiment fascinante qui allait jusqu'à ôter le sentiment qu'il y avait des questions. Restaurée une certaine perspective, remise au jour une certaine inspiration grâce à quelque chose qui n'est aussi que restauration de la langue analytique, je veux dire de sa structure, [de] ce qui a servi à la faire surgir au départ dans Freud, la situation est différente. Et le seul fait, même pour ceux qui ici peuvent se sentir un petit peu égarés par le fait que nous allions à toute pompe en un endroit de mon séminaire sur Claudel, qu'ils ont le sentiment tout de même que cela a le rapport le plus étroit avec la question du transfert, prouve bien à soi tout seul qu'il y a quelque chose de suffisamment changé, qu'il n'y a plus besoin d'insister sur le côté négatif de telle ou telle tendance. Ce ne sont pas les côtés négatifs qui nous intéressent mais les côtés positifs, ceux par lesquels ils peuvent servir pour nous aussi bien et du point où nous sommes d'éléments de construction.

Alors, pourquoi ça peut-il nous servir ce que j'appellerai par exemple d'un mot bref cette mythologie claudélienne ? C'est amusant, je dois vous dire que j'ai été moi-même surpris en relisant ces jours-ci un truc que je n'avais jamais relu parce qu'on l'a publié non corrigé ; c'est Jean Wahl qui l'a fait au temps où je faisais des petits discours ouverts à tous au Collège philosophique. C'était quelque chose sur la névrose obsessionnelle dont je ne me souviens plus comment il est intitulé, *Le Mythe du névrosé* je crois — vous voyez que nous sommes déjà au cœur de la question — *Le Mythe du névrosé* où à propos de l'Homme aux rats je montrai la fonction des structures mythiques dans le déterminisme des symptômes. Comme j'avais à le corriger, j'ai considéré la chose comme impossible. Avec le temps, bizarrement, je l'ai relu sans trop de mécontentement et j'ai eu la surprise d'y voir — on m'aurait coupé la tête, je ne l'aurais pas dit — que j'y parlai du *père humilié*. Il devait y avoir des raisons pour ces choses-là. Ce n'est quand même pas parce que j'ai rencontré l'u accent circonflexe que je vous en parle. Alors reprenons.

Qu'est-ce que l'analysé vient chercher ? Il vient chercher ce qu'il y a à trouver ou, plus exactement, s'il cherche c'est parce qu'il y a quelque chose à trouver. Et la seule chose qu'il y a à trouver à proprement parler c'est le trope par excellence, le trope des tropes, ce qu'on appelle son destin. Si nous oublions qu'il y a un certain rapport entre l'analyse et cette espèce de chose qui est de l'ordre de la figure, au sens où le mot figure peut s'employer pour dire figure du destin,

comme on dit aussi bien figure de rhétorique et que c'est pour cela que l'analyse n'a pas même pu faire un pas sans ce [mythe], cela veut dire qu'on oublie simplement ses origines. Il y a une chance, c'est que parallèlement, dans l'évolution de l'analyse elle-même il y a une sorte de glissement qui est le fait d'une pratique toujours plus insistante, toujours plus prégnante, exigeante dans ses résultats à fournir, ainsi donc l'évolution de l'analyse a pu risquer de nous faire oublier l'importance, le poids de cette formulation des mythes, du mythe à l'origine. Heureusement ailleurs on a continué à beaucoup s'y intéresser, de sorte que c'est un détour, quelque chose qui nous revient peut-être plus légitimement que nous croyons ; nous y sommes peut-être pour quelque chose à cet intérêt de la fonction du mythe.

J'y ai fait allusion, plus qu'allusion, je l'ai articulé depuis longtemps, depuis le premier travail d'avant le séminaire — le séminaire était tout de même commencé, il y avait des gens qui venaient le faire avec moi, chez moi — sur l'Homme aux rats. C'est déjà le fonctionnement, la mise en jeu de l'articulation structurale du mythe telle qu'elle est appliquée depuis, et d'une façon suivie, systématique, développée par Lévi-Strauss par exemple dans son séminaire à lui, déjà ceci j'ai essayé de vous [en] montrer la valeur, le fonctionnement, pour expliquer ce qui se passe dans l'histoire de l'Homme aux rats. Pour ceux qui ont laissé passer les choses ou qui ne le savent pas, l'articulation structuraliste du mythe, c'est ce quelque chose prenant un mythe dans son ensemble, je veux dire l'*epos*, l'histoire, la façon dont ça se raconte de bout en bout pour construire une sorte de modèle qui est uniquement constitué par une série de connotations oppositionnelles à l'intérieur du mythe, des fonctions intéressées dans le mythe, par exemple [dans] le mythe d'Œdipe le rapport père-fils, l'inceste [par exemple]. Je schématise bien sûr, je veux dire que je réduis pour vous dire de quoi il s'agit. On s'aperçoit que le mythe ne s'arrête pas là, à savoir les générations suivantes — si c'est un mythe, ce terme de génération ne peut pas être conçu comme simplement la suite de l'entrée des acteurs — il faut toujours qu'il y en ait ; quand les vieux sont tombés, il y en a des petits qui reviennent pour que ça recommence. Il y a une cohérence signifiante en ce qui se produit dans la constellation qui suit la première constellation, et c'est cette cohérence qui nous intéresse. Il se passe quelque chose que vous connoterez comme vous voudrez, les frères ennemis, puis d'autre part la fonction d'un amour transcendant qui va contre la loi, comme l'inceste, mais manifestement situé à l'opposé dans sa fonction, en tout cas ayant des relations que nous pouvons définir par un certain nombre de termes oppositionnels avec la figure de l'inceste.

Bref, je passe ce qui se passe au niveau d'Antigone. C'est un jeu dans lequel il s'agit justement d'y détecter les règles qui lui donnent sa rigueur, et remarquez

qu'il n'y a pas d'autre rigueur concevable que celle qui s'instaure dans le jeu justement. Bref, ce qui nous permet dans la fonction du mythe, dans ce jeu dans lequel les transformations s'opèrent selon certaines règles et qui se trouvent de ce fait avoir une valeur révélatrice, créatrice de configurations supérieures, de cas particuliers illuminants par exemple, bref, [de] démontrer cette même sorte de fécondité qui est celle des mathématiques, c'est de cela qu'il s'agit [dans] l'élucidation des mythes.

Et ceci nous intéresse de la façon la plus directe, puisqu'il ne peut se faire que nous n'abordions le sujet auquel nous avons affaire dans l'analyse sans rencontrer ces fonctions du mythe. C'est un fait prouvé par l'expérience. En tout cas les premiers pas de l'analyse étaient soutenus par cette référence au mythe, dès la *Traumdeutung* et dès les lettres à Fliess, le mythe d'Œdipe. Le fait que nous l'élidions, nous mettions entre parenthèses, que nous essayions de tout exprimer, la fonction par exemple du conflit entre tendances primordiales jusqu'aux plus radicales, les défenses contre toute l'articulation connotée topiquement dans l'accent de l'*ego*, dans la thèse sur le narcissisme la fonction de l'*ego* idéal, d'un certain Ça comme permettant d'articuler toute notre expérience sous le mode économique comme on dit, il ne peut pas se faire qu'aller dans ce sens et perdre l'autre pôle de référence ne représente à proprement parler ce qui dans notre expérience doit se noter comme, à proprement parler au sens positif que ça a pour nous, un oubli. Ça n'empêche pas que l'expérience qui se continue puisse être une expérience analytique, c'est une expérience analytique qui oublie ses propres termes. Vous voyez que je reviens, comme je fais souvent et comme je fais presque toujours après tout, à articuler des choses alphabétiques. Ce n'est pas uniquement par plaisir de l'épellement, quoiqu'il existe, mais ceci permet de poser dans leur caractère tout à fait cru les vraies questions qui se posent. La vraie question qui se pose, là où elle commence, ça n'est pas seulement… [de ceci] est-ce que c'est ça l'analyse en fin de compte, une introduction du sujet à son destin ? Bien sûr que non. Ce serait nous placer dans une position démiurgique qui n'a jamais été celle occupée par l'analyste.

Mais alors pour rester à ce niveau tout à fait de départ et massif, il y a une sorte de formule qui prend bien sa valeur de se dégager tout naturellement de ces façons de poser la question qui en valent bien d'autres. [C'est] avant, que nous nous croyions assez malins et assez forts pour parler de je ne sais quoi qui serait une normale ; en fait, nous ne nous sommes jamais crus si forts ni si malins pour ne pas sentir tant soit peu flageoler notre plume chaque fois que nous nous sommes attaqués à ce sujet de ce que c'est qu'une normale. Jones a écrit là-dessus un article, il faut dire qu'il n'avait pas froid aux yeux, il faut dire aussi qu'il s'en tire pas trop mal, mais aussi on voit la difficulté.

Quoi qu'il en soit il faut bien que nous mettions l'accent là-dessus, c'est que ça n'est vraiment que par un escamotage que nous pouvons même faire entrer en jeu une notion quelconque dans l'analyse de normalisation. C'est par une partialisation théorique, c'est quand nous considérons les choses sous un certain angle, quand nous nous mettons par exemple à parler de maturation instinctive, comme si c'était là tout ce dont il s'agit. Nous nous livrons alors à ces extraordinaires ratiocinations [vaticinations ?] confinant à une prêcherie moralisante qui est tellement de nature à inspirer la méfiance et le recul. Faire entrer sans plus une notion normale de quoi que ce soit qui ait un rapport quel qu'il soit avec notre praxis, alors que justement ce que nous y découvrons, c'est à quel point le sujet prétendu, dit normal [est] justement ce qui est fait pour nous inspirer, quant à ce qui permet ses apparences, la suspicion la plus radicale et la plus assurée quant à ces résultats… Il faut tout de même savoir si nous sommes capables d'employer la notion de normal pour quoi que ce soit qui soit à l'horizon de notre pratique.

Alors limitons-nous pour l'instant à la question. Est-ce que l'effort de déchiffrage, quelque chose qui repère la figure du destin, ce qu'est le destin, est-ce que nous pouvons dire que la maîtrise que nous en avons pris nous permet d'obtenir [quoi ?] disons le moins de [le moindre ?] drame possible, l'inversion du signe ? Si la configuration humaine à laquelle nous nous attaquons c'est le drame, tragique ou pas, est-ce que nous pouvons nous contenter de cette visée du moins de drame possible ? Un sujet bien averti — un bon averti en vaut deux — s'arrangera pour tirer sa petite épingle du jeu. Après tout, pourquoi pas ? Prétention modeste. Ça n'a jamais en rien correspondu non plus, vous le savez bien, à notre expérience. Ce n'est pas ça.

Mais je prétends que la porte par laquelle nous pouvons entrer pour dire des choses qui aient seulement quelque bon sens, je veux dire que nous ayons le sentiment d'être dans le fil de ce que nous avons à dire, c'est ceci qui comme toujours est un point, plus près de nous que ce point où tout bêtement se capture la prétendue évidence, ce qu'on appelle le sens commun où tout bêtement s'amorce le carrefour, à savoir dans le cas présent du destin, du normal. Il y a tout de même quelque chose, si nous avons découvert, si on nous a appris à voir dans la figure des symptômes quelque chose qui a rapport à cette figure du destin, il y a tout de même quelque chose, c'est que nous ne le savions pas avant et maintenant nous le savons, ça n'est donc pas de l'extérieur. Et en quelque sorte de ce que nous puissions, par ce savoir, ni nous permettre, ni permettre au sujet de se mettre de côté et que ça continue pour ceux qui continuent à marcher dans le même sens, ceci est un schéma tout à fait absurde et grossier pour la raison que le fait de savoir ou de ne pas savoir est essentiel à ces figures du destin. Que cette simplifi-

cation dans le langage des figures développées que sont les mythes, ne se rapporte pas au langage mais à l'implication en étant pris [comme animaux] dans le langage qui… le jeu de la parole pour compliquer l'affaire, ses rapports avec un *Umwelt* quelconque [?]. Il se développe des figures où il y a des points nécessaires, des points irréductibles, des points majeurs, des points de recroisement qui sont ceux que j'ai essayé de figurer dans le *graphe* par exemple. Tentative dont il ne s'agit pas de savoir si elle n'est pas boiteuse, si elle n'est pas incomplète, si elle ne pourra pas peut-être beaucoup plus harmonieusement, suffisamment être construite ou reconstruite par quelqu'un d'autre, dont je veux simplement ici évoquer la visée parce que cette visée d'une structure minimale de ces quatre, de ces huit points de recroisement paraît nécessitée par la seule confrontation du sujet et du signifiant. Et c'est déjà beaucoup que de pouvoir y soutenir la nécessité, de ce seul fait, d'une *Spaltung* du sujet.

Cette figure, ce *graphe* [ces points repérés, aussi les yeux, l'attention, ce qui] nous permet de réconcilier avec notre expérience du développement la fonction véritable de ce qui est trauma. N'est pas trauma simplement ce qui à un moment fait irruption, a fêlé quelque part une sorte de structure qui paraît imaginée comme totale — puisque c'est à ça qu'a servi à certains la notion de narcissisme — c'est que certains événements viennent se situer à une certaine place dans cette structure, ils l'occupent, ils y prennent la valeur signifiante tenant cette place chez un sujet déterminé, c'est cela qui fait la valeur traumatique d'un événement. D'où l'intérêt de faire un retour sur l'expérience du mythe. Dites-vous bien, pour les mythes grecs nous ne sommes pas tellement bien placés parce que nous avons bien des variantes, nous en avons même pas mal mais, si je puis dire, ce ne sont pas toujours de bonnes variantes. Je veux dire que nous ne pouvons pas garantir l'origine de ces variantes. Pour tout dire, ce ne sont pas des variantes contemporaines, ni même co-locales. C'est des réarrangements plus ou moins allégoriques, romancés et, bien sûr, ça n'est pas utilisable de la même façon que peut l'être telle ou telle variante recueillie en même temps, qu'offre la cueillette d'un mythe dans une population américaine du nord ou du sud, comme par exemple ce que nous permet de faire le matériel apporté par un Franz Boas ou par quelqu'autre. Et aussi bien aller chercher le modèle de ce qu'il advient du conflit œdipien quand y entre justement à tel ou tel point le savoir comme tel à l'intérieur du mythe, aussi bien y aller tout à fait ailleurs, dans la fabrication shakespearienne d'*Hamlet*, comme je l'ai fait pour vous il y a deux ans et comme d'ailleurs j'avais toute licence de le faire puisque dès l'origine Freud avait pris les choses comme cela. Vous avez vu que ce que nous avons cru pouvoir y connoter c'est quelque chose qui se modifie en un autre point de la structure, et d'une façon particulièrement passionnante, puisque c'est un point tout à fait particulier, aporique du sujet, du rap-

port au désir que *Hamlet* a promu à la réflexion, à la méditation, à l'interprétation, à la recherche, au casse-tête structuré qu'il représente. Nous avons assez bien réussi à faire sentir la spécificité de ce cas, par cette différence, contrairement au père du meurtre œdipien, lui, le père tué dans *Hamlet*, ça n'est pas « il ne savait pas » qu'il faut dire, il savait. Non seulement il savait, mais ceci intervient dans l'incidence subjective qui nous intéresse, celle du personnage central, du seul personnage d'*Hamlet.* C'est un drame tout entier inclus dans le sujet Hamlet. On lui a bien fait savoir que le père a été tué, et on le lui a fait savoir assez pour qu'il en sache long sur ce que c'est de savoir par qui. En disant ça, je ne fais que répéter ce que Freud dès l'origine a dit.

Voilà l'indication d'une méthode par où il nous est demandé de mesurer ce qu'introduit notre savoir sur la fonction de la structure elle-même. Pour dire les choses massivement et d'une façon qui me permet de repérer à sa racine ce dont il s'agit ici, à l'origine de toute névrose — comme Freud le dit dès ses premiers écrits — il y a non pas ce qu'on a interprété depuis comme une frustration, quelque chose comme ça, un arriéré laissé ouvert dans l'informe, mais une *Versagung* c'est-à-dire quelque chose qui est beaucoup plus près du refus que de la frustration, qui est autant interne qu'externe, qui est vraiment mis par Freud en une position, connotons-la de ce terme qui a tout au moins des résonances vulgarisées par notre langage contemporain, dans une position existentielle. [Cette] position ne met pas la normale, la possibilité de la *Versagung*, puis la névrose, mais une *Versagung* originelle au-delà de quoi il y aura la voie soit de la névrose soit de la normale, l'une ne valant ni plus ni moins que l'autre par rapport à ce départ de la possibilité de la *Versagung.* Et ce que le terme de *sagen* impliquait dans cette *Versagung* intraduisible saute aux yeux, ce n'est possible que dans le registre du *sagen*, je veux dire en tant que le *sagen* n'est pas simplement l'opération de la communication mais le dire, mais l'émergence comme telle du signifiant en tant qu'il permet au sujet de se refuser.

Ce que je peux vous dire, c'est que ce refus originel, primordial, ce pouvoir dans ce qu'il a de préjudiciel par rapport à toute notre expérience, eh bien il n'est pas possible d'en sortir, autrement dit, nous analystes, nous n'opérons, et qui ne le sait, que dans le registre de la *Versagung*, et c'est tout le temps. Et c'est pour autant que nous nous dérobons, qui ne le sait, que toute notre expérience, notre technique est structurée autour de quelque chose qui s'est exprimé d'une façon tout à fait balbutiante dans cette idée de non-gratification qui n'a jamais été nulle part dans Freud. Il s'agit d'approfondir ce qu'est cette *Versagung* spécifiée. Cette *Versagung* implique une direction progressive qui est celle que nous mettons en jeu dans l'expérience analytique. Je vais recommencer à reprendre les termes que je crois utilisables dans le mythe claudélien lui-même pour vous permettre de

voir comment, en tout cas, c'est une façon spectaculaire d'imager comment nous sommes les messagers, les véhicules de cette *Versagung* spécifiée.

Que ce soit le mythe d'Œdipe ce qui se passe dans *Le Pain dur,* je crois que maintenant vous n'en doutez plus. Que vous y retrouviez presque mes jeux de mots, que ce soit précisément [au moment] où Louis de Coûfontaine et Turelure — c'est au moment même où se formule cette espèce de demande de tendresse, c'est la première fois que ça arrive, il est vrai que c'est dix minutes avant qu'il le bousille — sont face à face, où Louis lui dit « quand même tu es le père », vraiment doublé de ce « tuez le père » que le désir de la femme, de Lumîr lui a suggéré, c'est superposé littéralement d'une façon qui je vous assure n'est pas simplement le fait d'un bon hasard de français. Alors qu'est-ce que ça veut dire ce qui nous est représenté là sur la scène ? Ce que ça veut dire d'une façon énoncée, c'est que c'est à ce moment-là et de par là que le petit Louis devient un homme. Louis de Coûfontaine, on le lui dit, n'aura pas assez de toute sa vie pour porter ce parricide, mais aussi de ce moment-là il n'est plus un jean-foutre qui rate tout et qui se fait ravir sa terre par des tas de méchants et de petits malins. Il va devenir un fort bel ambassadeur, capable de toutes les crapuleries, ça ne va pas sans corrélation. Il devient le père. Non seulement il le devient mais quand il en parlera plus tard, dans *Le Père humilié,* à Rome, il dira : « Je l'ai beaucoup connu — il n'a jamais voulu en entendre parler — ce n'était pas l'homme qu'on croit », laissant entendre les trésors sans doute de sensibilité et d'expérience qui s'étaient accumulés sous la caboche de cette vieille frappe. Mais il est devenu le père, bien plus, c'était sa seule chance de le devenir et, pour des raisons qui sont liées au niveau antérieur de la dramaturgie, l'affaire était bien mal emmanchée.

Mais ce qui est rendu sensible par la construction, l'intrigue est bien qu'en même temps et de ce fait il est châtré. À savoir que le désir du petit garçon, ce désir soutenu d'une façon si ambiguë, qui le lie à la nommée Lumîr, eh bien il n'aura pas son issue pourtant facile, toute simple. Il l'a à la portée de sa main, il n'a qu'à la ramener avec lui dans la Mitidja et tout ira bien, ils auront même beaucoup d'enfants, mais il y a quelque chose qui se produit. D'abord on ne sait pas trop si c'est qu'il en a envie ou qu'il n'en a pas envie, mais il y a une chose certaine, c'est que la bonne femme, elle, n'en veut pas. Elle lui a fait [dit ?] « tu descends papa », elle s'en va vers son destin à elle, qui est le destin d'un désir, d'un vrai désir d'un personnage claudélien.

Car, disons-le, l'intérêt qu'il y a à vous introduire dans ce théâtre, même s'il a pour tel ou tel, selon ses penchants, une odeur de sacristie qui peut plaire ou déplaire, la question n'est pas là, c'est que c'est quand même une tragédie. Et c'est bien drôle que ça ait amené ce monsieur à des positions qui ne sont pas des positions faites pour nous plaire, mais il faut s'en accommoder et au besoin chercher

à le comprendre. C'est tout de même de bout en bout de *Tête d'Or* au *Soulier de satin* la tragédie du désir. Alors le personnage qui en est, à cette génération, le support, la nommée Lumîr laisse tomber son précédent conjoint, le nommé Louis de Coûfontaine, et s'en va vers son désir qui nous est tout à fait clairement dit être un désir de mort. Mais par là, c'est elle — c'est ici que je vous prie de vous arrêter sur la variante du mythe — qui lui donne justement quoi ? c'est pas la mère évidemment, puisque c'est Sygne de Coûfontaine, non il y en a une autre qui est la femme du père, elle est à une place qui n'est évidemment pas celle de la mère quand elle s'appelle Jocaste ; le père, je vous le montre, est toujours à l'horizon de cette histoire d'une façon bien marquée. Et cette incidence du désir, celle qui a réhabilité notre fils exclu, notre enfant non désiré, notre objet partiel à la dérive, qui le réhabilite, qui le réinstaure, qui recrée avec lui le père en déconfiture, eh bien le résultat, c'est de lui donner la femme du père. Vous voyez bien ce que je vous montre. Il y a là une décomposition exemplaire de la fonction de ce qui dans le mythe freudien, œdipien est conjugué sous la forme de cette espèce de creux, de centre d'aspiration, de point vertigineux de la libido que représente la mère. Il y a une décomposition structurale.

Il est tard mais je ne voudrais quand même pas vous laisser sans vous indiquer, c'est le temps qui nous force à couper là où nous sommes, ce vers quoi je vais vous laisser. Après tout ce n'est pas une histoire faite pour tellement nous étonner, nous qui sommes déjà un peu durcis par l'expérience, que la castration en somme ce soit quelque chose de fabriqué comme ça : soustraire à quelqu'un son désir et en échange c'est lui qu'on donne à quelqu'un d'autre, dans l'occasion à l'ordre social. C'est Sichel qui a la fortune, tout naturel que ce soit elle en somme qu'on épouse. En plus la nommée Lumîr a très bien vu le coup, car si vous lisez le texte, elle lui a très bien expliqué : « Tu n'as qu'une chose à faire maintenant, c'est épouser la maîtresse de ton papa ». Mais l'important est cette structure. Et je vous dis que ça n'a l'air de rien parce que nous connaissons ça en quelque sorte couramment mais on l'exprime rarement comme ça. Vous avez bien entendu, je pense, ce que j'ai dit, on retire au sujet son désir et en échange on l'envoie sur le marché où il passe dans l'encan général. Mais est-ce que ce n'est pas ça justement, et illustré alors d'une bien autre manière et faite cette fois pour réveiller notre sensibilité endormie, [qui] au départ, à l'étage au-dessus, celui peut-être qui peut nous éclairer plus radicalement sur le départ, est-ce que ce n'est pas ça qui se passe au niveau de Sygne, et là d'une façon bien faite pour nous émouvoir un peu plus ? À elle on lui retire tout, ce serait trop dire que ce soit pour rien — nous laissons ça — mais il est aussi tout à fait clair que c'est pour la donner, elle, en échange de ce qu'on lui retire, à ce qu'elle peut le plus abhorrer. Vous verrez, je suis amené à terminer presque d'une façon trop spectaculaire en en faisant jeu et énigme, c'est bien

plus riche que ce que je suis en train de poser devant vous comme un point d'interrogation.

Vous le verrez la prochaine fois articulé d'une façon beaucoup plus profonde, je veux vous laisser à rêver. Vous verrez qu'à la troisième génération c'est le même coup qu'on veut faire à Pensée ; seulement voilà, ça n'a pas le même départ, ça n'a pas la même origine et c'est ça qui nous instruira et même qui nous permettra de poser des questions concernant l'analyste. C'est le même coup qu'on veut lui faire. Naturellement là, les personnages sont plus gentils, ils sont tous bien en or, même celui qui veut lui faire le même coup, à savoir le nommé Orian. C'est bien certainement pas pour son mal, c'est pas pour son bien non plus. Et il veut la donner aussi à quelqu'un d'autre dont elle n'a pas envie, mais cette fois la gosse ne se laisse pas faire, elle accroche son Orian au passage, à la sauvette sans doute, juste le temps qu'il ne soit plus qu'un soldat du Pape, mais froid. Et puis l'autre, ma foi, il est très galant homme, et alors il résiste [?] Qu'est ce que ça veut dire ? Je vous ai déjà dit que c'était un beau fantasme, cela n'avait pas dit son dernier mot. Mais enfin c'est quand même assez pour que je vous laisse une question suspendue de ce que nous allons justement pouvoir en faire concernant certains effets qui sont ceux du fait que, nous, nous entrons pour quelque chose dans le destin du sujet.

Il y a tout de même quelque chose aussi qu'il faut que j'accroche avant de vous quitter, c'est que c'est pas complet de résumer en quelque sorte ainsi les effets sur l'homme de ceci qu'il devient sujet de la Loi. Ce n'est pas [non] seulement de ce que tout ce qui est du cœur, de soi, lui est retiré, et que lui [qu'il lui ?] soit donné en échange au train-train de cette trame qui noue entre elles des générations, c'est que, pour justement que ce soit une trame qui noue entre elle des générations, une fois [close] cette opération dont vous voyez la curieuse conjugaison d'un moins qui ne se redouble pas d'un plus, eh bien il doit encore quelque chose une fois close cette opération. C'est là que nous reprendrons la question la prochaine fois.

# Leçon XXIII

*31 mai 1961*

Pour situer ce que doit être la place de l'analyste dans le transfert, au double sens où je vous ai dit la dernière fois qu'il faut situer cette place ; où l'analysé le situe-t-il, où l'analyste doit-il être pour lui répondre convenablement ? Il est clair que cette relation — ce qu'on appelle souvent cette situation comme si la situation de départ était constitutive — cette relation ou cette situation ne peut s'engager que sur le malentendu. Il est clair qu'il n'y a pas coïncidence entre ce qu'est l'analyste pour l'analysé au départ de l'analyse et ce que justement l'analyse du transfert va nous permettre de dévoiler quant à ce qui est impliqué — non pas immédiatement mais à ce qui est impliqué vraiment — par le fait qu'un sujet s'engage dans cette aventure, qu'il ne connaît pas, de l'analyse. Vous avez pu entendre, dans ce que j'ai articulé la dernière fois, que c'est cette dimension du vraiment impliqué par l'ouverture, la possibilité, la richesse, tout le développement futur de l'analyse, qui pose une question du côté de l'analyste. Est-ce qu'il n'est pas au moins probable, est-ce qu'il n'est pas sensible qu'il doit, lui, déjà se mettre au niveau de ce vraiment, être vraiment à la place où il devra arriver à ce terme de l'analyse qui est justement l'analyse du transfert, est-ce que l'analyste peut se considérer comme en quelque sorte indifférent à sa position véritable ? Éclairons les choses [de ?] plus loin, ceci peut vous sembler après tout presque ne pas faire de question, [est-ce que] sa science n'y supplée-t-elle pas ?

De quelque façon qu'il se le formule, [quelque chose dans] le fait qu'il sache quelque chose des voies et des chemins de l'analyse ne suffit pas, qu'il le veuille ou non, à le mettre à cette place. Mais c'est ce que les divergences dans cette fonction technique, une fois qu'elle est théorisée, font tout de même apparaître, c'est qu'il y a là quelque chose qui ne suffit pas. L'analyste n'est pas justement le seul analyste, il fait partie d'un groupe, d'une masse, au sens propre qu'a ce terme dans l'article de Freud *Ich-Analyse und Massenpsychologie.* Ce n'est pas par une pure

rencontre si ce thème est abordé par Freud au moment où il y a déjà une Société des analystes, thème est abordé par Freud [c'est] au moment où il y a déjà une Société des analystes, c'est en fonction de ce qui se passe au niveau du rapport de l'analyste avec sa propre fonction qu'une partie des problèmes auxquels il a affaire, tout ce qu'on appelle la seconde topique freudienne, est articulée. C'est là une face [phase ?] qui pour n'être point évidente n'en mérite pas moins tout spécialement, pour nous analystes, d'être regardée.

J'y ai fait dans mes écrits référence à plusieurs reprises. Nous ne pouvons pas, en tout cas, franchir ce moment historique de l'émergence de la seconde topique de Freud, et quel que soit le degré de nécessitation interne que nous lui donnions, [sans entrer] dans les problèmes qui se posent à Freud. Cela est attesté, il n'y a qu'à ouvrir le Jones à la bonne page pour s'apercevoir qu'au moment même où il a amené au jour cette thématique, et nommément ce qui est dans cet article *Ich-Analyse und Massenpsychologie,* il ne pensait alors qu'à l'organisation de la Société analytique. J'ai fait allusion tout à l'heure à mes écrits, j'y ai pointé d'une façon infiniment plus aiguë peut-être que je suis en train de le faire pour l'instant tout ce que cette problématique a soulevé pour lui de dramatique. Il faut tout de même indiquer ce qui sort, d'une façon suffisamment claire, dans certains passages cités par Jones, de la notion d'une sorte de *Komintern,* comité secret même, qui est conçu romantiquement comme tel à l'intérieur de l'analyse. C'est quelque chose à la pensée de quoi il s'est nettement abandonné dans telle de ses lettres. En fait, c'est bien ainsi qu'il envisageait le fonctionnement du groupe des sept à qui il faisait vraiment confiance.

Dès lors qu'il y a une foule ou masse organisée, [de] ceux qui sont dans cette fonction d'analyste, se posent tous les problèmes que soulève Freud effectivement dans cet article et qui sont, comme je l'ai aussi en son temps éclairé, [que] les problèmes d'organisation de la masse dans son rapport à l'existence d'un certain discours. Et il faudrait reprendre cet article en l'appliquant à l'évolution de la fonction analytique, de la théorie que les analystes s'en sont fait, en ont promu pour voir quelle nécessité fait converger — c'est presque immédiatement, intuitivement sensible et compréhensible — quelle gravitation attire la fonction de l'analyste vers l'image qu'il peut s'en faire, pour autant que cette image va se situer très précisément au point que Freud nous apprend à dégager, dont Freud mène à son terme la fonction à ce moment de la seconde topique, et qui est [celui de] l'*Ich Ideal*, traduction *Idéal du Moi.*

Ambiguïté, dès maintenant, devant ces termes. *Ich Ideal*, par exemple, dans un article auquel je vais me référer tout à l'heure, sur *Transfert et amour*, pour nous très important, qui a été lu à la Société psychanalytique de Vienne en 1933 par ses

auteurs et qui a été publié dans *Imago* en 1934 — il se trouve que je l'ai, il n'est pas facile de se procurer les *Imago*, il est plus facile d'avoir le *Psychoanalytic Quarterly* de 1939 où il a été traduit en anglais sous le titre de *Transference and Love* — l'*Idéal du Moi* est traduit en anglais par *ego ideal.* Ce jeu de la place dans les langues du déterminant par rapport au déterminé, de l'ordre pour tout dire de la détermination est quelque chose qui joue son rôle qui n'est point de hasard. Quelqu'un qui ne sait pas l'allemand pourrait croire que *Ich Ideal* veut dire Moi Idéal. J'ai fait remarquer que dans l'article inaugural où on parle de *Ich Ideal,* de l'Idéal du Moi, *Einführung zur Narzissmus,* il y a de temps en temps *Ideal Ich.* Et Dieu sait si pour nous tous c'est un objet de débat, moi-même disant qu'on ne saurait même un instant négliger sous la plume de Freud, si précise concernant le signifiant, une pareille variation, et d'autres disant qu'il est impossible qu'à l'examen du contexte on s'y arrête d'aucune façon. Il y a une chose pourtant certaine, c'est d'abord que, même ceux qui sont dans cette seconde position seront les premiers, comme vous le verrez dans le prochain numéro qui va paraître de *La Psychanalyse*, à distinguer effectivement sur le plan psychologique l'Idéal du Moi du Moi Idéal. J'ai nommé mon ami Lagache, dont vous verrez que dans son article sur la *Structure de la personnalité*, il fait une distinction dont je peux dire, sans du tout [la] diminuer pour autant, qu'elle est descriptive, extrêmement fine, élégante et claire. Dans le phénomène ça n'a absolument pas la même fonction. Simplement vous verrez que dans une réponse que j'ai donnée tout exprès pour ce numéro, élaborée, concernant ce qu'il nous donne comme thématique sur la structure de la personnalité, j'ai fait remarquer un certain nombre de points, dont le premier est qu'on pourrait objecter qu'il y a là un abandon de la méthode que lui-même nous a annoncé qu'il se proposait de suivre en matière métapsychologique, en matière d'élaboration de la structure, c'est à savoir d'une formulation comme il s'exprime qui soit distante de l'expérience, c'est-à-dire qui soit à proprement parler métapsychologique, la différence clinique et descriptive des deux termes Idéal du Moi et Moi Idéal étant insuffisamment [établie ?] dans le registre de la méthode qu'il s'est lui-même proposée. Vous verrez bientôt tout cela à sa place.

Peut-être vais-je aujourd'hui anticiper d'ores et déjà sur la façon métapsychologique tout à fait concrète dont on peut situer, à l'intérieur de cette grande économie, cette thématique économique introduite par Freud autour de la notion du narcissisme, préciser bien effectivement la fonction de l'un et de l'autre. Mais je n'en suis pas encore là. Simplement ce que je vous désigne c'est le terme de *Ich Ideal,* ou Idéal du Moi, pour autant même qu'il vient à être traduit en anglais par *ego ideal* — en anglais cette place du déterminatif, du déterminant, est beaucoup plus ambiguë dans un groupe de deux termes comme *ego ideal* — que déjà nous

trouvons la trace si l'on peut dire sémantique de ce qui s'est passé comme glissement, comme évolution de la fonction donnée à ce terme quand on a voulu l'employer à marquer ce que devenait l'analyste pour l'analysé.

On a dit et très tôt, l'analyste prend pour l'analysé la place de son Idéal du Moi. C'est vrai ou c'est faux, c'est vrai au sens que ça arrive, ça arrive facilement, je dirai même plus, je vous donnerai tout à l'heure un exemple, à quel point c'est commode [commun ?], à quel point pour tout dire un sujet peut installer des positions à la fois fortes et confortables et bien de la nature de ce que nous appelons résistance, c'est peut-être même plus vrai encore que ne le marque une position occasionnelle et apparente de l'accrochage de certaines analyses. Ça ne veut pas dire du tout que ça épuise la question, ni bien sûr pour tout dire, que l'analyste d'aucune façon ne puisse s'en satisfaire, j'entends se satisfaire à l'intérieur de l'analyse du sujet, qu'il puisse en d'autres termes pousser l'analyse jusqu'à son terme en ne débusquant pas le sujet de cette position que le sujet prend en tant qu'il lui donne la position d'Idéal du Moi. Même donc ça pose la question de ce que cette vérité se révèle devoir être dans le devenir. À savoir à la fin et après l'analyse du transfert, où doit être l'analyste ? Ailleurs, mais où ? À savoir si à la fin, et après l'analyse du transfert, l'analyste ne doit pas… ce qui n'est pas seulement en jeu ? C'est cela qui n'a jamais été dit.

Car en fin de compte [ce que revêt] l'article dont je vous parlai tout à l'heure est quelque chose qui, au moment où il sort, n'est même pas tellement une position de recherche; 1933 par rapport aux années 20 où s'élève le tournant de la technique analytique, comme s'exprime tout le monde, ils ont eu le temps tout de même de réfléchir et d'y voir clair. Il y a dans cet article que je ne peux pas parcourir dans tous ses détails avec vous, mais auquel je vous prie de vous reporter — c'est d'ailleurs quelque chose dont nous reparlerons, nous n'allons pas nous arrêter à cela — d'autant plus que ce que je veux vous dire est ceci qui se rapporte au texte anglais et c'est pourquoi c'est celui-ci que j'ai ici avec moi alors que le texte allemand est plus vif, mais nous n'en sommes pas aux arêtes du texte allemand, nous en sommes au niveau du glissement sémantique qui exprime ce qui s'est produit en effet au niveau d'une critique interne à l'analyste en tant qu'il est l'analyste, lui tout seul et maître à son bord et mis face à son action, à savoir pour lui l'approfondissement, l'exorcisme, l'extraction de soi-même nécessaire pour qu'il ait une juste aperception de son rapport à lui propre avec cette fonction de l'*ego ideal*, de l'Idéal du Moi, en tant que pour lui, comme analyste, et par conséquent d'une façon particulièrement nécessaire, elle est soutenue à l'intérieur de ce que j'ai appelé la masse analytique.

Car s'il ne le fait pas, ce qui se produit est ce qui s'est effectivement produit, à savoir [que par] un glissement, un glissement de sens qui n'est pas à ce niveau un

glissement qui puisse d'aucune façon être conçu comme extérieur au sujet, comme une erreur pour tout dire, mais un glissement qui l'implique profondément, subjectivement et dont [témoigne] ce qui se passe dans la théorie, à savoir que si, en 1933, on fait pivoter un article sur *Transfert et amour* tout entier autour d'une thématique qui est proprement celle de l'Idéal du Moi et sans aucune espèce d'ambiguïté, vingt ou vingt-cinq ans après, ce dont il s'agit, d'une façon je le dis théorisée dans des articles qui le disent en clair concernant les rapports de l'analysé et de l'analyste, ce sont les rapports de l'analysé en tant que l'analyste a un Moi qu'on peut appeler idéal, mais en un sens bien différent aussi bien de celui de l'Idéal du Moi que du sens concret auquel je faisais allusion tout à l'heure et que vous pouvez donner — je vais y revenir et illustrer tout ça — à la fonction du Moi Idéal. C'est un Moi Idéal si je puis dire réalisé, le Moi de l'analyste, et un Moi Idéal au même sens où on dit qu'une voiture est une voiture idéale. Ce n'est pas un idéal de voiture ni le rêve de la voiture quand elle est toute seule au garage, c'est une vraiment bonne et solide voiture. Tel est le sens que finit par prendre, si ce n'était que ça bien sûr, une chose littéraire, une certaine façon d'articuler que l'analyste a à intervenir comme quelqu'un qui en sait un bout de plus que l'analysé, tout ça serait simplement d'un ordre de la platitude, n'aurait peut-être pas tellement de portée, mais c'est que ça traduit quelque chose de tout à fait différent, ça traduit une véritable implication subjective de l'analyste dans ce glissement même du sens de ce couple de signifiants Moi et Idéal. Nous n'avons point à nous étonner d'un effet de cet ordre, ce n'est qu'un colmatage. Cela n'est que le dernier terme de quelque chose dont le ressort est beaucoup plus constitutif de cette aventure que simplement ce point local, presque caricatural, où vous savez que [c'est celui où] tout le temps nous l'affrontons, nous ne sommes ici que pour ça.

D'où tout cela est-il provenu ? du tournant de 1920. Autour de quoi le tournant de 1920 tourne-t-il ? autour du fait que — ils le disent, les gens de l'époque, les héros de la première génération analytique — l'interprétation, ça ne fonctionne plus comme ça a fonctionné, l'air n'est plus à ce que ça fonctionne, à ce que ça réussisse. Et pourquoi ? Ça n'a pas épaté Freud, il l'avait dit depuis bien longtemps. On peut pointer celui de ses textes où il dit, très tôt, dans les *Essais techniques* : « Profitons de l'ouverture de l'inconscient parce que bientôt il aura retrouvé un autre truc ». Qu'est-ce que ça veut dire pour nous qui pouvons de cette expérience faite — et nous-mêmes glissant avec — quand même trouver les repères ? Je dis que l'effet d'un discours — je parle de celui de la première génération analytique — qui, portant sur l'effet d'un discours, l'inconscient, ne le sait pas que c'est de ça qu'il s'agit, parce que encore que ce fût là, et depuis la *Traumdeutung* où je vous apprends à le reconnaître, à l'épeler, à voir qu'il ne s'agit constamment sous le terme des mécanismes de l'inconscient que de l'effet

du discours, c'est bien ceci, l'effet d'un discours qui, portant sur l'effet d'un discours [l'inconscient] [qui] ne le sait pas, aboutit nécessairement à une cristallisation nouvelle de ces effets d'inconscient qui opacifie ce discours. Cristallisation nouvelle, ça veut dire quoi ? ça veut dire les effets que nous constatons, à savoir que ça ne fait plus le même effet aux patients qu'on leur donne certains aperçus, certaines clés, qu'on manie devant eux certains signifiants.

Mais observez-le bien, les structures subjectives qui correspondent à cette cristallisation nouvelle, [elles] n'ont pas besoin, elles, d'être nouvelles. À savoir ces registres, ces degrés d'aliénation, si je puis dire, que nous pouvons dans le sujet spécifier, qualifier sous les termes par exemple de Moi, de Surmoi, d'Idéal du Moi, c'est comme des ondes stables, quel que soit ce qui se passe, ces effets qui mettent en recul, immunisent, mithridatisent le sujet par rapport à un certain discours, qui empêchent que ce soit celui-là qui puisse continuer à fonctionner quand il s'agit de le mener là où nous devons le mener, c'est à savoir à son désir. Ça ne change rien sur les points nœuds où lui, comme sujet, va se reconnaître, s'installer. Et c'est cela qu'à ce tournant Freud constate. Si Freud s'essaie à définir quels sont ces points stables, ces ondes fixes dans la constitution subjective, c'est parce que c'est ça qui lui apparaît très remarquablement à lui comme [une] constante, mais ce n'est pas pour les consacrer qu'il s'en occupe et les articule, c'est pour les lever comme obstacles. Ce n'est pas pour instaurer comme une espèce d'inertie irréductible la fonction *Ich* prétendue synthétique du Moi, même quand il en parle, qu'il la met là au premier plan et c'est pourtant comme ceci que cela a été interprété dans la suite. C'est pour autant que justement il faut que nous reconsidérions cela comme les artéfacts de l'auto-institution du sujet dans son rapport au signifiant d'une part, à la réalité de l'autre. C'est pour ouvrir un nouveau chapitre de l'action analytique.

C'est en tant que masse organisée par l'Idéal du Moi analytique tel qu'il s'est développé effectivement sous la forme d'un certain nombre de mirages, au premier plan desquels est celui-ci par exemple qui est mis dans le terme du Moi fort, si souvent impliqué à tort dans les points où on croit le reconnaître [que] je tente ici de faire quelque chose dont on pourrait, avec toutes les réserves que ceci implique, dire que c'est un effort d'analyse au sens propre du terme, que pour renverser le couplement des termes qui font le titre de l'article de Freud auquel je me référai tout à l'heure, une des faces de mon séminaire pourrait s'appeler *Ich-Psychologie und Massenanalyse*. C'est en tant qu'est venu, qu'a été promu au premier plan de la théorie analytique l'*Ich-Psychologie* qui fait bouchon, qui fait barrage, qui fait inertie depuis plus d'une décade à tout redépart de l'efficace analytique, c'est pour autant que les choses en sont ainsi qu'il convient d'interpeller comme telle la communauté analytique en permettant à chacun de jeter un regard

sur ce qui vient à altérer la pureté analytique de sa position vis-à-vis de celui dont il est le répondant, de son analysé, pour autant que lui-même s'inscrit, se détermine de par les effets qui résultent de la masse analytique, je veux dire de la masse des analystes, dans l'état actuel de leur constitution et de leur discours. Qu'on ne se trompe en rien sur ce que je suis en train de dire, il s'agit là de quelque chose qui n'est pas de l'ordre d'un accident historique, l'accent étant mis sur accident. Nous sommes en présence d'une difficulté, d'une impasse qui tient à ce que vous avez entendu tout à l'heure mettre à la pointe de ce que j'exprimais, l'action analytique.

S'il y a un lieu où le terme d'action — depuis quelque temps dans notre époque moderne mis en question par les philosophes — peut être réinterrogé d'une façon qui soit peut-être décisive c'est, si paradoxale que paraisse cette affirmation, au niveau de celui dont on peut croire que c'est celui qui s'abstient le plus là-dessus, à savoir l'analyste. Maintes fois ces dernières années dans mon séminaire, rappelez-vous à propos de l'obsessionnel et de son style de performances, voire d'exploits, et vous le retrouverez dans l'écrit que j'ai donné de mon rapport de Royaumont; [dans] sa forme définitive, j'ai mis l'accent sur ce que notre expérience très particulière de l'action comme *acting out,* dans le traitement, doit nous permettre d'introduire comme relief nouveau, original à toute réflexion thématique de l'action. S'il y a quelque chose que l'analyste peut se lever pour dire, c'est que l'action comme telle, l'action humaine si vous voulez, est toujours impliquée dans la tentative, dans la tentation de répondre à l'inconscient. Et je propose à quiconque s'occupe à quelque titre que ce soit de ce qui mérite ce nom d'action, à l'historien nommément, pour autant qu'il ne renonce pas [à ceci que bien des façons de le formuler fait vaciller notre esprit, à savoir le] au sens de l'histoire, je lui propose de reprendre en fonction d'une telle formulation la question sur ce que nous [ne] pouvons tout de même éliminer du texte de l'histoire, à savoir que son sens ne nous entraîne pas purement et simplement comme le fameux chien crevé, mais qu'il s'y passe, dans l'histoire, des actions.

Mais l'action à laquelle nous avons affaire, c'est l'action analytique. Et pour elle c'est tout de même pas contestable qu'elle est tentative de répondre à l'inconscient. Et il n'est pas contestable non plus que chez notre sujet ce qui se passe, [ce à quoi] notre expérience [nous] a habitués, ce quelque chose qui fait un analyste, ce qui fait que nous savons ce que nous disons, même si nous ne savons pas très bien le dire, quand nous disons, ça c'est un *acting out* chez le sujet en analyse, c'est la formule la plus générale qu'on en puisse donner, et il est important de donner la formule la plus générale, parce que ici si on donne des formules particulières le sens des choses s'obscurcit, si on dit, c'est une rechute du sujet, par exemple ou si on dit, c'est un effet de nos conneries, on se voile ce dont il s'agit;

bien sûr que ça peut être ça, éminemment, ce sont des cas particuliers de ces définitions que je vous propose concernant l'*acting out*. C'est que, puisque l'action analytique est tentative, est tentation aussi à sa manière de répondre à l'inconscient, l'*acting out* c'est ce type d'action par où à tel moment du traitement, sans doute pour autant qu'il est spécialement sollicité, c'est peut-être par notre bêtise, ça peut être par la sienne, mais ceci est secondaire, qu'importe, le sujet exige une réponse plus juste.

Toute action, *acting out* ou pas, action analytique ou pas, a un certain rapport à l'opacité du refoulé et l'action la plus originelle au refoulé le plus originel, à l'*Urverdrängt.* Et alors nous devons aussi, c'est là l'important de la notion de l'*Urverdrängt*, qui est dans Freud et qui peut y apparaître comme opaque, c'est pourquoi j'essaie de vous en donner un sens, il tient en ceci qui [qu'il ?] est la même chose que ce que d'une certaine façon j'ai essayé la dernière fois pour vous d'articuler quand je vous disais que nous ne pouvons faire que de nous engager nous-mêmes dans la *Versagung* la plus originelle, c'est la même chose qui s'exprime sur le plan théorique dans la formule suivante que malgré toutes les apparences il n'y a pas de métalangage.

Il peut y avoir un métalangage au tableau noir, quand j'écris des petits signes, α, β, γ, δ, ça court, ça va et ça fonctionne, c'est les mathématiques. Mais concernant ce qui s'appelle la parole, à savoir qu'un sujet s'engage dans le langage, on peut parler de la parole sans doute, et vous voyez que je suis en train de le faire, mais ce faisant sont engagés tous les effets de la parole, et c'est pour ça qu'on vous dit qu'au niveau de la parole il n'y a pas de métalangage ou, si vous voulez, qu'il n'y a pas de métadiscours. Il n'y a pas d'action, pour conclure, qui transcende définitivement les effets de refoulé ; peut-être, s'il y en a une au dernier terme, tout au plus c'est celle où le sujet comme tel se dissout, s'éclipse et disparaît. C'est une action à propos de quoi il n'y a rien de dicible. C'est, si vous voulez, l'horizon de cette action qui donne sa structure à ma notation du fantasme. Et ma petite notation c'est pour ça qu'elle est algébrique, qu'elle ne peut que s'écrire avec de la craie au tableau noir, que la notation du fantasme est $\$ \lozenge a$, [◊] qu'on peut lire désir de petit *a*, l'objet du désir. Vous verrez que tout ceci nous amènera peut-être tout de même à apercevoir d'une façon plus précise la nécessité essentielle qu'il y a à ce que nous n'oubliions pas cette place justement indicible en tant que le sujet s'y dissout, que la notation algébrique seule peut préserver dans la formule que je vous donne du fantasme.

Dans cet article *Transfert et amour* des dénommés Jekels et Bergler, ils ont donc dit en 1933, alors qu'ils étaient encore à la Société de Vienne… Il y a une intuition clinique brillante qui donne comme il est d'usage son poids, sa valeur à cet article, ce relief, ce ton qui fait que ça en fait un article de ce qu'on appelle la

première génération. Puis encore maintenant, ce qui nous plaît dans un article, c'est quand il amène quelque chose comme ça. Cette intuition c'est qu'il y a un rapport, rapport étroit entre le terme de la berquinade courante, l'amour et la culpabilité. Jekels et Bergler nous disent, contrairement à la bergerie où l'amour baigne dans la béatitude, observez un peu ce que vous voyez, c'est pas simplement que l'amour soit souvent coupable, c'est qu'on aime pour échapper à la culpabilité. Ça évidemment c'est pas des choses qu'on peut dire tous les jours. Quand même c'est un petit peu gênant pour les gens qui n'aiment pas Claudel, pour moi c'est du même ordre qu'on vienne nous dire des choses comme ça. Si on aime, en somme, c'est parce qu'il y a encore quelque part l'ombre de celui qu'une femme tordante avec laquelle nous voyagions en Italie appelait *il vecchio con la barba,* celui qu'on voit partout chez les primitifs. Eh bien ! c'est très joliment soutenu cette thèse que dans son fond l'amour est besoin d'être aimé par qui pourrait vous rendre coupable. Et justement, si on est aimé par celui-là ou par celle-là, ça va beaucoup mieux. Ce sont de ces aperçus analytiques que je qualifierai être justement de l'ordre de ces vérités de bon aloi qui sont aussi naturellement du mauvais, parce que c'est un aloi, autrement dit un alliage et que ce n'est pas véritablement distingué, que c'est une vérité clinique mais [c'est] comme telle si je puis dire une vérité collabée, il y a là une espèce d'écrasement d'une certaine articulation. Ce n'est pas goût de la berquinade qui me fait vouloir que nous reséparions ces deux métaux, l'amour et la culpabilité en l'occasion, c'est que l'intérêt de nos découvertes repose tout entier sur ces effets de tassement du symbolique dans le réel, dans la réalité comme on dit, auxquels nous avons sans cesse affaire. Et c'est avec cela que nous progressons, que nous montrons des ressort efficaces, ceux auxquels nous avons affaire. Et il est tout à fait clair, certain que si la culpabilité n'est pas toujours et immédiatement intéressée dans le déclenchement, dans les origines d'un amour, dans l'éclair si je puis dire de l'énamoration, du coup de foudre, il n'en reste pas moins certain que même dans des unions inaugurées sous des auspices si poétiques, avec le temps il arrive que sur l'objet aimé viennent s'appliquer, se centrer tous les effets d'une censure active. Ce n'est pas simplement qu'autour de lui vienne se regrouper tout le système des interdits, mais aussi bien que c'est à lui qu'on vient dans cette fonction de la conduite, si constitutive de la conduite humaine, qui s'appelle demander la permission.

Le rôle, je ne dis pas de l'Idéal du Moi, mais du Surmoi bel et bien comme tel et dans sa forme la plus opaque et la plus déroutante, l'incidence du Surmoi dans des formes très authentiques, dans des formes de la meilleure qualité de ce qu'on appelle la relation amoureuse, c'est quelque chose qui certes n'est point du tout à négliger. Et alors, il y a d'un côté cette intuition dans l'article de nos amis Jekels et Bergler, et puis de l'autre il y a l'utilisation partielle et vraiment comme ça bru-

tale comme un rhinocéros de ce que Freud a apporté d'aperçus économiques sous le registre du narcissisme.

L'idée que toute finalité de l'équation libidinale vise au dernier terme à la restauration d'une intégrité primitive, à la réintégration de tout ce qui est, si mon souvenir est bon, *Abtrennung,* tout ce qui a été amené à un certain moment par l'expérience à être considéré par le sujet comme de lui séparé, cette notion théorique, elle, est des plus précaire à être appliquée dans tous les registres et à tous les niveaux. La question de la fonction que ça joue au moment de l'*Introduction au narcissisme,* dans la pensée de Freud, est une question… Il s'agit de savoir si nous pouvons y faire foi, de savoir si comme les auteurs le disent en termes clairs — car on savait tout le pourtour des apories d'une position à cette génération où on n'était pas formé en série — on peut formuler ceci sous le terme du miracle de l'investissement des objets. Et en effet dans une telle perspective c'est un miracle. Si le sujet est vraiment, au niveau libidinal, constitué d'une façon telle que sa fin et sa visée soient de se satisfaire d'une position entièrement le sens d'une réaction, on peut très bien théoriquement concevoir que toute sa fin soit quand même de revenir à cette position de départ. On voit très difficilement ce qui peut conditionner cet énorme détour qui pour le moins constitue une structuration tout de même complexe et riche qui est celle à laquelle nous avons affaire dans les faits. Et c'est bien de ça qu'il s'agit et à quoi tout au long de cet article les auteurs vont s'efforcer de répondre. Pour cela ils s'engagent, assez servilement je dois dire, dans des voies ouvertes par Freud, qui sont le ressort de la complexification de cette structure du sujet dont vous voyez que c'est aujourd'hui ce qui fait l'équilibre, le thème unique de ce que je vous développe, cette complexification du sujet, à savoir l'entrée en jeu de l'Idéal du Moi, Freud ; dans l'*Introduction au narcissisme,* nous indique que c'est l'artifice par quoi le sujet va pouvoir maintenir son idéal, disons pour abréger parce qu'il est tard, de toute puissance.

Dans le texte de Freud, inaugural, surtout si on le lit, ça vient, ça passe et puis ça éclaire à ce moment-là déjà suffisamment de choses pour que nous ne lui demandions pas plus. Il est bien clair que, comme la pensée de Freud a quelque peu couru à partir de là, nos auteurs se trouvent devant une complexification un peu sérieuse de cette première différenciation, qu'ils ont à faire face à la distance, à la différence qu'il y a d'un Idéal du Moi qui serait en fin de compte tout fait pour justement restituer au sujet, vous voyez dans quel sens, les bénéfices de l'amour. L'Idéal du Moi c'est ce quelque chose qui, d'être en soi-même originé dans les premières lésions du narcissisme, redevient apprivoisé d'être introjecté. C'est ce que nous explique Freud d'ailleurs. Pour le Surmoi, on s'apercevra qu'il faut bien tout de même admettre qu'il doit y avoir un autre mécanisme, car tout en étant introjecté, le Surmoi ne devient pas pour autant beaucoup plus béné-

fique. Et je m'arrête là, je reprendrai. Ce à quoi les auteurs sont amenés nécessairement, c'est à recourir à toute une dialectique d'Éros et Thanatos qui n'est pas alors une petite affaire. Ça va un peu fort et même c'est assez joli, reportez-vous à cet article, vous en aurez pour votre argent.

Mais avant de vous quitter je voudrais tout de même vous suggérer quelque chose de vif et d'amusant, destiné à vous donner l'idée de ce qu'une introduction plus juste à la fonction du narcissisme permet je crois de mieux articuler, et d'une façon que confirme toute la pratique analytique depuis que ces notions ont été introduites. Moi Idéal, Idéal du Moi ont bien entendu le plus grand rapport avec certaines exigences de préservation du narcissisme. Mais ce que je vous ai proposé dans la suite, dans la filière de mon premier abord d'une modification nécessaire à la théorie analytique telle qu'elle s'engageait dans la voie où je vous ai montré tout à l'heure que le Moi était utilisé, c'est bien cet abord nécessaire à la théorie analytique telle qu'elle s'engageait dans la voie où je vous ai montré tout à l'heure que le Moi était utilisé, c'est bien cet abord qui s'appelle dans ce que je vous enseigne ou enseignai, le stade du miroir. Quelles en sont les conséquences concernant cette économie du Moi Idéal, de l'Idéal du Moi et de leur rapport avec la préservation du narcissisme ?

Eh bien, parce qu'il est tard, je vous l'illustrerai d'une façon j'espère qui vous paraîtra amusante. J'ai parlé tout à l'heure de voiture, tâchons de voir ce que c'est que le Moi Idéal. Le Moi Idéal, c'est le fils de famille au volant de sa petite voiture de sport. Avec ça il va vous faire voir du pays. Il va faire le malin. Il va exercer son sens du risque, ce qui n'est point une mauvaise chose, son goût du sport comme on dit, et tout va consister à savoir quel sens il donne à ce mot sport si, du sport ça ne peut pas être aussi le défi à la règle je ne dis pas seulement du code de la route mais aussi bien de la sécurité. Quoi qu'il en soit c'est bien le registre où il aura à se montrer ou à ne pas se montrer et à savoir comment il convient de se montrer plus fort que les autres, même si ceci consiste à dire qu'on y va un peu fort. Le Moi Idéal c'est ça.

Je n'ouvre qu'une porte latérale, car ce que j'ai à dire c'est le rapport avec l'Idéal du Moi, une porte latérale avec ceci qu'il ne laisse pas tout seul et sans objet le Moi Idéal, parce qu'après tout dans telle occasion, pas dans toutes, s'il se livre à ces exercices scabreux c'est pour quoi ? pour attraper une gamine. Est-ce que c'est tellement pour attraper une gamine que pour la façon d'attraper la gamine ? Le désir importe peut-être moins ici que la façon de le satisfaire. Et c'est bien en quoi et pourquoi, comme nous le savons, la gamine peut être tout à fait accessoire, même manquer. Pour tout dire, ce côté-là qui est celui où ce Moi Idéal vient prendre sa place dans le fantasme, nous voyons mieux, plus facilement qu'ailleurs ce qui règle la hauteur de ton des éléments du fantasme, et qu'il doit y avoir

quelque chose ici, entre les deux termes, qui glisse pour que l'un des deux puisse si facilement s'élider. Ce terme qui glisse, nous le connaissons. Pas besoin ici d'en faire état avec plus de commentaire, c'est le *petit phi* (φ) le phallus imaginaire et ce dont il s'agit, c'est bien de quelque chose qui se met à l'épreuve.

Qu'est-ce que c'est que l'Idéal du Moi ? L'Idéal du Moi, qui a le plus étroit rapport avec ce jeu et cette fonction du Moi Idéal, est bel et bien constitué par le fait qu'au départ, je vous ai dit, s'il a sa petite voiture de sport, c'est parce qu'il est le fils de famille et qu'il est le fils à papa et que, pour changer de registre, si Marie-Chantal comme vous le savez s'inscrit au parti communiste, c'est pour faire chier père. De savoir si elle ne méconnaît pas dans cette fonction sa propre identification à ce qu'il s'agit d'obtenir en faisant chier père, c'est encore une porte latérale que nous nous garderons de pousser. Mais disons bien que l'une et l'autre, Marie Chantal et le fils à papa au volant de sa petite voiture, seraient tout simplement englobés dans ce monde organisé comme ça par le père, s'il n'y avait pas justement le signifiant père, qui permet si je puis dire de s'en extraire pour s'imaginer, et même pour arriver à le faire chier. C'est ce qu'on exprime en disant qu'il ou elle introjecte dans l'occasion l'image paternelle. Est-ce que ça n'est pas aussi dire que c'est l'instrument grâce à quoi les deux personnages, masculin et féminin, peuvent s'extrojecter eux de la situation objective ? L'introjection, c'est en somme ça, s'organiser subjectivement de façon à ce que le père en effet, sous la forme de l'Idéal du Moi, pas si méchant que ça, soit un signifiant d'où la petite personne, mâle ou femelle, vienne à se contempler sans trop de désavantage au volant de sa petite voiture ou brandissant sa carte du parti communiste. En somme, si de ce signifiant introjecté le sujet tombe sous un jugement qui le réprouve, il prend par là la dimension du réprouvé, ce qui, comme chacun sait, n'a rien de narcissiquement si désavantageux.

Mais alors, il en résulte que nous ne pouvons pas parler si simplement de la fonction de l'*ego ideal* comme réalisant d'une façon en quelque sorte massive la coalescence de l'autorité bienveillante et de ce qui est bénéfice narcissique comme si c'était purement et simplement inhérent à un seul effet au même point. Et pour tout dire, ce que j'essaie pour vous d'articuler avec mon petit schéma de l'autre fois — que je ne referai pas parce que je n'ai pas le temps mais [ce] qui est encore présent j'imagine à un certain nombre de mémoires — qui est celui de l'illusion du vase renversé pour autant que ce n'est que d'un point qu'on peut voir surgir autour des fleurs du désir cette image réelle, observons-le, du vase produit par l'intermédiaire de la réflexion d'un miroir sphérique, autrement dit que la structure particulière de l'être humain en tant qu'hypertrophie de son [Moi] semble être liée à sa prématuration. La distinction nécessaire du lieu où se produit le bénéfice narcissique avec le lieu où l'*ego ideal* fonctionne nous force d'interroger

différemment le rapport de l'un et de l'autre avec la fonction de l'amour, ce rapport avec la fonction de l'amour qu'il ne s'agit pas d'introduire, et moins que jamais au niveau où nous sommes de l'analyse du transfert, d'une façon confusionnelle.

Laissez-moi encore, pour terminer, vous parler d'un cas d'une patiente. Disons qu'elle prend plus que liberté avec les droits sinon les devoirs du lien conjugal et que, mon Dieu, quand elle a une liaison elle sait en pousser les conséquences jusqu'au point le plus extrême de ce qu'une certaine limite sociale, celle du respect offert par le front de son mari, lui commande de respecter. Disons que c'est quelqu'un pour tout dire qui sait admirablement tenir et déployer les positions de son désir. Et j'aime mieux vous dire qu'avec le temps elle a su, dans l'intérieur de sa famille, je veux dire sur son mari et sur d'aimables rejetons, maintenir tout à fait intact le champ de force d'exigences strictement centrées sur ses besoins libidinaux à elle. Quand Freud nous parle quelque part, si mon souvenir est bon, de la [*neue*] *morale*, ça veut dire la morale des nouilles concernant la femme, à savoir des satisfactions exigées, il ne faut pas croire que ça rate toujours. Il y a des femmes qui réussissent excessivement bien, à ceci près qu'elle, [elle] a quand même besoin d'une analyse. Qu'est-ce que, pendant tout un temps, je réalisai pour elle ? Les auteurs de cet article nous donneront la réponse. J'étais bien son Idéal du Moi pour autant que j'étais bien le point idéal où l'ordre se maintient et d'une façon d'autant plus exigée que c'est à partir de là que tout le désordre est possible. Bref, il ne s'agissait pas à cette époque que son analyste passât pour un immoraliste. Si j'avais eu la maladresse d'approuver tel ou tel de ses débordements, il aurait bien fallu voir ce qui en eût résulté. Bien plus, ce qu'elle pouvait entrevoir de telle ou telle atypie de ma propre structure familiale ou des principes dans lesquels j'élevai ceux qui sont sous ma coupe n'était pas sans ouvrir pour elle toutes les profondeurs d'un abîme vite refermé. Ne croyez pas qu'il soit si nécessaire que l'analyste offre effectivement, Dieu merci, toutes les images idéales qu'on se forme sur sa personne. Simplement elle me signalait à chaque occasion tout ce dont, me concernant, elle ne voulait rien savoir. La seule chose véritablement importante, c'est la garantie qu'elle avait, assurément vous pouvez m'en croire, que concernant sa propre personne je ne broncherai pas.

Que veut dire toute cette exigence de conformisme moral ? Les moralistes du courant ont, vous l'imaginez, la réponse bien naturellement que cette personne pour mener une vie si comblée ne devait pas être tout à fait d'un milieu populaire. Et donc le moraliste politique vous dira que ce qu'il s'agit de conserver c'est surtout un couvercle sur les questions qu'on pouvait se poser concernant la légitimité du privilège social. Et ceci d'autant plus que, comme bien vous pensez, elle était un tant soit peu progressiste. Eh bien, vous le voyez, à considérer la vraie

dynamique des forces, c'est ici que l'analyste a son petit mot à dire. Les abîmes ouverts, on pouvait en faire comme de ce qu'il en est pour la parfaite conformité des idéaux et de la réalité de l'analyste. Mais je crois que la vraie chose, celle qui devait être maintenue en tous les cas à l'abri de tout thème de contestation, c'est qu'elle avait les plus jolis seins de la ville, ce à quoi, vous pensez bien, les vendeuses de soutien-gorge ne contredisent jamais.

# Leçon XXIV

*7 juin 1961*

Nous allons poursuivre notre propos afin d'arriver à formuler notre but, peut-être osé, de cette année, formuler ce que l'analyste doit être vraiment pour répondre au transfert, ce qui implique aussi dans son avenir la question de savoir ce qu'il doit être, ce qu'il peut être, et c'est pour ça que j'ai qualifié cette question d'osée.

Vous avez vu se dessiner la dernière fois, à propos de la référence que je vous ai donnée [à propos] de l'article de Jekels et Bergler, de l'*Imago* année 1934, c'est-à-dire un an après qu'ils aient fait cette communication à la Société de Vienne, que nous étions amenés à poser la question dans les termes de la fonction du narcissisme concernant tout investissement libidinal possible. Vous savez sur ce sujet du narcissisme ce qui nous autorise à considérer ce domaine comme déjà ouvert, largement épousseté et d'une façon à rappeler les spécificités de la position qui est la nôtre, j'entends celle que je vous ai enseignée ici pour autant qu'ici elle est directement intéressée et que nous allons voir ce en quoi elle agrandit, elle généralise celle qui est donnée habituellement ou reçue dans les écrits analytiques ; je veux dire qu'aussi bien en la généralisant elle permet de s'apercevoir de certains pièges inclus dans la particularité de la position ordinairement promue, articulée par les analystes. Je vous ai indiqué la dernière fois, à propos de l'*Übertragung und Liebe*, qu'on pouvait y trouver quelles étaient sinon toutes mais au moins certaines des impasses que la théorie du narcissisme risque d'amener pour ceux qui les articulent. On peut dire que toute l'œuvre d'un Balint tourne tout entière autour de la question du prétendu auto-érotisme primordial et de la façon dont il est compatible à la fois avec les faits observés et avec le développement nécessaire appliqué au champ de l'expérience analytique.

C'est pourquoi comme support je viens de vous faire au tableau ce petit schéma qui n'est pas nouveau, que vous trouverez en tout cas beaucoup plus soigné,

parfait, dans le prochain numéro de *La Psychanalyse.* Je n'ai pas ici voulu le faire dans tous les détails — je veux dire les détails qui en rappellent la pertinence dans le domaine optique — aussi bien parce que je ne suis pas spécialement porté à me fatiguer que parce que je crois que ça aurait rendu au total ce schéma plus confus.

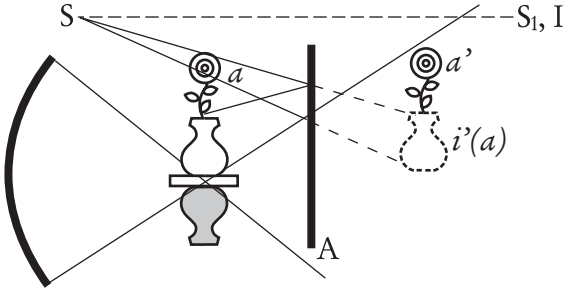


*Fig. XXIV-1*

Simplement je vous rappelle cette vieille histoire dite de l'illusion, dans les expériences classiques de physique de niveau amusant, du bouquet renversé par quoi on fait apparaître, grâce à l'opération du miroir sphérique placé derrière un certain appareil, l'image, je le souligne, réelle — je veux dire que ce n'est pas une image vue à travers l'espace, virtuelle, déployée à travers un miroir — qui se dresse à condition de respecter certaines conditions d'éclairage tout autour, avec une précision suffisante, au-dessus d'un support, d'un bouquet qui se trouve en réalité dissimulé dans les dessous de ce support. Ce sont des artifices qui sont employés aussi bien dans toutes sortes de tours que les illusionnistes présentent à l'occasion. On peut présenter de la même façon toute autre chose qu'un bouquet.

Ici, c'est du vase lui-même que, pour des raisons qui sont de présentation et d'utilisation métaphorique, nous nous servons, un vase qui est ici sous ce support en chair et en os dans son authentique poterie. Ce vase apparaîtra sous la forme d'une image réelle, à condition que l'œil de l'observateur soit suffisamment éloigné, et d'autre part dans le champ bien sûr d'un cône qui représente un champ déterminé par l'opposition des lignes qui joignent les limites du miroir sphérique au foyer de ce miroir, point où peut se produire cette illusion. Si l'œil est suffisamment éloigné il s'ensuivra à la fois que ces minimes déplacements ne feront pas vaciller sensiblement l'image elle-même et permettront à ces minimes déplacements de les apprécier comme quelque chose dont en somme les contours se soutiennent seuls avec la possibilité de la projection visuelle dans l'espace. Ce ne sera pas une image qui sera plate, mais qui donnera l'impression d'un certain volume.

Ceci donc est utilisé pourquoi ? Pour construire un appareil qui, lui, a valeur métaphorique et qui est fondé sur ceci, [c'est] que si nous supposons que l'œil de

l'observateur, lié par des conditions topologiques, spatiales, à être en quelque sorte inclus dans le champ spatial qui est autour du point où la production de cette illusion est possible, [s'il] remplit ces conditions, il percevra cette illusion tout en étant en un point qui lui rend impossible de l'apercevoir. Un artifice est possible pour cela, c'est de placer quelque part un miroir plan que nous appelons grand A en raison de l'utilisation métaphorique que nous lui donnerons par la suite, dans lequel il peut voir d'une façon réfléchie se produire la même illusion sous les aspects d'une image virtuelle de cette image réelle. Autrement dit, il voit là se produire quelque chose qui est en somme, sous la forme réfléchie d'une image virtuelle, la même illusion qui se produirait pour lui s'il se plaçait dans l'espace réel, c'est-à-dire dans un point symétrique par rapport au miroir de celui qu'il occupe, et regardait ce qui se passe au foyer du miroir sphérique, c'est-à-dire le point où se produit l'illusion formée par l'image réelle du vase. Et, de même que dans l'expérience classique, pour autant que c'est de l'illusion du bouquet qu'il s'agit, le vase a son utilité en ce sens que c'est lui qui permet à l'œil de fixer, de s'accommoder d'une façon telle que l'image réelle lui apparaisse dans l'espace, inversement nous supposions l'existence d'un bouquet réel que l'image réelle du vase viendra entourer à sa base.

Nous appelons A ce miroir, nous appelons $i(a)$ l'image réelle du vase, nous appelons $a$ les fleurs. Et vous allez voir ce à quoi ça va nous servir pour les explications que nous avons à donner concernant les implications de la fonction du narcissisme pour autant que l'Idéal du Moi y joue un rôle de ressort que le texte original de Freud sur l'*Introduction au narcissisme* a introduit et [qui est celui] dont on a tant fait état quand on nous dit que le ressort de l'Idéal du Moi est aussi bien le point pivot, le point majeur de cette sorte d'identification qui interviendrait comme fondamentale dans la production du phénomène du transfert. Cet Idéal du Moi, par exemple dans l'article dont il s'agit, qui n'est vraiment pas choisi au hasard, je vous l'ai dit l'autre jour, qui est choisi au contraire comme tout à fait exemplaire, significatif, bien articulé et représentant à la date où il a été écrit la notion de l'Idéal du Moi telle qu'elle a été créée et généralisée dans le milieu analytique, donc, quelle idée se font les auteurs au moment où ils commencent d'élaborer cette fonction de l'Idéal du Moi qui est d'une grande nouveauté par sa fonction topique dans la conception de l'analyse ? Consulter d'une façon un peu courante les travaux cliniques, les comptes rendus thérapeutiques ou les discussions de cas, cela suffit pour s'apercevoir quelle idée s'en font les auteurs d'alors. On rencontre à la fois des difficultés d'application, et voici en partie du moins ce qu'ils élaborent. Si on les lit avec une attention suffisante il découle que, pour voir quel est l'efficace de l'Idéal du Moi pour autant qu'il intervient dans la fonction du transfert, ils vont le considérer, cet Idéal du Moi, comme un champ organisé

d'une certaine façon à l'intérieur du sujet. La notion d'intérieur étant une fonction topologique tout à fait capitale dans la pensée analytique, voire même l'introjection s'y réfère, c'est donc un champ organisé qui est considéré en quelque sorte assez naïvement, dans la mesure où les distinctions ne sont nullement faites à cette époque entre le symbolique, l'imaginaire et le réel. Cet état d'imprécision, d'indistinction que présentent les notions topologiques, nous sommes bien forcés de dire qu'en gros il faut nous le représenter d'une façon spatiale ou quasi spatiale disons — la chose n'est pas pointée mais elle est impliquée dans la façon dont on nous en parle — comme une surface ou comme un volume, dans l'un comme dans l'autre cas, comme une forme de quelque chose qui, du fait qu'il est organisé à l'image de quelque chose d'autre se présente comme donnant le support, le fondement à l'idée d'identification. Bref, à l'intérieur d'un certain champ topique, c'est une différenciation produite par l'opération particulière qui s'appelle identification.

C'est autour de fonctions, de formes identifiées que les auteurs vont se poser des questions. Qu'en faire pour qu'elles puissent en somme remplir leur fonction économique ? Nous n'avons pas, parce que ce n'est pas notre propos ni notre objet aujourd'hui, ça nous entraînerait trop loin, à faire état de ce qui nécessite pour les auteurs la solution qu'ils vont adopter qui, au moment où elle surgit là, est assez nouvelle. Elle n'a pas encore été, vous le verrez, tout à fait vulgarisée, elle est là peut être promue pour la première fois. De toute façon, il ne s'agit naturellement que de la promouvoir de façon accentuée, car en effet dans certains propos du texte de Freud auquel ils se réfèrent, propos latéraux dans les contextes auxquels ils sont empruntés, il y a l'amorce d'une solution. Pour dire de quoi il s'agit, c'est de la supposition que la propriété de ce champ est d'être investie d'une énergie neutre, ce qui veut dire l'introduction dans la dynamique analytique d'une énergie neutre c'est-à-dire, au point d'évolution de la théorie où nous en sommes, d'une énergie qui se distingue — ça ne peut pas dire autre chose, comme étant ni l'un ni l'autre, ce que veut dire le neutre — de l'énergie proprement libidinale en tant que la deuxième topique de Freud l'a obligé à introduire la notion d'une énergie distincte de la libido dans le *Todestrieb*, l'instinct de mort, et dans la fonction dès lors, par les analystes, épinglée sous le terme de Thanatos, ce qui ne contribue certes pas à éclaircir la notion, et, dans un maniement opposé, coupler les termes d'Éros et Thanatos. C'est en tout cas sous ces termes que la dialectique nouvelle de l'investissement libidinal est maniée par les auteurs en question. Éros et Thanatos sont là agités comme deux fatalités tout à fait primordiales derrière toute la mécanique et la dialectique analytiques. Et le sort, le propos, l'enjeu de ce champ neutralisé, voilà ce dont il va nous être développé dans cet article le sort, *das Schicksal,* pour rappeler le terme dont Freud se sert

concernant la pulsion et nous expliquer comment nous pouvons l'imaginer, le concevoir.

Pour concevoir ce champ, avec la fonction économique que nous serons amenés à lui conserver pour le rendre utilisable, autant dans sa fonction propre d'Idéal du Moi que dans le fait que c'est à la place de cet Idéal du Moi que l'analyste sera appelé à fonctionner, voici ce que les auteurs sont amenés à imaginer. Ici nous sommes dans la plus haute, [la plus] élaborée métapsychologie. Ils sont amenés à concevoir ceci, que les origines concrètes de l'Idéal du Moi, et ceci pour autant surtout qu'ils ne peuvent les séparer comme il est légitime de celles du Surmoi, [qui sont] distinctes et pourtant, dans toute la théorie, couplées, ils ne peuvent — et après tout nous n'avons rien à leur envier si l'on peut dire avec ce que les développements de la théorie kleinienne nous ont apportés depuis — ils ne peuvent en concevoir les origines que sous la forme d'une création de Thanatos. En effet, il est tout à fait certain que si on part d'[une] notion d'un narcissisme originel parfait quant à l'investissement libidinal, si on conçoit que tout ce qui est de l'ordre de l'objet primordial est primordialement inclus par le sujet dans cette sphère narcissique, dans cette monade primitive de la jouissance à laquelle est identifié d'une façon d'ailleurs hasardée le nourrisson, on voit mal ce qui pourrait entraîner une sortie subjective de ce monadisme primitif. Les auteurs, en tout cas, n'hésitent pas eux-mêmes à considérer cette déduction comme impossible. Or, si dans cette monade il y a aussi incluse la puissance ravageuse de Thanatos, c'est peut-être là que nous pouvons considérer qu'est la source de quelque chose qui oblige le sujet — si on peut s'exprimer ainsi brièvement — à sortir de son auto-enveloppement. Bref les auteurs n'hésitent pas, je n'en prends pas la responsabilité, je les commente et je vous prie de vous reporter au texte pour voir qu'il est bien tel que je le présente, à attribuer à Thanatos comme tel la création de l'objet. Ils en sont d'ailleurs eux-mêmes assez frappés pour, à la fin de leurs explications, dans les dernières pages de l'article, introduire je ne sais quelle petite interrogation humoristique : « Aurions-nous été jusqu'à dire qu'en somme ce n'est que par l'instinct de destruction que nous venons vraiment au contact de quelque objet que ce soit ».

À la vérité, s'ils s'interrogent ainsi pour permettre en quelque sorte un tempérament, mettre une touche d'humour sur leur propre développement, rien après tout ne vient corriger en effet ce cadre tout à fait nécessaire, ce trait, si l'on est amené à devoir suivre le chemin de ces auteurs ; je vous le signale en passant. Pour l'instant d'ailleurs, ce n'est pas tellement ce qui pour nous fait problème mais ceci qui est concevable du moins localement, dynamiquement comme notation d'un moment significatif des premières expériences infantiles ; c'est en effet que c'est peut-être bien dans un accès, un moment d'agression que se place la différenciation sinon de

tout objet, en tout cas d'un objet hautement significatif. Puis cet objet, dès que le conflit aura éclaté, c'est le fait qu'il puisse être ensuite introjecté qui lui donnera son prix et sa valeur. Aussi bien nous retrouvons là le schéma classique et originel de Freud. C'est de cette introjection d'un objet impératif, interdictif, essentiellement conflictuel — Freud nous le dit toujours — c'est dans la mesure en effet où cet objet, le père par exemple, en l'occasion, dans une première schématisation sommaire et grossière du complexe d'Œdipe, c'est en tant que cet objet aura été intériorisé qu'il constituera ce Surmoi qui constitue au total un progrès, une action bénéficiaire du point de vue libidinal puisque, de ce fait qu'il soit réintrojecté, il rentre — c'est une première thématique freudienne — dans la sphère qui, en somme, ne serait-ce que d'être intérieure, de ce seul fait est suffisamment narcissisée pour pouvoir être pour le sujet objet d'investissement libidinal.

Il est plus facile de se faire aimer de l'Idéal du Moi que de ce qui a été un moment son original, l'objet. Il n'en reste pas moins que tout introjecté qu'il soit il continue de constituer une instance incommode. Et c'est bien ce caractère d'ambiguïté qui amène les auteurs à introduire cette thématique d'un champ d'investissement neutre, d'un champ d'enjeu qui sera tour à tour occupé puis évacué, pour être réoccupé par l'un des deux termes dont le manichéisme nous gêne un peu, il faut bien le dire, ceux d'Éros et de Thanatos. Et ce sera en particulier dans un deuxième temps, ou plus exactement c'est en éprouvant le besoin de le scander comme un deuxième temps, que les auteurs réaliseront ce que Freud avait introduit dès l'abord, à savoir la fonction possible de l'Idéal du Moi dans la *Verliebtheit*, comme aussi bien dans l'hypnose. Vous le savez, l'*Hypnose und Verliebtheit*, c'est là le titre d'un des articles que Freud a écrits dans lequel il analyse une *Massenpsychologie*. C'est pour autant que cet *ego ideal*, cet Idéal du Moi d'ores et déjà constitué, introjecté, peut être reprojeté sur un objet — reprojeté soulignons ici encore une fois de plus combien le fait de ne pas distinguer dans la théorie classique les registres différents du symbolique de l'imaginaire et du réel fait que ces phases de l'introjection et de la projection, qui sont après tout non pas obscures mais arbitraires, suspendues, gratuites, livrées à une nécessité qui ne s'explique que de la contingence la plus absolue — c'est pour autant que cet Idéal du Moi peut être reprojeté sur un objet que, si cet objet vient à vous être favorable, à vous regarder d'un bon œil, il sera pour vous cet objet de l'investissement amoureux au premier chef pour autant qu'ici la description de la phénoménologie de la *Verliebtheit* est introduite par Freud à un niveau tel qu'il rend possible son ambiguïté presque totale avec les effets de l'hypnose.

Les auteurs entendent bien qu'à la suite de cette seconde projection, rien ne nous arrête, en tout cas rien ne les arrête d'impliquer une seconde réintrojection qui fait que dans certains états plus ou moins extrêmes, dans lesquels ils n'hési-

tent pas à mettre à la limite les états de manie, l'Idéal du Moi lui-même, fût-il emporté par l'enthousiasme de l'effusion d'amour impliqué dans le second temps, dans la seconde projection, l'Idéal du Moi peut devenir pour le sujet complètement identique, jouant la même fonction que ce qui s'établit dans la relation de totale dépendance de la *Verliebtheit*. Par rapport à un objet, l'Idéal du Moi peut devenir lui-même quelque chose d'équivalent à ce qui est appelé dans l'amour, qui peut donner la pleine satisfaction du vouloir être aimé, du *geliebt werden wollen*. Je pense que ce n'est point faire preuve d'une exigence en matière conceptuelle d'aucune façon exagérée de [pour ?] sentir que si ces descriptions, surtout quand elles sont illustrées, traînent après elles certains lambeaux de perspectives où nous retrouvons dans la clinique les flashes, nous ne saurions complètement, à bien des titres, nous en satisfaire.

Pour tout de suite ponctuer ce que je crois pouvoir dire qu'articule d'une façon plus élaborée un schéma comme celui de ce petit montage qui n'a, comme toute autre description de cette espèce, comme ceux d'ordre topique qu'a faits Freud lui-même, bien entendu aucune espèce non seulement de prétention mais même de possibilité à représenter quoi que ce soit qui soit de l'ordre de l'organique, qu'il soit bien entendu que nous ne sommes pas de ceux qui, comme pourtant on le voit écrit, s'imaginent, avec l'opération chirurgicale convenable, une lobotomie, qu'on enlève quelque part le Surmoi à la petite cuillère. Il y a des gens qui le croient, qui l'ont écrit, que c'était un des effets de la lobotomie, qu'on enlevait le Surmoi, qu'on le mettait à côté sur un plateau, il ne s'agit pas de ça. Observons ce qu'articule le fonctionnement impliqué par ce petit appareil. Ce n'est pas pour rien qu'il réintroduit une métaphore de nature optique, il y a certainement à ça une raison qui n'est pas seulement de commodité, elle est structurale. C'est bien pour autant que ce qui est de l'ordre du miroir va beaucoup plus loin que le modèle, concernant le ressort proprement imaginaire, qu'ici le miroir intervient. Mais méfiez-vous, c'est évidemment un schéma un petit peu plus élaboré que celui de l'expérience concrète qui se produit devant le miroir.

Il est effectif qu'il se passe quelque chose pour l'enfant devant une surface réelle qui joue effectivement le rôle de miroir. Ce miroir, habituellement un miroir plan, une surface polie, n'est pas à confondre avec ce qui est ici représenté comme miroir plan. Le miroir plan qui est ici a une autre fonction. Ce schéma a l'intérêt d'introduire la fonction du grand Autre, dont le chiffre, sous la forme du A, est ici mis au niveau de l'appareil du miroir plan, d'introduire la fonction du grand Autre pour autant qu'elle doit être impliquée dans ces élaborations du narcissisme respectivement connotées, qui doivent être connotées d'une façon différente comme Idéal du Moi et comme Moi Idéal. Pour ne pas vous faire de cela une description qui soit en quelque sorte sèche qui, du même coup, risquerait de paraître

ce qu'elle n'est pas, à savoir arbitraire, je vais donc être amené à le faire sous la forme d'abord du commentaire qu'impliquent les auteurs auxquels nous nous référons, pour autant qu'ils étaient conduits, nécessités par le besoin de faire face à un problème de pensée, de repérage. Ce n'est certes pas pour, dans cette connotation, accentuer les effets négatifs, mais bien plutôt, c'est toujours plus intéressant, ce qu'il y a de positif.

Observons donc qu'à les entendre, l'objet est supposé comme créé par quoi ? comme à proprement [parler] par l'instinct de destruction, *Destruktions-Trieb*, Thanatos comme ils l'appellent, disons, pourquoi pas, la haine. Suivons-les. Si c'est vrai qu'il en soit ainsi, comment pouvons-nous le concevoir ? Si c'est le besoin de destruction qui crée l'objet, faut-il encore qu'il reste quelque chose de l'objet après l'effet destructif, c'est pas du tout impensable. Non seulement ce n'est pas impensable, mais nous y retrouvons bien ce que nous-mêmes élaborons d'une autre manière au niveau de ce que nous appelons le champ de l'imaginaire et les effets de l'imaginaire. Car, si l'on peut dire, ce qui reste, ce qui survit de l'objet après cet effet libidinal, ce *Trieb* de destruction, après l'effet proprement thanatogène qui est ainsi impliqué, c'est justement ce qui éternise l'objet sous l'aspect d'une forme, c'est ce qui le fixe à jamais comme type dans l'imaginaire. Dans l'image il y a quelque chose qui transcende justement le mouvement, le muable de la vie, en ce sens qu'elle lui survit. C'est en effet même un des premiers pas de l'art, pour le νοῦς antique, en tant que dans la statuaire est éternisé le mortel. C'est aussi bien, nous le savons d'une certaine façon, dans notre élaboration du miroir, la fonction qui est remplie par l'image du sujet en tant que quelque chose lui est soudain proposé où il ne fait pas simplement que recevoir le champ de quelque chose où il se reconnaît, mais de quelque chose qui déjà se présente comme un *Urbildideal*, comme quelque chose d'à la fois en avant et en arrière, comme quelque chose de toujours, quelque chose qui subsiste par soi, comme quelque chose devant quoi il ressent essentiellement ses propres fissures d'être prématuré, d'être qui lui-même s'éprouve comme même pas encore, au moment où l'image vient à sa perception, suffisamment coordonné pour répondre à cette image dans sa totalité.

Il est très frappant de voir le petit enfant, parfois encore enclos dans ces petits appareils avec lesquels il commence d'essayer de faire les premières tentatives de la marche, et où encore même le geste de la prise du bras ou de la main [choses qui] est marqué du style de la dissymétrie, de l'inappropriation, de voir cet être encore insuffisamment stabilisé, même au niveau cérébelleux, néanmoins s'agiter, s'incliner, se pencher, se tortiller avec tout un gazouillis expressif devant sa propre image pour peu qu'on ait mis à sa portée un miroir mis assez bas, et montrant en quelque sorte d'une façon vivante le contraste entre cette chose dessinable d'un

qui est devant lui projeté, qui l'attire, avec quoi il s'obstine à jouer, et ce quelque chose d'incomplet qui se manifeste dans ses propres gestes. Et là, ma vieille thématique du stade du miroir, pour autant que j'y suppose, que j'y vois un point exemplaire, un point hautement significatif qui nous permet de présentifier, d'imaginer pour nous les points clés, les points carrefours où peut se faire jour, se concevoir le renouvellement de cette sorte de possibilité toujours ouverte au sujet, d'un autobrisement, d'un autodéchirement, d'une automorsure devant ce quelque chose qui est à la fois lui et un autre. J'y vois une certaine dimension du conflit où il n'y a d'autre solution que celle d'un : ou bien ou bien. Il lui faut ou le tolérer comme une image insupportable qui le ravit à lui-même, ou il lui faut le briser tout de suite, c'est-à-dire renverser la position, considérer [considérée ?] comme annulé, annulable, brisable [celui] qu'il a en face de lui-même, et de lui-même conserver ce qui est à ce moment le centre de son être, la pulsion de cet être par l'image, cette image de l'autre, qu'elle soit spéculaire ou incarnée, qui peut être en lui évoquée. Le rapport, le lien de l'image avec l'agressivité est ici tout à fait articulable.

Est-ce qu'il est concevable qu'un développement, une telle thématique puisse aboutir [qui aboutit ?] à une suffisante consistance de l'objet, à un objet qui nous permette de concevoir la diversité de la phase objectale telle qu'elle se développe dans la suite de la vie de l'individu, est-ce qu'un tel développement est possible ? D'une certaine façon, on peut dire qu'il a été tenté. D'une certaine façon, on peut dire que la dialectique hégélienne du conflit des consciences n'est après tout pas autre chose que cet essai d'élaboration de tout le monde du savoir humain à partir d'un pur conflit radicalement imaginaire, et radicalement destructif dans son origine. Vous savez que j'en ai déjà pointé les points critiques, les points de béance à diverses reprises, et que ce n'est pas cela que je vais renouveler aujourd'hui. Pour nous, je pense qu'il n'y a nulle possibilité à partir de ce départ radicalement imaginaire de déduire tout ce que la dialectique hégélienne croit pouvoir en déduire ; il y a des implications, à elle-même inconnues, qui lui permettent de fonctionner, qui ne peuvent d'aucune façon se contenter de ce support.

Je dirai que même si la main qui se tend, et c'est une main qui peut être une main d'un sujet d'un très jeune âge, croyez-moi, dans l'observation la plus directe, la plus commune, que si la main qui se tend vers la figure de son semblable armée d'une pierre — l'enfant n'a pas besoin d'être très âgé pour avoir, sinon la vocation, du moins le geste de Caïn — si cette main est arrêtée, même par une autre main à savoir celle de celui qui est menacé, et que si dès lors cette pierre, ils la posent ensemble, elle constituera d'une certaine façon un objet, peut-être un objet d'accord, de dispute, que ce sera à cet égard la première pierre [si vous voulez] d'un monde objectal mais que rien n'ira au-delà, rien ne se construira dessus.

C'est bien le cas évoqué en écho, dans une harmonique que l'on appelle celui qui doit jeter la première pierre, et même [pour] que quelque chose se constitue et s'arrête là, il faut bien en effet d'abord qu'on ne l'ait pas jetée, et ne l'ayant pas jetée une fois, on ne la jettera pour rien d'autre. Il est clair qu'il faut au-delà que le registre de l'Autre, du grand A, intervienne pour que quelque chose se fonde qui s'ouvre à une dialectique. C'est ce qu'exprime le schéma, [pour autant qu'] il veut dire que c'est pour autant que le tiers, le grand Autre, intervient dans ce rapport du Moi au petit autre, que quelque chose peut fonctionner qui entraîne la fécondité du rapport narcissique lui-même.

Je dis, pour l'exemplifier encore dans un geste de l'enfant devant le miroir, ce geste qui est bien connu, bien possible à rencontrer, à trouver, de l'enfant qui est dans les bras de l'adulte et confronté exprès à son image ; l'adulte, qu'il comprenne ou pas, il est clair que ça l'amuse. Il faut donner toute son importance à ce geste de la tête de l'enfant qui, même après avoir été captivé, intéressé par ces premières ébauches du jeu qu'il fait devant sa propre image, se retourne vers l'adulte qui le porte, sans qu'on puisse dire sans doute ce qu'il en attend, si c'est de l'ordre d'un accord, d'un témoignage. Mais ce que nous voulons dire ici, c'est que cette référence à l'Autre vient y jouer une fonction essentielle, et ce n'est pas forcer cette fonction que de la concevoir, de l'articuler, et que nous pouvons mettre à la place ce qui va respectivement s'attacher au Moi Idéal et à l'Idéal du Moi dans la suite du développement du sujet. De cet Autre, pour autant que l'enfant devant le miroir se retourne vers lui, que peut-il venir ? nous nous avançons, nous disons : il ne peut venir que le signe, image de *a*, [*i*(*a*)]. Cette image spéculaire, désirable et destructrice à la fois est ou non effectivement désirée par celui vers lequel il se retourne, à la place même où le sujet à ce moment s'identifie, soutient cette identification à cette image. Dès ce moment originel nous trouvons sensible le caractère que j'appellerai antagoniste du Moi Idéal, à savoir que déjà dans cette situation spéculaire se dédoublent, et cette fois au niveau de l'Autre, pour l'Autre et par l'Autre, le grand Autre, le Moi désiré, j'entends désiré par lui, et le Moi authentique, *das echte Ich* — si vous me permettez d'introduire ce terme qui n'a rien de tellement nouveau dans le contexte dont il s'agit — à ceci près qu'il convient que vous remarquiez que dans cette situation originelle, c'est l'idéal qui est là, je parle du Moi Idéal pas de l'Idéal du Moi, et c'est l'authentique Moi qui, lui, est à venir. Et ce sera à travers l'évolution, avec toutes les ambiguïtés de ce mot, que l'authentique viendra au jour, qu'il sera cette fois aimé malgré tout, οὐκ ἔχων, bien qu'il ne soit pas la perfection. C'est aussi bien comment fonctionne dans tout le progrès la fonction du Moi Idéal, avec ce caractère de progrès, c'est contre le vent, dans le risque et le défi qui fait toute la suite de son développement.

Qu'est la fonction ici de l'Idéal du Moi ? Vous me direz que c'est l'Autre, le grand A, mais vous sentez bien ici qu'il est originellement, structuralement, essentiellement impliqué, intéressé uniquement comme lieu d'où peut se constituer dans son oscillation pathétique cette perpétuelle référence au Moi, du Moi à cette image qui s'offre, à quoi il s'identifie, se présente et se soutient comme problématique, mais uniquement à partir du regard du grand Autre. Pour que ce regard du grand Autre soit intériorisé à son tour, ça ne veut pas dire qu'il va se confondre avec la place et le support qui ici déjà sont constitués comme Moi Idéal, ça veut dire autre chose. On nous dit, c'est l'introjection de cet Autre, ce qui va loin ; car c'est supposer un rapport d'*Einfühlung* qui, à être admis comme devant être nécessairement aussi global que ce que comporte la référence à un être lui pleinement organisé, l'être réel qui supporte l'enfant devant son miroir, va très loin. Vous sentez bien que c'est là qu'est toute la question, et que d'ores et déjà je pointe en quoi, disons, ma solution diffère de la solution classique ; c'est simplement en ceci que je vais tout de suite dire bien que ce soit notre but et la fin en cette occasion. C'est dès le premier pas que fait Freud dans l'articulation de ce que c'est que l'*Identifizierung*, l'identification, sous les deux formes où il l'introduit.

1 – Une identification primitive qu'il est extraordinairement important de retenir dans les premiers pas de son article — sur lesquels je reviendrai tout à l'heure car ils constituent tout de même quelque chose qu'on ne peut pas escamoter — à savoir que Freud implique, antérieurement à l'ébauche même de la situation de l'œdipe, une première identification possible au père comme tel. Le père lui trottait dans la tête. Alors on lui laisse faire une première étape d'identification au père autour duquel il développe tout un raffinement de termes. Il appelle cette identification exquisement virile, *exquisit männlich.* Ceci se passe dans le développement, je n'en doute pas. Ce n'est pas une étape logique, c'est une étape de développement avant l'engagement du conflit de l'œdipe, au point qu'en somme il va jusqu'à écrire que c'est à partir de cette identification primordiale que pointerait le désir vers la mère et, à partir de là alors, par un retour, le père serait considéré comme un rival.

Je ne suis pas en train de dire que cette étape soit cliniquement fondée. Je dis que le fait qu'elle ait bien paru nécessaire à la pensée de Freud ne doit pas, pour nous, au moment où Freud a écrit ce chapitre, être considéré comme une sorte d'extravagance, de radotage. Il doit y avoir une raison qui nécessite pour lui cette étape antérieure et c'est ce que la suite de mon discours essayera de vous montrer, je passe.

2 – Il parle ensuite de l'identification régressive, celle qui résulte du rapport d'amour, pour autant que l'objet se refuse à l'amour. Le sujet, par un processus régressif — et vous voyez là, ça n'est pas la seule raison pointée pour laquelle [pourquoi ?] effectivement il fallait bien pour Freud qu'il y eût ce stade d'identification primordiale — le sujet par un processus régressif est capable de s'identifier à l'objet qui dans l'appel d'amour le déçoit.

3 – Tout de suite après nous avoir donné ces deux modes d'identification dans le chapitre *Die Identifizierung*, c'est le bon vieux [mode] qu'on connaît depuis toujours, depuis l'observation de Dora, à savoir l'identification qui provient de ce que le sujet reconnaît dans l'autre la situation totale, globale où il vit, l'identification hystérique par excellence. C'est parce que la petite camarade vient de recevoir, dans la salle où sont groupés les sujets un petit peu névrosés et zinzins ce soir-là, une lettre de son amant que notre hystérique fait une crise. Il est clair que c'est l'identification dans notre vocabulaire, au niveau du désir, laissons de côté.

Freud s'arrête expressément dans son texte pour nous dire que dans ces deux modes d'identification, les deux premiers fondamentaux, l'identification se fait toujours par *ein einziger Zug*. Voilà ce qui à la fois nous allège de beaucoup de difficultés à plus d'un titre, au titre d'abord de la concevabilité qui n'est pas quelque chose qu'il y ait lieu de dédaigner d'un trait unique ; deuxième point, ceci qui pour nous converge vers une notion que nous connaissons bien, celle du signifiant ; cela ne veut pas dire que cet *einziger Zug,* ce trait unique, soit par cela même donné comme tel, comme signifiant. Pas du tout. Il est assez probable, si nous partons de la dialectique que j'essaie d'ébaucher devant vous, que c'est possiblement un signe. Pour dire que c'est un signifiant, il en faut plus. Il faut son utilisation ultérieure dans une batterie signifiante ou comme quelque chose qui a rapport à la batterie signifiante. Mais le caractère ponctuel de ce point de référence à l'Autre, à l'origine, dans le rapport narcissique, c'est cela qui est défini par cet *ein einziger Zug.* Je veux dire que c'est cela qui donne la réponse à la question, comment intériorise-t-il ce regard de l'Autre qui, entre les deux frères jumeaux ennemis, du Moi ou de l'image du petit autre, spéculaire, peut faire à tout instant basculer la préférence ? Ce regard de l'Autre, nous devons le concevoir comme s'intériorisant par un signe, ça suffit, *ein einziger Zug.* Il n'y a pas besoin de tout un champ d'organisation, d'une introjection massive. Ce point I du trait unique, [un] signe de l'assentiment de l'Autre, du choix d'amour sur lequel le sujet justement peut opérer son réglage [se règle ?] dans la suite du jeu du miroir, il est là quelque part, il suffit que le sujet aille y

coïncider dans son rapport avec l'Autre pour que ce petit signe, cet *einziger Zug,* soit à sa disposition.

La distinction radicale de l'Idéal du Moi, en tant qu'il n'y a pas tellement à supposer d'autre introjection possible [et du Moi Idéal] c'est que l'un est une introjection symbolique comme toute introjection [de] l'Idéal du Moi, alors que le Moi Idéal est la source d'une projection imaginaire. Que ce qui se passe au niveau de l'un, que la satisfaction narcissique se développe dans le rapport au Moi Idéal, dépend de la possibilité de référence à ce terme symbolique primordial qui peut être monoformel, monosémantique, *ein einziger Zug,* ceci est capital pour tout le développement de ce que nous avons à dire. Et si on me fait encore crédit d'un peu de temps, je commencerai alors à rappeler simplement ce que je peux appeler, ce que je dois considérer comme ici reçu de notre théorie de l'amour.

L'amour, nous l'avons dit, ne se conçoit que dans la perspective de la demande. Il n'y a d'amour que pour un être qui peut parler. La dimension, la perspective, le registre de l'amour se développe, se profile, s'inscrit dans ce qu'on peut appeler l'inconditionnel de la demande ; c'est ce qui sort du fait même de demander, quoi qu'on demande, simplement pour autant non pas qu'on demande quelque chose, ceci ou cela, mais dans le registre et l'ordre de la demande en tant que pure, qu'elle n'est que demande d'être entendue. Je dirai plus, d'être entendue pour quoi ? eh bien d'être entendue pour quelque chose qui pourrait bien s'appeler pour rien. Ce n'est pas dire que ça ne nous entraîne pas fort loin pour autant car, impliquée dans ce pour rien, il y a déjà la place du désir. C'est justement parce que la demande est inconditionnelle que ce dont il s'agit ce n'est pas le désir de ceci ou de cela, mais c'est le désir tout court. Et c'est pour cela que dès le départ est impliquée la métaphore du désirant comme tel. Et c'est pour cela qu'à notre départ de cette année, je vous l'ai fait aborder par tous les bouts. La métaphore du désirant dans l'amour implique ce à quoi elle est substituée comme métaphore, c'est-à-dire le désir. Ce qui est désiré, c'est le désirant dans l'Autre, ce qui ne peut se faire qu'à ce que le sujet soit colloqué comme désirable, c'est cela qu'il demande dans la demande d'amour. Mais ce que nous devons voir à ce niveau, ce point que je ne peux pas manquer aujourd'hui parce qu'il sera essentiel à ce que nous le trouvions dans la suite de notre propos, c'est ce que nous ne devons pas oublier, c'est que l'amour comme tel, je vous l'ai toujours dit et nous le retrouverons nécessité par tous les bouts, c'est donner ce qu'on n'a pas. Et [qu'] on ne peut aimer qu'à se faire comme n'ayant pas, même si l'on a. L'amour comme réponse implique le domaine du non-avoir. Ce n'est pas moi, c'est Platon qui l'a inventé, qui a inventé que seule la misère, πενία, peut concevoir l'Amour, ait l'idée de se faire engrosser un soir de fête. Et en effet, donner ce qu'on a, c'est la fête, ce n'est pas l'amour. D'où — je vous emmène un petit peu vite mais vous

verrez que nous retomberons sur nos pieds — d'où, pour le riche, ça existe et même on y pense — aimer ça nécessite toujours de refuser. C'est même ce qui agace. Il n'y a pas que ceux à qui on refuse qui sont agacés, ceux qui refusent, les riches, ne sont pas plus à l'aise. Cette *Versagung* du riche, elle est partout, elle n'est pas simplement le trait de l'avarice, elle est beaucoup plus constitutive de la position du riche, quoi qu'on en pense.

Et la thématique du folklore, de *Grisélidis*, avec tout ce qu'elle a de séduisant, alors qu'elle est quand même assez révoltante, je pense que vous savez l'histoire, est là pour nous le rappeler. Je dirai même plus pendant que j'y suis, les riches n'ont pas bonne presse. Autrement dit, nous autres progressistes, nous ne les aimons pas beaucoup. Méfions nous, peut-être que cette haine du riche participe par une voie secrète à une révolte contre l'amour tout simplement, autrement dit à une négation, à une *Verneinung* des vertus de la pauvreté [qui] pourrait bien être à l'origine d'une certaine méconnaissance de ce que c'est que l'amour. Le résultat sociologique est d'ailleurs assez curieux. C'est qu'évidemment on facilite comme ça beaucoup de leur fonction aux riches, on leur facilite tout à fait leur rôle, on tempère comme ça chez eux ou plus exactement on leur donne mille excuses à se dérober à leur fonction de fête. Ça ne veut pas dire qu'ils en soient plus heureux pour ça. Bref, il est tout à fait certain, pour un analyste, qu'il y a une grande difficulté d'aimer pour un riche. Ce dont un certain prêcheur de Galilée avait déjà fait une petite note en passant. Il vaut peut-être mieux plutôt le plaindre sur ce point que le haïr, à moins qu'après tout ce haïr, ce qui est bien possible encore, ne soit un mode de l'aimer. Ce qu'il y a de certain c'est que la richesse a une tendance à rendre impuissant. Une vieille expérience d'analyste me permet de vous dire qu'en gros je tiens ce fait pour acquis. Et c'est ce qui explique tout de même les choses, la nécessité par exemple de détours. Le riche est forcé d'acheter puisqu'il est riche. Et pour se rattraper, pour essayer de retrouver la puissance, il s'efforce en achetant au rabais de dévaloriser, c'est de lui que ça vient, c'est pour sa commodité, pour ça le moyen le plus simple par exemple, c'est de ne pas payer. Ainsi quelquefois il espère provoquer ce qu'il ne peut jamais acquérir directement, à savoir le désir de l'Autre.

Mais en voilà assez pour les riches. Léon Bloy a fait un jour *La Femme pauvre*. Je suis très embêté, depuis quelque temps je parle tout le temps d'auteurs catholiques, mais ce n'est pas de ma faute s'il y a longtemps que j'ai repéré des choses fort intéressantes. J'aimerais que quelqu'un, un jour, s'aperçoive des énormités, des choses faramineuses comme bienfaits analytiques, qui sont cachées dans *La Femme pauvre* qui est un livre à la limite du supportable que seul un analyste peut comprendre — je n'ai encore jamais vu aucun analyste s'y intéresser — mais il aurait bien fait aussi d'écrire « La femme riche ». Il est certain que seule la

femme peut incarner dignement la férocité de la richesse, mais enfin ça ne suffit pas, et ça pose pour elle et tout à fait spécialement pour celui qui postule son amour, des problèmes tout à fait particuliers. Cela nécessiterait un retour à la sexualité féminine. Je m'excuse, je serai simplement forcé de vous indiquer ceci comme une sorte de pierre d'amorce.

Je voudrais quand même, puisqu'en somme nous ne pourrons pas aller plus loin aujourd'hui, pointer dès maintenant, puisque ce dont il s'agit quand nous parlons de l'amour c'est très spécifiquement de décrire le champ où nous aurons à dire quelle doit être notre place dans le transfert, pointer avant de vous quitter quelque chose qui n'est pas du tout sans rapport avec ce propos sur la richesse. Un petit mot du saint. Il ne vient pas là complètement comme des cheveux sur la soupe, car nous n'avons pas fini avec notre Claudel. Comme vous le savez, tout à fait à la fin, dans la solution donnée au problème du désir nous avons un saint, le nommé Orian, dont il est expressément dit que s'il ne veut rien donner à la petite Pensée, qui heureusement est assez armée pour le lui prendre de force, c'est parce qu'il a beaucoup trop, la Joie, rien que ça, la joie tout entière, et qu'il ne s'agit pas de ravaler une telle richesse à une petite aventure — c'est dit dans le texte — une de ces choses qui se passent comme ça, une affaire de trois nuits à l'hôtel. Drôle d'histoire. C'est tout de même aller un peu vite que de faire, à propos de création, de la psychologie et de penser seulement que c'est un grand refoulé, peut-être que Claudel l'était aussi, un grand refoulé. Mais ce que signifie la création poétique, c'est-à-dire la fonction qu'a Orian dans cette tragédie, à savoir que ça nous intéresse, est tout à fait autre chose, et c'est cela que je désire pointer en vous faisant remarquer que le saint est un riche. Il fait bien tout ce qu'il peut pour avoir l'air pauvre, c'est vrai, tout au moins sous plus d'un climat, mais c'est justement en ceci qu'il est un riche, et particulièrement crasseux parmi les autres, car ce n'est pas une richesse, la sienne, dont on se débarrasse facilement. Le saint se déplace tout entier dans le domaine de l'avoir. Le saint renonce peut-être à quelques petites choses, mais c'est pour posséder tout. Et si vous regardez de bien près la vie des saints, vous verrez qu'il ne peut aimer Dieu que comme un nom [un non ?] de sa jouissance, et sa jouissance, au dernier terme, est toujours assez monstrueuse.

Nous avons parlé au cours de nos propos ici, analytiques, de quelques termes humains au rang desquels le héros. Cette difficile question du saint je ne l'introduis ici que d'une façon anecdotique, et plutôt comme un support, un de ceux que je crois tout à fait nécessaires pour repérer notre position. Car, bien entendu, vous l'imaginez, je ne nous place pas parmi les saints. Encore faut-il le dire car, à ne pas le dire, il resterait encore pour beaucoup que ça serait là l'idéal comme on dit. Il y a beaucoup de choses dont on est tenté à notre propos de dire que ça

serait l'idéal. Et cette question de l'idéal est au cœur des problèmes de la position de l'analyste. C'est ce que vous verrez se développer dans la suite, et justement tout ce qu'il nous convient d'abandonner dans cette catégorie de l'idéal.

# Leçon XXV

*14 juin 1961*

Je me suis réveillé ce matin avec un mal de tête affreux. Ça ne m'arrive jamais, je ne sais d'où il peut venir.

J'ai lu en déjeunant un excellent travail de Conrad Stein sur l'identification primaire. Je n'en ai pas les mêmes tous les jours de mes élèves !

Ce que je vais dire aujourd'hui lui montrera que son travail était bien orienté. Mais je ne sais plus où nous en étions la dernière fois et je n'ai pas bien préparé, comme on dit, mon séminaire. Nous allons essayer d'avancer. J'avais l'intention de lire *Sapho* pour y trouver des choses qui pourraient vous éclairer. Ceci va nous mener au cœur de la fonction de l'identification ; comme il s'agit toujours de repérer la position de l'analyste j'ai pensé qu'il ne serait pas mauvais de reprendre les choses.

Freud a écrit *Hemmung, Symptom und Angst* en 1926. C'est le troisième temps de rassemblement de sa pensée, les deux premiers étant constitués par l'étape de la *Traumdeutung* et de la seconde topique[1]. Nous allons tout de suite nous porter au cœur du problème, par lui évoqué, qui est celui du sens de l'angoisse ; nous allons même aller plus loin puisque, tout de suite, nous allons partir du point de vue économique. [Le problème est] de savoir où est prise, nous dit-il, l'énergie du signal d'angoisse. Dans les *Gesammelte Werke,* Band XIV, page 120, je lis la phrase suivante : *Das Icht zieht die (vorbewusste) Besetzung von der zu verdrängenden Triebrepräsentanz ab und verwendet sie für die Unlust- (Angst-) Entbindung.* Traduction : Le moi retire l'investissement (pré-conscient) du *Triebrepräsentanz* — ce qui dans la pulsion est représentant — lequel représentant est *zu verdrängen* à refouler et le transforme pour la déliaison du déplaisir, *Unlust- (Angst-).*

Il est évident qu'il ne s'agit pas de tomber sur une phrase de Freud et puis de commencer à phosphorer. Si je vous y mets d'emblée, c'est après mûre réflexion.

C'est par un choix soigneusement délibéré qui est fait pour vous inciter à relire, dans le plus bref délai, cet article.

Pour ce qui est de notre propos, appliquons-le, portons-le tout de suite au vif de nos problèmes. J'en ai dit assez pour que vous soupçonniez que la formule structurante du fantasme, $\$ \lozenge a$, doit être pour quelque chose dans le moment de l'orientation où nous sommes. Le fantasme n'est pas seulement formulé mais évoqué, approché même, talonné même de toutes les manières. Pour montrer la nécessité de cette formule, il faut savoir que dans ce support du désir il y a deux éléments dont les fonctions respectives et le rapport fonctionnel ne peuvent d'aucune façon être verbalisés par aucun attribut qui soit exhaustif, et c'est bien pour cela qu'il me faut leur donner pour support ces deux éléments algébriques et accumuler autour de ces deux éléments les caractéristiques dont il s'agit. Vous en savez assez pour savoir que $\$$ a rapport avec quelque chose qui s'appelle le *fading* du sujet et que le petit autre, le petit *a*, a quelque chose à faire avec ce qu'on appelle l'objet du désir. Cette symbolisation a déjà l'importance et l'effet de vous montrer que le désir ne comporte pas un rapport subjectif simple à l'objet et que ce $\$$ est fait pour exprimer. C'est ce qu'il ne suffit pas de dire. Sur ce rapport du sujet à l'objet, dont le désir implique une espèce de médiation ou d'intermédiaire réflexif, le sujet par exemple se pensant comme il se pense dans le rapport de connaissance à l'objet, on a édifié toute une théorie de la connaissance là-dessus. C'est bien d'ailleurs ce que nous faisons car la théorie du désir est faite pour remettre en cause cette théorie de la connaissance, ce qui serait bien fait pour nous faire trembler si d'autres déjà avant nous n'avaient pas déjà mis en cause le *je pense donc je suis* cartésien.

Prenons notre phrase de tout à l'heure et essayons de l'appliquer [comme cela]. Cela ne veut pas dire que je vous porte tout de suite au dernier point de mes résultats mais que je vous porte par cette interrogation à mi-chemin. C'est une question problématique destinée à vous orienter, à vous donner l'illusion que c'est vous qui êtes en train de chercher. C'est une illusion qui sera promptement réalisée car je ne vous donne pas le dernier mot. Ce n'est pas seulement ma question qui est heuristique mais ma méthode. Qu'est-ce que veut dire, pour l'appliquer à notre propre formulation, le désinvestissement du *Triebrepräsentanz* ? Cela veut dire que, pour que se produise l'angoisse, l'investissement du petit *a* est reporté sur le $\$$. Seulement, nous venons de le dire, le $\$$ n'est pas quelque chose de saisissable. Il ne peut être conçu que comme une place, puisque ce n'est même pas ce point de réflexivité du sujet qui se saisirait, par exemple, comme désirant. Le sujet ne se saisit pas comme désirant mais, dans le fantasme, la place où il pourrait, si j'ose dire, se saisir comme tel, comme désirant, est toujours réservée. Elle est même tellement réservée qu'elle est d'ordinaire occupée par ce qui se pro-

duit d'homologique à l'étage inférieur du graphe, *i (a)* l'image de l'autre spéculaire à savoir que ce n'est pas forcément [occupé par ça] mais ordinairement occupé par ça. C'est ce qu'exprime, dans le petit schéma que vous avez [vu] tout à

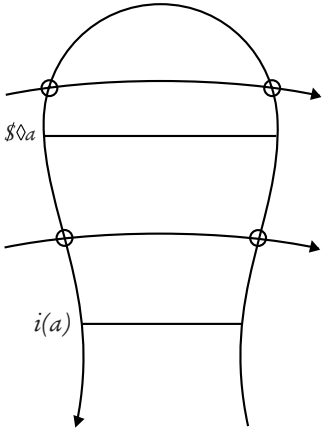


*Fig. XXV-1*

l'heure et que nous avons effacé, la fonction de l'image réelle du vase, l'illusion du vase renversé, ce vase qui vient se produire pour faire semblant d'entourer la base des tiges florales qui symbolisent élégamment le petit *a*, c'est de cela qu'il s'agit, c'est l'image, le fantôme narcissique qui vient remplir dans le fantasme la fonction de se coapter au désir, l'illusion de tenir son objet, si l'on peut dire. Dès lors, si $ est cette place qui peut de temps en temps se trouver vide, à savoir que rien ne vienne s'y produire de satisfaisant concernant le surgissement de l'image narcissique, nous pouvons concevoir que c'est peut-être bien cela à quoi répond la production du signal d'angoisse.

Je vais essayer de montrer ce point si important dont on peut dire que l'article dernier de Freud sur ce sujet nous donne vraiment presque tous les éléments pour le résoudre, sans à proprement parler lui donner son dernier quart de tour. Pour l'instant, l'écrou n'est pas serré encore. Disons avec Freud que le signal d'angoisse est bien quelque chose qui se produit au niveau du Moi. Cependant, nous apercevons ici, grâce à nos formalisations, que nous allons peut-être pouvoir en dire un peu plus concernant cet au niveau du Moi. Nos notations vont nous permettre de décomposer cette question, de l'articuler d'une façon plus précise, et c'est ce qui nous permettra de franchir certains des points où, pour Freud, la question aboutit à une impasse. Là, je fais tout de suite un saut. Freud dit, au moment où il parle de l'économie, de la transformation nécessaire à la production [d'un signal d'angoisse qu']il ne doit pas falloir une très grande quantité d'énergie pour produire un signal. Freud nous indique déjà qu'il y a là un rapport entre la produc-

tion de ce signal et quelque chose qui est de l'ordre du *Verzicht*, du renoncement, proche de *Versagung*, du fait que le sujet S est barré. Dans la *Verdrängung* du *Triebrepräsentanz*, il y a cette corrélation du dérobement du sujet qui confirme bien la justesse de notre notation de $\$$. Le saut consiste à vous désigner ici ce que je vous annonce depuis longtemps comme la place à laquelle se tient vraiment l'analyste, cela ne veut pas dire qu'il l'occupe tout le temps, mais la place où il [l'?] attend, et le mot attendre ici prend toute sa portée, ce que nous retrouverons de la fonction de l'attente, de l'*Erwartung*, pour constituer, pour structurer ce signal, cette place, c'est justement la place de l'$\$$ dans le fantasme.

J'ai dit que je faisais un saut, c'est-à-dire que je ne prouve pas tout de suite où je vous mène. Maintenant, faisons les pas qui vont permettre de comprendre ce dont il s'agit. Une chose nous est donc donnée, c'est que le signal de l'angoisse se produit quelque part, ce quelque part que peut occuper *i(a)*, le Moi en tant qu'image de l'autre, le Moi en tant que foncièrement fonction de méconnaissance, il l'occupe, cette place, non pas en tant que cette image l'occupe mais en tant que place, c'est-à-dire en tant qu'à l'occasion cette image peut y être dissoute. Observez bien que je ne dis pas que c'est le défaut de l'image qui fait surgir l'angoisse. Observez bien ce que je dis depuis toujours, c'est que le rapport spéculaire, le rapport originaire du sujet à l'image spéculaire s'instaure dans la réaction dite de l'agressivité. Dans mon article sur *Le stade du miroir*, je l'ai d'ores et déjà indiqué, cette même relation spéculaire, [je l'ai] définie, fondée, car le stade du miroir n'est pas sans rapport avec l'angoisse, j'ai même indiqué que le chemin pour saisir comme en coupe, transversalement, l'agressivité, c'était de voir qu'il fallait s'orienter dans le sens de la relation temporelle. En effet, il n'y a pas de relation spatiale qui se référencie à l'image spéculaire comme telle, à savoir quand elle commence de s'animer, quand elle devient l'autre incarné, il y a un rapport temporel : « J'ai hâte de me voir semblable à lui, faute de quoi, où vais-je être ? »

Mais si vous vous reportez à mes textes, vous pourrez voir aussi que je suis là plus prudent et que si je ne pousse pas jusqu'au bout la formule, c'est pour quelque raison. La fonction de la hâte en logique, ceux qui sont très attentifs à mes œuvres savent que je l'ai traitée quelque part dans une sorte de petit sophisme qui est celui du problème des trois disques. Cette fonction de la hâte, à savoir cette façon dont l'homme se précipite dans sa ressemblance à l'homme, n'est pas l'angoisse. Pour que l'angoisse se constitue, il faut qu'il y ait rapport au niveau du désir. C'est bien pourquoi c'est au niveau du fantasme que je vous conduis aujourd'hui par la main pour approcher ce problème de l'angoisse. Je vais vous montrer très en avant où nous allons et nous reviendrons en arrière pour faire des petits détours de lièvre.

Voilà donc où serait l'analyste dans le rapport du sujet au désir, à un objet du

désir que nous supposons dans l'occasion être cet objet qui porte avec lui la menace dont il s'agit et qui détermine le *Zurückgedrängt*, le refoulé. Tout cela n'est pas définitif. Posons-nous la question suivante. Si c'est comme cela que nous abordons le problème, qu'attendrait le sujet d'un compagnon ordinaire qui oserait dans les conditions ordinaires occuper cette même place ? Si cet objet est dangereux, puisque c'est de cela qu'il s'agit, le sujet en attendrait [ceci] qu'il lui donne le signal danger, celui qui, dans le cas d'un danger réel, fait détaler le sujet. Je veux dire que ce que j'introduis à ce niveau, c'est ce qu'on déplore que Freud n'ait pas introduit à sa dialectique, car c'était vraiment à faire. Il dit que le danger interne est tout à fait comparable à un danger externe et que le sujet s'efforce de l'éviter de la même façon qu'on évite un danger externe. Mais alors, voyez ce que cela nous offre d'articulation efficace à penser à ce qui se passe vraiment en psychologie animale. Chez les animaux sociaux, chez les bêtes de troupeau, chacun sait le rôle que joue le signal. Devant l'ennemi du troupeau, le plus malin ou le veilleur parmi les bêtes du troupeau est là pour le sentir, le flairer, le repérer. La gazelle, l'antilope dressent le nez, poussent un petit bramement, et cela ne traîne pas, tout le monde s'en va dans la même direction. La notion de signal dans un complexus social, réaction à un danger, voilà où nous saisissons au niveau biologique ce qui existe dans une société observable. S'il se laisse apercevoir, ce signal d'angoisse, c'est bien de l'*alter ego*, de l'autre qui constitue son Moi, que le sujet peut le recevoir.

Il y a quelque chose ici que je voudrais pointer. Vous m'avez entendu longtemps vous avertir des dangers de l'altruisme. Méfiez-vous, vous ai je dit implicitement et explicitement des pièges du *Mitleid*, la pitié, de ce qui nous retient de faire du mal à l'autre, à la pauvre gosse, moyennant quoi on l'épouse et on est pour longtemps emmerdés tous les deux. Je schématise, ce sont les dangers de l'altruisme. Seulement, si ce sont des dangers contre lesquels c'est simple humanité de vous mettre en garde, cela ne veut pas dire que ce soit là le dernier ressort. C'est d'ailleurs ce en quoi je ne suis pas, auprès de l'X à qui je parle en l'occasion, l'avocat du diable qui le rappellerait au principe d'un sain égoïsme et qui le détournerait de cette pente bien sympathique qui consiste à ne pas être vilain. C'est qu'en fait le précieux *Mitleid*, cet altruisme, pour le sujet qui se méconnaît, n'est que la couverture d'autre chose, et vous l'observerez toujours à condition toutefois d'être dans le plan de l'analyse. Travaillez un peu le *Mitleid* d'un obsessionnel et ici le premier temps est de s'apercevoir, avec ce que je vous pointe, avec ce que d'ailleurs toute la tradition moraliste permet en l'occasion d'affirmer, [à savoir] que ce qu'il respecte, ce à quoi il ne veut pas toucher dans l'image de l'autre, c'est à sa propre image. Mais c'est pourquoi, s'il [si elle ?] n'était pas soigneusement préservé [de] l'intactitude, l'intouchabilité de cette propre image, ce qui surgirait de

tout cela serait bel et bien l'angoisse et l'angoisse devant quoi ? pas devant l'autre où il se mire, celle que j'ai appelée tout à l'heure la pauvre gosse — qui ne l'est que dans son imagination car elle est toujours bien plus dure que vous ne pouvez le croire — et c'est devant la pauvre gosse qu'il a l'angoisse, devant *a*, non pas l'image de lui-même mais devant l'autre, *a* comme objet de son désir.

Je dis cela pour bien illustrer ce qui est très important, c'est que, si l'angoisse se produit topiquement à la place définie par *i(a)* c'est-à-dire, comme la dernière formulation de Freud nous l'articule, à la place du Moi, il n'y a pas de signal d'angoisse sinon en tant qu'il se rapporte à un objet de désir, cet objet de désir en tant qu'il perturbe le Moi Idéal *i(a)*, celui qui s'origine dans l'image spéculaire. Qu'est-ce que cela veut dire que ce lien absolument nécessaire pour comprendre le signal d'angoisse ? Cela veut dire que la fonction de ce signal ne s'épuise pas dans sa *Warnung*, son avertissement d'avoir à détaler. C'est que tout en accomplissant sa fonction ce signal maintient le rapport avec l'objet du désir. C'est cela qui est la clé et le ressort de ce que Freud dans cet article et ailleurs de façon répétée, et avec cet accent, ce choix des termes, cette incisivité qui est chez lui illuminante nous accentue, nous caractérise en distinguant la situation d'angoisse de celle du danger, *Gefahr*, et de celle de l'*Hilflosigkeit*. Dans l'*Hilflosigkeit*, la détresse, le sans-recours, le sujet est purement et simplement chaviré, débordé par une situation irruptive à laquelle il ne peut faire face d'aucune façon. Entre cela et prendre la fuite, quelle est la solution qui, pour ne pas être héroïque, est celle dont Napoléon lui-même trouvait que c'était la véritable solution courageuse quand il s'agissait de l'amour, entre cela et la fuite, il y a autre chose, et c'est ce que Freud nous pointe en soulignant dans l'angoisse ce caractère d'*Erwartung*, c'est là le trait central. Que nous en puissions faire secondairement la raison de détaler, c'est une chose, mais ce n'est pas là son caractère essentiel. Son caractère essentiel, c'est l'*Erwartung* et c'est ceci que je désigne en vous disant que l'angoisse est le mode radical sous lequel est maintenu le rapport au désir. Quand, pour des raisons de résistance, de défense, etc., tout ce que vous pouvez mettre dans l'ordre des mécanismes de l'annulation de l'objet, quand il ne reste plus que cela et que l'objet disparaît, s'escamote, mais non pas ce qui peut en rester, à savoir l'*Erwartung*, la direction vers sa place, la place où il fait dès lors défaut, où il ne s'agit plus que d'un *unbestimmtes Objekt*, ou encore comme dit Freud nous sommes dans le rapport d'*Hilflosigkeit*, quand nous en sommes là, l'angoisse est le dernier mode, le mode radical sous lequel il continue de soutenir, même si c'est d'une façon insoutenable, le rapport au désir.

Il y a d'autres façons de soutenir le rapport au désir qui concernent l'insoutenabilité de l'objet, c'est bien pourquoi je vous explique que l'hystérie, l'obsession peuvent se caractériser par ces statuts du désir que j'ai appelés pour vous le désir

insatisfait et soutenu comme tel, le désir impossible, institué dans son impossibilité. Mais il suffit que vous portiez vos regards vers la forme la plus radicale de la névrose, la phobie qui est ce autour de quoi tourne tout ce discours de Freud dans cet article, la phobie [qui] ne peut pas se définir autrement que ceci, elle est faite pour soutenir le rapport du sujet au désir sous la forme de l'angoisse. La seule chose qu'il y a à ajouter pour la définir pleinement c'est que de même [que] la définition achevée de l'hystérie quant au fantasme est [ou de l'obsession ?] $\frac{a}{-\varphi} \lozenge A$ la métaphore de l'autre au point où le sujet se voit comme castré, confronté au grand Autre. Dora, en tant que c'est par l'intermédiaire de M. K. qu'elle désire mais que ce n'est pas lui qu'elle aime, c'est par l'intermédiaire de celui qu'elle désire qu'elle s'oriente vers celle qu'elle aime, à savoir M^me^ K. C'est dire qu'il faut que nous complétions la formule de la phobie aussi. Donc la phobie c'est bien ceci, le soutien, le maintien du rapport au désir dans l'angoisse avec quelque chose de supplémentaire, de plus précis. Ce n'est pas le rapport d'angoisse tout seul, c'est que la place de cet objet en tant qu'il est visé par l'angoisse est tenue par ce que je vous ai expliqué longuement, à propos du petit Hans, être la fonction de l'objet phobique, [à savoir] *grand phi*, Φ, le phallus symbolique en tant qu'il est le joker dans les cartes, à savoir qu'il s'agit bien dans l'objet phobique du phallus, mais c'est un phallus qui prendra la valeur de tous les signifiants, celle du père à l'occasion. Ce qui est remarquable dans cette observation, c'est à la fois sa carence et sa présence; carence sous la forme du père réel, le père de Hans, présence sous la forme du père symbolique envahissant Freud, si tout cela peut jouer la même place sur le même plan, c'est bien entendu que déjà dans l'objet de la phobie il y a cette possibilité infinie de tenir une certaine fonction manquante, déficiente, qui est justement ce devant quoi le sujet va succomber si ne surgissait pas à cette place l'angoisse.

Ce petit circuit fait, je pense que vous pouvez saisir que si la fonction de signal de l'angoisse nous avertit de quelque chose et de quelque chose de très important en clinique, en pratique analytique, c'est que l'angoisse à laquelle le sujet est ouvert n'est pas du tout uniquement comme on le croit, comme vous le cherchez toujours, une angoisse dont la seule source serait, si je puis dire, à lui interne. Le propre du névrosé est d'être à cet égard, comme M. André Breton l'appelle, un vase communicant. L'angoisse à laquelle votre névrosé a affaire, l'angoisse comme énergie, c'est une angoisse dont il a la grande habitude d'aller la chercher à la louche à droite et à gauche chez tel ou tel des grands A auxquels il a affaire. Elle est tout aussi valable, tout aussi utilisable pour lui que celle qui est de son cru.

Si vous n'en tenez pas compte dans l'économie d'une analyse, vous vous tromperez grandement. Vous en serez, dans bien des cas, à vous creuser la tête pour

savoir d'où vient en telle occasion ce petit resurgissement d'angoisse au moment où vous l'attendiez le moins. Ce n'est pas forcément de la sienne, de celle dont vous êtes déjà avertis par la pratique des mois antérieurs d'analyse, il y a aussi celle des voisins qui compte et puis la vôtre. Vous pensez que là, bien sûr, vous vous y retrouverez. Vous savez bien que déjà on vous a donné là-dessus des avertissements. Je crains que cela ne vous avertisse pas de grand-chose, car justement une question introduite à partir de cette considération, c'est de savoir ce que cet avertissement implique, [à savoir] que votre angoisse à vous ne doit pas entrer en jeu, [que] l'analyse doit être aseptique concernant votre angoisse. Qu'est-ce que cela peut vouloir dire, sur le plan où j'essaie de vous soutenir toute une année, sur le plan synchronique, celui qui ne permet pas d'invasion [?] de la diachronie, à savoir que votre angoisse vous l'avez déjà largement dépassée dans votre analyse antérieure, ce qui ne résout rien, car ce qu'il s'agit de savoir, c'est dans quel statut actuel vous devez être, vous, quant à votre désir pour que ne surgisse pas de vous, dans l'analyse, non seulement le signal mais aussi l'énergie de l'angoisse, pour autant qu'elle est là, si elle surgit, toute prête pour se reverser dans l'économie de votre sujet, et ceci à mesure qu'il est plus avancé dans l'analyse, c'est-à-dire que c'est au niveau de ce grand Autre que vous êtes pour lui qu'il va chercher la voie de son désir. Tel est le statut de l'analyste dans la synchronie concernant l'angoisse.

Quoi qu'il en soit, pour boucler cette première boucle qui fait intervenir la fonction de l'Autre, grand A, concernant la possibilité de surgissement de l'angoisse comme signal, vous voyez à la fois que la référence au troupeau pour autant que ce signal s'exerce à l'intérieur d'une fonction de communication imaginaire est nécessaire, car c'est par là que je veux vous faire sentir que si l'angoisse est un signal cela veut dire qu'elle peut provenir d'un autre ; il n'en reste pas moins, pour autant qu'il s'agit d'un rapport au désir, que le signal ne s'épuise pas dans la métaphore du danger de l'ennemi du troupeau, et justement en ceci qui distingue le troupeau humain du troupeau animal, c'est que pour chaque sujet, comme chacun le sait, sauf les entrepreneurs en psychologie collective, l'ennemi du troupeau c'est lui.

Dans cette référence à la réalité du troupeau nous trouvons une transposition intéressante de ce que Freud nous articule sous la forme du danger interne. Nous trouvons ici la confirmation de ce que je vous dis toujours [c'est] par rapport à l'universel chez l'homme. L'individuel et le collectif sont un seul et même niveau. Ce qui est vrai au niveau de l'individuel, ce danger interne, est vrai aussi au niveau du collectif ; c'est le même danger interne au sujet qui est le danger interne au troupeau. Ceci vient de l'originalité de la position du désir comme tel, pour autant que le désir vient à émerger pour combler le manque de certitude, le

manque de garantie auxquels le sujet se trouve confronté par rapport à ce qui lui importe en tant qu'il n'est pas seulement un animal de troupeau ; il l'est peut-être, seulement cette relation élémentaire qui existe sûrement, est gravement perturbée du fait qu'elle se trouve incluse tout autant au niveau collectif qu'au niveau individuel dans le rapport au signifiant. L'animal social, lui, au moment où il détale sous le signal que lui donne la bête veilleuse ou la bête chère [?], est le troupeau. L'être parlant, lui, est essentiellement le manque à être surgi d'un certain rapport au discours, d'une poésie si vous voulez. Ce manque à être, il ne peut le combler — je vous l'ai déjà articulé et indiqué — que par cette action qui, vous le sentez mieux dans ce contexte et dans ce parallèle, prend si facilement, prend peut-être radicalement toujours ce caractère de fuite en avant. Mais justement, foncièrement, cette action-là n'arrange pas le troupeau du tout. Cela ne joue pas du tout sur le plan de la cohérence ni de la défense collective. Son action, pour tout dire, en principe le troupeau ne s'en accommode guère, pour ne pas dire qu'il n'en veut pas, et pas seulement le troupeau, la réalité non plus n'en veut pas de son action, parce que la réalité, je ne dis pas le réel, c'est justement la somme [la seule ?] des certitudes accumulées par l'addition d'une série d'actions antérieures, alors la nouvelle est toujours malvenue.

C'est ce qui nous permet de situer correctement, c'est-à-dire d'une façon qui recoupe l'expérience, à savoir ce qui est surprenant quand même et pourtant évident toujours plus ou moins, cette petite levée d'angoisse qui se produit chaque fois qu'il s'agit véritablement du désir du sujet. Nous sommes là à la fois au quotidien, à la racine, à l'essentiel, au point vif de tout ce qui est notre expérience. Si l'analyse n'a pas servi à faire comprendre aux hommes que leurs désirs, premièrement, ce n'est pas la même chose que leurs besoins et deuxièmement, que le désir en lui-même porte un caractère dangereux, est [et ?] ce danger dont le caractère menaçant pour l'individu s'éclaire si particulièrement du caractère tout à fait évident de ce qu'il comporte de menaces pour la troupe, je me demande alors à quoi l'analyse a jamais servi.

Il s'agit de gravir quelque chose, et puisque nous sommes engagés dans ce sentier adopté ce jour et peut-être plus directement que la voie royale que je n'ai pas préparée aujourd'hui, nous allons continuer de la même façon. Nous allons poser une question insidieuse. J'ai déjà préparé la question de ce que doit être la *Versagung* de l'analyste mais là franchement je ne vous en ai pas dit beaucoup plus. Je vous pose la même question, est-ce que ce n'est pas cela la féconde *Versagung* de l'analyste, [c'est] de refuser au sujet son angoisse à lui analyste, de laisser nue la place où il est en somme appelé de nature comme Autre à donner le signal d'angoisse ? Regardons-le se profiler ce quelque chose dont je vous ai déjà, au moins la dernière fois, donné l'indication en vous disant que la place pure de

l'analyste, autant que nous pourrons la définir dans et par le fantasme, serait la place du désirant, ἐραστὴς ou ἔρων, pur, ce qui voudrait dire ce quelque part où se produit toujours la fonction du désirant [désir ?], à savoir de venir à la place de l'ἐρώμενος ou de l'ἐρώμενον, car c'est pour cela que je vous ai fait au début de l'année parcourir ce long déchiffrage [défrichage ?] du *Banquet*, de la théorie de l'amour. Il faudrait arriver à concevoir que quelque sujet puisse tenir la place du pur désirant, s'abstraire, s'escamoter lui-même dans le rapport à l'autre d'aucune supposition d'être désirable. Ce que vous avez lu des propos, des réponses de Socrate dans *Le Banquet* doit vous donner une idée de ce que je suis en train de vous dire car, si quelque chose est incarné et signifié par l'épisode avec Alcibiade, c'est bien ça. D'une part, Socrate affirme ne rien connaître qu'aux choses de l'amour, tout ce qu'on nous dit de lui, c'est que c'est un désirant à tout crin, inépuisable ; mais quand il s'agit de se montrer dans la position du désiré, à savoir en face de l'agression publique, scandaleuse, déchaînée, ivre d'Alcibiade, ce qui nous est montré c'est qu'il n'y a littéralement plus personne. Ceci, je ne vous dis pas que cela résout l'affaire, mais c'est au moins illustratif de ce dont je vous parle. Cela a un sens qui a au moins été incarné quelque part, car il n'y a pas qu'à moi que Socrate apparaît être une énigme humaine, un cas comme on n'en a jamais vu et dont on ne sait pas que faire avec quelques pincettes qu'on essaie de s'en saisir, c'est à tout le monde, chaque fois que quelqu'un s'est vraiment à propos de Socrate posé la question, comment ce type-là était-il fabriqué et pourquoi a-t-il mis la pagaille partout rien qu'en apparaissant et en racontant des petites histoires qui ont l'air d'être des affaires de tous les jours ?

J'aimerais que nous nous arrêtions un peu à la place du désirant. Cela fait écho, cela rime avec quelque chose que j'appellerai la place de l'orant dans la prière car, dans la prière, l'orant se voit en train d'orer, il n'y a pas de prière sans que l'orant se voie en train d'orer. Je me suis souvenu ce matin de Priam. C'est l'orant type, qui a réclamé à Achille le corps du dernier de ses fils dont il ne sait pas le compte, il en avait cinquante, il apparaît que c'est à peu près le dernier, en tout cas [à] cet Hector il y tient. Qu'est-ce qu'il vient raconter à Achille ? Pas tellement trop d'Hector et cela pour plusieurs raisons. D'abord parce que ce n'est pas facile d'en parler dans l'état où il est à ce moment-là, ensuite, comme il apparaît, chaque fois qu'il est question de l'Hector vivant, Achille, qui n'est pas commode ni maître de ses impulsions, commence à rentrer en fureur, bien qu'il ait reçu des instructions divines à savoir que sa mère Thétis est venue lui dire : « Le grand patron veut que tu rendes Hector à son père Priam et est venu me rendre visite exprès pour cela », il s'en faut d'un poil pour qu'il ne le rende pas. L'important est que Priam ne fait pas tellement de psychologie. Du seul fait qu'il est en position d'orant il va présentifier dans sa demande même le personnage de l'orant. Je veux dire que la prière

re de Priam, celle qui résonne depuis l'origine de notre âge car, même si vous n'avez pas lu l'*Iliade* cet épisode est là circulant entre vous tous comme un modèle par l'intermédiaire de tous les autres modèles qu'il a engendrés. Il la fait porter, il dédouble ce personnage priant [Priam ?] qu'il est d'un autre qui se décrit, s'insère dans sa prière sous la forme de quelqu'un qui n'est pas là, à savoir Pélée, le père d'Achille qu'il représente. C'est lui qui prie, mais dans sa prière, il est nécessaire que cette prière passe par quelque chose qui n'est même pas l'invocation du père d'Achille, il lui trace la figure d'un père qui, lui, est peut-être pour l'instant même, dit-il, bien ennuyé parce que ses voisins sont en train de lui faire des misères. Il sait qu'il a encore un fils qui n'est pas le dernier venu, Achille ici présent. Vous retrouverez dans toute prière ce que j'appelle la place de l'orant à l'intérieur même de la demande de celui qui prie.

Le désirant, c'est pour cela que je fais ce détour, cela n'est pas pareil, je veux dire que le désirant, en tant que tel, ne peut rien dire de lui-même sinon à s'abolir comme désirant. Car, c'est ce qui définit la place pure du sujet en tant que désirant, c'est qu'à toute tentative de s'articuler il ne sort rien d'autre que syncope du langage et impuissance à dire parce que dès qu'il dit il n'est rien plus que quémandeur, il passe au registre de la demande et c'est autre chose. Ceci n'est pas moins important si nous devons formuler de quelque manière ce qui, dans cette réponse à l'Autre que constitue l'analyse, constitue la forme spécifique de la place de l'analyste.

Pour terminer aujourd'hui sur quelque chose qui ajoutera peut-être un peu plus une formule en impasse à toutes celles que déjà j'ai l'air de vous servir, c'est celle-ci qui a bien quelque intérêt en ce qu'elle boucle les éléments dont je viens de dessiner [désigner ?] le tour c'est que, si l'angoisse est ce que je vous ai dit, ce rapport de soutien au désir là où l'objet manque, nous retrouvons cette autre chose dont nous avons l'expérience c'est que, pour renverser la formule — ceci se voit constamment dans la pratique — le désir est un remède à l'angoisse, [et que] le moindre petit bonhomme névrosé en sait là-dessus aussi long voire plus long que vous. L'appui trouvé dans le désir, si incommode soit-il avec toute sa traîne de culpabilité, c'est quelque chose quand même de beaucoup plus aisé à tenir que la position d'angoisse, de sorte qu'en somme, pour quelqu'un d'un peu astucieux et expérimenté — je dis cela pour l'analyste — il s'agirait d'avoir toujours à sa portée un petit désir bien fourbi pour ne pas être exposé à mettre en jeu dans l'analyse un quantum d'angoisse qui ne serait pas opportun ni de bonne venue. Est-ce bien là ce vers quoi j'entends vous amener ? Sûrement pas ; de toute façon, il n'est pas aisé de repérer avec la main les parois du couloir. La question dont il s'agit n'est pas de l'expédient du désir, c'est d'un certain rapport avec le désir qui ne soit pas ainsi soutenu tout à fait à la petite semaine.

Dans notre prochaine rencontre, nous allons revenir sur la distinction, la dernière fois inaugurée, du rapport du sujet au Moi Idéal et à l'Idéal du Moi. Cela nous permettra de nous orienter dans la topique vraie du désir, la fonction de l'*einziger Zug*, de ce qui différencie foncièrement l'Idéal du Moi d'une façon telle que seulement de là on puisse distinguer, définir la fonction de l'objet dans ses rapports avec la fonction narcissique. C'est ce que j'espère pouvoir mener à bien dans notre prochaine rencontre, en le mettant sous le titre de la formule de Pindare σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος, rêve d'une ombre, l'homme, écrit-il dans les derniers vers de la huitième ode. Ce rapport du rêve et de l'ombre, du symbolique et de l'imaginaire, c'est ce autour de quoi je ferai tourner notre propos décisif.

1 - Tout ce qui précède a été reconstruit à partir de notes. Il manque toujours la page 1 de la sténotypie de cette séance.

# Leçon XXVI

*21 juin 1961*

Nous allons essayer aujourd'hui de tenir quelques propos sur le sujet de l'identification pour autant que vous avez saisi, j'espère, que nous y sommes amenés comme au dernier terme de la question précise autour de laquelle nous avons fait tourner cette année toute notre tentative d'élucidation du transfert. Je vous ai annoncé, la dernière fois, que je reprendrai sous le signe de la jaculation célèbre de Pindare, dans la huitième *Pythique* faite pour Aristomène, lutteur d'Égine, vainqueur des jeux Ἐπάμεροι· τί δέ τις; τί δ' ὄυ τις; σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος rêve d'une ombre, l'homme.

Nous reprendrons ici notre référence à ce rapport qui est celui que j'ai essayé pour vous de faire supporter par un modèle entre deux niveaux concrets de l'identification; ce n'est pas par hasard que je mets l'accent sur la nécessité de leur distinction, distinction évidente, phénoménologiquement à la portée de n'importe qui. Le Moi Idéal ne se confond pas avec l'Idéal du Moi, c'est ce que le psychologue peut découvrir à lui tout seul, et qu'il ne manque pas de faire d'ailleurs. Que la chose soit aussi importante dans l'articulation de la dialectique freudienne, c'est bien ce que nous confirmera, par exemple, le travail auquel je faisais allusion la dernière fois, celui de M. Conrad Stein sur l'identification primaire. Ce travail se termine sur la reconnaissance [de] ce qui reste encore obscur, c'est la différence entre les deux séries que Freud distingue, souligne et accentue comme étant les identifications du Moi et les identifications de l'Idéal du Moi.

Prenons donc le petit schéma avec lequel vous commencez à vous familiariser et que vous retrouverez quand vous travaillerez à tête reposée sur le numéro de la revue *La Psychanalyse* qui va paraître. L'illusion ici représentée, dite du vase renversé, ne peut se produire que pour l'œil qui se situe quelque part à l'intérieur du cône ainsi produit par le point de jonction de la limite du miroir sphérique avec le point foyer où doit se produire l'illusion dite du vase renversé. Vous savez

que cette illusion, image réelle, est ce qui nous sert à métaphoriser quelque chose que j'appelle *i(a)* et dont vous savez que ce dont il s'agit est ce qui est support de la fonction de l'image spéculaire. Autrement dit, c'est l'image spéculaire en tant que telle et chargée de son ton, de son accent spécial, de son pouvoir de fascination, de l'investissement propre qui est le sien dans le registre de cet investissement libidinal bien distingué par Freud sous le terme d'investissement narcissique. La fonction *i(a)* est la fonction centrale de l'investissement narcissique. Ces mots ne suffisent pas à définir toutes les relations, toutes les incidences sous lesquelles nous verrons apparaître la fonction de *i(a).* Ce que nous dirons aujourd'hui vous permettra de préciser de quoi il s'agit, c'est [aussi bien] ce que j'appelle aussi la fonction du Moi Idéal en tant qu'opposée et distincte de celle de l'Idéal du Moi.

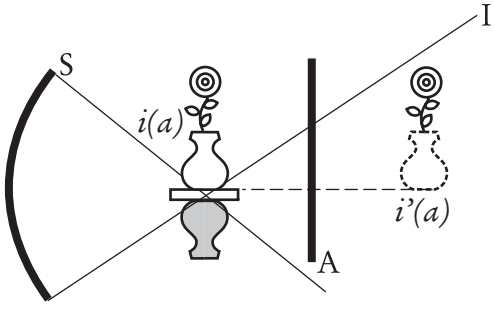


*Fig. XXVI-1*

Je trace la mise en fonction de l'Autre, grand A, l'Autre en tant qu'il est l'Autre du sujet parlant, l'Autre en tant que par lui, lieu de la parole, l'incidence du signifiant vient à jouer pour tout sujet, pour tout sujet à qui nous, nous avons affaire comme psychanalystes. Nous pouvons ici fixer la place de ce qui va fonctionner comme Idéal du Moi. Dans le petit schéma, tel que vous le verrez publié dans la revue à paraître vous verrez que cet S purement virtuel n'est là qu'en tant que figuration d'une fonction du sujet qui est, si je puis dire, une nécessité de la pensée, cette nécessité même qui est au principe de la théorie de la connaissance. Nous ne pourrions rien concevoir comme objet que le sujet supporte qui n'ait précisément cette fonction dont, comme analystes, nous mettons en question l'existence réelle puisque ce que, comme analystes, nous mettons au jour, c'est que par le fait que le sujet auquel nous avons affaire est essentiellement un sujet qui parle, ce sujet ne saurait se confondre avec le sujet de la connaissance, car c'est vraiment vérité de La Palice que d'avoir rappelé aux analystes que le sujet pour nous n'est pas le sujet de la connaissance mais le sujet de l'inconscient. [Nous ne pourrions] spéculer de lui comme de la pure transparence à soi-même de la pensée puisque, justement c'est là contre que nous nous élevons, c'est une pure illu-

sion que la pensée soit transparente. Je sais l'insurrection que je peux provoquer à tel tournant dans l'esprit d'un philosophe. Croyez-le bien, j'ai déjà eu avec des souteneurs de la position cartésienne des discussions assez poussées pour dire qu'il y a tout à fait moyen de s'entendre. Je laisse donc de côté la discussion elle-même qui n'est pas ce qui nous intéresse aujourd'hui.

Ce sujet donc, ce [S] qui est là dans notre schéma, est en position d'user d'un artifice, de ne pouvoir qu'user d'un artifice, de n'accéder que par artifice à la saisie de cette image, image réelle qui se produit en *i(a)*, ceci parce qu'il n'est pas là, ce n'est que par l'intermédiaire du miroir de l'Autre qu'il vient à s'y placer, comme il n'est rien, il ne peut s'y voir, aussi bien n'est-ce pas lui en tant que sujet qu'il cherche dans ce miroir. Il y a très longtemps, dans le discours sur la causalité psychique, discours de Bonneval peu après la guerre, j'ai parlé de ce « miroir sans… surface où ne se reflète rien ». Ce propos énigmatique pouvait alors prêter à confusion avec je ne sais quel exercice d'ascèse plus ou moins mystique. Reconnaissez aujourd'hui ce que j'ai voulu dire ou, plus exactement, commencez d'y pressentir le point sur lequel peut se centrer la question de la fonction de l'analyste comme miroir — ce n'est pas du miroir de l'assomption spéculaire qu'il s'agit — je veux dire pour la place qu'il a à tenir, lui analyste, même si c'est dans ce miroir que doit se produire l'image spéculaire virtuelle. Cette image virtuelle [réelle ?] qui est ici en *i'(a)*, la voici et c'est bien en effet ce que le sujet voit dans l'Autre, mais qu'il n'y voit que pour autant qu'il est dans une place qui ne se confond pas avec la place de ce qui est reflété. Nulle condition ne le lie à être à la place de *i(a)* pour se voir en *i'(a)* ; certaines conditions le lient à être tout de même dans un certain champ, c'est celui que dessinent [désignent ?] les lignes limitant un certain volume conique [donné ?].

Pourquoi donc, dans ce schéma originaire, ai-je mis S au point où je l'ai mis, où vous le trouverez dans la figure que j'ai publiée, rien n'implique qu'il soit là plutôt qu'ailleurs ? En principe, il est là parce que, par rapport à l'orientation de la figure, vous le voyez apparaître en quelque sorte derrière *i(a)* et que cette position derrière n'est pas sans avoir un répondant phénoménologique qu'exprime assez bien l'expression qui n'est pas là par hasard, une idée derrière la tête. Pourquoi donc les idées, qui sont généralement les idées qui nous soutiennent, seraient qualifiées d'idées de derrière la tête ? Il faut bien savoir aussi que ce n'est pas pour rien que l'analyste se tient derrière le patient. Aussi bien cette thématique de ce qui est devant et de ce qui est derrière, nous allons la retrouver tout à l'heure. Quoi qu'il en soit, il convient de repérer dans quelle mesure le fait que la position de S [en tant qu'elle] n'est repérée, [qu'elle] n'est repérable que quelque part dans le champ de l'Autre, dans le champ virtuel que développe l'Autre par sa présence comme champ de réflexion, qu'en tant que cette position de S s'y

trouve en un point grand I [et] en tant qu'il est distinct de la place où *i'(a)* se projette, c'est seulement en tant que cette distinction non seulement est possible mais qu'elle est ordinaire que le sujet peut appréhender ce qu'a de foncièrement illusoire son identification en tant qu'elle est narcissique.

Il y a σκιᾶς, l'ombre, *der Schatten,* dit quelque part Freud et précisément à propos de quoi ? *das verlorene Objekt,* de l'objet perdu dans le travail du deuil. *Der Schatten,* l'ombre, cette opacité, cette ombre essentielle apporte dans le rapport à l'objet la structure narcissique du monde. Si elle est surmontable, c'est pour autant que le sujet par l'Autre peut s'identifier ailleurs. En effet, si c'est là que je suis dans mon rapport à l'Autre, en tant que nous l'avons ici imagé, sous la forme où il est légitime que nous l'imagions, sous la forme d'un miroir, sous la forme où la philosophie existentialiste le saisit et le saisit à l'exclusion de tout autre chose et c'est ce qui fait sa limitation en disant que l'autre c'est celui qui renvoie notre image, en effet, si l'Autre n'est pas autre chose que celui qui me renvoie mon image, je suis bien, en effet, rien d'autre que ce que je me vois être. Littéralement, je suis grand Autre comme autre en tant que lui-même, s'il existe, il voit la même chose que moi, lui aussi se voit à ma place. Comment savoir si ce que je me vois être là-bas n'est pas tout ce dont il s'agit puisque, en somme, si l'Autre, ce miroir, il nous suffit, ce qui est bien la plus simple des hypothèses puisque c'est l'Autre, de le supposer, lui, miroir vivant pour concevoir que lui, il en voit tout autant que moi et, pour tout dire, quand je le regarde, c'est lui en moi qui se regarde et qui se voit à ma place, à la place que j'occupe en lui ; c'est lui qui fonde le vrai de ce regard s'il n'est rien d'autre que son propre regard.

Il suffit, il faut, il se fait tous les jours pour dissiper ce mirage, quelque chose que je vous ai représenté l'autre jour comme ce geste de la tête du petit enfant qui se retourne vers celui qui le porte. Il n'en faut pas tant, un rien, un éclair c'est trop dire, car un éclair a toujours passé pour être quelque chose, le signe même du père des dieux, rien de moins et c'est aussi bien d'ailleurs [pourquoi] je le mets en avant, mais une mouche qui vole suffit, si elle passe dans ce champ et fait *bzz* pour me faire me repérer ailleurs, pour m'entraîner hors du champ conique de visibilité du *i(a)*. Ne croyez pas que je m'amuse si j'amène là la mouche ou la guêpe qui fait *bzz*, ou n'importe quoi qui fait du bruit, qui nous surprend. Vous savez bien que c'est là l'objet électif suffisant dans son caractère minimal pour constituer ce que j'appelle le signifiant d'une phobie. C'est justement en ceci que cette sorte d'objet peut avoir la fonction opératoire, instrumentale tout à fait suffisante à mettre en question la réalité, la consistance de l'illusion du Moi comme tel. Il suffit que quoi que ce soit bouge dans le champ de l'Autre, devienne le point de support du sujet pour que puisse, à l'occasion d'un de ces écarts, être dissipée, vaciller, être mise en cause la consistance de l'Autre, de ce qui est là en tant que champ de l'investisse-

ment narcissique. Car, si nous suivons en toute rigueur l'enseignement de Freud, ce champ est central, essentiel, ce champ est ce autour de quoi tout le sort du désir humain se joue. Mais il n'y a pas que ce champ, la preuve, c'est que déjà dans Freud, au départ de l'introduction de ce champ, dans *Zur Einführung des Narzissmus,* il est distingué d'un autre, du rapport à l'objet archaïque, du rapport au champ nourricier de l'objet maternel, il prend dans la dialectique freudienne sa valeur d'être d'abord distingué comme étant d'un autre ordre.

Ce que j'introduis de nouveau en vous disant que cet autre champ qui, si je comprends bien ce que M. Stein a identifié dans son travail sous le terme de l'identification primaire, est structuré pour nous de façon originelle, radicale par la présence du signifiant comme tel, ce n'est pas seulement par plaisir d'apporter une articulation nouvelle dans ce qui est bien toujours le même champ, c'est que de pointer cette fonction du signifiant comme décisive, comme ce par quoi ce qui vient de ce champ est seulement ce qui nous ouvre la possibilité de sortir de la pure et simple capture dans le champ narcissique, c'est seulement à le pointer ainsi, à pointer comme essentielle la fonction de l'élément signifiant que nous pouvons introduire des éclaircissements, des possibilités de distinctions qui sont celles nécessitées — vous le verrez, je vais vous le montrer, j'espère — impérieusement nécessitées par des questions cliniques aussi concrètes que possibles. Hors de quoi, cette introduction dont je parle, l'articulation du signifiant comme tel dans la structuration de ce champ de l'Autre, du grand Autre, pas de salut. C'est uniquement par là que peuvent se résoudre des questions cliniques jusqu'ici demeurées irrésolues et qui, parce qu'elles sont demeurées irrésolues, prêtent également à des confusions irréductibles.

En d'autres termes, ce, σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος, rêve d'une ombre, l'homme, c'est de mon rêve, c'est de me déplacer dans le champ du rêve en tant qu'il est le champ d'errance du signifiant que je peux entrevoir que je puisse dissiper les effets de l'ombre, que je puisse savoir que ce n'est qu'une ombre. Bien sûr, il y a quelque chose que je peux longtemps encore ne pas savoir, c'est que je rêve, mais c'est déjà au niveau et dans le champ du rêve. Si je sais bien l'interroger, si je sais bien l'articuler, non seulement je triomphe de l'ombre, mais j'ai mon premier accès à l'idée qu'il y a plus réel que l'ombre, qu'il y a tout d'abord et au moins le réel du désir dont cette ombre me sépare. Vous me direz que justement le monde du réel n'est pas le monde de mes désirs, mais c'est aussi la dialectique freudienne qui nous apprend que je ne procède dans le monde des objets que par la voie des obstacles mis à mon désir. L'objet est *ob*, l'objet se trouve à travers les objections.

Le premier pas vers la réalité est fait au niveau et dans le rêve et, bien sûr, que j'y atteigne à cette réalité suppose que je me réveille. Le réveil, il ne suffit pas de le définir topologiquement en disant que dans mon rêve il y a un peu trop de réa-

lité, que c'est ça qui me réveille, le réveil se produit en fait quand vient dans le rêve quelque chose qui est la satisfaction de la demande; cela n'est pas courant mais cela arrive. Sur un plan qui est celui du cheminement analytique de la vérité sur l'homme apportée par l'analyse, nous savons ce que c'est le réveil, nous entrevoyons où va la demande. L'analyste articule ce que l'homme demande. L'homme avec l'analyse se réveille. Il s'aperçoit que depuis un million d'années qu'est là l'espèce il n'a pas cessé d'être nécrophage. Tel est le dernier mot de ce que, sous le nom d'identification primaire, de la première espèce d'identification, Freud articule. L'homme n'a point cessé de manger ses morts, même s'il a rêvé pendant un court espace de temps qu'il répudiait irréductiblement le cannibalisme, c'est ce que va nous montrer la suite. Il importait à ce moment de pointer que c'est précisément par ce chemin, où il nous est montré que le désir est un désir de rêve, que le désir a la même structure que le rêve, que le premier pas correct est fait de ce qui est le cheminement vers la réalité, que c'est à cause du rêve et dans le champ du rêve que d'abord nous nous avérons plus forts que l'ombre.

Maintenant que j'ai ainsi pointé, articulé d'une façon dont je m'excuse encore que vous ne puissiez en voir dès maintenant les attenants cliniques, les rapports de *i(a)* avec le grand I, nous allons montrer — et c'est déjà impliqué dans mon discours précédent — tout ce qui suffit à nous guider dans les rapports à *i(a)* car ce qui nous importe c'est les rapports de ce Je [?] couplé avec petit *a*, l'objet du désir. Je reviendrai dans la suite sur ce qui, en dehors de cette expérience massive du rêve, justifie l'accent que j'ai mis sur la fonction du signifiant dans le champ de l'Autre. Les identifications à l'Idéal du Moi comme tel, chaque fois qu'elles sont invoquées, et nommément par exemple dans l'introjection qui est celle du deuil autour de quoi Freud a fait tourner un pan essentiel de sa conception de l'identification, vous verrez toujours qu'à regarder de près le cas, l'articulation clinique dont il s'agit, il ne s'agit jamais d'une identification, si je puis dire massive, d'une identification qui serait, par rapport à l'identification narcissique qu'elle vient contre-battre, comme enveloppante d'être à être et, pour illustrer ce que je viens de dire puisque l'image m'en vient sur le champ, dans le rapport où, dans les icônes chrétiennes, est la mère par rapport à l'enfant qu'elle tient devant elle sur les genoux, figuration qui n'est point de hasard, croyez-le bien, elle l'enveloppe, elle est plus grande que lui. Les deux rapports de l'identification narcissique et de l'identification anaclitique, si c'était de cette opposition qu'il s'agit entre les identifications, elle devrait être comme d'un vaste contenant par rapport à un monde à l'intérieur plus limité qui réduit le premier par son ampleur.

Je vous dis tout de suite que des lectures les plus démonstratives à cet égard, c'est celle du *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Libido* qu'il faut lire, c'est l'histoire du développement de la libido, Karl Abraham, 1924, où il ne s'agit que

de cela, des conséquences à tirer de ce que Freud vient d'apporter concernant le mécanisme du deuil et l'identification que foncièrement il représente. Il n'y a pas un seul exemple, parmi les très nombreuses illustrations cliniques que donne Abraham de la réalité de ce mécanisme, où vous ne touchiez sans ambiguïté qu'il s'agit toujours de l'introjection, non pas de la réalité d'un autre dans ce qu'elle a d'enveloppement, d'ample, voire de confus à l'occasion, de massif mais toujours d'*ein einziger Zug*, d'un seul trait. Les illustrations qu'il en donne vont très loin puisque en réalité, sous le titre de *Versuch,* de l'essai sur le développement de la libido, il ne s'agit que de cela, de la fonction du partiel dans l'identification, et concurremment, on pourrait dire, à l'abri de cette recherche, à moins que cette recherche n'en soit l'excuse ou une subdivision, c'est dans ce travail que Karl Abraham a introduit la notion qui depuis a circulé dans toute l'analyse et a été la pierre d'une édification considérable concernant les névroses et les perversions et qu'on appelle à tort la conception de l'objet partiel. Vous allez voir ce qu'il en est avant même de pouvoir revenir sur les illustrations éclatantes qui en sont données. Il suffit que je vous indique la place et que vous alliez chercher les choses là où elles sont pour vous apercevoir qu'il n'y a rien à rétorquer à ce qu'ici je formule, à savoir que cet article n'a de sens et de portée que pour autant qu'il est l'illustration à chaque page de ce trait de l'identification dont il s'agit comme identification de l'Idéal du Moi, que c'est une identification par traits isolés, par traits chacun unique, par traits ayant la structure du signifiant.

C'est cela qui nous oblige aussi à regarder d'un peu plus près un rapport et ce qu'il faut en distinguer si l'on veut voir clair. Dans le même contexte et non pas sans raison, Abraham se trouve introduire, ce que je disais tout à l'heure, et désigner comme fonction de l'objet partiel, car c'est précisément ce dont il va s'agir concernant les rapports de *i(a)* avec petit *a*, si vous lisez Abraham vous lirez ceci — d'abord il n'a jamais écrit d'aucune façon qu'il s'agit de l'objet partiel — il décrit *Die partial liebe des Objektes*, ce qui veut dire l'amour partiel de l'objet, vous verrez que ce qu'il accentue, quand il parle de ce qui en est l'objet plus qu'exemplaire, le seul véritable objet, encore que d'autres puissent s'inscrire dans la même structure, [c'est] [à savoir] le phallus. Comment conçoit-il — et j'entends vous le rapporter dans son texte — cette rupture, cette disjonction qui donne sa valeur d'objet privilégié au phallus ? Dans toutes les pages, il vient à nous produire ce dont il s'agit de la façon suivante, l'amour partiel de l'objet, cela veut dire quoi pour lui ? Cela veut dire non pas l'amour de ce quelque chose qui vient à tomber de l'opération sous le nom de phallus, cela veut dire l'amour près d'accéder à cet objet normal de la relation génitale, celui de l'autre sexe en tant qu'il y a justement un stade qui est ce stade capital, structurant, structural que nous appelons le stade phallique, dans lequel il y a effectivement amour de

l'autre, aussi complet que possible, moins les génitoires. C'est cela que veut dire amour partiel de l'objet.

Mais l'important est dans une note, je donne tout de suite la référence, page 89 de l'édition originale, et dans *les Selected Papers* page 495 ; tout ce qui est donné comme exemples cliniques y conduit, à savoir l'exemple des deux femmes hystériques pour autant qu'elles ont eu certaines relations avec le père entièrement fondées sur des variations de rapport qui se manifestent d'abord, par exemple, en tant que le père n'est pas appréhendé, n'est pris à la suite d'une relation traumatique que pour sa valeur phallique ; à la suite de quoi, dans les rêves, le père apparaît dans son image complète mais censurée au niveau des génitoires sous la forme de la disparition des pilosités pubiennes. Tous les exemples jouent en ce sens, l'amour partiel de l'objet étant l'amour de l'objet moins les génitoires et qu'y trouver le fondement de la séparation imaginaire du phallus en tant que désormais intervenant comme fonction centrale exemplaire, fonction pivot dirais-je, peut nous permettre de situer ce qui est différent, à savoir *a*, en tant que petit *a* désigne la fonction générale comme telle de l'objet du désir. Au cœur de la fonction petit *a*, permettant de grouper, de situer les différents modes d'objets possibles, en tant qu'ils interviennent dans le fantasme, il y a le phallus. Entendez bien que j'ai dit que c'est l'objet qui permet d'en situer la série, c'est si vous voulez, pour nous, un point d'origine en arrière et en avant d'une certaine idée. Je lis ce que Abraham écrit dans la petite note ci-dessous : *« L'amour de l'objet avec exclusion des génitoires nous paraît comme le stade de développement psychosexuel dont le temps coïncide avec ce que Freud appelle le stade phallique de développement. Il est lié à lui, non seulement par cette coïncidence dans le temps, mais il est lié par des liens internes beaucoup plus étroits »* — il ajoute : — « *Les symptômes hystériques se laissent comprendre comme le négatif de cette organisation définie, structurée comme l'exclusion du génital* ».

Je dois dire qu'il y avait longtemps que je n'avais pas relu ce texte, en ayant laissé le soin à deux d'entre vous. Il n'est peut-être pas mauvais que vous sachiez que la formule algébrique que je donne du fantasme hystérique s'y trouve manifeste, $\frac{a}{-\varphi} \lozenge A$. Mais le pas suivant que je veux vous faire faire, c'est autre chose qui se trouve aussi dans le texte mais je crois que personne ne s'y est encore arrêté. Je cite : *Wir müssen außerdem in Betracht ziehen, dass bei jedem Menschen das eigene Genitale stärker als irgendein anderer Körperteil mit narzißtischer Liebe besetzt ist*. C'est que *nous devons,* dit-il, *prendre en considération ceci* — et à quel moment, au moment où il vient de se demander dans les lignes qui précèdent pourquoi est-ce comme cela, pourquoi cette réluctance, pourquoi cette rage, pour tout dire, qui sourd déjà au niveau imaginaire de châtrer l'autre au point vif ? C'est à cela qu'il répond *Grauen,* horreur ; les lignes précédentes doivent justifier

le terme de rage que j'ai introduit — *nous devons donc prendre en considération ceci que chez tout homme ce qui est proprement les génitoires est investi plus fort que tout autre partie du corps dans le champ narcissique,* pour qu'il n'y ait aucune ambiguïté sur sa pensée c'est justement *en correspondance avec cela qu'au niveau de l'objet tout autre chose,* n'importe quoi, *doit être investi plutôt que les génitoires.*

Je ne sais pas si vous vous rendez bien compte de ce qu'une pareille notification, qui n'est pas là isolée comme si c'était un lapsus de la plume mais que tout démontre être la sous-jacence même de sa pensée, implique. Je ne me sens pas le pouvoir de franchir cela d'un pas allègre comme si c'était vérité courante, à savoir, malgré l'évidence et la nécessité d'une pareille articulation, je ne sache pas qu'elle ait été pointée jusqu'à présent par personne.

Essayons de nous représenter un peu plus les choses. il est bien entendu que le seul intérêt d'avoir amené le narcissisme c'est de nous montrer que ce sont des avatars du narcissisme que dépend le procès, le progrès de l'investissement objectal. Essayons de comprendre. Voici le champ du corps propre, le champ narcissique, essayons de représenter, par exemple, quelque chose qui réponde à ce qu'on nous dit, que nulle part l'investissement n'est plus fort qu'au niveau des génitoires ; cela suppose que si nous prenons le corps d'un côté ou d'un autre nous aboutirons à un graphique de la nature suivante.

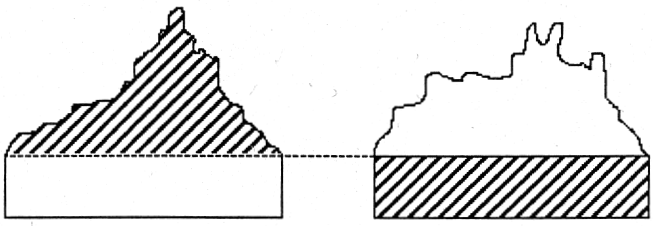

*Fig. XXVI-2*

(Ce schéma est reproduit d'après des notes d'auditeur.)

Ce que la phrase d'Abraham implique, si nous devons lui donner sa valeur de raison, de conséquence, c'est que si ceci nous représente le profil de l'investissement narcissique, contrairement à ce qu'on pourrait d'abord penser ce ne sont pas à partir d'en haut que les énergies vont être soustraites pour être transférées à l'objet, ce ne sont pas les régions les plus investies qui vont se décharger pour commencer à donner un petit investissement à l'objet, je dis — si nous parlons de la pensée d'Abraham en tant qu'elle est nécessitée par tout son bouquin, autrement ce bouquin n'a plus aucun sens — c'est au contraire au niveau des investissements les plus bas que va se faire la prise d'énergie en face, dans le monde de

l'objet un certain investissement, investissement objectal, l'objet existant comme objet. C'est-à-dire que c'est pour autant que chez le sujet — on nous l'explique de la façon la plus claire — les génitoires restent investis que chez l'objet ils ne le sont pas, il n'y a absolument pas moyen de comprendre cela autrement.

Réfléchissez un peu si tout ceci ne nous mène pas à quelque chose de beaucoup plus vaste et important qu'on ne le croit — car il y a une chose dont il ne semble pas qu'on s'aperçoive concernant la fonction qui est [dans] le stade du miroir celle de l'image spéculaire — c'est que si c'est dans ce rapport en miroir que se fait le quelque chose d'essentiel qui règle la communication, le reversement ou le déversement ou l'interversement de ce qui se passe entre l'objet narcissique et l'autre objet, est-ce que nous ne devons pas faire preuve d'un peu d'imagination et donner de l'importance à ceci qui en résulte et c'est que, si effectivement le rapport à l'autre comme sexuel ou comme pas sexuel chez l'homme est gouverné, organisé, le centre organisateur de ce rapport dans l'imaginaire se fait au moment et dans le stade spéculaire. Est-ce que cela ne vaut pas la peine qu'on s'arrête à ceci, c'est que cela a un rapport beaucoup plus intime, on ne le remarque jamais, avec ce que nous appelons la face, le rapport face à face. Nous nous servons souvent de ce terme en y mettant un certain accent mais il ne semble pas qu'on ait mis tout à fait le point sur ce que ça a d'original.

On appelle le rapport sexuel génital *a tergo*, rapport *more ferarum,* cela ne devrait pas être pour les chats, si j'ose m'exprimer ainsi. C'est bien le cas de le dire. Il suffira que vous pensiez à ces femmes-chats pour vous dire que peut-être il y a quelque chose de décisif dans la structuration imaginaire qui fait que le rapport avec l'objet du désir est structuré essentiellement, pour la grande majorité des espèces, comme devant venir par derrière, comme un rapport au monde qui consiste à couvrir ou à être couvert; ou bien, dans les rares espèces pour qui cette chose-là doit arriver par devant, une espèce pour qui un moment sensible de l'appréhension de l'objet est un moment décisif, si vous en croyez à la fois l'expérience du stade du miroir et ce que j'ai essayé d'y trouver, d'y définir comme un fait capital, comme cet objet qui est défini par le fait que chez l'animal érigé quelque chose d'essentiel est lié à l'apparition de sa face ventrale. Il me semble qu'on n'a pas mis encore très bien en valeur toutes les conséquences de cette remarque dans ce que j'appellerai les diverses positions fondamentales, les versants de l'érotisme. Cela n'est pas que par ci, par là, nous [n'] en voyions des traits et que les auteurs depuis longtemps n'aient fait la remarque que presque toutes les scènes primitives évoquent, reproduisent, s'accrochent autour de la perception d'un coït *a tergo,* pourquoi ?

Il y a un certain nombre de remarques qui pourraient s'ordonner dans ce sens mais ce que je veux vous faire remarquer, c'est que dans cette référence il est assez

remarquable que les objets qui se trouvent avoir, dans la composition imaginaire du psychisme humain, une valeur isolée et très spécialement comme objets partiels, soient, si je puis dire, non seulement passés en avant mais émergeant en quelque sorte si nous prenons comme mesure une surface verticale, réglant en quelque sorte la profondeur de ce dont il s'agit dans l'image spéculaire, à savoir une surface parallèle à la surface du miroir, relevant par rapport à cette profondeur ce qui vient en avant comme émergeant de l'immersion libidinale ; je ne parle pas seulement du phallus, mais aussi bien de cet objet essentiellement fantasmatique qu'on appelle les seins.

Le souvenir m'est venu à ce propos, dans un livre de cette excellente Mme Gyp, qui s'appelle le *Petit Bob* [Paris, Calmann-Lévy, 1920, p. 177. Sous ce nom se cache Sibylle Gabrielle Marie-Antoinette de Riquetti de Mirabeau, comtesse de Martel de Janville (1850-1932)], le pitre inénarrable, du repérage par petit Bob, au bord de la mer, sur une dame qui fait la planche, des deux petits « pain d'sucre », s'exprime-t-il, dont il découvre l'apparence avec émerveillement, et l'on n'est pas sans remarquer quelque complaisance chez l'auteur. Je ne crois pas que ce soit jamais sans profit qu'on lise les auteurs qui s'occupent de recueillir des propos d'enfant, celui-là est sûrement recueilli sur le vif, et après tout le fait que cette dame, dont on savait qu'elle était la mère d'un regretté neurochirurgien qui fut sans doute lui-même le prototype du petit Bob était, il faut bien le dire, un peu conne, n'empêche pas que ce qu'il en résulte pour nous soit d'un moindre profit, au contraire.

Aussi bien, verrons-nous mieux peut-être, dans le rapport objectal, la véritable fonction à donner à ce que nous appelons nipple, le bout de sein, si nous le voyons aussi dans ce rapport gestaltique d'isolement sur un fond et de ce fait d'exclusion à ce rapport profond avec la mère qui est celui du nourrissage. S'il n'en était pas ainsi on n'aurait peut-être pas souvent tellement de mal à le lui faire attraper, au nourrisson, le bout dont il s'agit, et peut-être aussi que les phénomènes des anorexies mentales auraient une autre tournure. Ce qu'il faut dire, ce que je veux dire à l'occasion, c'est donc un petit schéma qu'il convient que vous gardiez présent concernant le ressort de ce qui se passe de réciproque entre l'investissement narcissique et l'investissement de l'objet en raison de la liaison qui en justifie la dénomination et l'isolement [du mécanisme]. Tout objet n'est pas comme tel à définir comme étant purement et simplement objet déterminé au départ, au fondement comme un objet partiel, loin de là. [Mais la caractéristique centrale de cette relation du corps propre au phallus doit être tenue pour essentielle pour voir ce qu'il conditionne après-coup, nachträglich, dans le rapport à tous les objets. Le caractère de séparable, possible à perdre, serait différent s'il n'y avait au centre le destin de cette possibilité essentielle de l'objet phallique d'émer-

ger comme un blanc sur l'image du corps, comme une île, comme ces îles de cartes marines où l'intérieur n'est pas représenté mais le pourtour, à savoir qu'en avant, pour ce qui concerne tous les objets de désir, le caractère d'isolement comme Gestalt de départ est essentiel car on ne dessinera jamais ce qui est à l'intérieur de l'île. On n'entrera jamais à pleines voiles dans l'objet génital, le fait de caractériser l'objet comme génital ne définit pas le « post ambivalent » de l'entrée dans ce stade génital ou alors, personne n'y est jamais entré]. (Passage reconstitué à partit de notes d'auditeurs, une page manquant dans la sténotypie.)

[Le mettre de nouveau dans votre imagerie mentale] Ce que j'ai dit aujourd'hui quant à l'image ventrale m'a fait venir l'idée du hérisson. J'ai lu *Le Hérisson.* Je vous dirais qu'au moment où je m'arrêtais sur ce rapport entre l'homme et les animaux il m'est venu à l'idée de lire cela. Comment font-ils l'amour ? Il est clair qu'*a tergo* cela doit présenter quelque inconvénient. Je téléphonerai à Jean Rostand. Je ne m'arrêterai pas à cet épisode. La référence au hérisson est une référence littéraire. Archiloque s'exprime quelque part de cette façon : « Le renard en sait long, il sait beaucoup de tours. Le hérisson n'en a qu'un, mais fameux ». Or, ce dont il s'agit concerne précisément le renard. Se souvenant ou ne se souvenant pas d'Archiloque, Giraudoux, dans *Bella*, [citation probablement erronée de Lacan] réfère le style en éclair d'un monsieur [qui] a un truc lui aussi fameux qu'il attribue au renard et peut-être que l'association d'idées a joué, peut-être que le hérisson connaît aussi ce tour-là. Il serait, en tout cas, [plus] urgent pour lui de le connaître car il s'agit de se débarrasser de sa vermine, opération qui est plus que problématique chez le hérisson. Pour le renard de Giraudoux, voici comment il procède. Il entre tout doucement dans l'eau en commençant par la queue. Il s'y glisse lentement, se laisse envahir jusqu'à ce qu'il ne reste plus au dehors que le bout du nez, sur quoi les dernières puces dansent leur dernier ballet, ensuite il le plonge dans l'eau pour qu'il soit radicalement lavé de tout ce qui l'embarrasse.

Que cette image vous illustre que la relation de tout ce qui est narcissique est conçu comme racine de la castration.

# Leçon XXVII

*28 juin 1961*

Au moment de tenir devant vous notre dernier propos de cette année, il m'est revenu à l'esprit l'invocation de Platon au début du *Critias*. C'est bien en effet là qu'elle se trouve, pour autant qu'il parle du ton comme d'un élément essentiel à la mesure de ce qui est à dire ; puissé-je, en effet, savoir ce ton garder. Pour ce faire, Platon invoque ce qui est l'objet même, quand il va parler dans ce texte inachevé, rien moins que celui de la naissance des dieux, recoupement qui n'a pas été sans me plaire puisque aussi bien, latéralement sans doute, nous avons été très proches de ce thème au point d'entendre quelqu'un, dont vous pouvez considérer par certains côtés qu'il fait profession d'athéisme, nous parler des dieux comme de ce qui se trouve dans le réel.

Ce que je vous dis ici, il se trouve que beaucoup le reçoivent à chaque fois comme étant quelque chose qui lui est adressé à lui comme particulier ; je dis particulier, non pas individuel, non certes à qui me plaît puisque beaucoup sinon tous le reçoivent, ni collectif non plus du même coup, car je constate que de ce qu'il reçoit chacun laisse place [entre eux] à contestation sinon à discordance. C'est donc une large place qui est laissée de l'un à l'autre. C'est peut-être cela qu'on appelle, au sens propre, parler dans le désert. Cela n'est certes pas que j'aie à me plaindre cette année d'aucune désertion ; comme chacun sait dans le désert il peut y avoir presque foule, c'est que le désert n'est pas constitué par le vide. L'important c'est justement ceci que j'ose espérer, c'est que ce soit un peu au désert que vous soyez venus me trouver. Ne soyons pas trop optimistes ni trop fiers de nous, tout de même, disons que vous avez eu tous tant que vous êtes un petit souci de la limite du désert. C'est bien pourquoi je m'assure que ce que je vous dis n'est en fait, jamais encombrant pour le rôle que je me trouve et que je dois tenir auprès de certains d'entre vous, qui est celui de l'analyste. Pour tout dire, c'est pour autant que mon discours, [en tant que] dans mon chemin de cette

année, vise la position de l'analyste, et que cette position je la distingue comme étant celle qui est au cœur de la réponse, de la satisfaction à donner par l'analyste au pouvoir du transfert pour autant qu'à cette place même qui est la sienne l'analyste doit s'absenter de tout idéal de l'analyste, [pour autant que mon discours] respecte cette condition, je crois qu'il est propre à permettre cette conciliation, nécessaire auprès de certains de mes deux positions, d'analyste et de celui qui vous parle de l'analyse. À divers titres, [sous] diverses rubriques on peut formuler quelque chose, bien sûr, qui soit de l'ordre de l'idéal, il y a des qualifications de l'analyste, c'est déjà assez de constituer un moyen de cet ordre. L'analyste, par exemple, ne doit pas être tout à fait ignorant d'un certain nombre de choses mais ce n'est point là ce qui entre en jeu dans sa position essentielle d'analyste. Ici certes s'ouvre l'ambiguïté qu'il y a autour du mot savoir. Platon, dans cette invocation au début du *Critias*, se réfère au savoir, sur la garantie que, concernant ce qu'il aborde, [le ton] restera mesuré. C'est qu'en son temps l'ambiguïté était beaucoup moins grande. Le sens du mot savoir ici est beaucoup plus proche de ce que je vise au moment où j'essaie d'articuler pour vous la position de l'analyste et c'est bien ici que se motive, que se justifie ce départ à partir de l'image exemplaire de Socrate qui est celui que j'ai choisi cette année.

Me voici donc arrivé la dernière fois à ce point que je crois essentiel, point tournant de ce que nous aurons à énoncer par la suite, de la fonction de l'objet *a* dans mes schémas, pour autant qu'elle est jusqu'ici celle après tout que j'ai le moins élucidée. Je l'ai fait à propos de cette fonction de l'objet en tant qu'il est une partie qui se présente comme partie séparée, objet partiel comme on dit, et vous ramenant au texte auquel je vous prie instamment pendant ces vacances de vous reporter avec détails et avec attention, je vous ai fait remarquer que celui qui introduit cette notion d'objet partiel, Abraham, y entend de la façon la plus formelle un amour de l'objet dont justement cette partie est exclue, c'est l'objet moins cette partie[3]. Tel est le fondement de l'expérience autour de quoi tourne cette entrée en jeu de l'objet partiel, de l'intérêt qui lui est dès lors accordé. Au dernier terme, les spéculations de Winnicot, observateur du comportement de l'enfant, sur l'objet transitionnel, se rapportent aux méditations du cercle kleinien.

Dès longtemps il me semble que ceux qui m'écoutent, s'ils m'entendent, ont pu avoir plus qu'un soupçon des précisions les plus formelles sur le fait que cette partialité de l'objet *a,* le rapport le plus étroit avec ce que j'ai appelé la fonction de la métonymie qui prête en grammaire aux mêmes équivoques. Je veux dire que là aussi on vous dira que c'est la partie prise pour le tout, ce qui laisse tout ouvert, à la fois comme vérité et comme erreur. Comme vérité, nous allons bien comprendre que cette partie prise pour le tout dans l'opération se transforme, elle en

devient le signifiant ; erreur, si nous nous attachons seulement à cette face de partie, en d'autres termes si nous nous dirigeons vers une référence de réalité pour la comprendre. J'ai suffisamment souligné cela ailleurs, je n'y reviens pas.

L'important est que vous vous souveniez de ce que la dernière fois, autour du schéma du tableau et d'un autre que je vais reprendre sous une forme plus simple, que vous sachiez quel rapport il y a entre l'objet du désir — en tant que depuis toujours j'ai souligné, articulé, insisté devant vous sur ce trait essentiel, sa structuration comme objet partiel dans l'expérience analytique [d'obturation foncière] — et le correspondant libidinal de ce fait ; le rapport qu'il y a là et que j'ai mis en valeur la dernière fois est justement ce qui reste le plus irréductiblement investi au niveau du corps propre, le fait foncier du narcissisme et son noyau central. La phrase que j'ai extraite d'Abraham, à savoir que c'est pour autant que le phallus réel reste à l'insu du sujet ce autour de quoi l'investissement maximum est conservé, préservé, gardé, c'est dans cette relation même que cet objet partiel se trouve être élidé, laissé en blanc dans l'image de l'autre en tant qu'investie — le terme même d'investissement prenant tout son sens de l'ambiguïté qu'il comporte dans le *besetzt* allemand — non seulement d'une charge mais de quelque chose qui entoure ce blanc central. Et aussi bien, s'il faut nous attaquer à quelque autre évidence, n'est-il pas sensible que l'image que nous pouvons ériger à l'acmé de la fascination du désir [est] celle précisément qui, du thème platonicien au pinceau de Botticelli, se renouvelle avec la même forme, celle de la *naissance de Vénus,* Vénus Aphrodite, fille de l'écume, Vénus sortant de l'onde, ce corps érigé au-dessus des flots de l'amour amer, Vénus ou aussi bien Lolita. Que nous apprend cette image, à nous analystes, si nous avons su justement l'identifier dans l'équation symbolique, pour employer le terme de *girl = Phallus* de Fénichel ? Car le phallus, que nous apprend-il sinon que s'articule ici, non pas d'autre façon mais à proprement parler de la même, que le phallus, là où nous le voyons symboliquement, c'est justement là où il n'est pas, là où nous le supposons sous le voile se manifesterdans l'érection du désir, c'est de ce côté-ci du miroir, là où il est, c'est là où il n'est pas. S'il est là devant nous, dans ce corps éblouissant de Vénus, c'est que justement, en tant qu'il n'est pas là et que cette forme est investie, au sens où nous l'avons dit tout à l'heure, de tous les attraits, de tous les *Triebregungen* qui la cernent du dehors, le phallus lui, avec sa charge est de ce côté-ci du miroir, à l'intérieur de l'enceinte narcissique.

Si le miroir est là, nous avons la relation suivante, ce qui émerge à l'état de forme fascinante [est] ce qui se trouve investi des flots libidinaux qui viennent de là où a été retiré de la base, du fondement si l'on peut dire, du fondement narcissique, d'où se puise tout ce qui vient à former comme telle la structure objectale, à la condition que nous en respections les rapports et les éléments. Ce qui consti-

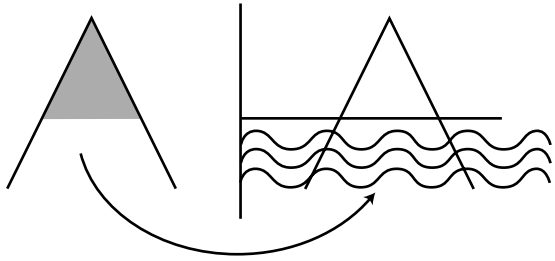

*Fig. XXVII-1*

tue le *Triebregung* en fonction d'un désir, le désir dans sa fonction privilégiée, dans le rapport propre qui s'appelle le désir qu'on distingue de la demande et du besoin, a son siège dans ce reste auquel correspond dans l'image ce mirage par où elle est identifiée justement à la partie qui lui manque et dont la présence invisible donne à ce qu'on appelle la beauté justement sa brillance, ce que veut dire l'ἵμερος antique, que j'ai maintes fois approché allant jusqu'à jouer de son équivoque avec l'ἡμέρα, jour.

Ici est le point central autour de quoi se joue ce que nous avons à penser de la fonction de *a*, et bien sûr il convient d'y revenir encore et de vous rappeler le mythe dont nous sommes partis. Je dis mythe, ce mythe que j'ai fabriqué pour vous cette année au moment du *Banquet*, de la main qui se tend vers la bûche. Quelle étrange chaleur cette main devrait-elle porter avec elle pour que le mythe soit vrai, pour qu'à son approche jaillisse cette flamme par quoi l'objet prend feu, miracle pur contre lequel s'insurgent toutes les [bonnes âmes] car si rare soit-il, ce phénomène, il faut encore qu'il soit considéré comme impensable qu'on ne puisse pas en tout état de cause l'empêcher. C'est en effet le miracle complet qu'au milieu de ce feu induit une main apparaisse ; elle est l'image toute idéale, c'est un phénomène rêvé comme celui de l'amour. Chacun sait que le feu de l'amour ne brûle qu'à bas bruit, chacun sait que la poutre humide peut longtemps le contenir sans que rien n'en soit révélé au dehors, chacun sait, pour tout dire, ce qu'il est chargé dans *Le Banquet* au plus gentiment bêta d'articuler de façon quasi dérisoire que la nature de l'amour est la nature de l'humide, ce qui veut dire justement, dans sa racine, exactement la même chose que ce qui est là au tableau, que le réservoir de l'amour objectal, en tant qu'il est amour du vivant, c'est justement cette *Schatten*, cette ombre narcissique.

La dernière fois je vous avançai la présence de cette ombre et aujourd'hui j'irai bien jusqu'à l'appeler, cette tache, de moisissure, de moisi peut-être mieux nommé qu'on le croit, si le mot moi s'y [moisi ?] est inclus ; nous irions y rejoindre toute la spéculation du tendre Fénelon, lui aussi, comme on dit, ondoyant quand il fait aussi du moi le signe de je ne sais quel apparentement à la

divinité. Je serais tout aussi capable qu'un autre de pousser très loin cette métaphore et jusqu'à faire de mon discours un messager pour votre drap. Cette odeur de rat crevé qui affleure du linge pour peu qu'on le laisse séjouner sur le rebord d'une baignoire doit vous permettre d'y repérer un signe humain essentiel. Mon style d'analyste, ce n'est pas uniquement par préférence que je lui préfère des voies que l'on qualifie, que l'on stigmatise d'abstraction, cela peut être simplement pour ménager chez vous un odorat que je saurais aussi bien chatouiller qu'un autre.

Quoi qu'il en soit, là derrière vous voyez se profiler ce point mythique, qui est sûrement bien celui né de l'évolution libidinale, que l'analyse, sans trop savoir jamais bien le situer dans l'échelle, a cerné autour du complexe urinaire avec son rapport obscur avec l'action du feu, termes antinomiques, l'un luttant contre l'autre, jeu de l'ancêtre primitif. Comme vous savez, l'analyse a découvert que son premier réflexe de jeu à l'endroit de l'apparition de la flamme avait dû être de pisser dessus, renouvelé dans le *Gulliver*, rapport profond de l'*uro*, je brûle, à l'*urina*, l'urine, je pisse dessus. Tout cela s'inscrit au fond de l'expérience infantile ; l'opération du séchage des draps, les rêves du linge énigmatiquement empesé, plutôt de l'érotique de la blanchisseuse chez M. Visconti, [ceux qui ont pu aller voir la splendide mise en scène de [… ?] de tous les blancs possibles] illustrant sur la scène, matérialisant pour nous le fait et la raison de savoir pourquoi Pierrot est en blanc. Bref, c'est un petit milieu bien humain qui fait bascule autour du moment ambigu entre l'énurésie et les premières pollutions.

C'est là autour que se joue la dialectique de l'amour et du désir dans ses racines les plus sensibles. L'objet central, l'objet du désir — sans vouloir pousser plus loin ce mythe placidement incarné dans les premières images dans lesquelles apparaît pour l'enfant ce qu'on appelle la petite carte géographique, la petite Corse sur les draps que tout analyste connaît bien — l'objet du désir s'y présente au centre de ce phénomène comme un objet sauvé des eaux de votre amour. L'objet se trouve à une place qui est justement, et c'est la fonction de mon mythe, à situer au milieu du même buisson ardent où un jour s'est annoncé ce qu'il y a dans son opaque réponse : « Je suis ce que je suis », dans ce point même où faute de savoir qui parle là, nous en sommes toujours à entendre l'interrogation du *Che vuoi* ? où hennit le diable de Cazotte, une étrange tête de chameau métamorphique d'où aussi bien peut sortir la petite chienne fidèle du désir.

Tel est ce à quoi nous avons affaire quant au petit *a* du désir, tel est le point sommet autour duquel pivote ce en quoi nous avons affaire à lui tout au long de sa structure. Mais quant à l'attrait libidinal jamais dépassé, je veux dire que ce qui l'antécède dans le développement, à savoir les formes premières de l'objet en tant que séparé, les seins, les fèces, ne prennent leur fonction que pour autant que

*nachträglich* ils sont repris comme ayant joué le même jeu à la même place, [que] quelque chose [qui] entre dans la dialectique de l'amour à partir des demandes primitives, à partir du *Trieb* du nourrissage qui s'est instauré dès l'abord parce que la mère parle, il y a un appel à l'au-delà de ce qui peut satisfaire de cet objet qui s'appelle sein, tout de suite pris comme valeur instrumentale, pour distinguer ce fond, cet arrière-plan que le sein n'est pas seulement ce qui se repousse, ce qui se refuse parce que déjà l'on veut autre chose; c'est aussi autour de la demande que les fèces, premiers cadeaux, se retiennent ou se donnent comme réponse à la demande. Voici dans toute cette antériorité dont nous avons structuré [dans] les rapports oral et anal cette fonction, l'avoir se confond avec l'être ou sert à l'appel de l'être, de la mère, au-delà de tout ce qu'elle peut apporter de support anaclitique.

Je vous l'ai dit, c'est à partir du phallus, de son avènement dans cette dialectique, que s'ouvre justement, pour avoir été réunie en lui, la distinction de l'être et de l'avoir. Au-delà de l'objet phallique, la question — c'est bien le cas de le dire — s'ouvre à l'endroit de l'objet autrement. Ce qu'il présente ici, dans cette émergence d'île, ce fantasme, ce reflet où justement il s'incarne comme objet du désir se manifeste précisément dans l'image, je dirais presque la plus sublime dans laquelle il peut s'incarner, celle que j'ai mise en avant tout à l'heure comme objet de désir, il s'incarne justement dans ce qui lui manque. C'est à partir de là que s'origine tout ce qui va être la suite du rapport du sujet à l'objet du désir. S'il captive par ce qui lui manque là, où trouver ce par quoi il captive ? La suite et l'horizon du rapport à l'objet, si ce n'est pas avant tout un rapport conservatif, c'est, si je puis dire, de l'interroger sur ce qu'il a dans le ventre ou qui se poursuit sur la ligne où nous essayons d'isoler la fonction de petit *a*, c'est la ligne proprement sadienne par où l'objet est interrogé jusqu'aux profondeurs de son être, par où il est sollicité de se retourner dans ce qu'il a de plus caché pour venir à remplir cette forme vide en tant qu'elle est forme fascinante. Ce qui est demandé à l'objet, c'est jusqu'où il peut supporter cette question, et après tout il ne peut bien la supporter que jusqu'au point où le dernier manque à être est révélé, jusqu'au point où la question se confond avec la destruction de l'objet. C'est parce que ceci est le terme qu'il y a, cette barrière que je vous ai placée l'année dernière, la barrière de la beauté ou de la forme, c'est celle par laquelle l'exigence de conserver l'objet se réfléchit sur le sujet lui-même.

Quelque part dans Rabelais, Gargantua part pour la guerre : « Gardez ceci qui est le plus aimé », lui dit sa femme en désignant du doigt ce qui, à l'époque, est beaucoup plus facile à désigner sans ambiguïté qu'à notre époque puisque vous savez que cette pièce de vêtement qui s'appelait la braguette avait alors son caractère glorieux; cela veut dire, elle ne peut pas se garder à la maison. La deuxième

chose est à proprement parler pleine de sapience, dans aucun des propos de Rabelais cela ne manque, c'est ceci : « Engagez tout, tout peut aller dans la bataille, mais ceci gardez-le irréductiblement au centre » c'est bien ce qu'il s'agit de ne pas risquer.

Ceci permet de basculer dans notre dialectique, car tout ceci serait fort joli s'il était aussi simple de penser le désir à partir du sujet, si nous devions retrouver au niveau du désir ce mythe qui s'est développé au niveau de la connaissance de faire du monde cette sorte de vaste toile tout entière tirée du ventre de l'araignée-sujet. Qu'est-ce à dire, est-ce qu'il serait si simple que ce sujet dise, je désire ? Pas si simple, beaucoup moins simple, vous le savez dans votre expérience, que de dire, j'aime océaniquement, comme s'exprime Freud bien joliment à propos de sa critique de l'effusion religieuse. J'aime, je baigne, je mouille, j'inonde et je bave par dessus le marché, et d'ailleurs tout cela par bavochage, à peine le plus souvent de quoi mouiller un mouchoir, surtout que cela se fait de plus en plus rare. Les grandes humides s'effacent depuis le milieu du XIX^e^ siècle. Qu'on me montre de nos jours quelqu'un du type Louise [Colet], je me dérangerai pour aller voir.

Être désirant, c'est autre chose, il semble plutôt que cela laisse bien le je en suspens, cela le laisse tellement bien collé en tout cas dans le fantasme que je vous défie, ce je du désir, de le trouver ailleurs que là où M. Genet le pointe dans *Le Balcon.* Je vous ai déjà parlé de M. Jean Genet [le désir, ce cher…] dont je vous ai fait un jour tout un grand séminaire. Vous retrouverez facilement le passage dans *Le Balcon* de ce jeu du fantasme. Genet pointe admirablement ceci, que les filles connaissent bien, c'est que quelles que soient les élucubrations de ces messieurs assoiffés d'incarner leurs fantasmes, il y a un trait commun à tous, c'est qu'il faut que par quelque trait dans l'exécution, ça ne fasse pas vrai parce que autrement peut-être, si cela devenait tout à fait vrai, on ne saurait plus où on en est. Il n'y aurait peut-être pas pour le sujet de chances qu'il y survive. C'est cela la place du signifiant S barré, $\$$, pour qu'on sache que ce n'est là qu'un signifiant, cette indication de l'inauthentique c'est là la place du sujet en tant que première personne du fantasme. La meilleure façon que je trouve de l'indiquer — je l'ai déjà plusieurs fois suggéré quelque part — c'est de restituer à sa vraie forme la cédille du ça en français. Ce n'est pas une cédille, c'est une apostrophe, c'est, dans l'apostrophe du « c'est » l'inconscient et vous pouvez même barrer le *t* de la fin, « c'es », voilà une façon d'écrire le sujet au niveau de l'inconscient, le sujet du fantasme. Il faut dire que cela ne facilite pas le passage de l'objet à l'objectalité. Comme vous le voyez, on parle même de déplacement de certaines raies dans le spectre. Il y a tout un décalage de l'objet du désir par rapport à l'objet réel, pour autant que nous puissions mythiquement y aspirer, qui est foncièrement déterminé par le caractère négatif de l'apparition du phallus. Ce n'est rien d'autre que j'ai visé tout

à l'heure en vous faisant ce bref parcours de l'objet depuis ses formes archaïques jusqu'à son horizon de destruction, de l'objet orificiel, de l'objet anificiel, si j'ose m'exprimer ainsi, du passé infantile à l'objet de la visée foncièrement ambivalente qui reste jusqu'au terme celle du désir, car c'est un pur mensonge, puisqu'aussi bien cela n'a aucune nécessité critique, que de parler dans le rapport à l'objet du désir d'un stade soi-disant post-ambivalent.

Aussi bien, cette façon d'ordonner l'échelle montante et concordante des objets par rapport au sommet phallique, c'est bien ce qui nous permet de comprendre la liaison de niveau qu'il y a, par exemple, entre l'attaque sadique en tant qu'elle n'est pas du tout une pure et simple satisfaction d'une agression prétendue élémentaire, mais une façon comme telle d'interroger l'objet dans son être, une façon d'y puiser le « ou bien » introduit à partir du sommet phallique entre l'être et l'avoir. Que nous nous retrouvions après le stade phallique gros ambivalent comme devant n'est pas le pire malheur, c'est qu'à produire les choses dans cette perspective, ce que nous pouvons remarquer c'est que nous n'allons jamais bien loin, à savoir que cet objet, en tant qu'objet du désir, il y a bien toujours un moment où nous allons le lâcher, faute de savoir justement comment poursuivre la question.

Forcer un être, puisque c'est là l'essence du petit *a*, au-delà de la vie n'est pas à la portée de tout le monde. Ce n'est pas simplement cette allusion qu'il y a des limites naturelles à la contrainte, à la souffrance elle-même, c'est que même forcer un être au plaisir n'est pas un problème que nous résolvions si aisément et pour une bonne raison, c'est que c'est nous qui menons le jeu, c'est que c'est de nous qu'il s'agit. *Justine* de Sade, chacun s'émerveille qu'elle résiste, à la vérité d'une façon indéfinie, à tous les mauvais traitements, si bien qu'il faut vraiment que Jupiter lui-même intervienne et fasse donner sa foudre pour qu'on en finisse. Mais c'est qu'à la vérité Justine, justement, n'est qu'une ombre. Juliette est la seule qui existe car c'est elle qui rêve et, comme telle et rêvant, c'est elle qui doit nécessairement — lisez l'histoire — s'offrir à tous les risques du désir et pas à de moindres qu'à ceux qu'encourt la Justine. Évidemment, nous ne nous sentons guère dignes d'une telle compagnie car elle va loin. Il ne faut point en faire trop état dans les conversations mondaines. Les personnes qui ne s'occupent que de leur petite personne ne peuvent y trouver qu'un intérêt bien mince.

Nous voilà donc ramenés au sujet. Comment donc est-ce du sujet que peut être menée toute cette dialectique du désir, s'il n'est rien, lui, qu'une apostrophe inscrite [dans quoi ?] dans un rapport qui est avant tout le rapport au désir de l'Autre ? C'est ici qu'intervient la fonction du grand I, du signifiant de l'Idéal du Moi et très précisément pour autant, comme je vous l'ai dit, que c'est d'elle que se préserve *i(a)*, le Moi Idéal, cette chose précieuse qu'on tente de prendre [de

cette… ?], cette céramique, ce petit pot, symbole depuis toujours du créé où chacun essaie de se donner à soi-même quelque consistance. Tout y concourt, bien sûr, toutes les notions de forme et de modèle ; nous avons là, dans la référence à l'autre, cette construction de ce support autour de quoi va pouvoir se jouer la prise ou non de la fleur. Pourquoi ? C'est que, bien sûr, il n'y a aucun autre moyen que le sujet subsiste. Qu'est-ce que l'analyse nous apprend, sinon que le caractère, la fonction analogiquement radicale de l'image de la phobie est ce que Freud a été dénicher dans la formation ethnographique d'alors sous la rubrique du totem maintenant bien ébranlée.

Mais, qu'en reste-t-il ? Rien d'autre que ceci, [c'est] qu'on veut bien tout risquer pour le désir, pour la bagarre, pour la prestance et jusqu'à sa vie mais non pas une certaine image limite, mais non pas la dissolution du rivage qui rive le sujet à son image. Un poisson, un arbre n'ont pas une phobie. Qu'un Bororo ne soit pas un ara n'est pas une phobie de l'ara, [même] si ceci comporte apparemment des tabous analogiques, le seul facteur commun entre les deux c'est l'image dans sa fonction de cernement et de discernement de l'objet, c'est le Moi-Idéal. Cette métaphore du désirant dans à peu près n'importe quoi peut, en effet, toujours redevenir urgente dans un cas individuel. Rappelez-vous le petit Hans. C'est au moment où le désiré se trouve sans défense à l'endroit du désir de l'Autre, quand il menace le rivage, la limite, *i(a)*, c'est alors que l'artifice éternel se reproduit et que le sujet constitue le fait [d']apparaître comme enfermé dans la « peau de l'ours avant de vous avoir tué », mais c'est une peau de l'ours en réalité retournée et c'est à l'intérieur que le phobique défend [quoi ?], l'autre côté de l'image spéculaire. L'image spéculaire a une face d'investissement, bien sûr, mais aussi une face de défense, *un barrage contre le Pacifique* de l'amour maternel. Disons simplement que l'investissement de l'autre est, en somme, défendu par le Moi Idéal et que l'investissement dernier du phallus propre est défendu par le phobique d'une certaine façon. J'irai jusqu'à dire que la phobie, c'est le lumineux qui apparaît pour vous avertir que vous roulez sur la réserve de la libido. On peut rouler encore un certain temps avec ça. C'est cela que la phobie veut dire et c'est bien pour ça que son support est le phallus comme signifiant.

Je n'aurai pas besoin à ce propos de vous rappeler, dans notre expérience passée, tout ce qui illustre, tout ce qui confirme cette façon d'envisager les choses. Rappelez-vous seulement le sujet de l'analyse d'un rêve unique, d'Ella Sharpe, ce petit toussotement quand il l'avertit avant d'entrer dans son cabinet, tout ce qui est là caché derrière, tout ce qui sort avec ses histoires, ses rêveries familières, que ferais-je si j'étais dans un endroit où je ne voudrais pas qu'on me découvrît ? Je ferais un petit aboiement ; on se dirait : « Ce n'est qu'un chien. » Chacun sait les autres associations, le chien qui, un jour, s'est mis à se masturber le long de sa

jambe, j'entends de la jambe du patient. Qu'est-ce que nous trouvons, dans cette histoire, exemplaire ? Que le sujet, en position de défense plus que jamais au moment d'entrer dans le cabinet analytique, fait semblant d'être un chien. Il fait semblant de l'être, ce sont tous les autres qui sont des chiens avant qu'il entre. Il les avertit de reprendre leur apparence humaine avant qu'il entre. Ne vous imaginez pas que ceci réponde d'aucune façon à un intérêt spécial pour les chiens. Dans cet exemple, comme dans tous les autres, être un chien cela n'a qu'un seul sens, cela veut dire qu'on fait oua, oua, rien d'autre ; j'aboierais, on se dirait, ceux qui ne sont pas là, « c'est un chien », valeur de l'*einziger Zug*.

Et aussi bien, quand vous prenez le schéma par où Freud nous origine l'identification qui est proprement celle de l'Idéal du Moi, il le fait par le biais de la psychologie collective. Qu'est-ce qui se produit, nous dit-il, préfaçant la grande explosion hitlérienne, pour que chacun entre dans cette sorte de fascination qui permet la prise en masse, la prise en gelée de ce qu'on appelle une foule ? Pour que collectivement tous les sujets, au moins pendant un instant, aient ce même idéal qui permet tout et n'importe quoi pendant un temps assez court, qu'est-ce qu'il faut, nous dit-il, [c'est] que tous ces objets extérieurs soient pris en tant qu'ayant un trait commun, l'*einziger Zug*.

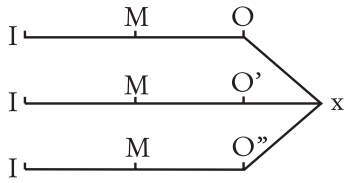


M. : tous les Moi étant là

O, O', O" : en face d'eux, leurs objets

x : quand les objets produisent pour le Moi cet élément collectif, l'Idéal

*Fig. XXVII-2*

En quoi cela nous intéresse-t-il ? C'est que ce qui est vrai au niveau du collectif l'est aussi au niveau de l'individuel. La fonction de l'idéal, pour autant que c'est autour d'elle que s'accommode le rapport du sujet à ses objets, c'est très précisément en tant que, dans le monde d'un sujet qui parle, c'est pure et simple affaire d'essai métaphorique de leur donner à tous un trait commun. Le monde du sujet qui parle, qu'on appelle le monde humain, correspond à ceci, [c'est] qu'à tous les objets, pour les prendre dans ce monde animal, que la tradition analytique a fait [le jeu] exemplaire des identifications défensives, c'est pure affaire de décret que de fixer ce trait commun à leur [la ?] diversité [des objets] ; qu'ils soient chiens, chats, blaireaux ou biches, décréter que pour subsister dans un monde où le *i(a)* du sujet soit respecté, ils font tous quels qu'ils soient oua, oua, telle est la fonction du *einziger Zug*.

Il est essentiel de la maintenir ainsi structurée car, hors de ce registre, il est impossible de concevoir ce que veut dire Freud dans la psychologie du deuil et de la mélancolie. Qu'est-ce qui différencie le deuil de la mélancolie ? Pour le deuil, il est tout à fait certain que c'est autour de la fonction métaphorique des traits conférés à l'objet de l'amour, en tant qu'ils ont alors des privilèges narcissiques, que va rouler toute la longueur et la difficulté du deuil. En d'autres termes, et d'une façon d'autant plus significative qu'il le dit presque en s'en étonnant, Freud insiste bien sur ce dont il s'agit ; le deuil consiste à authentifier [identifier ?] la perte réelle, pièce à pièce, morceau à morceau, signe à signe, élément grand I à élément grand I jusqu'à épuisement. Quand cela est fait, fini, mais qu'est-ce à dire si cet objet était un petit *a*, un objet de désir, sinon que l'objet est toujours masqué derrière ses attributs, banalité presque.

Mais l'affaire commence, comme de bien entendu, seulement à partir du pathologique, c'est-à-dire de la mélancolie où nous voyons deux choses, c'est que l'objet est, chose sérieuse, beaucoup moins saisissable pour être certainement présent et pour déclencher des effets infiniment plus catastrophiques, puisqu'ils vont jusqu'au tarissement de ce *Trieb* que Freud appelle le plus fondamental, celui qui vous attache à la vie. Il faut lire. Il faut suivre ce texte, entendre ce que Freud indique. Je ne sais quelle déception, qu'il ne sait pas définir, est là. Qu'allons nous voir pour un objet aussi voilé, aussi masqué, aussi obscur ? Ce ne sont aucun des traits d'un objet qu'on ne voit pas auquel le sujet peut s'attaquer mais, pour autant que nous le suivons, nous analystes, nous pouvons en identifier quelques-uns à travers ceux qu'il vise à savoir ses propres caractéristiques à lui : « Je ne suis rien, je ne suis qu'une… ». Remarquez qu'il ne s'agit jamais de l'image spéculaire. Le mélancolique ne vous dit pas qu'il a mauvaise mine ou qu'il a une sale gueule ou qu'il est tordu ; il est le dernier des derniers, il entraîne des catastrophes pour toute sa parenté. Il est entièrement, dans ses auto-accusations, dans le domaine du symbolique. Ajoutez-y l'avoir, il est ruiné.

Est-ce que ceci n'est pas fait pour vous mettre sur la voie de quelque chose ? Je ne fais que vous l'indiquer aujourd'hui en vous marquant un point spécifique qui, par rapport à ces deux termes de deuil et de mélancolie, marque à mes yeux, du moins pour l'instant, un point de concours ; c'est celui de ce que j'appellerai non pas le deuil ni la dépression au sujet de la perte d'un objet, mais un certain type de remords en tant qu'il [est] déclenché par un certain type de dénouement que nous signalerons être de l'ordre du suicide de l'objet. Remords donc à propos d'un objet qui est entré à quelque titre dans le champ du désir et qui, de ce fait ou de quelque risque qu'il a couru dans l'aventure, a disparu.

Analysez ces cas, la voie vous est déjà tracée par Freud. Déjà dans le deuil normal, il vous indique que cette pulsion que le sujet retourne contre soi pou-

vait bien être, à l'endroit de l'objet, une pulsion agressive. Sondez ces remords dramatiques dans les cas où ils adviennent. Vous en verrez peut-être quelle est la force, d'où revient contre le sujet lui-même une puissance d'insulte qui peut être parente de celle de la mélancolie. Vous en trouverez la source dans ceci qu'avec cet objet, qui s'est ainsi dérobé, ce n'était donc pas la peine d'avoir pris, si j'ose dire, tant de précautions. Ce n'était donc pas la peine de s'être détourné de son vrai désir si le désir de l'objet a été, comme il semble, qu'on aille jusqu'à le détruire. Cet exemple extrême qui n'est pas si rare à voir au détour d'une telle perte après ce qui se passe entre sujets désirants au cours de ces longues étreintes qu'on appelle les oscillations de l'amour, est quelque chose qui nous porte au cœur du rapport entre le grand I et le petit *a*, assurément à cette limite sur quelque chose autour de quoi est toujours mise en question la sécurité de la limite, voilà ce dont il s'agit en ce point du fantasme, qui est celui dont nous devons savoir faire écarter [?]. Ceci suppose assurément chez l'analyste une complète réduction mentale de la fonction du signifiant en tant qu'il doit saisir par quel ressort, par quel biais, par quel détour c'est toujours elle qui est en cause quand il s'agit de la position de l'Idéal du Moi. Mais il est quelque chose d'autre que je ne peux, arrivant ici au terme de mon discours, qu'indiquer et qui concerne la fonction du petit *a*, ce que Socrate sait, et ce que l'analyste doit au moins entrevoir, c'est qu'avec le petit *a* la question est tout autre dans son fond que celle de l'accès à aucun idéal. Ce qui est en jeu ici, ce qui se passe en cette île, ce champ de l'être que l'amour ne peut que cerner, c'est là quelque chose dont l'analyste ne peut que penser que n'importe quel objet peut le remplir, que nous sommes amenés à vaciller sur les limites où se pose cette question : « Qu'es-tu ? » avec n'importe quel objet qui est entré une fois dans le champ de notre désir, qu'il n'y a pas d'objet qui ait plus ou moins de prix qu'un autre, et c'est ici le deuil autour de quoi est centré le désir de l'analyste.

Agathon vers quoi, à la limite du *Banquet,* va se porter l'éloge de Socrate, c'est le con des cons. C'est le plus con de tous, c'est même le seul con intégral, et c'est à lui qu'a été déféré de dire, sous une forme ridicule, ce qu'il y a de plus vrai sur l'amour. Il ne sait pas ce qu'il dit, il bêtifie, mais cela n'a aucune importance, et il n'en est pas moins l'objet aimé. Socrate dit à Alcibiade, tout ce que tu dis là à moi, c'est pour lui.

La fonction de l'analyste [avec ce qu'elle] comporte [d'] un certain deuil, mais et après tout qu'est-ce que cela veut dire si ce n'est que nous rejoignons là cette vérité que Freud lui-même a laissée hors champ de ce qu'il pouvait comprendre ; chose singulière, et probablement due à ces raisons de confort, disons celles que je vous expose aujourd'hui sous la formule de la nécessité de la conservation de la potiche, on ne semble pas avoir encore compris que « tu aimeras ton prochain

comme toi-même », c'est cela que cela veut dire. On ne veut pas traduire parce que cela ne serait probablement pas chrétien au sens d'un certain idéal, mais c'est un idéal philosophique, croyez-moi. Le christianisme n'a pas encore dit son dernier mot. Cela veut dire, à propos de n'importe qui, poser la question de la parfaite destructivité du désir, à propos de n'importe qui vous pouvez faire cette expérience de savoir jusqu'où vous oserez aller en interrogeant un être au risque pour vous-même de disparaître.

# Bibliographie

Nous nous abstenons d'indiquer ici les *Dialogues* de Platon cités dans le texte. *Le Banquet* y occupe une place centrale mais beaucoup d'autres sont évoqués par Lacan. Ils sont tous disponibles en librairie dans diverses éditions. Nous faisons de même pour les textes de Freud.


ABRAHAM Karl,
– « Esquisse d'une histoire du développement de la libido basée sur la psychanalyse des troubles mentaux », *in Œuvres Complètes d'Abraham Karl,* tome II, éd. Payot, 1966.

APULÉE,
– *L'Âne d'or ou Métamorphoses*, 3 volumes, Paris, Les Belles lettres, 1985-1995.

ARAGON Louis,
– *Le Paysan de Paris,* éd. Gallimard, 1926.

ARISTOTE,
– L'*Éthique à Nicomaque,* trad. J.Tricot, éd. Vrin, 1959.

BEAUFRET jean,
– *Le Poème de Parménide,* 1955, PUF, 2e édition 1984.

BENVENISTE Émile,
– *Problèmes de linguistique générale*, 2 vol. 1965, 1974, éd. Gallimard, spécialement, 1, « Remarque sur la fonction du language dans la découverte freudienne », publié dans *La Psychanalyse,* 1956. 2, « De la subjectivité dans le langage », publié d'abord dans le *Journal de Psychologie*, juillet-septembre 1958, PUF.

BLOY Léon,
– *La Femme pauvre,* 1897, Mercure de France.

CAILLOIS Roger,
– *La Mante religieuse*, 1937, éd. Gallimard.
– *Le Mythe et l'homme*, 1938, éd. Gallimard.
– *L'Homme et le sacré*, 1939, éd. Gallimard.

CANGUILHEM Georges,
– *Le Normal et le pathologique*, (la première étude date de 1943), 1966, PUF.
CICÉRON Marcus Tullius,
– *De Natura deorum*, Paris, Les Belles lettres.
CLAUDEL Paul,
– *L'Otage, Le Pain dur, Le Père humilié*, éd. Gallimard.
– *Le Partage de midi,* éd. Gallimard.
– *Tête d'or*, éd. Gallimard.
COPERNIC Nicolas,
– « Sur les révolutions des orbes céleste », 1543, in *Œuvres complètes*, Paris-Varsovie, 1973. Trad. par A. Koyré, Paris 1970.
COURTELINE Georges,
– « Théodore cherche des allumettes », *Théâtre,* R. Lafont.
DANTE,
– « L'Enfer, Première partie de la Divine Comédie », *in Œuvres complètes,* la Pléiade.
EURIPIDE,
– « Hécube », *Tragédies*, t. II, 1997.
EY Henri,
– « Les Perversions animales », *in L'Évolution psychiatrique*.
FÉNICHEL Otto,
– *La Théorie des névroses*, PUF.
GENÊT Jean,
– *Le Balcon*, 1955, éd. Gallimard.
GIRAUDOUX Jean,
– *Bella*, 1926, la Pléiade.
– *Amphitryon 38*, 1929, la Pléiade.
GRACIÁN Baltasar,
– « El Comulgatorio » (l'Art de communier), 1655, *Obras completas*, ed. A. del Hoyo, Madrid, 1960 et Atlas, Madrid, 1969.
GYP,
– *Le Petit Bob*, 1882.
HEIMANN Paula,
– *On counter-transference.*
HÉSIODE,
– *Théogonie*, 3 volumes, Paris, Les Belles lettres, 1996.
HOMÈRE,
– L'*Iliade,* 4 volumes, Paris, Les Belles lettres, 1994-1999.
– L'*Odyssée,* 3 volumes, Paris, Les Belles lettres, 1995-1999.

HUGO Victor,
– *La Légende des siècles*, 1859.
JEKELS et BERGLER,
– *Transfert et amour.*
JONES Ernest,
– *La vie et l'Œuvre de Sigmund Freud,* 3 volumes, PUF, 1958, 1961, 1966.
– *Théorie et pratique de la psychanalyse,* Payot, 1969.
KŒSTLER Arthur,
– *Les Somnambules,* 1960.
LAGACHE Daniel,
– « La psychanalyse et la structure de la personnalité », (Rapport au colloque de Royaumont, 10-13 juillet 1958), *in La Psychanalyse* n° 6, Paris, PUF, 1961.
MONEY-KYRLE Roger,
– *Normal Counter-transference and some of its Deviations.*
MARGUERITE de NAVARRE,
– *L'Heptaméron des nouvelles,* 1559.
NIETZSCHE Frédéric,
– *La Naissance de la tragédie,* 1872, trad. G. Bianquis, éd. Gallimard, 1950.
NUNBERG Herman,
– *Transference of reality.*
PINDARE,
– « Huitième Pythique », *in* t. II de l'édition complète des *Œuvres*, Paris, Les Belles lettres, 1977.
PLOTIN,
– *La deuxième Ennéade,* t. II Paris, Les Belles lettres, 1924.
PLUTARQUE,
– *Vies des hommes illustres.*
RABELAIS,
– *Gargantua.*
RACINE,
– *Andromaque, Iphigénie, Bajazet.*
RICKMAN J.,
– *Two body psychology.*
RUSSEL Bertrand,
– *Wisdom of the West.*
SADE Donatien Alphonse François,
– *Justine ou les malheurs de la vertu,* 1791, éd. J.-J. Pauvert.
SHAKESPEARE,
– *Hamlet.*
SOPHOCLE,
– *Antigone, Œdipe Roi, Œdipe à Colone.*

SWIFT Jonathan,
– *Les Voyages de Gulliver,* 1726.
WILAMOWITZ-MOELLENDORFF Ulrich von,
– *Simonide.*
WINNICOT Donald Woods,
– « Objets transitionnels et phénomènes transitionnels », 1951, traduit dans *De la pédiatrie à la psychanalyse,* Paris, Payot, 1969.

# Table des matières


Note liminaire ..... 7

Leçon I 8 octobre 1960 ..... 9
Leçon II 23 novembre 1960 ..... 23
Leçon III 30 novembre 1960 ..... 41
Leçon IV 7 décembre 1960 ..... 55
Leçon V 14 décembre 1960 ..... 69
Leçon VI 21 décembre 1960 ..... 83
Leçon VII 11 janvier 1961 ..... 101
Leçon VIII 18 janvier 1961 ..... 117
Leçon IX 25 janvier 1961 ..... 133
Leçon X 1er février 1961 ..... 145
Leçon XI 8 février 1961 ..... 159
Leçon XII 1er mars 1961 ..... 175
Leçon XIII 8 mars 1961 ..... 189
Leçon XIV 15 mars 1961 ..... 205
Leçon XV 22 mars 1961 ..... 219
Leçon XVI 12 avril 1961 ..... 229
Leçon XVII 19 avril 1961 ..... 243
Leçon XVIII 26 avril 1961 ..... 257
Leçon XIX 3 mai 1961 ..... 273
Leçon XX 10 mai 1961 ..... 287
Leçon XXI 17 mai 1961 ..... 303
Leçon XXII 24 mai 1961 ..... 317
Leçon XXIII 31 mai 1961 ..... 331
Leçon XXIV 7 juin 1961 ..... 345
Leçon XXV 14 juin 1961 ..... 361
Leçon XXVI 21 juin 1961 ..... 373
Leçon XXVII 28 juin 1961 ..... 385

Bibliographie ..... 399

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

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

Ce livre a été composé en caractères Garamond,
mis en page, G. Pétré.
Imprimé en France par
I.S.I.,
68-70, rue des Pyrénées, Paris XX$^{e}$.
Mai 2002

Jacques Lacan

# L'identification

*Séminaire*
*1961-1962*

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

# Note liminaire

*Ce séminaire, l'un des plus importants de Lacan, a été tenu à un moment où l'hostilité à son enseignement avait atteint une intensité rarement dépassée ; ceci tenait au fait que ceux qu'il gênait dans leur pratique affadie et ronronnante n'avaient pas encore totalement désespéré d'arriver à le faire taire, y compris certains parmi les plus importants de ses auditeurs du moment, d'où sans doute l'expression, à l'occasion, d'une lassitude dont Lacan n'a toujours fait part qu'exceptionnellement.*

*Je tiens à remercier ici tout particulièrement M. Michel Roussan qui a publié il y a quelques années une excellente version de ce séminaire et qui a accepté, avec beaucoup de gentillesse, que j'utilise pour cette édition la version qu'il avait donnée de la conférence faite par Lacan à l'*Évolution psychiatrique *le 23 janvier 1962, intitulée* De ce que j'enseigne, *et qui semble bien n'avoir pas été officiellement enregistrée. Michel Roussan propose en parallèle une version d'origine indéterminée et les notes de Claude Conté.*

*Nous avons ajouté la traduction de quelques pages de C. S. Peirce concernant le cadran dont Lacan fait usage ainsi qu'une bibliographie très sommaire.*

# Leçon I

*15 novembre 1961*

L'identification, tel est [tels sont] cette année mon titre et mon sujet. C'est un bon titre, mais pas un sujet commode. Je ne pense pas que vous ayez l'idée que ce soit une opération ou un processus très facile à concevoir. S'il est facile à constater, il serait peut-être néanmoins préférable, pour le bien constater, que nous fassions un petit effort pour le concevoir. Il est sûr que nous en avons rencontré assez d'effets pour nous en tenir au sommaire, je veux dire à des choses qui sont sensibles, même à notre expérience interne, pour que vous ayez un certain sentiment de ce que c'est. Cet effort de concevoir vous paraîtra, — du moins cette année, c'est-à-dire une année qui n'est pas la première de notre enseignement, sans aucun doute par les lieux —, les problèmes auxquels cet effort nous conduira, après coup justifié.

Nous allons faire aujourd'hui un tout premier petit pas dans ce sens. Je vous demande pardon, cela va peut-être nous mener à faire ces efforts que l'on appelle à proprement parler de pensée. Cela ne nous arrivera pas souvent, à nous pas plus qu'aux autres.

L'identification, si nous la prenons pour titre, pour thème de notre propos, il convient que nous en parlions autrement que sous la forme, on peut dire mythique, sous laquelle je l'ai quittée l'année dernière. Il y avait quelque chose de cet ordre, de l'ordre de l'identification éminemment, qui était intéressé, vous vous souvenez, dans ce point où j'ai laissé mon propos l'année dernière, à savoir au niveau où, si je puis dire, la nappe humide à laquelle vous vous représentez les effets narcissiques qui cernent ce roc, ce qui restait émergé dans mon

schéma, ce roc autoérotique dont le phallus symbolise l'émergence, île en somme battue par l'écume d'Aphrodite, fausse île puisque d'ailleurs aussi bien, comme celle où figure le *Protée* de Claudel, c'est une île sans amarre, une île qui s'en va à la dérive. Vous savez ce que c'est que le *Protée* de Claudel : c'est la tentative de compléter l'*Orestie* par la farce bouffonne qui dans la tragédie grecque obligatoirement la complète, et dont il ne nous reste dans toute la littérature que deux épaves de Sophocle, et un *Héraclès* d'Euripide, si mon souvenir est bon. Ce n'est pas sans intention que j'évoque cette référence à propos de cette façon dont, l'année dernière, mon discours sur le transfert se terminait sur cette image de l'identification. J'ai eu beau faire, je ne pouvais faire du beau pour marquer la barrière où le transfert trouve sa limite et son pivot. Sans aucun doute, ce n'était pas là la beauté dont je vous ai appris qu'elle est la limite du tragique, qu'elle est le point où la Chose insaisissable nous verse son euthanasie. Je n'embellis rien, quoiqu'on imagine à entendre quelquefois sur ce que j'enseigne quelques rumeurs, je ne vous fais pas la partie trop belle. Ils le savent, ceux qui ont autrefois écouté mon séminaire sur *l'Éthique,* celui où j'ai exactement abordé la fonction de cette barrière de la beauté sous la forme de l'agonie qu'exige de nous la Chose pour qu'on la joigne.

Voilà donc où se terminait *le Transfert* l'année dernière. Je vous l'ai indiqué, tous ceux qui assistaient aux journées provinciales d'octobre, je vous ai pointé, sans pouvoir vous dire plus, que c'était là une référence cachée dans un comique, qui est le point au-delà duquel je ne pouvais pousser plus loin ce que je visais dans une certaine expérience, indication, si je puis dire, qui est à retrouver dans le sens caché de ce qu'on pourrait appeler les cryptogrammes de ce séminaire, et dont après tout je ne désespère pas qu'un commentaire un jour le dégage et le mette en évidence, puisqu'aussi bien il m'est arrivé d'avoir ce témoignage qui, en cet endroit, est bon espoir. C'est que le séminaire de l'année avant dernière, celui sur *l'Éthique,* a été effectivement repris — et aux dires de ceux qui ont pu en lire le travail, avec un plein succès — par quelqu'un qui s'est donné la peine de le relire pour en résumer les éléments, nommément M. Safouan, et j'espère que peut-être ces choses pourront être mises assez vite à votre portée pour que puisse s'y enchaîner ce que je vais vous apporter cette année.

D'une année sautant sur la deuxième après elle, ceci peut vous sembler poser une question, voire regrettable comme un retard, cela n'est pas tout à fait fondé pourtant, et vous verrez que si vous reprenez la suite de mes séminaires depuis l'année 53, le premier sur *les Écrits techniques,* celui qui a suivi sur *Le Moi, la*

*technique et la théorie freudiennes et psychanalytiques,* le troisième sur *Les Structures freudiennes de la psychose,* le quatrième sur *La Relation d'objet,* le cinquième sur *Les Formations de l'inconscient,* le sixième sur *Le Désir et son interprétation,* puis *L'Éthique, Le Transfert, L'Identification* auquel nous arrivons, en voici neuf. Vous pourrez facilement y retrouver une alternance, une pulsation. Vous verrez que de deux en deux domine alternativement la thématique du sujet et celle du signifiant, ce qui, étant donné que c'est par le signifiant, par l'élaboration de la fonction du symbolique que nous avons commencé, fait retomber cette année aussi sur le signifiant, puisque nous sommes en chiffre impair, encore que ce dont il s'agit doive être proprement dans l'identification le rapport du sujet au signifiant.

Cette identification donc, dont nous proposons de tenter de donner cette année une notion adéquate, sans doute l'analyse l'a rendue pour nous assez triviale, comme quelqu'un, qui m'est assez proche et m'entend fort bien, m'a dit : « Voici donc cette année ce que tu prends, l'identification », et ceci avec une moue : « l'explication à tout faire ! ». Laissant percer du même coup quelque déception concernant en somme le fait que, de moi, on s'attendait plutôt à autre chose. Que cette personne se détrompe ! Son attente, en effet, de me voir échapper au thème, si je puis dire, sera déçue, car j'espère bien le traiter, et j'espère aussi que sera dissoute la fatigue que ce thème lui suggère à l'avance. Je parlerai bien de l'identification même. Pour tout de suite préciser ce que j'entends par là, je dirai que quand on parle d'identification, ce à quoi on pense d'abord, c'est à l'autre à qui on s'identifie, et que la porte m'est facilement ouverte pour mettre l'accent, pour insister sur cette différence de l'autre à l'Autre, du petit autre au grand Autre, qui est un thème auquel je puis bien dire que vous êtes d'ores et déjà familiarisés. Ce n'est pas pourtant par ce biais que j'entends commencer. Je vais plutôt mettre l'accent sur ce qui, dans l'identification, se pose tout de suite comme identique, comme fondé dans la notion du même, et même, du même au même, avec tout ce que ceci soulève de difficultés.

Vous n'êtes pas sans savoir, même sans pouvoir assez vite repérer quelles difficultés, depuis toujours pour la pensée nous offre ceci, *A est A ;* s'il l'est tant que ça, pourquoi le séparer de lui-même, pour si vite l'y replacer ?

Ce n'est pas là pur et simple jeu d'esprit. Dites-vous bien, par exemple, que dans la ligne d'un mouvement d'élaboration conceptuelle qui s'appelle le logico-positivisme, où tel ou tel peut s'efforcer de viser un certain but qui serait, par exemple, celui de ne poser de problème logique à moins qu'il n'ait un sens

repérable comme tel dans quelque expérience cruciale, il serait décidé à rejeter quoi que ce soit du problème logique qui ne puisse, en quelque sorte, offrir ce garant dernier, en disant que c'est un problème dépourvu de sens comme tel.

Il n'en reste pas moins que si Russell peut donner en ses *Principes mathématiques* une valeur à l'équation, à la mise à égalité de A = A, tel autre, Wittgenstein, s'y opposera en raison proprement d'impasses qui lui semblent en résulter au nom des principes de départ, et ce refus sera même apposé algébriquement, une telle égalité s'obligeant donc à un détour de notation pour trouver ce qui peut servir d'équivalent à la reconnaissance de l'identité *A est A*. Pour nous, nous allons — ceci étant posé que ce n'est pas du tout la voie du logico-positivisme qui nous paraît, en matière de logique, être d'aucune façon celle qui est justifiée — nous interroger, je veux dire au niveau d'une expérience de parole, celle à laquelle nous faisons confiance à travers ses équivoques, voire ses ambiguïtés, sur ce que nous pouvons aborder sous ce terme d'« identification ».

Vous n'êtes pas sans savoir qu'on observe dans l'ensemble des langues certains virages historiques assez généraux, voire universels pour qu'on puisse parler de syntaxes modernes en les opposant globalement aux syntaxes non pas archaïques, mais simplement anciennes, entendons des langues de ce qu'on appelle l'Antiquité. Ces sortes de virages généraux, je vous l'ai dit, sont de syntaxe. Il n'en est pas de même du lexique, où les choses sont beaucoup plus mouvantes ; en quelque sorte, chaque langue apporte, par rapport à l'histoire générale du langage, des vacillations propres à son génie et qui les rendent, telle ou telle, plus propice à mettre en évidence l'histoire d'un sens.

C'est ainsi que nous pourrons nous arrêter à ce qui est le terme, ou substantifique notion du terme, de l'identité — dans identité, identification, il y a le terme latin *idem* —, et ce sera pour vous montrer que quelque expérience significative est supportée dans le terme français vulgaire, support de la même fonction signifiante, celui du même. Il semble en effet que ce soit le *em,* suffixe du *id* dans *idem,* ce en quoi nous trouvons opérer la fonction, je dirai, de radical dans l'évolution de l'indo-européen au niveau d'un certain nombre de langues italiques ; cet *em* est ici redoublé, consonne antique qui se retrouve donc comme le résidu, le reliquat, le retour à une thématique primitive, mais non sans avoir recueilli au passage la phase intermédiaire de l'étymologie, positivement, de la naissance de ce même, qui est un *metipsum* familier latin, et même un *metipsissimum* du bas latin expressif, donc pousse à reconnaître dans quelle direction ici l'expérience nous suggère de chercher le sens de toute identité, au cœur de ce qui

se désigne par une sorte de redoublement de moi-même ; ce moi-même étant, vous le voyez, déjà ce *metipsissimum,* une sorte d'au jour d'aujourd'hui dont nous ne nous apercevons pas, et qui est bien là dans le moi-même. C'est alors dans un *metipsissimum* que s'engouffrent, après le moi, le toi, le lui, le elle, le eux, le nous, le vous, et jusqu'au soi qui se trouve donc en français être un soi-même. Aussi nous voyons là en somme dans notre langue, une sorte d'indication d'un travail, d'une tendance significative spéciale, que vous me permettrez de qualifier de *mihilisme,* pour autant qu'à cet acte, cette expérience du moi se réfère. Bien sûr, la chose n'aura d'intérêt qu'incidemment, si nous ne devons pas en retrouver d'autres traits où se révèle ce fait, cette différence nette et facile à repérer, si nous pensons qu'en grec, le αυτοσ du soi est celui qui sert à désigner aussi le même, de même qu'en allemand et en anglais, le *selbst* ou le *self* qui viendront à fonctionner pour désigner l'identité. Donc, cette espèce de métaphore permanente dans la locution française c'est, je crois, pas pour rien que nous la relevons ici, et que nous nous interrogeons.

Nous laisserons entrevoir qu'elle n'est peut-être pas sans rapport avec le fait, d'un bien autre niveau, que ce soit en français, je veux dire dans Descartes, qu'ait pu se penser l'être comme inhérent au sujet, sous un mode en somme que nous dirons assez captivant pour que, depuis que la formule a été proposée à la pensée, on puisse dire qu'une bonne part des efforts de la philosophie consiste à chercher à s'en dépêtrer, et de nos jours de façon de plus en plus ouverte, n'y ayant, si je puis dire, nulle thématique de philosophie qui ne commence à de rares exceptions, par tenter de surmonter ce fameux : « Je pense, donc je suis ». Je crois que ce n'est pas pour nous une mauvaise porte d'entrée, que ce « Je pense, donc je suis » marque le premier pas de notre recherche. Il est entendu que ce « Je pense, donc je suis » est dans la démarche de Descartes, je pensais vous l'indiquer en passant, mais je vous le dis tout de suite. Ce n'est pas un commentaire de Descartes que je puis d'aucune façon aujourd'hui tenter d'aborder, et je n'ai pas l'intention de le faire. Le « Je pense, donc je suis », bien sûr si vous vous reportez aux textes de Descartes est, tant dans le *Discours* que dans les *Méditations,* infiniment plus fluent, plus glissant, plus vacillant que sous cette espèce lapidaire où il se marque, autant dans votre mémoire que dans l'idée passive ou sûrement inadéquate que vous pouvez avoir du procès cartésien, comment ne serait-elle pas inadéquate, puisqu'aussi bien il n'est pas un commentateur qui s'accorde avec l'autre pour lui donner son exacte sinuosité ? C'est donc, non sans quelque arbitraire, et cependant avec suffisamment de

raisons, ce fait que, cette formule qui pour vous fait sens et est d'un poids qui dépasse sûrement l'attention que vous avez pu lui accorder jusqu'ici, je vais aujourd'hui m'y arrêter pour montrer une espèce d'introduction que nous pouvons y retrouver. Il s'agit pour nous, au point de l'élaboration où nous sommes parvenus, d'essayer d'articuler d'une façon plus précise ceci que nous avons déjà avancé plus d'une fois comme thèse, que *rien d'autre ne supporte l'idée traditionnelle philosophique d'un sujet, sinon l'existence du signifiant et de ses effets.*

Une telle thèse qui, vous le verrez, sera essentielle pour toute incarnation que nous pourrons donner par la suite des effets de l'identification, exige que nous essayons d'articuler d'une façon plus précise comment nous concevons effectivement cette dépendance de la formation du sujet par rapport à l'existence d'effets du signifiant comme tel. Nous irons même plus loin à dire que si nous donnons au mot pensée un sens technique, la pensée de ceux dont c'est le métier de penser, on peut, à y regarder de près, et en quelque sorte après coup, s'apercevoir que rien de ce qui s'appelle pensée n'a jamais rien fait d'autre que de se loger quelque part à l'intérieur de ce problème. À ce signe, nous constaterons que nous ne pouvons pas dire que, à tout le moins, nous ne projetions de penser, que d'une certaine façon, que nous le voulions ou non, que vous l'ayez su ou non, toute recherche, toute expérience de l'inconscient qui est la nôtre ici sur ce qu'est cette expérience, est quelque chose qui se place à ce niveau de pensée où — pour autant que nous y allons, sans doute ensemble, mais non pas sans que je vous y conduise — le rapport sensible le plus présent, le plus immédiat, le plus incarné de cet effort, est la question que vous pouvez vous poser, dans cet effort, sur ce *« qui suis-je ? »*.

Ce n'est pas là un jeu abstrait de philosophe, car sur ce sujet du « qui suis-je ? », ce à quoi j'essaie de vous initier, vous n'êtes pas sans savoir, au moins certains d'entre vous, que j'en entends de toutes les couleurs. Ceux qui le savent peuvent être, bien entendu, ceux de qui je l'entends, et je ne mettrai personne dans la gêne à publier là-dessus ce que j'en entends. D'ailleurs pourquoi le ferai-je, puisque je vais vous accorder que la question est légitime ?

Je peux vous emmener très loin sur cette piste, sans que vous soit un seul instant garantie la vérité de ce que je vous dis, encore que dans ce que je vous dis il ne s'agisse jamais que de la vérité et dans ce que j'en entends, pourquoi après tout ne pas dire que cela va jusque dans les rêves de ceux qui s'adressent à moi. Je me souviens d'un d'entre eux ; on peut citer un rêve : « Pourquoi, rêvait un de mes analysés, ne dit-il pas le vrai sur le vrai ? » C'était de moi qu'il s'agissait dans ce rêve.

Ce rêve n'en débouchait pas moins, chez mon sujet tout éveillé, à me faire grief de ce discours où, à l'entendre, il manquerait toujours le dernier mot. Cela n'est pas résoudre la question que de dire : « Les enfants que vous êtes attendent toujours pour croire que je dise la vraie vérité. » Car ce terme la vraie vérité a un sens, et je dirai plus, c'est sur ce sens qu'est édifié tout le crédit de la psychanalyse. La psychanalyse s'est d'abord présentée au monde comme étant celle qui apportait la vraie vérité. Bien sûr on retombe vite dans toutes sortes de métaphores qui font fuir la chose. Cette vraie vérité, c'est le dessous des cartes. Il y en aura toujours un, même dans le discours philosophique le plus rigoureux. C'est là-dessus qu'est fondé notre crédit dans le monde, et le stupéfiant c'est que ce crédit dure toujours, quoique, depuis un bon bout de temps, on n'ait pas fait le moindre effort pour donner un petit bout de commencement de quelque chose qui y réponde.

Dès lors, je me sens pas mal honoré qu'on m'interroge sur ce thème : « Où est la vraie vérité de votre discours ? ». Et je peux même, après tout, trouver que c'est bien justement en tant qu'on ne me prend pas pour un philosophe, mais pour un psychanalyste, qu'on me pose cette question. Car une des choses les plus remarquables dans la littérature philosophique, c'est à quel point entre philosophes, j'entends en tant que philosophant, on ne pose en fin de compte jamais la même question aux philosophes, sauf pour admettre avec une facilité déconcertante que les plus grands d'entre eux n'ont pas pensé un mot de ce dont ils nous ont fait part noir sur blanc, et se permettent de penser, à propos de Descartes, par exemple qu'il n'avait en Dieu que la foi la plus incertaine parce que ceci convient à tel ou tel de ses commentateurs, à moins que ce ne soit le contraire qui l'arrange. Il y a une chose, en tout cas, qui n'a jamais semblé auprès de personne ébranler le crédit des philosophes, c'est qu'on ait pu parler, à propos de chacun d'eux et des plus grands, d'une double vérité. Que donc, pour moi qui, entrant dans la psychanalyse, mets en somme les pieds dans le plat en posant cette question sur la vérité, je sente soudain ledit plat s'échauffer sous la plante de mes pieds, ce n'est là après tout qu'une chose dont je puis me réjouir puisque, si vous y réfléchissez, c'est quand même moi qui ai rouvert le gaz.

Mais laissons cela maintenant, entrons dans ces rapports de l'identité du sujet, et entrons-y par la formule cartésienne dont vous allez voir comment j'entends aujourd'hui l'aborder.

Il est bien clair qu'il n'est absolument pas question de prétendre dépasser Descartes, mais bien plutôt de tirer le maximum d'effets de l'utilisation des

impasses dont il nous connote le fond. Si l'on me suit donc dans une critique pas du tout commentaire de texte, qu'on veuille bien se rappeler ce que j'entends en tirer pour le bien de mon propre discours.

« Je pense donc je suis » me paraît sous cette forme concentrer les usages communs, au point de devenir cette monnaie usée sans figure à laquelle Mallarmé fait allusion quelque part. Si nous le retenons un instant et essayons d'en polir la fonction de signe, si nous essayons d'en ranimer la fonction à notre usage, je voudrais remarquer ceci, c'est que cette formule - dont je vous répète que sous sa forme concentrée nous ne la trouvons dans Descartes qu'en certain point du *Discours de la Méthode,* ce n'est point ainsi, sous cette forme densifiée, qu'elle est exprimée. Ce « Je pense, donc je suis » se heurte à cette objection, et je crois qu'elle n'a jamais été faite, c'est que je pense n'est pas une pensée. Bien entendu, Descartes nous propose ces formules au débouché d'un long processus de pensée, et il est bien certain que la pensée dont il s'agit est une pensée de penseur. Je dirai même plus, cette caractéristique, c'est une pensée de penseur, n'est pas exigible pour que nous parlions de pensée. Une pensée, pour tout dire, n'exige nullement qu'on pense à la pensée.

Pour nous particulièrement, la pensée commence à l'inconscient. On ne peut que s'étonner de la timidité qui nous fait recourir à la formule des psychologues quand nous essayons de dire quelque chose sur la pensée, la formule de dire que c'est une action à l'état d'ébauche, à l'état réduit, le petit modèle économique de l'action. Vous me direz qu'on trouve ça dans Freud quelque part, mais bien sûr, on trouve tout dans Freud ; au détour de quelque paragraphe, il a pu faire usage de cette définition psychologique de la pensée. Mais enfin, il est totalement difficile d'éliminer que c'est dans Freud que nous trouvons aussi que la pensée est un mode parfaitement efficace, et en quelque sorte suffisant à soi-même, de satisfaction masturbatoire. Ceci pour dire que, sur ce dont il s'agit concernant le sens de la pensée, nous avons peut-être un empan un peu plus long que les autres ouvriers. Néanmoins, ceci n'empêche pas qu'interrogeant la formule dont il s'agit « je pense, donc je suis » nous puissions dire que, pour l'usage qui en est fait, elle ne peut que nous poser un problème ; car il convient d'interroger cette parole, *je pense,* si large que soit le champ que nous ayons réservé à la pensée, pour voir satisfaites les caractéristiques de la pensée, pour voir satisfaites les caractéristiques de ce que nous pouvons appeler une pensée. Il se pourrait que ce fût une parole qui s'avérât tout à fait insuffisante à soutenir en rien quoi que ce soit que nous puissions à la fin repérer de cette présence, *je suis*.

C'est justement ce que je prétends. Pour éclairer mon propos, je pointerai ceci que *je pense,* pris tout court sous cette forme, n'est logiquement pas plus sustentable, pas plus supportable que le *je mens,* qui a déjà fait problème pour un certain nombre de logiciens, ce *je mens* qui ne se soutient que de la vacillation logique, vide sans doute mais soutenable, qui déploie ce semblant de sens, très suffisant d'ailleurs pour trouver sa place en logique formelle. *Je mens,* si je le dis, c'est vrai, donc je ne mens pas, mais *je mens* bien pourtant, puisqu'en disant *je mens,* j'affirme le contraire. Il est très facile de démonter cette prétendue difficulté logique et de montrer que la prétendue difficulté où repose ce jugement tient en ceci : le jugement qu'il comporte ne peut porter sur son propre énoncé, c'est un collapse. C'est sur l'absence de la distinction de deux plans, du fait que l'accent porte sur le *je mens* lui-même sans qu'on l'en distingue, que naît cette pseudo-difficulté. Ceci pour vous dire que, faute de cette distinction, il ne s'agit pas d'une véritable proposition.

Ces petits paradoxes, dont les logiciens font grand cas d'ailleurs, pour les ramener immédiatement à leur juste mesure, peuvent passer pour de simples amusements. Ils ont quand même leur intérêt ; ils doivent être retenus pour épingler en somme la vraie position de toute logique formelle, jusques et y compris ce fameux logico-positivisme dont je parlais tout à l'heure.

J'entends par là qu'à notre avis, on n'a justement pas assez usé de la fameuse aporie d'Épiménide, qui n'est qu'une forme plus développée de ce que je viens de vous présenter à propos de *je mens,* que : « Tous les Crétois sont des menteurs, ainsi parle Épiménide le Crétois », et vous voyez aussitôt le petit tourniquet qui s'engendre.

On n'en a pas assez usé pour démontrer la vanité de la fameuse proposition dite affirmative universelle A. Car, en effet, on le remarque à ce propos, c'est bien là, nous le verrons, la forme la plus intéressante de résoudre la difficulté. Car, observez bien ce qui se passe, si l'on pose ceci qui est possible, qui a été posé dans la critique de la fameuse affirmative universelle A, dont certains ont prétendu non sans fondement que sa substance n'a jamais été autre que celle d'une proposition universelle négative : « Il n'y a pas de Crétois qui ne soit capable de mentir », dès lors il n'y a plus aucun problème. Épiménide peut le dire, pour la raison qu'exprimé ainsi, il ne dit pas du tout qu'il y ait quelqu'un, même crétois, qui puisse mentir à jet continu, surtout quand on s'aperçoit que mentir tenacement implique une mémoire soutenue, qui ferait qu'il finit par orienter le discours dans le sens de l'équivalent d'un aveu, de sorte que, même

si « tous les Crétois sont des menteurs » veut dire qu'il n'est pas un crétois qui ne veuille mentir à jet continu, la vérité finira bien par lui échapper au tournant, et en mesure même de la rigueur de cette volonté. Ce qui est le sens le plus plausible de l'aveu par le Crétois Épiménide que tous les Crétois sont des menteurs, ce sens ne peut être que celui-ci, c'est que : 1.) il s'en glorifie ; 2.) il veut par là vous dérouter en vous prévenant véridiquement de sa méthode ; mais cela n'a pas d'autre volonté, cela a le même succès que cet autre procédé qui consiste à annoncer que soi, on n'est pas poli, qu'on est d'une franchise absolue ; cela, c'est le type qui vous suggère d'avaliser tous ses bluffs.

Ce que je veux dire, c'est que toute affirmative universelle, au sens formel de la catégorie, a les mêmes fins obliques, et il est fort joli qu'elles éclatent, ces fins, dans les exemples classiques. Que ce soit Aristote qui prenne soin de révéler que Socrate est mortel doit tout de même nous inspirer quelque intérêt, ce qui veut dire offrir prise à ce que nous pouvons appeler chez nous interprétation, au sens où ce terme prétend aller un peu plus loin que la fonction qui se trouve justement dans le titre même d'un des livres de la *Logique* d'Aristote. Car si évidemment c'est en tant qu'animal humain que celui qu'Athènes nomme Socrate est assuré de la mort, c'est tout de même bel et bien en tant que nommé Socrate qu'il y échappe, et évidemment ceci, non seulement parce que sa renommée dure encore pour aussi longtemps que vivra la fabuleuse opération du transfert opérée par Platon, mais encore, plus précisément, parce que ce n'est qu'en tant qu'ayant réussi à se constituer, à partir de son identité sociale, cet être d'atopie qui le caractérise, que le nommé Socrate, celui qu'on nomme ainsi à Athènes, et c'est pourquoi il ne pouvait pas s'exiler, a pu se sustenter dans le désir de sa propre mort jusqu'à en faire l'*acting out* de sa vie. Il y a ajouté en plus cette fleur au fusil de s'acquitter du fameux coq à Esculape dont il se serait agi s'il avait fallu faire la recommandation de ne pas léser le marchand de marrons du coin.

Il y a donc là, chez Aristote, quelque chose que nous pouvons interpréter comme quelque tentative justement d'exorciser un transfert qu'il croyait un obstacle au développement du savoir. C'était d'ailleurs de sa part une erreur puisque l'échec en est patent. Il fallait aller sûrement un peu plus loin que Platon dans la dénaturation du désir pour que les choses débouchent autrement. La science moderne est née dans un hyperplatonisme, et non pas dans le retour aristotélicien sur, en somme, la fonction du savoir selon le statut du concept. Il a fallu, en fait, quelque chose que nous pouvons appeler la seconde mort des dieux, à savoir leur ressortie fantomatique au moment de la Renaissance, pour

que le verbe nous montrât sa vraie vérité, celle qui dissipe, non pas les illusions, mais les ténèbres du sens d'où surgit la science moderne.

Donc, nous l'avons dit, cette phrase de « je pense » a l'intérêt de nous montrer — c'est le minimum que nous puissions en déduire — la dimension volontaire du jugement. Nous n'avons pas besoin d'en dire autant ; les deux lignes que nous distinguons comme énonciation et énoncé nous suffisent pour que nous puissions affirmer que c'est dans la mesure où ces deux lignes s'embrouillent et se confondent que nous pouvons nous trouver devant tel paradoxe qui aboutit à cette impasse du *je mens* sur lequel je vous ai un instant arrêtés. Et la preuve que c'est bien cela dont il s'agit, c'est à savoir que je peux à la fois mentir et dire de la même voix que je mens ; si je distingue ces voix, c'est tout à fait admissible. Si je dis : « Il dit que je mens », cela va tout seul, cela ne fait pas d'objection, pas plus que si je disais : « Il ment », mais je peux même dire : « Je dis que je mens. » Il y a tout de même quelque chose ici qui doit nous retenir, c'est que si je dis : « Je sais que je mens », cela a encore quelque chose de tout à fait convainquant qui doit nous retenir comme analystes puisque, comme analystes justement, nous savons que l'original, le vif et le passionnant de notre intervention est ceci que nous pouvons dire que nous sommes faits pour dire, pour nous déplacer dans la dimension exactement opposée, mais strictement corrélative, qui est de dire : « Mais non, tu ne sais pas que tu dis la vérité », ce qui va tout de suite plus loin. Bien plus : « Tu ne la dis si bien que dans la mesure même où tu crois mentir, et quand tu ne veux pas mentir, c'est pour mieux te garder de cette vérité. » Cette vérité, il semble qu'on ne puisse l'étreindre qu'à travers ces lueurs, la vérité, fille en ceci, vous vous rappelez nos termes, qu'elle ne serait par essence, comme toute autre fille, qu'une égarée. Eh bien ! il en est de même pour le *je pense.* Il semble bien que s'il a le cours si facile pour ceux qui l'épellent ou en rediffusent le message, les professeurs, ça ne peut être qu'à ne pas trop s'y arrêter. Si nous avons pour le *je pense* les mêmes exigences que pour le *je mens,* ou bien ceci voudra dire : « je pense que je pense », ce qui n'est alors absolument parler de rien d'autre que le *je pense* d'opinion ou d'imagination, le *je pense* comme vous dites quand vous dites : « Je pense qu'elle m'aime », qui veut dire que les embêtements vont commencer. À suivre Descartes, même dans le texte des *Méditations,* on est surpris du nombre d'incidences sous lesquelles ce *je pense* n'est rien d'autre que cette dimension proprement imaginaire sur laquelle aucune évidence soi-disant radicale ne peut même être fondée, s'arrêter ; ou bien alors ceci veut dire : « Je suis un être pensant », ce qui est bien entendu alors

bousculer à l'avance tout le procès de ce qui vise justement à faire sortir du je pense un statut sans préjugé comme sans infatuation à mon existence. Si je commence à dire : « Je suis un être », cela veut dire : « Je suis un être essentiel à l'être, sans doute. » Il n'y a pas besoin d'en jeter plus, on peut garder sa pensée pour son usage personnel.

Ceci pointé, nous nous trouvons rencontrer ceci, qui est important, nous nous trouvons rencontrer ce niveau, ce troisième terme que nous avons soulevé à propos du *je mens,* c'est à savoir, qu'on puisse dire : « Je sais que je mens », et ceci mérite tout à fait de nous retenir. En effet, c'est bien là le support de tout ce qu'une certaine phénoménologie a développé concernant le sujet, et ici j'amène une formule qui est celle sur laquelle nous serons amenés à reprendre les prochaines fois, c'est celle-ci ; ce à quoi nous avons affaire, et comment cela nous est donné, puisque nous sommes psychanalystes, c'est à radicalement subvertir, à rendre impossible ce préjugé le plus radical, et dont c'est le préjugé qui est le vrai support de tout ce développement de la philosophie, dont on peut dire qu'il est la limite au-delà de laquelle notre expérience est passée, la limite au-delà de laquelle commence la possibilité de l'inconscient. C'est qu'il n'a jamais été, dans la lignée philosophique qui s'est développée à partir des investigations cartésiennes dites du cogito, qu'il n'a jamais été qu'un seul sujet que j'épinglerai, pour terminer, sous cette forme, *le sujet supposé savoir*.

Il faut ici que vous pourvoyiez cette formule du retentissement spécial qui, en quelque sorte, porte avec lui son ironie, sa question, et remarquiez qu'à la reporter sur la phénoménologie, et nommément sur la phénoménologie hégélienne, la fonction de ce sujet supposé savoir prend sa valeur d'être appréciée quant à la fonction synchronique qui se déploie en ce propos, sa présence toujours là, depuis le début de l'interrogation phénoménologique, à un certain point, un certain nœud de la structure nous permettra de nous déprendre du déploiement diachronique censé nous mener au savoir absolu. Ce savoir absolu lui-même, nous le verrons, à la lumière de cette question, prend une valeur singulièrement réfutable, mais seulement en ceci aujourd'hui, arrêtons-nous à poser cette motion de défiance, d'attribuer ce supposé savoir à qui que ce soit, ni à supposer, *subjicere,* aucun sujet au savoir. Le savoir est intersubjectif, ce qui ne veut pas dire qu'il est le savoir de tous, ni qu'il est le savoir de l'Autre, avec un grand A. Et l'Autre, nous l'avons posé, il est essentiel de le maintenir comme tel, l'Autre n'est pas un sujet, c'est un lieu auquel on s'efforce, dit Aristote, de transférer le savoir du sujet. Bien sûr, de ces efforts, il reste ce que Hegel a

déployé comme l'histoire du sujet ; mais cela ne veut absolument pas dire que le sujet en sache un pépin de plus sur ce de quoi il retourne. Il n'a, si je puis dire, d'émoi qu'en fonction d'une supposition indue, à savoir que l'Autre sache, qu'il y ait un savoir absolu, mais l'Autre en sait encore moins que lui, pour la bonne raison justement qu'il n'est pas un sujet.

L'Autre est le dépotoir des représentants représentatifs de cette supposition de savoir, et c'est ceci que nous appelons l'inconscient pour autant que le sujet s'est perdu lui-même dans cette supposition de savoir. Il entraîne ça à son insu. Ça, ce sont les débris qui lui reviennent de ce que pâtit sa réalité dans cette chose, débris plus ou moins méconnaissables. Il les voit revenir, il peut dire, ou non dire : « c'est bien cela », ou bien : « ce n'est pas cela du tout », c'est tout à fait ça tout de même.

La fonction du sujet dans Descartes, c'est ici que nous reprendrons la prochaine fois notre discours, avec les résonances que nous lui trouvons dans l'analyse. Nous essaierons, la prochaine fois de repérer les références à la phénoménologie du névrosé obsessionnel dans une scansion signifiante où le sujet se trouve immanent à toute articulation.

# Leçon II

*22 novembre 1961*

Vous avez pu constater, non sans satisfaction, que j'ai pu vous introduire la dernière fois à notre propos de cette année par une réflexion qui en apparence pourrait passer pour bien philosophante, puisqu'elle portait justement sur une réflexion philosophique, celle de Descartes, sans entraîner de votre part, me semble-t-il, trop de réactions négatives. Bien loin de là, il semble qu'on m'ait fait confiance pour la légitimité de sa suite. Je me réjouis de ce sentiment de confiance que je voudrais pouvoir traduire en ce qu'on a tout au moins ressenti où je voulais par là vous amener. Néanmoins pour que vous ne preniez pas, en ceci que je vais continuer aujourd'hui sur le même thème, le sentiment que je m'attarde, j'aimerais poser que telle est bien notre fin dans ce mode que nous abordons, de nous engager sur ce chemin. Disons-le tout de suite, d'une formule que tout notre développement par la suite éclairera, ce que je veux dire, c'est que pour nous analystes, ce que nous entendons par identification, parce que c'est ce que nous rencontrons dans l'identification, dans ce qu'il y a de concret dans notre expérience concernant l'identification, c'est une identification de signifiant.

Relisez dans le *Cours de linguistique* un des nombreux passages où De Saussure s'efforce de serrer, comme il le fait sans cesse en la cernant, la fonction du signifiant, et vous verrez, je le dis entre parenthèses, que tous mes efforts n'ont pas été finalement sans laisser la porte ouverte à ce que j'appellerai moins des différences d'interprétation que de véritables divergences dans l'exploitation possible de ce qu'il a ouvert avec cette distinction si essentielle de signifiant et de signifié. Peut-être pourrais-je toucher incidemment pour vous, pour qu'au moins vous en repériez l'existence, la différence qu'il y a entre telle ou telle école,

celle de Prague à laquelle Jakobson, auquel je me réfère si souvent appartient, de celle de Copenhague à laquelle Hjelmslev a donné son orientation sous un titre que je n'ai jamais encore évoqué devant vous de la glossématique. Vous verrez, il est presque fatal que je sois amené à y revenir puisque nous ne pourrons pas faire un pas sans tenter d'approfondir cette fonction du signifiant, et par conséquent son rapport au signe. Vous devez tout de même d'ores et déjà savoir — je pense que même ceux d'entre vous qui ont pu croire, voire jusqu'à me le reprocher, que je répétais Jakobson — qu'en fait la position que je prends ici est en avance, en flèche par rapport à celle de Jakobson, concernant la primauté que je donne à la fonction du signifiant dans toute réalisation, disons, du sujet.

Le passage de De Saussure auquel je faisais allusion tout à l'heure, je ne le privilégie ici que pour sa valeur d'image, c'est celui où il essaie de montrer quelle est la sorte d'identité qui est celle du signifiant en prenant l'exemple de l'express de 10 h 15. L'express de 10 h 15, dit-il, est quelque chose de parfaitement défini dans son identité, c'est l'express de 10 h 15, malgré que manifestement les différents express de 10 h 15 qui se succèdent toujours identiques chaque jour, n'aient absolument, ni dans leur matériel, voire même dans la composition de leur chaîne que des éléments, voire une structure réelle différente. Bien sûr, ce qu'il y a de vrai dans une telle affirmation suppose précisément, dans la constitution d'un être comme celui de l'express de 10 h 15, un fabuleux enchaînement d'organisation signifiante à entrer dans le réel par le truchement des êtres parlés. Il reste que ceci a une valeur en quelque sorte exemplaire, pour bien définir ce que je veux dire quand je profère d'abord ce que je vais essayer pour vous d'articuler, ce sont les lois de l'identification en tant qu'identification de signifiant. Pointons même, comme un rappel, que pour nous en tenir à une opposition qui pour vous soit un suffisant support, ce qui s'y oppose, ce de quoi elle se distingue, ce qui nécessite que nous élaborions sa fonction, c'est que l'identification de qui par là elle se distancie, c'est de l'identification imaginaire, celle dont il y a bien longtemps j'essayai de vous montrer l'extrême à l'arrière-plan du stade du miroir dans ce que j'appellerai l'effet organique de l'image du semblable, l'effet d'assimilation que nous saisissons en tel ou tel point de l'histoire naturelle, et l'exemple dont je me suis plu à montrer in vitro sous la forme de cette petite bête qui s'appelle le criquet pèlerin, et dont vous savez que l'évolution, la croissance, l'apparition de ce qu'on appelle l'ensemble des phanères, de ce comme quoi nous pouvons le voir dans sa forme, dépend en quelque sorte d'une rencontre qui se produit à tel moment de son développement, des stades, des phases de la

transformation larvaire où selon que lui seront apparus ou non un certain nombre de traits de l'image de son semblable, il évoluera ou non, selon les cas, selon la forme que l'on appelle solitaire ou la forme que l'on appelle grégaire. Nous ne savons pas du tout, nous ne savons même qu'assez peu de choses des échelons de ce circuit organique qui entraînent de tels effets. Ce que nous savons, c'est qu'il est expérimentalement assuré. Rangeons-le dans la rubrique très générale des effets d'image dont nous retrouverons toutes sortes de formes à des niveaux très différents de la physique et jusque dans le monde inanimé, vous le savez, si nous définissons l'image comme tout arrangement physique qui a pour résultat entre deux systèmes de constituer une concordance biunivoque, à quelque niveau que ce soit. C'est une formule fort convenable, et qui s'appliquera aussi bien à l'effet que je viens de dire par exemple, qu'à celui de la formation d'une image, même virtuelle, dans la nature par l'intermédiaire d'une surface plane, que ce soit celle du miroir ou celle que j'ai longtemps évoquée, de la surface du lac qui reflète la montagne.

Est-ce à dire que comme c'est la tendance, et tendance qui s'étale sous l'influence d'une espèce, je dirais, d'ivresse, qui saisit récemment la pensée scientifique du fait de l'irruption de ce qui n'est en son fond que la découverte de la dimension de la chaîne signifiante comme telle mais qui, dans de toutes sortes de façons, va être réduite par cette pensée à des termes plus simples, et très précisément c'est ce qui s'exprime dans les théories dites de l'information ; est-ce à dire qu'il soit juste, sans autre connotation, de nous résoudre à caractériser la liaison entre les deux systèmes, dont l'un est par rapport à l'autre l'image, par cette idée de l'information, qui est très générale, impliquant certains chemins parcourus par ce quelque chose qui véhicule la concordance biunivoque ? C'est bien là que gît une très grande ambiguïté, je veux dire celle qui ne peut aboutir qu'à nous faire oublier les niveaux propres de ce que doit comporter l'information si nous voulons lui donner une autre valeur que celle vague qui n'aboutirait en fin de compte qu'à donner une sorte de réinterprétation, de fausse consistance à ce qui jusque-là avait été subsumé, et ceci depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours sous la notion de la forme, quelque chose qui prend, enveloppe, commande les éléments, leur donne un certain type de finalité qui est celui, dans l'ensemble de l'ascension de l'élémentaire vers le complexe, de l'inanimé vers l'animé. C'est quelque chose qui a sans doute son énigme et sa valeur propre, son ordre de réalité, mais qui est distinct, c'est ce

que j'entends articuler ici avec toute sa force, de ce que nous apporte de nouveau, dans la nouvelle perspective scientifique, la mise en valeur, le dégagement de ce qui est apporté par l'expérience du langage et de ce que le rapport au signifiant nous permet d'introduire comme dimension originale qu'il s'agit de distinguer radicalement du réel sous la forme de la dimension symbolique. Ce n'est pas, vous le voyez, par là que j'aborde le problème de ce qui va nous permettre de scinder cette ambiguïté.

D'ores et déjà tout de même j'en ai dit assez pour que vous sachiez, que vous ayez déjà senti, appréhendé dans ces éléments d'information signifiante, l'originalité qu'apporte le trait, disons, de sérialité qu'il comporte, trait aussi de discrétion, je veux dire de coupure, ceci que Saussure n'a pas articulé mieux ni autrement que de dire que ce qui les caractérise de chacun c'est d'être ce que les autres ne sont pas. Diachronie et synchronie sont les termes auxquels je vous ai indiqué de vous rapporter, encore tout ceci n'est-il pas pleinement articulé, la distinction devant être faite de cette diachronie de fait, trop souvent elle est seulement ce qui est visé dans l'articulation des lois du signifiant, il y a la diachronie de droit par où nous rejoignons la structure. De même la synchronie, ça n'est point tout en dire, loin de là, que d'en impliquer la simultanéité virtuelle dans quelque sujet supposé du code, car c'est là retrouver ce dont la dernière fois je vous montrai que pour nous, il y a là une entité pour nous intenable. Je veux dire donc que nous ne pouvons nous contenter d'aucune façon d'y recourir, car ce n'est qu'une des formes de ce que je dénonçai à la fin de mon discours de la dernière fois sous le nom du sujet supposé savoir.

C'est là ce pourquoi je commence de cette façon cette année mon introduction à la question de l'identification, c'est qu'il s'agit de partir de la difficulté même de celle qui nous est proposée du fait même de notre expérience, de ce d'où elle part, de ce à partir de quoi il nous faut l'articuler, la théoriser. C'est que nous ne pouvons, même à l'état de visée, promesse du futur, d'aucune façon nous référer, comme Hegel le fait, à aucune terminaison possible, justement parce que nous n'avons aucun droit à la poser comme possible, du sujet dans un quelconque savoir absolu. Ce sujet supposé savoir, il faut que nous apprenions à nous en passer à tous les moments. Nous ne pouvons y recourir à aucun moment, ceci est exclu par une expérience que nous avons déjà depuis le séminaire sur le désir et sur l'interprétation — premier trimestre, qui a été publié —, c'est très précisément ce qui m'a semblé en tout cas ne pouvoir être suspendu de cette publication, car c'est là le terme de toute

une phase de cet enseignement que nous avons faite, c'est que ce sujet qui est le nôtre, ce sujet que j'aimerais aujourd'hui interroger pour vous à propos de la démarche cartésienne, c'est le même que dans ce premier trimestre je vous ai dit que nous ne pouvions pas l'approcher plus loin qu'il n'est fait dans ce rêve exemplaire qui l'articule tout entier autour de la phrase : « Il ne savait pas qu'il était mort. »

En toute rigueur, c'est bien là contrairement à l'opinion de Politzer le sujet de l'énonciation, mais en troisième personne, que nous pouvons le désigner. Ce n'est pas dire, bien sûr, que nous ne puissions l'approcher en première personne, mais cela sera précisément savoir qu'à le faire, et dans l'expérience la plus pathétiquement accessible, il se dérobe, car le traduire dans cette première personne, c'est à cette phrase que nous aboutirons à dire ce que nous pouvons dire justement, dans la mesure pratique où nous pouvons nous confronter avec ce chariot du temps, comme dit John Donne, *« hurrying near »*, il nous talonne, et dans ce moment d'arrêt où nous pouvons prévoir le moment ultime, celui précisément où tout déjà nous lâchera, nous dire : « Je ne savais pas que je vivais d'être mortel. » Il est bien clair que c'est dans la mesure où nous pourrons nous dire l'avoir oublié presque à tout instant que nous serons mis dans cette incertitude, pour laquelle il n'y a aucun nom, ni tragique, ni comique, de pouvoir nous dire, au moment de quitter notre vie, qu'à notre propre vie nous aurons toujours été en quelque mesure étranger. C'est bien là ce qui est le fond de l'interrogation philosophique la plus moderne, ce par quoi, même pour ceux qui n'y entravent, si je puis dire, que fort peu, voire ceux-là mêmes qui font état de leur sentiment de cette obscurité, tout de même quelque chose passe, quoi qu'on en dise, quelque chose passe d'autre que la vague d'une mode dans la formule nous rappelant au fondement existentiel de *l'être pour la mort.*

Cela n'est pas là un phénomène contingent, quelles qu'en soient les causes, quelles qu'en soient les corrélations, voire même la portée, on peut le dire que ce qu'on peut appeler la profanation des grands fantasmes forgés pour le désir par le mode de pensée religieuse, est là ce qui, nous laissant découverts, inermes, suscitant ce creux, ce vide, à quoi s'efforce de répondre cette méditation philosophique moderne, et à quoi notre expérience a quelque chose aussi à apporter, puisque c'est là sa place, à l'instant que je vous désigne suffisamment, la même place où ce sujet se constitue comme ne pouvant savoir, précisément ce dont pourquoi il s'agit là pour lui du Tout. C'est là le prix de ce que nous apporte Descartes, et c'est pourquoi il était bon d'en partir.

C'est pourquoi j'y reviens aujourd'hui, car il convient de reparcourir pour remesurer ce dont il s'agit dans ce que vous avez pu entendre que je vous désignai comme l'impasse, voire l'impossible du « je pense, donc je suis ». C'est justement cet impossible qui fait son prix et sa valeur, ce sujet que nous propose Descartes, si ce n'est là que le sujet autour de quoi la cogitation de toujours tournait avant, tourne depuis, il est clair que nos objections, dans notre dernier discours, prennent tout leur poids, le poids même impliqué dans l'étymologie du verbe français penser qui ne veut dire rien d'autre que peser ; quoi fonder sur je pense, où nous savons, nous analystes, que ce à quoi je pense, que nous pouvons saisir, renvoie à un de quoi, et d'où, à partir de quoi je pense qui se dérobe nécessairement. Et c'est bien pourquoi la formule de Descartes nous interroge de savoir s'il n'y a pas du moins ce point privilégié du je pense pur sur lequel nous puissions nous fonder ; et c'est pourquoi il était tout au moins important que je vous arrête un instant.

Cette formule semble impliquer qu'il faudrait que le sujet se soucie de penser à tout instant pour s'assurer d'être, condition déjà bien étrange, mais encore suffit-elle ? Suffit-il qu'il pense être pour qu'il touche à l'être pensant ? Car c'est bien cela où Descartes, dans cette incroyable magie du discours des deux premières *Méditations,* nous suspend. Il arrive à faire tenir, je dis dans son texte, non pas une fois que le professeur de philosophie en aura pêché le signifiant, et trop facilement montrera l'artifice qui résulte de formuler qu'ainsi pensant, je puis me dire une chose qui pense, c'est trop facilement réfutable, mais qui ne retire rien de la force de progrès du texte, à ceci près qu'il nous faut bien interroger cet être pensant, nous demander si ce n'est pas le participe d'un *êtrepenser,* à écrire à l'infinitif et en un seul mot : *j'êtrepense,* comme on dit *j'outrecuide,* comme nos habitudes d'analystes nous font dire *je compense,* voire *je décompense, je surcompense*. C'est le même terme, et aussi légitime dans sa composition.

Dès lors, le *je pensêtre* qu'on nous propose pour nous y introduire, peut paraître, dans cette perspective, un artifice mal tolérable puisque aussi bien à formuler les choses ainsi, l'être déjà détermine le registre dans lequel s'inaugure toute ma démarche ; ce *je pensêtre,* je vous l'ai dit la dernière fois, ne peut même dans le texte de Descartes, se connoter que des traits du leurre et de l'apparence. Je *pensêtre* n'apporte avec lui aucune autre consistance plus grande que celle du rêve où effectivement Descartes, à plusieurs temps de sa démarche, nous a laissés suspendus. Le *je pensêtre* peut lui aussi se conjuguer comme un verbe, mais il ne va pas loin, *je pensêtre, tu pensêtres,* avec l's si vous voulez à la fin, cela peut

aller encore, voire *il pensêtre*. Tout ce que nous pouvons dire c'est que si nous en faisons les temps du verbe d'une sorte d'infinitif *pensêtrer,* nous ne pourrons que le connoter de ceci qui s'écrit dans les dictionnaires que toutes les autres formes, passée la troisième personne du singulier du présent, sont inusitées en français. Si nous voulons faire de l'humour nous ajouterons qu'elles sont suppléées ordinairement par les mêmes formes du verbe complémentaire de *pensêtrer,* le verbe *s'empêtrer*.

Qu'est-ce à dire ? C'est que l'acte d'*êtrepenser,* car c'est de cela qu'il s'agit, ne débouche pour qui pense que sur un *peut-être je ?,* et aussi bien je ne suis pas le premier ni le seul depuis toujours à avoir remarqué le trait de contrebande de l'introduction de ce *je* dans la conclusion : « Je pense, donc je suis. » Il est bien clair que ce *je* reste à l'état problématique et que jusqu'à la suivante démarche de Descartes, et nous allons voir laquelle, il n'y a aucune raison qu'il soit préservé de la remise en question totale que fait Descartes de tout le procès par la mise en profil, pour les fondements de ce procès, de la fonction du Dieu trompeur ; vous savez qu'il va plus loin, le Dieu trompeur c'est encore un bon Dieu ; pour être là, pour bercer d'illusions, il va jusqu'au malin génie, au menteur radical, à celui qui m'égare pour m'égarer, c'est ce qu'on a appelé le doute hyperbolique. On ne voit aucunement comment ce doute a épargné ce *je* et le laisse donc à proprement parler dans une vacillation fondamentale.

Il y a deux façons, cette vacillation, de l'articuler. L'articulation classique, celle qui se trouve déjà, je l'ai retrouvée avec plaisir, dans la *Psychologie* de Brentano, celle que Brentano rapporte à très juste titre à Saint Thomas d'Aquin à savoir que l'être ne saurait se saisir comme pensée que d'une façon alternante. C'est dans une succession de temps alternants qu'il pense, que sa mémoire s'approprie sa réalité pensante sans qu'à aucun instant puisse se conjoindre cette pensée dans sa propre certitude. L'autre mode, qui est celui qui nous mène plus proches de la démarche cartésienne, c'est de nous apercevoir justement du caractère à proprement parler évanouissant de ce *je,* nous faire voir que le véritable sens de la première démarche cartésienne, c'est de s'articuler comme un *je pense et je ne suis*. Bien sûr, on peut s'attarder aux approches de cette assomption et nous apercevoir que je dépense à penser tout ce que je peux avoir d'être. Qu'il soit clair qu'en fin de compte c'est de cesser de penser que je peux entrevoir que je sois tout simplement. Ce ne sont là qu'abords.

Le *je pense et je ne suis* introduit pour nous toute une succession de remarques, justement de celles dont je vous parlais la dernière fois concernant

la morphologie du français, celle d'abord sur ce je tellement dans notre langue plus dépendant dans sa forme de première personne que dans l'anglais ou l'allemand par exemple, ou le latin, où à la question « qui est-ce qui l'a fait ? » vous pouvez répondre *I, Ich, ego,* mais non pas *je* en français mais *c'est moi* ou *pas moi*.

Mais *je* est autre chose, ce *je* dans le parler si facilement élidé grâce aux propriétés dites muettes de sa vocalise, ce *je* qui peut être un *j'sais pas,* c'est-à-dire que le e disparaît, mais *j'sais pas* est autre chose, vous le sentez bien pour être de ceux qui ont du français une expérience originale que le *je ne sais*. Le *ne* du *je ne sais* porte non pas sur le *sais,* mais sur le *je*. C'est pour cela aussi que, contrairement à ce qui se passe dans ces langues voisines auxquelles, pour ne pas aller plus loin, je fais allusion à l'instant, c'est avant le verbe que porte cette partie décomposée, appelons-la comme cela pour l'instant, de la négation qu'est le *ne* en français. Bien sûr, le *ne* n'est-il pas propre au français, ni unique ; le *ne* latin se présente pour nous avec toute la même problématique, que je ne fais aussi bien ici que d'introduire, et sur laquelle nous reviendrons.

Vous le savez, j'ai déjà fait allusion à ce que Pichon, à propos de la négation en français, y a apporté d'indications ; je ne pense pas, et ce n'est pas non plus nouveau, je vous l'ai indiqué en ce même temps, que les formulations de Pichon sur le forclusif et le discordantiel puissent résoudre la question, encore qu'elles l'introduisent admirablement. Mais le voisinage, le frayage naturel dans la phrase française du *je* avec la première partie de la négation, *je ne sais* est quelque chose qui rentre dans ce registre de toute une série de faits concordants, autour de quoi je vous signalai l'intérêt de l'émergence particulièrement significative dans un certain usage linguistique des problèmes qui se rapportent au sujet comme tel dans ses rapports au signifiant.

Ce à quoi donc je veux en venir, c'est ceci, que si nous nous trouvons plus facilement que d'autres mis en garde contre ce mirage du savoir absolu, celui dont c'est déjà suffisamment le réfuter que de le traduire dans le repos repu d'une sorte de septième jour colossal en ce dimanche de la vie où l'animal humain enfin pourra s'enfoncer le museau dans l'herbe, la grande machine étant désormais réglée au dernier carat de ce néant matérialisé qu'est la conception du savoir. Bien sûr, l'être aura enfin trouvé sa part et sa réserve dans sa stupidité désormais définitivement embercaillée, et l'on suppose que du même coup sera arraché, avec l'excroissance pensante, son pédoncule, à savoir le souci. Mais ceci, du train où vont les choses, lesquelles sont faites, malgré son charme, pour évo-

quer qu'il y a là quelque chose d'assez parent à ce à quoi nous nous exerçons avec, je dois dire, beaucoup plus de fantaisie et d'humour, ce sont les diverses amusettes de ce qu'on appelle communément la science-fiction, lesquelles montrent sur ce thème que toutes sortes de variations sont possibles. À ce titre, bien sûr, Descartes ne paraît pas en mauvaise posture. Si on peut peut-être déplorer qu'il n'en ait pas su plus long sur ces perspectives du savoir, c'est à ce seul titre que s'il en eût su plus long, sa morale en eut été moins courte. Mais, mis à part ce trait que nous laissons ici provisoirement de côté pour la valeur de sa démarche initiale, bien loin de là, il en résulte tout autre chose.

Les professeurs, à propos du doute cartésien, s'emploient beaucoup à souligner qu'il est méthodique. Ils y tiennent énormément. Méthodique, cela veut dire doute à froid. Bien sûr, même dans un certain contexte, on consommait des plats refroidis, mais à la vérité, je ne crois pas que ce soit la juste façon de considérer les choses, non pas que je veuille d'aucune façon vous inciter à considérer le cas psychologique de Descartes, si passionnant que ceci puisse apparaître de retrouver dans sa biographie, dans les conditions de sa parenté, voire de sa descendance, quelques-uns de ces traits qui, rassemblés, peuvent faire une figure, au moyen de quoi nous retrouverons les caractéristiques générales d'une psychasthénie, voire d'engouffrer dans cette démonstration le célèbre passage des porte-manteaux humains, ces sortes de marionnettes autour de quoi il semble possible de restituer une présence que, grâce à tout le détour de sa pensée, on voit précisément à ce moment-là en train de se déployer, je n'en vois pas beaucoup l'intérêt. Ce qui m'importe, c'est qu'après avoir tenté de faire sentir que la thématique cartésienne est injustifiable logiquement, je puisse réaffirmer qu'elle n'est pas pour autant irrationnelle. Elle n'est pas plus irrationnelle que le désir n'est irrationnel de ne pouvoir être articulable, simplement parce qu'il est un fait articulé, comme je crois que c'est tout le sens de ce que je vous démontre depuis un an, de vous montrer comment il l'est. Le doute de Descartes, on l'a souligné, et je ne suis pas non plus le premier à le faire, est un doute bien différent du doute sceptique bien sûr. Auprès du doute de Descartes, le doute sceptique se déploie tout entier au niveau de la question du réel. Contrairement à ce qu'on croit, il est loin de le mettre en cause, il y rappelle, il y rassemble son monde, et tel sceptique dont tout le discours nous réduit à ne plus tenir pour valable que la sensation, ne la fait pas du tout pour autant s'évanouir, il nous dit qu'elle a plus de poids, qu'elle est plus réelle que tout ce que nous pouvons construire à son propos. Ce doute sceptique a sa

place, vous le savez, dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Il est un temps de cette recherche, de cette quête à quoi s'est engagé par rapport à lui-même le savoir, ce savoir qui n'est qu'un savoir pas encore, donc qui de ce fait est un savoir déjà. Ce n'est pas du tout ce à quoi Descartes s'attaque. Descartes n'a nulle part sa place dans la *Phénoménologie de l'Esprit,* il met en question le sujet lui-même et, malgré qu'il ne le sache pas, c'est du sujet supposé savoir qu'il s'agit ; ce n'est pas de se reconnaître dans ce dont l'esprit est capable qu'il s'agit pour nous, c'est du sujet lui-même comme acte inaugural qu'il est question. C'est, je crois, ce qui fait le prestige, ce qui fait la valeur de fascination, ce qui fait l'effet de tournant qu'a eu effectivement dans l'histoire cette démarche insensée de Descartes, c'est qu'elle a tous les caractères de ce que nous appelons dans notre vocabulaire un passage à l'acte.

Le premier temps de la méditation cartésienne a le trait d'un passage à l'acte. Il se situe au niveau de ce stade nécessairement insuffisant, et en même temps nécessairement primordial, toute tentative ayant le rapport le plus radical, le plus originel au désir, et la preuve, c'est bien ce à quoi il est conduit dans la démarche qui succède immédiatement ; celle qui succède immédiatement, la démarche du Dieu trompeur, qu'est-elle ? Elle est l'appel à quelque chose que, pour la mettre en contraste avec les preuves antérieures, bien entendu non annulables, de l'existence de Dieu, je me permettrai d'opposer comme le *verissimum* à l'*entissimum*. Pour saint Anselme, Dieu c'est *le plus être des êtres*. Le Dieu dont il s'agit ici, celui que fait entrer Descartes à ce point de sa thématique, est ce Dieu qui doit assurer la vérité de tout ce qui s'articule comme tel. C'est le vrai du vrai, le garant que la vérité existe et d'autant plus garant qu'elle pourrait être autre, nous dit Descartes, cette vérité comme telle, qu'elle pourrait être si ce Dieu-là le voulait, qu'elle pourrait être à proprement parler l'erreur. Qu'est-ce à dire ? Sinon que nous nous trouvons là dans tout ce qu'on peut appeler la batterie du signifiant, confrontés à ce trait unique, à cet *einziger Zug* que nous connaissons déjà, pour autant qu'à la rigueur il pourrait être substitué à tous les éléments de ce qui constitue la chaîne signifiante, la supporter, cette chaîne à lui seul et simplement d'être toujours le même. Ce que nous trouvons à la limite de l'expérience cartésienne comme telle du sujet évanouissant, c'est la nécessité de ce garant, du trait de structure le plus simple, du trait unique si j'ose dire, absolument dépersonnalisé, non pas seulement de tout contenu subjectif, mais même de toute variation qui dépasse cet unique trait, de ce trait qui est *un* d'être le trait unique. La fondation de l'un que constitue ce trait n'est nulle part prise ailleurs

que dans son unicité. Comme tel on ne peut dire de lui autre chose sinon qu'il est ce qu'a de commun tout signifiant, d'être avant tout constitué comme trait, d'avoir ce trait pour support.

Est-ce que nous allons pouvoir, autour de cela, nous rencontrer dans le concret de notre expérience ? Je veux dire ce que vous voyez déjà pointer, à savoir la substitution, dans une fonction qui a donné tellement de mal à la pensée philosophique, à savoir cette pente presque nécessairement idéaliste qu'a toute articulation du sujet dans la tradition classique, lui substituer cette *fonction d'idéalisation* en tant que sur elle repose cette nécessité structurale qui est la même que j'ai déjà devant vous articulée sous la forme de l'idéal du moi, en tant que c'est à partir de ce point, non pas mythique, mais parfaitement concret d'identification inaugurale du sujet au signifiant radical, non pas de l'un plotinien, mais du trait unique comme tel, que toute la perspective du sujet comme ne sachant pas peut se déployer d'une façon rigoureuse. C'est ce, qu'après vous avoir fait passer aujourd'hui sans doute par des chemins dont je vous rassure en vous disant que c'est sûrement le sommet le plus difficile de la difficulté par laquelle j'ai à vous faire passer qui est franchi aujourd'hui, c'est ce que je pense pouvoir devant vous, d'une façon plus satisfaisante, plus faite pour nous faire retrouver nos horizons pratiques, commencer de formuler.

# Leçon III

*29 novembre 1961*

Je vous ai donc amenés la dernière fois à ce signifiant qu'il faut que soit en quelque façon le sujet pour qu'il soit vrai que le sujet est signifiant. Il s'agit très précisément du *un* en tant que trait unique; nous pourrons raffiner sur le fait que l'instituteur écrit le un comme cela, 1, avec une barre montante qui indique en quelque sorte d'où il émerge. Ce ne sera pas un pur raffinement d'ailleurs parce qu'après tout c'est justement ce que nous aussi nous allons faire, essayer de voir d'où il sort.

Mais nous n'en sommes pas là. Alors, histoire d'accommoder votre vision mentale fortement embrouillée par les effets d'un certain mode de culture, très précisément celui qui laisse béant l'intervalle entre l'enseignement primaire et l'autre dit secondaire, sachez que je ne suis pas en train de vous diriger vers l'Un de Parménide, ni l'Un de Plotin, ni l'Un d'aucune totalité dans notre champ de travail dont on fait depuis quelque temps si grand cas. Il s'agit bien du 1 que j'ai appelé tout à l'heure de l'instituteur, de l'1 du « élève X vous me ferez cent lignes de 1 », c'est-à-dire des bâtons, « élève Y, vous avez un 1 en français ! ». L'instituteur, sur son carnet, trace l'*einziger Zug,* le trait unique du signe à jamais suffisant de la notation minimale. C'est de ceci qu'il s'agit, c'est du rapport de ceci avec ce à quoi nous avons affaire dans l'identification. Si j'établis un rapport, il doit peut-être commencer à apparaître à votre esprit comme une aurore, que ça n'est pas tout de suite collapsé, l'identification, ce n'est pas tout simplement ce un, en tout cas pas tel que nous l'envisageons; tel que nous l'envisageons, il ne peut être, vous le voyez déjà le chemin par où je vous conduis, que l'instrument, à la rigueur, de cette identification et vous allez voir, si nous y regardons de près, que cela n'est pas si simple.

Car si ce qui pense, l'être-pensant de notre dernier entretien, reste au rang du réel en son opacité, il ne va pas tout seul qu'il sorte de quelqu'être où il n'est pas identifié ; j'entends, pas d'un quelqu'être même où il est en somme jeté sur le pavé de quelque étendue, qu'il a fallu d'abord une pensée pour balayer et rendre vide. Même pas, nous n'en sommes pas là. Au niveau du réel, ce que nous pouvons entrevoir, c'est l'entrevoir parmi tant d'être aussi — en un seul mot *tand'être,* d'un être-étant — où il est accroché à quelque mamelle, bref tout au plus capable d'ébaucher cette sorte de palpitation de l'être qui fait tant rire l'enchanteur au fond de la tombe où l'a enfermé la cautèle de la dame du lac. Rappelez-vous il y a quelques années, l'année du séminaire sur le Président Schreber, l'image que j'ai évoquée lors du dernier séminaire de cette année, celle, poétique, du monstre Chapalu après qu'il se soit repu du corps des sphynx meurtris par leur saut suicidaire, cette parole, dont rira longtemps l'enchanteur pourrissant, du monstre Chapalu : « Celui qui mange n'est plus seul. » Bien sûr, pour que de l'être vienne au jour, il y a la perspective de l'enchanteur ; c'est bien elle, au fond, qui règle tout. Bien sûr, l'ambiguïté véritable de cette venue au jour de la vérité est ce qui fait l'horizon de toute notre pratique, mais il ne nous est point possible de partir de cette perspective dont le mythe vous indique assez qu'elle est au-delà de la limite mortelle, l'enchanteur pourrissant dans sa tombe. Aussi n'est-ce pas là un point de vue qui soit jamais complètement abstrait pour y penser, à une époque où les doigts en haillons de l'arbre de Daphné, s'ils se profilent sur le champ calciné par le champignon géant de notre toute-puissance toujours présente à l'heure actuelle à l'horizon de notre imagination, sont là pour nous rappeler l'au-delà d'où peut se peser le point de vue de la vérité. Mais ce n'est pas la contingence qui fait que j'ai ici à parler devant vous des conditions du véritable. C'est un incident beaucoup plus minuscule, celui qui m'a mis en demeure de prendre soin de vous en tant que poignée de psychanalystes dont je vous rappelle que de la vérité, vous n'en avez certes pas à revendre, mais que quand même c'est ça votre salade, c'est ce que vous vendez.

Il est clair que, à venir vers vous, c'est après du vrai qu'on court, je l'ai dit l'avant dernière fois que c'est du vrai de vrai qu'on cherche. C'est justement pour cela qu'il est légitime que, concernant l'identification je sois parti d'un texte dont j'ai essayé de vous faire sentir le caractère assez unique dans l'histoire de la philosophie pour ce que la question du véritable y étant posée de façon spécialement radicale, en tant qu'elle met en cause, non point ce qu'on trouve de vrai dans le réel, mais le statut du sujet en tant qu'il est chargé de l'y amener, ce vrai,

dans le réel, je me suis trouvé, au terme de mon dernier discours, celui de la fois dernière, aboutir à ce que je vous ai indiqué comme reconnaissable dans la figure pour nous déjà repérée du trait unique, de l'*einziger Zug,* pour autant que c'est sur lui que se concentre pour nous la fonction d'indiquer la place où est suspendue dans le signifiant, où est accrochée, concernant le signifiant, la question de sa garantie, de sa fonction, de ce à quoi ça sert ce signifiant, dans l'avènement de la vérité. C'est pour cela que je ne sais pas jusqu'où aujourd'hui je pousserai mon discours, mais il va être tout entier tournant autour de la fin d'assurer dans vos esprits cette fonction du trait unique, cette fonction du un. Bien sûr, c'est là du même coup mettre en cause, c'est là du même coup faire avancer — et je pense rencontrer de ce fait en vous une espèce d'approbation, de cœur au ventre — notre connaissance de ce que c'est que ce signifiant.

Je vais commencer, parce que cela me chante, par vous faire faire un peu d'école buissonnière. J'ai fait allusion l'autre jour à une remarque gentille, toute ironique qu'elle fût, concernant le choix de mon sujet de cette année comme s'il n'était point absolument nécessaire. C'est une occasion de mettre au point ceci, ceci qui est sûrement un peu connexe du reproche qu'elle impliquait, que l'identification ça serait la clef à tout faire, si elle évitait de se référer à un rapport imaginaire qui seul en supporte l'expérience, à savoir, le rapport au corps. Tout ceci est cohérent du même reproche qui peut m'être adressé dans les voies que je poursuis, de vous maintenir toujours trop au niveau de l'articulation langagière telle que précisément je m'évertue à la distinguer de toute autre. De là à l'idée que je méconnais ce qu'on appelle le préverbal, que je méconnais l'animal, que je crois que l'homme en tout ceci a je ne sais quel privilège, il n'y a qu'un pas, d'autant plus vite franchi qu'on n'a pas le sentiment de le faire. C'est à y repenser, au moment où plus que jamais cette année je vais faire virer autour de la structure du langage tout ce que je vais vous expliquer, que je me suis retourné vers une expérience proche, immédiate, courte, sensible et sympathisante, qui est la mienne, et qui peut-être éclairera ceci, que j'ai moi aussi ma notion du préverbal qui s'articule à l'intérieur du rapport du sujet au verbe d'une façon qui ne vous est peut-être point à tous apparue.

Auprès de moi, parmi l'entourage de *Mitsein* où je me tiens comme *Dasein,* j'ai une chienne que j'ai nommée Justine en hommage à Sade, sans que, croyez-le bien, je n'exerce sur elle aucun sévice orienté. Ma chienne, à mon sens et sans ambiguïté, parle. Ma chienne a la parole sans aucun doute. Ceci est important, car cela ne veut pas dire qu'elle ait totalement le langage. La mesure dans laquelle

elle a la parole sans avoir le rapport humain au langage est une question d'où il vaut la peine d'envisager le problème du préverbal. Qu'est-ce que fait ma chienne quand elle parle, à mon sens ? Je dis qu'elle parle, pourquoi ? Elle ne parle pas tout le temps ; elle parle, contrairement à beaucoup d'humains, uniquement dans les moments où elle a besoin de parler. Elle a besoin de parler dans des moments d'intensité émotionnelle et de rapports à l'autre, à moi-même, et quelques autres personnes. La chose se manifeste par des sortes de petits couinements gutturaux. Cela ne se limite pas là. La chose est particulièrement frappante et pathétique à se manifester dans un quasi-humain qui fait que j'ai aujourd'hui l'idée de vous en parler ; c'est une chienne boxer, et vous voyez sur ce faciès quasi humain, assez néandertalien en fin de compte, apparaît un certain frémissement de la lèvre, spécialement supérieure, sous ce mufle, pour un humain un peu relevé, mais enfin, il y a des types comme cela, j'ai eu une gardienne qui lui ressemblait énormément, et ce frémissement labial, quand il lui arrivait de communiquer, à la gardienne, avec moi en tels sommets intentionnels, n'était point sensiblement différent. L'effet de souffle sur les joues de l'animal n'évoque pas moins sensiblement tout un ensemble de mécanismes de type proprement phonatoire qui, par exemple, prêterait tout à fait aux expériences célèbres qui furent celles de l'abbé Rousselot, fondateur de la phonétique. Vous savez qu'elles sont fondamentales et consistent essentiellement à faire habiter les diverses cavités dans lesquelles se produisent les vibrations phonatoires par de petits tambours, poires, instruments vibratiles qui permettent de contrôler à quels niveaux et à quels temps viennent se superposer les éléments divers qui constituent l'émission d'une syllabe, et plus précisément tout ce que nous appelons le phonème, car ces travaux phonétiques sont les antécédents naturels de ce qui s'est ensuite défini comme phonématique. Ma chienne a la parole, c'est incontestable, indiscutable, non seulement de ce que les modulations qui résultent de ses efforts proprement articulés, décomposables, inscriptibles *in loco,* mais aussi des corrélations du temps où ce phénomène se produit, à savoir la cohabitation dans une pièce où l'expérience a dit à l'animal que le groupe humain réuni autour de la table doit rester longtemps, que quelques reliefs de ce qui se passe à ce moment-là, à savoir les agapes, doivent lui revenir ; il ne faut pas croire que tout soit centré sur le besoin, il y a une certaine relation sans doute avec cet élément de consommation mais l'élément communionel du fait qu'elle consomme avec les autres y est aussi présent.

Qu'est-ce qui distingue cet usage, en somme très suffisamment réussi pour les résultats qu'il s'agit d'obtenir chez ma chienne, de la parole, d'une parole

humaine ? Je ne suis pas en train de vous donner des mots qui prétendent couvrir tous les résultats de la question, je ne donne des réponses qu'orientées vers ce qui doit être pour nous ce qu'il s'agit de repérer, à savoir le rapport à l'identification. Ce qui distingue cet animal parlant de ce qui se passe du fait que l'homme parle, est ceci, qui est tout à fait frappant concernant ma chienne, une chienne qui pourrait être la vôtre, une chienne qui n'a rien d'extraordinaire, c'est que, contrairement à ce qui se passe chez l'homme en tant qu'il parle, elle ne me prend jamais pour un autre. Ceci est très clair, cette chienne boxer de belle taille et qui, à en croire ceux qui l'observent, a pour moi des sentiments d'amour, se laisse aller à des excès de passion envers moi dans lesquels elle prend un aspect tout à fait redoutable pour les âmes plus timorées telles qu'il en existe, par exemple, à tel niveau de ma descendance ; il semble qu'on y redoute que, dans les moments où elle commence à me sauter dessus en couchant les oreilles et à gronder d'une certaine façon, le fait qu'elle prenne mes poignets entre ses dents puisse passer pour une menace. Il n'en est pourtant rien. Très vite, et c'est pour cela qu'on dit qu'elle m'aime, quelques mots de moi font tout rentrer dans l'ordre, voire au bout de quelques réitérations, par l'arrêt du jeu. C'est qu'elle sait très bien que c'est moi qui suis là, elle ne me prend jamais pour un autre, contrairement à ce que toute votre expérience est là pour témoigner de ce qui se passe dans la mesure où, dans l'expérience analytique, vous vous mettez dans les conditions d'avoir un sujet pur parlant, si je puis m'exprimer ainsi, comme on dit un pâté pur porc.

Le sujet pur parlant comme tel, c'est la naissance même de notre expérience, est amené, du fait de rester pur parlant, à vous prendre toujours pour un autre. S'il y a quelque élément de progrès dans les voies où j'essaie de vous mener, c'est de vous [faire remarquer] qu'à vous prendre pour un autre, le sujet vous met au niveau de l'Autre, avec un grand A. C'est justement cela qui manque à ma chienne, il n'y a pour elle que le petit autre. Pour le grand Autre, il ne semble pas que son rapport au langage lui en donne l'accès.

Pourquoi, puisqu'elle parle, n'arriverait-elle point comme nous à constituer ces articulations d'une façon telle que le lieu, pour elle comme pour nous, se développe de cet Autre où se situe la chaîne signifiante ? Débarrassons-nous du problème en disant que c'est son odorat qui l'en empêche, et nous ne ferons que retrouver là une indication classique, à savoir que la régression organique chez l'homme de l'odorat est pour beaucoup dans son accès à cette dimension Autre. Je suis bien au regret d'avoir l'air, avec cette référence, de rétablir la coupure

entre l'espèce canine et l'espèce humaine. Ceci pour vous signifier que vous auriez tout à fait tort de croire que le privilège par moi donné au langage participe de quelque orgueil à cacher cette sorte de préjugé qui ferait de l'homme, justement, quelque sommet de l'être. Je tempérerai cette coupure en vous disant que s'il manque à ma chienne cette sorte de possibilité, non dégagée comme autonome avant l'existence de l'analyse, qui s'appelle la capacité de transfert, cela ne veut pas du tout dire que ça réduise avec son partenaire, je veux dire avec moi-même, le champ pathétique de ce qu'au sens courant du terme j'appelle justement les relations humaines. Il est manifeste, dans la conduite de ma chienne, concernant précisément le reflux sur son propre être des effets de confort, des positions de prestige, qu'une grande part, disons-le, pour ne pas dire la totalité du registre de ce qui fait le plaisir de ma propre relation, par exemple, avec une femme du monde, est là tout à fait au complet. Je veux dire que, quand elle occupe une place privilégiée comme celle qui consiste à être grimpée sur ce que j'appelle ma couche, autrement dit le lit matrimonial, la sorte d'œil dont elle me fixe en cette occasion, suspendue entre la gloire d'occuper une place dont elle repère parfaitement la signification privilégiée et la crainte du geste imminent qui va l'en faire déguerpir, n'est point une dimension différente de ce qui pointe dans l'œil de ce que j'ai appelé, par pure démagogie, la femme du monde ; car si elle n'a pas, en ce qui concerne ce qu'on appelle le plaisir de la conversation, un spécial privilège, c'est bien le même œil qu'elle a, quand après s'être aventurée dans un dithyrambe sur tel film qui lui paraît le fin du fin de l'avènement technique, elle sent sur elle suspendue de ma part la déclaration que je m'y suis emmerdé jusqu'à la garde, ce qui du point de vue du *nihil mirari,* qui est la loi de la bonne société, fait déjà surgir en elle cette suspicion qu'elle aurait mieux fait de me laisser parler le premier.

Ceci, pour tempérer, ou plus exactement pour rétablir le sens de la question que je pose concernant les rapports de la parole au langage, est destiné à introduire ce que je vais essayer de dégager pour vous concernant ce qui spécifie un langage comme tel, la langue comme on dit, pour autant que, si c'est le privilège de l'homme, ça n'est pas tout de suite tout à fait clair, pourquoi cela y reste confiné ? Ceci vaut d'être épelé, c'est le cas de le dire. J'ai parlé de la langue ; par exemple, il n'est pas indifférent de noter, du moins pour ceux qui n'ont pas entendu parler de Rousselot ici pour la première fois, c'est tout de même bien nécessaire que vous sachiez au moins comment c'est fait, les réflexes de Rousselot, je me permets de voir tout de suite l'importance de ceci, qui a été

absent dans mon explication de tout à l'heure concernant ma chienne, c'est que je parle de quelque chose de pharyngal, de glottal, et puis de quelque chose qui frémissait tout par-ci par-là, et donc qui est enregistrable en termes de pression, de tension. Mais je n'ai point parlé d'effets de langue, il n'y a rien qui fasse un claquement par exemple, et encore bien moins qui fasse une occlusion; il y a flottement, frémissement, souffle, il y a toutes sortes de choses qui s'en approchent, mais il n'y a pas d'occlusion. Je ne veux pas aujourd'hui trop m'étendre, cela va reculer les choses concernant le un; tant pis, il faut prendre le temps d'expliquer les choses. Si je le souligne au passage, dites-vous le bien que ce n'est pas pour le plaisir, c'est parce que nous en retrouverons, et nous ne pourrons le faire que bien après coup, le sens. Ce n'est peut-être pas un pilier essentiel de notre explication, mais cela prendra en tout cas bien son sens à un moment, ce temps de l'occlusion; et les tracés de Rousselot, que peut-être vous aurez consultés dans l'intervalle de votre côté, ce qui me permettra d'abréger mon explication, seront peut-être là particulièrement parlants. Pour bien imager dès maintenant pour vous ce que c'est que cette occlusion, je vais vous en donner un exemple. Le phonéticien touche d'un seul pas, et ce n'est pas sans raison, vous allez le voir, le phonème *pa* et le phonème *ap,* ce qui lui permet de poser les principes de l'opposition de l'implosion *ap* à l'explosion *pa,* et de nous montrer que la consonance du *p* est, comme dans le cas de votre fille, d'être muette. Le sens du *p* est entre cette implosion et cette explosion. Le *p* s'entend précisément de ne point s'entendre, et ce temps muet au milieu, retenez la formule, est quelque chose qui, au seul niveau phonétique de la parole, est comme qui dirait une sorte d'annonce d'un certain point où, vous verrez, je vous mènerai après quelques détours. Je profite simplement du passage par ma chienne pour vous le signaler au passage, et pour vous faire remarquer en même temps que cette absence des occlusives dans la parole de ma chienne est justement ce qu'elle a de commun avec une activité parlante que vous connaissez bien et qui s'appelle le chant.

S'il arrive si souvent que vous ne compreniez pas ce que jaspine la chanteuse, c'est justement parce qu'on ne peut pas chanter les occlusives, et j'espère aussi que vous serez contents de retomber sur vos pieds et de penser que tout s'arrange, puisqu'en somme ma chienne chante, ce qui la fait rentrer dans le concert des animaux. Il y en a bien d'autres qui chantent et la question n'est pas toujours démontrée de savoir s'ils ont pour autant un langage. De ceci on en parle depuis toujours, le chaman dont j'ai la figure sur un très beau petit oiseau

gris fabriqué par les Kwakiutl de la Colombie britannique porte sur son dos une sorte d'image humaine qui communique d'une langue qui le relie avec une grenouille; la grenouille est censée lui communiquer le langage des animaux. Ce n'est pas la peine de faire tellement d'ethnographie puisque, comme vous le savez, saint François leur parlait, aux animaux; ce n'est pas un personnage mythique, il vivait dans une époque formidablement éclairée déjà de son temps par tous les feux de l'histoire. Il y a des gens qui ont fait de très jolies petites peintures pour nous le montrer en haut d'un rocher, et on voit jusqu'au fin bout de l'horizon des bouches de poissons qui émergent de la mer pour l'entendre, ce qui quand même, avouez-le, est un comble. On peut à ce propos se demander quelle langue il leur parlait. Cela a un sens toujours au niveau de la linguistique moderne, et au niveau de la linguistique moderne et au niveau de l'expérience psychanalytique. Nous avons appris à définir parfaitement la fonction dans certains avènements de la langue, de ce qu'on appelle le parler *babyish,* cette chose qui à certains, à moi par exemple, tape tellement sur les nerfs, le genre « guili-guili, qu'il est mignon le petit ». Cela a un rôle qui va bien au-delà de ces manifestations connotées à la dimension niaise, la niaiserie consistant en l'occasion dans le sentiment de supériorité de l'adulte.

Il n'y a pourtant aucune distinction essentielle entre ce qu'on appelle ce parler *babyish* et, par exemple, une sorte de langue comme celle qu'on appelle le *pidgin,* c'est-à-dire ces sortes de langues constituées quand entrent en rapport deux espèces d'articulations langagières, les tenants de l'une se considérant comme à la fois en nécessité et en droit d'user de certains éléments signifiants qui sont ceux de l'autre aire, et ceci dans le dessein de s'en servir pour faire pénétrer dans l'autre aire un certain nombre de communications qui sont propres à leur aire propre, avec cette sorte de préjugé qu'il s'agit dans cette opération de leur faire passer, de leur transmettre des catégories d'un ordre supérieur. Ces sortes d'intégrations entre aire et aire langagière sont un des champs d'étude de la linguistique, donc méritent comme telles d'être prises dans une valeur tout à fait objective grâce au fait qu'il existe justement, par rapport au langage, deux mondes différents, dans celui de l'enfant et dans celui de l'adulte. Nous pouvons d'autant moins ne pas en tenir compte, nous pouvons d'autant moins le négliger que c'est dans cette référence que nous pouvons trouver l'origine de certains traits un peu paradoxaux de la constitution des batteries signifiantes, je veux dire la très particulière prévalence de certains phonèmes dans la désignation de certains rapports qu'on appelle de parenté, la non pas universalité, mais écrasante

majorité des phonèmes *pa* et *ma* pour désigner, pour fournir au moins un des modes de désignation du père et de la mère ; cette irruption de quelque chose qui ne se justifie que d'éléments de genèse dans l'acquisition d'un langage, c'est-à-dire de faits de pure parole, ceci ne s'explique que précisément, à partir de la perspective d'un rapport entre deux sphères de langage distinctes. Et vous voyez ici s'ébaucher quelque chose qui est encore le tracé d'une frontière. Je ne pense pas là innover puisque vous savez ce qu'a tenté de commencer à pointer sous le titre de *Confusion of tongues* Ferenczi, très spécifiquement à ce niveau du rapport verbal de l'enfant et de l'adulte.

Je sais que ce long détour ne me permettra pas d'aborder aujourd'hui la fonction de l'un, cela va me permettre d'y ajouter, car il ne s'agit en fin de compte dans tout cela que de déblayer, à savoir que vous ne croyiez pas que là où je vous mène ce soit un champ qui soit, par rapport à votre expérience, extérieur, c'est au contraire le champ le plus interne puisque cette expérience, celle par exemple que j'ai évoquée tout à l'heure nommément dans la distinction ici concrète de l'autre à l'Autre, cette expérience nous ne pouvons faire que la traverser. L'identification, à savoir ce qui peut faire très précisément, et aussi intensément qu'il est possible de l'imaginer, que mettre sous quelqu'être de vos relations la substance d'un autre, c'est quelque chose qui s'illustrera dans un texte ethnographique à l'infini, puisque justement c'est là-dessus qu'on a bâti, avec Lévy-Brühl, toute une série de conceptions théoriques qui s'expriment sous les termes « mentalité prélogique », voire même plus tard « participation mystique », quand il a été amené à plus spécialement centrer sur la fonction de l'identification l'intérêt de ce qui lui semblait la voie de l'objectivation du champ pris pour le sien propre. Je pense ici que vous savez sous quelle parenthèse, sous quelle réserve expresse seulement peuvent être acceptées les rapports intitulés de telles rubriques. C'est quelque chose d'infiniment plus commun, qui n'a rien à faire avec quoi que ce soit qui mette en cause la logique ni la rationalité, d'où il faut partir pour situer ces faits, archaïques ou non, de l'identification comme telle. C'est un fait de toujours connu et encore constatable pour nous, quand nous nous adressons à des sujets pris dans certains contextes qui restent à définir, que ces sortes de faits, je vais les intituler par des termes qui bousculent les barrières, qui mettent les pieds dans le plat, de façon à bien faire entendre que je n'entends ici m'arrêter à aucun cloisonnement destiné à obscurcir la primarité de certains phénomènes, ces phénomènes de fausse reconnaissance, disons d'un côté de bilocation, disons de l'autre au niveau de

telle expérience, dans les rapports à relever, les témoignages foisonnent. L'être humain, il s'agit de savoir pourquoi c'est à lui que ces choses-là arrivent ; contrairement à ma chienne, l'être humain reconnaît, dans le surgissement de tel animal, le personnage qu'il vient de perdre, qu'il s'agisse de sa famille ou de tel personnage éminent de sa tribu, le chef ou non, président de telle société de jeunes ou qui que ce soit d'autre ; c'est lui, ce bison, c'est lui, ou comme dans telle légende celtique, dont c'est pur hasard si elle vient ici pour moi puisqu'il faudrait que je parle pendant l'éternité pour vous dire tout ce qui peut se lever dans ma mémoire à propos de cette expérience centrale, je prends une légende celtique qui n'est point une légende, qui est un trait de folklore relevé du témoignage de quelqu'un qui fut serviteur dans une ferme. À la mort du maître du lieu, du seigneur, il voit apparaître une petite souris, il la suit. La petite souris va faire le tour du champ, elle se ramène, elle va dans la grange où il y a les instruments aratoires, elle s'y promène sur ces instruments, sur la charrue, la houe, la pelle et d'autres, puis elle disparaît. Après cela le serviteur, qui savait déjà de quoi il s'agissait concernant la souris, en a confirmation dans l'apparition du fantôme de son maître qui lui dit en effet : « J'étais dans cette petite souris, j'ai fait le tour du domaine pour lui dire adieu, je devais voir les instruments aratoires parce que ce sont là les objets essentiels auxquels l'on reste plus longtemps attaché qu'à tout autre, et c'est seulement après avoir fait ce tour que j'ai pu m'en délivrer, etc. » avec d'infinies considérations concernant à ce propos une conception des rapports du trépassé et de certains instruments liés à de certaines conditions de travail, conditions proprement paysannes, ou plus spécialement agraires, agricoles.

Je prends cet exemple pour centrer le regard sur l'identification de l'être concernant deux apparitions individuelles aussi manifestement et aussi fortement à distinguer de celle qui peut concerner l'être qui, par rapport au sujet narrateur, a occupé la position éminente du maître avec cet animalcule contingent, allant on ne sait où, s'en allant nulle part. Il y a là quelque chose qui, à soi tout seul, mérite d'être pris non pas simplement comme à expliquer, comme conséquence, mais comme possibilité qui mérite comme telle d'être pointée.

Est-ce à dire qu'une telle référence puisse engendrer autre chose que la plus complète opacité ? Ce serait mal reconnaître le type d'élaboration, l'ordre d'effort que j'exige de vous dans mon enseignement, que de penser que je puisse d'aucune façon me contenter, même à en effacer les limites, d'une référence folklorique pour considérer comme naturel le phénomène d'identification ; car une

fois que nous avons reconnu ceci comme fond de l'expérience, nous n'en savons absolument pas plus, justement dans la mesure où à ceux à qui je parle ça ne peut pas arriver, sauf cas exceptionnels. Il faut toujours faire une petite réserve, soyez sûrs que ça peut encore parfaitement arriver dans telle ou telle zone paysanne. Que ça ne puisse pas, vous à qui je parle, vous arriver, c'est ça qui tranche la question ; du moment que ça ne peut pas vous arriver, vous ne pouvez rien y comprendre et, ne pouvant rien y comprendre, ne croyez pas qu'il suffise que vous connotiez l'événement d'une tête de chapitre, que vous l'appeliez avec M. Lévy-Brühl « participation mystique », ou que vous le fassiez rentrer avec le même, dans le plus grand ensemble de la « mentalité prélogique » pour que vous ayez dit quoi que ce soit d'intéressant. Il reste que ce que vous pouvez en apprivoiser, en rendre plus familier à l'aide de phénomènes plus atténués, ne sera pas pour autant plus valable puisque ça sera de ce fond opaque que vous partirez. Vous retrouvez encore là une référence d'Apollinaire : « Mange tes pieds à la sainte Ménehould », dit quelque part le héros [l'héroïne] des *Mamelles de Tirésias* à son mari. Le fait de manger vos pieds à la *Mitsein* n'arrangera rien. Il s'agit de saisir pour nous le rapport de cette possibilité qui s'appelle identification, au sens où de là surgit ce qui n'existe que dans le langage et grâce au langage, une vérité, à quoi c'est là une identification qui ne se distingue point pour le valet de ferme qui vient de vous raconter l'expérience dont je vous ai tout à l'heure parlé ; et pour nous qui fondons la vérité sur *A est A*, c'est la même chose parce que ce qui sera le point de départ de mon discours de la prochaine fois, ce sera ceci, pourquoi *A est A* est-il une absurdité ?

L'analyse stricte de la fonction du signifiant, pour autant que c'est par elle que j'entends introduire pour vous la question de la signification, c'est à partir de ceci, c'est que si le *A est A* a constitué, si je puis dire, la condition de tout un âge de la pensée dont l'exploration cartésienne par laquelle j'ai commencé est le terme, ce qu'on peut appeler l'âge théologique, il n'en est pas moins vrai que l'analyse linguistique est corrélative à l'avènement d'un autre âge, marqué de corrélations techniques précises parmi lesquelles est l'avènement mathématique, je veux dire dans les mathématiques, d'un usage étendu du signifiant. Nous pouvons nous apercevoir que c'est dans la mesure où le *A est A* doit être mis en question que nous pouvons faire avancer le problème de l'identification. Je vous indique d'ores et déjà que si le *A est A* ne va pas, je ferai tourner ma démonstration autour de la fonction de l'un, et pour ne pas vous laisser totalement en suspens et pour que peut-être vous envisagiez chacun de commencer

à vous formuler quelque chose sur la voie de ce que je vais là-dessus vous dire, je vous prierai de vous reporter au chapitre du *Cours de linguistique* de De Saussure qui se termine à la page 168. Ce chapitre se termine par un paragraphe qui commence page 167 et je vous en lis le paragraphe suivant : « Appliqué à l'unité, le principe de différenciation peut se formuler ainsi : les caractères de l'unité se confondent avec l'unité elle-même. Dans la langue, comme dans tout système sémiologique, » — ceci méritera d'être discuté — « ce qui distingue un signe, voilà tout ce qui le constitue. C'est la différence qui fait le caractère, comme elle fait la valeur et l'unité. » Autrement dit, à la différence du signe, et vous le verrez se confirmer pour peu que vous lisiez ce chapitre, ce qui distingue le signifiant, c'est seulement d'être ce que tous les autres ne sont pas ; ce qui, dans le signifiant, implique cette fonction de l'unité, c'est justement de n'être que différence. C'est en tant que pure différence que l'unité, dans sa fonction signifiante, se structure, se constitue. Ceci n'est pas un trait unique, en quelque sorte il constitue une abstraction unilatérale concernant la relation par exemple synchronique du signifiant. Vous le verrez la prochaine fois, rien n'est proprement pensable, rien de la fonction du signifiant n'est proprement pensable, sans partir de ceci que je formule : *l'Un comme tel est l'Autre*. C'est à partir de ceci, de cette foncière structure de l'un comme différence que nous pouvons voir apparaître cette origine, d'où l'on peut voir le signifiant se constituer, si je puis dire, c'est dans l'Autre que le A du *A est A*, le grand A, comme on dit le grand mot, est lâché.

Du processus de ce langage du signifiant, ici seulement peut partir une exploration qui soit foncière et radicale de ce comme quoi se constitue l'identification. L'identification n'a rien à faire avec l'unification. C'est seulement à l'en distinguer qu'on peut lui donner, non seulement son accent essentiel, mais ses fonctions et ses variétés.

# Leçon IV

*6 décembre 1961*

Reprenons notre idée, à savoir ce que je vous ai annoncé la dernière fois, que j'entendais faire pivoter autour de la notion du un, notre problème, celui de l'identification, étant déjà annoncé que l'identification ce n'est pas tout simplement faire un. Je pense que cela ne vous sera pas difficile à admettre.

Nous partons, comme il est normal concernant l'identification, du mode d'accès le plus commun de l'expérience subjective, celui qui s'exprime par ce qui paraît l'évidence essentiellement communicable dans la formule, qui au premier abord ne paraît pas soulever d'objection, que A soit A. J'ai dit au premier abord, parce qu'il est clair que, quelle que soit la valeur de croyance que comporte cette formule, je ne suis pas le premier à élever des objections là contre ; vous n'avez qu'à ouvrir le moindre traité de logique pour rencontrer quelles difficultés le distinguo de cette formule, en apparence la plus simple, soulève d'elle-même. Vous pourrez même voir que la plus grande part des difficultés qui sont à résoudre dans beaucoup de domaines, mais il est particulièrement frappant que ce soit en logique plus qu'ailleurs, ressortissent à toutes les confusions possibles qui peuvent surgir de cette formule qui prête éminemment à confusion. Si vous avez par exemple quelque difficulté, voire quelque fatigue à lire un texte aussi passionnant que celui du *Parménide* de Platon, c'est pour autant que sur ce point du *A est A*, disons que vous manquez un peu de réflexion, et pour autant, justement, que si j'ai dit tout à l'heure que le *A est A* est une croyance, il faut bien l'entendre comme je l'ai dit, c'est une croyance qui n'a point toujours régné sûrement sur notre espèce, pour autant qu'après tout le A a bien commencé quelque part, je parle du A, lettre A, et que cela ne devait pas être si facile

d'accéder à ce noyau de certitude apparente qu'il y a dans le *A est A*, quand l'homme ne disposait pas de l'A. Je dirai tout à l'heure sur quel chemin peut nous mener cette réflexion. Il convient tout de même de se rendre compte de ce qui arrive de nouveau avec l'A, pour l'instant contentons-nous de ceci que notre langage ici nous permet de bien articuler, c'est que le *A est A*, ça a l'air de vouloir dire quelque chose, cela fait signifié. Je pose, très sûr de ne rencontrer là-dessus aucune opposition de la part de quiconque et sur ce thème en position de compétence dont j'ai fait l'épreuve par les témoignages attestés de ce qui peut se lire là-dessus, qu'en interpellant tel ou tel mathématicien, suffisamment familiarisé avec sa science pour savoir où nous en sommes actuellement par exemple, et puis bien d'autres dans tous les domaines, je ne rencontrerai pas d'opposition à avancer sur certaines conditions d'explication, qui sont justement celles auxquelles je vais me soumettre devant vous que *A est A*, cela ne signifie rien.

C'est justement de ce rien qu'il va s'agir, car c'est ce rien qui a valeur positive pour dire ce que cela signifie. Nous avons dans notre expérience, voire dans notre folklore analytique, quelque chose, l'image jamais assez approfondie, exploitée, qu'est le jeu du petit enfant si savamment repéré par Freud, aperçu de façon si perspicace dans le *fort-da*. Reprenons-le pour notre compte puisque, d'un objet à prendre et à rejeter — il s'agit dans cet enfant de son petit-fils — Freud a su apercevoir le geste inaugural dans le jeu. Refaisons ce geste, prenons ce petit objet, une balle de ping-pong ; je la prends, je la cache, je la lui remontre ; la balle de ping-pong est la balle de ping-pong, mais ce n'est pas un signifiant, c'est un objet, c'est une approche pour dire, ce petit a est un petit a ; il y a, entre ces deux moments, que j'identifie incontestablement d'une façon légitime, la disparition de la balle ; sans cela il n'y a rien moyen que je montre, il n'y a rien qui se forme sur le plan de l'image. Donc la balle est toujours là et je peux tomber en catalepsie à force de la regarder.

Quel rapport y a-t-il entre le *est* qui unit les deux apparitions de la balle et cette disparition intermédiaire ? Sur le plan imaginaire, vous touchez qu'au moins la question se pose du rapport de ce *est* avec ce qui semble bien le causer, à savoir la disparition, et là vous êtes proches d'un des secrets de l'identification qui est celui auquel j'ai essayé de vous faire reporter dans le folklore de l'identification, cette assomption spontanée par le sujet de l'identité de deux apparitions pourtant bien différentes. Rappelez-vous l'histoire du propriétaire de la ferme mort que son serviteur retrouve dans le corps de la souris. Le rapport de ce *c'est lui* avec le *c'est encore lui,* c'est là ce qui nous donne l'expérience la plus

simple de l'identification, le modèle et le registre. Lui, puis encore lui, il y a là la visée de l'être, dans l'encore lui, c'est le même être qui apparaît. Pour ce qui est de l'autre, en somme, cela peut aller comme ça, ça va pour ma chienne que j'ai prise l'autre jour comme terme de référence, comme je viens de vous le dire, ça va ; cette référence à l'être est suffisamment, semble-t-il, supportée par son odorat ; dans le champ imaginaire, le support de l'être est vite concevable. Il s'agit de savoir si c'est effectivement ce rapport simple dont il s'agit dans notre expérience de l'identification. Quand nous parlons de notre expérience de l'être, ce n'est point pour rien que tout l'effort d'une pensée qui est la nôtre, contemporaine, va formuler quelque chose dont je ne déplace jamais le gros meuble qu'avec un certain sourire, ce *Dasein,* ce mode fondamental de notre expérience dont il semble qu'il faut en désigner le meuble donnant toute accession à ce terme de l'être, la référence primaire.

C'est bien là que quelque chose d'autre nous force de nous interroger sur ceci, que la scansion où se manifeste cette présence au monde, n'est pas simplement imaginaire, à savoir que déjà ce n'est point à l'autre qu'ici nous nous référons, mais à ce plus intime de nous-mêmes dont nous essayons de faire l'ancrage, la racine, le fondement de ce que nous sommes comme sujets. Car si nous pouvons articuler, comme nous l'avons fait sur le plan imaginaire, que ma chienne me reconnaisse pour le même, nous n'avons par contre aucune indication sur la façon dont elle s'identifie ; de quelque sorte que nous puissions la réengager en elle-même, nous ne savons point, nous n'avons aucune preuve, aucun témoignage du mode sous lequel, cette identification, elle l'accroche.

C'est bien ici qu'apparaît la fonction, la valeur du signifiant même comme tel ; et c'est dans la mesure même où c'est du sujet qu'il s'agit que nous avons à nous interroger sur le rapport de cette identification du sujet avec ce qui est une dimension différente de tout ce qui est de l'ordre de l'apparition et de la disparition, à savoir, le statut du signifiant. Que notre expérience nous montre que les différents modes, les différents angles sous lesquels nous sommes amenés à nous identifier comme sujets, au moins pour une part d'entre eux, supposent le signifiant pour l'articuler, même sous la forme le plus souvent ambiguë, impropre, mal maniable et sujette à toutes sortes de réserves et de distinctions qu'est le *A est A*. C'est là que je veux amener votre attention ; et tout d'abord je veux dire, sans plus lanterner, vous montrer que si nous avons la chance de faire un pas de plus dans ce sens, c'est en essayant d'articuler ce statut du signifiant comme tel.

Je l'indique tout de suite, le signifiant n'est point le signe. C'est à donner à cette distinction sa formule précise que nous allons nous employer. Je veux dire que c'est à montrer où gît cette différence que nous pourrons voir surgir ce fait déjà donné par notre expérience que c'est de l'effet du signifiant que surgit comme tel le sujet. Effet métonymique, effet métaphorique ? Nous ne le savons pas encore, et peut-être y a-t-il quelque chose d'articulable déjà avant ces effets, qui nous permette de voir poindre, de former en un rapport, en une relation, la dépendance du sujet comme tel par rapport au signifiant. C'est ce que nous allons voir à l'épreuve.

Pour devancer ce que j'essaie ici de vous faire saisir, pour le devancer en une image courte à laquelle il ne s'agit que de donner encore qu'une sorte de valeur de support, d'apologue, mesurez la différence entre ceci qui va d'abord peut-être vous paraître un jeu de mots, mais justement c'en est un, il y a la trace d'un pas [et le pas de trace]. Déjà je vous ai menés sur cette piste, fortement teintée de mythisme, corrélative justement du temps où commence à s'articuler dans la pensée la fonction du sujet comme tel, Robinson devant la trace de pas qui lui montre que, dans l'île, il n'est pas seul. La distance qui sépare ce pas de ce qu'est devenu phonétiquement le pas comme instrument de la négation, ce sont juste là deux extrêmes de la chaîne qu'ici je vous demande de tenir avant de vous montrer effectivement ce qui la constitue et que c'est entre les deux extrémités de la chaîne que le sujet peut surgir et nulle part ailleurs. À le saisir, nous arriverons à relativer quelque chose de façon telle que vous puissiez considérer cette formule, *A est A*, elle-même comme une sorte de stigmate, je veux dire dans son caractère de croyance comme l'affirmation de ce que j'appellerai une époque, époque, moment, parenthèse, terme historique, après tout, dont nous pouvons, vous le verrez, entrevoir le champ comme limité. Ce que j'ai appelé l'autre jour une indication, qui restera n'être encore qu'une indication de l'identité de cette fausse consistance du *A est A* avec ce que j'ai appelé une ère théologique, me permettra je crois de faire un pas dans ce dont il s'agit concernant le problème de l'identification, pour autant que l'analyse nécessite qu'on la pose, par rapport à une certaine accession à l'identique, comme la transcendant.

Cette fécondité, cette sorte de détermination qui est suspendue à ce signifié du *A est A* ne saurait reposer sur sa vérité puisqu'elle n'est pas vraie, cette affirmation. Ce qu'il s'agit d'atteindre dans ce que devant vous je m'efforce de formuler, c'est que cette fécondité repose justement sur le fait objectif, j'emploie là objectif dans le sens qu'il a par exemple dans le texte de Descartes, quand on va

un peu plus loin on voit surgir la distinction, concernant les idées, de leur réalité actuelle avec leur réalité objective, et naturellement les professeurs nous sortent des volumes très savants, tels qu'un index scolastico-cartésien pour nous dire ce qui nous paraît là, à nous autres, puisque Dieu sait que nous sommes malins, un peu embrouillé, que c'est un héritage de la scolastique, moyennant quoi on croit avoir tout expliqué. Je veux dire qu'on s'est libéré de ce dont il s'agit, à savoir, pourquoi Descartes a été, lui l'anti-scolastique, amené à se resservir de ces vieux accessoires. Il ne semble pas qu'il vienne si facilement à l'idée, même des meilleurs historiens, que la seule chose intéressante c'est ce qui le nécessite à les ressortir. Il est bien clair que ce n'est pas pour refaire à nouveau l'argument de Saint-Anselme qu'il retraîne tout cela sur le devant de la scène.

Le fait objectif que A ne peut pas être A, c'est cela que je voudrais d'abord mettre pour vous en évidence, justement pour vous faire comprendre que c'est de quelque chose qui a rapport avec ce fait objectif qu'il s'agit et jusque dans ce faux effet de signifié qui n'est là qu'ombre et conséquence qui nous laisse attaché à cette sorte de primesaut qu'il y a dans le *A est A*. Que le signifiant soit fécond de ne pouvoir être en aucun cas identique à lui-même, entendez bien là ce que je veux dire, il est tout à fait clair que je ne suis pas en train, quoique cela vaille la peine au passage pour l'en distinguer, de vous faire remarquer qu'il n'y a pas de tautologie dans le fait de dire que la guerre est la guerre. Tout le monde sait cela, quand on dit la guerre est la guerre, on dit quelque chose, on ne sait pas exactement quoi d'ailleurs, mais on peut le chercher, on peut le trouver et on le trouve très facilement, à la portée de la main. Cela veut dire, ce qui commence à partir d'un certain moment, on est en état de guerre. Cela comporte des conditions un petit peu différentes des choses, c'est ce que Péguy appelait « que les petites chevilles n'allaient plus dans les petits trous ». C'est une définition péguyste, c'est-à-dire qu'elle n'est rien moins que certaine ; on pourrait soutenir le contraire, à savoir que c'est justement pour remettre les petites chevilles dans leurs vrais petits trous que la guerre commence, ou au contraire que c'est pour faire de nouveaux petits trous pour d'anciennes petites chevilles, et ainsi de suite. Ceci n'a d'ailleurs strictement pour nous aucun intérêt, sauf que cette poursuite, quelle qu'elle soit, s'accomplit avec une efficacité remarquable par l'intermédiaire de la plus profonde imbécillité, ce qui doit également nous faire réfléchir sur la fonction du sujet par rapport aux effets du signifiant.

Mais prenons quelque chose de simple, et finissons-en rapidement. Si je dis, mon grand-père est mon grand-père, vous devez tout de même bien saisir là

qu'il n'y a aucune tautologie, que mon grand-père, premier terme, est un usage d'index du deuxième terme mon grand-père, qui n'est sensiblement pas différent de son nom propre, par exemple Émile Lacan, ni non plus du *c* du *c'est* quand je le désigne quand il entre dans une pièce, c'est mon grand-père. Ce qui ne veut pas dire que son nom propre soit la même chose que ce *c* de *« this is my granfather »*. On est stupéfait qu'un logicien comme Russell ait cru pouvoir dire que le nom propre est de la même catégorie, de la même classe signifiante que le *this, that* ou *it,* sous prétexte qu'ils sont susceptibles du même usage fonctionnel dans certains cas. Ceci est une parenthèse, mais comme toutes mes parenthèses, une parenthèse destinée à être retrouvée plus loin à propos du statut du nom propre dont nous ne parlerons pas aujourd'hui. Quoi qu'il en soit, ce dont il s'agit dans mon grand-père est mon grand-père veut dire ceci, que cet exécrable petit bourgeois qu'était ledit bonhomme, cet horrible personnage grâce auquel j'ai accédé à un âge précoce à cette fonction fondamentale qui est de maudire Dieu, ce personnage est exactement le même qui est porté sur l'état civil comme étant démontré par les liens du mariage pour être père de mon père, en tant que c'est justement de la naissance de celui-ci qu'il s'agit dans l'acte en question.

Vous voyez donc à quel point mon grand-père est mon grand-père n'est point une tautologie. Ceci s'applique à toutes les tautologies, et ceci n'en donne point une formule univoque, car ici il s'agit d'un rapport du réel au symbolique. Dans d'autres cas il y aura un rapport de l'imaginaire au symbolique, et faites toute la suite des permutations, histoire de voir lesquelles seront valables. Je ne peux pas m'engager dans cette voie parce que si je vous parle de ceci, qui est en quelque sorte un mode d'écarter les fausses tautologies qui sont simplement l'usage courant, permanent du langage, c'est pour vous dire que ce n'est pas cela que je veux dire. Si je pose qu'il n'y a pas de tautologie possible, ce n'est pas en tant que A premier et A second veulent dire des choses différentes que je dis qu'il n'y a pas de tautologie, c'est dans le statut même de A qu'il y a inscrit que A ne peut pas être A, et c'est là-dessus que j'ai terminé mon discours de la dernière fois en vous désignant dans Saussure le point où il est dit que A comme signifiant ne peut d'aucune façon se définir sinon que comme n'étant pas ce que sont les autres signifiants. De ce fait, qu'il ne puisse se définir que de ceci justement de n'être pas tous les autres signifiants, de ceci dépend cette dimension qu'il est également vrai qu'il ne saurait être lui-même.

Il ne suffit pas de l'avancer ainsi de cette façon opaque justement parce qu'elle surprend, qu'elle chavire cette croyance suspendue au fait que c'est là le vrai

support de l'identité, il faut vous le faire sentir. Qu'est-ce que c'est qu'un signifiant ? Si tout le monde, et pas seulement les logiciens, parle de A quand il s'agit de *A est A*, c'est quand même pas un hasard. C'est parce que, pour supporter ce qu'on désigne, il faut une lettre. Vous me l'accordez, je pense, mais aussi bien je ne tiens point ce saut pour décisif, sinon que mon discours ne le recoupe, ne le démontre d'une façon suffisamment surabondante pour que vous en soyez convaincus ; et vous en serez d'autant mieux convaincus que je vais tâcher de vous montrer dans la lettre justement, cette essence du signifiant par où il se distingue du signe. J'ai fait quelque chose pour vous samedi dernier dans ma maison de campagne où j'ai, suspendu à ma muraille, ce qu'on appelle une calligraphie chinoise. Si elle n'était pas chinoise, je ne l'aurais pas suspendue à ma muraille pour la raison qu'il n'y a qu'en Chine que la calligraphie a pris une valeur d'objet d'art ; c'est la même chose que d'avoir une peinture, ça a le même prix. Il y a les mêmes différences, et peut-être plus encore, d'une écriture à une autre dans notre culture que dans la culture chinoise, mais nous n'y attachons pas le même prix. D'autre part j'aurai l'occasion de vous montrer ce qui peut, à nous, masquer la valeur de la lettre, ce qui, en raison du statut particulier du caractère chinois, est particulièrement bien mis en évidence dans ce caractère. Ce que je vais donc vous montrer ne prend sa pleine et plus exacte situation que d'une certaine réflexion sur ce qu'est le caractère chinois ; j'ai déjà tout de même assez, quelquefois, fait allusion au caractère chinois et à son statut pour que vous sachiez que, de l'appeler idéographique, ce n'est pas du tout suffisant. Je vous le montrerai peut-être en plus de détails ; c'est ce qu'il a d'ailleurs de commun avec tout ce qu'on a appelé idéographique, il n'y a à proprement parler rien qui mérite ce terme au sens où on l'imagine habituellement, je dirais presque nommément au sens où le petit schéma de Saussure, avec arbor et l'arbre dessiné en dessous, le soutient encore par une espèce d'imprudence qui est ce à quoi s'attachent les malentendus et les confusions. Ce que je veux là vous montrer, je l'ai fait en deux exemplaires. On m'avait donné en même temps un nouveau petit instrument dont certains peintres font grand cas, qui est une sorte de pinceau épais où le jus vient de l'intérieur, qui permet de tracer des traits avec une épaisseur, une consistance intéressante. Il en est résulté que j'ai copié beaucoup plus facilement que je ne l'aurais fait normalement la forme qu'avaient les caractères sur ma calligraphie ; dans la colonne de gauche, voilà la calligraphie de cette phrase qui veut dire : *l'ombre de mon chapeau danse et tremble sur les fleurs du Haï-tang ;* de l'autre côté, vous voyez écrite la même phrase dans des caractères

courants, ceux qui sont les plus licites, ceux que fait l'étudiant ânonnant quand il fait correctement ses caractères. Ces deux séries sont parfaitement identifiables, et en même temps elles ne se ressemblent pas du tout. Apercevez-vous que c'est de la façon la plus claire en tant qu'ils ne se ressemblent pas du tout, que ce sont bien évidemment, de haut en bas, à droite et à gauche, les sept mêmes caractères, même pour quelqu'un qui n'a aucune idée, non seulement des caractères chinois, mais aucune idée jusque-là qu'il y avait des choses qui s'appelaient des caractères chinois. Si quelqu'un découvre cela pour la première fois dessiné quelque part dans un désert, il verra qu'il s'agit à droite et à gauche de caractères, et de la même succession de caractères à droite et à gauche.

Ceci pour vous introduire à ce qui fait l'essence du signifiant et dont ce n'est pas pour rien que je l'illustrerai le mieux de sa forme la plus simple qui est ce que nous désignons depuis quelque temps comme l'*einziger Zug.* L'*einziger Zug,* qui est ce qui donne à cette fonction son prix, son acte et son ressort, c'est ceci qui nécessite, pour dissiper ce qui pourrait ici rester de confusion, que j'introduise pour le traduire au mieux et au plus près ce terme, qui n'est point un néologisme, qui est employé dans la théorie dite des ensembles, le mot *unaire* au lieu du mot unique. Tout au moins il est utile que je m'en serve aujourd'hui, pour bien vous faire sentir ce nerf dont il s'agit dans la distinction du statut du signifiant. Le trait unaire donc, qu'il soit comme ici vertical, nous appelons cela faire des bâtons, ou qu'il soit, comme le font les chinois, horizontal, il peut sembler que sa fonction exemplaire soit liée à la réduction extrême, à son propos justement, de toutes les occasions de différence qualitative. Je veux dire qu'à partir du moment où je dois faire simplement un trait, il n'y a semble-t-il pas beaucoup de variétés ni de variations possibles ; que c'est cela qui va faire sa valeur privilégiée pour nous.

Détrompez-vous. Pas plus que tout à l'heure il ne s'agissait, pour dépister ce dont il s'agit dans la formule il n'y a pas de tautologie de pourchasser la tautologie là justement où elle n'est pas, pas plus il ne s'agit ici de discerner ce que j'ai appelé le caractère parfaitement saisissable du statut du signifiant quel qu'il soit, A ou un autre, dans le fait que quelque chose dans sa structure éliminerait ces différences — je les appelle qualitatives parce que c'est de ce terme que les logiciens se servent quand il s'agit de définir l'identité — de l'élimination des différences qualitatives, de leur réduction, comme on dirait, à un schème simplifié ; ce serait là que serait le ressort de cette reconnaissance caractéristique de notre appréhension de ce qui est le support du signifiant, la lettre. Il n'en est rien, ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Car si je fais une ligne de bâtons, il est tout à fait

clair que, quelle que soit mon application, il n'y en aura pas un seul de semblable, et je dirai plus, ils sont d'autant plus convaincants comme ligne de bâtons que justement je ne me serai pas tellement appliqué à les faire rigoureusement semblables.

Depuis que j'essaie de formuler pour vous ce que je suis en train pour l'instant de formuler, je me suis, avec les moyens du bord, c'est-à-dire ceux qui sont donnés à tout le monde, interrogé sur ceci après tout qui n'est pas évident tout de suite, à quel moment est-ce qu'on voit apparaître une ligne de bâtons ? J'ai été dans un endroit vraiment extraordinaire où peut-être après tout par mes propos je vais entraîner que s'anime le désert, je veux dire que quelques-uns d'entre vous vont s'y précipiter, je veux dire le Musée de Saint-Germain. C'est fascinant, c'est passionnant et cela le sera d'autant plus que vous tâcherez quand même de trouver quelqu'un qui y a déjà été avant vous parce qu'il n'y a aucun catalogue, aucun plan et il est complètement impossible de savoir où et quel et quoi, et de se retrouver dans la suite de ces salles. Il y a une salle qui s'appelle la salle Piette, du nom du juge de paix qui était un génie et qui a fait les découvertes de la préhistoire les plus prodigieuses, je veux dire de quelques menus objets, en général de très petite taille, qui sont ce qu'on peut voir de plus fascinant. Et tenir dans sa main une petite tête de femme qui a certainement dans les 30 000 ans a tout de même sa valeur, outre que cette tête est pleine de questions. Mais vous pourrez voir à travers une vitrine, c'est très facile à voir, car grâce aux dispositions testamentaires de cet homme remarquable on est absolument forcé de tout laisser dans la plus grande pagaille avec les étiquettes complètement dépassées qu'on a mises sur les objets, on a réussi quand même à mettre sur un peu de plastique quelque chose qui permet de distinguer la valeur de certains de ces objets ; comment vous dire cette émotion qui m'a saisi quand penché sur une de ces vitrines je vis sur une côte mince, manifestement une côte d'un mammifère — je ne sais pas très bien lequel, et je ne sais pas si quelqu'un le saura mieux que moi — genre chevreuil, cervidé, une série de petits bâtons, deux d'abord, puis un petit intervalle, et ensuite cinq, et puis ça recommence. Voilà, me disais-je en m'adressant à moi-même par mon nom secret ou public, voilà pourquoi en somme, Jacques Lacan, ta fille n'est pas muette. Ta fille est ta fille, car si nous étions muets, elle ne serait point ta fille. Évidemment, ceci a bien de l'avantage, même de vivre dans un monde fort comparable à celui d'un asile d'aliénés universel, conséquence non moins certaine de l'existence des signifiants, vous allez le voir.

Ces bâtons qui n'apparaissent que beaucoup plus tard, plusieurs milliers d'années plus tard, après que les hommes aient su faire des objets d'une exactitude réaliste, qu'à l'Aurignacien on eût fait des bisons après lesquels, du point de vue de l'art du peintre, nous pouvons encore courir. Mais bien plus, à la même époque on faisait en os, tout petit, une reproduction de quelque chose, dont il semblerait qu'on n'aurait pas eu besoin de se fatiguer puisque c'est une reproduction d'une autre chose en os, mais elle beaucoup plus grande, un crâne de cheval. Pourquoi refaire en os tout petit, quand vraiment on imagine qu'à cette époque ils avaient autre chose à faire, cette reproduction inégalable ? Je veux dire que, dans le Cuvier que j'ai dans ma maison de campagne, j'ai des gravures excessivement remarquables des squelettes fossiles qui sont faites par des artistes consommés, ça n'est pas mieux que cette petite réduction d'un crâne de cheval sculpté dans l'os, qui est d'une exactitude anatomique telle qu'elle n'est pas seulement convaincante, elle est rigoureuse.

Eh bien ! c'est beaucoup plus tard seulement que nous trouvons la trace de quelque chose qui soit, sans ambiguïté, du signifiant. Et ce signifiant est tout seul, car je ne songe pas à donner, faute d'information, un sens spécial à cette petite augmentation d'intervalle qu'il y a quelque part dans cette ligne de bâtons. C'est possible, mais je ne peux rien en dire. Ce que je veux dire par contre, c'est qu'ici nous voyons surgir quelque chose dont je ne dis pas que c'est la première apparition, mais en tout cas une apparition certaine de quelque chose dont vous voyez que ceci se distingue tout à fait de ce qui peut se désigner comme la différence qualitative. Chacun de ces traits n'est pas du tout identique à celui de son voisin, mais cela n'est pas parce qu'ils sont différents qu'ils fonctionnent comme différents, mais en raison que la différence signifiante est distincte de tout ce qui se rapporte à la différence qualitative, comme je viens de vous le montrer avec les petites choses que je viens de faire circuler devant vous. La différence qualitative peut même à l'occasion souligner la mêmeté signifiante. Cette mêmeté est constituée de ceci justement que le signifiant comme tel sert à connoter la différence à l'état pur, et la preuve c'est qu'à sa première apparition le un manifestement désigne la multiplicité actuelle.

Autrement dit, je suis chasseur puisque nous voilà portés au niveau du Magdalénien IV. Dieu sait qu'attraper une bête n'était pas beaucoup plus simple à cette époque que ça ne l'est de nos jours pour ceux qu'on appelle les Bushmen, et c'était toute une aventure ! Il semble bien qu'après avoir atteint la bête il fallait la traquer longtemps pour la voir succomber à ce qui était l'effet du poison.

J'en tue une, c'est une aventure, j'en tue une autre, c'est une seconde aventure que je peux distinguer par certains traits de la première, mais qui lui ressemble essentiellement d'être marquée de la même ligne générale. À la quatrième, il peut y avoir embrouillement, qu'est-ce qui la distingue de la seconde, par exemple ? À la vingtième, comment est-ce que je m'y retrouverai, ou même, est-ce que je saurai que j'en ai eu vingt ? Le marquis de Sade, dans la rue Paradis à Marseille, enfermé avec son petit valet, procédait de même pour les coups, quoique diversement variés, qu'il tira en compagnie de ce partenaire, fût-ce avec quelques comparses eux-mêmes diversement variés. Cet homme exemplaire, dont les rapports au désir devaient sûrement être marqués de quelque ardeur peu commune, quoi qu'on pense, marqua au chevet de son lit, dit-on, par de petits traits chacun des coups, pour les appeler par leur nom, qu'il fut amené à pousser jusqu'à leur accomplissement dans cette sorte de singulière retraite probatoire. Assurément, il faut être soi-même bien engagé dans l'aventure du désir, au moins d'après tout ce que le commun des choses nous apprend de l'expérience la plus ordinaire des mortels, pour avoir un tel besoin de se repérer dans la succession de ses accomplissements sexuels ; il n'est néanmoins pas impensable qu'à certaines époques favorisées de la vie quelque chose puisse devenir flou du point exact où l'on en est dans le champ de la numération décimale.

Ce dont il s'agit dans la coche, dans le trait coché, c'est quelque chose dont nous ne pouvons pas ne pas voir qu'ici surgit quelque chose de nouveau par rapport à ce qu'on peut appeler l'immanence de quelque action essentielle que ce soit. Cet être que nous pouvons imaginer encore dépourvu de ce mode de repère, qu'est-ce qu'il fera au bout d'un temps assez court et limité par l'intuition, pour qu'il ne se sente pas simplement solidaire d'un présent toujours facilement renouvelé où rien ne lui permet plus de discerner ce qui existe comme différence dans le réel ? Il ne suffit point de dire, c'est déjà bien évident, que cette différence est dans le vécu du sujet, de même qu'il ne suffit point de dire, « mais tout de même, Untel n'est pas moi ! ». Ça n'est pas simplement parce que Laplanche a les cheveux comme ça et que je les ai comme cela, et qu'il a les yeux d'une certaine façon, et qu'il n'a pas tout à fait le même sourire que moi, qu'il est différent. Vous direz : « Laplanche est Laplanche, et Lacan est Lacan. » Mais c'est justement là qu'est toute la question, puisque justement dans l'analyse la question se pose si Laplanche n'est pas la pensée de Lacan, et si Lacan n'est pas l'être de Laplanche ou inversement. La question n'est pas suffisamment réso-

lue dans le réel. C'est le signifiant qui tranche, c'est lui qui introduit la différence comme telle dans le réel, et justement dans la mesure où ce dont il s'agit n'est point de différences qualitatives.

Mais alors si ce signifiant, dans sa fonction de différence, est quelque chose qui se présente ainsi sous le mode du paradoxe d'être justement différent de cette différence qui se fonderait sur, ou non, la ressemblance, d'être autre chose de distinct et dont je le répète nous pouvons très bien supposer, parce que nous les avons à notre portée, qu'il y a des êtres qui vivent et se supportent très bien d'ignorer complètement cette sorte de différence qui certainement, par exemple, n'est point accessible à ma chienne et je ne vous montre pas tout de suite, car je vous le montrerai plus en détails et d'une façon plus articulée, que c'est bien pour cela qu'apparemment la seule chose qu'elle ne sache pas, c'est qu'elle-même est. Et qu'elle-même soit, nous devons chercher sous quel mode ceci est appendu à cette sorte de distinction particulièrement manifeste dans le trait unaire en tant que ce qui le distingue ce n'est point une identité de semblance, c'est autre chose.

$$\text{quelque chose} \rightarrow \frac{\text{S}\ (\text{signe})}{\text{quelqu'un}}$$

Quelle est cette autre chose ? C'est ceci, c'est que le signifiant n'est point un signe. Un signe, nous dit-on, c'est de représenter quelque chose pour quelqu'un, le quelqu'un est là comme support du signe. La définition première qu'on peut donner d'un quelqu'un, c'est quelqu'un qui est accessible à un signe. C'est la forme la plus élémentaire, si on peut s'exprimer ainsi, de la subjectivité. Il n'y a point d'objet ici encore, il y a quelque chose d'autre, le signe, qui représente ce quelque chose pour quelqu'un. Un signifiant se distingue d'un signe d'abord en ceci, qui est ce que j'ai essayé de vous faire sentir, c'est que les signifiants ne manifestent d'abord que la présence de la différence comme telle et rien d'autre. La première chose donc qu'il implique, c'est que le rapport du signe à la chose soit effacé. Ces 1 de l'os magdalénien, bien malin qui pourrait vous dire de quoi ils étaient le signe. Et nous en sommes, Dieu merci, assez avancés depuis le Magdalénien IV pour que vous vous aperceviez de ceci, qui pour vous a la même sorte sans doute d'évidence naïve, permettez-moi de vous le dire, que *A est A*,

c'est à savoir que, comme on vous l'a enseigné à l'école, on ne peut additionner des torchons avec des serviettes, des poireaux avec des carottes et ainsi de suite ; c'est tout à fait une erreur, cela ne commence à devenir vrai qu'à partir d'une définition de l'addition qui suppose, je vous assure, une quantité d'axiomes déjà suffisante pour couvrir toute cette section du tableau.

Au niveau où les choses sont prises de nos jours dans la réflexion mathématique, nommément, pour l'appeler par son nom dans la théorie des ensembles, il ne saurait dans les opérations les plus fondamentales telles que celles, par exemple, d'une réunion ou d'une intersection, il ne saurait du tout s'agir de poser des conditions aussi exorbitantes pour la validité des opérations. Vous pouvez très bien additionner ce que vous voulez au niveau d'un certain registre pour la simple raison que ce dont il s'agit dans un ensemble, c'est comme l'a très bien exprimé un des théoriciens spéculant sur un des dits paradoxes, il ne s'agit ni d'objet ni de chose, il s'agit de 1 très exactement, dans ce qu'on appelle élément des ensembles. Ceci n'est point assez remarqué dans le texte auquel je fais allusion pour une célèbre raison, c'est que justement cette réflexion sur ce que c'est qu'un 1 n'est point fort élaborée, même par ceux qui, dans la théorie mathématique la plus moderne, en font pourtant l'usage le plus clair, le plus manifeste.

Cet 1 comme tel, en tant qu'il marque la différence pure, c'est à lui que nous allons nous référer pour mettre à l'épreuve, dans notre prochaine réunion, les rapports du sujet au signifiant. Il faudra d'abord que nous distinguions le signifiant du signe, et que nous montrions en quel sens le pas qui est franchi est celui de la chose effacée ; les diverses *effaçons,* si vous me permettez de me servir de cette formule, dont vient au jour le signifiant, nous donneront précisément les modes majeurs de la manifestation du sujet. D'ores et déjà, pour vous indiquer, vous rappeler les formules sous lesquelles pour vous j'ai noté par exemple la fonction de la métonymie, fonction grand S, $f$ (S), pour autant qu'il est dans une chaîne qui se continue par S', S", S"', etc., $f$ (S, S', S", S"',…) ≅ S (–) s, c'est ceci qui doit nous donner l'effet que j'ai appelé du *peu de sens,* pour autant que le signe moins désigne, connote un certain mode d'apparition du signifié tel qu'il résulte de la mise en fonction de S, le signifiant, dans une chaîne signifiante. Nous le mettrons à l'épreuve d'une substitution à ces S et S' du 1 en tant que, justement, que cette opération est tout à fait licite, et vous le savez mieux que personne, vous autres pour qui la répétition est la base de votre expérience ; ce qui fait le nerf de la répétition, de l'automatisme de répétition pour votre

expérience, ça n'est pas que ce soit toujours la même chose qui est intéressant, c'est ce, ou pourquoi ça se répète, ce dont justement le sujet, du point de vue de son confort biologique n'a, vous le savez, vraiment strictement aucun besoin, pour ce qui est des répétitions auxquelles nous avons affaire, c'est-à-dire des répétitions les plus collantes, les plus emmerdantes, les plus *symptomagènes*. C'est là que doit se diriger votre attention pour y déceler l'incidence comme telle de la fonction du signifiant. Comment peut-il se faire, ce rapport typique au sujet constitué par l'existence du signifiant comme tel, seul support possible de ce qui est pour nous originalement l'expérience de la répétition ?

M'arrêterai-je là, ou d'ores et déjà vous indiquerai-je comment il faut modifier la formule du signe pour saisir, pour comprendre ce dont il s'agit dans l'avènement du signifiant ? Le signifiant, à l'envers du signe, n'est pas ce qui représente quelque chose pour quelqu'un, c'est ce qui représente précisément le sujet pour un autre signifiant. Ma chienne est en quête de mes signes et puis elle parle, comme vous le savez ; pourquoi est-ce que son parler n'est point un langage ? Parce que justement je suis pour elle quelque chose qui peut lui donner des signes, mais qui ne peut pas lui donner de signifiant. La distinction de la parole, comme elle peut exister au niveau préverbal, et du langage consiste justement dans cette émergence de la fonction du signifiant.

# Leçon V

*13 décembre 1961*

Μονάς ἐστι χατην εχαστον..των ουτων εν λέγεται
Ἀριθμός δε το εχ μοναδων συγκειμενογ πλῆθος

EUCLIDE, *Éléments,* 4, VII.

Cette phrase est une phrase empruntée au début du septième livre des *Éléments* d'Euclide et qui m'a paru, à tout prendre, la meilleure que j'ai trouvée pour exprimer, sur le plan mathématique, cette fonction sur laquelle j'ai voulu attirer votre attention la dernière fois, de l'un dans notre problème. Ce n'est pas que j'aie dû la chercher, que j'aie eu de la peine à trouver chez les mathématiciens quelque chose qui s'y rapporte, les mathématiciens, au moins une partie d'entre eux, ceux qui à chaque époque ont été en flèche dans l'exploitation de leur champ, se sont beaucoup occupés du statut de l'unité, mais ils sont loin d'être arrivés tous à des formules également satisfaisantes. Il semble même que, pour certains, cela soit allé dans leurs définitions, droit dans la direction opposée à ce qui convient. Quoi qu'il en soit, je ne suis pas mécontent de penser que quelqu'un comme Euclide, qui tout de même en matière de mathématiques ne peut pas être considéré autrement que comme de bonne race, donne cette formule, justement d'autant plus remarquable qu'articulée par un géomètre, que ce qui est l'unité, car c'est là le sens du mot μονάς, c'est l'unité au sens précis où j'ai essayé de vous la désigner la dernière fois sous la désignation de ce que j'ai appelé, je reviendrai encore sur ce pourquoi je l'ai appelé ainsi, le trait unaire. Le trait unaire en tant qu'il est le support comme tel de la différence, c'est bien le sens qu'a ici μονάς, il ne peut pas en avoir un autre, comme la suite du texte va vous le montrer.

Donc μονάς, c'est-à-dire cette unité au sens du trait unaire tel qu'ici je vous indique qu'il recoupe, qu'il pointe dans sa fonction ce à quoi nous sommes arrivés l'année dernière dans le champ de notre expérience à repérer dans le texte

même de Freud comme l'*einziger Zug,* ce par quoi chacun des étants est dit être un un, avec ce qu'apporte d'ambiguïté cet ἓν neutre de εἷς qui veut dire un en grec, étant précisément ce qui peut s'employer en grec comme en français pour désigner la fonction de l'unité en tant qu'elle est ce facteur de cohérence par quoi quelque chose se distingue de ce qui l'entoure, fait un tout, un 1 au sens unitaire de la fonction. Donc μονάς c'est par l'intermédiaire de l'unité que chacun de ces êtres vient à être dit un. L'avènement dans le dire de cette unité comme caractéristique de chacun des étants est ici désignée, elle vient de l'usage de la μονάς qui n'est rien d'autre que le trait unique. Cette chose valait d'être relevée justement sous la plume d'un géomètre, c'est-à-dire de quelqu'un qui se situe dans les mathématiques d'une façon telle apparemment que, pour lui au minimum, devons-nous dire que l'intuition conservera toute sa valeur originelle. Il est vrai que ce n'est pas n'importe lequel des géomètres, puisqu'en somme nous pouvons le distinguer dans l'histoire de la géométrie comme celui qui le premier introduit, comme devant absolument la dominer, l'exigence de la démonstration sur ce qu'on peut appeler l'expérience, la familiarité de l'espace. Je termine la traduction de la citation : « … que le nombre, lui, n'est rien d'autre que cette sorte de multiplicité qui surgit précisément de l'introduction des unités », des monades, dans le sens où on l'entend dans le texte d'Euclide.

Si j'identifie cette fonction du trait unaire, si j'en fais la figure dévoilée de cet *einziger Zug* de l'identification, où nous avons été menés par notre chemin de l'année dernière, pointons ici, avant de nous avancer plus loin et pour que vous sachiez que le contact n'est jamais perdu avec ce qui est le champ le plus direct de notre référence technique et théorique à Freud, pointons qu'il s'agit de l'identification de la deuxième espèce, page 117, volume 13 des *Gesammelte Werke* de Freud.

C'est bien en conclusion de la définition de la deuxième espèce d'identification qu'il appelle régressive, pour autant que c'est lié à quelque abandon de l'objet qu'il définit comme l'objet aimé [qui se désigne humoristiquement, dans le dessin de Toepffer, avec un trait d'union]. Cet objet aimé va de la femme [élue] aux livres rares [« Fi ! », comme disait quelqu'un de mon entourage avec quelque indignation pour ma bibliophilie]. C'est toujours en quelque mesure lié à l'abandon ou à la perte de cet objet que se produit, nous dit Freud, cette sorte d'état régressif d'où surgit cette identification qu'il souligne, avec quelque chose qui est pour nous source d'admiration, comme chaque fois que le découvreur désigne un trait assuré de son expérience dont il semblerait au premier abord que

rien ne le nécessite, que c'est là un caractère contingent. Aussi bien ne le justifie-t-il pas, sinon par son expérience, que dans cette sorte d'identification où le moi copie dans la situation, tantôt l'objet non aimé, tantôt l'objet aimé, mais que dans les deux cas cette identification est partielle, *höchst beschränkte,* hautement limitée, mais qui est accentué au sens d'étroit, de rétréci, que c'est *nur einen einzigen Zug,* seulement un trait unique de la personne objectalisée, qui est comme l'*ersatz,* emprunté du mot allemand.

Il peut donc vous sembler qu'aborder cette identification par la deuxième espèce, c'est moi aussi me *beschränken,* me limiter, rétrécir la portée de mon abord, car il y a l'autre, l'identification de la première espèce, celle singulièrement ambivalente qui se fait sur le fond de l'image de la dévoration assimilante. Et quel rapport a-t-elle avec la troisième, celle qui commence tout de suite après ce point que je vous désigne dans le paragraphe freudien, l'identification à l'autre par l'intermédiaire du désir, l'identification que nous connaissons bien, qui est hystérique, mais justement que je vous ai appris qu'on ne pouvait bien distinguer — je pense que vous devez suffisamment vous en rendre compte — qu'à partir du moment où on a structuré — et je ne vois pas que quiconque l'ait fait ailleurs qu'ici et avant que cela se fît ici — le désir comme supposant dans sa sous-jacence exactement au minimum toute l'articulation que nous avons donnée des rapports du sujet nommément à la chaîne signifiante, pour autant que cette relation modifie profondément la structure de tout rapport du sujet avec chacun de ses besoins ?

Cette partialité de l'abord, cette entrée, si je puis dire, en coin dans le problème, j'ai le sentiment que, tout en vous la désignant, il convient que je la légitime aujourd'hui, et j'espère pouvoir le faire assez vite pour me faire entendre sans trop de détours en vous rappelant un principe de méthode pour nous, que, vu notre place, notre fonction, ce que nous avons à faire dans notre défrichement, nous devons nous méfier, disons, et ceci poussez-le aussi loin que vous voudrez, du genre, et même de la classe. Cela peut vous paraître singulier que quelqu'un qui pour vous accentue la prégnance dans notre articulation des phénomènes auxquels nous avons affaire, de la fonction du langage, se distingue ici d'un mode de relation qui est vraiment fondamental dans le champ de la logique. Comment indiquer, parler d'une logique qui doit, au premier temps de son départ, marquer la méfiance, que j'entends poser tout à fait originelle, de la notion de la classe ? C'est bien justement en quoi s'originalise, se distingue le champ que nous essayons ici d'articuler. Ce n'est aucun préjugé de principe qui

me mène là, c'est la nécessité même de notre objet à nous qui nous pousse à ce qui se développe effectivement au cours des années, segment par segment, une articulation logique qui fait plus que suggérer, qui va de plus en plus près, nommément cette année je l'espère, à dégager des algorithmes qui me permettent d'appeler logique ce chapitre que nous aurons à adjoindre aux fonctions exercées par le langage dans un certain champ du réel, celui dont nous autres, êtres parlants, sommes les conducteurs. Méfions-nous donc au maximum de toute Κοινωνία τών γενυων pour employer un terme platonicien, de tout ce qui est la figure de communauté dans aucun genre, et tout spécialement dans ceux qui sont pour nous les plus originels. Les trois identifications ne forment probablement pas une classe. Si elles peuvent néanmoins porter le même nom qui y apporte une ombre de concept, ce sera aussi sans doute à nous d'en rendre compte. Si nous opérons avec exactitude, cela ne semble pas être une tâche au-dessus de nos forces.

En fait, nous savons d'ores et déjà que c'est au niveau du particulier que toujours surgit ce qui pour nous est fonction universelle, et nous n'avons pas trop à nous en étonner au niveau du champ où nous nous déplaçons puisque, concernant la fonction de l'identification, déjà nous savons — nous avons assez travaillé ensemble pour le savoir — le sens de cette formule, que ce qui se passe se passe essentiellement au niveau de la structure. Et la structure, faut-il le rappeler, et justement je crois qu'aujourd'hui, avant de faire un pas plus loin, il faut que je le rappelle, c'est ce que nous avons introduit nommément comme spécification, registre du symbolique ?

Si nous le distinguons de l'imaginaire et du réel, ce registre du symbolique — je crois aussi devoir pointer tout ce qu'il pourrait y avoir là-dessus d'hésitation à laisser en marge ce dont je n'ai vu personne s'inquiéter ouvertement, raison de plus pour dissiper là-dessus toute ambiguïté — il ne s'agit pas d'une définition ontologique, ce ne sont pas ici des champs de l'être que je sépare. Si à partir d'un certain moment, et justement celui de la naissance de ces séminaires, j'ai cru devoir faire entrer en jeu cette triade du symbolique, de l'imaginaire et du réel, c'est pour autant que ce tiers élément, qui n'était point jusque-là dans notre expérience suffisamment discerné comme tel, est exactement à mes yeux ce qui est constitué exactement par ce fait de la révélation d'un champ d'expérience. Et, pour ôter toute ambiguïté à ce terme, il s'agit de l'expérience freudienne, je dirai, d'un champ d'expériment. Je veux dire qu'il ne s'agit pas d'*Erlebnis,* il s'agit d'un champ constitué d'une certaine façon, jusqu'à un certain degré par quelque

artifice, celui qui inaugure la technique psychanalytique comme telle, la face complémentaire de la découverte freudienne, complémentaire comme l'endroit l'est à l'envers, réellement accolé. Ce qui s'est révélé d'abord dans ce champ, vous le savez bien sûr, que ce soit la fonction du symbole et du même coup le symbolique. Dès le départ ces termes ont eu l'effet fascinant, séduisant, captivant que vous savez, dans l'ensemble du champ de la culture, cet effet de choc dont vous savez que presque aucun penseur, et même parmi les plus hostiles, n'a pu s'y soustraire.

Il faut dire que c'est aussi un fait d'expérience que nous avons perdu, de ce temps de la révélation et de sa corrélation avec la fonction du symbole, nous en avons perdu la fraîcheur, si l'on peut dire, cette fraîcheur corrélative de ce que j'ai appelé l'effet de choc, de surprise, comme proprement l'a défini Freud lui-même comme caractéristique de cette émergence des relations de l'inconscient ; ces sortes de flashs sur l'image, caractéristiques de cette époque par quoi, si l'on peut dire, nous apparaissaient de nouveaux modes d'inclusion des êtres imaginaires, par où soudain quelque chose guidait leur sens à proprement parler, s'éclairait d'une prise que nous ne pourrions mieux faire pour les qualifier que de les désigner du terme de *Begriff,* prise gluante, là où les plans collent, fonction de la fixation, je ne sais quelle *Haftung,* si caractéristique de notre rapport [abord] dans ce champ imaginaire, du même coup évoquant une dimension de la genèse où les choses s'étirent plutôt qu'elles n'évoluent, ambiguïté certaine qui permettrait de laisser le schéma évolution comme présent, comme impliqué, je dirai naturellement dans le champ de nos découvertes.

Comment dans tout cela pouvons-nous dire qu'en fin de compte ce qui caractérise ce temps mort pointé par toutes sortes de théoriciens et de praticiens dans l'évolution de la doctrine sous des chefs et des rubriques diverses, se soit produit ? Comment cette espèce de long feu a-t-il surgi, qui nous impose ce qui est proprement notre objet ici, celui où j'essaie de vous guider, de reprendre toute notre dialectique sur des principes plus sûrs ? C'est bien que quelque part nous devons désigner la source de cette sorte de fourvoiement qui fait qu'en somme nous pouvons dire qu'au bout d'un certain temps ces aperçus ne restaient vifs pour nous, qu'à nous reporter au temps de leur surgissement, et ceci plus encore sur le plan de l'efficacité dans notre technique, dans l'effet de nos interprétations, dans leur partie efficace. Pourquoi les imagos par nous découvertes se sont-elles en quelque sorte banalisées ? Est-ce que c'est seulement par une sorte d'effet de familiarité ? Nous avons appris à vivre avec ces fantômes,

nous coudoyons le vampire, la pieuvre, nous respirons dans l'espace du ventre maternel, au moins par métaphore. Les comics eux aussi avec un certain style, le dessin humoristique, font pour nous vivre ces images comme on n'en a jamais vu dans un autre âge, véhiculant les images mêmes primordiales de la révélation analytique en en faisant un objet d'amusement courant. À l'horizon, la montre molle et la fonction du grand masturbateur, gardés dans les images de Dali. Est-ce là seulement ce par quoi notre maîtrise semble fléchir l'usage instrumental de ces images comme révélatrices ? Sûrement pas seulement, car projetées, si je puis dire, ici dans les créations de l'art, elles gardent encore leur force que j'appellerai pas seulement percutante mais critique, elles gardent quelque chose de leur caractère de dérision ou d'alarme. Mais c'est que ce n'est pas de ça qu'il s'agit, dans notre rapport à celui qui pour nous vient à les désigner dans l'actualité de la cure. Ici, il ne nous reste plus comme dessein de notre action que le devoir de bien faire, faire rire n'en étant qu'une voie très occasionnelle et limitée dans son emploi. Et là, ce que nous avons vu se passer, ce n'est rien d'autre qu'un effet qu'on peut appeler de rechute ou de dégradation, c'est à savoir que ces images, nous les avons vues tout simplement retourner à ce qui s'est fort bien désigné soi-même sous le type d'archétype, c'est-à-dire de vieille ficelle du magasin des accessoires en usage. C'est une tradition qui s'est fort bien reconnue sous le titre d'alchimie ou de gnose, mais qui était liée justement à une confusion fort ancienne, et qui était celle où était resté empêtré le champ de la pensée humaine pendant des siècles.

Il peut sembler que je me distingue, ou que je vous mette en garde contre un mode de compréhension de notre référence qui soit celui de la Gestalt. Ce n'est pas exact. Je suis loin de sous-estimer ce qu'a apporté, à un moment de l'histoire de la pensée, la fonction de la Gestalt, mais pour m'exprimer vite, et parce que là je fais cette espèce de balayage de notre horizon qu'il faut que je refasse de temps en temps pour éviter justement que renaissent toujours les mêmes confusions, j'introduirai pour me faire entendre cette distinction ; ce qui fait le nerf de certaines des productions de ce mode d'explorer le champ de la Gestalt, ce que j'appellerai la Gestalt cristallographique, celle qui met l'accent sur ces points de jonction, de parenté entre les formations naturelles et les organisations structurales, pour autant qu'elles surgissent et sont définissables seulement à partir de la combinatoire signifiante, c'est cela qui en fait la force subjective, l'efficace de ce point, lui ontologique où nous est livré quelque chose dont nous avons en effet bien besoin, qui est à savoir s'il y a quelque rapport qui justifie cette

introduction en matière de soc de l'effet du signifiant dans le réel. Mais ceci ne nous concerne pas. Car ça n'est pas le champ auquel nous avons affaire ; nous ne sommes pas ici pour juger du degré de naturel de la physique moderne, encore qu'il puisse nous intéresser, c'est ce que je fais de temps en temps devant vous quelquefois de montrer qu'historiquement c'est justement dans la mesure où elle a tout à fait négligé le naturel des choses que la physique a commencé à entrer dans le réel.

La Gestalt contre laquelle je vous mets en garde, c'est une Gestalt qui, vous l'observerez à l'opposé de ce à quoi se sont attachés les initiateurs de la *Gestalt-théorie,* donne une référence purement confusionnelle à la fonction de la Gestalt qui est celle que j'appelle la Gestalt anthropomorphique, celle qui par quelque voie que ce soit confond ce qu'apporte notre expérience avec la vieille référence analogique du macrocosme et du microcosme, de l'homme universel, registres assez courts au bout du compte, et dont l'analyse, pour autant qu'elle a cru s'y retrouver, ne fait que montrer une fois de plus la relative infécondité. Ceci ne veut pas dire que les images que j'ai tout à l'heure humoristiquement évoquées n'aient pas leur poids, ni qu'elles ne soient pas là pour que nous nous en servions encore. À nous-mêmes doit être indicative la façon dont depuis quelque temps nous préférons les laisser tapies dans l'ombre. On n'en parle plus guère, si ce n'est à une certaine distance. Elles sont là, pour employer une métaphore freudienne, comme une de ces ombres qui dans le champ des enfers sont prêtes à surgir. Nous n'avons pas su vraiment les réanimer, nous ne leur avons sans doute pas donné assez de sang à boire. Mais après tout tant mieux, nous ne sommes pas des nécromants.

C'est justement ici que s'insère ce rappel caractéristique de ce que je vous enseigne, qui est là pour changer tout à fait la face des choses, à savoir de montrer que le vif de ce qu'apportait la découverte freudienne ne consistait pas dans ce retour des vieux fantômes, mais dans une relation autre. Subitement ce matin j'ai retrouvé, de l'année 1946, un de ces petits *Propos sur la causalité psychique* par lesquels je faisais ma rentrée dans le cercle psychiatrique tout de suite après la guerre et il apparaît dans ce petit texte que voici, texte paru dans les entretiens de Bonneval, dans une sorte d'apostille ou d'incidence au début d'un même paragraphe conclusif, cinq lignes avant de terminer ce que j'avais à dire sur l'imago : « plus inaccessible à nos yeux faits pour les signes du changeur », qu'importe la suite, « que ce dont le chasseur du désert », dis-je, que je n'évoque que parce que nous l'avons retrouvé la dernière fois si je me souviens bien, « sait

voir la trace imperceptible, le pas de la gazelle sur le rocher, un jour se révéleront les aspects de l'imago ». L'accent est à mettre pour l'instant au début du paragraphe, « plus inaccessible à nos yeux… » Qu'est-ce que ces « signes du changeur » ? Quels signes ? et quel changement ? ou quel changeur ? Ces signes, ce sont précisément ce que je vous ai appelé à articuler comme les signifiants, c'est-à-dire ces signes en tant qu'ils opèrent proprement par la vertu de leur associativité dans la chaîne, de leur commutativité, de la fonction de permutation prise comme telle. Et voilà où est la fonction du changeur, l'introduction dans le réel d'un changement qui n'est point de mouvement ni de naissance, ni de corruption et de toutes les catégories du changement que dessine une tradition que nous pouvons appeler aristotélicienne, celle de la connaissance comme telle, mais d'une autre dimension où le changement dont il s'agit est défini comme tel dans la combinatoire topologique qu'elle nous permet de définir comme émergence de ce fait, du fait de structure, comme dégradation à l'occasion, à savoir chute dans ce champ de la structure et retour à la capture de l'image naturelle.

Bref, se dessine comme tel ce qui n'est après tout que le cadre fonctionnant de la pensée, allez-vous dire. Et pourquoi pas ? N'oublions pas que ce mot de pensée est présent, accentué dès l'origine par Freud comme sans doute ne pouvant pas être autre qu'il n'est, pour désigner ce qui se passe dans l'inconscient. Car ce n'était certainement pas le besoin de conserver le privilège de la pensée comme tel, je ne sais quelle primauté de l'esprit qui pouvait ici guider Freud. Bien loin de là, s'il avait pu ce terme l'éviter, il l'aurait fait. Et qu'est-ce que ça veut dire à ce niveau ? Et pourquoi est-ce que cette année j'ai cru devoir partir, non pas de Platon même, pour ne point parler des autres, mais aussi bien pas de Kant, pas de Hegel, mais de Descartes ? C'est justement pour désigner que ce dont il s'agit là où est le problème de l'inconscient pour nous, c'est de l'autonomie du sujet pour autant qu'elle n'est pas seulement préservée, qu'elle est accentuée comme jamais elle ne le fut dans notre champ ; et précisément de ce paradoxe, que ces cheminements que nous y découvrons ne sont point concevables si à proprement parler ce n'est le sujet qui en est le guide, et de façon d'autant plus sûre que c'est sans le savoir, sans en être complice si je puis dire, *conscius,* parce qu'il ne peut progresser vers rien ni en rien, qu'à ne le repérer qu'après coup, car rien qui ne soit par lui engendré, justement, qu'à mesure de le méconnaître d'abord. C'est ceci qui distingue le champ de l'inconscient, tel qu'il nous est révélé par Freud. Il est lui-même impossible à formaliser, à

formuler si nous ne voyons pas qu'à tout instant il n'est concevable qu'à y voir et de la façon la plus évidente et sensible, préservée cette autonomie du sujet, je veux dire ce par quoi le sujet en aucun cas ne saurait être réduit à un rêve du monde.

De cette permanence du sujet je vous montre la référence, et non pas la présence, car cette présence ne pourra être cernée qu'en fonction de cette référence. Je vous l'ai démontrée, désignée la dernière fois dans ce trait unaire, dans cette fonction du bâton comme figure de l'un en tant qu'il n'est que trait distinctif, trait justement d'autant plus distinctif qu'en est effacé presque tout ce qui le distingue, sauf d'être un trait, en accentuant ce fait que plus il est semblable, plus il fonctionne, je ne dis point comme signe, mais comme support de la différence, et ceci n'étant qu'une introduction au relief de cette dimension que j'essaie de ponctuer devant vous. Car à la vérité il n'y a pas de plus ; plus, il n'y a pas d'idéal de la similitude, d'idéal de l'effacement des traits. Cet effacement des distinctions qualitatives n'est là que pour nous permettre de saisir le paradoxe de l'altérité radicale désignée par le trait, et il est après tout peu important que chacun des traits ressemble à l'autre. C'est ailleurs que réside ce que j'ai appelé à l'instant cette fonction d'altérité. Et terminant la dernière fois mon discours, j'ai pointé quelle était sa fonction, celle qui assure à la répétition justement ceci que par cette fonction, seulement par elle, cette répétition échappe à l'identité de son éternel retour sous la figure du chasseur cochant le nombre de quoi ? De traits par où il atteint sa proie, ou du divin Marquis qui nous montre que, même au sommet de son désir, ces coups, il prend bien soin de les compter, et que c'est là une dimension essentielle en tant que jamais elle n'abandonne la nécessité qu'elle implique, dans presque aucune de nos fonctions.

Compter les coups, le trait qui compte, qu'est ceci ? Est-ce qu'ici encore vous suivez bien ? Saisissez bien ce que j'entends désigner. Ce que j'entends désigner c'est ceci, qui est facilement oublié dans son ressort, c'est que ce à quoi nous avons affaire dans l'automatisme de répétition, c'est ceci, un cycle, de quelque façon, si amputé, si déformé, si abrasé que nous le définissions, dès lors qu'il est cycle et qu'il comporte retour à un point terme, nous pouvons le concevoir sur le modèle du besoin, de la satisfaction. Ce cycle se répète ; qu'importe qu'il soit tout à fait le même, ou qu'il présente de menues différences, ces menues différences ne seront manifestement faites que pour le conserver dans sa fonction de cycle comme se rapportant à quelque chose de définissable comme à un certain type, par quoi justement tous les cycles qui l'ont précédé s'identifient dans

l'instant comme étant, en tant qu'ils se reproduisent, à proprement parler les mêmes. Prenons, pour imager ce que je suis en train de dire, le cycle de la digestion. Chaque fois que nous en faisons une, nous répétons la digestion. Est-ce à cela que nous nous référons quand nous parlons, dans l'analyse, d'automatisme de répétition ? Est-ce que c'est en vertu d'un automatisme de répétition que nous faisons des digestions qui sont sensiblement toujours la même digestion ? Je ne vous laisserai pas d'ouverture, à dire que jusque-là c'est un sophisme. Il peut y avoir bien entendu, des incidents dans cette digestion qui soient dûs à des rappels d'anciennes digestions qui furent troublées, des effets de dégoût, de nausée, liés à telle ou telle liaison contingente de tel aliment avec telle circonstance. Ceci ne nous fera pas franchir pour autant d'un pas de plus la distance à couvrir entre ce retour du cycle et la fonction de l'automatisme de répétition. Car ce que veut dire l'automatisme de répétition en tant que nous avons à lui affaire, c'est ceci, c'est que si un cycle déterminé qui ne fut que celui-là — c'est ici que se profile l'ombre du *trauma,* que je ne mets ici qu'entre guillemets, car ça n'est pas son effet traumatique que je retiens, mais seulement son unicité — celui-là donc, qui se désigne par un certain signifiant que seul peut supporter ce que nous apprendrons dans la suite à définir comme une lettre, *instance de la lettre dans l'inconscient,* ce grand A, l'A initial en tant qu'il est numérotable, que ce cycle-là, et pas un autre, équivaut à un certain signifiant ; c'est à ce titre que le comportement se répète pour faire ressurgir ce signifiant qu'il est comme tel, ce numéro qu'il fonde.

Si, pour nous, la répétition symptomatique a un sens vers quoi je vous redirige, réfléchissez sur la portée de votre propre pensée. Quand vous parlez de l'incidence répétitive dans la formation symptomatique, c'est pour autant que ce qui se répète est là, non pas même seulement pour remplir la fonction naturelle du signe qui est de représenter une chose qui serait ici actualisée, mais pour présentifier comme tel le signifiant que cette action est devenue. Je dis que c'est en tant que ce qui est refoulé est un signifiant, que ce cycle de comportement réel se présente à sa place. C'est ici, puisque je me suis imposé de donner une limite d'heure précise et commode pour un certain nombre d'entre vous à ce que je dois exposer devant vous, que je m'arrêterai. Ce qui s'impose à tout ceci de confirmation et de commentaires, comptez sur moi pour vous le donner dans la suite de la façon la plus convenablement articulée, si étonnant qu'ait pu vous en apparaître l'abrupt, au moment où je l'ai exposé à l'instant.

# Leçon VI

*20 décembre 1961*

La dernière fois, je vous ai laissés sur cette remarque faite pour vous donner le sentiment que mon discours ne perd pas ses amarres, à savoir que l'importance, pour nous, de cette recherche cette année tient en ceci que le paradoxe de l'automatisme de répétition, c'est que vous voyez surgir un cycle de comportement, inscriptible comme tel dans les termes d'une résolution de tension du couple, donc, *besoin-satisfaction,* et que néanmoins, quelle que soit la fonction intéressée dans ce cycle, si charnelle que vous la supposiez, il n'en reste pas moins que ce qu'elle veut dire en tant qu'automatisme de répétition, c'est qu'elle est là pour faire surgir, pour rappeler, pour faire insister quelque chose qui n'est rien d'autre en son essence qu'un signifiant, désignable par sa fonction, et spécialement sous cette face, qu'elle introduit dans le cycle de ses répétitions, toujours les mêmes en leur essence, et donc concernant quelque chose qui est toujours la même chose, la différence, la distinction, l'unicité. Que c'est parce que quelque chose à l'origine s'est passé, qui est tout le système du trauma, à savoir qu'une fois il s'est produit quelque chose qui a pris dès lors la forme A, que dans la répétition le comportement, si complexe, engagé que vous le supposiez dans l'individualité animale, n'est là que pour faire ressurgir ce signe A. Disons que le comportement, dès lors, est exprimable comme le comportement *numéro tant*. C'est, ce comportement *numéro tant*, disons le, l'accès hystérique, par exemple. Une des formes chez un sujet déterminé, ce sont ses accès hystériques, c'est cela qui sort comme comportement *numéro tant*. Seul le numéro est perdu pour le sujet. C'est justement en tant que le numéro est perdu qu'il sort, ce comportement, masqué dans cette fonction de faire resurgir le numéro

derrière ce qu'on appellera la psychologie de son accès, derrière les motivations apparentes. Et vous savez que sur ce point personne ne sera difficile pour lui trouver l'air d'une raison ; c'est le propre de la psychologie de faire toujours apparaître une ombre de motivation. C'est donc dans cet accolement structural de quelque chose d'inséré radicalement dans cette individualité vitale avec cette fonction signifiante que nous sommes, dans l'expérience analytique. *Vorstellungsrepräsentanz,* c'est là ce qui est refoulé, c'est le numéro perdu du comportement tant.

Où est le sujet là-dedans ? Dans l'individualité radicale, réelle ? Dans le patient pur de cette capture ? Dans l'organisme dès lors aspiré par les effets du *ça parle* par le fait qu'un vivant entre les autres a été appelé à devenir ce que monsieur Heidegger appelle « le berger de l'être », ayant été pris dans les mécanismes du signifiant ? Est-il, à l'autre extrême, identifiable au jeu même du signifiant ? Et le sujet n'est-il que le sujet du discours, en quelque sorte arraché à son immanence vitale, condamné à la survoler, à vivre dans cette sorte de mirage qui découle de ce redoublement qui fait que tout ce qu'il vit, non seulement il le parle, mais que, le vivant, il le vit en le parlant, et que déjà ce qu'il vit s'inscrit en un ἔπος, une saga tissée tout au long de son acte même ? Notre effort cette année, s'il a un sens, justement c'est de montrer comment s'articule la fonction du sujet, ailleurs que dans l'un ou dans l'autre de ces pôles, jouant entre les deux. C'est, après tout, moi je l'imagine, ce que votre cogitation, du moins j'aime à le penser, après ces quelques années de séminaires, peut vous donner, ne serait-ce qu'implicitement, à tout instant comme repère. Est-ce que ça suffit, de savoir que la fonction du sujet est dans l'entre-deux, entre les effets idéalisants de la fonction signifiante et cette immanence vitale que vous confondriez, je pense, encore, malgré mes avertissements, volontiers avec la fonction de la pulsion ? C'est justement ce dans quoi nous sommes engagés, et ce que nous essayons de pousser plus loin, et ce pourquoi aussi j'ai cru devoir commencer par le « cogito » cartésien, pour rendre sensible le champ qui est celui dans lequel nous allons essayer de donner des articulations plus précises concernant l'identification.

Je vous ai parlé, il y a quelques années, du petit Hans. Il y a, dans l'histoire du petit Hans, je pense que vous en avez gardé le souvenir quelque part, l'histoire du rêve que l'on peut épingler avec le titre de la girafe chiffonnée, *zerwutzelte Giraffe.* Ce verbe, *zerwutzeln,* qu'on a traduit par chiffonner, n'est pas un verbe tout à fait courant du lexique germanique commun. Si *wutzeln* s'y trouve,

le *zerwutzeln* n'y est pas. *Zerwutzeln* veut dire faire une boule. Il est indiqué dans le texte du rêve de la girafe chiffonnée que c'est une girafe qui est là, à côté de la grande girafe vivante, une girafe en papier, et que comme telle on peut mettre en boule. Vous savez tout le symbolisme qui se déroule, tout au long de cette observation, du rapport entre la girafe et la petite girafe, girafe chiffonnée sous une de ses faces, concevable sous l'autre comme la girafe réduite, comme la girafe seconde, comme la girafe qui peut symboliser bien des choses. Si la grande girafe symbolise la mère, l'autre girafe symbolise la fille, et le rapport du petit Hans à la girafe, au point où l'on en est à ce moment-là de son analyse, tendra assez volontiers à s'incarner dans le jeu vivant des rivalités familiales. Je me souviens de l'étonnement — il ne serait plus de mise aujourd'hui — que j'ai provoqué alors en désignant à ce moment-là dans l'observation du petit Hans, et comme telle, la dimension du symbolique en acte dans les productions psychiques du jeune sujet à propos de cette girafe chiffonnée. Qu'est-ce qu'il pouvait y avoir de plus indicatif de la différence radicale du symbolique comme tel ? sinon de voir apparaître dans la production — certes sur ce point non suggérée, car il n'est pas trace à ce moment d'une articulation semblable concernant la fonction indirecte du symbole —, que de voir dans l'observation quelque chose qui vraiment incarne pour nous, et image l'apparition du symbolique comme tel dans la dialectique psychique. « Vraiment, où avez-vous pu trouver ça ? » me disait l'un d'entre vous gentiment après cette séance. La chose surprenante, ce n'est pas que je l'y aie vu, parce que ça peut difficilement être indiqué plus crûment dans le matériel lui-même, c'est qu'à cet endroit on peut dire que Freud lui-même ne s'y arrête pas, je veux dire ne met pas tout le soulignage qu'il convient sur ce phénomène, sur ce qui le matérialise si l'on peut dire, à nos yeux. C'est bien ce qui prouve le caractère essentiel de ces délinéations structurales, c'est qu'à ne pas les faire, à ne pas les pointer, à ne pas les articuler avec toute l'énergie dont nous sommes capables, c'est une certaine face, une certaine dimension des phénomènes eux-mêmes que nous nous condamnons en quelque sorte à méconnaître.

Je ne vais pas vous refaire à cette occasion l'articulation de ce dont il s'agit, de l'enjeu dans le cas du petit Hans. Les choses ont été assez publiées, et assez bien pour que vous puissiez vous y référer. Mais la fonction comme telle, à ce moment critique, celui déterminé par sa suspension radicale au désir de sa mère d'une façon, si l'on peut dire, qui est sans compensation, sans recours, sans issue, est la fonction d'artifice que je vous ai montrée être celle de la phobie, en

tant qu'elle introduit un ressort signifiant clef qui permet au sujet de préserver ce dont il s'agit pour lui, à savoir ce minimum d'ancrage, de centrage de son être, qui lui permette de ne pas se sentir un être complètement à la dérive du caprice maternel. C'est de cela qu'il s'agit, mais ce que je veux pointer à ce niveau c'est ceci, c'est que, dans une production éminemment peu sujette à caution dans l'occasion — je le dis d'autant plus que tout ce vers quoi on a orienté précédemment le petit Hans, car Dieu sait qu'on l'oriente, comme je vous l'ai montré, rien de tout cela n'est de nature à le mettre sur un champ de ce type d'élaboration — le petit Hans nous montre ici, sous une figure fermée certes, mais exemplaire, le saut, le passage, la tension entre ce que j'ai défini tout d'abord comme les deux extrêmes du sujet, le sujet animal qui représente la mère, mais aussi avec son grand cou, personne n'en doute, la mère en tant qu'elle est cet immense phallus du désir, terminé encore par le bec broutant de cet animal vorace, et puis de l'autre quelque chose sur une surface de papier — nous reviendrons sur cette dimension de la surface —, ce quelque chose qui n'est pas dépourvu de tout accent subjectif, car on voit bien tout l'enjeu de ce dont il s'agit, la grande girafe, comme elle le voit jouer avec la petite chiffonnée, crie très fort jusqu'à ce qu'enfin elle se lasse, elle épuise ses cris. Et le petit Hans, sanctionnant en quelque sorte la prise de possession, la *Besitzung* de ce dont il s'agit, de l'enjeu mystérieux de l'affaire, en s'asseyant dessus, *draufgesetzt*.

Cette belle mécanique doit nous faire sentir ce dont il s'agit, si c'est bien de son identification fondamentale, de la défense de lui-même contre cette capture originelle dans le monde de la mère, comme personne bien sûr n'en doute, au point où nous en sommes de l'élucidation de la phobie. Ici déjà nous voyons exemplifiée cette fonction du signifiant.

C'est bien là que je veux encore m'arrêter aujourd'hui, concernant le point de départ de ce que nous avons à dire sur l'identification. La fonction du signifiant, en tant qu'elle est le point d'amarre de quelque chose d'où le sujet se continue, voilà ce qui va me faire m'arrêter un instant aujourd'hui sur quelque chose qui, me semble-t-il, doit venir tout naturellement à l'esprit, non seulement pour des raisons de logique générale, mais aussi pour quelque chose que vous devez toucher dans votre expérience, je veux dire la fonction du nom.

Non pas le *nomen,* le nom défini grammaticalement, ce que nous appelons le *substantif* dans nos écoles, mais le *name*, comme en anglais, et en allemand aussi bien, d'ailleurs, les deux fonctions se distinguent. Je voudrais en dire un peu plus ici. Mais vous comprenez bien la différence, le *name*, c'est le *nom propre.* Vous

savez, comme analystes, l'importance qu'a, dans toute analyse, le nom propre du sujet. Vous devez toujours faire attention à comment s'appelle votre patient. Ce n'est jamais indifférent. Et si vous demandez les noms dans l'analyse, c'est bien quelque chose de beaucoup plus important que l'excuse que vous pouvez en donner au patient, à savoir que toutes sortes de choses peuvent se cacher derrière cette sorte de dissimulation ou d'effacement qu'il y aurait du nom, concernant les relations qu'il a à mettre en jeu avec tel autre sujet. Cela va beaucoup plus loin que cela. Vous devez le pressentir, sinon le savoir.

Qu'est-ce que c'est qu'un nom propre ? Ici, nous devrions avoir beaucoup à dire. Le fait est qu'en effet, nous pouvons apporter beaucoup de matériel au nom. Ce matériel, nous analystes, dans les contrôles même, mille fois nous aurons à en illustrer l'importance. Je ne crois pas que nous puissions ici justement lui donner toute sa portée sans — c'est là une occasion de plus d'en toucher du doigt la nécessité méthodologique — nous référer à ce qu'à cet endroit a à dire le linguiste. Non pas pour nous y soumettre forcément, mais parce que concernant la fonction, la définition de ce signifiant qui a son originalité, nous devons au moins y trouver un contrôle, sinon un complément de ce que nous pouvons dire. En fait, c'est bien ce qui va se produire. En 1954 est paru un petit factum de Sir Allan H. Gardiner. Il y a de lui toutes sortes de travaux, et particulièrement une très bonne grammaire égyptienne, je veux dire de l'Egypte antique. C'est donc un égyptologue, mais c'est aussi et avant tout un linguiste. Gardiner a fait — c'est à cette époque que j'en ai fait l'acquisition, au cours d'un voyage à Londres — un tout petit livre qui s'appelle *La théorie des noms propres.* Il l'a fait d'une façon un peu contingente. Il appelle cela lui-même un *controversial essay,* un essai controversiel. On peut même dire, ça c'est une litote, un essai polémique. Il l'a fait à la suite de la vive exaspération où l'avait porté un certain nombre d'énonciations d'un philosophe que je ne vous signale pas pour la première fois, Bertrand Russell, dont vous savez l'énorme rôle dans l'élaboration de ce qu'on pourrait appeler de nos jours la logique mathématisée, ou la mathématique logifiée. Autour des *Principia mathematica,* avec Whitehead, il nous a donné un symbolisme général des opérations logiques et mathématiques dont on ne peut pas ne pas tenir compte dès qu'on entre dans ce champ. Donc Russell, dans l'un de ses ouvrages, donne une certaine définition tout à fait paradoxale — le paradoxe d'ailleurs est une dimension dans laquelle il est loin de répugner à se déplacer, bien au contraire, il s'en sert plus souvent qu'à son tour — M. Russell a donc amené, concernant le nom propre,

certaines remarques qui ont littéralement mis M. Gardiner hors de lui. La querelle est en elle-même assez significative pour que je croie devoir aujourd'hui vous y introduire, et à ce propos accrocher des remarques qui me paraissent importantes. Par quel bout allons-nous commencer ? Par Gardiner ou par Russell ? Commençons par Russell.

Russell se trouve dans la position du logicien. Le logicien a une position qui ne date pas d'hier, il fait fonctionner un certain appareil auquel il donne divers titres, raisonnement, pensée. Il y découvre un certain nombre de lois implicites. Dans un premier temps, ces lois, il les dégage, ce sont celles sans lesquelles il n'y aurait rien qui soit de l'ordre de la raison, qui serait possible. C'est au cours de cette recherche tout à fait originelle de cette pensée qui nous gouverne, [la réflexion grecque], que nous saisissons, par exemple, l'importance du principe de contradiction. Ce principe de contradiction découvert, c'est autour du principe de contradiction que quelque chose se déploie et s'ordonne, qui montre assurément que si la contradiction et son principe n'étaient que quelque chose de tautologique, la tautologie serait singulièrement féconde, car ça n'est pas simplement en quelques pages que se développe la logique artistotélicienne. Avec le temps pourtant, le fait historique est que loin que le développement de la logique se dirige vers une ontologie, une référence radicale à l'être qui serait censé être visé dans ces lois les plus générales du mode d'appréhension nécessaire de la vérité, il s'oriente vers un formalisme, à savoir que ce à quoi se consacre le leader d'une école de pensée aussi importante, aussi décisive dans l'orientation qu'elle a donnée à tout un mode de pensée à notre époque, qu'est Bertrand Russell, soit d'arriver à mettre tout ce qui concerne la critique des opérations mises en jeu dans le champ de la logique et de la mathématique, dans une formalisation générale aussi stricte, aussi économique qu'il est possible, bref, la corrélation de l'effort de Russell, l'insertion de l'effort de Russell dans cette même direction, en mathématiques aboutit à la formation de ce qu'on appelle la théorie des ensembles, dont on peut caractériser la portée générale en ce qu'on s'y efforce de réduire tout le champ de l'expérience mathématique accumulée par des siècles de développement, et je crois qu'on ne peut pas en donner de meilleure définition que c'est la réduire à un jeu de lettres. Ceci donc, nous devons en tenir compte comme d'une donnée du progrès de la pensée, disons à notre époque, cette époque étant définie comme un certain moment du discours de la science. Qu'est-ce que Bertrand Russell se trouve amené à donner, dans ces conditions, le jour où il s'y intéresse, comme définition d'un nom propre ? C'est

quelque chose qui en soi-même vaut qu'on s'y arrête, parce que c'est ce qui va nous permettre de saisir — on pourrait le saisir ailleurs, et vous verrez que je vous montrerai qu'on le saisit ailleurs — disons, cette part de méconnaissance impliquée dans une certaine position, qui se trouve être effectivement le coin où est poussé tout l'effort d'élaboration séculaire de la logique. Cette méconnaissance est à proprement parler ceci, que sans aucun doute je vous donne en quelque sorte d'emblée dans ce que j'ai là posé forcément par une nécessité de l'exposé, cette méconnaissance, c'est exactement le rapport le plus radical du sujet pensant à la lettre. Bertrand Russell voit tout sauf ceci, la fonction de la lettre. C'est ce que j'espère pouvoir vous faire sentir et vous montrer. Ayez confiance et suivez-moi. Vous allez voir maintenant comment nous allons nous avancer. Qu'est-ce qu'il donne comme définition du nom propre ? Un nom propre c'est, dit-il, *a word for particular,* un mot pour désigner les choses particulières comme telles hors de toute description.

Il y a deux manières d'aborder les choses ; les décrire par leurs qualités, leurs repérages, leurs coordonnées au point de vue du mathématicien, si je veux les désigner comme telles. Ce point par exemple, mettons qu'ici je puisse vous dire, il est à droite du tableau, à peu près à telle hauteur, il est blanc, et ceci cela ; ça, c'est une description, nous dit M. Russell. Ce sont les manières qu'il y a de le désigner, hors de toute description, comme particulier, c'est ça que je vais appeler nom propre. Le premier nom propre pour M. Russell, j'y ai déjà fait allusion, à mes séminaires précédents, c'est le *this*, celui-ci, *this is the question.* Voilà le démonstratif passé au rang de nom propre. Ce n'est pas moins paradoxal que M. Russell envisage froidement la possibilité d'appeler ce même point *John*. Il faut reconnaître que nous avons tout de même là le signe que peut-être il y a quelque chose qui dépasse l'expérience, car le fait est qu'il est rare qu'on appelle *John* un point géométrique. Néanmoins, Russell n'a jamais reculé devant les expressions les plus extrêmes de sa pensée.

C'est tout de même ici que le linguiste s'alarme. S'alarme d'autant plus qu'entre ces deux extrémités de la définition russellienne *word for particular,* il y a cette conséquence tout à fait paradoxale que, logique avec lui-même, Russell nous dit que *Socrate* n'a aucun droit à être considéré par nous comme un nom propre, étant donné que depuis longtemps Socrate n'est plus un particulier. Je vous abrège ce que dit Russell. J'y ajoute même une note d'humour, mais c'est bien l'esprit de ce qu'il veut nous dire, à savoir que Socrate c'était pour nous le maître de Platon, l'homme qui a bu la ciguë, etc. c'est une description abrégée.

Ça n'est donc plus comme tel ce qu'il appelle « un mot pour désigner le particulier dans sa particularité ». Il est bien certain qu'ici nous voyons que nous perdons tout à fait la corde de ce que nous donne la conscience linguistique, c'est à savoir que, s'il faut que nous éliminions tout ce qui, des noms propres, s'insère dans une communauté de la notion, nous arrivons à une sorte d'impasse, qui est bien ce contre quoi Gardiner essaie de contreposer les perspectives proprement linguistiques comme telles.

Ce qui est remarquable, c'est que le linguiste, non sans mérite, et non sans pratique, et non sans habitude, par une expérience d'autant plus profonde du signifiant que ce n'est pas pour rien que je vous ai signalé que c'est quelqu'un dont une partie du labeur se déploie dans un angle particulièrement suggestif et riche de l'expérience qui est celui de l'hiéroglyphe, puisqu'il est égyptologue, va, lui, être amené à contre-formuler pour nous ce qui lui paraît caractéristique de la fonction du nom propre. Cette caractéristique de la fonction du nom propre, il va, pour l'élaborer, prendre référence à John Stuart Mill et à un grammairien grec du IIe siècle avant Jésus-Christ qui s'appelle Dionysius Thrax. Singulièrement, il va rencontrer chez eux quelque chose qui, sans aboutir au même paradoxe que Bertrand Russell, rend compte des formules qui, au premier aspect, pourront apparaître comme homonymiques, si l'on peut dire. Le nom propre, ἴδιον ὄνομα, d'ailleurs n'est que la traduction de ce qu'ont apporté là-dessus les Grecs, et nommément ce Dionysius Thrax, ἴδιον opposé à κοινόν. Est-ce qu' ἴδιον ici se confond avec le particulier au sens russellien du terme ? Certainement pas, puisqu'aussi bien ce ne serait pas là-dessus que prendrait appui M. Gardiner, si c'était pour y trouver un accord avec son adversaire. Malheureusement, il ne parvient pas à spécifier la différence ici du terme de *propriété* comme impliqué à ce que distingue le point de vue grec originel, avec les conséquences paradoxales auxquelles arrive un certain formalisme. Mais, à l'abri du progrès que lui permet la référence aux Grecs tout à fait dans le fond, puis à Mill plus proche de lui, il met en valeur ceci dont il s'agit, c'est-à-dire ce qui fonctionne dans le nom propre qui nous le fait tout de suite distinguer, repérer comme tel, comme un nom propre. Avec une pertinence certaine dans l'approche du problème, Mill met l'accent sur ceci, c'est que ce en quoi un nom propre se distingue du nom commun, c'est du côté de quelque chose qui est au niveau du sens. Le nom commun paraît concerner l'objet en tant qu'avec lui il amène un sens. Si quelque chose est un nom propre, c'est pour autant que ça n'est pas le sens de l'objet qu'il amène avec lui, mais quelque chose qui est de

l'ordre d'une marque appliquée en quelque sorte sur l'objet, superposée à lui, et qui de ce fait sera d'autant plus étroitement solidaire qu'il sera moins ouvert, du fait de l'absence de sens, à toute participation avec une dimension par où cet objet se dépasse, communique avec les autres objets. Mill ici fait d'ailleurs intervenir, jouer, une sorte de petit apologue lié à un conte, l'entrée en jeu d'une image de la fantaisie. C'est l'histoire du rôle de la fée Morgiana qui veut préserver quelques-uns de ses protégés de je ne sais quel fléau auquel ils sont promis, par le fait qu'on a mis dans la ville une marque de craie sur leur porte. Morgiana leur évite de tomber sous le coup du fléau exterminateur en faisant la même marque sur toutes les autres maisons de la même ville. Ici, Sir Gardiner n'a pas de peine à démontrer la méconnaissance qu'implique cet apologue lui-même; c'est que, si Mill avait eu une notion plus complète de ce dont il s'agit dans l'incidence du nom propre, ça n'est pas seulement du caractère d'identification de la marque qu'il aurait dû faire, dans sa propre forgerie, état, c'est aussi du caractère distinctif. Et comme tel l'apologue serait plus convenable si l'on disait que la fée Morgiana avait dû, les autres maisons, les marquer aussi d'un signe de craie, mais différemment du premier, de façon à ce que celui qui, s'introduisant dans la ville pour remplir sa mission, cherche la maison où il doit faire porter son incidence fatale, ne sache plus trouver de quel signe il s'agit, faute d'avoir su à l'avance justement, quel signe il fallait chercher entre autres. Ceci mène Gardiner à une articulation qui est celle-ci, c'est qu'en référence manifeste à cette distinction du signifiant et du signifié, qui est fondamentale pour tout linguiste, même s'il ne la promeut pas comme telle dans son discours, Gardiner, non sans fondement, remarque que ça n'est pas tellement d'absence de sens dont il s'agit dans l'usage du nom propre, car aussi bien, tout dit le contraire. Très souvent les noms propres ont un sens. Même M. Durand, ça a un sens. M. Smith veut dire forgeron, et il est bien clair que ce n'est pas parce que M. Forgeron serait forgeron par hasard que son nom serait moins un nom propre. Ce qui fait l'usage de nom propre, nous dit M. Gardiner, c'est que l'accent, dans son emploi, est mis non pas sur le sens, mais sur le son en tant que distinctif. Il y a là manifestement un très grand progrès des dimensions, ce qui dans la plupart des cas permettra pratiquement de nous apercevoir que quelque chose fonctionne plus spécialement comme un nom propre.

Néanmoins, il est quand même assez paradoxal justement de voir un linguiste, dont la première définition qu'il aura à donner de son matériel, les phonèmes, c'est que ce sont justement des sons qui se distinguent les uns des autres,

donner comme un trait particulier à la fonction du nom propre que ce soit justement du fait que le nom propre est composé de sons distinctifs que nous pouvons le caractériser comme nom propre.

Car bien sûr, sous un certain angle il est manifeste que tout usage du langage est justement fondé sur ceci, c'est qu'un langage est fait avec un matériel qui est celui de sons distinctifs. Bien sûr, cette objection n'est pas sans apparaître à l'auteur lui-même de cette élaboration. C'est ici qu'il introduit la notion subjective, au sens psychologique du terme, de l'attention accordée à la dimension signifiante comme, ici, matériel sonore. Observez bien ce que je pointe ici, c'est que le linguiste qui doit s'efforcer d'écarter, je ne dis pas d'éliminer totalement, de son champ tout ce qui est référence proprement psychologique, est tout de même amené ici comme tel à faire état d'une dimension psychologique comme telle, je veux dire du fait que le sujet, dit-il, investisse, fasse attention spécialement à ce qui est le corps de son intérêt quand il s'agit du nom propre. C'est en tant qu'il véhicule une certaine différence sonore qu'il est pris comme nom propre, faisant remarquer qu'à l'inverse dans le discours commun, ce que je suis en train de vous communiquer par exemple pour l'instant, je ne fais absolument pas attention au matériel sonore de ce que je vous raconte. Si j'y faisais trop attention, je serais bientôt amené à voir s'amortir et se tarir mon discours. J'essaie d'abord de vous communiquer quelque chose. C'est parce que je crois savoir parler français que le matériel, effectivement distinctif dans son fonds, me vient. Il est là comme un véhicule auquel je ne fais pas attention. Je pense au but où je vais, qui est de faire passer pour vous certaines qualités de pensées que je vous communique.

Est-ce qu'il est si vrai que cela que chaque fois que nous prononçons un nom propre nous soyons psychologiquement avertis de cet accent mis sur le matériel sonore comme tel ? Ce n'est absolument pas vrai. Je ne pense pas plus au matériel sonore *Sir Alan Gardiner* quand je vous en parle qu'au moment où je parle de *zerwutzeln* ou n'importe quoi d'autre. D'abord, mes exemples ici seraient mal choisis, parce que c'est déjà des mots que, les écrivant au tableau, je mets en évidence comme mots. Il est certain que, quelle que soit la valeur de la revendication ici du linguiste, elle échoue très spécifiquement pour autant qu'elle ne croit avoir d'autre référence à faire valoir que du psychologique. Et elle échoue sur quoi ? Précisément à articuler quelque chose qui est peut-être bien la fonction du sujet, mais du sujet défini tout autrement que par quoi que ce soit de l'ordre du psychologique concret, du sujet pour autant que nous pourrions, que nous devons, que nous ferons de la définir à proprement parler dans sa référence

au signifiant. Il y a un sujet qui ne se confond pas avec le signifiant comme tel, mais qui se déploie dans cette référence au signifiant, avec des traits, des caractères parfaitement articulables et formalisables, et qui doivent nous permettre de saisir, de discerner comme tel le caractère idiotique — si je prends la référence grecque, c'est parce que je suis loin de la confondre avec l'emploi du mot *particular* dans la définition russellienne — le caractère idiotique comme tel du nom propre.

Essayons maintenant d'indiquer dans quel sens j'entends vous le faire saisir ; dans ce sens où, depuis longtemps, je fais intervenir au niveau de la définition de l'inconscient la fonction de la lettre. Cette fonction de la lettre, je vous l'ai fait intervenir pour vous de façon, d'abord en quelque sorte, poétique. Le séminaire sur la *Lettre volée,* dans nos toutes premières années d'élaboration, était là pour vous indiquer que bel et bien quelque chose, à prendre au sens littéral du terme de lettre puisqu'il s'agissait d'une missive, était quelque chose que nous pouvions considérer comme déterminant, jusque dans la structure psychique du sujet. Fable, sans doute, mais qui ne faisait que rejoindre la plus profonde vérité dans sa structure de fiction. Quand j'ai parlé de l'instance de la lettre dans l'inconscient quelques années plus tard, j'y ai mis, à travers métaphore et métonymie, un accent beaucoup plus précis.

Nous arrivons maintenant, avec ce départ que nous avons pris dans la fonction du trait unaire, à quelque chose qui va nous permettre d'aller plus loin. Je pose qu'il ne peut y avoir de définition du nom propre que dans la mesure où nous nous apercevons du rapport de l'émission nommante avec quelque chose qui, dans sa nature radicale, est de l'ordre de la lettre. Vous allez me dire, voilà donc une bien grande difficulté, car il y a des tas de gens qui ne savent pas lire et qui se servent des noms propres, et puis les noms propres ont existé, avec l'identification qu'ils déterminent, avant l'apparition de l'écriture. C'est sous ce terme, sous ce registre, *L'homme avant l'écriture,* qu'est paru un fort bon livre qui nous donne le dernier point de ce qui est actuellement connu de l'évolution humaine avant l'histoire. Et puis comment définirons-nous l'ethnographie, dont certains ont cru plausible d'avancer qu'il s'agit à proprement parler de tout ce qui, de l'ordre de la culture et de la tradition, se déploie en dehors de toute possibilité de documentation par l'outil de l'écriture ? Est-ce si vrai que cela ?

Il est un livre auquel je peux demander à tous ceux que cela intéresse, et déjà certains ont devancé mon indication, de se référer, c'est le livre de James Février sur *L'histoire de l'écriture.* Si vous en avez le temps pendant les vacances, je vous

prie de vous y reporter. Vous y verrez s'étaler avec évidence quelque chose, dont je vous indique le ressort général parce qu'il n'est en quelque sorte pas dégagé et qu'il est partout présent, c'est que, préhistoriquement parlant si je peux m'exprimer ainsi, je veux dire dans toute la mesure où les étages stratigraphiques de ce que nous trouvons attestent une évolution technique et matérielle des accessoires humains, préhistoriquement, tout ce que nous pouvons voir de ce qui se passe dans l'avènement de l'écriture, et donc dans le rapport de l'écriture au langage, tout se passe de la façon suivante, dont voici très précisément le résultat posé, articulé devant vous, tout se passe de la façon suivante, sans aucun doute nous pouvons admettre que l'homme, depuis qu'il est homme, a une mission vocale comme parlant. D'autre part, il y a quelque chose qui est de l'ordre de ces traits dont je vous ai dit l'émotion admirative que j'avais eue, à les retrouver marqués en petites rangées sur quelque côte d'antilope. Il y a dans le matériel préhistorique une infinité de manifestations, de tracés qui n'ont pas d'autre caractère que d'être, comme ce trait, des signifiants et rien de plus. On parle d'idéogramme ou d'idéographisme, qu'est-ce à dire ? Ce que nous voyons toujours, chaque fois qu'on peut faire intervenir cette étiquette d'idéogramme, c'est quelque chose qui se présente comme en effet très proche d'une image, mais qui devient idéogramme à mesure de ce qu'elle perd, de ce qu'elle efface de plus en plus de ce caractère d'image. Telle est la naissance de l'écriture cunéiforme ; c'est par exemple un bras ou une tête de bouquetin, pour autant qu'à partir d'un certain moment cela prend un aspect, par exemple comme cela pour le bras, c'est-à-dire que plus rien de l'origine n'est reconnaissable. Que les transitions existent là n'a d'autre poids que de nous conforter dans notre position, c'est à savoir que ce qui se crée c'est, à quelque niveau que nous voyions surgir l'écriture, un bagage, une batterie de quelque chose qu'on n'a pas le droit d'appeler abstrait au sens où nous l'employons de nos jours quand nous parlons de peinture abstraite, car ce sont en effet des traits, qui sortent de quelque chose qui dans son essence est figuratif, et c'est pour ça qu'on croit que c'est un idéogramme, mais c'est un figuratif effacé, poussons le mot qui nous vient ici forcément à l'esprit, refoulé, voire rejeté. Ce qui reste, c'est quelque chose de l'ordre de ce trait unaire en tant qu'il fonctionne comme distinctif, qu'il peut à l'occasion jouer le rôle de marque.





Vous n'ignorez pas, ou vous ignorez, peu importe, qu'au mas d'Azil, autre endroit fouillé par Piette dont je parlai l'autre jour, on a trouvé des cailloux, des galets sur lesquels vous voyez des choses par exemple comme ceci. Ce sera en rouge par exemple, sur des galets de type assez jolis, verdâtre passé. Sur un autre vous y verrez même carrément ceci, qui est d'autant plus joli que ce signe, c'est ce qui sert dans la théorie des ensembles à désigner l'appartenance d'un élément. Et il y en a un autre; quand vous le regardez de loin, c'est un dé, on voit cinq points. De l'autre vous voyez deux points. Quand vous regardez de l'autre côté, c'est encore deux points. Ça n'est pas un dé comme les nôtres, et si vous vous renseignez auprès du conservateur, que vous vous faites ouvrir la vitrine, vous voyez que de l'autre côté du cinq il y a une barre, un 1. C'est donc pas tout à fait un dé, mais cela a un aspect impressionnant au premier abord, que vous ayez pu croire que c'est un dé. Et en fin de compte vous n'aurez pas tort, car il est clair qu'une collection de caractères mobiles, pour les appeler par leur nom, de cette espèce, c'est quelque chose qui de toutes façons a une fonction signifiante. Vous ne saurez jamais à quoi ça servait, si c'était à tirer des sorts, si c'était des objets d'échange, des tessères à proprement parler, objets de reconnaissance, ou si ça servait à n'importe quoi que vous pouvez élucubrer sur des thèmes mystiques. Ça ne change rien à ce fait que vous avez là des signifiants. Que le nommé Piette ait entraîné à la suite de cela Salomon Reinach à délirer un tant soit peu sur le caractère archaïque et primordial de la civilisation occidentale parce que soi-disant ça aurait été déjà un alphabet, c'est une autre affaire, mais ceci est à interpréter comme symptôme, mais aussi à critiquer dans sa portée réelle. Que rien ne nous permette bien sûr de parler d'écriture achi-archaïque au sens où ceci aurait servi, ces caractères mobiles, à faire une sorte d'imprimerie des cavernes, c'est pas de cela qu'il s'agit. Ce dont il s'agit est ceci, pour autant que tel idéogramme veut dire quelque chose, pour prendre le petit caractère cunéiforme que je vous ai fait tout à l'heure, ceci, au niveau d'une étape tout à fait primitive de l'écriture, désigne le ciel. Il en résulte que c'est articulé *an*. Le sujet qui regarde

cet idéogramme le nomme *an* en tant qu'il représente le ciel. Mais ce qui va en résulter, c'est que la position se retourne, qu'à partir d'un certain moment cet idéogramme du ciel va servir, dans une écriture du type syllabique, à supporter la syllabe *an* qui n'aura plus aucun rapport à ce moment-là avec le ciel. Toutes les écritures idéographiques sans exception, ou dites idéographiques, portent la trace de la simultanéité de cet emploi qu'on appelle idéographique avec l'usage qu'on appelle phonétique du même matériel. Mais ce qu'on n'articule pas, ce qu'on ne met pas en évidence, ce devant quoi il me semble que personne ne se soit arrêté jusqu'à présent, c'est ceci, c'est que tout se passe comme si les signifiants de l'écriture ayant d'abord été produits comme marques distinctives — et ceci nous en avons des attestations historiques, car quelqu'un qui s'appelle Sir Flinders Petrie a montré que bien avant la naissance des caractères hiéroglyphes sur les poteries qui nous restent de l'industrie dite prédynastique, nous trouvons, comme marques sur les poteries, à peu près toutes les formes qui se sont trouvées utilisées par la suite, c'est-à-dire, après une longue évolution historique, dans l'alphabet grec, étrusque, latin, phénicien, tout ce qui nous intéresse au plus haut chef comme caractéristiques de l'écriture.

Vous voyez où je veux en venir. Bien qu'au dernier terme ce que les Phéniciens d'abord, puis les Grecs ont fait d'admirable, à savoir ce quelque chose qui permet une notation aussi stricte que possible des fonctions du phonème à l'aide de l'écriture, c'est dans une perspective toute contraire que nous devons voir ce dont il s'agit. L'écriture comme matériel, comme bagage, attendait là, à la suite d'un certain processus sur lequel je reviendrai, celui de la formation, nous dirons, de la marque qui aujourd'hui incarne ce signifiant dont je vous parle. L'écriture attendait d'être phonétisée, et c'est dans la mesure où elle est vocalisée, phonétisée comme d'autres objets, qu'elle apprend, l'écriture, si je puis dire, à fonctionner comme écriture. Si vous lisez cet ouvrage sur l'histoire de l'écriture, vous trouverez à tout instant la confirmation de ce que je vous donne là comme schéma. Car chaque fois qu'il y a un progrès de l'écriture, c'est pour autant qu'une population a tenté de symboliser son propre langage, sa propre articulation phonétique, à l'aide d'un matériel d'écriture emprunté à une autre population, et qui n'était qu'en apparence bien adapté à un autre langage ; car elle n'était pas mieux adaptée. Elle n'est jamais bien adaptée bien sûr, car quel rapport y a-t-il entre cette chose modulée et complexe qu'est une articulation parlée, mais qui était adaptée par le fait même de l'interaction qu'il y a entre un certain matériel et l'usage qu'on lui donne dans une autre forme de langage, de phonétique, de

syntaxe, tout ce que vous voudrez, c'est-à-dire que c'était l'instrument en apparence le moins approprié au départ à ce qu'on avait à en faire.

Ainsi se passe la transmission de ce qui est d'abord forgé par les Sumériens, c'est-à-dire avant que ça en arrive au point où nous sommes là, et quand c'est recueilli par les Akkadiens, toutes les difficultés viennent de ce que ce matériel colle très mal avec le phonématisme où il lui faut entrer, mais par contre une fois qu'il y entre, il l'influence selon toute apparence, et j'aurai là-dessus à revenir. En d'autres termes, ce que représente l'avènement de l'écriture est ceci, que quelque chose qui est déjà écriture, si nous considérons que la caractéristique est l'isolement du trait signifiant, étant nommé, vient à pouvoir servir, à supporter ce fameux son sur lequel M. Gardiner met tout l'accent concernant les noms propres.

Qu'est-ce qui en résulte ? Il en résulte que nous devons trouver, si mon hypothèse est juste, quelque chose qui signe sa valabilité. Il y en a plus d'une, une fois qu'on y a pensé, elles fourmillent, mais la plus accessible, la plus apparente, c'est celle que je vais tout de suite vous donner, à savoir qu'une des caractéristiques du nom propre — j'aurai bien sûr à revenir là-dessus et sous mille formes, vous en verrez mille démonstrations —, c'est que la caractéristique du nom propre est toujours plus ou moins liée à ce trait de sa liaison, non pas au son, mais à l'écriture. Et une des preuves, celle qu'aujourd'hui je veux mettre au premier plan en avant, est ceci, c'est que quand nous avons des écritures indéchiffrées, parce que nous ne connaissons pas le langage qu'elles incarnent, nous sommes bien embarrassés, car il nous faut attendre d'avoir une inscription bilingue, et cela ne va encore pas loin si nous ne savons rien du tout sur la nature de son langage, c'est-à-dire sur son phonétisme. Qu'est-ce que nous attendons, quand nous sommes cryptographistes et linguistes ? C'est de discerner dans ce texte indéchiffré quelque chose qui pourrait bien être un nom propre. Parce qu'il y a cette dimension à laquelle on s'étonne que M. Gardiner ne fasse pas recours, lui qui a tout de même comme chef de file le leader inaugural de sa science, Champollion, et qu'il ne se souvienne pas que c'est à propos de Cléopatra et de Ptolémée que tout le déchiffrage de l'hiéroglyphe égyptien a commencé, parce que dans toutes les langues Cléopatra c'est Cléopatra, Ptolémée c'est Ptolémée. Ce qui distingue un nom propre malgré de petites apparences d'amodiations, on appelle *Köln*, Cologne, c'est que d'une langue à l'autre ça se conserve dans sa structure. Sa structure sonore sans doute, mais cette structure sonore se distingue par le fait que justement celle-là, parmi

toutes les autres, nous devions la respecter, et ce en raison de l'affinité, justement, du nom propre à la marque, à la désignation directe du signifiant comme objet. Et nous voilà en apparence retombant, de la façon même la plus brutale, sur le *word for particular.* Est-ce à dire que pour autant je donne ici raison à M. Bertrand Russell ? Vous le savez, certainement pas, car dans l'intervalle est toute la question justement de la naissance du signifiant à partir de ce dont il est le signe. Qu'est-ce qu'elle veut dire ? C'est ici que s'insère comme telle une fonction qui est celle du sujet, non pas du sujet au sens psychologique, mais du sujet au sens structural.

Comment pouvons-nous, sous quels algorithmes pouvons-nous, puisque de formalisation il s'agit, placer ce sujet ? Est-ce dans l'ordre du signifiant que nous avons un moyen de représenter ce qui concerne la genèse, la naissance, l'émergence du signifiant lui-même ? C'est là-dessus que se dirige mon discours et que je reprendrai l'année prochaine.

# Leçon VII

*10 janvier 1962*

Jamais je n'ai eu moins envie de faire mon séminaire. Je n'ai pas le temps d'approfondir pour quelle cause, pourtant… beaucoup de choses à dire. Il y a des moments de tassement, de lassitude. Réévoquons ce que j'ai dit la dernière fois. Je vous ai parlé du nom propre, pour autant que nous l'avons rencontré sur notre chemin de l'identification du sujet, second type d'identification, régressive, au trait unaire de l'Autre. À propos de ce nom propre, nous avons rencontré l'attention qu'il a sollicitée de quelques linguistes et mathématiciens en fonction de philosopher.

Qu'est-ce que le nom propre ?

Il semble que la chose ne se livre pas au premier abord mais, essayant de résoudre cette question, nous avons eu la surprise de retrouver la fonction du signifiant, sans doute à l'état pur. C'était bien dans cette voie que le linguiste lui-même nous dirigeait quand il nous disait, un nom propre, c'est quelque chose qui vaut par la fonction distinctive de son matériel sonore. Ce en quoi bien sûr il ne faisait que redoubler ce qui est prémisses mêmes de l'analyse saussurienne du langage, c'est à savoir que c'est le trait distinctif, c'est le phonème comme couplé d'un ensemble, d'une certaine batterie, pour autant uniquement qu'il n'est pas ce que sont les autres, que nous trouvions ici devoir désigner comme ce qui était le trait spécial, l'usage d'une fonction du sujet dans le langage, celle de nommer par son nom propre. Il est certain que nous ne pouvions pas nous contenter de cette définition comme telle, mais que nous étions pour autant mis sur la voie de quelque chose, et ce quelque chose nous avons pu au moins l'approcher, le cerner en désignant ceci que c'est, si l'on peut dire sous une forme

latente au langage lui-même, la fonction de l'écriture, la fonction du signe en tant que lui-même il se lit comme un objet. Il est un fait que les lettres ont des noms. Nous avons trop tendance à les confondre, pour les noms simplifiés qu'elles ont dans notre alphabet, qui ont l'air de se confondre avec l'émission phonématique à laquelle la lettre a été réduite. Un *a* a l'air de vouloir dire l'émission *a*. Un *b* n'est pas à proprement parler un *bé*, il n'est un *bé* que pour autant que pour que la consonne *b* se fasse entendre, il faut qu'elle s'appuie sur une émission vocalique.

Regardons les choses de plus près. Nous verrons par exemple qu'en grec, alpha, bêta, gamma, et la suite sont bel et bien des noms, et chose surprenante, des noms qui n'ont aucun sens dans la langue grecque où ils se formulent. Pour les comprendre, il faut s'apercevoir qu'ils reproduisent les noms correspondant aux lettres de l'alphabet phénicien, d'un alphabet protosémitique, alphabet tel que nous pouvons le reconstituer d'un certain nombre d'étages, de strates des inscriptions. Nous en retrouvons les formes signifiantes ; ces noms ont un sens dans la langue, soit phénicienne textuelle, soit telle que nous pouvons la reconstruire, cette langue protosémitique d'où serait dérivé un certain nombre, je n'insiste pas sur leur détail, des langages à l'évolution desquels est étroitement liée la première apparition de l'écriture. Ici, il est un fait qu'il est important au moins que vienne au premier plan que le nom même de l'*alef* ait un rapport avec le bœuf, dont soi-disant la première forme de l'*alef* reproduirait d'une façon schématisée dans diverses positions la tête. Il en reste encore quelque chose : nous pouvons voir encore dans notre A majuscule la forme d'un crâne de bœuf renversé avec les cornes qui le prolongent. De même chacun sait que le *bet* est le nom de la maison. Bien sûr la discussion se complique, voire s'assombrit, quand on tente de faire un recensement, un catalogue de ce que désigne le nom de la suite des autres lettres. Quand nous arrivons au *gimel,* nous ne sommes que trop tentés d'y retrouver le nom arabe du chameau, mais malheureusement il y a un obstacle de temps ; c'est au second millénaire, à peu près, avant notre ère que ces alphabets protosémitiques pouvaient être en état de connoter ce nom de la troisième lettre de l'alphabet. Le chameau, malheureusement pour notre bien aise, n'avait pas encore fait son apparition dans l'usage culturel du portage, dans ces régions du Proche-Orient. On va donc entrer dans une série de discussions dans ce que peut bien représenter ce nom, *gimel.* [Ici, Lacan fait un développement sur la tertiarité consonantique des langues sémitiques et sur la permanence de cette forme à la base de toute forme verbale dans l'hébreu]. C'est une des

traces par où nous pouvons voir que ce dont il s'agit, concernant une des racines de la structure où se constitue le langage, est ce quelque chose qui s'appelle d'abord lecture des signes, pour autant que déjà ils apparaissent, avant tout usage d'écriture — je vous l'ai signalé en terminant la dernière fois —, d'une façon surprenante, d'une façon qui semble anticiper, si la chose doit être admise, d'environ un millénaire l'usage des mêmes signes dans les alphabets qui sont les alphabets les plus courants, qui sont les ancêtres directs du nôtre, alphabets latin, étrusque, etc., lesquels se trouvent, par la plus extraordinaire *mimicry* de l'histoire, sous une forme identique dans des marques sur des poteries prédynastiques de l'antique Égypte. Ce sont les mêmes signes, encore qu'il soit hors de cause qu'ils n'aient pu à ce moment d'aucune façon être employés à des usages alphabétiques, l'écriture alphabétique étant à ce moment loin d'être née. Vous savez que, plus haut encore, j'ai fait allusion à ces fameux cailloux du Mas d'Azil qui ne sont pas pour peu dans les trouvailles faites à cet endroit, au point qu'à la fin du paléolithique un stade est désigné du terme d'azilien, du fait qu'il se rapporte à ce que nous pouvons en définir le point d'évolution technique, à la fin de ce paléolithique, dans la période non pas à proprement parler transitionnelle, mais prétransitionnelle du paléo au néolithique. Sur ces cailloux du Mas d'Azil nous retrouvons des signes analogues dont l'étrangeté frappante, à ressembler de si près aux signes de notre alphabet, a pu égarer, vous le savez, des esprits qui n'étaient pas spécialement médiocres, à toutes sortes de spéculations qui ne pouvaient conduire qu'à la confusion, voire au ridicule.

Il reste néanmoins que la présence de ces éléments est là pour nous faire toucher du doigt quelque chose qui se propose comme radical dans ce que nous pouvons appeler l'attache du langage au réel. Bien sûr, problème qui ne se pose que pour autant que nous avons pu d'abord voir la nécessité, pour comprendre le langage, de l'ordonner par ce que nous pouvons appeler une référence à lui-même, à sa propre structure comme telle, qui d'abord pour nous a posé ce que nous pouvons presque appeler son système comme quelque chose qui d'aucune façon ne se suffit d'une genèse purement utilitaire, instrumentale, pratique, d'une genèse psychologique, qui nous montre le langage comme un ordre, un registre, une fonction dont c'est toute notre problématique qu'il nous faut la voir comme capable de fonctionner hors de toute conscience de la part du sujet, et dont nous sommes amenés comme tel à définir le champ comme étant caractérisé par des valeurs structurales qui lui sont propres. Dès lors il faut bien, pour nous, établir la jonction de son fonctionnement avec ce quelque chose qui en

porte, dans le réel, la marque. Est-elle centrifuge ou centripète ? C'est là, autour de ce problème, que nous sommes pour l'instant, non pas arrêtés, mais en arrêt.

C'est donc en tant que le sujet, à propos de quelque chose qui est marque, qui est signe, lit déjà avant qu'il s'agisse des signes de l'écriture, qu'il s'aperçoit que des signes peuvent porter à l'occasion des morceaux diversement réduits, découpés de sa modulation parlante et que, renversant sa fonction, il peut être admis à en être ensuite comme tel le support phonétique comme on dit. Vous savez que c'est ainsi qu'en fait naît l'écriture phonétique, qu'il n'y a aucune écriture à sa connaissance, plus exactement que tout ce qui est d'ordre à proprement parler de l'écriture, et non pas simplement d'un dessin, est quelque chose qui commence toujours avec l'usage combiné de ces dessins simplifiés, de ces dessins abrégés, de ces dessins effacés qu'on appelle diversement, improprement, idéogrammes en particulier. La combinaison de ces dessins avec un usage phonétique des mêmes signes qui ont l'air de représenter quelque chose, la combinaison des deux apparaît par exemple évidente dans les hiéroglyphes égyptiens. D'ailleurs nous pourrions, rien qu'à regarder une inscription hiéroglyphe, croire que les Égyptiens n'avaient pas d'autres objets d'intérêt que le bagage, somme toute limité, d'un certain nombre d'animaux, d'un très grand nombre, d'un nombre d'oiseaux à vrai dire surprenant pour l'incidence sous laquelle effectivement peuvent intervenir les oiseaux dans des inscriptions qui ont besoin d'être commémorées, d'un nombre sans doute abondant de formes instrumentales agraires et autres, de quelques signes aussi qui de tous temps ont été sans doute utiles sous leur forme simplifiée, le trait unaire d'abord, la barre, la croix de la multiplication, qui ne désignent pas d'ailleurs les opérations qui ont été attachées par la suite à ces signes, mais enfin, dans l'ensemble il est tout à fait évident au premier regard que le bagage de dessins dont il s'agit n'a pas de proportion, de congruence avec la diversité effective des objets qui pourraient être valablement évoqués dans des inscriptions durables. Aussi bien ce que vous voyez, ce que j'essaie de vous désigner, et qu'il est important de désigner au passage pour dissiper des confusions pour ceux qui n'ont pas le temps d'aller regarder les choses de plus près, c'est que, par exemple, la figure d'un grand duc, d'un hibou, pour prendre une forme d'oiseau de nuit particulièrement bien dessinée, repérable dans les inscriptions classiques sur pierre, nous la verrons revenir extrêmement souvent, et pourquoi ? Ce n'est certes pas qu'il s'agisse jamais de cet animal, c'est que le nom commun de cet animal dans le langage égyptien antique peut être l'occasion d'un support à l'émission labiale *m* et que chaque fois que vous voyez cette figure animale, il



s'agit d'un *m* et de rien d'autre, lequel *m* d'ailleurs, loin d'être représenté sous sa valeur seulement littérale chaque fois que vous rencontrez cette figure dudit grand duc, est susceptible de quelque chose qui se fait à peu près comme cela. Le *m* signifiera plus d'une chose, et en particulier ce que nous ne pouvons, pas plus dans cette langue que dans la langue hébraïque, quand nous n'avons pas l'adjonction des points voyelles, que nous ne sommes pas très fixés sur les supports vocaliques, nous ne saurons pas comment exactement se complète ce *m*, mais nous en savons en tout cas largement assez, d'après ce que nous pouvons reconstruire de la syntaxe, pour savoir que ce *m* peut aussi bien représenter une certaine fonction, qui est à peu près une fonction introductrice du type *voyez,* une fonction de fixation attentionnelle si on peut dire, un *voici,* ou encore, dans d'autres cas où très probablement il devait se distinguer par son appui vocalique, représenter une des formes, non pas de la négation, mais de quelque chose qu'il faut préciser, avec plus d'accent, du verbe négatif, de quelque chose qui isole la négation sous une forme verbale, sous une forme conjugable, sous une forme, non pas simplement *ne,* mais de quelque chose comme *il est dit que non.* Bref, que c'est un temps particulier d'un verbe que nous connaissons, qui est certes négatif, ou même plus exactement une forme particulière dans deux verbes négatifs, le verbe *imi* d'une part, qui semble vouloir dire *ne pas être,* et le verbe *tm* d'autre part, qui indiquerait plus spécialement la non-existence effective.

C'est vous dire à ce propos, et en introduisant à ce propos d'une façon anticipante la fonction, que ce n'est pas par hasard que ce devant quoi nous nous trouvons en nous avançant dans cette voie, c'est le rapport qui ici s'incarne, se manifeste tout de suite de la coalescence la plus primitive du signifiant avec quelque chose qui tout de suite pose la question de ce que c'est que la négation, de quoi elle est le plus près.

Est-ce que la négation est simplement une connotation, qui donc pourtant se propose comme de la question du moment où, par rapport à l'existence, à l'exercice, à la constitution d'une chaîne signifiante, s'y introduit une sorte d'indice, de sigle surajouté, de mot virtuel comme on s'exprime, qui devrait donc être toujours conçu comme une sorte d'invention seconde tenue par les nécessités de l'utilisation de quelque chose qui se situe à divers niveaux ? Au niveau de la réponse, ce qui est mis en question par l'interrogation signifiante, *cela n'y est pas,* est-ce que c'est au niveau de la réponse que ce *n'est-ce ?* semble bien se manifester dans le langage comme la possibilité de l'émission pure de la négation *non ?* Est-ce que c'est, d'autre part, dans la marque des rapports que la négation s'impose, est suggérée, par la nécessité de la disjonction, *telle chose n'est pas si telle autre est,* ou *ne saurait être avec telle autre,* bref, l'instrument de la négation ? Nous le savons, certes, pas moins que d'autres. Mais si, pour ce qui est donc de la genèse du langage, on en est réduit à faire du signifiant quelque chose qui doit peu à peu s'élaborer à partir du signe émotionnel, le problème de la négation est quelque chose qui se pose comme celui, à proprement parler d'un saut, voire d'une impasse.

Si, faisant du signifiant quelque chose de tout autre, quelque chose dont la genèse est problématique, nous porte au niveau d'une interrogation sur un certain rapport existentiel, celle qui comme telle déjà se situe dans une référence à la négativité, le mode sous lequel la négation apparaît, sous lequel le signifiant d'une négativité effective et vécue peut surgir, est quelque chose qui prend un intérêt tout autre, et qui n'est pas dès lors par hasard sans être de nature à nous éclairer, quand nous voyons que, dès les premières problématiques, la structuration du langage s'identifie, si l'on peut dire, au repérage de la première conjugaison d'une émission vocale avec le signe comme tel, c'est-à-dire avec quelque chose qui déjà se réfère à une première manipulation de l'objet. Nous l'avons appelée simplificatrice quand il s'est agi de définir la genèse du trait. Qu'est-ce qu'il y a de plus détruit, de plus effacé qu'un objet ? Si c'est de l'objet que le trait surgit, c'est quelque chose de l'objet que le trait retient, justement son unicité. L'effacement, la destruction absolue de toutes ses autres émergences, de tous ses autres prolongements, de tous ses autres appendices, de tout ce qu'il peut y avoir de ramifié, de palpitant, eh bien ! ce rapport de l'objet à la naissance de quelque chose qui s'appelle ici le signe, pour autant qu'il nous intéresse dans la naissance du signifiant, c'est bien là autour de quoi nous sommes arrêtés, et autour de quoi il n'est pas sans promesse que nous ayons fait, si l'on peut dire, une découverte, car je crois que c'en est une, cette indication qu'il y a, disons, dans un temps, un temps

repérable, historiquement défini, un moment où quelque chose est là pour être lu, lu avec du langage, quand il n'y a pas d'écriture encore. Et c'est par le renversement de ce rapport, et de ce rapport de lecture du signe, que peut naître ensuite l'écriture pour autant qu'elle peut servir à connoter la phonématisation.

Mais s'il apparaît à ce niveau que justement le nom propre, en tant qu'il spécifie comme tel l'enracinement du sujet, est plus spécialement lié qu'un autre, non pas à la phonétisation comme telle, à la structure du langage, mais à ce qui déjà dans le langage est prêt, si l'on peut dire, à recevoir cette information du trait ; si le nom propre en porte encore, jusque pour nous et dans notre usage, la trace sous cette forme que d'un langage à l'autre il ne se traduit pas, puisqu'il se transpose simplement, il se transfère et c'est bien là sa caractéristique, je m'appelle Lacan dans toutes les langues, et vous aussi de même, chacun par votre nom. Ce n'est pas là un fait contingent, un fait de limitation, d'impuissance, un fait de non-sens puisqu'au contraire c'est ici que gît, que réside la propriété toute particulière du nom, du nom propre dans la signification, est-ce que ceci n'est pas fait pour nous faire nous interroger sur ce qu'il en est en ce point radical, archaïque, qu'il nous faut de toute nécessité supposer à l'origine de l'inconscient, c'est-à-dire de ce quelque chose par quoi, en tant que le sujet parle, il ne peut faire que de s'avancer toujours plus avant dans la chaîne, dans le déroulement des énoncés, mais que, se dirigeant vers les énoncés, de ce fait même, dans l'énonciation il élide quelque chose qui est à proprement parler ce qu'il ne peut savoir, à savoir le nom de ce qu'il est en tant que sujet de l'énonciation. Dans l'acte de l'énonciation il y a cette nomination latente qui est concevable comme étant le premier noyau, comme signifiant, de ce qui ensuite va s'organiser comme chaîne tournante telle que je vous l'ai représentée depuis toujours, de ce centre, ce cœur parlant du sujet que nous appelons l'inconscient.

Ici, avant que nous nous avancions plus loin, je crois devoir indiquer quelque chose qui n'est que la convergence, la pointe d'une thématique que nous avons abordée déjà à plusieurs reprises dans ce séminaire, à plusieurs reprises en la reprenant aux divers niveaux auxquels Freud a été amené à l'aborder, à la représenter, à représenter le système, premier système psychique tel qu'il lui a fallu le représenter de quelque façon pour faire sentir ce dont il s'agit, système qui s'articule comme inconscient-préconscient-conscient. Maintes fois j'ai eu à décrire sur ce tableau, sous des formes diversement élaborées, les paradoxes auxquels les formulations de Freud, au niveau de l'*Entwurf* par exemple, nous confrontent. Aujourd'hui je m'en tiendrai à une topologisation aussi simple que

celle qu'il donne à la fin de la *Traumdeutung,* à savoir celle des couches à travers lesquelles peuvent se passer des franchissements, des seuils, des irruptions d'un niveau dans un autre, tel ce qui nous intéresse au plus haut chef, le passage de l'inconscient dans le préconscient par exemple, qui est en effet un problème, qui est un problème — d'ailleurs, je le note avec satisfaction en passant, ça n'est certes pas le moindre effet que je puisse attendre de l'effort de rigueur où je vous entraîne, que je m'impose à moi-même pour vous ici, et que ceux qui m'écoutent, qui m'entendent, portent eux-mêmes à un degré susceptible même à l'occasion d'aller plus avant, eh bien !, dans leur très remarquable texte publié dans *Les Temps modernes* sur le sujet de l'*Inconscient,* Laplanche et Leclaire, je ne distingue pas pour l'instant leur part à chacun dans ce travail, s'interrogent sur quelle ambiguïté reste dans l'énonciation freudienne, concernant ce qui se passe quand nous pouvons parler du passage de quelque chose qui était dans l'inconscient et qui va dans le préconscient. Est-ce à dire qu'il ne s'agit que d'un changement d'investissement, comme ils posent très justement la question, ou bien est-ce qu'il y a double inscription ? Les auteurs ne dissimulent pas leur préférence pour la double inscription, ils nous l'indiquent dans leur texte. C'est là pourtant un problème que le texte laisse ouvert et, somme toute, ce à quoi nous avons affaire nous permettra cette année d'y apporter peut-être quelque réponse, ou à tout le moins quelque précision.

Je voudrais, de façon introductive, vous suggérer ceci, c'est que si nous devons considérer que l'inconscient c'est ce lieu du sujet où ça parle, nous en venons maintenant à approcher ce point où nous pouvons dire que quelque chose, à l'insu du sujet, est profondément remanié par les effets de rétroaction du signifiant impliqués dans la parole. C'est pour autant, et pour la moindre de ses paroles, que le sujet parle, qu'il ne peut faire que de toujours une fois de plus se nommer sans le savoir, et sans savoir de quel nom. Est-ce que nous ne pouvons pas voir que, pour situer dans leurs rapports l'inconscient et le préconscient, la limite pour nous n'est pas à situer d'abord quelque part à l'intérieur, comme on dit, d'un sujet qui ne serait simplement que l'équivalent de ce qu'on appelle au sens large le psychique ? Le sujet dont il s'agit pour nous, et surtout si nous essayons de l'articuler comme le sujet inconscient, comporte une autre constitution de la frontière ; ce qu'il en est du préconscient, pour autant que ce qui nous intéresse dans le préconscient c'est le langage, le langage tel qu'effectivement, non seulement nous le voyons, l'entendons parler, mais tel qu'il scande, qu'il articule nos pensées. Chacun sait que les pensées dont il s'agit au niveau de

l'inconscient, même si je dis qu'elles sont structurées comme un langage, bien sûr c'est pour autant qu'elles sont structurées au dernier terme et à un certain niveau comme un langage qu'elles nous intéressent, mais la première chose à constater, celles dont nous parlons, c'est qu'il n'est pas facile de les faire s'exprimer dans le langage commun. Ce dont il s'agit, c'est de voir que le langage articulé du discours commun, par rapport au sujet de l'inconscient en tant qu'il nous intéresse, il est au-dehors. Un au-dehors qui conjointe en lui ce que nous appelons nos pensées intimes, et ce langage qui coule au-dehors, non pas d'une façon immatérielle, puisque nous savons bien, parce que toutes sortes de choses sont là pour nous le représenter, nous savons ce que ne savaient peut-être pas les cultures où tout se passe dans le souffle de la parole, nous qui avons devant nous des kilos de langage, et qui savons par-dessus le marché inscrire la parole la plus fugitive sur des disques, nous savons bien que ce qui est parlé, le discours effectif, le discours préconscient, est entièrement homogénéisable comme quelque chose qui se tient au-dehors. Le langage, en substance, court les rues, et là, il y a effectivement une inscription, sur une bande magnétique au besoin. Le problème de ce qui se passe quand l'inconscient vient à s'y faire entendre est le problème de la limite entre cet inconscient et ce préconscient.

Cette limite, comment nous faut-il la voir ? C'est le problème que, pour l'instant, je vais laisser ouvert. Mais ce que nous pouvons à cette occasion indiquer, c'est qu'à passer de l'inconscient dans le préconscient, ce qui s'est constitué dans l'inconscient rencontre un discours déjà existant, si l'on peut dire, un jeu de signes en liberté, non seulement interférant avec les choses du réel, mais on peut dire étroitement, tel un mycelium tissé dans leur intervalle. Aussi bien, n'est-ce pas là la véritable raison de ce qu'on peut appeler la fascination, l'empêtrement idéaliste ? Dans l'expérience philosophique, si l'homme s'aperçoit, ou croit s'apercevoir qu'il n'a jamais que des *idées* des choses, c'est-à-dire que, des choses, il ne connaît enfin que les idées, c'est justement parce que déjà dans le monde des choses cet empaquetage dans un univers du discours est quelque chose qui n'est absolument pas dépétrable. Le préconscient, pour tout dire, est d'ores et déjà dans le réel, et le statut de l'inconscient, lui, s'il pose un problème, c'est pour autant qu'il s'est constitué à un tout autre niveau, à un niveau plus radical de l'émergence de l'acte d'énonciation. Il n'y a pas en principe, d'objection au passage de quelque chose de l'inconscient dans le préconscient, ce qui tend à se manifester, dont Laplanche et Leclaire notent si bien le caractère contradictoire. L'inconscient a comme tel son statut comme quelque chose

qui, de position et de structure, ne saurait pénétrer au niveau où il est susceptible d'une verbalisation préconsciente. Et pourtant, nous dit-on, cet inconscient à tout instant fait effort, pousse dans le sens de se faire reconnaître. Assurément, et pour cause, c'est qu'il est chez lui, si on peut dire, dans un univers structuré par le discours. Ici, le passage de l'inconscient vers le préconscient n'est, on peut dire, qu'une sorte d'effet d'irradiation normale de ce qui tourne dans la constitution de l'inconscient comme tel, de ce qui, dans l'inconscient, maintient présent le fonctionnement premier et radical de l'articulation du sujet en tant que sujet parlant. Ce qu'il faut voir, c'est que l'ordre qui serait celui de l'inconscient préconscient, puis arriverait à la conscience, n'est pas à accepter sans être révisé, et l'on peut dire que d'une certaine façon, pour autant que nous devons admettre ce qui est préconscient comme défini, comme étant dans la circulation du monde, dans la circulation réelle, nous devons concevoir que ce qui se passe au niveau du préconscient est quelque chose que nous avons à lire de la même façon, sous la même structure, qui est celle que j'essayai de vous faire sentir à ce point de racine où quelque chose vient apporter au langage ce qu'on pourrait appeler sa dernière sanction, cette lecture du signe.

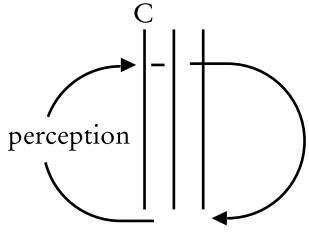


Au niveau actuel de la vie du sujet constitué, d'un sujet élaboré par une longue histoire de culture, ce qui se passe c'est, pour le sujet, une lecture au-dehors de ce qui est ambiant, du fait de la présence du langage dans le réel, et au niveau de la conscience ce niveau qui, pour Freud, a toujours semblé faire problème ; il n'a jamais cessé d'indiquer qu'il était certainement l'objet futur à précision, à articulation plus précise quant à sa fonction économique. Au niveau où il nous le décrit au début, au moment où se dégage sa pensée, souvenons-nous comment il nous décrit cette couche protectrice qu'il désigne du terme φ ; c'est avant tout quelque chose qui, pour lui, est à comparer avec la pellicule de surface des organes sensoriels, c'est-à-dire essentiellement avec quelque chose qui filtre, qui ferme, qui ne retient que cet indice de qualité dont nous pouvons montrer que

la fonction est homologue avec cet indice de réalité qui nous permet juste de goûter l'état où nous sommes, assez pour être sûrs que nous ne rêvons pas, s'il s'agit de quelque chose d'analogue. C'est vraiment du visible que nous voyons. De même la conscience, par rapport à ce qui constitue le préconscient et nous fait ce monde étroitement tissé par nos pensées, la conscience est la surface par où ce quelque chose qui est au cœur du sujet reçoit, si l'on peut dire, du dehors ses propres pensées, son propre discours. La conscience est là pour que l'inconscient, si l'on peut dire, bien plutôt refuse ce qui lui vient du préconscient, ou y choisisse de la façon la plus étroite ce dont il a besoin pour ses offices.

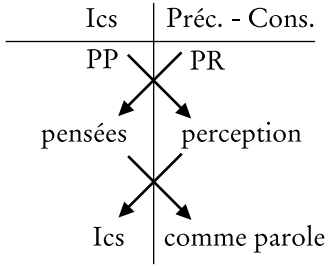


Et qu'est-ce que c'est ? C'est bien là que nous rencontrons ce paradoxe qui est ce que j'ai appelé *l'entrecroisement des fonctions systémiques,* à ce premier niveau, si essentiel à reconnaître, de l'articulation freudienne l'inconscient vous est représenté par lui comme un flux, comme un monde, comme une chaîne de pensées. Sans doute, la conscience aussi est faite de la cohérence des perceptions : le test de réalité, c'est l'articulation des perceptions entre elles dans un monde… Inversement, ce que nous trouvons dans l'inconscient, c'est cette répétition significative qui nous mène de quelque chose qu'on appelle les pensées, *Gedanken,* fort bien formées dit Freud, à une concaténation de pensées qui nous échappe à nous-mêmes. Or, qu'est-ce que Freud lui-même va nous dire ? Qu'est-ce que cherche le sujet au niveau de l'un et l'autre des deux systèmes ? Qu'au niveau du préconscient ce que nous cherchons ce soit à proprement parler l'identité des pensées, c'est ce qui a été élaboré par tout ce chapitre de la philosophie, l'effort de notre organisation du monde, l'effort logique, c'est à proprement parler réduire le divers à l'identique, c'est identifier pensée à pensée, proposition à proposition dans des relations diversement articulées qui forment la trame même de ce que l'on appelle la logique formelle, ce qui pose, pour celui qui considère d'une façon extrêmement idéale l'édifice de la science

comme pouvant ou devant, même virtuellement, être déjà achevé, ce qui pose le problème de savoir si effectivement toute science du savoir, toute saisie du monde d'une façon ordonnée et articulée, ne doit pas aboutir à une tautologie. Ce n'est pas pour rien que vous m'avez entendu à plusieurs reprises évoquer le problème de la tautologie, et nous ne saurions d'aucune façon terminer cette année notre discours sans y apporter un jugement définitif.

Le monde donc, ce monde dont la fonction de réalité est liée à la fonction perceptive, est tout de même ce autour de quoi nous ne progressons dans notre savoir que par la voie de l'identité des pensées. Ceci n'est point pour nous un paradoxe, mais ce qui est paradoxal, c'est de lire dans le texte de Freud que ce que cherche l'inconscient, ce qu'il veut, si l'on peut dire, que ce qui est la racine de son fonctionnement, de sa mise en jeu, c'est l'identité des perceptions, c'est-à-dire que ceci n'aurait littéralement aucun sens si ce dont il s'agit ce n'était pas que ceci : que le rapport de l'inconscient à ce qu'il cherche dans son mode propre de retour, c'est justement ce qui dans *l'une fois* perçu est l'identiquement identique si l'on peut dire, c'est le perçu de *cette fois-là,* c'est cette bague qu'il s'est passée au doigt avec le poinçon de cette fois-là. Et c'est justement cela qui manquera toujours, c'est qu'à toute espèce d'autre réapparition de ce qui répond au signifiant originel, point où est la marque que le sujet a reçue de ce, quoi que ce soit, qui est à l'origine de l'*Urverdrängt,* il manquera toujours, à quoi que ce soit qui vienne le représenter, cette marque qui est la marque unique du surgissement originel d'un signifiant originel qui s'est présenté une fois au moment où le point, le quelque chose de l'*Urverdrängt* en question est passé à l'existence inconsciente, à l'insistance dans cet ordre interne qu'est l'inconscient, entre, d'une part ce qu'il reçoit du monde extérieur et où il a des choses à lier, et du fait que, de les lier sous une forme signifiante, il ne peut les recevoir que dans leur différence. Et c'est bien pour ça qu'il ne peut d'aucune façon être satisfait par cette recherche comme telle de l'identité perceptive, si c'est ça même qui le spécifie comme inconscient. Ceci nous donne la triade *conscient-inconscient-préconscient* dans un ordre légèrement modifié, et d'une certaine façon qui justifie la formule que j'ai déjà une fois essayé de vous donner de l'inconscient en vous disant qu'il était entre perception et conscience, comme on dit entre cuir et chair.

C'est bien là quelque chose qui, une fois que nous l'avons posé, nous indique de nous reporter à ce point dont je suis parti en formulant les choses à partir de l'expérience philosophique de la recherche du sujet telle qu'elle existe dans Descartes, en tant qu'il est strictement différent de tout ce qui a pu se faire à

aucun autre moment de la réflexion philosophique, pour autant que c'est bien le sujet qui lui-même est interrogé, qui cherche à l'être comme tel, le sujet en tant qu'il y va de toute la vérité à son propos; que ce qui y est interrogé c'est, non pas le réel et l'apparence, le rapport de ce qui existe et de ce qui n'existe pas, de ce qui demeure et de ce qui fuit, mais de savoir si on peut se fier à l'Autre, si comme tel ce que le sujet reçoit de l'extérieur est un signe fiable.

$$\frac{\textit{Je suis} \leftarrow \textit{Je pense}}{\textit{Je suis} \leftarrow \dfrac{\textit{Je pense}}{\textit{Je suis} \leftarrow \dfrac{}{\textit{Je pense, etc.}}}}$$

Le *je pense, donc je suis,* je l'ai trituré suffisamment devant vous pour que vous puissiez voir maintenant à peu près comment s'en pose le problème. Ce *je pense* dont nous avons dit à proprement parler qu'il était un non-sens, et c'est ce qui fait son prix, il n'a, bien sûr, pas plus de sens que le *je mens,* mais il ne peut faire, à partir de son articulation, que de s'apercevoir lui-même que *donc je suis,* ça n'est pas la conséquence qu'il en tire, mais c'est qu'il ne peut faire que de penser, à partir du moment où vraiment il commence à penser.

C'est-à-dire que c'est en tant que ce *je pense* impossible passe à quelque chose qui est de l'ordre du préconscient, qu'il implique comme signifié, et non pas comme conséquence, comme détermination ontologique, qu'il implique comme signifié que ce *je pense* renvoie à un *je suis* qui désormais n'est plus que le *x* de ce sujet que nous cherchons, à savoir de ce qu'il y a au départ pour que puisse se produire l'identification de ce *je pense*. Remarquez que ceci continue, et ainsi de suite; si *je pense que je pense que je suis* — je ne suis plus à ironiser si je pense que je ne peux faire qu'être un *pensêtre* ou un *êtrepensant* —, le *je pense* qui est ici au dénominateur voit très facilement se reproduire la même duplicité, à savoir que je ne peux faire que de m'apercevoir que, pensant que je pense, ce *je pense,* qui est au bout de ma pensée sur ma pensée, est lui-même un *je pense* qui reproduit le *je pense, donc je suis*. Est-ce *ad infinitum* ? Sûrement pas. C'est aussi un des modes les plus courants des exercices philosophiques, quand on a commencé d'établir une telle formule, que d'appliquer que ce qu'on a pu y retenir d'expérience effective est en quelque sorte indéfiniment multipliable comme dans un jeu de miroirs. Il y a un petit exercice qui est celui auquel je me suis livré dans un temps; mon petit sophisme personnel, celui de l'assertion de certitude

anticipée à propos du jeu des disques, où c'est du repérage de ce que font les deux autres qu'un sujet doit déduire la marque *pair* ou *impair* dont lui-même est affecté dans son propre dos, c'est-à-dire quelque chose de fort voisin de ce dont il s'agit ici. Il est facile de voir dans l'articulation de ce jeu que loin que l'hésitation qui est en effet tout à fait possible à voir se produire, car si je vois les autres décider trop vite, de la même décision que je veux prendre, à savoir que je suis comme eux marqué d'un disque de la même couleur, si je les vois tirer trop vite leur conclusion, j'en tirerai justement la conclusion… Je peux à l'occasion voir surgir pour moi quelque hésitation, à savoir que, s'ils ont vu si vite qui ils étaient, c'est que moi-même je suis assez distinct d'eux pour me repérer, car en toute logique ils doivent se faire la même réflexion. Nous les verrons aussi osciller et se dire : « Regardons-y à deux fois. » C'est-à-dire que les trois sujets dont il s'agit auront la même hésitation ensemble, et on démontre facilement que c'est effectivement au bout de trois oscillations hésitantes que seulement ils pourront vraiment avoir, et auront certainement et en quelque sorte en plein, figurées par la scansion de leurs hésitations, les limitations de toutes les possibilités contradictoires.

Il y a quelque chose d'analogue ici. Ce n'est pas indéfiniment qu'on peut inclure tous les *je pense donc je suis* dans un *je pense*. Où est la limite ? C'est ce que nous ne pouvons pas tout de suite ici si facilement dire et savoir. Mais la question que je pose, ou plus exactement celle que je vais vous demander de suivre, parce que bien sûr vous allez peut-être être surpris, mais c'est de la suite, que vous verrez venir ici s'adjoindre ce qui peut modifier, je veux dire rendre opérant ultérieurement ce qui ne m'a semblé au premier abord qu'une sorte de jeu, voire, comme on dit, de récréation mathématique. Si nous voyons que quelque chose dans l'appréhension cartésienne, qui se termine sûrement dans son énonciation à des niveaux différents, puisque aussi bien il y a quelque chose qui ne peut pas aller plus loin que ce qui est inscrit ici, et il faut bien qu'il fasse intervenir quelque chose qui vient, non pas de la pure élaboration, sur quoi puis-je me fonder ?, qu'est-ce qui est fiable ? Il va bien être amené comme tout le monde à essayer de se débrouiller avec ce qui [se vit à l'extérieur], mais dans l'identification qui est celle qui se fait au trait unaire. Est-ce qu'il n'y en a pas assez pour supporter ce point impensable et impossible du *je pense,* au moins sous sa forme de différence radicale ? Si c'est par 1 que nous le figurons, ce *je pense,* je vous le répète, en tant qu'il ne nous intéresse que pour autant qu'il a rapport avec ce qui se passe à l'origine de la nomination en tant que c'est ce qui

intéresse la naissance du sujet — le sujet est ce qui se nomme —, si nommer c'est d'abord quelque chose qui a affaire avec une lecture du trait 1 désignant la différence absolue, nous pouvons nous demander comment chiffrer la sorte de *je suis* qui ici se constitue, en quelque sorte rétroactivement, simplement de la reprojection de ce qui se constitue comme signifié du *je pense*, à savoir la même chose, l'inconnu [*i*] de ce qui est à l'origine sous la forme du sujet.

Si le 1, qu'ici j'indique sous la forme définitive que je vais lui laisser, est quelque chose qui ici se suppose dans une problématique totale, à savoir qu'il est aussi bien vrai qu'il n'est pas, puisqu'ici il n'est qu'à penser à penser, est pourtant corrélatif, indispensable — et c'est bien ce qui fait la force de l'argument cartésien de toute appréhension d'une pensée dès lors qu'elle s'enchaîne —, cette voie lui est ouverte vers un cogitatum de quelque chose qui s'articule : cogito ergo sum. Je vous en saute pour aujourd'hui les intermédiaires parce que vous verrez dans la suite d'où ils viennent, et qu'après tout, au point où j'en suis, il a bien fallu que j'en passe par là. Il y a quelque chose dont je dirai que c'est à la fois paradoxal et pourquoi ne pas dire amusant, mais je vous le répète, si cela a un intérêt, c'est pour ce que cela peut avoir d'opérant. Une telle formule, en mathématiques, c'est ce qu'on appelle une série. Je vous passe ce qui aussitôt peut, pour toute personne qui a une pratique des mathématiques, se poser comme question : si c'est une série, est-ce une série convergente ? Cela veut dire quoi ? Cela veut dire que si au lieu d'avoir petit i vous aviez des 1 partout, un effort de mise en forme vous permettrait tout de suite de voir que cette série est convergente, c'est-à-dire que, si mon souvenir est bon, elle est égale à quelque chose comme

$$\frac{1+\sqrt{5}}{2}$$

L'important, c'est que ceci veut dire que si vous effectuez les opérations dont il s'agit, vous avez donc les valeurs qui, si vous les reportez, prendront à peu près cette forme-là, jusqu'à venir converger sur une valeur parfaitement constante qu'on appelle une limite.

$$1+\frac{1}{1}=2 \quad 1+\frac{1}{1+1}=\frac{3}{2} \quad 1+\frac{1}{1+\frac{1}{1+1}}=\frac{5}{3} \quad 1+\frac{1}{1+\frac{1}{1+\frac{1}{1+1}}}=\frac{8}{5}, \textit{ etc.}$$

Trouver une formule convergente dans la formule précédente nous intéresserait d'autant moins que cela voudrait dire que le sujet est une fonction qui tend à une parfaite stabilité. Mais, ce qui est intéressant — et c'est là que je fais un saut, parce que pour éclairer ma lanterne je ne vois pas d'autre façon que de commencer à projeter la tache et de revenir après la lanterne — prenez *i,* en me faisant confiance, pour la valeur qu'il a exactement dans la théorie des nombres où on l'appelle imaginaire — ça n'est pas une homonymie qui, à elle toute seule, me paraît ici justifier cette extrapolation méthodique, ce petit moment de saut et de confiance que je vous demande de faire — cette valeur imaginaire est celle-ci, $\sqrt{-1}$. Vous savez quand même assez d'arithmétique élémentaire pour savoir que $\sqrt{1}$ n'est aucun nombre réel. Il n'y a aucun nombre négatif, /-1/par exemple, qui puisse d'aucune façon remplir la fonction d'être la racine d'un nombre quelconque dont $\sqrt{1}$ serait le facteur. Pourquoi ? Parce que pour être la racine carrée d'un nombre négatif, cela veut dire qu'élevé au carré, ça donne un nombre négatif, or aucun nombre élevé au carré ne peut donner un nombre négatif, puisque tout nombre négatif élevé au carré devient positif. C'est pourquoi $\sqrt{1}$ n'est rien qu'un algorithme, mais c'est un algorithme qui sert.

Si vous définissez comme nombre complexe tout nombre composé d'un nombre réel *a* auquel est adjoint un nombre imaginaire, c'est-à-dire un nombre qui ne peut aucunement s'additionner à lui, puisqu'il n'est pas un nombre réel fait du produit de $\sqrt{1}$ avec *b,* si vous définissez ceci nombre complexe, vous pourrez faire avec ce nombre complexe, et avec le même succès, toutes les opérations que vous pouvez faire avec des nombres réels ; et quand vous vous serez lancés dans cette voie, vous n'aurez pas eu seulement la satisfaction de vous apercevoir que ça marche, mais que ça vous permettra de faire des découvertes, c'est-à-dire de vous apercevoir que les nombres ainsi constitués ont une valeur qui vous permet notamment d'opérer, purement numérique, avec ce qu'on appelle des vecteurs, c'est-à-dire avec des grandeurs qui, elles, seront non seulement pourvues d'une valeur diversement représentable par une longueur, mais en plus que, grâce aux nombres complexes, vous pourrez impliquer dans votre connotation, non seulement ladite grandeur, mais sa direction, et surtout l'angle qu'elle fait avec telle autre grandeur, de sorte que $\sqrt{1}$ qui n'est pas un nombre réel, s'avère, du point de vue opératoire, avoir une puissance singulièrement plus époustouflante si je puis dire, que tout ce dont vous avez disposé jusque-là en vous limitant à la série des nombres réels. Ceci pour vous introduire ce que c'est que ce *petit i.*

Et alors, si l'on suppose que ce que nous cherchons ici à connoter d'une façon

numérique, c'est quelque chose sur quoi nous pouvons opérer en lui donnant cette valeur conventionnelle $\sqrt{-1}$, cela veut dire quoi ? Que, de même que nous nous sommes appliqués à élaborer la fonction de l'unité comme fonction de la différence radicale dans la détermination de ce centre idéal du sujet qui s'appelle idéal du moi, de même dans la suite, et pour une bonne raison, c'est que nous l'identifierons à ce que nous avons jusqu'ici introduit dans notre connotation à nous personnelle comme φ, c'est-à-dire la fonction imaginaire du phallus. Nous allons nous employer à extraire de cette connotation $\sqrt{1}$ tout ce en quoi il peut nous servir d'une façon opératoire.

$$\sqrt{-1} + \cfrac{1}{\sqrt{-1} + \cfrac{1}{\sqrt{-1} + 1}}, \textit{ etc.}$$

Mais en attendant, l'utilité de son introduction à ce niveau s'illustre en ceci, c'est que si vous recherchez ce qu'elle fait, cette fonction en d'autres termes, c'est $\sqrt{1}$ qui est là partout où vous avez vu *petit i,* vous voyez apparaître une fonction qui n'est point une fonction convergente, qui est une fonction périodique, qui est facilement calculable : c'est une valeur qui se renouvelle si l'on peut dire, tous les trois temps dans la série. La série se définit ainsi :

$i + 1$ : premier terme de la série,

$i + \cfrac{1}{i+1}$ : second terme de la série, et $i + \cfrac{1}{\cfrac{i+1}{i+1}}$ : troisième terme.

Vous retrouverez périodiquement, c'est-à-dire toutes les trois fois dans la série, cette même valeur, ces mêmes trois valeurs que je vais vous donner. La première c'est $i + 1$, c'est-à-dire le point d'énigme où nous sommes pour nous demander quelle valeur nous pourrons bien donner à $i$ pour connoter le sujet en tant que le sujet d'avant toute nomination. Problème qui nous intéresse. La deuxième valeur que vous trouverez, à savoir

$$i + \cfrac{1}{i+1}$$

est strictement égale à $\cfrac{i+1}{2}$

et ceci est assez intéressant, car la première chose que nous rencontrerons c'est ceci, c'est que le rapport essentiel de ce quelque chose que nous cherchons comme étant le sujet avant qu'il se nomme à l'usage qu'il peut faire de son nom tout simplement pour être le signifiant de ce qu'il y a à signifier, c'est-à-dire de la question du signifié justement de cette addition de lui-même à son propre nom, c'est immédiatement de *splitter,* de diviser en deux, de faire qu'il ne reste qu'une moitié de, littéralement

$$\frac{i+1}{2}$$ de ce qu'il y avait en présence.

Comme vous pouvez le voir, mes mots ne sont pas préparés, mais ils sont quand même bien calculés, et ces choses sont tout de même le fruit d'une élaboration que j'ai refaite par trente six portes d'entrée en m'assurant d'un certain nombre de contrôles, ayant à la suite un certain nombre d'aiguillages dans les voies qui vont suivre. La troisième valeur, c'est-à-dire quand vous arrêterez là le terme de la série, ce sera 1 tout simplement, ce qui par bien des côtés peut avoir pour nous la valeur d'une sorte de confirmation de boucle. Je veux dire que c'est à savoir que si c'est au troisième temps — chose curieuse, temps vers lequel aucune méditation philosophique ne nous a poussés à spécialement nous arrêter — c'est-à-dire au temps du *je pense* en tant qu'il est lui-même objet de pensée et qu'il se prend comme objet, si c'est à ce moment-là que nous semblons arriver à atteindre cette fameuse unité, dont le caractère satisfaisant pour définir quoi que ce soit n'est assurément pas douteux, mais dont nous pouvons nous demander si c'est bien de la même unité qu'il s'agit que de celle dont il s'agissait au départ, à savoir dans l'identification primordiale et déclenchante, à tout le moins, il faut que je laisse pour aujourd'hui ouverte cette question.

# Leçon VIII

*17 janvier 1962*

Je ne pense pas que, pour paradoxale que puisse apparaître au premier abord la symbolisation sur laquelle j'ai terminé mon discours la dernière fois, faisant supporter le sujet par le symbole mathématique du $\sqrt{-1}$, je ne pense pas que tout pour vous puisse n'être là-dedans que pure surprise.

Je veux dire qu'à se rappeler la démarche cartésienne elle-même, on ne peut oublier ce à quoi cette démarche mène son auteur. Le voilà parti d'un bon pas vers la vérité, plus encore cette vérité n'est nullement chez lui, comme chez nous, mise en la parenthèse d'une dimension qui la distingue de la réalité. Cette vérité sur quoi Descartes s'avance de son pas conquérant, c'est bien de celle de la chose qu'il s'agit. Et ceci nous mène à quoi ? À vider le monde jusqu'à n'en plus laisser que ce vide qui s'appelle l'étendue.

Comment cela est-il possible ? Vous le savez, il va choisir comme exemple, faire fondre un bloc de cire. Est-ce par hasard qu'il choisit cette matière, si ce n'est pas qu'il y est entraîné parce que c'est la matière idéale pour recevoir le sceau, la signature divine ? Pourtant, après cette opération quasi alchimique qu'il poursuit devant nous, il va la faire s'évanouir, se réduire à n'être plus que l'étendue pure ; plus rien où puisse s'imprimer ce qui justement est élidé dans sa démarche. Il n'y a plus de rapport entre le signifiant et aucune trace naturelle, si je puis m'exprimer ainsi, et très nommément la trace naturelle par excellence qui constitue l'imaginaire du corps. Ce n'est pas dire justement que cet imaginaire puisse être radicalement repoussé, mais il est séparé du jeu du signifiant. Il est ce qu'il est, effet du corps, et comme tel récusé comme témoin d'aucune vérité. Rien à en faire que d'en vivre, de cette imaginaire théorie des passions, mais ne

surtout pas penser avec. L'homme pense avec un discours réduit aux évidences de ce qu'on appelle la lumière naturelle, c'est-à-dire un groupe logistique qui, dès lors, aurait pu être autre si Dieu l'avait voulu [Théorie des passions].

Ce dont Descartes ne peut encore s'apercevoir, c'est que nous pouvons le vouloir à sa place; c'est que quelque cent cinquante ans après sa mort naît la théorie des ensembles — elle l'aurait comblé — où même les chiffres 1 et 0 ne sont que l'objet d'une définition littérale, d'une définition axiomatique purement formelle, éléments neutres. Il aurait pu faire l'économie du Dieu véridique, le Dieu trompeur ne pouvant être que celui qui tricherait dans la résolution des équations elles-mêmes. Mais personne n'a jamais vu ça; il n'y a pas de miracle de la combinatoire, si ce n'est le sens que nous lui donnons. C'est déjà suspect chaque fois que nous lui donnons un sens. C'est pourquoi le Verbe existe, mais non pas le Dieu de Descartes. Pour que le Dieu de Descartes existe, il faudrait que nous ayons un petit commencement de preuve de sa volonté créatrice à lui dans le domaine des mathématiques. Or ce n'est pas lui qui a inventé le transfini de Cantor, c'est nous. C'est bien pourquoi l'histoire nous témoigne que les grands mathématiciens qui ont ouvert cet au-delà de la logique divine, Euler tout le premier, ont eu très peur. Ils savaient ce qu'ils faisaient; ils rencontraient, non pas le vide de l'étendue du pas cartésien qui finalement, malgré Pascal, ne fait plus peur à personne, parce qu'on s'encourage à aller l'habiter de plus en plus loin, mais le vide de l'Autre, lieu infiniment plus redoutable, puisqu'il y faut quelqu'un. C'est pourquoi, serrant de plus près la question du sens du sujet tel qu'il s'évoque dans la méditation cartésienne, je ne crois là rien faire, même si j'empiète sur un domaine tant de fois parcouru qu'il finit par paraître en devenir réservé à certains, je ne crois pas faire quelque chose dont ils puissent se désintéresser, ceux-là mêmes, pour autant que la question est actuelle, plus actuelle qu'aucune, et plus actualisée encore, je crois pouvoir vous le montrer, dans la psychanalyse qu'ailleurs.

Ce vers quoi je vais donc aujourd'hui vous ramener, c'est à une considération, non de l'origine, mais de la position du sujet, pour autant qu'à la racine de l'acte de la parole il y a quelque chose, un moment où elle s'insère dans une structure de langage, et que cette structure de langage, en tant qu'elle est caractérisée à ce point originel, j'essaie de la resserrer, de la définir autour d'une thématique qui, de façon imagée, s'incarne, est comprise dans l'idée d'une contemporanéité originelle de l'écriture et du langage lui-même, en tant que l'écriture est connotation signifiante, que la parole ne la crée pas tant qu'elle ne la lit, que la genèse du

signifiant, à un certain niveau du réel qui est un de ses axes ou racines, c'est pour nous sans doute le principal à connoter la venue au jour des effets dits *effets de sens.* Dans ce rapport premier du sujet, dans ce qu'il projette derrière lui *nachträglich* par le seul fait de s'engager par sa parole, d'abord balbutiante, puis ludique, voire confusionnelle, dans le discours commun, ce qu'il projette en arrière de son acte, c'est là que se produit ce quelque chose vers quoi nous avons le courage d'aller, pour l'interroger au nom de la formule *Wo Es war, soll Ich werden,* que nous tendrions à pousser vers une formule très légèrement différemment accentuée, dans le sens d'un étant ayant été, d'un *Gewesen* qui subsiste pour autant que le sujet, s'y avançant, ne peut ignorer qu'il faut un travail de profond retournement de sa position pour qu'il puisse s'y saisir. Déjà, là, quelque chose nous dirige vers quelque chose qui, d'être inversé, nous suggère la remarque qu'à soi toute seule, dans son existence, la négation n'est pas, depuis toujours, sans receler une question ; qu'est-ce qu'elle suppose ? Suppose-t-elle l'affirmation sur laquelle elle s'appuie ? Sans doute. Mais cette affirmation, est-ce bien, elle, seulement l'affirmation de quelque chose de réel qui serait simplement ôté ? Ce n'est pas sans surprise, ce n'est pas non plus sans malice que nous pouvons trouver, sous la plume de Bergson, quelques lignes par lesquelles il s'élève contre toute idée de néant, position bien conforme à une pensée dans son fond attachée à une sorte de réalisme naïf : « Il y a plus, et non pas moins, dans l'idée d'un objet conçu comme n'existant pas que dans l'idée de ce même objet conçu comme existant, car l'idée de l'objet n'existant pas est nécessairement l'idée de l'objet existant, avec, en plus, la représentation d'une exclusion de cet objet par la réalité actuelle prise en bloc ». Est-ce ainsi que nous pouvons nous contenter de le situer ? Pour un instant, portons notre attention vers la négation elle-même. C'est ainsi que nous pouvons nous contenter, dans une simple expérience de son usage, de son emploi, d'en situer les effets.

Vous mener à cet endroit par tous les chemins d'une enquête linguistique est quelque chose que nous ne pouvons nous refuser. Au reste, déjà nous sommes-nous avancés dans ce sens, et si vous vous en souvenez bien, l'allusion a été faite ici dès longtemps aux remarques, certainement très suggestives sinon éclairantes, de Pichon et de Damourette dans leur collaboration à une grammaire fort riche et très féconde à considérer, grammaire spécialement de la langue française dans laquelle leurs remarques viennent à pointer qu'il n'y a pas, disent-ils, à proprement parler de négation en français. Ils entendent dire que cette forme, simplifiée à leur sens de l'ablation radicale telle qu'elle s'exprime à

la chute de certaines phrases allemandes j'entends à la chute, parce que c'est bien le terme *nicht* qui, à venir d'une façon surprenante à la conclusion d'une phrase poursuivie en registre positif, a permis à l'auditeur de rester jusqu'à son terme dans la plus parfaite indétermination, et foncièrement dans une position de créance. Par ce *nicht* qui la rature, toute la signification de la phrase se trouve exclue. Exclue de quoi ? Du champ de l'admissibilité de la vérité. Pichon remarque, non sans pertinence, que la division, la schize la plus ordinaire en français de la négation entre un *ne* d'une part, et un mot auxiliaire le *pas,* la *personne,* le *rien,* le *point,* la *mie,* la *goutte,* qui occupent une position dans la phrase énonciative, qui reste à préciser, par rapport au *ne* nommé d'abord, que ceci vous suggère nommément, à regarder de près l'usage séparé qui peut en être fait, d'attribuer à l'une de ces fonctions une signification dite *discordantielle,* à l'autre une signification *exclusive.* C'est justement d'exclusion du réel que serait chargé le *pas,* le *point,* tandis que le *ne* exprimerait cette dissonance parfois si subtile qu'elle n'est qu'une ombre, et nommément dans ce fameux *ne* dont vous savez que j'ai fait grand état pour essayer pour la première fois, justement, d'y montrer quelque chose comme la trace du sujet de l'inconscient, le *ne* dit explétif, le *ne* de ce *je crains qu'il ne vienne ;* vous touchez aussitôt du doigt qu'il ne veut rien dire d'autre que *j'espérais qu'il vienne.* Il exprime la discordance de vos propres sentiments à l'endroit de cette personne, il véhicule en quelque sorte la trace combien plus suggestive d'être incarnée dans son signifiant, puisque nous l'appelons en psychanalyse ambivalence. *Je crains qu'il ne vienne,* ce n'est pas tant exprimer l'ambiguïté de nos sentiments que, par cette surcharge, montrer combien, dans un certain type de relation, est capable de ressurgir, d'émerger, de se reproduire, de se marquer en une béance cette distinction du sujet de l'acte d'énonciation en tant que tel, par rapport au sujet de l'énoncé, même s'il n'est pas présent au niveau de l'énoncé d'une façon qui le désigne. *Je crains qu'il ne vienne,* c'est un tiers ; ce serait, s'il était dit *je crains que je ne fasse,* ce qui ne se dit guère, encore que ce soit concevable, qui serait au niveau de l'énoncé. Pourtant, ceci importe peu qu'il soit désignable, vous voyez d'ailleurs que je peux l'y faire rentrer, au niveau de l'énoncé, et un sujet, masqué ou pas au niveau de l'énonciation, représenté ou non, nous amène à nous poser la question de la fonction du sujet, de sa forme, de ce qui le supporte, et à ne pas nous tromper, à ne pas croire que c'est simplement le *je [shifter]* qui, dans la formulation de l'énoncé, le désigne comme celui qui, dans l'instant qui définit le présent, porte la parole.

Le sujet de l'énonciation a peut-être toujours un autre support. Ce que j'ai articulé c'est que, bien plus, ce petit *ne,* ici saisissable sous la forme explétive, c'est là que nous devons en reconnaître à proprement parler, dans un cas exemplaire, le support. Et aussi bien ce n'est pas dire, bien sûr, non plus que dans ce phénomène d'exception nous devions reconnaître son support exclusif. L'usage de la langue va me permettre d'accentuer devant vous d'une façon très banale, non pas tant la distinction de Pichon, à la vérité, je ne la crois pas soutenable jusqu'à son terme descriptif. Phénoménologiquement elle repose sur l'idée, pour nous inadmissible, qu'on puisse en quelque sorte fragmenter les mouvements de la pensée. Néanmoins, vous avez cette conscience linguistique qui vous permet tout de suite d'apprécier l'originalité du cas où vous avez seulement, où vous pouvez dans l'usage actuel de la langue… cela n'a pas toujours été ainsi, dans les temps archaïques, la forme que je vais maintenant formuler devant vous était la plus commune. Dans toutes les langues, une évolution se marque, comme d'un glissement, que les linguistes essaient de caractériser, des formes de la négation. Le sens dans lequel ce glissement s'exerce, j'en dirai peut-être tout à l'heure la ligne générale, elle s'exprime sous la plume des spécialistes, mais pour l'instant prenons le simple exemple de ce qui s'offre à nous, tout simplement dans la distinction entre deux formules également admissibles, également reçues, également expressives, également communes, celle du *je ne sais* avec *j'sais pas.* Vous voyez, je pense tout de suite quelle en est la différence, différence d'accent. Ce *je ne sais* n'est pas sans quelque maniérisme, il est littéraire. Il vaut quand même mieux que *jeunes nations,* mais il est du même ordre. Ce sont tous les deux Marivaux, sinon rivaux. Ce qu'il exprime, ce *je ne sais,* c'est essentiellement quelque chose de tout à fait différent de l'autre code d'expression, celui du *j'sais pas ;* il exprime l'oscillation, l'hésitation, voire le doute. Si j'ai évoqué Marivaux, ce n'est pas pour rien ; il est la formule ordinaire, sur la scène, où peuvent se formuler les aveux voilés. Auprès de ce *je ne sais,* il faudrait s'amuser à orthographier, avec l'ambiguïté donnée par mon jeu de mots, le *j'sais pas* par l'assimilation qu'il subit du fait du voisinage du *s* inaugural du verbe, le *j* du *je* qui devient un *che* aspirant qui est par là sifflante sourde. Le *ne* ici avalé disparaît, toute la phrase vient reposer sur le *pas* lourd de l'occlusive qui la détermine. L'expression ne prendra son accent d'accentuation un peu dérisoire, voire populassière à l'occasion, justement que de son discord avec ce qu'il y aura d'exprimé alors. Le *ch'sais pas* marque, si je puis dire, même le coup de quelque chose où tout au contraire le sujet vient se collapser, s'aplatir. « Comment ça t'est-il

arrivé ? » demande l'autorité, après quelque triste mésaventure, au responsable. — « Ch'sais pas. » C'est un trou, une béance qui s'ouvre, au fond de laquelle ce qui disparaît, s'engouffre, c'est le sujet lui-même. Mais ici il n'apparaît plus dans son mouvement oscillatoire, dans le support qui lui est donné de son mouvement originel, mais tout au contraire sous une forme de constatation de son ignorance à proprement parler exprimée, assumée, plutôt projetée, constatée. C'est quelque chose qui se présente comme un *n'être pas là* projeté sur une surface, sur un plan où il est comme tel reconnaissable.

Et ce que nous approchons par cette voie dans ces remarques contrôlables de mille sortes, par toutes sortes d'autres exemples, c'est quelque chose dont au minimum nous devons retenir l'idée d'un double versant. Est-ce que ce double versant est vraiment d'opposition, comme Pichon le laisse entendre ? Quant à l'appareil lui-même, est-ce qu'un examen plus poussé peut nous permettre de le résoudre ? Remarquons d'abord que le *ne* de ces deux termes a l'air d'y subir l'attraction de ce qu'on peut appeler le groupe de tête de la phrase, pour autant qu'il est saisi, supporté par la forme pronominale. Ce peloton de tête, en français, est remarquable dans les formules qui l'accumulent, telles que le *je ne le, je le lui*; ceci, groupé avant le verbe, n'est certainement pas sans refléter une profonde nécessité structurale. Que le *ne* vienne [*s'*] y agréger, je dirai que ce n'est pas là ce qui nous paraît le plus remarquable. Ce qui nous paraît le plus remarquable, c'est ceci, c'est qu'à venir s'y agréger, il en accentue ce que j'appellerai la significantisation subjective. Remarquez en effet que ce n'est pas un hasard si c'est au niveau d'un *je ne sais*, d'un *je ne puis*, d'une certaine catégorie qui est celle des verbes où se situe, s'inscrit la position subjective elle-même comme telle, que j'ai trouvé mon exemple d'emploi isolé de *ne.* Il y a en effet tout un registre de verbes dont l'usage est propre à nous faire remarquer que leur fonction change profondément, d'être employés à la première, ou à la seconde, ou à la troisième personne. Si je dis *je crois qu'il va pleuvoir*, ceci ne distingue pas, de mon énonciation qu'il va pleuvoir, un acte de croyance. *Je crois qu'il va pleuvoir* connote simplement le caractère contingent de ma prévision. Observez que les choses se modifient si je passe aux autres personnes; *tu crois qu'il va pleuvoir* fait beaucoup plus appel à quelque chose, celui à qui je m'adresse, je fais appel à son témoignage. *Il croit qu'il va pleuvoir* donne de plus en plus de poids à l'adhésion du sujet à sa créance. L'introduction du *ne* sera toujours facile quand il vient s'adjoindre à ces trois supports pronominaux de ce verbe qui a ici fonction variée; au départ, de la nuance énonciative jusqu'à l'énoncé d'une position

du sujet, le poids du *ne* sera toujours pour le ramener vers la nuance énonciative. *Je ne crois pas qu'il va pleuvoir*, c'est encore plus lié au caractère de suggestion dispositionnelle qui est la mienne. Cela peut n'avoir absolument rien à faire avec une non-croyance, mais simplement avec ma bonne humeur. *Je ne crois pas qu'il va pleuvoir, je ne crois pas qu'il pleuve,* cela veut dire que les choses me paraissent pas trop mal se présenter. De même, à l'adjoindre aux deux autres formulations, ce qui d'ailleurs va distinguer deux autres personnes, le *ne* tendra à *je-iser* ce dont, dans les autres formules, il s'agit. *Tu ne crois pas qu'il va pleuvoir, il ne croit pas qu'il doive pleuvoir,* c'est bien en tant que, c'est bien attirés vers le *je* qu'ils seront, par le fait que c'est avec l'adjonction de cette petite particule négative qu'ils sont ici introduits dans le premier membre de la phrase.

Est-ce à dire qu'en face nous devions faire du *pas* quelque chose qui, tout brutalement, connote le pur et simple fait de la privation ? Ce serait assurément la tendance de l'analyse de Pichon, pour autant qu'il en trouve en effet, à grouper les exemples, à donner toutes les apparences. En fait je ne le crois pas, pour des raisons qui tiennent d'abord à l'origine même des signifiants dont il s'agit. Sûrement, nous avons la genèse historique de leur forme d'introduction dans le langage. Originellement, *je n'y vais pas* peut s'accentuer par une virgule, *je n'y vais, pas un seul pas*, si je puis dire. *Je n'y vois point, même pas d'un point, je n'y trouve goutte, il n'en reste mie,* il s'agit bien de quelque chose qui, loin d'être dans son origine la connotation d'un trou d'absence, exprime bien au contraire la réduction, la disparition sans doute, mais non achevée, laissant derrière elle le sillage du trait le plus petit, le plus évanouissant. En fait, ces mots faciles à restituer à leur valeur positive, au point qu'ils sont couramment encore employés avec cette valeur, reçoivent bien leur charge négative du glissement qui se produit vers eux de la fonction du *ne*, et même si le *ne* est élidé, c'est bien, sur eux, de sa charge qu'il s'agit, dans la fonction qu'il exerce. Quelque chose, si l'on peut dire, de la réciprocité, disons, de ce *pas* et de ce *ne* nous sera apporté par ce qui se passe quand nous inversons leur ordre dans l'énoncé de la phrase. Nous disons, exemple de logique : « Pas un homme qui ne mente ». C'est bien là le *pas* qui ouvre le feu. Ce que j'entends ici désigner, vous faire saisir, c'est que le *pas*, pour ouvrir la phrase, ne joue absolument pas la même fonction qui lui serait attribuable, aux dires de Pichon, si celle-ci était celle qui s'exprime dans la formule suivante, j'arrive et je constate : « Il n'y a ici pas un chat. »

Entre nous, laissez-moi vous signaler au passage la valeur éclairante, privilégiée, voire redoutable de l'usage même d'un tel mot, *pas un chat.* Si nous avions

à faire le catalogue des moyens d'expression de la négation, je proposerais que nous mettions à la rubrique ce type de mots pour devenir comme un support de la négation. Ils ne sont pas du tout sans constituer une catégorie spéciale. Qu'est-ce que le chat a à faire dans la question ? Mais laissons cela pour le moment. *Pas un homme qui ne mente* montre sa différence avec ce concert de carence, quelque chose qui est tout à fait à un autre niveau et qui est suffisamment indiqué par l'emploi du subjonctif. Le *pas un homme qui ne mente* est du même niveau qui motive, qui définit toutes les formes les plus discordantielles, pour employer le terme de Pichon, que nous puissions attribuer au *ne,* depuis le *je crains qu'il ne vienne* jusque le *avant qu'il ne vienne,* jusqu'au *plus petit que je ne le croyais,* ou encore *il y a longtemps que je ne l'ai vu,* qui posent, je vous le dis au passage, toutes sortes de questions que je suis pour l'instant forcé de laisser de côté. Je vous fais remarquer en passant ce que supporte une formule comme *il y a longtemps que je ne l'ai vu,* vous ne pouvez pas le dire à propos d'un mort, ni d'un disparu. *Il y a longtemps que je ne l'ai vu* suppose que la prochaine rencontre est toujours possible.

Vous voyez avec quelle prudence l'examen, l'investigation de ces termes doit être maniée. Et c'est pourquoi, au moment de tenter d'exposer, non pas la dichotomie, mais un tableau général des divers niveaux de la négation dans laquelle notre expérience nous apporte des entrées de matrice autrement plus riches que tout ce qui s'était fait au niveau des philosophes, depuis Aristote jusqu'à Kant, et vous savez comment elles s'appellent, ces entrées de matrices, privation, frustration, castration ; c'est elles que nous allons essayer de reprendre, pour les confronter avec le support signifiant de la négation tel que nous pouvons essayer de l'identifier. *Pas un homme qui ne mente.* Qu'est-ce que nous suggère cette formule. *« Homo mendax »,* ce jugement, cette proposition que je vous présente sous la forme type de l'affirmative universelle, à laquelle vous savez peut-être que dans mon tout premier séminaire de cette année j'avais déjà fait allusion, à propos de l'usage classique du syllogisme : « tout homme est mortel, Socrate… etc. », avec ce que j'ai connoté au passage de sa fonction transférentielle. Je crois que quelque chose peut nous être apporté dans l'approche de cette fonction de la négation, au niveau de l'usage originel, radical, par la considération du système formel des propositions telles qu'Aristote les a classées dans les catégories dites de l'universelle affirmative et négative, et de la particulière dite également négative et affirmative, A.E.I.O. Disons-le tout de suite, ce sujet dit de l'opposition des propositions, origine chez Aristote de toute son analyse, de toute sa

mécanique du syllogisme, n'est pas sans présenter, malgré l'apparence, les plus nombreuses difficultés. Dire que les développements de la logistique la plus moderne ont éclairé ces difficultés serait très certainement dire quelque chose contre quoi toute l'histoire s'inscrit en faux. Bien au contraire, la seule chose qu'elle peut faire apparaître, étonnante, c'est l'apparence d'uniformité dans l'adhésion que ces formules dites aristotéliciennes ont rencontrée jusqu'à Kant, puisque Kant gardait l'illusion que c'était là un édifice inattaquable. Assurément ce n'est pas rien de pouvoir, par exemple, faire remarquer que l'accentuation de leur fonction affirmative et négative n'est pas articulée comme telle dans Aristote lui-même, et que c'est beaucoup plus tard, avec Averroès probablement, qu'il convient d'en marquer l'origine. C'est vous dire qu'aussi bien les choses ne sont pas aussi simples, quand il s'agit de leur appréciation.

Pour ceux à qui besoin est de faire un rappel de la fonction de ces propositions, je vais les rappeler brièvement. *Homo mendax,* puisque c'est ce que j'ai choisi pour introduire ce rappel, prenons-le donc, *homo,* et même *omnis homo, omnis homo mendax, tout homme est menteur.* Quelle est la formule négative ? Selon une forme [qui porte], et en beaucoup de langues, *omnis homo non mendax* peut suffire. Je veux dire que *omnis homo non mendax* veut dire que, de tout homme, il est vrai qu'il ne soit pas menteur. Néanmoins, pour la clarté, c'est le terme *nullus* que nous employons, *nullus homo mendax.* Voilà ce qui est connoté habituellement par la lettre, respectivement, A et E de l'universelle affirmative et de l'universelle négative.

Que va-t-il se passer au niveau des affirmatives particulières ? Puisque nous nous intéressons à la négative, c'est sous une forme négative que nous allons pouvoir ici les introduire. *Non omnis homo mendax, ce n'est pas tout homme qui est menteur,* autrement dit je choisis et je constate qu'il y a des hommes qui ne sont pas menteurs. En somme, ceci ne veut pas dire que quiconque, *aliquis,* ne puisse être menteur, *aliquis homo mendax,* telle est la particulière affirmative habituellement désignée dans la notation classique par la lettre I. Ici, la négative particulière, O, sera, le *non omnis* étant ici résumé par *nullus, non nullus homo non mendax, il n'y a pas aucun homme qui ne soit pas menteur.* En d'autres termes, dans toute la mesure où nous avions choisi ici, O, de dire que *pas tout homme n'était menteur,* ceci l'exprime d'une autre façon, à savoir que *ce n'est pas aucun qu'il y ait à être non menteur.* Les termes ainsi organisés se distinguent, dans la théorie classique, par les formules suivantes qui les mettent réciproquement en positions dites de *contraires* ou de *subcontraires,* c'est-à-dire que

les propositions universelles A et E s'opposent à leur propre niveau comme ne sachant et ne pouvant être vraies en même temps. Il ne peut en même temps être vrai que tout homme puisse être menteur et que nul homme ne puisse être menteur, alors que toutes les autres combinaisons sont possibles. Il ne peut en même temps être faux qu'il y ait des hommes menteurs et des hommes non menteurs. L'opposition dite *contradictoire* est celle par laquelle les propositions situées dans chacun de ces quadrants s'opposent diagonalement, A-O et E-I, en ceci que chacune exclut, étant vraie, la vérité de celle qui lui est opposée au titre de contradictoire, et étant fausse exclut la fausseté de celle qui lui est opposée à titre de contradictoire. S'il y a des hommes menteurs, I, ceci n'est pas compatible avec le fait que nul homme ne soit menteur, E. Inversement, le rapport est le même de la particulière négative, O avec l'affirmative, A.

| A | E |
|---|---|
| omnis homo mendax<br>nullus homo non mendax | omnis homo non mendax<br>nullus homo mendax |
| aliquis homo mendax<br>non omnis homo non mendax | aliquis homo non mendax<br>non omnis homo mendax |
| I | O |

Qu'est-ce que je vais vous proposer, pour vous faire sentir ce qui, au niveau du texte aristotélicien, se présente toujours comme ce qui s'est développé dans l'histoire d'embarras autour de la définition comme telle de l'universelle ?

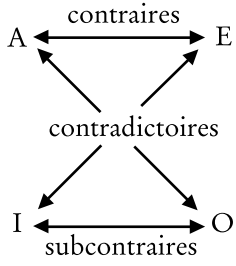


Observez d'abord que si ici je vous ai introduit le *non omnis homo mendax,* O, le *pas tout,* le terme *pas* portant sur la notion du *tout* comme définissant la particulière, ça n'est pas que ceci soit légitime, car précisément Aristote s'y oppose d'une façon qui est contraire à tout le développement qu'a pu prendre ensuite la spéculation sur la logique formelle, à savoir un développement, une explication *en*

*extension* faisant intervenir la carcasse symbolisable par un cercle, par une zone dans laquelle les objets constituant son support sont rassemblés. Aristote, très précisément avant les *Premiers analytiques,* tout au moins dans l'ouvrage qui antécède dans le groupement de ses œuvres, mais qui apparemment l'antécède logiquement sinon chronologiquement, qui s'appelle *De l'interprétation,* fait remarquer que — et non sans avoir provoqué l'étonnement des historiens — ce n'est pas sur la qualification de l'universalité que doit porter la négation. C'est donc bien d'un quelque, *aliquis,* homme qu'il s'agit, et d'un quelqu'homme que nous devons interroger comme tel comme menteur. La qualification, donc, de l'*omnis,* de l'omnitude, de la parité de la catégorie universelle, est ici ce qui est en cause. Est-ce que c'est quelque chose qui soit du même niveau, du niveau d'existence de ce qui peut supporter ou ne pas supporter l'affirmation ou la négation ? Est-ce qu'il y a homogénéité entre ces deux niveaux ? Autrement dit, est-ce que c'est de quelque chose qui simplement suppose la collection comme réalisée qu'il s'agit, dans la différence qu'il y a de l'universelle à la particulière ?

Bouleversant la portée de ce que je suis en train d'essayer de vous expliquer, je vais vous proposer quelque chose, quelque chose qui est fait en quelque sorte pour répondre à quoi ? A la question qui lie, justement, la définition du sujet comme tel à celle de l'ordre d'affirmation ou de négation dans lequel il entre dans l'opération de cette division propositionnelle. Dans l'enseignement classique de la logique formelle, il est dit — et si l'on recherche à qui ça remonte, je vais vous le dire, ce n'est pas sans être quelque peu piquant —, il est dit que le sujet est pris sous l'angle de la qualité, et que l'attribut que vous voyez ici incarné par le terme *mendax* est pris sous l'angle de la quantité. Autrement dit, dans l'un ils sont tous, ils sont plusieurs, voire il y en a un. C'est ce que Kant conserve encore, au niveau de la *Critique de la Raison pure,* dans la division ternaire. Ce n'est pas sans soulever, de la part des linguistes, de grosses objections. Quand on regarde les choses historiquement, on s'aperçoit que cette distinction qualité-quantité a une origine ; elle apparaît pour la première fois dans un petit traité, paradoxalement, sur les doctrines de Platon, et cela — c'est au contraire l'énoncé aristotélicien de la logique formelle qui est reproduit, d'une façon abrégée, mais non sans période didactique, et l'auteur n'est ni plus ni moins qu'Apulée, l'auteur d'un traité sur Platon — se trouve avoir ici une singulière fonction historique, c'est à savoir d'avoir introduit une catégorisation, celle de la quantité et de la qualité, dont le moins qu'on puisse dire c'est que c'est de s'être introduit et d'être resté aussi longtemps dans l'analyse des formules logiques, qu'on l'y a introduit.

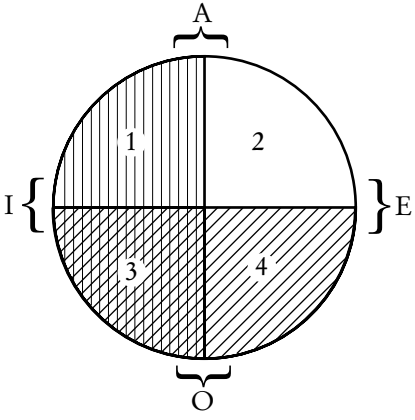


Voici en effet le modèle autour duquel je vous propose pour aujourd'hui de centrer votre réflexion. Voici un quadrant [1] dans lequel nous allons mettre des traits verticaux. La fonction *trait* va remplir celle du sujet, et la fonction *vertical,* qui est d'ailleurs choisie simplement comme support, celle d'attribut. J'aurais bien pu dire que je prenais comme attribut le terme *unaire,* mais pour le côté représentatif et imaginable de ce que j'ai à vous montrer, je les mets verticaux. Ici [3], nous avons un segment de cadran où il y a des traits verticaux mais aussi des traits obliques. Ici [2] il n'y a pas de trait. Ce que ceci est des-tiné à illustrer, c'est que la distinction universelle-particulière, en tant qu'elle forme un couple distinct de l'opposition affirmative-négative, est à considérer comme un registre tout différent de celui qu'avec plus ou moins d'adresse des commentateurs, à partir d'Apulée, ont cru devoir diriger dans ces formules si ambiguës, glissantes et confusionnelles qui s'appellent respectivement la qualité et la quantité, et de l'opposer en ces termes. Nous appellerons l'opposition universelle-particulière une opposition de l'ordre de la λέξις, ce qui est pour nous λέγω [λέγειν], *je lis,* aussi bien *je choisis*, très exactement liée à cette fonction d'extraction, de choix du signifiant, qui est ce sur quoi pour l'instant, le terrain, la passerelle sur laquelle nous sommes en train de nous avancer. C'est pour la distinguer de la φάσίς, c'est-à-dire de quelque chose qui ici se propose comme une parole par où, oui ou non, je m'engage quant à l'existence de ce quelque chose qui est mis en cause par la λέξις première. Et en effet, vous allez le voir, de quoi est-ce que je vais pouvoir dire *tout trait est vertical ?* Bien sûr, du premier secteur du cadran [1], mais, observez-le, aussi du secteur vide [2]. Si je dis, *tout trait est vertical,* ça veut dire, quand il n'y a pas de verticale, il n'y a pas de

trait. En tout cas c'est illustré par le secteur vide du cadran. Non seulement le secteur vide ne contredit pas, n'est pas contraire à l'affirmation *tout trait est vertical,* mais l'illustre. Il n'y a nul trait qui ne soit vertical dans ce secteur du cadran. Voici donc illustrée par les deux premiers secteurs l'affirmative universelle.

La négative universelle va être illustrée par les deux secteurs de droite [2 et 4], mais ce dont il s'agit là se formulera par l'articulation suivante, *nul trait n'est vertical.* Il n'y a là, dans ces deux secteurs, nul trait vertical. Ce qui est à remarquer, c'est le secteur commun [2] que recouvrent ces deux propositions qui, selon la formule, la doctrine classique, en apparence ne sauraient être vraies en même temps. Qu'est-ce que nous allons trouver, suivant notre mouvement giratoire qui a ainsi fort bien commencé ; ici O, comme formule, ainsi qu'ici I, pour désigner les deux autres groupements possibles deux par deux des quadrants ? Ici I, nous allons voir le vrai de ces deux quadrants sous une forme affirmative, *il y a,* je le dis d'une façon phasique, je constate l'existence de traits verticaux, *il y a des traits verticaux, il y a quelques traits verticaux,* que je peux trouver soit ici [1] toujours, soit ici [3] dans les bons cas. Ici, si nous essayons de définir la distinction de l'universelle et de la particulière, nous voyons quels sont les deux secteurs [3 et 4] qui répondent à l'énonciation particulière O, là *il y a des traits non verticaux, non nullus non verticalis.* De même que tout à l'heure nous avons été un instant suspendus à l'ambiguïté de cette répétition de la négation, le *non… non…* est très loin d'être équivalent forcément au *oui,* et c'est quelque chose vers quoi nous aurons à revenir dans la suite.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Quel est l'intérêt pour nous de nous servir d'un tel appareil ? Pourquoi est-ce que j'essaie pour vous de détacher ce plan de la λέξις du plan de la φάσίς ? Je vais y aller tout de suite, et pas par quatre chemins, et je vais l'illustrer.

Qu'est-ce que nous pouvons dire, nous analystes ? Qu'est-ce que Freud nous enseigne ? Puisque le sens en a été complètement perdu, de ce qu'on appelle *proposition universelle,* depuis justement une formulation dont on peut mettre la tête de chapitre à la formulation eulérienne qui arrive à nous représenter toutes les fonctions du syllogisme par une série de petits cercles, soit s'excluant les uns les autres, se recoupant, s'intersectant, en d'autres termes et à proprement parler *en extension,* à quoi on oppose la *compréhension* qui serait distinguée simplement par je ne sais quelle inévitable manière de comprendre. De comprendre quoi ? Que le cheval est blanc ? Qu'est-ce qu'il y a à comprendre ? Ce que nous apportons qui renouvelle la question, c'est ceci ; je dis que Freud promulgue,

avance la formule qui est la suivante : *le père est Dieu* ou *tout père est Dieu.* Il en résulte, si nous maintenons cette proposition au niveau universel, celle qu'*il n'y a d'autre père que Dieu,* lequel d'autre part, quant à l'existence, est dans la réflexion freudienne plutôt *aufgehoben,* plutôt mis en suspension, voire en doute radical. Ce dont il s'agit, c'est que l'ordre de fonction que nous introduisons avec le *Nom du père* est ce quelque chose qui, à la fois a sa valeur universelle, mais qui vous remet à vous, à l'autre, la charge de contrôler s'il y a un père ou non de cet acabit.

S'il n'y en a pas, il est toujours vrai que le père soit Dieu. Simplement, la formule n'est confirmée que par le secteur vide [2] du cadran, moyennant quoi, au niveau de la φάσίς, nous avons *il y a des pères* qui remplissent plus ou moins la fonction symbolique que nous devons dénoncer comme telle, comme étant celle du Nom du père, *il y en a qui,* et *il y en a que pas.* Mais, qu'il y en ait *que pas* qui soient *pas* dans tous les cas, ce qui ici est supporté par ce secteur [4], c'est exactement la même chose qui nous donne appui et base à la fonction universelle du Nom du père, car, groupé avec le secteur dans lequel il n'y a rien [2], c'est justement ces deux secteurs, pris au niveau de la λέξις, qui se trouvent, en raison de celui-ci, de ce secteur supporté qui complémente l'autre, qui donnent sa pleine portée à ce que nous pouvons énoncer comme affirmation universelle.

Je vais l'illustrer autrement, puisqu'aussi bien jusqu'à un certain point la question a pu être posée de sa valeur, je parle par rapport à un enseignement traditionnel, qui doit être ce que j'ai apporté la dernière fois concernant le *petit i.* Ici, les professeurs discutent : « qu'est-ce que nous allons dire ? » Le professeur, celui qui enseigne, doit enseigner quoi ? Ce que d'autres ont enseigné avant lui. C'est-à-dire qu'il se fonde sur quoi ? Sur ce qui a déjà subi une certaine λέξις. Ce qui résulte de toute λέξις, c'est justement ce qui nous importe en l'occasion, et au niveau de quoi j'essaie de vous soutenir aujourd'hui, la lettre. Le professeur est lettré ; dans son caractère universel, il est celui qui se fonde sur la lettre au niveau d'un énoncé particulier. Nous pouvons dire maintenant qu'il peut l'être moitié moitié, il peut ne pas être *tout lettré.* Il en résultera que quand même on ne puisse dire qu'aucun professeur soit illettré, il y aura toujours dans son cas un peu de lettre. Il n'en reste pas moins que si par hasard il y avait un angle sous lequel nous puissions dire qu'il y en a éventuellement, sous un certain angle, qui se caractérisent comme donnant lieu à une certaine ignorance de la lettre, ceci ne nous empêcherait pas pour autant de boucler la boucle et de voir que le retour et le fondement, si l'on peut dire, de la définition universelle du professeur est

A

tout trait est vertical
(= quand il n'y a pas de verticale,
il n'y a pas de trait)
Tout père est Dieu
(il n'y a pas d'autre père que Dieu)
Le professeur se, fonde sur la lettre

N

Il n'y a ni trait ni verticale
Nom du père
Professeur analphabète
Père non-père
cause perdue

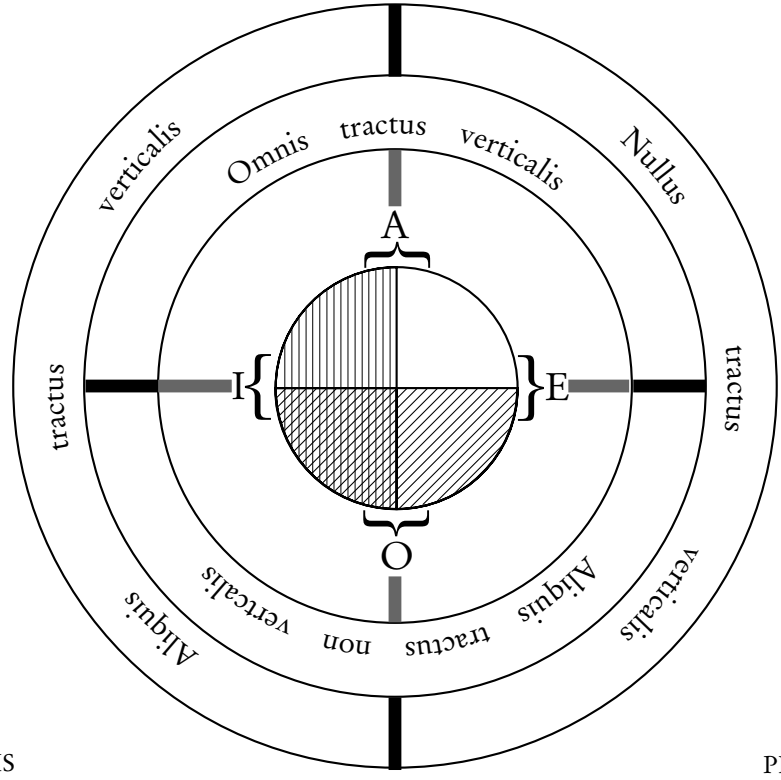


LEXIS

PHASIS

Il y a des traits verticaux (A.P.)
Il y a des pères
qui remplissent + ou -
la fonction symbolique
du Nom du père
Le professeur ne se fonde
qu'à moitié sur la lettre

Nul trait n'est vertical
Il y en a qui pas
Nul professeur ne se
fonde sur la lexis

très strictement en ceci, c'est que l'identité de la formule que *le professeur est celui qui s'identifie à la lettre* impose, exige même le commentaire qu'*il peut y avoir des professeurs analphabètes.* La case négative [2], comme corrélative essentielle de la définition de l'universalité, est quelque chose qui est profondément caché au niveau de la λέξις primitive.

Ceci veut dire quelque chose; dans l'ambiguïté du support particulier que nous pouvons donner dans l'engagement de notre parole au Nom du père comme tel, il n'en reste pas moins que nous ne pouvons pas faire que quoi que ce soit qui, aspiré dans l'atmosphère de l'humain si je puis m'exprimer ainsi, puisse si l'on peut dire, se considérer comme complètement dégagé du Nom du père. Que même ici [2 vide] où il n'y a que des pères pour qui la fonction du père est, si je puis m'exprimer ainsi, de pure perte, le père non-père, la cause perdue sur laquelle a terminé mon séminaire de l'année dernière, c'est néanmoins en fonction de cette déchéance, par rapport à une première λέξις qui est celle du Nom du père, que se juge cette catégorie particulière. L'homme ne peut faire que son affirmation ou sa négation, avec tout ce qu'elle engage, *celui-là est mon père,* ou *celui-là est son père,* ne soit pas entièrement suspendue à une λέξις primitive dont, bien entendu, ça n'est pas du sens commun, du signifié du père qu'il s'agit, mais de quelque chose à quoi nous sommes provoqués ici de donner son véritable support, et qui légitime, même aux yeux des professeurs — qui, vous le voyez, seraient en grand danger d'être toujours mis en quelque suspens quant à leur fonction réelle — qui, même au yeux des professeurs, doit justifier que j'essaie de donner, même à leur niveau de professeurs, un support algorithmique à leur existence de sujet comme tel.

# Leçon IX

*24 janvier 1962*

[J'éprouve une certaine difficulté à reprendre avec vous ce que je mène, ces traces subtiles légères du fait qu'hier soir j'ai dû dire des choses plus appuyées[1].] L'important pour ce qui nous concerne, pour la suite de notre séminaire, c'est que ce que j'ai dit hier soir concerne évidemment la fonction de l'objet, du *petit a,* dans l'identification du sujet, c'est-à-dire quelque chose qui n'est pas immédiatement à la portée de notre main, qui ne va pas être résolu tout de suite, sur lequel hier soir j'ai donné, si je puis dire, une indication anticipée en me servant du thème des trois coffrets. Cela éclaire beaucoup, ce thème des trois coffrets, mon enseignement, parce que si vous ouvrez ce qu'on appelle bizarrement les *Essais de Psychanalyse appliquée,* et que vous lisez l'article sur les trois coffrets, vous vous apercevez que vous restez un petit peu sur votre faim, en fin de compte. Vous ne savez pas très bien où il veut en venir, notre père Freud. Je crois qu'avec ce que je vous ai dit hier soir qui identifie les trois coffrets à la demande, thème auquel je pense vous êtes dès longtemps rompus, qui dit que dans chacun des trois coffrets — sans cela il n'y aurait pas de devinette, il n'y aurait pas de problème — il y a le *petit a,* l'objet qui est, en tant qu'il nous intéresse, nous analystes, mais pas du tout forcément l'objet qui correspond à la demande. Pas du tout forcément non plus le contraire, parce que sans cela il n'y aurait pas de difficulté. Cet objet, c'est l'objet du désir. Et le désir, où est-il ? Il est au-dehors, et là où il est vraiment, le point décisif, c'est vous, l'analyste, pour autant que votre désir ne doit pas se tromper sur l'objet du désir du sujet. Si les choses n'étaient pas comme cela, il n'y aurait pas de mérite à être analyste. Il y a une chose que je vous dis aussi en passant, c'est que j'ai quand même mis l'accent,

devant un auditoire supposé non savoir, sur quelque chose dans lequel je n'ai peut-être pas mis ici assez mes lourds et gros sabots, c'est-à-dire que le système de l'inconscient, le système ψ est un système partiel. Une fois de plus j'ai répudié, avec évidemment plus d'énergie que de motifs, vu que je devais aller vite, la référence à la totalité, ce qui n'exclut pas qu'on parle de partiel. J'ai insisté, dans ce système, sur son caractère extra-plat, sur son caractère de surface sur lequel Freud insiste à tours de bras tout le temps. On ne peut qu'être étonné que cela ait engendré la métaphore de la psychologie des profondeurs. C'est tout à fait par hasard que, tout à l'heure avant de venir, je retrouvai une note que j'avais prise du *Moi et le Ça,* « le moi est avant tout une entité corporelle, non seulement une entité toute en surface, mais une entité correspondant à la projection d'une surface ». C'est un rien ! Quand on lit Freud, on le lit toujours d'une certaine façon que j'appellerai la façon sourde.

Reprenons maintenant notre bâton de pérégrin [?], reprenons où nous en sommes, où je vous ai laissés la dernière fois, à savoir sur l'idée que la négation, si elle est bien quelque part au cœur de notre problème qui est celui du sujet, c'est pas déjà tout de suite, rien qu'à la prendre dans sa phénoménologie, la chose la plus simple à manier. Elle est en bien des endroits, et puis il arrive tout le temps qu'elle nous glisse entre les doigts. Vous en avez vu un exemple la dernière fois ; pendant un instant, à propos du *non nullus non mendax,* vous m'avez vu mettre ce *non,* le retirer et le remettre. Cela se voit tous les jours. On m'a signalé dans l'intervalle que dans les discours de celui que quelqu'un dans un billet, mon pauvre cher ami Merleau-Ponty, appelait « le grand homme qui nous gouverne », dans un discours que ledit grand homme a prononcé on entend : « On ne peut pas ne pas croire que les choses se passeront sans mal ». Là-dessus, exégèse : qu'est-ce qu'il veut dire ? L'intéressant, c'est pas tellement ce qu'il veut dire, c'est que manifestement nous entendons très bien, justement, ce qu'il veut dire, et que si nous l'analysons logiquement nous voyons qu'il dit le contraire. C'est une très jolie formule dans laquelle on glisse sans cesse pour dire à quelqu'un : « vous n'êtes pas sans ignorer… ». Ce n'est pas vous qui avez tort, c'est le rapport du sujet au signifiant qui de temps en temps émerge. Ce n'est pas simplement des menus paradoxes, des lapsus que j'épingle au passage ; nous les retrouverons, ces formules, au bon détour, et je pense vous donner la clef de ce pourquoi « vous n'êtes pas sans ignorer » veut dire ce que vous voulez dire. Pour que vous vous y reconnaissiez, je peux vous dire que c'est bien à le sonder que nous trouverons le juste poids, la juste inclination de cette balance où je place devant vous le rap-

port du névrosé à l'objet phallique quand je vous dis, pour l'attraper, ce rapport, il faut dire « il n'est pas sans l'avoir ». Cela ne veut évidemment pas dire qu'il l'a. S'il l'avait, il n'y aurait pas de question.

Pour en arriver là, repartons d'un petit rappel de la phénoménologie de notre névrosé concernant le point où nous en sommes, son rapport au signifiant. Depuis quelques fois je commence à vous faire saisir ce qu'il y a d'écriture dans l'affaire du signifiant, d'écriture originelle. Il a bien dû quand même vous venir à l'esprit que c'est essentiellement à cela que l'obsédé a affaire tout le temps, *ungeschehen machen,* faire que ça soit non-advenu. Qu'est-ce que cela veut dire ? Qu'est-ce que cela concerne ? Manifestement, ça se voit dans son comportement, ce qu'il veut éteindre, c'est ce que l'annaliste écrit tout au long de son histoire, l'annaliste avec deux *n* qu'il a en lui. C'est les annales de l'affaire qu'il voudrait bien effacer, gratter, éteindre. Par quel biais nous atteint le discours de Lady Macbeth quand elle dit que toute l'eau de la mer n'effacerait pas cette petite tache, si ce n'est point par quelque écho qui nous guide au cœur de notre sujet ? Seulement voilà, en effaçant le signifiant, comme il est clair que c'est de cela qu'il s'agit, à sa façon de faire, à sa façon d'effacer, à sa façon de gratter ce qui est inscrit, ce qui est beaucoup moins clair pour nous, parce que nous en savons un petit bout de plus que les autres, c'est ce qu'il veut obtenir par là.

C'est en cela qu'il est instructif de continuer sur cette route où nous sommes, où je vous mène en ce qui concerne comment ça vient, un signifiant comme tel ? Si ça a un tel rapport avec le fondement du sujet, s'il n'y a pas d'autre sujet pensable que ce quelque chose *x* de naturel en tant qu'il est marqué du signifiant, il doit tout de même bien y avoir à ça un ressort. Nous n'allons pas nous contenter de cette sorte de vérité aux yeux bandés. Le sujet, il est bien clair qu'il faut que nous le trouvions à l'origine du signifiant lui-même. « Pour sortir un lapin d'un chapeau »… c'est comme cela que j'ai commencé à semer le scandale dans mes propos proprement analytiques. Le pauvre cher homme défunt, et bien touchant en sa fragilité, était littéralement exaspéré par ce rappel que je faisais avec beaucoup d'insistance, parce qu'à ce moment c'est des formules utiles, que pour faire sortir un lapin d'un chapeau, il fallait l'y avoir préalablement mis. Il doit en être de même concernant le signifiant, et c'est ce qui justifie cette définition du signifiant que je vous donne, cette distinction d'avec le signe, c'est que si le signe représente quelque chose pour quelqu'un, le signifiant est autrement articulé, il représente le sujet pour un autre signifiant. Ceci, vous le verrez assez confirmé à tous les pas pour

que vous n'en quittiez pas la rampe solide. Et s'il représente ainsi le sujet, c'est comment ?

Revenons à notre point de départ, à notre signe, au point électif où nous pouvons le saisir comme représentant quelque chose pour quelqu'un, dans la trace. Repartons de la trace, pour suivre notre petite affaire à la trace. Un pas, une trace, le pas de Vendredi dans l'île de Robinson, émotion, le cœur battant devant cette trace. Tout ceci ne nous apprend rien, même si de ce cœur battant il résulte tout un piétinement autour de la trace. Cela peut arriver à n'importe quel croisement de traces animales. Mais si, survenant, je trouve la trace de ceci qu'on s'est efforcé d'effacer la trace, ou si même je n'en trouve plus trace, de cet effort, si je suis revenu parce que je sais — je n'en suis pas plus fier pour ça — que j'ai laissé la trace, que je trouve que, sans aucun corrélatif qui permette de rattacher cet effacement à un effacement général des traits de la configuration, on a bel et bien effacé la trace comme telle, là je suis sûr que j'ai affaire à un sujet réel. Observez que, dans cette disparition de la trace, ce que le sujet cherche à faire disparaître, c'est son passage de sujet à lui. La disparition est redoublée de la disparition visée qui est celle de l'acte lui-même de faire disparaître. Ceci n'est pas un mauvais trait pour que nous y reconnaissions le passage du sujet quand il s'agit de son rapport au signifiant, dans la mesure où vous savez déjà que tout ce que je vous enseigne de la structure du sujet, tel que nous essayons de l'articuler à partir de ce rapport au signifiant, converge vers l'émergence de ces moments de *fading* proprement liés à ce battement en éclipse de ce qui n'apparaît que pour disparaître, et reparaît pour de nouveau disparaître, ce qui est la marque du sujet comme tel.

Ceci dit si, la trace effacée, le sujet en entoure la place d'un cerne, quelque chose qui dès lors le concerne, lui, le repère de l'endroit où il a trouvé la trace, eh bien !, vous avez là la naissance du signifiant. Ceci implique, tout ce processus comportant le retour du dernier temps sur le premier, qu'il ne saurait y avoir d'articulation d'un signifiant sans ces trois temps. Une fois le signifiant constitué, il y en a forcément deux autres avant. Un signifiant, c'est une marque, une trace, une écriture, mais on ne peut pas le lire seul. Deux signifiants, c'est un pataquès, un coq à l'âne. Trois signifiants, c'est le retour de ce dont il s'agit, c'est-à-dire du premier. C'est quand le pas marqué dans la trace est transformé dans la vocalise de qui le lit en *pas* que ce pas, à condition qu'on oublie qu'il veut dire *le pas,* peut servir d'abord, dans ce qu'on appelle le phonétisme de l'écriture, à représenter *pas,* et du même coup à transformer la *trace de pas* éventuellement en le *pas de trace.*

Je pense que vous entendez au passage la même ambiguïté dont je me suis servi quand je vous ai parlé, à propos du mot d'esprit, du *pas de sens,* jouant sur l'ambiguïté du mot *sens,* avec ce saut, ce franchissement qui nous prend là où naît la rigolade quand nous ne savons pas pourquoi un mot nous fait rire, cette transformation subtile, cette pierre rejetée qui, d'être reprise, devient la pierre d'angle et je ferai volontiers le jeu de mots avec le πr de la formule du cercle, parce qu'aussi bien c'est en elle, je vous l'ai annoncé l'autre jour en introduisant la $\sqrt{-1}$, que nous verrons que se mesure si je puis dire, l'angle vectoriel du sujet par rapport au fil de la chaîne signifiante. C'est là que nous sommes suspendus, et c'est là que nous devons un peu nous habituer à nous déplacer, sur une substitution par où ce qui a un sens se transforme en équivoque et retrouve son sens. Cette articulation sans cesse tournante du jeu du langage, c'est dans ses syncopes mêmes que nous avons à repérer, dans ses diverses fonctions, le sujet.

Les illustrations ne sont jamais mauvaises pour adopter un œil mental où l'imaginaire joue un grand rôle. C'est pour ça que, même si c'est un détour, je ne trouve pas mauvais de vous, rapidement, tracer une petite remarque, simplement parce que je la trouve à ce niveau dans mes notes. Je vous ai parlé à plus d'une reprise, à propos du signifiant, du caractère chinois, et je tiens beaucoup à désenvoûter pour vous l'idée que son origine est une figure imitative. Il y en a un exemple, que je n'ai pris que parce que c'est lui qui me servait le mieux ; j'ai pris le premier de celui qui est articulé dans ces exemples, ces formes archaïques, dans l'ouvrage de Karlgren qui s'appelle *Grammata serica,* ce qui veut dire exactement *les signifiants chinois.* Le premier dont il se sert sous sa forme moderne est celui-ci, c'est le caractère *kè*, qui veut dire pouvoir dans le *Shuowén,* qui est un ouvrage d'érudit, à la fois précieux pour nous pour son caractère relativement ancien, mais qui est déjà très érudit, c'est-à-dire tramé d'interprétations, sur lesquelles nous pouvons avoir à reprendre. Il semble que ce ne soit pas sans raison que nous puissions nous fier à la racine qu'en donne le commentateur, et qui est bien jolie, c'est à savoir qu'il s'agit d'une schématisation du heurt de la colonne d'air telle qu'elle vient à pousser, dans l'occlusive gutturale, contre l'obstacle que lui oppose l'arrière de la langue contre le palais. Ceci est d'autant plus séduisant que, si vous ouvrez un ouvrage de phonétique, vous trouverez une image qui est à peu près celle-là  pour vous traduire le fonctionnement de l'occlusive. Et avouez que ce n'est pas mal que ce soit ça  qui soit choisi pour figurer le mot pouvoir, la possibilité, la fonction axiale introduite dans le monde par l'avènement du sujet au beau milieu du réel.

L'ambiguïté est totale, car un très grand nombre de mots s'articulent *kê* en chinois, dans lesquels ceci 可 nous servira de phonétique, à ceci près, 口 [*kou*], qui les complète, comme présentifiant le sujet à l'armature signifiante, et ceci, 口 [***kou***], sans ambiguïté et dans tous les caractères, est la représentation de la bouche. Mettez ce signe 大 [*da*] au-dessus, c'est le signe *dà* qui veut dire grand 奇 . Il a manifestement quelque rapport avec la petite forme humaine 人 , en général dépourvue de bras. Ici, comme c'est d'un grand qu'il s'agit, il a des bras. Ceci, 可 , n'a rien à faire avec ce qui se passe quand vous avez ajouté ce signe, 人 , au signifiant précédent 可 ; cela se lit désormais *jï,* mais ceci conserve la trace d'une prononciation ancienne dont nous avons des attestations grâce à l'usage de ce terme à la rime dans les anciennes poésies, nommément celles de *Chi-King* qui est un des exemples les plus fabuleux des mésaventures littéraires, puisqu'il a eu le sort de devenir le support de toutes sortes d'élucubrations moralisantes, d'être la base de tout un enseignement très entortillé des mandarins sur les devoirs des souverains, du peuple et du tutti quanti, alors qu'il s'agit manifestement de chansons d'amour d'origine paysanne. Un peu de pratique de la littérature chinoise, — je ne cherche pas à vous faire croire que j'en ai une grande, je ne me prends pas pour Wieger qui, lorsqu'il fait allusion à son expérience de la Chine…, — il s'agit d'un paragraphe que vous pouvez retrouver dans les livres à la portée de tous du père Wieger. Quoi qu'il en soit, d'autres que lui ont éclairé ce chemin, nommément Marcel Granet, dont après tout vous ne perdriez rien à ouvrir les beaux livres sur les danses et légendes et sur les fêtes anciennes de la Chine. Avec un peu d'efforts vous pourrez vous familiariser avec cette dimension vraiment fabuleuse, qui apparaît de ce qu'on peut faire avec quelque chose qui repose sur les formes les plus élémentaires de l'articulation signifiante. Par chance, dans cette langue les mots sont monosyllabiques. Ils sont superbes, invariables, cubiques, vous ne pouvez pas vous y tromper. Ils s'identifient au signifiant, c'est le cas de le dire. Vous avez des groupes de quatre vers, chacun composé de quatre syllabes. La situation est simple. Si vous les voyez et pensez que de ça on peut faire tout sortir, même une doctrine métaphysique qui n'a aucun rapport avec la signification originelle, cela commencera, pour ceux qui n'y seraient pas encore, à vous ouvrir l'esprit. C'est pourtant comme cela, pendant des siècles on a fait l'enseignement de la morale et de la politique sur des ritournelles qui signifiaient dans l'ensemble « je voudrais bien baiser avec toi ». Je n'exagère rien, allez-y voir.

Ceci, 奇 , veut dire, *ji,* qu'on commente *grand pouvoir, énorme ;* cela n'a bien

entendu absolument aucun rapport avec cette conjonction. *Ji,* ne veut pas tellement plus dire grand pouvoir que ce petit mot pour lequel en français il n'y a pas vraiment quelque chose qui nous satisfasse ; je suis forcé de le traduire par *l'impair,* au sens que le mot *impair* peut prendre de *glissement,* de *faute,* de *faille,* de *chose qui ne va pas, qui boîte,* en anglais si gentiment illustré par le mot *odd.* Et comme je vous le disais tout à l'heure, c'est ce qui m'a lancé sur le *Chou-King.* À cause du *Chou-King* , nous savons que c'était très proche du *kê,* au moins en ceci, c'est qu'il y avait une gutturale dans la langue ancienne qui donne l'autre implantation de l'usage de ce signifiant pour désigner le phonème *ji.* Si vous ajoutez cela 木 devant, qui est un déterminatif, celui de l'arbre, et qui désigne tout ce qui est de bois, vous aurez une fois que les choses en sont là un signe, 木 奇 qui désigne la chaise. Cela se dit *yi,* et ainsi de suite. Ça continue comme cela, cela n'a pas de raison de s'arrêter. Si vous mettez ici, à la place du signe de l'arbre, le signe du cheval 馬 [*mà*], cela veut dire s'installer à califourchon 馬.

Ce petit détour, je le considère, a son utilité, pour vous faire voir que le rapport de la lettre au langage n'est pas quelque chose qui soit à considérer dans une ligne évolutive. On ne part pas d'une origine épaisse, sensible, pour dégager de là une forme abstraite. Il n'y a rien qui ressemble à quoi que ce soit qui puisse être conçu comme parallèle au processus dit du concept, même seulement de la généralisation. On a une suite d'alternances où le signifiant revient battre l'eau, si je puis dire, du flux par les battoirs de son moulin, sa roue remontant chaque fois quelque chose qui ruisselle, pour de nouveau retomber, s'enrichir, se compliquer, sans que nous puissions jamais à aucun moment saisir ce qui domine, du départ concret ou de l'équivoque.

Voilà qui va nous mener au point où aujourd'hui le pas que j'ai à vous faire faire, une grande part des illusions qui nous arrêtent net, des adhérences imaginaires, dont peu importe que tout le monde y reste plus ou moins les pattes prises comme des mouches, mais pas les analystes, sont très précisément liées à ce que j'appellerai les illusions de la logique formelle. La logique formelle est une science fort utile, comme j'ai essayé la dernière fois de vous en pointer l'idée, à condition que vous vous aperceviez qu'elle vous pervertit en ceci, que puisqu'elle est la logique formelle, elle devrait vous interdire à tout instant de lui donner le moindre sens. C'est bien entendu ce à quoi avec le temps on en est venu. Mais les grands sérieux, les braves, les honnêtes de la logique symbolique connue depuis une cinquantaine d'années, ça leur donne je vous assure un

sacré mal, parce que c'est pas facile de construire une logique telle qu'elle doit être si elle répond vraiment à son titre de logique formelle, en ne s'appuyant strictement que sur le signifiant, en s'interdisant tout rapport, et donc tout appui intuitif sur ce qui peut s'insurger du signifié dans le cas où nous faisons des fautes. En général c'est là-dessus qu'on se repère, je raisonne mal, parce que dans ce cas il en résulterait n'importe quoi, ma grand-mère la tête à l'envers. Qu'est-ce que cela peut nous faire ? Ce n'est pas en général avec ça qu'on nous guide, parce que nous sommes très intuitifs. Si on fait de la logique formelle, on ne peut que l'être.

Or l'amusant est que le livre de base d'une logique symbolique, enserrant tous les besoins de la création mathématique, les *Principia Mathematica* de Bertrand Russell et Whitehead, arrive à ce quelque chose qui est tout près d'être le but, la sanction d'une logique symbolique digne de ce nom, enserrer tous les besoins de la création mathématique, mais les auteurs eux-mêmes tout près s'arrêtent, considérant comme une contradiction de nature à mettre en cause toute la logique mathématique ce paradoxe dit de Bertrand Russell. Il s'agit de quelque chose dont le biais frappe la valeur de la théorie dite des ensembles. En quoi se distingue un ensemble d'une définition de classe, la chose est laissée dans une relative ambiguïté puisque ce que je vais vous dire, et qui est le plus généralement admis par n'importe quel mathématicien, c'est à savoir que ce qui distingue un ensemble de cette forme de la définition de ce qui s'appelle une classe, ce n'est rien d'autre que l'ensemble sera défini par des formules qu'on appelle axiomes, qui seront posées sur le tableau noir en des symboles qui seront réduits à des lettres auxquelles s'adjoignent quelques signifiants supplémentaires indiquant des relations. Il n'y a absolument aucune autre spécification de cette logique dite symbolique par rapport à la logique traditionnelle, sinon cette réduction à des lettres. Je vous garantis, vous pouvez m'en croire sans que j'aie plus à m'engager dans des exemples.

Quelle est donc la vertu, forcément qui est bien quelque part, pour que ce soit en raison de cette seule différence qu'ait pu être développé un monceau de conséquences, dont je vous assure que l'incidence dans le développement de quelque chose qu'on appelle les mathématiques n'est pas mince, par rapport à l'appareil dont on a disposé pendant des siècles, et dont le compliment qu'on lui a fait qu'il n'a pas bougé entre Aristote et Kant se retourne ? C'est bien, si tout de même les choses se sont mises à cavaler comme elles l'ont fait — car les *Principia Mathematica* fait deux très très gros volumes, et ils n'ont qu'un intérêt fort mince —, mais enfin si le compliment se retourne, c'est bien que l'appa-

reil auparavant, pour quelque raison, se trouvait singulièrement stagnant. Alors, à partir de là, comment les auteurs viennent-ils à s'étonner de ce qu'on appelle le paradoxe de Russell ?

Le paradoxe de Russell est celui-ci; on parle de l'ensemble de tous les ensembles qui ne se comprennent pas eux-mêmes. Il faut que j'éclaire un peu cette histoire qui peut vous sembler au premier abord plutôt sèche. Je vous l'indique tout de suite; si je vous y intéresse, du moins je l'espère, c'est avec cette visée qu'il y a le plus étroit rapport — et pas seulement homonymique, justement parce qu'il s'agit de signifiant et qu'il s'agit par conséquent de ne pas comprendre — avec la position du sujet analytique, en tant que lui aussi, dans un autre sens du mot comprendre… et si je vous dis de ne pas comprendre, c'est pour que vous puissiez comprendre de toutes les façons que lui aussi ne se comprend pas lui-même. Passer par là n'est pas inutile, vous allez le voir, car nous allons sur cette route pouvoir critiquer la fonction de notre objet. Mais arrêtons-nous un instant sur ces ensembles qui ne se comprennent pas eux-mêmes.

Il faut évidemment, pour concevoir ce dont il s'agit, partir… puisque nous ne pouvons quand même pas, dans la communication, ne pas nous faire des concessions de références intuitives, parce que les références intuitives, vous les avez déjà, il faut donc les bousculer pour en mettre d'autres. Comme vous avez l'idée qu'il y a une classe, et qu'il y a une classe mammifères, il faut tout de même que j'essaie de vous indiquer qu'il faut se référer à autre chose. Quand on entre dans la catégorie des ensembles, il faut se référer au classement bibliographique cher à certains, classement composé de décimales ou autre, mais quand on a quelque chose d'écrit, il faut que ça se range quelque part, il faut savoir comment automatiquement le retrouver. Alors, prenons un ensemble qui se comprend lui-même. Prenons par exemple l'étude des humanités dans un classement bibliographique. Il est clair qu'il faudra mettre à l'intérieur les travaux des humanistes sur les humanités. L'ensemble de l'étude des humanités doit comprendre tous les travaux concernant l'étude des humanités en tant que telles. Mais considérons maintenant les ensembles qui ne se comprennent pas eux-mêmes; cela n'est pas moins concevable, c'est même le cas le plus ordinaire. Et puisque nous sommes théoriciens des ensembles, et qu'il y a déjà une classe de l'ensemble des ensembles qui se comprennent eux-mêmes, il n'y a vraiment nulle objection à ce que nous fassions la classe opposée — j'emploie classe ici parce que c'est bien là que l'ambiguïté va résider —, la classe des ensembles qui ne se comprennent pas eux-mêmes, l'ensemble de tous les ensembles qui ne se comprennent pas

eux-mêmes. Et c'est là que les logiciens commencent à se casser la tête, à savoir qu'ils se disent, cet ensemble de tous les ensembles qui ne se comprennent pas eux-mêmes, est-ce qu'il se comprend lui-même, ou est-ce qu'il ne se comprend pas ? Dans un cas comme dans l'autre il va choir dans la contradiction. Car si, comme selon l'apparence, il se comprend lui-même, nous voici en contradiction avec le départ qui nous disait qu'il s'agissait d'ensembles qui ne se comprennent pas eux-mêmes. D'autre part, s'il ne se comprend pas, comment l'excepter justement de ce que nous donne cette définition, à savoir qu'il ne se comprend pas lui-même ? Cela peut vous sembler assez bébé, mais le fait que ça frappe, au point de les arrêter, les logiciens qui ne sont pas précisément des gens de nature à s'arrêter à une vaine difficulté, et s'ils y sentent quelque chose qu'ils peuvent appeler une contradiction mettant en cause tout leur édifice, c'est bien parce qu'il y a quelque chose qui doit être résolu et qui concerne, si vous voulez bien m'écouter, rien d'autre que ceci, qui concerne la seule chose que les logiciens en question n'ont pas exactement en vue, à savoir que la lettre dont ils se servent, c'est quelque chose qui a en soi-même des pouvoirs, un ressort auquel ils ne semblent point tout à fait accoutumés.

Car — si nous illustrons ceci en application de ce que nous avons dit qu'il ne s'agit de rien d'autre que de l'usage systématique d'une lettre —, de réduire, de réserver à la lettre sa fonction signifiante pour faire sur elle, et sur elle seulement, reposer tout l'édifice logique, nous arrivons à ce quelque chose de très simple, que c'est tout à fait et tout simplement, que cela revient à ce qui se passe quand nous chargeons la lettre A par exemple, si nous nous mettons à spéculer sur l'alphabet, de représenter comme lettre A toutes les autres lettres de l'alphabet. De deux choses l'une, ou les autres lettres de l'alphabet, nous les énumérons de B à Z, en quoi la lettre A les représentera sans ambiguïté sans pour autant se comprendre elle-même, mais il est clair d'autre part que, représentant ces lettres de l'alphabet en tant que lettre, elle vient tout naturellement, je ne dirai même point enrichir, mais compléter à la place dont nous l'avons tirée, exclue, la série des lettres, et simplement en ceci que, si nous partons de ce que A — c'est là notre point de départ concernant l'identification — foncièrement n'est point A, il n'y a là aucune difficulté; la lettre A, à l'intérieur de la parenthèse où sont orientées toutes les lettres qu'elle vient symboliquement subsumer, n'est pas le même A et est en même temps le même. Il n'y a là aucune espèce de difficulté. Il ne devrait y en avoir d'autant moins que ceux qui en voient une sont justement ceux-là qui ont inventé la notion d'ensemble pour faire face aux déficiences

de la notion de classe, et par conséquent soupçonnant qu'il doit y avoir autre chose dans la fonction de l'ensemble que dans la fonction de la classe.

Mais ceci nous intéresse, car qu'est-ce que cela veut dire ? Comme je vous l'ai indiqué hier soir, l'objet métonymique du désir, ce qui, dans tous les objets, représente ce *petit a* électif où le sujet se perd, quand cet objet vient au jour métaphorique, quand nous venons à le substituer au sujet, qui dans la demande est venu à se syncoper, à s'évanouir, pas de trace, S barré, nous le révélons, le signifiant de ce sujet, nous lui donnons son nom, le bon objet, le sein de la mère, la mamme. Voilà la métaphore dans laquelle, disons-nous, sont prises toutes les identifications articulées de la demande du sujet. Sa demande est orale, c'est le sein de la mère qui les prend dans sa parenthèse. C'est le *a* qui donne leur valeur à toutes ces unités qui vont s'additionner dans la chaîne signifiante, *a* (1 + 1 + 1…). La question que nous avons à poser c'est établir la différence qu'il y a de cet usage que nous faisons de la mamme, avec la fonction qu'il prend dans la définition, par exemple, de la classe mammifères. Le mammifère se reconnaît à ceci qu'il a des mammes. Il est, entre nous, assez étrange que nous soyons aussi peu renseignés sur ce qu'on en fait effectivement dans chaque espèce. L'éthologie des mammifères est encore rudement à la traîne puisque nous en sommes, sur ce sujet comme pour la logique formelle, à peu près pas plus loin que le niveau d'Aristote, excellent, l'ouvrage l'*Histoire des animaux.* Mais nous, est-ce que c'est cela que veut pour nous dire le signifiant mamme, pour autant qu'il est l'objet autour de quoi nous substantifions le sujet dans un certain type de relation dite prégénitale ?

Il est bien clair que nous en faisons un tout autre usage, beaucoup plus proche de la manipulation de la lettre E dans notre paradoxe des ensembles, et pour vous le montrer, je vais vous faire voir ceci ; *a* (1 + 1 + 1), c'est que, parmi ces *un* de la demande dont nous avons révélé la signifiance concrète, est-ce qu'il y a ou non le sein lui-même ? En d'autres termes, quand nous parlons de fixation orale, le sein latent, l'actuel, celui après lequel votre sujet fait « ah ! ah ! ah ! », est-il mammaire ? Il est bien évident qu'il ne l'est pas, parce que vos oraux qui adorent les seins, ils adorent les seins parce que ces seins sont un phallus. Et c'est même pour ça, parce qu'il est possible que le sein soit aussi phallus, que Mélanie Klein le fait apparaître tout de suite aussi vite comme le sein, dès le départ, en nous disant qu'après tout c'est un petit sein plus commode, plus portatif, plus gentil. Vous voyez bien que poser ces distinctions structurales peut nous mener quelque part, dans la mesure où le sein refoulé réémerge, ressort dans le

symptôme, ou même simplement dans un coup que nous n'avons pas autrement qualifié, la fonction sur l'échelle perverse, à produire, de ce quelque chose d'autre qui est l'évocation de l'objet phallus. La chose s'inscrit ainsi :

$$\frac{\$}{\text{sein}} - \frac{sein\ (a)}{\text{phallus}}$$

Qu'est-ce que l'*a* ? Mettons à sa place la petite balle de ping-pong, c'est-à-dire rien, n'importe quoi, n'importe quel support du jeu d'alternance du sujet dans le *fort-da.* Là vous voyez qu'il ne s'agit strictement de rien d'autre que du passage du phallus de *a*+ à *a*- et que par là nous voyons dans le rapport d'identification, puisque nous savons que dans ce que le sujet assimile, c'est lui dans sa frustration, nous savons que le rapport de l'$ à ce $\frac{1}{A}$ — lui, 1, en tant qu'assumant la signification de l'Autre comme tel —, a le plus grand rapport avec la réalisation de l'alternance $a \times -a$, ce produit de *a* par *-a* qui formellement fait un $-a^2$.

Nous serrerons pourquoi une négation est irréductible. Quand il y a affirmation et négation, l'affirmation de la négation fait une négation. La négation de l'affirmation aussi. Nous voyons là pointer dans cette formule même du $-a^2$, nous retrouvons la nécessité de la mise en jeu, à la racine de ce produit, du $\sqrt{-1}$. Ce dont il s'agit, ce n'est pas simplement de la présence, ni de l'absence du petit *a*, mais de la conjonction des deux, de la coupure. C'est de la disjonction du *a* et du *-a* qu'il s'agit, et c'est là que le sujet vient à se loger comme tel, que l'identification a à se faire avec ce quelque chose qui est l'objet du désir. C'est pour ça que le point où, vous le verrez, je vous ai amenés aujourd'hui est une articulation qui vous servira dans la suite.

1 - Il s'agit de la Conférence faite par Lacan à l'Évolution psychiatrique le 23 janvier et intitulée *De ce que j'enseigne,* reproduite ici en annexe.

# Leçon X

*21 février 1962*

Je vous ai laissés la dernière fois sur l'appréhension d'un paradoxe concernant les modes d'apparition de l'objet. Cette thématique, partant de l'objet en tant que métonymique, s'interrogeait sur ce que nous faisions quand, cet objet métonymique, nous le faisions apparaître en facteur commun de cette ligne dite du signifiant, dont je désignai la place par celle du numérateur dans la grande fraction saussurienne, signifiant sur signifié. C'est ce que nous faisions quand nous le faisions apparaître comme signifiant, quand nous désignions cet objet comme l'objet de la pulsion orale, par exemple. Comme ce type nouveau désignait le genre de l'objet, pour vous le faire saisir je vous ai montré ce qu'il y a de nouveau, d'apporté à la logique par le mode dans lequel est employé le signifiant en mathématiques, dans la théorie des ensembles, mode qui est justement impensable si nous n'y mettons pas au premier plan, comme constitutif, le fameux paradoxe dit *paradoxe de Russell* pour vous faire toucher du doigt ce dont je suis parti, à savoir, en tant que tel le signifiant, non seulement n'est pas soumis à la loi dite des contradictions, mais même en est à proprement parler le support, à savoir que A est utilisable en tant que signifiant pour autant que A n'est pas A. D'où il résultait que l'objet de la pulsion orale en tant que nous le considérons comme le sein primordial, à propos de cette mamme générique de l'objectalisation psychanalytique, la question pouvait se poser, le sein réel, dans ces conditions, est-il mammaire ? Je vous disais non, comme il est bien évident, puisque dans toute la mesure où le sein se trouve, dans l'érotique orale, érotisé, c'est pour autant qu'il est tout autre chose qu'un sein, comme vous ne l'ignorez pas, et quelqu'un après la leçon est venu, s'approchant de moi, me dire : « Dans ces conditions, le phallus est-il phallique ? »

Ce qu'il faut dire, c'est que pour autant que c'est le signifiant phallus qui vient en facteur révélateur du sens de la fonction signifiante à un certain stade, c'est pour autant que le phallus vient à la même place, sur la fonction symbolique où était le sein, c'est pour autant que le sujet se constitue comme phallique, que le pénis, lui, qui est à l'intérieur de la parenthèse de l'ensemble des objets parvenus pour le sujet au stade phallique, que le pénis, peut-on dire, non seulement n'est pas plus phallique que le sein n'est mammaire, mais que les choses beaucoup plus gravement à ce niveau se posent, c'est à savoir que le pénis, partie du corps réel, tombe sous le coup de cette menace qui s'appelle la castration. C'est en raison de la fonction signifiante du phallus comme tel que le pénis réel tombe sous le coup de ce qui a d'abord été appréhendé dans l'expérience analytique comme menace, à savoir la menace de la castration. Voici donc le chemin sur lequel je vous mène. Je vous en montre ici le but et la visée. Il s'agit maintenant de la parcourir pas à pas, autrement dit de rejoindre ce que depuis notre départ de cette année je prépare et aborde peu à peu, à savoir la fonction privilégiée du phallus dans l'identification du sujet.

Entendons bien qu'en tout ceci, c'est à savoir en ceci que cette année nous parlons d'identification, c'est à savoir en ceci qu'à partir d'un certain moment de l'œuvre freudienne, la question de l'identification vient au premier plan, vient à dominer, vient à remanier toute la théorie freudienne, c'est pour autant — on rougit presque d'avoir à le dire — qu'à partir d'un certain moment, pour nous après Freud, pour Freud avant nous, la question du sujet se pose comme telle, à savoir, qu'est-ce qui… qu'est-ce qui est là ? Qu'est-ce qui fonctionne ? Qu'est-ce qui parle ? Qu'est-ce qui bien d'autres choses encore, et c'est pour autant qu'il fallait tout de même bien s'y attendre, dans une technique qui est une technique, grossièrement, de communication, d'adresse de l'un à l'autre et pour tout dire de rapport, il fallait tout de même bien savoir *qui* est-ce qui parle, et à *qui ?* C'est bien pour cela que cette année nous faisons de la logique. Je n'y peux rien, il ne s'agit pas de savoir si ça me plaît ou si ça me déplaît. Ça ne me déplaît pas. Ça peut ne pas déplaire à d'autres, mais ce qui est certain, c'est que c'est inévitable. Il s'agit de savoir dans quelle logique ceci nous entraîne. Vous avez bien pu voir que déjà je vous ai montré — je m'efforce d'être aussi court-circuitant que possible, je vous assure que je ne fais pas l'école buissonnière — où nous nous situons par rapport à la logique formelle, et qu'assurément nous ne sommes pas sans y avoir notre mot à dire.

Je vous rappelle le petit cadran que je vous ai construit à toutes fins utiles et

sur lequel nous aurons peut-être plus d'une fois l'occasion de revenir, à moins que ceci, en raison du train que nous sommes forcés de mener pour arriver cette année à notre but, ne doive rester encore pendant quelques mois, ou années, une proposition suspendue pour l'ingéniosité de ceux qui se donnent la peine de revenir sur ce que je vous enseigne. Mais sûrement, il ne s'agit point que de logique formelle. S'agit-il, et c'est ce qu'on appelle depuis Kant, je veux dire, d'une façon bien constituée depuis Kant, une logique transcendantale, autrement dit la logique du concept ? Sûrement pas non plus. C'est même assez frappant de voir à quel point la notion du concept est absente apparemment du fonctionnement de nos catégories. Ce que nous faisons — ce n'est pas du tout la peine de nous donner beaucoup de mal pour l'instant pour lui donner un épinglage plus précis —, c'est une logique dont d'abord certains disent que j'ai essayé de constituer une sorte de logique élastique. Mais enfin, cela ne suffit pas à constituer quelque chose de bien rassurant pour l'esprit. Nous faisons une logique du fonctionnement du signifiant, car sans cette référence constituée comme primaire, fondamentale, du rapport du sujet au signifiant, ce que j'avance est qu'il est à proprement parler impensable même qu'on parvienne à situer où est l'erreur où s'est engagée progressivement toute l'analyse, et qui tient précisément en ceci qu'elle n'a pas fait cette critique de la logique transcendantale, au sens kantien, que les faits nouveaux qu'elle amène imposent strictement. Ceci — je vais vous en faire la confidence, qui n'a pas en elle-même une importance historique, mais que je crois pouvoir tout de même vous communiquer à titre de stimulation — ceci m'a amené, pendant le temps, court ou long, pendant lequel j'ai été séparé de vous et de nos rencontres hebdomadaires, amené à remettre le nez, non point comme je l'avais fait il y a deux ans dans la *Critique de la Raison pratique,* mais dans la *Critique de la Raison pure.*

Le hasard ayant fait que je n'avais apporté par oubli que mon exemplaire en allemand, je n'ai pas fait la relecture complète, mais seulement celle du chapitre dit de l'*Introduction à l'analytique transcendantale,* et quoique déplorant que les quelques dix ans depuis lesquels je m'adresse à vous n'aient pas eu, je crois, beaucoup d'effet quant à la propagation parmi vous de l'étude de l'allemand, ce qui ne manque pas de me laisser toujours étonné, ce qui est un de ces petits faits qui me font quelquefois me faire à moi-même refléter ma propre image comme celle de ce personnage d'un film surréaliste bien connu qui s'appelle *Le Chien andalou,* image qui est celle d'un homme qui, à l'aide de deux cordes, hèle [sic]

derrière lui un piano sur lequel reposent, sans allusion, deux ânes morts,… à ceci près, que ceux tout au moins qui savent déjà l'allemand n'hésitent pas à rouvrir le chapitre que je leur désigne de la *Critique de la Raison pure.* Cela les aidera sûrement à bien centrer l'espèce de renversement que j'essaie d'articuler pour vous cette année. Je crois pouvoir très simplement vous rappeler que l'essence tient en la façon radicalement autre, excentrée, dont j'essaie de vous faire appréhender une notion qui est celle qui domine toute la structuration des catégories dans Kant. Ce en quoi il ne fait que mettre le point purifié, le point achevé, le point final à ce qui a dominé la pensée philosophique jusqu'à ce qu'en quelque sorte, là, il l'achève à la fonction de l'*Einheit* qui est le fondement de toute synthèse a priori, comme il s'exprime, et qui semble bien en effet s'imposer, depuis le temps de sa progression à partir de la mythologie platonicienne, comme la voie nécessaire, l'Un, le grand Un qui domine toute la pensée, de Platon à Kant, l'Un qui pour Kant, en tant que fonction synthétique, est le modèle même de ce qui dans toute catégorie a priori apporte avec soi, dit-il, la fonction d'une norme, entendez bien d'une règle universelle. Eh bien ! disons, pour ajouter sa pointe sensible à ce que, depuis le début de l'année, pour vous j'articule, s'il est vrai que la fonction de l'*un* dans l'identification, telle que la structure, et la décompose, l'analyse de l'expérience freudienne, est celle, non pas de l'*Einheit,* mais celle que j'ai essayé de vous faire sentir concrètement depuis le début de l'année comme l'accent original de ce que je vous ai appelé le *trait unaire,* c'est-à-dire tout autre chose que le cercle qui rassemble, sur lequel en somme débouche à un niveau d'intuition sommaire toute la formalisation logique ; non le cercle mais tout autre chose, à savoir, ce que je vous ai appelé un 1, ce trait, cette chose insituable, cette aporie pour la pensée, qui consiste en ceci que justement il est d'autant plus épuré, simplifié, réduit à n'importe quoi ; avec suffisamment d'abattement de ses appendices il peut finir par se réduire à ça, un 1. Ce qu'il y a d'essentiel, ce qui fait l'originalité de ceci, de l'existence de ce trait unaire et de sa fonction, et de son introduction, par où ? C'est justement ce que je laisse en suspens, car il n'est pas si clair que ce soit par l'homme, s'il est d'un certain côté possible, probable, en tout cas mis en question par nous que c'est de là que l'homme soit sorti. Donc, cet *un,* son paradoxe c'est justement ceci, c'est que plus il se ressemble, je veux dire, plus tout ce qui est de la diversité des semblances s'en efface, plus il supporte, plus il *un-carne,* dirai-je, si vous me passez ce mot, la différence comme telle. Le renversement de la position autour de l'Un fait que, de l'*Einheit* kantienne, nous considérons que nous passons à l'*Einzigkeit,* à l'unicité expri-

mée comme telle. Si c'est par là, si je puis dire, que j'essaie — pour emprunter une expression à un titre, j'espère célèbre pour vous, d'une improvisation littéraire de Picasso —, si c'est par là que j'ai choisi cette année d'essayer de faire ce que j'espère vous amener à faire, à savoir d'attraper le désir par la queue, si c'est par là, c'est-à-dire non pas par la première forme d'identification définie par Freud, qui n'est pas facile à manier, celle de l'*Einverleibung,* celle de la consommation de l'ennemi, de l'adversaire, du père, si je suis parti de la seconde forme de l'identification, à savoir de cette fonction du trait unaire, c'est évidemment dans ce but. Mais vous voyez où est le renversement, c'est que cette fonction, je crois que c'est le meilleur terme que nous ayons à prendre, parce que c'est le plus abstrait, c'est le plus souple, c'est le plus à proprement parler signifiant, c'est simplement un grand F. Si la fonction que nous donnons à l'*un* n'est plus celle de l'*Einheit* mais de l'*Einzigkeit,* c'est que nous sommes passés, ce qu'il conviendrait quand même que nous n'oublions pas, qui est la nouveauté de l'analyse, des vertus de la norme aux vertus de l'exception. Chose que vous avez retenue quand même un petit peu, et pour cause ; la tension de la pensée, on s'en arrange en disant, l'exception confirme la règle. Comme beaucoup de conneries c'est une connerie profonde, il suffit simplement de savoir la décortiquer. N'aurais-je fait que de reprendre cette connerie tout à fait lumineuse comme un de ces petits phares qu'on voit au sommet des voitures de police, que ce serait déjà un petit gain sur le plan de la logique. Mais évidemment c'est un bénéfice latéral. Vous le verrez, surtout si certains d'entre vous… peut-être que certains pourraient aller jusqu'à se dévouer, jusqu'à faire à ma place un jour un petit résumé de la façon dont il faut reponctuer l'analytique kantienne. Vous pensez bien qu'il y a les amorces de tout cela ; quand Kant distingue le jugement universel et le jugement particulier, et qu'il isole le jugement singulier en en montrant les affinités profondes avec le jugement universel, je veux dire, ce dont tout le monde s'était aperçu avant lui, mais en montrant que cela ne suffit pas qu'on les rassemble, pour autant que le jugement singulier a bien son indépendance, il y a là comme la pierre d'attente, l'amorce de ce renversement dont je vous parle. Ceci n'est qu'un exemple. Il y a bien d'autres choses qui amorcent ce renversement dans Kant. Ce qui est curieux, c'est qu'on ne l'ait pas fait plus tôt, même.

Il est évident que ce à quoi je faisais allusion devant vous en passant, lors de l'avant dernière fois, à savoir le côté qui scandalisait tellement monsieur Jespersen, linguiste, ce qui prouve que les linguistes ne sont pas du tout pourvus d'aucune infaillibilité, à savoir qu'il y aurait quelque paradoxe à ce que Kant

mette la négation à la rubrique des catégories désignant les qualités, à savoir comme second temps, si l'on peut dire, des catégories de la qualité, la première étant la réalité, la seconde étant la négation, et la troisième étant la limitation. Cette chose qui surprend, et dont il nous surprend que ça surprenne beaucoup ce linguiste, à savoir Mr. Jespersen, dans ce très long travail sur la négation qu'il a publié dans les *Annales de l'Académie danoise,* on est d'autant plus surpris que ce long article sur la négation est justement fait pour, en somme de bout en bout, nous montrer que linguistiquement la négation est quelque chose qui ne se soutient que par, si je puis dire, une surenchère perpétuelle. Ce n'est donc pas quelque chose de si simple que de la mettre à la rubrique de la quantité où elle se confondrait purement et simplement avec ce qu'elle est dans la quantité, c'est-à-dire le zéro. Mais justement, je vous en ai déjà là-dessus indiqué assez. Ceux que ça intéresse, je leur donne la référence, le grand travail de Jespersen est vraiment quelque chose de considérable.

Mais si vous ouvrez le *Dictionnaire d'étymologie latine* de Ernout et Meillet vous référant simplement à l'article *ne,* vous vous apercevrez de la complexité historique du problème du fonctionnement de la négation, à savoir, cette profonde ambiguïté qui fait qu'après avoir été cette fonction primitive de discordance sur laquelle j'ai insisté, en même temps que sur sa nature originelle, il faut bien toujours qu'elle s'appuie sur quelque chose qui est justement de cette nature de l'*un,* tel que nous essayons de le serrer ici de près ; que la négation ça n'est pas un zéro, jamais, linguistiquement, mais un *pas un.* Au point que le *sed non* latin, par exemple, pour illustrer ce que vous pouvez trouver dans cet ouvrage paru à l'Académie danoise pendant la guerre de 1914, et pour cela très difficile à trouver, le *non* latin lui-même, qui a l'air d'être la forme de négation la plus simple du monde, est déjà un *ne oinom,* dans la forme de *unum.* C'est déjà un *pas un,* et au bout d'un certain temps on oublie que c'est un *pas un,* et on remet encore un *un* à la suite. Et toute l'histoire de la négation, c'est l'histoire de cette consommation par quelque chose, qui est où ? C'est justement ce que nous essayons de serrer, la fonction du sujet comme tel. C'est pour cela que les remarques de Pichon sont très intéressantes, qui nous montrent qu'en français on voit tellement bien jouer les deux éléments de la négation, le rapport du *ne* avec le *pas,* qu'on peut dire que le français en effet a ce privilège, pas unique d'ailleurs parmi les langues, de montrer qu'il n'y a pas de véritable négation en français. Ce qui est curieux d'ailleurs, c'est qu'il ne s'aperçoive pas que si les choses en sont ainsi, cela doit aller un petit peu plus loin que le champ du

domaine français, si l'on peut s'exprimer ainsi. Il est en effet très facile, sur toutes sortes de formes, de s'apercevoir qu'il en est forcément de même partout, étant donné que la fonction du sujet n'est pas suspendue jusqu'à la racine à la diversité des langues. Il est très facile de s'apercevoir que le *not,* à un certain moment de l'évolution du langage anglais, est quelque chose comme *naught.*

Revenons en arrière, afin que je vous rassure que nous ne perdons pas notre visée. Repartons de l'année dernière, de Socrate, d'Alcibiade et de toute la clique qui, j'espère, a fait à ce moment votre divertissement. Il s'agit de conjoindre ce renversement logique concernant la fonction du *un* avec quelque chose dont nous nous occupons depuis longtemps, à savoir du désir. Comme, depuis le temps que je ne vous en parle pas, il est possible que les choses soient devenues pour vous un peu floues, je vais faire un tout petit rappel, que je crois juste le moment de faire dans cet exposé cette année, concernant ceci. Vous vous souvenez, c'est un fait discursif, que c'est par là que j'ai introduit, l'année dernière, la question de l'identification ; c'est à proprement parler quand j'ai abordé ce qui, concernant le rapport narcissique, doit se constituer pour nous comme conséquence de l'équivalence apportée par Freud entre la libido narcissique et la libido d'objet. Vous savez comment je l'ai symbolisée à l'époque, un petit schéma intuitif, je veux dire quelque chose qui se représente, un schème, non pas un schème au sens kantien — Kant est une très bonne référence, en français, c'est gris. Messieurs Tremesaygues et Pacaud ont réalisé tout de même ce tour de force de rendre la lecture de la *Critique de la Raison pure,* dont il n'est absolument pas impensable de dire que, sous un certain angle, on peut le lire comme un livre érotique, en quelque chose d'absolument monotone et poussiéreux. Peut-être, grâce à mes commentaires, vous arriverez, même en français, à lui restituer cette sorte de piment qu'il n'est pas exagéré de dire qu'il comporte. En tout cas je m'étais toujours laissé persuadé qu'en allemand c'était mal écrit, parce que d'abord les Allemands, sauf certains, ont la réputation de mal écrire. Ce n'est pas vrai, la *Critique de la Raison pure* est aussi bien écrite que les livres de Freud, et ce n'est pas peu dire. Le schéma est le suivant :

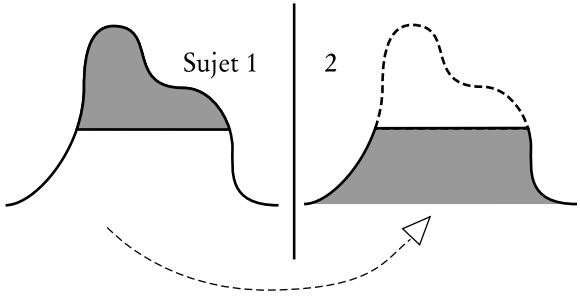

Il s'agissait de ce dont nous parle Freud, à ce niveau de l'*Introduction au narcissisme,* à savoir, que nous aimons l'autre de la même substance humide qui est celle dont nous sommes le réservoir, qui s'appelle la *libido,* et que c'est pour autant qu'elle est ici, en 1, qu'elle peut être là, en 2, c'est-à-dire environnant, noyant, mouillant l'objet d'en face. La référence de l'amour à l'humide n'est pas de moi, elle est dans *Le Banquet* que nous avons commenté l'an dernier. Moralité de cette métaphysique de l'amour, puisque c'est de cela qu'il s'agit, l'élément fondamental de la *Liebesbedingung,* de la condition de l'amour, moralité, en un certain sens je n'aime, ce qui s'appelle aimer, ce que nous appelons ici aimer, histoire de savoir aussi ce qu'il y a comme reste au-delà de l'amour, donc ce qui s'appelle aimer d'une certaine façon, je n'aime que mon corps, même quand, cet amour, je le transfère sur le corps de l'autre. Bien sûr, il en reste toujours une bonne dose sur le mien. C'est même jusqu'à un certain point indispensable, ne serait-ce, au cas extrême, qu'au niveau de ce qu'il faut bien qui fonctionne autoérotiquement, à savoir mon pénis, pour adopter pour la simplification le point de vue androcentrique. Cela n'a aucun inconvénient, cette simplification, comme vous allez le voir, puisque ça n'est pas cela qui nous intéresse. Ce qui nous intéresse, c'est le phallus.

Alors, je vous ai proposé implicitement, sinon explicitement, en ce sens que c'est plus explicite encore maintenant que l'année dernière, je vous ai proposé de définir par rapport à ce que j'aime dans autrui qui, lui, est soumis à cette condition hydraulique d'équivalence de la libido, à savoir que quand ça monte d'un côté, ça monte aussi de l'autre, ce que je désire, ce qui est différent de ce que j'éprouve, c'est ce qui, sous forme du pur reflet de ce qui reste de moi investi en tout état de cause, est justement ce qui manque au corps de l'autre, en tant que, lui, est constitué par cette imprégnation de l'humide de l'amour. Au point de vue du désir, au niveau du désir, tout ce corps de l'autre, du moins aussi peu que je l'aime, ne vaut que, justement, par ce qui lui manque. Et c'est très précisément pour ça que j'allais dire que l'hétérosexualité est possible. Car il faut s'entendre ; si c'est vrai, comme l'analyse nous l'enseigne, que c'est le fait que la femme soit effectivement, du point de vue pénien, castrée qui fait peur à certains, si ce que nous disons là n'est point insensé, et ce n'est point insensé, puisque c'est évident, on le rencontre à tous les tournants, chez le névrosé, j'insiste, je dis que c'est là bel et bien que nous l'avons découvert. Je veux dire que nous en sommes sûrs, pour la raison que c'est là que les mécanismes jouent, avec un raffinement tel qu'il n'y a pas d'autre hypothèse possible pour expliquer la façon dont le

névrosé institue, constitue son désir, hystérique ou obsessionnel. Ce qui nous mènera cette année à articuler complètement pour vous le sens du désir de l'hystérique, comme du désir de l'obsession, et très vite, car je dirai que, jusqu'à un certain point, c'est urgent. S'il en est ainsi, c'est encore plus conscient chez l'homosexuel que chez le névrosé. L'homosexuel vous le dit lui-même, que ça lui fait quand même un effet très pénible d'être devant ce pubis sans queue. C'est justement à cause de cela que nous ne pouvons pas tellement nous y fier, et d'ailleurs nous avons raison. C'est pour cela que ma référence, je la prends chez le névrosé. Tout ceci étant dit, il reste bien qu'il y a encore quand même pas mal de gens à qui ça ne fait pas peur, et que par conséquent il n'est pas fou, disons, simplement — je suis bien forcé d'aborder la chose comme ça, puisque après tout personne ne l'a dit comme ça, quand je vous l'aurai dit deux ou trois fois, je pense que cela finira par vous devenir tout à fait évident — il n'est pas fou de penser que ce qui, chez les êtres qui peuvent avoir un rapport normal, satisfaisant, j'entends de désir, avec le partenaire du sexe opposé, non seulement ça ne lui fait pas peur, mais c'est justement ça qui est intéressant, à savoir que ce n'est pas parce que le pénis n'est pas là que le phallus n'y est pas. Je dirai même, au contraire.

Ce qui permet de retrouver, à un certain nombre de carrefours, en particulier ceci, que ce que cherche le désir c'est moins, dans l'autre, le désirable que le désirant, c'est-à-dire ce qui lui manque. Et là encore je vous prie de vous rappeler que c'est la première aporie, le premier b-a-ba de la question, telle qu'elle commence à s'articuler quand vous ouvrez ce fameux *Banquet* qui semble n'avoir traversé les siècles que pour qu'on fasse autour de lui de la théologie. J'essaie d'en faire autre chose, à savoir vous faire apercevoir qu'à chaque ligne on y parle effectivement de ce dont il s'agit, à savoir d'Éros. Je désire l'autre comme désirant. Et quand je dis comme désirant, je n'ai même pas dit, je n'ai expressément pas dit comme me désirant, car c'est moi qui désire, et désirant le désir, ce désir ne saurait être désir de moi que si je me retrouve à ce tournant, là où je suis, bien sûr, c'est-à-dire si je m'aime dans l'autre, autrement dit si c'est moi que j'aime. Mais alors j'abandonne le désir.

Ce que je suis en train d'accentuer, c'est cette limite, cette frontière qui sépare le désir de l'amour. Ce qui ne veut pas dire, bien sûr, qu'ils ne se conditionnent pas par toutes sortes de bouts. C'est même bien là tout le drame, comme je pense que ça doit être la première remarque que vous devez vous faire sur votre expérience d'analyse, étant bien entendu qu'il arrive, comme à bien d'autres sujets à

ce niveau de la réalité humaine, et que ce soit souvent l'homme du commun qui soit plus près de ce que j'appellerai dans l'occasion l'os. Ce qui est à désirer est évidemment toujours ce qui manque, et c'est bien pour cela qu'en français le désir s'appelle *desiderium,* ce qui veut dire regret.

Et ceci aussi rejoint ce que l'année dernière j'ai accentué comme étant ce point visé depuis toujours par l'éthique de la passion qui est de faire, je ne dis pas cette synthèse, mais cette conjonction dont il s'agit de savoir si, justement, elle n'est pas structuralement impossible, si elle ne reste pas un point idéal hors des limites de l'épure, que j'ai appelé *la métaphore du véritable amour,* qui est la fameuse équation, l'ερων sur ερωμενον, ερων se substituant… le désirant se substituant au désiré à ce point, et par cette métaphore équivalant à la perfection de l'amant, comme il est également articulé au *Banquet,* à savoir ce renversement de toute la propriété de ce qu'on peut appeler l'aimable naturel, l'arrachement dans l'amour qui met tout ce qu'on peut être soi-même de désirable hors de la portée du chérissement, si je puis dire. Ce *noli me amare,* qui est le vrai secret, le vrai dernier mot de la passion idéale de cet amour courtois dont ce n'est pas pour rien que j'ai placé le terme, si peu actuel, je veux dire si parfaitement confusionnel qu'il soit devenu, à l'horizon de ce que j'avais l'année dernière articulé, préférant plutôt lui substituer comme plus actuel, plus exemplaire, cet ordre d'expérience, elle non pas du tout idéale mais parfaitement accessible, qui est la nôtre sous le nom de transfert, et que je vous ai illustrée, montrée d'ores et déjà illustrée dans le *Banquet,* sous cette forme tout à fait paradoxale de l'interprétation à proprement parler analytique de Socrate, après la longue déclaration follement exhibitionniste, enfin la règle analytique appliquée à plein tuyau à ce qui est le discours d'Alcibiade. Sans doute avez-vous pu retenir l'ironie implicitement contenue en ceci, qui n'est pas caché dans le texte, c'est que celui qu'Alcibiade désire sur l'heure, pour la beauté de la démonstration, c'est Agathon, autrement dit le déconnographe, le pur esprit, celui qui parle de l'amour d'une façon telle, comme on doit sans doute en parler, en le comparant à la paix des flots, sur le ton franchement comique, mais sans le faire exprès, et même sans s'en apercevoir. Autrement dit, qu'est-ce que Socrate veut dire ? Pourquoi Socrate n'aimerait-il pas Agathon, si justement la bêtise chez lui, comme monsieur Teste, c'est justement ce qui lui manque ? « La bêtise n'est pas mon fort. » C'est un enseignement, car ça veut dire, et ceci alors est articulé en toutes lettres à Alcibiade : « Mon bel ami, cause toujours, car c'est celui-là, toi aussi, que tu aimes. C'est pour Agathon, tout ce long discours. Seulement la dif-

férence, c'est que toi tu ne sais pas ce dont il s'agit. Ta force, ta maîtrise, ta richesse t'abusent. » Et en effet, nous en savons assez long sur la vie d'Alcibiade pour savoir que peu de choses lui ont manqué de l'ordre du plus extrême de ce qu'on peut avoir. À sa façon, toute différente de Socrate, il n'était lui non plus de nulle part, reçu d'ailleurs les bras ouverts où qu'il allât, les gens toujours trop heureux d'une pareille acquisition. Une certaine ἀτοπία fut son lot. Il était lui-même trop encombrant. Quand il arriva à Sparte, il trouva simplement qu'il faisait un grand honneur au roi de Sparte, la chose est rapportée dans Plutarque, articulée en clair, en faisant un enfant à sa femme, par exemple. C'est pour vous donner le style, c'est la moindre des choses. Il y en a qui sont des durs, il a fallu, pour en finir avec lui, le cerner de feu et l'abattre à coups de flèches.

Mais pour Socrate, l'important n'est pas là. L'important est de dire : « Alcibiade, occupe-toi un peu de ton âme », ce qui, croyez-moi, j'en suis bien convaincu, n'a pas du tout le même sens chez Socrate que ça a pris à la suite du développement plotinien de la notion de l'Un. Si Socrate lui répond : « Je ne sais rien, sinon peut-être ce qu'il en est de la nature de l'éros », c'est bien que la fonction éminente de Socrate est d'être le premier qui ait conçu quelle était la véritable nature du désir. Et c'est exactement pour ça qu'à partir de cette révélation jusqu'à Freud, le désir comme tel dans sa fonction, — le désir en tant qu'essence même de l'homme, dit Spinoza, et chacun sait ce que cela veut dire, l'homme, dans Spinoza, c'est le sujet, c'est l'essence du sujet —, que le désir est resté, pendant ce nombre respectable de siècles une fonction à demi, aux trois quarts, aux quatre cinquièmes, occultée dans l'histoire de la connaissance.

Le sujet dont il s'agit, celui dont nous suivons la trace, est le sujet du désir et non pas le sujet de l'amour, pour la simple raison qu'on n'est pas sujet de l'amour, on est ordinairement, on est normalement sa victime. C'est tout à fait différent. En d'autres termes, l'amour est une force naturelle. C'est ce qui justifie le point de vue qu'on appelle biologisant de Freud. L'amour, c'est une réalité. C'est pour cela d'ailleurs que je vous dis les dieux sont réels. L'amour, c'est Aphrodite qui frappe, on le savait très bien dans l'Antiquité, cela n'étonnait personne. Vous me permettrez un très joli jeu de mots. C'est un de mes plus divins obsessionnels qui me l'a fait il y a quelques jours : « L'affreux doute de l'hermaphrodite ». Je veux dire que je ne peux pas faire moins que d'y penser, depuis qu'évidemment il s'est passé des choses qui nous ont fait glisser de l'Aphrodite à l'affreux doute. Je veux dire, il y a beaucoup à dire en faveur du christianisme ; je ne saurais trop le soutenir, et tout spécialement quant au dégagement du désir

comme tel. Je ne veux pas trop déflorer le sujet, mais je suis bien décidé là-dessus à vous en avancer de toutes les couleurs, que tout de même, pour obtenir cette fin louable entre toutes, ce pauvre amour ait été mis dans la position de devenir un commandement, c'est quand même avoir payé cher l'inauguration de cette recherche qui est celle du désir. Nous, bien sûr, quand même, les analystes, il faudrait que nous sachions un petit peu résumer la question sur le sujet, que ce que nous avons bel et bien avancé sur l'amour, c'est qu'il est la source de tous les maux. Ça vous fait rire ! ? La moindre conversation est là pour vous démontrer que l'amour de la mère est la cause de tout. Je ne dis pas qu'on a toujours raison, mais c'est tout de même sur cette voie-là que nous faisons du manège tous les jours. C'est ce qui résulte de notre expérience quotidienne. Donc, il est bien posé que, concernant la recherche de ce que c'est, dans l'analyse, que le sujet, à savoir à quoi il convient de l'identifier, ne fût-ce que d'une façon alternante, il ne saurait s'agir que de celui du désir.

C'est là que je vous laisserai aujourd'hui, non sans vous faire remarquer qu'encore que, bien entendu, nous soyons en posture de le faire beaucoup mieux qu'il n'a été fait par le penseur que je vais nommer, nous ne sommes pas tellement dans le *no man's land.* Je veux dire que, tout de suite après Kant, il y a quelqu'un qui s'en est avisé qui s'appelle Hegel, dont toute la *Phénoménologie de l'Esprit* part de là, de la *Begierde.* Il n'avait absolument qu'un tort, c'est de n'avoir aucune connaissance, encore qu'on puisse en désigner la place, de ce que c'était que le stade du miroir. D'où cette irréductible confusion qui met tout sous l'angle du rapport du maître et de l'esclave, et qui rend inopérante cette démarche, et qu'il faut reprendre toutes les choses à partir de là. Espérons, quant à nous, que, favorisés par le génie de notre maître, nous pourrons mettre au point d'une façon plus satisfaisante la question du sujet du désir.

# Leçon XI

*28 février 1962*

On peut trouver que je m'occupe ici un peu beaucoup de ce qu'on appelle, Dieu damne cette dénomination ! des grands philosophes. C'est que peut-être pas eux seuls, mais eux éminemment articulent ce qu'on peut bien appeler une recherche, pathétique de ce qu'elle revienne toujours, si on sait la considérer à travers tous ses détours, ses objets plus ou moins sublimes, à ce nœud radical que j'essaie pour vous de desserrer, à savoir, le désir. C'est ce que j'espère, à [le] rechercher, si vous voulez bien me suivre, rendre décisivement à sa propriété de point indépassable, indépassable au sens même que j'entends quand je vous dis que chacun de ceux qu'on peut appeler de ce nom de grand philosophe ne saurait être, sur un certain point, dépassé. Je me crois en droit de m'affronter, avec votre assistance, à une telle tâche pour autant que, le désir, c'est notre affaire comme psychanalystes. Je me crois aussi requis de m'y attacher, et de vous requérir de le faire avec moi, parce que ce n'est qu'à rectifier notre visée sur le désir que nous pouvons maintenir la technique analytique dans sa fonction première, le mot première devant être entendu au sens de d'abord apparue dans l'histoire ; il n'était pas douteux, au départ une fonction de vérité. Bien sûr, c'est ce qui nous sollicite à l'interroger, cette fonction, à un niveau plus radical. C'est celui que j'essaie de vous montrer en articulant pour vous ceci, qui est au fond de l'expérience analytique, que nous sommes asservis, comme hommes, je veux dire comme êtres désirants, que nous le sachions ou pas, que nous croyions ou non le vouloir, à cette fonction de vérité. Car, faut-il le rappeler, les conflits, les impasses, qui sont la matière de notre praxis, ne peuvent être objectivés qu'à faire intervenir dans leur jeu la place du sujet comme tel, en tant que lié comme

sujet dans la structure de l'expérience. C'est là le sens de l'identification, en tant que telle elle est définie par Freud.

Rien n'est plus exact, rien n'est plus exigeant que le calcul de la conjoncture subjective quand on en a trouvé ce que je peux appeler, au sens propre du terme, sens où il est employé dans Kant, la raison pratique. J'aime mieux l'appeler ainsi que de dire le biais opératoire, pour la raison de ce qu'implique ce terme d'opératoire depuis quelque temps, une sorte d'évitement du fonds. Rappelez-vous là-dessus ce que je vous ai enseigné il y a deux ans de cette raison pratique, en tant qu'elle intéresse le désir ; Sade en est plus près que Kant, encore que Sade, presque fou si on peut dire, de sa vision, ne se comprenne qu'à être à cette occasion rapporté à la mesure de Kant, comme j'ai tenté de le faire. Rappelez-vous ce que je vous en ai dit, de l'analogie frappante entre l'exigence totale de la liberté de la jouissance qui est dans Sade, avec la règle universelle de la conduite kantienne. La fonction où se fonde le désir, pour notre expérience rend manifeste qu'elle n'a rien à faire avec ce que Kant distingue comme le *Wohl* en l'opposant au *Gut* et au bien, disons avec le bien-être, avec l'utile. Cela nous mène à nous apercevoir que cela va plus loin, que cette fonction du désir, il n'a rien à faire dirai-je, en général, avec ce que Kant appelle, pour le reléguer au second rang dans les règles de la conduite, le *pathologique.* Donc, pour ceux qui ne se souviennent pas bien dans quel sens Kant emploie ce terme, pour qui cela pourrait faire contre-sens, j'essaierai de le traduire en disant, le *protopathique,* ou encore plus largement, ce qu'il y a dans l'expérience d'humain trop humain, de limites liées au commode, au confort, à la concession alimentaire. Cela va plus loin, cela va jusqu'à impliquer la soif tissulaire elle-même. N'oublions pas le rôle, la fonction que je donne à l'anorexie mentale, comme à celui dont les premiers effets où nous puissions sentir cette fonction du désir, et le rôle que je lui ai donnée à titre d'exemple pour illustrer la distinction du désir et du besoin. Donc, si loin d'être commodité, confort, concession, n'irez-vous pas me dire [que] sans doute pas compromis, puisque tout le temps nous en parlons. Mais les compromis qu'elle a à passer, cette fonction du désir, sont d'un autre ordre que ceux liés, par exemple, à l'existence d'une communauté fondée sur l'association vitale, puisque c'est sous cette forme que le plus communément nous avons à évoquer, à constater, à expliquer la fonction du compromis. Vous savez bien qu'au point où nous en sommes, si nous suivons jusqu'au bout la pensée freudienne, ces compromis intéressent le rapport d'un instinct de mort avec un instinct de vie, lesquels, tous deux, ne sont pas moins étranges à considérer dans

leurs rapports dialectiques que dans leur définition.

Pour repartir, comme je le fais toujours, à quelque point de chaque discours que je vous adresse hebdomadairement, je vous rappelle que cet instinct de mort n'est pas un ver rongeur, un parasite, une blessure, même pas un principe de contrariété, quelque chose comme une sorte de *yin* opposé au *yang,* d'élément d'alternance. C'est pour Freud nettement articulé, un principe qui enveloppe tout le détour de la vie, laquelle vie, lequel détour ne trouvent leur sens qu'à le rejoindre. Pour dire le mot, ce n'est pas sans motif de scandale que certains s'en éloignent, car nous voilà bien sans doute retournés, revenus, malgré tous les principes positivistes c'est vrai, à la plus absurde extrapolation à proprement parler métaphysique, et au mépris de toutes les règles acquises de la prudence. L'instinct de mort dans Freud nous est présenté comme ce qui, pour nous je pense, en sa place, se situe de s'égaler à ce que nous appellerons ici le signifiant de la vie, puisque ce que Freud nous en dit c'est que l'essentiel de la vie, réinscrite dans ce cadre de l'instinct de mort, n'est rien d'autre que le dessein, nécessité par la loi du plaisir, de réaliser, de répéter le même détour toujours pour revenir à l'inanimé. La définition de l'instinct de vie dans Freud, il n'est pas vain d'y revenir, de le réaccentuer, n'est pas moins atopique, pas moins étrange, de ceci qu'il convient toujours de ressouligner : qu'il est réduit à l'Éros, à la libido. Observez bien ce que ça signifie, j'accentuerai par une comparaison tout à l'heure, avec la position kantienne.

Mais d'ores et déjà, vous voyez ici à quel point de contact nous sommes réduits, concernant la relation au corps ; c'est d'un choix qu'il s'agit, et tellement évident que ceci, dans la théorie, vient à se matérialiser en ces figures dont il ne faut point oublier qu'à la fois elles sont nouvelles, et quelles difficultés, quelles apories, voire quelles impasses elles nous opposent à les justifier, voire à les situer, à les définir exactement. Je pense que la fonction du phallus, d'être ce autour de quoi vient s'articuler cet *Éros,* cette libido, désigne suffisamment ce qu'ici j'entends pointer. Dans l'ensemble, toutes ces figures, pour reprendre le terme que je viens d'employer, que nous avons à manier concernant cet *Éros,* qu'est-ce qu'elles ont à faire, qu'est-ce qu'elles ont de commun par exemple, pour en faire sentir la distance, avec les préoccupations d'un embryologiste dont on ne peut tout de même pas dire qu'il n'a rien à faire, lui, avec l'instinct de vie quand il s'interroge sur ce que c'est qu'un organisateur dans la croissance, dans le mécanisme de la division cellulaire, la segmentation des feuillets, la différenciation morphologique ?

On s'étonne de trouver quelque part sous la plume de Freud que l'analyse ait mené à une quelconque découverte biologique. Cela se trouve quelquefois, autant que je me souvienne dans l'*Abriß.* Quelle mouche l'a piqué à cet instant ? Je me demande quelle découverte biologique a été faite à la lumière de l'analyse. Mais aussi bien, puisqu'il s'agit de pointer là la limitation, le point électif de notre contact avec le corps, en tant bien sûr qu'il est le support, la présence de cette vie, est-ce qu'il n'est pas frappant que, pour réintégrer dans nos calculs la fonction de conservation de ce corps, il faille que nous passions par l'ambiguïté de la notion du narcissisme, suffisamment désignée je pense pour ne point avoir à articuler autrement à la structure même du concept narcissique — et l'équivalence qui y est mise à la liaison de l'objet — suffisamment désignée dis-je par l'accent mis, dès l'*Introduction au narcissisme,* sur la fonction de la douleur, et dès le premier article, en tant — relisez cet article excellemment traduit — que la douleur n'y est pas signal de dommage mais phénomène d'autoérotisme, comme il n'y a pas longtemps je rappelai, dans une conversation familière, et à propos d'une expérience personnelle, à quelqu'un qui m'écoute, l'expérience qu'une douleur en efface une autre. Je veux dire qu'au présent on souffre mal de deux douleurs à la fois; une prend le dessus, fait oublier l'autre, comme si l'investissement libidinal, même sur le propre corps, se montrait là soumis à la même loi que j'appellerai de partialité qui motive la relation au monde des objets du désir. La douleur n'est pas simplement, comme disent les techniciens, de sa nature exquise, elle est privilégiée, elle peut être fétiche. Ceci pour nous mener à ce point que j'ai déjà, lors d'une récente conférence non ici articulée, qu'il est actuel, dans notre propos, de mettre en cause ce que veut dire l'organisation subjective que désigne le processus primaire, ce qu'elle veut dire pour ce qui est et ce qui n'est pas de son rapport au corps. C'est là que si je puis dire, la référence, l'analogie avec l'investigation kantienne va nous servir.

Je m'excuse avec toute l'humilité qu'on voudra auprès de ceux qui, des textes kantiens, ont une expérience qui leur donne droit à quelque observation marginale, quand je vais un peu vite dans ma référence à l'essentiel de ce que l'exploration kantienne nous apporte. Nous ne pouvons ici nous attarder à ces méandres, peut-être par certains points aux dépens de la rigueur, mais n'est-ce pas aussi qu'à trop les suivre, nous perdrions quelque chose de ce qu'ont de massif sur certains points ses reliefs, je parle de la *Critique* kantienne, et nommément de celle dite *de la Raison pure.* Dès lors, n'ai-je pas le droit de m'en tenir pour un instant à ceci, qui pour quiconque simplement aura lu une ou deux fois avec une

attention éclairée ladite *Critique de la Raison pure,* ceci, d'ailleurs qui n'est contesté par aucun commentateur, que les catégories dite de la Raison pure exigent assurément pour fonctionner comme telles le fondement de ce qui s'appelle intuition pure, laquelle se présente comme la forme normative, je vais plus loin obligatoire, de toutes les appréhensions sensibles. Je dis de toutes, quelles qu'elles soient. C'est en cela que cette intuition, qui s'ordonne en catégories de l'espace et du temps, se trouve désignée par Kant comme exclue de ce qu'on peut appeler l'originalité de l'expérience sensible, de la *Sinnlichkeit,* d'où seulement peut sortir, peut surgir quelque affirmation que ce soit de réalité palpable, ces affirmations de réalité n'en restant pas moins, dans leur articulation, soumises aux catégories de ladite raison pure sans lesquelles elles ne sauraient, non pas seulement être énoncées, mais même pas être aperçues. Dès lors, tout se trouve suspendu au principe de cette fonction dite synthétique, ce qui ne veut dire rien d'autre qu'unifiante, qui est, si l'on peut dire aussi, le terme commun de toutes les fonctions catégorielles, terme commun qui s'ordonne et se décompose dans le tableau fort suggestivement articulé qu'en donne Kant, ou plutôt dans les deux tableaux qu'il en donne, les formes des catégories et les formes du jugement, qui saisit qu'en droit, en tant qu'elle marque dans le rapport à la réalité la spontanéité d'un sujet, cette intuition pure est absolument exigible. Le schème kantien, on peut arriver à le réduire à la *Beharrlichkeit,* à la permanence, à la tenue, dirai-je, vide, mais la tenue possible de quoi que ce soit dans le temps.

Cette intuition pure en droit est absolument exigée dans Kant pour le fonctionnement catégoriel, mais après tout, l'existence d'un corps, en tant qu'il est le fondement de la *Sinnlichkeit,* de la sensorialité, n'est pas exigible du tout. Sans doute, pour ce qu'on peut appeler valablement d'un rapport à la réalité, ça ne nous mènera pas loin puisque, comme le souligne Kant, l'usage de ces catégories de l'entendement ne concernera que ce qu'il appellera des concepts vides. Mais quand nous disons que ça ne nous mènera pas loin, c'est parce que nous sommes philosophes, et même kantiens. Mais dès que nous ne le sommes plus, ce qui est le cas commun, chacun sait justement au contraire que ça mène très loin, puisque tout l'effort de la philosophie consiste à contrer toute une série d'illusions, de *Schwärmerei,* comme on s'exprime dans le langage philosophique, et particulièrement kantien, de mauvais rêves — à la même époque, Goya nous dit : « Le sommeil de la raison engendre les monstres » — dont les effets théologisants nous montrent bien tout le contraire, à savoir que ça mène très loin, puisque par l'intermédiaire de mille fanatismes cela mène tout simple-

ment aux violences sanglantes, qui continuent d'ailleurs fort tranquillement, malgré la présence des philosophes, à constituer, il faut bien le dire, une partie importante de la trame de l'histoire humaine.

C'est pour cela qu'il n'est point indifférent de montrer où passe effectivement la frontière de ce qui est efficace dans l'expérience, malgré toutes les purifications théoriques et les rectifications morales. Il est tout à fait clair en tout cas qu'il n'y a pas lieu d'admettre pour tenable l'esthétique transcendantale de Kant, malgré ce que j'ai appelé le caractère indépassable du service qu'il nous rend dans sa critique, et j'espère le faire sentir justement de ce que je vais montrer qu'il convient de lui substituer. Parce que justement, s'il convient de lui substituer quelque chose et que ça fonctionne en conservant quelque chose de la structure qu'il a articulé, c'est cela qui prouve qu'il a au moins entrevu, qu'il a profondément entrevu ladite chose. C'est ainsi que l'esthétique kantienne n'est absolument pas tenable, pour la simple raison qu'elle est, pour lui, fondamentalement appuyée d'une argumentation mathématique qui tient à ce qu'on peut appeler l'époque géométrisante de la mathématique. C'est pour autant que la géométrie euclidienne est incontestée au moment où Kant poursuit sa méditation qu'il est soutenable pour lui qu'il y ait dans l'ordre spatio-temporel certaines évidences intuitives. Il n'est que de se baisser, que d'ouvrir son texte, pour cueillir les exemples de ce qui peut paraître maintenant, à un élève moyennement avancé dans l'initiation mathématique, d'immédiatement réfutable. Quand il nous donne, comme exemple d'une évidence qui n'a même pas besoin d'être démontrée, que par deux points il ne saurait passer qu'une droite, chacun sait, pour autant que l'esprit s'est en somme assez facilement ployé à l'imagination, à l'intuition pure d'un espace courbe par la métaphore de la sphère, que par deux points il peut passer beaucoup plus d'une droite, et même une infinité de droites. Quand il nous donne, dans ce tableau des *Nichts,* des *riens,* comme exemple du *leerer Gegenstand ohne Begriff,* de l'*objet vide sans concept,* l'exemple suivant qui est assez énorme, l'illustration d'une figure rectiligne qui n'aurait que deux côtés, voilà quelque chose qui peut sembler, peut-être à Kant, et sans doute pas à tout le monde à son époque, comme l'exemple même de l'objet inexistant, et par-dessus le marché impensable. Mais le moindre usage, je dirai même d'une expérience de géomètre tout à fait élémentaire, la recherche d'un tracé que décrit un point lié à une roulante, ce qu'on appelle une *cycloïde de Pascal,* vous montrera qu'une figure rectiligne, pour autant qu'elle met proprement en cause la permanence du contact de deux lignes ou de deux côtés, est quelque chose qui

est véritablement primordial, essentiel à toute espèce de compréhension géométrique, qu'il y a bel et bien là articulation conceptuelle, et même objet tout à fait définissable. Aussi bien, même avec cette affirmation que rien n'est fécond sinon le jugement synthétique, peut-il encore, après tout l'effort de logicisation de la mathématique, être considéré comme sujet à révision. La prétendue infécondité du jugement analytique a priori, à savoir de ce que nous appellerons tout simplement l'usage purement combinatoire d'éléments extraits de la position première d'un certain nombre de définitions, que cet usage combinatoire ait en soi une fécondité propre, c'est ce que la critique la plus récente, la plus poussée des fondements de l'arithmétique par exemple, peut assurément démontrer. Qu'il y ait au dernier terme, dans le champ de la création mathématique, un résidu obligatoirement indémontrable, c'est ce à quoi sans doute la même exploration logicisante semble nous avoir conduits, le théorème de Gödel, avec une rigueur jusqu'ici irréfutée, mais il n'en reste pas moins que c'est par la voie de la démonstration formelle que cette certitude peut être acquise. Et quand je dis formelle, j'entends par les procédés les plus expressément formalistes de la combinatoire logicisante.

Qu'est-ce à dire ? Est-ce pour autant que cette intuition pure, telle que Kant, aux termes d'un progrès critique concernant les formes exigibles de la science, que cette intuition pure ne nous enseigne rien ? Elle nous enseigne assurément de discerner sa cohérence, et aussi sa disjonction possible de l'exercice, justement synthétique, de la fonction unifiante du terme de l'unité en tant que constituante dans toute formation catégorielle, et, les ambiguïtés étant une fois montrées de cette fonction de l'unité, de nous montrer à quel choix, à quel renversement nous sommes conduits sous la sollicitation de diverses expériences. La nôtre ici évidemment seule nous importe. Mais, n'est-il pas plus significatif que d'anecdotes, d'accidents, voire d'exploits, au point précis où on peut faire remarquer la minceur du point de conjonction entre le fonctionnement catégoriel et l'expérience sensible dans Kant, le point d'étranglement si je puis dire, où peut être soulevée la question, si l'existence d'un corps, bien sûr tout à fait exigible en fait, ne pourrait pas être mise en cause dans la perspective kantienne, quant au fait qu'elle soit exigée en droit ? Est-ce que quelque chose n'est point fait pour vous présentifier cette question, dans la situation de cet enfant perdu qu'est le cosmonaute de notre époque dans sa capsule, au moment où il est en état d'apesanteur ? Je ne m'appesantirai pas sur cette remarque que la tolérance, semble-t-il, sans doute n'a jamais été encore mise très longtemps à l'épreuve,

mais tout de même, la tolérance surprenante de l'organisme à l'état d'apesanteur est tout de même faite pour nous faire poser une question. Puisqu'après tout des rêveurs s'interrogent sur l'origine de la vie et parmi eux, il y a ceux qui disent que ça s'est mis tout d'un coup à fructifier sur notre globe, mais d'autres que ça a dû venir par un germe venu des espaces astraux — je ne saurais vous dire à quel point cette sorte de spéculation m'indiffère — tout de même, à partir du moment où un organisme, qu'il soit humain, que ce soit celui d'un chat ou du moindre seigneur du règne vivant, semble si bien dans l'état d'apesanteur, est-ce qu'il n'est pas justement essentiel à la vie, disons simplement qu'elle soit en quelque sorte en position d'équipollence par rapport à tout effet possible du champ gravitationnel ? Bien entendu, il est toujours dans les effets de gravitation, le cosmonaute, seulement c'est une gravitation qui ne lui pèse pas. Eh bien !, là où il est dans son état d'apesanteur, enfermé comme vous le savez dans sa capsule, et plus encore soutenu, molletonné de partout par les replis de l'icelle capsule, que transporte-t-il avec lui d'une intuition, pure ou pas mais phénoménologiquement définissable, de l'espace et du temps ?

La question est d'autant plus intéressante que vous savez que depuis Kant nous sommes tout de même revenus là-dessus. Je veux dire que l'exploration, justement qualifiée de phénoménologique, nous a tout de même ramené l'attention sur le fait que ce qu'on peut appeler les dimensions naïves de l'intuition, spatiale nommément, ne sont pas même, à une intuition, si purifiée qu'on le pense, si facilement réductibles, et que le haut, le bas, voire la gauche conservent non seulement toute leur importance en fait, mais même en droit pour la pensée la plus critique. Qu'est-ce qui lui en est advenu, au Gagarine, ou au Titov, ou au Glenn, de son intuition de l'espace et du temps dans des moments où sûrement il avait, comme on dit, d'autres idées en tête ? Cela ne serait peut-être pas tout à fait inintéressant, pendant qu'il est là-haut, d'avoir avec lui un petit dialogue phénoménologique. Dans ces expériences, naturellement on a considéré que ce n'était pas le plus urgent. On a, au reste, le temps d'y revenir. Ce que je constate c'est que, quoi qu'il en soit de ces points sur lesquels nous, quand même, nous pouvons être assez pressés d'avoir des réponses de l'*Erfahrung,* de l'expérience, lui en tout cas, cela ne l'a pas empêché d'être tout à fait capable de ce que j'appellerai toucher des boutons, car il est clair, au moins pour le dernier, que l'affaire a été commandée à tel moment, et même décidée de l'intérieur. Il restait donc en pleine possession des moyens d'une combinatoire efficace. Sans doute sa raison pure était puissamment appareillée de tout un montage complexe qui faisait

assurément l'efficacité dernière de l'expérience, il n'en reste pas moins que, pour tout ce que nous pouvons supposer, et aussi loin que nous pouvons supposer l'effet de la construction combinatoire dans l'appareil, et même dans les apprentissages, dans les consignes ressassées, dans la formation épuisante imposée au pilote lui-même, si loin que nous le supposions intégré à ce qu'on peut appeler l'automatisme déjà construit de la machine, il suffit qu'il ait à pousser un bouton dans le bon sens et en sachant pourquoi, pour qu'il devienne extraordinairement significatif qu'un pareil exercice de la raison combinante soit possible, dans les conditions dont peut-être c'est loin d'être encore l'extrême atteint de ce que nous pouvons supposer de contrainte et de paradoxe imposé aux conditions de la motricité naturelle, mais que déjà nous pouvons voir que les choses sont poussées fort loin de ce double effet, caractérisé d'une part par la libération de ladite motricité des effets de la pesanteur, sur lesquels on peut dire que dans les conditions naturelles, ce n'est pas trop dire qu'elle s'appuie sur cette motricité, et que corrélativement les choses ne fonctionnent que pour autant que ledit sujet moteur est littéralement emprisonné, pris dans la carapace qui seule assure la contention, au moins à tel moment du vol, de l'organisation dans ce qu'on peut appeler sa solidarité élémentaire.

Voici donc ce corps devenu si je puis dire, une sorte de mollusque, mais arraché à son implantation végétative. Cette carapace devient une garantie si dominante du maintien de cette solidarité, de cette unité, qu'on n'est pas loin de saisir que c'est en elle en fin de compte qu'elle consiste, qu'on voit là, en une sorte de relation extériorisée de la fonction de cette unité, comme véritable contenant de ce qu'on peut appeler la pulpe vivante. Le contraste de cette position corporelle avec cette pure fonction de machine à raisonner, cette raison pure qui reste tout ce qu'il y a d'efficace et tout ce dont nous attendons une efficacité quelconque à l'intérieur, est bien là quelque chose d'exemplaire, qui donne toute son importance à la question que j'ai posée tout à l'heure de la conservation ou non de l'intuition spatio-temporelle, au sens où je l'ai suffisamment appuyée de ce que j'appellerai la fausse géométrie du temps de Kant ; est-ce qu'elle est, cette intuition, toujours là ? J'ai une grande tendance à penser qu'elle est toujours là. Elle est toujours là, cette fausse géométrie, aussi bête et aussi idiote, parce qu'elle est effectivement produite comme une sorte de reflet de l'activité combinante, mais reflet qui n'est pas moins réfutable, car, comme l'expérience de la méditation des mathématiciens l'a prouvé, sur ce sol, nous ne sommes pas moins arrachés à la pesanteur que dans l'endroit là-haut où nous suivons notre cosmonaute. En

d'autres termes, que cette intuition prétendue pure est sortie de l'illusion de leurres attachés à la fonction combinatoire elle-même, tout à fait possibles à dissiper, même si elle s'avère plus ou moins tenace. Elle n'est, si je puis dire, que l'ombre du nombre.

Mais bien sûr, pour pouvoir affirmer cela, il faut avoir fondé le nombre lui-même ailleurs que dans cette intuition. Au reste, à supposer que notre cosmonaute ne la conserve pas, cette intuition euclidienne de l'espace, et celle beaucoup plus discutable encore du temps qui lui est appendue dans Kant, à savoir quelque chose qui peut se projeter sur une ligne, qu'est-ce que ça prouvera ? Ça prouvera simplement qu'il est tout de même capable d'appuyer correctement sur les boutons sans recourir à leur schématisme, ça prouvera simplement que ce qui est d'ores et déjà réfutable ici est réfuté là-haut dans l'intuition elle-même ! Ce qui, vous me le direz, réduit peut-être un peu la portée de la question que nous avons à lui poser. Et c'est bien pour cela qu'il y a d'autres questions plus importantes à lui poser, qui sont justement les nôtres, et particulièrement celle-ci, ce que devient dans l'état d'apesanteur une pulsion sexuelle qui a l'habitude de se manifester en ayant l'air d'aller contre. Et si le fait qu'il soit entièrement collé à l'intérieur d'une machine, j'entends, au sens matériel du mot, qui incarne, manifeste d'une façon si évidente le fantasme phallique, ne l'aliène pas, particulièrement à son rapport avec les fonctions d'apesanteur naturelles au désir mâle ? Voilà une autre question dans laquelle je crois que nous avons tout à fait légitimement notre nez à mettre.

Pour revenir sur le nombre, dont il peut vous étonner que j'en fasse un élément si évidemment détaché de l'intuition pure, de l'expérience sensible, je ne vais pas ici vous faire un séminaire sur les *Foundations of arithmetic,* titre anglais de Frege, auquel je vous prie de vous reporter parce que c'est un livre aussi fascinant que les *Chroniques Martiennes,* où vous verrez qu'il est en tout cas évident qu'il n'y a aucune déduction empirique possible de la fonction du nombre mais que, comme je n'ai pas l'intention de vous faire un cours sur ce sujet, je me contenterai, parce que c'est dans notre propos, de vous faire remarquer que par exemple les cinq points ainsi disposés ⁘ que vous pouvez voir sur la face d'un dé, c'est bien une figure qui peut symboliser le nombre cinq, mais que vous auriez tout à fait tort de croire que d'aucune façon le nombre cinq soit donné par cette figure. Comme je ne désire pas vous fatiguer à vous faire des détours infinis, je pense que le plus court est de vous faire imaginer une expérience de conditionnement que vous seriez en train de poursuivre sur un animal.

C'est assez fréquent, pour voir cette faculté de discernement, à cet animal, dans telle situation constituée de buts à atteindre, supposez que vous lui donniez des formes diverses. [Supposez que,] à côté de cette disposition, chose qui constitue une figure, vous n'attendrez en aucun cas et d'aucun animal qu'il réagisse de la même façon à la figure suivante ⁘, qui est pourtant aussi un cinq, ou à celle-ci ⁙ qui ne l'est pas moins, à savoir la forme du pentagone. Si jamais un animal réagissait de la même façon à ces trois figures, eh bien ! vous seriez stupéfaits, et très précisément pour la raison que vous seriez alors absolument convaincus que l'animal sait compter. Or vous savez qu'il ne sait pas compter. Cela n'est pas une preuve, certes, de l'origine non empirique de la fonction du nombre. Je vous le répète, ceci mérite une discussion détaillée, dont après tout la seule raison vraie, sensée, sérieuse que j'ai de vous conseiller vivement de vous y intéresser, est qu'il est surprenant de voir à quel point peu de mathématiciens, encore que ce ne soient bien entendu que des mathématiciens qui les aient bien traités, s'y intéressent vraiment. Ce sera donc de votre part, si vous vous y intéressez, une œuvre de miséricorde, visiter les malades, s'intéresser aux questions peu intéressantes, est-ce que ce n'est pas aussi par quelque côté notre fonction ?

Vous y verrez qu'en tout cas l'unité et le zéro, si importants pour toute constitution rationnelle du nombre, sont ce qu'il y a de plus résistant, bien sûr, à toute tentative d'une genèse expérimentale du nombre, et tout spécialement si l'on entend donner une définition homogène du nombre comme tel, réduisant à néant toutes les genèses qu'on peut tenter de donner du nombre à partir d'une collection et de l'abstraction de la différence à partir de la diversité. Ici prend sa valeur le fait que j'ai été amené, par le droit fil de la progression freudienne, à articuler d'une façon qui m'a parue nécessaire la fonction du trait unaire, en tant qu'elle fait apparaître la genèse de la différence dans une opération qu'on peut dire se situer dans la ligne d'une simplification toujours accrue, que c'est dans une visée qui est celle qui aboutit à la ligne de bâtons, c'est-à-dire à la répétition de l'apparemment identique, qu'est créé, dégagé ce que j'appelle, non pas le symbole, mais l'entrée dans le réel comme signifiant inscrit, et c'est là ce que veut dire le terme de primauté de l'écriture, l'entrée dans le réel, c'est la forme de ce trait répété par le chasseur primitif, de la différence absolue en tant qu'elle est là. Aussi bien, vous n'aurez pas de peine, vous les trouverez à la lecture de Frege, encore que Frege ne s'engage pas dans cette voie, faute d'une théorie suffisante du signifiant, à trouver dans le texte de Frege que les meilleurs analystes de la fonction de l'unité, nommément Jevons et Schröder, ont mis exactement l'accent

de la même façon que je le fais sur la fonction du trait unaire. Voilà ce qui me fait dire que ce que nous avons ici à articuler, c'est qu'à renverser si je puis dire, la polarité de cette fonction de l'unité, à abandonner l'unité unifiante, l'*Einheit,* pour l'unité distinctive, l'*Einzigkeit,* je vous mène au point de poser la question de définir, d'articuler pas à pas la solidarité du statut du sujet en tant que lié à ce trait unaire, avec le fait que ce sujet est constitué dans sa structure où la pulsion sexuelle, entre toutes les afférences du corps, a sa fonction privilégiée.

Sur le premier fait, la liaison du sujet à ce trait unaire, je vais mettre aujourd'hui le point final, considérant la voie suffisamment articulée, en vous rappelant que ce fait si important dans notre expérience, mis en avant par Freud, de ce qu'il appelle narcissisme des petites différences, c'est la même chose que ce que j'appelle la fonction du trait unaire, car ce n'est rien d'autre que le fait que c'est à partir d'une petite différence, et dire petite différence, cela ne veut rien dire d'autre que cette différence absolue dont je vous parle, cette différence détachée de toute comparaison possible, c'est à partir de cette petite différence, en tant qu'elle est la même chose que le grand I, l'*Idéal du moi,* que peut s'accommoder toute la visée narcissique ; le sujet se constitue ou non comme porteur de ce trait unaire. C'est ce qui nous permet de faire aujourd'hui notre premier pas dans ce qui constituera l'objet de notre leçon suivante, à savoir la reprise des fonctions privation, frustration, castration. C'est à les reprendre d'abord, que nous pourrons entrevoir où et comment se pose la question du rapport du monde du signifiant avec ce que nous appelons la pulsion sexuelle, privilège, prévalence de la fonction érotique du corps dans la constitution du sujet.

Abordons-la un petit peu, mordillons-la, cette question, en partant de la privation, parce que c'est le plus simple. Il y a du *moins a* dans le monde, il y a un objet qui manque à sa place, ce qui est bien la conception la plus absurde du monde, si l'on donne son sens au mot réel. Qu'est-ce qui peut bien manquer dans le réel ?

Aussi bien est-ce en raison de la difficulté de cette question que vous voyez encore, dans Kant, traîner si je puis dire, bien au-delà donc de l'intuition pure, tous ces vieux restes qui l'entravent de théologie, et sous le nom de conception cosmologique. *« In mundo non est casus »* nous rappelle-t-il, rien de casuel, d'occasionnel. *« In mundo non est fatum »*, rien n'est d'une fatalité qui serait au-delà d'une nécessité rationnelle. *« In mundo non est saltus »,* il n'y a point de saut. *« In mundo non est hiatus »,* et le grand réfutateur des imprudences métaphysiques prend à son compte ces quatre dénégations dont je vous demande si, dans

la perspective qui est la nôtre, elles peuvent apparaître autre chose que le statut même, inversé, de ce à quoi nous avons toujours affaire, à des *cas,* au sens propre du terme, à un *fatum* à proprement parler, puisque notre inconscient est oracle, à autant de *hiatus* qu'il y a de signifiants distincts, à autant de *sauts* qu'il se produit de métonymies. C'est parce qu'il y a un sujet qui se marque lui-même ou non du trait unaire, qui est 1 ou –1, qu'il peut y avoir un *–a,* que le sujet peut s'identifier à la petite balle du petit-fils de Freud, et spécialement dans la connotation de son manque, *il n'y a pas, ens privativum.* Bien sûr il y a un vide, et c'est de là que va partir le sujet, *leerer Gegenstand ohne Begriff.* Des quatre définitions du rien que donne Kant et que nous reprendrons la prochaine fois, c'est la seule qui se tient avec rigueur, il y a là un rien. Observez que dans le tableau que je vous ai donné des trois termes castration-frustration-privation, la contre-partie, l'agent possible, le sujet à proprement parler imaginaire d'où peut découler la privation, l'énonciation de la privation, c'est le sujet de la toute-puissance imaginaire, c'est-à-dire de l'image inversée de l'impuissance. *Ens rationis, leerer Begriff ohne Gegenstand,* concept vide sans objet, pur concept de la possibilité, voici le cadre où se situe et apparaît l'*ens privativum.*

Kant, sans doute, ne manque pas d'ironiser sur l'usage purement formel de la formule qui semble aller de soi : tout réel est possible. Qui dira le contraire ? Forcément ! Et il fait le pas plus loin en nous faisant remarquer que donc quelque réel est possible, mais que ça peut vouloir dire aussi que quelque possible n'est pas réel, qu'il y a du possible qui n'est pas réel. Non moins sans doute l'abus philosophique qui peut en être fait est ici par Kant dénoncé. Ce qui nous importe c'est de nous apercevoir que le possible dont il s'agit, ce n'est que le possible du sujet. Seul le sujet peut être ce réel négativé d'un possible qui n'est pas réel. Le -1 constitutif de l'*ens privativum,* nous le voyons ainsi lié à la structure la plus primitive de notre expérience de l'inconscient, pour autant qu'elle est celle, non pas de l'interdit, ni du *dit que non,* mais du *non-dit,* du point où le sujet n'est plus là pour dire s'il n'est plus maître de cette identification au 1, ou de cette absence soudaine du 1 qui pourrait le marquer. Ici se trouve sa force et sa racine. La possibilité du *hiatus,* du *saltus, casus, fatum,* c'est justement ce en quoi j'espère, dès la prochaine séance, vous montrer quelle autre forme d'intuition pure, et même spatiale, est spécialement intéressée à la fonction de la surface pour autant que je la crois capitale, primordiale, essentielle à toute articulation du sujet que nous pourrons formuler.

# Leçon XII

*7 mars 1962*

En regroupant les pensées difficiles auxquelles nous sommes amenés, sur lesquelles je vous ai laissés la dernière fois, en commençant d'aborder par la privation ce qui concerne le point le plus central de la structure de l'identification du sujet, en regroupant ces pensées je me prenais à repartir de quelques remarques introductives. Il n'est pas de ma coutume de reprendre absolument *ex abrupto* sur le fil interrompu ; ces remarques faisaient écho à quelques-uns de ces étranges personnages dont je vous parlai la dernière fois, que l'on appelait les philosophes, grands ou petits. Cette remarque était à peu près celle-ci, en ce qui nous concerne, que le sujet se trompe. C'est assurément là, pour nous tous, analystes autant que philosophes, l'expérience inaugurale. Mais qu'elle nous intéresse, nous, c'est manifestement et je dirai exclusivement en ceci qu'il peut se dire. Et ce dire se démontre infiniment fécond et plus spécialement fécond dans l'analyse qu'ailleurs, du moins on aime à le supposer. Or n'oublions pas que la remarque a été faite par d'éminents penseurs que si ce dont il s'agit en l'affaire, c'est du réel, la voie dite de la rectification des moyens du savoir pourrait bien, c'est le moins qu'on puisse dire, nous éloigner indéfiniment de ce qu'il s'agit d'atteindre, c'est-à-dire de l'absolu. Car il s'agit du réel tout court, il s'agit de cela, il s'agit d'atteindre ce qui est visé comme indépendant de toutes nos amarres ; dans la recherche de ce qui est visé, c'est ce que l'on appelle absolu ; larguez tout à la fin, toute surcharge donc. C'est toujours une façon plus surchargée que tendent à établir les critères de la science, dans la perspective philosophique j'entends. Je ne parle pas de ces savants qui, eux, bien loin de ce que l'on croit, ne doutent guère. C'est dans cette mesure que nous sommes les plus sûrs de ce qu'ils approchent au moins le réel.

Dans la perspective philosophique de la critique de la science, nous devons, nous, faire quelques remarques, et nommément le terme dont nous devons le plus nous méfier pour nous avancer dans cette critique, c'est du terme d'apparence, car l'apparence est bien loin d'être notre ennemie, je parle quand il s'agit du réel. Ce n'est pas moi qui ai fait incarner ce que je vous dis dans cette simple petite image. C'est bien dans l'apparence de cette figure que m'est donnée la réalité du cube, qu'elle me saute aux yeux comme réalité. À réduire cette image à la fonction d'illusion d'optique, je me détourne tout simplement du cube, c'est-à-dire de la réalité que cet artifice est fait pour vous montrer. Il en est de même pour la relation à une femme, par exemple. Tout approfondissement scientifique de cette relation ira en fin de compte à celle des formules, comme celle célèbre que vous connaissez sûrement, du colonel Bramble, qui réduit l'objet dont il s'agit, la femme en question, à ce qu'il en est juste du point de vue scientifique, un agglomérat d'albuminoïdes, ce qui évidemment n'est pas très accordé au monde de sentiments qui sont attachés audit objet.

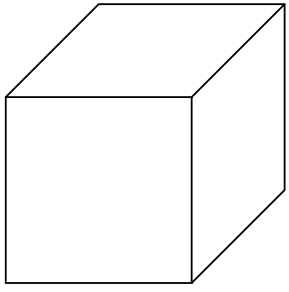

Il est tout de même tout à fait clair que ce que j'appellerai, si vous le permettez, le vertige d'objet dans le désir, cette espèce d'idole, d'adoration qui peut nous prosterner, ou au moins nous infléchir devant une main comme telle, disons même, pour mieux nous faire entendre sur le sujet que l'expérience nous livre, que ce n'est pas parce que c'est sa main, puisqu'en un lieu même moins terminal, un peu plus haut, quelque duvet sur l'avant-bras peut prendre pour nous soudain ce goût unique qui nous fait en quelque sorte trembler devant cette appréhension pure de son existence. Il est bien évident que ceci a plus de rapport avec la réalité de la femme que n'importe quelle élucidation de ce que l'on appelle l'attrait sexuel, pour autant bien sûr que d'élucider l'attrait sexuel pose en principe qu'il s'agit de mettre en question son leurre, alors que ce leurre c'est sa réalité même.

Donc, si le sujet se trompe, il peut avoir bien raison du point de vue de l'absolu. Il reste quand même, et même pour nous qui nous occupons du désir, que le mot d'erreur garde son sens. Ici, permettez-moi de donner ce en quoi je conclus quant à moi, à savoir de vous donner comme achevé le fruit là-dessus d'une réflexion dont la suite est précisément ce que je vais avancer aujourd'hui. Je vais tenter de vous en montrer le bien fondé, c'est qu'il n'est possible de donner un sens à ce terme d'erreur, en tout domaine et pas seulement dans le nôtre — c'est une affirmation osée, mais cela suppose que je considère que, pour employer une expression sur laquelle j'aurai à revenir dans le cours de ma leçon d'aujourd'hui, j'ai bien fait le tour de cette question — il ne peut s'agir, si ce mot d'erreur a un sens pour le sujet, que d'une erreur dans son compte. Autrement dit, pour tout sujet qui ne compte pas, il ne saurait y avoir d'erreur. Ce n'est pas une évidence. Il faut avoir tâté dans un certain nombre de directions pour s'apercevoir qu'on croit, c'est là que j'en suis, et je vous prie de me suivre, qu'il n'y a que cela qui ouvre les impasses, les diverticules dans lesquels on s'est engagé autour de cette question. Ceci bien sûr veut dire que cette activité de compter, pour le sujet, cela commence tôt. J'ai fait une ample relecture de quelqu'un dont chacun sait que je n'ai pas pour lui des penchants affines malgré la grande estime et le respect que mérite son œuvre, et en plus le charme incontestable que répand sa personne, j'ai nommé monsieur Piaget, ce n'est pas pour déconseiller à quiconque de le lire ! J'ai donc fait la relecture de *La genèse du nombre chez l'enfant.* C'est confondant qu'on puisse croire pouvoir détecter le moment où apparaît chez un sujet la fonction du nombre en lui posant des questions qui, en quelque sorte, impliquent leur réponse, même si ces questions sont posées par l'intermédiaire d'un matériel dont on s'imagine peut-être qu'il exclut le caractère orienté de la question. On peut dire une seule chose, qu'en fin de compte c'est bien plutôt d'un leurre qu'il s'agit dans cette façon de procéder. Ce que l'enfant paraît méconnaître, il n'est pas du tout sûr que cela ne tienne pas du tout aux conditions mêmes de l'expérience, mais la force de ce terrain est telle qu'on ne peut dire qu'il n'y ait pas beaucoup à instruire, non pas tellement dans le peu qui est enfin recueilli des prétendus stades de l'acquisition du nombre chez l'enfant, que des réflexions foncières que monsieur Piaget, qui est certainement bien meilleur logicien que psychologue, concernant les rapports de la psychologie et de la logique. Et nommément c'est ce qui rend un ouvrage, malheureusement introuvable, paru chez Vrin en 1942, qui s'appelle *Classe, relation et nombre,* un ouvrage très instructif, parce que là on y met en valeur les relations structurales,

logiques, entre classe, relation et nombres, à savoir tout ce qu'on prétend par la suite ou auparavant retrouver chez l'enfant qui manifestement est déjà construit a priori. Et à très juste titre l'expérience [ne] nous montre là que ce que l'on a organisé pour trouver tout d'abord.

C'est une parenthèse confirmant ceci, c'est que le sujet compte, bien avant que d'appliquer ses talents à une collection quelconque, encore que, bien entendu, ce soit une de ses premières activités concrètes, psychologiques, que de constituer des collections. Mais il est impliqué comme sujet dans la relation dite du comput de façon bien plus radicalement constituante qu'on ne veut l'imaginer, à partir du fonctionnement de son sensorium et de sa motricité. Une fois de plus ici, le génie de Freud dépasse la surdité, si je puis dire, de ceux à qui il s'adresse de toute l'ampleur exactement des avertissements qu'il leur donne, et qui entrent par une oreille et qui sortent par l'autre. Ceci justifiant sans doute l'appel à la troisième oreille mystique de monsieur Theodor Reik, qui n'a pas été ce jour-là le mieux inspiré, car à quoi bon une troisième oreille, si on n'entend rien avec les deux qu'on a déjà ! Le sensorium en question, pour ce que Freud nous apprend, à quoi sert-il ? Est-ce que cela ne veut pas nous dire qu'il ne sert qu'à cela, qu'à nous montrer que ce qui est déjà là dans le calcul du sujet est bien réel, existe bien ? En tout cas, c'est ce que Freud dit, c'est avec lui que commence le jugement d'existence, cela sert à vérifier les comptes, ce qui est tout de même une drôle de position pour quelqu'un qu'on rattache au droit fil du positivisme du XIX^e^ siècle.

Alors, reprenons les choses où nous les laissions, puisqu'il s'agit de calcul, et de la base, et du fondement du calcul pour le sujet, le trait unaire. Car bien sûr, si commence si tôt la fonction du compte, n'allons pas trop vite quant à ce que le sujet peut savoir d'un nombre plus élevé. Il paraît peu pensable que 2 et 3 ne viennent assez vite, mais quand on nous dit que certaines tribus, dites primitives, du côté de l'embouchure de l'Amazone, n'ont pu découvrir que récemment la vertu du nombre 4 et lui ont dressé des autels, ce n'est pas le côté pittoresque de cette histoire de sauvages qui me frappe, ça me paraît même aller de soi, car si le trait unaire est ce que je vous dis, à savoir la différence, et la différence non seulement qui supporte, mais qui suppose la subsistance à côté de lui de 1 + 1 + 1… [un, plus un, et encore un], le plus n'est en fait là que pour bien marquer la subsistance radicale de cette différence. Là où commence le problème, c'est justement qu'on puisse les additionner, autrement dit, que 2, que 3 aient un sens. Pris par ce bout, cela donne beaucoup de mal, mais il ne faut pas s'en étonner. Si vous

prenez les choses en sens contraire, à savoir que vous partiez de 3, comme le fait John Stuart Mill, vous n'arriverez plus jamais à retrouver 1, la difficulté est la même. Pour nous ici, je vous le signale en passant, avec notre façon d'interroger l'effet du langage en termes d'effet de signifiant, en tant que, cet effet de signifiant, nous sommes habitués à le reconnaître au niveau de la métonymie, il nous sera plus simple qu'à un mathématicien de prier notre élève de reconnaître dans toute signification de nombre un effet de métonymie virtuellement surgi de rien de plus et, comme de son point électif, de la succession d'un nombre égal de signifiants. C'est pour autant que quelque chose se passe qui fait sens de la seule succession d'étendue *x* d'un certain nombre de traits unaires, que le nombre 3 par exemple, peut faire sens, à savoir, que cela fait sens, que cela en ait ou pas ; que d'écrire le mot *and* en anglais, c'est peut-être là encore la meilleure façon que nous ayons de montrer le surgissement du nombre 3, parce qu'il y a trois lettres. Notre trait unaire nous n'avons pas besoin, quant à nous, de lui en demander tant, car nous savons qu'au niveau de la succession freudienne, si vous me permettez cette formule, le trait unaire désigne quelque chose qui est radical pour cette expérience originaire, c'est l'unicité comme telle du tour dans la répétition.

Je pense avoir suffisamment marqué pour vous que la notion de la fonction de la répétition dans l'inconscient se distingue absolument de tout cycle naturel en ce sens que ce qui est accentué ça n'est pas son retour, c'est que ce qui est recherché par le sujet c'est son unicité signifiante, et en tant qu'un des tours de la répétition, si l'on peut dire, a marqué le sujet qui se met à répéter ce qu'il ne saurait bien sûr que répéter, puisque cela ne sera jamais qu'une répétition, mais dans le but, mais au dessein de faire ressurgir l'unaire primitif d'un de ses tours. Avec ce que je viens de vous dire, je n'ai pas besoin de mettre l'accent sur ceci, c'est que déjà cela joue avant que le sujet sache bien compter. En tout cas, rien n'implique qu'il ait besoin de compter très loin les tours de ce qu'il répète, puisqu'il répète sans le savoir. Il n'est pas moins vrai que le fait de la répétition est enraciné sur cet unaire originel, que comme tel cet unaire est étroitement accolé et coextensif à la structure même du sujet en tant qu'il est pensé comme répétant au sens freudien.

Ce que je vais vous montrer aujourd'hui, par un exemple et avec un modèle que je vais introduire, ce que je vais vous montrer aujourd'hui c'est ceci, c'est qu'il n'y a aucun besoin qu'il sache compter pour qu'on puisse dire et démontrer avec quelle nécessité constituante de sa fonction de sujet il va faire une erreur de compte. Aucun besoin qu'il sache, ni même qu'il cherche à compter, pour que

cette erreur de compte soit constituante de lui, sujet, en tant que telle, elle est l'erreur. Si les choses sont comme je vous le dis, vous devez vous dire que cette erreur peut durer longtemps, sur de telles bases, et c'est bien vrai. C'est tellement vrai que ce n'est pas seulement chez l'individu que cela porte en son effet, cela porte ses effets dans les caractères les plus radicaux de ce qu'on appelle la pensée. Prenons pour un instant le thème de la pensée, sur lequel il y a lieu tout de même d'user de quelque prudence, vous savez que là-dessus je n'en manque pas, c'est pas tellement sûr qu'on puisse valablement s'y référer d'une façon qui soit considérée comme une dimension à proprement parler générique. Prenons-la pourtant comme telle, la pensée de l'espèce humaine. Il est bien clair que ce n'est pas pour rien que plus d'une fois je me suis avancé, d'une façon inévitable, à mettre en cause ici, depuis le début de mon discours de cette année, la fonction de la classe et son rapport avec l'universel, au point même que c'est en quelque sorte l'envers et l'opposé de tout ce discours que j'essaie de mener à bien devant vous. À cet endroit, rappelez-vous seulement ce que j'essayai de vous montrer à propos du petit cadran exemplaire sur lequel j'ai essayé de réarticuler devant vous le rapport de l'universel au particulier et des propositions, respectivement affirmatives et négatives.

Unité et totalité apparaissent ici dans la tradition comme solidaires, et ce n'est pas par hasard que j'y reviens toujours pour en faire éclater la catégorie fondamentale. Unité et totalité, à la fois solidaires, liées l'une à l'autre dans ce rapport que l'on peut appeler rapport d'inclusion, la totalité étant totalité par rapport aux unités, mais l'unité étant ce qui fonde la totalité comme telle en tirant l'unité vers cet autre sens, opposé à celui que j'en distingue d'être l'unité d'un tout. C'est autour de cela que se poursuit ce malentendu dans la logique dite des classes, ce malentendu séculaire de l'extension et de la compréhension dont il semble que la tradition effectivement fasse toujours plus état, s'il est vrai, à prendre les choses dans la perspective par exemple du milieu du XIX^e^ siècle, sous la plume d'un Hamilton, s'il est vrai qu'on ne l'a bien franchement articulé qu'à partir de Descartes et que la *Logique de Port-Royal,* vous le savez, est calquée sur l'enseignement de Descartes. En plus, cela n'est même pas vrai, car elle est là depuis bien longtemps, et depuis Aristote lui-même, cette opposition de l'extension et de la compréhension. Ce que l'on peut dire, c'est qu'elle nous fait, concernant le maniement des classes, des difficultés toujours plus irrésolues, d'où tous les efforts qu'a fait la logique pour aller porter le nerf du problème ailleurs, dans la quantification propositionnelle, par exemple. Mais pourquoi ne

pas voir que, dans la structure de la classe elle-même comme telle, un nouveau départ nous est offert si, au rapport d'inclusion, nous substituons un rapport d'exclusion comme le rapport radical ? Autrement dit, si nous considérons comme logiquement originel quant au sujet ceci, que je ne découvre pas, qui est à la portée d'un logicien de classe moyenne, c'est que le vrai fondement de la classe n'est ni son extension, ni sa compréhension, que la classe suppose toujours le classement, autrement dit, les mammifères par exemple, pour éclairer tout de suite ma lanterne, c'est ce qu'on exclut des vertébrés par le trait unaire *mamme*. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que le fait primitif est que le trait unaire peut manquer, qu'il y a d'abord absence de mamme, et qu'on dit, il ne peut se faire que la mamme manque. Voilà ce qui constitue la classe *mammifères*. Regardez bien les choses au pied du mur, c'est-à-dire rouvrez les traités pour en faire le tour de ces mille petites apories que vous offre la logique formelle, pour vous apercevoir que c'est la seule définition possible d'une classe, si vous voulez lui assurer vraiment son statut universel en tant qu'il constitue à la fois, d'un côté la possibilité de son inexistence, son inexistence possible avec cette classe, car vous pouvez tout aussi valablement, manquant à l'universel, définir la classe qui ne comporte nul individu, cela n'en sera pas moins une classe constituée universellement, avec la conciliation, dis-je, de cette possibilité extrême avec la valeur normative de tout jugement universel, en tant qu'il ne peut que transcender tout inférence inductive, à savoir issue de l'expérience.

C'est là le sens du petit cadran que je vous avais représenté à propos de la classe, à constituer entre les autres, à savoir le trait vertical. Le sujet, d'abord, constitue l'absence de tel trait. Comme tel, il est lui-même le quart en haut à droite. Le zoologiste, si vous me permettez d'aller aussi loin, ne taille pas la classe des mammifères dans la totalité assumée de la mamme maternelle, c'est parce qu'il détache la mamme qu'il peut identifier l'absence de mamme. Le sujet comme tel est -1. C'est à partir de là, du trait unaire en tant qu'exclu, qu'il décrète qu'il y a

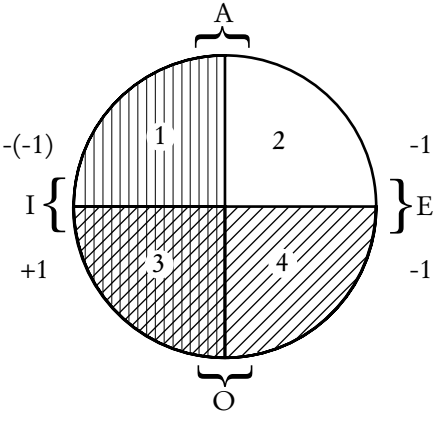

une classe où universellement il ne peut y avoir absence de mamme, - (-1). Et c'est à partir de cela que tout s'ordonne, nommément dans les cas particuliers, dans le tout venant, il y en a ou il n'y en a pas. Une opposition contradictoire s'établit en diagonale, et c'est la seule vraie contradiction qui subsiste au niveau de l'établissement de la dialectique universelle-particulière, négative-affirmative, par le trait unaire. Tout s'ordonne donc dans le tout venant au niveau inférieur, il y en a ou il n'y en a pas, et ceci ne peut exister que pour autant qu'est constitué, par l'exclusion du trait, l'étage du *tout valant* ou du *valant comme tout* à l'étage supérieur. C'est donc le sujet, comme il fallait s'y attendre, qui introduit la privation, et par l'acte d'énonciation qui se formule essentiellement ainsi, *se pourrait-il qu'il n'y ait mamme ? Ne* qui n'est pas négatif, *ne* qui est strictement de la même nature que ce que l'on appelle explétif dans la grammaire française. *Se pourrait-il qu'il n'y ait mamme ? Pas possible… rien, peut-être,* c'est là le commencement de toute énonciation du sujet concernant le réel.

Dans le premier cadran [1], il s'agit de préserver les droits du *rien* en haut parce que c'est lui qui crée, en bas, le peut-être, c'est-à-dire la possibilité. Loin qu'on puisse dire comme un axiome, et c'est là l'erreur stupéfiante de toute la déduction abstraite du transcendantal, loin qu'on puisse dire que tout réel est possible, ce n'est qu'à partir du *pas possible* que le réel prend place. Ce que le sujet cherche, c'est ce réel en tant que justement *pas possible*, c'est l'exception, et ce réel existe bien sûr. Ce que l'on peut dire, c'est qu'il n'y a justement que du *pas possible* à l'origine de toute énonciation. Mais ceci se voit de ce que c'est de l'énoncé du *rien* qu'elle part. Ceci, pour tout dire, est déjà assuré, éclairé dans mon énumération triple, privation-frustration-castration, telle que j'ai annoncé que nous la développerions l'autre jour.

Et certains s'inquiètent que je ne fasse pas sa place à la *Verwerfung*. Elle est là avant, mais il est impossible d'en partir d'une façon déductible. Dire que le sujet se constitue d'abord comme -1, c'est bien quelque chose où vous pouvez voir qu'effectivement, comme on peut s'y attendre, c'est comme *verworfen* que nous allons le retrouver, mais pour s'apercevoir que ceci est vrai, il va falloir faire un sacré tour. C'est ce que je vais essayer d'amorcer maintenant.

Pour le faire, il faut que je dévoile la batterie annoncée, ce qui n'est pas toujours sans tremblement, imaginez-le bien, et que je vous sorte un de mes tours, sans doute longuement préparé. Je veux dire que si vous recherchez dans le rapport de Rome, vous en trouverez déjà la place pointée quelque part, je parle de la structure du sujet comme de celle d'un anneau. Plus tard, je veux dire l'année

dernière et à propos de Platon, et vous le voyez toujours non sans rapport avec ce que j'agite pour l'instant, à savoir la classe inclusive, vous avez vu toutes les réserves que j'ai cru devoir introduire à propos des différents mythes du *Banquet,* si intimement liés à la pensée platonicienne concernant la fonction de la sphère. La sphère, cet objet obtus si je puis dire, il n'y a qu'à la regarder pour le voir. C'est peut-être une bonne forme, mais ce qu'elle est bête ! Elle est cosmologique, c'est entendu. La nature est censée nous en montrer beaucoup, pas tellement que cela, quand on y regarde de près, et celles qu'elle nous montre, nous y tenons. Exemple, la lune, qui pourtant serait d'un usage bien meilleur si nous la prenions comme exemple d'un objet unaire. Mais laissons cela de côté. Cette nostalgie de la sphère qui nous fait, avec un Von Uexküll, trimballer dans la biologie elle-même cette métaphore du *Welt*, *innen* et *um*, voilà ce qui constituerait l'organisme. Est-ce qu'il est tout à fait satisfaisant de penser que, dans l'organisme, pour le définir, nous ayons à nous satisfaire de la correspondance, de la coaptation de cet *innen* et de cet *um* ? Sans doute il y a là une vue profonde, car c'est bien là en effet le problème, et déjà seulement au niveau où nous sommes qui n'est pas celui du biologique mais de l'analyste du sujet. Qu'est-ce que fait le *Welt* là-dedans ? C'est ce que je demande. En tous les cas, puisqu'il faut bien qu'ici passant nous nous acquittions de je ne sais quel hommage aux biologistes, je demanderai pourquoi, s'il est vrai que l'image sphérique soit à considérer ici comme radicale, qu'on demande alors pourquoi cette blastula n'a de cesse qu'elle ne se gastrule, et que s'étant gastrulée, elle ne soit contente que quand elle ait redoublé son orifice stomatique d'un autre, à savoir d'un trou du cul ? Et pourquoi aussi, à un certain stade du système nerveux, il se présente comme une trompette ouverte aux deux bouts à l'extérieur ? Sans doute, cela se ferme, même c'est fort bien fermé, mais ceci, vous allez le voir, n'est pas du tout pour nous décourager, car je quitterai dès maintenant cette voie dite de la *Naturwissenschaft*. Ce n'est pas cela qui m'intéresse maintenant, et je suis bien décidé à porter la question ailleurs, même si je dois pour cela vous paraître me mettre, c'est le cas de le dire, dans mon tore. Car c'est du tore que je vais vous parler aujourd'hui.

À partir d'aujourd'hui, vous le voyez, j'ouvre délibérément l'ère des pressentiments. Dans un certain temps, je voudrais envisager les choses sous le double aspect de l'à tort et à raison, et bien d'autres encore qui vous sont offertes. Essayons maintenant d'éclairer ce que je vais vous dire. Un tore, je pense que vous savez ce que c'est. Je vais en faire une figure grossière ; c'est quelque chose

avec quoi on joue quand c'est en caoutchouc. C'est commode, ça se déforme, un tore, c'est rond, c'est plein. Pour le géomètre, c'est une figure de révolution engendrée par la révolution d'une circonférence autour d'un axe situé dans son plan. Cela tourne, la circonférence, à la fin vous êtes entouré par le tore. Je crois même que cela s'est appelé le hula-hoop. Ce que je voudrais souligner c'est qu'ici, ce tore, j'en parle au sens géométrique strict du terme, c'est-à-dire que selon la définition géométrique, c'est une surface de révolution, c'est la surface de révolution de ce cercle autour d'un axe, et ce qui est engendré, c'est une surface fermée. Ceci est important parce que cela rejoint quelque chose que je vous ai annoncé, dans une conférence hors série[1], par rapport à ce que je vous dis ici mais à laquelle je me suis référé depuis, à savoir sur l'accent que j'entends mettre sur la surface dans la fonction du sujet. Dans notre temps, il est de mode d'envisager des tas d'espaces à des foultitudes de dimensions. Je dois vous dire que, du point de vue de la réflexion mathématique, ceci demande qu'on n'y croie pas sans réserve. Les philosophes, les bons, ceux qui traînent après eux une bonne odeur de craie comme monsieur Alain, vous diront que déjà la troisième dimension, eh bien ! il est tout à fait clair que du point de vue que j'avançai tout à l'heure du réel, c'est tout à fait suspect. En tout cas pour le sujet deux suffisent, croyez-moi. Ceci vous explique mes réserves sur le terme *psychologie des profondeurs* et ne nous empêchera pas de donner un sens à ce terme.

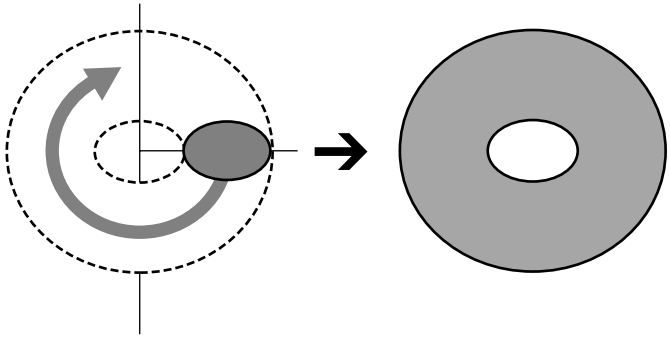

En tout cas, pour le sujet tel que je vais le définir, dites-vous bien que cet être infiniment plat qui faisait, je pense, la joie de vos classes de mathématiques quand vous étiez en philosophie, le sujet infiniment plat, disait le professeur, comme la classe était chahuteuse, et que je l'étais moi-même, on n'entendait pas tout. C'est ici, eh bien !, c'est ici que nous allons nous avancer, dans le sujet infiniment plat tel que nous pouvons le concevoir si nous voulons donner sa valeur

véritable au fait de l'identification tel que Freud nous le promeut. Et cela aura encore beaucoup d'avantages, vous allez le voir, car enfin, si c'est expressément à la surface que je vous prie ici de vous référer, c'est pour les propriétés topologiques qu'elle va être en mesure de vous démontrer. C'est une bonne surface, vous le voyez, puisqu'elle préserve, je dirai nécessairement, elle ne pourrait pas être la surface qu'elle est s'il n'y avait pas un intérieur. Par conséquent rassurez-vous, je ne vous soustrais pas au volume, ni au solide, ni à ce complément d'espace dont vous avez sûrement besoin pour respirer. Simplement, je vous prie de remarquer que si vous ne vous interdisez pas d'entrer dans cet intérieur, si vous ne considérez pas que mon modèle est fait pour servir au niveau seulement des propriétés de la surface, vous allez si je puis dire, en perdre tout le sel, car l'avantage de cette surface tient tout entier dans ce que je vais vous montrer de sa topologie, de ce qu'elle apporte d'original topologiquement par rapport, par exemple, à la sphère ou au plan. Et si vous vous mettez à tresser des choses à l'intérieur, d'avoir à mener des lignes d'un côté à l'autre de cette surface, je veux dire pourtant qu'elle a l'air de s'opposer à elle-même, vous allez perdre toutes ses propriétés topologiques. De ces propriétés topologiques vous allez avoir le nerf, le piquant et le sel. Elles consistent essentiellement dans un mot support que je me suis permis d'introduire sous forme de devinette à la conférence dont je parlai tout à l'heure, et ce mot, qui ne pouvait vous apparaître à ce moment-là dans son véritable sens, c'est le *lacs*. Vous voyez qu'à mesure qu'on avance je règne sur mes mots ; pendant un certain temps je vous ai tympanisés avec la *lacune*, maintenant *lacune* se réduit à *lacs*.

Le tore a cet avantage considérable sur une surface pourtant bien bonne à déguster qui s'appelle la sphère, ou tout simplement le plan, de n'être pas du tout *Umwelt* quant aux lacs, quels qu'ils soient, *lacs*, c'est *lacis*, que vous pouvez tracer à sa surface. Autrement dit vous pouvez, sur un tore comme sur n'importe quelle autre surface, faire un petit rond, et puis, comme on dit, par ratatinements progressifs vous le réduisez à rien, à un point. Observez que, quel que soit le lacs que vous situez ainsi dans un plan ou à la surface d'une sphère, ce sera toujours possible de le réduire à un point, et si tant est, comme nous le dit Kant, qu'il y a une esthétique transcendantale, j'y crois. Simplement, je crois que la sienne n'est pas la bonne, parce que justement c'est une esthétique transcendantale d'un espace qui n'en est pas un d'abord, et secundo où tout repose sur la possibilité de la réduction de quoi que ce soit qui soit tracé à la surface, qui caractérise cette esthétique, de façon à pouvoir se réduire à un point, de façon que la totalité de

l'inclusion que définit un cercle puisse se réduire à l'unité évanouissante d'un point quelconque autour duquel il se ramasse, d'un monde dont l'esthétique est telle que, tout pouvant se replier sur tout, on croit toujours qu'on peut avoir le tout dans le creux de la main, autrement dit, que quoi que ce soit qu'on y dessine, on est en mesure d'y produire cette sorte de collapse qui, quand il s'agira de signifiance, s'appellera la *tautologie*. Tout rentrant dans tout, conséquemment le problème se pose, comment il peut bien se faire qu'avec des constructions purement analytiques on puisse arriver à développer un édifice qui fasse aussi bien concurrence au réel que les mathématiques ?

Je propose qu'on admette que d'une façon sans doute qui comporte un recel, quelque chose de caché qu'il va falloir reporter, retrouver où il est, on pose qu'il y a une structure topologique dont il va s'agir de démontrer en quoi elle est nécessairement celle du sujet, laquelle comporte qu'il y ait certains de ses lacs qui ne puissent pas être réduits. C'est tout l'intérêt du modèle de mon tore, c'est que, comme vous le voyez, rien qu'à le regarder, il y a sur ce tore un certain nombre de cercles traçables, celui-là, en tant qu'il se bouclerait, je l'appellerai, simplement question de dénomination, *cercle plein*. Aucune hypothèse sur ce qui est de son intérieur, c'est une simple étiquette que je crois, mon Dieu, pas plus mauvaise qu'une autre, tout étant bien considéré. J'ai longuement balancé en en parlant avec mon fils, pourquoi ne pas le nommer, on pourrait appeler cela le *cercle engendrant*, mais Dieu sait où cela nous mènerait ! Mais supposons donc que toute énonciation des méthodes que l'on appelle synthétique — parce qu'on s'étonne spécialement de ceci, quoiqu'on puisse les énoncer a priori, elles ont l'air, on ne sait pas où, on ne sait pas quoi, de contenir quelque chose, et c'est ce que l'on appelle intuition, et on cherche son fondement esthétique, transcendantal — supposons donc que toute énonciation synthétique, il y en a un certain nombre au principe du sujet, et pour le constituer, eh bien !, se déroule selon un de ces cercles, dit *cercle plein*, et que c'est cela qui nous image le mieux ce qui, dans la boucle de cette énonciation, est série irréductible. Je ne vais pas me limiter à ce simple petit badinage, parce que j'aurai pu me contenter de prendre un cylindre infini, puis parce que si cela s'en tenait là, cela n'irait pas très loin. Métaphore intuitive, géométrique mettons. Chacun sait l'importance qu'a toute la bataille entre mathématiciens, elle ne fait rage qu'autour d'éléments de cette espèce. Poincaré et d'autres maintiennent qu'il y a un élément intuitif irréductible, et toute l'école des axiomaticiens prétend que nous pouvons entièrement formaliser à partir d'axiomes, de définitions et d'éléments, tout le développe-

ment des mathématiques, c'est-à-dire l'arracher à toute intuition topologique. Heureusement que monsieur Poincaré s'aperçoit très bien que la topologie, c'est bien là qu'on en trouve le suc de l'élément intuitif, et qu'on ne peut pas le résoudre et que, je dirai même plus, en-dehors de l'intuition on ne peut pas faire cette science qui s'appelle topologie, on ne peut pas commencer à l'articuler, parce que c'est une grande science.

Il y a de grosses vérités premières qui sont attachées autour de cette construction du tore et je vais vous faire toucher du doigt quelque chose ; sur une sphère ou sur un plan, vous savez qu'on peut dessiner n'importe quelle carte, si compliquée soit-elle, qu'on appelle géographique, et qu'il suffit, pour colorier ses domaines d'une façon qui ne permette de confondre aucun avec son voisin, de quatre couleurs. Si vous trouvez une très bonne démonstration de cette vérité vraiment première, vous pourrez l'apporter à qui de droit parce qu'on vous décernera un prix, la démonstration n'étant pas encore à ce jour trouvée. Sur le tore, ce n'est pas expérimentalement que vous le verrez, mais cela se démontre, pour résoudre le même problème il faut sept couleurs. Autrement dit, sur le tore vous pouvez, avec la pointe d'un crayon définir jusqu'à, mais pas un de plus, sept domaines, ces domaines étant définis chacun comme ayant une frontière commune avec les autres. C'est vous dire que si vous avez un peu d'imagination pour les voir tout à fait clairement, vous dessinerez ces domaines hexagonaux. Il est très facile de montrer que vous pouvez sur le tore, dessiner sept hexagones et pas un de plus, chacun ayant avec tous les autres une frontière commune. Ceci, je m'en excuse, pour donner un peu de consistance à mon objet. Ce n'est pas une bulle, ce n'est pas un souffle, ce tore, vous voyez comme on peut en parler, encore qu'entièrement, comme on dit dans la philosophie classique, comme construction de l'esprit, il a toute la résistance d'un réel. Sept domaines ? Pour la plupart d'entre vous, pas possible. Tant que je ne vous l'aurai pas montré, vous êtes en droit de m'opposer ce pas possible ; pourquoi pas six ? Pourquoi pas huit ?

Maintenant continuons. Il n'y a pas que cette boucle là qui nous intéresse comme irréductible, il y en a d'autres que vous pouvez dessiner à la surface du tore et dont le plus petit est ce qui est ce que nous pouvons appeler le plus interne de ces cercles que nous appellerons les cercles vides. Ils font le tour de ce trou. On peut en faire beaucoup de choses. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il est essentiel apparemment. Maintenant qu'il est là, vous pouvez le dégonfler votre tore, comme une baudruche et le mettre dans votre poche, car il ne tient pas à la nature de ce tore qu'il soit toujours bien rond, bien égal. Ce qui est important, c'est

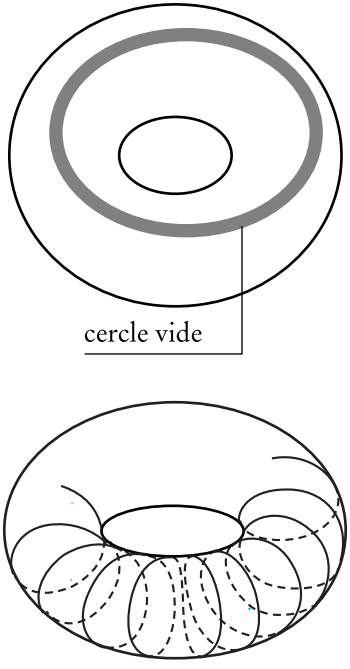


cette structure trouée. Vous pourrez le regonfler chaque fois que vous en aurez besoin, mais il peut, comme la petite girafe du petit Hans qui faisait un nœud de son cou, se tordre. Il y a quelque chose que je veux vous montrer tout de suite. S'il est vrai que l'énonciation synthétique en tant qu'elle se maintient dans l'*un* des tours, dans la répétition de cet *un*, est-ce qu'il ne vous semble pas que cela va être facile à figurer ? Je n'ai qu'à continuer ce que je vous avais d'abord dessiné en plein, puis en pointillés, cela va faire une bobine. Voilà donc la série des tours qui font dans la répétition unaire que, ce qui revient est ce qui caractérise le sujet primaire dans son rapport signifiant d'automatisme de répétition. Pourquoi ne pas pousser le bobinage jusqu'au bout, jusqu'au bout, jusqu'à ce que ce petit serpent de bobine se morde la queue ? Ce n'est pas une image à étudier comme analyste qui existe sous la plume de monsieur Jones. Qu'est-ce qui se passe au bout de ce circuit ? Cela se ferme. Nous trouvons là, d'ailleurs, la possibilité de concilier ce qu'il y a de supposé, d'impliqué et de dernier retour, au sens de la *Naturwissenschaft*, avec ce que je souligne concernant la fonction nécessairement unaire du Tout.

Ça ne vous apparaît pas ici, tel que je vous le représente, mais déjà là au début, et pour autant que le sujet parcourt la succession des tours, il s'est nécessairement trompé de 1 dans son compte, et nous voyons ici reparaître le -1 inconscient dans sa fonction constitutive. Ceci pour la simple raison que le tour qu'il ne peut pas compter, c'est celui qu'il a fait en faisant le tour du tore, et je vais vous l'illustrer d'une façon importante par ce qui est de nature à vous introduire à la fonction que nous allons donner aux deux types de lacs irréductibles, ceux qui sont cercles pleins et ceux qui sont cercles vides, dont vous devinez que le second doit avoir quelque rapport avec la fonction du désir. Car, par rapport à ces tours qui se succèdent, succession des cercles pleins, vous devez vous apercevoir que les cercles

vides, qui sont en quelque sorte pris dans les anneaux de ces boucles et qui unissent entre eux tous les cercles de la demande, il doit bien y avoir quelque chose qui a rapport avec le petit *a*, objet de la métonymie, en tant qu'il est cet objet. Je n'ai pas dit que c'est le désir qui est symbolisé par ces cercles, mais l'objet comme tel qui se propose au désir. Ceci pour vous montrer la direction dans laquelle nous avancerons par la suite. Ce n'est qu'un tout petit commencement.

Le point sur lequel je veux conclure, pour bien que vous sentiez qu'il n'y a point d'artifice dans cette espèce de tour sauté que j'ai l'air de vous faire passer comme par un escamotage, je veux vous le montrer avant de vous quitter. Je veux vous le montrer avant de vous quitter à propos d'un seul tour sur le cercle plein. Je pourrai vous le montrer en faisant un dessin au tableau. Je peux tracer un cercle qui soit de telle sorte, prêt à faire le tour du plein du tore. Il va se promener à l'extérieur du trou central, puis revient de l'autre côté. Une façon meilleure de vous le faire sentir, vous prenez le tore et une paire de ciseaux, vous le coupez selon un des cercles pleins, le voilà déployé comme un boudin ouvert aux deux bouts. Vous reprenez les ciseaux et vous coupez en long, il peut s'ouvrir complètement et s'étaler. C'est une surface qui est équivalente à celle du tore, il suffit pour cela que nous la définissions ainsi, que chacun des points de ses bords opposés ait une équivalence impliquant la continuité avec un des points du bord opposé. Ce que je viens de vous dessiner sur le tore déplié se projette ainsi.

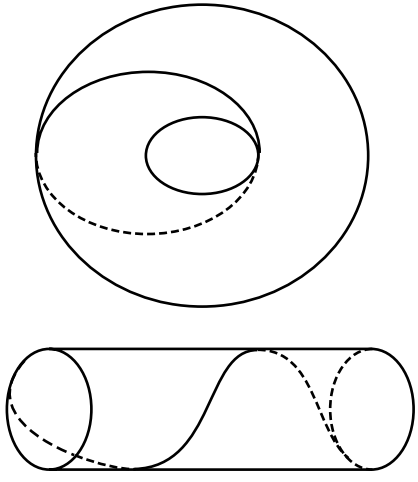

ou

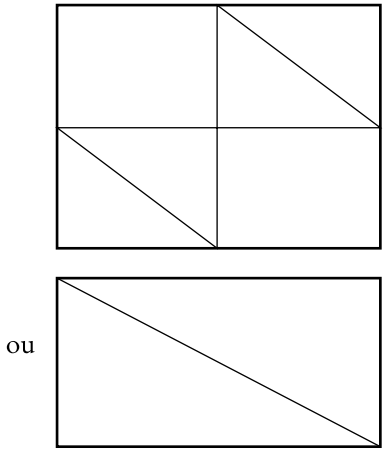

Voilà comment quelque chose qui n'est rien qu'un seul lacs va se présenter sur le tore convenablement coupé par ces deux coups de ciseaux. Et ce trait oblique définit ce que nous pouvons appeler une tierce espèce de cercle, mais qui est justement le cercle qui nous intéresse, concernant cette sorte de propriété possible que j'essaie d'articuler comme structurale du sujet, qu'encore qu'il n'ait fait qu'un seul tour, il en a néanmoins bel et bien fait deux, à savoir le tour du cercle plein du tore, et en même temps le tour du cercle vide, et que comme tel ce tour qui manque au compte, c'est justement ce que le sujet inclut dans les nécessités de sa propre surface d'être infiniment plat que la subjectivité ne saurait saisir, sinon par un détour, le détour de l'Autre. C'est pour vous montrer comment on peut l'imaginer d'une façon particulièrement exemplaire grâce à cet artifice topologique, auquel, n'en doutez pas, j'accorde un peu plus de poids que seulement un artifice, de même, et pour la même raison, car c'est la même chose que, répondant à une question qu'on m'a posée concernant la racine de -1 telle que je l'ai introduite dans la fonction du sujet :

« Est-ce qu'en articulant la chose ainsi », me demandait-on, « vous entendez manifester autre chose qu'une pure et simple symbolisation remplaçable par n'importe quoi d'autre, ou quelque chose qui tienne plus radicalement à l'essence même du sujet ? » « Oui », ai-je dit, « c'est dans ce sens qu'il faut entendre ce que j'ai développé devant vous », et c'est ce que je me propose de continuer à développer avec la forme du tore.

1 - J. Lacan, *De ce que j'enseigne*.

# Leçon XIII

*14 mars 1962*

Dans le dialogue que je poursuis avec vous, il y a forcément des hiatus, des saltus, des casus, des occasions, pour ne pas parler de fatum. Autrement dit, il est coupé par diverses choses. Par exemple hier soir, nous avons entendu l'intéressante, l'importante communication de Lagache, à la séance scientifique de la Société, sur la sublimation. Ce matin j'avais envie d'en repartir, mais d'un autre côté dimanche j'étais parti d'ailleurs, je veux dire d'une sorte de remarque sur le caractère de ce qui se poursuit ici comme recherche. C'est évidemment une recherche conditionnée par quoi ? Pour l'instant, par une certaine visée que j'appellerai visée d'une érotique. Je considère ceci comme légitime, non pas que nous soyons, de nature, essentiellement destinés à la faire quand nous sommes sur la route où elle est exigée, je veux dire que nous sommes sur cette route un peu comme, au cours des siècles, ceux qui ont médité sur les conditions de la science ont été sur la route de ce à quoi la science réussit effectivement, d'où ma référence au cosmonaute qui a bien son sens, pour autant que ce à quoi elle réussissait n'était certainement pas forcément ce à quoi elle s'attendait jusqu'à un certain point, bien que les phases de sa recherche soient abolies, réfutées par sa réussite. Il est certain qu'il y a chez les gens, nous employons ce terme au sens le plus large, à moins que nous ne l'employions d'un sens légèrement réduit, celui des gentils, ce qui évidemment laisserait ouverte la curieuse question des gentils définis par rapport à x, vous savez d'où cette définition des gentils part, ce qui laisserait ouverte la curieuse question de savoir comment il se trouve que les gentils représentent, si je puis dire, une classe secondaire au sens où je l'entendai la dernière fois, de quelque chose de fondé sur une certaine acception

antérieure. Malgré tout, cela ne serait pas mal, car dans cette perspective, les gentils, c'est la chrétienté, et chacun sait que la chrétienté comme telle est dans un rapport notoire avec les difficultés de l'érotique, à savoir que les démêlés du chrétien avec Vénus sont tout de même quelque chose qu'il est assez difficile de méconnaître, encore qu'on feigne de prendre la chose, si je puis dire, par-dessus la jambe.

En fait, si le fond du christianisme se trouve dans la Révélation paulinienne, à savoir dans un certain pas essentiel fait dans les rapports au père, si le rapport de l'amour au père en est ce pas essentiel, s'il représente vraiment le franchissement de tout ce que la tradition sémite a inauguré de grand, de ce fondamental rapport au père, de cette baraka originaire, à laquelle il est tout de même difficile de méconnaître que la pensée de Freud se rattache, fût-ce d'une façon contradictoire, malédictoire, nous ne pouvons pas en douter, car si la référence à l'Œdipe peut laisser la question ouverte, le fait qu'il ait terminé son discours sur Moïse comme il l'a fait, ne laisse pas douteux que le fondement de la Révélation chrétienne est donc bien dans ce rapport de la grâce que Paul fait succéder à la Loi. La difficulté est ceci, c'est que le chrétien ne se tient pas, et pour cause, à la hauteur de la Révélation, et que pourtant il la vit dans une société telle qu'on peut dire que, même réduits à la forme la plus laïque, ses principes de droit sont tout de même issus directement d'un catéchisme qui n'est pas sans rapport avec cette Révélation paulinienne. Seulement, comme la méditation du Corps mystique n'est pas à la portée de chacun, une béance reste ouverte qui fait que pratiquement le chrétien se trouve réduit à ceci qui n'est pas tellement normal, fondamental, de n'avoir plus réellement d'autre accès à la jouissance comme telle que de faire l'amour. C'est ce que j'appelle ses démêlés avec Vénus. Car, bien entendu, avec ce à quoi il est placé dans cet ordre, ça s'arrange somme toute dans l'ensemble assez mal.

C'est très sensible ce que je dis par exemple dès qu'on sort des limites de la chrétienté, dès qu'on va dans les zones dominées par l'acculturation chrétienne, je veux dire non pas les zones qui ont été converties au christianisme, mais qui ont subi les effets de la société chrétienne. Je me souviendrai longtemps d'une longue conversation poursuivie une nuit de 1947 avec quelqu'un qui était mon guide pour une virée faite en Égypte. C'était ce qu'on appelle un arabe. Il était, bien entendu, par ses fonctions et aussi par la zone où il vivait, tout ce qu'il y a de plus sous le coup de notre catégorie. C'était très net dans son discours, cette sorte d'effet de promotion de la question érotique. Il était certes préparé par

toutes sortes de résonances très antiques de sa sphère à mettre au premier plan de la question de la justification de l'existence sa jouissance, mais la façon dont il l'incarnait dans la femme avait tous les caractères en impasse de ce qu'on peut imaginer de plus dénué dans notre propre société, l'exigence en particulier d'un renouvellement, d'une succession infinie, due au caractère de sa nature essentiellement non satisfaisante de l'objet était bien ce qui faisait l'essentiel, non pas seulement de son discours, mais de sa vie pratique. Personnage, aurait-on dit dans un autre vocabulaire, essentiellement arraché aux normes de sa tradition.

Quand il s'agit de l'érotique, que devons-nous penser de ces normes ? Autrement dit, sommes-nous chargés de donner par exemple justification à la subsistance pratique du mariage comme institution à travers même nos transformations les plus révolutionnaires ? Je crois qu'il n'y a nul besoin de tout l'effort d'un Westermarck pour justifier à travers toutes sortes d'arguments, de nature ou de tradition, l'institution du mariage, car simplement elle se justifie de sa persistance que nous avons vue sous nos yeux, et sous la forme la plus nettement marquée de traits petit-bourgeois, à travers une société qui au départ croyait pouvoir aller plus loin dans la mise en question des rapports fondamentaux, je veux dire dans la société communiste. Il semble très certain que la nécessité du mariage n'a même pas été effleurée par les effets de cette révolution. Est-ce que c'est à proprement [parler] le domaine qui est celui où nous sommes amenés à porter la lumière ? Je ne le crois absolument pas. Les nécessités du mariage s'avèrent, pour nous, être un trait proprement social de notre conditionnement ; elles laissent complètement ouvert le problème des insatisfactions qui en résultent, à savoir du conflit permanent où se trouve le sujet humain, pour cela seul qu'il est humain, avec les effets, les retentissements de cette loi du mariage. Qu'est-ce qui en est pour nous le témoignage ? Tout simplement l'existence de ce que nous constatons, pour autant que nous nous occupons du désir, je veux dire qu'il existe dans les sociétés, qu'elles soient bien organisées ou non, qu'on y fasse en plus ou moins grande abondance les constructions nécessaires à l'habitat des individus, nous constatons l'existence de la névrose, et ça n'est pas là où les conditions de vie les plus satisfaisantes sont assurées, ni où la tradition est la plus assurée, que la névrose est la plus rare. Bien loin de là.

Qu'est-ce que veut dire la névrose ? Quelle est pour nous l'autorité, si je puis dire, de la névrose ? Ça n'est pas tout simplement lié à sa pure et simple existence. La position est trop facile de ceux qui dans ce cas rejettent ses effets à une sorte de déplacement de l'humaine faiblesse. Je veux dire que ce qui s'avère effec-

tivement de faible dans l'organisation sociale comme telle, est reporté sur le névrosé dont on dit que c'est un inadapté. Quelle preuve ! Il me semble que le droit, l'autorité qui découle de ce que nous avons à apprendre du névrosé, c'est la structure qu'il nous révèle. Et dans son fond, ce qu'il nous révèle, à partir du moment où nous comprenons que son désir c'est bien le même que le nôtre, et pour cause, ce qu'il vient peu à peu révéler à notre étude, ce qui fait la dignité du névrosé, c'est qu'il veut savoir. Et en quelque sorte c'est lui qui introduit la psychanalyse. L'inventeur de la psychanalyse, c'est non pas Freud, mais Anna O. comme chacun sait, et bien entendu derrière elle bien d'autres, nous tous.

Le névrosé veut savoir quoi ? Ici je ralentis mon débit pour que vous entendiez bien, car chaque mot a son importance. Il veut savoir ce qu'il y a de réel dans ce dont il est la passion, à savoir, ce qu'il y a de réel dans l'effet du signifiant. Bien entendu ceci supposant que nous en sommes arrivés assez loin pour savoir que ce qui s'appelle désir dans l'être humain est impensable, sinon dans ce rapport au signifiant et les effets qui s'y inscrivent. Ce signifiant qu'il est lui-même par sa position, à savoir en tant que névrose vivante, c'est si vous vous rapportez à ma définition du signifiant, c'est d'ailleurs inversement ce qui la justifie, c'est qu'elle est applicable, ce par quoi ce cryptogramme qu'est une névrose, ce qui le fait comme tel, le névrosé, un signifiant et rien de plus, car le sujet qu'il sert justement est ailleurs, c'est ce que nous appelons son inconscient. Et c'est pour ça qu'il est, selon la définition que je vous en donne, en tant que névrosé, un signifiant, c'est qu'il représente un sujet caché. Mais pour quoi ? Pour rien d'autre que pour un autre signifiant.

Que ce qui justifie le névrosé comme tel, le névrosé pour autant que l'analyse, je laisse passer ce terme emprunté au discours de mon ami Lagache hier, le valorise, c'est pour autant que sa névrose vient contribuer à l'avènement de ce discours exigé d'une érotique enfin constituée. Lui, bien entendu, n'en sait rien et ne le cherche pas. Et nous aussi bien, nous n'avons à le chercher que pour autant que vous êtes ici, c'est-à-dire que je vous éclaire sur la signification de la psychanalyse par rapport à cet avènement exigé d'une érotique. Entendez de ce par quoi il est pensable que l'être humain fasse aussi dans ce domaine, et pourquoi pas, la même trouée, et qui d'ailleurs aboutit à cet instant bizarre du cosmonaute dans sa carapace. Ce qui vous laisse à penser que je ne cherche même pas à entrevoir ce que pourra donner une érotique future. Ce qu'il y a de certain, c'est que les seuls qui y aient convenablement rêvé, à savoir les poètes, ont toujours abouti à d'assez étranges constructions. Et si quelque préfiguration peut s'en trouver

dans ce sur quoi je me suis arrêté avec quelque longueur, les ébauches qui peuvent en être données justement dans certains points paradoxaux de la tradition chrétienne, l'amour courtois par exemple, ça a été pour vous souligner les singularités tout à fait bizarres, que ceux qui en étaient les auditeurs s'en souviennent, de certain sonnet d'Arnaut Daniel par exemple, qui nous ouvrent des perspectives bien curieuses sur ce que représenteraient effectivement les relations entre l'amoureux et sa dame. Cela n'est pas du tout indigne de la comparaison avec ce que j'essaie de situer comme point extrême sur les aspects du cosmonaute. Bien sûr, la tentative peut nous apparaître participer quelque peu de la mystification, et au reste elle a tourné court. Mais elle est tout à fait éclairante pour nous situer, par exemple, ce qu'il faut entendre par la sublimation. J'ai rappelé hier soir que la sublimation, dans le discours de Freud, est inséparable d'une contradiction, c'est à savoir que la jouissance, la visée de la jouissance, subsiste et est en un certain sens réalisée dans toute activité de sublimation. Qu'il n'y a pas de refoulement, qu'il n'y a pas effacement, qu'il n'y a même pas compromis avec la jouissance, qu'il y a paradoxe, qu'il y a détour, que c'est par les voies en apparence contraires à la jouissance que la jouissance est obtenue. Ceci n'est proprement pensable que, justement, pour autant que dans la jouissance le médium qui intervient, médium par où il est donné accès à son fond qui ne peut être, je vous l'ai montré, que la Chose, que ce médium ne peut être aussi qu'un signifiant. D'où cet étrange aspect que prend à nos yeux la dame dans l'amour courtois. Nous ne pouvons pas arriver à y croire, parce que nous ne pouvons plus identifier à ce point un sujet vivant à un signifiant, une personne qui s'appelle Béatrice avec la sagesse et avec ce qu'était pour Dante l'ensemble, la totalité du savoir. Il n'est pas du tout exclu par la nature des choses que Dante ait effectivement couché avec Béatrice. Cela ne change absolument rien au problème. On croit savoir que pas. Cela n'est pas fondamental dans la relation. Ces remarques étant posées, qu'est-ce qui définit le névrosé ? Le névrosé se livre à une curieuse retransformation de ce dont il subit l'effet. Le névrosé, somme toute, est un innocent, il veut savoir. Pour savoir, il s'en va dans la direction la plus naturelle, et c'est naturellement du même coup par là qu'il est leurré. Le névrosé veut retransformer le signifiant en ce dont il est le signe. Le névrosé ne sait pas, et pour cause, que c'est en tant que sujet qu'il a fomenté ceci, l'avènement du signifiant en tant que le signifiant est l'effaçons principal de la chose ; que c'est lui, le sujet, qui en effaçant tous les traits de la chose, fait le signifiant. Le névrosé veut effacer cet effacement, il veut faire que ça ne soit pas arrivé.

C'est là le sens le plus profond du comportement sommaire, exemplaire, de l'obsessionnel. Ce sur quoi il revient toujours, sans jamais bien entendu pouvoir en abolir l'effet, car chacun de ses efforts pour l'abolir ne fait que le renforcer, c'est de faire que cet avènement à la fonction de signifiant ne se soit pas produit, qu'on retrouve ce qu'il y a de réel à l'origine, à savoir, de quoi tout ça est le signe. Ceci, je le laisse là indiqué, amorcé, pour y revenir d'une façon généralisée et en même temps plus diversifiée, à savoir selon les trois espèces de névroses, phobie, hystérie et obsession, après que j'aurai fait le tour auquel ce préambule est destiné à me ramener dans mon discours.

Ce détour donc est bien fait pour situer, et justifier du même coup, la double visée de notre recherche, en tant qu'elle est celle que nous poursuivons cette année sur le terrain de l'identification. Si extrêmement métapsychologique que notre recherche puisse paraître à certains, de ne pas la poursuivre exactement sur l'arête où nous la poursuivons, pour autant que l'analyse ne se conçoit que dans cette visée des plus eschatologiques si je puis m'exprimer ainsi, d'une érotique, mais impossible aussi sans maintenir, au moins à un certain niveau, la conscience du sens de cette visée, de faire avec convenance dans la pratique ce que vous avez à faire, c'est-à-dire bien sûr non pas à prêcher une érotique, mais à vous débrouiller avec ce fait que, même chez les gens les plus normaux et à l'intérieur de l'application pleine et entière, et de bonne volonté, des normes, eh bien ! ça ne marche pas. Que non seulement, comme M. de La Rochefoucauld l'a dit : « Il y a des bons mariages, mais il n'y en a pas de délicieux », nous pouvons ajouter que depuis ça s'est détérioré un peu plus, puisqu'il n'y en a même pas de bons non plus, je veux dire, dans la perspective du désir. Il serait tout de même un peu invraisemblable que de tels propos ne puissent pas être mis au premier plan dans une assemblée d'analystes. Ceci ne vous fait pas pour autant les propagandistes d'une érotique nouvelle, ceci vous situe ce que vous avez à faire dans chaque cas particulier, vous avez à faire exactement ce que chacun a à faire pour soi et pour lequel il a plus ou moins besoin de votre aide, à savoir, en attendant le cosmonaute de l'érotique future, des solutions artisanales.

Reprenons les choses où nous les avons laissées la dernière fois, à savoir au niveau de la privation. J'espère que je me suis fait entendre, concernant ce sujet, en tant que je l'ai symbolisé par ce -1, le tour, forcément pas compté, compté en moins dans la meilleure hypothèse, à savoir quand il a fait le tour du tour, le tour du tore. Le fait que j'ai tout de suite tendu le fil qui rapporte la fonction de ce –1 au fondement logique de toute possibilité d'une affirmation universelle,

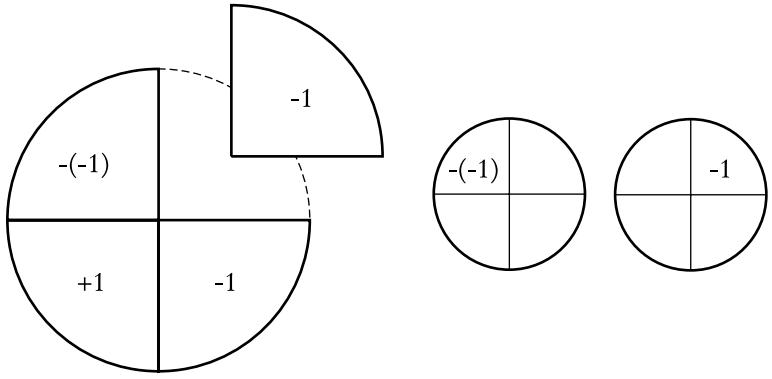


à savoir de la possibilité de fonder l'exception, et c'est ça d'ailleurs qui exige la règle, l'exception ne confirme pas la règle, comme on le dit gentiment, elle l'exige, c'est elle qui en est le véritable principe. Bref, qu'en vous traçant mon petit cadran, à savoir en vous montrant que la seule véritable assurance de l'affirmation universelle est l'exclusion d'un trait négatif, il n'y a pas d'homme qui ne soit mortel, j'ai pu prêter à une confusion que j'entends maintenant rectifier pour que vous sachiez sur quel terrain de principe je vous fais vous avancer. Je vous donnai cette référence, mais il est clair qu'il ne faut pas la prendre pour une déduction du processus tout entier à partir du symbolique. La part vide où il n'y a rien, dans mon cadran, il faut à ce niveau là encore la considérer comme détachée. Le -1 qu'est le sujet à ce niveau en lui-même n'est nullement subjectivé, il n'est nullement encore question ni de savoir ni de non-savoir. Pour que quelque chose arrive de l'ordre de cet avènement, il faut que tout un cycle soit bouclé dont la privation n'est donc que le premier pas. La privation dont il s'agit est privation réelle pour laquelle, avec le support d'intuition dont vous me concéderez qu'on peut bien m'en accorder le droit, je ne fais là que suivre les traces mêmes de la tradition, et la plus pure. On accorde à Kant l'essentiel de son procédé, et ce fondement du schématisme, j'en cherche un meilleur pour essayer de vous le rendre sensible, intuitif. Le ressort de cette privation réelle, je l'ai forgé. Ce n'est donc qu'après un long détour que peut advenir pour le sujet ce savoir de son rejet originel. Mais d'ici là, je vous le dis tout de suite, il se sera passé assez de choses pour que quand il viendra au jour le sujet sache, non pas seulement que ce savoir le rejette, mais que ce savoir est lui-même à rejeter en tant qu'il s'avérera être toujours soit au-delà, soit en-deçà de ce qu'il faut atteindre pour la réalisation du désir. Autrement dit, que si jamais le sujet, ce qui est son but depuis le temps de

Parménide, arrive à l'identification, à l'affirmation que c'est τὸ αὐτό, le même, que de penser et être, νοεῖν καὶ εἶναι, à ce moment-là il se trouvera lui-même irrémédiablement divisé entre son désir et son idéal. Ceci, si je puis dire, est destiné à démontrer ce que je pourrais appeler la structure objective du tore en question. Mais pourquoi me refuserait-on cet usage du mot objectif, puisqu'il est classique, concernant le domaine des idées, et encore employé jusqu'à Descartes ?

Au point donc où nous en sommes, et pour n'y plus revenir, ce dont il s'agit de réel est parfaitement touchable, et il ne s'agit que de cela. Ce qui nous a menés à la construction du tore au point où nous en sommes, c'est la nécessité de définir chacun des tours comme un *un* irréductiblement différent. Pour que ceci soit réel, à savoir que cette vérité symbolique, puisqu'elle suppose le comput, le comptage, soit fondée, s'introduise dans le monde, il faut et il suffit que quelque chose soit apparu dans ce réel, qui est le trait unaire. On comprendra que devant ce un, qui est ce qui donne toute sa réalité à l'idéal, l'idéal c'est tout ce qu'il y a de réel dans le symbolique, et ça suffit, on comprend qu'aux origines de la pensée, comme on dit, au temps de Platon et chez Platon, pour ne pas remonter plus loin, ceci ait entraîné l'adoration, la prosternation, le un était le bien, le beau, le vrai, l'être suprême. Ce en quoi consiste le renversement à quoi nous sommes sollicités de faire face à cette occasion, c'est de nous apercevoir que, si légitime que puisse être cette adoration du point de vue d'une élation affective, il n'en reste pas moins que ce un n'est rien d'autre que la réalité d'un assez stupide bâton. C'est tout. Le premier chasseur, je vous l'ai dit, qui sur une côte d'antilope a fait une coche pour se souvenir simplement qu'il avait chassé 10 fois, 12 ou 13 fois, il ne savait pas compter, remarquez, et c'est même pour ça qu'il était nécessaire de les mettre, ces traits, pour que le 10, 12 ou 13, toutes les fois ne se confondent pas, comme elles le méritaient pourtant, les unes dans les autres. Donc au niveau de la privation dont il s'agit, en tant que le sujet est d'abord objectivement cette privation dans la chose, cette privation qu'il ne sait pas qu'il est du tour non compté, c'est de là que nous repartons pour comprendre ce qui se passe. Nous avons d'autres éléments d'information, pour que de là il vienne se constituer comme désir, et qu'il sache le rapport qu'il y a de cette constitution à cette origine, en tant qu'elle peut nous permettre de commencer d'articuler quelques rapports symboliques plus adéquats que ceux jusqu'ici promus concernant ce qu'est sa structure de désir, au sujet. Ceci ne nous fait pas pour autant présumer de ce qui se maintiendra de la notion de la fonction du sujet quand nous l'aurons mis en situation de désir ; c'est ce que nous sommes bien

forcés de parcourir avec lui, selon une méthode qui n'est que celle en somme de l'expérience — c'est le sous-titre de la *Phénoménologie* de Hegel, *Wissenschaft der Erfahrung,* science de l'expérience — nous suivons un chemin analogue avec les données différentes qui sont celles qui nous sont offertes.

Le pas suivant est centré — je pourrais aussi bien ici ne pas marquer d'un titre de chapitre, je le fais à des fins didactiques — c'est celui de la frustration. C'est au niveau de la frustration que s'introduit, avec l'Autre, la possibilité pour le sujet d'un nouveau pas essentiel. Le un du tour unique, le un qui distingue chaque répétition dans sa différence absolue, ne vient pas au sujet, même si son support n'est rien d'autre que celui du bâton réel, ne vient pas d'aucun ciel, il vient d'une expérience constituée, pour le sujet auquel nous avons affaire, par l'existence, avant qu'il ne soit né, de l'univers du discours ; par la nécessité, que cette expérience suppose, du lieu de l'Autre avec le grand A, tel que je l'ai antérieurement défini. C'est ici que le sujet va conquérir l'essentiel, ce que j'ai appelé cette seconde dimension, en tant qu'elle est fonction radicale de son propre repérage dans sa structure, si tant est que métaphoriquement, mais non sans prétendre atteindre dans cette métaphore la structure même de la chose, nous appelons structure de tore cette seconde dimension en tant qu'elle constitue parmi tous les autres, l'existence de lacs irréductibles à un point, de lacs non évanouissants. C'est dans l'Autre que vient nécessairement à s'incarner cette irréductibilité des deux dimensions pour autant que, si elle est quelque part sensible, ce ne peut être, puisque jusqu'à présent le sujet n'est pour nous que le sujet en tant qu'il parle, que dans le domaine du symbolique. C'est dans l'expérience du symbolique que le sujet doit rencontrer la limitation de ses déplacements qui lui fait entrer d'abord dans l'expérience, la pointe, si je puis dire, l'angle irréductible de cette duplicité des deux dimensions. C'est à cela que va au maximum me servir le schématisme du tore, vous allez le voir, et à partir de l'expérience majorée par la psychanalyse et l'observation qu'elle éveille.

L'objet de son désir, le sujet peut entreprendre de le dire. Il ne fait même que cela. C'est plus qu'un acte d'énonciation, c'est un acte d'imagination. Ceci suscite en lui une manœuvre de la fonction imaginaire, et d'une façon nécessaire cette fonction se révèle présente dès qu'apparaît la frustration. Vous savez l'importance, l'accent que j'ai mis après d'autres, après saint Augustin nommément, sur le moment d'éveil de la passion jalouse dans la constitution de ce type d'objet, qui est celui même que nous avons construit comme sous-jacent à chacune de nos satisfactions, le petit enfant en proie à la passion jalouse devant son

frère qui, pour lui, en image, fait surgir la possession de cet objet, le sein nommément qui jusqu'alors n'a été que l'objet sous-jacent, élidé, masqué pour lui derrière ce retour d'une présence liée à chacune de ses satisfactions ; qui n'a été, dans ce rythme où s'est inscrite, où se sent la nécessité de sa première dépendance, que l'objet métonymique de chacun de ses retours, le voici soudain pour lui produit dans l'éclairage, aux effets pour nous signalés par sa pâleur mortelle, l'éclairage de ce quelque chose de nouveau qui est le désir. Le désir de l'objet comme tel, en tant qu'il retentit jusqu'au fondement même du sujet, qu'il l'ébranle bien au-delà de sa constitution comme satisfait ou non, comme soudain menacé au plus intime de son être, comme révélant son manque fondamental, et ceci dans la forme de l'Autre, comme mettant au jour à la fois la métonymie et la perte qu'elle conditionne. Cette dimension de perte essentielle à la métonymie, perte de la chose dans l'objet, c'est là le vrai sens de cette thématique de l'objet en tant que perdu et jamais retrouvé le même qui est au fond du discours freudien, et sans cesse répétée.

Un pas de plus : si nous poussons la métonymie plus loin, vous le savez, c'est la perte de quelque chose d'essentiel dans l'image, dans cette métonymie qui s'appelle le moi, à ce point de naissance du désir, à ce point de pâleur où Augustin s'arrête devant le nourrisson, comme fait Freud devant son petit-fils dix-huit siècles plus tard. C'est faussement qu'on peut dire que l'être dont je suis jaloux, le frère, est mon semblable, il est mon image, au sens où l'image dont il s'agit est image fondatrice de mon désir. Là est la révélation imaginaire, et c'est le sens et la fonction de la frustration. Tout ceci est déjà connu, je ne fais que le rappeler comme la seconde source de l'expérience, après la privation réelle, la frustration imaginaire. Mais comme pour la privation réelle j'ai aujourd'hui bien essayé de vous situer à quoi elle sert, au terme qui nous intéresse, c'est-à-dire dans la fondation du symbolique, de même nous avons ici à voir comment cette image fondatrice, révélatrice du désir, va se placer dans le symbolique.

Ce placement est difficile. Il serait bien entendu tout à fait impossible si le symbolique n'était, si, comme je l'ai rappelé, martelé depuis toujours et assez longtemps pour que ça vous entre dans la tête, si l'Autre et le discours où le sujet a à se placer ne l'attendaient depuis toujours, dès avant sa naissance, et que par l'intermédiaire au moins de sa mère, de sa nourrice, on lui parle. Le ressort dont il s'agit, celui qui est à la fois le b-a-ba, l'enfance de notre expérience, mais au-delà de quoi depuis quelque temps on ne sait plus aller faute justement de savoir le formaliser comme b-a-ba, est ceci, à savoir le croisement, l'échange naïf qui se

produit, de par la dimension de l'Autre, entre le désir et la demande. S'il y a, vous le savez, quelque chose à quoi on peut dire qu'au départ le névrosé s'est laissé prendre, c'est à ce piège, et il essaiera de faire passer dans la demande ce qui est l'objet de son désir, d'obtenir de l'Autre, non pas la satisfaction de son besoin pour quoi la demande est faite, mais la satisfaction de son désir, à savoir d'en avoir l'objet, c'est-à-dire précisément ce qui ne peut se demander. Et c'est à l'origine de ce qu'on appelle dépendance dans les rapports du sujet à l'Autre. De même qu'il essaiera, plus paradoxalement encore, de satisfaire, par la conformation de son désir, à la demande de l'Autre. Et il n'y a pas d'autre sens, de sens correctement articulé j'entends, à ce qui est la découverte de l'analyse et de Freud, à l'existence du Surmoi comme tel. Il n'y a pas d'autre définition correcte, j'entends, pas d'autre qui permette d'échapper à des glissements confusionnels.

Je pense, sans aller plus loin, que les résonances pratiques, concrètes de tous les jours, à savoir l'impasse du névrosé, c'est d'abord, et avant le problème des impasses de son désir, cette impasse sensible à chaque instant, grossièrement sensible, et à quoi vous le voyez toujours se buter. C'est ce que j'exprimerai sommairement en disant que pour son désir, il lui faut la sanction d'une demande. Qu'est-ce que vous lui refusez, sinon cela qu'il attend de vous, que vous lui demandiez de désirer congrûment ? Sans parler de ce qu'il attend de sa conjointe, de ses parents, de sa lignée et de tous les conformismes qui l'entourent. Qu'est-ce que ça nous permet de construire et d'apercevoir ? Si tant est que la demande se renouvelle selon les tours parcourus, selon les cercles pleins, tout autour et les successifs retours que nécessite la revenue, mais insérée par le lacs de la demande, du besoin, si tant est que, comme je vous l'ai laissé entendre à travers chacun de ces retours, ce qui nous permet de dire que le cercle élidé, le cercle que j'ai appelé simplement, pour que vous voyez ce que je veux dire par rapport au tore, le cercle vide, vient ici matéria-

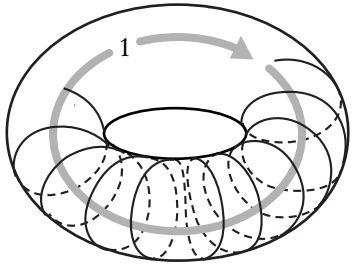


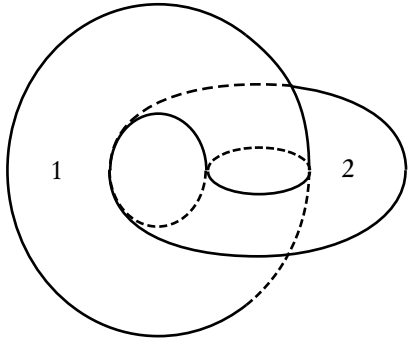

liser l'objet métonymique sous toutes ces demandes, une construction topologique est imaginable d'un autre tore qui a pour propriété de nous permettre d'imaginer l'application de l'objet du désir, cercle interne vide du premier tore, sur le cercle plein du second qui constitue une boucle, un de ces lacs irréductibles. Inversement, le cercle, sur le premier tore, d'une demande vient ici se superposer dans l'autre tore, le tore ici support de l'autre, de l'autre imaginaire de la frustration, vient ici se superposer au cercle vide de ce tore, c'est-à-dire remplir la fonction de montrer cette interversion, désir chez l'un, demande chez l'autre, demande de l'un, désir de l'autre, qui est le nœud où se coince toute la dialectique de la frustration. Cette dépendance possible des deux topologies, celle d'un tore à celle de l'autre, n'exprime en somme rien d'autre que ce qui est le but de notre schème en tant que nous le faisons supporter par le tore. C'est que si l'espace de l'intuition kantienne, je dirais doit, grâce au nouveau schème que nous introduisons, être mis entre parenthèses, annulé, *aufgehoben,* comme illusoire parce que l'extension topologique du tore nous le permet, à ne considérer que les propriétés de la surface, nous sommes sûrs du maintien, de la solidité si je puis dire, du volume du système sans avoir à recourir à l'intuition de la profondeur.

Ce qui, vous voyez, et ce que ceci image, c'est qu'à nous maintenir dans toute la mesure où nos habitudes intuitives nous le permettent, dans ces limites, il en résulte que puisqu'il ne s'agit entre les deux surfaces que d'une substitution par application biunivoque, encore qu'elle soit inversée, à savoir qu'une fois découpée ce sera dans ce sens sur l'une des surfaces et dans cet autre sur l'autre, il n'en reste pas moins que ce que ceci rend sensible, c'est que du point de vue de l'espace exigé, ces deux espaces [surfaces], l'intérieure et l'extérieure, à partir du

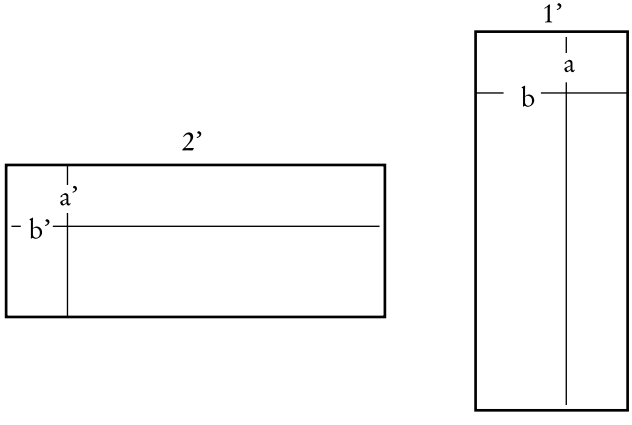

moment où nous nous refusons à leur donner substance autre que topologique, sont les mêmes. C'est ce que vous verrez exprimé dans la phrase [qui l'indique] déjà, dans le rapport de Rome, l'usage que je comptais pour vous en faire, à savoir que la propriété de l'anneau, en tant qu'il symbolise la fonction du sujet dans ses rapports à l'Autre, tient en ceci que l'espace de son intérieur et l'espace extérieur sont les mêmes. Le sujet à partir de là construit son espace extérieur sur le modèle d'irréductibilité de son espace intérieur. Mais ce que montre ce schéma, c'est avec évidence la carence de l'harmonie idéale qui pourrait être exigée de l'objet à la demande, de la demande à l'objet. Illusion qui est suffisamment démontrée par l'expérience, je pense, pour que nous ayons éprouvé le besoin de construire ce modèle nécessaire de leur nécessaire discordance. Nous en savons le ressort et, bien entendu, si j'ai l'air de n'avancer qu'à pas de lenteur, croyez-moi, aucune stagnation n'est de trop si nous voulons nous assurer des pas suivants.

Ce que nous savons déjà et ce qu'il y a ici de représenté intuitivement, c'est que l'objet lui-même comme tel, en tant qu'objet du désir, est l'effet de l'impossibilité de l'Autre de répondre à la demande. C'est ce qui se voit ici manifestement dans ce sens qu'à ladite demande, quel que soit son désir, l'Autre ne saurait y suffire, qu'il laisse forcément à découvert la plus grande part de la structure. Autrement dit, que le sujet n'est pas enveloppé, comme on le croit, dans le tout, qu'au niveau du moins du sujet qui parle, l'*Umwelt* n'enveloppe pas son *Innenwelt.* Que s'il y avait quelque chose à faire pour imaginer le sujet par rapport à la sphère idéale, depuis toujours le

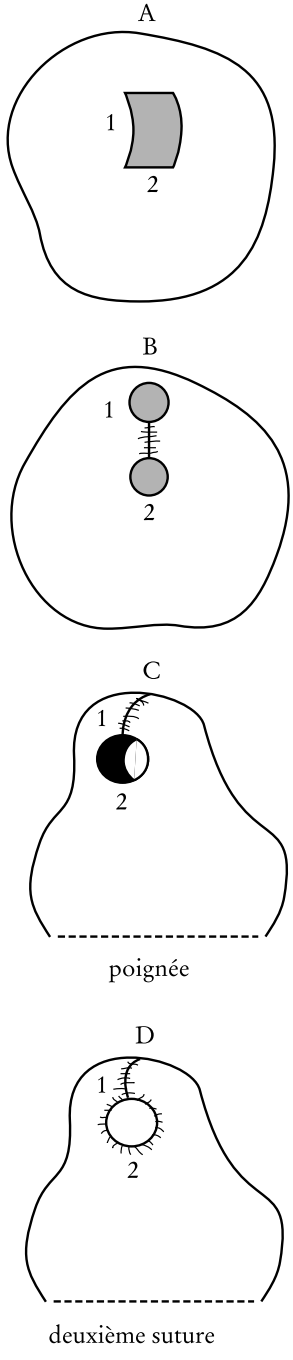

modèle intuitif et mental de la structure d'un cosmos, ce serait plutôt que le sujet serait, si je puis me permettre pour vous de pousser, d'exploiter, mais vous verrez qu'il y a plus d'une façon de le faire, son image intuitive, cela serait de représenter le sujet par l'existence d'un trou dans ladite sphère, et son supplément par deux sutures. Supposons le sujet à constituer sur une sphère cosmique. La surface d'une sphère infinie, c'est un plan, le plan du tableau noir indéfiniment prolongé. Voilà le sujet, un trou quadrangulaire, comme la configuration générale de ma peau de tout à l'heure, mais cette fois-ci en négatif. Je couds un bord avec l'autre, mais avec cette condition que ce sont des bords opposés, que je laisse libres les deux autres bords. Il en résulte la figure suivante, à savoir, avec le vide comblé ici, deux trous qui restent dans la sphère de surface infinie. Il ne reste plus qu'à tirer sur chacun des bords de ces deux trous pour constituer le sujet à la surface infinie, comme constitué en somme par ce qui est toujours un tore, même s'il a une besace de rayon infini, à savoir une poignée émergeant à la surface d'un plan. Voilà ce que cela veut dire au maximum, la relation du sujet avec le grand Tout. Nous verrons les applications que nous pouvons en faire.

Ce qui est important ici à saisir, c'est que, pour ce recouvrement de l'objet à la demande, si l'autre imaginaire [est] ainsi constitué, dans l'inversion des fonctions du cercle du désir avec celui de la demande, l'Autre, pour la satisfaction du désir du sujet doit être défini comme sans pouvoir. J'insiste sur ce sans, car avec lui émerge une nouvelle forme de la négation où s'indiquent à proprement parler les effets de la frustration. Sans est une négation mais pas n'importe laquelle, c'est une négation-liaison que matérialise bien, dans la langue anglaise, l'homologie conformiste des deux rapports des deux signifiants *within* et *without.* C'est une exclusion liée qui déjà en soi seule indique son renversement. Un pas de plus, faisons-le, c'est celui du pas sans. L'Autre, sans doute, s'introduit dans la perspective naïve du désir comme sans pouvoir, mais, essentiellement, ce qui le lie à la structure du désir, c'est le pas sans, il n'est pas non plus sans pouvoir. C'est pourquoi cet Autre, que nous avons introduit en tant qu'en somme métaphore du trait unaire, c'est-à-dire de ce que nous trouvons à son niveau et qu'il remplace, dans une régression infinie, puisqu'il est le lieu où se succèdent ces *un* tous différents les uns des autres dont le sujet n'est que la métonymie, cet Autre comme un, et le jeu de mots fait partie de la formule que j'emploie ici pour définir le mode sous lequel je l'ai introduit, se retrouve, une fois bouclée la nécessité des effets de la frustration imaginaire, comme ayant cette valeur unique, car lui seul n'est pas sans, pas sans pouvoir, il est à l'origine possible du désir posé

comme condition, même si cette condition reste en suspens. Pour cela, il est comme pas un, il donne au -1 du sujet une autre fonction qui s'incarne d'abord dans cette dimension que ce comme vous situe assez comme étant celle de la métaphore. C'est à son niveau, au niveau du comme pas un et de tout ce qui va lui rester dans la suite suspendu comme ce que j'ai appelé la conditionnalité absolue du désir, que nous aurons affaire la prochaine fois, c'est-à-dire, au niveau du troisième terme, de l'introduction de l'acte de désir comme tel, de ses rapports au sujet d'une part, à la racine de ce pouvoir, à la réarticulation des temps de ce pouvoir, pour autant que, vous le voyez, il va me falloir revenir en arrière sur le pas possible pour marquer le chemin qui a été accompli dans l'introduction des termes pouvoir et sans pouvoir. C'est dans la mesure où nous aurons à poursuivre cette dialectique la prochaine fois que je m'arrête ici aujourd'hui.

# Leçon XIV

*21 mars 1962*

Je vous ai laissés la dernière fois au niveau de cet embrassement symbolique des deux tores où s'incarne imaginairement le rapport d'interversion si l'on peut dire, vécu par le névrosé, dans la mesure sensible, clinique, où nous voyons qu'apparemment au moins c'est dans une dépendance de la demande de l'Autre qu'il essaie de fonder, d'instituer son désir. Bien sûr, il y a là quelque chose de fondé dans cette structure que nous appelons la structure du sujet en tant qu'il parle, qui est celle pour laquelle nous fomentons pour vous cette topologie du tore que nous croyons très fondamentale. Il a la fonction de ce qu'on appelle ailleurs en topologie le groupe fondamental, et après tout, ce sera la question à quoi il faudra que nous indiquions une réponse. J'espère que cette réponse, au moment où il faudra la donner, sera vraiment surabondamment déjà dessinée. Pourquoi, si c'est là la structure fondamentale, a-t-elle été de si longtemps et de toujours si profondément méconnue par la pensée philosophique ? Pourquoi si c'est ainsi, l'autre topologie, celle de la sphère, qui traditionnellement paraît dominer toute l'élaboration de la pensée concernant son rapport à la chose ?

Reprenons les choses où nous les avons laissées la dernière fois, et où je vous indiquai ce qui est impliqué dans notre expérience même, il y a dans ce nœud avec l'Autre, pour autant qu'il nous est offert comme une première approximation sensible, peut-être trop facile, nous verrons qu'il l'est, assurément, il y a dans ce nœud avec l'Autre, tel qu'il est ici imagé, un rapport de leurre. Retournons ici à l'actuel, à l'articulé de ce rapport à l'Autre. Nous le connaissons. Comment ne le connaîtrions-nous pas, quand nous sommes chaque jour le support même de sa pression dans l'analyse et que le sujet névrosé, à qui nous

avons affaire fondamentalement, devant nous se présente comme exigeant de nous la réponse, ceci même si nous lui enseignons le prix qu'il y a, cette réponse, à la suspendre. La réponse sur quoi ? C'est bien là ce qui justifie notre schéma pour autant qu'il nous montre, l'un à l'autre se substituant, désir et demande, c'est justement que la réponse, c'est sur son désir et sur sa satisfaction.

Ce sans doute à quoi aujourd'hui je serai à peu près certainement limité par le temps qui m'est donné, c'est à bien articuler à quelles coordonnées se suspend cette demande faite à l'Autre, cette demande de réponse, laquelle spécifie dans sa raison vraie, sa raison dernière, auprès de quoi toute approximation est insuffisante, celle qui dans Freud s'épingle comme *versagen,* la *Versagung,* le dédit, ou encore la trompeuse parole, la rupture de promesse, à la limite la vanitas, à la limite de la mauvaise parole, et l'ambiguïté, ici je vous la rappelle, qui unit le terme blasphème à ce qu'il a donné à travers toutes sortes de transformations, d'ailleurs en elles-mêmes bien jolies à suivre, le blâme. Je n'irai pas plus loin dans cette voie. Le rapport essentiel de la frustration à laquelle nous avons affaire à la parole, est le point à soutenir, à maintenir toujours radical, faute de quoi notre concept de la frustration se dégrade, elle dégénère jusqu'à se réduire au défaut de gratification concernant ce qui au dernier terme ne peut plus être conçu que comme le besoin. Or il est impossible de ne pas rappeler ce que le génie de Freud nous avère originellement quant à la fonction du désir, ce dont il est parti dans ses premiers pas, laissons de côté les lettres à Fliess, commençons à *la Science des rêves* et n'oublions pas que *Totem et tabou* était son livre préféré, lequel génie de Freud nous avère, est ceci que le désir est foncièrement, radicalement structuré par ce nœud qui s'appelle l'Œdipe, et d'où il est impossible d'éliminer ce nœud interne qui est ce que j'essaie de soutenir devant vous par ces figures, ce nœud interne qui s'appelle l'Œdipe en tant qu'il est essentiellement quoi ? Il est essentiellement ceci, un rapport entre une demande qui prend une valeur si privilégiée qu'elle devient le commandement absolu, la loi, et un désir, lequel est le désir de l'Autre, de l'Autre dont il s'agit dans l'Œdipe. Cette demande s'articule ainsi : tu ne désireras pas celle qui a été mon désir. Or c'est ceci qui fonde en sa structure l'essentiel, le départ de la vérité freudienne. Et c'est là, c'est à partir de là que tout désir possible est en quelque sorte obligé à cette sorte de détour irréductible, ce quelque chose de semblable à l'impossibilité dans le tore de la réduction du lacs sur certains cercles, qui fait que le désir doit inclure en lui ce vide, ce trou interne spécifié dans ce rapport à la Loi originelle. N'oublions pas que les pas, pour fonder ce rapport premier autour de quoi — nous ne l'oublions

que trop — sont pour Freud articulables, et seulement par là, toutes les *Liebesbedingungen,* toutes les déterminations de l'amour, n'oublions pas les pas que dans la dialectique freudienne ceci exige, c'est dans ce rapport à l'Autre, le père tué, au-delà de ce trépas du meurtre originel, que se constitue cette forme suprême de l'amour. C'est le paradoxe, non du tout dissimulé, même s'il est élidé par ce voile aux yeux qui semble ici toujours accompagner de Freud la lecture. Ce temps est inéliminable, qu'après le meurtre du père surgit pour lui-même, si ceci ne nous est pas suffisamment expliqué, c'est assez pour que nous en retenions le temps comme essentiel dans ce qu'on peut appeler la structure mythique de l'Œdipe, cet amour suprême pour le père, lequel fait justement de ce trépas du meurtre originel la condition de sa présence désormais absolue. La mort en somme, jouant ce rôle, se manifestait comme pouvant seule le fixer dans cette sorte de réalité, sans doute la seule comme absolument perdurable, d'être comme absent. Il n'y a nulle autre source à l'absoluité du commandement originel.

Voilà où se constitue le champ commun dans lequel s'institue l'objet du désir, dans la position sans doute que nous lui connaissons déjà comme nécessaire au seul niveau imaginaire, à savoir une position tierce. La seule dialectique du rapport à l'autre en tant que transitif, dans le rapport imaginaire du stade du miroir, vous avait déjà appris qu'il constituait l'objet de l'intérêt humain comme lié à son semblable, l'objet *a* ici par rapport à cette image qui l'inclut, qui est l'image de l'autre au niveau du stade du miroir *i (a).* Mais cet intérêt n'est en quelque sorte qu'une forme, il est l'objet de cet intérêt neutre autour de quoi même toute la dialectique de l'enquête de monsieur Piaget peut s'ordonner, en mettant au premier plan ce rapport qu'il appelle de réciprocité, qu'il croit pouvoir conjoindre à une formule radicale du rapport logique. C'est de cette équivalence, de cette identification à l'autre comme imaginaire que la ternarité du surgissement de l'objet s'institue. Ce n'est qu'une structure insuffisante, partielle, et donc que nous devons retrouver, au terme, comme déductible de l'institution de l'objet du désir au niveau où, ici et aujourd'hui, je l'articule pour vous. Le rapport à l'Autre n'est point ce rapport imaginaire fondé sur la spécificité de la forme générique, puisque ce rapport à l'Autre y est spécifié par la demande, en tant qu'elle fait surgir de cet Autre, qui est l'Autre avec un grand A, son essentialité si je puis dire, dans la constitution du sujet, ou, pour reprendre la forme qu'on donne toujours au verbe inter-esser, son inter-essentialité au sujet. Le champ dont il s'agit ne saurait donc d'aucune façon être réduit

au champ du besoin et de l'objet qui pour la rivalité de ses semblables peut à la limite s'imposer, car ce sera là la pente où nous irons trouver notre recours pour la rivalité dernière, s'imposer comme objet de subsistance pour l'organisme. Cet autre champ, que nous définissons et pour lequel est faite notre image du tore, est un autre champ, un champ de signifiant, champ de connotation de la présence et de l'absence, et où l'objet n'est plus objet de subsistance, mais d'ek-sistence du sujet.

Pour venir à le démontrer, il s'agit bien au dernier terme d'une certaine place d'ek-sistence du sujet nécessaire, et que c'est là la fonction à quoi est élevé, amené le *petit a* de la rivalité première, nous avons devant nous le chemin qui nous reste à parcourir, de ce sommet où je vous ai amenés la dernière fois de la dominance de l'autre dans l'institution du rapport frustrant. La seconde partie du chemin doit nous mener de la frustration à ce rapport à définir, ce qui constitue comme tel le sujet dans le désir, et vous savez que c'est là seulement que nous pourrons convenablement articuler la castration. Nous ne saurons donc au dernier terme ce que veut dire cette place d'ek-sistence que quand ce chemin sera achevé. Dès maintenant nous pouvons, nous devons même rappeler, mais rappeler ici au philosophe le moins introduit à notre expérience, ce point singulier, à le voir si souvent se dérober à son propre discours. C'est qu'il y a bien une question, à savoir, ce pourquoi il faut que le sujet soit représenté, et j'entends au sens freudien, représenté par un représentant représentatif, comme exclu du champ même où il a à agir dans des rapports disons lewiniens avec les autres comme individus, qu'il faut, au niveau de la structure, que nous arrivions à rendre compte de pourquoi il est nécessaire qu'il soit représenté quelque part comme exclu de ce champ pour y intervenir, dans ce champ même. Car après tout, tous les raisonnements où nous entraîne le psychosociologue dans sa définition de ce que j'ai appelé tout à l'heure un champ lewinien, ne se présentent jamais qu'avec une parfaite élision de cette nécessité que le sujet soit, disons, en deux endroits topologiquement définis, à savoir dans ce champ mais aussi essentiellement exclu de ce champ, et qu'il arrive à articuler quelque chose, et quelque chose qui se tient. Tout ce qui, dans une pensée de la conduite de l'homme comme observable, arrive à se définir comme apprentissage, et à la limite objectivation de l'apprentissage, c'est-à-dire montage, forme un discours qui se tient, et qui jusqu'à un certain point rend compte d'une foule de choses, sauf de ceci, qu'effectivement le sujet fonctionne non pas avec cet emploi simple, si je puis dire, mais dans un double emploi, lequel vaut tout de même qu'on s'y arrête et que, si fuyant qu'il se présente à nous, il est

sensible de tellement de façons qu'il suffit, si je puis dire, de se pencher pour en ramasser les preuves. Ce n'est point autre chose que j'essaie de vous faire sentir, chaque fois par exemple qu'incidemment je ramène les pièges de la double négation, et que le *je ne sache pas que je veuille* n'est pas entendu de la même façon je pense, que *je sais que je ne veux pas.*

Réfléchissez sur ces petits problèmes jamais épuisés, car les logiciens de la langue s'y exercent, et leurs balbutiements sont là plus qu'instructifs, qu'aussi souvent qu'il y aura des paroles qui coulent, et même des écrivains qui laissent fluer les choses au bout de leur plume comme elles se parlent, on dira à quelqu'un — j'ai déjà insisté, mais on ne saurait trop y revenir — *vous n'êtes pas sans ignorer* pour lui dire *vous savez bien, tout de même !*

Le double plan sur lequel joue ceci est que cela va de soi que quelqu'un écrive comme cela, et que c'est arrivé. Cela m'a été rappelé récemment dans un de ces textes de Prévert, de quoi Gide s'étonnait : « Est-ce qu'il a voulu se moquer, ou sait-il bien ce qu'il écrit ? » Il n'a pas voulu se moquer, ça lui a coulé de la plume. Et toute la critique des logiciens ne fera pas qu'il nous advienne, pour peu que nous soyons engagés dans un véritable dialogue avec quelqu'un, à savoir qu'il s'agisse, d'une façon quelconque, d'une certaine condition essentielle à nos rapports avec lui, qui est celle à laquelle je pense arriver tout à l'heure, qu'il est essentiel que quelque chose entre nous s'institue comme ignorance, que je glisserai à lui dire, si savant et si puriste que je sois *vous n'êtes pas sans ignorer.* Le même jour où je vous en parlai ici, je me suis détourné de citer ce que je venais de lire dans *Le Canard Enchaîné,* à la fin d'un de ces morceaux de bravoure qui se poursuivent sous la signature d'André Ribaud, avec pour titre « La Cour » : « Il ne faut pas se décombattre », dans un style pseudo saint-simonien, de même que Balzac écrivait une langue du XVI^e^ siècle entièrement inventée par lui, « de quelque défiance des rois ». Vous comprenez parfaitement ce que cela veut dire. Essayez de l'analyser logiquement, et vous voyez que cela dit exactement le contraire de ce que vous comprenez, et vous êtes naturellement tout à fait en droit de comprendre ce que vous comprenez, parce que c'est dans la structure du sujet. Le fait que les deux négations qui ici se superposent, non seulement ne s'annulent pas, mais bien effectivement se soutiennent, tient au fait d'une duplicité topologique qui fait que *il ne faut pas se décombattre* ne se dise pas sur le même plan, si je puis dire, où s'institue le *quelque défiance des rois.* L'énonciation et l'énoncé, comme toujours, sont parfaitement séparables, mais ici leur béance éclate.

Si le tore comme tel peut nous servir, vous le verrez, de pont, s'avère déjà suffisant à nous montrer en quoi consiste, une fois passé dans le monde ce dédoublement, cette ambiguïté du sujet, n'est-il pas bon aussi bien à cet endroit de nous arrêter sur ceci qu'elle comporte d'évidence cette topologie, et tout d'abord dans notre plus simple expérience, je veux dire celle du sujet ? Quand nous parlons de l'engagement, est-il besoin de grands détours, de ceux qu'ici je vous fais franchir pour les besoins de notre cause, est-il besoin de grands détours aux moins initiés pour évoquer ceci, que s'engager implique déjà en soi l'image du couloir, l'image de l'entrée et de la sortie, et jusqu'à un certain point l'image de l'issue derrière soi fermée, et que c'est bien dans ce rapport à ce fermer l'issue que le dernier terme de l'image de l'engagement se révèle ? En faut-il beaucoup plus ? Et toute la littérature qui culmine dans l'œuvre de Kafka peut nous faire apercevoir qu'il suffit de retourner ce que, paraît-il, la dernière fois, je n'ai pas assez imagé en vous montrant cette forme particulière du tore sous la forme de la poignée dégagée d'un plan, le plan ne présentant ici que le cas particulier d'une sphère infinie élargissant un côté du tore. Il suffit de faire basculer cette image, de la présenter le ventre en l'air et comme le champ terrestre où nous nous ébattons, pour nous montrer la raison même où l'homme se présente à nous comme ce qu'il fut, et peut-être ce qu'il reste, un animal de terrier, un animal de tore. Toutes ces architectures ne sont tout de même pas sans quelque chose qui doive nous retenir pour leurs affinités avec quelque chose qui doit bien aller plus loin que la simple satisfaction d'un besoin, pour une analogie dont il saute aux yeux qu'elle est irréductible, impossible à exclure de tout ce qui s'appelle pour lui intérieur et extérieur, et que l'un et l'autre débouchent l'un sur l'autre et se commandent, ce que j'ai appelé tout à l'heure le couloir, la galerie, le souterrain. Mémoires écrits du souterrain, intitule Dostoïevski, ce point extrême où il scande la palpitation de sa question dernière. Est-ce là quelque chose qui s'épuise dans la notion d'instrument socialement utilisable ? Bien sûr, comme nos deux tores, la fonction de l'agglomérat social et son rapport aux voies, en tant que leur anastomose simule quelque chose qui existe au plus intime de l'organisme, est pour nous un objet préfiguré d'interrogation. Ce n'est pas notre privilège, la fourmi et le termite le connaissent, mais le blaireau dont nous parle Kafka, dans son terrier n'est pas précisément, lui, un animal sociable. Que veut dire ce rappel ? Si ce n'est, pour nous, au point où nous avons à nous avancer, que si ce rapport de structure est si naturel, qu'à condition d'y penser nous trouvions partout, et fort loin enfoncées, ses racines dans la structure des

choses, le fait que, quand il s'agit que la pensée s'organise, le rapport du sujet au monde, elle le méconnaisse au cours des âges si abondamment, pose justement la question de savoir pourquoi il y a là, si loin poussé, refoulement, disons à tout le moins, méconnaissance.

Ceci nous ramène à notre départ qui est celui du rapport à l'Autre, en tant que je l'ai appelé, fondé sur quelque leurre qu'il s'agit maintenant d'articuler bien ailleurs que ce rapport naturel, puisque aussi bien nous voyons combien à la pensée il se dérobe, combien la pensée le refuse. C'est d'ailleurs qu'il nous faut partir, et de la position de la question à l'Autre, de la question sur son désir et sa satisfaction. S'il y a leurre, il doit tenir quelque part à ce que j'ai appelé tout à l'heure la duplicité radicale de la position du sujet. Et c'est ce que je voudrais vous faire sentir au niveau propre alors du signifiant en tant qu'il se spécifie de la duplicité de la position subjective, et un instant vous demander de me suivre sur quelque chose qui s'appelle au dernier terme la différence pour laquelle le graphe auquel je vous ai tenu pendant un certain temps de mon discours attachés, est à proprement parler, forgé. Cette différence s'appelle différence entre le message et la question. Ce graphe qui s'inscrirait si bien ici :

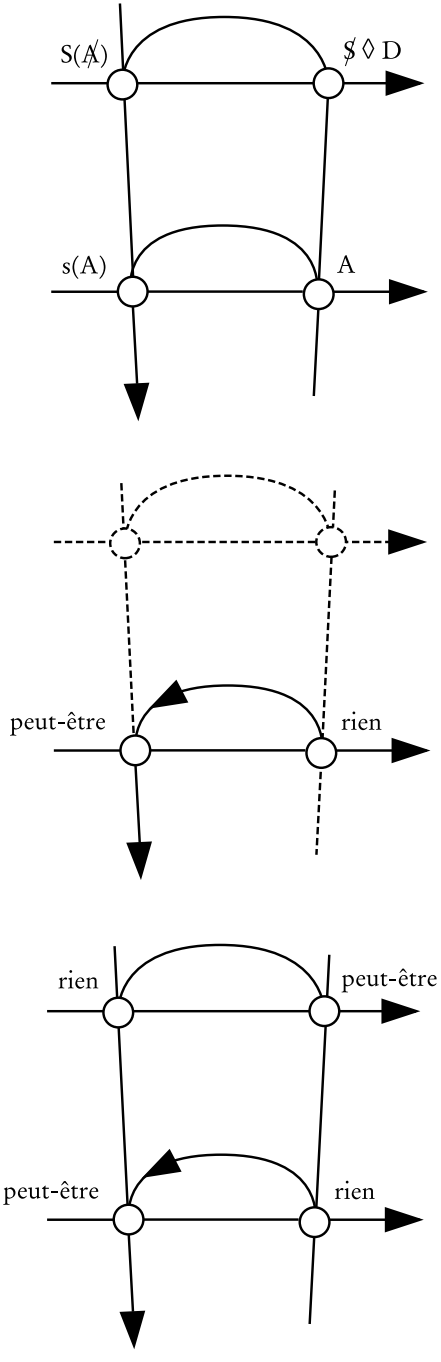

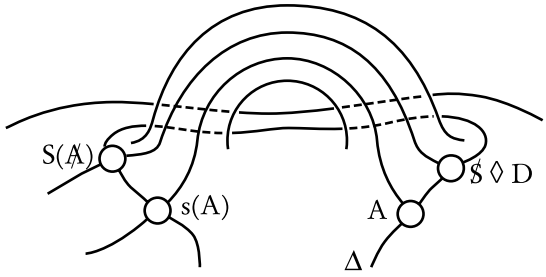


Dans la béance même par où le sujet se raccorde doublement au plan du discours universel, je vais y inscrire aujourd'hui les quatre points de concours qui sont ceux que vous connaissez, A, s (A) la signification du message en tant que c'est du retour venant de l'Autre du signifiant qui y réside, ici $ ◊ D le rapport du sujet à la demande en tant que s'y spécifie la pulsion, ici le S (Ⱥ) le signifiant de l'Autre, en tant que l'Autre au dernier terme ne peut se formaliser, se significantiser que comme marqué lui-même par le signifiant, autrement dit en tant qu'il nous impose la renonciation à tout métalangage. La béance qu'il s'agit ici d'articuler se suspend tout entière en la forme où, au dernier terme, cette demande à l'Autre de répondre, alterne, se balance en une suite de retours entre le *rien peut-être* et le *peut-être rien.* C'est ici un message. Il s'ouvre sur ce qui nous est apparu comme l'ouverture constituée par l'entrée d'un sujet dans le Réel. Nous sommes ici en rapport avec l'élaboration la plus certaine du terme de possibilité, *Möglichkeit.* Ce n'est pas du côté de la chose qu'est le possible, mais du côté du sujet. Le message s'ouvre sur le terme de l'éventualité constituée par une attente dans la situation constituante du désir, telle que nous tentons ici de la serrer. *Peut-être*, la possibilité, est antérieur à ce nominatif *rien* qui, à l'extrême, prend valeur de substitut de la positivité. C'est un point, et un point c'est tout. La place du trait unaire est là réservée dans le vide qui peut répondre à l'attente du désir.

C'est tout autre chose que la question en tant qu'elle s'articule *rien peut-être ?* Que le peut-être, au niveau de la demande « qu'est-ce que je veux ? », parlant à l'Autre, que le peut-être qui vient ici en position homologique à ce qui au niveau du message constituait la réponse éventuelle. *Peut-être rien,* c'est la première formulation du message. *Peut-être rien,* ce peut être une réponse, mais est-ce la réponse à la question *rien peut-être ?* Justement pas ! Ici, l'énonciatif rien, comme posant la possibilité du non lieu de conclure, d'abord, comme antérieur

à la cote d'existence, à la puissance d'être, cet énonciatif au niveau de la question prend toute sa valeur d'une substantivation du néant de la question elle-même. La phrase *rien peut-être* s'ouvre, elle, sur la probabilité que rien ne la détermine comme question, que rien ne soit déterminé du tout, qu'il reste possible que rien ne soit sûr, qu'il est possible qu'on ne puisse pas conclure, si ce n'est par le recours à l'antériorité infinie du procès kafkaïen, qu'il y ait pure subsistance de la question avec l'impossibilité de conclure. Seule l'éventualité du Réel permet de déterminer quelque chose, et la nomination du néant de la pure subsistance de la question, voilà ce à quoi, au niveau de la question elle-même, nous avons affaire. Peut-être rien pouvait être au niveau du message une réponse, mais le message n'était justement pas une question. *Rien peut-être ?,* au niveau de la question, ne donne qu'une métaphore, à savoir, la puissance d'être est de l'au-delà. Toute éventualité y a disparu déjà, et toute subjectivité aussi.

Il n'y a qu'effet de sens, renvoi du sens au sens à l'infini, à ceci près que, pour nous analystes, nous nous sommes habitués par expérience à structurer ce renvoi sur deux plans et que c'est cela qui change tout, à savoir que la métaphore pour nous est condensation, ce qui veut dire deux chaînes et qu'elle fait, la métaphore, son apparition de façon inattendue au beau milieu du message, qu'elle devient aussi message au milieu de la question, que la question famille commence à s'articuler et que surgit au beau milieu le million du millionnaire, que l'irruption de la question dans le message se fait en ceci qu'il nous est révélé que le message se manifeste au beau milieu de la question, qu'il se fait jour sur le chemin où nous sommes appelés à la vérité, que c'est à travers notre question de vérité, j'entends, la question même, et non pas dans la réponse à la question, que le message se fait jour. C'est donc en ce point précis, précieux pour l'articulation de la différence de l'énonciation à l'énoncé, qu'il nous fallait un instant nous arrêter. Cette possibilité du rien, si elle n'est pas préservée, c'est ce qui nous empêche de voir, malgré cette omniprésence qui est au principe de toute articulation possible proprement subjective, cette béance, qui est également très précisément incarnée dans le passage du signe au signifiant, où nous voyons apparaître ce qu'est ce qui distingue le sujet dans cette différence.

Est-il signe en fin de compte, lui, ou signifiant ? Signe. Signe de quoi ? Il est justement le signe de rien. Si le signifiant se définit comme représentant le sujet auprès d'un autre signifiant, renvoi indéfini des sens, et si ceci signifie quelque chose, c'est parce que le signifiant signifie auprès de l'autre signifiant cette chose privilégiée qu'est le sujet en tant que rien. C'est ici que notre expérience nous

permet de mettre en relief la nécessité de la voie par où se supporte aucune réalité dans la structure identifiable en tant qu'elle est celle qui nous permet de poursuivre notre expérience. L'Autre ne répond donc rien, si ce n'est que rien n'est sûr, mais ceci n'a qu'un sens, c'est qu'il y a quelque chose dont il ne veut rien savoir, et très précisément de cette question. À ce niveau, l'impuissance de l'Autre s'enracine dans un impossible, qui est bien le même, sur la voie duquel nous avait déjà conduit la question du sujet. Pas possible était ce vide où venait surgir dans sa valeur divisante le trait unaire. Ici nous voyons cet impossible prendre corps, et conjoindre ce que nous avons vu tout à l'heure être défini par Freud de la constitution du désir dans l'interdiction originelle. L'impuissance de l'Autre à répondre tient à une impasse, et cette impasse, nous la connaissons, s'appelle la limitation de son savoir. Il ne savait pas qu'il était mort, qu'il n'est parvenu à cette absoluité de l'Autre que par la mort non acceptée mais subie, et subie par le désir du sujet. Cela, le sujet le sait si je puis dire, que l'Autre ne doive pas le savoir, que l'Autre demande à ne pas savoir. C'est là la part privilégiée dans ces deux demandes non confondues, celle du sujet et celle de l'Autre, c'est que justement le désir se définit comme l'intersection de ce qui dans les deux demandes est à ne pas dire. C'est seulement à partir de là que se libèrent les demandes formulables partout ailleurs que dans le champ du désir.

Le désir ainsi se constitue d'abord, de sa nature, comme ce qui est caché à l'Autre par structure. C'est l'impossible à l'Autre justement qui devient le désir du sujet. Le désir se constitue comme la partie de la demande qui est cachée à l'Autre. Cet Autre qui ne garantit rien, justement en tant qu'Autre, en tant que lieu de la parole, c'est là qu'il prend son incidence édifiante, il devient le voile, la couverture, le principe d'occultation de la place même du désir, et c'est là que l'objet va se mettre à couvert. Que s'il y a une existence qui se constitue d'abord, c'est celle-là, et qu'elle se substitue à l'existence du sujet lui-même, puisque le sujet, en tant que suspendu à l'Autre, reste également suspendu à ceci que du côté de l'Autre rien n'est sûr, sauf justement qu'il cache, qu'il couvre quelque chose qui est cet objet, cet objet qui n'est encore peut-être rien en tant qu'il va devenir l'objet du désir. L'objet du désir existe comme ce rien même dont l'Autre ne peut savoir que c'est tout ce en quoi il consiste. Ce rien en tant que caché à l'Autre prend consistance, il devient l'enveloppe de tout objet devant quoi la question même du sujet s'arrête, pour autant que le sujet alors ne devient plus qu'imaginaire. La demande est libérée de la demande de l'Autre dans la mesure où le sujet exclut ce non-savoir de l'Autre. Mais il y a deux formes possibles

d'exclusion. Je m'en lave les mains de ce que vous savez ou de ce que vous ne savez pas, et j'agis. Vous n'êtes pas sans ignorer veut dire à quel point je m'en moque que vous sachiez ou que vous ne sachiez pas. Mais il y a aussi l'autre façon, il faut absolument que vous sachiez, et c'est la voie que choisit le névrosé, et c'est pour cela qu'il est si je puis dire, désigné d'avance comme victime. La bonne façon pour le névrosé de résoudre le problème de ce champ du désir en tant que constitué par ce champ central des demandes, qui justement se recoupent et pour ça doivent être exclues, c'est que lui, il trouve que la bonne façon c'est que vous sachiez. S'il n'en était pas ainsi, il ne ferait pas de psychanalyse.

Qu'est-ce que fait l'Homme aux Rats en se levant la nuit comme Théodore ? Il se traîne en savates vers le couloir pour ouvrir la porte au fantôme de son père mort pour lui montrer quoi ? Qu'il est en train de bander. Est-ce que ce n'est pas là la révélation d'une conduite fondamentale ? Le névrosé veut que, faute de pouvoir, puisqu'il s'avère que l'Autre ne peut rien, à tout le moins il sache. Je vous ai parlé tout à l'heure d'engagement ; le névrosé, contrairement à ce qu'on croit, est quelqu'un qui s'engage comme sujet. Il se ferme à l'issue double du message et de la question, il se met lui-même en balance pour trancher entre le rien peut-être et le peut-être rien, il se pose comme réel en face de l'Autre, c'est-à-dire comme impossible. Sans doute ceci vous apparaîtra mieux de savoir comment ça se produit. Ce n'est pas pour rien qu'aujourd'hui j'ai fait surgir cette image du Théodore freudien dans son exhibition nocturne et fantasmatique, c'est qu'il y a bien quelque medium, et pour mieux dire, quelque instrument à cette incroyable transmutation de l'objet du désir à l'existence du sujet, et que c'est justement le phallus. Mais ceci est réservé pour notre prochain propos. Aujourd'hui je constate simplement que, phallus ou pas, le névrosé arrive dans le champ comme ce qui, du réel, se spécifie comme impossible.

Ça n'est pas exhaustif, car, cette définition, nous ne pourrons pas l'appliquer à la phobie. Nous ne pourrons le faire que la prochaine fois, mais nous pouvons très bien l'appliquer à l'obsessionnel. Vous ne comprendrez rien à l'obsessionnel si vous ne vous souvenez pas de cette dimension qu'il incarne, lui l'obsessionnel, en ceci qu'il est de trop, c'est sa forme de l'impossible à lui, et que dès qu'il essaie de sortir de sa position embusquée d'objet caché, il faut qu'il soit l'objet de nulle part. D'où cette espèce d'avidité presque féroce chez l'obsessionnel, d'être celui qui est partout pour n'être justement nulle part. Le goût d'ubiquité de l'obsessionnel est bien connu, et faute de le repérer vous ne comprendrez rien à la plupart de ses comportements. La moindre des choses,

puisqu'il ne peut pas être partout, c'est d'être en tous les cas en plusieurs endroits à la fois, c'est-à-dire qu'en tout cas nulle part on ne puisse le saisir. L'hystérique a un autre mode, qui est le même bien sûr puisque la racine de celui-ci, quoique moins facile, moins immédiat à comprendre. L'hystérique aussi peut se poser comme réel en tant qu'impossible, alors son truc, c'est que cet impossible subsistera si l'Autre l'admet comme signe. L'hystérique se pose comme signe de quelque chose à quoi l'Autre pourrait croire, mais pour constituer ce signe elle est bien réelle, et il faut à tout prix que ce signe s'impose et marque l'Autre.

Voici donc où aboutit cette structure, cette dialectique fondamentale, tout entière reposant sur la défaillance dernière de l'Autre en tant que garantie du sûr. La réalité du désir s'y institue et y prend place par l'intermédiaire de quelque chose dont nous ne signalerons jamais assez le paradoxe, la dimension du caché, c'est-à-dire la dimension qui est bien la plus contradictoire que l'esprit puisse construire dès qu'il s'agit de la vérité. Quoi de plus naturel que l'introduction de ce champ de la vérité si ce n'est la position d'un Autre omniscient ? Au point que le philosophe le plus aigu, le plus acéré, ne peut faire tenir la dimension même de la vérité, qu'à supposer que c'est cette science de celui qui sait tout qui lui permet de se soutenir. Et pourtant rien de la réalité de l'homme, rien de ce qu'il quête ni de ce qu'il suit ne se soutient que de cette dimension du caché, en tant que c'est elle qui infère la garantie qu'il y a un objet bien existant, et qu'elle donne par réflexion cette dimension du caché. En fin de compte c'est elle qui donne sa seule consistance à cette autre problématique, la source de toute foi, et de la foi en Dieu éminemment, est bien ceci que nous nous déplaçons dans la dimension même de ce que, bien que le miracle de ce qu'il doit tout savoir lui donne en somme toute sa subsistance, nous agissons comme si toujours, les neuf dixièmes de nos intentions, il n'en savait rien. Pas un mot à la Reine mère, tel est le principe sur lequel toute constitution subjective se déploie et se déplace.

Est-ce qu'il n'est pas possible que se conçoive une conduite à la mesure de ce véritable statut du désir, et est-ce qu'il est même possible que nous ne nous apercevions pas que rien, pas un pas de notre conduite éthique ne peut, malgré l'apparence, malgré le bavardage séculaire du moraliste, se soutenir sans un repérage exact de la fonction du désir ? Est-il possible que nous nous contentions d'exemples aussi dérisoires que celui de Kant quand, pour nous révéler la dimension irréductible de la raison pratique, il nous donne comme exemple que l'honnête homme, même au comble du bonheur, ne sera pas sans au moins un instant

mettre en balance qu'il renonce à ce bonheur pour ne pas porter contre l'innocence un faux témoignage au bénéfice du tyran ? Exemple absurde, car à l'époque où nous vivons, mais aussi bien à celle de Kant, est-ce que la question n'est pas tout à fait ailleurs ? Car le juste va balancer, oui, à savoir si pour préserver sa famille il doit porter ou non un faux témoignage. Mais qu'est-ce que cela veut dire ? Est-ce que cela veut dire que, s'il donne prise par là à la haine du tyran contre l'innocent, il pourrait porter un vrai témoignage, dénoncer son petit copain comme juif quand il l'est vraiment ? Est-ce que ce n'est pas là que commence la dimension morale, qui n'est pas de savoir quel devoir nous devons remplir ou non vis-à-vis de la vérité, ni si notre conduite tombe ou non sous le coup de la règle universelle, mais si nous devons ou non satisfaire au désir du tyran ? Là est la balance éthique à proprement parler, et c'est à ce niveau que, sans faire intervenir aucun dramatisme externe, nous n'en avons pas besoin, nous avons aussi affaire à ce qui, au terme de l'analyse, reste suspendu à l'Autre. C'est pour autant que la mesure du désir inconscient, au terme de l'analyse, reste encore impliquée dans ce lieu de l'Autre que nous incarnons comme analystes, que Freud au terme de son œuvre peut marquer comme irréductible le complexe de castration, comme par le sujet inassumable. Ceci je l'articulerai la prochaine fois, me faisant fort de vous laisser à tout le moins entrevoir qu'une juste définition de la fonction du fantasme et de son assomption par le sujet nous permet peut-être d'aller plus loin dans la réduction de ce qui est apparu jusqu'ici à l'expérience comme une frustration dernière.

# Leçon XV

*28 mars 1962*

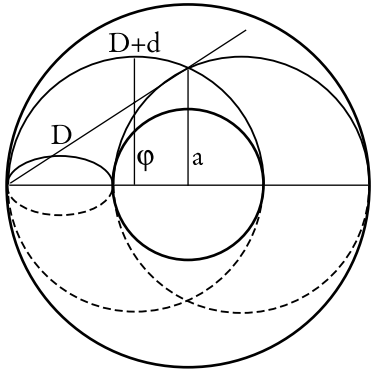


À quoi nous sert la topologie de cette surface, de cette surface appelée tore, pour autant que son inflexion constituante, ce qui nécessite ces tours et ces retours, est ce qui peut nous suggérer le mieux la loi à laquelle le sujet est soumis, dans le processus de l'identification ? Ceci bien sûr ne pourra finalement nous apparaître que quand nous aurons effectivement fait le tour de tout ce qu'il représente, et jusqu'à quel point il convient à la dialectique propre au sujet en tant qu'elle est dialectique de l'identification. À titre donc de repère, et pour que quand je mettrai en valeur tel ou tel point, que j'accentuerai tel relief, vous enregistriez, si je puis dire, à chaque instant le degré d'orientation, le degré de pertinence par rapport à un certain but à atteindre, de ce qu'à cet instant j'avancerai, je vous dirai qu'à la limite ce qui peut s'inscrire sur ce tore, pour autant que cela peut nous servir, va à peu près se symboliser ainsi, que cette forme, ces cercles

dessinés, ces lettres attenantes à chacun de ces cercles, vont nous le désigner à l'instant. Le tore, sans doute, paraît avoir une valeur privilégiée. Ne croyez pas que ce soit la seule forme de surface non sphérique qui soit capable de nous intéresser. Je ne saurais trop encourager ceux qui ont pour cela quelque penchant, quelque facilité, à se rapporter à ce qu'on appelle topologie algébrique, et aux formes qu'elle vous propose dans ce quelque chose qui, si vous le voulez, par rapport à la géométrie classique, celle que vous gardez inscrite au fond de vos culottes du fait de votre passage dans l'enseignement secondaire, se présente exactement dans l'analogie de ce que j'essaie de vous faire sur le plan symbolique, ce que j'ai appelé une logique élastique, une logique souple. Cela, c'est encore plus manifeste pour la géométrie dont il s'agit, car la géométrie dont il s'agit dans la topologie algébrique se présente elle-même comme la géométrie des figures qui sont en caoutchouc. Il est possible que les auteurs fassent intervenir ce caoutchouc, ce *rubber* comme on dit en anglais, pour bien mettre dans l'esprit de l'auditeur ce dont il s'agit. Il s'agit de figures déformables et qui à travers toutes les déformations restent en rapport constant. Ce tore n'est pas forcé de se présenter ici dans sa forme bien remplie.

Ne croyez pas que parmi les surfaces qu'on définit, qu'on doit définir, qui sont celles qui nous intéressent essentiellement, les surfaces closes, pour autant qu'en tout cas le sujet se présente lui-même comme quelque chose de clos, les surfaces closes, quelle que soit votre ingéniosité, vous voyez qu'il y a tout le champ ouvert aux inventions les plus exorbitantes. Ne croyez pas d'ailleurs que l'imagination s'y prête de si bon gré, au forgeage de ces formes souples, complexes, qui s'enroulent, se nouent avec elles-mêmes. Vous n'avez qu'à essayer de vous assouplir à la théorie des nœuds pour vous apercevoir combien il est difficile déjà de se représenter les combinaisons les plus simples, encore ceci ne vous mènera-t-il pas loin, car on démontre que sur toute surface close, si compliquée soit-elle, vous arriverez toujours à la réduire par des procédés appropriés à quelque chose qui ne peut pas aller plus loin qu'une sphère pourvue de quelques appendices, parmi lesquels justement ceux qui, du tore, s'y représentent comme poignée annexée, une poignée ajoutée à une sphère, telle que je vous l'ai dessinée récemment au tableau, une poignée suffisant à transformer la sphère et la poignée en un tore, du point de vue de la valeur topologique.

Donc tout peut se réduire à l'adjonction, à la forme d'une sphère avec un certain nombre de poignées, plus un certain nombre d'autres formes éventuelles. J'espère que la séance avant les vacances, je pourrai vous initier à cette forme qui

est bien amusante, mais quand je pense que la plupart d'entre vous ici n'en soupçonnent même pas l'existence !, c'est ce qu'on appelle en anglais un *cross-cap*, ou ce qu'on peut désigner par le mot français de mitre. Enfin, supposez un tore qui aurait pour propriété quelque part sur son tour d'inverser sa surface, je veux dire qu'à un endroit qui se place ici entre deux points A et B, la surface extérieure traverse… la surface qui est en avant traverse la surface qui est en arrière, les surfaces s'entrecroisent l'une l'autre. Je ne peux que vous l'indiquer ici. Cela a des propriétés bien curieuses, et cela peut être même pour nous assez exemplaire, pour autant qu'en tout cas c'est une surface qui a cette propriété que la surface externe, elle, si vous voulez, se trouve en continuité avec la face interne en passant à l'intérieur de l'objet, et donc peut revenir en un seul tour de l'autre côté de la surface d'où elle est partie. C'est là chose très facile à réaliser, de la façon la plus simple, quand vous faites avec une bande de papier ce qui consiste à la prendre, et à la tordre de façon à ce que son bord soit collé au bord extrême en étant renversé. Vous vous apercevez que c'est une surface qui n'a effectivement qu'une seule face, en ce sens que quelque chose qui s'y promène ne rencontre jamais, dans un certain sens, aucune limite, qui passe d'un côté à l'autre sans que vous puissiez saisir à aucun instant où le tour de passe-passe s'est réalisé. Donc il y a là la possibilité, sur la surface d'une sphère quelconque comme venant à réaliser, à simplifier une surface si compliquée soit-elle, la possibilité de cette forme-là. Ajoutons-y la possibilité de trous, vous ne pouvez pas aller au-delà, c'est-à-dire que quelque compliquée que soit la surface que vous imaginiez, je veux dire par exemple quelque compliquée que [soit] la surface que vous ayez à faire, vous ne pourrez jamais trouver quelque chose de plus compliqué que ça. De sorte qu'il y a un certain naturel à la référence au tore comme à la forme la plus simple intuitivement, la plus accessible.

Ceci peut nous enseigner quelque chose. Là-dessus je vous ai dit la signification que nous pouvions donner par convention, artifice, à deux types de lacs circulaires, pour autant qu'ils y sont privilégiés. Celui qui fait le tour de ce qu'on peut appeler le cercle générateur du tore, s'il est un tore de révolution, pour autant que susceptible de se répéter indéfiniment, en quelque sorte le même et toujours différent. Il est bien fait pour représenter pour nous l'insistance signifiante, et spécialement l'insistance de la demande répétitive. D'autre part, ce qui est impliqué dans cette succession de tours, à savoir une circularité accomplie tout en étant inaperçue par le sujet, qui se trouve pour nous offrir une symbolisation facile, évidente et en quelque sorte maxima quant à la sensibilité

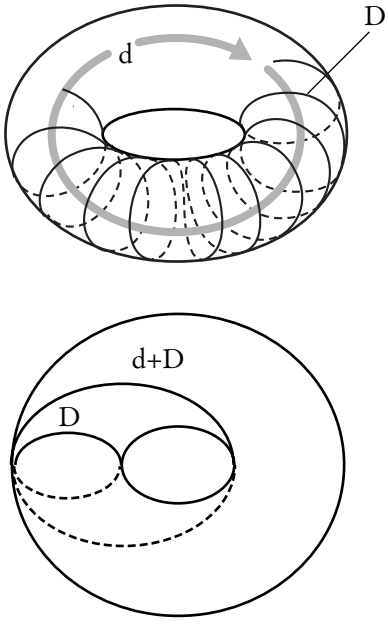


intuitive de ce qui est impliqué dans les termes mêmes de désir inconscient, pour autant que le sujet en suit les voies et les chemins sans le savoir. À travers toutes ces demandes, il est en quelque sorte à lui seul, ce désir inconscient, la métonymie de toutes ces demandes. Et vous voyez là l'incarnation vivante de ces références auxquelles je vous ai assouplis, habitués tout au long de mon discours, nommément à celui de la métaphore et de la métonymie. Ici, la métonymie trouve en quelque sorte son application la plus sensible comme étant manifestée par le désir en tant que le désir est ce que nous articulons comme supposé dans la succession de toutes les demandes en tant qu'elles sont répétitives. Nous nous trouvons devant quelque chose où vous voyez que le cercle ici décrit mérite que nous l'affections du symbole grand D, en tant que symbole de la demande. Ce quelque chose concernant le cercle intérieur doit bien avoir affaire avec ce que j'appellerai le désir métonymique. Eh bien ! il y a parmi ces cercles, l'essai que nous pouvons en faire, un cercle privilégié qui est facile à décrire, c'est le cercle qui, partant de l'extérieur du tore, trouve le moyen de se boucler, non pas simplement en insérant le tore dans son épaisseur de poignée, non pas simplement de passer à travers le trou central, mais d'envelopper le trou central sans pour autant passer par le trou central. Ce cercle-là a le privilège de faire les deux à la fois, il passe à travers et il l'enveloppe. Il est donc fait de l'addition de ces deux cercles, c'est-à-dire il représente D + d, l'addition de la demande et du désir, en quelque sorte nous permet de symboliser la demande avec sa sous-jacence de désir.

Quel est l'intérêt de ceci ? L'intérêt de ceci est que si nous aboutissons à une dialectique élémentaire, à savoir celle de l'opposition de deux demandes, si c'est à l'intérieur de ce même tore que je symbolise par un autre cercle analogue la demande de l'Autre, avec ce qu'il va comporter pour nous de ou… ou…, ou ce que je demande, ou ce que tu demandes. Nous voyons ça tous les jours dans la

vie quotidienne. Ceci pour rappeler que dans les conditions privilégiées, au niveau où nous allons la chercher, l'interroger dans l'analyse, il faut que nous nous souvenions de ceci, à savoir de l'ambiguïté qu'il y a toujours dans l'usage même du terme ou, ou bien, ce terme de la disjonction symbolisé en logique ainsi : $A \vee B$.

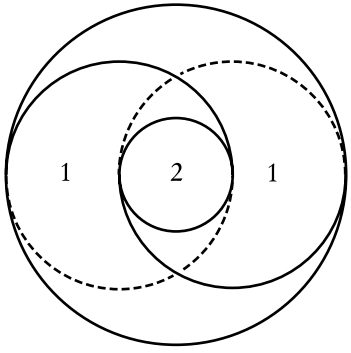


Il y a deux usages de ce ou… ou…. Ce n'est pas pour rien que la logique marquerait tous ses efforts et, si je puis dire, fait effort pour lui conserver toujours les valeurs de l'ambiguïté, à savoir pour montrer la connexion d'un ou… ou… inclusif, avec un ou… ou… exclusif. Que le ou… ou… concernant par exemple ces deux cercles peut vouloir dire deux choses, le choix entre un des deux de ces cercles. Mais est-ce que cela veut dire que simplement, quant à la position du ou… ou…, il y ait exclusion ? Non. Ce que vous voyez, c'est que dans le cercle dans lequel je vais introduire ce ou… ou… comporte ce que l'on appelle l'intersection symbolisée en logique par $\cap$. Le rapport du désir avec une certaine intersection comportant certaines lois n'est pas simplement appelé pour mettre sur le terrain, *matter of fact,* ce qu'on peut appeler le contrat, l'accord des demandes. C'est, étant donné l'hétérogénéité profonde qu'il y a entre ce champ [1] et celui-ci [2], suffisamment symbolisé par ceci, ici nous avons affaire à la fermeture de la surface [1], et là à proprement parler à son vide interne [2]. C'est cela qui nous propose un modèle qui nous montre qu'il s'agit d'autre chose que de saisir la partie commune entre les demandes. En d'autres termes, il s'agira pour nous de savoir dans quelle mesure cette forme peut nous permettre de symboliser comme tels les constituants du désir, pour autant que le désir, pour le sujet, est ce quelque chose qu'il a à constituer sur le chemin de la demande. D'ores et déjà je vous indique qu'il y a deux points, deux dimensions que nous pouvons

privilégier dans ce cercle particulièrement significatif dans la topologie du tore. C'est, d'une part, la distance qui rejoint le centre du vide central avec ce point qui se trouve être, qui peut se définir comme une sorte de tangence grâce à quoi un plan recoupant le tore va nous permettre de dégager de la façon la plus simple ce cercle privilégié. C'est cela qui nous donnera la définition, la mesure du *petit a* en tant qu'objet du désir. D'autre part, ceci pour autant qu'il n'est lui-même repérable, définissable que par rapport au diamètre même de ce cercle exceptionnel, c'est dans le rayon, dans la moitié si vous voulez de ce diamètre, que nous verrons ce qui est le ressort, la mesure dernière du rapport du sujet au désir, à savoir le petit φ en tant que symbole du phallus. Voilà ce vers quoi nous tendons, et ce qui prendra son sens, son applicabilité et sa portée du chemin que nous aurons parcouru avant, pour nous permettre de parvenir à rendre pour vous maniable, sensible et jusqu'à un certain point suggestif d'une véritable intensité structurale, cette image même. Ceci dit, il est bien entendu que le sujet, dans ce à quoi nous avons affaire, à notre partenaire qui nous appelle en ça que nous avons devant nous sous la forme de cet appel et ce qui vient parler devant nous, seul ce qu'on peut définir et scander comme le sujet, seul cela s'identifie. Ça vaut la peine de le rappeler parce que après tout la pensée glisse facilement. Pourquoi, si on ne met pas les points sur les i, on ne dirait pas que la pulsion s'identifie et qu'une image s'identifie ? Ne peut être dit avec justice s'identifier, ne s'introduit dans la pensée de Freud le terme d'identification, qu'à partir du moment où on peut à un degré quelconque, même si ce n'est pas articulé dans Freud, considérer comme la dimension du sujet ; cela ne veut pas dire que ça ne nous mène pas beaucoup plus loin que le sujet, cette identification. La preuve, là aussi, je vous rappelle ceci, dont on ne peut savoir si c'est dans les antécédents, les premiers, ou dans le futur de mon discours que je le pointe, c'est que la première forme d'identification, et celle à laquelle on se réfère, avec quelle légèreté, quel psittacisme de sansonnet, c'est l'identification qui, nous dit-on, incorpore, ou encore, ajoutant une confusion à l'imprécision de la première formule, introjecte. Contentons-nous d' incorpore, qui est la meilleure. Comment même commencer par cette première forme d'identification, alors que pas la moindre indication, pas le moindre repère, sinon vaguement métaphorique, ne vous est donné dans une telle formule, sur ce que ça peut même vouloir dire ? Ou bien si l'on parle d'incorporation, c'est bien parce qu'il doit se produire quelque chose au niveau du corps. Je ne sais si je pourrai cette année pousser les choses assez loin, je l'espère tout de même, nous avons du temps devant nous pour arriver,

revenant de là d'où nous partons, à donner son plein sens, et son sens véritable à cette incorporation de la première identification. Vous le verrez, il n'y a aucun autre moyen de la faire intervenir, sinon de la rejoindre par une thématique qui a déjà été élaborée, et depuis les traditions les plus antiques, mythiques, voire religieuses, sous le terme de corps mystique. Impossible de ne pas prendre les choses dans l'empan qui va de la conception sémitique primitive, il y a du père de toujours à tous ceux qui descendent de lui, identité de corps. Mais à l'autre bout, vous savez, il y a la notion que je viens d'appeler par son nom, celle de corps mystique, pour autant que c'est d'un corps que se constitue une église. Et ça n'est pas pour rien que Freud, pour définir pour nous l'identité du moi dans ses rapports avec ce qu'il appelle à l'occasion *Massenpsychologie,* se réfère à la corporéité de l'Église. Mais comment vous faire partir de là sans prêter à toutes les confusions et croire que, comme le terme de mystique l'indique assez, c'est sur de tout autres chemins que ceux où notre expérience voudrait nous entraîner ? Ce n'est que rétroactivement, en quelque sorte revenant sur les conditions nécessaires de notre expérience, que nous pourrons nous introduire dans ce que nous suggère d'antécédence toute tentative d'aborder, dans sa plénitude, la réalité de l'identification.

L'abord donc que j'ai choisi dans la deuxième forme de l'identification n'est pas de hasard, c'est parce que cette identification est saisissable sous le mode de l'abord par le signifiant pur, par le fait que nous pouvons saisir d'une façon claire et rationnelle, un biais pour entrer dans ce que ça veut dire l'identification du sujet, pour autant que le sujet met au monde le trait unaire… plutôt, que le trait unaire, une fois détaché, fait apparaître le sujet comme celui qui compte, au double sens du terme. L'ampleur de l'ambiguïté que vous pouvez donner à cette formule celui qui compte, activement sans doute, mais aussi celui qui compte tout simplement dans la réalité, celui qui compte vraiment, évidemment va mettre du temps à se retrouver dans son compte, exactement le temps que nous mettrons pour parcourir tout ce que je viens ici de vous désigner aura pour vous son plein sens. Shackleton et ses compagnons dans l'Antarctique, à plusieurs centaines de kilomètres de la côte, explorateurs livrés à la plus grande frustration, celle qui ne tient pas seulement aux carences plus ou moins élucidées à ce moment, car c'est un texte déjà d'une cinquantaine d'années, aux carences plus ou moins élucidées d'une alimentation spéciale qui est encore à l'épreuve à ce moment, mais qu'on peut dire désorientés dans un paysage, si je puis dire encore vierge, non encore habité par l'imagination humaine, nous rapporte, dans des

notes bien singulières à lire, qu'ils se comptaient toujours un de plus qu'ils n'étaient, qu'ils ne s'y retrouvaient pas. « On se demandait toujours où était passé le manquant », le manquant qui ne manquait pas sinon de ceci que tout effort de compte leur suggérait toujours qu'il y en avait un de plus, donc un de moins. Vous touchez là l'apparition à l'état nu du sujet qui n'est rien que cela, que la possibilité d'un signifiant de plus, d'un 1 en plus, grâce à quoi il constate lui-même qu'il y en a 1 qui manque. Si je vous rappelle cela c'est simplement pour pointer, dans une dialectique comportant les termes les plus extrêmes, où nous situons notre chemin, et où vous pourrez croire et quelquefois vous demander même si nous n'oublions pas certaines références ? Vous pouvez par exemple vous demander même quel rapport il y a, entre le chemin que je vous ai fait parcourir et ces deux termes auxquels nous avons eu affaire, nous avons affaire constamment, mais à des moments différents, de l'Autre et de la Chose.

Bien sûr, le sujet lui-même au dernier terme est destiné à la Chose, mais sa loi, son fatum plus exactement, est ce chemin, qu'il ne peut décrire que par le passage par l'Autre, en tant que l'Autre est marqué du signifiant. Et c'est dans l'endeçà de ce passage nécessaire par le signifiant que se constituent comme tels le désir et son objet. L'apparition de cette dimension de l'Autre et l'émergence du sujet, je ne saurai trop le rappeler pour vous donner bien le sens de ce dont il s'agit, et dont le paradoxe, je pense, doit vous être suffisamment articulé en ceci que le désir au sens, entendez-le, le plus naturel, doit et ne peut se constituer que dans la tension créée par ce rapport à l'Autre, laquelle s'origine en ceci, de l'avènement du trait unaire — en tant que d'abord et pour commencer, de la chose il efface tout — ce quelque chose, tout autre chose que cet un qui a été, à jamais irremplaçable. Et nous trouvons là, dès le premier pas, je vous le fais remarquer en passant, la formule, là se termine la formule de Freud, là où était la Chose, là Je dois advenir. Il faudrait remplacer à l'origine par *Wo Es war, da durch den Ein,* plutôt par *durch den Eins,* là, par le un en tant que un, le trait unaire, *werde Ich,* adviendra le Je. Tout du chemin est tout tracé, à chaque point du chemin.

C'est bien là que j'ai tenté de vous suspendre la dernière fois en vous montrant le progrès nécessaire à cet instant, en tant qu'il ne peut s'instituer que par la dialectique effective qui s'accomplit dans le rapport avec l'Autre. Je suis étonné de l'espèce de matité dans laquelle il m'a semblé que tombait mon articulation, pourtant soignée, du *rien peut-être* et du *peut-être rien.* Qu'est-ce qu'il faut donc pour vous y rendre sensibles ? Peut-être que justement mon texte à cet endroit, et la spécification de leur distinction comme message et question, puis comme

réponse, mais pas au niveau de la question, comme suspension de la question au niveau de la question, a été trop complexe pour être simplement entendu de ceux qui ne l'ont pas noté dans ses détours afin d'y revenir. Si déçu que je puisse être, c'est forcément moi qui ai tort. C'est pourquoi j'y reviens et pour me faire entendre. Est-ce qu'aujourd'hui, par exemple, je ne vous suggérerai pas au moins la nécessité d'y revenir, et en fin de compte c'est simplement vous demandant, est-ce que vous pensez que rien de sûr, comme énonciation, peut vous paraître prêter au moindre glissement, à la moindre ambiguïté avec sûrement rien ? C'est tout de même pas pareil, il y a la même différence qu'entre le rien peut-être et le peut-être rien. Je dirai même qu'il y a dans le premier, le rien de sûr, la même vertu de sapage de la question à l'origine qu'il y a dans le rien peut-être. Et même dans le sûrement rien il y a la même vertu de réponse, éventuelle sans doute, mais toujours anticipée par rapport à la question, comme c'est facile à toucher du doigt me semble-t-il, si je vous rappelle que c'est toujours avant toute question, et pour des raisons de sécurité si je puis dire, qu'on apprend à dire dans la vie, quand on est petit, sûrement rien. Cela veut dire sûrement rien d'autre que ce qui est déjà attendu, c'est-à-dire ce qu'on peut considérer d'avance comme réductible à zéro, comme le lacs. La vertu désangoissante de l'*Erwartung,* voilà ce que Freud sait nous articuler à l'occasion, rien que ce que nous savons déjà. Quand on est comme ça, on est tranquille, mais on ne l'est pas toujours.

Ainsi donc ce que nous voyons c'est que le sujet pour trouver la Chose, s'engage d'abord dans la direction opposée, qu'il n'y a pas moyen d'articuler ces premiers pas du sujet, sinon par un rien dont il est important de vous le faire sentir dans cette dimension même, à la fois métaphorique et métonymique du premier jeu signifiant, parce que chaque fois que nous avons affaire avec ce rapport du sujet au rien, nous autres analystes, nous glissons régulièrement entre deux pentes. La pente commune qui tend vers un rien de destruction, c'est la fâcheuse interprétation de l'agressivité considérée comme purement réductible au pouvoir biologique d'agression, qui n'est d'aucune façon suffisante, sinon par dégradation, à supporter la tendance au rien telle qu'elle surgit à un certain stade nécessaire de la pensée freudienne, et juste avant qu'il ait introduit l'identification, dans l'instinct de mort. L'autre, c'est une néantisation qui s'assimilerait à la négativité hégelienne. Le rien, que j'essaie de faire tenir à ce moment initial pour vous dans l'institution du sujet est autre chose. Le sujet introduit le rien comme tel, et ce rien est à distinguer d'aucun être de raison qui est celui de la négativité classique, d'aucun être imaginaire qui est celui de l'être impossible quant à son existence, le

fameux Centaure qui arrête les logiciens, tous les logiciens, voire les métaphysiciens, à l'entrée de leur chemin vers la science, qui n'est pas non plus l'*ens privativum,* qui est à proprement parler ce que Kant, admirablement, dans la définition de ses quatre riens, dont il tire si peu parti, appelle le *nihil negativum,* à savoir, pour employer ses propres termes, *leerer Gegenstand ohne Begriff,* un objet vide, mais ajoutons, sans concept, sans saisie possible avec la main. C'est pour cela, pour l'introduire, que j'ai dû remettre devant vous le réseau de tout le graphe, à savoir le réseau constitutif du rapport à l'Autre avec tous ses renvois.

Je voudrais, pour vous mener sur ce chemin, vous paver la voie de fleurs. Je vais m'y essayer aujourd'hui, je veux dire marquer mes intentions. Quand je vous dis que c'est à partir de la problématique de l'au-delà de la demande que l'objet se constitue comme objet du désir, je veux dire que c'est parce que l'Autre ne répond pas, sinon que rien peut-être, que le pire n'est pas toujours sûr, que le sujet va trouver dans un objet les vertus mêmes de sa demande initiale. Entendez que c'est pour vous paver la voie de fleurs que je vous rappelle ces vérités d'expérience commune, dont on ne reconnaît pas assez la signification, et tâcher de vous faire sentir que ce n'est pas hasard, analogie, comparaison, ni seulement fleurs, mais affinités profondes qui me feront vous indiquer l'affinité, au terme, de l'objet à cet Autre, avec un grand A, en tant par exemple qu'elle se manifeste dans l'amour, que le fameux morceau qu'Eliante, dans *Le Misanthrope,* a repris du *De natura rerum* de Lucrèce :

> « La pâle est aux jasmins en blancheur comparable ;
> « La noire à faire peur, une brune adorable ;
> « La maigre a de la taille et de la liberté ;
> « La grasse est dans son port pleine de majesté ;
> « La malpropre sur soi, de peu d'attraits chargée,
> «Est mise sous le nom de beauté négligée », etc.

ce n'est rien d'autre que le signe impossible à effacer de ce fait, que l'objet du désir ne se constitue que dans le rapport à l'Autre, en tant que lui-même s'origine de la valeur du trait unaire. Nul privilège dans l'objet, sinon dans cette valeur absurde donnée à chaque trait d'être un privilège.

Que faut-il encore d'autre pour vous convaincre de la dépendance structurale de cette constitution de l'objet, objet du désir, par rapport à la dialectique initiale du signifiant en tant qu'elle vient échouer sur la non-réponse de l'Autre ? Sinon le chemin déjà parcouru par nous de la recherche sadienne, que je vous ai

longuement montré — et si c'est perdu, sachez tout au moins que je me suis engagé à y revenir dans une préface que j'ai promise à une édition de Sade — que nous ne pouvons méconnaître, avec ce que j'appelle ici l'affinité structurante de ce cheminement vers l'Autre, en tant qu'il détermine toute institution de l'objet du désir, que nous voyons dans Sade à chaque instant mêlées, tressées l'une avec l'autre l'invective — je dis l'invective, contre l'Être suprême, sa négation n'étant qu'une forme de l'invective, même si c'en est la négation la plus authentique — absolument tissées avec ce que j'appellerai, pour en approcher, l'aborder un peu, non pas tant la destruction de l'objet que ce que nous pourrions prendre d'abord pour son simulacre, parce que, vous savez l'exceptionnelle résistance des victimes du mythe sadien à toutes les épreuves par où les fait passer le texte romanesque. Et puis quoi ? Qu'est-ce que veut dire cette sorte de transfert à la mère, incarnée dans la nature, d'une certaine et fondamentale abomination de tous ses actes ? Est-ce que ceci doit nous dissimuler ce dont il s'agit, et qu'on nous dit pourtant ; qu'il s'agit, en l'imitant dans ses actes de destruction, et en les poussant jusqu'au dernier terme par une volonté appliquée, à la forcer à recréer autre chose, c'est-à-dire quoi ? Redonner sa place au Créateur. En fin de compte, au dernier terme, Sade l'a dit sans le savoir, il articule ceci, par son énonciation, je te donne ta réalité abominable, à toi le Père, en me substituant à toi dans cette action violente contre la mère. Bien sûr, la restitution mythique de l'objet au rien ne vise pas seulement la victime privilégiée, en fin de compte adorée comme objet du désir, mais la multitude même par millions de tout ce qui est. Rappelez-vous les complots anti-sociaux des héros de Sade, cette restitution de l'objet au rien simule essentiellement l'anéantissement de la puissance signifiante. C'est là l'autre terme contradictoire de ce foncier rapport à l'Autre tel qu'il s'institue dans le désir sadien, et il est suffisamment indiqué dans le vœu dernier testamentaire de Sade, en tant qu'il vise précisément ce terme que j'ai spécifié pour vous de la seconde mort, la mort de l'être même, en tant que Sade, dans son testament, spécifie que de sa tombe et intentionnellement de sa mémoire, malgré qu'il soit écrivain, il ne doit littéralement rester pas de trace. Et le fourré doit être reconstitué sur la place où il aura été inhumé. Que de lui essentiellement comme sujet, c'est le pas de trace qui indique là où il veut s'affirmer, très précisément comme ce que j'ai appelé l'anéantissement de la puissance signifiante.

S'il y a autre chose que j'ai à vous rappeler ici, pour scander suffisamment la légitimité de l'inclusion nécessaire de l'objet du désir dans ce rapport à l'Autre en tant qu'il implique la marque du signifiant comme tel, je vous la désignerai

moins dans Sade que dans un de ses commentaires récents, contemporains les plus sensibles, voire les plus illustres. Ce texte, paru tout de suite après la guerre dans un numéro des *Temps Modernes,* réédité récemment par les soins de notre ami Jean-Jacques Pauvert dans l'édition nouvelle de la première version de Justine, c'est la préface de Paulhan. Un texte comme celui-là ne peut nous être indifférent, pour autant que vous suivez ici les détours de mon discours, car il est frappant que ce soit par les seules voies d'une rigueur rhétoricienne, vous le verrez, qu'il n'y a pas d'autre guide au discours de Paulhan, l'auteur de *Fleurs de Tarbes,* que le dégagement par lui si subtil, j'entends par ces voies, de tout ce qui a été articulé jusqu'à présent sur le sujet de la signification du sadianisme, à savoir ce qu'il appelle complicité de l'imagination sadienne avec son objet, c'est-à-dire la vue de l'extérieur, je veux dire par l'approche qu'en peut faire une analyse littérale, la vue la plus sûre, la plus stricte que l'on puisse donner de l'essence du masochisme, dont justement il ne dit rien, si ce n'est qu'il nous fait très bien sentir que c'est dans cette voie, que c'est là le dernier mot de la démarche de Sade. Non pas à la juger cliniquement, et en quelque sorte du dehors, où pourtant le résultat est manifeste. Il est difficile de mieux s'offrir à tous les mauvais traitements de la société que Sade ne l'a fait à chaque instant, mais ce n'est pas là l'essentiel, l'essentiel étant suspendu, dans ce texte de Paulhan que je vous prie de lire, qui ne procède que par les voies d'une analyse rhétorique du texte sadien pour nous faire sentir seulement derrière un voile le point de convergence, en tant qu'il se situe dans ce renversement tout apparent, fondé sur la plus profonde complicité avec ce dont la victime n'est ici en fin de compte que le symbole marqué d'une sorte de substance absente de l'idéal des victimes sadiennes, c'est en tant qu'objet que le sujet sadien s'annule.

En quoi effectivement il rejoint ce qui phénoménologiquement nous apparaît alors dans les textes de Masoch. À savoir que le terme, que le comble de la jouissance masochiste n'est pas tellement dans le fait qu'elle s'offre à supporter ou non telle ou telle douleur corporelle, mais dans cet extrême singulier, qu'à savoir dans les livres vous retrouverez toujours dans les textes petits ou grands de la fantasmagorie masochiste, cette annulation à proprement parler du sujet en tant qu'il se fait pur objet. Il n'y a à cela de terme que le moment où le roman masochiste, quel qu'il soit, en arrive à ce point qui du dehors peut paraître tellement superflu, voire de fioritures, de luxe, qui est à proprement parler qu'il se forge lui-même, ce sujet masochiste, comme étant l'objet d'un marchandage, ou très exactement d'une vente entre les deux autres qui se le passent comme un bien.

Bien vénal et, observez-le, même pas fétiche, car le dernier terme s'indique dans le fait que c'est un bien vil, vendu pour pas cher, qu'il n'y aura même pas lieu de préserver comme l'esclave antique qui au moins se constituait, s'imposait au respect par sa valeur marchande.

Tout ceci, ces détours, ce chemin pavé des *Fleurs de Tarbes* précisément, ou des fleurs littéraires, pour bien vous marquer ce que je veux dire quand je parle de ce que j'ai pour vous accentué, à savoir la perturbation profonde de la jouissance, en tant que la jouissance se définit par rapport à la Chose, par la dimension de l'Autre comme tel, en tant que cette dimension de l'Autre se définit par l'introduction du signifiant.

Encore trois petits pas en avant, et puis je remettrai à la prochaine fois la suite de ce discours, dans la crainte que vous ne sentiez trop quelle fatigue grippale m'agrippe aujourd'hui. Jones est un curieux personnage dans l'histoire de l'analyse. Par rapport à l'histoire de l'analyse, ce qu'il impose à mon esprit, je vous le dirai tout de suite, pour continuer ce chemin de fleurs d'aujourd'hui, c'est quelle diabolique volonté de dissimulation il pouvait bien y avoir chez Freud pour avoir confié à ce rusé gallois, comme tel à trop courte vue pour qu'il n'aille pas trop loin dans le travail qui lui était confié, le soin de sa propre biographie. C'est là, dans l'article sur le symbolisme, que j'ai consacré à l'œuvre de Jones, ce qui ne signifie pas simplement le désir de clore mon article sur une bien bonne, ce qui signifie ce sur quoi j'ai conclu, à savoir la comparaison de l'activité du rusé gallois avec le travail du ramoneur. Il a en effet fort bien ramoné tous les tuyaux, et on pourra me rendre cette justice que dans ledit article, je l'ai suivi dans tous les détours de la cheminée, jusqu'à sortir avec lui tout noir par la porte qui débouche sur le salon, comme vous vous le rappelez peut-être. Ce qui m'a valu de la part d'un autre membre éminent de la Société analytique, un de ceux que j'apprécie et aime le plus, gallois aussi [Winnicott] l'assurance dans une lettre qu'il ne comprenait vraiment absolument rien à l'utilité que je croyais apparemment trouver dans cette minutieuse démarche. Jones n'a jamais rien fait de plus dans sa biographie pour marquer quand même un peu ses distances, que d'apporter une petite lumière extérieure, à savoir les points où la construction freudienne se trouve en désaccord, en contradiction avec l'évangile darwinien, ce qui est tout simplement de sa part une manifestation proprement grotesque de supériorité chauvine. Jones donc, au cours d'une œuvre dont le cheminement est passionnant en raison de ses méconnaissances mêmes, à propos spécialement du stade phallique et de son expérience exceptionnellement abondante des

homosexuelles féminines, Jones rencontre le paradoxe du complexe de castration qui constitue assurément le meilleur de tout ce à quoi il a adhéré, et bien fait d'adhérer, pour articuler son expérience, et où littéralement il n'a jamais pénétré de ça ! [geste de la main]. La preuve, c'est l'introduction de ce terme, certes maniable, à condition qu'on sache quoi en faire, à savoir qu'on sache y repérer ce qu'il ne faut pas faire pour comprendre la castration, le terme d'ἀφάνισις. Pour définir le sens de ce que je peux appeler sans rien forcer ici l'effet de l'Œdipe, Jones nous dit quelque chose qui ne peut mieux se situer dans notre discours ; ici il se trouve, qu'il le veuille ou non, partie prenante que l'Autre, comme je vous l'ai articulé la dernière fois, interdit l'objet ou le désir. Mon ou est, ou a l'air, d'être exclusif. Pas tout à fait. Ou tu désires ce que je désirai, moi, le Dieu mort, et il n'y a plus d'autre preuve, mais elle suffit, de mon existence que ce commandement qui t'en défend l'objet, ou plus exactement qui te le fait constituer dans la dimension du perdu. Tu ne peux plus, quoi que tu fasses, qu'en retrouver un autre, jamais celui-là. C'est l'interprétation la plus intelligente que je puisse donner à ce pas que franchit allègrement Jones, et je vous assure tambour battant. Quant il s'agit de marquer l'entrée de ces homosexuelles dans le domaine soufré qui sera dès lors leur habitat, ou l'objet, ou le désir, je vous assure que ça ne traîne pas. Si je m'y arrête, c'est pour donner à ce choix, vel… vel…, la meilleure interprétation, c'est-à-dire que j'en rajoute, je fais parler au mieux mon interlocuteur. « Ou tu renonces au désir », nous dit Jones, quand on le dit vite, ça peut avoir l'air d'aller de soi, d'autant qu'auparavant on nous a donné l'occasion du repos de l'âme, et du même coup de la comprenoire, en nous traduisant la castration comme ἀφάνισις. Mais qu'est-ce que ça veut dire, que renoncer au désir ? Est-ce que c'est tellement tenable, cette ἀφάνισις du désir, si nous lui donnons cette fonction, comme dans Jones, de sujet de crainte ? Est-ce que c'est même concevable d'abord dans le fait d'expérience, au point où Freud le fait entrer en jeu dans une des issues possibles, et je l'accorde exemplaire, du conflit freudien, celui de l'homosexuelle féminine ? Regardons-y de près.

Ce désir qui disparaît, à quoi, sujet, tu renonces, est-ce que notre expérience ne nous apprend pas que ça veut dire que, dès lors, ton désir va être si bien caché qu'il peut un temps paraître absent ? Disons même, à la façon de notre surface du *cross-cap* ou de la mitre, il s'inverse dans la demande. La demande ici, une fois de plus, reçoit son propre message sous une forme inversée. Mais en fin de compte qu'est-ce que ça veut dire, ce désir caché ? Sinon ce que nous appelons et découvrons dans l'expérience comme désir refoulé. Il n'y a en tout cas qu'une

seule chose que nous savons fort bien que nous ne trouverons jamais dans le sujet, c'est la crainte du refoulement en tant que tel, au moment même où il s'opère, dans son instant. S'il s'agit dans l'ἀφάνισις de quelque chose qui concerne le désir, il est arbitraire, étant donné la façon dont notre expérience nous apprend à le voir se dérober, il est impensable qu'un analyste articule que dans la conscience puisse se former quelque chose qui serait la crainte de la disparition du désir. Là où le désir disparaît, c'est-à-dire dans le refoulement, le sujet est complètement inclus, non détaché de cette disparition. Et nous le savons, l'angoisse, si elle se produit, n'est jamais de la disparition du désir, mais de l'objet qu'il dissimule, de la vérité du désir, ou si vous voulez encore, de ce que nous ne savons pas du désir de l'Autre. Toute interrogation de la conscience concernant le désir comme pouvant défaillir ne peut être que complicité. *Conscius* veut dire complice d'ailleurs, ce en quoi ici l'étymologie reprend sa fraîcheur dans l'expérience, et c'est bien pour cela que je vous ai rappelé tout à l'heure, dans mon chemin pavé de fleurs, le rapport de l'éthique sadienne avec son objet. C'est ce que nous appelons l'ambivalence, l'ambiguïté, la réversibilité de certains couples pulsionnels. Mais nous n'en voyons pas, à simplement dire cela de cet équivalent, que ça se retourne, que le sujet se fait objet et l'objet sujet, nous n'en saisissons pas le véritable ressort qui implique toujours cette référence au grand Autre où tout ceci prend son sens.

Donc, l'ἀφάνισις expliquée comme source de l'angoisse dans le complexe de castration est à proprement parler une exclusion du problème, car la seule question qu'ait à se poser ici un théoricien analyste, dont on comprend fort bien qu'il ait en effet une question à se poser, car le complexe de castration reste jusqu'à présent une réalité non complètement élucidée, la seule question qu'il a à se poser, c'est celle qui part de ce fait bienheureux que, grâce à Freud qui lui a légué sa découverte à un stade bien plus avancé que le point où il peut, lui, théoricien de l'analyse parvenir, la question est de savoir pourquoi l'instrument du désir, le phallus, prend cette valeur si décisive. Pourquoi c'est lui, et non pas le désir qui est impliqué dans une angoisse, dans une crainte dont il n'est tout de même pas vain, à propos du terme d'ἀφάνισις, que nous ayons fait témoignage, pour ne pas oublier que toute angoisse est angoisse de rien, en tant que c'est du rien peut-être que le sujet doit se rembarder. Ce qui veut dire que pour un temps c'est pour lui la meilleure hypothèse, rien ne peut être à craindre. Pourquoi est-ce là que vient surgir la fonction du phallus, là où en effet tout serait sans lui si facile à comprendre, malheureusement d'une façon tout à fait extérieure à l'expérience ?

Pourquoi la chose du phallus, pourquoi le phallus vient-il comme mesure, au moment où il s'agit de quoi ? Du vide inclus au cœur de la demande, c'est-à-dire de l'au-delà du principe du plaisir, de ce qui fait de la demande sa répétition éternelle, c'est-à-dire de ce qui constitue la pulsion. Une fois de plus nous voici ramenés à ce point, que je ne dépasserai pas aujourd'hui, que le désir se construit sur le chemin d'une question qui le menace, et qui est du domaine du n'être, que vous me permettrez d'introduire ici avec ce jeu de mots.

Une réflexion terminale m'a été suggérée ces jours-ci, avec la présentification toujours quotidienne de la façon dont il convient d'articuler décemment, et non pas seulement en ricanant, les principes éternels de l'Église, ou les détours vacillants des diverses lois nationales sur le birth control. À savoir, que la première raison d'être, dont aucun législateur jusqu'à présent n'a fait état, pour la naissance d'un enfant, c'est qu'on le désire. Et que nous qui savons bien le rôle de ceci, qu'il a été ou non désiré, sur tout le développement du sujet ultérieur, il ne semble pas que nous ayons éprouvé le besoin de rappeler, pour l'introduire, le faire sentir à travers cette discussion ivre, qui oscille entre les nécessités utilitaires évidentes d'une politique démographique et la crainte angoissante, ne l'oubliez pas, des abominations qu'éventuellement l'eugénisme nous promettrait. C'est un premier pas, un tout petit pas, mais un pas essentiel, et combien, à mettre à l'épreuve, vous le verrez, départageant, que de faire remarquer le rapport constituant, effectif dans toute destinée future, soi-disant à respecter comme le mystère essentiel de l'être à venir, qu'il ait été désiré, et pourquoi. Rappelez-vous qu'il arrive souvent que le fond du désir d'un enfant c'est simplement ceci, que personne ne dit, « qu'il ne soit comme pas un, qu'il soit ma malédiction sur le monde ».

# Leçon XVI

*4 avril 1962*

Ceux qui pour diverses raisons, personnelles ou pas, se sont distingués par leur absence à cette réunion de la Société qu'on appelle provinciale vont se sentir en proie à un petit aparté, car pour le moment c'est aux autres que je vais m'adresser, pour autant que je suis avec eux en reste, car j'ai dit quelque chose à ce petit congrès. Ça a été pour défendre la part qu'il ont prise, et cela n'allait pas chez moi, je dois le dire, sans recouvrir quelque insatisfaction à leur endroit. Il faut quand même un peu philosopher sur la nature de ce qu'on appelle un congrès. C'est en principe une de ces sortes de rencontres où l'on parle, mais où chacun sait que quelque chose qu'il dise participe de quelque indécence, de sorte qu'il est bien naturel qu'il ne s'y dise que des riens pompeux, chacun restant pour l'ordinaire vissé dans son rôle à garder. Ceci n'est pas tout à fait ce qui se passe à ce que nous appelons, plus modestement, nos journées. Mais depuis quelque temps tout le monde est très modeste. On appelle ça colloque, rencontre, cela ne change rien… au fond de l'affaire, cela reste toujours des congrès. Il y a la question des rapports. Il me semble que ce terme vaut qu'on s'y arrête parce qu'enfin il est assez drôle, à y regarder de près. Rapport à quoi, de quoi, rapport entre quoi, voire, rapport contre quoi ? comme on dit le petit rapporteur ? Est-ce que c'est vraiment bien ça qu'on veut dire ? Il faudrait voir. En tout cas, si le mot rapport est clair quand on dit le rapport de monsieur Untel sur la situation financière, on ne peut tout de même pas dire qu'on soit tout à fait à l'aise pour donner un sens qui doit être analogue à un terme comme rapport sur l'angoisse par exemple. Avouez que c'est assez curieux qu'on fasse un rapport sur l'angoisse, ou sur la poésie d'ailleurs, ou sur un certain nombre de termes de

ce genre. J'espère tout de même que l'étrangeté de la chose vous apparaît, et spécifique pas seulement des congrès de psychanalystes mais d'un certain nombre d'autres congrès, disons, de philosophes en général. Le terme rapport, je dois dire, fait hésiter. Aussi bien, dans un temps je n'hésitai pas à appeler moi-même discours ce que je pouvais avoir à dire sur des termes analogues, discours sur la causalité psychique, par exemple. Cela fait précieux. Je suis revenu à rapport comme tout le monde.

Tout de même, ce terme, et son usage, est fait pour vous faire poser la question justement, du degré de convenance à quoi se mesurent ces rapports étranges à leurs étrangers objets. Il est bien certain qu'il y a certaine proportion desdits rapports à un certain type constituant de la question à quoi ils se rapportent, le vide qui est au centre de mon tore par exemple. Quand il s'agit de l'angoisse ou du désir, c'est fort sensible. Ce qui nous permettrait de croire, de comprendre que le meilleur écho du signifiant que nous puissions avoir du terme de rapport dit scientifique en l'occasion, serait à prendre avec ce qu'on appelle aussi le rapport quand il s'agit du rapport sexuel. L'un et l'autre ne sont pas sans rapport avec la question dont il s'agit, mais c'est tout juste. C'est bien là que nous retrouvons cette dimension du *pas sans,* en tant que fondatrice du point même où nous nous introduisons dans le désir, et pour autant que l'accès du désir exige que le sujet ne soit pas sans l'avoir, l'avoir quoi ? c'est là toute la question. Autrement dit, que l'accès au désir réside dans un fait, dans ce fait que la convoitise de l'être dit humain ait à se déprimer inauguralement, pour se restaurer sur les échelons d'une puissance dont c'est la question de quoi elle est, mais surtout, cette puissance, vers quoi elle s'évertue. Or ce vers quoi elle s'évertue visiblement, sensiblement à travers toutes les métamorphoses du désir humain, il semble que c'est vers quelque chose toujours plus sensible, plus précisé, qui s'appréhende pour nous comme ce trou central, cette chose dont il faut faire toujours plus le tour pour qu'il s'agisse de ce désir que nous connaissons, ce désir humain en tant qu'il est de plus en plus informé.

Voilà ce qui fait donc jusqu'à un certain point légitime que leur rapport, du rapport sur l'angoisse en particulier de l'autre jour, ne puisse accéder à la question que de n'être pas sans rapport avec la question. Cela ne veut tout de même pas dire que le sans, si je puis dire, doive trop prendre le pas sur le pas, autrement dit, qu'on croie un petit peu trop aisément répondre au vide constitutif du centre d'un sujet par trop de dénuement dans les moyens de son abord. Et ici vous me permettrez d'évoquer le mythe de la Vierge folle qui, dans la tradition

judéo-chrétienne, répond si joliment à celui de la πενία, de la misère dans *Le Banquet* de Platon. La πενία réussit son coup parce qu'elle est au fait de Vénus, mais ce n'est pas forcé, l'imprévoyance que symbolise ladite Vierge folle peut très bien rater son engrossement.

Alors, où est la limite, impardonnable en cette affaire, parce qu'enfin c'est bien de ça qu'il s'agit, c'est du style de ce qui peut se communiquer, dans un certain mode de communication que nous essayons de définir, celui qui me force à revenir sur l'angoisse ici, non pas histoire de reprendre ni de faire la leçon à ceux qui en ont parlé, non sans défaillance, limite évidemment cherchée, à partir de laquelle on peut faire reproche aux congrès en général de leurs résultats. Où est-elle à chercher ?

Puisque nous parlons de quelque chose qui nous permet d'en saisir le vide, quand il s'agit par exemple de parler du désir, est-ce que nous allons le chercher dans cette sorte de péché dans le désir, contre je ne sais quel feu de la passion, de la passion de la vérité par exemple, qui est le mode sur lequel nous pourrions très bien épingler par exemple une certaine tenue, un certain style, la tenue universitaire, par exemple ? Cela serait bien trop commode, ça serait bien trop facile. Je n'irai sûrement pas ici à parodier sur le rugissement fameux du vomissement de l'Eternel devant une tiédeur quelconque ; une certaine chaleur aboutit aussi très bien, ça se sait, à la stérilité. Et à la vérité notre morale, une moralité qui déjà se tient très bien, la morale chrétienne, dit qu'il n'y a qu'un péché, le péché contre l'Esprit.

Eh bien ! nous, nous dirons qu'il n'y a pas de péché contre le désir, pas plus qu'il n'y a de crainte de l'ἀφάνισις, au sens où l'entend monsieur Jones. Nous ne pouvons dire qu'en aucun cas nous puissions nous reprocher de ne pas assez bien désirer. Il n'y a qu'une chose, et ça nous n'y pouvons rien, il n'y a qu'une chose à redouter, c'est cette obtusion à reconnaître la courbe propre de la démarche de cet être infiniment plat dont je vous démontre la propulsion nécessaire sur cet objet fermé que j'appelle ici le tore, qui n'est à vrai dire que la forme la plus innocente que ladite courbure puisse prendre, puisque dans telle autre forme qui n'est pas moins possible ni moins répandue, il est dans la structure même de ces formes, où je vous ai un peu introduits la dernière fois, que le sujet se déplaçant se retrouve avec sa gauche placée à droite, et ceci sans savoir comment ça a pu arriver, comment ça s'est fait. Ceci, à cet endroit, tous ceux qui ici m'écoutent n'ont rien à cet endroit de privilégié ; jusqu'à un certain point je dirai que moi non plus, ça peut m'arriver comme aux autres. La seule différence entre

eux et moi jusqu'à présent, il me semble, ne résidait que dans le travail que j'y mets, pour autant que j'en donne un petit peu plus qu'eux.

Je puis dire que dans un certain nombre de choses qui ont été avancées, sur un sujet que sans doute je n'ai point abordé, l'angoisse, ce n'est pas cela qui me décide à vous annoncer que ce sera le sujet de mon séminaire de l'année prochaine, si tant est que le siècle nous permette qu'il y en ait un. Sur ce sujet de l'angoisse j'ai entendu bien des choses étranges, des choses aventurées, pas toutes erronées et que je n'aurai pas à reprendre, m'adressant nommément à tel ou tel, une par une. Il me semble néanmoins que ce qui s'est révélé là comme une certaine défaillance était bien celle d'un centre, et pas du tout de nature à recouvrir ce que j'appelle le vide du centre. Tout de même, quelques propos de mon dernier séminaire eussent dû, sur les points les plus vifs, vous mettre en garde, et c'est pour ça qu'il me paraît aussi légitime d'aborder la question sous ce biais aujourd'hui, puisque ceci s'enchaîne exactement au discours d'il y a huit jours. Ce n'est tout de même pas pour rien que j'y ai mis l'accent, rappelé la distance qui sépare, dans nos coordonnées fondamentales, celles où doivent s'insérer nos théorèmes sur l'identification cette année, sur la distance qui sépare l'Autre de la Chose, ni non plus qu'en propres termes j'ai cru devoir vous pointer le rapport de l'angoisse au désir de l'Autre. Faute vraiment de partir de là, de s'accrocher à ça comme à une sorte de poignée ferme, et pour n'avoir fait que tourner autour par je ne sais quelle pudeur, car vraiment à de certains moments, je dirai presque tout le temps, et jusque dans ces rapports dont j'ai parlé, pour je ne sais quoi, qui tient de cette sorte de manque qui n'est pas le bon, jusque dans ces rapports, quand même, vous pouvez connoter en marge ce je ne sais quoi qui était toujours la convergence, s'imposant avec une espèce d'orientation d'aiguille de boussole, que seul le terme qui pouvait donner une unité à cette sorte de mouvement d'oscillation autour de quoi la question tremblait, c'était ce terme, le rapport de l'angoisse au désir de l'Autre. Et c'est ceci que je voudrais… parce qu'il serait faux, vain, mais non sans risque, de ne pas ici marquer quelque chose au passage qui puisse être comme un germe là, pour en pêcher tout ce qui s'est dit, sans doute d'intéressant, au fur et à mesure des heures de cette petite réunion où des choses de plus en plus accentuées arrivaient à s'énoncer,… pour que ceci ne se dissipe pas, pour que ceci se raccorde à notre travail, permettez-moi d'essayer ici très massivement, comme en marge et presqu'en avance, mais non aussi sans une pertinence de points exacts, au point où nous étions arrivés, de ponctuer un certain nombre

de repères premiers. C'est la référence qui ne devrait à aucun moment vous faire défaut.

Si le fait que la jouissance, en tant que jouissance de la Chose, est interdite en son accès fondamental, si c'est là ce que je vous ai dit pendant toute l'année du séminaire sur *L'Éthique,* si c'est dans cette suspension, dans le fait qu'elle est, cette jouissance, *aufgehoben,* suspendue, proprement que gît le plan d'appui où va se constituer comme tel et se soutenir le désir, ça c'est vraiment l'approximation la plus lointaine de tout ce que le monde peut dire, vous ne voyez pas que nous pouvons formuler que l'Autre, cet Autre en tant qu'à la fois il se pose être et qu'il n'est pas, qu'il est à être, l'Autre ici, quand nous nous avançons vers le désir, nous voyons bien qu'en tant que son support c'est le signifiant pur, le signifiant de la loi, que l'Autre se présente ici comme métaphore de cette interdiction. Dire que l'Autre c'est la loi ou que c'est la jouissance en tant qu'interdite, c'est la même chose. Alors, alerte à celui, qui n'est pas là d'ailleurs aujourd'hui, qui, de l'angoisse, a fait le support et le signe et le spasme de la jouissance d'un soi identifié, identifié exactement comme s'il n'était pas mon élève, avec ce fonds ineffable de la pulsion comme du cœur, du centre de l'être, justement où il n'y a rien. Or tout ce que je vous enseigne sur la pulsion, c'est justement qu'elle ne se confond pas avec ce soi mythique, qu'elle n'a rien à faire avec ce qu'on en fait dans une perspective jungienne. Évidemment, il n'est pas commun de dire que l'angoisse est la jouissance de ce qu'on pourrait appeler le dernier fonds de son propre inconscient. C'est à cela que tenait ce discours. Ce n'est pas commun, et ce n'est pas parce que ce n'est pas commun que c'est vrai. C'est un extrême auquel on peut être amené quand on est dans une certaine erreur qui repose toute entière sur l'élision de ce rapport de l'Autre à la Chose en tant qu'antinomique. L'Autre est à être, il n'est donc pas. Il a tout de même quelque réalité, sans cela je ne pourrais même pas le définir comme le lieu où se déploie la chaîne signifiante. Le seul Autre réel, puisqu'il n'y a nul Autre de l'Autre, rien qui garantisse la vérité de la loi, le seul Autre réel étant ce dont on pourrait jouir sans la loi. Cette virtualité définit l'Autre comme lieu. La Chose en somme, élidée, réduite à son lieu, voilà l'Autre avec un grand A.

Et je vais tout de suite très vite sur ce que j'ai à dire à propos de l'angoisse. Cela passe, vous ai-je annoncé, par le désir de l'Autre. Alors, c'est là que nous en sommes, avec notre tore, c'est là que nous avons à le définir, pas à pas. C'est là que je ferai un premier parcours, un peu trop vite, ça n'est jamais mauvais, puisqu'on peut revenir en arrière. Première approche, allons-nous dire que ce

rapport que j'articule en disant que le désir de l'homme c'est le désir de l'Autre, ce qui bien sûr entend dire quelque chose, mais maintenant ce qui est en question, ce que déjà ça introduit, c'est qu'évidemment je dis tout autre chose, je dis que : le désir x du sujet ego est le rapport au désir de l'Autre, qu'il serait, par rapport au désir de l'Autre, dans un rapport de *Beschränkung,* de limitation, viendrait à se configurer dans un simple champ d'espace vital ou non, conçu comme homogène, viendrait se limiter par leur heurt. Image fondamentale de toutes sortes de pensées quand on spécule sur les effets d'une conjonction psycho-sociologique. Le rapport du désir du sujet, du sujet au désir de l'Autre n'a rien à faire avec quoi que ce soit d'intuitivement supportable de ce registre. Un premier pas serait d'avancer que si mesure veut dire mesure de grandeur, il n'y a point entre eux de commune mesure. Et rien qu'à dire ça, nous rejoignons l'expérience. Qui a jamais trouvé une commune mesure entre son désir et quiconque à qui il a affaire comme désir ? Si on ne met pas ça d'abord dans toute science de l'expérience, quand on a le titre de Hegel, le vrai titre de la Phénoménologie de l'Esprit, on peut tout se permettre, y compris les prêcheries délirantes sur les bienfaits de la génitalité. C'est ça et rien d'autre que veut dire mon introduction du symbole $\sqrt{-1}$, c'est quelque chose destiné à vous suggérer que $\sqrt{-1} \times \sqrt{-1}$, le produit de mon désir par le désir de l'Autre, ça ne donne et ça ne peut donner qu'un manque, -1, le défaut du sujet en ce point précis. Résultat, le produit d'un désir par l'autre ne peut être que ce manque, et c'est de là qu'il faut partir pour tenir quelque chose. Ceci veut dire qu'il ne peut y avoir aucun accord, aucun contrat sur le plan du désir, que ce dont il s'agit, dans cette identification du désir de l'homme au désir de l'Autre, c'est ceci, que je vous montrerai dans un jeu manifeste ; en faisant jouer pour vous les marionnettes du fantasme en tant qu'elles sont le support, le seul support possible de ce qui peut être au sens propre une réalisation du désir.

Eh bien ! quand nous en serons arrivés là — vous pouvez quand même déjà le voir indiqué dans mille références, les références à Sade, pour prendre les plus proches, le fantasme *un enfant est battu,* pour prendre un des biais premiers avec lesquels j'ai commencé à introduire ce jeu — ce que je vous montrerai, c'est que la réalisation du désir signifie, dans l'acte même de cette réalisation, ne peut signifier qu'être l'instrument, que servir le désir de l'Autre, qui n'est pas l'objet que vous avez en face dans l'acte, mais un autre qui est derrière. Il s'agit là du terme possible dans la réalisation du fantasme. Ce n'est qu'un terme possible, et avant de vous être fait vous-mêmes l'instrument de cet Autre situé dans un

hyperespace, vous avez bel et bien affaire à des désirs, à des désirs réels. Le désir existe, est constitué, se promène à travers le monde, et il exerce ses ravages avant toute tentative de vos imaginations, érotiques ou pas, pour le réaliser, et même, il n'est pas exclu que vous le rencontriez comme tel, le désir de l'Autre, de l'Autre réel tel que je l'ai défini tout à l'heure. C'est en ce point que naît l'angoisse.

L'angoisse, c'est bête comme chou. C'est incroyable qu'à aucun moment je n'aie vu même l'ébauche de ceci, qui semblait à certains moments comme on dit, être un jeu de cache-tampon, qui est tellement simple. On a été chercher l'angoisse, et plus exactement ce qui est plus originel que l'angoisse, la préangoisse, l'angoisse traumatique. Personne n'a parlé de cela, l'angoisse c'est la sensation du désir de l'Autre. Seulement, comme de bien entendu, chaque fois que quelqu'un avance une nouvelle formule, je ne sais pas ce qui se passe, les précédentes filent dans le fond de vos poches ou n'en sortent plus. Il faut quand même que j'image ça, je m'excuse, et même grossièrement, pour faire sentir ce que je veux dire, quitte après cela à ce que vous essayiez de vous en servir, et cela peut servir dans tous les endroits où il y a angoisse. Petit apologue, qui n'est peut-être pas le meilleur ; la vérité, c'est que je l'ai forgé ce matin, me disant qu'il fallait que j'essaie de me faire comprendre. D'habitude je me fais comprendre à côté, ce qui n'est pas si mal, cela vous évite de vous tromper à la bonne place. Là, je vais essayer de me faire comprendre à la bonne place et vous éviter de faire erreur. Supposez-moi dans une enceinte fermée, seul avec une mante religieuse de trois mètres de haut. C'est la bonne proportion pour que j'aie la taille du dit mâle. En plus, je suis revêtu d'une dépouille à la taille dudit mâle qui a 1,75 m, à peu près la mienne. Je me mire, je mire mon image ainsi affublée dans l'œil à facettes de ladite mante religieuse. Est-ce que c'est ça l'angoisse ? C'en est très près. Pourtant, en vous disant que c'est la sensation du désir de l'Autre, cette définition se manifeste ce qu'elle est, à savoir, purement introductive. Il faut évidemment vous référer à ma structure du sujet, c'est-à-dire connaître tout le discours antécédent, pour comprendre que si c'est de l'Autre avec un grand A qu'il s'agit, je ne peux pas me contenter de ne pas aller plus loin, pour ne représenter dans l'affaire que cette petite image de moi en mante mâle dans l'œil à facettes de l'autre. Il s'agit à proprement parler de l'appréhension pure du désir de l'Autre comme tel, si justement je méconnais quoi ? mes insignes, à savoir que moi, je suis affublé de la dépouille du mâle. Je ne sais pas ce que je suis comme objet pour l'Autre. L'angoisse, dit-on, est un affect sans objet, mais ce manque

d'objet, il faut savoir où il est, il est de mon côté. L'affect d'angoisse est en effet connoté par un défaut d'objet, mais non pas par un défaut de réalité. Si je ne me sais plus objet éventuel de ce désir de l'Autre, cet Autre qui est en face de moi, sa figure m'est entièrement mystérieuse, dans la mesure surtout où cette forme comme telle que j'ai devant moi ne peut en effet non plus être constituée pour moi en objet, mais où tout de même je peux sentir un mode de sensations qui font toute la substance de ce qu'on appelle angoisse, de cette oppression indicible par où nous arrivons à la dimension même du lieu de l'Autre en tant qu'y peut apparaître le désir. C'est cela l'angoisse. Ce n'est qu'à partir de là que vous pouvez comprendre les divers biais que prend le névrosé pour s'en arranger, de ce rapport avec le désir de l'Autre.

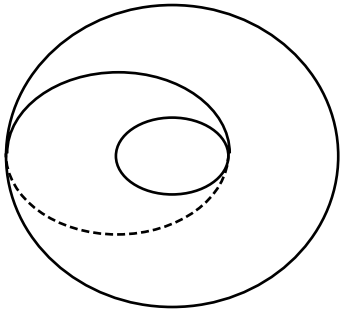

Alors, au point où nous en sommes, ce désir, je vous l'ai montré la dernière fois comme inclus d'abord nécessairement dans la demande de l'Autre. Ici d'ailleurs, qu'est-ce que vous retrouvez comme vérité première, si ce n'est le commun de l'expérience quotidienne ? Ce qui est angoissant, presque pour quiconque, pas seulement pour les petits enfants mais pour les petits enfants que nous sommes tous, c'est ce qui, dans quelque demande, peut bien se cacher de cet x, de cet x impénétrable et angoissant par excellence, du qu'est-ce qu'il peut bien à cet endroit vouloir ? Ce que la configuration ici demande, vous le voyez bien, c'est un medium entre demande et désir. Ce medium, il a un nom, ça s'appelle le phallus. La fonction phallique, ça n'a absolument pas d'autre sens que d'être ce qui donne la mesure de ce champ à définir, à l'intérieur de la demande, comme le champ du désir. Et aussi bien si on veut, que tout ce que nous raconte la théorie analytique, la doctrine freudienne, en la matière, consiste justement à nous dire que c'est là en fin de compte que tout s'arrange. Je ne connais pas le désir de l'Autre, angoisse, mais j'en connais l'instrument, le phal-

lus, et qui que je sois, je suis prié d'en passer par là et de ne pas faire d'histoire, ce qui s'appelle en langage courant continuer les principes de papa. Et comme chacun sait que depuis quelque temps papa n'a plus de principes, c'est avec cela que commencent tous les malheurs. Mais tant que papa est là, en tant qu'il est le centre autour duquel s'organise le transfert de ce qui est en cette matière l'unité d'échange, à savoir,

$$\frac{1}{\varphi}$$

je veux dire l'unité qui s'instaure, qui devient la base et le principe de tout soutien, de tout fondement, de toute articulation du [champ du] désir, eh bien ! les choses peuvent aller ; elles seront exactement tendues entre le μή φῦναι, *puisset-il ne m'avoir jamais enfanté !* à la limite, et ce qu'on appelle la baraka dans la tradition sémite, et même biblique à proprement parler, à savoir le contraire, ce qui me fait le prolongement vivant, actif, de la loi du père, du père comme origine de ce qui va se transmettre comme désir.

L'angoisse de castration donc, vous allez voir ici qu'elle a deux sens et deux niveaux. Car si le phallus est cet élément de médiation qui donne au désir son support, eh bien ! la femme n'est pas la plus mal partagée dans cette affaire, parce qu'après tout, pour elle c'est tout simple, puisqu'elle ne l'a pas, elle n'a qu'à le désirer, et ma foi dans les cas les plus heureux, c'est en effet une situation dont elle s'accommode fort bien. Toute la dialectique du complexe de castration, en tant que pour elle elle introduit l'Œdipe, nous dit Freud, cela ne veut pas dire autre chose. Grâce à la structure même du désir humain, la voie pour elle nécessite moins de détours, la voie normale, que pour l'homme. Car pour l'homme, pour que son phallus puisse servir à ce fondement du champ du désir, va-t-il falloir qu'il le demande pour l'avoir ? C'est bien quelque chose comme ça dont il s'agit, au niveau du complexe de castration, c'est d'un passage transitionnel de ce qui, en lui, est le support naturel, devenu à demi étranger, vacillant, du désir, à travers cette habilitation par la loi ; ce en quoi ce morceau, cette livre de chair va devenir le gage, le quelque chose par où il va se désigner à la place où il a à se manifester comme désir, à l'intérieur du cercle de la demande. Cette préservation nécessaire du champ de la demande qui humanise par la loi le mode de rapport du désir à son objet, voilà ce dont il s'agit à ce point et ce qui fait que le danger pour le sujet est, non pas, comme on le dit dans toutes ces déviations que nous faisons depuis des années, d'essayer de contrarier l'analyse, que le danger pour le sujet n'est pas d'aucun abandon de la part de l'Autre, mais de son aban-

don de sujet à la demande. Car pour autant qu'il vit, qu'il développe la constitution de son rapport au phallus étroitement sur le champ de la demande, c'est là que cette demande n'a à proprement parler pas de terme, car le phallus, encore qu'il faille, pour introduire, pour instaurer ce champ du désir, qu'il soit demandé, comme vous le savez, il n'est à proprement parler pas au pouvoir de l'Autre d'en faire le don sur ce plan de la demande.

C'est dans la mesure où la thérapeutique n'arrive point à résoudre mieux qu'elle ne l'a fait la terminaison de l'analyse, n'arrive pas à la faire sortir du cercle propre à la demande, qu'elle bute, qu'elle se termine à la fin sur cette forme revendicatoire, cette forme inassouvissable, *unendliche,* que Freud dans son dernier article, *L'analyse terminée et interminable,* désigne comme angoisse non résolue de la castration chez l'homme, comme *Penisneid* chez la femme. Mais une juste position, une position correcte de la fonction de la demande dans l'efficience analytique et de la façon de la diriger pourrait peut-être nous permettre, si nous n'avions pas là-dessus tant de retard, un retard déjà suffisamment désigné par le fait que manifestement ce n'est que dans les cas les plus rares que nous arrivons à buter à ce terme marqué par Freud comme point d'arrêt à sa propre expérience. Plût au ciel que nous en arrivions là, même si c'est en impasse ! Cela prouverait déjà au moins jusqu'où nous pouvons aller, alors que ce dont il s'agit c'est de savoir effectivement si d'aller jusque-là nous mène à une impasse ou si ailleurs on peut passer.

Faut-il qu'avant de vous quitter je vous indique quelques-uns de ces petits points qui vous donneront satisfaction, pour vous montrer que nous sommes à la bonne place, en nous référant à quelque chose qui soit dans notre expérience du névrosé ? Qu'est-ce que fait, par exemple, l'hystérique ou la névrose obsessionnelle dans le registre que nous venons d'essayer de construire ? Qu'est-ce qu'ils font l'un et l'autre en cet endroit du désir de l'Autre comme tel ? Avant que nous soyons tombés dans leur panneau en les incitant à jouer tout le jeu sur le plan de la demande, à nous imaginer, ce qui n'est pas d'ailleurs une imagination absurde, que nous arriverons à la limite à définir le champ phallique comme l'intersection de deux frustrations, qu'est-ce qu'ils font spontanément ? L'hystérique, c'est bien simple, l'obsessionnel aussi, mais c'est moins évident, l'hystérique n'a pas besoin d'avoir assisté à notre séminaire pour savoir que le désir de l'homme est le désir de l'Autre, et que par conséquent l'Autre peut parfaitement, dans cette fonction du désir, elle, l'hystérique, la suppléer. L'hystérique vit son rapport à l'objet en fomentant le désir de l'Autre, avec un grand A, pour cet

objet. Référez-vous au cas Dora. Je pense avoir suffisamment articulé ceci en long et en large pour n'avoir pas besoin même ici de le rappeler. Je fais simplement appel à l'expérience de chacun, et aux opérations dites d'intrigante raffinée que vous pouvez voir se développer dans tout comportement hystérique, qui consiste à sustenter dans son entourage immédiat l'amour d'un tel pour telle autre qui est son amie et véritable objet dernier de son désir ; l'ambiguïté restant bien sûr toujours profonde de savoir si la situation ne doit pas être comprise dans le sens inverse. Pourquoi ? C'est ce que bien sûr vous pourrez, dans la suite de nos propos, voir comme parfaitement calculable du seul fait de la fonction du phallus qui peut toujours ici passer de l'un à l'autre des deux partenaires de l'hystérique. Mais ceci nous y reviendrons en détail.

Et qu'est-ce que fait vraiment l'obsessionnel concernant, je parle directement, son affaire avec le désir de l'Autre ? C'est plus astucieux, puisque aussi bien ce champ du désir est constitué par la demande paternelle, en tant que c'est elle qui préserve, qui définit le champ du désir comme tel en l'interdisant. Eh bien ! qu'il s'en débrouille donc lui-même ! Celui qui est chargé de soutenir le désir à l'endroit de l'objet dans la névrose obsessionnelle, c'est le mort. Le sujet a le phallus, il peut même à l'occasion l'exhiber, mais c'est le mort qui est prié de s'en servir. Ce n'est pas pour rien que j'ai pointé dans l'histoire de l'Homme aux rats, l'heure nocturne où, après s'être longuement contemplé en érection dans la glace, il va à la porte d'entrée ouvrir au fantôme de son père, le prier de constater que tout est prêt pour le suprême acte narcissique qu'est pour l'obsessionnel ce désir. À ceci près, ne vous étonnez pas, qu'avec de tels moyens l'angoisse n'affleure que de temps en temps, qu'elle ne soit pas là tout le temps, qu'elle soit même beaucoup plus et beaucoup mieux écartée chez l'hystérique que chez l'obsessionnel, la complaisance de l'Autre étant beaucoup plus grande que celle, quand même, d'un mort qu'il est toujours difficile quand même de maintenir présent, si l'on peut dire. C'est pourquoi l'obsessionnel, de temps en temps, chaque fois que ne peut pas être répété à satiété tout l'arrangement qui lui permet de s'en arranger, avec le désir de l'Autre, voit ressurgir, bien sûr d'une façon plus ou moins débordante, l'affect d'angoisse.

De là seulement, à retourner en arrière, vous pouvez comprendre que l'histoire phobique marque un premier pas, dans cette tentative qui est proprement le mode névrotique de résoudre le problème du désir de l'Autre, un premier pas dis-je de la façon dont ceci peut se résoudre. C'est un pas, comme chacun sait, celui-là, qui est loin bien sûr d'arriver à cette solution relative de la relation

d'angoisse. Bien au contraire, ce n'est que d'une façon tout à fait précaire que cette angoisse est maîtrisée, vous le savez, par l'intermédiaire de cet objet dont déjà l'ambiguïté, à lui, nous a déjà été assez soulignée entre la fonction *petit a* et la fonction *petit* φ. Le facteur commun que constitue le *petit* φ dans tout *petit a* du désir est là en quelque sorte extrait et révélé. C'est ce sur quoi je mettrai l'accent la prochaine fois pour repartir à partir de la phobie, pour préciser en quoi exactement consiste cette fonction du phallus.

Aujourd'hui en gros que voyez-vous ? C'est qu'en fin de compte la solution que nous apercevons du problème du rapport du sujet au désir, dans son fonds radical se propose ainsi ; puisque de demande il s'agit et qu'il s'agit de définir le désir, eh bien ! disons-le grossièrement, le sujet demande le phallus et le phallus désire. C'est aussi bête que ça. C'est de là tout au moins qu'il faut partir comme formule radicale pour voir effectivement ce qu'il en est fait dans l'expérience. Ce modèle se module autour de ce rapport du sujet au phallus en tant que, vous le voyez, il est essentiellement de nature identificatoire, et que s'il y a quelque chose qui effectivement peut provoquer ce surgissement d'angoisse lié à la crainte d'une perte, c'est le phallus. Pourquoi non pas le désir ? Il n'y a pas de crainte de l'ἀφάνισις, il y a la crainte de perdre le phallus, parce que seul le phallus peut donner son champ propre au désir. Mais maintenant, qu'on ne nous parle pas non plus de défense contre l'angoisse. On ne se défend pas contre l'angoisse, pas plus qu'il n'y a de crainte de l'ἀφάνισις. L'angoisse est au principe des défenses, mais on ne se défend pas contre l'angoisse. Bien sûr, si je vous dis que je consacrerai toute une année à ce sujet de l'angoisse, c'est vous dire que je ne prétends pas aujourd'hui en avoir fait le tour, que ceci ne pose pas de problème. Si l'angoisse, c'est toujours à ce niveau, que vous a défini presque caricaturalement mon petit apologue, que se situe l'angoisse, si l'angoisse peut devenir un signe, c'est bien sûr que, transformée en signe, elle n'est peut-être pas tout à fait la même chose que là où j'ai essayé de vous la poser d'abord dans son point essentiel. Il y a aussi un simulacre de l'angoisse. À ce niveau bien sûr on peut être tenté d'en minimiser la portée, pour autant qu'il est vraiment sensible que si le sujet s'envoie à lui-même des signes d'angoisse, c'est manifestement pour que ça soit plus gai. Mais c'est tout de même pas de là que nous pouvons partir pour définir la fonction de l'angoisse. Et puis enfin pour dire, comme j'ai prétendu uniquement le faire aujourd'hui, des choses massives, qu'on s'ouvre à cette pensée que, si Freud nous a dit que l'angoisse est un signal qui passe au niveau

du moi, il faut quand même savoir que c'est un signal pour qui ? pas pour le moi, puisque c'est au niveau du moi qu'il se produit. Et ça aussi, j'ai regretté beaucoup que dans notre dernière rencontre, cette simple remarque, personne n'ait songé à la faire.

# Leçon XVII

*28 mars 1962*

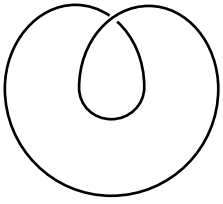

J'avais annoncé que je continuerai aujourd'hui sur le phallus, eh bien ! je ne vous en parlerai pas, ou bien je ne vous en parlerai que sous cette forme de huit inversé, qui n'est pas tellement tranquillisante. Ça n'est pas d'un nouveau signifiant qu'il s'agit, vous allez voir, c'est toujours du même dont je parle, en somme, depuis le début de cette année. Seulement, pourquoi je le ramène comme essentiel ? C'est pour bien renouveler avec la base topologique dont il s'agit, à savoir, ce que ça veut dire, l'introduction faite cette année du tore. Il n'est pas tellement bien sûr que ce que j'ai dit sur l'angoisse ait été si bien entendu. Quelqu'un de très sympathique, et qui lit, parce que c'est quelqu'un d'un milieu où on travaille, m'a fort opportunément — je dois dire que je choisis cet exemple parce qu'il est plutôt encourageant — fait remarquer que ce que j'ai dit sur l'angoisse comme désir de l'Autre recouvrait ce qu'on trouve dans Kierkegaard. [De] la première lecture, car c'est tout à fait vrai, vous pensez bien que je m'en souvenais, que Kierkegaard, pour parler de l'angoisse, a évoqué la jeune fille, au moment où [pour] la première fois elle s'aperçoit qu'on la désire. Seulement si Kierkegaard l'a dit, la différence avec ce que je dis c'est, si je puis dire pour employer un terme kierkegaardien, que je le répète. S'il y a quelqu'un qui a fait

remarquer que ce n'est jamais pour rien qu'on dit : « Je le dis et je le répète », c'est justement Kierkegaard. Si on éprouve le besoin de souligner qu'on le répète après l'avoir dit, c'est parce que probablement ce n'est pas du tout la même chose de le répéter que de le dire, et il est absolument certain que, si ce que j'ai dit la dernière fois a un sens, c'est justement en ceci que le cas soulevé par Kierkegaard est quelque chose de tout à fait particulier et qui comme tel obscurcit, loin d'éclairer, le sens véritable de la formule que l'angoisse est le désir de l'Autre, avec un grand A. Il se peut que cet Autre s'incarne pour la jeune fille à un moment de son existence en quelque galvaudeux. Cela n'a rien à faire avec la question que j'ai soulevée la dernière fois, et avec l'introduction du désir de l'Autre comme tel pour dire que c'est l'angoisse, plus exactement, que l'angoisse est la sensation de ce désir.

Aujourd'hui je vais donc revenir à ma voie de cette année, et d'autant plus rigoureusement que j'avais dû la dernière fois faire une excursion. Et c'est pourquoi, plus rigoureusement que jamais, nous allons faire de la topologie. Et il est nécessaire d'en faire, parce que vous ne pouvez faire que d'en faire à tout instant, je veux dire que vous soyez logiciens ou pas, que vous sachiez même le sens du mot topologie ou pas. Vous vous servez par exemple de la conjonction ou. Or il est assez remarquable, mais sûrement vrai, que l'usage de cette conjonction n'a été, sur le champ de la logique technique, de la logique des logiciens, bien articulé, bien précisé, bien mis en évidence qu'à une époque assez récente, beaucoup trop récente pour qu'en somme les effets vous en soient véritablement parvenus. Et c'est pour ça qu'il suffit de lire le moindre texte analytique courant par exemple, pour voir qu'à tout instant la pensée achoppe dès qu'il s'agit, non seulement du terme d'identification, mais même de la pratique d'identifier quoi que ce soit du champ de notre expérience. Il faut repartir des schémas malgré tout, disons-le, inébranlés dans votre pensée, inébranlés pour deux raisons ; d'abord parce qu'ils ressortissent à ce que j'appellerai une certaine incapacité à proprement parler, propre à la pensée intuitive, ou plus simplement à l'intuition, ce qui veut dire aux bases mêmes d'une expérience marquée par l'organisation de ce qu'on appelle le sens visuel. Vous vous apercevez très facilement de cette impuissance intuitive, si j'ai le bonheur qu'après ce petit entretien vous vous mettiez à vous poser de simples problèmes de représentation sur ce que je vais vous montrer qui peut se passer à la surface d'un tore, vous verrez la peine que vous aurez à ne pas vous embrouiller. C'est pourtant bien simple un tore, un anneau. Vous vous embrouillerez, et puis je m'embrouille comme vous ; il m'a

fallu de l'exercice pour m'y retrouver un peu et même m'apercevoir de ce que ça suggérait, et de ce que ça permettait de fonder pratiquement. L'autre terme est lié à ce qu'on appelle instruction, c'est à savoir que, cette sorte d'impuissance intuitive, on fait tout pour l'encourager, pour l'asseoir, pour lui donner un caractère d'absolu, cela bien sûr dans les meilleures intentions. C'est ce qui est arrivé par exemple, quand en 1741, M. Euler, un très grand nom dans l'histoire des mathématiques, a introduit ses fameux cercles qui, que vous le sachiez ou pas, ont beaucoup fait en somme pour encourager l'enseignement de la logique classique dans un certain sens qui, loin de l'ouvrir, ne pouvait tendre qu'à rendre fâcheusement évidente l'idée que pouvaient s'en faire les simples écoliers. La chose s'est produite parce qu'Euler s'était mis en tête, Dieu sait pourquoi, d'enseigner une princesse, la princesse d'Anhalt Dessau. Pendant toute une période on s'est beaucoup occupé des princesses, on s'en occupe encore, et c'est fâcheux. Vous savez que Descartes avait la sienne, la fameuse Christine. C'est une figure historique d'un autre relief ; il en est mort. Ça n'est pas tout à fait subjectif ; il y a une espèce de puanteur très particulière qui se dégage de tout ce qui entoure l'entité princesse ou Prinzessin. Nous avons, pendant une période d'à peu près trois siècles, quelque chose qui est dominé par les lettres adressées à des princesses, les mémoires des princesses, et ça tient une place certaine dans la culture. C'est une sorte de suppléance de cette Dame dont j'ai tenté de vous expliquer la fonction si difficile à comprendre, si difficile à approcher dans la structure de la sublimation courtoise, dont je ne suis pas sûr après tout de vous avoir fait apercevoir quelle est vraiment la véritable portée. Je n'ai pu vraiment vous en donner que des sortes de projections, comme on essaie de figurer dans un autre espace des figures à quatre dimensions qu'on ne peut pas voir [se représenter]. J'ai appris avec plaisir que quelque chose en est parvenu à des oreilles qui me sont voisines, et qu'on commence à s'intéresser ailleurs qu'ici à ce que pourrait être l'amour courtois. C'est déjà un résultat. Laissons la princesse et les embarras qu'elle a pu donner à Euler. Il lui a écrit 241 lettres, pas uniquement pour lui faire comprendre les cercles d'Euler. Publiées en 1775 à Londres, elles constituent une sorte de corpus de la pensée scientifique à cette date. Il n'en a surnagé effectivement que ces petits cercles, ces cercles d'Euler qui sont des cercles comme tous les cercles, il s'agit simplement de voir l'usage qu'il en a fait. C'était pour expliquer les règles du syllogisme, et en fin de compte l'exclusion, l'inclusion, et puis ce qu'on peut appeler le recoupement de deux quoi ? de deux champs, applicable à quoi ? mais mon Dieu applicable à bien des choses, appli-

cable par exemple au champ où une certaine proposition est vraie, applicable au champ où une certaine relation existe, applicable tout simplement au champ où un objet existe.

Vous voyez que l'usage du cercle d'Euler, si vous êtes habitués à la multiplicité des logiques, telles qu'elles se sont élaborées dans un immense effort, dont la plus grande part tient dans la logique propositionnelle, relationnelle, et la logique des classes, a été distingué de la façon la plus utile. Je ne peux même pas songer à entrer, bien sûr, dans les détails que nécessiterait de donner la distinction de ces élaborations ; ce que je veux simplement faire ici reconnaître, c'est que vous avez sûrement souvenir de tel ou tel moment de votre existence où vous est parvenue, sous cette forme de support, une démonstration logique quelconque de quelque objet comme objet logique, qu'il s'agisse de proposition, relation, classe, voire simplement objet d'existence. Prenons un exemple au niveau de la logique des classes, et représentons par exemple par un petit cercle à l'intérieur d'un grand les mammifères par rapport à la classe des vertébrés. Ceci va tout seul, et d'autant plus simplement que, la logique des classes, c'est certainement ce qui au départ a frayé les voies de la façon la plus aisée à cette élaboration formelle, et qu'on se rapporte là à quelque chose de déjà incarné dans une élaboration signifiante, celle de la classification zoologique tout simplement, qui vraiment en donne le modèle. Seulement l'univers du discours, comme on s'exprime à juste titre, n'est pas un univers zoologique, et à vouloir étendre les propriétés de la classification zoologique à tout l'univers du discours, on glisse facilement dans un certain nombre de pièges qui vous incitent à des fautes et laissent assez vite entendre le signal d'alarme de l'impasse significative. Un de ces inconvénients est par exemple un usage inconsidéré de la négation. C'est justement à une époque récente que cet usage s'est trouvé ouvert comme possible, à savoir juste à l'époque où on a fait la remarque que, dans l'usage de la négation, ce cercle d'Euler extérieur de l'inclusion devait jouer un rôle essentiel, à savoir que ce n'est absolument pas la même chose de parler sans aucune précision, par exemple, de ce qui est non-homme, ou de ce qui est non-homme à l'intérieur des animaux. En d'autres termes que, pour que la négation ait un sens à peu près assuré, utilisable en logique, il faut savoir par rapport à quel ensemble quelque chose est nié. En d'autres termes, si A' est non A, il faut savoir dans quoi il est non A, à savoir dans B. La négation, vous la verrez, si vous ouvrez à cette occasion Aristote, entraîner dans toutes sortes de difficultés. Il n'en reste néanmoins pas contestable qu'on n'a nullement ni attendu ces remarques, ni non plus fait

le moindre usage de ce support formel, je veux dire qu'il n'est pas normal d'en faire usage pour se servir de la négation, à savoir que le sujet dans son discours fait fréquemment usage de la négation, dans des cas où il n'y a pas le moindrement du monde de possibilité de l'assurer sur cette base formelle. D'où l'utilité des remarques que je vous fais sur la négation en distinguant la négation au niveau de l'énonciation, ou comme constitutive de la négation au niveau de l'énoncé. Cela veut dire que les lois de la négation, justement au point où elles ne sont pas assurées par cette introduction, tout à fait décisive, et qui date de la distinction récente de la logique des relations d'avec la logique des classes, que c'est en somme pour nous tout à fait ailleurs que là où elle a trouvé son assiette que nous avons à définir le statut de la négation. C'est un rappel, un rappel destiné à vous éclairer rétrospectivement l'importance de ce que, depuis le début du discours de cette année, je vous suggère concernant l'originalité primordiale, par rapport à cette distinction, de la fonction de la négation.

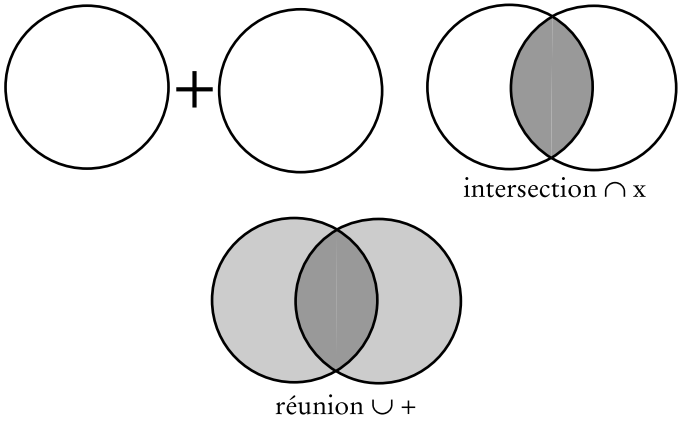


Vous voyez donc que ces cercles d'Euler, ce n'est pas Euler qui s'en est servi à cette fin ; il a fallu depuis que s'introduise l'œuvre de Boole, puis de De Morgan pour que ceci soit pleinement articulé. Si j'en reviens à ces cercles d'Euler donc, ça n'est pas qu'il en fait lui-même si bon usage, mais c'est que c'est avec son matériel, avec l'usage de ses cercles qu'ont pu être faits les progrès qui ont suivi, et dont je vous donne à la fois l'un de ceux qui ne sont pas le moindre, ni le moindre notoire, en tout cas particulièrement saisissant, immédiat à faire sentir. Entre Euler et De Morgan, l'usage de ces cercles a permis une symbolisation qui est aussi utile qu'elle vous paraît du reste implicitement fondamentale, qui

repose sur la position de ces cercles qui se structurent ainsi. C'est ce que nous appellerons deux cercles qui se recoupent, qui sont spécialement importants pour leur valeur intuitive qui paraîtra à chacun incontestable, si je vous fais remarquer que c'est autour de ces cercles que peuvent s'articuler d'abord deux relations qu'il convient de bien accentuer, qui sont celles, d'abord, de la réunion. Qu'il s'agisse de quoi que ce soit que j'ai énuméré tout à l'heure, leur réunion, c'est le fait qu'après l'opération de la réunion, ce qui est unifié ce sont ces deux champs. L'opération dite de la réunion, qui se symbolise ainsi ordinairement ∪, c'est précisément ce qui a introduit ce symbole, est, vous le voyez, quelque chose qui n'est pas tout à fait pareil à l'addition. C'est l'avantage de ces cercles de le faire sentir. Ce n'est pas la même chose que d'additionner par exemple deux cercles séparés ou de les réunir dans cette position. Il y a une autre relation qui est illustrée par ces cercles qui se recoupent, c'est celle de l'intersection, symbolisée par ce signe ∩, dont la signification est tout à fait différente. Le champ d'intersection est compris dans le champ de réunion. Dans ce qu'on appelle l'algèbre de Boole, on montre que, jusqu'à un certain point tout au moins, cette opération de la réunion est assez analogue à l'addition pour qu'on puisse la symboliser par le signe de l'addition +. On montre également que l'intersection est structuralement assez analogue à la multiplication pour qu'on puisse la symboliser par le signe de la multiplication ×.

Je vous assure que je fais là un extrait ultra-rapide destiné à vous mener là où j'ai à vous mener et dont je m'excuse bien sûr, auprès de ceux pour qui ces choses se présentent dans toute leur complexité, quant aux élisions que tout ceci comporte, car il faut que nous allions plus loin. Et sur le point précis que j'ai à introduire, ce qui nous intéresse c'est quelque chose qui, jusqu'à De Morgan, et on ne peut qu'être étonné d'une pareille omission, n'avait pas été à proprement parler mis en évidence comme justement une de ces fonctions qui découlent, qui devraient découler d'un usage tout à fait rigoureux de la logique ; c'est, précisément ce champ constitué par l'extraction, dans le rapport de ces deux cercles, de la zone d'intersection. Et considérer ce qui est le produit, quand deux cercles se recoupent, au niveau du champ ainsi défini, c'est-à-dire la réunion moins l'intersection, c'est ce qu'on appelle la différence symétrique. Cette différence symétrique est ceci, qui va nous

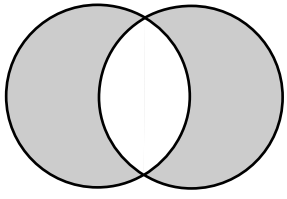

retenir, qui pour nous, vous verrez pourquoi, est du plus haut intérêt. Le terme de différence symétrique est ici une appellation que je vous prie simplement de prendre pour son usage traditionnel, c'est comme cela qu'on l'a appelée, n'essayez pas de donner un sens analysable grammaticalement à cette soi-disant symétrie. La différence symétrique, c'est ça que cela veut dire, cela veut dire, ces champs, dans les deux cercles d'Euler, en tant qu'ils définissent comme tel un *ou* d'exclusion. Concernant deux champs [recoupés], la différence symétrique marque le champ tel qu'il est construit si vous donnez au *ou* non pas le sens alternatif, et qui implique la possibilité d'une identité locale entre les deux termes, et l'usage courant du terme ou, qui fait qu'en fait le terme *ou* s'applique ici fort bien au champ de la réunion. Si une chose est ou A ou B, c'est ainsi que le champ de son extension peut se dessiner, à savoir sous la forme première où ces deux champs sont recouverts. Si au contraire c'est exclusif, A ou B, c'est ainsi que nous pouvons le symboliser, à savoir que le champ d'intersection est exclu.

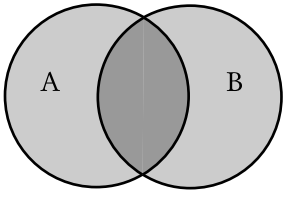


ou A ou B vel

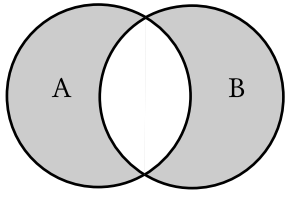


A ou B est exclusif

Ceci doit nous mener à un retour, à une réflexion concernant ce que suppose intuitivement l'usage du cercle comme base, comme support de quelque chose qui se formalise en fonction d'une limite. Ceci se définit très suffisamment dans ce fait que, sur un plan d'usage courant, ce qui ne veut pas dire un plan naturel, un plan fabricable, un plan qui est tout à fait entré dans notre univers d'outils, à savoir une feuille de papier, — nous vivons beaucoup plus en compagnie de feuilles de papier qu'en compagnie de tores. Il doit y avoir pour ça des raisons, mais enfin des raisons qui ne sont pas évidentes. Pourquoi après tout l'homme ne fabriquerait-il pas plus de tores ? D'ailleurs pendant des siècles, ce que nous avons actuellement sous la forme de feuilles, c'étaient des rouleaux, qui devaient être plus familiers avec la notion de volume à d'autres époques qu'à la nôtre. Enfin, il y a certainement une raison pour que cette surface plane soit quelque chose qui nous suffise, et plus exactement, dont nous nous suffisions. Ces raisons doivent être quelque part. Et, je l'indiquai tout à l'heure, on ne saurait accorder

trop d'importance au fait que, contrairement à tous les efforts des physiciens comme des philosophes pour nous persuader du contraire, le champ visuel, quoiqu'on en dise, est essentiellement à deux dimensions. Sur une feuille de papier, sur une surface pratiquement simple, un cercle dessiné délimite de la façon la plus claire un intérieur et un extérieur. Voilà tout le secret, tout le mystère, le ressort simple de l'usage qui en est fait dans l'illustration eulérienne de la logique.

Je vous pose la question suivante : qu'est-ce qui arrive si Euler, au lieu de dessiner ce cercle, dessine mon huit inversé, celui dont aujourd'hui j'ai à vous entretenir ? En apparence ce n'est qu'un cas particulier du cercle, avec le champ intérieur qu'il définit et la possibilité d'avoir un autre cercle à l'intérieur ; simplement, le cercle intérieur touche — voilà ce qu'à un premier aspect certains pourront me dire —, le cercle intérieur touche à la limite constituée par le cercle extérieur. Seulement c'est quand même pas tout à fait ça, en ce sens qu'il est bien clair, à la façon dont je le dessine, que la ligne ici du cercle extérieur se continue

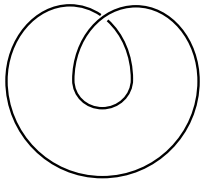

dans la ligne du cercle intérieur pour se retrouver ici. Et alors, pour simplement tout de suite marquer l'intérêt, la portée de cette très simple forme, je vous suggérerai que les remarques que j'ai introduites à un certain point de mon séminaire quand j'ai introduit la fonction du signifiant, consistaient en ceci, à vous rappeler le paradoxe, ou prétendu tel, introduit par la classification des ensembles, rappelez-vous, qui ne se comprennent pas eux-mêmes. Je vous rappelle la difficulté qu'ils introduisent ; doit-on, ces ensembles qui ne se comprennent pas eux-mêmes, les inclure ou non dans l'ensemble des ensembles qui ne se comprennent pas eux-mêmes ? Vous voyez là la difficulté. Si oui, c'est donc

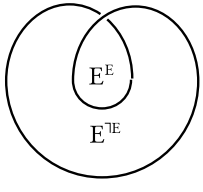


$E^E$ : *ensembles qui se comprennent eux-mêmes*
$E^{\neg E}$ : *ensembles qui ne se comprennent pas eux-mêmes*

qu'ils se comprendront eux-mêmes dans cet ensemble des ensembles qui ne se comprennent pas eux-mêmes. Si non, nous nous trouvons devant une impasse analogue. Ceci est facilement résolu, à cette simple condition qu'on s'aperçoive à tout le moins de ceci — c'est la solution qu'ont donnée d'ailleurs les formalistes, les logiciens — qu'on ne peut pas parler, disons, de la même façon des ensembles qui se comprennent eux-mêmes et des ensembles qui ne se comprennent pas eux-mêmes. Autrement dit, qu'on les exclut comme tels de la définition simple des ensembles, qu'on pose en fin de compte que les ensembles qui se comprennent eux-mêmes ne peuvent être posés comme des ensembles. Je veux dire que loin que cette zone intérieure d'objets aussi considérables dans la construction de la logique moderne que les ensembles, loin qu'une zone intérieure définie par cette image du huit renversé par le recouvrement ou le redoublement dans ce recouvrement d'une classe, d'une relation, d'une proposition quelconque par elle-même, par sa portée à la seconde puissance, loin que ceci laisse dans un cas notoire la classe, la proposition, la relation d'une façon générale, la catégorie à l'intérieur d'elle-même d'une façon en quelque sorte plus pesante, plus accentuée, ceci a pour effet de la réduire à l'homogénéité avec ce qui est à l'extérieur.

Comment ceci est-il concevable ? Car enfin on doit tout de même bien dire que, si c'est ainsi que la question se présente, à savoir entre tous les ensembles un ensemble qui se recouvre lui-même, il n'y a aucune raison a priori de ne pas en faire un ensemble comme les autres. Vous définissez comme ensemble, par exemple, tous les ouvrages concernant ce qui se rapporte aux humanités, c'est-à-dire aux arts, aux sciences, à l'ethnographie, vous faites une liste. Les ouvrages qui sont des ouvrages faits sur la question de ce qu'on doit classer comme humanités feront partie du même catalogue, c'est-à-dire que ce que je viens même de définir à l'instant en articulant le titre « les ouvrages concernant les humanités », fait partie de ce qu'il y a à cataloguer. Comment pouvons-nous concevoir que quelque chose, qui se pose ainsi comme se redoublant soi-même dans la dignité d'une certaine catégorie, puisse pratiquement nous amener à une antinomie, à une impasse logique telle que nous soyons au contraire contraints de la rejeter ? Voilà quelque chose qui n'est pas d'aussi peu d'importance que vous pourriez le croire, puisqu'on a pratiquement vu les meilleurs logiciens y voir une sorte d'échec, de point de butée, de point de vacillation de tout l'édifice formaliste, et non sans raison. Voilà qui pourtant fait à l'intuition une sorte d'objection majeure, toute seule inscrite, sensible, visible dans la forme même de ces deux

cercles qui se présentent, dans la perspective eulérienne, comme inclus l'un par rapport à l'autre.

C'est justement là-dessus que nous allons voir que l'usage de l'intuition de représentation du tore est tout à fait utilisable. Et, étant donné que vous sentez bien, j'imagine, ce dont il s'agit, à savoir un certain rapport du signifiant à lui-même, je vous l'ai dit, c'est dans la mesure où la définition d'un ensemble s'est de plus en plus rapprochée d'une articulation purement signifiante qu'elle a amené à cette impasse. C'est toute la question du fait qu'il s'agit pour nous de mettre au premier plan qu'un signifiant ne saurait se signifier lui-même. En fait, c'est une chose excessivement bête et simple, ce point très essentiel, que le signifiant, en tant qu'il peut servir à se signifier lui-même, doit se poser comme différent de lui-même. C'est ceci qu'il s'agit de symboliser au premier chef parce que c'est aussi ceci que nous allons retrouver, jusqu'à un certain point d'extension qu'il s'agit de déterminer, dans toute la structure subjective, jusqu'au désir y compris. Quand un de mes obsessionnels, tout récemment encore, après avoir développé tout le raffinement de la science de ses exercices à l'endroit des objets féminins auxquels, comme il est commun chez les autres obsessionnels, si je puis dire, il reste attaché par ce qu'on peut appeler une infidélité constante, à la fois impossibilité de quitter aucun de ces objets et extrême difficulté à les maintenir tous ensemble, et qu'il ajoute qu'il est bien évident que dans cette relation, dans ce rapport si compliqué qui nécessite de si hauts raffinements techniques si je puis dire, dans le maintien de relations qui en principe doivent rester extérieures les unes aux autres, imperméables si l'on peut dire les unes aux autres et pourtant liées, que si tout ceci, me dit-il, n'a pas d'autre fin que de le laisser intact pour une satisfaction dont lui-même ici achoppe, elle doit donc se trouver ailleurs, non pas seulement dans un futur toujours reculé, mais manifestement dans un autre espace, puisque de cette intactitude et de sa fin il est incapable en fin de compte de dire sur quoi, comme satisfaction, ceci peut déboucher. Nous avons tout de même là, sensible, quelque chose qui, pour nous, pose la question de la structure du désir de la façon la plus quotidienne.

Revenons à notre tore et inscrivons-y nos cercles d'Euler. Ceci va nécessiter de faire, je m'en excuse, un tout petit retour qui n'est pas, quoi qu'il puisse apparaître à quelqu'un qui entrerait actuellement pour la première fois dans mon séminaire, un retour géométrique, il le sera peut-être, tout à fait à la fin, mais très incidemment, qui est à proprement parler topologique. Il n'y a aucun besoin que ce tore soit un tore régulier ni un tore sur lequel nous puissions faire des mesures. C'est

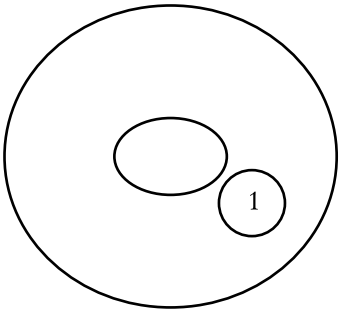


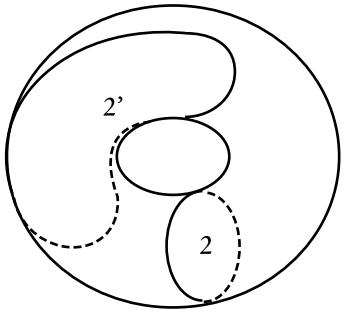


une surface constituée selon certaines relations fondamentales que je vais être amené à vous rappeler, mais comme je ne veux pas paraître aller trop loin de ce qui est le champ de notre intérêt, je vais me limiter aux choses que j'ai déjà amorcées et qui sont très simples. Je vous l'ai fait remarquer, sur une telle surface, nous pouvons décrire ce type de cercle [1], qui est celui que je vous ai connoté comme réductible, celui qui, si il est représenté par une petite ficelle qui passe à la fin par une boucle, je peux en tirant sur la ficelle le réduire à un point, autrement dit à zéro. Je vous ai fait remarquer qu'il y a deux espèces d'autres cercles ou lacs, quelle que soit leur étendue, car il pourrait aussi bien, par exemple celui-là [2], avoir cette forme-là [2']. Cela veut dire, un cercle qui traverse le trou, quelle que soit sa forme plus ou moins serrée, plus ou moins laxe, c'est ça qui le définit, il traverse le trou, il passe de l'autre côté du trou. Il est ici représenté en pointillés, alors que là il est représenté en plein. C'est ceci que cela symbolise ; ce cercle n'est pas réductible, ce qui veut dire que si vous le supposez réalisé par une ficelle passant toujours par ce petit arceau qui nous servirait à le serrer, nous ne pouvons pas le réduire à quelque chose de punctiforme ; il restera toujours, quelle que soit sa circonférence, au centre, la circonférence de ce qu'on peut appeler ici l'épaisseur du tore. Ce cercle irréductible du point de vue qui nous intéressait tout à l'heure, à savoir de la définition d'un intérieur et d'un extérieur, s'il montre d'un côté une résistance particulière, quelque chose qui par rapport aux autres cercles lui confère une dignité éminente, sur cet autre point voici tout d'un coup qu'il va paraître singulièrement déchu des propriétés du précédent, car si, ce cercle dont je vous parle, vous le matérialisez par exemple par une coupure avec une paire de ciseaux, qu'est-ce que vous obtiendrez ? Absolument pas, comme dans l'autre cas, un petit morceau qui s'en va et puis le reste du tore. Le tore restera tout entier bien intact sous la forme d'un tuyau, ou d'une manche si vous voulez.

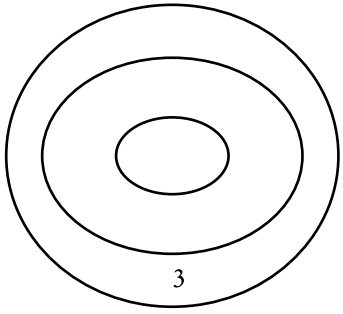


Si vous prenez d'autre part un autre type de cercle [3], celui dont je vous ai déjà parlé, celui qui n'est pas celui qui traverse le trou, mais qui en fait le tour, celui-là se trouve dans la même situation que le précédent quant à l'irréductibilité. Il se trouve également dans la même situation que le précédent concernant le fait qu'il ne suffit pas à définir un intérieur ni un extérieur. Autrement dit que, si vous le suivez, ce cercle, et que vous ouvrez le tore à l'aide d'une paire de ciseaux, vous aurez à la fin quoi ? Eh bien, la même chose que dans le cas précédent ; ça a la forme du tore, mais c'est une forme qui ne présente une différence qu'intuitive, qui est tout à fait essentiellement la même du point de vue de la structure. Vous avez toujours après cette opération, comme dans le premier cas, une manche, simplement c'est une manche très courte et très large. Vous avez une ceinture si vous voulez, mais il n'y a pas de différence essentielle entre une ceinture et une manche du point de vue topologique. Appelez ça encore une bande si vous voulez.

Nous voilà donc en présence de deux types de cercles, qui de ce point de vue d'ailleurs n'en font qu'un, qui ne définissent pas un intérieur et un extérieur. Je vous fais observer incidemment que, si vous coupez le tore successivement suivant l'un et l'autre, vous n'arrivez pas encore pour autant à faire ce dont il s'agit, et que vous obtenez pourtant tout de suite avec l'autre type de cercle, le premier que je vous ai dessiné [1], à savoir deux morceaux. Au contraire le tore, non seulement reste bien tout entier, mais c'était, la première fois que je vous en parlai, une mise à plat qui en résulte et qui vous permet de symboliser éventuellement d'une façon particulièrement commode le tore comme un rectangle que vous pouvez en tirant un peu étaler comme une peau épinglée aux quatre coins ; définir les propriétés de correspondance de ses bords l'un à l'autre, de correspondance aussi de ses sommets, les quatre sommets se réunissant en un point, et avoir ainsi, d'une façon beaucoup plus accessible à vos facultés d'intuition ordi-

naire, moyen d'étudier ce qui se passe géométriquement sur le tore. C'est-à-dire, il y aura un de ces types de cercles qui se représentera par une ligne comme celle-ci [2], un autre type de cercles par des lignes comme celle-ci [3] représentant deux points opposés [x-x', y-y'], définis d'une façon préalable comme étant équivalents sur ce qu'on appelle les bords de la surface étalée, mise à plat, la mise à plat comme telle étant impossible, puisqu'il ne s'agit pas d'une surface qui soit métriquement identifiable à une surface plane, je le répète, purement métriquement, pas topologiquement. Où est-ce que ceci nous mène ? Le fait que deux sections de cette espèce soient possibles, avec d'ailleurs nécessité de se recouper l'une ou l'autre sans fragmenter d'aucune façon la surface, en la laissant entière, en la laissant d'un seul lambeau si je puis dire, ceci suffit à définir un certain genre d'une surface. Toutes les surfaces sont loin d'avoir ce genre. Si vous faites en particulier une telle section sur une sphère, vous n'aurez toujours que deux morceaux, quel que soit le cercle. Ceci pour nous conduire à quoi ?

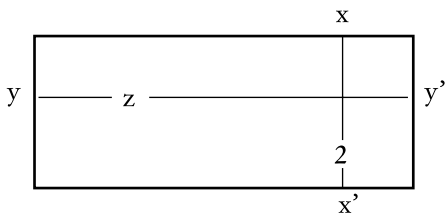


Ne faisons plus une seule section, mais deux sections sur la seule base du tore. Qu'est-ce que nous voyons apparaître ? Nous voyons apparaître quelque chose qui assurément va nous étonner tout de suite, c'est à savoir que si les deux cercles se recoupent, le champ dit de la différence symétrique existe bel et bien. Est-ce que nous pouvons dire que, pour autant, existe le champ de l'intersection ? Je pense que cette figure, telle qu'elle est construite, est suffisamment accessible à votre intuition pour que vous compreniez bien tout de suite et immédiatement qu'il n'en est rien. C'est à savoir que ce quelque chose qui serait intersection, mais qui ne l'est pas et qui — je dis pour l'œil, car bien entendu il n'est même pas question un seul instant que cette intersection existe — mais qui pour l'œil, et tel que je vous l'ai présenté ainsi sur cette figure telle qu'elle est dessinée, se trouverait peut-être quelque part ici [1] dans ce champ parfaitement continué d'un seul bloc, d'un seul lambeau, avec ce champ-là [2]

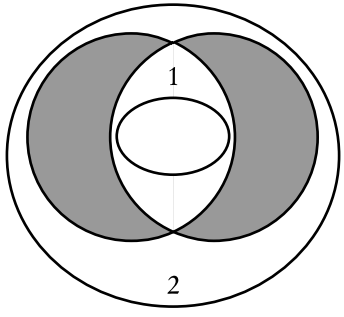

qui pourrait analogiquement, de la façon la plus grossière pour une intuition justement habituée à se fonder aux choses qui se passent uniquement sur le plan, correspondre à ce champ externe où nous pourrions définir, par rapport à deux cercles d'Euler se recoupant, le champ de leur négation ; à savoir, si ici nous avons le cercle A et ici le cercle B, ici nous avons $A_1$, négation de A, et nous avons ici $B_1$, négation de B, et il y a quelque chose à formuler concernant leur intersection à ces champs extérieurs éventuels.

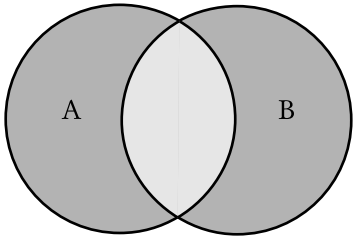


$A1 \cap B1$

Ici nous voyons donc, illustré de la façon la plus simple par la structure du tore, ceci que quelque chose est possible, quelque chose qui peut s'articuler ainsi ; deux champs se recoupent, pouvant comme tels définir leur différence en tant que différence symétrique, mais qui n'en sont pas moins deux champs dont on peut dire qu'ils ne peuvent se réunir et qu'ils ne peuvent pas non plus se recouvrir ; en d'autres termes, qu'ils ne peuvent ni servir à une fonction de ou… ou…, ni servir à une fonction de multiplication par soi-même. Ils ne peuvent littéralement pas se reprendre à la deuxième puissance, ils ne peuvent pas se réfléchir l'un par l'autre et l'un dans l'autre, ils n'ont pas d'intersection, leur intersection est exclusion d'eux-mêmes. Le champ où l'on attendait l'intersection est le champ où l'on sort de ce qui les concerne, où on est dans le non-champ.

Ceci est d'autant plus intéressant qu'à la représentation de ces deux cercles nous pouvons substituer notre huit inversé de tout à l'heure. Nous nous trouvons alors devant une forme qui pour nous est encore plus suggestive. Car essayons de nous rappeler ce à quoi j'ai pensé tout de suite à les comparer, ces cercles qui font le tour du trou du tore, à quelque chose, vous ai-je dit, qui a rapport avec l'objet métonymique, avec l'objet du désir en tant que tel. Qu'est-ce que ce huit inversé, ce cercle qui se reprend lui-même à l'intérieur de lui-même ?

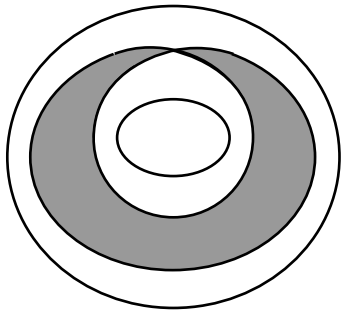

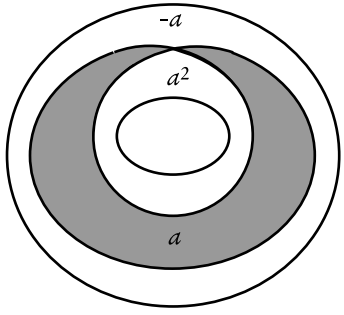


Qu'est-ce que c'est, si ce n'est un cercle qui à la limite se redouble et se ressaisit, qui permet de symboliser — puisqu'il s'agit d'évidence intuitive et que les cercles eulériens nous paraissent particulièrement convenables à une certaine symbolisation de la limite — qui permet de symboliser cette limite en tant qu'elle se reprend elle-même, qu'elle s'identifie à elle-même. Réduisez de plus en plus la distance qui sépare la première boucle, disons, de la seconde, et vous avez le cercle en tant qu'il se saisit lui-même. Est-ce qu'il y a pour nous des objets qui aient cette nature, à savoir qui subsistent uniquement dans cette saisie de leur auto-différence ? Car de deux choses l'une, ou ils la saisissent, ou ils ne la saisissent pas. Mais il y a une chose en tout cas, que tout ce qui se passe à ce niveau de la saisie implique et nécessite, c'est que ce quelque chose exclut toute réflexion de cet objet sur soi-même. Je veux dire que, supposez que ce soit de *petit a* dont il s'agisse — comme je vous l'ai déjà indiqué, que c'était ce à quoi ces cercles allaient nous servir —, ceci veut dire que $a^2$, le champ ainsi défini, est le même champ que ce qui est là, c'est-à-dire *non a* ou $-a$. Supposez pour l'instant, je n'ai pas dit que c'était démontré, je vous dis que je vous fournis aujourd'hui un modèle, un support intuitif à quelque chose qui est précisément ce dont nous avons besoin concernant la constitution du désir. Peut-être vous paraîtra-t-il plus accessible, plus immédiatement à votre portée d'en faire le symbole de l'auto-différence du désir à lui-même, et le fait que c'est précisément à son redoublement sur lui-même que nous voyons apparaître que ce qu'il enserre se dérobe et fuit vers ce qui l'entoure. Vous direz, arrêtez-vous, suspendez-vous ici, car ce n'est pas réellement le désir que j'entends symboliser par la double boucle de ce huit intérieur, mais quelque chose qui convient beaucoup mieux à la conjonction du *petit a,* de l'objet du désir comme tel avec lui-même.

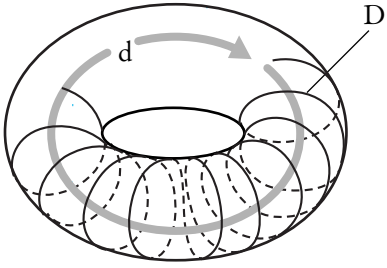


Pour que le désir soit effectivement, intelligemment supporté dans cette référence intuitive à la surface du tore, il convient d'y faire entrer, comme de bien entendu, la dimension de la demande. Cette dimension de la demande, je vous ai dit d'autre part que les cercles enserrant l'épaisseur du tore, comme tels pouvaient servir très intelligiblement à la représenter, et que quelque chose — d'ailleurs qui est en partie contingent, je veux dire lié à une aperception toute extérieure, visuelle, elle-même trop marquée de l'intuition commune pour n'être pas réfutable, vous le verrez, mais enfin… — tel que vous êtes forcés de vous représenter le tore, à savoir quelque chose comme cet anneau, vous voyez facilement combien aisément ce qui se passe dans la succession de ces cercles capables de se suivre en quelque sorte en hélice et selon une répétition qui est celle du fil autour de la bobine, combien aisément la demande dans sa répétition, son identité et sa distinction nécessaires, son déroulement et son retour sur elle-même, est quelque chose qui trouve facilement à se supporter de la structure du tore.

Ce n'est pas là ce que j'entends aujourd'hui répéter une fois de plus. D'ailleurs, si je ne faisais que le répéter ici, ce serait tout à fait insuffisant. C'est au contraire quelque chose sur lequel je voudrais attirer votre attention, à savoir ce cercle privilégié qui est constitué par ceci que c'est non seulement un cercle qui fait le tour du trou central, mais que c'est aussi un cercle qui le traverse. En d'autres termes qu'il est constitué par une propriété topologique qui confond, qui additionne la boucle constituée autour de l'épaisseur du tore avec celle qui se ferait d'un tour fait, par exemple, autour du trou intérieur. Cette sorte de boucle est pour nous d'un intérêt tout à fait privilégié, car c'est elle qui nous permettra de supporter, d'imager les

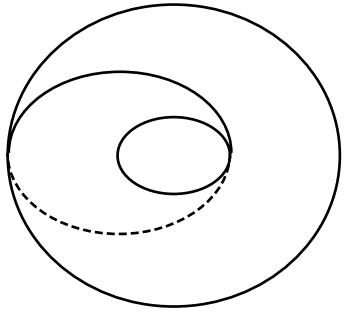

relations comme structurales de la demande et du désir. Voyons, en effet, ce qui peut se produire concernant de telles boucles ; observez qu'il peut y en avoir d'ainsi constituées, qu'une autre qui lui est voisine s'achève, revienne sur elle-même, sans du tout couper la première. Vous le voyez, étant donné ce que j'ai là essayé de bien articuler, de bien dessiner, à savoir la façon dont ça passe de l'autre côté de cet objet, que nous supposons massif, parce que c'est comme ça que vous l'intuitionnez si facilement, et qui évidemment ne l'est pas, la ligne du cercle [1] passe ici, l'autre ligne [2] passe un peu plus loin, il n'y a aucune espèce d'intersection de ces deux cercles. Voici deux demandes qui tout en impliquant le cercle central avec ce qu'il symbolise, à l'occasion l'objet, et dans quelle mesure il est effectivement intégré à la demande, ces deux demandes ne comportent aucune espèce de recoupement, aucune espèce d'intersection, et même aucune espèce de différence articulable entre elles, encore qu'elles aient le même objet inclus dans leur périmètre.

Au contraire, il y a un autre type de circuit, celui qui ici passe effectivement de l'autre côté du tore, mais loin de se rejoindre à lui-même au point d'où il est parti, amorce ici une autre courbe pour venir une seconde fois passer ici et revenir à son point de départ. Je pense que vous avez saisi ce dont il s'agit ; il s'agit

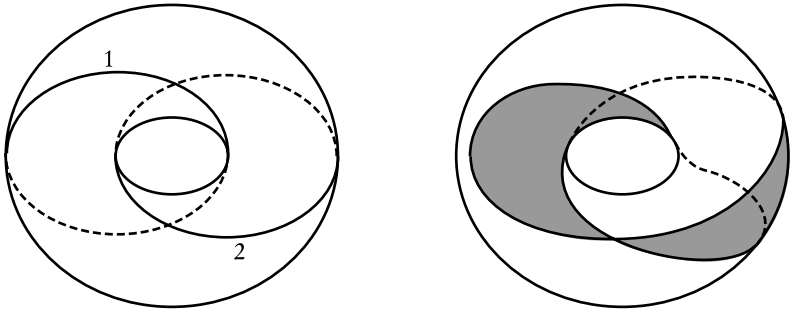


de rien moins que de quelque chose d'absolument équivalent à la fameuse courbe du huit inversé dont je vous ai parlé tout à l'heure. Ici les deux boucles représentent la réitération, la reduplication de la demande, et comportent alors ce champ de différence à soi-même, d'auto-différence qui est celui sur lequel nous avons mis l'accent tout à l'heure, c'est-à-dire qu'ici nous trouvons le moyen de symboliser d'une façon sensible, au niveau de la demande elle-même, une condition pour qu'elle suggère, dans toute son ambiguïté, et d'une façon strictement analogue à la façon dont elle est suggérée dans la reduplication de tout à

l'heure de l'objet du désir lui-même, la dimension centrale constituée par le vide du désir. Tout ceci, je ne vous l'apporte que comme une sorte de proposition d'exercices, d'exercices mentaux, d'exercices avec lesquels vous avez à vous familiariser, si vous voulez pouvoir, dans le tore, trouver pour la suite la valeur métaphorique que je lui donnerai quand j'aurai dans chaque cas, qu'il s'agisse de l'obsessionnel, de l'hystérique, du pervers, voire même du schizophrène, à articuler le rapport du désir et de la demande.

C'est pourquoi c'est sous d'autres formes, sous la forme du tore déployé, mis à plat de tout à l'heure, que je vais essayer de bien vous marquer à quoi correspondent les divers cas que j'ai jusqu'ici évoqués, à savoir les deux premiers cercles, par exemple, qui étaient des cercles qui faisaient le tour du trou central, et qui se recoupaient en constituant à proprement parler la même figure de différence symétrique qui est celle des cercles d'Euler. Voici ce que ça donne sur le tore étalé, certainement, de cette façon figurée, plus satisfaisante que ce que vous voyiez tout à l'heure, en ceci que vous pouvez toucher du doigt ce fait qu'il n'y a pas de symétrie, disons entre les quatre champs deux à deux, tels qu'ils sont définis par le recoupement des deux cercles. Vous auriez pu tout à l'heure vous dire, et certainement pas d'une façon qui aurait été le signe de peu d'attention,

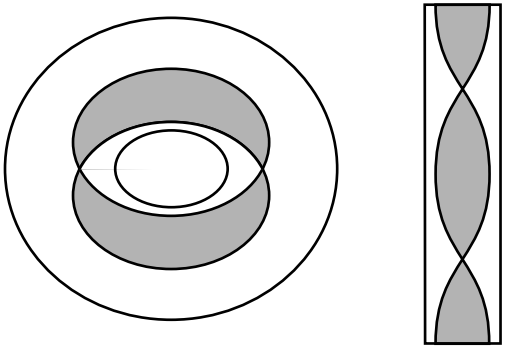

qu'à dessiner les choses ainsi, et à donner une valeur privilégiée à ce que j'appelle ici différence symétrique, je ne fais là que quelque chose d'assez arbitraire, puisque les deux autres champs, dont je vous ai fait remarquer qu'ils se confondent, occupaient peut-être par rapport à ces deux-ci une place symétrique. Vous voyez ici qu'il n'en est rien, à savoir que les champs définis par ces deux secteurs, de quelque façon que vous les raccordiez, et vous pourriez le faire, ne sont d'aucune façon identifiables au premier champ.

L'autre figure, à savoir celle du huit inversé, se présente ainsi. La non-symétrie des deux champs est encore plus évidente.

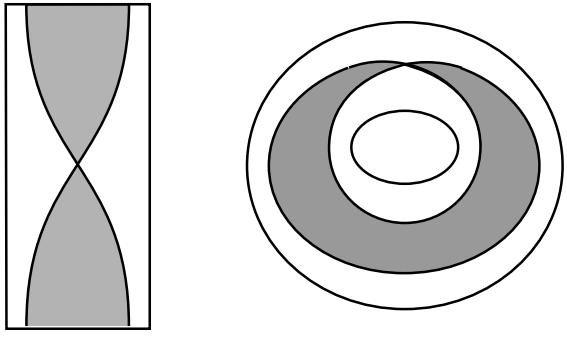

Les deux cercles que j'ai dessinés ensuite successivement sur le pourtour du tore comme définissant deux cercles de la demande en tant qu'ils ne se recoupent pas, les voici ainsi symbolisés. Il y en a un [A] que nous pouvons identifier purement, je parle des deux cercles de la demande tels que je viens de les définir en tant qu'ils incluaient en plus le trou central, l'un peut très facilement se définir, se situer sur le tore étalé comme une oblique reliant en diagonale un sommet au même point qu'il est réellement au bord opposé, au sommet opposé de sa position, AB. La seconde boucle [A'] que j'avais dessinée tout à l'heure se symboliserait ainsi ; commençant en un point ici quelconque, nous avons ici A', ici C, un point C qui est le même que ce point C', et finissant ici en B', A' C C' B'. Il n'y a ici aucune possibilité de distinguer le champ qui est en AA', il n'a aucun privilège par rapport à ce champ-ci [BB'].

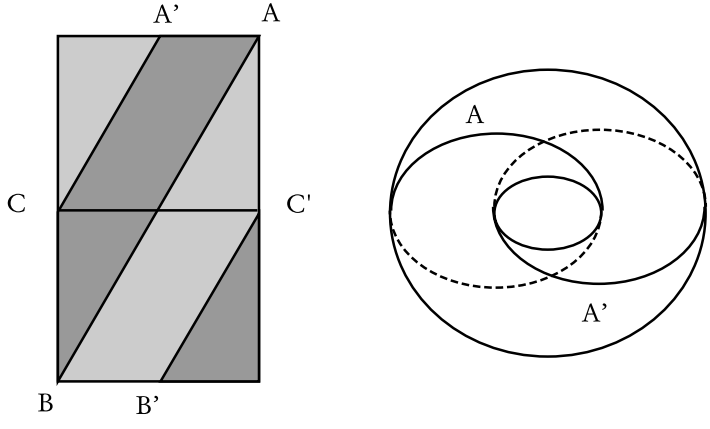

Il n'en est pas de même si c'est au contraire le huit intérieur que nous symbolisons, car il se présente ainsi. Voici l'un de ses champs ; il est défini par les parties ombrées ici. Il n'est manifestement pas symétrique avec ce qui reste de l'autre champ, de quelque façon que vous vous efforciez de le composer. Il est bien évident que vous pouvez le recomposer de la façon suivante, que cet élément-là, mettons le x, venant ici, cet y venant là, et ce z venant ici, vous avez la forme définie par l'auto-différence dessinée par le huit intérieur.

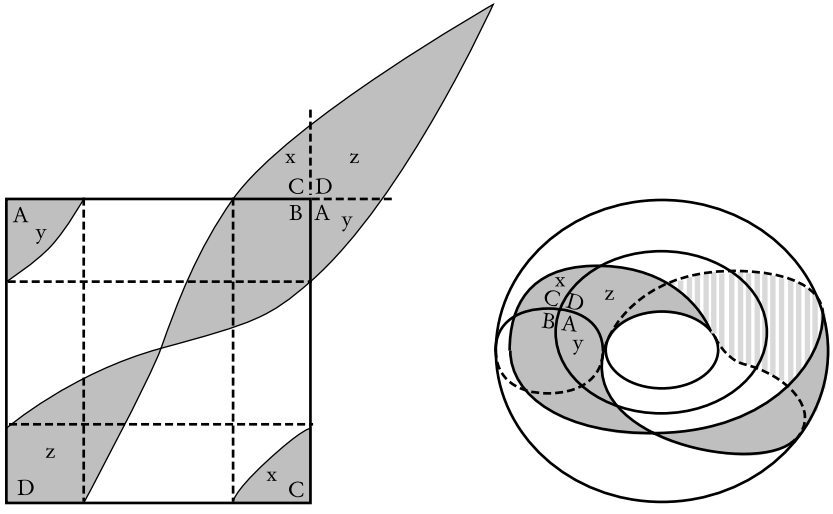


Ceci, dont nous verrons l'utilisation par la suite, peut vous paraître quelque peu fastidieux, voire superflu, au moment même où j'essaie pour vous de l'articuler. Néanmoins je voudrais vous faire remarquer à quoi ça sert. Vous le voyez bien, tout l'accent que je porte sur la définition de ces champs est destiné à vous marquer en quoi ils sont utilisables, ces champs de la différence symétrique et de ce que j'appelle l'auto-différence, en quoi ils sont utilisables pour une certaine fin, et en quoi ils se soutiennent comme existant par rapport à un autre champ qu'ils excluent. En d'autres termes, à établir leur fonction dissymétrique, si je me donne tellement de peine, c'est qu'il y a une raison. La raison est celle-ci, c'est que le tore, tel qu'il est structuré purement et simplement comme surface, il est très difficile de symboliser d'une façon valable ce que j'appellerai sa dissymétrie. En d'autres termes, quand vous le voyez étalé, à savoir sous la forme de ce rectangle dont il s'agira, pour reconstituer le tore, que vous conce-

viez, primo, que je le replie et que je fais un tube, secundo que je ramène un bout du tube sur l'autre et je fais un tube fermé, il n'en reste pas moins que ce que j'ai fait dans un sens j'aurais pu le faire dans l'autre. Puisqu'il s'agit de topologie, et non de propriétés métriques, la question de la plus grande longueur d'un côté par rapport à l'autre n'a aucune signification ; que ce n'est pas ceci qui nous intéresse, puisque c'est la fonction réciproque de ces cercles qu'il s'agit d'utiliser. Or, justement dans cette réciprocité ils apparaissent pouvoir avoir des fonctions strictement équivalentes. Aussi bien cette possibilité est-elle à la base de ce que j'avais d'abord laissé pointer, apparaître dès le début pour vous dans l'utilisation de cette fonction du tore comme d'une possibilité d'image sensible à son propos. C'est que chez certains sujets, certains névrosés par exemple, nous voyons en quelque sorte d'une façon sensible la projection, si l'on peut s'exprimer ainsi, des cercles mêmes du désir dans toute la mesure où il s'agit pour eux, si je puis dire, d'en sortir dans des demandes exigées de l'Autre. Et c'est ce que j'ai symbolisé en vous montrant ceci, c'est que si vous dessinez un tore, vous pouvez simplement en imaginer un autre qui enserre si l'on peut dire, de cette façon le premier. Il faut bien voir que chacun des cercles qui sont des cercles autour du trou peuvent avoir, par simple roulement, leur correspondance dans des cercles qui passent à travers le trou de l'autre tore ; qu'un tore en quelque sorte est toujours transformable en tous ses points en un tore opposé.

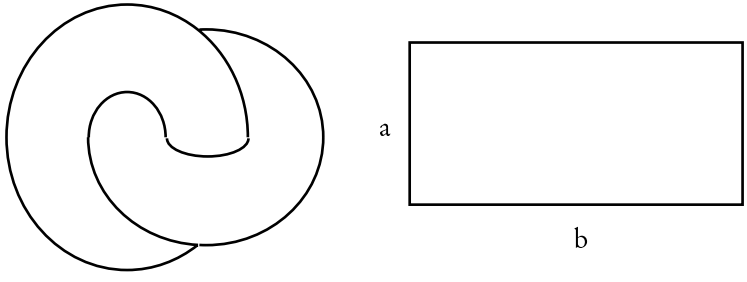


Ce qu'il s'agit donc de voir, c'est ce qui originalise une des fonctions circulaires, celle des cercles pleins par exemple, par rapport à ce que nous avons appelé à un autre moment les cercles vides. Cette différence existe très évidemment. On pourrait par exemple la symboliser, la formaliser en indiquant, par un petit signe sur la surface du tore étalé en rectangle, si vous le voulez, l'antériorité selon laquelle se ferait le recoupement, et, si nous appelons ce côté petit a, et

ce côté petit b, noter par exemple a < b, ou inversement. Ce serait là une notation à laquelle jamais personne n'a songé en topologie, et qui aurait quelque chose de tout à fait artificiel, car on ne voit pas pourquoi un tore serait d'aucune façon un objet qui aurait une dimension temporelle. À partir de ce moment, il est tout à fait difficile de le symboliser autrement, encore qu'on voit bien qu'il y a là quelque chose d'irréductible et qui fait même à proprement parler toute la vertu exemplaire de l'objet torique.

Il y aurait une autre façon d'essayer de l'aborder. Il est bien clair que c'est pour autant que nous ne considérons le tore que comme surface, et ne prenant ses coordonnées que de sa propre structure, que nous sommes mis devant cette impasse, grosse pour nous de conséquences, puisque, si évidemment les cercles, dont vous voyez que je vais tendre à les faire servir pour y fixer la demande, bien entendu dans ses rapports avec d'autres cercles qui ont rapport avec le désir, s'ils sont strictement réversibles, est-ce que c'est là quelque chose que nous désirons avoir pour notre modèle ? Assurément pas. C'est, au contraire, du privilège essentiel du trou central qu'il s'agit, et par conséquent le statut topologique que nous cherchons comme utilisable dans notre modèle va se trouver nous fuir et nous échapper. C'est justement parce qu'il nous fuit et nous échappe qu'il va se révéler fécond pour nous. Essayons une autre méthode, pour marquer ce dont les mathématiciens, les topologistes, se passent parfaitement dans la définition, l'usage qu'ils font de cette structure du tore en topologie ; eux-mêmes, dans la théorie générale des surfaces, ont mis en valeur la fonction du tore comme élément irréductible de toute réduction des surfaces à ce qu'on appelle une forme normale. Quand je dis que c'est un élément irréductible, je veux dire qu'on ne peut réduire le tore à autre chose. On peut imaginer des formes de surface aussi complexes que vous voudrez, mais il faudra toujours tenir compte de la fonction tore dans toute planification, si je puis m'exprimer ainsi, dans toute triangulation dans la théorie des surfaces. Le tore ne suffit pas ; il y faut d'autres germes, il y faut nommément la sphère, il y faut, ce à quoi je n'ai pas pu même aujourd'hui encore faire allusion, introduire la possibilité de ce qu'on appelle *cross-cap*, et la possibilité de trous. Quand vous avez la sphère, le tore, le *cross-cap* et le trou, vous pouvez représenter n'importe quelle surface qu'on appelle compacte, autrement dit une surface qui soit décomposable en lambeaux. Il y a d'autres surfaces qui ne sont pas décomposables en lambeaux, mais nous les laissons de côté.

Venons-en à notre tore et à la possibilité de son orientation. Est-ce que nous allons pouvoir la faire par rapport à la sphère idéale sur laquelle il s'accroche ?

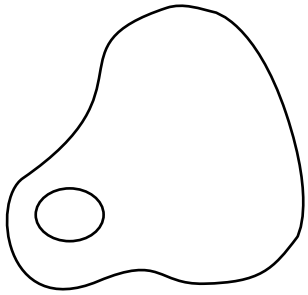

Nous pouvons, cette sphère, toujours l'introduire, à savoir qu'avec une suffisante puissance de souffle, n'importe quel tore peut venir à se présenter comme une simple poignée à la surface d'une sphère qui est une partie de lui-même suffisamment gonflée. Est-ce que par l'intermédiaire de la sphère nous allons pouvoir, si je puis dire, replonger le tore dans ce que, vous le sentez bien, nous cherchons pour l'instant, à savoir ce troisième terme qui nous permette d'introduire la dissymétrie dont nous avons besoin entre les deux types de cercles ? Cette dissymétrie pourtant si évidente, si intuitivement sensible, si irréductible même, et qui est pourtant telle qu'elle se manifeste à propos comme étant ce quelque chose que nous observons toujours dans tout développement mathématique, la nécessité, pour que ça démarre, d'oublier quelque chose au départ. Ceci vous le retrouvez dans toute espèce de progrès formel; ce quelque chose d'oublié et qui littéralement se dérobe à nous, nous fuit dans le formalisme. Est-ce que nous allons pouvoir le saisir, par exemple dans la référence de quelque chose qui s'appelle tuyau à la sphère ?

En effet, regardez bien ce qui se passe, et ce qu'on nous dit que toute surface formalisable peut nous donner, dans la réduction, la forme normale. On nous dit, ceci se ramènera toujours à une sphère, avec quoi ? avec des tores insérés sur celle-ci, et que nous pouvons valablement symboliser ainsi. Je vous passe la théorie. L'expérience prouve que c'est strictement exact. Qu'en outre nous aurons ce qu'on appelle des *cross-cap*. Ces *cross-cap*, je renonce à vous en parler aujourd'hui, il faudra que je vous en parle parce qu'ils nous rendront le plus grand service.

Contentons-nous de considérer le tore. Il pourrait vous venir à l'idée qu'une poignée comme celle-ci, qui serait non pas extérieure à la sphère mais intérieure avec un trou pour y entrer, c'est quelque chose d'irréductible, d'inéliminable, et qu'il faudrait en quelque sorte distinguer les tores extérieurs et les tores intérieurs. En quoi est-ce que ceci nous intéresse ? Très précisément à propos d'une forme mentale qui est nécessaire à toute notre intuition de notre objet. En effet, dans la perspective platonicienne, aristotélicienne, eulérienne d'un *Umwelt* et d'un *Innenwelt,* d'une dominance mise d'emblée sur la division de l'intérieur et

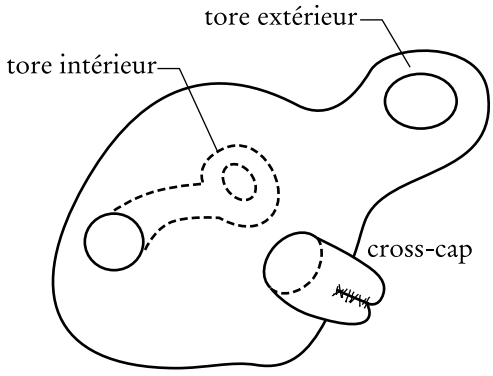


de l'extérieur, est-ce que nous ne placerons pas tout ce que nous expérimentons, et nommément en analyse, dans la dimension de ce que j'ai appelé l'autre jour le souterrain, à savoir le couloir qui s'en va dans la profondeur, autrement dit, au maximum, je veux dire dans sa forme la plus développée selon cette forme ? Il est extrêmement exemplaire de faire sentir à ce propos la non-indépendance absolue de cette forme, car, je vous le répète, pour autant qu'on arrive à des formes réduites qui sont les formes inscrites, vaguement croquées au tableau dans le dessin pour donner un support à ce que je dis, il est absolument impossible de soutenir, même un instant, dans la différence, l'originalité éventuelle de la poignée intérieure par rapport à la poignée extérieure, pour employer les

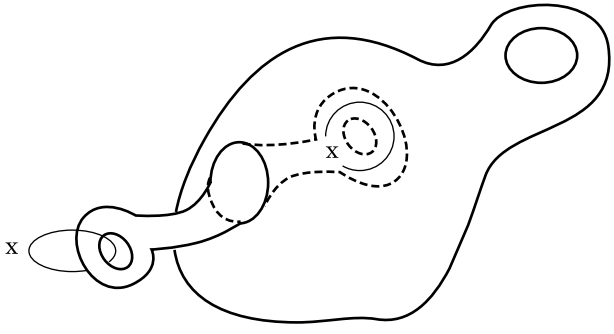


termes techniques. Il vous suffit, je pense, d'avoir un peu d'imagination pour voir que s'il s'agit de quelque chose que nous matérialisons en caoutchouc, il suffit d'introduire le doigt ici, et d'accrocher de l'intérieur l'anneau central de cette poignée telle qu'elle est ainsi constituée, pour l'extraire à l'extérieur selon

exactement une forme qui sera celle-ci, c'est-à-dire un tore, exactement le même, sans aucune espèce de déchirure, ni même à proprement parler d'inversion. Il n'y a aucune inversion, ce qui était intérieur, à savoir x, le cheminement ainsi de l'intérieur du couloir, devient extérieur parce que ça l'a toujours été. Si cela vous surprend, je peux encore l'illustrer d'une façon plus simple qui est exactement la même parce qu'il n'y a aucune différence entre ceci et ce que je vais vous montrer maintenant, et que je vous avais montré dès le premier jour, espérant vous faire sentir de quoi il s'agissait. Supposez que ce soit au milieu de son parcours, ce qui est exactement la même chose du point de vue topologique, que le tore soit pris dans la sphère. Vous avez ici un petit couloir qui chemine d'un trou à un autre trou. Là je pense qu'il vous est suffisamment sensible qu'il n'est pas difficile, simplement en faisant bomber un peu ce que vous pouvez saisir par le couloir avec le doigt, de faire apparaître une figure qui sera à peu près celle-ci, de quelque chose qui est ici une poignée et dont les deux trous communiquant avec l'intérieur sont ici en pointillés.

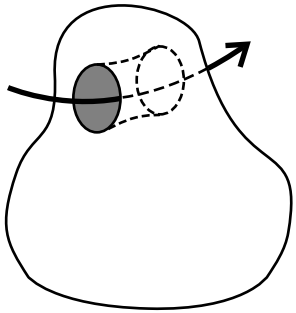

Nous arrivons donc à un échec de plus, je veux dire à l'impossibilité, par une référence à une troisième dimension ici représentée par la sphère, de symboliser ce quelque chose qui mette le tore, si l'on peut dire, dans son assiette par rapport à sa propre dissymétrie. Ce que nous voyons une fois de plus se manifester, c'est ce quelque chose qui est introduit par ce très simple signifiant que je vous ai apporté d'abord du huit intérieur, à savoir la possibilité d'un champ intérieur comme étant toujours homogène au champ extérieur. Ceci est une catégorie tellement essentielle, tellement essentielle à marquer, à imprimer dans votre esprit, que j'ai cru devoir aujourd'hui, au risque de vous lasser, voire de vous fatiguer, insister pendant une seule de nos leçons. Vous en verrez, je l'espère, l'utilisation dans la suite.

# Leçon XVIII

*2 mai 1962*

Ce n'est pas forcément dans l'idée de vous ménager, ni vous ni personne, que j'ai pensé aujourd'hui, pour cette séance de reprise, à un moment qui est une course de deux mois que nous avons devant nous pour finir de traiter ce sujet difficile, que j'ai pensé à faire pour cette reprise une sorte de relais. Je veux dire qu'il y a longtemps que j'avais envie, non seulement de donner la parole à quelqu'un d'entre vous, mais même précisément de la donner à M^me^ Aulagnier. Il y a très longtemps que j'y pense, puisque c'est au lendemain d'une communication qu'elle a faite à une de nos séances scientifiques. Cette communication, je ne sais pourquoi certains d'entre vous, qui ne sont pas là malheureusement, en raison d'une espèce de myopie caractéristique de certaines positions que j'appelle par ailleurs mandarinales, puisque ce terme a fait fortune, ont cru voir je ne sais quel retour à la lettre de Freud, alors qu'à mon oreille il m'avait semblé que M^me^ Aulagnier, avec une particulière pertinence et acuité, maniait la distinction, longuement mûrie déjà à ce moment-là, de la demande et du désir. Il y a tout de même quelque chance qu'on reconnaisse mieux soi-même sa propre postérité que ne le font les autres ; aussi bien il y avait une personne qui était d'accord avec moi là-dessus, c'était M^me^ Aulagnier elle-même. Je regrette donc d'avoir mis si longtemps à lui donner la parole, peut-être le sentiment, excessif d'ailleurs, de quelque chose qui toujours nous presse et nous talonne pour avancer.

Justement, aujourd'hui nous allons un instant faire cette sorte de boucle qui consiste à passer par ce qui, dans l'esprit de quelqu'un d'entre vous, peut répondre, fructifier, concernant le chemin que nous avons parcouru ensemble — il est grand déjà, depuis ce moment que j'évoque —, et c'est très spécialement

à ce recoupement, ce carrefour constitué dans l'esprit de Mme Aulagnier, sur ce que j'ai dit récemment sur l'angoisse, qu'il se trouve qu'elle m'a offert depuis quelques séances d'intervenir ici. C'est donc en raison d'une opportunité qui vaut ce qu'aurait valu une autre, le sentiment d'avoir quelque chose à vous communiquer, et tout à fait à point, sur l'angoisse, et ceci dans le rapport le plus étroit de ce qu'elle a entendu comme vous de ce que je professe cette année de l'identification, qu'elle va vous apporter quelque chose qu'elle a préparé assez soigneusement pour en avoir [comblé ?] le texte. Ce texte, elle a eu la bonté de m'en faire part, je veux dire que je l'ai regardé avec elle hier, et que je n'ai cru, je dois dire, que devoir l'encourager à vous le présenter. Je suis sûr qu'il représente un excellent medium, et j'entends par là quelque chose qui n'est pas une moyenne de ce que, je crois, les oreilles les plus sensibles, les meilleures d'entre vous peuvent entendre, et de la façon dont les choses peuvent être reprises, en raison de cette écoute. Je dirai donc, après qu'elle ait conçu ce texte, quel usage j'entends donner à cette étape que doit constituer ce qu'elle nous apporte, quel usage j'entends lui donner dans la suite.

Exposé de Mme Aulagnier

## Angoisse et identification

Lors des dernières Journées Provinciales, un certain nombre d'interventions ont porté sur la question de savoir si on pouvait définir différents types d'angoisse. C'est ainsi qu'on s'est demandé si l'on devait donner, par exemple, un statut particulier à l'angoisse psychotique.

Je dirai tout de suite que je suis d'un avis un peu différent ; l'angoisse, qu'elle apparaisse chez le sujet dit normal, chez le névrosé ou chez le psychotique, me paraît répondre à une situation spécifique et identique du moi, et c'est même là ce qui me paraît être un de ses traits caractéristiques. Quant à ce qu'on pourrait appeler *la position du sujet vis-à-vis de l'angoisse,* dans la psychose par exemple, on a pu voir que si on n'essaye pas de mieux définir les rapports existants entre affect et verbalisation, on peut arriver à une sorte de paradoxe qui s'exprimerait ainsi, d'une part le psychotique serait quelqu'un de particulièrement sujet à l'angoisse — c'est même dans la réponse en miroir qu'il susciterait chez l'ana-

lyste que serait à chercher une des difficultés majeures de la cure —, d'autre part on nous a dit qu'il serait incapable de reconnaître son angoisse, qu'il la tiendrait à distance, s'en aliénerait. On énonce par là une position insoutenable si on n'essaye pas d'aller un peu plus loin. En effet, que pourrait bien signifier reconnaître l'angoisse ? Elle n'attend pas, et n'a pas besoin d'être nommée pour submerger le moi, et je ne comprends pas ce qu'on pourrait vouloir dire en disant que le sujet est angoissé sans le savoir. On peut se demander si le propre de l'angoisse n'est pas justement de ne pas se nommer ; le diagnostic, l'appellation, ne peut venir que du côté de l'Autre, de celui face à qui elle apparaît. Lui, le sujet, il est l'affect d'angoisse, il la vit totalement, et c'est bien cette imprégnation, cette capture de son moi qui s'y dissout, qui lui empêche la médiation de la parole.

On peut à ce niveau faire un premier parallèle entre deux états qui, pour différents qu'ils soient, me paraissent représenter deux positions extrêmes du moi, aussi opposées que complémentaires, je veux parler de l'orgasme. Il y a dans ce deuxième cas la même incompatibilité profonde entre la possibilité de le vivre et celle de prendre la distance nécessaire pour le reconnaître et le définir dans l'*hic et nunc* de la situation le déclenchant.

Dire qu'on est angoissé indique en soi d'avoir déjà pu prendre une certaine distance par rapport au vécu affectif ; cela montre que le moi a déjà acquis une certaine maîtrise et objectivité vis-à-vis d'un affect dont, à partir de ce moment, on peut douter qu'il mérite encore le nom d'angoisse. Je n'ai pas besoin ici de rappeler le rôle métaphorique, médiateur de la parole, ni l'écart existant entre un vécu affectif et sa traduction verbale. À partir du moment où l'homme met en mots ses affects, il en fait justement autre chose, il en fait, par la parole, un moyen de communication, il les fait entrer dans le domaine de la relation et de l'intentionnalité ; il transforme en communicable ce qui a été vécu au niveau du corps et qui comme tel, en dernière analyse, reste quelque chose de l'ordre du non-verbal. Nous savons tous que dire qu'on aime quelqu'un n'a que de très lointains rapports avec ce qui est, en fonction de ce même amour, ressenti au niveau corporel. Dire à quelqu'un qu'on le désire, nous rappelait monsieur Lacan, c'est l'inclure dans notre fantasme fondamental. C'est aussi sans doute en faire le témoignage, le témoin de notre propre signifiant. Quoi que nous puissions dire à ce sujet, tout est fait pour nous montrer l'écart existant entre l'affect en tant qu'émotion corporelle, intériorisée, en tant que quelque chose qui tire sa source la plus profonde de ce qui par définition ne peut s'exprimer en mots, je veux parler du fantasme, et la parole qui nous apparaît ainsi dans toute sa fonction

de métaphore. Si la parole est la clef magique indispensable qui seule peut nous permettre d'entrer dans le monde de la symbolisation, eh bien, je pense que justement l'angoisse répond à ce moment entre, où cette clef n'ouvre plus aucune porte, où le moi a à affronter ce qui est derrière ou avant toute symbolisation, où ce qui apparaît est ce qui n'a pas de nom, cette « figure mystérieuse », ce « lieu d'où surgit un désir que l'on ne peut plus appréhender », où se produit pour le sujet un télescopage entre fantasme et réalité ; le symbolique s'évanouit pour laisser la place au fantasme en tant que tel, le moi s'y dissout, et c'est cette dissolution que nous appelons l'angoisse.

Il est certain que le psychotique n'attend pas l'analyse pour connaître l'angoisse ; il est certain aussi que pour tout sujet, la relation analytique est, dans ce domaine, un terrain privilégié. Cela n'est pas pour nous étonner, si l'on admet que l'angoisse a les rapports les plus étroits avec l'identification. Or, si dans l'identification il s'agit de quelque chose qui se passe au niveau du désir, désir du sujet par rapport au désir de l'Autre, il devient évident que la source majeure de l'angoisse en analyse va se trouver dans ce qui en est l'essence même, le fait que l'Autre est, dans ce cas, quelqu'un dont le désir le plus fondamental est de ne pas désirer, quelqu'un qui par cela même, s'il permet toutes les projections possibles, les dévoile aussi dans leur subjectivité fantasmatique et oblige le sujet à se poser périodiquement la question de ce qui est le désir de l'analyste, désir toujours présumé, jamais défini, et par là même pouvant à tout instant devenir ce lieu de l'Autre d'où surgit pour l'analysé l'angoisse.

Mais avant d'essayer de définir les paramètres de la situation anxiogène, paramètres qui ne peuvent se dessiner qu'à partir des problèmes propres à l'identification, on peut se poser une première question d'ordre plus descriptif qui est celle-ci : qu'entendons-nous quand nous parlons d'*angoisse orale, de castration, de mort ?* Essayer de différencier ces différents termes au niveau d'une sorte d'étalonnage quantitatif est impossible, il n'y a pas d'angoissomètre. On n'est pas peu ou très angoissé, on l'est ou on ne l'est pas.

La seule voie permettant une réponse à ce niveau est celle de nous placer à la place qui nous revient, celle de celui qui seul peut définir l'angoisse du sujet à partir de ce que cette angoisse lui signale. S'il est vrai, comme l'a fait remarquer monsieur Lacan, qu'il est fort difficile de parler de l'angoisse en tant que signal au niveau du sujet, il me paraît certain que son apparition désigne, signale l'Autre en tant que source, en tant que lieu d'où elle a surgi, et il n'est peut-être pas inutile de rappeler à ce propos qu'il n'existe pas d'affect que nous suppor-

tions plus mal chez l'autre que l'angoisse, qu'il n'y a pas d'affect auquel nous ne risquions plus de répondre de façon parallèle. Le sadisme, l'agressivité peut par exemple susciter chez le partenaire une réaction inverse, masochique ou passive ; l'angoisse ne peut provoquer que la fuite ou l'angoisse. Il y a ici une réciprocité de réponse qui n'est pas sans poser une question. Monsieur Lacan s'est insurgé contre cette tentative faite par plusieurs qui serait la recherche d'un contenu de l'angoisse. Cela me rappelle ce qu'il avait dit à propos de tout autre chose, que pour sortir un lapin d'un chapeau, encore fallait-il l'y avoir mis. Eh bien, je me demande si l'angoisse n'apparaît pas justement, non seulement quand le lapin est sorti, mais quand il s'en est allé brouter l'herbe, quand le chapeau ne représente que quelque chose qui rappelle le tore, mais qui entoure un lieu noir dont tout contenu nommable s'est évaporé, face auquel le moi n'a plus aucun point de repère, car la première chose que l'on puisse dire de l'angoisse, c'est que son apparition est signe de l'écroulement momentané de tout repère identificatoire possible. C'est seulement en partant de là qu'on peut répondre peut-être à la question que je posai quant aux différentes dénominations que nous pouvons donner à l'angoisse, et non pas au niveau de la définition d'un contenu, le propre du sujet angoissé étant, pourrait-on dire, d'avoir perdu son contenu. Il ne me semble pas, en d'autres termes, que l'on puisse traiter de l'angoisse en tant que telle. Pour prendre un exemple, je dirai que faire cela me paraîtrait aussi faux que vouloir définir un symptôme obsessionnel en restant au niveau du mouvement automatique qui peut le représenter. L'angoisse ne peut nous apprendre quelque chose sur elle-même que si nous la considérons comme la conséquence, le résultat d'une impasse où se trouve le moi, signe pour nous d'un obstacle surgi entre ces deux lignes parallèles et fondamentales dont les rapports forment la clef de voûte de toute la structure humaine, soit l'identification et la castration. C'est les rapports entre ces deux pivots structurants chez les différents sujets que je vais essayer d'esquisser pour tenter une définition de ce qu'est l'angoisse, de ce dont, selon les cas, elle nous donne le témoignage.

Monsieur Lacan, dans le séminaire du 4 Avril auquel je me réfère tout au long de cet exposé, nous a dit que la castration pouvait se concevoir comme un passage transitionnel entre ce qui est dans le sujet en tant que support naturel du désir, et cette habilitation par la loi grâce à quoi il va devenir le gage par où il va se désigner à la place où il a à se manifester comme désir. Ce passage transitionnel est ce qui doit permettre d'atteindre l'équivalence pénis-phallus, c'est-à-dire que ce qui était, en tant qu'émoi corporel, doit devenir, céder la place à un signi-

fiant, car ce n'est qu'à partir du sujet, et jamais à partir d'un objet partiel, pénis ou autre, que peut prendre un sens quelconque le mot désir. « Le sujet demande et le phallus désire », disait monsieur Lacan ; le phallus, mais jamais le pénis. Le pénis, lui, n'est qu'un instrument au service du signifiant phallus et s'il peut être un instrument fort indocile, c'est justement parce que, en tant que phallus, c'est le sujet qu'il désigne, et pour que ça marche, il faut que l'Autre justement le reconnaisse, le choisisse, non pas en fonction de ce support naturel, mais pour autant qu'il est, en tant que sujet, le signifiant que l'Autre reconnaît, de sa propre place de signifiant.

Ce qui différencie, sur le plan de la jouissance, l'acte masturbatoire du coït, différence évidente mais impossible à expliquer physiologiquement, c'est bien que le coït, pour autant que les deux partenaires aient pu dans leur histoire assumer leur castration, fait qu'au moment de l'orgasme le sujet va retrouver, non pas comme certains l'ont dit une sorte de fusion primitive — car après tout on ne voit pas pourquoi la jouissance la plus profonde que l'homme puisse éprouver devrait forcément être liée à une régression tout aussi totale —, mais au contraire ce moment privilégié où pour un instant il atteint cette identification toujours cherchée et toujours fuyante où il est, lui sujet, reconnu par l'autre comme l'objet de son désir le plus profond, mais où en même temps, grâce à la jouissance de l'autre, il peut le reconnaître comme celui qui le constitue en tant que signifiant phallique. Dans cet instant unique demande et désir peuvent pendant un instant fugitif coïncider, et c'est cela qui donne au moi cet épanouissement identificatoire dont tire sa source la jouissance. Ce qu'il ne faut pas oublier c'est que si dans cet instant demande et désir coïncident, la jouissance porte toutefois en elle la source de l'insatisfaction la plus profonde, car si le désir est avant tout désir de continuité, la jouissance est par définition quelque chose d'instantané. C'est cela qui fait que tout de suite se rétablit l'écart entre désir et demande, et l'insatisfaction qui est aussi gage de la pérennité de la demande.

Mais s'il y a des simulacres de l'angoisse, il y a encore bien plus de simulacres de jouissance, car pour que cette situation identificatoire, source de la vraie jouissance, soit possible, encore faut-il que les deux partenaires aient évité l'obstacle majeur qui les guette, et qui est que pour l'un des deux, ou pour les deux, l'enjeu soit resté fixé sur l'objet partiel, enfin, d'une relation duelle où eux, en tant que sujets, n'ont pas de place. Car ce que nous montre tout ce qui est lié à la castration c'est bien que, loin d'exprimer la crainte qu'on le lui coupe, même si c'est ainsi que le sujet peut le verbaliser, ce dont il s'agit c'est de la crainte qu'on le lui

laisse et qu'on lui coupe tout le reste, c'est-à-dire qu'on en veuille à son pénis ou à l'objet partiel, support et source de plaisir, et qu'on le nie, qu'on le méconnaisse en tant que sujet. C'est pour cela que l'angoisse a non seulement des rapports étroits avec la jouissance, mais qu'une des situations les plus facilement anxiogènes, c'est bien celle où le sujet et l'Autre ont à s'affronter à son niveau.

Nous allons alors essayer de voir quels sont les obstacles que le sujet peut rencontrer sur ce plan. Ils ne représentent pas autre chose que les sources mêmes de toute angoisse. Pour cela, nous aurons à nous reporter à ce que nous appelons les relations d'objet prégénitales, à cette époque, entre toutes déterminantes pour le destin du sujet, où la médiation entre le sujet et l'Autre, entre demande et désir, s'est faite autour de cet objet dont la place et la définition restaient fort ambiguës, et qui est dit l'objet partiel. La relation entre le sujet et cet objet partiel n'est pas autre chose que la relation du sujet à son propre corps et c'est à partir de cette relation, qui reste pour tout humain fondamentale, que prend son point de départ et se moule toute la gamme de ce qui est inclus dans le terme de relation d'objet. Que l'on s'arrête à la phase orale, anale ou phallique, on y rencontre les mêmes coordonnées. Si je choisis la phase orale c'est simplement parce que, pour le psychotique dont nous parlerons tout à l'heure, elle me paraît être le moment fécond de ce que j'ai appelé ailleurs « l'ouverture de la psychose ». Par quoi pouvons-nous la définir ? Par une demande qui, dès le début, nous dit-on, est demande d'autre chose. Par une réponse aussi, qui est non seulement, et d'une façon évidente, réponse à autre chose, mais est, et c'est un point qui me paraît fort important, ce qui constitue ce qui est un cri, un appel peut-être, comme demande et comme désir. Quand la mère répond aux cris de l'enfant, elle les reconnaît en les constituant comme demande, mais ce qui est plus grave, c'est qu'elle les interprète sur le plan du désir, désir de l'enfant de l'avoir auprès de lui, désir de lui prendre quelque chose, désir de l'agresser, peu importe ; ce qui est certain, c'est que par sa réponse, l'Autre va donner la dimension désir au cri du besoin, et que ce désir dont l'enfant est investi est toujours au début le résultat d'une interprétation subjective, fonction du seul désir maternel, de son propre fantasme. C'est par le biais de l'inconscient de l'Autre que le sujet fait son entrée dans le monde du désir. Son propre désir à lui, il aura avant tout à le constituer en tant que réponse, en tant qu'acceptation ou refus de prendre la place que l'inconscient de l'Autre lui désigne. Il me semble que le premier temps du mécanisme clef de la relation orale, qui est l'identification projective, part de la mère ; il y a une première projection sur le plan du désir, qui vient d'elle ;

l'enfant aura à s'y identifier ou à combattre, à nier une identification qu'il pourra sentir comme déterminante. Et à ce premier stade de l'évolution humaine, c'est aussi la réponse qu'il pourra faire, au sujet de la découverte de ce que cache sa demande. Dès ce moment la jouissance, qui n'attend pas l'organisation phallique pour entrer en jeu, prendra ce côté révélation qu'elle gardera toujours ; car si la frustration est ce qui signifie au sujet l'écart existant entre besoin et désir, la jouissance, par la marche inverse, lui dévoile, en répondant à ce qui n'était pas formulé, ce qui est au-delà de la demande, c'est-à-dire le désir.

Or que voyons-nous dans ce qu'est la relation orale ? Avant tout que demande et réponse se signifient pour les deux partenaires autour de la relation partielle bouche-sein. Ce niveau, nous pourrons l'appeler celui du signifié ; la réponse va provoquer au niveau de la cavité orale une activité d'absorption, source de plaisir ; un objet externe, le lait, va devenir substance propre, corporelle. L'absorption, c'est de là qu'elle tire son importance et sa signification. À partir de cette première réponse, c'est la recherche de cette activité d'absorption, source de plaisir, qui va devenir le but de la demande. Quant au désir, c'est ailleurs qu'il va falloir le chercher, bien que ce soit à partir de cette même réponse, de cette même expérience d'assouvissement du besoin qu'il va se constituer. En effet, si la relation bouche-sein et l'activité absorption-nourriture sont les numérateurs de l'équation représentant la relation orale, il y a aussi un dénominateur, celui qui met en cause la relation enfant-mère, et c'est là que peut se situer le désir. Si, comme je le pense, l'activité d'allaitement, en fonction de l'investissement dont elle est de part et d'autre l'objet, à cause du contrat et des expériences corporelles, au niveau du corps pris au sens large, qu'elle permet à l'enfant, représente par sa scansion répétitive même la phase fondamentale essentielle du stade oral, il faut bien rappeler que jamais autant qu'ici ne semble éclatant de vérité le proverbe qui dit : « la façon de donner vaut mieux que ce qu'on donne ». Grâce, ou à cause de cette façon de donner, en fonction de ce que cela lui révélera du désir maternel, l'enfant va appréhender la différence entre don de nourriture et don d'amour.

Parallèlement à l'absorption de nourriture, nous verrons alors se [démunir ?], au dénominateur de notre équation, l'absorption, ou mieux l'introjection d'un signifiant relationnel, c'est-à-dire que parallèlement à l'absorption de nourriture, il y aura introjection, une relation fantasmatique où lui et l'autre seront représentés par leurs désirs inconscients. Or, si le numérateur peut facilement être investi du signe +, le dénominateur peut au même moment être investi du

signe -. C'est cette différence de signe qui donne au sein sa place de signifiant, car c'est bien de cet écart entre demande et désir, à partir de ce lieu d'où surgit la frustration, que trouve sa genèse, que se dégage tout signifiant.

À partir de cette équation qui *mutatis mutandi* se pourrait reconstituer pour les différentes phases de l'évolution du sujet, quatre éventualités sont possibles ; elles aboutissent à ce qu'on appelle la normalisation, la névrose, la perversion, la psychose. J'essayerai de les schématiser, en les simplifiant bien sûr d'une façon un peu caricaturale, et de voir les rapports existant dans chaque cas entre identification et angoisse.

La première de ces voies est sans doute la plus utopique. C'est celle où nous aurons à imaginer que l'enfant puisse trouver dans le don de nourriture le don d'amour désiré. Le sein et la réponse maternelle pourront alors devenir symboles d'autre chose ; l'enfant entrera dans le monde symbolique, il pourra accepter le défilé de la chaîne signifiante ; la relation orale, en tant qu'activité d'absorption, pourra être abandonnée, et le sujet évoluera vers ce qu'on appelle une solution normative. Mais, pour que l'enfant puisse assumer cette castration, qu'il puisse renoncer au plaisir que lui offre le sein en fonction de ce petit billet, de cette traite aléatoire sur le futur, il est nécessaire que la mère ait elle-même pu assumer sa propre castration ; il faut dès ce moment, que dès cette relation dite duelle, le troisième terme, le père, soit présent en tant que référence maternelle. Seulement dans ce cas ce qu'elle cherchera chez l'enfant ne sera pas une satisfaction au niveau d'une érogénéité corporelle qui en fait un équivalent phallique, mais une relation qui, en la constituant comme mère, la reconnaît tout autant comme femme du père. Le don de nourriture sera alors pour elle le pur symbole d'un don d'amour, et parce que ce don d'amour ne sera pas justement le don phallique que le sujet désire, l'enfant pourra maintenir son rapport à la demande. Le phallus, il aura à le chercher ailleurs, il entrera dans le complexe de castration qui seul peut lui permettre de s'identifier à autre chose qu'à un $\varphi$.

La deuxième éventualité, c'est que pour la mère elle-même la castration soit restée quelque chose de mal assumé. Alors tout objet capable d'être pour l'autre la source d'un plaisir et le but d'une demande risque de devenir pour elle l'équivalent phallique qu'elle désire. Mais, pour autant que le sein n'a pas d'existence privilégiée sinon en fonction de celui à qui il est indispensable, soit l'enfant, nous voyons se faire cette équivalence enfant-phallus qui est au centre de la genèse de la plupart des structures névrotiques. Le sujet alors, au cours de son évolution, aura toujours à affronter le dilemme de l'être ou de l'avoir, quel que soit l'objet

corporel, sein, pénis, phallus, qui devient le support phallique. Ou bien il aura à s'identifier à celui qui l'a, mais faute d'avoir pu dépasser le stade du support naturel, faute d'avoir pu accéder au symbolique, l'avoir signifiera toujours pour lui un « avoir châtré l'Autre », ou bien il renoncera à l'avoir, il s'identifiera alors au phallus en tant qu'objet du désir de l'autre, mais devra alors renoncer à être, lui, le sujet du désir. Ce conflit identificatoire, entre être l'agent de la castration ou le sujet qui la subit, est ce qui définit cette alternance continuelle, cette question toujours présente au niveau de l'identification qui cliniquement s'appelle une névrose.

La troisième éventualité est celle que nous rencontrons dans la perversion. Si cette dernière a été définie comme le négatif de la névrose, cette opposition structurale, nous la retrouvons au niveau de l'identification. Le pervers est celui qui a éliminé le conflit identificatoire. Sur le plan que nous avons choisi, l'oral, nous dirons que dans la perversion le sujet se constitue comme si l'activité d'absorption n'avait d'autre but que de faire de lui l'objet permettant à l'Autre une jouissance phallique. Le pervers n'a pas et n'est pas le phallus, il est cet objet ambigu qui sert un désir qui n'est pas le sien, il ne peut tirer sa jouissance que dans cette situation étrange où la seule identification qui lui soit possible est celle qui le fait s'identifier, non pas à l'Autre ni au phallus, mais à cet objet dont l'activité procure la jouissance à un phallus dont en définitive il ignore l'appartenance.

On pourrait dire que le désir du pervers est de répondre à la demande phallique. Pour prendre un exemple banal, je dirai que la jouissance du sadique a besoin, pour apparaître, d'un Autre pour qui, en se faisant fouet, surgisse le plaisir. Si j'ai parlé de demande phallique, ce qui est un jeu de mots, c'est que pour le pervers l'autre n'a pas d'existence, sinon en tant que support presque anonyme d'un phallus pour lequel le pervers accomplit ses rites sacrificiels. La réponse perverse porte toujours en elle une négation de l'autre en tant que sujet ; l'identification perverse se fait toujours, en fonction de l'objet source de jouissance, pour un phallus aussi puissant que fantasmatique.

Il y a encore un mot que je voudrais dire sur la perversion en général. Je ne pense pas qu'il soit possible de la définir si on reste sur le plan que nous pourrions, entre guillemets, appeler sexuel, bien que ce soit à ça que semblent nous mener les vues classiques en cette matière. La perversion est, et en cela il me semble rester très proche des vues freudiennes, une perversion au niveau de la jouissance ; peu importe la partie corporelle mise en jeu pour l'obtenir. Si je partage la méfiance de monsieur Lacan sur ce qu'on appelle la génitalité, c'est qu'il est fort dangereux de faire de l'analyse anatomique. Le coït le plus anatomique-

ment normal peut être aussi névrotique ou aussi pervers que ce qu'on appelle une pulsion prégénitale. Ce qui signe la normalisation, la névrose ou la perversion, ce n'est qu'au niveau du rapport entre le moi et son identification permettant ou non la jouissance que vous pouvez le voir. Si on voulait réserver le diagnostic de perversion aux seules perversions sexuelles, non seulement on n'aboutirait à rien, car un diagnostic purement symptomatique n'a jamais rien voulu dire, mais encore nous serions obligés de reconnaître qu'il y a bien peu de névrosés alors qui y échappent. Et ce n'est pas non plus au niveau d'une culpabilité dont le pervers serait exempt que vous trouverez la solution ; il n'y a pas, tout au moins à ma connaissance, d'être humain assez heureux pour ignorer ce qu'est la culpabilité. La seule façon d'approcher la perversion, c'est celle d'essayer de la définir là où elle est, soit au niveau d'un comportement relationnel. Le sadisme est loin d'être toujours méconnu ou toujours tenu en brèche chez l'obsessionnel. Ce qu'il signifie chez lui, c'est bien la persistance de ce qu'on appelle une relation anale, soit une relation où il s'agit de posséder ou d'être possédé, une relation où l'amour que l'on éprouve, ou dont on est l'objet, ne peut être signifié au sujet qu'en fonction de cette possession qui peut justement aller jusqu'à la destruction de l'objet. L'obsessionnel, pourrait-on dire, est vraiment celui qui châtie bien parce qu'il aime bien, il est celui pour qui la fessée du père est restée la marque privilégiée de son amour et qui recherche toujours quelqu'un à qui la donner, ou de qui la recevoir. Mais, l'ayant reçue ou donnée, s'étant assuré qu'on l'aime, la jouissance, c'est dans un autre type de rapport au même objet qu'il la cherchera, et que ce rapport se fasse oralement, analement ou vaginalement, il ne sera pas pervers dans le sens où je l'entends, et qui me paraît le seul qui puisse éviter de mettre l'étiquette pervers sur un grand nombre de névrosés ou sur un grand nombre de nos semblables.

Le sadisme devient une perversion quand la fessée n'est plus recherchée ou donnée comme signe d'amour, mais quand elle est en tant que telle assimilée par le sujet à la seule possibilité existant de faire jouir un phallus, et la vue de cette jouissance devient la seule voie offerte au pervers pour sa propre jouissance. On a beaucoup parlé de l'agressivité dont l'exhibitionnisme tirerait sa source. On « le » montre pour agresser l'autre, sans doute, mais ce qu'il ne faut pas oublier, c'est que l'exhibitionniste est convaincu que cette agression est une source de jouissance pour l'autre. L'obsessionnel, lorsqu'il vit une tendance exhibitionniste, essaye, pourrait-on dire, de leurrer l'autre, il montre ce qu'il pense que l'autre n'a pas et convoite ; il montre ce qui a pour lui, en effet, les rapports les

plus étroits avec l'agressivité. Pensez à ce qui se passe chez *L'homme aux rats*, la jouissance du père mort est le dernier de ses soucis. Montrer au père mort ce que celui-ci, *L'homme aux rats*, pense que le père mort aurait désiré lui arracher fantasmatiquement, voilà bien quelque chose qui s'appelle agressivité, et de cette agressivité l'obsessionnel tire sa jouissance. Le pervers, lui, ce n'est jamais qu'à travers une jouissance étrangère qu'il cherche la sienne. La perversion, c'est justement ça, ce cheminement en zig-zag, ce détour qui fait que son moi est toujours, quoi qu'il fasse, au service d'une puissance phallique anonyme. Peu lui importe qui est l'objet, il lui suffira qu'il soit capable de jouir, qu'il puisse en faire le support de ce phallus face à qui il s'identifiera, et seulement à l'objet présumé capable de lui procurer la jouissance. C'est pour cela que, contrairement à ce qu'on voit dans la névrose, l'identification perverse, comme son type de relation d'objet, est quelque chose dont ce qui frappe c'est la stabilité, l'unité.

Et nous arrivons maintenant à la quatrième éventualité, la plus difficile à saisir, c'est la psychose. Le psychotique est un sujet dont la demande n'a jamais été symbolisée par l'Autre, pour qui réel et symbolique, fantasme et réalité, n'ont jamais pu être délimités, faute d'avoir pu accéder à cette troisième dimension qui seule permet cette différenciation indispensable entre ces deux niveaux, soit, l'imaginaire. Mais ici, même en essayant de simplifier au maximum les choses, nous sommes obligés de nous situer au début même de l'histoire du sujet, avant la relation orale, c'est-à-dire au moment de la conception. La première amputation que subit le psychotique se passe avant sa naissance, il est pour sa mère l'objet de son propre métabolisme, la participation paternelle est par elle niée, inacceptable. Il est dès ce moment, et pendant toute la grossesse, l'objet partiel venant combler un manque fantasmatique au niveau de son corps. Et dès sa naissance, le rôle qui lui sera par elle assigné sera celui d'être le témoin de la négation de sa castration. L'enfant, contrairement à ce qu'on a souvent dit, n'est pas le phallus de la mère, il est le témoin que le sein est le phallus, ce qui n'est pas la même chose. Et pour que le sein soit le phallus, et un phallus tout puissant, il faut que la réponse qu'il apporte soit parfaite et totale. La demande de l'enfant ne pourra être reconnue pour rien d'autre qui ne soit demande de nourriture ; la dimension désir au niveau du sujet doit être niée, et ce qui caractérise la mère du psychotique c'est l'interdiction totale faite à l'enfant d'être le sujet d'aucun désir. On voit alors dès ce moment comment va se constituer pour le psychotique sa relation particulière à la parole, comment, dès le début, il lui sera impossible de maintenir sa relation à la demande. En effet, si la réponse ne s'adresse jamais à

lui qu'en tant que bouche à nourrir, qu'en tant qu'objet partiel, on comprend que pour lui toute demande, au moment même de sa formulation, porte en elle la mort du désir. Faute d'avoir été symbolisée par l'Autre, il sera, lui, amené à faire coïncider dans la réponse symbolique et réel. Puisque, quoi qu'il demande, c'est de la nourriture qu'on lui donne, ce sera la nourriture en tant que telle qui deviendra pour lui le signifiant clef. Le symbolique dès ce moment fera irruption dans le réel. Au lieu que le don de nourriture trouve son équivalent symbolisé dans le don d'amour, pour lui tout don d'amour ne pourra se signifier que par une absorption orale. Aimer l'autre ou en être aimé se traduira pour lui en termes d'oralité, l'absorber ou en être absorbé. Il y aura pour lui toujours une contradiction fondamentale entre demande et désir, car, ou bien il maintient sa demande, et sa demande le détruit en tant que sujet d'un désir, il doit s'aliéner en tant que sujet pour se faire bouche, objet à nourrir, ou bien il cherchera à se constituer en tant que sujet, tant bien que mal, et il sera obligé d'aliéner la partie corporelle de lui-même source de plaisir et lieu d'une réponse incompatible pour lui avec toute tentation d'autonomie. Le psychotique est toujours obligé d'aliéner son corps en tant que support de son moi, ou d'aliéner une partie corporelle en tant que support d'une possibilité de jouissance. Si je n'emploie pas ici le terme d'identification, c'est que justement je crois que dans la psychose il n'est pas applicable. L'identification, dans mon optique, implique la possibilité d'une relation d'objet où le désir du sujet et le désir de l'Autre sont en situation conflictuelle, mais existent en tant que deux pôles constitutifs de la relation. Dans la psychose, l'Autre et son désir, c'est au niveau de la relation fantasmatique du sujet à son propre corps qu'il faudrait le définir. Je ne le ferai pas ici, cela nous éloignerait de notre sujet qui est l'angoisse. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, c'est bien d'elle que j'ai parlé tout au long de cet exposé. Comme je l'ai dit au début, ce n'est qu'à partir des paramètres de l'identification qu'il me semblait possible de l'atteindre.

Or qu'avons-nous vu ? Que ce soit chez le sujet dit normal, chez le névrosé ou chez le pervers, toute tentative d'identification ne peut se faire qu'à partir de ce qu'il imagine, vrai ou faux peu importe, du désir de l'Autre. Que vous preniez le sujet dit normal, le névrosé ou le pervers, vous avez vu qu'il s'agit toujours de s'identifier en fonction ou contre ce qu'il pense être le désir de l'Autre. Tant que ce désir peut être imaginé, fantasmé, le sujet va y trouver les repères nécessaires à le définir, lui, en tant qu'objet du désir de l'Autre ou en tant qu'objet refusant de l'être. Dans les deux cas il est, lui, quelqu'un qui peut se

définir, se retrouver. Mais à partir du moment où le désir de l'Autre devient quelque chose de mystérieux, d'indéfinissable, ce qui se dévoile là au sujet c'est que c'était justement ce désir de l'Autre qui le constituerait en tant que sujet. Ce qu'il retrouvera, ce qui se démasquera à ce moment face à ce néant, c'est son fantasme fondamental, c'est qu'être l'objet du désir de l'Autre n'est une situation soutenable que pour autant que, ce désir, nous puissions le nommer, le façonner en fonction de notre propre désir. Mais devenir l'objet d'un désir auquel nous ne pouvons plus donner de nom, c'est devenir nous-même un objet dont les enseignes n'ont plus de sens, puisqu'elles sont pour l'Autre indéchiffrables. Ce moment précis, où le moi se réfère dans un miroir qui lui renvoie une image qui n'a plus de signification identifiable, c'est cela l'angoisse. En l'appelant orale, anale ou phallique, nous ne faisons qu'essayer de définir quelles étaient les enseignes dont le moi se paraît pour se faire reconnaître. Si ce n'est que nous, en tant que ce qui apparaît dans le miroir, qui pouvons le faire, c'est que nous sommes les seuls à pouvoir voir de quel type sont ces enseignes qu'on nous accuse de ne plus reconnaître. Car si, comme je le disais au début, l'angoisse est l'affect qui, le plus facilement, risque de provoquer une réponse réciproque, c'est bien qu'à partir de ce moment nous devenons pour l'Autre celui dont les enseignes sont tout aussi mystérieuses, tout aussi inhumaines. Dans l'angoisse, ce n'est pas seulement le moi qui est dissout, c'est aussi l'Autre en tant que support identificatoire. Dans ce même sens, je me placerai en disant que la jouissance et l'angoisse sont les deux positions extrêmes où peut se situer le moi. Dans la première, le moi et l'Autre pour un instant échangent leurs enseignes, se reconnaissent comme deux signifiants dont la jouissance partagée assure pendant un instant l'identité des désirs. Dans l'angoisse, le moi et l'Autre se dissolvent, sont annulés dans une situation où le désir se perd, faute de pouvoir être nommé.

Si maintenant, pour conclure, nous passons à la psychose, nous verrons que les choses sont un peu différentes. Bien sûr, ici aussi l'angoisse n'est pas autre chose que le signe de la perte pour le moi de tout repère possible. Mais la source d'où naît l'angoisse est ici endogène, c'est le lieu d'où peut surgir le désir du sujet, c'est son désir qui, pour le psychotique, est la source privilégiée de toute angoisse.

S'il est vrai que c'est l'Autre qui nous constitue en nous reconnaissant comme objet de désir, que sa réponse est ce qui nous fait prendre conscience de l'écart existant entre demande et désir, et que c'est par cette brèche que nous entrons dans le monde des signifiants, eh bien, pour le psychotique, cet Autre est celui qui ne lui a jamais signifié autre chose qu'un trou, qu'un vide au centre même

de son être. L'interdiction qui lui a été faite quant au désir fait que la réponse lui a fait appréhender, non pas un écart, mais une antinomie fondamentale entre demande et désir, et de cet écart, qui n'est pas une brèche mais un gouffre, ce qui s'est fait jour ce n'est pas le signifiant mais le fantasme, soit ce qui provoque le télescopage entre symbolique et réel, que nous appelons psychose. Pour le psychotique, et je m'excuse de m'en tenir à de simples formules, l'Autre est introjecté au niveau de son propre corps, au niveau de tout ce qui entoure cette béance première qui, seule, est ce qui le désigne en tant que sujet. L'angoisse est pour lui liée à ces moments spécifiques où, à partir de cette béance, apparaît quelque chose qui pourrait se nommer désir, car pour qu'il puisse l'assumer, il faudrait que le sujet accepte de se situer à la seule place d'où il puisse dire « je », soit qu'il s'identifie à cette béance qui, en fonction de l'interdiction de l'Autre, est la seule place où il soit reconnu comme sujet. Tout le désir ne peut le renvoyer qu'à une négation de lui-même ou à une négation de l'Autre. Mais, pour autant que l'Autre est introjecté au niveau de son propre corps, que cette introjection est la seule chose qui lui permette de vivre — j'ai dit d'ailleurs que, pour le psychotique, la seule possibilité de s'identifier à un corps imaginaire unifié serait celle de s'identifier à l'ombre que projetterait devant lui un corps qui ne serait pas le sien —, toute négation de l'Autre serait pour lui l'équivalent d'une automutilation qui ne ferait que le renvoyer à son propre drame fondamental.

Si chez le névrosé c'est à partir de notre silence que nous pouvons trouver les sources déclenchant son angoisse, chez le psychotique, c'est à partir de notre parole, de notre présence. Tout ce qui peut lui faire prendre conscience que nous existons en tant que différents de lui, en tant que sujets autonomes et qui par là même pouvons le reconnaître, lui, comme sujet, devient ce qui peut déclencher son angoisse. Tant qu'il parle, il ne fait que répéter un monologue qui nous situe au niveau de cet Autre introjecté qui le constitue. Mais qu'il vienne à nous parler, alors, pour autant que nous pouvons, en tant qu'objet, devenir le lieu où il a à reconnaître son désir, nous verrons se déclencher son angoisse, car désirer c'est avoir à se constituer comme sujet, et pour lui la seule place d'où il puisse le faire est celle qui le renvoie à son gouffre. Mais ici encore, en conclusion, vous le voyez, on peut dire que l'angoisse apparaît au moment où le désir fait du sujet quelque chose qui est un manque à être, un manque à se nommer.

Il y a un point que je n'ai pas traité et que je laisserai de côté — je le regrette, car il est pour moi fondamental et j'aurais voulu pouvoir le faire, malheureusement il aurait fallu, pour que je puisse l'inclure, que j'aie plus de maîtrise vis-à-

vis du sujet que j'ai essayé de traiter — je veux parler du fantasme. Lui aussi est intimement lié à l'identification et à l'angoisse, à tel point que j'aurais pu dire que l'angoisse apparaît au moment où l'objet réel ne peut plus être appréhendé que dans sa signification fantasmatique, que c'est dès ce moment, puisque toute identification possible du moi se dissout et qu'apparaît l'angoisse. Mais si c'est la même histoire, ce n'est pas le même discours, et pour aujourd'hui je m'arrêterai ici. Mais avant de conclure ce discours, je voudrais vous apporter un exemple clinique très court sur les sources d'angoisse chez le psychotique.

Je ne vous dirai rien d'autre de l'histoire sinon qu'il s'agit d'un grand schizophrène, délirant, interné à différentes reprises. Les premières séances sont un exposé de son délire, délire assez classique, c'est ce qu'il appelle « le problème de l'homme robot ». Et puis dans une séance où comme par hasard il est question du problème du contact et de la parole, où il m'explique que ce qu'il ne peut supporter c'est « la forme de la demande », que « la poignée de main est un progrès sur les civilisations salutantes verbales, où la parole ça fausse les choses, ça empêche de comprendre, où la parole c'est comme une roue qui tourne où chacun verrait une partie de la roue à des moments différents, et alors quand on essaye de communiquer c'est forcément faux, il y a toujours un dialogue ». Dans cette même séance, au moment où il aborde le problème de la parole de la femme, il me dit tout à coup : « Ce qui m'inquiète, c'est ce qu'on m'a dit sur les amputés, qu'ils sentiraient des choses par le membre qu'ils n'ont plus ». Et à ce moment, cet homme dont le discours garde dans sa forme délirante une dimension de précision d'une exactitude mathématique, commence à chercher ses mots, à s'embrouiller, me dit ne plus pouvoir suivre ses pensées, et finalement il prononce cette phrase que je trouve vraiment forte quant à ce qu'est pour le psychotique son image du corps : « Un fantôme, ce serait un homme sans membres et sans corps qui, par son intelligence seule, percevrait des sensations fausses d'un corps qu'il n'a pas. Ça, ça m'inquiète énormément. » « Percevrait des sensations fausses d'un corps qu'il n'a pas », cette phrase va trouver son sens à la séance d'après, quand il viendra me voir pour me dire qu'il veut interrompre les séances, que ce n'est plus supportable, que c'est malsain et dangereux, et ce qui est malsain et dangereux, ce qui suscite une angoisse qui pendant toute cette séance se fera lourdement sentir, c'est que « je me suis rendu compte que vous vouliez me séduire et que vous pourriez y arriver ». Ce dont il s'est rendu compte, c'est qu'à partir de ces « sensations fausses d'un corps qu'il n'a pas » pourrait surgir son désir, et alors il aurait à reconnaître, à assumer ce

manque qui est son corps, il aurait à regarder ce qui, faute d'avoir pu être symbolisé, n'est pas supportable à l'homme, la castration en tant que telle. Toujours dans cette même séance il dira lui-même, mieux que je ne pourrais le faire, où est pour lui la source de l'angoisse : « Vous avez peur de vous regarder dans un miroir, car le miroir ça change selon les yeux qui le regardent, on ne sait pas trop ce qu'on va y voir. Si vous achetez un miroir doré c'est mieux… » On a l'impression que ce dont il veut s'assurer, c'est que les changements sont du miroir.

Vous voyez, l'angoisse apparaît au moment où il craint que je ne puisse devenir un objet de désir, car à partir de ce moment-là, le surgissement de son désir impliquerait pour lui la nécessité d'assumer ce que j'ai appelé « le manque fondamental qui le constitue ». À partir de ce moment l'angoisse surgit, car sa position de fantôme, de robot, n'est plus soutenable, il risque de ne plus pouvoir nier ses sensations fausses d'un corps qu'il ne peut reconnaître. Ce qui provoque son angoisse, c'est bien le moment précis où, face à l'irruption de son désir, il se demande quelle image de lui-même va lui renvoyer le miroir, et cette image il sait qu'elle risque d'être celle du manque, du vide, de ce qui n'a pas de nom, de ce qui rend impossible toute reconnaissance réciproque et que nous, spectateurs et auteurs involontaires du drame, appelons angoisse.

– ***J. Lacan.*** — J'aimerais bien, avant d'essayer de pointer la place de ce discours, que certaines des personnes que j'ai vues avec des mimiques diverses, interrogatives, d'attente, mimiques qui se sont précisées à tel ou tel tournant du discours de M^me^ Aulagnier, veuillent bien, simplement, indiquer les suggestions, les pensées produites chez eux à tel ou tel détour de ce discours, à titre de signe que ce discours a été entendu — je ne regrette qu'une chose, il a été lu — cela me fournira à moi-même les appuis sur lesquels j'accentuerai plus précisément les commentaires.

– ***X. Audouard.*** — Ce qui m'a frappé associativement, c'est véritablement l'exemple clinique que vous avez apporté à la fin de l'exposé, c'est cette phrase du malade sur la parole qu'il compare à une roue dont diverses personnes ne voient jamais la même partie. Cela m'a paru éclairer tout ce que vous avez dit, et ouvrir, je ne sais pas pourquoi d'ailleurs, toute une amplification des thèmes que vous avez présentés. Je crois avoir à peu près compris le sens de l'exposé. Je n'ai pas l'habitude des schizophrènes mais, en ce qui concerne les névrosés et les pervers, l'angoisse, en tant qu'elle ne peut pas être objet de symbolisation

parce qu'elle est justement la marque que la symbolisation n'a pas pu se faire et se symboliser, c'est vraiment disparaître dans une sorte de non-symbolisation d'où part à chaque instant l'appel de l'angoisse. C'est évidemment quelque chose d'extrêmement riche, mais qui peut-être, sur un certain plan logique, demanderait quelques éclaircissements. Comment, en effet, est-il possible que cette expérience fondamentale, qui est en quelque sorte le négatif de la parole, vienne se symboliser, et qu'est-ce qui se passe donc pour que, de ce trou central, jaillisse quelque chose que nous ayons à comprendre ? Enfin, comment naît la parole ? Quelle est l'origine du signifiant dans ce cas précis ? Comment passe-t-on de l'angoisse en tant qu'elle ne peut pas se dire, à l'angoisse en tant qu'elle se dit ? Il y a peut-être là un mouvement qui n'est pas sans rapport avec cette roue qui tourne, qui aurait peut-être besoin d'être un peu éclairé et précisé.

– *A. Vergotte.* — Je me suis demandé s'il n'y a pas deux sortes d'angoisses. M^me^ Aulagnier a dit l'angoisse-castration. Le sujet a peur qu'on le lui enlève et qu'on l'oublie comme sujet ; c'est là la disparition du sujet comme tel. Mais je me demande s'il n'y a pas une angoisse où le sujet refuse d'être sujet, si par exemple dans certains fantasmes il veut au contraire cacher le trou ou le manque. Dans l'exemple clinique de M^me^ Aulagnier, le sujet refuse son corps parce que le corps lui rappelle son désir et son manque. Dans l'exemple de l'angoisse-castration, vous avez plutôt dit, le sujet a peur qu'on le méconnaisse comme sujet. Une angoisse a donc les deux sens possibles, ou bien il refuse d'être sujet… il y a aussi l'autre angoisse où il a, par exemple dans la claustrophobie, l'impression que là il n'est plus sujet, ou au contraire il est enfermé, qu'il est dans un monde clos où le désir n'existe pas. Il peut être angoissé devant son désir et aussi devant l'absence de désir.

– *P. Aulagnier.* — Vous ne croyez pas que quand on refuse d'être sujet, c'est justement parce qu'on a l'impression que pour l'Autre on ne peut être sujet qu'en le payant de sa castration ? Je ne crois pas que le refus d'être sujet soit d'être vraiment un sujet.

– *J. Lacan.* — Nous sommes bien au cœur du problème. Vous voyez bien tout de suite là le point sur lequel on s'embrouille. Je trouve que ce discours est excellent, en tant que le maniement de certaines des notions que nous trou-

vons ici a permis à M^me^ Aulagnier de mettre en valeur, d'une façon qui ne lui eût pas été autrement possible, plusieurs dimensions de son expérience.

Je vais reprendre ce qui m'a paru remarquable dans ce qu'elle a produit. Je dis tout de suite que ce discours me paraît rester à mi-chemin. C'est une sorte de conversion, vous n'en doutez pas, c'est bien ce que j'essaie d'obtenir de vous par mon enseignement, ce qui n'est pas, mon Dieu, après tout une prétention si unique dans l'histoire qu'elle ait pu être tenue pour exorbitante. Mais il est certain que toute une part du discours de M^me^ Aulagnier, et très précisément le passage où, dans un souci d'intelligibilité, aussi bien le sien que celui de ceux auxquels elle s'adresse, à qui elle croit s'adresser, retourne à des formules qui sont celles contre lesquelles je vous avertis, je vous adresse, je vous mets en garde, et non point simplement parce que c'est chez moi une forme de tic ou d'aversion, mais parce que leur cohérence avec quelque chose qu'il s'agit d'abandonner radicalement se montre toujours chaque fois qu'on les emploie, fût-ce à bon escient. L'idée d'une antinomie, par exemple, quelconque, quelle qu'elle soit, de la parole avec l'affect, encore qu'elle soit d'expérience empiriquement vérifiée, n'est néanmoins pas quelque chose sur lequel nous puissions articuler une dialectique, si tant est que ce que j'essaie de faire devant vous ait une valeur, c'est-à-dire vous permettre de développer aussi loin qu'il est possible toutes les conséquences de l'effet que l'homme soit un animal condamné à habiter le langage. Moyennant quoi, nous ne saurions d'aucune façon tenir l'affect pour quoi que ce soit sans donner dans une primarité quelconque. Aucun effet significatif, aucun de ceux auxquels nous avons affaire, de l'angoisse à la colère et à tous les autres, ne peut même commencer d'être compris sinon dans une référence où le rapport de x au signifiant est premier.

Avant de marquer des distorsions, je veux dire que, par rapport à certains franchissements qui seraient l'étape ultérieure, je veux, bien entendu, marquer le positif de ce que déjà lui a permis ce seul usage de ces termes, au premier plan desquels sont ceux dont elle s'est servi avec justesse et adresse, le désir et la demande. Il ne suffit pas d'avoir entendu parler de ceci qui, si on s'en sert d'une certaine façon — mais ce ne sont pas tout de même des mots tellement ésotériques que chacun ne puisse se croire en droit de s'en servir —, il ne suffit pas d'employer ces termes, désir et demande, pour en faire une application exacte. Certains s'y sont risqués récemment, et je ne sache pas que le résultat en ait été d'aucune façon ni brillant, ce qui après tout n'aurait qu'une importance secondaire, ni même ayant le moindre rapport avec la fonction que nous donnons à ces termes. Ce

n'est pas le cas de Mme Aulagnier, mais c'est ce qui lui a permis d'atteindre, à certains moments, une tonalité qui manifeste quelle sorte de conquête, ne serait-ce que sous la forme de questions posées, le maniement des termes nous permet.

Pour désigner la première, très impressionnante ouverture qu'elle nous a donnée, je vous signalerai ce qu'elle a dit de l'orgasme, ou plus exactement de la jouissance amoureuse. S'il m'est permis de m'adresser à elle comme Socrate pouvait s'adresser à quelque [Diotime], je lui dirai qu'elle fait là la preuve qu'elle sait de quoi elle parle. Qu'elle le fasse en tant que femme, c'est ce qui semble traditionnellement aller de soi. J'en suis moins sûr ; les femmes, dirai-je, sont rares, sinon à savoir, du moins à pouvoir parler, en sachant ce qu'elles disent, des choses de l'amour. Socrate disait qu'assurément, cela, il pouvait en témoigner lui-même, qu'il savait. Les femmes sont donc rares, mais entendez bien ce que je veux dire par là, les hommes le sont encore plus. Comme nous l'a dit Mme Aulagnier, à propos de ce que c'est que la jouissance de l'amour, en repoussant une fois pour toutes cette fameuse référence à la fusion dont justement, nous qui avons donné un sens tout à fait archaïque à ce terme de fusion, cela devrait nous mettre en éveil ; on ne peut pas à la fois exiger que ce soit au bout d'un processus qu'on arrive à un moment qualifié et unique, et en même temps supposer que ce soit par un retour à je ne sais quelle différenciation primitive. Bref, je ne relirai pas son texte, parce que le temps me manque, mais dans l'ensemble il ne me paraîtrait pas inutile que ce texte — auquel certes je suis loin de donner la note 20/20, je veux dire le considérer comme un discours parfait —, soit considéré plutôt comme un discours définissant un échelon à partir duquel nous pourrons situer les progrès, auquel nous pourrons nous référer, à quelque chose qui a été touché, ou en tout cas parfaitement saisi, attrapé, cerné, compris par Mme Aulagnier. Bien sûr je ne dis pas qu'elle nous donne là son dernier mot, je dirai même plus, à plusieurs reprises elle indique les points où il lui semblerait nécessaire de s'avancer pour compléter ce qu'elle a dit, et sans doute une grande part de ma satisfaction vient des points qu'elle désigne. Ce sont justement ceux-là mêmes qui pourraient être tournés, si je puis dire. Ces deux points, elle les a désignés, à propos du rapport du psychotique à son propre corps d'une part — elle a dit qu'elle avait beaucoup de choses à dire, elle nous en a indiqué un petit peu —, et d'autre part à propos du fantasme dont l'obscurité dans laquelle elle l'a laissé me paraîtrait suffisamment indicative du fait que cette ombre est dans les groupes un peu générale. C'est un point.

Second point, que je trouve très remarquable dans ce qu'elle nous a apporté,

c'est ce qu'elle a apporté quand elle nous a parlé de la relation perverse. Non certes que je souscrive en tous points à ce qu'elle a dit sur ce sujet, qui est vraiment d'une audace incroyable ; c'est pour la féliciter hautement d'avoir été en état, même si c'est un pas à rectifier, de l'avoir fait tout de même. Pour ne point le qualifier autrement, ce pas, je dirai que c'est la première fois, non pas seulement dans mon entourage — et en cela je me félicite d'avoir été ici précédé —, que vient en avant quelque chose, une certaine façon, un certain ton pour parler de la relation perverse, qui nous suggère l'idée qui est proprement ce qui m'a empêché d'en parler jusqu'ici, parce que je ne veux pas passer pour être celui qui dit, tout ce qu'on a fait jusqu'à présent ne vaut pas tripette. Mais Madame Aulagnier, qui n'a pas les mêmes raisons de pudeur que nous, et d'ailleurs qui le dit en toute innocence, je veux dire qui a vu des pervers et qui s'y est intéressée d'une façon vraiment analytique, commence à articuler quelque chose qui, du seul fait de pouvoir présenter sous cette forme générale — je vous le répète, incroyablement audacieuse — que le pervers est celui qui se fait objet pour la jouissance d'un phallus dont il ne soupçonne pas l'appartenance, il est l'instrument de la jouissance d'un dieu, ça veut dire, en fin de compte, que ceci mérite quelque appointement, quelque rectification de manœuvre directive et, pour tout dire, que cela pose la question de réintégrer ce que nous appelons le phallus. Que cela pose l'urgence de la définition du phallus cela n'est pas douteux, puisque ça a sûrement comme effet de nous dire que si ça doit, pour nous analystes, avoir un sens, un diagnostic de structure perverse, cela veut dire qu'il faut que nous commencions par jeter par la fenêtre tout ce qui s'est écrit, de Kraft Ebing à Havelock Ellis, et tout ce qui s'est écrit d'un catalogue quelconque prétendu clinique des perversions. Bref il y a, sur le plan des perversions, à surmonter cette sorte de distance prise, sous le terme de clinique, qui n'est en réalité qu'une façon de méconnaître ce qu'il y a dans cette structure d'absolument radical, d'absolument ouvert à quiconque aura su franchir ce pas qui est justement celui que j'exige de vous, ce pas de conversion qui nous permette d'être, au point de vue de la perception, où nous sachions ce que structure perverse veut dire d'absolument universel. Si j'ai évoqué les dieux ce n'est point pour rien, car aussi bien eussé-je pu évoquer le thème des métamorphoses et tout le rapport mystique, certain rapport païen au monde qui est celui dans lequel la dimension perverse a sa valeur, je dirai classique. C'est la première fois que j'entends parler d'un certain ton qui est vraiment décisif, qui est l'ouverture dans ce champ où justement le moment où je vais vous expliquer ce que c'est que le phallus, nous en avons besoin.

La troisième chose, c'est ce qu'elle nous a dit à propos de son expérience des psychotiques. Je n'ai pas besoin de souligner l'effet que ça peut faire, je veux dire qu'Audouard en a assurément témoigné. Là encore, ce qui m'apparaît éminent, c'est justement ce par quoi ça nous ouvre aussi cette structure psychotique comme étant quelque chose où nous devons nous sentir chez nous. Si nous ne sommes pas capables de nous apercevoir qu'il y a un certain degré, non pas archaïque, à mettre quelque part du côté de la naissance, mais structural, au niveau duquel les désirs sont à proprement parler fous ; si pour nous le sujet n'inclut pas dans sa définition, dans son articulation première, la possibilité de la structure psychotique, nous ne serons jamais que des aliénistes. Or comment ne pas sentir vivant, comme il arrive tout le temps à ceux qui viennent écouter ce qui se dit ici à ce séminaire, comment ne pas nous apercevoir que tout ce que j'ai commencé d'articuler cette année, à propos de la structure de surface du système et de l'énigme concernant la façon dont le sujet peut accéder à son propre corps, est que ça ne va pas tout seul, ce dont tout le monde, depuis tout le temps, est parfaitement averti, puisque cette fameuse et éternelle distinction de désunion, ou union, de l'âme et du corps est toujours, après tout, le point d'aporie sur lequel toutes les articulations philosophiques sont venues se briser. Et pourquoi est-ce que, à nous analystes, justement, il ne serait pas possible de trouver le passage ? Seulement cela nécessite une certaine discipline, et au premier rang de quoi, savoir comment faire pour parler du sujet.

Ce qui fait la difficulté de parler du sujet est ceci, que vous ne vous mettrez jamais assez dans la tête sous la forme brutale où je vais l'énoncer, c'est que le sujet n'est rien d'autre que ceci, que la conséquence de ceci qu'il y a du signifiant, et que la naissance du sujet tient en ceci qu'il ne peut se penser que comme exclu du signifiant qui le détermine. C'est là la valeur du petit cycle que je vous ai introduit la dernière fois, et dont nous n'avons pas fini d'entendre parler, car à la vérité il faudra quand même que je le déplie plus d'une fois devant vous avant que vous puissiez voir bien exactement où il nous mène. Si le sujet n'est que cela, cette part exclue d'un champ entièrement défini par le signifiant, si ce n'est qu'à

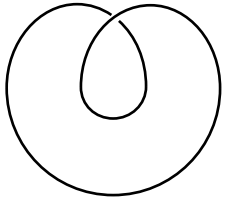

partir de cela que tout peut naître, il faut toujours savoir à quel niveau on le fait intervenir, ce terme sujet. Et malgré elle, parce que c'est à nous qu'elle parle, et parce que c'est à elle, et parce qu'il y a encore quelque chose qui n'est pas encore acquis, assumé, malgré tout, quand elle parle de ce choix par exemple qu'il y a à être sujet ou objet à propos, dans la relation du désir, eh bien, malgré elle, Mme Aulagnier se laisse glisser à réintroduire dans le sujet la personne, avec toute la dignité subséquente que vous savez que nous lui donnons dans nos temps éclairés, personnologie, personnalisme, personnalité et tout ce qui s'ensuit, aspect qui convient, dont chacun sait que nous vivons au milieu de cela. Jamais on n'en a autant parlé, de la personne. Mais enfin, comme notre travail n'est pas un travail qui doive beaucoup s'intéresser à ce qui se passe sur la place publique, nous avons à nous intéresser autrement au sujet.

Alors là, Mme Aulagnier a appelé à son secours le terme de « paramètre de l'angoisse ». Eh bien là quand même, à propos de personne et de personnologie, vous voyez un travail assez considérable qui m'a pris quelques mois, un travail de remarques sur le discours de notre ami Daniel Lagache. Je vous prie de vous y reporter, je vous prie de vous y reporter pour voir l'importance qu'aurait eu, dans l'articulation qu'elle nous a donnée de la fonction de l'angoisse et de cette espèce de sifflet coupé qu'elle constituerait au niveau de la parole, l'importance que devait normalement prendre dans son exposé la fonction *i (a),* autrement dit l'image spéculaire, qui n'est certes pas absente du tout dans son exposé, puisqu'en fin de compte c'est devant son miroir qu'elle a fini par nous traîner son psychotique, et c'est pourquoi, c'est parce qu'il y était venu tout seul, ce psychotique, c'est donc là qu'elle lui avait à juste titre donné rendez-vous. Et pour mettre un peu de sourire j'inscrirai, en marge des remarques qui ont fait son admiration dans ce qu'elle a cité, ces quatre petits vers inscrits au fond d'une assiette que j'ai chez moi :

*À Mina son miroir fidèle*
*Montre, hélas, des traits allongés*
*Ah ciel ! Oh Dieu ! S'écrie-t-elle,*
*Comme les miroirs sont changés !*

C'est effectivement ce que vous dit votre psychotique, montrant l'importance ici de la fonction, non pas de l'idéal du moi, mais du moi idéal comme place, non seulement où viennent se former les identifications proprement

moïques, mais aussi comme place où l'angoisse se produit, l'angoisse que je vous ai qualifiée de sensation du désir de l'Autre. La ramener, cette sensation du désir de l'Autre, à la dialectique du désir propre du sujet en face du désir de l'Autre, voilà toute la distance qu'il y a entre ce que j'avais amorcé et le niveau déjà très efficace où s'est soutenu tout le développement de Mme Aulagnier.

Mais ce niveau en quelque sorte, comme elle l'a dit, conflictuel, qui est de référence de deux désirs déjà, dans le sujet, constitués, ce n'est pas là ce qui d'aucune façon peut nous suffire pour situer la différence, la distinction qu'il y a dans les rapports du désir, par exemple au niveau des quatre espèces ou genres qu'elle a pour nous définis sous les termes de normal, pervers, névrosés, psychotique. Que la parole en effet fasse défaut en quelque chose à propos de l'angoisse, c'est en ceci que nous ne pouvons méconnaître comme un des paramètres absolument essentiels qu'elle ne peut désigner qui parle, qu'elle ne peut référer à ce point *i (a)* le *je* du discours lui-même, le *je* qui, dans le discours, se désigne comme celui-là qui actuellement parle, et l'associe à cette image de maîtrise qui se trouve à ce moment vacillante.

Et ceci a pu lui être rappelé par ce que j'ai noté dans ce qu'elle a bien voulu prendre comme point de départ, à propos du séminaire du 4 avril. Rappelez-vous l'image vacillante que j'ai essayé de dresser devant vous de ma confrontation obscure avec la mante religieuse, et de ceci que si j'ai d'abord parlé de l'image qui se reflétait dans son œil, c'était pour dire que l'angoisse commence à partir de ce moment essentiel où cette image est manquante. Sans doute le petit *a* que je suis pour le fantasme de l'Autre est essentiel, mais où il manque ceci, Mme Aulagnier ne le méconnaît pas, car elle l'a rétabli à d'autres passages de son discours, la médiation de l'imaginaire, c'est ça qu'elle veut dire, mais ce n'est point encore suffisamment articulé. C'est le *i (a)* qui manque, et qui est là en fonction.

Je ne veux pas pousser plus loin, parce que vous vous rendez bien compte qu'il ne s'agit de rien moins que de la reprise du discours du séminaire, mais c'est là que vous devez sentir l'importance de ce que nous introduisons. Il s'agit de ce qui va faire la liaison, dans l'économie signifiante, de la constitution du sujet à la place de son désir. Et vous devez ici entrevoir, supporter, vous résigner à ceci, qui exige de nous quelque chose qui paraît aussi loin de vos préoccupations ordinaires, enfin d'une chose qu'on peut décemment demander à d'honorables spécialistes comme vous, qui ne venez tout de même pas ici pour faire de la géométrie élémentaire. Rassurez-vous, ce n'est pas de la géométrie, puisque ce

n'est pas de la métrique, c'est quelque chose dont les géomètres n'ont eu jusqu'à présent aucune espèce d'idée, les dimensions de l'espace. J'irai jusqu'à vous dire que monsieur Descartes n'avait aucune espèce d'idée des dimensions de l'espace.

Les dimensions de l'espace, c'est quelque chose, d'un autre côté, qui a été décidé, valorisé par un certain nombre de plaisanteries faites autour de ce terme comme la quatrième dimension, ou la cinquième dimension et autres choses qui ont un sens tout à fait précis en mathématiques, mais dont il est toujours assez marrant d'entendre parler par les incompétents, de sorte que quand on parle de ça, on a toujours le sentiment qu'on fait ce qu'on appelle de la science-fiction, et ça a malgré tout quand même assez mauvaise réputation. Mais après tout, vous verrez que nous avons notre mot à dire là-dessus. J'ai commencé à l'articuler en ce sens que, psychiquement, je vous ai dit que nous n'avons accès qu'à deux dimensions. Pour le reste, il n'y a qu'une ébauche, qu'un au-delà. Pour ce qui est de l'expérience, en tout cas pour une hypothèse de recherche qui peut nous servir à quelque chose, de bien vouloir admettre qu'il n'y a rien de bien établi au-delà — et c'est déjà bien suffisamment riche et compliqué — de l'expérience de la surface. Mais ça ne veut pas dire que nous ne pouvons pas trouver, dans l'expérience de la surface à elle toute seule, le témoignage qu'elle, la surface, est plongée dans un espace qui n'est pas du tout celui que vous imaginez, avec votre expérience visuelle de l'image spéculaire.

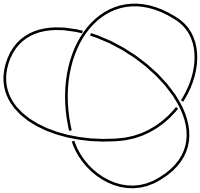

Et pour tout dire, ce petit objet, qui n'est rien que le nœud le plus élémentaire, non pas celui que je n'ai fait que faute d'avoir pu me faire tresser une cordelette qui se fermerait sur elle-même, [mais] simplement ceci, le nœud le plus élémentaire, celui qui se trace comme ça, suffit à porter en lui-même un certain nombre de questions que j'introduis en vous disant que la troisième dimension ne suffit absolument pas à rendre compte de la possibilité de cela. Pourtant, un nœud quand même, c'est quelque chose qui est à la portée de tout le monde ; ce n'est pas à la portée de tout le monde de savoir ce qu'il faisait en faisant un nœud, mais enfin, cela a pris une valeur métaphorique, les nœuds du mariage, les

nœuds de l'amour, les nœuds, sacrés ou pas, pourquoi est-ce qu'on en parle ? Ce sont des modes tout à fait simples, élémentaires, de mettre à votre portée le caractère usuel, si vous voulez bien vous y mettre, et devenu, une fois usuel, support possible d'une conversion qui, si elle se réalise, montrera bien tout de même après coup que, peut-être, ces termes doivent avoir quelque chose à faire avec ces références de structure dont nous avons besoin pour distinguer ce qui se passe, par exemple, à ces échelons que M^me^ Aulagnier a divisés en allant du normal au psychotique.

Est-ce qu'à ce point de jonction où, pour le sujet, se constitue l'image du nœud, l'image fondamentale, l'image qui permet la médiation entre le sujet et son désir, est-ce que nous ne pouvons pas introduire des distinctions fort simples et, vous le verrez, tout à fait utilisables en pratique, qui nous permettent de nous représenter d'une façon plus simple et moins source d'antinomie, d'aporie, d'embrouillis, de labyrinthe finalement, que ce que nous avions jusqu'ici à notre disposition, à savoir cette notion sommaire par exemple d'un intérieur et d'un extérieur, qui a en effet bien l'air d'aller de soi à partir de l'image spéculaire, et qui n'est pas du tout forcément celle qui nous est donnée dans l'expérience ?

# Leçon XIX

*9 mai 1962*

Nous avons, la dernière fois, entendu Madame Aulagnier nous parler de l'angoisse. J'ai rendu tout l'hommage qu'il méritait à son discours, fruit d'un travail et d'une réflexion tout à fait bien orientés. J'ai marqué en même temps combien certain obstacle que j'ai situé au niveau de la communication est toujours le même, celui qui se lève chaque fois que nous avons à parler du langage. Assurément les points sensibles, les points qui méritent, dans ce qu'elle nous a dit, d'être rectifiés sont ceux précisément où, mettant l'accent sur ce qui existe, l'indicible, elle en fait l'indice d'une hétérogénéité de ce que justement elle vise comme le « ne pouvant être dit », alors que ce dont il s'agit en la matière quand se produit l'angoisse est justement à saisir dans son lien avec le fait qu'il y a du « dire » et du « pouvant être dit ». C'est ainsi qu'elle ne peut pas donner toute sa pleine valeur à la formule que le désir de l'homme est le désir de l'Autre. Il n'est pas par référence d'un tiers qui serait renaissant, le sujet plus central, le sujet identique à soi-même, la conscience de soi hégélienne qui aurait à opérer la médiation entre deux désirs qu'elle aurait en quelque sorte en face de soi, le sien propre, comme un objet, et le désir de l'Autre. Et même à donner à ce désir de l'Autre la primauté, elle aurait à situer, à définir son propre désir dans une sorte de référence, de rapport ou non de dépendance à ce désir de l'Autre. Bien sûr à un certain niveau où nous pouvons toujours rester, il y a quelque chose de cet ordre, mais ce quelque chose est précisément ce grâce à quoi nous évitons ce qui est au cœur de notre expérience et ce qu'il s'agit de saisir. Et c'est pourquoi c'est pour cela que je tente de vous en forger un modèle, de ce qu'il s'agit de saisir. Ce qu'il s'agit de saisir, c'est que le sujet qui nous intéresse c'est le désir. Bien sûr

ceci ne prend son sens qu'à partir du moment où nous avons commencé d'articuler, de situer à quelle distance, à travers quel truchement, qui n'est pas d'écran intermédiaire mais de constitution, de détermination, nous pouvons situer le désir.

Ce n'est pas que la demande nous sépare du désir — s'il n'y avait qu'à l'écarter, la demande, pour le trouver ! — son articulation signifiante me détermine, me conditionne comme désir. C'est là le chemin long que je vous ai déjà fait parcourir. Si je vous l'ai fait aussi long, c'est parce qu'il fallait qu'il le soit pour que la dimension que ceci suppose vous fasse faire en quelque sorte l'expérience mentale de l'appréhender. Mais ce désir ainsi porté, reporté dans une distance, articulé tel, non pas au-delà du langage comme du fait d'une impuissance de ce langage, mais structuré comme désir de par cette puissance même, c'est lui maintenant qu'il s'agit de rejoindre pour que j'arrive à vous faire concevoir, saisir, et il y a dans la saisie, dans le *Begriff,* quelque chose de sensible, quelque chose d'une esthétique transcendantale qui ne doit pas être celle jusqu'ici reçue, puisque c'est justement à celle jusqu'ici reçue que la place du désir jusqu'à présent s'est dérobée. Mais c'est ce qui vous explique ma tentative, que j'espère devoir être réussie, de vous mener sur des chemins qui sont aussi de l'esthétique en tant qu'ils essaient d'attraper quelque chose qui n'a point été vu dans tout son relief, dans toute sa fécondité au niveau des intuitions non pas tellement spatiales que topologiques, car il faut bien que notre intuition de l'espace n'épuise pas tout ce qui est d'un certain ordre, puisqu'aussi bien ceux-là mêmes qui s'en occupent avec le plus de qualification, les mathématiciens, essaient de toutes parts, et y parviennent, à déborder l'intuition.

Je vous mène sur ce chemin en fin de compte pour dire les choses avec les mots, avec des mots qui soient des mots d'ordre ; il s'agit d'échapper à la prééminence de l'intuition de la sphère en tant qu'en quelque sorte elle commande très intimement, même quand nous n'y pensons pas, notre logique. Car, bien sûr, s'il y a une esthétique qui s'appelle transcendantale qui nous intéresse, c'est parce que c'est elle qui domine la logique. C'est pour cela qu'à ceux qui me disent : « Est-ce que vous ne pourriez pas nous dire vraiment les choses, nous faire comprendre ce qui se passe chez un névrosé et chez un pervers, et en quoi c'est différent, sans passer par vos petits tores et autres détours ? » je répondrai que c'est pourtant indispensable, tout aussi indispensable et pour la même raison, parce que c'est la même chose que de faire de la logique, car la logique dont il s'agit n'est pas chose vide. Les logiciens, comme les grammairiens, disputent,

et ces disputes, pour autant que bien sûr nous ne pouvons faire, à entrer sur leur champ, que les évoquer avec discrétion pour ne pas nous y perdre, mais toute la confiance que vous me faites repose sur ceci, c'est que vous me faites le crédit d'avoir fait quelque effort pour ne pas prendre le premier chemin venu et pour en avoir éliminé un certain nombre.

Mais quand même, pour vous rassurer, il me vient l'idée de vous faire remarquer qu'il n'est pas indifférent de mettre au premier plan, dans la logique, la fonction de l'hypothèse par exemple, ou la fonction de l'assertion. On fait dire au théâtre, dans ce qu'on appelle une adaptation, on fait dire à Ivan Karamazov : « Si Dieu n'existe pas, alors tout est permis ». Vous vous reportez au texte, vous lisez — et d'ailleurs, si mon souvenir est bon, c'est Aliocha qui dit cela, comme par hasard — : « Puisque Dieu n'existe pas, alors tout est permis ». Entre ces deux termes, il y a la différence du *si* au *puisque,* c'est-à-dire d'une logique hypothétique à une logique assertorique. Et vous me direz : « Distinction de logicien, en quoi est-ce qu'elle nous intéresse ? ».

Elle nous intéresse tellement que c'est pour représenter les choses de la première façon qu'au dernier terme, le terme kantien, on nous maintient l'existence de Dieu. Puisqu'en somme tout est là ; comme il est clair que tout n'est pas permis, alors dans la formule hypothétique il s'impose comme nécessaire que Dieu existe. Et voilà pourquoi votre fille est muette et comment, dans l'articulation enseignante de la libre pensée, on maintient au cœur de l'articulation de toute pensée valide l'existence de Dieu comme un terme sans quoi il n'y aurait même pas moyen d'avancer quelque chose où se saisisse l'ombre d'une certitude. Et vous savez — ce que j'ai cru devoir vous rappeler un peu sur ce sujet — que la démarche de Descartes ne peut pas passer par d'autres chemins. Il reste que ce n'est pas forcément à l'épingler du terme d'athéiste qu'on définira le mieux notre projet, qui est peut-être d'essayer de faire passer par autre chose les suites que comporte de fait, pour nous d'expérience, qu'il y ait du permis. « Il y a du permis parce qu'il y a de l'interdit », me direz-vous, tout contents de retrouver là l'opposition de l'A et du non-A, du blanc et du noir. Oui, mais cela ne suffit pas, parce que loin que ça épuise le champ, le permis et l'interdit, ce qu'il s'agit de structurer, d'organiser, c'est comment il est vrai que l'un et l'autre se déterminent, et fort étroitement, tout en laissant un champ ouvert qui, non seulement n'est pas par eux exclu, mais les fait se rejoindre, et dans ce mouvement de torsion, si l'on peut dire, donne sa forme à proprement parler à ce qui soutient le tout, c'est-à-dire la forme du désir. Pour tout dire, que le désir s'institue en

transgression, chacun sent, chacun voit bien, chacun a l'expérience de ceci, ce qui ne veut pas dire, ne peut même pas vouloir dire qu'il ne s'agit là que d'une question de frontière, de limite tracée. C'est au-delà de la frontière franchie que commence le désir.

Bien sûr, cela paraît souvent la voie la plus courte, mais c'est une voie désespérée. C'est par ailleurs que se fait le chemin de passage. Encore que la frontière, celle de l'interdit, ça ne signifie pas non plus de la faire descendre du ciel et de l'existence du signifiant. Quand je vous parle de la Loi, je vous en parle comme Freud, à savoir que si un jour elle a surgi, sans doute il a fallu que le signifiant y mette d'emblée sa marque, son poinçon, sa forme, mais c'est tout de même de quelque chose qui est un désir originel que le nœud a pu se former pour que se fondent ensemble la Loi comme limite et le désir dans sa forme. C'est cela que nous essayons de figurer pour entrer jusque dans le détail, reparcourir ce chemin qui est toujours le même, mais que nous serrons autour d'un nœud de plus en plus central dont je ne désespère pas de vous montrer la figure ombilicale. Nous reprenons le même chemin et nous n'oublions pas que ce qui est le moins situé pour nous en termes de références qui seraient soit légalistes, soit formalistes, soit naturalistes, c'est la notion du petit *a* en tant que ce n'est pas l'autre imaginaire qu'il désigne. Pour autant qu'à lui nous nous identifions dans la méconnaissance moïque, c'est *i (a)*. Et là aussi nous trouvons ce même nœud interne qui fait que ce qui a l'air d'être tout simple, que l'Autre nous est donné sous une forme imaginaire, ne l'est pas, en ceci que cet Autre, c'est justement de lui qu'il s'agit quand nous parlons de l'objet. De cet objet, il n'est pas du tout à dire que c'est tout simplement l'objet réel, que c'est précisément l'objet du désir en tant que tel, sans doute originel, mais que nous ne pouvons dire tel qu'à partir du moment où nous aurons saisis, compris, appréhendé ce que veut dire que le sujet, en tant qu'il se constitue comme dépendance du signifiant, comme au-delà de la demande, c'est le désir.

Or c'est ce point de la boucle qui n'est point encore assuré et c'est là que nous avançons, et c'est pour cela que nous rappelons l'usage que nous avons fait jusqu'ici du petit *a.* Où l'avons-nous vu ? Où allons-nous d'abord le désigner ? Dans le fantasme, où, bien évidemment, il a une fonction qui a quelque rapport avec l'imaginaire. Appelons-la *la valeur imaginaire dans le fantasme* Elle est tout autre que simplement projetable d'une façon intuitive dans la fonction de leurre telle qu'elle nous est donnée dans l'expérience biologique par exemple. C'est autre chose, et c'est ce que nous rappellent la formalisation du fantasme

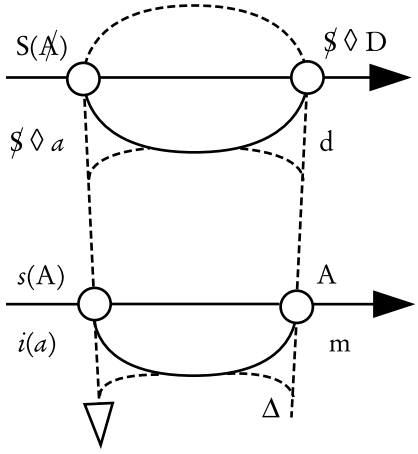


comme étant constitué dans son rapport par l'ensemble *$ désir de a [$◊a],* et la situation de cette formule dans le graphe qui montre homologiquement, par sa position à l'étage supérieur qui la fait l'homologue du *i (a)* de l'étage inférieur en tant qu'il est le support du moi, petit *m* ici, de même que *$ désir de a* est le support du désir. Qu'est-ce que cela veut dire ? C'est que le fantasme est là où le sujet se saisit, dans ce que je vous ai pointé pour être en question au second étage du graphe, sous la forme reprise au niveau de l'Autre, dans le champ de l'Autre, en ce point ici du graphe, de la question : « Qu'est-ce que ça veut ? », qui est aussi bien celle qui prendra la forme : « Que veut-il ? » si quelqu'un a su prendre la place, projetée par la structure, du lieu de l'Autre, à savoir de ce lieu de qui en est le maître et le garant. Ceci veut dire que sur le champ et le parcours de cette question le fantasme a une fonction homologue à celle de *i (a),* du moi idéal, moi imaginaire sur lequel je me repose ; que cette fonction a une dimension, sans doute quelquefois pointée et même plus d'une fois, dont il me faut ici vous rappeler qu'elle anticipe la fonction du moi idéal, comme vous le marque dans le graphe ceci que c'est par une sorte de retour qui permet quand même un court-circuit par rapport à la menée intentionnelle du discours considéré comme constituant, à ce premier étage, du sujet, qu'ici avant que signifié et signifiant se recroisant il ait constitué sa phrase, le sujet imaginairement anticipe celui qu'il désigne comme *moi.* C'est celui-là même sans doute que le *je* du discours supporte dans sa fonction de *shifter.* Le *je* littéral dans le discours n'est sans doute rien d'autre que le sujet même qui parle, mais celui que le sujet désigne ici comme son support idéal c'est à l'avance, dans un futur antérieur, celui qu'il imagine qui aura parlé : « Il aura parlé ». Au fond même du fantasme il y a de même un « Il l'aura voulu ».

Je ne pousse pas plus loin. Ainsi cette ouverture ni cette remarque ne se repèrent, qu'au départ de notre chemin dans le graphe j'ai tenu impliquée une dimension de temporalité. Le graphe est fait pour montrer déjà ce type de nœud que nous sommes pour l'instant en train de chercher au niveau de l'identification. Les deux courbes s'entrecroisant en sens contraire, montrant que synchronisme

n'est pas simultanéité, sont déjà indiquant dans l'ordre temporel ce que nous sommes en train d'essayer de nouer dans le champ topologique. Bref, le mouvement de succession, la cinétique signifiante, voici ce que supporte le graphe. Je le rappelle ici pour vous montrer la portée du fait que je n'en ai point fait tellement état doctrinal, de cette dimension temporelle, dont la phénoménologie contemporaine fait ses choux gras, parce que, à la vérité, je crois qu'il n'y a rien de plus mystificatoire que de parler du temps à tort et à travers.

Mais c'est quand même — ici je prends acte pour vous l'indiquer — là qu'il nous en faudra revenir pour en constituer, non plus une cinétique, mais une dynamique temporelle, ce que nous ne pourrons faire qu'après avoir franchi ce qu'il s'agit de faire pour l'instant, à savoir, le repérage topologique spatialisant de la fonction identificatoire. Ceci veut dire que vous auriez tort de vous arrêter à quoi que ce soit que j'aie déjà formulé, que j'ai cru devoir formuler de façon également anticipante sur le sujet de l'angoisse, avec le complément qu'a bien voulu y ajouter Madame Aulagnier l'autre jour, tant qu'effectivement ne sera pas restituée, rapportée, ramenée dans le champ de cette fonction ce que j'ai déjà indiqué depuis toujours, je peux dire dès l'article sur le stade du miroir, qui distinguait le rapport de l'angoisse du rapport de l'agressivité, c'est à savoir la tension temporelle.

Revenons à notre fantasme et au *petit a,* pour saisir ce dont il s'agit dans cette imaginification propre à sa place dans le fantasme. Il est bien sûr que nous ne pouvons pas l'isoler sans son corrélatif du $, du fait que l'émergence de la fonction de l'objet du désir comme *petit a* dans le fantasme est corrélative de cette sorte de *fading,* d'évanouissement du symbolique qui est cela même que j'ai articulé la dernière fois — je crois en répondant à Madame Aulagnier, si mon souvenir est bon — comme l'exclusion déterminée par la dépendance même du sujet de l'usage du signifiant. C'est pourquoi c'est en tant que le signifiant a à redoubler son effet à vouloir se désigner lui-même que le sujet surgit comme exclusion du champ même qu'il détermine, n'étant alors ni celui qui est désigné, ni celui qui désigne, mais à ceci près, qui est le point essentiel, que ceci ne se produit qu'en rapport avec le jeu d'un objet, d'abord comme alternance d'une présence et d'une absence. Ce que veut dire d'abord formellement la conjonction $ et *petit a,* c'est que dans le fantasme, sous son aspect purement formel et radicalement, le sujet se fait *–a,* absence de *a* et rien que cela, devant le *petit a* au niveau, si vous voulez, de ce que j'ai appelé l'identification au trait unaire. L'identification n'est introduite, ne s'opère purement et simplement que dans ce produit du

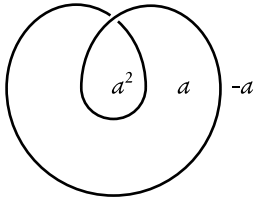


$-a$ par le *petit a*, et qu'il n'est pas difficile de voir en quoi — non pas simplement comme par un jeu mental, mais parce que nous y sommes ramenés par quelque chose qui est, à nous, notre mode de quelque chose qui reçoit là légitimement sa formule — le $-a^2 = 1$ qui en résulte nous introduit à ce qu'il y a de charnel, d'impliqué dans ce symbole mathématique du $\sqrt{-1}$. Bien entendu, nous ne nous arrêterions pas à un tel jeu si nous n'y étions ramenés par plus d'un biais d'une façon convergente.

Reprenons pour l'instant notre marche pour tenter de désigner ce que commande pour nous, dans le dessin de la structure, la nécessité de rendre compte de la forme à laquelle le désir nous conduit. Ne l'oublions pas, le désir inconscient tel que nous avons à en rendre compte, il se trouve dans la répétition de la demande, et après tout, depuis l'origine de ce que Freud pour nous module, c'est lui qui la motive. Je vois quelqu'un qui me dit : « Eh bien oui, bien sûr on ne parle jamais de ça ! », à ceci près que pour nous, le désir ne se justifie pas seulement d'être tendance, il est autre chose. Si vous entendez, si vous suivez ce que j'entends vous signifier par le désir, c'est que nous ne nous contentons pas de la référence opaque à un automatisme de répétition, nous l'avons parfaitement identifié, il s'agit de la recherche, à la fois nécessaire et condamnée, d'une fois unique, qualifiée, épinglée comme telle par ce trait unaire, celui-là même qui ne peut se répéter, sinon toujours à être un autre. Et dès lors, dans ce mouvement, cette dimension nous apparaît par quoi le désir, c'est ce qui supporte le mouvement, sans doute circulaire, de la demande toujours répétée, mais dont un certain nombre de répétitions peuvent être conçues — c'est là l'usage de la topologie du tore — comme achevant quelque chose. Le mouvement de bobine de la répétition de la demande se boucle quelque part, même virtuellement, définissant une autre boucle qui s'achève de cette répétition même et qui dessine quoi ? l'objet du désir ; ce qui pour nous est nécessaire à formuler ainsi, pour autant qu'également au départ ce que nous instituons comme base même de toute notre appréhension de la signification analytique, c'est essentiellement ceci que, sans doute nous parlons d'un objet oral, anal, etc., mais que cet

objet nous importe, cet objet structure ce qui pour nous est fondamental du rapport du sujet au monde en ceci, que nous oublions toujours, c'est que cet objet ne reste pas objet du besoin ; c'est du fait d'être pris dans le mouvement répétitif de la demande, dans l'automatisme de répétition, qu'il devient objet du désir.

C'est ce que j'ai voulu vous montrer le jour où, par exemple, prenant le sein comme signifiant de la demande orale, je vous montrai que justement c'est à cause de cela qu'éventuellement — c'était ce que j'avais de plus simple pour vous le faire toucher du doigt — c'est justement à ce moment-là que le sein réel devient, non pas objet de nourriture, mais objet érotique, nous montrant une fois de plus que la fonction du signifiant exclut que le signifiant puisse se signifier lui-même. C'est justement parce que l'objet devient reconnaissable comme signifiant d'une demande latente qu'il prend valeur d'un désir qui est d'un autre registre. La dimension libidinale, sur laquelle on a commencé d'entrer dans l'analyse comme marquant tout désir humain, ça ne veut dire, ça ne peut vouloir dire que cela. Cela ne veut pas dire qu'il ne soit pas nécessaire de le rappeler. C'est le facteur de cette transmutation qu'il s'agit de saisir. Le facteur de cette transmutation, c'est la fonction du phallus, et il n'y a pas moyen de la définir autrement. La fonction du phallus φ, c'est ce à quoi nous allons essayer de donner son support topologique. Le phallus, sa vraie forme, qui n'est pas forcément celle d'une queue, encore que ça y ressemble beaucoup, c'est cela que je ne désespère pas de vous dessiner au tableau. Si vous étiez capables sans succomber au vertige de contempler avec quelque suite ladite queue dont je parlai, vous pourriez apercevoir qu'avec son prépuce, c'est drôlement fait. Cela vous aiderait peut-être à vous apercevoir que la topologie n'est pas la chose chiffon de papier que vous vous imaginez, comme vous aurez l'occasion certainement de vous en rendre compte. Ceci dit, ce n'est pas pour rien sans doute qu'à travers des siècles d'histoire de l'art il n'y a que des représentations vraiment si lamentablement grossières de ce que j'appelle la queue. Enfin, commençons par rappeler ceci tout de même, parce qu'il ne faut pas aller trop vite, il n'est jamais tant là, ce phallus, c'est de là qu'il faut partir, que quand il est absent. Ce qui est déjà un bon signe pour présumer que c'est lui qui est le pivot, le point tournant de la constitution de tout objet comme objet de désir. Qu'il ne soit jamais tant là que quand il est absent, il serait fâcheux que j'aie besoin de vous le rappeler plus que d'une indication, qu'il ne me suffise pas de vous évoquer l'équivalence *girl-phallus,* pour tout dire, que la silhouette omnipré-

sente de Lolita peut vous faire sentir. Je n'ai pas besoin tellement de Lolita que ça, il y a des gens qui savent très bien ressentir ce qu'est simplement l'apparition d'un bourgeon sur une petite branche d'arbre. Ce n'est évidemment pas le phallus, car quand même, le phallus c'est le phallus, c'est quand même sa présence justement là où il n'est pas. Cela va même très loin. Mme Simone de Beauvoir a fait tout un livre pour reconnaître Lolita dans Brigitte Bardot. La distance qu'il y a entre l'épanouissement achevé du charme féminin et ce qui est proprement le ressort, l'activité érotique de Lolita, me paraît constituer une béance totale, la chose au monde la plus facile à distinguer. Le phallus, quand avons-nous commencé ici de nous en occuper d'une façon qui soit un peu structurante et féconde ? C'est évidemment à propos des problèmes de la sexualité féminine. Et la première introduction de la différence de structure entre demande et désir, ne l'oublions pas, c'est à propos des faits découverts dans tout leur relief originel par Freud quand il a abordé ce sujet, c'est-à-dire qui s'articulent de la façon la plus resserrée à cette formule, que c'est parce qu'il a à être demandé là où il n'était pas, le phallus, à savoir chez la mère, à la mère, par la mère, pour la mère, que par là passe le chemin normal par où il peut venir à être désiré par la femme. Si tant est que ceci lui arrive, qu'il puisse être constitué comme objet de désir, l'expérience analytique met l'accent sur ceci qu'il faut que le processus passe par une primitive demande, avec tout ce qu'elle comporte en l'occasion d'absolument fantasmatique, d'irréel, contraire à la nature, une demande structurée comme telle, et une demande qui continue à véhiculer ses marques à ce point qu'elle apparaît inépuisable et que tout l'accent de ce que dit Freud ne veut pas dire que ça suffise pour que monsieur Jones lui-même l'entende, cela veut dire que c'est dans la mesure où le phallus peut continuer à rester indéfiniment objet de demande à celui qui ne peut pas le donner sur ce plan, que justement s'élève toute la difficulté à ce que même il atteigne à ce qui semblerait même — si vraiment Dieu les avait faits homme et femme, comme dit l'athée Jones, pour qu'ils soient l'un pour l'autre comme le fil est pour l'aiguille — ce qui semblerait pourtant naturel que le phallus fût d'abord objet de désir. C'est par la porte d'entrée, et la porte d'entrée difficile, et la porte d'entrée qui tord le rapport avec lui, que ce phallus entre, même là où il semble être l'objet le plus naturel, dans la fonction de l'objet.

Le schéma topologique que je vais former pour vous et qui consiste, par rapport à ce qui d'abord s'est présenté pour vous sous cette forme du huit inversé, est destiné à vous avertir de la problématique de tout usage limitatif du signi-

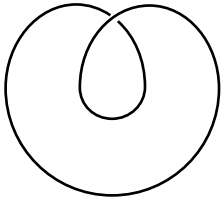

fiant, en tant que par lui un champ limité ne peut être identifié à celui pur et simple d'un cercle. Le champ marqué à l'intérieur n'est pas aussi simple que cela, ici, que ce qui marquait un certain signifiant au-dehors. Il y a quelque part nécessairement, du fait que le signifiant se redouble, est appelé à la fonction de se signifier lui-même, un champ produit qui est d'exclusion et par quoi le sujet est rejeté dans le champ extérieur. J'anticipe et profère que le phallus dans sa fonction radicale est seul signifiant, mais, quoiqu'il puisse se signifier lui-même, il est innommable comme tel. S'il est dans l'ordre du signifiant, car c'est un signifiant et rien d'autre, il peut être posé sans différer de lui-même. Comment le concevoir intuitivement ? Disons qu'il est le seul nom qui abolisse toutes les autres nominations et que c'est pour cela qu'il est indicible. Il n'est pas indicible puisque nous l'appelons le phallus, mais on ne peut pas à la fois dire le phallus et continuer de nommer d'autres choses.

Dernier repère, dans nos pointages au début d'une de nos journées scientifiques, quelqu'un a essayé d'articuler d'une certaine façon la fonction transférentielle la plus radicale occupée par l'analyste en tant que tel. C'est certainement une approche qui n'est point à négliger qu'il soit arrivé à articuler tout crûment — et ma foi qu'on puisse avoir le sentiment que c'est quelque chose de culotté — que l'analyste dans sa fonction ait la place du phallus, qu'est-ce que ça peut vouloir dire ? C'est que le phallus à l'Autre, c'est très précisément ce qui incarne, non pas le désirable, l'ερωμενον, bien que sa fonction soit celle du facteur par quoi quelqu'objet que ce soit soit introduit à la fonction d'objet du désir, mais celle du désirant, de l'ερων. C'est en tant que l'analyste est la présence-support d'un désir entièrement voilé qu'il est ce *Che vuoi* ? incarné.

Je rappelai tout à l'heure qu'on peut dire que le facteur φ a valeur phallique constitutive de l'objet même du désir ; il la supporte et il l'incarne, mais c'est une fonction de subjectivité tellement redoutable, problématique, projetée dans une altérité si radicale, et c'est bien pour cela que je vous ai menés et ramenés à ce carrefour, l'année dernière, comme étant le ressort essentiel de toute la question du transfert ; que doit-il être, ce désir de l'analyste ?

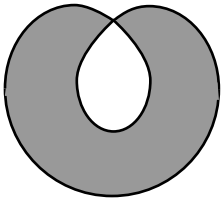

Pour l'instant, ce qui se propose à nous c'est de trouver un modèle topologique, un modèle d'esthétique transcendantale qui nous permette de rendre compte à la fois de toutes ces fonctions du phallus. Y-a-t-il quelque chose qui ressemble à cela ? qui, comme cela, soit ce qu'on appelle en topologie une surface close, notion qui prend sa fonction, à laquelle nous avons le droit de donner une valeur homologue, une valeur équivalente de la fonction de signifiance, parce que nous pouvons la définir par la fonction de la coupure. J'y ai déjà fait plusieurs fois référence ; la coupure, entendez-la avec une paire de ciseaux sur un ballon de caoutchouc, de façon à inhiber, par des habitudes qu'on peut bien qualifier de séculaires, que dans bien des cas une foule de problèmes qui se posent ne sautent pas aux yeux. Quand j'ai cru vous dire des choses très simples à propos du huit intérieur sur la surface d'un tore, et qu'ensuite j'ai déroulé mon tore croyant que ça allait de soi, qu'il y avait longtemps que je vous avais expliqué qu'il y avait une façon d'ouvrir le tore avec un coup de ciseaux, et quand vous ouvrez le tore à travers vous avez une ceinture ouverte, le tore est réduit à cela [ci-contre], et il suffit à ce moment-là d'essayer de projeter sur cette surface, le rectangle, que nous aurions mieux fait d'appeler quadrilatère, d'appliquer là-dessus ce que nous avons désigné auparavant sous cette forme de huit renversé, pour voir ce qui se passe et à quoi quelque chose est effectivement limité, quelque chose peut être choisi, distingué entre un champ limité par cette coupure et, si vous voulez, ce qui est au-dehors. Ce qui ne va pas tellement de soi, ne saute pas aux yeux. Néanmoins, cette petite image que je vous ai représentée semble avoir pour certains, au premier choc, fait problème. C'est donc que ça n'est pas tellement facile.

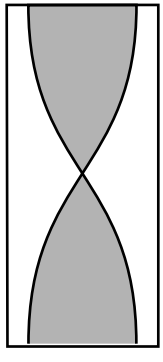

La prochaine fois j'aurai, non seulement à y revenir, mais à vous montrer quelque chose dont je n'ai pas lieu de faire mystère avant, car après tout, si certains veulent s'y préparer, je leur indique que je parlerai d'un autre mode de surface, définie comme telle et purement en termes de surface, dont j'ai déjà prononcé le nom et qui nous sera très utile. Cela s'appelle en anglais, où les ouvrages sont les plus nombreux, un *cross-cap,* ce qui veut dire quelque chose comme bonnet croisé. On l'a traduit en français à certaines occasions par le terme de mitre, avec quoi effectivement cela peut avoir une ressemblance grossière. Cette forme de surface topologique définie comporte en soi certainement un attrait purement spéculatif et mental qui, j'espère, ne manquera pas de vous retenir. Je prendrai soin de vous en donner des représentations figurées que j'ai faites nombreuses, et surtout sous les angles qui ne sont pas ceux bien sûr sous lesquels elles intéressent les mathématiciens ou sous lesquels vous les trouverez représentées dans les quelques ouvrages concernant la topologie. Mes figures conserveront toute leur fonction originale, étant donné que je ne leur donne pas le même usage et que ce n'est pas les mêmes choses que j'ai recherchées.

Sachez pourtant que ce qu'il s'agit de former d'une façon sensée, d'une façon sensible, est destiné à comporter comme support un certain nombre de réflexions, et d'autres qui sont attendues à la suite, les vôtres à l'occasion ; à comporter une valeur, si je puis dire, mutative qui vous permette de penser les choses de la logique, par lesquelles j'ai commencé, d'une autre façon que ne les maintiennent pour vous arrimées les fameux cercles d'Euler.

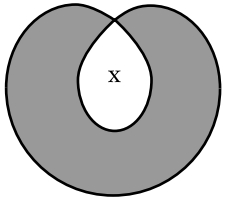


Loin que ce champ intérieur [x] du huit soit obligatoirement et pour tout un champ exclu, au moins dans une forme topologique, fait plus sensible et des plus représentables, et des plus amusants des *cross-caps* en question, pour autant que loin que ce champ soit un champ à exclure, il est au contraire parfaitement à garder. Bien sûr ne nous montons pas la tête ; il y aurait une façon qui serait tout à fait simple de l'imager [d']une façon à garder. Ce n'est pas très difficile, vous n'avez qu'à prendre quelque chose qui ait une forme un petit peu appropriée, un

cercle mou et, le tordant d'une certaine façon et le repliant, d'avoir devant, une languette dont le bas serait en continuité avec le reste des bords. Seulement il y a tout de même ceci, que ça n'est jamais qu'un artifice, à savoir que ce bord est effectivement toujours le même bord. C'est bien de cela qu'il s'agit ; il s'agit de savoir très différemment si cette surface, [qui] fait litige pour nous, qui se trouve symboliser esthétiquement, intuitivement, une autre portée possible de la limite signifiante du champ marqué, est réalisable d'une façon différente et en quelque sorte immédiate à obtenir, par simple application des propriétés d'une surface dont vous n'avez pas, jusqu'à présent, l'habitude. C'est ce que nous verrons la prochaine fois.

# Leçon XX

*16 mai 1962*

Cette élucubration de la surface, j'en justifie la nécessité, il est évident que ce que je vous en donne est le résultat d'une réflexion. Vous n'avez pas oublié que la notion de surface en topologie ne va pas de soi et n'est pas donnée comme une intuition. La surface est quelque chose qui ne va pas de soi. Comment l'aborder ? À partir de ce qui, dans le réel, l'introduit, c'est-à-dire ce qui montrerait que l'espace n'est pas cette étendue ouverte et méprisable comme le pensait Bergson. L'espace n'est pas si vide qu'il croyait, il recèle bien des mystères.

Posons au départ certains termes. Il est certain qu'une première chose essentielle dans la notion de surface est celle de face ; il y aurait deux faces ou deux côtés. Cela va de soi si cette surface, nous la plongeons dans l'espace. Mais pour nous approprier ce que peut pour nous prendre la notion de surface, il faut que nous sachions ce qu'elle nous livre de ses seules dimensions. Voir ce qu'elle peut nous livrer en tant que surface divisant l'espace de ses seules dimensions, nous suggère une amorce qui va nous permettre de reconstruire l'espace autrement que nous croyions en avoir l'intuition. En d'autres termes, je vous propose de considérer comme plus évident [du fait de la capture imaginaire], plus simple, plus certain [car lié à l'action], plus structural de partir de la surface pour définir l'espace, dont je tiens que nous sommes peu assurés, disons plutôt définir le lieu, que de partir du lieu pour définir la surface. [Vous pouvez d'ailleurs vous reporter à ce que la philosophie a pu dire du lieu]. Le lieu de l'Autre a déjà sa place dans notre séminaire.

Pour définir la face d'une surface, il ne suffit pas de dire que c'est d'un côté et de l'autre, d'autant plus que ça n'a rien de satisfaisant, et si quelque chose nous

donne le vertige pascalien, c'est bien ces deux régions dont le plan infini diviserait tout l'espace. Comment définir cette notion de face ? C'est le champ où peut s'étendre une ligne, un chemin, sans avoir à rencontrer un bord. Mais il y a des surfaces sans bord, le plan à l'infini, la sphère, le tore et plusieurs autres qui comme surfaces sans bord se réduisent pratiquement à une seule, le *cross-cap* ou *mitre* ou *bonnet* figuré ci-dessous [fig. 1].

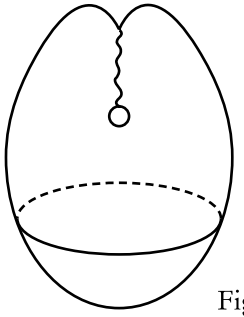

Fig. 1

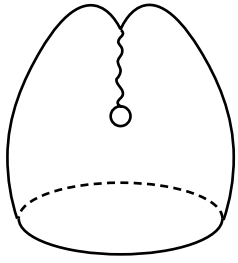

Fig. 2

Le *cross-cap* dans les livres savants, c'est ça [fig. 2], coupé pour pouvoir s'insérer sur une autre surface. Ces trois surfaces, sphère, tore, *cross-cap* sont des surfaces closes élémentaires à la composition desquelles toutes les autres surfaces closes peuvent se réduire. J'appellerai néanmoins *cross-cap* la figure 1. Son vrai nom est *le plan projectif* de la théorie des surfaces de Riemann, dont ce plan est la base. Il fait intervenir au moins la quatrième dimension. Déjà la troisième dimension, pour nous psychologues des profondeurs, fait assez problème pour que nous la considérions comme peu assurée. Néanmoins dans cette simple figure, le *cross-cap*, la quatrième est déjà impliquée nécessairement. Le nœud élémentaire fait l'autre jour avec une ficelle présentifie déjà la quatrième dimension. Il n'y a pas de théorie topologique valable sans que nous fassions intervenir quelque chose qui nous mènera à la quatrième dimension.

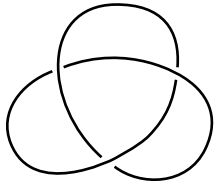

Si ce nœud, vous voulez essayer de le reproduire en usant du tore, en suivant les tours et les détours que vous pouvez faire à la surface d'un tore, vous pourriez après plusieurs tours revenir sur une ligne qui se boucle comme le nœud ci-dessus. Vous ne pouvez le faire sans que la ligne se coupe elle-même. Comme sur la surface du tore vous ne pourrez pas marquer que la ligne passe au-dessus ou au-dessous, il n'y a pas moyen de faire ce nœud sur le tore[1]. Il est par contre parfaitement faisable sur le *cross-cap*. Si cette surface implique la présence de la quatrième dimension, c'est un commencement de preuve que le plus simple nœud implique la quatrième dimension.

Cette surface, le *cross-cap*, je vais vous dire comment vous pouvez l'imaginer. Ça n'imposera pas sa nécessité, par là-même, pour nous, menée. Elle n'est pas sans rapport avec le tore, elle a même avec le tore le rapport le plus profond. La façon la plus simple de vous donner ce rapport est de vous rappeler comment le tore est construit quand on le décompose sous une forme polyédrique, c'est-à-dire en le ramenant à son polygone fondamental. Ici, ce polygone fondamental, c'est un quadrilatère.

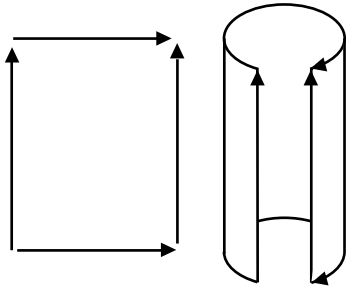

Fig. 3

Si ce quadrilatère, vous le repliez sur lui-même, vous aurez un tube en joignant les bords [fig. 3]. Si on vectorise ces bords en convenant que ne peuvent être accolés l'un à l'autre que les vecteurs qui vont dans le même sens, le début d'un vecteur s'appliquant au point où se termine l'autre vecteur, dès lors on a toutes les coordonnées pour définir la structure du tore.

Si vous faites une surface dont le polygone fondamental est ainsi défini par des vecteurs allant tous dans le même sens sur le quadrilatère de base, si vous partez d'un polygone ainsi défini [fig. 4-1], ça ferait seulement deux bords, ou même un seul ; vous obtenez ce que je vous matérialise comme la *mitre* [fig. 4-2]. Je reviendrai sur sa fonction de symbolisation de quelque chose et ça sera plus clair quand ce nom servira de support.

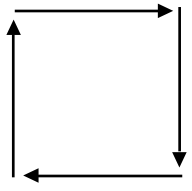

Fig. 4-1

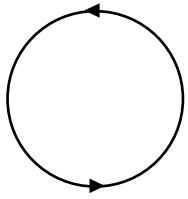

Fig. 4-2

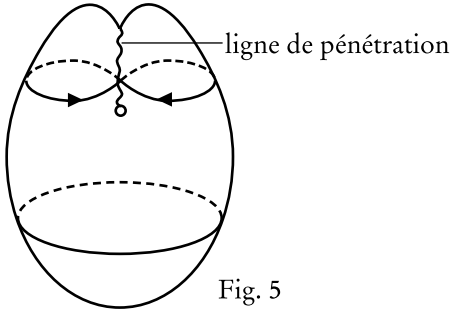


Fig. 5

En coupe avec sa gueule de mâchoire ça n'est pas ce que vous croyez. Ceci [fig. 5] est une ligne de pénétration grâce à quoi ce qui est [en avant ?], au-dessous est une demi-sphère ; en haut la paroi passe par pénétration dans la paroi opposée et revient en avant. Pourquoi cette forme-là plutôt qu'une autre ? Son polygone fondamental est distinct de celui du tore [fig. 6]. Un polygone dont les bords sont marqués par des vecteurs de même direction, et distinct de celui du tore, qui part d'un point pour aller au point opposé, qu'est-ce que ça fait comme surface ?

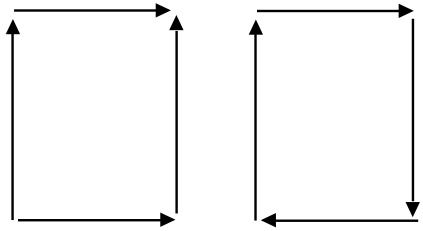


Fig. 6

Dès maintenant se dégagent des points problématiques de ces surfaces. Je vous ai introduit les surfaces sans bord à propos de la face. S'il n'y a pas de bord, comment définir la face ? Et si nous nous interdisons autant que possible de plonger trop vite notre modèle dans la troisième dimension, là où il n'y a pas de bord, nous serons assurés qu'il y a un intérieur et un extérieur. C'est ce que suggère cette surface sans bord par excellence qu'est la sphère. Je veux vous détacher de cette intuition indécise, il y a ce qui est au-dedans et ce qui est au-dehors. Pourtant pour les autres surfaces, cette notion d'intérieur et d'extérieur se dérobe. Pour le plan infini, elle ne suffirait pas. Pour le tore, l'intuition colle en apparence suffisamment parce qu'il y a l'intérieur d'une chambre à air et l'extérieur. Néanmoins, ce qui se passe dans le champ par où cet espace extérieur traverse le tore, c'est-à-dire l'espace du trou central, là est le nerf topologique de ce qui a fait l'intérêt du tore et où le rapport de l'inté-

rieur et de l'extérieur s'illustre de quelque chose qui peut nous toucher. Remarquez que, jusqu'à Freud, l'anatomie traditionnelle un tant soit peu *Naturwissenschaft*, avec Paracelse et Aristote, a toujours fait état, parmi les orifices du corps, des organes des sens comme d'authentiques orifices. La théorie psychanalytique, en tant que structurée par la fonction de la libido, a fait un choix bien étroit parmi les orifices et ne nous parle pas des orifices sensoriels comme orifices, sinon à les ramener au signifiant des orifices d'abord choisis. Quand on a fait de la scoptophilie une scoptophagie, on dit que l'identification scoptophile est une identification orale, comme le fait Fenichel. Le privilège des orifices oraux, anaux et génitaux nous retient en ceci que ce ne sont pas vraiment les orifices qui donnent sur l'intérieur du corps ; le tube digestif n'est qu'une traversée, il est ouvert sur l'extérieur. Le vrai intérieur est l'intérieur mésodermique et les orifices qui y introduisent existent bel et bien sous la forme des yeux ou de l'oreille dont jamais la théorie psychanalytique ne fait mention comme tels, sauf sur la couverture de la revue *La Psychanalyse.* C'est la vraie portée donnée au trou central du tore, encore que ce ne soit pas un véritable intérieur, mais que ça nous suggère quelque chose de l'ordre d'un passage de l'intérieur à l'extérieur.

Ceci nous donne l'idée qui vient à l'inspection de cette surface close, le *cross-cap*. Supposez quelque chose d'infiniment plat qui se déplace sur cette surface [fig. 7], passant de l'extérieur [1] de la surface close à l'intérieur [2] pour suivre plus loin à l'intérieur [3] jusqu'à ce qu'il arrive à la ligne de pénétration où il ressurgira à l'extérieur [4] de dos. Ceci montre la difficulté de la définition de la distinction intérieur-extérieur, même lorsqu'il s'agit d'une surface close, d'une surface sans bord.

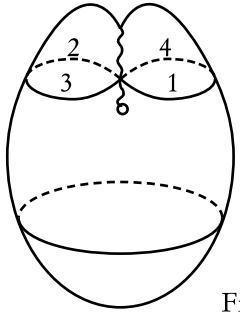


Fig. 7

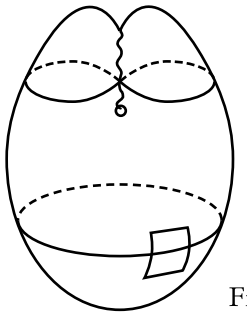

Fig. 8

Je n'ai fait qu'ouvrir la question pour vous montrer que l'important dans cette figure c'est que cette ligne de pénétration doit être tenue par vous pour nulle et non avenue. On ne peut le [ce paradoxe] matérialiser au tableau sans faire intervenir cette ligne de pénétration, car l'intuition spatiale ordinaire exige qu'on la montre, mais la spéculation n'en tient aucun compte. On peut la faire glisser indéfiniment, cette ligne de pénétration. Il n'y a rien de l'ordre d'une couture, il n'y a pas de passage possible. À cause de cela, le problème de l'intérieur et de l'extérieur est soulevé dans toute sa confusion. Il y a deux ordres de considérations quant à la surface, métrique et topologique. Il faut renoncer à toute considération métrique. En effet à partir de ce carré [fig. 8], je pourrais donner toute la surface, du point de vue topologique ; cela n'a aucun sens. Topologiquement la nature des rapports structuraux qui constituent la surface est présente en chaque point, la face interne se confond avec la face extérieure, pour chacun de ses points et de ses propriétés.

Pour marquer l'intérêt de ceci, nous allons évoquer une question encore jamais posée qui concerne le signifiant ; un signifiant n'a-t-il pas toujours pour lieu une surface ? Ça peut paraître une question bizarre, mais elle a au moins l'intérêt, si elle est posée, de suggérer une dimension. Au premier abord le graphique comme tel exige une surface, si tant est que l'objection peut s'élever qu'une pierre levée, une colonne grecque c'est un signifiant et que ça a un volume ; n'en soyez pas si sûrs, si sûrs de pouvoir introduire la notion de volume avant d'être bien assurés de ce qui concerne la notion de surface. Surtout si, en mettant les choses à l'épreuve, vous vous apercevez que la notion de volume n'est pas saisissable autrement qu'à partir de celle de l'enveloppe. Nulle pierre levée ne nous a intéressés par autre chose, je ne dirai pas, que son enveloppe, ce qui serait aller à un sophisme, mais par ce qu'elle enveloppe. Avant d'être des volumes, l'architecture s'est faite à mobiliser, à arranger des surfaces autour d'un

vide. Des pierres levées servent à faire des alignements ou des tables, à faire quelque chose qui sert par le trou qu'il y a autour.

Car c'est cela le reste à quoi nous avons affaire. Si, attrapant la nature de la face, je suis parti de la surface avec bords pour vous faire remarquer que le critère nous défaillait aux surfaces sans bord, s'il est possible de vous montrer une surface sans bord fondamentale, où la définition de la face n'est pas forcée, puisque la surface sans bord n'est pas faite pour résoudre le problème de l'intérieur et de l'extérieur, nous devons tenir compte de la distinction d'une surface *sans* avec une surface *avec*, elle a le rapport le plus étroit avec ce qui nous intéresse, à savoir le trou qui est à faire entrer positivement comme tel dans la théorie des surfaces. Ce n'est pas un artifice verbal. Dans la théorie combinatoire de la topologie générale, toute surface triangulable, c'est-à-dire composable de petits morceaux triangulaires que vous collez les uns aux autres, tore ou *cross-cap*, peut se réduire par le moyen du polygone fondamental à une composition de la sphère à laquelle seraient adjoints plus ou moins d'éléments toriques, d'éléments de *cross-cap*, et des éléments purs trous indispensables représentés par ce vecteur bouclé sur lui-même. Est-ce qu'un signifiant, dans son essence la plus radicale, ne peut être envisagé que comme *coupure* dans une surface, ces deux signes *plus grand* >, et *plus petit* <, ne s'imposant que de leur structure de coupure inscrite sur quelque chose où toujours est marquée, non seulement la continuité d'un plan sur lequel la suite s'inscrira, mais aussi la direction vectorielle où ceci se retrouvera toujours ? Pourquoi le signifiant dans son incarnation corporelle, c'est-à-dire vocale, s'est toujours présenté à nous comme d'essence discontinue ? Nous n'avions donc pas besoin de la surface, la discontinuité le constitue. L'interruption dans le successif fait partie de sa structure. Cette dimension temporelle du fonctionnement de la chaîne signifiante que j'ai d'abord articulée pour vous comme succession, a pour suite que la scansion introduit un élément de plus que la division de l'interruption modulatoire, elle introduit la hâte que j'ai insérée en tant que hâte logique. C'est un vieux travail *Le temps logique.* Le pas que j'essaye de vous faire franchir a déjà commencé d'être tracé, c'est celui où se noue la discontinuité avec ce qui est l'essence du signifiant, à savoir la différence. Si ce sur quoi nous avons fait pivoter, nous avons ramené sans cesse cette fonction du signifiant, c'est à attirer votre attention sur ceci que, même à répéter le même, le même, d'être répété s'inscrit comme distinct. Où est l'interpolation d'une différence ? Réside-t-elle seulement dans la coupure, c'est ici que l'introduction de la dimension topologique au-delà de la scansion temporelle nous intéresse, ou dans ce quelque chose d'autre que nous appellerons la simple

possibilité d'être différent, l'existence de la batterie différentielle qui constitue le signifiant et par laquelle nous ne pouvons pas confondre synchronie avec simultanéité à la racine du phénomène, synchronie qui fait que, réapparaissant le même, c'est comme distinct de ce qu'il répète que le signifiant réapparaît, et ce qui peut être considéré comme distinguable, c'est l'interpolation de la différence, pour autant que nous ne pouvons poser comme fondement de la fonction signifiante l'identité du *A est A*, à savoir que la différence est dans la coupure, ou dans la possibilité synchronique qui constitue la différence signifiante. En tout cas, ce qui se répète comme signifiant n'est différent que de pouvoir être inscrit.

Il n'en reste pas moins que la fonction de la coupure nous importe au premier chef dans ce qui peut être écrit. Et c'est ici que la notion de surface topologique doit être introduite dans notre fonctionnement mental parce que c'est là seulement que prend son intérêt la fonction de la coupure. L'inscription nous ramenant à la mémoire est une objection à réfuter. La mémoire qui nous intéresse, nous analystes, est à distinguer d'une mémoire organique, celle qui, à la même *succion* du réel répondrait par la même façon pour l'organisme de s'en défendre, celle qui maintient l'homéostasie, car l'organisme ne reconnaît pas le même qui se renouvelle en tant que différent. La mémoire organique *même-orise*. Notre mémoire est autre chose, elle intervient en fonction du trait unaire marquant la fois unique et a pour support l'inscription. Entre le stimulus et la réponse, l'inscription, le *printing*, doit être rappelée en termes d'imprimerie gutenbergienne. Le premier jet de la théorie psychophysique contre lequel nous nous révoltons est toujours atomistique, c'est toujours à l'impression dans des schémas de surface que cette psychophysique prend sa première base. Il ne suffit pas de dire que c'est insuffisant avant qu'on n'ait trouvé autre chose. Car s'il est d'un grand intérêt de voir que la première théorie de la vie relationnelle s'inscrit en des termes intéressants qui traduisent seulement sans le savoir la structure même du signifiant sous les formes masquées des effets distincts de contiguïté et de continuité, associationnisme, il est bon de montrer que ce qui était reconnu et méconnu comme dimension signifiante, c'étaient les effets de signifiant dans la structure de monde idéaliste dont cette psychophysique ne s'est jamais détachée.

Inversement ce qu'on a traduit par la *Gestalt* est insuffisant à rendre compte de ce qui se passe au niveau des phénomènes vitaux, en raison d'une ignorance fondamentale qui se traduit par la rapidité avec laquelle on tient pour certaines des évidences que tout contredit. La prétendue bonne forme de la circonférence que l'organisme s'obstinerait sur tous les plans, subjectifs ou objectifs, à cher-

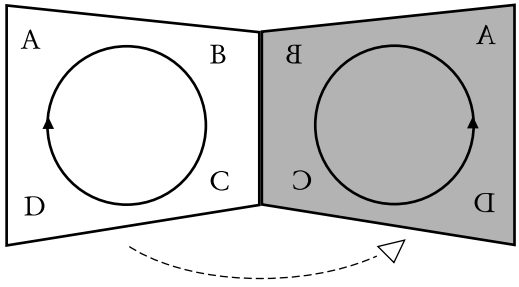


Fig. 9

cher à reproduire est contraire à toute observation des formes organiques. Je dirai aux Gestaltistes qu'une oreille d'âne ressemble à un *cornet*, à un *arum*, à une *surface de Mœbius*. Une surface de Mœbius est l'illustration la plus simple du *cross-cap*, ça se fabrique avec une bande de papier dont on colle les deux extrémités après l'avoir tordue, de sorte que l'être infiniment plat qui s'y promène peut le suivre sans jamais franchir un bord. Ça montre l'ambiguïté de la notion de face. Car il ne suffit pas de dire que c'est une surface unilatère, à une seule face, comme certains mathématiciens le formulent. Autre chose est une définition formelle, il n'en reste pas moins qu'il y a coalescence pour chaque point de deux faces et c'est ça qui nous intéresse. Pour nous qui ne nous contentons pas de la dire unilatère sous prétexte que les deux faces sont partout présentes, il n'en reste pas moins que nous pouvons manifester en chaque point le scandale pour notre intuition de ce rapport à deux faces. En effet dans un plan, si nous traçons un cercle qui tourne dans le sens des aiguilles d'une montre, de l'autre côté, par transparence, la même flèche tourne dans le sens contraire [fig. 9]. L'être infiniment plat, le petit personnage sur la bande de Mœbius, s'il véhicule avec lui un cercle tournant autour de lui dans le sens des aiguilles d'une montre, ce cercle tournera toujours dans le même sens, si bien que de l'autre côté de son point de départ, ce qui s'inscrira tournera dans le sens anti-horaire, c'est-à-dire en sens opposé à ce qui se passerait sur une bande normale ; sur le plan, ça n'est pas inversé [fig. 10].

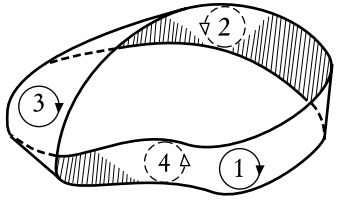


Fig. 10

C'est pour ça qu'on définit ces surfaces comme non-orientables et pourtant ça n'en est pas moins orienté. Le désir, de n'être pas articulable, nous ne pouvons dire pour autant qu'il ne soit pas articulé. Car ces petites oreilles dans la bande de Mœbius, toutes non-orientables qu'elles soient, sont plus orientées qu'une bande normale. Faites-vous une ceinture conique [fig. 11], retournez-la, ce qui était ouvert en bas l'est en haut. Mais la bande de Mœbius, retournez-la, ça aura toujours la même forme. Même quand vous retournez l'objet, il y aura toujours la bosse rentrée sur la gauche, la bosse renflée sur la droite. Une surface non-orientable est donc beaucoup plus orientée qu'une surface orientable.

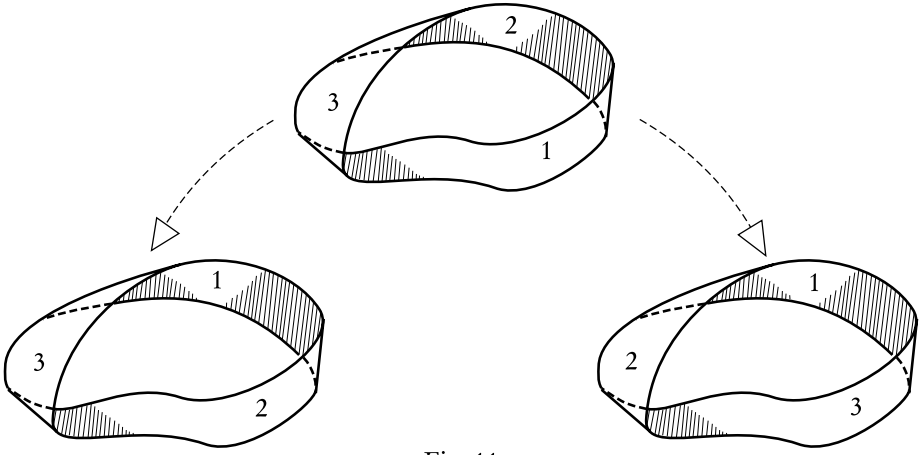


Fig. 11

Quelque chose va encore plus loin et surprend les mathématiciens qui renvoient avec un sourire le lecteur à l'expérience, c'est que si dans cette surface de Mœbius, à l'aide de ciseaux, vous tracez une coupure à égale distance des points les plus accessibles des bords, elle n'a qu'un seul bord, si vous faites un cercle, la coupure se ferme, vous réalisez un cycle, un *lacs*, une *courbe fermée de Jordan*. Or cette coupure, non seulement laisse la surface entière, mais transforme votre surface non-orientable en surface orientable, c'est-à-dire en une bande dont, si vous colorez l'un des côtés, tout un côté restera blanc, contrairement à ce qui se serait passé tout à l'heure sur la surface de Mœbius entière, tout aurait été coloré sans que le pinceau change de face. La simple intervention de la coupure a changé la structure omniprésente de tous les

points de la surface, vous disais-je. Et si je vous demande de me dire la différence entre l'objet d'avant la coupure et celui-ci, il n'y a pas moyen de le faire. Ceci pour introduire l'intérêt de la fonction de la coupure.

Le polygone quadrilatère est originaire du tore et du bonnet. Si je n'ai jamais introduit la véritable verbalisation de cette forme ◊, *poinçon*, désir unissant le $ au *a* dans $◊*a*, ce petit quadrilatère doit se lire, le sujet en tant que marqué par le signifiant est proprement, dans le fantasme, *coupure de a*. La prochaine fois, vous verrez comment ceci nous donnera un support fonctionnant pour articuler la question, comment ce que nous pouvons définir, isoler à partir de la demande comme champ du désir, dans son côté insaisissable, peut-il, par quelque torsion, se nouer avec ce qui, pris d'un autre côté, se définit comme le champ de l'objet *a*, comment le désir peut-il s'égaler à *a* ? C'est ce que j'ai introduit, et qui vous donnera un modèle utile jusque dans votre pratique.

1 - Il s'agit, soit d'une erreur de Lacan, soit d'un autre nœud.

# Leçon XXI

*23 mai 1962*

Pourquoi un signifiant est-il saisie de la moindre chose, peut-il saisir la moindre chose ? Voilà la question ; une question dont peut-être il n'est pas excessif de dire qu'on ne l'a point encore posée en raison de la forme qu'a prise classiquement la logique. En effet, le principe de la prédication, qui est la proposition universelle, n'implique qu'une chose, c'est que ce que l'on saisit, ce sont des êtres nullifiables, *dictum de omni et nullo.* Pour ceux dont ces termes ne sont pas familiers et qui par conséquent ne comprennent pas très bien, je rappelle ce qu'est ce que je suis en train de vous expliquer depuis plusieurs fois, à savoir de prendre le support du cercle d'Euler, d'autant plus légitimement que ce qu'il s'agissait de substituer est autre chose, le cercle d'Euler, comme tout cercle si je puis dire naïf, cercle à propos duquel la question ne se pose pas de savoir s'il cerne un morceau, un lambeau… le propre du cercle… détache-t-il un lambeau de cette surface hypothétique impliquée ?… c'est qu'il peut se réduire progressivement à rien. La possibilité de l'universel, c'est la nullité.

*Tous les professeurs,* vous ai-je dit un jour, parce que j'ai choisi cet exemple pour ne pas retomber toujours dans les mêmes problèmes, *tous les professeurs sont lettrés.* Eh bien ! si par hasard quelque part aucun professeur ne mérite d'être qualifié de lettré, qu'à ceci ne tienne, nous aurons des professeurs nuls. Observez bien que ceci n'est pas équivalent à dire qu'il n'y a pas de professeur. La preuve c'est que, les professeurs nuls, eh bien ! nous les avons à l'occasion. Quand je dis *avoir,* prenez cet *avoir* au sens fort, au sens dont il s'agit. Ce n'est pas comme cela un mot glissant destiné à laisser échapper la savonnette. Quand je dis *nous les avons* cela veut dire que nous sommes habitués à les avoir,

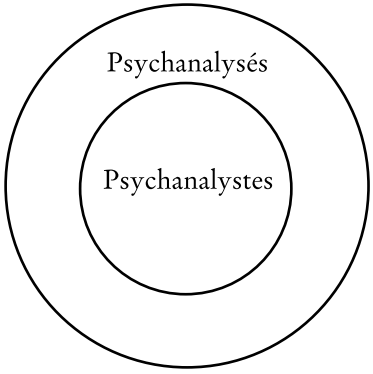


de même que nous avons des tas de choses comme cela, nous avons la République… Comme disait un paysan avec qui je conversais il n'y a pas très longtemps : « cette année nous avons eu la grêle, et puis après, les boy-scouts ». Quelle que soit la précarité définitionnelle pour le paysan de ces météores, le verbe *avoir* a donc bien ici son sens.

Nous avons par exemple aussi les psychanalystes, et c'est évidemment bien plus compliqué, parce que les psychanalystes commencent à nous faire entrer dans l'ordre de la définition existentielle. On y entre par la voie de la condition. On dit par exemple : « il n'y a pas… nul ne pourra se dire psychanalyste s'il n'a été psychanalysé ». Eh bien ! il y a un grand danger à croire que ce rapport soit homogène avec ce que nous avons évoqué précédemment, dans ce sens où, pour nous servir des cercles d'Euler, il y aurait le cercle des psychanalysés, mais comme chacun sait, les psychanalystes devant être psychanalysés, le cercle des psychanalystes pourrait donc être tracé inclus au cercle des psychanalysés. Je n'ai pas besoin de vous dire que si notre expérience avec les psychanalystes nous fait tant de difficultés, c'est probablement que les choses ne sont pas si simples, à savoir qu'après tout, si ce n'est pas évident, au niveau du professeur, que le fait même de fonctionner comme professeur puisse aspirer au sein du professeur, à la manière d'un siphon, quelque chose qui le vide de tout contact avec les effets de la lettre, il est au contraire tout à fait évident pour le psychanalyste que tout est là. Il ne suffit pas de renvoyer la question à : « qu'est-ce que c'est que d'être psychanalysé ? » car bien entendu ce qu'on croit faire là, et bien sûr naturellement, ne serait que de détourner personne de mettre au premier plan la question de ce que c'est qu'être psychanalysé. Mais dans le rapport au psychanalyste, ce n'est pas cela qu'il s'agit de saisir, si nous voulons attraper la conception du psy-

chanalyste, c'est de savoir qu'est-ce que ça lui fait, au psychanalyste, d'être psychanalysé, ceci en tant que psychanalyste, et non pas partie des psychanalysés. Je ne sais pas si je me fais bien entendre, mais je vais vous ramener une fois de plus au b-a-ba, à l'élémentaire.

Si tout de même, à entendre le plus vieil exemple de la logique, le premier pas que l'on fait pour pousser Socrate dans le trou, à savoir : « tous les hommes sont mortels… » depuis le temps qu'on nous tympanise avec cette formule… je sais bien que vous avez eu le temps de vous endurcir, mais pour tout être un peu frais, le fait même de la promotion de cet exemple au cœur de la logique ne peut pas ne pas être la source de quelque malaise, de quelque sentiment de l'escroquerie. Car en quoi nous intéresse une telle formule, si c'est l'homme qu'il s'agit de saisir ? À moins que ce dont il s'agit, et c'est justement ce que les cercles concentriques de l'inclusion eulérienne escamotent, ce n'est pas de savoir qu'il y a un cercle des mortels et à l'intérieur le cercle de l'homme, ce qui n'a strictement aucun intérêt, c'est de savoir, qu'est-ce que ça lui fait, à l'homme, d'être mortel, d'attraper le tourbillon qui se produit quelque part au centre de la notion d'homme, du fait de sa conjonction au prédicat « mortel », et que c'est bien pour ça que nous courons après quelque chose. Quand nous parlons de l'homme, c'est justement à ce tourbillon, à ce trou qui se fait là, dans le milieu quelque part, que nous touchons.

J'ouvrais récemment un excellent livre, d'un auteur américain dont on peut dire que l'œuvre accroît le patrimoine de la pensée et de l'élucidation logique. Je ne vous dirai pas son nom, parce que vous allez chercher qui c'est. Et pourquoi est-ce que je ne le fais pas ? Parce que, moi, j'ai eu la surprise de trouver dans les pages où il travaille si bien, un tel sens si vif de l'actualité du progrès de la logique, où justement mon huit intérieur intervient. Il n'en fait pas du tout le même usage que moi, néanmoins je me suis amené à la pensée que quelque mandarin parmi mes auditeurs viendrait me dire un jour que c'est là que je l'ai pêché. Sur l'originalité du passage de M. Jakobson, je compte en effet la plus forte référence. Il faut dire que dans ce cas — je crois avoir commencé à pousser en avant la métaphore et la métonymie dans notre théorie quelque part du côté du discours de Rome, qui est paru —, c'est en parlant avec Jakobson qu'il m'a dit : « Bien sûr, cette histoire de la métaphore et de la métonymie, nous avons tordu cela ensemble, souvenez-vous, le 14 Juillet 1950 ». Pour le logicien en question, il y a longtemps qu'il est mort, et son petit huit intérieur précède incontestablement sa promotion ici. Mais quand il entre d'un bon pas dans son examen de

l'universel affirmatif, il use d'un exemple qui a le mérite de ne pas traîner partout. Il dit : « Tous les saints sont des hommes, tous les hommes sont passionnés, donc tous les saints sont passionnés ». Il ramasse cela parce que vous devez bien sentir, dans un tel exemple, que le problème est bien de savoir où est cette passion prédicative, la plus extérieure de ce syllogisme universel, de savoir quelle sorte de passion revient au cœur pour faire la sainteté.

Tout cela, j'y ai pensé ce matin, je veux dire à vous le dire comme cela, pour vous faire sentir ce dont il s'agit concernant ce que j'ai appelé un certain mouvement de tourbillon. Qu'est-ce que nous essayons de serrer, avec notre appareil concernant les surfaces, les surfaces au sens que nous entendons leur donner d'un usage ici qui, pour rassurer mes auditeurs inquiets, est peut-être, de mes excursions, peu classique, mais est tout de même quelque chose qui n'est rien d'autre que de renouveler, de réinterroger la fonction kantienne du schème.

Je pense que le radical illogisme, à l'expérience, de l'appartenance, de l'inclusion, le rapport de l'extension à la compréhension, aux cercles d'Euler, toute cette direction où s'est engagée avec le temps la logique, est-ce que dans son fourvoiement même elle n'est pas le rappel de ce qui fut, à son départ, oublié ? Ce qui fut, à son départ oublié, c'est que l'objet dont il s'agit, fût-il le plus pur, c'est, ça a été, ce sera, quoi qu'on y fasse, l'objet du désir, et que s'il s'agit de le cerner pour l'attraper logiquement, c'est-à-dire avec le langage, c'est que d'abord il s'agit de le saisir comme objet de notre désir, l'ayant saisi de le garder, ce qui veut dire l'enclore, et que, ce retour de l'inclusion au premier plan de la formalisation logique, y trouve sa racine dans ce besoin de le posséder où se fonde notre rapport à l'objet en tant que tel du désir. Le *Begriff* évoque la saisie, parce que c'est de courir après la saisie d'un objet de notre désir que nous avons forgé le *Begriff*. Et chacun sait que tout ce que nous voulons posséder qui soit objet de désir, ce que nous voulons posséder pour le désir, et non pour la satisfaction d'un besoin, nous fuit et se dérobe. Qui ne l'évoque dans le prêche moraliste ! « Nous ne possédons rien enfin, il faudra quitter tout cela », dit le célèbre cardinal, comme c'est triste !, « nous ne possédons rien, dit le prêche moraliste, parce qu'il y a la mort ». Autre escamotage, ce qu'on nous promeut ici, au niveau du fait de la mort réelle, n'est pas ce qui est en question. Ce n'est pas pour rien qu'une longue année je vous fis promener dans cet espace que mes auditeurs ont qualifié d'entre-deux-morts. La suppression de la mort réelle n'arrangerait rien à cette affaire du dérobement de l'objet du désir, parce que ce dont il s'agit, c'est de l'autre mort, celle qui fait que même si nous n'étions pas mortels, si nous avions promesse de vie

éternelle, la question reste toujours ouverte si cette vie éternelle, je veux dire dont serait écartée toute promesse de la fin, n'est pas concevable comme une forme de mourir éternellement. Elle l'est assurément, puisque c'est notre condition quotidienne, et nous devons en tenir compte dans notre logique d'analystes parce que c'est ainsi, si la psychanalyse a un sens, et si Freud n'était pas fou, car c'est cela que désigne ce point dit de l'instinct de mort. Déjà le physiologiste le plus génial, on peut dire, de tous ceux qui ont le sens de ce biais de l'approche biologique, Bichat : « La vie, dit-il, est l'ensemble des forces qui résistent à la mort ».

Si quelque chose de notre expérience peut se réfléchir, peut un jour prendre sens ancré sur ce plan si difficile, c'est cette précession produite par Freud de cette forme de tourbillon de la mort sur les flans de laquelle la vie se cramponne pour ne pas y passer. Car la seule chose à ajouter, pour rendre à quiconque cette fonction tout à fait claire, est qu'il suffit de ne pas confondre le mort avec l'inanimé, quand dans la nature inanimée il suffit que, nous baissant, nous ramassions la trace de ce que c'est qu'une forme morte, le fossile, pour que nous saisissions que la présence du mort dans la nature, c'est autre chose que l'inanimé. Est-il bien sûr que c'est là, coquilles et déchets, une fonction de la vie ? C'est résoudre un peu aisément le problème quand il s'agit de savoir pourquoi la vie ça se tortille comme ça.

Au moment de reprendre la question du signifiant déjà abordée par la voie de la trace, il m'est venu l'idée ironique, soudain sortant des dialogues platoniciens, de penser que, cette empreinte un tant soit peu scandaleuse dont Platon fait état, pensant à la marque laissée dans le sable du stade par les culs nus des bien-aimés, expressions vers lesquelles sans doute se précipitait l'adoration des amants et dont la bienséance consistait à l'effacer, ils auraient mieux fait de la laisser en place. Si les amants avaient été moins obnubilés par l'objet de leur désir, ils auraient été capables d'en tirer parti et d'y voir l'ébauche de cette curieuse ligne que je vous propose aujourd'hui. Telle est l'image de l'aveuglement que porte avec lui trop vif tout désir.

Repartons donc de notre ligne, qu'il faut bien prendre sous la forme où elle nous est donnée, close et nullifiable, la ligne du zéro originel de l'histoire effective de la logique. Si nous y apprenons, y revenant d'ores et déjà, que *nul,* c'est la racine du *tous,* au moins l'expérience n'aura pas été faite en vain. Cette ligne, pour nous, nous l'appelons la *coupure,* une ligne, c'est notre départ, qu'il nous faut tenir a priori pour fermée. C'est là l'essence de sa nature signifiante, rien ne pourra jamais nous prouver, puisqu'il est de la nature de chacun de ces tours de

se fonder comme différent, rien dans l'expérience ne peut nous permettre de [le] fonder comme étant la même ligne. C'est justement cela qui nous permet d'appréhender le réel, c'est en ceci que son retour étant structuralement différent, toujours une autre fois, si cela se ressemble, alors il y a suggestion, probabilité que la ressemblance vienne du réel. Aucun autre moyen d'introduire d'une façon correcte la fonction du semblable. Mais ce n'est là qu'une indication que je vous donne, à pousser plus loin. Il me semble que je l'ai maintes fois répétée, si ce n'est, pour n'avoir point à y revenir, que tout de même, la rappelant, je vous renvoie à cette œuvre d'un génie précoce, et comme tous les génies précoces trop précocement disparu, Jean Nicod, *La géométrie du monde sensible,* où le passage concernant la ligne axiomatique, au centre de l'ouvrage — peut-être quelques-uns d'entre vous qui s'intéressent authentiquement à notre progrès peuvent s'y reporter —, montre bien comment l'escamotage de la fonction du cercle signifiant, dans cette analyse de l'expérience sensible, est chimérique et mène l'auteur, malgré l'incontestable intérêt de ce qu'il promeut, au paralogisme que vous ne manquerez pas d'y trouver. Nous prenons au départ cette ligne fermée, dont l'existence de la fonction des surfaces topologiquement définies a servi d'abord à renverser pour vous l'évidence trompeuse que l'intérieur de la ligne fût quelque chose d'univoque, puisqu'il suffit que ladite ligne se dessine sur une surface définie d'une certaine façon, le tore par exemple, pour qu'il soit apparent que, tout en y restant dans sa fonction de coupure, elle ne saurait d'aucune façon y remplir la même fonction que sur la surface que vous me permettrez sans plus d'appeler ici fondamentale, celle de la sphère, à savoir de définir un lambeau nullifiable par exemple. Pour ceux qui viennent ici pour la première fois, ceci veut dire une ligne fermée, ici dessinée [a], ou encore celle-ci [b], qui ne sauraient en aucune façon se réduire à zéro, c'est à savoir que la fonction de la coupure qu'elles introduisent dans la surface est quelque chose qui à chaque fois fait problème. Je pense que ce dont il s'agit, concernant le signifiant, c'est de cette liaison réciproque qui fait que

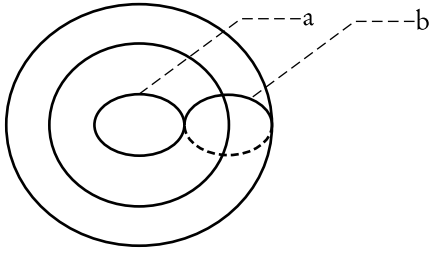

si, d'une part, comme je vous l'ai rendu sensible la dernière fois à propos de la surface de Mœbius — cette jolie petite oreille contournée dont je vous ai donné quelques exemplaires —, la coupure médiane par rapport à son champ la transforme en une surface autre, qui n'est plus cette surface de Mœbius ; si tant est que la surface de Mœbius, et là-dessus je fais plus d'une réserve, peut être dite n'avoir qu'une face, assurément celle qui résultait de la coupure en avait deux, de faces.

Ce dont il s'agit pour nous, prenant ce biais d'interroger les effets du désir par l'abord du signifiant, c'est de nous apercevoir comment le champ de la coupure, la béance de la coupure, c'est en s'organisant en surface qu'elle fait surgir pour nous les différentes formes où peuvent s'ordonner les temps de notre expérience du désir. Quand je vous dis que c'est à partir de la coupure que s'organisent les formes de la surface dont il s'agit, pour nous, dans notre expérience, d'être capables de faire venir au monde l'effet du signifiant, je l'illustre, je ne l'illustre pas pour la première fois. Voici la sphère, voici notre coupure centrale, prise par le biais inverse du cercle d'Euler. Ce qui nous intéresse, ce n'est pas le morceau qui est nécessairement, par la ligne fermée sur la sphère, détaché, c'est

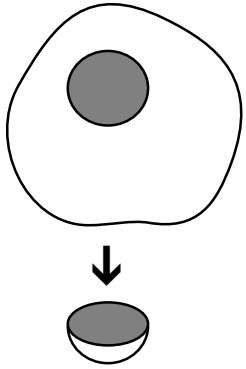

la coupure ainsi produite et, si vous voulez, d'ores et déjà le trou. Il est bien clair que tout doit être donné de ce que nous trouverons à la fin, en d'autres termes qu'un trou, cela a déjà là tout son sens, sens rendu particulièrement évident du fait de notre recours à la sphère. Un trou fait ici communiquer l'un avec l'autre l'intérieur avec l'extérieur. Il n'y a qu'un malheur, c'est que dès que le trou est fait, il n'y a plus ni intérieur, ni extérieur, comme est trop évident ceci, c'est que cette sphère trouée se retourne le plus aisément du monde. Il s'agit de la créature universelle, primordiale, celle du potier éternel. Il n'y a rien de plus facile à retourner qu'un bol, c'est-à-dire une calotte.

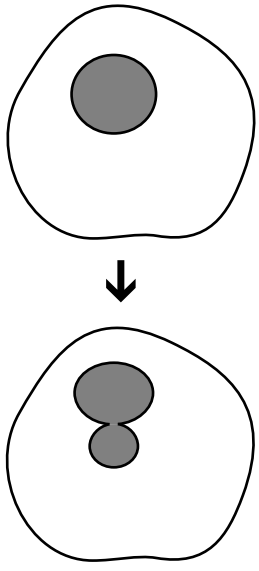

Le trou n'aurait donc pas grand sens pour nous s'il n'y avait pas autre chose pour supporter cette intuition fondamentale — je pense que cela vous est familier aujourd'hui —, c'est à savoir qu'un trou, une coupure, il lui arrive des avatars, et le premier possible est que deux points du bord s'accolent. Une des premières possibilités concernant le trou, c'est de devenir deux trous.

Certains m'ont dit : « que ne référez-vous à l'embryologie vos images ? ». Croyez bien qu'elles n'en sont jamais bien loin. C'est ce que devant vous j'explique, mais ce ne serait qu'un alibi parce qu'ici me référer à l'embryologie, c'est m'en remettre au pouvoir mystérieux de la vie, dont on ne sait pas, bien sûr, pourquoi elle croit devoir ne s'introduire dans le monde que par le biais, l'intermédiaire de cette globule, de cette sphère qui se multiplie, se déprime, s'invagine, s'avale elle-même, puis singulièrement, du moins jusqu'au niveau du batracien, le blastopore, à savoir ce quelque chose qui n'est pas un trou dans la sphère mais un morceau de la sphère qui s'est rentré dans l'autre. Il y a assez de médecins ici qui ont fait un tout petit peu d'embryologie élémentaire pour se rappeler ce quelque chose qui se met à se diviser en deux pour amorcer ce curieux organe que l'on appelle canal neurentérique, complètement injustifiable par aucune fonction, cette communication de l'intérieur du tube neural avec le tube digestif étant plutôt à considérer comme une singularité baroque de l'évolution, d'ailleurs promptement résorbée ; dans l'évolution ultérieure on n'en parle plus. Mais peut-être les choses prendraient-elles un tour nouveau à être prises comme un métabolisme, une métamorphose guidée par des éléments de structure dont la présence et l'homogénéité avec le plan [dans lequel nous nous déplaçons dans la tenue] du signifiant sont le terme d'un isolement en quelque sorte prévital de la trace de quelque chose qui pourrait peut-être nous mener à des formalisations qui, même sur le plan de l'organisation de l'expérience biologique, pourraient s'avérer fécondes.

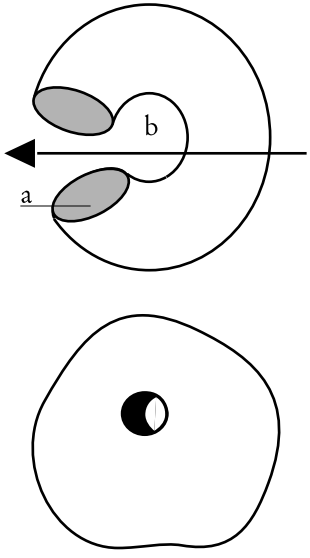


Quoiqu'il en soit, ces deux trous isolés à la surface de la sphère, ce sont eux qui, rejoints l'un à l'autre, étirés, prolongés puis conjoints, nous ont donné le tore. Cela n'est pas nouveau, simplement, je voudrais bien articuler pour vous le résultat. Le résultat d'abord, c'est que s'il y a quelque chose qui, pour nous, supporte l'intuition du tore, c'est cela, un macaroni qui se rejoint, qui se mord la queue ; c'est ce qu'il y a de plus exemplaire dans la fonction du trou, il y en a un au milieu du macaroni et il y en a un courant d'air, ce qui fait qu'en passant à travers du cerceau qu'il forme… il y a un trou qui fait communiquer l'intérieur avec l'intérieur, et puis il y en a un autre, plus formidable encore, qui met un trou au cœur de la surface, qui est là trou tout en étant en plein extérieur. L'image du forage est introduite, car ce que nous appelons trou, c'est cela, c'est ce couloir qui s'enfoncerait dans une épaisseur [a], image fondamentale qui, quant à la géométrie du monde sensible, n'a jamais été suffisamment distinguée, et puis l'autre trou [b], qui est le trou central de la surface, à savoir le trou que j'appellerai le trou courant d'air. Ce que je prétends avancer pour poser nos problèmes, c'est que ce trou courant d'air irréductible, si nous le cernons d'une coupure, c'est proprement là que se tient, dans les effets de la fonction signifiante, *a*, l'objet en tant que tel. Ceci veut dire que l'objet est raté, puisqu'il ne saurait en aucun cas y avoir là que le contour de l'objet, dans tous les sens que vous pouvez donner au mot contour.

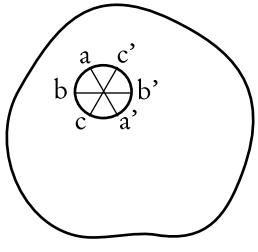


Une autre possibilité s'ouvre encore, qui pour nous vivifie, donne son intérêt à la comparaison structurante et structurale de ces surfaces, c'est que la coupure peut, en surface, s'articuler autrement. Sur le trou ici dessiné à la surface de la sphère, nous pouvons énoncer, formuler, souhaiter que

chaque point soit conjoint à son point antipodique, que sans nulle division de la béance, la béance s'organise en surface de cette façon qui l'épuise complètement sans le medium de cette division intermédiaire. Je vous l'ai montré la dernière fois, et je vous le remontrerai ; ceci nous donne la surface qualifiée de *bonnet* ou de *cross-cap,* à savoir quelque chose dont il convient que vous n'oubliiez pas que l'image que je vous ai donnée n'est qu'une image à proprement parler tordue, puisque ce qui semble à tout un chacun qui pour la première fois a à y réfléchir, ce qui y fait obstacle, c'est la question de cette fameuse ligne d'apparente pénétration de la surface à travers elle-même, qui est nécessaire pour la représenter dans notre espace. Ceci, que je désigne ici d'une façon tremblée, est fait pour indiquer qu'il faut la considérer comme vacillante, non pas fixée. En d'autres termes, nous n'avons jamais à tenir compte de tout ce qui se promène ici d'un côté, à l'extérieur de la surface, qui ne saurait passer à l'extérieur de la surface… qui ne saurait passer à l'extérieur de ce qui est de l'autre côté, puisqu'il n'y a pas de réelle rencontre des faces, mais au contraire ne saurait passer que de l'autre côté, à l'intérieur donc de l'autre face, je dis l'autre, par rapport à l'observateur ici placé [grosse flèche].

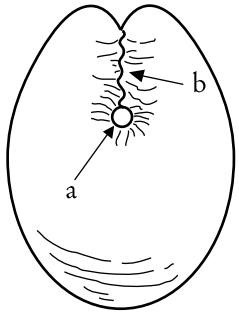


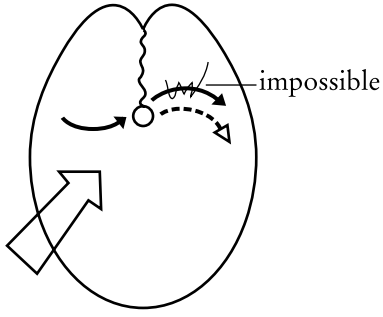


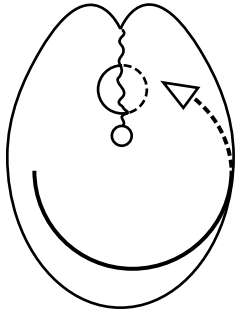

Donc, de représenter les choses ainsi, concernant cette forme de surface, ne tient qu'à une certaine incapacité des formes intuitives de l'espace à trois dimensions pour permettre le support d'une image qui rende réellement compte de la continuité obtenue sous le nom de cette nouvelle surface dite *cross-cap,* le bonnet en question. En d'autres termes, qu'est-ce que cette surface soutient ? Nous l'appellerons — puisque ce sont là les thèses que j'avance d'abord, et nous nous permettrons ensuite de donner son sens à l'usage que je vous proposerai de faire de ces diverses formes, — nous l'appellerons, cette surface, non pas le trou, car comme vous le voyez il y en a au moins un qu'elle escamote, qui disparaît complètement dans sa forme, mais *la place du trou.* Cette surface ainsi structurée est particulièrement propice à faire fonctionner devant nous cet élément le plus insaisissable qui s'appelle le désir en tant que tel, autrement dit le manque. Il reste pourtant que pour cette surface qui comble la béance, malgré l'apparence qui fait de tous ces points, que nous appellerons si vous le voulez antipodiques, des points équivalents, ils ne peuvent néanmoins fonctionner dans cette équivalence antipodique que s'il y a deux points privilégiés. Ceux-ci sont ici représentés par ce tout petit rond [a] sur lequel m'a déjà interrogé la perspicacité d'un de mes auditeurs : « Qu'est-ce que vous voulez en effet représenter ainsi par ce tout petit rond ? » Bien sûr, ce n'est d'aucune façon quelque chose d'équivalent au trou central du tore, puisque tout ce qui, à quelque niveau que vous vous placiez de ce point même privilégié, tout ce qui s'échange d'un côté à l'autre de la figure, ici passera par cette fausse décussation [b], ce chiasma ou croisement, qui en fait la structure. Néanmoins, ce qui est ainsi indiqué par cette forme ainsi encerclée n'est pas autre chose que la possibilité au-dessous, si l'on peut s'exprimer ainsi, de ce point, de passer d'une surface extérieure à l'autre. C'est aussi la nécessité d'indiquer qu'un cercle non privilégié sur cette surface, un cercle réductible, si vous le faites glisser, si vous l'extrayez de son apparence de

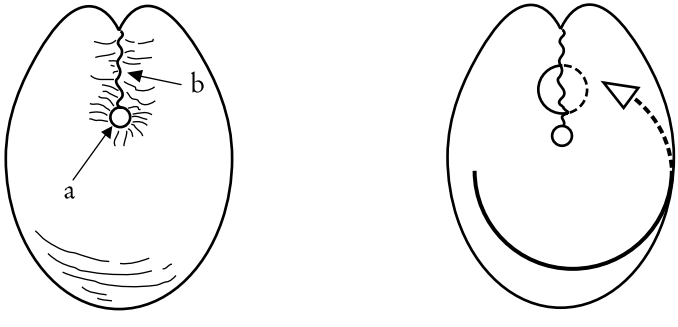

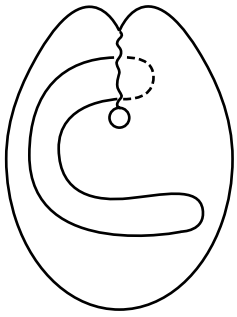

mi-occultation, au-delà de la ligne apparemment, ici, de recroisement et de pénétration, pour l'amener à s'étendre, à se développer ainsi vers la moitié inférieure de la figure, et donc à s'isoler ici en une forme à l'extérieur de la figure, devra toujours ici contourner quelque chose qui ne lui permet pas, en aucune façon, de se transformer en ce qui serait son autre forme, la forme privilégiée d'un cercle en tant qu'il fait le tour du point privilégié et qu'il doit se figurer ainsi sur la surface en question. Celle-ci, en effet, d'aucune façon ne saurait lui être équivalente, puisque cette forme est quelque chose qui passe autour du point privilégié, du point structural autour duquel est supportée toute la structure de la surface ainsi définie. Ce point double et point simple à la fois, autour duquel est supportée la possibilité même de la structure entrecroisée du bonnet ou du *cross-cap*, ce point, c'est par lui que nous symbolisons ce qui peut introduire un objet *a* quelconque à la place du trou. Ce point privilégié, nous en connaissons les fonctions et la nature, c'est le phallus, le phallus pour autant que c'est par lui, comme opérateur, qu'un objet *a* peut être mis à la place même où nous ne saisissons dans une autre structure [à savoir le tore] que son contour. C'est là la valeur exemplaire de la structure du *cross-cap* que j'essaie d'articuler devant vous, la place du trou, c'est au principe ce point d'une structure spéciale, en tant qu'il s'agit de le distinguer des autres formes de points, celui-ci par exemple, défini par le recoupement d'une coupure sur elle-même, première forme possible à donner à mon huit intérieur. Nous coupons quelque chose dans un papier, par exemple, et un point sera défini par le fait que la coupure repasse sur l'endroit déjà coupé. Nous savons bien que ceci n'est nullement nécessaire pour que la coupure ait sur la surface une action complètement définissable et y introduise ce changement dont il s'agit que nous prenions le support pour imager certains effets du signifiant.

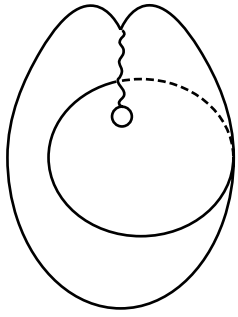

Si nous prenons un tore et le coupons ainsi, ça fait cette forme que nous avons ici dessinée. Passant de l'autre côté du tore, vous voyez bien qu'à aucun moment cette coupure ne se rejoint elle-même. Faites-en l'expérience sur quelque vieille chambre à air, vous verrez ce que cela donnera ; cela donnera une surface continue, organisée de telle sorte qu'elle se retourne deux fois sur elle-même avant de se rejoindre. Si elle ne s'était retournée qu'une fois, ce serait une surface de Mœbius. Comme elle se retourne deux fois, cela fait une surface à deux faces, qui n'est pas identique à celle que je vous ai montrée l'autre jour après section de la surface de Mœbius, puisque celle-là se retourne deux fois et une autre fois encore différemment, pour former ce que l'on appelle un anneau de Jordan. Mais l'intérêt, c'est de voir qu'est-ce qu'est exactement ce point privilégié en tant

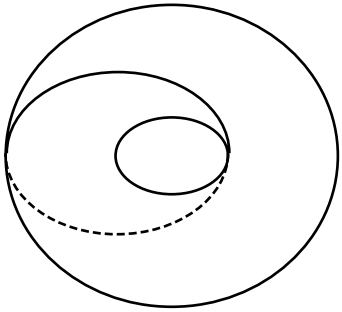

que, comme tel, il intervient, il spécifie le lambeau de surface sur lequel il demeure, où il reste irréductiblement, lui donnant l'accent particulier qui lui permet, pour nous, à la fois de désigner la fonction selon laquelle un objet là depuis toujours est, avant même l'introduction des reflets, des apparences que nous en avons eues sous la forme d'images, l'objet du désir. Cet objet, il n'est à prendre que dans les effets pour nous de la fonction du signifiant, et cependant on ne fait que retrouver en lui sa destination de toujours. Comme objet, c'est le seul objet absolument autonome, primordial par rapport au sujet, décisif par rapport à lui, au point que ma relation à cet objet est en quelque sorte à inverser, au point que, si, dans le fantasme, le sujet, par un mirage en tous points parallèle à celui de l'imagination du stade du miroir, quoique d'un autre ordre, s'imagine, de par l'effet de ce qui le constitue comme sujet, c'est-à-dire l'effet du signifiant, supporter l'objet qui vient pour lui combler le manque, le trou de l'Autre, et c'est cela le fantasme, inversement peut-on dire que toute la coupure du sujet, ce qui dans le monde le constitue comme séparé, comme rejeté, lui est

imposée par une détermination non plus subjective, allant du sujet vers l'objet, mais objective, de l'objet vers le sujet, lui est imposée par l'objet *a,* mais en tant qu'au cœur de cet objet *a* il y a ce point central, ce point tourbillon par où l'objet sort d'un au-delà du nœud imaginaire, idéaliste sujet-objet qui a fait jusqu'ici depuis toujours l'impasse de la pensée, ce point central qui, de cet au-delà, promeut l'objet comme objet du désir. C'est ce que nous poursuivrons la prochaine fois.

# Leçon XXII

*23 mai 1962*

L'enseignement où je vous conduis est commandé par les chemins de notre expérience. Il peut paraître excessif, sinon fâcheux, que ces chemins suscitent dans mon enseignement une forme de détours, disons inusités qui, à ce titre, peuvent paraître à proprement parler exorbitants. Je vous les épargne autant que je peux. Je veux dire que, par des exemples noués aussi serrés que possible près de notre expérience, je dessine une sorte de réduction si l'on peut dire, de ces chemins nécessaires. Vous ne devez pourtant pas vous étonner que soient impliqués dans notre explication des champs, des domaines tels que celui, par exemple cette année, de la topologie si, en fait, les chemins que nous avons à parcourir sont ceux qui, mettant en cause un ordre aussi fondamental que la constitution la plus radicale du sujet comme tel, intéressant de ce fait tout ce qu'on pourrait appeler une sorte de révision de la science.

Par exemple cette supposition radicale qui est la nôtre, qui met le sujet dans sa constitution dans la dépendance, dans une position seconde par rapport au signifiant, qui fait du sujet comme tel un effet du signifiant; ceci ne peut pas manquer de rejaillir de notre expérience, si incarnée soit-elle, dans les domaines en apparence les plus abstraits de la pensée. Et je crois ne rien forcer en disant que ce que nous élaborons ici pourrait intéresser au plus haut point le mathématicien. Par exemple, comme on le constatait récemment à y regarder je crois d'assez près, dans une théorie qui, pour le mathématicien, au moins un temps, a fait grandement problème, une théorie comme celle du transfini dont assurément les impasses antécèdent grandement notre mise en valeur de la fonction du trait unaire, pour autant que, cette théorie du transfini, ce qui la fonde c'est un

retour, c'est une saisie de l'origine du comptage d'avant le nombre, je veux dire de ce qui antécède à tout le comptage et le comprend, et le supporte, à savoir la correspondance bi-univoque, le trait pour trait. Bien sûr, ces détours-là, ce peut être pour moi une façon de confirmer l'ampleur, [l'infini] et la fécondité de ce qu'il nous est absolument nécessaire de construire, quant à nous, à partir de notre expérience. Je vous les épargne.

S'il est vrai que les choses sont ainsi, que l'expérience analytique est celle qui nous conduit à travers les effets incarnés de ce qui est — bien sûr depuis toujours, mais dont le fait que nous nous en apercevions seulement est la chose nouvelle —, les effets incarnés de ce fait de la primauté du signifiant sur le sujet, il ne se peut pas que toute espèce de tentative de réduction des dimensions de notre expérience au point de vue déjà constitué de ce qu'on appelle la science psychologique — en ce sens que personne ne peut nier, ne peut pas ne pas reconnaître qu'elle s'est constituée sur des prémisses qui négligeaient, et pour cause parce qu'elle était éludée, cette articulation fondamentale sur quoi nous mettons l'accent, cette année seulement d'une façon plus encore explicite, plus serrée, plus nouée, — il ne se peut pas, dis-je, que toute réduction au point de vue de la science psychologique telle qu'elle s'est déjà constituée en conservant comme hypothèse un certain nombre de points d'opacité, de points éludés, de points d'irréalité majeurs, n'aboutisse forcément à des formulations objectivement menteuses, je ne dis pas trompeuses, je dis menteuses, faussées, qui déterminent quelque chose qui se manifeste toujours dans la communication de ce qu'on peut appeler un mensonge incarné. Le signifiant détermine le sujet, vous dis-je, pour autant que nécessairement c'est cela que veut dire l'expérience psychanalytique. Mais suivons les conséquences de ces prémisses nécessaires. Le signifiant détermine le sujet, le sujet en prend une structure ; c'est celle que j'ai essayé pour vous de vous démontrer dans le graphe. Cette année, à propos de l'identification, c'est-à-dire de ce quelque chose qui focalise sur la structure même du sujet notre expérience, j'essaie de vous faire suivre plus intimement ce lien du signifiant à la structure subjective. Ce à quoi je vous amène sous ces formules topologiques, dont vous avez déjà senti qu'elles ne sont pas purement et simplement cette référence intuitive à laquelle nous a habitués la pratique de la géométrie, c'est à considérer que ces surfaces sont structures, et j'ai dû vous dire qu'elles sont toutes structurellement présentes en chacun de leurs points, si tant est que nous devions employer ce mot point sans réserver ce que je vais y apporter aujourd'hui.

Je vous ai amenés, par mes énonciations précédentes, à ceci qu'il s'agit maintenant de dresser dans son unité, que le signifiant est coupure, et ce sujet et sa structure, il s'agit de l'en faire dépendre. Cela est possible en ceci, que je vous demande d'admettre et de me suivre au moins un temps, que le sujet a la structure de la surface, au moins topologiquement définie. Il s'agit donc de saisir, et ce n'est pas difficile, comment la coupure engendre la surface. C'est cela que j'ai commencé à exemplifier pour vous le jour où vous envoyant, comme autant de petits volants à je ne sais quel jeu, mes surfaces de Mœbius, je vous ai aussi montré que ces surfaces, si vous les coupez d'une certaine façon, deviennent d'autres surfaces, je veux dire topologiquement définies et matériellement saisissables comme changées, puisque ce ne sont plus des surfaces de Mœbius, du seul fait de cette coupure médiane que vous avez pratiquée, mais une bande un peu tordue sur elle-même, mais bel et bien une bande, ce qu'on appelle une bande, telle cette ceinture que j'ai là autour des reins. Ceci pour vous donner l'idée de la possibilité de la conception de cet engendrement, en quelque sorte inversée par rapport à une première évidence. C'est la surface, penserez-vous, qui permet la coupure, et je vous dis, c'est la coupure que nous pouvons concevoir, à prendre la perspective topologique, comme engendrant la surface. Et c'est très important, car en fin de compte c'est là peut-être que nous allons pouvoir saisir le point d'entrée, d'insertion du signifiant dans le réel, constater dans la praxis humaine que c'est parce que le réel nous présente, si je puis dire, des surfaces naturelles que le signifiant peut y entrer.

Bien sûr, on peut s'amuser à faire cette genèse avec des actions concrètes, comme on les appelle, afin de rappeler que l'homme coupe, et que Dieu sait que notre expérience est bien celle où l'on a mis en valeur l'importance de cette possibilité de couper avec une paire de ciseaux. Une des images fondamentales des premières métaphores analytiques, les deux petits pouces qui sautent sous le claquement des ciseaux, est, bien sûr, pour nous inciter à ne pas négliger ce qu'il y a de concret, de pratique, le fait que l'homme est un animal qui se prolonge avec des instruments, et la paire de ciseaux au premier plan. On pourrait s'amuser à refaire une histoire naturelle ; qu'en résulte-t-il pour les quelques animaux qui ont la paire de ciseaux à l'état naturel ? Ce n'est pas à cela que je vous amène, et pour cause ; ce à quoi nous amène la formule *l'homme coupe,* c'est bien plutôt à ses échos sémantiques qu'*il se coupe,* comme on dit, qu'*il essaye d'y couper.* Tout cela est autrement à rassembler autour de la formule fondamentale : *on t'la coupe !* Effet de signifiant, la coupure a d'abord été pour nous, dans l'analyse

phonématique du langage, cette ligne temporelle, plus précisément successive des signifiants que je vous ai habitués à appeler jusqu'à présent la *chaîne signifiante.* Mais que va-t-il arriver, si maintenant je vous incite à considérer la ligne elle-même comme coupure originelle ?

Ces interruptions, ces individualisations, ces segments de la ligne qui s'appelaient, si vous voulez, à l'occasion phonèmes, qui supposaient donc d'être séparés de celui qui précède et de celui qui suit, faire une chaîne au moins ponctuellement interrompue, cette géométrie du monde sensible à laquelle, la dernière fois, je vous ai incités à vous référer avec la lecture de Jean Nicod et l'ouvrage ainsi intitulé, vous verrez en un chapitre central l'importance qu'a cette analyse de la ligne en tant qu'elle peut être, je puis dire, définie par ses propriétés intrinsèques, et quelle aisance lui aurait donnée la mise au premier plan radicale de la fonction de la coupure, pour l'élaboration théorique qu'il doit échafauder avec la plus grande difficulté et avec des contradictions qui ne sont autres que la négligence de cette fonction radicale. Si la ligne elle-même est coupure, chacun de ses éléments sera donc section de coupure, et c'est cela en somme qui introduit cet élément vif, si je puis dire, du signifiant que j'ai appelé le huit intérieur, à savoir précisément la boucle. La ligne se recoupe. Quel est l'intérêt de cette remarque ? La coupure portée sur le réel y manifeste, dans le réel, ce qui est sa caractéristique et sa fonction, et ce qu'il introduit dans notre dialectique, contrairement à l'usage qui en est fait, que le réel est le divers, le réel, depuis toujours je m'en suis servi, de cette fonction originelle, pour vous dire que le réel est ce qui revient toujours à la même place.

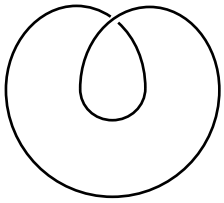

Qu'est-ce à dire, sinon que la section de coupure, autrement dit le signifiant étant ce que nous avons dit, toujours différent de lui-même — A ≠ A, A n'est pas identique à A —, nul moyen de faire apparaître le même, sinon du côté du réel. Autrement dit la coupure, si je puis m'exprimer ainsi, au niveau d'un pur sujet de coupure, la coupure ne peut savoir qu'elle s'est fermée, qu'elle repasse par elle-même, que parce que le réel, en tant que distinct du signifiant, est le

même. En d'autres termes, seul le réel la ferme. Une courbe fermée, c'est le réel révélé, mais, comme vous le voyez, le plus radicalement il faut que la coupure se recoupe. Si rien déjà ne l'interrompt, immédiatement après le trait, le signifiant prend cette forme, qui est à proprement parler la coupure. La coupure est un trait qui se recoupe. Ce n'est qu'après qu'il se ferme sur le fondement que, se coupant, il a rencontré le réel, lequel seul permet de connoter comme le même, respectivement ce qui se trouve sous la première, puis la seconde boucle. Nous trouvons là le nœud qui nous donne un recours à l'endroit de ce qui constituait l'incertitude, le flottement de toute la construction identificatoire — vous le saisirez très bien dans l'articulation de Jean Nicod —, il consiste en ceci, faut-il attendre le même pour que le signifiant consiste, comme on l'a toujours cru, sans s'arrêter suffisamment au fait fondamental que le signifiant, pour engendrer la différence de ce qu'il signifie originellement, à savoir la fois, cette fois-là qui, je vous assure, ne saurait se répéter, mais qui toujours oblige le sujet à la retrouver, cette fois-là exige donc, pour achever sa forme signifiante, qu'au moins une fois le signifiant se répète, et cette répétition n'est rien d'autre que la forme la plus radicale de l'expérience de la demande. Ce qu'est, incarné, le signifiant, ce sont toutes les fois que la demande se répète. Et si justement ce n'était pas en vain que la demande se répète, il n'y aurait pas de signifiant, parce que pas de demande. Si, ce que la demande enserre dans sa boucle, vous l'aviez, pas besoin de demande. Nul besoin de demande si le besoin est satisfait. Un humoriste s'écriait un jour : « Vive la Pologne, messieurs, parce que s'il n'y avait pas de Pologne, il n'y aurait pas de Polonais ! » La demande, c'est la Pologne du signifiant. C'est pourquoi je serais assez porté aujourd'hui, parodiant cet accident de la théorie des espaces abstraits qui fait qu'un de ces espaces — et il y en a maintenant de plus en plus nombreux, auxquels je ne me crois pas forcé de vous intéresser — s'appelle l'espace polonais, appelons aujourd'hui le signifiant un signifiant polonais, cela vous évitera de l'appeler le lacs, ce qui me semblerait un dangereux encouragement à l'usage qu'un de mes fervents, récemment, a cru devoir faire du terme de lacanisme ! J'espère qu'au moins aussi longtemps que je vivrai, ce terme, manifestement appétent, après ma seconde mort, me sera épargné ! Donc, ce que mon signifiant polonais est destiné à illustrer, c'est le rapport du signifiant à soi-même, c'est-à-dire à nous conduire au rapport du signifiant au sujet, si tant est que le sujet puisse être conçu comme son effet.

J'ai déjà remarqué qu'apparemment il n'y a que [du] signifiant, toute surface où il s'inscrit lui étant supposée. Mais ce fait est en quelque sorte imagé par tout

le système des Beaux-Arts qui éclaire quelque chose qui vous introduit à interroger l'architecture par exemple, sous ce biais qui vous fait apparaître ce pourquoi elle est irréductiblement trompe-l'œil, perspective. Et ce n'est pas pour rien que j'ai mis aussi l'accent, en une année dont les préoccupations me semblent bien éloignées de préoccupations proprement esthétiques, sur l'anamorphose, c'est-à-dire, pour ceux qui n'étaient pas là auparavant, l'usage de la fuite d'une surface pour faire apparaître une image, qui assurément déployée est méconnaissable, mais qui, à un certain point de vue, se rassemble et s'impose. Cette singulière ambiguïté d'un art sur ce qui apparaît de sa nature de pouvoir se rattacher aux pleins et aux volumes, à je ne sais quelle complétude qui, en fait, se révèle toujours soumise au jeu des plans et des surfaces, est quelque chose d'aussi important, intéressant, que de voir aussi ce qui en est absent, à savoir toutes sortes de choses que l'usage concret de l'étendue nous offre, par exemple les nœuds, tout à fait concrètement imaginables à réaliser dans une architecture de souterrains, comme peut-être l'évolution des temps nous en fera connaître. Mais il est clair que jamais aucune architecture n'a songé à se composer autour d'une ordonnance des éléments, des pièces et communications, voire des couloirs, comme quelque chose qui, à l'intérieur de soi-même, ferait des nœuds. Et pourquoi pas pourtant ? C'est bien pourquoi notre remarque qu' « il n'y a de signifiant qu'une surface lui étant supposée », se renverse dans notre synthèse qui va chercher son nœud le plus radical de ceci que la coupure, en fait, commande, engendre la surface, que c'est elle qui lui donne, avec ses variétés, sa raison constituante. C'est bien ainsi que nous pouvons saisir, homologuer ce premier rapport de la demande à la constitution du sujet en tant que ces répétitions, ces retours dans la forme du tore, ces boucles qui se renouvellent en faisant ce qui, pour nous, dans l'espace imaginé du tore, se présente comme son contour. Ce retour à son origine nous permet de structurer, d'exemplifier d'une façon majeure un certain type de rapports du signifiant au sujet qui nous permet de situer dans son opposition la fonction D de la demande et celle de *a,* de l'objet *a,* l'objet du désir, D, la scansion de la demande.

Vous avez pu remarquer que dans le graphe, vous avez les symboles suivants : s (A), A, à l'étage supérieur, S (Ⱥ), $\not{S} \lozenge$ D [S barré coupure de D], aux deux étages intermédiaires, *i (a), m,* et de l'autre côté, $\not{S} \lozenge a$ [S barré coupure de *a*], le fantasme, et *d.* Nulle part vous ne voyez conjoints D et *a*. Qu'est-ce que cela traduit ? Qu'est-ce que cela reflète ? Qu'est-ce que cela supporte ? Cela supporte d'abord ceci, c'est que ce que vous trouvez par contre, c'est $\not{S} \lozenge$ D, et que ces élé-

ments du trésor signifiant à l'étage de l'énonciation, je vous apprends à les reconnaître, c'est ce qui s'appelle le *Trieb,* la pulsion. C'est ainsi que je vous le formalise, la première modification du réel en sujet sous l'effet de la demande, c'est la pulsion. Et si, dans la pulsion, il n'y avait pas déjà cet effet de la demande, cet effet de signifiant, celle-ci ne pourrait pas s'articuler en un schéma tellement manifestement grammatical. Je fais expressément allusion, à ce qu'ici je suppose tout le monde rompu à mes analyses antérieures ; quant aux autres, je les renvoie à l'article *Triebe und Triebschicksale,* ce qu'ici on traduit bizarrement par « avatars des pulsions », sans doute par une espèce de référence confuse aux effets que la lecture d'un tel texte produit sur la première obtusion de la référence psychologique. L'application du signifiant, que nous appelons aujourd'hui pour nous amuser le signifiant polonais, à la surface du tore, vous la voyez ici, c'est la forme la plus simple de ce qui peut se produire d'une façon infiniment enrichie par une suite de contours embobinés, la bobine à proprement parler, celle de la dynamo, pour autant qu'au cours de cette répétition le tour est fait autour du trou central.

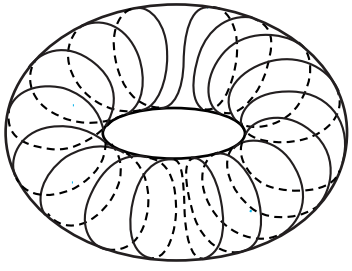

Mais sous la forme où vous la voyez ici dessinée, la plus simple, ce tour est fait également — je le souligne, cette coupure est la coupure simple — de telle sorte que cela ne se recoupe pas. Pour imager les choses, dans l'espace réel, celui que vous pouvez visualiser, vous la voyez jusqu'ici, à cette surface à vous présentée, cette face vers vous du tore ; elle disparaît ensuite sur l'autre face, c'est pour cela qu'elle est en pointillés, pour revenir de ce côté-ci. Une telle coupure ne saisit, si je puis dire, absolument rien. Pratiquez-la sur une chambre à air, vous verrez à la fin la chambre ouverte d'une certaine façon, transformée en une surface deux fois tordue sur elle-même, mais point coupée en deux. Elle rend, si je puis dire, saisissable une façon signifiante et préconceptuelle, mais qui n'est point sans caractériser une sorte de saisie à sa façon de ceci de radical de la fuite, si l'on peut dire l'absence d'aucun accès à la saisie à l'endroit de son objet au

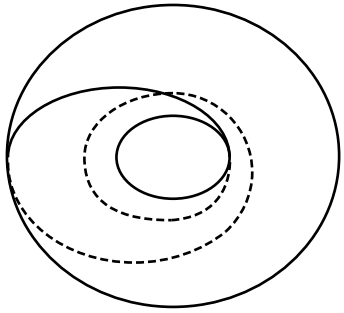

niveau de la demande. Car si nous avons défini la demande en ceci qu'elle se répète et qu'elle ne se répète qu'en fonction du vide intérieur qu'elle cerne — ce vide qui la soutient et la constitue, ce vide qui ne comporte, je vous le signale en passant, aucun jeu en quelque sorte éthique, ni plaisamment pessimiste, comme s'il y avait un pire dépassant l'ordinaire du sujet, c'est simplement une nécessité de logique abécédaire, si je puis dire — toute satisfaction saisissable, qu'on la situe sur le versant du sujet ou sur le versant de l'objet, fait défaut à la demande. Simplement, pour que la demande soit demande, à savoir qu'elle se répète comme signifiant, il faut qu'elle soit déçue. Si elle ne l'était pas, il n'y aurait pas de support à la demande.

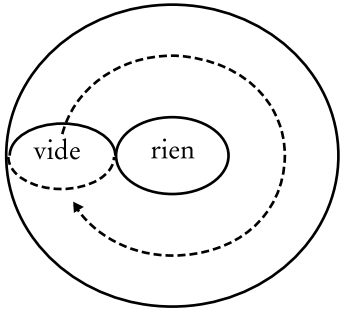


Mais ce vide est différent de ce dont il s'agit concernant *a,* l'objet du désir. L'avènement constitué par la répétition, l'avènement métonymique, ce qui glisse, est évoqué par le glissement même de la répétition de la demande; *a,* l'objet du désir, ne saurait aucunement être évoqué dans ce vide cerné ici par la boucle de la demande. Il est à situer dans ce trou que nous appellerons le *rien fondamental* pour le distinguer du vide de la demande, le rien où est appelé à l'avènement l'objet du désir. Ce qu'il s'agit pour nous de formaliser avec les élé-

ments que je vous apporte, c'est ce qui permet de situer dans le fantasme le rapport du sujet comme $\$$, du sujet informé par la demande, avec ce *a*, alors qu'à ce niveau de la structure signifiante que je vous démontre dans le tore, pour autant que la coupure la créée dans cette forme, ce rapport est un rapport opposé, le vide qui soutient la demande n'est pas le rien de l'objet qu'elle cerne comme objet du désir, c'est ceci qu'est destiné à illustrer pour vous cette référence au tore.

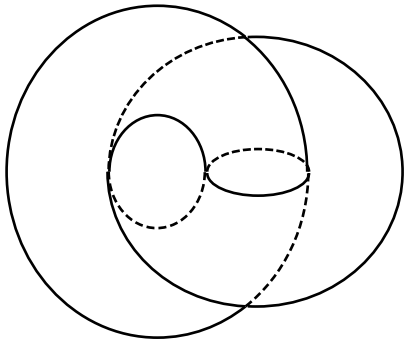

Si ce n'était que cela que vous pouvez en tirer, ce serait bien des efforts pour un résultat court, mais, comme vous allez le voir, il y a bien d'autres choses à en tirer. En effet, pour aller vite et sans, bien sûr, vous faire franchir les différentes marches de la déduction topologique qui vous montrent la nécessité interne qui commande la construction que je vais maintenant vous donner, je vais vous montrer que le tore permet quelque chose qu'assurément vous pourrez voir, que le *cross-cap*, lui, ne permet pas. Je pense que les personnes les moins portées à l'imagination voient, à travers les enroulements topologiques, de quoi il s'agit [Lacan dessine la figure ci-contre], au moins métaphoriquement. Le terme de chaîne, qui implique concaténation, est déjà entré suffisamment dans le langage pour que nous ne nous y arrêtions pas. Le tore, de par sa structure topologique, implique ce que nous pourrons appeler un complémentaire, un autre tore qui peut venir se concaténer avec lui. Supposons-les comme tout à fait conformes avec ce que je vous prie de conceptualiser dans l'usage de ces surfaces, à savoir qu'elles ne sont pas métriques, qu'elles ne sont pas rigides, qu'elles sont en caoutchouc. Si vous prenez un de ces anneaux avec lesquels on joue au jeu de ce nom, vous pourrez constater que si vous l'empoignez d'une façon ferme et fixe par son pourtour, et que vous fassiez tourner sur lui-même le corps de ce qui est resté libre, vous obtiendrez très facilement, et de la même façon que si vous vous serviez d'un jonc incurvé, en le tordant ainsi sur lui-même, vous le ferez revenir à sa position première sans que la torsion soit en quelque sorte inscrite dans sa substance. Simplement, il sera revenu à son point primitif. Vous pouvez imaginer que par une torsion, qui serait donc celle-ci, d'un de ces tores sur l'autre, nous procédions à ce qu'on peut

appeler un décalque de quoi que ce soit qui serait inscrit déjà sur le premier, que nous appellerons le 1, et mettons que ce dont il s'agit soit, ce que je vous prie de référer simplement au premier tore, cette courbe, en tant que non seulement elle englobe l'épaisseur du tore, et que non seulement elle englobe l'espace du trou mais qu'elle le traverse, ce qui est la condition qui peut lui permettre d'englober à la fois les deux vides et riens, et ce qui est ici dans l'épaisseur du tore, et ce qui est ici au centre du nœud.

On démontre — mais je vous dispense de la démonstration qui serait longue et vous demanderait effort — qu'à procéder ainsi ce qui viendra sur le second tore sera une courbe superposable à la première si l'on superpose les deux tores.

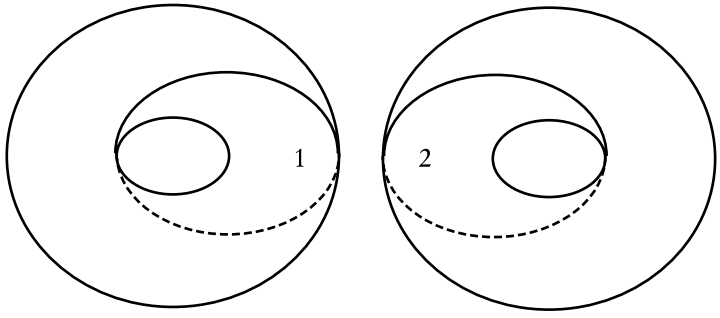


Qu'est-ce que cela veut dire ? D'abord qu'elles pourraient n'être pas superposables. Voici deux courbes, elles ont l'air d'être faites de la même façon, elles sont pourtant irréductiblement non-superposables. Cela implique que le tore, malgré son apparence symétrique, comporte des possibilités de mettre en évidence, par la coupure, un de ces effets de torsion qui permettent ce que j'appellerai la dissymétrie radicale, celle dont vous savez que la présence dans la nature est un problème pour toute formalisation, celle qui fait que les escargots ont en principe un sens de rotation qui fait de ceux qui ont le sens contraire une exception grandissime. Une foule de phénomènes sont de cet ordre, jusques et y compris les phénomènes chimiques qui se traduisent dans les effets dits de polarisation. Il y a donc structurellement des surfaces dont la dissymétrie est élective, et qui comportent l'importance du sens de giration, dextrogyre ou lévogyre. Vous verrez plus tard l'importance de ce que cela signifie. Sachez seulement que le phénomène, si l'on peut dire, de report par décalque de ce qui s'est produit de composant, d'englobant la boucle de la demande avec la boucle de l'objet central, ce report sur la surface de l'autre tore, dont vous sentez qu'il va

nous permettre de symboliser le rapport du sujet au grand Autre, donnera deux lignes qui, par rapport à la structure du tore, sont superposables. Je vous demande pardon de vous faire suivre un chemin qui peut vous paraître aride, il est indispensable que je vous en fasse sentir les pas pour vous montrer ce que nous pouvons en tirer.

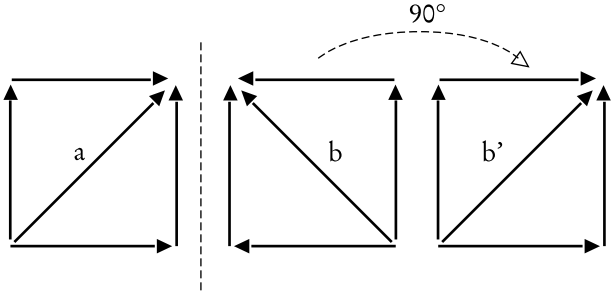


Quelle est la raison de cela ? Elle se voit très bien au niveau des polygones dits fondamentaux. Ce polygone étant ainsi décrit, vous supposez en face son décalque qui s'inscrit ainsi. La ligne dont il s'agit sur le polygone se projette ici, comme une oblique, et se prolongera de l'autre côté, sur le décalque, inversée. Mais vous devez vous apercevoir qu'en faisant basculer de 90° ce polygone fondamental, vous reproduirez exactement, y compris la direction des flèches, la figure de celui-ci, et que la ligne oblique sera dans le même sens, cette bascule représentant exactement la composition complémentaire de l'un des tores avec l'autre.

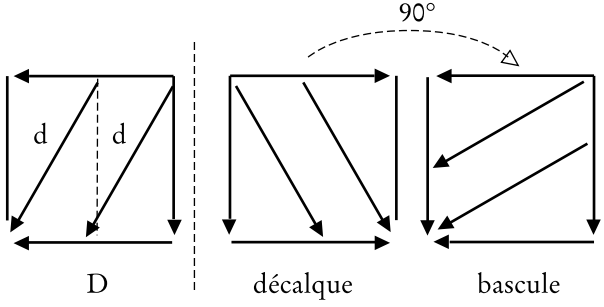


Faites maintenant sur le tore, non plus cette ligne simple, mais la courbe répétée dont je vous ai appris tout à l'heure la fonction. En est-il de même ? Je vous dispense d'hésitations, après décalque et bascule, ce que vous aurez ici se

symbolise comme ceci. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire, dans notre transposition signifiée, dans notre expérience, que la demande du sujet, en tant qu'ici deux fois elle se répète, inverse ses rapports D et *a,* demande et objet au niveau de l'Autre, que la demande du sujet correspond à l'objet *a* de l'Autre, que l'objet *a* du sujet devient la demande de l'Autre. Ce rapport d'inversion est essentiellement la forme la plus radicale que nous puissions donner à ce qui se passe chez le névrosé ; ce que le névrosé vise comme objet, c'est la demande de l'Autre ; ce que le névrosé demande, quand il demande à saisir *a,* l'insaisissable objet de son désir, c'est *a,* l'objet de l'Autre.

L'accent est mis différemment selon les deux versants de la névrose. Pour l'obsessionnel, l'accent est mis sur la demande de l'Autre, pris[e] comme objet de son désir. Pour l'hystérique, l'accent est mis sur l'objet de l'Autre, pris comme support de sa demande. Ce que ceci implique, nous aurons à y entrer dans le détail pour autant que ce dont il s'agit pour nous n'est rien d'autre ici que l'accès à la nature de ce *a.* La nature de *a,* nous ne la saisirons que lorsque nous aurons élucidé structuralement par la même voie le rapport de $\$$ à *a,* c'est-à-dire le support topologique que nous pouvons donner au fantasme. Disons, pour commencer d'éclairer ce chemin, que *a,* l'objet du fantasme, *a,* l'objet du désir, n'a pas d'image et que l'impasse du fantasme du névrosé c'est que, dans sa quête de *a,* l'objet du désir, il rencontre *i (a)* telle qu'elle est l'origine d'où part toute la dialectique à laquelle, depuis le début de mon enseignement, je vous introduis, à savoir que l'image spéculaire, la compréhension de l'image spéculaire, tient en ceci dont je suis étonné que personne n'ait songé à gloser la fonction que je lui donne, l'image spéculaire est une erreur. Elle n'est pas simplement une illusion, un leurre de la *Gestalt* captivante dont l'agressivité ait marqué l'accent, elle est foncièrement une erreur en tant que le sujet s'y *me-connais,* si vous me permettez l'expression, en tant que l'origine du moi et sa méconnaissance fondamentale sont ici rassemblées dans l'orthographe. Et pour autant que le sujet se trompe, il croit qu'il a en face de lui son image. S'il savait se voir, s'il savait, ce qui est la simple vérité, qu'il n'y a que les rapports les plus déformés, d'aucune façon identifiables, entre son côté droit et son côté gauche, il ne songerait pas à s'identifier à l'image du miroir. Quand, grâce aux effets de la bombe atomique, nous aurons des sujets avec une oreille droite grande comme une oreille d'éléphant et, à la place de l'oreille gauche, une oreille d'âne, peut-être les rapports à l'image spéculaire seront-ils mieux authentifiés ! En fait, bien d'autres conditions plus accessibles et aussi plus intéressantes seraient à notre portée.

Supposons un autre animal, la grue, avec un œil sur chaque côté du crâne. Cela semble une montagne que de savoir comment peuvent bien se composer les plans de vision des deux yeux chez un animal ayant ainsi les yeux disposés. On ne voit pas pourquoi cela ouvre plus de difficultés que pour nous. Simplement, pour que la grue ait une vue de ses images, il faut lui mettre, à elle, deux miroirs, et elle ne risquera pas de confondre son image gauche avec son image droite.

Cette fonction de l'image spéculaire, en tant qu'elle se réfère à la méconnaissance de ce que j'ai appelé tout à l'heure la dissymétrie la plus radicale, c'est celle-là même qui explique la fonction du moi chez le névrosé. Ce n'est pas parce qu'il a un moi plus ou moins tordu que le névrosé est subjectivement dans la position critique qui est la sienne. Il est dans cette position critique en raison d'une impossibilité structurante radicale d'identifier sa demande avec l'objet du désir de l'Autre ou d'identifier son objet avec la demande de l'Autre, forme, elle, proprement leurrante de l'effet du signifiant sur le sujet, encore que la sortie en soit possible, précisément lorsque la prochaine fois je vous montrerai comment, dans une autre référence de la coupure, le sujet en tant que structuré par le signifiant, peut devenir la coupure *a* elle-même. Mais c'est justement ce à quoi le fantasme du névrosé n'accède pas, parce qu'il en cherche les voies et les chemins par un passage erroné. Non point que le névrosé ne sache pas fort bien distinguer, comme tout sujet digne de ce nom, *i (a)* de *a,* parce qu'ils n'ont pas du tout la même valeur, mais ce que le névrosé cherche, et non sans fondement, c'est à arriver à *a* par *i (a).* La voie dans laquelle s'obstine le névrosé, et ceci est sensible à l'analyse de son fantasme, c'est à arriver à *a* en détruisant *i (a)* ou en le fixant. J'ai dit d'abord en détruisant, parce que c'est le plus exemplaire. C'est le plus exemplaire, c'est le fantasme de l'obsessionnel en tant qu'il prend la forme du fantasme sadique et qu'il ne l'est pas.

Le fantasme sadique, comme les commentateurs phénoménologistes ne manquent pas un instant de l'appuyer, avec tout l'excès des débordements qui leur permet de se fixer à jamais dans le ridicule, le fantasme sadique, c'est soi-disant la destruction de l'Autre. Et comme les phénoménologistes ne sont, disons — bien fait pour eux ! —, pas d'authentiques sadiques mais simplement ont l'accès le plus commun aux perspectives de la névrose, ils trouvent en effet toutes les apparences à soutenir une telle explication. Il suffit de prendre un texte sadiste, ou sadien, pour que ceci soit réfuté. Non seulement l'objet du fantasme sadique n'est pas détruit, mais il est littéralement résistant à toute épreuve, comme je l'ai maintes fois souligné. Ce qu'il en est du fantasme proprement sadien, entendez

bien que je n'entends pas ici encore y entrer, comme probablement je pourrai le faire la prochaine fois. Ce que je veux seulement ici ponctuer, c'est que ce que l'on pourrait appeler l'impuissance du fantasme sadique chez le névrosé repose tout entière sur ceci, c'est qu'en effet il y a bien visée destructive dans le fantasme de l'obsessionnel, mais cette visée destructive, comme je viens de l'analyser, a le sens, non pas de la destruction de l'autre, objet du désir, mais de la destruction de l'image de l'autre au sens où ici je vous la situe, à savoir que justement elle n'est pas l'image de l'autre, parce que l'autre, *a,* objet du désir, comme je vous le montrerai la prochaine fois, n'a pas d'image spéculaire. C'est bien là une proposition, j'en conviens, qui abuse un peu… Je la crois non seulement entièrement démontrable, mais essentielle à comprendre ce qui se passe dans ce que j'appellerai le fourvoiement chez le névrosé de la fonction du fantasme. Car, qu'il la détruise ou pas, d'une façon symbolique ou imaginaire, cette image *i (a)*, le névrosé, ce n'est pas cela pour autant qui lui fera jamais authentifier d'aucune coupure subjective l'objet de son désir, pour la bonne raison que ce qu'il vise, soit à détruire, soit à supporter, *i (a),* n'a pas de rapport, pour la seule raison de la dissymétrie fondamentale d'*i,* le support, avec *a* qui ne la tolère pas.

Ce à quoi le névrosé d'ailleurs aboutit effectivement, c'est à la destruction du désir de l'Autre. Et c'est bien pourquoi il est irrémédiablement fourvoyé dans la réalisation du sien. Mais ce qui l'explique, c'est ceci, à savoir que ce qui fait, au névrosé, si l'on peut dire, symboliser quelque chose dans cette voie qui est la sienne, viser dans le fantasme l'image spéculaire, est expliqué par ce qu'ici je vous matérialise, la dissymétrie apparue dans le rapport de la demande et de l'objet chez le sujet, par rapport à la demande et à l'objet au niveau de l'Autre, cette dissymétrie qui n'apparaît qu'à partir du moment où il y a à proprement parler demande, c'est-à-dire déjà deux tours, si je puis m'exprimer ainsi, du signifiant, et paraît exprimer une dissymétrie de la même nature que celle qui est supportée par l'image spéculaire ; elles ont une nature qui, comme vous le voyez, est suffisamment illustrée topologiquement, puisqu'ici la dissymétrie qui serait celle que nous appellerions spéculaire serait ceci avec ceci. [*Graphe en page suivante.*]

C'est de cette confusion par où deux dissymétries différentes se trouvent, pour le sujet, servir de support à ce qui est la visée essentielle du sujet dans son être, à savoir la coupure de *a,* le véritable objet du désir où se réalise le sujet lui-même, c'est dans cette visée fourvoyée, captée par un élément structural qui tient à l'effet du signifiant lui-même sur le sujet, que réside non seulement le secret

des effets de la névrose, à savoir que le rapport dit du narcissisme, le rapport inscrit dans la fonction du moi, n'est pas le véritable support de la névrose, mais, pour que le sujet en réalise la fausse analogie, l'important — encore que déjà le serrage, la découverte de ce nœud interne soit capitale pour nous orienter dans les effets névrotiques —, c'est que c'est aussi la seule référence qui nous permette de différencier radicalement la structure du névrosé des structures voisines, nommément de celle qu'on appelle *perverse* et de celle qu'on appelle *psychotique.*

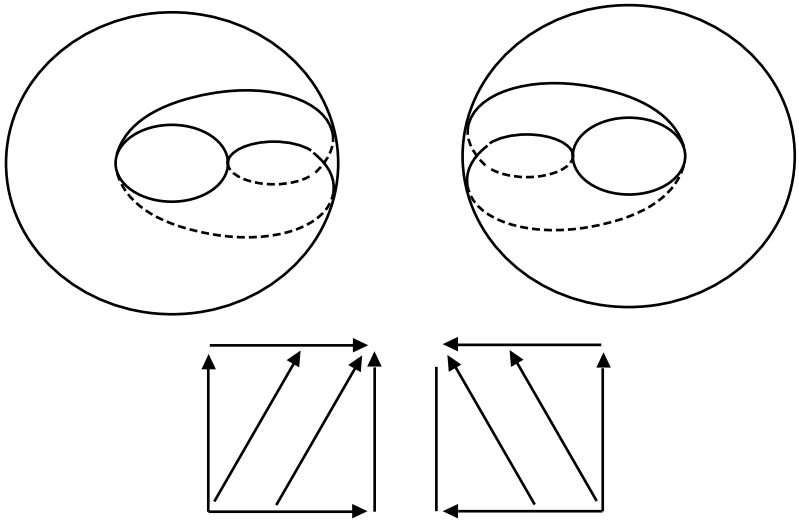

# Leçon XXIII

*6 juin 1962*

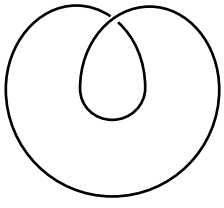

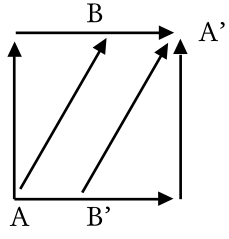


Nous allons continuer aujourd'hui à élaborer la fonction de ce qu'on peut appeler le signifiant de la coupure, ou encore le *huit intérieur*, ou encore le *lacs*, ou encore ce que j'ai appelé la dernière fois le *signifiant polonais*. Je voudrais pouvoir lui donner un nom encore moins significatif, pour essayer d'approcher ce qu'il a de purement signifiant. Nous nous sommes avancés sur ce terrain tel qu'il se présente, c'est-à-dire dans une remarquable ambiguïté puisque, pure ligne, rien n'indique qu'il se recoupe, comme la forme où je l'ai dessiné là vous le rappelle, mais en même temps laisse ouverte la possibilité de ce recoupement. Bref, ce signifiant ne préjuge en rien de l'espace où il se situe. Néanmoins pour en faire quelque chose, nous posons que c'est autour de ce signifiant de la coupure que s'organise ce que nous appelons la surface, au sens où ici nous l'entendons. La dernière fois, je vous rappelai — car ce n'est pas la première fois que je le montrai devant vous — comment peut se construire la surface du tore autour, et autour seulement, d'une coupure, d'une coupure ordonnée, manipulée de cette façon quadrilatère, que la formule exprimée par la succession d'un A, d'un B, puis d'un A' et d'un B', nos témoins respectivement pour autant qu'ils peuvent être

rapportés, accolés aux précédents, dans une disposition que nous pouvons qualifier, en général, par deux termes *orientée* d'une part, *croisée* d'autre part.

Je vous ai montré le rapport, le rapport si l'on peut dire exemplaire au premier aspect, métaphorique, et dont justement la question est de savoir si cette métaphore dépasse, si l'on peut dire, le pur plan de la métaphore, le rapport métaphorique dis-je qu'il peut prendre du rapport du sujet à l'Autre, à condition qu'explorant la structure du tore nous apercevions que nous pouvons mettre deux tores, en tant qu'enchaînés l'un à l'autre, dans un mode de correspondance tel qu'à tel cercle privilégié sur l'un des deux que nous avons fait correspondre pour des raisons analogiques à la fonction de la demande, à savoir cette sorte de cercle tournant dans la forme familière de la bobine qui nous paraît particulièrement propice à symboliser la répétition de la demande pour autant qu'elle entraîne cette sorte de nécessité de se boucler, s'il est exclu qu'elle se recoupe après de nombreuses répétitions aussi multipliées que nous pouvons le supposer, *ad libitum*, pour avoir fait ce bouclage, avoir dessiné le tour, le contour d'un autre vide que celui qu'elle cerne, celui que nous avons distingué le premier, lui définissant cette place du rien dont le circuit dessiné pour lui-même nous sert à symboliser, sous la forme de l'autre cercle topologiquement défini dans la structure du tore, l'objet du désir. Pour ceux qui n'étaient pas là — je sais qu'il y en a dans cette assemblée — j'illustre ce que je viens de dire par cette forme très simple, en répétant que cette boucle du bobinage de la demande, qui

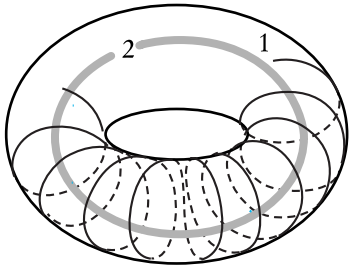


se trouve autour du vide constitutif du tore, se trouve dessiner ce qui nous sert à symboliser le cercle de l'objet du désir, à savoir tous les cercles qui font le tour du trou central de l'anneau. Il y a donc deux sortes de cercles privilégiés sur un tore : ceux qui se dessinent autour du trou central, et ceux qui le traversent. Un cercle peut cumuler les deux propriétés. C'est précisément ce qui arrive avec ce cercle ainsi dessiné, je le mets en pointillés quand il passe de l'autre côté. Sur la

surface quadrilatère du polygone fondamental qui sert à montrer d'une façon claire et univoque la structure du tore, je symbolise ici, pour employer les mêmes couleurs, de là à là un cercle dit *cercle de la demande*, de là à là un cercle dit *cercle a* symbolisant l'objet du désir. Et c'est ce cercle-là, que vous voyez sur la première figure, qui est ici dessiné en jaune, représentant le cercle oblique, qui pourrait à la rigueur nous servir à symboliser, comme coupure du sujet, le désir lui-même. La valeur expressive, symbolique du tore, en l'occasion, est précisément de nous faire voir la difficulté, pour autant qu'il s'agit de la surface du tore et non d'une autre, d'ordonner ce cercle ici, jaune, du désir, avec le cercle, bleu, de l'objet du désir. Leur relation est d'autant moins univoque que l'objet n'est ici fixé, déterminé par rien d'autre que par la place d'un rien qui, si l'on peut dire, préfigure sa place éventuelle, mais d'aucune façon ne permet de le situer. Telle est la valeur exemplaire du tore.

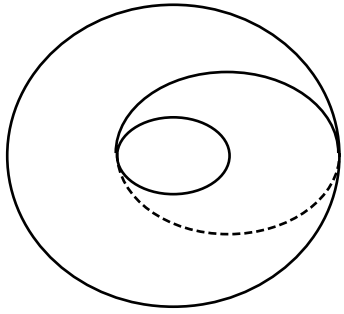

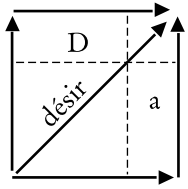


Vous avez entendu la dernière fois que cette valeur exemplaire se complète de ceci, qu'à le supposer enchaîné, concaténé avec un autre tore en tant qu'il symboliserait l'Autre, nous voyons qu'assurément ceci, je vous l'ai dit, se démontre, je vous ai laissé le soin, cette démonstration, de la trouver vous-mêmes, pour ne pas nous attarder, nous voyons qu'assurément, à décalquer ainsi le cercle du désir projeté sur le premier tore, sur le tore qui s'emboîte à lui symbolisant le lieu de l'Autre, nous trouvons un cercle

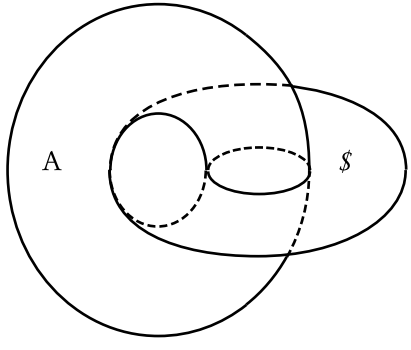


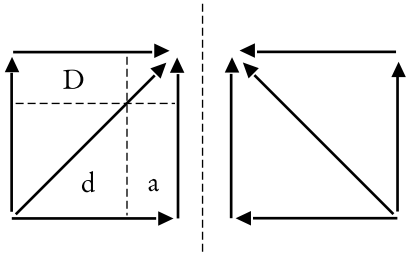

orienté de la même façon. Rappelez-vous, vous avez représenté en face de cette figure, que je recommencerai si la chose ne vous paraît pas trop fastidieuse, le décalque, qui est une image symétrique. Nous aurons alors une ligne oblique, orientée du sud au nord, que nous pourrons dire inversée, spéculaire à proprement parler. Mais la bascule à 90°, correspondant à l'emboîtement à 90° des deux tores, restituera la même obliquité. Autrement dit, après avoir pris effectivement — ce sont des expériences très faciles à réaliser qui ont toute la valeur d'une expérience — ces deux tores, et avoir fait effectivement, par la méthode de rotation d'un tore à l'intérieur de l'autre que je vous ai désignée la dernière fois, ce décalque, ayant relevé, si l'on peut dire, la trace de ces deux cercles, arbitrairement dessinés sur l'un et déterminés dès lors sur l'autre, vous pourrez voir, à les comparer ensuite, qu'ils sont exactement, au cercle qui les sectionne, superposables l'un à l'autre. En quoi donc cette image s'avère appropriée à représenter la formule que *le désir du sujet est le désir de l'Autre*.

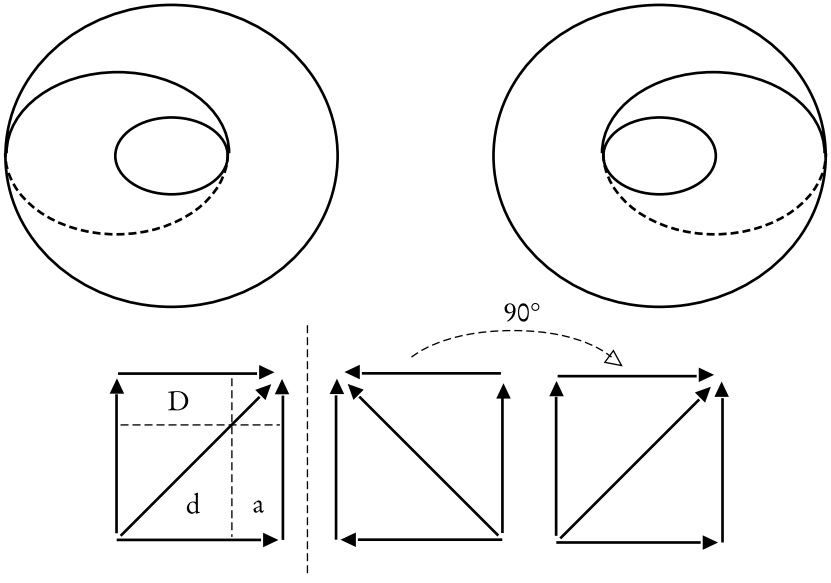


Néanmoins vous ai-je dit, si nous supposons, non pas ce simple cercle dessiné dans cette propriété, dans cette définition topologique particulière d'à la fois entourer le trou et le traverser, mais de lui faire faire deux fois la traversée du trou, et une seule fois son entour, c'est-à-dire sur le polygone fondamental, de se représenter ainsi, ces deux points ici x, x' étant équivalents, nous avons alors quelque

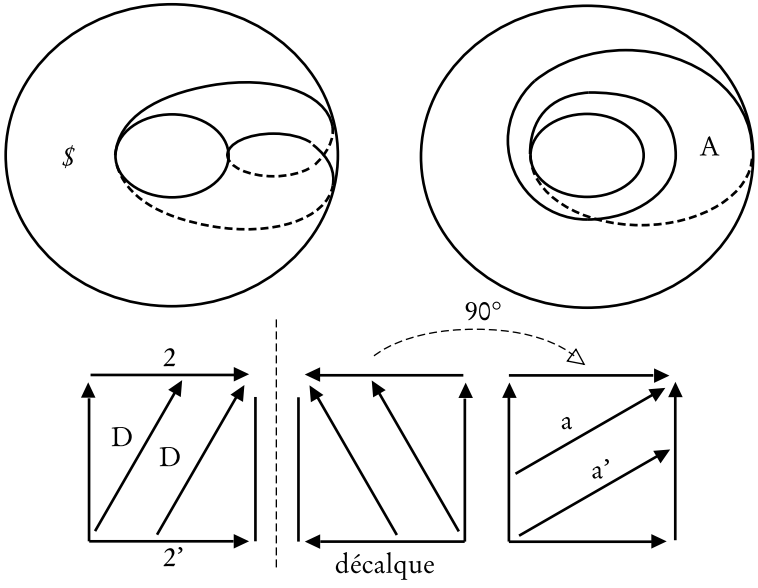


chose qui, sur le décalque, au niveau de l'Autre, se présente selon la formule suivante. [*Figure ci-dessous.*] Si vous voulez, disons que la réalisation de deux fois le tour qui correspond à la fonction de l'objet, et au transfert, sur le décalque sur

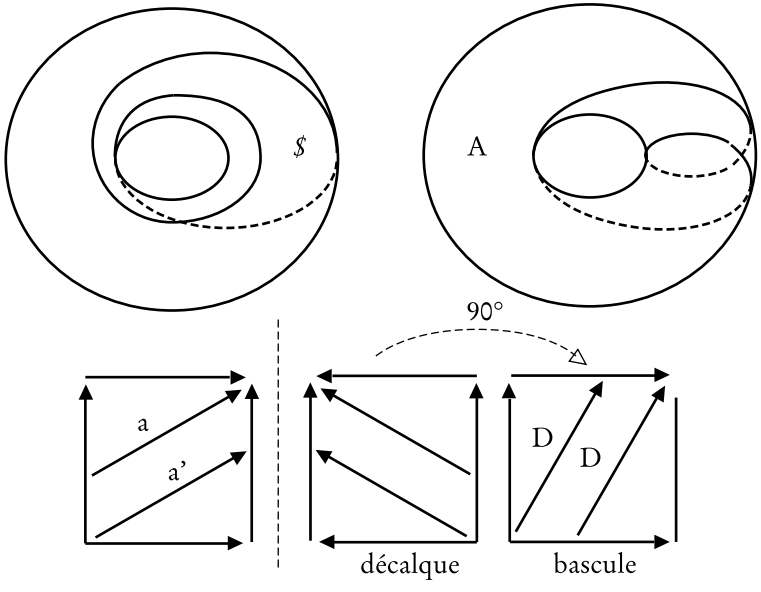

l'autre tore, en deux fois, de la demande selon la formule d'équivalence qui est pour nous en cette occasion précieuse, c'est de symboliser ceci que, dans une certaine forme de structure subjective, la demande du sujet consiste dans l'objet de l'Autre, l'objet du sujet consiste dans la demande de l'Autre. Recoupement, alors la superposition des deux termes après la bascule n'est plus possible. Après la bascule à 90°, la coupure est celle-ci, laquelle ne se superpose pas à la forme précédente. Nous y avons reconnu une correspondance qui nous est d'ores et déjà familière, pour autant que ce que nous pouvons exprimer du rapport du névrosé à l'Autre en tant qu'il conditionne au dernier terme sa structure, est précisément cette équivalence croisée de la demande du sujet à l'objet de l'Autre, de l'objet du sujet à la demande de l'Autre. On sent là dans une sorte d'impasse, ou tout au moins d'ambiguïté, la réalisation de l'identité des deux désirs. Ceci est évidemment aussi abrégé que possible comme formule, et bien sûr suppose déjà une familiarité acquise avec ces références, lesquelles supposent tout notre discours antérieur.

La question donc restant ouverte étant celle que nous allons aborder aujourd'hui d'une structure qui nous permette de formaliser d'une façon exemplaire, riche de ressources, de suggestions, qui nous donne un support de ce qui est ce vers quoi pointe notre recherche précisément, à savoir la fonction du fantasme ; c'est à cette fin que peut nous servir la structure particulière dite du *cross-cap* ou du *plan projectif*, pour autant que déjà aussi je vous en ai donné une suffisante indication pour que cet objet vous soit, sinon tout à fait familier, du moins que déjà vous ayez tenté d'approfondir ce qu'il représente comme propriétés exemplaires. Je m'excuse donc d'entrer, à partir de maintenant, dans une explication qui, pour un instant, va rester très étroitement liée à cet objet d'une géométrie particulière dite topologique, géométrie non métrique mais topologique, dont déjà je vous ai fait remarquer, autant que j'ai pu au passage, quelle idée vous devez vous en faire, quitte à ce que, après vous être donné la peine de me suivre dans ce que je vais maintenant vous expliquer, vous en soyez ensuite récompensés par ce qu'il nous permettra de supporter comme formule concernant l'organisation subjective qui est celle qui nous intéresse, par ce qu'il nous permettra d'exemplifier comme étant la structure authentique du désir, en ce qu'on pourrait appeler sa fonction centrale organisante.

Bien sûr je ne suis pas sans réluctance au moment, une fois de plus, de vous entraîner sur des terrains qui peuvent n'être pas sans vous fatiguer. C'est pourquoi je me référerai un instant à deux termes qui se trouvent être proches dans mon expérience, et qui vont me donner l'occasion, d'abord, première référence, de vous

annoncer la parution imminente de la traduction faite par quelqu'un d'éminent, qui nous fait aujourd'hui l'honneur de sa visite, à savoir M. de Waelhens. M. de Waelhens vient de faire la traduction, dont on ne saurait trop s'étonner qu'elle n'ait pas été réalisée plus tôt, de *L'Être et le temps, Sein und Zeit,* tout au moins d'amener jusqu'à son point d'achèvement la première partie du volume paru, dont vous savez qu'il n'est que la première partie d'un projet dont la seconde partie n'est jamais venue à jour. Donc, en cette première partie il y a deux sections et la première section est d'ores et déjà traduite par M. de Waelhens qui m'a fait le grand honneur, la faveur de me la communiquer, ce qui m'a permis de prendre connaissance moi-même de cette partie, la moitié encore seulement, et je dois dire avec un infini plaisir, un plaisir qui va me permettre de m'en offrir un second, c'est de dire enfin, à cet endroit, ce que j'ai sur le cœur depuis longtemps et que je me suis toujours dispensé de professer en public, parce qu'à la vérité, vu la réputation de cet ouvrage dont je ne crois pas que beaucoup de personnes ici l'aient lu, cela aurait eu l'air d'une provocation. C'est ceci, c'est qu'il y a peu de textes plus clairs, enfin d'une clarté et d'une simplicité concrètes et enfin directes, je ne sais pas quelles sont les qualifications qu'il faut que j'invente pour ajouter une dimension supplémentaire à l'évidence, que les textes de Heidegger. Ce n'est pas parce que ce qu'en a fait monsieur Sartre est effectivement assez difficile à lire que cela retire rien au fait que ce texte là de Heidegger, je ne dis pas tous les autres, est un texte qui porte en lui cette sorte de surabondance de clarté qui le rend véritablement accessible, sans aucune difficulté, à toute intelligence non intoxiquée par un enseignement philosophique préalable. Je peux vous le dire maintenant, parce que vous aurez très bientôt l'occasion de vous apercevoir, grâce à la traduction de M. de Waelhens, vous verrez à quel point c'est ainsi. La deuxième remarque est celle-ci, que vous pourrez constater du même coup ; des assertions se sont véhiculées dans des follicules bizarres, de la part d'une baveuse de profession, que mon enseignement est néo-heideggerien. Ceci était dit dans une intention nocive. La personne probablement a mis néo en raison d'une certaine prudence, comme elle ne savait ni ce que voulait dire heideggerien, ni non plus ce que voulait dire mon enseignement, cela la mettait à l'abri d'un certain nombre de réfutations, que cet enseignement qui est le mien n'a véritablement rien ni de néo, ni d'heideggerien, malgré l'excessive révérence que j'ai pour l'enseignement d'Heidegger.

La troisième remarque est liée à une seconde référence, à savoir que quelque chose va paraître, vous allez être régalés, d'ici peu, qui est au moins aussi important, enfin, l'importance ne se mesure pas, dans des domaines différents, avec un

centimètre, qui est très important aussi, disons, c'est le volume, qui n'est pas encore en librairie m'a-t-on dit, de Claude Lévi-Strauss qui s'appelle *La Pensée sauvage.* Il est paru, me dites-vous ? J'espère que vous avez déjà commencé à vous amuser !

Grâce aux soins que m'impose notre séminaire je ne suis pas avancé très loin, mais j'ai lu les pages inaugurales magistrales par où Claude Lévi-Strauss entre dans l'interprétation de ce qu'il appelle la pensée sauvage, qu'il faut entendre, comme, je pense, son interview dans *le Figaro* vous l'a déjà appris, non pas comme la pensée des sauvages, mais comme, peut-on dire, l'état sauvage de la pensée, disons, la pensée en tant qu'elle fonctionne bien, efficacement, avec tous les caractères de la pensée, avant d'avoir pris la forme de la pensée scientifique, de la pensée scientifique moderne avec son statut. Et Claude Lévi-Strauss nous montre qu'il est tout à fait impossible de mettre là une coupure si radicale puisque la pensée qui n'a pas encore conquis son statut scientifique est tout à fait déjà appropriée à porter certains effets scientifiques. Telle est du moins sa visée apparente à son départ, et il prend singulièrement comme exemple, pour illustrer ce qu'il veut en dire, de la pensée sauvage quelque chose où sans doute entend-il rejoindre ce quelque chose de commun qu'il y aurait avec la pensée, disons telle que, il le souligne, telle qu'elle a porté des fruits fondamentaux à partir du moment lui-même qu'on ne peut pas qualifier d'absolument anhistorique puisqu'il le précise, la pensée à partir de l'ère néolithique qui donne, nous dit-il, encore tous ses fondements à notre assiette dans le monde. Pour l'illustrer, si je puis dire, encore fonctionnant à notre portée, il ne trouve rien d'autre et rien de mieux que de l'exemplifier sous une forme, sans doute non unique mais privilégiée par sa démonstration, sous la forme de ce qu'il appelle le bricolage. Ce passage a tout le brillant que nous lui connaissons, l'originalité propre à cette sorte d'abrupt, de nouveauté, de chose qui bascule et renverse les perspectives banalement reçues, et c'est un morceau qui assurément est fort suggestif. Mais il m'a paru justement particulièrement suggestif pour moi, après la relecture que je venais de faire, grâce à M. de Waelhens, des thèmes heideggeriens, précisément en tant qu'il prend comme exemple dans sa recherche du statut, si l'on peut dire, de la connaissance en tant qu'il peut s'établir dans une approche qui pour l'établir prétend cheminer à partir de l'interrogation concernant ce qu'il appelle *l'être là*, c'est-à-dire la forme la plus voilée à la fois et la plus immédiate d'un certain type d'étant, le fait d'être qui est celui particulier à l'être humain. On ne peut manquer d'être frappé, encore que probablement la remarque révolterait autant l'un et l'autre de ces auteurs, de la surprenante identité du terrain sur lequel l'un

et l'autre s'avancent. Je veux dire que ce que rencontre d'abord Heidegger dans cette recherche, c'est un certain rapport de *l'être-là* à un *étant* qui est défini comme *ustensile*, comme outil, comme ce quelque chose qu'on a sous-la-main, *Vorhanden*, pour employer le terme dont il se sert, comme *Zuhandenheit*, pour ce qui est-à-la-main. Telle est la première forme de lien, non pas au monde, mais à l'*étant*, que Heidegger nous dessine. Et c'est seulement à partir de là, à savoir, si l'on peut dire, dans les implications, la possibilité d'une pareille relation, qu'il va, dit-il, donner son statut propre à ce qui fait le premier grand pivot de son analyse, la fonction de l'être dans son rapport avec le temps, à savoir la *Weltlichkeit* que M. de Waelhens a traduit par la *mondanéité*, à savoir la constitution du monde en quelque sorte préalable, préalable à ce niveau de l'être-là qui ne s'est pas détaché encore à l'intérieur de l'étant, ces sortes d'étants que nous pouvons considérer comme purement et simplement subsistants par eux-mêmes. Le monde est autre chose que l'ensemble, l'englobement de tous ces êtres qui existent, subsistent par eux-mêmes, auxquels nous avons affaire au niveau de cette conception du monde qui nous paraît si immédiatement naturelle, et pour cause, parce que c'est elle que nous appelons la nature. L'antériorité de la constitution de cette mondanéité par rapport au moment où nous pouvons la considérer comme nature, tel est l'intervalle que préserve, par son analyse, Heidegger.

Ce rapport primitif d'ustensilité préfigurant l'*Umwelt*, antérieur encore à l'entourage qui ne se constitue, par rapport à lui, que secondairement, c'est là la démarche d'Heidegger et c'est exactement la même, — je ne crois pas là rien dire qui puisse être retenu comme une critique qui, certes, après tout ce que je connais de la pensée et des dires de Claude Lévi-Strauss, nous paraîtrait bien la démarche la plus opposée à la sienne, pour autant que ce qu'il donne comme statut à la recherche d'ethnographie ne se produirait que dans une position d'aversion par rapport à la recherche métaphysique, ou même ultra-métaphysique d'Heidegger, — pourtant, c'est bien la même que nous trouvons dans ce premier pas par lequel Claude Lévi-Strauss entend nous introduire à la pensée sauvage sous la forme de ce bricolage, qui n'est pas autre chose que la même analyse, simplement en des termes différents, un éclairage à peine modifié, une visée sans doute distincte de ce même rapport à l'ustensilité comme étant ce que l'un et l'autre considèrent comme antérieur, comme primordial par rapport à cette sorte d'accès structuré qui est le nôtre, par rapport au champ de l'investigation scientifique, en tant qu'il permet de le distinguer comme fondé sur une articulation de l'objectivité qui soit en quelque sorte autonome, indépendante de ce qui est à proprement parler notre existence,

et que nous ne gardons plus avec lui que ce rapport dit sujet-objet qui est ce point où se résume à ce jour tout ce que nous pouvons articuler de l'épistémologie.

Eh bien disons, pour le fixer une fois, ce que notre entreprise ici en tant qu'elle est fondée sur l'expérience analytique, a de distinct par rapport autant à l'une que l'autre de ces investigations dont je viens de vous montrer le caractère parallèle, c'est que nous aussi nous cherchons ici ce statut, si l'on peut dire, antérieur à l'accès classique du statut de l'objet, entièrement concentré dans l'opposition sujet-objet. Et nous le cherchons dans quoi ? Dans ce quelque chose qui, quel qu'en soit le caractère évident d'approche, d'attraction dans la pensée, autant celle d'Heidegger que celle de Claude Lévi-Strauss, en est pourtant bel et bien distinct, puisque ni l'un ni l'autre ne nomment comme tel cet objet comme objet du désir. Le statut primordial de l'objet, pour, disons en tout cas, une pensée analytique, ne peut être et ne saurait être autre chose que l'objet du désir. Toutes les confusions dont s'est embarrassée jusqu'ici la théorie analytique sont conséquences de ceci, d'une tentative, de plus d'une tentative, de tous les modèles possibles de tentatives pour réduire ce qui s'impose à nous, à savoir cette recherche du statut de l'objet du désir, pour le réduire à des références déjà connues dont la plus simple et la plus commune est celle du statut de l'objet de la science en tant qu'une épistémologie philosophante l'organise dans l'opposition dernière et radicale sujet-objet, en tant qu'une interprétation, plus ou moins infléchie par les nuances de la recherche phénoménologique, peut à la rigueur en parler comme de l'objet du désir. Ce statut de l'objet du désir comme tel reste toujours éludé dans toutes ses formes jusqu'ici articulées de la théorie analytique, et ce que nous cherchons ici est précisément à lui donner son statut propre. C'est dans cette ligne que se situe la visée que je poursuis devant vous pour l'instant.

Voici donc les figures où aujourd'hui je vais essayer de vous faire remarquer ce qui nous intéresse dans cette structure de surface dont les propriétés privilé-

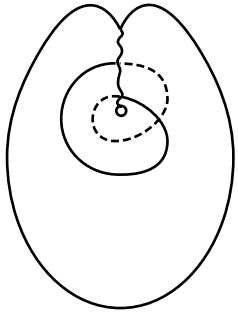

giées sont faites pour nous retenir comme support structurant de ce rapport du sujet à l'objet du désir, en tant qu'il se situe comme supportant tout ce que nous pouvons articuler, à quelque niveau que ce soit de l'expérience analytique, autrement dit comme cette structure que nous appelons le fantasme fondamental. Pour ceux qui n'étaient pas là au séminaire précédent, je rappelle cette forme, ici dessinée en blanc, c'est cela que nous appelons *cross-cap* ou, pour être plus précis, puisque, je vous l'ai dit, une certaine ambiguïté reste sur l'usage de ce terme *cross-cap*, le *plan projectif.* Comme son dessin ici à la craie blanche ne suffit pas, pour ceux qui ne l'ont pas encore appréhendé, à vous faire représenter ce que c'est, je vais essayer de vous le faire imaginer en vous le décrivant comme si cette surface était là constituée en baudruche. Pour être encore plus clair, je vais partir de la base. Supposez que vous avez deux arceaux comme ceux d'un piège à loups. C'est cela qui va nous servir à représenter la coupure. Si nous orientons

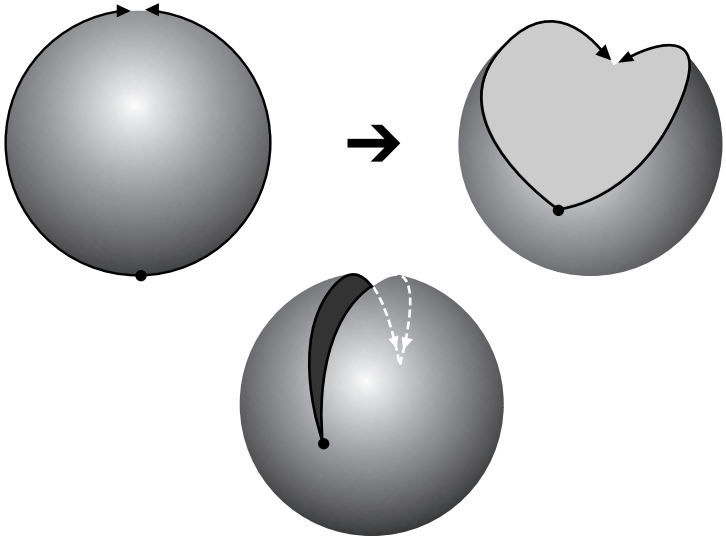

les deux cercles du piège à loups dans le même sens, cela veut dire que nous allons simplement les refermer l'un sur l'autre. Si vous avez [une coupure qui est faite ainsi et que vous tendiez, de l'un à l'autre,] une baudruche, précisément si vous soufflez dedans et si vous refermez le piège à loups, il est tout de même à la portée des imaginations les plus élémentaires de voir que vous allez faire une sphère. Si le souffle ne vous paraît pas suffisant, vous remplissez d'eau jusqu'à ce que vous obteniez cette forme-ci, vous refermez les deux demi-cercles du

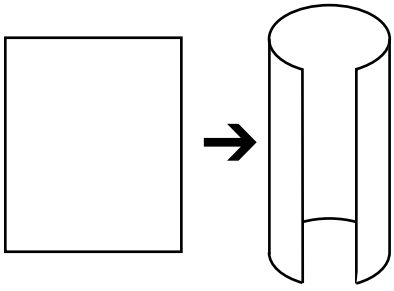

piège à loups, et vous avez une sphère à demi-pleine, ou à demi-vide.

Je vous ai déjà expliqué comment au lieu de cela on peut faire un tore. Un tore, c'est cela, vous mettez les deux coins de ce mouchoir rejoints en l'air, comme cela, et les deux autres par en-dessous comme ceci, et cela suffit à faire un tore. L'essentiel du tore est là puisque vous avez ici le trou central, et ici le vide circulaire autour duquel tourne le circuit de la demande. C'est cela que le polygone fondamental du tore vous a déjà illustré. Un tore, ce n'est pas du tout comme une sphère. Naturellement, un *cross-cap*, ce n'est pas du tout comme une sphère non plus. Le *cross-cap*, vous l'avez ici. Vous devez l'imaginer comme étant, pour cette moitié inférieure, réalisé comme la moitié de ce que vous avez fait tout à l'heure avec la baudruche, quand vous l'avez remplie d'eau ou de votre souffle. Dans la partie supérieure, ce qui est ici antérieur viendra traverser ce qui est continu, ce qui est ici postérieur. Les deux faces se croisent l'une l'autre, donnent l'apparence de se pénétrer, puisque les conventions concernant les surfaces sont libres, car n'oubliez pas que nous ne les considérons que comme surfaces, que nous pouvons dire que sans doute les propriétés de l'espace tel que nous l'imaginons nous forcent, dans la représentation, à les représenter comme se pénétrant, mais il suffit que nous ne tenions aucun compte de cette ligne d'intersection, dans aucun des moments de notre traitement de cette surface, pour que tout se passe comme si nous la tenions pour rien. Ce n'est pas une arête, ce n'est rien que quelque chose que nous sommes forcés de nous représenter, parce que nous voulons

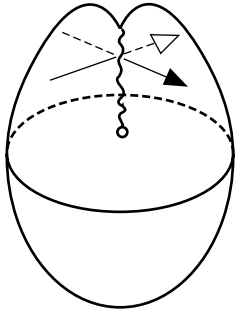

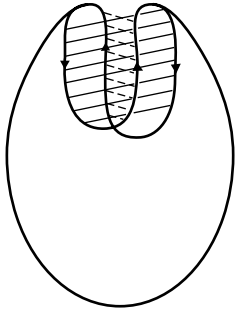

représenter ici cette surface, comme une ligne de pénétration. Mais cette ligne, si l'on peut dire, dans la constitution de la surface, n'a aucun privilège.

Vous me direz : Que signifie ce que vous êtes en train de dire ?…

– *X*, [dans la salle] : Est-ce que cela veut dire que vous admettez, avec l'esthétique transcendantale de Kant, la constitution fondamentale de l'espace en trois dimensions, puisque vous nous dites que, pour représenter ici les choses vous êtes forcé d'en passer par quelque chose qui dans la représentation est en quelque sorte gênant ?

– ***Lacan :*** Bien sûr, d'une certaine façon, oui. Tous ceux qui articulent ce qui concerne la topologie des surfaces comme telles partent — c'est le b-a-ba de la question — de cette distinction de ce qu'on peut appeler les propriétés intrinsèques de la surface et les propriétés extrinsèques. Ils nous diront que tout ce qu'ils vont articuler, déterminer, concernant le fonctionnement des surfaces ainsi définies, est à distinguer de ce qui se passe, comme ils s'expriment littéralement, quand on plonge ladite surface dans l'espace, nommément, dans le cas présent, à trois dimensions. C'est cette distinction fondamentale qui est aussi celle que je vous ai sans cesse rappelée pour vous dire que nous ne devions pas considérer l'anneau, le tore, comme un solide et que, quand je parle du vide qui est central, du pourtour de l'anneau, comme du trou qui lui est, si je puis dire, axial, ce sont des termes qu'il convient de prendre à l'intérieur de ceci, que nous n'avons pas à les faire fonctionner pour autant que nous visons purement et simplement la surface. Il n'en reste pas moins que c'est pour autant que, comme s'expriment les topologistes, nous la plongeons dans un espace que nous pouvons laisser à l'état d'x, qu'en est-il du nombre de dimensions qui le structurent ? nous ne sommes point forcés d'en préjuger, que nous pouvons mettre en valeur telle ou telle des propriétés intrinsèques dont il s'agit dans une surface. Et la preuve est justement ceci, c'est que le tore, nous n'aurons aucune difficulté à le représenter dans l'espace à trois dimensions qui nous est intuitivement familier, alors que pour celle-ci nous aurons tout de même une certaine peine, puisqu'il nous faudra y ajouter la petite note de toutes sortes de réserves, concernant ce que nous avons à lire quand nous tentons de représenter dans cet espace cette surface. C'est ce qui nous permettra de poser justement la question de la structure d'un espace en tant qu'il admet ou qu'il n'admet pas nos surfaces telles que nous les avons préalablement constituées.

Ces réserves étant faites, je vous prie maintenant de poursuivre et de considérer ce que j'ai à vous enseigner sur cette surface, précisément en tant que c'est à propos de sa représentation dans l'espace que je vais essayer de vous mettre en valeur certains de ses caractères, qui n'en sont pas moins intrinsèques pour cela. Car si j'ai d'ores et déjà éliminé la valeur que nous pouvons donner à cette ligne, ligne de pénétration, dont vous voyez ici, le détail illustré, c'est ainsi que nous

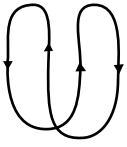

pouvons la représenter, vous voyez que rien que par la façon dont je l'ai, moi, déjà dessinée au tableau, il y a ici quelque chose qui nous pose une question. La valeur de ce point qui est ici est-elle une valeur que nous pouvons en quelque sorte effacer, comme la valeur de cette ligne ? Est-ce que ce point est lui aussi quelque chose qui ne tient qu'à la nécessité de la représentation dans l'espace à trois dimensions ? Je vous le dis tout de suite pour éclairer un peu à l'avance mon propos, ce point, quant à sa fonction, n'est pas éliminable, au moins à un certain niveau de la spéculation sur la surface, un niveau qui n'est pas seulement défini par l'existence de l'espace à trois dimensions.

En effet, que signifie radicalement la construction de cette surface dite du *cross-cap*, en tant qu'elle s'organise à partir de la coupure que je vous ai représentée tout à l'heure comme un piège à loups qui se referme ? Rien de plus simple que de voir qu'il faut que ce piège à loups soit bipartite, quand il s'agit de la sphère, puisqu'il faut bien qu'il se replie quelque part, que ses deux moitiés sont orientées dans le même sens. Le *terminus a quo* se distinguera donc du *terminus ad quem* en tant qu'ils doivent se recouvrir de leur long. Nous pouvons dire qu'ici nous avons la façon dont fonctionnent l'une

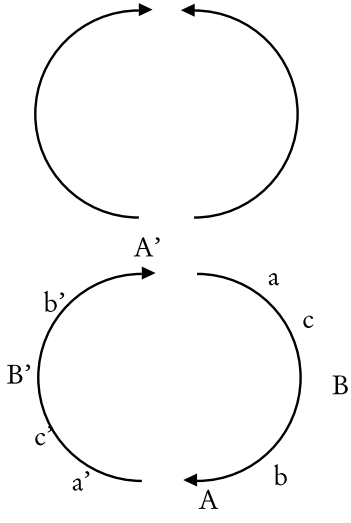


Fig. 1

par rapport à l'autre les deux moitiés du bord qu'il s'agit de rejoindre pour constituer un plan projectif. Ici, ils sont orientés en sens contraire, ce qui veut dire qu'un point situé à cette place, point a par exemple, correspondra, sera identique, équivalent à un point situé à cette place en a', diamétralement opposé, qu'un autre point b situé ici par exemple se rapportera à un autre point b' situé diamétralement. Ceci ne nous incite-t-il pas à penser qu'étant donné ce rapport antipodique des points, sur ce circuit orienté d'une façon continue toujours dans le même sens, aucun point n'aura de privilège et que, quelle que soit notre difficulté d'intuitionner ce dont il s'agit, il nous faut simplement penser ce rapport circulaire anti-podique comme une sorte d'entrecroisement rayonné si l'on peut dire, concentrant l'échange d'un point au point opposé du bord unique de ce trou, et le concentrant, si l'on peut dire, autour d'un vaste entrecroisement central qui échappe à notre pensée et qui ne nous permet d'aucune façon donc d'en donner de représentation satisfaisante. Néanmoins, ce qui justifie que les choses soient ainsi représentées, c'est qu'il y a quelque chose qu'il convient de ne pas oublier, c'est qu'il ne s'agit pas de figures métriques, à savoir que ce n'est pas la distance de a à A, et de a' à A' qui règle la correspondance point par point qui nous permet de construire la surface en organisant de cette façon la coupure, mais c'est uniquement la position relative des points, autrement dit, dans un ensemble de trois points qui se situent sur la moitié — admettez l'usage du terme la moitié dont je me sers en cette occasion, qui est déjà représenté par la référence analogique que j'ai faite ici des deux moitiés du bord —, c'est en tant que sur ce bord, sur cette ligne, comme sur toute ligne, un point peut être défini comme étant entre deux autres, qu'un point c, par exemple, va pouvoir trouver son correspondant dans le point c' de l'autre côté, (figure 1).

Mais si nous n'avons pas de point d'origine, de point ἀρχὴν — τήν ἀρχὴν ο τι καὶ λαλω ὑμῖν [St Jean VIII - 25], comme on dit dans l'Évangile, ce qui a prêté à de telles difficultés de traduction qu'un penseur de Franche-Comté a cru devoir me dire : « C'est bien là qu'on vous reconnaît ! Le seul passage de l'Évangile sur lequel personne ne peut s'accorder, c'est lui que vous avez pris en épigraphe pour une partie de votre rapport de Rome ». ἀρχὴν, donc, le commencement, s'il n'y a pas ces points de commencement quelque part, il est impossible de définir un point comme étant entre deux autres, car c et c' sont aussi bien entre ces deux autres, a et B, s'il n'y a pas de AA' pour repérer d'une façon univoque ce qui se passe dans chaque segment. C'est donc pour d'autres raisons que la possibilité de les représenter dans l'espace, qu'il faut que nous

définissions un point d'origine à cet échange entrecroisé, qui constitue la surface du plan projectif, entre un bord qu'il faut bien, malgré qu'il tourne toujours dans le même sens, que nous le divisions en deux. Ceci peut vous paraître fort ennuyeux, mais vous allez voir que cela va prendre un intérêt de plus en plus grand. Je vous annonce tout de suite ce que j'entends dire, j'entends dire que ce point ἀρχὴν, origine, a une structure tout à fait privilégiée, que c'est lui, c'est sa présence qui assure à la boucle intérieure de notre signifiant polonais un statut qui lui est tout à fait spécial. En effet, pour ne pas vous faire attendre plus longtemps, j'applique ce signifiant, dit *huit intérieur*, sur la surface du *cross-cap*. Nous verrons après ce que cela veut dire. Observez tout de même que, l'appliquer de cette façon, cela veut dire que cette ligne que dessine notre signifiant huit intérieur se trouve ici faire deux fois le tour de ce point privilégié. Là, faites un effort d'imagination. Je veux bien vous l'illustrer par quelque chose. Voyez ce que cela peut faire. Vous avez ici, si vous voulez, le renflement de la moitié inférieure (a), le renflement de la pince gauche de la patte de homard (b), le renflement de la pince droite (c). Ici, cela rentre dans l'autre, cela passe de l'autre côté (d). Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que vous avez en somme un plan qui s'enroule comme cela sur lui, puis qui à un moment se traverse lui-même, de sorte que cela fait comme deux espèces de volets, ou d'ailes battantes ici superposées, qui se trouvent en somme, par la coupure, isolées du renflement inférieur, et au niveau supérieur ces deux ailes se

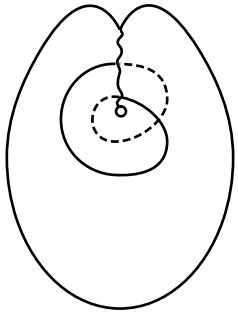

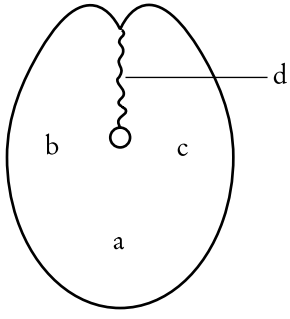


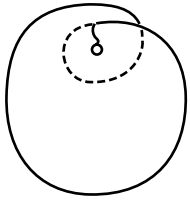

croisent l'une l'autre. Ce n'est pas très inconcevable.

Si vous vous étiez intéressés aussi longtemps que moi à cet objet, évidemment cela vous paraîtrait peu surprenant car, à vrai dire, le privilège de cette double coupure, cela est très intéressant. C'est très intéressant en ce sens que, concernant le tore, je vous l'ai déjà montré, si vous faites une coupure [a], cela le transforme en une bande. Si vous en faites une seconde [b], qui traverse la première, cela ne le fragmente pas pour autant. C'est cela qui vous permet de l'étaler comme un beau carré. Si vous faites deux coupures qui ne se recroisent pas, sur un tore, essayez d'imaginer cela, là vous le mettez forcément en deux morceaux.

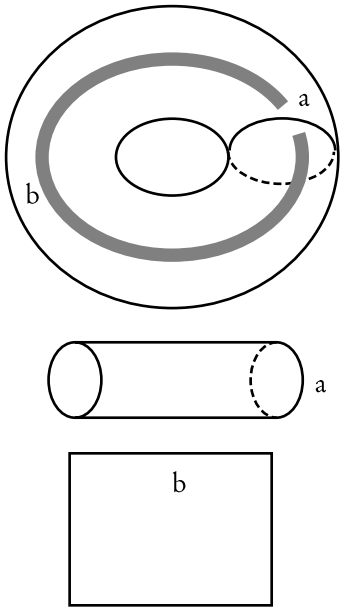


Ici, (figure 2) sur le *cross-cap*, avec une coupure qui est une coupure simple comme celle qui peut se dessiner ainsi, vous ouvrez cette surface. Amusez-vous à en faire le dessin, ce sera un très bon exercice intellectuel de savoir ce qui se passe à ce moment-là. Vous ouvrez la surface, vous ne la coupez pas en deux, vous n'en faites pas deux morceaux. Si vous faites n'importe quelle autre coupure, qui se croise ou qui ne se croise pas, vous la divisez. Ce qui est paradoxal et intéressant, c'est qu'en somme il ne s'agit ici que d'une seule coupure toujours et que néanmoins, à simplement lui faire faire deux fois le tour du point privilé-

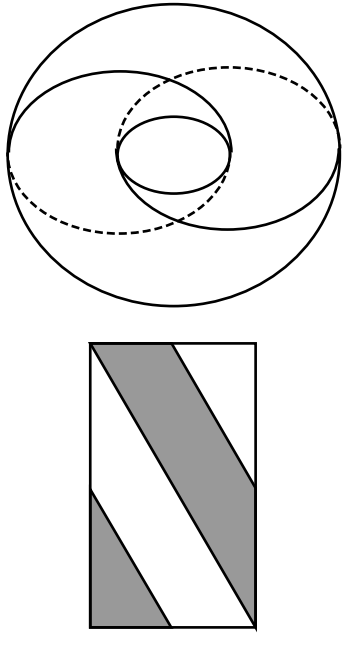

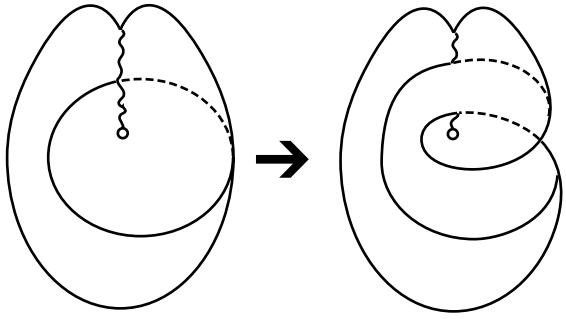

Fig. 2

gié, vous divisez la surface. Ce n'est pas du tout pareil sur un tore. Sur un tore, si vous faites autant de fois que vous voudrez le tour du trou central, vous n'obtiendrez jamais qu'un allongement en quelque sorte de la bande, mais vous ne la diviserez pas pour autant. Ceci pour vous faire remarquer que nous touchons là, sans doute, quelque chose d'intéressant concernant la fonction de cette surface.

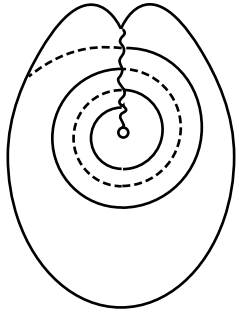

Il y a d'ailleurs quelque chose qui n'est pas moins intéressant, c'est que ce double tour, avec ce résultat, est quelque chose que vous ne pouvez pas répéter une seule fois de plus. Si vous faites un triple tour, vous serez amenés à dessiner sur la surface quelque chose qui se répétera indéfiniment, à la manière des boucles que vous opérez sur le tore quand vous vous livrez à l'opération de bobinage dont je vous ai parlé au départ, à ceci près qu'ici la ligne ne se rejoindra jamais, ne se mordra jamais la queue. La valeur privilégiée de ce double tour est donc suffisamment assurée par ces deux propriétés.

Considérons maintenant la surface qu'isole ce double tour sur le plan projectif. Je vais vous en faire remarquer certaines propriétés. D'abord c'est ce que nous pouvons appeler une surface — appelons-la comme cela, pour la rapidité, entre nous si l'on peut dire, puisque je vais vous rappeler ce que cela veut dire — c'est une surface gauche, comme un corps gauche, comme n'importe quoi que nous pouvons définir comme cela dans l'espace. Je ne l'emploie pas pour l'opposer à droite, je l'emploie pour définir ceci, que vous devez bien connaître, c'est que si vous voulez définir l'enroulement d'un escargot, qui comme vous le

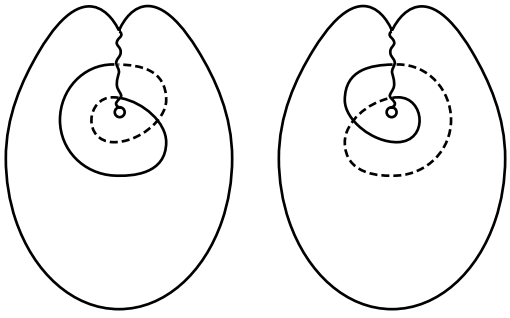


savez est privilégié, dextrogyre ou lévogyre peu importe, cela dépend comment vous définissez l'un ou l'autre, cet enroulement, vous le trouverez le même, que vous regardiez l'escargot du côté de sa pointe ou que vous le retourniez pour le regarder du côté de l'endroit où il ébauche un creux. En d'autres termes, c'est qu'à retourner ici le *cross-cap* pour le voir de l'autre côté, si nous définissons ici la rotation de la gauche vers la droite en nous éloignant du point central, vous voyez qu'il tourne toujours dans le même sens de l'autre côté. Ceci est la propriété de tous les corps qui sont dissymétriques. C'est donc bien d'une dissymétrie qu'il s'agit, fondamentale à la forme de cette surface. À preuve, c'est que vous avez au-dessous quelque chose qui est l'image de cette surface ainsi définie sur notre double boucle, dans le miroir. La voici. Nous devons nous attendre à ce que, comme dans tout corps dissymétrique, l'image dans le miroir ne lui soit

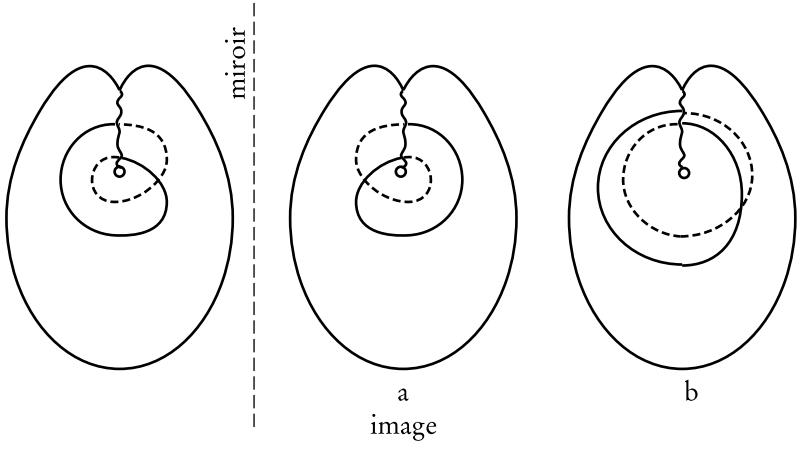

pas superposable, de même que notre image dans le miroir, à nous qui ne sommes pas symétriques, malgré ce que nous en croyons, ne se superpose pas du tout à notre propre support. Si nous avons un grain de beauté sur la joue droite, ce grain de beauté sera sur la joue gauche de l'image dans le miroir. Néanmoins la propriété de cette surface est telle que, comme vous le voyez, il suffit de faire remonter un tout petit peu cette boucle là [a], et c'est légitime de la faire passer au-dessus de l'autre, puisque les deux plans ne se traversent pas réellement, pour que vous ayez une image absolument identique [b], et donc superposable à la première, à celle dont nous sommes partis. Vous voyez ce qui se passe ; remontez cela tout doucement, progressivement jusqu'ici, et voyez ce qui va se passer, à savoir que l'occultation de cette petite partie en pointillés située ici est la réalisation identique de ce qui est dans l'image primitive. Ceci nous sert à illustrer cette propriété que je vous ai dit être celle de *a* en tant qu'objet du désir, d'être ce quelque chose qui est à la fois orientable, et assurément très orienté, mais qui n'est pas, si je puis m'exprimer ainsi, spécularisable. A ce niveau radical qui constitue le sujet dans sa dépendance par rapport à l'objet du désir, la fonction *i (a)*, fonction spéculaire, perd sa prise, si l'on peut dire. Et tout ceci est commandé par quoi ? Par quelque chose qui est justement ce point [point central] en tant qu'il appartient à cette surface.

Pour éclairer tout de suite ce que je veux dire, je vous dirai que c'est en articulant la fonction de ce point que nous pourrons trouver toutes sortes de formules heureuses qui nous permettent de concevoir la fonction du phallus au centre de la constitution de l'objet du désir. C'est pour cela qu'il vaut la peine que nous continuions de nous intéresser à la structure de ce point. Ce point, en tant que c'est lui qui est la clef de la structure de cette surface ainsi définie,

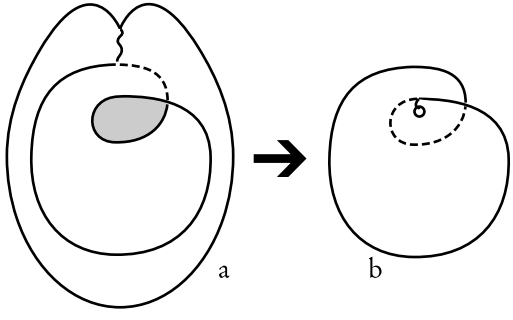

découpée par notre coupure dans le plan projectif, ce point, il faut que je m'arrête un instant à vous montrer quelle est sa véritable fonction. C'est ce qui vous demandera bien sûr encore un peu de patience.

Quelle est la fonction de ce point ? Ce qui là dans ce moment auquel nous nous arrêtons est manifeste, c'est qu'il est dans une des deux parts dont, par la double coupure, le plan projectif est divisé. Il appartient à cette partie, qui se

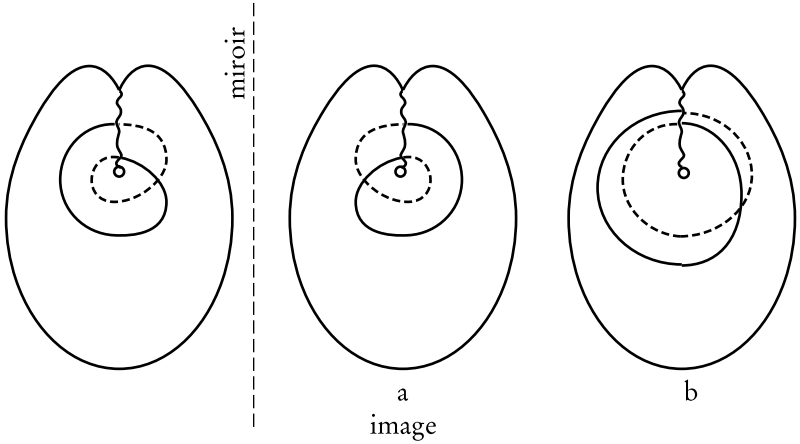


détache, il n'appartient pas à la partie qui reste.

Puisqu'il semble que vous ayez été capables tout à l'heure — je dois tout au moins l'induire du fait qu'il ne s'est élevé aucun murmure de protestation — de concevoir comment cette figure peut passer à celle-ci par simple déplacement légitime du niveau de la coupure, vous allez, je pense, être aussi bien capables de faire l'effort mental de voir ce qui se passe si, d'une part nous faisons franchir l'horizon du cul de sac inférieur de la surface à cette coupure (a), (figure 3) en la faisant passer donc de l'autre côté comme l'indique ma flèche jaune, et si nous faisons franchir à la partie supérieure de la boucle également l'horizon de ce qui est en haut du *cross-cap* (b), ceci nous conduit sans difficulté à la figure suivante.

Le passage à la dernière (c) est un petit peu plus difficile à concevoir, non pas pour la boucle inférieure comme vous le voyez, mais pour la boucle supérieure, pour autant que vous pouvez peut-être avoir un instant d'hésitation concernant ce qui se passe au moment du franchissement de ce qui ici se présente comme l'extrémité de la ligne de pénétration. Si vous y réfléchissez un petit peu, vous verrez que si c'est de l'autre côté que la coupure est amenée à franchir cette ligne de pénétration, évidemment elle se présentera comme cela (c), c'est-à-dire

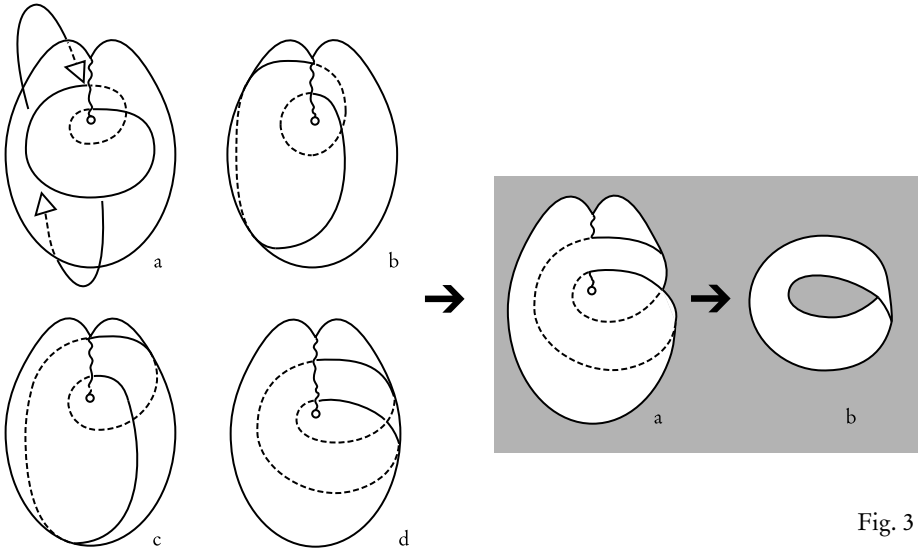


Fig. 3

comme elle est de l'autre côté, elle sera pointillée de ce côté-ci, et elle sera pleine, puisque d'après notre convention ce qui est pointillé est vu par transparence. Rien dans la structure de la surface ne nous permet de distinguer la valeur de ces coupures donc de celles auxquelles nous aboutissons ici, mais pour l'œil elles se présentent comme rentrant toutes deux du même côté de la ligne de pénétration. Est-ce que c'est très simple pour l'œil ? Sûrement pas. Car cette différence qu'il y a entre, pour la coupure, de rentrer de deux côtés différents ou rentrer par le même côté, c'est quelque chose qui doit tout de même se signaler dans le résultat, sur la figure. Et d'ailleurs, ceci est tout à fait sensible.

Si vous réfléchissez à ce que c'est, ce qui désormais est découpé sur cette surface, vous le reconnaîtrez facilement. D'abord, c'est la même chose que notre

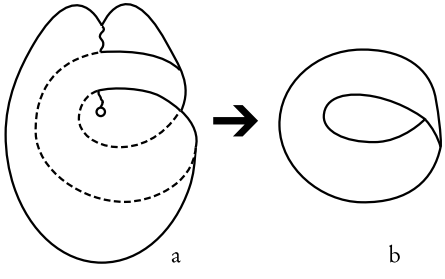

signifiant. En plus, de la façon dont cela découpe une surface, cela découpe une surface dont vous sentez très bien, vous n'avez qu'à regarder la figure, que c'est une bande, une bande qui n'a qu'un bord. Je vous ai déjà montré ce que c'est, c'est une surface de Mœbius (a). Or, les propriétés d'une surface de Mœbius sont des propriétés complètement différentes de celles de cette petite surface tournante (b) dont je vous ai montré tout à l'heure les propriétés en la retournant, en la mirant, en la transformant et en vous disant finalement que c'est celle-là qui nous intéresse.

Ce petit tour de passe-passe a évidemment une raison qui n'est pas difficile à chercher. Son intérêt est simplement de vous montrer que cette coupure divise la surface toujours en deux parts, dont l'une conserve le point dont il s'agit à son intérieur, et dont l'autre ne l'a plus. Cette autre partie, qui est tout aussi bien présente là que dans la figure terminale, c'est une surface de Mœbius. La double coupure divise toujours la surface appelée *cross-cap* en deux, ce quelque chose auquel nous nous intéressons et dont je vais faire pour vous le support de l'explication du rapport de $\mathcal{S}$ avec *a* dans le fantasme, et de l'autre côté, une surface de Mœbius. Quelle est la première chose que je vous ai fait toucher du doigt quand je vous ai fait cadeau de cette petite cinq ou sixaine de surfaces de Mœbius que j'ai lancées à travers l'assemblée ? C'est que la surface de Mœbius, elle, au sens où je l'entendais tout à l'heure, est irréductiblement gauche. Quelque modification que vous lui fassiez subir, vous ne pourrez pas lui superposer son image dans le miroir.

Voilà donc la fonction de cette coupure et ce qu'elle montre d'exemplaire. Elle est telle que, divisant une certaine surface d'une façon privilégiée, surface dont la nature et la fonction nous sont complètement énigmatiques puisqu'à peine pouvons-nous la situer dans l'espace, elle fait apparaître des fonctions privilégiées d'un côté, qui sont celles que j'ai appelées tout à l'heure d'être spécularisables, c'est-à-dire de comporter son irréductibilité à l'image spéculaire, et de l'autre côté, une surface qui, quoi que présentant tous les privilèges d'une surface, elle, orientée, n'est pas spécularisée. Car remarquez bien que, cette surface, on ne peut pas dire, comme sur la surface de Mœbius, qu'un être infiniment plat se promenant se retrouvera tout d'un coup sur cette surface à son propre envers. Chaque face est bel et bien séparée de l'autre dans celle-ci. Cette propriété, bien sûr, est quelque chose qui laisse ouverte une énigme, car ce n'est pas si simple. C'est d'autant moins simple que la surface totale, c'est bien évident, n'est reconstituable, et reconstituable immédiatement, qu'à partir de celles-ci. Il faut

donc bien que les propriétés les plus fondamentales de la surface soient quelque part conservées, malgré son apparence plus rationnelle que celle de l'autre, dans cette surface. Il est tout à fait clair qu'elles sont conservées au niveau du point. Si le passage qui, dans la figure totale, rend toujours possible à un voyageur infiniment plat de se retrouver, par un chemin excessivement bref, en un point qui est son propre envers, je dis, sur la surface totale, si ce n'est plus possible au niveau de la surface centrale fragmentée, divisée par le signifiant de la double boucle, c'est que très précisément quelque chose de cela est conservé au niveau du point. A ceci près que justement, pour que ce point fonctionne comme ce point, il a ce privilège d'être, justement, infranchissable, sauf à faire s'évanouir, si l'on peut dire, toute la structure de la surface.

Vous le voyez, je n'ai même pas pu encore donner son plein développement à ce que je viens de dire de ce point. Si vous y réfléchissez, vous pourrez d'ici la prochaine fois le trouver vous-mêmes. L'heure est avancée et c'est bien là que je suis forcé de vous laisser. Je m'excuse de l'aridité de ce que j'ai été amené aujourd'hui à produire devant vous, du fait de la complexité même, encore que ce soit d'une complexité extraordinairement punctiforme, c'est le cas de le dire. C'est là que je reprendrai la prochaine fois. Je reviens donc sur ce que j'ai dit à l'entrée, le fait que je n'aie pu arriver que jusqu'à ce point de mon exposé fera que le séminaire de mercredi prochain — dites-le à ceux qui ont reçu la prochaine annonce — sera maintenu dans le dessein de ne pas laisser trop d'espace, trop d'intervalle entre ces deux séminaires, car cet espace pourrait être nuisible à la suite de notre explication.

# Leçon XXIV

*13 juin 1962*

Voici trois figures.

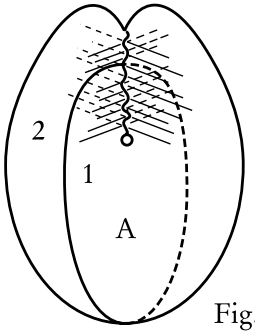


Fig. 1

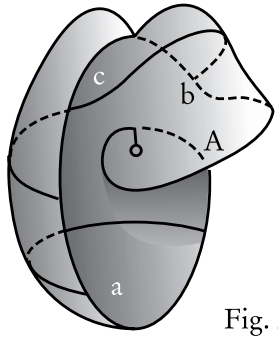


Fig. 2

La figure 1 répond à la coupure simple, en tant que le plan projectif n'en saurait tolérer plus d'une sans être divisé. Celle-là ne divise pas, elle ouvre. Cette ouverture est intéressante à montrer sous cette forme parce qu'elle permet de visualiser pour nous, de matérialiser la fonction du point. La figure 2 nous aidera à comprendre l'autre. Il s'agit de savoir ce qui se passe quand la coupure ici désignée a ouvert la surface. Bien entendu, il s'agit là d'une description de la surface liée à ce qu'on appelle ses relations extrinsèques, à savoir la surface pour autant que nous essayons de l'insérer dans l'espace à trois dimensions. Mais je vous ai dit que cette distinction des propriétés intrinsèques de la surface et de ses propriétés extrinsèques n'était pas aussi

radicale qu'on y insiste quelquefois dans un souci de formalisme, car c'est justement à propos de sa plongée dans l'espace comme on dit, que certaines des propriétés intrinsèques de la surface apparaissent dans toutes leurs conséquences. Je ne fais que vous signaler le problème. Tout ce que je vais vous dire en effet sur le plan projectif, la place privilégiée qu'y occupe le point, ce que nous appellerons *le point,* qui est ici figuré dans le *cross-cap*, ici (fig. 1-1), point terminal de la ligne de pseudo-pénétration de la surface sur elle-même, ce point, vous voyez sa fonction dans cette forme ouverte (fig. 2) du même objet décrit à la figure 1. Si vous l'ouvrez selon la coupure, ce que vous allez voir apparaître c'est un fond (fig. 2-a) qui est en bas, celui de la demi-sphère. En haut, c'est le plan de cette paroi antérieure (fig. 2-b) pour autant qu'elle se continue en paroi postérieure (fig. 2-c) après avoir pénétré le plan qui lui est, si l'on peut dire, symétrique dans la composition de cet objet.

Pourquoi le voyez-vous ainsi dénudé jusqu'en haut ? Parce qu'une fois la coupure pratiquée, comme ces deux plans, qui se croisent comme ceci (fig. 1 hachures) au niveau de la ligne de pénétration, ne se croisent pas réellement ; il ne s'agit pas d'une réelle pénétration mais d'une pénétration qui n'est nécessitée que par la projection dans l'espace de la surface dont il s'agit. Nous pouvons à notre gré remonter, une fois qu'une coupure a dissout la continuité de la surface, un de ces plans à travers l'autre puisqu'aussi bien, non seulement il n'est pas important de savoir à quel niveau ils se traversent, quels points correspondent dans la traversée, mais au contraire il convient expressément de ne pas tenir compte de cette coïncidence des niveaux des points en tant que la pénétration pourrait les rendre, à certains moments du raisonnement, superposables. Il convient au contraire de marquer qu'ils ne le sont pas. Le plan antérieur de la figure 1 (A), et qui passe de l'autre côté, s'est trouvé abaissé vers le point que nous appelons dès lors *le point* tout court, tandis qu'en haut nous voyons se produire ceci, une ligne qui va jusqu'en haut de l'objet et qui, derrière, passe de l'autre côté. Lorsque nous pratiquons, dans cette figure, une traversée, nous obtenons quelque chose qui se présente comme un creux ouvert vers l'avant. Le trait en pointillés va passer derrière cette sorte d'oreille et trouve une sortie de l'autre côté, à savoir la coupure entre ce bord-ci et ce qui, de l'autre côté, est symétrique de cette sorte de panier, mais en arrière. Il faut considérer que derrière il y a une sortie.

Voilà la figure 3 qui est une figure intermédiaire. Ici vous voyez encore l'entrecroisement à la partie supérieure du plan antérieur, qui devient postérieur

pour revenir ensuite. Et vous pouvez relever cela indéfiniment, je vous l'ai fait remarquer. C'est bien ce qui s'est produit au niveau extrême. C'est la même chose que ce bord-là que vous trouvez décrit à la figure 1. Cette partie que je désigne à la figure 1, nous allons l'appeler A. C'est cela qui se maintient à cet endroit de la figure 2.

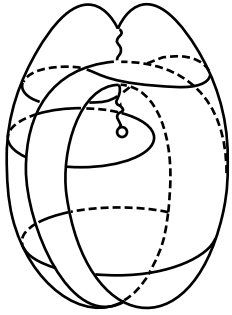

Fig. 3

La continuité de ce bord (fig. 4) se fait avec ce qui, derrière la surface en quelque sorte oblique ainsi dégagée, se replie en arrière une fois que vous avez commencé à lâcher le tout, de sorte que si on les recollait, cela se rejoindrait comme à la figure 3. C'est pourquoi je l'ai indiqué en bleu sur mon dessin [trait fléché]. Le bleu est, en somme, tout ce qui perpétue la coupure elle-même. Qu'en résulte-t-il ? C'est que vous avez un creux, une poche dans laquelle vous pouvez introduire quelque chose. Si vous passez la main, celle-ci passe derrière cette oreille qui est en continuité par l'avant avec la surface. Ce que vous rencontrez derrière, c'est une surface qui correspond au fond du panier, mais séparée de ce qui reste sur la droite, à savoir cette surface qui vient en avant, là, et qui se replie en arrière à la figure 2. En suivant un chemin comme celui-là, vous avez une flèche pleine, puis en pointillés parce qu'elle passe derrière l'oreille qui correspond à A. Elle sort ici parce que c'est la partie de la coupure qui est derrière. C'est la partie que je peux désigner par B. L'oreille qui est dessinée ici par les limites de ce pointillé à la figure 2 pourrait se trouver de l'autre côté. Cette possibilité de deux oreilles, c'est ce que vous trouverez lorsque, quand

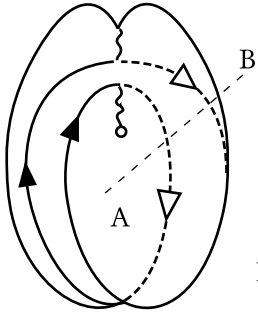


Fig. 4

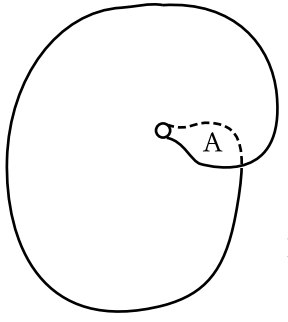


Fig. 5

vous avez réalisé la double coupure et que vous isolez dans le *cross-cap* quelque chose qui se fabrique ici. Ce que vous voyez dans cette pièce centrale ainsi isolée de la figure 5, c'est en somme un plan tel que vous effacez maintenant le reste de l'objet, de sorte que vous n'aurez plus à mettre de pointillés ici, ni même de traversée. Il ne reste que la pièce centrale.

Qu'avez-vous alors ? Vous pouvez l'imaginer aisément. Vous avez une sorte de plan qui, en gauchissant, vient, à un moment, à se recouper lui-même selon une ligne qui passe alors derrière. Vous avez donc ici aussi deux oreilles, une lamelle en avant, une lamelle en arrière. Et le plan se traverse lui-même selon une ligne strictement limitée à un point. Il se pourrait que ce point fût placé à l'extrémité de l'oreille postérieure ; ce serait, pour le plan, une manière de se recouper lui-même qui serait tout aussi intéressante par certains côtés, puisque c'est ce que j'ai réalisé à la figure 6 pour vous montrer tout à l'heure la façon dont il convient de considérer la structure de ce point.

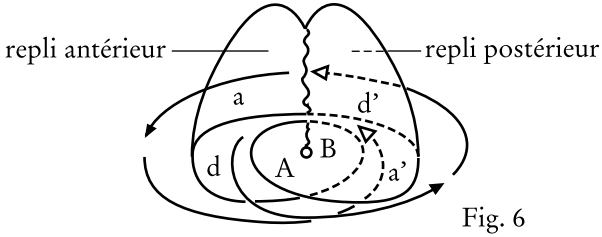


Fig. 6

Je sais personnellement que vous vous êtes inquiétés déjà de la fonction de ce point, puisque vous m'avez un jour posé en privé la question de savoir pourquoi toujours, moi-même et les auteurs, nous le représentons sous cette forme, indiquant au centre une sorte de petit trou. Il est bien certain que ce petit trou donne à réfléchir. Et c'est justement sur lui que nous allons insister, car il livre la structure tout à fait particulière de ce point qui n'est pas un point comme les autres. C'est ce sur quoi, maintenant, je vais être amené à m'expliquer.

Sa forme un peu oblique, tordue, est amusante, car l'analogie est frappante avec l'hélix, l'anthélix, et même le lobule de la forme de ce plan projectif coupé, si l'on considère qu'on peut retrouver cette forme, qui foncièrement est attirée par la forme de la bande de Mœbius, on la retrouve beaucoup plus simplifiée dans ce que j'ai appelé un jour l'arum ou encore l'oreille d'âne. Ceci n'est fait que pour attirer votre attention sur ce fait évident que la nature semble en quelque sorte aspirée par ces structures, et dans des organes particulièrement

significatifs, ceux de ces orifices du corps qui sont en quelque sorte laissés à part, distincts de la dialectique analytique. À ces orifices du corps, quand ils montrent cette sorte de ressemblance, pourrait se raccrocher une sorte de considération, de rattachement à la *Naturwissenschaft* de ce point, lequel doit bien y attenir, s'y refléter, s'il a effectivement quelque valeur. L'analogie frappante de plusieurs de ces dessins que j'ai faits avec les figures que vous trouvez à chaque page des livres d'embryologie mérite aussi de retenir l'attention. Lorsque vous considérez ce qui se passe, à peine franchi le stade de la plaque germinative, dans l'œuf des serpents ou des poissons, pour autant que c'est ce qui se rapproche le plus, à un examen qui n'est pas absolument complet dans l'état actuel de la science, du développement de l'œuf humain, vous trouvez quelque chose de frappant, c'est l'apparition sur cette plaque germinative, à un moment donné, de ce qu'on appelle la ligne primitive, qui est également terminée par un point, le nœud de Hensen, qui est un point tout à fait significatif et vraiment problématique dans sa formation, pour autant qu'il est lié par une sorte de corrélation avec la formation du tube neural ; il vient en quelque sorte à sa rencontre par un processus de repli de l'ectoderme. C'est, comme vous ne l'ignorez pas, quelque chose qui donne l'idée de la formation d'un tore, puisqu'à un certain stade ce tube neural reste ouvert comme une trompette des deux côtés. Par contre, la formation du canal chordal qui se produit au niveau de ce nœud de Hensen, avec une façon de se propager latéralement, donne l'idée qu'il se produit là un processus d'entrecroisement, dont l'aspect morphologique ne peut pas manquer de rappeler la structure du plan projectif, surtout si l'on songe que le processus qui se réalise, de ce point appelé nœud de Hensen, est en quelque sorte un processus régressif. À mesure que le développement s'avance, c'est dans une ligne, dans un recul postérieur du nœud de Hensen que se complète cette fonction de la ligne primitive, et qu'ici se produit cette ouverture vers l'avant, vers l'entoblaste, de ce canal qui, chez les sauropsidés, se présente comme l'homologue, sans être du tout identifiable au canal neuro-entérique qu'on trouve chez les batraciens, à savoir ce qui met en communication la partie terminale du tube digestif et la partie terminale du tube neural. Bref, ce point si hautement significatif pour conjoindre l'orifice cloacal, cet orifice si important dans la théorie analytique, avec quelque chose qui se trouve, devant la partie la plus inférieure de la formation caudale, être ce qui spécifie le vertébré et le prévertébré plus fortement que n'importe quel autre caractère, à savoir l'existence de la chorde dont cette ligne primitive et le nœud de Hensen sont le point de départ. Il y a certainement toute

une série de directions de recherches qui, je crois, mériteraient de retenir l'attention. En tout cas, si je n'y ai point insisté, c'est qu'assurément ce n'est pas dans ce sens que je désire m'engager. Si j'en parle à l'instant, c'est à la fois pour réveiller chez vous un peu plus d'intérêt pour ces structures si captivantes en elles-mêmes, et aussi bien authentifier une remarque qui m'a été faite sur ce que l'embryologie aurait ici à dire son mot, au moins à titre illustratif.

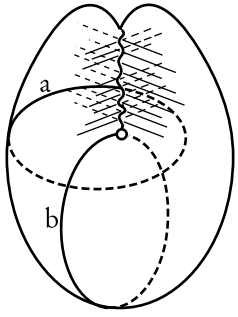


Cela va nous permettre d'aller plus loin, et tout de suite, sur la fonction de ce point. Une discussion très serrée sur le plan du formalisme de ces constructions topologiques ne ferait que s'éterniser et peut-être pourrait vous lasser. Si la ligne que je trace ici sous la forme d'une sorte d'entrecroisement de fibres est quelque chose dont vous connaissez déjà la fonction dans ce *cross-cap*, ce que j'entends vous signaler c'est que le point qui le termine, bien sûr, est un point mathématique, un point abstrait. Nous ne pouvons donc lui donner aucune dimension. Néanmoins nous ne pouvons le penser que comme une coupure à laquelle il faut que nous donnions des propriétés paradoxales, d'abord du fait que nous ne pouvons la concevoir que comme punctiforme. D'autre part elle est irréductible. En d'autres termes, pour la conception même de la surface nous ne pouvons la consi-

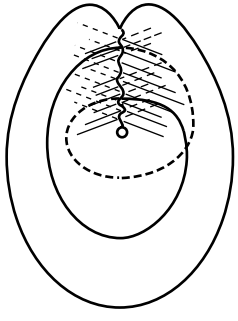

dérer comme comblée. C'est un point-trou, si l'on peut dire. De plus, si nous la considérons comme un point-trou, c'est-à-dire faite de l'accolement de deux bords, elle serait en quelque sorte insécable dans le sens qui la traverse, et on peut en effet l'illustrer de ce type de coupure unique (a) qu'on peut faire dans le *cross-cap*. Il y en a qui sont faites normalement pour expliquer le fonctionnement de la surface, dans les livres techniques qui s'y consacrent. S'il y a une coupure (b) qui passe par ce point, comment devons-nous la concevoir ? Est-ce qu'elle est en quelque sorte l'homologue, et uniquement l'homologue, de ce qui se passe quand vous faites passer une de ces lignes plus haut, traversant la ligne structurale de fausse pénétration ? C'est-à-dire en quelque sorte, si quelque chose existe que nous pouvons appeler point-trou, de telle sorte que la coupure, même lorsqu'elle s'en rapproche jusqu'à se confondre avec ce point, fasse le tour de ce trou ?

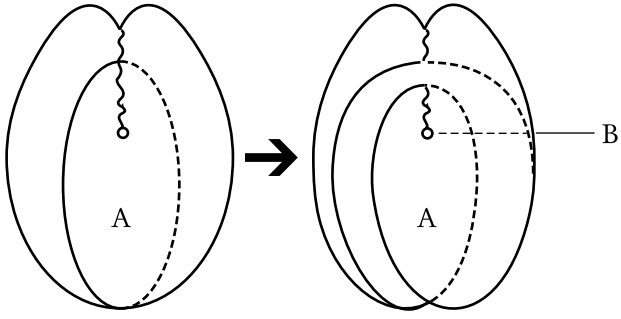


C'est en effet ce qu'il faut bien concevoir, car lorsque nous traçons une telle coupure, voici à quoi nous aboutissons. Prenez, si vous voulez, la fig. 1, transformez-la en figure 3, et considérez ce dont il s'agit entre les deux oreilles qui restent là, au niveau de A, et de B qui serait derrière ; c'est quelque chose qui peut encore s'écarter indéfiniment, au point que l'ensemble prenne cet aspect, figure 6. Ces deux parties de la figure représentent les replis antérieur et postérieur que j'ai dessinés en figure 5. Ici, au centre, cette surface que j'ai dessinée en figure 5 apparaît ici aussi en figure 6. Elle est là en effet, derrière. Il reste qu'en ce point quelque chose doit être maintenu qui est en quelque sorte l'amorce de la fabrication mentale de la surface, à savoir par rapport à cette coupure qui est celle autour de laquelle elle se construit réellement. Car cette surface que vous voulez montrer, il convient de la concevoir comme une certaine façon d'organiser un trou. Ce trou, dont les bords sont ici figure, est l'amorce et le point d'où il convient de partir pour que puisse se faire, d'une façon qui construise effective-

ment la surface dont il s'agit, les jointements bord à bord qui sont ici dessinés, à savoir que ce bord-là, après bien sûr toutes les modifications nécessaires à sa descente à travers l'autre surface, et ce bord-là viennent se joindre avec celui que nous avons amené dans cette partie de la figure 6, a avec a'. L'autre bord, au contraire, doit venir se conjoindre, selon le sens général de la flèche verte, avec ce bord-là, d avec d'. C'est un conjointement qui n'est concevable qu'à partir d'une amorce de quelque chose qui se signifie comme le recouvrement, aussi ponctuel que vous le voudrez, de cette surface par elle-même en un point, c'est-à-dire de quelque chose qui est ici, en un petit point où elle est fendue et où elle vient se recouvrir elle-même. C'est autour de cela que le processus de construction s'opère.

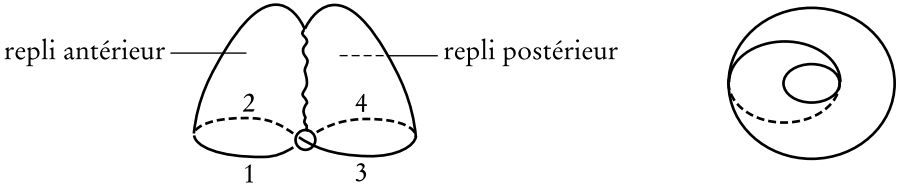


Si vous n'avez pas cela, si vous considérez que la coupure b que vous faites ici traverse le point-trou, non pas en le contournant comme les autres coupures à un tour, mais au contraire en venant le couper ici, à la manière dont dans un tore nous pouvons considérer qu'une coupure se produise ainsi, que devient cette figure ? Elle prend un autre et tout différent aspect. Voici ce qu'elle devient. Elle devient purement et simplement la forme la plus simplifiée du reploiement en avant et en arrière de la surface de la figure 6, c'est-à-dire que ce que vous avez vu, figure 6, s'organiser selon une forme qui vient s'entrecroiser bord à bord selon quatre segments, le segment a venant sur le segment a', c'est un segment qui porterait le n°1 par rapport à un autre qui porterait le n°3 par rapport à la continuité de la coupure ainsi dessinée, puis un segment n°2 avec le segment n°4.

Ici, dernière figure, vous n'avez que deux segments. Il nous faut les concevoir comme s'accolant l'un à l'autre par une complète inversion de l'un par rapport à l'autre. C'est fort difficilement visualisable, mais le fait que ce qui est d'un côté dans un sens doive se conjoindre à ce qui, de l'autre côté, est dans le sens opposé, nous montre ici la structure pure, encore que non visualisable, de la

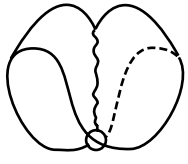

bande de Mœbius. La différence de ce qui se produit quand vous pratiquez cette coupure simple sur le plan projectif avec le plan projectif lui-même, c'est que vous perdez un des éléments de sa structure, vous n'en faites qu'une pure et simple bande de Mœbius, à ceci près que vous ne voyez nulle part apparaître ce qui est essentiel dans la structure de la bande de Mœbius, un bord. Or ce bord est tout à fait essentiel dans la bande de Mœbius. En effet, dans la théorie des surfaces — je ne peux pas m'y étendre de façon entièrement satisfaisante —, pour déterminer des propriétés telles que le genre, le nombre de connexions, la caractéristique, tout ce qui fait l'intérêt de cette topologie, vous devez faire entrer en ligne de compte que la bande de Mœbius a un bord et n'en a qu'un, qu'elle est construite sur un trou. Ce n'est pas pour le plaisir du paradoxe que je dis que les surfaces sont des organisations du trou. Ici donc, s'il s'agit d'une bande de Mœbius, cela signifie que, quoique nulle part il n'y ait lieu de le représenter, il faut bien que le trou demeure. Pour que ce soit une bande de Mœbius vous mettrez donc là un trou. Si petit soit-il, si punctiforme qu'il soit, il remplira topologiquement exactement les mêmes fonctions que celles du bord complet dans ce quelque chose que vous pouvez dessiner quand vous dessinez une bande de Mœbius, c'est-à-dire à peu près quelque chose comme ceci.

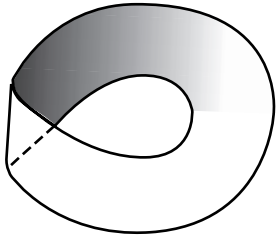

Comme je vous l'ai fait remarquer, une bande de Mœbius est aussi simple que cela. Une bande de Mœbius n'a qu'un bord. Si vous suivez son bord, vous avez fait le tour de tout ce qui est bord sur cette bande, et en fait ce n'est qu'un trou, une chose qui peut apparaître comme purement circulaire. En soulignant les deux côtés, en inversant, l'un par rapport à l'autre s'accolant, il resterait qu'il serait nécessaire, pour qu'il s'agisse bien d'une bande de Mœbius, que nous conservions sous une forme aussi réduite que possible l'existence d'un trou. C'est bien effectivement ce qui nous indique le caractère irréductible de la fonction de ce point. Et si nous essayons de l'articuler, de montrer sa fonction, nous sommes amenés, en le désignant comme point-origine de l'organisation de la

surface sur le plan projectif, à y retrouver des propriétés qui ne sont pas complètement celles du bord de la surface de Mœbius, mais qui sont tout de même quelque chose qui est tellement un trou que si on entend le supprimer par cette opération de section par la coupure passant par ce point, c'est en tout cas un trou qu'on fait apparaître de la façon la plus incontestable.

Qu'est-ce que cela veut dire encore ? Pour que cette surface fonctionne avec ses propriétés complètes, et particulièrement celle d'être unilatère comme la bande de Mœbius — à savoir qu'un sujet infiniment plat s'y promenant peut, partant d'un point quelconque extérieur de sa surface, revenir par un chemin extrêmement court, et sans avoir à passer par aucun bord, au point envers de la surface dont il est parti — pour que cela puisse se produire, il faut que dans la construction de l'appareil que nous appelons *plan projectif* il y ait quelque part, si réduit que vous le supposiez, cette sorte de fond qui est représenté ici, ce cul de l'appareil (b) la partie qui n'est pas structurée par l'entrecroisement. Il doit en rester un petit morceau, si petit soit-il, sans quoi la surface devient autre chose, et nommément ne représente plus cette propriété de fonctionner comme unilatère.

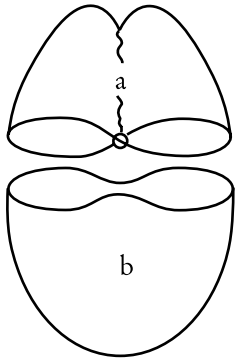


Une autre façon de mettre en valeur la fonction de ce point : le *cross-cap* ne peut pas se dessiner purement et simplement comme quelque chose qui serait divisé en deux par une ligne où s'entrecroiseraient les deux surfaces (a). Il faut qu'il reste ici (b) quelque chose qui, au-delà du point, l'entoure ; quelque chose comme une circonférence, si réduite soit-elle, une surface qui permette de faire communiquer les deux lobes supérieurs si l'on peut dire, de la surface ainsi structurée. C'est cela qui nous montre la fonction paradoxale et organisatrice du point. Mais ce que ceci nous permet d'articuler maintenant, c'est que ce point est fait de l'accolement de deux bords d'une coupure, coupure qui ne saurait elle-même d'aucune façon être retraversée, être sécable, coupure que vous voyez ici, à la façon dont je l'ai pour vous imagée, comme déduite de la structure de la surface, et qui est telle qu'on peut dire que si nous définissons arbitrairement quelque chose comme intérieur et comme extérieur, en mettant par exemple en bleu sur le dessin ce qui est intérieur

et en rouge ce qui est extérieur, à l'un des bords de ce point l'autre se présenterait ainsi, puisqu'il est fait d'une coupure, si minimale que vous puissiez la supposer, de la surface qui vient se superposer à l'autre. Dans cette coupure privilégiée, ce qui s'affrontera sans se rejoindre ce sera un extérieur avec un intérieur, un intérieur avec un extérieur. Telles sont les propriétés que je vous présente ; on pourrait exprimer cela sous une forme savante, plus formaliste, plus dialectique… sous une forme qui me paraît non seulement suffisante, mais nécessaire pour pouvoir ensuite imager la fonction que j'entends lui donner pour notre usage.

Je vous ai fait remarquer que la double coupure est la première forme de coupure qui introduise, dans la surface définie comme *cross-cap* du plan projectif, la première coupure, la coupure minimale qui obtienne la division de cette surface. Je vous ai déjà indiqué la dernière fois ce à quoi aboutissait cette division et ce qu'elle signifiait. Je vous l'ai montré dans des figures très précises que vous avez, je l'espère, toutes prises en notes, et qui consistaient à vous prouver que cette division a justement pour résultat de diviser la surface en :

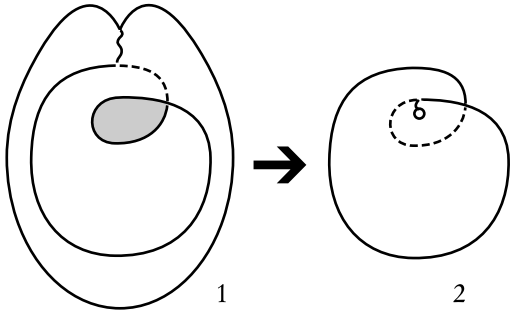


1. – une surface de Mœbius, c'est-à-dire une surface unilatère du type de la figure que voici (1). Celle-ci conserve, si l'on peut dire, en elle une partie seulement des propriétés de la surface appelée *cross-cap*, et justement cette partie particulièrement intéressante et expressive qui consiste dans la propriété unilatère, et dans celle que j'ai depuis toujours mise en valeur lorsque j'ai fait circuler parmi vous de petits rubans de Mœbius de ma fabrication, à savoir qu'il s'agit d'une surface gauche, qu'elle est, dirons-nous dans notre langage, spécularisable, que son image dans le miroir ne saurait lui être superposée, qu'elle est structurée par une dissymétrie foncière. Et c'est tout l'intérêt de cette structure que je vous démontre, c'est que

2. – la partie centrale au contraire (2), ce que nous appelons la pièce centrale, isolée par la double coupure, tout en étant manifestement celle qui emporte avec elle la véritable structure de tout l'appareil appelé *cross-cap*, il suffit de la regarder, dirai-je, pour le voir, il suffit d'imaginer que, d'une façon quelconque, se rejoignent ici les bords dans les points de correspondance qu'ils présentent visuellement, pour que soit aussitôt reconstituée la forme générale de ce plan projectif ou *cross-cap*. Mais avec cette coupure, ce qui apparaît, c'est une surface qui a cet aspect que vous pouvez, je pense, maintenant considérer comme quelque chose qui, pour vous, arrive à une suffisante familiarité pour que vous la projetiez dans l'espace cette surface qui se traverse elle-même selon une certaine ligne qui s'arrête en un point.

C'est cette ligne, et c'est surtout ce point, qui donnent à la forme à double tour de cette coupure sa signification privilégiée du point de vue schématique, parce que c'est à celle-là que nous allons nous fier pour nous donner un schéma de représentation schématique de ce qu'est la relation $\$$ *coupure de a,* ce que nous n'arrivons pas à saisir au niveau de la structure du tore, à savoir de quelque chose qui nous permet d'articuler schématiquement la structure du désir, la structure du désir en tant que formellement nous l'avons déjà inscrite dans ce quelque chose dont nous disons qu'il nous permet de concevoir la structure du fantasme, $\$ \lozenge a$.

Nous n'épuiserons pas aujourd'hui le sujet, mais nous essaierons d'introduire aujourd'hui pour vous que cette figure, dans sa fonction schématique, est assez exemplaire pour nous permettre de trouver la relation de $\$$ *coupure de a,* la formalisation du fantasme dans son rapport avec quelque chose qui s'inscrit dans ce qui est le reste de la surface dite du *plan projectif,* ou *cross-cap,* quand la pièce centrale en est en quelque sorte énucléée. Il s'agit d'une structure spécularisable, foncièrement dissymétrique, qui va nous permettre de localiser le champ de cette dissymétrie du sujet par rapport à l'Autre, spécialement concernant la fonction essentielle qu'y joue l'image spéculaire. Voici en effet ce dont il s'agit ; la vraie fonction imaginaire, si l'on peut dire, en tant qu'elle intervient au niveau du désir, est une relation privilégiée avec *a,* objet du désir, termes du fantasme. Je dis termes puisqu'il y en a deux, $\$$ et *a,* liés par la fonction de la coupure. La fonction de l'objet du fantasme, en tant qu'il est terme de la fonction du désir, cette fonction est cachée. Ce qu'il y a de plus efficient, de plus efficace dans la relation à l'objet telle que nous l'entendons dans le vocabulaire actuellement reçu de la psychanalyse, est marqué d'un voilement maximum. On peut dire que

la structure libidinale, en tant qu'elle est marquée de la fonction narcissique, est ce qui pour nous recouvre et masque la relation à l'objet. C'est en tant que la relation narcissique, narcissique secondaire, la relation à l'image du corps comme telle, est liée par quelque chose de structural à cette relation à l'objet qui est celle du fantasme fondamental, qu'elle prend tout son poids. Mais ce quelque chose de structural dont je parle est une relation de complémentaire ; c'est en tant que la relation du sujet marqué du trait unaire trouve un certain appui qui est de leurre, qui est d'erreur, dans l'image du corps comme constitutive de l'identification spéculaire, qu'elle a sa relation indirecte avec ce qui se cache derrière elle, à savoir la relation à l'objet, la relation au fantasme fondamental. Il y a donc deux imaginaires, le vrai et le faux, et le faux ne se soutient que dans cette sorte de subsistance à laquelle restent attachés tous les mirages du *mé-connaître.* J'ai déjà introduit ce jeu de mots *mé-connaissance ;* le sujet se mé-connaît dans la relation du miroir. Cette relation du miroir, pour être comprise comme telle, doit être située sur la base de cette relation à l'Autre qui est fondement du sujet, en tant que notre sujet est le sujet du discours, le sujet du langage. C'est en situant ce qu'est $\$$ *coupure de a* par rapport à la déficience fondamentale de l'Autre comme lieu de la parole, par rapport à ce qui est la seule réponse définitive au niveau de l'énonciation, le signifiant de A, du témoin universel en tant qu'il fait défaut et qu'à un moment donné il n'a plus qu'une fonction de faux témoin, c'est en situant la fonction de *a* en ce point de défaillance, en montrant le support que trouve le sujet dans ce *a* qui est ce que nous visons dans l'analyse comme objet qui n'a rien de commun avec l'objet de l'idéalisme classique, qui n'a rien de commun avec l'objet du sujet hégélien, c'est en articulant de la façon la plus précise ce *a* au point de carence de l'Autre, qui est aussi le point où le sujet reçoit de cet Autre, comme lieu de la parole, sa marque majeure, celle du trait unaire, celle qui distingue notre sujet de la transparence connaissante de la pensée classique, comme un sujet entièrement attaché au signifiant en tant que ce signifiant est le point tournant de son rejet, à lui le sujet, hors de toute la réalisation signifiante, c'est en montrant, à partir de la formule $\$ \lozenge a$ comme structure du fantasme, la relation de cet objet *a* avec la carence de l'Autre, que nous voyons comment à un moment tout recule, tout s'efface dans la fonction signifiante devant la montée, l'irruption de cet objet.

C'est là ce vers quoi nous pouvons nous avancer, quoi que ce soit la zone la plus voilée, la plus difficile à articuler de notre expérience. Car justement nous en avons le contrôle en ceci que par ces voies qui sont celles de notre expérience,

voies que nous parcourons, le plus habituellement celles du névrosé, nous avons une structure qu'il ne s'agit pas du tout de mettre ainsi sur le dos de boucs émissaires. À ce niveau, le névrosé, comme le pervers, comme le psychotique lui-même, ne sont que des faces de la structure normale. On me dit souvent après ces conférences : quand vous parlez du névrosé et de son objet qui est la demande de l'Autre, à moins que sa demande ne soit l'objet de l'Autre, que ne parlez-vous du désir normal ! Mais justement, j'en parle tout le temps. Le névrosé, c'est le normal en tant que pour lui l'Autre avec un grand A a toute l'importance. Le pervers, c'est le normal en tant que pour lui le phallus, le grand Φ, que nous allons identifier à ce point qui donne à la pièce centrale du plan projectif toute sa consistance, le phallus a toute l'importance. Pour le psychotique le corps propre, qui est à distinguer à sa place, dans cette structuration du désir, le corps propre a toute l'importance. Et ce ne sont que des faces où quelque chose se manifeste de cet élément de paradoxe qui est celui que je vais essayer d'articuler devant vous au niveau du désir.

Déjà, la dernière fois, je vous en ai donné un avant-goût, en vous montrant ce qu'il peut y avoir de distinct dans la fonction en tant qu'elle émerge du fantasme, c'est-à-dire de quelque chose que le sujet fomente, essaie de produire à la place aveugle, à la place masquée qui est celle dont cette pièce centrale donne le schéma.

Déjà à propos du névrosé, et précisément de l'obsessionnel, je vous indiquai comment peut se concevoir que la recherche de l'objet soit la véritable visée, dans le fantasme obsessionnel, de cette tentative toujours renouvelée et toujours impuissante de cette destruction de l'image spéculaire en tant que c'est elle que l'obsessionnel vise, qu'il sent comme obstacle à la réalisation du fantasme fondamental. Je vous ai montré que ceci éclaire fort bien ce qui se passe au niveau du fantasme, non point sadique mais sadien, c'est-à-dire celui que j'ai eu l'occasion d'épeler devant vous, pour vous, avec vous, dans le séminaire sur l'*Éthique,* pour autant que, réalisation d'une expérience intérieure qu'on ne peut entièrement réduire aux contingences du cadre connaissable d'un effort de pensée concernant la relation du sujet à la nature, c'est dans l'injure à la nature que Sade essaie de définir l'essence du désir humain.

Et c'est bien là ce par quoi, aujourd'hui déjà, je pourrai, pour vous, introduire la dialectique dont il s'agit. Si quelque part nous pouvons encore conserver la notion de connaissance, c'est assurément hors du champ humain. Rien ne fait obstacle à ce que nous pensions, nous autres positivistes, marxistes, tout ce que

vous voudrez, que la nature, elle, se connaît. Elle a sûrement ses préférences, elle ne prend pas, elle, n'importe quel matériau. C'est bien ce qui nous laisse depuis quelque temps le champ, nous, pour en trouver des tas d'autres, et de drôles, qu'elle avait drôlement laissés de côté ! De quelque façon qu'elle se connaisse, nous n'y voyons aucun obstacle. Il est bien certain que tout le développement de la science, dans toutes ses branches, se fait pour nous d'une façon qui rend de plus en plus claire la notion de connaissance. La connaturalité avec quelque moyen que ce soit dans le champ naturel est ce qu'il y a de plus étranger, de toujours plus étranger au développement de cette science. Est-ce que ce n'est pas justement cela qui rend si actuel que nous nous avancions dans la structure du désir telle que notre expérience justement, effectivement, nous la fait sentir tous les jours ? Le noyau du désir inconscient et son rapport d'orientation, d'aimantation si l'on peut dire, est absolument central par rapport à tous les paradoxes de la méconnaissance humaine. Et est-ce que son premier fondement ne tient pas en ceci, que le désir humain est une fonction [foncièrement] acosmique ? C'est pourquoi, quand j'essaie pour vous de fomenter ces images plastiques, il peut vous sembler voir une remise à jour d'anciennes techniques imaginaires qui sont celles que je vous ai appris à lire sous la forme de la sphère dans Platon. Vous pourriez vous dire cela, ce petit point double, ce poinçon nous montre que là est le champ où se cerne ce qui est le véritable ressort du rapport entre le possible et le réel. Ce qui a fait tout le charme, toute la séduction longuement poursuivie de la logique classique, le véritable point d'intérêt de la logique formelle, j'entends celle d'Aristote, c'est ce qu'elle suppose et ce qu'elle exclut et qui est vraiment son point-pivot, à savoir le point de l'impossible en tant qu'il est celui du désir. Et j'y reviendrai. Donc vous pourriez vous dire que tout ce que je suis en train de vous expliquer là est la suite du discours précédent.

C'est, laissez-moi employer cette formule, c'est des *trucs à théo,* car en fin de compte il convient de lui donner un nom, à ce Dieu dont nous nous gargarisons un petit peu trop romantiquement la gorge sous cette profération que nous aurions fait un joli coup en disant que Dieu est mort. Il y a dieux et dieux. Je vous ai déjà dit qu'il y en a qui sont tout à fait réels. Nous aurions tort d'en méconnaître la réalité. Le dieu qui est en cause, et dont nous ne pouvons pas éluder le problème comme un problème qui est notre affaire, un problème dans lequel nous avons à prendre parti, celui-là, pour la distinction des termes, faisant écho à Beckett qui l'a appelé un jour Godot, pourquoi ne pas l'avoir appelé de son vrai nom, l'Être suprême ? Si je me souviens bien d'ailleurs, la bonne amie

de Robespierre avait ce nom pour nom propre : je crois qu'elle s'appelait Catherine Théot. Il est bien certain que toute une partie de l'élucidation analytique, et pour tout dire toute l'histoire du père dans Freud, c'est notre contribution essentielle à la fonction du théo dans un certain champ, très précisément dans ce champ qui trouve ses limites au bord de la double coupure, en tant que c'est elle qui détermine les caractères structurants, le noyau fondamental du fantasme dans la théorie comme dans la pratique.

Si quelque chose peut s'articuler qui met en balance les domaines de théo qui s'avèrent n'être pas si totalement réduits, ni réductibles puisque nous nous en occupons autant, à ceci près que depuis quelque temps nous en perdons, si je puis dire, l'âme, le suc et l'essentiel. On ne sait plus bien que dire, ce père semble se résorber dans une nuée de plus en plus reculée, et du même coup laisser singulièrement en suspens la portée de notre pratique. Qu'il y ait bien en effet là quelque corrélatif historique, il n'est pas du tout superflu que nous l'évoquions lorsqu'il s'agit de définir ce à quoi nous avons affaire dans notre domaine ; je crois qu'il est temps. Il est temps parce que déjà, sous mille formes concrétisées, articulées, cliniques et praticiennes, un certain secteur se dégage dans l'évolution de notre pratique, qui est distinct de la relation à l'Autre, grand A, comme fondamentale, comme structurante de toute l'expérience dont nous avons trouvé les fondements dans l'inconscient.

Mais son autre pôle a toute la valeur que j'ai appelée tout à l'heure complémentaire, celle sans laquelle nous vaguons, je veux dire celle sans laquelle nous revenons, comme un recul, une abdication, à ce quelque chose qui a été l'éthique de l'ère théologique, celle dont je vous ai fait sentir les origines, certainement gardant tout leur prix, toute leur valeur, dans cette fraîcheur originelle que leur ont conservée les dialogues de Platon. Que voyons-nous après Platon, si ce n'est la promotion de ce qui maintenant se perpétue sous la forme poussiéreuse de cette distinction, dont c'est véritablement un scandale qu'on puisse encore la trouver sous la plume d'un analyste, du moi-sujet et du moi-objet ! Parlez-moi du cavalier et du cheval, du dialogue de l'âme et du désir. Mais justement il s'agit de cette âme et de ce désir, ce renvoi du désir à l'âme au moment où précisément il ne s'agissait que du désir, bref, tout ce que je vous ai montré l'année dernière dans le transfert.

Il s'agit de voir cette clarté plus essentielle que nous pouvons, nous, y apporter. C'est que le désir n'est pas d'un côté. S'il a l'air d'être ce non-maniable que Platon décrit d'une façon si pathétique, si émouvante et que l'âme supé-

rieure est destinée à dominer, à captiver, bien sûr c'est qu'il y a un rapport, mais le rapport est interne, et le diviser c'est justement se laisser aller à un leurre, à un leurre qui tient à ce que cette image de l'âme, qui n'est rien d'autre que l'image centrale du narcissisme secondaire, telle que je l'ai tout à l'heure définie et sur laquelle je reviendrai, ne fonctionne que comme voie d'accès, voie d'accès leurrante mais voie d'accès, orientée comme telle, au désir. Il est certain que Platon ne l'ignorait pas. Et ce qui rend son entreprise d'autant plus étrangement perverse, c'est qu'il nous le masque. Car je vous parlerai du phallus dans sa double fonction, celle qui nous permet de le voir comme le point commun d'éversion si je puis dire, d'évergence, si je puis avancer ce mot comme construit à l'envers de celui de convergence, si, ce phallus, je pense pouvoir vous articuler d'un côté sa fonction au niveau du $\$$ du fantasme et au niveau du *a* que pour le désir il authentifie.

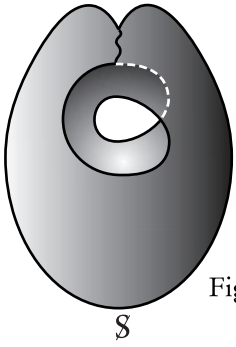


Fig. 7

Dès aujourd'hui je vous indiquerai la parenté du paradoxe avec cette image même que vous donne ce schéma de la figure [7] puisqu'ici rien d'autre que ce point n'assure à cette surface ainsi découpée son caractère de surface unilatère, mais le lui assure entièrement, faisant vraiment de $\$$ la coupure de *a* — mais n'allons pas trop vite. *a,* lui assurément, est la coupure de *S*. La sorte de réalité que nous visons dans cette objectalité, ou cette objectivité, que nous sommes seuls à définir, est vraiment pour nous ce qui unifie le sujet.

Et qu'avons-nous vu dans le dialogue de Socrate avec Alcibiade ? Et qu'est-ce que cette comparaison de cet homme, porté au pinacle de l'hommage passionné, avec une boîte ? Cette boîte merveilleuse, comme toujours elle a existé partout où l'homme a su se construire des objets, figures de ce qu'est pour lui l'objet central, celui du fantasme fondamental. Elle contient quoi, dit Alcibiade à Socrate ? L'ἄγαλμα.

Nous commençons à entrevoir ce que cet ἄγαλμα est, quelque chose qui ne doit pas avoir un mince rapport avec ce point central qui donne son accent, sa dignité à l'objet *a.* Mais les choses, en fait, sont à inverser au niveau de l'objet. Ce phallus, s'il est si paradoxalement constitué qu'il faut toujours faire très attention à ce qui est la fonction enveloppante et la fonction enveloppée, je crois que c'est plutôt au cœur de l'ἄγαλμα qu'Alcibiade cherche ce à quoi là il fait appel, en ce moment où le *Banquet* se termine, dans ce quelque chose que nous sommes seuls à être capables de lire, quoique ce soit évident, puisque ce qu'il cherche, ce devant quoi il se prosterne, ce à quoi il faisait cet appel impudent, c'est à quoi ? Socrate comme désirant, dont il veut l'aveu. Au cœur de l'ἄγαλμα, ce qu'il cherche dans l'objet se manifeste comme étant le pur ερῶν, car ce qu'il veut ce n'est pas nous dire que Socrate est aimable, c'est nous dire que ce qu'il a désiré le plus au monde c'est de voir Socrate désirant. Cette implication subjective la plus radicale au cœur de l'objet lui-même du désir — où je pense que tout de même vous vous retrouvez un peu, simplement parce que vous pouvez le faire rentrer dans le vieux tiroir du désir de l'homme et du désir de l'Autre —, c'est quelque chose que nous allons pouvoir pointer plus précisément. Nous voyons que ce qui l'organise, c'est la fonction ponctuelle, centrale du phallus. Et là, nous avons notre vieil enchanteur, pourrissant ou pas, mais enchanteur assurément, celui qui sait quelque chose sur le désir, qui envoie notre Alcibiade sur les roses en lui disant, quoi ? de s'occuper de son âme, de son moi, de devenir ce qu'il n'est pas, un névrosé pour les siècles plus tard, un enfant de Théo.

Et pourquoi ? Qu'est-ce que c'est que ce renvoi de Socrate à un être aussi admirable qu'Alcibiade ? En ce qui concerne l'ἄγαλμα, c'est manifestement lui qui l'est, comme je crois l'avoir manifesté devant vous, c'est purement et manifestement que, le phallus, Alcibiade l'est. Simplement, personne ne peut savoir de qui il est le phallus. Pour être phallus à cet état là, il faut avoir une certaine étoffe. Il n'en manquait pas, assurément, et les charmes de Socrate restent sans prise sur Alciabiade, sans aucun doute. Il passe sur les siècles qui ont suivi, de l'éthique théologique vers cette forme énigmatique et fermée, mais que *Le Banquet* pourtant nous indique au point de départ et avec tous les compléments nécessaires, à savoir qu'Alcibiade, manifestant son appel du désirant au cœur de l'objet privilégié, ne fait là rien d'autre que d'apparaître dans une position de séduction effrénée par rapport à celui que j'ai appelé *le con fondamental,* que pour comble d'ironie Platon a connoté du nom propre du bien lui-même,

Agathon. Le bien suprême n'a pas d'autre nom dans sa dialectique. Est-ce qu'il n'y a pas là quelque chose qui montre suffisamment qu'il n'y a rien de nouveau dans notre recherche ? Elle retourne au point de départ pour, cette fois, comprendre tout ce qui s'est passé depuis.

# Leçon XXV

*20 juin 1962*

Le temps approche du terme de cette année. Mon discours sur l'identification n'aura bien entendu pas pu épuiser son champ. Aussi bien ne puis-je éprouver là-dessus aucun sentiment de vous avoir fait défaut. Ce champ, en effet, quelqu'un au départ s'inquiétait un peu, non sans fondement, que j'y aie choisi une thématique qui lui semblait permettre, être instrument, même pour nous, du *tout est dans tout.* J'ai essayé tout au contraire de vous montrer ce qui s'y attache de rigueur structurale. Je l'ai fait en partant du deuxième mode d'identification distingué par Freud, celui que je crois sans fausse modestie avoir rendu désormais, pour vous tous, impensable sinon sous le mode de la fonction du trait unaire.

Le champ sur lequel je suis, depuis que j'ai introduit le signifiant du huit intérieur, est celui du troisième mode d'identification, cette identification où le sujet se constitue comme désir, et dans lequel tout notre discours antérieur nous évitait de méconnaître que le champ du désir n'est concevable pour l'homme qu'à partir de la fonction du grand Autre. Le désir de l'homme se situe au lieu de l'Autre, et s'y constitue précisément comme ce mode d'identification originelle que Freud nous apprend à séparer empiriquement — ce qui ne veut pas dire que sa pensée en ce point soit empirique — sous la forme de ce qui est donné dans notre expérience clinique, tout spécialement à propos de cette forme si manifeste de la constitution du désir qui est celle de l'hystérique. Se contenter de dire : « il y a l'identification idéale et puis il y a l'identification du désir au désir », cela peut aller bien sûr pour un premier débroussaillage des affaires, vous devez bien le voir. Le texte de Freud ne laisse pas les choses là, et ne laisse pas les choses là

pour autant déjà que, dans l'intérieur des ouvrages majeurs de sa troisième topique, il nous montre le rapport de l'objet, qui ne peut être ici que l'objet du désir, avec la constitution de l'idéal lui-même ; il le montre sur le plan de l'identification collective, de ce qui est en somme une sorte de point de concours de l'expérience, par quoi l'unarité du trait si je puis dire, mon trait unaire, c'est ce que je voulais dire, se reflète dans l'unicité du modèle pris comme celui qui fonctionne dans la constitution de cet ordre de réalité collective qu'est, si l'on peut dire, la masse avec une tête, le *leader.* Ce problème, pour local qu'il soit, est bien sans doute celui qui offrait à Freud le meilleur terrain pour saisir lui-même, au point où il élaborait les choses au niveau de la troisième topique, quelque chose qui, pour lui, non pas d'une façon structurale mais en quelque sorte liée à une sorte de point de concours concret, ramassa les trois formes de l'identification, puisqu'aussi bien la première forme, celle qui restera en somme au bord, au terme de notre développement cette année, celle qui s'ordonne comme la première, la plus mystérieuse aussi, quoique la première en apparence portée au jour de la dialectique analytique, l'identification au père, est là dans ce modèle de l'identification au *leader* de la foule, et est là en quelque sorte impliquée sans être du tout impliquée, sans être du tout incluse dans sa dimension totale, dans sa dimension entière.

L'identification au père fait entrer en effet en question quelque chose dont on peut dire que, lié à la tradition d'une aventure proprement historique au point que nous pouvons probablement l'identifier à l'histoire elle-même, ça ouvre un champ que nous n'avons même pas songé cette année à faire entrer dans notre intérêt, faute de devoir y être vraiment absorbé tout entier. Prendre d'abord pour objet la première forme d'identification eût été engager tout entier notre discours sur l'identification dans les problèmes du *Totem et tabou,* l'œuvre animatrice pour Freud, qu'on peut bien dire être pour lui ce qu'on peut appeler *die Sache selbst,* la chose elle-même, et dont on peut dire aussi qu'elle restera au sens hégélien, c'est-à-dire pour autant que pour Hegel *die Sache selbst,* l'œuvre, c'est en somme tout ce qui justifie, tout ce en quoi mérite de subsister ce sujet qui ne fut, qui ne vécut, qui ne souffrit, qu'importe, seule cette extériorisation essentielle avec une voie par lui tracée d'une œuvre, c'est bien là, en effet, ce qu'on regarde et qu'elle veut seule rester, phénomène en mouvement de la conscience. Et sous cet angle on peut dire en effet que nous avons raison, que nous aurions tort plutôt de ne pas identifier le legs de Freud, si c'était à son œuvre qu'il devait se limiter, au *Totem et tabou.*

Car le discours sur l'identification que j'ai poursuivi cette année, par ce qu'il a constitué comme appareil opératoire — je crois que vous ne pouvez qu'en être au point de commencer à le mettre en usage —, vous pouvez encore avant l'épreuve en apprécier l'importance qui ne saurait manquer d'être tout à fait décisive dans tout ce qui est pour l'instant appelé à l'actualité d'une formulation urgente, au premier chef, le fantasme. Je tenais à marquer que c'était là l'étape préalable essentielle, exigeant absolument une antécédence proprement didactique, pour que puisse s'articuler convenablement la faille, le défaut, la perte où nous sommes pour pouvoir nous référer avec la moindre convenance à ce dont il s'agit concernant la fonction paternelle.

Je fais très précisément allusion à ceci que nous pouvons qualifier comme l'âme de l'année 1962, celle où paraissent deux livres de Claude Lévi-Strauss : *Le Totémisme* et *La Pensée sauvage.* Je crois que pas un analyste n'en a pris connaissance sans se sentir à la fois, pour ceux qui suivent l'enseignement d'ici, raffermi, rassuré et sans y trouver le complément… Car bien sûr il a le loisir de s'étendre en des champs, que je ne peux faire venir ici que par allusion, pour vous montrer le caractère radical de la constitution signifiante dans tout ce qui est, disons, de la culture, encore que, bien sûr, il le souligne, ce n'est pas là marquer un domaine dont la frontière soit absolue. Mais en même temps, à l'intérieur de ses si pertinentes exhaustions du mode classificatoire dont on peut dire que la pensée sauvage est moins instrument qu'elle n'en est en quelque sorte l'effet même, la fonction du totem paraît entièrement réduite à ces oppositions signifiantes. Or il est clair que ceci ne saurait se résoudre sinon d'une façon impénétrable, si nous, analystes, ne sommes pas capables d'introduire ici quelque chose qui soit du même niveau que ce discours, à savoir, comme ce discours, une logique. C'est cette logique du désir, cette logique de l'objet de désir dont je vous ai donné cette année l'instrument, en désignant l'appareil par quoi nous pouvons saisir quelque chose qui, pour être valable, ne peut qu'avoir été depuis toujours la véritable animation de la logique, je veux dire là où, dans l'histoire de son progrès, elle s'est fait sentir comme quelque chose qui ouvrait à la pensée.

Il n'en reste pas moins que, ce ressort secret peut être [resté] masqué, que logique elle n'intéressât, elle n'impliquât le mouvement de ce monde, qui n'est pas rien ; on l'appelle *monde de la pensée,* dans une certaine direction qui, pour être centrifuge, n'en était pas moins tout de même déterminée par quelque chose qui se rapportait à un certain type d'objet qui est celui auquel nous nous intéressons pour l'instant. Ce que j'ai défini la dernière fois comme le point,

le point Φ dans une certaine façon nouvelle de délimiter le cercle de connotation de l'objet, c'est ce qui nous met au seuil d'avoir, avant de vous quitter cette année, à poser la fonction de ce point Φ, ambigu vous ai-je dit, non pas seulement dans la médiation, mais dans la constitution, l'une à l'autre inhérentes — non seulement comme l'envers vaudrait l'endroit, mais comme un envers vous ai-je dit, qui serait la même chose que l'endroit —, du $ et du point *a* dans le fantasme, dans la reconnaissance de ce qu'est l'objet du désir humain à partir du désir, dans la reconnaissance de ce pourquoi dans le désir le sujet n'est rien d'autre que la coupure de cet objet, et comment l'histoire individuelle, ce sujet discourant où cet individu n'est que compris, est orientée, polarisée par ce point secret et peut-être au dernier terme jamais accessible, si tant est qu'il faille admettre avec Freud, pour un temps du moins, dans l'irréductibilité d'une *Urverdrängung*, l'existence de cet ombilic du désir dans le rêve dont il parle dans la *Traumdeutung*. C'est cela dont nous ne pouvons omettre la fonction dans toute appréciation des termes dans lesquels nous décomposons les faces de ce phénomène nucléaire.

C'est pourquoi, avant de rejoindre la clinique, trop facile toujours à nous remettre dans les ornières de vérités dont nous nous accommodons fort bien à l'état voilé, à savoir, qu'est-ce que l'objet du désir pour le névrosé, ou encore pour le pervers, ou encore pour le psychotique ? Ce n'est pas cela, cet échantillonnage, cette diversité des couleurs qui ne servira jamais qu'à nous faire perdre des cartes qui sont intéressantes… « Deviens ce que tu es », dit la formule de la tradition classique. C'est possible… vœu pieux. Ce qui est assuré, c'est que tu deviens ce que tu méconnais. La façon dont le sujet méconnaît les termes, les éléments et les fonctions entre lesquels se joue le sort du désir, pour autant précisément que quelque part lui en apparaît sous une forme dévoilée un de ses termes, c'est cela par quoi chacun de ceux que nous avons nommés névrosé, pervers et psychotique, est normal. Le psychotique est normal dans sa psychose et pas ailleurs, parce que le psychotique dans le désir a affaire au corps. Le pervers est normal dans sa perversion, parce qu'il a affaire dans sa variété au phallus, et le névrosé parce qu'il a affaire à l'Autre, le grand Autre comme tel. C'est en cela qu'ils sont normaux, parce que ce sont les trois termes normaux de la constitution du désir. Ces trois termes bien sûr sont toujours présents. Pour l'instant, il ne s'agit pas qu'ils soient dans un quelconque de ces sujets, mais ici, dans la théorie. C'est pour cela que je ne peux pas avancer en ligne droite ; c'est qu'il me vient à chaque pas le besoin de refaire avec vous le point, non pas tant dans un tel souci que vous me compreniez…

« Tenez-vous tellement à ce qu'on vous comprenne ? » me dit-on de temps en temps, ce sont des amabilités que j'entends dans mes analyses. Évidemment, oui. Mais ce qui fait la difficulté, c'est la nécessité de vous faire voir que, dans ce discours, vous y êtes compris. C'est à partir de là qu'il peut être trompeur, parce que vous y êtes compris de toute façon. Et l'erreur peut venir uniquement de la façon dont vous concevez que vous y êtes compris. J'ai été frappé, à lire, hier matin, à l'heure où la grève de l'électricité n'était pas encore commencée, le travail d'un de mes élèves sur le fantasme. Mon dieu, pas mauvais. Bien sûr ça n'est pas encore la mise en action des appareils dont j'ai parlé, mais enfin, la seule collation des passages de Freud où il parle du fantasme de façon absolument géniale… Quand on se demande quelle pertinence, en l'absence de tout ce qu'on peut dire, ces ouvertures ont conditionnée depuis ; d'où la première formulation peut avoir trouvé cette pertinence pour rester en quelque sorte maintenant marquée du poinçon même qui est celui que j'essaie d'isoler des choses ? Cette pulsion qui se fait sentir de l'intérieur du corps, ces schémas tout entiers structurés de ces prévalences topologiques, il n'y a que là-dessus qu'est l'accent. Comment définir ce qui fonctionne de l'arrivée de l'extérieur et de l'arrivée de l'intérieur ? Quelle incroyable vocation de platitude a-t-il fallu, dans ce qu'on peut appeler la mentalité de la communauté analytique, pour croire que c'est la référence à ce qu'on appelle l'instance biologique ! Non pas que je sois en train de dire qu'un corps, un corps vivant — je ne suis pas en train de badiner —, ça ne soit pas une réalité biologique, seulement le faire fonctionner dans la topologie freudienne comme topologie, et y voir je ne sais quel biologisme qui serait radical, inaugural, coextensif de la fonction de la pulsion, c'est ce qui fait là toute l'ampleur, toute la béance de ce qu'on appelle un contresens, un contresens absolument manifeste dans les faits, à savoir que, comme il n'y a pas besoin de le faire remarquer, jusqu'à nouvel ordre, c'est-à-dire la révision que nous attendons dans la biologie, il n'y a pas eu trace d'une découverte biologique, ni même physiologique, ni même esthésiologique, qui ait été faite par la voie de l'analyse — *esthésiologique,* cela veut dire une découverte sensorielle, quelque chose qu'on aurait pu trouver de nouveau dans la façon de sentir les choses. Ce qui fait contresens, c'est très clair à définir, c'est que le rapport de la pulsion au corps est partout marqué dans Freud, topologiquement. Cela n'a pas la même valeur de renvoi, l'idée d'une direction, qu'une découverte d'une recherche biologique.

Il est bien certain que ce *qu'est-ce qu'un corps ?,* vous le savez, ce n'est même pas une idée ébauchée dans le consensus du monde philosophant, au moment

où Freud ébauche sa première topique. Toute la notion du *Dasein* est postérieure et construite pour nous donner, si je puis dire, l'idée primitive qu'on peut avoir de ce que c'est qu'un corps comme d'un là, constituant de certaines dimensions de présence, et je ne vais pas vous refaire Heidegger, parce que si je vous en parle, c'est que bientôt vous allez avoir ce texte dont je vous ai dit qu'il est facile, vous le prendrez au mot. En tout cas, la facilité avec laquelle nous le lisons maintenant prouve bien que ce qu'il a lancé dans le courant des choses est bel et bien en circulation. Ces dimensions de présence, de quelque façon qu'on les appelle le *Mitsein,* ce là-être, et tout ce que vous voudrez, *In-der-Welt-sein,* toutes les mondanéités si différentes et si distinctes, car il s'agit justement de les distinguer de l'espace *latum, longum* et *profundum,* lequel on n'a pas de peine à nous montrer que ce n'est là que l'abstraction de l'objet, et parce que aussi bien cela se propose comme tel dans ce Descartes que j'ai mis cette année au début de notre exposé, l'abstraction de l'objet comme subsistant, c'est-à-dire déjà ordonné dans un monde qui n'est pas simplement un monde de cohérence, de consistance, mais énucléé de l'objet du désir comme tel. Oui, tout ceci fait dans Heidegger d'admirables irruptions dans notre monde mental. Laissez-moi vous dire que s'il y a des gens pour devoir n'en être à aucun degré satisfaits, ce sont les psychanalystes, c'est moi. Cette référence, sans doute suggestive, à ce que j'appellerai — n'y voyez aucune espèce de tentative de rabaisser ce dont il s'agit — une *praxis artisanale,* fondement de l'objet-ustensile, comme découvrant assurément au plus haut degré ces premières dimensions de la présence si subtilement détachées que sont la proximité, l'éloignement, comme constituant les premiers linéaments de ce monde, Heidegger le doit beaucoup, il me l'a dit à moi-même, au fait que son père fut tonnelier. Certes, tout cela nous découvre quelque chose à quoi la présence a éminemment à faire, et à quoi nous nous accrocherions bien plus passionnément à poser la question de savoir ce qu'a de commun tout instrument, la cuiller primitive, la première façon de puiser, de retirer quelque chose au courant des choses, qu'est-ce qu'elle a à voir avec l'instrument du signifiant ?

Mais en fin de compte, tout n'est-il pas pour nous dès l'abord décentré ? Si cela a un sens, ce que Freud apporte, à savoir qu'au cœur de la constitution de tout objet il y a la libido, si cela a un sens, cela veut dire que la libido ne soit pas simplement le surplus de notre présence praxique dans le monde, ce qui est la thématique depuis toujours, et ce que Heidegger ramène, car si la *Sorge* est le souci, l'occupation, est ce qui caractérise cette présence de l'homme dans le

monde, cela veut dire que quand le souci se relâche un peu, on commence à baiser, ce qui, comme vous le savez, est l'enseignement par exemple de quelqu'un, que je choisis là vraiment sans aucun scrupule et dans un esprit de polémique car c'est un ami, monsieur Alexander. Monsieur Alexander a d'ailleurs sa place fort honorable dans ce concert, simplement un peu cacophonique, qu'on peut appeler la discussion théorique dans la société psychanalytique américaine. Il a sa place de plein droit, parce qu'il est évident que cela serait un peu fort qu'on pût se permettre, dans une société aussi importante et officiellement constituée que cette Association américaine, de rejeter ce qui coïncide vraiment aussi bien avec les idéaux, avec la pratique d'une aire, qu'on appelle culturelle, déterminée. Mais enfin il est clair que même d'ébaucher une théorie du fonctionnement libidinal comme étant constitué avec la part de surplus d'une certaine énergie, de quelque façon que nous la catégorisions, énergie de survivance ou autre, c'est absolument nier toute la valeur, non pas simplement noétique, mais la raison d'être de notre fonction de thérapeute, telle que nous en définissons les termes et la visée. Que dans l'ensemble pratiquement nous nous accommodions fort bien, nous faisions fort bien notre affaire de ramener les gens à la leur, d'affaire, bien sûr, seulement, ce qu'il y a de certain, c'est que même quand nous épinglons ce résultat sous la forme de succès thérapeutique, nous savons au moins ceci, de deux choses l'une :

— ou que nous l'avons fait en-dehors de toute espèce de voie proprement analytique, et alors que ce qui clochait au cœur de l'affaire, car c'est de cela qu'il s'agit, cloche toujours — ou bien que si nous sommes là parvenus, c'est justement dans toute la mesure, qui n'est là que le b-a-ba de ce qu'on nous enseigne, nous avons été ailleurs, vers ce qui clochait, ce qui touchait, au centre, le nœud libidinal. C'est pour cela que tout résultat sanctionnable dans le sens de l'adaptation — je m'excuse, je fais là un petit détour par des banalités, mais il y a des banalités qu'il faut tout de même rappeler, surtout qu'après tout, rappelées d'une certaine façon, les banalités peuvent quelquefois passer pour peu banales —, tout succès thérapeutique, c'est-à-dire ramener les gens au bien-être de leur *Sorge,* de leurs petites affaires, est toujours pour nous plus ou moins, dans le fond nous le savons, c'est pour cela que nous n'avons pas à nous en vanter, un pis-aller, un alibi, un détournement de fonds, si je puis m'exprimer ainsi. En fait ce qui est encore bien plus grave, c'est que nous nous interdisons de faire mieux, tout en sachant que cette action qui est la nôtre, dont nous pouvons nous vanter de temps en temps comme d'une réussite, est faite par des voies qui ne concernent pas le résultat. Grâce à ces voies nous apportons, dans un lieu

complémentaire qu'elles ne concernent pas, si ce n'est par retentissement, des retouches, c'est le maximum de ce qu'on peut dire.

Quand est-ce qu'il nous arrive de replacer un sujet dans son désir ? C'est une question que je pose à ceux qui ici ont quelque expérience comme analystes évidemment, pas aux autres. Est-il concevable qu'une analyse ait pour résultat de faire entrer un sujet en désir, comme on dit entrer en transe, en rut, ou en religion ? C'est bien pour cela que je me permets de poser la question en un point local, le seul en fin de compte qui soit décisif, parce que nous ne sommes pas des apôtres, c'est, si cette question ne mérite pas d'être préservée quand il s'agit des analystes, car pour les autres, le problème posé, c'est, qu'est-ce que le désir, pour qu'il puisse subsister, persister dans cette position paradoxale ? Car enfin il est bien clair que d'aucune façon je n'émets de vœu par là que l'effet de l'analyse aille rejoindre celui rempli depuis toujours par les sectes mystiques dont les opérations fameuses, sans doute trompeuses, souvent douteuses, en tout les cas la plupart du temps, ne sont pas ce à quoi je vous demande spécialement de vous intéresser, si ce n'est quand même pour les situer comme occupant cette place globale d'amener le sujet sur un champ qui n'est pas autre chose que le champ de son désir.

Et pour tout dire, passant mon dernier week-end par une série de rebondissements, à essayer de voir le sens de quelques mots de la technique mystique musulmane, j'avais ouvert ces choses que je pratiquai en un temps, comme tout le monde. Qui n'a pas un petit peu regardé ces indigestes et assommants bouquins d'hindouisme, de philosophie de je ne sais quelle ascèse, qui nous sont donnés dans une terminologie poussiéreuse et en général incomprise, je dirais d'autant mieux comprise que le transcripteur est plus bête ! C'est pour cela que ce sont les travaux anglais qui sont les meilleurs. Ne lisez surtout pas les travaux allemands, je vous en prie, ils sont tellement intelligents que cela se transforme immédiatement en Schopenhauer.

Et puis il y a René Guénon, dont je parle parce que c'est un curieux lieu géométrique. Je vois, au nombre de sourires, la proportion de pécheurs ! Je vous jure qu'à un moment, au début de ce siècle dont je fait partie — je ne sais si cela continue, mais je vois que ce nom n'est pas inconnu, donc cela doit continuer —, toute la diplomatie française trouvait dans René Guénon, cet imbécile, son maître à penser. Vous voyez le résultat ! Il est impossible d'ouvrir un de ses ouvrages sans y trouver vraiment rien à faire car ce qu'il dit toujours, c'est qu'il doit la boucler. Ceci a un charme probablement absolument inextinguible, car

le résultat c'est que grâce à cela, toutes sortes de gens, qui probablement n'avaient pas grand chose à faire — comme disait Briand : « Vous savez bien que nous n'avons pas de politique extérieure, car le diplomate doit être dans une atmosphère un peu irrespirable. » —, eh bien ! cela les a aidés à rester dans leur petite carapace.

Bref, tout cela n'est pas pour vous diriger sur l'hindouisme, mais quand même, puisque je me trouve, je ne peux pas dire à relire parce que je ne les ai jamais lus, les textes hindous, et comme je vous le dis, c'est toujours fort décevant dès l'abord, mais je viens de revoir retranscrites, rapprochées, des choses beaucoup plus accessibles de la technique mystique musulmane, par quelqu'un de merveilleusement intelligent, quoique présentant toutes les apparences de la folie, qui s'appelle monsieur Louis Massignon — je dis les apparences —, et se référant au bouddhi, à propos d'élucidation de ces termes, le point qu'il met en valeur de la fonction terme — je veux dire que c'est l'avant dernier seuil à franchir qu'il donne au bouddhi comme l'objet, car c'est cela que cela veut dire, qui bien entendu n'est écrit nulle part sauf dans ce texte de Massignon, où il en trouve l'équivalence avec le Mansûr de la mystique shî'ite —, la fonction de l'objet comme étant le point tournant, indispensable, de cette concentration, pour en venir à des termes métaphoriques de la réalisation subjective dont il s'agit, qui n'est en fin de compte que l'accès à ce champ du désir que nous pouvons appeler le désirant tout court. Et qu'en est-il, ce désirant ? Il est bien sûr que ceux qui sont les officiants du domaine, déjà bien constitué, que j'ai appelé la dernière fois celui de Théo, d'où naturellement la suspicion, l'exclusion, l'odeur de soufre dont est environnée, dans toutes les religions, l'ascèse mystique. Quoi qu'il en soit le rapport articulé, à ce stade, au stade qu'on peut appeler d'achèvement de l'involution, de l'assomption du sujet dans un objet — choisi d'ailleurs par les techniques mystiques avec un ordre très arbitraire, ça peut être une femme, ça peut être un bouchon de carafe —, me paraissait coïncider parfaitement avec la formule $\$ \lozenge a$ telle que je vous la formule comme donnée, comme formalisation la plus simple qu'il nous soit permis d'atteindre au contact des diverses formes de la clinique, c'est-à-dire parce qu'il est nécessaire de présumer de la structure de ce point central telle que nous pouvons la construire nécessairement pour rendre compte des ambiguïtés de ses effets.

Le travail auquel je faisais allusion tout à l'heure, que j'ai lu hier matin, s'attachait à reprendre — il faut bien que les choses se digèrent — un chapitre que j'avais traité depuis longtemps, à savoir la structure de *L'homme aux loups*, à la

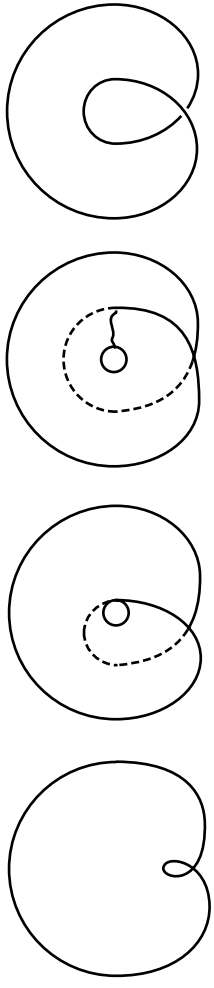

lumière spécialement de la structure du fantasme. La chose est tout à fait bien cernée dans ce travail. Toutefois, par rapport aux premières formulations, celles que j'ai faites avant de vous avoir apporté les récents appareils, elle marque peu de gain, mais elle me désigne en quel point après tout vous me suivez, ce que je puis ici vous montrer comme lieu à franchir. Reprenons donc, simplement pour le pointer, ce n'est pas une critique, ce travail. Il y en aurait bien d'autres à faire, et il faudrait que vous le connaissiez, que ce travail soit diffusé, ce que je trouverais souhaitable. La définition logique de l'objet, que je me permets d'appeler lacanien en l'occasion, car ce n'est pas la même chose que de parler de lacanisme exécré, de l'objet du désir, sa fonction logique à cet objet, ne tient, c'est ce que désigne la nouveauté du petit cercle dont je vous apprends à le cerner en vous disant qu'il est essentiellement constitué par la présence de ce point qui est là, soit dans son champ central, soit à la limite de ce champ, voire ici, car ces trois cas sont les mêmes, comme réduction dernière du champ, sa fonction logique ne tient ni à son extension, ni à sa compréhension, car son extension, si l'on peut désigner quelque chose de ce terme, tient en la fonction structurante du point. Plus il est, si je puis dire, punctiforme, ce champ, plus il y a d'effets, et ces effets sont, si l'on peut dire, d'inversion. À la lumière de ce principe, il n'y a pas de problème concernant ce que Freud nous a fourni comme reproduction du fantasme de *L'homme aux loups*. Vous connaissez cet arbre, ce grand arbre, et les loups qui ne sont absolument pas des loups, perchés sur cet arbre au nombre de cinq, alors qu'ailleurs on parle de sept… Si

nous avions besoin d'une image exemplaire de ce que c'est que *petit a,* à la limite du champ, quand sa radicalité phallique se manifeste par une sorte de singularité comme accessible là où seulement elle peut nous apparaître, c'est-à-dire quand elle approche, ou qu'elle peut s'approcher du champ externe, du champ de ce qui peut se réfléchir, du champ de ce dans quoi une symétrie peut permettre l'erreur spéculaire, nous l'avons là. Car il est clair, à la fois que cela n'est pas, bien sûr, l'image spéculaire de *L'homme aux loups* qui est là devant lui, et que pourtant — nous l'avons marqué d'ailleurs depuis assez longtemps pour que cela ne soit pas une nouveauté —, pour l'auteur du travail dont je parle c'est l'image même de ce moment que vit le sujet comme scène primitive. Je veux dire que c'est la structure même du sujet devant cette scène. Je veux dire que, devant cette scène, le sujet se fait loup regardant, et se fait cinq loups regardant. Ce qui s'ouvre subitement à lui cette nuit de Noël, c'est le retour de ce qu'il est, lui, essentiellement, dans le fantasme fondamental. Sans doute la scène elle-même dont il s'agit est-elle voilée — nous reviendrons tout à l'heure sur ce voile —; de ce qu'il voit n'émerge que ce V en ailes de papillon des jambes ouvertes de sa mère, ou le V romain de l'heure d'horloge, ce cinq heures du chaud été où semble s'être produite la rencontre. Mais l'important, c'est ce qu'il voit dans son fantasme, c'est *S barré* lui-même en tant qu'il est coupure de *petit a*. Les *petits a,* ce sont les loups.

Et si j'y passe aujourd'hui, c'est parce qu'à côté d'un discours difficile, abstrait, et que je désespère de pouvoir porter, dans les limites où nous sommes, jusqu'à ses derniers détails, cet objet du désir s'illustre ici d'une façon qui me permet d'accéder tout de suite à des éléments concrets de structure, que j'aurais des façons plus didactiques de vous exposer, mais je n'ai pas le temps et je passe par là. Cet objet non spéculaire qu'est l'objet du désir, cet objet qui peut se trouver à cette zone frontière en fonction d'images du sujet, disons pour aller plus vite, quoique j'aie là des risques de confusion, dans le miroir que constitue le grand Autre, disons dans l'espace développé par le grand Autre, car il faut retirer ce miroir pour en faire alors cette sorte de miroir qu'on appelle, sans doute non par hasard, de sorcière, je veux dire ces miroirs avec une certaine concavité, qui en comportent à leur intérieur un certain nombre d'autres, concentriques, dans lesquels vous voyez votre propre image reflétée autant de fois qu'il y a de ces miroirs dans le grand. C'est que c'est bien là ce qui se passe; vous avez, présent dans le fantasme, ce qui n'est peut-être définissable, accessible, que par les voies de notre expérience, ou peut-être, je n'en sais rien, je m'en soucie peu au reste, par les voies des expériences auxquelles j'ai fait allusion tout à l'heure, ce

qui est de la nature de l'objet du désir, et ceci est intéressant parce que c'est une référence logique, l'objet connoté, corné par les cercles d'Euler, est l'objet de cette fonction qu'on appelle la classe. Je vous montrerai son rapport étroit, structural avec la fonction de privation, je veux dire le premier de ces trois termes que j'ai articulés comme *privation-frustration-castration.*

Seulement, ce qui voile complètement la véritable fonction de la *privation…* encore qu'on puisse l'aborder, c'est de là que je suis parti pour vous faire le schéma des propositions universelles et particulières ; rappelez-vous, quand je vous ai dit, tout professeur est lettré, cela ne veut pas dire qu'il n'y a qu'un seul professeur. La chose est toujours véridique pour autant. Le ressort de la privation, de la privation comme trait unaire, comme constituant de la fonction de la classe, est là suffisamment indiqué. Mais telle est la fonction de la raison dialectique, n'en déplaise à monsieur Lévi-Strauss qui croit qu'elle n'est qu'un cas particulier de la raison analytique, c'est que justement elle ne permet de saisir ses stades sauvages qu'à partir de ses stades élaborés. Or ce n'est pas pour dire que la logique des classes soit l'état sauvage de la logique de l'objet du désir. Si l'on a pu établir une logique des classes — je vous demanderai de consacrer notre prochaine rencontre à cet objet —, c'est parce qu'il y avait l'accès qu'on se refusait à une logique de l'objet du désir ; autrement dit, c'est à la lumière de la *castration* que peut se comprendre la fécondité du thème privatif. Ce que j'ai voulu indiquer seulement aujourd'hui, c'est cette fonction que dès longtemps j'avais repérée pour vous la montrer comme exemplaire des incidences du signifiant les plus décisives, voire les plus cruelles dans la vie humaine, quand je vous disais, la jalousie, la jalousie sexuelle exige que le sujet sache compter. Les lionnes de la petite troupe léonine que je vous peignai dans je ne sais quel zoo n'étaient manifestement pas jalouses l'une de l'autre, parce qu'elle ne savaient pas compter. Nous touchons là du doigt quelque chose, c'est qu'il est assez probable que l'objet tel qu'il est constitué au niveau du désir, c'est-à-dire l'objet en fonction non pas de privation mais de castration, seul cet objet vraiment peut être numérique. Je ne suis pas sûr que cela suffise pour affirmer qu'il est dénombrable, mais quand je dis qu'il est numérique, je veux dire qu'il porte le nombre avec lui comme une qualité.

On ne peut pas être sûr duquel ; là ils sont cinq sur le schéma et sept dans le texte, mais qu'importe, ils ne sont sûrement pas douze ! Quand je m'aventure dans des indications semblables, qu'est-ce qui le permet ? Ici, je suis sur le velours, comme dans une interprétation risquée, j'attends la réponse. Je veux

dire que vous indiquant cette corrélation, je vous propose de vous apercevoir de tout ce que vous pourriez laisser passer de sa confirmation ou de son infirmation éventuelle dans ce qui se présente, ce qui se propose à vous. Bien sûr, vous pouvez me faire confiance, j'ai poussé un tout petit peu plus loin le statut de cette relation de la catégorie de l'objet, l'objet du désir, avec la numération. Mais ce qui fait que je suis ici sur le velours, c'est que je peux me donner du temps, me contenter de vous dire que nous reverrons cela par la suite, sans qu'il reste pour autant moins légitime de vous indiquer là un repère dont la reprise par vous peut éclairer certains faits. En tout cas, sous la plume de Freud, ce que nous voyons à ce niveau, c'est une image ; la libido, nous dit-il, du sujet est sortie de l'expérience éclatée, *zersplittert, zerstört.* Mon cher ami Leclaire ne lit pas l'allemand, il n'a pas mis entre parenthèses le terme allemand, et je n'ai pas eu le temps d'aller le vérifier. C'est la même chose que le terme de *splitting*, refendu. L'objet ici manifesté dans le fantasme porte la marque de ce que nous avons appelé à maintes occasions les *refentes du sujet.*

Ce que nous trouvons, c'est assurément ici, dans l'espace même, topologique, qui définit l'objet du désir, il est probable que ce nombre inhérent n'est que la marque de la temporalité inaugurale qui constitue ce champ. Ce qui caractérise la double boucle, c'est la répétition, si l'on peut dire, radicale ; il y a dans sa structure le fait de deux fois le tour, et c'est le nœud ainsi constitué dans ce deux fois le tour, c'est à la fois cet élément du temporel, de temporel puisque en somme la question reste ouverte de la façon où le temps développé qui fait partie de l'usage courant, où notre discours s'insère, mais c'est aussi ce terme essentiel par quoi la logique ici constituée se différencie d'une façon tout à fait véritable de la logique formelle telle qu'elle a subsisté intacte dans son prestige jusqu'à Kant. Et c'est là le problème, d'où venait ce prestige, étant donné son caractère absolument mort apparemment pour nous ? Le prestige de cette logique était tout entier dans ce à quoi nous l'avons réduite nous-mêmes, à savoir l'usage des lettres. Les *petit a* et les *petit b* du sujet et du prédicat et de leur inclusion réciproque, tout est là. Cela n'a jamais rien apporté à personne, cela n'a jamais fait faire le moindre progrès à la pensée, c'est resté fascinatoire pendant des siècles comme l'un des rares exemples qui nous était donné de la puissance de la pensée. Pourquoi ? Elle ne sert à rien, mais elle pourrait servir à quelque chose. Il suffirait, ce que nous faisons, d'y rétablir ceci qui est pour elle la méconnaissance constituante, A = A est là principe d'identité, voilà son principe.

Nous ne dirons A, le signifiant, que pour dire que ce n'est pas le même grand

A. Le signifiant, d'essence, est différent de lui-même, c'est-à-dire que rien du sujet ne saurait s'y identifier sans s'en exclure. Vérité très simple, presque évidente, qui suffit à elle seule à ouvrir la possibilité logique de la constitution de l'objet à la place de ce *splitting,* à la place même de cette différence du signifiant avec lui-même, dans son effet subjectif. Comment cet objet constituant du monde humain… car ce qu'il s'agit de vous montrer, c'est que loin d'avoir la moindre aversion pour ce fait d'évidence psychologique que l'être humain est susceptible de prendre, comme on dit, ses désirs pour des réalités, c'est là que nous devons le suivre car, comme il a raison, au départ ça n'est nulle part ailleurs que dans le sillon ouvert par son désir qu'il peut constituer une réalité quelconque qui tombe ou pas dans le champ de la logique. C'est là que je reprendrai la prochaine fois.

# Leçon XXVI

*27 juin 1962*

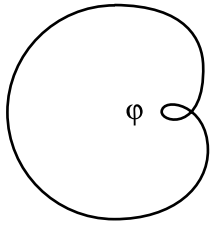


Aujourd'hui, dans le cadre de l'enseignement théorique que nous aurons réussi cette année à parcourir ensemble, je vous indique qu'il me faut choisir mon axe, si je puis dire, et que je mettrai l'accent sur la formule support de la troisième espèce d'identification que je vous ai notée dès longtemps, dès le temps du graphe, sous la forme de *S barré* que vous savez lire maintenant comme *coupure de petit a*. Non pas sur ce qui y est implicite, nodal, à savoir le φ, le point grâce auquel l'éversion peut se faire de l'un dans l'autre, grâce auquel les deux termes se présentent comme identiques, à la façon de l'envers et de l'endroit, mais non pas de n'importe quel envers et de n'importe quel endroit, sans cela je n'aurais pas eu besoin de vous montrer en son lieu ce qu'il est quand il représente la double coupure sur cette surface particulière dont j'ai essayé de vous montrer la topologie dans le *cross-cap*. Ce point ici désigné est le point φ grâce auquel le cercle dessiné par cette coupure peut être pour nous le schéma mental d'une identification originale. Ce point — je crois avoir assez accentué dans mes derniers discours sa fonction structurale — peut, jusqu'à un certain point, receler pour vous trop de propriétés satisfaisantes ; ce phallus, le voilà avec cette

fonction magique qui est bien celle que tout notre discours lui implique depuis longtemps. Ce serait un peu trop facile que de trouver là notre point de chute.

C'est pourquoi aujourd'hui je veux mettre l'accent sur ce point, c'est-à-dire sur la fonction de *a,* le *petit a,* en tant qu'il est à la fois à proprement parler ce qui peut nous permettre de concevoir la fonction de l'objet dans la théorie analytique, à savoir cet objet qui, dans la dynamique psychique, est ce qui structure pour nous tout le procès progressif-régressif, ce à quoi nous avons affaire dans les rapports du sujet à sa réalité psychique, mais qui est aussi notre objet, l'objet de la science analytique. Et ce que je veux mettre en avant, dans ce que je vais vous en dire aujourd'hui, c'est que si nous voulons qualifier cet objet dans une perspective proprement logique, et j'accentue logicisante, nous n'avons rien de mieux à en dire sinon ceci qu'il est l'objet de la castration. J'entends par là, je spécifie, par rapport aux autres fonctions définies jusqu'ici de l'objet, car si on peut dire que l'objet dans le monde, pour autant qu'il s'y discerne, est l'objet d'une privation, on peut dire également que l'objet est l'objet de la frustration. Et je vais essayer de vous montrer justement en quoi cet objet qui est le nôtre s'en distingue.

Il est bien clair que si cet objet est un objet de la logique, il ne saurait avoir été jusqu'ici complètement absent, indécelable dans toutes les tentatives faites pour articuler comme telle ce qu'on appelle la logique. La logique n'a pas existé de tout temps sous la même forme, celle qui nous a parfaitement satisfaits, nous a comblés jusqu'à Kant qui s'y complaisait encore. Cette logique formelle, née un jour sous la plume d'Aristote, a exercé cette captivation, cette fascination jusqu'à ce qu'on s'attache, au siècle dernier, à ce qui pouvait y être repris dans le détail. On s'est aperçu par exemple qu'il y manquait beaucoup de choses du côté de la quantification. Ce n'est certainement pas ce qu'on y a ajouté qui est intéressant, mais c'est ce par quoi elle nous retenait et bien des choses qu'on a cru devoir y ajouter ne vont que dans un sens singulièrement stérile. En fait, c'est sur la réflexion que l'analyse nous impose, concernant ces pouvoirs si longtemps insistants de la logique aristotélicienne, que peut se présenter pour nous l'intérêt de la logique. Le regard de celui qui dépouille de tous ses détails fascinants la logique formelle aristotélicienne doit, je vous le répète, s'abstraire de ce qu'elle a apporté de décisif, de coupure dans le monde mental, pour comprendre même vraiment ce qui l'a précédée ; par exemple la possibilité de toute la dialectique platonicienne, qu'on lit toujours comme si la logique formelle était déjà là, ce qui la fausse complètement pour notre lecture, mais laissons.

L'objet aristotélicien, car c'est bien ainsi qu'il faut l'appeler, a justement, si je puis dire, pour propriété de pouvoir avoir des propriétés qui lui appartiennent en propre, ses attributs. Et ce sont ceux-ci qui définissent les classes. Or ceci est une construction qu'il ne doit qu'à confondre ce que j'appellerai, faute de mieux, les catégories de l'*être* et de l'*avoir.* Ceci mériterait de longs développements, et pour vous faire franchir ce pas je suis obligé de recourir à un exemple qui me servira de support. Déjà, cette fonction décisive de l'attribut, je vous l'ai montrée dans le quadrant, c'est l'introduction du trait unaire qui distingue la partie phasique, où il sera dit par exemple que *tout trait est vertical,* ce qui n'implique en soi l'existence d'aucun trait, de la partie lexique, où il peut y avoir des traits verticaux, mais où il peut n'y en pas avoir. Dire que tout trait est vertical doit être la structure originelle, la fonction d'universalité, d'universalisation propre à une logique fondée sur le trait de la privation. πᾶς, c'est le *tout.* Il évoque je ne sais quel écho du dieu Pan. C'est bien là une des coalescences mentales dont je vous prie de faire l'effort de la rayer de vos papiers. Le nom du dieu Pan n'a absolument rien à faire avec le *tout,* et les effets paniques auxquels il se joue le soir auprès des esprits simples de la campagne n'ont rien à voir avec quelque effusion mystique ou non. Le raptus alcoolique, dit par les vieux auteurs *panophobique,* est bien nommé en ce sens que, lui aussi quelque chose le traque, le perturbe, et qu'il passe par la fenêtre. Il n'y a rien de plus à mettre là-dedans, c'est une erreur des esprits trop hellénistes d'y apporter cette retouche sur laquelle un de mes maîtres anciens, pourtant bien-aimé de moi, nous apportait cette rectification, on doit dire le *raptus pantophobique.* Absolument pas. Πᾶς, c'est bien en effet le *tout,* et si cela se rapporte à quelque chose, c'est à πάσασθαι, à la possession. Et peut-être trouverai-je à me faire reprendre si je rapproche ce πᾶς du *pos* de *possidere* et de *possum,* mais je n'hésite point à le faire. La possession ou non du trait unaire, du trait caractéristique, voilà autour de quoi tourne l'instauration d'une nouvelle logique classificatoire explicite des sources de l'objet aristotélicien.

Ce terme, *classificatoire,* je l'emploie intentionnellement, puisque c'est grâce à Claude Lévi-Strauss si vous avez désormais le corpus, l'articulation dogmatique de la fonction classificatoire à ce qu'il appelle lui-même, je lui en laisse la responsabilité humoristique, l'état sauvage, bien plus proche de la dialectique platonicienne que de l'aristotélicisme, la division progressive du monde en une série de moitiés, couples de termes antipodiques qu'il enserre dans des types. Donc, sur ce sujet lisez *La pensée sauvage,* vous verrez que l'essentiel tient en

ceci : ce qui n'est pas hérisson mais ce que vous voudrez, musaraigne ou marmotte, est autre chose. Ce qui caractérise la structure de l'objet aristotélicien, c'est que ce qui n'est pas hérisson est non-hérisson. C'est pourquoi je dis que c'est la logique de l'objet de la privation. Ceci peut nous mener beaucoup plus loin, jusqu'à cette sorte d'élusion par quoi le problème se pose, toujours aigu dans cette logique, de la fonction du tiers exclu dont vous savez qu'elle fait problème jusqu'au cœur de la logique la plus élaborée, de la logique mathématique.

Mais nous avons affaire à un début, à un noyau plus simple que je veux, pour vous, imaginifier comme je vous l'ai dit par un exemple. Et je n'irai pas le chercher bien loin, mais dans un proverbe qui présente dans la langue française une particularité qui cependant ne saute pas aux yeux, tout au moins des francophones. Le proverbe est celui-ci : « Tout ce qui brille n'est pas or ».Dans la *colloquialité* allemande par exemple, ne croyez pas qu'on puisse se contenter de la transcrire tout cru : « Alles was glänzt ist kein Gold ». Ce ne serait pas une bonne traduction. Je vois M^lle^ Ubersfeld opiner du bonnet à m'entendre… elle m'approuve en ceci. « Nicht alles was glänzt ist Gold », cela peut donner plus de satisfaction quant au sens apparemment, mettant l'accent sur le « alles », grâce à une anticipation du « nicht » qui n'est nullement habituelle, qui force le génie de la langue et qui, si vous y réfléchissez, manque le sens, car ce n'est pas de cette distinction qu'il s'agit. Je pourrais employer les cercles d'Euler, les mêmes dont nous nous sommes servis l'autre jour à propos du rapport du sujet à un cas quelconque : tous les hommes sont menteurs. Est-ce simplement ce que cela signifie ? Est-ce que, pour le refaire ici, une partie de ce qui brille est dans le cercle de l'or, et une autre n'y est pas, est-ce là le sens ? Ne croyez pas que je sois le premier parmi les logiciens à m'être arrêté à cette structure. Et à la vérité, plus

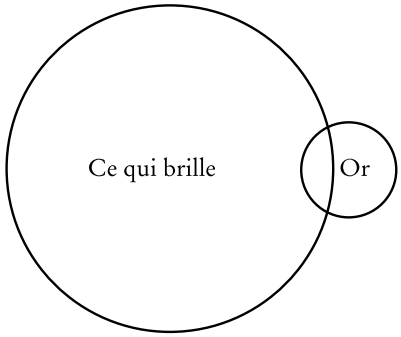


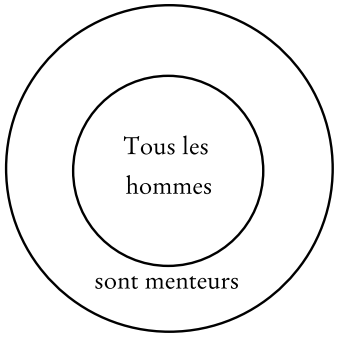

d'un auteur qui s'est occupé de la négation s'est arrêté en effet à ce problème, non point tant du point de vue de la logique formelle qui, vous le voyez, ne s'y arrête guère sinon pour le méconnaître, mais du point de vue de la forme grammaticale, insistant sur ceci que le tout s'ordonne de telle façon que soit justement mise en question l'orité si je puis m'exprimer ainsi, la qualité d'or de ce qui brille, va dans le sens de lui dénier l'authentique de l'or, va donc dans le sens d'une mise en question radicale. L'or est ici symbolique de ce qui fait briller et, si je puis dire pour me faire entendre, j'accentue, ce qui donne à l'objet la couleur fascinatoire du désir. Ce qui est important dans une telle formule, si je puis m'exprimer ainsi, pardonnez-moi le jeu de mots, c'est le point d'*orage* autour de quoi tourne la question de savoir ce qui fait briller, et pour dire le mot, la question de ce qu'il y a de vrai dans cette brillance. Et à partir de là bien sûr, nul or ne sera assez véritable pour assurer ce point autour duquel subsiste la fonction du désir.

Telle est la caractéristique radicale de cette sorte d'objet que j'appelle *petit a.* C'est l'objet mis en question, en tant qu'on peut dire que c'est ce qui nous intéresse, nous autres analystes, comme ce qui intéresse l'auditeur de tout enseignement. Ce n'est pas pour rien que j'ai vu surgir la nostalgie sur la bouche de tel ou tel qui voulait dire : « Pourquoi ne dit-il pas », comme s'est exprimé quelqu'un, « le vrai sur le vrai ? ». C'est vraiment un grand honneur qu'on peut faire à un discours qui se tient tous les huit jours dans cette position insensée d'être là derrière une table devant vous, à articuler cette sorte d'exposé dont justement on se contente fort bien d'ordinaire qu'il élude toujours une telle question. S'il ne s'agissait que de l'objet analytique, à savoir de l'objet du désir, jamais une telle question n'aurait pu même songer à surgir, sauf de la bouche d'un huron qui s'imaginerait que lorsqu'on vient à l'Université, c'est pour savoir le vrai sur le vrai. Or c'est de cela qu'il s'agit dans l'analyse. On pourrait dire que c'est ce dont nous sommes embarrassés de faire, souvent malgré nous, briller le mirage dans l'esprit de ceux auxquels nous nous adressons. Nous nous trouvons, je l'ai bien dit, embarrassés, tels le poisson de le proverbiale pomme, et

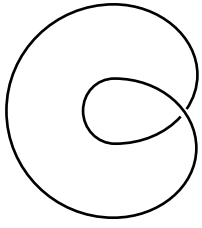

pourtant c'est bien elle qui est là, c'est à elle que nous avons affaire, c'est sur elle en tant qu'elle est au cœur de la structure, c'est sur elle que porte ce que nous appelons la *castration.* C'est justement en tant qu'il y a une structure subjective qui tourne autour d'un type de coupure, celui que je vous ai représenté ainsi, qu'il y a au cœur de l'identification fantasmatique cet objet organisateur, cet objet inducteur. Et il ne saurait en être autrement de tout le monde de l'angoisse auquel nous avons affaire, qui est l'objet comme défini *objet de la castration.*

Ici je veux vous rappeler à quelle surface est empruntée cette partie que je vous ai appelée la dernière fois énucléée, qui donne l'image même du cercle selon laquelle cet objet peut se définir. Je veux vous imager quelle est la propriété de ce cercle au double tour. Agrandissez progressivement les deux lobes de cette coupure, de façon qu'ils passent tous les deux, si je puis dire, derrière la surface

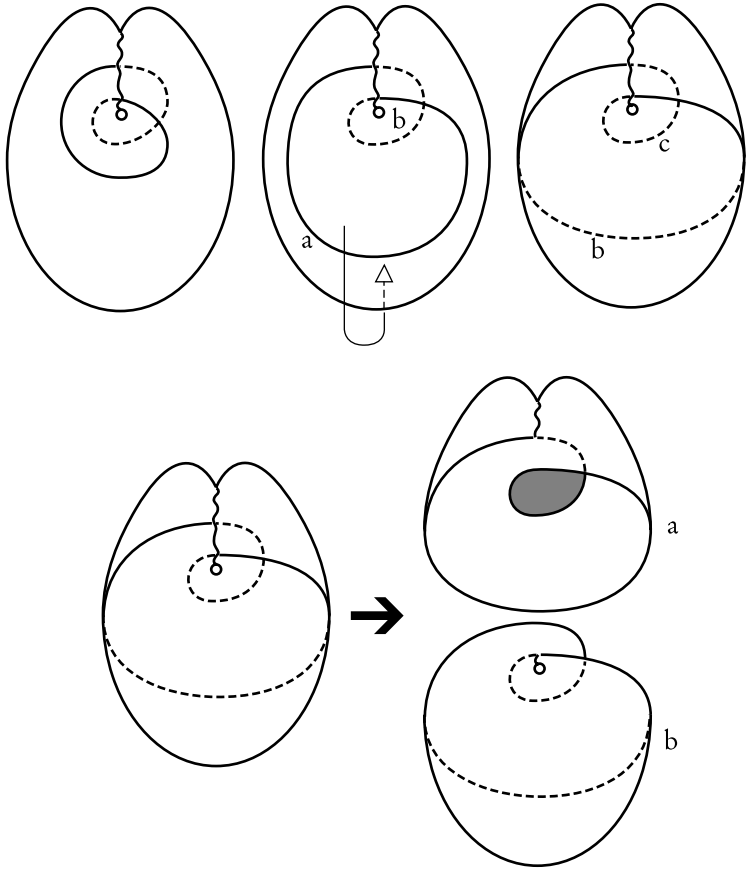

antérieure. Ceci n'est rien de nouveau, c'est la façon dont je vous ai déjà démontré à déplacer cette coupure. Il n'y a en effet qu'à la déplacer, et on fait apparaître très facilement que la partie complémentaire de la surface, par rapport à ce qui est isolé autour de ce qu'on peut appeler les deux feuilles centrales, ou les deux pétales, pour les faire se rejoindre avec la métaphore inaugurale de la couverture du livre de Claude Lévi-Strauss, avec cette image même, ce qui reste, c'est une surface de Mœbius apparente. C'est la même figure que vous retrouvez là. Ce qui se trouve en effet, entre les deux bords ainsi déplacés des deux boucles de la coupure, au moment où ses deux bords se rapprochent, c'est une surface de Mœbius. Mais ce que je veux vous montrer ici, c'est que pour que cette double coupure se rejoigne, se ferme sur elle-même, ce qui est impliqué dans sa struc-

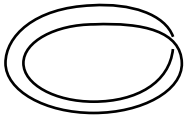

ture même, vous devez étendre peu à peu la boucle interne du huit intérieur. C'est bien cela que vous en espérez, c'est qu'il se satisfasse de son propre recouvrement par lui-même, qu'il rentre dans la norme, qu'on sache à quoi on a affaire, ce qui est dehors, et ce qui est dedans, ce que vous montre cet état de la figure, car vous voyez bien comment il faut la voir. Ce lobe (a) s'est prolongé de l'autre côté, il a gagné sur l'autre face (b); il nous montre visiblement que la boucle externe va, dans cette surface, rejoindre la boucle interne (c) à condition de passer par l'extérieur. La surface dite *plan projectif* se complète, se ferme, s'achève. L'objet défini comme notre objet, l'objet formateur du monde du désir, ne rejoint son intimité que par une voie centrifuge.

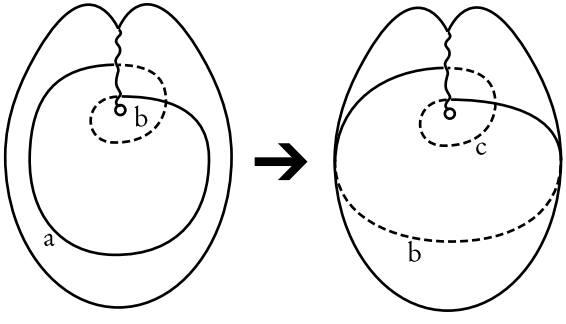

Qu'est-ce à dire ? Que retrouvons-nous là ?

Je reprends de plus haut. La fonction de cet objet est liée au rapport par où le sujet se constitue dans la relation au lieu de l'Autre, grand A, qui est le lieu où s'ordonne la réalité du signifiant. C'est au point où toute signifiance fait défaut, s'abolit, au point nodal dit *le désir de l'Autre,* au point dit *phallique,* pour autant qu'il signifie l'abolition comme telle de toute signifiance, que l'objet *petit a,* objet de la castration, vient prendre sa place. Il a donc un rapport au signifiant, et c'est pour cela qu'ici encore je dois vous rappeler la définition dont je suis parti cette année, concernant le signifiant. Le signifiant n'est pas le signe et l'ambiguïté de l'attribut aristotélicien, c'est justement de vouloir le naturaliser, en faire le signe naturel : « tout chat tricolore est femelle ». Le signifiant, vous ai-je dit, c'est, contrairement au signe qui représente quelque chose pour quelqu'un, ce qui représente le sujet pour un autre signifiant. Et il n'y a pas de meilleur exemple que le sceau. Qu'est-ce qu'un sceau ? Le lendemain du jour où je vous livrai cette formule, le hasard fit qu'un antiquaire de mes amis me remit entre les mains un petit sceau égyptien qui, d'une façon non habituelle, mais non rare non plus, avait la forme d'une semelle avec, sur le dessus, les doigts du pied et les os dessinés. Le sceau, comme vous l'avez compris, je l'ai trouvé dans les textes, c'est bien cela, une trace si l'on peut dire. Et il est vrai que la nature en abonde, mais ça ne peut devenir un signifiant que si, cette trace, avec une paire de ciseaux, vous en faites le tour et vous la découpez. Si vous extrayez la trace après, cela peut devenir un sceau. Et je pense que l'exemple vous éclaire déjà suffisamment, un sceau représente le sujet, l'envoyeur, pas forcément pour le destinataire. Une lettre peut toujours rester scellée, mais le sceau est là pour la lettre, il est un signifiant.

Eh bien ! l'objet *petit a,* l'objet de la castration participe de la nature ainsi exemplifiée de ce signifiant. C'est un objet structuré comme cela. En fait, vous vous apercevrez de ce qu'au terme de tout ce que les siècles ont pu rêver de la fonction de la connaissance, il ne nous reste en main que cela. Dans la nature, il y a de la chose, si je puis m'exprimer ainsi, qui se présente avec un bord. Tout ce que nous pouvons y conquérir qui simule une connaissance, ça n'est jamais que détacher ce bord, et non pas s'en servir mais l'oublier pour voir le reste qui, chose curieuse, de cette extraction se trouve complètement transformé, exactement comme le *cross-cap* vous l'image, à savoir, ne l'oubliez pas, qu'est-ce que c'est que ce *cross-cap* ? C'est une sphère. Je vous l'ai déjà dit, il la faut, on ne peut pas s'en passer, du cul de cette sphère. C'est une sphère avec un trou que vous organisez d'une certaine

façon, et vous pouvez très bien imaginer que c'est en tirant sur un de ses bords que vous faites apparaître, plus ou moins en le retenant, ce quelque chose qui va venir boucher le trou, à condition de réaliser ceci que chacun de ses points s'unisse au point opposé, ce qui crée des difficultés intuitives naturellement considérables, et même qui nous ont obligé à toute la construction que j'ai détaillée devant vous, sous la forme du *cross-cap* imagé dans l'espace. Mais quoi ? Quel est l'important ? C'est que, par cette opération qui se produit au niveau du trou, le reste de la sphère est transformé en surface de Mœbius.

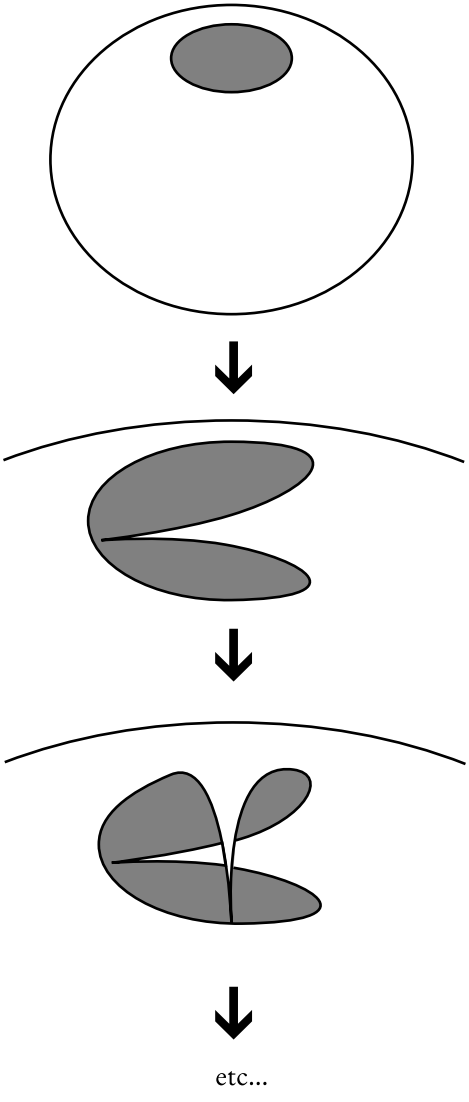


Par l'énucléation de l'objet de la castration, le monde entier s'ordonne d'une certaine façon qui nous donne si je puis dire, l'illusion d'être un monde. Et je dirai même que, d'une certaine façon, de faire un intermédiaire entre cet objet aristotélicien, où cette réalité est en quelque sorte masquée, et notre objet que j'essaie ici pour vous de promouvoir, j'introduirai dans le milieu cet objet qui nous inspire à la fois la plus grande méfiance, en raison des préjugés hérités d'une éducation épistémologique, mais qui est ce dans quoi l'on choit toujours bien sûr, qui est notre grande tentation… Nous autres, dans l'analyse, si nous n'avions pas eu l'existence de Jung pour l'exorciser, nous ne nous serions peut-être même pas aperçus à quel point nous y croyons toujours. C'est l'objet de la *Naturwissenschaft,* c'est l'objet gœthéen si je puis dire, l'objet qui, dans la nature, lit sans cesse comme à livre ouvert toutes les figures d'une intention qu'il faudrait bien appe-

ler quasi divine si le terme de Dieu n'avait pas été d'un autre côté si bien préservé. Cette, disons-le, *démonique* plutôt que *divine* intuition gœthéenne, qui lui fait aussi bien lire dans le crâne trouvé sur le Lido la forme de Werther complètement imaginaire ou forger la théorie des couleurs, bref, laisse pour nous les traces d'une activité dont le moins qu'on puisse dire c'est qu'elle est cosmogène, engendreuse des plus vieilles illusions de l'analogie micro-macrocosmique, et pourtant captivante encore dans un esprit si proche de nous. À quoi cela tient-il ? À quoi le drame personnel de Gœthe doit-il la fascination exceptionnelle qu'il exerce sur nous ? sinon à l'affleurement comme central, du drame, chez lui, du désir. « Warum Gœthe ließ Friederike ? » a écrit, vous le savez, un des survivants de la première génération dans un article, Theodor Reik. La spécificité et le caractère fascinant de la personnalité de Gœthe, c'est que nous y lisons dans toute sa présence l'identification de l'objet du désir à ce à quoi il faut renoncer pour que nous soit livré le monde comme monde. J'ai très suffisamment rappelé la structure de ce cas, en en montrant l'analogie avec celle développée par Freud dans l'histoire de l'Homme aux rats, dans *Le mythe individuel du névrosé* ou plutôt l'a-t-on fait paraître sans mon consentement quelque part, puisque ce texte, je ne l'ai ni revu ni corrigé, ce qui le rend quasi illisible. Néanmoins il traîne par-ci par-là, et on peut en retrouver les grandes lignes.

Ce rapport complémentaire de *a,* l'objet d'une castration constitutive où se situe notre objet comme tel, avec ce reste, et où nous pouvons tout lire, et spécialement notre figure *i (a),* c'est ceci que j'ai tenté d'illustrer cette année à la pointe, pour vous, de mon discours. Dans l'illusion spéculaire, dans la méconnaissance fondamentale à laquelle nous avons toujours affaire, $\mathbb{S}$ prend fonction d'image spéculaire sous la forme de *i (a)* alors qu'il n'a, si je puis dire, avec elle rien à faire de semblable. Il ne saurait d'aucune façon y lire son image pour la bonne raison que s'il est quelque chose, ce *S barré,* ce n'est pas le complément de *petit i* facteur de *petit a* ; ça pourrait en être assez bien la cause dirons-nous et j'emploie ce terme intentionnellement, car depuis quelque temps, justement depuis que les catégories de la logique flageollent un peu, la cause, bonne ou mauvaise, n'a en tout cas pas bonne presse, et l'on préfère éviter d'en parler. Et en effet, il n'y a guère que nous qui puissions nous y retrouver, dans cette fonction dont en somme on ne peut approcher l'ombre ancienne, après tout le progrès mental parcouru, qu'à y voir en quelque sorte l'identique de tout ce qui se manifeste comme effets, mais quand ils sont encore voilés. Et bien entendu ceci n'a rien de satisfaisant, sauf peut-être si justement ça n'est pas d'être à la place

de quelque chose, de couper tous les effets, que la cause soutient son drame. S'il y a d'ailleurs aussi bien une cause qui soit digne que nous nous y attachions, au moins par notre attention, ça n'est pas toujours et d'avance une cause perdue. Donc nous pouvons articuler que s'il est quelque chose sur quoi nous devons mettre l'accent, loin de l'éluder, c'est que la fonction de l'objet partiel ne saurait pour nous d'aucune façon être réduite, si ce que nous appelons l'objet partiel c'est ce qui désigne le point de refoulement du fait de sa perte. Et c'est à partir de là que s'enracine l'illusion de la cosmicité du monde. Ce point acosmique du désir en tant qu'il est désigné par l'objet de la castration, c'est ce que nous devons préserver comme le point pivot, le centre de toute l'élaboration de ce que nous avons à accumuler comme faits concernant la constitution du monde comme objectal.

Mais cet objet *petit a* que nous voyons surgir au point de défaillance de l'Autre, au point de perte du signifiant, parce que cette perte c'est la perte de cet objet même, du membre jamais retrouvé d'Horus [en fait Osiris] démembré, cet objet, comment ne pas lui donner ce que j'appellerai parodiquement sa *propriété réflexive* si je puis dire, puisqu'il la fonde, que c'est de lui qu'elle part, que c'est pour autant que le sujet est d'abord et uniquement essentiellement coupure de cet objet que quelque chose peut naître qui est cet intervalle entre cuir et chair, entre *Wahrnehmung* et *Bewusstsein,* entre perception et conscience, qui est la *Selbstbewusstsein.* C'est ici qu'il vaut de dire sa place dans une ontologie fondée sur notre expérience. Vous verrez qu'elle rejoint ici une formule longuement commentée par Heidegger, dans son origine présocratique.

Le rapport de cet objet à l'image du monde qu'il ordonne constitue ce que Platon a appelé à proprement parler la dyade, à condition que nous nous apercevions que dans cette dyade le sujet *S barré* et le *petit a* sont du même côté. τὸ αὐτό ειναι καὶ νοεῖν, cette formule, qui a longtemps servi à confondre, ce qui n'est pas soutenable, l'être et la connaissance, ne veut pas dire autre chose que cela. Par rapport au corrélat de *petit a,* à ce qui reste quand l'objet constitutif du fantasme s'est séparé, être et pensée sont du même côté, du côté de ce *petit a. Petit a,* c'est l'être en tant qu'il est essentiellement manquant au texte du monde, et c'est pourquoi autour de *petit a* peut se glisser tout ce qui s'appelle *retour du refoulé,* c'est-à-dire qu'y suinte et s'y trahit la vraie vérité qui, nous, nous intéresse, et qui est toujours l'objet du désir en tant que toute humanité, tout humanisme est construit pour nous la faire manquer. Nous savons par notre expérience qu'il n'y a rien qui pèse dans le monde véritablement que ce qui fait

allusion à cet objet dont l'Autre, grand A, prend la place pour lui donner un sens. Toute métaphore, y compris celle du symptôme, cherche à faire sortir cet objet dans la signification, mais toute la pullulation des sens qu'elle peut engendrer n'arrive pas à étancher ce dont il s'agit dans ce trou d'une perte centrale.

Voilà ce qui règle les rapports du sujet avec l'Autre, grand A, ce qui règle secrètement, mais d'une façon dont il est sûr qu'elle n'est pas moins efficace que ce rapport de *petit a* à la réflexion imaginaire qui la couvre et la surmonte. Qu'en d'autres termes dans la route, la seule qui nous soit offerte pour retrouver l'incidence de ce *petit a,* nous rencontrons d'abord la marque de l'occultation de l'Autre, sous le même désir. Telle est en effet la voie ; *a* peut être abordé par cette voie qui est ce que l'Autre, avec un grand A, désire dans le sujet défaillant, dans le fantasme, le *S barré.* C'est pourquoi je vous ai enseigné que la crainte du désir est vécue comme équivalente à l'angoisse, que l'angoisse c'est la crainte de ce que l'Autre désire en soi du sujet, cet *en soi* fondé justement sur l'ignorance de ce qui est désiré au niveau de l'Autre. C'est du côté de l'Autre que le *petit a* vient au jour, non pas comme manque tellement que comme *à être.* C'est pourquoi nous arrivons ici à poser la question de son rapport avec la Chose, non pas *Sache,* mais ce que je vous ai appelé *das Ding.* Vous savez qu'en vous menant sur cette limite je n'ai rien fait que de vous indiquer qu'ici, la perspective s'inversant, c'est *petit i* de *petit a* qui enveloppe cet accès à l'objet de la castration, c'est ici l'image même qui fait obstacle dans le miroir, ou plutôt que, à la façon de ce qui se passe dans ces miroirs obscurs, il faut toujours penser à cette obscurité chaque fois que, dans les auteurs anciens, vous voyez intervenir la référence au miroir, quelque chose peut apparaître au-delà de l'image que donne le miroir clair. L'image du miroir clair, c'est à elle que s'accroche cette barrière que j'ai appelée en son temps celle de la beauté. C'est qu'aussi bien la révélation de *petit a* au-delà de cette image, même apparue sous la forme la plus horrible, en gardera toujours le reflet.

Et c'est ici que je voudrais vous faire part du bonheur que j'ai pu avoir à rencontrer ces pensées sous la plume de quelqu'un que je considère tout simplement comme le chantre de nos Lettres, qui a été incontestablement plus loin que quiconque, présent ou passé, dans la voie de la réalisation du fantasme, j'ai nommé Maurice Blanchot, dont dès longtemps *L'arrêt de mort* était pour moi la sûre confirmation de ce que j'ai dit toute l'année, au séminaire sur *L'Éthique*, concernant la seconde mort. Je n'avais pas lu la seconde version de son œuvre première, *Thomas l'Obscur.* Je pense qu'un aussi petit volume, nul d'entre vous, après ce que je vais vous en lire, ne manquera de s'y éprouver. Quelque chose

s'y rencontre qui incarne l'image de cet objet *petit a,* à propos duquel j'ai parlé d'horreur, c'est le terme qu'emploie Freud quand il s'agit de l'Homme au rat. Ici, c'est du rat qu'il s'agit. Georges Bataille a écrit un long essai qui vire autour du fantasme central bien connu de Marcel Proust, lequel concernait aussi un rat, *Histoire de rats.* Mais ai-je besoin de vous dire que si Apollon crible l'armée grecque des flèches de la peste, c'est parce que, comme s'en est très bien aperçu monsieur Grégoire, si Esculape, comme je vous l'ai enseigné il y a longtemps, est une taupe — il n'y a pas si longtemps que je retrouvai le plan de la taupinière dans une tholos, une de plus, que j'ai visitée récemment —, si donc Esculape est une taupe, Apollon est un rat.

Voici. J'anticipe, ou plus exactement je prends un peu avant *Thomas l'Obscur,* ce n'est pas par hasard qu'il s'appelle ainsi : « Et dans sa chambre […] ceux qui entraient, voyant son livre toujours ouvert aux mêmes pages, pensaient qu'il feignait de lire. Il lisait. Il lisait avec une minutie et une attention insurpassables. Il était, auprès de chaque signe, dans la situation où se trouve le mâle quand la mante religieuse va le dévorer. L'un et l'autre se regardaient. Les mots, issus d'un livre qui prenait une puissance mortelle, exerçaient sur le regard qui les touchait un attrait doux et paisible. Chacun d'eux, comme un œil à demi-fermé, laissait entrer le regard trop vif qu'en d'autres circonstances il n'eût pas souffert. Thomas se glissa donc vers ces couloirs dont il s'approcha sans défense jusqu'à l'instant où il fut aperçu par l'intime du mot. Ce n'était pas encore effrayant, c'était au contraire un moment presque agréable qu'il aurait voulu prolonger. Le lecteur considérait joyeusement cette petite étincelle de vie qu'il ne doutait pas d'avoir éveillée. Il se voyait avec plaisir dans cet œil qui le voyait. Son plaisir même devint très grand. Il devint si grand, si impitoyable qu'il le subit avec une sorte d'effroi et que, s'étant dressé, moment insupportable, sans recevoir de son interlocuteur un signe complice, il aperçut toute l'étrangeté qu'il y avait à être observé par un mot comme par un être vivant, et non seulement par un mot, mais par tous les mots qui se trouvaient dans ce mot, par tous ceux qui l'accompagnaient et qui à leur tour contenaient en eux-mêmes d'autres mots, comme une suite d'anges s'ouvrant à l'infini jusqu'à l'œil de l'absolu ».

Je vous passe ces franchissements qui passent par ce « tandis que, juchés sur ses épaules, le mot « "Il" et le mot "Je" commençaient leur carnage », jusqu'à la confrontation à laquelle je visais en vous évoquant ce passage : « Ses mains cherchèrent à toucher un corps impalpable et irréel. C'était un effort si pénible que cette chose qui s'éloignait de lui et, en s'éloignant, tentait de l'attirer, lui parut la

même que celle qui indiciblement se rapprochait. Il tomba à terre. Il avait le sentiment d'être couvert d'impuretés. Chaque partie de son corps subissait une agonie. Sa tête était contrainte de toucher le mal, ses poumons de le respirer. Il était là sur le parquet, se tordant, puis rentrant en lui-même, puis sortant. Il rampait lourdement, à peine différent du serpent qu'il eût voulu devenir pour croire au venin qu'il sentait dans sa bouche […]. C'est dans cet état qu'il se sentit mordu ou frappé, il ne pouvait le savoir, par ce qui lui sembla être un mot, mais qui ressemblait plutôt à un rat gigantesque, aux yeux perçants, aux dents pures, et qui était une bête toute puissante. En la voyant à quelques pouces de son visage, il ne put échapper au désir de la dévorer, de l'amener à l'intimité la plus profonde avec soi. Il se jeta sur elle et, lui enfonçant les ongles dans les entrailles, chercha à la faire sienne. La fin de la nuit vint. La lumière qui brillait à travers les volets s'éteignit. Mais la lutte avec l'affreuse bête qui s'était enfin révélée d'une dignité, d'une magnificence incomparables, dura un temps qu'on ne put mesurer. Cette lutte était horrible pour l'être couché par terre qui grinçait des dents, se labourait le visage, s'arrachait les yeux pour y faire entrer la bête et qui eût ressemblé à un dément s'il avait ressemblé à un homme. Elle était presque belle pour cette sorte d'ange noir, couvert de poils roux, dont les yeux étincelaient. Tantôt l'un croyait avoir triomphé et il voyait descendre en lui avec une nausée incoercible le mot innocence qui le souillait. Tantôt l'autre le dévorait à son tour, l'entraînait par le trou d'où il était venu, puis le rejetait comme un corps dur et vide. A chaque fois, Thomas était repoussé jusqu'au fond de son être par les mots mêmes qui l'avaient hanté et qu'il poursuivait comme son cauchemar et comme l'explication de son cauchemar. Il se retrouvait toujours plus vide et plus lourd, il ne remuait plus qu'avec une fatigue infinie. Son corps, après tant de luttes, devint entièrement opaque et, à ceux qui le regardaient, il donnait l'impression reposante du sommeil, bien qu'il n'eût cessé d'être éveillé ». Vous lirez la suite. Et le chemin ne s'arrête pas là, de ce que Maurice Blanchot nous découvre.

Si j'ai pris ici le soin de vous indiquer ce passage, c'est qu'au moment de vous quitter cette année, je veux vous dire que souvent j'ai conscience de ne rien faire d'autre ici que de vous permettre de vous porter avec moi au point où, autour de nous, multiples, parviennent déjà les meilleurs. D'autres ont pu remarquer le parallélisme qu'il y a entre telle ou telle des recherches qui se poursuivent à présent et celles qu'ensemble nous élaborons. Je n'aurai aucune peine à vous rappeler que sur d'autres chemins, les œuvres, puis les réflexions sur les œuvres par

lui-même d'un Pierre Klossowski, convergent avec ce chemin de la recherche du fantasme tel que nous l'avons élaboré cette année.

*Petit i* de *petit a*, leur différence, leur complémentarité et le masque que l'un constitue pour l'autre, voilà le point où je vous aurai menés cette année. *Petit i* de *petit a,* son image, n'est donc pas son image, elle ne le représente pas, cet objet de la castration, elle n'est d'aucune façon ce représentant de la pulsion sur quoi porte électivement le refoulement, et pour une double raison, c'est qu'elle n'en est, cette image, ni la *Vorstellung,* puisqu'elle est elle-même un objet, une image réelle — reportez-vous à ce que j'ai écrit sur ce sujet dans mes *Remarques sur le rapport de Daniel Lagache* —, un objet qui n'est pas le même que *petit a,* qui n'est pas son représentant non plus. Le désir, ne l'oubliez pas, dans le graphe où se situe-t-il ? Il vise *S barré* coupure de *a*, le fantasme, sous un mode analogue à celui du *petit m* où le moi se réfère à l'image spéculaire. Qu'est-ce à dire ? sinon qu'il y a quelque rapport de ce fantasme au désirant lui-même. Mais pouvons-nous, de ce désirant, faire purement et simplement l'agent du désir ? N'oublions pas qu'au deuxième étage du graphe, *petit d,* le désir, est un *qui* qui répond à une question, qui ne vise pas un *qui* mais un *che vuoi ?.* A la question *che vuoi ?* le désirant est la réponse, la réponse qui ne désigne pas le *qui* de *qui veut ?,* mais la réponse de l'objet. Ce que je veux dans le fantasme détermine l'objet d'où le désirant qu'il contient doit s'avouer comme désirant. Cherchez-le toujours, ce désirant, au sein de quelque objet que ce soit du désir, et n'allez pas objecter la perversion nécrophilique, puisque justement c'est là l'exemple où il se prouve qu'en-deçà de la seconde mort, la mort physique laisse encore à désirer, et que le corps se laisse là apercevoir comme entièrement pris dans une fonction de signifiant, séparé de lui-même et témoigne de ce qu'étreint le nécrophile, une insaisissable vérité.

Ce rapport de l'objet au signifiant, avant de vous quitter, revenons-en au point où ces réflexions s'assoient, c'est-à-dire à ce que Freud lui-même a marqué de l'identification du désir, chez l'hystérique entre parenthèses, au désir de l'Autre.

L'hystérique nous montre en effet, bien, quelle est la distance de cet objet au signifiant, cette distance que j'ai définie par la carence du signifiant, mais impliquant sa relation au signifiant, en effet, à quoi s'identifie l'hystérique quand, nous dit Freud, c'est le désir de l'Autre où elle s'oriente et qui l'a mise en chasse. Et c'est sur quoi les affects, nous dit-il, les émotions, considérées ici sous sa plume comme embrouillées, si je puis m'exprimer ainsi, dans le signifiant, et reprises comme telles, c'est à ce propos qu'il nous dit que toutes les émotions

entérinées, les formes, si je puis dire, conventionnelles de l'émotion, ne sont rien d'autre que des inscriptions ontogéniques de ce qu'il compare, de ce qu'il révèle comme expressément équivalent à des accès hystériques, ce qui est retomber sur la relation au signifiant. Les émotions sont en quelque sorte des caduques du comportement, des parties chues reprises comme signifiant. Et ce qui est le plus sensible, tout ce que nous pouvons en voir, se trouve dans les formes antiques de la lutte. Que ceux qui ont vu le film *Rashomon* se souviennent de ces étranges intermèdes qui soudain suspendent les combattants, qui vont chacun séparément faire sur eux-mêmes trois petits tours, faire à je ne sais quel point inconnu de l'espace une paradoxale révérence. Ceci fait partie de la lutte, de même que dans la parade sexuelle, Freud nous apprend à reconnaître cette espèce de paradoxe interruptif d'incompréhensible scansion.

Les émotions, si quelque chose nous en est montré chez l'hystérique, c'est justement quand elle est sur la trace du désir, c'est ce caractère nettement mimé, comme on dit hors de saison, à quoi on se trompe et d'où se tire l'impression de fausseté. Qu'est-ce à dire, si ce n'est que l'hystérique bien sûr ne peut pas faire autre chose que de chercher le désir de l'Autre là où il est, où il laisse sa trace chez l'Autre, dans l'utopie, pour ne pas dire l'atopie, la détresse, voire la fiction, bref, que c'est par la voie de la manifestation comme on peut s'y attendre, que se montrent tous les aspects symptomatiques. Et si ces symptômes trouvent cette voie frayée, c'est en liaison avec ce rapport, que Freud désigne, au désir de l'Autre.

J'avais autre chose à vous indiquer, concernant la frustration. Bien sûr, ce que je vous en ai apporté cette année concernant le rapport au corps, ce qui est seulement ébauché dans la façon dont j'ai entendu dans un corps mathématique vous donner l'amorce de toutes sortes de paradoxes concernant l'idée que nous pouvons nous faire du corps, trouve ses applications assurément bien faites pour modifier profondément l'idée que nous pouvons avoir de la frustration comme d'une carence concernant une gratification se référant à ce qui serait une soi-disant totalité primitive, telle qu'on voudrait la voir désignée dans les rapports de la mère et de l'enfant. Il est étrange que la pensée analytique n'ait jamais rencontré sur ce chemin, sauf dans les coins, comme toujours, des observations de Freud, et ici je désigne, dans l'Homme aux loups, le mot *Schleier,* ce voile dont l'enfant naît coiffé, et qui traîne dans la littérature analytique sans qu'on ait même jamais songé que c'était là l'amorce d'une voie très féconde, les stigmates. S'il y a quelque chose qui permette de concevoir comme comportant une totalité de je ne sais quel narcissisme primaire — et ici je ne peux que regretter que

se soit absenté quelqu'un qui m'a posé la question —, c'est bien assurément la référence du sujet, non pas tant au corps de la mère parasité, mais à ces enveloppes perdues où se lit si bien cette continuité de l'intérieur avec l'extérieur, qui est celle à quoi vous a introduit mon modèle de cette année, sur lequel nous aurons à revenir. Simplement je veux vous indiquer, parce que nous le retrouverons dans la suite, que s'il y a quelque chose où doit s'accentuer le rapport au corps, à l'incorporation, à l' *Einverleibung,* c'est du côté du père, laissé entièrement de côté, qu'il faut regarder.

Je l'ai laissé entièrement de côté parce qu'il aurait fallu que je vous introduise — mais quand le ferai-je ? — à toute une tradition qu'on peut appeler mystique et qui assurément, par sa présence dans la tradition sémitique, domine toute l'aventure personnelle de Freud. Mais s'il y a quelque chose qu'on demande à la mère, ne vous paraît-il pas frappant que ce soit la seule chose qu'elle n'ait pas, à savoir le phallus ? Toute la dialectique de ces dernières années, jusques et y compris la dialectique kleinienne qui pourtant s'en approche le plus, reste faussée parce que l'accent n'est pas mis sur cette divergence essentielle.

C'est aussi bien qu'il est impossible de la corriger, impossible aussi de rien comprendre à ce qui fait l'impasse de la relation analytique, et tout spécialement dans la transmission de la vérité analytique telle qu'elle se fait, l'analyse didactique, c'est qu'il est impossible d'y introduire la relation au père, qu'on n'est pas le père de son analysé. J'en ai assez dit et assez fait pour que personne n'ose plus, au moins dans un entourage voisin du mien, risquer d'avancer qu'on peut en être la mère. C'est pourtant de cela qu'il s'agit. La fonction de l'analyse telle qu'elle insère là où Freud nous en a laissé la suite ouverte, la trace béante, se situe là où sa plume est tombée, à propos de l'article sur le splitting de l'ego, au point d'ambiguïté où l'amène ceci, l'objet de la castration est ce terme assez ambigu pour qu'au moment même où le sujet s'est employé à le refouler, il l'instaure plus ferme que jamais en un Autre.

Tant que nous n'aurons pas reconnu que cet objet de la castration, c'est l'objet même par quoi nous nous situons dans le champ de la science, je veux dire que c'est l'objet de notre science, comme le nombre ou la grandeur peuvent être l'objet de la mathématique, la dialectique de l'analyse, non seulement sa dialectique, mais sa pratique, son apport même, et jusqu'à la structure de sa communauté, resteront en suspens. L'année prochaine je traiterai pour vous, comme poursuivant strictement le point où je vous ai laissés aujourd'hui, l'angoisse.

# De ce que j'enseigne

*Conférence prononcée par Lacan à l'Évolution psychiatrique le 23 janvier 1962. Nous publions en regard les deux versions dont nous disposons : un compte rendu dont nous ignorons l'origine, certainement fait à partir d'un enregistrement magnétique, et les notes prises par Claude Conté. Malgré bien des démarches, il a été impossible de mettre la main sur le texte* in extenso.

## Compte rendu

Ceux à qui sont attachés de mauvais souvenirs ne sont pas pour rien dans ce que j'enseigne, transmis par téléphone : « ce que j'en sais » ; même ainsi raboté, ça tient.

Faire passer quelque chose à ceux qui ne suivent pas mon enseignement habituel (rappel habituel de ses 9 ans + 2 d'enseignement de l'expérience psychanalytique).

Partons de ceux qui sont au seuil de la psychanalyse. Partons du plaisir pour arriver à un autre point un peu différent. Comme en allemand *Lust* n'est pas tout à fait identique à *Lüste* (désir). C'est une boucle. Le plaisir est mis au principe, au principe dit du plaisir. Défini par Freud. C'est la définition de tous ceux qui s'occupent du plaisir depuis qu'il y a des philo-

## Notes C. C.

De, sens partitif, ce que j'enseigne.

Partir du plaisir en tant que différent *des* plaisirs (les *Lüste*).

PP déf. *froide* de Freud.

Conforme à l'hédonisme antique, aux positions des philosophes prédécesseurs de Freud.

sophes. Le Principe du plaisir est de tempérer le plus possible la tension. En fin de compte, de la résoudre. La tension comme telle est déplaisir.

= ça consiste à résoudre, tempérer une tension qui est *par elle-même* déplaisir.

Fondement du processus primaire tension = déplaisir.

S'arrêter au sens commun du plaisir. Est-ce plaisant ? Le jeu, l'effort intellectuel, amènent l'image phallique. La tension n'est pas déplaisir puisqu'on la maintient le plus longtemps possible. C'est donc de quelque chose de différent qu'il s'agit.

mais pas si clair. cf. jeu, effort, *érection* < désirée comme telle >, la tension paraît bien recherchée pour elle-même, fut-ce comme instrument du plaisir, objet de désir.

La totalité : cette eau où nagent les lochies douteuses de la psychologie académique (continue ainsi à démolir la « totalité »). Pour moi, l'individu réel suffit. Le principe de plaisir préside au fonctionnement d'un système partiel qui intéresse au plus vif l'individu dont je parle et qui intéresse son monde sans qu'on sache trop de quoi on parle, ce qui est fréquent en ces délicates matières métaphysiques.

c'est que le PP ne concerne pas *l'individu réel* (pour ne pas parler d'organisme comme totalité - critique)

il préside au fonctionnement d'un *système partiel* qui intéresse, il est vrai, au plus vif le rapport de l'individu à son monde.

Système partiel dont parle l'*Entwurf* (*Aus den Anfängen* — ces lettres sont cisaillées dans les passages où on le désirerait le moins).

Dans l'*Entwurf*, le système Ψ, construit comme un modèle qui s'appuie sur les premiers linéaments

cf. modèle dans l'*Entwurf* système Ψ.

(rapprocher des premières décou-

surgis à cette époque de micro-anatomie du système nerveux : c'est sur ce système partiel dont je parle. (Ne veut pas expliquer pourquoi il veut parler de partiel en réfutant « totalité »).

Venez donc à mon séminaire. Je maintiens partiel.

Le système Ψ, pour ceux qui se laissent bercer par des métaphores, comme psychologie des profondeurs, si lac il y a, l'inconscient serait au fond ; pour Freud, l'inconscient est une surface avec deux faces : il y en a une bonne, celle qui s'oppose à l'extérieur, et une autre, moins défendue, dirigée vers le dedans. Tout ce qui se passe se déploie en réseau dans cette surface. Quand Freud cherche une comparaison, il trouve celle du bloc-notes.

C'est à deux dimensions : feuillets de l'embryologie, ectodermique par exemple ; question de ce qui se localise à ce feuillet, ou le déborde, de notre cartographie analytique. Savoir jusqu'où ça va dans l'endoderme, au niveau des orifices, serait intéressant. Mais c'est ce que je n'enseigne pas, laissant le champ libre aux élucubrations sur une prétendue typologie analytique.

Je pense que la première chose à débrouiller est la structure de cette surface (avant d'étudier sa nature : c'est prématuré).

vertes sur l'anatomie microscopique du système nerveux : synapses, réseau)

le système Ψ est un réseau partiel.

(et cf. logique moderne : on peut dire cela sans aucunement impliquer une totalité)

L'inconscient est supporté (et préfiguré dans l'œuvre de Freud) par ce réseau *qui est une surface* (contre la métaphore de la psychologie des profondeurs) avec ses deux faces.

Une bonne, bien lisse tournée vers l'extérieur, une autre moins bien défendue vers le dedans

et tout ce qui se passe se dessine en réseau sur cette surface.

cf. plus tard métaphore du bloc-notes. (intérêt d'*élaborer* un rapprochement avec le devenir du *feuillet* ectodermique

de même si le champ de l'analyse comporte les orifices, jusqu'où à l'intérieur de l'endoderme s'étend-il ?)

Mais avant de poser la question de la *nature* de cette surface, en préciser la *structure* : à quelle structure le système *naturel* qui la supporte doit-il répondre pour que ça puisse fonctionner comme ça fonctionne ?

Cette structure, je l'ai fait sentir, sur tout le champ de notre expérience, elle est telle qu'elle doit prêter à toutes les ambiguïtés du signifiant.

Structure telle qu'elle doive prêter à toutes les ambiguïtés de la fonction du signifiant comme telle.

Voilà ce dont témoigne l'expression de *Niederschrift* (inscription) qui préfigure la *Traumdeutung* qui nous présente, à un degré presque unique dans l'histoire de la science, une découverte *in statu nascendi,* celle dont la lecture nous empêche de dire, par exemple, que le rêve est une production du moi, conception analphabète de la psychanalyse (allusion à un texte récent : la réalité analytique).

cf. dès lettres à Fliess ?, notion de la *Niederschrift,* écriture, et science des rêves = le rêve n'est nullement « l'œuvre du moi » !!

(conception *analphabète* de la psychanalyse. Bouvet ?)

Ça nous plonge à la racine du signifié et nous fait voir que ce sont effets propres du langage où s'inscrit l'inconscient dont les liens avec le représentable sont prévalents, comme ceci est souligné par Freud lui-même. Sans accroître le danger d'intellectualisation, tarte à la crème un peu rancie d'un certain ton dans l'analyse. Dû à l'opposition à un certain affectif (indifférencié ?). Pure niaiserie. L'affect est hautement différencié, à intervention locale, blocale, stéréodifférenciée. Signal dans une machine, effet de feedback. C'est évident partout, sauf en médecine, comme toujours, cinquante ans de retard. Un mécanisme, c'est autre chose que la machine. Actuellement, le mécanisme est secondaire.

Science des rêves, Witz, psychopathologie quotidienne = étude de la production du signifié, i.e du champ des effets propres du langage où s'inscrit l'inconscient (dont les liens avec le représentable sont manifestement prévalents)

Ici reproche à Lacan d'intellectualisation

cette référence supposant toujours « l'affectif » comme substrat (ça c'est le solide, le fond commun) mais à l'opposé l'affect est une fonction hautement définie, d'intervention toute *locale*, d'incidence mécanique (signal dans une machine, *feed back*) les *mécanismes* ne devant pas être confondus avec les *machines* ? *contre* l'inconscient ou le psychisme comme machine ?

Une machine, ça peut se faire sur une feuille de papier. Représentative de l'inconscient. La machine est dans le dessin de Freud. C'est avec ça qu'il a construit les configurations subjectives. L'expérience prouve que ça suffit : il doit y avoir des raisons. Voilà à quoi s'applique le principe du plaisir.

Système Ψ = une machine représentative de l'inconscient, parcourue de signaux *abstraits.*

c'est à cela que s'applique le PP

L'originalité de la visée de la théorie freudienne est sans égale. D'où vient le matériel ? Fechner a également construit un modèle du psychisme sur la notion des états stationnaires et des lois qui président à leur maintien. Freud en a fait tout autre chose, qui prend d'autant plus de relief qu'on peut comparer et voir comment il utilise la thématique de l'état stationnaire, du maximum et du minimum qu'il comporte, voire les fonctions périodiques de Fourier auxquelles Fechner se réfère.

(intérêt d'une étude historique des *matériaux* utilisés par Freud, mais transfigurés par contre en fonction de sa *visée.*

cf. construction du très grand savant Fechner.

notion d'états stationnaires avec des max. et des min., voire les fonctions périodiques de Fourier — qui → théorie des ensembles ?)

Revenons à ma provocante surface où il s'agit du maintien stationnaire de l'état de moindre tension. C'est à partir de là qu'il faut tâter le mot d'ordre de tel récent tournant de la pensée analytique (on tourne autour de quelque chose sans jamais se retourner). C'est par exemple Fairbairn qui distingue les deux orientations qui distingueraient libido en *pleasure-seeking* ou *object-seeking.* Pour tout dire, nous sommes engagés dans une théorie de la relation

dernier « tournant » de la psychanalyse = Fairbairn ? Écosse

différenciant libido *pleasure seeking* et libido *object seeking*

d'objet qui peut être très amusante, mais n'a rien à faire avec la théorie freudienne.

Enfin le principe de plaisir ne peut être dissocié de son complément dialectique, le principe de réalité.

Je dis : pour tout individu vivant, une huître. L'un des plus beaux symboles de l'être. Seul l'arbre est plus beau. Pas question pour eux de principe de plaisir. Je ne préjuge pas pour autant de leur faculté de connaissance, pas plus que pour aucun de mes contemporains. Pour les uns comme pour les autres, j'en ai aucun témoignage. N'était pas l'intérêt pour M. Fechner, grand savant qui donnait de la conscience aux pierres.

Ce qui pour nous s'interroge de la fonction de la libido, c'est de son rapport avec cette extrémité du réel qui s'appelle la jouissance, et de la façon dont à ce que l'animal parlant que nous sommes cette jouissance se dérobe par sa dépendance, non du principe de réalité, mais de celui du plaisir, Freud le met au cœur de l'être. La sexualité est ce à quoi s'arriment tous nos investissements inconscients.

Ce qu'est la jouissance, sera plus facile à voir de notre surface. On jouit de son corps, ce n'est pas un sens

antinomie à ne pas trop accentuer, car elle mène à la thématique leurrante de la relation d'objet.

Le PP est en relation dialectique avec le PR, n'en est pas isolable.

Prenons le vivant - l'huître (mieux encore, l'arbre comme symbole de l'être : n'ont rien à faire avec une autre réalité *que la leur,* n'ont aucun rapport avec le PP — ce qui n'est nullement leur dénier la conscience ou la connaissance.

la fonction de la libido ne nous interroge pas sur ce qu'elle vise (plaisir, objet ?) mais sur son rapport avec cette extrémité du réel qui s'appelle la *jouissance*

et la façon dont l'animal parlant *s'y dérobe* non par soumission au PR, mais au PP.

Jouissance cœur de mon être — s'y arrime toute mesure des investissements inconscients.

Quid ? on jouit de quoi ? *de son corps* — i.e ?

simple. Mais qu'est-ce qu'un corps ? On pense trop rarement au point du plaisir qui parle, on jouit aussi d'un corps qui ne soit pas nôtre, d'un autre corps, pendant de courts instants on peut savoir du point de contact du plaisir, ça se balance, le corps de l'autre peut être senti comme le nôtre. Mais quand nous l'avons entre les bras, nous n'avons que ça et ne savons qu'en faire. D'autres m'ont frayé la voie, d'où moins de pudeur à le dire. Ça se trouve dans l'Écriture. Dans le *Banquet* : Aristophane tient un langage indépassé par tous les poètes. Lyrisme romantique le plus intempérant, le mythe de l'homme double, de l'homme fraîchement séparé par le fil des Dieux de sa propre moitié. Et faute d'être suffisamment raboté, il ne sait que faire de cette moitié dont il ne peut se détacher et meurt d'inanition pour ne point la quitter au bord du hallier primitif où se passe la scène. Le fond de la passion en amour exprime cette irréductible possibilité. Quel comportement peut satisfaire à cet élan ? Vise la limite, insatisfaction foncière de la jouissance.

on jouit aussi à l'occasion — rarement — *d'un autre corps*

points ponctuels d'oscillation, d'alternance

même le corps de l'autre est vécu comme le mien — mais on l'a entre les bras sans savoir qu'en faire

mythe d'Aristophane in *Banquet* = l'homme perplexe devant sa moitié retrouvée, meurt d'inanition faute de savoir comment s'y unir

fond de la passion amoureuse = impossibilité de dépasser une limite, insatisfaction foncière de ce qui est visé dans la jouissance.

Nous traitons les troubles et insuffisances de l'orgasme, et nous y réussissons de moins en moins, surtout chez les femmes (j'ai réveillé la question endormie depuis 20 ans, comme dans la spécialité gynécologique

soigner l'orgasme

de plus en plus difficile chez la femme — pourquoi ? Lacan a dû réveiller la question endormie de la jouissance féminine

depuis un demi-siècle). Anesthésie propre au vagin, connue sans qu'on articule la moindre idée sur la vraie nature de l'orgasme chez la femme : la résistance est du côté du praticien. Il ne peut dans ces matières raisonner sainement s'il n'a jamais lui-même pu prendre un aperçu du caractère sordide des mœurs sexuelles dans notre ère culturelle où seul le terme « sauvage » convient pour l'épingler.

même insuffisance côté somaticiens où rien d'articulé sur *l'anesthésie vaginale* et la physiologie de l'orgasme

de même l'impuissance masculine, devenue plus difficile à traiter que l'homosexualité

la résistance doit bien être *du côté du praticien*

cf. la sexualité d'aujourd'hui, domaine sordide et sauvage

L'analyste doit prendre la mesure de ce qui sépare la jouissance de l'écrasement du besoin. Il ne s'agit pas d'étouffer les cris (jamais si forts) du besoin sexuel. Mais le caractère bâclé dont on expédie les rapports sexuels, si bien légitimes qu'illégitimes. En prendre conscience, comprendre la véritable fonction du désir. Qu'est-ce que vous oblatez ? Un œuf, « l'œuf sur l'oblat ».

mesurer ce qui sépare la dimension de la jouissance de « l'écrasement du besoin » et bien voir la fonction du fantasme - fonction d'emprise ajournée sur le désir

critique de l'oblativité

En venir à l'objet. On ne l'a pas, comme ça, au premier tournant. La notion de l'objet ne saurait être située si on le noie dans une approximation sommaire du rapport à l'autre. À ce rapport le plus étroit avec l'image du corps propre, en tant que autre et image sont liés à des formes d'enveloppement en miroir. C'est le médium du narcissisme, c'est-à-dire *i (a),* premier noyau de *m* (le moi). *i* : l'imaginaire va structurer la réalité humaine

l'objet « génital » à ne pas noyer dans une approximation sommaire du rapport à l'autre, lié foncièrement à l'image du corps propre

c'est le médium du narcissisme

*i (a)* l'image de l'autre constitue le premier noyau de *m*

la fonction imaginaire *i* structure toute la réalité humaine en y incarnant

en y incarnant l'espace à deux dimensions du système Ψ. Quand l'homme rencontre son semblable, il tourne autour, il éprouve alors sa vision comme tendue entre faces et profils. Les faces vers lesquelles il palpite, et toute sa palpitation, lui reviennent en miroir, dans un tournoiement d'ailes battantes. Les vagues de la face interdits, combien de temps lui a-t-il fallu pour les revêtir d'un masque. Ce que ça veut dire ? Allez-y voir, c'est pas loin. 53, rue de Seine, Chez Jeanne Bucher. Mâts de cabanes arrivés de Nouvelle Guinée, avec de grandes figures, et sur les veines de ce bois, des ondulations qui les suivent et paraissent noyer tout ce qu'on a pu voir des statues aux porches gothiques. Vous me direz ce que veut dire la face.

l'espace à deux dimensions du système Ψ

quand l'homme rencontre son semblable il tourne autour → vision tordue entre les faces et les profils

la face → sa propre palpitation lui revient en vagues

cf. masques sur la face interdits

(on les voit 53 rue de Seine)

Puis les profils. L'homme cerne l'image, puis il s'accroche la forme de l'harmonieuse unité ramassée dans le moment. Celui qui commande à ses muscles devient le cavalier qui maîtrise la jument du cauchemar animiste.

profil → l'homme cerne et fige l'image

ici s'accroche la formule de l'harmonieuse unité, *Gestalt*, ramassée dans le mouvement — commander à ses muscles — image du cavalier platonicien maîtrisant la jument folle du cauchemar animiste

Les êtres composites comme le Centaure récupèrent un dernier instant la mêmeté au moment où elle diverge dans les deux voies du *ganz* et du *alles* παν et ὅλον . Le composite ressoude pour un instant l'état

le Centaure — utilisé par les logiciens classiques comme exemple de la différence entre essence et existence — en fait ces êtres composites récupèrent un instant la *mêmeté* au niveau où elle diverge en παν et ὅλον *alles* et *ganz*

panique. Pour l'homme, il en reste quelque chose dans la conjonction du moi idéal et de l'idéal du moi.

l'identité du παν au moment où elle fuit se traduit dans ce composite où se ressoude en un instant l'état-panique

*il en reste la conjonction idéal du moi, moi idéal*

Le sujet de la surface ne s'identifie qu'à se voir comme unité qui se suffit; résidu de son ek-sistence; parti de l'oubli que le corps de l'autre lui est aussi proche que le sien. Il aurait pu l'aimer comme lui-même avant qu'il fût autre et qu'il lui était aussi proche que le sien.

le sujet de la « surface » ne s'identifie qu'à se voir comme unité qui se suffit, résidu de ses ek-sistences, totalité (autoritaire)

parti de l'oubli que le corps de l'autre lui est aussi prochain que le sien, pour son plaisir et l'insatisfaction qui le soutient il aurait pu l'aimer comme lui-même

C'est sous la plume de Pindare (*VIII^e^ Pythique*): σκιάς ὄναρ ἄνθρωπος *(skias onar anthropos):* rêve d'une ombre, Homme.

cf. Pindare *VIII^e^ Pythique*, d'autant plus frappant que lié à l'idéal de force virile, victoire sportive

rêve d'une ombre, l'homme

σκιάς ὄναρ ἄνθρωπος

Il peut se servir de cet autre, désormais vide, comme d'un miroir pour y projeter la surface qui est lui-même, pour y voir s'y dessiner la chose qui n'a pas de nom, d'être ce qui pourrait être la fin de sa jouissance.

Cette chose n'est pas en deçà de cette fixation narcissique de la vie, car pour inaccessible qu'elle soit, la jouissance est ressentie comme péril de mort. Si l'on ne peut jouir du corps de l'autre, c'est parce qu'en jouir c'est en faire une proie, et qu'il en serait autant du sien propre s'il n'était une ombre.

l'homme va se reconnaître et se méconnaître partout → se sert de cet autre désormais *vide* comme d'un miroir *vrai* pour y projeter la surface invisible qui est lui-même et y voir se dessiner ce qui lui est le plus interdit - la Chose

surface qui le défend et le leurre quant à la Chose = barrière de la Beauté

lien à l'identification narcissique

la jouissance est ressentie comme péril de mort; jouir de l'autre en fait une proie → mon corps est remplacé par une ombre

Tout accès au réel fait entrevoir que le corps n'est que transition de forme et ne va qu'à recréer un autre corps, objet offert de support au désir.

La vie du corps s'offre au cycle répété de son propre anéantissement. L'inconscient est le lieu d'où le sujet vit l'ignorance de ce qu'il est sa propre mort anticipée (quelques phrases imprenables sur l'alternative de tuer ce qu'il aime, ou rester pris dans les rets ?).

Vous rencontrerez de ces deuils étranges décrits par Freud dans la mélancolie. Je vous présente comme terme le métamour. Il n'y a pas de métalangage, mais il y a sûrement un métamour. C'est sur la même voie que l'amour se court, et se court-circuite en faisant surgir de ses ébats un objet dont on peut dire que c'est un miracle, car il ne peut qu'étonner dans ce contexte qui a si peu affaire avec lui. Objet déjà promis aux affres du désir. Avant d'avoir à jouir, le sujet humain est aimé. C'est sa servitude, car si étonnant que ça paraisse, l'humanité de l'homme a été donnée à l'amour. Pourtant on sait ce qu'il coûte.

C'est avec ça qu'il va à l'autre qui lui fait don de sa personne. Là il s'arrête. Car cette personne, c'est elle qu'il aime. Comme pour l'amour de Dieu.

L'instinct de mort — si opaque à certains — c'est ce que devient la libido quand le PP ne lui passe plus la chaîne de ses cycles courts

le corps crée un autre corps comme support du désir → la vie du corps tend à s'articuler dans le sujet comme le signifiant d'un cycle toujours soigneux à répéter son propre anéantissement

l'inconscient est lieu d'où le sujet vit l'ignorance de ce qu'il est comme sujet, à savoir sa propre mort anticipée

seul choix < laissé à l'homme > = aimer son reflet, ou tuer ce qu'il aime pour franchir la passe de sa propre mort

cf. certains deuils (*Trauer und Melancholie*) = regret que cet être aimé qui s'échappe ait été tué par un autre que par moi

Il n'y a pas de métalangage
mais il existe un *métamour*

court-circuit surgissant au milieu des ébats de l'amour = l'enfant

avant d'avoir à jouir, *il est aimé*

Thématique de l'Amour Parfait — théologien < qui donne quoi ? >

Lacan : l'amour comme sentiment comique, car le désir fait surgir l'image phallique (cf. *Witz* lien de l'ICS au rire)

Malaise engendré par la maldonne qui projette au bout de l'expérience une sorte de tristesse, envers de la joie, de l'extase d'abord promise. Peut-être aussi comique. J'enseigne que l'amour est un sentiment comique, mais ça ne se décèle pas à ce détour, mais à celui du désir qui fuse dans les mots d'esprit. C'est l'organe qu'il évoque qui est comique. Il faut que cet objet existe quelque part pour que le comique éclate. Chez Aristophane, il ôtait sur la scène. Aujourd'hui, il est plus pudique, mais il est là. L'avare n'est comique que quand le godelureau lui parle de sa fille, et que lui entend cassette, c'est-à-dire le phallus de l'autre.

• comédie ancienne Aristophane — phallus réellement en bandoulière

• Lacan l'a montré en analysant l'*École des femmes*

le phallus est toujours en scène

• scène de la cassette dans l'*Avare* : n'est comique que de son lien étroit à *la fille plus ou moins violée*

Continuons notre recherche : l'amour, c'est ce qui répond à la demande d'amour. On peut satisfaire tous les besoins du bébé sans étancher une goutte de sa soif d'amour. Mais si on pense à la demande d'amour dans l'appel, c'est à autre chose qu'à la main qui satisfait le besoin, mais à la présence. L'enfant distingue les deux registres dès maman et papa. À papa peut être appliqué le pur retour à l'appel de la mère, et maman récompensera l'apport de friandise par le père.

l'amour est ce qui répond à la demande d'amour

la soif d'amour du bébé n'est pas un besoin

sa demande est appel à tous les témoignages de la *présence* comme retour lié *spécifiquement* à l'appel (avant tout langage articulé)

cf. 1ers phonèmes *papa maman* et leur emploi *interchangeable*

*papa* serait 1er (linguistes) — adressé significativement au plus lointain, au moins engagé dans la satisfaction des besoins

Le distributeur de consolation n'est pas le même autre que le répartiteur

→ frustration nécessaire pour donner l'amour, qui est don symbolique

des satisfactions substantielles. Les deux rôles sont attendus de la mère, mais le premier sera d'autant plus apprécié que la mère se montrera subtilement frustrante, pour mieux faire sentir les bienfaits de l'amour : don symbolique sur une frustration réelle. (chute sur l'identification).

sur fond de frustration réelle

son 1er effet : identification à l'insigne de l'autre, au *signifiant de son unicité*

moment crucial de l'évolution

Freud met à l'origine de la conquête de la réalité l'objet perdu qu'on ne peut atteindre, car même présent, son souvenir le situe sur une autre scène. La béance est la rançon de cette perte. L'objet et sa perte sont co-extensifs. Ils sont le numérateur et le dénominateur communs de toute demande. Numérateur : signifiant, dans sa multiplicité, il désigne le sujet comme un. Dénominateur : signifié. Signifiant du sujet comme métaphore, et signifiant refoulé. Voici à quoi nous avons affaire. Ne pas le faire venir à cette fonction sans prudence. Si l'objet *a* (métonymique) dont nous faisons le caractère de l'objet prégénital est évoqué jusqu'à venir à la bouche. Si c'est le sein, il donnera du lait mais si c'est de la m…, tout le monde en sera éclaboussé. L'homme n'est pas souillé seulement par ce qui entre, mais aussi par ce qui sort de la bouche.

→ dans l'amour se réfugie l'objet perdu de la jouissance

qui est à l'origine de toute réalité

(autre scène = la jouissance est vécue sur une autre scène ? manque de l'être et rançon de sa perte)

→ ils sont comme numérateur et dénominateur communs de toute demande

numérateur — tous les signifiants, marqués d'un manque — unicité

dénominateur — le signifié, l'objet

→ signifiant refoulé (à l'origine)

l'objet métonymique («prégénital») sein ou merde

Parle d'une variante phallique narcissique (allusion à un article récent. Article de Green dans R.F.P. 1963).

Évoque un conte de Perrault : « Finette, l'adroite princesse ». Roses et crapauds qui sortent de la bouche, amènent au thème des coffrets. Ce sont les coffrets de la demande. Nous devrions nous en souvenir comme du sens de ce qu'on nous apprend : l'apparente demande est toujours menteuse. Qu'est-elle ? Que la vérité dans sa fonction radicale qui est mensonge.

*les trois coffrets de la demande*

la demande primitive — amour et objet du désir —

c'est la vérité dans sa fonction radicale qui est *mensonge*

Ne s'agirait-il pas au-delà de cette énigme de ce qui a causé ce désordre, de ce que le sujet a toujours cherché sans le savoir dans l'autre dont il demande l'amour : quel est son désir ? Ce désir questionnant est la vraie vérité de l'inconscient qui est indicible. Si le désir est désir de l'Autre dans le transfert qui fait que vous êtes le lieu où vient habiter le discours, ce désir par l'Autre cherché, c'est votre désir. Si le drame des 3 coffrets est un drame, c'est que seul le désir droit est capable de choisir le bon coffret.

ce que le sujet cherche dans un autre dont il demande l'amour, c'est *quel est son désir*

désir questionnant du désir de l'Autre

Le désir du sujet en analyse attend qu'on lui donne son objet véritable. Trouver la bonne demande pour le bon objet, c'est là l'affaire de l'analyste.

Je ne peux que donner le cadre : que doit être le désir de l'analyste, n'est-ce pas la question de Freud qui nous laisse au bord de la réponse et nous prémunit contre celle-ci : que notre désir soit

le psychanalyste n'a nullement à désirer le *bien* de son patient

Freud nous en garde expressément

celui du bien du sujet en analyse ?

Pour conclure : je ne fais pas fi de la maturation génitale ; il n'y a pas d'objet du désir si ce n'est l'enfant. La femme désire des enfants, ça ne la rend pas moins frigide. (Quelques phrases de murmure incompréhensible).

La commune fonction, chez l'homme comme chez la femme, du désir phallique est ce que je viens de vous dire. C'est la chance de la femme qu'elle n'en a pas, pour pouvoir le désirer, car pour l'homme, il faut la castration pour que son désir aille vers la vie. Le phallus, objet dans le coffret de la demande, est un phallus mort. Rechercher chez l'obsessionnel ce qui se passe dans la sorte d'amour qu'il cultive ; ça ressemble à un rite funéraire, honneur au phallus embaumé. Si l'on savait que l'objet est un objet mort, on ne dirait pas tant de bêtises sur la maturation en psychanalyse. Le sein est un sein coupé (…), le désir va vers la marque de langage.

S'excuse d'avoir fait un séminaire. On est marqué par la psychanalyse. C'est à le savoir qu'on a quelque chance que ce ne soit pas la marque des erreurs et des préjugés de l'analyste. Promet le paradis à ceux qui le suivent. Seront dignes de la marque de leur destin, mais aussi le destin de la marque.

le phallus pour l'homme comme pour la femme

le phallus comme objet dans le coffret de la demande c'est un phallus mort

cf. l'obsessionnel et son amour = un rite funéraire

honneur au phallus embaumé

# Le quadrant[1]

*C. S. Peirce*

## § 3. LE QUADRANT.

455. La distinction entre propositions universelles et particulières est dite quantitative, et qualitative la différence entre propositions affirmatives et négatives. Telle est la terminologie traditionnelle[2].C'est cependant un abus grave des mots importants *quantité* et *qualité,* et l'on sent l'inconvénient en étudiant la *Critique de la raison pure.* Par conséquent, bien qu'ils aient eu leur génération d'usage, je voterais pour ma part l'expulsion de ces termes. Disons plutôt qu'universelles et particulières diffèrent en *Lexis,* et qu'affirmatives et négatives en *Phasis*[3]. Λέξις et φάσίς sont narratif (tell-way) et discursif (say-way). Λέξις vient de λέγειν, choisir (to pick out), et aussi raconter (to tell) ; c'est le mode de la désignation (picking out) ou du calcul (reckoning). Πάσίς, c'est *dire*, dans le sens de : « Que dites-vous ? Oui ou non ? », qui est à la base de κατάφασις, affirmation, et ἀπόφασις, négation. Je ne vois aucune objection à ces appellations, si ce n'est leur nouveauté. Pour l'inverse de λέξις, j'emploierai *metalexis,* pour l'inverse de φάσίς, *metaphasis,* bien que le sens soit proche du grec ἀντίφασις.

456. […] Ayant adopté le point de vue diodorien par opposition au point de vue philonien concernant la validité, Aristote devait, à fins de cohérence, soutenir que l'universelle affirmative implique l'existence de son sujet ; […] Il devait comprendre « quelques pierres philosophales sont rouges » comme n'affirmant pas l'existence de quelque pierre philosophale que ce soit… De

même que la distinction entre les propositions universelles et particulières concerne le sujet, de même la distinction entre affirmative et négative devrait, à des fins de symétrie, porter sur le prédicat ; de sorte que la différence entre affirmer et ne pas affirmer l'existence du sujet devrait être la distinction entre universelles et particulières, et non pas entre affirmatives et négatives. Les propositions universelles, et non pas entre affirmatives et négatives. Les propositions universelles n'impliquent pas contrairement aux particulières, l'existence de leurs sujets. La figure ci-dessous illustre le sens précis assigné ici aux quatre formes A, E, I, O.

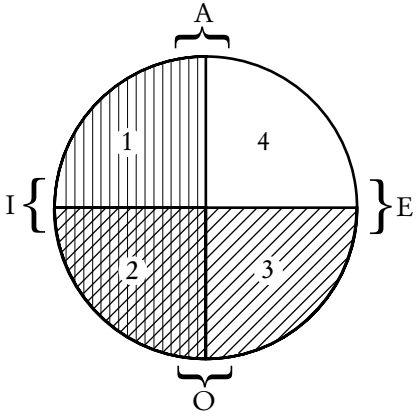


– Dans le quadrant 1, il y a des lignes qui sont toutes verticales.
– Dans le quadrant 2, quelques-unes sont verticales et d'autres non.
– Dans le quadrant 3, aucune ligne n'est verticale.
– Dans le quadrant 4, il n'y a pas de lignes.

Prenons maintenant *ligne* comme sujet, et *vertical* comme prédicat :

A est vraie pour les quadrants 1 et 4, et fausse pour les quadrants 2 et 3
E est vraie pour les quadrants 3 et 4, et fausse pour les quadrants 1 et 2
I est vraie pour les quadrants 1 et 2, et fausse pour les quadrants 3 et 4
O est vraie pour les quadrants 2 et 3, et fausse pour les quadrants 1 et 4

Où l'on voit que, A et O se nient précisément l'une l'autre, ainsi que E et I, mais que dans toute autre paire, les propositions sont ou toutes deux vraies, ou toutes deux fausses, ou bien l'une vraie et l'autre fausse.

457. Le quadrant 1 inclut le cas où le prédicat couvre tout l'univers du discours[4]. De sorte qu'il y a cette distinction intrinsèque entre affirmatives et négatives : que les dernières dénient à leurs prédicats d'être nécessaires, ce que les premières admettent, de même il y a cette distinction intrinsèque entre universelles et les particulières : que les dernières affirment l'existence de leur sujet, ce sur quoi les premières n'insistent pas.

458. Il y a des langues qui prennent la particule négative dans un sens tel que sa répétition est intensive, mais je comprendrai la négation d'une proposition comme un renversement du diagramme ci-contre selon sa diagonale gauche, interchangeant les quadrant 3 et 1, de telle façon que « tout S est non-non P » voudra dire « tout S est P ». Et d'une manière semblable, j'utiliserai le mot *quelque* dans un sens tel que sa répétition signifie un renversement du diagramme, non pas selon la diagonale gauche, mais droite, interchangeant les quadrants 2 et 4, de sorte que « quelque-quelque S est P » signifiera « tout S est P ». Je fais cela à des fins de symétrie, et en même temps il est aisé de donner à cela un sens intelligible. Dire « tout S est P », c'est dire « un S, même si un des pires cas est sélectionné, sera identique à un P favorablement choisi ». Dire : « quelque S est P » c'est dire : « un S, si pas un des pires est choisi, sera identique à un P favorablement choisi ». Mais dire : « un S, si pas autre qu'un des pires est choisi, sera identique à un P favorablement choisi », reproduit l'universel. Par « favorablement » il faut entendre *favorable pour l'identité*, mais par « un les pires cas » doivent être compris ceux qui sont les plus calculés pour réfuter l'assertion. Dire « un S, si pas un des pires est sélectionné, sera identique à un P défavorablement choisi » implique que tout P est un S, tout comme « n'importe quel non S est non P » implique la même chose. Donc dire : « un S, même si l'un des pires cas est sélectionné, n'est pas identique à un P non favorablement sélectionné » revient à dire que quelque P est non S, tout comme « quelque non-S est P » implique la même chose. Cette signification du mot « quelque » certainement s'écarte considérablement de l'usage ordinaire de la parole. Mais ce n'est rien : c'est parfaitement intelligible, et pris de manière à conférer balance et symétrie au système logique, ce qui une question de la plus haute importance, si ce système doit remplir une fonction philosophique. Si l'objet principal des formes syllogistiques était réellement appliqué pour éprouver des raisonnements dont la validité ou l'invalidité est pour nous difficile à décider, comme certains logiciens semblent naïvement le supposer, alors leur relation étroite avec les habitudes ordinaires de pensée devrait constituer une considération primordiale. Mais en réalité, leur

fonction principale est de nous donner une compréhension de la structure interne du raisonnement en général ; et à cet effet une perfection systématique est indispensable…

459. C'est une erreur de la part d'Aristote que d'appeler contraires les propositions A et E simplement parce qu'elles peuvent être toutes les deux fausses, mais pas toutes les deux vraies. Il conviendrait de les appeler *incongrues* ou *disparates,* et ces deux termes sont à certains égards employés. Sub-contraires (un mot de Boëthius [5], imitant l'ὑπεναντία de Ammonius) sont des propositions d'ecphasis opposée, mais étant particulières, qui peuvent être toutes deux vraies, bien qu'elles ne puissent être toutes deux fausses. Il serait bon de suivre l'usage de ces auteurs qui appellent subcontraires n'importe laquelle de deux propositions qui peuvent être toutes deux logiquement vraies mais pas toutes deux fausses. *Contradictoires* (l'ἀντικείμενα d'Aristote, le mot *contradictoria* vient de Boëthius [6]) sont deux propositions qui ne peuvent pas être toutes deux vraies ni toutes deux fausses, mais se nient précisément l'une l'autre. *Subalterne* (un mot trouvé dans la traduction de l'*Isagoge* de Porphyre, par Marius Victorinus au IVe siècle[7] ; le terme de Porphyre est ὑπάλληλον, mais, pour le sens présent, trouvé pour la première fois dans Boëthius [8]) est une proposition particulière qui est suivie d'une inférence immédiate de son correspondant universel, dont elle est dite subalterne.

460. Mais dans mon système, aucune des relations montrées dans le diagramme d'Apulée [le carré des oppositions] n'est préservée, excepté les deux paires de contradictoires. Toutes les autres paires de propositions peut être vraies ensemble ou fausses ensemble.

A et E, tout S est P, et non S est P, sont vraies ensemble quand aucun S n'existe, et fausses ensemble quand une partie seulement des S est P. I et O, quelque S est P, quelque S n'est non P, sont vraies et fausses ensemble précisément dans les conditions opposées.

A et I, n'importe quel S est P, quelque S est P, sont vraies ensemble lorsqu'il y a des S qui sont tous P, et sont fausses ensemble lorsqu'il y a des S dont aucun n'est P. E et O, aucun S n'est P, et quelque S est non P, sont vraies et fausses ensembles précisément dans les circonstances opposées…

1 - C.S. Peirce, *Collected papers*, Cambridge, Harward University Press,1960, Vol II, Book III, chap. 1, § 2 et 3.
2 - Elle date de Apulée, et est plus asinienne que dorée. Universel et Particulier ont la même origine. *Affirmative et négative* sont des mots forgés par Boethius. [voir Prantl, *Op. cit*., I, 691.]
3 - De φημί et non pas φαίνω, donc rien a rien à voir avec phase.
4 - Le terme *univers*, maintenant d'usage courant, fut introduit par De Morgan en 1846. *Cambridge Philosophical transactions*, VIII, 380.
5 - Voir Prantl, *op. cit.*, I, 687 ff.
6 - *Ibid, 687.*
7 - *Ibid, 66.*
8 - *Ibid, 684, 692.*

# Bibliographie sommaire


BLANCHOT Maurice,
— *L'Arrêt de mort,* Gallimard, 1948.
— *Thomas l'obscur,* Gallimard, 1941.
BRENTANO Franz,
— *Psychologie du point de vue empirique,* traduction et préface de Maurice de Gandillac, Aubier 1944.
DIONYSIUS THRAX,
— *Grammaire de Denis de Thrace,* Bureau de l'Almanach du commerce, 1830, extrait de *Mémoires de la Société des antiquaires de France,* vol. 6. Cité par Gardiner d'après l'édition par Uhlig, Leipzig, 1885.
FÉVRIER James,
— *Histoire de l'écriture,* Payot, 1948.
FREGE Gottlob,
— *Les Fondements de l'arithmétique,* Seuil, 1959.
GARDINER A.-H.,
— *The theory of proper names (a controversial essay),* London, Oxford University Press, 1940, 1954.
— *Egyptian grammar,* Oxford University Press, 1950, 1957.
GILSON Étienne,
— *Index scolastico-cartésiens,* Paris, Alcan, 1912.
GRANET Marcel,
— *Fêtes et chansons anciennes de la Chine,* Albin Michel, 1982.
— *Danses et légendes de la Chine ancienne,* 2 vol., Annales du Musée Guimet, PUF, 1959.

HEIDEGGER Martin,
— *Être et Temps,* Gallimard, 1954.
— *Lettre sur l'humanisme,* Aubier-Montaigne, 1964.
HJELMSLEV L.,
— *Prolégomènes à une théorie du langage,* Éd. de Minuit, 1971.
JESPERSEN O.,
— *Negation in English and other languages,* København, A.F. Høst et Søn, 1917, 1955.
KARLGREN B.,
— *Grammata serica, script and phonetics in chinese and sino-japanese,* Stockholm, 1940. Reproduit dans *The Bulletin of the Museum of Far Eastern antiquities,* n° 12.
KLOSSOWSKI Pierre,
— *Sade mon prochain,* Seuil, 1947.
— *La Vocation suspendue,* Gallimard, 1950.
— *Le Bain de Diane,* J.-J. Pauvert, 1956.
KOYRÉ Alexandre,
— *Épiménide le menteur,* Hermann, 1947.
LA PLANCHE J. et LECLAIRE S.,
— *L'Inconscient : une étude psychanalytique,* in *Les Temps modernes,* n° 183, Juillet 1961 et dans le recueil des textes du 6e Congrès de Bonneval, Desclée de Brouwer, 1966.
MILL John Stuart,
— *System of logic ratiocinative and inductive,* London, longman, 1955, 1957. Traduction française, Système de logique déductive et inductive, Paris, Lagrange, 1866-1867.
NICOD J.,
— *La Géométrie dans le monde sensible,* PUF, 1952.
PEIRCE Charles Sanders,
— *Collected Papers,* Harward university Press, 1960.
PÉTRIE F.. Sir,
— *The formation of the alphabet,* London, Macmillan and Co, 1912.
POLITZER George,
— *Critique des fondements de la psychologie,* 1928, PUF, 1957.
REIK Theodor,
— *Warum Verließ Goethe friederike* ? Imago, 1929, XV, 4.

ROUSSELOT J.-P.,
— *Principes de phonétique expérimentale,* Paris, H. Welter, 1897-1901.
UEXKÜLL Jacob Johann von,
— *Umwelt und Innenwelt der Tiere,* Berlin, 1909, 1921.
— *Theorische Biologie,* Berlin, 1920, 1928.
UEXKÜLL Thure von,
— *Le Sens de la vie,* Godesberg, 1947.
— *L'Unité de notre image de la réalité et les limites de chaque science,* Berne, 1951.
— *L'Homme et la nature,* Berne, 1953.
(non cités par Lacan).
VARAGNAC André,
— *L'Homme avant l'écriture,* Armand Colin, 1968.
WESTERMARCK E.-A.,
— *Origine du mariage dans l'espèce humaine,* 1875.
— *Histoire du mariage,* Paris,1934-1945.
— *The future of the mariage in western civilisation,* Londres, 1936.

# Table des matières

*Note liminaire* ..... 7

Leçon I, 15 novembre 1961 ..... 9
Leçon II, 22 novembre 1961 ..... 23
Leçon III, 29 novembre 1961 ..... 35
Leçon IV, 6 décembre 1961 ..... 47
Leçon V, 13 décembre 1961 ..... 61
Leçon VI, 20 décembre 1961 ..... 71
Leçon VII, 10 janvier 1962 ..... 87
Leçon VIII, 17 janvier 1962 ..... 105
Leçon IX, 24 janvier 1962 ..... 121
Leçon X, 21 février 1962 ..... 133
Leçon XI, 28 février 1962 ..... 145
Leçon XII, 7 mars 1962 ..... 159
Leçon XIII, 14 mars 1962 ..... 175
Leçon XIV, 21 mars 1962 ..... 191
Leçon XV, 28 mars 1962 ..... 205
Leçon XVI, 4 avril 1962 ..... 221
Leçon XVII, 11 avril 1962 ..... 235
Leçon XVIII, 2 mai 1962 ..... 261
Leçon XIX, 9 mai 1962 ..... 287
Leçon XX, 16 mai 1962 ..... 301
Leçon XXI, 23 mai 1962 ..... 313

Leçon XXII, 30 mai 1962 ..... 327
Leçon XXIII, 6 juin 1962 ..... 343
Leçon XXIV, 13 juin 1962 ..... 367
Leçon XXV, 20 juin 1962 ..... 387
Leçon XXVI, 27 juin 1962 ..... 401

Annexes ..... 419
De ce que j'enseigne *(J. Lacan)* ..... 419
Le quadrant *(C. S. Peirce)* ..... 435
Bibliographie sommaire ..... 439

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

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

Ce livre a été composé en caractères Garamond,
dessins et mise en page : G. Pétré.
Imprimé en France par
I.S.I.,
68-70, rue des Pyrénées, Paris XX$^{e}$.
Mars 2000

Jacques Lacan

# L'angoisse

*Séminaire 1962-1963*
*Troisième édition corrigée*

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

# Note liminaire

*Dans la dernière leçon de ce séminaire, Lacan annonce qu'il poursuivra l'année suivante autour « non pas seulement du nom mais des noms du père ». Ce séminaire se réduira à une seule leçon du fait que le professeur Jean Delay, chef du service de la Clinique des maladies mentales à Sainte-Anne, avait fait savoir à Lacan qu'il ne pouvait plus accepter que cet enseignement se poursuive dans son service.*

*Lacan avait commencé son séminaire public en 1953. A partir de janvier 1964, il le continuera à l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm où il sera accueilli grâce à l'intervention de plusieurs personnes éminentes, dont Fernand Braudel et Claude Lévi-Strauss. Son auditoire s'en trouva sensiblement modifié et élargi, ce qui lui imposa d'accommoder son discours à ce nouveau public, d'où une coupure importante dans l'enchaînement des séminaires.*

*C'est ce qui nous a paru justifier l'adjonction, à cette édition du séminaire sur l'angoisse, de cette leçon inaugurale et unique sur* Les Noms du Père.

*Une dernière remarque. Il semble que Lacan ait d'abord envisagé de l'intituler,* Le Nom du Père*; cependant c'est sous la forme plurielle qu'il l'annonce dans la dernière leçon de l'*Angoisse *et c'est l'intitulé que nous avons conservé.*

*C.D.*

# Leçon I

*14 novembre 1962*

Je vais vous parler cette année de l'angoisse.

Quelqu'un qui n'est pas du tout à distance de moi dans notre cercle, m'a pourtant l'autre jour laissé apercevoir quelque surprise que j'aie choisi ce sujet qui ne lui semblait pas devoir être d'une tellement grande ressource. Je dois dire que je n'aurai pas de peine à lui prouver le contraire. Dans la masse de ce qui se propose à nous sur ce sujet de questions, il me faudra choisir et sévèrement. C'est pourquoi j'essaierai, dès aujourd'hui de vous jeter sur le tas. Mais déjà cette question m'a semblé garder la trace de je ne sais quelle naïveté jamais étanchée pour la raison que ce serait croire que c'est par un choix que chaque année, je pique un sujet, comme ça, qui me semblerait intéressant pour continuer le jeu de quelque sornette, comme on dit. Non. Vous le verrez, je pense, l'angoisse est très précisément le point de rendez-vous où vous attend tout ce qu'il était de mon discours antérieur et où s'attendent entre eux un certain nombre de termes qui ont pu jusqu'à présent ne pas vous apparaître suffisamment conjoints. Vous verrez sur ce terrain de l'angoisse comment, à se nouer plus étroitement, chacun prendra encore mieux sa place. Je dis encore mieux, puisque récemment il a pu m'apparaître, à propos de ce qui s'est dit du fantasme à une des réunions dites provinciales de notre Société, que quelque chose avait dans votre esprit, concernant cette structure si essentielle qui s'appelle le fantasme, pris effectivement sa place. Vous verrez que celle de l'angoisse n'est pas loin de celle-là, pour la raison que c'est bel et bien la même.

Je vous ai mis sur ce tableau — pourtant, après tout, ce n'est pas grand un tableau — quelques petits signifiants repère ou aide-mémoire, peut-être pas tous ceux que j'aurais voulu, mais après tout il convient de ne pas non plus abuser quant au schématisme.

Cela, vous le verrez s'éclairer tout à l'heure. Ils forment deux groupes, celui-ci et celui-là — celui-là que je compléterai (Fig.2). A droite, ce graphe (Fig.1) dont je m'excuse depuis si longtemps de vous importuner, mais dont il est tout de même nécessaire — car la valeur de repère vous en apparaîtra, je pense, toujours plus efficace, que je rappelle, la structure qu'il doit évoquer à vos yeux.

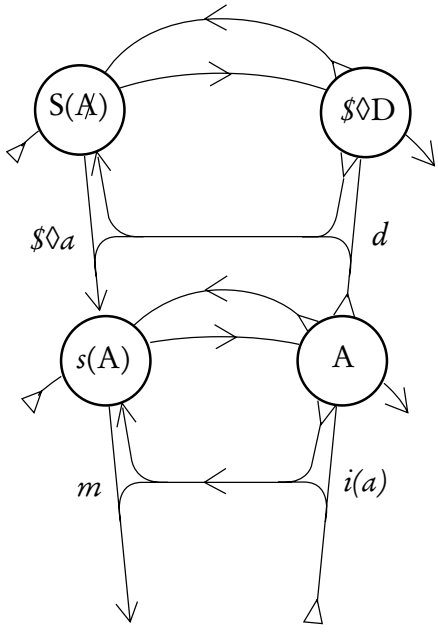


*Fig. 1*

Aussi bien sa forme qui peut-être ne vous est jamais apparue de poire d'angoisse, n'est peut-être pas ici à évoquer par hasard; d'autre part si l'année dernière à propos de cette petite surface topologique à laquelle j'ai fait une si grande part, certains ont pu voir se suggérer à leur esprit certaines formes de reploiement des feuillets embryologiques, voire des couches du cortex, personne, à propos de la disposition à la fois bilatérale et nouée d'intercommunication orientée de ce graphe, personne n'a jamais évoqué à ce propos, le plexus solaire. Bien sûr je ne prétends pas là vous en livrer les secrets, mais cette curieuse petite homologie n'est peut-être pas si externe qu'on le croit et méritait d'être rappelée au début d'un discours sur l'angoisse.

L'angoisse, je dirai, jusqu'à un certain point la réflexion par laquelle j'ai introduit mon discours tout à l'heure, celle qui a été faite par un de mes proches, je veux dire dans notre Société, l'angoisse ne semble pas être ce qui vous étouffe, j'entends, comme psychanalystes. Et pourtant, ce n'est pas trop dire que ça le devrait, dans, si je puis dire, la logique des choses, c'est-à-dire de la relation que vous avez avec votre patient. Après tout, sentir ce

que le sujet peut en supporter, de l'angoisse, c'est ce qui vous met à l'épreuve à tout instant. Il faut donc supposer, qu'au moins pour ceux d'entre vous qui sont formés à la technique, la chose a fini par passer, dans votre régulation, la moins aperçue il faut bien le dire. Il n'est pas exclu, et Dieu merci, que l'analyste, pour peu qu'il y soit déjà disposé, je veux dire par de très bonnes dispositions à être un analyste, que l'analyste entrant dans sa pratique ressente de ses premières relations avec le malade sur le divan quelque angoisse.

Encore convient-il de toucher à ce propos la question de la communication de l'angoisse. Cette angoisse que vous savez, semble-t-il, si bien régler en vous, tamponner, qu'elle vous guide, est-ce la même que celle du patient ?

Pourquoi pas ? C'est une question que je laisse ouverte pour l'instant, peut-être pas pour très longtemps, mais qui vaut la peine d'être ouverte dès l'origine, si toutefois il faut recourir à nos articulations essentielles pour pouvoir y donner une réponse valable, donc attendre un moment au moins, dans les distances, dans les détours que je vais vous proposer et qui ne sont pas absolument hors de toute prévision pour ceux qui sont mes auditeurs. Car si vous vous en souvenez, déjà à propos justement d'une autre série de journées dites « provinciales » qui étaient loin de m'avoir donné autant de satisfaction, à propos desquelles dans une sorte d'inclusion, de parenthèse, d'anticipation, dans mon discours de l'année dernière j'ai cru devoir vous avertir et projeter à l'avance une formule vous indiquant le rapport de l'angoisse essentiel au désir de l'Autre. Pour ceux qui n'étaient pas là, je rappelle la fable, l'apologie, l'image amusante que j'avais cru devoir en dresser devant vous pour un instant : moi-même revêtant le masque animal dont se couvre le sorcier de la grotte des Trois Frères, je m'étais imaginé devant vous en face d'un autre animal, d'un vrai celui-là et supposé géant pour l'occasion, celui de la mante religieuse. Et aussi bien, comme le masque que moi je portais, je ne savais pas lequel c'était, vous imaginez facilement que j'avais quelques raisons de n'être pas rassuré, pour le cas où par hasard ce masque n'aurait pas

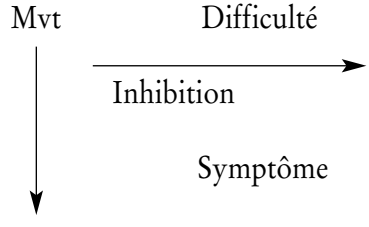


*Fig. 2*

été impropre à entraîner ma partenaire dans quelque erreur sur mon identité, la chose étant bien soulignée par ceci que j'y avais ajouté que dans ce miroir énigmatique du globe oculaire de l'insecte je ne voyais pas ma propre image. Cette métaphore garde aujourd'hui toute sa valeur et c'est elle qui justifie qu'au centre des signifiants que j'ai posés sur ce tableau, vous voyez la question que j'ai depuis longtemps introduite comme étant la charnière des deux étages du graphe pour autant qu'ils structurent ce rapport du sujet au signifiant qui sur la subjectivité me paraît devoir être la clé de ce qu'introduit dans la doctrine freudienne le « *Che vuoi* », « *Que veux-tu ?* ». Poussez un petit peu plus le fonctionnement, l'entrée de la clé, vous avez « *Que me veut-il ?* » avec l'ambiguïté que le français permet sur le « me », entre le complément indirect ou direct non pas seulement « que veut-il à moi ? », mais quelque chose de suspendu qui concerne directement le moi qui n'est pas « comment me veut-il ? », mais qui est « que veut-il concernant cette place du moi », qui est quelque chose en suspens, entre les deux étages, *$ ◊a-d* et *m-i (a)*, les deux points de retour qui dans chacun désignent l'effet caractéristique et la distance si essentielle à construire au principe de tout ce dans quoi nous allons nous avancer maintenant, distance qui rend à la fois homologue et si distinct le rapport du désir et l'identification narcissique. C'est dans le jeu de la dialectique qui noue si étroitement ces deux étages que nous allons voir s'introduire la fonction de l'angoisse, non pas qu'elle en soit elle-même le ressort, mais qu'elle soit par les moments de son apparition ce qui nous permet de nous y orienter. Ainsi donc au moment où j'ai posé la question de votre rapport d'analyste à l'angoisse, question qui justement laisse en suspens celle-ci : qui ménagez-vous ? L'Autre, sans doute, mais aussi bien vous-même et ces deux ménagements pour se recouvrir ne doivent pas être laissés confondus. C'est même là une des visées qui à la fin de ce discours vous seront proposées. Pour l'instant, j'introduis cette indication de méthode que ce que nous allons avoir à tirer d'enseignement de cette recherche sur l'angoisse, c'est à voir en quel point privilégié elle émerge. C'est à modeler sur une horographie de l'angoisse qui nous conduit directement sur un relief qui est celui des rapports de terme à terme que constitue cette tentative structurale plus que condensée dont j'ai cru devoir faire pour vous le guide de notre discours.

Si vous savez donc vous arranger avec l'angoisse, cela nous fera déjà avancer que d'essayer de voir comment ; et aussi bien, moi-même, je ne saurais

l'introduire sans l'arranger de quelque façon — et c'est peut-être là un écueil : il ne faut pas que je l'arrange trop vite — cela ne veut pas dire non plus que d'aucune façon, par quelque jeu psychodramatique, mon but doive être de vous jeter dans l'angoisse avec le jeu de mots que j'ai déjà fait sur ce « je » du jeter. Chacun sait que cette projection du « je » dans une introduction à l'angoisse est depuis quelque temps l'ambition d'une philosophie dite existentialiste pour la nommer. Les références ne manquent pas, depuis Kierkegaard, Gabriel Marcel, Chostov, Berdiaev et quelques autres; tous n'ont pas la même place ni ne sont pas aussi utilisables. Mais au début de ce discours, je tiens à dire qu'il me semble que dans cette philosophie pour autant que, de son patron nommé le premier à ceux dont j'ai pu avancer le nom, incontestablement se marque quelque dégradation. Il me semble la voir, cette philosophie, marquée, dirais-je, de quelque hâte d'elle-même méconnue; marquée, dirais-je, de quelque désarroi par rapport à une référence qui est celle à quoi, à la même époque, le mouvement de la pensée se confine, la référence à l'histoire. C'est d'un désarroi, au sens étymologique du terme, par rapport à cette référence, que naît et se précipite la réflexion existentialiste.

Le cheval de la pensée, dirais-je, pour emprunter au *petit Hans* l'objet de sa phobie, le cheval de la pensée qui s'imagine, un temps, être celui qui traîne le coche de l'histoire, tout d'un coup se cabre, devient fou, choit et se livre à ce grand *Krawallmachen* pour nous référer encore au *petit Hans* qui donne une de ces images à sa crainte chérie. C'est bien ce que j'appelle là, le mouvement de hâte, au mauvais sens du terme, celui du désarroi. Et c'est bien pour cela que c'est loin d'être ce qui nous intéresse le plus dans la lignée, la lignée de pensée que nous avons épinglée à l'instant, avec tout le monde d'ailleurs, du terme d'existentialisme.

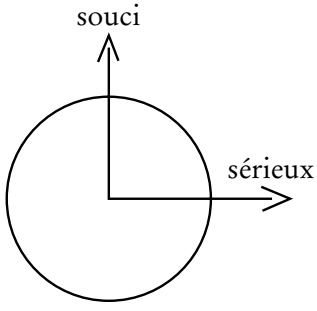

*Fig. 3*

Aussi bien peut-on remarquer que le dernier venu et non des moins grands, Monsieur Sartre, s'emploie tout expressément ce cheval à le remettre, non seulement sur ses pieds, mais dans les brancards de l'histoire. C'est précisément en fonction

de cela que Monsieur Sartre s'est beaucoup occupé, beaucoup interrogé sur la fonction du sérieux. Il y a aussi quelqu'un que je n'ai pas mis dans la série et donc, puisque j'aborde simplement, en y touchant à l'entrée de ce fond de tableau, les philosophes qui nous observent sur le point où nous en venons — les analystes seront-ils à la hauteur de ce que nous faisons de l'angoisse — il y a Heidegger. Il est bien sûr qu'avec l'emploi que j'ai fait tout à l'heure de calembour du mot « jeter », c'est bien de lui, de sa déréliction originelle que j'étais le plus près.

« *L'être pour la mort* », pour l'appeler par son nom, qui est la voie d'accès par où Heidegger, dans son discours rompu, nous mène à son interrogation présente et énigmatique sur l'être de l'étant, je crois, ne passe pas vraiment par l'angoisse. La référence vécue de la question heideggerienne, il l'a nommée, elle est fondamentale, elle est du « tout », elle est de « l'on », elle est de l'omnitude du quotidien humain, elle est le souci. Bien sûr, à ce titre elle ne saurait, pas plus que le souci lui-même, nous être étrangère. Et puisque j'ai appelé ici deux témoins, Sartre et Heidegger, je ne me priverai pas d'en appeler un troisième, pour autant que je ne le crois pas indigne de représenter ceux qui sont ici, en train aussi d'observer ce qu'il va dire, et c'est moi-même. Je veux dire qu'après tout, aux témoignages que j'en ai eus dans encore les heures toutes récentes, de ce que j'appellerai l'attente — il n'y a pas que la nôtre dont je parle en cette occasion — donc assurément, j'ai eu ces témoignages, mais qu'il me soit arrivé hier soir un travail dont j'avais demandé à quelqu'un d'entre vous d'avoir le texte, voire de m'orienter à propos d'une question que lui-même m'avait posée, travail que je lui avais dit attendre avant de commencer ici mon discours, le fait qu'il m'ait été ainsi apporté en quelque sorte à temps, même si je n'ai pas pu depuis en prendre connaissance, comme après tout aussi je viens ici répondre à temps à votre attente, est-ce là un mouvement de nature en soi-même à susciter l'angoisse ? Sans avoir interrogé celui dont il s'agit, je ne le crois pas quant à moi. Ma foi, je peux répondre, devant cette attente, pourtant bien faite pour faire peser sur moi le poids de quelque chose, que ce n'est pas là, je crois pouvoir le dire par expérience, la dimension qui en elle-même fait surgir l'angoisse. Je dirai même au contraire et que cette dernière référence si proche qu'elle peut vous apparaître problématique, j'ai tenu à la faire pour vous indiquer comment j'entends vous mettre à ce qui est ma question depuis le début, à quelle distance la mettre pour vous en parler. Sans la

mettre tout de suite dans l'armoire, sans non plus la laisser à l'état flou, à quelle distance mettre cette angoisse ?

Eh bien ! mon Dieu, à la distance qui est la bonne, je veux dire celle qui ne nous met en aucun cas trop près de personne, à justement cette distance familière que je vous évoquai en prenant ces dernières références, celle à mon interlocuteur qui m'apporte in extremis mon papier et celle à moi-même qui dois ici me risquer à mon discours sur l'angoisse.

Nous allons essayer, cette angoisse, de la prendre sous le bras. Ça ne sera pas plus indiscret pour cela. Ça nous laissera vraiment à la distance opaque, croyez-moi, qui nous sépare de ceux qui nous sont les plus proches. Alors, entre ce souci et ce sérieux, cette attente, est-ce que vous allez croire que c'est ainsi que j'ai voulu la cerner, la coincer ? Eh bien, détrompez-vous. Si j'ai tracé au milieu de ces trois termes un petit cercle avec ses flèches écartées, c'est pour vous dire que si c'est là que vous la cherchiez, vous verriez vite que, si jamais elle a été là, l'oiseau s'est envolé. Elle n'est pas à chercher au milieu. « *Inhibition, symptôme, angoisse* », tel est le titre, le slogan sous lequel à des analystes apparaît, reste marqué le dernier terme de ce que Freud a articulé sur ce sujet. Je ne vais pas aujourd'hui entrer dans le texte d'*Inhibition, symptôme, angoisse* pour la raison que, comme vous le voyez depuis le début, je suis décidé aujourd'hui à travailler sans filet, et qu'il n'y a pas de sujet où le filet du discours freudien soit plus près de nous donner une sécurité fausse en somme ; car justement, quand nous entrerons dans ce texte, vous verrez, ce qui est à voir à propos de l'angoisse, qu'il n'y a pas de filet, parce que, s'agissant de l'angoisse, chaque maille, si je puis dire, n'a de sens qu'à, justement, laisser le vide dans lequel il y a l'angoisse.

Dans le discours, Dieu merci, d'*Inhibition, symptôme, angoisse*, on parle de tout sauf de l'angoisse. Est-ce à dire qu'on ne puisse pas en parler ? Travailler sans filet évoque le funambule. Je ne prends comme corde que le titre *Inhibition, symptôme, angoisse*. Il saute, si je puis dire, à l'entendement que ces trois termes ne sont pas du même niveau. Ça fait hétéroclite et c'est pour ça que je les ai écrits ainsi sur trois lignes et décalés. Pour que ça marche, pour qu'on puisse les entendre comme une série, il faut vraiment les voir comme je les ai mis là, en diagonale, ce qui implique qu'il faut remplir les blancs. Je ne vais pas m'attarder à vous démontrer, ce qui saute aux yeux, la différence entre la structure de ces trois termes qui n'ont chacun, si nous voulons les situer, absolument pas les mêmes termes comme contexte,

*L'angoisse*

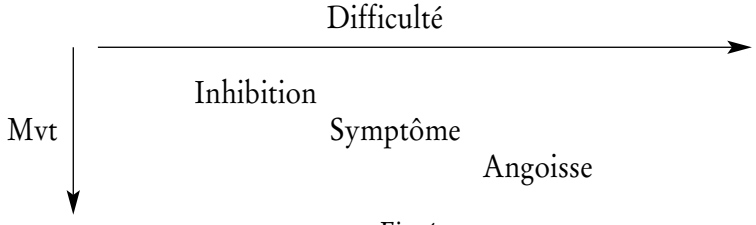


*Fig.4*

comme entourage. L'inhibition, c'est quelque chose qui est, au sens le plus large de ce terme, dans la dimension du mouvement et d'ailleurs Freud parle de la locomotion quand il l'introduit. Je n'entrerai pas dans le texte. Tout de même vous vous en souvenez assez, pour voir qu'il ne put pas faire autrement que de parler de la locomotion au moment où il introduit ce terme. Plus large, ce mouvement auquel je me réfère, le mouvement existe dans toute fonction, ne fût-elle pas locomotrice. Il existe au moins métaphoriquement, et dans l'inhibition, c'est de l'arrêt du mouvement qu'il s'agit.

« Arrêt » : est-ce à dire que c'est seulement cela qu'« inhibition » est fait pour nous suggérer ? Facilement, vous objecteriez aussi freinage et pourquoi pas, je vous l'accorde. Je ne vois pas pourquoi nous ne mettrions pas, dans une matrice qui doit nous permettre de distinguer les dimensions dont il s'agit dans une notion à nous si familière, nous ne mettrions pas sur une ligne la notion de difficulté et, dans un autre axe de coordonnées, celle que j'ai appelée du mouvement. C'est même cela qui va nous permettre de voir plus clair car c'est cela aussi qui va nous permettre de redescendre au sol, au sol de ce qui n'est pas voilé par le mot savant, par la notion, voire le concept avec qui l'on s'arrange toujours.

Pourquoi est-ce qu'on ne se sert pas du mot empêcher ? C'est tout de même bien de ça qu'il s'agit. Nos sujets sont inhibés quand ils nous parlent de leur inhibition et quand nous en parlons dans des congrès scientifiques, et chaque jour, ils sont empêchés. Être empêché, c'est un symptôme ; et inhibé, c'est un symptôme mis au musée ; et si on regarde ce que ça veut dire, être empêché, sachez-le bien, n'implique nulle superstition. Du côte de l'étymologie, je m'en sers quand elle me sert, tout de même « *impedicare* » ça veut dire être pris au piège. Et ça, c'est une notion extrêmement précieuse, car cela implique le rapport d'une dimension à quelque chose d'autre qui vient y interférer et qui empêtre ce qui nous intéresse, ce qui nous rapproche, de ce que nous cherchons à savoir, non pas la fonction, terme de

référence du mouvement difficile, mais le sujet, c'est-à-dire ce qui se passe sous la forme, sous le nom d'angoisse.

Si je mets ici empêchement, vous le voyez, je suis dans la colonne du symptôme ; et tout de suite je vous indique ce sur quoi nous serons bien sûr amenés à en articuler beaucoup plus loin, c'est à savoir que le piège, c'est la capture narcissique. Je pense que vous n'en êtes plus tout à fait aux éléments concernant la capture narcissique ; je veux dire que vous vous souvenez de ce que j'ai là-dessus articulé au dernier terme, à savoir de la limite, très précise, qu'elle introduit quant à ce qui peut s'investir dans l'objet. Le résidu, la cassure, ce qui n'arrive pas à s'investir, va être proprement, ce qui donne son support, son matériel, à l'articulation signifiante qu'on va appeler sur l'autre plan, symbolique, la castration. L'empêchement survenu est lié à ce

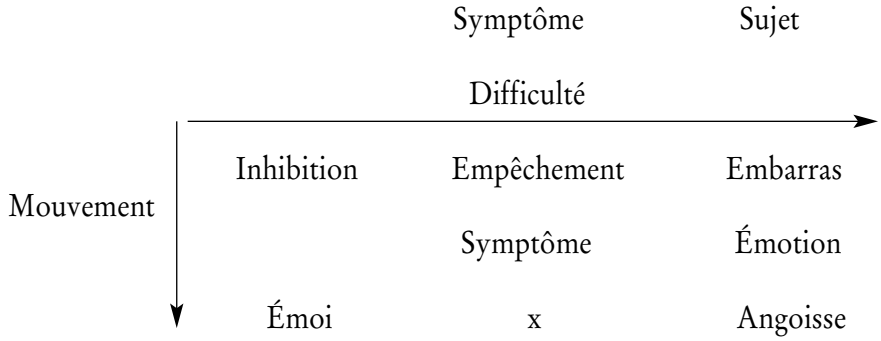


*Fig.5*

cercle qui fait que du même mouvement dont le sujet s'avance vers la jouissance, c'est-à-dire vers ce qui est le plus loin de lui, il rencontre cette cassure intime toute proche, de quoi ? De s'être laissé prendre en route à sa propre image, à l'image spéculaire. C'est cela le piège.

Mais essayons d'aller plus loin, car nous sommes là encore au niveau du symptôme. Concernant le sujet, quel terme amener ici dans la troisième colonne ? Si nous poussons plus loin l'interrogation du sens du mot inhibition (inhibition, empêchement) le troisième terme que je vous propose, toujours dans le sens de vous ramener au plancher du vécu, au sérieux dérisoire de la question, je vous propose le beau terme d'embarras. Il nous sera d'autant plus précieux qu'aujourd'hui l'étymologie me comble ; manifestement le vent souffle sur moi, si vous vous apercevez qu'embarras c'est très

exactement le sujet S revêtu de la barre, que l'étymologie *imbaricare* fait à proprement parler l'allusion la plus directe à la barre comme telle (*bara*) et qu'aussi bien c'est là l'image de ce que l'on appelle le vécu le plus direct de l'embarras. Quand vous ne savez plus que faire de vous, que vous ne trouvez pas derrière quoi vous remparder, c'est bien de l'expérience de la barre qu'il s'agit; et aussi bien cette barre peut prendre plus d'une forme. De curieuses références qu'on trouve, si je suis bien informé, dans de nombreux patois où l'embarrassé, l'*embarazada,* il n'y a pas d'espagnol ici, tant pis car on m'affirme que l'*embarazada*, sans recourir au patois, veut dire la femme enceinte en espagnol. Ce qui est une autre forme bien significative de la barre à sa place.

Et voilà pour la dimension de la difficulté. Elle aboutit à cette sorte de forme légère de l'angoisse qui s'appelle l'embarras. Dans l'autre dimension, celle du mouvement, quels sont les termes que nous allons voir se dessiner ? En descendant vers le symptôme c'est l'émotion. L'émotion — vous me pardonnerez de continuer à me fier à une étymologie qui m'a été jusqu'à maintenant si propice — l'émotion, de fait, étymologiquement, se réfère au mouvement; à ceci près que nous donnerons le petit coup de pouce en y mettant le sens goldsteinien de « jeter hors », « ex », de la ligne du mouvement, le mouvement qui se désagrège, de la réaction qu'on appelle catastrophique. C'est utile que je vous indique à quelle place il faut le mettre, car après tout, il y en a eu d'aucuns pour nous dire que l'angoisse c'était ça la réaction catastrophique. Je crois que bien sûr, ce n'est pas sans rapport. Qu'est-ce qui ne serait pas en rapport avec l'angoisse ? Il s'agit justement de savoir où c'est vraiment l'angoisse. Le fait par exemple qu'on ait eu, et qu'on le fasse d'ailleurs sans scrupules, la même référence à la réaction catastrophique pour désigner la crise hystérique en tant que telle, ou encore la colère dans d'autres cas, prouve tout de même assez que ça ne saurait suffire à distinguer, à épingler, à pointer où est l'angoisse. Faisons le pas suivant : nous restons toujours à même distance respectueuse à deux grands traits de l'angoisse. Mais y a-t-il dans la dimension du mouvement quelque chose qui plus précisément réponde à l'étage de l'angoisse ? Je vais l'appeler par son nom que je réserve depuis longtemps, dans votre intérêt, comme friandise. Peut-être y ai-je fait une allusion fugitive, mais seules des oreilles particulièrement préhensives ont pu le retenir : c'est le mot émoi. Ici l'étymologie me favorise d'une façon littéralement fabuleuse. Elle me comble.

C'est pourquoi je n'hésiterai pas, quand je vous aurai dit d'abord tout ce qu'elle m'apporte à moi, à en abuser encore. En tout les cas, allons-y.

Le sentiment linguistique, comme s'expriment messieurs Bloch et Von Wartburg à l'article desquels je vous indique expressément de vous référer — je m'excuse si cela fait double emploi avec ce que je vais vous dire maintenant, d'autant plus double emploi que ce que je vais vous dire en est la citation textuelle, je prends mon bien où je le trouve, n'en déplaise à quiconque — messieurs Bloch et Von Wartburg disent donc que le sentiment linguistique a rapproché ce terme du mot juste, du mot émouvoir. Or détrompez-vous, il n'en est rien. L'émoi n'a rien à faire avec l'émotion pour qui d'ailleurs sait s'en servir. En tout cas, apprenez, j'irai vite, que le terme « *esmayer* », qu'avant lui « *esmais* » et même à proprement parler « *esmoi-esmais* », si vous voulez le savoir est déjà attesté au treizième siècle - n'ont connus, pour m'exprimer avec les auteurs, n'ont triomphé qu'au seizième. Qu'« *esmayer* » a le sens de troubler, effrayer, et aussi se troubler. Qu'« *esmayer* » est effectivement encore usité dans les patois et nous conduit au latin populaire « *exmagare* » qui veut dire faire perdre son pouvoir, sa force. Ceci, ce latin populaire, est lié à une greffe d'une racine germanique occidentale qui, reconstituée, donne « *magan* » et qu'on n'a d'ailleurs pas besoin de reconstituer puisqu'en haut allemand et en gothique, elle existe sous cette même forme et que, pour peu que vous soyez germanophones, vous pouvez rapporter au « *mögen* » allemand et au « *may* » anglais. En italien « *smagare* », j'espère, existe ? Pas tellement. D'après Bloch et Von Wartburg enfin, à les en croire, ça voudrait dire se décourager. Un doute donc subsiste. Comme il n'y a ici personne de portugais, je n'aurai pas d'objection à recevoir, non pas à ce que j'avance, mais à Bloch et Von Wartburg à faire venir « *esmagar* » qui voudrait dire écraser, ce que jusqu'à nouvel ordre je retiendrai comme ayant pour la suite un gros intérêt ; je vous passe le provençal.

Quoi qu'il en soit, il est certain que la traduction qui a été admise, de *Triebregung* par émoi pulsionnel est une traduction tout à fait impropre et justement de toute la distance qu'il y a entre l'émotion et l'émoi. L'émoi est trouble, chute de puissance, la *Regung* est stimulation, l'appel au désordre, voire à l'émeute. Je me remparderai aussi de cette enquête étymologique pour vous dire que jusqu'à une certaine époque, à peu près la même que ce qu'on appelle dans Bloch et Von Wartburg le triomphe de l'émoi, émeute

justement a eu le sens d'émotion et n'a pris le sens de mouvement populaire qu'à peu près à partir du dix-septième siècle.

Tout ceci, pour bien vous faire sentir qu'ici les nuances, voire les versions linguistiques évoquées, sont faites pour nous guider sur quelque chose, à savoir que si nous voulons définir par émoi une tierce place dans le sens de ce que veut dire l'inhibition, si nous cherchons à la faire rejoindre l'angoisse, l'émoi, le trouble, le « se troubler » en tant que tel, nous indique l'autre référence qui, pour correspondre à un niveau disons égal à celui d'embarras, ne regarde pas le même versant. L'émoi, c'est le « se troubler » le plus profond dans la dimension du mouvement. L'embarras, c'est le maximum de la difficulté atteinte. Est-ce à dire que pour autant nous ayons rejoint l'angoisse ? Les cases de ce petit tableau sont là pour vous montrer que précisément nous ne le prétendons pas. Nous avons rempli ici, émotion, émoi, ces deux cases ici, empêchement, embarras celles-là. Il reste que celle-ci est vide et celle-là aussi. Comment les remplir ? C'est un sujet qui nous intéresse beaucoup et je vais le laisser pour vous pour un temps à l'état de devinette. Que mettre dans ces deux cases ? Ceci a le plus grand intérêt quant à ce qui est du maniement de l'angoisse.

Ce petit préambule étant posé de la référence à la triade freudienne de l'inhibition, du symptôme et de l'angoisse, voici le terrain déblayé à parler d'elle. Je dirai, doctrinalement ramené par ces évocations au niveau même de l'expérience, essayons de la situer dans un cadre conceptuel. L'angoisse, qu'est-elle ? Nous avons écarté que ce soit une émotion. Et pour l'introduire, je dirai : c'est un affect.

Ceux qui suivent les mouvements d'affinité ou d'aversion de mon discours se laissant prendre souvent à des apparences, pensent sans doute que je m'intéresse moins aux affects qu'à autre chose. C'est tout à fait absurde. A l'occasion, j'ai essayé de dire ce que l'affect n'est pas : il n'est pas l'être donné dans son immédiateté ni non plus le sujet sous une forme en quelque sorte brute. Il n'est, pour le dire, en aucun cas protopathique. Mes remarques occasionnelles sur l'affect ne veulent pas dire autre chose. Et c'est même justement pour ça qu'il a un rapport étroit de structure avec ce qu'est, même traditionnellement, un sujet ; et j'espère vous l'articuler d'une façon indélébile, la prochaine fois. Ce que j'ai dit par contre de l'affect, c'est qu'il n'est pas refoulé ; et ça, Freud le dit comme moi. Il est désarrimé, il s'en va à la dérive. On le retrouve déplacé, fou, inversé, métabolisé, mais il n'est

pas refoulé. Ce qui est refoulé, ce sont les signifiants qui l'amarrent. Ce rapport de l'affect au signifiant nécessiterait toute une année de théorie des affects. J'ai déjà une fois laissé paraître comment je l'entends. Je vous l'ai dit à propos de la colère. La colère, vous ai-je dit, c'est ce qui se passe chez les sujets quand les petites chevilles ne rentrent pas dans les petits trous. Ça veut dire quoi ? Quand, au niveau de l'Autre, du signifiant, c'est-à-dire toujours plus ou moins de la foi et de la bonne foi, on ne joue pas le jeu. C'est ça qui suscite la colère. Et aussi bien, pour vous laisser aujourd'hui sur quelque chose qui vous occupe, je vais vous faire une simple remarque. Où est-ce qu'Aristote traite le mieux des passions ? Je pense que tout de même il y en a un certain nombre qui le savent déjà : c'est au livre II de sa *Rhétorique.* Ce qu'il y a de meilleur sur les passions est pris dans la référence, dans le filet, dans le réseau de la Rhétorique. Ce n'est pas un hasard. Ça, c'est le filet. C'est bien pour ça que je vous ai parlé du filet à propos des premiers repérages linguistiques que j'ai tenté de vous donner. Je n'ai pas pris cette voie dogmatique de faire précéder d'une théorie générale des affects ce que j'ai à vous dire de l'angoisse. Pourquoi ? Parce que nous ne sommes pas ici des psychologues, nous sommes des psychanalystes. Je ne vous développe pas une psychologie directe, logique, un discours de cette réalité irréelle qu'on appelle psyché, mais une praxis qui mérite un nom : érotologie. Il s'agit du désir, et l'affect par où nous sommes sollicités, peut-être, à faire surgir tout ce qu'il comporte comme conséquence universelle, non pas générale sur la théorie des affects, c'est l'angoisse. C'est sur le tranchant de l'angoisse que nous avons à nous tenir et c'est sur ce tranchant que j'espère vous mener plus loin la prochaine fois.

# Leçon II

*21 novembre 1962*

Au moment de continuer aujourd'hui d'engager un peu plus mon discours sur l'angoisse, je peux légitimement poser devant vous la question de ce que c'est qu'un enseignement. La notion que nous pouvons nous en faire doit tout de même subir quelqu'effet — si ici nous sommes en principe, disons, pour la plupart des analystes, si l'expérience analytique est supposée être ma référence essentielle quand je m'adresse à l'audience que vous composez — de ce que nous ne pouvons pas oublier que l'analyste est, si je puis dire, un interprétant. Il joue sur ce temps si essentiel que j'ai déjà accentué pour vous à plusieurs reprises à partir de plusieurs sujets de « *il ne savait pas* », « *je ne savais* » et auquel nous laisserons donc un sujet indéterminé en le rassemblant dans un « *on ne savait pas* ».

Par rapport à cet « on ne savait pas », l'analyste est censé savoir quelque chose. Pourquoi ne pas même admettre qu'il en sait un bout ? La question n'est pas de savoir, elle serait tout au moins prématurée, s'il peut l'enseigner. Nous pouvons dire que jusqu'à un certain point, la seule existence d'un endroit comme ici et du rôle que j'y joue depuis un certain temps, est une façon de trancher la question bien ou mal, mais de la trancher. La question est de savoir « qu'est-ce que l'enseigner ? ».

Qu'est-ce que d'enseigner quand il s'agit justement de ce qu'il s'agit d'enseigner, de l'enseigner non seulement à qui ne sait pas, mais — il faut admettre que jusqu'à un certain point nous sommes tous ici logés à la même enseigne — à qui, étant donné ce dont il s'agit, à qui ne peut pas savoir.

Observez bien où porte, si je puis dire, le porte-à-faux. Un enseignement

analytique s'il n'y avait pas ce porte-à-faux, ce séminaire lui-même pourrait se concevoir dans la ligne, dans le prolongement de ce qui se passe par exemple dans un contrôle. Contrôle où c'est ce que vous savez, ce que vous sauriez, qui serait apporté, et où je n'interviendrais que pour donner l'analogue de ce qui est l'interprétation, à savoir cette addition moyennant quoi quelque chose apparaît qui donne le sens à ce que vous croyez savoir, qui fait apparaître en un éclair ce qu'il est possible de saisir au-delà des limites du savoir.

C'est tout de même dans la mesure où un savoir est dans ce travail d'élaboration communautaire plus que collective de l'analyse où ce savoir est constitué et parmi ceux qui ont son expérience, les analystes, qu'un travail de rassemblement est concevable, qui justifie la place que peut prendre un enseignement comme celui qui est fait ici. C'est parce que si vous voulez, il y a déjà, sécrétée par l'expérience analytique, toute une littérature qui s'appelle théorie analytique, que je suis forcé — souvent bien contre mon gré — de lui faire ici autant de part ; c'est elle qui nécessite que je fasse quelque chose qui doit aller au-delà de ce rassemblement, et justement dans le sens de nous rapprocher, à travers ce rassemblement de la théorie analytique, de ce qui constitue sa source, à savoir l'expérience.

Ici se présente une ambiguïté qui tient non seulement à ce qu'ici se mélangent à nous quelques non-analystes. Il n'y a pas à ça grand inconvénient puisqu'aussi bien même les analystes arrivent ici avec des positions, des postures, des attentes qui ne sont pas forcément analytiques, et déjà très suffisamment conditionnés par le fait que dans la théorie analytique s'introduisent des références de toute espèce, et beaucoup plus qu'il n'apparaît au premier abord et qu'on peut qualifier d'extra-analytiques, de psychologisantes par exemple. Par le seul fait donc que j'aie affaire à cette matière, matière de mon audience, matière de mon objet d'enseignement, je serai amené à me référer à cette expérience commune qui est celle grâce à quoi s'établit toute communication enseignante, à savoir à ne pas pouvoir rester dans la pure position que j'ai appelée tout à l'heure interprétante, mais de passer à une position communicante plus large : m'engager sur le terrain du « faire comprendre », faire appel en vous à une expérience qui va bien au-delà de la stricte expérience analytique.

Ceci est important à rappeler parce que le « faire comprendre » est de tout temps ce qui, en psychologie au sens le plus large, est vraiment la pierre

d'achoppement. Non pas tellement que l'accent doive être mis sur ce qui à un moment par exemple a paru la grande originalité d'un ouvrage comme celui de Blondel sur la *Conscience morbide*, à savoir qu'il y a des limites de la compréhension. Ne nous imaginons pas, par exemple, que nous comprenons le vécu, comme on dit, authentique, réel, des malades. Mais ce n'est pas la question de cette limite qui est pour nous importante. Au moment de vous parler de l'angoisse, il importe de vous faire remarquer que c'est une des questions que nous suspendons, car la question est bien plutôt d'expliquer pourquoi, à quel titre pouvons-nous parler de l'angoisse, quand nous subsumons sous cette rubrique l'angoisse dans laquelle nous pouvons nous introduire à la suite de telle méditation guidée par Kierkegaard ? Cette angoisse qui peut nous saisir à tel moment, paranormale ou même franchement pathologique, comme étant nous-mêmes sujets d'une expérience plus ou moins psycho-pathologiquement situable ; l'angoisse qui est celle à laquelle nous avons affaire avec nos névrosés, matériel ordinaire de notre expérience, et aussi bien l'angoisse que nous pouvons décrire et localiser au principe d'une expérience plus périphérique pour nous, celle du pervers par exemple, voire du psychotique.

Si cette homologie se trouve justifiée d'une parenté de structure, ce ne peut être qu'aux dépens de la compréhension originelle qui pourtant va s'accroître nécessairement, avec le danger de nous faire oublier que cette compréhension n'est pas celle d'un vécu mais d'un ressort et de trop présumer de ce que nous pouvons assumer des expériences auxquelles elle se réfère, celles nommément du pervers ou du psychotique. Il est dans cette perspective préférable d'avertir quiconque qu'il n'a pas trop à en croire sur ce qu'il peut comprendre. C'est bien là que prennent leur importance les éléments signifiants. Mais, aussi dénués que je m'efforce de le faire par leur notation de contenu compréhensible et dont le rapport structural est le moyen par où j'essaie de maintenir le niveau nécessaire pour que la compréhension ne soit pas trompeuse, tout en laissant repérables les termes diversement significatifs dans lesquels nous nous avançons, et spécialement ceci, au moment où il s'agit d'un affect. Car je ne me suis pas refusé à cet élément de classement : l'angoisse est un affect. Nous voyons que le mode d'abord d'un tel thème : « l'angoisse est un affect », se propose à nous du point de vue de l'enseignant, selon des voies différentes qu'on pourrait, je crois, assez sommairement, c'est-à-dire en en faisant bien effectivement la

somme, définir sous trois rubriques : celle du catalogue, à savoir concernant l'affect, épuiser non seulement ce que ça veut dire, mais ce qu'on a voulu dire, en en constituant la catégorie, terme qui assurément nous met en posture d'enseigner, au sujet de l'enseignement, sous son mode le plus large, et forcément ici raccorder ce qui s'est enseigné à l'intérieur de l'analyse, à ce qui nous est apporté du dehors au sens le plus vaste comme catégorie, et pourquoi pas ? si tant est que cet objet central, je l'ai dit, de l'angoisse je suis loin de me refuser à l'insérer dans le catalogue des affects, dans les diverses théories qui ont été produites de l'affect. Il nous est arrivé là de très larges apports et, vous le verrez, pour prendre une référence médiane qui viendra dans le champ de notre attention, il y a concernant ce qui nous occupe cette année, eh bien, pour prendre les choses, je vous l'ai dit en une espèce de point médian de la coupure, au niveau de Saint Thomas d'Aquin pour l'appeler par son nom, il y a de très très bonnes choses concernant une division qu'il n'a pas inventée concernant l'affect entre le concupiscible et l'irascible ; longue discussion par laquelle il met en balance, selon la formule du débat scolastique, proposition, objection, réponse, à savoir laquelle des deux catégories est première par rapport à l'autre, et comment il tranche et pourquoi. Que malgré certaines apparences, certaines références, l'irascible s'insère quelque part dans la chaîne du concupiscible toujours déjà là, lequel concupiscible donc est par rapport à lui premier, ceci ne sera pas sans nous servir ; car à la vérité cette théorie ne serait-elle pas au dernier terme toute entière suspendue à une supposition d'un Souverain Bien auquel, vous le savez, nous avons d'ores et déjà de grandes objections à faire, elle serait pour nous fort recevable ; nous verrons ce que nous pouvons en garder, ce que pour nous elle éclaire, du seul fait que nous puissions assurément y trouver grande matière à alimenter notre propre réflexion ; plus paradoxalement, que ce que nous pouvons trouver dans les élaborations modernes, récentes — appelons les choses par leur nom, dix-neuvième siècle — dans cette psychologie qui s'est prétendue, sans doute pas tout à fait à bon droit, plus expérimentale. Encore ceci, cette voie, a-t-elle l'inconvénient de nous pousser dans le sens, dans la catégorie du classement des affects, et l'expérience nous prouve que tout abandon trop grand dans cette direction n'aboutit pour nous qu'à des impasses manifestes dont un très beau témoignage par exemple est donné par cet article qui est celui du tome 34, troisième partie de 1953 de l'*International Journal* où Monsieur David Rapaport tente une

théorie psychanalytique de l'affect. Cet article est véritablement exemplaire pour le bilan proprement consternant, auquel d'ailleurs, sans que la plume de l'auteur songe à le dissimuler, il aboutit ; c'est à savoir le résultat étonnant qu'un auteur, qui annonce de ce titre un article qui après tout ne pourrait nous laisser espérer que quelque chose de nouveau, d'original, concernant ce que l'analyste peut penser de l'affect, n'aboutisse qu'à faire en fin de compte lui aussi à l'intérieur strictement de la théorie analytique, le catalogue des acceptions dans lesquelles ce terme a été employé, de s'apercevoir qu'à l'intérieur même de la théorie ces acceptions sont les unes et les autres irréductibles, la première étant celle de l'affect conçu comme constituant substantiellement la décharge de la pulsion, la seconde, à l'intérieur de la même théorie et même pour aller plus loin prétendument du texte freudien lui-même, l'affect n'étant rien que la connotation d'une tension à ses différentes phases conflictuelles ordinairement, l'affect constituant la connotation de cette tension en tant qu'elle varie, et troisième temps également marqué comme irréductible dans la théorie freudienne elle-même, l'affect constituant, dans une référence proprement topique, le signal au niveau de l'ego concernant quelque chose qui se passe ailleurs, le danger venu d'ailleurs.

L'important est qu'il constate que subsiste encore dans les débats des auteurs les plus récemment venus dans la discussion analytique, la revendication divergente de la primauté pour chacun de ces trois sens, en sorte que rien là-dessus ne soit résolu. Et que l'auteur dont il s'agit ne puisse pas nous en dire plus, est tout de même bien le signe qu'ici la méthode dite du « catalogue » n'aboutit qu'à des impasses, voire à une très spéciale infécondité.

Il y a, se différenciant de cette méthode — je m'excuse de m'étendre aujourd'hui si longtemps sur une question qui a pourtant un grand intérêt de préalable, concernant l'opportunité de ce qu'ici nous faisons, et ce n'est pas pour rien que je l'introduis, vous le verrez, concernant l'angoisse — c'est la méthode que j'appellerai, en me servant pour les besoins de la consonance, du précédent terme, la méthode de « l'analogue » qui nous mènerait à discerner ce qu'on peut appeler des niveaux.

J'ai vu dans un ouvrage anglais que je ne citerai pas autrement aujourd'hui une tentative de rassemblement de cette espèce, où l'on voit, en chapitres séparés, l'angoisse conçue comme on s'exprime, biologiquement, puis socialement, sociologiquement, puis que sais-je *culturally,* culturellement,

comme s'il suffisait ainsi de révéler, à des niveaux prétendus indépendants, des positions analogiques pour arriver à faire quelque chose d'autre qu'à dégager, non plus ce que j'ai appelé tout à l'heure un classement mais ici une sorte de type.

On sait à quoi aboutit une telle méthode, à ce qu'on appelle une anthropologie. L'anthropologie, à nos yeux, est ce qui comporte le plus grand nombre des présupposés les plus hasardeux de toutes les voies dans lesquelles nous puissions nous engager. Ce à quoi une telle méthode aboutit, de quelque éclectisme qu'elle se marque, c'est toujours et nécessairement ce que nous, dans notre vocabulaire familier et sans faire de ce nom ni de ce titre l'indice de quelqu'un qui aurait même occupé une position si éminente, c'est ce que nous appelons le *jungisme.*

Sur le sujet de l'anxiété, ceci nous conduira nécessairement au thème de ce noyau central qui est la thématique absolument nécessaire à laquelle aboutit une telle voie. C'est dire qu'elle est fort loin de ce dont il s'agit dans l'expérience. L'expérience nous conduit à ce que j'appellerai ici la troisième voie que je mettrai sous l'indice, sous la rubrique de la fonction que j'appellerai celle de la clé.

La clé, c'est ce qui ouvre, et ce qui pour ouvrir fonctionne. La clé, c'est la forme selon laquelle doit opérer ou ne pas opérer la fonction signifiante comme telle, et ce qui rend légitime que je l'annonce et la distingue et ose l'introduire comme quelque chose à quoi nous puissions nous confier. La clé n'a rien qui soit ici marqué de présomption pour la raison qu'elle vous sera, et à ceux qui sont ici de profession enseignante, une référence suffisamment convaincante ; c'est que cette dimension est absolument connaturelle à tout enseignement, analytique ou pas, pour la raison qu'il n'y a pas d'enseignement, dirais-je — et dirais-je, moi, quelque étonnement qui puisse en résulter chez certains concernant ce que j'enseigne, et pourtant je le dirai — il n'y a pas d'enseignement qui ne se réfère à ce que j'appellerai un idéal de simplicité.

Si quelque chose tout à l'heure fit pour nous suffisamment objection dans le fait qu'une chatte littéralement ne peut retrouver ses petits concernant ce que nous pensons, nous analystes, à aller aux textes sur l'affect, c'est qu'il y a quelque chose là de profondément insatisfaisant et qu'il est exigible que, concernant quelque titre que ce soit, nous satisfaisions à certain idéal de réduction simple. Qu'est-ce que ça veut dire et pourquoi ? Pourquoi,

pourquoi, depuis le temps qu'on fait de la science — car ces réflexions portent sur bien autre chose et sur des champs plus vastes que celui de notre expérience — exige-t-on la plus grande simplicité possible ? Pourquoi le réel serait-il simple ? Qu'est-ce qui peut même nous permettre un seul instant de le supposer ?

Eh bien, rien, mais rien d'autre que cet *initium* subjectif sur lequel j'ai mis l'accent ici pendant toute la première partie de mon enseignement de l'année dernière, à savoir, qu'il n'y a d'apparition concevable d'un sujet comme tel, qu'à partir de l'introduction première d'un signifiant, et du signifiant le plus simple qui s'appelle le trait unaire.

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

Dans l'analyse, il y a quelque chose qui est antérieur à tout ce que nous pouvons élaborer ou comprendre, et ceci je l'appellerai présence de l'Autre (A). Il n'y a pas d'auto-analyse même quand on se l'imagine, l'Autre, A, est là. Je le rappelle parce que c'est déjà sur cette voie et dans la même voie de simplicité que j'ai placé ce que je vous ai dit, ce que je vous ai indiqué, ce que j'ai commencé à vous indiquer sur quelque chose qui va beaucoup plus loin, à savoir que l'angoisse soit ce certain rapport que je n'ai fait jusqu'ici qu'imager. Je vous en ai rappelé la dernière fois l'image, avec le dessin réévoqué de ma présence, ma présence fort modeste et embarrassée en présence de la mante religieuse géante, je vous en ai déjà dit donc plus long en vous disant : ceci a rapport avec le désir de l'Autre.

Cet Autre, avant de savoir ce que ça veut dire, mon rapport avec son désir quand je suis dans l'angoisse, cet Autre je le mets d'abord là. Pour me

rapprocher de son désir, je prendrai, mon dieu, les voies que j'ai déjà frayées. Je vous ai dit : *le désir de l'homme est le désir de l'Autre*. Je m'excuse de ne pas pouvoir ici revenir, par exemple, sur une analyse grammaticale que j'ai faite lors des dernières journées provinciales — c'est pour ça que je tiens tellement à ce que ce texte m'arrive enfin intact, pour qu'on puisse à l'occasion le diffuser — l'analyse grammaticale de ce que ça veut dire le désir de l'Autre et le sens de ce génitif (objectif) ; mais enfin ceux qui ont été jusqu'ici à mon séminaire, ont assez d'éléments pour suffisamment se situer.

Sous la plume de quelqu'un, qui est justement l'auteur de ce petit travail auquel j'ai fait allusion la dernière fois et qui m'avait été remis le matin même sur un sujet qui n'était rien d'autre que celui qu'aborde Lévi-Strauss, celui de la mise en suspension de ce qu'on peut appeler la raison dialectique au niveau structuraliste où se place Lévi-Strauss, quelqu'un se servant pour débrouiller ce débat, entrer dans ses détours, démêler son écheveau du point de vue analytique, et faisant bien entendu référence à ce que j'ai pu dire du fantasme comme support du désir, ne fait pas à mon gré de suffisantes remarques de ce que je dis quand je parle du désir de l'homme comme désir de l'Autre.

Ce qui le prouve, c'est qu'il croit pouvoir se contenter de rappeler que c'est là une formule hégélienne. Or s'il y a, je pense, quelqu'un qui ne fait pas tort à ce que nous a apporté la *Phénoménologie de l'esprit*, c'est moi-même. S'il est un point pourtant où il est important de marquer que c'est là que je marque la différence et, si vous voulez, pour employer ce terme, le progrès, j'aimerais mieux encore le saut, qui est le nôtre par rapport à Hegel, c'est justement celui concernant cette fonction du désir. Je ne suis pas en posture, vu le champ que j'ai à couvrir cette année, de reprendre avec vous pas à pas le texte hégélien. Je fais ici allusion à un auteur qui, j'espère, verra cet article publié et qui manifeste une tout à fait sensible connaissance de ce que dit là-dessus Hegel.

Je ne vais quand même pas le suivre sur le plan du passage tout à fait, en effet, originel qu'il s'est très bien rappelé à cette occasion. Mais pour l'ensemble de ceux qui m'entendent et avec ce qui est déjà passé, je pense, au niveau du commun de cet auditoire concernant la référence hégélienne, je dirai tout de suite, pour faire sentir ce dont il s'agit, que dans Hegel, concernant cette dépendance de mon désir par rapport au désirant qu'est l'Autre,

j'ai affaire, de la façon la plus certaine et la plus articulée à l'Autre comme conscience. L'Autre est celui qui me voit. En quoi cela intéresse mon désir, vous le savez, vous l'entrevoyez déjà assez, mais j'y reviendrai tout à l'heure, pour l'instant je fais des oppositions massives. L'Autre est celui qui me voit et c'est sur ce plan dont vous voyez qu'à lui tout seul il engage, selon les bases où Hegel inaugure la *Phénoménologie de l'Esprit*, la lutte qu'il appelle de « pur prestige », et mon désir y est intéressé.

Pour Lacan, parce que Lacan est analyste, l'Autre est là comme inconscience constituée comme telle, et il intéresse mon désir dans la mesure de ce qui lui manque et qu'il ne sait pas. C'est au niveau de ce qui lui manque et qu'il ne sait pas que je suis intéressé de la façon la plus prégnante, parce qu'il n'y a pas pour moi d'autre détour, à trouver ce qui me manque comme objet de mon désir.

C'est pourquoi il n'y a pas pour moi, non seulement d'accès, mais même de sustentation possible de mon désir qui soit pure référence à un objet quel qu'il soit, si ce n'est en le couplant, en le nouant avec ceci qui s'exprime par le *$◊ a*, qui est cette nécessaire dépendance par rapport à l'Autre comme tel, lequel Autre est bien entendu celui qu'au cours de ces années, je pense vous avoir rompus à distinguer, à chaque instant, de l'autre, mon semblable. C'est l'Autre comme lieu du signifiant. C'est mon semblable entre autres bien sûr, mais pas seulement, en ceci que c'est aussi le lieu comme tel où s'institue l'ordre de la différence singulière dont je vous parlais au départ.

Vais-je introduire maintenant les formules que je vous ai ici marquées à droite dont je ne prétends pas — loin de là, étant donné ce que je vous ai dit tout d'abord — qu'elles vous livrent immédiatement leur malice. Je vous prie aujourd'hui, comme la dernière fois — c'est pour cela que cette année j'écris des choses au tableau — de les transcrire. Vous en verrez après le fonctionnement.

$$
\begin{array}{lrcl}
1. & d\,(a) : d\,(A) & < & a \\
2. & d\,(a) & < & i\,(a) : d\,(\not{A}) \\
3. & d(x) : d\,(A) & < & x \\
4. & d\,(o) & < & o : d\,(A) \\
 & d\,(a) : o & > & d\,(o)
\end{array}
$$

Le désir de désir, au sens hégélien, est donc désir d'un désir qui réponde à l'appel du sujet. Il est désir d'un désirant. Ce désirant qui est l'Autre,

pourquoi en a-t-il besoin ? C'est, sous quelque angle que vous vous placiez, mais de la façon la plus articulée dans Hegel, qu'il en a besoin pour que l'Autre le reconnaisse, pour recevoir de lui la reconnaissance. Ça veut dire quoi ? Que l'Autre comme tel va instituer quelque chose, *a*, qui est justement ce dont il s'agit au niveau de ce qui désire — c'est là qu'est toute l'impasse — en exigeant d'être reconnu par lui. Là où je suis reconnu comme objet puisque cet objet dans son essence est une conscience, une *Selbstbewusstsein,* il n'y a plus d'autre médiation que celle de la violence. J'obtiens ce que je désire, je suis objet et je ne puis me supporter comme objet, je ne puis me supporter reconnu, que dans le monde. Le seul mode de reconnaissance que je puisse obtenir, il faut donc à tout prix qu'on en tranche entre nos deux consciences. Tel est le sort du désir dans Hegel. Le désir de désir au sens lacanien ou analytique, est le désir de l'Autre d'une façon beaucoup plus principiellement ouverte à une sorte de médiation. Du moins le semble-t-il, au premier abord. Vous verrez dans la formule même, le signifiant que je mets là au tableau 2, que je vais assez loin dans le sens de traverser, je veux dire de contrarier ce que vous pourrez attendre maintenant. Le désir ici est désir en tant qu'image support de ce désir, rapport donc de *d (a)* à ce que j'écris, à ce que je n'hésite pas à écrire *i (a)*, même et justement parce que cela fait ambiguïté avec la notation que je désigne d'habitude de l'image spéculaire. Là nous ne savons pas encore quand, comment et pourquoi ça peut l'être, l'image spéculaire, mais c'est une image assurément ; ça n'est pas l'image spéculaire, c'est de l'ordre de l'image, c'est le fantasme que je n'hésite pas à l'occasion à recouvrir par cette notation de l'image spéculaire. Je dis donc que ce désir est désir en tant que son image support est l'équivalent — c'est pour ça que les deux points (:) qui étaient ici sont là — est l'équivalent du désir de l'Autre. Mais là l'Autre est connoté Ⱥ parce que c'est l'Autre au point où il se caractérise comme manque. Les deux autres formules 3 et 4 car il n'y en a que deux, celle-ci et puis la seconde, vous voyez englobées dans une accolade, pour la seconde, deux formules qui ne sont que deux façons d'écrire la même, dans un sens, puis dans le sens palindromique en revenant après avoir été comme ça, en revenant ainsi, c'est tout ce qu'écrit la troisième ligne. Je ne sais donc pas si j'aurai le temps d'arriver aujourd'hui jusqu'à la traduction de ces deux dernières formules. Sachez pourtant, d'ores et déjà, qu'elles sont faites l'une et l'autre, la première pour mettre en évidence que l'angoisse est ce qui donne la vérité

de la formule hégélienne, à savoir que si la formule hégélienne est partiale et fausse et met en porte-à-faux tout le départ de la *Phénoménologie de l'esprit* comme je l'ai plusieurs fois déjà indiqué en vous montrant la perversion qui résulte, et très loin et jusque dans le domaine politique, de ce départ trop étroitement centré sur l'imaginaire, car c'est très joli de dire que la servitude de l'esclave est grosse de conséquences et mène au Savoir Absolu mais ça veut dire aussi que l'esclave restera esclave jusqu'à la fin des temps.

La vérité, c'est Kierkegaard qui la donne. C'est, non pas la vérité de Hegel, mais la vérité de l'angoisse qui nous mène à nos remarques concernant le désir au sens analytique.

Remarques : dans les deux formules, celle de Hegel et la mienne, dans le premier terme des formules, en haut, si paradoxal que ça apparaisse, c'est un objet, *a*, qui désire. S'il y a des différences, il y a quelque chose de commun entre le concept hégélien du désir et celui que je promeus. C'est à un moment le point d'une impasse inacceptable dans le procès. *Selbstbewusstsein* dans Hegel, c'est un objet, c'est-à-dire ce quelque chose où le sujet, l'étant cet objet, est irrémédiablement marqué de finitude, c'est cet objet qui est affecté du désir. C'est ce en quoi ce que je produis devant vous a quelque chose de commun avec la théorie hégélienne, à ceci près, qu'à notre niveau analytique qui n'exige pas la transparence du *Selbstbewusstsein* — c'est une difficulté bien sûr, mais pas de nature à nous faire rebrousser chemin, ni non plus à nous engager dans la lutte à mort avec l'Autre — et à cause de l'existence de l'inconscient, nous pouvons être cet objet affecté du désir. C'est même en tant que marqués ainsi de finitude que nous, sujets de l'inconscient, notre manque peut être désir, désir fini, en apparence indéfini, parce que le manque, participant toujours de quelque vide, peut être rempli de plusieurs façons; encore que nous sachions très bien, parce que nous sommes analystes, que nous ne le remplissons pas de trente-six façons. Et nous verrons pourquoi et lesquelles.

La dimension, je dirais classique, moraliste, non pas tellement théologique, de l'infinitude du désir est, dans cette perspective, tout à fait à réduire. Car cette pseudo-infinitude ne tient qu'à une chose qu'heureusement une certaine partie de la théorie du signifiant, qui n'est rien d'autre que celle du nombre entier, nous permet d'imager. Cette fausse infinitude est liée à cette sorte de métonymie que, concernant la définition du nombre entier, on appelle la récurrence. C'est la loi tout simplement que nous avons, je le

crois, puissamment accentuée l'année dernière à propos du Un répétitif. Mais ce que nous démontre notre expérience est, je vous l'articulerai, que dans les divers champs qui lui sont proposés, nommément et distinctement, le névrosé, le pervers, voire le psychotique, c'est que ce Un auquel se réduit en dernière analyse la succession des éléments signifiants, le fait qu'ils soient distincts et qu'ils se succèdent n'épuise pas la fonction de l'Autre. Et c'est ce que j'exprime ici à partir de cet Autre originaire comme lieu du signifiant, de cet S encore non existant qui a à se situer comme déterminé par le signifiant, sous la forme de ces deux colonnes qui sont celles sous lesquelles, vous le savez, on peut écrire l'opération de la division.

| | |
|---|---|
| *A*, | *S* |
| *$*, | *Ⱥ* |
| *a*, | |
| *côté de l'Autre,* | *mon côté* |

Par rapport à cet Autre, dépendant de cet Autre, le sujet s'inscrit comme un quotient, il est marqué du trait unaire du signifiant dans le champ de l'Autre. Eh ! bien, ce n'est pas pour autant, si je puis dire, qu'il mette l'Autre en rondelles. Il y a un reste, au sens de la division, un résidu. Ce reste, cet autre dernier, cet irrationnel, cette preuve et seule garantie en fin de compte de l'altérité de l'Autre, c'est le *a*. Et c'est pourquoi les deux termes, *$* et *a*, le sujet comme marqué de la barre du signifiant, le petit *a* objet comme résidu de la mise en condition, si je puis m'exprimer ainsi, de l'Autre, sont du même côté, tous les deux du côté objectif de la barre, tous les deux du côté de l'Autre. Le fantasme, appui de mon désir, est dans sa totalité du côté de l'Autre, *$* et *a*. Ce qui est de mon côté maintenant, c'est justement ce qui me constitue comme inconscient, à savoir *Ⱥ*, l'Autre en tant que je ne l'atteins pas.

Vais-je ici vous mener plus loin ? Non, car le temps me manque. Et pour ne pas vous quitter sur un point aussi fermé quant à la suite de la dialectique qui va s'y insérer et qui, vous le verrez, nécessite que le prochain pas que j'ai à vous expliquer, c'est ce que j'engage dans l'affaire, à savoir que dans la subsistance du fantasme, j'imagerai le sens de ce que j'ai à produire d'un rappel à une expérience, qui je pense vous sera — mon dieu, ce qui vous

intéresse le plus, ce n'est pas moi qui l'ai dit c'est Freud — dans l'expérience de l'amour de quelque utilité.

Je veux vous faire remarquer, au point où nous en sommes, que dans cette théorie du désir dans son rapport à l'Autre, vous avez la clé de ceci, c'est que, contrairement à l'espoir que pourrait vous donner la perspective hégélienne, le mode de la conquête de l'autre est celui, hélas, trop souvent adopté par l'un des partenaires du « Je t'aime, même si tu ne le veux pas ». Ne croyez pas que Hegel ne se soit pas aperçu de ce prolongement de sa doctrine. Il y a une très, très précieuse petite note où il indique que c'est par là qu'il aurait pu faire passer toute sa dialectique. C'est la même note où il dit que, s'il n'a pas pris cette voie, c'est parce qu'elle lui paraissait manquer de sérieux. Combien il a raison ! Faites l'expérience. Vous me direz des nouvelles sur son succès ! Il y a pourtant une autre formule qui, si elle ne démontre pas mieux son efficace, cela n'est peut-être que pour n'être pas articulable, mais ça ne veut pas dire qu'elle ne soit pas articulée. C'est « Je te désire, même si je ne le sais pas ». Partout où elle réussit, toute inarticulable qu'elle soit, à se faire entendre, celle-là, je vous assure, est irrésistible. Et pourquoi ? Je ne vous laisserai pas ceci à l'état de devinette. Si ceci était dicible, qu'est-ce que je dirais par là ? Je dirais à l'autre que, le désirant sans le savoir sans doute, toujours sans le savoir je le prends pour l'objet à moi-même inconnu de mon désir c'est-à-dire dans notre conception à nous du désir que je l'identifie, que je t'identifie, toi à qui je parle, toi-même, à l'objet qui te manque à toi-même, c'est-à-dire que par ce circuit où je suis obligé de passer pour atteindre l'objet de mon désir, j'accomplis justement pour lui ce qu'il cherche. C'est bien ainsi qu'innocemment ou pas, si je prends ce détour, l'autre comme tel, objet ici, observez-le, de mon amour, tombera forcément dans mes rets. Je vous quitte là-dessus, sur cette recette, et je vous dis à la prochaine fois.

# Leçon III

*28 novembre 1962*

Vous remarquerez que je suis toujours content de m'accrocher à quelque actualité dans notre dialogue. Somme toute, il n'y a rien que ce qui est actuel, c'est bien pour ça qu'il est si difficile de vivre dans le monde, disons, de la réflexion. C'est qu'à la vérité, il ne s'y passe pas grand chose. Il m'arrive comme ça de me déranger pour voir si quelque part il ne se montrerait pas une petite pointe de point d'interrogation. Je suis rarement récompensé. C'est pour ça qu'il arrive qu'on me pose des questions, et sérieuses ; eh bien, vous ne m'en voudrez pas d'en profiter.

Je continue donc mon dialogue avec la personne à qui j'ai déjà fait allusion deux fois dans les précédents séminaires, à propos de la façon dont j'ai, la dernière fois, ponctué la différence qu'il y a entre la conception de l'articulation hégélienne du désir et la mienne. On me presse d'en dire plus sur tout ce qu'on désigne textuellement comme un dépassement à accomplir dans mon propre discours, une articulation plus précise entre le stade du miroir et, comme s'exprime le rapport de Rome, entre l'image spéculaire et le signifiant. Ajoutons qu'il semble rester là quelque hiatus, non sans que mon interlocuteur s'aperçoive que peut-être ici l'emploi du mot hiatus, coupure ou scission, n'est pas autre chose que la réponse attendue. Néanmoins sous cette forme, elle pourrait paraître, ce qu'elle serait en effet, une élusion ou une élision. Et c'est pourquoi bien volontiers j'essaierai aujourd'hui de lui répondre, et ceci d'autant plus que nous nous trouvons là strictement sur la voie de ce que j'ai à vous décrire cette année concernant l'angoisse ; l'angoisse, c'est ce qui va nous permettre de repasser, je dis

repasser, par l'articulation ainsi requise de moi. Je dis repasser parce que ceux qui m'ont suivi ces dernières années et même sans forcément avoir été ici en tous points assidus, ceux qui ont lu ce que j'écris, ont d'ores et déjà plus que des éléments pour remplir, pour faire fonctionner cette coupure, ce hiatus, comme vous allez le voir aux quelques rappels par quoi je vais commencer.

A la vérité, je ne crois pas qu'il y ait dans ce que j'ai jamais enseigné deux temps, un temps qui serait centré sur le stade du miroir, sur quelque chose de pointé sur l'imaginaire, et puis après, avec ce moment de notre histoire qu'on repère sur le rapport de Rome, la découverte que j'aurais faite tout d'un coup du signifiant. Dans un texte qui je crois n'est plus facile d'accès, mais enfin qui se trouve dans toutes les bonnes bibliothèques psychiatriques, un texte paru à L'*Évolution Psychiatrique* qui s'appelle *Propos sur la causalité psychique*, discours qui nous fait remonter, si mon souvenir est bon, juste après la guerre en 1946, ceux qui s'intéressent à la question qui m'est ainsi posée, je les prie de s'y reporter, ils y verront des choses qui leur prouveront que ça n'est pas de maintenant que cet entrejeu de ces deux registres a été par moi intimement tressé.

A la vérité, si ce discours a été suivi d'un assez long silence, disons qu'il ne faut pas trop vous en étonner. Il y a eu du chemin de parcouru depuis pour ouvrir à ce discours un certain nombre d'oreilles, et ne croyez pas qu'au moment où — si ça vous intéresse, relisez ces *Propos sur la causalité psychique* — au moment où je les ai tenus, ces propos, les oreilles pour l'entendre fussent si faciles.

A la vérité, puisque c'est à Bonneval que ces propos ont été tenus et qu'un rendez-vous plus récent à Bonneval a pu pour certains manifester le chemin parcouru, sachez bien que les réactions à ces premiers *Propos* furent assez étonnantes. Le terme pudique d'ambivalence dont nous nous servons dans le milieu analytique, caractérise au mieux les réactions que j'ai enregistrées à ces *Propos*. Même, puisqu'on va me chercher sur ce sujet, je ne trouve pas absolument inutile de marquer qu'à un moment, dont un certain nombre d'entre vous étaient déjà assez formés pour s'en souvenir, qu'à un moment qui était d'après-guerre et de je ne sais quel mouvement de renouveau qu'on pouvait en espérer et, je ne peux pas ne pas me souvenir tout d'un coup de ceci, ceux qui n'étaient certainement pas individuellement les moins disposés à entendre un discours qui était très nouveau alors, qui

étaient des gens situés quelque part, enfin qu'on appelle politiquement la gauche et même l'extrême-gauche, enfin les communistes pour les appeler par leur nom, firent preuve tout spécialement à cette occasion de cette sorte de chose, de réaction, de mode, de style qu'il me faut bien épingler par un terme qui est d'usage courant, encore qu'il faudrait s'arrêter un instant avant d'en avancer l'emploi, c'est un terme très injuste à l'égard de ceux qu'ils invoquent à l'origine, mais c'est un terme qui a fini par prendre un sens qui est non ambigu, nous aurons peut-être dans la suite à y revenir, je l'emploie ici au sens courtois, c'est le terme de pharisaïsme.

Je dirai qu'en cette occasion, dans ce petit verre d'eau qu'est notre milieu psychiatrique, le pharisaïsme communiste fit vraiment fonction à plein de ce à quoi nous l'avons vu s'employer pour au moins notre génération dans l'actuel ici en France, à savoir à assurer la permanence de cette somme d'habitudes, bonnes ou mauvaises, où un certain ordre établi trouve son confort et sa sécurité. Bref, je ne peux pas ne pas témoigner que c'est à leurs toutes spéciales réserves que je dois d'avoir compris à ce moment-là que mon discours mettrait encore longtemps à se faire entendre. D'où le silence en question et l'application que j'ai mise à me consacrer à seulement le faire pénétrer dans le milieu que son expérience rendait le plus apte à l'entendre, à savoir le milieu analytique. Je vous passe les aventures de la suite.

Mais ceci peut vous faire relire les *Propos sur la causalité psychique*, vous verrez, surtout après ce que je vous aurai dit aujourd'hui, que d'ores et déjà la trame existait dans laquelle chacune des deux perspectives s'inscrit et que mon interlocuteur distingue, non pas sans raison. Ces deux perspectives, elles sont ici ponctuées par ces deux lignes colorées, celle en bleu verticale, en rouge, horizontale, que le signe (I) de l'imaginaire et (S) du symbolique ici désignent respectivement.

Il y a bien des façons de vous rappeler que l'articulation du sujet au petit autre et l'articulation du sujet au grand Autre ne vivent pas séparées dans ce que je vous démontre. Il y aurait plus d'une façon de vous le rappeler. Je vais vous le rappeler dans un certain nombre de moments qui ont déjà été éclairés, ponctués comme essentiels dans mon discours. Je vous fais remarquer que ce que vous voyez là dans mon tableau, ce n'est rien d'autre qu'un schéma déjà publié dans les remarques que j'ai cru devoir faire sur le rapport à Royaumont de Daniel Lagache. Et ce dessin où s'articule quelque chose qui a le rapport le plus étroit avec notre sujet, c'est-à-dire la fonction

de dépendance de ce que j'appelais respectivement le moi-idéal, et l'idéal du moi, le reprenant de ce rapport de Daniel Lagache, mais aussi d'un discours antérieur que j'avais fait ici, dès la deuxième année de mon séminaire. Rappelons donc comment le rapport spéculaire se trouve inséré, se trouve donc prendre sa place, se trouve dépendre du fait que le sujet se constitue au lieu de l'Autre. Il se constitue de sa marque dans le rapport au signifiant. Déjà rien que dans la petite image exemplaire d'où part la démonstration du stade du miroir, dans ce moment dit jubilatoire où l'enfant s'assume comme totalité fonctionnant comme telle dans son image spéculaire, est-ce que, depuis toujours, je n'ai pas rappelé le rapport essentiel à ce moment, de ce mouvement qui fait que le petit enfant qui vient se saisir dans cette expérience inaugurale de la reconnaissance dans le miroir se retourne vers celui qui le porte, qui le supporte, qui le soutient, qui est là derrière lui, l'adulte, l'enfant se retourne en un mouvement vraiment tellement fréquent, je dirais constant que tout un chacun je pense peut avoir le souvenir de ce mouvement ; il se retourne vers celui qui le porte, vers l'adulte, vers celui qui, là, représente le grand Autre comme pour appeler en quelque sorte son assentiment, vers ce qu'à ce moment l'enfant dont nous nous efforçons d'assumer le contenu de l'expérience, dont nous reconstruisons dans le stade du miroir quel est le sens de ce moment en le faisant se reporter à ce mouvement de rotation de la tête qui se retourne et qui revient vers l'image, semble lui demander d'entériner la valeur de cette image. Bien sûr, ce n'est là qu'un indice que je vous rappelle, compte tenu de la liaison inaugurale de ce rapport au grand Autre avec cet avènement de la fonction de l'image spéculaire ainsi notée comme toujours par *i (a)*.

Mais faut-il nous en tenir là ? Et, puisque c'est à l'intérieur d'un travail que j'avais demandé à mon interlocuteur concernant les doutes qui lui venaient à propos nommément de ce qu'a avancé Claude Lévi-Strauss dans son livre *La pensée sauvage*, dont, vous le verrez, le rapport est vraiment étroit avec ce que nous avons à dire cette année car, je crois, ce que nous avons à aborder ici pour marquer cette sorte de progrès que constitue l'usage de la raison psychanalytique, c'est quelque chose qui vient répondre précisément à cette béance où plus d'un d'entre vous pour l'instant demeure arrêté celle que montre tout au long de son développement Claude Lévi-Strauss dans cette sorte d'opposition de ce qu'il appelle raison analytique avec la raison dialectique.

Et c'est bien en effet autour de cette opposition que je voudrais enfin instituer, dans ce temps présent, la remarque introductive suivante que j'ai à vous faire dans mon chemin d'aujourd'hui, qu'est-ce que j'ai relevé, extrait, du pas inaugural constitué dans la pensée de Freud par *La Science des Rêves*, sinon ceci, que je vous rappelle et sur lequel j'ai mis l'accent, que Freud introduit d'abord l'inconscient, à propos du rêve précisément, comme un lieu qu'il appelle *ein anderer Schauplatz,* une autre scène ? Dès l'abord, dès l'entrée en jeu de la fonction de l'inconscient, ce terme et cette fonction s'y introduisent comme essentiels.

Eh ! bien, je crois en effet que c'est là un mode constituant de ce qu'est disons notre raison, de ce chemin que nous cherchons pour en discerner les structures, pour vous faire entendre ce que je vais vous dire. Disons sans plus — il faudra bien y revenir, car nous ne savons pas encore ce que ça veut dire — le premier temps. Le premier temps, c'est : il y a le monde. Et disons que la raison analytique, à laquelle le discours de Claude Lévi-Strauss tend à donner la primauté, concerne ce monde tel qu'il est et lui accorde avec cette primauté une homogénéité en fin de compte singulière, qui est bien ce qui heurte et trouble les plus lucides d'entre vous, qui ne peuvent pas manquer de pointer, de discerner ce que ceci comporte de retour à ce qu'on pourrait appeler une sorte de matérialisme primaire dans toute la mesure où à la limite, dans ce discours, le jeu même de la structure, de la combinatoire, tellement puissamment articulée par le discours de Claude Lévi-Strauss ne ferait que rejoindre par exemple la structure elle-même du cerveau, voire la structure de la matière ; n'en représenterait, selon la forme dite matérialisme au XVIII^e^ siècle, que le doublet, même pas la doublure. Je sais bien que ce n'est là qu'une perspective à la limite que nous pouvons saisir, mais qu'il est valable de saisir puisqu'elle est en quelque sorte articulée expressément.

Or la dimension de la scène, sa division d'avec le lieu, mondain ou pas, cosmique ou pas, où est le spectateur, est bien là pour imager à nos yeux la distinction radicale de ce lieu ; de ce lieu où les choses, fût-ce les choses du monde, où toutes les choses du monde viennent à se dire, à se mettre en scène selon les lois du signifiant dont nous ne saurions d'aucune façon les tenir d'emblée pour homogènes aux lois du monde. L'existence du discours et ce qui fait que nous y sommes comme sujets impliqués, n'est que trop évidemment bien antérieure à l'avènement de la science et l'effort enfin

merveilleux par son côté désespéré que fait Claude Lévi-Strauss pour homogénéiser le discours qu'il appelle de la magie avec le discours de la science, est bien quelque chose qui est admirablement instructif, mais qu'il peut pas, un seul instant, pousser jusqu'à l'illusion qu'il n'y a pas là un temps, une coupure, une différence, et je vais accentuer tout à l'heure ce que je veux dire là et ce que nous avons là à dire.

Donc, premier temps dans le monde. Deuxième temps, la scène sur laquelle nous faisons monter ce monde. Et ceci, c'est la dimension de l'histoire. L'histoire a toujours ce caractère de mise en scène. C'est bien à cet égard que le discours de Claude Lévi-Strauss, nommément au chapitre où il répond à Jean-Paul Sartre, le dernier développement que Jean-Paul Sartre institue pour réaliser cette opération que j'appelais la dernière fois remettre l'histoire dans ses brancards. La limitation de la portée du jeu historique, le rappel que le temps de l'histoire se distingue du temps cosmique, que les dates elles-mêmes prennent tout d'un coup une autre valeur, qu'elles s'appellent 21 décembre ou 18 brumaire, et que ce n'est pas du même calendrier qu'il s'agit que celui dont vous arrachez les pages tous les jours. La preuve c'est que ces dates ont pour vous un autre sens, qu'elles sont réévoquées, quand il le faut, n'importe quel autre jour du calendrier comme leur donnant leur marque, leur caractéristique, leur style de différence ou de répétition. Alors, une fois que la scène a pris le dessus, ce qui se passe, c'est que le monde y est tout entier monté, qu'avec Descartes, on peut dire : « Sur la scène du monde, je m'avance » comme il le fait « masqué », et qu'à partir de là la question peut être posée de savoir ce que doit le monde, ce que nous avons appelé au départ tout à fait innocemment le monde, ce que le monde doit à ce qui lui est redescendu de cette scène, et tout ce que nous avons appelé le monde au cours de l'histoire et dont les résidus se sont superposés, accumulés sans d'ailleurs le moindre souci des contradictions et ce que la culture nous véhicule comme étant le monde qui est un empilement, un magasin d'épaves, de mondes qui se sont succédés et qui pour être incompatibles n'en font pas moins excessivement bon ménage à l'intérieur de tout un chacun, structure dont le champ particulier de notre expérience nous permet de mesurer la prégnance, la profondeur spécialement chez le névrosé obsessionnel dont Freud lui-même a dès longtemps remarqué combien ces mondes cosmiques pouvaient coexister de la façon qui fait apparemment pour lui le moins d'objections, tout en manifestant la plus parfaite

hétérogénéité dès le premier abord, le premier examen, bref, la mise en question de ce qui est le monde du cosmique dans le réel est, à partir du moment où nous avons fait référence à la scène, tout ce qu'il y a de plus légitime. Est-ce que ce à quoi nous croyons avoir à faire comme monde, est-ce que ce n'est pas tout simplement les restes accumulés de ce qui venait de la scène quand, je peux dire, la scène était en tournée ? Eh ! bien, ce rappel, ce rappel va nous introduire une troisième remarque, un troisième temps que je devais vous rappeler comme discours antérieur, et d'autant plus, peut-être cette fois-ci d'une façon insistante que ce n'est pas un temps, que je n'ai pas eu assez à l'époque le temps d'accentuer. Puisque nous parlons de scène, nous savons quelle fonction justement le théâtre tient dans le fonctionnement des mythes qui nous permettent, à nous analystes, de penser. Je vous ramène à Hamlet et à ce point crucial qui a déjà fait question pour nombre d'auteurs et plus particulièrement pour Rank qui a fait sur ce point un article qui, vu le moment précoce où il a été par lui poussé, un article en tous points admirable, c'est l'attention qu'il a attirée sur la fonction de la scène sur la scène.

Qu'est-ce qu'Hamlet, Hamlet de Shakespeare, Hamlet, le personnage de la scène, qu'est-ce qu'Hamlet fait venir sur la scène avec les comédiens ? Sans doute le *mouse-trap,* la souricière, avec laquelle, nous dit-il, il va saisir, attraper, la conscience du roi. Mais outre qu'il s'y passe des choses bien étranges et en particulier ceci dans lequel à l'époque, au temps où je vous ai déjà si longuement parlé d'Hamlet, je n'ai pas voulu vous introduire parce que cela nous eût orienté dans une littérature dans le fond plus hamlétique — vous savez qu'elle existe, qu'elle existe au point où il y a de quoi couvrir ces murs — plus hamlétique que psychanalytique et qu'il s'y passe des choses bien étranges, y compris ceci, c'est que, quand la scène est mimée en manière de prologue avant que les acteurs ne commencent leur discours, eh ! bien, ça ne semble pas beaucoup agiter le roi, alors que pourtant les gestes présumés de son crime sont là devant lui, pantomimées. Par contre, il y a quelque chose de bien étrange, c'est le véritable débordement, la crise d'agitation qui saisit Hamlet à partir d'un certain moment où vient sur la scène après quelques discours, où vient le moment crucial, celui où le personnage dénommé Lucianus ou Luciano accomplit, accomplit son crime sur celui des deux personnages qui représente le roi, le roi de comédie, bien que celui-ci se soit dans son discours affirmé, assuré comme étant le roi

d'une certaine dimension, ainsi que celle qui représente sa conjointe, son épouse. Après que la situation ait été bien établie, tous les auteurs qui se sont arrêtés à cette scène ont remarqué que l'accoutrement du personnage est exactement, non pas celui du roi qu'il s'agit d'attraper, mais celui d'Hamlet lui-même et qu'aussi bien il est indiqué que ce personnage n'est pas frère du roi de comédie, n'est pas avec lui dans un rapport qui serait homologue à celui de l'usurpateur qui est dans la tragédie en possession de la reine Gertrud, après son meurtre accompli, mais dans une position homologue à celle qu'Hamlet a à ce personnage, que c'est le neveu du roi de comédie.

Ce qu'Hamlet fait représenter sur la scène, c'est donc en fin de compte quoi ? C'est lui-même, accomplissant le crime dont il s'agit. Ce personnage dont, pour les raisons que j'ai essayé d'articuler pour vous, le désir ne peut s'animer pour accomplir la volonté du *ghost,* du fantôme de son père, ce personnage tente de donner corps à quelque chose, et ce à quoi il s'agit de donner corps passe par son image véritablement là, spéculaire, son image non pas dans la situation, le mode d'accomplir sa vengeance, mais d'assumer d'abord le crime qu'il s'agira de venger. Or, qu'est-ce que nous voyons ? C'est que c'est insuffisant, qu'il a beau être saisi, après cette sorte d'effet de lanterne magique, de ce qu'on peut vraiment dans ses propos, dans son style, dans la façon toute ordinaire d'ailleurs dont les acteurs animent ce moment, par une véritable petite crise d'agitation maniaque, quand il se trouve, l'instant d'après, avoir son ennemi à sa portée, il ne sait qu'articuler ce que pour tout auditeur et pour toujours enfin, ce qui n'a pu être senti que comme une dérobade derrière un prétexte, c'est qu'assurément, il saisit son ennemi à un moment trop saint — le roi est en train de prier —- pour qu'il puisse se résoudre, en le frappant à ce moment, à le faire accéder directement au ciel.

Je ne vais pas m'attarder à traduire tout ce que ceci veut dire, car il me faut ici aller plus loin. Je veux assez avancer aujourd'hui et vous faire remarquer qu'à côté de cet échec-là, j'ai puissamment articulé alors ce second moment. Je vous en ai montré toute la portée. C'est dans la mesure où une identification d'une nature tout à fait différente que j'ai appelée identification avec Ophélie, c'est dans la mesure où l'âme furieuse que nous pouvons inférer légitimement être celle de la victime, de la suicidée, manifestement offerte en sacrifice aux mânes de son père, car c'est à la suite du meurtre de

son père à elle qu'elle fléchit, qu'elle succombe, et cela nous montre les croyances de toujours concernant les suites de certains modes de trépas du fait même que les cérémonies funéraires en son cas, ne peuvent pas être pleinement remplies, que rien n'est apaisé de la vengeance qu'elle crie, elle ; c'est au moment de la révélation de ce qu'a été pour lui cet objet négligé, méconnu que nous voyons là jouer dans Shakespeare à nu cette identification à l'objet que Freud nous désigne comme étant le ressort majeur de la fonction du deuil, cette définition implacable, je dirais, que Freud a su donner du deuil, cette sorte d'envers qu'il a désigné aux pleurs qui lui sont consacrés, ce fond de reproche qu'il y a dans le fait qu'on ne veuille de la réalité de celui qu'on a perdu, ne vouloir se souvenir que de ce qu'il a laissé de regrets. Quelle étonnante cruauté, bien faite pour nous rappeler la légitimité de modes de célébrations plus primitives que des pratiques collectives savent encore faire vivre ! Pourquoi ne se réjouirait-on pas qu'il ait existé ? Les paysans dont nous croyons qu'ils noient dans des banquets une insensibilité préjudicielle, c'est bien autre chose qu'ils font, c'est l'avènement de celui qui a été, à la sorte de gloire simple qu'il mérite, comme ayant été parmi nous simplement un vivant. Cette identification à l'objet du deuil que Freud a désigné ainsi sous ses modes négatifs, n'oublions pas qu'il a, s'il existe, aussi sa phase positive, et que l'entrée, dans Hamlet, de ce que j'ai appelé ici la fureur de l'âme féminine, c'est ce qui lui donne la force de devenir, à partir de là, ce somnambule qui accepte tout, jusques et y compris — je l'ai assez marqué — dans le combat d'être celui qui tient l'enjeu, qui tient la partie pour son ennemi, le roi lui-même, contre son image spéculaire, qui est Laërte. Les choses, à partir de là, s'arrangeront toutes seules et sans qu'il fasse en somme rien qu'exactement ce qu'il ne faut pas faire, le mener jusqu'à ce qu'il a à faire, à savoir qu'il soit lui-même blessé à mort, et à le mener jusqu'à ce qu'il a à faire : auparavant à tuer le roi. Nous avons ici, la distance, la différence qu'il y a entre deux sortes d'identifications imaginaires : 1) celle au *a, i (a)*, image spéculaire telle qu'elle nous est donnée au moment de la scène sur la scène ; 2) celle plus mystérieuse dont l'énigme commence d'être là développée, à quelque chose d'autre, l'objet, l'objet du désir comme tel, sans aucune ambiguïté désigné dans l'articulation shakespearienne comme tel puisque c'est justement comme objet de désir qu'il a été jusqu'à un certain moment négligé, qu'il est réintégré sur la scène par la voie de l'identification justement dans la mesure où comme objet il vient à dis-

paraître, que la dimension, si l'on peut dire, rétroactive, cette dimension de l'imparfait sous la forme ambiguë où il est employé en français, qui est celle qui donne sa force à la façon dont je répète devant vous le *il ne savait pas,* ce qui veut dire, au dernier moment n'a-t-il pas su, un peu plus, il allait savoir. Cet objet du désir dont ce n'est pas pour rien que désir en latin se dit *desiderium,* à savoir cette reconnaissance rétroactive, cet objet qui était là, c'est par cette voie que le place le retour d'Hamlet, ce qui est la pointe de sa destinée, de sa fonction d'Hamlet, si je puis m'exprimer ainsi, de son achèvement hamlétique, c'est ici que ce troisième temps de référence à mon discours précédent nous montre où il convient de porter l'interrogation comme déjà vous le savez depuis longtemps, parce que c'est la même sous des angles multiples que je renouvelle toujours, le statut de l'objet en tant qu'objet du désir. Tout ce que dit Claude Lévi-Strauss de la fonction de la magie, de la fonction du mythe a sa valeur, à condition que nous sachions qu'il s'agit du rapport à cet objet qui a le statut d'objet du désir, statut qui, j'en conviens, n'est pas encore établi. C'est notre objet de cette année par la voie de l'abord de l'angoisse de faire avancer et qu'il convient tout de même de ne pas confondre cet objet du désir avec l'objet défini par l'épistémologie, comme avènement d'un certain objet scientifiquement défini, comme avènement de l'objet qui est l'objet de notre science, objet très spécifiquement défini par une certaine découverte de l'efficacité de l'opération signifiante comme telle, le propre de notre science — je dis de la science qui existe depuis deux siècles parmi nous — laisse ouverte la question que j'ai appelée tout à l'heure le cosmisme de l'objet.

Il n'est pas sûr qu'il y ait un cosmos et notre science avance dans la mesure où elle a renoncé à préserver toute présupposition cosmique ou cosmicisante. Nous retrouvons ce point essentiel de référence, tellement essentiel qu'on ne peut manquer de s'étonner qu'en restituant sous une forme moderne une espèce de permanence, de perpétuité, d'éternité du cosmisme de la réalité de l'objet, Claude Lévi-Strauss, dans *La Pensée Sauvage*, n'apporte pas à tout le monde l'espèce de sécurité, de sérénité, d'apaisement épicurien qui devrait résulter. La question se pose de savoir si c'est uniquement les psychanalystes qui ne sont pas contents ou si c'est tout le monde. Or je prétends, quoique je n'en aie pas encore de preuves, que ce doit être tout le monde. Il s'agit de rendre raison pourquoi, pourquoi on n'est pas content de voir tout d'un coup le totémisme, si l'on peut dire, vidé de son contenu

que j'appellerai grossièrement pour me faire entendre passionnel, pourquoi on n'est pas content que le monde soit depuis l'ère néolithique - parce qu'on ne peut pas remonter plus loin, déjà si tellement en ordre que tout ne soit que vaguelettes insignifiantes à la surface de cet ordre., en d'autres termes, pourquoi nous voulons tellement préserver la dimension de l'angoisse. Il doit bien y avoir une raison pour ça; car le biais, la voie de passage qui est ici désignée pour nous, entre ce retour à un cosmisme assuré et d'autre part le maintien d'un pathétisme historique auquel nous ne tenons pas non plus tellement que ça, encore qu'il ait justement toute sa fonction, c'est bien dans l'étude de la fonction de l'angoisse que ce chemin que nous cherchons doit passer. Et c'est pourquoi je suis amené à vous rappeler les termes où se montre comment se noue précisément la relation spéculaire avec la relation au grand Autre. Dans cet article auquel je vous demande de vous référer, parce que je ne vais pas entièrement ici le refaire, ce que l'appareil, la petite image que j'ai fomentée pour faire comprendre ce dont il s'agit, ce à quoi cet appareil est destiné, est ceci, c'est à nous rappeler ceci, qu'à la fin de mon séminaire sur le désir j'ai accentué, c'est que la fonction de l'investissement spéculaire se conçoit située à l'intérieur de la dialectique du narcissisme telle que Freud l'a introduite.

Cet investissement de l'image spéculaire est un temps fondamental de la relation imaginaire, fondamental en ceci qu'il a une limite et c'est que tout l'investissement libidinal ne passe pas par l'image spéculaire. Il y a un reste. Ce reste, j'ai déjà tenté et, j'espère, assez réussi à vous faire concevoir comment et pourquoi nous pouvons le caractériser sous un mode central, pivot, dans toute cette dialectique, et c'est là que je reprendrai la prochaine fois et que je vous montrerai en quoi cette fonction est privilégiée plus que je n'ai pu encore le faire jusqu'ici, sous le mode, dis-je, du phallus. Et ceci veut dire que, dès lors, dans tout ce qui est repérage imaginaire, le phallus viendra sous la forme d'un manque, d'un - φ. Dans toute la mesure où se réalise en *i (a)* ceci que j'ai appelé l'image réelle, la constitu-

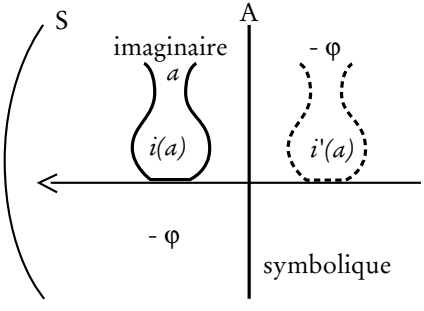


*Fig.6*

tion dans le matériel du sujet de l'image du corps fonctionnant comme proprement imaginaire, c'est-à-dire libidinalisée, le phallus apparaît en moins, apparaît comme un blanc. Le phallus sans doute est une réserve opératoire, mais non seulement qui n'est pas représentée au niveau de l'imaginaire mais qui est cernée et, pour dire le mot, coupée de l'image spéculaire.

Tout ce que j'ai, l'année dernière, essayé de vous articuler autour du *cross-cap* est, pour ajouter à cette dialectique une cheville, quelque chose qui, sur le plan de ce domaine ambigu de la topologie, pour ce qu'elle amincit à l'extrême les données de l'imaginaire, qu'elle joue sur une sorte de trans-espace dont en fin de compte tout laisse à penser qu'il est fait de la pure articulation signifiante, tout en laissant encore à notre portée quelques éléments intuitifs, justement ceux supportés par cette image biscornue et pourtant combien expressive du cross-cap que j'ai manipulé devant vous pendant plus d'un mois, pour vous faire concevoir comment, dans une surface ainsi définie qui était celle-là, je ne le rappelle pas ici, la coupure peut instituer deux morceaux, deux pièces différentes, l'une qui peut avoir une image spéculaire et l'autre qui littéralement n'en a pas. Le rapport de cette réserve, de cette réserve insaisissable imaginairement, encore qu'elle soit liée à un organe, Dieu merci, encore parfaitement saisissable, c'est-à-dire celui de l'instrument qui devra tout de même de temps en temps entrer en action pour la satisfaction du désir, le phallus, le rapport de ce - φ avec la constitution du *a* qui est ce reste, ce résidu, cet objet dont le statut échappe au statut de l'objet dérivé de l'image spéculaire, échappe aux lois de l'esthétique transcendantale, cet objet dont le statut est si difficile pour nous à articuler que c'est par là que sont entrées toutes les confusions dans la théorie analytique, cet objet *a* dont nous n'avons fait qu'amorcer les caractéristiques constituantes et que nous amenons ici à l'ordre du jour, cet objet *a*, c'est lui dont il s'agit partout où Freud parle de l'objet quand il s'agit de l'angoisse. L'ambiguïté tient à la façon dont nous ne pouvons faire que d'imaginer cet objet dans le registre spéculaire. Il s'agit précisément d'instituer ici — et nous le ferons, nous pouvons le faire — d'instituer un autre mode d'imaginarisation, si je puis m'exprimer ainsi, où se définisse cet objet. C'est ce que nous allons arriver à faire, si vous voulez bien me suivre, c'est-à-dire pas à pas. D'où, dans cet article dont je vous parle, fais-je partir la dialectique ? D'un S, le sujet comme possible, le sujet parce qu'il faut bien en parler si l'on parle, le sujet dont le modèle nous est donné par la conception classique

du sujet à cette seule condition que nous le limitions au fait qu'il parle et, dès qu'il parle, il se produit quelque chose. Dès qu'il commence à parler, le trait unaire entre en jeu. L'identification primaire à ce point de départ que constitue le fait de pouvoir dire un et un, et encore un, et encore un et que c'est toujours d'un un qu'il faut qu'on parte, c'est à partir de là — le schéma de l'article en question le dessine — à partir de là que s'institue la possibilité de la reconnaissance comme telle de l'unité appelée *i (a)*. Cet *i (a)* est donné dans l'expérience spéculaire, mais, comme je vous l'ai dit, cette expérience spéculaire est authentifiée par l'Autre et comme telle, au niveau du signe *i (a)*. Rappelez-vous mon schéma, je ne peux pas là-dessus vous redonner les termes de la petite expérience de physique amusante qui m'a servi à pouvoir vous l'imager, *i'(a)* qui est l'image virtuelle d'une image réelle ; au niveau de cette image virtuelle, il n'apparaît ici rien.

J'ai écrit - φ parce que nous aurons à l'y amener la prochaine fois. - φ n'est pas plus visible, n'est pas plus sensible, n'est pas plus présentifiable là qu'il ne l'est ici, - φ n'est pas entré dans l'imaginaire. Le sort principal, inaugural, le temps, j'insiste, dont nous parlons tient ici en ceci, qu'il faudra attendre la prochaine fois pour que je vous l'articule, que le désir tient dans la relation que je vous ai donnée pour être celle du fantasme *$*, le poinçon, avec son sens que nous saurons lire encore différemment bientôt, *a : $◊ a*.

Ceci veut dire que ce serait dans la mesure où le sujet pourrait être réellement, et non pas par l'intermédiaire de l'Autre, à la place de I qu'il aurait relation avec ce qu'il s'agit de prendre dans le corps de l'image spéculaire originelle *i (a)*, à savoir l'objet de son désir, *a* ; ceci, ces deux piliers, sont le support de la fonction du désir, et si le désir existe et soutient l'homme dans son existence d'homme, c'est dans la mesure où cette relation, par quelque détour, est accessible, où des artifices nous donnent accès à la relation imaginaire que constitue le fantasme. Mais ceci n'est nullement possible d'une façon effective. Ce que l'homme a en face de lui, ce n'est jamais que l'image de ce que dans mon schéma je représentais, vous le savez ou vous ne le savez pas, par l'*i'(a).* Ce que l'illusion du miroir sphérique produit ici, à l'état réel, sous une forme d'image réelle, il en a l'image virtuelle avec rien dans son corps. Le *a*, support du désir dans le fantasme, n'est pas visible dans ce qui constitue, pour l'homme, l'image de son désir.

Cette présence donc ailleurs, en deçà et, comme vous le voyez ici, trop près de lui pour être vue, si l'on peut dire, du *a*, c'est ceci l'initium du désir ;

et c'est de là que l'image *i'(a)* prend son prestige. Mais plus l'homme s'approche, cerne, caresse ce qu'il croit être l'objet de son désir, plus en fait il en est détourné, dérouté en ceci justement que tout ce qu'il fait sur cette voie pour s'en approcher, donne toujours plus corps à ce qui dans l'objet de ce désir représente l'image spéculaire. Plus il va, plus il veut dans l'objet de son désir préserver, maintenir, — écoutez bien ce que je vous dis — protéger, c'est le intact de ce vase primordial qu'est l'image spéculaire, plus il s'engage dans cette voie qu'on appelle souvent improprement la voie de la perfection de la relation d'objet, plus il est leurré. Ce qui constitue l'angoisse, c'est quand quelque chose, un mécanisme, fait apparaître ici à sa place que j'appellerai pour me faire entendre simplement naturelle, à la place qui correspond à celle qu'occupe le *a* de l'objet du désir, quelque chose, et quand je dis quelque chose, entendez n'importe quoi, je vous prie, d'ici la prochaine fois, de vous donner la peine, avec cette introduction que je vous y donne, de relire l'article sur l'*Unheimlich*. C'est un article que je n'ai jamais entendu commenter, jamais, jamais entendu commenter, et dont personne ne semble même s'apercevoir qu'il est la cheville absolument indispensable, pour aborder la question de l'angoisse.

De même que j'ai abordé l'inconscient par le mot d'esprit, j'aborderai cette année l'angoisse par l'*Unheimlich*, c'est ce qui apparaît à cette place, au dessus de *i'(a)*. C'est pourquoi je vous l'ai écrit dès aujourd'hui, c'est le - φ, le quelque chose qui nous rappelle que ce dont tout part c'est ce - φ de la castration imaginaire, qu'il n'y a pas, et pour cause, d'image du manque. Quand il apparaît quelque chose là, c'est donc, si je puis m'exprimer ainsi, que le manque vient à manquer. Or ceci pourra vous apparaître une pointe, un mot d'esprit bien à sa place, dans mon style dont chacun sait qu'il est gongorique. Eh ! bien, je m'en fous. Je vous ferai simplement observer qu'il peut se produire bien des choses dans le sens de l'anomalie, ce n'est pas ça qui nous angoisse. Mais si tout d'un coup vient à manquer toute norme, c'est-à-dire ce qui fait le manque, car la norme est corrélative de l'idée de manque, si tout d'un coup ça ne manque pas, et croyez-moi, essayez d'appliquer ça à bien des choses, c'est à ce moment-là que commence l'angoisse.

De sorte que d'ores et déjà je vous autorise à reprendre la lecture de ce que dit Freud dans son dernier grand article sur l'angoisse, celui d'*Inhibition, symptôme, angoisse,* dont déjà pour une première délinéation

nous sommes partis. Alors avec cette clé, vous pourrez voir le véritable sens à donner, sous sa plume, au terme de perte de l'objet. C'est là la prochaine fois que je reprendrai et où j'espère donner son véritable sens à notre recherche de cette année.

# Leçon IV

*5 décembre 1962*

Je vous repose donc au tableau cette figure, ce schéma où je me suis engagé avec vous la dernière fois dans l'articulation de ce qui est notre objet, à savoir l'angoisse, je dis son phénomène, mais aussi par la place que je vais vous apprendre à désigner comme étant la sienne, à approfondir la fonction de l'objet dans l'expérience analytique.

Brièvement je veux vous signaler que va bientôt paraître quelque chose que j'ai pris la peine de rédiger d'une intervention, d'une communication que j'ai faite, il y a maintenant plus de deux ans, c'était le 21 Septembre 1960, à une réunion hégélienne de Royaumont, sur laquelle j'avais choisi de traiter le sujet suivant : *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien.* Je signale à ceux qui sont déjà familiarisés avec mon enseignement qu'en somme je pense qu'ils y trouveront toute satisfaction concernant les temps de construction et l'utilisation, le fonctionnement de ce que nous avons appelé ensemble le graphe. Ceci est publié à un centre qui est 173 boulevard Saint Germain et qui se charge de publier tous les travaux de Royaumont. Je pense que ce travail viendra bientôt au jour dans un volume qui comprendra également les autres interventions, qui ne sont pas toutes spécialement analytiques, qui ont été faites au cours de cette réunion, je le répète, centrée sur l'hégélianisme. Ceci vient à sa place aujourd'hui dans la mesure où subversion du sujet, comme dialectique du désir, c'est ce qui encadre pour nous cette fonction de l'objet dans laquelle nous allons avoir maintenant à nous avancer plus profondément.

A cet égard, spécialement pour ceux qui viennent ici en novices, je ne

pense pas que je puisse rencontrer d'aucune façon la réaction je dois dire fort antipathique dont je me souviens encore qu'elle fut celle qui accueillit ce travail ainsi intitulé, je vous l'ai dit, au Congrès de Royaumont de la part, à mon étonnement, de philosophes que je croyais plus endurcis à l'accueil de l'inhabituel et qui assurément dans quelque chose qui était justement fait pour remettre très profondément devant eux la fonction de l'objet, et l'objet du désir nommément, aboutit de leur part à une impression que je ne peux pas qualifier autrement que comme ils l'ont qualifiée eux-mêmes, celle d'une sorte de cauchemar, voire d'élucubration sortie d'un certain diabolisme.

Est-ce qu'il ne semble pas pourtant que tout dans une expérience que j'appellerai moderne, une expérience au niveau de ce qu'apporte de modifications profondes dans l'appréhension de l'objet, l'ère, que je ne suis pas le premier à qualifier comme l'ère de la technique, est-ce que déjà ça ne doit pas vous apporter l'idée qu'un discours sur l'objet doit obligatoirement passer par des rapports complexes qui ne nous en permettent l'accès qu'à travers de profondes chicanes ? Est-ce qu'on ne peut pas dire que par exemple ce module d'objet si caractéristique de ce qui nous est donné, je parle dans l'expérience la plus externe, il ne s'agit pas d'expérience analytique, ce module d'objet qu'on appelle la pièce détachée, est-ce que ce n'est pas quelque chose qui mérite qu'on s'y arrête et qui apporte une dimension profondément nouvelle à toute interrogation noétique concernant notre rapport à l'objet ? Car enfin qu'est-ce que c'est qu'une pièce détachée ? Quelle est sa subsistance en dehors de son emploi éventuel par rapport à certain modèle qui est en fonction, mais qui peut aussi bien devenir désuet, n'être plus renouvelé comme on dit ? A la suite de quoi, qu'est-ce que devient, quel sens a la pièce détachée ?

Pourquoi ce profil d'un certain rapport énigmatique à l'objet ne nous servirait-il pas aujourd'hui d'introduction, de rappel à ceci que ce n'est pas vaine complication qu'il n'y a ni à nous étonner, ni à nous raidir devant un schéma, devant un schéma du type de celui que je vous ai rappelé et déjà introduit la dernière fois, et qu'il résulte que c'est à cette place, à la place où dans l'Autre, au lieu de l'Autre, authentifiée par l'Autre se profile une image seulement réfléchie déjà problématique, voire fallacieuse, de nous-mêmes, que c'est à une place qui se situe par rapport à une image qui se caractérise par un manque, par le fait que ce qui est appelé ne saurait y apparaître, que profondément est orientée et polarisée la fonction de cette image même, que

le désir est là, non pas seulement voilé, mais essentiellement mis en rapport à une absence, à une possibilité d'apparition commandée d'une présence qui est ailleurs et commande ça plus près, mais, là où elle est, pour le sujet insaisissable, c'est-à-dire ici, je l'ai indiqué, le *a* de l'objet, de l'objet qui fait notre question, de l'objet dans la fonction qu'il remplit dans le fantasme à la place où quelque chose peut apparaître. J'ai mis la dernière fois et entre parenthèses ce signe - φ vous indiquant qu'ici doit se profiler un rapport avec la réserve libidinale, avec ce quelque chose qui ne se projette pas, avec ce quelque chose qui ne s'investit pas au niveau de l'image spéculaire pour la raison qu'il reste investi profondément, irréductible au niveau du corps propre, au niveau du narcissisme primaire, au niveau de ce qu'on appelle auto-érotisme, au niveau d'une jouissance autiste, aliment en somme restant là pour éventuellement ce qui interviendra comme instrument dans le rapport à l'Autre, à l'Autre constitué à partir de cette image de mon semblable, cet Autre qui profilera avec sa forme et ses normes l'image du corps dans sa fonction séductrice sur celui qui est le partenaire sexuel.

Donc, vous voyez s'instituer un rapport, ce qui, vous ai-je dit la dernière fois, peut venir se signaler à cette place ici désignée par le - φ, c'est l'angoisse, et l'angoisse de castration dans son rapport à l'Autre. La question de ce rapport à l'Autre, c'est celle dans laquelle nous allons nous avancer aujourd'hui. Disons tout de suite que, comme vous le voyez, je vais droit au point nodal, tout ce que nous savons sur cette structure du sujet, sur cette dialectique du désir qui est celle que nous avons à articuler, nous analystes, ce quelque chose d'absolument nouveau, d'original, nous l'avons appris par quoi, par quelle voie ? Par la voie de l'expérience du névrosé. Et qu'est-ce que nous a dit Freud ? C'est que le dernier terme où il soit arrivé en élaborant cette expérience, le terme sur lequel il nous indique qu'à lui son point d'arrivée, sa butée, le terme pour lui indépassable, c'est l'angoisse de castration.

Qu'est-ce à dire ? Ce terme est-il indépassable ? Que signifie cet arrêt de la dialectique analytique sur l'angoisse de castration ? Est-ce que vous ne voyez pas déjà, dans le seul usage du schématisme que j'emploie, se dessiner la voie où j'entends vous conduire ? Elle part d'une meilleure articulation de ce fait de l'expérience, désigné par Freud dans la butée du névrosé sur l'angoisse de castration. L'ouverture que je vous propose consiste en ceci que la dialectique qu'ici je vous démontre permet d'articuler, c'est que ce n'est point l'angoisse de castration en elle-même qui constitue l'impasse

dernière du névrosé, car la forme de la castration, dans sa structure imaginaire, elle est déjà faite ici dans l'approche de l'image libidinalisée du semblable en *a* et - φ, elle est faite au niveau de la cassure qui se produit à quelque temps d'un certain dramatisme imaginaire et c'est ce qui fait, cela on le sait, l'importance des accidents de la scène qu'on appelle pour cela traumatique ; il y a toutes sortes de variations, d'anomalies possibles, dans cette cassure imaginaire, qui déjà indiquent quelque chose dans le matériel, utilisable pour quoi ? pour une autre fonction qui, elle, donne son plein sens au terme de castration.

Ce devant quoi le névrosé recule, ce n'est pas devant la castration, c'est de faire de sa castration, la sienne, ce qui manque à l'Autre, A, c'est de faire de sa castration quelque chose de positif qui est la garantie de cette fonction de l'Autre. Cet Autre qui se dérobe dans le renvoi indéfini des significations, cet Autre où le sujet ne se voit plus que destin, mais destin qui n'a pas de terme, destin qui se perd dans l'océan des histoires, — et qu'est-ce que les histoires, sinon une immense fiction ? — qu'est-ce qui peut assurer un rapport du sujet à cet univers des significations sinon que quelque part il y ait jouissance ? Ceci il ne peut l'assurer qu'au moyen d'un signifiant, et ce signifiant manque forcément. C'est l'appoint à cette place manquante que le sujet est appelé à faire, par un signe, que nous appelons de sa propre castration. Vouer sa castration à cette garantie de l'Autre, c'est là ce devant quoi le névrosé s'arrête ; il s'y arrête pour une raison en quelque sorte interne à l'analyse, c'est que c'est l'analyse qui l'amène à ce rendez-vous. La castration n'est en fin de compte rien d'autre que le moment de l'interprétation de la castration.

J'ai peut-être été plus vite que je n'avais l'intention de le faire moi-même dans mon discours de ce matin. Aussi bien voyez-vous là indiqué que peut-être il y a possibilité de passage, mais bien sûr nous ne pouvons, cette possibilité, l'explorer qu'à revenir en arrière à cette place même où la castration imaginaire fonctionne, comme je viens de vous l'indiquer, pour constituer à proprement parler dans son plein droit ce qu'on appelle le complexe de castration. C'est donc au niveau de la mise en question de ce complexe de castration que toute notre exploration concrète de l'angoisse, cette année va nous permettre d'étudier ce passage possible, d'autant plus possible qu'il est déjà dans maintes occasions franchi. C'est l'étude de la phénoménologie de l'angoisse qui va nous permettre de dire comment et pourquoi.

L'angoisse, que nous prenons dans sa définition à minima comme signal, définition qui pour être au terme des progrès de la pensée de Freud n'est pas ce qu'on croit, à savoir le résultat d'un abandon des premières positions de Freud qui en faisait le fruit d'un métabolisme énergétique, ni d'un abandon, ni même d'une conquête nouvelle, car il y a déjà au moment où Freud faisait de l'angoisse la transformation de la libido, l'indication qu'elle pouvait fonctionner comme signal. Ceci, il me sera facile de vous le montrer au passage en nous référant au texte. J'ai trop à faire, à soulever cette année avec vous concernant l'angoisse pour stagner trop longtemps au niveau de cette explication de texte.

L'angoisse, vous ai-je dit, est liée à tout ce qui peut apparaître à cette place, et ce qui nous l'assure, c'est un phénomène dont c'est parce qu'on y a accordé trop peu d'attention qu'on n'est pas arrivé à une formulation satisfaisante, unitaire de toutes les fonctions de l'angoisse dans le champ de notre expérience. Ce phénomène, c'est l'*Unheimlichkeit.* Je vous ai priés de vous reporter au texte de Freud la dernière fois, ceci pour les mêmes raisons, c'est que je n'ai pas le temps de ré-épeler avec vous ce texte. Beaucoup d'entre vous, je le sais, s'y sont tout de suite portés, ce dont je les remercie. La première chose qui vous y sautera aux yeux même à une lecture superficielle, est l'importance qu'y donne Freud à une analyse linguistique. Si ce n'était pas éclatant partout, ce texte suffirait à lui seul à justifier la prévalence, dans mon commentaire de Freud, que je donne aux fonctions du signifiant. La chose qui vous sautera deuxièmement aux yeux, quand vous lirez ce par quoi Freud introduit la notion d'*unheimlich,* l'exploration des dictionnaires concernant ce mot c'est que la définition de l'*unheimlich,* c'est d'être l'*unheimlichbar.* C'est ce qui est *heim* au point qui est *unheim*. Puis comme il n'a que faire de nous expliquer pourquoi c'est comme ça, parce que c'est très évident à lire simplement les dictionnaires, il ne s'y arrête pas plus, il est comme moi aujourd'hui, il faut qu'il avance. Eh ! bien, pour notre convention, pour la clarté de notre langage, pour la suite, cette place là désignée la dernière fois, nous allons l'appeler de son nom, c'est ça qui s'appelle *heim*. Si vous voulez, disons que si ce mot a un sens dans l'expérience humaine, c'est là la maison de l'homme. Donnez à ce mot maison toutes les résonances que vous voudrez, y compris astrologiques. L'homme trouve sa maison en un point situé dans l'Autre, au-delà de l'image dont nous sommes faits, et cette place représente l'absence où nous sommes.

A supposer, ce qui arrive, qu'elle se révèle pour ce qu'elle est, la présence ailleurs qui fait cette place comme absence ; alors elle est la reine du jeu. Elle s'empare de l'image qui la supporte et l'image spéculaire devient l'image du double avec ce qu'elle apporte d'étrangeté radicale et, pour employer des termes qui prennent leur signification de s'opposer aux termes hégéliens, en nous faisant apparaître comme objet de nous révéler la non-autonomie du sujet. Tout ce que Freud a repéré comme exemple dans les textes hoffmanniens qui sont au cœur d'une telle expérience, *L'homme au sable* et son atroce histoire dans laquelle on voit le sujet rebondir de captation en captation devant cette forme d'image qui à proprement parler matérialise le schéma ultra réduit qu'ici je vous en donne, mais la poupée dont il s'agit, que le héros du conte guette derrière la fenêtre du sorcier qui autour d'elle trafique je ne sais quelle opération magique, c'est proprement cette image dans l'opération de la compléter par ce qui en est dans la forme même du conte absolument distingué, à savoir l'œil. Et l'œil dont il s'agit ne peut être que celui du héros du conte. Le thème de ce qu'on veut lui ravir cet œil est ce qui donne le fil explicatif de tout le conte.

Il est significatif de je ne sais quel embarras, lié au fait que c'était la première fois que le soc entrait dans cette ligne de la révélation de la structure subjective, que Freud nous donne en quelque sorte cette référence en vrac. Il dit « lisez *Les élixir du Diable* ». Je ne peux même pas vous dire à quel point c'est complet, à quel point il y a toutes les formes possibles du même mécanisme où s'explicitent toutes les incidences où peut se produire cette fonction, où peut se produire cette réaction, l'*Unheimlich*. Manifestement il ne s'y avance pas, il est comme en quelque sorte débordé par la luxuriance que présente effectivement ce court et petit roman dont il n'est pas tellement facile de se procurer un exemplaire, encore que par la bonté de toujours de je ne sais qui des personnes présentes, je me trouve en avoir trouvé un, et je vous en remercie ou bien j'en remercie la personne en question, sur ce pupitre. Il est bien utile d'en avoir à sa disposition plus d'un exemplaire.

En ce point *heim* ne se manifeste pas simplement, ce que vous savez depuis toujours, à savoir que le désir se révèle comme désir de l'Autre, ici désir dans l'Autre, mais je dirai que mon désir entre dans l'autre où il est attendu de toute éternité sous la forme de l'objet que je suis, en tant qu'il m'exile de ma subjectivité en résolvant par lui-même tous les signifiants à quoi cette subjectivité est attachée. Bien sûr ça n'arrive pas tous les jours, et

peut-être même que ça n'arrive que dans les contes d'Hoffmann. Dans *Les élixir du Diable* c'est tout à fait clair. A chaque détour, de cette longue et si tortueuse vérité, on conçoit, à la note que donne Freud qui laisse entendre que quelque peu l'on s'y perd et même ce *s'y perdre* fait partie de la fonction du labyrinthe qu'il s'agit d'animer. Mais il est clair que, pour prendre chacun ce détour, le sujet n'arrive, n'accède à son désir qu'à se substituer toujours à un de ses propres doubles.

Ce n'est pas pour rien que Freud insiste sur la dimension essentielle que donne à notre expérience de l'*Unheimlich* le champ de la fiction. Dans la réalité, elle est trop fugitive et la fiction la démontre bien mieux, la produit même d'une façon plus stable parce que mieux articulée. C'est une sorte de point idéal, mais combien précieux pour nous, puisque, à partir de ce point, nous allons pouvoir voir la fonction du fantasme. Cette possibilité articulée jusqu'au ressassement dans une œuvre comme *Les élixirs du diable*, mais repérable dans tant d'autres de l'effet majeur de la fiction, cet effet dans le courant efficace de l'existence, nous pouvons dire que c'est lui qui reste à l'état de fantasme. Et le fantasme pris ainsi, qu'est-ce que c'est, sinon, ce dont nous nous doutions un peu, *ein Wunsh*, un vœu et même, comme tous les vœux, assez naïf. Pour l'exprimer assez humoristiquement, je dirai que *$* désir de *a*, formule du fantasme, ça peut se traduire, dans cette perspective, que l'Autre s'évanouisse, se pâme, dirais-je, devant cet objet que je suis, déduction faite de ce que je me vois.

Alors là, parce qu'il faut bien que je pose les choses d'une façon comme ça apodictique, et puis après vous verrez comment ça fonctionne je vous dirai tout de suite pour éclairer ma lanterne que les deux phases dont j'ai écrit les rapports du *$* avec le *a* en le situant différemment par rapport à la fonction réflective du A, par rapport à ce miroir A, ces deux façons correspondent exactement, à la façon, à la répartition des termes du fantasme chez le pervers et chez le névrosé; les choses sont, si je puis dire pour m'exprimer grossièrement, me faire entendre, à leur place, le *a* est là où il est, là où le sujet ne peut pas le voir, comme vous le savez, et le *$* est à sa place. C'est pourquoi l'on peut dire que le sujet pervers, tout en restant inconscient de la façon dont ça fonctionne, s'offre loyalement à la jouissance de l'Autre. Seulement, nous n'en aurions jamais rien su, s'il n'y avait pas les névrosés pour qui le fantasme n'a absolument pas le même fonctionnement. De sorte que c'est à la fois lui qui vous le révèle dans sa structure à cause de ce qu'il

en fait, mais avec ce qu'il en fait, par ce qu'il en fait, il vous couillonne comme il couillonne tout le monde. Car comme je vais vous l'expliquer, il se sert de ce fantasme à des fins particulières. C'est ce que j'ai déjà exprimé devant vous d'autres fois, en disant que ce qu'on a cru percevoir comme étant sous la névrose, perversion, c'est simplement ceci que je suis en train de vous expliquer, à savoir un fantasme tout entier situé au lieu de l'Autre, l'appui pris sur quelque chose qui, si on le rencontre, va se présenter comme perversion.

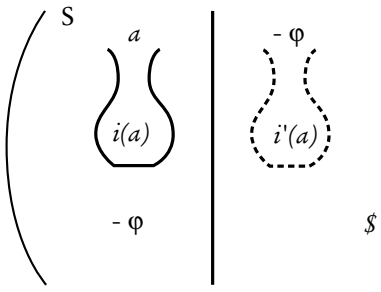


*Fig.7*

Les névrosés ont des fantasmes pervers, et c'est bien pourquoi les analystes se cassent la tête depuis fort longtemps à s'interroger sur ce que ça veut dire. On voit tout de même bien que ce n'est pas la même chose, que ça ne fonctionne pas de la même façon. D'où la question qui s'engendre et les confusions qui se multiplient sur le fait de savoir, par exemple, si une perversion est bien vraiment une perversion, c'est-à-dire si elle ne fonctionne pas comme question qui redouble celle-ci, c'est à savoir à quoi le fantasme pervers peut bien servir au névrosé ? Car il y a tout de même une chose qu'à partir de la position de la fonction que je viens devant vous de dresser du fantasme, il faut bien commencer par dire, c'est que ce fantasme dont le névrosé se sert, qu'il organise au moment où il en use — il y a bien en effet quelque chose de l'ordre du *a* qui apparaît à la place du *heim,* au-dessus de l'image que je vous désigne le lieu d'apparition de l'angoisse — eh ! bien, il y a une chose tout à fait frappante, c'est que justement, c'est ce qui lui sert le mieux, à lui, à se défendre contre l'angoisse, à recouvrir l'angoisse.

Il y a donc — ça ne peut se concevoir naturellement qu'à partir des présupposés que j'ai bien dû dans leur extrême poser d'abord, mais comme tout discours nouveau, il faudra bien que vous le jugiez sur le moment où il se forme et voir s'il recouvre, comme je pense vous n'en aurez pas de doute, le fonctionnement de l'expérience — cet objet *a* qu'il se fait être dans son fantasme, le névrosé, eh ! bien je dirai qu'il lui va à peu près comme des guêtres à un lapin. C'est bien pourquoi le névrosé de son fantasme n'en fait jamais grand-chose. Ça réussit à le défendre contre l'angoisse justement

dans la mesure où c'est un *a* postiche. C'est la fonction que dès longtemps je vous ai illustrée du rêve de *la belle bouchère*. La belle bouchère aime le caviar; seulement elle n'en veut pas parce que ça pourrait bien faire trop plaisir à sa grosse brute de mari qui est capable de bouffer ça avec le reste, c'est même pas ça qui l'arrêtera. Or ce qui intéresse la belle bouchère, ce n'est pas du tout bien entendu de nourrir son mari de caviar parce que, comme je vous l'ai dit, il y ajoutera tout un menu, qu'il a gros appétit, le boucher. La seule chose qui intéresse la belle bouchère, c'est que son mari ait envie du petit rien qu'elle tient en réserve.

Cette formule tout à fait claire quand il s'agit de l'hystérique, faites-moi aujourd'hui confiance, elle s'applique à tous les névrosés. Cet objet *a* en fonctionnant dans leur fantasme, et qui leur sert de défense pour eux contre leur angoisse, est aussi, contre toute apparence, l'appât avec lequel ils tiennent l'autre, et Dieu merci, c'est à cela que nous devons la psychanalyse.

Il y a une nommée Anna O. qui en connaissait un bout comme manœuvre du jeu hystérique et qui a présenté toute sa petite histoire, tous ses fantasmes, à Messieurs Breuer et Freud qui s'y sont précipités comme des petits poissons dans l'eau. Freud à la page je ne sais plus quoi, 271 des *Studien über Hystérie* s'émerveille du fait que chez Anna O. quand même il n'y avait pas la moindre défense. Elle donnait tout son truc comme ça. Pas besoin de s'acharner pour avoir tout le paquet. Évidemment il se trouvait devant une forme généreuse du fonctionnement hystérique. Et c'est pour ça que Breuer, comme vous le savez, l'a rudement bien senti passer, car lui, avec le formidable appât il a avalé, le petit rien aussi et il a mis un certain temps à le régurgiter. Il ne s'y est plus frotté dans la suite.

Heureusement Freud était névrosé. Et comme il était à la fois intelligent et courageux, il a su se servir de sa propre angoisse devant son désir, laquelle était au principe de son attachement ridicule à cette impossible bonne femme qui d'ailleurs l'a enterré et qui s'appelait Madame Freud. Il a su s'en servir pour projeter sur l'écran radiographique de sa fidélité à cet objet fantasmatique, pour y reconnaître sans ciller même un instant ce qu'il s'agissait de faire, à savoir de comprendre à quoi tout ça servait et à admettre bel et bien qu'Anna O. le visait parfaitement, lui Freud; mais il était évidemment un petit peu plus dur à avoir que l'autre, Breuer. C'est bien à ceci que nous devons d'être entrés par le fantasme dans le mécanisme de l'analyse et dans un usage rationnel du transfert.

C'est peut-être aussi ce qui va nous permettre de faire le pas suivant et de nous apercevoir que ce qui fait la limite du névrosé et des autres — nouveau saut dont je vous prie de repérer le passage, puisque comme pour les autres nous aurons à le justifier par la suite — ce qui fonctionne effectivement chez le névrosé, c'est qu'à ce niveau déjà, chez lui, déplacer *a* de l'objet, c'est quelque chose qui s'explique déjà suffisamment du fait qu'il a pu faire ce transport de la fonction du *a* dans l'autre. La réalité qu'il y a derrière cet usage de fallace de l'objet dans le fantasme du névrosé a un nom très simple, c'est la demande.

Le vrai objet que cherche le névrosé, c'est une demande, il veut qu'on lui demande, il veut qu'on le supplie. La seule chose qu'il ne veut pas c'est payer le prix. Ça, c'est une expérience grossière dont les analystes ne sont sans doute pas assez écartés, éclairés par les explications de Freud pour qu'ils n'aient pas cru devoir là-dessus revenir à la pente savonnée du moralisme et en déduire un fantasme qui traîne dans les plus vieilles prédications moralistico-religieuses, celles de l'oblativité.

Ils se sont évidemment aperçus que, comme il ne veut rien donner, ça a une certaine relation aussi avec le fait que sa difficulté est de l'ordre du recevoir. Il veut qu'on le supplie, vous disais-je, et ne veut pas payer le prix. Alors que, s'il voulait bien donner quelque chose, peut-être ça marcherait. Seulement, est-ce que les analystes en question, les beaux parleurs de la maturité génitale, comme si c'était là le lieu du don, ne s'aperçoivent pas que ce qu'il faudrait lui apprendre à donner au névrosé, c'est cette chose qu'il n'imagine pas, c'est rien, c'est justement son angoisse. C'est cela qui nous mène à notre point de départ d'aujourd'hui désignant la butée sur l'angoisse de castration. Le névrosé ne donnera pas son angoisse. Nous en saurons plus, nous saurons pourquoi. C'est tellement vrai que c'est de ça qu'il s'agit, que tout de même tout le procès, toute la chaîne de l'analyse consiste en ceci qu'au moins, il en donne l'équivalent; qu'il commence par donner un peu son symptôme. Et c'est pour ça qu'une analyse, comme disait Freud, ça commence par une mise en forme des symptômes. Nous sommes bien à la place dont il s'agit et on s'efforce de le prendre, mon Dieu, à son propre piège. On ne peut faire jamais autrement avec personne. Il vous fait une offre en somme fallacieuse, eh ! bien on l'accepte. De ce fait, on entre dans le jeu par où il fait appel à la demande. Il veut que vous lui demandiez quelque chose; comme vous ne lui demandez rien — c'est comme ça la

première entrée dans l'analyse — lui, il commence à moduler les siennes, ses demandes qui viennent là à la place *heim.* Et je vous le dis en passant, je vois mal, en dehors de ce qui s'articule presque de soi-même sur ce schéma, comment on a pu justifier jusqu'ici, sinon par une espèce de fausse compréhensibilité grossière, la dialectique frustration-agression-régression. C'est dans la mesure où vous laissez sans réponse la demande qui vient ici s'articuler, que se produit quoi ? L'agression dont il s'agit, où avez-vous jamais vu, si ce n'est hors de l'analyse, dans des pratiques dites de psychothérapie de groupe dont nous avons entendu parler quelque part, qu'aucune agression ne se produit ? Mais par contre la dimension de l'agressivité entre en jeu pour remettre en question ce qu'elle vise par sa nature, à savoir la relation à l'image spéculaire. C'est dans la mesure où le sujet épuise contre cette image ses rages, que se produit cette succession des demandes qui va toujours à une demande plus originelle historiquement parlant, et que se module la régression comme telle.

Le point auquel nous arrivons maintenant et qui, lui aussi, n'a jamais été expliqué d'une façon satisfaisante jusqu'ici, c'est comment il se fait que ce soit par cette voie régressive que le sujet soit amené à un temps que nous sommes bien forcés de situer historiquement comme progressif. Il y en a qui, placés devant ce paradoxe de savoir comment c'est en remontant jusqu'à la phase orale qu'on dégage la relation phallique, ont essayé de nous faire croire qu'après la régression il fallait remonter la voie en sens contraire, ce qui est absolument contraire à l'expérience. Jamais on n'a vu une analyse, si réussie qu'on la suppose dans le procès de la régression repasser par les étapes contraires, comme il serait nécessaire s'il s'agissait de quelque chose comme d'une reconstruction génétique. Au contraire c'est dans la mesure où sont épuisées jusqu'à leur terme, jusqu'au fond du bol, toutes les formes de la demande, jusqu'à la demande zéro, que nous voyons au fond apparaître la relation de la castration. La castration se trouve inscrite comme rapport à la limite de ce cycle régressif de la demande. Elle apparaît là tout de suite après et dans la mesure où le registre de la demande est épuisé. C'est cela qu'il s'agit de comprendre topologiquement.

Je ne veux pas aujourd'hui pousser les choses beaucoup plus loin. Mais tout de même, je terminerai sur une remarque qui, pour converger avec celle par laquelle j'ai terminé mon dernier discours, portera votre réflexion dans un sens qui peut vous faciliter le pas suivant, tel que je viens maintenant de

le pointer. Et là encore je ne vais pas m'attarder à de vains détours ; je vais prendre les choses en plein milieu du bassin. Dans *Inhibition, symptôme, angoisse*, Freud nous dit, ou a l'air de nous dire que l'angoisse est la réaction, réaction-signal à la perte d'un objet ; il énumère celle, qui se fait à la naissance, du milieu utérin enveloppant, celle éventuelle de la mère considérée comme objet, celle du pénis, celle de l'amour de l'objet et celle de l'amour du super ego.

Or qu'est-ce que je vous ai dit la dernière fois pour déjà vous mettre sur une certaine voie essentielle à saisir ? C'est que l'angoisse n'est pas le signal d'un manque, mais de quelque chose qu'il faut que vous arriviez à concevoir à ce niveau redoublé d'être le défaut de cet appui du manque. Eh ! bien reprenez la liste même de Freud que je prends ici arrêtée à son terme, en plein vol, si je puis dire, est-ce que vous ne savez pas que ça n'est pas la nostalgie de ce qu'on appelle le sein maternel qui engendre l'angoisse, c'est son imminence, c'est tout ce qui annonce quelque chose qui nous permettrait d'entrevoir qu'on va y rentrer. Qu'est-ce qui provoque l'angoisse ? Ce n'est pas contrairement à ce qu'on dit, le rythme ni l'alternance de la présence-absence de la mère et ce qui le prouve, c'est que ce jeu, présence-absence, l'enfant se complaît à le renouveler ; cette possibilité de l'absence, c'est ça la sécurité de la présence. Ce qu'il y a de plus angoissant pour l'enfant, c'est que justement ce rapport sur lequel il s'institue du manque qui le fait désir, ce rapport est le plus perturbé quand il n'y a pas de possibilité de manque, quand la mère est tout le temps sur son dos et spécialement à lui torcher le cul, modèle de la demande, de la demande qui ne saurait défaillir. Et à un niveau plus élevé au temps suivant, celui de la prétendue perte du pénis, de quoi s'agit-il ? Qu'est ce que nous voyons au début de la phobie du *petit Hans* ? Ceci, que ce sur quoi on met un accent qui n'est pas bien centré, à savoir que soi-disant l'angoisse serait liée à l'interdiction par la mère des pratiques masturbatoires, est vécu, perçu par l'enfant comme présence du désir de la mère s'exerçant à son endroit. Qu'est-ce que l'angoisse en général dans le rapport avec l'objet du désir qui est ce que nous apprend ici l'expérience, si ce n'est qu'elle est tentation, non pas perte de l'objet, mais justement présence de ceci que les objets ça ne manque pas ? Et pour passer à l'étape suivante, celle de l'amour du Surmoi avec tout ce qu'il est censé poser dans la voie dite de l'échec, qu'est-ce que ça veut dire, sinon que ce qui est craint, c'est la réussite, c'est toujours le *ça ne manque pas* ?

Je vous laisserai aujourd'hui sur ce point destiné pour vous à faire tourner une confusion qui repose justement toute entière sur la difficulté d'identifier l'objet du désir. Et ce n'est pas parce qu'il est difficile à identifier qu'il n'est pas là; il est là et sa fonction est décisive pour ce qui est de l'angoisse. Considérez que ce que je vous ai dit aujourd'hui n'est encore qu'accès préliminaire, que le mode précis de sa situation où nous entrerons dès la prochaine fois est donc à situer entre trois thèmes que vous avez vu dessiner dans mon discours d'aujourd'hui : l'un est la *jouissance de l'Autre,* l'autre la *demande de l'Autre*, le troisième n'a pu être entendu que par les oreilles les plus fines. C'est celui-ci, cette sorte de désir qui se manifeste dans l'interprétation, dont l'incidence même de l'analyste dans la cure est la forme la plus exemplaire et la plus énigmatique, celle qui me fait depuis longtemps poser pour vous la question : que représente, dans cette économie essentielle du désir, cette sorte privilégiée du désir que j'appelle le *désir de l'analyste* ?

# Leçon V

*12 décembre 1962*

On a vu, on a lu, on verra, on lira encore qu'une certaine forme d'un segment de la psychanalyse, nommément celui qui se poursuit ici, a un caractère prétendument plus philosophique que tel autre qui essaierait de se raccorder à une expérience plus concrète, plus scientifique, plus expérimentale. Peu importe quel mot on emploie. Ce n'est pas ma faute, comme on dit, si la Psychanalyse sur le plan théorique met en cause le désir de connaître ; elle se place donc d'elle-même dans son discours déjà dans cet en deçà, dans ce qui précède le moment de la connaissance qui à soi tout seul justifierait cette sorte de mise en question qui donne à notre discours une certaine teinte, disons, philosophique. Aussi bien d'ailleurs, j'étais en cela précédé par l'inventeur même de l'analyse qui était bien, que je sache, quelqu'un qui était au niveau d'une expérience directe, celle des malades, des malades mentaux, de ceux-là spécialement qu'on a appelés avec une plus grande rigueur depuis Freud les névrosés.

Mais après tout ce ne serait pas une raison de rester plus de temps qu'il ne convient dans une mise en cause épistémologique si la place du désir, la façon dont il se creuse n'était pas à tout instant, à tout instant dans notre position thérapeutique, présentifiée pour nous par un problème, le plus concret de tous, celui de ne pas nous laisser nous engager dans une fausse voie, de ne pas y répondre à tort, de ne pas y répondre à côté, au moins considérer reconnu un certain but que nous poursuivons et qui n'est pas si clair. Je me souviens avoir provoqué l'indignation chez cette sorte de confrères qui savent à l'occasion se remparder derrière je ne sais qu'elle enflure de bons sentiments des-

tinée à rassurer je ne sais qui, d'avoir provoqué l'indignation en disant que dans l'analyse, la guérison venait en quelque sorte par surcroît. On y a vu je ne sais quel dédain de celui dont nous avons la charge, de celui qui souffre. Je parlais d'un point de vue méthodologique. Il est bien certain que notre justification comme notre devoir est d'améliorer la position du sujet. Et je prétends que rien n'est plus vacillant dans le champ où nous sommes que le concept de guérison. Est-ce qu'une analyse qui se termine par l'entrée du patient ou de la patiente dans le tiers-ordre est une guérison, même si son sujet s'en trouve mieux quant à ses symptômes ? Et une certaine voie, un certain ordre qu'il a reconquis énonce les réserves les plus expresses sur les voies dès lors à ses yeux, perverses, par où nous l'avons fait passer pour le faire entrer au royaume du ciel. Ça arrive. C'est pourquoi je ne pense pas un seul instant m'écarter de notre expérience. Mon discours, bien loin de s'en écarter, consiste justement à rappeler qu'à l'intérieur de notre expérience toutes les questions peuvent se poser et qu'il faut justement que nous y conservions la possibilité d'un certain fil qui, à nous tout au moins, nous garantisse que nous ne trichons pas avec ce qui est notre instrument même, c'est-à-dire le plan de la vérité. Cela nécessite bien sûr une exploration qui n'a pas seulement à être sérieuse. Je dirai, jusqu'à un certain point, à être, oui, encyclopédique.

Il n'est pas facile sur un sujet comme l'angoisse de rassembler dans un discours comme le mien, cette année, ce qui, disons, pour des analystes doit être fonctionnel, ce qu'ils ne doivent pas oublier à aucun instant concernant ce qui nous importe. Nous avons désigné sur ce petit schéma la place qu'occupe actuellement le - φ comme la place de l'angoisse, comme cette place que j'ai déjà désignée comme constituant un certain vide, l'angoisse y apparaissant. Tout ce qui peut se manifester à cette place, peut nous dérouter, si je puis dire, quant à la fonction structurante de ce vide.

Les signes si je puis dire, les indices pour être plus exact, la portée de cette tautologie, n'auront de valeur que si vous pouvez les retrouver confirmés par quelque abord que ce soit qui ait été donné par toute étude sérieuse du phénomène de l'angoisse, quels qu'en soient les présupposés. Même si ces présupposés nous paraissent à nous trop étroits, à devoir être situés à l'intérieur de cette expérience radicale qui est la nôtre, il reste que quelque chose a bien été saisi à certain niveau et que, même si le phénomène de l'angoisse nous apparaît comme limité, distordu, insuffisant au regard de notre expérience, il est au moins à savoir pourquoi il en est ainsi. Or il n'en est pas

toujours ainsi. Nous avons à recueillir, à quelque niveau que ce soit, où a été formulée jusqu'à présent l'interrogation au sujet de l'angoisse.

C'est mon propos d'aujourd'hui de l'indiquer, faute de pouvoir, bien sûr, faire la somme qui nécessiterait toute une année de séminaire, faire la somme de ce qui a été apporté dans un certain nombre de types d'interrogation qu'on appelle, à tort ou à raison, par exemple, l'abord objectif du problème de l'angoisse, l'abord expérimental du problème de l'angoisse.

Et bien sûr, nous ne saurions dans ces réponses que nous perdre, si je ne vous avais donné au départ les lignes de mire, les points de maintien que nous ne pouvons abandonner un seul instant pour garantir, rétrécir notre objet, enfin de nous apercevoir de ce qui le conditionne de la façon la plus radicale, la plus fondamentale. Et c'est pour ça que la dernière fois, mon discours aboutissait à les cerner, si l'on peut dire, de trois points de repère que je n'avais bien sûr qu'amorcés, introduire trois points où assurément, la dimension de l'Autre restait dominante, à savoir la *demande de l'Autre, la jouissance de l'Autre* et, sous une forme tout à fait modalisée et restée d'ailleurs à titre de point d'interrogation, le *désir de l'Autre*, pour autant que c'est ce désir qui correspond à notre interrogation, j'entends celle de l'analyste, de l'analyste en tant qu'il intervient comme terme.

Nous n'allons pas faire ce que nous reprochons à tous les autres, à savoir de nous élider du texte de l'expérience que nous interrogeons. L'angoisse à laquelle nous avons ici à apporter une formule c'est une angoisse qui nous répond, c'est une angoisse que nous provoquons, c'est une angoisse avec laquelle nous avons à l'occasion un rapport déterminant.

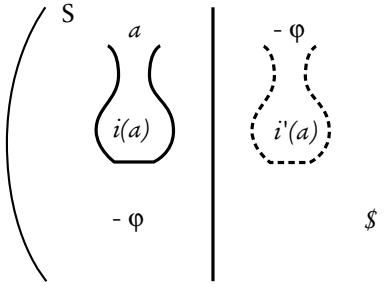


*Fig. 7*

Cette dimension de l'Autre où nous trouvons notre place, notre place efficace pour autant justement que nous savons ne pas la rétrécir, ce qui est le motif de la question que je pose, à savoir dans quelle mesure notre désir ne doit pas la rétrécir, cette dimension de l'Autre, je voudrais bien vous faire sentir qu'elle n'est absente d'aucun des modes sous lequel jusqu'à ce jour on a pu tenter de cerner, de serrer ce phénomène de l'angoisse.

Et je dirai qu'au point d'exercice mental où je vous ai formés, habitués, peut-être bien, ne peut plus que vous paraître vaine cette sorte d'emphase, de vain succès, de faux triomphe que certains trouvent à prendre dans le fait que, par exemple, soi-disant au contraire de la pensée analytique, — et encore ce serait-il, enfin... — les névroses sont réalisées chez l'animal dans le laboratoire, sur la table d'expérience. Ces névroses, celles sur lesquelles le laboratoire pavlovien, je veux dire Pavlov lui-même et ceux qui l'on suivi, ont pu mettre à l'occasion l'accent, qu'est-ce qu'elles nous montrent ? On nous dit que dans le texte et la suite de ses expériences par où on conditionne ce qu'on appelle tel réflexe de l'animal, à savoir telle *réaction naturelle* d'un de ces appareils qu'on associe à une stimulation, à une excitation qui fait partie d'un registre présumé complètement différent de celui qui est intéressé dans la réaction, par un certain mode de faire converger ces réactions conditionnées, nous allons tenir compte de l'effet de contrariété. Là que nous avons déjà obtenu, conditionné, dressé une des réponses de l'organisme, nous allons le mettre en posture de répondre de deux manières opposées à la fois, engendrant si l'on peut dire une sorte de perplexité organique.

Pour aller plus loin, nous dirons même que dans certains cas, nous pouvons, nous avons l'idée que ce que nous obtenons est une sorte d'épuisement des possibilités de réponse, une sorte de désordre plus fondamental engendré par leur détournement, quelque chose qui intéresse de façon plus radicale ce qu'on peut appeler le champ ordinaire de la réaction impliquée qui est la traduction objective de ce qui pourra s'interpréter dans une perspective plus générale comme définie par certains modes de réaction qu'on appellera instinctuels. Bref, d'en arriver au point où la demande faite à la fonction — c'est quelque chose qu'on a théorisé plus récemment et en d'autres aires culturelles, du terme de *stress* — peut aboutir, déboucher sur cette sorte de déficit qui dépasse la fonction elle-même, qui intéresse l'appareil de façon qui le modifie, au-delà du registre de la réponse fonctionnelle, qui plus ou moins confine, dans les traces durables qu'il engendre, au déficit lésionnel.

Il sera important sans doute de pointer dans cet éventail de l'interrogation expérimentale où, à proprement parler, se manifeste quelque chose qui nous rappelle sous des réactions névrotiques la forme dite *angoissée*. Il y a pourtant quelque chose qui paraît, dans une telle façon de poser le problème de

l'expérience, toujours éludé. Éludé d'une façon qu'il est sans doute impossible de reprocher au rapporteur de ces expériences de l'éluder, puisque cette élision est constitutive de l'expérience elle-même. Mais pour quiconque a à rapprocher cette expérience de celle qui est la nôtre, à savoir de celle qui se passe avec un sujet parlant — c'est là l'importance de cette dimension pour autant que je vous la rappelle — il est impossible de ne pas faire état de ceci, que si primitif par rapport à celui d'un sujet parlant que soit l'organisme animal interrogé — et il est très loin d'être primitif, d'être éloigné du nôtre, cet organisme, dans les expériences pavloviennes puisque ce sont des chiens — la dimension de l'Autre est présente dans l'expérience.

Ce n'est pas d'hier qu'intervenant par exemple au cours d'une de nos séances scientifiques sur quelques phénomènes qui nous étaient rapportés, je ne peux pas les redire aujourd'hui, concernant la création de la névrose expérimentale, je faisais remarquer à celui qui communiquait ses recherches, que sa présence à lui, dans l'expérience, comme personnage humain, manipulateur d'un certain nombre de choses autour de l'animal devait être à tel et tel moment de l'expérience, mise en cause, comptée. Quand on sait comment se comporte un chien vis-à-vis de celui qui s'appelle ou qui ne s'appelle pas son maître, on sait que la dimension de l'Autre compte, en tout cas pour un chien. Mais ne serait-il pas un chien, serait-il une sauterelle ou une sangsue, de ce fait qu'il y a un montage d'appareils, la dimension de l'Autre est présente. Vous me direz, une sauterelle ou une sangsue, organisme patient de l'expérience, n'en sait rien de cette dimension de l'Autre. Je suis absolument d'accord, c'est pour ça que tout mon effort pendant un certain temps a été de vous démontrer l'ampleur au niveau où chez nous, sujets, tels que nous apprenons à le manier, à le déterminer, ce sujet que nous sommes, il y a aussi tout un champ où de ce qui nous constitue comme champ nous n'en savons rien. Et que le *Selbstbewusstsein* que je vous ai appris à nommer le *sujet supposé savoir*, est une illusion trompeuse. Le *Selbstbewusstsein* considéré comme constitutif du sujet connaissant est une illusion, est une source d'erreur. Car la dimension du sujet supposé transparent dans son propre acte de connaissance, ne commence qu'à partir de l'entrée en jeu d'un objet spécifié qui est celui qu'essaie de cerner le stade du miroir, : à savoir de l'image du corps propre pour autant que le sujet d'une façon jubilatoire a le sentiment, en effet, d'être devant un objet qui le rend, lui sujet, à lui-même transparent.

L'extension de cette illusion, qui constitue radicalement en elle-même l'illusion de la conscience, à toute espèce de connaissance est motivée par ceci que l'objet de la connaissance sera désormais construit, modelé à l'image de ce rapport à l'image spéculaire, et c'est précisément en quoi cet objet de la connaissance est insuffisant. Et n'y aurait-il pas la psychanalyse, on le saurait à ceci, c'est qu'il existe des moments d'apparition de l'objet qui nous jettent dans une toute autre dimension, dimension qui mérite, parce qu'elle est donnée dans l'expérience, d'être détachée comme telle, comme primitive dans l'expérience, qui est justement la dimension de l'étrange, de quelque chose qui d'aucune façon ne saurait se laisser saisir, comme laissant en face de lui le sujet transparent à sa connaissance. Devant ce nouveau, le sujet littéralement vacille et tout est remis en question de ce rapport soi-disant primordial du sujet à tout effet de connaissance.

Ce surgissement de quelque chose dans le champ de l'objet, qui pose son problème comme celui d'une structuration irréductible, comme surgissement d'un inconnu comme éprouvé, n'est pas une question qui se pose aux analystes, parce que comme c'est donné dans l'expérience, il faut tout de même bien tâcher d'expliquer pourquoi les enfants ont peur de l'obscurité, et on s'aperçoit en même temps qu'ils n'ont pas toujours peur de l'obscurité, et alors on fait de la psychologie, on s'engage justement, les soi-disant expérimentateurs, dans des théories sous l'effet d'une réaction héritée, ancestrale, primordiale d'une pensée, puisque pensée il semble qu'il faille toujours qu'on conserve le terme, d'une pensée structurée autrement que la pensée logique, rationnelle. Et on construit et on invente, : c'est là qu'on fait de la philosophie. Ici nous attendons ceux avec qui nous avons à l'occasion à poursuivre le dialogue, sur le terrain même où ce dialogue a à se juger, c'est à savoir si nous pouvons en rendre compte, nous, d'une façon moins hypothétique.

Cette forme que je vous livre, qui est concevable, consiste à s'apercevoir que si, dans la constitution d'un objet qui est l'objet corrélatif d'un premier mode d'abord, celui qui part de la reconnaissance de notre propre forme, et si cette connaissance, en elle-même limitée, laisse échapper quelque chose de cet investissement primitif à notre être qui est donné par le fait d'exister comme corps, est-ce que ce n'est pas dire quelque chose, non seulement de raisonnable mais de contrôlable que de dire que c'est ce reste, c'est ce résidu non imaginé du corps qui vient par quelque détour, et ici nous savons,

ce détour, le désigner, ici se manifester à cette place prévue pour le manque, se manifester de cette façon qui nous intéresse et d'une façon qui, pour n'être pas spéculaire, devient dès lors inrepérable, c'est une dimension de l'angoisse, effectivement, que ce défaut de certains repères.

Nous ne serons pas là en désaccord avec la façon dont abordera ce phénomène un Kurt Goldstein par exemple. Quand il nous parle de l'angoisse, il en parle avec beaucoup de pertinence. Toute la phénoménologie des phénomènes lésionnels où Goldstein suit cette expérience qui nous intéresse, à la trace, comment s'articule-t-elle, sinon de la remarque préalable que l'organisme dans tous ses effets relationnels fonctionne comme totalité. Il n'est pas un seul de nos muscles qui ne soit intéressé dans son inclinaison de notre tête, que toute réaction à une situation implique la totalité de la réponse organismique et si nous le suivons, nous voyons surgir deux termes étroitement tressés l'un avec l'autre, le terme de réaction catastrophique, et dans son phénomène, à l'intérieur du champ de cette réaction catastrophique, le repérage comme tel des phénomènes d'angoisse.

Je vous prie de vous référer aux textes très accessibles, puisqu'ils ont été traduits en français, des analyses goldsteiniennes pour y repérer à la fois combien ces formulations s'approchent des nôtres et combien de clarté elles tireraient à s'en appuyer plus expressément. Car à tout instant si avec cette clé que vous apporte [Goldstein] vous en suivez le texte, vous verrez la différence qu'il y a de la réaction de désordre par où le sujet répond à son inopérance, au fait d'être devant une situation comme telle insurmontable, sans doute à cause de son déficit dans l'occasion. C'est après tout une façon qui n'a rien d'étranger avec ce qui peut se produire, même pour un sujet non déficitaire devant une situation, situation de danger insurmontable *Hilflosigkeit*. Pour que la réaction d'angoisse se produise comme telle, il faut toujours deux conditions ; vous pourriez le voir dans les cas concrets évoqués : (1), que l'effet déficitaire soit assez limité pour que le sujet puisse le cerner dans l'épreuve où il est mis et que du fait de cette limite la lacune apparaisse comme telle dans le champ objectif. C'est ce surgissement du manque, sous une forme positive, qui est source d'angoisse, à ceci près, (2) qu'il ne faut, là encore, pas omettre, que c'est sous l'effet d'une demande, d'une épreuve organisée dans le fait que le sujet a en face de lui Goldstein ou telle autre personne de son laboratoire qui le soumet à un test organisé que se produit ce champ du manque et la question posée dans ce champ,

dans ces termes, qu'il y a si peu lieu d'omettre que quand vous savez où et quand les rechercher, vous les trouvez immanquablement, s'il en est besoin.

Pour sauter à un tout autre ordre, j'évoquerai ici l'expérience la plus massive, non pas reconstituée, ancestrale, rejetée dans une obscurité des âges anciens auxquels nous aurions prétendument échappés, d'une nécessité qui nous unit à ces âges qui est toujours actuelle et dont très curieusement nous ne parlons plus que très rarement, c'est celle du cauchemar. On se demande pourquoi les analystes depuis un certain temps s'intéressent si peu au cauchemar.

Je l'introduis ici parce qu'il faudra tout de même bien que nous y restions cette année un certain temps et je vous dirai pourquoi. Je vous dirai pourquoi et où en trouver la matière, car s'il y a là-dessus une littérature déjà constituée et des plus remarquables, à laquelle il convient que vous vous reportiez, c'est, si oubliée qu'elle soit sur ce point-là, c'est à savoir le livre de Jones sur le cauchemar, livre d'une richesse incomparable. Je vous rappelle la phénoménologie fondamentale. Je ne songe pas un instant à en éluder la dimension principale, l'angoisse de cauchemar est éprouvée à proprement parler comme celle de la jouissance de l'Autre. Le corrélatif du cauchemar, c'est l'incube ou le succube, c'est cet être qui pèse de tout son poids opaque de jouissance étrangère sur votre poitrine, qui vous écrase sous sa jouissance.

Eh bien ! pour nous introduire par ce biais majeur dans ce que nous livrera la thématique du cauchemar, la première chose en tout cas qui apparaît, qui apparaît dans le mythe, mais aussi dans la phénoménologie du cauchemar, du cauchemar du vécu, c'est que cet être qui pèse par sa jouissance est aussi un être questionneur et même à proprement parler qui se manifeste, se déploie dans cette dimension complète, développée de la question comme telle qui s'appelle l'énigme. Le sphinx, dont, ne l'oubliez pas, l'entrée en jeu précède tout le drame d'Œdipe est une figure de cauchemar et une figure questionneuse en même temps. Nous aurons à y revenir.

Cette question donnant la forme la plus primordiale de ce que j'ai appelé la dimension de la demande, celle, vous allez le voir, que nous nommons d'habitude la demande au sens d'exigence prétendument instinctuelle n'en est donc qu'une forme réduite. Nous voici donc ramenés nous-mêmes à une question qui s'articule dans le sens d'interroger une fois de plus, de revenir, sur le rapport d'une expérience qui, au sens courant du terme sujet, peut

être appelée présubjective avec le terme de la question, de la question sous sa forme la plus formée, sous la forme d'un signifiant qui se propose lui-même comme opaque, ce qui est la position de l'énigme comme telle.

Ceci nous ramène aux termes que je crois parfaitement articulés, je veux dire qui vous mettent en mesure, à chaque instant, de me ramener au pied de mon propre mur, de faire état de définitions déjà proposées et de les mettre à l'épreuve de leur usage. Ce signifiant, vous ai-je dit à tel tournant, c'est une trace, mais une trace effacée. Le signifiant, vous ai-je dit à tel autre tournant, se distingue du signe en ceci que le signe est ce qui représente quelque chose pour quelqu'un et le *signifiant*, vous ai-je dit, *c'est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant*.

Nous allons remettre ceci à l'épreuve en ce sens que, concernant ce dont il s'agit, à savoir notre rapport, notre rapport angoissé à quelque objet perdu, mais qui n'est sûrement pas quand même perdu pour tout le monde, c'est à savoir, comme vous le verrez, comme je vous le montrerai, où est-ce qu'on le retrouve ? Car bien sûr, il ne suffit pas d'oublier quelque chose pour qu'il ne continue pas à être là, seulement il est là où nous ne savons plus le reconnaître. Pour le retrouver, il conviendrait de revenir sur le sujet de la trace. Car pour vous donner des termes destinés à animer pour vous l'intérêt de cette recherche, je vais tout de suite vous donner deux flashs sur le sujet de notre expérience la plus commune.

1 - Est-ce qu'il ne vous semble pas que la corrélation est évidente entre ce que j'essaie de dessiner pour vous et la phénoménologie du symptôme hystérique, le symptôme hystérique, au sens le plus large ? N'oublions pas qu'il n'y a pas que des petites hystéries, il y a aussi les grandes, il y a des anesthésies, il y a des paralysies, il y a des scotomes, il y a des rétrécissements du champ visuel. L'angoisse n'apparaît pas dans l'hystérie exactement dans la mesure où ces manques sont méconnus.

2 - Il y a quelque chose qui n'est pas souvent aperçu et même, je crois pouvoir l'avancer, que vous ne mettez guère en jeu, c'est à savoir quelque chose qui explique toute une part du comportement de l'obsessionnel. Je vous donne cette clé peut-être insuffisamment expliquée puisqu'il va falloir que je vous ramène par un long détour — mais je vous donne ce terme au but de notre chemin, entre autres, ne serait-ce que pour vous intéresser à ce chemin — l'obsessionnel, dans sa façon si particulière de traiter le signifiant, à savoir de le mettre en doute, à savoir de l'astiquer, de l'effacer, de le

triturer, de le mettre en miettes, à savoir de se comporter avec lui comme Lady Macbeth avec cette maudite trace de sang, l'obsessionnel, par une voie sans issue sans doute, mais dont la visée n'est pas douteuse, opère justement dans le sens de retrouver sous le signifiant, le signe. *Ungeschehen machen*, rendre non avenue l'inscription de l'histoire. Ça s'est passé comme ça, mais ce n'est pas sûr. Ce n'est pas sûr parce que ce n'est que du signifiant, que l'histoire est donc un truc, en quoi il a raison l'obsessionnel, il a saisi quelque chose, il veut aller à l'origine, à l'étape antérieure, à celle du signe que je vais essayer maintenant de vous faire parcourir en sens contraire. Ce n'est pas pour rien que je suis parti aujourd'hui de nos animaux de laboratoire. Après tout, il n'y a pas des animaux que dans les laboratoires, on pourrait leur ouvrir les portes et voir ce qu'ils font, eux, avec les traces.

Ce n'est pas seulement la propriété de l'homme que d'effacer les traces, que d'opérer avec les traces. On voit des animaux effacer leurs traces. On voit même des comportements complexes qui consistent à enterrer un certain nombre de traces, de déjections par exemple. C'est bien connu chez les chats. Une partie du comportement animal consiste à structurer un certain champ de son *Umwelt*, de son entourage, par des traces qui le ponctuent, qui y définissent des limites. C'est ce qu'on appelle la constitution du territoire. Les hippopotames font ça avec leurs déjections et aussi avec le produit de certaines glandes qui sont, si mon souvenir est bon, chez eux périanales. Le cerf va frotter ses bois contre l'écorce de certains arbres, ceci a la portée aussi d'un repérage de traces. Je ne veux pas ici m'étendre dans l'infinie variété de ce que là-dessus une zoologie développée peut vous apprendre.

La chose qui m'importe, c'est ce que j'ai à vous dire concernant ce que je veux dire concernant l'effacement des traces. L'animal, vous dis-je, efface ses traces et fait de fausses traces. Fait-il pour autant, des signifiants ? Il y a une chose que l'animal ne fait pas, il ne fait pas de traces fausses pour nous faire croire qu'elles sont fausses. Il ne fait pas de traces faussement fausses, ce qui est un comportement, je ne dirai pas essentiellement humain, mais justement essentiellement signifiant. C'est là qu'est la limite. Vous m'entendez bien, des traces faites pour qu'on les croie fausses et qui sont néanmoins les traces de mon vrai passage, et c'est ce que je veux dire en disant que là se présentifie un sujet, quand une trace a été faite pour qu'on la prenne pour une fausse trace, là nous savons qu'il y a, comme tel, un sujet parlant, et là

nous savons qu'il y a un sujet comme cause et la notion même de la cause n'a aucun autre support que celui-là.

Nous essayons après de l'étendre à l'univers, mais la cause originelle c'est la cause comme telle d'une trace qui se présente comme vide, qui veut se faire prendre pour une fausse trace. Et qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire indissolublement que le sujet, là où il naît, s'adresse à quoi ? Il s'adresse à ce que brièvement j'appellerai la forme la plus radicale de la rationalité de l'Autre. Car ce comportement n'a aucune autre portée possible que de prendre rang au lieu de l'Autre dans une chaîne de signifiants, de signifiants qui ont ou n'ont pas la même origine, mais qui constituent le seul terme de référence possible à la trace devenue signifiante. De sorte que vous saisissez là, qu'à l'origine, ce qui nourrit l'émergence du signifiant c'est une visée de ce que l'Autre, l'Autre réel ne sache pas. Le *il ne savait pas* s'enracine dans un *il ne doit pas savoir*. Le signifiant sans doute révèle le sujet, mais en effaçant sa trace.

Il y a donc d'abord un *a*, l'objet de la chasse, et un A dans l'intervalle desquels le sujet S apparaît, avec la naissance du signifiant, mais comme barré, comme non-su comme tel. Tout le repérage ultérieur du sujet repose sur la nécessité d'une reconquête sur ce non-su originel.

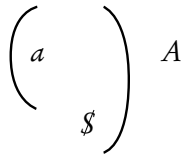


Entendez donc là ce quelque chose qui déjà vous fait apparaître le rapport vraiment radical concernant l'être à reconquérir de ce sujet à ce groupement du *a*, de l'objet de la chasse, avec cette première apparition du sujet comme non-su, ce que veut dire inconscient, *unbewußt* justifié par la tradition philosophique qui a confondu le *bewußt* de la conscience avec le savoir absolu et qui ne peut pas, à nous, suffire pour autant que nous savons que ce savoir et la conscience ne se confondent pas, mais que Freud laisse ouverte la question de savoir d'où peut bien provenir l'existence de ce champ défini comme champ de la conscience. Et ici, après tout, je peux revendiquer que le stade du miroir articulé comme il l'est apporte là-dessus un commencement de solution. Car je sais bien en quelle insatisfaction il peut laisser tels esprits formés à la méditation cartésienne. Je pense que cette année nous pourrons faire un pas de plus qui vous fasse saisir où est de ce système dit de la conscience l'origine réelle, l'objet originel. Car nous ne serons satisfaits de voir réfutées les perspectives de la conscience que quand

enfin nous saurons qu'elle s'attache elle-même à un objet isolable, à un objet spécifié dans la structure.

Je vous ai tout à l'heure indiqué la position de la névrose dans cette dialectique. Je n'ai pas l'intention de vous laisser tellement en suspens. Tout de suite à y revenir, si vous avez su saisir le nerf de ce dont il s'agit concernant l'émergence du signifiant comme tel, ceci nous permettra de comprendre immédiatement à quelle pente glissante nous sommes offerts, concernant ce qui se passe dans la névrose. Je veux dire que la demande du névrosé, tous les pièges dans lesquels s'est engagée la dialectique analytique relèvent de ceci qu'y a été méconnue la part foncière de faux qu'il y a dans cette demande.

L'existence de l'angoisse est liée à ceci que toute demande, fût-ce la plus archaïque et la plus primitive, a toujours quelque chose de leurrant, par rapport à ce qui préserve la place du désir, et que c'est ce qui explique aussi le contexte angoissant de ce qui à cette fausse demande donne une réponse comblante. C'est ce qui fait que la mère qui, comme je le voyais surgir, il n'y a pas si longtemps, dans le discours d'un de mes patients, n'a pas quitté jusqu'à tel âge son enfant d'une semelle — peut-on dire mieux — n'a donné à cette demande qu'une fausse réponse, qu'une réponse vraiment à côté, puisque, si la demande est ce quelque chose qui est structuré, ainsi que je vous l'ai dit, parce que le signifiant est ce qu'il est, elle n'est pas à prendre, cette demande, au pied de la lettre; ce que l'enfant demande à sa mère de sa demande, c'est quelque chose qui pour lui est destiné à structurer cette relation présence-absence que le jeu originel du *fort-da* structure et qui est un premier exercice de maîtrise. C'est le comblement total d'un certain vide à préserver qui n'a rien à faire avec le contenu ni positif, ni négatif de la demande, c'est là que surgit la perturbation où se manifeste l'angoisse.

Mais pour le saisir, pour en bien voir les conséquences, il me semble que notre algèbre nous apporte là un instrument tout trouvé. Si la demande ici vient indûment à la place de ce qui est escamoté, *a* l'objet, ceci vous explique, à condition que vous vous serviez de mon algèbre — qu'est-ce que c'est qu'une algèbre si ce n'est pas quelque chose de très simple destiné à nous faire passer dans le maniement à l'état mécanique, sans que vous ayez à le comprendre, quelque chose de très compliqué, et ça vaut beaucoup mieux ainsi, on me l'a toujours dit en mathématiques, il suffit que l'algèbre soit correctement construite — si je vous ai appris à écrire la pul-

sion, $ ◊ a — nous reviendrons sur cette coupure et vous avez tout de même commencé d'en prendre une certaine idée tout à l'heure, ce qu'il s'agit de couper, c'est l'élan du chasseur — $ coupure de D, de la demande, si c'est comme ça que je vous ai appris à écrire la pulsion, ça vous explique pourquoi c'est d'abord chez les névrosés qu'on a décrit les pulsions. C'est dans toute la mesure où le fantasme $ ◊ a se présente d'une façon privilégiée chez le névrosé comme $ ◊ D, en d'autres termes que c'est un leurre de la structure fantasmatique chez le névrosé qui a permis de faire ce premier pas qui s'appelle la pulsion et que Freud a toujours et parfaitement sans aucune espèce de flottement désigné comme *Trieb*, c'est-à-dire comme quelque chose qui a une histoire dans la pensée philosophique allemande, qu'il est absolument impossible de confondre avec le terme d'*instinct*. Moyennant quoi, même dans la Standard Edition, encore récemment et, si mon souvenir est bon, dans le texte d'*Inhibition, symptôme, angoisse*, je trouve traduit par *instinctual need*, quelque chose qui dans le texte allemand se dit *Bedürfnis*. Pourquoi ne pas traduire simplement, si on veut, *Bedürfnis* par *need*, ce qui est une bonne traduction du germain à l'anglais ? Pourquoi ajouter cet *instinctual* qui n'est absolument pas dans le texte et qui suffit à fausser tout le sens de la phrase ?

Tout ce qui fait tout de suite saisir qu'une pulsion n'a rien à faire avec un instinct — je n'ai pas d'objection à faire à la définition de quelque chose qu'on peut appeler l'instinct et même comme on l'appelle d'une façon coutumière, pourquoi ne pas appeler ainsi les besoins qu'ont les êtres vivants de se nourrir, par exemple. Eh bien ! oui, puisqu'il s'agit de pulsion orale, est-ce qu'il ne vous apparaît pas que le terme d'érogénéité appliqué à ce qu'on appelle la pulsion orale est quelque chose qui nous porte tout de suite sur ce problème, pourquoi est-ce qu'il ne s'agit que de la bouche ? Et pourquoi pas aussi de la sécrétion gastrique, puisque tout à l'heure nous parlions des chiens de Pavlov ? Et même pourquoi plus spécialement si nous y regardons de près, jusqu'à un certain âge, seulement les lèvres et, passé ce temps, ce qu'Homère appelle l'enclos des dents ?

Est-ce que nous ne trouvons pas là tout de suite, dès le premier abord analytique à proprement parler de l'instinct, cette ligne de cassure dont je vous parle comme essentielle à cette dialectique instaurée par cette référence à l'Autre en miroir dont j'avais cru vous avoir apporté tout à l'heure — je ne l'ai pas retrouvée dans mes papiers — la référence que je vous donnerai

la prochaine fois, dans Hegel, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, où il est formellement dit que le langage est travail ; c'est là que le sujet fait passer son intérieur dans l'extérieur. Et la phrase même est telle qu'il est bien clair que cet *inside-out,* comme on dit en anglais, est vraiment la métaphore du gant retourné.

Mais si j'ai mis à cette référence l'idée d'une perte, c'est pour autant que quelque chose n'y subit pas cette inversion, qu'à chaque étape un résidu reste qui n'est pas inversable, ni non plus signifiable dans ce registre articulé. Et ces formes de l'objet, nous ne serons pas étonnés qu'elles nous apparaissent sous la forme qu'on appelle partielle ; ça nous a assez frappés pour que nous l'ânonnions comme tel sous la forme sectionnée, sous laquelle nous sommes amenés à faire intervenir un objet par exemple corrélatif de cette pulsion orale. Ce mamelon maternel, dont il ne faut tout de même pas admettre la première phénoménologie qui est celle d'un tamis, sein coupé, je veux dire de quelque chose qui se présente avec un caractère artificiel. C'est d'ailleurs bien ce qui permet qu'on le remplace par n'importe quel biberon qui fonctionne exactement de la même façon dans l'économie de la pulsion orale.

Si on veut faire les références biologiques — les références au besoin, bien sûr, c'est essentiel, il ne s'agit pas de s'y refuser — mais c'est pour s'apercevoir que la toute primitive différence structurale y introduit de fait des ruptures, des coupures, y introduit tout de suite la dialectique signifiante. Est-ce qu'il y a là quelque chose qui soit impénétrable à une conception que j'appellerai tout ce qu'il y a de plus naturelle ? La dimension du signifiant, qu'est-ce que c'est, si ce n'est, si vous voulez, un animal qui à la poursuite de son objet est pris dans quelque chose de tel que la poursuite de cet objet doive le conduire sur un autre champ de traces où cette poursuite elle-même comme telle ne prend plus dès lors que la valeur introductrice ?

Le fantasme, le $\$$ par rapport au $a$ prend ici valeur signifiante de l'entrée du sujet dans ce quelque chose qui va le mener à cette chaîne indéfinie des significations qui s'appelle le destin. On peut lui échapper indéfiniment, à savoir que ce qu'il s'agirait de retrouver, c'est justement le départ, comment il est entré dans cette affaire de signifiant.

Alors il est tout de même clair que ça vaut bien la peine de reconnaître comment les premiers objets, ceux qui ont été repérés dans la structure de la pulsion, à savoir celui déjà que j'ai nommé tout à l'heure, ce sein coupé,

puis, plus tard, la demande à la mère s'inversant en une demande de la mère, à cet objet, dont on ne voit pas autrement quel pourrait être le privilège, cet objet qui s'appelle le scybale, à savoir quelque chose qui a aussi rapport avec une zone qu'on appelle érogène et dont il faut tout de même bien voir que là aussi c'est en tant que séparée par une limite de tout le système fonctionnel auquel elle atteint, et qui est infiniment plus vaste parmi les fonctions excrétoires — pourquoi l'anus, si ce n'est dans sa fonction déterminée de sphincter, de quelque chose qui contribue à couper un objet, et l'objet dont il s'agit est le scybale avec tout ce qu'il peut arriver à représenter, non pas simplement, comme on dit, de don, mais d'identité avec cet objet dont nous cherchons la nature — c'est cela qui lui donne sa valeur, son accent. Et qu'est-ce que je dis là contre, si ce n'est justement de justifier la fonction éventuelle qu'on lui donne sous le titre de la relation d'objet dans l'évolution, je ne veux pas dire d'hier, mais d'avant-hier, de la théorie analytique, à ceci près que c'est tout y fausser que d'y voir une sorte de modèle du monde de l'analysé dans lequel un processus de maturation permettrait la restitution progressive d'une réaction présumée totale, authentique ; alors qu'il ne s'agit que d'un déchet désignant la seule chose qui est importante, à savoir la place, la place d'un vide où viendront, je vous le montrerai, se situer d'autres objets combien plus intéressants que vous connaissez d'ailleurs déjà, mais que vous ne savez pas placer.

Pour aujourd'hui seulement et pour réserver la place de ce vide, puisqu'aussi bien quelque chose dans notre projet ne manquera pas d'évoquer la théorie existentielle et même existentialiste de l'angoisse, dites-vous que ce n'est pas un hasard que l'un de ceux que l'on peut considérer comme l'un des pères, au moins à l'époque moderne, de la perspective existentielle, ce Pascal dont on ne sait pas tellement pourquoi il nous fascine parce que, à en croire les théoriciens des sciences, il a tout loupé, le calcul infinitésimal qu'il était, paraît-il, à deux doigts de découvrir, je crois plutôt qu'il s'en foutait, car il y a quelque chose qui l'intéressait et c'est pour ça que Pascal nous touche encore, même ceux d'entre nous qui sont absolument incroyants, c'est que Pascal, comme un bon janséniste qu'il était, s'intéressait au désir. Et c'est pourquoi, je vous le dis en confidence, il a fait les expériences du Puy-de-Dôme sur le vide. Que la nature ait ou non horreur du vide, c'était pour lui capital, parce que cela signifiait l'horreur de tous les savants de son temps pour le désir. Ce vide, ça ne nous intéresse absolument plus

théoriquement. Ça n'a presque pour nous plus de sens. Nous savons que dans le vide, il peut se produire encore des nœuds, des pleins, des paquets d'ondes, et tout ce que vous voudrez. Et pour Pascal justement, parce que, sinon la nature, toute la pensée jusque là avait eu horreur de ceci qu'il puisse y avoir quelque part du vide, c'est cela qui se propose à notre attention, et de savoir si, nous aussi, nous ne cédons pas de temps en temps à cette horreur.

# Leçon VI

*19 décembre 1962*

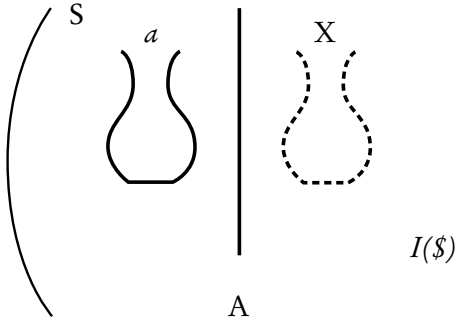


*Fig.8*

Donc ce que j'évoque ici pour vous n'est pas de la métaphysique. Je m'étais permis d'employer un terme auquel l'actualité a fait depuis quelques années un sort, je parlerai plutôt de lavage de cerveau. Ce que j'entends, c'est grâce à une méthode vous apprendre à reconnaître, à reconnaître à la bonne place ce qui se présente dans votre expérience et bien entendu l'efficacité de ce que je prétends faire ne s'éprouve qu'à l'expérience. Et si parfois on a pu objecter la présence à mon enseignement de certains que j'ai en analyse, après tout la légitimité de cette coexistence de deux rapports avec moi, celui où l'on m'entend et celui où de moi l'on se fait entendre, ne peut se juger qu'à l'intérieur et pour autant que ce qu'ici je vous apprends peut effectivement faciliter à chacun, j'entends aussi bien à celui qui travaille avec moi, l'accès à la reconnaissance de son propre chemin. A cet endroit, bien

sûr, il y a quelque chose, une limite, où le contrôle externe s'arrête mais assurément ce n'est pas un mauvais signe, si l'on peut voir, que ceux-là qui participent de ces deux positions y apprendront au moins à mieux lire.

Lavage de cerveau, ai-je dit, c'est bien pour moi m'offrir à ce contrôle que je reconnaisse dans les propos de ceux que j'analyse autre chose que ce qu'il y a dans les livres. Inversement, pour eux, c'est qu'ils sachent dans les livres reconnaître au passage ce qu'il y a effectivement dans les livres. Et à cet endroit, je ne puis que m'applaudir, par exemple d'un petit signe, comme celui-ci récent, qui m'a été donné de la bouche de quelqu'un justement que j'ai en analyse, qu'au passage ne lui échappe pas la portée d'un trait comme celui-ci qu'on peut accrocher dans un livre, dont la traduction est venue récemment, combien tard, d'une œuvre de Ferenczi en français, à savoir ce livre dont le titre original est *Versuch einer Genital Theorie, Recherche,* très exactement, *d'une théorie de la génitalité*, et non pas simplement *Des origines de la vie sexuelle* comme on l'a ici noyé, livre assurément qui n'est pas sans inquiéter par quelque côté, que j'ai déjà, pour ceux qui savent entendre, dès longtemps pointé, comme pouvant à l'occasion participer du délire, mais qui apportant avec lui cette énorme expérience laisse tout de même en ses détours déposer plus d'un trait pour nous précieux ; et celui-ci dont je suis sûr que l'auteur lui-même ne lui donne pas tout l'accent qu'il faut justement dans son dessein, dans sa recherche, d'arriver à une notion trop harmonisante, trop totalisante de ce qui fait son objet, à savoir, la visée, la réalisation génitale.

Au passage, le voici qui s'exprime ainsi : « *Le développement de la sexualité génitale, dont nous venons*, dit-il, *chez l'homme* — c'est en effet ce qu'il y a chez l'homme mâle, le mâle — *de schématiser les grandes lignes, subit chez la femme par* » ce qu'on a traduit par « *une interruption plutôt inattendue* », traduction tout à fait impropre puisqu'il s'agit en allemand d'« *eine ziemlich unvermittelte Unterbrechung* », d'une interruption, ça veut dire le plus souvent qu'elle est sans médiation, qu'elle ne fait donc pas partie de ce que Ferenczi qualifie d'amphimixie, et qui n'est en fin de compte qu'une des formes naturalisées de ce que nous appelons *thèse, antithèse, synthèse*, de ce que nous appelons progrès dialectique si je puis dire. Ce qui sans doute n'est pas le terme qui, dans l'esprit de Ferenczi est valorisé, mais ce qui anime effectivement toute sa construction ; c'est bien ce qu'il note, c'est que *unvermittelte*, c'est-à-dire latéral par rapport à ce

procès, — et n'oublions pas ce qu'il s'agit de trouver — de la synthèse et de l'harmonie génitale, est donc à traduire ici par plutôt « *en impasse* », « *en dehors des progrès de la médiation* ». « *Cette interruption* », dit-il « *est caractérisée* — et il ne fait là qu'accentuer ce que nous dit Freud — *par le déplacement de l'érogénéité du clitoris (pénis féminin) à la cavité vaginale. L'expérience analytique nous incline cependant à supposer que, chez la femme, non seulement le vagin, mais aussi d'autres parties du corps, peuvent se génitaliser, comme l'hystérie en témoigne également, en particulier le mamelon et la région qui l'entoure* ». Comme vous le savez, il y a bien d'autres zones encore dans l'hystérie. D'ailleurs aussi bien la traduction ici, faute de suivre effectivement le précieux de ce qui ici nous est apporté comme matériel, traduction en quelque sorte littérale, il y a simplement, non pas : « *en témoigne également* », mais « *nach Art der Hysterie* » en allemand.

Qu'est-ce que ça veut dire ? Qu'est-ce que ça veut dire, pour quelqu'un qui a appris, que ce soit ici ou ailleurs, à entendre, si ce n'est que l'entrée en fonction du vagin comme tel, dans la relation génitale, est un mécanisme strictement équivalent à tout autre mécanisme hystérique ? Et, ici, pourquoi nous étonner ? Pourquoi nous en étonner à partir du moment où, par notre schéma de la place du lieu vide, dans la fonction du désir, vous êtes tout prêt à reconnaître quelque chose dont le moins qu'on puisse dire est que, pour vous, pourra au moins se situer ce paradoxe, ce paradoxe qui se définit ainsi, c'est que le lieu, la maison de la jouissance se trouve normalement, puisque naturellement placé justement en un organe que vous savez de la façon la plus certaine, par l'expérience comme par l'investigation anatamo-physiologique, comme insensible au sens qu'il ne saurait même s'éveiller à la sensibilité pour la raison qu'il est énervé, que le lieu, le lieu dernier de la jouissance, de la jouissance génitale, est un endroit — après tout, ce n'est pas un mystère — où l'on peut déverser des déluges d'eau brûlante, et à une température telle qu'elle ne saurait être supportée par aucune autre muqueuse, sans provoquer des réactions sensorielles actuelles, immédiates.

Qu'est-ce à dire, si ce n'est qu'il y a tout lieu pour nous de repérer de telles corrélations, avant d'entrer dans le mythe diachronique d'une prétendue maturation, qui ferait du point, sans doute, nécessaire, d'arrivée, d'achèvement, d'accomplissement de la fonction sexuelle dans la fonction génitale, autre chose qu'un procès de maturation, qu'un lieu de convergence, de synthèse, de tout ce qui a pu se présenter jusque là de tendances

partielles et qu'à reconnaître, non seulement la nécessité de cette place vide, en un point fonctionnel du désir, mais de voir que même c'est là que la nature elle-même, que la physiologie va trouver son point fonctionnel le plus favorable, nous nous trouvons ainsi dans une position plus claire, à la fois délivrés de ce poids de paradoxe qui va nous faire imaginer tant de constructions mythiques autour de la prétendue jouissance vaginale ; non pas, bien sûr, que quelque chose ne soit pas indicable au-delà, et c'est, si vous vous en souvenez bien, ceux qui ont assisté à notre Congrès d'Amsterdam[1] ce dont ils peuvent se souvenir qu'à l'entrée de ce Congrès, j'ai indiqué, ce qui, faute d'appareil, faute de ce registre structural dont j'essaie ici de vous donner les articulations, n'a même pas pu, au cours d'un congrès où beaucoup de choses, et méritoires, se sont dites, être effectivement articulé et repéré comme tel. Et pourtant combien précieux pour nous est de savoir, puisqu'aussi bien tous les paradoxes concernant la place à donner à l'hystérie dans ce qu'on pourrait appeler l'échelle des névroses, cette ambiguïté notamment qui fait que du fait de ces analogies évidentes et dont là je vous pointe la pièce maîtresse, la pièce majeure avec le mécanisme hystérique, nous sommes appelés à la mettre dans une échelle diachronique, comme la névrose la plus avancée parce que la plus proche de l'achèvement génital qu'il nous faut, cette conception diachronique, la mettre au terme de la maturation infantile et que par le renversement que la clinique nous montre, au contraire, il nous faut bien, dans l'échelle névrotique, la considérer au contraire comme la plus primaire, celle sur laquelle nommément, par exemple, les constructions de la névrose obsessionnelle s'édifient, que les relations de l'hystérie, pour tout dire, avec la psychose elle-même, avec la schizophrénie, sont évidentes.

La seule chose qui puisse nous permettre de ne pas aussi éternellement, selon les besoins, et les observateurs nous rapportent les points de vue que nous avons à aborder sur l'hystérie, la mettre ainsi, soit à la fin, soit au début des prétendues phases évolutives, c'est avant tout, et d'abord, de la rapporter à ce qui prévaut, à savoir la structure, la structure synchronique du désir (fig.1) c'est d'isoler, dans la structure constituante du désir comme tel, ce qui fait que je désigne cette place, la place du blanc, la place du vide, comme jouant toujours une fonction essentielle et que cette fonction soit mise en évidence de la façon majeure, dans la structure achevée, terminale, de la relation génitale, c'est à la fois la confirmation du bien-fondé de notre méthode,

c'est aussi l'amorce d'une vision plus claire, déblayée de ce dans quoi nous avons à nous repérer concernant les phénomènes proprement du génital.

Sans doute y a-t-il obstacle, objection à ce que nous le voyions directement puisqu'il nous faut passer pour y atteindre, par une voie un peu détournée. Cette voie de détour, c'est l'angoisse, et c'est pour ça que nous y sommes cette année.

Le point où nous sommes en ce moment, où s'achève avec l'année une première phase de notre discours consiste donc à bien vous dire qu'il y a une structure de l'angoisse, et l'important, le vif de la façon dont, dans ces premiers entretiens, je l'ai annoncée, amenée, abordée pour vous, est assez dans cette image, je veux dire dans ce qu'elle apporte d'arêtes vives qui est à prendre dans tout son caractère spécifié. Je dirais même jusqu'à un certain point qu'elle ne montre pas encore assez, sous cette forme tachygraphique, où, je vous le répète au tableau depuis le début de mon discours, il faudrait insister sur ceci, que ce trait, c'est quelque chose que vous voyez par la tranche et qui est un miroir. Un miroir ne s'étend pas à l'infini, un miroir a des limites, et ce qui vous le rappelle, c'est si vous vous rapportez à l'article [*Remarque sur le rapport de Daniel Lagache, Écrits* pp. 647 à 684] dont ce schéma est extrait, que ces limites du miroir, j'en fait état. On peut voir quelque chose dans ce miroir à partir d'un point situé, si l'on peut dire, quelque part dans l'espace du miroir d'où il n'est pas, pour le sujet, aperceptible. Autrement dit, je ne vois pas forcément moi-même mon œil dans le miroir, même si le miroir m'aide à apercevoir quelque chose que je ne verrai pas autrement. Ce que je veux dire par là, c'est que la première chose à avancer concernant cette structure de l'angoisse, c'est quelque chose que vous oubliez toujours dans les observations où elle se révèle, fascinés par le contenu du miroir, vous oubliez ses limites, et que, l'angoisse est encadrée.

Ceux qui ont entendu mon intervention aux Journées Provinciales concernant le fantasme, — intervention dont après deux mois et une semaine, j'attends toujours qu'on me remette le texte — peuvent se rappeler que je me suis servi comme métaphore, d'un tableau qui vient se placer dans l'encadrement d'une fenêtre, technique absurde sans doute, s'il s'agit de mieux voir ce qui est sur le tableau, mais comme je l'ai aussi expliqué, ce n'est pas de cela justement qu'il s'agit, c'est, quel que soit le charme de ce qui est peint sur la toile, de ne pas voir ce qui se voit par la fenêtre. Ce que le rêve inaugural dans l'histoire de l'analyse vous montre dans ce rêve de

*L'homme aux loups*, dont le privilège est que, comme il arrive incidemment et d'une façon non ambiguë, c'est qu'il est l'apparition dans le rêve d'une forme pure schématique du fantasme, c'est parce que le rêve à répétition de *L'homme aux loups* est le fantasme pur dévoilé dans sa structure, qu'il prend toute son importance, et que Freud le choisit pour faire, dans cette observation, qui n'a pour nous ce caractère inépuisé, inépuisable que parce qu'il s'agit essentiellement et de bout en bout du rapport du fantasme au réel. Qu'est-ce que nous voyons dans ce rêve ? La béance soudaine, et les deux termes sont indiqués, d'une fenêtre. Le fantasme se voit au-delà d'une vitre et par une fenêtre qui s'ouvre, le fantasme est encadré et ce que vous voyez au-delà, vous y reconnaîtrez, si vous savez bien sûr vous en apercevoir, vous y reconnaîtrez, sous ses formes les plus diverses, la structure qui est celle que vous voyez ici dans le miroir de mon schéma. Il y a toujours les deux barres d'un support plus ou moins développé et de quelque chose qui est supporté ; il y a les loups, sur les branches de l'arbre, il y a sur tel dessin de schizophrène — je n'ai qu'à ouvrir n'importe quel recueil pour le ramasser, si je puis dire, à la pelle — aussi, à l'occasion, quelque arbre, avec au bout par exemple, pour prendre mon premier exemple dans le rapport que Jean Bobon a fait au dernier Congrès d'Anvers [2], sur le phénomène de l'expression, avec au bout de ses branches, quoi ? Ce qui pour un schizophrène remplit le rôle que les loups jouent dans ce cas *border-line* qu'est *L'homme aux loups*. Ici, un signifiant, c'est au-delà des branches de l'arbre que le schizophrène en question écrit la formule de son secret : « *Io sono sempre vista* », à savoir ce qu'elle n'a jamais pu dire, jusque là, « *Je suis toujours vue* ». Encore ici, faut-il que je m'arrête pour vous faire apercevoir qu'en italien comme en français *vista* a un sens ambigu ; ce n'est pas seulement un participe passé, c'est aussi la vue avec ses deux sens subjectif et objectif, la fonction de la vue et le fait d'être vue, comme on dit la vue du paysage, celle qui est prise là comme jet sur une carte postale. Je reviendrai, bien sûr, sur tout cela.

Ce que je veux seulement, aujourd'hui, ici accentuer c'est que l'horrible, le louche, l'inquiétant, tout ce par quoi nous traduisons, comme nous pouvons en français, ce magistral *unheimlich*, se présente par des lucarnes, que c'est encadré que se situe pour nous le champ de l'angoisse. Ainsi, vous retrouvez ce par quoi pour vous j'ai introduit la discussion, à savoir le rapport de la scène au monde.

*Soudain, tout d'un coup*, toujours ce terme vous le trouverez, au moment de l'entrée du phénomène de l'*unheimlich*. La scène qui se propose dans sa dimension propre, au-delà sans doute, nous savons, que ce qui doit s'y référer, c'est ce qui dans le monde ne peut se dire, c'est ce que nous attendons toujours au lever du rideau, c'est ce court moment vite éteint de l'angoisse, mais qui ne manque jamais à la dimension par où nous faisons plus que de venir installer dans un fauteuil plus ou moins chèrement payé, nos derrières, qui est le moment des trois coups, qui est le moment du rideau qui s'ouvre. Et sans ça, ce temps introductif vite élidé de l'angoisse, rien ne saurait même prendre sa valeur de ce qui va se déterminer comme tragique ou comme comique, *ce qui ne peut pas*, là encore, toutes les langues ne vous donnent pas les mêmes ressources, ce n'est pas de *können* qu'il s'agit ; bien sûr, beaucoup de choses peuvent se dire, matériellement parlant ; c'est d'un pouvoir *dürfen* que traduit mal le *permis* ou *pas permis, dürfen* se rapportant à une dimension plus originelle. C'est même parce que *man darf nicht* que cela ne se peut pas que *man kann*, qu'on va tout de même pouvoir et que, là, agit le forçage, la dimension de détente, que constitue à proprement parler, l'action dramatique.

Nous ne saurions trop nous attarder aux nuances de cet encadrement de l'angoisse. Allez-vous dire que je la sollicite dans le sens de la ramener à l'attente, à la préparation, à un état d'alerte, à une réponse qui est déjà de défense à ce qui va arriver ? Cela oui, c'est l'*Erwartung*, c'est la constitution de l'hostile comme tel, c'est le premier recours au-delà de l'*Hilflosigkeit*.

Mais l'angoisse est autre chose. Si, en effet, l'attente peut servir, entre autres moyens, pour son encadrement, pour tout dire, nul besoin de cette attente l'encadrement est toujours là ! L'angoisse est autre chose, l'angoisse, c'est quand apparaît dans cet encadrement ce qui était déjà là beaucoup plus près, à la maison, *Heim*, l'hôte, allez-vous dire ? En un certain sens, bien sûr, cet hôte inconnu qui apparaît de façon inopinée, a tout à fait à faire avec ce qui se rencontre dans l'*unheimlich*, mais c'est trop peu que de le désigner ainsi car, comme le terme vous l'indique, alors pour le coup, fort bien, en français, cet hôte, dans son sens ordinaire, est déjà quelqu'un de bien travaillé par l'attente. Cet hôte, c'est déjà ce qui était passé dans l'hostile, dans l'hostile par quoi j'ai commencé ce discours de l'attente. Cet hôte, au sens ordinaire, ce n'est pas le *heimlich*, ce n'est pas l'habitant de la maison, c'est de l'hostile amadoué, apaisé, admis. Ce qui de l'*heim*, ce qui est du

*Geheimnis*, n'est jamais passé par ces détours, en fin de compte, n'est jamais passé par ces réseaux, par ces tamis, par ces tamis de la reconnaissance, il est resté *unheimlich*, moins inhabitable qu'inhabitant, moins inhabituel qu'inhabitué.

C'est ce surgissement de l'*heimlich* dans le cadre qui est le phénomène de l'angoisse, et c'est pourquoi il est faux de dire que l'angoisse est sans objet. L'angoisse a une autre sorte d'objet que toute appréhension préparée, structurée, structurée par quoi ? par la grille de la coupure, du sillon, du trait unaire, du *c'est ça* qui toujours, en opérant si l'on peut dire, ferme les lèvres — je dis la lèvre ou les lèvres — de cette coupure qui devient lettre close sur le sujet, pour, comme je vous l'ai expliqué la dernière fois, le renvoyer sous pli fermé à d'autres traces. Les signifiants font du monde un réseau de traces, dans lequel le passage d'un cycle à l'autre est dès lors possible. Ce qui veut dire quoi ? Ce que je vous ai dit la dernière fois, le signifiant engendre un monde, le monde du sujet qui parle dont la caractéristique essentielle est qu'il est possible d'y tromper.

L'angoisse, c'est cette coupure même sans laquelle la présence du signifiant, son fonctionnement, son entrée, son sillon dans le réel est impensable. C'est cette coupure qui s'ouvre et qui laisse apparaître ce que maintenant vous entendez mieux quand je vous dirai l'inattendu, la visite, la nouvelle, ce que si bien exprime le terme de pressentiment qui n'est pas simplement à entendre comme pressentiment de quelque chose, mais aussi le « pré » du sentiment, ce qui est *avant* la naissance d'un sentiment. Tous les aiguillages sont possibles à partir de quelque chose qui est l'angoisse, ce qui est en fin de compte ce que nous attendions et qui est la véritable substance de l'angoisse, le ce qui ne trompe pas, le hors de doute, car, ne vous laissez pas prendre aux apparences, ce n'est pas parce que le lien peut vous paraître cliniquement sensible, bien sûr, de l'angoisse au doute, à l'hésitation au jeu, dit ambivalent de l'obsessionnel, que c'est la même chose.

L'angoisse n'est pas le doute. L'angoisse c'est la cause du doute. Je dis la cause du doute, ce n'est pas la première fois et ce ne sera pas la dernière que j'aurai ici à revenir sur ceci que si se maintient, après tant de siècles d'appréhension critique, la fonction de la causalité, c'est bien parce qu'elle est ailleurs que là où on la réfute et que, s'il y a une dimension où nous devons chercher la vraie fonction, le vrai poids, le sens du maintien de la fonction

de la causalité, c'est dans cette direction de l'ouverture de l'angoisse. Le doute, donc, vous dis-je, n'est fait que pour combattre l'angoisse et justement, tout ce que le doute dépense d'effort, c'est contre des leurres. C'est dans la mesure où ce qu'il s'agit d'éviter, c'est ce qui, dans l'angoisse, se tient d'affreuse certitude.

Je pense que là vous m'arrêterez pour me dire ou me rappeler ce que j'ai plus d'une fois avancé sous des formes aphoristiques, que toute activité humaine s'épanouit dans la certitude, ou encore qu'elle engendre la certitude, ou d'une façon générale que la référence de la certitude, c'est essentiellement l'action. Eh ! bien, oui, bien sûr, et c'est justement ce qui me permet d'introduire maintenant le rapport essentiel de l'angoisse à l'action comme telle, c'est justement peut-être de l'angoisse que l'action emprunte sa certitude.

Agir, c'est arracher à l'angoisse sa certitude. Agir, c'est opérer un transfert d'angoisse. Et si je me permets d'avancer ceci, ce discours, en fin de trimestre, peut-être un peu vite, c'est pour combler ou presque combler les blancs que je vous ai laissés dans le tableau de mon premier séminaire. Je pense que vous vous en souvenez, celui qui s'ordonne ainsi :

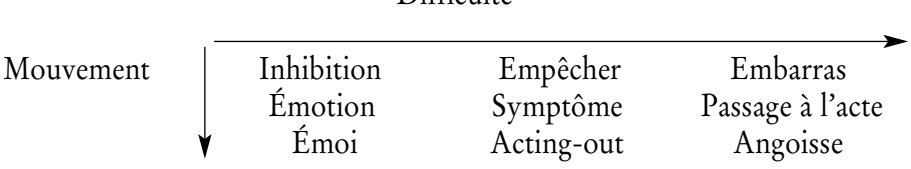


Inhibition, symptôme, angoisse, empêcher, qui l'a complété de l'embarrasser, de l'émotion et ici de l'émoi. Je vous ai dit, ici qu'est-ce qu'il y a ? Deux choses, le passage à l'acte et l'*acting-out*. J'ai dit presque compléter parce que je n'ai pas le temps de vous dire pourquoi le passage à l'acte est à cette place et l'*acting-out* à une autre mais je vais tout de même vous faire avancer dans ce chemin en vous faisant remarquer, dans le rapport le plus étroit à notre propos ce matin, l'opposition de ce qui était déjà impliqué, et même exprimé dans ma première introduction de ces termes, et dont je vais maintenant souligner la position, à savoir, ce qu'il y a d'en trop dans l'embarras, ce qu'il y a d'en moins dans ce que je vous ai, par un commentaire étymologique dont vous vous souvenez, je pense, tout au moins ceux qui étaient là, souligné du sens de l'émoi.

L'émoi, vous ai-je dit, est essentiellement l'évocation du pouvoir qui fait défaut, esmayer, l'expérience de ce qui vous manque dans le besoin. C'est dans la référence à ces deux termes dont la liaison est essentielle en notre sujet, car cette liaison en souligne l'ambiguïté ; si c'est en trop, ce à quoi nous avons affaire, alors, il ne nous manque pas, s'il vient à nous manquer, pourquoi dire qu'ailleurs il nous embarrasse, prenons garde ici de ne pas céder aux illusions les plus flatteuses.

En nous attaquant ici nous-mêmes à l'angoisse, que voulons-nous, que veulent tous ceux qui en ont parlé scientifiquement ? Parbleu, ce qui était pur besoin, qui était pour moi exigé que je pose au départ, comme nécessaire à la constitution d'un monde, c'est ici que ça se révèle n'être pas vain, et que vous en avez le contrôle. Ça se voit mieux parce qu'il s'agit justement de l'angoisse. Et ce qui se voit, c'est quoi ? Et vouloir proprement en parler scientifiquement, c'est montrer qu'elle est quoi ? une immense duperie. On ne s'aperçoit pas que tout ce sur quoi s'étend la conquête de notre discours revient toujours à montrer que c'est une immense duperie.

Maîtriser par la pensée le phénomène c'est toujours montrer comment on peut le refaire d'une façon trompeuse, c'est pouvoir le reproduire, c'est-à-dire pouvoir en faire un signifiant. Un signifiant de quoi ? Le sujet en le reproduisant peut falsifier le livre des comptes, ce qui n'est pas fait pour nous étonner, s'il est vrai, comme je vous l'enseigne, que le signifiant, c'est la trace du sujet dans le cours du monde. Seulement, si nous croyons pouvoir continuer ce jeu avec l'angoisse, eh ! bien, nous sommes sûrs de manquer l'affaire, puisque justement j'ai posé tout d'abord que l'angoisse c'est ce qui regarde, ce qui échappe à ce jeu. Donc c'est cela dont il nous faut nous garder au moment de saisir ce que veut dire ce rapport d'embarras au signifiant en trop, de manque au signifiant en moins. Je vais l'illustrer, si vous ne l'avez déjà fait, ce rapport ; s'il n'y avait pas l'analyse, bien sûr, je ne pourrais pas en parler, mais l'analyse l'a rencontré au premier tournant. Le phallus par exemple, *Le petit Hans*, logicien autant qu'Aristote, pose l'équation, tous les êtres animés ont un phallus. Je suppose bien sûr que je m'adresse à des gens qui ont suivi mon commentaire de l'analyse du *petit Hans*, qui se souviendront ici à ce propos, je pense, de ce que j'ai pris soin d'accentuer l'année dernière concernant la proposition dite affirmative universelle. J'ai dit le sens sur ce que je voulais par là vous produire, à savoir que l'affirmation dite universelle, universelle positive, n'a de sens que de

définition du Réel, à partir de l'impossible. Il est impossible qu'un être animé n'ait pas un phallus, ce qui, comme vous le voyez, pose la logique dans cette fonction essentiellement précaire de condamner le Réel à trébucher éternellement dans l'impossible. Et nous n'avons pas d'autre moyen de l'appréhender, nous avançons de trébuchement en trébuchement. Exemple : il y a des êtres vivants, maman par exemple, qui n'ont pas de phallus, alors c'est qu'il n'y a pas d'être vivant, d'où angoisse.

Et le pas suivant est à faire. Il est certain que le plus commode, c'est de dire que, même ceux qui n'en ont pas, en ont. C'est bien pourquoi c'est celle à laquelle nous nous en tenons dans l'ensemble. C'est que les êtres vivants qui n'ont pas de phallus en auront envers et contre tout. C'est parce qu'ils auront un phallus que nous autres, psychologues, appellerons irréel, ce sera simplement *le phallus signifiant* qu'ils seront vivants.

Ainsi, de trébuchement en trébuchement, progresse je n'ose pas dire la connaissance, mais assurément la compréhension. Je ne peux pas résister au plaisir au passage de vous faire part d'une découverte que le hasard, le bon hasard, ce qu'on appelle le hasard, qui l'est si peu, une trouvaille que j'ai faite pour vous, pas plus tard que ce week-end, dans un dictionnaire de *slang*. Mon dieu ! j'aurais mis du temps à y venir, mais la langue anglaise est vraiment une belle langue. Qui donc ici sait que déjà depuis le quinzième siècle, le *slang* anglais a trouvé cette merveille de remplacer à l'occasion *I understand you perfectly*, par exemple, par *I understumble* ? c'est-à-dire — je l'écris, puisque la phonétisation vous a permis peut-être d'éviter la nuance — ce que je viens de vous expliquer, non pas ce que veut dire *understand*, je vous comprends, mais quelque chose d'intraduisible en français puisque tout le prix de ce mot de *slang* est le fameux *stumble* qui veut justement dire ce que je suis en train de vous expliquer, le trébuchement. Je vous comprends, ça me rappelle que cahin-caha, c'est toujours s'avancer dans le malentendu.

Aussi bien, si l'étoffe de l'expérience se composait, comme on nous l'enseigne en psychologie classique, du réel et de l'irréel, et pourquoi pas, comment ne pas rappeler à ce propos ce que cela nous indique d'avoir à profiter quant à ce qu'est proprement la conquête freudienne, et que c'est nommément ceci, c'est que si l'homme est tourmenté par l'irréel dans le réel, il serait tout à fait vain d'espérer s'en débarrasser pour la raison qui est ce qui, dans la conquête freudienne, est bien justement l'inquiétant, c'est que dans l'irréel, c'est le réel qui le tourmente. Son souci, *Sorge*, nous dit le

philosophe Martin Heidegger. Bien sûr ! Mais nous voilà bien avancés.

Est-ce là le terme dernier qu'avant de s'agiter, de parler, de se mettre au boulot, le souci est présupposé ? Qu'est-ce que ça veut dire ? Et ne voyons-nous pas que nous sommes déjà là au niveau d'un art du souci ? L'homme est évidemment un gros producteur de quelque chose qui, le concernant, s'appelle le souci. Mais alors, j'aime mieux l'apprendre d'un livre saint, qui est en même temps le livre le plus profanateur qui soit, qui s'appelle l'*Ecclésiaste.* Je pense que je m'y référerai dans l'avenir. Cet *Ecclésiaste* qui est la traduction, vous le savez, grecque, par les *Septantes* du terme *Qoheleth*, terme unique, employé dans cette occasion, qui vient de *Qahal*, assemblée, *Qoheleth*, en étant à la fois une forme abstraite et féministe, étant à proprement parler la vertu assemblante, la remeutante, l'*ecclesia*, si on veut, plutôt que l'*Ecclésiaste*.

Et qu'est-ce qu'il nous apprend, ce livre que j'ai appelé livre sacré et le plus profane. Le Philosophe ici ne manque pas d'y trébucher, à y lire, je ne sais plus quel écho, j'ai lu ça, épicurien ! Épicurien, parlons-en à propos de l'*Ecclésiaste* ! Je sais bien qu'Épicure depuis longtemps a cessé de nous calmer, comme c'était, vous le savez, son dessein. Mais dire que l'*Ecclésiaste* a eu, un seul moment, une chance de nous produire le même effet, c'est vraiment pour ne l'avoir jamais même entrouvert ! « Dieu me demande de jouir », textuel dans la Bible, c'est tout de même la parole de Dieu. Et même si ce n'est pas la parole de Dieu, pour vous, je pense que vous avez déjà remarqué la différence totale qu'il y a du Dieu des juifs au Dieu de Platon. Même si l'histoire chrétienne a cru devoir, à propos du Dieu des Juifs, trouver près du Dieu de Platon sa petite évasion psychotique, il est tout de même temps de se souvenir de la différence qu'il y a entre le Dieu, moteur universel d'Aristote, le Dieu souverain bien, conception délirante de *Platon*, et le Dieu des Juifs, c'est-à-dire un Dieu avec qui on parle, un Dieu qui vous demande quelque chose et qui, dans l'*Ecclésiaste* vous ordonne *Jouis*. Ça, c'est vraiment le comble ! Car jouir aux ordres, c'est quand même quelque chose dont chacun sent que s'il y a une source, une origine de l'angoisse, elle doit tout de même se trouver quelque part par là. A cet ordre « Jouis ! », je ne peux répondre qu'une chose, c'est, *J'ouis*. Bien sûr, mais naturellement, je ne jouis pas si facilement pour autant.

Tel est le relief, l'originalité, la dimension, l'ordre de présence, dans lequel s'active pour nous le Dieu qui parle, celui qui nous dit expressément

qu'il est ce qu'il est. Pour m'avancer, pendant qu'il est là à ma portée, dans le champ de ses demandes, et parce que vous allez voir que c'est très proche de notre sujet, j'introduirai, c'est le moment, ce que vous pensez bien que ce n'est pas d'hier que j'ai en effet remarqué, c'est à savoir que, parmi ces demandes du Dieu à son peuple élu, privilégié, il y en a de tout à fait précises et dont il semble que ce dieu n'ait pas eu besoin d'avoir la prescience de mon séminaire pour préciser bien les termes. Il y en a une qui s'appelle la circoncision. Il nous ordonne de jouir, et en plus il entre dans le mode d'emploi. Il précise la demande, il dégage l'objet. C'est en quoi, je pense, à vous comme à moi, n'a pas pu ne pas apparaître depuis longtemps l'extraordinaire embrouillamini, le cafouillage de l'évocation analogique qu'il y a dans la prétendue référence de la circoncision à la castration. Bien sûr que ça a un rapport avec l'objet de l'angoisse. Mais dire que la circoncision c'en soit la cause, soit de quelque façon que ce soit le représentant, l'analogue de ce que nous appelons la castration et son complexe, c'est là une grossière erreur. C'est ne pas sortir du symptôme justement, à savoir de ce qui, chez tel sujet circoncis peut s'établir de confusion concernant sa marque avec ce dont il s'agit éventuellement dans sa névrose, relativement au complexe de castration.

Car enfin, rien de moins castrateur que la circoncision. Que ce soit net, quand c'est bien fait, assurément, nous ne pouvons pas nier que le résultat soit plutôt élégant. Je vous assure qu'à côté de tous ces sexes, j'entends mâles, de grande Grèce que les antiquaires, sous prétexte que je suis analyste, m'apportent par tombereaux, ce que ma secrétaire leur rend, dans la cour. A côté de tout ces sexes, dont je dois dire que par une accentuation que je n'ose qualifier d'esthétique le phimosis est toujours accentué d'une façon particulièrement dégueulasse, il y a tout de même dans la pratique de la circoncision quelque chose de salubre du point de vue esthétique. Et d'ailleurs ceux qui là-dessus continuent à répéter les confusions qui traînent dans les écrits psychanalytiques, tout de même, la plupart, ont saisi depuis longtemps qu'il y avait quelque chose du point de vue fonctionnel qui est aussi essentiel que de réduire, au moins pour une part d'une façon signifiante, l'ambiguïté qu'on appelle de type bisexuel. « Je suis la plaie et le couteau », dit quelque part Baudelaire. Eh ! bien, pourquoi considérer comme la situation normale d'être à la fois le dard et le fourreau ? Il y a évidemment dans cette attention rituelle de la circoncision, une réduction de

la bisexualité qui ne peut évidemment qu'engendrer quelque chose de salubre quant à la division des rôles.

Ces remarques, comme vous le sentez bien, ne sont pas latérales, elles ouvrent justement la question qui situe au-delà de ce qui, déjà, à partir de cette explication, ne peut plus déjà paraître comme une sorte de caprice rituel, mais quelque chose qui est conforme à ce que, dans la demande, je vous apprends à considérer comme ce cernement de l'objet, comme la fonction de la coupure, c'est le cas de le dire, de cette zone délimitée ici ; le Dieu demande en offrande, et très précisément pour dégager l'objet après l'avoir cerné, que si après cela les sources, comme l'expérience de ceux qui sont groupés se reconnaissent à ce signe traditionnel, que si leur expérience ne voit pas pour autant s'abaisser, peut-être loin de là, leur relation à l'angoisse, c'est à partir de là que la question commence.

L'un de ceux qui sont ici évoqués, et ce n'est vraiment pas dans mon assistance ne désigner personne, m'a appelé un jour, dans un billet privé, le dernier des cabalistes chrétiens. Rassurez-vous, si quelque investigation jouant à proprement parler sur le calcul des signifiants peut être quelque chose à quoi à l'occasion je m'attarde, elle ne me fera jamais prendre, si j'ose dire, ma vessie pour la lanterne de la connaissance ; et bien plutôt, si cette lanterne s'avère être une lanterne sourde, d'y reconnaître ma vessie, mais plus directement que Freud parce que, venant après lui, j'interroge son Dieu : « *Che vuoi ?* », *Que me veux-tu ?*, autrement dit, quel est le rapport du désir à la loi ? Question toujours élidée par la tradition philosophique, mais à laquelle Freud a répondu, et vous en vivez, même si comme tout le monde vous ne vous en êtes pas aperçus. Réponse : c'est la même chose que ce que je vous enseigne, ce à quoi vous conduit ce que je vous enseigne et qui est déjà là dans le texte, masqué sous le mythe de l'Œdipe, c'est que, le désir et la loi, ce qui paraît s'opposer dans un rapport d'antithèse, ne sont qu'une seule et même barrière, pour nous barrer l'accès de la Chose. *Velim, nolim*, désirant, je m'engage dans la route de la Loi. C'est pourquoi Freud rapporte à cet opaque insaisissable désir du père l'origine de la loi. Mais à ce à quoi cette découverte et toute l'enquête analytique vous ramène, c'est à ne pas perdre de vue ce qu'il y a de vrai derrière ce leurre.

Qu'on me normative ou pas mes objets, tant que je désire, je ne sais rien de ce que je désire. Et puis, de temps en temps, un objet apparaît, parmi tous les autres, dont je ne sais vraiment pas pourquoi il est là. D'un côté, il y a

celui dont j'ai appris qu'il couvre mon angoisse, l'objet de la phobie — et je ne nie pas qu'il a fallu qu'on me l'explique, jusque là je ne savais ce que j'avais en tête, sauf à dire que vous en avez, vous en avez ou pas — de l'autre côté, il y a celui dont je ne peux vraiment justifier pourquoi c'est celui-là que je désire, et moi, qui ne déteste pas les filles, pourquoi j'aime encore mieux une petite chaussure. D'un côté, il y a le loup, de l'autre la bergère. C'est ici que je vous laisserai. A la fin de ces premiers entretiens sur l'angoisse, il y a autre chose à entendre de l'ordre angoissant de Dieu, il y a la chasse de Diane dont, en un temps que j'ai choisi, celui du centenaire de Freud, je vous ai dit qu'elle était la voie de la quête de Freud, il y a ce à quoi je vous donne rendez-vous pour le trimestre qui vient concernant l'angoisse, il y a l'hallali du loup.

1 - Colloque international de Psychanalyse. Université municipale d'Amsterdam 5 au 9 sept. 60.
J. Lacan : « *Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine* »
1re éd. La Psychanalyse, PUF 1964, n 7 pp. 3-14. 2e éd. Ecrits, Seuil, 1966, pp. 725-736.

2 - Congrès de Neurologie et de psychiatrie de langue française.
LX session. Anvers, 9 au 14 juillet 1962, pp. 77-197, ed. Masson et Cie.

# Leçon VII

*9 janvier 1963*

Dans la trente deuxième leçon introductive à la psychanalyse, c'est-à-dire dans la série des *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, retraduites en français, Freud précise qu'il s'agit d'introduire quelque chose qui n'a, dit-il, nullement le caractère de pure spéculation, mais on nous a traduit dans le français inintelligible dont vous allez pouvoir juger : « *Mais il ne peut vraiment être question que de conceptions. En effet, il s'agit de trouver les idées abstraites, justes, qui appliquées à la matière brute de l'observation y apporteront ordre et clarté* ». Il n'y a pas de point en allemand là où je vous l'ai signalé, et il n'y a aucune énigme dans la phrase : « *Il s'agit* », nous dit Freud, « *sondern es handelt sich wirklich* », non pas vraiment mais réellement, de conceptions, virgule, c'est-à-dire je veux dire par là des *Vorstellungen*, des représentations abstraites correctes, il s'agit de les *einzufahren* de les amener au jour, ces conceptions dont l'application à la *Rohstoff*, étoffe brute de l'observation, *Beobachtung*, permettra d'en faire sortir, d'en faire renaître l'ordre, la transparence. Il est évidemment toujours fâcheux de confier une chose aussi précieuse que la traduction de Freud aux dames de l'antichambre.

Cet effort, ce programme, celui auquel nous nous efforçons ici depuis quelques années, et c'est de ce fait qu'aujourd'hui nous nous trouvons, en somme, avoir précisé sur notre chemin de l'angoisse le statut de quelque chose que je désignerai d'emblée, d'abord, par la lettre *a* que vous voyez ici trôner au-dessus du profil, du profil du vase qui symbolise pour nous le contenant narcissique de la libido, par l'intermédiaire de ce miroir de

l'Autre il peut être mis en rapport avec sa propre image *i'(a)* et, qu'entre les deux, peut jouer cette oscillation communicante que Freud désigne comme la réversibilité de la libido du corps propre à celle de l'objet.

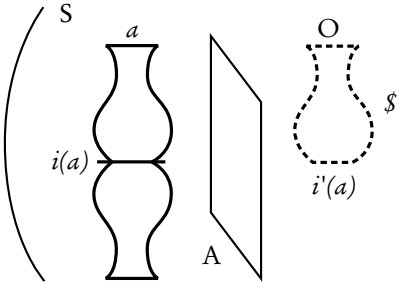


*Fig. 9*

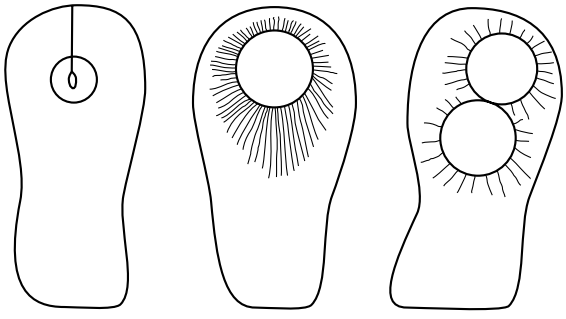

*Fig. 10*

A cette oscillation économique, cette libido réversible de *i(a)* à *i'(a)*, il y a quelque chose, nous ne dirons pas, qui échappe, mais qui intervient sous une incidence dont le mode de perturbation est justement celui que nous étudions cette année. La manifestation la plus éclatante, le signal de l'intervention de cet objet *a*, c'est l'angoisse.

Ce n'est pas dire que cet objet *a* n'est que l'envers de l'angoisse, qu'il n'intervient, qu'il ne fonctionne qu'en corrélation avec l'angoisse. L'angoisse, nous a appris Freud, joue par rapport à quelque chose la fonction de signal. Je dis, c'est un signal en relation avec ce qui se passe concernant la relation d'un sujet, d'un sujet qui ne saurait d'ailleurs entrer dans cette relation que dans la vacillation d'un certain *fading*, celle que désigne la notation de sujet par un *$*, la relation de ce sujet, à ce moment vacillant, avec cet objet dans toute sa généralité. L'angoisse est le signal de certains

moments de cette relation. C'est ce que nous allons nous efforcer de vous montrer plus avant aujourd'hui. Il est clair que ceci suppose un pas de plus dans la situation de précision de ce que nous entendons par cet objet *a*. Je veux dire, cet objet, nous le désignons par, justement *a*. Je remarque que cette notation algébrique a sa fonction. Elle est comme un fil destiné à nous permettre d'en reconnaître, sous les diverses incidences où il nous apparaît, l'identité. Sa notation est algébrique, *a*, justement pour répondre à cette fin de repérage pur de l'identité, ayant été déjà posé par nous que le repérage par un mot, par un signifiant, est toujours et ne saurait être que métaphorique, c'est-à-dire laissant, en quelque sorte, en dehors de la signification induite par son introduction, la fonction du signifiant lui-même. Le terme bon, s'il engendre la signification du bon, n'est pas bon par lui-même et loin de là, car il engendre du même coup le mal.

De même désigner ce petit *a* par le terme d'objet, vous le voyez, est d'un usage métaphorique, puisqu'il est emprunté justement à cette relation sujet-objet, d'où le terme objet se constitue, qui sans doute est propre à désigner la fonction générale de l'objectivité ; et cet objet, dont nous avons à parler sous le terme *a* est justement un objet qui est externe à toute définition possible de l'objectivité. Je ne parlerai pas de ce qui se passe, de l'objectivité dans le champ de la science, je parle de notre science en général. Vous savez qu'il lui est arrivé, depuis Kant, quelques malheurs, quelques malheurs qui relèvent tous, dans le sein de cet objet, pour avoir voulu faire trop de part à certaines « évidences » et spécialement à celles qui sont du champ de l'*Esthétique transcendentale*, comme par exemple de tenir pour évidente l'indépendance, la séparation des dimensions de l'espace d'avec celle du temps ; elle s'est trouvée à l'épreuve dans l'élaboration de l'objet scientifique ou s'est heurtée à ce quelque chose que l'on traduit bien improprement par crise de la raison scientifique. Bref tout cet effort qui a dû être fait pour s'apercevoir que justement ces deux registres des dimensions spatiales et temporelles ne pouvaient pas, à un certain niveau de la physique, continuer d'être tenues pour des variables indépendantes. Fait surprenant, il semble avoir posé à quelques esprits, d'indissolubles problèmes qui ne semblent pas pourtant être dignes de tellement nous arrêter. Et si nous nous apercevons que c'est justement au statut de l'objet qu'il s'agit de recourir, de rendre au symbolique, dans la constitution, dans la traduction de l'expérience, sa place exacte, de ne pas faire d'extrapolations aventurées

de l'imaginaire dans le symbolique ; à la vérité, le temps dont il s'agit, au niveau où peuvent se poser les problèmes qui viendraient à l'irréaliser dans une quatrième dimension, n'a rien à faire avec le temps qui, dans l'intuition, semble bien se poser comme une sorte de heurt infranchissable du réel, à savoir ce qui nous apparaît à tous, et que sa tenue pour une évidence, pour quelque chose qui, dans le symbolique, pourrait se traduire par une variable indépendante, est simplement une erreur catégorielle au départ.

Même difficulté, vous le savez, à une certaine limite, de la physique avec le corps, et là, je dirai que nous voici sur notre terrain. Car c'est effectivement sur ce qui n'est pas fait, au départ, d'un statut correct de l'expérience que nous avons ici notre mot à dire. Nous avons notre mot à dire puisque notre expérience pose et institue qu'aucune intuition, qu'aucune transparence, qu'aucune *Durchsichtigkeit*, comme c'est le terme de Freud, qui se fonde purement et simplement sur l'intuition de la conscience, ne peut être tenu pour originelle, et donc valable, et donc ne peut constituer le départ d'aucune esthétique transcendentale, pour la simple raison que le sujet ne saurait, d'aucune façon, être situé d'une façon exhaustive dans la conscience, puisqu'il est d'abord et primitivement inconscient.

A ceci s'ajoute que, s'il est d'abord et primitivement inconscient, c'est en raison de ceci, qu'il nous faut d'abord et primitivement dans sa constitution de sujet, tenir pour antérieure à cette constitution, une certaine incidence qui est celle du signifiant. Le problème est de l'entrée du signifiant dans le réel et de voir comment, de ceci, naît le sujet. Est-ce à dire que si nous nous trouvions comme devant une sorte de descente de l'esprit, l'apparition de signifiants ailés, commencerait à faire, dans ce réel, leurs trous tout seuls, au milieu desquels apparaîtrait un de ces trous qui serait le sujet. Je pense que, dans l'introduction de la division réel-imaginaire-symbolique, nul ne me prête un tel dessein. Il s'agit aujourd'hui de savoir ce qui est d'abord. Ce qui permet justement à ce signifiant de s'incarner, ce qui le lui permet, c'est, bien entendu, ce que nous avons là pour nous présentifier les uns aux autres, notre corps. Seulement ce corps, il n'est pas à prendre non plus, lui, dans les pures et simples catégories de l'esthétique transcendentale. Ce corps n'est pas, pour tout dire, constituable, à la façon dont Descartes l'institue dans le champ de l'étendue. Ce corps dont il s'agit, il s'agit de nous apercevoir qu'il ne nous est pas donné de façon pure et simple dans notre miroir, que, même dans cette expérience du miroir, un moment peut arriver où cette image,

cette image spéculaire que nous croyons tenir se modifie ; ce que nous avons en face de nous, qui est notre stature, qui est notre visage, qui est notre paire d'yeux, laisse surgir la dimension de notre propre regard, la valeur de l'image commence alors de changer, surtout s'il y a un moment où ce regard qui apparaît dans le miroir, commence à ne plus nous regarder nous-mêmes, *initium*, aura, aurore d'un sentiment d'étrangeté qui est la porte ouverte sur l'angoisse.

Le passage de l'image spéculaire à ce double qui m'échappe, voilà le point où quelque chose se passe dont je crois que par l'articulation que nous donnons à cette fonction de *a*, nous pouvons montrer la généralité, la fonction, la présence, dans tout le champ phénoménal, et montrer que la fonction va bien au-delà de ce qui apparaît dans ce moment étrange, que j'ai voulu ici simplement repérer pour son caractère à la fois le plus notoire et aussi le plus discret dans son intensité.

Comment se passe cette transformation de l'objet qui, d'un objet situable, d'un objet repérable, d'un objet échangeable, fait cette sorte d'objet privé, incommunicable et pourtant dominant qui est notre corrélatif dans le fantasme ? Où est exactement le moment de cette mue, de cette transformation, de cette révélation ? Je crois que ceci, par certains chemins, par certains biais, que j'ai déjà préparés pour vous au cours des années précédentes, peut être plus que désigné, peut être expliqué. Dans le petit schéma que je vous ai apporté aujourd'hui au tableau, quelque chose de ces conceptions, *Auffassungen,* autrement dit de ces représentations *richtig*, correctes, peut être donné qui fasse le rappel toujours plus ou moins opaque, obscur, à l'intuition, à l'expérience de quelque chose de *durchsichtigbar*, de transparent, autrement dit de reconstituer, pour nous, l'esthétique transcendentale qui nous convient et qui convient à notre expérience.

Vous pouvez tenir donc pour certain, par mon discours, que ce qui est communément transmis, je pense, concernant l'angoisse — non pas extrait du discours de Freud, mais d'une partie de ses discours, que l'angoisse soit sans objet — c'est proprement ce que je rectifie, « *elle n'est pas sans objet* ». Telle est exactement la formule où doit être suspendu ce rapport de l'angoisse à un objet. Ce n'est pas à proprement parler l'objet de l'angoisse. Dans ce *pas sans*, vous reconnaissez la formule que j'ai déjà prise depuis concernant le rapport du sujet au phallus, *il n'est pas sans l'avoir*.

Ce rapport de *n'être pas sans avoir*, ne veut pas dire qu'on sache de quel

objet il s'agit. Quand je dis, « il n'est pas sans ressources », « il n'est pas sans ruse », ça veut justement dire que ses ressources sont obscures, au moins pour moi, et que sa ruse n'est pas commune. Aussi bien dans l'introduction même linguistique du terme *sans*, *sine*, profondément corrélatif de cette opposition du *haud*, *non haud sine*, non pas sans, est un certain type de liaison conditionnelle, si vous voulez, qui lie l'être à l'avoir dans une sorte d'alternance ; il n'est pas là sans l'avoir mais ailleurs, là où il est, ça ne se voit pas.

Est-ce que ce n'est pas là justement la fonction sociologique du phallus, à condition, bien sûr, de la prendre ici au niveau majuscule, au niveau du $\phi$, où il incarne la fonction la plus aliénante du sujet dans l'échange même, dans l'échange social. Le sujet y court, réduit à être porteur du phallus. C'est cela qui rend la castration nécessaire à une sexualité socialisée où il y a, nous a fait remarquer Claude Levi-Strauss, des interdictions sans doute, mais aussi et avant tout des préférences. C'est le vrai secret, c'est la vérité de ce que Claude Levi-Strauss fait tourner dans la structure autour de l'échange des femmes. Sous l'échange des femmes, les phallus vont les remplir. Il ne faut pas qu'on voie que c'est lui, le phallus, qui est en cause. Si on le voit, angoisse.

Je pourrais ici embrancher sur plus d'un rail. Il est clair que, par cette référence, nous en voici, tout de suite, au complexe de castration. Eh ! bien, mon dieu, pourquoi ne pas nous y engager ?

La castration, comme je l'ai maintes fois rappelé devant vous, la castration du complexe, n'est pas une castration. Ça, tout le monde le sait, tout le monde s'en doute, et chose curieuse, on ne s'y arrête pas. Ça a tout de même bien de l'intérêt, cette image, ce fantasme. Où la situer ? Entre imaginaire et symbolique, qu'est-ce qui se passe ? Est-ce l'éviration bien connue des farouches pratiques de la guerre ? C'en est assurément plus près que de la fabrication des eunuques.

Mutilation du pénis, bien entendu, c'est ce qui est évoqué par les menaces fantasmatiques émanant du père ou de la mère, selon les âges de la psychanalyse, « si tu fais ça, on va te la couper ». Aussi bien faut-il que cet accent de la coupure ait toute son importance pour que puisse tenir la pratique de la circoncision à laquelle la dernière fois, vous m'avez vu faire des références, si je puis dire, prophylactiques, à savoir la remarque que l'incidence psychique de la circoncision est loin d'être équivoque et que je ne suis pas le seul à l'avoir noté.

Un des derniers travaux, sans doute remarquable, sur le sujet, celui de Nunberg, sur la circoncision conçue dans ses rapports avec la bisexualité, est bien là pour nous rappeler ce que, déjà, d'autres auteurs, et de nombreux, avaient introduit avant lui que la circoncision a tout autant le but, la fin de renforcer en l'isolant le terme de la masculinité chez l'homme que de provoquer les effets, au moins sous leur incidence angoissante, que de provoquer les effets dits du complexe de castration.

Néanmoins, c'est justement cette incidence, cette relation, ce commun dénominateur de la coupure qui nous permet d'amener dans le champ de la castration, l'opération de la circoncision, de la *Beschneidung*, de l'*"arel*[1], pour le dire en hébreu. Est-ce qu'il n'y a pas, ici, un peu quelque chose qui nous permettrait de faire un pas de plus sur la fonction de l'angoisse de castration ? Eh ! bien, c'est celui-ci, le terme qui nous manque, « je vais te le couper » dit la maman que l'on qualifie de castrative. Bien, et après ? Où sera-t-il, le *Wiwimacher*, comme on dit dans l'observation du *petit Hans* ? Eh ! bien, à admettre que cette menace depuis toujours présentifiée par notre expérience s'accomplisse, il sera là, dans le champ opératoire de l'objet commun, de l'objet échangeable. Il sera là, entre les mains de la mère qui l'aura coupé. Et c'est bien ce qu'il y aura, dans la situation, d'étrange.

Il arrive souvent que des sujets fassent des rêves où ils ont l'objet en main, soit que quelque gangrène l'ait détaché, soit que quelque partenaire, dans le rêve, ait pris soin de réaliser l'opération tranchante, soit par quelque accident quelconque corrélatif diversement nuancé d'étrangeté et d'angoisse. Le caractère spécialement inquiétant du rêve est bien là pour nous situer l'importance de ce passage de l'objet, soudain, à ce qu'on pourrait appeler un *Zuhandenheit*, comme dirait Heidegger, sa maniabilité, dans le champ des objets communs. La perplexité qui en résulte et aussi bien, tout ce passage aux côtés du maniable, de l'ustensile, c'est justement ce qui là, dans l'observation du *petit Hans*, nous est désigné aussi par un rêve. Il nous introduit l'installateur de robinets, celui qui va le dévisser, le revisser, faire passer toute la discussion de l'*eingewurzelt*, de ce qui était ou non bien enraciné dans le corps, au champ, au registre de l'amovible. Et ce moment, ce tournant phénoménologique, le voici qui le rejoint, ce qui nous permet de désigner ce qui oppose ces deux types d'objets dans leur statut. Quand j'ai commencé d'énoncer la fonction, la fonction fondamentale dans l'institution générale du champ de l'objet, du stade du miroir, par quoi ai-je

passé ? Par le plan de la première identification, méconnaissance originelle du sujet dans sa totalité à son image spéculaire, puis, la référence transitiviste qui s'établit dans son rapport avec l'autre imaginaire, son semblable, qui le fait toujours être mal démêlable de cette identité de l'autre et qui y introduit la médiation, un commun objet qui est un objet de concurrence, un objet dont le statut va partir de la notion ou non d'appartenance, il est à toi ou il est à moi.

Dans ce champ, il y a deux sortes d'objets, ceux qui peuvent se partager, ceux qui ne le peuvent pas. Ceux qui ne le peuvent pas, quand je les vois quand même courir dans ce domaine du partage, avec les autres objets dont le statut repose tout entier sur la concurrence, notre concurrence ambiguë qui est à la fois rivalité, mais aussi accord, ce sont des objets cotables, ce sont des objets d'échange. Mais il y en a d'autres, et si j'ai mis en avant le phallus, c'est bien sûr parce que c'est le plus illustre au regard du fait de la castration ; mais il y en a d'autres, vous le savez, d'autres que vous connaissez, les équivalents les plus connus de ce phallus, ceux qui le précèdent : le scybale, le mamelon. Il y en a peut-être que vous connaissez moins, encore qu'ils soient parfaitement visibles dans la littérature analytique, et nous essaierons de les désigner, ces objets, quand ils entrent en liberté, reconnaissables dans ce champ où ils n'ont que faire, le champ du partage. Quand ils apparaissent, l'angoisse nous signale la particularité de leur statut. Ces objets antérieurs à la constitution du statut de l'objet commun, de l'objet communicable, de l'objet socialisé, voilà ce dont il s'agit dans le *a*.

Nous les nommerons, ces objets, nous en ferons le catalogue, non sans doute exhaustif, mais peut-être aussi, espérons-le, déjà à l'instant, j'en ai donné trois. Je dirai que, dans un premier abord de ce catalogue, il n'en manque que deux, et que le tout correspond aux cinq formes de perte, de *Verlust*, que Freud désigne dans *Inhibition, symptôme, angoisse*, comme étant les moments majeurs de l'apparition du signal.

Je veux, avant de m'y engager plus avant, reprendre l'autre branche de l'aiguillage autour de quoi vous m'avez perçu tout à l'heure en train de choisir, pour faire une remarque dont les à-côtés, je crois, auront pour vous des aspects éclairants. Est-ce qu'il n'est pas étrange, significatif de quelque chose, que, dans la recherche analytique, se manifeste une bien autre carence, que celle que j'ai déjà désignée en disant que nous n'avions pas fait faire un pas à la question physiologique de la sexualité féminine ?

Nous pouvons nous accuser du même défaut concernant l'impuissance masculine. Parce qu'après tout, dans le procès, bien repérable dans ses phases normatives, de la part masculine de la copulation, nous en sommes toujours à nous référer à ce qu'on trouve dans n'importe quel bouquin de physiologie concernant le procès de l'érection d'abord, puis de l'orgasme. La référence au circuit stimulus-réponse est en fin de compte ce dont nous nous contentons, comme si l'homologie était acceptable de la décharge orgasmique avec la part motrice de ce circuit dans un processus d'action quelconque. Bien sûr, nous n'en sommes pas là, loin de là. Même dans Freud, et le problème a été soulevé en somme par lui, pourquoi dans le plaisir sexuel le circuit n'est-il pas le circuit comme ailleurs le plus court pour retourner au niveau du minimum d'excitation ? Pourquoi y a-t-il une *Vorlust*, un plaisir préliminaire, comme on traduit, qui consiste justement à faire monter aussi haut que possible ce niveau minimum ?

Et l'intervention de l'orgasme, à savoir à partir de quel moment cette montée du niveau liée dans la norme au jeu préparatoire est-elle interrompue ? Est-ce que nous avons d'aucune façon donné un schéma de ce qui intervient, du mécanisme si l'on veut, donné une représentation physiologique de la chose parlée, de ce que Freud appellerait les *Abfuhrinnervationen*, le circuit d'innervation qui est le support de la mise en jeu de la décharge ? Est-ce que nous l'avons distingué, isolé, désigné, puisqu'il faut bien considérer distinct ce qui fonctionnait avant, puisque ce qui fonctionnait avant, c'était justement que ce processus n'aille pas vers sa décharge, avant l'arrivée à un certain niveau de la montée du stimulus ? C'est donc un exercice de la fonction du plaisir tendant à confiner à sa propre limite, c'est-à-dire au surgissement de la douleur.

Alors, d'où vient-il ce *feed-back* ? Personne ne songe à nous le dire. Mais je vous ferai remarquer, que non pas moi, mais ceux-là mêmes qui, nous dit la doctrine psychanalytique, devraient nous dire normalement que l'Autre doit y intervenir, puisque ce qui constitue une fonction génitale normale nous est donné pour lié à l'oblativité, qu'on nous dise donc comment la fonction du don comme telle intervient hic et nunc au moment où on baise ! Ceci, en tout cas, a bien son intérêt ; car ou c'est valable, ou ça ne l'est pas, et il est certain que, de quelque manière, doit intervenir la fonction de l'Autre.

En tout cas, puisqu'une part importante de nos spéculations concernent

ce qu'on appelle choix de l'objet d'amour, et que c'est dans les perturbations de cette vie amoureuse que gît une part importante de l'expérience analytique, que, dans ce champ la référence à l'objet primordial, à la mère, est tenue pour capitale, la distinction s'impose de savoir où il faut situer cette incidence criblante, du fait que, pour certains, il en résultera qu'ils ne pourront fonctionner pour l'orgasme qu'avec des prostituées et que pour d'autres ce sera avec d'autres sujets, choisis dans un autre registre.

La prostituée, nous le savons par nos analyses, la relation à elle est presque directement engrenée sur la référence à la mère. Dans d'autres cas, les détériorations, dégradations de la *Liebesleben*, de la vie amoureuse, sont liées à l'opposition du corps maternel dont il évoque un certain type de rapport au sujet, à la femme, d'un certain type différent en tant qu'elle devient support, elle est l'équivalent de l'objet phallique.

Comment tout ceci se produit-il ? Ce tableau, ce schéma, celui que j'ai reproduit une fois de plus ici à la partie supérieure du tableau, nous permet de désigner ce que je veux dire. Est-ce que le mécanisme, l'articulation se produit au niveau de l'attrait de l'objet, qui devient pour nous, revêtu ou non de cette glamour, de cette brillance désirable, de cette couleur, c'est ainsi qu'en chinois, on désigne la sexualité, qui fait que l'objet devient stimulant au niveau justement de l'excitation ? En quoi cette couleur préférentielle se situera-t-elle, je dirai au même niveau de signal qui peut, aussi bien, être celui de l'angoisse ? Je dis donc à ce niveau-ci *i'(a)*. Et alors il s'agira de savoir pourquoi, et je l'indique tout de suite pour que vous voyiez où je veux en venir, par le branchement de l'investissement érogène originel de ce qu'il y a ici, en tant que *a*, présent et caché à la fois. Ou bien ce qui fonctionne comme élément de triage dans le choix de l'objet d'amour se produit ici au niveau de l'encadrement par une *Einschränkung*, par ce rétrécissement directement référé par Freud au mécanisme du moi, par cette limitation du champ de l'intérêt qui exclut un certain type d'objet précisément en fonction de son rapport avec la mère.

Les deux mécanismes sont, vous le voyez, aux deux bouts de cette chaîne, qui commence à *Inhibition* et qui finit par *Angoisse* dont j'ai marqué dans le tableau que je vous ai donné au début de cette année, la ligne diagonale. Entre l'inhibition et l'angoisse, il y a lieu de distinguer deux mécanismes différents, et justement de concevoir en quoi l'un et l'autre peuvent intervenir du haut en bas de toute la manifestation sexuelle.

J'ajoute ceci que, quand je dis du haut en bas, j'y inclus ce qui dans notre expérience s'appelle le transfert. J'ai entendu récemment faire allusion au fait que nous étions des gens, dans notre société, qui en savions un bout sur le transfert. Pour tout dire, depuis un certain travail qui a été fait, avant que notre société fut fondée, sur le transfert, je ne connais qu'un seul autre travail qui ait été invoqué, c'est celui de l'année qu'ici avec vous j'y ai consacré.

J'y ai dit bien des choses, certainement sous une forme qui était celle qui était la plus appropriée, c'est-à-dire, sous une forme en partie voilée. Il est certain qu'auparavant, dans ce travail antérieur sur le transfert, auquel je faisais allusion tout à l'heure et qui a apporté une division aussi géniale que celle de l'opposition entre le besoin de répétition et la répétition du besoin[2], vous voyez que le recours au jeu de mots pour désigner les choses, au reste non sans intérêt, n'est pas simplement mon privilège. Mais je crois que la référence au transfert, à la limiter uniquement aux effets de répétition, aux effets de reproduction, est quelque chose qui mériterait tout à fait d'être étendu. La dimension diachronique risque, à force d'insister sur l'élément historique, sur l'élément répétition du vécu, risque en tout cas, risque de laisser de côté toute une dimension non moins importante qui est précisément ce qui peut apparaître, ce qui est inclus, latent dans la position de l'analyste, par quoi gît dans l'espace qu'il détermine la fonction de cet objet partiel.

C'est ce que, vous parlant du transfert, si vous vous en souvenez, je désignai par la métaphore, il me semble, assez claire, de la main qui se tend vers la bûche et au moment d'atteindre cette bûche, cette bûche va s'enflammer, dans la flamme, une autre main qui apparaît, se tend vers la première. C'est ce que j'ai également désigné, en étudiant *Le Banquet de Platon,* par la fonction nommée de l'*agalma* dans le discours d'Alcibiade. Je pense que l'insuffisance de cette référence synchronique à la fonction de l'objet partiel dans la relation analytique, dans la relation de transfert, établit la base de l'ouverture d'un dossier concernant un domaine dont je suis étonné et pas étonné à la fois, pas surpris tout au moins, qu'il soit laissé dans l'ombre, à savoir qu'un certain nombre de boiteries de la fonction sexuelle peuvent être considérées comme distribuées dans un certain champ de ce qu'on peut appeler le résultat post-analytique.

Je crois que cette analyse de la fonction de l'analyste comme espace du champ de l'objet partiel, c'est précisément devant quoi, du point de vue

analytique, nous a arrêtés Freud dans son article sur *Analyse terminée et analyse interminable*. Si l'on part de l'idée que la limite de Freud, ça a été, on la retrouve à travers toutes ses observations, la non-aperception de ce qu'il y avait de proprement à analyser dans la relation synchronique de l'analysé à l'analyste concernant cette fonction de l'objet partiel, on y verra, et si vous le voulez, j'y reviendrai, le ressort même de son échec, de l'échec de son intervention avec *Dora*, avec la femme du cas de l'homosexualité féminine ; on y verra surtout pourquoi Freud nous désigne dans l'angoisse de castration ce qu'il appelle la limite de l'analyse, précisément dans la mesure où, lui, restait pour son analysé, le siège, le lieu de cet objet partiel. Si Freud nous dit que l'analyse laisse homme et femme sur leur soif, l'un dans le champ de ce qu'on appelle proprement, chez le mâle, complexe de castration et l'autre sur le *Penisneid,* ce n'est pas là une limite absolue. C'est la limite où s'arrête l'analyse finie avec Freud. C'est la limite que continue de suivre ce parallélisme indéfiniment approché qui caractérise l'asymptote. L'analyse que Freud appelle l'analyse indéfinie, illimitée, et non pas infinie[3], c'est, dans la mesure où quelque chose dont au moins je peux poser la question de savoir comment il est analysable, a été non pas, je dirai non analysé, mais révélé d'une façon, seulement partielle, où s'institue cette limite.

Ne croyez pas que je dise là, que j'apporte là quelque chose encore qui doive être considéré comme complètement hors des limites, des épures déjà dessinées par notre expérience ; puisqu'après tout, pour faire référence à des travaux récents et familiers au champ français[4] de notre travail, c'est autour de l'envie du pénis, qu'un analyste pendant des années qui constituent le temps de son œuvre, a fait tourner tout spécialement ses analyses obsessionnelles. Ces observations au cours des années précédentes, combien de fois les ai-je devant vous commentées, et pour les critiquer, pour en montrer, avec ce que nous avions alors en main, ce que je considérai comme en étant l'achoppement ! Je formulerai ici, d'une façon plus précise, au point d'explication où nous arrivons, ce dont il s'agit, ce que je voulais dire. De quoi s'agissait-il, nous le voyons à la lecture détaillée des observations, de quoi s'agissait-il ? sinon de remplir ce champ que je désigne comme l'interprétation, à faire de la fonction phallique au niveau du grand Autre dont l'analyste tient la place, et de couvrir, dis-je, cette place avec le fantasme de fellatio, et spécialement concernant le pénis de l'analyste. Indication très claire. Le problème avait bien été vu, et laissez-moi vous dire que ce n'est pas par hasard, je veux

dire, par hasard, par rapport à ce que je suis en train de développer avec vous. Seulement ma remarque est que ce n'est là qu'un biais, et un biais insuffisant, car, en réalité, ce fantasme utilisé pour une analyse qui ne saurait être là exhaustive de ce dont il s'agit, ne fait que rejoindre un fantasme symptomatique de l'obsessionnel.

Et pour désigner ce que je veux dire, je me rapporterai ici à une référence qui, dans la littérature, est vraiment exemplaire, à savoir le comportement bien connu, nocturne de *L'homme aux rats* quand, après avoir obtenu de lui-même sa propre érection devant la glace il va ouvrir la porte sur ce palier, sur son palier, au fantasme imaginé de son père mort, pour présenter, devant les yeux de ce spectre, l'état actuel de son membre. Analyser ce dont il s'agit donc uniquement au niveau de ce fantasme de fellatio de l'analyste tellement lié par l'auteur dont il s'agit à ce qu'il appelait la technique du *rapprocher*, au rapport de la distance considérée comme essentielle, fondamentale de la structure obsessionnelle, nommément dans ses rapports avec la psychose, c'est je crois, seulement avoir permis au sujet, voire l'avoir encouragé à prendre dans cette réaction fantasmatique, qui est celle de *L'homme aux rats*, à prendre le rôle de cet Autre, dans le mode de présence qui est justement ici constitué par la mort, de cet Autre qui regarde en le poussant même je dirai, fantasmatiquement, simplement par la fellatio, un peu plus loin. Il est évident que ce dernier point, ce dernier terme, ne s'adresse ici qu'à ceux dont la pratique permet de mettre la portée de ces remarques tout à fait à leur place.

Je terminerai sur le chemin où nous avancerons plus loin la prochaine fois et pour donner leur sens à ces deux images que je vous ai désignées ici dans le coin droit et bas du tableau : le premier représente un, ça ne se voit pas, en fait, du premier coup, représente un vase, avec son encolure. J'ai mis en face de vous le trou de cette encolure pour désigner, pour bien vous marquer, que ce qui m'importe, c'est le bord (Fig. 9). La seconde est la transformation qui peut se produire concernant cette encolure et ce bord. A partir de là, va vous apparaître l'opportunité de la longue insistance que j'ai mise l'année dernière sur des considérations topologiques concernant la fonction de l'identification, je vous l'ai précisé, au niveau du désir, à savoir le troisième type désigné par Freud, dans son article sur l'Identification, celui dont il trouve l'exemple majeur dans l'hystérie.

Voici l'incidence et la portée de ces considérations topologiques. Je vous

ai dit que je vous ai laissés aussi longtemps sur le *cross-cap* pour vous donner la possibilité de concevoir intuitivement ce qu'il faut appeler la distinction de l'objet dont nous parlons, *a*, et de l'objet créé, construit à partir de la relation spéculaire, de l'objet commun justement concernant l'image spéculaire. Pour aller vite, je vais, je pense, vous le rappeler, en des termes dont la simplicité suffira étant donné tout le travail accompli antérieurement. Qu'est-ce qui fait qu'une image spéculaire est distincte de ce qu'elle représente ? C'est que la droite devient la gauche et inversement. Autrement dit, si nous faisons confiance à cette idée, nous avons ordinairement notre récompense à faire confiance aux choses, même les plus aphoristiques de Freud, que le Moi est une surface, c'est en termes topologiquement de pure surface que le problème doit se poser ; l'image spéculaire, par rapport à ce qu'elle redouble, est exactement le passage du gant droit au gant gauche, ce que l'on peut obtenir sur une simple surface à retourner le gant. Souvenez-vous que ce n'est pas d'hier que je vous parle du gant ni du chaperon. Tout le rêve cité par Ella Sharpe tourne pour la plus grande part autour de ce modèle.

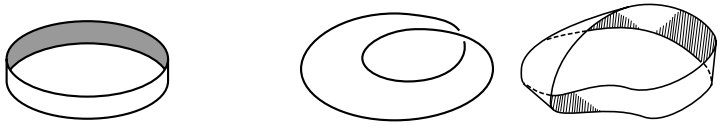

ceinture ordinaire — bande de Mœbius

*Fig. 11*

Faites-en maintenant l'expérience avec ce que je vous ai appris à connaître — ceux qui ne le connaissent pas encore, j'espère qu'il n'y en a pas beaucoup — dans la bande de *Mœbius*, c'est-à-dire — je le rappelle pour ceux qui n'en ont pas encore entendu parler — vous obtenez très facilement, n'importe comment, à prendre cette ceinture, et après l'avoir ouverte, à la renouer avec elle-même en lui faisant faire, en cours de route, un demi-tour, vous obtenez une bande de *Mœbius*, c'est-à-dire quelque chose où une fourmi se promenant passe d'une des apparentes faces à l'autre face, sans avoir besoin de passer par le bord, autrement dit une surface à une seule face.

Une surface à une seule face ne peut pas être retournée, car effectivement vous prenez une bande de *Mœbius*, vous la faites, vous verrez qu'il y a deux

façons de la faire, selon qu'on tourne, qu'on fait le demi-tour dont je vous parlai tout à l'heure, à droite ou à gauche, et qu'elles ne se recouvrent pas. Mais si vous en retournez une sur elle-même, elle sera toujours identique à elle-même. C'est ce que j'appelle n'avoir pas d'image spéculaire.

Vous savez d'autre part que je vous ai dit que dans le *cross-cap*, quand, par une section, une coupure, qui n'a d'autre condition que de se rejoindre elle-même, après avoir inclus en elle le point trou du *cross-cap*, quand, dis-je, vous isolez une part du *cross-cap*, il reste une bande de *Mœbius*. La partie résiduelle, la voici. Je l'ai construite pour vous, je la fais circuler. Elle a son petit intérêt parce que, laissez-moi vous le dire, ceci, c'est *a*. Je vous le donne comme une hostie, car vous vous en servirez par la suite. *a*, c'est fait comme ça. C'est fait comme ça quand s'est produite la coupure, quelle qu'elle soit, que ce soit celle du cordon, celle de la circoncision, et quelques autres encore que nous aurons à désigner. Il reste, après cette coupure quelle qu'elle soit, quelque chose de comparable à la bande de *Mœbius*, quelque chose qui n'a pas d'image spéculaire.

Alors, maintenant, voyez bien ce que je veux vous dire. Premier temps, le vase qui est ici, il a son image spéculaire, le moi idéal, constitutif de ce monde de l'objet commun. Ajoutez-y *a* sous la forme d'un *cross-cap*, et séparez, dans ce *cross-cap*, le petit objet *a* que je vous ai mis entre les mains. Il reste, adjoint à *i(a)* le reste, c'est-à-dire une bande de *Mœbius*. Autrement dit, je vous la représente ici, c'est la même chose que si vous faites partir du point opposé du bord du vase, une surface qui se joint, comme dans la bande de *Mœbius*., car à partir de ce moment-là, tout le vase devient une bande de *Mœbius*, puisqu'une fourmi qui se promène à l'extérieur entre sans aucune difficulté à l'intérieur. L'image spéculaire devient l'image étrange et envahissante du double, devient ce qui se passe peu à peu à la fin de la vie de Maupassant quand il commence par ne plus se voir dans le miroir, ou qu'il aperçoit dans une pièce quelque chose qui lui tourne le dos et dont il sait immédiatement qu'il n'est pas sans avoir un certain rapport avec ce fantôme; et quand le fantôme se retourne, il voit que c'est lui.

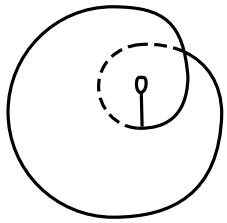

*Fig. 12*

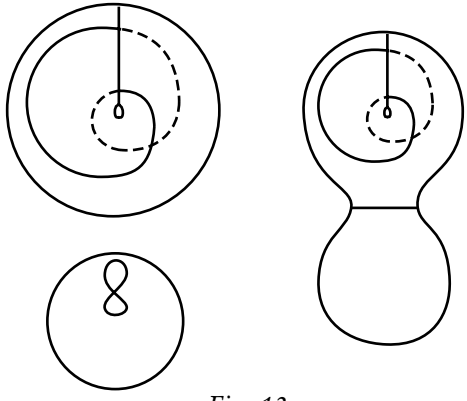

*Fig. 13*

Tel est ce dont il s'agit dans l'entrée de *a* dans le monde du réel, où il ne fait que revenir. Et observez, pour terminer, ce dont il s'agit. Il peut vous sembler étrange, bizarre comme hypothèse, que quelque chose ressemble à ça. Observez pourtant que si nous nous mettions en dehors de l'opération du champ visuel, en aveugle, fermez les yeux pour un instant, et à tâtons, suivez le bord de ce vase transformé. Mais c'est un vase comme l'autre, il n'y a qu'un trou puisqu'il n'y a qu'un bord. Il a l'air d'en avoir deux. Et cette ambiguïté du un et du deux, je pense que ceux qui ont simplement un peu de lecture savent que c'est une ambiguïté commune concernant l'apparition du phallus, dans le champ de l'apparition onirique, et pas seulement onirique, dans le champ du sexe où il n'y en a pas apparemment de phallus réel. Son mode ordinaire d'apparition est d'apparaître sous la forme de deux phallus. Voilà assez pour aujourd'hui.

1 - 'arel signifie incirconcis = « prépucé » - 'arela = le prépuce.
2 - Lagache D., « Le problème du transfert » in *Revue Française de Psychanalyse* t. XVI, 1952.
3 - Traduction donnée par la *Revue Française de Psychologie* en 1939.
4 - M. Bouvet, *La relation d'objet* tome 1, ed. Payot.

# Leçon VIII

*16 janvier 1963*

Je voudrais arriver à vous dire aujourd'hui un certain nombre de choses sur ce que je vous ai appris à désigner par l'objet *a*, cet objet *a* vers lequel nous oriente l'aphorisme que j'ai promu la dernière fois concernant l'angoisse, qu'elle n'est pas sans objet. C'est pour cela que l'objet *a* vient cette année au centre de notre propos. Et si effectivement il s'inscrit dans le cadre de ce dont j'ai pris le titre comme étant l'angoisse, c'est justement en raison de ceci que c'est essentiellement par ce biais qu'il est possible d'en parler, ce qui veut dire encore que l'angoisse est sa seule traduction subjective. Si *a* qui vient ici a pourtant été introduit dès longtemps et, dans cette voie qui vous l'amène, s'est donc annoncé ailleurs, il s'est annoncé dans la formule du fantasme $\$ \lozenge a$, désir de *a*, ceci est la formule du fantasme en tant que support du désir.

Mon premier point sera donc de rappeler, d'articuler, d'ajouter une précision de plus certainement pour ceux qui m'ont ouï, non impossible à conquérir par eux-mêmes, encore que le souligner aujourd'hui ne me semble pas inutile; au premier point — j'espère arriver jusqu'à un point autre — et pour préciser cette fonction de l'objet en tant que nous la définissons analytiquement comme objet du désir, le mirage issu d'une perspective qu'on peut dire subjectiviste, je veux dire qui, dans la constitution de notre expérience, met tout l'accent sur la structure du sujet. Cette ligne d'élaboration que la tradition philosophique moderne a porté à son point le plus extrême, disons aux alentours de Husserl, par le dégagement de la fonction de l'intentionalité, c'est ce qui nous fait captifs d'un malentendu,

concernant ce qu'il convient d'appeler l'objet du désir. L'objet du désir ne peut être conçu à la façon dont on nous enseigne qu'il n'est nul noème, nulle pensée de quelque chose qui ne soit tournée vers quelque chose, seul point autour duquel peut tourner l'idéalisme dans sa voie vers le Réel.

Est-ce qu'il en est ainsi concernant le désir ? Pour ce niveau de notre oreille qui existe chez chacun et qui a besoin d'intuition, je dirai : « *Est-ce que l'objet du désir est en avant ?* » C'est là le mirage dont il s'agit et qui a stérilisé tout ce qui dans l'analyse a entendu s'avancer dans le sens dit de la relation d'objet. C'est pour le rectifier que j'ai déjà passé par bien des voies. C'est une nouvelle façon d'accentuer cette rectification que je vais vous avancer maintenant. Je ne la ferai pas aussi développée qu'il conviendrait sans doute, réservant, je l'espère, cette formulation pour quelque travail qui pourra vous parvenir par une autre voie. Je pense qu'à la plupart des oreilles, il sera suffisant d'entendre les formules massives par lesquelles je crois pouvoir me contenter d'accentuer aujourd'hui ce point que je viens d'introduire.

Vous savez combien, dans le progrès de l'épistémologie, l'isolement de la notion de cause a produit de difficultés. Ce n'est pas sans une succession de réductions qui finissent par l'amener à la fonction la plus ténue et la plus équivoque que la notion de cause a pu se maintenir dans le développement de ce qu'au sens le plus large nous pouvons appeler notre physique.

Il est clair d'autre part que, à quelque réduction qu'on la soumette, la fonction, si l'on peut dire, mentale de cette notion ne peut être éliminée, réduite à une sorte d'ombre métaphysique. Nous pensons bien qu'il y a quelque chose dont c'est trop peu dire que ce soit un recours à l'intuition qui le fasse subsister, qui reste autour de cette fonction de la cause ; et je prétends que c'est à partir du réexamen que nous pourrions en faire, à partir de l'expérience analytique, que toute *Critique de la Raison Pure*, mise au jour de notre science, pourrait rétablir un juste statut de la cause.

J'ose à peine dire, pour l'introduire — car après tout, ce que je vais formuler n'est là que fait de discours et à peine ancré dans cette dialectique — je dirai donc, pour fixer notre visée, ce que j'entends vous faire entendre. L'objet, l'objet *a*, cet objet qui n'est pas à situer dans quoi que ce soit d'analogue à l'intentionalité d'un noème qui n'est pas dans l'intentionalité du désir, cet objet doit par nous être conçu comme la *cause* du désir, et pour reprendre ma métaphore de tout à l'heure, l'objet est *derrière le désir*.

C'est de cet objet *a* que surgit cette dimension dont l'omission, dont l'élision, dont l'élusion dans la théorie du sujet a fait l'insuffisance jusqu'à présent de toute cette coordination dont le centre se manifeste comme théorie de la connaissance, gnoséologie. Aussi bien cette fonction de l'objet, dans la nouveauté topologique structurale qu'elle exige, est-elle parfaitement sensible dans les formulations de Freud, et nommément dans celles concernant la pulsion.

Qu'il me suffise pour — si vous voulez le contrôler sur un texte, je vais vous renvoyer à cette XXXII[e] leçon de l'*Introduction à la psychanalyse*, celle qui est trouvable dans ce qu'on appelle la nouvelle série des *Vorlesungen*, celle que je citai la dernière fois — il est clair que la distinction entre le *Ziel*, le but de la pulsion et l'objet est quelque chose de bien différent de ce qui s'offre d'abord à la pensée, que ce but et cet objet seraient à la même place. Et les énonciations de Freud que vous trouverez à cette place, à la leçon que je vous désigne, emploient des termes bien frappants dont le premier est le terme de *eingeschoben* ; l'objet se glisse là-dedans, passe quelque part, c'est le même mot qui sert pour la *Verschiebung* qui désigne le déplacement, l'objet dans sa fonction essentielle de ce quelque chose qui se dérobe dans le niveau de saisie qui est proprement le nôtre est là comme tel pointé.

D'autre part, il y a, à ce niveau, l'opposition expresse des deux termes *äußeres*, externe, extérieur, et *inneres*, intérieur. Il est précisé que l'objet sans doute est à situer *äußeres*, dans l'extérieur, et d'autre part que la satisfaction de la tendance ne trouve à s'accomplir que pour autant qu'elle rejoint quelque chose qui est à considérer dans l'*Inneres*, l'intérieur du corps, c'est là qu'elle trouve sa *Befriedigung*, sa satisfaction. C'est là aussi vous dire que ce que j'ai introduit pour vous, comme fonction topologique, nous sert à formuler de façon claire que ce qu'il convient d'introduire ici pour résoudre cette impasse, cette énigme, c'est la notion d'un extérieur d'avant une certaine intériorisation ; de l'extérieur qui se situe ici, en *a* avant que le sujet au lieu de l'Autre, se saisisse en X dans cette forme spéculaire qui introduit pour lui la distinction du moi et du non-moi.

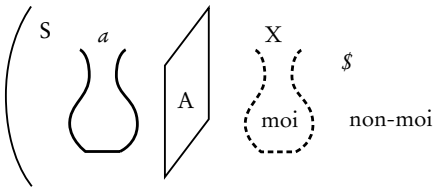


*Fig. 14*

C'est à cet extérieur, à ce lieu de l'objet d'avant toute intériorisation qu'appartient — si vous voulez bien essayer de reprendre la notion de cause — que cette notion de cause, vous dis-je, appartient.

Je vais l'illustrer immédiatement de la façon la plus simple à la faire entendre à vos oreilles ; car aussi bien m'abstiendrai-je aujourd'hui de faire de la métaphysique. Pour l'imager, ce n'est pas hasard que je me servirai du fétiche comme tel, où se dévoile cette dimension de l'objet comme cause du désir. Car ne n'est pas le petit soulier, ni le sein, ni quoi que ce soit où vous incarniez le fétiche, qui est désiré ; mais le fétiche cause le désir qui s'en va s'accrocher où il peut, sur celle dont il n'est pas absolument nécessaire que ce soit elle qui porte le petit soulier, le petit soulier peut être dans ses environs ; il n'est même pas nécessaire que ce soit elle qui porte le sein, le sein peut être dans la tête. Mais, ce que tout un chacun sait, c'est que, pour le fétichiste, il faut que le fétiche soit là, qu'il est la condition dont se soutient le désir.

Et j'indiquerai ici, en passant, ce terme, je crois peu usité en allemand et que les traductions vagues que nous avons en français, laissent tout à fait échapper, c'est, quand il s'agit de l'angoisse, le rapport que Freud indique avec la *Libidohaushalt*[1]. Nous avons là à faire à un terme qui est entre *Aushaltung* qui indiquerait quelque chose de l'ordre de l'interruption, de la levée, et *Inhalt* qui serait le contenu. Ce n'est ni l'un ni l'autre ; c'est le soutien de la libido. Pour tout dire, ce rapport à l'objet dont je vous parle aujourd'hui, c'est ici dirigé, indiqué d'une façon qui permet de faire la synthèse entre la fonction de signal de l'angoisse et son rapport quand même avec quelque chose que nous pouvons appeler, dans les soutiens de la libido, une interruption.

Nous allons y revenir puisque c'est là l'un des points que j'entends avancer devant vous aujourd'hui. Supposant m'être suffisamment fait entendre par cette référence au fétiche, sur cette différence maxima qu'il y a de deux perspectives possibles concernant l'objet comme objet du désir, dans une précision de ce dont il s'agit, quand je mets *a* d'abord dans une précession essentielle, je l'illustrerai un peu plus avant. Toute la suite de notre discours ne cessera de l'illustrer toujours plus avant. Mais déjà je veux vous faire entendre bien ce dont il s'agit, où va nous conduire notre recherche, c'est que c'est au lieu même où votre habitude mentale vous indique de chercher le sujet ; ce quelque chose qui malgré vous se profile comme tel comme sujet à la place où par exemple Freud indique la source de la tendance, enfin là où il

y a ce que, dans le discours, vous articulez comme étant vous, là où vous dites *je*, c'est là, à proprement parler, qu'au niveau de l'inconscient se situe *a*.

A ce niveau, vous êtes *a*, l'objet, et chacun sait que c'est là ce qui est intolérable et pas seulement au discours lui-même, qui après tout le trahit. Je vais tout de suite l'illustrer par une remarque destinée à introduire quelque déplacement, quelque ébranlement même concernant les ornières où vous êtes habitués à laisser les fonctions dites du sadisme et du masochisme, comme s'il ne s'agissait là que du registre d'une sorte d'agression immanente et de sa réversibilité.

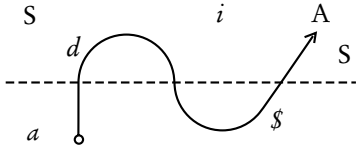


*Fig. 15*

C'est justement dans la mesure où il convient d'entrer dans leur structure subjective que vont apparaître les traits de différence dont l'essentiel est celui que je vais désigner maintenant. Si le sadisme peut s'imager, dans une forme qui n'est qu'un schéma abrégé des mêmes distinctions qu'organise le graphe, en une formule à quatre sommets du type de celle qu'ici je désigne, nous avons ici le côté de A, de l'Autre, et ici celui, disons, du sujet S, de ce *je* encore inconstitué, de ce sujet justement à interroger, à réviser à l'intérieur de notre expérience, dont nous savons seulement qu'il ne saurait, en aucun cas, coïncider avec la formule traditionnelle du sujet, à savoir ce qu'il peut avoir d'exhaustif dans tout rapport avec l'objet.

Si quelque chose est là, qui s'appelle le désir sadique, avec tout ce qu'il comporte d'énigme, il n'est articulable, il n'est formulable que pour cette schize, cette dissociation, qu'il vise essentiellement à introduire chez l'autre, en lui imposant, jusqu'à une certaine limite, ce qui ne saurait être toléré, à la limite exactement suffisante où se manifeste, apparaisse chez l'autre, cette division, cette béance qu'il y a de son existence de sujet à ceci qu'il subit, qu'il peut pâtir dans son corps. Et c'est tellement de cette distinction, de cette division, de cette béance comme essentielle qu'il s'agit, et qu'il s'agit d'interroger, qu'en fait ce n'est pas tellement la souffrance de l'autre qui est cherchée dans l'intention sadique, que son angoisse — précisément ici j'articule, je désigne, je note ce petit signe $ 0 — dans les premières formules que je crois dans ma deuxième leçon de cette année, j'ai introduites concer-

nant l'angoisse, je vous ai appris à lire par le terme non pas O, vous disais-je, mais zéro — l'angoisse de l'autre, son existence essentielle comme sujet par rapport à cette angoisse, voilà ce que le désir sadique s'entend à faire vibrer.

Et c'est pour cela que, dans un de mes séminaires passés, je n'ai pas hésité à en rapporter la structure comme proprement homologue à ce que Kant a articulé comme condition de l'exercice d'une raison pure pratique, d'une volonté morale à proprement parler, et, pour tout dire, à y situer le seul point où peut se manifester un rapport avec un pur bien moral.

Je m'excuse de la brièveté de ce rappel. Ceux qui ont assisté à ce rapprochement s'en souviennent; ceux qui n'ont pas pu y assister verront, je pense, dans pas trop longtemps à paraître, ce que j'ai pu en reprendre dans une préface à *La philosophie dans le boudoir*, qui était précisément le texte autour duquel j'avais organisé ce rapprochement.

Ce qui est important aujourd'hui et la seule chose sur laquelle j'entends apporter un trait nouveau, c'est que ce qui caractérise le désir sadique est proprement qu'il ne sait pas que dans l'accomplissement de son acte, de son rite — car il s'agit proprement de ce type d'action humaine où nous trouvons toutes les structures du rite — ce qu'il ne sait pas, c'est ce qu'il cherche; et ce qu'il cherche, c'est à proprement parler à se réaliser, à se faire apparaître lui-même, à qui, puisqu'en tout cas à lui-même cette révélation ne saurait rester qu'obtuse, à se faire apparaître lui-même comme pur objet, fétiche noir. C'est là à quoi se résume, à son terme dernier, la manifestation du désir sadique, en tant que celui qui en est l'agent va vers une telle réalisation. Aussi bien, si vous évoquez ce qu'il en est de la figure de Sade, vous apercevez-vous alors que ce n'est pas par hasard si, ce qui s'en dégage, ce qui en reste, par une sorte de transsubstantiation avec le cours des âges, avec l'élaboration imaginaire dans les générations de sa figure, c'est une forme, précisément une forme pétrifiée.

Toute différente est, vous le savez, la position du masochiste pour qui cette incarnation de lui-même comme objet est le but déclaré, qu'il se fasse chien sous la table ou marchandise, item dont on traite dans un contrat en le cédant, en le vendant parmi d'autres objets à mettre sur le marché; bref, son identification à cet autre objet que j'ai appelé l'objet commun, l'objet d'échange, c'est la route, c'est la voie où il recherche justement ce qui est impossible, qui est de se saisir pour ce qu'il est, en tant que comme tous il est un *a*. Pour savoir en quoi ça l'intéresse tellement cette reconnaissance

qui reste tout de même impossible, c'est bien sûr ce que beaucoup de conditions particulières dans son analyse pourront révéler. Mais avant même de pouvoir les comprendre, ces conditions particulières, il y a certaines conjonctions qu'il s'agit bien ici d'établir et qui sont les plus structurables. C'est ce que nous allons tenter maintenant de faire.

Entendez bien que je n'ai pas dit, sans plus, que le masochiste atteint à son identification d'objet. Comme pour le sadique, cette identification n'apparaît que sur une scène. Seulement, même sur cette scène, le sadique ne se voit pas, il ne voit que le reste. Il y a aussi quelque chose que le masochiste ne voit pas — nous verrons quoi peut-être tout à l'heure, mais ceci me permet d'introduire tout de suite quelques formules dont la première est ceci que se reconnaître comme objet de son désir, au sens où aujourd'hui je l'articule, c'est toujours masochiste. Cette formule a l'intérêt de vous en rendre sensible la difficulté, car c'est bien commode de se servir de notre petit guignol et de dire que s'il y a du masochisme, c'est parce que le surmoi est bien méchant, par exemple. Nous savons bien sûr que nous faisons, à l'intérieur du masochisme, toutes les distinctions nécessaires, le masochisme érogène, le masochisme féminin, le masochisme moral. Mais comme le seul énoncé de cette classification fait un petit peu l'effet de ce que je pourrais dire si je disais : « il y a ce verre, il y a la foi chrétienne, et il y a la baisse de Wall Street », ceci doit nous laisser tout de même un petit peu sur notre faim. Si le terme de masochisme peut prendre un sens, il conviendrait d'en trouver une formule qui fut un peu plus unitaire ; et si nous disions que le surmoi est la cause du masochisme, nous ne quitterions pas trop cette intuition satisfaisante, à ceci près que, comme nous avons dit, avant, que l'objet est la cause du désir, nous verrions que le surmoi participe, au moins qu'il participe de la fonction de cet objet, en tant que cause, telle que je l'ai introduite aujourd'hui pour vous faire sentir jusqu'à quel point c'est vrai. Je pourrais le faire entrer dans le catalogue, dans la série de ces objets tels que nous aurons à les déployer devant vous en l'illustrant, cette place, de tous les contenus, si vous voulez, qu'elle peut avoir et qui sont énumérables. Si je ne l'ai pas fait d'abord, c'est pour que vous ne perdiez pas la tête à les voir comme contenu, à croire que c'est les mêmes choses où vous vous êtes toujours retrouvés concernant l'analyse. Car ce n'est pas vrai. Si vous croyez pouvoir savoir la fonction du sein maternel, ou celle du scybale, vous savez bien quelle obscurité reste dans votre esprit concernant le phallus ; et quand

il s'agira de l'objet qui vient immédiatement après, je vous le livre tout de même, histoire de donner à votre curiosité une pâture, c'est-à-dire l'œil en tant que tel, vous ne savez plus là du tout. C'est pourquoi il ne convient de s'approcher qu'avec prudence, et pour *cause*. Si c'est cet objet dont il s'agit quand en fin de compte c'est là l'objet sans lequel il n'est pas d'angoisse, c'est que c'est bien un objet dangereux. Soyons donc prudents puisqu'il manque. Ce me sera pour l'immédiat l'occasion de faire apparaître en quel sens j'ai dit, ceci a retenu l'oreille d'un de mes auditeurs, j'ai dit, il y a deux leçons, ceci que si le désir et la loi étaient la même chose, c'est pour autant et en ce sens que le désir et la loi ont leur objet commun.

Il ne suffit donc pas ici de se donner à soi-même le réconfort qu'ils sont, l'un par rapport à l'autre, comme les deux côtés de la muraille, ou comme l'endroit et l'envers. C'est faire trop bon marché de la difficulté. Et, pour aller droit au point qui vous le fait sentir, je dirai que ça n'est pas pour autre chose que de la faire sentir que vaut le mythe central qui a permis à la psychanalyse de démarrer, qui est le mythe de l'Œdipe. Le mythe de l'Œdipe ne veut pas dire autre chose, c'est qu'à l'origine le désir, le désir du père et la loi ne sont qu'une seule et même chose et que le rapport de la loi au désir est si étroit que seule la fonction de la loi trace le chemin du désir ; que le désir, en tant que le désir de la mère, *pour* la mère, est identique à la fonction de la loi. C'est en tant que la loi l'interdit qu'elle impose de la désirer ; car après tout la mère n'est pas en soi l'objet le plus désirable. Si tout s'organise autour de ce désir de la mère, si c'est à partir de là que se pose la femme qu'on doit préférer, car c'est de cela qu'il s'agit, soit autre que la mère, qu'est-ce que cela veut dire ? sinon qu'un commandement s'impose, s'introduit dans la structure même du désir ; que pour tout dire on désire au commandement. Qu'est-ce que tout le mythe de l'Œdipe veut dire, sinon que le désir du père est cela qui a fait la loi.

Le masochisme prend dans cette perspective la valeur et la fonction d'apparaître et d'apparaître clairement — c'est son seul prix, au masochiste — quand le désir et la loi se retrouvent ensemble; car ce que le masochiste entend faire apparaître — et j'ajoute sur sa petite scène, car il ne faut jamais oublier cette dimension — c'est quelque chose où le désir de l'Autre fait la loi.

Nous en voyons tout de suite un des effets, c'est que lui-même, le masochiste, apparaît dans cette fonction que j'appellerai celle du déjet, de ce qui est cet objet, le nôtre, le *a* dont nous parlons, dans l'apparence du déjeté, du

jeté au chien, aux ordures, à la poubelle, au rebut de l'objet commun, faute de pouvoir le mettre ailleurs. C'est un des aspects où peut apparaître le *a* tel qu'il s'illustre dans la perversion. Et ceci n'épuise pas d'aucune façon ce que nous ne pouvons cerner qu'en le contournant, à savoir la fonction du *a*. Mais puisque j'ai pris ce biais du masochisme, que je l'ai introduit, il faut que nous nous livrions à d'autres repérages pour situer cette fonction du *a*. Vous en voyez un au niveau du masochisme. Je vous rappelle qu'il faut d'abord prendre pour sa fonction de corrélation massive que l'effet central de cette identité qui conjugue le désir du père à la loi, c'est le complexe de castration, au moment où la loi naît par cette mue, mutation mystérieuse du désir du père, après qu'il ait été tué. La conséquence, et aussi bien dans l'histoire de la pensée analytique que dans tout ce que nous pouvons concevoir comme liaison la plus certaine, c'est en tout cas le complexe de castration. C'est pourquoi vous avez déjà vu apparaître dans mes schémas la notation - $\varphi$ à la place où *a* manque.

Donc, premier point aujourd'hui, je vous ai parlé de l'objet comme cause du désir. Deuxième point, je vous ai dit, se reconnaître comme l'objet de son désir, c'est toujours masochiste ; je vous ai indiqué à ce propos ce qui se profilait pour nous comme présentation — sous une certaine incidence du surmoi, je vous ai indiqué une particularité en quelque sorte dépréciée — de ce qui se passe à la place de cet objet *a* sous la forme du - $\varphi$. Nous arrivons à notre troisième point, celui qui concerne justement cette possibilité des manifestations de l'objet *a* comme manque. Elle lui est structurale. Et c'est pour le faire concevoir que ce schéma, cette image destinée à vous le rendre familier, est depuis un certain temps déjà pour vous présentifié et rappelé.

L'objet *a* au niveau de notre sujet analytique, de la source de ce qui subsiste comme corps qui, en partie, pour nous, nous dérobe si je puis dire sa propre volonté, cet objet *a* c'est ce roc dont parle Freud. Cette réserve dernière irréductible de la libido dont il est tellement pathétique de le voir dans ces textes littéralement ponctuer les contours chaque fois qu'il le rencontre. Je ne finirai pas ma leçon aujourd'hui sans vous dire où il convient que vous alliez rénover cette conviction. Ce petit *a*, à la place où il est, au niveau où il pourrait être reconnu, si c'était possible — car bien sûr tout à l'heure, vous ai-je dit que se reconnaître comme objet de son désir c'est toujours masochiste — si c'était possible, le masochiste ne le fait que sur la scène. Et vous allez voir ce qui s'opère quand il ne peut plus y rester, sur la scène.

Nous ne sommes pas toujours sur la scène, malgré que la scène s'étende fort loin, et jusqu'au domaine de nos rêves. En tant que pas sur la scène et restant en deçà, et cherchant à lire dans l'Autre de quoi il retourne, nous ne trouvons là en X (schéma) que le manque.

C'est cette liaison, coordination de l'objet avec son manque nécessaire là où le sujet se constitue au lieu de l'Autre, c'est-à-dire aussi loin que possible, au-delà même de ce qui peut apparaître dans le retour du refoulé, et constituant l'*Urverdrängung*, l'irréductible de l'incognito, puisqu'aussi bien nous ne pouvons pas dire absolument l'inconnaissable puisque nous en parlons, c'est là que se structure, que se situe ce que, dans notre analyse du transfert, j'ai produit devant vous par le terme αγαλμα.

C'est pour autant que cette place vide est visée comme telle que s'institue sa dimension toujours, et pour cause, plus ou moins négligée du transfert. Que cette place en tant qu'elle puisse être cernée par quelque chose qui est matérialisé dans cette image, un certain bord, une certaine ouverture, une certaine béance où la constitution de l'image spéculaire montre sa limite, c'est là le lieu élu de l'angoisse.

Ce phénomène de bord, dans ce qui s'ouvre comme cette fenêtre et dans des occasions privilégiées, marque la limite illusoire de ce monde de la reconnaissance, de celui que j'appelle la scène. Que ce soit lié à ce bord, à cet encadrement, à cette béance qui est illustrée dans ce schéma au moins deux fois, dans ce bord ici du miroir et aussi bien dans ce petit signe ◊. Que ce soit là le lieu de l'angoisse, c'est ce que vous devez toujours retenir comme le signal de ce qu'il y a à chercher au milieu.

Le texte de Freud auquel je vous prie de vous référer — car c'est un texte toujours plus stupéfiant à lire par cette double face des faiblesses, des insuffisances, qui aux novices apparaissent tout d'abord comme les premières à relever dans le texte de Freud et de la profondeur avec laquelle tout ce sur quoi il vient buter — révèle à quel point Freud était là autour de ce champ même que nous essayons de dessiner. Bien sûr, il convient d'abord que vous soyez familiers avec le texte de *Dora* ; il peut, à ceux qui ont entendu mon discours sur le *Banquet*, rappeler cette dimension toujours éludée quand il s'agit du transfert, et de l'autre dimension entre parenthèses, à savoir que le transfert n'est pas simplement ce qui reproduit une situation, une action, une attitude, un traumatisme ancien, et ce qui le répète. C'est qu'il y a toujours une autre coordonnée, celle sur laquelle j'ai mis l'accent à propos de l'interven-

tion analytique de Socrate, à savoir nommément dans les cas où j'évoque un amour présent dans le réel, et que nous ne pouvons rien comprendre au transfert si nous ne savons pas qu'il est aussi la conséquence de cet amour-là ; que c'est à propos de cet amour présent — et les analystes doivent s'en souvenir en cours d'analyse — d'un amour qui est présent de diverses façons, mais qui au moins qu'ils s'en souviennent, quand il est là visible, que c'est en fonction de cet amour, disons réel, que s'institue ce qui est la question centrale du transfert, à savoir celle que se pose le sujet concernant l'αγαλμα, à savoir ce qui lui manque. Car c'est avec ce manque qu'il aime. Ce n'est pas pour rien que depuis toujours je vous serine que l'amour c'est de donner ce qu'on n'a pas. C'est même le principe du complexe de castration ; pour avoir le phallus, pour pouvoir s'en servir, il faut justement ne pas l'être.

Quand on retourne aux conditions où il apparaît qu'on l'est — car on l'est aussi bien pour un homme, ça ne fait pas de doute, et pour une femme, nous redirons par quelle incidence elle est amenée à l'être — eh ! bien c'est toujours fort dangereux.

Qu'il me suffise de vous demander avant de vous quitter de relire attentivement ce texte entièrement consacré aux rapports de Freud avec sa patiente, avec cette fille, je vous le rappelle, dont il dit que l'analyse fait apparaître que c'est essentiellement autour d'une déception énigmatique concernant la naissance dans sa famille, l'apparition à son foyer d'un petit enfant, qu'elle s'est orientée vers l'homosexualité. Avec une touche d'une science de l'analogie absolument admirable, Freud aperçoit ce qu'il y a dans cet amour démonstratif de la jeune fille pour une femme de réputation suspecte assurément, vis-à-vis de laquelle elle se conduit, nous dit Freud, d'une façon essentiellement virile. Et si l'on s'en tient à lire simplement ce qui est là, mon dieu, virilité, nous sommes tellement habitués à en parler sans savoir que nous ne nous apercevons pas que ce qu'il entend là accentuer, c'est ce que j'ai essayé de présentifier devant vous de toutes les façons en accentuant quelle est la fonction de ce qu'on appelle l'amour courtois ; elle se comporte comme le chevalier qui souffre tout pour sa dame, se contente des faveurs les plus exténuées, les moins substantielles ; elle préfère même n'avoir que celles-là, et qui, enfin, plus l'objet de son amour peut aller plus à l'opposé dans ce qu'on pourrait appeler la récompense, plus il le surestime et l'élève, cet objet, d'éminente dignité. Quand manifestement toute la rumeur publique ne peut manquer de lui imposer qu'effectivement la conduite de sa bien-aimée est

des plus douteuses, cette dimension d'exaltation ne voit que s'ajouter la visée supplémentaire et renforcée, de la sauver. Tout ceci est admirablement souligné par Freud et vous savez comment la fille en question a été amenée à sa consultation ; c'est pour autant qu'un jour, cette liaison menée au su et vraiment au défi de toute la ville, dans le style dont tout de suite Freud a aperçu le rapport de provocation par rapport à quelqu'un de sa famille — et il apparaît bien vite et très certainement que c'est son père — cette liaison prend fin par une rencontre. La jeune fille en compagnie de sa bien-aimée, nous dit-on, croise son père sur le chemin du bureau du père en question, ce père qui lui jette un regard irrité ; la scène dès lors se passe très vite. La personne pour qui sans doute cette aventure n'est qu'un divertissement assez obscur et qui commence manifestement à en avoir assez et qui ne veut pas sans doute s'exposer à de grandes difficultés, dit à la jeune fille que cela a assez duré et qu'on s'en tienne là désormais ; qu'elle cesse de lui envoyer, comme elle le fait tous les jours, des fleurs sans compter, de s'attacher étroitement à ses pas. Et là-dessus la fille immédiatement se balance par-dessus un endroit — vous vous rappelez qu'il était un temps où j'explorais minutieusement les cartes de Vienne pour permettre de donner son plein sens au cas du *Petit Hans* —, je n'irai pas, aujourd'hui, jusqu'à vous dire l'endroit où très probablement se trouve quelque chose de comparable à ce que vous voyez encore du côté du boulevard Pereire, à savoir un petit fossé au fond duquel il y a des rails pour un petit chemin de fer qui maintenant ne marche plus, c'est de là que la fille se balance, *niederkommt*, se laisse tomber.

Il y a plusieurs choses à dire à propos de ce *niederkommen*. Si je l'introduis ici, c'est parce que c'est un acte dont il ne suffit pas de dire, de rappeler l'analogie avec le sens de *niederkommen* dans le fait de l'accouchement pour en épuiser le sens. Ce *niederkommen* est essentiel à toute subite mise en rapport du sujet avec ce qu'il est comme *a*.

Ce n'est pas pour rien que le sujet mélancolique a une propension telle, et toujours accomplie avec une rapidité fulgurante, déconcertante, à se balancer par la fenêtre. La fenêtre, en tant qu'elle nous rappelle cette limite entre la scène et le monde, nous indique ce que signifie cet acte par où, en quelque sorte, le sujet fait retour à cette exclusion fondamentale où il se sent, au moment même où se conjugue dans l'absolu d'un sujet, dont nous seuls, analystes, pouvons avoir l'idée, cette conjonction du désir et de la loi.

C'est proprement ce qui se passe au moment de la rencontre par le

couple, de la chevalière de Lesbos et de son objet karéninien si je puis m'exprimer ainsi, avec le père. Car il ne suffit pas de dire que le père a jeté un regard irrité pour comprendre comment a pu se produire le passage à l'acte. Il y a quelque chose qui tient là au fond même de la relation, à la structure ; car de quoi s'agit-il ? Disons-le en termes brefs, je vous crois suffisamment préparés pour que vous les entendiez : la fille, pour laquelle l'attachement au père, et la déception en raison de la naissance du jeune frère, si mon souvenir est bon, cette déception a été dans sa vie le point tournant, va donc quoi faire ? Faire de sa castration de femme ce que fait le chevalier à l'endroit de sa dame à qui précisément, il offre le sacrifice de ses prérogatives viriles ; pour en faire, elle, le support de ce qui est lié dans le rapport d'une inversion à ce sacrifice même à savoir, la mise à la place du manque, justement de ce qui manque au champ de l'Autre, à savoir sa garantie suprême, ceci que la loi est bel et bien le désir du père, qu'on en est sûr, qu'il y a une loi du père, un phallus absolu $\phi$.

Sans doute, ressentiment et vengeance sont-ils décisifs dans le rapport de cette fille avec son père. Le ressentiment et la vengeance sont cela, cette loi, ce phallus suprême. Voici où je le place ; c'est elle qui est ma dame, et puisque je ne peux pas être ta femme soumise et moi ton objet, je suis celui qui soutient, qui crée le rapport idéalisé à ce qui est de moi-même insuffisance, ce qui a été repoussé. N'oublions pas que la fille a cessé, a lâché la culture de son narcissisme, ses soins, sa coquetterie, sa beauté, pour devenir chevalier servant de la dame.

C'est dans la mesure où tout ceci vient dans cette simple rencontre et, au niveau du regard du père, où cette scène vient aux regards du père, que se produit ce que nous pourrons appeler, nous référant au premier tableau que je vous ai donné des coordonnées de l'angoisse, le suprême embarras ; que l'émotion — reportez-vous à ce tableau, vous en verrez les coordonnées exactes — l'émotion par la subite impossibilité de faire face à la scène que lui fait son amie, s'y ajoute. Les deux conditions essentielles de ce qui s'appelle à proprement parler passage à l'acte, — et ici je m'adresse à quelqu'un qui m'a demandé de devancer un peu ce que je peux avoir à dire sur cette distinction de l'*acting-out*, nous aurons à y revenir—, les deux conditions du passage à l'acte comme tel sont réalisées. Ce qui vient à ce moment-là au sujet, c'est son identification absolue à ce petit *a*, à quoi elle se réduit. La confrontation de ce désir du père, sur lequel tout dans sa conduite est

construit, avec cette loi qui se présentifie dans le regard du père, c'est ceci, par quoi elle se sent définitivement identifiée, et du même coup rejetée, déjetée hors de la scène.

Seul le *laissez tomber*, le *se laisser tomber* peut le réaliser. Le temps me manque aujourd'hui pour vous indiquer dans quelle direction va ceci ; à savoir que la notation célèbre de Freud, dans le deuil, de l'identification à l'objet, comme étant ce sur quoi porte quelque chose qu'il exprime comme une vengeance de celui qui ressent le deuil, ce n'est pas suffisant. Nous portons le deuil et nous ressentons les effets de dévaluation du deuil, pour autant que l'objet dont nous portons le deuil était, à notre insu, celui qui s'était fait, que nous avons fait le support de notre castration.

La castration, elle nous retourne ; et nous nous voyons pour ce que nous sommes, en tant que nous serions essentiellement retournés à cette position de la castration. Vous sentez bien que le temps me presse et qu'ici je ne peux que donner une indication ; mais ce qui désigne bien à quel point c'est de cela qu'il s'agit, ce sont deux choses ; c'est la façon dont Freud sent que, quelque avance spectaculaire que fasse la patiente dans son analyse, ça lui passe si je puis dire comme de l'eau sur les plumes d'un canard ; et s'il néglige nommément cette place qui est celle du petit *a* dans le miroir de l'Autre par toutes les coordonnées possibles, bien sûr, sans avoir les éléments de ma topologie, mais on ne peut pas le dire plus clairement ; car il dit ici : « là, ce devant quoi je m'arrête, je bute, dit Freud, c'est quelque chose comme ce qui se passe dans l'hypnose ». Or, qu'est-ce qui se passe dans l'hypnose ? C'est que le sujet dans le miroir de l'Autre est capable de lire tout ce qui est là, au niveau de ce petit vase pointillé, tout ce qui est spécularisable, on y va. Ce n'est pas pour rien que le miroir, le bouchon de carafe, voire le regard de l'hypnotiseur, sont les instruments de l'hypnose. La seule chose qu'on ne voit pas dans l'hypnose, c'est justement le bouchon de la carafe lui-même, ni le regard de l'hypnotiseur qui est la cause de l'hypnose. La cause de l'hypnose ne se livre pas dans les conséquences de l'hypnose. L'autre référence, le doute de l'obsessionnel. Et sur quoi porte-t-il le doute radical qui fait aussi que les analyses d'obsessionnels se poursuivent pendant des temps et des temps et très bellement ? C'est une véritable lune de miel, une cure d'obsessionnel, entre l'analyste et l'analysé ; pour autant que ce centre où Freud nous désigne très bien quelle sorte de discours tient l'obsessionnel, à savoir : « Il est vraiment très bien, cet homme-là ; il me raconte les plus

belles choses du monde, l'ennui c'est que je n'y crois pas tout à fait ». Si elle est centrale, c'est parce qu'elle est là, en X.

Dans le cas de la jeune homosexuelle, ce dont il s'agit, c'est justement ce qui doit nous éclairer, à savoir une certaine promotion du phallus comme tel, à la place du *a* et c'est là — j'ai scrupule à le dire — parce qu'aussi bien c'est un texte si merveilleusement éclairant que je n'ai pas besoin de vous en donner les autres propriétés; mais je vous prie de ne pas les prendre pour une de ces ritournelles auxquelles on nous a habitués, des *Objektwahl*. Cet homme dont il s'agit, conclut son texte, à savoir la distinction des éléments constitutionnels et des éléments, peu importe lesquels, historiques de la détermination de l'homosexualité, et de l'isolement, comme tel étant le même champ propre de l'analyse, de l'objet, *Objektwahl*, le choix de l'objet, le distinguant comme tel, comme comportant des mécanismes qui sont originaux; tout tourne bien effectivement autour du rapport du sujet à *a*.

Le paradoxe est celui qui confine à ce que la deuxième fois je vous ai indiqué comme le point où Freud nous lègue la question de savoir comment opérer au niveau du complexe de castration, et désigné par ceci, qui est inscrit dans l'observation et dont je m'étonne que ce ne soit pas l'objet le plus commun de l'étonnement parmi les analystes, que cette analyse se termine en ceci que Freud la laisse tomber.

Car avec *Dora*, j'y reviendrai, nous pouvons mieux articuler maintenant ce qui s'est passé; tout est loin, très loin, d'être maladresse et l'on peut dire que si *Dora* n'a pas été analysée jusqu'au bout, Freud a vu clair jusqu'au bout. Mais ici où la fonction du petit *a* de l'objet est en quelque sorte si prévalente dans l'observation de l'homosexuelle qu'elle a été jusqu'à passer dans le réel, dans un passage à l'acte dont il comprend pourtant tellement bien la révélation symbolique, Freud donne sa langue au chat : « Je n'arriverai à rien », se dit-il, et il la passe à un confrère féminin. C'est lui qui prend l'initiative de la laisser tomber.

Je vous laisserai sur ce terme pour le livrer à vos réflexions, car vous sentez bien que ce souci vise une référence essentielle dans la manipulation analytique du transfert.

1 - Erreur probable de Lacan entre *Libido Aushalt* et *Libidohaushalt* : cf. texte de Freud.

# Leçon IX

*23 janvier 1963*

Nous allons aujourd'hui continuer à parler de ce que je vous désigne comme le petit *a*.

Pour maintenir notre axe, autrement dit pour ne pas vous laisser par mon explication même, l'occasion d'une dérive, je commencerai de rappeler son rapport au sujet. Pourtant, ce que nous avons à dire, à accentuer aujourd'hui, c'est son rapport au grand Autre, l'autre connoté d'un A, parce que, comme nous le verrons, il est essentiel de comprendre que c'est de cet Autre qu'il prend son isolement, qu'il se constitue dans le rapport du sujet à l'Autre comme reste. C'est pourquoi j'ai reproduit ce schéma, homologue de l'appareil de la division. Le sujet, tout en haut à droite, en tant que par notre dialectique, il prend son départ de la fonction du signifiant, le sujet S, hypothétique, à l'origine de cette dialectique, se constitue au lieu de l'Autre comme marqué du signifiant, seul sujet auquel accède notre expérience ; inversement suspendant toute l'existence de l'Autre à une garantie qui manque, l'Autre barré. Mais de cette opération, il y a un reste ; c'est le *a*.

La dernière fois, j'ai amorcé, j'ai fait surgir devant vous par l'exemple, l'exemple non unique — car derrière cet exemple, celui du cas de l'homosexualité féminine, se profilait celui de *Dora* — j'ai fait surgir devant vous comme caractéristique structurale de ce rapport du sujet au *a*, la possibilité essentielle, la relation, on peut dire universelle concernant le *a* ; car à tous les niveaux, vous la retrouverez toujours ; et je dirai que c'en est la connotation la plus caractéristique, puisque justement liée à cette fonction de reste. C'est ce que j'ai appelé, emprunté du vocabulaire et de la lecture de Freud, à pro-

pos du passage à l'acte qui lui amène son cas d'homosexualité féminine, *le laisser-tomber*, le *niederkommen lassen*.

Et vous vous rappelez sans doute que j'ai terminé par cette remarque, qu'étrangement, c'est ce qui, à propos de ce cas, avait marqué la réponse de Freud lui-même à une difficulté tout à fait exemplaire ; car dans tout ce que Freud nous a témoigné de son action, de sa conduite, de son expérience, ce *laisser-tomber* est unique en même temps qu'il est presque, dans son texte si manifeste, si provoquant, que pour certains à la lecture il en devient quasi invisible.

Ce *laisser-tomber*, c'est le corrélat essentiel, que je vous ai indiqué la dernière fois, du passage à l'acte. De quel côté est-il vu, ce *laisser-tomber*, dans le passage à l'acte ? Du côté du sujet, justement. Le passage à l'acte, il est, si vous voulez, dans le fantasme, du côté du sujet, en tant qu'il apparaît au maximum effacé par la barre. C'est au moment du plus grand embarras, avec l'addition comportementale de l'émotion comme désordre du mouvement, que le sujet, si l'on peut dire, se précipite de là où il est, du lieu de la scène où, comme sujet fondamentalement historisé seulement il peut se maintenir dans son statut de sujet, qu'il bascule essentiellement hors de la scène ; c'est là, la structure même, comme telle, du passage à l'acte.

La femme de l'observation d'homosexualité féminine saute par-dessus la petite barrière qui la sépare du chenal où passe le petit tramway demi-souterrain à Vienne ; *Dora*, au moment d'embarras où la met — je vous l'ai fait remarquer depuis longtemps — la phrase piège, le piège maladroit de Monsieur K. « *Ma femme n'est rien pour moi* », passe à l'acte. La gifle, la gifle qui, ici, ne peut exprimer rien d'autre que la plus parfaite ambiguïté, est-ce Monsieur K ou Madame K qu'elle aime ? ce n'est certes pas la gifle qui nous le dira. Mais une telle gifle est un de ces signes, de ces moments cruciaux dans le destin, que nous pouvons voir rebondir, de génération en génération, avec sa valeur d'aiguillage dans une destinée. Cette direction d'évasion de la scène, c'est ce qui nous permet de reconnaître, et, vous verrez, de le distinguer de ce quelque chose de tout autre qui est l'*acting-out*, le passage à l'acte dans sa valeur propre.

Vous en dirai-je un autre exemple combien manifeste ? Qui songe à contester cette étiquette de ce qu'on appelle la fugue ? Et qu'est-ce qu'on appelle la fugue chez le sujet toujours plus ou moins mis en position infantile qui s'y jette, si ce n'est cette sortie de la scène, ce départ vagabond dans

le monde pur, où le sujet part à la recherche, à la rencontre de quelque chose de refusé partout ? Il se fait mousse, comme on dit ; bien sûr, il revient, il retourne ; ce peut être l'occasion de se faire mousser ; et le départ, c'est bien ce passage de la scène au monde, pour lequel d'ailleurs il était si utile que dans les premières phases de ce discours sur l'angoisse je vous pose cette distinction essentielle des deux registres du monde, l'endroit où le réel se presse à cette scène, et l'Autre où l'homme comme sujet a à se constituer, a à prendre place comme celui qui porte la parole, mais qui ne saurait la porter que dans une structure, si véridique qu'elle se pose, qui est structure de fiction.

Je viendrai, pour vous dire d'abord comment le plus caractéristiquement, ce reste comme tel se fait valoir, à vous parler aujourd'hui et d'abord, je veux dire avant d'aller plus loin dans la fonction de l'angoisse, de l'*acting-out*. Il peut sans doute vous sembler, sinon étonnant, du moins encore un détour — un détour de plus, n'est-ce pas un détour de trop ? — de m'étendre en un discours sur l'angoisse, sur quelque chose qui d'abord semble plutôt de l'ordre de son évitement. Pourtant, observez que vous ne faites que retrouver là ce que déjà a ponctué dans mon discours une interrogation au départ essentielle. C'est à savoir, entre le sujet et l'Autre, si l'angoisse n'est pas le mode de communication si absolu qu'à vrai dire on peut se demander si l'angoisse n'est pas, au sujet et à l'Autre, ce qui est à proprement parler commun.

Je mets ici, pour la retrouver plus tard, une petite marque, une pierre blanche, un des traits qui nous fait le plus de difficulté et qu'il nous faut préserver. C'est qu'aucun discours sur l'angoisse ne peut méconnaître que nous avons à tenir compte du phénomène de l'angoisse chez certains animaux. Et, après tout, qu'y a-t-il là, sinon une question, à savoir comment d'un sentiment, peut-être du seul, pouvons-nous chez l'animal être aussi sûrs ? Car c'est le seul dont nous ne puissions douter quand nous le rencontrons chez l'animal, retrouvant là, sous une forme extérieure, ce caractère que j'ai déjà noté que comporte l'angoisse d'être ce quelque chose qui ne trompe pas.

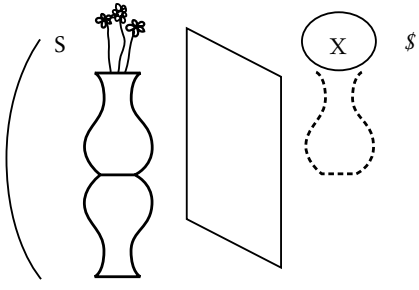


*Fig. 16*

Ayant posé donc le graphique de ce que j'espère aujourd'hui parcourir, j'en rappelle d'abord, concernant ce *a* vers lequel nous nous avançons par sa relation à l'Autre, au A, quelques remarques de rappel. Partons de ceci, qui était déjà indiqué dans ce que je vous ai dit jusqu'ici, que l'angoisse — vous le voyez poindre dans ce schéma qui ici reflète tachigraphiquement, je m'en excuse, s'il apparaît du même coup un peu approximatif — l'angoisse point, conformément à ce que nous indique la dernière pensée de Freud, l'angoisse est un signal dans le Moi ; s'il est signal dans le Moi, il doit être là quelque part, en ce lieu, dans le schéma, du *Moi idéal* ; et s'il est quelque part, je pense avoir déjà suffisamment pour vous amorcé qu'il doit être là, en X. C'est un phénomène de bord dans le champ imaginaire du Moi, ce terme de bord étant légitimé à s'appuyer sur l'affirmation de Freud lui-même, que le Moi est une surface, et même, ajoute-t-il, une projection de surface ; j'ai rappelé ça en son temps.

Disons donc que c'est une couleur, si je puis dire. Je justifierai plus tard, à l'occasion, l'emploi métaphorique de ce terme de couleur, qui se produit au bord de la surface spéculaire, elle-même inversion, en tant que spéculaire, de la surface réelle. Car, ici, ne l'oublions pas, c'est une image réelle que nous appelons *i(a),* et le *Moi-Idéal* est cette fonction par où le Moi est constitué par la série des identifications, à quoi ? à certains objets, ceux à propos de qui Freud nous propose dans *Das Ich und das Es*, essentiellement l'ambiguïté de l'identification et de l'amour. Vous savez que cette ambiguïté, il en souligne le problème comme le laissant, lui Freud, perplexe. Nous ne serons donc pas étonnés que cette ambiguïté, nous ne puissions l'approcher nous-mêmes qu'à l'aide des formules mettant à l'épreuve le statut même de notre propre subjectivité dans le discours, entendez dans le discours docte ou enseignant, ambiguïté que désigne le rapport de ce que, dès longtemps, j'ai accentué devant vous à cette place où il convient, comme le rapport de l'être à l'avoir.

Ce *a*, objet de l'identification, pour souligner d'un repère, dans les points saillants même de l'œuvre de Freud, c'est l'identification qui est au principe du deuil, par exemple, essentiellement ; ce *a*, objet de l'identification, n'est aussi *a* objet de l'amour que pour autant qu'il est ce *a*, ce qui fait de l'amant, - pour employer le terme médiéval et traditionnel — ce qui l'arrache métaphoriquement, cet amant, à se proposer comme aimable — . Ερομενος, en le faisant Εραστής, sujet du manque, donc ce par quoi il se

constitue proprement dans l'amour, ce qui lui donne, si je puis dire, l'instrument de l'amour, à savoir, nous y retombons, qu'on aime, qu'on est amant, avec ce qu'on n'a pas. Ce *a* s'appelle *a* dans notre discours, non seulement comme la fonction d'identité algébrique que nous avons précisée l'autre jour, mais, si je puis dire humoristiquement, pour ce que c'est, ce qu'on n'a plus. C'est pourquoi on peut le retrouver par voie régressive sous forme d'identification, c'est-à-dire à l'être, ce *a* qu'on n'a plus. C'est exactement ce qui fait par Freud mettre le terme de régression exactement à ce point où il précise les rapports de l'identification à l'amour. Mais dans cette régression où *a* reste ce qu'il est, instrument, c'est avec ce qu'on est qu'on peut, si je puis dire, avoir ou pas. C'est avec l'image réelle ici constituée, quand elle émerge, comme *i(a)*, qu'on prend ou non dans l'encolure de cette image ce qui reste, la multiplicité des objets *a* représentée dans mon schéma par les fleurs réelles prises ou non dans la constitution, grâce au miroir concave du fond, du symbole de quelque chose, disons, qui doit se retrouver dans la structure du cortex au fondement d'un certain rapport de l'homme à l'image de son corps et aux différents objets constituables de ce corps ; les morceaux du corps originel sont ou non pris, saisis au moment où *i(a)* a l'occasion de se constituer.

C'est pourquoi nous devons saisir qu'avant le stade du miroir, ce qui sera *i(a)* est là, dans le désordre, des petits *a* dont il n'est pas question encore de les avoir ou pas. Et c'est à cela que répond le vrai sens, le sens le plus profond à donner au terme d'auto-érotisme, c'est qu'on *manque de soi*, si je puis dire, du tout au tout. Ce n'est pas du monde extérieur qu'on manque, comme on l'exprime improprement, c'est de soi-même.

Ici est la possibilité de ce fantasme du corps morcelé que certains d'entre vous ont reconnu, ont rencontré chez les schizophrènes. Ce n'est pas d'ailleurs pour autant nous permettre de décider de son déterminisme, à ce fantasme du corps morcelé. C'est pourquoi j'ai pointé le mérite d'une recherche récente concernant les coordonnées de ce déterminisme des schizophrènes, recherche qui ne prétendait pas du tout l'épuiser, mais qui en connotait un des traits en remarquant strictement, et rien de plus, dans l'articulation de la mère du schizophrène, ce qu'avait été son enfant au moment où il était dans son ventre, rien d'autre qu'un corps diversement commode ou embarrassant, à savoir la subjectivation de *a* comme pur réel.

Observons encore ce moment, cet état d'avant que surgisse *i(a)*, d'avant

la distinction, entre tous les petits *a*, de cette image réelle par rapport à quoi ils vont être ce reste qu'on a ou qu'on n'a pas. Oui, faisons cette remarque ; si Freud nous dit que l'angoisse est ce phénomène de bord, ce signal à la limite du Moi, contre cette autre chose X qui, ici, ne doit pas apparaître en tant que *a*, le reste est abhorré de l'Autre A, comment se fait-il que le mouvement de la réflexion, les guides, les rails de l'expérience aient porté les analystes, Rank d'abord, et Freud, sur ce point le suivant, à trouver l'origine de l'angoisse à ce niveau pré-spéculaire, pré-autoérotique, à ce niveau de la naissance où qui donc songerait, personne n'y a songé dans le concert analytique, à parler de la constitution d'un Moi ? Il y a là quelque chose qui prouve qu'en effet, s'il est possible de définir l'angoisse comme signal, phénomène de bord dans le Moi, quand le Moi est constitué, ce n'est sûrement pas exhaustif. Ceci, nous le retrouvons bien clairement dans un des phénomènes les plus connus pour accompagner l'angoisse, ceux que l'on désigne, en les comprenant analytiquement de façon certainement ambiguë à en voir les divergences, car nous aurons à y revenir, ce sont les phénomènes justement les plus contraires à la structure du Moi comme tel, les phénomènes de dépersonnalisation. Ça soulève la question, que nous ne pourrons éviter de situer authentiquement, de la dépersonnalisation.

On sait la place que ce phénomène a pris dans certains repérages propres à un ou plusieurs auteurs de l'École française auxquels j'ai déjà eu à faire référence. Je pense qu'il sera facile de reconnaître les rapports de ces repérages à ce que je développe ici, je veux dire à présumer que ces repérages ne sont pas étrangers aux esquisses que j'ai pu préalablement en donner. La notion de la distance, ici presque sensible dans la nécessité que j'ai toujours marquée justement du rapport de cette distance avec l'existence du miroir, ce qui donne à ce sujet cet éloignement de lui-même que la dimension de l'Autre est faite pour lui offrir, mais ce n'est pas non plus pouvoir en conclure qu'aucun *rapprocher* puisse nous donner la solution d'aucune des difficultés qui s'engendrent de la nécessité de cette distance.

En d'autres termes, ce n'est pas que les objets soient envahissants si je puis dire dans la psychose, qui est ce qui constitue leur danger pour le Moi, c'est la structure même de ces objets qui les rend impropres à la moïsation. C'est ce que j'ai essayé de vous faire saisir à l'aide des références, des métaphores si vous voulez, mais je crois que cela va plus loin, topologiques, dont je me suis servi en tant qu'elles introduisent la possibilité d'une forme non

spécularisable dans la structure de certains de ces objets. Disons que, phénoménologiquement, la dépersonnalisation commence — finissons notre phrase par quelque chose qui semble aller de soi — avec la non-reconnaissance de l'image spéculaire. Chacun sait combien ceci est sensible dans la clinique, avec quelle fréquence c'est à ne pas se retrouver dans le miroir ou quoi que ce soit qui soit analogue, que le sujet commence à être saisi par la vacillation dépersonnalisante. Mais articulons plus précisément que cette formule qui donne le fait est insuffisante, à savoir que c'est parce que ce qui est vu dans le miroir est angoissant que cela n'est pas proposable à la reconnaissance de l'Autre et que, pour se référer à un moment que j'ai marqué comme caractéristique de cette expérience du miroir comme paradigmatique de la constitution du *Moi Idéal* dans l'espace de l'Autre, qu'une relation à l'image spéculaire s'établit, relation telle que l'enfant ne saurait retourner la tête, selon ce mouvement que je vous décris comme familier, vers cet autre, ce témoin, cet adulte qui est là, derrière lui, pour lui communiquer son sourire, les manifestations de sa jubilation de quelque chose qui le fait communiquer avec l'image spéculaire, qu'une autre relation s'établit dont il est trop captif pour que ce mouvement soit possible en X; ici la relation duelle pure dépossède — ce sentiment de relation de dépossession marqué par les cliniciens pour la psychose — dépossède le sujet de cette relation au grand Autre. La spécularisation est étrange, et, comme disent les Anglais, *odd*, impaire, hors symétrie, c'est le *Horla* de Maupassant, le hors-l'espace, en tant que l'espace est la dimension du superposable.

Mais, ici, au point où nous en sommes, il faudrait faire une halte sur ce que signifie cette séparation, cette coupure liée à l'angoisse de la naissance, en tant que quelque chose d'imprécis y subsiste d'où s'engendrent toutes sortes de confusions. Le temps me manque à vrai dire, et je ne peux que l'indiquer. J'y reviendrai. Sachez pourtant qu'à cette place il convient de faire de grandes réserves concernant la structuration du phénomène de l'angoisse. Donc, il vous suffira de vous reporter au texte de Freud. Freud, vous le verrez, voit la commodité dans le fait qu'au niveau de l'angoisse de la naissance se constitue toute une constellation de mouvements principalement vaso-moteurs, respiratoires, dont il dit que c'est là une *constellation réelle* et que c'est ceci qui sera transporté dans sa fonction de signal, à la façon, nous dit-il, dont se constitue l'accès hystérique, lui-même reproduction de mouvements hérités pour l'expression de certains moments émotionnels.

Assurément, ceci est tout à fait inconcevable en raison justement de ce fait qu'il est impossible de situer au départ cette complexité dans un rapport avec le Moi qui lui permette de servir comme signal au Moi par la suite, sinon par l'intermédiaire de ce que nous avons à chercher de structural dans le rapport de *i(a)* avec ce *a*.

Mais alors la séparation caractéristique au départ, celle qui nous permet d'aborder, de concevoir le rapport, n'est pas la séparation d'avec la mère. La coupure dont il s'agit n'est pas celle de l'enfant d'avec la mère. La façon dont l'enfant originellement habite la mère pose tout le problème du caractère des rapports de l'œuf avec le corps de la mère chez les mammifères. Vous savez qu'il y a toute une face par où il est, par rapport au corps de la mère, corps étranger, parasite, corps incrusté par les racines villeuses de son chorion dans cet organe spécialisé pour le recevoir, l'utérus, avec la muqueuse duquel il est dans une certaine intrication. La coupure qui nous intéresse, celle qui porte sa marque dans un certain nombre de phénomènes reconnaissables cliniquement et pour lesquels donc nous ne pouvons pas l'éluder, c'est une coupure qui, Dieu merci pour notre conception, est beaucoup plus satisfaisante que la coupure de l'enfant qui naît, au moment où il tombe dans le monde avec quoi ? avec ses enveloppes. Et je n'ai qu'à vous renvoyer à n'importe quel bouquin qui date de moins de 100 ans dans l'embryologie pour que vous puissiez y saisir que, pour avoir une notion complète de cet ensemble pré-spéculaire qu'est *a*, il faut que vous considériez les enveloppes comme éléments du corps. C'est à partir de l'œuf que les enveloppes sont différenciées, et vous y verrez très curieusement qu'elles le sont, d'une façon telle qu'elles illustrent — je vous fais assez confiance après nos travaux de l'année dernière autour du *cross-cap* pour que vous retrouviez très simplement à quel point, sur les schémas illustrant ces chapitres de l'embryologie sur l'enveloppe vous pouvez voir se manifester toutes les variétés de cet intérieur à l'extérieur, de cet externe dans lequel flotte le fœtus, lui-même enveloppé dans son amnios, la cavité amniotique elle-même étant enveloppée dans un feuillet ectodermique et présentant vers l'extérieur sa face en continuité avec l'endoblaste — bref, l'analogie de ce qui est détaché, avec la coupure entre l'embryon et ses enveloppes, avec, sur le *cross-cap*, cette séparation d'un certain *a* énigmatique sur lequel j'ai insisté, est là, sensible. Et si nous devons le retrouver par la suite, je pense que je l'aurai aujourd'hui suffisamment indiqué pour cela. Il nous reste à

faire donc aujourd'hui ce que je vous ai annoncé, concernant ce qu'indique l'*acting-out*, de ce rapport essentiel du *a* avec le A.

A l'opposé du passage à l'acte, tout ce qui est *acting-out* est présent avec certaines caractéristiques qui vont nous permettre de l'isoler. Le rapport profond, nécessaire, de l'*acting-out* avec ce *a*, c'est là dans quoi je désire vous mener en quelque sorte par la main, pour ne pas vous laisser tomber. Observez d'ailleurs dans vos repérages cliniques à quel point « se tenir par la main pour ne pas laisser tomber », est tout à fait essentiel d'un certain type de relations du sujet avec quelque chose que, quand vous rencontrerez ceci, vous pouvez absolument désigner comme étant pour lui un *a*. Ça fait des unions d'un type très répandu qui n'en sont pas pour cela plus commodes à manier car, aussi bien, le *a* dont il s'agit peut être pour le sujet le surmoi le plus incommode.

Le type de mère que nous appelons, non sans propriété, mais sans savoir absolument ce que nous voulons dire, femme phallique, je vous conseille la prudence avant d'en appliquer l'étiquette. Mais si vous avez affaire à quelqu'un qui vous dit qu'à mesure même qu'un objet lui est plus précieux, inexplicablement il sera atrocement tenté de ne pas, cet objet, le retenir dans une chute, s'attendant à je ne sais quoi de miraculeux de cette sorte de catastrophe, et que l'enfant le plus aimé est justement celui qu'un jour elle a laissé inexplicablement tomber. Vous savez que dans la tragédie grecque — ceci n'ayant pas échappé à la perspicacité de Giraudoux — c'est là le plus profond grief d'Electre à l'endroit de Clytemnestre, c'est qu'un jour elle l'a laissée de ses bras tomber. Alors là, vous pouvez faire l'identification de ce qu'il convient d'appeler en l'occasion une mère phallique. Il y a sans doute d'autres modes ; nous disons que celui-là nous paraît le moins trompeur.

Et entrons maintenant dans l'*acting-out*. Dans le cas d'homosexualité féminine de Freud, si la tentative de suicide est un passage à l'acte, je dirai que toute l'aventure avec la dame de réputation douteuse, qui est portée à la fonction d'objet suprême, est un *acting-out*. Si la gifle de *Dora* est un passage à l'acte, je dirai que tout le comportement paradoxal, que Freud découvre tout de suite avec tellement de perspicacité, de *Dora* dans le ménage des K. est un *acting-out*. L'*acting-out*, c'est quelque chose, dans la conduite du sujet, essentiellement qui se montre. L'accent démonstratif, l'orientation vers l'Autre de tout *acting-out* est quelque chose qui doit être relevé.

Dans le cas d'homosexualité féminine, Freud y insiste, c'est aux yeux de tous, c'est dans la mesure même, et d'autant plus que cette publicité devient scandaleuse que la conduite de la jeune homosexuelle s'accentue. Et ce qui se montre, quand on avance pas à pas, se montre essentiellement comme autre, autre que ça n'est, ce que ça est personne ne le sait, mais que ce soit autre personne n'en doute.

Ce que ça est, dans le cas de la jeune homosexuelle, Freud le dit quand même : « *Elle aurait voulu un enfant du père* », nous dit-il. Mais si vous vous contentez de ça, c'est que vous n'êtes pas difficile, parce que cet enfant n'a rien à faire avec un besoin maternel. C'est bien pour cela que tout à l'heure, je tenais au moins à indiquer la problématique du rapport de l'enfant à la mère. Contrairement à tout le glissement de toute la pensée analytique, il convient de mettre, par rapport au courant principal élaboré, l'élucidation du désir inconscient dans un rapport, si je puis dire, en quelque sorte latéral. Il y a dans ce rapport normal de la mère à l'enfant, en tout cas dans ce que nous pouvons en saisir par son incidence économique, quelque chose de plein, quelque chose de rond, quelque chose de fermé, quelque chose justement d'aussi complet pendant la phase gestatoire que l'on peut dire qu'il nous faut des soins tout à fait spéciaux pour le faire rentrer, pour voir comment son incidence s'applique à ce rapport de coupure de *i(a)* à *a*. Et après tout, il ne nous suffit que de notre expérience du transfert et de savoir à quel moment de nos analyses nos analysées tombent enceintes et à quoi ça leur sert, pour savoir parfaitement que c'est toujours le rempart d'un retour au plus profond narcissisme.

Mais laissons cela. Cet enfant, la jeune homosexuelle, c'est bien comme autre chose qu'elle a voulu l'avoir. Et aussi bien cette chose n'échappe pas, Dieu merci, à Freud, elle a voulu cet enfant comme phallus, c'est-à-dire, comme la doctrine l'énonce dans Freud de la façon la plus développée, comme substitut, *ersatz* de quelque chose qui tombe alors à plein dans notre dialectique de la coupure et du manque, du *a* comme chu, du *a* comme manquant. C'est ce qui lui permet, ayant échoué dans la réalisation de son désir, de le réaliser à la fois autrement et de la même façon, comme ερων. Elle se fait amant ; en d'autres termes, elle se pose dans ce qu'elle n'a pas, le phallus, et pour bien montrer qu'elle l'a, elle le donne. C'est en effet une façon tout à fait démonstrative. Elle se comporte, nous dit Freud, vis-à-vis de la Dame avec un grand D, comme un cavalier servant, comme un

homme, comme celui qui peut lui sacrifier ce qu'il a, son phallus.

Alors combinons ces deux termes, du montrer, du démontrer, et du désir, sans doute un désir dont l'essence, la présence, est d'être, de se montrer comme autre, et se montrant comme autre, pourtant, ainsi, de se désigner. Dans l'*acting-out*, nous dirons donc que le désir, pour s'affirmer comme vérité, s'engage dans une voie où, sans doute, il n'y parvient que d'une façon singulière. Et nous savons déjà par notre travail ici que d'une certaine façon, on peut dire que la vérité n'est pas de sa nature, à ce désir. Si nous nous rappelons la formule qu'essentiellement « *il n'est pas articulable encore qu'il soit articulé* », nous serons moins étonnés du phénomène devant lequel ici nous sommes. Et je vous ai donné un chaînon de plus, il est articulé objectivement si cet objet qu'ici je désigne, c'est ce que j'ai appelé la dernière fois l'objet comme sa cause.

L'*acting-out* essentiellement, c'est la monstration, le montrage, voilé sans doute, mais qui n'est voilé que pour nous, comme sujet, en tant que ça parle, en tant que ça pourrait faire vrai, non pas voilé en soi, visible au contraire au maximum, et pour cela, pour cela même, dans un certain registre, invisible. Montrant sa cause, c'est ce reste, c'est sa chute, c'est ce qui tombe dans l'affaire qui est l'essentiel de ce qui est montré.

division

| | |
|---|---|
| A | S |
| $ | A |
| a | 0<d> |

Entre le sujet ici, si je puis dire, *Autrifié* dans sa structure de fiction et l'autre non authentifiable, ce qui surgit, c'est ce reste *a*, c'est la livre de chair *$* en A, ce qui veut dire, je pense que vous savez ce que je cite, qu'on peut faire tous les emprunts qu'on veut pour boucher les trous du désir et de la mélancolie, il y a là le juif qui, lui, en sait un bout sur la balance des comptes, et qui demande à la fin la livre de chair. C'est là le trait que vous retrouvez toujours dans ce qui est *acting-out*. Rappelez-vous un point de ce qu'il m'est arrivé d'écrire, de mon *Rapport sur la direction de la cure*, où je parle de l'observation d'Ernst Kriss à propos du cas de plagiarisme. Ernst Kriss, parce qu'il était dans une certaine voie que nous aurons peut-être à nommer, veut le réduire par les moyens de la vérité ; il lui montre de la façon la plus irréfutable qu'il n'est pas plagiaire ; il a lu son bouquin, son bouquin est bel et bien original, c'est au contraire les autres qui l'ont copié. Le sujet ne peut pas le contester. Seulement, il s'en fout. Et en sortant, qu'est-ce qu'il va faire ? Comme vous

le savez — je pense qu'il y a tout de même quelques personnes, une majorité, qui lisent de temps en temps ce que j'écris —, il va bouffer des cervelles fraîches. Je ne suis pas en train de rappeler le mécanisme du cas. Je vous apprends à reconnaître un *acting-out*, et ce que ça veut dire, ce que je désigne comme le petit *a* ou la livre de chair.

Avec les cervelles fraîches, le patient simplement fait signe à Ernst Kriss. « *Tout ce que vous dites est vrai, simplement ça ne touche pas à la question ; il reste les cervelles fraîches. Pour bien vous le montrer, je vais aller en bouffer en sortant pour vous le raconter à la prochaine séance* ». J'insiste. On ne saurait en ces matières, aller trop lentement. Vous allez me dire, qu'est-ce que ça a d'original ? Vous allez me dire, enfin, je fais les demandes et les réponses, je ne l'espère pas, mais comme vous pourriez me le dire quand même, si je ne l'ai pas assez accentué : « Qu'est-ce que ça a d'original, cet *acting-out* et cette démonstration de ce désir inconnu ? Le symptôme, c'est pareil. L'*acting-out*, c'est un symptôme qui se montre comme autre, lui aussi, la preuve, c'est qu'il doit être interprété ». Bon, alors, mettons bien les points sur les i. Vous savez qu'il ne peut pas l'être, interprété directement, le symptôme, qu'il y faut le transfert, c'est-à-dire l'introduction de l'Autre. Vous ne saisissez peut-être pas bien encore. Alors vous allez me dire : « Bien, oui, c'est ce que vous êtes en train de nous dire de l'*acting-out* ». Non, ce dont il s'agit là, c'est de vous dire qu'il n'est pas essentiellement de la nature du symptôme de devoir être interprété ; il n'appelle pas l'interprétation comme l'*acting-out*, contrairement à ce que vous pourriez croire. Il faut bien le dire d'ailleurs, l'*acting-out* appelle l'interprétation et la question que je suis en train de poser, c'est de savoir si elle est possible. Je vous montrerai que oui. Mais c'est en balance dans la pratique comme dans la théorie analytique.

Dans l'autre cas, il est clair que c'est possible, mais à certaines conditions qui se surajoutent au symptôme, à savoir que le transfert soit établi dans sa nature ; le symptôme n'est pas, comme l'*acting-out*, appelant l'interprétation. Car, on l'oublie trop, ce que nous découvrons dans le symptôme, dans son essence, n'est pas appel, dis-je, à l'Autre, il n'est pas ce qui montre à l'Autre, que le symptôme dans sa nature est jouissance, ne l'oubliez pas, jouissance fourrée, sans doute, *untergebliebene Befriedigung*. Le symptôme n'a pas besoin de vous comme l'*acting-out*, il se suffit. Il est de l'ordre de ce que je vous ai appris à distinguer du désir, comme étant la jouissance, c'est-

à-dire qu'il va, lui, vers la Chose ayant passé la barrière du Bien référence à mon séminaire sur l'Éthique, c'est-à-dire du principe du plaisir, et c'est pourquoi cette jouissance peut se traduire par un *Unlust*. Tout ceci, ce n'est pas moi, non seulement qui l'invente, mais ce n'est pas moi qui l'articule, c'est dit dans ces propres termes dans Freud, *Unlust*, déplaisir, pour ceux qui n'ont pas encore entendu ce terme en allemand.

Alors, revenons sur l'*acting-out*. A la différence du symptôme, l'*acting-out*, lui, c'est l'amorce du transfert. C'est le transfert sauvage. Il n'y a pas besoin d'analyse, vous vous en doutez, pour qu'il y ait transfert. Mais le transfert sans analyse, c'est l'*acting-out* ; l'*acting-out* sans analyse, c'est le transfert. Il en résulte qu'une des questions à poser, c'est, concernant l'organisation du transfert, j'entends l'organisation, la *Handlung* du transfert, de demander comment le transfert sauvage on peut le domestiquer, comment on fait entrer l'éléphant sauvage dans l'enclos, ou le cheval, comment on le met au rond, là où on le fait tourner, dans le manège.

C'est une des façons de poser le problème du transfert qui serait bien utile à poser par ce bout, parce que c'est la seule façon de savoir comment agir avec l'*acting-out*. Aux personnes qui auront à s'intéresser prochainement à l'*acting-out*, je signale l'existence, dans le *Psychoanalytic Quarterly*, de l'article de Phillis Greenacre, *General Problems of acting-out*. C'est dans le n° IV du volume 19 de 1950, et ce n'est donc pas introuvable. C'est un article bien intéressant à divers titres, pour moi évocateur d'un souvenir ; c'était au temps déjà éloigné d'une dizaine d'années, où nous avions reçu la visite déjà de quelques enquêteurs. Phillis Greenacre, qui en faisait partie, me fut l'occasion d'observer un bel *acting-out*, à savoir la masturbation frénétique à laquelle elle se livra devant mes yeux d'une petite pêcheuse de moules japonaise qui était en ma possession et qui en porte encore les traces, je parle de cet objet. Je dois dire que cela a fourni l'occasion d'une conversation très agréable, bien meilleure que celle scandée de divers passages à l'acte, parmi lesquels, par exemple, des sauts qui la portaient presque au niveau du plafond, que j'ai eu avec Madame. Donc, cet article sur *General Problems of acting-out*, sur lequel il y a des remarques très pertinentes, encore que, vous le verrez, ceux qui le liront, elles gagnent à être éclairées des lignes originelles que j'essaie de dessiner devant vous.

La question est de savoir comment agir avec l'*acting-out*. Il y en a trois, dit-elle. Il y a l'interpréter, il y a l'interdire, il y a renforcer le Moi.

L'interpréter ne fait pas grande illusion. C'est une femme très très bien, Phillis Greenacre. L'interpréter, avec ce que je viens de vous dire, est promis à peu d'effet, si je puis dire, ne serait-ce que parce que c'est pour ça qu'il est fait, l'*acting-out*. Quand vous regardez les choses de près, la plupart du temps vous vous apercevez que le sujet sait fort bien que ce qu'il fait, c'est pour s'offrir à votre interprétation dans l'*acting-out*. Seulement voilà, ce n'est pas le sens de ce que vous interpréterez qui compte, quel qu'il soit, c'est le reste. Alors, pour cette fois au moins, sans addition, c'est l'impasse. C'est très intéressant de s'attarder à scander les hypothèses.

L'interdire, naturellement, ça fait sourire, même l'auteur lui-même, qui dit quand même : *on peut faire bien des choses, mais dire au sujet, pas d'acting-out, voilà qui est tout de même difficile*. Personne n'y songe d'ailleurs. Tout de même, à ce propos, on observe ce qu'il y a toujours de prohibition préjudiciable dans l'analyse. Beaucoup de choses évidemment sont faites pour éviter les *acting-out* en séance. Puis on leur dit de ne pas prendre de décisions essentielles pour leur existence pendant l'analyse. Pourquoi est-ce qu'on fait tout cela ? Enfin, c'est un fait que là où on a de la prise a un certain rapport avec ce qu'on peut appeler le danger, soit pour le sujet, soit pour l'analyste. En fait, on interdit beaucoup plus qu'on ne croit. Si je dis, ce que j'illustrerai volontiers, ce que je viens de dire, c'est que essentiellement, et parce que nous sommes médecins, et parce que nous sommes bons, comme dit je ne sais plus qui, on ne veut pas qu'il se fasse bobo, le patient qui vient se confier à nous. Et le plus fort, c'est qu'on y arrive.

L'*acting-out*, c'est le signe quand même qu'on en empêche beaucoup. Est-ce que c'est là ce dont il s'agit, quand Madame Greenacre parle de laisser s'établir plus solidement un vrai transfert ? Ce que je voudrais ici faire remarquer, c'est un certain côté qu'on ne voit pas de l'analyse, c'est son côté assurance-accident, assurance-maladie, car c'est très drôle quand même, combien les maladies de courte durée sont rares pendant les analyses, combien, dans une analyse qui se prolonge un peu, les rhumes, les grippes, tout ça s'efface, et même quant aux maladies de longue durée ; enfin, s'il y avait plus d'analyses dans la société, je pense que les assurances sociales, comme les assurances sur la vie, devraient tenir compte de la proportion d'analyses dans la population pour modifier leurs tarifs.

Inversement, quand ça arrive, l'accident — l'accident, je ne parle pas simplement de l'*acting-out* — c'est mis au compte de l'analyse très régulièrement

par le patient et par l'entourage, c'est mis au compte de l'analyse en quelque sorte par nature. Ils ont raison, c'est un *acting-out*, donc ça s'adresse à l'Autre. Et si on est analyste, donc ça s'adresse à l'analyste. S'il a pris cette place, tant pis pour lui. Il a quand même la responsabilité qui appartient à cette place qu'il a accepté d'occuper.

Ces questions sont peut-être faites pour vous éclairer sur ce que je veux dire quand je parle du désir de l'analyste et quand j'en pose la question. Sans m'arrêter un instant à la question qui fait basculer, la question de la façon dont nous domestiquons le transfert, — car vous voyez que je suis en train de dire que ce n'est pas simple, et que c'est ce contre quoi je me suis toujours opposé, à savoir qu'il s'agit ici de renforcer le Moi — de l'aveu même de ceux qui s'y sont engagés dans cette voie, depuis beaucoup plus qu'une décade et plus exactement depuis tellement de décades qu'on commence à en parler moins maintenant, ceci ne peut vouloir dire que ce qui est, dans une littérature, mener le sujet à l'identification, non pas à cette image comme reflet du *Moi idéal* dans l'Autre, mais au moi de l'analyste avec ce résultat que nous décrit Balint, soit la crise terminale, véritablement maniaque, qu'il nous décrit comme étant celle de la fin d'une analyse ainsi caractérisée, et qui représente l'insurrection du *a* qui est resté absolument intouché.

Alors, revenons à Freud et à l'observation du cas d'homosexualité féminine, à propos duquel nous avons toutes sortes de notations tout à fait admirables, car en même temps qu'il nous dit qu'il est tout à fait clair que rien ici ne désigne que quelque chose se produit qui s'appelle le transfert, il dit en même temps, et dès cette époque, et dès ce cas que désigne je ne sais quelle pointe aveugle dans sa position, il dit quand même qu'il n'est pas question de s'arrêter un instant à cette hypothèse qu'il n'y a pas de transfert.

C'est tout à fait méconnaître ce qu'il en est de la relation du transfert. Nous le trouvons, dans ce discours de Freud sur son cas d'homosexualité féminine, expressément formulé. Il n'en reste pas moins que Freud, le jour où il a eu une patiente qui, la chose est articulée comme telle, qui lui mentait en rêve, car c'est comme ça que Freud caractérise le cas, l'αγαλμα, le précieux de ce discours sur l'homosexualité féminine, c'est que Freud s'arrête un instant, estomaqué, devant ceci — lui aussi fait les demandes et les réponses —, il dit : « Alors quoi, l'inconscient peut mentir ? », car les rêves,

vous le savez, de cette patiente, marquent tous les jours de plus grands progrès vers le sexe auquel elle est destinée. Freud n'y croit pas un seul instant, et pour cause !, car la malade qui lui rapporte ses rêves lui dit en même temps : « Mais oui, bien sûr, ça va me permettre de me marier, et ça me permettra en même temps, de plus belle, de m'occuper des femmes ». Donc, elle lui dit elle-même qu'elle ment. Et d'ailleurs Freud n'en doute pas. C'est justement l'absence de toute apparence de relation de transfert. Mais à quoi s'arrête-t-il alors, cet inconscient, que nous avons l'habitude de considérer comme étant le plus profond, la vérité vraie ? Lui, peut donc nous tromper ? Et c'est ce autour de quoi tourne tout son débat, c'est autour de cette *Zutrauen,* de cette confiance à faire, pouvons-nous la conserver ? dit-il. Il l'affirme dans une phrase qui est très caractéristique parce qu'elle est tellement elliptique et concentrée, qu'elle a ce caractère presque de trébuchement de parole ; il s'agit bien, je vous relirai la phrase, je ne l'ai pas apportée là, je l'apporterai la prochaine fois, elle est très belle, il s'agit toujours d'un accrochage.

Cet inconscient mérite toujours la confiance. Le discours du rêve, nous dit-il, est autre chose que l'inconscient ; il est fait par un désir venant de l'inconscient, mais il admet du même coup que c'est ce désir qui s'exprime, jusqu'à, lui, le formuler ; c'est donc alors que le désir vient de quelque chose, et venant de l'inconscient, et que c'est ce désir qui s'exprime par ces mensonges. Elle lui dit, elle-même, que ses rêves sont menteurs. Ce devant quoi Freud s'arrête, est le problème de tout mensonge symptomatique. Voyez ce qu'est le mensonge chez l'enfant, c'est ce que le sujet veut dire en mentant. L'étrange, c'est que Freud laisse tomber devant ce grippage de tous les rouages, il ne s'intéresse pas à ce qui les fait justement gripper, c'est-à-dire le déchet, le petit reste, ce qui vient tout arrêter et qui est là ce qui vient en question. Sans voir de quoi il est embarrassé, il est ému, comme il le montre assurément, devant cette menace à la fidélité de l'inconscient il passe à l'acte. C'est le point où Freud refuse de voir dans la vérité qui est sa passion la structure de fiction comme à l'origine.

Où il n'a pas assez médité sur ce sur quoi, parlant de fantasme, j'avais porté l'accent devant vous dans un discours récent sur le paradoxe d'Épiménide, sur le *je mens* et sa parfaite recevabilité, pour autant que ce qui ment, c'est le désir dans le moment où, s'affirmant comme désir, il livre le sujet à cette annulation logique sur quoi s'arrête le philosophe quand il voit

la contradiction du *je mens*. Mais, après tout, ce que Freud manque là, nous le savons, c'est ce qui manque dans son discours. C'est ce qui est toujours resté pour lui à l'état de question : *Que veut une femme ?*. L'achoppement de la pensée de Freud sur quelque chose que nous pouvons appeler provisoirement..., ne me faites pas dire que la femme est menteuse en tant que telle, mais que la féminité se dérobe et que quelque chose y soit de ce biais.

Pour employer des termes du liquide, cette douceur fluente, quelque chose devant quoi Freud a failli périr étouffé de cette promenade nocturne que sa fiancée, le jour même où ils échangeaient les deux derniers vœux, fit avec un vague cousin, — je ne me rappelle plus bien, je n'ai plus regardé la bibliographie, je l'appelle un vague cousin, c'est n'importe quoi d'autre, c'est un de ces godelureaux à l'avenir, comme on dit, assuré, ce qui veut dire qu'ils n'en ont aucun, — avec lequel il a découvert, peu après, qu'elle avait fait une petite balade, et c'est là qu'est le point aveugle, Freud veut qu'elle lui dise tout. La femme, eh ! bien, elle l'a faite, la *talking cure* et pour le *chimney-weeping*, on a bien ramoné ! Pendant un certain temps, on ne s'est pas entêté là-dedans ; l'important, c'est d'être ensemble dans la même cheminée. La question, quand on en sort — vous le savez, elle a été rappelée à la fin d'un de mes articles, la question empruntée au Talmud — quand on sort ensemble d'une cheminée, lequel des deux va-t-il aller se débarbouiller ? Oui, je vous conseille de relire cet article, et pas seulement celui-là, mais aussi celui que j'ai fait sur *La Chose Freudienne. La Chose freudienne* — vous pourrez l'y voir désignée, si j'ose dire avec quelqu'accent — c'est cette Diane que je désigne comme montrant la suite de cette chasse qui continue. *La Chose freudienne*, c'est ce que Freud a laissé tomber, mais c'est elle encore qui emmène, sous la forme de nous tous, toute la chasse après sa mort. Nous continuerons cette poursuite la prochaine fois.

# Leçon X

*30 janvier 1963*

L'angoisse, nous enseigne-t-on depuis toujours, est une crainte sans objet. Chanson déjà, pourrions-nous dire ici où s'est énoncé un autre discours, chanson qui, pour scientifique qu'elle soit, se rapproche de celle de l'enfant qui se rassure. Car la vérité que j'énonce pour vous, je la formule ainsi : « *Elle n'est pas sans objet* ». Ce qui n'est pas dire par là que cet objet soit accessible par la même voie que les autres. Au moment de la dire, j'ai souligné que ce serait encore une autre façon de se débarrasser de l'angoisse que de dire qu'un discours homologue, semblable à toute autre part du discours scientifique, puisse symboliser cet objet, nous mettre avec lui dans ce rapport du symbole sur lequel, à son propos, nous allons revenir. L'angoisse soutient ce rapport de n'être pas sans objet à condition qu'il soit réservé que ce n'est pas là dire, ni pouvoir dire, comme pour un autre, de quel objet il s'agit.

Autrement dit, l'angoisse nous introduit, avec l'accent de communicabilité maximum, à la fonction du manque, en tant qu'elle est, pour notre champ, radicale. Ce rapport au manque est si foncier à la constitution de toute logique, et d'une certaine façon telle qu'on peut dire que l'histoire de la logique est celle de ses réussites à le masquer, ce par quoi elle apparaît comme parente à une sorte de vaste acte manqué, si nous donnons à ce terme son sens positif. C'est bien pourquoi vous me voyez, par une voie, toujours revenir à ces paradoxes de la logique, destinés à vous suggérer les voies, les portes d'entrée, par où se règle, s'impose à nous, le certain style par où cet acte manqué, nous pourrions, nous, le réussir, ne pas manquer au manque.

C'est pour ça que je pensai introduire une fois de plus mon discours, aujourd'hui, par quelque chose qui, bien sûr, n'est qu'un apologue, et où vous ne pouvez vous fonder sur aucune analogie à proprement parler, pour y trouver ce qui serait le support d'une situation de ce manque mais qui pourtant est utile pour réouvrir en quelque sorte cette dimension que tout discours, tout discours de la littérature, analytique elle-même, vous fait, dans les intervalles je dirai de celui où ici, de huit jours en huit jours, je vous rattrape forcément retrouver l'ornière de quelque chose qui clorait dans notre expérience et de quelque béance qu'elle entende désigner, ce manque y trouverait quelque chose que ce discours pourrait combler.

Donc, petit apologue, le premier qui m'est venu. Il y en aurait d'autres et après tout je ne désire ici qu'aller vite. Je vous ai dit, en somme, qu'il n'y a pas de manque dans le réel ; le manque n'est saisissable que par l'intermédiaire du symbolique. C'est, au niveau de la bibliothèque, ce qui fait qu'on peut dire, ici, le volume *tant* manque à sa place ; cette place est une place désignée déjà par l'introduction, dans le réel, du symbolique. Et ce manque dont je parle, ce manque que le symbole en quelque sorte comble facilement, il désigne la place, il désigne l'absence, il présentifie ce qui n'est pas là. Mais observez ; le volume dont il s'agit porte à la première page — volume que j'ai acquis cette semaine, et c'est ça qui m'a inspiré ce petit apologue — à la première page la notation : « les quatre gravures de tant à tant manquent ». Est-ce à dire pour autant que, selon la fonction de la double négation, parce que le volume manque à sa place, le manque des quatre gravures soit levé, que les gravures y reviennent. Il saute aux yeux qu'il n'en est rien.

Ceci peut bien vous paraître un peu bêta, mais je vous ferai remarquer que c'est là toute la question de la logique, de la logique transposée dans ces termes intuitifs du schéma eulérien, du manque inclus. Quelle est sa position, de la famille dans le genre, de l'individu dans l'espèce, qu'est-ce qui constitue à l'intérieur d'un cercle planifié, le trou ? Si je vous ai fait faire l'année dernière tant de topologie, c'est bien pour vous suggérer que la fonction du trou n'est pas univoque. Et c'est bien ainsi qu'il faut entendre que toujours s'introduit dans cette voie de la pensée que nous appelons sous des formes diverses métaphoriques, mais toujours se référant à quelque chose, cette planification, cette implication du plan tout simple comme constituant foncièrement le support intuitif de la surface. Or, ce rapport à la surface est infiniment plus complexe et, bien sûr, à simplement vous

introduire l'anneau, le tore, vous avez pu voir qu'il suffit d'élaborer cette surface, la plus simple en apparence à imaginer, pour voir s'y diversifier, à condition que nous la considérions bien comme elle est, comme surface, de voir s'y diversifier étrangement la fonction du trou.

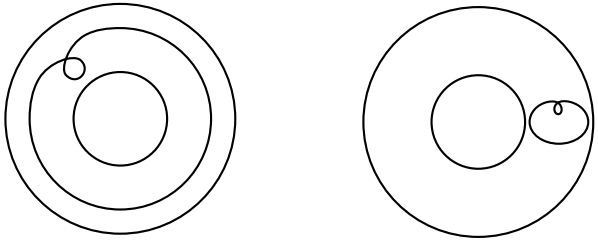

*Fig. 17*

Je vous fais observer une fois de plus comment il faut l'entendre, car tout ce qu'il s'agit en effet de savoir, c'est comment un trou peut se remplir, peut se combler. Nous verrons que n'importe quel cercle dessiné sur cette surface du trou ne peut pas, car c'est là le problème, se rétrécir jusqu'à n'être plus que cette limite évanouissante, le point, et disparaître. Car bien sûr, il y a des trous sur lesquels nous pourrons ainsi opérer, et il suffit que nous dessinions notre cercle de la façon suivante — si je dessine, c'est pour ne pas autrement m'exprimer — ou de celle-ci, pour voir qu'ils ne peuvent pas venir à zéro. Il y a des structures qui ne comportent pas le comblement du trou. L'essence du *cross-cap*, tel que je vous l'ai montré l'année dernière, c'est que, quelque coupure que vous dessiniez sur sa surface — je ne m'y étendrai pas plus loin, je vous prie d'en faire vous-même l'épreuve — nous n'aurons pas apparemment cette diversité ; que nous dessinions cette coupure ainsi est l'homologue, au niveau du *cross-cap*, de la coupure qui sur le tore se répète ainsi, c'est-à-dire qui participe des deux autres types de cercle, qui les réunit en elle même, les deux premiers que je viens de dessiner, que vous les dessiniez ainsi ici sur le *cross-cap*, que vous la dessiniez cette coupure, passant par ce point privilégié sur lequel j'ai attiré votre attention l'année dernière, vous aurez toujours quelque chose qui, en apparence, pourra se réduire à la surface minimum mais non sans qu'il ne reste à la fin, je vous le répète, quelle que soit la variété de la coupure, il ne reste à la fin que quelque chose qui se symbolise non pas comme une réduction concentrique, mais

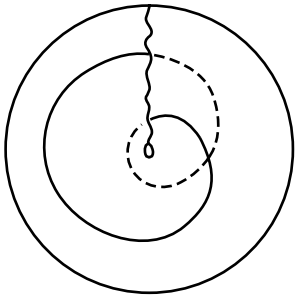

*Fig. 18*

irréductiblement sous cette forme ou sous celle-ci qui est la même, et qu'on ne peut pas, comme telle, ne pas différencier de ce que j'ai appelé tout à l'heure la ponctification concentrique. C'est en quoi le *cross-cap* a été pour nous une autre voie d'abord en ce qui concerne la possibilité d'un type irréductible de manque. Le manque est radical. Il est radical à la constitution même de la subjectivité, telle qu'elle nous apparaît par la voie de l'expérience analytique. Ce que, si vous le voulez, j'aimerais énoncer en cette formule : *dès que ça se sait, que quelque chose du Réel vient au savoir, il y a quelque chose de perdu et la façon la plus certaine d'approcher ce quelque chose de perdu, c'est de le concevoir comme un morceau du corps.*

Voilà la vérité qui, sous cette forme opaque, massive, est celle que l'expérience analytique nous donne et qu'elle introduit dans son caractère irréductible, dans toute réflexion possible dès lors sur toute forme concevable de notre condition. Ce point, faut-il le dire, comporte assez d'insoutenable pour que nous essayions sans cesse de le contourner, ce qui est sans doute à deux faces, à savoir que dans cet effort même nous faisons plus que d'en dessiner le contour et que nous sommes toujours tentés, à mesure même que nous nous rapprochons de ce contour, de l'oublier, en fonction même de la structure que représente ce manque. D'où il résulte, autre vérité, que nous pourrions dire que le tournant de notre expérience repose sur ceci que le rapport à l'Autre en tant qu'il est ce où se situe toute possibilité de symbolisation et le lieu du discours, rejoint un vice de structure et qu'il nous faut, c'est le pas de plus, concevoir que nous touchons là à ce qui rend possible ce rapport à l'Autre, c'est-à-dire que ce point d'où surgit qu'il y a du signifiant, est celui qui, en un sens, ne saurait être signifié. C'est là ce que veut dire, ce que j'appelle le point *manque de signifiant.*

Et récemment, j'entendai quelqu'un qui ne m'entend vraiment pas mal du tout, me répondre, m'interroger, si ce n'est pas là dire que nous nous référons à ce qui de tout signifiant est en quelque sorte la matière imaginaire, la forme du mot ou celle du caractère chinois, si vous voulez, ce qu'il y

a d'irréductible à ceci, qu'il faut que tout signifiant ait un support intuitif comme les autres, comme tout le reste. Eh bien ! justement non. Car bien sûr, c'est là ce qui s'offre de tentation à ce propos. Ce n'est pas là ce dont il s'agit concernant ce manque. Et pour vous le faire sentir, je me référerai à des définitions que je vous ai déjà données et qui doivent servir. Je vous ai dit : « *Rien ne manque qui ne soit de l'ordre symbolique. Mais la privation, elle, c'est quelque chose de réel* ». Ce dont nous parlons, c'est de quelque chose de réel, ce autour de quoi tourne mon discours, quand j'essaie pour vous de représentifier ce point décisif pourtant que nous oublions toujours, non seulement dans notre théorie, mais dans notre pratique de l'expérience analytique, c'est une privation qui se manifeste tant dans la théorie que dans la pratique, c'est une privation réelle, et qui, comme telle, ne peut être réduite. Est-ce qu'il suffit pour la lever de la désigner ? Si nous arrivons à la cerner scientifiquement, ceci est parfaitement concevable, il nous suffit de travailler la littérature analytique, comme je vous en donnerai tout à l'heure un exemple, un échantillon. Pour commencer, ça ne peut se faire autrement, j'ai pris le premier numéro qui m'est tombé sous la main de l'*International Journal* et je vous montrerai qu'à peu près n'importe où, nous pouvons retrouver le problème dont il s'agit ; qu'on parle de l'anxiété, de l'*acting-out*, ou de R, comme c'est le titre de l'article auquel je ferai allusion tout à l'heure — il n'y a pas que moi qui me serve de lettres — la réponse totale, *The total response*, de l'analyste dans la situation analytique de quelqu'un dont j'ai parlé dans la seconde année de mon séminaire, la nommée Margaret Little, nous retrouverons, très centré, ce problème, et nous pouvons le définir ainsi : où est-ce que se situe la privation, où est-ce que, manifestement, elle glisse, à mesure qu'elle entend serrer de plus près le problème que lui pose un certain type de patient ? Ce n'est pas cela, la réduction, la privation, la symbolisation, son articulation ici qui lèvera le manque. C'est ce qu'il faut que nous nous mettions bien dans l'esprit d'abord, et ne serait-ce que pour comprendre ce que signifie un mode d'apparition de ce manque, je vous l'ai dit, la privation est quelque chose de réel. Il est clair qu'une femme n'a pas de pénis. Mais si vous ne symbolisez pas le pénis comme l'élément essentiel à avoir ou ne pas avoir, de cette privation elle n'en saura rien. Le manque, lui, est symbolique.

La castration apparaît au cours de l'analyse, pour autant que ce rapport avec l'Autre, qui n'a pas attendu l'analyse d'ailleurs pour se constituer, est

fondamental. La castration, vous ai-je dit, est symbolique, c'est-à-dire qu'elle se rapporte à un certain phénomène de manque et au niveau de cette symbolisation, c'est-à-dire dans le rapport à l'Autre, pour autant que le sujet a à se constituer dans le discours analytique. Une des formes possibles de l'apparition du manque est ici, le - φ, le support imaginaire qui n'est qu'une des traductions possibles du manque originel, du vice de structure inscrit dans l'être au monde du sujet à qui nous avons affaire ; il est, dans ces conditions, concevable, normal de s'interroger pourquoi, à mener jusqu'à un certain point et pas au-delà l'expérience analytique, ce terme que Freud nous donne comme dernier du complexe de castration chez l'homme et du *Penisneid* chez la femme, ce terme peut être mis en question. Qu'il soit dernier n'est pas nécessaire. C'est bien pourquoi c'est un chemin d'approche essentiel de notre expérience de concevoir, dans sa structure originelle, cette fonction du manque. Et il faut y revenir maintes fois pour ne pas la manquer.

Autre fable. L'insecte qui se promène à la surface de la bande de *Mœbius* — j'en ai, maintenant, je pense, assez parlé pour que vous sachiez tout de suite ce que je veux dire — cet insecte peut croire à tout instant, s'il a la représentation de ce que c'est qu'une surface, qu'il y a une face, celle toujours à l'envers de celle sur laquelle il se promène, qu'il n'a pas explorée, il peut croire à cet envers. Or, il n'y en a pas, comme vous le savez. Lui, sans le savoir, explore ce qui n'est pas les deux faces, explore la seule face qu'il y ait ; et pourtant, à chaque instant, il y a bien un envers. Ce qui lui manque pour s'en apercevoir qu'il est passé à l'envers, c'est la petite pièce manquante, celle que vous dessine cette façon de couper le *cross-cap*, et qu'un jour, j'ai matérialisé, pour vous la mettre dans la main, construite, cette petite pièce manquante. C'est une façon de tourner ici en court-circuit autour du point qui le ramène, par le chemin le plus court, à l'envers du point où il était l'instant d'avant. Cette petite pièce manquante, le *a* dans l'occasion, est-ce à dire que, parce que nous la décrivons sous une forme paradigmatique, l'affaire est pour autant résolue ? Absolument pas, car c'est qu'elle manque cette pièce qui fait toute la réalité du monde où se promène l'insecte. Le petit huit intérieur est bel et bien irréductible, c'est un manque auquel le symbole ne supplée pas. Ce n'est pas une absence donc au premier chef à quoi le symbole peut parer.

Ce n'est pas non plus une annulation, ni une dénégation, car annulation

et dénégation, formes constituées de ce rapport que le symbole permet d'introduire dans le réel, à savoir la définition de l'absence, annulation et dénégation, c'est tentative de défaire ce qui, dans le signifiant, nous écarte de l'origine et de ce vice de structure. C'est tenter de rejoindre sa fonction de signe; c'est ce à quoi pour autant s'efforce, s'exténue l'obsessionnel.

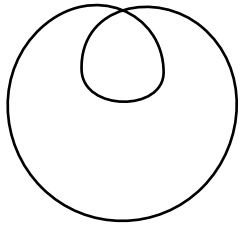

*Fig. 19*

Annulation et dénégation visent donc ce point de manque, mais ne le rejoignent pas pour autant, car elles ne font, comme Freud l'explique, que redoubler la fonction du signifiant en se l'appliquant à elles-mêmes, et plus je dis que ça n'est pas là, plus ça est là. La tache de sang, intellectuelle ou pas, que ce soit celle à quoi s'exténue Lady Macbeth ou ce que désigne sous ce terme *intellectuel* Lautréamont, c'est impossible à effacer parce que la nature du signifiant est justement ceci de s'efforcer d'effacer une trace. Et plus on cherche à l'effacer pour retrouver la trace, plus la trace insiste comme signifiante.

D'où il résulte que nous avons à faire, concernant le rapport à ce comme quoi se manifeste le *a*, comme cause du désir, à une problématique toujours ambiguë; en effet, quand on l'inscrit dans notre schéma, toujours à renouveler, il y a deux modes sous lesquels dans le rapport à l'Autre le petit *a* peut apparaître. Si nous pouvons les rejoindre, c'est justement par la fonction de l'angoisse, en tant que l'angoisse, où qu'elle se produise, en est le signal, et qu'il n'est pas d'autre façon de pouvoir interpréter ce qui, dans la littérature analytique, nous est dit de l'angoisse.

Car enfin, observez combien il est étrange de rapprocher ces deux faces du discours analytique : d'une part, que l'angoisse est la défense majeure la plus radicale et qu'il faut, ici, que le discours, à son propos, se divise en deux références :

1. l'une au Réel pour autant que l'angoisse est la réponse au danger le plus originel, à l'insurmontable *Hilflosigkeit*, à la détresse absolue de l'entrée au monde,

2. d'autre part, elle va pouvoir, par la

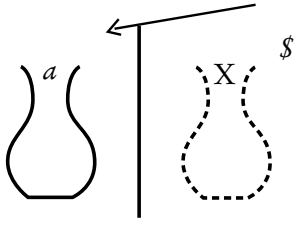


*Fig. 20*

suite, par le moi, être reprise pour signal de dangers infiniment plus légers, de dangers, nous dit quelque part Jones, qui sur ce point fait preuve d'un tact et d'une mesure qui manquent souvent beaucoup à l'emphase du discours analytique, sur ce qu'on appelle les menaces de l'*Id*, du *Ça*, de l'*Es*, ce que simplement Jones appelle un *buried desire*, un désir enterré. Comme il le remarque est-ce bien après tout si dangereux, le retour d'un désir enterré, et cela vaut-il la mobilisation d'un signal aussi majeur que ce signal ultime, dernier que serait l'angoisse, si nous sommes obligés, pour l'expliquer, de recourir au danger vital le plus absolu.

Et ce paradoxe se retrouve un peu plus loin. Car il n'est pas discours analytique qui, après avoir fait de l'angoisse le corps dernier de toute défense, ne nous parle pas de défense contre l'angoisse. Alors, cet instrument si utile à nous avertir du danger, c'est contre lui que nous aurions à nous défendre, et c'est par là qu'on explique toutes sortes de réactions, de constructions, de formations, dans le champ psychopathologique. Est-ce qu'il n'y a pas là quelque paradoxe, qui exige de formuler autrement les choses, à savoir que la défense n'est pas contre l'angoisse, mais contre ce dont l'angoisse est le signal, et que ce dont il s'agit, ce n'est pas de défense contre l'angoisse, mais de ce certain manque, à ceci près que nous savons qu'il y a, de ce manque, des structures différentes et définissables comme telles, que le manque du bord simple, celui du rapport avec l'image narcissique, n'est pas le même que celui du bord redoublé dont je vous parle et qui se rapporte à la coupure la plus loin poussée, celle qui concerne le *a* comme tel, en tant qu'il apparaît, qu'il se manifeste, que c'est à lui que nous avons, que nous pouvons, que nous devons avoir à faire, à un certain niveau du maniement du transfert.

Ici apparaîtra, me semble-t-il mieux qu'ailleurs, que le manque du maniement n'est pas le maniement du manque, et que, ce qu'il convient de repérer que vous trouvez toujours, chaque fois qu'un discours est assez loin poussé sur le rapport que nous avons comme Autre à celui que nous avons en analyse, que la question est posée de ce que doit être notre rapport avec ce *a*. La béance est manifeste de la mise en question permanente, profonde, que serait en elle-même l'expérience analytique, renvoyant toujours le sujet à ce quelque chose d'autre par rapport à ce qu'il nous manifeste de quelque nature que ce soit. Le transfert ne serait, comme me disait, il n'y a pas longtemps, une de mes patientes : « Si j'étais sûre que c'était uniquement du

transfert ». La fonction du « ne que », « Ce n'est que du transfert », est l'envers de : « Il n'a qu'à faire ainsi », cette forme du verbe qui se conjugue mais pas, comme vous le croyez elle qui fait dire : « Il n'avait qu'à », qu'on voit spontanément fleurir dans un discours spontané. C'est l'autre face de ce qu'on nous explique comme étant, semble-t-il, la charge, le fardeau du héros analyste, d'avoir à intérioriser ce *a*, le prendre en lui, bon ou mauvais objet, mais comme objet interne et que c'est de là que surgirait toute la créativité par où il doit restaurer du sujet l'accès au monde.

Les deux choses sont vraies, encore qu'elles ne soient pas rejointes ; c'est justement pour cela qu'on les confond, et, qu'à les confondre, rien de clair n'est dit sur ce qui concerne le maniement de cette relation transférentielle, celle qui tourne autour du *a*. Mais c'est ce qu'explique suffisamment la remarque que je vous ai faite que ce qui distingue la position du sujet par rapport à *a*, et la constitution comme telle de son désir, c'est que, pour dire les choses sommairement, qu'il s'agisse du pervers ou du psychotique, la relation du fantasme $\$ \lozenge a$ s'institue ainsi, c'est là que pour manier la relation transférentielle, nous avons, en effet, à prendre en nous, à la façon d'un corps étranger, une incorporation dont nous sommes le patient. Le *a* dont il s'agit, c'est à savoir l'objet, absolument étranger au sujet qui nous parle, en tant qu'il est la cause de son manque.

Dans le cas de la névrose, la position est différente pour autant que, je vous l'ai dit, quelque chose ici apparaît qui distingue la fonction du fantasme chez le névrosé.

Ici apparaît en X quelque chose de son fantasme qui est un *a*, et qui seulement le paraît. Et qui seulement le paraît parce que ce petit *a* n'est pas spécularisable, et ne saurait ici apparaître, si je puis dire, en personne, mais seulement un substitut. Et là seulement s'applique ce qu'il y a de mise en cause profonde de toute authenticité dans l'analyse classique du transfert.

Mais ce n'est pas dire que ce soit l'*a* qui est la cause du transfert, et nous avons à faire à ce petit *a* qui, lui, n'est pas sur la scène, mais qui ne demande à chaque instant qu'à y monter pour y introduire son discours, fût-ce à y jeter, dans celui qui continue à se tenir sur la scène, à y jeter la pagaille, le désordre, de dire « trêve de tragédie », comme même aussi bien « trêve de comédie », encore que ce soit un peu mieux. Il n'y a pas de drame. Pourquoi est-ce que cet Ajax se met, comme on dit, la rate au court-bouillon, alors qu'après tout, s'il n'a fait qu'exterminer des moutons, c'est tant mieux ?

C'est quand même moins grave que s'il avait exterminé tous les Grecs, puisqu'il n'a pas exterminé tous les Grecs, il est d'autant moins déshonoré et s'il s'est livré à cette manifestation ridicule, tout le monde sait que c'est parce que Minerve lui a jeté un sort. La comédie est moins facile à exorciser. Comme chacun sait, elle est plus gaie, et même si on l'exorcise, ce qui se passe sur la scène peut fort bien continuer ; on recommence à la chanson du pied de bouc, à la vraie histoire dont il s'agit depuis le début, à l'origine du désir. Et c'est bien pour ça d'ailleurs que la tragédie porte en elle-même, dans son terme, dans son nom, sa désignation, cette référence au bouc et au satyre, dont d'ailleurs la place était toujours réservée à la fin d'une trilogie. Le bouc qui bondit sur la scène, c'est l'*acting-out*. Et l'*acting-out* dont je parle, à savoir le mouvement inverse de ce que vers quoi le théâtre moderne aspire, à savoir que les acteurs descendent dans la salle, c'est que les spectateurs montent sur la scène, et y disent ce qu'ils ont à dire.

Et voilà pourquoi, quelqu'un comme Margaret Little, prise parmi d'autres, et je vous l'ai dit, vraiment à la façon dont on peut se bander les yeux et placer en travers des pages pour faire de la divination, un couteau. Margaret Little, dans son article, sur *La réponse totale de l'analyste aux besoins de son patient*, de mai-août 1957, partie III-IV du volume 38 de l'*International Journal of Psychoanalysis*, poursuit le discours auquel, déjà, je m'étais arrêté à un point de mon séminaire où cet article n'avait pas encore paru. Ceux qui étaient là se souviennent des remarques que j'avais faites, à propos d'un certain discours angoissé, chez elle, et à la fois, tentant de le maîtriser, à propos du contre-transfert. Ceux-là sans doute se souviennent que je ne me suis pas arrêté à l'apparence première du problème, à savoir des effets d'une interprétation inexacte, à savoir qu'un jour, un analyste à un de ses patients qui revient de faire un *broadcast*, un *broadcast* sur un sujet qui intéresse l'analyste lui-même, — nous voyons à peu près dans quel milieu ceci a pu se passer — lui dit : « *Vous avez fort bien parlé hier, mais je vous vois aujourd'hui tout déprimé ; c'est sûrement de la crainte que vous avez de me voir blessé en empiétant sur mes plates-bandes* ». Il faut deux ans pour que le sujet s'aperçoive, à propos du retour d'un anniversaire, que ce qui avait fait sa tristesse était lié au sentiment qu'il avait, en ayant fait ce *broadcast,* d'avoir en lui ravivé le sentiment de deuil qu'il avait de la mort de sa mère toute récente qui, dit-il, ne pouvait pas voir ainsi le succès que représentait pour son fils d'être ainsi promu à la position momentanée de vedette.

Margaret Little est frappée, puisque c'est un patient qu'elle a repris de cet analyste, de ceci qu'effectivement l'analyste n'avait fait, dans son interprétation, qu'interpréter ce qui se passait dans son propre inconscient à lui, l'analyste, à savoir qu'effectivement il était fort marri du succès de son patient.

Ce dont il s'agit pourtant est bien ailleurs, c'est à savoir qu'il ne suffit pas de parler de deuil, et de voir même la répétition du deuil où était alors le sujet, de celui que deux ans plus tard il faisait de son analyste, mais de s'apercevoir de quoi il s'agit dans la fonction du deuil lui-même et ici, du même coup, pousser un peu plus loin ce que Freud nous dit du deuil en tant qu'identification à l'objet perdu. Ce n'est pas là définition suffisante du deuil. Nous ne sommes en deuil que de quelqu'un dont nous pouvons nous dire *j'étais son manque*. Nous sommes en deuil de personnes que nous avons ou bien ou mal traitées, et vis-à-vis de qui nous ne savions pas que nous remplissions cette fonction d'être à la place de son manque. Ce que nous donnons dans l'amour, c'est essentiellement ce que nous n'avons pas, et, quand ce que nous n'avons pas nous revient, il y a régression assurément, et en même temps révélation de ce en quoi nous avons manqué à la personne pour représenter son manque.

Mais ici, en raison du caractère irréductible de la méconnaissance concernant le manque, cette méconnaissance simplement se renversa, à savoir que cette fonction que nous avions d'être son manque, nous croyons pouvoir la traduire maintenant en ceci que nous lui avons manqué, alors que c'était justement en cela que nous lui étions précieux et indispensable.

Voilà ce que je vous demanderai de repérer s'il est possible, cela et un certain nombre d'autres points de références, de référer si vous voulez bien vous y mettre dans l'article de Margaret Little ; c'est une phase ultérieure de réflexion, et assurément considérablement approfondie, sinon améliorée. Car améliorée, elle ne l'est pas. La définition si problématique du contre-transfert n'est absolument pas avancée et je dirai que jusqu'à certain point, nous pouvons lui en être reconnaissants ; car si elle s'y était avancée, c'était mathématiquement dans l'erreur. Elle ne veut, vous le verrez, considérer dès lors que la réponse totale de l'analyste, c'est-à-dire tout aussi bien le fait qu'il est là comme analyste que des choses qui, à lui analyste, comme l'exemple qui est là l'a promu, peuvent de son propre inconscient lui échapper, que le fait que, comme tout être vivant, elle éprouve des sentiments au

cours de l'analyse, et qu'enfin, elle ne le dit pas comme ça, mais c'est de cela qu'il s'agit, étant l'Autre, elle est dans la position que je vous ai dite la dernière fois, à savoir, au départ, d'entière responsabilité.

C'est donc avec cette classe, cet *immense total*, comme elle dit, de sa position d'analyste, qu'elle entend devant nous répondre et répondre honnêtement sur ce qu'elle conçoit qu'est la réponse de l'analyste. Il en résulte qu'elle va aller jusqu'à prendre les positions les plus contraires, ce n'est pas dire qu'elles soient fausses, aux formulations classiques, c'est à savoir que loin de rester hors du jeu, il faut que l'analyste s'y suppose, en principe, engagé jusqu'à la garde, se considère à l'occasion effectivement comme responsable et, en tout cas, ne se refusant jamais à témoigner si, concernant ce qui se passe dans l'analyse, elle est, par exemple, appelée, de son sujet, devant une cour de justice, à répondre.

Je ne dis pas là que ce soit une attitude soutenable, je dis que l'évoquer, placer à l'intérieur de cette perspective la fonction de l'analyste est quelque chose qui, assurément, vous paraîtra d'une originalité qui prête à problème ; que les sentiments, j'entends tous les sentiments de l'analyste, peuvent être en quelque occasion mis en demeure, si je puis dire, de se justifier, non seulement au propre tribunal de l'analyste, ce que chacun admettra, mais même à l'endroit du sujet, et que le poids de tous les sentiments que peut éprouver l'analyste à l'égard de tel ou tel sujet engagé avec lui dans l'entreprise analytique peuvent avoir, non seulement à être invoqués, mais à être promus dans quelque chose qui ne sera pas une interprétation, mais un aveu, entrant par là dans une voie dont on sait que la première introduction dans l'analyse par Ferenczi a fait l'objet, de la part des analystes classiques, des plus extrêmes réserves.

Assurément, notre auteur fait trois parts parmi les patients auxquels il a à faire. Comme elle semble admettre le plus large éventail des cas dont elle se charge, nous avons d'une part les psychoses, où il faut bien qu'elle admette, quand ne serait-ce que pour quelques fois l'hospitalisation nécessaire, qu'il faut bien qu'elle se décharge d'une part de ses responsabilités sur d'autres supports ; les névroses, dont elle nous dit que la plus grande part de responsabilité dont nous nous déchargeons aussi dans les névroses, c'est pour la mettre sur les épaules du sujet, preuve de remarquable lucidité ; mais entre les deux, les sujets qu'elle définit comme une tierce classe, névroses de caractère ou personnalité réactionnelle, comme on voudra, ce qu'Alexander

définit comme *neurotic character*, bref, tout ce autour de quoi s'élaborent de si problématiques imitations ou classifications, alors qu'en réalité il ne s'agit pas d'une espèce de sujet, mais d'une zone de rapport, celle que je définis ici comme *acting-out*, et c'est bien, en effet, ce dont il s'agit, dans le cas qu'elle va nous développer qui est le cas d'un sujet qui est venu à elle parce qu'elle fait des actes que l'on classifie dans le cadre de la kleptomanie qui pendant un an, d'ailleurs, ne fait pas la moindre allusion à ces vols, et qui déroule tout un long moment de l'analyse, sous le feu entier et acharné, de la part de notre analyste, des interprétations actuelles de transfert les plus répétées au sens considéré dans la voie généralement adoptée, comme ce qui doit, à partir d'un certain moment, être étanché, être épongé, sans arrêt, tout au cours de l'analyse. Aucune des interprétations, si subtiles, si variées qu'elle les élabore, n'effleure même un instant la défense de son sujet.

Si quelqu'un, je vais terminer là-dessus, veut bien me rendre le service, à une date que nous allons fixer, d'entrer dans l'exposé détaillé de ce cas, de faire ce quelque chose que je ne puis faire devant vous parce que c'est trop long et que j'ai d'autres choses à vous dire, vous verrez, dans tous ses détails, se manifester la pertinence des remarques que je suis en train de vous faire maintenant.

L'analyse ne commence à bouger, nous dit-elle, qu'au moment où, un jour, sa patiente arrive la face tuméfiée par les pleurs, et les pleurs qu'elle verse sur la perte, la mort, dans un pays qu'elle a quitté depuis longtemps avec ses parents, à savoir l'Allemagne d'alors, l'Allemagne nazie, d'une personne qui ne se distinguait pas autrement parmi ceux qui avaient veillé sur son enfance, si ce n'est que c'était une amie de ses parents, et sans doute une amie avec qui elle avait des rapports bien différents de ceux avec ses parents, car il est un fait qu'elle n'a jamais, de personne, porté un pareil deuil. Devant cette réaction déchaînée, surprenante, quelle est la réaction de notre analyste ? Assurément celle d'interpréter, comme on fait toujours. Elle les varie, là encore, histoire de voir celle qui marche. L'interprétation classique, à savoir que ce deuil est un besoin de rétorsion contre l'objet, que ce deuil est peut-être adressé à elle, l'analyste, que c'est une façon, à travers l'écran de la personne dont elle porte le deuil, de lui apporter à elle, l'analyste, tous les reproches qu'elle a à lui faire. Rien ne fonctionne.

Un tout petit quelque chose commence à se déclencher quand l'analyste,

littéralement — vous le verrez, c'est très visible dans le texte —, avoue devant le sujet qu'elle y perd son latin et que, la voir comme ça, ça lui fait de la peine, à elle, l'analyste. Et aussitôt, notre analyste d'en déduire que c'est là le positif, le réel, le vivant d'un sentiment qui a donné à l'analyse son mouvement. Tout le texte en témoigne assez, et le sujet choisi, et le style, et l'ordre de son développement, pour que nous puissions dire ce dont il s'agit et qui atteint assurément le sujet, qui lui permet de transférer, à proprement parler, dans sa relation à l'analyste, la réaction dont il s'agissait dans ce deuil, à savoir l'apparition de ceci, qu'il y avait une personne pour qui elle pouvait être un manque, c'est ce que l'intervention de l'analyste lui fait apparaître, chez l'analyste, ceci qui s'appelle l'angoisse. C'est en fonction de ce que nous sommes sur la limite de quelque chose qui désigne dans l'analyse la place du manque que cette insertion, que cette greffe, si je puis dire, ce marcottage, qui permet à un sujet dont toute la relation avec les parents est définie, vous le verrez dans l'observation, par ceci que sous aucun rapport, il n'a pu se saisir, ce sujet féminin, comme un manque, trouve ici à s'ouvrir.

Ce n'est pas en tant que sentiment positif que l'interprétation, si on peut l'appeler ainsi, puisqu'on nous le décrit bien dans l'observation, le sujet ouvre les bras et lâche à cette place, que cette « interprétation », si on veut l'appeler ainsi, a porté, c'est en tant qu'introduction, par une voie involontaire, de quelque chose qui est ce qui est en question, et qui doit toujours venir en question à quelque point que ce soit, fût-ce à son terme, dans l'analyse, à savoir la fonction de la coupure. Et ce qui va vous permettre de le repérer, de le désigner, c'est que les tournants et ceux-là décisifs de l'analyse sont deux moments, le moment où l'analyste s'armant de courage, au nom de l'idéologie, de la vie, du réel, de tout ce que vous voudrez, fait tout de même l'intervention la plus singulière, à situer comme décisive par rapport à cette perspective que j'appellerai sentimentale. Un beau jour que le sujet lui ressasse toutes ses histoires de différends d'argent, — si mon souvenir est bon, avec sa mère, elle y revient sans cesse — l'analyste lui dit en propres termes : « *Écoutez : finissons-en avec ça, parce que, littéralement, je ne peux plus l'entendre ! Vous m'endormez* ». La seconde fois, — je ne vous donne pas ça comme un modèle de technique, je vous demande de suivre les problèmes qui se posent à une analyste manifestement aussi expérimentée que brûlante d'authenticité — la seconde fois, il s'agit de légères modifications qui ont été faites chez l'analyste, à ce qu'elle appelle la décoration de

son cabinet — si nous en croyons ce qu'est la décoration, en moyenne, chez nos confrères, ça doit être joli — déjà notre Margaret Little a été tannée toute la journée par les remarques de ses patients : « *C'est bien, c'est mal, ce brun est dégoûtant, ce vert est admirable*... », et voilà notre patiente qui rapplique vers la fin de la journée, nous dit-elle, et qui remet ça en termes un tout petit peu plus agressifs que les autres, et elle lui dit textuellement : « *Écoutez, je me fiche totalement de ce que vous pouvez en penser* ».

La patiente, je dois dire, comme la première fois, est profondément choquée, estomaquée. Après quoi, elle ressort de son silence avec des cris d'enthousiasme : « *Tout ce que vous avez fait là, c'est formidable* ». Je vous passe les progrès de cette analyse. Ce que je voudrais simplement ici désigner, c'est, à propos d'un cas favorable et choisi dans une partie du champ particulièrement favorable à cette problématique, ce qui est décisif, dans ce facteur de progrès qui consiste à introduire essentiellement la fonction de la coupure. C'est pour autant qu'elle lui dit, dans sa première interprétation, ceci : « *Vous me faites l'effet, littéralement du bouchon de carafe, vous m'endormez* », que, dans l'autre cas, elle l'a littéralement remise à sa place : « *Pensez ce que vous voudrez de ma décoration, de mon cabinet, moi, je m'en balance !* » que quelque chose de décisif a été, dans la relation transférentielle, ici en cause, mobilisé.

Ceci nous permet de désigner ce dont il s'agit chez ce sujet, le problème pour elle, un de ses problèmes est qu'elle n'avait jamais pu faire la moindre ébauche de sentiment de deuil à l'égard d'un père qu'elle admirait. Mais les histoires, vous le verrez, qui nous sont rapportées, nous montrent que, s'il y a quelque chose d'accentué dans ses rapports avec son père, c'était bel et bien qu'en aucun cas, il ne saurait s'agir à son propos d'aucune façon de représenter quelque chose qui pouvait, sous quelque angle que ce soit, à son père, manquer. Il y a une petite promenade avec lui et une scène bien significative à propos d'un petit bâton de bois, bien symbolique du pénis, puisque, la malade elle-même le souligne, et de façon, semble-t-il, assez innocente, le père lui balance cette petite badine à l'eau de la façon la moins commentée. Nous ne sommes pas aux dimanches de Ville d'Avray dans cette histoire.

Et quant à la mère, celle dont il s'agit de la façon la plus proche dans le déterminisme des vols, c'est qu'assurément elle n'a jamais pu faire de cette enfant autre chose qu'une sorte de prolongement d'elle-même, de meuble,

cet instrument de menace et de chantage à l'occasion, mais, en aucun cas, quelque chose qui, par rapport à son propre désir, au désir du sujet, aurait pu avoir un rapport causal.

C'est pour désigner ceci, à savoir que son désir, elle ne sait pas lequel bien entendu, pourrait être pris en considération, que chaque fois que la mère se rapproche, entre dans le champ d'induction où elle peut avoir quelque effet, le sujet se livre très régulièrement à un vol, à un vol qui, comme tous les vols de kleptomane n'a aucune signification d'intérêt particulier, qui veut simplement dire : « *Je vous montre un objet que j'ai ravi par la force ou par la ruse et qui veut dire qu'il y a quelque part un autre objet, le mien, le "a", celui qui méritait qu'on le considère, qu'on le laisse un instant s'isoler* ». Cette fonction de l'isolement, de l'être-seul, a le rapport le plus étroit, est en quelque sorte le pôle corrélatif de cette fonction de l'angoisse, vous le verrez dans la suite. « *La vie*, nous dit quelque part quelqu'un qui n'est pas analyste, Etienne Gilson, *l'existence est un pouvoir ininterrompu d'actives séparations* ». Je pense que vous ne confondrez pas, après le discours d'aujourd'hui, cette remarque avec celle qui est faite d'habitude sur les frustrations. Il s'agit d'autre chose. Il s'agit de la frontière, de la limite où s'instaure la place du manque.

Une réflexion continue, je veux dire variée, avec les formes diverses, métonymiques, où apparaissent dans la clinique les points foyers de ce manque, fera la suite de notre discours. Mais nous ne pouvons pas ne pas le traiter sans cesse avec la mise en question de ce qu'on peut appeler les buts de l'analyse. Les positions prises à cet égard sont si instructives, enseignantes, que je voudrais, au point où nous en sommes, que, outre cet article sur lequel il y aurait lieu, pour le suivre dans les détails, de revenir, vous lisiez un autre article d'un nommé Szasz, sur les buts du traitement analytique, *On the theory of psychanalytic treatment*, dans lequel vous verrez qu'est avancé ceci, c'est que les buts de l'analyse sont donnés dans sa règle, et que du même coup ses buts ne peuvent se définir que promouvant comme fin dernière de l'analyse, de toute analyse, qu'elle soit didactique ou pas, l'initiation du patient, à un point de vue scientifique, c'est ainsi que s'exprime l'auteur, concernant ses propres mouvements.

Est-ce là une définition ? Je ne dis pas que nous puissions l'accepter ou la repousser, c'est une des positions extrêmes, c'est une position assurément très singulière et spécialisée ; je ne dis pas, est-ce là une définition que nous

ne puissions accepter ?, je dis, qu'est-ce que peut nous apprendre cette définition ? Vous avez ici entendu assez pour savoir qu'assurément, s'il y a quelque chose que j'ai mis maintes fois en cause, c'est justement le rapport, du point de vue scientifique, en tant que sa visée est toujours de considérer le manque comme comblable, en tout cas, avec la problématique d'une expérience, incluant, elle, de tenir compte du manque comme tel.

Il n'en reste pas moins qu'un tel point de vue est utile à repérer, surtout si on le rapproche d'un article d'une autre analyste, d'un article plus ancien de Barbara Low, concernant ce qu'elle appelle les *Entschädigungen*, les *compensations* de la position de l'analyste. Vous y verrez produite une référence toute opposée, qui est non pas celle du savant, mais celle de l'artiste, et qu'aussi bien ce dont il s'agit dans l'analyse, c'est quelque chose de tout à fait comparable, nous dit-elle, — ce n'est pas certes une analyste moins remarquable pour la fermeté de ses conceptions — tout à fait comparable à la sublimation qui préside à la création artistique.

Est-ce qu'avec ces trois textes — le troisième qui est dans l'*Internazionale Zeitschrift* de l'année 20, enfin de la 20e année de l'*Internazionale Zeitschrift für Psychoanalyse*, en allemand, je le tiens, malgré sa rareté, à la disposition de celui qui voudrait bien s'en charger —, est-ce que nous ne pourrions pas décider que le 20 février qui est le jour où ma rentrée... Puisque je vais m'absenter maintenant —, est possible, mais non pas certaine, est-ce que nous ne pourrions pas décider que 2 ou 3 personnes, 2 personnes qui sont ici et que j'ai interrogées tout à l'heure, pourraient en répartissant entre elles les rôles comme bon leur semblerait, l'un d'exposer, l'autre de critiquer ou de commenter, ou au contraire alternant, comme le chœur, les deux parties que constitueraient ces deux exposés, est-ce que ces deux personnes, s'en adjoignant à l'occasion une troisième pour le troisième article, ce n'est pas impensable, ne pourraient pas s'engager à ne pas laisser trop longtemps ici cette tribune vide et à reprendre, à ma place si je ne suis pas là, avec moi dans l'assistance si je reviens, ce problème, à savoir s'occuper exactement des trois articles dont je viens de parler.

Je crois avoir obtenu d'eux — il s'agit respectivement de Granoff et de Perrier — leur consentement tout à l'heure; je vous donne donc rendez-vous pour les entendre, le 20 février, ici, c'est-à-dire dans exactement trois semaines.

# Leçon XI

*20 février 1963*

**W. Granoff** — On s'est un petit peu demandé la façon qu'on allait utiliser pour vous parler de ces choses-là, d'autant plus qu'on s'est trouvé en présence d'une difficulté pratique, c'est-à-dire, comment couper ça, comment séparer ça, en plusieurs articles ou en plusieurs courts numéros ; puis, finalement, nous n'avons arrêté aucun plan, c'est-à-dire, comme nous les connaissons en somme, ces articles, relativement inégalement parce que nous avons été également à court de matériel bibliographique, nous nous sommes dit que la seule chose que nous pouvions vraiment faire, c'est d'en parler entre nous devant vous, de vous prendre plus ou moins à témoin.

Quant à la façon de s'y prendre, c'est-à-dire par où les entrevoir, par où les aborder, compte tenu du fait que c'est Lacan qui nous a demandé de faire ça et qu'il nous l'a demandé dans un certain esprit, c'est-à-dire de voir dans ces articles ce qui était, comme on dit en anglais, *relevant* ou *irrelevant* à ce qu'il était en train de nous apprendre en ce moment ; ça nous a paru finalement la voie la plus logique, c'est-à-dire que dans la mesure où ce dont il nous parle, c'est de l'analyse telle qu'il la conçoit, il va de soi qu'à peu près tous les articles qu'on peut trouver dans la bibliographie, pour peu qu'ils soient bien choisis, sont pertinents quant aux questions qu'il traite.

Certains d'entre eux, assurément, contiennent plus d'éléments qui ont alerté sa sensibilité et qui se trouvent avoir alerté la sensibilité de tel ou tel auteur, comme par exemple Margaret Little. Lorsque nous considérons que tel article est bon et tel article moins bon, c'est en dehors, évidemment, de ses qualités évidentes, de ses qualités littéraires et de sa valeur propédeutique,

disons, c'est aussi le fait que dans tel article se trouvent précisément les éléments sur lesquels notre sensibilité est plus alertée, et plus alertée par la forme. Là, en l'occurrence, nous avons affaire à des articles excellents en prenant ceci comme critère, c'est-à-dire qu'ils sont excellents quant à leur insertion dans les formulations actuelles dominant dans ce séminaire. A considérer ce qui est en cours en ce moment, c'est-à-dire grosso modo, les diverses conceptions que l'on a pu, que l'on peut, ou que l'on se fait encore de l'analyse, il est évident que ces conceptions étant des conceptions des analystes, elles se trouveront, au fond, exposées avec une particulière vivacité dans la littérature, restreinte, il est vrai, qui traite du contre-transfert.

C'est évidemment là une difficulté; parler du contre-transfert, on peut dire que les choses ne sont, comme on dit, pas mûres, et pour diverses raisons, on s'y sentirait peu enclin. Or, cependant, quelque acrobatie que l'on fasse, à vouloir éviter de présenter les choses sous la rubrique du contre-transfert, je me suis aperçu que, finalement, c'était à peu près inévitable de le prendre comme les auteurs l'ont pris eux-mêmes, c'est-à-dire, tout au moins, en le prenant sous ce titre-là.

En matière de contre-transfert, par conséquent, c'est-à-dire, ultimement, des vues sur l'analyse, on peut considérer que dans le cours de l'histoire du mouvement analytique, on a affaire à quelque chose que l'on peut représenter comme étant le champ parcouru par un compas déployé sur 180 degrés; et, si des positions initiales que je n'appellerai pas des positions freudiennes parce que celle-là, je l'ai relativement mal explorée, mais enfin au moins des positions initiales chronologiquement parlant, on les considère comme particulièrement bien représentées dans l'article de Barbara Low; on peut dire qu'à l'autre bout de cet éventail, se trouve une tentative comme celle de Thomas Szasz, qui offre ceci de particulier qu'elle est, des tentatives contemporaines, je crois sinon la plus, du moins une des plus intéressantes, assurément, par sa rigueur, par les qualités de son exposition, par la recherche et la sévérité de l'auteur vis-à-vis du critère qu'il utilise, ce qui fait qu'elle a culminé dans cette sorte de fleur à la limite monstrueuse, mais dont on a le sentiment qu'au fond, il s'en serait fallu de bien peu pour que, de monstrueuse, cette fleur ne soit tout à fait autre chose.

Le temps pour parcourir cet éventail est évidemment extrêmement limité. En prenant donc, dans l'ordre chronologique, l'article de Barbara Low, article qui a été donné par elle au Congrès de Lucerne, si je ne me trompe,

ou au Congrès de Zurich, au septième congrès, qui a été repris dans l'*International Journal* en 1935, après avoir noté au passage qu'entre le texte allemand du *Zeitschrift* et le texte anglais, il y a quelques petites divergences, mais que cette fois-ci, je crois, nous devons faire abstraction de notre partialité habituelle, parce que l'auteur est de langue anglaise et nous n'avons pas de raisons cette fois de privilégier le texte allemand.

Nous voyons que la position de Low, grosso modo, vise à assimiler l'exercice de l'analyse à celui d'un art. Grosso modo et très précisément, c'est la position qu'elle exprime. Car, dit-elle, l'analyste est dans une position particulièrement difficile à soutenir sans que dans sa position, il n'ait à faire intervenir des satisfactions, plus exactement ce qu'elle appelle des compensations psychologiques, en allemand *Entschädigung*, quelque chose de l'ordre du dédommagement à proprement parler. Ces dédommagements qui introduisent évidemment l'idée du dommage qu'il est impossible à l'analyste de ne pas faire intervenir, sont amenés par trois privations essentielles. La première est celle qui a trait à l'inhibition du plaisir narcissique, surtout aux niveaux prégénitaux et alors là il faut évidemment remarquer qu'elle écrit à une époque où toutes les questions dites de la prégénitalité avaient encore ce développement moins poussé que plus tard.

Ensuite, point très important, presque central pour elle, l'inhibition de la certitude dogmatique dans la sphère intellectuelle ; troisièmement, le plus important sur le plan de ce qui est difficile à supporter, des méditations pénibles au niveau du surmoi de l'analyste. Où se passe ce drame ? Où se joue-t-il ? Eh bien, là, évidemment, on peut dire que l'effort de la génération de l'analyste nous... Du même coup, se retrouve également la sympathie que Lacan peut avoir à l'égard de cet article, c'est que, pour Barbara Low, tout ceci se joue, au fond, sur une deuxième scène, tout au moins, au niveau où elle présente la chose ; le fantasme dernier de Barbara Low, quant à la situation analytique, ne passe pas loin d'un fantasme plan, c'est assez probable. Et comme deuxième scène, c'est évidemment à la deuxième scène, c'est-à-dire la scène sur la scène d'Hamlet, qu'elle se réfère. Car, quelle doit être, d'après elle, la position de l'analyste ? Elle fait une brève citation de Milton dans le *Paradis perdu*, faisant cas de la tranquillité qu'elle recommanderait à l'analyste, pour en arriver aux conseils qu'Hamlet donne à la troupe d'acteurs qui vient jouer. Dans sa manière de citer Hamlet, elle s'y prend d'une façon assez curieuse ; car — je n'ai malheureusement pas d'édition française

d'Hamlet, ce qui fait que je ne sais pas quelle est la traduction habituelle — enfin voilà ce qu'elle cite, elle : ne soyez pas trop *tame,* je ne sais pas comment on pourrait traduire ça, à vrai dire, ne soyez pas trop timide; au fond *tame*, c'est l'apprivoisement.

— quelqu'un, dans la salle : *timoré.*

*Timorés, ne soyez pas trop timorés*. Dans le torrent, dans la tempête, même, pourrais-je dire, du tourbillon des passions, vous devez acquérir et obtenir une *tempérance.* Tempérance, évidemment, nous renvoie à la fois à tempérament et à abstinence aussi; elle nous renvoie surtout à ce qui est le sens premier du mot en anglais, c'est-à-dire à un certain équilibre. Mais, dans la citation qu'elle fait : *Be not too tame*, il manque tous les points de suspension. La ligne qui suit, elle procède à une sorte d'inversion parce que *Be not too tame*, c'est ce qui arrive dans le paragraphe qui suit, celui qu'elle cite en premier. Ceci a un intérêt, qui est un intérêt accessoire, mais qui est quand même assez curieux, parce que — et là, on trouve déjà quelque chose que nous retrouverons développé entièrement chez un auteur dont je vous parlerai tout à fait en dernier, c'est-à-dire Lucy Tower qui est un auteur contemporain alors, lui, une femme également — Hamlet, dans le premier paragraphe, c'est-à-dire, avant que de dire : *Ne soyez pas trop timorés*, lorsqu'il parle du tourbillon des passions, il en parle pourquoi ? Pour dire que l'acteur ne devrait pas exagérer et qu'en particulier, il ne devrait pas dépasser Termagant. Qui est ce personnage ? A vrai dire, je ne le sais pas avec précision. Tout ce que je sais, c'est que c'est une divinité que l'on faisait intervenir dans ces sortes de comédies, enfin de jeux de la passion, qui ont commencé par les églises à l'extérieur, qui ont fini par donner au Moyen-âge des troupes d'acteurs professionnels ambulants. On trouve ce personnage dans les *Chesterwoodson Plays* et dans les *Country Plays*. Or, quel rôle joue-t-il ? Dans les *Chesterwoodson Plays*, il parle de lui-même en disant qu'il est celui que le soleil n'ose pas éclairer. Et dans les *Country Plays*, il se présente comme étant maître de tout homme. C'est-à-dire qu'à cet endroit, Hamlet demande à ses acteurs de ne pas, dans le simulacre, dépasser un personnage qui est un personnage se présentant comme investi d'une toute puissance. Or, que ce soit une toute puissance, ou que ce soit un personnage qui ne contienne aucune lacune d'aucune sorte, ça nous renvoie à quelque chose qui est de l'ordre de la préoccupation du tout,

enfin d'une certaine totalité, et qui vient à son apogée dans un article récent justement dont je vous parlerai sous la rubrique des *cent pour cent* que nous verrons utiliser aussi bien chez Margaret Little que chez Lucy Tower. Évidemment, chez Margaret Little, il y a... où il n'est question que de cent pour cent, de la responsabilité en l'occurrence. Comment est-ce que Barbara Low termine ce qu'elle a à dire ? Eh bien, en assimilant l'exercice analytique à une activité artistique. Pourquoi ? Parce qu'elle est créatrice. En passant, elle nous donne mille signes de son goût pour ce qui n'est pas pédant. Elle parle du rapport de Freud avec son œuvre, et elle le décrit, elle en parle comme d'une attitude joyeuse, communiquant sa joie au lecteur ; elle cite aussi les auteurs qui sont pour elle de la même veine. Évidemment, ce ne sont pas n'importe lesquels, c'est essentiellement Ferenczi, et je crois que nous nous accorderons volontiers avec elle pour dire que c'est bien la façon dont nous sentirions aussi les choses. Elle-même, du reste, écrit un anglais splendide, et lorsqu'elle donne un exemple clinique, il est tout à fait remarquable que le patient qu'elle cite est un patient qui est, dit-elle, lui-même un *auteur de quelque excellence*.

Donc, activité créatrice. Qu'est-ce qui rend cette activité créatrice possible ? C'est qu'au fond si, parmi les choses qui se satisfont dans l'activité analytique, il y a regarder, ce qui est propre, bien sûr, à lui donner toutes sortes de difficultés, essentiellement sur le plan de l'inhibition de notre certitude dogmatique, il y a, dit-elle, un moyen de transformer les embarras de... regarder, c'est-à-dire si au lieu de *regarder notre position*, c'est *vivre de*, (en anglais, *living from*, et en allemand *Leben zu schöpfen)*. Donc ce *living from*, qui est une des formes diverses de notre intéressement, est à vrai dire le ressort même de la valeur créatrice de notre activité en tant qu'activité artistique ; et là, elle ira rejoindre un des articles de Szasz, un des articles de 1956, lequel faisait allusion aux satisfactions que l'on éprouve dans l'exercice de professions libérales et dans l'analyse en particulier. Elle fait cette remarque que, dans notre contexte culturel — sauf dans les activités artistiques, essentiellement dans l'*entertainment*, c'est-à-dire le spectacle — il ne se fait pas que l'on éprouve des satisfactions, au sens premier du terme, dans l'exercice même de l'activité en question.

Et ceci l'amène, d'une manière qui, à cet endroit-là, peut paraître inattendue, à donner une façon imagée dont elle conçoit cette satisfaction, ce *vivre de*. L'exemple qu'elle donne, plutôt l'illustration qu'elle en donne,

c'est prendre un repas. C'est évidemment très frappant, parce que c'est ce que nous retrouverons dans un autre article publié vingt ans plus tard, prendre un repas. En d'autres termes, dit-elle, si manger, à côté de quelqu'un, son propre repas, c'est une chose, manger en commun avec quelqu'un, c'en est une autre. Pour elle, à ce niveau-là, l'issue, c'est une sorte de fraternité mystique qui résulte du repas pris en commun. Cette fraternité du bon repas, *brotherhood*, se retrouve vingt ans plus tard dans un article dont je ne sais pas si c'est le moment de parler maintenant ; mais, en tout cas, puisque l'exemple clinique me vient à l'esprit, c'est l'article de Lucy Tower paru dans le Journal de l'Association psychanalytique américaine sous le titre de *Contre-transfert* dans le numéro d'avril 1956, je redirai, si j'ai le temps, quelques mots de cet article. Toujours est-il que voilà l'exemple clinique qu'elle nous donne : c'est une femme extrêmement embêtante, qui l'injurie au-delà de tout ce qu'elle peut endurer. « *Un beau matin de printemps, je suis sortie de mon bureau vingt minutes avant le rendez-vous avec cette patiente, mon carnet de rendez-vous ouvert sur mon bureau* ». Elle prit un repas délicieux, elle insiste sur le fait que c'est un repas délicieux, toute seule dans un restaurant ; elle est rentrée, sans se presser ; quand elle est rentrée dans son bureau, c'était pour se faire dire, par la secrétaire très probablement, que la patiente, très en colère, était repartie. Passent là-dessus 24 heures de rage fortement vécue. S'attendant à voir la patiente s'en aller, quitter le traitement, en tout cas l'injurier plus encore si même elle revenait, de manière à ce qu'elle soit obligée d'y mettre fin, elle a la surprise de voir qu'après avoir essayé effectivement d'entrer dans cette voie, la patiente lui dit : « *Franchement, je ne peux pas vous blâmer* ». Et là, se situe un de ces virages extraordinaires dont l'article de Margaret Little nous donnera de nombreux exemples ; encore que cette dame Tower en donne, elle-même, trois par la suite, de ces virages, à la suite, ainsi d'une découverte consécutive à un *passage à l'acte*, ou à un *acting-out*, selon le cas, de l'analyste. Ici, il s'agit manifestement d'un *acting-out*, ce repas délicieux qu'elle prend à la suite véritablement de toutes les vertus empoisonnantes de l'objet que lui propose son patient.

Pour quitter Barbara Low et passer au premier ou au deuxième article de Margaret Little, et à un article de Szasz, qui n'est pas celui que tu as eu en lecture, on s'aperçoit qu'à l'autre bout, chez Szasz par conséquent, les inévitables gratifications de l'analyste consistent finalement dans quelque chose

qu'il a beaucoup de mal à accepter. Il en cite un certain nombre, et celles-là sont courantes. Ça ne vaudrait pas la peine de gâcher un temps qui va en s'épuisant à les énumérer. Toujours est-il que lui, personnellement, sa contribution à cette énumération, il la conçoit, voilà comment : c'est qu'il y en a une, dit-il, sur laquelle les auteurs n'ont peut-être pas tellement attiré l'attention parce que, pour eux-mêmes, c'est une chose extrêmement difficile. C'est tout ce qui dérive de l'application du savoir, c'est-à-dire de la possibilité de se prouver qu'on voit correctement les choses.

La distance d'avec Low est énorme. D'une part, il est évident que l'application du savoir prend appui sur la satisfaction d'être celui dont on a besoin. La distance d'avec Low, on peut la représenter de la manière suivante. Low dit : « *Ma position par rapport à l'analysée est que je suis curieuse, c'est légitime, parce que je suis intéressée* ». La position de Szasz, c'est : « *J'ai le droit de voir parce que vous avez besoin de moi en raison de ce que j'ai, mon savoir* ». Et ce qui est le point auquel Szasz aboutit, c'est que, pour lui, la question n'est pas tant celle — ça ne l'émeut pas du tout — du désir de l'analyste, mais, dans la préoccupation ultimement politique qui l'anime, toute la question est du pouvoir de l'analyste avec tout ce que naturellement une pareille position doit au contexte dans lequel il travaille, c'est-à-dire le contexte américain.

La résistance, d'après Szasz, à reconnaître les satisfactions liées à l'exercice d'un certain pouvoir — dont le tout est pour lui de faire que ce pouvoir soit légitime, donc développé dans une rigueur scientifique extrême, et non pas illégitime, comme c'est le cas dans ce qu'il considère comme les inconvénients de la formation actuelle, qu'il assimile tout bonnement à de l'espionnage, ce qui lui vaut d'ailleurs d'être refusé dans toute publication analytique à l'heure actuelle —, la résistance à accepter ceci tient au fait que l'analyste occupe une position parentale ; et le parent, il n'est pas question qu'il ait des satisfactions, étant donné qu'il fait une œuvre en soi. Et, à ce sujet, de façon assez amusante, il parle de l'intérêt de ses concitoyens par rapport à leur président de l'époque, c'est-à-dire Eisenhower ; combien de temps consacre-t-il au travail ? Combien de temps consacre-t-il au jeu ? car il est évident qu'il faut qu'il joue, cependant pas trop, parce qu'on va dire qu'il y prend du plaisir, et s'il travaille, il ne faut pas qu'il travaille trop parce qu'après il crèverait et, par conséquent, on le perdrait comme substitut parental.

Si, d'un côté, nous avons cette perspective-là, de l'autre, nous avons tout

ce qui circule dans le cadre présenté par Low. Comment se remplit le champ parcouru par ce compas dont on pourrait peut-être préciser, en prenant là une référence plus freudienne, que si, à un bout, chez Freud, le transfert est, on peut dire, dans une sorte d'équation analogue à l'amour, que c'est bien ce qui est difficile, que c'est la difficulté du contre-transfert, que sur ce qui est de cet ordre-là des choses que nous connaissons sa position sur le deuil d'une part et sur le choix de l'objet pour l'homme contemporain, c'est-à-dire le *Malaise dans la civilisation*. A l'autre bout, nous trouvons un certain optimisme dans l'analyse actuelle, particulièrement illustré aux États-Unis, la dégradation corrélative du statut de l'angoisse, la promotion, sur laquelle Lacan insiste beaucoup, de l'armure génitale et une corrélative oblativité. Naturellement, l'inconscient comme « autre scène » est ce qui ne se retrouve plus ; car, entre temps, concurremment avec tous les efforts puissants de la collectivité analytique aux États-Unis, intervient, facteur essentiel, vingt ans de *ego psychology* avec tout ce que nous trouverons après, de la façon la moins pédante, la plus candide, en raison de son appartenance kleinienne, chez Margaret Little, et jusque même dans sa sensibilité à un certain choix de matériel clinique, je pense là à ce dont je vous parlerai, j'espère, c'est-à-dire la capsule, tous ces fantasmes sphériques qui, à ce moment-là, se mettent à affleurer comme fantasmes de remplacement du fantasme plan. Je passe vite, mais on s'est donné vraiment très très peu de temps...

La constance des problèmes auxquels a à faire face l'analyste est donc absolue. Qu'est-ce qui change ? Pas la dimension du champ depuis l'origine, mais l'éclairage, parce que ce qui a changé, c'est véritablement la nature du faisceau éclairant. C'est ce que je voulais dire en disant que, là, intervient l'*ego-psychology*. C'est donc simultanément, au moment où l'*ego-psychology* va prendre tout son essor et donner tous ses fruits que se situe la discussion concernant le contre-transfert ; c'est à ce moment-là qu'elle prend droit de cité.

Là, on ne peut que vous épargner les longues statistiques finalement de thèmes partiels qui, eux également, parcourent un certain secteur de 180 degrés depuis une *certaine* dignité donnée au contre-transfert, jusqu'à l'opposé le contre-transfert, pur et simple source de difficultés. Lucy Tower s'en fait le collecteur particulièrement soigneux. On s'aperçoit qu'il y a finalement, dans cette collection, dans ce passage des 180 degrés de cet éventail, et dans l'ironie même qui peut se déployer à cet endroit un certain malen-

tendu, parce qu'au fond, le paradoxe de la question du contre-transfert, est-il respectable ?, comme c'est finalement la position de Lucy Tower, il est respectable parce qu'il est inévitable. Ou une position à l'extrême, comme celle de Spitz, extrême, pourquoi ? Simplement à cause de la sûreté dont il semble faire preuve à cet endroit, en disant que si c'est très regrettable, si c'est très ennuyeux, c'est pas trop ennuyeux parce qu'on s'en tire finalement très bien, enfin c'est un petit accident. Je force un peu, je le pousse, mais c'est tout de même un peu de cet ordre-là.

Donc, qu'il soit admis, voire glorifié, ou nié, il semble malgré tout que toute la discussion soit un malentendu. Car je crois qu'il y a une grande vanité à parler de lâcheté ou d'hypocrisie, parce qu'après tout, les analystes ne sont ni plus vains ni plus lâches nécessairement que quantité d'autres types d'auteurs à cet endroit-là, et que si l'on peut dire que sous ce rapport, après tout, apparemment tout au moins, seraient-ils un petit peu moins hypocrites, car lorsqu'il s'agit d'autres personnes, elles semblent se promettre d'aller un petit peu plus loin que les gens qui ne sont pas analystes.

Or, je crois que là, il y a tout de même quelque chose qui joue sur un plan historique. Car s'il y a eu un mouvement sur le plan de l'interprétation et du rôle à donner au contre-transfert, qui est allé jusqu'à faire du contre-transfert cette chose qu'il faut étouffer à tout prix, d'où proviennent les tentatives, actuelles, au contraire, de le réhabiliter, c'est que si, au début, analystes et analysés étaient dans des conditions grosso modo analogues, je veux dire, en tout cas, pour ce qui est d'avoir eu un analyste, et là intervient toute la question du surmoi analytique, ils ne se sentiraient pas liés à tant d'obligations, sinon celle de leur allégeance à Freud.

Or, vingt ou trente ans après, il se fait que l'un des partenaires n'est pas encore analysé, alors que l'autre l'a déjà été. Ce qui fait qu'à ce niveau-là, la mise en cause du contre-transfert n'est rien d'autre que la mise en cause de toute l'entreprise dans la mesure où l'un des partenaires est déjà supposé analysé alors que l'autre ne l'est pas. C'est une mise en cause de son action ; car une chose est de dire : « *Évidemment, les analyses ne réussissent pas ; moi, j'en loupe une bonne moitié, tout le monde aussi, on se les échange...* » ; une chose est de parler de l'échec de l'entreprise, ce qui se rapporterait essentiellement à une dialectique qu'on pourrait rattacher à quelque chose de l'ordre du complexe de castration, et autre chose est pour l'analyste de manquer, lui, à l'être ou à être le parfait analysé. Car là, il y a une différence notable qui se

rapporte à l'angoisse dont nous apprenons qu'elle n'est pas sans objet.

Dans cette fermeture, qui est passée à l'état de fermeture quasi complète, les articles de Little, celui de 51 et celui de 56 sont particulièrement remarquables. Ils sont remarquables parce que, d'une part, Little tourne autour du thème de la totalité, c'est-à-dire de ces *cent pour cent* qui sont là coincés en travers de sa gorge, et que d'autre part, il ne lui reste plus, pour introduire ce qui, en ce moment, se développe ici dans le séminaire de Lacan, sous la rubrique du manque, ce quelque chose qui est très désarmant, en tout cas chez elle, très désarmée, mais qui, assurément, fait intervenir la coupure, comme quand elle dit « voilà ». La grosse difficulté dans l'analyse, c'est de laisser les choses dans un état général d'inattendu, *unexpectedness*, ce n'est pas, dit-elle, une perte de contrôle, mais c'est un état où ça peut arriver aussi, la perte de contrôle, mais en tant que contrôlée, tout de même d'une certaine manière, c'est-à-dire en tant qu'acceptée.

Entre l'article de 51 dont j'aurais aimé vous parler, mais dont je ne vous parlerai pas parce que c'est de celui de 56 dont on doit vous parler, et celui de 56, il y a une grande distance qui se franchit rien qu'en six ans. C'est qu'en 51, la position de Margaret Little, son analyse restera incomplète, mais il y a tout de même chez le patient un certain désir du *working-through*. Si j'avais eu beaucoup plus de temps, je vous aurais, en me citant alors moi-même, renvoyés à une conférence faite en 1958 et qui est parue en 1960 où, dans les dernières pages d'un bref travail sur Ferenczi, je ne parlais de rien d'autre que précisément du désir, du bon vouloir de guérir en le prenant chez Ferenczi qui, d'une certaine manière, est tout de même le père spirituel de Margaret Little par le truchement de Mélanie Klein, du fort désir de guérir d'une part, et du désir de l'analyste.

En 1956, au lieu de l'incomplétude de l'analyse, Margaret Little a fait du chemin. Elle préconise — contrairement à Szasz qui insiste dans tout ce dont il parle sur le fait qu'il n'est absolument pas question de se détacher des études classiques — Margaret va très loin; elle préconise, tout à fait ouvertement, l'impulsion, le passage à l'acte, enfin, enfin des choses d'un caractère assurément expérimental. Je pourrais encore dire tout un tas de choses qui sont très intéressantes, très amusantes. Je vais terminer en vous disant que cette infiltration de l'agir dans la procédure n'est pas toujours aussi ouverte et aussi candide que chez Margaret Little.

Dans un article tout à fait récent, dans le même journal de l'*Association*

*psychanalytique américaine,* de Frederick Krapp, on a la surprise de trouver une technique nouvelle qu'il préconise, qu'il conseille pour l'auto-analyse de l'analyste en action. Cet article n'est pas tellement pire qu'un autre, ce n'est absolument pas une cochonnerie. Tout de même, ça a même cet intérêt que la technique qu'il préconise consiste, lorsque le patient raconte un rêve, à stimuler en soi les associations visuelles, suivre le rêve du patient. Il faut à cet endroit une remarque, évidemment : se fouetter ainsi du côté de l'image visuelle, ce n'est pas aller à proprement parler dans le sens de la verbalisation. C'est assurément quelque chose qui est tout de même plus du côté de l'*acting-out* mais à tout prendre c'est tout de même plus analysable que l'*acting-out.*

Voilà donc le point où se trouvent ces deux auteurs qui ne manquent pas de sensibilité, qui certainement ne manquent pas de scrupules, parce qu'ils proposent de manipuler ça dans des conditions de contrôle. Mais le matériel clinique qu'ils donnent à l'appui, comme étant celui qui siéra tout particulièrement à cette technique, c'est évidemment lorsque le patient raconte des rêves et, comme tout le monde sait que c'est plutôt dans les rêves que se trouvent éventuellement des choses un peu scabreuses, voire franchement cochonnes, c'est quand même à cet endroit-là, dans tout ce qui a trait à ce qui, chez Barbara Low, recevait encore un tout autre traitement, c'est-à-dire le désir et le manque, pour parler le langage actuel, que ces auteurs recommandent cette technique tout à fait contemporaine, c'est-à-dire en prenant les choses au niveau de ce que nous pouvons appeler le congrès d'Edimbourg. Et c'est au fond là que vous allez vous situer, que nous nous trouvons au niveau d'une discussion qui, finalement, je crois, est la plus importante du congrès entre deux auteurs, Gitelson et Heimann Paula, qui disent : « *Il n'est évidemment pas question de se faire le bon objet de son patient, ce n'est tout de même pas ça, espérons-nous, que Nacht a voulu dire* ». L'autre auteur qui entre dans cette série d'articles, Nacht, déclare avec une légitimité absolue : « *Eh bien, figurez-vous, si. Si vous ne comprenez pas ce que je veux dire, je n'y peux rien, mais c'est exactement ce que je préconise* ». Si vous réussissez à bien nous raconter ce qu'il y a dans l'article de Margaret Little, à bien nous parler des *cent pour cent*, et de tout ce qui tourne autour de ces points importants, nous serons tous en état de voir pourquoi, quelle que soit la position des auteurs en question, Gitelson, Heimann Paula ou Nacht, aucune d'entre elles ne nous paraît plus condam-

nable, plus erronée que l'autre. Elles me semblent avoir toutes les trois le mérite de présenter les choses dans une espèce de radicalisme qui donne vraiment le sentiment qu'aucun de ces trois auteurs, même si on le pousse très fort, ne pourra aller au-delà de la formulation où il se trouve véritablement acculé.

C'était François, je crois, qui, dans notre amorce de planning, devait parler de la fleur, c'est-à-dire de l'article de Szasz.

**F. Perrier** — Cette analyse du contrôle se réfère à deux conceptions opposées du champ analytique, celles de Barbara Low et celle de Szasz. Ceci tient au mode de référence à l'ego-thérapie et à l'évolution de la théorie analytique. Nous tournons autour de *Analyse terminée et interminable*. Dans cet article, des vues dépassent ce qu'on voit dans Szasz avec ce roc final, l'instinct de mort, et le désir en filigrane, sur lequel viennent échouer les efforts thérapeutiques. Du jour où les psychanalystes ont été analysés, le problème du contre-transfert pose le problème de la formation de l'analyste, de la théorie analytique. Dans *Analyse terminée*..., Freud a vu se profiler à travers l'instinct de mort une structure du désir au-delà du narcissisme. Margaret Little fait la différence entre le névrosé, le psychotique, et le déséquilibré, le caractériel, qui pose le plus de problèmes à l'analyste. C'est à cela que Lacan se réfère à propos du *a* dans la théorie de l'angoisse, et au-delà, dans le transfert et le contre-transfert.

Chez Szasz, on retourne à l'analyse de la situation psychanalytique. Cet article est très rigoureusement mené et nous déçoit finalement en retombant dans l'*ego-psychology*. Il fonde la discipline analytique sur des bases scientifiques, avoir des termes exacts, à savoir pour définir la situation analytique, il ne faut pas s'en tenir à ce qui est dit dans les derniers travaux, mais au contraire il faut en revenir au moment de son invention par Freud, avec la prise de distance par rapport aux thérapeutiques hypnotique et cathartique et par rapport à sa formation médicale, comprendre scientifiquement, ne pas être ce médecin qui veut à tout prix aider le patient. Il faut ramener l'analyse à un champ précis, celui du traitement analytique, au sens restrictif de ce terme. Il conçoit l'analyse comme élément de conquête, sans y annexer tous les problèmes psychiatriques. Il prend le modèle du jeu d'échec; il faut définir les règles qui structurent la situation et la visée de l'analyse. C'est l'ensemble des règles du jeu qui détermine la nature du jeu

et qui fonde l'identité même du jeu. Cette restriction des règles se retrouve dans l'analyse ; mais le talent des joueurs permet d'inventer un nombre de coups d'autant plus nombreux qu'il sera plus grand. Si les règles structurent la situation, si le but est inhérent à ces règles, à savoir faire échec et mat, prendre le roi, en analyse, cette visée est incluse dans les règles du jeu. A cette occasion, Szasz montre un aspect de sa propre position et de ses propres désirs ; pour pouvoir jouer, il faut que les joueurs soient de force à peu près comparable, il faut que l'analysé ait un moi solide, qu'il puisse s'accorder sur les règles de l'analyse. Certains sujets sont à rejeter ; qu'ils jouent aux dames, c'est-à-dire qu'ils fassent une psychothérapie ! Il s'agit d'éviter ainsi un glissement vers la psychothérapie.

De quelle façon cette visée est incluse dans les règles mêmes de l'analyse, en respectant la liberté de choix ? Maturation émotionnelle, développement non entravé de la personnalité sont nécessaires. Faut-il une harmonie, une bonne adaptation du sujet à la société ? Quelle est la visée ? Prenons un bon tireur et une cible ; la visée peut être la cible, mais aussi la situation elle-même de tenter de faire mouche. En analyse, on peut vouloir guérir le symptôme ou s'intéresser à la situation elle-même. Il critique ainsi la visée médicale de la psychanalyse qui aboutit à un déplacement de la technique et de la discipline. Il met finalement les deux joueurs en position de symétrie. L'objet de l'étude est ce qui se passe dans le champ, définissant ainsi la position du tiers, analyste ; mais il faut qu'il ait un moi aussi solide que celui de l'analysé. La visée de l'analyse sera une attitude scientifique, dans l'étude toujours plus approfondie du sujet par rapport à lui-même ; ses objets internes, son passé, son présent et ceci est bien inhérent aux règles. L'analyse n'est pas une méthode d'application d'un savoir, mais une recherche du vrai, définie comme science exacte, vérité objective, à savoir vérité du désir. Il faut démythifier les leurres du transfert, trouver dans sa propre vie une attitude scientifique, c'est-à-dire que le sujet bien analysé sera scientifique dans une attitude objectivante par opposition aux leurres du transfert. En ce sens la fin de l'analyse se pose en ces termes : le processus analytique ne se termine jamais, l'analyse est interminable. C'est une recherche toujours plus scientifique, plus objectivante, qui est la clé de l'étude du patient, sinon de sa guérison. Donc, il s'agit d'éviter tout exercice d'un pouvoir envers l'analysé, de ramener l'ensemble à une situation scientifique rigoureuse. Mais c'est, en fait, un énorme fantasme obsessionnel, un des pôles où peut nous

ramener l'analyse. Il se défend contre toutes les pratiques qui pourraient lui donner l'exercice de son pouvoir comme savoir, car là pourrait naître son contre-transfert, d'où une situation typiquement obsessionnelle. En fait, Szasz ne répond pas à la visée de l'analyse ; son critère n'est guère satisfaisant. Ce qui le gêne, c'est sa conception de l'*ego*. Quand il parle de la finitude de la vie par rapport à la science où le mot dernier n'est jamais prononcé, il nous laisse sur l'impression que ce qui s'oppose à cette béance, c'est le moi scientifique de l'analysé. Ceci amène à une structure obsessionnelle. C'est au niveau du pouvoir de son propre savoir que se trouve l'obsessionnel. Nous sommes au niveau d'un « *je pense* ». Ce que Szasz propose, c'est une promotion d'une structure signifiante en elle-même ; c'est un savoir, son moi, qui structure la structure, ce qui est le propre de l'obsédé. Il a besoin d'un analysé en situation, d'un alter ego, ce qui repose le problème du désir.

Il évite la question que pose Freud à propos du roc et de ce refus de féminité de la sexualité féminine. Ceci nous ramène à cet objet *a*. Pour Lacan, dans *Analyse terminée*..., l'objet que l'Ερομενος, l'analyste, est prétendu avoir aux yeux de l'analysé qui en manque est, pour Freud,... Dans cette mesure, ce refus de féminité, cette *Spaltung* dans laquelle peuvent surgir le sujet de l'inconscient et le *a*, qui n'existe en tant que perdu qu'au moment où un *i(a)* crée le réel en raison de l'impossibilité de symbolisation par un objet spécularisable. La question du désir d'un certain nombre de sujets comme l'*Homme aux loups*, une patiente hystérectomisée qui rechute de façon inanalysable, fait reposer la question de ce manque, de ce vide féminin que Freud ne pouvait pas viser. Que le *a* puisse se mobiliser, c'est ce que nous propose Lacan.

**W. Granoff** — Est-ce que l'analyste ne devrait pas se faire l'amoureux éternel de son patient ? se demande Barbara Low, à l'opposé de Szasz. S'engager à *cent pour cent*, recommande Margaret Little. Ceci n'est nullement différent de la position de Nacht, c'est-à-dire renoncer à ses droits et donner quelque chose, à condition que l'analyste ne tombe pas amoureux. Là, elle rejoint Barbara Low. Comment se débloquer si la bipolarité amour-haine joue, passer à l'acte ? Si l'on ne passe pas à l'acte, c'est la position de Lucy Tower qui, par rapport à son patient homme, finit par dire : « *le patient m'a pliée à ses besoins, j'ai pu avoir en lui confiance en tant que*

*femme* ». Dans la mesure où elle se situe comme une femme devant un homme, elle rejoint Freud; il n'y a pas de différence entre une situation d'amour vrai et une situation de contre-transfert. L'amour de contre-transfert n'est pas moins une situation d'amour pur.

# Leçon XII

*27 février 1963*

Bon. Me voilà de retour des sports d'hiver. La plus grande part de mes réflexions y était bien sûr, comme d'habitude, tournée à votre service. Non pas exclusivement pourtant. C'est pourquoi les sports d'hiver cette année, outre qu'ils m'ont réussi, ce qui n'est pas toujours le cas, m'ont frappé par je ne sais quoi qui m'est apparu et qui m'a ramené à un problème dont ils me semblent une incarnation évidente, une matérialisation vive, c'est celui contemporain de la fonction du camp de concentration pour la vieillesse aisée, dont chacun sait qu'elle deviendra de plus en plus un problème dans l'avancement de notre civilisation, vu l'avancement de l'âge moyen avec le temps ; ça m'a rappelé qu'évidemment ce problème du camp de concentration, et de sa fonction à cette époque de notre histoire, a vraiment été jusqu'ici intégralement loupé, complètement masqué, par l'ère de moralisation crétinisante qui a suivi immédiatement la sortie de la guerre, et l'idée absurde qu'on allait pouvoir en finir aussi vite avec ça, je parle toujours des camps de concentration. Enfin, je n'épiloguerai pas plus longtemps sur les divers commis voyageurs qui se sont faits une spécialité d'étouffer l'affaire, au premier rang desquels il y en a eu un, comme vous le savez, un qui a récolté le prix Nobel. On a vu à quel point il était à la hauteur de son héroïsme de l'absurde au moment où il s'est agi de prendre, sur une question actuelle, sérieusement parti.

Enfin tout ça pour nous rappeler, puisqu'aussi bien parallèlement à ces réflexions, je relisais, à votre service, mon séminaire sur *l'Éthique* d'il y a quelques années, et cela pour renouveler le bien-fondé de ce que je crois y

avoir articulé de plus essentiel après notre maître Freud, ce que je crois y avoir accentué d'une façon digne de la vérité dont il s'agit, que toute morale est à chercher dans son principe, dans sa provenance, du côté du Réel. Encore faut-il savoir bien sûr ce qu'on entend par là. Je pense que pour ceux qui ont entendu plus précisément ce séminaire, la morale est à chercher du côté du réel et plus spécialement en politique. Ce n'est pas pour cela que ça doit vous inciter à la chercher du côté du Marché Commun !

Alors maintenant, je vais remettre, non seulement la parole, mais la présidence, comme on dit, ou plus exactement la position de chairman, à celui qui l'a occupée la dernière fois, Granoff, qui va venir ici, puisqu'il faudra bien qu'il réponde, puisqu'il a fait une introduction générale, aux trois parties, qu'il donne au moins un petit mot de réponse à Madame Aulagnier qui va finir aujourd'hui la boucle de ce qui avait été amorcé la dernière fois.

Donc, Granoff, ici, Aulagnier, ici. Aulagnier va nous dire ce qu'elle a extrait de son travail sur l'article de Margaret Little.

**Aulagnier** — Je rappellerai simplement que, quand Monsieur Granoff, dans le dernier séminaire, nous a donné un aperçu sur la façon dont, dans les dernières vingt ou trente années, a été traité par les analystes, le problème du contre-transfert, il nous a dit, si j'ai bonne mémoire, qu'à partir des différentes tendances, nous aurions pu voir une sorte de compas, une ouverture de 180 degrés, c'est ce que vous avez dit, je crois, et que les deux tendances extrêmes, qui devaient donc former, dans un certain sens, les deux pointes de ce compas, étaient ce qu'on pouvait retirer de l'article de Thomas Szasz, qui vous a été exposé par M. Perrier, et d'autre part, le point de vue opposé, l'article de Margaret Little dont je vais vous parler à mon tour. Dans cet article, il y a une partie théorique, une partie clinique. J'ajoute qu'il ne s'agit pas, bien sûr, d'en faire une analyse comme il le mériterait sans doute, c'est un article très riche, ce n'est pas ce que j'ai l'intention de faire mais, je dirai, de vous communiquer simplement les réflexions que certains points de cet article m'ont suggérées.

Et d'abord, quel en est le titre ? Dans le titre, Margaret Little se réfère à un premier article paru en 1951 où déjà il était question de ce R, ce symbole qui signifie pour elle ce que, je crois, on pourrait dire en français la totalité de la réponse de l'analyste aux besoins de ses patients. On est déjà intéressé ou alerté par le terme de besoin. C'est que, normalement, le mot réponse en

français suggère comme vis à vis, comme répondant, le mot question ou demande. Rien de tel ici. Il s'agit bien de besoin et il est bien difficile de dire ce qu'elle entend par ce terme de besoin, que ce terme est assez vague, je crois que, dans tout l'article, ce qui se dégage, c'est vraiment, on a envie de dire, le côté corporéité pour elle. Cette espèce, non pas de manque avec ce sens que nous a appris Monsieur Lacan à l'entendre, de vide, de gouffre au niveau du sujet, gouffre dans lequel s'engouffre ce que, dans cet article, nous pourrons définir comme le don en tant que dévoilement de ce qui apparaît, et qui en fait l'intérêt, c'est-à-dire le désir de l'analyste.

Ceci dit, si nous reprenons quelques-uns des points qui m'ont paru, à raison ou à tort, les plus importants, je commencerai par m'arrêter sur la définition qu'elle nous donne sur le terme de contre-transfert. Elle commence bien sûr par nous dire combien il est regrettable — et après tout c'est un regret que nous comprenons et que nous pouvons même à la rigueur partager — que très souvent dans notre éthique, dans notre domaine, certains termes soient employés par les différents auteurs, que les mêmes termes servent à définir des concepts assez différents, que cela risque de créer un dialogue de sourds. Tout ceci, nous le savons, mais, ce qui semble plus important, je vais vous lire la définition qu'elle nous donne de ce qu'est pour elle le contre-transfert. Voilà ce qu'il représente pour Margaret Little : «*... des éléments refoulés, donc non analysés jusqu'à ce moment dans l'analyste, qui les relie à son patient de la même façon...*» — je m'excuse, ce n'est peut-être pas un français très correct, je traduis — «*... que le patient transfère sur l'analyste des affects...* etc*... qui appartenaient à ses parents ou à des objets de son enfance, c'est-à-dire que l'analyste considère le patient d'une façon temporaire et variée comme il considérait ses propres parents* ». Voilà ce que représente pour Margaret Little le contre-transfert. Donc le contre-transfert est quelque chose qui représente ce qui n'a pas été analysé, et dont en définitive l'analyse, c'est-à-dire les réactions qu'il provoquera, ne pourront être analysées par l'analyste que rétroactivement et devront être interprétées, je dirai, de façon rétroactive par l'analyste s'il en comprend le sens après-coup. Il s'agira, nous le verrons tout à l'heure, de façon simpliste, d'avoir une réaction qui parle de ça, de ces éléments non analysés, de cette partie donc qui a échappé à l'analyse personnelle de l'analyste, et ce n'est qu'ensuite que, parce qu'analyste, elle pourra ou ne pourra pas interpréter, en comprendre le sens. On peut y ajouter, qu'à partir de là, ce qui se dessine,

est que par moment dans la cure nous nous trouverions face à nos patients exactement dans la même position qu'ils se trouvent face à nous, c'est-à-dire qu'ils prendraient dans un certain sens le rôle qu'a eu notre analyste, lors de notre propre analyse. C'est en tant que personnage, représentant les parents, qu'il provoquerait en nous certaines réponses. Nous verrons tout à l'heure ce qu'on doit en penser de ces réponses, le rôle que leur accorde Margaret Little, et les applications, ou plutôt qu'est-ce que cela donne dans la pratique, dans la clinique.

Ensuite, Margaret Little va nous parler de ce qu'elle définira en tant que réponse totale, c'est-à-dire quelque chose qui implique tout aussi bien, bien sûr, l'interprétation que ce qu'on peut appeler, d'un sens général, le comportement, que les sentiments... etc. Ce n'est pas sur ça que je vais m'arrêter. Je vais m'arrêter sur deux points dans cette partie théorique, d'une part, ce qu'elle nous dit à propos de la responsabilité, et d'autre part — c'est dans le dernier paragraphe qui est peut-être le plus important —, ce qu'elle nous dit, à propos de ce qu'elle appelle la manifestation de l'analyste en tant que personne réelle, en tant que personne.

Voyons ce qu'elle nous dit de la responsabilité. Tout cet article est, comment pourrait-on dire, dédié à un certain type de patients, ceux qu'elle appelle les patients *borderline*, personnalités psychopathiques et qui, en fait, sont ceux que, je crois, nous aurions intérêt à appeler des structures psychotiques. J'ajoute qu'on voit là l'intérêt qu'il y aurait à faire une différence entre structure psychotique et psychose clinique ou psychose symptomatique ; mais ceci... peu importe. Au moment où elle aborde le problème de la responsabilité, Margaret Little nous dit que, d'abord, il est bien entendu que personne ne nous oblige à être analyste, qu'ayant choisi de l'être, personne ne nous oblige à accepter un certain type de patients. Mais qu'à partir du moment où nous les avons acceptés, notre responsabilité vis-à-vis d'eux est complètement engagée ; il y a un engagement à cent pour cent où, bien sûr, il faut connaître ses limites, quand même ces limites on ne pourrait pas les respecter, etc... Mais, en définitive, avec une très grande honnêteté et un sentiment de voir les choses aussi près qu'elle le peut, ce sur quoi elle insiste, c'est ce qu'on pourrait appeler notre responsabilité vis-à-vis en particulier de ce type de patients.

Jusque là, il n'y a rien que nous ne puissions partager, complètement accepter. Par contre, ce qui m'a particulièrement intéressée ou alertée, c'est

quand elle nous dit qu'il est utile que nous rendions conscient l'analysé de cette responsabilité, de la responsabilité que nous prenons. Là, je dois dire que, si j'ai bien compris ce que dit Margaret Little — vraiment je me suis arrêtée en le lisant — parce que, qu'est-ce que nous dit Margaret Little ? Elle nous dit : « *En général, ce type de patients ne se rend pas du tout compte de la responsabilité qui est la nôtre. Il faut donc que nous leur en fassions prendre conscience* ». Bien sûr, la raison de tout ceci, elle nous l'explique en invoquant tout le mythe du Moi auxiliaire, de l'identification à l'analyste. Et, dans l'esprit de Margaret Little, devrait précéder avec le psychotique une autre période de la cure, celle dans laquelle on pourrait faire des interprétations transférentielles.

Je laisse de côté, ici, si vous voulez, tout ce que théoriquement, on pourrait dire à ce propos pour reposer la question que je me suis posée, qui est celle-ci : est-ce que nous pouvons, est-ce que nous devons, rendre le patient conscient de notre responsabilité ? Qu'elle existe, bien sûr, et qu'elle nous pèse lourdement sur les épaules, parfois, c'est tout aussi sûr. Mais je dirai qu'en lisant Margaret Little, j'ai eu l'impression, je me suis dit que j'aimerais bien quelquefois comme ça, j'aimerais, moi, parfois, pouvoir rendre le patient conscient de la responsabilité qui est la mienne, non pas qu'on ne puisse pas, qu'il ne soit pas capable de le comprendre, mais il me semble que ce n'est pas... Et ce poids qui est justement le nôtre, est justement ce que nous ne pouvons pas partager avec le patient. Dans tout ce que dit Margaret Little, il y a quelque chose de l'ordre de la séduction et de la gratification vis-à-vis du patient, qui me semble justement quelque chose à éviter, tout aussi bien avec le névrosé qu'avec le psychotique. Et je dirai que c'est un point qui m'a, bien sûr, intéressée, mais dans lequel je suis très loin de Margaret Little. Et je crois que tout à l'heure, nous verrons où ça la mène.

Et je voudrais, pour finir, vous décrire ce qui me semble être vraiment le condensé de tout l'article, c'est-à-dire comment Margaret Little définit la rencontre analyste-analysé. J'avoue que les tirets ne sont pas de moi, ils sont à Margaret Little :

*person-with-something-to-spare*
*meets person-with-needs.*

Ça veut dire exactement, une personne ayant quelque chose à donner, mais *to spare* en anglais, a une signification très particulière, c'est-à-dire

quelque chose dont il puisse disposer, quelque chose qu'il a en plus, dans le sens, si vous voulez, je pense aller au théâtre et je suis seule, tout à coup quelqu'un me donne deux billets, il est évident que j'ai un billet à donner. C'est ça le sens de *to spare* en anglais. *Rencontrer une personne avec des besoins* . Voilà la façon dont Margaret Little définit la rencontre analytique. Je crois que simplement à partir de là, toute sa façon de concevoir l'analyse, et tout ce qui est de l'ordre de cette espèce de pivot, tellement toujours important, et qui est toujours difficile à saisir, qui est le désir de l'analyste, apparaît dans toute sa splendeur.

Avant de revenir là-dessus, nous allons voir ce que nous dit Margaret Little au niveau de la manifestation de l'analyste en tant que personne. Et là, je me disais, en le lisant, qu'entre les différentes choses — il y en a beaucoup —, que Monsieur Lacan nous apportait, il y en a une qui vraiment me semble précieuse en tant qu'analyste, c'est ce qu'il nous a appris sur ce que, entre nous, nous appellerons, il appellerait, je pense, la réalité. Mais, par hasard, il en a parlé, je crois, juste avant mon exposé, mon résumé plutôt. Qu'est-ce que la manifestation de l'analyste en tant que personne ? « *Eh bien*, nous dit Margaret Little, *avec ce type de malades qui ne sont pas capables de symboliser, qui sont des structures psychotiques, etc... il est nécessaire que l'analyste soit capable de se manifester en tant que personne* ». Il s'agit de deux choses : la première, c'est dans le domaine de ce qu'on peut appeler en général l'affectivité : « *Il faut que l'analyste soit capable* », nous dit-elle, « *de montrer ses sentiments aux patients* ». Mais il y a quelque chose qui va plus loin. Vous vous souvenez que, tout à l'heure, je vous ai défini ce qu'est, pour Margaret Little, le contre-transfert, ce noyau non analysé est juste à ce moment-là ce qui provoque un certain type, bien sûr, justement un certain type de paroles, qu'elles soient verbales ou gestuelles, peu importe, chez l'individu. Ce type de réponses, font-elles, pour Margaret Little, appel au *reacting-impulse,* c'est-à-dire aux réactions impulsives ? Ces réactions impulsives, nous dit-elle, elles existent toujours mais, surtout, enfin, elles sont absolument bénéfiques pour le patient, dans certains cas, bien sûr, ajoute-t-elle. Là, je dois dire que j'étais vraiment étonnée de lire cela.

Mais enfin, revenons à la première partie. Ce que nous dit Margaret Little sur la manifestation de l'analyste en tant que personne réelle, à quoi devrait, dans son esprit, servir cela ? Ça doit servir à une autre définition que nous trouvons et qui, je ne vous la reproduis pas, mais enfin, je crois m'en sou-

venir assez bien, qui va dans le sens de permettre au sujet une absorption, une incorporation et je crois une digestion — tous les termes y sont — normative, qui va vers une normalisation de l'analyste au milieu d'une introjection magique. Moi, j'ajoute que cela se passe avec le psychotique. Que nous devenions tour à tour, pour le psychotique, le lieu de cette introjection, bien sûr aussi. Que cela soit nécessaire pour que nous puissions l'analyser, c'est encore bien sûr. Mais que nous devions dire que le fait qu'il nous introjecte, en tant que personne réelle, est différent de l'introjection magique, qui est son mode de relation d'objet, là, je dois dire qu'il y a une nuance qui m'échappe complètement, et je ne pense pas qu'elle existe.

Quoi qu'il en soit, on en revient à ce que Margaret Little nous dit sur la manifestation de l'analyste comme une personne. Une première question peut se poser : en quoi le fait de montrer à nos patients nos sentiments, qu'elle appelle notre affectivité, — et tout à l'heure nous parlerons d'une façon plus précise - en quoi cela introduirait-il une dimension de réalité dans la cure ? Et ceci pour deux raisons : la première — et là, alors, je m'excuse de me référer à moi-même mais en tant qu'analyste, je suis le seul dont je peux parler, je ne vois pas comment je pourrais parler d'un autre analyste que moi — c'est qu'il me semble que, pour tout analyste, la réalité n'est jamais aussi réelle qu'à partir du moment où il parle, justement, de sa place d'analyste et que plus cette place d'analyste sera correcte, plus elle sera loin des *reacting-impulse,* plus il me semble qu'il sera lui-même réel.

Si maintenant, nous laissons de côté la réalité par rapport à l'analyste, et que nous nous plaçons au niveau du sujet, de l'analysé, la même question se pose. Car, si vous vous rappelez ce que nous a dit M. Perrier par exemple, sur la position de M. Szasz avec ce qu'il y a d'absolument rigide et de lucide aussi dans sa façon de concevoir l'analyste, croyez-vous vraiment que ce type d'analyste puisse être pour le patient une sorte de machine qui dirait comme ça : « Hum... hum...» toutes les vingt minutes, ou quoi que ce soit. Je pense que l'analyste est toujours dans un certain sens, réel, et que dans un autre sens, il ne l'est jamais. Je veux dire que, que vous interprétiez ou que vous éternuiez, de toute façon, l'analysé l'entendra en fonction de sa relation transférentielle. Il ne peut y avoir dans l'analyse aucune autre réalité que celle-là. C'est la seule dimension où s'inscrit la cure, et c'est quelque chose, je crois, qu'il ne faut jamais oublier.

Quant à cette espèce de désir présent chez Margaret Little, ce qui fait

qu'on pourrait passer sur une autre scène, justement, mais qui, cette fois, serait la scène de quoi ? La scène d'une réalité qui serait réalité pour autant justement qu'elle va au-delà, qu'elle est extérieure au paramètre de la situation analytique. Je crois que là, il y a vraiment quelque chose qui n'est pas acceptable, tout au moins dans notre optique. Je ne dis pas, qu'après tout, on ne puisse pas voir les choses comme ça, mais je crois que, dans ce qui est notre propre optique, cela semble pour le moins contenir, renfermer, un paradoxe.

Et alors j'en viens au dernier point dont je vais parler avant de passer au cas clinique. C'est, ceci va exactement dans la ligne de tout ce que j'ai dit jusqu'à maintenant, c'est ce que Margaret Little appelle les réactions impulsives. Les réactions impulsives, comme je l'ai dit, sont quoi ? Eh bien, ce sont les réactions qui sont motivées, qui viennent en ligne directe, non pas simplement du ça de l'analyste, mais je dirai de cette partie de son inconscient qu'il n'a jamais pu analyser. Là, je crois que ce n'est pas tellement au niveau théorique que nous allons essayer de voir ce que ça implique, mais au niveau de l'exemple qu'elle cite, qu'elle donne et où, en effet, on voit ce que peut déterminer, ce que peut provoquer ce type de comportement dans la pratique.

**Le matériel clinique** — C'est un cas, non, je ne vous parlerai pas du cas, simplement vous dire que c'est ce qu'on appelle, je crois, sans aucune équivoque possible, une structure psychotique. C'est une analyse qui dure depuis dix ans. Pendant les sept premières années, nous dit Margaret Little, il a été absolument impossible de lui faire admettre d'analyser de quelque façon que ce soit le transfert. Et pourtant ce n'est pas faute d'avoir parlé en tant que personne réelle.

Je dirai même qu'elle nous en donne de très beaux exemples. Ce sont les deux auxquels s'est référé Monsieur Lacan la dernière fois où il a parlé ici. Nous avions la fois où le sujet était venu et, étant le dernier d'une longue série qui continuait à critiquer le bureau de l'analyste, Margaret Little lui dit qu'en définitive, ça lui est bien égal, ce qu'elle peut en penser ou non ; et une autre fois, ceci se situe toujours pendant ces sept premières années, la fois où au fond le sujet lui racontant pour la énième fois des histoires avec sa mère et avec l'argent, Margaret Little lui dit qu'après tout, elle pense que tout ça c'est du bla-bla-bla, et qu'elle, l'analyste, est en train de faire un grand effort pour ne pas s'endormir. Réactions impulsives s'il y en a, réactions qui, peut-être, ne sont pas tellement, comme semble le croire Margaret

Little, des manifestations de cette espèce de réalité réelle, vraie, de l'analyste, en tous les cas, interventions qui laissent exactement les choses dans leur statu quo, c'est-à-dire que, bien sûr, l'analysée est choquée, elle dit : « Ah bon, d'accord, excusez-moi, je ne le dirai plus ». Mais, en fait, les choses continuent exactement comme avant. Elles continuent tellement comme avant, qu'après sept ans d'analyse, Margaret Little et l'analysée pensent qu'elles feraient bien d'interrompre le traitement, tout en sachant bien, toutes les deux, qu'en fait le problème n'a jamais pu être abordé. C'est là que va se situer l'épisode de la mort de Ilse. Ce n'est pas l'analyse du cas dont je vais parler, parce qu'on pourrait dire que c'est le deuil, c'est le personnage qui est mort, puisque c'est simplement au niveau du contre-transfert que j'ai essayé de définir ou de parler aujourd'hui.

Je vais retourner un petit peu en arrière pour, à partir de là où nous verrons une certaine interprétation, pour revenir sur cette formule qui, dans l'esprit de Margaret Little, définit la rencontre. Est-ce qu'on peut — c'est une question que je pose, puisqu'en définitive, la réponse pour tous serait négative, sans même besoin de long discours là-dedans — est-ce qu'on peut vraiment définir l'analyste comme un être humain, un sujet qui aurait quelque chose de plus que les autres ? Je crois qu'il n'y a qu'à écouter parler Monsieur Lacan, et simplement qu'à se référer à notre propre expérience d'analyste, pour voir combien cette solution est absolument impensable.

Quant aux besoins de l'analysé, je ne sais pas s'il est besoin ici de rappeler tout le décalage, tout ce qu'on peut dire au niveau du besoin et de la demande. Mais ce qu'ils ne savent pas, c'est que, dans cette simple formule, ce qui est inscrit, ce n'est pas seulement la façon dont Margaret Little voit la rencontre, mais c'est vraiment le désir de l'analyste, le désir de Margaret Little, c'est-à-dire d'être cette espèce de sujet qui a quelque chose en plus, quelque chose avec quoi elle peut nourrir — ce n'est pas par hasard si j'emploie ce qui appartient au vocabulaire oral — elle peut combler un vide, une sorte de béance réelle, qu'elle voit comme telle, au niveau du sujet qui vient en analyse.

Nous allons alors, à partir de là, revenir non pas à ces deux interprétations dont je vous ai parlé, mais revenir à cette première interprétation qui, en effet, est la première, je ne dirai pas qui fait aller l'analyse vers cette chose de positif qui pourrait, à la fin, déterminer la vraie guérison, mais qui fait aller l'analysé, le fait bouger, c'est ce qui vient au moment de la mort d'Ilse.

Ilse est un personnage, un substitut parental de l'âge des parents de la malade, qu'elle a connue étant enfant et qui est morte, qui vient de mourir en Allemagne ; le sujet vient de l'apprendre. Elle arrive chez l'analyste dans un état de détresse, de désespoir, état de désespoir qui dure, séance après séance, finit par affoler littéralement Margaret Little, qui nous dit : « *J'avais l'impression que si je n'arrivais pas, d'une façon ou d'une autre, "to break through", à faire irruption là-dedans, ma malade allait mourir, ma malade allait me manquer. Mourir pourquoi ?* dit-elle. *Pour deux raisons : ou bien parce qu'elle se serait suicidée, ou bien parce qu'elle serait morte d'épuisement, parce qu'elle ne pouvait plus manger, elle ne pouvait plus rien faire* ». Donc, à un certain moment, au cours du traitement, Margaret Little, à ce moment précis, est absolument affolée par ce qui se passe. C'est là, je crois, qu'il faut se rappeler ce que nous a dit M. Lacan quand il a parlé de ça ; c'est-à-dire qu'à ce moment précis, un développement s'est produit, et l'analyste est devenue quoi ? Le lieu de l'angoisse, c'est-à-dire que, non seulement il est le lieu de l'angoisse, mais que l'objet de son angoisse, c'est justement la patiente qui le représente. C'est à ce moment-là que Margaret Little va intervenir, non pas du tout, comme elle le croit, pour montrer son affectivité, mais va intervenir vraiment à partir de son ça, résidu inconscient même pour elle, elle va lui dire qu'elle est vraiment, elle l'analyste, terriblement affectée par ce qui se passe, qu'elle ne sait plus quoi faire, qu'elle a l'impression du reste que personne ne pourrait supporter de la voir dans cet état-là, qu'elle souffre pour elle, enfin, vous n'aurez qu'à lire et vous verrez que, ce qu'elle fait, c'est vraiment l'instaurer, le sujet, elle, Frieda, en tant qu'objet de son angoisse.

Et qu'est-ce qui va se passer ? Il va se passer que le sujet entend les choses, comme exactement, cette fois-ci, comme l'analyste ; l'analyste, je ne dirai pas les comprend, mais les vit : « *Je suis l'objet de ton angoisse* ». « *Eh bien, c'est très bien* » se dit-elle, « *c'est très bien, parce qu'en définitive, cet objet d'angoisse, j'ai essayé de l'être vis-à-vis de mon père ; mais ce n'était pas possible, puisqu'il était enfermé dans une espèce d'armure* », c'était un mégalomaniaque, quelqu'un, dirait M. Lacan, à qui il n'est pas question qu'il puisse manquer quoi que ce soit. « *Cet objet d'angoisse, j'ai bien essayé de l'être avec ma mère, et maintenant, je suis bien heureuse de l'être en effet, de pouvoir l'être pour vous* ».

Et, à partir de là, qu'est-ce que nous allons voir ? Nous allons voir que le

sujet, l'analysée, répond exactement de cette place, c'est-à-dire que vont se succéder toute une série de réponses, de réactions qui ont pour but, et comme seul but, de provoquer l'angoisse de l'analyste, afin qu'à chaque fois, l'analyste la rassure et lui dise qu'elle, l'analysée, est l'objet de son angoisse. En effet, c'est à partir de ce moment-là que vont surgir des crises d'hystérie, des réactions suicidaires extrêmement graves puisque l'analyste elle-même est très étonnée qu'à la suite d'un accident que la malade a eu, elle n'en soit pas morte, puisque par deux fois, des voisins vont lui dire : « *Vous savez, la malade qui sort de chez vous, va certainement se faire tuer, parce qu'elle traverse la rue d'une façon absolument folle* ». Et puis, non seulement elle va reprendre ses vols, mais va s'arranger pour voler alors qu'un détective est présent, et obliger l'analyste non seulement à lui faire un certificat — bon, des certificats, on peut être amené à en faire pour certains types de patients — mais un certificat dans lequel elle ne se contente pas de dire « *Médicalement, elle n'est pas responsable* », elle ajoute « *car ce sujet est quelqu'un d'absolument digne de confiance et de profondément honnête* ». Qu'est-ce que cela vient faire dans le certificat ? Ça, je me le demande encore. Peu importe. C'est peut-être au niveau du contre-transfert qu'on trouverait une réponse. Quoi qu'il en soit, les choses continuent comme ça. Et, en fait, si nous n'avions pas affaire à Margaret Little, c'est-à-dire à quelqu'un qui est un analyste, et probablement un bon analyste, elles auraient pu continuer comme ça, c'est-à-dire que la relation que l'analysée vivait avec la mère, elle la vit avec l'analyste et que, cette fois encore, elle refuse de façon totale, toute interprétation.

Alors, quand est-ce que les choses changent vraiment ? Les choses changent à partir du moment où Margaret Little est amenée à reconnaître ses propres limites. A ce moment-là, elle va parler, bien sûr, mais ce n'est pas du tout le *reacting-impulse,* mais ce n'est pas du tout une réaction affective : elle va parler de sa place d'analyste. Dans un discours d'interprétation parfaitement conscient pour elle, et qui va amener la réponse que nous sommes en droit d'attendre ou d'espérer quand nous faisons ce type d'interprétation, c'est-à-dire que le sujet va lui faire cadeau, pourrait-on dire, car c'est plutôt de leur côté que du nôtre, de toute façon, va lui faire cadeau de son fantasme fondamental. Quelle est cette interprétation ? C'est le moment où l'analyste lui dit que, si les choses devaient continuer comme ça, elle serait, elle, l'analyste, amenée à interrompre le traitement.

Je crois que c'est là qu'il faut voir cette introduction de la fonction de la coupure, qui devrait toujours être présente en analyse, qui est le but même, et le pivot sur lequel tourne tout notre traitement, et qui, en fait, amène, comme je vous le disais, immédiatement en réponse, quoi ? c'est-à-dire que le sujet dit finalement à l'analyste ce qu'est son fantasme fondamental, c'est celui de la capsule ronde, sphérique, parfaite qu'elle a construite justement parce qu'incapable d'accepter une castration, un manque que personne n'avait jamais pu symboliser pour elle. C'est à partir de ce moment que nous pouvons espérer avec Margaret Little — et peut-être avec raison — que ce traitement aboutisse à cette dernière séance qui, que ce soit pour un névrotique, pour un futur analyste ou un psychotique, peu importe, est toujours la même, est celle où l'analyste répète pour la énième fois, et c'est en ça que, non pas l'analyse, mais l'auto-analyse n'est jamais finie et que le patient expérimente pour la première fois quelque chose, qui est la seule chose pour laquelle il a fait ce long chemin, la seule chose, le point auquel nous ayons à l'amener, qu'il est le sujet d'un manque, qu'il est marqué du sceau de la castration comme nous tous, et que c'est la séparation qu'il faut pouvoir assumer.

**Lacan** — Vous voulez faire ce petit mot conclusif que je suggérai, que vous vous étiez mis en place d'émettre parce que j'ai lu — je dirai tout à l'heure dans quelles conditions j'ai eu connaissance de ce qui s'est dit la dernière fois — mais enfin, j'en sais assez pour savoir que vous avez annoncé, donc que vous deviez clore.

**Granoff** — Je ne pensais pas avoir annoncé que je devais clore. Mais enfin, sans même parler de clore, on peut effectivement dire quelques mots. Évidemment, ma position, telle qu'elle se définit, est différente de la vôtre, en ce sens que je n'ai pas à faire la critique d'un article, a fortiori, pas en somme la critique du procédé ou des résultats de l'analyse de Margaret Little, mais plutôt à tenter une interprétation du cours général, tel que Margaret Little et Szasz en représentent des formes particulières d'aboutissement.

Certes, entre Little et Szasz, on peut voir, et je l'ai vu — je suis à l'origine de cette image, de ce secteur de 180 degrés — mais il faudrait ajouter que l'un et l'autre sont des auteurs contemporains, enfin qu'ils sont l'un et

l'autre de la même période et qu'à ce titre, ils doivent, l'un et l'autre, être opposés à ce qui situe une fausse origine de cette méditation, relativement de ce contre-transfert, origine qui évidemment remonte à Freud, et à tous les auteurs de sa verve, pourrait-on dire. Très brièvement, une sorte de réflexion sur ce que vous venez de nous dire pourrait nous mener à deux sortes de considérations tout à fait générales ; d'une part, concernant l'ensemble de l'évolution, et plus particulièrement telle que Margaret Little en rend compte à sa façon, à sa façon qui, évidemment, a tout son prix car, assurément, vous n'avez pas été sans remarquer ce qu'elle laissait transparaître, on peut dire, de redoutable candeur...

**Aulagnier** — ... à opposer aux pédants.

**Granoff** — ... C'est bien ce que je veux dire du même coup. Car si cette candeur redoutable pouvait s'opposer à quelque chose, c'est assurément au pédantisme. Et, en ce sens, il est manifeste, je pense, pour vous, que cette candeur, elle la tient de celle qui l'a introduite à sa propre méditation, c'est-à-dire Mélanie Klein. Bien propre à épouvanter le pédant, dont nous aurions trouvé, dans le même journal, d'autres représentants qui, assurément ne se seraient pas présentés ou n'auraient pas présenté leur œuvre dans un pareil désarmement théorique, mais nous auraient donné à lire une littérature, disons a priori plus ennuyeuse, que ce que Margaret Little nous propose. Comme Barbara Low déjà à cette époque, c'est-à-dire vers les années trente, le soulignait, il y a des auteurs qui ne lui semblent pas pédants, au premier rang desquels elle situe Freud d'abord et Ferenczi ensuite.

Après cette petite parenthèse, on peut dire que l'ensemble de l'évolution, en tirant un petit peu les choses, et en prenant un peu le langage de Szasz et qui n'est pas, dirons-nous en anglais *irrelevant*, tout au moins à l'époque, on peut dire qu'il s'est passé la chose suivante : si Margaret Little, si certains analystes dont elle est, peuvent tout à fait présenter légitimement la situation analytique en mettant la rencontre de quelqu'un qui a des besoins, avec quelqu'un qui a *something to spare* que vous traduisez par ?

**Aulagnier** — ... quelque chose dont il dispose.

**Granoff** — ... Quelque chose dont il dispose, il faut peut-être compléter

là, la notion du quelque chose dont il dispose. C'est assurément quelque chose en trop, mais à une nuance près tout de même assez particulière, c'est qu'à la limite, ce sont des pièces de rechange. Je veux dire que l'en-trop est tout de même marqué du signe de l'interchangeable, non pas tant parce que la pièce de rechange la plus courante est une roue de rechange, qui s'appelle en anglais *a spare-wheel*, mais parce que l'en-trop est là véritablement, comme l'on dit pour les billets de théâtre dont vous parliez vous-même, quelque chose dont, après tout, une inadvertance au guichet aurait pu faire venir dix, vingt, à la limite la salle toute entière, c'est-à-dire qu'au niveau de ce *something to spare*, se traduit un effet que Szasz, sans le nommer, mais nous le traduisons par ce que nous pourrions appeler un effet de politisation de l'analyse, ou encore comme les effets à distance de quelque chose comme la naissance dans la cité de l'analyse avec ses effets de politisation et, je dirai, de descente dans une certaine dimension économique qui est présente au niveau de la pièce de rechange.

Du même coup, surgit évidemment, on peut dire, une nouvelle éthique de cette cité analytique, mais cette nouvelle éthique, on peut dire qu'elle se caractérise essentiellement par, je dirai, le surgissement d'une dimension nouvelle de la délinquance. Car, c'est la notion d'une délinquance analytique dont il serait trop rapide de la référer purement et simplement à l'analyse sauvage —l'analyse sauvage n'en est même pas le premier aperçu, ce n'est pas à proprement parler de ça dont il est question — et cet aspect de délinquance est loin de n'être qu'un abord compréhensif de la situation. Il est tout de même ici tout à fait important, parce qu'après tout, la façon dont Margaret Little se sort de cette atmosphère de civisme analytique est quelque chose de l'ordre littéralement de l'acceptation du délit, pour autant que, dans toute la réfutation de Margaret Little, de la littérature antécédente sur le contre-transfert, littérature où la dénégation est finalement tout aussi tangible et tout aussi touchante que chez des auteurs comme celle qui j'ai citée la dernière fois, c'est-à-dire Lucy Tower, tout de même, la dimension du délit est tout de même particulièrement sensible. Ainsi, elle nous dit donc, en sollicitant les termes dans un sens szaszien, si on peut tolérer ce néologisme, que c'est accepter le délit, et de cette acceptation du délit ainsi assumée, que proviendra le renouvellement de l'éthique qui est prévalente dans le civisme analytique au moment où elle écrit.

En prenant les choses par un autre côté, c'est-à-dire celui de l'article,

vous avez chiffonné plus qu'elle ne le mérite, je dirai sa formulation : « *L'analyste a-t-il quelque chose en plus ?* » Certainement, encore que cet *en plus* n'est tout de même pas aussi révoltant qu'il pourrait le paraître, mais même si ce n'est pas quelque chose en plus, c'est une question qu'on peut se poser, le tout est de savoir quoi précisément. Et là, de nouveau, se situe ce secteur de 180 degrés. Car, en effet, pour les auteurs de la génération contemporaine, qu'est-ce que l'analyste a en plus ? Et là dans toutes les énumérations qui sont faites, soit sous la rubrique du contre-transfert, soit sous n'importe laquelle des rubriques techniques que l'on peut trouver dans la littérature, vous trouverez les têtes du chapitre suivant. Il y a en plus un savoir, ou bien un pouvoir, ou bien un grand cœur, ou une force, ou encore, dans une nomenclature plus spécifiquement anglo-saxonne, un *skill*, c'est-à-dire une aptitude, où alors, évidemment, la frontière devient plus difficile à définir avec le talent.

Chez les auteurs de la génération, non pas précédente mais antécédente, l'*en plus* serait défini comme chez Barbara Low, d'une autre façon. Qu'a-t-il en plus ? Chez Barbara Low, par exemple, il a une curiosité en plus, et le problème est de légitimer sa curiosité. Chez Barbara Low, déjà, ou encore, pourrait-on dire, ce qu'il a en plus n'est pas très différent de quelque chose comme une variété spéciale d'un désir de guérir. Mais est-ce un désir de guérir ? Je ne sais pas.

Ce qui fait qu'entre les exemples choisis, enfin, les expressions les plus révélatrices chez ces auteurs-là, après tout, quand Freud parle de contre-transfert, finalement de quoi parle-t-il comme exemple particulièrement corsé de difficultés ? C'est de la patiente très émouvante, disant des choses très émouvantes, et belles de préférence. Barbara Low, elle, de quoi parle-t-elle quand elle parle de la position de l'analyste ? D'un de ces problèmes que j'ai essayé de souligner l'année dernière, est-ce que l'analyste ne doit pas essayer d'être le lover, c'est-à-dire l'amant du matériel du patient ? Quant à l'autre auteur auquel elle se réfère, c'est-à-dire Ferenczi, son œuvre est maintenant trop connue pour qu'on revienne sur quelque chose qui est en passe de devenir un bateau. C'est chez Ferenczi, certainement, que la question sur le désir de l'analyste est peut-être articulée de la façon la plus pathétique. Donc, entre la présence chez l'analyste de quelque chose de particulier, est-ce en plus, est-ce une différence, est-ce une spécialité d'un désir ? Dans la génération contemporaine, une définition de l'*en plus*, indissociable

de ce que l'on peut appeler, ainsi que j'ai tenté de le faire, une politisation de l'analyste, c'est une des façons dont, pour conclure en sept minutes, on pourrait tenter de rendre compte de l'évolution de la méditation à l'intérieur du milieu analytique, sur les problèmes dits du contre-transfert, et du même coup, et corrélativement, du maniement de ce qu'on appelle la relation d'objet.

**Lacan** — Je n'ai pas du tout été mal inspiré de demander à Granoff de conclure, non pas seulement parce qu'il me décharge d'une partie de ma tâche de critique, mais parce que je crois qu'il a bien complété, et du même coup éclairé ce que j'ai cru percevoir à une lecture rapide du discours d'introduction qu'il avait fait la dernière fois, et qui — peut-être, pas à juste titre, mais enfin, je dis à une lecture rapide — m'avait laissé un peu sur ma faim.

Je dois vous dire que je l'avais trouvé à l'endroit de la tâche qui lui était réservée, nommément de l'article de Barbara Low, un peu en arrière de la vérité, pour tout dire, n'ayant pas épuisé tout ce qu'on peut tirer de cet article, certainement de beaucoup le plus extraordinaire et le plus remarquable des trois dont il s'agit. J'y ai vu, un petit peu, le signe d'une évasion dans le fait qu'il nous ait rejeté, renvoyé à la forme la plus moderne d'intervention sur ce sujet, sous la forme de cet article de Lucy Tower; je lui en suis, d'autre part, assez reconnaissant puisque le voilà introduit, cet article, je ne l'aurais, pour de multiples raisons, pas fait moi-même cette année, mais nous ne pouvons plus maintenant l'éviter. Il faudra trouver un moyen pour que cet article de Lucy Tower, qu'il n'a pas pu résumer, soit disponible, au moins à la connaissance d'un certain nombre qu'il peut intéresser au plus haut point. Ceci, pour orienter les choses comme je désire les prendre maintenant pendant la demi-heure ou les 35 minutes qui nous restent. Je ne vais pas vous en dire beaucoup plus long que ce que je sais qu'a pu apporter chacun, encore que je sois très reconnaissant à Perrier de m'avoir envoyé hier un petit résumé de ce qu'il a apporté de son côté. Je n'ai même pas pu avoir à temps, même un compte rendu tapé de ce qui a été dit la dernière fois. Effet du hasard ou de mauvaise organisation, ce n'est certainement pas de mon fait que les choses se sont produites ainsi; car j'ai, pendant tout ce travail d'intervalle, essayé de prendre toutes les précautions pour qu'un pareil accident ne se produise pas.

Donc, je me laisse le temps. Et peut-être même pour une meilleure information, pour faire allusion à des points de détail que j'aurai à relever, les auteurs de ces interventions ne perdent donc rien pour attendre un peu. Je pense que, massivement, vous en savez assez de ce que je désirais apporter, par la référence à ces articles qui paraissent d'abord et qui sont effectivement tous centrés sur le contre-transfert. C'est justement un sujet que je ne prétends même pas vous l'avoir, d'aucune façon, précisé comme il le mérite, et donc, d'avoir fait ceci dans la perspective de ce que j'ai à vous dire sur l'angoisse, plus exactement de la fonction que doit remplir cette référence à l'angoisse dans la suite générale de mon enseignement.

C'est qu'effectivement ce propos sur l'angoisse ne saurait se tenir plus longtemps éloigné d'une approche plus précise de ce qui vient, d'une façon toujours plus insistante depuis quelque temps dans mon discours, à savoir le problème du désir de l'analyste. Car, en fin de compte, au moins cela ne peut manquer d'échapper aux oreilles les plus dures, c'est que, dans la difficulté de l'abord de ces auteurs concernant le contre-transfert, c'est ce problème du désir de l'analyste qui fait obstacle, qui fait obstacle parce qu'en quelque sorte, prise massivement, c'est-à-dire non élaborée comme ici nous l'avons fait, toute intervention de cet ordre, si surprenant que cela paraisse après 60 ans d'élaboration analytique, semble participer d'une foncière impudence.

Les personnes dont il s'agit, qu'il s'agisse de Szasz, qu'il s'agisse de Barbara Low elle-même, qu'il s'agisse bien plus encore de Margaret Little — et je dirai tout à l'heure en quoi consiste à cet égard l'avancement de la chose, dans les prodigieuses confidences dont Lucy Tower, dernier auteur en date, a parlé très profondément à ce sujet, plus précisément, a fait un aveu très profond de son expérience —, aucun de ces auteurs ne peut éviter de mettre les choses sur le plan du désir. Le terme de contre-transfert, là où il est visé, [est] à savoir en gros, massivement, la participation de l'analyste, mais, n'oublions pas, plus essentielle que l'engagement de l'analyste à propos duquel vous voyez se produire dans ces textes les vacillations les plus extrêmes, depuis la responsabilité cent pour cent jusqu'à la plus complète extraction de l'épingle du jeu.

Je crois qu'à cet égard le dernier article, celui dont vous n'avez malheureusement qu'une connaissance sous une forme indicative, celui de Lucy Tower, pointe bien, non pas pour la première fois, mais pour la première

fois d'une manière articulée, ce qui dans cet ordre est beaucoup plus suggestif, à savoir ce qui, dans la relation analytique, peut survenir du côté de l'analyste, de ce qu'elle appelle un petit changement pour lui, l'analyste. Cette réciprocité de l'action elle a quelque chose dont je ne dis pas du tout que c'est là le terme essentiel, mettons, la seule évocation bien faite pour rétablir la question au niveau où il s'agit qu'elle soit posée. Il ne s'agit pas en effet de définition, même d'une exacte définition du contre-transfert qui pourrait être donnée très simplement définition qui n'est tout simplement que ceci, qui n'a qu'un inconvénient comme définition, c'est de décharger complètement la question qui se pose de sa portée, c'est-à-dire qu'est contre-transfert tout ce que, de ce qu'il reçoit dans l'analyse comme signifiant, le psychanalyste refoule. Ce n'est rien d'autre, et c'est pourquoi cette question du contre-transfert n'est pas véritablement la question. C'est dans l'état de confusion où elle nous est apportée qu'elle prend sa signification. Cette signification seule est celle à laquelle aucun auteur ne peut échapper, justement, dans la mesure où il l'aborde et c'est ça qui l'intéresse, c'est le désir de l'analyste. Si cette question n'est non seulement pas résolue, mais finalement pas même commencée d'être résolue, c'est simplement pour ceci qu'il n'y a jusqu'à présent dans la théorie analytique, je veux dire jusqu'à ce séminaire précisément, aucune exacte mise en position de ce que c'est que le désir.

C'est sans doute que le faire n'est pas petite entreprise. Aussi bien pouvez-vous constater que je n'ai jamais prétendu le faire d'un seul pas. Exemple, la façon dont je l'ai introduit, de distinguer, de vous apprendre à situer dans sa distinction le désir par rapport à la demande. Et nommément, au début de cette année, j'ai introduit ce quelque chose de nouveau, vous le suggérant d'abord pour voir votre réponse, ou vos réactions comme on dit, qui n'ont pas manqué, à savoir l'identité, ai-je dit, du désir et de la loi. Il est assez curieux qu'une pareille évidence — car c'est une évidence, inscrite aux premiers pas de la doctrine analytique elle-même — qu'une pareille évidence ne puisse tout de même être introduite, ou réintroduite si vous voulez, qu'avec de telles précautions.

C'est pourquoi je reviens aujourd'hui sur ce plan pour en montrer quelques aspects, voire implications. Le désir donc, c'est la loi. Ce n'est pas seulement que, dans la doctrine analytique, avec son corps central de l'Œdipe, il est clair que ce qui fait la substance de la loi, c'est ce désir pour

la mère, qu'inversement ce qui normative le désir lui-même, ce qui le situe comme désir, c'est la loi dite d'interdiction de l'inceste.

Prenons les choses par le biais, par l'entrée qui définit ce mot qui a un sens présentifié à l'époque même que nous vivons, l'érotisme. On le sait, sa manifestation sadienne disons, sinon sadique, est celle qui est la plus exemplaire. Le désir s'y présente comme volonté de jouissance par quelque biais qu'il apparaisse, j'ai parlé du biais sadien, je n'ai pas dit sadique, c'est aussi vrai pour ce qu'on appelle masochisme. Il est bien clair que, si quelque chose est révélé par l'expérience analytique, c'est que, même là, dans la perversion où le désir, en somme, apparaîtrait en se donnant pour ce qui fait la loi, c'est-à-dire pour une subversion de loi, il est en fait bel et bien le support d'une loi. S'il y a quelque chose que nous savons maintenant du pervers, c'est que ce qui apparaît du dehors comme satisfaction sans frein est défense, et bel et bien mise en jeu, en exercice, d'une loi en tant qu'elle freine, qu'elle suspend, qu'elle arrête, précisément sur ce chemin de la jouissance. La volonté de jouissance chez le pervers comme chez tout autre, est volonté qui échoue, qui rencontre sa propre limite, son propre freinage, dans l'exercice même comme tel du désir pervers. Pour tout dire, le pervers ne sait pas, comme l'a très bien souligné une des personnes qui a parlé aujourd'hui sur ma demande, il ne sait pas au service de quelle jouissance s'exerce son activité. Ce n'est, en tous les cas, pas au service de la sienne.

C'est ce qui permet de situer ce dont il s'agit au niveau du névrosé. Le névrosé se caractérise en ceci — et c'est pourquoi il a été le lieu de passage, le chemin pour nous mener à cette découverte, qui est un pas décisif en morale — que la véritable nature du désir, en tant que ce pas décisif n'est franchi qu'à partir du moment où, ici l'attention a été pointée sur ce que je suis expressément en train d'articuler devant vous, pour l'instant, le névrosé a été ce chemin exemplaire en ce sens qu'il nous montre, lui, que c'est dans la recherche, l'institution de la loi elle-même qu'il a besoin de passer pour donner son statut à son désir, pour soutenir son désir. Le névrosé, plus que tout autre, met en valeur ce fait exemplaire qu'il ne peut désirer que selon la loi. Il ne peut, lui, soutenir, donner son statut à son désir que comme insatisfait de lui, ou comme impossible. Il reste que je me fais la partie belle en ne vous parlant que de l'hystérique ou de l'obsessionnel, puisque c'est laisser complètement en dehors du champ de la névrose ce dont, à travers tout ce chemin parcouru, nous sommes encore embarrassés,

à savoir la névrose d'angoisse sur laquelle j'espère, cette année, pour ce qui est engagé ici, vous faire faire le pas nécessaire. N'oublions pas que c'est de là que Freud est parti et que, si la mort, sa mort, nous a privés de quelque chose, c'est de ne pas lui avoir pleinement laissé le temps d'y revenir. Nous sommes donc placés, aussi paradoxalement que cela vous paraisse, concernant ce sujet de l'angoisse, nous sommes placés, nous sommes ramenés sur ce plan crucial, sur ce point crucial que j'appellerai le mythe de la loi morale, à savoir que toute position saine de la loi morale serait à chercher dans le sens d'une autonomie du sujet.

L'accent même de cette recherche, l'accentuation toujours plus grande, au cours de l'histoire, de ces théories éthiques, de cette notion d'autonomie, montre assez ce dont il s'agit, à savoir d'une défense. Ce qu'il s'agit d'avaler, c'est cette vérité première et d'évidence que la loi morale est hétéronome, c'est pourquoi j'insiste sur ceci qu'elle provient de ce que j'appelle le réel en tant qu'il intervient essentiellement, comme Freud nous le dit, en élidant le sujet, en déterminant, de par son intervention même, ce qu'on appelle le refoulement, et qui ne prend son plein sens qu'à partir de cette fonction synchronique, en tant que je l'ai articulée devant vous, en vous faisant remarquer ce qu'est, dans une première approximation, effacer les traces. Ce n'est évidemment qu'une première approximation puisque chacun sait justement que les traces ne s'effacent pas. C'est ce qui fait l'aporie de cette affaire, aporie qui n'en est pas une pour vous, puisque c'est très précisément pour cela qu'est élaborée devant vous la notion de signifiant, que ce dont il s'agit est, non pas l'effacement des traces, mais le retour du signifiant à l'état de traces ; l'abolition de ce passage de la trace au signifiant qui est constituée par ce que j'ai essayé de vous faire sentir, de vous décrire par une mise entre parenthèses de la trace, un soulignage, un barrage, une marque de la trace. C'est çà qui saute avec l'intervention du réel. Le réel renvoyant le sujet à la trace, abolit le sujet aussi du même coup, car il n'y a de sujet que par le signifiant, que par ce passage au signifiant, *un signifiant est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant*.

Pour saisir le ressort de ce dont il s'agit ici, non pas dans cette perspective toujours trop facile de l'histoire et du souvenir, parce que l'oubli, ça paraît une chose trop matérielle, trop naturelle pour qu'on ne croie pas que ça va tout seul, encore que ce soit la chose la plus mystérieuse au monde, à partir du moment où la mémoire est posée pour exister. C'est pour ça que

j'essaie de vous introduire dans une dimension qui soit transversale, pas encore autant synchronique que l'autre.

Prenons le masochiste. Le maso — comme on dit, paraît-il, quelque part —, c'est-à-dire le plus énigmatique à mettre en suspens de la perversion, lui, allez-vous me dire, il sait bien que c'est l'autre qui jouit. Ce serait donc le pervers venu au jour de sa vérité. Il ferait exception à tout ce que j'ai dit tout à l'heure, que le pervers ne sait pas jouir ; bien sûr, c'est toujours l'autre, et le maso le saurait. Eh bien, j'y reviendrai sans doute. Dès maintenant, je tiens à accentuer que ce qui échappe au masochiste, et qui le met dans le même cas que tous les pervers, c'est qu'il croit, bien sûr, que ce qu'il cherche, c'est la jouissance de l'autre, mais justement, parce qu'il le croit, ce n'est pas cela qu'il cherche. Ce qui lui échappe à lui, encore que ce soit vérité sensible, vraiment traînant partout et à la portée de tout le monde, mais pour autant jamais vue à son véritable niveau de fonction, c'est qu'il cherche l'angoisse de l'autre. Ce qui ne veut pas dire qu'il cherche à l'embêter. Car faute de comprendre ce que ça veut dire, chercher l'angoisse de l'autre — naturellement, c'est à son niveau grossier, voire stupide, que les choses sont ramenées par une sorte de sens commun — faute de pouvoir voir la vérité qu'il y a derrière cela, bien sûr, on abandonne cette coquille dans laquelle quelque chose de plus profond est contenu, qui se formule ainsi que je viens de vous le dire.

C'est pourquoi il est nécessaire que nous revenions sur la théorie de l'angoisse, de l'angoisse-signal, et que nous fassions la différence, ou plus exactement, sur ce qu'apporte de nouveau la dimension introduite par l'enseignement de Lacan concernant l'angoisse en tant que ne s'opposant pas à Freud, mais mise pour l'instant sur deux colonnes. Nous dirons que Freud au terme de son élaboration parle d'angoisse-signal se produisant dans le *Moi* concernant quoi ? Un danger interne. C'est un signe, représentant quelque chose pour quelqu'un, le danger interne pour le Moi. La transition, le passage essentiel qui permet d'utiliser cette structure même en lui donnant son plein sens est de supprimer cette notion d'interne, de danger interne ; il n'y a pas de danger interne pour la raison — comme paradoxalement aux yeux d'oreilles distraites, je dis, comme ce fut paradoxalement que je sois revenu là-dessus quand je vous ai fait mon séminaire sur l'Éthique, à savoir sur la topologie de l'*Entwurf* — il n'y a pas de danger interne, pour la raison que cette enveloppe de l'appareil neurologique, en tant que c'est

une théorie de cet appareil qui est donnée, cette enveloppe n'a pas d'intérieur puisqu'elle n'a qu'une seule surface, que le système ψ comme *Aufbau,* comme structure, comme ce qui s'interpose entre perception et conscience, se situe dans une autre dimension, comme Autre en tant que lieu du signifiant, que dès lors, l'angoisse est introduite d'abord, comme je l'ai fait avant le séminaire de cette année, dès l'année dernière, comme manifestation spécifique à ce niveau du désir de l'Autre comme tel.

Que représente le désir de l'Autre en tant que survenant par ce biais ? C'est là que prend sa valeur le signal, le signal qui, s'il se produit dans un endroit qu'on peut appeler topologiquement le *Moi*, concerne bien quelqu'un d'autre. Le *Moi* est le lieu du signal. Mais ce n'est pas pour le Moi que le signal est donné. C'est bien évident. Si ça s'allume au niveau du *Moi,* c'est pour que le sujet, on ne peut pas appeler ça autrement, soit averti de quelque chose. Il est averti de ce quelque chose qui est un désir, c'est-à-dire une demande qui ne concerne aucun besoin, ni ne concerne rien d'autre que mon être même, c'est-à-dire qui me met en question, disons qu'il l'annule en principe, ça ne s'adresse pas à moi comme présent ; qui s'adresse à moi, si vous voulez comme attendu, qui s'adresse à moi, bien plus encore comme perdu, et qui, pour que l'Autre s'y retrouve, sollicite ma perte. C'est cela qui est l'angoisse, le désir de l'Autre ne me reconnaît pas comme le croit Hegel, ce qui rend la question bien facile. Car s'il me reconnaît, comme il ne me reconnaîtra jamais suffisamment, je n'ai qu'à user de violence. Donc, il ne me reconnaît ni ne me méconnaît. Car ce serait trop facile, je peux toujours en sortir par la lutte et la violence. Il me met en cause, m'interroge à la racine même de mon désir à moi comme *a*, comme cause de ce désir et non comme objet ; c'est parce que c'est là qu'il vise, dans un rapport d'antécédence, dans un rapport temporel, que je ne puis rien faire pour rompre cette prise sauf à m'y engager. C'est cette dimension temporelle qui est l'angoisse, et c'est cette dimension temporelle qui est celle de l'analyse. C'est parce que le désir de l'analyste suscite en moi cette dimension de l'attente que je suis pris dans ce quelque chose qui est l'efficace de l'analyse. Je voudrais bien qu'il me vît comme tel ou tel, qu'il fît de moi un objet. Le rapport à l'autre, hégélien ici, est bien commode, parce qu'alors, en effet, j'ai contre ça toutes les résistances, et contre cette autre dimension, disons une bonne part de la résistance glisse. Seulement, pour cela, il faut savoir ce que c'est que le désir, et voir sa fonction, non pas seulement sur le plan de la

lutte, mais là où Hegel, et pour de bonnes raisons, n'a pas voulu aller le chercher, sur le plan de l'amour.

Or, si vous y allez — et peut-être irez-vous avec moi, parce qu'après tout, plus j'y pense et plus j'en parle et plus je trouve indispensable d'illustrer les choses dont je parle — si vous lisez l'article de Lucy Tower, vous verrez cette histoire, deux bonshommes, pour parler comme on parlait après la guerre, quand on parlait des bonnes femmes dans un certain milieu, vous verrez deux bonshommes avec qui, ce qu'elle raconte, qui est particulièrement illustratif et efficace, ce sont deux histoires d'amour. Pourquoi la chose a-t-elle réussi ? Dans un cas, où elle a été touchée elle-même, ce n'est pas elle qui a touché l'autre, c'est l'autre qui l'a mise, elle, sur le plan de l'amour ; et dans l'autre cas, l'autre n'y est pas arrivé, et ce n'est pas de l'interprétation, car c'est écrit et elle dit pourquoi. Et ceci est fait pour nous induire à quelques réflexions sur le fait que, s'il y a quelques personnes qui ont dit sur le contre-transfert quelque chose de sensé, ce sont uniquement des femmes.

Vous me direz, Michael Balint ? Seulement il est assez frappant que s'il a fait son article, c'est avec Alice. Ella Sharp, Margaret Little, Barbara Low, Lucy Tower, pourquoi est-ce que ce sont des femmes qui, déjà, disons simplement, aient osé parlé de la chose avec une majorité écrasante, et qui aient dit des choses intéressantes ? C'est une question qui s'éclairera tout à fait, si nous la prenons sous le biais dont je parle, à savoir la fonction du désir, la fonction du désir dans l'amour, à propos de quoi, je pense, vous êtes mûrs pour entendre ceci — qui d'ailleurs est une vérité depuis toujours bien connue, mais à laquelle on n'a, depuis toujours, jamais donné sa place — c'est que, pour autant que le désir intervient dans l'amour et en est, si je puis dire, un enjeu essentiel, le désir ne concerne pas l'objet aimé. Tant que cette vérité première autour de quoi seulement peut tourner une dialectique valable de l'amour, sera mise pour vous au rang d'un accident, *Erniedrigung,* de la vie amoureuse, d'un Œdipe qui se prend les pattes, eh ! bien, vous ne comprendrez absolument rien à ce dont il s'agit, à la façon dont il convient de poser la question concernant ce que peut être le désir de l'analyste. C'est parce qu'il faut partir de l'expérience de l'amour, comme je l'ai fait l'année de mon séminaire sur *Le transfert*, pour situer la topologie où ce transfert peut s'inscrire, c'est parce qu'il faut partir de là, qu'aujourd'hui je vous y ramène.

Mais sans doute mon discours prend-il, du fait que je vais le terminer maintenant, un aspect interrompu. Ce que j'ai produit là, au dernier terme, comme formule, peut ne passer que pour une pause, tête de chapitre ou conclusion, comme vous l'entendrez. Après tout, il vous est loisible de le prendre comme pierre de scandale ou à votre gré pour banalité. Mais c'est là que j'entends que nous reprenions, la prochaine fois, la suite de ce discours, pour y situer exactement la fonction indicative de l'angoisse, et ce à quoi elle nous permettra ensuite d'accéder.

# Leçon XIII

*6 mars 1963*

Nous allons donc continuer à cheminer dans notre approche de l'angoisse, laquelle elle-même je vous fais entendre pour être de l'ordre de l'approche. Bien sûr, vous êtes déjà suffisamment avisés par ce que je vous produis ici que je veux vous apprendre que l'angoisse n'est pas ce qu'un vain peuple pense. Néanmoins, vous verrez, en relisant par après les textes sur ce point, majeurs, que ce que je vous aurai appris est loin d'en être absent ; simplement, il est masqué et voilé à la fois ; il est masqué par des formules qui sont des modes d'abord peut-être trop précautionneux sous leur revêtement, si on peut dire, leur carapace. Les meilleurs auteurs laissent apparaître ce sur quoi j'ai déjà pour vous mis l'accent, qu'elle n'est pas *objektlos,* qu'elle n'est pas sans objet.

La phrase qui précède dans *Hemmung, Symptom und Angst*, dans l'appendice B, *Ergänzung zur Angst*, complément au sujet de l'angoisse, la phrase même qui précède la référence que donne Freud, suivant en cela la tradition à l'indétermination, à l'*Objektlosigkeit* de l'angoisse — et après tout je n'aurai besoin que de vous rappeler la masse même de l'article pour dire que cette caractéristique d'être sans objet ne peut être retenue — mais la phrase même d'avant, Freud dit, l'angoisse est *Angst ist Angst vor etwas*, elle est essentiellement angoisse devant quelque chose.

Que nous puissions nous en contenter, de cette formule, bien sûr que non ! Je pense que nous devons aller plus loin, en dire plus sur cette structure, cette structure qui, déjà, vous le voyez, s'oppose en contraste, si tant est que l'angoisse, étant le rapport avec cet objet que j'ai approché qui est la

cause du désir, s'oppose par contraste avec ce *vor*, comment cette chose que je vous ai placée promouvant le désir, en arrière du désir, est-elle passée devant ? C'est peut-être là un des ressorts du problème.

Quoi qu'il en soit, soulignons bien que nous nous trouvons, avec la tradition, devant ce qu'on appelle un thème presque littéraire, un lieu commun, celui qui, entre la peur et l'angoisse que tous les auteurs, se référant à la position sémantique, opposent au moins au départ, même si ensuite on tend à les rapprocher ou à les réduire l'une à l'autre, ce qui n'est pas le cas chez les meilleurs. Au départ, assurément, on tend à accentuer cette opposition de la peur et de l'angoisse en, disons, différenciant leur position par rapport à l'objet. Et il est vraiment sensible, paradoxal, significatif de l'erreur ainsi commise qu'on est amené à accentuer que la peur, elle, en a un d'objet. Franchissant la caractéristique certaine, il y a là danger objectif, *Gefahr*, dangéité, *Gefährdung,* situation de danger, entrée du sujet dans le danger, ce qui, après tout, mériterait arrêt. Qu'est-ce qu'un danger ? On va dire que la peur est de sa nature, adéquate, correspondante, *entsprechend* à l'objet d'où part le danger.

L'article de Goldstein sur le problème de l'angoisse, sur lequel nous nous arrêterons, est, à cet égard, très significatif de cette sorte de glissement, d'entraînement, de capture, si l'on peut dire, de la plume d'un auteur qui, en la matière, a su rapprocher, vous le verrez, des caractéristiques essentielles et très précieuses pour notre sujet, d'entraînement de la plume, par une thèse insistant d'une façon dont on peut dire qu'il n'est nullement sollicité par son sujet à cet endroit, puisqu'il s'agit de l'angoisse, insistant, si l'on peut dire, sur le caractère orienté de la peur. Comme si la peur était déjà toute faite du repérage de l'objet, de l'organisation de la réponse, de l'opposition, de l'*Entgegenstehen,* de ce qui est *Umwelt* et de tout ce qui, dans le sujet, a à y faire face.

Il ne suffit pas d'évoquer ! Première référence appelée dans mon souvenir par de telles propositions, je me souvenais de ce que je crois déjà vous avoir souligné dans une petite, on ne peut pas appeler ça nouvelle, notation, impression de Tchekov qui a été traduite avec, comme titre, le terme *Frayeurs.* J'ai vainement essayé de me faire rendre compte du titre de cette nouvelle en russe ; car inexplicablement cette notation parfaitement repérée avec son année dans la traduction française, nul de mes auditeurs russophones n'a pu me la retrouver, même avec l'aide de cette date, dans les éditions de

Tchekov, qui sont pourtant faites en général chronologiquement ; c'est singulier, c'est déroutant, et je ne peux pas dire que je n'en sois pas déçu. Dans cette notation, sous le terme de *Frayeurs,* les frayeurs qu'il a éprouvées, lui, Tchekov, — je vous ai déjà une fois, je crois, signalé de quoi il s'agissait — un jour, avec un jeune garçon qui conduit son traîneau, sa droschka, je crois que ça s'appelle, il s'avance dans une plaine, et au loin, au coucher du soleil, le soleil étant déjà couché à l'horizon, il voit dans un clocher qui apparaît, à une approche raisonnable pour en voir les détails, il voit vaciller par une lucarne, à un étage très élevé du clocher, auquel il sait, parce qu'il connaît l'endroit, qu'on ne peut accéder d'aucune façon, une mystérieuse, inexplicable flamme, que rien ne lui permet d'attribuer à aucun effet de reflet. Il y a manifestement le repérage de quelque chose. Il fait un bref compte de ce qui peut motiver ou non l'existence de ce phénomène et, ayant vraiment exclu toute espèce de cause connue, il est saisi tout d'un coup de quelque chose qui, je crois, à lire ce texte, ne peut aucunement s'appeler angoisse, il est saisi de ce qu'il appelle d'ailleurs lui-même, faute évidemment de pouvoir, d'avoir actuellement le terme russe, on a traduit ça par frayeur, je crois que c'est ce qui correspond le mieux au texte, c'est de l'ordre, non de l'angoisse, mais de la peur. Et ce dont il a peur, ce n'est pas de quoi que ce soit qui le menace, c'est de quelque chose qui a justement ce caractère de se référer à l'inconnu, de ce qui se manifeste à lui. Les exemples qu'il donnera ensuite dans cette même rubrique, à savoir le fait qu'un jour, il voit passer dans son horizon, sur le rail, une espèce de wagon qui lui donne l'impression, à entendre la description, du wagon-fantôme, puisque rien ne le tire, rien n'explique son mouvement. Un wagon passe à toute vitesse, prenant la courbe du rail qui se trouve à ce moment là devant lui. D'où vient-il ? Où va-t-il ? Cette sorte d'apparition arrachée, en apparence, à tout déterminisme repérable, voilà encore ce qui le met pour un instant, dans un désordre, une véritable panique, qui est bel et bien de l'ordre de la peur. Il n'y a pas non plus là de menace et la caractéristique de l'angoisse, assurément, manque, en ce sens que le sujet n'est ni étreint, ni intéressé à ce plus intime de lui-même qui est le versant dont l'angoisse se caractérise, ce sur quoi j'insiste. Le troisième exemple, c'est l'exemple d'un chien de race que rien ne lui permet, étant donné son parfait repérage de tout ce qui l'entoure, dont rien ne lui permet d'expliquer la présence en cette heure, en ce lieu. Il se met à fomenter le mystère du chien de Faust, pense voir la forme sous laquelle

l'aborde le diable ; c'est bel et bien du côté de l'inconnu que là se dessine la peur, et ce n'est pas d'un objet, ce n'est pas du chien qui est là qu'il a peur, c'est d'autre chose, c'est en arrière du chien.

D'autre part, il est clair que ce sur quoi on insiste, que les effets de la peur ont en quelque sorte un caractère d'adéquation, de principe, à savoir de déclencher la fuite, est suffisamment compromis par ce sur quoi il faut bien mettre l'accent, que, dans bien des cas, la peur paralysante se manifeste en action inhibante, voire pleinement désorganisante, voire peut jeter le sujet dans le désarroi le moins adapté à la réponse, le moins adapté à la finalité, laquelle serait censée être la forme subjective adéquate.

C'est donc ailleurs qu'il convient de chercher la distinction, la référence par où l'angoisse s'en distingue. Et vous pensez bien que ce n'est pas seulement un paradoxe, désir de jouer avec un renversement, si je promeus ici devant vous que l'angoisse n'est pas sans objet, formule dont la forme, assurément, dessine ce rapport subjectif qui est celui d'étape, ressort duquel je désire m'avancer plus avant aujourd'hui, car, bien sûr, le terme d'objet est ici, depuis longtemps, par moi, préparé dans un accent qui se distingue de ce que les auteurs ont jusque-là défini comme objet quand ils parlent de l'objet de la peur.

Ce *vor etwas* de Freud, bien sûr, il est facile de lui donner tout de suite son support, puisque Freud l'articule dans l'article, et de toutes les manières. C'est ce qu'il appelle le danger, *Gefahr* ou *Gefährdung* interne, celui qui vient du dedans. Je vous l'ai dit, il s'agit de ne pas vous contenter de cette notion de danger, *Gefahr* ou *Gefährdung*. Car si j'ai déjà signalé tout à l'heure son caractère problématique, quand il s'agit du danger extérieur, en d'autre termes, qu'est-ce qui avertit le sujet que c'est un danger sinon la peur elle-même, sinon l'angoisse, le sens que peut avoir le terme de danger intérieur est si lié à la fonction de toute une structure à conserver, de tout l'ordre de ce que nous appelons défense, que nous ne voyons pas que dans le terme même de défense la fonction du danger est elle-même impliquée, mais qu'elle n'est pas pour autant éclaircie.

Essayons donc de suivre plus pas à pas la structure, et de bien désigner où nous entendons fixer, repérer ce trait de signal sur lequel enfin Freud s'est arrêté, comme à celui qui est le plus propre à nous indiquer, à nous autres analystes, l'usage que nous pouvons faire de la fonction de l'angoisse. C'est ce que je vise à atteindre dans le chemin où j'essaie de vous mener.

Seule la notion de réel, dans la fonction opaque qui est celle dont vous savez que je pars pour lui opposer celle du signifiant, nous permet de nous orienter ; et déjà dire que cet *etwas* devant quoi l'angoisse opère comme signal, avec c'est quelque chose qui est, disons, pour l'homme, avec l'entre-guillemets, *nécessaire*, de l'ordre de l'irréductible de ce réel, c'est en ce sens-ci que j'ai osé devant vous la formule, que l'angoisse, de tous les signaux, est celui qui ne trompe pas. Du réel donc, et, je vous l'ai dit, d'un mode irréductible sous lequel ce réel se présente dans l'expérience, tel est ce dont l'angoisse est le signal ; tel est à l'instant, au point où nous en sommes, le guide, le fil conducteur auquel je vous demande de vous tenir pour voir où il nous mène. Ce réel et sa place, c'est exactement celui dont, avec le support du signe, de la barre, peut s'inscrire l'opération qu'on appelle arithmétiquement de la division.

Je vous ai déjà appris à situer le procès de la subjectivation pour autant que c'est au lieu de l'Autre, sous les espèces primaires du signifiant, que le sujet a à se constituer, au lieu de l'Autre et sur le donné de ce trésor du signifiant déjà constitué dans l'Autre et aussi essentiel à tout avènement de la vie humaine que tout ce que nous pouvons concevoir de l'*Umwelt* naturel. C'est par rapport au trésor du signifiant qui, d'ores et déjà, l'attend, constitue l'écart où il a à se situer, que le sujet, le sujet à ce niveau mythique qui n'existe pas encore, qui n'existe que partant du signifiant qui lui est antérieur, qui est par rapport à lui constituant, que le sujet fait cette première opération interrogative, dans A, si vous voulez, combien de fois S ? Et l'opération étant ici posée d'une certaine façon qui est ici dans le A marqué de cette interrogation, ici apparaît, différence entre ce A réponse et le A donné, quelque chose qui est le reste, l'irréductible du sujet, c'est *a* ; *a* est ce qui reste d'irréductible dans cette opération totale d'avènement du sujet au lieu de l'Autre, et c'est de là qu'il va prendre sa fonction. Le rapport de ce *a* à l'S, le *a* en tant qu'il est justement ce qui représente le S de façon réelle et irréductible, ce *a* sur S, *a*/S, c'est cela qui boucle l'opération de la division, ce qui, en effet, puisque A, si l'on peut dire, c'est quelque chose qui n'a pas de commun dénominateur, qui est hors du commun dénominateur, entre le *a* et le S. Si nous voulons,

| A | S | X |
|---|---|---|
| *a* | $\not A$ | angoisse |
| $\$$ | | désir |

conventionnellement, boucler l'opération quand même, qu'est-ce que nous faisons ? Nous mettons au numérateur le reste, *a*, au dénominateur le diviseur, le S. C'est équivalent au a sur S : $\frac{a}{S}$

Ce reste, donc, en tant qu'il est la chute, si l'on peut dire, de l'opération subjective, ce reste, nous y reconnaissons, ici, structuralement, dans une analyse calculatrice, l'objet perdu ; c'est ça à quoi nous avons affaire, d'une part dans le désir, d'autre part dans l'angoisse. Nous y avons affaire dans l'angoisse, si l'on peut dire, logiquement, antérieurement au moment où nous y avons affaire dans le désir. Et, si vous voulez, pour connoter ces trois étages de cette opération, nous dirons qu'il y a ici un X que nous ne pouvons nommer que rétroactivement, qui est à proprement parler l'abord de l'Autre, la visée essentielle où le sujet a à se poser et dont je dirai le nom par après. Nous avons ici le niveau de l'angoisse, pour autant qu'il est constitutif de l'apparition de la fonction *a*, et c'est au troisième terme qu'apparaît le *$* comme sujet du désir.

Pour illustrer maintenant, faire vivre cette abstraction sans doute extrême que je viens d'articuler, je vais vous ramener à l'évidence de l'image et ceci, bien sûr, d'autant plus légitimement que c'est d'image qu'il s'agit, que cet irréductible du *a* est de l'ordre de l'image. Celui qui a possédé l'objet du désir et de la loi, celui qui a joui de sa mère, Œdipe pour le nommer, fait ce pas de plus, il voit ce qu'il a fait. Vous savez ce qui alors arrive. Quel mot choisir, comment dire ce qui est de l'ordre de l'indicible, ce dont, pourtant, je veux pour vous, faire surgir l'image. Qu'il voie ce qu'il a fait a pour conséquence qu'il voit, voilà le mot devant lequel je bute, l'instant d'après ses propres yeux boursouflés de leur tumeur vitreuse, au sol, un confus amas d'ordures puisque — comment le dire ainsi ? — puisque pour les avoir arrachés de ses orbites, ses yeux, il a bien évidemment perdu la vue. Et pourtant, il n'est pas sans les voir, les voir comme tels, comme l'objet-cause enfin dévoilé de la dernière, l'ultime, non plus coupable, mais hors des limites, concupiscence, celle d'avoir voulu savoir. La tradition dit même que c'est à partir de ce moment qu'il devient vraiment voyant. A Colone, il voit aussi loin qu'on peut voir et si loin en avant qu'il voit le futur destin d'Athènes.

Qu'est-ce que le moment de l'angoisse ? Est-ce que c'est le possible de ce geste par où Œdipe peut s'arracher les yeux, en faire ce sacrifice, cette offre, rançon de l'aveuglement où s'est accompli son destin ? Est-ce cela

l'angoisse, la possibilité, disons, qu'a l'homme de se mutiler ? Non, c'est proprement ce que, par cette image, je m'efforce de vous désigner, c'est qu'une impossible vue vous menace de vos propres yeux par terre. C'est là, je crois, la clé la plus sûre que vous pourrez toujours retrouver, sous quelque mode d'abord que se présente pour vous le phénomène de l'angoisse.

Et puis, si expressive, si provocante que soit, si l'on peut dire, l'étroitesse de la localité que je vous désigne comme étant ce qui est cerné par l'angoisse, apercevez-vous bien que cette image, ce n'est pas par quelque préciosité de son choix qu'elle se trouve là comme hors des limites, ce n'est pas un choix excentrique ; il est, une fois que je vous le désigne, bel et bien courant de le rencontrer. Allez dans la première exposition actuellement ouverte au public, au Musée des Arts Décoratifs, et vous verrez deux Zurbaran, l'un de Montpellier, l'autre d'ailleurs, qui représentent, je crois, Lucie et Agathe, avec chacune qui, ses yeux dans un plat, qui, la paire de ses seins. Martyr, ce qui veut dire témoin de ce qu'on voit ici ; d'ailleurs, ce n'est pas, comme je vous le disais, le possible, à savoir que ces yeux soient dénucléés, que ces seins soit arrachés, qui est l'angoisse. Car, à la vérité, chose qui mérite aussi d'être remarquée, ces images chrétiennes ne sont pas spécialement mal tolérées, malgré que certains, pour des raisons qui ne sont pas toujours les meilleures, fassent à leur endroit la petite bouche, — Stendhal, parlant de *San Stefano il Rotondo*, à Rome —, trouvent que ces images qui sont sur les murs sont dégoûtantes. Assurément, elles sont à l'endroit donné, assez dépourvues d'art, pour qu'on soit introduit, je dois dire, un peu plus vivement à leur signification. Mais ces charmantes personnes que nous présente Zurbaran, elles, à nous présenter sur un plat ces objets, ne nous présentent rien d'autre que ce qui peut faire à l'occasion, et nous ne nous en privons pas, l'objet de notre désir. D'aucune façon ces images ne nous introduisent, je pense, pour ce qui est commun d'entre nous, à l'ordre de l'angoisse.

Pour ceci, il conviendrait qu'il y fût concerné plus personnellement, qu'il fût sadique ou masochiste, par exemple, à partir du moment où il s'agirait d'un vrai masochiste, d'un vrai sadique, ce qui ne veut pas dire quelqu'un qui peut avoir des fantasmes que nous épinglons sadiques ou masochistes, pour peu qu'ils reproduisent la position fondamentale du sadique ou du masochiste, le vrai sadique, pour autant que nous pouvons

repérer, coordonner, construire sa condition essentielle, le vrai masochiste, pour autant que nous nous trouvons, par repérage, élimination successive, nécessité de pousser plus loin le plan de sa position que de ce qui nous est donné par d'autres comme *Erlebnis, Erlebnis* plus homogène elle-même, *Erlebnis* du névrosé, mais *Erlebnis* qui n'est que référence, dépendance, image de quelque chose au-delà qui fait la spécificité de la position perverse et où le névrosé prend en quelque sorte référence et appui pour des fins sur lesquelles nous reviendrons.

Essayons donc de dire ce que nous pouvons présumer de ce qu'est cette position sadique ou masochiste, ce que les images de Lucie et Agathe peuvent vraiment intéresser ; la clé en est l'angoisse. Mais il faut la chercher, savoir pourquoi. Le masochiste — je vous l'ai dit la dernière fois — quelle est sa position ? Qu'est-ce que masque, à lui, son fantasme ? d'être objet d'une jouissance de l'Autre qui est sa propre volonté de jouissance, car après tout, le masochiste ne rencontre pas, comme un apologue humoristique déjà cité ici vous le rappelle, forcément son partenaire. Qu'est-ce que cette position d'objet masque, si ce n'est de rejoindre lui-même, de se poser dans la fonction de la loque humaine, de ce pauvre déchet de corps, séparé, qui nous est ici présenté ? Et c'est pourquoi je dis que la visée de la jouissance de l'Autre, c'est une visée fantasmatique. Ce qui est cherché, c'est chez l'Autre la réponse à cette chute essentielle du sujet dans sa misère dernière et qui est l'angoisse. Où est cet autre dont il s'agit ? C'est bien là pourquoi a été produit dans ce cercle le troisième terme, toujours présent dans la jouissance perverse ; l'ambiguïté profonde où se situe une relation en apparence duelle, se retrouve ici. Car aussi bien cette angoisse, il faut vous faire sentir où j'entends vous l'indiquer. Nous pourrions dire — et la chose est suffisamment mise en relief par toutes sortes de traits de l'histoire — qui, cette angoisse qui est la visée aveugle du masochiste, car son fantasme la lui masque, elle n'en est pas moins, réellement, ce que nous pourrions appeler l'angoisse de Dieu.

Est-ce que j'ai besoin de faire appel au mythe chrétien le plus fondamental pour donner corps à tout ce qu'ici j'avance, à savoir, que si toute l'aventure chrétienne n'est pas engagée sur cette tentative centrale, inaugurale, incarnée par un homme dont toutes les paroles sont encore à réentendre, d'être celui qui a poussé les choses jusqu'au dernier terme d'une angoisse qui ne trouve son véritable cycle qu'au niveau de celui pour lequel est instauré le

sacrifice, c'est-à-dire au niveau du père. Dieu n'a pas d'âme. Ça, c'est bien évident. Aucun théologien n'a encore songé à lui en attribuer une. Pourtant, le changement total, radical, de la perspective du rapport à Dieu a commencé avec un drame, une passion, où quelqu'un s'est fait l'âme de Dieu. Car c'est, pour situer aussi la place de l'âme à ce niveau *a*, de résidu d'objet chu, dont il s'agit essentiellement, qu'il n'y a pas de conception vivante de l'âme, avec tout le cortège dramatique où cette notion apparaît et fonctionne dans notre aire culturelle, sinon accompagnée, justement de la façon la plus essentielle de cette image de la chute.

Tout ce qu'articule Kierkegaard n'est rien que référence à ces grands repères structuraux. Alors, maintenant, observez que j'ai commencé par le masochiste, c'était le plus difficile, mais aussi bien c'était celui qui évitait les confusions. Car on peut mieux comprendre ce que c'est que le sadique ; le piège qu'il y a là à n'en faire que le retournement, l'envers, la position inversée de celle du masochiste, à moins qu'on procède, c'est ce qui se fait d'habitude, en sens contraire. Chez le sadique, l'angoisse est moins cachée. Elle l'est même si peu qu'elle vient en avant dans le fantasme, lequel, si on l'analyse, fait de l'angoisse de la victime une condition tout à fait exigée. Seulement, c'est cela même qui doit nous mettre en méfiance. Ce que le sadique cherche dans l'Autre — car il est bien clair que, pour lui, l'Autre existe, et que ce n'est pas parce qu'il le prend pour objet que nous devons dire qu'il y a là je ne sais quelle relation que nous appellerions immature, ou encore, comme on s'exprime, prégénitale, l'Autre est absolument essentiel et c'est bien ce que j'ai voulu articuler quand je vous ai fait mon séminaire sur *l'Éthique* en rapprochant Sade de Kant, l'essentielle mise à la question de l'Autre qui va jusqu'à simuler, et non par hasard, les exigences de la loi morale, qui sont bien là pour nous montrer que la référence à l'Autre, comme tel, fait partie de sa visée, — qu'est-ce qu'il y cherche ? C'est ici que les textes, les textes que nous pouvons retenir, je veux dire ceux qui donnent quelques prises à une suffisante critique, prennent leur prix, bien sûr, leur prix signalé par l'étrangeté de tels moments, de tels détours qui, en quelque sorte, se détachent, détonnent par rapport au fil suivi. Je vous laisse à rechercher dans *Juliette*, voire dans *Les 120 journées*, ces quelques passages où les personnages, tout occupés à assouvir sur ces victimes choisies leur avidité de tourments, entrent dans cette bizarre, singulière et curieuse transe, je vous le répète, plusieurs fois

indiquée dans le texte de Sade, et qui s'exprime en ces mots étranges en effet qu'il me faut bien ici articuler : « *J'ai eu,* s'écrie le tourmenteur, *j'ai eu la peau du con* ».

Ce n'est pas là trait qui va de soi dans le sillon de l'imaginable, et le caractère privilégié, le moment d'enthousiasme, le caractère de trophée suprême, brandi au sommet du chapitre, est quelque chose qui, je crois, est suffisamment indicatif de ceci, c'est que quelque chose est cherché qui est en sorte l'envers du sujet, ce qui prend ici sa signification de ce trait de gant retourné que souligne l'essence féminine de la victime. C'est du passage à l'extérieur de ce qui est le plus caché qu'il s'agit ; mais observons, en même temps, que ce moment est en quelque sorte indiqué dans le texte lui-même comme étant totalement impénétré par le sujet, laissant justement ici, masqué, le trait de sa propre angoisse. Pour tout dire, s'il y a quelque chose qui évoque aussi bien ce peu de lumière que nous pouvons avoir sur la relation véritablement sadique, que la forme des textes explicatifs où s'en déplore le fantasme, s'il y a quelque chose qu'il nous suggère, c'est en quelque sorte le caractère instrumental à quoi se réduit la fonction de l'agent. Ce qui, en quelque sorte dérobe, sauf en éclair, la visée de son action, c'est le caractère de travail de son opération. Lui aussi a rapport à Dieu, c'est ce qui s'étale partout dans le texte de Sade. Il ne peut avancer d'un pas sans cette référence à l'être suprême en méchanceté, dont il est aussi clair pour lui que pour celui qui parle, que c'est de Dieu dont il s'agit. Il se donne, lui, un mal fou, considérable, épuisant, jusqu'à manquer son but, pour réaliser ce que — Dieu merci, c'est le cas de le dire, Sade nous épargne d'avoir à reconstruire, car il l'articule comme tel — pour réaliser la jouissance de Dieu.

Je pense vous avoir montré, ici, le jeu d'occultation par quoi angoisse et objet, chez l'un et chez l'autre, sont amenés à passer au premier plan, l'un aux dépens de l'autre terme, mais en quoi aussi, dans ces structures, se désigne, se dénonce, le lien radical de l'angoisse à cet objet en tant qu'il choit. Par là même, sa fonction essentielle est approchée, sa fonction décisive de reste du sujet, le sujet comme réel. Assurément ceci nous invite à revoir, à mettre plus d'accent sur la réalité de ces objets. Et en passant à ce chapitre suivant, je ne peux manquer de remarquer à quel point ce statut réel des objets, déjà pourtant par nous repérés, a été laissé de côté, mal défini par des gens qui se veulent pourtant, pour vous, des références ou des repères biologisants de la psychanalyse.

Est-ce que ce n'est pas l'occasion de s'apercevoir d'un certain nombre de traits qui ont leur relief, et où je voudrais, comme je le peux et en poussant ma charrue devant moi, vous introduire. Car les seins, puisque nous les avons là par exemple sur le plat de la Sainte Agathe, est-ce que ce n'est pas une occasion de réfléchir, puisque — déjà on l'a dit depuis longtemps — l'angoisse apparaît dans la séparation, mais alors, nous le voyons bien, si ce sont des objets séparables, ils ne sont pas séparables par hasard comme la patte d'une sauterelle, ils sont séparables parce qu'ils ont déjà, si je puis dire, très suffisamment, anatomiquement un certain caractère plaqué, ils sont là, accrochés. Ce caractère très particulier de certaines parties anatomiques qui spécifient tout à fait un secteur de l'échelle animale, celui qu'on appelle précisément, non sans raison, les mammifères. C'est même assez curieux qu'on se soit aperçu du caractère tout à fait essentiel, signifiant à proprement parler, de ce trait, car enfin il semble qu'il y a des choses plus structurales que les mammes pour désigner un certain groupe d'animal qui a bien d'autres traits d'homogénéité par où on pourrait le désigner. On a choisi ce trait, sans doute n'a-t-on pas eu tort. Mais c'est bien un des cas où l'on voit le fait que l'esprit d'objectivation n'est pas lui-même sans être influencé par la prégnance des fonctions psychologiques, je dirais, pour me faire entendre de ceux qui n'auraient pas encore compris, certain trait de la prégnance qui n'est pas simplement significatif, qui induit en nous certaines significations où nous sommes les plus engagés. Vivipare - ovipare, division vraiment faite pour embrouiller, car tous les animaux sont vivipares puisqu'ils engendrent des œufs dans lesquels il y a un vivant, et tous les animaux sont ovipares puisqu'il n'y a pas de vivipare qui n'ait viviparé à l'intérieur d'un œuf.

Mais pourquoi ne pas donner vraiment toute son importance à ce fait tout à fait analogique par rapport à ce sein dont je vous parlais tout à l'heure, que, pour les œufs qui ont un certain temps de vie intra-utérine, il y a cet élément irréductible à la division de l'œuf en lui-même, qui s'appelle le placenta, qu'il y a là aussi quelque chose de plaqué, et que, pour tout dire, ce n'est pas tellement l'enfant qui pompe la mère de son lait, c'est le sein, de même que c'est l'existence du placenta qui donne à la position de l'enfant à l'intérieur du corps de la mère, ses caractères, parfois manifestes sur le plan de la pathologie, de nidation parasitaire; vous voyez où j'entends mettre l'accent, sur le privilège, à un certain niveau, d'éléments que nous pouvons qualifier d'ambocepteurs.

De quel côté est ce sein ? Du côté de ce qui suce ou du côté de ce qui est sucé ? Et, après tout, je ne fais rien là que de vous rappeler ce à quoi effectivement la théorie analytique a été amenée, c'est-à-dire à parler, je ne dirai pas indifféremment, mais avec ambiguïté dans certaines phrases, du sein ou de la mère, bien sûr en soulignant que ce n'est pas la même chose. Mais est-ce bien tout dire que de qualifier le sein d'objet partiel ? Quand je dis ambocepteur, je souligne qu'il est aussi nécessaire d'articuler le rapport du sujet maternel au sein, que le rapport du nourrisson au sein. La coupure ne passe pas, pour les deux, au même endroit ; il y a deux coupures si distantes qu'elles laissent même pour les deux des déchets différents, car la coupure du cordon pour l'enfant laisse séparée de lui une chute qui s'appelle les enveloppes. Cela est homogène à lui et continue avec son ectoderme et son endoderme. Le placenta n'est pas tellement intéressé à l'affaire. Pour la mère, la coupure se place au niveau de la chute du placenta, c'est même pour ça qu'on appelle ça des caduques, et la caducité de cet objet *a* est là ce qui fait sa fonction. Eh ! bien, tout ceci n'est pas fait tout de suite pour vous amener à réviser certaines des relations déduites, déduites imprudemment d'un brossage hâtif, de ce que j'appelle une ligne de séparation où se produit la chute, le *niederfallen* typique de l'approche d'un *a*, pourtant plus essentiel au sujet que toute autre part de lui-même.

Mais, pour l'instant, pour vous faire naviguer tout droit sur ce qui est essentiel, à savoir vous apercevoir où cette interrogation se transporte, au niveau de la castration — car la castration, là aussi nous avons affaire à un organe — avant de nous en tenir à la menace de castration, c'est-à-dire ce que j'ai appelé le geste possible, est-ce que nous ne pouvons pas, analogiquement à l'image que j'ai produite aujourd'hui devant vous, chercher si déjà nous n'avons pas l'indication que l'angoisse est à placer ailleurs ? Car un phallus, puisqu'on se gargarise toujours de biologie, avec un caractère d'incroyable légèreté dans l'abord, un phallus n'est pas limité à ce champ des mammifères. Il y a des tas d'insectes diversement répugnants de la blatte au cafard, qui ont quoi ? des dards. Ça va très loin, en effet, chez l'animal, le dard. Le dard, c'est un instrument, et dans beaucoup de cas — je ne voudrais pas faire un cours d'anatomie comparée aujourd'hui, je vous prie de vous référer aux auteurs, à l'occasion je vous les indiquerai — le dard, c'est un instrument, ça sert à accrocher. Nous ne connaissons rien des jouissances amoureuses de la blatte et du cafard. Rien n'indique pourtant qu'ils en

soient privés. Il est même assez probable que jouissance et conjonction sexuelle sont toujours dans le rapport le plus étroit.

Et qu'importe ! Notre expérience, à nous hommes, et l'expérience que nous pouvons présumer être celle des mammifères qui nous ressemblent le plus, conjoignent le lieu de la jouissance et l'instrument, le dard. Alors que nous prenons la chose pour allant de soi, rien n'indique que même là où l'instrument copulatoire est un dard ou une griffe, un objet d'accrochage, en tout cas un objet, ni tumescent, ni détumescible, la jouissance soit liée à la fonction de l'objet.

Que la jouissance, l'orgasme chez nous, pour nous limiter à nous, coïncide avec, si je puis dire, la mise hors du combat ou la mise hors du jeu de l'instrument par la détumescence, est quelque chose qui mérite tout à fait que nous ne la tenions pas pour quelque chose, si je puis dire, qui est, comme s'exprime Goldstein, dans la *Wesenheit,* dans l'essentialité de l'organisme. Cette coïncidence d'abord n'a rien de rigoureux à partir du moment où on y songe ; ensuite, elle n'est pas, si je puis dire, dans la nature des choses de l'homme. En fait, qu'est-ce que nous voyons avec la première intuition de Freud sur une certaine source de l'angoisse ? le coïtus interruptus. C'est justement le cas où, par la nature même des opérations en cours, l'instrument est mis au jour dans sa fonction soudain déchue de l'accompagnement de l'orgasme, en tant que l'orgasme est supposé signifier une satisfaction commune.

Je laisse cette question en suspens. Je dis simplement que l'angoisse est promue par Freud dans sa fonction essentielle, là justement où l'accompagnement de la montée orgastique avec ce qu'on appelle la mise en exercice de l'instrument, est justement disjoint. Le sujet peut en venir à l'éjaculation, mais c'est une éjaculation au dehors et l'angoisse est justement provoquée par ce fait qui est mis en valeur, par ceci que j'ai appelé tout à l'heure la mise hors du jeu de l'appareil, de l'instrument de la jouissance. La subjectivité, si vous voulez, est focalisée sur la chute du phallus. Cette chute du phallus, elle existe aussi bien dans l'orgasme accompli normalement. C'est justement là-dessus que mérite d'être retenue l'attention, pour mettre en valeur une des dimensions de la castration.

Comment est vécue la copulation entre homme et femme ? C'est là ce qui permet à la fonction de la castration, à savoir au fait que le phallus est plus significatif dans le vécu humain par sa chute, par sa possibilité d'être objet

chu que par sa présence, c'est là ce qui désigne la possibilité de la place de la castration dans l'histoire du désir. Ceci, il est essentiel de le mettre en valeur. Car sur quoi ai-je terminé la dernière fois, sinon à vous dire, tant que le désir n'est pas situé structuralement, n'est pas distingué de la dimension de la jouissance, tant que la question n'est pas de savoir quel est le rapport et s'il y a un rapport pour chaque partenaire entre le désir, nommément le désir de l'Autre, et la jouissance, toute l'affaire est condamnée à l'obscurité.

Le plan de clivage, grâce à Freud, nous l'avons. Cela seul est miraculeux. Dans la perception ultra-précoce que Freud a eue de son caractère essentiel, nous avons la fonction de la castration comme intimement liée aux traits de l'objet caduc, de la caducité comme la caractérisant essentiellement. C'est seulement à partir de cet objet caduc que nous pourrons voir ce que veut dire qu'on ait parlé d'objet partiel. En fait, je vous le dis tout de suite, l'objet partiel, c'est une invention du névrosé, c'est un fantasme. C'est lui qui en fait un objet partiel. Pour ce qui est de l'orgasme et de son rapport essentiel avec la fonction que nous définissons de la chute, du plus réel du sujet, est-ce que vous n'en avez pas eu, ceux qui ont ici une expérience d'analyste, plus d'une fois le témoignage ? Combien de fois vous aura-t-il été dit qu'un sujet aura eu, je ne dis pas son premier, mais un de ses premiers orgasmes au moment où il fallait rendre en toute hâte la copie d'une composition ou d'un dessin qu'il fallait rapidement terminer, et où l'on ramassait quoi ? son œuvre, ce sur quoi il était absolument attendu à ce moment-là, quelque chose à arracher de lui, — ramassage des copies, à ce moment-là, il éjacule, — il éjacule au sommet de l'angoisse bien sûr.

Quand on nous parle de la fameuse érotisation de l'angoisse, est-ce qu'il n'est pas d'abord nécessaire de savoir quels rapports a, d'ores et déjà, l'angoisse avec l'Éros ? Quels sont les versants respectifs de cette angoisse du côté de la jouissance et du côté du désir. C'est ce que nous essaierons de dégager la prochaine fois.

# Leçon XIV

*13 mars 1963*

## СТРАХИ
## У СТРАХА ГЛАЗА ВЕЛИКИ
## Я БОЮСЬ ЦТОБ ОН НЕ ПРИШЁЛ
## НЕБОСЬ БОЮСЬ, ЦТО ОН НЕ ПРИДЁТ[1]

Plusieurs ont bien voulu combler ma plainte de la dernière fois, à savoir de n'avoir pas encore pu connaître le terme russe qui correspondait à ce morceau de Tchekov dont, je le dis en passant, je dois la connaissance à Monsieur Kaufman, j'y reviendrai d'ailleurs. C'est M. Kaufman lui-même qui, quoiqu'il ne soit pas russophone, m'a amené aujourd'hui le texte exact que j'ai demandé à Smirnoff, par exemple, comme russophone, de bien vouloir rapidement commenter. Je veux dire — enfin, j'ose à peine articuler ces vocables, je n'ai pas la phonologie, — alors énoncer qu'il s'agit donc, dans le titre de СТРАХИ qui est le pluriel de СТРАХА, lequel СТРАХА qui donne les mots concernant la crainte, la peur, l'angoisse, la terreur, les affres, nous pose de très difficiles problèmes de traduction. C'est un petit peu, j'y pense, en improvisation, j'y pense à l'instant, comme ce qu'on a pu soulever à propos du problème des couleurs, dont sûrement la connotation ne se recouvre pas d'une langue à l'autre. La difficulté, je vous l'ai déjà signalée, que nous avons à saisir le terme qui pourrait répondre à l'angoisse précisément — puisque c'est de là que partent tous nos soucis — en russe, le montre bien. Quoi qu'il en soit, si j'ai bien dû comprendre à travers les débats, entre les russophones qui sont ici, qu'a soulevés ce mot, il

apparaît que, d'une façon, ce que j'avançais la dernière fois était correct, à savoir que Tchekov n'avait pas entendu, par là, parler de l'angoisse.

Là-dessus, j'en reviens à ce que je désirai rendre à Kaufman, c'est très exactement ceci donc, je me suis servi de cet exemple la dernière fois pour éclairer, si je puis dire, d'une façon latérale, ce dont je désirai opérer devant vous le renversement, à savoir que pour introduire la question, je disais qu'il serait tout aussi légitime de dire, en somme, que la peur n'a pas d'objet et, comme moi d'ailleurs j'allais annoncer, comme je l'avais déjà fait auparavant, que l'angoisse, elle, n'est pas sans objet, cela avait un certain intérêt pour moi. Mais il est évident que ça n'épuise absolument pas la question de ce que sont ces peurs ou frayeurs ou affres, ou tout ce que vous voudrez, qui sont désignées dans les exemples de Tchekov. Or, comme — je ne pense pas que ce soit le trahir — M. Kaufman a le souci d'articuler quelque chose de tout à fait précis et centré justement sur ces frayeurs tchekoviennes, je crois qu'il importe de souligner que je n'en ai fait donc, qu'un usage latéral et, en quelque sorte, dépendant, par rapport à celui qu'il sera amené, lui-même, dans un travail, à faire plus tard.

Et là-dessus, je crois qu'avant de commencer encore, je vais vous faire bénéficier d'une petite trouvaille, toujours due d'ailleurs à M. Kaufman qui n'est pas russophone, c'est qu'au cours de cette recherche, il a trouvé un autre terme, le terme le plus commun pour *je crains*, qui est БОЮСЬ paraît-il. C'est le premier mot que vous voyez là écrit dans ces deux phrases et alors, à ce propos, il s'est amusé à s'apercevoir que, si je ne me trompe, en russe comme en français, la négation dite explétive, celle sur laquelle j'ai mis tellement d'accent, puisque j'y trouve rien moins que la trace signifiante dans la phrase de ce que j'appelle le sujet de l'énonciation, distincte du sujet de l'énoncé, qu'en russe aussi, il y a dans la phrase affirmative, je veux dire la phrase qui désigne, à l'affirmative, l'objet de ma crainte, ce que je crains, ce n'est pas qu'il ne vienne, c'est qu'il vienne, et je dis qu'il ne vienne, en quoi je me trouve confirmé par le russe, à dire qu'il ne suffit pas de qualifier ce *ne* explétif, de discordantiel, c'est-à-dire de marquer la discordance qu'il y a entre ma crainte puisque je crains qu'il vienne, j'espère qu'il ne viendra pas. Eh ! bien, il semble d'après le russe que nous voyons qu'il faut accorder encore plus de spécificité, et ça va bien dans le sens de la valeur que je lui donne à ce *ne* explétif, à savoir que c'est bien le sujet de l'énonciation comme tel qu'il représente, et non pas simplement son sentiment car si,

comme toujours, j'ai bien entendu tout à l'heure, la discordance en russe est déjà indiquée par une nuance spéciale, à savoir que le чтоб qui serait là, est déjà en lui-même un *que ne*, mais marqué par une autre nuance. Si j'ai bien entendu Smirnoff, le *que*, qui distingue ce чтоб du *que* simple du что qui est dans la seconde phrase, ouvre, indique une nuance de verbe, une sorte d'aspect conditionnel, de sorte que cette discordance est déjà marquée au niveau de la lettre б que vous voyez ici. Ceci n'empêche pas que le *ne* de la négation, encore plus explétive donc, du simple point de vue du signifié, fonctionne quand même en russe comme en français, laissant donc ouverte la question de son interprétation, dont je viens de dire comment je la résous. Voilà.

Et maintenant, comment vais-je entrer en matière aujourd'hui ? Je dirais que ce matin, assez remarquablement, en pensant à ce que j'allais ici produire, je me suis mis tout d'un coup à évoquer le temps où l'un de mes analysés les plus intelligents, il y en a toujours de cette espèce, me posait avec insistance la question : « *Qu'est-ce qui peut vous pousser à vous donner tout ce mal pour leur raconter ça ?* » C'était dans les années arides où la linguistique, voire le calcul des probabilités, tenaient ici quelque place. En d'autres termes, je me suis dit, qu'après tout, ce n'était pas non plus un mauvais biais pour introduire le désir de l'analyste que de rappeler qu'il y a une question du désir de l'enseignant. Je ne vous donnerai pas, et pour cause, ici, le mot. Mais il est frappant que quand, par une ébauche de culpabilité que j'éprouve au niveau de ce qu'on peut appeler la tendresse humaine, quand il m'arrive de penser aux tranquillités auxquelles j'attente, j'avance volontiers l'excuse, vous l'avez vu pointer plusieurs fois, que, par exemple, je n'enseignerais pas s'il n'y avait pas eu la scission. Ce n'est pas vrai. Mais, enfin, évidemment, j'aurais aimé me consacrer à des travaux plus limités, voire plus intermittents, mais pour le fond, ça ne change rien.

En somme, qu'on puisse poser la question du désir de l'enseignant à quelqu'un, je dirai que c'est le signe, comme dirait Monsieur de La Palisse, que la question existe ; c'est aussi le signe qu'il y a un enseignement. Et ceci nous introduit, en fin de compte, à cette curieuse remarque que, là où on ne se pose pas la question, c'est qu'il y a le professeur. Le professeur existe chaque fois que la réponse à cette question est, si je puis dire, écrite, écrite sur son aspect, ou dans son comportement, dans cette sorte de conditionnement qu'on peut situer au niveau de, en somme, de ce qu'en analyse nous

appelons le préconscient, c'est-à-dire de quelque chose qu'on peut sortir, d'où que ça vienne, des institutions ou même ce qu'on appelle de ses penchants.

Ce n'est pas, à ce niveau, inutile de s'apercevoir qu'alors, le professeur se définit comme celui qui enseigne sur les enseignements ; autrement dit, il découpe dans les enseignements. Si cette vérité était mieux connue, qu'il s'agit, en somme, au niveau du professeur, de quelque chose d'analogue au collage, si cette vérité était mieux connue, ça leur permettrait d'y mettre un art plus consommé, dont justement le collage, qui a pris son sens par l'œuvre d'art, nous montre la voie. C'est à savoir que s'ils faisaient leurs collages d'une façon moins soucieuse du raccord, moins tempérée, ils auraient quelque chance d'aboutir au résultat même à quoi vise le collage, d'évoquer proprement ce manque qui fait toute la valeur de l'œuvre figurative elle-même, quand elle est réussie bien entendu. Par cette voie donc, ils arriveraient à rejoindre l'effet propre de ce qu'est justement un enseignement.

Voilà. Ceci donc pour situer, voire rendre hommage à ceux qui veulent bien prendre la peine de voir, par leur présence, ce qui s'enseigne ici, non seulement leur rendre hommage, mais les remercier de prendre cette peine.

Là-dessus, moi-même, je vais — puisqu'aussi bien j'ai quelquefois affaire à des auditeurs qui ne viennent ici que de façon intermittente — tâcher de bien me faire, pour un instant, le professeur de mon propre enseignement, et puisque la dernière fois je vous ai apporté des éléments que je crois assez massifs, rappeler ce point majeur de ce que j'ai apporté la dernière fois.

Partant donc de la distinction de l'angoisse et de la peur, j'ai, comme je venais de vous le rappeler à l'instant, tenté, au moins comme premier pas, de renverser l'opposition où s'est arrêtée la dernière élaboration de leur distinction, actuellement par tout le monde reçue. Ce n'est certainement pas dans le sens de la transition de l'une à l'autre que va le mouvement. S'il en reste des traces dans Freud, ce ne peut être que par erreur qu'on lui attribuerait l'idée de cette réduction de l'une à l'autre, une erreur fondée sur ce que je vous ai rappelé, qu'il y a chez lui justement l'amorce de ce qui est en réalité ce renversement de position, en ce sens que s'il dit justement — malgré qu'à tel détour de phrases le terme *objektlos* puisse revenir — et il dit que l'angoisse est *Angst vor etwas*, angoisse devant quelque chose, ce n'est certes pas pour la réduire à être une autre forme de la peur, puisque ce qu'il

souligne, c'est la distinction essentielle de la provenance de ce qui provoque l'une et l'autre. C'est donc bien du côté du refus de toute accentuation pour isoler la peur de l'*entgegenstehen*, de ce qui se pose devant, de la peur comme réponse, *entgegen* précisément, que ce que j'ai dit au passage, concernant la peur, a à être retenu.

Par contre, c'est bien à rappeler d'abord que dans l'angoisse, le sujet est, je dirais, étreint, concerné, intéressé au plus intime de lui-même, que nous voyons simplement sur le plan phénoménologique déjà l'amorce de ce que j'ai essayé plus loin d'articuler d'une façon précise. J'ai rappelé à ce propos le rapport étroit de l'angoisse avec tout l'appareil de ce que nous appelons *défenses.* Et sur cette voie, j'ai repointé, non sans l'avoir déjà articulé, préparé de toutes les façons, que c'est bien du côté du réel, en première approximation, que nous avons à chercher l'angoisse comme ce qui ne trompe pas.

Ce n'est pas dire que le réel épuise la notion de ce que vise l'angoisse. Ce que vise l'angoisse dans le réel, ce par rapport à quoi elle se présente comme signal, c'est ce dont j'ai essayé de vous montrer la position dans le tableau dit, si je puis dire, de la division signifiante du sujet, où l'X d'un sujet primitif va vers son avènement, c'est-à-dire son avènement comme sujet, ce rapport A sur S, $\frac{A}{S}$ selon la figure d'une division, d'un sujet S par rapport au A de l'Autre, en ceci que c'est par cette voie de l'Autre que le sujet a à se réaliser. C'est ce sujet — je vous l'ai laissé indéterminé quant à sa dénomination, les premiers termes de ces colonnes de la division dont les autres termes se sont trouvés posés selon les formes que j'ai déjà commentées — que j'inscris ici S.

La fin de mon discours, je pense, vous a suffisamment permis de reconnaître comment pourrait être — à ce niveau mythique, préalable, à tout ce jeu de l'opération — être dénommé le sujet, pour autant que ce terme ait un sens et justement pour celle des raisons sur laquelle nous reviendrons, qu'on ne peut, d'aucune façon, l'isoler comme sujet, et, mythiquement, nous l'appellerons, aujourd'hui, sujet de la jouissance. Car, comme vous le savez — je l'ai écrit ici la dernière fois, je crois — les trois étages auxquels répondent les trois temps de cette opération sont respectivement la jouissance, l'angoisse et le désir. C'est dans cet étagement que je vais aujourd'hui m'avancer pour montrer la fonction, non pas médiatrice, mais médiane, de l'angoisse, entre la jouissance et le désir.

Comment pourrions-nous encore commenter ce temps important de notre exposé, sinon à dire ceci — dont je vous prie de prendre les divers termes avec le sens le plus plein à leur donner—que la jouissance ne connaîtra pas l'Autre, A, sinon par ce reste *a*, que, dès lors, pour autant que je vous ai dit qu'il n'y a aucune façon d'opérer avec ce reste, et donc que ce qui vient à l'étage inférieur, c'est l'avènement, à la fin de l'opération, du sujet barré, le sujet en tant qu'impliqué dans le fantasme, en tant donc qu'il est un des termes qui constituent le support du désir. Je dis seulement un des termes car le fantasme, c'est *$* dans un certain rapport d'opposition à *a*, rapport dont la polyvalence et la multiplicité sont suffisamment définies par le caractère composé du losange, qui est aussi bien la disjonction ∨ que la conjonction ∧, qui est aussi bien le plus grand que le plus petit, *$* en tant que terme de cette opération à forme de division puisque *a* est irréductible, *$* ne peut dans cette façon de l'imager dans les formes mathématiques, ne peut représenter que le rappel que si la division se faisait, ce serait plus loin, ce serait le rapport de *a* à *S* qui serait, dans le *$* intéressé $\frac{a}{S}$.

Qu'est-ce à dire ? Que pour ébaucher la traduction de ce que je désigne ainsi, je pourrais suggérer que *a* vient à prendre une sorte de fonction de métaphore du sujet de la jouissance. Ça ne serait juste que dans la mesure même où *a* est assimilable à un signifiant ; mais, justement, c'est ce qui résiste à cette assimilation à la fonction du signifiant. C'est bien pour cela que *a* symbolise ce qui, dans la sphère du signifiant, est toujours ce qui se présente toujours comme perdu, comme ce qui se perd à la significantisation. Or, c'est justement ce déchet, cette chute, ce qui résiste à la significantisation, qui vient à se trouver constituer le fondement comme tel du sujet désirant, non plus le sujet de la jouissance, mais le sujet en tant que sur la voie de sa recherche, en tant qu'il jouit, qui n'est pas recherche de sa jouissance, mais c'est de vouloir faire entrer cette jouissance au lieu de l'Autre, comme lieu du signifiant, c'est là, sur cette voie, que le sujet se précipite, s'anticipe comme désirant.

Or, s'il y a ici précipitation, anticipation, ce n'est pas dans le sens que cette démarche sauterait, irait plus vite que ses propres étapes, c'est dans le sens qu'il aborde, en deçà de sa réalisation, cette béance du désir à la jouissance ; c'est là que se situe l'angoisse. Et ceci est si sûr que le temps de l'angoisse n'est pas absent, comme le marque cette façon d'ordonner les termes dans la constitution du désir, même si ce temps est élidé, non repérable dans

le concret, il est essentiel. Je vous prie, pour ceux à qui j'ai besoin ici de suggérer une autorité pour qu'ils se fient à ce que je ne fasse point d'erreur, de se souvenir à ce propos de ce que dans l'analyse de *Ein Kind wird geschlagen*, dans la première analyse, non seulement structurale mais finaliste du fantasme donnée par Freud, Freud dit justement lui aussi, d'un second temps toujours élidé dans sa constitution, tellement élidé que même l'analyse ne peut que le reconstruire. Ce n'est pas dire qu'il soit toujours aussi inaccessible, ce temps de l'angoisse, à bien des niveaux phénoménologiquement repérables. J'ai dit de l'angoisse en tant que terme intermédiaire entre la jouissance et le désir, en tant que c'est, franchie l'angoisse, fondé sur le temps de l'angoisse que le désir se constitue.

Il reste que la suite de mon discours a été faite pour illustrer ceci dont on s'était aperçu depuis longtemps, qu'au cœur de — nous ne savons pas pleinement faire notre profit quand il s'agit pour nous de comprendre à quoi répond ce qui prend dans notre expérience d'analyste une autre valeur, le complexe de castration — qu'au cœur, dis-je, de l'expérience du désir, il y a ce qui reste quand le désir est satisfait, ce qui reste si l'on peut dire, à la fin du désir, fin qui est toujours une fausse fin, fin qui est toujours le résultat d'une méprise. La valeur que prend — ce que vous me permettrez de télescoper dans ce que j'ai, la dernière fois, suffisamment articulé à propos de la détumescence — c'est à savoir ce que manifeste, ce que représente de cette fonction de reste le phallus à l'état flapi. Et cet élément synchronique tout bête comme chou, même comme la tige d'un chou, comme s'exprime Petrone, est là pour nous rappeler que l'objet choit du sujet essentiellement dans sa relation au désir. Que l'objet choit dans cette chute, c'est là une dimension qu'il convient essentiellement d'accentuer, pour franchir ce petit pas de plus auquel je désire vous amener aujourd'hui, c'est-à-dire ce qui pouvait, avec un peu d'attention, déjà vous apparaître la dernière fois dans mon discours à partir du moment où j'ai essayé de montrer sous quelle forme s'incarne cet objet *a* du fantasme, support du désir.

Est-ce qu'il ne vous a pas frappé que je vous ai parlé du sein et des yeux, en les faisant partir de Zurbaran, de Lucie et d'Agathe, ces objets *a* se présentant sous une forme, si je puis dire, positive ? Ces seins et ces yeux que je vous ai montrés là sur le plat où les supportent les deux dignes saintes, voire sur le sol amer où se portent les pas d'Œdipe, ils apparaissent ici avec un signe différent de ce que je vous ai montré ensuite dans le phallus,

comme spécifié par le fait qu'à un certain niveau de l'ordre animal la jouissance coïncide avec la détumescence, vous faisant remarquer qu'il n'y a là rien de nécessaire, de nécessaire ni de lié à la *Wesenheit,* l'essence de l'organisme au sens goldsteinien.

Au niveau du *a*, c'est parce que le phallus, le phallus en tant qu'il est, dans la copulation, non pas seulement instrument du désir, mais instrument fonctionnant d'une certaine façon, à un certain niveau animal, c'est pour ceci que lui se présente en position de *a* avec le signe moins.

Ceci est essentiel à bien articuler, à différencier, ce qui est important, de l'angoisse de castration, de ce qui fonctionne chez le sujet à la fin d'une analyse, quand ce que Freud désigne comme menace de castration s'y maintient. S'il y a quelque chose qui nous fasse toucher du doigt que c'est là un point dépassable, qu'il n'est pas absolument nécessaire que le sujet reste suspendu, quand il est mâle, à la menace de castration, suspendu, quand il est de l'autre sexe, au *penisneid,* c'est justement cette distinction. Pour savoir comment nous pourrions franchir ce point limite, ce qu'il faut savoir, c'est pourquoi l'analyse menée dans une certaine direction aboutit à cette impasse, par quoi le négatif qui marque dans le fonctionnement physiologique de la copulation de l'être humain le phallus se trouve promu, au niveau du sujet, sous la forme d'un manque irréductible. C'est ce qui est à retrouver comme question, comme direction de notre voie par la suite, et je crois ici important de l'avoir marqué.

Ce que j'ai apporté, ensuite, lors de notre dernière rencontre, c'est l'articulation de deux points très importants concernant le sadisme et le masochisme, dont je vous résume ici l'essentiel, l'essentiel, tout à fait capital à maintenir, soutenir, pour autant qu'à vous y tenir, vous pouvez donner leur plein sens à ce qui s'est dit de plus élaboré dans l'état actuel des choses concernant ce dont il s'agit, à savoir le sadisme et le masochisme. Ce qu'il y a à retenir dans ce que j'ai là énoncé, concerne d'abord le masochisme dont vous pourrez voir que, si les auteurs ont vraiment beaucoup peiné au point de mener très loin, si loin, qu'une lecture que j'ai faite, récente, ici, a pu moi-même me surprendre, je dirai tout à l'heure cet auteur qui a mené les choses à ma surprise, je dois dire, et à ma joie, aussi près que possible du point où j'essaierai cette année, concernant le masochisme, sous cet angle qui est le nôtre ici, de vous mener. Il reste que cet article même, dont je vous donnerai tout à l'heure le titre, reste, comme tous les autres, strictement

incompréhensible pour la seule raison que, déjà au départ, y est en quelque sorte comme élidé, parce que là, enfin, absolument sous le nez, si l'on peut dire, de l'évidence, ceci que je vais énoncer à l'instant, qu'on essaie, on arrive à se déprendre de mettre l'accent sur ce qui, au premier abord, porte, heurte le plus notre finalisme, à savoir l'intervention de la fonction de la douleur. Ceci, on est arrivé à comprendre que ce n'est pas là l'essentiel.

Aussi est-on arrivé, Dieu merci, dans une expérience comme celle de l'analyse, à savoir que l'Autre est visé, que, dans le transfert, on peut s'apercevoir que ces manœuvres masochistes se situent à un niveau qui n'est pas sans rapport avec l'Autre.

Naturellement, beaucoup d'autres auteurs en profitent, à s'en tenir là, pour tomber dans un *insight* dont le caractère superficiel saute aux yeux ; quelque maniable qu'elle se soit révélée, dans certains cas, à n'être parvenue qu'à ce niveau, on ne peut pas dire que la fonction du narcissisme, sur laquelle a mis l'accent un auteur, non sans un certain talent d'exposition, Ludwig Heidelberg, puisse être quelque chose qui nous suffise. C'est ce que, sans du tout vous avoir fait pénétrer pour autant dans la structure, comme nous serons amenés à le faire, du fonctionnement masochiste, ce que, simplement, j'ai voulu accentuer la dernière fois, par ce que la lumière qui éclairera les détails du tableau d'un tout autre jour, c'est de vous rappeler ce qui se donne apparemment tout de suite — c'est pour cela que ce n'est pas vu dans la visée du masochiste, dans l'accès le plus banal de ces visées — c'est que le masochiste vise la jouissance de l'Autre, et ce que j'ai accentué la dernière fois comme autre terme de ce pour quoi j'entends tendre tout ce qui permettra de déjouer, si l'on peut dire, la manœuvre, c'est que, ce qu'il veut, — ceci, bien sûr, étant le terme éventuel de notre recherche, dont il ne pourra, si vous voulez, se justifier pleinement que d'une vérification des temps qui prouvent que c'est là le dernier terme — le dernier terme est ceci, que ce qu'il vise, c'est l'*angoisse de l'Autre*. J'ai dit d'autres choses que j'entends vous rappeler aujourd'hui, c'est l'essentiel de ce qu'il y a là-dedans d'irréductible, à quoi il faut vous tenir, au moins jusqu'au moment où vous pourrez de ce que j'ai autour de cela ordonné, vous pourrez en juger.

Du côté du sadisme, par une remarque entièrement analogue, à savoir que le premier terme est élidé et qu'il a pourtant la même évidence que du côté du masochisme, c'est que ce qui est visé dans le sadisme, c'est, sous toutes ses formes, à tous ses niveaux, quelque chose aussi qui promeut la

fonction de l'Autre et que, justement là, ce qui est patent, c'est que ce qui est cherché, c'est l'angoisse de l'Autre de même que dans le masochisme, ce qui est par là masqué, c'est non pas, par un processus inverse de renversement, la jouissance de l'Autre — le sadisme n'est pas l'envers du masochisme pour une simple raison, c'est que ce n'est pas un couple de réversibilité, la structure est plus complexe, j'y insiste, quoiqu'aujourd'hui je n'isole dans chacun que deux termes ; pour illustrer, si vous voulez, ce que je veux dire, je dirai que, comme vous pouvez le présumer d'après maints de mes schémas essentiels, ce sont des fonctions à quatre termes, ce sont, si vous voulez, des fonctions carrées et que le passage de l'un à l'autre se fait par une rotation au quart de tour et non par aucune symétrie ou inversion, ceci, vous ne le voyez pas apparaître au niveau que maintenant je vous désigne, — ce que je vous ai indiqué la dernière fois, qui se cache derrière cette recherche de l'angoisse de l'Autre, c'est, dans le sadisme, la recherche de l'objet *a*. C'est à quoi j'ai amené, comme référence, un terme expressif pris dans les fantasmes sadiens, « la peau du con ». Ce texte de l'œuvre de Sade, je ne vous le rappelle pas maintenant.

Nous nous trouvons donc, entre sadisme et masochisme, en présence de ce qui, au niveau second, au niveau voilé, au niveau caché de la visée de chacune de ces deux tendances, se présente comme l'alternance, en réalité l'occultation réciproque de l'angoisse dans le premier cas, de l'objet *a* dans l'autre.

Je termine par un bref rappel qui revient en arrière sur ce que j'ai dit, justement, de ce *a* de cet objet, à savoir l'accentuation de ce que je pourrais appeler le caractère manifeste essentiellement, que nous connaissons bien, encore que nous ne nous apercevions pas de son importance, le caractère manifeste dont est marqué quoi ? le mode sous lequel entre cette anatomie, dont Freud a tort de dire qu'elle est, sans autre précision, le destin. C'est la conjonction d'une certaine anatomie, celle que j'ai essayé de vous caractériser la dernière fois au niveau des objets *a* par l'existence de ce que j'ai appelé les caduques, à savoir justement ce qui n'existe qu'à un certain niveau, le niveau mammifère parmi les organismes, la conjonction de ces caduques avec quelque chose qui est effectivement le destin, à savoir ἀνάγκη, par quoi la jouissance a à se confronter avec le signifiant, c'est là le ressort de la limitation chez l'homme, à quoi est soumise la destinée du désir, c'est à savoir cette rencontre avec l'objet dans une certaine fonction, pour autant que cette

fonction le localise, le précipite à ce niveau que j'ai appelé de l'existence des caduques et de tout ce qui peut servir comme ces caduques, terme qui nous servira entre autres à mieux explorer, je veux dire à espérer donner un catalogue exhaustif et limité des frontières, des moments de coupure où l'angoisse peut être attendue, et de confirmer que c'est bien là qu'elle émerge.

Enfin, j'ai terminé, je vous le rappelle, par un exemple clinique des plus connus sur le rappel de la connexion étroite, sur laquelle nous aurons à revenir, et qui est beaucoup moins, de ce fait, accidentelle qu'on ne le croit, la conjonction, dis-je, de l'orgasme et de l'angoisse en tant que l'un et l'autre ensemble peuvent être définis par une situation exemplaire, celle que j'ai définie sous la forme d'une certaine attente de l'autre, et d'une attente qui n'est pas n'importe laquelle, celle qui, sous la forme de la copie blanche ou pas, que doit remettre à un moment le candidat, est un exemple absolument saisissant de ce que peut être pour un instant pour lui le *a*.

Nous allons, après tous ces rappels, essayer de nous avancer un peu plus loin. Je le ferai par une voie qui n'est peut-être pas, je l'ai dit, tout à fait celle à laquelle je me serais de moi-même résolu. Vous verrez ensuite ce que, par là, j'entends dire. Il y a quelque chose que je vous ai fait remarquer à propos du contre-transfert, c'est à savoir combien les femmes semblaient s'y déplacer plus à l'aise. N'en doutez pas, si elles s'y déplacent plus à l'aise dans leurs écrits théoriquement, c'est que je présume qu'elles ne s'y déplacent pas mal non plus dans la pratique, même si elles n'en voient, n'en articulent — car là-dessus, après tout, pourquoi ne pas leur faire le crédit d'un petit peu de restriction mentale — si elles n'en articulent pas d'une façon tout à fait évidente et tout à fait claire, le ressort.

Il s'agit bien évidemment, ici, d'attaquer quelque chose qui est de l'ordre du ressort du désir à la jouissance. Notons d'abord ceci, qu'il semble, à nous référer à de tels travaux, que la femme comprenne très bien ce qu'est le désir de l'analyste. Comment cela se fait-il ? Il est certain qu'il nous faut ici reprendre les choses au point où je les ai laissées par ce tableau, en vous disant que l'angoisse fait le médium du désir à la jouissance. J'apporterai ici quelques formules où je laisse à chacun de se retrouver par son expérience ; elles seront aphoristiques. Il est facile de comprendre pourquoi. Sur un sujet aussi délicat que celui, toujours pendant, des rapports de l'homme et de la femme, articuler tout ce qui peut rendre licite, justifier, la permanence d'un malentendu obligé, ne peut qu'avoir l'effet, tout à fait ravalant, de permettre

à chacun de mes auditeurs de noyer ses difficultés personnelles, qui sont très en deçà de ce que je vais ici viser, dans l'assurance que ce malentendu est structural.

Or, comme vous le verrez si vous savez m'entendre, parler de malentendu, ici, n'équivaut nullement à parler d'échec nécessaire. On ne voit pas pourquoi, si le réel est toujours sous-entendu, la jouissance la plus efficace ne pourrait pas être atteinte par les voies mêmes du malentendu.

De ces aphorismes, donc, je choisirai, je dirai fortement — c'est la seule chose qui distingue l'aphorisme du développement doctrinal, c'est qu'il renonce à l'ordre préconçu — j'avancerai ici quelques formes. Par exemple celle-ci, qui peut vous parler d'une façon, si l'on peut dire, moins sujette à ce que vous vous rouliez dans le ricanement, cette formule que *seul l'amour permet à la jouissance de condescendre au désir*. Nous en avancerons aussi quelques autres qui se déduisent de notre petit tableau où se montre que *a* comme tel, et rien d'autre, c'est l'accès, non pas à la jouissance, mais à l'Autre, que c'est tout ce qui reste, à partir du moment où le sujet veut y faire, dans cet Autre, son entrée. Ceci, enfin, pour dissiper, il semble, au dernier terme, ce terme, ce fantôme empoisonnant depuis l'an 1927 de l'oblativité, inventée par le grammairien Pichon — Dieu sait que j'en reconnais le mérite dans la grammaire — dont on ne saurait que trop regretter qu'une analyse, si l'on peut dire absente, l'ait entièrement livré dans l'exposé de la théorie psychanalytique, l'ai entièrement laissé capturé dans les idées qu'il avait préalablement, qui n'étaient autres que les idées maurassiennes. Quand S ressort de cet accès à l'Autre, il est l'inconscient, c'est-à-dire ça, l'Autre barré, A comme je vous l'ai dit tout à l'heure; il ne lui reste qu'à faire de A quelque chose dont c'est moins la fonction métaphorique qui importe que le rapport de chute où il va se trouver par rapport à ce *a*.

Désirer, donc, l'Autre A, ce n'est jamais désirer que *a*. Il reste, puisque c'est de l'amour d'où je suis parti dans mon premier aphorisme, que pour traiter de l'amour, comme pour traiter de la sublimation, il faut se souvenir de ce que les moralistes qui étaient déjà avant Freud — je parle de ceux de la bonne tradition, et nommément de la tradition française, celle qui passe, dans ce que je vous ai appelé sa scansion, dans l'*homme du plaisir* — ce que les moralistes ont déjà pleinement articulé, et dont il convient que nous ne considérions pas l'acquis comme dépassé, que l'amour est la sublimation du désir. Il en résulte que nous ne pouvons pas du tout nous servir de l'amour

comme premier ni comme dernier terme. Tout primordial qu'il se présente dans notre théorisation l'amour est un fait culturel et, comme l'a fort bien articulé La Rochefoucauld, ce n'est pas seulement « *combien de gens n'auraient jamais aimé s'ils n'en avaient entendu parler* », c'est il ne serait pas question d'amour s'il n'y avait pas la culture.

Ceci doit nous inciter à poser ailleurs les arches de ce que nous avons à dire concernant — puisque c'est de cela dont il s'agit, à ce point où le dit Freud même, soulignant que ce détour aurait pu se produire ailleurs, et je reviendrai sur ce pourquoi je le fais maintenant — donc, ce sujet de la conjonction de l'homme et de la femme, nous avons à en poser autrement les arches. Je continue par ma voie aphoristique.

Si c'est au désir et à la jouissance qu'il nous faut nous référer, nous dirons que *me proposer comme désirant*, ερων, *c'est me proposer comme manque de a* » et que ce qu'il s'agit de soutenir, dans notre propos, est ceci, c'est que c'est par cette voie que j'ouvre la porte à la jouissance de mon être. Le caractère aporique de cette position, je pense, ne peut manquer de vous apparaître, ne peut vous échapper. Mais il y a quelques pas de plus à faire. Le caractère aporique, ai-je besoin même de le souligner au passage, j'y reviendrai. Car je pense que vous avez déjà saisi, parce que je vous l'ai dit depuis longtemps, que si c'est au niveau de l'ερων que je suis, que j'ouvre la porte à la jouissance de mon être, il est bien clair que le plus proche déclin qui s'offre à cette entreprise, c'est que je sois apprécié comme ερομενως, c'est-à-dire comme aimable, ce qui, sans fatuité, ne manque pas d'arriver, mais où se lit déjà que quelque chose est loupé dans l'affaire. Ceci n'est pas aphoristique, mais déjà un commentaire. J'ai cru devoir le faire pour deux raisons, d'abord parce que j'ai eu une espèce de petit lapsus à double négation, ce qui devrait m'avertir de quelque chose, et deuxièmement, que j'ai cru entrevoir le miracle de l'incompréhension briller sur certaines figures.

Je continue. Toute exigence de *a* sur la voie de cette entreprise, disons, puisque j'ai pris la perspective androcentrique de rencontrer la femme, ne peut que déclencher l'angoisse de l'autre, justement en ceci que je ne le fais plus que *a*, que mon désir le *a-ise*, si je puis dire. Et, ici, mon petit circuit d'aphorisme se mord la queue ; c'est bien pour ça que l'amour-sublimation permet à la jouissance, pour me répéter, de condescendre au désir.

Que voilà de nobles propos ! Vous voyez que je ne crains pas le ridicule. Ça vous a un petit air de prêche dont, évidemment, chaque fois qu'on

avance sur ce terrain, on ne manque pas de courir le risque. Mais il m'a semblé que tout de même, pour bien rire, vous preniez votre temps. Je ne saurais que vous en remercier, et je repars.

Je ne repartirai aujourd'hui que pour un court instant. Mais laissez moi encore faire quelques petits pas, car c'est sur cette même voie que je viens de parcourir sur un air qui vous a, comme ça, un petit air d'héroïsme, que nous pourrons nous avancer dans le sens contraire, en constatant très curieusement, une fois de plus, confirmant la non-réversibilité de ces parcours, que nous allons voir surgir quelque chose qui vous apparaîtra, peut-être, d'un ton moins conquérant.

Ce que l'Autre veut nécessairement, sur cette voie qui condescend à mon désir, ce qu'il veut, même s'il ne sait pas du tout ce qu'il veut, c'est pourtant nécessairement mon angoisse. Car il ne suffit pas de dire que la femme, pour la nommer, surmonte la sienne par amour. Nous y reviendrons, c'est à voir. Procédons par la voie que j'ai choisie aujourd'hui. Je laisse encore de côté — ce sera pour la prochaine fois — comment se définissent les partenaires au départ. L'ordre des choses dans lesquelles nous nous déplaçons implique toujours que ce soit ainsi, que nous prenions les choses en route et même quelquefois à l'arrivée; nous ne pouvons pas les prendre au départ. Quoi qu'il en soit, c'est en tant qu'elle veut ma jouissance, c'est-à-dire jouir de moi — ça ne peut pas avoir d'autre sens — que la femme suscite mon angoisse, et ceci pour la raison très simple, inscrite depuis longtemps dans notre théorie, c'est qu'il n'y a de désir réalisable, sur la voie où nous le situons, qu'impliquant la castration. C'est dans la mesure où il s'agit de jouissance, c'est-à-dire où c'est à mon être qu'elle en veut, que la femme ne peut l'atteindre qu'à me châtrer. Que ceci ne vous conduise — je parle de la partie masculine de mon auditoire — à nulle résignation quant aux effets toujours manifestes de cette vérité première dans ce qu'on appelle d'un terme classificatoire, la vie conjugale. Car la définition d'une première n'a absolument rien à faire avec ses incidences accidentelles. Il n'en reste pas moins qu'on clarifie beaucoup les choses à l'articuler proprement. Or, l'articuler comme je viens de le faire, encore que ce soit recouvrir l'expérience de la façon la plus manifeste, est justement ce qui frise le danger que je viens de signaler à plusieurs reprises, à savoir qu'on y voie ce qu'on appelle dans le langage courant, une fatalité, ce qui voudrait dire que c'est écrit. Ce n'est pas parce que je le dis qu'il faut penser que ce soit écrit. Aussi bien si je

l'écrivais, y mettrais-je plus de formes, et ces formes consistent justement à entrer dans le détail, c'est-à-dire à dire le pourquoi.

Supposons, ce qui saute aux yeux, qu'en référence à ce qui fait la clé de cette fonction de l'objet du désir, la femme, ce qui est bien évident, ne manque de rien. Parce qu'on aurait tout à fait tort de considérer que le *Penisneid* soit un dernier terme. Je vous ai déjà annoncé que ce serait là l'originalité sur ce point de ce que j'essaie cette année d'avancer devant vous. Le fait qu'elle n'ait, sur ce point, rien à désirer — et peut-être essaierais-je d'articuler très très précisément anatomiquement pourquoi, car cette affaire de l'analogie clitoris-pénis est loin d'être absolument fondée, un clitoris n'est pas simplement un plus petit pénis, c'est une part du pénis, ça correspond aux corps caverneux et à rien d'autre ; or, un pénis, que je sache, sauf chez l'hypospadias, ne se limite pas aux corps caverneux, ceci est une parenthèse — le fait de n'avoir rien à désirer sur le chemin de la jouissance ne règle pas absolument pour elle la question du désir, justement, dans la mesure où la fonction du *a*, pour elle comme pour nous, joue tout son rôle. Mais, quand même, cette question du désir ça la simplifie beaucoup, je dis, pour elle, pas pour nous, en présence de leur désir. Mais enfin de s'intéresser à l'objet comme objet de notre désir, ça leur fait beaucoup moins de complications.

L'heure s'avance. Je laisse les choses au point où j'ai pu les mener. Je pense que ce point est suffisamment alléchant pour que beaucoup de mes auditeurs désirent en connaître la suite. Pour vous en donner quelques prémisses, je vous annoncerai le fait que j'entends ramener les choses au niveau de la fonction de la femme, en tant qu'elle peut nous permettre de voir plus loin, à un certain niveau dans l'expérience de l'analyse, je vous dirai que, si on peut donner un titre à ce que j'énoncerai la prochaine fois, ce serait quelque chose comme *Des rapports de la femme comme psychanalyste avec la position de Don Juan*.

| | |
|---|---|
| СТРАХИ | 1 - Les peurs |
| У СТРАХА ГЛАЗА ВЕЛИКИ | la peur grossit les objets (proverbe, traduction mot à mot) |
| Я БОЮСЬ ЧТОБ ОН НЕ ПРИШЁЛ | j'ai peur qu'il ne vienne |
| НЕБОСЬ БОЮСЬ, ЧТО ОН НЕ ПРИДЁТ | pour sûr, j'ai peur qu'il n'arrivera pas |

# Leçon XV

*20 mars 1963*

Aujourd'hui, on s'avance. On essaie d'articuler pourquoi, pour vous situer l'angoisse, j'ai annoncé qu'il me faut en revenir au champ central, déjà dessiné dans le séminaire sur *l'Éthique,* comme étant celui de la jouissance. Vous savez déjà, par un certain nombre d'approches, et nommément celles que j'ai faites cette année-là, qu'il faut, cette jouissance, la concevoir, si mythiquement que nous devions en situer le point, comme profondément indépendante de l'articulation du désir, ceci parce que le désir se constitue en deçà de cette zone qui les sépare l'un de l'autre, jouissance et désir, et qui est la faille où se produit l'angoisse. Il est bien entendu — et j'en ai dit assez pour que vous le sentiez — que je ne dis pas que le désir dans son statut ne concerne pas l'Autre réel, celui qui est intéressé à la jouissance. Je dirai qu'il est normatif que le désir ne le concerne pas, cet autre, que la loi qui le constitue comme désir n'arrive pas à le concerner en son centre, qu'elle ne le concerne qu'excentriquement et à côté : *a* substitut de A. Et donc, tous les *Erniedrigungen,* tous les ravalements de la vie amoureuse qui viennent pointés, ponctués par Freud, sont les effets d'une structure fondamentale irréductible. C'est là la béance que nous n'entendons pas masquer, si, d'autre part, nous pensons que complexe de castration et *Penisneid,* qui y fleurissent, ne sont pas eux-mêmes les derniers termes à la désigner.

Ce domaine, le domaine de la jouissance, c'est le point où, si je puis dire, grâce à ce point, la femme s'avère comme supérieure justement en ceci que son lien au nœud du désir est beaucoup plus lâche. Ce manque, ce signe *moins*, dont est marquée la fonction phallique pour l'homme, qui fait que

pour lui, sa liaison à l'objet doit passer par cette négativation du phallus, par le complexe de castration, cette nécessité qui est le statut du - φ, au centre du désir de l'homme, voilà ce qui pour la femme n'est pas un nœud nécessaire. Ce n'est pas dire qu'elle soit, pour autant, sans rapport avec le désir de l'Autre, mais justement, c'est bien au désir de l'Autre comme tel, qu'elle est en quelque sorte affrontée, confrontée. C'est une grande simplification que, pour elle, cet objet phallique ne vienne, par rapport à cette confrontation, qu'en second, et pour autant qu'il joue un rôle dans le désir de l'Autre. Ce rapport simplifié avec le désir de l'Autre, c'est ce qui permet à la femme, quand elle s'emploie à notre noble profession, d'être à l'endroit de ce désir, dans un rapport qu'il faut bien dire manifesté chaque fois qu'elle aborde ce champ, confusément désigné comme celui du contre-transfert, dans un rapport dont nous sentons qu'il est beaucoup plus libre, ceci bien sûr nonobstant chaque particularité qu'elle peut représenter dans un rapport, si je puis dire, essentiel. C'est parce que, dans son rapport à l'Autre, elle n'y tient pas aussi essentiellement que l'homme, qu'elle a cette plus grande liberté, essentiellement, *wesentlich*. Qu'est-ce que ça veut dire dans l'occasion ? Ça veut dire qu'elle n'y tient pas aussi essentiellement que l'homme pour ce qui est de la jouissance, de par sa nature.

Et, ici, je ne peux manquer d'avoir à vous rappeler, dans la même ligne que ce que l'autre jour je vous ai incarné au niveau de la chute des yeux d'Œdipe, que Tirésias, le voyant, lui qui devrait être le patron des psychanalystes, a été aveuglé par une vengeance de la suprême déesse, Junon, la jalouse et comme Ovide nous l'explique fort bien au livre troisième des *Métamorphoses,* du vers 316 au vers 338 — je vous prie de vous reporter à ce texte dont M. T.S. Eliott, dans une note du *Wasteland*, souligne ce qu'il appelle le très grand intérêt anthropologique, si Tiresias a offensé Junon, c'est parce que, consulté comme ça, à la blague, — les dieux ne mesurent pas toujours les conséquences de leurs actes — par Jupiter ayant pour une fois un rapport détendu avec sa femme et la taquinant sur le fait qu'assurément la volupté que vous éprouvez est plus grande, c'est lui qui parle, que celle que ressent l'homme. Mais là-dessus, il dit : « *Mais à propos, que n'y pensai-je ! Tiresias fut sept ans femme* ». Sept ans, tous les sept ans — la boulangère changeait de peau, chantait Guillaume Apollinaire — Tiresias change de sexe, non pas par simple périodicité, mais en raison d'un accident, il a rencontré les deux serpents accouplés, ceux que nous voyons dans notre

caducée, et il a eu l'imprudence de troubler leur accouplement. Nous laisserons de côté le sens de ces serpents qu'on ne peut pas dénouer sans courir un aussi grand danger. C'est en renouvelant son attentat qu'il retrouve aussi sa position première, celle d'un homme. Quoi qu'il en soit, sept ans il a été une femme. C'est pour cela qu'il peut témoigner devant Jupiter et Junon que, quelles qu'en doivent être les conséquences, il doit porter témoignage à la vérité, et corroborer ce que dit Jupiter, ce sont les femmes qui jouissent.

Leur jouissance est plus grande, que ce soit d'un quart ou d'un dixième de plus, que celle de l'homme, il y a des versions plus précises. La proportion importe peu puisqu'elle ne dépend, en somme, que de la limitation qu'impose à l'homme sa relation au désir, c'est-à-dire ce que je désigne comme, en situant pour lui, l'objet dans la colonne du négatif, le - φ. Contrairement à ce que le prophète du savoir absolu lui enseigne, à cet homme, à savoir qu'il fait son trou dans le réel, ce qui s'appelle chez Hegel la négativité, ce dont il s'agit est autre chose. Le trou commence au bas de son ventre, tout au moins, si nous voulons remonter à la source de ce qui fait chez lui le statut du désir. Évidemment, c'est ici qu'un Sartre post-hégelien, avec ce que j'appellerai son merveilleux talent de fourvoyeur, a glissé son image, celle que vous connaissez bien, image de l'enfantelet qu'il nous fait bourgeois-né, naturellement, histoire de corser un peu l'affaire, lequel d'enfoncer son doigt dans le sable de la plage mime à ses yeux et à notre intention l'acte qui serait l'acte fondamental. Bien sûr, à partir de là, peut s'exercer une dérision méritée de la prétention de cette nouvelle forme que nous avons donnée au petit homme qui est dans l'homme, à savoir que maintenant nous l'incarnons, ce petit homme, dans l'enfant, sans nous apercevoir que l'enfant mérite toutes les objections philosophiques qu'on a faites au petit homme. Mais enfin, sous cette figure où Sartre nous la représente, elle porte puisqu'elle fait résonner quoi dans l'inconscient ? eh ! bien, mon Dieu, rien d'autre que cet engloutissement désiré de tout son corps dans le sein de la terre-mère, dont Freud dénonce le sens comme il convient, quand il dit, textuellement, à la fin d'un des chapitres de *Hemmung, Symptom und Angst*, que le retour au sein maternel est un fantasme d'impuissant.

Ainsi, le pupille que Sartre s'applique à couver dans cet homme et que, par toute son œuvre, il incite à partager la seule glu de l'existence, se laissera

être ce phallus — l'accent est ici sur l'être — le phallus que vous pouvez voir, à l'incarner en une image qui est à la portée de votre recherche, celle qu'on trouve recelée aux valves de ces petits animaux qu'on appelle couteaux et dont j'espère, quand cela manquerait à votre expérience, que tous, vous avez pu les voir, à l'occasion, se mettre à vous tirer la langue soudain dans la soupière où vous en avez colloqué la récolte, laquelle se fait comme celle des asperges avec un long canif et une simple tige de fil de fer qu'on accroche au fond du sable. Je ne sais si vraiment vous avez tous déjà vu ça, en opisthotonos, ces langues sortir du couteau, en tout cas, c'est un spectacle unique qu'il faut s'offrir quand on ne l'a pas encore vu, et dont le rapport m'apparaît tout à fait évident avec ce fantasme, sur lequel vous savez que Sartre insiste dans *La Nausée*, de voir de telles langues se darder brusquement d'une muraille ou de toute autre surface, ceci, dans la thématique de rejeter l'image du monde à une insondable facticité.

Eh ! bien, on peut se demander et après ?, je ne crois pas que, pour exorciser le cosmos — puisqu'en fin de compte c'est de cela qu'il s'agit, c'est de saper, après les termes fondamentaux de la théologie, la cosmologie qui est là de la même nature, bien sûr — je ne crois pas que ce soit cet usage curieux des langues qui soit la bonne voie, mais bien plutôt qu'à le croire comme tout à l'heure doublé essentiellement de *wesentlich* — et j'aurais voulu pouvoir vous le sonoriser dans bien d'autres — je me trouve dans un certain babelisme dont on finira, si l'on me chatouille, par faire un des points-clés de ce que j'ai à défendre. Quoi qu'il en soit, cette référence vous indique pourquoi mon expérience à moi, de ce qu'on voit sur la plage, quand on est petit sur la plage, c'est-à-dire là où on ne peut faire un trou sans que l'eau y monte, eh ! bien, pour l'avouer, c'est une irritation qui monte aussi, mais en moi, devant la démarche oblique du crabe toujours prêt à y dérober son intention de vous pincer les doigts. C'est très adroit, un crabe ! Vous pouvez lui donner à battre des cartes, c'est beaucoup moins difficile que d'ouvrir une moule, ce qu'il fait tous les jours, eh ! bien, n'y eût-il que deux cartes, il tentera toujours de les brouiller. Ainsi, dit-on par exemple, le réel est toujours plein. Ça fait de l'effet, ça sonne avec un petit air d'ici qui donne crédit à la chose, celui d'un lacanisme de bon aloi. Qui peut parler comme ça du réel ? moi. L'ennui pour moi, c'est que je n'ai jamais dit ça. Le réel fourmille de creux et on peut même y faire le vide. Ce que je dis, c'est qu'il ne lui manque rien, ce qui est tout différent. J'ai ajouté que si l'on fait

des pots, même tous pareils, il est bien sûr que ces pots sont différents. Il est même tout à fait énorme que, sous le nom de principe d'individuation, ça donne encore autant de coton à la pensée classique. Voyez où l'on en est encore au niveau de Bertrand Russell, pour soutenir la distinction des individus, il faut mobiliser le temps et l'espace tout entier, ce qui, avouez-le, est une véritable rigolade.

Le temps suivant de mes pots, c'est que l'identité, c'est-à-dire le substituable entre les pots, c'est le vide autour duquel le pot est fait. Le troisième temps est que l'action humaine a commencé quand ce vide est barré, pour se remplir avec ce qui va faire le vide du pot à côté, autrement dit quand être demi-plein est la même chose pour un pot que d'être à demi-vide, autrement dit, quand ça ne fuit pas de partout. Et, dans toutes les cultures, vous pouvez être sûrs qu'une civilisation complète est d'ores et déjà obtenue quand il y a les premières céramiques. Je contemple, quelquefois, chez moi à la campagne, une très très belle collection que j'ai de vases. Manifestement, ces gens, à cette époque, comme beaucoup d'autres cultures en témoignent, c'était là leur bien principal. Mais, dans ces vases, sensiblement, même si nous ne pouvons lire ce qui est magnifiquement, luxueusement peint sur leurs parois, les traduire dans un langage articulé de rites et de mythes, nous savons que dans ce vase, il y a tout, que ça suffit, que le rapport de l'homme à l'objet et au désir est là tout entier sensible et survivant.

Voilà ce qui d'ailleurs, pour revenir en arrière, légitime, ce fameux pot de moutarde qui a fait grincer des dents pendant plus d'un an à mes collègues au point que moi, toujours gentil, j'ai fini par le remiser sur la planche des pots à colle; encore que, comme je l'ai dit dès le départ, il me servait d'exemple, ce pot de moutarde, en ceci qu'il est, vous savez bien, c'est frappant par expérience, qu'il est sur la table toujours vide, qu'il n'y a jamais de moutarde que quand elle vous monte au nez.

Voilà. Alors, ceci dit, il reste que, sur l'usage de ces pots, puisque récemment, il s'est posé pour nous un problème de cet ordre, je ne suis pas du tout regardant comme on le croit. Piera Aulagnier, qui est un esprit ferme, comme savent l'être les femmes, et même que c'est ça qui lui fera du tort, sait très bien qu'il est licite de mettre l'étiquette confiture de groseilles sur le pot qui contient de la rhubarbe. Il suffit de savoir qui l'on veut, par ce moyen, purger, et attendre pour en recueillir ce qu'on voulait du sujet. Tout de même, quand je vous apporte ici des batteries de pots fignolés — car ne

croyez pas que ce soit jamais sans en avoir envoyé beaucoup à la casse ; j'ai fait, moi aussi, dans mon bon temps, des discours entiers où l'action, la pensée, la parole faisaient la ronde de façon à puer la symétrie, eh ! bien, c'est allé au panier — quand je mets empêchement en haut de la colonne qui contient l'*acting-out,* embarras en haut de celle d'à côté, qui contient le passage à l'acte, si vous voulez, Piera, distinguer le cas d'*acting-out* que vous avez observé et fort bien, si vous voulez le distinguer pour être ce que vous appelez transfert agi — ce qui, bien sûr, est une idée distincte qui est la vôtre, qui mérite discussion — il n'en reste pas moins que c'est à mon tableau que vous vous reporterez puisque vous invoquez, dans ce texte, l'embarras où se serait trouvé votre sujet. Et ce terme n'étant guère employé hors d'ici, c'est ici que vous l'avez pris en note.

Or, il est manifeste dans l'observation que le malade a été empêché par l'accoucheur d'assister à l'issue de son rejeton hors des portes maternelles et que c'est l'émoi d'être impuissant à surmonter un nouvel empêchement qui le menace, de cet ordre, qui le précipite à jeter les gardiens de l'ordre dans l'angoisse par la revendication écrite du droit du père à ce que j'appellerai l'hylophagie, pour préciser la notion qui est là pour représenter l'image de la dévoration de Saturne, car, enfin, il est écrit, dans cette observation, que ce monsieur se présente au commissariat pour dire que rien dans la loi ne l'empêche de manger son bébé qui vient de mourir. C'est au contraire manifestement l'embarras où le plonge le calme que garde en cette occasion le commissaire, qui n'est pas né des dernières pluies, et le choc de l'émoi qu'il voulait provoquer qui le fait passer à l'acte, à des actes de nature à le faire coffrer.

Alors, à ne pas reconnaître, quand manifestement vous y êtes, que je ne pouvais pas trouver plus belle observation pour expliquer ce que vous savez, que vous y êtes bien, que vous avez mis le doigt dessus, c'est un peu vous trahir vous-même, ce qui, bien entendu, ne saurait être reproché à personne quand il s'agit du maniement de choses comme ça, fraîches émoulues, on peut bien y mettre un peu de... Mais ceci, tout de même, m'autorise à rappeler que mon travail, le mien, n'a d'intérêt que si on l'emploie comme il faut — ceci ne s'adresse pas à vous, Piera — c'est-à-dire ne pas l'employer, comme on en a pris l'habitude, la mauvaise habitude à l'endroit de notions qui sont en général dans l'enseignement, groupées selon une sorte de ramassage fait uniquement pour meubler. Ceci donc étant rappelé, sur ce qui vous

donne un peu le droit de veiller sur ce que je vous apporte, je vous ai choisis avec tant de soin, je reprends mon propos.

Et pour en venir à la femme, je vais essayer, moi aussi, avec une de mes observations, de vous faire sentir ce que j'entends dire quant à son rapport à la jouissance et au désir. Voilà une femme qui, un jour, me fait cette remarque que son mari, dont les insistances, si je puis dire, sont de fondation dans le mariage, la délaisse depuis un peu trop longtemps pour qu'elle ne le remarque pas, vu la façon dont elle accueille toujours ce qu'elle ressent de sa part comme plus ou moins maladroit. Ça la soulagerait plutôt. Pourtant, je vais tout de même extraire une phrase dont — ne vous précipitez pas tout de suite pour savourer une ironie qui me serait tout à fait indûment attribuée — elle s'exprime ainsi : « *Peu importe qu'il me désire, pourvu qu'il n'en désire pas d'autre* ». Je n'irai pas jusqu'à dire que ce soit, là, position commune ni régulière. Ceci ne peut prendre sa valeur que de la suite de la constellation telle qu'elle va se dérouler par les associations qui constituent ce monologue. Voici donc qu'elle parle de son état, à elle ; elle en parle, une fois n'est pas coutume, avec une singulière précision. La tumescence n'étant pas le privilège de l'homme, je pense, je ne serais pas surpris qu'elle, qui a une sexualité tout à fait normale, je parle de cette femme, témoigne, produise que, si par exemple, en conduisant, surgit l'alerte d'un mobile qui lui fait monologuer : « Dieu ! Une voiture ! », eh bien, inexplicablement, c'est cela qui, ce jour-là, la frappe, elle s'aperçoit de l'existence d'un gonflement vaginal qu'elle note pour, dans certaines périodes, répondre au surgissement dans son champ de n'importe quel objet précis, en apparence tout à fait étranger aux images ou à l'espace sexuel. Cet état, dit-elle, non désagréable, mais plutôt de la nature de l'encombrant, cède de lui-même. Là-dessus, dit-elle, ça m'ennuie d'enchaîner avec ce que je vais vous dire, ça n'a aucun rapport, bien entendu. Elle me dit alors que chacune de ses initiatives me sont dédiées, à moi — je pense que vous l'avez compris depuis longtemps, c'est moi qui suis son analyste — « *je ne peux pas dire consacrées, ça voudrait dire le faire dans un certain but. Non. N'importe quel objet m'oblige à vous évoquer comme témoin, même pas pour avoir, de ce que je vois, l'approbation. Non, simplement le regard. En disant ça, je m'avance même un petit peu trop. Disons que ce regard m'aide à faire prendre à chaque chose son sens* ».

Là-dessus, évocation ironique du thème rencontré à une date juvénile de

sa vie, du titre bien connu de la pièce de Stève Passeur, « *Je vivrai un grand amour* ». A-t-elle connu à d'autres moments de sa vie cette référence à l'Autre ? Ceci la fait se reporter au début de sa vie de mariage, puis remonter au-delà et témoigner en effet de ce qui fut en effet, celui qui ne s'oublie pas, son premier amour. Il s'agissait d'un étudiant dont elle fut vite séparée, avec lequel elle resta en correspondance au plein sens du terme. Et tout ce qu'elle lui écrivait, dit-elle, était vraiment « *un tissu de mensonges* ». « *Je créais fil à fil un personnage, ce que je désirais être à ses yeux, que je n'étais d'aucune façon. Ceci fut, je le crains, une entreprise purement romanesque et que je poursuivis de la façon la plus obstinée* ». « *M'envelopper, dit-elle, dans une espèce de cocon* ». Elle ajoute, fort gentiment : « *Vous savez, il a eu du mal à s'en remettre...* ». Là-dessus, elle revient sur ce qu'elle fait à mon usage : « *C'est tout à fait à l'opposé, ce qu'ici je m'efforce à être ; je m'efforce à être toujours vraie, avec vous. Je n'écris pas un roman quand je suis avec vous ; je l'écris quand je ne suis pas avec vous* ». Elle revient sur le tissage, toujours fil à fil, de cette dédicace de chaque geste qui n'est pas forcément un geste sensé me plaire, ni même qui me soit forcément conforme. Il ne faut pas dire qu'elle forçait son talent. Ce qu'elle voudrait, après tout, ça n'est pas tant que je la regarde, c'est que mon regard vînt se substituer au sien. « *C'est le secours de vous-même que j'appelle. Le regard, le mien, est insuffisant pour capter tout ce qui est à absorber de l'extérieur. Il ne s'agit pas de me regarder faire, il s'agit de faire pour moi* ».

Bref, je mets terme à ceci dont j'ai encore toute une grande page, dont je ne veux extraire que le seul mot de mauvais goût qui y passe, dans cette dernière page : « *Je suis* », dit-elle, « *télécommandée* », ce qui n'exprime aucune métaphore, croyez-le bien ! Il n'y a nul sentiment d'influence. Mais si je ressors cette formule, c'est pour vous rappeler que vous avez pu la lire dans les journaux, à propos de cet homme de gauche qui, après s'être roulé dans un faux attentat, a cru devoir nous donner cet exemple immortel que, dans la politique, la gauche est en effet toujours, par la droite, téléguidée. C'est bien ainsi d'ailleurs qu'une relation étroitement paritaire peut s'établir entre ces deux parts.

Alors, où tout ceci nous mène-t-il ? Au vase. Le vase féminin est-il vide, est-il plein ? Qu'importe, puisque même si c'est, comme s'exprime ma patiente, pour se consommer bêtement, il se suffit à lui-même. Il n'y manque rien. La présence de l'objet y est, si l'on peut dire, de surcroît.

Pourquoi ? Parce que cette présence n'est pas liée au manque de l'objet cause du désir, au - φ auquel il est relié chez l'homme. L'angoisse de l'homme est liée à la possibilité de ne pas pouvoir, d'où le mythe qui fait de la femme, c'est un mythe bien masculin, l'équivalent d'une de ses côtes, on lui a retiré cette côte, on ne sait pas laquelle, et d'ailleurs, il ne lui en manque aucune. Mais il est clair, que dans le mythe de la côte, il s'agit justement de cet objet perdu, que la femme, pour l'homme, est un objet qui est fait avec ça.

L'angoisse, chez la femme existe aussi. Et même Kierkegaard, qui devait avoir quelque chose de la nature de Tirésias, probablement plus que moi, je tiens à mes yeux, Kierkegaard dit que la femme est plus ouverte à l'angoisse. Faut-il y croire ? A la vérité, ce qui nous importe, c'est de saisir son lien aux possibilités infinies, disons, indéterminées, du désir autour d'elle-même, dans son champ. Elle se tente en tentant l'Autre, en quoi nous servira, ici aussi, le mythe. Après tout, n'importe quoi lui est bon pour le tenter, comme le montre le complément du mythe de tout à l'heure, la fameuse histoire de la pomme ; n'importe quel objet, même superflu pour elle, car, après tout, cette pomme, qu'est-ce qu'elle a à en faire ? pas plus que n'a à en faire un poisson. Mais il se trouve qu'avec cette pomme, c'est déjà assez bon pour crocher, elle, le petit poisson, crocher le pêcheur à la ligne. C'est le désir de l'autre qui l'intéresse. Pour mettre un peu mieux l'accent, je dirais que c'est du prix, sur le marché, de ce désir — car le désir est chose mercantile, il y a une cote du désir qu'on fait monter et baisser culturellement — c'est du prix qu'on donne au désir sur le marché que dépend, à chaque moment, le mode et le niveau de l'amour.

Tel qu'il est lui-même valeur, comme le disent très bien les philosophes, c'est de l'idéalisation du désir qu'il est fait. Je dis l'idéalisation, car ce n'est pas en tant que malade que notre patiente de tout à l'heure a parlé ainsi du désir de son mari. Qu'elle y tienne, c'est ça l'amour. Qu'elle ne tienne pas tellement à ce qu'il le manifeste, ce n'est pas obligé, mais c'est dans l'ordre des choses.

A cet égard, l'expérience nous apprend que dans la jouissance à proprement parler de la femme, qui mérite bien, et sait très bien, bien de concentrer sur elle toutes sortes de soins de la part du partenaire, l'impuissance à proprement parler, les offenses techniques, l'impuissance de ce partenaire peut être fort bien agréée. Et la chose se manifeste aussi bien à l'occasion du

fiasco, comme depuis longtemps Stendhal nous l'a fait remarquer, que dans les rapports où cette impuissance est durable, et où il semble que si l'on voit, à l'occasion, la femme s'adjoindre, après un certain temps, quelque aide réputée plus efficace, ce soit plutôt par une espèce de pudeur pour qu'il ne soit pas dit que ça lui est, à quelque titre que ce soit, refusé.

Au passage, je vous rappelle mes formules de la dernière fois sur le masochisme. Elles sont destinées, vous le verrez, à redonner au masochisme, qu'il s'agisse du masochisme du pervers, du masochisme moral, du masochisme féminin, son unité autrement insaisissable. Et vous verrez que le masochisme féminin prend un tout autre sens, assez ironique, si ce rapport d'occultation chez l'autre de la jouissance en apparence alléguée de l'autre, d'occultation, par cette jouissance de l'autre, d'une angoisse qu'il s'agit incontestablement d'éveiller. Ceci donne au masochisme féminin une toute autre portée qui ne s'attrape qu'à bien saisir d'abord ce qu'il faut poser en principe, c'est à savoir que c'est un fantasme masculin.

La deuxième chose, c'est que dans ce fantasme, en somme, c'est par procuration et en rapport avec cette structure imaginée chez la femme que l'homme fait se soutenir sa jouissance de quelque chose qui est sa propre angoisse, ce qui recouvre, pour l'homme, l'objet et la condition du désir ; la jouissance dépend de cette question. Or, le désir, lui, ne fait que couvrir l'angoisse. Vous voyez donc la marge qui lui reste à parcourir pour être à portée de la jouissance. Pour la femme, le désir de l'autre est le moyen pour quoi ? Pour que sa jouissance ait un objet, si je puis dire, convenable ! Son angoisse n'est que devant le désir de l'autre dont elle ne sait pas bien, en fin de compte, ce qu'il couvre. Et pour aller plus loin dans mes formules, je dirais que, de ce fait, dans le règne de l'homme, il y a toujours la présence de quelque imposture.

Dans celle de la femme, c'est comme nous l'avons déjà dit en son temps — rappelez-vous l'article de Joan Rivière — si quelque chose y correspond, c'est la mascarade, mais c'est tout à fait autre chose. La femme, dans l'ensemble, est beaucoup plus réelle et beaucoup plus vraie en ceci qu'elle sait ce que vaut l'aune de ce à quoi elle a affaire dans le désir, qu'elle en passe par là avec une fort grande tranquillité, qu'elle a, si je puis dire, un certain mépris de sa méprise, luxe que l'homme ne peut s'offrir. Il ne peut pas mépriser la méprise du désir, parce que c'est sa qualité d'homme de priser. Laisser voir son désir pour la femme, évidemment, c'est angoissant à l'occasion.

Pourquoi ? Parce que c'est laisser voir — et je vous prie au passage de remarquer la distinction de cette dimension du laisser voir par rapport au couple voyeurisme — exhibitionnisme, il n'y a pas que le montrer et le voir, il y a le laisser-voir pour la femme, dont tout au plus le danger vient de la mascarade — ce qu'il y a à laisser voir, c'est ce qu'il y a, bien sûr. S'il n'y a pas grand chose, c'est angoissant ; mais c'est toujours ce qu'il y a, au lieu que laisser voir son désir, pour l'homme, c'est essentiellement laisser voir ce qu'il n'y a pas.

Ainsi, voyez-vous, ne croyez pas pour autant que cette situation, dont la démonstration peut vous sembler assez complexe, soit tellement à prendre pour désespérée. Si, assurément, elle ne vous représente pas ça comme facile, pourriez-vous en ignorer l'accès pour l'homme à la jouissance. Il n'en reste pas moins que tout ceci est fort maniable si l'on en attend que du bonheur.

Cette remarque étant conclusive, nous entrons dans l'exemple dont je me trouverai, en somme, en posture de vous faire profiter, de la faveur que nous devons tous à Granoff de l'avoir, ici, introduit, à savoir Lucy Tower. Je vous l'ai dit, pour comprendre ce que nous dit Lucy Tower, à propos de deux mâles qu'elle a eus en main, je ne crois pas pouvoir trouver de meilleur préambule que l'image de Don Juan. J'ai beaucoup, pour vous, retravaillé la question ces temps-ci. Je ne peux pas vous en faire reparcourir les dédales. Lisez cet exécrable livre qui s'appelle *Die Don Juan Gestalt* de Rank ; une chatte n'y retrouverait pas ses petits, mais si vous avez le fil que je vais vous donner, ça paraîtra beaucoup plus clair.

Don Juan est un rêve féminin. Ce qu'il faudrait, à l'occasion, c'est un homme qui serait parfaitement égal à lui-même, comme d'une certaine façon, par rapport à l'homme, la femme peut se targuer de l'être, un homme auquel il ne manquerait rien. Ceci est parfaitement sensible dans ce terme sur lequel j'aurai à revenir à propos de la structure générale du masochisme. Ça a presque l'air d'un bateau de vous le dire, le rapport de Don Juan à cette image du père, en tant que non châtré, c'est-à-dire une pure image, une image féminine. Le rapport se lit parfaitement dans ce que vous pourrez trouver au dédale et au détour de Rank, que ce dont il s'agit dans Don Juan, si nous arrivons à le rattacher à un certain état des mythes et des rites, Don Juan représenterait, nous dit Rank — et là, son flair le guide — celui qui, dans des époques dépassées, est capable de donner l'âme sans perdre la sienne

pour autant. La fameuse pratique du droit de cuissage serait fondée là-dessus. L'existence que vous savez mythique du prêtre déflorateur de la première nuit, est là dans cette zone. Mais Don Juan est une belle histoire qui fonctionne et fait son effet, même pour ceux qui ne connaissent pas toutes ses gentillesses, qui, assurément, ne sont pas absentes du chant mozartien, et qui sont plutôt à trouver du côté des *Noces de Figaro* que de *Don Giovanni*.

La trace sensible de ce que je vous avance concernant Don Juan, c'est que le rapport complexe de l'homme à son objet est, pour lui, effacé, mais au prix de l'acceptation de son imposture radicale. Le prestige de Don Juan est lié à l'acceptation de cette imposture. Il est toujours là, à la place d'un autre ; il est, si je puis dire, l'objet absolu.

Remarquez qu'il n'est pas du tout dit qu'il inspire le désir. S'il s'y glisse, dans le lit des femmes, il est là, on ne sait pas comment. On peut même dire qu'il n'en a pas non plus, qu'il est en rapport avec quelque chose vis-à-vis de quoi il remplit une certaine fonction. Ce quelque chose, appelez-le *odor di femina*, et ça nous porte loin. Mais le désir fait si peu de chose en l'affaire que, quand passe *l'odor di femina*, il est capable de ne pas s'apercevoir que c'est Doña Elvira, à savoir celle dont il a soupé au maximum, qui vient de traverser la scène. Il faut bien le dire, ce n'est pas là ce qui, pour la femme, est un personnage angoissant. Il arrive que la femme se sente vraiment être l'objet au centre d'un désir. Eh ! bien, croyez-moi, c'est là qu'elle fuit vraiment !

Alors, nous allons maintenant entrer, si nous le pouvons, dans l'histoire de Lucy Tower. Elle a deux hommes, je parle en analyse. Mon Dieu, comme elle le dit, elle aura toujours avec eux des relations humainement très satisfaisantes. Ne me faites pas dire que l'affaire est simple, ni qu'ils n'en tiennent pas un bon bout. Ce sont tous deux des névroses d'angoisse. Du moins est-ce là le diagnostic auquel elle s'arrête, tout bien examiné. Ces deux hommes qui ont eu, comme il convient, quelques difficultés avec leur mère, et avec des, comme on s'exprime, *female-seemings*, ce qui veut dire des sœurs, mais ce qui les situe dans une équivalence avec les frères, ces deux hommes se trouvent maintenant accointés avec des femmes, nous dit-on, qu'ils ont bel et bien choisies pour pouvoir exercer un certain nombre de tendances agressives et autres, et s'y protéger d'un penchant, mon Dieu, analytiquement non contestable vers l'autre sexe. « *Avec ces deux*

*hommes* », nous dit-elle, « *j'étais parfaitement au fait de ce qui se passait avec leur femme et nommément* », dit-elle, « *qu'ils étaient trop soumis, trop hostiles, et en un sens trop dévotieux, et que les deux femmes* », nous dit-elle, car elle entre de plain pied dans l'appréciation du point de vue avec la lorgnette « *que les deux femmes étaient frustrées par ce manque d'une suffisamment* » non-inhibited masculine assertiveness, « *d'une façon à s'affirmer comme homme, d'une façon non inhibée* ».

En d'autres termes — nous entrons tout de suite dans le vif du sujet, elle a son idée dans l'affaire — ils ne font pas assez semblant. Quant à elle, bien entendu, sans savoir ce qui risque là-dedans de la piéger, elle se sent elle-même toute *protective*, un peu trop *protective* quoique différemment dans le cas du premier homme, elle protège, nous dit-elle, un petit peu trop sa femme, et dans le cas du second, un tout petit peu trop lui. A vrai dire, ce qui la rassure, c'est qu'elle a beaucoup plus d'attrait pour le second et ceci — il faut tout de même lire les choses dans leur innocence et leur fraîcheur — parce que le premier a tout de même quelques *psychosexual problems* pas tellement trop attractifs.

Celui-là, le premier, se manifeste d'une façon qui ne se distingue pas tellement de celle de l'autre. Tous les deux, vraiment, la fatiguent par leurs marmottements, leurs arrêts dans la parole, leur circonstancialité — ça veut dire qu'ils en racontent — leur façon de se répéter et leur minutie. Enfin, elle est analyste tout de même; ce qu'elle remarque chez le premier, c'est cette tendance à l'attaquer dans sa puissance d'analyste, elle.

L'autre patient a une autre tendance, il s'agit plutôt pour lui d'aller prendre chez elle un objet que proprement de la détruire comme frustrante. Et, bien entendu, à ce propos, elle se fait la remarque : « *Eh bien, après tout, mon Dieu, c'est que le second est peut-être plus narcissique* ». A la vérité, ceci ne colle pas, comme ceux qui ont un peu de culture peuvent le remarquer, avec les autres références que nous pouvons avoir concernant le narcissisme. Car, d'autre part, ce n'est pas tellement le narcissisme ici qui le concerne que ce qu'on appelle le versant anaclitique, comme elle le verra bien par la suite.

Aussi bien d'ailleurs, nous dit-elle, si long, si fastidieux que soit le chemin qui est parcouru avec l'un comme avec l'autre, sans que rien ne manifeste l'efficace de l'analyse du transfert, il n'en reste pas moins qu'il reste dans tout cela quelque chose qui n'a rien de foncièrement désagréable et

qu'après tout, toutes les réponses contre-transférentielles qu'elle perçoit pour être les siennes, ne dépassent pas, dit-elle, du tout raisonnablement cette limite où l'on pourrait dire que serait exposée à se perdre, à propos de personnages aussi valables, toute analyste féminine qui ne serait pas sur ses gardes. Elle l'est, et tout spécialement. Et tout spécialement, elle fait attention à ce qui se passe du côté de cette femme sur laquelle elle veille peut-être un peu plus précisément, la femme de son premier patient. Elle apprend qu'elle fait un petit accident psychosomatique. Elle se dit : « *Mon dieu, ça, c'est pas mal. Comme ce que je craignais, c'est qu'elle ne dérive un peu vers la psychose, voilà une angoisse bien fixée* ». Et puis, elle n'y pense plus. Elle n'y pense plus et la situation continue, c'est-à-dire qu'on a beau analyser tout ce qui se passe dans le transfert, et donc même l'usage que peut faire dans son analyse le patient — je parle du premier dont il s'agit — de ses conflits avec sa femme pour obtenir de son analyste d'autant plus d'attention, pour obtenir d'elle les compensations qu'il n'a jamais trouvées du côté de sa mère, ça n'avance toujours pas.

Qu'est-ce qui va déclencher, faire avancer les choses ? Un rêve, nous dit-elle, qui lui arrive, à elle, l'analyste. Un rêve où quoi ? Où elle s'aperçoit qu'il n'est peut-être pas si sûr que ça, que ça va si mal du côté de sa femme. D'abord parce que cette femme, dans le rêve, l'accueille, elle, l'analyste, excessivement bien, qu'elle lui montre de toutes les façons qu'elle n'a aucune intention — c'est dans le rêve — de torpiller l'analyse de son mari, ce qui était juste là dans les présupposés de l'affaire, et que cette femme est donc toute prête à être avec elle dans une disposition que nous appellerons, pour traduire l'atmosphère du rêve, coopérative. Ceci met, à notre analyste, Lucy Tower, la puce à l'oreille. Elle comprend qu'il y a quelque chose de tout entier à réviser. Ce type est vraiment quelqu'un qui, dans son ménage, cherche vraiment à faire ce qu'il faut pour mettre sa femme plus à l'aise ; autrement dit, son désir à lui, le bonhomme, n'est pas du tout si à la dérive que ça. Le petit gars se prend quand même au sérieux ; il y a moyen de s'occuper de lui ; en d'autres termes, il est capable de se prendre pour ce dont il s'agit et dont on lui refusait jusque là la dignité, de se prendre pour un homme, de se prendre au jeu. Quand elle a fait cette découverte, quand elle a réaxé sa relation au désir de son patient, quand elle s'est aperçue qu'elle a méconnu jusque là où les choses se situaient, elle peut vraiment faire avec lui une révision de tout ce qui s'est joué avec elle, jusque-là, dans le leurre.

Les revendications de transfert étaient elles-mêmes une imposture et, nous dit-elle, à partir de ce moment-là, tout change. Mais tout change comme et dans quel sens ?

Il faut la lire pour comprendre que c'est à ce moment-là que l'analyse devient quelque chose de particulièrement dur à supporter. Car, dit-elle, à partir de ce moment, tout se passe au milieu de cet orage de mouvements dépressifs et de rages nues, comme s'il me mettait, moi, l'analyste, à l'épreuve dans chacun de mes plus petits morceaux. Si un instant d'inattention, nous dit-elle, faisait que chacun de ces petits morceaux ne sonne pas vrai, qu'il y en ait un qui fût en toc, j'avais le sentiment que mon patient s'en irait tout entier en morceaux. Elle-même qualifie comme elle peut — elle ne voit pas tout mais elle nomme bien ce qu'elle rencontre — qu'il s'agit de quelque chose, nous dit-elle, qui est vraiment du sadisme phallique couché dans un langage oral.

Qu'est-ce qui va nous retenir ici ? Deux choses, premièrement, la confirmation, par les termes mêmes employés, de ce que je vous ai désigné comme étant la nature du sadisme— car les anomalies peu attractives du patient sont certainement de cet ordre — que ce qui est cherché, dans la quête sadique, c'est chez l'objet, ce petit morceau qui manque, c'est l'objet. Et c'est d'une recherche de l'objet dont il s'agit, dans la façon dont, une fois la vérité de son désir reconnue, le patient se comporte. Ceci pour vous montrer aussi que ce n'est nullement être masochiste que de se mettre dans la ligne par où passe la recherche de l'objet sadique. Notre Lucy Tower ne s'accuse de rien de pareil, et nous n'avons pas besoin non plus de le lui imputer. Simplement, elle s'attire un orage ; et — elle le souligne avec un particulier courage — à l'endroit d'un personnage avec lequel elle ne s'est mise en relation qu'à partir du moment où son désir l'a intéressée. Elle ne dissimule pas que c'est dans la fonction où elle-même est en posture de rivalité tierce avec les personnages de son histoire, et que, manifestement, son désir n'était pas tout, qu'elle supporte donc les conséquences de ce désir au point qu'elle éprouve ce phénomène que les analystes englobent et ont appelé *carry-over*, ce qui veut dire report, qui désigne là où on peut le plus manifestement dénoter les effets du contre-transfert, quand vous continuez à penser à un patient alors que vous êtes avec un autre. Et pourtant, nous dit-elle, tout ça, alors que j'étais presque arrivée au bout de mes forces, disparaît par hasard *amusingly*, vraiment de la façon la plus amusante et

soudaine. Partant en vacances lors d'une des pauses annuelles, eh ! bien, mon Dieu, elle s'aperçoit que, de cette affaire, il n'en reste rien ; cette affaire ne l'intéresse absolument pas, c'est à savoir qu'elle est véritablement, l'incarnant dans la position mythique du plus libre et du plus aérien Don Juan au sortir de la chambre où il vient de commettre des siennes.

Après cette scission, son efficace, son adaptation dans ce cas et, si je puis dire, l'implacable nudité de son regard est très essentiellement possible, dans la mesure où un rapport, pour une fois, qui n'est qu'un rapport à un désir comme tel, fût-il si complexe du reste que vous le supposiez — et elle l'indique, qu'elle a aussi ses problèmes — n'est jamais en fin de compte qu'un rapport avec lequel elle peut garder ses distances. C'est là-dessus que je poursuivrai la prochaine fois.

# Leçon XVI

*27 mars 1963*

...[c'est] du fait de notre Lucy Tower que je me trouve l'avoir prise comme exemple, sous un certain biais de ce que j'appellerai les facilités de la position féminine, — ce terme « facilité » ayant une portée ambiguë — quant à son rapport au désir; disons que ce que je formulais consistait dans une sorte de moindre implication, ce qui, à quelqu'un, dans la position analytique, lui a permis d'en raisonner, disons, pour nous dans son article dit *Article sur le contre-transfert*, sinon plus sainement, du moins plus librement. Il est certain, si vous lisez ce texte, que c'est dans la mesure où, par ce que j'appellerai son autocritique interne, elle s'est aperçue que, par l'effet de ce qu'elle appelle, ici assez sainement, son contre-transfert, elle a négligé quelque chose de ce qu'on pourrait appeler la juste appréciation ou axation du désir de son patient, sans qu'elle nous livre à proprement parler ce qu'elle lui a dit à ce moment-là. Elle ne nous dit rien d'autre, sinon qu'elle est revenue, une fois de plus, sur les exigences transférentielles de ce patient, mais en lui mettant les choses au point elle n'a pu, ce faisant, que lui donner l'impression qu'elle était sensible à ce dont elle-même vient de faire la découverte, à savoir que ce patient, somme toute, s'occupe beaucoup plus de sa femme, est plus ménager de ce qui se passe à l'intérieur du cercle conjugal qu'elle ne l'avait soupçonné. Il semble bien que de ce fait — nous ne pouvons là que nous fier à elle, car c'est ainsi qu'elle s'exprime — que le patient ne peut à cette occasion que traduire cette rectification en ces termes — qui sont ceux de Lucy Tower elle-même — qu'en somme son désir, à lui, le patient, est beaucoup moins dépourvu de prise qu'il ne croyait sur sa

propre analyste, qu'effectivement il n'est pas exclu que cette femme qui est son analyste, il ne puisse jusqu'à un certain point en faire quelque chose, la courber — *to stoop* en anglais ; *She stoops to conquer*, c'est un titre d'une comédie de Sheridan — de la courber à son désir. C'est tout au moins en propres termes ce que Lucy Tower nous dit. Ceci ne veut pas dire bien sûr, elle nous le souligne également, qu'il soit un instant question que ceci se produise. Elle est, à cet égard, comme elle nous dit, très suffisamment sur ses gardes, ce n'est pas un bébé — d'ailleurs, quand une femme l'est-elle ! — en tout cas *too ware of*..., c'est le terme qu'elle emploie, elle est bien sur ses gardes. Mais la question n'est pas là. Par cette intervention, cette rectification qui apparaît à l'analysé ici comme concession, comme ouverture, le désir du patient est vraiment remis à sa place ; ce qui est bien toute la question, c'est que cette place, il n'a jamais pu la trouver. C'est ça, sa névrose d'angoisse. Ce qu'elle rencontre à ce moment-là, c'est, nous l'avons dit la dernière fois, ce déchaînement chez le patient qui est ce qu'elle exprime, à savoir à partir de ce moment-là, je suis sous une pression qui veut dire que je suis scrutée, scrutinisée comme on dit en anglais *to scrutinize*, d'une façon qui me donne le sentiment que je ne peux pas me permettre le moindre écart. Si ce sur quoi je suis en quelque sorte mise à l'épreuve, petit morceau par petit morceau, il apparaissait un seul instant que je ne suis pas en mesure d'en répondre, eh ! bien, c'est mon patient qui, lui, va s'en aller en mille morceaux. Ayant donc, elle, cherché le désir de l'homme, ce qu'elle rencontre comme réponse, ce n'est pas la recherche de son désir, à elle, c'est la recherche de *a*, de l'objet, du vrai objet, de ce dont il s'agit dans le désir qui n'est pas l'Autre A, qui est ce reste, le *a*, le vrai objet.

C'est là qu'est la clé, qu'est l'accent de ce que je veux aujourd'hui, entre autres choses, vous démontrer. Qu'elle soutienne cette recherche, c'est ce qu'elle appelle elle-même « *avoir plus qu'elle ne croyait de masochisme* ». Là — je vous ai dit cela parce qu'elle l'écrit — entendez bien qu'elle se trompe, elle n'est pas du tout faite pour entrer dans le dialogue masochiste, comme son rapport avec l'autre patient, l'autre mâle qu'elle loupe si bien, vous allez le voir, le démontre suffisamment. Simplement, elle tient très bien le coup, malgré que ce soit épuisant, elle n'en peut plus, comme je vous l'ai dit la dernière fois, aux approches de ses vacances, heureusement, les vacances sont là. Comme je vous l'ai dit, de la façon qui est pour elle aussi surprenante qu'amusante, *amusingly* , dans sa soudaineté, *suddenly*, elle

s'aperçoit qu'après tout, tout ça, à partir du moment où ça s'arrête, ça ne dure pas très longtemps. Elle s'ébroue et pense à autre chose, pourquoi ? C'est qu'après tout, elle sait très bien qu'il peut toujours chercher, qu'il n'a jamais été question qu'il trouve. C'est justement de cela qu'il s'agit, c'est qu'il s'aperçoive qu'il n'y a rien à trouver. Il n'y a rien à trouver, parce que ce qui, pour l'homme, pour le désir mâle, dans l'occasion, est l'objet de la recherche, ne concerne, si je puis dire, que lui. C'est ça l'objet de ma leçon d'aujourd'hui.

Ce qu'il recherche, c'est - φ, c'est, si je puis dire, ce qui lui manque, à elle. C'est une affaire de mâle ou d'homme. Elle sait très bien — laissez-moi dire et ne vous emballez pas — elle sait très bien qu'il ne lui manque rien ou plutôt, nous y reviendrons tout à l'heure, le mode sous lequel le manque joue dans le développement féminin n'est pas à situer à ce niveau ; c'est là où il est cherché par le désir de l'homme, quand il s'agit proprement, et c'est pour cela que je l'ai accentué d'abord, de cette recherche sadique, faire jaillir ce qui doit être à la place, chez le partenaire, à la place supposée du manque. C'est de cela qu'il faut qu'il fasse son deuil. Je dis cela parce que, dans le texte, elle articule fort bien que ce qu'ils ont fait ensemble, c'est ce travail du deuil. Une fois qu'il en a fait son deuil, de cette recherche, à savoir de trouver dans cette occasion, dans son partenaire, en tant qu'elle s'est posée elle-même, sans trop savoir il faut bien le dire ce qu'elle faisait, comme un partenaire féminin. Quand il a fait son deuil de trouver chez ce partenaire son propre manque, - φ, la castration primaire fondamentale de l'homme, telle que je vous l'ai désignée au niveau, ici, de sa racine biologique, des particularités de l'instrument de la copulation à ce niveau de l'échelle animale, quand il en a fait son deuil — c'est Lucy Tower qui nous l'a dit — tout va bien marcher, c'est-à-dire qu'on va, avec ce bonhomme qui n'a jamais jusque là atteint ce niveau, pouvoir rentrer dans ce que vous me permettrez à l'occasion d'appeler la comédie œdipienne. En d'autres termes, on va pouvoir commencer à rigoler, c'est papa qui a fait tout ça ! Car c'est en fin de compte de cela qu'il s'agit, comme on le sait depuis longtemps, rappelez-vous Jones et le *moralisches entgegenkommen*, la complaisance à l'intervention morale, s'il est castré, c'est à cause de la loi. On va jouer la comédie de la loi, on y est autrement à l'aise, c'est bien connu et c'est repéré. Bref, voici le désir de notre bonhomme qui prend les routes toutes tracées, par quoi ? justement par la loi, démontrant une fois de plus que la norme du désir et la loi sont une seule et même chose.

Est-ce que je me fais assez entendre ? Pas assez, car je n'ai pas dit la différence, ce qu'il y avait avant et ce qui est franchi à ce niveau comme étape et grâce à ce deuil. Ce qu'il y avait avant, c'était à proprement parler, la faute, il portait tout le faix, tout le poids de son - φ. Il était — rappelez-vous l'usage que j'ai fait en son temps du passage de Saint Paul — il était *démesurément pêcheur*. Je fais donc le pas de plus ; la femme n'a bien, vous le voyez, aucune peine et, disons, jusqu'à un certain point, aucun risque à rechercher ce qu'il en est du désir de l'homme. Mais je ne peux pas moins faire à cette occasion que de vous rappeler le passage célèbre du texte attribué à Salomon que j'ai cité depuis longtemps avant ce séminaire, que je vous donne ici en latin où il prend toute sa saveur : *Tria sunt difficilia mihi*, dit-il, le roi de la sagesse, et *quartum penitus ignoro* — il y a quatre choses sur lesquelles je ne peux rien dire, parce qu'il n'en reste aucune trace —; *viam aquilae in coelo*, celle du sillage de l'aigle dans le ciel, celui du serpent sur la terre, celui du navire dans la mer, *et viam viri in adulescentula*, et la trace de l'homme, l'accent est mis, même sur la petite fille. Aucune trace. Il s'agit là du désir, et non pas de ce qu'il advient quand c'est l'objet comme tel qui se met en avant. Ça laisse donc de côté les effets, sur l'*adulescentula*, de bien des choses, à commencer par l'exhibitionniste, et derrière, la scène primitive. Mais c'est d'autre chose qu'il s'agit.

Alors, où prendre les choses pour concevoir ce qu'il en est chez la femme de cette chose que nous soupçonnons, où aussi elle a son entrée vers le manque ? On nous en rebat assez les oreilles avec l'histoire du *penisneid.* C'est ici que je crois nécessaire d'accentuer la différence ; bien sûr que pour elle il y aussi constitution de l'objet *a* du désir, puisqu'il se trouve que les femmes parlent, elles aussi. On peut le regretter, mais c'est un fait. Elle veut donc, elle aussi, l'objet, et même un objet, en tant qu'elle ne l'a pas. C'est bien ce que Freud nous explique, que pour elle, cette revendication du pénis restera jusqu'à la fin essentiellement liée au rapport à la mère, c'est-à-dire à la demande. C'est dans la dépendance de la demande que se constitue cet objet *a* pour la femme. Elle sait très bien — si j'ose dire, quelque chose sait en elle — que, dans l'Œdipe, ce dont il s'agit, ce n'est pas d'être plus forte, plus désirable que la mère — cela, dans le fond, elle s'avise assez vite que le temps travaille pour elle — c'est d'avoir l'objet. L'insatisfaction foncière dont il s'agit dans la structure du désir est, si je puis dire, pré-castrative. S'il arrive qu'elle s'intéresse comme telle à la castration - φ, c'est, pour autant

qu'elle va entrer dans les problèmes de l'homme, c'est secondaire, c'est deutéro-phallique, comme avec beaucoup de justesse l'a articulé Jones et c'est là autour de quoi tourne toute l'obscurité du débat en fin de compte jamais dénoué sur ce fameux phallicisme de la femme, débat dans lequel je dirais tous les auteurs ont également raison, faute de savoir où est véritablement l'articulation. Je ne prétends pas que vous allez la garder soutenue, présente et vive et repérable tout de suite dans votre esprit mais j'entends vous mener là tout autour par assez de chemins pour que vous finissiez par savoir là où ça passe et là où on fait un saut quand on théorise. Pour la femme, c'est initialement ce qu'elle n'a pas, comme tel, qui va devenir, qui constitue au départ, l'objet de son désir, alors qu'au départ, pour l'homme, c'est ce qu'il n'est pas, c'est là où il défaille. C'est pour cela que je vous ai fait vous avancer par cette voie du fantasme de Don Juan. Le fantasme de Don Juan — et c'est en cela qu'il est un fantasme féminin — c'est ce vœu, chez la femme, d'une image qui joue sa fonction, fonction fantasmatique, qu'il y en a un, d'homme, qui l'a d'abord, ce qui est évidemment, vu l'expérience, une méconnaissance évidente de la réalité mais bien mieux encore : qu'il l'a toujours, qu'il ne peut pas le perdre. Ce qui implique justement la position de Don Juan dans le fantasme, c'est qu'aucune femme ne peut le lui prendre, c'est ce qui est essentiel et c'est évidemment — c'est pour cela que j'ai dit que c'est un fantasme féminin — ce qu'il a dans cette occasion de commun avec la femme à qui, bien sûr, on ne peut pas le prendre, puisqu'elle ne l'a pas. Ce que la femme voit dans l'hommage du désir masculin, c'est que cet objet, disons-le, soyons prudents, devienne de son appartenance. Ceci ne veut rien dire de plus que ce que je viens auparavant d'avancer, qu'il ne se perde pas. Le membre perdu d'Osiris, tel est l'objet de la quête et de la garde de la femme. Le mythe fondamental de la dialectique sexuelle entre l'homme et la femme est là, par toute une tradition, suffisamment accentué et aussi bien, ce que l'expérience « psychologique » — entre guillemets au sens qu'a ce mot dans les écrits de Paul Bourget — de la femme ne nous dit pas, qu'une femme pense toujours qu'un homme se perd, s'égare avec une autre femme. Don Juan l'assure qu'il y a un homme qui ne se perd en aucun cas.

Évidemment, il y a d'autres façons privilégiées, typiques, de résoudre ce difficile problème du rapport au *a* pour la femme, un autre fantasme, si vous voulez. Mais, à la vérité, ça ne coule pas de source, ça n'est pas elle qui l'a

inventé. Elle le trouve *ready made*. Bien sûr, pour s'y intéresser, il faut qu'elle ait, si je puis dire, une certaine sorte d'estomac. J'envisage, si je puis dire là, dans l'ordre du normal, ce type de rude baiseuse dont Sainte Thérèse d'Avila nous donne le plus noble exemple et dont l'accès, lui, plus imaginaire, nous est donné par le type de l'amoureuse de prêtre, un cran encore l'érotomane. Leur nuance, leur différence est, si je puis dire, du niveau où se collabe le désir de l'homme avec ce qu'il représente de plus ou moins imaginaire comme entièrement confondu avec le *a*. J'ai fait allusion à Sainte Thérèse d'Avila, j'aurais pu parler aussi de la bienheureuse Marguerite Marie Alacoque, elle a l'avantage de nous permettre de reconnaître la forme-même du *a* dans le Sacré Cœur. Pour l'amoureuse de prêtre, il est certain que c'est dans la mesure où quelque chose dont nous ne pouvons pas dire, tout crûment, que c'est la castration institutionnalisée qui suffit à l'établir, c'est tout de même dans ce sens, vous allez le voir, que le petit *a*, comme tel est mis en avant parfaitement isolé, proposé comme l'objet élu de son désir. Pour l'érotomane, pas besoin que le travail soit préparé, elle le fait elle-même.

Et nous voilà donc ramenés au problème précédent, à savoir ce que nous pouvons articuler des rapports de l'homme — c'est lui, lui seul, qui peut nous en donner la clé — du rapport à ces divers *a* tels qu'ils se proposent ou s'imposent, ou dont on plus ou moins dispose par rapport à ce qui ne se discerne, ne se définit et ne se distingue comme tel, c'est-à-dire donnant son dernier statut à l'objet du désir, que dans ce rapport à la castration.

Je vous demanderai de revenir un instant à mon stade du miroir. Autrefois, on passait un film qui avait été fait quelque part, en Angleterre, dans une école spécialisée dans son effort pour faire coller ce que pouvait nous donner l'observation de l'enfant par rapport à la génétique psychanalytique, la valeur de ce document était d'autant plus grande qu'elle était faite vraiment, cette observation, cette prise de vue, sans la moindre idée préconçue. Il s'agissait, parce qu'on avait couvert tout le champ de ce qui peut s'observer, de la confrontation du petit baby mâle et femelle avec le miroir. Il s'y confirmait pleinement d'ailleurs les dates initiales et terminales que j'y avais données. Je me souviens que ce film est une des dernières choses qui ait été présentée à la Société Psychanalytique de Paris, avant que nous ne nous en séparions. La séparation était fort proche et on ne l'a peut-être regardé à ce moment-là qu'avec un peu de distraction mais j'avais, je vous

assure, toute ma présence d'esprit et je me souviens encore de cette image saisissante où on représentait la petite fille confrontée au miroir. S'il y a quelque chose qui illustre cette référence au non-spécularisable que j'ai mise en avant l'année dernière, c'est bien le geste de cette petite fille, cette main qui passait rapidement sur le gamma de la jonction du ventre et des deux cuisses, comme une espèce de moment de vertige devant ce qu'elle voit.

Le petit garçon, lui, pauvre couillon, regarde le petit robinet problématique. Il se doute vaguement qu'il y a là une bizarrerie. Lui, il faut qu'il apprenne, à ses dépens, vous le savez, que, si l'on peut dire, ce qu'il a là, ça n'existe pas, je veux dire, auprès de ce qu'a papa, de ce qu'ont les grands frères, etc... ; vous connaissez toute la première dialectique de la comparaison. Il apprendra ensuite que, non seulement ça n'existe pas, mais que ça ne veut rien savoir ou, plus exactement, que ça n'en fait qu'à sa tête. Pour tout dire, ce n'est que pas à pas, dans son expérience individuelle, qu'il doit apprendre à le rayer de la carte de son narcissisme, justement pour que ça puisse commencer à servir à quelque chose. Je ne dis pas que ce soit si simple, ça serait vraiment insensé de me l'attribuer. Bien sûr, naturellement, si je puis dire, plus on l'enfonce, plus ça remonte à la surface; en fin de compte, ce jeu-là — je ne fais là que vous donner une indication, mais enfin une indication qui rejoindra, je pense, assez ce qu'on a pu vous indiquer de la structure fondamentale de ce qu'on appelle ridiculement la perversion — ce jeu-là, c'est le principe de l'attachement homosexuel. L'attachement homosexuel, c'est je joue à qui perd gagne. A chaque instant, dans l'attachement homosexuel, c'est cette castration qui est en jeu et cette castration qui l'assure, l'homosexuel, que c'est bien ça, le - φ, qui est l'objet du jeu. C'est dans la mesure où il perd qu'il gagne.

Alors, j'en viens à illustrer ce qui, à mon étonnement, a fait problème la dernière fois, dans mon rappel du pot de moutarde. Un de mes auditeurs particulièrement attentif m'a dit : « *Ça allait bien, ce pot de moutarde, tout au moins, nous étions un certain nombre qui ne nous en offensions pas trop. Mais voilà que vous réintroduisez maintenant la question du contenu. Vous le remplissez à moitié avec quoi ?* » Allons-y donc. Le - φ, c'est ça le vide du vase, le même qui définit l'homo faber. Si la femme, nous dit-on, primordialement, est une tisserande, c'est l'homme assurément qui est le potier et c'est même le seul biais par où se réalise, dans l'espèce humaine, le fondement de la ritournelle par où, nous dit-on, le fil est pour l'aiguille comme la

fille est pour le garçon ; cette espèce de référence qui se prétend naturelle, elle n'est pas si naturelle que ça.

La femme, bien sûr, se présente avec l'apparence du vase. Et évidemment c'est ce qui le trompe, le partenaire, l'homo faber en question, le potier. Il s'imagine que ce vase peut contenir l'objet de son désir. Seulement, voyez bien où ça nous conduit, c'est inscrit dans notre expérience, on l'a épelé pas à pas et c'est ce qui ôte à ce que je vous dis toute espèce d'apparence de déduction, de reconstruction, on s'est aperçu de la chose sans du tout partir du bon endroit dans les prémisses. Mais on s'en est aperçu bien avant de comprendre ce que ça voulait dire. La présence fantasmatique du phallus, j'entends du phallus d'un autre homme, au fond de ce vase, est un objet quotidien de notre expérience analytique. Il est bien clair que je n'ai pas besoin de revenir une fois de plus à Salomon pour vous dire que cette présence est une présence entièrement fantasmatique. Bien sûr, il y a des choses qui se trouvent dans le vase, et fort intéressantes pour le désir, l'œuf par exemple, mais enfin, celui-là, il vient de l'intérieur et nous prouve que si vase il y a, il faut un tant soit peu compliquer le schéma. Bien sûr, l'œuf peut trouver avantage aux rencontres que prépare le malentendu fondamental, je veux dire qu'il n'est pas inutile qu'il y rencontre le spermatozoïde, mais après tout, la parthénogénèse future n'est pas exclue, et en attendant, l'insémination peut prendre de toutes autres formes. C'est, si je puis dire, au reste, dans l'arrière-boutique que se trouve le vase, l'utérus, dans cette occasion, véritablement intéressant. Il est intéressant objectivement, il l'est aussi psychiquement au maximum, je veux dire que dès que la maternité est là, elle suffit largement à investir tout l'intérêt de la femme et qu'au moment de la grossesse toutes ces histoires de désir de l'homme deviennent, comme chacun sait, légèrement superfétatoires.

Alors, venons-en, puisqu'il faut le faire, à notre pot de l'autre jour, à notre honnête petit pot des premières céramiques et identifions-le à - φ. Laissez-moi, pour la démonstration, mettre ici, un instant, dans un petit pot voisin, ce qui pour l'homme peut se constituer comme *a*, l'objet du désir. C'est un apologue, cet apologue est destiné à accentuer que *a*, l'objet du désir, pour l'homme, n'a de sens que quand il a été reversé dans le vide de la

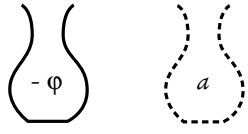


*Fig. 21*

castration primordiale. Ceci ne peut donc se produire sous cette forme, c'est-à-dire constituant le premier nœud du désir mâle avec la castration, qu'à partir du narcissisme secondaire, c'est-à-dire au moment où *a* se détache, tombe de *i(a)*, l'image narcissique. Il y a là ce que j'appellerai, l'indiquant aujourd'hui pour y revenir et au reste, je pense que vous vous en souvenez, n'introduisant ici rien que je n'aie déjà accentué, un phénomène qui est le phénomène constitutif de ce qu'on peut appeler le *bord*. Comme je vous l'ai dit l'année dernière, à propos de mon analyse topologique, il n'y a rien de plus structurant de la forme du vase que la forme de son bord, que la coupure où il s'isole comme vase.

Dans un temps lointain, où s'ébauchait la possibilité d'une véritable logique refaite selon le champ psychanalytique — elle est à faire, encore que je vous en aie donné plus d'une amorce — grande et petite logique, je dis logique non dialectique, au temps où quelqu'un comme Imre Hermann avait commencé à s'y consacrer d'une façon certes très confuse, faute de toute articulation dialectique — mais enfin ceci a été ébauché — le phénomène qu'il qualifie de *Randbevorzugung,* d'élection, de préférence du champ phénoménal analytique pour les phénomènes de *bord,* avait été déjà, j'y reviendrai devant vous, par cet auteur, articulé.

Ce bord du petit pot, du pot de la castration, est un bord, lui, tout rond, si je puis dire, bien honnête. Il n'a aucun de ces raffinements de complication où je vous ai introduits avec la bande de *Mœbius*, et qu'il est si facile d'ailleurs, comme je vous l'ai montré — vous vous en souvenez, je pense — une fois au tableau, de réaliser avec un vase tout à fait matériel. Il suffit de faire se conjoindre deux points opposés de son bord en retournant en route les surfaces de façon à ce qu'elles se joignent, comme dans le ruban de *Mœbius*, et nous nous trouvons devant un vase dont, d'une façon surprenante, on passera, avec la plus grande aisance, de la face interne à la face externe, sans avoir jamais à franchir le bord. Ça, ça se produit au niveau des autres petits pots et c'est là que commence l'angoisse.

Bien sûr, qu'une pareille métaphore ne peut pas suffire à reproduire ce qu'il y a à vous expliquer. Mais que ce petit pot originel ait le plus grand rapport avec ce dont il s'agit concernant la puissance sexuelle, avec le jaillissement intermittent de sa force, c'est tout ce que je pourrais appeler une série d'images faciles à mettre devant vos yeux d'une éroto-propédeutique, voire même à proprement parler d'une érotique, rend tout à fait facile d'accès.

Une foule d'images de ce titre, chinoises, japonaises et autres et, j'imagine, pas difficiles à retrouver non plus dans notre culture, vous en témoignerait. Ce n'est pas ça qui est angoissant. Que le transvasement, ici, nous permette de saisir comme le *a* prend sa valeur de venir dans le pot du - φ, prend sa valeur d'être ici -*a*, le vase à demi-vide en même temps qu'il est à demi plein, c'est ce que je vous ai dit la dernière fois, il est évident que pour être vraiment complet dans mon image, il faut que je souligne que ce n'est pas le phénomène du transvasement qui est essentiel, c'est le phénomène auquel je viens de faire allusion de la transfiguration du vase, c'est-à-dire que ce vase-là devienne angoissant, pourquoi ? Parce que ce qui vient à demi remplir le creux constitué de la castration originelle, c'est ce petit *a* en tant qu'il vient d'ailleurs, qu'il n'est supporté, constitué que par l'intermédiaire du désir de l'Autre. Et c'est là que nous retrouvons l'angoisse et la forme ambiguë de ce bord qui, tel qu'il est fait au niveau de l'autre vase, ne nous permet de distinguer ni intérieur, ni extérieur. L'angoisse donc vient se constituer, prendre sa place dans un rapport au-delà de ce vide d'un temps premier, si je puis dire, de la castration. Et c'est pour cela que le sujet n'a qu'un désir quant à cette castration première, c'est d'y retourner.

Je vous parlerai, après l'interruption que nous allons avoir, longuement du masochisme et il n'est pas, bien entendu, question que je l'aborde aujourd'hui. Si vous voulez vous y préparer à m'entendre là-dessus, je donne maintenant — c'est lapsus de ma part si je ne l'ai pas fait plus tôt, quand j'avais commencé de vous en parler — l'indication d'un article, précieux entre tous parce que nourri de l'expérience la plus substantielle, c'est l'article d'un homme qui est bien un de ceux à propos desquels je peux le plus me désoler que les circonstances m'aient privé de sa collaboration, c'est l'article de Grunberger *Esquisse d'une théorie psycho-dynamique du masochisme* dans le numéro d'avril-juin 1954, numéro 2 du tome XVIII de la *Revue Française de Psychanalyse*. Je ne sache que, même ailleurs, on ait fait à cet article le sort qu'il mérite, mais est-ce au fait qu'il est paru à l'ombre des fastes de la fondation de l'Institut de Psychanalyse à quoi cet oubli soit dû, je ne chercherai point à en trancher. Mais vous y verrez, ce n'est pas là du tout le dernier mot, vous y verrez noté — je ne l'invoque ici que pour vous montrer tout de suite le prix du matériel qu'on peut y prendre — vous y verrez noté, au point du jour, le jour de l'observation de la séance analytique, comment le recours à l'image même de la castration, *ah, ce que je*

*voudrais qu'on me les coupe*, peut venir comme issue apaisante, salutaire à l'angoisse du masochiste. Ce n'est pas là, je le souligne, phénomène qui soit le dernier mot de cette complexe structure. Mais aussi bien ai-je là-dessus assez amorcé ma formule pour que vous sachiez ce que je vise à cette occasion, je veux dire quant au lien de l'angoisse au masochisme, en un point tout à fait différent de ce point intérieur à ce que je pourrais appeler l'émoi momentané du sujet. Ce n'est qu'une indication que j'y trouve. Mais ce temps de la castration en tant que le sujet y retourne, en tant qu'il devient un point de sa visée, nous ramène à ce que j'ai déjà accentué à la fin d'un de mes séminaires derniers concernant la circoncision.

Je ne sais pas, Stein, où vous en êtes du commentaire que vous poursuivez de *Totem et tabou* et si ceci vous a mené encore à aborder *Moïse et le monothéisme*. Je pense que vous ne pouvez faire que d'y venir et d'y être alors frappé de l'escamotage total du problème, pourtant structurant s'il en est ; s'il faut trouver au niveau de l'institution mosaïque quelque chose qui y reflète le complexe culturel inaugural, de savoir quel fut sur ce point la fonction de l'institution de la circoncision ; vous devez apercevoir qu'en tout cas il y a quelque chose dans cette ablation du prépuce que vous ne pouvez pas manquer de rapprocher de ce drôle de petit objet tortillé que je vous ai, un jour, fait filer entre les mains, matérialisé, pour que vous voyiez comment ça se structure une fois réalisé sous la forme d'un petit bout de carton ; ce résultat de la coupure centrale à ce que je vous ai ici illustré, incarné de la forme du *cross-cap*, pour vous montrer en quoi cet isolement de quelque chose, qui se définit justement comme une forme incarnant comme telle le non-spécularisable, peut avoir à faire avec la constitution de l'autonomie du *a*, de l'objet du désir.

Que quelque chose comme un ordre puisse être apporté dans ce trou, cette défaillance constitutive de la castration primordiale, c'est ce que je crois que la circoncision incarne au sens propre du mot. Le circoncis, et la circoncision, a, de par toutes ses coordonnées, toute la configuration rituelle, voire mythique, les primordiaux accès initiatiques qui sont ceux où elle s'opère, le rapport le plus évident avec la normativation de l'objet du désir. Le circoncis est consacré, consacré moins encore à une loi qu'à un certain rapport à l'Autre, au grand A, et c'est pour cela qu'il s'agit du petit *a*. Reste que nous sommes, au point où j'entends porter le feu du *sunlight,* à savoir au niveau où nous pouvons trouver, dans la configuration de l'histoire,

quelque chose qui se supporte d'un grand A qui est un peu là, le Dieu de la tradition judéo-chrétienne, reste à voir ce que signifie la circoncision. Il est extrêmement étonnant que, dans un milieu aussi judaïque que le milieu de la psychanalyse, des textes cent mille fois parcourus, depuis les Pères de l'Église jusqu'aux Pères de la Réforme, c'est-à-dire jusqu'au XVIII[e] siècle — et encore, pour vous dire comme périodes fécondes de la Réforme — que ces textes n'aient pas été réinterrogés. Sans doute ce qui nous est dit, au chapitre XVII de la Genèse, concernant le caractère fondamental de la loi de la circoncision en tant qu'elle fait partie du pacte donné par Yahwé dans le buisson, la référence de cette loi au temps d'Abraham — c'est en ceci que consiste ce chapitre XVII, c'est de faire dater d'Abraham l'institution de la circoncision — sans doute ce passage est une addition, semble-t-il à la critique exégétique, est une addition sacerdotale, c'est-à-dire très sensiblement postérieure à la tradition du Jehoviste et de l'Elohiste, c'est-à-dire aux deux textes primitifs, dont se composent les livres de la Loi. Nous avons pourtant au chapitre XXXIV le fameux épisode qui ne manque pas d'humour, qui concerne, vous le savez, le rapt de Dinah, sœur de Siméon et Lévi, fille de Jacob. Pour l'obtenir — car il s'agit pour l'homme de Sichem qui l'a enlevée, de l'obtenir de ses frères — Siméon et Lévi exigent qu'il se circoncise : « *Nous ne pouvons donner notre sœur à un incirconcis, nous serions déshonorés* ». Nous avons évidemment ici la superposition de deux textes ; on ne sait si c'est un seul homme, ou tous les sichémites qui se font du même coup, dans cette proposition d'alliance qui, bien sûr, ne pouvait se faire au titre seulement de deux familles, mais de deux races, si tous les sichémites se font circoncire ; résultat, ils sont invalides trois jours, ce dont profitent les autres pour venir les égorger. C'est un de ces charmants épisodes qui ne pouvaient entrer dans la comprenoire de Monsieur Voltaire et qui lui ont fait dire tant de mal de ce livre admirable quant à la révélation de ce qu'on appelle, comme tel, le signifiant. Ceci est tout de même fait pour nous faire penser que ce n'est pas seulement de Moïse que date la loi de la circoncision. Je ne fais ici que mettre en valeur les problèmes soulevés à ce propos.

Assurément, tout de même, puisque de Moïse il s'agit et que Moïse, dans notre sphère, serait reconnu pour être égyptien, il ne serait pas tout à fait inutile de nous poser la question de ce qu'il en est, quant aux rapports de la circoncision judaïque avec la circoncision des égyptiens. Ceci me fera excuser de prolonger encore, disons de 5 à 7 minutes, ce que j'ai à vous dire

aujourd'hui, pour que ce que j'ai écrit au tableau ne vous soit pas perdu.

Nous avons l'assurance, par un certain nombre d'auteurs de l'Antiquité et nommément ce vieil Hérodote qui radote sans doute quelque part, mais est souvent bien précieux, en tout cas qui ne laisse aucune espèce de doute qu'à son époque, c'est-à-dire à très basse époque pour les Juifs, les Égyptiens dans l'ensemble pratiquaient la circoncision ; il en fait même un état si prévalent qu'il articule que c'est aux Égyptiens que tous les sémites de la Syrie et de la Palestine doivent cet usage. On a beaucoup épilogué là-dessus ; après tout, nous ne sommes point forcés de l'en croire. Ceci, il l'avance bizarrement à propos des Colchidiens dont il prétendrait que ce serait une colonie égyptienne. Mais laissons. Il en fait, grec comme il est — et après tout, à son époque, ne peut-il guère en voir autre chose — une mesure de propreté. Il nous souligne que les égyptiens préfèrent le fait d'être propre, καταρρωι à celui d'avoir ce qu'on appelle une belle apparence, en quoi Hérodote, grec comme il est, ne nous dissimule pas qu'il lui semble que c'est tout de même toujours un peu se défigurer que de se circoncire.

Nous avons heureusement des témoignages et des supports de la circoncision des Égyptiens, plus directs. Nous avons deux témoignages que j'appellerai iconographiques — vous me direz que ce n'est pas beaucoup — un est de l'Ancien Empire, il est à Saqqarah dans la tombe du médecin Ank Maror (?). On dit que c'est un médecin parce que les parois de la tombe sont couvertes de figures d'opérations. Une de ces parois nous montre deux figures de circoncision, l'autre est à droite de celle-ci, je vous ai représenté celle qui est à gauche. Je ne sais pas comment j'ai réussi à rendre lisible, ou si j'ai réussi à rendre lisible mon dessin qui a l'ambition de se limiter et d'accentuer peut-être un peu à l'occasion les lignes telles qu'elles se présentent. Voici le garçon qu'on circoncit et voici l'organe, un garçon, qui est derrière lui, lui tient les mains, parce qu'il le faut ; un personnage qui est un prêtre, sur la qualification duquel je ne m'étends pas aujourd'hui, est ici ; d'une main, c'est la main gauche, il tient l'organe, de l'autre, cet objet oblong, qui est un couteau de pierre. Ce couteau de pierre, nous le retrouvons dans un autre texte resté jusqu'à présent complètement énigmatique, texte biblique qui dit qu'après l'épisode du buisson ardent, alors que Moïse est avisé que plus personne en Égypte ne se souvient, plus exactement que tous ceux qui se souvenaient du meurtre qu'il a accompli d'un égyptien, ont disparu, qu'il peut rentrer. Il rentre et, sur la route, le texte biblique nous dit — sur la

route où il s'arrête, on traduit anciennement dans une hôtellerie, mais laissons — Yahwé l'attaque pour le tuer. C'est tout ce qui est dit. Séphora, sa femme, alors, circoncit son fils, qui est un petit enfant et, touchant Moïse, qui *n'est pas* circoncis, avec le prépuce, le préserve mystérieusement, par cette opération, par ce contact, de l'attaque de Yahwé qui, dès lors, l'abandonne et le laisse, cesse son attaque. Il est dit que Séphora circoncit son fils avec un couteau de pierre.

Quarante et quelques années de plus, puisqu'il y a aussi tout l'épisode des ordalies imposées aux Égyptiens et des dix plaies, au moment d'entrer dans la terre de Canaan, Josué reçoit l'ordre : « *Prends un couteau de pierre et circoncis tous ceux qui sont là, qui vont entrer dans la terre de Canaan* ». Ce sont ceux et seulement ceux qui sont nés pendant les années du désert, pendant les années du désert, ils n'ont pas été circoncis. Yahwé ajoute : « *Maintenant, j'aurai fait rouler de dessus vous* » — ce qu'on traduit par « *levé, suspendu — le mépris des Égyptiens* ». Je vous rappelle ces textes, non pas que j'aie l'intention de les utiliser tous, mais pour vous susciter au moins le désir, le besoin de vous y reporter. Pour l'instant, je m'arrête au couteau de pierre.

Le couteau de pierre indique, en tout cas, à cette cérémonie, une origine très ancienne, ce qui est confirmé par la découverte par Eliot Smith, près de Louqsor, si mon souvenir est bon, probablement à Magadeh (?) qui a tant d'autres raisons d'attirer notre intérêt concernant cette question même de la circoncision, de cadavres de la période préhistorique — c'est-à-dire non pas de cadavres qui soient momifiés selon les normes qui permettent de les dater dans l'histoire de l'Égypte — qui portent la trace de la circoncision. Le couteau de pierre, à lui seul, nous désignerait à cette cérémonie une date, une origine qui est au moins de l'époque qu'on définit comme l'époque néolithique.

Au reste, pour qu'il n'y ait aucun doute, trois lettres égyptiennes, ces trois-ci, qui sont respectivement un S, un B, et un T, S(e)B(e)T, nous indiquent expressément qu'il s'agit de la circoncision. Le signe ici marqué est un hapax, on ne le retrouve que là ; il semblerait que ce soit une forme effacée, fruste, du déterminatif du phallus. Nous le trouvons dans d'autres inscriptions où vous le voyez beaucoup plus clairement inscrit.

Un autre mode de désigner la circoncision est celui qui est dans cette ligne et qui se lit *FaHeT*, F, le H aspiré qui est ici, ce signe qui est ici le pla-

centa, et ici le T qui est le même que vous voyez ici. Ici, un déterminatif qui est le déterminatif du linge, il ne se prononce pas. Je vous prie d'en prendre note aujourd'hui parce que j'y reviendrai. Ici, un autre F désigne *il* et ici le PaN qui veut dire le prépuce ; PaN veut dire « *être séparé de son prépuce* ». Ceci a également toute son importance, car circoncision n'a pas à être pris uniquement comme une opération, si je puis dire totalitaire, un signe. Le « *être séparé de quelque chose* » est dès ce moment-là, dans une inscription égyptienne, à proprement parler, articulé. Je vous l'ai dit, je ne m'avance aussi loin que pour que je n'aie pas écrit ça aujourd'hui d'une façon inutile.

Cette fonction du prépuce et qui est, en quelque sorte, le but, le prix qui, dans ces inscriptions, est donné, si l'on peut dire, au poids du moindre mot, le maintien, si je puis dire, du prépuce comme l'objet de l'opération, tout autant que celui qui la subit, est une chose dont je vous prie de retenir ici l'accentuation, parce que nous le retrouvons dans le texte de Jérémie aussi énigmatique, aussi, jusqu'à présent, ininterprété, que tel auquel je viens de faire allusion devant vous, et nommément celui de la circoncision par Séphora de son fils ; j'aurai donc l'occasion d'y revenir.

Je pense avoir déjà suffisamment amorcé la fonction de la circoncision, j'entends non pas seulement, dans ses coordonnées de fête, d'initiation, d'introduction à une consécration spéciale, mais dans sa structure même de référence, pour nous essentiellement intéressante, à la castration, quant à ses rapports avec la structuration de l'objet du désir ; je pense avoir suffisamment amorcé les choses dans ce sens, pour pouvoir les reprendre efficacement plus avant avec vous, au jour où je vous ai donné notre prochain rendez-vous.

# Leçon XVII

*8 mai 1963*

Je vous ai laissés sur un propos qui mettait en question la fonction, dans l'économie du désir, dans l'économie de l'objet, au sens où l'analyse le fonde comme objet de désir, sur la fonction de la circoncision. La chute de cette leçon fut sur un texte, sur un passage de Jérémie, paragraphes 24 et 25 du chapitre 9, qui a fait, à vrai dire, au cours des âges, quelques difficultés aux traducteurs, car le texte hébreu — j'ai trop à vous dire aujourd'hui pour m'attarder à sa lettre — car le texte hébreu, dis-je, se traduirait : « *Je châtierai tout circoncis dans son prépuce* », terme paradoxal que les traducteurs ont tenté de tourner, même l'un des meilleurs, Edouard Dhorne, par la formule : « *Je sévirai contre tout circoncis à la façon de l'incirconcis* ». Je ne rappelle ici ce point que pour vous indiquer que c'est bien de quelque relation permanente à un objet perdu, comme tel, qu'il s'agit et que c'est seulement dans la dialectique de cet objet *a* comme coupé et comme maintenant, soutenant, présentifiant une relation essentielle à cette relation même, qu'effectivement, nous pouvons concevoir ce dont il s'agit en ce point. Ce point n'est pas unique, mais il éclaire, par son paradoxe extrême, ce dont il s'agit chaque fois que le terme de circoncis et incirconcis est effectivement employé dans la Bible. Il n'est point en effet, loin de là, localisé à ce petit bout de chair qui fait l'objet du rite. *Incirconcis des lèvres*, *incirconcis du cœur*, tels sont les termes qui, tout au long de ce texte, nombreux, apparaissent, presque courants, presque communs, soulignant que ce dont il s'agit, c'est toujours une séparation essentielle avec une certaine partie du corps, un certain appendice, avec quelque chose qui, dans une fonction, devient

symbolique d'une relation au corps propre pour le sujet désormais aliéné, et fondamentale.

Je reprendrai aujourd'hui les choses de plus large, de plus haut, de plus loin. Vous le savez, certains le savent, je reviens d'un voyage qui m'a apporté quelques expériences, qui m'a apporté aussi, pour l'essentiel en tout cas, l'approche, la vue, la rencontre avec certaines de ces œuvres sans lesquelles l'étude la plus attentive des textes, de la lettre, de la doctrine, nommément celle du bouddhisme dans l'occasion, ne peuvent rester que quelque chose d'incomplet, de non vivifié. Je pense qu'à vous donner quelques rapports de ce que fut cette approche de la façon dont, pour moi-même, pour vous aussi, je pense, elle peut s'insérer dans ce qui, cette année, est notre question fondamentale, le point où se déplace la dialectique sur l'angoisse, à savoir la question du désir, ce qui, dans notre approche, peut représenter pour nous, dès maintenant, un apport.

Le désir, en effet, fait le fond essentiel, le but, la visée, la pratique aussi de tout ce qui ici se dénomme et s'annonce concernant le message freudien. Quelque chose d'absolument essentiel, de nouveau, passe par ce message. C'est ici le chemin par où — qui d'entre vous ? il y aura bien quelqu'un, quelques-uns, j'espère, qui pourront le relever — par où passe ce message. Nous devons motiver, au point où nous en sommes, c'est-à-dire en tous points d'une reprise de notre élan remotivé, ce dont il s'agit, que ce lieu cette année, ce lieu subtil, ce lieu que nous tentons de cerner, de définir, de coordonner, que ce lieu jamais repéré jusqu'ici dans ce que nous pourrons appeler son rayonnement ultra-subjectif, est ce lieu central de la fonction, si l'on peut dire, pure du désir. Ce lieu où nous avançons un peu plus loin cette année, avec notre discours sur l'angoisse, c'est ce lieu où je vous démontre comme *a* se forme, *a*, l'objet des objets, objet pour lequel notre vocabulaire a promu le terme d'objectalité en tant qu'il s'oppose à celui d'objectivité.

Pour ramasser cette opposition en des formules — je m'excuse qu'elles doivent être rapides — nous dirons que l'objectivité est le dernier terme de la pensée analytique scientifique occidentale, que l'objectivité est le corrélat d'une raison pure qui, en fin de compte, est le dernier terme qui, pour nous, se traduit, se résume par, s'articule dans un formalisme logique.

L'objectalité, si vous me suivez, depuis mon enseignement des cinq ou six environ dernières années, l'objectalité est autre chose. Pour en donner le

relief dans son point vif, je dirai, je formulerai, balancé, par rapport à la précédente formule que je viens de donner, que l'objectalité est le corrélat d'un pathos de coupure, justement de celui par où, ce même formalisme, formalisme logique, au sens kantien du terme, ce même formalisme rejoint son effet méconnu dans la *Critique de la Raison Pure*, cet effet qui rend compte de ce formalisme, même dans Kant, dans Kant surtout, dirai-je, reste pétri de causalité, reste suspendu à la justification qu'aucun a-priori n'est jusqu'ici parvenu à réduire, de cette fonction, pourtant essentielle à tout le mécanisme du vécu de notre mental, la fonction de la cause. Partout la cause, et sa fonction, s'avère irréfutable même si elle est irréductible, presque insaisissable à la Critique. Quelle est-elle cette fonction ? Comment pouvons-nous la justifier ? Dans sa subsistance contre toute tentative de la réduire, tentative qui constitue presque le mouvement soutenu de tout le progrès critique de la philosophie occidentale, mouvement bien entendu jamais abouti. Si ceci, cette cause, s'avère aussi irréductible, c'est pour autant qu'elle se superpose, qu'elle est identique dans sa fonction à ce qu'ici je vous apprends cette année à cerner, à manier, à savoir, justement, cette part de nous-mêmes, cette part de notre chair qui, nécessairement, reste, si je puis dire, prise dans la machine formelle. Ce sans quoi ce formalisme logique ne serait pour nous absolument rien, à savoir qu'il ne fait pas que nous requérir, qu'il ne fait pas que de nous donner les cadres, non seulement de notre pensée, mais de notre esthétique propre transcendantale, qu'il nous saisit par quelque part et que, ce quelque part dont nous donnons, non pas seulement la matière, non pas seulement l'incarnation comme être de pensée, mais le morceau charnel comme tel, à nous-mêmes arraché, c'est ce morceau en tant que c'est lui qui circule dans le formalisme logique tel qu'il s'est déjà élaboré par notre travail de l'usage du signifiant, c'est cette part de nous-mêmes prise dans la machine, à jamais irrécupérable, cet objet comme perdu aux différents niveaux de l'expérience corporelle où se produit la coupure, c'est lui qui est le support, le substrat authentique de toute fonction comme telle de la cause. Cette part de nous-mêmes, cette part corporelle est donc essentiellement et par fonction, partielle. Bien sûr, il convient de rappeler qu'elle est corps, que nous ne sommes objectaux — ce qui veut dire objet du désir — que comme corps, point essentiel; point essentiel à rappeler puisque c'est l'un des champs créateurs de la dénégation que de faire appel à quelque chose d'autre, à quelque substitut qui, pourtant, reste

toujours au dernier terme, désir du corps, désir du corps de l'autre et rien que désir de son corps. On peut dire, on dit certes, « *c'est ton cœur que je veux, rien d'autre* » et en cela on entend dire je ne sais quoi de spirituel, l'essence de ton être ou encore ton amour mais le langage ici trahit, comme toujours, la vérité. Ce cœur ici, n'est métaphore que si nous n'oublions pas qu'il n'y a rien dans la métaphore qui justifie l'usage commun des livres de grammaire à opposer le sens propre au sens figuré. Ce cœur peut vouloir dire bien des choses; on métaphorise des choses différentes selon les cultures, selon les langues. Pour les sémites, par exemple, le cœur est l'organe de l'intelligence même. Et ce n'est pas de ces nuances, de ces différences qu'il s'agit, ce n'est pas là que j'attire votre regard. Ce cœur, dans cette formule : « *C'est ton cœur que je veux* », est là, comme toute autre métaphore d'organe, à prendre au pied de la lettre. C'est comme partie du corps qu'il fonctionne, c'est, si je puis dire, comme tripe.

Après tout, pourquoi la subsistance si longue de telles métaphores — et nous savons des lieux, j'y ai fait allusion, où elles restent vivantes, nommément le culte du sacré cœur — pourquoi, depuis les temps de la littérature vivante de l'hébreu et de l'akkadien dont ce petit volume d'Edouard Dhorne nous rappelle combien l'emploi métaphorique des noms des parties du corps est fondamental à toute compréhension de ces textes anciens, ce singulier manque de *Toutes les parties du corps*, que je vous recommande, qui est trouvable, qui vient de reparaître chez Gallimard, si toutes les parties du corps y passent dans leurs fonctions proprement métaphoriques, singulièrement l'organe sexuel et spécialement l'organe sexuel masculin, alors que tous les textes que j'évoquai tout à l'heure sur la circoncision étaient là à l'évoquer, l'organe sexuel masculin et le prépuce y sont singulièrement, très étrangement omis, ils ne sont même pas à la table des matières.

L'usage métaphorique toujours vivant de cette partie du corps, pour exprimer ce qui, dans le désir, au-delà de l'apparence, est proprement ce qui est requis dans cette hantise de ce que j'appellerai la tripe causale, comment l'expliquer si ce n'est que la cause est déjà logée dans la tripe, si je puis dire, figurée dans le manque et aussi bien, et dans toute la discussion mythique sur les fonctions de la causalité, il est toujours sensible que la référence aille des positions les plus classiques à celles plus ou moins modernisées, par exemple, celle de Maine de Biran quand c'est au sens de l'effort qu'il essaie de nous faire sentir la balance subtile autour de quoi se joue la position de

ce qui est déterminé, de ce qui est libre, en fin de compte, c'est toujours à cette expérience corporelle que nous nous référons. Ce que j'avancerai, toujours pour faire sentir ce dont il s'agit dans l'ordre de la cause, ce sera quoi, en fin de compte ? mon bras, mais mon bras en tant que je l'isole, que, le considérant comme tel, comme l'intermédiaire entre ma volonté et mon acte, si je m'arrête à sa fonction, c'est en tant qu'il est un instant isolé, et qu'il veut à tout prix et par quelque biais que je le récupère, qu'il me faut tout de suite modifier le fait que, s'il est instrument, il n'est pourtant pas libre, qu'il me faut me prémunir, si je puis dire, contre le fait, pas tout de suite de son amputation, mais de son non-contrôle, contre le fait qu'un autre puisse s'en emparer, que je puisse devenir le bras droit ou le bras gauche d'un autre ou simplement contre le fait que je puisse, tel un vulgaire parapluie, tels ces corsets que, paraît-il, on rencontrait encore il y a quelques années en abondance, que je puisse l'oublier dans le métro.

Nous autres, analystes, nous savons ce que cela veut dire, l'expérience de l'hystérique est pour nous quelque chose de suffisamment significatif, ce qui fait que cette comparaison où se laisse entrevoir que le bras peut être oublié, ni plus ni moins comme un bras mécanique, n'est pas une métaphore forcée. C'est pour cela que ce bras, je me rassure de son appartenance avec la fonction du déterminisme, je tiens beaucoup à ce que, même quand j'oublie son fonctionnement, je sache qu'il fonctionne d'une façon automatique, qu'un étage inférieur m'assure de ce que, toniques ou volontaires, toutes sortes de réflexes, toutes sortes de conditionnements m'assurent bien qu'il ne s'échappera pas, même eu égard à un instant, de ma part, d'inattention.

La cause donc, la cause surgit toujours en corrélation du fait que quelque chose est omis dans la considération de la connaissance, quelque chose qui est précisément le désir qui anime la fonction de la connaissance. La cause, chaque fois qu'elle est invoquée, ceci dans son registre le plus traditionnel, est en quelque sorte l'ombre, le pendant, de ce qui est point aveugle dans la fonction de cette connaissance elle-même. Ceci, bien sûr, nous n'avons même pas attendu Freud pour l'invoquer. Déjà bien avant Freud — ai-je besoin d'évoquer Nietzsche et d'autres avant lui — d'autres ont mis en question ce qu'il y a de désir sous la fonction de connaître, d'autres ont interrogé sur ce que veut Platon qui lui fasse croire à la fonction centrale, originelle, créatrice du *Souverain Bien*, sur ce que veut Aristote qui, lui, fait croire à ce singulier premier moteur qui vient se mettre à la place du νους

anaxagorique, qui pourtant ne peut qu'être pour lui un moteur sourd et aveugle à ce qu'il soutient, à savoir tout le cosmos. Le désir de la connaissance avec ses conséquences a été mis en question, et toujours pour ce que la connaissance se croit obligée de forger justement comme cause dernière.

Cette sorte de critique aboutit à quoi ? A une sorte de mise en question, si je puis dire, sentimentale de ce qui paraît le plus dénué de sentiment, à savoir la connaissance élaborée, purifiée dans ses conséquences dernières ; elle va à créer un mythe qui sera un mythe de l'origine psychologique de la connaissance, ce sont les aspirations, les instincts, les besoins, ajoutez religieux bien sûr, vous ne ferez qu'un pas de plus, nous serons responsables de tous les égarements de la raison, la *Schwärmerei* kantienne avec tous ses débouchés implicites sur le fanatisme.

Est-ce que c'est là une critique dont nous puissions nous contenter ? Ne pouvons-nous, plus loin, pousser ce dont il s'agit ? L'articuler d'une façon plus hardie, au-delà du psychologique, qui s'inscrive dans la structure ; il est à peine besoin de dire que c'est exactement ce que nous faisons. Ce dont il s'agit n'est pas seulement d'un sentiment qui requiert sa satisfaction, ce dont il s'agit est une nécessité structurale, le rapport du sujet au signifiant nécessite la structuration du désir dans le fantasme. Le fonctionnement du fantasme implique une syncope temporellement définissable de la fonction du *a* qui, forcément, à telle phase du fonctionnement fantasmatique, s'efface et disparaît. Cette aphanisis du *a*, cette disparition de l'objet en tant qu'il structure un certain niveau du fantasme, c'est cela dont nous avons le reflet dans la fonction de la cause et chaque fois que nous nous trouvons devant un même impensable maniement de la critique, irréductible pourtant même à la critique, chaque fois que nous nous trouvons devant ce fonctionnement dernier de la cause, nous devons en chercher le fondement, la racine, dans cet objet caché, dans cet objet en tant que syncopé. Un objet caché est au ressort de cette foi, faite au premier moteur d'Aristote que je vous ai donné tout à l'heure pour sourd et aveugle à ce qui le cause. La certitude, cette certitude combien contestable, toujours liée à la dérision, cette certitude qui s'attache à ce que j'appellerai la preuve essentialiste, celle qui n'est pas seulement dans Saint Anselme — car vous la retrouverez aussi bien dans Descartes — celle qui tend à se fonder dans la perfection objective de l'idée pour y fonder son existence, cette certitude précaire et dérisoire à la fois, si elle se maintient malgré toute la critique, si nous sommes toujours forcés

par quelque biais d'y revenir, c'est qu'elle n'est que l'ombre d'autre chose, d'une autre certitude et cette certitude, ici, je l'ai déjà nommée, vous pouvez la reconnaître, car je l'ai appelée par son nom, c'est celle de l'angoisse liée à l'approche de l'objet, cette angoisse dont je vous ai dit qu'il faut la définir comme ce qui ne trompe pas, la seule certitude, elle, fondée, non ambiguë de l'angoisse, l'angoisse précisément en tant que tout objet lui échappe. Et la certitude liée au recours à la cause première et l'ombre de cette certitude fondamentale, son caractère d'ombre est ce qui donne ce côté essentiellement précaire, ce côté qui n'est véritablement surmonté que par cette articulation affirmative qui, toujours, caractérise ce que j'ai appelé l'argument essentialiste, ce quelque chose qui, à jamais, est pour elle ce qui est dans elle, ce qui ne convainc pas. Cette certitude donc, à la chercher ainsi, dans son véritable fondement, s'avère ce qu'elle est, c'est un déplacement, une certitude seconde, et le déplacement dont il s'agit, c'est la certitude de l'angoisse.

Qu'est-ce que ceci implique ? Assurément, une mise en cause plus radicale qu'elle n'a jamais été dans notre philosophie occidentale, articulée, la mise en cause comme telle de la fonction de la connaissance, non point que cette mise en cause — je pense vous le faire entrevoir — n'ait été faite ailleurs. Chez nous, elle ne peut commencer à être faite de la façon la plus radicale que si nous nous apercevons de ce que veut dire cette formule qu'il y a déjà connaissance dans le fantasme.

Et quelle est la nature de cette connaissance qu'il y a déjà dans le fantasme ? Ce n'est rien d'autre que ceci que je répète à l'instant, l'homme, qu'il parle, le sujet, dès qu'il parle, est déjà dans son corps, par cette parole, impliqué. La racine de la connaissance, c'est cet engagement de son corps. Mais ce n'est pas cette sorte d'engagement qu'assurément, d'une façon féconde, d'une façon subjective, la phénoménologie contemporaine a tenté d'engager en nous rappelant que dans toute perception, la totalité de la fonction corporelle — structure de l'organisme de Goldstein, structure du comportement de Maurice Merleau-Ponty — que la totalité de la présence corporelle est engagée. Observez que ce qui se passe dans cette voie c'est quelque chose qui, assurément, nous a paru dès toujours bien désirable, la solution du dualisme esprit-corps. Ce n'est point parce qu'une phénoménologie, aussi bien d'ailleurs riche d'une moisson de faits, nous fait de ce corps, pris au niveau fonctionnel, si je puis dire, une sorte de double, d'envers de toutes

les fonctions de l'esprit, que nous pouvons, que nous devons nous trouver satisfaits. Car il y a tout de même bien là quelque escamotage. Et, aussi bien, chacun le sait, que les réactions assurément de nature philosophique ou de nature fidéiste même, que la phénoménologie contemporaine a pu produire chez les servants de ce qu'on pourrait appeler la cause matérialiste, que ces réactions qu'elle a entraînées ne sont assurément pas immotivées. Le corps tel qu'il est ainsi articulé voire mis au ban de l'expérience dans la sorte d'exploration inaugurée par la phénoménologie contemporaine, le corps devient quelque chose de tout à fait irréductible aux mécanismes matériels. Après que de longs siècles nous aient fait dans l'art un corps spiritualisé, le corps de la phénoménologie contemporaine est une âme corporéisée.

Ce qui nous intéresse dans la question de ce à quoi il faut bien ramener la dialectique dont il s'agit en tant qu'elle est la dialectique de la cause, ce n'est point que le corps en participe, si l'on peut dire, dans sa totalité. Ce n'est pas qu'on ne nous fasse pas remarquer qu'il n'y a pas que les yeux qui soient nécessaires pour voir, mais qu'assurément nos réactions sont différentes selon que notre peau, comme nous l'a fait remarquer Goldstein, qui ne manquait pas d'expérience parfaitement valable, selon que notre peau baigne ou non dans une certaine atmosphère de couleur. Ce n'est pas cet ordre de faits qui est ici intéressé dans ce rappel de la fonction du corps. L'engagement de l'homme qui parle, dans la chaîne du signifiant avec toutes ses conséquences, avec ce rejaillissement désormais fondamental, ce point élu que j'ai appelé tout à l'heure celui d'un rayonnement ultra-subjectif, cette fondation du désir, pour tout dire, c'est en tant que, non pas que le corps dans son fonctionnement nous permettrait de tout réduire, de tout expliquer dans une réduction du dualisme de l'*Umwelt* et de l'*Innenwelt*, c'est qu'il y a toujours dans le corps, et du fait même de cet engagement de la dialectique signifiante, quelque chose de séparé, quelque chose de statufié, quelque chose de, dès lors, inerte, qu'il y a la livre de chair.

On ne peut que s'étonner une fois de plus à ce détour de l'incroyable génie qui a guidé celui que nous appelons Shakespeare, à fixer sur la figure du *Marchand de Venise* cette thématique de la livre de chair qui nous rappelle cette loi de la dette et du don, ce fait social total, comme s'exprime, s'est exprimé depuis Marcel Mauss. Mais ce n'était pas, certes, une dimension à laisser échapper à l'époque de l'orée du XVII^e^ siècle, cette loi de la dette ne prend son poids d'aucun élément que nous puissions considérer

purement et simplement comme un tiers, au sens d'un tiers extérieur, l'échange des femmes ou des biens, comme le rappelle dans ses *Structures élémentaires* Lévi-Strauss, ce qui peut être l'enjeu du pacte, ce ne peut être, et ce n'est que cette livre de chair, comme dit le texte du Marchand, « *à prélever tout près du cœur* ».

Assurément, ce n'est pas pour rien qu'après avoir animé une de ses pièces les plus brûlantes de cette thématique, Shakespeare, poussé par une sorte de divination qui n'est rien que le reflet de quelque chose de toujours effleuré et jamais attaqué dans sa profondeur dernière, l'attribue, le situe à ce marchand qui est Shylock, qui est un Juif. C'est que nulle histoire, nulle histoire écrite, nul livre sacré, nulle Bible, pour dire le mot, plus que la Bible hébraïque est faite pour nous faire sentir cette zone sacrée où cette heure de la vérité est évoquée, que nous pouvons traduire en termes religieux par ce côté implacable de la relation à Dieu, cette méchanceté divine par quoi c'est toujours de notre chair que nous devons solder la dette.

Ce domaine que je vous ai à peine effleuré, il faut l'appeler par son nom. Cette désignation justement en tant qu'elle fait pour nous le prix des différents textes bibliques, elle est essentiellement corrélative de ce sur quoi tant d'analystes ont cru devoir, et quelquefois non sans succès, s'interroger, à savoir les sources de ce qu'on appelle le sentiment antisémite. C'est précisément dans le sens où cette zone sacrée, et je dirais presque interdite, est là, plus vivante, mieux articulée qu'en tout autre lieu et qu'elle n'est pas seulement articulée, mais après tout, vivante, et toujours portée dans la vie de ce peuple en tant qu'il se présente, en tant qu'il subsiste de lui-même dans la fonction qu'à propos du *a* j'ai déjà articulée d'un nom, que j'ai appelée celle du reste. — c'est quelque chose qui survit à l'épreuve de la division du champ de l'Autre par la présence du sujet, — quelque chose qui est ce qui, dans tel passage biblique, est formellement métaphorisé dans l'image de la souche, du tronc coupé, d'où le nouveau tronc ressurgit dans cette fonction vivante dans le nom du second fils d'Isaïe, Chear-Yachoub. Un reste reviendra dans ce Shorit que nous retrouvons aussi dans tel passage d'Isaïe. La fonction du reste, la fonction irréductible, celle qui survit à toute l'épreuve de la rencontre avec le signifiant pur, c'est là le point où déjà le terme de ma dernière conférence avec les remarques de Jérémie, sur le passage de Jérémie sur la circoncision, c'est là le point où, déjà, je vous ai amenés.

C'est là aussi celui dont je vous ai indiqué quelle est la solution, et je

devrais dire l'atténuation chrétienne, à savoir tout le mirage qui, dans la solution chrétienne, peut être dit s'attacher à l'issue masochique, dans sa racine, peut être donné à ce rapport irréductible à l'objet de la coupure. Pour autant que le chrétien a appris, à travers la dialectique de la rédemption, à s'identifier idéalement à celui qui, un temps, s'est fait identique à cet objet même, au déchet laissé par la vengeance divine, c'est pour autant que cette solution a été vécue, orchestrée, ornée, poétisée, que j'ai pu, pas plus tard qu'il y a 48 heures, faire la rencontre, une fois de plus, combien comique, de l'occidental qui revient d'Orient et qui trouve que, là-bas, ils manquent de cœur. Ce sont des rusés, des hypocrites, des marchandeurs, voire des escrocs. Ils se livrent, mon Dieu ! à toutes sortes de petites combines. Cet occidental qui me parlait, c'était un homme d'illustration tout à fait moyenne, encore qu'à ses propres yeux il se considérait comme une étoile d'une grandeur un peu supérieure. Il pensait que là-bas, au Japon, s'il avait été bien reçu, mon Dieu ! c'est que dans les familles on tirait avantage de démontrer qu'on avait des relations avec quelqu'un qui avait été presque un prix Goncourt. Voilà de ces choses, me dit-il, qui, bien entendu, dans ma — ici je censure le nom de sa province, disons une province qui n'a aucune chance d'être évoquée — disons dans ma Camargue natale ne se passeraient jamais. Chacun sait qu'ici, nous avons tous le cœur sur la main, nous sommes des gens bien plus francs, jamais de ces obliques manœuvres !

Telle est l'illusion du chrétien qui se croit toujours avoir du cœur plus que les autres et ceci, mon Dieu, pourquoi ? La chose, sans doute, apparaît plus claire — c'est ce que je crois vous avoir fait apercevoir comme essentiel, c'est le fond du masochisme — cette tentative de provoquer l'angoisse de l'Autre devenue ici l'angoisse de Dieu, est chez le chrétien effectivement une seconde nature, à savoir que cette hypocrisie-là — et chacun sait que dans d'autres positions perverses nous sommes capables dans l'expérience de sentir ce qu'il y a toujours de ludique, d'ambigu — à savoir que cette hypocrisie-là vaut plus ou vaut moins que ce qu'il ressent plus, lui, comme l'hypocrisie orientale. Il a raison de sentir que ce n'est pas la même, c'est que l'oriental n'est pas christianisé. Et c'est bien là-dedans que nous allons tenter de nous avancer.

Je ne vais pas faire Keyserling ici, je ne vais pas vous expliquer ce qu'est la psychologie orientale, d'abord parce qu'il n'y a pas de psychologie orientale. On va, Dieu merci ! maintenant tout droit au Japon par le Pôle Nord.

Ça a un avantage, c'est de nous faire sentir qu'il pourrait très bien être considéré comme une presqu'île, comme une île de l'Europe. Il l'est en effet, je vous l'assure, et vous verrez, je vous le prédis, apparaître un jour quelque Robert Musil japonais. C'est lui qui nous montrera où nous en sommes et jusqu'à quel point cette relation du chrétien au cœur est encore vivante, ou si elle est fossilisée.

Mais ce n'est pas là que j'entends vous amener aujourd'hui. Je veux prendre un biais, utiliser une expérience, styliser une rencontre qui fut la mienne et que je vous ai tout à l'heure indiquée, pour approcher quelque chose du champ de ce qui peut vivre encore des pratiques bouddhistes et nommément celles du Zen. Vous vous doutez bien que ce n'est pas au cours d'un raid aussi court que je puisse vous en rapporter plus qu'un rien. Je vous en dirai peut-être, au terme de ce que nous allons maintenant parcourir, une phrase simplement recueillie de l'abbé d'un de ces couvents, à Kamakura précisément, auprès duquel on m'a ménagé un accès et qui, je vous l'assure, sans aucune sollicitation de ma part, m'a apporté une phrase qui ne m'apparaît pas hors de saison dans ce que nous essayons ici de définir, du rapport du sujet au signifiant. Mais ceci est plutôt un champ d'avenir à réserver. Les rencontres dont je parlai tout à l'heure étaient des rencontres plus modestes, plus accessibles, plus possibles à insérer dans ces sortes de voyage-éclair auxquels le type de vie que nous menons nous réduit. C'est la rencontre nommément avec les œuvres d'art.

Il peut vous sembler étonnant que je parle d'œuvres d'art alors qu'il s'agit de statues, et de statues à fonction religieuse qui n'ont pas été faites, en principe, aux fins de représenter des œuvres d'art. Elles le sont pourtant incontestablement, dans leur intention, dans leur origine. Elles ont toujours été reçues et ressenties comme telles, indépendamment de cette fonction. Il n'est donc pas absolument hors de propos que nous-mêmes nous prenions cette voie d'accès pour en recevoir quelque chose qui nous conduise, je ne dirai pas, à leur message, mais à ce qu'elles peuvent justement représenter, qui est la chose qui nous intéresse, un certain rapport du sujet humain au désir.

J'ai fait en hâte, dans le dessein de préserver une intégrité à laquelle je tiens — je vous le rappelle au moment de vous les passer — un petit montage de trois photos d'une seule statue, d'une statue parmi les plus belles qui puissent, je crois, être vues dans cette zone qui n'en manque pas, il s'agit

d'une statue dont je vais vous donner les qualifications, les dénominations et faire entrevoir la fonction et qui se trouve au monastère de femmes, à la nonnerie de Tôdai-ji à Nara. Ce qui me permettra de vous apprendre que Nara fut le lieu de l'exercice de l'autorité impériale pendant plusieurs siècles, qui se placent modestement avant le X^e^ siècle. C'est une de ces statues, l'un des plus belles, celle qui se trouve dans ce monastère féminin de Tôdai-ji. Je vous dirai tout à l'heure de quelle fonction il s'agit. Alors, maniez ça avec précaution. Car je pense récupérer tout à l'heure ces trois photos. Il y en a deux qui font double emploi, c'est la même, l'une agrandie par rapport à l'autre.

Nous entrons dans le bouddhisme. Vous en savez déjà, je pense, assez pour savoir que la visée, les principes du recours dogmatique aussi bien que la pratique d'ascèse qui peut s'y rapporter, peut se résumer, d'ailleurs elle est résumée, dans cette formule qui nous intéresse au plus vif de ce que nous avons ici à articuler, que le désir est illusion. Qu'est-ce que ça veut dire ? L'illusion ici ne saurait être que référée au registre de la vérité. La vérité dont il s'agit ne saurait être une vérité dernière. L'énonciation du *est illusion* dans cette occasion est à prendre dans la direction qui reste à préciser de ce que peut être ou ne pas être la fonction de l'être. Dire que le désir est illusion, c'est dire qu'il n'a pas de support, qu'il n'a pas de débouché ni même de visée sur rien.

Vous avez entendu parler, je pense, ne serait-ce que dans Freud, de la référence au nirvânâ. Je pense que vous avez pu, de ci, de là, en entendre parler d'une façon telle que vous ne puissiez pas l'identifier à une pure réduction au néant. L'usage même de la négation qui est courant dans le Zen par exemple, et le recours au signe mou 無 dont il s'agit étant d'ailleurs une négation bien particulière qui est un *ne pas avoir*. Ceci à soi tout seul suffirait à nous mettre en garde. Ce dont il s'agit, au moins dans l'étape médiane de la relation au nirvânâ, est bel et bien articulé d'une façon absolument répandue dans toute formulation de la vérité bouddhique, c'est articulé toujours dans le sens d'un non-dualisme. « *S'il y a objet de ton désir, ce n'est rien d'autre que toi-même* ». Je souligne que je ne vous donne pas ici, du bouddhisme, le trait original : *Tat tvam asi*, le *c'est toi-même* que tu reconnais dans l'autre est déjà inscrit dans le Vedânta. Disons que je le rappelle ici, ne pouvant d'aucune façon vous faire une histoire, une critique du bouddhisme, que je ne le rappelle ici que pour approcher, par les voies les

plus courtes, ce à quoi, par cette expérience que vous allez voir comme très particulière, que si je la localise là, c'est qu'elle est caractéristique, cette expérience faite par rapport à cette statue, expérience faite par moi-même, est pour nous utilisable.

L'expérience bouddhique, en tant que par étapes et par progrès, elle tend à faire pour celui qui la vit, qui s'engage dans ses chemins et aussi bien d'ailleurs ceux qui s'y engageront d'une façon proprement ascétique — les ascètes sont une rareté — suppose une référence éminente, dans notre rapport à l'objet, à la fonction du miroir. Effectivement, la métaphore en est, elle, usuelle. Il y a longtemps, j'ai fait allusion, dans un de mes textes, en raison de ce que je pouvais en connaître déjà, allusion à ce miroir sans surface dans lequel il ne se reflète rien. Tel était le terme, l'étape si vous voulez, la phase à laquelle j'entendais me référer par le but précis que je visais alors, c'était dans un article sur la causalité psychique. Observez ici que ce rapport en miroir à l'objet est pour toute gnoséologie absolument commun. Ce caractère absolument commun de cette référence est ce qui nous rend si facile d'accès — et aussi facile à nous engager dans l'erreur — toute référence à la notion de projection. Nous savons combien il est facile que les choses au dehors prennent la couleur de notre âme, et même la forme, et même s'avancent vers nous sous la forme d'un double.

Mais si nous introduisons comme essentiel, dans ce rapport au désir, l'objet *a*, l'affaire du dualisme et du non-dualisme prend un tout autre relief. Si ce qu'il y a de plus moi-même dans l'extérieur est là, non pas tant parce que je l'ai projeté, mais parce qu'il a été de moi coupé, le fait de m'y rejoindre ou non, et les voies que je prendrai pour cette récupération, prennent d'autres sortes de possibilités, de variétés éventuelles.

C'est ici que, pour donner un sens qui ne soit pas de l'ordre du tour de passe-passe, de l'escamotage, de la magie à la fonction du miroir, je parle dans cette dialectique de la reconnaissance de ce que nous apportons ou non avec le désir, il convient de faire quelques remarques; la première est que, d'une façon, dont je vous prie de noter que ce n'est pas là prendre la voie idéaliste, donc la première est cette remarque que l'œil est déjà un miroir, que l'œil, irai-je à dire, organise le monde en espace, qu'il reflète ce qui, dans le miroir, est reflet, mais qu'à l'œil le plus perçant est visible le reflet, le reflet qu'il porte lui-même du monde, dans cet œil qu'il voit dans le miroir, qu'il n'y a pas, pour tout dire, besoin de deux miroirs opposés pour

que soient déjà créées les réflexions à l'infini du palais des mirages. Cette remarque d'un déploiement infini d'images entre-reflétées, qui se produit dès qu'il y a l'œil et un miroir, n'est pas là pour simplement l'ingéniosité de la remarque, — dont on ne voit d'ailleurs pas très bien où elle déboucherait — mais au contraire pour nous ramener au point privilégié qui est à l'origine, qui est le même que celui où se noue la difficulté originelle de l'arithmétique, le fondement du un et du zéro.

Une image, celle qui se fait dans l'œil, je veux dire celle que vous pouvez voir dans la pupille, exige au départ de cette genèse un corrélat qui, lui, ne soit point une image. Si la surface du miroir n'est point là pour supporter le monde, ce n'est pas que rien ne le reflète, ce monde, dont nous ayons à tirer la conséquence, ce n'est pas que le monde s'évanouisse avec l'absence de sujet, c'est proprement ce que j'ai [dit] dans ma première formule, c'est qu'il ne se reflète rien, ça veut dire qu'avant l'espace il y a un *un* qui contient la multiplicité comme telle, qui est antérieur au déploiement de l'espace comme tel, qui n'est jamais qu'un espace choisi où ne peuvent tenir que des choses juxtaposées tant qu'il y a de la place. Que cette place soit indéfinie ou infinie ne change en rien la question. Mais pour vous faire entendre ce que je veux dire quant à ce « un » qui n'est pas μια mais πολλη, tous au pluriel, je vous montrerai simplement ce que vous pouvez voir à ce même Kamakura. C'est de la main d'un sculpteur dont on connaît très bien le nom; Kamakura, c'est juste la fin du douzième siècle, c'est Bouddha représenté, matériellement représenté par une statue de trois mètres de haut, et matériellement représenté par mille autres. Ça fait une certaine impression, d'autant plus qu'on défile devant elles dans un couloir assez étroit, que mille statues ça occupe de la place, surtout quand elles sont toutes de grandeur humaine, parfaitement faites et individualisées; ce travail a duré cent ans au sculpteur et à son école. Vous allez pouvoir considérer la chose vue de face et là, en vue perspective oblique, ce que ça donne quand vous vous avancez dans le couloir.

Ceci est fait pour matérialiser devant vous que l'opposition monothéisme-polythéisme n'est peut-être pas quelque chose d'aussi clair que vous vous le représentez habituellement. Car les mille et une statues qui sont là sont toutes proprement et identiquement le même bouddha. Au reste, en droit, chacun de vous est un bouddha, je dis en droit parce que, pour des raisons particulières, vous pouvez avoir été jeté dans le monde avec

quelques boiteries qui feront à cet accès un obstacle plus ou moins irréductible.

Il n'en reste pas moins que cette identité de l'*un* subjectif dans sa multiplicité, sa variabilité infinie, avec un « un » dernier, dans son accès accompli au non-dualisme, dans son accès à l'au-delà de toute variation pathétique, à l'au-delà de tout changement mondial cosmique est quelque chose à quoi nous avons moins à nous intéresser comme phénomène qu'à ce qu'il nous permet d'approcher des rapports qu'il démontre, par les conséquences qu'il a eues historiquement, structuralement dans les pensées des hommes.

A la vérité, j'ai dit que ce qui est là sous mille et un supports, en réalité ces mille et un supports, grâce à des effets de multiplication inscrits dans ce que vous pouvez voir, la multiplicité de leurs bras et des quelques têtes qui couronnent la tête centrale doit être multiplié d'une façon telle qu'il y en a, en réalité, ici trente trois mille trois cent trente trois mêmes êtres identiques. Ce n'est qu'un détail.

Je vous ai dit que c'était un Bouddha. Ça n'est pas absolument parler de dieu, c'est un Boddisattva, c'est-à-dire pour aller vite, et faire le vide, si je puis dire, un presque Bouddha. Il serait tout à fait Bouddha si, justement, il n'était pas là; mais comme il est là, et sous cette forme multipliée, qui a demandé, vous le voyez, beaucoup de peine, ceci n'est que l'image de la peine qu'il prend, lui, d'être là. Il est là pour vous. C'est un Bouddha qui n'a pas encore réussi à se désintéresser, en raison sans doute d'un de ces obstacles auxquels je faisais allusion tout à l'heure, à se désintéresser du salut de l'humanité. C'est pour ça que, si vous êtes bouddhistes, vous vous prosternez devant cette somptueuse assemblée. C'est qu'en effet vous devez, je pense, reconnaissance à l'unité qui s'est dérangée en si grand nombre pour rester à portée de vous porter secours. Car on dit aussi, l'iconographie l'énumère, dans quels cas ils vous porteront secours. Le Boddisattva dont il s'agit s'appelle, en sanscrit — vous avez déjà entendu parler de lui, celui-là, j'espère, son nom est excessivement répandu, surtout de nos jours; tout ça gravite dans la sphère vaguement appelée élément pour qui fait du yoga — le Boddisattva dont il s'agit est Avalokiteshvara.

La première image, celle de la statue que je vous fais circuler, est un avatar historique de cet Avalokiteshvara. Ainsi, je suis passé par les bonnes voies avant de m'intéresser au japonais. Le sort a fait que j'ai expliqué avec mon bon maître Demiéville, dans les années où la psychanalyse me laissait

plus de loisirs, ce livre, ce livre qui s'appelle *Le lotus de la vraie loi* qui a été écrit en chinois pour traduire un texte sanscrit de *Kamârajîva*. Ce texte est à peu près le tournant historique où se produit l'avatar, la métamorphose singulière que je vais vous demander de retenir, c'est à savoir que ce *Boddisattva*, Avalokiteshvara, « *celui qui entend les pleurs du monde* », se transforme à partir de l'époque de Kamârajîva, qui me semble en être quelque peu responsable, se transforme en une divinité féminine. Cette divinité féminine dont je pense que vous êtes également un tant soit peu à l'accord, au diapason, s'appelle *Kwan yin* ou encore *Kwan ze yin* en chinois, c'est le même sens qu'a Avalokiteshvara ; c'est *celle qui considère*, *qui va*, *qui s'accorde*. Ça, c'est *Kwan* ; ça, c'est le mot dont je vous parlai tout à l'heure et ça, c'est son gémissement ou ses pleurs. *Kwan ze yin* — le *ze* peut être quelquefois effacé — la *Kwan yin* est une divinité féminine. En Chine, c'est sans ambiguïté, *la Kwan yin* apparaît toujours sous une forme féminine et c'est à cette transformation et sur cette transformation que je vous prie de vous arrêter un instant. Au Japon, ces mêmes mots se lisent *Kwan non* ou *Kwan ze non*, selon qu'on y insère ou non le caractère du monde. Toutes les formes de *Kwan non* ne sont pas féminines. Je dirai même que la majorité d'entre elles ne le sont pas. Et puisque vous avez sous les yeux l'image des statues de ce temple, la même sainteté, divinité — un terme qui est à laisser ici en suspens — qui est représentée sous cette forme multiple, vous pouvez remarquer que les personnages sont pourvus de petites moustaches et d'infimes barbes esquissées. Ils sont donc là sous une forme masculine, ce qui correspond en effet à la structure canonique que représentent ces statues.

Le nombre de bras et de têtes dont il s'agit, mais c'est exactement du même être qu'il s'agit que dans la première statue dont je vous ai fait circuler les représentations, c'est même cette forme qui est spécifiée, se voit comme un *Nyo i rin*, *Kwan non* ou *Kwan ze non*. *Nyo i rin*, dans l'occasion, qui est donc à mettre en tête ici — il y a un caractère qui va être un peu étouffé, mais enfin pas trop — *Nyo i rin* veut dire *comme la roue des désirs*. C'est exactement le sens qu'a son correspondant en sanscrit.

Voici donc devant quoi nous nous trouvons confrontés, il s'agit de retrouver, de la façon la plus attestée, l'assimilation de divinités pré-bouddhiques dans les différentes étapes de cette hiérarchie qui, dès lors, s'articule comme des niveaux, des étapes, des formes d'accès à la réalisation ultime

de la beauté, c'est-à-dire à l'intelligence dernière du caractère radicalement illusoire de tout désir.

Néanmoins, à l'intérieur de cette multiplicité, si l'on peut dire, convergente vers un centre qui, par essence, est un centre de nulle part, vous voyez ici réapparaître, ressurgir, je dirai presque de la façon la plus incarnée, ce qu'il pouvait y avoir de plus vivant, de plus réel, de plus animé, de plus humain, de plus pathétique, dans une relation première au monde divin, relation, elle, essentiellement nourrie et comme ponctuée de toutes les variations du désir. Ce que la divinité, si l'on peut dire, ou la Sainteté avec un grand S, presque la plus centrale de l'accès à la Beauté, se trouve incarnée sous une forme de la divinité féminine qu'on a pu aller jusqu'à identifier à l'origine avec ni plus ni moins que la réapparition de la *Shakti* indienne, c'est-à-dire quelque chose qui est identique au principe féminin du monde, l'âme du monde, c'est là quelque chose qui doit un instant nous arrêter.

Pour tout dire, je ne sais si cette statue, dont je vous ai fait parvenir les photos, a réussi pour vous à établir cette vibration, cette communication dont je vous assure qu'en sa présence on peut y être sensible ; on peut y être sensible non pas simplement que le hasard a fait, qu'accompagné de mon guide, qui était alors un de ces Japonais pour qui Maupassant ni Mérimée n'ont de secrets, ni rien de notre littérature — je vous passe d'ailleurs Valéry parce que Valéry, on n'entend parler que de Valéry dans le monde, le succès de ce Mallarmé des nouveaux riches est une des choses les plus consternantes qu'on peut rencontrer à notre époque, donc, reprenons notre sérénité — j'entre dans le petit hall de cette statue et je trouve là, agenouillé, un homme entre trente et trente-cinq ans, de l'ordre du très petit employé, peut-être de l'artisan, déjà vraiment très usé par l'existence. Il était à genoux devant cette statue et, manifestement, il priait. Ceci, après tout, n'est pas quelque chose à quoi nous soyons tenté de participer. Mais après avoir prié, il s'est avancé tout près de la statue — car rien n'empêche de la toucher à droite, à gauche et en dessous — il la regardait ainsi pendant un temps que je ne saurais pas compter, je n'en ai pas vu la fin ; à vrai dire, il s'est superposé avec le temps de mon propre regard. C'était évidemment un regard d'effusion d'un caractère d'autant plus extraordinaire qu'il s'agissait là, non pas je dirai d'un homme du commun — car un homme qui se comporte ainsi ne saurait l'être — mais de quelqu'un que rien ne semblait prédestiner,

ne fût-ce que pour le fardeau évident qu'il portait de ses travaux sur ses épaules, à cette sorte de communion artistique.

L'autre volet de cette appréhension, je vais vous le donner sous une autre forme. Vous avez regardé la statue, son visage, cette expression absolument étonnante par le fait qu'il est impossible d'y lire si elle est toute pour vous ou toute à l'intérieur, je ne savais pas alors que c'était une *Nyo i rin*, *Kwan ze non*, mais il y a longtemps que j'avais entendu parler de la *Kwan yin*. J'ai demandé à propos de ces statues, à propos d'autres aussi, « enfin, est-ce un homme ou une femme ? ». Je vous passe les débats, les détours de ce qui s'est posé autour de cette question qui a tout son sens, je vous le répète, au Japon, étant donné que les *Kwan non* ne sont pas tous de façon équivoque sous une forme féminine. Et c'est là que je puis dire que ce que j'ai recueilli a un petit caractère d'enquête, enfin, du niveau rapport Kinsey, c'est que j'ai acquis la certitude que, pour ce garçon cultivé, mériméen, maupassantesque, et pour un très grand nombre de ses camarades que j'ai interrogés, la question devant une statue de cette espèce, de savoir si elle est mâle ou femelle, ne s'est jamais posée pour eux.

Je crois qu'il y a là un fait autrement décisif pour aborder ce que nous pourrons appeler la variété des solutions par rapport au problème de l'objet, d'un objet dont je pense vous avoir suffisamment montré, par tout ce que je viens de vous raconter de mon premier abord de cet objet, à quel point c'est un objet pour le désir. Car s'il vous faut encore d'autres détails, vous pourrez remarquer qu'il n'y a pas d'ouverture de l'œil, à cette statue. Or, les statues bouddhiques ont toujours un œil, on ne peut même pas dire clos ni mi-clos — c'est une posture de l'œil qui ne s'obtient que par apprentissage, c'est une paupière baissée qui ne laisse passer qu'un fil de blanc de l'œil et un bord de pupille — toutes les statues de Bouddha sont ainsi réalisées. Vous avez pu voir que cette statue n'a rien de semblable, elle a simplement au niveau de l'œil une espèce de crête aiguë qui fait d'ailleurs qu'avec le reflet qu'a le bois, il semble toujours qu'au-dessous joue un œil mais rien dans le bois n'y répond ; je vous assure que j'ai bien examiné le bois, je me suis renseigné et la solution que j'aie eue, sans que je puisse moi-même trancher la part de foi qu'il faut lui accorder, elle m'a été donnée par quelqu'un de très spécialiste, de très sérieux, le professeur Kando pour le nommer, c'est que cette fente de l'œil sur cette statue a disparu au cours des siècles en raison du massage que lui font subir, plus ou moins

quotidiennement, les nonnes du couvent — où elle est le trésor le plus précieux — quand elles pensent, à cette figure du recours divin par excellence, essuyer des larmes. La statue, du reste, toute entière, est traitée de la même façon que ce bord de l'œil par les mains des religieuses, et représente dans son poli, ce quelque chose d'incroyable dont la photo ici ne peut donner qu'un vague reflet de ce qui est sur elle, le rayonnement inversé de ce qu'on ne peut manquer de reconnaître que comme un long désir, porté au cours des siècles, par ces recluses sur cette divinité au sexe psychologiquement indéterminable.

Je pense que ceci, — le temps est aujourd'hui assez avancé pour que je ne porte pas plus loin ici mon discours — pour permettre d'éclairer ce passage auquel maintenant nous sommes arrivés.

Il y a, au stade oral, un certain rapport de la demande au désir voilé de la mère ; il y a au stade anal, l'entrée en jeu pour le désir de la demande de la mère ; il y a au stade de la castration phallique, le *moins-phallus* - φ, l'entrée de la négativité quant à l'instrument du désir, au moment du surgissement du désir sexuel comme tel dans le champ de l'autre. Mais là, à ces trois étapes, ne s'arrête pas pour nous la limite où nous devons retrouver la structure du *a* comme séparé. Mais ce n'est pas pour rien qu'aujourd'hui je vous ai parlé d'un miroir, non pas du miroir au stade du miroir, de l'expérience narcissique, de l'image du corps dans son tout, mais du miroir, en tant qu'il est ce champ de l'Autre où doit apparaître pour la première fois, sinon le *a*, du moins sa place, bref le ressort radical qui fait passer du niveau de la castration au mirage de l'objet du désir.

Quelle est la fonction de la castration dans ce fait étrange que l'objet du type le plus émouvant, pour être à la fois notre image et autre chose, puisse apparaître à ce niveau, dans un certain contexte, dans une certaine culture comme sans rapport avec le sexe. Voilà le fait, je crois, caractéristique auquel j'entends aujourd'hui vous amener.

# Leçon XVIII

*15 mai 1963*

Si nous partons de la fonction de l'objet dans la théorie freudienne, objet oral, objet anal, objet phallique — vous savez que je mets en doute que soit homogène à la série, l'objet génital — tout ce que j'ai déjà amorcé, tant dans mon enseignement passé que plus spécialement dans celui de l'année dernière vous indique que cet objet défini dans sa fonction par sa place comme *a*, le reste de la dialectique du sujet à l'Autre, que la liste de ces objets doit être complétée. Le *a* objet fonctionnant comme reste de cette dialectique, il est bien sûr que nous avons à le définir dans le champ du désir à d'autres niveaux, dont j'en ai assez indiqué pour que vous sentiez, si vous voulez, que grossièrement c'est quelque coupure survenant dans le champ de l'œil et dont est fonction le désir attaché à l'image. Autre chose, plus loin que ce que nous connaissons déjà et où nous retrouverons ce caractère de certitude fondamentale déjà repérée par la philosophie traditionnelle et articulé par Kant sous la forme de la conscience, c'est que ce mode d'abord, sous la forme du *a*, nous permettra de situer à sa place ce qui jusqu'ici est apparu comme énigmatique sous la forme d'un certain impératif dit catégorique.

Le chemin par où nous procédons, qui revivifie toute cette dialectique par l'abord même qui est le nôtre, à savoir le désir, ce chemin par où nous procédons cette année, qui est l'angoisse, je l'ai choisi parce qu'il est le seul qui nous permette de faire, d'introduire une nouvelle clarté quant à la fonction de l'objet par rapport au désir.

Comment — c'est ce que ma leçon de la dernière fois a voulu présentifier devant vous — comment tout un champ de l'expérience humaine,

expérience qui se propose comme celle d'une forme, d'une sorte de salut, l'expérience bouddhique, a pu poser à son principe que le désir est illusion ? Qu'est-ce que cela veut dire ? C'est facile de sourire de la rapidité de l'assertion que tout n'est rien. Aussi bien, vous ai-je dit, ce n'est pas de cela qu'il s'agit dans le bouddhisme. Mais si, pour notre expérience aussi, cette assertion que le désir n'est qu'illusion peut avoir un sens, il s'agit de savoir par où le sens peut s'introduire et pour tout dire où est le leurre. Le désir, je vous apprends à le repérer, à le lier à la fonction de la coupure, à le mettre dans un certain rapport avec la fonction du reste. Ce reste est ce qui le soutient, ce qui l'anime et c'est ce que nous apprenons à repérer dans la fonction analytique de l'objet partiel.

Pourtant autre chose est le manque auquel est liée la satisfaction. Cette distance du lieu du manque dans son rapport au désir comme structuré par le fantasme, par la vacillation du sujet dans son rapport à l'objet partiel, cette non-coïncidence du manque dont il s'agit avec la fonction du désir, si je puis dire, en acte, c'est là ce qui crée l'angoisse et l'angoisse seule se trouve viser la vérité de ce manque. C'est pourquoi à chaque niveau, à chaque étape de la structuration du désir, si nous voulons comprendre ce dont il s'agit dans cette fonction qui est celle du désir, nous devons repérer ce que j'appellerai le point d'angoisse.

Ceci va nous faire revenir en arrière, et d'un mouvement commandé par toute notre expérience puisque tout se passe comme si, étant arrivé avec l'expérience de Freud à buter sur une impasse, impasse que je promeus n'être qu'apparente et jusqu'ici jamais franchie, celle du complexe de castration, tout se passe comme si cette butée qu'il reste à expliquer — ce qui peut-être nous permettra aujourd'hui de conclure sur quelque affirmation concernant ce que veut dire la butée de Freud sur le complexe de castration — et pour l'instant, rappelons-en, dans la théorie analytique la conséquence, quelque chose comme un reflux, comme un retour qui ramène la théorie à chercher en dernier ressort le fonctionnement le plus radical de la pulsion au niveau oral.

Il est singulier qu'une analyse, qu'un aperçu qui, inauguralement, a été celui de la fonction nodale dans toute la formation du désir de ce qui est proprement sexuel, ait été au cours de son évolution historique de plus en plus amené à chercher l'origine de tous les accidents, de toutes les anomalies, de toutes les béances qui peuvent se produire au niveau de la structuration du

désir dans quelque chose dont ce n'est pas tout de dire qu'il est chronologiquement originel, la pulsion orale, mais dont il faut encore justifier qu'elle soit structuralement originelle ; c'est à elle qu'en fin de compte, nous devons ramener l'origine et l'étiologie de tous les achoppements auxquels nous avons à faire.

Aussi bien ai-je déjà abordé ce qui, je crois, doit pour nous rouvrir la question de cette réduction à la pulsion orale, en y montrant cette façon dont actuellement elle fonctionne, à savoir comme un mode métaphorique d'aborder ce qui se passe au niveau de l'objet phallique, une métaphore qui permette d'éluder ce qu'il y a d'impasse créée par le fait qui n'a jamais été résolu par Freud au dernier terme de ce qu'est le fonctionnement du complexe de castration, ce qui le voile en quelque sorte, ce qui permet d'en parler sans rencontrer l'impasse.

Mais si la métaphore est juste, nous devons, à son niveau même, voir l'amorce de ce dont il s'agit, de ce pour quoi elle n'est ici que métaphore. Et c'est pourquoi c'est au niveau de cette pulsion orale que, déjà une fois, j'ai essayé de reprendre la fonction relative de la coupure de l'objet, du lieu de la satisfaction et de celui de l'angoisse. Pour faire le pas qui nous est maintenant proposé, celui où je vous ai menés la dernière fois, c'est-à-dire le point de jonction entre le *a* fonctionnant comme - φ, c'est-à-dire le complexe de castration et ce niveau que nous appellerons visuel ou spatial selon la face où nous allons l'envisager, qui est à proprement parler celui où nous pouvons au mieux voir ce que veut dire le leurre du désir. Pour pouvoir faire fonctionner ce passage qui est notre fin d'aujourd'hui, nous devons un instant nous reporter en arrière, revenir à l'analyse de la pulsion orale, pour nous demander, pour bien préciser où est, à ce niveau, la fonction de la coupure. Le nourrisson et le sein, voilà ce autour de quoi sont venus pour nous se confronter tous les nuages de la dramaturgie de l'analyse, l'origine des premières pulsions agressives, de leur réflexion, voire de leur rétorsion, la source des boiteries les plus fondamentales dans le développement libidinal du sujet. Reprenons donc cette thématique qui — il ne convient pas de l'oublier — est fondée sur un acte originel essentiel à la subsistance biologique du sujet dans l'ordre des mammifères, celui de la succion.

Qu'y a-t-il, qu'est-ce qui fonctionne dans la succion ? Apparemment les lèvres, les lèvres où nous retrouvons le fonctionnement de ce qui nous est apparu comme essentiel dans la structure de l'érogénéité, la fonction d'un

bord. Que la lèvre présente l'aspect de quelque chose qui est, en quelque sorte l'image même du bord, de la coupure, c'est là en effet quelque chose qui doit indiquer, après que j'ai essayé pour vous de figurer l'année dernière dans la topologie, de définir *a*, c'est là quelque chose qui doit nous faire sentir que nous sommes en un terrain assuré. Aussi bien, il est clair que la lèvre, elle-même incarnation si l'on peut dire d'une coupure, que la lèvre singulièrement nous évoque ce qu'il y aura, à un tout autre niveau, au niveau de l'articulation signifiante, au niveau des phonèmes les plus fondamentaux, les plus liés à la coupure, les éléments consonantiques du phonème, suspension d'une coupure, étant pour leur stock le plus basal essentiellement modulés au niveau des lèvres.

Je reviendrai peut-être, si nous avons le temps, sur ce que j'ai déjà plusieurs fois indiqué de la question des mots fondamentaux et de leur spécificité apparente *mama* et *papa*. Ce sont des articulations, en tout cas, labiales, même si quelque chose peut mettre en doute leur répartition apparemment spécifique, apparemment générale, sinon universelle.

Que la lèvre, d'autre part, soit le lieu où, symboliquement, peut être prise sous forme de rituel, la fonction de la coupure, que la lèvre soit quelque chose qui puisse être, au niveau des rites d'initiation, percée, étalée, triturée de mille façons, c'est là aussi ce qui nous donne le repère que nous sommes bien en un champ vif et dès longtemps dans les praxis humaines reconnues.

Est-ce là tout ? Il y a derrière la lèvre ce que Homère appelle *l'enclos des dents et de la morsure*. C'est là autour que ce que nous faisons jouer, dans la façon dont nous en agissons avec la dialectique de la pulsion orale, sa thématique agressive, l'isolation fantasmatique de l'extrémité du sein, du mamelon, cette virtuelle morsure impliquée par l'existence d'une dentition dite lactéale, voilà ce autour de quoi nous avons fait tourner la possibilité du fantasme de l'extrémité du sein comme isolé, quelque chose qui, déjà, se présente comme objet non seulement partiel mais sectionné. C'est par là que s'introduisent dans les premiers fantasmes qui me permettent de concevoir la fonction du morcellement comme inaugurante, c'est là ce dont nous nous sommes, à la vérité, jusqu'ici, contentés.

Est-ce à dire que nous puissions maintenir cette position ? Vous le savez, parce que, déjà, dans un séminaire — qui est, si je me souviens bien, celui que j'ai fait le 6 mars — j'ai accentué comment toute la dialectique dite du sevrage, de la séparation devrait être reprise en fonction même de ce qui,

dans notre expérience, nous a permis de l'élargir, nous est apparue comme ses résonances, comme ses retentissements naturels, à savoir celle de la naissance. Et celle de la naissance, si nous y regardons de près, si nous y mettons un peu plus de physiologie, est bien là faite pour nous éclairer.

La coupure, vous ai-je dit, est ailleurs que là où nous la mettons. Elle n'est pas conditionnée par l'agression sur le corps maternel. La coupure, comme nous l'enseigne l'analyse, si nous tenons — et c'est à juste titre — si nous avons reconnu dans notre expérience qu'il y a analogie entre le sevrage oral et le sevrage de la naissance, la coupure est intérieure à l'unité individuelle, primordiale telle qu'elle se présente au niveau de la naissance, où la coupure se fait entre ce que va devenir l'individu jeté dans le monde extérieur et ses enveloppes qui font partie de lui-même, qui sont, en tant qu'éléments de l'œuf, homogènes à ce qui s'est produit dans le développement ovulaire, qui sont prolongement direct de son ectoderme, comme de son endoderme, qui font partie de lui-même. La séparation se fait à l'intérieur de l'unité qui est celle de l'œuf.

Or, l'accent qu'ici j'entends mettre tient à la spécificité dans la structure organismique de l'organisation dite mammifère. Ce qui, pour la presque totalité des mammifères, spécifie le développement de l'œuf, c'est l'existence du placenta et même d'un placenta tout à fait spécial, celui qu'on appelle le chorio-allantoïdien, celui par lequel, sous toute une face de son développement, l'œuf, dans sa position intra-utérine, se présente dans une relation semi-parasitaire à l'organisme de la mère. Quelque chose dans l'étude de l'ensemble de cette organisation mammifère, quelque chose est pour nous suggectif, indicatif. A un certain niveau de l'apparition de cette structure organismique, nommément celui de deux ordres, si l'on peut dire, que l'on appelle les plus primitifs de l'ensemble des mammifères, celui nommément des monotrèmes et des marsupiaux, nous avons la notion chez les marsupiaux de l'existence d'un autre type de placenta, non point chorio-allantoïdien, mais chorio-vitellin —, nous ne nous arrêtons pas à cette nuance — mais chez les monotrèmes, je pense que, depuis l'enfance, vous avez au moins l'image sous la forme de ces animaux qui, dans le petit Larousse, fourmillent en troupes, comme se pressant à la porte d'une nouvelle arche de Noé, c'est-à-dire qu'il y en a deux, quelquefois seulement un par espèce, vous avez l'image de l'ornithorynque et aussi bien l'image de ce qu'on appelle le type échidné. Ce sont des mammifères. Ce sont des mammifères

chez lesquels l'œuf, quoique mis dans un utérus, n'a aucun rapport placentaire avec l'organisme maternel. La mamme existe pourtant déjà, la mamme, dans son rapport essentiel, comme définissant la relation du rejeton à la mère, la mamme existe déjà au niveau du monotrème, de l'ornithorynque, et fait mieux voir à ce niveau, quelle est sa fonction originelle. Pour tout de suite éclairer ce que j'entends dire ici, je dirai que la mamme se présente comme quelque chose d'intermédiaire, et que c'est entre la mamme et l'organisme maternel qu'il nous faut concevoir, que réside la coupure. Avant même que le placenta ne nous manifeste que le rapport nourricier à un certain niveau de l'organisme vivant se prolonge au-delà de la fonction de l'œuf qui, chargé de tout le bagage qui permet son développement, fera rejoindre l'enfant à ses géniteurs, dans une expérience commune de recherche de nourriture, nous avons cette fonction de relation, que j'ai appelée parasitaire, cette fonction ambiguë où intervient cet organe ambocepteur, le rapport de l'enfant autrement dit, à la mamme, est homologique — et ce qui nous permet de le dire, c'est qu'il est plus primitif que l'apparition du placenta — est homologique à ce quelque chose qui fait qu'il y a d'un côté, l'enfant et la mamme, et que la mamme est en quelque sorte plaquée, implantée sur la mère ; c'est cela qui permet à la mamme de fonctionner structuralement au niveau du *a*. C'est parce que le *a* est quelque chose dont l'enfant est séparé d'une façon en quelque sorte interne à la sphère de son existence propre, qu'il est bel et bien le petit *a*.

Vous allez voir ce qui en résulte comme conséquence : le lien de la pulsion orale se fait à cet objet ambocepteur. Ce qui fait l'objet de la pulsion orale, c'est ce que nous appelons d'habitude l'objet partiel, le sein de la mère. Où est à ce niveau ce que j'ai appelé tout à l'heure le point d'angoisse ? Il est justement au-delà de cette sphère, car le point d'angoisse est au niveau de la mère. L'angoisse du manque de la mère chez l'enfant, c'est l'angoisse du tarissement du sein. Le point d'angoisse ne se confond pas avec le lieu de la relation à l'objet du désir.

La chose est singulièrement imagée par ces animaux que, d'une façon tout à fait inattendue, j'ai fait là surgir sous l'aspect de ces représentants de l'ordre des monotrèmes. Effectivement, tout se passe comme si cette image d'organisation biologique avait été, par quelque créateur prévoyant, fabriquée pour nous manifester la véritable relation qui existe au niveau de la pulsion orale avec cet objet privilégié qu'est la mamme. Car, que vous le

sachiez ou non, le petit ornithorynque, après sa naissance, séjourne un certain temps hors du cloaque, dans un lieu situé sur le ventre de la mère, appelé incubatorium. Il est encore, à ce moment, dans les enveloppes, qui sont les enveloppes d'une sorte d'œuf dur d'où il sort, d'où il sort à l'aide d'une dent dite dent d'éclosion doublée, puisqu'il faut être précis, de quelque chose qui se situe au niveau de sa lèvre supérieure et qui s'appelle caroncule. Ces organes ne lui sont pas spéciaux. Ils existent déjà avant l'apparition des mammifères ; ces organes qui permettent à un fœtus de sortir de l'œuf existent déjà au niveau du serpent où ils sont spécialisés, les serpents n'ayant, si mon souvenir est bon, que la dent dite d'éclosion tandis que d'autres variétés, des reptiles plus exactement — ce ne sont pas des serpents — nommément des tortues et des crocodiles n'ont que la caroncule.

L'important est ceci, c'est qu'il semble que la mamme, la mamme de la mère de l'ornithorynque ait besoin de la stimulation de cette pointe même armée que présente le museau du petit ornithorynque pour déclencher, si l'on peut dire, son organisation et sa fonction et qu'il semble, que pendant une huitaine de jours, il faille que ce petit ornithorynque s'emploie au déclenchement de ce qui paraît bien plus suspendu à sa présence, à son activité, qu'à quelque chose qui tienne à l'organisme de la mère ; aussi bien d'ailleurs, nous donne-t-il curieusement l'image d'un rapport, en quelque sorte, inversé à celui de la protubérance mammaire, puisque ces mammes d'ornithorynque sont des mammes en quelque sorte en creux où le bec du petit s'insère. Voici, à peu près ici où seraient les éléments glandulaires, les lobules producteurs du lait. C'est là que ce museau armé déjà, qui n'est pas encore durci sous la forme d'un bec comme il deviendra plus tard, que ce museau vient se loger.

L'existence donc, de la distinction de deux points originels dans l'organisation mammifère, le rapport à la mamme, comme tel, qui restera structurant pour la subsistance, le soutien du rapport au désir pour le maintien de la mamme nommément comme objet qui deviendra ultérieurement l'objet fantasmatique, et d'autre part, la situation ailleurs, dans l'Autre, au niveau de la mère et en quelque sorte non coïncidant, déporté, du point d'angoisse comme étant celui où le sujet a rapport avec ce dont il s'agit, avec son manque, avec ce à quoi il est suspendu.

L'existence de l'organisme de la mère, c'est là ce qu'il nous est permis de structurer d'une façon plus articulée par cette seule considération d'une

physiologie qui nous montre que le *a* est un objet séparé de l'organisme de l'enfant, que le rapport à la mère est, à ce niveau, un rapport sans doute essentiel qui, par rapport à cette totalité organismique où le *a* se sépare, s'isole et est méconnu en plus comme tel, comme s'étant isolé de cet organisme, ce rapport à la mère, le rapport de manque, se situe au-delà du lieu où s'est joué la distinction de l'objet partiel comme fonctionnant dans la relation du désir.

Bien sûr, le rapport est plus complexe encore et l'existence dans la fonction de la succion à côté des lèvres, l'existence de cet organe énigmatique et depuis longtemps repéré comme tel — souvenez-vous de la fable d'Esope — qu'est la langue, nous permet également de faire intervenir à ce niveau ce quelque chose qui, dans les sous-jacences de notre analyse, est là pour nourrir l'homologie avec la fonction phallique et sa dissymétrie singulière, celle sur laquelle nous allons revenir à l'instant, c'est à savoir que la langue joue à la fois dans la succion ce rôle essentiel de fonctionner par ce qu'on peut appeler aspiration, soutien d'un vide, dont c'est essentiellement la puissance d'appel qui permet à la fonction d'être effective, et d'autre part, d'être ce quelque chose qui peut nous donner l'image de la sortie de ce plus intime, de ce secret de la succion, de nous donner, sous une première forme, ce quelque chose qui restera — je vous l'ai marqué — à l'état de fantasme, au fond, tout ce que nous pouvons articuler autour de la fonction phallique, à savoir le retournement du gant, la possibilité d'une éversion de ce qui est au plus profond du secret de l'intérieur.

Que le point d'angoisse soit au-delà du lieu où joue la fonction, du lieu où s'assure le fantasme dans son rapport essentiel à l'objet partiel, c'est ce qui apparaît dans ce prolongement du fantasme qui fait image, qui reste toujours plus ou moins sous-jacent à la créance que nous donnons à un certain mode de la relation orale, celui qui s'exprime sous l'image de la fonction dite du vampirisme. Il est vrai que l'enfant, s'il est dans tel mode de son rapport à la mère un petit vampire, s'il se pose comme organisme un temps suspendu en position parasitaire, il n'en reste pourtant pas moins qu'il n'est pas non plus ce vampire, à savoir qu'à nul moment ce n'est ni de ses dents, ni à la source qu'il va chercher chez la mère la source vivante et chaude de sa nourriture. Pourtant l'image du vampire, si mythique qu'elle soit, est là pour nous révéler, par l'aura d'angoisse qui l'entoure, la vérité de ce rapport au-delà, qui se profile dans la relation du message, celle qui lui donne son

accent le plus profond, celui qui ajoute la dimension d'une possibilité du manque réalisé au-delà de ce que l'angoisse recèle de craintes virtuelles, le tarissement du sein. Ce qui met en cause comme telle la fonction de la mère est un rapport qui se distingue pour autant qu'il se profile dans l'image du vampirisme, qui se distingue comme un rapport angoissant. Distinction donc, je le souligne bien, de la réalité du fonctionnement organismique avec ce qui s'en ébauche au-delà. Voilà ce qui nous permet de distinguer le point d'angoisse du point de désir. Ce qui nous montre qu'au niveau de la pulsion orale, le point d'angoisse est au niveau de l'Autre, c'est que c'est là que nous l'éprouvons.

Freud nous dit : *l'anatomie, c'est le destin*. Vous le savez, je me suis, j'ai pu, à certains moments, m'élever contre cette formule pour ce qu'elle peut avoir d'incomplet. Elle devient vraie, vous le voyez, si nous donnons au terme anatomie son sens strict, et si je puis dire étymologique, celui qui met en valeur, *ana-tomie,* la fonction de la coupure, ce par quoi tout ce que nous connaissons de l'anatomie est lié à la vivisection. Et pour autant qu'est concevable ce morcellement, cette coupure du corps propre ce qui, là, est lieu des moments élus de fonctionnement, c'est pour autant que le destin, c'est-à-dire le rapport de l'homme à cette fonction qui s'appelle le désir, prend toute son animation.

La *sépartition* fondamentale, non pas séparation, mais partition à l'intérieur, voilà ce qui se trouve, dès l'origine et dès le niveau de la pulsion orale, inscrit dans ce qui sera structuration du désir. D'où étonnement dès lors à ce que nous ayons été à ce niveau pour trouver quelque image plus accessible à ce qui est resté pour nous, pourquoi toujours jusqu'à présent paradoxe, à savoir que dans le fonctionnement phallique, dans celui qui est lié à la copulation c'est aussi l'image d'une coupure, d'une séparation, de ce que nous appelons improprement castration, puisque c'est une image d'éviration qui fonctionne. Ce n'est sans doute pas dû au hasard, ni sans doute à mauvais escient, que nous sommes allés chercher dans des fantasmes plus anciens la justification de ce que nous ne savions pas très bien comment justifier au niveau de la phase phallique ; il convient pourtant de marquer qu'à ce niveau quelque chose s'est produit qui va nous permettre de nous repérer dans toute la dialectique ultérieure.

Comment, en effet, telle que je viens de vous l'énoncer, comment, en effet, s'est passée la répartition au niveau topologique que je vous ai appris

à distinguer, du désir, de sa fonction et de l'angoisse ?

$$\frac{A}{\text{angoisse}}$$

Le point d'angoisse est au niveau de l'Autre, au niveau du corps de la mère. Le fonctionnement du désir, c'est-à-dire du fantasme, de la vacillation qui unit étroitement le sujet au *a*, ce par quoi le sujet se trouve essentiellement suspendu, identifié à ce *a*, reste toujours élidé, toujours caché, qu'il nous faut détecter, sous-jacent à tout rapport du sujet à un objet quelconque, vous le voyez ici, et, pour appeler arbitrairement ici S le niveau du sujet, ce qui, dans mon schéma, si vous le voulez, mon schéma du vase reflété dans le miroir de l'Autre, se trouve en deçà de ce miroir, voilà au niveau de la pulsion orale où se trouvent les rapports.

| S | A |
|---|---|
| a | angoisse |

La coupure, vous ai-je dit, est interne au champ du sujet. Le désir fonctionne — nous retrouvons là la notion freudienne d'auto-érotisme — à l'intérieur d'un monde qui, quoique éclaté, porte la trace de sa première clôture, à l'intérieur de ce qui reste imaginaire, virtuel, de l'enveloppe de l'œuf.

Que va t-il en être au niveau où se produit le complexe de castration ? Nous assistons à ce niveau à un véritable renversement du point de désir et du lieu de l'angoisse. Si quelque chose est promu par le mode sans doute encore imparfait, mais chargé de tout le relief d'une conquête pénible, faite pas à pas, ceci depuis l'origine de la découverte freudienne, qui l'a révélée dans la structure, c'est le rapport étroit de la castration, de la relation à l'objet, dans le rapport phallique, comme contenant implicite de la privation de l'organe. S'il n'y avait pas d'Autre — et peu importe qu'ici cet autre nous l'appelions la mère castratrice ou le père de l'interdiction originelle — il n'y aurait pas de castration.

Le rapport essentiel de cette castration, désormais, avec tout le fonctionnement copulatoire, nous a ici, d'ores et déjà, incités à essayer — après tout, selon l'indication de Freud lui-même qui nous dit bien qu'à ce niveau, sans qu'en rien il ne le justifie pourtant, c'est à quelque roc biologique que nous touchons — nous a ainsi incités à articuler comme gisant dans une particularité de la fonction de l'organe copulatoire à un certain niveau biologique. Je vous l'ai fait remarquer à d'autres niveaux, dans d'autres ordres, dans

d'autres branches animales, l'organe copulatoire est un crochet, est un organe de fixation, et peut être appelé organe mâle de la façon la plus sommairement analogique, il nous indique assez qu'il convient de distinguer le fonctionnement particulier, au niveau d'organisations animales dites supérieures de cet organe copulatoire. Il est essentiel de ne pas confondre ces avatars, le mécanisme nommément de la tumescence et de la détumescence, avec quelque chose qui, par soi, soit essentiel à l'orgasme.

Sans aucun doute, nous nous trouvons là, si je puis dire, dans ce qu'on peut appeler la limitation de l'expérience. Nous n'allons pas, vous l'ai-je déjà dit, essayer de concevoir ce que peut être l'orgasme dans un rapport copulatoire autrement structuré. Il y a suffisamment, au reste, de spectacles naturels impressionnants, il vous suffit de vous promener le soir au bord d'un étang pour voir voler étroitement nouées deux libellules, et ce seul spectacle peut en dire assez sur ce que nous pouvons concevoir comme étant un *long-orgasme*, si vous me permettez de faire un mot, en y mettant un tiret. Et aussi bien, n'est-ce pas pour rien que j'ai évoqué l'image, ici, fantasmatique du vampire qui n'est point rêvée ni conçue autrement par l'imagination humaine, que comme ce mode de fusion ou de soustraction première à la source même de la vie, où le sujet agresseur peut trouver la source de sa jouissance. Assurément l'existence même du mécanisme de la détumescence dans la copulation des organismes les plus analogues à l'organisme humain suffit déjà à soi tout seul à marquer la liaison de l'orgasme avec quelque chose qui se présente bel et bien comme la première image, l'ébauche de ce qu'on peut appeler la coupure, séparation, fléchissement, aphanisis, disparition à un certain moment de la fonction de l'organe.

Mais alors, si nous prenons les choses sous ce biais, nous reconnaîtrons que l'homologue du point d'angoisse, dans cette occasion, se trouve dans une position strictement inversée à celle où il se trouvait au niveau de la pulsion orale. L'homologue du point d'angoisse, c'est l'orgasme lui-même, comme expérience subjective. Et c'est ce qui nous permet de justifier ce que la clinique nous montre d'une façon très fréquente, à savoir la sorte d'équivalence fondamentale qu'il y a entre l'orgasme et au moins certaines formes de l'angoisse. La possibilité de la production d'un orgasme au sommet d'une situation angoissante, l'érotisation, nous dit-on de toute part, l'érotisation éventuelle d'une situation angoissante recherchée comme telle, et inversement, un mode d'éclaircir, ce qui fait, si nous en croyons le témoignage

humain universellement renouvelé — cela vaut la peine après tout de noter que quelqu'un, et quelqu'un du niveau de Freud, ose l'écrire — l'attestation de ce fait, qu'il n'y a rien qui soit, en fin de compte, qui représente en fin de compte, pour l'être humain, de plus grande satisfaction que l'orgasme lui-même, une satisfaction qui dépasse assurément, pour pouvoir être articulée ainsi, être non pas seulement mise en balance mais être mise en fonction de primauté et de préséance par rapport à tout ce qui peut être donné à l'homme d'éprouver, si la fonction de l'orgasme peut atteindre cette éminence, est-ce que ce n'est pas parce que, dans le fond de l'orgasme réalisé il y a quelque chose que j'ai appelé la certitude liée à l'angoisse ? Est-ce que ce n'est pas dans la mesure où l'orgasme, c'est la réalisation même de ce que l'angoisse indique comme repérage, comme direction du lieu de la certitude, que l'orgasme, de toutes les angoisses, est la seule qui, réellement, s'achève ? Aussi bien, c'est bien pour cela que l'orgasme n'est pas d'une atteinte si commune, et que, s'il nous est permis d'en indiquer l'éventuelle fonction dans le sexe où il n'y a justement de réalité phallique que sous la forme d'une ombre, c'est aussi dans ce même sexe que l'orgasme nous reste le plus énigmatique, le plus fermé, peut-être jusqu'ici dans sa dernière essence jamais authentiquement situé.

Que nous indique ce parallèle, cette symétrie, cette réservation établie dans le rapport du point d'angoisse et du point de désir, sinon que dans aucun des deux cas ils ne coïncident. Et c'est ici, sans doute, que nous devons voir la source de l'énigme qui nous est léguée par l'expérience freudienne. Dans toute la mesure où la situation du désir, virtuellement impliquée dans notre expérience dont, si je puis dire, la trame toute entière n'est pas pourtant dans Freud véritablement articulée, la fin de l'analyse bute sur quelque chose qui fait prendre la forme du signe impliqué dans la relation phallique le - φ, en tant qu'il fonctionne structuralement comme - φ qui lui fait prendre cette forme en étant le corrélat essentiel de la satisfaction. Si, à la fin de l'analyse freudienne, le patient, quel qu'il soit, mâle ou femelle nous réclame le phallus que nous lui devons, c'est en fonction de ce quelque chose d'insuffisant par quoi, la relation du désir à l'objet qui est fondamentale n'est pas distinguée à chaque niveau de ce dont il s'agit comme manque constituant de la satisfaction.

Le désir est illusoire. Pourquoi ? Parce qu'il s'adresse toujours ailleurs, à un reste, à un reste constitué par la relation du sujet à l'Autre qui vient

s'y substituer. Mais ceci laisse ouvert le lieu où peut être trouvé ce que nous désignons du nom de certitude. Nul phallus à demeure, nul phallus tout puissant n'est de nature à clore la dialectique du rapport du sujet à l'Autre et au réel, par quoi que ce soit qui soit d'un ordre apaisant. Est-ce à dire que si nous touchons là la fonction structurante du leurre, nous devions nous y tenir ? Avouer que notre impuissance, notre limite est le point où se brise la distinction de l'analyse finie à l'analyse indéfinie ? Je crois qu'il n'en est rien. Et c'est ici qu'intervient ce qui est recélé au nerf le plus secret de ce que j'ai avancé dès longtemps devant vous, sous les espèces du stade du miroir, et ce qui nous oblige à essayer d'ordonner dans le même rapport, désir, objet et point d'angoisse, ce dont il s'agit quand intervient ce nouvel objet *a* dont la dernière leçon était l'introduction, la mise en jeu, à savoir l'œil.

Bien sûr, cet objet partiel n'est pas nouveau dans l'analyse et je n'aurai ici qu'à évoquer l'article de l'auteur le plus classique, le plus universellement reçu dans l'analyse, nommément M. Fenichel, sur le sujet des rapports de la fonction scoptophilique à l'identification et les homologies même qu'il va découvrir des rapports de cette fonction à la relation orale. Néanmoins, tout ce qui a été dit de ce sujet peut à juste titre paraître insuffisant. L'œil n'est pas une affaire qui ne nous reporte qu'à l'origine des mammifères ni même des vertébrés, ni même des chordés ; l'œil apparaît dans l'échelle animale d'une façon extraordinairement différenciée et dans toute son apparence anatomique, semblable essentiellement à celui dont nous sommes les porteurs, au niveau d'organismes qui n'ont avec nous rien de commun.

Pas besoin, je l'ai déjà maintes fois répété, et les images que j'ai ici essayé de rendre fonctionnelles, de rappeler que l'œil existe au niveau de la mante religieuse, mais aussi au niveau, aussi bien, de la pieuvre. Je veux dire l'œil, avec cette particularité dont nous devons, dès l'abord, introduire la remarque, c'est que c'est un organe toujours double, et un organe qui fonctionne, en général, dans la dépendance d'un chiasma, c'est-à-dire qu'il est lié au nœud entrecroisé qui lie deux parties que nous appelons *symétriques* du corps.

Le rapport de l'œil avec une symétrie au moins apparente — car nul organisme n'est intégralement symétrique — est quelque chose qui doit éminemment pour nous entrer en ligne de compte. S'il y a quelque chose que mes réflexions de la dernière fois, souvenez-vous en, à savoir la

fonction radicale du mirage, qui est incluse dès le premier fonctionnement de l'œil, ce fait que l'œil est déjà miroir et implique en quelque sorte déjà sa structure, le fondement, si l'on peut dire, esthétique transcendantale d'un espace constitué, est quelque chose qui doit céder la place à ceci, c'est que, quand nous parlons de cette structure transcendantale, de l'espace comme d'une donnée irréductible de l'appréhension esthétique d'un certain champ du monde, cette structure n'exclut qu'une chose, celle de la fonction de l'œil lui-même, de ce qu'il est. Ce dont il s'agit est de trouver les traces de cette fonction exclue qui déjà s'indique assez pour nous comme homologue de la fonction du *a* dans la phénoménologie de la vision elle-même. C'est ici que nous ne pouvons procéder que par ponctuation, indication, remarque.

Assurément, dès longtemps, tout ceux, nommément les mystiques, qui se sont attachés à ce que je pourrais appeler le réalisme du désir, pour qui toute tentative d'atteindre à l'essentiel s'est indiquée comme surmontant ce quelque chose d'engluant qu'il y a dans une apparence qui n'est jamais conçue que comme apparence visuelle, ceux-là nous ont déjà mis sur la voie de quelque chose dont témoignent aussi bien toutes sortes de phénomènes naturels, à savoir ceci qui, hors d'un tel registre, reste énigmatique, à savoir, dis-je, les apparences dites mimétiques qui se manifestent dans l'échelle animale exactement au même niveau, au même point où apparaît l'œil. Au niveau des insectes où nous pouvons nous étonner — pourquoi pas — qu'une paire d'yeux soit une paire faite comme la nôtre, à ce même niveau, apparaît cette existence d'une double tache dont les physiologistes, qu'ils soient évolutionnistes ou qu'ils ne le soient pas, se cassent la tête à se demander qu'est-ce qui peut bien conditionner quelque chose, dont, en tout cas, le fonctionnement est celui, sur l'autre, prédateur ou non, celui d'une fascination ?

La liaison de la paire d'yeux et, si vous voulez, du regard avec un élément de fascination en lui-même énigmatique, avec ce point intermédiaire où toute subsistance subjective semble se perdre et s'absorber, sortir du monde, c'est bien là ce que l'on appelle fascination, dans la fonction du regard. Voilà le point, si je puis dire, d'irradiation qui nous permet de mettre en cause d'une façon plus appropriée, ce que nous révèle dans la fonction du désir le champ de la vision. Aussi bien est-il frappant que dans la tentative d'appréhender, de raisonner, de logiciser le mystère de l'œil, et ceci au niveau de tous ceux qui se sont attachés à cette forme de capture majeure du

désir humain, le fantasme du troisième œil se manifeste partout. Je n'ai pas besoin de vous le dire, que sur les images de Bouddha dont j'ai fait état la dernière fois, le troisième œil, de quelque manière, est toujours indiqué. Ai-je besoin de vous rappeler que ce troisième œil qui est promulgué, promu, articulé dans la plus ancienne tradition magico-religieuse, que ce troisième œil rebondit jusqu'au niveau de Descartes qui, chose curieuse, ne va à en trouver le substrat que dans un organe régressif, rudimentaire, celui de l'épiphyse, dont on peut dire, peut-être, qu'en un point de l'échelle animale, quelque chose apparaît, se réalise, qui porterait la trace d'une antique émergence. Mais ce n'est là, après tout, que rêverie. Nous n'en avons nul témoignage, fossile ou autre, de l'existence d'une émergence de cet appareil dit *troisième œil*.

Dans ce mode d'abord de la fonction de l'objet partiel qu'est l'œil, dans ce nouveau champ de son rapport au désir, ce qui apparaît comme corrélatif du petit *a* fonction de l'objet du fantasme, c'est quelque chose que nous pouvons appeler un point zéro, dont l'éploiement sur tout le champ de la vision, est ce qui donne à ce champ, source pour nous d'une sorte d'apaisement traduit depuis longtemps, depuis toujours dans le terme de contemplation, de suspension du déchirement du désir, suspension certes fragile, aussi fragile qu'un rideau toujours prêt à se reployer pour démasquer ce mystère qu'il cache. Ce point zéro vers lequel l'image bouddhique semble nous porter dans la mesure même où ses paupières abaissées nous préservent de la fascination du regard tout en nous l'indiquant, cette figure qui, dans le visible, est toute tournée vers l'invisible, mais qui nous l'épargne, cette figure, pour tout dire qui prend ici le point d'angoisse tout entier à sa charge, ce n'est pas pour rien aussi qu'elle suspend, qu'elle annule, apparemment, le mystère de la castration.

C'est ce que j'ai voulu vous indiquer la dernière fois par mes remarques et la petite enquête que j'avais faite sur l'apparente ambiguïté psychologique de ces figures. Est-ce là dire qu'il y ait, d'aucune façon, possibilité de se confier, de s'assurer, dans une sorte de champ qu'on a appelé apollinien, voyez-le aussi bien noétique, contemplatif, où le désir pourrait se supporter d'une sorte d'annulation punctiforme de son point central, d'une identification de *a* avec ce point zéro entre les deux yeux, qui est le seul lieu d'inquiétude qui reste, dans notre rapport au monde, quand ce monde est un monde spatial ? Assurément non, puisqu'il reste justement ce point zéro

qui nous empêche de trouver, dans la formule du désir-illusion, le dernier terme de l'expérience.

Ici, le point de désir et le point d'angoisse coïncident, mais ils ne se confondent pas ; ils laissent pour nous ouvert ce *pourtant* sur lequel rebondit éternellement la dialectique de notre appréhension du monde. Et nous le voyons toujours resurgir chez nos patients. Et pourtant — j'ai cherché un peu comment se dit *pourtant* en hébreu, ça vous amusera — et pourtant, ce désir qui ici se résume à la nullification de son objet central, il n'est pas sans cet autre objet qu'appelle l'angoisse, il n'est pas sans objet. Ce n'est pas pour rien que dans ce *pas sans* je vous ai donné la formule, l'articulation essentielle de l'identification au désir. C'est au-delà de *il n'est pas sans objet* que se pose pour nous la question de savoir où peut être franchie l'impasse du complexe de castration. C'est ce que nous aborderons la prochaine fois.

# Leçon XIX

*22 mai 1963*

Grossièrement, pour permettre une orientation sommaire à quelqu'un qui, par hasard, arriverait au milieu de ce discours, je dirais, qu'à compléter, comme je vous l'ai annoncé, ce qu'on pourrait dire être la gamme des relations d'objet, à voir dans le schéma qui se développe cette année autour de l'expérience de l'angoisse, il pourrait avoir cru que nous étions nécessités à ajouter à l'objet oral, à l'objet anal, à l'objet phallique, précisément en tant que chacun est générateur et corrélatif d'un type d'angoisse, deux autres étages de l'objet, portant donc à cinq ces étages objectaux dans la mesure où ils nous permettent cette année de nous repérer.

Vous avez, je pense, suffisamment entendu que depuis deux de nos rencontres je suis autour de l'étage de l'œil. Je ne le quitterai pas pour autant aujourd'hui ; mais, plutôt, de là, me repérerai pour vous faire passer à l'étage qu'il s'agit d'aborder aujourd'hui, celui de l'oreille. Naturellement, je vous l'ai dit, mon premier mot a été grossièrement, sommairement, ai-je également répété, dans la phrase suivante. Ce serait tout à fait absurde de croire que c'est ainsi, sinon d'une façon grossièrement ésotérique et obscurcissante, ce dont il s'agit.

Il s'agit, à tous les niveaux, de repérer quelle est la fonction du désir et aucun d'entre eux ne peut se séparer des répercussions qu'il a sur tous les autres, et d'une solidarité plus intime, celle qui s'exprime dans la fondation du sujet dans l'Autre par la voie du signifiant ; avec l'achèvement de cette fonction de repérage dans l'avènement d'un reste autour de quoi tourne le drame du désir, drame qui nous resterait opaque si l'angoisse n'était là

pour nous permettre d'en révéler le sens.

Ceci nous amène, en apparence souvent, à des sortes d'excursions, je dirai érudites, où certains peuvent voir je ne sais quel charme éprouvé ou réprouvé de mon enseignement. Croyez bien que ce n'est point sans réticence que je m'y avance, et aussi bien on étudiera la méthode selon laquelle je procède dans l'enseignement que je donne, ici, — ça n'est sûrement pas à moi d'en épeler ici la rigueur, — le jour où on cherchera dans les textes qui pourront subsister, être transmissibles, se faire encore entendre de ce que je vous donne ici, on s'apercevra que cette méthode ne se distingue essentiellement pas de l'objet qui est abordé.

Seulement, je vous rappelle qu'elle relève d'une nécessité. La vérité de la psychanalyse n'est, tout au moins en partie, accessible qu'à l'expérience du psychanalyste. Le principe même d'un enseignement public part de l'idée qu'elle est néanmoins communicable ailleurs. Ceci posé, rien n'est résolu, puisque l'expérience psychanalytique doit être elle-même orientée, faute de quoi elle se fourvoie. Elle se fourvoie si elle se partialise, comme en divers points du mouvement analytique, nous n'avons cessé depuis le début de cet enseignement de le signaler. Nommément dans ce que, loin d'être un approfondissement, un complément donné aux indications de la dernière doctrine de Freud dans l'exploration des ressorts et du statut du moi, loin d'être une continuation de ses indications et de son travail, nous avons vu se produire, ce qui est, à proprement parler une déviation, une réduction, une véritable aberration du champ de l'expérience, sans doute commandée aussi par quelque chose que nous pouvons appeler une sorte d'épaississement qui s'était produit dans le premier champ de l'exploration analytique, celle qui, pour nous, caractérise ce qui est le style d'illumination, la sorte de brillance qui reste attachée aux premières décades de la diffusion de l'enseignement freudien, à la forme des recherches de cette première génération dont aujourd'hui je ferai intervenir l'un d'entre eux, Théodore Reik[1] je crois, et nommément parmi de nombreux et immenses travaux bien improprement appelés de psychanalyse appliquée, ceux qu'il a faits sur le rituel. Nous y voyons - il s'agit ici nommément de l'article paru dans *Imago* quelque part, je crois me souvenir vers la huitième année, je pense, à peu près, je n'ai pas apporté, par oubli, le texte ici, paru dans *Imago,* sur ce dont vous voyez ici écrit en lettres hébraïques, le nom, le *Shofar* une étude d'un éclat, d'une brillance, d'une fécondité dont on peut dire que le style, que les promesses,

que les caractéristiques de l'époque où il s'inscrit se sont vues tout d'un coup éteintes, que rien d'équivalent à ce qui se produit à cette époque ne s'est continué, et donc il convient de s'interroger pourquoi cette interruption même.




Shofar

C'est aussi bien que, si vous voulez, cet article, vous y verrez se manifester, je dirai, tout l'éloge que je peux donner à sa pénétration, à sa haute signification, vous y verrez s'y manifester au maximum cette source de confusion, ce profond défaut d'appui dont la forme la plus sensible et la plus manifeste est dans ce que j'appellerai l'usage purement analogique du symbole. Le *Shofar* dont il s'agit, je crois qu'il faut d'abord que j'éclaire ce que c'est, peu sûr que je suis que tous ici sachent ce qu'il désigne. Si j'amène aujourd'hui cet objet, car c'est un objet qui va me servir de pivot, d'exemple pour matérialiser, pour substantifier devant vous ce que j'entends de la fonction du *a*, l'objet précisément à cet étage, le dernier qui, dans son fonctionnement, nous permettrait de révéler la fonction de sustentation qui lie le désir à l'angoisse dans ce qui est son nœud dernier.

Vous comprendrez pourquoi, plutôt que de nommer tout de suite quel est ce *a* en fonction à ce niveau qui dépasse celui de l'occultation de l'angoisse dans le désir, s'il est lié à un objet rituel, plutôt que de le nommer tout de suite, vous comprendrez pourquoi je l'aborde par le maniement d'un objet, d'un objet rituel, ce *Shofar,* qui est quoi ? Une corne, une corne dans laquelle on souffle, et qui fait entendre un son, dont assurément je ne peux dire, à ceux qui sont ici qui ne l'ont pas entendu, que de s'offrir au détour rituel des fêtes juives, celles qui suivent le Nouvel An, qui s'appelle le *Rosh ha-Shna*, qui s'achèvent dans le jour du Grand Pardon, le *Yom Kippour*, de s'offrir l'audition, dans la synagogue, des sons par trois fois répétés du *Shofar.* Cette corne, qu'on appelle en allemand *Widderhorn,* corne de bélier, s'appelle également corne de bélier *Queren ha yobel,* dans son commentai-

re, son explication dans le texte hébreu. Ce n'est pas toujours une corne de bélier ; au reste, ces exemplaires qui en sont reproduits dans le texte de Reik, qui sont trois *Shofars* particulièrement précieux et célèbres appartenant, si mon souvenir est bon, respectivement aux synagogues de Londres et d'Amsterdam, se présentent comme des objets dont le profil général, à peu près semblable à celui-ci, fait bien plutôt penser à ce qu'il est, car il est ainsi classiquement ; les auteurs juifs qui se sont intéressés à cet objet et ont fait le catalogue de ses diverses formes signalent qu'il y a une forme de *Shofar* qui est une sorte de corne, qui est faite dans la corne d'un bouc sauvage.

Naturellement, cet objet qui a cet aspect assurément doit beaucoup plus probablement être issu de la fabrication, de l'altération, de la réduction, qui sait ? c'est un objet d'une longueur considérable, plus grande que celle que je vous présente là au tableau, peut-être issu donc de l'instrumentalisation d'une corne de bouc. Ceux donc qui se sont offerts ou qui s'offriront cette expérience témoigneront, je pense, comme il est général, du caractère, pour rester dans des limites qui ne soient point lyriques, du caractère profondément émouvant, remuant, du surgissement d'une émotion dont les retentissements se présentent, indépendamment de l'atmosphère de recueillement, de foi, voire de repentance dans laquelle il se manifeste, qui retentit par les voies mystérieuses de l'affect proprement auriculaire, qui ne peuvent pas manquer de toucher à un degré vraiment insolite, inhabituel, tous ceux qui viennent à la portée d'entendre ces sons.

Autour du questionnement auquel Reik se livre autour de la fonction de ce *Shofar* on ne peut manquer de s'apercevoir — et c'est là ce qui me semble caractéristique de l'époque à laquelle ce travail appartient — à la fois d'être frappé de la pertinence, de la subtilité, de la profondeur des réflexions dont cette étude foisonne. Elle n'est pas seulement parsemée, vraiment, elle produit autour je ne sais quel centre d'intuition, de flair. Il y a la date même où ceci est paru. Sans doute depuis avons-nous appris, peut-être, par je ne sais quel ressassement, aussi, l'usure de la méthode, la résonance de ce qui se passe, de ce qui surgit de ces premiers travaux blasés à l'époque, et je puis vous en témoigner, comparativement à tout ce qui se pouvait faire comme travaux érudits, et faites-moi confiance, vous savez que tout ce que je vous apporte ici est nourri de ma part par, souvent, en apparence, des enquêtes portées jusqu'aux limites du superflu. Croyez-moi ; par la différence de portée de ce mode d'interrogation des textes bibliques, ceux où le *Shofar* y est

nommé comme corrélatif des circonstances majeures de la révélation apportée à Israël, on ne peut manquer d'être frappé comme Reik d'une position qui, en principe, tout au moins, répudie toute attache traditionnelle, voire se place même dans une position presque radicale et critique, pour ne pas dire de scepticisme, combien plus profondément que tous les commentateurs en apparence plus respectueux, plus soucieux de préserver l'essentiel d'un message qui va, lui, plus droit à ce qui paraît essentiellement la vérité de l'avènement historique autour de ces passages bibliques que j'évoquais sans cesse et par eux rapportés.

J'y reviendrai. Mais il n'est pas moins frappant aussi, si vous vous reportez à ces articles, de voir combien à la fin, il verse — et certainement faute d'aucun de ces appuis théoriques qui permettent à un mode d'étude de s'apporter à soi-même ses propres limites — dans une inexplicable confusion. Il ne suffit pas que le *Shofar* et la voix qu'il supporte puissent être présentés comme analogie de la fonction phallique — et, en effet, pourquoi pas — mais comment et à quel niveau, c'est là que la question commence, c'est aussi là qu'on s'arrête. Il ne suffit pas qu'un tel maniement intuitif, analogique du symbole, laisse en quelque sorte l'interprétateur, à une certaine limite, démuni de tout critère, pour que n'apparaisse pas du même coup à quel point se télescope, à quel point verse, dans une sorte de mélange et de confusion à proprement parler innommable tout ce à quoi, au dernier terme et dans son dernier chapitre aboutit Théodore Reik. Pour vous en donner une idée, je ne vous indiquerai que ces points, de pas en pas, et par l'intermédiaire justement de la corne de bélier, de l'indication qui nous est donnée par là de ce qui est bien évident, de la sous-jacence, plus exactement de la corrélation, pourquoi ne pas dire aussi bien du conflit avec toute une réalité, toute une structure sociale, totémique au milieu de laquelle est plongée toute l'aventure historique d'Israël. Comment, par quelle voie, comment se fait-il qu'aucune barrière n'arrête Reik dans son analyse et ne l'empêche à la fin d'identifier *Yahwé* avec le veau d'or ? Moïse redescendant du Sinaï, rayonnant de la sublimité de l'amour du père, l'a déjà tué, et la preuve, nous dit-il, c'est qu'il devient cet autre véritablement enragé qui va détruire le veau d'or et le donner à manger en poudre à tous les hébreux. A quoi, bien entendu, vous reconnaîtrez la dimension du repas totémique. Le plus étrange, c'est qu'aussi bien les nécessités de la démonstration ne pouvant passer que par l'identification de *Yahwé,* non pas à un veau, mais à un taureau, le

veau dont il s'agit sera donc nécessairement représentant d'une divinité-fils à côté d'une divinité-père. On ne nous parlera du veau que pour brouiller les traces, pour nous laisser ignorer qu'il y avait aussi un taureau. Ainsi donc, puisque Moïse ici, c'est le fils meurtrier du père, ce que Moïse vient à détruire dans le veau par la succession de tous ces déplacements suivis d'une façon où bien évidemment nous sentons qu'il nous manque tout repérage, boussole capable de nous orienter, ce sera donc son propre insigne à lui, Moïse, tout se consume dans une sorte d'auto-destruction. Ceci vous est indiqué, je ne vous donne là qu'un certain nombre de points qui vous montrent l'extrême auquel une certaine forme d'analyse peut parvenir en son excès. Nous en aurons d'autres exemples dans les conférences qui suivront.

Pour nous, nous allons voir ce qui nous semble mériter ici d'être tenu ; et pour cela, à savoir ce que nous cherchons, c'est ce qui, ici, relève de ce que j'introduisais tout à l'heure comme constituant la nécessité de notre recherche, à savoir ne pas abandonner ce qui, dans notre texte, qui n'est après tout rien d'autre que le texte fondateur d'une société, la mienne, celle qui est la raison pour laquelle je suis ici en posture de vous donner cet enseignement, c'est que dans le principe qui commande la nécessité-même d'un enseignement, s'il y a au premier point la nécessité de situer correctement la psychanalyse parmi les sciences, ce ne peut être qu'en soumettant sa technique à l'examen de ce qu'elle suppose et effectue en vérité.

Ce texte, après tout, j'ai bien le droit de me souvenir que j'ai eu à le défendre et à l'imposer, même si ceux, après tout, qui s'y sont laisser entraîner, n'y voyaient peut-être que des mots vides. Ce texte me paraît fondamental, car ce que cette technique suppose et effectue en vérité, c'est là notre point d'appui, celui autour duquel nous devons faire tourner toute ordonnance, fût-elle structurale, de ce que nous avons à déployer.

Si nous méconnaissons que ce dont il s'agit dans notre technique, est un maniement, une interférence, voire à la limite une rectification du désir, mais qui laisse entièrement ouvert et en suspens la notion du désir lui-même, et qui nécessite sa perpétuelle remise en question, nous ne pouvons assurément soit, d'une part, que nous égarer dans le réseau infini du signifiant, soit, pour nous reprendre, retomber dans les voies les plus ordinaires de la psychologie traditionnelle. Ce que Reik découvre au cours de cette étude et qui est aussi ce dont, à son époque, il ne peut tirer aucun parti, faute de savoir où fourrer le résultat de sa découverte, c'est ceci, il découvre l'ana-

lyse des textes bibliques — je ne vous les énumère pas tous, mais ceux qui sont historiques, je veux dire ceux qui prétendent se rapporter à un événement révélateur et sont dans l'*Exode* aux chapitres 19 et 20, respectivement versets 16 et 19 pour le chapitre 19, verset 18 pour le chapitre 20, il est dit dans la première référence que dans ce dialogue tonitruant très énigmatiquement poursuivi dans une sorte de tumulte, véritable orage de bruits entre Moïse et le Seigneur, il est mentionné le son du *Shofar*; un morceau énigmatique de ce verset indique également qu'alors il est sévèrement interdit, et non seulement à tout homme, mais à tout être vivant, de s'approcher du cercle environné de foudre et d'éclairs où se passe ce dialogue. Le peuple pourra monter quand il entendra la voix du *Shofar,* point tellement contradictoire et énigmatique que, dans la traduction, on infléchit le sens, et on dit que certains pourront monter. Lesquels ? L'affaire reste dans l'obscurité. Le *Shofar* est également expressément rementionné à la suite de la description du dialogue, c'est la présence... dans tout ce qui est perçu par le peuple sensé être assemblé autour de cet événement majeur, on rementionne le son du *Shofar.*

L'analyse de Reik dont il ne trouve à dire pour la caractériser, pour la justifier, rien d'autre que ceci, c'est qu'une exploration analytique consiste à chercher la vérité dans les détails; mais nous ne pouvons manquer de voir que, si c'est un critère en quelque sorte externe, que, si c'est là l'assurance d'un style, ce n'est pas non plus pour autant quelque chose qui porte en soi cet élément critique, celui de discerner quel est le détail qui doit être retenu. Assurément, de toujours, nous savons que ce détail qui nous guide, c'est celui même qui paraît échapper au dessein même de l'auteur, rester en quelque sorte opaque, fermé par rapport à l'intention de sa prédication, mais encore, il n'est pas nécessaire de trouver entre eux un critère, sinon de hiérarchie, au moins d'ordre, de préséance.

Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons manquer de sentir — je suis forcé de franchir les étapes de sa démonstration — que quelque chose de juste est touché, quant à ordonner, articuler, les textes fondamentaux originels mentionnant la fonction du *Shofar,* ceux qui se complètent de ceux de l'*Exode* que je viens de vous nommer, ceux de Samuel, le deuxième livre au chapitre VI, ceux du premier livre des *Chroniques*, chapitre 13, faisant mention de la fonction du *Shofar* chaque fois qu'il s'agit de refonder, de renouveler en quelque nouveau départ, qu'il soit périodique ou qu'il soit historique,

l'Alliance avec Dieu. La comparaison de ces textes avec aussi d'autres emplois occasionnels de l'instrument, d'abord, ceux qui se perpétuent en ces fêtes, fêtes annuelles en tant qu'elles-mêmes se réfèrent à la répétition et à la remémoration à proprement parler de l'Alliance, occasion aussi exceptionnelle, la fonction du *Shofar* dans la cérémonie dite de l'excommunication, celle sous laquelle, le 27 juillet 1656, tomba, vous le savez, Spinoza, fut exclu de la communauté hébraïque selon les formes les plus complètes, et celles qui, nommément comportaient, avec la formule de la malédiction prononcée par le grand prêtre, la résonance du *Shofar.*

Ce *Shofar,* à travers l'éclairage qui se complète du rapprochement sous diverses occasions, où il nous est à la fois signalé et où il entre effectivement en fonction, est bel et bien — et rien d'autre, nous dit Reik — la voix de Dieu, de *Yahwé,* entendons la voix de Dieu lui-même. Ce point, qui ne paraît pas à une lecture rapide être quelque chose qui soit pour nous tellement susceptible d'être exploité, prend dans une perspective qui est celle précisément à laquelle je vous forme ici, car c'est autre chose que d'introduire tel critère plus ou moins bien repéré ou que ces critères, aussi bien, dans leur nouveauté, avec l'efficience qu'ils comportent, constituent ce qu'on appelle une formation, c'est-à-dire une reformation de l'esprit dans son pouvoir d'abord. Assurément, pour nous, une telle formule ne peut que nous retenir pour autant qu'elle nous fait apercevoir ce quelque chose qui complète le rapport du sujet au signifiant dans ce que, d'une première appropriation, on pourrait appeler son passage à l'acte.

Assurément, j'ai ici tout à fait à gauche de l'assemblée, quelqu'un qui ne peut manquer d'être intéressé par cette référence, c'est notre ami Stein dont, à cette occasion, je vous dirai quelle satisfaction j'ai pu éprouver à voir que son analyse de *Totem et Tabou* et de ce qui peut, pour nous, en être retenu, l'a conduit à cette sorte de nécessité qui lui fait parler de quelque chose qu'il appelle à la fois signifiants primordiaux, et qu'il ne peut détacher de ce qu'il appelle également acte, à savoir de ce qui se passe quand le signifiant n'est pas seulement articulé, ce qui ne suppose que sa liaison, sa cohérence en chaîne avec les autres, mais quand il est, à proprement parler, émis et vocalisé.

Je ferai, quant à moi, ici, quelques, toutes les réserves même, sur l'introduction sans autre commentaire du terme acte. Je ne veux, pour l'instant, retenir que ceci qui nous met en présence d'une certaine forme, non pas de

l'acte, mais de l'objet *a*, en tant que nous avons appris à le repérer, en tant qu'il est supporté par ce quelque chose qu'il faut bien détacher de la phonématisation comme telle, qui est — la linguistique nous a rompus à nous en apercevoir — qui n'est rien d'autre que système d'opposition avec ce qu'il introduit de possibilités de substitution, de déplacement, de métaphores et de métonymies, et qui aussi bien se supporte de n'importe quel matériel capable de s'organiser en ces oppositions distinctives d'un à tous. L'existence de la dimension proprement vocale du passage à quelque chose de ce système dans une émission qui se présente à chaque fois comme isolée est une dimension en soi, à partir du moment où nous nous apercevons dans quoi plonge corporellement la possibilité de cette dimension émissive. Et c'est là que vous comprenez, si vous ne l'avez déjà deviné, que prend sa valeur l'introduction exemplaire — vous pensez bien que ce n'est pas le seul dont j'eusse pu me servir — de cet objet que j'ai pris cette fois le *Shofar,* parce qu'il est à notre portée, parce qu'il est — s'il est vraiment ce qu'on dit qu'il est — en un point source et jaillissement d'une tradition qui est la nôtre, parce que déjà un de nos ancêtres, dans l'énonciation analytique, s'en est occupé et l'a mise en valeur — mais aussi bien le tuba, la trompette, et d'autres instruments — car il n'est pas nécessaire, encore que ce ne puisse pas être n'importe quel instrument, que ce soit un instrument à vent, dans la tradition abyssine, c'est le tambour. Si j'avais continué de vous faire ma relation de voyage depuis que je suis rentré du Japon, j'eusse fait état de la fonction tellement particulière dont, dans le théâtre japonais, sa forme la plus caractéristique, celle du Nô, joue justement le style, la forme d'un certain type de battements en tant qu'ils jouent par rapport à ce que nous pourrions appeler la précipitation ou le nœud de l'intérêt une fonction vraiment précipitatrice et liante. J'eusse pu aussi bien, me référant au champ ethnographique, me mettre, comme d'ailleurs le fait lui-même Reik, à vous rappeler la fonction de ce qu'on appelle le *bullroarer,* à savoir cet instrument très voisin de ce qu'est une toupie, encore qu'il soit fait très différemment, qui, dans les cérémonies de certaines tribus australiennes, fait surgir un certain type de ronflements que le nom de l'instrument comparé à rien moins qu'au mugissement d'un bœuf, le nom désigne, et mérite en effet d'être approché dans l'étude de Reik de cette fonction du *Shofar* pour autant qu'elle aussi est mise en équivalence à ce que d'autres passages du texte biblique appellent le mugissement, le rugissement de Dieu. L'intérêt de cet

objet est de nous montrer ce lieu de la voix et de quelle voix. Nous verrons son sens en nous repérant à son propos dans la topographie du rapport au grand Autre — n'allons pas trop vite — mais cette voix, de nous la présenter ainsi sous cette forme exemplaire où elle est là, d'une certaine façon, en puissance, sous une forme séparée car c'est elle qui va nous permettre au moins de faire surgir un certain nombre de questions qui ne sont guère soulevées.

La fonction du *Shofar* entre en action dans certains moments périodiques qui se présentent au premier aspect comme des renouvellements de quoi ? du pacte de l'Alliance. Les *Shofars* n'articulent pas les principes de base, les commandements de ce pacte. Il est partout bien manifestement présenté, jusque dans l'articulation dogmatique à son propos inscrite dans le nom même courant du moment où il intervient comme ayant fonction de souvenance, *Zakhor,* se souvenir.

*Zakhor,* se souvenir, fonction supportée par trois signes, זכר , qui supportent la fonction du souvenir pour autant qu'elle paraisse ici appropriée. Le moment médian, si je puis dire, dans ces trois émissions solennelles du *Shofar,* au terme des jours de jeûne du *Rosh ha-Shna*, s'appelle *Zikkaron* et ce dont il s'agit, *Zikkron teru 'ah*, désigne proprement la sorte de trémolo qui est propre à une certaine façon de sonner le *Shofar.* Disons que c'est le son du *Shofar,* le *zikhronot,* c'est ce qu'il y a de souvenance liée à ce son. Cette souvenance, sans doute est-elle souvenance de quelque chose, de quelque chose à quoi on médite dans les instants qui précèdent, souvenance de la *'aqedah*.

La *'aqedah,* c'est le moment du sacrifice d'Abraham, celui précis où Dieu arrête pour substituer à la victime déjà consentante, Isaac, le bélier que vous savez ou croyez savoir. Est-ce dire pourtant que ce moment même du pacte soit tout entier inclus dans le son du *Shofar,* souvenir du son du *Shofar,* son du *Shofar* comme soutenant le souvenir ? Est-ce qu'il ne se pose pas la question de qui a à se souvenir ? Pourquoi penser que ce sont les fidèles, puisqu'ils viennent justement de passer un certain temps de recueillement autour de ce souvenir ?

La question a une très grande importance, parce qu'elle nous mène à proprement parler sur le terrain où s'est dessinée, dans l'esprit de Freud, sous sa forme la plus fulgurante, la fonction de répétition. La fonction de répétition, est-elle seulement automatique et liée en quelque sorte au retour, au char-

roiement nécessaire dans la batterie du signifiant, ou bien a-t-elle une autre dimension qu'il me paraît inévitable de rencontrer dans notre expérience, si a un sens celle qui donne le sens de cette interrogation portée par la définition du lieu de l'Autre qui est caractéristique de ce que j'essaie devant vous de soutenir, ce à quoi j'essaie d'accommoder votre mode mental pour tout dire. Est-ce que celui dont il s'agit de réveiller le souvenir, je veux dire de faire qu'il se souvienne, lui, ce n'est pas Dieu lui-même ? Tel est le point sur lequel nous porte, je ne dirai pas ce très simple instrument, car à la vérité chacun ne peut que ressentir, devant l'existence et la fonction d'un tel appareil, au minimum un sentiment profond d'embarras.

Mais ce dont il s'agit pour nous maintenant est de savoir, comme objet séparé, où il s'insère, à quel domaine, non pas dans l'opposition intérieur-extérieur dont vous sentez bien ici toute l'insuffisance, mais dans la référence à l'Autre, dans les stades de l'émergence de l'instauration progressive; sur la référence à ce champ d'énigme qu'est l'Autre du sujet, à quel moment peut intervenir un tel type d'objet dans sa face enfin dévoilée, sous sa forme séparable et qui s'appelle maintenant quelque chose que nous connaissons bien, la voix. Que nous connaissons bien, que nous croyons bien connaître sous prétexte que nous en connaissons les déchets, les feuilles mortes, sous la forme des voix, des voix égarées de la psychose, le caractère parasitaire sous la forme des impératifs interrompus du Surmoi. C'est ici qu'il nous faut, pour nous orienter, pour repérer la véritable place, la différence de cet objet nouveau dont, à tort ou à raison, dans un souci d'exposition, j'ai cru aujourd'hui devoir d'abord, pour vous, vous le présenter sous une forme en quelque sorte maniable, sinon exemplaire, c'est ici, maintenant, qu'il nous faut repérer, pour voir la différence, ce qu'il introduit de nouveau par rapport à l'étage précédemment articulé, celui qui concernait la structure du désir sous une autre forme exemplaire — combien différente, vous ne pouvez pas ne pas le sentir — et dont il semble que tout ce qui est révélé dans cette nouvelle dimension n'y soit et ne puisse y être d'abord que masqué dans cet autre étage d'avant qu'il nous faut un instant y revenir pour mieux faire jaillir, saillir ce qu'apporte de nouveau le niveau où apparaît la forme de *a* qui s'appelle la voix.

Revenons au niveau de l'œil qui est aussi celui de l'espace, non pas de l'espace que nous interrogeons sous la forme d'une catégorie, d'une esthétique transcendantale fixée, encore qu'assurément la référence à ce que Kant a

apporté sur ce terrain nous soit très utile, à tout le moins très commode, mais dans ce que, pour nous, l'espace présente de caractéristique dans sa relation au désir.

L'origine, la base, la structure de la fonction du désir comme telle, est, dans un style, dans une forme chaque fois à préciser, cet objet central *a*, en tant qu'il est, non pas seulement séparé, mais élidé, toujours ailleurs que là où le désir le supporte et pourtant en relation profonde avec lui. Ce caractère d'élusion n'est nulle part plus manifeste qu'au niveau de la fonction de l'œil. Et c'est en quoi le support le plus satisfaisant de la fonction du désir, le fantasme, est toujours marqué d'une parenté avec les modèles visuels où il fonctionne communément, si l'on peut dire, où il donne le ton de notre vie désirante.

Dans l'espace pourtant — et c'est dans ce *pourtant* que tient toute la portée de la remarque — rien en apparence n'est séparé. L'espace est toujours homogène, quand nous pensons en termes d'espace, ce corps, le nôtre, d'où surgit sa fonction, ce n'est pas de l'idéalisme, ce n'est point parce que l'espace est une fonction de l'esprit qu'il ne puisse justifier aucun *berkeleyisme,* l'espace n'est pas une idée, l'espace, c'est quelque chose qui a un certain rapport, non pas avec l'esprit, mais avec l'œil. Même ce corps a une fonction. De quoi ? Il est appendu, ce corps. Dès que nous pensons espace, nous devons en quelque sorte le neutraliser en l'y localisant. Pensez simplement à la façon dont le physicien fait mention, au tableau noir, de la fonction, dans l'espace, d'un corps. Un corps, c'est n'importe quoi et ça n'est rien ; c'est un point, c'est quelque chose qui, tout de même, doit s'y localiser par quelque chose d'étranger aux dimensions de l'espace, sauf à y produire les insolubles questions du problème de l'individuation, à propos desquelles vous avez déjà entendu, à plus d'une reprise, je pense, la manifestation, l'expression de ma dérision.

Un corps dans l'espace, c'est simplement quelque chose qui, à tout le moins, se présente comme impénétrable ; il y a un certain réalisme de l'espace complètement intenable et — comme vous le savez, parce que ce n'est pas moi qui vais vous en refaire ici les antinomies — nécessaire. L'usage même de la fonction d'espace suggère, si punctiforme que vous la supposiez, une unité insécable, à la fois nécessaire et insoutenable, qu'on appelle l'atome, bien sûr tout à fait impossible à identifier avec ce qu'on appelle en physique de ce terme qui, comme vous le savez, n'a rien d'atomique, je veux

dire qu'il n'est point insécable. L'espace n'a d'intérêt qu'à supposer la section, puisqu'il n'a d'usage réel que s'il est discontinu, c'est-à-dire si l'unité qui y joue ne peut pas être en deux points à la fois. Qu'est-ce que ça veut dire pour nous ? c'est qu'elle ne peut être reconnue, cette unité spatiale, le point, que comme inaliénable, ce qui veut dire pour nous qu'elle ne peut être en aucun cas *a*.

Qu'est-ce que ça veut dire, ce que je suis en train de vous dire ? Je me presse de vous faire retomber dans les filets du déjà entendu. Ceci veut dire que par la forme *i(a)*, mon image, ma présence dans l'Autre est sans reste. Je ne peux voir ce que j'y perds. C'est cela le sens du stade du miroir et le sens de ce schéma, pour vous forgé, dont vous voyez maintenant exactement la place, puisque c'est le schéma destiné à fonder la fonction du *Moi Idéal - Idéal du Moi*, dans la façon dont fonctionne le rapport du sujet à l'Autre, quand la relation spéculaire, appelée en l'occasion miroir du grand Autre, y domine.

Cette image *i(a)*, image spéculaire, objet caractéristique du stade du miroir, a plus d'une séduction qui n'est pas seulement liée à la structure de chaque objet, mais aussi à la fonction de la connaissance. Elle est fermée, j'entends dire close, elle est *gestaltique,* c'est-à-dire marquée par la prédominance d'une bonne forme et est faite aussi pour nous mettre en garde contre cette fonction de la *Gestalt,* en tant qu'elle est fondée sur l'expérience de la bonne forme, expérience justement caractéristique de ce champ. Car, pour révéler ce qu'il y a d'apparence dans ce caractère satisfaisant de la forme comme telle, voire de l'idée dans son enracinement dans l'ειδοσ visuel, pour voir et déchirer ce qu'il y a d'illusoire, il suffit d'y apporter une tache, pour voir où s'attache vraiment la pointe du désir, pour faire *fonction*, si vous me permettez l'usage équivoque d'un terme courant pour supporter ce que je veux vous faire entendre, il suffit d'une tache pour faire *fonction* de grain de beauté.

Grains et issues — vous me permettrez de poursuivre l'équivoque — de la beauté montrant la place du *a*, ici réduit à ce point zéro dont j'évoquais la dernière fois la fonction, le grain de beauté, plus que la forme qu'il entache, c'est lui qui me regarde. Et c'est parce que ça me regarde qu'il m'attire si paradoxalement, quelquefois plus, — et à plus juste titre — que le regard de ma partenaire, car ce regard me reflète après tout et pour autant qu'il me reflète, il n'est que mon reflet, buée imaginaire. Il n'est pas besoin

que le cristallin soit épaissi par la cataracte pour rendre aveugle la vision, aveugle en tout cas à ceci, l'élision de la castration au niveau du désir en tant qu'il est projeté dans l'image.

Le blanc de l'œil de l'aveugle, ou pour prendre une autre image à ce moment, dont vous vous souvenez, j'espère, encore que ce soit un écho d'une autre année, aux viveurs de la *Dolce vita*, aux derniers moments fantasmatiques du film, quand ils s'avancent comme sautant d'une ombre à l'autre du bois de pins où ils se faufilent pour déboucher sur la plage, ils voient l'œil inerte de la chose marine que les pêcheurs sont en train de faire émerger, voilà ce par quoi nous sommes le plus regardés et ce qui montre comment l'angoisse émerge dans la vision au lieu du désir qui commande. C'est la vertu du tatouage, et je n'ai pas besoin de vous rappeler ce passage admirable de Levi-Strauss, quand il nous évoque ce déferlement du désir des colons assoiffés quand ils débouchent dans cette zone du Parana où les attendent ces femmes entièrement couvertes d'un chatoiement de dessins imbriquant la plus grande variété des formes et des couleurs.

A l'autre bout, ce que j'évoquerai, c'est que, si je puis dire, dans la référence de l'émergence et, vous le savez par moi marquée d'un style plus créationniste, évolutionniste des formes, l'apparition de l'appareil visuel lui-même, au niveau des franges des lamellibranches, commence à la tache pigmentaire, première apparition d'un organe différencié dans le sens d'une sensibilité qui, déjà à proprement parler, est visuelle. Et, bien sûr, rien de plus aveugle qu'une tache ! A la mouche de tout à l'heure, adjoindrai-je la mouche volante qui donne aux détours cinquantenaires du danger organique son premier avertissement.

Zéro du *a*, c'est ce par quoi le désir visuel masque l'angoisse de ce qui manque essentiellement au désir, de ce qui nous commande en fin de compte, si nous restions dans ce champ de la vision, de ne saisir, de ne pouvoir jamais saisir tout être vivant que comme ce qu'il est dans le champ pur du signal visuel, ce que l'ethnologie appelle un *domi,* une poupée, une apparence. *a*, ce qui manque, est non spéculaire; il n'est pas saisissable dans l'image. Je vous ai pointé l'œil blanc de l'aveugle comme l'image révélée et irrémédiablement cachée à la fois du désir scoptophilique. L'œil du voyeur lui-même apparaît à l'autre comme ce qu'il est, comme impuissant. C'est bien ce qui permet à notre civilisation de mettre en boîte ce qui le supporte sous des formes diverses parfaitement homogènes aux dividendes et aux

réserves bancaires qu'il commande.

Ce rapport du désir à l'angoisse, sous cette forme radicalement masquée, liée de ce fait même à la structure du désir dans ses fonctions, ses dimensions les plus leurrantes, voilà l'étage spécifiquement défini auquel nous avons maintenant à opposer l'ouverture qui lui apporte l'autre fonction, celle que j'ai aujourd'hui introduite avec cet accessoire non pourtant accidentel du *Shofar.*

Ai-je besoin pour clore mon discours d'anticiper sur ce que j'articulerai pas à pas la prochaine fois ? C'est à savoir comment notre tradition la plus élémentaire, celle des premiers pas de Freud, nous commande de distinguer cette autre dimension. Que nous dit-elle ? Là encore, je ferai hommage à mon ami Stein de l'avoir, dans son discours, fort bien articulé : « *Si le désir* », dit-il, et je souscris à sa formule, car je la trouve plus que brillante, « *si le désir était primordial, si c'était le désir de la mère qui commandait l'entrée en jeu du crime originel, nous serions sur le terrain du vaudeville* ». L'origine, nous dit Freud de la façon la plus formelle — et à l'oublier, toute la chaîne se défait, et c'est pour ne pas l'avoir réassuré ce départ de la chaîne, que l'analyse, je parle de l'analyse en théorie comme en pratique, semble subir cette forme de dispersion où l'on peut se demander à certaines heures qu'est-ce qui est susceptible de lui conserver encore sa cohérence — l'origine, c'est parce que le meurtre du père et tout ce qu'il commande est ce qui retentit — s'il faut entendre ce qu'on peut espérer n'être que métaphore dans la bouche de Reik — comme un beuglement de taureau assommé qui se fait entendre encore dans le son du *Shofar.* Disons, plus simplement, que c'est du fait originel inscrit dans le mythe du meurtre comme départ de quelque chose dont nous avons dès lors à saisir la fonction dans l'économie du désir, c'est à partir de là comme interdit impossible à transgresser, que se constitue dans la forme la plus fondamentale le désir originel.

Il est secondaire par rapport à une dimension qu'ici nous avons à aborder par rapport à l'objet essentiel qui fait fonction de *a*, cette fonction de la voix et ce qu'elle apporte de dimensions nouvelles dans le rapport du désir à l'angoisse. C'est là le détour par où vont reprendre leur valeur les fonctions désir, objet, angoisse, à tous les étages, jusqu'à l'étage de l'origine. Et pour ne pas manquer à la fois de devancer vos questions et de vous dire aussi peut-être, à ceux qui se les sont posées, que je n'oublie pas ce champ et les sillons que j'ai à y tracer pour être complet, vous avez pu remarquer

que je n'ai pas fait état de l'objet ni du stade anal, au moins depuis la reprise de nos entretiens. C'est qu'aussi bien il est à proprement parler impensable, si ce n'est dans la reprise totale de la fonction du désir, à partir de ce point qui, pour être énoncé le dernier ici, est le plus originel, celui que je reprendrai la prochaine fois autour de l'objet de la voix.

1 - Théodore Reik, *Das Ritual psychoanalytische Studien*, Imago - Bücher XI, Leipzig, Wien, Zurich 1928. Traduit en Français et publié chez Denoël en 1974 sous le titre, *Le Rituel, psychanalyse des rites religieux*. L'étude sur le Shofar en constitue le quatrième chapitre, p.p. 240 à 387.

# Leçon XX

*29 mai 1963*

En lisant, ces temps-ci, certains ouvrages nouvellement parus sur les rapports du langage et de la pensée, j'ai été amené à me représentifier ce qu'après tout je puis bien à chaque instant pour moi-même mettre en question, à savoir la place et la nature du biais par où j'essaie d'attaquer quelque chose qui, de toute façon, ne saurait être — sans ça, qu'aurais-je à vous dire — qu'une limite obligée, nécessaire de votre compréhension.

Ceci ne présente aucune difficulté particulière, dans son principe objectif ; tout progrès d'une science portant autant et plus sur le maniement de ses concepts que sur l'extension de ses prises, ce qui peut ici faire — je veux dire dans le champ psychanalytique — un obstacle qui mérite une réflexion particulière, ce n'est pas soluble aussi aisément que le passage d'un système conceptuel à un autre, par exemple du système copernicien au système einsteinien. Car, après tout, on peut supposer que, dans les esprits suffisamment développés, ça ne fait pas longtemps difficulté. Pour les esprits suffisamment ouverts aux mathématiques, il s'impose assez rapidement que les équations einsteiniennes se tiennent, sont inclues dans celles qui les ont précédées qui les situent comme des cas particuliers, donc les résolvent entièrement.

Ça ne veut pas dire qu'il ne puisse y avoir — comme l'expérience, l'histoire le prouve — un moment de résistance, mais il est court. Dans toute la mesure où, comme analystes — je veux dire dans toute la mesure de notre implication et c'est déjà y être un peu impliqué que de s'intéresser un peu à l'analyse — dans toute la mesure de notre implication dans la technique psychanalytique nous devons rencontrer dans l'élaboration des concepts le

même obstacle désigné, reconnu comme constituant les limites de l'expérience analytique, à savoir l'angoisse de castration.

Tout se passe comme si ce qui me parvient à des distances diverses de ma voix — et pas forcément toujours pour répondre à ce que j'ai dit, mais certainement dans une certaine zone de réponse — tout se passe comme si, à certains moments, se durcissaient certaines positions techniques, strictement corrélatives en cette matière à ce que je puis appeler limitation de la compréhension; tout se passe également comme si j'avais choisi, pour surmonter ces limites, une voie parfaitement définie, au niveau de l'âge scolaire, par une école pédagogique posant d'une certaine façon les problèmes du rapport de l'enseignement scolaire avec la maturation de la pensée de l'enfant; tout se passe comme si j'adhérais, — et j'y adhère en effet, à regarder de près ce débat pédagogique, — à ce mode de procédé pédagogique... Il y en a parmi vous qui sont plus près que les autres, plus nécessités à s'intéresser à ces procédés pédagogiques, vous verrez que les écoles sont loin de s'accorder sur le procédé que je vais maintenant articuler et définir. Pour une école, si vous voulez, mettons-là où vous voudrez, pour l'instant à ma gauche, ça ne veut rien dire de plus, tout est commandé par une maturation autonome de l'intelligence, on ne fait que la suivre, je parle de l'âge scolaire; pour les autres, il y a une faille, une béance; la première, désignons-là par exemple, par les théories de Steiner, — je ne l'ai pas dit tout de suite parce que je pense qu'une bonne part d'entre vous n'ont jamais ouvert les travaux de ce psychologue pourtant universellement reconnu, — pour l'autre, Piaget, il y a une béance, une faille entre ce que la pensée enfantine est capable de former et ce qui peut lui être apporté par la voie scientifique. Il est clair que, si vous regardez de bien près, c'est dans les deux cas, réduire l'efficacité de l'enseignement comme tel à zéro.

L'enseignement existe. Ce qui fait que des esprits nombreux dans l'aire scientifique peuvent le méconnaître, c'est qu'effectivement, dans le champ scientifique, une fois qu'on y a accédé, ce qui est proprement de l'ordre de l'enseignement, au sens où je vais le préciser, peut être tenu pour élidable. En effet, quand on a franchi une certaine étape de la compréhension mathématique, une fois que c'est fait, c'est fait, on n'a plus à en chercher les voies. On peut, si je puis dire, y accéder sans aucun mal pour peu qu'on appartienne à la génération à laquelle on aura enseigné les choses sous cette forme, sous cette formalisation, par première intention.

Les concepts extrêmement compliqués ou plus exactement, qui eussent parus dans une étape précédente, ces mathématiques extrêmement compliquées sont immédiatement accessibles à des esprits fort jeunes. Il est certain qu'on n'a besoin d'aucun intermédiaire à l'âge scolaire et que tout l'intérêt de la pédagogie scolaire tient à saisir, à constater ce point vif ou à avancer par des problèmes les dépassant légèrement ce qu'on appelle les capacités mentales de l'enfant. Et en l'aidant — je dis en l'aidant seulement — à aborder ces problèmes, on fait quelque chose qui a un effet, non pas seulement pré-maturant, effet de hâte sur la maturation mentale, mais un effet dont à certaines périodes qu'on a appelées *sensitives* — ceux qui en savent un peu sur ce sujet peuvent voir où je poursuis, car l'important est mon discours, et non pas mes références —, on peut obtenir de véritables effets de déchaînement, d'ouverture de certaines activités appréhensives dans certains domaines, effets d'une fécondité tout à fait spéciale.

C'est exactement ce qui me semble pouvoir être obtenu dans le domaine où nous avançons ensemble ici, pour autant, en raison de la spécificité de son champ, qu'il s'y agit toujours de quelque chose dont il conviendrait un jour que les pédagogues fassent le repérage. Il y en a eu déjà des amorces dans les travaux d'auteurs dont le témoignage est d'autant plus intéressant à retenir qu'ils n'ont aucune notion de ce que peut nous apporter leur expérience. Le fait que tel pédagogue ait pu formuler qu'il n'y a de véritable accès au concept qu'à partir de l'âge de la puberté — j'entends des expérimentateurs qui ne connaissent, qui ne veulent reconnaître rien de l'analyse — est quelque chose qui mériterait que nous y ajoutions notre regard, que nous y fourrions notre nez. C'est, à proprement parler, en fonction d'un lien qui peut être fait concernant la maturation de l'objet *a* comme tel, c'est-à-dire tel que je le définis. A cet âge de la puberté, on pourrait concevoir un tout autre repérage que celui qui est fait par ces auteurs de ce qu'ils appellent *moment limite* où il y a véritablement fonctionnement du concept, et non pas cette sorte d'usage du langage qu'ils appellent à cette occasion, non pas conceptuel, mais *complexuel* par une sorte d'homonymie de pure rencontre avec le terme dont nous nous servons de *complexe*.

Cette position du *a,* au moment de son passage par ce que symbolise sous la formule du - φ, voilà ce qui est un des buts de notre explication de cette année. Il n'est valorisable, assumable à vos oreilles, il ne saurait être valablement transmis, si ce n'est par quelque approche qui ne saurait être ici que

détour, de ce qui constitue ce moment caractérisé par la notion - φ, et qui est et ne peut être que l'angoisse de castration.

C'est parce que cette angoisse, ici, ne saurait d'aucune façon être présentifiée comme telle, mais seulement repérée par cette sorte de voie concentrique qui me fait, vous le voyez, osciller, du stade oral à quelque chose que, la dernière fois, j'ai fait se supporter de l'évocation, sous une forme séparée, matérialisée en un objet qui est la voix, ce *Shofar,* que vous me permettrez aujourd'hui de reprendre pour le mettre un instant de côté, pour maintenant revenir au point central que j'évoque en parlant de la castration. Quel est véritablement ce rapport de l'angoisse à la castration ? Il ne suffit pas que nous le sachions vécu comme tel, dans telle phase dite terminale ou non terminale de l'analyse pour que nous sachions véritablement ce que c'est.

Pour dire tout de suite les choses comme elles vont s'articuler au pas suivant, je dirai que la fonction du phallus comme imaginaire fonctionne partout, à tous les niveaux, d'en haut d'en bas que j'ai définis, caractérisés par une certaine relation du sujet au, le phallus fonctionne partout, sauf là où on l'attend, dans une fonction médiatrice, nommément au stade phallique, et que c'est cette carence comme telle du phallus présent, repérable, souvent à notre grande surprise partout ailleurs, c'est cet évanouissement de la fonction phallique comme telle, à ce niveau où il est attendu pour fonctionner, qui est le principe de l'angoisse de castration. D'où la notation - φ dénotant cette carence, si je puis dire, positive, et ceci pour n'avoir jamais été formulée comme telle sous cette forme qui n'a pas laissé place non plus à ce qu'on en tire les conséquences.

Pour vous rendre sensible la vérité de cette formule, je prendrai diverses voies selon le mode que j'ai appelé tout à l'heure celui de tourner autour. Et puisque la dernière fois, je vous ai rappelé la structure propre du champ visuel concernant ce que j'appelle à la fois la sustentation et l'occultation dans ce champ de l'objet *a*, je ne peux faire moins que d'y revenir quand, d'une façon que nous savons être traumatique, c'est dans ce champ que se présente le premier abord avec la présence phallique, à savoir ce qu'on appelle la scène primitive. Chacun sait que, malgré qu'il y soit présent, visible sous la forme d'un fonctionnement du pénis, ce qui frappe dans l'évocation de la réalité de la forme fantasmée de la scène primitive, c'est toujours quelque ambiguïté concernant justement cette présence. Combien de fois peut-on dire que, justement, on ne le voit pas à sa place, et même

parfois que l'essentiel de l'effet traumatique de la scène, c'est justement les formes sous lesquelles il disparaît, il s'escamote.

Aussi bien n'aurai-je qu'à évoquer, dans sa forme exemplaire, le mode d'apparition — où en tout cas pour notre propos nous n'avons pas à nous tromper, l'angoisse qui l'accompagne nous signale assez que nous sommes bien dans la voie que nous cherchons — le mode d'apparition de cette scène primitive dans l'histoire de l'*Homme aux Loups*. Nous avons entendu dire quelque part qu'il y avait quelque chose d'obsessionnel, paraît-il, à ce que nous revenions ici à ces exemples originaux de la découverte freudienne ; ces exemples sont plus que des supports, plus même que des métaphores, ils nous font toucher du doigt la substance même de ce à quoi nous avons à faire.

L'essentiel dans la révélation de ce qui apparaît à l'*Homme aux Loups*, par la béance préfigurant en quelque sorte ce dont j'ai fait une fonction, celle de la fenêtre ouverte, ce qui apparaît dans son cadre identifiable en sa forme, à la fonction même du fantasme, sous son mode le plus angoissant, il est manifeste que l'essentiel n'y est pas de savoir où est le phallus, il y est, si je puis dire, partout, identique à ce que je pourrais appeler la *catatonie de l'image*, l'arbre, les loups perchés qui — retrouvez-y l'écho de ce que je vous ai articulé la dernière fois — regardent le sujet fixement, il n'est nul besoin de chercher, du côté de cette fourrure cinq fois répétée dans la queue des cinq animaux, ce dont il s'agit et qui est là, je vous l'ai dit, dans la réflexion même que l'image supporte d'une catatonie qui n'est point autre chose que celle même du sujet, de l'enfant médusé, fasciné par ce qu'il voit, paralysé par cette fascination au point que, ce qui, dans la scène, le regarde et qui est en quelque sorte invisible partout, nous pouvons bien le concevoir comme une image qui, ici, n'est rien d'autre que la transposition de son état d'arrêt, de son propre corps, ici, transformé dans cet arbre, que nous dirions, pour faire écho à un titre célèbre, *l'arbre couvert de loups*.

Qu'il s'agisse de quelque chose qui fasse écho à ce pôle vécu que nous avons défini comme celui de la jouissance, ceci m'apparaît ne pas faire question. Cette sorte de jouissance, parente de ce qu'ailleurs Freud appelle horreur de la jouissance, ignorée de l'*Homme aux Rats*, jouissance dépassant tout repérage possible par le sujet, est là présentifiée sous cette forme érigée, le sujet n'est plus qu'érection dans cette prise qui le fait phallus, l'arborifie, le fige tout entier.

Il y a quelque chose qui se passe et dont Freud nous témoigne que dans cette occasion, ça n'a été que reconstruit ; tout essentiel que ce soit, le développement symptomatique des effets de cette scène est si essentiel que l'analyse qu'en fait Freud ne saurait même être un instant avancée, si nous n'admettons pas cet élément qui reste le seul jusqu'au bout, non intégré par le sujet, et présentifiant en cette occasion ce que Freud a articulé plus tard de la reconstruction comme telle, c'est la réponse du sujet à la scène traumatique par une défécation. La première fois ou la quasi-première fois, la première fois en tous cas où Freud a à faire état d'une façon particulière de cette fonction de l'apparition de l'objet excrémentiel, dans un moment critique, observez — reportez-vous au texte — que, sous mille formes, il l'articule dans une fonction à laquelle nous ne pouvons pas donner d'autre nom que celui que nous avons cru devoir articuler plus tard comme caractéristique du stade génital, à savoir la fonction d'oblativité. C'est un don, nous dit-il. D'ailleurs, chacun sait que Freud a souligné dès l'abord le caractère de cadeau, dans toutes les occasions, que vous me permettrez d'appeler en passant, et sans autre commentaire, si vous vous souvenez de mes repérages des occasions de passage à l'acte, où le petit enfant lâche intempestivement quelque chose de son contenu intestinal. Et dans le texte de l'*Homme aux Loups*, les choses vont même plus loin, donnant son véritable sens, celui que nous avons noyé sous une vague assomption moralisante à propos de l'oblativité, Freud parle à ce propos de sacrifice — ce qui, vous l'avouerez, étant donné que Freud avait de la lecture, par exemple, nous savons qu'il avait lu Robertson Smith — et quand il parlait de sacrifice, il ne parlait pas de quelque chose en l'air, d'une espèce de vague analogie morale, Freud parle de sacrifice à propos de l'apparition de cet objet excrémentiel dans le champ, ça doit tout de même bien vouloir dire quelque chose.

C'est ici que nous reprendrons la chose au niveau, si vous le voulez, de l'acte normal, de l'acte à juste titre ou non qualifié de mûr, celui au niveau duquel j'ai cru pouvoir, dans mon avant-dernier séminaire, si mon souvenir est bon, articuler l'orgasme comme étant l'équivalent de l'angoisse et se situant dans le champ intérieur au sujet tandis que je laissais provisoirement la castration à cette seule marque. Il est bien évident qu'on ne saurait en détacher le signe de l'intervention de l'Autre comme tel ; cette caractéristique, en réalité, lui ayant toujours, et depuis le début, été affectée, c'est

donc l'Autre qui menace de castration. J'ai fait remarquer à ce propos qu'à assimiler, à faire s'équivaloir l'orgasme comme tel à l'angoisse, je prenais une position qui rejoignait ce que j'avais dit précédemment de l'angoisse comme repère, signal de la seule relation qui ne trompe pas, que nous y pouvions trouver la raison de ce qu'il peut y avoir dans l'orgasme de satisfaisant. C'est de quelque chose qui se passe dans la visée où se confirme que l'angoisse n'est pas sans objet, que nous pouvons comprendre la fonction de l'orgasme et plus spécialement ce que j'ai appelé la satisfaction qu'il emporte.

Je croyais pouvoir, à ce moment, n'en pas dire plus et être compris. Il n'en reste pas moins que l'écho m'est parvenu, disons pour le moins de quelque perplexité dans les termes qui se sont échangés, si cet écho est juste, justement entre deux personnes que je croyais avoir particulièrement bien formées. Il n'en est que plus surprenant qu'ils aient pu s'interroger dans l'occasion sur ce que j'entendais par cette satisfaction.

S'agit-il donc, s'entretenaient-ils, de la jouissance ? Serait-ce revenir d'une certaine façon à cet absolu dérisoire que certains veulent mettre dans la fusion prétendue du génital ? Et puis, puisqu'il s'agissait d'apercevoir la relation de ce point d'angoisse — mettez dans ce point toute l'ambiguïté que vous voudrez —, d'un point où il n'y ait plus d'angoisse si l'orgasme la recouvre, d'avec le point de désir pour autant qu'il se marque de l'absence de l'objet *a* sous la forme du - φ, qu'en est-il, s'interrogeaient-ils, de cette relation chez la femme ? Réponse : je n'ai point dit que la satisfaction de l'orgasme s'identifiait avec ce que j'ai défini dans le séminaire sur l'*Éthique*, sur le lieu de la jouissance. Réponse — il paraît même ironique de le souligner — le peu de satisfaction, même si suffisante, qui est apportée par l'orgasme, pourquoi serait-il le même, et au même point, que cet autre peu qui est offert dans la copulation, même réussie, à la femme ? C'est ce qu'il convient d'articuler de la façon la plus précise. Il ne suffit pas de dire vaguement que la satisfaction de l'orgasme est comparable à ce que j'ai appelé ailleurs sur le plan oral l'écrasement de la demande sous la satisfaction du besoin. A ce niveau oral, la distinction du besoin à la demande est aisée à soutenir, et n'est point ailleurs sans poser pour nous le problème d'où se situe la pulsion. Si, par quelque artifice, on peut, au niveau oral, équivoquer sur ce qu'a d'originel la fondation de la demande dans ce que nous appelons, nous analystes, pulsion, c'est ce que nous n'avons, en aucun cas, aucun droit de faire au niveau du génital. Et justement, là où il semblerait que nous

avons à faire à l'instinct le plus primitif, l'instinct sexuel, c'est là que nous ne pouvons, moins qu'ailleurs, manquer de nous référer à la structure de la pulsion comme étant supportée par la formule $ ◊ D, rapport du désir à la demande.

Qu'est-ce qui est demandé au niveau génital et à qui ? Effectivement, l'expérience tellement commune, fondamentale pour finir devant l'évidence par n'en plus remarquer le relief, effectivement la copulation interhumaine dans ce qu'elle a de transcendant par rapport à l'existence individuelle — il nous a fallu le détour d'une biologie déjà un peu avancée pour pouvoir remarquer la corrélation stricte de l'apparition de la bisexualité avec l'émergence de la fonction de la mort individuelle, mais enfin l'avait pressenti depuis toujours, qu'en cet acte où se noue donc étroitement ce que nous devons appeler survie de l'espèce conjointe à quelque chose qui ne peut manquer, si les mots ont un sens, d'intéresser ce que nous avons repéré au dernier terme comme pulsion de mort, après tout pourquoi nous refuser à voir ce qui est immédiatement sensible dans des faits que nous connaissons tout à fait bien, qui sont signifiés dans les usages les plus courants de la langue — nous demandons, je n'ai pas encore dit à qui, mais enfin comme il faut bien toujours demander quelque chose à quelqu'un, il se trouve que c'est à notre partenaire, est-il bien sûr que ce soit à lui, c'est à voir dans un second temps, mais ce que nous demandons c'est quoi ? C'est à satisfaire une demande qui a un certain rapport avec la mort. Ça ne va pas très loin, ce que nous demandons, c'est la petite mort, mais enfin il est clair que nous la demandons, que la pulsion est intimement mêlée à cette pulsion de la demande, nous demandons à faire l'amour, si vous voulez à faire l'*a-mourir*, c'est à mourir, c'est même à mourir de rire ! Ce n'est pas pour rien que je souligne ce qui, de l'amour, participe à ce que j'appelle un sentiment comique. En tout cas, c'est bien là que doit résider ce qu'il y a de reposant dans l'après-orgasme. Si ce qui est satisfait, c'est cette demande, eh ! bien mon dieu, c'est satisfaire à bon compte, on s'en tire !

L'avantage de cette conception est de faire apparaître, de rendre la raison de ce qu'il en est dans l'apparition de l'angoisse dans un certain nombre de façons d'obtenir l'orgasme. Dans toute la mesure où l'orgasme se détache de ce champ de la demande à l'autre — c'est la première appréhension que Freud en a eue dans le *coïtus interruptus* — l'angoisse appa-

raît, si je puis dire, dans cette marge de perte de signification. Mais comme telle, elle continue à désigner ce qui est visé d'un certain rapport à l'autre. Je ne suis pas en train de dire justement que l'angoisse de castration soit une angoisse de mort. C'est une angoisse qui se rapporte au champ où la mort se noue étroitement au renouvellement de la vie, c'est une angoisse qui, si nous la localisons en ce point, nous permet fort bien de comprendre qu'elle soit équivalemment interprétable comme ce pour quoi elle nous est donnée dans la dernière conception de Freud, comme le signal d'une menace au statut du *je* défendu. Elle se rapporte à l'au-delà de ce *je* défendu, à ce point d'appel d'une jouissance qui dépasse nos limites, pour autant qu'ici l'Autre est à proprement parler évoqué dans ce registre de réel qui est ce par quoi un certain type, une certaine forme de vie se transmet et se soutient. Appelez ça comme vous voudrez, Dieu ou génie de l'espèce, je pense avoir déjà suffisamment impliqué, dans mes discours, que ceci ne nous porte vers nulle hauteur métaphysique. Il s'agit là d'un réel, de ce quelque chose qui maintient ce que Freud a articulé au niveau de son principe de nirvâna, comme étant cette propriété de la vie, de devoir, pour arriver à la mort, repasser par des formes qui reproduisent celles qui ont donné à la forme individuelle l'occasion d'apparaître par la conjonction de deux cellules sexuelles.

Qu'est-ce à dire ? Qu'est-ce à dire concernant ce qui se passe au niveau de l'objet ? Qu'est-ce à dire, si ce n'est qu'en somme, ce résultat, que j'ai appelé résultat à si bon compte, n'est réalisé de façon si satisfaisante qu'au cours d'un certain cycle automatique à définir et qu'en raison justement du fait que l'organe n'est jamais susceptible de tenir très loin sur la voie de l'appel de la jouissance par rapport à cette fin de la jouissance et à l'atteinte de cet appel de l'autre dans son terme qui serait tragique l'organe ambocepteur peut être dit céder toujours prématurément. Au moment, si je puis dire, où il pourrait être l'objet sacrificiel, eh ! bien, disons que dans le cas ordinaire, il y a longtemps qu'il a disparu de la scène. Il n'est plus qu'un petit chiffon, il n'est plus là que comme un témoignage, comme un souvenir de tendresse pour la partenaire. Dans le complexe de castration, c'est de cela qu'il s'agit, autrement dit, ça ne devient un drame que pour autant qu'est soulevée, poussée dans un certain sens — celui qui fait toute confiance à la consommation génitale — la mise en question du désir.

Si nous lâchons cet idéal de l'accomplissement génital, en nous aperce-

vant de ce qu'il a de structuralement, d'heureusement leurrant, il n'y a aucune raison que l'angoisse liée à la castration ne nous apparaisse pas dans une corrélation beaucoup plus souple avec son objet symbolique et dans une ouverture donc toute différente avec les objets d'un autre niveau, comme ceci est d'ailleurs impliqué depuis toujours par les prémisses de la théorie freudienne mettant le désir dans un tout autre rapport que purement et simplement naturel au partenaire, naturel quant à sa structuration.

Je voudrais, pour mieux faire sentir ce dont il s'agit, rappeler tout de même ce qu'il en est des rapports, si l'on peut dire, d'abord sauvages entre l'homme et la femme. Après tout, une femme qui ne sait pas à qui elle a à faire, c'est bien conformément à ce que je vous ai avancé du rapport de l'angoisse avec le désir de l'Autre qu'elle n'est pas devant l'homme sans une certaine inquiétude sur jusqu'où va pouvoir la mener ce chemin du désir. Quand l'homme, mon Dieu ! fait l'amour comme tout le monde et qu'il est désarmé, si la femme — ce qui, comme vous le savez, est fort concevable — n'en a pas, je dirai, de profit sensible, il y a en tout cas ceci qu'elle a gagné, c'est qu'elle est sur les intentions de son partenaire désormais tout à fait tranquille. Dans ce même chapitre de T.S. Eliott, auquel je me suis référé un certain jour que j'ai cru devoir confronter avec notre expérience la vieille théorie de la supériorité de la femme sur le plan de la jouissance, celui où T.S. Eliott fait parler Tirésias, nous trouvons ces vers dont l'ironie m'a toujours paru devoir avoir un jour sa place ici dans notre discours :

> *... quand le jeune gandin carbonculaire,*
> *petit gratte-papier d'agence immobilière*,

a fini avec la dactylo dont on nous dépeint tout au long l'entourage, a fini sa petite affaire,

T.S. Eliott s'exprime ainsi :

> *When lovely woman stoops to folly and*
> *Paces about her room again, alone,*
> *she smoothes her hair with automatic hand,*
> *and puts the record on the gramophone.*

ce qui veut dire :

> « *When lovely woman stoops to folly* »,

ça ne se traduit pas[1], c'est une chanson du Vicaire de Wakefield,

> « quand une jolie femme s'abandonne à la folie
> (*stoops* n'est même pas *s'abandonne* mais *s'abaisse* à la folie)
> pour enfin se trouver seule, elle arpente la chambre en lissant ses cheveux d'une main automatique et change de disque. »

Ceci pour la réponse à la question que se posaient entre eux mes élèves sur ce qu'il en est dans la question du désir de la femme. Le désir de la femme est commandé par la question, à elle aussi, de sa jouissance. Que de la jouissance elle soit, non seulement beaucoup plus près que l'homme, mais doublement commandée, c'est ce que la théorie analytique nous dit depuis toujours. Que le lieu de cette jouissance soit lié pour nous au caractère énigmatique, insituable de son orgasme, c'est ce que nos analyses ont pu pousser assez loin pour que nous puissions dire que ce lieu est un point assez archaïque pour être plus ancien que le cloisonnement présent du cloaque, ce qui a été dans certaines perspectives analytiques, par telle analyste, et du sexe féminin, parfaitement repéré.

Que le désir qui n'est point la jouissance soit chez elle naturellement là où il doit être selon la nature, c'est-à-dire tubaire, c'est ce que le désir de celles qu'on appelle hystériques désigne parfaitement. Le fait que nous devions classer ces sujets comme hystériques ne change rien à ceci que le désir ainsi situé est dans le vrai, dans le vrai organique.

C'est parce que l'homme ne portera jamais jusque là la pointe de son désir, qu'on peut dire que la jouissance de l'homme et de la femme ne se conjoignent pas organiquement. C'est bien dans la mesure de l'échec du désir de l'homme que la femme est conduite, si je puis dire, normalement, à l'idée d'avoir l'organe de l'homme, pour autant qu'il serait un véritable ambocepteur, c'est cela qui s'appelle le phallus. C'est parce que le phallus ne réalise pas, si ce n'est dans son évanescence, la rencontre des désirs, qu'il devient le lieu commun de l'angoisse.

Ce que la femme nous demande, à nous analystes, à la fin d'une analyse menée selon Freud, c'est un pénis sans doute, *Penisneid*, mais pour faire mieux que l'homme. Il y a quelque chose, il y a bien des choses, il y a mille choses qui confirment tout cela. Sans l'analyse, qu'est-ce qu'il y a pour la femme comme façon de surmonter ce *Penisneid,* si nous le supposons toujours implicite ? Nous le connaissons très bien, c'est le mode le plus ordi-

naire de la séduction entre sexes, c'est d'offrir au désir de l'homme l'objet dont il s'agit, l'objet de la revendication phallique, l'objet non détumescent à soutenir son désir, c'est de faire de ses attributs féminins les signes de la toute puissance de l'homme. Et c'est ce que — je vous prie de vous référer à mes séminaires anciens — c'est ce que j'ai cru devoir déjà valoriser en soulignant, après Joan Rivière, la fonction propre de ce qu'elle appelle la *mascarade* féminine. Simplement, elle doit y faire bon marché de sa jouissance.

Dans la mesure où nous la laissons en quelque sorte sur ce chemin, c'est là que nous signons l'arrêt du renouvellement de cette revendication phallique, qui devient, je ne dirai pas, le dédommagement mais comme l'otage de ce qu'on lui demande, en somme comme prise en charge de l'échec de l'autre.

Telles sont les voies où se présente, à considérer le plan génital, la réalisation génitale comme un terme, ce que nous pourrions appeler les impasses du désir, s'il n'y avait l'ouverture de l'angoisse. Nous verrons, repartant du point où aujourd'hui je vous ai conduits, comment toute l'expérience analytique nous montre que c'est dans la mesure où il est appelé comme objet de propitiation, dans une conjonction en impasse, que le phallus s'avérant manquer constitue la castration elle-même, comme un point impossible à contourner des rapports du sujet à l'Autre et comme un point, quant à sa fonction d'angoisse, résolu.

1 - Le vers reste en anglais dans la traduction qu'en donne Leiris. La traduction des quatre vers suivants est propre à J. Lacan.

# Leçon XXI

*5 juin 1963*

Ce que je vous ai dit la dernière fois s'est clos, je crois, significativement dans le silence qui a répondu à mon propos, personne n'ayant, semble-t-il, gardé le sang-froid de couronner d'un léger applaudissement. Ou je me trompe ou après tout, ce n'est pas trop d'y voir le résultat de ce que j'avais expressément annoncé en commençant ce propos, c'est-à-dire qu'il n'était pas possible d'aborder de front l'angoisse de castration sans en provoquer, disons, quelque écho. Et après tout, ce n'est pas là prétention excessive, puisque ce que je vous ai dit est somme toute quelque chose que l'on peut qualifier de pas très encourageant, puisque, s'agissant de l'union de l'homme et de la femme, problème quand même toujours présent et dont c'est à juste titre qu'il l'est toujours, que j'espère qu'il entre encore dans les préoccupations des psychanalystes.

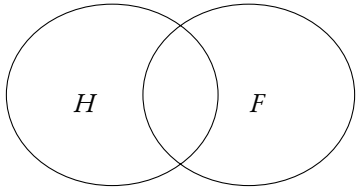


Jones a longtemps tourné autour de ce problème matérialisé, incarné par ce qui est supposé impliqué par la perspective phallocentrique de l'ignorance primitive, non seulement de l'homme, mais de la femme elle-même, concernant le lieu de la conjonction, le vagin. Et tous les détours en partie féconds, quoique non achevés, qu'a parcourus Jones sur cette voie, montrent très bien leur visée dans ce qu'il invoque — je vous l'ai rappelé en son temps — le fameux *il les créa homme et femme,* au reste si ambigu. Car après tout, on peut bien le

dire, Jones n'a pas médité ce verset 27 du livre I de la Genèse sur le texte hébreu.

Quoi qu'il en soit, pour essayer de faire supporter ce que j'ai dit la dernière fois sur mon petit schéma fabriqué sur l'usage des cercles eulériens, cela pourrait se supporter ainsi, le champ ouvert par l'homme et la femme dans ce qu'on pourrait appeler, au sens biblique, leur connaissance l'un de l'autre ne se recoupe qu'en ceci que la zone où ils pourraient effectivement se recouvrir, où leurs désirs les portent pour s'atteindre, se qualifie par le manque de ce qui serait leur médium, le phallus. C'est ce qui, pour chacun, quand il est atteint, justement, l'aliène de l'autre.

De l'homme, dans son désir de la toute-puissance phallique, la femme peut être assurément le symbole, et justement en tant qu'elle n'est plus la femme. Quant à la femme, il est bien clair, par tout ce que nous avons découvert, ce que nous avons appelé le *Penisneid,* qu'elle ne peut prendre le phallus que pour ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire soit *a* l'objet, soit son trop petit φ à elle, qui ne lui donne qu'une jouissance approchée de ce qu'elle imagine de la jouissance de l'autre, qu'elle peut sans doute partager par une sorte de fantasme mental, mais qu'à aberrer de sa propre jouissance.

En d'autres termes, elle ne peut jouir de φ que parce qu'il n'est pas à sa place, à la place de sa jouissance, où sa jouissance peut se réaliser. Je vais vous en donner une petite illustration un peu brûlante, combien latérale, mais actuelle. Dans un auditoire comme celui-ci, combien de fois, nous, analystes, combien de fois, voyons-nous au point que ça devient une constante de notre pratique que les femmes veulent se faire psychanalyser comme leur mari, et souvent par le même psychanalyste ? Qu'est-ce que ça veut dire, si ce n'est que le désir supposé couronné de leur mari, qu'elles ambitionnent de partager le - (- φ), la repositivation du φ qu'elles supposent s'opérer dans le champ psychanalytique, voilà à quoi elles ambitionnent d'accéder.

Que le phallus ne se trouve pas là où on l'attend, là où on l'exige, à savoir sur le plan de la médiation génitale, voilà ce qui explique que l'angoisse est la vérité de la sexualité, c'est-à-dire ce qui apparaît chaque fois que son flux se retire, montre le sable. La castration est le prix de cette structure, elle se substitue à cette vérité. Mais en vérité, ceci est un jeu illusoire ; il n'y a pas de castration parce que, au lieu où elle a à se produire, il n'y a pas d'objet à castrer. Il faudrait pour cela que le phallus fût là. Or il n'est là que pour qu'il

n'y ait pas d'angoisse. Le phallus, là où il est attendu comme sexuel, n'apparaît jamais que comme manque, et c'est cela son lien avec l'angoisse. Et tout ceci veut dire que le phallus est appelé à fonctionner comme instrument de la puissance.

Or la puissance, je veux dire ce dont nous parlons quand nous parlons de puissance, nous en parlons d'une façon qui vacille, ce dont il s'agit — car c'est toujours à la toute puissance que nous nous référons, or, ce n'est pas de cela qu'il s'agit, la toute-puissance est déjà le glissement, l'évasion par rapport à ce point où toute puissance défaille — on ne demande pas à la puissance d'être partout, on lui demande d'être là où elle est présente, c'est justement, parce que là où elle est attendue elle défaille, que nous commençons à fomenter la toute-puissance. Autrement dit, le phallus est présent, il est présent partout où il n'est pas en situation.

Car c'est la face qui nous permet de percer cette illusion de la revendication engendrée par la castration, en tant qu'elle couvre l'angoisse présentifiée par toute actualisation de la jouissance, c'est cette confusion de la jouissance avec les instruments de la puissance. L'impuissance humaine, avec le progrès des institutions, devient mieux que cet état de misère fondamentale où elle se constitue en profession de foi, j'entends profession dans tous les sens du mot, depuis le sens de profession de foi, jusqu'au terme, à la visée, que nous trouvons dans l'idéal professionnel.

Tout ce qui s'abrite derrière la dignité de toute profession, c'est toujours ce manque central qui est impuissance. L'impuissance, si l'on peut dire, dans sa formule la plus générale, c'est celle qui voue l'homme à ne pouvoir jouir que de son rapport au support de + φ, c'est-à-dire d'une puissance trompeuse. Si je vous rappelle que cette structure tient à la suite de ce que j'ai articulé la dernière fois, c'est pour vous amener à quelques faits remarquables qui contrôlent la structure ainsi articulée ; ce fameux terme de l'homosexualité qui est dans notre doctrine, notre théorie, la freudienne, mis au principe du ciment social, observons que Freud a toujours remarqué, n'a jamais soulevé là-dessus un doute, qu'elle est le privilège du mâle. Ce ciment libidinal du lien social en tant qu'il ne se produit que dans la communauté des mâles est lié à la face d'échec sexuel qui lui est, du fait de la castration, tout spécialement impartie.

Par contre l'homosexualité féminine a peut-être une grande importance culturelle, mais aucune valeur de fonction sociale, parce qu'elle se porte,

elle, sur le champ propre de la concurrence sexuelle, c'est-à-dire là où, en apparence, elle aurait le moins de chance de réussir, si justement dans ce champ ceux qui ont l'avantage, ce sont ceux justement qui n'ont pas de phallus, à savoir que la toute-puissance, la plus grande vivacité du désir se produit au niveau de cet amour qu'on appelle uranien, dont je crois dans son lien avoir marqué l'affinité la plus radicale avec ce qu'on appelle l'homosexualité féminine. Amour idéaliste, présentification de la médiation essentielle du phallus comme - φ. Ce φ donc, pour les deux sexes, c'est ce que je désire et que je ne puis avoir qu'en tant que - φ. C'est ce moins qui se trouve, dans le champ de la conjonction sexuelle, être le médium universel, être ce moi, cher Reboul, non point hégélien réciproque, mais en tant qu'il constitue le champ de l'Autre comme manque, je n'y accède que pour autant que je prends cette voie même, que je m'attache à ceci que ce *je* me fait disparaître, que je ne me retrouve que dans ce que Hegel a bien sûr aperçu, mais qu'il motive sans cet intervalle, que dans un *a* généralisé, que dans l'idée du moi en tant qu'il est partout, c'est-à-dire qu'il n'est nulle part. Le support du désir n'est pas fait pour l'union sexuelle, car généralisé, il ne me spécifie plus comme homme ou femme, mais comme l'un et l'autre. La fonction de ce champ ici décrit comme celui de l'union sexuelle pose, pour chacun des deux sexes, l'alternative : l'autre est ou l'Autre ou le phallus au sens de l'exclusion. Ce champ-là est vide. Mais ce champ-là, si je le positive, le *ou* prend cet autre sens qui veut dire que l'un à l'autre est substituable à tout instant.

C'est pour cela que ce n'est pas par hasard que j'ai introduit le champ de l'œil caché derrière tout l'univers spatial, par la référence à ces êtres-images sur la rencontre desquels se joue un certain parcours de salvation, le parcours bouddhiste, nommément, en introduisant celle que je vous ai désignée comme la *Kwan yin* ou autrement l'*Avalokiteshvara* dans sa complète ambiguïté sexuelle. Plus l'*Avalokiteshvara* est présentifié comme mâle, plus il prend des aspects femelles. Je vous présenterai, si ça vous amuse, un autre jour, des images de statues ou de peintures tibétaines, elles surabondent et le trait que je vous désigne y est absolument patent.

Ce dont il s'agit aujourd'hui est de saisir comment cette alternative du désir et de la jouissance peut trouver son passage. La différence qu'il y a entre la pensée dialectique et notre expérience, c'est que nous ne croyons pas à la synthèse. S'il y a un passage là où l'antinomie se ferme, c'est parce qu'il était déjà là avant la constitution de l'antinomie.

Pour que l'objet *a*, où s'incarne l'impasse de l'accès du désir à la chose, lui livre passage, il faut revenir à son commencement ; il n'y a rien qui prépare ce passage avant la capture du désir dans l'espace spéculaire, il n'y a pas d'issue. Car n'omettons pas que la possibilité de cette impasse même est liée à un moment qui anticipe et conditionne ce qui vient se marquer dans l'échec sexuel de l'homme. C'est la mise en jeu de la tension spéculaire qui érotise si précocement et si profondément le champ de l'*insight*. Ce qui s'ébauche chez l'anthropoïde du caractère conducteur de ce champ, on le sait depuis Kohler, que le singe n'est pas sans intelligence, en ceci qu'il peut beaucoup de choses à condition que ce qu'il a à atteindre, il le voie. J'ai fait allusion hier soir à ceci que tout est là, non pas qu'il soit plus que nous, le primate, incapable de parler, mais qu'il ne peut pas faire entrer sa parole dans ce champ opératoire. Mais ce n'est pas là la seule différence. La différence, marquée en ceci qu'il n'y a pas, pour l'animal de stade du miroir, c'est ce qui s'est passé, sous le nom de narcissisme, d'une certaine soustraction ubiquiste de la libido, d'une injection de la libido dans ce champ de l'*insight*, dont la vision spécularisée donne la forme. Mais cette forme nous cache le phénomène, qui est l'occultation de l'œil, qui désormais devrait, celui que nous sommes, le regarder de partout, sous l'universalité du voir.

On sait que ça peut se produire et c'est ça qui s'appelle l'*unheimlich*, mais il y faut des circonstances bien particulières. D'habitude, ce qu'a justement de satisfaisant la forme spéculaire, c'est de masquer la possibilité de cette apparition. En d'autres termes, l'œil institue le rapport fondamental du désirable en ceci qu'il tend toujours à faire méconnaître, dans le rapport à l'autre, que sous ce désirable il y a un désirant. Réfléchissons à la portée de cette formule que je crois pouvoir donner comme la plus générale de ce qu'est le surgissement de l'*unheimlich*. Pensez que vous avez à faire au désirable le plus reposant, à sa forme la plus apaisante, la statue divine qui n'est que divine. Quoi de plus *unheimlich* que de la voir s'animer, c'est-à-dire de pouvoir se montrer désirante !

Or, non seulement c'est l'hypothèse structurante que nous posons à la genèse du *a* qu'il naît ailleurs et avant cela, avant cette capture qui l'occulte, ce n'est pas seulement cette hypothèse, elle-même fondée sur notre praxis, bien sûr, c'est de là que je l'introduis, ou bien notre praxis est fautive, j'entends fautive par rapport à elle-même ou elle suppose que notre champ, qui est celui du désir, s'engendre de ce rapport de S à A qui est celui

où nous ne pouvons retrouver ce qui est notre but, que pour autant que nous en reproduisons les termes. Si notre praxis est fautive par rapport à elle-même, ou elle suppose cela, ce qu'engendre notre praxis, si vous voulez, c'est cet univers-là symbolisé au dernier terme par la fameuse division qui nous guide depuis un moment à travers les trois temps où l'S, sujet encore inconnu, a à se constituer dans l'Autre et où le *a* apparaît comme reste de cette opération. Je vous ferai remarquer en passant que l'alternative, ou notre praxis est fautive, ou elle suppose cela, n'est pas une alternative exclusive. Notre praxis peut se permettre d'être en partie fautive par rapport à elle-même et qu'il y ait un résidu, puisque justement c'est celui-là qui est prévu.

Grande présomption, que nous ne risquons que fort peu à nous engager dans une formalisation qui s'impose comme aussi nécessaire. Mais ce rapport de S à A il faut bien le situer comme dépassant de beaucoup dans sa complexité pourtant si simple, inaugurale ce que ceux qui nous ont légué la définition du signifiant croient de leur devoir de poser, au principe du jeu qu'ils organisent, à savoir la notion de communication. La communication comme telle n'est pas ce qui est primitif, puisqu'à l'origine S n'a rien à communiquer, pour la raison que tous les instruments de la communication sont de l'autre côté, dans le champ de l'Autre, et qu'il a à les recevoir de lui. Comme je l'ai dit depuis toujours ceci a pour suite et conséquence que toujours principiellement c'est de l'Autre qu'il reçoit son propre message. La première émergence, celle qui s'inscrit dans ce tableau, n'est qu'un *qui suis-je ?*, inconscient puisqu'informulable, auquel répond, avant qu'il se formule, un *tu es*, c'est-à-dire qu'il reçoit d'abord son message sous une forme inversée, ai-je dit depuis très longtemps. J'ajoute aujourd'hui, si vous l'entendez, qu'il le reçoit sous une forme d'abord interrompue, il entend d'abord un *tu es*, sans attribut et pourtant, si interrompu que soit ce message et donc si insuffisant, il n'est jamais informe, à partir de ce fait que le langage existe dans le réel, qu'il est en cours, en circulation, et qu'à son propos, à lui, le S dans son interrogation supposée primitive, qu'à son propos beaucoup de choses dans le langage sont d'ores et déjà réglées.

Or, pour reprendre ma phrase de tout à l'heure — ce n'est pas seulement par hypothèse, une hypothèse, que j'ai fondée dans notre praxis même, l'identifiant à cette praxis et jusque dans ses limites — pour reprendre cette phrase, je dirai que le fait observable, et pourquoi si mal observé, c'est là la

question majeure que l'expérience nous offre, le fait observable nous montre le jeu autonome de la parole tel qu'il est dans ce schéma supposé. Je pense qu'il y a ici assez de mères non atteintes de surdité pour savoir qu'un très petit enfant, à l'âge où la phase du miroir est loin d'avoir clos son œuvre, qu'un très petit enfant, dès qu'il possède quelques mots, avant son sommeil, monologue.

Le temps m'empêche aujourd'hui de vous en lire une grande page. Je vous en promets quelque satisfaction la fois prochaine ou la suivante, car assurément je ne manquerai pas de le faire. Le bonheur fait qu'après que mon ami Roman Jakobson ait supplié pendant dix ans toutes ses élèves de mettre dans la nursery un magnétophone, la chose ne se soit faite qu'il y a environ deux ou trois ans. Grâce à quoi nous avons enfin une publication d'un de ces monologues primordiaux. Je vous le répète, vous en aurez quelque satisfaction. Si je vous fais un peu attendre, c'est qu'à la vérité, il est propice à montrer bien d'autres choses que ce que j'ai à délinéer aujourd'hui.

Il faut quand même, pour ce que j'ai à délinéer aujourd'hui, évoquer les références d'existence, dont le fait que je ne puisse le faire que sans trop savoir ce qui peut y répondre dans votre connaissance, montre à quel point c'est notre destin de devoir nous déplacer dans un champ où, quoi qu'on en pense et quelque dépense de cours et conférences qu'il soit fait, votre éducation n'est rien moins qu'assurée.

Quoi qu'il en soit, si certains ici se souviennent de ce que Piaget appelle *le langage égocentrique*, auquel je ne sais si nous pourrons y revenir cette année — je pense que vous savez ce que c'est et que, sous une dénomination peut-être défendable, mais assurément propice à toutes sortes de malentendus, il y a par exemple cette caractéristique que *le langage égocentrique,* à savoir ces sortes de monologues auxquels un enfant se livre tout haut, mis avec quelques camarades dans une tache commune, qui est très évidemment un monologue tourné vers lui-même, ne peut se produire que justement dans cette certaine communauté. Ce n'est pas là objecter à la qualification d'égocentrique, si cet égocentrique, on en précisait le sens. Quoi qu'il en soit, pour ce qui est de l'égocentrisme, il peut paraître frappant que le sujet, comme énoncé, y soit tellement souvent élidé. Si je rappelle cette référence, c'est peut-être pour vous inciter à reprendre contact et connaissance avec le phénomène dans les textes piagétiques à toutes fins utiles pour

l'avenir, mais aussi pour vous noter qu'au moins un problème se pose, de situer, de savoir ce qu'est ce monologue hypnopompique et tout à fait primitif par rapport à cette manifestation, comme vous le savez, d'un stade beaucoup ultérieur. D'ores et déjà, je vous indique que concernant ces problèmes, comme vous le voyez, de genèse et de développement, ce fameux schéma qui vous a tellement tannés pendant des années reprendra sa valeur. Quoi qu'il en soit, ce monologue du petit enfant dont je vous parle ne se produit jamais quand quelqu'un d'autre est là ; un frère cadet, un autre baby dans la chambre suffisent pour qu'il ne se produise pas. Bien d'autres caractères indiquent que ce qui se passe à ce niveau, dont, vous le verrez, il est étonnamment révélateur de la précocité des tensions dénommées comme primordiales dans l'inconscient, nous ne pouvons douter d'avoir là quelque chose en tous points analogue à la fonction du rêve.

Tout se passe sur l'autre scène, avec l'accent que j'ai donné à ce terme. Et ne devons-nous pas être guidés ici — par la petite porte même — ce n'est jamais qu'une mauvaise entrée par laquelle je vous introduis ici au problème — c'est à savoir, la constitution du *a* comme reste, qu'en tout cas ce phénomène, si ses conditions sont bien celles que je vous dis, nous ne l'avons, nous, qu'à l'état de reste, c'est-à-dire sur la bande du magnétophone. Autrement, nous avons tout au plus le murmure lointain toujours prêt à s'interrompre à notre apparition. Est-ce que ceci ne nous introduit pas à considérer que quelque voie nous est offerte à saisir, que pour le sujet en train de se constituer, c'est bien aussi du côté d'une voix détachée de son support que nous devons chercher ce reste ?

Faites attention, il ne faut pas ici aller trop vite. Tout ce que le sujet reçoit de l'Autre par le langage, l'expérience ordinaire est qu'il le reçoit sous forme vocale. Mais nous savons très bien, dans l'expérience qui n'est pas tellement rare, encore qu'on évoque toujours des cas éclatants, Helen Keller[1], qu'il y a d'autres voies que vocales pour recevoir le langage, le langage n'est pas vocalisation, voyez les sourds. Pourtant je crois que nous pouvons avancer dans le sens qu'un rapport plus que d'accident lie le langage à une sonorité. Et nous croirons peut-être même avancer dans la bonne voie à essayer d'articuler les choses de près, en qualifiant cette sonorité, par exemple, d'instrumentale. Il est un fait qu'ici la physiologie ouvre la voie. Nous ne savons pas tout sur le fonctionnement de notre oreille, mais tout de même nous savons que le limaçon est un résonateur, résona-

teur complexe ou composé si vous voulez, mais enfin un résonateur, même composé, se décompose en composition de résonateurs élémentaires. Ceci nous mène dans une voie qui est celle-ci que le propre de la résonance est que c'est l'appareil qui y domine. C'est l'appareil qui résonne. Il ne résonne pas n'importe quoi, il résonne, si vous voulez, pour ne pas trop compliquer les choses à sa note, à sa fréquence propre. Ceci nous mène à une certaine remarque concernant la sorte de résonateur auquel nous avons affaire, j'entends concrètement, dans l'organisation de l'appareil sensoriel en question, notre oreille, à un résonateur pas n'importe lequel, à un résonateur du type tuyau. La longueur du parcours intéressé dans un certain retour que fait la vibration apportée toujours de la fenêtre ronde, passant de la rampe tympanique à la rampe vestibulaire, paraît nettement liée à la longueur de l'espace parcouru dans une conduite close. Ça opère donc à la façon, si vous voulez, de quelque tuyau, quel qu'il soit, flûte ou orgue. Évidemment la chose est compliquée, cet appareil ne ressemblant à aucun autre instrument de musique. C'est un tuyau qui serait, si je puis dire, un tuyau à touches, dans ce sens qu'il semble que ce soit la cellule posée en position de corde, mais qui ne fonctionne pas comme une corde, qui est intéressée au point de retour de l'onde qui se charge de connoter la résonance intéressée.

Je m'excuse d'autant plus de ce détour qu'il est bien certain que ce n'est pas dans ce sens que nous trouverons le dernier mot des choses. Ce rappel est quand même destiné à actualiser ceci que, dans la forme, la forme organique, il y a quelque chose qui nous paraît apparenté à ces données primaires, topologiques, transpatiales, qui nous ont fait très spécialement nous intéresser à la forme la plus élémentaire de la constitution créée et créatrice d'un vide, celle que nous avons, pour vous, apologétiquement incarnée dans l'histoire du pot. Un pot aussi est un tuyau et qui peut résonner. Et la question de ce que nous avons dit que dix pots tout à fait pareils ne manquent absolument pas de s'imposer comme différents individuellement, mais la question peut se poser de savoir si, quand on met l'un à la place de l'autre, le vide qui fut successivement au cœur de chacun d'entre eux n'est pas toujours le même. Or, c'est bien du commandement qu'impose le vide au cœur du tuyau acoustique à tout ce qui peut venir y résonner de cette réalité qui s'ouvre sur un pas ultérieur de notre démarche, et qui n'est pas si simple à définir, à savoir ce qu'on appelle un souffle, à tous les souffles possibles, une flûte au niveau de telle de ses ouvertures impose la même vibration. Si ce

n'est pas là loi, s'indique pour nous ce quelque chose où le *a* dont il s'agit, fonctionne en une réelle fonction de médiation.

Eh ! bien, ne cédons pas à cette illusion. Tout ceci n'a d'intérêt que de métaphore. Si la voix, au sens où nous l'entendons, a une importance, ce n'est pas de résonner dans aucun vide spatial, c'est pour autant que la formule, la plus simple émission dans ce qu'on appelle linguistiquement sa fonction phatique qu'on croit être de la simple prise de contact, qui est bien autre chose, résonne dans un vide qui est le vide de l'Autre comme tel, l'ex-nihilo à proprement parler. La voix répond à ce qui se dit, mais elle ne peut pas répondre. Autrement dit, pour qu'elle réponde, nous devons incorporer la voix comme l'altérité de ce qui se dit.

C'est bien pour cela, et non pour autre chose, que détachée de nous, notre voix nous apparaît avec un son étranger. Il est de la structure de l'Autre de constituer un certain vide, le vide de son manque de garantie. La vérité entre dans le monde avec le signifiant et avant tout contrôle. Elle s'éprouve, elle se renvoie seulement par ses échos dans le réel. Or, c'est dans ce vide que la voix en tant que distincte des sonorités, voix non pas modulée, mais articulée, résonne. La voix dont il s'agit, c'est la voix en tant qu'impérative, en tant qu'elle réclame obéissance ou conviction, qu'elle se situe, non par rapport à la musique, mais par rapport à la parole.

Il serait intéressant de voir la distance qu'il peut y avoir, à propos de cette méconnaissance bien connue de la voix enregistrée, entre l'expérience du chanteur et celle de l'orateur. Je propose à ceux qui voudront se faire les enquêteurs bénévoles de ceci, de le faire ; je n'ai pas temps de le faire moi-même.

Mais je crois que c'est ici que nous touchons du doigt cette distincte forme d'identification que je n'ai pu aborder l'année dernière et qui fait que l'identification de la voix nous donne au moins le premier modèle qui fait que, dans certains cas, nous ne parlons pas de la même identification que dans les autres, nous parlons d'*Einverleibung*, d'incorporation.

Les psychanalystes de la bonne génération s'en étaient aperçus. Il y a un monsieur Isakower qui fit dans l'année vingt de l'*International Journal* un très remarquable article qui, d'ailleurs, à mon sens, n'a d'intérêt que du besoin qui s'imposait à lui de donner une image véritablement frappante de ce qu'avait de distinct ce type d'identification. Car, vous allez le voir, il va le chercher dans quelque chose dont les rapports, que vous constaterez,

sont singulièrement lointains du phénomène. Pour cela, s'il s'intéresse au petit animal qui s'appelle — si mon souvenir est bon, parce que je n'ai pas eu le temps de le recontrôler ce souvenir — qui s'appelle, je crois, daphnie et qui, sans être du tout une crevette, représentez-vous le comme y ressemblant sensiblement. Quoi qu'il en soit, cet animal qui vit dans les eaux salines a la curieuse habitude, comme nous dirions dans notre langage, de se tamponner le coquillard, à un moment de ses métamorphoses, avec de menus grains de sable, de se les introduire dans ce qu'elle a comme appareil réduit dit stato-acoustique, autrement dit dans les utricules — car elle ne bénéficie pas de notre prodigieux limaçon — dans les utricules s'étant introduit ces parcelles de sable — car il importe qu'elle se les y mette du dehors, car elle ne les produit d'elle-même en aucun cas — l'utricule se referme et la voilà qui aura à l'intérieur les petits grelots nécessaires à son équilibration. Elle les a amenés de l'extérieur. Avouez que le rapport est lointain avec la constitution du surmoi; néanmoins ce qui m'intéresse, c'est que Monsieur Isakower n'ait pas cru devoir trouver de meilleures comparaisons que de se référer à cette opération. Vous avez tout de même, j'espère, entendu s'éveiller en vous des échos de physiologie, et vous savez que des expérimentateurs malicieux ont substitué des grains de ferraille à ces grains de sable, histoire de s'amuser ensuite avec la daphnie et un aimant.

Une voix donc ne s'assimile pas, mais elle s'incorpore, c'est là ce qui peut lui donner une fonction à modeler notre vide. Et nous retrouvons ici mon instrument de l'autre jour, le *Shofar* de la synagogue. Ce qui donne son sens à cette possibilité qu'un instant il puisse être tout musical — est-ce même une musique que cette quinte élémentaire, cet écart de quinte qui est le sien, — qu'il puisse être substitut de la parole, en arrachant puissamment notre oreille à toutes ses harmonies coutumières. Il modèle le lieu de notre angoisse, mais, observons-le, seulement après que le désir de l'Autre ait pris forme de commandement. C'est pourquoi il peut jouer sa fonction éminente à donner à l'angoisse sa résolution, qu'elle s'appelle culpabilité ou pardon, et qui est justement l'introduction d'un autre ordre. Ici que le désir soit manque est fondamental, nous dirons que c'est sa *faute* principielle, faute au sens de quelque chose qui fait défaut. Changez le sens de cette faute en lui donnant un contenu dans ce qui est l'articulation de quoi ? Laissons-le suspendu. Et voilà qui explique la naissance de la culpabilité et de son rapport avec l'angoisse.

Pour savoir ce qu'on peut en faire, il faut que je vous entraîne dans un champ qui n'est pas celui de cette année, mais sur lequel il faut ici mordre un peu. J'ai dit que je ne savais pas ce qui, dans le *Shofar,* disons clameur de la culpabilité, s'articule de l'Autre qui couvre l'angoisse. Si notre formule est juste, quelque chose comme le désir de l'Autre doit y être intéressé.

Je me donne encore trois minutes pour introduire quelque chose qui prépare les voies, et la prochaine fois nous pourrons faire notre pas prochain, c'est à vous dire que ce qui est ici le plus favorablement prêt à s'éclairer réciproquement, c'est la notion du sacrifice. Bien d'autres que moi se sont essayés à aborder ce qui est en jeu dans le sacrifice. Je vous dirai — le temps nous presse — brièvement, que le sacrifice est destiné, non pas du tout à l'offrande ni au don qui se propagent dans une bien autre dimension, mais à la capture de l'Autre, comme tel, dans le réseau du désir.

La chose serait déjà perceptible, à savoir ce à quoi il se réduit pour nous sur le plan de l'éthique. Il est d'expérience commune que nous ne vivons pas notre vie, qui que nous soyons, sans offrir sans cesse à je ne sais quelle divinité inconnue, le sacrifice de quelque petite mutilation que nous nous imposons, valable ou non, au champ de nos désirs. Les sous-jacences de l'opération ne sont pas toutes visibles. Qu'il s'agisse de quelque chose qui se rapporte à *a* comme pôle de notre désir, ceci n'est pas douteux. Mais il faudra, la prochaine fois, que je vous montre qu'il y faut quelque chose de plus, nommément — j'espère qu'à ce rendez-vous j'aurai grand convent d'obsessionnels — et nommément que ce *a* est quelque chose déjà de consacré, ce qui ne peut se concevoir qu'à reprendre dans sa forme originelle ce dont il s'agit concernant le sacrifice.

Nous avons sans doute, quant à nous, perdu nos dieux dans la grande foire civilisatrice, mais un temps assez prolongé, à l'origine de tous les peuples, montre qu'on a, avec eux, maille à partir comme avec des personnes du réel, non pas des dieux tout-puissants, mais des dieux puissants là où ils étaient. Toute la question était de savoir si ces dieux désiraient quelque chose. Le sacrifice, ça consistait à faire comme s'ils désiraient comme nous, donc *a* a la même structure. Ça ne veut pas dire que ce qu'on leur sacrifie, ils vont le bouffer, ni même que ça puisse leur servir à quelque chose, mais l'important est qu'ils le désirent et, je dirais plus, que ça ne les angoisse pas.

Car il y a autre chose que, jusqu'à présent, personne, je crois, n'a résolu

d'une façon satisfaisante, les victimes, toujours, devaient être sans tache. Or, rappelez-vous ce que je vous ai dit de la tache au niveau du champ spéculaire, avec la tache apparaît, se prépare la possibilité de résurgence, dans le champ du désir, de ce qu'il y a derrière d'occulte, à savoir, dans l'occasion, cet œil dont le rapport avec ce champ doit être nécessairement élidé, pour que le désir puisse y rester avec cette possibilité ubiquiste, voire vagabonde, qui, en tous les cas, lui permet de se dérober à l'angoisse. Apprivoiser les dieux dans le piège du désir est essentiel, et ne pas éveiller l'angoisse.

Le temps me force de terminer. Vous verrez que, si lyrique que puisse vous paraître cette dernière excursion, elle nous servira de guide dans des réalités beaucoup plus quotidiennes, dans notre expérience.

1 - Helen Keller est cette femme dont la vie fournit la matière du film « *Miracle en Alabama* » et dans lequel un enfant sourd et aveugle réussit à acquérir le langage.

# Leçon XXII

*12 juin 1963*

L'angoisse gît dans ce rapport fondamental où le sujet est dans ce que j'ai appelé jusqu'ici désir de l'Autre. L'analyse a, a toujours eu et garde pour objet la découverte d'un désir. C'est, vous l'admettrez, pour quelques raisons structurales que je suis amené, cette année, à dégager, à faire fonctionner comme telles, cernées, articulées, ceci autant par la voie d'une définition, disons, algébrique, d'une articulation où la fonction apparaît dans une sorte de béance, de résidu de la fonction signifiante comme telle, mais je l'ai fait aussi, touche par touche, c'est la voie que je prendrai aujourd'hui.

Dans toute avancée, dans tout avènement de ce *a* comme tel, l'angoisse apparaît justement en fonction de son rapport au désir de l'Autre. Mais son rapport au désir du sujet, quel est-il ? Il est situable absolument sous la forme que j'ai avancée en son temps, *a* n'est pas l'objet du désir, celui que nous cherchons à révéler dans l'analyse, il en est la cause. Ce trait est essentiel, car si l'angoisse marque la dépendance de toute constitution du sujet — sa dépendance de l'Autre — le désir du sujet se trouve donc appendu à cette relation par l'intermédiaire de la constitution première, antécédente du *a*. C'est là l'intérêt qui nous pousse à vous rappeler comment s'annonce cette présence du *a* comme cause du désir. Dès les premières données de la recherche analytique, il s'annonce d'une façon plus ou moins voilée, justement, dans la fonction de la cause.

Cette fonction est repérable dans les données de notre champ, celui sur lequel s'engage la recherche, c'est à savoir le champ du symptôme. Dans tout symptôme, cette dimension que je vais essayer de faire jouer aujourd'hui

devant vous, se manifeste. Pour vous le faire sentir, je partirai d'un symptôme dont ce n'est pas pour rien qu'il a — vous le verrez après coup — cette fonction exemplaire, c'est à savoir du symptôme de l'obsessionnel. Mais — je l'indique dès à présent — si je l'avance, c'est qu'il nous permet de rentrer dans ce repérage de la fonction de *a*, en tant qu'il se dévoile fonctionnant dans les premières données du symptôme en la dimension de la cause.

Qu'est-ce que l'obsessionnel nous présente sous la forme pathognomonique de sa position ? L'obsession ou compulsion, pour lui articulée ou non en une motivation dans son langage intérieur : « va faire ceci ou cela, vérifier que la porte est ou non fermée, le robinet », nous le reverrons peut-être tout à l'heure, c'est ce symptôme qui, pris sous sa forme la plus exemplaire, implique que la non-suite, si je puis dire, de sa ligne, éveille l'angoisse. C'est là ce qui fait que le symptôme, je dirai, nous indique dans son phénomène même que nous sommes au niveau le plus favorable pour lier la position de *a* autant aux rapports d'angoisse qu'aux rapports de désir.

L'angoisse apparaît en effet, pour le désir, au départ, avant la recherche freudienne historiquement, avant l'analyse dans notre praxis, il est caché, et nous savons quelle peine nous avons à le démasquer, si nous le démasquons jamais !... mais ici mérite d'être mise en valeur cette donnée de notre expérience qui apparaît dès les toutes premières observations de Freud et qui, je dirai, constitue, même si on ne l'a pas repérée comme telle, peut-être le pas le plus essentiel dans l'avancée dans la névrose obsessionnelle, c'est que Freud et nous-mêmes, tous les jours, avons reconnus, pouvons reconnaître ce fait, que la démarche analytique ne part pas de l'énoncé du symptôme tel que je viens de vous le décrire, c'est-à-dire selon sa forme classique, celle qui était déjà définie depuis toujours, la compulsion avec la lutte anxieuse qui l'accompagne, mais de la reconnaissance de ceci, c'est que ça fonctionne comme ça. Cette reconnaissance n'est pas un effet détaché du fonctionnement de ce symptôme, ça n'est pas épiphénomènalement que le sujet a à s'apercevoir que ça fonctionne comme ça, le symptôme n'est constitué que quand le sujet s'en aperçoit, car nous savons par expérience qu'il est des formes de comportement obsessionnel où le sujet, ce n'est pas seulement qu'il n'a pas repéré ses obsessions, c'est qu'il ne les a pas constituées comme telles. Et le premier pas, dans ce cas, de l'analyse — des passages de Freud là-dessus sont célèbres — est que le symptôme se constitue dans sa forme

classique. Sans ça, il n'y a pas moyen d'en sortir, et non pas simplement parce qu'il n'y a pas moyen d'en parler mais parce qu'il n'y a pas moyen de l'attraper par les oreilles. Qu'est-ce que c'est que l'oreille en question ? C'est ce quelque chose que nous pouvons appeler le non-assimilé, par le sujet, du symptôme.

Pour que le symptôme sorte de l'état d'énigme qui ne serait pas encore formulée, le pas n'est pas qu'il se formule, c'est que, dans le sujet, quelque chose se dessine dont le caractère est qu'il lui est suggéré qu'il y a une cause à ça. C'est là, la dimension originale ici prise dans la forme du phénomène, dont je vous montrerai ailleurs qu'on peut la retrouver.

Cette dimension — qu'il y a une cause à ça — où seulement l'implication du sujet dans sa conduite se rompt, cette rupture est cette complémentation nécessaire pour que le symptôme nous soit abordable. Ce que j'entends vous dire et vous montrer, c'est que ce signe ne constitue pas un pas dans ce que je pourrais appeler l'intelligence de la situation, mais il est quelque chose de plus, il y a une raison pour que ce pas soit essentiel dans la cure de l'obsessionnel. Ceci est impossible à articuler si nous ne manifestons pas d'une façon tout à fait radicale la relation de la fonction de *a*, cause du désir, à la dimension mentale, comme telle, de la cause. Ceci, je l'ai déjà indiqué dans les apartés, si je puis dire, de mon discours, et l'ai écrit quelque part en un point que je pourrais retrouver de l'article *Kant avec Sade* qui est paru dans le numéro d'avril de la revue *Critique*. C'est là-dessus que j'entends aujourd'hui faire jouer le principal de mon discours.

Dès maintenant, vous voyez l'intérêt qui est de marquer, de rendre vraisemblable que cette dimension de la cause indique — et seule indique — l'émergence, la présentification dans des données de départ de l'analyse de l'obsessionnel, de ce *a* autour de quoi — c'est là l'avenir de ce que, pour l'instant, j'essaie de vous expliquer — autour de quoi doit tourner toute analyse du transfert pour ne pas être obligée, nécessitée à tourner dans un cercle. Un cercle, certes, n'est pas rien, le circuit est parcouru mais il est clair qu'il y a — ce n'est pas moi qui l'ai énoncé — un problème de la fin de l'analyse, celui qui s'énonce ainsi, l'irréductibilité d'une névrose de transfert. Cette névrose de transfert est ou n'est pas la même que celle qui était détectable au départ. Assurément elle a cette différence d'être tout entière présente, elle nous apparaît quelquefois en impasse, c'est-à-dire aboutit parfois à une parfaite stagnation des rapports de l'analysé à l'analyste. Elle n'a en

somme de différence à tout ce qui se produit d'analogue au départ de l'analyse que d'être tout entière rassemblée.

On entre dans l'analyse par une porte énigmatique, car la névrose de transfert chez tout un chacun, même chez Alcibiade, est là, c'est Agathon qu'il aime. Même chez un être aussi libre qu'Alcibiade, le transfert est évident. Encore que cet amour soit ce qu'on appelle un amour réel, ce que nous appelons, trop souvent, transfert latéral, c'est là qu'est le transfert. L'étonnant, c'est qu'on entre dans l'analyse, malgré tout cela qui nous retient, dans le transfert fonctionnant comme réel. Le vrai sujet d'étonnement concernant le circuit de l'analyse, c'est comment, y entrant, malgré la névrose de transfert, on peut obtenir à la sortie la névrose de transfert elle-même. Sans doute est-ce parce qu'il y a quelque malentendu concernant l'analyse du transfert. Sans cela, on ne verrait pas se manifester cette satisfaction quelquefois que j'ai entendue exprimer, qu'avoir donné force à cette névrose de transfert, ce n'est peut-être plus la perfection, mais c'est tout de même un résultat ; c'est vrai, mais c'est tout de même un résultat, lui-même, assez perplexifiant.

Si j'énonce que la voie passe par *a*, seul objet à proposer à l'analyse du transfert, ceci ne veut pas dire que ça ne laissera pas ouvert, vous le verrez, un autre problème. C'est justement dans cette soustraction que peut apparaître cette dimension essentielle, celle d'une question depuis toujours posée, en somme, mais certainement pas résolue — car chaque fois qu'on la pose, l'insuffisance des réponses est vraiment sensible, évidente, éclatante à tous les yeux — celle du désir de l'analyste.

Ce bref rappel pour vous montrer l'intérêt de l'enjeu présent, ce bref rappel étant fait, revenons à *a. a* est la cause, la cause du désir. Je vous ai indiqué que ce n'est pas une mauvaise façon de le comprendre que de revenir à l'énigme que nous propose le fonctionnement de la catégorie de la cause. Car enfin, il est bien clair que quelque critique, que quelque effort de réduction, phénoménologique ou pas, que nous lui appliquions, cette catégorie fonctionne, et non pas comme une étape seulement archaïque de notre développement. Ce qu'indique la façon dont j'entends le rapporter ici à la fonction originelle de l'objet *a* comme cause du désir, signifie le transfert de la question de la catégorie de la causalité, de ce que j'appellerai avec Kant l'*Esthétique transcendantale*, à ce que — si vous voulez bien y consentir — j'appellerai mon *Éthique transcendantale*.

Et là, je suis obligé de m'avancer dans un terrain où je suis forcé de ne balayer que les côtés latéraux avec un projecteur, sans pouvoir même insister. Il conviendrait, dirai-je, que les philosophes fissent leur travail et s'aperçoivent par exemple, et osent formuler quelque chose qui nous permettrait de situer vraiment à sa place, cette opération que j'indique en disant que j'extrais la fonction de la cause du champ de l'*Esthétique transcendantale*, de celle de Kant. Il conviendrait que d'autres vous indiquent que ce n'est là qu'une extraction, en quelque sorte, toute pédagogique, parce qu'il y a bien des choses, d'autres choses qu'il convient d'extraire de cette *Esthétique transcendantale.*

Là, il faut que je fasse, au moins à l'état d'indication, ce que j'ai réussi, par un tour de passe-passe, à éluder la dernière fois, quand je vous parlais du champ scopique du désir. Je ne peux pas y couper. Il faut tout de même bien que je dise, que j'indique ici, au moment même où je m'avance plus loin, ce qui était impliqué dans ce que je vous disais, à savoir que l'espace n'est pas du tout une catégorie a priori de l'intuition sensible, qu'il est très étonnant qu'au point d'avancement où nous en sommes de la science que personne ne se soit encore attaqué directement à ceci à quoi tout nous sollicite, à formuler que l'espace n'est pas un trait de notre constitution subjective, au-delà de quoi la chose en soi trouverait, si l'on peut dire, un champ libre, à savoir, que l'espace fait partie du réel et qu'après tout, dans ce que j'ai énoncé, articulé, dessiné ici devant vos yeux l'année dernière avec tout cette topologie, il y a quelque chose dont, heureusement, certains ont senti la note, cette dimension topologique, en ce sens que son maniement symbolique transcende l'espace, a évoqué à beaucoup, pas seulement à certains, tant de formes qui nous sont présentifiées par les schémas du développement de l'embryon, formes singulières par cette commune et singulière *Gestalt* qui est la leur et qui nous porte bien, bien loin, de la direction où la *Gestalt* est avancée, c'est-à-dire dans la direction de la bonne forme; elle nous montre, au contraire, quelque chose qui se reproduit partout et dont, dans une notation impressionniste, je dirai qu'elle est sensible dans une sorte de torsion à laquelle l'organisation de la vie semble l'obliger pour se loger dans l'espace réel.

La chose est partout présente dans ce que je vous ai expliqué l'année dernière et aussi bien cette année, car c'est justement en ces points de torsion que se produisent aussi les points de rupture dont j'essaie de vous montrer

la portée dans plus d'un cas d'une façon liée à notre propre topologie, celle du S, du A et du *a*, d'une façon qui soit plus efficace, plus vraie, plus conforme au jeu des fonctions que tout ce qui est repéré dans la doctrine de Freud, de cette façon dont les différences, les vacillations sont elles-mêmes déjà indicatives de la nécessité de ce que je fais là, celle qui est liée à l'ambiguïté chez lui, par exemple, des relations moi-non moi, contenu-contenant, moi-le monde extérieur. Toutes ces divisions, il saute aux yeux qu'elles ne se recouvrent pas. Pourquoi ?

Il faut avoir saisi de quoi il s'agit, et avoir trouvé d'autres repères de cette topologie subjective, qui est ici celle que nous explorons. J'en finis avec cette indication, dont je sais au moins que certains savent très bien la portée à m'avoir entendu, maintenant que la réalité de l'espace, en tant qu'espace à trois dimensions, c'est là quelque chose d'essentiel à saisir, pour définir la forme que prend, au niveau de l'étage que j'ai essayé d'éclairer par ma première leçon, sous la fonction de l'étage scopique, la forme que prend la présence du désir, nommément comme fantasme ; c'est à savoir que ce que j'ai essayé de définir dans la structure du fantasme, à savoir la fonction du cadre, — entendez de la fenêtre — n'est pas une métaphore. Si le cadre existe, c'est parce que l'espace est réel.

Pour ce qui est de la cause, essayons d'appréhender dans ceci même qui est la broussaille commune de ces, chez vous, connaissances, qui vous sont léguées d'un certain brouhaha de discussions philosophiques par le passage à travers une classe désignée de ce nom, la philosophie, qu'il est bien clair qu'un indice sur cette origine de la fonction de la cause nous est très clairement donné dans l'histoire par ceci, c'est que c'est à mesure de la critique de cette fonction de la cause, de la tentative de remarquer qu'elle est insaisissable, que ce qu'elle est c'est forcément toujours au moins une cause derrière une cause et qu'est-ce qu'il faut que ce soit d'autre pour équivaloir à cet incompréhensible sans quoi, d'ailleurs, nous ne pouvons même pas commencer à articuler quoi que ce soit ? Mais, bien sûr, cette critique a sa fécondité et on la voit dans l'histoire : plus la cause est critiquée, plus les exigences qu'on peut appeler celles du déterminisme se sont imposées à la pensée. Moins la cause est saisissable, plus tout apparaît causé, et jusqu'au dernier terme, celui qu'on a appelé le sens de l'histoire.

On ne peut rien dire d'autre que *tout est causé*, à ceci près que tout ce qui s'y passe, préside et part toujours d'un *assez causé* au nom de quoi se

reproduit, dans l'histoire, un commencement, un *non-cause* que je n'oserai pas appeler absolu mais qui était certainement inattendu et qui donne les classiques fils à retordre aux prophètes *nachträghlich,* qui sont le pain quotidien, aux dits prophètes qui sont les interprétateurs professionnels du sens de l'histoire.

Alors, cette fonction de la cause, disons sans plus comment nous l'envisageons. Nous l'envisageons, cette fonction partout présente dans notre pensée de la cause, je dirai d'abord pour me faire entendre, comme l'ombre portée, mais très précisément et mieux, la métaphore de cette cause primordiale, substance de cette fonction de la cause qui est précisément le *a* en tant qu'antérieur à toute cette phénoménologie. *a*, nous l'avons défini comme le reste de la constitution du sujet au lieu de l'Autre, en tant qu'il a à se constituer en sujet parlant, sujet barré, *$*.

Si le symptôme est ce que nous disons, c'est-à-dire tout entier implicable dans ce processus de la constitution du sujet en tant qu'il a à se faire au lieu de l'Autre, l'implication de la cause dans l'avènement symptomatique tel que je vous l'ai défini tout à l'heure fait partie légitime de cet avènement. Ceci veut dire que la cause, impliquée dans la question du symptôme, est littéralement, si vous le voulez, une question, mais dont le symptôme n'est pas l'effet. Il en est le résultat. L'effet, c'est le désir. Mais c'est un effet unique et tout à fait étrange en ceci que c'est lui qui va nous expliquer, ou tout au moins nous faire entendre toutes les difficultés qu'il a eues à lier la relation commune qui s'impose à l'esprit de la cause à l'effet. C'est que l'effet primordial de cette cause, *a* au niveau du désir, cet effet qui s'appelle le désir, est cet effet que je viens de qualifier d'étrange puisque, remarquez-le, c'est justement un effet qui n'a rien d'effectué.

Le désir, pris dans cette perspective, se situe essentiellement comme un manque d'effet. La cause, ainsi, se constitue comme supposant des effets, de ce fait que, primordialement, l'effet y fait défaut. Et ceci se retrouve, vous le retrouverez, dans toute sa phénoménologie. Le *gap* entre la cause et l'effet, à mesure qu'il est comblé — c'est bien cela ce qui s'appelle, dans une certaine perspective, le progrès de la Science — fait s'évanouir la fonction de la cause, j'entends là où il est comblé. Aussi bien l'explication de quoi que ce soit aboutit, à mesure qu'elle s'achève, à n'y laisser que des connexions signifiantes, à volatiliser ce qui l'animait dans son principe, ce qui a poussé à s'expliquer, ce qu'on ne comprend pas, c'est-à-dire la béance

effective. Et il n'y a pas de cause qui se constitue dans l'esprit, comme telle, qui n'implique cette béance. Ça peut, en tout cas, vous sembler bien superflu. Néanmoins, c'est ce qui permet de saisir ce que j'appellerai la naïveté de certaines recherches de psychologues, et nommément de celles de Piaget.

Les voies où je vous mène cette année — vous l'avez déjà vu s'annoncer — passent par une certaine évocation de ce que Piaget appelle le *langage égocentrique*. Comme Piaget le reconnaît lui-même — il l'a écrit, ici je ne l'interprète pas — son idée de l'égocentrisme d'un certain discours enfantin part de cette supposition, il croit avoir démontré que les enfants ne se comprennent pas entre eux, qu'ils parlent pour eux-mêmes. Le monde de suppositions qu'il y a là-dessous est, je ne dirai pas insondable ; on peut en préciser la majeure, c'est une supposition excessivement répandue, c'est-à-dire que la parole est faite pour communiquer. Ça n'est pas vrai. Si Piaget ne peut pas saisir cette sorte de *gap*, là encore, qu'il désigne pourtant lui-même — et c'est vraiment l'intérêt de la lecture de ses travaux, je vous supplie, d'ici que j'y revienne, ou que je n'y revienne pas, de vous emparer du *Langage et la Pensée chez l'enfant* qui est, somme toute, un livre admirable, — il illustre ce *gap* à tout instant combien ce que Piaget recueille de faits, dans cette démarche, aberrante en son principe, et démonstrative de tout autre chose que de ce qu'il pense ; naturellement, comme il est loin d'être un sot, il arrive que ses propres remarques, à lui, Piaget, soient dans cette voie-même, en tous cas, par exemple le problème de savoir pourquoi ce langage du sujet et fait essentiellement pour lui, ne se produit jamais en groupe.

Ce qu'il manque, je vous prie de lire ces pages, parce que je ne peux pas les dépouiller avec vous, mais, à chaque instant, vous verrez comment sa pensée glisse, adhère à une position de la question qui est justement celle qui voile le phénomène, par ailleurs très clairement manifesté, et l'essentiel en est ceci qu'une chose est de dire que la parole a essentiellement pour effet de communiquer, alors que l'effet de la parole, l'effet du signifiant, est de faire surgir, dans le sujet, la dimension du signifié, je vais y revenir, s'il le faut, une fois de plus que ce rapport à l'autre qu'on nous dépeint ici comme la clé, sous le nom de socialisation du langage, la clé du point tournant entre langage égocentrique et le langage achevé, dans sa fonction ce point tournant n'est pas un point d'effet, d'impact effectif, il est dénommable comme désir de communiquer. C'est bien d'ailleurs parce que ce désir est déçu chez Piaget — la chose est sensible — que toute sa pédagogie, ici, vient dresser

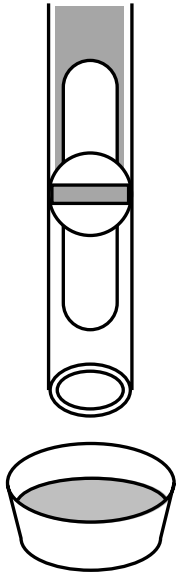

ses appareils et ses fantômes, assez pincés en somme. Que l'enfant lui apparaisse, ne le comprendre qu'à demi, il ajoute : « *Ils ne se comprennent même pas entre eux* ». Mais est-ce que c'est là la question ? La question, on voit très bien dans son texte, comment elle n'est pas là. On le voit à la façon dont il articule ce qu'il appelle compréhension entre enfants. Vous le savez, voilà comme il procède : il commence par prendre, par exemple, le schéma suivant, qui va être celui dépeint sur une image qui va être le support des explications, le schéma d'un robinet. Ça donnera quelque chose d'à peu près comme ça, ceci étant la tranche du robinet, on dira à l'enfant, autant de fois qu'il le faudra : « *Tu vois, le petit tuyau, ici — qu'on appellera aussi la porte —, il est bouché ce qui fait que l'eau qui est là ne peut pas couler au travers pour venir couler ici dans ce qu'on appellera aussi, d'une certaine façon, l'issue, etc...* ». Il explique. Voilà ce schéma, si vous voulez le contrôler. Il a cru d'ailleurs — je vous le signale en passant — devoir compléter lui-même, par la présence de la cuvette, et qui n'interviendra absolument pas dans les six ou neuf, sept points qu'il nous donne de l'explication. Il va être tout à fait frappé de ceci, c'est que l'enfant répète fort bien tous les termes de l'explication que, lui, Piaget, lui a donnée. Cet enfant, il va s'en servir comme d'explicateur pour un autre enfant, qu'il appellera, bizarrement, le reproducteur.

Premier temps : il remarque, non sans quelque étonnement, que ce que l'enfant a si bien répété, ce qui, pour Piaget, veut dire qu'il a compris — je ne dis pas qu'il a tort, je dis que Piaget ne se pose même pas la question — que ce que l'enfant lui a répété, à lui, Piaget, dans l'épreuve qu'il a faite dans la perspective de voir ce que l'enfant a compris, ne va pas du tout être identique à ce qu'il va expliquer alors. A quoi Piaget fait cette très juste remarque que ce qu'il élide, dans ses explications, c'est justement ce que

l'enfant a compris, sans s'apercevoir qu'à donner cette explication, ça impliquerait qu'il n'explique, lui, rien du tout à l'enfant, s'il a vraiment tout compris, comme le dit Piaget. Ce n'est, bien entendu, pas vrai, qu'il ait tout compris — vous allez le voir — non plus que personne.

Avec ces explications, très insuffisantes, que donne l'explicateur au reproducteur, ce qui étonne Piaget, c'est que, dans un champ comme celui de ces exemples, c'est-à-dire le champ qu'il appelle des explications, car je vous laisse de côté, faute de temps, le champ qu'il appelle celui des *histoires.*

Pour les *histoires*, ça fonctionne autrement. Mais qu'est-ce que Piaget appelle des *histoires* ? Je vous assure qu'il a une façon de transcrire l'histoire de Niobé, qui est un pur scandale. Car il ne semble pas lui venir à l'esprit que, quand on parle de Niobé, on parle d'un mythe, et qu'il y a peut-être une dimension du mythe qui s'impose, qui colle absolument au seul terme qui s'avance, sous ce nom propre Niobé et qu'à le transformer, en une sorte de lavasse émolliente — je vous prie de vous reporter à ce texte qui est tout simplement fabuleux — on propose peut-être à l'enfant quelque chose qui n'est pas simplement de l'ordre de sa portée, qui est simplement quelque chose qui signale un profond déficit de l'expérimentateur, Piaget lui-même, au regard de ce que sont les fonctions du langage. Si on propose un mythe, que c'en soit un, et non pas cette vague petite histoire : « Il y avait une fois une dame qui s'appelait Niobé, qui avait douze fils et douze filles, elle a rencontré une fée qui n'avait qu'un fils et qu'une fille; alors la dame s'est moquée de la fée parce qu'elle n'avait qu'un garçon; la fée alors s'est fâchée et a attaché la dame à un rocher. La dame a pleuré pendant dix ans, alors elle a été changée en ruisseau, ses larmes ont fait un ruisseau qui coule encore ».

Ceci n'a vraiment d'équivalent que les deux autres histoires que propose Piaget, celle du petit Noir qui casse son gâteau à l'aller et fait fondre la motte de beurre au retour, et celle — pire encore — des enfants transformés en cygnes, qui restent toute leur vie séparés de leurs parents par ce maléfice, mais qui, quand ils reviennent, non seulement trouvent leurs parents morts, mais retrouvent leur première forme — ceci n'est pas indiqué dans la dimension mythique — en retrouvant leur première forme, ont néanmoins vieilli. Je ne sache pas qu'il y ait un seul mythe qui laisse courir pendant la transformation le cours du vieillissement... Pour tout dire, les inventions de ces histoires de Piaget ont ceci de commun avec celles de Binet qu'elles reflètent la profonde méchanceté de toute position pédagogique.

Je vous demande pardon de m'être laissé égaré sur cette parenthèse. Revenons à mes explications. Au moins y aurez-vous conquis cette dimension notée par Piaget lui-même de cette sorte de déperdition, d'entropie, si je puis dire, de la compréhension qui va nécessairement se dégrader, à sa grande surprise, qu'il y a un contraste énorme entre les explications, quand il s'agit d'un thème comme celui-là explicatif, et ce qui se passe dans ses histoires, histoires que je mets entre guillemets, je vous le répète. Car il est très probable que si les histoires confirment sa théorie concernant l'entropie, si je puis m'exprimer ainsi, de la compréhension, c'est justement parce que ce ne sont pas des histoires, et que, si c'était des histoires, comme dans le vrai mythe, il n'y aurait probablement pas cette déperdition.

En tout cas, moi, je vous propose un petit signe, c'est que, quand l'un de ces enfants, quand il a à répéter l'histoire de Niobé, fait surgir, au point où Piaget nous dit que la dame a été attachée à un rocher — jamais, sous aucune forme, le mythe de Niobé n'a articulé un tel temps — bien sûr, c'est facile jouant, vous dira-t-on, sur une faute d'audition et sur le calembour, mais pourquoi justement, celui-là, fait surgir la dimension d'un rocher qui a une tache, restituant les dimensions que, dans mon séminaire précédent, je vous faisais surgir comme essentielles à la victime du sacrifice, celles de n'en pas avoir. Mais laissons. Ceci n'est bien entendu pas preuve, mais seulement suggestion.

Je reviens à mes explications et à la remarque de Piaget que, malgré le défaut d'explication, je veux dire le fait que l'explicateur explique mal, celui auquel on explique comprend beaucoup mieux que l'explicateur ne se témoigne, par son insuffisance d'explications, avoir compris. Bien sûr, ici l'explication surgit toujours, il refait le travail lui-même. Parce que le taux de compréhension entre enfants, comment le définit-il ?

$$\frac{\textit{Ce que le reproducteur a compris}}{\textit{ce que l'explicateur a compris}}$$

Je ne sais si vous remarquez qu'il n'y a qu'une chose là dont on ne parle jamais, c'est de ce que Piaget, lui, a compris ! Il est pourtant essentiel, puisque nous ne laissons pas les enfants en langage spontané, c'est-à-dire à voir ce qu'ils comprennent. Or, il est clair que ce que Piaget semble n'avoir pas vu, c'est que, son explication à lui, du point de vue de quiconque, de

quelque autre tiers, ça ne se comprend pas du tout. Car je vous l'ai dit tout à l'heure, si ce petit tuyau, ici bouché, est mis, grâce à ceci auquel Piaget donne toute son importance, l'opération des doigts qui font tourner le robinet de façon telle que l'eau puisse couler, est-ce que ça veut dire qu'elle coule ? Il n'y a pas la moindre précision là-dessus, dans Piaget qui, bien entendu, sait bien que s'il n'y a pas de pression, le robinet ne donnera rien, même si vous le tournez, mais qui croit pouvoir l'omettre parce qu'il se met au niveau du soi-disant esprit de l'enfant. Laissez-moi poursuivre. Ça a l'air tout à fait bête, tout ça, mais vous allez voir. Le surgissement, le jaillissement, le sens de toute l'aventure, ne sort pas de mes spéculations, mais de l'expérience. Vous allez le voir.

Il ressort tout de même de cette remarque que je vous fais — moi je ne prétends pas avoir exhaustivement compris — il y a une chose très certaine, c'est que l'explication du robinet n'est pas bien donnée, s'il s'agit du robinet comme cause, à dire que sa manœuvre, tantôt ouvre et tantôt ferme. Un robinet, c'est fait pour fermer. Il suffit qu'une fois, du fait d'une grève, vous deviez ne plus savoir à quel moment la pression doit revenir pour savoir que, si vous l'avez laissé ouvert, c'est plein d'inconvénients, qu'il convient donc qu'il soit fermé même quand il n'y a pas de pression. Or, qu'est-ce qui se marque dans ce qui se passe dans la transmission de l'explicateur au reproducteur ? C'est quelque chose que Piaget déplore, c'est que l'enfant reproducteur, soi-disant, ne s'intéresse plus du tout à tout ce dont il s'agit concernant ces deux branches, l'opération des doigts et tout ce qui s'ensuit. Pourtant, fait-il remarquer, l'autre lui en a tout de même transmis une certaine partie. La déperdition de compréhension lui semble énorme ; mais je vous assure, si vous lisez les explications du petit tiers, du petit *reproducteur*, du petit *Rib* dans le texte en question, vous vous apercevrez que ce sur quoi justement il met l'accent, c'est sur deux choses : à savoir, l'effet du robinet comme étant quelque chose qui se ferme, et le résultat, à savoir que grâce à un robinet, on peut remplir une cuvette sans qu'elle déborde, le jaillissement comme tel de la dimension du robinet comme cause. Pourquoi est-ce que Piaget manque si bien le phénomène qui se produit, si ce n'est parce qu'il méconnaît totalement que ce qu'il y a pour un enfant, dans un robinet comme cause, ce sont les désirs que, chez lui, le robinet provoque, à savoir que, par exemple, ça lui donne envie de faire pipi ou, comme chaque fois qu'on est en présence de l'eau, qu'on est, par rapport à cette eau, un

vase communiquant et que ce n'est pas pour rien que, pour vous parler de la libido, j'ai pris cette métaphore de ce qui se passe entre le sujet et son image spéculaire.

Si l'homme avait tendance à oublier qu'il est, en présence de l'eau, un vase communiquant, il y a dans l'enfance de la plupart le bec à lavement pour lui rappeler qu'effectivement ce qui se produit chez un enfant de l'âge de ceux que nous désigne Piaget, en présence d'un robinet, c'est cet irrésistible type d'*acting-out* qui consiste à faire quelque chose qui a les plus grands risques de le démonter ; moyennant quoi, le robinet se trouve, une fois de plus, à sa place de cause, c'est-à-dire au niveau aussi de la dimension phallique, comme ceci qui introduit nécessairement que le petit robinet est quelque chose qui peut avoir rapport avec le plombier, qu'on peut dévisser, démonter, remplacer, etc..., c'est -φ. Ce n'est pas d'omettre ces éléments de l'expérience — qu'aussi bien Piaget, très informé des choses analytiques, n'ignore pas — que j'entends souligner le fait, c'est qu'il ne voit pas le rapport de ces relations que nous appelons, nous, *complexuelles* avec toute constitution originelle de ceci qu'il prétend interroger, de la fonction de la cause.

Nous reviendrons sur ce langage de l'enfant. Je vous ai indiqué que de nouveaux témoignages de travaux originaux, dont on s'étonne qu'ils n'aient pas été faits jusqu'ici, nous permettent maintenant de saisir vraiment *in statu nascendi* le premier jeu du signifiant dans ces monologues hypnopompiques du très petit enfant à la limite de deux ans, et d'y saisir — je vous lirai ces textes en leur temps — sous une forme fascinante le complexe d'Œdipe lui-même d'ores et déjà articulé, donnant ici la preuve expérimentale de l'idée que j'ai toujours avancée devant vous que l'inconscient est essentiellement effet du signifiant.

J'en finirai, à ce propos, avec la position des psychologues, car l'ouvrage dont je vous parle est préfacé par un psychologue, au premier plan fort sympathique, en ce sens qu'il avoue qu'il n'est jamais arrivé qu'un psychologue s'intéresse à ces fonctions, à partir, nous dit-il, aveu de psychologue, de la supposition que rien n'est notable d'intéressant concernant l'entrée en jeu du langage dans le sujet, sinon au niveau de l'éducation ; en effet, ça s'apprend.

Mais qu'est-ce qui fait le langage, en dehors du champ de l'apprentissage ? Il a fallu la suggestion d'un linguiste, pour commencer d'y prendre

intérêt et nous croyons qu'ici, le psychologue rend les armes. Car c'est certainement avec humour qu'il pointe ce déficit jusqu'ici dans les recherches psychologiques. Eh ! bien, pas du tout. Dans la fin de sa préface, il fait deux remarques qui montrent à quel point l'habitude du psychologue est véritablement invétérée. La première, c'est que, puisque ceci fait un volume d'environ trois cents pages, et qui pèse lourd pour avoir recueilli ces monologues pendant un mois, et d'en avoir fait une liste chronologique complète ; de ce train-là, qu'est-ce que ça va nous coûter comme enquêtes ! Première remarque. Et la seconde est plus forte encore. C'est fort intéressant de noter tout cela, mais il me semble, moi, dit-il, ce psychologue qui s'appelle Georges Miller, que la seule chose qui serait intéressante, c'est de savoir : « *What of that he knows ? Qu'est-ce qu'il en sait, l'enfant, de ce qu'il vous dit ?* » Or, c'est justement là la question. C'est justement, s'il ne sait pas ce qu'il dit, qu'il est très important de noter qu'il le dit tout de même, ce qu'il saura ou ne saura pas plus tard, à savoir les éléments du complexe d'Œdipe.

Il est deux heures dix. Je voudrais quand même vous donner le petit schéma de ce sur quoi je m'avancerai aujourd'hui concernant l'obsessionnel. En cinq minutes, la question, comme elle se présente.

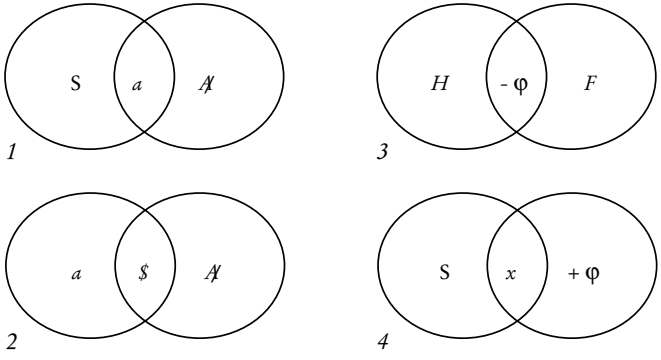


Si les cinq étages, si je puis m'exprimer ainsi, de la constitution de *a* dans cette relation de S à A dont vous voyez ici la première opération, le second temps, qui est ici, n'étant pas hors de portée de votre compréhension à partir de la division que j'ai déjà ajoutée comme étant celle-ci, — elle est loin de la transformation de S en *$* quand il passe de cette partie à celle-là, le cercle d'Euler étant à préciser évidemment —, si les cinq étages donc de

cette définition de *a* sont définissables comme je vais vous le dire maintenant, si je pense, se pose suffisamment de ce résumé de ce sur quoi j'ai avancé pas à pas dans les leçons précédentes au niveau du rapport à l'objet oral qu'il est, disons pour être clair aujourd'hui, non pas besoin *de* l'Autre — cette ambiguïté est riche et nous ne nous refusons certes pas à nous en servir — mais besoin *dans* l'Autre, au niveau de l'Autre, c'est en fonction de la dépendance à l'être maternel que se produit la fonction de la disjonction de ce sujet à *a*, la mamelle dont vous ne pouvez vous apercevoir de la véritable portée que si, comme je vous l'ai très suffisamment indiqué, vous voyez que la mamelle fait partie du monde intérieur du sujet et non pas du corps de la mère. Je passe...

Au deuxième étage, de l'objet anal, vous avez la demande dans l'Autre, la demande éducative par excellence, en tant qu'elle se rapporte à l'objet anal. Aucun moyen d'attraper, de saisir quelle est la véritable fonction de cet objet anal, si vous ne le sentez pas comme étant le reste dans la demande de l'Autre, que j'appelle ici, pour bien me faire entendre, *demande dans l'Autre*.

Toute la dialectique de ce que je vous ai appris à reconnaître dans la fonction du - φ, fonction unique par rapport à toute les autres fonctions de *a*, en tant qu'elle est définie par un manque, par le manque d'un objet, ce manque se manifeste, comme tel, dans ce rapport effectivement central — et c'est ce qui justifie toute l'axation de l'analyse sur la sexualité — que nous appellerons ici jouissance dans l'Autre. Le rapport de cette jouissance dans l'Autre, comme tel, à toute introduction de l'instrument manquant que désigne - φ est un rapport inverse. Tel est ce que j'ai articulé dans mes deux dernières leçons et ce qui est la base assez solide de toute situation assez efficace de ce que nous appelons l'angoisse de castration.

A l'étage scopique, qui est proprement celui du fantasme, ce à quoi nous avons affaire au niveau de *a*, c'est la puissance dans l'Autre, cette puissance dans l'Autre qui est le mirage du désir humain, que nous condamnons dans ce qui est, pour lui, la forme dominante majeure de toute possession, la possession contemplative, à méconnaître ce dont il s'agit, c'est-à-dire un mirage de puissance.

Vous le voyez, je vais très vite. Le cinquième et dernier étage, qu'est-ce qu'il y a au niveau du *a* ? Provisoirement, nous dirons que c'est là que doit émerger sous une forme pure — je dis que ce n'est là qu'une formulation

provisoire — ce qui, bien sûr, est présent à tous les étages, à savoir le désir dans l'Autre. Ce qui nous le confirme, en tout cas, ce qui nous le signale dans l'exemple dont nous sommes partis, à savoir l'obsessionnel, c'est la dominance apparente de l'angoisse dans sa phénoménologie. C'est le fait structural dont nous seuls nous apercevons, jusqu'à un certain moment de l'analyse, que, quoi qu'il fasse, à quelque raffinement qu'aboutissent en se construisant ses fantasmes et ses pratiques, ce que l'obsessionnel en saisit, — vérifiez la portée de cette formule — c'est toujours le désir dans l'Autre. C'est dans la mesure du retour de ce désir dans l'Autre, en tant qu'il est, chez lui, essentiellement refoulé, que tout est commandé dans la symptomatologie de l'obsessionnel, et nommément dans les symptômes où la dimension de la cause est entr'aperçue comme angoissante. La solution, on la connaît : pour couvrir le désir de l'Autre, l'obsessionnel a une voie, c'est le recours à sa demande. Observez un obsessionnel dans son comportement biographique, ce que j'ai appelé tout à l'heure ses tentatives de passage à l'endroit du désir. Ses tentatives, fussent-elles les plus audacieuses, elles sont toujours marquées d'une condamnation originelle à rejoindre leur but. Si raffinées, si compliquées, si luxuriantes et si perverses que soient ses tentatives de passage, il lui faut toujours se les faire autoriser, il faut que l'Autre lui demande ça. C'est là le ressort de ce qui se produit à un certain tournant de toute analyse d'obsessionnel.

Dans toute la mesure où l'analyse soutient une dimension analogue, celle de la demande, quelque chose subsiste jusqu'à un point très avancé — est-il même dépassable ? — de ce mode d'échappe de l'obsessionnel. Or, voyez quelles en sont les conséquences. C'est, dans la mesure où l'évitement de l'obsessionnel est la couverture du désir dans l'Autre par la demande dans l'Autre, c'est dans cette mesure que *a*, l'objet comme cause, vient se situer là où la demande domine, c'est-à-dire au stade anal où *a* est, non pas seulement l'excrément purement et simplement, mais comme ça, c'est l'excrément en tant que demandé.

Or, rien jamais n'a été analysé de ce rapport à l'objet anal dans ces coordonnées-ci qui sont les coordonnées véritables. Pour comprendre la source de ce qu'on peut appeler l'angoisse anale, en tant qu'elle sort d'une analyse d'obsessionnel poursuivie jusque là — ce qui n'arrive jamais — la véritable dominance, le caractère de noyau irréductible et presque, en cas certains cas, immaîtrisable de l'apparition de l'angoisse à ce point, qui doit apparaître un

point terme, c'est ce que nous ne pourrons repérer que la prochaine fois, à condition d'articuler tout ce qui résulte du rapport à l'objet anal, comme cause du désir, avec la demande qui le requiert et qui n'a rien à faire avec ce mode de désir qui est, par cette cause, déterminant.

# Leçon XXIII

*19 juin 1963*

Comme me l'a fait remarquer quelqu'un après mon dernier discours, cette définition que je poursuis cette année devant vous de la fonction de l'objet *a* tend à opposer à la liaison de cet objet à des stades, à la conception, si vous voulez, *abrahamique* — je parle du psychanalyste — de ses mutations, sa constitution si l'on peut dire circulaire, le fait qu'à tous ces niveaux il tient à lui-même en tant qu'objet *a*, que sous les diverses formes où il se manifeste, il s'agit toujours d'une même fonction, à savoir comment *a* est lié à la constitution du sujet au lieu de l'Autre et le représente.

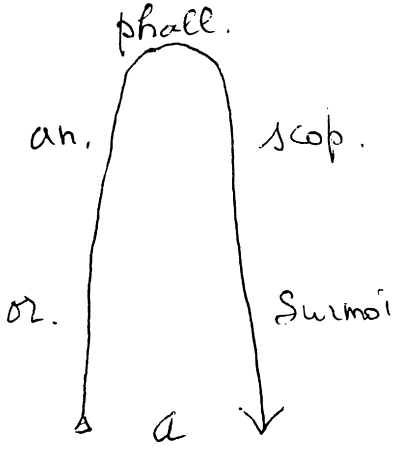


Il est vrai que sa fonction centrale, au niveau du stade phallique, où la fonction de *a* est représentée essentiellement par un manque, par le défaut du phallus comme constituant la disjonction qui joint le désir à la jouissance — c'est ce qu'exprime ce qu'ici je rappelle de ce que nous appelons, par convention, le niveau 3 de ce que nous avons décrit des divers stades de l'objet — il est vrai, dis-je, que ce stade a une position disons extrême, que le stade 4 et le stade 5, si vous voulez, sont dans une position de retour qui les amène en corrélation au stade 1 et au stade 2.

Chacun sait — et c'est ce que ce petit schéma est seulement destiné à rappeler — les liens du stade oral et de son objet avec les manipulations primaires du Surmoi dont je vous ai déjà indiqué — vous rappelant sa connexion évidente avec cette forme de l'objet *a* qu'est la voix — déjà rappelé qu'il ne saurait y avoir de conception analytique valable du Surmoi qui oublie que, par sa phase la plus profonde, la voix est une des formes de l'objet *a*.

Ces deux signes, *an* pour anal et *scop* pour scopique, vous rappellent la connexion dès longtemps dénotée du stade anal à la scoptophilie. Il n'en reste pas moins que, toutes conjointes que soient, deux à deux, les formes stadiques 1, 2, 4, 5, l'ensemble en est orienté selon cette flèche montante, puis descendante. C'est ce qui fait que, dans toute phase analytique de reconstitution des données du désir refoulé, dans une régression, il y a une face progressive, que dans tout accès progressif au stade ici posé par l'inscription même comme supérieur, il y a une face régressive. Tel est, telles sont les indications que je tiens à vous rappeler pour qu'elles restent présentes à votre esprit, dans tout mon discours d'aujourd'hui que je vais maintenant poursuivre.

Comme je vous l'ai dit la dernière fois, il s'agit d'illustrer, d'expliquer la fonction d'un certain objet qui est, si vous voulez, la merde, pour l'appeler par son nom, dans la constitution du désir anal. Vous savez qu'après tout, cet objet déplaisant, c'est le privilège de l'analyse, dans l'histoire de la pensée, d'en avoir fait émerger la fonction déterminante dans l'économie du désir.

Je vous ai fait remarquer la dernière fois que, par rapport au désir, l'objet *a* se présente toujours en fonction de cause au point d'être pour nous, possiblement, si vous m'entendez, si vous me suivez, le point racine où s'élabore dans le sujet la fonction de la cause même. Si c'est là cette forme primordiale, la cause d'un désir, en quoi j'ai souligné pour vous qu'ici se marque la nécessité par quoi la cause pour subsister dans sa fonction mentale, nécessite toujours l'existence d'une béance entre elle et son effet. Béance si nécessaire pour que nous puissions penser encore cause que, là où elle risquerait d'être comblée, il faut que nous fassions subsister un voile sur le déterminisme étroit, sur les connexions par où agit la cause, ce que j'ai illustré, la dernière fois, par l'exemple du robinet, à savoir que seul l'enfant qui négligeait à l'occasion comme on dit, pour ne l'avoir pas compris, le mécanisme étroit qu'on lui représentait sous forme d'une coupe, d'un

schéma du robinet, celui-là seul, qui se dispensait ou qui flanchait à ce niveau de ce que Piaget appelle la compréhension, c'est à celui-là seul que se révélait l'essence de la fonction du robinet comme cause, c'est-à-dire comme concept de robinet.

L'origine de cette nécessité de subsistance de la cause est dans ceci que, sous sa forme première, elle est cause du désir, c'est-à-dire de quelque chose d'essentiellement non effectué. C'est bien pour ça, qu'en cohérence avec cette conception, nous ne pouvons absolument pas confondre le désir anal avec ce que les mères, autant que les partisans de la catharsis, appelleraient dans l'occasion, l'effet. Cela a-t-il fait de l'effet ? L'excrément ne joue pas le rôle d'effet de ce que nous situons comme désir anal, il en est la cause.

A la vérité, si nous allons nous arrêter à ce singulier objet, c'est autant pour l'importance de sa fonction toujours réitérée à notre attention, et spécialement, vous le savez, dans l'analyse de l'obsessionnel, que pour le fait qu'il illustre pour nous, une fois de plus, comme il convient de concevoir qu'il subsiste, pour nous, des divers modes de l'objet *a*.

Il est en effet un peu à part au premier abord, parmi les autres de ces modes. La constitution mammifère, le fonctionnement phallique de l'organe copulatoire, la plasticité du larynx humain à l'empreinte phonématique, la valeur anticipatrice de l'image spéculaire à la prématuration néo-natale du système nerveux, tous ces faits anatomiques que je vous ai rappelés ces derniers temps, les uns après les autres, pour vous montrer en quoi ils se conjoignent à la fonction de *a*, tous ces faits anatomiques, dont vous pouvez voir, à leur seule énumération, combien la place est dispersée sur l'arbre des déterminations organismiques, ne prennent chez l'homme leur valeur de destin, comme dit Freud, que pour venir, cela je vous l'ai montré pour chacun, bloquer une place-clé sur un échiquier dont les cases se structurent de la constitution subjectivante telle qu'elle résulte de la dominance du sujet qui parle sur le sujet qui comprend, sur le sujet de l'*insight*, dont nous connaissons, sous la forme du chimpanzé, les limites.

Quelle que soit la supériorité supposée des capacités de l'homme sur le chimpanzé, il est clair que le fait qu'il aille plus loin est lié à cette dominance dont je viens de parler, dominance du sujet qui parle, qui a pour résultat, dans la praxis, que l'être humain assurément va plus loin. Ce faisant, il croit atteindre au concept, c'est-à-dire qu'il croit pouvoir saisir le réel par un signifiant qui le commande selon sa causalité intime, ce réel.

Les difficultés que nous, analystes, avons rencontrées dans le champ de la relation intersubjective — ce dont les psychologues semblent ne pas faire tellement de problème, elle en fait un peu plus pour nous — ces difficultés, pour peu que nous prétendions rendre compte de la façon dont la fonction du signifiant s'immisce originellement dans cette relation intersubjective, ces difficultés sont celles qui nous mènent à une nouvelle critique de la raison dont ce serait une niaiserie bien du type de l'école que d'y voir une récession quelconque du mouvement conquérant de la dite raison. Cette critique, en effet, va à repérer comment cette raison s'est déjà tissée au niveau du dynamisme le plus opaque dans le sujet, là où se modifie ce qu'il éprouve dans ce dynamisme comme besoin dans les formes toujours plus ou moins paradoxales — je dis paradoxales quant à leur naturel supposé — de ce qu'on appelle le désir.

C'est ainsi que cette critique s'avère, dans ce que je vous ai montré être la cause du désir, — est-ce payer trop cher ? — devoir conjoindre à cette révélation que la notion de cause se trouve, de ce fait, y révéler son origine. Évidemment, ce serait faire du psychologisme, avec toutes les conséquences absurdes que ceci a, concernant la légalité de la raison, que de le réduire à un recours, à un développement de faits quelconques. Mais justement, ce n'est pas ce que nous faisons, parce que la subjectivation dont il s'agit n'est pas psychologique, ni développementale. Elle montre ce qui conjoint à des accidents du développement — ceux que j'ai énumérés tout d'abord, à l'instant, en rappelant leur liste, les particularités anatomiques dont il s'agit chez l'homme — ce qui conjoint à ces accidents du développement, l'effet d'un signifiant dont, dès lors, la transcendance est évidente par rapport au dit développement.

Transcendance, et après ? Il n'y a pas de quoi nous effaroucher ! Cette transcendance n'est ni plus ni moins marquée, à ce niveau, que n'importe quelle autre incidence du réel, ce réel qu'en biologie on appelle pour l'occasion *Umwelt,* histoire de l'apprivoiser. Et, justement, l'existence de l'angoisse, chez l'animal, déboute parfaitement les imputations spiritualistes qui, d'aucune part, pourraient se faire jour à mon endroit à propos de cette situation que je pose comme transcendante en l'occasion, du signifiant.

Car c'est bien de la perception, en toute occasion, dans l'angoisse animale, d'un au-delà du dit *Umwelt* qu'il s'agit. C'est du fait que quelque chose vient à ébranler cet *Umwelt* jusque dans ses fondements que l'animal se

montre averti, quand il s'affole, à un tremblement de terre par exemple, ou à tout autre accident météorique. Et une fois de plus se révèle la vérité de la formule que l'angoisse est ce qui ne trompe pas. La preuve c'est que quand vous verrez les animaux s'agiter de cette façon, dans les contrées où ces incidents peuvent se produire, vous ferez bien d'en tenir compte afin d'être vous-mêmes avertis, de ce qu'ils vous signalent, de ce qui est en train de se passer, ce qui est imminent. Pour eux, comme pour nous, c'est la manifestation d'un lieu de l'Autre, d'une autre chose qui se manifeste ici comme telle, ce qui ne veut pas dire que je dise — et pour cause — qu'il n'y ait, nulle part, d'autre part où ce lieu de l'Autre ait à se loger en dehors de l'espace réel, comme je l'ai rappelé la dernière fois.

Nous allons maintenant entrer dans ceci, dans la particularité du cas qui fait que l'excrément peut venir à fonctionner en ce point déterminé par la nécessité où est le sujet de se constituer d'abord dans le signifiant. Le point est important parce qu'enfin ici — peut-être plus qu'ailleurs — singulièrement, une sorte d'ombre de confusion règne. On se rapprocherait plus de la matière — c'est le cas de le dire — ou du concret, pour autant que nous, nous savons tenir compte même des faces les plus désagréables de la vie, que c'est là, non dans l'empyrée, que nous allons chercher justement ce domaine des causes. C'est très amusant à saisir dans les premiers propos introductifs de Jones, dans un article dont la lecture ne saurait trop vous être recommandée parce qu'elle en vaut mille, c'est cet article qui, dans le recueil de ses *Selected Papers*, s'appelle *Madonna's conception through ears,* la conception de la madone, la conception virginale, *« la conception de la vierge par l'oreille »*. Tel est le sujet que ce Gallois, je dois dire, dont la malice protestante ne peut pas absolument être éliminée des arrière-fonds de la complaisance qu'il met, à laquelle ce Gallois s'attache dans un article de 1914, justement émerge de lui-même ses premières appréhensions qui ont été pour lui véritablement illuminantes, de la prévalence de la fonction anale chez les quelques premiers grands obsessionnels qui lui sont venus, comme ça, dans la main, quelques années après les obsessionnels de Freud. Ce sont des observations — j'ai été les rechercher dans leur texte original, les deux numéros justement qui précèdent la publication de cet article dans le *Jahrbuch* — ce sont des dates évidemment sensationnelles, encore que nous en avons vues depuis d'autres.

Là, tout de suite, Jones aborde le sujet en nous disant que, bien sûr, c'est,

là très joli, le souffle fécondant, et que partout dans le mythe, dans la légende, dans la poésie, nous en avons la trace. Quoi de plus beau que cet éveil de l'être au passage du souffle de l'Éternel ! Lui, Jones qui en sait un peu plus — il est vrai que sa science est encore de fraîche date, mais enfin, il en est enthousiasmé — lui, va nous montrer de quelle sorte de vent il s'agit, il s'agit du vent anal. Et, comme il nous dit, il est clair que l'expérience nous prouve que l'intérêt avec, là, ce quelque chose de supposé, que l'intérêt — c'est l'intérêt vivant, c'est l'intérêt biologique, c'est l'intérêt que le sujet, tel qu'il se découvre dans l'analyse, montre à ses excréments, à la merde qu'il produit — est infiniment plus présent, plus avancé, plus évident, plus dominant que ce quelque chose, dont sans doute il y aurait beaucoup de raisons qu'il s'en préoccupe, à savoir sa respiration qui ne semble, au dire de Jones, guère le solliciter, et ceci pour cette seule raison, bien sûr, que la respiration, c'est habituel.

L'argument est faible. L'argument est faible dans un champ, une discipline, qui, tout de même, ne peut manquer de relever et qui a relevé par la suite l'importance de la suffocation, de la difficulté respiratoire, dans l'établissement tout à fait originel de la fonction de l'angoisse. Que le sujet vivant, même humain, que le sujet vivant n'ait pas à cet endroit d'avertissement de l'importance de cette fonction, ceci surprend je dis surprend comme argument initial, introductif de Jones, surtout qu'il est à l'époque où, tout de même, il y avait déjà quelque chose qui était bien fait pour mettre en valeur la relation éventuelle de la fonction respiratoire avec ce dont il s'agit, le moment fécond de la relation sexuelle ; c'est que cette respiration, sous la forme du halètement, paternel ou maternel, faisait bien partie de la première phénoménologie de la scène traumatique, au point d'entrer tout à fait légitimement dans la sphère de ce qui pouvait en surgir, pour l'enfant, de théorie sexuelle.

De sorte que, quelle que soit la valeur de ce qu'ultérieurement Jones déploie, on peut dire que, sans que ce soit à réfuter — car il est de fait que la voie où il s'engageait là, trouve tellement de corrélats dans une foule de domaines anthropologiques — on ne peut dire que sa recherche n'ait rien indiqué ; je ne parle pas du fait qu'on puisse aisément trouver toutes sortes de références dans la littérature mythologique, à la fonction de ce souffle inférieur et jusque dans les *Upanishad* où, sous le terme d'*Apana*, il serait précisé que c'est de ce vent de son derrière que *Brahma* engendrerait

spécialement l'espèce humaine ; il y a mille autres corrélats destinés à nous rappeler en cette occasion l'opportunité, en un tel texte, de ces rappels. A la vérité sur le sujet particulier, si vous vous reportez à cet article, vous verrez que son extension même, qui va jusqu'à la diffluence, marque assez qu'à la fin, il n'est pas absolument, loin de là, convaincant.

Mais ceci n'est pour nous qu'une stimulation de plus, quand il s'agit d'interroger sur le sujet de ce pour quoi la fonction de l'excrément peut jouer ce rôle privilégié dans ce mode de la constitution subjective que nous définissons, dont nous donnons le terme comme étant celui du désir anal. Nous verrons qu'à le reprendre, nous verrons que ceci ne peut être tranché qu'en faisant intervenir, d'une façon plus ordonnée, plus structurale, qui est, selon l'esprit de notre recherche, pourquoi il peut venir occuper cette place.

Il est évident, a priori, que cette fonction de l'excrément — qui, par rapport aux différents accidents que je vous ai évoqués tout à l'heure, depuis la place anatomique de la mamme, jusqu'à la plasticité du larynx humain, avec, dans l'intervalle, l'image spéculaire de la castration liée à la conformation particulière de l'organe copulatoire à un niveau plutôt élevé de l'échelle animale — que l'excrément est là, depuis le début, et avant même la différenciation de la bouche et de l'anus, au niveau du blastopore, nous le voyons déjà fonctionner. Mais il semble que si nous nous faisons, c'est toujours insuffisant, une certaine idée biologique des rapports du vivant avec son milieu, tout de même l'excrément se caractérise comme rejet et par conséquent il est plutôt dans le sens, dans le courant, dans le flux de ce dont l'être vivant comme tel tend à se désintéresser. Ce qui l'intéresse, c'est ce qui entre ; ce qui sort, ça semble impliquer, dans la structure, qu'il n'ait pas tendance à le retenir.

De sorte qu'à partir, justement, de considérations biologiques, il peut être indiqué, il semble intéressant de nous demander exactement par quoi, au niveau de l'être vivant, il prend cette importance, cette importance subjectivée, parce que bien entendu c'est possible et c'est même probable, et c'est même constatable, qu'au niveau de ce qu'on peut appeler l'économie vivante, l'excrément continue à avoir son importance dans le milieu qu'il vient aussi, dans certaines conditions, saturer, saturer quelquefois jusqu'à le rendre non compatible avec la vie ; d'autres fois, il le sature d'une façon qui, au moins pour d'autres organismes, ne prend fonction que de support dans

le milieu extérieur. Il y a toute une économie, bien sûr, de la fonction de l'excrément, économie intra-vivante et inter-vivante.

Ceci n'est pas non plus absent de l'événement humain et j'ai vainement cherché dans ma bibliothèque pour vous le montrer ici, pour vous lancer sur cette piste — je le retrouverai, il s'est perdu, comme l'excrément — un petit livre admirable comme beaucoup d'autres de mon ami Aldous Huxley qui s'appelle *Adonis et l'alphabet*. A l'intérieur de ce contenu prometteur, vous trouverez un superbe article sur l'organisation usinière, dans une ville de l'ouest américain, de la récupération, au niveau urbaniste, de l'excrément.

Ça n'a qu'une valeur exemplaire, ceci se produit en bien d'autres endroits que dans l'industrielle Amérique. Assurément, vous ne soupçonnez pas tout ce qu'on peut reconstituer de richesses, à l'aide des seuls excréments d'une masse humaine. Au reste, il n'est pas hors de saison de rappeler, à ce propos, ce qu'un certain progrès des relations interhumaines, des *human relations* si à la mode depuis la dernière guerre, a pu faire pendant la dite dernière guerre, de la réduction de masses humaines entières à la fonction d'excréments. La transformation d'individus nombreux d'un peuple, choisi précisément d'être un peuple choisi parmi les autres, par l'intermédiaire du four crématoire, à l'état de quelque chose qui, finalement, paraît-il, se répartissait dans la *Mitteleuropa* à l'état de savonnette, c'est aussi quelque chose qui nous montre que, dans le circuit économique, la visée de l'homme, comme réductible à l'excrément, n'est pas absente.

Mais nous, nous autres analystes, nous nous réduisons à la question de la subjectivation. Par quelle voie l'excrément entre-t-il dans la subjectivation ? Eh ! bien, ceci est tout à fait clair dans les références analytiques — ou tout au moins, au premier abord, ça paraît tout à fait clair — par l'intermédiaire de la demande de l'Autre, représentée, en l'occasion, par la mère. Quand nous avons trouvé ça, nous sommes tout contents ; nous voilà ayant rejoint les données observationnelles, il s'agit de l'éducation de ce qu'on appelle la propreté, laquelle commande à l'enfant de retenir — ce qui ne va pas de soi — de retenir l'excrément et, de ce fait, déjà, d'ébaucher son introduction dans le domaine de l'appartenance d'une partie du corps qui, pour au moins un certain temps, doit être considérée comme à ne pas aliéner, puis, après cela, de la lâcher, toujours à la demande. Nous connaissons les scènes familières. Elles sont fondamentales, d'usage courant ; il n'y a ni lieu de critiquer, ni de refréner, ni surtout, grands dieux, d'accompagner de tellement de

recommandations ; l'éducation des parents, toujours à l'ordre du jour, ne fait que trop de ravages dans tous ces domaines. Enfin, bref, grâce au fait que la demande devient, aussi là, une part déterminante dans le lâchage en question, de faire ici autre chose qui, bien évidemment, est destiné à valoriser cette chose un instant reconnue et dès lors élevée à la fonction, tout de même, de partie dont le sujet a quelque appréhension à prendre, cette partie devenant au moins valorisée en ceci qu'elle donne, à la demande de l'Autre, sa satisfaction et qu'outre, elle s'accompagne de tous les soins qu'on connaît, dans la mesure ou l'Autre, non seulement y fait attention mais y ajoute toutes ces dimensions supplémentaires que je n'ai pas besoin d'évoquer — c'est de la physique amusante, dans l'ordre d'autres domaines — le flairage, l'approbation, voire le torchage, dont chacun sait que les effets érogènes sont incontestables. Ils deviennent d'autant plus évidents quand il arrive — et, comme vous le savez, ce n'est pas rare — qu'une mère continue à torcher le cul de son fils jusqu'à l'âge de douze ans. Ça se voit tous les jours, de sorte que, bien sûr, il semblerait — ma question n'est pas tellement importante — que nous voyons très bien comment le caca prend tout à fait aisément cette fonction que j'ai appelée, mon dieu ! celle de l'αγαλμα, un *agalma* dont, après tout, le passage au registre du nauséabond ne s'inscrirait que comme l'effet de la discipline elle-même dont il est partie intégrante.

Eh bien ! c'est justement — ça saute aux yeux — ce qui ne vous permettrait d'aucune façon, pourtant, de constater d'une façon qui nous satisfasse, l'ampleur des effets qui s'attachent à cette relation *agalmique* spéciale de la mère à l'excrément de son enfant, s'il ne nous fallait pas, pour le comprendre, le mettre, ce qui est la donnée de fait de la compréhension analytique, le mettre en connexion avec les autres formes de *a*, avec le fait que l'*agalma*, en soi, n'est pas concevable sans sa relation au phallus, à son absence et à l'angoisse phallique comme telle. En d'autres termes, c'est en tant que symbolisant la castration — nous le savons tout de suite — que le *a* excrémentiel est venu à la portée de notre attention.

Je présente, j'ajoute que nous ne pouvons rien comprendre à la phénoménologie — si fondamentale, pour toute notre spéculation — de l'obsession, si nous ne saisissons pas, en même temps, d'une façon beaucoup plus intime, motivée, régulière, que nous ne le faisons habituellement, cette liaison de l'excrément avec, non pas seulement le - φ du phallus, mais avec les

autres formes évoquées ici, dans la classification disons stadique, les autres formes du *a*.

Reprenons les choses régressivement, à la réserve près, que j'ai faite d'abord, que ce régressif a forcément une face progressive. Au niveau du stade oral se fonde ce dont il s'agit, c'est que dans l'objet *a* au stade oral, le sein, le mamelon, comme vous voudrez, le sujet se constituant à l'origine, aussi bien que s'achevant dans le commandement de la voix, le sujet ne sait pas, ne peut pas savoir jusqu'à quel point il est lui même, cet être, plaqué sur le poitrail de la mère, sous la forme de la mamelle après avoir été également ce parasite plongeant ses villosités dans la muqueuse utérine sous la forme du placenta. Il ne sait pas, il ne peut pas savoir que *a*, le sein, la placenta, c'est la réalité de lui, de *a* par rapport à l'Autre, A. Il croit que *a* c'est l'Autre, qu'ayant affaire à *a*, il a à faire à l'Autre, au Grand Autre, la mère.

Donc, par rapport à ce stade, au niveau anal, c'est pour la première fois qu'il a l'occasion de se reconnaître en quelque chose — mais n'allons pas trop vite — en quelque chose, en un objet autour de quoi tourne — car elle tourne — cette demande de la mère dont il s'agit : « Garde-le, donne-le ». Et si je le donne, où est-ce que ça va ? Pas besoin, tout de même, à ceux qui ont ici la moindre expérience analytique, aux autres, mon Dieu, qui ne lisent que ça, pour peu qu'ils ouvrent ce que j'ai appelé ailleurs *Psychanalytical dun hill*, la littérature analytique, je n'ai pas besoin — *dun hill* veut dire le petit tas de merde — je n'ai pas besoin de vous rappeler l'importance de ces deux temps, l'importance déterminante dans quoi ? Ce petit tas en question, cette fois-ci, c'est celui dont je parlais à l'instant ; ce petit tas de merde, il est obtenu à la demande, il est admiré : « Quel beau caca ! ». Mais cette demande implique aussi, du même coup, qu'il soit, si je puis dire, désavoué parce que ce beau caca, on lui apprend tout de même qu'il ne faut pas garder trop de relations avec lui, si ce n'est par la voie bien connue que l'analyse a également repérée, de satisfactions sublimatoires ; si l'on barbouille, évidemment chacun sait que c'est avec ça qu'on le fait. Mais on préfère quand même indiquer à l'enfant que ça vaut mieux de le faire avec autre chose, avec les petits plastiques du psychanalyste d'enfant ou avec de bonnes couleurs qui sentent moins mauvais. Nous nous trouvons donc bien là au niveau d'une reconnaissance. Ce qui est là, dans ce premier rapport à la demande de l'Autre, c'est à la fois lui et ça ne doit pas être lui ; ou tout au moins, et même plus loin, ça n'est pas lui.

Eh bien ! nous progressons, les satisfactions se dessinent, c'est à savoir que nous pourrions bien voir là toute l'origine de l'ambivalence obsessionnelle et, d'une certaine façon, c'est en effet là quelque chose que nous pourrions voir s'inscrire dans une formule dont nous reconnaîtrions la structure, *a* est là, la cause de cette ambivalence, de ce oui et non, c'est de moi — symptôme — mais, néanmoins, ça n'est pas de moi. Les mauvaises pensées que j'ai vis-à-vis de vous, l'analyste, évidemment, je les signale, mais enfin, ce n'est tout de même pas vrai que je vous considère comme une merde, par exemple. Enfin, bref, nous voyons là un ordre, en tout cas, de causalité qui se dessine, que nous ne pouvons tout de même pas, tout de suite, entériner comme étant celle du désir.

Mais enfin, c'est un résultat, comme je le disais la dernière fois, en parlant justement d'une façon générale du symptôme $a \lozenge S$ à ce niveau, si vous voulez, une structure se dessine qui est de quelque chose qui nous donnerait immédiatement celle du symptôme, du symptôme justement comme résultat. Je fais remarquer qu'encore laisse-t-elle, hors de son circuit ce qui nous intéresse, ce qui nous intéresse, si la théorie que je vous expose est correcte, à savoir la liaison à ce qui est à proprement le désir. Nous avons là un certain rapport de constitution du sujet comme divisé, comme ambivalent, en rapport avec la demande de l'Autre. Nous ne voyons pas pourquoi tout ça, par exemple, ne passerait pas complètement au second plan, ne serait pas balayé avec l'introduction de la dimension de quelque chose qui, lui, serait, dès lors, complètement externe, étranger, de la relation du désir, et nommément celle du désir sexuel.

En fait, nous savons déjà pourquoi le désir sexuel ne le balaie pas, loin de là. C'est que cet objet vient, par sa duplicité même, à pouvoir symboliser merveilleusement, au moins par un de ses temps, ce dont il s'agira à l'avènement du stade phallique, à savoir de quelque chose qu'il s'agit justement de symboliser, à savoir du phallus, en tant que sa disparition, son aphanisis — pour employer le terme de Jones, que Jones applique au désir et qui ne s'applique qu'au phallus — que son aphanisis est le truchement des rapports, chez l'homme, entre les sexes.

Est-il besoin de souligner, pour motiver ce qui vient ici à fonctionner, à savoir que l'évacuation du résultat de la fonction anale en tant que commandée, que ça va prendre toute sa portée au niveau phallique, comme imageant la perte du phallus ? Il est bien entendu que tout ceci ne vaut qu'à

l'intérieur du rappel que je dois faire, une fois de plus, à la pensée que certains ont pu être absents, à ce que j'en ai dit précédemment, de l'essentiel de ce temps - φ central, central par rapport à tout ce schéma par où — je vous prie de retenir ces formules — le moment d'avance de la jouissance, de la jouissance de l'Autre et vers la jouissance de l'Autre, comporte la constitution de la castration comme gage de cette rencontre.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 5) | ✉ | a | désir de A |
| 4) | image | puissance de A | |
| 3) | désir | a~~n~~g~~ø~~is~~s~~e<br>– φ | jouissance de A |
| 2) | trace | demande de A | |
| 1) | a~~n~~g~~ø~~is~~s~~e | a | désir x de A |

Le fait que le désir mâle rencontre sa propre chute avant l'entrée dans la jouissance du partenaire féminin, de même, si l'on peut dire, que la jouissance de la femme s'écrase — pour reprendre un terme emprunté à la phénoménologie du sein et du nourrisson — s'écrase dans la nostalgie phallique et dès lors est nécessitée, je dirai presque condamnée à n'aimer l'autre mâle qu'en un point situé au-delà, de ce qui, elle aussi, l'arrête comme désir, cet au-delà est visé dans l'amour, c'est un au-delà — disons-le bien — soit transverbéré par la castration, soit transfiguré en termes de puissance. Ce n'est pas l'autre, en tant qu'à l'autre, il s'agirait d'être unie. La jouissance de la femme est en elle-même et ne se conjoint pas à l'Autre. Si je rappelle ainsi la fonction centrale — appelez-la d'obstacle, elle n'est point d'obstacle, elle est lieu d'angoisse — de la caducité, si l'on peut dire, de l'organe en tant qu'elle rencontre de façon différente, de chaque côté, ce qu'on peut appeler l'insatiabilité du désir, c'est parce que c'est seulement à travers ce rappel que nous voyons la nécessité des symbolisations qui, à ce propos, se manifestent versant hystérique ou versant obsessionnel.

Nous sommes aujourd'hui sur le second de ces versants. Et le second de ces versants, ce que ceci nous rappelle, c'est qu'en raison même de la structure évoquée, l'homme n'est dans la femme que par délégation de sa

présence sous la forme de cet organe caduc, de cet organe dont il est fondamentalement, dans la relation sexuelle et par la relation sexuelle, châtré.

Ceci veut dire que les métaphores du don ici ne sont que métaphores. Et comme il n'est que trop évident, il ne donne rien. La femme non plus. Et pourtant le symbole du don est essentiel à la relation à l'Autre, il est l'acte suprême, dit-on, et même l'acte social total. C'est bien là où notre expérience nous a fait toucher du doigt depuis toujours que la métaphore du don est empruntée à la sphère anale. Depuis longtemps, on a repéré chez l'enfant que le scybale, pour commencer à parler plus poliment, est le cadeau par essence, le don de l'amour. On a repéré à cet endroit bien d'autres choses et jusques et y compris, dans telle forme de délinquance, dans ce qu'on appelle, après le passage du cambrioleur, la signature que toutes les polices et les bouquins de médecine légale connaissent bien, ce fait bizarre, mais qui a tout de même fini par retenir l'attention, que le type qui vient de manier chez vous la pince-monseigneur et d'ouvrir les tiroirs a toujours, à ce moment-là, la colique.

Ceci, évidemment, nous permettrait de nous retrouver vite au niveau de ce que j'ai appelé tout à l'heure les conditionnements manifestes. C'est au niveau des mammifères que nous repérons, au moins à ce que nous connaissons, en éthologie animale, la fonction de la trace fécale, plus exactement des *faeces* comme trace, et une trace, ici aussi, certainement profondément liée à l'essentiel de la place de ce que le sujet organismique s'assure à la fois de possession, dans le monde, de territoire et de sécurité pour l'union sexuelle.

Vous avez vu décrit, en leurs lieux qui, maintenant, tout de même, sont suffisamment diffusés, ce fait que ces sujets, l'hippopotame certes ou même — ça va plus loin que les mammifères — le rouge-gorge, se sentent invincibles dans les limites du territoire, et que tout d'un coup, il y a un point-virage, la limite précisément où, curieusement, il n'est plus que timide. Le rapport, chez les mammifères, de cette limite avec la trace fécale a été dès longtemps repéré. Raison, une fois de plus, d'y voir ce qui préfigure, ce qui prépare à cette fonction de représentant du sujet et y trouvant ses racines dans l'arrière-fond biologique, l'objet *a* en tant qu'il est le fruit anal.

Allons-nous nous contenter encore de cela ? Est-ce là tout ce que nous pouvons tirer du questionnement de la fonction du *a* dans cette relation à un certain type de désir, celui de l'obsessionnel ? C'est là que nous faisons

le pas suivant qui est aussi le pas essentiel. Nous n'avons rien motivé jusqu'à présent qui soit autre que le sujet installé ou non dans ses limites et, dans ses limites, plus ou moins divisé. Mais l'accès à la fonction symbolique qu'il prend du fait que ces limites, il s'en voit, au niveau de l'union sexuelle chez l'homme, si singulièrement refoulé, même ceci ne nous dit rien encore de ce dont il s'agit et que nous sommes en train d'exiger, à savoir de ce en quoi tout ce procès vient à motiver la fonction du désir.

Et ceci, c'est l'expérience qui nous en donne la trace, à savoir que, jusqu'à présent, rien ne nous explique les rapports si particuliers de l'obsessionnel à son désir. C'est justement parce que, jusqu'à ce niveau, tout est symbolisé, le sujet divisé et l'union impossible, qu'il nous apparaît tout à fait frappant qu'une chose ne l'est pas, c'est le désir lui-même.

C'est justement dans cet effort, dans cette nécessité, où le sujet est d'achever sa position comme désir, qu'il va l'achever dans la catégorie de la puissance, c'est-à-dire au niveau de l'étage quatre. Le rapport de la réflexion spéculaire du support narcissique de la maîtrise de soi, avec le champ, le lieu de l'Autre, est, là, le lien. Vous le connaissez déjà et ça ne serait que vous faire reparcourir un sentier déjà battu. C'est pourquoi je veux ici marquer l'originalité — autrement ce ne serait nullement venu à l'accès de notre connaissance — de notre interrogation, l'originalité de ce que nous révèlent les faits.

Et, pour partir du vif des choses et d'un fait que vous connaissez bien, je dirai, sans m'attarder plus longtemps à ceci, que j'ai mille fois rappelé, de ce que j'appelais à l'instant les rapports du sujet obsessionnel à son désir, à savoir que comme je vous le disais la dernière fois, à quelque luxe qu'atteignent ses fantasmes, ordinairement jamais exécutés, il arrive qu'à travers toutes sortes de conditions qui en ajournent plus ou moins indéfiniment la mise en acte, il y arrive, il arrive même que les autres franchissent pour lui l'espace de l'obstacle, il arrive qu'un sujet qui se développe très tôt comme un magnifique obsessionnel soit dans une famille de gens dissolus. Le cas II dans le volume V du *Jahrbuch* auquel je faisais allusion tout à l'heure, sur lequel s'appuyait Jones pour sa phénoménologie de sa fonction anale chez l'obsessionnel, le cas II, et je pourrai en citer mille autres dans la littérature, est de ceux-là. Toutes les sœurs, et elles sont nombreuses, sans compter la mère, la tante, les différents amants de la mère, et même je crois — Dieu me pardonne — la grand-mère, toutes sont passées sur le ventre de ce petit

gosse aux environs de l'âge de cinq ans. Il n'en est pas moins un obsessionnel, un obsessionnel constitué, avec des désirs sur le seul mode où il peut arriver à les constituer dans le registre de la puissance, des désirs impossibles en ce sens que, quoi qu'il fasse pour les réaliser, il n'y est pas. L'obsessionnel n'est jamais, au terme de la recherche de sa satisfaction, dans ces registres. Alors, la question que je vous pose, elle est aussi vivante et brillante dans cette observation que dans bien d'autres, elle est sous une forme que j'appelais à l'instant vivante et brillante — c'est l'image d'un petit poisson qui, là, s'évoque ici, si je puis dire, sous ma main, et pour cause — cet ictus, comme vous le voyez à tout bout de champ dans le champ de l'obsessionnel, pour peu qu'il soit de notre aire culturelle — et nous n'en connaissons pas d'autre — cet ictus, c'est Jésus Christ lui-même. On peut beaucoup spéculer sur quelle espèce de nécessité blasphématoire — je dois dire que jusqu'à présent, elle n'a jamais été bien justifiée comme telle — pourquoi est-ce qu'un tel sujet, comme beaucoup d'autres obsessionnels, ne peut pas se livrer à tel ou tel des actes plus ou moins atypiques où se dépense sa recherche sexuelle, sans y fantasmer aussitôt le Christ comme associé. Encore que le fait soit présent depuis longtemps à nos yeux, je crois qu'on n'en a pas dit le dernier terme. Il est tout à fait clair d'abord que le Christ dans cette occasion — et c'est pour ça que c'est un blasphème — le Christ est un dieu. Il est un dieu pour beaucoup de monde, et même pour tellement de monde qu'à la vérité, il est bien difficile, même avec toutes les manifestations de la critique historique et du psychologisme, de le débusquer de cette place. Mais, enfin, ce n'est pas n'importe quel dieu.

Laissez-moi douter que les obsessionnels du temps de Théophraste, celui des *Caractères,* s'amusassent à faire participer mentalement Apollon à leurs turpitudes.

Ici, prend son importance la petite marque au passage, l'amorce d'explication que j'ai cru devoir dans le passé poser au passage que le dieu, que nous le voulions ou non, et même si nous n'avons plus avec le dieu, ou les dieux — car ils sont *les* plutôt que *le* — aucun rapport, ce dieu est un élément du réel. De sorte que, s'ils sont toujours là, il est bien évident que c'est incognito qu'ils se promènent. Mais il y a une chose très certaine, c'est que son rapport au dieu, est différent du nôtre à l'objet de son désir. J'ai parlé tout à l'heure d'Apollon. Apollon n'est pas castré, ni avant, ni après. Après, il lui arrive autre chose. On nous dit que c'est Daphné qui se transforme en

arbre. C'est là qu'on vous cache quelque chose. Et on vous le cache, c'est très étonnant, parce qu'on ne vous le cache pas. Le laurier, après la transformation, ce n'est pas Daphné, c'est Apollon. Le propre du dieu, c'est qu'il se transforme, une fois satisfait, en l'objet de son désir, même s'il doit par là s'y pétrifier.

En d'autres termes, un dieu, s'il est réel, donne là l'image de sa puissance. Sa puissance est là où il est. C'est vrai de tous les dieux, même d'*Elohim*, même de *Yahwé,* qui en est un, encore que sa place soit bien particulière. Seulement, il est intervenu là quelque chose d'une autre origine. Appelons-le, pour l'occasion, et parce que c'est historiquement vrai — mais sans doute que cette vérité historique doit aller un peu au-delà — appelons-le Platon.

Il ne nous a dit que des choses qui, comme vous l'avez vu, restent très maniables à l'intérieur de l'éthique de la jouissance, puisqu'elles nous ont permis de tracer la frontière d'accès, la barrière que constitue à l'endroit de ce Bien suprême, le Beau. Seulement, mêlé au christianisme naissant, ça a donné quelque chose, quelque chose dont on croit que c'est là depuis toujours, et depuis toujours dans la Bible, mais nous aurons à y revenir, sans doute plus tard, si nous sommes encore tous là l'année prochaine. La chose est discutable, la chose que je vais dire, à savoir le fantasme du Dieu tout-puissant, ce qui veut dire du Dieu puissant partout en même temps, et du Dieu puissant pour tout ensemble car c'est bien là qu'on est forcé d'en venir, si le monde va comme il va, il est clair que la puissance de Dieu s'exerce à la fois dans tous les sens. Or, la corrélation de cette toute-puissance avec quelque chose qui est, si je puis dire, l'omnivoyance, nous signale assez, ici, ce dont il s'agit. Il s'agit de ce quelque chose qui se dessine dans le champ d'au-delà du mirage de la puissance, de cette projection du sujet dans le champ de l'idéal, dédoublé entre l'alter-ego spéculaire, *Moi Idéal*, et ce quelque chose, au-delà, qui est l'*Idéal du Moi*.

L'*Idéal du Moi*, quand, à ce niveau, ce qu'il s'agit de recouvrir, c'est l'angoisse, prend la forme du tout-puissant. Le fantasme ubiquiste de l'obsessionnel — le fantasme qui est aussi le support sur lequel vont et viennent la multiplicité, à repousser toujours plus loin, de ses désirs — c'est là où il cherche et trouve le complément de ce qui lui est nécessaire pour se constituer en désir. D'où il résulte — je ne vous citerai ici que les petits corollaires qu'on peut en tirer — qu'une question qui a été soulevée dans ce que je pourrais appeler les cercles chauds de l'analyse, ceux où vit encore le mou-

vement d'une inspiration première, c'est à savoir, si l'analyste doit ou non être athée, et si le sujet, à la fin de l'analyse, peut considérer son analyse terminée s'il croit encore en Dieu, c'est une question que je ne vais pas traiter aujourd'hui, je veux dire la trancher. Mais, sur la route d'une telle question, je vous signale que, quel que soit ce que vous témoigne un obsessionnel en ces propos, s'il n'est pas extirpé de sa structure obsessionnelle, soyez bien persuadé qu'en tant qu'obsessionnel, il croit toujours en Dieu. Je veux dire qu'il croit au dieu dont tout le monde, ou presque tout le monde chez nous, dans notre aire culturelle, je veux dire au dieu à quoi tout le monde croit sans y croire, à savoir cet œil universel posé sur toutes nos actions.

Cette dimension est là aussi ferme dans son cadre que la fenêtre du fantasme dont je parlais l'autre jour. Simplement, il est aussi de sa nécessité, je veux dire, même pour les plus grands croyants, qu'ils n'y croient pas. D'abord, parce que s'ils y croyaient, ça se verrait. Et que s'ils sont si croyants que ça, on s'apercevrait des conséquences de cette croyance, laquelle reste strictement invisible dans les faits.

Telle est la dimension véritable de l'athéisme, celui qui aurait réussi à éliminer le fantasme du tout-puissant. Eh bien ! un monsieur qui s'appelait Voltaire, et qui, quand même, s'y entendait en fait de fronde anti-religieuse, tenait très fort à son déisme, ce qui veut dire à l'existence du tout-puissant, et trouvait que Diderot était fou parce qu'il le trouvait incohérent. Il n'est pas sûr que Diderot n'ait pas été réellement athée ; son œuvre, quant à moi, me paraît plutôt en témoigner, étant donné la façon dont il fait jouer l'intersujet au niveau de l'Autre dans ses dialogues majeurs, *Le neveu de Rameau* et *Jacques le Fataliste*. Il ne peut, néanmoins, le faire que dans le style de la dérision.

L'existence donc de l'athée au véritable sens ne peut être conçue, en effet, qu'à la limite d'une ascèse, dont il nous apparaît bien qu'elle ne peut être qu'une ascèse psychanalytique, je veux dire de l'athéisme conçu comme négation de cette dimension d'une présence, au fond du monde, de la toute-puissance. Ce qui ne veut pas dire que le terme de l'athéisme et l'existence de l'athée n'ait pas son répondant historique. Mais il est d'une toute autre nature. Son affirmation est dirigée, justement, du côté de l'existence des dieux en tant que réels. Il ne la nie pas, ni ne l'affirme. Il est dirigé vers là. L'athée de la tragédie *L'Athée* — je fais allusion à la tragédie élisabéthaine — l'athée en tant que combattant, en tant que révolutionnaire, ce n'est pas

celui qui nie Dieu dans sa fonction de toute-puissance, c'est celui qui s'affirme comme ne servant aucun dieu. Et c'est là la valeur dramatique essentielle, celle qui, depuis toujours, donne sa passion à la question de l'athéisme. Je m'excuse de cette petite digression qui, vous le pensez bien, n'est que préparatoire.

Vous voyez où nous a menés notre circuit d'aujourd'hui, à la liaison foncière de ces deux stades encadrant l'impossibilité fondamentale, celle qui divise, au niveau sexuel, le désir et la jouissance. Le mode de détour, le mode d'enserrement, l'assiette impossible que donne à son désir l'obsessionnel, nous a permis, dans le cours de notre analyse d'aujourd'hui, de voir se dessiner quelque chose, à savoir que ce lien à un objet perdu du type le plus dégoûtant, montre sa liaison nécessaire, là, en effet, avec la plus haute production idéaliste. Ce circuit n'est pourtant pas encore achevé. Nous voyons bien comment le désir append à cette structure de l'objet. Il nous reste encore — c'est ce que nous articulerons la prochaine fois — à pointer ce que le tableau médian que, j'espère, vous avez tous copié, vous indique comme étant notre champ prochain, à pointer la relation du fantasme obsessionnel, posé comme structure de son désir, avec l'angoisse qui le détermine.

# Leçon XXIV

*26 juin 1963*

Pour essayer d'avancer aujourd'hui dans notre propos, je vais reprendre les choses concernant la constitution du désir chez l'obsessionnel et son rapport à l'angoisse. Et pour ce faire, je vais revenir à une sorte de tableau, de matrice, de tableau à double entrée que je vous ai donné lors des toutes premières leçons du séminaire de cette année sous la forme reproduite ici, et encadrée par le trait blanc et inscrite en rose.

*Tableau I*

| | | |
|---|---|---|
| *Inhibition* | Empêchement | Embarras |
| Émotion | *Symptôme* | Passage à l'acte |
| Émoi | Acting-out | *Angoisse* |

Ce tableau alors avait l'intention de marquer la sorte de décalage, de désétagement que représentent les trois termes auxquels Freud est arrivé, et qu'il a inscrits dans le titre de son article *Inhibition, symptôme, angoisse*. Autour de ces trois termes, j'ai ponctué quelque chose que nous pouvons désigner comme les moments, comme un certain nombre de moments définissables dans les termes qui sont ici inscrits dans ce tableau et qui ont pour caractère de se référer, pour chaque terme, à sa tête de colonne en haut, à sa tête de rangée à gauche. On y trouve une corrélation qui peut à l'épreuve se proposer à l'interrogation comme propre à être infirmée ou confirmée dans sa fonction structurale. Encore ces termes vous étaient-ils à ce moment livrés dans une certaine incomplétude, comportant donc quelques suspensions,

énigmes ; nommément la distinction par exemple de l'*émotion* et de l'*émoi* pouvait être, malgré les références étymologiques que j'ai faites alors, pouvait être tout de même pour vous matière à une interrogation qu'il ne vous était pas entièrement possible, avec vos propres moyens, de résoudre.

Assurément, ce que j'apporterai aujourd'hui me paraît de nature à vous y apporter des précisions qui, je n'en doute pas, pour la plupart, sinon pour tous, ne peuvent être que nouvelles, voire inattendues, et en particulier, pour commencer par cet *émoi*, dont l'origine, bien distincte de celle du terme d'*émotion*, n'est pas *motion hors*, motion, mouvement hors du champ par exemple organisé, adapté de l'action motrice, comme assurément l'émotion étymologiquement — je ne vous dis pas que ce soit là quelque chose à quoi nous puissions entièrement nous fier — comme l'émotion étymologiquement l'indique, et s'y réfère ; l'émoi c'est à chercher, pour le comprendre bien, ailleurs et l'étymologie — c'était l'indication que je vous en avais donnée — l'étymologie dans un *esmayer* se référant à une racine germanique, au *mögen,* racine germanique tout à fait primitive, donne l'indication de quelque chose qui pose hors — hors de quoi ? — le principe du pouvoir.

Énigme donc, autour de quelque chose qui n'est pas sans rapport avec la puissance et je dirai que peut-être même, à prendre la forme qu'il a pris en français, que c'est de quelque chose de l'ordre de l'*hors de moi*, l'*hors de soi* que, dans une approche qui — ici il faut se référer presque au calembour — n'a pas moins d'importance, il nous faut diriger notre esprit, pour bien voir, entrevoir tout au moins, la direction dans laquelle nous allons aujourd'hui aller.

Pour aller tout de suite au vif — c'est parce que l'obsessionnel l'illustre par sa phénoménologie, immédiatement et d'une façon très sensible — je dirai qu'au point où nous en sommes, je puis vous dire tout crûment, tout à trac, que l'*émoi*, l'*émoi* dont il s'agit, n'est rien d'autre, au moins dans les corrélations que nous tentons d'explorer, de préciser, de dénouer, de créer, aujourd'hui, à savoir les rapports du désir et de l'angoisse, l'*émoi* dans cette corrélation, n'est rien d'autre que le *a* lui-même.

Dans la conjoncture de l'angoisse avec son étrange ambiguïté, je vous ai appris à serrer de plus près, tout au long de ce discours de cette année, l'ambiguïté qui nous permet, à nous, après cette élaboration, de formuler que ce qui frappe, dans sa phénoménologie, ce que nous pouvons en retenir et ce sur quoi les auteurs d'ailleurs font des glissements et erreurs et ce sur quoi

nous introduisons une distinction, ce caractère d'être sans cause, mais non pas sans objet. C'est là une distinction sur laquelle je base mes efforts. Pour la situer, je vous ai dirigés, non seulement elle n'est pas sans objet, mais elle désigne très probablement l'objet, si je puis dire, le plus profond, l'objet dernier, la chose. C'est en ce sens que je vous ai appris à dire qu'elle est ce qui ne trompe pas. Le *sans cause*, par contre, si évident dans son phénomène, c'est quelque chose qui s'éclaire mieux à notre vue de la façon où j'ai tenté de vous situer où commence la notion de la cause.

Cette référence à l'émoi est dès lors ce par quoi l'angoisse, tout en y étant liée, n'en dépend pas, mais au contraire le détermine, cet émoi. L'angoisse se trouve suspendue entre la forme, si l'on peut dire, antérieure du rapport à la cause, le *qu'y a-t-il ?* qui va se formuler comme cause, l'embarras, et quelque chose qui, cette cause, ne peut pas la tenir, puisque primitivement, cette cause, c'est l'angoisse qui littéralement la produit. Quelque chose se produit qui illustre d'une façon abjecte et d'autant plus saisissante ce que j'ai mis à l'origine de mon explication de l'obsessionnel, dans la confrontation de *L'homme aux loups* et son rêve répétitif majeur à la confrontation angoissée à quelque chose qui paraît comme une monstration de sa réalité dernière, cette chose qui se produit qui, jamais, pour lui, ne vient à la conscience, mais ne peut être en quelque sorte que reconstruite comme un chaînon de toute la détermination ultérieure, l'émoi anal pour l'appeler par son nom et son produit, voilà, au niveau de l'obsessionnel, la forme première où intervient l'émergence de l'objet *a* qui est à l'origine de tout ce qui va s'en dérouler sous le mode de l'effet.

C'est parce qu'ici l'objet *a* se trouve donné dans un moment originel où il joue une certaine fonction sur laquelle nous allons maintenant essayer de nous arrêter, pour en préciser bien la valeur, l'incidence, la portée, les coordonnées premières, celles d'avant que d'autres s'ajoutent, c'est parce que *a* est cela dans sa production originelle qu'il peut ensuite fonctionner dans la dialectique du désir qui est celle de l'obsessionnel.

Coordonnée donc, au moment de son apparition, de cet émoi au dévoilement traumatique, où l'angoisse révèle qu'elle est bien ce qui ne trompe pas au moment où le champ de l'Autre, si l'on peut dire, se fend et s'ouvre sur le fond, quel est-il ce *a*, quelle est sa fonction par rapport au sujet ?

Si nous pouvons ici le saisir, en quelque sorte, d'une façon pure par rapport à cette question, c'est justement dans la mesure où, dans une

confrontation radicale, traumatique, le sujet cède à la situation. Mais qu'est-ce que veut dire, à ce niveau, à ce moment, ce *cède*, comment faut-il l'entendre ? Ce n'est ni qu'il vacille, ni qu'il fléchisse, vous le savez bien. Rappelez-vous l'attitude schématisée par la fascination de ce sujet du rêve de *L'homme aux loups* devant la fenêtre ouverte sur l'arbre couvert de loups. Dans une situation dont le figement suspend devant nos yeux le caractère primitivement inarticulable et dont pourtant il restera à jamais marqué, ce qui s'est produit, c'est quelque chose qui donne son sens vrai à ce *cède* du sujet, c'est littéralement une cession.

Ce caractère d'objet cessible est un des caractères du *a* tellement important que je vous demande de bien vouloir me suivre dans une brève revue pour voir s'il est un caractère qui marque toutes les formes que nous avons énumérées du *a*. Ici nous apparaît que les points de fixation de la libido sont toujours autour de quelqu'un de ces moments que la nature offre à cette structure éventuelle de cession subjective.

Le premier moment de l'angoisse, celui que peu à peu a approché l'expérience analytique, disons au niveau, autour du trauma de la naissance, dès lors, à l'approche de cette remarque nous permet de l'accentuer comme quelque chose de plus précis, de plus précisément articulable que ce qui a d'abord été grossièrement approché sous la forme de la frustration et de nous interroger, et de nous apercevoir, dès que nous nous interrogeons, que le moment le plus décisif dans cette angoisse dont il s'agit, l'angoisse de sevrage, ce n'est pas tant qu'à l'occasion ce sein manque à son besoin, c'est plutôt que le petit enfant cède ce sein auquel, quand il est appendu, c'est bien comme à une part de lui-même.

N'oublions jamais, ce que je vous ai représenté — et je ne suis pas le seul à l'avoir aperçu, je me réfère ici à Bergler nommément — que le sein fait partie de l'individu au nourrissage, qu'il ne se trouve, comme je vous l'ai dit en une expression imagée, que plaqué sur la mère. Que ce sein, il puisse en quelque sorte le prendre ou le lâcher, c'est là où se produit ce moment de surprise le plus primitif, quelquefois vraiment saisissable dans l'expression du nouveau-né, celui où, pour la première fois, passe le reflet de quelque chose en rapport avec cet abandon de cet organe qui est bien plus encore le sujet lui-même, que quelque chose qui soit déjà un objet, quelque chose qui donne son support, sa racine, à ce qui, dans un autre registre, a été perçu, appelé, quant au sujet, comme déréliction.

Mais aussi bien pour nous, comme pour tous les autres objets *a*, avons-nous d'autre contrôle manifeste que cet accent que je mets de la possibilité du remplacement de l'objet naturel par un objet mécanique, si je puis m'exprimer ainsi. Ce que je désigne ici, c'est le remplacement possible d'abord de cet objet par tout autre objet qui puisse se rencontrer, une autre partenaire, la nourrice qui faisait tellement de questions aux premiers tenants de l'éducation naturelle, au thème rousseauiste de la nourriture par la mère, mais au-delà, à ce quelque chose qui, mon Dieu, n'a pas toujours existé — du moins on l'imagine — et que le progrès de la culture a fabriqué, a constitué, le biberon, c'est-à-dire la possibilité, ce *a* de le mettre en réserve, en stock, en circulation dans le commerce et aussi bien de l'isoler en tubes stériles.

Ce caractère donc de cession de l'objet se traduit par l'apparition dans la chaîne, la fonction de la fabrication humaine, l'apparition d'objets cessibles qui en sont, qui peuvent en être les équivalents. Et si ce rappel n'est pas ici hors de propos, c'est que par ce biais j'entends ici directement y rattacher la fonction sur laquelle j'ai mis dès longtemps l'accent, celle de l'objet transitionnel, pour prendre le terme, propre ou non, mais désormais consacré dont l'a épinglé son créateur, celui qui l'a aperçu, à savoir Winnicott.

Cet objet, qu'il s'appelle transitionnel, en effet ici à ce niveau on voit bien ce qui le constitue dans cette fonction d'objet que j'appelle objet cessible, il est un petit bout arraché à quelque chose, à un lange le plus souvent et l'on voit bien ce dont il s'agit quant au rapport du sujet au support qu'il trouve dans cet objet. Il ne s'y dissout pas, il s'y conforte, il s'y conforte, dans sa fonction de sujet tout à fait originel, de cette position de chute si je puis dire par rapport à la confrontation signifiante. Il n'y a pas là investissement de *a*, il y a, si je puis dire, investiture. Il est là le suppléant du sujet, et suppléant en position, en quelque sorte précédé. Il est ce rapport *a* sur quelque chose qui, secondairement, réapparaît après cette disparition. Ce sujet mythique, primitif, qui est posé au début comme ayant à se constituer dans la confrontation, mais que nous ne saisissons jamais — et pour cause — c'est parce que le *a* l'a précédé et que c'est, en quelque sorte, marqué lui-même de cette primitive substitution qu'il a à réémerger au-delà.

Cette fonction de l'objet cessible comme morceau séparable et véhiculant en quelque sorte primitivement quelque chose de l'identité du corps qui antécède sur le corps lui-même quant à la constitution du sujet, puisque j'ai parlé de manifestation, dans l'histoire de la production humaine en quelque

sorte qui peut avoir pour nous valeur de confirmation, de révélation ; dans ce sens, il ne m'est pas possible de ne pas évoquer à l'instant, au terme extrême de cette évolution historique, ou plus exactement de cette manifestation dans l'histoire des problèmes que vont nous poser, je dis jusqu'au plus radical de ce qu'on pourrait appeler l'essentialité du sujet, l'extension immense, probable, déjà engagée — plus que, je dirai, la conscience commune, et même celle des praticiens comme nous peut en être avertie — les questions que vont poser les faits de greffe d'organes qui prennent cette allure, à la fois assurément surprenante et bien faite pour suspendre l'esprit autour de je ne sais quelle question jusqu'où faut-il, jusqu'où allons-nous y consentir ? Jusqu'où ira le fait qui s'ouvre que ce que j'appellerai la mine, la ressource, le principal de ces étonnantes possibilités, va peut-être se trouver bientôt dans l'entretien artificiel de certains sujets dans un état, dont nous ne pourrons, dont nous ne saurons plus dire s'il est la vie, s'il est la mort puisque comme vous le savez, les moyens de l'*Angström* permettent de faire subsister dans un état vivant des tissus de sujet dont tout indique que le fonctionnement de leur système nerveux central ne saurait revenir à la restitution, ondes cérébrales à plat, mydriase, absence sans retour des réflexes. De quoi s'agit-il, que faisons-nous quand c'est à un sujet dans cet état que nous empruntons un organe ? Est-ce que vous ne sentez pas qu'il y a là une émergence, dans le réel, de quelque chose de nature à réveiller, en des termes tout à fait nouveaux, la question de l'essentialité de la personne et de ce à quoi elle s'attache, à solliciter ces autorités doctrinales qui peuvent à l'occasion donner matière à juridisme, de les solliciter, de voir jusqu'où peut aller, dans la pratique, cette fois, la question de savoir si le sujet est une âme ou bien un corps ?

Je n'irai pas plus loin aujourd'hui dans cette voie, puisqu'aussi bien ces autorités doctrinales semblent déjà avoir évoqué des réponses bien singulières et qu'il conviendrait de les étudier de très près, pour pouvoir voir leur cohérence par rapport à certaines positions prises dès longtemps et où l'on peut dire, par exemple, que se distingue radicalement, sur le plan même de la relation, de l'identification de la personne avec quelque chose d'immortel qui s'appellerait l'âme, une doctrine qui articule, dans ses principes, ce qui est le plus contraire à la tradition platonicienne, à savoir qu'il ne saurait y avoir d'autre résurrection que celle du corps.

Aussi bien, le domaine ici évoqué n'est pas si lié à cette avancée indus-

trieuse dans des possibilités singulières, qu'il n'ait été depuis longtemps évoqué par la fabulation visionnaire et ici, je n'ai qu'à vous renvoyer une fois de plus à la fonction *unheimlich* des yeux en tant que manipuler, faire passer un vivant à son automate, le personnage incarné par Hoffmann et mis au centre, par Freud, de son article sur l'*Unheimlich*, ce Copélius, celui qui creuse les orbites, qui va chercher jusque dans leur racine ce qui est l'objet quelque part, capital, essentiel, à se présenter comme l'au-delà — et le plus angoissant — du désir qui le constitue, l'œil lui-même.

J'en ai dit assez au passage sur la même fonction de la voix et ce en quoi elle nous apparaît, nous apparaîtra sans doute, avec tellement de perfectionnements techniques, toujours plus, pouvoir être de l'ordre de ces objets cessibles, de ces objets qui peuvent être rangés sur les rayons d'une bibliothèque, sous forme de disques ou de bandes et dont à l'occasion il n'est forcé que d'évoquer tel épisode, ancien ou neuf, pour savoir quel rapport singulier elle peut avoir avec le surgissement de telle conjoncture de l'angoisse. Simplement, ajoutons-y, à proprement parler ceci, au moment où elle émerge, dans une aire de culture où elle surgit pour la première fois, la possibilité aussi de l'image, je dis de l'image spéculaire, de l'image du corps, à l'état détaché, à l'état cessible, sous forme de photographies ou de dessins même, et du leurre, de la répugnance que ceci provoque dans la sensibilité de ceux qui peuvent le voir surgir tout soudain et sous cette forme à la fois indéfiniment multipliable et possible à répandre partout, la répugnance, voire l'horreur que ces choses de la culture dans des aires qu'il n'y a aucune raison que nous appelions primitives, l'apparition de cette possibilité fait surgir, avec le refus de laisser prendre ces images dont Dieu sait, c'est le cas de le dire, ensuite où elles pourront aller.

C'est dans cette fonction, dans cette fonction d'objet cessible et celle, en somme la plus naturelle et dont le naturel ne vient à pouvoir s'expliquer que comme ayant pris cette fonction, que l'objet anal intervient dans la fonction du désir, que là c'est là que nous avons à saisir en quoi il intervient et à mettre à l'épreuve, ne pas oublier le guide que nous donne notre formule que cet objet est donc, non pas fin, but du désir mais sa cause; cause du désir, en tant qu'il est quelque chose lui-même de non-effectif, que c'est cette sorte d'effet fondé, constitué sur la fonction du manque qui n'apparaît comme effet que là où, en effet, se situe seule la notion de cause c'est-à-dire au niveau de la chaîne signifiante où ce désir est ce qui lui donne cette sorte

de cohérence où le sujet se constitue essentiellement comme métonymie. Mais ce désir, au niveau de la constitution du sujet, comment allons-nous le qualifier ici, là où nous le saisissons dans son incidence, dans la constitution du sujet ? Ce n'est pas le fait contingent, la facticité de l'éducation de la propreté qui lui donne cette fonction de retenir qui, au désir anal donne sa structure fondamentale. C'est d'une forme plus générale qu'il s'agit ici, et qu'il s'agit pour nous de saisir dans ce désir de retenir.

Dans son rapport polaire à l'angoisse, le désir est à situer là où je vous l'ai mis en correspondance avec cette matrice ancienne, au niveau de l'inhibition. C'est pourquoi le désir, nous le savons, peut prendre cette fonction de ce qu'on appelle une défense. Mais allons pas à pas pour voir comment ceci, éventuellement, se produit. Qu'est-ce que l'inhibition ? Pour nous, c'est notre expérience, il ne suffit pas que nous l'ayons, cette expérience, et que nous la manipulions comme telle, pour qu'encore nous en ayons correctement articulé la fonction et c'est ce que nous allons essayer de faire. L'inhibition, qu'est-ce, sinon l'introduction dans une fonction — peut-être pas n'importe laquelle; dans son article, Freud prend pour support par exemple la fonction motrice — l'introduction de quoi ? d'un autre désir que celui que la fonction satisfait naturellement. Cela, après tout, nous le savons, et je ne prétends rien ici découvrir de nouveau mais je crois qu'à l'articuler ainsi, j'introduis une formulation nouvelle dont, sans cette formulation même, nous échappent les déductions qui en découlent.

Car ce lieu de l'inhibition où nous apprenons à reconnaître, tant que je le souligne, les corrélations qu'indique cette matrice, le lieu à proprement parler où le désir s'exerce et où nous saisissons une des racines de ce que l'analyse désigne comme l'*Urverdrängung*, cette occultation, si je puis dire, structurale du désir derrière l'inhibition — c'est quelque chose qui nous fait dire communément que si monsieur Untel a la crampe des écrivains, c'est parce qu'il érotise la fonction de sa main, je pense qu'ici tout le monde se retrouve — c'est cela qui nous sollicite de faire jouer, d'apprécier en cette situation au même lieu ces trois termes, dont les deux premiers, je les ai nommés déjà : *inhibition, désir*, le troisième étant l'*acte*. Car, quand il s'agit pour nous de définir ce qu'est l'acte, seul corrélatif possible, polaire au lieu de l'angoisse, nous ne pouvons le faire qu'à le situer là où il est, au lieu de l'inhibition dans cette matrice. L'acte ne saurait pour nous, ni pour personne, se définir comme quelque chose qui seulement se passe, si je puis dire, dans le champ

réel, dans le sens où le définit la motricité, l'effet moteur dirait-on, mais comme quelque chose qui, dans ce champ — et sans doute sous la forme motrice à l'occasion, mais pas seulement — quelque participation qu'y puisse rester toujours d'un effet moteur qui se traduit dans ce champ, champ du réel où s'exerce la réponse motrice, qui se traduit d'une façon telle, que s'y traduit un autre champ, champ qui n'est pas seulement celui de la stimulation sensorielle par exemple, comme on l'articule à ne considérer que l'axe réflexe et qui n'est pas à articuler comme réalisation du sujet.

Ceci est la conception du mythe personnaliste en tant que justement il élude dans ce champ de la réalisation du sujet la priorité du *a* qui inaugure et dès lors, conserve ce privilège, dans ce champ de la réalisation du sujet, du sujet comme tel qui ne se réalise que dans des objets qui sont de la même série, qui sont du même lieu, disons dans cette matrice, que la fonction du *a*, qui sont toujours objets cessibles, c'est ce que, depuis longtemps, on appelle les *œuvres* avec tout le sens qu'a ce terme jusque dans le champ de la théologie morale.

Alors qu'est-ce qui se passe dans l'acte de cet autre champ dont je parle et dont l'incidence, l'instance, l'insistance dans le réel est ce qui connote une action comme acte ? Comment allons-nous le définir ? Est-ce simplement cette relation polaire et, en quelque sorte, ce qui s'y passe de surmontement de l'angoisse, si je puis m'exprimer ainsi ?

Disons, en des formules qui ne peuvent qu'approcher après tout ce qu'est un acte, que nous parlons d'acte quand une action a le caractère, disons, d'une manifestation signifiante où s'inscrit ce qu'on pourrait appeler l'écart du désir. Un acte est une action, disons, en tant que s'y manifeste le désir même qui aurait été fait pour l'inhiber. Ce fondement de la notion, de la fonction de l'acte dans son rapport à l'inhibition, c'est là, et là seulement, que peut se trouver justifié, qu'on appelle *acte* des choses qui, en principe, ont l'air si peu de se rapporter à ce qu'on peut appeler, au sens plein, éthique du mot, un acte : l'acte sexuel d'un côté, ou d'un autre l'acte testamentaire.

Eh bien ! c'est ici, dans ce rapport du *a* à la constitution d'un désir — et ce qu'il nous révèle du rapport du désir à la fonction naturelle — que notre obsessionnel a, pour nous, sa valeur la plus exemplaire. Chez lui, tout le temps, nous touchons du doigt ce caractère, dont seulement l'habitude peut effacer pour nous l'aspect énigmatique, que chez lui les désirs se manifestent

toujours dans cette dimension que j'ai été jusqu'à appeler, tout à l'heure, anticipant sans doute un peu, fonction de défense.

Comment concevoir ceci, seulement à partir de quoi cette incidence du désir dans l'inhibition mérite d'être appelée défense ? C'est en cela, vous ai-je dit, que — c'est d'une façon anticipée que j'ai pu parler de défense comme fonction essentielle de l'incidence du désir — c'est uniquement en tant que cet effet du désir, ainsi signalé par l'inhibition, peut s'introduire sous une action déjà prise dans l'induction d'un autre désir — c'est aussi là, pour nous, fait d'expérience commune — et, après tout, sans parler du fait que nous avons tout le temps à faire à quelque chose de cet ordre, observons que, pour ne pas quitter notre obsessionnel, c'est déjà là, la position du désir anal, ainsi défini par ce désir de retenir centré sur un objet primordial auquel il va donner sa valeur, c'est déjà là que se situe le désir situé comme anal. Il n'a pour nous de sens que dans l'économie de la libido, c'est-à-dire dans ses liaisons avec le désir sexuel.

C'est là qu'il convient de rappeler que l'*inter urinas et faeces nascimur* de Saint Augustin, ce n'est pas là tellement l'important — que nous y naissions, entre l'urine et les faeces — du moins pour nous, analystes, c'est qu'entre l'urine et les faeces, c'est là que nous faisons l'amour. Nous pissons avant et nous chions après ou inversement.

Or, c'est là une des corrélations de plus et à laquelle nous apportons trop peu d'attention, quant à une phénoménologie qu'après tout nous laissons venir dans l'analyse. C'est pourquoi il faut avoir l'oreille bien tendue et repérer dans les cas où cela sort, le rapport qui lie à l'acte sexuel la fomentation, si je puis dire, de ce qui apparaîtra bien entendu aussi inaperçu que peut-être inévoqué dans l'histoire de *L'homme aux loups*, son petit cadeau primitif, la fomentation habituelle, dans l'acte sexuel, de quelque chose, bien entendu, qui n'a pas l'air d'avoir beaucoup d'importance mais qui, comme indicatif de la relation dont je parle, la prend, la fomentation de la petite merde dont l'évacuation consécutive n'a sans doute pas la même signification chez tous les sujets, qu'ils soient par exemple sur le versant obsessionnel ou sur un autre.

Alors, reprenons notre chemin au point où je vous y ai laissés, c'est à savoir, qu'en est-il du point où je vous dirige maintenant concernant cette sous-jacence du désir au désir et comment concevoir, ici, ce qui, dans ce chemin, nous mène vers l'éludication de son sens, nous y mène j'entends,

pas simplement dans son fait, mais dans sa nécessité ? Est-ce que, dans cette interprétation du désir-défense et de ce dont il défend, à savoir d'un autre désir, nous allons pouvoir concevoir que nous sommes simplement menés, si je puis dire, tout naturellement par ce qui mène l'obsessionnel dans un mouvement de récurrence du procès du désir engendré par cet effort implicite de subjectivation qui est déjà dans ses symptômes où il tend à en ressaisir les étapes, pour autant qu'il a des symptômes ; et qu'est-ce que cela veut dire, la corrélation, ici inscrite dans la matrice, à l'empêchement, à l'émotion ? C'est ce que vous désignent les titres que j'ai mis dans son redoublement, expliqué ici au-dessous.

*Tableau II*

| DÉSIR | ne pas pouvoir | CAUSE |
|---|---|---|
| ne pas savoir | | |
| *a* | | ANGOISSE |

L'empêchement dont il s'agit, quel est-il ? C'est que quelque chose intervient ? empêchement ? *impedicare,* pris au piège, qui n'est pas redoublement de l'inhibition. Il a bien fallu choisir un terme. C'est que le sujet est bien empêché de se tenir à son désir de retenir, et que, chez l'obsessionnel, c'est cela qui se manifeste comme compulsion. La dimension ici, de l'émotion, empruntée à une psychologie qui n'est pas la nôtre, psychologie adaptationnelle, réaction catastrophique, intervient aussi ici, dans un tout autre sens que cette définition classique et habituelle. L'émotion dont il s'agit est celle que mettaient en valeur les expériences fondées sur la confrontation de la tache, à savoir que le fait que le sujet ne sache pas où répondre, c'est là où se rejoint notre *ne pas savoir*, à nous, il ne savait pas que c'était cela, c'est pour ça, au niveau du point où il ne peut pas s'empêcher, qu'il laisse passer des choses qui sont ces allers et retours du signifiant qui, alternativement, pose et efface, qui vont toutes sur cette voie, également elle, non sue, de retrouver la trace primitive. Ce que le sujet obsessionnel cherche dans ce que j'ai appelé tout à l'heure — et vous voyez pourquoi le choix de ce mot — sa récurrence, dans le procès du désir, c'est bel et bien à retrouver la cause authentique de tout ce processus et c'est parce que cette cause n'est rien d'autre que cet objet dernier, abject et dérisoire, qu'il reste dans cette recherche en suspens, que toujours s'y manifeste, au niveau de l'*acting-out*,

ce qui va donner à cette recherche de l'objet ses temps de suspension, ses fausses-routes, ses fausses pistes, ses dérivations latérales qui feront la recherche tourner indéfiniment et qui se manifestent dans ce symptôme fondamental du doute qui va frapper, pour lui, la valeur de tous ses objets de substitution.

Ici, ne pas pouvoir, c'est ne pas pouvoir quoi ? s'empêcher. La compulsion, ici le doute, concerne justement ces objets douteux grâce à quoi est reculé le moment d'accès à l'objet dernier qui serait la fin, au sens plein du terme ; à savoir la perte du sujet sur le chemin où il est toujours ouvert à entrer par la voie de l'embarras, de l'embarras où l'introduit comme telle la question de la cause, qui est ce par quoi il entre dans le transfert.

Qu'est-ce qui doit, ici, nous retenir ? Est-ce que nous avons vu, serré, même approché, la question qui est celle que j'ai posée de l'incidence d'un autre désir qui, par rapport à celui-ci dont j'ai parcouru le chemin, jouerait le rôle de défense ? Manifestement non. J'ai tracé le chemin du retour à l'objet dernier avec sa corrélation d'angoisse, car c'est là qu'est le motif du surgissement croissant de l'angoisse et à mesure qu'une analyse d'obsessionnel est poussée plus loin vers son terme, pour peu qu'elle ne soit menée que dans ce chemin, la question donc reste ouverte, si ce n'est de ce que j'ai voulu dire — car je pense que déjà vous l'avez entrevu — mais de ce que c'est que l'incidence comme défense, défense sans doute agissante et agissant fort loin pour écarter l'échéance que je viens de dessiner, comme défense d'un autre désir.

Comment cela est-il possible ? Nous ne pouvons le concevoir qu'à donner sa position centrale, ce que tout à l'heure déjà j'ai fait, au désir sexuel je veux dire au désir qu'on appelle génital, au désir naturel en tant que chez l'homme et justement en fonction de cette structuration propre au désir autour du truchement d'un objet, il se pose comme ayant l'angoisse en son cœur et séparant le désir de la jouissance. Cette fonction du *a* qui, à ce niveau du désir génital, se symbolise analogiquement à la dominance, à la prégnance du *a* dans l'économie du désir, se symbolise au niveau du désir génital par le - φ qui apparaît ici comme le résidu subjectif au niveau de la copulation, en d'autres termes, qui nous montre que la copule est partout, et qu'elle n'unit qu'à manquer là où justement elle serait proprement copulatoire.

C'est à ce trou central — qui donne sa valeur privilégiée à l'angoisse de castration, c'est-à-dire au seul niveau où l'angoisse se produit au lieu même

du manque de l'objet — c'est à ceci qu'est dû, nommément chez l'obsessionnel, l'entrée en jeu d'un autre désir. Cet autre désir, si je puis dire, donne son assiette à ce qu'on peut appeler la position excentrique, celle que je viens d'essayer de vous décrire, du désir de l'obsessionnel par rapport au désir génital.

Car le désir de l'obsessionnel n'est pas concevable, dans son instance ni dans son mécanisme, si ce n'est parce qu'il se situe en suppléance de ce qui est impossible à suppléer ailleurs, c'est-à-dire en son lieu. Pour tout dire, l'obsessionnel, comme tout névrosé, a d'ores et déjà accédé au stade phallique, mais c'est par rapport à l'impossibilité de satisfaire, au niveau de ce stade, que son objet à lui, le *a* excrémentiel, le *a* cause du désir de retenir — et dont, si je voulais vraiment conjoindre, ici, la fonction avec tout ce que j'en ai dit des relations à l'inhibition, je l'appellerais bien plutôt le bouchon, — et c'est par rapport à cela que cet objet va prendre des valeurs que je pourrais appeler développées. Et c'est ici que nous perçons l'origine de ce que je pourrais appeler le fantasme analytique de l'oblativité. J'ai déjà dit et répété que c'est un fantasme d'obsessionnel car, bien sûr, tout le monde voudrait bien que l'union génitale, ce soit un don, *je me donne, tu te donnes, nous nous donnons*. Malheureusement, il n'y a pas de trace de don dans un acte génital copulatoire, aussi réussi que vous puissiez l'imaginer. Il n'y a justement de don que là où on l'a toujours bel et bien et parfaitement repéré, au niveau anal, dans la mesure où ici quelque chose se profile, se dresse de ce qui est justement à ce niveau, destiné à satisfaire, à arrêter le sujet sur la réalisation de la béance, du trou central qui au niveau génital empêche de saisir quoi que ce soit qui puisse fonctionner comme objet de don.

Puisque j'ai parlé de bouchon, en quoi vous pouvez reconnaître que c'est la forme la plus primitive de ce que j'appelai, de ce que j'ai introduit l'autre jour auprès de vous comme l'objet exemplaire que j'ai appelé robinet, par la discussion de la fonction de la cause. Eh bien ! comment pourrions-nous illustrer, par rapport à ce qui détermine la fonction de l'objet bouchon ou robinet avec sa conséquence, le désir de fermer, comment pourraient se situer les différents éléments de notre matrice ?

Le rapport à la cause — qu'est-ce que c'est que ça, kek qu'c'est qu'ça, qu'est-ce qu'on peut faire avec un robinet ? — est le point initial où entre en jeu, à l'observation, dans l'expérience de l'enfant, cet attrait que nous

voyons, contrairement à n'importe quel autre petit animal, se manifester pour quelque chose qui s'annonce comme représentant ce type fondamental d'objet. Le *ne pas pouvoir* en faire quelque chose, aussi bien que le *ne pas savoir*, et dans leur distinction indiquent ici suffisamment qu'est-ce que c'est que le symptôme, c'est la fuite du robinet. Le passage à l'acte, c'est l'ouvrir, mais l'ouvrir sans savoir ce qu'on fait. Telle est la caractéristique du passage à l'acte. Quelque chose se produit où se libère une cause par des moyens qui n'ont rien à faire avec cette cause. Car, comme je vous l'ai fait remarquer, le robinet ne joue sa fonction de cause qu'en tant que tout ce qui peut en sortir, vient d'ailleurs. C'est parce qu'il y a l'appel du génital, avec son trou phallique au centre, que tout ce qui peut se passer au niveau de l'anal entre en jeu parce qu'il prend son sens.

Quant à l'*acting-out*, si nous voulons le situer par rapport à la métaphore du robinet, ce n'est pas le fait d'ouvrir le robinet, comme fait l'enfant sans savoir ce qu'il fait, c'est simplement la présence ou non du jet. L'*acting-out*, c'est le jet, c'est-à-dire ce qui se produit toujours d'un fait qui vient d'ailleurs que de la cause sur laquelle on vient d'agir. Et ceci, c'est notre expérience qui nous l'indique. Ce n'est pas que notre intervention, disons, par exemple sur le plan d'une interprétation anale, soit fausse qui provoque l'*acting-out*, c'est que là où elle est portée, elle laisse place à quelque chose qui vient d'ailleurs. En d'autres termes, il ne faut pas tracasser inconsidérément la cause du désir.

Ici donc s'introduit la possibilité de la fonction — en ce terrain où se joue le sort du désir de l'obsessionnel, de ses symptômes et de ses sublimations — de quelque chose qui prendra son sens d'être ce qui contourne, si je puis dire, la béance centrale du désir phallique, ce qui se passe au niveau scopique, en tant que l'image spéculaire entre en fonction *analogue* parce qu'elle est en position, par rapport au stade phallique, corrélative.

Tout ce que nous venons de dire de la fonction de *a* comme objet de don *analogue*, destiné à retenir le sujet sur le bord du trou castratif, tout ce que nous venons d'en dire, nous pouvons le transposer à l'image. Et ici intervient cette ambiguïté, chez le sujet obsessionnel, soulignée dans toutes les observations, de la fonction de l'amour. Qu'est-ce que c'est que cet amour idéalisé que nous trouvons aussi bien chez *L'homme aux rats*, que chez *L'homme aux loups* ? Dans toute observation un peu poussée d'obsessionnel, quelle est l'énigme de cette fonction, donnée à l'autre, à la femme en

l'occasion, de cet objet exalté dont on ne nous a certainement pas attendu, ni vous, ni moi, ni l'enseignement qui se donne ici, pour savoir ce qu'il représente subrepticement de négation de son désir ? En tout cas, les femmes, elles, ne s'y trompent pas. Qu'est-ce qui distinguerait ce type d'amour d'un amour érotomaniaque, si nous ne devions pas chercher ce que l'obsessionnel engage de lui dans l'amour ?

Croyez-vous que pour l'obsessionnel, s'il en est bien ainsi du dernier objet que puisse révéler son analyse, par un certain chemin de la récurrence — je vous ai dit lequel — l'excrément, est la source divinatoire à se trouver objet aimable ? Je vous prie de tâcher d'éclairer, avec votre lampe de poche, ce qu'il en est de la position de l'obsessionnel à cet égard. Ce n'est pas le doute ici qui prévaut, c'est qu'il préfère ne même pas y regarder. Cette prudence, vous la trouverez toujours. Et pourtant, si l'amour prend pour lui ces formes d'un lien exalté, c'est parce que ce qu'il entend qu'on aime, c'est de lui une certaine image ; que cette image, il la donne à l'autre, et tellement, qu'il s'imagine que si cette image venait à faire défaut, l'autre ne saurait plus à quoi se raccrocher. C'est le fondement de ce que j'ai appelé ailleurs la dimension altruiste de cet amour mythique fondé sur une mythique oblativité.

Mais cette image, son maintien est ce qui l'attache à toute une distance de lui-même qui est, justement, ce qu'il y a de plus difficile à réduire et ce qui en a donné l'illusion à tel, Bouvet bien sûr, qui avait beaucoup d'expérience de ces sujets, mais non pas l'appareil, — et pour des raisons qui resteraient à approfondir — de la formuler, de mettre tellement d'accent sur cette notion de distance, la distance dont il s'agit est cette distance du sujet à lui-même par rapport à quoi tout ce qu'il fait n'est jamais pour lui au dernier terme et, sans analyse, laissé à sa solitude, que quelque chose qu'il perçoit comme un jeu, en fin de compte, qui n'a profité qu'à cet autre dont je parle, à cette image.

Ce rapport est celui que communément on met en valeur, quant à la dimension narcissique où se développe tout ce qui, chez l'obsessionnel, est non pas central, c'est-à-dire symptomatique, mais si vous voulez comportemental ou vécu et qui donne sa véritable assiette, ce par quoi ce dont il s'agit pour lui, c'est-à-dire de réaliser au moins le premier temps de ce à quoi n'est jamais permis, chez lui, qu'il n'est jamais permis de se manifester en acte, c'est-à-dire son désir, comment ce désir se soutient, si je puis dire,

de faire le tour de toutes les possibilités, au niveau phallique et génital, qui déterminent l'impossible.

Quand je dis que l'obsessionnel soutient son désir comme impossible, je veux dire qu'il soutient son désir au niveau des impossibilités du désir. L'image du trou, du trou dont il s'agit, je vous prie d'en trouver la référence — je vous l'ai dit en son temps et c'est pour ça que j'y ai si longtemps insisté — la référence à la topologie du tore, le cercle de l'obsessionnel est justement un de ces cercles qui, en raison de sa place topologique ne peut jamais se réduire à un point. C'est parce que de l'oral à l'anal, de l'anal au phallique, du phallique au scopique, et du scopique au vociféré, ça ne revient jamais sur soi-même, sinon en repassant par son point de départ.

C'est autour de ces structures que, la prochaine fois, je donnerai sa formulation conclusive à ce que cet exemple suffisamment démonstratif à être élaboré comme exemple, et transposable aussi bien à partir de ces données dans d'autres structures, l'hystérique nommément, que, à partir de cet exemple nous pouvons au dernier terme situer de la position et de la fonction de l'angoisse.

# Leçon XXV

*3 juillet 1963*

Je conclurai aujourd'hui ce que je m'étais proposé de vous dire cette année sur l'angoisse. J'en marquerai la limite et la fonction, indiquant par là où j'entends que se continuent les positions qui seules nous permettent, nous permettrons, s'il se peut, de boucler ce qu'il en est de notre rôle d'analyste.

L'angoisse, Freud au terme de son œuvre l'a désignée comme signal. Il l'a désignée comme signal, distinct de l'effet de la situation traumatique, signal articulé à ce qu'il appelle *danger*; le mot *danger* pour lui est lié à la fonction, à la notion, il faut bien le dire non élucidée de *danger vital.*

Ce que j'aurai pour vous cette année articulé d'original, c'est la précision sur ce qu'est ce danger. Ce danger, c'est, conformément à l'indication freudienne mais plus précisément articulé, ce qui est lié au caractère de cession du moment constitutif de l'objet *a*.

De quoi, dès lors, l'angoisse, pour nous, en ce point de notre élaboration doit-elle être considérée comme le signal ? Ici encore nous articulerons autrement que Freud ce moment, ce moment de fonction de l'angoisse est antérieur à cette cession de l'objet. Car l'expérience nous interdit de ne pas, comme la nécessité même de son articulation oblige Freud, situer quelque chose de plus primitif que l'articulation de la situation de danger, dès lors que nous la définissons comme nous venons de le faire, à un niveau, à un moment antérieur à cette cession de l'objet.

L'angoisse, ai-je annoncé pour vous d'abord dès le séminaire d'il y a deux ans, l'angoisse se manifeste sensiblement dès le premier abord comme se

rapportant — et d'une façon complexe — au désir de l'Autre. Dès ce premier abord, j'ai indiqué que la fonction angoissante du désir de l'Autre était liée à ceci que je ne sais pas quel objet *a* je suis pour ce désir.

J'accentuerai aujourd'hui que ceci ne s'articule pleinement, ne prend forme exemplaire qu'à ce que j'ai appelé, désigné ici, en signe au tableau, le quatrième niveau définissable comme caractéristique de la fonction de la constitution du sujet dans sa relation à l'Autre, pour autant que nous pouvons l'articuler comme centrée autour de la fonction de l'angoisse.

Là seulement, la plénitude spécifique par quoi le désir humain est fonction du désir de l'Autre, là seulement à ce niveau cette forme est remplie. L'angoisse, vous ai-je dit, y est liée à ceci que je ne sais pas quel objet *a* je suis pour le désir de l'Autre. Mais ceci, en fin de compte, n'est lié qu'au niveau où je puis en donner cette fable exemplaire où l'Autre serait un radicalement Autre, serait cette mante religieuse d'un désir vorace, à quoi rien ne me lie de facteur commun. Bien au contraire, à l'Autre humain, quelque chose me lie qui est ma qualité d'être son semblable. Ce qui reste du *je ne sais pas* angoissant est foncièrement méconnaissance, méconnaissance à ce niveau spécial de ce qu'est, dans l'économie de mon désir d'homme, le *a*.

C'est pourquoi, paradoxalement, c'est au niveau dit quatrième, au niveau du désir scopique que, si la structure du désir est pour nous la plus pleinement développée dans son aliénation fondamentale, c'est là aussi que l'objet *a* est le plus masqué et avec lui le sujet est, quant à l'angoisse, le plus sécurisé. C'est ce qui rend nécessaire que nous cherchions ailleurs qu'à ce niveau la trace du *a* quant au moment de sa constitution. L'Autre, en effet, si par essence il est toujours là dans sa pleine réalité, pour autant qu'elle prend présence subjective, peut se manifester par quelqu'une de ses arêtes, il est clair que le développement ne donne pas un accès égal à cette réalité de l'Autre.

Au premier niveau, cette réalité de l'Autre est présentifiée, comme il est bien net, dans l'impuissance originelle du nourrisson, par le besoin. Ce n'est qu'au second temps, qu'avec la demande de l'Autre, quelque chose à proprement parler se détache et nous permet d'articuler d'une façon complète la constitution du petit *a* par rapport à la fonction de lieu de la chaîne signifiante, fonction que j'entends de l'Autre.

Mais je ne peux pas quitter aujourd'hui ce premier niveau sans bien pointer que l'angoisse paraît avant toute articulation comme telle de la demande

de l'Autre. Mais singulièrement, je vous prie un instant de vous arrêter au paradoxe que conjoint le point départ de ce premier effet de cession, qui est celui de l'angoisse, avec ce qui sera au terme de quelque chose comme son point d'arrivée, cette manifestation de l'angoisse coïncidant avec l'émergence même au monde de celui qui sera le sujet, c'est le cri, le cri dont j'ai situé dès longtemps la fonction comme rapport, non pas originel mais terminal à ce que nous devons considérer comme étant le cœur même de cet autre, en tant qu'il s'achève pour nous à un moment comme le prochain. Ce cri qui échappe au nourrisson, il ne peut rien en faire. S'il a, là, cédé quelque chose, rien ne l'y conjoint. Mais cette angoisse, cette angoisse originelle, est-ce que je suis le premier, est-ce que tous les auteurs n'ont pas accentué son caractère dans un certain rapport dramatique de l'émergence de l'organisme — humain en l'occasion — à un certain monde où il va vivre ?

Pouvons-nous, dans ces indications multiples et confuses, ne pas voir certains traits contradictoires ? Pouvons-nous retenir comme valable l'indication ferenczienne que, pour l'ontogenèse elle-même, il y a émergence de je ne sais quel milieu aqueux primitif qui serait l'homologue du milieu marin, c'est-à-dire le rapport du liquide amniotique avec cette eau où peut s'opérer cet échange de l'intérieur à l'extérieur, qui s'opère de l'animal vivant dans un tel milieu au niveau de la branchie, ce qui jamais, à aucun moment de l'embryon humain ne fonctionne. Je vous prierai plutôt de retenir — car tout ce qui nous est indiqué dans cette spéculation souvent confuse qu'est la spéculation psychanalytique doit être considéré par nous comme n'étant pas dépourvu de sens, sur la voie de quelque chose d'indicatif qu'elle saute, se traîne et quelque fois illumine puisque de phylogenèse on fait état en l'occasion — je vous prie — du point de vue d'un échange schématisé dans la forme d'un organisme avec à sa limite et sur cette limite un certain nombre de points choisis d'échange — de vous apercevoir combien, en effet, c'est une chose incroyable, si tant est que le schéma vital de l'échange le plus basal soit effectivement fait de la fonction de cette paroi, de cette limite, de cette osmose entre un milieu extérieur et un milieu intérieur entre lesquels il peut y avoir un facteur commun, — je vous prie de considérer l'étrangeté de ce saut par quoi des êtres vivants sont sortis de leur milieu primitif, sont passés à cet air, donc avec un organe dont — je vous prie de consulter les livres d'embryologie — on ne peut qu'être frappé par le caractère dans le développement de néo-formation, si l'on peut dire,

arbitraire. Il y a autant d'étrangeté à cette intrusion, à l'intérieur de l'organisme, de cet appareil, dans toute l'adaptation du système nerveux à longuement s'accommoder avant que ça fonctionne vraiment comme une bonne pompe, il y a autant d'étrangeté dans le saut que constitue l'apparition de cet organe qu'on peut dire qu'il y en a dans le fait qu'à un moment de l'histoire humaine on a vu des êtres humains respirer dans un poumon d'acier ou encore s'en aller dans ce qu'on appelle improprement le cosmos avec autour de soi quelque chose qui, pour sa fonction vitale, n'est pas essentiellement différent de ce que j'évoque ici comme réserve d'air.

Que l'angoisse ait été en quelque sorte — c'est Freud qui nous l'indique ici — choisie comme un signal de quelque chose, est-ce que nous ne devons pas en reconnaître le trait essentiel dans cette intrusion radicale de quelque chose de si autre à l'être humain vivant qu'est déjà le passé dans l'atmosphère ? C'est là le trait essentiel par quoi l'être vivant humain qui émerge à ce monde où il doit respirer est d'abord littéralement étouffé, suffoqué par ce qu'on a appelé le trauma — il n'y en a pas d'autre — le trauma de la naissance, qui n'est pas séparation de la mère, mais aspiration en soi de ce milieu foncièrement autre. Bien sûr, le lien n'est pas clair de ce moment avec ce qu'on peut appeler séparation et sevrage, mais je vous interroge, je vous prie de rassembler les éléments de votre propre expérience, expérience d'analystes, d'observateurs de l'enfant, expérience aussi de tout ce qui doit être reconstruit, de tout ce qui s'avère pour nous comme nécessaire si nous voulons donner un sens au terme de sevrage, pour voir que le rapport du sevrage à ce premier moment n'est pas un rapport simple, un rapport de phénomènes qui se recouvrent, mais bien plutôt quelque rapport de contemporanéïté.

Ce n'est pas essentiellement vrai que l'enfant soit sevré, il se sèvre, il se détache du sein, il joue, après cette première expérience dont le caractère déjà subjectivé se manifeste aussi sensiblement par le passage sur sa face seulement ébauchant les premiers signes de la mimique de la surprise, il joue à se détacher et à reprendre ce sein et s'il n'y avait déjà quelque chose d'assez actif pour que nous puissions l'articuler dans le sens d'un désir de sevrage, comment même pourrions-nous concevoir les faits très primitifs, très primordiaux dans leur apparition, dans leur datation, de refus du sein, les formes premières de l'anorexie auxquelles notre expérience nous apprend à chercher tout de suite les corrélations au niveau du grand Autre.

Il manque à cet objet premier que nous appelons le sein, pour fonctionner authentiquement, pour ce qu'il est donné pour être dans la théorie classique, à savoir une rupture du lien à l'Autre, il lui manque son plein lien à l'Autre, et c'est pourquoi j'ai fortement accentué que son lien est plus proche au premier petit sujet néo-natal, il n'est pas de l'Autre, il n'est pas le lien qu'il y a à rompre de l'Autre ; il est tout au plus le premier signe de ce lien. C'est pourquoi il a rapport avec l'angoisse, mais aussi dès l'abord pourquoi il est en somme la première forme et la forme qui rend possible la fonction de l'objet transitionnel.

Aussi bien n'est-il pas à ce niveau le seul objet qui s'offre à remplir cette fonction. Et si plus tard un autre objet, celui sur lequel la dernière fois — une autre encore — j'ai longuement insisté, l'objet anal, vient à remplir d'une façon plus claire cette fonction au moment même où l'Autre lui-même élabore la sienne sous la forme de la demande — on peut voir la sagesse de toujours qui fait que ces veilleuses de la venue au monde de l'animal humain, les sages-femmes, se sont toujours arrêtées, sont toujours tombées en arrêt devant ce singulier et si petit objet qu'a été, à l'apparition de l'enfant, le méconium — je ne reviendrai pas aujourd'hui, pour l'avoir déjà fait, sur l'articulation beaucoup plus caractéristique que cet objet, objet anal, nous permet de faire de la fonction de l'objet *a* ; l'objet *a* en tant qu'il se trouve à être le premier support dans le rapport à l'Autre de la subjectivation, je veux dire ce en quoi ou ce par quoi le sujet est requis, d'abord par l'Autre, de se manifester comme sujet, sujet de plein droit, comme sujet qui déjà a ici à donner ce qu'il est, en tant que ce passage, cette entrée dans le monde de ce qu'il est ne peut être que comme reste, comme irréductible par rapport à ce qui lui est imposé de l'empreinte symbolique.

Ce qu'il est là, c'est ce qu'il a d'abord à donner et c'est à cet objet qu'est appendu, comme à l'objet causal, ce qui va l'identifier primordialement au désir de retenir. La première forme évolutive du désir s'apparente ainsi et comme telle à l'ordre de l'inhibition. Quand le désir pour la première fois formé apparaît, il s'oppose à l'acte même par où son originalité de désir s'introduit.

Déjà, s'il était clair au stade précédent que c'est bien à l'objet qu'est appendue la première forme de désir en tant que nous l'élaborons comme désir de séparation, pour la seconde forme, il est clair que la fonction de cause que je donne à l'objet se manifeste en ceci que la forme du désir se

retourne contre la fonction qui introduit l'objet *a* comme tel. Car, bien sûr, il faut voir que cet objet, comme je l'ai rappelé tout à l'heure, il est là, déjà donné, déjà produit et produit primitivement, mis à la disposition de cette fonction déterminée par l'introduction de la demande par quelque chose qui est antérieur, qui était là déjà comme produit de l'angoisse. Ce n'est donc pas ici ni l'objet en soi, ni le sujet qui s'autonomiserait, comme on l'imagine, dans une vague et confuse priorité de totalité qui est ici intéressée mais dès l'abord, initialement, un objet choisi pour sa qualité d'être spécialement cessible, d'être originellement un objet d'achat.

Vous voyez ce qui est ici en question, c'est de s'apercevoir que, dans ce point d'insertion primitif du désir qui est lié à la conjonction en une même parenthèse du *a* et du D de la demande, il y a ceci d'un côté et de l'autre côté, l'angoisse et que c'est dans l'interchangement de ces positions de l'angoisse et de ce qui a pour le sujet à se constituer dans sa fonction qui restera, jusqu'à son terme essentiellement d'être représenté par *a*, c'est là que se trouve le niveau où nous pouvons, où nous devons nous maintenir, nous soutenir, si nous voulons considérer ce qu'il en est de notre fonction technique.

Cette angoisse, ici la voici donc — nous le savons depuis longtemps — comme écartée, dissimulée dans ce rapport que nous appelons *ambivalent* de l'obsessionnel, ce rapport que nous simplifions, que nous abrégeons, que nous éludons même quand nous le limitons à être celui de l'agressivité. Cet objet qu'il ne peut s'empêcher de retenir comme le bien qui le fait valoir et qui n'est aussi de lui que le déjet, la déjection, voilà les deux faces par où il détermine le sujet même comme compulsion et comme doute. C'est de cette oscillation même entre ces deux points extrêmes que dépend le passage, le passage momentané, possible du sujet par ce point zéro où c'est en fin de compte entièrement à la merci de l'autre — ici au sens duel du petit autre — que se trouve le sujet.

Et c'est pourquoi, dès ma deuxième leçon, je vous ai signalé, en opposant la structure du rapport du désir au désir de l'Autre — au sens où je vous l'enseigne — avec la structure où il s'articule, se définit, où il s'algébrise dans la dialectique hégélienne, que je vous ai dit que le point où ils se recouvrent, point partiel, celui-là même qui nous permet de définir ce rapport comme rapport d'agressivité, c'est celui que définissait la formule au point où nous égalons à zéro le moment, — je l'entends au sens physique — de ce

désir, c'est-à-dire de ce que j'ai écrit ici *d(a) : 0 > d (0)*, autrement dit désir en tant que déterminé par le premier objet caractéristiquement cessible. Ici, effectivement, on peut dire que le sujet se trouve confronté avec ce qu'on traduit, dans la phénoménologie hégélienne, par l'impossibilité de coexistence des consciences de soi et qui n'est que l'impossibilité pour le sujet, au niveau du désir, de trouver en lui-même, sujet, sa cause.

Ici, vous devez voir déjà s'amorcer la cohérence de cette fonction de cause avec ce fantasme, ce fantasme caractéristique d'une pensée en quelque sorte forcée pour la spéculation humaine, de cette notion de *causa sui* où cette pensée se conforte de l'existence, quelque part, d'un être à qui sa cause ne serait pas étrangère.

Compensation, fantasme, surmontement arbitraire de ceci de notre condition que la cause de son désir, l'être humain est d'abord soumis à l'avoir produite dans un danger qu'il ignore. A cela est lié ce ton suprême et magistral dont retentit et ne cesse de retentir au cœur de l'écriture sacrée, et malgré son aspect blasphématoire, le texte qui, de l'*Ecclesiaste*, a dû rester et qu'est-ce qui en fait le ton, l'accent, sinon ceci *tout est vanité*, vanité, ce que nous traduisons ainsi, est en hébreu ceci הבל (se lit Rūah) dont je vous écris les trois lettres radicales, et qui veut dire vent, haleine encore, si vous voulez buée, chose qui s'efface qui nous ramène à une ambiguïté, je crois plus légitime ici à évoquer, concernant ce que peut avoir de plus abject ce souffle que tout ce que Jones a cru devoir élaborer à propos de la conception de la Madone par l'oreille. Ce thème, cette thématique de la vanité, c'est bien elle qui donne son accent, sa résonance, sa portée toujours présente à la définition hégélienne de ceci, de la lutte originelle et féconde d'où part la *Phénoménologie de l'esprit*, nous dit-il, de la lutte à mort de pur prestige, dit-il, ce qui a bien l'accent de vouloir dire la lutte pour rien.

Faire tourner la cure de l'obsession autour de l'agressivité c'est, de façon patente et, si je puis dire, avouée — même si elle n'est pas délibérée —, d'introduire à son principe la subduction du désir du sujet au désir de l'analyste, en tant que, comme tout désir, il s'articule ailleurs que dans sa référence interne au *a* ; ce désir s'identifie à un idéal auquel d'une façon obligée sera courbé le désir du patient pour autant que cet idéal est la position que l'analyste a obtenue ou cru obtenir à l'endroit de la réalité. Or *a* dont il s'agit, ainsi marqué comme cause du désir, n'est pas cette vanité, ni ce déchirement. S'il est bien dans sa fonction, ce que j'articule, à savoir cet objet défini

comme un reste, comme ce qui est irréductible à la symbolisation au lieu de l'Autre — qui en dépend certes, car autrement comment se constituerait ce reste — si *a* est l'unique de l'existence en tant qu'elle se fait valoir, non pas comme on l'a dit, dans sa facticité — car cette facticité ne se situe que de sa référence à une prétendue mythique nécessité noétique qui serait posée elle-même comme la référence première — il n'y a nulle facticité dans ce reste où s'enracine le désir qui, plus ou moins, arrivera à culminer dans l'existence.

La sévérité plus ou moins poussée de sa réduction, à savoir ce qui le fait irréductible et où chacun peut reconnaître le niveau exact où il s'est haussé au lieu de l'Autre, voilà ce qui se définit dans ce dialogue qui se joue sur une scène, d'où le principe de ce désir, après y être monté, a à en retomber à travers l'épreuve de ce qu'il aura laissé dans un rapport de tragédie, ou de comédie plus souvent. Il s'y joue, bien sûr, en tant que rôle, mais ce n'est pas le rôle qui compte — et cela nous le savons tous d'expérience et de certitude antérieures — mais ce qui, au-delà de ce rôle, reste. Reste précaire et livré sans doute, car je suis à jamais l'objet cessible, comme chacun sait de nos jours, l'objet d'échange. Et cet objet est le principe qui me fait désirer, qui me fait le désirant d'un manque qui n'est pas un manque du sujet, mais un défaut fait à la jouissance qui se situe au niveau de l'Autre.

C'est en cela que toute fonction du *a* ne se réfère qu'à cette béance centrale qui sépare au niveau sexuel le désir du lieu de la jouissance, qui nous condamne à cette nécessité qui veut que la jouissance ne soit pas de nature pour nous promise au désir, que le désir ne peut faire que d'aller à sa rencontre, que pour la rencontrer, le désir ne doit pas seulement comprendre, mais franchir le fantasme même qui le soutient et le construit, ceci, que nous avons découvert comme cette butée qui s'appelle angoisse de castration. Mais pourquoi pas le désir de castration puisqu'au manque central qui disjoint le désir de la jouissance, là aussi un désir est suspendu dont la menace pour chacun n'est faite que de sa reconnaissance dans le désir de l'Autre. A la limite, l'autre, quel qu'il soit dans le fantasme paraît être le châtreur, l'agent de la castration.

Assurément, ici les positions sont différentes et l'on peut dire que pour la femme, la position est plus confortable, l'affaire est déjà faite et c'est bien ce qui fait son lien, bien plus spécial au désir de l'Autre. C'est bien aussi pourquoi, Kierkegaard peut dire cette chose singulière et juste profondément, je crois, que la femme est plus angoissée que l'homme. Comment cela

serait-il possible si justement à ce niveau central l'angoisse n'était pas faite précisément et comme telle de la relation au désir de l'Autre. Le désir, en tant qu'il est désir de désir, c'est-à-dire tentation, c'est là qu'en son cœur il nous ramène à cette angoisse dans sa fonction la plus originelle. L'angoisse, au niveau de la castration, représente l'Autre, si la rencontre du fléchissement de l'appareil nous donne ici l'objet sous la forme d'une carence.

Ai-je besoin de rappeler ce qui, dans la tradition analytique, ici, confirme ce que je suis en train d'articuler ? Qui est celui qui nous donne d'abord l'exemple de la castration attirée, assumée, désirée comme telle, sinon Œdipe ? Œdipe n'est pas d'abord le père, c'est ce que j'ai voulu dire depuis longtemps en faisant remarquer ironiquement qu'Œdipe n'aurait su avoir un complexe d'Œdipe. Œdipe est celui qui veut passer authentiquement et mythiquement aussi au quatrième niveau, qu'il me faut bien aborder par sa voie exemplaire., celui qui veut violer l'interdit concernant la conjonction du *a*, ici - φ, et de l'angoisse, celui qui veut voir ce qu'il y a au-delà de la satisfaction réussie, elle, de son désir. Le péché d'Œdipe est la *cupido sciendi*, il veut savoir. Et ceci se paie par l'horreur que j'ai décrite que ce qu'il voit enfin, ce sont ses propres yeux, *a* jetés au sol.

Est-ce à dire que ce soit là la structure du quatrième niveau et que, quelque part, il y ait toujours présent ce rite sanglant d'aveuglement ? Non. Il n'est pas nécessaire — et c'est bien là par quoi le drame humain n'est pas tragédie, mais comédie, ils ont des yeux pour ne point voir, — il n'est pas nécessaire qu'ils se les arrachent. L'angoisse est suffisamment repoussée, méconnue dans la seule capture de l'image spéculaire, *i(a)*, dont le mieux qu'on pourrait souhaiter est qu'elle se reflète dans les yeux de l'Autre. Mais ce n'est même pas besoin, puisqu'il y a le miroir.

Et ici l'articulation selon le tableau de référence que je vous ai décrit la dernière fois *Inhibition, symptôme, angoisse* du quatrième niveau, voici à peu près comment je la décrirai :

— au niveau de l'inhibition, c'est le désir de ne pas voir qui a, vu la disposition des phénomènes, à peine besoin d'être soutenu. Tout y satisfait. La méconnaissance comme structurale au niveau du *ne pas voir* est là;

— à la deuxième ligne et à la troisième, comme *émoi*, l'Idéal du Moi, c'est-à-dire ce qui, de l'Autre, est, comme on dit, le plus commode à introjecter. Bien sûr, ce n'est point sans raisons que ce terme d'introjection est ici introduit; néanmoins, je vous prie de ne le prendre qu'avec réserve. Car, à

la vérité, l'ambiguïté qui reste de cette introjection à la projection suffisamment nous indique qu'ici, il faut, pour donner son plein sens au terme d'introjection, l'introduction d'un autre niveau, au cœur du *symptôme* central de ce niveau tel qu'il s'incarne spécialement au niveau de l'obsessionnel que j'ai déjà désigné, c'est le fantasme de la toute-puissance corrélatif de l'impuissance fondamentale à soutenir ce désir de ne pas voir;

— ici, ce que nous mettrons au niveau de l'*acting-out*, c'est la fonction du deuil, pour autant que je vais à l'instant vous prier de reconnaître ce qu'au cours d'une année passée je vous ai appris à y voir d'une structure fondamentale de la constitution du désir;

— ici, au niveau du *passage à l'acte*, un fantasme de suicide dont le caractère et l'authenticité sont à mettre en question essentiellement à l'intérieur de cette dialectique;

— ici, l'*angoisse* toujours en tant qu'elle est masquée;

— ici, au niveau de l'*embarras*, ce que nous appellerons légitimement le concept d'angoisse; car je ne sais pas si l'on se rend bien compte de l'audace qu'apporte Kierkegaard en parlant de concept d'angoisse; qu'est-ce que ça peut vouloir dire, sinon l'affirmation que, ou il y a la fonction du concept selon Hegel, c'est-à-dire quelque part symboliquement une prise véritable sur le réel, ou la seule prise que nous ayons, et c'est ici qu'il faut choisir, c'est celle qui nous donne l'angoisse, seule appréhension dernière et comme telle de toute réalité. Le concept d'angoisse comme tel ne surgit donc qu'à la limite d'une méditation dont rien ne nous indique qu'elle ne rencontre pas très tôt sa butée.

| | | | |
|---|---|---|---|
| I | désir de ne pas voir | Impuissance | Concept d'angoisse |
| S | méconnaissance (désir de ne pas savoir) | Toute puissance | Suicide |
| A | Idéal | Deuil | Angoisse |

Mais ce qui nous importe, c'est de retrouver ici la confirmation des vérités que nous avons déjà par d'autres biais abordées. Qu'est-ce que Freud articule au terme de sa spéculation sur l'angoisse, si ce n'est ceci : « après,

dit-il, tout ce que je viens de vous dire, d'avancer sur les rapports de l'angoisse avec la perte de l'objet, qu'est-ce qui peut bien la distinguer du deuil ? » Et tout ce codicille, cet appendice à son article — vous pourrez vous y reporter — ne marque que le plus extrême embarras à définir la façon dont on peut comprendre que ces deux fonctions auxquelles il donne la même référence aient des manifestations si diverses.

Je vous prie ici de vous arrêter avec moi un instant à ce que je crois devoir vous rappeler, que ce à quoi nous a menés notre interrogation ici quand il s'est agi de parler d'Hamlet comme personnage dramatique éminent, comme émergence à l'orée de l'éthique moderne du rapport du sujet à son désir, ce que j'ai pointé, qu'à la fois c'est l'absence du deuil — et seulement et à proprement parler du deuil chez sa mère — qui chez lui a fait s'évanouir, se dissiper, s'effondrer jusqu'au plus radical élan possible d'un désir chez cet être qui nous est présenté par ailleurs assez bien, je crois, pour que tel ou tel l'ait reconnu, voire identifié au style même des héros de la Renaissance, Salvador par exemple. Ai-je besoin de le rappeler, c'est le personnage dont le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il ne recule pas devant grand-chose et qu'il n'a pas froid aux yeux ! La seule chose qu'il ne puisse pas faire, c'est justement l'acte qu'il est fait pour faire, parce que le désir manque, le désir manque en ceci que s'est effondré l'*Idéal*. Quoi de plus douteux dans les paroles d'Hamlet que cette sorte de rapport idolâtrique qu'il dessine de la révérence de son père, de son père à cet être devant lequel nous sommes étonnés que ce roi suprême, le vieil Hamlet, l'Hamlet mort, se courbe littéralement pour lui faire hommage, tapi dans son allégeance amoureuse ? Est-ce que nous n'avons pas là les signes même de quelque chose de trop forcé, de trop exalté pour n'être pas de l'ordre d'un amour unique, d'un amour mythique, d'un amour apparenté à ce style de ce que j'ai appelé l'amour courtois qui, en dehors de ses références proprement culturelles et rituelles par où il est évident qu'il s'adresse à autre chose qu'à la dame : il est le signe, au contraire, de je ne sais quelle carence, de je ne sais quel alibi, devant les difficiles chemins que représente l'accès à un véridique amour.

La correspondance de l'évasion animale de la Gertrude maternelle de toute cette dialectique avec cette survalorisation qui nous est présentée, dans les souvenirs d'Hamlet, de l'attitude de son père est là patente, le résultat, c'est que, quand cet idéal est contredit, quand il s'effondre, — constatons-le — ce qui disparaît, c'est chez Hamlet le pouvoir du désir qui ne sera,

comme je vous l'ai montré, restauré qu'à partir de la vision au-dehors, d'un deuil, d'un vrai, avec lequel il entre en concurrence, celui de Laërte par rapport à sa sœur, à l'objet aimé par Hamlet et dont il s'est trouvé, soudain, par la carence du désir, séparé.

Est-ce que ceci ne nous ouvre pas la porte, ne nous donne pas la clef qui nous permet de mieux articuler que ne le fait Freud et dans la ligne de son interrogation même, ce que ça signifie un deuil. Freud nous fait remarquer que le sujet du deuil a à faire à une tâche qui serait en quelque sorte de consommer une seconde fois la perte provoquée par l'accident du destin de l'objet aimé. Qu'est-ce à dire ? Est-ce que le travail du deuil ne nous apparaît pas, dans un éclairage à la fois identique et contraire, comme le travail qui est fait pour maintenir, pour soutenir tous ces liens de détails ? Et Dieu sait combien Freud insiste, à juste titre, sur le côté minutieux, détaillé de la remémoration du deuil concernant tout ce qui a été vécu du lien avec l'objet aimé. C'est ce lien qu'il s'agit de restaurer avec l'objet fondamental, l'objet masqué, l'objet *a*, véritable objet de la relation auquel, dans la suite, un substitut pourra être donné qui n'aura pas, en fin de compte, plus de portée que celui qui, d'abord, en a occupé la place.

Comme me disait un d'entre nous, humoriste, au cours d'une de nos Journées Provinciales, c'est l'histoire bien faite pour nous montrer au cinéma que n'importe quel *allemand irremplaçable* — il fait allusion à l'aventure qui nous est décrite dans le film *Hiroshima mon amour* — peut trouver un substitut immédiat et parfaitement valable, cet allemand irremplaçable, dans le premier japonais rencontré au coin de la rue. Le problème du deuil est celui du maintien de quoi ? Des liens par où le désir est suspendu, non pas à l'objet *a* au niveau quatrième, mais à *i(a)* par quoi tout amour, en tant que ce terme implique la dimension idéalisée que j'ai dite, est narcissiquement structuré.

Et c'est ce qui fait la différence avec ce qui se passe dans la mélancolie et la manie. Si nous ne distinguons pas l'objet *a* du *i(a)*, nous ne pouvons pas concevoir ce que Freud, dans la même note, rappelle et articule puissamment ainsi que dans l'article bien connu sur *Deuil et mélancolie*, sur la différence radicale qu'il y a entre mélancolie et deuil.

Ai-je besoin de me référer à mes notes et de vous rappeler ce passage où, après s'être engagé dans la notion de retour, de la réversion de la libido prétendûment *objectale* sur le Moi propre du sujet, il avoue, dans la mélanco-

lie, ce processus, il est évident — c'est lui qui le dit — qu'il n'aboutit pas, l'objet surmonte sa direction, c'est l'objet qui triomphe. Et parce que c'est autre chose que ce dont il s'agit comme retour de la libido dans le deuil, c'est aussi pour cela que tout le processus, que toute la dialectique s'édifie autrement, à savoir, que cet objet *a*, Freud nous dit qu'il faut alors — et pourquoi dans ce cas, je le laisse ici de côté — il faut alors que le sujet s'explique ; mais que comme cet objet *a* est d'habitude masqué derrière le *i(a)* du narcissisme, le *i(a)* du narcissisme est là pour qu'au quatrième niveau le *a* soit masqué, méconnu dans son essence. C'est là ce qui nécessite pour le mélancolique de passer, si je puis dire, au travers de sa propre image et l'attaquant d'abord pour pouvoir atteindre dans cet objet *a* qui le transcende ce dont la commande lui échappe, ce dont la chute l'entraînera dans la précipitation, le suicide, avec cet automatisme, ce mécanisme, ce caractère nécessaire et foncièrement aliéné avec lequel vous savez que se font les suicides de mélancoliques et pas dans n'importe quel cadre, et si ça se passe si souvent par la fenêtre, sinon à travers la fenêtre, ceci n'est pas un hasard, c'est le recours à une structure qui n'est autre que celle que j'accentue comme celle du fantasme.

Ce rapport à *a* par où se distingue tout ce qui est du cycle *manie-mélancolie* de tout ce qui est du cycle *Idéal*, de la référence *deuil ou désir*, nous ne pouvons le saisir que dans l'accentuation de la différence de fonction du *a* par rapport au *i(a)* ; par rapport à quelque chose qui fait cette référence au *a* foncière, radicale, plus enracinante pour le sujet que n'importe quelle autre relation mais aussi comme foncièrement méconnue, aliénée dans le rapport narcissique.

Disons tout de suite en passant que, dans la manie, c'est la non-fonction de *a*, et non plus simplement sa méconnaissance qui est en cause. C'est le quelque chose par quoi le sujet n'est plus lesté par aucun *a*, qui le livre quelquefois sans aucune possibilité de liberté à la métonymie infinie et ludique pure de la chaîne signifiante.

Ceci — sans doute ai-je ici éludé bien des choses — ceci va nous permettre de conclure, au niveau où cette année j'ai l'intention de vous laisser. Si le désir comme tel et dans son caractère le plus aliéné, le plus foncièrement fantasmatique, c'est ce qui caractérise le quatrième niveau, vous pouvez remarquer que si j'ai amorcé la structure du cinquième, que si j'ai indiqué qu'à ce niveau, le *a* se retaille, cette fois ouvertement aliéné, comme

support du désir de l'Autre qui, cette fois se nomme, c'est aussi pour vous dire pourquoi je m'arrêterai cette année à ce terme.

Toute la dialectique, en effet, de ce qui se passe à ce cinquième niveau, implique une articulation plus détaillée qu'elle n'a jamais été faite avec ce que j'ai désigné tout à l'heure comme introjection, laquelle implique comme telle — je me suis contenté de l'indiquer — la dimension auditive, laquelle implique aussi la fonction paternelle.

Si l'année prochaine les choses se passent de façon à ce que je puisse poursuivre, selon la voie prévue, mon séminaire, c'est autour, non pas seulement du nom, mais des noms du père que je vous donnerai rendez-vous. Ce n'est pas pour rien que, dans le mythe freudien, le père intervient de la façon la plus évidemment mythique comme étant celui dont le désir submerge, écrase, s'impose à tous les autres. Est-ce qu'il n'y a pas là une contradiction évidente avec ce fait, évidemment donné par l'expérience que, par sa voie, c'est justement tout autre chose qui s'opère, à savoir la normalisation du désir dans les voies de la loi ?

Mais est-ce là tout ? La nécessité même, à côté de ce qui nous est ici tracé, représenté, rendu sensible par l'expérience, et jusque par les faits maintes fois pesés par nous de la carence de la fonction du père, est-ce que la nécessité du maintien du mythe n'attire pas notre attention sur autre chose, sur la nécessité de l'articulation, de l'appui, du maintien d'une fonction qui est celle-ci, qui est que le père, dans la manifestation de son désir, sait lui à quel *a* ce désir se réfère ? Le père n'est pas *causa sui* selon le mythe religieux, mais sujet qui a été assez loin dans la réalisation de son désir pour le réintégrer à sa cause quelle qu'elle soit, à ce qu'il y a d'irréductible dans cette fonction du *a* en tant que — je vous prie de saisir — ce qui nous permet d'articuler, au principe de notre recherche même et sans l'éluder d'aucune façon, qu'il n'est aucun sujet humain qui n'ait à se poser comme un objet fini auquel sont appendus des désirs finis ; ces désirs ne prennent l'apparence de s'infinitiser que pour autant, qu'à s'évader les uns des autres toujours plus loin de leur centre, ils portent le sujet toujours plus loin de toute réalisation authentique.

Or, ce rapport, cette méconnaissance du *a* est quelque chose qui laisse une porte ouverte. Nous le savons depuis toujours, il n'y a même pas eu besoin de l'analyse pour nous le montrer puisque j'ai cru pouvoir vous le montrer dans un dialogue de Platon, *Le Banquet.* L'objet *a* en tant qu'au terme, terme

sans doute jamais achevé, il est notre existence la plus radicale, qu'il est la seule voie dans laquelle le désir puisse nous livrer ce en quoi nous aurons nous-mêmes à nous reconnaître, cet objet *a* est à situer, comme tel, dans le champ de l'Autre; non seulement il est à y être situé mais il y est situé par chacun et par tous et c'est cela qu'on appelle la possibilité de transfert.

L'interprétation que nous donnons porte toujours sur le plus ou moins de dépendance des désirs les uns par rapport aux autres. Mais ce n'est pas l'affrontement à l'angoisse. Il n'y a de surmontement de l'angoisse que quand l'Autre s'est nommé. Il n'y a d'amour que d'un nom, comme chacun le sait d'expérience et le moment où le nom est prononcé de celui ou de celle à qui s'adresse notre amour, nous savons très bien que c'est un seuil qui a la plus grande importance.

Ceci n'est qu'une trace, une trace de ce quelque chose qui va de l'existence du *a* à son passage dans l'histoire. Ce qui fait d'une psychanalyse une aventure unique est cette recherche de l'αγαλμα dans le champ de l'Autre. Je vous ai plusieurs fois interrogé sur ce qu'il convient que soit le désir de l'analyste pour que, là où nous essayons de pousser les choses au-delà de la limite de l'angoisse, le travail soit possible.

Assurément, il convient que l'analyste soit celui qui ait pu, si peu que ce soit, par quelque biais, par quelque bord, assez faire rentrer son désir dans ce *a* irréductible pour offrir à la question du concept de l'angoisse une garantie réelle.

# Les noms du père

*Leçon du 20 novembre 1963*

*Note* – Les versions existantes de cette leçon sont toutes très imparfaites et comportent, apparemment, des formulations résumées de ce que Lacan a dit. Dans tous les cas où prévaut l'incertitude nous avons utilisé les crochets, comme nous le faisons habituellement pour les ajouts de l'éditeur.

Je n'ai pas l'intention aujourd'hui de me livrer à aucun jeu qui ressemble à un coup de théâtre, je n'attendrai pas la fin de ce séminaire pour vous dire que ce séminaire est le dernier que je ferai. Aussi bien pour certains, initiés aux choses qui se passent, ceci ne sera-t-il pas une surprise ; pour les autres, c'est par égard pour leur présence que je ferai cette déclaration. Jusqu'à la nuit dernière très tard… une certaine nouvelle m'a été annoncée… j'ai pu croire que je vous donnerai cette année ce que je vous donnai depuis dix ans ; il était préparé, je ne ferai rien de mieux que de vous donner le premier ; j'ai annoncé que je vous parlerai cette année des Noms du Père.

Pas possible de le faire entendre ; pourquoi ce pluriel concernant les noms ? Ce que j'entendais apporter de progrès dans une notion que j'ai amorcée dès la troisième année de mon Séminaire, quand j'ai abordé le cas Schreber, la fonction de Nom du Père ponctuait dans mon enseignement passé les repères où vous avez pu voir se fonder les linéaments :

– premièrement, 15 janvier, 22, 29 janvier et 5 février 1958, la métaphore paternelle ;

– deuxièmement, les séminaires du 20 décembre 1961 et ceux qui suivent concernant la fonction du nom propre ;

– troisièmement, les séminaires de mai de mon année sur le transfert concernant ce qui est intéressé du drame du père dans la trilogie claudélienne ;

– quatrièmement enfin, les séminaires de décembre 61 et janvier 62 concernant le nom propre.

Je vous invite à vous référer à ces séminaires pour voir dans quelle direction je voulais poursuivre mon discours ; il y a là, d'une façon déjà très avancée dans sa structuration, quelque chose qui eût pu me permettre de faire le pas suivant. Ce séminaire s'enchaîne à celui sur l'angoisse. Pourquoi, en quoi ? Avant d'aller plus loin… ce qu'a apporté mon séminaire sur l'angoisse…

On a pu donner tout leur poids à des formules telles que, l'angoisse est un affect du sujet. L'ordonner en fonction aussi de la structure, celle du sujet défini comme le sujet qui parle, qui se fonde, qui se détermine dans un effet du signifiant.

Où, et à quel temps, [référence au niveau de la synchronie], à quel temps ce sujet est-il affecté de l'angoisse ? [voir le schéma cerné au tableau].

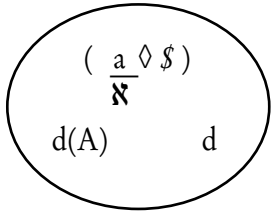


Ce dont, quel que soit ce temps, ce temps sur lequel nous allons nous étendre, ce dont le sujet est dans l'angoisse affecté, c'est, vous ai-je dit, par le désir de l'Autre. Il en est affecté d'une façon que nous devons dire immédiate, non dialectisable et c'est en ceci que l'angoisse est, dans l'affect du sujet, ce qui ne trompe pas.

Je vous ai dit de l'angoisse, dont vous voyez ainsi se dessiner dans ce qui ne trompe pas à quel niveau plus radical — que tout ce qui a été dérivé dans le discours de Freud — s'inscrit sa fonction de signal. Pas moyen de situer cette fonction, sinon à ce niveau. A le poser ainsi se confirme et reste valable, comme Freud lui-même l'a ressenti assez pour le maintenir, que toutes les premières formulations qu'il a données de l'angoisse, transformation directe de la libido, etc., restent encore compréhensibles.

Que n'ai-je dit d'autre part concernant l'angoisse, m'opposant à la tradition psychologisante qui distingue l'angoisse de la peur de par ses corrélats, spécialement corrélats de la réalité…, je change ici les choses, disant de l'angoisse, elle n'est pas sans objet, cet objet *a*, dont j'ai dessiné aussi bien que j'ai pu les formes fondamentales ; ce qui est chu du sujet dans l'angoisse, cet objet *a*, qui est le même que je désigne comme la cause du désir.

A l'angoisse, à l'angoisse qui ne trompe pas se substitue pour le sujet ce qui doit s'opérer au moyen de cet objet *a.* Il peut s'opérer plus d'une chose… ceci est suspendu — ce qui était réservé pour l'avenir — et que vous ne perdrez pas tout à fait, car vous le trouverez dans un livre à paraître dans

six mois, c'est à ceci qu'est suspendue la fonction de l'acte et encore quelque chose d'autre. L'année dernière, et pour l'instant, ce à quoi je me suis tenu, à la fonction de ce petit *a* dans le fantasme, dans la fonction qu'il prend d'être le soutien du désir, du désir en tant que ce qu'il est donné au sujet d'atteindre de plus intensif dans sa réalisation de sujet au niveau de la conscience, c'est par cette chaîne que s'affirme une fois de plus sa dépendance au désir de l'Autre, du désir.

Ai-je besoin, ne suis-je pas trop tenté de rappeler pour qu'il n'y ait pas trop de confusion, le caractère radical, tout à fait restructurant, qu'ont ces conceptions tant du sujet que de l'objet.

Bien sûr, nous-mêmes parlons depuis longtemps et nous nous détachons de toute conception du sujet qui en fait un pur corrélat de l'intelligent à l'intelligible, du *νοὺσ* antique, de toute foi faite à la connaissance. Ici l'angoisse se montre en position cruciale. Dans Aristote, pour la tradition antique, *agonia, pathos* local qui s'apaise dans l'impassibilité du Tout. Il reste quelque chose de la conception antique jusque dans la pensée positiviste, celle sur laquelle se fonde et vit maintenant encore, la science dite psychologique.

Assurément, quelque chose y reste de fondé de cette correspondance de l'intelligence à l'intelligible et ce n'est pas sans fondement qu'elle peut nous montrer que l'intelligence humaine n'est pas autre, dans son fondement, que l'intelligence animale. [Voir les théories de l'évolution, les progrès de l'intelligence, son adaptation].

Ceci nous permet une théorie partant de cet intelligible supposé dans les données des faits, de déduire que ce procès se reproduit chez chaque individu, hypothèse même pas aperçue de la pensée positiviste, c'est que ces faits soient intelligibles. L'intelligence, dans cette perspective, n'est rien de plus qu'un affect parmi d'autres, un affect fondé sur un affect, l'intelligibilité.

D'où cette psychologie de tireuses de cartes, même du haut des chaires universitaires. L'affect n'est ici qu'intelligence obscure; il n'y a qu'une chose qui échappe à celui qui reçoit cet enseignement, c'est son effet d'obscurantisme subsistant de cette perspective. C'est une entreprise de technocrates, étalonnage psychologique des sujets en mal d'emploi entrés courbés sous l'étalon du psychologue dans les cadres de la société existante.

L'essence de la découverte de Freud est à ceci dans une opposition radicale. Les premiers pas de mon enseignement ont cheminé dans les pas de la

dialectique hégélienne, étape nécessaire pour faire brèche dans ce monde dit de la positivité. La dialectique hégélienne se ramène à des racines logiques, au déficit intrinsèque de la logique de la prédication, à savoir que l'universel ne se fonde que de la négation, que le particulier seul à y trouver l'existence y apparaît comme contingent. Toute la dialectique hégélienne faite pour combler cette faille y montre, dans une prestigieuse transmutation, comment l'universel, par la voie de la scansion, thèse, antithèse, synthèse, peut arriver à se particulariser. Mais quels qu'en soient les effets de prestige de la dialectique hégélienne, que par Marx elle soit entrée dans le monde, achevant ce qui de Hegel était la signification, par la subversion d'un ordre politique et social fondé sur l'ecclésial, l'Église, quelle que soit sa nécessité, la dialectique hégélienne est fausse et contredite tant par l'observation des sciences de la nature que par le progrès historique de la science fondamentale, à savoir des mathématiques.

C'est ici que l'angoisse est le signe comme l'a vu tout aussitôt un contemporain du développement du système de Hegel, Kierkegaard, l'angoisse est pour nous le témoin d'une béance essentielle qui porte le témoignage que la doctrine freudienne est celle qui en donne l'éclaircissement.

Cette structure du rapport de l'angoisse au désir, cette double béance du sujet à l'objet chu de lui où au-delà de l'angoisse il doit trouver son instrument, la fonction initiale de cet objet perdu sur lequel insiste Freud, là est la faille qui ne nous permet pas de traiter du désir dans l'immanence logicienne.

De la seule violence comme dimension à forcer les impasses de la logique, là Freud nous ramène au cœur de ce quelque chose sur quoi fonder les bases de ce qui était pour lui l'illusion, qu'il appelait selon le mode de son temps l'alibi, la Religion que j'appelle quant à moi l'Église.

C'est sur ce champ même par lequel l'Église tient intacte et dans tout l'éclat que vous lui voyez, contre la révolution hégélienne, c'est là que Freud s'avance au fondement même de la tradition ecclésiale, qu'il nous permet de tracer le clivage d'un chemin qui aille au-delà, infiniment plus loin, structuralement plus loin que la borne qu'il a posée sous la forme du mythe du meurtre du père.

C'est sur ce terrain scabreux, mouvant, que là, cette année, je voulais m'avancer avant de reprendre l'ordre ecclésial. Car, pour ce qui est du père, leur père, les servants de l'Église, les Pères de l'Église, qu'ils me laissent

leur dire que sur le père je ne les ai pas trouvés suffisants. Certains savent que je pratique depuis mon âge pubertaire la lecture de Saint-Augustin. Le *De Trinitate*, il y a à peu près dix ans que j'en ai pris connaissance. Je l'ai rouvert ces jours-ci pour ne pouvoir que m'étonner combien sur le père il dit peu de choses. Il a su nous parler du Fils et combien du Saint-Esprit mais je ne sais quelle fuite se produit, automaton sous sa plume quand il s'agit du Père. Comment ne pas protester, chez un esprit si lucide, contre l'attribution radicale à Dieu du terme de *causa sui.* Absurdité ponctuée qu'à partir du relief de ceci que je vous ai dit, qu'il n'y a de cause qu'après l'émergence du désir.

Ce qui est cause est cause du désir — pas équivalent de l'antinomie cause et cause de soi — ne pourrait être en aucune façon tenu pour équivalent antinomique de la cause pour lui. Augustin contre toute piété intellectuelle, fléchit sur ce que je voulais vous articuler avec toutes sortes d'exemples : *'Asher 'Ehyeh* [1], l'hébreu, *Je suis ce que je suis, ego sum qui sum*. Qu'on y trouve un *Je suis celui qui suis* dit Saint Augustin — déjà en français [ça] sonne faux et boiteux — par quoi Dieu s'affirme identique à l'Être, ce Dieu, au moment où Moïse parle, ne serait qu'une pure absurdité.

Voici donc le sens de cette fonction du petit *a* dans les formes diverses dont je vous ai parlé l'année dernière, où ceux qui me suivent ont pu voir où elle s'arrêtait. Dans l'angoisse, l'objet petit *a* choit. Cette chute est primitive ; la diversité des formes que prend cet objet de la chute est dans une certaine relation au mode sous lequel s'appréhende pour le sujet le désir de l'Autre. C'est ce qui explique la fonction de l'objet oral. Elle ne se comprend — j'y ai longtemps insisté — que si cet objet, le sein, que le sujet lâche, dont il se détache, cet objet fondamentalement est de son appartenance. Si à ce moment-là cet objet s'introduit dans la demande à l'Autre, dans l'appel vers la mère elle dessine sous un voile l'au-delà où se noue le désir de la mère ; étonné le bébé renverse la tête en se détachant du sein. Ce sein, il n'est qu'apparemment appartenance à l'Autre [voir les références biologiques, le complexe nourricier se constitue différemment dans un contexte animal. Ici le sein est une partie profonde et une partie plaquée au thorax de la mère].

Une seconde forme, l'objet anal. [Phénoménologie du cadeau, du don ; en lâchant les fèces, lui concédant comme à un ordre dominant, la demande de l'Autre évidemment imposteur, non pas la demande à l'Autre, un temps

plus avant, ce qui chez l'Autre est encore ambigu, le désir]. Comment les auteurs n'ont-ils pas reconnu que c'est là que s'accroche le support de ce qu'on appelle oblativité, que c'est par une véritable ambiguïté, par un escamotage révélateur de fuite panique devant une angoisse, qu'on a pu situer la conjonction oblative au niveau de l'acte génital. Par ailleurs, c'est là que l'enseignement de Freud, d'une tradition qui s'en conserve, nous situe la béance de la castration.

L'année dernière, j'ai insisté sur ceci, que tout ce que Freud a dit nous montre, c'est que l'orgasme n'est pas seulement ce que les psycho-biologistes de son époque ont appelé le mécanisme de la détumescence. Il faut savoir articuler que ce qui compte de l'orgasme représente exactement la même fonction, quant au sujet, que l'angoisse. L'orgasme est en lui-même angoisse, pour autant qu'à jamais par une faille centrale le désir est séparé de la jouissance. Qu'on ne nous objecte pas ce moment de paix, de fusion du couple, où chacun même peut se dire que l'autre est bien content. Nous, analystes, allons y regarder de plus près pour voir ce qu'il y a dans ces moments d'alibi fondamental, un alibi phallique.

La femme se sublime en quelque sorte, dans sa fonction de gaine, elle résout quelque chose, quelque chose qui va plus loin et reste infiniment au dehors. C'est pourquoi je vous ai longtemps commenté ce passage d'Ovide où se fabule le mythe de Tirésias. Aussi bien faut-il indiquer ce qui se voit de traces de cet au-delà inentamé de la jouissance féminine dans le mythe masculin de son prétendu masochisme.

Plus loin, symétrique, comme sur une ligne courbe redescendante par rapport à ce sommet de la béance du désir-jouissance au niveau génital, j'ai ponctué la fonction du petit *a* dans la pulsion scopique. Son essence est résumée en ceci que plus qu'ailleurs le sujet est captif de la fonction du désir. C'est qu'ici, l'objet est étrange, l'objet *a* pour ceux qui ne m'ont pas suivi dans ma première approximation, c'est cet œil qui dans la mythe d'Œdipe est l'équivalent de l'organe à castrer. Ce n'est pourtant pas tout à fait de cela qu'il s'agit. Dans la pulsion scopique où le sujet rencontre le monde comme spectacle qu'il possède, il rit… que ce leurre par quoi ce qui sort de lui et ce qu'il affronte est non pas ce vrai petit *a* mais son complément, l'*i(a),* son image spéculaire, voilà ce qui paraît être chu de lui.

Il est fier, il se réjouit, il s'esbaudit dans ce que Saint Augustin dénonce et désigne d'une façon si sublime — j'eusse voulu aussi vous faire parcourir

ce texte — désigne comme concupiscence des yeux. Il croit désirer parce qu'il se voit comme désirant et qu'il ne voit pas que ce que l'Autre veut lui arracher, c'est son regard. La preuve, c'est ce qui arrive dans le phénomène de l'*Unheimlich*. Chaque fois que, soudain, par quelque incident fomenté par l'Autre, cette image de lui dans l'Autre apparaît au sujet comme privée de son regard, ici se défait toute la trame de la chaîne dont le sujet est captif dans la pulsion scopique et c'est le retour à l'angoisse la plus basale, l'Aleph de l'angoisse. Tel est ce à quoi se ressemble, dans sa structure la plus fondamentale, le rapport du sujet au petit *a* et l'Aleph (א) sera là pour nous aider à le symboliser.

Je n'ai pas encore dépassé la pulsion scopique, le franchissement que je désigne de ce qui s'y manifeste et va à y pointer vers l'imposture; ce fantasme que j'ai articulé sous le terme de l'αγαλμα, sommet de l'obscurité où le sujet est plongé dans la relation du désir, l'αγαλμα est cet objet dont il croit que son désir le vise et il porte à son extrême la méconnaissance de cet objet comme cause du désir. Telle est la frénésie d'Alcibiade et le renvoi que lui fait Socrate : « Occupe-toi de ton âme », [...] de ce que Platon fera plus tard : «… ton âme et occupe-toi de cet objet que tu poursuis, ce n'est que ton image », cet objet dans sa fonction de visée et de cause mortelle. « Fais ton deuil de cet objet; alors tu connaîtras les voies de ton désir, car moi, Socrate, je ne sais rien; c'est la seule chose que je connais de la fonction de l'Éros ».

C'est ainsi que je vous ai mené à la porte, cinquième terme de cette fonction du petit *a*, par quoi va se montrer l'éventail, l'épanouissement, de ce petit *a* dans le rapport prégénital à la demande de l'Autre. Nous allons voir le petit *a* venir de l'Autre, seul témoin de ce lieu de l'Autre qui n'est pas seulement le lieu du mirage. Ce petit *a* je ne l'ai pas nommé; pourtant, je l'ai montré dans une des réunions de notre société, j'aurais pu l'éclairer aux journées sur la paranoïa, je me suis abstenu, à savoir ce dont il s'agissait, à savoir de la voix.

La voix de l'Autre doit être considérée comme un objet essentiel. Tout analyste sera appelé à lui donner sa place, ses incarnations diverses, tant dans le champ de la psychose que dans la formation du surmoi. Ceci, abord phénoménologique, ce rapport de la voix à l'Autre, le petit *a* comme chu de l'Autre, nous pouvons en épuiser la fonction structurale à porter l'interrogation sur ce qu'est l'Autre comme sujet. Par la voix, cet objet chu de

l'organe de la parole, l'Autre est le lieu où ça parle. Ici, nous ne pouvons plus échapper à la question, qui ?, au-delà de celui qui parle au lieu de l'Autre, et qui est le sujet, qu'y a-t-il au-delà dont le sujet ,chaque fois qu'il parle, prend la voix ?

Il est clair que si Freud, au centre de sa doctrine, met le mythe du père, c'est en raison de l'inévitabilité de cette question. Il n'est pas moins clair que si toute la théorie et la praxis de la psychanalyse nous apparaissent aujourd'hui comme en panne, c'est pour n'avoir pas osé sur cette question aller plus loin que Freud. C'est bien pourquoi l'un de ceux que j'ai formés comme j'ai pu, a parlé, à propos d'un travail qui n'est point sans mérite, de *la question du père*. Cette formule était mauvaise, c'est même un contresens sans qu'on puisse le lui reprocher. Il ne peut être question de la question du père, pour la raison que nous sommes au-delà de la formule que nous puissions formuler comme question.

Comment nous aurions pu aujourd'hui dessiner l'abord du problème ici introduit ? Il est clair que l'Autre ne saurait être confondu avec le sujet qui parle au lieu de l'Autre, ne fût-ce que par sa voix; l'Autre, s'il est ce que je dis, le lieu où ça parle, il ne peut poser qu'une sorte de problème, celui du sujet d'avant la question. Or, Freud, cela, il l'a admirablement ressenti. Puisque je dois à partir d'aujourd'hui rentrer dans un certain silence, je ne manquerai pas de vous signaler ici qu'un de mes élèves, Conrad Stein, a dans ce champ tracé la voie. Je vous eusse priés de vous reporter à son travail, car il est bien satisfaisant. Ce qu'il a fait, comment, malgré tout, l'erreur et la confusion du temps, Freud a mis le doigt sur ce qui mérite de rester, malgré toute la critique sans doute fondée du spécialiste, sur la question du Totem. Il n'en reste pas moins, et Freud [en] est la vivante démonstration, combien celui qui est au niveau de la recherche de la vérité peut dépasser de haut tous les avis du spécialiste. Qu'en resterait-il sinon qu'il doit s'agir du sujet d'avant la question ?

Si, mythiquement, le père ne peut être qu'un animal, le père primordial, le père d'avant l'interdit de l'inceste ne peut être avant l'avènement de la culture, et conformément au mythe de l'animal sa satisfaction est sans fin; le père est ce chef de horde. Mais qu'il l'appelle Totem, et justement à la lumière des progrès apportés par la critique de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss qui met en relief l'essence classificatoire du Totem, ce qu'il faut en second terme, c'est mettre au niveau du père la fonction du nom.

Référez-vous à un certain de mes séminaires, celui où j'ai défini le nom propre. Le nom, c'est cette marque, déjà ouverte à la lecture, c'est pour cela qu'elle se lira de même en toutes les langues, y est imprimé quelque chose, peut-être un sujet qui va parler. Bertrand Russel se trompe quand il dit, on pourrait appeler John un point géométrique sur un tableau, il peut toujours l'interroger avec l'espoir qu'il lui réponde !

J'avais aussi marqué comme référence les caractères que sir W. Spaky a découverts sur des poteries phéniciennes de Haute-Égypte, antérieures à la découverte de l'alphabet, ceci pour illustrer que la poterie n'a jamais pris la parole pour dire sa marque de fabrique, mais qu'il y a dans le signifiant ce côté qui attend la lecture et que c'est à ce niveau que se situe le nom. Ici, je vous désigne quelque chose de la direction à suivre, voyez quel apport nous donne maintenant la voie que nous abordons.

Car ce père, est-ce que nous ne pouvons pas, nous, aller au-delà du mythe pour prendre comme repère ce qu'implique le mythe dans ce registre que donne notre progrès sur ces trois termes de la jouissance, du désir et de l'objet. Car tout de suite nous verrons, concernant le père, le père pour que Freud trouve ce singulier équilibre, cette sorte de con... conformité de la loi et du désir vraiment conjoints, nécessités l'un par l'autre dans l'inceste, sur la supposition de la jouissance pure du père comme primordiale.

Mais ceci, qui est censé nous donner l'empreinte de la formation du désir chez l'enfant dans son procès normal, est-ce que ce n'est pas là qu'il faut qu'on se pose la question de savoir pourquoi ça donne des névroses.

C'est ici que l'accent aussi que j'ai permis de mettre sur la fonction de la perversion, quant à sa relation au désir de l'Autre comme tel qui représente la mise au pied du mur de la prise au pied de la lettre de la fonction du Père, être suprême, sens toujours voilé et insondable. Mais de son désir comme intéressé dans l'ordre du monde, c'est là le principe où pétrifiant son angoisse, le pervers s'installe comme tel.

Arcature première : comment se composent et se conjuguent le désir dit normal et celui qui se pose au même niveau, le désir pervers ? Position d'abord de cette arche d'où, par la suite, pour comprendre un éventail de phénomènes qui vont depuis la névrose inséparable à nos yeux d'une fuite devant le terme du désir du père, auquel on substitue le terme de la demande, celui du mysticisme aussi, dans toutes les traditions, sauf celles, vous verrez, ascèse, assomption plongées vers la jouissance de Dieu. Ce qui fait

l'entrave dans le mysticisme juif et plus encore dans le chrétien, et plus encore pour l'amour, c'est l'incidence du désir de l'Autre.

Je ne veux pas vous quitter sans avoir au moins prononcé le nom, le premier nom, par lequel je voulais introduire l'incidence spécifique de la tradition judéo-chrétienne, pas celle de la jouissance, mais du désir d'un Dieu, le dieu Elohim. C'est devant ce Dieu premier terme que Freud, sûrement au-delà de ce que nous transmet sa plume, s'est arrêté. Ce Dieu dont le nom n'est que le nom *Shadday* [2] que je n'aurais jamais prononcé. Ce nom, dans l'*Exode* au Chapitre VI, l'Elohim qui parle dans le buisson ardent qu'il faut concevoir comme son corps, qu'on traduit par la voix et dont on n'a pas voulu vous expliquer qu'il est bien autre chose, ce Dieu parlant à Moïse lui dit à ce moment : « Quand tu iras vers eux, tu leur diras que je m'appelle Je suis, *'Ehyeh* [3], *Je suis ce que je suis* ».

La propriété de ces termes, désigner des lettres qui composent le nom, toujours certaines lettres choisies parmi les consonnes, je suis, je suis le cortège, il n'y a aucun autre sens à accorder à ce *Je suis* que d'être le nom *Je suis*. Mais ce n'est pas sous ce nom que je me suis annoncé à vos ancêtres. « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob et non Dieu des philosophes et des savants », dit Pascal en tête des *Pensées*. De celui-là, on peut dire qu'un Dieu ça se rencontre dans le réel, comme tout réel est inaccessible, ça se signale par ce qui ne trompe pas, l'angoisse. Ce Dieu qui s'est annoncé à Abraham, d'abord, l'a fait par un nom de l'Elohim au buisson ardent, *El Shadday* [4]; les Grecs, ceux qui ont fait la traduction des *Septantes,* étaient beaucoup plus au courant que nous. Ils n'ont pas traduit *'Ehyeh* par *Je suis celui qui suis,* comme saint Augustin, mais par l'Étant, εἰμι το ὀν [5] et non pas εἶναι [6], l'être. Ça a un sens. Ils ont pensé comme des Grecs que Dieu c'est l'étant suprême; on ne détache pas les gens de leurs habitudes. Ils ne l'ont pas traduit comme de nos jours par Tout Puissant, mais prudemment par Théos. Tout le reste étant seigneur, κυριος [7], le *Shem* [8], le nom qu'on ne prononce pas.

Qu'est-ce qu'*El Shadday* ? Il n'était pas prévu que je vous le dise aujourd'hui. Je ne forcerai pas la porte fût-elle de l'Enfer pour vous le dire, mais j'entends introduire ce que j'eusse pu vous dire par quelque chose d'essentiel, [rendez-vous à Kierkegaard]. La *'Aqedah*[9], le sacrifice d'Abraham sous la forme où on pénètre dans une tradition où les images ne sont pas interdites — la figuration de ces choses est interdite chez les Juifs — pourquoi

de temps en temps dans le Christianisme on a quelque fièvre à s'en débarrasser ? Voir les images d'Épinal, Michelet, etc. Ce qu'on voit sur les images à ce niveau, tout ce qu'il faut en somme, non pas pour suppléer à mon séminaire car les noms n'y sont pas mais les images y sont, en éventail de tout ce que je vous ai dit. J'ai assez avancé pour que vous y retrouviez ce que j'ai annoncé de la métaphore paternelle.

Il y a un fils, la tête bloquée contre le petit autel de pierre [tableau de Caravage], il grimace, il souffre, le couteau d'Abraham est levé au-dessus de lui, l'ange qui est là, la présence de celui dont le nom n'est pas prononçable.

L'ange, un ange, qu'est-ce qu'un ange ? Ces anges, comment les supprimerez-vous de la bible, disais-je à un Père éminent, je l'ai rendu fou. Mon dernier dialogue avec le Père Teilhard de Chardin, j'ai cru que je le ferais pleurer, cet homme.

– Est-ce que vraiment vous me parlez sérieusement ?

– Oui, mon Père, il s'agit des textes.

Avec son nominateur de la planète, qu'est-ce qu'il faisait des anges ?

Cet ange retient le bras d'Abraham et sans le consentement du Père Teilhard, quoiqu'il en soit de cet ange, c'est bien au titre d'*El Shadday* qu'il est là. Toujours vu traditionnellement là. C'est bien à ce titre que se déroule tout le pathétique du drame où nous entraîne Kierkegaard. Avant ce geste qui retient, Abraham est venu là pour quelque chose. Dieu lui a donné un fils et lui donne l'ordre d'amener son garçon pour un mystérieux rendez-vous, les mains aux pieds liées comme à une brebis, pour le sacrifier. Avant de nous émouvoir, nous pourrions nous souvenir que, d'aller sacrifier son petit garçon à l'Elohim du coin, à l'époque, c'était courant. Ça a continué si tard qu'il a fallu pour que ça cesse que l'ange et les prophètes arrêtassent les Israélites sur la voie de recommencer.

Voyons plus loin, ce fils me direz-vous, c'est son fils unique. Ce n'est pas vrai, Ismaël a déjà quatorze ans, mais Sarah est restée inféconde jusqu'à l'âge de quatre-vingt dix ans. Ismaël est né d'un couchage du patriarche avec une esclave.

Le son déjà de la primauté d'*El Shadday,* celui qui a tiré Abraham du milieu de ses frères et de ses pères, il y avait tellement de pères qui vivaient encore, Sem qui a vécu cinq cents ans, et, dans toutes les lignées, ils ont eu des enfants vers l'âge de trente ans. Quoi qu'il en soit, cet *El Shadday*, s'il est bien pour quelque chose dans cet enfant du miracle de Sarah qui dit : « Je

suis flétrie » — cherchez du côté du corps jeune, la ménopause existait à l'époque ! —, on peut concevoir qu'Abraham y tenait donc à Isaac, c'est l'enfant de la promesse. Sarah meurt quelque temps après. Beaucoup de monde se trouve là et Ismaël fait sa rentrée. Après la mort de Sarah, Abraham, ce patriarche, va se montrer tel qu'il est, un formidable géniteur. Il épouse et aura cinq enfants, mais ce n'est pas des enfants qui ont reçu la baraka de Sarah. Cette toute puissance tombe à la limite même du territoire de son peuple. Un autre Elohim d'à côté donne le bon truc pour repousser l'envahisseur, *El Shadday* y décampe avec les tribus qui l'ont amené à l'assaut. *El Shadday* est celui qui élit et promet et fait passer par son nom une certaine alliance transmissible d'une seule façon, par la *baraka* paternelle, c'est celui qui fait attendre un fils même à une femme de quatre-vingt dix ans et bien autre chose encore.

Dans un petit livre qui date de la fin du XI^e^ siècle [de Scholomo Ben Isaac de Troyes ?], un ashkénaze, vous lirez d'étranges commentaires du malheur d'Abraham. Dans la Michna, il y a un dialogue d'Abraham avec Dieu ; quand l'ange dit : « n'étends pas », Abraham dit : « Si c'est ainsi, je suis venu ici pour rien ; je vais lui faire au moins une légère blessure pour te faire plaisir, Elohim… ». Ce n'est pas tout ce qu'on peut voir sur l'image d'Épinal, il y a encore autre chose, à droite et à gauche dans le tableau de Caravage, cette tête de bélier que j'introduis sous la forme du *Shofar*, la corne lui est incontestablement arrachée.

Quant à ce qu'est ce bélier, c'est là-dessus que je voudrais terminer. Car il n'est pas vrai que l'animal paraisse comme métaphore du père au niveau de la phobie. La phobie n'est qu'un retour ; c'est ce que Freud disait en se référant au Totem. L'homme n'a pas tellement à être fier d'être le dernier venu de la création, celui qu'on a fait avec de la boue, ce qui n'est dit d'aucun être. Il va se chercher des ancêtres honorables et nous en sommes encore là, il lui faut un ancêtre animal.

Dans la *Sentence des pères,* le *Pirkey 'Abot*[10] — beaucoup moins important que le Talmud, traduit en français par Rachi —, il est dit catégoriquement que, selon la tradition rabbinique, le bélier dont il s'agit est le bélier primordial. Il était là, *Maaseh Mimé Berechit*[11], dès les six jours de la création, ce qui le désigne pour ce qu'il est, un Elohim. Ce n'est pas celui dont le nom est imprononçable, mais tous les Elohim. Celui-là est reconnu comme l'ancêtre de la race de Sem, donc des origines.

Alors cette tête de bélier aux cornes emmêlées dans une haie qui l'arrête, ce lieu de la haie, je voudrais vous le commenter, le texte même fait sentir qu'il se rue sur le lieu du sacrifice. De quoi vient-il avidement se repaître, quand celui dont le nom est imprononçable le désigne, lui, pour le sacrifice ?

Ce qu'Elohim désigne pour sacrifice à Abraham à la place d'Isaac, c'est son ancêtre, le dieu de sa race.

Ici se marque le tranchant entre la jouissance de Dieu et ce qui d'une tradition le désigne comme désir, désir de quelque chose dont il s'agit de provoquer la chute, c'est l'origine biologique. Ici est la clé de ce mystère où se lit l'aversion à l'égard de la tradition judaïque, la pratique des rites métaphysico-sexuels, au regard de ce qui unit la communauté dans la fête eu égard à la jouissance de Dieu. Quelque chose se manifeste qui, comme étant le désir, met essentiellement en valeur cette béance qui sépare la jouissance du désir, et le symbole en est que, c'est dans le même contexte, la relation d'*El Shadday* à Abraham, la circoncision signe de l'alliance du peuple [à] celui qu'il a élu, la circoncision désigne ce petit morceau de chair tranchée à l'énigme duquel je vous avais amené par quelques hiéroglyphes, ce petit *a*.

Je vais vous quitter ici. Avant de vous quitter, je vous dirai que si j'interromps ce séminaire, je ne le fais pas sans m'excuser auprès de ceux qui, depuis des années, ont été mes fidèles auditeurs, ceux qui, nourris des mots, des termes, des voies et des chemins appris ici, comme ceux qui retournent cette empreinte contre moi. Dans les débats récents et confus, un groupe s'est montré véritablement dans sa fonction de groupe mené deci-delà aux tourbillons aveugles. Un de mes élèves a essayé de sauver un débat confus à son niveau analytique, il a cru devoir parler… que la vérité, que la véritable pièce, le sens de mon enseignement, c'est qu'on ne l'attrape jamais. Quel incroyable contresens ! Quelle impatience enfantine au mieux !

Est-ce là pour autant justifier une fonction métonymique de la vérité ? Où a-t-on vu, comme en mathématique, que chaque chapitre renvoie au suivant ? Je m'approchais à un certain point de la densité où vous ne pouviez pas parvenir — il n'y a pas que les attributs de l'infatuation et de la sottise, esprit en forme d'épluchure, comité de rédaction, il y a autre chose — j'ai en effet cherché ; je la trouve parfois, la vérité de la praxis qui s'appelle psychanalyse. Quelle est sa vérité ?

Si quelque chose s'y avère décevant, cette praxis doit s'avancer vers une conquête du vrai par la voie de la tromperie, car le transfert n'est pas autre

chose, [tant qu'il n'y a pas de nom au lieu de l'Autre, inopérant]. Si ma marche est progressive, prudente, n'est-ce pas tout ce que j'ai tenté de promouvoir dans cette voie contre quoi j'ai toujours à me prononcer, sans quoi elle risque de glisser vers la voie de l'imposture.

Depuis deux ans, ayant confié à d'autres le maniement intérieur d'un groupe pour laisser la pureté à ce que j'ai à vous dire ; pas de différence entre le oui et le non.

1 - *'Asher 'Ehyeh* אשׁר אהיה
2 - *Shadday* שׁדי
3 - *'Ehyeh* אהיה
4 - *'El Shadday* אל־שׁדי
5 - εἰμι το ὀν : *je suis l'être*
6 - εἰναι : *être*
7 - κιριος : *seigneur*
8 - *Shem* : *nom* שׁם
9 - *'Aqedah* : *ligature* עקדה
10 - *Pirqey 'Abot* : *Chapîtres des Pères* פרקי אבות
11 - *Ma'aseh Bereshit* : *Actes des jours de la création* מעשׂה בראשׁית

# Bibliographie sommaire

Greenacre Phyllis, *General problems of acting out,*
in American Psychoanalytic Association, mai 1949.
Kris Ernst, *Ego psychology and interpretation in psychoanalytic therapie*,
in Psychoanalytic Quaterly, vol. 20, 1951.
Little Margaret, *« R » the analyst's total response to his patient's needs,*
in Scientific Meeting of the British Psychoanalytical Society, 18. I. 1956.
Low Barbara, *The Psychological compensations of the analyst,*
in the International Journal of Psychoanalysis, vol.16, janvier 1935.
Nacht Sacha, *The curative factors in Psychoanalysis*
in 22e Congrès psychanalytique international,
Edimbourg, juillet-août 1961.
Rapaport David, *On the psychoanalytic theory of affects*
in the International Journal of Psychoanalysis, vol. 34, 3° Partie, 1953.
Szasz Thomas, *On the theory of psychoanalytic treatment*,
in Annual Meeting of the American Psychoanalytic Association,
à Atlantic-City, New Jersey, 7 mars 1955.
Tower Lucia E., *Countertransference*,
in Journal of the American Psychoanalytic Association, vol. 4, 1956.

# Table des matières

Note liminaire . . . . . 7

Leçon I, 14 novembre 1962 . . . . . 9
Leçon II, 21 novembre 1962 . . . . . 23
Leçon III, 28 novembre 1962 . . . . . 37
Leçon IV, 5 décembre 1962 . . . . . 53
Leçon V, 12 décembre 1962 . . . . . 67
Leçon VI, 19 décembre 1962 . . . . . 83
Leçon VII, 9 janvier 1963 . . . . . 99
Leçon VIII, 16 janvier 1963 . . . . . 115
Leçon IX, 23 janvier 1963 . . . . . 131
Leçon X, 30 janvier 1963 . . . . . 149
Leçon XI, 20 février 1963 . . . . . 167
Leçon XII, 27 février 1963 . . . . . 183
Leçon XIII, 6 mars 1963 . . . . . 207
Leçon XIV, 13 mars 1963 . . . . . 221
Leçon XV, 20 mars 1963 . . . . . 237
Leçon XVI, 27 mars 1963 . . . . . 253
Leçon XVII, 8 mai 1963 . . . . . 269
Leçon XVIII, 15 mai 1965 . . . . . 289
Leçon XIX, 22 mai 1963 . . . . . 305
Leçon XX, 29 mai 1963 . . . . . 321
Leçon XXI, 5 juin 1963 . . . . . 333
Leçon XXII, 12 juin 1963 . . . . . 347
Leçon XXIII, 19 juin 1963 . . . . . 365
Leçon XXIV, 26 juin 1963 . . . . . 383
Leçon XXV, 3 juillet 1963 . . . . . 399

LES NOMS DU PÈRE

Leçon, 20 novembre 1963 . . . . . 415

Bibliographie sommaire . . . . . 431

Ce livre a été composé en caractères Garamond,
mis en page par G. Pétré.
Imprimé en France par
I.S.I., 68-70 rue des Pyrénées, Paris XX$^{e}$.
Mars 2000

Jacques Lacan

# Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse

*Séminaire*
*1964*

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

# Note liminaire

*Lorsque le professeur Jean Delay, chef du service de la Clinique des Maladies mentales à l'Hôpital Sainte-Anne, fît savoir à Lacan, de façon assez abrupte, après sa première leçon sur le nom du père (ou Les noms du père), qu'il ne lui était plus possible de donner asile à son enseignement dans son service, Lacan dut retrouver rapidement une salle. C'est alors que, grâce aux interventions des diverses personnalités, dont L. Althusser, F. Braudel, C. Lévi-Strauss, il obtint la salle de l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm où se tint son séminaire jusqu'en juin 1968.*

*La certitude qu'une grande partie du public qui allait alors être le sien serait entièrement nouveau, ainsi que le cadre de l'École lui imposait de choisir un nouveau thème qui aurait en même temps une fonction d'introduction à cette science étrangère aux enseignements de l'École normale.*

*L'attitude du professeur Delay avait probablement de nombreux motifs mais il est vraisemblable que l'exclusion de Lacan, décidée par des analystes de l'IPA et les pressions qui l'ont accompagnée ont joué un rôle essentiel. Comme le déclare Lacan publiquement dans son séminaire, il était depuis deux ans l'objet de véritables négociations entre les instances de l'IPA et un certain nombre de ses collègues, y compris bon nombre de ses élèves ayant déjà une importante notoriété. Il s'agissait de le faire taire. Si le parallèle qu'il fait entre l'excommunication de Spinoza et la sienne a pu surprendre l'auditoire sur le moment, il est incontestable avec le recul que ce parallèle est pleinement justifié. Cette exclusion en dit long sur la qualité du milieu dans lequel Lacan se voyait condamné à travailler.*

*Des questions étaient posées à la fin des leçons. Pour un grand nombre d'entre elles, nous n'avons pu encore les retrouver. Nous ne désespérons pas d'y parvenir. Elles figureront alors dans les tirages ultérieurs.*

*C.D.*

# Leçon I

*15 janvier 1964*

Mesdames, Messieurs,

Dans la série de conférences dont je suis chargé par la sixième Section de l'École pratique des Hautes études, je vais vous parler des fondements de la psychanalyse. Je voudrais seulement aujourd'hui vous indiquer le sens que je compte donner à ce titre et au mode sous lequel j'espère y satisfaire.

Pourtant il me faut d'abord me présenter devant vous, encore que la plupart ici, mais non pas tous, me connaissent, car les circonstances font qu'il me paraît approprié d'y introduire la question, préalable à vous présenter ce sujet.

En quoi suis-je autorisé ? Je suis autorisé à parler ici devant vous de ce sujet de par l'ouï-dire d'avoir fait par ailleurs ce qu'on appelait un « séminaire » qui s'adressait à des psychanalystes ; mais comme certains le savent, je me suis démis de cette fonction à laquelle j'avais, pendant dix ans, vraiment voué ma vie, en raison d'événements survenus à l'intérieur de ce qu'on appelle une « société » psychanalytique, et nommément celle qui m'avait précisément confié cette fonction.

On pourrait soutenir que ma qualification n'est pas pour autant mise en cause pour remplir ailleurs cette même fonction. Je tiens pourtant provisoirement la question pour suspendue, et si je suis mis en demeure de pouvoir, disons, seulement donner suite à cet enseignement qui fut le mien, je considère que je dois commencer, avant d'ouvrir ce qui se pré-

sente donc comme une nouvelle étape, je dois commencer par les remerciements, que je dois de cette possibilité, à M. Fernand Braudel, président de la Section des Hautes études, que je délègue ici devant vous, à la grâce de qui je dois, en somme, de pouvoir le faire sous l'égide de cette École hautement honorée — M. Braudel, empêché, m'a dit son regret de ne pouvoir être présent au moment où aujourd'hui je lui rends cet hommage — ainsi que ce que j'appellerai la noblesse avec laquelle en cette occasion, il a voulu parer à la situation de défaut où j'étais pour un enseignement dont, en somme, ne lui était parvenu rien d'autre que le style et la réputation, pour que je ne sois pas purement et simplement réduit au silence. Noblesse est bien le terme dont il s'agit quand il s'agit, en somme, d'accueillir celui qui était dans la position où je suis, celui d'un réfugié.

Il l'a fait aussi vite d'y être suscité par la vigilance de mon ami Claude Lévi-Strauss, dont je me réjouis qu'il ait bien voulu aujourd'hui me donner sa présence et dont il sait combien m'est précieux ce témoignage de l'attention qu'il porte à un travail, au mien, à ce qui s'y élabore en profonde correspondance avec le sien.

J'y ajouterai mes remerciements pour tous ceux qui, en cette occasion, m'ont marqué leur sympathie, jusqu'à aboutir à la complaisance avec laquelle M. Robert Flacelière, directeur de l'École Normale Supérieure, a bien voulu mettre à la disposition de l'École des Hautes études, cette salle sans laquelle je ne sais pas comment j'aurais pu vous recevoir, d'être venus si nombreux, ce dont je vous remercie du fond du cœur.

Tout ceci concerne donc la base, en un sens, je dirai, local, voire militaire, de ce mot : base pour mon enseignement. Mais je me permets d'aborder maintenant ce dont il s'agit, les fondements de la psychanalyse.

Pour ce qui est des fondements de la psychanalyse, mon séminaire y était, si je puis dire, impliqué. Il en était un élément, puisque, en somme, il contribuait à la fonder *in concreto*, puisqu'il faisait partie de la praxis elle-même, puisqu'il y était intérieur, puisqu'il était dirigé vers ce qui est un élément de cette praxis, à savoir la formation de psychanalystes.

J'ai pu, dans un temps, ironiquement définir (provisoirement peut-être, mais aussi bien, faute de mieux, dans l'embarras où je pouvais être) un critère de ce que c'est que la psychanalyse : comme le traitement distribué par un psychanalyste. Henry Ey, qui est ici aujourd'hui, se sou-

viendra de cet article puisqu'il fut publié dans ce tome de l'encyclopédie qu'il dirige. Il me sera d'autant plus aisé d'évoquer, puisqu'il est présent, le fait du véritable acharnement qui fut mis à faire retirer de ladite encyclopédie, ledit article — au point que lui-même, dont chacun sait les sympathies qu'il m'accorde, fut, en somme, impuissant à arrêter cette opération obtenue par un comité directeur où se trouvaient précisément des psychanalystes ! Cet article qui sera recueilli, dans ce que j'essaie de faire pour l'instant, pour un certain nombre de mes textes, à savoir une édition, vous pourrez, je pense, juger s'il avait perdu son actualité. Je le pense d'autant moins que toutes les questions que j'y soulève sont celles-là mêmes présentes, présentifiées à la fois par le fait que je suis ici dans la posture qui est la mienne pour introduire toujours cette même question : qu'est-ce que la psychanalyse ? Sans doute y a-t-il là plus d'une ambiguïté et cette question est-elle toujours, selon le mode où je [la] désigne dans cet article, une question chauve-souris. De l'examiner au jour, tel est ce que je me proposais.

D'où, de quelque enseignement où je doive vous le proposer aujourd'hui à la place, la place d'où je réaborde ce problème, le fait qu'on puisse la définir comme une place qui a changé, qui n'est plus tout à fait au dedans, dont on ne sait pas si elle est en dehors, n'est pas ici anecdotique. Et c'est bien pourquoi je pense que vous ne verrez de ma part ni recours à l'anecdote, ni polémique d'aucune sorte si je pointe ceci qui est un fait : c'est que mon enseignement (désigné comme tel) a subi de la part d'un organisme qui s'appelle le Comité exécutif de cette organisation internationale qui s'appelle l'*International Psychoanalytical Society*, une censure qui n'est point ordinaire. Puisqu'il ne s'agit de rien de moins que de faire de la proscription de cet enseignement — qui doit être considéré comme nul en tout ce qui peut en venir quant à l'habilitation au registre de cette société d'un psychanalyste — à faire de cette proscription la condition d'affiliation de la société à laquelle j'appartiens.

Ceci encore n'est pas suffisant. Il est formulé que cette affiliation ne sera acceptée que si l'on donne des garanties pour que mon enseignement ne rentre, à jamais, par cette société, en activité pour la formation des analystes.

Il s'agit donc là de quelque chose qui est proprement comparable à ce qu'on appelle en d'autres lieux, « l'excommunication majeure ». Encore

celle-ci, dans les lieux où ce terme est employé, n'est-elle jamais prononcée sans possibilité de retour. Elle n'existe, elle existe pourtant sous cette forme dans une communauté religieuse désignée par le terme indicatif, symbolique de la Synagogue, c'est proprement ce dont Spinoza fut l'objet en deux étapes : le 27 juillet 1656, singulier tricentenaire, puisqu'il correspond au tricentenaire de Freud ; le 27 juillet 1656, Spinoza fut l'objet du *Kherem*, excommunication qui répond bien à cette excommunication majeure. Il attendit quelque temps pour compléter notre tricentenaire pour être l'objet du *Shammata*, lequel consiste à y ajouter cette condition de l'impossibilité d'un retour.

Ne croyez pas, là non plus, qu'il s'agisse d'un jeu métaphorique, qu'il serait en quelque sorte puéril d'agiter au regard du champ, mon Dieu ! long autant que sérieux, que nous avons à couvrir. Je crois, et vous le verrez, qu'il introduit quelque chose, non seulement par les échos qu'il évoque, mais par la structure qu'il implique. Il introduit quelque chose qui serait au principe de notre interrogation concernant la praxis psychanalytique.

Je ne suis, bien entendu, pas en train de dire, car ce ne serait pas impossible, que la communauté psychanalytique est une église, mais incontestablement la question surgit de savoir ce qu'elle peut bien avoir qui fait ici écho à une pratique religieuse. Nous y viendrons et nous verrons que cette voie ne sera pas, pour nous, inféconde. Aussi bien n'aurais-je même pas à accentuer ce fait, pourtant en lui-même plein de relief de porter avec lui je ne sais quel relent de scandale si, comme tout ce qui s'avancerait aujourd'hui, vous ne pouviez être sûr d'en retrouver, dans la suite, l'écho d'une civilisation.

Bien sûr, ce n'est pas là dire que je suis, en de telles conjonctures, seulement un sujet indifférent. Ne croyez pas que pour moi pas plus que pour l'intercesseur dont je n'ai pas hésité à l'instant à évoquer ce en quoi il peut servir en une telle occasion, de référence, voire de précédent, pas plus pour moi que, je le suppose, pour lui, ce n'est là matière à comédie, au sens de matière à rire. Néanmoins je voudrais au passage, parce que c'est là quelque chose qui peut…, vous témoigner d'un certain niveau de la perception analytique, que quelque chose ne m'a pas échappé d'une vaste dimension comique dans ce détour. Elle n'appartenait pas au registre de ce qui se passe au niveau de cette formulation, celle que j'ai

appelée « excommunication ». Elle appartenait plutôt au fait qui fut le mien pendant deux ans, de savoir que j'étais, et très exactement par ceux-là, qui étaient, à mon endroit, dans la position de collègues, voire d'élèves, dans la position d'être ce qu'on appelle négocié ; car ce dont il s'agit, c'était de savoir dans quelle mesure les concessions faites au sujet de la valeur habilitante de mon enseignement pouvaient être mises en balance avec ce qu'il s'agissait d'obtenir d'autre part : l'habilitation de cette société.

Je ne veux pas laisser passer cette occasion, dans la même perspective que je vous ai dite tout à l'heure (à savoir de ce que nous pouvons en retrouver dans la suite), l'occasion de pointer — nous le retrouverons — que c'est là, à proprement parler, quelque chose qui peut être vécu, quand on y est, dans la dimension du comique.

Je crois néanmoins que ce n'est peut-être saisi pleinement que par un psychanalyste. Être négocié n'est pas, pour un sujet humain, une situation exceptionnelle ni rare, contrairement au verbiage qui concerne la dignité humaine, voire les Droits de l'homme. Chacun, à tout instant et à tous les niveaux, est négociable puisque, comme nous l'appelons, toute appréhension un peu sérieuse de la « structure » sociale est l'échange. Et l'échange dont il s'agit est l'échange des individus, de supports sociaux qui sont par ailleurs ce qu'on appelle des sujets, avec ce qu'ils comportent de droits — sacrés, dit-on — à l'autonomie. D'ailleurs chacun sait que la politique consiste à négocier, et cette fois-ci, à la grosse, par paquets, les mêmes sujets, dits « citoyens », par centaines de mille.

La situation n'avait donc rien d'exceptionnel à ceci près que, par exemple, d'être négocié par ceux que j'ai appelés tout à l'heure ses collègues, voire ses élèves, prend quelquefois, hors de ce jeu, vu du dehors, un autre nom…

Néanmoins, une saine aperception des choses concernant le sujet, même quand ce sujet est en position honnête, une saine aperception de ce qu'il en est réellement du sujet humain, à savoir de ceci que sa vérité n'est pas en lui mais dans un objet et à savoir que, dans quelque position qu'on soit, cet élément qui est proprement l'élément de comique pur, surgit, lié à la nature voilée de cet objet.

C'est là une expérience dont, sans doute, je crois opportun de la pointer, et de là où je puis en témoigner. Parce qu'après tout peut-être en

pareille occasion serait-il l'objet d'une retenue indue, une sorte de fausse pudeur à ce que quelqu'un en témoignât du dehors ; du dedans je peux vous dire que cette dimension est tout à fait légitime, qu'elle peut, du point de vue analytique, je vous l'ai dit, être vécue — et même d'une façon qui, à partir du moment où elle est aperçue, la surmonte, à savoir vécue sous l'angle de ce qu'on appelle l'humour, qui en cette occasion n'est que la reconnaissance du comique.

Je ne crois pas que cette remarque soit même hors du champ de ce que j'apporte concernant les fondements de la psychanalyse, car « fondement » a plus d'un sens et je n'aurais point besoin d'évoquer la Kabbale pour rappeler qu'il y désigne un des modes de la manifestation qui est proprement dans ce registre identifié au *pudendum*, et qu'il serait tout de même extraordinaire que, dans un discours analytique ce soit au *pudendum* que nous nous arrêtions. Les fondements, ici, sans doute, prendraient la forme de dessous si ces dessous n'étaient pas déjà quelque peu à l'air.

Dès lors, je ne crois pas inutile de marquer que — si certains, au dehors, peuvent s'étonner par exemple qu'à cette négociation et d'une façon très insistante aient participé tels de mes analysés, voire analysés encore en cours et s'interroger comment une chose pareille, (si tant est qu'elle soit au dehors objet de scandale), peut-elle être possible si ce n'est qu'il y a dans les rapports de vos analysés à vous quelque discorde qui mettrait en question la valeur même de l'analyse… — entendez que c'est justement de partir de ce qui, dans ce fait, peut être matière à scandale, que nous pouvons pointer mieux et d'une façon plus précise concernant ce fait qui s'appelle la psychanalyse didactique, cette praxis ou cette étape de la praxis qui est laissée, par ce qui se publie, tant à l'intérieur que, bien entendu, a fortiori, à l'extérieur de la psychanalyse complètement dans l'ombre, d'apporter, justement, quelque lumière concernant ses buts, ses limites, ses effets.

Ce n'est plus là une question de *pudendum*, c'est question effectivement de savoir ce que, de la psychanalyse, on peut, on doit attendre et de ce qui doit s'y entériner comme frein, voire comme échec. C'est pour cela que j'ai cru ne rien devoir ménager, mais plutôt poser ici, comme un objet, dont j'espère que vous verrez plus clairement, à la fois les contours et le maintien possible, le poser à l'entrée même de ce que j'ai

maintenant à dire au moment où, devant vous, j'interroge. Qu'est-ce que les fondements, au sens large du terme, de la psychanalyse ? Ce qui veut dire qu'est-ce qui la fonde comme praxis ?

Qu'est-ce qu'une praxis ? Il me paraît douteux que ce terme puisse être considéré comme impropre concernant la psychanalyse. C'est le terme le plus large pour désigner une action concertée par l'homme, quelle qu'elle soit, qui le met en mesure de traiter, dirais-je, le réel par le symbolique. Qu'il y rencontre plus ou moins d'imaginaire ne prend ici que valeur secondaire.

Cette définition de la praxis s'étend donc fort loin. Il est clair que nous n'allons pas comme Diogène nous mettre à rechercher, non pas un homme, mais notre psychanalyse, dans les différents champs, très diversifiés, de la praxis ! Nous prendrons plutôt avec nous notre psychanalyse et nous allons voir que tout de suite elle nous dirige vers des points assez localisés, dénommables, de la praxis ; qui sont même, par quelque transition, les deux termes entre lesquels j'entends poser la question, non pas du tout d'une façon ironique mais d'une façon qui est, je crois, destinée à être très éclairante.

– Il est bien clair que si je suis ici devant un auditoire aussi large, dans un tel milieu et avec une telle assistance, c'est pour me demander si c'est une science et l'examiner avec vous.
– Il est clair d'autre part que j'ai mon idée, quand j'ai tout à l'heure évoqué la référence religieuse en précisant bien que c'est de 'religion' au sens actuel du terme, non pas d'une religion asséchée, méthodologisée, repoussée dans le lointain d'une « pensée primitive », d'une religion telle que nous les voyons s'exercer encore vivantes, et bien vivantes.

Ce que nous pouvons attendre d'un tel discours n'est pas seulement de classer notre psychanalyse, qui a bien pour nous sa valeur authentique, parfaitement reconnaissable. Nous savons où nous sommes (il y a assez de psychanalystes dans cette assemblée, pour me servir, ici, de contrôle). Mais que, assurément, par ce en quoi elle nous permet de poser cette question, cette psychanalyse, qu'elle soit digne ou non de s'inscrire à l'un des deux registres, peut même nous éclairer sur ce que nous devons entendre par une science, voire par une religion.

Il est bien clair qu'il est plus décent que je commence par interroger la science.

Je voudrais tout de suite éviter un malentendu. On va me dire : « De toute façon, c'est une recherche ». Eh bien ! là, permettez-moi d'énoncer, et même après tout m'adressant un tant soit peu aux pouvoirs publics pour qui ce terme de 'recherche', depuis quelque temps, semble servir de *schibbolet*, pour pas mal de choses, le terme de 'recherche', je m'en méfie.

Pour moi, je ne me suis jamais considéré comme un chercheur. Comme l'a dit un jour Picasso au grand scandale des gens qui l'entouraient, « Je ne cherche pas, je trouve ». Il y a d'ailleurs dans le champ de la 'recherche', dite 'scientifique', deux domaines qu'on peut parfaitement reconnaître : celui où l'on cherche, et celui où l'on trouve…

Chose curieuse, ceci correspond à une frontière assez bien définie quant à ce qui peut se qualifier de 'science'. La frontière recouvre très significativement deux versants parfaitement qualifiables dans ce champ de la recherche.

Aussi bien, y a-t-il sans doute quelque affinité entre cette recherche et ce que j'ai appelé le versant religieux. Il s'y dit couramment : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé ». Et trouvé est derrière. La question peut-être dont il s'agit est de savoir s'il ne s'établit pas une sorte d'ouverture à une recherche, voire à une recherche complaisante dans la mesure où quelque chose de l'ordre de l'oubli frappe ce qui a été déjà trouvé. La recherche, en cette occasion, nous intéresse par ce qui dans le débat s'établit au niveau de ce que nous pouvons appeler, de nos jours, 'les sciences humaines'.

On voit comme surgir, sous les pas de quiconque trouve, ce que j'appellerais la revendication herméneutique qui est justement celle qui cherche, celle qui cherche la signification toujours neuve et jamais épuisée — qui serait, au principe, menacée d'être coupée dans l'œuf par celui qui trouve !

Or cette herméneutique, nous autres analystes y sommes intéressés : ce que l'herméneutique se propose comme voie de développement de la 'signification', c'est quelque chose qui n'est pas, semble-t-il, étranger, en tout cas, qui dans bien des esprits se confond avec ce que nous analystes appelons « interprétation ». Et par tout un côté il semble que, si tant est que cette interprétation n'est pas du tout peut-être dans le même sens que ladite herméneutique, l'herméneutique s'en accommode, voire s'en favorise assez volontiers…

Le versant par où nous voyons tout au moins un couloir de communication entre la psychanalyse et ce que j'ai appelé le registre religieux, de l'avoir ouvert ici n'est point sans importance. Nous le retrouverons en son temps.

Donc, pour autoriser la psychanalyse à s'appeler une science, nous exigerons un peu plus.

Repartons de notre praxis. Ce qui spécifie une science, c'est d'avoir un objet. On peut le soutenir, qu'une science est spécifiée par un objet défini au moins par un certain niveau d'opération reproductible qu'on appelle expérience. Le rapport de l'objet à la praxis, en tout cas, est un rapport nécessaire.

Est-il suffisant ? Je n'en trancherai pas tout de suite. Pour la science nous devons être très prudents parce que cet objet change (et singulièrement !) au cours de l'évolution d'une science. Nous ne pouvons point dire que l'objet de la physique moderne est le même maintenant qu'au moment de sa naissance — que, je vous le dis tout de suite, je date au XVII^e^ siècle. Est-ce que l'objet de la chimie moderne est le même qu'au moment de sa naissance, que je date à Lavoisier !

Peut-être ces remarques nous forcent-elles à un recul au moins tactique pour un moment, et à repartir de la praxis, nous demander si dans le fait que la praxis délimite un champ, c'est au niveau de ce champ que le savant de la science moderne se trouve spécifié : non point comme un homme qui en sache long en tout.

Je m'entends, nous laisserions ici de côté toute référence de la science à un système unitaire dit « système du monde », à cette exigence, de Duhem pour la qualifier, voire Meyerson dans les rapports entre identité et réalité — référence, plus ou moins qualifiable d'idéaliste, au besoin d'identification. J'irai même à dire que nous pouvons nous passer, nous abstraire de ce complément transcendant, implicite même dans la position du positiviste : il se réfère toujours à une unité dernière de tous les champs. Nous nous en abstrairons d'autant mieux, d'autant plus qu'après tout, c'est discutable et ce peut-être même être tenu pour [exorbitant] : il n'est nullement nécessaire que l'arbre de la science n'ait qu'un seul tronc. Je ne pense pas qu'il en ait beaucoup, il en a peut-être, sur le modèle du chapitre premier de la *Genèse,* deux différents. Non pas du tout que j'attache une importance exceptionnelle à ce mythe plus ou

moins marqué d'obscurantisme, mais après tout, pourquoi n'attendrions-nous pas de la psychanalyse de nous éclairer là-dessus ?

A nous en tenir à la notion du champ définissant une expérience, nous voyons bien tout de suite que ceci ne suffit pas à définir une science, pour la raison que, par exemple, cette définition s'appliquerait très très bien à l'expérience mystique. C'est même par cette porte qu'on lui redonne une considération scientifique ! Nous arrivons presque à penser que nous pouvons avoir, de cette expérience, une appréhension scientifique, car il ne faut pas se dissimuler qu'il y a là une sorte d'ambiguïté. Soumettre à un examen scientifique prête toujours à ce que [l'on risque] de laisser entendre que l'expérience peut avoir d'elle-même une subsistance scientifique.

Or tous ces points d'ambiguïté, forts de malentendus, nous intéressent dans notre propos en ceci qu'il semble bien que tout le problème de la psychanalyse, en ce tournant que nous vivons, soit celui d'un véritable nœud de malentendus.

Qu'il soit évident, tout aussitôt, que nous ne pouvons pas faire rentrer dans la science l'expérience mystique.

A condition qu'on le fasse remarquer encore, cette définition d'une praxis, du champ qu'elle détermine, l'appliquerons-nous à l'alchimie pour l'autoriser à être une science ? Je relisais récemment un tout petit volume qui n'a même pas été recueilli dans les Œuvres Complètes de Diderot mais qui semble assurément être de lui. Si elle naît à Lavoisier, Diderot ne parle pas de chimie, mais de bout en bout de l'alchimie, avec toute la finesse d'esprit que vous savez être la sienne. Qu'est-ce qui nous fait, tout de suite, malgré le caractère saisissant, étincelant des histoires, qu'au cours des âges il nous situe, qu'est-ce qui nous fait dire que l'alchimie, après tout, n'est pas une science ? Après tout, qu'en savons-nous ? Quelque chose, à mes yeux, est décisif, c'est que dans l'alchimie, la pureté de l'âme de l'opérateur était, comme telle et de façon dénommée, un élément essentiel en l'affaire.

Cette remarque n'est pas non plus accessoire, contingente. Vous le sentez, puisque peut-être va-t-on soulever qu'il s'agit de quelque chose d'analogue concernant la présence de l'analyste dans le Grand œuvre analytique et que c'est peut-être ça qui est cherché dans notre psychanalyse didactique ; et peut-être moi-même ai-je l'air de dire la même chose

dans mon enseignement ces derniers temps (et connu de tous ceux qui m'ont suivi) que je pointais tout droit, toutes voiles dehors, et de façon avouée vers ce point central que je mettais en question : à savoir quel est le désir de l'analyste. Que doit-il en être du désir de l'analyste pour qu'il opère d'une façon correcte ? Et si cette question, on peut l'admettre, peut être laissée hors des limites du champ, comme elle l'est en effet, dans les sciences, — j'entends, les sciences modernes du type le plus [formalisé] — où personne ne s'interroge sur ce qu'il en est du désir du physicien.

Il faut vraiment des crises qui se posent, comme on dit, comme problèmes à l'attention humaine pour que M. Oppenheimer nous interroge tous sur ce qu'il en est du désir qui est au fond de la physique moderne (personne d'ailleurs n'y ferait attention, on croit que c'est un incident politique…) Est-ce que c'est quelque chose du même ordre que ce qui est exigé de l'adepte de l'alchimie ?

Lui [le désir] ne peut nullement être laissé en dehors de notre question pour la raison que le problème de la formation de l'analyste le pose. L'analyse didactique ne peut servir à rien d'autre qu'à le mener à ce point que je désigne en mon algèbre comme le désir de l'analyste.

Là encore, il me faut laisser la question ouverte, à charge pour vous de sentir ce que je vous amène par approximations — comme celle-ci : l'agriculture est-elle une science ? On répondra oui, on répondra non. Cet exemple est avancé par moi, seulement pour vous suggérer que vous faites quand même une différence entre l'agriculture définie par un objet et définie (c'est le cas de le dire) par un champ. Entre l'agriculture et l'agronomie — ceci me permettra de faire surgir une dimension qui est assurée (nous sommes dans le b. a. ba, mais enfin, il faut bien y être), c'est la mise en formules.

Est-ce que ça va nous suffire à faire le lien, à définir les conditions d'une science ? Je n'en crois rien. Une fausse science commune, il est vrai, peut être mise en formules ; la question n'apparaît donc pas tellement simple, dès lors que la psychanalyse, comme science supposée, apparaît sous des traits qu'on peut dire problématiques. Il conviendrait peut-être de prendre la question par d'autres bouts.

Que concernent les formules ? Où doivent-elles porter ? Qu'est-ce qui motive et module ce glissement de l'objet ? Assurément, nous ne

pouvons pas éviter la question du concept. Est-ce qu'il y a des concepts analytiques d'ores et déjà formés ? Est-ce que… L'extraordinaire prévalence, le maintien presque religieux des termes avancés par Freud pour structurer l'expérience analytique, à quoi ceci se rapporte-t-il ? Est-ce qu'il s'agit d'un fait très marqué, très surprenant dans l'histoire des sciences, qui serait celui-ci : qu'il serait le premier et serait resté le seul dans l'interrogation de cette science supposée à avoir introduit des concepts, non seulement fondamentaux, mais restés isolés ? Sans ce tronc, ce mât, ce pilotis, où amarrer notre pratique, pouvons-nous dire même que ce dont il s'agit, ce que je vise, concernant Freud, ce soit, à proprement parler, des concepts ? Sont-ils des concepts en formation ? Sont-ce des concepts en évolution, en mouvement et qu'il y ait à réviser ? Je crois que c'est là un point où nous pouvons tenir qu'une expérience est déjà faite dans une voie qui ne peut être que de travail, que de conquête dans le sens de résoudre la question.

Si la psychanalyse est une science, à la vérité, si le maintien de ses concepts au centre de toute discussion théorique dans cette chaîne lassante, fastidieuse, rebutante — et que personne ne lit hors les psychanalystes — qui s'appelle la littérature psychanalytique, c'est quelque chose qui nous montre, en tout cas, qu'on y reste très en retrait de ces concepts, que la plupart de ceux que Freud a avancés, y sont faussés, adultérés, brisés ; et que ceux qui sont trop difficiles, sont purement et simplement mis dans la poche, que toute l'évolution de ce qui s'est élaboré autour de la frustration est, au regard de ceux de quoi ça dérive dans les concepts freudiens, nettement en arrière, préconceptuel.

Il est tout à fait clair que personne ne se préoccupe plus, sauf de rares exceptions qui sont proprement dans mon entourage, de la structure tierce du complexe d'Œdipe ni du complexe de castration.

Il ne suffit nullement, pour assurer un statut théorique à la psychanalyse, qu'un écrivain du type Fenichel ramène tout le matériel accumulé de l'expérience au niveau de la platitude par une énumération du type grand collecteur. Bien sûr, une certaine quantité de faits ont été rassemblés. Il n'est pas vain de les voir groupés en quelques chapitres. On peut y avoir l'impression que, dans tout un champ, tout est expliqué à l'avance.

Or l'analyse n'est pas de retrouver dans un cas le trait différentiel de la théorie et de croire expliquer avec, pourquoi votre fille est muette. Car ce dont il s'agit, c'est de la faire parler. Or cet effet procède d'un type d'intervention qui n'a rien à faire avec la référence au trait différentiel.

Pour la faire parler, on se réfère à l'analyse, à l'analyse, qui consiste justement à la faire parler, de sorte qu'on pourrait définir la psychanalyse comme consistant, au dernier terme, dans la levée du mutisme. Et c'est bien, en effet, ce qu'on a appelé un moment de l'analyse des résistances.

Le symptôme c'est d'abord le mutisme dans le sujet supposé parlant. S'il parle, il est guéri, de son mutisme, évidemment ! Mais cela ne nous dit pas du tout pourquoi il a commencé de parler, pourquoi il a guéri de son mutisme. Cela nous désigne seulement un trait différentiel qui est celui, comme il fallait s'y attendre, dans le cas de la fille muette, celui d'hystérique.

Or ce trait différentiel est celui-ci que c'est dans ce mouvement même de parler que l'hystérique constitue son désir, de sorte qu'il n'est pas étonnant que ce soit par cette porte que Freud soit entré dans ce qui était, en réalité, les rapports du désir au langage, à l'intérieur duquel, dans ce champ, il a découvert les mécanismes de l'inconscient.

Que ce rapport du désir au langage comme tel ne lui soit pas resté voilé est justement là un trait de son génie, mais ce n'est pas encore dire qu'il ait été pleinement élucidé même et surtout pas par la question massive de transfert.

Que pour guérir l'hystérique de tous ses symptômes, la meilleure façon soit de satisfaire à son désir d'hystérique, qui est, pour nous, à nos regards, elle l'hystérique, de peser son désir comme désir insatisfait, laisse entièrement hors du champ la question spécifique de ce pourquoi elle ne peut soutenir son désir que comme désir insatisfait, de sorte que l'hystérie, dirais-je, nous met sur la trace d'un certain péché originel de l'analyse. Il faut bien qu'il y en ait un. Le vrai n'est peut-être qu'une seule chose, c'est le désir de Freud lui-même, à savoir le fait que quelque chose, dans Freud, n'a jamais été analysé.

C'est exactement là que j'en étais au moment où, par une singulière coïncidence, j'ai été mis en position de devoir me démettre de mon séminaire, car ce que j'avais à dire sur les Noms-du-Père ne visait à rien d'autre qu'à mettre en question l'origine, à savoir par quel privilège le

désir de Freud avait pu trouver, dans le champ de l'expérience qu'il désigne comme l'inconscient, la porte d'entrée.

Remonter à cette origine est tout à fait essentiel si nous voulons mettre l'analyse sur les pieds dont il ne manque pas un d'entre eux.

Quoi qu'il en soit, un tel mode d'interroger le champ de l'expérience va, dans notre prochaine rencontre, être guidé par la référence suivante : quel statut conceptuel devons-nous donner à quatre des termes introduits par Freud comme concepts fondamentaux ? Nommément : l'inconscient, la répétition, le transfert et la pulsion.

A considérer ces concepts, à savoir le mode sous lequel dans mon enseignement passé, je les ai situés en relation à une fonction plus générale qui les englobe et qui permet de montrer leur valeur opératoire dans ce champ, à savoir la référence au signifiant comme tel, qui est sous-jacente, implicite mais non explicite ; voilà ce qui nous fera, à notre prochaine rencontre, faire le pas suivant.

Je me suis promis, cette année, de mettre un terme fixe à deux heures moins vingt à mon propos. Je le tiendrai, je pense, fidèlement ; je me réserve, par ce mode, d'interrompre mon exposé en un point fixe, de laisser, ensuite, pour tous ceux qui seront en mesure de rester ici, n'ayant point à chercher tout de suite ailleurs l'accrochage à une autre occupation, de me poser les questions que leur auront suggéré, ce jour-là les termes de mon exposé.

# Leçon II

*22 janvier 1964*

Mesdames, Messieurs,

Pour commencer à l'heure, pour vous permettre aussi de prendre place, je vais commencer mon propos d'aujourd'hui par la lecture d'un poème qui, à la vérité, n'a aucun rapport avec ce que je vous dirai — mais un certain rapport, et je crois même que certains en retrouveront l'accent le plus profond, avec ce que j'ai dit l'année dernière, dans mon séminaire concernant l'objet mystérieux, l'objet le plus caché, celui de la pulsion scopique.

Il s'agit de ce court poème qu'à la page 70 du *Fou d'Elsa,* Aragon intitule « *Contre-chant* » :

*Vainement ton image arrive à ma rencontre*
*Et ne m'entre où je suis qui seulement la montre*
*Toi te tournant vers moi tu ne saurais trouver*
*Au mur de mon regard que ton ombre rêvée*

*Je suis ce malheureux comparable aux miroirs*
*Qui peuvent réfléchir mais ne peuvent pas voir*
*Comme eux mon œil est vide et comme eux habité*
*De l'absence de toi qui fait sa cécité*

Je dédie ce poème à la nostalgie que certains peuvent avoir de ce séminaire interrompu et de ce que j'y développais au niveau des pro-

blèmes, spécialement l'année dernière, de l'angoisse et de la fonction de l'objet *a*.

Ils saisiront, je pense, ceux-là (je m'excuse d'être aussi abrégé, elliptique, allusif), ils saisiront la saveur du fait qu'Aragon dans cette œuvre admirable où je suis fier de trouver l'écho des goûts de notre génération, celle qui fait que je suis forcé de me reporter à mes camarades du même âge que moi, pour pouvoir encore m'entendre sur ce poème d'Aragon, — qu'il fait suivre de ces lignes énigmatiques : « Ainsi dit une fois An-Nadjî comme on l'avait invité pour une circoncision ».

Point où ceux qui ont entendu mon séminaire de l'année dernière, retrouveront cette correspondance des formes diverses de l'objet *a*, avec la fonction centrale et symbolique du – φ ici évoqué par cette référence singulière et certainement pas de hasard qu'Aragon confère à la connotation, si je puis dire, historique de l'émission, par son personnage, le poète fou, de ce « contre-chant ».

Il y en a ici quelques-uns, je le sais, qui s'introduisent à mon enseignement. Ils s'y introduisent par des écrits qui sont déjà datés. Je voudrais, avant d'introduire mon propos d'aujourd'hui, qu'ils sachent qu'une des coordonnées indispensables pour apprécier la direction, le sens de ce premier enseignement, doit être trouvée dans ceci qu'ils ne peuvent, d'où ils sont, imaginer à quel degré, dirais-je, de mépris ou simplement de méconnaissance pour leur instrument peuvent arriver les praticiens. Qu'ils sachent que pendant quelques années, tout mon effort a été nécessaire pour revaloriser aux yeux de ceux-ci cet instrument, la parole, pour lui redonner, si je puis dire, sa dignité et faire que, pour eux, la parole ne soit pas toujours ces mots, d'avance dévalorisés, qui les forçaient à fixer leurs regards ailleurs pour en trouver le répondant.

C'est ainsi que j'ai pu passer (au moins pour un temps) pour être hanté, dans mon enseignement, par je ne sais quelle philosophie du langage, voire heideggerienne ! alors qu'il ne s'agissait que d'un travail propédeutique.

Ce n'est pas parce que je parle ici que je parlerai plus en philosophe et, pour m'attaquer à quelque chose d'autre qui concerne bien les psychanalystes mais que je serai effectivement plus à l'aise ici pour dénommer, ce dont il s'agit est quelque chose que je n'appellerai pas autrement que le refus du concept. C'est pourquoi, comme je l'ai annoncé au terme

de mon premier cours, c'est aux concepts freudiens majeurs, que j'ai isolés comme étant au nombre de quatre et tenant proprement cette fonction, que j'essaierai aujourd'hui de vous introduire.

Ces quelques mots au tableau noir (sous le titre des concepts freudiens), ce sont les deux premiers, l'inconscient et la répétition, les deux autres étant le transfert et la pulsion.

J'essaierai d'avancer aussi loin que possible aujourd'hui dans la voie de vous expliquer ce que j'entends par fonction de ces concepts, nommément l'inconscient et la répétition.

Le transfert — je l'aborderai, j'espère la prochaine fois — nous introduira directement aux algorithmes que j'ai cru devoir introduire dans la pratique spécialement aux fins de la mise en œuvre proprement de la technique analytique comme telle.

La pulsion est d'un accès encore si difficile et, à vrai dire, si inabordé que je ne crois pas pouvoir faire plus cette année que d'y revenir seulement après que nous aurons parlé du transfert. Nous verrons seulement l'essence de l'analyse, et spécialement ce qu'a en elle de profondément problématique et en même temps directeur, la fonction de l'analyse didactique. Ce n'est qu'après être passé par cet exposé que nous pourrons peut-être, en fin d'année et sans à nous-mêmes minimiser le côté difficile, mouvant, voire scabreux de l'approche de ce concept, aborder la pulsion. Ceci, dirais-je, par contraste avec ceux qui peuvent s'y aventurer au nom de références incomplètes et fragiles.

Les deux petites flèches que vous voyez, indiquent après 'l'inconscient' et 'la répétition' qui sont écrits ici au tableau, indiquent non pas ce qui est à l'autre côté de la ligne, mais le point d'interrogation qui suit. A savoir que la conception que nous nous faisons du concept implique qu'il est toujours fait dans une approche qui n'est point sans rapport avec ce que nous impose, comme forme, le calcul infinitésimal : à savoir que si le concept se modèle d'une approche à la réalité, à une réalité qu'il est fait pour saisir, ce n'est que par un saut, un passage à la limite qu'il s'achève à se réaliser; que dès lors nous considérons que nous sommes requis, en quelque sorte, que ça nous est un devoir de dire quelque chose de ce en quoi peut s'achever, je dirais sous forme de quantité finie, l'élaboration qui s'appelle l'inconscient. De même pour 'la répétition'.

Les deux termes que vous voyez inscrits sur ce tableau au bout de la ligne concernent deux termes de référence essentiels, eu égard à la question posée la dernière fois (la psychanalyse sous ses aspects paradoxaux, singuliers, aporiques, peut-elle, parmi nous, être considérée comme constituant, à quelque degré, une science ou seulement un espoir de science ?). C'est par rapport à ces deux termes, le 'sujet' et le 'réel', que nous serons amenés à donner forme à la question.

Je prends d'abord le concept de 'l'inconscient'. La majorité de cette assemblée se rappelle ou a quelques notions de ce que j'ai avancé ceci : l'inconscient est structuré comme un langage. Une part peut-être moins large mais aussi très importante de mes auditeurs ici aujourd'hui, et mon audience ordinaire, sait bien que ceci se rapporte à un certain champ qui nous est beaucoup plus accessible, beaucoup plus ouvert qu'au temps de Freud. Et que, pour l'illustrer par quelque chose qui est matérialisé assurément sur un plan scientifique, je l'illustrerai par exemple par ce champ — je ne vais pas le cerner — ce champ qu'explore, structure, élabore et qui se montre déjà infiniment riche, ce champ que Claude Lévi-Strauss a épinglé du titre de *Pensée sauvage*. Avant toute expérience, toute déduction individuelle, avant même que s'y inscrivent les expériences collectives qui ne sont rapportables qu'aux besoins sociaux, quelque chose organise ce champ, en inscrit les lignes de force initiales, qui est cette fonction que Claude Lévi-Strauss, dans sa critique du totémisme, nous montre être sa vérité, et vérité qui en réduit l'apparence, de cette fonction du totémisme, à savoir une fonction classificatoire primaire : ce quelque chose qui fait [que], avant que les relations s'organisent, qui soient des relations proprement humaines, déjà s'est organisé ce rapport d'un monde, à un autre monde de certains rapports humains qui sont déterminés par une organisation, aux termes de cette organisation qui sont pris dans tout ce que la nature peut offrir comme support, qui s'organisent dans des thèmes d'opposition. La nature, pour dire le mot, fournit des signifiants, et ces signifiants organisent de façon inaugurale les rapports humains, en donnent les structures et les modèlent.

L'important est ceci, c'est que nous voyons là le niveau où, avant toute formation du sujet (d'un sujet qui pense, qui s'y situe), ça compte, c'est compté, et dans ce compté, le compte, déjà, y est ! Il a ensuite à s'y reconnaître, et à s'y reconnaître comme comptant. Disons que l'achoppement

naïf où le mesureur de niveau mental s'esbaudit de saisir le petit homme, quand il lui propose l'interrogation : « J'ai trois frères, Paul, Ernest et moi, qu'est-ce que tu penses de ça ? » — Le petit n'en pense rien pour la bonne raison, c'est que c'est tout naturel ! D'abord sont comptés les trois frères Paul, Ernest et moi, et tel je suis moi, au niveau de ce qu'on avance que j'ai à réfléchir : ce moi… c'est moi ! et que c'est moi qui compte.

C'est cette structure, affirmée comme initiale de l'inconscient, aux temps historiques où nous sommes de formation d'une science, d'une science qu'on peut qualifier d'humaine, mais qu'il faut bien distinguer de toute psychosociologie. D'une science dont le modèle est le jeu combinatoire que la linguistique nous permet de saisir dans un certain champ, opérant dans sa spontanéité et tout seul, d'une façon présubjective, c'est ce champ-là qui donne, de nos jours, son statut à l'inconscient. C'est celui-là, en tout cas, qui nous assure qu'il y a quelque chose de qualifiable sous ce terme qui est assurément accessible d'une façon tout à fait objectivable.

Mais, est-ce à dire que, quand j'invoque les psychanalystes, quand je les induis, quand je les incite à ne point ignorer ce terrain, ce champ qui est le leur, qui leur donne un solide appui pour leur élaboration, est-ce à dire que je pense, à proprement parler, tenir les concepts introduits historiquement par Freud sous le terme d'inconscient ?

Eh bien non ! Je ne le pense pas, l'inconscient, concept freudien, est autre chose que je voudrais essayer de vous faire saisir aujourd'hui.

Il ne suffit pas de dire que l'inconscient est un concept dynamique, puisque c'est substituer l'ordre de mystère le plus courant à un mystère particulier (la force, ça sert en général à désigner un lieu d'opacité).

Je voudrais introduire ce que je veux vous dire aujourd'hui, en me référant à la fonction de la cause. Je sais bien que j'entre là sur un terrain qui, du point de vue de la critique philosophique, disons, n'est pas sans évoquer un monde de références. Assez pour me faire hésiter dans ces références, nous en serons quittes pour choisir.

Il y a au moins une partie de mon auditoire qui restera plutôt sur sa faim, si simplement j'indique qu'autour des années 1760, voire 63, *l'Essai sur les grandeurs négatives* de Kant, là où nous pouvons saisir combien est serrée de près sinon la crise, voire la béance que, depuis toujours,

offre la fonction de la cause pour toute saisie conceptuelle. Quand dans cet *Essai* dont je parle, il est à peu près dit que c'est un concept, en fin de compte, inanalysable, qu'il est impossible de comprendre par la raison, (si tant est que la règle de la raison, la *Vernunftregel*, c'est toujours quelque comparaison, *Vergleichung*, ou équivalent), qu'essentiellement reste dans la fonction de la cause, une certaine béance, terme qui est employé dans *Les Prolégomènes* du même auteur.

Et aussi bien je n'irai pas non plus faire remarquer que c'est depuis toujours ce problème de la cause qui est l'embarras des philosophes, que ce n'est même pas simple, si simple à voir s'équilibrer dans Aristote, ses quatre causes — mais je ne suis pas ici philosophant et ne prétends m'acquitter d'aucune aussi lourde charge avec ces références [que] pour rendre sensible simplement ce que veut dire ce sur quoi j'insiste.

Je dirai que la cause, toute modalité que Kant finalement l'inscrive dans les catégories de la raison pure ou plus exactement qu'il y inscrit au registre, au tableau des relations entre l'inhérent et la communauté, que la cause n'est pas pour autant, pour nous, plus rationalisée.

Elle se distingue de ce qu'il y a de déterminant dans une chaîne, autrement dit de la loi. Pour l'exemplifier, je dirais, pensez à ce qui s'image dans la fonction de l'action et de la réaction. Il n'y a, si vous voulez, qu'un seul tenant. L'un ne va pas sans l'autre. Un corps qui s'écrase au sol, sa masse n'est pas la cause de ce qu'il reçoit en retour de sa force vive. Sa masse est intégrée à cette force qui lui revient pour dissoudre sa cohérence par un effet de retour. Ici pas de béance, si ce n'est à la fin… !

Chaque fois que nous parlons de cause, il y a toujours, dans ce terme, quelque chose d'anticonceptuel, d'indéfini. 'Les phases de la lune sont la cause des marées', ça, c'est vivant, nous savons à ce moment-là que le mot 'cause' est bien employé. 'Les miasmes sont la cause de la fièvre', ça ne veut rien dire. Là, en somme, il y a tout un trou et quelque chose qui vient osciller dans l'intervalle. Il n'y a de cause que de ce qui cloche. Entre la cause et ce qu'elle affecte, il y a toujours la clocherie.

Eh bien ! l'inconscient freudien, c'est à ce point, que j'essaie de vous faire viser par approximation, qu'il se situe. L'important n'est pas que l'inconscient détermine la névrose. Là-dessus Freud a très volontiers le geste pilatique de se laver les mains. Un jour ou l'autre, on trouvera

peut-être quelque chose, des déterminants humoraux, peu importe. Ça lui est égal.

Mais l'inconscient, justement ! nous désigne cet ordre de béance où j'essayais de vous rappeler la dimension essentielle de cette notion de cause. L'inconscient nous montre la béance par où, en somme, la névrose se raccorde à un réel qui peut bien, lui, n'être pas déterminé.

Dans cette béance, il apparaît, il se passe quelque chose. Cette béance une fois bouchée, la névrose est-elle guérie ? Vous savez qu'après tout, la question est toujours ouverte. Seulement elle devient autre, parfois simple infirmité, cicatrice, comme dit Freud ailleurs, non pas cicatrice de la névrose, mais de cet inconscient.

Comme vous le voyez, cette topologie, je ne vous la ménage pas très savamment, parce que je n'ai pas le temps. Je saute dedans, et ce que je désigne là en ces termes, je crois que vous pourrez vous sentir, vous en sentir guidés quand vous irez au texte de Freud et quand vous voyez d'où il part, proprement de l'étiologie des névroses, et qu'est-ce qu'il trouve dans ce trou, dans cette fente, dans cette béance caractéristique de la cause ? Essayons de l'épeler. Ce qu'il trouve c'est quelque chose de l'ordre du non réalisé. On parle de refus. C'est aller trop vite en matière : depuis quelque temps, quand on parle de 'refus', on ne sait plus ce qu'on dit. L'inconscient, d'abord, se manifeste à nous comme quelque chose qui se tient en attente dans l'aire, dirais-je, du non-né. Que le refoulement y déverse quelque chose, ça n'est pas étonnant, c'est le rapport aux limbes de la faiseuse d'anges.

Cette dimension est à évoquer dans ce registre qui n'est ni d'irréel ni de déréel : de non-réalisé. Ce n'est jamais sans danger, après tout, qu'on fait remuer quelque chose dans cette zone des larves et peut-être, après tout, est-il de la position de l'analyste, s'il y est vraiment, de devoir être assiégé, je veux dire, réellement, par ceux chez qui il a évoqué ce monde des larves sans avoir pu toujours les mener jusqu'au jour.

Tout discours, là, bien sûr, n'est pas inoffensif, et le discours même que je tiens, que j'ai pu, dans ces dix dernières années, tenir, trouve un certain de ces effets, de ces retours, à cette direction qu'ici je désigne comme l'explication de ces retours.

Ce n'est pas en vain que, même dans un discours public, on vise les sujets et qu'on les touche à ce que Freud appelle le nombril, nombril des

rêves, écrit-il pour en désigner, au dernier terme, le centre d'inconnu, dit-il, mais qui n'est point autre chose, comme l'image anatomique dont il s'agit, et s'avère être la meilleure à le représenter, que cette béance dont nous parlons.

Danger du discours public pour autant qu'il s'adresse justement au plus proche. Nietzsche le savait qu'un certain type de discours ne peut s'adresser qu'au plus lointain.

C'est qu'à vrai dire, cette dimension dont je parle, de l'inconscient, tout cela, c'était oublié, comme Freud l'avait parfaitement bien prévu. L'inconscient s'était refermé sur son message grâce au soin de ces actifs orthopédeutes que sont devenus les analystes de la seconde ou de la troisième génération, qui se sont employés, en psychologisant la théorie analytique, à suturer cette béance.

Croyez bien, d'ailleurs, que moi-même je ne la rouvre jamais qu'avec précaution. J'ai mieux à faire puisque, dans le domaine de la cause, je suis, à ma date, à mon époque, en position d'introduire la loi, la loi du signifiant où cette béance se produit.

Mais il n'en reste pas moins qu'il nous faut, si nous voulons comprendre ce dont il s'agit dans la psychanalyse, revenir à évoquer ce concept dans les temps où Freud a procédé pour les forger, puisque nous ne pouvons l'achever qu'à l'y porter à sa limite. Je vous passe les considérations ordinaires où l'inconscient freudien fournit un paragraphe parmi les autres inconscients. Il n'a rien à faire avec les formes dites de l'inconscient qui l'ont précédé voire accompagné, voire qui l'entourent encore.

Ouvrez, pour voir ce que je viens de dire, le dictionnaire Lalande. Lisez sa très jolie énumération qu'a faite Dwelshauvers dans un livre paru il y a une quarantaine d'années chez Flammarion. Il y a huit ou dix formes d'inconscient qui n'apprennent rien à personne, qui désignent simplement le pas-conscient, le plus ou moins conscient, et, dans le champ des élaborations psychologiques, on trouve mille variétés supplémentaires.

On peut faire remarquer que l'inconscient de Freud n'est pas du tout l'inconscient romantique de la création imaginante, n'est pas le lieu des divinités de la nuit où certains croient encore pouvoir révéler l'inconscient freudien.

Sans doute n'est-ce pas là tout à fait sans rapport avec, disons, le lieu vers où se tourne le regard de Freud.

Mais le fait que Jung, qui est le relaps des termes de l'inconscient romantique, ait été répudié par Freud, nous indique assez que ce que Freud introduit, c'est autre chose.

Pour dire que l'inconscient, cet inconscient lui-même si fourre-tout, si hétéroclite qu'élabore pendant toute sa vie, dans sa vie de philosophe solitaire, Eduard von Hartmann, ce ne soit pas l'inconscient de Freud, il ne faudrait pas non plus aller trop vite puisque Freud, dans son septième chapitre de l'*Interprétation des rêves,* de la *Traumdeutung*, lui-même s'y réfère en note. C'est dire qu'il faut aller y voir de plus près pour désigner ce qui, dans Freud, s'en distingue.

Je vous l'ai dit, je ne me contente pas de dire, de tous ces inconscients toujours plus ou moins affiliés à une volonté obscure considérée comme primordiale, à quelque chose d'avant la conscience,

Ce que Freud nous oppose, c'est la révélation qu'ici, quelque chose, en tout point homologue à ce qui se passe au niveau du sujet, fonctionne, que là, ça parle, et, renversant complètement la perspective, à savoir qu'au niveau de l'inconscient, ça fonctionne d'une façon aussi élaborée qu'au niveau de ce qui paraissait être le privilège du conscient.

Je sais les résistances que provoque encore cette simple remarque, pourtant sensible dans le moindre texte de Freud. Et lisez là-dessus le paragraphe de ce septième chapitre intitulé « L'oubli dans les rêves », à propos de quoi Freud ne fait que référence aux jeux du signifiant de la façon la plus sensible.

De ce registre, vous en avez eu, dans l'oreille, l'indication dimensionnelle. Je ne me contente pas de cette référence massive. Je vous ai épelé point par point ce fonctionnement de l'inconscient dans le phénomène, dans ce qui nous est produit d'abord par Freud, comme le champ, le registre de l'inconscient.

Le rêve, l'acte manqué, le mot d'esprit… Qu'est-ce qui frappe d'abord. C'est le mode d'achoppement sous lequel il apparaît.

Achoppement, défaillance, fêlure, voilà ce qui frappe d'abord. Dans une phrase prononcée, écrite, quelque chose vient à trébucher. Freud qui est aimanté par des phénomènes, c'est là qu'il va chercher ce qui va se manifester comme l'inconscient.

Là, quelque chose d'autre demande à se réaliser qui apparaît comme intentionnel, certes, mais d'une étrange, dirons-nous, temporalité. Ce qui se produit, au sens plein du terme « se produire », dans cette béance, dans cette fêlure, présente comme la trouvaille : c'est ainsi d'abord que l'exploration freudienne rencontre ce qui se passe dans l'inconscient. Trouvaille qui est, en même temps, solution, mais pas forcément achevée, mais, si incomplète qu'elle soit, elle a ce je ne sais quoi qui nous touche de cet accent particulier qu'a si admirablement détaché et seulement détaché, car Freud l'a bien fait remarquer avant lui, Theodor Reik : à savoir la surprise, ce par quoi le sujet se sent dépassé.

Il en trouve à la fois plus ou moins qu'il n'en attendait, mais, de toute façon, c'est par rapport à ce qu'il attendait, d'un prix unique.

Or, cette trouvaille, dès qu'elle se présente, se présente comme retrouvailles instaurant la dimension de la perte et, qui plus est, cette trouvaille est toujours prête à se dérober à nouveau.

Pour me laisser aller à quelque métaphore, Eurydice deux fois perdue, vous dirais-je, telle est l'image la plus sensible que nous puissions donner dans le mythe, de ce qu'est le mythe, de ce que c'est que ce rapport de l'Orphée analyste par rapport à l'inconscient.

En quoi, si vous me permettez d'y ajouter quelque ironie, l'inconscient se trouve au bord strictement opposé de ce qu'il en est de l'amour, dont chacun sait qu'il est toujours unique, et que la formule « une de perdue, dix de retrouvées » est celle qui trouve sa meilleure application.

La discontinuité, telle est la forme essentielle où nous apparaît d'abord l'inconscient comme phénomène. Dans cette discontinuité, quelque chose qui se manifeste comme une vacillation, et ceci nous conduit à nous interroger sur ce qu'il en est de son fond puisqu'il s'agit d'une discontinuité.

Si cette discontinuité a ce caractère absolu, ce que nous semblons lui donner dans le texte du phénomène, ce caractère inaugural dans le chemin de la découverte de Freud, devons-nous lui donner, comme ce fut depuis la tendance des analystes, le fond, en quelque sorte, nécessaire, d'une appréhension de quelque totalité ?

Est-ce que le « un » lui est antérieur ? Justement, je ne le pense pas, et tout ce que j'ai enseigné, ces dernières années, tendait, si je puis dire, à faire virer deux sortes d'exigence d'un « un » fermé qui est mirage auquel

s'attache la référence à cette sorte de double de l'organisme que serait le psychisme d'enveloppe où résiderait cette fausse unité ; à faire virer cette exigence, vous m'accorderez que l'un qui est introduit par l'expérience de l'inconscient, c'est justement cet un de la fente, du trait, de la rupture.

Ici jaillit, disons, une forme méconnue de l'un, disons, si vous voulez, que ce n'est pas l'un, que c'est l'*Un* de l'*Unbewusste* ; disons que la limite de l'*Unbewusste*, c'est l'*Unbegriff*, non pas non-concept, mais concept du manque ; et d'ailleurs, qu'est-ce que nous avons vu surgir tout à l'heure, sinon son rapport à cette vacillation qui retourne à l'absence ?

Où est le fond ? Est-ce l'absence ? Non pas. La rupture, la fente, ce trait de l'ouverture fait surgir cette absence comme le cri qui, peut-on dire, non pas s'isole, se profile sur fond de silence, mais au contraire le fait surgir comme silence.

Si vous saisissez, vous gardez dans la main cette structure initiale, vous serez plus sûrs de ne pas vous livrer à seulement tel ou tel aspect partiel de ce dont il s'agit concernant l'inconscient, comme par exemple que c'est le sujet, en tant qu'aliéné dans son histoire, au niveau où la syncope du discours se conjoint avec son désir.

Vous verrez que, plus radicalement, c'est dans la dimension d'une synchronie que vous devez situer l'inconscient, que c'est au niveau d'un être, mais en tant qu'il peut se porter sur tout, que c'est au niveau du sujet de l'énonciation en tant que, vous savez bien, selon les phrases, selon les modes, il se perd autant qu'il se retrouve et que, dans une interjection, dans un impératif, dans une invocation, voire dans une défaillance, c'est toujours lui qui vous pose son énigme, qui parle, bref, que c'est au niveau où tout ce qui s'épanouit se diffuse, comme dit Freud à propos du rêve, comme le *mycelium* autour d'un point central, et qui se rapporte à l'inconscient.

C'est toujours du sujet en tant qu'indéterminé qu'il s'agit. *Oblivium*, c'est *levis* avec le « e » long, je veux dire polir, unir, rendre lisse. *Oblivium*, c'est ce qui efface : le rapport de l'oubli avec l'effacement de quelque chose qui est le signifiant comme tel.

Voilà où nous retrouvons la structure basale, ce à quoi se rattache la possibilité de quelque chose que nous devons concevoir comme opératoire, la possibilité de quelque chose qui prenne la fonction de barrer, de rayer une autre chose.

Ceci se situe à un niveau plus primordial structurellement que le refoulement dont nous parlerons plus tard.

Aussi bien, nous voyons que la référence à cet élément opératoire dont je parle, de l'effacement, c'est ce que Freud désigne, dès l'origine, dans la fonction de la censure.

Les modes sous lesquels il souligne que nous devons les concevoir comme le travail du censeur, le caviardage avec des ciseaux, la censure russe ou encore, comme Henri Heine, au début du livre *De l'Allemagne* le dit en caricaturant la censure allemande : « Monsieur et Madame Untel ont le plaisir de vous annoncer la naissance d'un enfant beau comme la liberté ». Le Dr Hoffmann raye le mot « liberté » et assurément, on peut s'interroger sur ce que devient l'effet du mot « liberté » de ce fait même de cette censure proprement matérielle. C'est là un autre problème, mais c'est aussi ce sur quoi Freud désigne que porte, de la façon la plus efficiente, le dynamisme de l'inconscient, et, pour reprendre un exemple jamais assez exploité, celui qui est le premier sur lequel il a fait porter sa démonstration, l'oubli, l'achoppement de mémoire concernant le mot de « *Signorelli* » après sa visite faite aux peintures d'Orvieto. Est-il possible de ne pas voir surgir du texte même, s'imposer, non pas la métaphore, mais la réalité de la disparition, de la suppression, de l'*Unterdrückung*, du passage dans les dessous, et impossible de le retrouver, du terme de *« Signor »,* du *Herr.* Le *Signor*, le *Herr,* le maître absolu, ai-je dit en un temps, la mort pour tout dire, est, là, disparue. Mais aussi bien ne voyons-nous pas, là derrière, se profiler tout ce qui nécessite Freud à trouver dans les mythes de la mort, du père, la régulation de son désir ; et, qu'après tout, il se rencontre, avec Nietzsche, pour énoncer à sa manière, dans son mythe à lui, que Dieu est mort. C'est peut-être sur le fond des mêmes raisons, à savoir que le mythe du « Dieu est mort », dont je suis, pour ma part, beaucoup moins assuré comme mythe, entendez bien, que la plupart des intellectuels contemporains, ce qui n'ont pas du tout une déclaration de théisme ni de foi à sa résurrection, que dis-je, ce mythe du « Dieu est mort » n'est peut-être que l'abri trouvé contre une menace particulièrement présente en fonction d'un certain nombre de corrélations effectivement de temps et d'époque, la menace de la castration, précisément celle dont il s'agit, si vous savez les lire, aux fresques apocalyptiques de la cathédrale d'Orvieto, et si vous en doutez, si vous

ne savez pas les lire, lisez dans la conversation du train avec son interlocuteur, l'interlocuteur précisément vis-à-vis de qui il ne retrouve pas le nom de « Signorelli », il ne s'agit précisément, dans la demi-heure où l'heure qui précède ces propos qui se tiennent dans un train quelque part qui circule du côté de Dubrovnik ou de quelque endroit analogue, il ne s'agit que de la fin de la puissance sexuelle dont son interlocuteur médecin lui dit le caractère dramatique pour ceux qui sont ordinairement ses patients.

Ainsi l'inconscient se manifeste toujours comme ce qui vacille dans une coupure du sujet, d'où resurgit une trouvaille que Freud assimile au désir que nous situerons, pour nous, provisoirement, dans la métonymie dénudée du discours en cause où le sujet se saisit en quelque point inattendu.

N'oublions pas que, pour parler de Freud et de sa relation au père, tout son effort ne l'a mené qu'à avouer que, pour lui la question restait entière. Il l'a dit à une de ses interlocutrices : « Que veut une femme ? » Question qu'il n'a jamais résolue. Ici, nous nous référons à ce qu'a été effectivement sa relation à la femme, à ce caractère uxorieux, comme s'exprime pudiquement Jones le concernant.

Nous dirons que Freud aurait fait assurément un admirable idéaliste passionné s'il ne s'était pas consacré à l'autre, sous la forme de l'hystérique.

J'ai décidé d'arrêter toujours à point nommé, deux heures moins vingt, mon séminaire. Vous le voyez, je n'ai pas clos aujourd'hui ce qu'il en est de la fonction de l'inconscient. Restons donc un peu avant les termes que j'avais donnés à ce que j'espérais boucler : l'inconscient.

Aujourd'hui je n'ai point abordé la répétition. Ce que j'ai à dire sur l'inconscient se lie étroitement à ce qu'il en sera de notre abord du second concept de la répétition la prochaine fois.

# Leçon III

*29 janvier 1964*

Mon introduction du premier de ceux que j'ai appelés les quatre concepts freudiens fondamentaux, mon introduction la dernière fois de l'inconscient par la structure d'une béance, l'introduction a fourni l'occasion à un de mes auditeurs, Jacques-Alain Miller, d'un excellent tracé de ce que dans mes écrits précédents il a pris soin de reconnaître comme étant la fonction structurante d'un manque ; et de le rejoindre, en somme, par un arc audacieux, élégant, à ce que j'ai pu désigner en parlant de la fonction du désir comme le manque à être.

Ayant réalisé pour vous cette sorte de synopsis qui n'a sûrement pas été, au moins pour ceux qui avaient déjà quelques notions de mon enseignement, d'une utilité rassemblante, ayant donc fait ce tracé, il m'a interrogé sur mon ontologie. Bien sûr ! je n'ai pas pu lui répondre dans les limites qui sont imparties au dialogue par l'horaire sur une telle question à propos de laquelle il aurait convenu tout d'abord que j'obtins de lui la précision bien nette de ce en quoi il cerne le terme d'ontologie. Néanmoins, qu'il ne croie pas que ce soit que j'ai trouvé du tout la question inappropriée.

Je dirais même plus, il tombait particulièrement à point en ce sens que c'est bien d'une fonction à proprement parler ontologique qu'il s'agit dans cette béance dans cette structure fondamentale — par quoi j'ai cru devoir introduire comme la plus essentielle, comme lui étant la plus essentielle, la fonction de l'inconscient.

Car à l'introduire ainsi, vous l'avez vu distinguer deux formes assu-

rément en ce qui se montre par cette béance, nous pourrions le dire, préontologique. J'ai insisté sur ce caractère trop oublié (et oublié d'une façon qui n'est pas sans signification, trop oublié de la première découverte, émergence de l'inconscient) de ne pas prêter à l'ontologie. Ce qui s'est montré d'abord à Freud, aux découvreurs, à ceux qui ont fait les premiers pas, ce qui se montre encore à quiconque dans l'analyse s'y intéresse, s'accommode un temps, forcé qu'il peut y être à certains détours, accommode son regard à ce qui est proprement de l'ordre de l'inconscient, c'est que ce n'est ni être ni non-être, c'est du non-réalisé.

J'ai évoqué la fonction des limbes ; j'aurais pu aussi parler de ce que dans le registre mythique, dans les constructions de la gnose, on appelle êtres intermédiaires : sylphes, gnomes, voire formes plus élevées de ces médiateurs ambigus.

Bien ! N'oublions pas que Freud, quand il commença de remuer ce monde, articula ce terme, qui paraissait plus lourd d'inquiétantes appréhensions, quand il l'a prononcé, dont il est bien remarquable que la menace soit, après soixante ans d'expériences, complètement oubliée : *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo.*

C'est en soi-même bien remarquable à noter, que ce qui s'annonçait comme ouverture infernale ait été dans la suite, je dirais, aussi remarquablement aseptique… Il est curieux, il est indicatif aussi que ce qui s'annonçait aussi délibérément comme ouverture sur un monde inférieur n'ait en somme, sauf exception très rare, n'ait trouvé nulle part sa conjonction, n'ait fait nulle part alliance sérieuse avec tout ce qui pourtant, encore maintenant mais surtout à l'époque où la découverte freudienne apparut, a existé à travers le monde de recherche « métaphysique » comme on disait, voire de pratique, disons spirite, spiritiste, évocatoire, nécromantique, la psychologie gothique de Myers, celle qui s'astreignait à suivre à la trace le fait de télépathie.

Bien sûr ! au passage, Freud touche à ces faits, à ce qui a pu lui en advenir, apporté dans son expérience. Il est très net que ce soit dans le sens d'une réduction rationaliste, et élégante d'ailleurs, que, sitôt sa prise en main, sa théorisation s'exerce. Et on peut en somme considérer comme exceptionnel, voire aberrant ce qui, dans le cercle analytique de

nos jours, s'attache à ce qui a été appelé, et d'une façon bien significative, justement dans le sens d'une stérilisation, les phénomènes psy, allusion aux recherches d'un Servadio par exemple.

Assurément, ce n'est pas dans ce sens que notre recherche, notre expérience nous a dirigés. Si notre recherche de l'inconscient a eu un résultat, c'est dans le sens d'un certain dessèchement, d'une réduction à un herbier à échantillonnage assez limité, à un registre qui est devenu un catalogue raisonné « fort attendu », à une classification qui se serait volontiers voulue naturelle ; et si aussi bien quelque chose se marque comme effet dans le registre d'une psychologie traditionnelle qui fait volontiers état du caractère de la tradition immaîtrisable, forte, infinie du désir, humain, y voyant la marque de je ne sais quel sabot divin qui s'y serait empreint, ce n'est pas dans ce sens où va l'expérience analytique !

S'il est quelque chose qu'elle nous permet d'énoncer, c'est bien plutôt la fonction, bien sûr nécessitant comme modèle, la fonction limitée du désir. Le désir plus que toute autre fonction, tout autre point de l'empan humain, disons, rencontre quelque part sa limite. Nous reviendrons sur tout ceci.

Je pointe que je n'ai pas dit « le plaisir ». Que le plaisir limite la portée de l'empan humain, c'est ce que nous aurons à saisir. Que le principe du plaisir soit principe d'homéostase, c'est bien là l'hypothèse de base qui ne serait pas sans laisser sa place à tout ce qu'on peut imaginer d'aspiration, de tension à en franchir, en transcender les limites.

Mais c'est bien de cela qu'il s'agit, c'est que le désir lui-même trouve son cerne, son rapport fixé, sa limite, que c'est même dans le rapport à cette limite qu'il se soutient comme désir, qu'il peut se soutenir comme franchissant le seuil imposé par le principe du plaisir.

Assurément, ce n'est pas très personnel de Freud, que cette répudiation, sur un certain champ où on l'invoque, et nommément le champ de la sentimentalité religieuse, que cette répudiation par Freud de ce qu'il a désigné comme l'aspiration océanique ! Notre expérience est là, justement, cette aspiration, pour la réduire à un fantasme, nous assurer ailleurs d'assises fermes et la remettre à la place de ce que Freud appelait, à propos de la religion, illusion.

Ce qui est ontique (puisque dans ontologie, il s'agit dans ce que la dernière fois, pour vous, j'ai introduit) dans la fonction de l'inconscient, c'est cette fente par où ce quelque chose dont l'aventure, enfin ! dans notre champ, semble si courte, est un instant amenée au jour mais qui a, dans sa caractéristique, ce second temps de fermeture qui donne à cette saisie son aspect évanouissant — pour me référer à un registre sur lequel je reviendrai, qui peut-être sera même le pas que je pourrai franchir ici, ne l'ayant, pour des raisons de contexte, pu qu'éviter jusqu'à présent.

Contexte brûlant, vous le savez ! Nos habitudes techniques devenues, pour des raisons que nous aurons vraiment à analyser, si chatouilleuses sur le plan des fonctions du temps que, même vouloir introduire ici des distinctions si essentielles qu'elles se dessinent partout ailleurs que dans notre discipline, il semblait qu'il me fallût m'engager dans la voie d'une discussion plus ou moins plaidoyante.

Il est sensible au niveau de la définition même de l'inconscient et déjà, à se référer à ce que Freud en dit (approximativement forcément, n'ayant pu d'abord que s'en servir que par touches, tentatives), concernant le processus primaire, que ce qui s'y passe est inaccessible à la contradiction, à la localisation spatio-temporelle et aussi bien à la fonction du temps. Et le désir indestructible ne fait que véhiculer vers un avenir toujours court et limité ce qu'il soutient d'une image du passé. Mais le terme 'indestructible', voici justement que c'est de la réalité, de toutes la plus inconsistante, là voici que c'est d'elle qu'il est affirmé, échappé de cette fonction, la plus structurante du monde.

Pour autant que nous y cherchons des choses, qu'est-ce qu'une chose, sinon ce qui dure, identique un certain temps ? Le désir « indestructible », s'il échappe au temps, à quel registre appartient-il dans cet ordre ? Est-ce qu'il n'y a pas là lieu de distinguer, à côté de ce temps, de cette durée, substance des choses, un autre mode de ce temps, un temps logique ? Vous savez que j'ai déjà abordé ailleurs ce thème. Nous retrouvons la structure scandée de ce battement de la fente dont je vous évoquais la fonction la dernière fois. Cette apparition évanouissante, elle est entre les deux temps, initial et terminal, de ce temps logique, entre cet instant de voir où quelque chose est toujours élidé, voire perdu de l'intuition même et ce moment élusif où, justement, la saisie de l'inconscient ne conclut pas ; où il s'agit toujours d'une récupération leurrée.

Ontiquement donc, c'est l'évasif, mais que nous arrivons à cerner dans une structure, et une structure temporelle dont on peut dire qu'elle n'a jusqu'ici jamais été à proprement parler cernée comme telle.

Or pour ce qui y apparaît, nous l'avons vu, toute la suite de notre expérience a été faite d'une autre analyse, plutôt de dédain. Et les larves qui sortent par cette béance, nous ne les avons pas, selon la comparaison que Freud emploie à un tournant de *La science des rêves*, « nourries de sang ».

Nous nous sommes intéressés à autre chose et ce que je suis là pour vous montrer cette année, c'est par quelles voies ces déplacements d'intérêt ont toujours été plus dans le sens de dégager des structures, des structures dont on parlait mal — au moins à mes oreilles, à mon gré — dans l'analyse, des structures dont on parle presque en prophète : je veux dire que trop souvent, je parle des meilleurs témoignages théoriques que les analystes apportent de leur expérience, on a le sentiment qu'il faut les interpréter.

Et je vous le montrerai en son temps quand il s'agira de ce qui est le plus vif, le plus brûlant de notre expérience, à savoir le transfert sur lequel nous voyons coexister les témoignages les plus fragmentaires [et] les plus éclairants dans une confusion totale. Et c'est pour cela que je n'y vais que pas à pas car, aussi bien, ce dont j'ai à vous parler, l'inconscient, la répétition, de tout cela on vous parlera au niveau du transfert en disant que c'est de cela qu'il s'agit. C'est monnaie courante d'entendre que le transfert est une répétition. Je ne dis pas que ce soit faux, qu'il n'y ait pas de répétition dans le transfert. Je ne dis pas que ce ne soit pas à propos de l'expérience du transfert que Freud ait approché la répétition, je dis que le concept de répétition n'a rien à faire avec celui de transfert. Mais je suis bien, à cause de cela, forcé de le faire passer d'abord dans notre explication, de lui donner le pas logique. Car l'inclure dans son développement historique, ce ne serait que justement en favoriser les ambiguïtés qui viennent du fait que sa découverte s'est faite au cours des tâtonnements nécessités par l'expérience du transfert.

Je reviens donc à l'inconscient. Et ici, il me faut introduire, marquer le biais par où se pose pour nous la possibilité d'entrer dans la question de ce dont ce statut d'être, si évasif, si inconsistant qu'il se présente, ce statut lui est donné (si étonnant que la formule puisse nous paraître) par

la démarche de son découvreur. Son statut que je vous indique si fragile sur le plan ontique, il est éthique : c'est la démarche de Freud, dans sa soif de vérité, qui dit : « Quoi qu'il en soit, il faut y aller » parce que quelque part il se montre. Et ceci dans son expérience de ce qui est jusque-là pour le médecin la réalité la plus refusée, la plus couverte, la plus contenue, la plus rejetée, celle de l'hystérique en tant qu'elle est, en quelque sorte d'origine, marquée par le signe de la tromperie… Bien sûr, ceci nous a mené à autre chose, depuis le temps de ce qui s'est passé dans le maniement de ce champ où nous avons été conduits par la démarche initiale, par la discontinuité que constitue le fait qu'un homme découvreur, Freud, a dit : « Là est le pays où je mène mon peuple »…

Longtemps ce qui se situait dans ce champ, dans cette fente, a paru marqué des caractéristiques de sa découverte d'origine, nommément le désir de l'hystérique. Mais bientôt s'est imposé tout autre chose qui, à mesure qu'il était plus découvert, était toujours, si l'on peut dire, formulé avec retard. Avec à la traîne le fait que la théorie n'avait été forgée que pour les découvertes précédentes de sorte que tout est à refaire, y compris ce qui concerne le désir de l'hystérique, de sorte qu'ici, c'est par une sorte de saut rétroactif qu'il nous faut marquer ce qui est l'essentiel dans la position de Freud concernant ce qui se passe dans ce champ de l'inconscient.

Ce n'est pas sous un mode impressionniste que je veux dire que sa démarche est ici éthique, à savoir le fameux « courage du savant qui ne recule devant rien », image à tempérer comme toutes les autres ! Si je dis que le statut de l'inconscient est éthique, non point ontique, c'est dans la mesure où ce que discute Freud quand il s'agit de lui donner son statut, ce n'est justement pas ce que j'ai dit d'abord en parlant de « soif de la vérité », simple indication sur la trace des approches, des approximations qui nous permettront de nous demander où fut la passion de Freud.

Mais quand il en discute, ce n'est pas cela qu'il met en avant. Il sait toute la fragilité des moires de l'inconscient concernant ce registre quand il conclut dans son dernier livre (ou chapitre, comme vous voudrez), chapitre VII de *La Science des rêves,* concernant le processus psychologique du rêve. Ce qu'il discute après l'avoir introduit par un de ces miracles d'un art consommé, ce rêve qui, de tous ceux qui sont ana-

lysés dans la *Traumdeutung*, a ce sort à part, justement, de rêve suspendu autour du mystère le plus angoissant, celui qui unit un père au cadavre de son fils tout proche, de son fils mort ; ce père succombant au sommeil, et voyant surgir l'image du fils qui lui dit : « Ne vois-tu pas, père, je brûle » — or il est en train de brûler dans le réel, dans la pièce à côté.

Comment faire se soutenir la théorie du rêve « image d'un désir » autour de cet exemple où dans une sorte de reflet flamboyant, c'est justement une réalité qui, ici quasiment calquée, semble arracher à son sommeil le rêveur ? Comment ? Sinon pour nous indiquer que c'est, sur la voie même où nous est le mieux évoqué le mystère, le mystère d'un secret dont il ne faut pas avoir l'oreille plus sensible qu'il n'est commun à des résonances permanentes, le mystère qui n'évoque rien d'autre que le monde de l'au-delà, et je ne sais quel secret partagé entre cet enfant qui vient dire au père : « Ne vois-tu pas, père, que je brûle ? »…

De quoi brûle-t-il ? Sinon de ce que nous voyons se dessiner en d'autres points désignés par la topologie freudienne. Que Freud ait doublé le mythe d'Hamlet où ce que porte le fantôme, c'est (il nous l'accuse lui-même) le poids de ses péchés, le Père — le Nom-du-Père — soutient la structure du désir avec celle de la Loi. Mais l'héritage du père, c'est celui que nous désigne Kierkegaard, c'est son péché. Et le fantôme d'Hamlet surgit d'où ? Sinon du lieu d'où il nous dénonce que c'est « dans la fleur de son péché » qu'il a été surpris, fauché, que loin de donner à Hamlet les interdits de la Loi qui peut faire subsister son désir, c'est d'une profonde mise en doute de ce père trop idéal qu'il s'agit à tout instant.

Tout est à portée, émergeant, dans cet exemple que Freud place là en quelque sorte pour nous indiquer qu'il ne l'exploite pas, qu'il l'apprécie, qu'il le pèse, le goûte, que c'est de ce point, le plus fascinant, qu'il nous détourne. Pour entrer dans quoi ? Dans une discussion concernant l'oubli du rêve, la valeur de sa communication, de sa transmission, de son apport par le sujet et ce débat tourne tout entier autour d'un certain nombre de termes qu'il convient de souligner pour en marquer que l'action, le terme majeur n'est pas 'vérité'. Il est *Gewißheit*, 'certitude'. La démarche de Freud, dirais-je, et je l'illustrerai, est cartésienne, en ce sens qu'elle part du fondement du Sujet de la certitude. Il s'agit de ce dont on

peut être certain. Et pour cela, la première chose qu'il y a à faire est de surmonter ce qui connote tout ce qu'il en est du contenu de l'inconscient quand il s'agit de le faire émerger de l'expérience du rêve, à savoir ce qui flotte partout, ce qui ponctue, macule, tachette ce texte de toute communication de rêve : à savoir ici, « je ne suis pas sûr, je doute ». Et qui ne douterait pas à propos de la transmission du rêve quand, en effet, l'abîme est manifeste de ce qui a été vécu à ce qui est rapporté ?

Or c'est là que Freud met l'accent de toute sa force. Le doute, c'est l'appui de sa certitude. Pas besoin tout de suite d'accentuer — j'irai tout à l'heure voir de plus près les différences —, tout de suite d'accentuer plus le rapprochement avec la démarche cartésienne.

Bien sûr, ce « doute » mérite qu'on s'y arrête pour le différencier, je veux dire, le doute sur quoi se fonde la certitude du Sujet chez Descartes et le doute que Freud nous indique comme constituant un signe de connotation positive concernant ce dont il y a à se soucier, il le motive : « c'est justement là où il y a quelque chose à préserver », dit-il. Et le doute est alors signe de la résistance, mais la fonction qu'il donne au doute reste ambiguë car ce quelque chose qui est à préserver, ce peut être aussi bien le quelque chose qui a à se montrer, puisque de toute façon, ce qui se montre ne se montre que sous une *Verkleidung*, 'déguisement', et le postiche aussi qui peut tenir mal.

Quoi qu'il en soit, ce sur quoi j'insiste et où alors se rapprochent, convergent les deux démarches d'une façon plus frappante, Descartes nous dit : « Je suis assuré de ce que je doute de penser » et dirais-je (pour m'en tenir à une formule non pas plus prudente que la sienne mais qui nous évite de débattre du « je pense ») « de penser, je suis », nous dit Descartes. Vous voyez bien qu'ici, en élidant le « je pense », j'élide la discussion qui résulte du fait que ce « je pense » pour nous, ne se soutient, ne peut assurément pas être détaché du fait qu'il ne peut le formuler qu'à nous le dire implicitement, ce qui est pour lui oublié. Mais ceci, nous l'écartons pour l'instant.

Freud, très exactement d'une façon analogique, là où il doute — car enfin ce sont ses rêves et c'est lui qui, au départ, doute —, est assuré qu'une pensée est là qui est inconsciente, ce qui veut dire qu'elle se révèle comme absente, et qu'à cette place, il appelle, dès qu'il a affaire au doute, le « je pense », par où va se révéler le sujet. En somme, cette pen-

sée, il est sûr qu'elle est là de tout son « je suis », si on peut dire toute seule, pour peu (c'est là qu'est le saut) que quelqu'un pense à sa place.

C'est ici que va se révéler la dissymétrie, qui n'est point de la démarche initiale de la certitude fondée du sujet qui est, je vous le dis, tout ce qui intéresse Freud, c'est que ce champ de l'inconscient, le sujet y est chez lui et c'est parce qu'il en affirme la certitude que tout le progrès va pouvoir se faire par où il nous change le monde.

Pour Descartes, dans le cogito initial — les cartésiens me rendront ce point, mais je l'avance à la discussion —, ce que vise le « je pense » en tant qu'il bascule dans le « je suis » c'est un réel. Mais le vrai reste tellement au dehors qu'il faut ensuite à Descartes, s'assurer de quoi ? Sinon d'un Autre qui ne soit pas trompeur, et qui, par-dessus le marché ! puisse de sa seule existence assurer les bases de cette vérité, nous assurer que dans sa propre raison objective sont les fondements que ce réel même dont il vient de s'assurer ne peut trouver ailleurs la dimension de la vérité.

Assurément ce n'est pas ici le lieu pour moi de montrer (je ne peux qu'indiquer) ce qu'a eu comme conséquences proprement prodigieuses cette remise de la vérité entre les mains de l'Autre, du Dieu parfait dont après tout, désormais, c'est son affaire puisque, quoi qu'il ait voulu dire, ce serait toujours la vérité. Même s'il avait dit que deux et deux font cinq, ç'aurait été vrai ! Qu'est-ce que ça veut dire ? Sinon que nous, nous allons pouvoir commencer à jouer avec les petites lettres de l'algèbre qui transforment la géométrie en analyse, et que la porte est ouverte à la Théorie des ensembles, à savoir que nous pouvons tout nous permettre comme hypothèses… De fait, démêler ça n'est point notre affaire — à ceci près que nous savons que ce qui commence au niveau du sujet n'est jamais sans conséquences, à condition que nous sachions ce que veut dire ce terme, le 'sujet'. Or Descartes ne le savait pas, sauf que ce fut le sujet d'une certitude et le rejet de tout savoir antérieur.

Mais nous, nous savons grâce à Freud que ce sujet se manifeste, que ça pense avant qu'il entre dans la certitude. Nous avons ça sur les bras, c'est bien notre embarras. Mais en tout cas, c'est désormais un champ auquel nous ne pouvons nous refuser quant à la question qu'il pose.

Ce que je veux accentuer ici, au passage, c'est que dès lors, le corrélatif de l'Autre n'est plus maintenant de l'autre [ordre] trompeur, il est de l'autre [ordre] trompé.

Et ça, nous le touchons du doigt de la façon la plus concrète dès que nous entrons dans l'expérience de l'analyse, à savoir que c'est ce que craint le plus le sujet, c'est de nous tromper, de nous mettre sur une fausse piste, ou, plus simplement que nous nous trompions car, après tout, il est bien clair à voir notre figure que nous sommes des gens qui pouvons nous tromper comme tout le monde…

Or ça ne trouble pas Freud, parce que c'est justement ce qu'il faut qu'on comprenne, et spécialement quand on lit ce premier paragraphe de ce chapitre concernant l'oubli des rêves. Ce sont ces signes qui se recoupent, qu'il tient compte de tout, qu'il faut « se libérer », dit-il, se *frei machen* de toute l'échelle de l'appréciation qui s'y cherche, *Sicherheitschätzung* de l'appréciation de ce qui est sûr et de ce qui n'est pas sûr, que la plus frêle indication que quelque chose entre dans le champ, doit le faire tenir pour jouissance pour nous, d'une égale valeur de trace quant au sujet.

A propos plus tard de l'observation célèbre d'une homosexuelle, il se gausse de ceux qui, à propos des rêves de ladite, peuvent lui dire : « Mais, alors, ce fameux inconscient qui était là pour nous faire accéder au plus vrai, à une vérité, ironise-t-il, divine ? Voilà que cette patiente, dans ses rêves, s'est donc ri de vous, puisqu'elle a fait dans l'analyse des rêves exprès pour vous persuader que manifestement, elle revenait à ce qu'on lui demandait, à savoir le goût des hommes ! »

Freud ne voit à ceci aucune espèce d'objection. « L'inconscient, nous dit-il, n'est pas le rêve ». Mais ce que ça veut dire dans sa bouche, c'est ceci : c'est que l'inconscient peut s'exercer dans le sens de la tromperie, que c'est là pour ce qui n'a pour lui aucune espèce d'objection. Comment n'y aurait-il pas cette vérité du mensonge qui rend parfaitement possible (contrairement au prétendu paradoxe d'Épiménide le menteur) qu'on affirme « je mens » ? Simplement Freud, à cette occasion, a manqué à formuler correctement ce qui était l'objet aussi bien du désir de l'hystérique que du désir de l'homosexuelle. Et c'est par là qu'aussi bien vis-à-vis des unes que des autres, de Dora que de la fameuse homosexuelle, il s'est laissé dépasser, que le traitement a été rompu. A l'égard de son interprétation, il est lui-même encore hésitant : « un peu trop tôt », « un peu trop tard »…

Freud ne pouvait pas encore, faute des repères de structure qui sont

ceux que j'espère pour vous dégager concernant la menée de l'expérience analytique, voir que le désir de l'hystérique, alors que c'est lisible d'une façon éclatante dans l'observation, que le désir de l'hystérique, c'est de soutenir le désir du père, de le soutenir par procuration dans le cas de Dora. La complaisance si manifeste de Dora à l'aventure du père avec celle qui est la femme de Monsieur K. qu'elle le laisse lui faire la cour, c'est exactement le jeu par où c'est le désir de l'homme qu'il lui faut soutenir ; qu'aussi bien le passage à l'acte, la gifle de la rupture aussitôt que l'un d'entre eux, le Monsieur K. lui dit non pas « je ne m'intéresse pas à vous », mais « je ne m'intéresse pas à ma femme ».

Ce qu'il lui faut c'est que ce lien soit conservé à cet élément tiers qui lui permet à la fois de voir subsister un désir quand de toutes façons il lui faut être insatisfaite aussi bien le désir du père qu'elle favorise en tant qu'impuissant que son désir à elle, de ne pouvoir se réaliser qu'en tant que désir de l'autre.

De même c'est au désir du père justifiant une fois de plus la formule (formule bien sûr originée dans cette expérience d'hystérique pour la faire situer à son juste niveau) la formule que j'ai donnée, que le désir de l'homme c'est le désir de l'autre, que l'homosexuelle trouve une autre solution : ce désir du père, le défier. Relisez l'observation et vous verrez le caractère de provocation évidente qu'a toute la conduite de cette jeune fille qui, s'attachant aux pas d'une demi-mondaine bien repérée dans la ville, ne cesse d'étaler les soins chevaleresques qu'elle lui donne. Jusqu'au jour où, rencontrant son père, ce qu'elle rencontre dans le regard du père, c'est la dérobade, le mépris, l'annulation de ce qui se fait devant lui et aussitôt elle se précipite par-dessus la balustrade d'un petit pont de chemin de fer. Littéralement, elle ne peut plus concevoir, autrement qu'à s'abolir, la fonction qu'elle avait, à savoir de montrer au père comment on est, soi, un phallus abstrait, héroïque, unique et consacré au service d'une dame.

Ce que fait l'homosexuelle dans son rêve en trompant Freud, c'est encore un défi concernant le désir du père : « Vous voulez que j'aime les hommes, vous en aurez tant que vous voudrez, des rêves d'amour pour les hommes ». C'est le défi sous la forme de la dérision.

Je n'ai poussé si loin cette ouverture que pour vous permettre de distinguer ce qu'il en est de la position de la démarche freudienne concernant le sujet en tant que c'est le sujet qui est intéressé dans le champ de

l'inconscient : la distinction de la fonction du sujet de la certitude par rapport à la recherche de la vérité.

La prochaine fois, nous aborderons le concept de répétition, nous demandant comment le concevoir, comment à l'intérieur de cette expérience en tant qu'expérience décevante, c'est justement de la répétition comme répétition de la déception, que Freud coordonne son expérience avec un réel — qui sera désormais, dans ce champ de la science, situé comme essentiellement ce que le sujet est condamné à manquer mais que ce manquement même révèle.

# Leçon IV

*5 février 1964*

Je voudrais d'abord vous annoncer, annonce qui n'aura de valeur que pour ceux qui sont au fait de mes habitudes qui sont de m'absenter, en général le temps de ce qui était autrefois deux de mes séminaires, pour aller vers ce mode de repos rituel passé dans nos habitudes qu'on appelle les sports d'hiver (dont un certain nombre d'entre vous pouvaient s'attendre à ce que ça se passât à peu près à la même date…), j'ai le plaisir de vous annoncer cette année qu'il n'en sera rien, l'absence de neige m'ayant donné le prétexte de renoncer à cette obligation.

Le hasard des choses a fait que, de ce fait, je puis également vous annoncer un autre événement que je suis bien heureux de porter à la connaissance d'un plus large public. Il se trouve qu'en déclinant auprès de l'agence de voyage cette occasion de lui remettre quelque numéraire, on m'a beaucoup remercié… car en compensation, on avait reçu une demande de voyage de huit membres de la Société Française de Psychanalyse ! Je dois dire que cet événement, j'ai d'autant plus de plaisir à le porter à votre connaissance que c'est ce qu'on appelle une vraie bonne action, celle dont l'Évangile dit que la main gauche doit ignorer ce que fait la main droite…

Huit des plus éminents membres de l'enseignement sont donc à Londres pour discuter des moyens de parer aux effets du mien ! C'est là un souci très louable, car c'est évidemment fait dans l'intérêt de la Société Française de Psychanalyse. De faire une communication qui n'a évidemment d'intérêt que pour ceux qui font partie de cette Société, je

m'en excuse, mais nous verrons que pour ceux qui, pour l'instant, la dirigent, c'est un voyage très important. La Société ne recule pour leur soin, leur protection devant aucun sacrifice — à moins qu'alors, je pense, peut-être par réciprocité, la société anglaise aura couvert les frais de ce voyage comme nous avions l'habitude de couvrir ceux de ses membres quand ils venaient s'intéresser de très près au fonctionnement de notre Société.

Ceci étant clos… j'ai donc passé à cela cinq minutes en raison de cette annonce que j'ai cru devoir faire, de façon que les chants de reconnaissance […] quelques petits signes de nervosité apparus probablement en relation avec cette expédition…

La dernière fois, je vous ai parlé de « concept » de l'inconscient. Je pense avoir mené à bien au moins quelque chose qui vous donne soupçon de ce qu'il en est de la vraie fonction de ce concept qui est justement d'être un concept en relation profonde, initiale, inaugurale avec la fonction du concept lui-même, de l'*Unbegriff* ou le *Begriff,* de l'*Un* originel du concept, à savoir de la coupure.

Cette coupure, je l'ai profondément liée à la fonction inaugurale et comme telle du sujet, du sujet dans sa relation la plus initiale, constituante, au signifiant lui-même.

Il peut paraître, il paraît à juste titre nouveau que je me sois référé au « sujet » quand il s'agit de l'inconscient. J'ai cru pourtant avoir pu vous faire sentir valablement que, de ce qu'il est du sujet, de ce qu'il est de l'inconscient, cela se passe à la même place, à cette place qui, quant au sujet, a eu par l'expérience de Descartes, une valeur qu'on pourrait dire « archimédique » – si tant est que ç'ait été là le point d'appui qui ait permis cette toute autre direction qu'a prise la science et nommément à partir de Newton, réduisant en quelque sorte à un point le fondement de la certitude inaugurale.

Que je donne cette fonction à l'inconscient tout en signalant cette fonction, en quelque sorte pulsative que je n'ai cessé d'accentuer dans mes propos précédents, cette nécessité d'évanouissement qui semble lui être en quelque sorte inhérente, tout ce qui un instant apparaît dans sa fente semblant être destiné, par une sorte de préemption en quelque sorte, à se refermer, comme Freud lui-même en a employé la métaphore, à se dérober, à disparaître ; que ce soit ce point auquel j'ai donné cette

même fonction indiquant en quelque sorte l'espoir (dont plus d'un pas déjà a été franchi) que ce soit par là que, dans une direction différente, se renouvelle, se constitue cette sorte de cristallisation également tranchante, également décisive, également inaugurante, celle qui s'est produite dans la science physique, dans cette autre direction que nous appellerons la science conjecturale du sujet.

Qu'on me laisse rappeler qu'il y a là moins de paradoxes qu'il n'apparaît au premier abord. Est-ce que Freud dès le départ ne nous a pas dit, ne s'est pas repéré dans ce matériel où il a commencé de s'avancer avec une hardiesse vraiment sans précédent quand il a compris que c'était dans le champ du rêve qu'il devait trouver, repérer confirmation de ce que lui avait appris son expérience de l'hystérique, qu'est-ce qu'il nous dit alors, concernant nommément l'inconscient ?

Lequel est affirmé comme constitué essentiellement non pas par ce que peut évoquer, étendre, repérer, faire sortir du subliminal, de la conscience — mais ce qui lui est, par essence, refusé. Comment Freud l'appelle-t-il ? Sinon du même terme dont Descartes désigne ce que j'ai appelé tout à l'heure son point d'appui : des 'pensées', *Gedanken*. Il y a des 'pensées' dans ce champ de l'au-delà de la conscience. Ce n'est pas là un argument…

Je vous l'ai articulé d'une façon plus précise, à savoir qu'il est impossible de représenter ces 'pensées' autrement que dans la même homologie de détermination où le sujet du « je pense » se trouve par rapport à l'articulation du « je doute ». Descartes saisit son « je pense » dans l'énonciation du « je doute », non dans son énoncé qui charrie encore tout, de ce savoir, à mettre en doute.

Dis-je que Freud fait ce pas de plus qui nous désigne assez la légitimité de notre association quand il nous dit d'intégrer, au texte du rêve, par exemple, ce que j'appellerai « le colophon » ? Quand il est mis en marge du texte du rêve, le colophon (le colophon, dans un vieux texte, c'est cette petite main indicative ; on l'imprime, on l'imprimait du temps où l'on avait encore une typographie), eh bien, il dit, tenez-en compte, le colophon du doute fait partie du texte, nous indique par ce petit signe d'une façon renforcée.

Comme il [Freud] nous l'indique par tous ses propos concernant la façon de tenir compte de ce récit pourtant toujours possible à mettre en

doute qui nous est donné du rêve, [il] nous indique qu'il place sa certitude, *Gewißheit* vous ai-je dit la dernière fois, dans la seule constellation des signifiants tels qu'ils résultent du récit du commentaire, de l'association, peu importe ! de la rétractation, tout vient à fournir du signifiant. Sur quoi compte-t-il pour établir sa *Gewißheit* à lui ?

Car je souligne que l'expérience ne commence qu'avec sa démarche, c'est pourquoi je la compare à la démarche cartésienne. Je ne dis pas qu'elle est l'entrée dans le monde du 'sujet' (soulignons du 'sujet' comme distinct de la 'fonction psychique' à proprement parler, ce mythe, cette nébuleuse confuse), je ne dirai pas que Freud l'introduit puisque c'est Descartes qui l'a introduite.

Mais je dirai que c'est à elle que Freud s'adresse, et pour lui dire ceci, qui est nouveau : « Ici, dans le champ du rêve, tu es chez toi », *Wo es war, soll ich werden.* Ce qui ne veut pas dire je ne sais quelle ordure de traduction « le Moi doit déloger le Ça » ! Vous vous rendez compte comment on traduit Freud en français quand il s'agit d'une formule comme celle-là, elle est égale à celle des présocratiques pour sa structure, sa profondeur, sa résonance ! Il ne s'agit pas du Moi dans ce *soll ich werden.* Il s'agit de ce que le Ich est, sous la plume de Freud (depuis le début jusqu'à la fin quand on sait, bien entendu ! reconnaître sa place), justement le lieu complet, total du réseau des signifiants, c'est-à-dire le sujet.

« Là où c'était » depuis toujours… le rêve, et où les anciens reconnaissaient quoi ? Toutes sortes de choses et à l'occasion de messages des dieux et pourquoi auraient-ils eu tort ? Ils en faisaient quelque chose, des messages des dieux et puis, comme peut-être vous l'entreverrez dans la suite de mon propos, il n'est pas exclu qu'ils y soient toujours, à ceci près que ça nous est égal, ce que Freud nous dit dans ce domaine. Ce qui nous intéresse, c'est le tissu qui englobe ces messages, c'est le réseau où, à l'occasion quelque chose est pris. Peut-être la voix des dieux se fait-elle entendre, mais il y a longtemps qu'on a rendu, à leur endroit, nos oreilles à leur état originel dont chacun sait qu'elles sont faites « pour ne point entendre »…

Mais le sujet, lui, est là pour s'y retrouver « là où c'était… » (j'anticipe) le réel, et je justifierai ce que j'ai dit là tout à l'heure. D'ailleurs, ceux qui m'entendent depuis quelques temps, savent que j'emploie volontiers la formule « les dieux sont du champ du réel. »

« Là où c'était, le *Ich* (le 'sujet', non pas la psychologie !) le 'sujet' doit advenir. »

Et pour savoir qu'on y est, qu'on s'y retrouve, il n'y a qu'une seule méthode, c'est de repérer le réseau. Et un réseau, quand c'est un réseau, ça se repère comment ? C'est qu'on retourne, c'est qu'on revient, qu'on croise son chemin, c'est que ça se recoupe toujours de la même façon et il n'y a pas, dans ce chapitre VII de *La science des rêves,* d'autre confirmation à sa *Gewißheit* que ceci : « Parlez toujours, Messieurs, sur ce problème de hasard *[Willkür].* Soit disant nous appuierions en priant le sujet d'associer, en puisant, en recueillant dans ses propos telle ou telle chose qui nous convienne. Moi, dans mon expérience, je ne constate là aucune figure, aucun arbitraire, ça se recoupe de telle façon que c'est cela qui échappe au hasard. »

Il faut peut-être encore que je revienne, que je rappelle, que je martèle… Je me contenterai de réévoquer, pour ceux qui déjà ont entendu mes leçons sur ce sujet, a *Lettre 52* à Fliess qui commente le schéma, le schéma qui sera dit plus tard, dans la *Traumdeutung*, « optique ». C'est-à-dire qu'il représente cette image, ce modèle, ce fait modèle à l'image d'un certain nombre de couches qui seraient perméables à quelque chose d'analogue à la lumière qui changerait d'indice de réfraction de couches en couches. La seule différence entre les schémas de la *Lettre 52,* quelqu'un qui est au premier rang a commenté lors d'une de nos dernières réunions et, puisqu'il nous est présent, dans le schéma auquel je vous prie de vous reporter, c'est que là — et puis en plus c'est dit par Freud ! — que ce lieu où se joue l'affaire du sujet de l'inconscient, n'est pas un lieu spatial, n'est pas une couche anatomique (sinon, comment la concevoir telle qu'elle nous est présentée, située entre perception et conscience comme on dit entre cuir et chair ?) un immense étalement, un spectre spatial étalé entre ces deux éléments, qui seront plus tard, quand il s'agira d'établir la seconde topique, l'acception perception/conscience, *Wahrnehmung/Bewußtsein.*

Seulement voilà ! Dans l'intervalle est la place, la place de l'Autre où se constitue le sujet. Et dans le premier schéma, celui qu'il nous donne dans la *lettre 52*, il nous dit qu'il doit y avoir un temps, une étape, où ces *Wahrnehmungszeichen*, auxquelles il y a lieu de donner tout de suite, d'après ce que je vous ai enseigné, leur vrai nom, à savoir des signifiants…

— et même [il] est précisé… car on nous dit que les « traces de la perception », comment ça fonctionne ? Par la nécessité déduite de son expérience que Freud nous donne de séparer absolument perception et mémoire : c'est à savoir que, pour que ça passe dans la mémoire, il faut d'abord que ça soit effacé dans la perception, et réciproquement… alors, il nous désigne un temps où ces *Wahrnehmungszeichen* doivent être constituées dans la simultanéité. Qu'est-ce que c'est, si ce n'est la synchronie signifiante ? Et bien sûr, il dit d'autant plus qu'il ne sait pas qu'il le dit, cinquante ans avant les linguistes ! Mais quand il y revient dans la *Traumdeutung*, nous verrons qu'il va jusqu'à en désigner, d'une façon non moins frappante, d'autres couches : là ils se constitueront « par analogie ». Nous retrouvons, semble-t-il, les contrastes, les mêmes fonctions de similitude, si essentielles dans la constitution de la métaphore introduite d'une diachronie.

Bref, je n'insiste pas car il me faut aujourd'hui avancer, nous trouvons dans les articulations de Freud l'indication sans ambiguïté de ce dont il s'agit : non seulement d'un réseau de signifiants constitué par des associations en quelque sorte de hasard et de contiguïté, mais qui n'ont pu se constituer de cette façon qu'en raison d'une structure très définie, d'une possibilité également très définie de l'élément temporel, d'une diachronie constituante et orientée.

Le seul point que je voudrais encore accentuer, vous faire remarquer (ce qu'il indique avec un caractère qu'il y a vraiment, pour nous, de miracle !) au niveau de la dernière couche de l'inconscient, là où fonctionne le diaphragme, à savoir où s'établissent ces prérelations entre processus primaire et ce qui en sera saisi, recueilli, utilisé au niveau du préconscient, « ça doit avoir, dit-il, rapport avec la causalité. »

Pour nous aussi ces recoupements nous assurent de retrouver, sans que nous puissions savoir si c'est de là que nous vient notre chemin, nos fils d'Ariane (parce que bien sûr, nous l'avons lu avant que de faire la théorie que nous donnons du signifiant mais nous l'avons lu sans toujours pouvoir sur l'instant, le comprendre) et si c'est par les nécessités de notre expérience que nous avons mis, au cœur de la structure de l'inconscient, cette béance causale, trouvé l'indication énigmatique, inexpliquée dans le texte de Freud, c'est aussi là pour nous, l'indication que nous progressons dans le chemin de sa certitude. Car voyons-le bien,

« sujet de la certitude » au temps où je vous arrête, il est divisé. La certitude c'est Freud qui l'a, et c'est dans cette direction que s'indique ce qui est au cœur du problème que je soulève.

La psychanalyse est-elle (sous-entendu d'ores et déjà) une science ? Est-ce qu'on ne peut soulever une question tant que Freud, ce qui est manifeste, reste [à] ce qui distingue la science moderne non pas de celle qui l'a immédiatement précédée, dont je ne parle pas pour l'instant, mais de la Science à son orée, de l'*épistomédon.*

On discute dans le *Théétète* [ce] qui distingue l'une de l'autre : c'est que dans la science, quand elle se lève, il y a la présence d'un maître. Or, il est manifeste que, de Freud comme maître, il est manifeste, si tout ce qui s'écrit comme littérature analytique n'est pas une pure et simple turlupinade, il est manifeste qu'il est toujours utile, et fonctionnant comme maître. C'est même autour de cela que se pose une question, ce pédicule pourra-t-il un jour être allégé ?

En face de sa certitude, il y a le sujet dont je vous ai dit tout à l'heure qu'il attend là depuis quelque temps, depuis Descartes. C'est-à-dire que j'ose énoncer comme une vérité qui, je pense, ne hérissera les poils de personne, que la découverte de l'inconscient, le champ freudien, n'était pas possible, sinon un certain temps après l'émergence du sujet cartésien. En ceci qui est supposé acquis dans mon discours (non démontré bien sûr ! mais c'est là un champ qui n'est pas le mien, qui est à d'autres) assez largement admis quand même dans le domaine de l'histoire des sciences pour que nous puissions le tenir pour acquis, que la science moderne ne commence qu'après que Descartes ait fait son pas inaugural.

Seulement c'est ça d'où dépend que l'on puisse appeler le sujet à rentrer chez soi dans l'inconscient. Il est quand même important de savoir qui on appelle. Ça n'est pas l'âme de toujours, ni mortelle ni immortelle, ni ombre ni double, ni fantôme, ni même « psychosphère », prétendue carapace, lieu des défenses et autres schématismes qu'il importe justement de mettre en cette occasion à leur place. D'abord, initialement, c'est le sujet qui est appelé, il n'y a donc que lui qui peut y être élu. Il y aura peut-être comme dans la parabole, « beaucoup d'appelés mais peu d'élus » mais il n'y en aura sûrement pas d'autres que ceux qui sont appelés…

Il faut pour situer, pour comprendre les concepts freudiens, partir de ce fondement que c'est le sujet qui est appelé, le sujet tel que je viens de

le définir, le pointer, qui, de l'origine cartésienne, n'est pas dans ces foules qu'on ramenait sans discrimination, tout ce qui s'est au cours d'expériences non seulement séculaires, mais d'expériences toujours les mêmes. Les dieux dont nous parlions tout à l'heure, simplement ils savent [servent] dans les petits rôles, dans ces foules, qu'on les ramenait en contrebande. Il faut faire ce qu'on fait en le sachant et en le disant : l'essentiel de la démarche scientifique.

Alors, comme il s'agit du sujet, ceci donne sa vraie fonction à ce qu'on appelle, dans l'analyse, la remémoration. La remémoration n'est pas la « réminiscence » platonicienne. Ce n'est pas le retour d'une forme, d'une empreinte, d'un εἶδος (*eidos)* de beauté et de bien qui nous vient de l'au-delà, d'un Vrai suprême. C'est quelque chose qui nous vient des nécessités structurantes, de quelque chose d'humble, né au niveau des plus basses rencontres, et de toute la cohue parlante qui nous précède, de la structure du signifiant d'un langage et de langues parlées de façon balbutiante, trébuchante, mais qui ne peuvent échapper à un type de nécessité dont les […], le modèle, dont le style est curieusement à retrouver dans les élaborations mises à la place…, de cette réfection tendant à éliminer toute intuition sur lesquelles se resituent de nos jours les mathématiques.

Alors, vous l'avez vu, avec la notion du recoupement, la fonction du retour, *Wiederkehr*, est essentielle. Ce n'est pas seulement *Wiederkehr* dans un sens de ce qui a été refoulé. D'ailleurs la constitution même du champ de l'inconscient s'assure de ce *Wiederkehr*, c'est là que Freud assure sa certitude. Mais il est bien évident alors (comme d'ailleurs c'est également visible dans le texte) et c'est là qu'il l'assure, ce n'est pas de là qu'elle lui vient [mais] de ce qu'il y reconnaît…

Et là j'interpelle celui qui, après mon premier séminaire, m'a posé la question de mon hésitation devant ce qu'il appelait, ce qui le déroutait dans ce qu'il lui semblait y avoir de 'psychologisme' dans mon discours. Je parlais du discours de Freud. Qu'il touche ici du doigt qu'à ce niveau, pour pouvoir se mettre en corrélation, en balance avec cette certitude où il progresse dans le sujet, ce qui est en relation, c'est qu'il y reconnaît la loi de son désir, à lui Freud, c'est qu'il n'aurait su avancer avec ce pari de certitude s'il n'y avait été guidé, comme les textes nous l'attestent, par son auto-analyse. Et qu'est-ce que c'est que son auto-analyse, sinon le

repérage génial, le premier repérage de la loi du désir suspendu au Nom-du-Père ?

La certitude de ce sujet, supportée par l'acte de la découverte du sujet, Freud s'y avance, lui, soutenu par un certain rapport à son désir et par ce qui est son acte, à savoir la constitution de la psychanalyse.

Je ne m'étendrai pas plus, encore que j'hésite toujours à quitter ce terrain où il faudrait que j'insiste pour vous montrer qu'il n'y a pas moyen d'échapper à cette conception que la notion de Freud de l'hallucination, processus d'investissement régressif sur la perception initiale, implique par là que le sujet y doit être complètement subverti, ce qu'il n'est en effet que dans des moments extrêmement fugaces, mais ce qui laisse entièrement ouverte la question des rapports avec la véritable hallucination. A savoir qu'il ne se reconnaît pas comme […], mais il y a un temps, un moment, un mode sous lequel Freud conçoit comme suffisant, comme possible et sans doute n'est-ce là après tout qu'un épinglage mythique, qu'il n'est pas sûr qu'on puisse purement et simplement parler du désir de la psychose hallucinatoire et du confusionnel, comme il le dit en le brossant trop rapidement, comme la manifestation de la régression imperceptible du désir arrêté. Mais qu'il puisse le concevoir montre bien à quel point il identifie le sujet à ce qui est originellement subverti par le système du signifiant.

Laissons donc ce temps de l'inconscient et si peu que nous le puissions aujourd'hui, avançons-nous dans ce qui est écrit au tableau, à savoir ce vers quoi il faut que je m'avance, vers la question de ce que c'est que la répétition. Cela vaudra plus d'un de nos entretiens. Ce que j'ai à vous dire y est si nouveau ! Encore qu'évidemment, aussi assuré depuis l'origine de ce que j'ai articulé du signifiant, que j'ai cru devoir dès aujourd'hui, sans rien garder de mes cartes dans mes manchettes, vous dire comment j'entends, pour vous, la situer, cette fonction de la répétition.

Cette fonction de la répétition n'a rien à faire avec ce caractère ouvert [ou fermé] des circuits que j'ai appelé tout à l'heure *Wiederkehr*.

Ma thèse, pour être clair et savoir où je vous mène, que vous sachiez où je vous mène, est que cette répétition sous le terme où Freud, je ne dis pas l'introduit, pour la première fois, mais pour la première fois dans l'article de 1914, *Erinnern*, *Wiederholen, Durcharbeiten* (qui est bien

l'article sur lequel s'est fondée dans l'analyse la plus grande stupidité !) pour aller aboutir au chapitre V de *Jenseits des Lustprinzips.*

Tâchez de le lire dans une autre langue que le français. Vous l'avez lu, j'espère, déjà mais je vous prie de le relire, ce chapitre V, ligne à ligne et pour ceux qui ne savent pas l'allemand, de le lire dans la traduction anglaise où vous aurez, ceci soit dit en passant, bien à vous amuser…

Car vous y verrez par exemple que le maintien de la traduction de 'instinct' pour *Trieb* et de *'instinctual'* pour *Triebhaft* a de tels inconvénients pour le traducteur qu'alors que cette traduction est maintenue de façon uniforme et sans exception (ce qui institue cette édition toute entière sur le plan du contresens absolu, il n'y a rien de commun entre le *Trieb* et l'instinct tout simplement !) que là, le discord apparaît si impossible qu'on ne peut même pas mener la phrase jusqu'au bout en traduisant *Triebhaft* par 'instinctual'. Il faut une note écrite : « *'Triebhaft'* : *At the beginning of the next paragraph, the word 'Triebhaftt' is much more revealing of the urgency than the word 'instinctual'.* » Le *Trieb* vous pousse plus au cul mes petits amis, c'est toute la différence avec l'instinct soi-disant ! Voici comment se transmet l'enseignement psychanalytique !

Voyons comment ce *Wiederholen* s'introduit. C'est que le *Wiederholen* a rapport avec le *Erinnerung,* la 'remémoration'.

Le sujet chez soi, la remémorialisation de la biographie, tout ça, ça marche jusqu'à une certaine limite qui s'appelle le réel.

Si je voulais forger devant vous une formule spinozienne concernant ce dont il s'agit, je dirais : *Cogitatio adaequata semper vitat eamdem rem.* J'ai dit qu'une pensée adéquate en tant que pensée, (au niveau où nous sommes) évite toujours (s'écarte, fût-ce pour se retrouver après en tout) la même chose. Le réel dans ce texte étant ce qui a nécessité en son temps de ma part, la formule, qui par ailleurs n'est pas trop contredite par l'histoire de la pensée des hommes, que c'est ce qui revient toujours à la même place, à la même place où le sujet en tant qu'il cogite, où le sujet en tant que rêve cogitant, ne le rencontre pas. Toute l'histoire de la découverte de la répétition comme fonction dans la pensée de Freud explique ce motif de structure et ne se définit qu'à pointer ainsi le rapport.

Ce fut beau au début, parce qu'on avait affaire à des hystériques, que le processus de la remémoration ! Comme elle était convaincante chez les premières hystériques traitées ! Et pourquoi fut ponctué en passant,

les deux fois précédentes, que ce dont il s'agit dans cette remémoration, on ne pouvait pas le savoir au départ : que le désir de l'hystérique c'était le désir du père à soutenir dans son statut. Rien d'étonnant que, pour celui qui prend sa place, on se remémore les choses jusqu'à la lie…

Qu'à cette occasion, je vous indique la différence qu'il y a — et dans les textes de Freud jamais d'oscillation sur ce point : 'Répétition' n'est pas 'reproduction', *Wiederholen* n'est pas *Reproduzieren*.

Reproduire, c'est ce qu'on croyait pouvoir faire au début, au temps des grands espoirs de la catharsis. On avait la scène primitive en reproduction comme on a aujourd'hui les tableaux de maître pour 9,50 F… Seulement ce que Freud nous indique quand il fait ses pas suivants, et il ne met pas longtemps à les faire, c'est que nul ne peut être saisi, ni détruit, ni brûlé, sinon de façon, comme on dit, symbolique *in effigie, in absentia*.

La répétition d'abord apparaît sous cette forme qui n'est pas claire, qui ne va pas de soi, qui ne va pas nous permettre tout de suite de nous asseoir. C'est une reproduction, c'est une présentification en acte et voilà pourquoi j'ai mis 'l'acte' (avec un grand point d'interrogation) dans le bas de ce tableau pour vous indiquer que cet acte restera, tant que nous parlerons des rapports de la répétition avec le réel, à notre horizon.

Pour la bonne raison que, que ce soit chez Freud ou chez ses épigones, eh bien c'est assez curieux qu'on n'ait jamais même tenté de se remémorer… ce qui est pourtant à la portée de tout le monde concernant l'acte — ajoutons 'humain' si vous voulez, puisque, à notre connaissance, il n'y a d'acte que d'homme. Et il s'agirait de comprendre pourquoi un acte n'est pas une conduite, n'est pas un comportement et de nous fixer les yeux par exemple, quitte à y revenir, sur ceci : c'est qu'un acte, lui, qui est sans ambiguïté (un acte : qu'on ne peut par exemple s'ouvrir le ventre que dans certaines conditions, qu'on appelle ça 'hara-kiri'. Ils font ça parce qu'ils croient que ça va bien embêter les autres), que dans la structure c'est un acte en l'honneur de quelque chose.

Attendons, ne nous pressons pas avant de savoir et repérons ceci qu'un acte, un vrai acte, ça a toujours une part de structure de concernée, un réel qui n'y est pas pris d'évidence, *Wiederholen*.

Rien n'a plus fait énigme et spécialement concernant cette bipartition si structurante de toute la psychologie (si je dis psychologie freudienne)

du Principe du plaisir au Principe de réalité, rien n'a plus fait énigme, que ce *Wiederholen,* et tout près, aux dires des étymologistes les plus mesurés, et tout près du 'haler', comme on fait sur les chemins de halage, tout près du sujet qui tire toujours son truc autour d'un certain chemin d'où il ne peut pas sortir…

Et pourquoi, d'abord, la répétition nous serait-elle apparue au niveau de ce qu'on appelle 'névrose traumatique' dans quelque chose qui se caractérise… et ici Freud (contrairement à tous les neurophysiologues et pathologues et autres) a bien marqué que si cela fait problème que le sujet reproduise en rêve le souvenir par exemple du bombardement intensif d'où part sa névrose, ça semble à l'état de veille ne lui faire ni chaud ni froid ! Quelle est cette fonction de la répétition traumatique si rien, bien loin de là ! ne peut sembler la justifier du point de vue du Principe du plaisir ? Maîtriser l'événement douloureux ? Qui maîtrise ? Où est ici le maître à maîtriser ?

Pourquoi parler si vite quand précisément nous ne savons où situer l'instance qui se livrerait à cette occasion de maîtriser ? Que Freud, au terme de la série d'écrits dont je vous ai donné ici les deux essentiels, (à savoir dans le dernier) nous indique que nous ne pouvons ici concevoir ce qui se passe au niveau des rêves de la névrose traumatique qu'au niveau du fonctionnement le plus primitif, celui où il s'agit d'obtenir la liaison de l'énergie ?

Alors ne présumons pas d'avance qu'il s'agit là d'un écart quelconque ou d'une répartition de fonctions telles que celles que nous pouvons trouver, à un niveau d'abord infiniment plus élaboré du réel quand nous voyons… alors que le sujet en effet ne peut s'en approcher qu'à se diviser lui-même en un certain nombre d'instances qui nous permettraient d'en dire ce qu'on dit du royaume divisé, c'est à savoir que toute unité du psychisme, prétendu psychisme « totalisant », « synthétisant » (s'entend, vers la conscience !), que toute cette conception du psychisme y périt.

Enfin ! Que voyons-nous dans ces premiers temps de l'expérience ? Où la remémoration peu à peu se substitue à elle-même et, approchant toujours plus d'une sorte de focus, du centre où tout événement paraîtrait devoir se livrer, (précisément à ce moment !) se manifeste ce que j'appellerai aussi — entre guillemets, car il faut changer aussi le sens des trois mots de ce que je vais dire, il faut le changer complètement pour lui

donner sa portée — « la résistance du sujet » et qui devient, à ce moment-là, répétition en acte.

C'est par ce que j'articulerai la prochaine fois que je réserve de vous montrer comment nous trouvons, à nous approprier à ce propos les admirables et quatrième et cinquième chapitres du livre de la *Physique* d'Aristote en tant qu'il tourne et manipule les deux termes absolument résistants à sa théorie, pourtant la plus élaborée qui ait jamais été faite de la fonction de la cause, à savoir ce qu'on traduit improprement, respectivement par le 'hasard' et la 'fortune', — l'αὐτόματον *(automaton)*, dit-il. Et nous qui savons ce que c'est, de nos jours, au point où nous en sommes de la mathématique moderne, des machines (à savoir précisément ce réseau de signifiants), nous y sommes là chez nous. Il s'agit, vous le verrez, de voir le rapport, complètement à réviser et à définir autrement que ne le fait Aristote qui pourtant en parle admirablement, entre l'*automaton*… — et ce qu'il désigne comme la 'fortune', la τύχη *(tuché)*, à définir justement comme rencontre du réel.

# Leçon V

*12 février 1964*

Je vais poursuivre aujourd'hui, si je le peux, l'énoncé de ce qui regarde le concept de répétition, tel qu'il est pour nous présentifié par l'indication de Freud et par l'expérience de la psychanalyse.

Ce que j'entends accentuer, c'est que la psychanalyse, au premier abord [est] bien faite pour nous diriger vers un idéalisme (et Dieu sait que c'est ce qu'on lui a reproché, de « réduire » l'expérience, disent certains, qui nous sollicitent de trouver dans les durs appuis du conflit, de la lutte, voire de l'exploitation de l'homme par l'homme, les raisons de nos déficiences, soit !) par elle dirigé vers je ne sais quelle ontologie de tendances toutes primitives, toutes internes, toutes données déjà par la condition du sujet. Il suffit de nous reporter, depuis ses premiers pas, au tracé de cette expérience, pour voir qu'au contraire, rien en elle qui nous permette de nous résoudre à l'aphorisme qui s'exprimerait comme : « la vie est un songe » ! Rien n'est plus centré, orienté vers ce qui, au cœur de notre expérience, est le noyau du réel.

Où, ce réel, le rencontrons-nous ? C'est bien en effet de la structure de cette rencontre, de la fonction nodale, de la fonction répétitive d'une rencontre essentielle, d'un rendez-vous auquel nous sommes toujours appelés avec un réel qui se dérobe, qu'il s'agit dans tout ce que la psychanalyse a découvert. Et c'est pour cela que j'ai mis au tableau ces quelques mots qui sont pour nous aujourd'hui repère de ce que nous voulons avancer.

A savoir d'abord la *tuché* (que nous avons empruntée, je vous l'ai dit

la dernière fois, au vocabulaire aristotélicien) en quête de sa recherche de la cause, le réel. Au-delà de l'*automaton*, du retour, de la revenue, de l'insistance, [il] désigne ce à quoi nous [nous] voyons commandés par le principe du plaisir,

C'est cela qui gît toujours derrière et dont il est si évident, dans toute la recherche de Freud, que c'est là ce qui est son souci.

Rappelez-vous le développement de *L'homme-aux-loups*, si central pour nous, pour comprendre ce qui est la véritable préoccupation de Freud à mesure, et dans la mesure même où se révèle plus pour lui la fonction du fantasme.

Il poursuit, il s'attache, et sur un mode presque angoissé, à en interroger quel est ce réel, quelle est cette rencontre première que nous pouvons assurer, affirmer derrière le fantasme. Ce réel, nous sentons qu'à travers toute cette observation, il a, entraînant avec lui le sujet et le pressant, tellement dirigé sa recherche qu'après tout ! nous pouvons aujourd'hui nous demander si cette pression, si cette présence, si ce désir de Freud dans l'analyse de *L'homme-aux-loups* n'est pas ce qui chez lui a pu conditionner l'accident tardif de sa psychose…

Ainsi donc, nous l'avons dit la dernière fois, il n'y a pas lieu de confondre ni retour des signes, ni reproduction, modulation par la conduite de quelque chose qui, en quelque sorte, ne serait qu'une remémoration agie, il ne s'agit pas de confondre cela avec ce dont il s'agit au fond, dans la répétition. Quelque chose nous est toujours volé de sa véritable fonction, de sa véritable nature, dans l'analyse, par quelque chose dont il faut bien dire que c'est une faiblesse dans la conceptualisation qu'ont donné les analystes du transfert, l'identifiant, en quelque sorte, à la répétition. Or, c'est bien là le point où il y a lieu de porter la distinction.

La relation au réel dont il s'agit dans le transfert a été exprimée par Freud en ceci, dit-il, que rien ne peut être appréhendé *in effigie, in absentia,* et pourtant le transfert ne nous est-il pas donné comme effigie et relation à l'absence ? Cette ambiguïté de la réalité en cause dans le transfert, nous ne pourrons arriver à la démêler qu'à partir d'une saisie de ce dont il s'agit dans la fonction du réel concernant la répétition.

Ce qui se répète, en effet toute l'expérience de l'analyse nous le montre, c'est toujours quelque chose dont le rapport à la *tuché* nous est

suffisamment désigné par l'expression qui image le mieux ce devant quoi, à tout instant, nous nous trouvons arrêtés et ce qui nous retient, et d'où que cela vienne en apparence dans l'expérience, pas seulement de l'intérieur mais aussi de l'extérieur : ce qui se produit « comme par hasard ». A quoi nous ne nous laissons, par principe si je puis dire, nous, analystes, jamais duper.

Tout au moins, nous laissons [dire] ce que nous marquons toujours du pointage de ceci qu'il ne faut pas nous y laisser prendre quand le sujet nous dit qu'il est arrivé quelque chose qui, ce jour-là, l'a empêché de réaliser sa volonté — soit de venir à la séance. Ceci nous indique qu'il n'y a pas à prendre les choses au pied de la déclaration du sujet, que ce dont il s'agit, ce à quoi précisément nous avons affaire, c'est à cet achoppement, à cet accroc dont la présence, dont la formule, vous le verrez, j'y reviendrai tous les étages (non seulement les « défauts » de notre expérience, mais la structure même que nous donnons à la formation du sujet) nous [la] retrouverons à chaque instant comme étant le mode, le mode d'appréhension par excellence de ce qui, pour nous, commande cette sorte de déchiffrage nouveau que nous avons donné des rapports du sujet à tout ce qui fait sa condition.

De cette fonction de la *tuché*, du réel comme de la rencontre, de la rencontre en tant qu'elle peut être manquée, qu'essentiellement, elle serait présente comme la rencontre manquée, voilà ce qui d'abord s'est présenté dans l'histoire de la psychanalyse sous la forme première qui, à elle toute seule, suffit déjà à notre attention, celle du traumatisme.

Est-ce qu'il n'est pas remarquable qu'à l'origine, l'accès qui a été le nôtre au début de l'expérience analytique, le réel se soit présenté sous la forme de ce qu'il y a en lui d'inassimilable, sous la forme du trauma, déterminant toute sa suite comme quelque chose imposant au développement une origine en apparence accidentelle.

Par là nous nous trouvons au cœur de ce qui peut nous permettre de comprendre le caractère radical, essentiel, de la notion conflictuelle qui est introduite par l'opposition du principe du plaisir au principe de réalité. Ce qui fait que le principe de réalité ne saurait être (par le progrès de son ascendant !) aucunement conçu comme donnant le dernier mot, enveloppant dans sa « solution » la direction indiquée par la fonction du principe du plaisir.

Car, si le trauma [est] conçu comme devant être tamponné par l'homéostase subjectivante qui oriente tout le fonctionnement défini comme 'principe du plaisir', il ressort que ce que notre expérience nous pose alors comme problème c'est justement que c'est en son sein, au sein des processus primaires, que nous voyons conservée l'insistance à se rappeler à nous (dans les formes motivées par le principe du plaisir) [de] ce trauma qui y reparaît et reparaîtrait souvent à figure dévoilée.

Et qui nous pose la question : comment, si le rêve est défini comme manifestant le vœu, le *Wunsch*, porteur du désir du sujet, si ce rêve est ainsi défini, comment peut-il [produire] ce qui si souvent se présente comme faisant resurgir, et à répétition, sinon la figure du moins l'écran derrière lequel s'indique encore le trauma ?

Ainsi le système de la réalité, si long qu'il se développe, laisse en quelque sorte prisonnière une partie essentielle de ce qui est bel et bien pourtant à rapporter au réel, partie essentielle comme prisonnière des rets du processus primaire. C'est ceci que nous avons à sonder, cette « réalité » si l'on peut dire, qui représente pour nous sous une forme majeure cette présence supposée exigible — pour que le développement, l'enchaînement, le déboîtement, si l'on peut dire, de la théorie la plus récente de l'analyse (celle qu'une Mélanie Klein par exemple nous représente comme donnant le mouvement du développement) ne soit pas réductible à ce que j'ai appelé tout à l'heure « la vie est un songe »…

Il n'y a pas d'autre « sens du sens » concevable dans ce registre que l'exigence [de] ces points particuliers, en quelque sorte radicaux dans le réel, que j'appelle la 'rencontre' et qui nous font concevoir la réalité comme *unterlegt*, *untertragen*, ou si vous voulez ce qui en français se traduirait par le mot même (en sa superbe ambiguïté dans la langue française) de 'souffrance'. La réalité est en souffrance, se présentant pour nous en quelque sorte comme ce qui est là, qui attend et ce *Zwang*, cette 'contrainte' à quoi nous sommes obligés, dit Freud, qu'il définit par la *Wiederholung*, ce quelque chose par où toujours nous ne pouvons que cerner ce point central où elle commande le détour même du processus primaire…

Ce processus primaire, qui n'est autre que ce que j'ai essayé pour vous de définir dans les dernières leçons sous la forme de 'l'inconscient', il nous faut bien une fois de plus le saisir dans son expérience de rupture

entre perception et conscience, vous ai-je dit, dans ce lieu, ce lieu intemporel et qui force à ce que Freud appelle *Fechner's Idee einer anderen Localität* qui est une autre « localité », un autre espace, une « autre scène »

Cet « entre perception et conscience », nous pouvons à tout instant le saisir. L'autre jour, n'ai-je point été éveillé, d'un court sommeil où je cherchais le repos, par quelque chose qui frappait à ma porte déjà avant que je me réveille. Avec ces coups pressés, j'avais déjà formé un rêve, un rêve qui me manifestait autre chose que ces coups. Et quand je me réveille, ces coups, cette perception, si j'en prends conscience, c'est pour autant qu'autour d'eux, je reconstitue, je replace toute ma représentation, je sais que je suis là, à quelle heure je me suis endormi, et ce que je cherchais par ce sommeil. Quand le bruit du coup parvient non point à ma perception mais à ma conscience, c'est que ma conscience se reconstitue autour de cette représentation, que je sais que je suis sous le coup du réveil, que je suis *knocked*. Mais là, il me faut bien m'interroger sur ce que 'je suis et, à cet instant-là', la voie si immédiatement avant et si séparée qui était celle où j'ai commencé de rêver sous ce coup qui est en apparence ce qui me réveille.

A ce moment, je suis, que je sache, avant que je ne me réveille, ce 'ne' explétif, dit explétif, qui déjà dans tel de mes écrits désignait le mode même de présence de ce « je suis » d'avant le réveil. Il n'est point explétif, il est plutôt l'explétion de mon impléance[1] chaque fois qu'elle a à se manifester ! Ce que la langue, la langue française définit bien dans l'acte de son emploi. Je dis : « Aurez-vous fini avant qu'il ne vienne ? » quand cela m'importe que vous ayez fini, à Dieu ne plaise qu'il vînt avant ! Je dis : « Passerez-vous avant qu'il vienne ? » car déjà quand il viendra, vous ne serez plus là.

Ce vers quoi je vous dirige, c'est vers la symétrie à quoi nous sommes sollicités, de la structure qui me fait, après le coup du réveil, devoir me poser, ne pouvoir me soutenir en apparence que comme dans ce rapport avec ma représentation ; qui dans sa transparence ne me fait que conscient, tel reflet, en quelque sorte involutif en ce sens que dans ma conscience, c'est ma représentation que je ressaisis.

Mais justement, est-ce bien là tout ? Et Freud nous a assez dit qu'il lui faudrait, ce qu'il n'a jamais fait, revenir sur cette fonction de la conscience. Peut-être verrons-nous mieux ce dont il s'agit, à saisir ce qui tout de

même est là, qui motive le surgissement de cette réalité représentée — à savoir le phénomène, la distance, la béance même qui constitue le réveil.

Et nous ne pouvons tout de même le faire, que d'accentuer (enfin ! je vous ai laissé le temps à tous, soit de le lire, soit, je l'espérais, peut-être aussi d'intervenir) la fonction que donne dans son chapitre VII, si étrangement, Freud, à ce rêve que je vous ai brièvement décrit, aussi brièvement d'ailleurs qu'il l'est dans Freud.

Notez comme ce rêve, tout entier fait aussi sur l'incident, le bruit qui détermine ce malheureux père qui a été prendre, dans la chambre voisine [de celle] où repose son enfant mort, quelque repos, laissant l'enfant à la garde, nous dit le texte, d'un grison, d'un autre vieillard et qui [est] atteint, réveillé par quelque chose qui, non seulement est la réalité, le choc, le *knocking* d'un bruit fait pour le rappeler au réel mais qui, dans son rêve, traduit juste la quasi-identité ce qui se passe, à savoir la réalité même d'un cierge renversé et en train de mettre le feu au lit où repose cet enfant.

Que voilà quelque chose qui semble peu désigné pour confirmer ce qui est la thèse de Freud dans la *Traumdeutung*, à savoir que le rêve est la réalisation d'un désir !

Nous voyons presque pour la première fois dans la *Traumdeutung*, ici surgie, ce que Freud donne en apparence comme une fonction seconde, à savoir que le rêve ici ne satisfait que le besoin de prolonger le sommeil.

Que veut donc dire Freud en mettant là à cette place et en accentuant… qu'il est en lui-même la pleine confirmation de tout ce qu'il nous a dit du rêve ?

— Ceci qui peut, à une première vue, nous paraître si singulièrement, disons pour le moins, ambigu. Si la fonction du rêve est de prolonger le sommeil, si le rêve après tout peut approcher de si près la réalité qu'il propose, est-ce que nous ne pouvons pas nous dire après tout qu'à cette réalité, il pourrait être répondu sans sortir du sommeil ? Il y a des activités somnambuliques après tout ! Et ce dont il s'agit, la question qu'au reste toutes les indications précédentes de Freud nous permettent ici de produire, c'est : qu'est-ce qui réveille ?

Est-ce que cela n'est pas une autre réalité, celle qui, dans le rêve que Freud nous décrit ainsi : *Das Kind, daß an seinem Bett steht*, que « l'enfant est près de son lit », *ihn am Arme faßt*, « le prend par le bras » et « lui

murmure sur un ton de reproche » *Vorwurfsvoll zuraunt : Vater, siehst du denn nicht* « Père, ne vois-tu pas », *daß ich verbrenne ?* « que je brûle ? »

Est-ce qu'il n'y a pas plus de réalité dans ce message que dans ce bruit par quoi le père aussi bien identifie l'étrange réalité (sur laquelle nous reviendrons à l'instant) de ce qui se passe dans la pièce voisine ? Est-ce que dans ces mots ne passe pas la réalité manquée qui a causé la mort de l'enfant ? Est-ce que Freud lui-même ne nous dit pas que dans cette phrase, il faut reconnaître quelque chose que, pour le père, perpétue cette phrase, ces mots à jamais séparés de l'enfant mort (et qui lui auront été dits, suppose-t-il, « peut-être à cause de la fièvre », mais qui sait ?) pour lui perpétue la question, l'angoisse, le remords de ce dont Freud pointe la question concernant ce qui, chez le père, est évoqué par Freud — sous le biais de ce que celui qu'il a mis près du lit de son fils à veiller, le grison, ne sera peut-être pas « à la hauteur de bien tenir sa tâche », seine *Besorgnis erwachsen*, il ne sera pas, peut-être, en mesure, à la hauteur de sa tâche. Et en effet, il s'est endormi.

Cette référence à la phrase dite à propos de la fièvre, est-ce que ce n'est pas aussi bien à ce que dans un de mes derniers discours, j'ai appelé « la cause » (de la fièvre) qu'elle se rapporte ? Est-ce que, si ici urgente l'action, ce qui se présente, soit selon toute vraisemblance de parer à ce qui se passe dans la pièce voisine — peut-être aussi est-elle sentie comme de toute façon maintenant trop tard par rapport à ce dont il s'agit, à la « réalité psychique » qui se manifeste dans la phrase prononcée — est-ce que le rêve poursuivi n'est pas essentiellement, si je puis dire l'hommage à la réalité manquée, qui ne peut plus se faire qu'à se répéter indéfiniment en un indéfiniment jamais atteint réveil ?

Quelle rencontre peut-il y avoir désormais avec cet être inerte à jamais, même à être dévoré par les flammes, sinon celle-ci qui se passe justement, où la flamme par accident, « comme par hasard », vient à le rejoindre ?

Et où est-elle, la réalité, dans cet accident ? Sinon qu'il répète quelque chose, en somme plus fatal, au moyen de la réalité, d'une réalité où celui qui était chargé de veiller près du corps reste encore endormi, même d'ailleurs quand le père survient après s'être réveillé.

Ainsi la rencontre, toujours manquée, est passée entre le rêve et le réveil, entre celui qui dort toujours et dont nous ne saurons pas le rêve

et celui qui n'a rêvé que pour ne pas se réveiller. Si Freud s'en émerveille comme confirmant la théorie du désir, c'est bien qu'il s'agit d'autre chose que d'un fantasme comblant un vœu !

Ce n'est pas même que dans le rêve se soutienne que son fils vit encore, mais bien que cette vision atroce désigne un au-delà qui s'y fait entendre. C'est que le désir s'y présentifie, de la perte imagée au point le plus cruel de l'objet. C'est que dans le rêve, se fasse la rencontre vraiment unique. Après quoi le désir n'a plus à subsister que comme deuil, après quoi la réalité n'a plus de sens que du nettoiement de la scorie. C'est que seul un rite, un acte toujours répété, peut commémorer cette rencontre immémorable, puisque personne ne peut dire ce que c'est que la mort d'un enfant sinon le père en tant que père — c'est-à-dire nul être conscient. Car la véritable formule de l'athéisme n'est pas que « Dieu est mort » (et même en fondant l'origine de la fonction du père sur son meurtre, Freud protège le Père), la véritable formule de l'athéisme c'est que « Dieu est inconscient ».

Mais ce qui se révèle, il faut le chercher, le voir dans la réalité avant le réveil. Le réveil nous montre l'éveil de la conscience du sujet dans la représentation de ce qui s'est passé, à savoir le fâcheux accident de la réalité à quoi on n'a plus qu'à parer.

Mais qu'était donc cet accident quand tout le monde dort, celui qui a voulu prendre un peu de repos, celui qui n'a pu soutenir la veille et celui dont, sans doute, devant son lit, quelqu'un de bien intentionné a dû dire : « On dirait qu'il dort » ? Qu'était cet accident quand nous n'en savons qu'une chose, c'est que, dans ce monde tout entier assoupi, seule la voix s'est fait entendre, « Père, ne vois-tu pas, je brûle ? ». Cette phrase elle-même est un brandon. A elle seule elle porte le feu là où elle tombe, on ne voit pas ce qui brûle, car la flamme aveugle sur ce qu'il porte, sur l'*unterlegt*, sur l'ὑποκείμενον *(upokeimenon)*, sur le réel.

Et c'est bien ce qui nous porte à reconnaître dans cette phrase, dans cette pièce détachée du père dans sa souffrance, l'envers de ce qui sera, éveillé, sa conscience, nous portant à nous demander ce qui est le corrélatif, dans le rêve, de la représentation. Ce qui se confronte à lui à ce moment est d'autant plus frappant qu'ici nous le voyons vraiment comme l'envers de la représentation, c'est l'imagerie du rêve, c'est ce qui nous impose d'y désigner ce que Freud quand il parle de l'inconscient

désigne comme ce qui le détermine essentiellement, le *Vorstellungs-repräsentanz*, ce qui veut dire, non pas comme on l'a traduit en grisaille, le 'représentant représentatif', mais le 'tenant-lieu de la représentation'. Nous en verrons la fonction, par la suite essentiellement.

Revenons maintenant à notre chemin si j'ai réussi à vous faire saisir ce qui, de la rencontre comme à jamais manquée, est ici nodal et soutient réellement dans le texte de Freud ce qui lui semble dans ce rêve être absolument exemplaire. Ce point de la place du réel qui va du trauma au fantasme, en tant que le fantasme n'est jamais que l'écran qui le dissimule, a quelque chose de tout à fait premier, déterminant dans la fonction de la répétition. Voilà ce qu'il nous faut repérer, voilà ce à quoi il nous faut revenir.

Voilà, au reste, ce qui pour nous explique à la fois l'ambiguïté de la fonction de l'éveil et de la fonction du réel dans cet éveil. Le réel peut se représenter par l'accident, le petit bruit, le peu de réalité qui témoigne que nous ne rêvons pas, mais d'un autre côté, cette réalité n'est pas peu, car ce qui nous réveille c'est l'autre réalité cachée derrière le manque de ce qui tient lieu de représentation.

« C'est le *Trieb* », nous dit Freud, mais attention ! nous n'avons pas encore dit ce qu'est ce *Trieb* et si, faute de représentation, il n'est pas là qui se donne, ce *Trieb* dont il s'agit, nous pouvons avoir à le considérer comme n'étant que *Trieb* à venir.

Et cet éveil, comment ne pas voir qu'il est à double sens, que cet éveil qui nous resitue dans une réalité constituée et représentée, se redouble, fait double emploi de ce qui nous désigne que c'est au-delà du rêve que nous allons, nous avons à le rechercher, que c'est dans ce que le rêve a enrobé, a enveloppé, nous a caché derrière le manque de la représentation dont il n'y a là qu'un tenant-lieu que c'est vers cela que nous sommes ramenés et que la psychanalyse nous désigne qu'il est un réel qui commande plus que tout autre nos activités.

Ainsi nous pouvons voir que Freud se trouve apporter la solution à ce qui pour le plus aigu des questionneurs de l'âme avant lui, Kierkegaard, s'était déjà centré sur la forme de la question autour de la répétition[2]. Je vous invite à relire ce texte éblouissant de légèreté et de jeu ironique, texte véritablement mozartien dans son mode donjuanesque d'abolir les mirages de l'amour. Cette […] des affects, laquelle, sans possible

réplique, est accentuée [de ce] que dans l'amour du jeune homme dont il nous fait le portrait à la fois ému et dérisoire, ce jeune homme ne s'adresse qu'à soi par l'intermédiaire de la mémoire. Il y montre quelque écho plus profond de la formule de La Rochefoucauld que « Combien peu éprouveraient l'amour si on ne le leur en avait expliqué les modes et les chemins, les formules. »

Oui, mais qui a commencé ? Et tout ne commence-t-il pas essentiellement dans la tromperie ? A qui s'adresserait le premier qui, en disant l'enchantement de l'amour, a fait passer cet enchantement pour exaltation de l'autre, en se faisant le prisonnier de cette exaltation jusqu'à l'essoufflement, celui qui avec l'offre a créé la demande la plus fausse, celle de la satisfaction narcissique, qu'elle soit de l'idéal du moi ou du moi qui se prend pour l'idéal ?

Pas plus que dans Kierkegaard, il ne s'agit dans Freud quant à la répétition, d'aucune répétition qui s'asseoie dans le naturel, d'aucun retour du besoin. Le retour du besoin vise à la consommation mise au service de l'appétit. La répétition demande du nouveau. Elle se tourne vers le ludique qui fait de ce nouveau sa dimension, et cela, Freud nous le dit aussi dans le texte du chapitre dont je vous ai donné la référence, la dernière fois.

Tout ce qui, dans la répétition, se varie, se module, n'est qu'aliénation de son essence. L'adulte (voire l'enfant plus avancé) exige dans ses activités, de ce jeu, du nouveau.

Mais, Freud le désigne, ceci n'est que le glissement de ce qui est glissement, qui donne le vrai secret du ludique, glissement d'une diversité plus radicale qui est celle même que constitue la répétition en elle-même. A savoir celle qui chez l'enfant, dans son premier mouvement, au moment où il se forme, où il se forme comme être humain, se manifeste chez lui comme exigence que le conte soit toujours le même, que sa réalisation racontée soit ritualisée, c'est-à-dire textuellement la même. Et ce point donc comme dessinant une consistance distincte des détails de son récit, un signifiant de renvoi, à la réalisation du signifiant qui ne pourra jamais être assez soigneuse dans sa mémorisation pour atteindre, à désigner, la primauté de la signifiance comme telle et [que] c'est donc s'en évader que de la développer en variant les significations.

Bien sûr cette variation fait oublier la visée de cette signifiance en

transformant son acte en jeu, en lui donnant des décharges bienheureuses au regard du principe du plaisir. Mais cette répétition peut bien être saisie par Freud sur le jeu de son petit-fils comme le *fort-da* réitéré dans la disparition de la mère, Freud peut bien souligner que c'est tamponner son effet en s'en faisant l'agent. Il reste que le phénomène est corrélatif de ce que nous souligne Wallon, à savoir que ce n'est que secondaire.

Tellement, que celui-ci surveille par la porte, surveille la porte par où est sortie sa mère, marquant qu'il s'attend à l'y revoir, mais qu'auparavant, avant ce stade, c'est au point même où elle l'a quitté au point proche qu'elle a abandonné près de lui, qu'il porte sa vigilance ; que la béance introduite par l'absence dessinée est donc toujours ouverte et reste cause d'un tracé centrifuge où ce qui choit, ce n'est pas l'autre en tant que figure où se projette le sujet, mais cette bobine, à lui-même par un fil seulement retenue, où s'exprime ce qui de lui se détache dans cette épreuve, l'automutilation à partir de quoi l'ordre de la signifiance va se mettre en perspective.

Car le jeu de la bobine est la réponse du sujet à ce que l'absence de la mère est venue à créer sur la frontière de son domaine, c'est-à-dire le bord de son berceau, à savoir un fossé autour de quoi il n'a plus qu'à faire le jeu du saut : cette bobine, ce n'est pas la mère réduite à cette petite boule (par je ne sais quel jeu, digne des Jivaros !), c'est un petit quelque chose du sujet qui se détache tout en étant encore bien à lui encore retenu et dont on doit dire, comme Aristote que « l'homme pense avec son âme », que c'est avec celui-ci qu'il saute les frontières de ce domaine maintenant transformé en puits, qu'il commence, autour, l'incantation.

Car s'il est vrai de dire que le signifiant est la première marque du sujet, comment ne pas l'appliquer ici et du seul fait que ce jeu s'accompagne d'une des premières à paraître des oppositions phonématiques scandant son acte involutif (c'est-à-dire d'alternances restitutives) comment ne pas reconnaître que (ce à quoi cette opposition s'applique en acte) c'est là que nous devons désigner le sujet ! — Nommément dans la bobine à quoi ultérieurement, nous donnerons son nom d'algèbre lacanien sous le terme lacanien de *a*.

Il en reste bien que l'ensemble de l'activité symbolise la répétition. Non pas du tout d'un besoin qui en appellerait au retour de la mère et

qui se manifesterait tout simplement dans le cri, mais de son départ comme cause d'une *Spaltung* dans le sujet, celle que surmonte une [*linptis*] alternative, un *vel* qui est un *velle : fort-da* qui est un « ici ou là » équivoque en son alternance d'être fort d'un *da* et *da* d'un *fort.*

Mais ce qu'il vise, c'est ce qui essentiellement n'est pas là en tant que terme représenté, car c'est le jeu qui est le *Repräsentanz* de la *Vorstellung*. Que deviendra la *Vorstellung* quand ce *Repräsentanz* de la mère à nouveau — dans son dessin marqué des touches, des gouaches du désir, le *Vorstellungsrepräsentanz* — manquera ?

J'ai vu, moi aussi « vu de mes yeux dessillés par la divination maternelle » comment l'enfant, traumatisé par mon départ malgré un appel précocement ébauché de la voix et désormais plus renouvelé pour des mois entiers, j'ai vu bien longtemps après encore quand je prenais ce même enfant dans mes bras, je l'ai vu laisser aller sa tête sur mon épaule pour tomber dans le sommeil seul capable de lui rendre l'accès au signifiant vivant que j'étais depuis la date du trauma.

Ce dessin qu'aujourd'hui je vous ai donné de la fonction de la *tuché*, vous verrez qu'elle nous sera essentielle pour interpréter, pour diriger, pour rectifier, c'est le devoir de l'analyste, dans l'interprétation du transfert.

Qu'il me suffise d'accentuer aujourd'hui que ce n'est point en vain que l'analyse se pose comme modulant d'une façon plus radicale ce rapport de l'homme au monde qui s'est longtemps pris pour « connaissance ». Si elle se trouve si souvent dans les écrits théoriques rapportée à je ne sais quoi qui se découvrirait comme analogue à la relation de l'ontogenèse à la phylogenèse, qu'on ne s'y trompe pas, c'est par une confusion.

Et l'ontogenèse psychologique, nous montrerons la prochaine fois que toute l'originalité de l'analyse est de la centrer non pas sur ces prétendus stades qui n'ont littéralement aucun fondement repérable dans le développement observable en termes biologiques. Si ce développement s'anime tout entier de l'accident, de l'achoppement, de la *tuché* et pour tout dire, de la [?] c'est dans la mesure et c'est ce que je voulais pointer aujourd'hui, où la *tuché* et ce qu'elle vise nous ramènent au même point où la philosophie présocratique cherchait à motiver le monde lui-même.

Il lui fallait quelque part un *clinamen* et Démocrite quand, tenté de le désigner, se posant déjà comme adversaire d'une pure fonction de néga-

tivité, pour y introduire la pensée, nous dit : « Ce n'est pas le μηδέν (*meden)* qui est essentiel », et vous montrant que, dès le début, dès l'origine de ce qu'une de nos élèves appelait l'étape archaïque de la philosophie, les jeux de mots, la manipulation des mots était utilisée tout comme au temps de Heidegger, « ce n'est pas un *meden*, c'est un δεν (*den)* », ce qui, vous le savez, en grec est un mot forgé. Il n'a pas dit ἕν (*en)* pour ne pas parler de l'ὄν (*on)*, il a dit quoi ? Il a dit, répondant à la question qui est la nôtre, celle de l'idéalisme, il n'a pas répondu par : « peut-être rien » mais par « pas rien ».

1 - cf. Damourette et Pichon.
2 - Sous le nouveau titre de *La reprise,* Garnier Flammarion.

# Leçon VI

*19 février 1964*

Je continue en essayant de vous mener à la fonction, dans notre découverte analytique, de la répétition. Je tends à vous marquer que ce n'est pas là une notion facile à concevoir dans la pratique que nous lui donnons.

*Wiederholung.* Est-ce déjà assez, pour accentuer ce qu'elle implique dans la référence étymologique de 'haler', de connotations ? 'Tirer' quoi ? Peut-être jouant sur l'ambiguïté du mot 'tirer' en français : 'tirer au sort'. Je vous dirigerai vers quelque chose comme la carte forcée, et après tout s'il n'y a qu'une seule carte dans le jeu, je ne puis en tirer d'autre !

Le caractère d'ensemble au sens mathématique du terme qu'a la batterie signifiante, je [l']oppose à l'indéfinité du nombre entier, de nous permettre de concevoir un schéma où cette fonction de la carte forcée tout de suite s'applique.

Si le sujet est le sujet du signifiant, déterminé par lui, on peut imaginer le réseau (synchronie) tel qu'il donne dans la diachronie des effets préférentiels. C'est la structure même de ce réseau qui nous implique le retour, c'est la notion qu'a [apporté] pour nous ce que nous appelons la 'stratégie', c'est là que prend la figure d'*automaton* d'Aristote, c'est par *automaton*, *automaton* que nous traduisons la conception de répétition.

Je vous donnerai en son temps les faits qui suggèrent que dans un fait observable, un certain moment de ce monologue infantile imprudemment, faussement qualifié d'égocentrique, ce sont des jeux proprement

syntaxiques — je vous montrerai plus tard où cela a été relevé ingénieusement —, eux relevant du champ préconscient qui font le lit de la réserve inconsciente, ('réserve' dans le sens de réserve d'Indiens) à l'intérieur de notre réseau social.

La syntaxe est préconsciente, mais ce qui échappe au sujet, c'est que cette syntaxe se constitue en rapport avec certaines réserves inconscientes. Dans l'effet de remémoration disons-nous, mémorialisation insisté-je, qui consiste à se raconter pour le sujet, à raconter son histoire, il y a là latence de ce qui commande à cette syntaxe, pour avancer, de se faire de plus en plus serrée à ce que Freud au départ de sa description de la résistance psychique nous appelle un 'noyau'.

Ce qui se présente comme quelque chose de 'traumatique' n'est qu'une approximation. Il faut distinguer la résistance du sujet de cette première résistance du discours. Ceci procède dans le sens de ce serrage autour du noyau car la 'résistance du sujet' n'implique que trop que nous y supposions un moi, qui à l'approche de ce noyau n'est pas quelque chose dont nous puissions être sûrs que sa qualification de moi soit encore fondée…

Ce noyau nous apparaît d'abord comme devant être désigné comme du réel, du réel en tant que l'identité de perception est sa règle. Il se fonde sur ce que Freud, quand il articule, énonce, va jusqu'à pointer comme une sorte de prélèvement qui nous assure que nous sommes dans la perception par le sentiment de la réalité qui l'identifie.

Qu'est-ce que ça veut dire si ce n'est, du côté du sujet, ce qui s'appelle l'éveil ?

Je rappelle (à ceux à qui mon discours n'était pas suffisamment indiquant) que si c'est autour de ce rêve que j'ai commencé d'aborder ce dont il s'agit dans la répétition, c'est bien parce que ce rêve si clos, si triplement fermé, puisque aussi bien, il n'est indicatif que par le choix qu'en a fait Freud au moment du processus du rêve dans son dernier ressort… `

L'éveil, la réalité qui le détermine, est-elle ce bruit léger contre lequel l'empire du rêve et du désir se maintient ? Ou quelque chose d'autre qui s'exprime dans l'angoisse, à savoir la relation plus intime du père au fils qui vient à surgir non pas tant dans cette mort que dans son au-delà, dans ce qu'elle est au-delà de son fait, dans son sens de destinée ?

Je dis que ce quelque chose est figuré par ce qui arrive « comme par hasard », quand tout le monde dort (à savoir le cierge qui se renverse et le feu aux draps), qu'il y a là le même rapport d'événement insensé, d'accident, de mauvaise fortune à ce dont il s'agit de poignant dans le sens, quoique voilé, qu'il y a dans ce « Père… Père, ne vois-tu pas, je brûle ? » il y a le même rapport entre l'un et l'autre, que dans ce à quoi nous avons affaire : à une répétition qui pour nous se figure dans l'appellation de névrose de destinée, de névrose d'échec. Ce qui est manqué n'est pas adaptation, mais *tuché*, 'rencontre'.

Disons au passage que ce qu'Aristote formule : que la *tuché* ne peut venir que d'un être de choix (bonne ou mauvaise fortune, il ne saurait venir d'un objet inanimé ou d'un animal) ici se trouve controuvé, Aristote marquant, là même, limite — il s'arrête au bord des formes extravagantes de la conduite sexuelle qu'il ne saurait qualifier que de monstruosités. Le côté fermé de la relation entre l'accident qui se répète et ce sens opaque qui est la « réalité » qui nous conduit vers le *Trieb,* la pulsion, voilà qui nous donne la certitude qu'il y a autre chose dans l'analyse.

Il faut démystifier l'artefact qu'on appelle le transfert… Il ne semble pas qu'une valeur (même propédeutique !) puisse se suffire de cette direction qui s'indique dans la réduction à l'actualité de la séance ou de leur suite, dès [lors] qu'il n'y a là qu'un alibi d'éveil, que le jeu de la répétition doit être obtenu dans une autre direction que nous ne pouvons confondre avec l'ensemble des effets de transfert, mais qui sera notre problème quand nous aborderons la fonction du transfert : comment le transfert peut nous conduire au cœur de la répétition ?

C'est pourquoi il est nécessaire que nous insérions cette répétition dans cette schize même qui se produit dans le sujet à l'endroit de la rencontre, dans cette dimension caractéristique de la découverte analytique et de notre expérience, qui nous fait appréhender, concevoir le réel dans son incidence dialectique comme originellement malvenu, et comprendre en quoi c'est par-là qu'il se trouve le plus complice de la pulsion chez le sujet. Terme où nous arriverons en dernier, car seul ce chemin parcouru pourra nous faire concevoir de quoi il retourne, radicalement, dans la pulsion.

Car après tout, pourquoi la scène primitive est-elle si traumatique ? Pourquoi est-elle toujours trop tôt ou trop tard, pourquoi le sujet y

prend-il trop ou trop peu de plaisir ? trop pour l'obsessionnel, trop peu pour l'hystérique ? Pourquoi n'éveille-t-elle pas le sujet, si trop libidinale ?

Pourquoi sommes-nous forcés ainsi de rappeler que la prétendue maturation des dits « instincts » est en quelque sorte transfilée, transpercée, transfixée de 'tychique' (du mot *tuché*, encore bien sûr, le tychique est-il une notion opaque) ? Peut-elle nous ouvrir le sens de ce qui serait sa résolution ? Et nous ne devons pas moins exiger avant de concevoir ce que pourrait être la satisfaction d'une pulsion.

Pour l'instant, notre horizon, c'est ce qui apparaît de factice dans le rapport fondamental de la sexualité dont il s'agit dans l'expérience analytique. A partir de ceci que, de même la scène primitive est traumatique, ce n'est pas l'empathie sexuelle qui soutient les modulations de l'analysable, c'est un fait factice — comme celui qui apparaît, dans la scène truquée dans l'expérience de l'homme-aux-loups : l'étrangeté de la disparition et de la réapparition du pénis.

Alors, qu'il soit bien entendu que ce sur quoi j'ai voulu articuler les choses la dernière fois, c'est de pointer où est cette schize du sujet, celle même qui après le réveil persiste entre le retour au réel, la représentation du monde enfin retombé sur ses pieds (les bras levés, « quel malheur ! Qu'est-il arrivé ! Quelle erreur ! Quelle bêtise ! Quel idiot que celui qui s'est mis à dormir ! ») et la conscience de vivre tout cela comme un cauchemar (« C'est moi qui vis tout ça… »)

Cette schize n'est là encore que représentant l'autre, plus profonde et qui s'élude dans ce repérage, cette schize qui dans le rêve traverse le sujet à cette machinerie du rêve, l'image de l'enfant qui s'approche avec ce regard plein de reproche et d'autre part ce en quoi le sujet choit si invocation, voix de l'enfant, sollicitation du regard : « Père, ne vois-tu pas, je brûle ! »

C'est pourquoi, libre comme je suis de poursuivre, dans le chemin où je vous mène, la voie, par les temps qui me semblent les meilleurs, ici il me semble que s'indique, passant mon aiguille courbe à travers la tapisserie, je saute du côté où se pose la question la plus pressante — et d'abord de s'offrir comme objet, comme carrefour entre nous et tous ceux qui essaient de penser les chemins du sujet.

A savoir, si ce chemin en tant qu'il est repérage, recherche de la vérité, est bien à chercher dans notre style d'aventure avec son 'traumatisme', reflet en quelque sorte de cette facticité ; ou s'il est à chercher là où

la tradition depuis toujours l'a localisé, au niveau de la dialectique du vrai et de l'apparence, prise au départ de la perception — dans ce qu'elle a de fondamentalement idéique, plus idéique en quelque sorte : accentuée d'un centrage visuel.

Ce n'est point ici simple hasard (à rapporter à l'ordre du pur tychique…) si cette semaine vient à votre portée par sa parution le livre posthume de Merleau-Ponty sur *Le visible et l'invisible.*

Ici s'exprime, incarné, ce qui faisait l'alternance de notre dialogue. Je n'ai pas à évoquer bien bien loin pour me souvenir de ce congrès de Bonneval où son intervention était pour nous ramener à son chemin, celui où [il] s'est brisé — en un point de cette œuvre qui ne la laisse pas moins dans un état d'achèvement qui se préfigure dans ce travail de piété que nous devons à Claude Lefort, dont je veux dire l'hommage que je lui rends pour la sorte de perfection à quoi dans une transcription longue et difficile, il me semble être arrivé.

Ce « visible » et cet « invisible » qui pour nous peuvent pointer le moment d'arrivée de quelque chose que j'ai appelé la tradition philosophique dans cette recherche du réel (cette tradition qui commence à Platon par cette promotion de l'idée, dont on peut dire qu'elle se détermine d'un départ pris dans un monde esthétique, d'une nécessité, d'une fin, d'un but donné à l'être conçu comme Souverain bien dans une beauté qui est aussi sa limite), de quelque chose qu'il — assurément, ce n'est pas pour rien que Merleau-Ponty en connaît le recteur dans l'œil, que la première ébauche de ce travail qu'il nous a donné — qu'il a appelé *L'œil et l'esprit.*

Le progrès que vous trouverez dans cette œuvre, on peut dire terminale et inaugurante de ce Visible et l'invisible, titre de cette œuvre, c'est le rappel, le pas en avant dans la voie, dans la trace de qu'avait formulé pour nous sa *Phénoménologie de la perception.* à savoir la régulation de la forme comme devant être rappelée au niveau déterminant de ce qui, au fur et à mesure du progrès de la pensée philosophique, avait été poussé jusqu'à cet extrême qui avait fini par faire pour nous question prégnante du vertige, du danger, de l'interrogation toujours imminente qui s'est manifestée dans le terme d'idéalisme : comment faire rejoindre cette doublure dans la représentation avec ce qu'elle est censée couvrir ? *La Phénoménologie*, en nous ramenant à cette régulation, en forme non pas

l'œil du sujet mais toute son attente, sa prise, son émotion non seulement musculaire mais aussi bien viscérale, prouve sa présence constitutive pointée dans une intentionnalité totale, celle du sujet.

Merleau-Ponty fait le pas suivant, forçant les limites de cette Phénoménologie et c'est à travers des voies que je ne retracerai pas ici, car c'est à une autre chose que je veux vous mener et dont je vous désignerai l'incidence toute particulière. Mais je note que l'essentiel de son rappel et que les voies par où il vous mènera ne seront pas seulement de l'ordre du visuel, mais de l'interrogation de la dialectique (c'est le point essentiel à nous rappeler) et dépendant du visible par rapport à ce qui nous met essentiellement sous l'œil du voyant.

Encore est-ce trop dire, puisque cet œil n'est qu'une métaphore, quelque chose que j'appellerai 'la pousse' du voyant, quelque chose d'avant mon œil. Et ce qu'il s'agit de cerner par les voies du chemin qu'il nous montre, c'est en quelque sorte la préexistence d'un regard. Je ne vois que d'un point, mais dans mon existence, je suis regardé de partout. Ce 'voir' à quoi je suis soumis d'une façon originelle est là ce qui doit nous mener à ce qui semble bien l'ambition de cette œuvre, à une sorte de retournement ontologique dont les lois, les assises seraient à reprendre dans une plus primitive institution de la forme.

C'est bien là l'occasion pour nous de définir, de rappeler ce qui assurément, dans mon discours, n'est pas. Un tel, de ceux qui depuis mes écrits m'a assez suivi pour réviser ce que contient telle note, dit que je semble poursuivre le dessein particulier d'un statut ontologique de la psychanalyse sur les fondements philosophiques — celui qu'on a coutume de qualifier de 'naturalisme'. Malgré les impasses, son maintien semble indispensable, car cette perspective représente la seule tentative pour donner corps à la réalité du psychisme.

Bien sûr j'ai mon ontologie ! Pourquoi pas ? Comme tout le monde, au niveau d'une philosophie naïve ou élaborée. Mais assurément ce que j'essaie de dessiner dans un discours qui s'y réinterprète, celui de Freud, n'en n'est pas moins essentiellement centré sur la particularité de l'expérience qu'il dessine. C'est quelque chose qui n'a nullement la prétention de recouvrir l'entier champ de l'expérience où vient à se constituer, même ce qui peut être dans cet entre-deux que nous ouvre l'appréhension de l'inconscient !

Cet entre-deux, vous l'ai-je dit, ne nous intéresse que pour autant qu'il nous est désigné par la consigne freudienne comme ce dont le sujet, comme tel, a à prendre position et il ne peut prendre position que dans ces lignes de départ, celles précisément où il le cerne comme sujet schizé.

Ce qui nous intéressera ici, à l'intérieur de ce champ (dont Merleau-Ponty plus ou moins, et polarisé par les fils de notre expérience, va en donner le statut ontologique) ce sera encore quelque chose qui se présentera dans ce champ par ses incidences, par son bout le plus factice, je dirais, voire le plus caduque. Et la schize qui nous intéresse, ce n'est pas cette distance qu'il y a des formes par pour nous imposées par le monde vers quoi l'intentionnalité de l'expérience phénoménologique peut nous diriger dans son ouverture essentielle, et les limites que nous allons y rencontrer dans l'expérience du visible. Ce n'est pas entre l'invisible et le visible que nous allons avoir à passer.

C'est en ce quelque chose que nous pourrions peut-être qualifier de 'regard', mais dont vous allez voir qu'il ne se présente à nous que sous la forme d'une étrange contingence — elle-même symbolique de ce que nous trouvons à l'horizon et comme butée de notre expérience, à savoir le manque constitutif de l'angoisse de la castration.

L'œil et le regard, telle est pour nous la schize dans laquelle se manifeste la pulsion qui nous représente, dans cette entreprise du sujet qui est le nôtre. Au niveau du champ scopique, ce à quoi nous avons à nous référer, c'est à ceci qui fait que dans notre rapport aux choses tel qu'il est constitué, tel qu'il progresse par ce chemin de la vision qui nous ordonne les choses dans les figures de la représentation, quelque chose glisse, passe, se transmet d'étage en étage pour y être toujours à quelque degré élidé et qui s'appelle le regard.

Pour l'aborder, vous le faire sentir, il y a plus d'un chemin. L'imagerais-je aussi d'une des énigmes que nous présente la référence à la nature, il ne s'agit de rien moins que des phénomènes dits du 'mimétisme'. Là-dessus beaucoup a été dit, beaucoup d'absurde, l'idée que les phénomènes du mimétisme puissent être d'aucune façon expliqués par une fin d'adaptation. Mais je vous renvoie à un petit ouvrage de Caillois intitulé *Méduse et compagnie* où ces choses sont critiquées de façon perspicace. Vous y voyez combien sont fragiles les références adaptatives, comment elles auraient pu opérer : pour être efficace, la mutation

déterminant le mimétisme chez l'insecte par exemple, ne peut se faire que d'emblée et totale, mais aussi bien que ces prétendus effets sélectifs sont anéantis par l'expérience qui montre où que l'on trouve chez les oiseaux prédateurs autant d'insectes protégés par quelque mimétisme que d'insectes qui ne le soient pas.

Le problème le plus radical du mimétisme, s'il nous faut le rapporter à quelque présente puissance formative irradiée à l'organisme même qui nous en montre les manifestations, c'est qu'il conviendrait d'abord que nous puissions arriver à concevoir par [quel] circuit cette force organique pourrait se trouver en position de voyant non seulement le corps lui-même qu'il s'agit de mimétiser, à savoir la forme de son propre organisme, et sa relation au milieu dans lequel il s'agit soit qu'il s'y distingue, ou s'y confonde.

Comme le dit avec beaucoup d'intelligence Caillois, s'apercevoir que pour telle ou telle forme du mimétisme et plus spécialement celles qui peuvent nous évoquer leur rapport à la fonction des yeux, à savoir les ocelles, il s'agit de comprendre que si les ocelles impressionnent le prédateur ou la victime présumée qui vient à les regarder, est-ce à dire que ce soit par leur ressemblance avec des yeux, ou les yeux ne sont-ils pas fascinants que par leur relation avec la forme des ocelles ?

Autrement dit, devons-nous distinguer la fonction de l'œil de la fonction du regard ? Ce dont il s'agit ici dans cet exemple choisi comme tel pour son caractère exceptionnel, c'est que dans sa distinction, dans le fait spécifique concernant ce que pour nous pose la question des formes du monde, il n'est qu'une fonction, la tache. C'est pour cela qu'il devient exemplaire de la suggestion, qu'il y fait marquer pour nous l'antériorité, la préexistence pour nous d'un donné à voir.

Nul besoin pour nous de nous reporter à je ne sais quelle supposition de l'existence d'un voyant universel ! Car si cette fonction se trouve instituée dans [l']autonomie, elle nous suggère… !

L'important pour nous est, — identifiant dans son origine la fonction de la tache comme telle avec celle du regard, — de chercher, amener le fil, la trace à tous les niveaux où se produisent les étages d'une constitution du monde dans un champ scopique — pour nous apercevoir que cette fonction de la tache et du regard y joue comme étant à la fois
– ce qui la commande le plus secrètement

– et ce qui y échappe de la vision qui se satisfait d'elle-même en s'imaginant comme conscience, ce en quoi la conscience peut se retourner sur elle-même et de s'y saisir. [*La*] *Jeune Parque* de Valéry comme « se voyant se voir » représente un escamotage, une ambiguïté. Et pour employer un terme qui est celui dont elle s'assure, terme emprunté au domaine visuel, et [elle] nous permet de retourner le mot par un jeu de mots, que cette fausse évidence dans « ce voyant se voir » (la conscience) ne représente qu'un évidement, qui s'y opère, de la fonction du regard.

C'est ce qui nécessite pour nous de le repérer, de le chercher à tous les étages que nous venons justement d'ébaucher en quatre termes dans cette topologie que la dernière fois nous nous sommes faits, à propos de ce rêve : de ce qui apparaît : de la position du sujet dans le moment où s'ouvre pour lui un monde auquel il accède dans le rêve et ses formes imaginaires qui lui sont données par le rêve, comme opposées à celles d'une autre structure et déterminées par un autre horizon dans l'état de veille.

Est-ce que nous ne pouvons pas, guidés par ces indices, commencer d'abord de nous apercevoir que dans cet ordre particulièrement satisfaisant pour le sujet que l'expérience analytique a connoté du terme de 'narcissisme' (et où je me suis efforcé de réintroduire la structure essentielle qu'il tient de sa référence à l'image spéculaire spéculative, à l'image reflétée du corps dans ce qu'il diffuse de satisfaction voire de complaisance où le sujet trouve appui pour une si foncière méconnaissance), quelque chose n'entre pas, qui nous montre seulement jusqu'où en va l'empire.

A savoir que dans cette référence qui est celle où la pensée a établi cette ligne, que j'ai appelée 'tradition philosophique', de notre recherche, dans ce côté satisfaisant, dans cette plénitude rencontrée par le sujet sous le mode de la contemplation, est-ce que nous ne pouvons pas y saisir ce qu'il y a d'éludé, la fonction du regard ? J'entends par là où Merleau-Ponty pointe que nous sommes des êtres regardés dans le spectacle du monde, dans ceci qui nous fait conscience, en nous instituant, en nous instaurant comme *Speculum mundi.* Est-ce que n'est pas cachée cette satisfaction d'être sous ce regard (dont je parlais tout à l'heure, avec Merleau-Ponty) qui nous cerne et nous fait êtres regardés sans qu'on nous le montre ?

Le monde, en ce sens, nous apparaît comme omnivoyant. C'est bien le fantasme que nous trouverons dans la perspective platonicienne d'un Être, absolu, lui, être transféré comme la qualité de l'omnivoyant, mais au niveau de l'expérience de la contemplation.

Celui de la satisfaction d'une femme qui se sent regardée nous est bien connu — mais à condition qu'on ne le lui montre pas; le monde est voyeur, mais non exhibitionniste, quand il commence à le [lui] provoquer, c'est là que commence le sentiment d'étrangeté. Qu'est-ce, sinon, l'action de ce regard ? Pas que ça regarde, mais que ça montre.

Dans le champ du rêve, ce qui caractérise les images oniriques, c'est que ça montre là aussi, quelque forme de classement du sujet de démontrer, Car reportez-vous à quelques textes de rêves, — pas seulement à celui dont je me suis servi la dernière fois où ce que je vous ai dit, peut rester énigmatique — mais dès que vous le replacez dans ces coordonnées, si… Si c'est le rêve, ça se montre, ça vient en avant, tellement que les caractéristiques en quoi il se coordonne, de n'avoir pas l'horizon, la fermeture de ce qui est accompli dans l'état de veille, d'être émergence, contrastent, [en] couleurs plus intenses… Quelle est notre position dans le rêve, sinon en fin de compte d'être foncièrement celui qui ne voit pas ? Il ne voit pas où ça mène, il suit, il peut même à l'occasion se détacher, se dire que c'est un rêve, mais il ne saurait en aucun cas se saisir dans le rêve à la façon dont dans le cogito cartésien il se saisit comme pensant. Il peut se dire « ce n'est qu'un rêve », il ne se saisit pas comme celui qui se dit, « mais malgré tout je suis conscience de ce rêve ».

Aussi bien Tchoang-Tseu rêve qu'il est un papillon.

Ça veut dire qu'il voit le papillon dans sa réalité de regard, car qu'est-ce que tant de figures, tant de dessins, tant de couleurs sinon, ce « donné à voir » gratuit avec ces marques pour nous de la primitivité de cette essence du regard ? C'est un papillon qui n'est pas tellement différent de celui qui terrorise l'homme-aux-loups, et Merleau-Ponty en connaît bien l'importance et nous y réfère dans une note.

– Quand Tchoang-Tseu est réveillé, il peut se demander si le papillon qu'il rêve n'est pas lui, il a raison. Il ne se prend pas pour absolument identique à Tchoang-Tseu. Parce que, étant ce qu'il était, il devait savoir si bien dire qu'effectivement, c'est quand il était papillon, qu'il

se sait à quelque racine de ce papillon, que c'est par là, en dernière racine qu'il est Tchoang-Tseu,

– Quand il est le papillon, il ne lui vient pas à l'idée de se demander si quand il est Tchoang-Tseu éveillé il n'est pas le papillon qu'il est en rêve.

De rêver d'être… (c'est qu'en rêvant d'être papillon il aura à témoigner plus tard qu'il se représentait comme papillon), ça ne veut pas dire qu'il est captivé. Il est capture de rien dans le rêve, c'est quand il est réveillé qu'il est Tchoang-Tseu pris dans le filet à papillons — la terreur phobique de l'homme-aux-loups, la rayure primitive marquant son être atteint pour la première fois par la grille du désir !

Je me propose donc, ce que je vous dirai la prochaine fois, de mieux marquer, de vous introduire à ce qui est l'essentiel de la satisfaction scopique, ce regard que nous venons de saisir comme pouvant définir, en lui-même, cet objet *a* de l'algèbre lacanienne où le sujet peut venir à choir.

Et pour des raisons structurantes, cette chute du sujet reste inaperçue parce qu'elle se réduit à zéro. Dans la mesure où ce regard, en tant qu'objet *a*, peut venir à symboliser le manque central déterminé pour nous dans l'expérience de la castration, parce que c'est un objet qui se réduit à une fonction punctiforme, qui laisse le sujet dans l'ignorance tellement caractéristique de tout le progrès de la pensée de cette voie constituée par la recherche philosophique, elle a toujours manqué le caractère clé du phénomène entr'aperçu de la castration.

Je me propose donc, ce que je vous dirai la prochaine fois, de mieux marquer, de vous introduire à ce qui est l'essentiel de la satisfaction scopique, ce regard que nous venons de saisir comme pouvant définir, en lui-même, cet objet a de l'algèbre lacanienne où le sujet peut venir à choir.

# Leçon VII

*26 février 1964*

Vainement…, je répète,

*Vainement ton image arrive à ma rencontre*
*Et ne m'entre où je suis qui seulement la montre*
*Toi te tournant vers moi tu ne saurais trouver*
*Au mur de mon regard que ton ombre rêvée*

*Je suis ce malheureux comparable aux miroirs*
*Qui peuvent réfléchir mais ne peuvent pas voir*
*Comme eux mon œil est vide et comme eux habité*
*De l'absence de toi qui fait sa cécité*

Vous vous souvenez peut-être que lors d'un de mes derniers propos, j'ai commencé par ces vers qui, dans *Le Fou d'Elsa* d'Aragon, sont intitulés *« Contre-chant »*.

Je ne savais pas alors que je donnerais autant de développement à ce qui concerne le regard. Sans doute, j'y ai été infléchi par le mode sous lequel j'ai été amené à vous présenter plus spécialement la fonction du concept, dans Freud, de la 'répétition'.

Ne nions pas que c'est en ce point du développement que, disons cette digression concernant spécialement la fonction scopique, que c'est à l'intérieur de l'explication de la répétition que cette digression se situe, sans doute soutenue, encouragée, induite par ce qui m'est venu dans l'inter-

valle, m'a-t-il semblé de nécessaire, de nécessaire à vous présenter dans l'œuvre qui vient de paraître de Merleau-Ponty : *Le visible et l'invisible*.

Aussi bien, me paraît-il que s'il y a là 'rencontre', c'est une rencontre heureuse, fondamentale, et destinée à ponctuer comme j'essaierai de le faire plus avant aujourd'hui, comment dans la perspective de l'inconscient nous pouvons situer la conscience.

Vous le savez, que quelque voile, quelque ombre ou même, pour employer un terme dont nous nous servirons, quelques réserves — au sens où l'on parle de 'réserves' dans une toile exposée à la teinture[1], quelques réserves marquent ce fait de la conscience dans le discours même de Freud.

Reprenons les choses au point où nous les avons laissées la dernière fois. Je voudrais dire qu'elles ne m'ont pas donné à moi-même toute satisfaction quant à ce que j'ai pu vous faire apercevoir de ce que j'ai appelé schize de la vision et du regard. C'est ceci, qu'avec quelque chance, j'espère pouvoir vous présenter aujourd'hui, vous faire sentir dans sa fonction propre.

Je dois pourtant, avant de m'y engager et justement à propos de la fonction fondamentale de la rencontre, préciser un point qui n'est point de l'ordre de ce que nous allons développer aujourd'hui concernant la fonction visuelle. C'est quelque chose dont j'ai appris qu'il avait été mal entendu, la dernière fois, par les oreilles qui m'entendent, à savoir je ne sais quelle perplexité qui est restée dans ces oreilles concernant pourtant l'emploi d'un mot bien simple que j'ai employé en le commentant. J'ai parlé du « tychique ». Il n'a résonné pour certains que comme un éternuement ! J'avais pourtant précisé qu'il s'agissait de l'adjectif de *tuché,* comme 'psychique' est l'adjectif qui correspond à 'psyché', et aussi bien n'est-ce pas sans intention que je me servais de cette analogie au cœur de l'expérience de la répétition, au cœur de toute conception du développement psychique telle que l'analyse l'a éclairé. Le fait du tychique, vous ai-je dit, est central et c'est par rapport à l'œil, par rapport à cette εὐτυχία (*eutuchia)*, ou cette δυστυχία (*dustuchia)*, cette 'rencontre heureuse' ou cette 'rencontre malencontreuse' que mon discours d'aujourd'hui aussi s'ordonnera.

« Je me voyais me voir », dit quelque part la Jeune Parque. Assurément cet énoncé a son sens plein et complexe à la fois quand il s'agit du thème

que développe *La Jeune Parque*, à savoir celui de la féminité. Nous n'en sommes point arrivés là. Nous avons affaire au philosophe qui, lui, saisit quelque chose, dont on peut dire que c'est un des corrélats essentiels de la conscience dans son rapport à la représentation, et qui se désigne comme « je me vois me voir ».

Quelle évidence peut bien s'attacher à cette formule ? Comment se fait-il qu'elle reste en somme corrélative à ce mode fondamental, inaugurant, originel, où nous nous sommes référés dans le cogito cartésien, par quoi le sujet se saisit comme pensée (au point même dernier où cette pensée, il l'isole en une sorte de doute, qu'on a appelé le doute méthodique) ? Que tout ce qui pourrait lui porter appui dans la représentation où qu'il croit devoir l'imiter a sa saisie, par elle-même, dans le doute.

Comment se fait-il que ce « je me vois me voir » reste en quelque sorte l'enveloppe, le fond, le quelque chose de collé à ce point extrême et dont peut-être, plus qu'on le pense, dépend sa certitude ?

Ce n'est pas tout de dire qu'il y aurait là ce point de référence dernière par où le sujet… Malgré son attache à un corps, nulle évidence ne s'attacherait à une formule comme celle-ci : « Je me chauffe à me chauffer ». Ici, nul doute, c'est d'une référence au corps qu'il s'agit : comme corps je suis gagné par cette sensation de chaleur qui d'un point quelconque en moi se diffuse, et me localise comme corps.

Dans le « je me vois me voir », il n'est point sensible que je sois, d'une façon analogue, gagné par la vision. Bien plus ! Les phénoménologues ont pu articuler avec précision et de la façon la plus confondante l'œil qu'il est tout à fait clair que je vois au dehors, hors de ; la perception n'est pas en moi, elle est sur les objets qu'elle appréhende. Je saisis le monde dans une perception qui pourtant semble relever de cette immanence qu'il y a dans le « je me vois me voir ». Le privilège du sujet, ici paraît s'établir de cette relation bipolaire si l'on peut dire, à la suite de quoi il semble que dès lors mes représentations [m']appartiennent.

Et c'est par là que le monde, dans cette réflexion, est frappé d'une présomption d'idéalisation, un soupçon de [ne] me livrer que ces représentations idéalisant toute théorie, [soupçon] dont le sérieux pratique n'a su, ne pèse pas vraiment lourd, mais par contre qui met la philosophie, aussi bien vis-à-vis de lui-même que vis-à-vis de ceux qui l'écoutent dans une position d'embarras. Comment dénier que rien du monde ne m'ap-

paraît que dans mes représentations ? Et, vous le savez, c'est là la démarche irréductible, fondamentale de l'évêque Berkeley — dont il y aurait, quant à sa position subjective, beaucoup à dire, nommément concernant ce qui sans doute vous a échappé au passage, à savoir ce « m'appartient » de mes représentations qui évoque le monde de la propriété.

A la limite, le procès de cette méditation va jusqu'où vous savez qu'il a été par le progrès de cette réflexion réfléchissante, à savoir de réduire ce sujet saisi dans la méditation cartésienne à un pouvoir de néantisation. Le mode de ma présence au monde, c'est ce sujet en tant qu'à force de se réduire à cette seule certitude d'être sujet, il devient néantisation active, que la suite de la méditation philosophique fait basculer effectivement vers l'action historique transformante et autour de ce point ordonne les modes configurés, actifs de la conscience de soi, à travers ses métamorphoses dans l'Histoire.

A la limite enfin, cette méditation sur l'être (qui vient, par exemple, à son *culmen* dans la pensée de Heidegger et telle qu'elle est reprise par Sartre dans *L'être et le néant)* viendra restituer à l'être même, ou tout au moins à poser la question : comment c'est à l'être que peut être rapportée cette présence, dans le monde et au milieu des étants, de ce pouvoir de néantisation.

C'est bien là le point où nous mène Maurice Merleau-Ponty dans sa réflexion centrée sur le visible et l'invisible, et si vous vous reportez à son texte, vous verrez que c'est en ce point qu'il s'arrête ou plus exactement qu'il choisit de reculer, pour nous proposer de retourner aux sources de l'intuition concernant le visible et l'invisible : de repartir à ce qui est avant toute réflexion, qu'elle soit théthique ou non théthique, et de tenter de repérer dans cette phase antérieure, le point de surgissement de la vision elle-même, essayer de restaurer (car aussi bien, nous dit-il, ne peut-il s'agir que d'une reconstruction ou d'une restauration, non point d'un chemin parcouru dans le sens inverse, ce qui est à proprement parler impossible), retourner en ce point où c'est, pour s'exprimer dans son langage, non point du corps mais de quelque chose qu'il appelle « la chair du monde » qu'a pu surgir ce point originel de la vision, de quelque chose qui apparaît ; pour y révéler cette dimension originale pour nous si liée à ce qui, par la suite de la réflexion philosophique de la recherche

de l'ἐπιστήμη (*épistémè)* et du juste savoir, paraît toujours si enraciné dans ce champ de la vision.

Il semble qu'on voit dans cet ouvrage inachevé, se dessiner quelque chose comme la recherche de ce point d'une manifestation d'une substance innommée où moi-même, le voyant, je m'extrais des rets, ou rais si vous voulez, d'un chatoiement dont je suis d'abord une part.

C'est dans le sens de ce secret, d'où je surgirai comme œil, prenant en quelque sorte émergence de ce que je pourrai appeler la fonction de la voyure.

Quelque chose comme une odeur sauvage en émane qui aussi bien dans le texte est ponctué de ce mot même, laissant entrevoir quelque chose comme la chasse d'Artémis à l'horizon, quelque chose dont aussi bien la touche semble s'associer au moment de la tragique défaillance, où nous avons perdu celui qui parle.

Est-ce bien là pourtant, le chemin qu'il voulait prendre ? Ce qui nous reste des traces concernant la partie à venir de sa méditation nous permet aussi bien d'en douter. Dans ces traces, les repères qui sont donnés très spécialement à l'inconscient, à l'inconscient proprement psychanalytique, nous laissent entrevoir que c'est dans la perspective d'une recherche proprement articulée autour de ce fait dimensionnel nouveau, original de la méditation sur le sujet telle que l'analyse nous permet à nous de la tracer, qu'il se serait peut-être dirigé. Aussi bien, quant à moi, ne puis-je qu'être frappé de certaines de ses notes qui m'apparaissent moins énigmatiques qu'elles ne paraîtront à d'autres lecteurs, pour se recouvrir très exactement avec des schèmes, avec spécialement l'un d'entre eux que je serais amené à promouvoir ici : note concernant ce qu'il appelle le retournement en doigt de gant pour autant qu'il semble y apparaître, je sais, dans un tel retournement imaginé à la façon dont la peau enveloppe la fourrure dans un gant d'hiver, que la conscience dans son illusions de « se voir se voir », trouve son fondement dans quelque chose qui concerne la structure retournée du regard.

Mais qu'est-ce que le regard ?

C'est ce dans quoi j'essaierai de m'avancer aujourd'hui à partir de ce fait, premier, décisif, où se marque dans ce champ, toujours poursuivi plus loin, de la réduction du sujet à ce point de néantisation qui marque la cassure, quelque chose où l'analyse nous avertit que, fondée ou infon-

dée, cette direction exige que nous l'introduisions d'une autre référence que l'analyse prend à réduire les privilèges de la conscience en lui fixant des bornes, en considérant la conscience comme bornée irrémédiablement quant à cette attente dont il s'agit du sujet comme pensée ; ou l'instituant, cette conscience, comme principe non seulement d'idéalisation, mais de méconnaissance et comme on l'a dit, en un terme qui prend sa valeur de nouveau de se référer au domaine visuel en l'instituant proprement, comme 'scotome'.

Vous savez que le terme a été introduit dans le champ du vocabulaire analytique et nommément au niveau de l'École française. Est-ce là simple métaphore ? Nous retrouvons de nouveau l'ambiguïté concernant tout ce qui touche à ce qui pour nous s'inscrit dans le registre de la pulsion scopique.

La conscience, ici pour nous désormais, ne compte que par son rapport à ce que dans des fins trop propédeutiques, n'oublions pas, j'ai essayé de vous montrer comme s'articulant au mieux dans la fiction du texte décomplété, à partir duquel il s'agit de recentrer le sujet comme parlant précisément dans les lacunes de ce dans quoi il se présente, au niveau, au premier abord, parlant.

Qu'est-ce ici à dire ? Que nous n'énonçons que le rapport du préconscient à l'inconscient. Mais que, comme Freud l'a souligné, la fiction particulière, la dynamique qui s'attache à la conscience comme telle, à l'attention que le sujet a apporté à son propre texte, est quelque chose qui reste en quelque sorte jusqu'ici, en dehors et à proprement parler non encore articulé.

C'est ici que j'avance que ce rapport d'intérêt que le sujet prend à sa propre schize, est lié à ce caractère, par quoi cette schize est déterminée, déterminée (comme en tout fantasme en tant que je vous en donne la formule générale comme dépendance de la schize du sujet) par rapport à un objet privilégié surgi de quelque séparation primitive, de quelque automutilation déterminée par l'approche même du réel. Dans ce rapport qui est le rapport scopique, cet objet d'où dépend [le fantasme] auquel le sujet est appendu dans une vacillation essentielle, cet objet s'appelle le regard.

Son privilège, et aussi bien ce pourquoi le sujet pendant si longtemps a pu se méconnaître comme étant dans cette dépendance, tient à la structure, à la nature même puis-je dire, du regard. Tout de suite, schémati-

sons ce qu'ici nous voulons dire. Dès que ce regard, le sujet essaie, si je puis dire, de s'y accommoder, il devient cet objet punctiforme, ce point d'être évanouissant, avec quoi le sujet confond sa propre défaillance. De tous les objets où le sujet peut reconnaître la dépendance où il est dans le registre du désir, le regard se spécifie comme insaisissable, et c'est pour cela qu'il est, plus que tout autre objet, méconnu. C'est aussi peut-être pour cela que le sujet trouve si heureusement à se symboliser dans son propre trait évanouissant et punctiforme, dans ce quelque chose où il ne reconnaît pas le regard, à savoir dans cette illusion de la conscience de « se voir se voir. »

Le [problème] est donc que le regard est cet envers de la conscience ; comment allons-nous essayer, si vous me permettez l'expression, de nous 'imaginer' le regard ? L'expression n'est point indue, car enfin, le regard, nous pouvons lui donner corps.

Vous le savez, Sartre, en un des passages les plus brillants de *L'être et le néant* le fait entrer en fonction dans la dimension de l'existence d'autrui. Entreprise à proprement parler fascinante, car elle est heureuse. Je veux dire qu'elle nous donne le sentiment que quelque part, en un point absolument privilégié, il lui est donné, réellement réalisé — vous le savez, c'est comme regard qu'autrui se présentifie, dans un champ qui est celui que Sartre a d'abord défini comme celui de objectité. Pour autant qu'il laisse dans une confrontation, liés en une incertitude fondamentale, l'objet et la conscience néantisante, autrui resterait suspendu aux mêmes conditions, l'autrui, ai-je dit, j'espère, resterait suspendu aux même conditions partiellement irréalisantes qui seraient celles de l'objectité s'il n'y avait le regard.

Le regard tel que le conçoit Sartre, c'est le regard dont je suis surpris, surpris en tant qu'il change toutes les perspectives de mon monde, qu'il en change ses lignes de force qui, du point de néant où je suis, ordonnent le monde dans une sorte de réticulation rayonnée des organismes.

Ce lieu de rapport de moi, sujet comme néantisant, par rapport à ce qui m'entoure — aussi bien le regard à son sens aurait là un tel privilège qu'il irait jusqu'à me faire 'scotomiser' ([c'est] moi qui ici ajoute le mot) l'œil de celui qui me regarde comme objet. En tant que je suis sous le regard, écrit Sartre, je ne verrais plus l'œil qui me regarde, et si je vois l'œil, c'est alors le regard qui disparaît.

Est-ce là une analyse phénoménologique qui puisse être tenue pour effectivement juste ? Il n'est pas vrai que quand je suis sous le regard, que quand je demande un regard, que quand je l'obtiens, je ne m'intéresse point, je ne le vois point comme regard.

Cette sphère qui peut s'étendre assez loin (et il s'agit justement de savoir jusqu'où elle s'étend), cette sphère du masque que j'appelle le regard — des peintres ont été éminents à saisir ce regard comme tel dans le masque, et je n'ai besoin que d'évoquer Goya, par exemple, pour vous le faire sentir.

Le regard se voit, ce regard dont parle Sartre, ce regard qui me surprend et me réduit à quelque honte, puisque c'est là le sentiment qu'il dessine comme le plus accentué. La raison de cette rencontre du regard, c'est curieusement, à repérer dans le texte même de Sartre, non point dans un regard vu qu'un regard par moi imaginé au champ de l'Autre. Car si vous vous reportez à son texte, vous verrez que loin de parler de l'entrée en scène de ce regard comme de quelque chose qui concerne ce que nous appelons un regard, c'est à un bruit de feuilles soudain entendu tandis que je suis à la chasse, qu'il se reporte, c'est à un pas surgi dans le couloir et à quel moment ? Au moment où lui-même s'est présenté dans l'action de regarder et pas n'importe comment, par un trou de serrure. C'est un regard qui, le surprenant dans sa fonction imaginée de voyeur qu'il soutient, le déroute, le chavire et le réduit à ce sentiment de la honte.

Le regard dont il s'agit est bien présence d'autrui comme tel et sans doute rapport à quelque chose dont il n'est point fondamentalement erroné de l'appeler le regard. Mais est-ce bien dire qu'originalement c'est dans ce rapport de sujet à sujet, dans la fonction de l'existence d'autrui comme me regardant, que nous saisissons bien ce dont il s'agit d'original dans le regard ?

Peut-être y aurait-il moyen de repérer, dans le champ de la vision même auquel il appartient si évidemment, ce regard comme objet, objet dans la fonction dont il s'agit, à savoir dans ce rapport à l'inconscient pour autant qu'il nous permet, pour la première fois dans l'histoire, de situer la relation du désir. Et aussi bien dans l'exemple sartrien lui-même, se voit-il que le regard ici n'intervient, n'est efficace que pour autant que le sujet s'y sent surpris — non pas tellement comme sujet (comme cet élément néantisant, punctiforme qui est le corrélatif du monde de l'ob-

jet, d'idées) mais de Sartre qui s'incarne devant nous, qui se représente comme surpris dans une fonction, elle-même, de désir.

Et ce n'est pas parce que ce désir s'instaure dans le domaine même dont il s'agit, celui que j'ai appelé de la voyure, que nous pouvons escamoter cette dimension, puisque là elle est faite surgir pour relater mon [?] d'une façon qui, par rapport à ce qui précède, introduit une dimension nouvelle.

Le privilège du regard dans la fonction du désir, dans le mécanisme de la vision même, est en nous, nœud coulant, si je puis dire, le long même des veines par où ce domaine de la vision [méconnu] comme tel, est intégré à ce qui concerne le désir.

Ce n'est point pour rien que c'est à la même époque, où la méditation cartésienne inaugure dans sa pureté, la fonction du sujet, que se développe au plus haut point cette dimension de l'optique, que je distinguerai ici en l'appelant "géométrale". Je vais tout de suite centrer, autour d'un objet et pour que ma démonstration ne vous paraisse point se perdre dans l'abstraction, illustrer par un objet entre autres (il en est de nombreux…) ce qui me paraît exemplaire dans ce qui, si curieusement, a attaché tant de réflexions, tant de constructions à l'époque.

Une référence, pour ceux qui voudront pousser plus loin ce que j'essaie de vous faire sentir aujourd'hui : le livre de Baltrusaitis sur les *Anamorphoses*. J'ai fait, dans le temps, dans mon séminaire, grand usage de certaines [propriétés] de cette fonction de l'anamorphose précisément dans la mesure où elle était une structure exemplaire.

Pour ceux qui n'ont pas été là au moment où j'en parlais, et qui ne savent pas, d'autre part, ce que c'est qu'une anamorphose, j'en ai montré à mon séminaire un très très bel exemple que j'ai pris soin d'apporter du dehors. Une anamorphose simple, non pas cylindrique, consiste en ceci : supposons un portrait qui serait ici sur cette feuille plane, et vous voyez là, par chance, ce tableau noir dans cette position oblique. Supposez qu'à l'aide d'une série de fils ou de traits idéaux, je reporte sur cette paroi oblique chaque point de l'image ici dessinée. Je pense que vous imaginez facilement ce qui en résultera sur un tableau si c'est… un tableau oblique : vous obtiendrez cette figure extraordinairement élargie et déformée selon les lignes de ce qu'on peut appeler une perspective.

Ça suppose que si ce travail étant fait, j'en laisse, j'enlève ce qui a servi à la construction, à savoir l'image placée dans mon propre champ visuel, l'impression que je retirerai en me plaçant, en restant à cette place par rapport à la paroi oblique qui est là-bas en face de moi, sera sensiblement la même, à savoir, disons, qu'au moins je reconnaîtrai les traits généraux de l'image. Au mieux, j'en aurai une impression identique.

Je vais maintenant faire circuler quelque chose qui date d'une centaine d'années auparavant, 1533, à savoir l'image, que je pense vous reconnaissez tous : *Les Ambassadeurs* peints par Hans Holbein.

Ceux qui le connaissent s'en verront, par là, remémorés. Ceux qui ne le connaissent pas auront à la considérer avec attention pour l'usage que j'espère en faire dans ce qui va venir. Déjà, le mode sous lequel je viens d'être amené à vous exposer la construction d'une anamorphose vous introduit à la considération de quelque chose concernant le champ de la vision que j'exprimerai ainsi.

Il y a un mode sous lequel la vision s'ordonne dans ce qu'on peut appeler en général, la fonction des images, cette fonction se définissant en relation à une correspondance point par point, de deux unités dans l'espace. Qu'une image soit une image virtuelle, qu'elle soit une image réelle, quels que soient les intermédiaires optiques pour établir leur relation, cette correspondance point par point est essentielle.

Ce qui est de cet ordre dans le champ de la vision est donc réductible à ce schéma, le plus simple, celui qui est matérialisé dans le mode sous lequel tout à l'heure je vous expliquais que pouvait s'établir l'anamorphose, à savoir le rapport d'une image en tant qu'elle est liée à une surface par un certain point que nous appellerons si vous le voulez, pour nous entendre, 'point géométral', et que quoi que ce soit qui soit déterminé de cette façon méthodique où la ligne droite joue son rôle du fait d'être le trajet de la lumière, quoi que ce soit qui s'établisse dans un tracé ainsi constitué pourra s'appeler 'image'.

Il est clair qu'au point de la réflexion artistico-scientifique […], l'art se mêle à la science, Léonard de Vinci est à la fois savant par ses constructions dioptriques et en même temps artiste.

Aussi bien le traité de Vitruve sur l'architecture n'est pas loin. C'est dans Vignole et dans Alberti que nous trouvons l'interrogation progres-

sive des lois géométrales de la perspective, et autour des recherches pour la perspective que s'institue un intérêt privilégié concernant le domaine de la vision dont nous ne pouvons pas ne pas voir la relation avec l'interrogation, j'allais dire l'institution du sujet cartésien — qui est lui aussi une sorte de point géométral. Le sujet ici s'institue comme point de perspective — d'où l'ordre de la vision tel qu'à cette époque […] le tableau, cette fonction si importante sur laquelle nous aurons à revenir, s'instaure, s'organise d'une façon complètement nouvelle dans l'histoire de la peinture de cette perspective rigoureuse en tant qu'elle est géométrale. C'est là ce à quoi, en ce point crucial de la constitution du sujet et de son rapport à la vision, c'est là ce à quoi nous avons affaire.

Or, je vous prie de vous reporter à l'œuvre de Diderot, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, pour que vous y voyez développé de façon manifeste, quelque chose qui vous rendra sensible que ceci laisse totalement échapper ce qu'il en est de la vision. Car cet espace de la vision, même en y incluant ces parties imaginaires dans l'espace virtuel dans le miroir dont vous savez que j'ai fait grand état, est parfaitement reconstructible, imaginable par un aveugle. Ce dont il s'agit est repérage de l'espace, et non pas vue. L'aveugle peut concevoir que sous certains modes, ce champ de l'espace qu'il connaît et qu'il connaît comme réel, peut-être perçu à distance et comme simultanément.

C'est bien plus d'une fonction temporelle, d'une instantanéité dans une exploration où, comme les ouvrages d'optique le montrent (voyez l'ouvrage même de Descartes en sa *Dioptrique*), l'action des yeux est représentée comme l'action conjuguée de deux bâtons. Cette dimension géométrale de la vision est quelque chose qui, à tout le moins devons-nous dire, n'épuise pas et loin de là, ce que le champ de la vision comme tel, nous propose comme relation subjectivante originelle.

Aussi bien devons-nous entendre cet usage, en somme vous le voyez, inversé, qui est fait dans l'anamorphose, de l'établissement de la perspective, car quel en est l'appareil originé ? C'est Dürer lui-même qui l'a inventé. Le portillon de Dürer, c'est quelque chose qui est vrai [ment] comme ce que tout à l'heure je mettais entre moi et ce tableau, à savoir une certaine image, ou plus exactement une toile, un treillis que vont traverser les points, les lignes droites, qui ne sont pas du tout obligatoirement des rayons mais aussi bien des fils qui relieront chaque point que

j'ai à voir dans l'entourage, la structure du monde, à un point, où la toile, le réseau, sera par cette ligne traversé. C'est pour établir une image perspective correcte que le portillon de Dürer est institué. Que j'en renverse l'usage, que je prenne plaisir à quelque chose qui n'est pas du tout la restitution du monde qu'il y a au bout mais, pour un autre, surface, la déformation de ce que j'aurais moi-même obtenu d'une image sur cette surface de champ, que je m'attarde comme à un jeu délicieux à ce procédé qui fait apparaître quelque chose dans un étirement, une déformation particulière, et je vous prie de croire que la chose a eu sa place dans son temps.

Le livre de Baltrusaitis vous dira les polémiques furieusement passionnées qui sont surgies de ces pratiques qui avaient abouti à des ouvrages considérables. Le couvent des Minimes actuellement détruit mais qui était du côté de la rue des Tournelles, portait sur une très longue paroi d'une de ses galeries, comme par hasard *Le Saint Jean l'Évangéliste à Patmos*, tableau qui est à la mesure d'une galerie d'une longueur à peu près comparable. Ou encore, il fallait le voir à travers un trou pour que tout l'effet fut porté à toute sa valeur déformante et pouvait, comme ce n'était pas le cas dans cette fresque particulière mais comme ça l'était dans d'autres, prêter à toutes les ambiguïtés paranoïaques. Tous les usages ont été faits depuis Archimboldo jusqu'à Salvador Dali.

Est-ce qu'il ne vous paraît pas singulier, voire frappant, que ce quelque chose (où j'irai jusqu'à voir la fascination complémentaire de ce que laissait échapper ce type de recherches sur la perspective), comment se fait-il que personne n'ait jamais songé à y évoquer quelque chose qui ressemble à l'effet… d'une érection ? Imaginez un tatouage qui se développe sur l'organe ad hoc où il était tracé à l'état de repos ; où il prend dans un autre état sa forme, si j'ose dire, développée.

Est-ce que vous n'avez pas là quelque chose où apparaît comme l'immanence à cette [phase] spécifiée, extraite, […], dans la formation du regard, comme étant cette fonction géométrale qui, je vous le souligne, n'a rien à faire à proprement parler comme telle avec la vision qui n'en suppose absolument pas la dimension que nous essaierons dans sa forme propre d'articuler et d'articuler la prochaine fois ?

Comment ne pas là voir dans ce jeu même ici manifester, au niveau de cette dimension partielle, manifester quelque chose comme ce qui pour

nous prend toute sa valeur d'être par ailleurs symbolique de la fonction du manque, à savoir l'apparition du fantôme phallique !

Or, dans ce tableau des *Ambassadeurs* qui, j'espère, a circulé assez pour qu'il ait passé maintenant entre toutes les mains, que voyez-vous, qu'est-ce cet objet étrange, suspendu, oblique au premier plan ? En avant de ces deux personnages dont la valeur comme regard, je pense, vous est apparue à tous, ces deux personnages figés, raidis dans leurs ornements monstrateurs, entre lesquels toute une série d'objets qui ne sont rien d'autre que ces objets là même qui dans la peinture de l'époque figurent les symboles de la *vanitas* ? Corneille Agrippa, à la même époque, écrit son *De vanitate disciplinarum*[2]. Il s'agit autant des sciences que des arts, et ces objets sont tous symboliques des sciences et des arts tels qu'ils étaient à l'époque groupés dans les *trivius* et *quadrivius* que vous savez.

Qu'est-ce que, devant cette monstration du domaine de l'apparence sous ses formes les plus fascinantes, que cet objet volant ici incliné ? Vous ne pouvez le savoir [que quand] vous vous détournez, échappés de la fascination du tableau. Commencez à sortir de la pièce où sans doute vous a-t-il longuement captivé. C'est alors que, vous retournant en partant comme le décrit l'auteur des *Anamorphoses*, vous saisissez sous cette forme, quoi ? Une tête de mort.

Or ce n'est point ainsi qu'elle se présente d'abord, cette figure que l'auteur compare à un os de seiche qui, quant à moi, m'évoque [ce pain de deux livres] que Dali, dans l'ancien temps, se complaisait à poser sur la tête d'une vieille femme choisie exprès bien miséreuse, crasseuse et d'ailleurs inconsciente, ou bien encore ces [montres molles du même] dont évidemment la signification non moins phallique que celle de ce que vous voyez se dessiner en position volante au premier plan de ce tableau, tout de ceci nous manifeste qu'au cœur même de ces recherches concernant la fonction géométrale, au cœur même de ce […] historique où se dessine le sujet, Holbein nous manifeste ici, d'une façon visible, quelque chose qui n'est rien d'autre que de voir au premier plan du tableau ce qui est suffisamment indiqué par sa forme enfin aperçue dans la perspective anamorphique, à savoir le sujet comme néantisé — mais néantisé sous une forme qui est à proprement parler l'incarnation dans l'image de ce (- φ) de la castration qui, pour nous, centre et rend néces-

saire de centrer tout ce qui concerne l'organisation des désirs à travers les cadres des pulsions fondamentales.

Comment le dire plus profondément et voir que c'est plus loin encore qu'il faut chercher la fonction de la vision et voir se dessiner à partir d'elle, non point ce symbole phallique ni ce fantôme anamorphique, mais le regard comme tel, dans sa fonction pulsatile à la fois éclatante, étalée si l'on peut dire, comme elle l'est dans le tableau que vous avez, par exemple, qui n'est rien d'autre que ce que tout tableau est, à savoir un piège à regard ? Mais comment — à mesure que ce regard, dans quelque tableau que ce soit, c'est précisément à le chercher en chacun de ses points que vous le verrez disparaître, c'est ce que j'essaierai d'articuler mieux la prochaine fois.

1 - Littré : terme de teinturier, substances qu'on applique sur certaines parties des toiles pour les empêcher de prendre la couleur bleue de la cuve d'indigo, et de manière à obtenir des dessins blancs ou colorés sur le fond bleu.

2 - Corneille Agrippa, *De incertudine et vanitate scientiarum et artium et excellentia verbi Dei declamatio*. Anvers 1530.

# Leçon VIII

*4 mars 1964*

Il n'est pas facile dans notre domaine, j'allais dire, de maintenir la ligne si possible, mais de la serrer au plus près. Sur le point précis, où nous nous avançons, de la fonction de l'œil en tant qu'elle nous intéresse, cela peut mener celui qui cherche à vous éclairer à de lointaines explorations, à chercher depuis son apparition dans la lignée vivante, cette fonction de l'organe, et tout d'abord, sa présence.

De tous les organes auxquels nous avons affaire, et j'y insiste, c'est aux rapports du sujet, non point tant avec l'instinct, non point tant jusqu'à présent, car nous ne l'avons pas défini, assuré, affermi dans son statut psychanalytique sous le nom de pulsion, non point tant avec la tendance, non point tant avec l'instinct, que le rapport du sujet avec l'organe qui est au cœur de notre expérience.

Or, de tous les organes auxquels nous avons affaire, comme organe significatif, le sein, les fèces, d'autres encore, il est frappant de voir que l'œil remonte aussi loin dans les espèces qui représentent l'apparition de la vie.

Vous consommez sans doute, innocemment, des huîtres, sans savoir qu'à son niveau, dans le règne animal, déjà l'œil est apparu. Ces sortes de plongées nous en apprennent, c'est le cas de le dire, sinon de toutes, de bien des couleurs.

C'est au milieu de cela pourtant, qu'il s'agit de choisir, en ramenant les choses à ce dont il s'agit pour nous. La dernière fois, je pense avoir suffisamment accentué ce qu'on appelle le petit schéma triangulaire, fort simple, que j'ai reproduit en haut du tableau, qui n'est là que pour vous

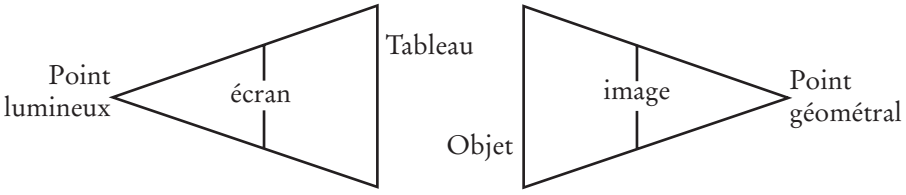


Fig. VIII-1

rappeler en trois termes, ce qui faisait le fond de ma remarque : c'est que, ce qu'il en est de ce qu'on appelle, à un certain niveau, l'optique, celle qui semblait être en usage, dans ce montage opératoire dont je voyais l'usage à la fois exemplaire et orienté, pointal, comme significatif dans cette forme inversée, cet usage inversé qui est donné de la perspective comme venant dominer, au premier plan, une certaine technique, celle de la peinture et nommément entre les siècles fin du quinzième, seizième et dix-septième.

Cette anamorphose, en tant qu'elle nous montre que les choses ne sont pas si simples, qu'il ne s'agit pas tant là d'une reproduction réaliste de ce que l'on appelle plus ou moins proprement dans la peinture les choses de l'espace sur lesquelles il y a beaucoup de réserves à faire, ce que je voulais, par ce petit schéma, pointer d'essentiel, de central dans notre approche, c'est en quelque sorte ce quelque chose, qu'il convient de remarquer, que ce qu'il en est d'une certaine optique, laisse échapper ce qu'il en est de la vision.

Comme je vous l'ai fait remarquer, cette optique-là est à la portée des aveugles. Je vous ai référé au texte de Diderot, *Lettre sur les aveugles,* où il essaie dans la démonstration qu'il en donne, de s'apercevoir combien de toute une fonction qui est de la vision, nommément, justement, ce qu'elle nous livre de l'espace, l'aveugle, est capable de rendre compte, est capable de le reconstruire, est capable de l'imaginer, est capable d'en parler.

Sans doute, sur cette possibilité, Diderot construit une sorte d'équivoque permanente à sous-entendus métaphysiques, et d'ailleurs, c'est bien là cette ambiguïté qui anime ce texte et qui lui donne son caractère mordant, imprénant.

Pour nous, insistons sur ceci, c'est que cette dimension géométrale où nous avons vu la possibilité d'un certain repérage du sujet, du sujet

comme appelé, à un certain point, commandé, déterminé, nécessaire, c'est en effet une des dimensions par où nous pouvons entrevoir comment ce sujet qui nous intéresse, est amené à être, en quelque sorte, pris, manœuvré, capté dans le champ de la vision.

Et ce que je vous montrai, à la fin de mon exposé, à savoir le tableau d'Holbein, le tableau d'Holbein avec ce singulier objet flottant au premier plan, dont j'ai tout de suite, à l'endroit de mon but et, sans plus dissimuler que je ne fais d'habitude ce que j'appellerai le dessous des cartes, je ne vous ai montré cet objet, qui est en somme bien là, — comme nous allons retrouver aujourd'hui ce que signifie la chose, enfin, à regarder — que cet objet est là, pour prendre, et je dirais presque, prendre au piège, le regardant, c'est-à-dire, nous, et c'est-à-dire qu'en somme, c'est une façon manifeste, sans doute exceptionnelle et due à je ne sais quel moment de réflexion du peintre, de nous montrer comme quoi, en tant que sujet, nous sommes dans le tableau, littéralement appelés et ici représentés comme pris.

Car, aussi bien, ce rapport avec ce tableau fascinant dont je vous ai montré les résonances, les parentés avec ces tableaux qu'on appelle des *vanitas*, ce tableau fascinant d'être entre ces deux personnages parés et fixes, d'entre lesquels tout ce qui nous rappelle, dans la perspective de l'époque, la vanité des arts et des sciences, est là pour nous captiver, le secret de ce tableau est donné pour ce moment où, nous éloignant légèrement, peu à peu de lui vers la gauche, dans un retour de fait, nous verrons la signification de l'objet flottant, de l'objet sérieux, magique, qui nous reflète notre propre néant, dans la figure de la tête de mort.

Usage donc de cette dimension géométrale de la vision pour captiver le sujet, rapport évident à ce désir qui pourtant, reste énigmatique ; quel est le désir qui se prend, qui se fixe, qui a cette rencontre avec ce tableau, qui, aussi bien, ce tableau, et choses faite, chose construite, le motive à pousser l'artiste à mettre quelque chose, et quoi, en œuvre ?

Tel est le chemin où nous allons essayer de plus nous avancer aujourd'hui. Dans cette matière de la vision, disons, du visible, tout est piège, et, singulièrement, disposition que vous retrouvez présente à tous les niveaux, à tous les étages, qui est si bien désignée par Maurice Merleau-Ponty, dans ce livre *Le visible et l'invisible*, par le titre d'un des chapitres, "L'entrelacs", le chiasma.

Il n'est pas une seule des divisions, des doubles versants que présente cette fonction de la vision, qui ne se présente à nous à la façon de dédale, de ce fait que, à mesure des champs que nous y distinguons, nous ne nous apercevons que plus avant combien ces champs se croisent.

Il semble d'abord, qu'après tout, dans ce domaine que j'ai appelé celui du géométral, que ce soit, si je puis dire, la lumière qui nous donne le fil.

Et, en effet, ce fil, vous l'avez vu, la dernière fois, agir pour nous relier à chaque point de l'objet et au lieu où il traverse le réseau en forme d'écran sur lequel nous allons repérer l'image, fonctionner comme fil.

La lumière, comme on dit, se propage en ligne droite, et ceci est assuré. Il semble que ce soit elle qui nous donne le fil. Pourtant, réfléchissez, ce fil n'a pas besoin de la lumière, il n'a besoin que d'être un fil pendu, et aussi bien, c'est pourquoi l'aveugle pourra suivre toutes nos démonstrations, pour peu que nous nous donnions quelque peine, à lui montrer, pourquoi pas, à tâter, un objet d'une certaine hauteur ; puis à suivre le fil tendu, comment quelque part, quelque chose que nous lui apprenions aussi par le toucher à distinguer comme quelque chose de repérable et repérable au bout des doigts sur une surface et y répondre, donne une certaine configuration, une certaine limite qui reproduit de la façon même dont nous imaginons, dans l'optique pure, le repérage des images, dont nous imaginons les rapports diversement proportionnés et fondamentalement homologiques, correspondances d'un point à un autre dans l'espace qui revient toujours, à la fin du compte, à être deux points d'un même fil, c'est quelque chose qui n'appartient pas spécialement à ce que livre la lumière.

Comment tenter, essayer de saisir, ce qui, donc, semble nous échapper, dans cette structuration optique de l'espace qui est toujours ce sur quoi joue d'ailleurs l'argumentation traditionnelle, quand le philosophe, d'Alain, le dernier à s'y être montré dans les exercices les plus brillants, en remontant vers Kant et jusqu'à Platon, s'exerce sur la prétendue tromperie de la perception et en même temps, ils se retrouvent, ils se retrouvent maîtres de l'exercice à n'insister sur le fait que ce qu'il faut que nous saisissions, c'est que la perception trouve l'objet là où il est. Que cette apparence du cube qui est faite, nous le voyons en parallélogramme, c'est précisément là, en raison de cette rupture de l'espace qui sous-tend votre perception même, ce qui fait que nous percevons

comme cube. Tout le jeu, le "passé muscade" de la dialectique classique, autour de la perception, est autour de ceci qu'il s'agit de la vision géométrale, de la vision en tant qu'elle se situe dans un espace qui n'est pas, dans son essence, ce dont il s'agit concernant le visuel.

Et aussi bien, ce rapport, de l'apparence à l'être dont le philosophe, afin de se donner ce champ, se rend si aisément maître, est ailleurs.

Il est ailleurs, dans l'autre propriété de la lumière, qui est d'être le point lumineux, c'est-à-dire quelque chose d'autre que ces objets constitués dans la référence de l'espace, qui est point d'irradiation, ruissellement de lumière, source jaillissante de reflets, la lumière se propose sans doute en ligne droite, mais elle se réfracte, elle diffuse, elle inonde, elle remplit, n'oublions pas, cette coupe qu'est notre œil; elle en déborde aussi, elle nécessite, pour nous, autour de cette coupe, toute une série d'organes, d'appareils, de défenses. Ce n'est pas simplement à la distance que l'iris réagit, c'est aussi à la lumière, et il a à protéger ce qui se passe au fond de la coupe, qui pourrait, dans certaines conjonctures, en être lésé; et aussi bien notre paupière, elle aussi, devant une trop grande lumière, est appelée à se resserrer, clignant d'abord, voire d'une façon plus ou moins ferme, se resserrant en une grimace bien connue.

Aussi bien n'y a-t-il pas que l'œil à être photosensible. Nous le savons. Toute la surface du tégument, à des titres sans doute divers, qui ne sont point que visuels, peut être pourtant photosensible, et cette dimension ne saurait être réduite d'aucune façon dans le fonctionnement de la vision, du rôle du pigment, il est certaine première forme, ébauche, d'organes photosensibles qui sont les tâches pigmentaires, et au fond, dans l'œil, le pigment fonctionne à plein, et de façon, certes, que le phénomène montre infiniment complexe, fonctionnant à l'intérieur des cônes, par exemple, sous la forme de la rhodopsine et aussi, fonctionnant à l'intérieur des diverses couches de la rétine, allant, venant, ce pigment, dans des fonctions, aussi bien, qui ne sont pas toutes pour nous, ni toujours, immédiatement repérables et claires, mais suggérant la profondeur et la complexité et en même temps l'unité, de toute une série de mécanismes qui sont, à proprement parler, ceux qui sont de la relation à la lumière.

Pour vous mener, vous faire cheminer, dans ce qui est proprement ce qui nous intéresse, à savoir, la relation du sujet, avec ce qu'il en est de la

lumière, il semble bien déjà s'annoncer pour ambiguë puisque, vous le voyez, ces deux schémas triangulaires s'inversent en même temps qu'ils doivent se superposer, vous donnant là l'exemple premier de ce que j'indiquai tout à l'heure, devant être essentiellement ce fonctionnement d'entrelacs, d'entrecroisement, de chiasma, qui est celui auquel ou dans lequel nous devons nous déplacer dans tout ce domaine.

Pour articuler, vous faire sentir ce qu'il en est de la question que pose, ou plus exactement d'un premier ordonnancement de la question dans son rapport à la lumière, concernant le sujet, et sa place, sa place en tant qu'elle est autre chose que cette place de point géométral que définit l'optique pure, ou l'optique géométrique. Je vais vous raconter un petit apologue, une petite histoire. Elle est vraie. Elle date de quelque chose comme mes vingt ans, et dans ce temps que, bien sûr, jeune intellectuel, je n'avais d'autre souci que d'aller ailleurs, enfin, de me baigner dans quelque pratique, directe, rurale, chasseresse, voire marine. Et un jour, sur un petit bateau, où j'étais en train, avec quelques personnes membres d'une famille de pêcheurs dans une petite ville, un petit port, (à ce moment-là, notre Bretagne n'était pas encore au stade de la grande industrie, ni du chalutier), le pêcheur pêchait dans sa coquille de noix, et à ses risques et périls, c'est ces risques et périls que j'aimais partager — mais ce n'était pas tout le temps risques ni périls, il y avait aussi des jours de beau temps, et, un jour que nous attendions le moment de retirer les filets, le nommé Petit-Jean, nous l'appellerons ainsi, (il est comme toute sa famille disparu très promptement du fait de la tuberculose qui était à ce moment-là la maladie vraiment ambiante, dans laquelle toute cette couche sociale se déplaçait), me montre ce quelque chose qui flottait à la surface des vagues. C'était une petite boîte, et même précisons, une boîte à sardines. Elle flottait là dans le soleil, témoignage de l'industrie de la conserve que nous étions, par ailleurs, chargés d'alimenter. Elle miroitait dans le soleil. Et Petit-Jean me dit : "Tu vois, cette boîte ? Tu la vois, eh bien, elle, elle te voit pas."

Ce petit épisode, qu'il trouvait ça très drôle, moi, moins, j'ai cherché pourquoi moi, je le trouvais moins drôle. Ce petit épisode est fort instructif. Ce petit apologue doit nous retenir un instant.

D'abord, si ça a un sens, que Petit-Jean me dise que la boîte ne me voit pas, c'est parce que, en un certain sens, tout de même, elle me regarde.

Au niveau du point lumineux, c'est là qu'est tout ce qui me regarde, et ce n'est point là métaphore. La portée de cette petite histoire, telle qu'elle venait de surgir dans l'invention de mon partenaire, le fait qu'il la trouvât si drôle et que moi, moins, tient au fait que si on me regarde, si on me raconte une histoire comme celle-là, c'est tout de même dans la mesure où moi, à ce moment-là, tel que je me suis dépeint, avec ces types qui gagnaient là péniblement leur existence, à cette étreinte avec ce qui était, pour eux, la rude nature, moi je faisais tableau d'une façon assez inénarrable. Pour tout dire, je faisais tant soit peu tâche dans le tableau. Et c'est bien de le sentir; rien qu'à entendre, à m'entendre interpeller ainsi, dans cette humoristique, ironique histoire, je ne la trouve pas si drôle que ça.

Je prends ici la structure au niveau du sujet, mais elle reflète quelque chose qui se trouve déjà dans le rapport naturel que l'œil inscrit à l'endroit de la lumière. Je ne suis pas simplement cet être punctiforme qui se repère au point géométral d'où est saisie la perspective. Au fond de mon œil se peint le tableau. Je suis ici dans une entière ambiguïté. Le tableau, certes, est dans mon œil, mais moi, je suis dans le tableau. Ce qui est lumière me regarde, et grâce à cette lumière, quelque chose, au fond de mon œil se peint qui n'est point simplement le rapport construit, l'objet sur quoi s'attarde le philosophe, qui est impression, qui est ce ruissellement d'une surface qui n'est pas d'avance, située, pour moi, dans sa distance, justement, il fait intervenir ce quelque chose d'élidé dans la relation géométrale, ce point que définit bien la notion, le terme, le maniable, même grâce à nos appareils, car c'est d'un appareil photographique qu'il s'agit, de la profondeur de champ avec tout ce qu'elle présente d'ambigu, de variable, de nullement maîtrisé par moi et bien plutôt qui me saisit, qui me sollicite à chaque instant et fait, du paysage, quelque chose de bien autre qu'une perspective, ce que j'ai appelé le tableau.

La référence du tableau, celle qui est à situer à la même place, c'est-à-dire au dehors, c'est le point du regard. Et ce qui, de l'un à l'autre, fait la médiation, ce qui est entre les deux, c'est quelque chose qui est d'une autre nature que ce que nous saisissions l'autre jour, comme ce qu'on peut appeler cette mise au point, ou encore cette mise en coupe réglée qui constitue l'espace optique géométral, c'est quelque chose qui joue un

rôle exactement inverse, je veux dire, qui opère, non point par ce fait d'être traversable mais au contraire d'être opaque, c'est l'écran.

Ce qui, au niveau du regard, de ce qui, dans les points divers de ce qui se présente pour moi comme espace de la lumière et pour moi, regard, c'est toujours quelque jeu de la lumière et de l'opacité, c'est toujours ce chatoiement, ce miroitement qui était là tout à l'heure au cœur de ma petite histoire, c'est toujours ce qui, en chaque point, me retient d'être écran, de faire apparaître la lumière comme chatoiement, chose qui la déborde, pour tout dire, le point de regard participe toujours de l'ambiguïté du joyau.

Et moi, si je suis quelque chose dans le tableau, c'est aussi sous l'autre face qui est aussi face de l'écran, à savoir comme ce que j'ai appelé tout à l'heure, la tâche.

Tel est le rapport du sujet avec le domaine de la vision et qui n'est point un rapport au sens courant du mot sujet, subjectif, je veux dire qu'il ne saurait être considéré comme un rapport idéaliste. Ce survol que j'appelle le sujet quand je le donne comme donnant la consistance, faisant la solidité du tableau, son unité, n'est pas un survol simplement représentatif. Il est ici plusieurs façons de se tromper concernant cette fonction du sujet dans le domaine de ce qui se développe comme spectacle.

Assurément, l'autonomie, la fonction de synthèse, comme on dit, de ce qui se passe en arrière, disons, de la rétine, dans ce qui fait que, phénoménalement, nous pouvons nous apercevoir, il y en a des exemples tout à fait remarquables donnés dans le livre de Merleau-Ponty qui s'appelle *Phénoménologie de la perception*, il extrait, très savamment, d'une abondante littérature, une étude de la phénoménologie de la vision, des faits très remarquables, moyennant quoi la seule intervention de masquer, grâce à un écran, une partie d'un champ fonctionnant comme source de couleurs composées, faites par exemple de deux roues, de deux écrans, qui en tournant l'une derrière l'autre doivent composer un certain ton de lumière, que l'intervention, simplement, d'un écran, fait voir, d'une façon toute différente, la composition dont il s'agit.

Ici, bien effectivement en effet, nous saisissons la fonction purement subjective au sens ordinaire du mot, la note de mécanisme central qui, pour nous, intervient et donne à ce qui fut construit dans l'expérience,

ce dont nous connaissons toutes les composantes, ce qui distingue la construction du jeu de lumière de ce qui est perçu par le sujet.

Autre chose, vous le sentez bien, sera de nous apercevoir, ce qui aura encore, pourtant, une face subjective mais tout autrement accommodée, de nous apercevoir, par exemple, des effets de reflet, d'un certain champ, d'une certaine couleur, disons par exemple, un jaune, sur le champ qui est à côté, qui sera bleu, par exemple, et qui, du fait de recevoir la lumière réfléchie sur le champ jaune, en recevra aussi quelque modification.

Mais, assurément, tout ce qui est couleur n'est que subjectif. Nul corrélat objectif dans le spectre ne nous permet d'attacher la qualité de la couleur à la longueur d'onde ou à la fréquence intéressée à ce niveau de la vibration lumineuse, il y a là quelque chose d'encore subjectif, mais tout de même situé différemment que dans la première expérience évoquée.

Est-ce là tout ? Est-ce là ce dont je parle quand je parle de la relation du sujet à ce que j'ai appelé le tableau ? Assurément pas. La relation du sujet qui est appelé le tableau, nous donne précisément ce quelque chose qui, très curieusement, est approché par certains philosophes mais situé, si je puis dire, à côté.

Lisez le livre de Raymond Ruyer appelé *Néo-finalisme* et voyez comment il se trouve appelé à exiger, à construire, pour situer la perception (et qu'il conçoit comme étant la perception dans une perspective téléologique) à situer le sujet en survol absolu. Il n'y a manifestement aucune nécessité, si ce n'est de la façon la plus abstraite, à penser le sujet de survol absolu quand il s'agit, comme dans son exemple, de nous faire saisir ce que c'est que la perception d'un damier, lequel appartient par essence à cet espace, à cette vision, à cette optique géométrale que j'ai pris soin d'abord de distinguer.

Nous sommes là dans le *partes extra partes,* dans l'espace tel qu'il est justement constitué, défini comme tel, et qui fait toujours tellement difficulté, objection à la saisie de l'objet. Mais dans cette direction, la chose est irréductible, nous sommes dans le *partes extra partes*, et pourtant, il est un domaine phénoménal et quand on y regarde de près infiniment plus étendu que les points privilégiés où il apparaît, qui nous fait saisir dans sa véritable nature ce sujet en survol absolu.

Ce n'est point parce que nous ne pouvons pas lui donner d'être, qu'il

n'est point exigible, nommément, cette dimension, où ici je me situe dans le tableau et comme tache, très précisément ce qui nous est amené dans le domaine naturel par les phénomènes qu'on appelle plus ou moins proprement du mimétisme.

Car je ne puis ici même m'engager dans le foisonnement des faits et des problèmes qui sont suggérés, imposés, plus ou moins élaborés dans cette dimension du mimétisme. Si, là-dessus, vous vous reportez aux ouvrages spéciaux, qui ne sont pas simplement fascinants, captivants mais extrêmement riches en matière à réflexion, ce que je veux accentuer, c'est ce qui, peut-être, n'a pas été, jusqu'alors, suffisamment souligné, concernant ce dont il s'agit.

A la rigueur, on peut parler, dans certains phénomènes du mimétisme, de coloration adaptative ou adaptée, comme vous voudrez, et par exemple, en saisir, comme l'a indiqué Cuénot avec dans certains cas, une pertinence probable, que la coloration en tant qu'elle s'adapte au fond, ne serait, ce qui est déjà fort important à saisir, qu'un mécanisme, qu'un mode de défense contre la lumière.

En d'autres termes, un animalcule, quel qu'il soit, il en est d'innombrables qui peuvent ici nous fournir des exemples, dans un certain milieu, où du fait de l'entourage domine le rayonnement vert, dans un fond d'eau au milieu d'herbes vertes, se fait vert pour autant que pour lui, la lumière pouvant être, (c'est nous qui l'avançons et la chose n'est point invraisemblable, elle peut être dans certains cas, contrôlée), pouvant être, pour lui, un agent nocif, il se fait vert, pour la renvoyer, comme chacun le sait, que c'est là ce qui se produit, la renvoyer en tant que verte. Il se fait, par son adaptation colorée, à l'abri des effets de cette lumière.

Mais dans le mimétisme, c'est de tout autre chose qu'il s'agit. Ici, je suis forcé de prendre un exemple, c'est un exemple choisi presque au hasard — ne croyez pas que ce soit un cas ni un exemple privilégié. Un petit crustacé qu'on appelle *caprella* et auquel on ajoute un autre adjectif *acanthifera*, quand il loge, quand il niche au milieu de ces sortes d'animaux, à la limite de l'animal qu'on appelle des briozoaires, imite quoi ? Imite ce qui, chez le briozoaire, représente comme tache, dans cet animal quasi plante qu'est le briozoaire, à telle de ses phases, une anse intestinale fait tache, à une autre de ses phases, il y a quelque chose comme un centre coloré aussi qui fonctionne.

C'est, de ce rapport, d'une forme à une forme tachée, que le crustacé s'accommode. Il se fait tache, il se fait tableau. Il s'inscrit dans le tableau. C'est là ce qui est à proprement parler le ressort original dans le mimétisme. Et, à partir de là, les dimensions fondamentales de ce qu'il en est du sujet en tant qu'il a à s'inscrire dans le tableau, apparaissent et apparaissent infiniment plus justifiées qu'un premier abord, une sorte de divination, plus ou moins tâtonnante, ne peut nous le donner.

J'ai fait allusion déjà, il y a deux de mes conférences, à ce que Caillois en dit dans son petit livre *Méduse et compagnie* avec une pénétration incontestable, qui est quelquefois celle du non spécialiste, en ceci que, justement, sa distance lui permet peut-être de mieux saisir les reliefs de ce que le spécialiste n'a pu faire qu'épeler ; il arrive, je crois, d'une façon beaucoup plus juste et efficace que l'ont fait ceux qui ne veulent voir dans le registre des colorations que des faits d'adaptation diversement réussis et aussi bien toujours ambigus, car les faits, comme je vous l'ai indiqué, démontrent qu'à peu près rien de l'ordre de l'adaptation tel qu'il est envisagé d'une façon ordinaire, à savoir adaptation liée aux besoins de la survie, qu'à peu près rien n'est justifié du mimétisme qui, aussi bien dans la plupart des cas se montre soit inopérant soit opérant strictement en sens contraire de ce que voudrait le résultat présumé adaptatif.

Par contre, Caillois met en relief les trois termes qui sont effectivement les dimensions majeures où se déploie cette activité mimétique, il les appelle, il les distingue au catalogue dans les trois rubriques qui sont à la vérité, semble-t-il, celles qui, au moins pour un temps, nous paraissent essentielles à retenir notre réflexion, celle du travesti, dit-il, celle du camouflage, celle de l'intimidation.

Je répète : travesti, camouflage, intimidation.

C'est dans ce domaine, en effet, que se présente la dimension par où le sujet a à s'insérer dans le tableau. Il donne à voir quelque chose en tant que ce quelque chose est distinct de ce qu'on pourrait appeler un lui-même qui est derrière. L'effet du mimétisme est camouflage, et au sens, je vous l'ai dit, proprement technique, ce n'est pas de se mettre en accord avec le fond dont il s'agit, mais sur un accord bigarré, un fond bigarré de se faire bigarrure, exactement comme la plus technique du camouflage dans les opérations de guerre humaine s'opère.

Quand il s'agit du travesti, il s'agit à proprement parler de la visée d'une certaine finalité sexuelle, et la nature nous montre cette référence à la visée sexuelle comme se produisent par toutes sortes d'effets qui sont essentiellement de déguisement, de mascarade, en ce sens qu'ici se constitue un plan distinct de la visée sexuelle elle-même qui se trouve y jouer un rôle essentiel et qu'il ne faut pas distinguer et isoler trop vite comme étant celui de la tromperie.

La fonction du leurre en cette occasion, est autre chose, devant quoi il convient de suspendre les décisions de notre esprit avant que d'en avoir bien mesuré l'incidence. Enfin le phénomène dit de l'intimidation comporte, lui aussi, toujours cette survalue que le sujet essaie d'atteindre dans son apparence, mais dont, là aussi, il convient de ne pas voir trop vite les faits comme comportant, disons le mot, une intersubjectivité.

Chaque fois qu'il s'agit de l'imitation, gardons-nous de trop vite penser à l'autre qui serait soi-disant imité. Ce que le sujet imite foncièrement dans l'imitation, c'est une certaine fonction qu'il tend à donner de lui-même. C'est à ceci que nous devons provisoirement nous arrêter si nous ne voulons pas aller trop vite, car ce qui nous sollicite, en cette occasion, concernant la véritable fonction, qui est ici évoquée, sur ce sujet, dans un survol, qu'il nous faut bien considérer comme subsistant, puisque des faits, des choses se manifestent comme ne pouvant se situer, déterminer que dans ce plan de survol, tel le mimétisme, ce qu'il nous faut, c'est essayer de regarder de plus près et non pas simplement dans cette référence à la fin, plus ou moins confuse, toujours plus ou moins évoquée par la fonction de l'instinct, c'est de voir ce qu'il en est, au point où, pour nous, il est nécessaire de l'accommoder, à savoir au niveau de ce que nous apprend la fonction inconsciente, comme telle, en tant qu'elle est ce champ, pour nous, qui se propose à la conquête du sujet.

Dans cette direction, nous aurons à nous avancer, guidés par une remarque, disons, du même Caillois, par exemple, il perçoit, il indique, assurément, il devine là quelque chose : que, dans ce qu'il s'agit, concernant les faits du mimétisme, il ne s'agirait de rien d'autre que l'analogue, au niveau animal de ce qui, chez l'être humain, se manifesterait comme art et nommément celui de la peinture.

Je ne peux pas dire que ce soit là remarque qui soit suggestive pour l'usage que nous allons être amenés à en faire. La seule chose qu'on puisse y objecter, c'est que, pour René Caillois, ceci semble indiquer que la peinture, ça serait si clair que ça, qu'on puisse s'y référer comme à quelque chose qui serait plus clair.

Qu'est-ce que cette peinture ? Ce n'est évidemment pas pour rien que nous avons accentué comme tableau, la fonction où le sujet a à se repérer comme tel. Mais quand un sujet humain s'engage à en faire un tableau, à mettre en œuvre ce quelque chose qui a pour centre le regard, de quoi s'agit-il ?

J'avancerai la thèse suivante. Dans le tableau, l'artiste, nous dit-on, veut être sujet. Il se distingue de tous les arts, celui de la peinture, en ceci que, dans l'œuvre, c'est comme sujet, c'est comme regard, que l'artiste entend, à nous, s'imposer. A ceci, d'autres répondront en insistant, non sans rencontrer effectivement quelques difficultés, mais en mettant en valeur le côté objet du produit de l'art, en somme, que dans ces deux directions de remarques, quelque chose d'également efficace, de plus ou moins approprié se manifeste, mais qui, assurément, n'épuise pas ce dont il s'agit.

J'avance qu'assurément, dans le tableau, toujours se manifeste quelque chose du regard. Le peintre le sait bien dont aussi bien la morale, la recherche, la quête et l'exercice est vraiment, qu'il s'y tienne ou qu'il en varie, la sélection, si je puis dire, d'un certain mode de regard.

Assurément, à une vision particulièrement approfondie et perspicace de ce qui aura été avancé devant vous, il sera livré qu'à regarder des tableaux même les plus privés de ce qu'on appelle le regard, constitué par une paire d'yeux, même dans les tableaux où toute représentation de la figure humaine est absente, dans tel tableau de paysage d'un peintre hollandais ou flamand, suffisamment averti, vous finirez par voir, comme en filigrane, quelque chose de si spécifié pour chacun des peintres que vous aurez le sentiment de la présence du regard.

Mais ce n'est là qu'objet de recherche et après tout qu'illusion, peut-être. La fonction du tableau, par rapport à celui à qui le peintre, littéralement, donne à voir son tableau, a un rapport avec le regard. Ce rapport n'est pas, comme il semblerait à une première appréhension, d'être piège

à regard. On pourrait croire, que tel l'acteur, le peintre vise au m'as-tu vu et désire être regardé.

Je ne le crois pas. Je crois qu'il y a un rapport au regard de l'amateur mais qu'il est plus complexe. Le peintre, à celui qui doit être devant son tableau, donne quelque chose, qui, dans toute une partie au moins de la peinture pourrait se résumer ainsi ; « Tu veux regarder, eh bien, vois donc ça ! » Il donne quelque chose en pâture à l'œil, mais il invite celui auquel le tableau est présenté, à déposer, là, son regard, comme on dépose les armes et c'est là l'effet pacifiant, apollinien de la peinture, c'est que quelque chose est donné non point tant au regard qu'à l'œil. Mais il comporte cet abandon, ce dépôt du regard. Comme tel, il appelle le sujet à ce niveau où il a déposé son propre regard.

Assurément, il y a là quelque chose qui fait problème, car toute une face de la peinture, celle qui à tout le moins, peut-on dire, quelque place qu'on lui donne, se sépare de ce champ que je viens ici d'articuler, de définir, toute une face de la peinture est expressionniste, à savoir que celle-là, elle donne quelque chose et c'est ce qui la distingue, qui a dans le sens d'une certaine satisfaction au sens ou Freud, emploie le terme quand il s'agit de satisfaction de la pulsion, une certaine satisfaction à ce qui est demandé par le regard, c'est là justement ce qui peut nous permettre d'y distinguer des autres ce que sont les exigences.

En d'autres termes, il s'agit de poser maintenant la question de ce qu'il en est de l'œil comme organe. La fonction, dit-on, crée l'organe. Pure absurdité. Elle ne l'explique même pas. Tout ce qui est dans l'organisme comme organe, se présente toujours comme ayant une grande multiplicité de fonction, et dans l'œil, déjà à simplement marquer l'ambiguïté que nous avons marquée aujourd'hui, il est clair, que des fonctions diverses se conjuguent, au niveau de la fonction discriminatoires, celle qui s'individualise, s'isole au maximum au niveau de la *fovea* au point élu de la vision distincte, qu'il ne s'agit pas de la même chose que dans ce qui se fait sur toute la surface de la rétine, injustement distingué par les spécialistes comme fonction scopique, point où le même chiasme, le même entrecroisement que nous avons souligné se retrouve, puisque ce champ, qui est soi-disant fait pour percevoir ce qui est dans des effets d'éclairement moindre, c'est là que se voit, au maximum, la possibilité de percevoir des effets de lumière. Je veux dire qu'une étoile de cinquième

ou sixième grandeur, si vous voulez la voir, c'est le phénomène d'Arago, ne la fixez pas tout droit. C'est très précisément à regarder un tout petit peu de côté qu'elle peut vous apparaître.

Ces fonctions de l'œil n'épuisent pas le caractère de l'organe en tant qu'il surgit sur le vivant et qu'il y détermine ce que tout organe détermine, à savoir, des devoirs. Ce qui fait la faute de notre référence à l'instinct, si confuse, c'est que nous ne nous apercevons pas que l'instinct c'est la façon dont un organisme a à s'en dépêtrer aux meilleures fins, avec un organe. Les exemples sont nombreux, dans l'échelle animale, de cas où c'est le surcroît, le faix, le fardeau, l'hyper-développement d'un organe devant quoi l'organisme succombe.

La prétendue fonction de l'instinct dans ce rapport, dans ce rapport de l'organisme à l'organe, qui semble bien plus avoir à se définir dans le sens d'une morale, c'est une analogie, bien sûr ! mais l'organisme a à se dépêtrer de ce qu'on peut faire de cet organe et nous nous émerveillons des soi-disant préadaptations de l'instinct en ce sens que, de son organe, l'organisme peut faire quelque chose.

Pour nous, dans la référence qui est la nôtre, concernant l'inconscient, où il est si net que c'est le rapport à l'organe dont il s'agit, à savoir, non pas la sexualité, ni même le sexe, si tant est que nous puissions donner, et nous le ferons, à ce terme, une référence spécifique, mais quelque chose de particulier, le phallus, en tant qu'il fait défaut à ce qui pourrait être atteint de réel dans la visée du sexe, c'est pour autant, que nous avons affaire au cœur de l'expérience de l'inconscient, à cet organe — déterminé chez le sujet par une insuffisance, celle qui est organisée dans le complexe de castration — que nous avons à voir dans quelle mesure l'œil est intéressé dans une dialectique semblable.

Eh bien ! Dès le premier abord, nous voyons dans la dialectique de l'œil et du regard, qu'il n'y a point coïncidence, mais foncièrement leurre. Je demande un regard quand dans l'amour, je fais cette prière, ce qu'il y a là de foncièrement insatisfaisant et de toujours manqué, c'est que "jamais tu ne me regardes, là où je te vois".

Inversement, ce que je regarde, n'est jamais ce que je veux voir. Et dans ce jeu, que j'ai évoqué tout à l'heure, du peintre et de l'amateur, qui est un jeu, un jeu de trompe-l'œil, quoi qu'on en dise, et ici nulle exigence, nulle référence à ce qu'on appelle improprement figuratif. Si là-

dedans, vous mettez, je ne sais quelle sous-jacence, c'est qu'elle est référence à la réalité.

Quand dans l'apologue antique, concernant Zeuxis et Parrhasios, le mérite de ces peintres nous est donné le premier d'avoir fait des raisins qui ont attiré les oiseaux, l'accent n'est point mis sur le fait que ces raisins fussent d'aucune façon, des raisins parfaits, l'accent est mis sur le fait que même l'œil des oiseaux y a été trompé et la preuve, c'est que son confrère Parrhasios triomphe de lui qui a à en peindre sur la muraille un voile, un voile si ressemblant que Zeuxis, se tournant vers lui, lui a dit « Alors et maintenant, montre-nous, toi, ce que tu as fait derrière ça. »

En quoi il est montré que ce dont il s'agit, c'est bien de tromper l'œil, non pas par l'apparence, mais c'est qu'à part ce qui est donné à supposer au-delà de cette apparence, que c'est le triomphe sur l'œil du regard.

Sur cette fonction de l'œil et du regard, nous poursuivrons notre chemin la prochaine fois.

# Leçon IX

*11 mars 1964*

J'ai donc aujourd'hui à tenir ma promesse, tenir ma gageure, celle où je me suis engagé en choisissant le terrain où est le plus évanescent cet objet (a) et sa fonction, en tant qu'il vient dans notre expérience symboliser le manque central du désir, autrement dit ce que j'ai pointé toujours, d'une façon univoque, par l'algorithme – φ.

Je ne sais pas si vous voyez le tableau. J'y mets, comme d'habitude, quelques repères. Cet objet *a*, dans le champ du visible, c'est le regard. A la suite de quoi, sous une accolade, j'ai écrit :

$$\left\{\begin{array}{l}\text{dans la nature}\\ \text{comme} = (-\varphi)\end{array}\right.$$

C'est dans la mesure où nous pouvons saisir dans la nature quelque chose qui déjà, le regard, l'approprie à cette fonction, dans la relation symbolique chez l'homme, qu'il peut en effet venir à la fonction que je dis.

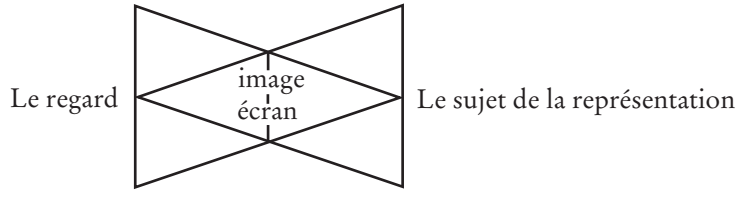


Fig. IX-1

En dessous, les deux systèmes triangulaires que j'ai introduits les deux fois précédentes, à savoir celui qui dans le champ géométral met à notre

place le sujet de la représentation, et le second triangle, celui qui me fait moi-même tableau (sur la droite, c'est la ligne où se situe le sujet de la représentation), me fait tableau sous le regard. Ces deux triangles ici se superposent, comme ils sont, en effet, dans le fonctionnement du registre scopique.

Il me faut donc bien insister pour commencer ce que j'ai à dire aujourd'hui, à marquer que dans ce schéma, il nous faut considérer que le regard est au dehors. Rien n'est compréhensible de ce qui se passe dans ce registre, sinon à concevoir que je suis regardé, et que c'est là la fonction qui se trouve au plus intime de l'institution du sujet dans le visible. Ce qui me détermine au plus intime dans le visible, c'est ce regard qui est au dehors. Dans le visible d'abord je suis tableau, je suis regardé. C'est par le regard que j'entre dans la lumière, éclairé que je suis, c'est du regard que j'en reçois l'effet.

D'où il ressort que le regard est l'instrument par où la lumière s'incarne et, si vous me permettez de me servir d'un mot comme je le fais souvent, en le décomposant, essentiellement, je suis photo photo-graphié.

Dans ce registre, observez bien que ce dont il s'agit, ça n'est pas du problème de la représentation en présence de quoi je m'assure moi-même comme, en somme, en sachant long. Je m'assure comme conscience qui sait que ce n'est que représentation, qu'il y a au-delà la chose, la chose en soi, du noumène, par exemple — mais que je n'y peux rien, que mes catégories 'transcendantales' comme dit Kant, n'en font qu'à leurs têtes, qu'elles me forcent à prendre cette chose à leur guise et que dans le fond c'est bien ainsi (heureusement, que tout s'arrange comme ça !).

Ce n'est pas, dans cette autre perspective, dans cette dialectique que les choses sont en balance. Ce n'est pas d'un rapport de l'apparence de l'image, de quelque surface à ce qui est au-delà qu'il s'agit. Mais de quelque chose qui en moi instaure une fracture, une bipartition de l'être, une schize qui, dès la nature, se montre comme ce à quoi l'être s'accommode, de façon observable, repérable dans une certaine direction.

Cette direction, c'est celle que je pointais la dernière fois en vous montrant, en vous indiquant dans l'échelle diversement modulée de ce qui est, dans son dernier terme, inscriptible sous le chef général de 'mimétisme', en vous montrant que ce qui est ce qui entre en jeu, manifestement, sensationnellement quand il s'agit de l'union sexuelle ou

quand il s'agit de la lutte à mort, l'être s'y décompose : tout spécialement entre son être et son semblant, entre lui-même et ce tigre de papier qu'il offre, qu'il s'agisse de la parade chez le mâle animal le plus souvent, ou qu'il s'agisse de ce gonflage grimaçant par où il procède, dans le jeu de la lutte, sous la forme de l'intimidation.

Il donne de lui ou il reçoit de l'autre quelque chose qui est essentiellement double, masque, enveloppe, peau détachée, et détachée pour couvrir le bâti d'un bouclier.

C'est par cette forme séparée de lui-même qu'il entre en jeu dans ces effets de vie et de mort, et il est frappant qu'on puisse dire que ce soit en quelque sorte à l'aide de cette doublure (de l'autre ou de soi-même) que se réalise la conjoncture d'où procède le renouvellement des êtres dans la reproduction.

Le leurre y joue cette fonction essentielle ; et c'est bien ce qui nous saisit dans cette appréhension que nous avons au niveau même de l'expérience clinique, de ce qu'il y a de prévalent par rapport à ce qu'on pourrait imaginer de l'attrait à l'autre pôle comme conjoignant le masculin au féminin, à ce qu'il y a de prévalent dans ce qui se présente comme travesti. Le masculin, le féminin se rencontrent de la façon la plus aiguë, la plus brûlante, par l'intermédiaire des masques du masculin et du féminin.

Ici il me faut pointer quelle fonction pour le sujet, le sujet humain, le sujet du désir qui est « l'essence de l'homme », il me faut pointer pour ce sujet qui n'est point pris comme l'animal entièrement par cette capture, comment le sujet s'y repère ou peut avoir le soupçon qui lui permet de s'y repérer, dans la mesure où il peut isoler cette fonction de l'écran.

Cet écran, lui, sait en jouer. Il sait jouer du masque comme étant cet au-delà de quoi il y a le regard. L'écran joue le rôle du lieu de la médiation. J'y ai fait allusion la dernière fois, à cette référence que donne Maurice Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception,* où l'on voit sur des exemples bien choisis comment, au niveau simplement perceptif, cet écran est ce qui rétablit les choses dans leur statut de réel.

J'ai fait allusion à ces exemples sur lesquels il insiste avec beaucoup de pertinence, qui relevaient des expériences de Gelb et de Goldstein, qui nous montrent comment, si à être isolé, ce qui est d'un fait d'éclairage nous domine (si ce pinceau de la lumière qui conduit notre regard nous captive au point de ne nous apparaître que comme ce cône laiteux qui

nous empêche en somme de voir ce qu'il l'éclaire), la seule apparition dans ce champ d'un petit écran qui tranche sur ce qui est éclairé mais n'est pas vu, fait entrer, si l'on peut dire, dans l'ombre, cette lumière pour nous faire apparaître l'objet qu'elle cachait.

Phénomène au niveau perceptif de quelque chose qui est à prendre dans une fonction plus essentielle : c'est que dans le rapport de désir lui-même, la réalité n'apparaît que marginale ! Et c'est bien là un des traits que dans la réation picturale, on semble n'avoir guère vu, et justement ce qui insiste sur ce qui, dans la composition du tableau, est justement composition, lignes de partage de la surface…

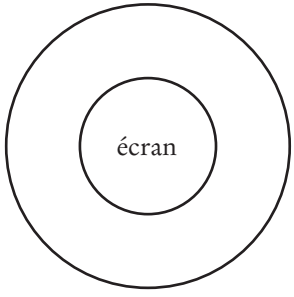


*La réalité est marginale*

Fig. IX-2

Je m'étonne qu'en un livre d'ailleurs remarquable comme tellement d'autres, c'est un jeu si captivant que de trouver les bâtis de ces surfaces créées par le peintre. Qu'au total on croit intituler comme en ce livre, *Charpentes*, ces images qu'on se complaît à faire traverser par des lignes, donnant des partages diversement décomposés, — des lignes de fuite, des lignes de force, dirait-on, où l'image trouve son statut, qu'il soit éludé que leur effet principal, à ces lignes — c'est quelque chose qui ne suggère guère cette notion de charpentes. Mais plutôt, comme par une sorte d'ironie, ce qui est au dos de ce livre, à savoir, comme plus exemplaire qu'un autre, un tableau de Rouault, où — l'on retrouve ou l'on désigne — un tracé circulaire manifestement fait voir ce dont il s'agit, ce dont toujours dans un tableau on peut noter, tout au contraire de ce qu'il en est dans la perception, on peut noter l'absence. C'est que le champ central où le pouvoir séparatif s'exerce au maximum dans la vision, ne peut en être qu'absent et remplacé par un trou, reflet en somme de la pupille, derrière laquelle est le regard.

Dans ce qu'il s'agit de construire et pour autant que le tableau entre dans le rapport au désir, la place d'un écran central est toujours marquée, qui est justement ce par quoi, devant le tableau, je suis élidé comme sujet d'un plan géométral.

C'est par là (que le tableau ne joue pas dans ce champ de la représentation), de cet ailleurs, un ailleurs qu'il s'agit de déterminer que résident sa fin et son effet.

En somme tout se joue entre deux termes. Ce qui présentifie que du côté des choses, il y a le regard. Que les choses me regardent joue de façon antinomique avec le fait que je peux les voir. Et c'est dans ce sens qu'il faut entendre cette parole martelée dans l'Évangile : « Ils ont des yeux pour ne pas voir. » Pour ne pas voir quoi ? Justement ceci, que les choses me regardent.

Et c'est là pourquoi j'ai fait entrer dans notre champ d'exploration la peinture, par cette petite porte sans doute que nous donnait la remarque de Roger Caillois (dont tout le monde s'est aperçu la dernière fois que j'avais fait un lapsus en le nommant René, Dieu sait pourquoi !) Par cette petite porte, il nous entre en remarquant que, sans doute, ce mimétisme est à chercher comme équivalent de la fonction qui, chez l'homme, s'exerce par cette activité singulière de la peinture.

Ce n'est point pour faire ici cette psychanalyse du peintre, toujours si glissante, si scabreuse, et qui, jusqu'à un certain point, provoque toujours chez l'auditeur une réaction de pudeur.

Quelqu'un qui m'est proche et dont les appréciations pour moi comptent beaucoup, m'a dit la dernière fois avoir été quelque peu gêné que j'abordasse quelque chose qui ressemblât à la critique de la peinture.

Bien sûr, c'est là danger, mais qu'il n'y ait pas de confusion ! Aucune formule, bien sûr, ne nous permet de rassembler, dans toutes les modulations qu'ont imposées à la peinture les variations au cours des temps de la structure subjectivante dans l'histoire, des visées, des trucs, des ruses, peut-on dire, infiniment diverses. Et vous avez bien vu d'ailleurs, qu'à poser la formule que je pourrais aujourd'hui reprendre et rassembler en disant qu'il y a dans la peinture du dompte-regard, que par la peinture celui qui regarde est toujours amené par quelque côté, à poser bas son regard, dût-il amener aussitôt ce correctif, et c'est tout de même dans l'appel tout à fait direct à ce regard que se situe l'expressionnisme. J'incarne

pour ceux qui y hésiteraient ce que je veux dire : la peinture d'un Munch par exemple, d'un James Ensor, ou d'un Kubin ou de cette peinture que, curieusement, on pourrait situer de façon géographique comme cernant ce qui, de nos jours, se concentre de la peinture à Paris, l'assiégeant ! Pour quel jour verrons-nous forcées les limites de ce siège ? C'est bien ce qui est en jeu pour l'instant. Si j'en crois le peintre André Masson avec qui, j'en parlais récemment, la question la plus pressante, à indiquer des références comme celle-là, ce n'est point d'entrer dans le jeu historique mouvant de la critique qui essaie de saisir quelle est, à un moment donné, chez tel auteur ou dans tel temps, la fonction de la peinture.

C'est à quelque chose qui se situe plus radicalement au principe de la fonction de ce bel art que j'essaie de me placer et, remarquant d'abord que c'est par la peinture que Maurice Merleau-Ponty plus spécialement a été amené, si je puis dire, (connaissant ce rapport qui depuis toujours a été fait par la pensée entre l'œil et l'esprit) à renverser ce rapport : à voir que la fonction du peintre est toute autre chose que cette organisation du champ de notre représentation où le philosophe nous tenait dans notre statut de sujet, que ce qui est déterminant, essentiel (c'est ce qu'il a admirablement repéré au niveau du peintre, peut-être le plus interrogateur, de Cézanne), en partant de ce qu'il appelle, avec Cézanne lui-même, « ces petits bleus, ces petits bruns, ces petits blancs », ces touches qui pleuvent du pinceau du peintre.

Qu'est-ce que c'est que ça ? Qu'est-ce que ça détermine ? Comment cela détermine-t-il quelque chose ? C'est déjà donner forme et incarnation à ce champ dans lequel le psychanalyste s'est avancé à la suite de Freud, avec ce qui en Freud est hardiesse folle, ce qui, pour ceux qui le suivent, devient vite imprudence.

Freud a toujours marqué avec un infini respect qu'il entendait ne pas trancher de ce qui, dans la création artistique, faisait sa véritable valeur, aussi bien concernant les peintres que les poètes, qu'il y a une ligne à laquelle s'arrête son appréciation. Il ne peut dire, il ne sait pas ce qui est là, pour tous, pour tous ceux qui regardent, qui entendent, fait la valeur de la création artistique.

Néanmoins, quand il s'agit de Léonard, il nous conduit sur quelque chose dont, pour aller vite, le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il recherche, c'est qu'il cherche à trouver la fonction que, dans cette créa-

tion, a joué le fantasme originel de Léonard, ce rapport avec ces deux mères qu'il voit figurer dans le tableau du Louvre, dans son esquisse de Londres, par les corps, ce corps double, branché au niveau de la taille des deux femmes qui semble s'épanouir d'un mélange de jambes à la base.

Ou faut-il donc voir le principe de la création artistique dans ceci qu'elle extrairait ce quelque chose qui tient lieu (rappelez-vous comment je traduis *Vorstellungsrepräsentanz*), qui 'tient lieu de la représentation'? Est-ce là ce à quoi je vous mène en distinguant le tableau de ce qui est la représentation ?

Assurément pas, sauf dans de très rares œuvres, sauf dans une peinture qui quelquefois en effet émerge, apparaît, qui est peinture onirique mais combien rare ! Et d'ailleurs, à peine situable dans la fonction de la peinture. Peut-être est-ce là la limite où nous aurions à désigner ce qu'on appelle art psychopathologique. C'est autre chose, c'est ailleurs, c'est de façon bien différemment structurée qu'il nous faut saisir ce qui est création du peintre.

Et peut-être justement dans la mesure où nous restaurerons dans l'analyse le point de vue de la structure, peut-être le temps est-il venu où nous pouvons avec profit, je veux dire, dans ce dont il s'agit pour nous de poser les termes de la structure, dans la relation libidinale, il est peut-être temps d'interroger, parce qu'avec nos nouveaux algorithmes nous pouvons en articuler mieux la réponse, ce qui est en jeu.

L'interroger dans la création artistique comme Freud la désigne, c'est-à-dire comme « sublimation » et dans la valeur qu'elle prend dans le champ social, que Freud désigne seulement de cette façon vague et précise à la fois qui désigne seulement son succès dans le fait qu'une création du désir, pure au niveau du peintre, prend valeur — commerciale d'abord, ce qui en est une gratification qu'on peut tout de même qualifier de secondaire. Mais si elle prend cette valeur commerciale, c'est aussi que dans son effet (sur ce qui, dans la société, constitue l'ensemble de ce qui tombe sous le coup de l'œuvre) dans son effet réside quelque chose pour la société de profitable, et c'est ici que vient la notion de valeur.

Ici encore, c'est dans le vague que nous restons : dire que ça les apaise, que ça leur montre l'exemple bien réconfortant de ceci qu'il peut y en avoir quelques-uns qui vivent de l'exploitation de leur désir. Pour que

cela les satisfasse tellement, il faut bien aussi qu'il y ait cette autre incidence que leur désir à eux (qui les contemplent) y trouve quelque apaisement et, comme on dit, cela leur élève l'âme, c'est-à-dire que cela les incite, eux, au renoncement.

Est-ce que nous ne devons pas tenter d'aller plus loin dans ce sens, et d'ores et déjà ne voyez-vous pas que quelque chose s'en indique, dans cette fonction que j'ai appelée du « dompte-regard » ?

Le dompte-regard, je l'ai dit la dernière fois, a une autre face, c'est celle du trompe-l'œil. En quoi j'ai l'air d'aller en sens contraire de tout ce qui, par la tradition et la critique, nous est indiqué comme étant très distinct de la fonction de la peinture. C'est pourtant là-dessus que j'ai terminé la dernière fois, marquant, dans l'opposition des deux œuvres, celle de Zeuxis et celle de Parrhasios, l'ambiguïté des deux niveaux, celui sur lequel j'ai insisté quand j'ai repris aujourd'hui : la fonction naturelle du leurre.

Si le tableau de Zeuxis se fit prendre ou qui se fit prendre par des oiseaux pour des raisins qu'ils pussent becqueter, puisque (paraît-il, peu importe la vérité ou la légende de la chose !) ils se sont précipités sur la surface où Zeuxis avait indiqué ses touches, observons que rien n'indique que le succès d'une pareille entreprise implique de ces raisins admirablement reproduits tels que ceux que nous pouvons voir dans la corbeille que tient le *Bacchus* du Caravage. Si ces raisins avaient été ainsi, il est peu probable que les oiseaux s'y soient trompés, car pourquoi les oiseaux verraient-ils des raisins dans ce style de tour de force ? Il doit y avoir quelque chose de plus réduit à un signe dans ce qui, pour des oiseaux, peut constituer la proie raisin.

Mais il est clair, par l'exemple opposé de Parrhasios, qu'à vouloir tromper un homme, ce qu'on lui présente, c'est la peinture d'un voile, de quelque chose au-delà de quoi il demande à voir, et que c'est là que cet apologue prend sa valeur, de nous montrer ce pourquoi Platon proteste contre l'illusion de la peinture.

Malgré l'apparence, ce n'est pas de ce que la peinture donne un équivalent illusoire de l'objet qu'il s'agit. Même si apparemment Platon ainsi peut s'exprimer, c'est justement que le trompe-l'œil de la peinture se donne pour autre chose que ce qu'il n'est. Ce qui nous séduit dans le trompe-l'œil, ce qui nous satisfait, ce qui fait que dans ce moment où par

un simple déplacement de notre regard nous pouvons nous apercevoir qu'il ne bouge pas avec lui, qu'il n'est qu'un trompe-l'œil, c'est à ce moment qu'il nous captive, qu'il nous met dans cette sorte de joie, de jubilation que donne le trompe-l'œil. Car, à ce moment-là apparaissant, c'est autre chose que ce qu'il est qu'il nous donne, il se donne justement comme étant cet autre chose, c'est de ce que le tableau rivalise avec ce que Platon nous désigne au-delà de l'apparence comme étant l'idée, c'est que le tableau vienne lui faire concurrence, vienne à la place de ce que la théorie du modèle éternel nous désigne comme étant au-delà de l'apparence, c'est cette apparence qui nous dit qu'elle est ce qui nous donne l'apparence — contre quoi Platon s'insurge comme contre une activité rivale de la sienne.

Cet autre chose, c'est justement le *a*.

Et c'est bien là autour de quoi tourne un combat dont le trompe-l'œil est l'âme. Il vaut la peine ici, de tenter de rassembler la position du peintre dans l'histoire, de la rassembler concrètement pour s'apercevoir qu'il est la source, le point de jaillissement de quelque chose qui peut passer dans le réel, et qu'après tout, en tout temps, on prend à ferme, si je puis dire.

Il ne suffit pas de marquer l'opposition du temps où il dépendait de nobles mécènes. La situation n'est pas fondamentalement changée avec le marchand de tableau. C'est aussi un mécène, et du même acabit. Toujours quelque chose le prend à ferme. Société fermière du peintre : avant le noble mécène, c'est aussi bien l'institution religieuse qui lui donne à quoi faire avec l'image sainte, l'icône, il s'agit toujours de l'objet *a*.

Et plutôt que de le réduire (ce qui, à un certain niveau d'explication et d'accès, peut vous paraître mythique) à un *a* avec lequel, c'est vrai au dernier terme, c'est le peintre en tant que créateur qui dialogue, il est bien plus instructif de voir comment dans cette répercussion sociale, ce *a* fonctionne.

Bien sûr que dans l'icône, dans le Christ triomphant de la voûte de Daphnis ou dans ces admirables mosaïques byzantines, il est manifeste, nous pourrions nous en tenir là, que leur effet est de nous tenir sous leur regard. Mais ça ne serait pas là vraiment saisir le ressort de ce qui fait que le peintre est engagé à faire cette icône et de ce à quoi elle sert en nous

étant présentée. Il y a du regard là-dedans bien sûr ! mais il vient de plus loin.

Ce qui fait la valeur de cette icône, c'est que le dieu qu'elle représente, lui aussi la regarde. C'est qu'elle est censée plaire à Dieu. L'artiste, à ce niveau, opère sur le plan sacrificiel. Lequel consiste à jouer sur ce registre qu'il est des choses qui peuvent éveiller le désir de Dieu, ici au niveau de l'image.

Dieu est créateur, il crée à certaines images, ce que nous indique la Genèse avec le *Zelem Elohim.*

Et c'est bien ce qu'il y a de frappant dans la pensée iconoclaste, c'est qu'il y ait sauvé ceci, qu'il y a un dieu qui n'aime pas ça. Mais c'est bien le seul ! Et je ne veux pas aujourd'hui m'avancer plus loin dans ce registre qui nous porterait au cœur de ce qui est un des éléments les plus essentiels du ressort des Noms-du-Père, c'est qu'un certain pacte peut être établi au-delà de toute image. Mais là où nous sommes, l'image est le truchement. Si Yahwé interdit aux Juifs de se faire des idoles, c'est parce que ces idoles plaisent aux autres dieux. Dans un certain registre, ce n'est pas Dieu qui n'est pas anthropomorphe, c'est l'homme qui est prié de ne pas l'être. Mais laissons…

Et passons à l'étape suivante, à l'étape que j'appellerai, si vous voulez, communale. Portons-nous dans la grande salle du Palais des Doges où sont peintes toutes sortes de batailles, de Lépante ou d'ailleurs.

C'est ici que nous voyons bien la fonction sociale telle qu'elle se dessinait d'ailleurs déjà au niveau religieux. Ceux qui viennent là, c'est ceux que Retz appelle « les peuples ». Qu'est-ce que les peuples voient dans ces vastes compositions ? Ils voient essentiellement le regard des gens qui, quand ils ne sont pas là, eux les peuples, délibèrent dans cette salle. Derrière le tableau, c'est leur regard qu'il y a là.

Vous le voyez ce que nous trouvons à toutes les étapes, il y a toujours tout plein de regards là derrière, et rien de nouveau n'est introduit par l'époque qu'André Malraux distingue comme « moderne », celle où vient à dominer ce qu'il appelle « le monstre incomparable », à savoir le regard du peintre qui prétend s'imposer comme étant à lui tout seul le regard. Il y a toujours eu du regard là derrière. Et d'où vient-il ?

C'est là que se pose le point le plus subtil, le point où il faut saisir quelle est la source de ce regard.

Et nous revenons à nos petits bleus, à nos petits blancs, à nos petits bruns de Cézanne, à ce que Maurice Merleau-Ponty met si joliment en exemple quelque part à un détour de son livre *Signes*, c'est à savoir, ce qui apparaît d'étrange dans un film au ralenti où l'on saisit Matisse en train de peindre. L'important est que Matisse lui-même en ait été bouleversé.

Maurice Merleau-Ponty souligne le paradoxe de ce geste qui, agrandi par la distension du temps, permet en quelque sorte d'imaginer, car ce n'est là que mirage, le plus exact choix, la délibération la plus parfaite, dans chacune de ces touches. Sa remarque, ici, nous porte, si je puis dire, au seuil de ce dont il s'agit.

En disant qu'assurément, il n'est pas question qu'il s'agisse là d'autre chose que d'un mirage, qu'au rythme où pleut du pinceau du peintre toutes ces petites touches qui arriveront au miracle du tableau, c'est de quelque chose d'autre qu'il s'agit.

Est-ce que nous ne pouvons pas nous-mêmes essayer de le formuler ? Est-ce qu'à ce moment-là, les choses, pour le peintre, ne sont pas à remettre au plus près de ce que j'ai appelé la pluie du pinceau ? Est-ce que, si un oiseau peignait, ce ne serait pas en laissant choir ses plumes, un serpent ses écailles, un arbre à s'écheniller, à faire pleuvoir ses feuilles. Ici, ce qui s'accumule, c'est le premier acte de cette déposition du regard, acte sans doute souverain car il passe dans quelque chose qui se matérialise et qui, de cette souveraineté, rendra caduc, exclu, inopérant, tout ce qui, d'ailleurs, se présentera devant ce résultat de regard.

Et aussi bien, c'est ici que nous devons trouver ce qui est essentiel, c'est, ne l'oublions pas, que la touche, la touche du peintre est quelque chose où se termine un mouvement. C'est que nous nous trouvons là devant quelque chose qui donne son sens, un sens nouveau et différent au terme de régression, c'est que nous nous trouvons là devant l'élément moteur au sens de réponse, en tant qu'il engendre en arrière son propre stimulus.

C'est là ce par quoi la temporalité originale par où se situe comme distincte cette relation à l'Autre, au désir comme étant institué dans le sujet en relation à l'Autre, la temporalité originale de la dimension scopique est celle de l'instant terminal. Ce qui, dans la dialectique identificatoire du signifiant et du parlé se projettera en avant comme hâte et qui [est]

ici, au contraire, la fin de ce qui, au départ de toute nouvelle intelligence, s'appellera l'instant de voir.

Ce moment terminal est ce qui nous permet de distinguer d'un acte, un geste. C'est par le geste que vient sur la toile s'appliquer la touche. Il est si vrai que ce geste y est toujours présent que d'abord il n'est pas douteux que le tableau n'en soit pour nous éprouvé, ressenti comme ce terme de 'l'impression' ou 'l'impressionnisme', que le tableau soit plus affine à toute représentation de mouvement qui ne soit d'abord le geste, qu'à toute autre, que même une action représentée dans un tableau en son cours, l'action nous y apparaîtra comme dans une scène de bataille très forcément comme théâtrale, comme faite pour le geste : et qu'aussi bien, c'est à cette insertion dans le geste que le tableau quel qu'il soit, figuratif ou pas, il n'y a pour nous jamais de doute, on ne peut pas le mettre à l'envers. Si par hasard c'est ce que l'on appelle une diapositive, retournez-la, vous vous apercevrez incontestablement tout de suite, dans quelque tableau que ce soit, si on vous le montre avec la gauche à la place de la droite. Le sens du geste de la main suffisamment désigne cette symétrie latérale.

Ici ce que nous voyons donc, c'est ce quelque chose par quoi le regard opère dans une certaine descente, une descente qui sans doute est de désir, mais comment le désigner ? Comment ne pas voir que le sujet n'y est pas tout à fait, qu'il est téléguidé ? Pour le désigner, je dirai, modifiant la formule qui est celle que je donne du désir en tant qu'inconscient — « désir de l'homme qui est désir de l'Autre » — ici c'est une sorte de désir à l'Autre qu'il s'agit, au bout duquel est le donné-à-voir.

En quoi ce donné-à-voir apaise-t-il quelque chose, sinon qu'en celui qui regarde, il est un appétit de l'œil ? Cet appétit de l'œil qu'il s'agit de nourrir, ce plan beaucoup moins élevé qu'on ne le suppose, est la valeur de charme de la peinture, il est à chercher dans ce qu'il en est de la nature, de la vraie fonction de l'organe de l'œil. Cet œil plein de voracité est le « mauvais œil ».

Il est frappant qu'en contraste à l'universalité de cette fonction du « mauvais œil », il n'y ait trace nulle part d'un « bon œil », d'un œil qui bénit. Qu'est-ce à dire, sinon que l'œil porte avec lui cette fonction mortelle d'être en lui-même doué, permettez-moi ici de jouer sur plusieurs registres, d'un pouvoir séparatif. Mais ce 'séparatif' va bien plus

loin que la vision distincte. Ces pouvoirs qui lui sont attribués, qui est de faire tarir le lait de l'animal sur quoi il porte, croyance aussi répandue de nos jours qu'en tout autre et dans les pays les plus civilisés, de porter avec lui la maladie, la malencontre, ce pouvoir, où pouvons-nous le mieux l'imaginer ?

*Invidia* vient de *videre* et l'*invidia* la plus exemplaire pour nous analystes, est celle que j'ai depuis longtemps relevée dans Augustin pour lui donner tout son sort, à savoir celle du petit enfant regardant, dit Augustin, son frère pendu au sein de sa mère et qui le regarde *amare conspectu*, 'd'un regard amer', qui le décompose et fait sur lui-même l'effet d'un poison. Pour comprendre ce qu'est l'*invidia* dans sa fonction de regard, il ne faut pas la confondre avec la jalousie.

Ce que le petit enfant, ou tout aussi bien ce que quiconque envie, ce n'est pas du tout forcément, ce dont, comme on s'exprime improprement, il pourrait avoir envie. L'enfant, après tout, dont parle Augustin, qui regarde son petit frère, qui nous dit qu'il a encore besoin d'être à la mamelle ? Et chacun sait que l'envie est communément provoquée par la possession de biens qui [ne] seraient, à celui qui envie, à proprement parler, d'aucun usage, dont il ne soupçonne même pas la véritable nature.

Telle est la véritable envie, celle qui fait pâlir l'envieux, devant quoi ? Devant l'image d'une complétude qui se referme et de ceci que le *a*, le *a* par rapport à quoi il se suspend comme séparé, peut être pour un autre la possession dont il se satisfait, la *Befriedigung*.

C'est à ce registre de l'œil comme désespéré par le regard qu'il nous faut aller pour saisir le ressort apaisant et charmeur, la fonction du tableau, le côté civilisateur de ce qui, chez le peintre, est produit par une action spécifique. Et ce rapport foncier du *a* au désir me servira comme exemplaire dans ce à quoi nous nous introduirons maintenant concernant le transfert.

Je vais donner cinq minutes pour qu'on me pose des questions.

***M. Tort –*** Pourriez-vous préciser le rapport que vous avez posé entre le geste et ce que vous avez dit de l'instant de voir ?

***J. Lacan –*** Qu'est-ce que c'est qu'un geste ? Un geste de menace, par exemple ? Ce n'est pas un coup qui s'interrompt, c'est bel et bien

quelque chose qui est fait pour s'arrêter et suspendre. Dans quel sens ? Puisque c'est un 'geste' de menace, ça ne veut pas dire que je le pousserai jusqu'au bout, je le pousserai peut-être jusqu'au bout après, mais mon geste de menace s'inscrit comme geste en arrière.

Cette temporalité très particulière que j'ai définie par ce terme d'arrêt et qui crée, derrière elle, sa signification, c'est la distinction du geste et de l'acte.

Ce qui est très remarquable, si vous avez assisté à tant soit peu de choses — je ne sais pas, moi… au dernier Opéra de Pékin et à la façon dont on s'y bat. On s'y bat comme on s'y est battu de tout temps, bien plus avec des gestes qu'avec des coups. Bien sûr, le spectacle lui-même s'accommode d'une absolue dominance des gestes. Dans ces ballets où interviennent, vous le savez peut-être, d'extraordinaires acrobates, on ne se cogne jamais, on glisse dans des espaces différents où se répondent des suites de gestes, des suites de gestes qui pourtant ont, dans le combat traditionnel, leur valeur d'armes, au sens qu'à la limite elles peuvent se suffire comme instrument d'intimidation.

Chacun sait que les 'primitifs' (que nous appelons comme ça) vont au combat avec des grands masques horribles et des gestes terrifiants. Faut pas croire que ça soit fini ! On apprend aux marines à répondre aux soldats japonais en faisant autant de grimaces qu'eux, simplement que ce soit des grimaces qui soient dominantes. Et d'un certain côté, après tout, nos plus récentes armes, nous pouvons aussi les considérer dans ce registre du geste. Fasse le ciel qu'elles puissent s'y tenir !

Mais ce sont des réflexions, des réflexions qui consistent en ceci : à lier ce qui vient au jour dans la peinture et dont on [ne] peut dire que l'authenticité est amoindrie, [du] fait que nous, êtres humains, nos couleurs, après tout il faut bien que nous allions les chercher là où elles sont, c'est-à-dire dans la merde… Si j'ai fait allusion aux oiseaux qui pourraient se déplumer pour faire un tableau, c'est parce que, nous, nous n'avons pas ces plumes. Ce qui est véritablement la participation du créateur dans ce qui ne sera jamais qu'un petit dépôt sale et une succession de petits dépôts juxtaposés, c'est ça. C'est par cette dimension-là que nous sommes dans la création scopique : le geste, le geste en tant que mouvement donné à voir.

Ça vous satisfait cette explication ? Est-ce que c'est ça que vous me

demandiez ? Je ne vous dis pas « est-ce que vous êtes sans objections ? » Est-ce que j'ai répondu à la question que vous me posiez ? Ou bien est-elle placée ailleurs ?

***M. Tort –*** Pas exactement… J'aurais voulu que vous me précisiez ce que vous disiez, plus précisément sur ce temps, à quoi vous avez déjà fait allusion une fois et qui suppose quand même des références que vous avez posées ailleurs, sur le temps logique.

***J. Lacan –*** Écoutez, j'ai remarqué, si je puis dire, là, la suture, la pseudo-identification qu'il y a entre ce que j'ai appelé ce temps d'arrêt terminal du geste et ce que, dans une autre dialectique, je mets comme premier temps, à savoir l'instant de voir. Ça se recouvre, ça n'est certainement pas identique puisque l'un est initial et l'autre absolument terminal. N'est-ce pas ?

Disons encore autre chose, sur quoi je n'ai pas pu donner, faute de temps, aujourd'hui, les indications nécessaires. Il faudra peut-être tout de même qu'au début de la prochaine fois, je les donne.

Quand je dis que ce temps du regard est absolument terminal, n'est-ce pas, qu'il est celui qu'achève un geste, je le mets très étroitement en rapport avec ce que je vous ai dit ensuite du 'mauvais œil'. Le regard en soi, non seulement termine le mouvement, mais le fige.

Regardez ces danses dont je vous parle, elles sont toujours ponctuées par une série de temps d'arrêt, ou d'attente, et les autres s'arrêtent dans une attitude absolument bloquée. Qu'est-ce que c'est, en fin de compte, que cette butée, que ce temps d'arrêt du mouvement dont il s'agit dans ce registre ? Mais ce n'est rien d'autre que l'effet fascinatoire, en ceci : le mauvais œil, en tant qu'il s'agit de le déposséder du regard pour le conjurer, le mauvais œil, c'est le *fascinum*, c'est ce qui a pour effet d'arrêter le mouvement et littéralement d'y tuer la vie. Au moment où le sujet s'arrête dans cette suspension de son geste, il est mortifié.

La fonction, si je puis dire, anti-vie, anti-mouvement, de ce point terminal, c'est cela, c'est le *fascinum* et c'est précisément l'une des dimensions dans lesquelles s'exercent directement la puissance du regard.

L'instant de voir, ici bien sûr ! ne peut intervenir que comme suture, comme jonction des deux domaines dont je parle, et l'autre, celui dont il s'agit, dans le point où l'instant de voir est repris dans une dialectique, cette sorte de progrès qui s'appelle la hâte, l'élan, le mouvement en

avant, je le reprendrai dans un autre registre, puisque ce que j'ai souligné aujourd'hui, est de montrer la distinction totale du registre scopique par rapport à ce champ-là, n'est-ce pas ?

Si vous voulez, dans le champ scopique contrairement au champ invoquant, vocatoire, vocationel qui est celui que j'y oppose, n'est-ce pas, le sujet n'est pas comme dans ce champ, d'abord et avant tout et essentiellement indéterminé — je parle du champ invoquant —, le sujet y est déterminé par cette séparation même. Le sujet est à proprement parler déterminé par la coupure du *a* par ce que le regard introduit de fascinatoire.

Est-ce que vous êtes un peu plus satisfait ? Tout à fait ? presque ?

***F. Wahl –*** Une petite question. Elle me paraissait toute petite, mais elle est en train de s'aggraver. Vous avez laissé de côté un phénomène qui se situe justement comme le mauvais œil. Dans la civilisation méditerranéenne, c'est l'œil prophylactique. Ça me paraît d'autant plus amusant que précisément, si je ne me trompe, l'œil prophylactique a une fonction de protection qui dure pendant un trajet, liée non pas du tout à un arrêt, mais au contraire à un mouvement sur lequel vous avez… Comment est-ce que vous voyez ça ?

***J. Lacan –*** Ce qu'il y a de plus prophylactique, n'est-ce pas, est, si l'on peut dire « allopathique », que ce soit la corne, de corail ou pas de corail, ou mille autres choses dont l'aspect est infiniment plus clair, comme par exemple ce truc, oui, *turpicula res* (c'est dans je ne sais plus quel auteur que c'est décrit, je crois que c'est dans Varron ou quelque chose comme ça), c'est un phallus, tout simplement ! C'est là qu'est l'élément prophylactique par rapport au mauvais œil, n'est-ce pas ! C'est de lui opposer sa vraie raison de mauvais œil, à savoir que c'est sur le terrain de la castration que l'œil, c'est en tant que tout le désir humain est centré sur la castration que l'œil prend cette fonction particulièrement virulente et non pas simplement leurrante comme dans la nature, qu'il prend sa fonction agressive.

Cueillez au milieu de tout ça, parmi les amulettes, des formes où cela prend l'aspect homéopathique, où c'est un contre-œil, c'est le biais par où nous pouvons introduire cette fonction prophylactique.

Mais ce que j'ai dit et qui, je crois… Enfin, j'ai fait des recherches, j'ai pas mal refait d'hébreu à ce propos, parce que je me disais bien que dans la Bible, il devait bien y avoir quand même quelque part où l'œil joue le rôle enfin… distribuât, conférât la baraka. Il y a quelques petits endroits où j'ai balancé : décidément non. Il ne s'agit pas de l'œil. L'œil peut être prophylactique, il n'est pas bénéfique. Par contre, il est maléfique, alors, dans la Bible, il y en a dans tous les coins et même dans le Nouveau Testament.

C'est tout ?

Ah, voilà quelqu'un que nous n'avions pas entendu depuis longtemps. Ça me fait plaisir !

***J.-A. Miller –*** Je crois que nous avons tous maintenant le concept du sujet que nous pouvons attendre chez vous, une définition par localisation dans un système de relation. Ce que vous nous avez expliqué, je crois, depuis un certain nombre de leçons, c'est que le sujet n'est pas localisé dans un espace qui appartenait au monde, à la quantité, à la mesure, dans un espace, disons, cartésien. Le sujet devait toujours être localisé dans un autre espace. D'autre part, vous avez expliqué, c'est ce qui d'ailleurs a fait démarrer votre réflexion, vous nous avez expliqué que la recherche de Merleau-Ponty convergeait avec la vôtre… Vous avez dit qu'il posait les repères de la…

***J. Lacan –*** Les repères de… ?

***J.-A. Miller –*** Les repères de l'inconscient.

***J. Lacan –*** Je n'ai pas dit ça. J'ai espéré, enfin… j'ai émis la supposition que les quelques traces qu'il y a, n'est-ce pas, de la moutarde 'inconscient' dans ses notes, l'auraient peut-être amené à passer, disons, dans mon champ. Mais je n'en suis pas sûr…

***J.-A. Miller –*** Pourquoi la conclusion pourrait être possible ? Merleau-Ponty accomplit bien cette dénonciation de l'espace cartésien. On pourrait dire, vous pourriez dire qu'il ouvre ainsi l'espace nécessaire, transcendantal, vous avez dit une fois… de la relation au grand Autre. Mais il faut tout de même reconnaître que si Merleau-Ponty dénonce l'espace cartésien, ce n'est pas du tout pour ouvrir cet espace-là, mais pour ouvrir l'espace de l'intersubjectivité qui, vous l'avez…

Est-ce que vous avez quelque chose à changer à la critique de Merleau-Ponty que vous avez publié dans un numéro des *Temps Modernes* ?

***J. Lacan* –** Absolument rien ! Merci.

# Leçon X

*15 avril 1964*

Pour m'éviter d'avoir à quêter toujours une boîte d'allumettes, on m'en a donné une comme vous le voyez, de taille, sur laquelle est écrite cette formule : « L'art d'écouter équivaut presque à celui de bien dire ». Ceci répartit nos tâches. Espérons que nous serons à peu près à leur hauteur !

Je traiterai aujourd'hui du transfert, c'est-à-dire que j'en aborderai la question, espérant arriver à vous donner une idée de son concept, selon le projet que j'ai annoncé à notre deuxième entretien : y marquant que les quatre concepts majeurs qui paraissent devoir être placés au fondement de la psychanalyse sont : l'inconscient, la répétition, le transfert (et c'est à celui-ci que nous arrivons aujourd'hui), la quatrième, la pulsion, étant réservée pour la fin.

Vous avez au tableau quelques mots-repères qui bien sûr ! ne s'éclaireront que de mon développement.

Le transfert d'abord, dans l'opinion commune, se représente comme un affect. On le qualifie, vaguement, de positif ou de négatif. Il est généralement reçu (non sans quelque fondement) que le transfert positif, c'est 'l'amour'. Néanmoins il faut dire que ce terme, dans l'emploi qu'on en fait concernant le transfert, est d'un usage tout à fait approximatif qui relève en général du fait que ce terme, au niveau de son emploi, n'est guère approfondi…

Néanmoins, vous le savez, Freud a posé, et très tôt, la question de l'authenticité de l'amour tel qu'il se produit dans le transfert. Et pour

le dire tout de suite, contrairement à ce qui en est la tendance générale, qu'il s'agit là de quelque chose qui serait comme une sorte de faux-amour, d'ombre d'amour, Freud est loin d'avoir fait pencher la balance dans ce sens. Et ce n'est pas un des moindres intérêts de l'expérience du transfert de poser pour nous, plus loin peut-être qu'on n'a jamais pu la porter, la question de ce qu'on appelle l'amour authentique, *eine echte Liebe*.

Le transfert négatif, on est plus prudent, plus tempéré dans la façon qu'on a de l'évoquer, et ce n'est, on peut dire jamais, qu'on l'identifie à la haine. On emploie plutôt le terme 'd'ambivalence', terme qui, peut-être plus encore que l'emploi du premier, masque, masque bien des choses, des choses confuses dont le maniement n'est pas toujours adéquat.

Pourquoi ? Pour ne pas nous contenter du niveau où ces choses se dessinent, dire qu'en somme, du point de vue de l'affect, dans l'emploi de ce terme comme désignant l'affect, nous dirons avec plus de justesse que le transfert positif, c'est quand celui dont il s'agit, l'analyste en l'occasion, eh bien on l'a « à la bonne » ! négatif, on l'a « à l'œil ».

Un autre emploi du 'transfert' mérite d'être distingué. Il implique, il veut dire, quand on l'emploie, ce terme, que quelque chose qu'on appelle le transfert — relation originale et foncière — structure toutes les relations particulières à cet autre qu'est l'analyste, que la valeur de toutes les pensées, non seulement nous concernant mais qui gravitent autour de cette relation, que cette valeur doit être connotée d'un signe de réserve particulier. D'où l'expression qui est toujours en quelque sorte mise en note, comme une sorte de parenthèse, de suspension, voire de suspicion, qui serait introduite concernant le comportement, la conduite d'un sujet, notation qui s'exprime ainsi : « Il est en plein transfert » ou encore : « Il faut tenir compte de son transfert sur… » (son analyste en exercice). Ceci suppose que tout son mode d'aperception est, en quelque sorte, restructuré sur le centre prévalent que l'on désigne par cette notion, au niveau de cet emploi non autrement précisé, du 'transfert'.

Je ne poursuis pas plus loin parce que ce me semble pour l'instant suffisant que ce double repérage qui est en somme un repérage sémantique, celui qui serait recevable au niveau du dictionnaire.

Nous ne saurions, bien sûr en aucune façon ! nous contenter de ce repérage des emplois puisque, nous l'avons dit, notre but est d'arriver au

moins à approcher ici ce qu'on peut appeler 'concept' du transfert. Ce concept est déterminé par la fonction qu'il a dans une *praxis*. Ce concept dirige la façon de traiter les patients. Inversement, la façon de les traiter commande le concept. Il peut sembler que c'est là, dès l'abord, trancher d'une question qui est celle-ci : le transfert est-il, ou non, lié à la pratique analytique ?

En est-il un produit, voire un artefact ? Quelqu'un, Ida Macalpine, parmi les nombreux auteurs qui ont été amenés à opiner sur le transfert, a poussé au plus loin la tentative d'articuler le transfert dans ce sens. Nous aurons à y revenir. Disons que, quel que soit son mérite (il s'agit d'une personne fort têtue), disons tout de suite que nous ne pouvons d'aucune façon recevoir cette position extrême. De toutes façons, ce n'est pas trancher la question que d'amener ainsi son abord.

Même si nous devons considérer le transfert comme un produit de la situation analytique, nous pouvons dire que cette situation ne [se] saurait créer de toutes pièces et que pour produire le transfert, il faut qu'il y ait hors d'elle des possibilités auxquelles elle donnera leur composition — peut-être unique. Ceci néanmoins, je le souligne, reste réservé quand nous proposons d'introduire le transfert comme lié étroitement à la praxis analytique. Ceci n'exclut nullement, hors de toute induction analytique, là où il n'y a pas d'analyste à l'horizon si je puis dire, qu'il puisse y avoir proprement des effets de transfert exactement structurables comme le jeu du transfert dans l'analyse. Simplement l'analyse, à les découvrir, permettra de leur donner un modèle expérimental parce que expérimenté dans l'analyse, et qui ne serait pas du tout forcément, essentiellement différent du modèle que nous appellerons, si vous voulez, « naturel ».

De sorte que ce peut fort bien être la seule façon d'introduire l'universalité de l'application du concept, de faire émerger son apparition dans l'analyse où il trouve ses fondements structuraux. Il suffira alors, si je puis dire, de couper le cordon de son arrimage dans la sphère de l'analyse, bien plus encore, naturellement de la [δόξα *(doxa)*], de l'opinion qui y est attenante.

Tout ceci, après tout, n'est que truisme. Encore valait-il, à l'entrée, d'en poser la borne, cette introduction justement ayant pour but de vous rappeler que, si nous abordons les fondements de la psychanalyse, ceci

suppose que nous y apportions, que nous apportions entre les concepts majeurs qui la fondent, une certaine cohérence.

Cette cohérence ici se marque en ce que nous avons déjà pu sentir dans la façon dont j'ai abordé le concept de l'inconscient, dont vous pouvez vous souvenir que je n'ai pu le séparer de ce qu'on peut appeler la présence de l'analyste.

'Présence de l'analyste', c'est un fort beau terme, qu'on aurait tort de réduire à cette sorte de prêcherie larmoyante, à cette boursouflure séreuse, à cette caresse un peu gluante qui l'incarne dans un livre qui a paru sous ce titre.

La présence de l'analyste [est] elle-même une manifestation de l'inconscient. De sorte [que] la façon dont elle se manifeste de nos jours (comme il a pu apparaître en certaines rencontres) comme refus de l'inconscient, c'est d'une tendance et même avouée dans la pensée que formulent certains. Ceci même doit être intégré dans ce concept de l'inconscient — et même vous donne l'accès plus rapide à ce que j'ai mis au premier plan dans une formulation sans doute abrégée (mais ici, l'abréviation même a sa portée) qui est de vous le présenter d'abord comme essentiellement, ce mouvement, ce quelque chose du sujet qui ne s'ouvre que pour se refermer, en une certaine pulsation temporelle.

Pulsation en somme qu'à vous présenter ainsi, « bille en tête » si je puis dire, pulsation que je marque bien comme être, en somme, plus radicale quant à son essence que même cette insertion dans le signifiant sur laquelle j'ai depuis toujours insisté et qui, en somme, motive sans doute cette pulsation, mais [que] j'indique ainsi n'être pas forcément, ne lui pas être forcément primaire au niveau de l'essence, puisque d'essence, on m'a provoqué de parler.

J'ai ici indiqué, indiqué de façon maïeutique, heuristique, qu'il fallait voir dans l'inconscient ce quelque chose qu'on peut appeler les effets, à un certain niveau, de la parole sur le sujet, pour autant que ces effets sont si radicalement primaires qu'ils sont proprement ce qui détermine le statut du sujet comme sujet. Ceci est là une proposition destinée à restituer l'inconscient freudien à sa place. Et c'est là ce qui nous justifie radicalement à ne pas nous séparer en un moment où Freud, pour nous, l'introduit dans notre expérience. Assurément l'inconscient était là depuis toujours, existait, agissait, avant Freud, mais il est suffisamment marqué, et

il importe de souligner que toutes les acceptions qui ont été données avant Freud de cette fonction de l'inconscient n'ont, avec l'inconscient de Freud, absolument rien à faire.

Que l'inconscient, ni comme « primordial », comme « fonction archaïque », ni comme présence voilée d'une pensée qu'il nous faut mettre au niveau de l'être avant qu'elle se révèle, l'inconscient métaphysique d'Eduard Von Hartmann, quelque référence qu'y fasse Freud dans un argument *ad hominem*, ni l'inconscient surtout comme instinct, tout cela n'a rien à faire avec l'inconscient de Freud ! Et je dirai plus, rien à faire, quel que soit le vocabulaire analytique, ses inflexions, ses infléchissements, rien à faire avec notre expérience ! J'interpellerai ici les analystes, avez-vous jamais, un seul instant, le sentiment de manier la pâte de l'instinct ?

Ce à quoi donc je procédai, dans mon rapport de Rome, c'est quelque chose de l'ordre qu'on peut appeler juridiquement une « novation », une nouvelle alliance, refondée avec le sens de la découverte freudienne.

Que l'inconscient soit le seul des effets qui se dérobe, de la parole sur un sujet, à ce niveau où le sujet se constitue des effets du signifiant, ceci marque bien que dans le terme de 'sujet', c'est pourquoi je l'ai rappelé à l'origine, nous ne désignons pas le substrat vivant, bien entendu, qu'il faut au phénomène subjectif, ni aucune autre sorte [de substance] ni aucun être de la connaissance dans sa pathie, seconde ou primitive, ni même non plus le logos qui s'incarnerait quelque part — mais le sujet cartésien, à savoir qui apparaît, à ce moment où le doute se reconnaît comme certitude, à ceci près que par notre abord, les assises de ce sujet se révèlent bien plus larges, mais du même coup bien plus serves quant à la certitude qu'il manque, qu'il rate. C'est là ce qu'est l'inconscient !

Donc il y a un lien entre ce champ et le moment, moment de Freud, où il se révèle. C'est ce lien que j'exprime, en le rapprochant de ce qui se passe au niveau d'une démarche dans la physique comme celle de Newton, d'Einstein, d'un [Planck] et que je caractérise comme a-cosmologique, dans ce sens que tout ces champs se caractérisent de tracer un nouveau sillon dans le réel, et que j'exprime d'une façon imagée en le désignant, ce sillon, comme nouveau par rapport à la connaissance qu'on pourrait en attribuer, de toute éternité, à Dieu.

La différence paradoxalement aussi qui assure la plus grande, la plus sûre subsistance du champ de Freud, c'est justement que c'est un champ qui, de sa nature, se perd.

C'est ici que la présence du psychanalyste est irréductible comme témoin de cette perte. A ce niveau, nous n'avons rien de plus à en tirer car c'est, si je puis dire, chaque fois qu'elle se produit, une « perte sèche », qui ne se solde par aucun gain, si ce n'est de la fonction, comme pulsation, de cette perte.

Bien loin d'ailleurs de se solder par un gain, on [a] constaté que, du point de vue de ce qu'on pourrait appeler « connaissance de l'homme », chaque fois que dans la zone, zone en somme d'ombre, ombre nécessaire où cette perte se produit (et que désigne le trait oblique dont je divise les formules qui se déroulent, linéaires en face de chacun de ces termes : 'inconscient', 'répétition', 'transfert', la zone d'ombre que désigne cette ligne oblique et qui place l'ombre nécessaire à sa gauche) la zone de la perte comporte, peut-on le dire, quant à ces faits de pratique analytique, même un certain renforcement, de ce qu'on peut appeler obscurantisme (et qui est très caractéristique de la condition de l'homme, en notre temps de prétendue information), obscurantisme dont sans trop savoir pourquoi, nous faisons crédit à l'avenir qu'il y apparaîtra inouï.

Toute la fonction qu'a pu prendre la psychanalyse dans la propagation d'un certain style de cette condition de l'homme se dénomme elle-même, ce n'est pas moi qui la désigne ainsi, l'*American way of life,* est proprement ce que je désigne sous ce terme d'obscurantisme, en tant qu'il se marque par le réavènement, la revalorisation de termes depuis aussi longtemps réfutés dans le champ de la psychanalyse même que la 'prévalence', la 'prédominance des fonctions du moi'.

A ce titre donc, la présence du psychanalyste, par le versant même où apparaît une vanité de son discours, doit être incluse dans le concept de l'inconscient. Psychanalystes d'aujourd'hui, nous avons à en tenir compte comme du *caput mortuum* de la découverte de l'inconscient, cette scorie, certes, nous avons à en tenir compte dans la balance des opérations. A ce titre, peut-être essentiel à nos calculs, il justifie du même coup, il nous incite au maintien d'une position conflictuelle à l'intérieur de l'analyse comme d'une nécessité même de l'existence de l'analyse, s'il est vrai que la psychanalyse repose sur une considération du conflit,

étant fondamental du drame, fécondant comme étant initial et radical quant à tout ce qu'on peut mettre sous la rubrique du psychique. De sorte que la novation à laquelle j'ai fait allusion et qui s'appelle *Rappel du champ et de la fonction de la parole et du langage dans l'expérience psychanalytique*, ne prétend pas être une position d'exhaustion par rapport à l'inconscient — puisqu'elle est elle-même intervention dans le conflit.

Et ce rappel qui peut vous paraître un peu long a sa portée immédiate en ceci que ce que je veux dire, c'est que ce rappel lui-même a une portée transférentielle. Ce que je souligne, puisqu'aussi bien ceci est reconnu, du fait que justement a pu être reproché à mon séminaire de jouer, par rapport à ce qui constituait mon audience, justement une fonction qui fût, par l'orthodoxie de l'Association Psychanalytique, considérée comme périlleuse, justement, d'intervenir dans le transfert ! Or, loin que je la récuse, cette incidence me paraît en effet radicale, pour être constitutive à tout rappel de ce qui est, de ce que j'ai appelé cette novation, ce renouvellement de l'alliance avec la découverte de Freud.

Ceci indique que la cause de l'inconscient, et vous voyez bien qu'ici le mot 'cause' est à prendre dans son ambiguïté (cause à soutenir mais aussi fonction de la cause au niveau de l'inconscient) cette cause à soutenir doit être foncièrement conçue comme une cause perdue. Et c'est la seule chance qu'on ait de la gagner.

C'est pourquoi, au deuxième temps de mon explication conceptuelle marquant la connexion qui à la fois est nécessaire et distingue le concept de la répétition dans sa dimension méconnue, c'est essentiellement d'y mettre en relief ce ressort qui est celui de la rencontre toujours évitée, de la chance manquée comme étant la visée qui donne son sens au terme de la répétition : que la fonction de manquement, de ratage, qui est toujours dans la répétition analytique, ne se soutient que de marquer, en un point x, la place du rendez-vous, place de la *tuché*.

Ceci, je ne peux plus longuement ainsi y insister, représente la part d'ombre qui se maintient au niveau du second concept, que j'ai appelé ici, au regard de la chance, vanité de la répétition, occultation en quelque sorte constitutive, mais ici dont la place, de se resserrer, d'être plus réduite, laisse à penser qu'il y a un progrès dans l'accessibilité de la fonction conceptuelle qui nous laisse en somme entrevoir autre chose (autre

chose d'accessible au troisième temps, celui [du] transfert où nous allons arriver, entrer aujourd'hui) que le choix qui serait celui où nous ferait buter ce second temps, le dilemme…

– ou d'assumer purement et simplement notre implication comme analystes, dans le caractère éristique de ce discord de tout exposé de notre expérience
– ou de polir le concept au niveau de quelque chose qui serait impossible à objectiver sinon d'une analyse transcendantale de la cause.

Si vous voulez, celle-ci se formulerait ainsi, reprenant la formule, classique, le cliché de l'*ablata causa tollitur effectus*, nous n'aurions qu'une petite modification à y apporter qui serait de souligner le singulier de la protase, l'*ablata causa*, en mettant au pluriel les termes de l'apodose, non plus *tollitur*, mais *tolluntur effectus*, et qui voudrait dire « les effets ne se portent bien qu'en l'absence de la cause ».

Tous les effets sont soumis à la pression d'un ordre transfactuel qui en somme demande à entrer dans leur danse d'effets — mais à quoi, en somme, s'ils se tenaient bien la main comme dans la chanson célèbre, ils feraient obstacle à ce que la cause s'immisce dans leur ronde !

A cet endroit, il faut définir la cause inconsciente comme n'étant ni un οὐκ ὄν *(oukon)*, ni un 'non-étant' (comme, je crois, certains, Henri Ey, nommément), non-étant de la possibilité. 'L'étant', ce serait l'étant de la profondeur. Elle n'est rien de tout cela, elle est un μή ὄν *(mé on)*, de l'interdiction qui porte à l'être un étant malgré son non-avènement. C'est une fonction de l'impossible sur quoi se fonde une certitude.

Mais voilà qui nous mène à la fonction de transfert. Car cet indéterminé de pur être qui n'a point d'accès à la détermination, cette position primaire de l'inconscient qui s'articule aussi bien comme étant constitué par l'indétermination du sujet, c'est à cela que le transfert nous offre l'accès — d'une façon énigmatique qui est celle que nous allons explorer maintenant, et dont l'essence, je l'ai désignée dans la troisième colonne comme répondant aux étapes du sujet, indéterminé, et de la rencontre impossible, le nœud gordien qui nous offre l'accès à ce qui est cherché dans la visée du sujet : à savoir sa certitude.

C'est dire que, concernant le transfert, la position du psychanalyste, sa présence, la façon dont il [la] conçoit, ce qui en somme est un temps normal (si nous pouvons appeler ainsi celui dans lequel nous vivons), à

ce qui, pour l'analyste, est en somme ce à quoi se réduit, à lui, sa propre certitude concernant l'inconscient, la façon dont il la conçoit ne peut être extraite du concept que nous pouvons, nous, donner, que nous pouvons tenter d'achever du 'transfert'. Il est alors frappant de noter la multiplicité, la pluralité voire la plurivalence des conceptions qui, dans l'analyse, ont été formulées du transfert.

Je ne prétendrai pas vous en faire faire une revue exhaustive, car ceci à soi seul suffirait à occuper de très longues périodes d'enseignement. C'est pourquoi j'essaierai de vous guider par les chemins d'une exploration choisie.

Et, ici, la moindre chose qui s'indique est de marquer les premiers reliefs par où le concept a été abordé par Freud lui-même.

A son émergence dans les textes et les enseignements de Freud, quelque chose nous guette comme un glissement que nous ne saurions lui imputer, a fortiori lui reprocher : c'est, ce concept de transfert, de n'y voir que le concept même de la répétition. N'oublions pas que, quand Freud nous le présente, il nous dit : « Ce qui ne peut être remémoré se répète dans la conduite. » Cette conduite, pour révéler ce qu'elle répète, est livrée à la reconstruction de l'analyste. En un sens, on peut aller à croire que l'opacité du traumatisme, telle qu'elle est alors maintenue dans sa fonction inaugurale par la pensée de Freud (c'est-à-dire pour nous, la résistance de la signification) est là nommément tenue pour responsable de la limite de la remémoration.

Et, après tout, nous pourrions nous y trouver à l'aise dans notre propre théorisation, de reconnaître qu'il y a là un moment fort significatif, ce qu'on pourrait appeler la passation de pouvoirs du sujet à l'Autre, à l'Autre, celui que nous appelons le grand Autre, le lieu de la parole, virtuellement le lieu de la vérité.

Est-ce là le moment fécond, le point d'apparition du concept du transfert ? C'est là ce qu'il en est, en apparence, et c'est souvent ce à quoi l'on s'en tient…

Mais, regardons de plus près. Ce moment, dans Freud, n'est pas simplement ce moment-limite qui correspondrait à ce que j'ai désigné (et c'est pour cela qu'il m'a fallu vous le rappeler au début de cette conférence) « le moment de fermeture de l'inconscient », de la pulsation temporelle qui le fait disparaître à un certain point de son énoncé. Ce

moment, Freud quand il amène la fonction du transfert, a bien soin de le marquer comme la cause de ce que nous appelons transfert.

L'Autre est dès avant présent, latent ou pas, dans la révélation subjective. Il est déjà là quand quelque chose a commencé à se livrer de l'inconscient.

Ce que le sujet a commencé d'abord d'en donner sous une forme qui est loin d'être limitée à la remémoration, sous une forme où l'interprétation de l'analyste ne fait en somme que recouvrir le fait que l'inconscient et ses nœuds dans leur constitution (où qu'ils aboutissent, au rêve, au lapsus, au rire du mot d'esprit ou au symptôme), l'inconscient lui-même, s'il est ce que je dis, à savoir jeu du signifiant, l'inconscient dans ses formations a déjà, lui, procédé par interprétation. L'Autre, le grand Autre est déjà là dans toute ouverture, si fugitive soit-elle, de l'inconscient.

Ce que Freud nous indique, et dès ce qu'il apporte au premier temps concernant le transfert, c'est que le transfert est essentiellement résistant, *Übertragungswiderstand*, que le transfert est le moyen par où s'interrompt la communication de l'inconscient, que l'inconscient se referme par le moyen du transfert, qu'il est là quelque chose qui, loin d'être ce que j'ai appelé tout à l'heure la « passation de pouvoirs », est justement la fermeture en tant qu'elle lui est opposée.

Ceci est essentiel à marquer le paradoxe qui s'exprime assez communément en ceci (et qui peut être trouvé même dans le texte de Freud) que ce transfert est à attendre, pour l'analyste, pour qu'il commence à donner l'interprétation.

Je veux bien accentuer ce dont il s'agit en ce point clé, parce qu'il est la ligne de partage, en ce que nous qualifierons de la bonne et la mauvaise façon de concevoir le transfert. Il y en a, je vous l'ai dit, dans la pratique analytique, de multiples. Elles ne sont pas forcément à s'exclure. Elles peuvent être définies à différents niveaux, et par exemple l'instance qui est fréquemment faite de la relation du sujet à telle ou telle de ces instances que dans le second temps de sa topique, Freud a pu définir comme l'idéal du moi ou le surmoi par exemple, si elles sont partielles, ce n'est seulement que de donner une vue latéralisée de ce qui est essentiellement le rapport avec le grand Autre.

Mais il est d'autres divergences qui, elles, sont irréductibles. La

conception qui est à la fois formulée mais plus ou moins bien appliquée et qui, de toutes façons, là où elle se formule, ne peut que contaminer la pratique, que « l'analyse du transfert doit procéder sur le fondement d'une alliance avec la partie saine du moi du sujet », que l'analyse du transfert, c'est de faire appel à son bon sens, je dirais, pour lui faire remarquer le caractère illusoire qu'ont telles ou telles de ses conduites à l'intérieur de la relation avec l'analyste, est quelque chose qui proprement subvertit ce dont il s'agit, à savoir — bien effectivement la présentification de cette schize du sujet qui est ici, effectivement, réalisée dans la présence.

Mais, faire appel à cette partie du sujet qui serait, là dans le réel, apte à juger avec l'analyste (des parties saines conjuguées !) de ce qui se passe dans le transfert, c'est là méconnaître que c'est justement cette partie-là qui est intéressée dans le transfert, que c'est elle qui ferme la porte, ou la fenêtre, ou les volets, comme vous voudrez, et que la belle avec qui on peut parler, est là derrière, que c'est elle qui ne demande qu'à les rouvrir, les volets. Et c'est bien pour cela que c'est à ce moment que l'interprétation devient décisive, car c'est à elle qu'on a à s'adresser.

Je ne ferai qu'indiquer ici, dans ce schéma ce qu'il comporte de réversion de ce qui est communément imagé, si l'on peut dire, dans le modèle qu'on en a dans la tête.

C'est qu'en somme, si je dis quelque part que l'inconscient c'est le discours de l'Autre, c'est précisément comme cela qu'il convient de concevoir ce moment décisif où apparaît le sens de l'interprétation.

Le discours de l'Autre qu'il s'agit de réaliser, celui de l'inconscient, il n'est pas au-delà de la fermeture, il est au-dehors, et c'est lui qui, par la bouche de l'analyste, en appelle à la réouverture du volet.

Il n'en reste pas moins qu'il y a un paradoxe, à désigner dans ce mouvement de fermeture justement le moment initial où l'interprétation peut prendre sa portée. C'est ici aussi ce par quoi se révèle ce qu'on peut appeler la crise conceptuelle permanente qui existe dans l'analyse, concernant la façon dont il convient de concevoir la fonction du transfert.

L'antinomie, la contradiction de sa fonction qui le fait saisir comme le point d'impact de la portée interprétative en ceci même que par rapport à l'inconscient, il est son moment de fermeture, voilà ce qui néces-

site que nous le traitions comme ce qu'il est, à savoir comme nœud. Nous le traiterons ou non comme un nœud gordien, c'est à voir… Qu'il soit un nœud et qu'il nous incite à en rendre compte, ce que j'ai fait pendant plusieurs années, par des considérations de topologie (qui, j'espère, à ceux qui les ont entendues, ne paraîtront pas superflues à rappeler), voilà la voie où nous engage ce que nous avons maintenant à dire sur le transfert.

Il y a une crise dans l'analyse. Et après tout, je suis fondé, parce que justement il n'y a là rien de partial, à choisir le dernier article où cette crise peut se manifester de la façon la plus éclatante, de n'être pas d'un esprit médiocre, d'être ce Thomas S. Szasz qui nous parle de Syracuse — cela ne le rend pas plus apparenté hélas ! à Archimède, car cette Syracuse est dans l'État de New York. Cet article paru dans son dernier numéro, et c'est pourquoi je le prends dans son occasion de rencontre arbitraire, dans le dernier numéro de l'*International Journal of Psychoanalysis,* cet article lui est inspiré par une idée cohérente avec la recherche qui inspire les articles précédents de son auteur, qui est une recherche véritablement émouvante de l'authenticité du chemin analytique.

Il est extrêmement frappant qu'il se trouve — c'est là certes, une position extrémiste, c'est une position poursuivie dans un discours excessivement cohérent —, il est tout à fait frappant qu'un auteur, d'ailleurs des plus estimés dans son cercle qui est celui de la psychanalyse exactement américaine, fasse cet article pour considérer, mettre en question la fonction du concept du transfert comme n'étant rien d'autre qu'une défense du psychanalyste ; et qu'il aboutisse à une conclusion qui est celle-ci, conclusion (terminale par rapport à un article, mais qui nous laisse en suspens au regard de l'avenir) d'un examen qui assurément ne peut que paraître dès lors, vous allez le voir, que très problématique, à une conclusion comme celle-ci : « Le transfert est le pivot sur lequel toute la structure, la structure entière du traitement psychanalytique, repose. » C'est un concept qu'il appelle *inspired* — je me méfie toujours des faux amis dans le vocabulaire anglais, j'ai essayé de peser. Cet *inspired* ne me paraît pas vouloir dire 'inspiré', mais quelque chose plutôt comme 'officieux', c'est un concept officieux autant qu'indispensable.

« Encore, dit-il, donne-t-il asile, *harbour*, aux germes, non seulement

de sa propre destruction mais de la destruction de la psychanalyse elle-même. » Pourquoi ? Parce qu'il tend à placer la personne de l'analyste au-delà de l'épreuve de la réalité, telle qu'il peut la tenir de ses patients, de ses collègues et de lui-même. Ce risque, *this hazard,* doit être carrément, *frankly*, reconnu. Et il ajoute : « Ni la professionnalisation, ni l'élévation des standards, ni les analyses didactiques poussées jusqu'au forçage, *coerced training analysis*, ne peuvent nous protéger contre ce danger ».

Et c'est là, qu'ici est la confusion, dont je dois [dire] que nous voyons mal où elle conduit : « Seule l'intégrité de l'analyste et de la situation analytique peut nous rendre sauf de l'extinction de *the unique dialogue,* du dialogue unique entre l'analyste et l'analysé. » Cet 'unique' se rapporte évidemment, fait que tout dans l'analyse — nous verrons jusqu'à quel point il faut considérer ce fait comme légitime — se trouve actuellement pointé sur l'analyse du transfert.

Mais la lecture de cet article (et après tout je peux penser que cette revue est d'un accès suffisamment possible, encore qu'elle ne vienne pas ici en France par paquets, pour un nombre au moins important de mes auditeurs, pour vous inciter à en prendre connaissance d'ici la prochaine fois), toute cette impasse ci désignée et, je dois dire, entièrement forgée, complètement erronée qui est ici désignée, est pourtant pour l'auteur nécessitée par le fait même qu'il ne saurait concevoir l'analyse du transfert que dans les termes que j'ai posés tout à l'heure : à savoir d'un assentiment, d'un accord obtenu ou non de la part de l'analyste, de ce qu'on appelle — il est le seul à ne pas s'en servir, mais le texte implique que c'est ce dont il s'agit —, ce qu'on appelle la partie saine du moi, celle qui est apte à juger de la réalité, et à trancher de l'illusion

Le départ de son article commence ainsi logiquement : « le transfert est semblable à tels concepts qui sont celui de l'erreur, de l'illusion, ou du fantasme. » Et c'est à partir de là que sont étudiés les cas, divisés en ces termes, une fois obtenue la présence du transfert, c'est une question d'accord entre l'analysé et l'analyste, à ceci près que l'analyste étant ici, juge sans appel et sans recours pour lui-même nous sommes évidemment conduits à dénommer comme champ de pur risque, champ sans contrôle, toute analyse du transfert. Je n'ai pris cet article que comme un cas limite, et après tout, exemplaire, démonstratif, opératoire l'occas-

sion, a nous inciter à restituer ici, une détermination, qui fasse entrer en jeu un autre ordre.

Cet ordre n'est, à proprement parler, que celui de la vérité. Entendez que la dialectique, par quoi la vérité ne se fonde que de ceci, que la parole, même mensongère, y fait appel et la suscite, cette dimension, estce-quelque chose qui est toujours absent de ce que j'appellerai le logico-positivisme, qui se trouve effectivement, ici, dominer l'analyse de ce concept du transfert dans Szasz et par Szasz.

Chose singulière, on a pu parler de la conception de la dynamique inconsciente, d'intellectualisaion, sous prétexte que j'y mettais au premier rang la fonction du signifiant. Assurément, ne voit-on pas, ici apparaître, dans cette facette inattendue du développement de la pensée de l'analyse dans la psychanalyse américaine, qu'il s'agit là, bel et bien, dans ce mode opératoire où tout se joue de la confrontation d'une réalité et d'une connotation d'illusion portée sur le phénomène du transfert, que c'est leçon, qu'est effectivement l'intellectualisation prétendue et qui serait ici dominante.

Assurément, il y a quelque chose qui semble, pour tout lecteur, qui se détache de l'attrait d'un texte, assurément, très serré, et même prenant, et qui simplement, se révèle un ceci, que loin que nous ayons à considérer ici deux sujets, dans une position duelle, à discuter de quelque chose qui se serait là, ici déposé comme l'effet de chute d'une compression dans le comportement, isolé comme paradoxal du patient dans l'analyse, que, entre deux sujets, il se passe bien autre chose, et nommément que tout à fait hors du champ où se tranche et ne se tranche pas l'accord sur une objectivité, il nous faut faire surgir le domaine de la tromperie possible, quand je vous ai introduit le terme du sujet de la certitude cartésienne, comme le point de départ nécessaire de toutes nos spéculations, sur ce que révèle l'inconscient, j'ai bien marqué le rôle de balancier essentiel qu'est l'autre dans Descartes comme, dit-on, ne doit-il pas être, en aucun cas trompeur. Mais cet autre, assurément, le danger, dans l'analyse, c'est qu'il soit un autre trompé. Or, ce n'est pas là tout. Ce dont il s'agit, je le souligne, quand il s'agit d'appréhender la dimension du transfert. Ce n'est certes pas là, la seule direction dans laquelle il convient de rappeler ce dont il s'agit, ce que je ne fais ici qu'indiquer car j'aurai à y entrer la prochaine fois, ce n'est pas la seule dimension que celle-ci que

je désigne comme celle de la tromperie, dans le sens de ce que le sujet cherche — et tout ceci est en suspens — la tromperie, si elle a quelque part, chance de réussir, quant à un faux accès à ce qui lui manque, c'est bien assurément, l'amour qui en donne le modèle, quelle meilleure manière d'assurer, de s'assurer, sur le point où on se trompe, que de persuader l'autre de la vérité de ce qu'on avance et est-ce que ce n'est pas là une structure fondamentale que le transfert nous donne l'occasion d'imaginer de la dimension de l'amour, c'est qu'à persuader l'autre qu'il a ce qui peut nous compléter, et qu'aussi bien, c'est justement ce qui fait surgir, à point nommé, nécessairement, à l'occasion, cette dimension de l'amour, voilà qui nous servira de perte exemplaire, pour la prochaine fois à démontrer le tour.

J'indique assez que ceci, s'il nous permet de réfuter totalement est une critique aussi extrême et dont on ne voit d'ailleurs pas à quoi elle peut aboutir que celle qui est faite, ici, du maniement du concept de transfert.

Si c'est elle aussi qui nous permet, qui nous indique de complètement rejeter toute référence à cette prétendue alliance avec la partie saine du moi, comme constituant l'opération du transfert (ceci je l'indique pour que vous ne vous y trompiez pas), n'est pas tout ce que j'ai à vous montrer. Car c'est le moyen dont le sujet fait surgir un certain nombre d'effets que désigne l'emploi du mot transfert, ce n'est pas là, ce qui motive, ce qui cause radicalement la fermeture qu'il comporte. Ce qui motive, ce qui le cause et qui sera l'autre face de notre examen des concepts du transfert, se rapportant avec ce que j'ai désigné avec le point d'interrogation, dans la partie gauche, partie d'ombre, réservée au niveau du concept de transfert, et que j'ai dessiné par l'objet *a*.

***F. Wahl –*** On pourrait vous demander à quelle théorie de la connaissance, dans le système des théories existantes, pourrait se rattacher tout ce que vous avez dit dans la première moitié de la conférence et tout ce jeu d'un savoir qui n'est toujours en état de s'éclipser, c'est une évanescence…

***Lacan –*** Comme je suis en train de dire, après tout, que c'est à proprement parler la nouveauté du champ freudien que de nous donner dans l'expérience quelque chose qui est fondamentalement saisi comme ça, après tout, ce n'est pas tellement surprenant que vous n'en retrouviez pas le modèle dans Plotin.

Ceci dit, je trouve que j'ai quand même lâché un petit bout de la corde. Je sais que mon refus de suivre, par exemple, la première question de Miller à la première ou à la seconde conférence, sur le sujet d'une ontologie, justement de l'inconscient, j'ai tout de même lâché un petit bout de la corde par des références très très précises. J'ai parlé de l'*on*, de l'*ouk on*. Avec l'*ouk on*, je faisais très précisément allusion à la formulation qu'est amené à en donner Ey, dont on ne peut pas dire que ce soit de la plus grande compétence concernant ce qu'il en est de l'inconscient. Je parle d'Henri Ey qui essaie de l'intégrer et qui y arrive à des tours de discours, qui arrive à situer quelque part l'inconscient dans sa théorie de la conscience. Et j'ai parlé de *mé on*, de l'interdit, du dit-que-non, de ce qu'il y a d'être visé dans la position de non accès à l'étant, comme l'étant quelque chose qui ne va pas, dans le fond, très loin comme indication proprement métaphysique. Je ne pense pas là transgresser les bornes que je me suis à moi-même affirmées, mais qui, tout de même, structurent d'une façon parfaitement transmissible, l'ordre dans lequel peut se situer ce que vous venez de dire, les points sur lesquels vous avez fait porter votre question.

Bien sûr, ça fait intervenir tout ce statut, d'ailleurs depuis longtemps reconnu, comme étant celui de l'inconscient. Pour le terme c'est moins le terme de connaissance dont il s'agit, le terme précisément de savoir tant qu'il est la visée dernière de la réalisation, la *Selbstbewußtsein*, dans l'inconscient. Il y a un savoir qui n'est pas du tout à concevoir comme savoir à s'achever, à se clore, comme savoir futur, un savoir de non-savoir. En ce sens, vous complétez par votre question, si vous voulez, les remarques que j'ai faites à ce niveau de l'*on*, de l'*ouk on* et du *mé on*. Encore c'est-il toujours trop le substantiver que d'en donner de pareilles formules. C'est pour ça que je les évite très soigneusement, et aussi pourquoi je marque qu'après tout, ça n'est pas là à concevoir comme une réserve, comme des sortes de linéaments qui seraient simplement comme une photo, révélés. Il y a des choses qui sont là, au-delà des volets de la fermeture, mais justement ce n'est pas ce qui se désigne comme articulable, qui s'articule en avant, pour les faire se rouvrir, et de la place de l'analyste à l'occasion.

Ce qu'il y a au-delà, ce que j'ai appelé tout à l'heure la belle derrière les volets, c'est justement ce dont il s'agit et donc que je n'ai point abordé aujourd'hui. Il s'agit justement de repérer, ici, comment quelque chose du sujet est là par-derrière, aimanté en quelque sorte, et aimanté à un degré

profond de dissociation, de schize, qui est là le point clé où nous devons voir ce que j'ai appelé le nœud gordien. Ce qui fait que c'est dans le mouvement même d'obturation qu'il, disons le mot — je le commenterai la prochaine fois, je ne crains pas de le lancer prématurément, — dont il s'agit dans le concept même de ce qui se produit dans le transfert et de ce qu'il est alors, qu'il devient parfaitement concevable comme étant le ressort de la progression analytique.

Autre question ?

***M. Kaufman –*** Quel rapport y a-t-il entre ce que vous avez désigné comme scorie et ce dont vous avez parlé antérieurement comme reste ?

***Lacan –*** Là, le terme scorie est employé d'une façon complètement négative. Ça veut dire, cette véritable régression qui peut se produire sur le plan de la théorie de la connaissance, de la connaissance psychologique, dans toute la mesure où l'analyste se trouve placé dans un champ qu'il ne peut en quelque sorte que fuir ; et du même coup chercher les assurances dans toutes les théories qui vont s'exercer dans le sens d'une thérapeutique orthopédique, d'une thérapeutique conformisante, d'une thérapeutique qui ne cherche à rien d'autre qu'à ménager au sujet l'accès aux conceptions les plus mythiques de la *happyness*. Là, ce que j'ai appelé la scorie, c'est, les analystes eux-mêmes, rien d'autre.

***M. Kaufman –*** Là, vous vous placez à un point de vue épistémologique de la connaissance…

***Lacan –*** Je pense que… Je ne pense pas du tout que ce soit une philosophie de la connaissance, je pense que c'est ce que j'ai appelé les éléments d'obscurantisme de notre temps. Avec tout ce qu'il comporte, ce maniement sans critique des références évolutionnistes, bien d'autres choses encore, ce que Lévi-Strauss a désigné comme l'illusion archaïque, tout ce qui fait l'ambiance de notre pensée.

***M. Kaufman –*** Est-ce que ceci a, dans votre pensée , quelque relation avec la situation analytique elle-même, je veux dire…

***Lacan –*** Ça a une relation à la découverte de l'inconscient…

***M. Kaufman –***Et est-ce que ça a, dans votre pensée, une relation à la position…

***Lacan –*** … qui est une découverte, en quelque sorte, à la fois un

immense gain et une occasion de subversion sans précédent dans la psychologie.

***M. Kaufman –*** Est-ce que ceci a quelque relation avec ce qui est mis en question à l'intérieur même de la psychanalyse par les gens qui y participent, touchant l'inconscient. Je rejoins ici ma question, vous avez parlé des phénomènes de reste et il est assez frappant que vous vous serviez du terme de scorie…

***Lacan –*** Je pense que si j'ai changé de terme c'est précisément pour dire qu'il ne s'agit pas là du reste où se transmet la pointe de cette dialectique, à savoir de ce reste en tant qu'il est toujours dans la destinée humaine, le point fécond ; c'est au contraire un reste négatif, un reste éteint, si vous voulez, c'est pour cela que je l'ai appelé une scorie.

***M. Kaufman –*** Est-ce que votre réponse signifie que tout ce qui est visé relève de la même instance…

***Lacan –*** Je ne pense pas. Quand vous verrez la façon dont je serai à doctriner sur la fonction de l'objet *a*, vous verrez bien qu'il ne peut y avoir aucune ambiguïté. Je ne pense pas que la déviation de l'analyse soit quelque chose d'aucune façon assimilable à l'effet dont se constitue la valeur guide de l'objet *a* par rapport à la subjectivité dans le fantasme.

# Leçon XI

*22 avril 1964*

J'ai introduit la dernière fois le concept de transfert. Vous avez pu le remarquer, je l'ai fait d'une façon problématique, en me fondant sur les difficultés qu'il impose à l'analyste.

J'ai pris, à moi offert par la rencontre, le hasard du dernier article publié dans l'organe le plus officiel de la psychanalyse, l'*International Journal of Psychoanalysis,* l'article de Szasz[1] qui va jusqu'à mettre en cause l'utilisation dans l'analyse de la notion de transfert comme ouvrant la porte à une effectuation du rôle de l'analyste dont le caractère serait, en elle-même, d'être en somme sans contrôle puisqu'en raison des repères (j'ose le croire, eux-mêmes problématiques) que prend Szasz pour en discuter — à savoir les repères du logico-positivisme, ce qui consiste à interroger directement l'effet de sens du signifiant comme étant quelque chose qui se détermine de l'extérieur, que son emploi en rapport avec telle ou telle réalité supposait être des données.

Dans l'occasion, c'est par rapport à ce qui se manifestera d'actuel dans le traitement que l'analyste va pointer, pour le patient, ce qui s'y produit d'effets de discordance plus ou moins manifestes à l'endroit de ce qu'on appellera la « réalité de la situation analytique », à savoir les deux sujets qui y sont présents.

Et bien sûr, Szasz n'a pas de peine à opposer les deux pôles de ce qui peut s'y produire, à savoir

– les cas où cet effet de discordance bien évident prendra par exemple l'illustration de quelque chose dont nous ne sommes point étonnés de

le voir surgir sous la plume humoristique d'un Spitz, d'un vieux de la vieille qui en connaît un bout, pour savoir ce qui convient, à prendre des exemples exemplaires et, pour tout dire, à bien amuser son public ! Prenant comme exemple le cas où une de ses patientes, dans un rêve qu'on appelle « de transfert », c'est-à-dire de réalisations amoureuses avec son analyste (en l'occasion lui, Spitz), le voit pourvu d'une chevelure aussi blonde qu'abondante, ce qui à toute personne qui a entrevu le crâne en œuf du personnage, et il est assez connu pour être célèbre, apparaîtra bien évidemment un point sur lequel l'analyste pourra montrer au sujet à quelles distorsions les effets de l'inconscient l'ont poussé !

– Mais assurément, quand il s'agira de qualifier une conduite du patient comme étant, à l'endroit de l'analyste, à visée désobligeante, « de deux choses l'une, nous dit Szasz, ou bien le patient est d'accord, ou s'il ne l'est pas, qui tranchera, sinon la position principielle que l'analyste a toujours raison ? » ce qui nous rejette vers ce pôle à la fois manifestement mythique et idéalisant, de ce que Szasz appelle « l'intégrité de l'analyste », ce dont nous nous demandons ce que cela peut bien vouloir dire si ce n'est le rappel à la dimension de la vérité !

Je ne puis donc situer l'article de Szasz que dans cette perspective où lui-même ne peut le considérer comme opérant qu'à titre proprement, non point heuristique, mais éristique, qu'au titre de nous manifester, dans la réflexion en impasse d'un analyste, la présence d'une véritable crise de conscience dans la fonction analytique, dans la fonction de l'analyste.

Cette crise de conscience, voilà qui d'une certaine façon, dirais-je, ne nous intéresse que de façon tout à fait latérale, si nous-mêmes avons le sentiment et pouvons trouver, avoir tracé des voies qui n'y butent nullement, pour tout dire, d'avoir montré la voie où un tel écueil, pour autant qu'après tout, il ne fait que profiler de la façon la plus aiguë, la plus extrême, et même jusqu'à un certain point que forcer ce à quoi aboutirait certaine pente, si on s'y laissait aller, non pas tellement de pratique de l'analyse de transfert, qu'une certaine façon unilatérale de la théoriser.

Ceci nous indique assurément les dangers de cette pente, mais c'est une pente que nous avons nous-mêmes depuis assez longtemps dénon-

cée en montrant qu'est ailleurs la ligne de visée, pour que nous n'en soyons affecté qu'à titre de confirmation d'une réflexion personnelle de quelqu'un qui, aussi bien, doit montrer par là quelque retour, quelque réaction qui se produit, qui ne peut manquer de se produire dans cette pente de l'analyse que j'ai associée la dernière fois, à une certaine aire sociologique, à un certain idéal de conformisation individuelle qui donnerait, en quelque sorte, la mesure et l'emploi de la pratique analytique dans cette configuration sociale déterminée que j'ai désignée par son nom.

Et, pour nous ramener aux données, je dirais presque phénoménologiques qui nous permettent de replacer le problème là où il est, je vous ai indiqué la dernière fois, en concluant, que dans ce rapport de l'un à l'autre, quel qu'il soit, qui s'instaure dans l'analyse, une dimension est éludée dans cette façon, je le souligne, unilatérale de présenter le transfert. C'est que l'un des deux s'adresse à l'autre. Sans doute, la notion du transfert nous permettra de savoir en quels termes et pourquoi, sur quels présupposés (et sans doute, ces présupposés doivent avoir quelque chose à faire avec le phénomène du transfert) mais sans même avoir à nous y référer, il est clair que cette relation s'instaure sur un plan qui n'est point réciproque, qui n'est point symétrique. Nous n'avons pas là en effet à nous étonner, que c'est ce que Szasz constate (très à tort pour la déplorer) :

– que dans ce rapport de l'un à l'autre s'institue la dimension, en effet, d'une recherche de la vérité ; où l'un est supposé, est supposé savoir, tout au moins en savoir plus que l'autre,
– et que de celui qui est supposé savoir, la dimension surgit, aussitôt que penser, qui est que, non seulement il ne faut pas qu'il se trompe, mais aussi bien qu'on peut le tromper, que le « se trompe » aussi, du même coup, est rejeté, sur le sujet, que ce n'est pas simplement que le sujet est si l'on peut dire, soit si l'on peut dire d'une façon statique dans le manque, dans l'erreur. C'est que d'une façon […], dans le discours, dans ce vers quoi il s'avance, dans ce qu'il articule, par son discours, il peut, il doit, il est essentiellement situé à la dimension de « se tromper ».

Que même, comme le remarque à très juste titre un analyste, dont je prendrai à plusieurs reprises, aujourd'hui, le repère, pour marquer,

chez lui aussi, une certaine courbe, une certaine évolution de sa pensée concernant le transfert… C'est Nunberg, Nunberg dans l'année 1951, volume XXXII de l'*International Journal of Psychoanalysis.*

C'est un article qu'il intitule… Non, c'est plus tôt, en 1926, dans le volume VII, c'est un article qu'il intitule *The will to recovery,* c'est-à-dire « la volonté », non pas à proprement parler « de guérison » : *recovery* c'est 'restauration', 'retour' (le mot est fort bien choisi) et il s'interroge sur ce qui peut, en somme, motiver chez le patient, chez le patient dont chacun sait que son symptôme, la théorie nous le dit, son symptôme est fait pour lui apporter certaines satisfactions, sinon satisfaction, assurément (la chose est doctrinée) du plaisir, qu'est-ce qui peut en fin de compte pousser le patient à venir recourir à l'analyste, à demander quelque chose qu'il appelle, lui, « la santé » ?

Par beaucoup d'exemples (et non des moins humoristiques) Nunberg n'a pas de peine à montrer qu'il ne faut pas faire beaucoup de pas dans l'analyse pour voir quelquefois éclater ce qui a motivé le patient. Comme la visée profonde, sans doute non avouée d'abord, couverte de termes généraux, de sa recherche de ce qu'il appelle sa « santé », son « équilibre », c'est justement sa visée inconsciente, nous ne disons, non point à longue portée, mais dans sa portée la plus immédiate.

Et quel abri par exemple du recours à l'analyse pour rétablir la paix de son ménage parce que quelques boiterie est survenue dans sa fonction sexuelle ou quelque désir extra-conjugal ! Ce que le patient s'avère dès les premiers temps viser, à proprement parler, c'est (sous la forme d'une suspension provisoire de ses relations de présence à son foyer, de mise à l'écart de son conjoint) précisément ce qu'il désire, à savoir ce qui est dans le sens directement contraire de ce qu'il est venu proposer comme but premier de son analyse, s'adressant à son analyste — à savoir précisément, non pas la restitution de son ménage, mais sa rupture !

Nul doute donc que nous nous trouvions là, enfin au maximum, dans l'acte même de l'engagement de l'analyse et donc certainement aussi dans ses premiers pas, mis au contact de la profonde ambiguïté de toute assertion du patient ; du fait qu'elle a, par elle-même et très essentiellement, une double face et que, pour dire le mot, ce soit d'abord

comme s'instituant dans et même par un certain mensonge que nous voyons s'instaurer la dimension de la vérité. En quoi elle n'est à proprement pas parler ébranlée, puisque déjà le mensonge comme tel se propose, se pose lui-même dans cette dimension de la vérité; que cet accrochage initial, que toute l'expérience analytique dans la relation du sujet au signifiant (non pas en tant que c'est lui qui en dispose, mais que le rapport avec le signifiant le constitue et l'institue comme sujet), c'est là le repère dont ce n'est pas en vain que nous avons voulu d'abord le mettre au premier plan d'une rectification générale de la théorie analytique car il est aussi premier et constituant dans l'instauration de l'expérience analytique que, nous l'avons souligné, il doit être conçu comme premier et constituant dans la fonction de l'inconscient dans ce qu'elle a de plus radical.

Sans doute c'est limiter là, dans notre incidence didactique quant à l'analyse, l'inconscient à ce qu'on pourrait appeler sa plate-forme la plus étroite — si étroite qu'elle est semblable au tranchant du couteau. Mais c'est par rapport à ce point de division que nous pouvons ne pas faire d'erreur du côté d'aucune substantification, de ce dont il peut s'agir, de ce qu'il y a à manier dans l'expérience analytique.

A prendre les choses, à les centrer, sur le schéma à quatre coins de notre graphe, distinguant sciemment le plan de l'énonciation du plan de l'énoncé, à l'illustrer à l'occasion de ce qu'une pensée logicienne trop formelle y introduit d'absurdité; en marquant par exemple l'impasse, voire le paradoxe, en voyant une antinomie de la raison dans l'énoncé du « je mens », alors que chacun sait qu'il n'y a point la moindre antinomie […] qu'il est tout à fait faux de reprendre, de répondre à ce « je mens » que « si tu dis « je mens » c'est que tu dis la vérité et donc tu ne mens pas » et ainsi de suite, il est tout à fait clair que le « je mens » ce n'est pas seulement ce qui fait sens, malgré son absurdité qu'il est soutenable, il est parfaitement valable.

Le 'je' qui énonce, le 'je' de l'énonciation n'est pas le même que le 'je' de l'énoncé, c'est-à-dire le *shifter* qui, dans l'énoncé, le désigne.

Il est tout à fait concevable que, du point où j'énonce, formule d'une façon tout à fait valable que le 'je', le 'je' qui à ce moment-là formule l'énoncé est en train de mentir, qu'il a menti peu avant, qu'il ment après, ou même qu'en disant « je mens », il affirme qu'il a, à formuler

cette parole, l'intention de tromper, il n'y a pas à aller très loin de nous pour en illustrer l'exemple : l'historiette juive rendue célèbre du train que l'un des deux partenaires de l'histoire affirme à l'autre qu'il va prendre. « Je vais à Lemberg », lui dit-il, à quoi l'autre lui répond : « Pourquoi me dis-tu que tu vas à Lemberg puisque tu y vas vraiment ? Et que, si tu me le dis, c'est que, c'est pour que je croie que tu vas à Cracovie ».

Ce dont il s'agit, dans cette division de l'énoncé à l'énonciation, fait qu'effectivement, si nous pointons le 'je' du « je mens »…

– au niveau de la chaîne de l'énoncé où le 'mens' est un signifiant faisant partie, au niveau de l'Autre, du trésor du vocabulaire. Où le 'je', 'je' se détermine rétroactivement, devient signification engendrée au niveau de l'énoncé.
– Ce qu'il produit au niveau de l'énonciation, c'est effectivement ici un « je te trompe » qui en est le résultat, mais qui provient de quelque chose qui est ici le point d'où l'analyste attend le sujet dans la recherche analytique et, lui renvoyant, selon la formule, son propre message dans sa signification véritable, c'est-à-dire sous une forme inversée, lui dit « dans ce 'je te trompe', ce que tu envoies comme message, c'est ce que moi je t'exprime. Ce faisant, tu dis la vérité. »

Dans l'effort, dans le cheminement de tromperie où le sujet s'aventure, l'analyste est en posture de formuler ce « tu dis la vérité », et notre interprétation n'a jamais de sens que dans cette dimension.

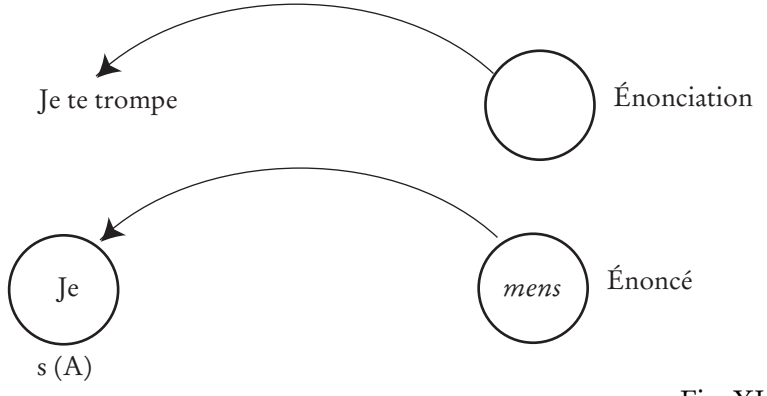


Fig. XI-1

Je voudrais ici, un instant, vous indiquer d'une façon en quelque sorte toute courte, parce qu'elle se présente à notre portée, la ressource que nous offre ce schéma vis-à-vis de la démarche fondamentale, qui est celle dont j'ai fait dater la possibilité [de la découverte] de l'inconscient, qui est bien là depuis toujours, qui était là au temps de Thalès, qui était là au niveau de modes de relations inter-humaines les plus primitifs, mais d'où date la possibilité de ce que j'ai appelé sa découverte.

Si nous reportons, sur ce schéma, il faudra sans doute que j'aille vite, le 'je pense' cartésien, observez bien comment s'opérerait la chose. Assurément la distinction de l'énonciation à l'énoncé est ce qui en fait le glissement toujours possible, et si l'on peut dire le point d'achoppement éventuel. Car si quelque chose est, par procès du *cogito,* institué, c'est ici un *cogitans,* une dimension, le registre de la pensée en tant qu'il est extrait d'une opposition à l'étendue, qui reste actuellement son point le plus fragile, mais qui, assurément, lui assure un statut suffisant, dans l'ordre de la constitution signifiante.

Que l'*ego* ici puisse se désigner comme ce qui en est la conséquence, ceci en effet donne sa certitude au niveau de l'énonciation, au *cogito* qui prend cette place. Mais il faut le dire, le statut du « je pense » est aussi réduit, aussi minimal, aussi ponctuel, et pourrait aussi bien être affecté de cette connotation du « ça ne veut rien dire » que le « je mens » de tout à l'heure.

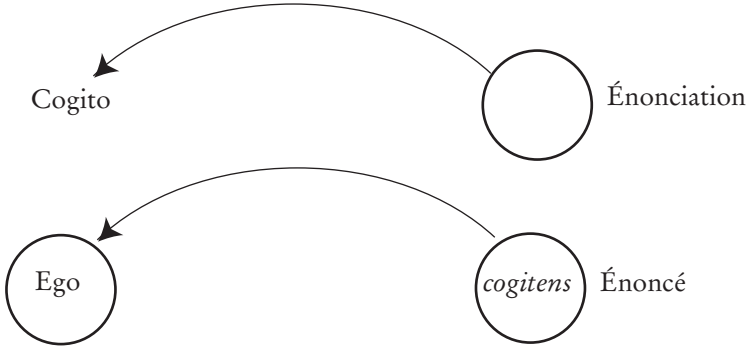


Fig. XI-2

Car le « je pense », réduit à cette ponctualité d'être un « je pense » qui ne s'assure que du doute absolu concernant toute signification du « je pense », a peut-être même un statut encore plus fragile que celui où on a pu attaquer le « je mens ».

Dès lors j'oserai qualifier, dans son effort de certitude, le « je pense » cartésien, de participer d'une sorte, je ne dirai même pas de prématuration, d'avortement, et c'est là qu'est la différence du statut que donne au sujet la dimension découverte de l'inconscient. Cartésien, il est de toute la différence de quelque chose qui, concernant la certitude du sujet, est celle d'un avortement, à ce que nous appellerons quoi ? Une promesse, quelque chose dont la plate-forme est plus large que cet homuncule. Je vais reprendre le terme tout à l'heure, pour désigner ce que je veux dire, à savoir le désir qui est là à situer au niveau du *cogito.* Que tout ce qui anime, ce dont parle toute énonciation, c'est du désir !

Là encore, je vous fais observer que j'ai dit désir, et le désir tel que je le formule par rapport à ce que Freud nous apporte. Dès le départ de ses assertions, il en dit plus. Je vais dire quoi tout à l'heure mais dès maintenant, je reprends ce terme 'd'avorton', 'd'homuncule'.

Si je puis ainsi épingler la fonction du *cogito* cartésien, c'est qu'elle est illustrée par la retombée, par la rechute qui ne manque pas de se produire dans l'histoire de ce qu'on appelle la pensée, c'est de prendre ce *je* du *cogito* pour le petit homuncule qui depuis longtemps est représenté chaque fois qu'on veut faire de la psychologie, ce fameux « petit homme qui est dans l'homme » qui depuis longtemps a été dénoncé dans sa fonction par la pensée, même présocratique, à savoir qui rend raison de l'unité ou de la discordance psychologique par la présence à l'intérieur de l'homme d'un petit homme qui le gouverne, qui est le conducteur du char qui est le point dit, de nos jours, « de synthèse ».

En d'autres termes, dans notre vocabulaire à nous, qui fait de l'$ par quoi nous symbolisons le sujet en tant que déterminé, constitué comme second par rapport au signifiant, et pour l'illustrer, je souligne que la chose peut se présenter de la façon la plus simple dans le trait unaire (le premier signifiant, c'est la coche, par où il est marqué par exemple que le sujet à ce moment-là a tué une bête; moyennant quoi, dans sa mémoire, ne s'embrouillera pas, que quand il en aura tué dix autres, il ne se souviendra plus laquelle est laquelle); et que c'est à partir de ce

trait unaire, dont le sujet est d'abord marqué, dont le sujet lui-même se repère, et d'abord et avant tout comme tatouage, premier des signifiants, que le sujet secondement, quand cet un est institué, le compte : c'est un 'un'. Et c'est au niveau, non pas de l'Un mais du 'un', 'un' qu'il a d'abord, lui, à se situer comme sujet.

En quoi déjà les deux 'un' se distinguent et se marque la première schize qui fait que le sujet, comme sujet, se distingue non pas de ce qu'il désigne du signe par rapport auquel d'abord il a pu se constituer comme sujet. C'est de la confusion de cette fonction de $ avec le i (a), c'est-à-dire l'image de l'objet *a* en tant que c'est ainsi que le sujet ne voit, lui, redoublé, se voit comme constitué par l'image reflétée, momentanée, précaire de la maîtrise, s'imagine homme justement et seulement de ce qu'il s'imagine.

Tout repérage, tout repérage du sujet dans la pratique analytique, par rapport à la réalité telle qu'on la suppose nous constituant, revient à déjà tomber dans le piège, dans la dégradation, dans la chute, de cette constitution du sujet, comme isolat psychologique.

Et tout départ pris du rapport de cet isolat à un contexte réel, peut avoir sa raison d'être dans telle ou telle spéculation psychologisante, dans telle institution d'expériences de psychologues. Elle peut produire des résultats, avoir des effets, permettre d'instituer des tables. Bien sûr, ce sera toujours dans des contextes où c'est nous qui la faisons, la réalité. Par exemple, quand nous proposons au sujet des tests, qui sont des tests par nous organisés, c'est le domaine de validité de ce qu'on appelle la psychologie, mais cela n'a rien à faire avec le niveau où s'institue, où nous soutenons l'expérience psychanalytique.

Et n'oublions pas qu'à l'instituer ainsi, nous poussons les choses à un point qui, si je puis dire, renforce incroyablement le dénuement du sujet.

Car ce que j'ai appelé isolat psychologique, loin d'être la vieille, ou toujours jeune, la vieille monade instituée comme traditionnellement centre de connaissance (car la monade leibnizienne, par exemple, n'est point isolée, elle est centre de connaissance, elle est ce qui dans le cosmos est ce centre d'où quelque chose que nous appellerons, selon les inflexions, contemplation ou harmonie, viendra à s'exercer, elle n'est point séparable d'une cosmologie), l'isolat psychologique, institué dans

le concept du 'moi', tel qu'il vient par une déviation, déviation qui, je pense, n'est qu'un détour dans la pensée psychanalytique, vient à jouer comme sujet, si l'on peut dire « en détresse » dans le rapport à une réalité — dont il va s'agir pour l'instant, pour nous, de repérer comment même elle est conçue dans l'analyse — est quelque chose qu'il convient aussi ici de situer pour en voir, par rapport à ce que l'analyse effectivement profile à son horizon comme ouverture, pour en voir le paradoxe.

Je veux d'abord marquer, à titre simplement de pointage, de repère, que cette façon de théoriser l'opération est en plein discord, en plein déchirement avec ce que, par ailleurs, l'expérience nous amène à promouvoir et que nous ne pouvons pas éliminer du texte analytique, à savoir la fonction de l'objet interne.

Ici les termes d'introjection ou de projection sont utilisés au petit bonheur. Je ne sais pas si nous aurons ou n'aurons pas le temps enfin de pointer comment il s'agit de les rectifier, mais assurément si quelque chose, même dans cette voie, dans ce contexte de théorisation boiteuse, quelque chose nous est donné, vient au premier plan, c'est de toutes parts, je dirais presque sous quelque horizon de l'expérience que l'analyste là constitue sa propre expérience, c'est cette fonction de l'objet interne qui a fini à l'extrême par se polariser, dans ce « bon » ou « mauvais objet » ; autour de quoi de certains ont tourné tout ce qui, dans la conduite de sujets, d'un sujet, représente distorsion, inflexion, peur, paradoxale, corps étranger dans la conduite. Et à quoi, aussi bien [que] dans le point opératoire ou l'intervention de l'analyste, certains dans des conditions d'urgence, celles par exemple, de la sélection des sujets à l'usage de tels ou tels emplois diversement directeurs, cybernétiques, responsables (quand il s'agit de former des pilotes d'aviation ou des conducteurs de locomotive) certains ont pointé qu'il s'agissait de concentrer la focalisation d'une analyse rapide, voire d'une analyse éclair, voire de l'usage de certains tests dits de personnalité.

Nous ne pouvons point ne pas poser, dans ce mode de conception du rapport du moi à la réalité, la question du statut de cet objet interne. Est-il un objet de perception ? Par où l'abordons-nous ? Où vient-il ? Dans la suite de cette rectification, en quoi consisterait l'analyse du transfert ? Je ne fais ici qu'en pointer le repère puisqu'aussi bien, nous aurons à y revenir par le détour qu'il nous faut maintenant parcourir.

Je vais pourtant maintenant, tout de suite, vous indiquer quelque chose qui ne sera ici qu'un schéma d'approche, qu'un modèle, et un modèle qu'il conviendra que nous perfectionnions beaucoup. Prenez-le donc pour modèle problématique. Mais le pouvoir d'adhérence du schéma généralement centré sur la fonction de la rectification de l'illusion, est telle que jamais trop prématurément, je [ne] pourrai lancer quelque chose qui, à tout le moins, y fasse obstacle, y apporte quelque chose qui déroute à tout le moins, si ceci ne recentre pas encore…

Je vais ici représenter au tableau quelque chose, un schéma, qui nous permette de situer comment s'ordonne le problème. L'inconscient, s'il est ce que je vous ai dit, quelque chose de marqué par une pulsation temporelle, si l'inconscient c'est ce qui se referme dès que ça s'est ouvert, si la répétition d'autre part, ce n'est simplement que cette stéréotypie de la conduite, mais si c'est répétition par rapport à quelque chose de toujours manqué, vous voyez bien, d'ores et déjà que le transfert ne saurait par lui-même, tel qu'on nous le représente comme mode d'accès à ce qui se cache, à ce qui est occulté dans l'inconscient, être qu'une [voie] précaire. Car si le transfert n'est que répétition, il sera répétition toujours du même ratage.

Car si le transfert prétend, à travers cette répétition, restituer la continuité d'une histoire, c'est à éveiller, à réanimer, à faire resurgir quoi ? Un rapport de l'inconscient que vous représente comme, de sa nature, syncopé.

Nous voyons donc que le transfert comme mode opératoire ne saurait se suffire de se confondre, comme pratiquement on le fait, avec l'efficace de la répétition, avec la restauration de ce qui est occulté dans l'inconscient, voire avec la purification, la *catharsis* des éléments inconscients !

– Quand je vous parle de l'inconscient comme de quelque chose de ce qui apparaît dans la pulsation temporelle, l'image peut vous venir de la nasse qui s'entrouvre au fond de quoi va se réaliser la pêche du poisson.
– L'inconscient est, selon la figure de la besace, ce quelque chose de réservé, de refermé, à l'intérieur, où nous avons, nous, à pénétrer du dehors. Mais c'est précisément là qu'il convient d'en renverser la topologie dans un schéma que vous aurez à faire se recouvrir avec

celui que j'ai donné dans mon article *Remarques sur un certain discours de Daniel Lagache* concernant le moi idéal et l'idéal du moi.

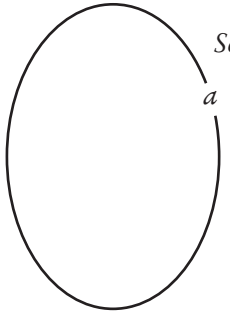


*Schéma de la nasse*

Fig. XI-3

Vous aurez à y voir d'un côté le sujet, pour autant que dans une certaine référence à l'Autre, c'est-à-dire pour autant que c'est dans l'Autre qu'il se constitue comme idéal, qu'il a à régler, à saisir, la mise au point de ce qui vient ici comme moi, ou moi idéal (qui n'est pas l'idéal du moi !) c'est-à-dire à se constituer dans sa réalité imaginaire.

Nous reviendrons sur la portée de ce schéma, d'où il résulte pourtant — je le souligne, à propos des derniers éléments que je vous ai apportés autour de la pulsion scopique — que ce schéma rend clair que là

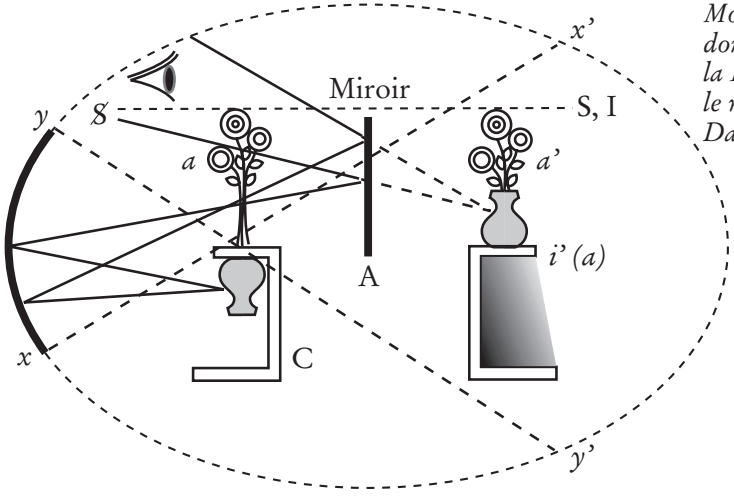


*Modèle optique donné dans la Remarque sur le rapport de Daniel Lagache*

Fig. XI-4

d'où le sujet se voit, à savoir où se forme cette image réelle et inversée de son propre corps qui est donné dans le schéma du moi (je vous prie de vous reporter à ce schéma et à ce texte et au rôle du miroir concave), que là d'où le sujet se voit, ce n'est pas là d'où il se regarde.

Il se voit dans l'espace de l'Autre, mais le point d'où il se voit est aussi dans cet espace de l'Autre. Or, c'est bien ici d'où le sujet se regarde et même, d'où il parle. En tant qu'il parle, c'est ici au lieu de l'Autre qu'il commence à constituer ce mensonge véridique par où s'amorce quelque chose qui participe du désir, du désir au niveau de l'inconscient

La nasse dont il s'agit, et particulièrement concernant son orifice, à savoir ce qui constitue sa structure essentielle (le sujet, nous devons le considérer comme étant à l'intérieur), ce qui est important n'est point ce qui y entre, conformément à la parole de l'Évangile, mais ce qui en sort.

Mais le mode sous lequel nous pouvons concevoir cette fermeture de l'inconscient, c'est l'instance, l'apparition, l'incidence d'une façon aussi nécessaire que rythmique de quelque chose qui joue le rôle d'obturateur. Cet obturateur, il est ici, dans ce schéma. Il faut, pour vous imager ce modèle simplifié, apprendre purement et simplement, comme l'appelle l'aspiration, la succion, si je puis dire, à l'orifice de la masse de l'objet *a*.

C'est la bascule, c'est la mise en jeu de l'objet *a* à ce point de battement, à cet orifice par où émerge, dans cette image que vous pouvez aussi bien faire semblable à ces grandes boules dans lesquelles se brassent les numéros à tirer d'une loterie, ce qui effectivement se concocte, au départ, à partir dans ce grand jeu, dans cette grande roulette, des premiers énoncés de l'association libre, ce qui peut en sortir de bon, ça sort, dans l'intervalle où l'objet *a* ne bouche pas l'orifice.

Cette structure imagée, sommaire, brutale, élémentaire, « philosophie à coups de marteau » si vous voulez en l'occasion, c'est ce qui vous permet de restituer, dans sa contre position réciproque, la fonction constituante du symbolique, dans ce nœud du sujet, au pair et impair de sa retrouvaille, avec ce qui vient s'y présentifier dans l'action effective de la manœuvre analytique.

Ceci est complètement bien sûr ! insuffisant, mais tout à fait important à mettre au premier plan, comme un concept « bulldozer » si je puis dire, pour essayer de restituer ce qu'il faut pour concevoir d'abord à la

fois comment peuvent s'accorder la notion que le transfert, à la fois obstacle à la remémoration, est en même temps présentification de ce dont il s'agit, à savoir de ce quelque chose d'essentiel qui, la fermeture de l'inconscient, qui est le manque, toujours à point nommé de la bonne rencontre.

Je pourrais, tout ceci, l'illustrer de la multiplicité des formules (et évidemment de leur discordance) que les analystes ont donnée ce qui est de la fonction du transfert. Je ne puis, bien sûr, en parcourir tout le champ, mais je vous prie de suivre au moins quelques opérations de tri élémentaire si vous avez par vous-même la curiosité d'en prendre connaissance.

Il est bien certain qu'autre chose sont le transfert et la fin thérapeutique. Le transfert ne se confond pas avec cette fin. Il ne se confond pas non plus avec un simple moyen. Les deux extrêmes de ce qui a été formulé dans la littérature analytique sont ici situés. Combien de fois lirez-vous des formules qui viennent à associer par exemple, le transfert avec l'identification, avec cette référence au point I tel que je le situais tout à l'heure, alors que ce n'est qu'un temps d'arrêt, qu'une fausse terminaison de l'analyse qui est très fréquemment d'ailleurs posée pour être sa terminaison normale, que sans doute son rapport avec le transfert est étroit — mais précisément en ce par quoi le transfert n'a pas été analysé. A l'inverse, vous verrez formuler la fonction du transfert comme point d'appui, comme moyen de cette rectification réalisante contre laquelle va tout mon discours d'aujourd'hui.

Or, il est impossible de situer le transfert correctement dans aucune de ces références. Puisque de réalité il s'agit, c'est effectivement sur ce plan que j'entends porter la critique. Le transfert, poserai-je aujourd'hui en aphorisme introductif de ce que j'aurai à dire la prochaine fois, le transfert est ceci de capital, effectivement de clé quant à l'expérience analytique, qu'il est la mise en acte, de quoi ? Non pas de l'illusion, non pas de quelque chose qui irait à nous pousser dans le sens identificatoire aliénant sur le point imaginaire qu'est aucune conformisation — fût-ce à un modèle idéal dont l'analyste, en aucun cas, ne saurait être le support, le transfert est la mise en acte de la réalité de l'inconscient.

Or, c'est cela que j'ai laissé en suspens dans le concept de l'inconscient, chose singulière, c'est ceci qui est de plus en plus oublié que je n'ai pas rappelé jusqu'à présent.

J'espère dans la suite pouvoir vous justifier pourquoi il en est ainsi, pourquoi, de l'inconscient, j'ai tenu en somme à vous rappeler l'incidence que nous pourrons appeler de l'acte constituant du sujet au niveau de l'inconscient : parce qu'il est celui qu'il s'agit, pour nous, de soutenir. Mais n'omettons pas qu'au premier chef, quand Freud nous a apporté la dimension de l'inconscient, n'oublions pas tout ce qu'il y avait d'associé derrière. Non seulement d'associé mais jusqu'au bout, jusqu'à son terme, de souligné par Freud comme lui étant strictement consubstantiel, à savoir la sexualité.

Pour avoir toujours plus oublié ce que veut dire cette relation de l'inconscient au sexuel, nous verrons que l'analyse a hérité d'une conception de la réalité qui n'a plus rien à faire avec ce qu'était la réalité telle que Freud la situait au niveau du processus secondaire.

C'est donc poser le transfert, vous ai-je dit, comme la mise en acte de la réalité de l'inconscient que nous serons amenés, la prochaine fois, à repartir, pour y remettre les assises, grâce à quoi une conceptualisation positive peut en être donnée.

***Dr Rosolato –*** Je peux vous dire les réflexions que j'ai faites pendant votre séminaire. D'abord une analogie ; votre schéma ressemble singulièrement à un œil. Dans quelle mesure le *a* jouerait le rôle de cristallin ? Dans quelle mesure, par exemple, ce cristallin pourrait avoir un rôle de cataracte dans certains cas, c'est une analogie…

Il n'en demeure pas moins que, par exemple, ce que j'aimerais, ce serait que vous précisiez ce que vous pouvez dire de l'idéal du moi et du moi idéal en fonction et très précisément de ce schéma.

Pour le reste, la mise en acte de la réalité de l'inconscient, à propos du transfert, oui, mais par « mise en acte », qu'entendez-vous ? Il est certain qu'il y a un rapport entre le transfert et l'inconscient. Je vois cela écrit dans cette formule. Mais il me semble que d'abord, « réalité de l'inconscient » dans la mesure où nous sommes sur le plan de la réalité psychique, mais « mise en acte », je pense que, peut-être, c'est important dans votre formule.

***J. Lacan –*** Figurez-vous que je l'ai souligné. 'Mise en acte', c'est un mot promesse, en ce sens que ça veut dire que les gens savent bien faire intervenir la fonction de l'acte comme tel et que, — bien sûr je la distingue tout à fait en cette occasion, puisque cet acte ne peut prendre…, cet 'acte'n'est pas dire 'conduite'. Il ne s'agit pas là de l'objectivation des conduites telle qu'elle est mise en valeur en mode objectivant dans la perspective que je contrebats, c'est-à-dire dans celle qui juge, jauge à la similitude, à la similitude formelle des conduites dans la réflexion, ce qu'il y a d'efficace et de convaincant à faire valoir. — J'ai bien parlé [d'acte], et non pas de conduite. Ce terme 'acte'se situe au niveau de ce qui est constituant du sujet. Donc, j'aurai à reprendre ça et si vous voulez à introduire ici une ponctuation, une promesse de tête de chapitre suivant cette référence [à] mettre en valeur.

C'est bien ça que je veux dire et que je crois qu'il faut dire comme essentiel au départ pour que le transfert ne soit pas le lieu d'alibi, de mode opératoire insuffisant, pris par des biais et des détours qui n'en sont pas forcément pour autant inopérants et qui rendent compte des limites, par exemple, de l'intervention analytique, des fausses définitions qu'on peut donner de cette terminaison, et que j'ai nommément pointé aujourd'hui comme il s'agit quand j'ai parlé de ce que, de ce dont tels ou tels auteurs se contentent comme définition de la fin de l'analyse, quel que soit ce qu'ils font efficacement eux-mêmes dans leur pratique, comme Balint par exemple, quand il parle de l'identification à l'analyste.

C'est un point très important. C'est d'ailleurs pour ça que j'y reviens à l'instant en vous répondant. C'est tout à fait cohérent avec une certaine façon de considérer le transfert. Si vous ne prenez pas le transfert à ce niveau qui je dois le dire, n'a pas été pleinement, ni du tout même, illustré aujourd'hui, mais qui sera le sujet de ma prochaine conférence, vous ne pouvez en saisir jamais que des incidences partielles, des incidences qui mènent à la confondre soit avec d'autres concepts soit à faire des choix partiellement de son efficace et la place qu'il pourrait occuper.

Quant aux remarques que vous avez faites, c'est amusant. Il faut, dans tout ce qui est de la topologie, il faut toujours se garder très sévèrement de ce qui lui donne fonction de *Gestalt*. Ce qui ce veut pas dire que cer-

taines *Gestalt*, certaines formes vivantes, ne nous donnent pas quelquefois, si je puis dire, la sensation d'être une espèce d'effort du biologique, pour, en l'espace et notre espace réel quoi qu'en pense Kant, qui a bel et bien trois dimensions, essayer de forger quelque chose qui ressemble à ces torsions de ces objets topologiques fondamentaux que je vous ai développés dans l'année du séminaire sur l'identification, à savoir par exemple, celle de cette mitre dont vous vous souvenez sûrement que c'est une surface rejetée dans l'espace à trois dimensions, qui se recoupe elle-même, ce qui ne veut rien dire d'autre d'ailleurs, je pourrai très bien vous désigner tel ou tel point ou plan ou un organe, nous paraît figurer l'effort touchant, si on peut dire, de la vie, pour rejoindre ces configurations topologiques qui ont d'ailleurs leur intérêt. Je n'ai justement pas voulu ici compliquer la chose et présenter trop de difficultés à une partie de mes auditeurs, je n'ai justement pas voulu me servir de ces considérations topologiques pourtant bien simples qui m'auraient forcé en tout cas, à les introduire d'une façon un peu développée.

Mais, enfin, il est certain que c'est seulement ces considérations topologiques qui peuvent par exemple nous donner l'image de ce dont il s'agit quand ce qui est à l'intérieur est aussi à l'extérieur. Or, c'est pour ça qu'elles sont particulièrement nécessaires quand il s'agit de l'inconscient. Car, qu'est-ce que je vous dis là en disant qu'au niveau de l'inconscient commence à se présentifier [...] trompeur, je vous le représente à la fois comme étant ce qui est de l'intérieur du sujet, mais qui ne se réalise qu'au dehors, c'est-à-dire dans ce lieu de l'autre où seulement il peut prendre son statut.

Ceci ne peut véritablement être imagé que dans une configuration topologique telle que l'intérieur soit l'extérieur et inversement. Et par conséquent, bien autre chose qu'une sphère, une nuance. C'est une nasse d'une toute autre configuration et vous savez qu'après tout, on fait des bouteilles de vin qui représentent assez bien… c'est une nasse, une nasse dans laquelle on se débrouille d'une façon très particulière puisqu'on ne peut à la fois dire qu'on est au dehors quand on est au dedans et inversement, à l'occasion, et de toutes autres formes analogues. Elles ont été bien utiles, mais je ne peux pas ici me servir de tout l'acquis de mes séminaires antérieurs pour la bonne raison qu'une partie de mon auditoire y est neuf.

Donc j'ai employé le schéma pur et simple de la nasse et j'ai introduit simplement la notion de l'obturateur. Que l'objet soit obturateur, il s'agit de savoir comment encore, bien sûr, il n'est pas purement et simplement cette sorte d'obturateur passif, de bouchon que, pour commencer de lancer votre pensée sur une certaine piste, j'ai voulu là, imager. J'en donnerai une représentation plus perfectionnée où vous verrez peut-être encore à retrouver telles ou telles analogies qui vous montreraient sa parenté avec la structure de l'œil. Ça n'est à la fois pas par hasard que l'œil soit fait ainsi, et fait ainsi, je dirai, dans toute l'échelle animale, ce qui semble déjà avoir frappé […] ce dont, chose très curieuse, il ne semble avoir tiré à proprement parler, aucune conclusion.

Mais il est, en effet, tout à fait singulier que la structure de l'œil ne nous présente une forme générale qui soit si facilement évoquée chaque foi que nous essayons de figurer chronologiquement les relations du sujet au monde. Ce n'est sans doute pas par hasard. Encore conviendrait-il, naturellement, de ne pas nous précipiter là-dessus pour y adhérer d'une façon trop étroite. Quoi qu'il en soit, puisque vous avez fait cette remarque sur (idem), je n'en profiterai que pour une chose, pour vous marquer la différence qu'il y a avec un schéma analogue que fait Freud, qui est celui qu'il fait quand il donne le schéma de l'Id et quand il représente le moi étant la lentille par laquelle l'*Unbewußtein,* la perception-conscience vient à opérer sur la masse amorphe. C'est un schéma qui vaut ce qu'il vaut, qui est tout aussi limité dans sa portée que le mien d'une certaine façon. Mais vous pouvez remarquer quand même la différence, c'est que, si j'avais voulu y mettre le moi, quelque part, c'est le i(*a*) que j'aurais mis. Or c'est le *a.*

1 - Szasz, «The concept of transferance», *Journal of Psychoanalysis.* 1963, 44 : 432-443.

# Leçon XII

*29 avril 1964*

J'ai terminé la dernière fois sur une formule, et j'ai eu l'occasion de m'apercevoir qu'elle a plu, ce que je ne peux attribuer qu'à ce qu'elle contient de promesses, puisqu'aussi bien, sous sa forme aphorismatique, elle n'était point encore développée.

J'ai dit que, faisant un pas, voire un saut, après la préparation, le chemin que j'avais commencé d'esquisser pour serrer le concept de transfert, j'ai dit, « nous allons nous fier à la formule suivante : le transfert est la mise en acte de la réalité de l'inconscient. »

Peut-être ceci a-t-il résonné, ceci a-t-il, comme je le disais à l'instant, plu, dans la mesure où ce qui se sous-tend, s'annonce dans une telle formule, c'est justement ce que vous êtes tous plus ou moins assez informés pour voir que c'est bien ce qu'on tend, dans la définition du transfert, le plus à éviter.

Moi-même, je me trouve pour avancer cette formule dans une position problématique, car qu'est-ce qu'a avancé, promu mon enseignement concernant l'inconscient ? L'inconscient, ce sont les effets sur le sujet, de la parole, l'inconscient, c'est la dimension où le sujet se détermine du fait et dans le développement des effets de la parole, en suite de quoi, l'inconscient est structuré comme un langage.

Quoi ici apparemment ? Sinon une direction bien faite, pour arracher toute saisie de l'inconscient, en apparence, à une visée de réalité autre que celle de la constitution du sujet. Et pourtant, si je souligne que cet enseignement a eu, dans sa visée, une fin, que pour aller droit au but j'ai

qualifiée de transférentielle, c'est-à-dire de recentrer ceux de mes auditeurs auxquels je tenais le plus, à savoir les psychanalystes, dans une visée conforme à l'expérience analytique. C'est bien dire qu'ici le maniement même du concept doit, selon le niveau d'où part la parole de l'enseignant, tenir compte des effets sur l'auditeur de la formulation conceptuelle.

Il reste donc que dans ce qu'il en est de la réalité de l'inconscient, nous sommes, tous tant que nous sommes, et y compris celui qui enseigne sur l'inconscient, dans un rapport à sa réalité, réalité de l'inconscient que son intervention, en quelque mesure, je dirais, non seulement amène au jour, mais jusqu'à un certain point, engendre.

Allons au fait ! La réalité de l'inconscient, c'est à la fois ce que tout le monde sait, ce qui est vrai et ce qui en est la vérité insoutenable, c'est la réalité sexuelle. Freud l'a articulé, réarticulé, articulé si je puis dire, mordicus, en chaque occasion.

Pourquoi, dirais-je, est-ce une réalité insoutenable ? Eh bien, justement en ceci que la réalité sexuelle, la sexualité, eh bien le moins qu'on puisse dire ! c'est que nous n'en savons pas tout.

Nous avons fait, pendant le temps que Freud articulait sa découverte de l'inconscient, (nous avons fait pendant, ne l'oublions pas, c'est-à-dire depuis environ, disons, les années 1900 ou celles qui précèdent immédiatement) quelques progrès qui, pour intégrés qu'ils soient à notre imagerie mentale, nous ne devons pas pour autant considérer que la science que nous en avons prise pendant ce temps a été là depuis toujours. Nous en savons un petit peu plus sur le sexe que ce qui en est d'abord fondamentalement à appréhender.

La division sexuelle, en tant qu'elle règne sur la plus grande partie des êtres vivants, est ce qui assure quoi ? Le maintient de l'être d'une espèce. Que nous accentuions, avec Platon, cet être d'une espèce au rang d'une idée éternelle ou que nous disions, avec Aristote, qu'elle n'est nulle part ailleurs, que dans les individus qui la supportent, ceci n'est pas ce que nous avons ici à mettre en balance. L'espèce, disons, subsiste, sous la forme de ses individus. Il n'en reste pas moins que la survivance du cheval, comme espèce, a un sens. Il reste que chaque cheval est transitoire, et meurt. Et le lien du sexe à la mort, à la mort de l'individu, est fondamental, essentiel, et que ce suspens, l'existence, sous

cette forme, perdure grâce à la division sexuelle, repose sur la copulation, une copulation accentuée en deux pôles, que la tradition séculaire s'efforce de caractériser, le pôle mâle et le pôle femelle, et que là, gît le ressort de la reproduction.

Depuis toujours, autour de cette réalité fondamentale, se sont groupées, harmonisées, toute une séquence et, conséquence qui très sensiblement dans ce qui nous est le plus accessible l'accompagne, d'autres caractéristiques plus ou moins liées à la finalité de cette reproduction, au soutien, au premier pas de la croissance de ce qui est ainsi engendré. Bref, je ne peux ici qu'indiquer ce qui, dans le registre biologique, s'associe à la différenciation sexuelle, sous la forme de ce qu'on appelle, caractères et fonctions sexuelles secondaires.

Plus loin encore, nous savons, nous pouvons préciser, articuler mieux que jamais comment ce terrain, sur lequel s'est fondée, dans la société, toute une répartition des fonctions d'un jeu d'alternance, qui est proprement ce que le structuralisme moderne a su le mieux préciser, en montrant combien c'est au niveau de l'alliance, en tant qu'opposée à la génération naturelle, à la lignée biologique, que sont exercés ces fondamentaux échanges, au niveau du signifiant, qui nous permettront de retrouver les structures les plus élémentaires de ce fonctionnement social, à inscrire en termes, — le mot enfin qui vient — d'une combinatoire.

L'intégration, si l'on peut dire de cette combinatoire, du haut au bas, à la réalité sexuelle, c'est là ce qui, pour nous, et pour tout homme, fait surgir la question, disons le mot, non pas de l'origine du signifiant, mais si ce n'est point par là que le signifiant est entré au monde, au monde de l'homme.

Je voudrais ici seulement jeter une lumière, pour l'instant, latérale. Même si nous ne devons pas nous arrêter longtemps sur ce point, pourtant c'est ici que je veux la ponctuer : ce qui, pour nous, peut accentuer l'instance de cette question, celle qui rendrait légitime de dire que c'est par la réalité sexuelle que le signifiant est entré au monde, ce qui veut dire que l'homme a appris à penser, c'est que, dans ce champ récent des découvertes, celui qui commence à une étude correcte de la mitose et surtout, à l'apparition des modes, la révélation des modes sous lesquels s'opère la maturation des cellules sexuelles, à savoir le double processus de réduction dont vous avez, je pense tout de même, tous entendu

parler. A la suite de quoi, dans un type général auquel il faut apporter maintes exceptions, mais ce dont il s'agit dans cette réduction, c'est de la perte d'un certain nombre d'éléments qu'on voit, qu'on appelle chromosomes. Et chacun sait que tout ceci nous a conduit à une génétique. Mais qu'est-ce qui sort de cette génétique, sinon la fonction dominante, dans la détermination de certains éléments de l'organisme vivant, d'une combinatoire. J'irai plus loin, sur le chemin où j'avance : une combinatoire qui opère, en laissant à certains de ces temps, temps essentiels, temps majeurs pour quiconque sait un petit peu quelque chose de cette étude, ce qui, je pense, est ici le cas général, temps d'aliénation de certains restes, d'éléments expulsés.

Je ne dit ici rien de plus. Je ne me rue pas, sous prétexte de la fonction du *a*, dans une spéculation analogique, j'indique seulement ce qui en est d'une affinité, d'un apparentement, depuis toujours, avec ce qu'il en est des énigmes, de ce qu'il en est des énigmes de la sexualité, avec le jeu du signifiant, avec la combinatoire.

En d'autres termes, je ne fais ici jour et droit qu'à une certaine vision, c'est à savoir qu'effectivement, dans l'histoire, une « science », la science primitive, s'est effectivement enracinée dans un mode de pensée qui, jouant sur cette combinatoire, sur des oppositions, celles du Yin et du Yang, de l'eau et du feu, du chaud du froid (de tout ce que vous voudrez), leur faisait mener, si je puis dire, la danse — le mot est choisi pour sa portée plus que métaphorique —, leur danse, en se fondant sur des rites de danses foncièrement motivés par les répartitions sexuelles effectives qui se faisaient dans la société.

Je ne peux pas me mettre à vous faire, ici, un cours, même abrégé, d'astronomie chinoise. Mais amusez-vous à ouvrir le livre de Léopold de Saussure — il y a, comme ça, de temps en temps, des gens géniaux dans cette famille —, vous y verrez que l'astronomie chinoise est à la fois fondée le plus profondément qui soit sur ce jeu des signifiants qui vont à retentir, du haut en bas de la politique, de la structure sociale, de l'éthique, de la régulation des moindres actes, et qui est, quand même, une très bonne science astronomique. Il est vrai que jusqu'à un certain point du temps, toute la réalité du ciel peut ne s'inscrire en rien d'autre — ce en quoi d'ailleurs on n'a point manqué — qu'une vaste constellation de signifiants.

La limite ici, de la science et de ce qu'on peut appeler la science primitive en tant qu'elle serait foncièrement, disons, allons jusqu'à l'extrême, une sorte de technique sexuelle — la limite n'est pas possible à faire, car c'est une science, ce que les Chinois, effectivement, ont collationné, enrichi d'observations parfaitement valables, nous montrent qu'ils avaient un système, mouvement relatif de la terre et des astres, parfaitement efficace quant à la prévision de variations diurnes et nocturnes par exemple, à une époque très précoce, si précoce qu'en raison de leur pointage signifiant, nous pouvons dater cette époque parce qu'elle est assez lointaine pour que la précision des équinoxes s'y marque à la figure du ciel et que l'étoile polaire n'y soit pas, au moment du fondement de cette astronomie, à la même place qu'elle est de nos jours.

Il n'y a point là, de versant, de ligne de division entre la science la plus parfaitement recevable, ce que nous appelons science, collation expérimentale, qui reste valable pour tous et, les principes qui l'ont guidée, pas plus que Claude Lévi-Strauss le souligne, on ne peut dire que tout est fantaisie et fumée dans la magie primitive : toute une énorme collation d'expériences parfaitement utilisables s'y inscrit et s'y emmagasine.

A ceci près, qu'il y a tout de même quelque chose, un moment qui arrive, plus ou moins tôt, plus ou moins tard, où tout de même l'amarre est rompue, avec l'initiation sexuelle du mécanisme.

Et justement, si paradoxal que ça paraisse, la rupture se fait d'autant plus tard que la fonction du signifiant y est plus implicite, moins repérée. J'illustre ce que je veux dire : bien après la révolution cartésienne et la révolution newtonienne, nous voyons encore, au cœur de la doctrine positiviste fondée sur l'astronomie, une théorie religieuse de la terre comme grand fétiche qui est parfaitement cohérente avec cette énonciation qui est dans Comte, comme vous le savez, que jamais, quant aux astres, nous ne pourrons rien connaître de leur composition chimique. Autrement dit, que les astres continueront d'être, là, cloués à leur place, et, si nous savons y mettre une autre perspective, en pure fonction de signifiants. Manque de pot, comme on dit, presque les mêmes années, l'analyse de la lumière nous permettait de voir dans les astres mille choses à la fois, y compris justement leur composition chimique.

C'est-à-dire que la rupture est consommée, de l'astronomie à l'astrologie, à ce moment précis et vous le voyez, ce qui ne veut pas dire, bien sûr, que l'astrologie ne vive pas encore pour un très grand nombre de gens.

Or, où tend tout ce discours ? A nous interroger si ce que Freud désigne comme étant l'inconscient, nous devons le considérer comme une rémanence de cette jonction 'archaïque' de la pensée avec la réalité sexuelle.

Si l'inconscient est ce qui en survit en nous, à notre insu et isolé, si c'est en ce sens qu'il faut entendre que la sexualité c'est la réalité de l'inconscient — entendez bien ce qu'ici il y a à trancher —, la chose est si voilée, d'accès si difficile, que c'est par un support historique de la manifestation des directions que se formulent les solutions, la façon dont entre elles l'histoire oscille et balance, que nous pouvons l'éclairer.

Je dis qu'il est frappant que cette conception d'un niveau où la pensée de l'homme suit les versants de l'expérience sexuelle, comme représentant le champ réduit par l'envahissement d'une science et d'une technique qui se règlent autrement, c'est la solution, le versant qui, dans l'histoire, a pris forme et incarnation dans la pensée de Jung.

Ce qui inclut, ce qui implique, vu ce qu'a d'inévitable pour une pensée moderne, […] du sujet où ce qu'on appelle psychologisme le mène à situer ce niveau, à incarner, sous le nom d'archétype, ce rapport du psychique du sujet à la réalité.

Or, il est remarquable que le jungisme, pour autant qu'il fait de ces modes primitifs l'articulation du monde quelque chose de subsistant, quelque chose comme le noyau — il le dit — de la psyché elle-même, s'accompagne par une nécessité, qui n'est pas de mot, qui n'est pas de forme, qui n'est pas contingente, qui ne saurait être caduque, de la répudiation du terme de libido, en tant que Freud l'a accentuée, de la neutralisation de cette fonction désignée par Freud dans le terme de libido, par le recours à une notion d'énergie psychique, d'intérêt, une fonction beaucoup plus généralisée. Ce n'est pas là simple version selon l'école, petite différence; là, se désigne quelque chose de tout à fait essentiel.

Car ce que Freud entend présentifier dans la fonction de la libido, ce n'est point un rapport archaïque, un mode d'accès primitif des pensées,

un monde qui serait là comme l'ombre subsistante d'un monde ancien à travers le nôtre : c'est la présence, effective et comme telle, du désir, et c'est ce qui reste maintenant à pointer, du désir, non pas comme substance, comme chose que nous allons chercher au niveau du processus primaire, du désir en tant qu'il est là, qu'il commande le mode même de notre abord.

Autrement dit, j'éclaire encore ma lanterne — je lisais, je relisais récemment, pour une intervention que j'ai faite pour un congrès qui a eu lieu il y a peu d'années, 1960, je relisais ce qu'apportait sur l'inconscient, quelqu'un de l'extérieur, non pas, bien sûr, quelqu'un de non informé, quelqu'un qui essayait de s'avancer aussi loin qu'il peut de la place où il est pour conceptualiser ce domaine, M. Ricœur nommément. Il avait été assurément aussi loin que d'accéder à ce qui est le plus difficile d'accès pour un philosophe, à savoir le réalisme de l'inconscient, que l'inconscient n'est pas ambiguïté des conduites, futur savoir qui se sait déjà de ne pas se savoir, mais lacune, coupure, rupture qui s'inscrit dans certain manque.

Et là, il introduit quelque chose qui a l'air d'être ce que je vous dis, c'est que ce qu'il en est ne peut pleinement s'éprouver que par rapport à l'aventure analytique, par rapport à l'inconscient, que dans cette aventure, son modelé, son relief, ses caches, ses trous, ses trappes et ses clapets. Bien sûr, en philosophe qu'il est, il convient qu'il y a quelque chose de cette dimension à réserver. Simplement, il se l'accapare, il appelle ça : l'herméneutique.

On fait grand état de nos jours de ce qu'on appelle l'herméneutique. L'herméneutique n'objecte pas seulement à ce que j'ai appelé notre aventure analytique. Il s'est révélé aussi dans les faits, objecter au structuralisme, tel qu'il s'énonce au niveau des travaux de Lévi-Strauss.

Qu'est-ce que l'herméneutique, si ce n'est aussi ce quelque chose qui va dans la suite de ses transformations, de ses mutations historiques — ce qu'on peut appeler le progrès pour l'homme, un homme que je ne qualifierai pas d'abstrait, l'homme d'une histoire, d'une histoire qui peut aussi bien, sur les bords, se prolonger en des temps plus indéfinis, le progrès des signes selon lesquels il organise, il constitue son destin ?

Et bien sûr, M. Ricœur de renvoyer à la pure contingence ce que les analystes, en l'occasion, ont affaire dans chaque cas. Il faut dire que, du

dehors, la corporation des analystes ne lui donne pas l'impression d'un accord si fondamental que cela puisse en effet l'impressionner… Ce n'est pas une raison pourtant, pour lui laisser là terrain conquis !

Car effectivement, je soutiens que c'est au niveau de l'analyste, si quelque pas plus en avant peut être accompli, que c'est au niveau de l'analyste que peut, que doit se révéler ce qu'il en est de ce point nodal par quoi la pulsation de l'inconscient est liée à la réalité sexuelle.

Ce point nodal s'appelle le désir, et toute l'élaboration théorique que j'ai poursuivie ces dernières années, pour vous montrer, au pas à pas de la clinique, comment le désir se situe dans la dépendance de la demande, en tant que demande articulée au signifiant. Ce qui la supporte, laisse ce reste métonymique, ce qui court, sous la demande, cet élément qui n'est pas élément indéterminé mais condition à la fois absolue et insaisissable, cet élément nécessairement en impasse, insatisfait, impossible, méconnu, cet élément qui s'appelle le désir, c'est ceci qui fait la jonction avec le champ défini par Freud comme celui de l'instance sexuelle au niveau du processus primaire.

La double face de la fonction du désir en tant qu'elle est résidu dernier dans le sujet de l'effet du signifiant, sujet radical, pour Freud, *desidero*, c'est le cogito freudien, et c'est de là, nécessairement, que s'institue l'essentiel de ce que Freud désigne comme le processus primaire. Observez bien ce qu'il en dit, ce champ où l'impulsion se satisfait, de par la structure, se satisfait fondamentalement et essentiellement de l'hallucination. Aucun schéma-mécanisme ne pourra jamais répondre de ce qui est donné, tout simplement pour une régression, sur l'arc réflexe.

Ce qui vient par le *sensorium*, doit s'en aller par le *motorium*, et si le *motorium* ne marche pas, ça retourne en arrière. Mais diable, si ça retourne en arrière, comment pouvons-nous concevoir que cela fasse une perception ? si ce n'est par l'image, de quelque chose qui, d'un courant arrêté, fait refluer l'énergie sous la forme d'une lampe qui s'allume, mais lampe qui s'allume pour qui ? La dimension du tiers est essentielle, sous quelque forme que vous vouliez représenter ce dont il s'agit, dans cette prétendue régression. Elle ne peut se concevoir que sous une forme strictement analogue à ce que j'ai dessiné, l'autre jour, pour vous au tableau, sous la forme de la duplicité du sujet de l'énoncé au sujet de l'énonciation. Seule la présence du sujet qui désire et qui

désire sexuellement, nous apporte cette dimension de métaphore, de métaphore naturelle, d'où se décide la prétendue identité de la perception.

Pour Freud, et justement dans la mesure où il maintient la libido comme l'élément essentiel du processus primaire, ceci veut dire (contrairement, contradictoirement, si vous voulez, à l'apparence des textes où il veut essayer d'illustrer sa théorie), que l'hallucination, l'hallucination la plus simple du plus simple des besoins, l'hallucination alimentaire elle-même, telle qu'elle se produit dans le rêve de la petite Anna quand elle dit, je ne sais plus quoi : « Tarte, fraise, œufs » et autres menus friandises, ceci implique non pas qu'il y a purement et simplement là, présentification des objets d'un besoin, que c'est dans la dimension de la sexualisation de cet objet déjà, que l'hallucination du rêve est possible, car vous pouvez le remarquer, la petite Anna n'hallucine que les objets interdits.

La chose, bien sûr, doit se discuter dans chaque cas, et à chaque niveau, mais la dimension de signification de toute hallucination qui nous est offerte en clinique est absolument à repérer, pour nous permettre de saisir ce dont il s'agit. Dans le principe du plaisir, la chose est nettement formulée, c'est du point où le sujet désire que la connotation de réalisé — et c'est ce qui fait son poids — est donnée dans l'hallucination. Et que Freud fasse une opposition du principe du plaisir au principe de réalité, c'est justement dans la mesure où la réalité y est définie comme réalité désexualisée.

On parle souvent, dans la théorie analytique, dans les théories les plus récentes, de fonctions désexualisées, que l'idéal du moi repose sur l'investissement d'une libido désexualisée, et bien d'autres fonctions encore. Je dois dire qu'il me paraît très difficile de parler d'une libido désexualisée. Mais que l'abord de la réalité comporte une désexualisation, c'est là ce qui est, en effet, au principe de la définition par Freud des *Zwei Prinzipien des psychischen Geschehens,* des deux principes où se répartit l'événementialité psychique.

Qu'est-ce à dire ? Que dans le transfert, c'est là que nous devons en voir s'inscrire le poids, de cette réalité sexuelle, pour la plus grande partie inconnue et jusqu'à un certain point, voilée elle court ; en double, ce qui se passe au niveau du discours analytique, qui est bel et bien, à

mesure qu'il prend forme, celui qu'on peut appeler la demande ; et ce n'est pas pour rien que toute l'expérience nous a amené à la faire tellement basculer du côté des termes de frustration et de gratification.

Mais s'il n'y avait point cette forme, cette topologie du sujet que j'ai essayé, ici, d'inscrire au tableau, selon un sigle, un algorithme, que j'ai appelé dans son temps le huit intérieur, assurément quelque chose qui vous rappelle les schémas logiques, ceux, par exemple, des fameux cercles d'Euler, à ceci près que, comme vous pouvez le voir, je pense que les deux schémas sont assez expressifs, vous voyez bien qu'il s'agit là d'une surface, de quelque chose que vous pouvez découper, fabri-

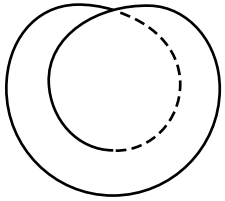

*Le huit intérieur*

Fig. XII-1

quer. Le bord en est continu, à ceci près qu'ici, vous le voyez, il ne va pas sans être occulté par la surface qui s'est précisément déroulée, mais vous n'avez aucune objection à faire à cette structure ni à la pureté de ce bord. Quelque chose, ici, se dessine, qui, vu dans une certaine perspective, peut nous paraître représenter deux champs qui se recoupent : la libido, ici, je l'ai inscrite au point où ce lobe tel qu'il se décrit comme le champ du développement de l'inconscient vient recouvrir, occulter l'autre lobe, celui de la réalité sexuelle, telle qu'elle est ici, intéressée. La libido serait ce qui appartient aux deux, le point d'intersection, comme on dit, en pure logique.

Eh bien, c'est justement ce que ça ne veut pas dire. Car c'est justement en ce point où les champs paraissent se recouvrir que, si vous voyez, le profil vrai de la surface est un vide. Cette surface, si vous voulez la rattacher à quelque chose de fondamental en topologie, n'en pas faire un accident de construction, comme une petite rustine bizarrement fabriquée, elle appartient à une surface dont j'ai décrit en son temps, à mes élèves la topologie, et qui s'appelle le cross-cap, autrement dit, la mitre. Je ne l'ai pas dessiné ici, pour ne point vous alourdir les

efforts à faire au niveau de mon discours. Mais je vous prie simplement d'observer ce qui est sa caractéristique qui saute tout de suite absolument aux yeux : c'est que, si vous faites, par une surface complémentaire, s'unir les bords tel qu'ils se présentent, à peu près deux à deux, la surface complémentaire, fermez cette surface-ci, surface qui joue le même rôle de complément, si vous voulez, que serait une sphère par rapport à un simple cercle, et une sphère qui fermerait ce que déjà le cercle s'avérerait, s'offrirait comme prêt à contenir. Regardez bien, c'est une surface de Mœbius. Je veux dire que si vous suivez ici ce qu'il arrive dans une pente qui se trouverait avoir l'intervalle de ces deux surfaces, cette pente vient à se refermer, à se boucler, à se coller, comme on ferait dans la réalité, de façon qu'elle se forme, d'une façon telle que, comme vous le savez, dans le ruban de Mœbius, son endroit se continue avec son envers.

Mais il est une deuxième nécessité qui ressort de cette figure, c'est qu'elle doit, pour fermer sa courbe, traverser quelque part la surface précédente, nommément en ce point-ci, selon cette ligne que je viens de reproduire ici sur le deuxième modèle.

Ceci désigne la place, l'image qui nous permet de figurer en quoi le désir comme lieu de jonction, du champ de la demande en tant que nous allons voir s'y présentifier les syncopes de l'inconscient, leur corrélation à ce quelque chose d'intéressé qui est la réalité sexuelle, tout ceci dépend, c'est là-dessus que j'ai à conclure aujourd'hui, d'un point, d'une ligne, que nous appelons la ligne de désir, en tant qu'elle est, d'une part, liée à la demande, que d'autre part, c'est par son incidence que se présentifie, dans l'expérience, l'incidence sexuelle.

Or, ce désir, quel est-il ? Pensez-vous que c'est là que je désigne l'instance du transfert ? Oui et non.

Il s'agit de savoir comment je vais l'entendre et vous verrez que la chose ne va pas toute seule si je vous dis que le désir dont il s'agit, c'est le désir de l'analyste.

Je ne ferai rien d'autre, pour ne pas vous laisser sous la sidération d'une affirmation qui peut vous paraître aventurée, que de vous rappeler la porte d'entrée de l'inconscient dans l'horizon de Freud.

Anna O. — Laissons cette histoire d'O, appelons-la par son nom Bertha Pappenheim —, elle est devenue, vous le savez, dans la suite, un

des grands noms de l'assistance sociale en Allemagne il n'y a pas si longtemps, une de mes élèves m'apportait, pour m'en assurer, un petit timbre frappé en Allemagne à son image. C'est vous dire qu'elle a laissé quelques traces dans l'histoire.

Anna O., vous le savez, c'est à son propos qu'on a découvert le transfert. Vous savez ce qui s'est produit : Breuer était, de l'opération qui se poursuivait avec ladite personne, tout à fait enchanté, ça allait comme sur des roulettes, ne l'oubliez pas ! A ce moment-là, le signifiant, personne n'aurait contesté, si on avait su simplement faire revivre ce mot du vocabulaire stoïcien. Plus Anna en donnait de signifiants, et de jaspinage, mieux ça allait. C'était le *cheminey-cure*, le ramonage. Et pas trace, dans tout ça, à l'horizon, de la moindre chose gênante, reprenez l'observation.

Pas de sexualité, ni au microscope ni à la longue vue. L'entrée de la sexualité, elle se fait tout de même par Breuer. Il commence quand même à lui revenir quelque chose, c'est peut-être d'abord de chez lui que ça lui revient : « Tu t'en occupes un peu beaucoup ». Là-dessus, le cher homme alarmé, et bon époux au reste, trouve qu'en effet, ça suffit comme ça. Moyennant quoi, comme vous le savez, l'O en question montre les magnifiques et dramatiques manifestations de ce qu'on appelle, dans le langage scientifique, *pseudocyesis* ce qui veut dire tout simplement un petit ballon, autrement dit une grossesse que l'on qualifie de nerveuse, montrant là, — on peut spéculer —, quoi ? Il faudrait encore ne pas se précipiter sur le langage du corps.

Disons simplement que le domaine de la sexualité montre un fonctionnement naturel des signes, non pas des signifiants à ce niveau. Car le faux ballon est un symptôme et fait, selon la définition du signe, pour représenter quelque chose pour quelqu'un. Le signifiant, je vous le rappelle, étant tout autre chose, représentant un sujet pour un autre signifiant.

Grosse différence à articuler en cette occasion. Car, et pour cause, je vous le dirai tout à l'heure, on a tendance à dire que tout ça, c'est la faute à Bertha ! Mais je vous prierai un instant de suspendre votre pensée à cette hypothèse : pourquoi est-ce que la grossesse de Bertha, nous ne la considérerions pas plutôt, selon ma formule « que le désir de l'homme, c'est le désir de l'Autre », comme la manifestation du désir de

Breuer ? Pourquoi est-ce que vous n'iriez pas jusqu'à penser que c'était Breuer qui avait un désir d'enfant. Et je vous en donnerai un commencement de preuve, c'est que Breuer, partant en Italie avec sa femme, s'empresse de lui faire un enfant, un enfant qui, comme le rappelle aimablement M. Jones à son interlocuteur, un enfant qui, au moment où Jones parle, vient d'être né dans ces conditions, dit ce Gallois imperturbable, vient, sans doute non sans relation avec ces conditions, de se suicider à New York.

Laissons de côté ce que nous pouvons penser en effet d'un désir auquel même cette issue n'est point indifférente. Mais observons ce que fait Freud en disant à Breuer : « Mais quoi ! Quelle affaire ! Le transfert, c'est la spontanéité de l'inconscient de ladite Bertha. Ça n'est pas le tien, ton désir », lui dit-il. Je ne sais pas s'ils se tutoyaient, mais c'est probable. « C'est le désir de l'Autre ». En quoi je considère que Freud traite Breuer comme un hystérique, car il lui dit, « ton désir, c'est le désir de l'Autre ».

Chose curieuse, il ne le déculpabilise pas absolument, mais assurément il le désangoisse — ceux qui, ici, savent la différence que je fais entre ces deux niveaux, peuvent en prendre une indication. Ce n'est pas maintenant que nous allons suivre les choses dans ce sens.

Mais ceci nous introduit à la question de ce que Freud, son désir à lui, a décidé en « fourvoyant », en déviant toute la visée, la direction à donner à la saisie du transfert comme tel dans son fonctionnement, dans ce sens, dans ce sens maintenant au dernier temps et dans les termes quasi-absurdes que j'ai donnés, à l'origine dénoncés par Szasz à savoir celui qui aboutit à ce qu'un analyste puisse dire que toute la théorie du transfert n'est qu'une défense de l'analyste.

Je fais basculer cet extrême. J'en montre exactement l'autre face, mais une face qui peut, elle, peut-être nous conduire quelque part, en vous disant, c'est le désir de l'analyste ! Il faut me suivre, tout cela n'est pas fait simplement pour mettre les choses sens dessus-dessous, c'est pour vous mener quelque part ! Mais avec cette clé, lisez une revue générale, comme vous pouvez en trouver, mon Dieu, sous la plume de n'importe qui, quelqu'un qui peut écrire un *Que sais-je ?* Peut aussi bien vous faire sur la psychanalyse, peut aussi bien vous faire une revue générale du transfert.

Lisez la revue générale du transfert, que je désigne ici suffisamment, et repérez-vous sur cette visée. Ce que chacun apporte comme contribution au ressort du transfert, est-ce que ce n'est pas, à part Freud, quelque chose où son désir est parfaitement lisible ? Je vous ferais l'analyse d'Abraham, simplement à partir de sa théorie des objets partiels. Il n'y a pas que ce que, dans l'affaire, que ce que l'analyste entend faire de son patient. Il y a aussi ce que l'analyste entend que son patient fasse de lui. Abraham, disons, voulait être une mère complète.

Et puis je pourrais aussi m'amuser à ponctuer les marges de la théorie de Ferenczi d'une chanson célèbre de Georgius : Je suis fils-père.

Et que Nunberg a aussi ses intentions et que dans son article vraiment remarquable sur « Amour et transfert », se montre en position d'arbitre des puissances de vie et de mort où on ne peut pas ne pas voir, de quelque façon, l'aspiration à une position divine.

Ceci peut, en un certain sens, ne participer que d'une sorte d'amusement. Mais si c'est au cours de cette histoire que peut se ponctuer, se scander, l'isolement véritable, authentique de fonctions comme celles qu'ici j'ai voulu reproduire au tableau. A savoir que ce pour quoi ces petits schémas que j'ai faits à l'occasion d'une réponse à une théorie psychologisante de la personnalité psychanalytique, c'est pour montrer quoi ? La dynamique qui lie étroitement ce qui, pour le sujet, entend ici articuler dans la nasse ce qu'il peut de sa petite affaire, vient se profiler, je l'ai dit, à titre d'obturateur, à ceci près que cet obturateur, il faut que vous le compliquiez un peu, que vous en fassiez un obturateur comme ce qu'il y a dans un appareil photographique, à ceci près que ce serait un miroir. Et que c'est dans ce petit miroir qui vient obturer ce qui est de l'autre côté, qu'il voit se profiler le jeu grâce à quoi il peut accommoder sa propre image autour, selon l'illusion que je rappelle ici, de ce qu'on obtient dans une expérience de physique amusante, du bouquet renversé, c'est-à-dire d'une image réelle. Là c'est l'image réelle de l'enveloppe, qui vient s'accommoder autour de ce quelque chose qui apparaît, qui est le petit *a*, et la somme de ces accommodations d'image, c'est ce quelque chose où le sujet doit trouver l'occasion d'une intégration essentielle.

Que savons-nous de tout cela, si ce n'est qu'au gré des oscillations, des flottements de l'engagement du désir de chaque analyste, nous

sommes arrivés à ajouter tel petit détail, telle observation de complément, telle addition ou raffinement d'incidence qui nous permet de qualifier la présence, la présence au niveau du désir de chacun des analystes et pour autant qu'en la matière il fait œuvre recevable, incidence de la réalité sexuelle, c'est là où Freud a laissé cette bande comme il dit, qui le suit, cette bande que j'ai évoquée tout à l'heure, mon Dieu, assez ironiquement ! pour aussi bien l'évoquer ici sous une autre forme, vous savez qu'après tout, les gens qui suivaient le Christ n'étaient pas si reluisants. Freud n'était pas le Christ, mais enfin après tout, il était peut-être quelque chose comme *Viridiana* ? Ceux qu'on photographie, si ironiquement, dans ce film, avec ce petit appareil m'évoquant quelquefois invinciblement le groupe, également de nombreuses fois photographié de ceux qui furent de Freud les apôtres et les épigones.

Est-ce là les diminuer ? Pas plus que les apôtres. C'est justement de ce niveau qu'ils pouvaient porter le meilleur témoignage. C'est d'une certaine naïveté, d'une certaine pauvreté, d'une certaine innocence qu'ils nous ont le plus instruits.

Il est vrai qu'autour de Socrate, l'assistance était, il faut bien le dire, beaucoup plus reluisante, et qu'elle — je crois l'avoir démontré à l'occasion — ne nous enseigne, sur le sujet de la relation au transfert, ceux qui se souviennent de mon séminaire sur ce sujet peuvent en témoigner, qu'ils ne nous enseignent pas moins. C'est là que je reprendrai mon pas la prochaine fois, en essayant de vous articuler la prégnance de la fonction du désir de l'analyste.

# Leçon XIII

*6 mai 1964*

J'ai terminé mon dernier propos en ponctuant l'endroit où je vous avais menés par cette schématisation topologique d'un certain partage d'un périmètre, non seulement commun, mais destiné à s'involuer sur lui-même et qui est celui que constitue ce qu'on appelle ordinairement et d'une façon impropre, la situation analytique.

Car ce que vise cette topologie, c'est à vous faire entrer tout ce qui peut être énoncé de cette prétendue situation d'un certain point trans-subjectif, c'est arriver justement à concevoir où est ce point à la fois de disjonction et de conjonction, d'union et de frontière, qui ne peut être occupé que par le désir de l'analyste.

Avant d'aller plus loin, de vous montrer comment effectivement ce repérage est nécessité par tous les détours de concepts et de pratiques que nous permet déjà d'accumuler une longue expérience de l'analyse et de ses énoncés doctrinaux, avant d'aller plus loin, à l'épreuve, j'ai vu que je ne pouvais, (au moins pour ceux qui, jusqu'ici n'ont pu suivre pour des raisons simplement de fait, mes discours antérieurs) que je ne pouvais aller plus loin au moins sans commencer aujourd'hui de mettre en avant le quatrième concept que je vous ai annoncé comme essentiel à l'expérience analytique, à savoir le concept de la pulsion.

Que ce que je vais aujourd'hui essayer, c'est une approche, une introduction — pour employer le terme de Freud, *Einführung.* Cette introduction, nous ne pouvons la faire qu'à la suite de Freud. C'est pour autant que, vous le savez, la notion dans Freud est une notion

absolument nouvelle, je veux dire qui, sans doute, par rapport à tous les emplois antérieurs du terme *Trieb*, a une longue histoire (et aussi bien dans la…, pas seulement dans la psychologie, ou même dans la physiologie, mais dans la physique elle-même) dans le passé de ses emplois en langue allemande.

Assurément, ce n'est pas là pur hasard si Freud a été choisir ce terme. Mais il lui a donné un emploi si spécifié, si essentiel, si intégré à notre pensée concernant la pratique, qu'en quelque sorte il va tellement de soi, il est tellement intégré dans la pratique analytique elle-même que ce passé du terme inconscient, pèse sur l'usage du terme d'inconscient, dans la théorie analytique

Autant pour ce qui est du *Trieb*, chacun l'emploie comme la désignation d'une sorte de donnée radicale de ses points ou buts de notre expérience, et on irait presque, on va quelquefois à l'invoquer, par exemple et spécialement, contre la doctrine qui est la mienne concernant l'inconscient, y désignant de sa référence au signifiant et aux effets du signifiant, ce qu'on appelle (à tort ou à raison, peu importe !) une intellectualisation, (si l'on savait ce que je pense de l'intelligence, assurément peut-être, on pourrait revenir sur ce reproche !) y désignant je ne sais quelle négligence prétendue, de ce quelque chose que tout analyste, en quelque sorte connaît, d'expérience, à savoir ce qu'on appelle le pulsionnel, ce quelque chose que nous rencontrons dans l'expérience avec ce caractère d'irrépressible, même à travers les répressions. S'il doit y avoir répression, c'est qu'il y a au-delà ce quelque chose qui pousse, et bien sûr, il n'est nul besoin d'aller bien loin dans une analyse d'adulte, d'être un praticien d'enfants, pour connaître cet élément qui fait le poids clinique de chacun des cas que nous avons à manier, à traiter, et qui s'appelle la pulsion. Et ici, cette référence à une donnée dernière de quelque chose dont je vous dis que, pour comprendre l'inconscient, il y a tellement lieu d'y renoncer, de l'écarter, — l'archaïque, le primordial — et ici, il semble que ce recours dernier soit ce qui ne puisse d'aucune façon être négligé quand il s'agit d'aborder, de décrire l'inconscient.

Est-ce bien là même une objection valable ? La question, d'ailleurs, est secondaire, il importe de savoir si, concernant la pulsion, ce dont il s'agit est du ressort, est du registre de ce primaire, de ce poids de l'organique.

Est-ce que c'est ainsi qu'il faut interpréter ce que, par exemple, dans un texte de Freud qui est dans *Jenseits des Lustprinzips*, que la pulsion, le *Trieb,* représenterait, dit-il, *die Äußerung der Trägheit,* quelques manifestations de l'inertie dans la vie organique ?

Est-ce que c'est là la notion, en quelque sorte, simple, qui s'adjoindrait de la référence à quelque arrimage de cette inertie qui est justement ce que nous appellerions occasionnellement et ici d'une façon opaque, comme une référence à quelque donnée, la fixation, la *Fixierung* ? Non seulement je ne le pense pas, mais je pense qu'un examen sérieux de l'élaboration que donne Freud de cette notion de la pulsion va contre.

La pulsion n'est pas la poussée. Le *Trieb* n'est pas le *Drang*. Serait-ce, et c'est bien évident parce que, quand Freud vient dans un article, écrit en 1915, c'est-à-dire un an après l'*Einführung zum Narzißmus,* (vous verrez l'importance de ce rappel tout à l'heure) nous écrit dans l'article *Trieb und Triebschicksal,* que j'aurais eu envie, en hommage à un livre de notre ami Maurice Merleau-Ponty, de traduire, moi, par *Les Pulsions et les avatars de la pulsion*, mais après tout, c'est pour éviter justement 'avatar' qui ne me paraît pas de très bonne traduction ; si c'était *Triebwandlungen,* ce serait 'avatars' ; *Schicksale*, aventures, vicissitudes.

Eh bien, dans cet article, il dit que dans la pulsion, il importe d'y distinguer quatre termes : mettons le *Drang* d'abord, la poussée, ça n'en est qu'une part ; la *Quelle*, la source ; l'*Objekt*, l'objet ; le *Ziel,* le but. Et bien sûr — je vais donc l'écrire en français… —et bien sûr, on peut, à lire cette énumération, la trouver toute naturelle !

Mon propos est de vous montrer que tout le texte est fait pour nous montrer que ce n'est pas si naturel que ça. Cette chose qui semble aller de soi, décrire en quelque sorte la ligne d'un rapport d'échange entre l'organisme et, nous dirions par exemple, l'objet de son besoin, c'est là quelque chose contre quoi va tout ce que nous allons pouvoir lire, avant et après cet énoncé, dans le texte de Freud.

Il est essentiel d'abord de rappeler que Freud lui-même nous désigne au départ de cet article que c'est là un *Grundbegriff,* un concept fondamental, que ce concept, il en fait la remarque, — en quoi Freud se montre bon épistémologue, il faut s'attendre, à partir du moment où lui,

Freud, l'introduit dans la science, que, dans la suite, tout soit possible. De deux choses l'une, où il sera gardé, où il sera rejeté. Il sera gardé s'il fonctionne, dirait-on, de nos jours, je dirais, s'il trace sa voie dans le réel qu'il s'agit de pénétrer. Mais comme tous les autres *Grundbegriffe* dans le domaine scientifique, et là nous voyons se dessiner ce qu'il y a de plus présent pour l'époque à l'esprit de Freud, à savoir les concepts fondamentaux de la physique et du point de développement où la physique est arrivée, point toujours présentifié par Freud par le fait que ses maîtres, que les gars de son école en physiologie, sont ceux qui promeuvent de mener à réalisation les programmes, tel Brücke, l'intégration de la physiologie aux concepts fondamentaux de la physique moderne et spécialement à ceux de l'énergétique. Et combien, au cours de l'histoire, cette notion d'énergie comme celle de force aussi bien, ont-elles pu, en quelque sorte, glisser de l'extension progressive, ou plus exactement, de la généralisation des reprises de leur thématique sur une réalité de plus en plus englobée !

C'est bien ce que prévoit Freud, « le progrès de la connaissance, dit-il, ne supporte aucune *Starrheit*, je dirais aucune fascination des définitions ». Il dit quelque part ailleurs que la pulsion, en quelque sorte, fait partie de nos mythes. J'écarterai ce terme de mythe, au sujet de la pulsion. D'ailleurs, dans ce texte même et au premier paragraphe, Freud emploie le terme de *Konvention*, de convention, qui est beaucoup plus près de ce dont il s'agit et que j'appellerai d'un terme benthamien, que j'ai, à un moment, bien repéré et fait repérer à ceux qui me suivent : une fiction.

Terme aussi, je le dis en passant, qui est tout à fait préférable à celui de modèle dont on a trop abusé, et qui s'en distingue en ceci — vous savez que le 'modèle' n'est jamais un *Grundbegriff*. Ce que certain style d'empirisme dans la théorie, qui est la caractéristique de la physique anglaise, a introduit sous le terme de 'modèle', c'est essentiellement quelque chose qui, concernant ce sur quoi il y a à opérer dans un certain champ, peut comporter aussi bien plusieurs 'modèles' fonctionnant corrélativement. Il n'en est pas de même pour un *Grundbegriff,* pour un concept fondamental, ni pour une fiction fondamentale.

Et maintenant, demandons-nous ce qui apparaît d'abord, quand nous regardons de plus près ce qu'il en est de ces quatre termes, concer-

nant la pulsion. Disons, pour aller vite, que ces quatre termes, si on regarde de près ce qu'en dit Freud, ne peuvent qu'apparaître disjoints.

La poussée, d'abord. Nous allons… Si au moment où elle est introduite, nous nous reportons au début des énoncés de Freud dans l'article, la poussée va être identifiée à une pure et simple tendance à la décharge. C'est à savoir, à ce qui se produit du fait d'un stimulus, à savoir la transmission de la part admise, au niveau du stimulus, du supplément d'énergie, la fameuse quantité Qn de l'*Esquisse*. A ceci près que Freud nous fait là-dessus, et d'emblée, une remarque qui va très loin dans le départ de ce dont il s'agit.

Sans doute ici aussi il y a stimulation, excitation, pour employer le terme dont Freud se sert à ce niveau, *Reiz*, l'excitation. Le *Reiz,* à première lecture, le *Reiz* dont il s'agit concernant la pulsion, est différent de toute stimulation venant du monde extérieur, c'est un *Reiz* interne.

Qu'est-ce que ceci veut dire ? Nous avons là, pour l'expliciter, la notion de besoin (et aussi bien est-elle dans le texte, le *Not)*, tel qu'il se manifeste dans l'organisme, à des niveaux divers et d'abord au niveau de la faim, de la soif, voilà qui est suffisamment explicite, ce qu'on paraît vouloir dire en distinguant le *Reiz* interne, l'excitation interne de l'excitation externe.

Qu'il soit bien dit, pesé, que c'est, dès les premières pages, dès les premières lignes, que Freud définit, pose ce point vraiment inaugural, et de la façon la plus articulée, la plus formelle : qu'il ne saurait d'aucune façon s'agir de la pression d'un besoin tel le *Hunger*, la faim, ou le *Durst*, la soif, que ce n'est absolument pas de cela qu'il s'agit dans le *Trieb* — ce à quoi il va se référer, posant tout de suite pour nous la question de ce dont il s'agit : dans le *Trieb*, s'agit-il de quelque chose dont l'instance s'exerce au niveau de l'organisme, dans sa totalité. Dans son état d'ensemble, le réel ici fait-il son irruption ? Au sens de : il faut que ce soit un vivant qui soit intéressé dans ce dont il s'agit, à savoir le champ freudien ?

Non, il s'agit toujours et bien tout spécialement de ce champ lui-même, et sous la forme la plus indifférenciée que Freud lui ait donné au départ, qui, (pour nous reporter à l'*Esquisse* que je donnais tout à l'heure, que je désignais tout à l'heure) est à ce niveau appelé le *Ich*, le *Real-ich*. Le *Real-ich* est conçu d'abord comme supporté, non par

l'organisme tout entier, mais par le système nerveux dans son ensemble, en tant que sa trame, et ce qu'il reçoit, les stimuli, ce qui en règle la décharge.

Le *Ich* dont il s'agit a ce caractère de sujet planifié, de sujet objectivé, champ, dont je souligne les caractères de surface justement, en le traitant topologiquement, dans la forme d'une surface, en tentant de vous montrer comment, le prendre sous cette forme répond à tous les besoins de son maniement.

Ceci est essentiel, car quand nous y regarderons de plus près, nous verrons que le *Triebreiz*, c'est ce par quoi certains éléments de ce champ sont, dit Freud, *Triebbesetzt,* investis pulsionnellement.

Ceci nous montre que ce dont il s'agit, pour m'exprimer d'une façon qui mériterait sans doute d'être plus développée, mais je ne dois point me laisser entraîner trop loin mais rester près du texte de Freud, qui d'ailleurs me donne ici tous les éléments, c'est que si nous sommes nécessités à concevoir là quelque chose qui s'attarde au texte de Freud parce que c'est articulé, c'est que cet investissement, qui nous place sur le terrain d'une énergie, et pas de n'importe quelle énergie, une énergie potentielle, car ce qu'il y a de frappant c'est que Freud l'articule de la façon la plus pressante, la caractéristique de la pulsion est d'être une *konstante Kraft,* une force constante, et qu'il ne peut pas le concevoir comme une *momentane Stoßkraft.*

Qu'est-ce que ça veut dire *momentane Stoßkraft* ? Sur ce mot *Moment*, nous avons déjà l'exemple de quelque malentendu historique. Les Parisiens, pendant le siège de Paris en 1870, se sont gaussés d'un certain *psychologische Moment* dont Bismarck aurait fait usage. Ça leur a paru absolument marrant, car les Français ont toujours été chatouilleux, jusqu'à une époque récente qui les a habitués à tout, à l'usage exact des mots. Ce 'moment psychologique' tout à fait nouveau, leur a paru l'occasion de bien rire. Ça voulait dire le facteur psychologique tout simplement.

Cette *momentane Stoßkraft,* ici, qui n'est peut-être pas à prendre tout à fait dans le sens de facteur, mais dans le sens de moment en cinématique, et cette *Stoßkraft,* force de choc, je crois que ce n'est pas autre chose qu'une référence à la force vive, à l'énergie cinétique. Il ne s'agit point d'énergie cinétique, en d'autres termes, il ne s'agit pas de quelque

chose qui va se régler avec du mouvement, la décharge dont il s'agit est d'une toute autre nature et sur un tout autre plan.

Quoi qu'il en soit au niveau de la pensée, et chose plus singulière, de cette constance qui, elle, témoigne, va tellement contre toute assimilation possible à un autre, (c'est-à-dire à une fonction biologique, c'est-à-dire à quelque chose qui a toujours un rythme), la pulsion, la première chose qu'en dit Freud c'est, si je puis dire, qu'elle n'a pas de jour ou de nuit, qu'elle n'a pas de printemps ni d'automne, qu'elle n'a pas de montée, de descente, c'est une force « constante ». Il faudrait tout de même tenir compte des textes, et aussi de l'expérience !

Parce que si, d'autre part, à l'autre bout de la chaîne, nous nous apercevons que ce dont il s'agit, et ce à quoi ça nous sert, le maniement de cette fonction de la pulsion, c'est toujours la référence à ce que Freud, ici aussi, écrit en toutes lettres, mais avec une paire de guillemets : La « *Befriedigung* », la « satisfaction. ». C'est là que se pose pour nous la question de savoir ce que ça veut dire, la satisfaction de la pulsion.

Car vous allez me dire : « Bon, c'est assez simple, la satisfaction de la pulsion, c'est arriver à son but, à son *Ziel* ». Le fauve sort de son trou et quand il a trouvé ce qu'il a à se mettre sous la dent, il est satisfait, il digère.

Le fait même qu'une image semblable puisse être évoquée, montre assez, en fin de compte, qu'on la laisse résonner en harmonique à cette mythologie, alors à proprement parler, de la pulsion.

Il n'y a qu'une chose qui y objecte tout de suite, (et c'est d'ailleurs assez remarquable que, depuis le temps que c'est là à nous proposer comme une énigme qui à la façon de toutes les énigmes de Freud est une énigme qui a été soutenue comme une gageure, enfin jusqu'au terme de la vie de Freud, et même sans que Freud ait daigné s'en expliquer plus — il laissait probablement le travail à ceux qui auraient pu le faire) c'est une des vicissitudes, des quatre vicissitudes fondamentales que Freud nous pose au départ (et il est curieux que ce soit aussi quatre vicissitudes, comme il y a quatre éléments de la pulsion). C'est la troisième, celle qui précède juste la quatrième dont Freud dans cet article ne traite pas, (il la rejette à l'article suivant) à savoir le refoulement. La troisième, c'est la sublimation. Or, dans cet article, et à mille reprises, Freud nous dit proprement que la sublimation aussi donne la satisfac-

tion d'une pulsion alors qu'elle est « *zielgehemmt* », inhibée quant à son but, en d'autres termes, qu'elle ne l'atteint pas. Ça n'en est pas moins la satisfaction de la pulsion, et ceci, sans refoulement.

En d'autres termes, pour l'instant je ne baise pas, je vous parle ! Eh bien ! je peux avoir exactement la même satisfaction que si je baisais ! C'est ce que ça veut dire. C'est ce qui pose d'ailleurs la question de savoir si, effectivement, je baise. C'est entre ces deux termes que se pose, si on peut dire, l'extrême antinomie qui consiste tout d'abord en ceci : de nous rappeler que l'usage de la fonction de la pulsion n'a pour nous d'autre portée que de mettre en question ce qu'il en est de la satisfaction.

Dès que je l'introduis, que je la promeus, tous ceux qui sont psychanalystes doivent sentir à quel point j'apporte là le niveau d'accommodation le plus essentiel. C'est à savoir qu'il est clair que ceux à qui nous avons affaire, les patients, ne se satisfont pas, comme on dit, de ce qu'ils ont. Et pourtant, nous savons que tout ce qu'ils sont, tout ce qu'ils vivent, leurs symptômes mêmes, relèvent de la satisfaction. Ils satisfont quelque chose qui va sans doute à l'encontre de ce dont ils pourraient se satisfaire, ou peut-être mieux encore pourrait-on dire, ils satisfont à quelque chose. Ils ne se contentent pas de leur état mais quand même, en étant dans cet état si peu contentatif, ils se contentent et toute la question est justement de savoir qu'est-ce que c'est que ce « se » qui est là, contenté.

Dans l'ensemble, et à une première approximation, nous irons même à dire que ce à quoi ils satisfont par les voies du déplaisir, c'est, nous le savons, (aussi bien d'ailleurs est-ce communément reçu) c'est quand même la loi du plaisir.

Leur activité, si l'on peut dire, à un certain niveau, évident pour cette sorte de satisfaction, disons qu'ils se donnent beaucoup de mal et que, jusqu'à un certain point, c'est justement ce 'trop de mal' qui est la seule justification de notre intervention.

On ne peut pas dire que, quant à la satisfaction, le but ne soit pas atteint. Il ne s'agit pas là d'une prise de position éthique définitive. Il s'agit de savoir qu'à un certain niveau c'est ainsi que, nous analystes, abordons le problème. Que pour autant que nous en savons un peu plus long que les autres sur tout ce qui est du normal et de l'anormal,

nous savons que les formes d'arrangement qu'il y a de ce qui marche bien à ce qui marche mal, forment une série continue et que ce que nous avons là devant nous, c'est un système où tout s'arrange et qui a atteint sa sorte, à lui propre, de satisfaction.

Si nous nous en mêlons, c'est dans la mesure où nous pensons qu'il y a des voies courtes, par exemple. En tout cas, quand nous nous référons à la pulsion, c'est dans la mesure où nous entendons que c'est à ce niveau de la pulsion que l'état de satisfaction, à rectifier sans doute, auquel nous avons affaire, prend son sens, sa portée et sa stase.

Cette satisfaction est paradoxale parce que quand on y regarde de près, on s'aperçoit… Et celà, ce que j'ai voulu indiquer comme point d'insertion dans notre discours de cette année, quelque chose qui va prendre dans la suite tout son développement, quelque chose de nouveau, c'est la catégorie de l'impossible.

Elle est, dans les fondements des conceptions freudiennes, absolument radicale. Le chemin du sujet, pour prononcer ici ce terme, par rapport auquel seul peut se situer ce terme de satisfaction, le chemin du sujet passe entre, si je puis dire, deux murailles de l'impossible.

Cette fonction de l'impossible n'est pas à aborder sans prudence comme toute fonction qui se présente sous une forme négative. Je voudrais simplement vous suggérer que, comme toutes les autres notions qui se présentent sous une forme négative, la meilleure façon de les aborder n'est pas de les prendre par la négation, parce que ça va nous porter à la question sur le possible. Et l'impossible ça n'est pas forcément le contraire du possible, ou bien alors comme ce qui est l'opposé du possible, c'est assurément le réel, nous serons amenés à définir le réel comme l'impossible. Je n'y vois pas, quant à moi, d'obstacle, et ceci d'autant moins que, dans Freud, c'est sous cette forme qu'apparaît, en apparence, le réel, à savoir l'obstacle au principe du plaisir. Le réel, c'est le heurt, le fait que ça ne s'arrange pas tout de suite, comme le veut la main qui se tend vers les objets extérieurs. Je pense que c'est là une conception tout à fait illusoire et réduite de la pensée de Freud sur ce point.

Le réel s'y distingue, comme je l'ai dit la dernière fois, par sa séparation du champ du principe du plaisir, par sa désexualisation, par le fait que son économie, de ce fait, admet quelque chose de nouveau, justement. Ce quelque chose de nouveau, c'est l'impossible. Et ceci veut dire

que l'impossible est présent dans l'autre champ comme essentiel; le principe du plaisir se caractérise par ceci que l'impossible y est si présent qu'il n'y est jamais reconnu comme tel.

L'idée de la fonction du principe du plaisir de se satisfaire par l'hallucination est là pour l'illustrer. Mais ce n'est qu'une illustration, une illustration de ceci que, supposée dans ce champ, ce champ de la pulsion, la pulsion saisissant son objet apprend en quelque sorte… Eh bien, que ce n'est justement pas par là qu'elle est satisfaite ! Car si on ne distingue, au départ de cette dialectique de la pulsion, le *Not* du *Bedürfniss* (dont nous allons voir tout à l'heure ce qu'il en est), le 'besoin' de 'l'exigence pulsionnelle', c'est justement parce que aucun objet d'aucun *Not*, 'besoin', ne peut satisfaire la pulsion.

Parce que, quand même vous gaveriez la bouche, cette bouche qui s'ouvre dans le registre de la pulsion, de la pulsion orale, ce n'est pas de la nourriture qu'elle se satisfait, c'est, comme on dit, du plaisir de la bouche. Et c'est bien pour cela qu'elle se reconnaîtra, qu'elle se rencontrera, au dernier terme et dans l'expérience analytique, comme pulsion orale, justement dans une situation où elle ne fait rien d'autre que de commander le menu. Ce qui se fait sans doute avec la bouche, qui est au principe de la satisfaction, ce qui va à la bouche retourne à la bouche et s'épuise dans ce plaisir que je viens d'appeler, pour me référer à des termes d'usage, plaisir de la bouche.

Et aussi bien, c'est ce que nous dira Freud. Prenez le texte « pour ce qui est de l'objet dans la pulsion, qu'on sache bien, nous dit-il, qu'il n'a, à proprement parler, aucune importance. Il est totalement indifférent ». Il ne faut jamais lire Freud en n'ayant pas les oreilles bien dressées ! Quand on lit tant de choses pareilles, ça doit tout de même les faire bouger un peu !

L'objet, comment faut-il le concevoir ? L'objet de la pulsion, comment faut-il le concevoir pour qu'on puisse dire que dans la pulsion et quelle qu'elle soit, il soit indifférent ? Ça nous désigne ainsi que, pour prendre par exemple ce que je viens d'annoncer concernant la pulsion orale, il est bien clair et bien évident que ce n'est point de nourriture ni de souvenir de nourriture ni d'écho de la nourriture ni de soin de la mère qu'il s'agit quoi qu'on en pense, mais de quelque chose qui s'appelle le sein et qui a l'air d'aller tout seul parce qu'étant de la même

série. Si on nous fait cette remarque que l'objet dans la pulsion n'a aucune importance, c'est probablement parce que le sein, puisque c'est ainsi dans la pulsion orale que nous le désignons, c'est que le sein est tout entier à réviser quant à sa fonction d'objet.

C'est que justement dans sa fonction d'objet, l'objet *a* tel que, sans doute, dans un temps d'élaboration qui est celui proprement que moi-même j'apporte, c'est que le sein, objet *a*, comme cause du désir, est quelque chose auquel nous devons donner la fonction que Freud lui a assigné primitivement, une fonction telle, que nous puissions dire sa place dans la satisfaction de la pulsion. Nous dirons que la meilleure formule nous semble être celle-ci, que la pulsion en fait le tour. Nous trouverons à l'appliquer à propos d'autres objets. 'Tour' étant à prendre ici dans les deux sens, ambiguïté que lui donne la langue française, qui est à la fois de *turn*, 'borne' autour de quoi on tourne, et de tour, de *trick*, 'tour d'escamotage'.

Sur le sujet de la source que j'ai fait venir en dernier, parce qu'assurément chacun des quatre termes est tel qu'il peut nous donner la prise, disons, d'un point d'origine auquel, au moins à titre heuristique, nous puissions d'abord nous accrocher. Il est certain que du point de vue de ce qu'on pourrait appeler la régulation vitale, que nous voudrions à tout prix faire rentrer dans cette fonction de la pulsion, ça se dirait au premier abord que c'est là que nous devons la trouver.

Et pourquoi ? Et pourquoi les zones dites érogènes ne sont-elles reconnues qu'en ces points qui [ne] se différencient pour nous dans la fonction qu'ils représentent que par leur structure de bord ? Pourquoi parle-t-on de la bouche, et non pas de l'œsophage, de l'estomac ? Ils participent tout autant dans ce qui est de la fonction orale. Mais au niveau érogène, nous parlons, et non pas en vain, pas au hasard, de la bouche et pas seulement de la bouche, plus spécialement des lèvres et des dents, de ce qu'Homère appelle l'enclos des dents.

De même pour ce qui est de la pulsion anale, ce n'est pas tout de dire qu'ici certaine fonction vivante prend sa fonction, intégrée à une fonction d'échange avec le monde qui serait là l'excrément. Il y a d'autres fonctions excrémentielles. Il y a d'autres éléments à y participer que la marge de l'anus qui est pourtant spécifiquement ce qui pour nous, également se définit comme la source et le départ d'une certaine pulsion.

Je ne me serai peut-être pas aujourd'hui avancé bien loin, mais uniquement à ceci de vous suggérer que, s'il y a quelque chose à quoi d'abord, pour nous, ressemble la pulsion, ce quelque chose par quoi elle se présentifie, c'est un montage. Mais pas un montage au sens où, dans une perspective qui, même pour vouloir y réduire la fonction du finalisme, se développe tout de même en référence à la finalité, celle qui s'instaure dans les théories modernes de l'instinct. Là aussi l'apparition, le jeu, seulement la présentification d'une image de montage est tout à fait saisissante [Voyez le] mécanisme, la forme spécifique qui fera que la poule dans la basse-cour se planque sur le sol si vous faites passer à quelques mètres au-dessus un papier découpé en forme de faucon. Quelque chose qui déclenche une réaction qui est en somme plus ou moins appropriée et dont l'astuce est de nous faire remarquer bien sûr, puisque on peut user [de leurres], qu'elle ne l'est pas forcément appropriée.

Est-ce de cette sorte de montage, où je veux mettre l'accent quand je parle de montage à propos de la pulsion ? Non, ça va bien plus loin. Je dirai que le montage de la pulsion c'est un montage qui d'abord en apparence se présente pour nous comme n'ayant ni queue ni tête. Comme un montage au sens où l'on parle de montage dans un collage surréaliste. Si nous rapprochons les paradoxes que nous venons de définir au niveau du *Drang* de l'objet, du but de la pulsion, je crois que l'image qui nous viendrait c'est je ne sais quoi qui montrerait la marche d'une dynamo qui serait branchée sur la prise du gaz avec quelque part une plume de paon qui en sort et dont [l'œil ?] vient chatouiller le ventre d'une jolie femme qui est là à demeure pour la beauté de la chose. La chose commençant d'ailleurs à devenir intéressante de ceci : c'est que ce que Freud nous définit par la pulsion, c'est toutes les formes dont on peut inverser un pareil mécanisme. Je ne veux pas dire qu'on retourne la dynamo, on déroule ses fils, c'est eux qui deviennent la plume de paon, la prise du gaz passe dans la bouche de la dame et un croupion sort au milieu…

Voilà ce qu'il montre comme exemple développé. Lisez ce texte de Freud d'ici la prochaine fois que je le reprenne, vous y verrez à tout instant le saut, sans transition, des images les plus hétérogènes les unes aux autres. Et tout ceci ne passant que par des références grammaticales

dont il vous sera aisé, la prochaine fois, de saisir l'artifice. A savoir qu'à moins de savoir de quoi l'on parle, quel est, si l'on peut dire, (et je le mets entre guillemets, parce que je pense que le mot n'est pas valable) le « sujet » de la pulsion. Comment on peut dire, purement et simplement, comme il va nous le dire, que l'exhibition est le contraire du voyeurisme, ou que le masochisme est le contraire du sadisme, ce qu'il avance pour des raisons simplement purement grammaticales d'inversion du sujet et de l'objet comme si l'objet et le sujet grammaticaux étaient des fonctions réelles, alors qu'il est facile de démontrer qu'il n'en est rien et qu'il suffit de se reporter à notre structure du langage pour que la déduction devienne impossible. Mais ce qu'autour de ce jeu, il nous fait parvenir, concernant ce qui est l'essence de la pulsion, le point nécessaire, le point topologique où quelque chose se réalise qui est sans doute satisfaction, satisfaction qui est à placer à un niveau du sujet, à un niveau du sujet où assurément nous sommes requis d'y voir autre chose que sa détermination, une autre façon de s'atteindre, de se réaliser, de se satisfaire, ce que la prochaine fois je vous définirai comme le tracé de l'acte, voilà ce qui maintenant comme devoir se propose devant vous.

# Leçon XIV

*13 mai 1964*

Quand je lis la dernière de mes lectures d'actualité dans le *Psychoanalytic Quaterly*, un article comme celui de M. Edward Glover intitulé *« Freudian or neo-freudian »*, entièrement dirigé contre les constructions de M. Alexander, quand j'y ressens cette sordide odeur de renfermé, du fait qu'au nom de critères désuets une construction comme celle de M. Alexander, — mon Dieu ! je n'ai pas hésité à l'attaquer de la façon la plus formelle, il y a déjà quatorze ans, au Congrès de Psychiatrie de 1950 — mais enfin ! qui est la construction d'un homme de grand talent ; quand je vois à quel niveau cette discussion est discutée, contrebattue, je me rends cette justice qu'à travers tous les avatars que rencontre mon discours ici même et ailleurs, assurément on peut dire que ce discours obvie, fait obstacle à ce que l'expérience de l'analyse ne vous soit pas transmise d'une façon absolument crétinisante.

Je reprends, à partir de là, mon discours sur la pulsion. J'ai été amené à l'aborder au moment… qu'après avoir posé que le transfert dans l'expérience est ce qui manifeste la mise en action de la réalité de l'inconscient en tant qu'elle est sexualité. Je me trouve arrêté pour poursuivre sur ce que comporte cette affirmation même.

Si nous sommes sûrs que la sexualité est là présente en action dans le transfert, c'est pour autant qu'elle se manifeste à certains moments à découvert sous la forme de l'amour. Or, c'est là ce dont il s'agit. Est-ce que l'amour représente le point sommet, le moment achevé, le facteur indiscutable qui nous présentifie la sexualité dans l'*hic* et *nunc* du transfert ?

A ceci obvie, s'oppose, objecte de la façon la plus claire, le texte non certes isolé, mais choisi par moi comme central, et non sans qu'on puisse aucunement accuser ce choix d'arbitraire, puisque le texte dont il s'agit est le texte de Freud, qui a proprement pour objet les pulsions et leurs vicissitudes.

C'est ce texte que j'ai commencé d'aborder la dernière fois en essayant de faire sentir sous quelle forme problématique, autrement dit fourmillante de questions, se présente l'introduction de la pulsion. J'espère qu'une part au moins importante de mon auditoire aura pu dans l'intervalle se reporter à ce texte, soit qu'il s'agisse de personnes capables de le lire en allemand, ce qui me paraît éminemment souhaitable, soit, faute de mieux, qu'ils aient pu le lire, toujours plus ou moins improprement traduit, dans les deux autres langues de culture : l'anglais ou le français — la note la plus mauvaise étant assurément donnée à la traduction française, sans que je m'attarde autrement à pointer les véritables falsifications dont elle fourmille.

Néanmoins, même à une première lecture la plus sommairement superficielle, vous aurez pu vous apercevoir que cet article, encore qu'il ne l'annonce pas au départ, est entièrement divisé en deux versants : premièrement, l'articulation, et aussi bien le démontage, de ce que je vous ai appelé l'autre jour la pulsion — justement, comme montage, puis, deuxième versant, l'examen de ce qu'il faut concevoir comme étant non point […] mais, conformément à l'esprit de l'article, *das Lieben*, l'acte d'amour. Et qu'il est expressément formulé que l'amour ne saurait aucunement dans l'expérience, être confondu, être considéré comme le représentant, ce qu'on pourrait appeler *Ganze*, comme ce qu'il appelle, ce que Freud articule met en question sous le terme de : « *die ganze Sexualstrebung* », c'est-à-dire la tendance, les formes, la convergence de l'effort du sexuel, en tant qu'il s'achèverait en *Ganze,* en un tout saisissable qui en résumerait l'essence et la fonction.

« *Kommt aber auf damit nicht zuher,* ça ne va pas du tout comme ça », s'écrit-il au moment de répondre à cette sorte de suggestion, en quelque sorte ambiante, et que nous avons rendue, nous autres analystes, par toutes sortes de formules qui sont autant de tromperies, comme étant ce qui justifie la fonction de l'appréhension du terme de l'autre, par la voie d'une série d'objectalisations partielles.

Tout l'article est là fait pour nous montrer qu'au regard de ce qu'on peut considérer, et de ce que Freud, bien sûr, considère comme étant la fonction finale de la sexualité, à savoir la reproduction, les pulsions telles qu'elles se présentent à nous dans le procès de la réalité psychique, sont des restes des pulsions au regard de cette fonction finale définie en termes biologiques, restes des pulsions partielles.

Les pulsions, dans leur structure, dans la tension qu'elles établissent, sont liées à quelque chose que nous pouvons appeler en l'occasion le facteur économique. Ce facteur économique dépend des conditions dans lesquelles s'exerce la fonction du principe du plaisir à un niveau que nous reprendrons quand le moment sera venu de notre discours sous le terme de *Real-Ich*. Disons tout de suite que ce *Real-Ich*, nous pouvons, dans une approximation rapide mais que dès maintenant vous pouvez tenir pour exacte, nous pouvons le concevoir comme étant l'appareil nerveux, le système nerveux central, en tant qu'il fonctionne non pas comme un système de relation, mais comme un système destiné à assurer des tensions internes, une certaine homéostase.

C'est en raison de cette réalité de l'*Ich*, du système homéostastique, que la sexualité n'intervient, n'entre en jeu que sous la forme des pulsions partielles. La pulsion serait précisément cette sorte de montage par quoi la sexualité participe à la vie psychique d'une façon qui doit se conformer à la structure de béance qui est celle de l'inconscient.

En d'autres termes, si nous plaçons aux deux extrêmes de ce qui est notre expérience analytique, le refoulé — le refoulé primordial, ce refoulé est un signifiant ; ce qui s'édifie par-dessous pour constituer le symptôme, nous pouvons l'inscrire, le considérer comme échafaudage, toujours de signifiants. Refoulé et symptôme sont homogènes et réductibles à des fonctions de signifiants. Leur structure, quoi qu'elle s'édifie par succession, comme tout édifice, est quand même, au terme, au produit fini, inscriptible en termes synchroniques.

A l'autre extrémité, celle de notre interprétation, cette interprétation concerne ce facteur d'une structure temporelle spéciale, que j'ai essayé de définir par la métonymie. L'interprétation, dans son terme, pointe, non pas essentiellement les étapes de la construction, mais le désir auquel, dans un certain sens, dans le sens du vecteur que j'essaie ici de vous faire sentir, elle est identique. Le désir, c'est en somme l'interpréta-

tion elle-même. Dans l'intervalle, la sexualité, sous la forme des pulsions partielles, ne s'était pas manifestée comme dominant toute l'économie de cet intervalle, comme y mettant la présence sexuelle. Toute notre expérience se réduirait à une mantique à laquelle le terme neutre d'énergie psychique pourrait alors convenir, mais où il manquerait, à proprement parler, ce qui y constitue la présence, le *Dasein* de la sexualité.

La lisibilité du sexe dans l'interprétation des mécanismes inconscients est toujours rétroactive. Elle ne serait que de la nature de l'interprétation si, effectivement, à chaque instant de l'histoire, les pulsions partielles, nous pouvons d'elles être assurés qu'elles sont intervenues efficacement en temps et lieu. Et ceci non pas seulement comme on a pu le croire au début de l'expérience analytique, sous la forme en quelque sorte erratique, dispersée, bloc de glace errant, arraché à ce qui est, par rapport au développement de l'enfant, la grande banquise, la sexualité de l'adulte intervenant comme séduction sur un sujet immature.

Si la sexualité s'est avérée tout de suite, et je dois dire avec une prégnance dont après coup on peut être surpris, à savoir que dès les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Freud a pu poser comme essentiel ce qui lui est apparu alors comme perversion polymorphe, comme sexualité aberrante, comme rupture du charme d'une prétendue innocence, innocence infantile, cette sexualité, pour s'être imposée si tôt, je dirai presque trop tôt, nous a fait passer trop vite sur l'examen de ce qu'elle représente en son essence. C'est à savoir qu'au regard de l'instance de la sexualité, tous les sujets sont à égalité, depuis l'enfant jusqu'à l'adulte, qu'ils n'ont affaire qu'à ce qui, de la sexualité, passe dans les réseaux de la constitution subjective, dans les réseaux du signifiant, que la sexualité ne se réalise que par l'opération des pulsions en tant qu'elles sont pulsions partielles, partielles au regard de la finalité biologique de la sexualité.

L'intégration de la sexualité à une dialectique du désir passe par la mise en jeu de ce qui, dans le corps, méritera ici que nous le désignions par le terme d'appareil, si vous voulez bien entendre par là ce dont le corps, au regard de la sexualité, peut s'appareiller, ce qui veut dire que ceci est distinct de ce dont les corps peuvent s'apparier.

Ce qui domine, à la lecture de ce texte de Freud, se rassemble dans une expérience dont s'est donné à nous, de façon incroyablement précoce,

comme une donnée et qu'on n'a pas eu le temps d'élaborer, ce qui explique aussi tout cet embrouillis de la discussion autour des pulsions, comme sexuelles, des pulsions, comme étant les pulsions du moi, et la variation de la frontière. Ce qui résout presque d'emblée le paradoxe scandaleux pour certains, de ce qu'il ait fallu en venir au-delà des pulsions telles qu'on avait cru pouvoir les rassembler sous le titre des pulsions de vie comme de pulsions de mort, c'est qu'on ne voit pas ce qu'il en est de la pulsion. A savoir que s'il est vrai qu'elle représente mais qu'elle ne fait que représenter, et partiellement, la courbe de ce que veut dire chez le vivant l'accomplissement de la sexualité, comment s'étonner que son dernier terme soit la mort, puisque la présence du sexe chez le vivant est liée à cette mort ?

Et si j'ai fait aujourd'hui reproduire au tableau cette citation, plus exactement ce n'est pas une citation, c'est un fragment d'Héraclite recueilli dans l'ouvrage monumental où Diels a rassemblé ce qui nous reste épars de l'époque présocratique, βίος (*bios),* écrit-il, et ceci nous émerge comme de ses leçons de sagesse dont on peut dire, qu'avant tout le circuit de notre élaboration scientifique, elles vont au but et tout droit (βιός, et à un accent près, ce n'est pas la vie mais c'est l'arc) Héraclite nous dit : « A l'arc est donné ce nom *bios*, (l'accent serait sur la première syllabe si c'était la vie), mais son œuvre, c'est la mort. »

Ce que la pulsion intègre, et d'emblée, dans toute son existence, c'est une dialectique de l'arc ; et je dirai même du tir à l'arc. C'est là seulement ce par quoi nous pouvons situer sa place dans l'économie psychique — ce qu'il importe de voir, dans ce que Freud nous introduit par la voie, je dirai, elle-même des plus traditionnelles. Faisant usage à tout moment des ressources de la langue, et n'hésitant pas à se fonder sur ce quelque chose qui n'est pourtant caractéristique que de certains systèmes linguistiques, celui des trois voies : active, passive et réfléchie.

Ceci pourtant n'est qu'une enveloppe où nous devons voir qu'autre chose est cette réversion signifiante, autre chose ce qui l'en habille, c'est-à-dire au niveau de chaque pulsion, l'aller et retour fondamental où elle se structure, entre deux pôles dont il est remarquable qu'il ne puisse les désigner qu'en termes de ce quelque chose qui est le verbe : *beschauen* et *beschaut werden,* voir et être vu, *quälen* et *gequält werden,* tourmenter, être tourmenté. Mais ce que, dès l'abord, il pose, il nous présente comme

étant fondamentalement acquis, c'est que nulle part de ce parcours, chaque pulsion partielle ne peut être séparée de son aller et retour, de sa réversion fondamentale — le caractère circulaire du parcours de la pulsion. J'insiste, pour définir le fonctionnement de ce montage qu'il introduit initialement, sur la dimension de cette *Verkehrung*.

Mais quand il l'illustre, et nous verrons qu'il est remarquable de savoir quelle pulsion il va choisir pour l'illustrer, très nommément la *Schaulust*, la joie de voir, et ce qu'il ne peut désigner autrement que par l'accolement des deux termes, « sadomasochisme ». Quand il parlera de ces deux pulsions, et plus spécialement de la troisième, il tiendra à bien marquer que ce n'est pas de deux temps qu'il s'agit dans ces pulsions, mais de trois. Il faut bien distinguer que ce qui n'est que ce retour en circuit de la pulsion, de ce qui apparaît mais aussi bien de ne pas apparaître dans ce troisième temps, à savoir l'apparition, d'*ein neues Subjekt,* qu'il faut entendre non pas comme ceci, qu'il y en aurait déjà un, à savoir le sujet de la pulsion, mais que il est nouveau de voir apparaître un sujet. Et ce sujet, qui est proprement l'autre, apparaît en tant que la pulsion a pu fermer son cours circulaire, et ce n'est qu'avec l'apparition du sujet au niveau de l'autre que peut être réalisé ce qu'il en est de la fonction de la pulsion.

C'est bien là-dessus précisément, que j'entends maintenant attirer votre attention. Ce circuit que vous voyez ici dessiné par la courbe de cette flèche (*Drang*, à l'origine) partante et redescendante, qui ici, franchissant

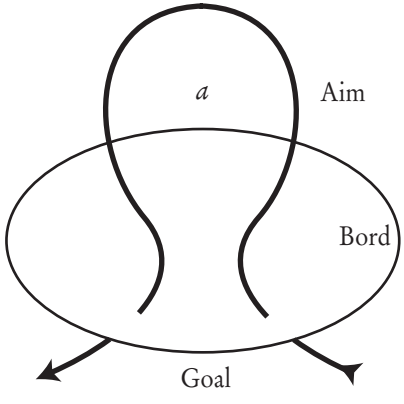


Fig. XIV-1

la surface constituée par ce que je vous ai défini la dernière fois comme, comme le bord, considéré dans la théorie comme la source, la *Quelle*, la zone dite érogène dans la pulsion, cette tension est toujours boucle et constitue, dans tout ce qu'elle soutient de l'économie du sujet, quelque chose qui ne peut être désolidarisé de son retour sur la zone érogène.

Il s'éclaircit le mystère du *zielgehemmt*, de cette forme que peut prendre la pulsion, d'atteindre sa satisfaction sans avoir pour autant atteint quoi ? Son but, en tant qu'il serait défini par la fonction biologique, par la réalisation effective de l'appariage reproductif. Mais ce n'est pas là le but de la pulsion partielle. Quel est-il ? Suspendons-le encore, mais penchons-nous sur ce terme de but et sur les deux sens qu'il peut présenter et que, pour les différencier, j'ai choisi ici de noter par une langue dans laquelle ils sont particulièrement expressifs, l'anglais. Le *aim* — quelqu'un que vous chargez d'une mission, ça ne veut pas dire, lui dire ce qu'il doit rapporter ! ça veut dire, lui dire par quel chemin il doit passer. *The aim*, c'est le trajet. Le but a une autre forme qui est le *goal.* Le *Goal,* ça n'est pas non plus, dans le tir à l'arc, le but, ça n'est pas l'oiseau que vous abattez, c'est d'avoir marqué le coup, d'avoir atteint votre but.

Ce qu'il en est de la pulsion est ceci : si elle peut être satisfaite sans avoir atteint ce qui, au regard d'une totalisation biologique de la fonction, serait la satisfaction à sa fin de reproduction, si elle peut être tout autre chose, c'est qu'elle est pulsion partielle, et que son but n'est point autre chose que ce retour en circuit. Et ceci est présent dans Freud.

Quelque part, il nous dit que le modèle idéal qui pourrait être donné de l'autoérotisme, c'est une seule bouche qui se baiserait elle-même — comme tout ce qui se trouve sous sa plume, métaphore lumineuse, éblouissante même, mais dont on pourrait dire qu'elle ne demande peut-être qu'à être complétée d'une certaine question. Est-ce que dans la pulsion, cette bouche n'est pas ce qu'on pourrait appeler une bouche fléchée, une bouche cousue, quelque chose où nous voyons, dans l'analyse, pointer au maximum dans certain silence l'instance pure de la pulsion orale se refermant sur sa satisfaction. En tout cas ce qui force à distinguer cette satisfaction du pur et simple autoérotisme de la zone érogène, c'est ce quelque chose que nous confondons trop souvent avec ce sur quoi la pulsion se referme. Cet objet qui n'est en fait que la présence d'un creux,

d'un vide occupable, nous dit Freud, par n'importe quel objet, et dont nous ne connaissons l'instance que sous la forme de la fonction de l'objet perdu *a*, celui dont il faut dire qu'il n'est pas l'origine de la pulsion orale. Il n'est pas introduit au titre de la primitive nourriture, il est introduit au fait de ce qu'aucune nourriture ne satisfera jamais la pulsion orale, si ce n'est à contourner cet objet éternellement manquant.

Ce circuit, la question est seulement pour nous de savoir où il se branche, et d'abord s'il est en quelque sorte revêtu d'une caractéristique de spirale. Si le circuit de la pulsion orale se continue, s'engendre, comme se continuant par la pulsion anale, par exemple, celle-là qui est dite constituer, par rapport à la pulsion orale, le stade suivant. Si, en d'autres termes, ce manque, cette insuffisance centrale est la forme qui serait dialectique, de l'opposition s'engendrerait le progrès. C'est déjà pousser bien loin la question pour des gens qui nous ont habitués à tenir, au nom de je ne sais quel mystère du développement, la chose comme déjà acquise, inscrite en quelque sorte dans l'éveil de possibilités organiques.

Ceci paraît se soutenir du fait qu'effectivement, pour ce qui est de l'émergence de la sexualité sous sa forme « achevée », c'est bien en effet à un processus organique que nous avons affaire. Mais il n'y a aucune raison d'étendre ce fait à la relation entre les autres pulsions partielles. Il n'y a aucun rapport d'engendrement d'une des pulsions partielles à la suivante, le passage de la pulsion orale à la pulsion anale ne se produit pas par un procès de maturation, mais par l'intervention de quelque chose qui n'est pas du champ de la pulsion : par l'intervention, le renversement de la demande de l'autre. Et si nous faisons intervenir les autres pulsions dont la série peut être établie, et après tout, résumée à un nombre assez court, il est tout à fait clair que vous seriez bien embarrassés de faire entre la *Schaulust*, la pulsion scopique, voire ce que je distinguerai en son temps comme la pulsion invocante, de faire le moindre rapport de déduction ou de genèse, de situer dans une succession historique, définissable en stades, sa place par rapport aux pulsions que je viens de nommer.

Il n'y a aucune métamorphose naturelle de la pulsion orale en pulsion anale, et quelles que soient, à l'occasion, les apparences que puisse nous donner le jeu, du symbole que constitue, en d'autres contextes, le pré-

tendu objet anal, à savoir les fèces, par rapport au phallus, dans son incidence négative, ceci ne nous permet à aucun degré, (l'expérience nous le démontre) de considérer qu'il y a continuité de la phase anale à la phase phallique, qu'il y a rapport de métamorphose naturelle.

La pulsion, nous devons la considérer, comme Freud nous l'indique, sous la rubrique de la *konstante Kraft* qui la soutient comme une tension stationnaire, et jusqu'aux métaphores qu'il nous donne, pour exprimer ces issues, *Schub* dit-il, qu'il traduit immédiatement par l'image qu'elle supporte dans son esprit, celle d'une fusée de lave, émission matérielle de la déflagration énergétique qui s'y produit en divers temps successifs, qui viennent précisément à venir, les uns après les autres, compléter cette forme de trajet de retour. Est-ce que nous ne voyons pas là, dans la métaphore freudienne elle-même, s'incarner cette structure fondamentale, quelque chose qui sort d'un bord qui en redouble, si l'on peut dire, la structure fermée de ce trajet qui y retourne, rien d'autre n'assurant sa consistance que ce qui est de l'objet, à titre de quelque chose qui doit être contourné ?

Quoi en résulte ? C'est que, ce que nous révèle cette articulation que nous sommes amenés à faire de la pulsion dans sa forme radicale, de ce que nous pourrions appeler sa manifestation comme mode d'un sujet acéphale (car tout s'y articule en terme de tension et n'a de rapport au sujet que de communauté topologique), c'est pour autant que l'inconscient, j'ai pu vous l'articuler comme se situant dans ces béances, que la distribution des investissements signifiants instaure dans le sujet, et se figurent dans l'algorithme en losange que je mets au cœur de tout rapport proprement de l'inconscient entre la réalité et le sujet. C'est pour autant que quelque chose, dans l'appareil du corps est strictement structuré de la même façon, c'est en raison de cette unité topologique des béances en jeu, que la pulsion prend son rôle dans le fonctionnement de l'inconscient.

Suivons maintenant Freud, suivons Freud quand il nous parle de la *Schaulust*, voir, être vu. Est-ce là la même chose ? Comment est-il même soutenable que ce le puisse être autrement qu'à l'inscrire en termes de signifiants ? Ou y a-t-il alors quelque autre mystère ? Il y a un tout autre mystère, et, pour vous y introduire, il n'est que de considérer ce que la *Schaulust* est, se manifeste dans la perversion. Je souligne que la pulsion

n'est pas la perversion. Que ce qui constitue le caractère énigmatique de la présentation de Freud, tient précisément à ce qu'il veut nous donner : c'est une structure radicale et dans laquelle le sujet n'est point encore placé. Ce qui définit la perversion, nous y reviendrons dans la suite, c'est justement la façon dont le sujet s'y place. — il s'y place d'une façon qui rend plus ou moins claire la structure de la pulsion. Dans la perversion, il s'y place d'une façon tout à fait claire. Et pour voir comment la dialectique de Freud nous promeut, nous suggère de nous introduire, il n'est que de considérer attentivement son texte. Le précieux des textes de Freud dans cette matière où il défriche, c'est qu'à la façon des bons archéologues, il laisse le travail de la fouille en place, de sorte que même si elle est inachevée, nous pouvons savoir ce que veulent dire les objets déterrés.

Quand M. Fenichel passe par là-dessus, il fait comme on faisait autrefois, il ramasse tout, il le met dans ses poches et dans des vitrines, sans ordre, ou tout au moins, dans un ordre complètement arbitraire, de sorte que personne n'y retrouve plus rien.

Ce qui se passe dans le voyeurisme ? Au moment du voyeurisme, au moment de l'acte du voyeur, où est le sujet, où est l'objet ? Je vous l'ai dit. Le sujet n'est pas là en tant qu'il s'agit de voir, de la pulsion de voir, mais en tant que le sujet est pervers. En tant qu'il est pervers, il ne se situe qu'à l'aboutissement de la boucle, à savoir, quant à ce qu'il en est de l'objet. C'est ce que ma topologie écrite au tableau ne peut pas vous faire voir, mais vous permet d'admettre : pour autant que la boucle tourne autour de l'objet, l'objet est là, missile, c'est avec lui que dans la perversion la cible est atteinte.

L'objet est ici regard, et regard qui est le sujet, qui l'atteint, qui fait mouche dans le tir à la cible, et je n'ai qu'à vous rappeler ce que j'ai dit en son temps de l'analyse de Sartre. Si cette analyse fait surgir l'instance du regard, ça n'est pas au niveau de l'autre dont le regard surprend le sujet en train de voir par le trou de la serrure, c'est que l'autre le surprend, lui, sujet, comme tout entier regard caché.

Et vous saisissez là l'ambiguïté de ce dont il s'agit quand nous parlons de la pulsion scopique. Le regard est cet objet perdu et soudain retrouvé, dans la conflagration de la honte, par l'introduction de l'autre. Jusque-là, qu'est-ce que le sujet cherche à voir ? Ce qu'il cherche à voir, sachez-le bien, c'est l'objet en tant qu'absence. Ce que le voyeur cherche

et trouve, ce n'est qu'une ombre, une ombre derrière le rideau. Il y fantasmera n'importe quelle magie de présence, la plus gracieuse des jeunes filles, même si de l'autre côté il n'y a qu'un athlète poilu ; ce qu'il cherche, ce n'est pas, comme on le dit, le phallus, mais justement son absence, d'où la prééminence, précisément, de certaines formes comme objet de sa recherche.

Ce qu'on regarde, c'est ce qui ne peut pas se voir. Si déjà, grâce à l'introduction de l'autre, ce qu'il en est de la structure de la pulsion, ici, apparaît, elle ne se complète vraiment que dans sa forme renversée, dans sa forme de retour, qui est la vraie pulsion active dans toute pulsion — c'est quand elle se complète. Dans l'exhibitionnisme, on voit que ce qui est visé par le sujet, c'est ce qui se réalise dans l'autre. De la visée véritable du désir, c'est l'autre, en tant que forcé, au-delà de son implication, ce n'est pas seulement la victime, en tant que referrée à quelque autre qui la regarde.

C'est ainsi que dans ce texte, nous avons la clé, le nœud de ce qui a fait tellement d'obstacle à la compréhension du masochisme. Freud, ici, articule de la façon la plus ferme qu'au départ, si l'on peut dire, de la pulsion sadomasochiste, la douleur n'est pour rien, qu'il s'agit d'une *Herrschaft*, d'une *Bewältigung*, d'une violence faite à quoi ? A quelque chose qui a si peu de nom que Freud vient et en même temps recule à envisager le cas, conforme à tout ce que je vous énonce sur la pulsion, où nous pouvons en trouver le premier modèle sur une violence que le sujet se fait, à des fins *x* de maîtrise, à lui-même.

Il y recule. Et pour de bonnes raisons. L'ascète qui se flagelle le fait pour un tiers. Or, ce n'est point là ce qu'il entend saisir, il veut seulement désigner le pédicule, le retour, l'insertion sur le corps propre, du départ et de la fin de la pulsion.

« Mais à quel moment voyons-nous, dit Freud, s'introduire, dans la pulsion sadomasochiste, la possibilité de la douleur ? » La possibilité de la douleur subie par ce qui est devenu, à ce moment-là, le sujet de la pulsion. C'est en tant, nous dit-il, que la boucle s'est refermée, que c'est d'un pôle à l'autre qu'il y a eu réversion, que l'autre est entré en jeu, que le sujet s'est pris pour terme, terminus de la pulsion, à ce moment-là, la douleur entre en jeu, en tant que le sujet l'éprouve de l'autre. Il deviendra, pourra devenir, dans cette déduction théorique à proprement parler,

un sujet sadique, en tant que la boucle achevée de la pulsion aura fait entrer en jeu l'action de l'autre, et que ce dont il s'agit dans la pulsion qui ici enfin se révèle, se sera produit, à savoir que le chemin de la pulsion est la seule forme de transgression qui soit permise au sujet par rapport au principe du plaisir.

Le sujet s'apercevra que son désir n'est que vain détour à la pêche, à l'accrochage de la jouissance de l'autre, pour autant que l'autre intervenant, il s'apercevra qu'il y a une jouissance au-delà du principe du plaisir.

Ce forçage du principe du plaisir par l'incidence de la pulsion partielle, voilà ce par quoi nous pouvons concevoir que ces pulsions partielles, ambiguës, installées sur la limite d'une *Erhaltungstrieb*, du maintien d'une homéostase, de sa capture par la figure voilée qui est celle de la sexualité, nous la voyons, nous commençons de voir à quel niveau ce dont il s'agit se dévoile.

C'est pour autant que la pulsion nous témoigne du forçage du principe du plaisir qu'il nous est, en même temps, témoigné qu'au-delà du *Real-Ich,* une autre réalité intervient, dont nous verrons par quel retour c'est elle en dernier terme qui, ce *Real-Ich,* lui a donné sa structure et sa diversification.

***J.-A. Miller –*** Est-ce que vous croyez qu'on pourrait dire en conclusion que la pulsion ne concerne le réel que par sa limite, limite du réel, c'est-à-dire rapport qui a ses bornes, autrement dit, que la relation de la pulsion au réel n'est pas celle d'un effort et d'un obstacle, mais d'un intérieur et d'un extérieur dans un espace réversible, c'est-à-dire qui s'enroule sur lui-même, si bien qu'on pourrait dire qu'il y a deux espaces qui échangent leur extérieur et leur intérieur ne gardant, pour se distinguer, que cette opposition stable, à savoir que l'un est marqué par la sexualité et l'autre…

Alors, est-ce qu'on pourrait caractériser le rapport de la pulsion au réel de telle façon qu'on pourrait dire que la pulsion c'est le rapport au réel d'un sujet qui est entré dans le réel ; alors que le besoin est le rapport au réel d'un sujet qui n'y est pas entré, c'est-à-dire qui, à proprement parler, n'existe pas ou n'est pas encore. Et que, lorsque le sujet se met à être, son objet se met à n'être pas ?

Qu'est-ce que c'est que l'entrée dans le réel d'un sujet ? Dans le réel d'un sujet, l'entrée dans le réel d'un sujet, ça doit être se mettre à se situer dans l'espace du grand Autre et le besoin d'un sujet ainsi situé dans cet espace, le besoin d'un tel sujet se repère par rapport au grand Autre, ce qui fait que la réalité de l'objet de ce besoin s'oblitère par là même, c'est-à-dire devient symbolique d'une demande d'amour s'adressant au grand Autre.

Donc, l'objet de la pulsion peut être défini comme symbole d'une demande au grand Autre, cet objet étant lui-même, si l'on veut, non-être, ou absent, ou néantisé.

Est-ce qu'on peut encore caractériser ce rapport d'une autre façon comme une relation d'emprunt sélectif, c'est-à-dire la pulsion empruntant au réel les objets, cet emprunt se caractérisant par les caractères suivants : la discontinuité, c'est-à-dire que l'emprunt est toujours d'éléments […] ou par la métamorphose que cet emprunt fait subir (idem) et par la combinaison, le montage, la composition.

Alors, je voudrais que cette réaction soit corrigée, contestée et ensuite, je voudrais vous porter une sorte d'ultimatum qui serait : distinguer par les définitions conceptuelles d'une forme identique d'une part, l'objet de la pulsion, l'objet du fantasme, l'objet du désir. Et j'entends par définition d'une forme identique, que vous définissiez :

1 – la situation et le comportement du sujet en face de ces objets ;
2 – que vous déterminiez le champ dans lequel cet objet, tant pour l'objet de la pulsion que la coupure de la demande […] ;
3 – que vous définissiez…

***J. Lacan* –** Recommencez à me dire les 1, 2, 3.

***J.-A. Miller* –**
1 – L'objet de la pulsion, l'objet du fantasme, et l'objet du désir par la situation du sujet à l'égard de chacun de ces objets ;
2 – par le champ de chacun de ces objets, ou le lieu de chacun de ces objets ;
3 – par la fonction de chacun de ces objets ; mais que ces définitions soient brèves et rigoureuses.

***J. Lacan –*** L'objet de la pulsion, il me semble que c'est ce que je vous ai apporté aujourd'hui, qui doit vous permettre de le situer.

Si je dis que c'est au niveau de ce que j'ai appelé métaphoriquement, une subjectivation acéphale, une subjectivation sans sujet, un os, une structure, un tracé qui représente, en somme, l'autre face de la topologie, qui fait en somme qu'un sujet, nous disons de par ses rapports au signifiant est si vous voulez un sujet troué, ces trous, ils viennent bien de quelque part.

Qu'est-ce que Freud nous apprend, dans ses premières constructions qui peuvent être dessinées au tableau, ses premiers réseaux de carrefours signifiants, qui se stabilisent de quelque chose qui, chez le sujet, est destiné à maintenir au maximum ce que j'ai appelé homéostase. Ce qui ne veut pas simplement dire dépassement d'un certain seuil d'excitation mais aussi répartition des voies et même, il emploie des métaphores assignant un diamètre à ces voies, qui permettent le maintien, la dispersion toujours égale d'un certain investissement.

Quelque part Freud dit formellement, c'est la pression de ce qui dans la sexualité est à refouler pour maintenir le principe du plaisir, qui a permis sur la base de cet appareil (ajoutons même, admirablement riche et, il y en a trop bien sûr, il y a trop de cellules dans le système nerveux central pour y loger tout ce que nous pouvons y loger, mais c'est de la façon dont elles fonctionnent en tant que lieu de ce que j'ai appelé cette homéostase, de l'investissement du *Real-Ich*, qu'elle a pris cette forme qui y instaure ces courants de dérivation constants, de déplacement constant de l'excitation), qui fait qu'en quelque sorte l'incidence, qui peut venir, qui peut venir biologiquement de la pression de cet *x* que Freud appelle libido, a permis, Freud l'articule quelque part, en propres termes, a permis le progrès de l'appareil mental lui-même, en tant que tel. L'instauration par exemple, dans l'appareil mental, de cette possibilité d'investissement que nous appelons *Aufmerksamkeit*, possibilité d'attention.

La détermination, le progrès du fonctionnement du *Real-Ich,* à la fois satisfaire au principe du plaisir et en même temps qui est investi sans défense par les montées de la sexualité, voilà qui est responsable de sa structure.

A ce niveau, nous ne sommes même pas forcés de faire entrer en ligne

de compte aucune subjectivation à proprement parler du sujet, le sujet est un appareil. Cet appareil représente quelque chose de lacunaire, et c'est dans la lacune que le sujet instaure cette fonction d'un certain objet en tant qu'objet perdu. Ceci c'est le statut de l'objet *a* en tant qu'il est présent dans la pulsion.

L'objet du fantasme n'est, encore que le sujet y soit fréquemment inaperçu mais il y est toujours, dans le fantasme, où qu'il se présente, dans le rêve, dans la rêverie, dans n'importe quelles formes plus ou moins développées, plus ou moins présentées, le sujet se situe lui-même comme déterminé par le fantasme.

Le fantasme est le soutien du désir, ça n'est pas l'objet qui est le soutien du désir. Le sujet se soutient comme désirant par rapport à un ensemble signifiant toujours beaucoup plus complexe, et ceci se voit assez à la forme de scénario qu'il prend, où lui, le sujet plus ou moins reconnaissable et quelque part, et comme à proprement parler, schizé, divisé, il est habituellement double dans son rapport à cet objet qui, fréquemment, ne montre pas plus sa véritable figure.

Je reviendrai la prochaine fois sur ce que j'ai appelé structure de la perversion. C'est à proprement parler un effet inverse du fantasme. C'est le sujet qui se détermine lui-même comme objet dans sa rencontre avec la division de la subjectivité.

Je vous montrerai — je n'ai pu aujourd'hui que m'arrêter là, à cause de l'heure et je le déplore — que le sujet, comme lui-même assumant ce rôle de l'objet, c'est exactement ce qui soutient la réalité de la situation de ce qu'on appelle pulsion sadomasochique et qui n'est qu'un seul point dans la situation masochique elle-même. C'est pour autant que le sujet se fait l'objet d'une volonté autre — nous verrons aussi ce que veut dire le mot volonté, à cette occasion —, c'est là que non seulement se clôt, mais seulement se constitue ce qu'il en est de la pulsion sadomasochique.

Ce n'est que dans un deuxième temps, comme Freud nous l'indique dans ce texte, que le désir sadique est possible par rapport à un fantasme, le désir sadique existe dans une foule de configurations, à savoir aussi bien dans les névroses, mais ce n'est pas encore le sadisme.

Le sadisme comme tel, en tant qu'il est vécu par le sadique et qu'il ne peut être soutenu que par une profonde référence à l'autre, qui vient à

un certain non pas demi-tour, mais quart de tour qui a été fait dans la situation où il se place, en un point — je vous prie de vous y reporter — que j'ai défini dans mon article, « Kant avec Sade », qui est paru dans *Critique* en avril 1963, le sadique occupe effectivement lui-même, à proprement parler, la place de l'objet, mais sans le savoir, au bénéfice d'un autre pour la jouissance duquel il exerce son action de pervers sadique.

Vous voyez donc là plusieurs possibilités de la fonction de l'objet, de l'objet *a*, qui jamais ne se trouve comme visée du désir. Il est ou pré-subjectif, ou comme le fondement d'une identification du sujet, ou comme le fondement d'une identification déniée par le sujet, c'est en ce sens que le sadisme n'est que la dénégation du masochisme. Et cette formule permettra d'éclairer beaucoup de choses concernant la nature véritable du sadisme.

Mais l'objet du désir au sens commun, courant du mot, ce que nous croyons, je dirai, est, ou un fantasme qui est en réalité le soutien du désir — ce n'est pas l'objet du désir, ou un leurre.

Sur ce sujet du leurre, qui pose en même temps toutes les questions préalables que vous avez posées tout à l'heure concernant le rapport du sujet au réel, c'est chose curieuse ce dans quoi nous permettra de nous avancer l'analyse que Freud lui-même donne de l'amour.

La nécessité où est Freud de se référer au rapport de l'*Ich* au réel pour introduire la dialectique de l'amour, alors que, à proprement parler, et d'une certaine façon le réel neutre est le réel désexualisé, car c'est de cela dont il s'agit, n'est pas intervenu au niveau de la pulsion.

C'est là ce qui sera pour nous le plus enrichissant, concernant ce que nous devons concevoir de la fonction de l'amour, à savoir, qu'il indique déjà sa structure fondamentalement narcissique.

Qu'il y ait un réel, ce n'est absolument pas douteux, que le sujet n'ait de rapport, de rapport constructif avec ce réel que dans la dépendance, étroite alors, du principe du plaisir, du principe du plaisir non forcé par la pulsion, c'est ce qui, la prochaine fois, nous permettra de voir que là est la source et l'origine, là est le point d'émergence de cet objet d'amour. Toute la question est de savoir comment cet objet d'amour peut tenir à remplir un rôle analogue à cet objet tel que je viens de vous le définir, c'est-à-dire à l'objet du désir. Sur quelles équivoques, sur quelles ambi-

guïtés repose la possibilité, pour l'objet d'amour, de devenir objet de plaisir.

Est-ce que je vous ai donné quelques lumières par cet exposé ?

***J.-A. Miller –*** Quelques lumières et quelques obscurités.

# Leçon XV

*13 mai 1964*

J'ai le propos aujourd'hui — ça ne veut pas dire que j'aurai le temps de le tenir — de vous mener, de l'amour, au seuil de quoi j'ai laissé les choses la dernière fois, à la libido.

J'annonce tout de suite ce qui sera la pointe, la nouveauté d'une certaine élucidation concernant la façon dont il faut concevoir la libido, en vous disant : « La libido n'est pas quelque chose de fuyant, de fluide, à savoir se répartir, s'accumuler, tel un magnétisme dans les centres de cristallisation que lui offre le sujet, la libido est à concevoir comme un organe, organe aux deux sens du mot, organe-partie de l'organisme ou organe-instrument ».

Je m'excuse si comme on a pu me le dire, dans l'intervention de la dernière fois, par les chemins où je vous mène, il y a — divers temps, quelques obscurités. Je crois que c'est la caractéristique de notre champ. N'oublions pas qu'il est commun de représenter l'inconscient comme une cave, sinon comme une caverne pour évoquer celle de Platon. Ce que je vais vous dire aujourd'hui, c'est que ce n'est la bonne comparaison, c'est bien

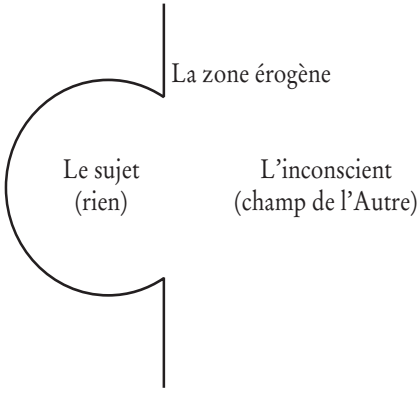


Fig. XV-1

plutôt quelque chose proche de la vessie ; et cette vessie, il s'agit justement de vous faire voir qu'à condition d'y mettre une petite lumière à l'intérieur, ça peut servir de lanterne et ce n'est point se tromper. Mais pourquoi s'étonner si la lumière met quelquefois un peu de temps à prendre, à s'allumer ? Bien sûr…

En vous faisant, en vous menant la dernière fois à quelque chose que je pense avoir articulé, c'est que, pour représenter dans le sujet, le sujet dont il s'agit, en tant qu'alternativement, par la pulsation de l'inconscient, c'est de cela qu'il s'agit, du sujet qui se montre, et se cache. Dans ce sujet nous ne saisissons *que* des pulsions partielles, que la *ganze Sexualstrebung,* représentation de la totalité de la pression sexuelle. Freud nous dit qu'elle n'y est pas. Sur ce résultat, où je vous conduis après lui, je vous dis où vous pouvez y aller voir, je vous affirme que tout ce que j'ai appris de mon expérience, y est convenient. A tout ceux qui sont ici, je ne peux demander de s'y accorder pleinement par là même puisqu'à certains elle manque, mais du fait même, que je vous guide dans cette voie, suppose bien sûr, et votre présence ici suppose, en répond, d'une certaine confiance, faite à ce que nous appellerons, dans le rôle où je suis par rapport à vous, celui de l'Autre, la bonne foi. Bien sûr, aussi, cette bonne foi est toujours précaire, supposée, car ce rapport du sujet à l'Autre, où, à la fin, se termine-t-il ?

Ce rapport du sujet difficile qui est celui sur les chemins duquel nous mène l'analyse, c'est à savoir qu'il n'est, comme sujet, rien moins que dans l'incertitude, pour la raison qu'il est divisé, ce sujet, par l'effet de langage et, c'est ce que je vous dis, vous enseigne, moi en tant que Lacan. Suivant sans doute les traces de la fouille freudienne, comme je l'appelle, comme je l'appelais la dernière fois. Par l'effet de parole il se réalise toujours plus dans l'Autre, mais là, il ne poursuit déjà plus qu'une moitié de lui-même, vous verrez que c'est là-dessus que je vous ramènerai.

Il ne trouvera son désir que toujours plus divisé, pulvérisé, dans la cernable métonymie de la parole. L'effet de langage est tout le temps mêlé à ce quelque chose qui est le fond de l'expérience analytique, l'actualisation de ce qu'il n'est sujet que d'être assujettissement, assujettissement au champ de l'Autre.

Assujettissement synchronique dans ce champ de l'Autre, que ce soit

de là qu'il provient, c'est aussi pour cela qu'il lui faut en sortir, s'en sortir, et dans le 's'en sortir', à la fin, il saura que l'autre réel a tout autant que lui à s'en sortir, à s'en dépatouiller.

C'est bien là que la nécessité s'impose, de cette bonne foi fondée sur cette certitude, que cette même implication de la difficulté, par rapport aux voies du désir, est aussi dans l'Autre. La vérité, en ce sens, c'est ce qui court après la vérité, et c'est là où je cours, où je vous emmène, tels les chiens d'Achtéon, après moi, quand j'aurai trouvé le gîte de la déesse, je me changerai sans doute en cerf, et vous pourrez me dévorer. Mais nous avons encore un peu de temps devant nous !

Freud, donc, vous l'ai-je représenté la dernière fois telle cette figure d'Abraham, d'Isaac et de Jacob que Léon Bloy, dans *Le salut par les Juifs,* représente sous la forme de ces trois également vieillards, qui sont là, selon une des formes de la vocation d'Israël autour de je ne sais quelle bâche, à cette occupation fondamentale qui s'appelle la brocante. Ils trient. Il y a quelque chose qu'ils mettent d'un côté, et une autre de l'autre.

Freud d'un côté met les pulsions partielles, et de l'autre, l'amour ; il dit : « C'est pas pareil ». Les pulsions nous nécessitent dans l'ordre sexuel, ça, ça vient du cœur. A notre grande surprise, il nous apprend que l'amour, de l'autre côté, c'est tout au moins comme ceci qu'il s'exprime, dans cet article — je vous prie de vous y reporter pour le lire — quelque chose comme ceci, « ça, ça vient du ventre, c'est ce qui est miam-miam ».

Ça peut surprendre. Mais ça nous éclaire sur quelque chose, sur quelque chose de fondamental, à l'expérience analytique, c'est que la pulsion génitale, si elle existe (or justement, c'est justement ce que Freud nous enseigne, à examiner la pulsion génitale), c'est que comme pulsion, ce n'est pas du tout articulé comme les autres, malgré l'apparence, malgré l'ambivalence. Donc, dans ses prémisses, et dans son propre texte, il se contredit proprement, quand il nous a dit que ça pouvait passer pour une des caractéristiques de la *Verkehrung*, de la reversion de la pulsion, quand il l'examine, cette ambivalence, là, où seulement dans sa première avancée, il l'a désignée dans l'ambivalence amour-haine, il nous dit : « Ce n'est pas du tout pareil que la reversion de la pulsion ».

Si donc, la pulsion génitale, n'existe pas, elle n'a qu'à aller se faire f… façonner ailleurs, ailleurs, de l'autre côté que du côté où il y a la pulsion (à gauche sur mon schéma, là-bas, de la zone érogène). Vous la voyez déjà se dessiner dans cette botte que j'ai appelé tout à l'heure quelque chose de flottant comme un voile, une vessie, que c'est à droite, dans le champ de l'Autre, qu'elle a à aller se faire façonner, la pulsion génitale.

Eh bien, qu'est-ce que ça rejoint, ça ? Eh bien ! Justement ce que nous apprend l'expérience analytique. C'est à savoir que la pulsion génitale est soumise à la circulation du complexe d'Œdipe, aux structures élémentaires et autres de la parenté, à quelque chose qu'on désigne comme champ, insuffisamment, comme champ de la culture, puisque ce champ de la culture, justement, se fonde de ce *no man's land* sans doute où la génitalité comme telle a à subsister, mais où elle est dissoute sans doute, non rassemblée. Nulle part n'est saisissable, dans le sujet cette *ganze Sexualstrebung*. Mais, pour ce qu'elle n'y soit nulle part, elle y est pourtant diffuse, et c'est là ce que Freud essaie, dans cet article, de nous faire sentir.

Car, tout ce qu'il va dire de l'amour et pour accentuer, et justement, dans la mesure où il s'agit là de cerner la pulsion, que l'amour, pour le concevoir, c'est à une autre sorte de structure qu'il faut nécessairement se référer. Il la divise en trois, cette structure, en trois niveaux, niveau du réel, niveau de l'économique, niveau du biologique, en dernier.

Les oppositions qui y correspondent sont triples. Au niveau du réel, c'est ce qui intéresse et ce qui est indifférent. Au niveau de l'économique, ce qui fait plaisir et ce qui fait déplaisir. Seulement au niveau du biologique, l'opposition activité-passivité, ici, se présente, en sa forme propre, vous le verrez, la seule valable, quant à son sens grammatical, la position aimer-être aimé.

Nous sommes, très proprement invités par lui, à considérer que l'amour, dans son essence, n'est à juger que comme passion sexuelle du *gesamt Ich*, or *gesamt Ich* est ici dans son œuvre, un *hapax* auquel nous avons à donner le sens de ce qui est dessiné quand il a à nous rendre compte du principe du plaisir ; le *gesamt Ich* est ce champ, ce champ que je vous ai invité à considérer, dans ce fait qui est à considérer comme une surface et une surface limitée que le tableau noir y soit pro-

pice à le représenter que tout puisse s'y mettre, comme on dit, sur le papier, qu'il s'agisse de ce réseau qui se représente par des arcs, des lignes, liant des points de concours, marquant dans ce cercle fermé ce qui a à s'y conserver d'homéostase tensionnelle, de moindre tension, de ne pas dépasser un seuil de tension, de nécessaire dérivation, diffusion de l'excitation en mille canaux, chaque fois qu'en l'un d'entre eux, elle pourrait être trop intense.

Cette filtration de la stimulation à la décharge, c'est là cet appareil, cette calotte, si vous voulez, cornée, à cerner sur une sphère, où se définit d'abord ce qu'il appelle le stade du *Real-Ich ;* c'est à ceci qu'il va dans son discours attribuer la qualification d'*autoerotisch.*

De là, les analystes ont conclu que — comme ce devait être à situer quelque part dans ce qu'on appelle le développement, il est tout à fait clair, pensent-ils, que puisque la parole de Freud est parole d'Évangile, le nourrisson doit tenir toutes choses autour de lui pour indifférentes.

On se demande comment les choses peuvent tenir dans un champ d'observateurs pour qui les articles de foi ont, par rapport à l'observation, valeur tellement écrasante. Car enfin ! s'il y a quelque chose dont le nourrisson ne donne pas l'idée, c'est de se désintéresser de ce qui entre dans son champ de perception.

Qu'il y ait des objets, dès le temps le plus précoce de la phase néonatale, c'est ce qui ne fait aucun doute. *Autoerotisch* ne peut absolument pas avoir ce sens. Et si vous lisez Freud dans ce texte, vous verrez que le second temps, le temps économique, consiste en ceci justement, que le second *Ich*, le second de droit, le second dans un temps logique, si vous voulez, c'est *Lust-Ich*, qu'il appelle *purifiziert. Lust-Ich* purifié, ce que celui-ci s'instaure, justement dans le champ extérieur à la calotte dans lequel je désigne le premier *Real-Ich,* l'explication de Freud.

Au-dehors, dans les objets, et c'est cela qui est l'*autoerotisch*, et Freud le souligne lui-même, qu'il n'y aurait pas de surgissement des objets en effet, s'il n'y avait pas des objets bons pour moi. Ici se constitue le *Lust-Ich* et le champ de l'*Unlust,* l'objet comme reste. L'objet comme non plus bon pour moi, mais étranger et comme tel d'ailleurs, l'objet bon à connaître, et pour cause, c'est celui qui se définit dans le champ de l'*Unlust*.

A ce niveau, ceci apparaît comme tel, le *lieben*, aimer. Les objets du champ du *Lust-Ich* sont aimables. Le *hassen*, avec son lien, d'ailleurs profond, à la connaissance, c'est l'autre champ.

Il n'y a pas trace, à ce niveau, d'autre fonction pulsionnelle que justement celles qui ne sont pas de véritables pulsions, ce qu'on appelle dans le texte de Freud les *Ichtriebe*, et tout son texte (je vous prie de le lire attentivement), consiste à fonder le niveau de l'amour à ce niveau-là, et à dire que si ce qui est ainsi divisé, ainsi défini au niveau de l'*Ich* ne prend valeur, fonction sexuelle, ne passe, de l'*Erhaltungstrieb*, de la conservation, au *Sexualtrieb,* qu'en fonction de l'appropriation de chacun de ces champs, sa saisie par une des pulsions partielles, se définit ailleurs. Ceci je pourrais vous le montrer à chaque ligne de texte — si, depuis trois fois que j'en parle, vous ne l'avez pas encore lu, ma foi tant pis —, car bien sûr ce texte vaudrait, peut-être le fait-on ailleurs, vaudrait toute une année de commentaires, c'est là-dessus que je vous demande de le lire, quitte à confirmer ensuite ce que je vous dis par la lecture de ce texte.

Freud dit proprement que *Vorhangung des Wesentlichen,* à faire sortir ici l'essentiel, c'est d'une façon purement passive, non pulsionnelle, ici, dans ce champ de l'amour que le sujet, le sujet enregistre les *äußeren Reize*, (ce qui vient du monde extérieur), que son activité ne vient que, *durch seine eigene Triebe* (de ses propres pulsions) qu' inversement il dit actif[1]. C'est en cela que nous sommes amenés au tiers niveau qu'il fait intervenir, de l'activité-passivité, mais avant d'en marquer les conséquences, c'est l'accent, je vous fais bien remarquer, le caractère, si je puis dire, traditionnel, classique, de cette conception de l'amour, […], se vouloir son bien, est-il besoin de souligner que cela est exactement l'équivalence de ce qu'on appelle dans la tradition, la théorie physique de l'amour, le *velle bonum alicui* de Saint Thomas, pour nous, en raison de la fonction du narcissisme ayant exactement la même valeur.

J'ai depuis longtemps souligné le caractère captieux du […] de ce prétendu altruisme, qui se satisfait de préserver le bien de qui ? de celui qui, précisément, nous est nécessaire.

Voilà où Freud entend asseoir les bases de l'amour. C'est seulement avec l'activité-passivité qu'entre en jeu ce qu'il en est proprement de la relation sexuelle ; or, la couvre-t-elle, cette relation, activité-passivité ?

Si peu que c'est à cette occasion, mais aussi bien, en plus d'une autre, — je vous prie de vous référer à tel passage de *L'homme-aux-loups,* par exemple, ou réparti en d'autres points des cinq grandes psychanalyses, où Freud nous dit que la référence polaire activité-passivité est là pour dénommer, pour recouvrir, pour métaphoriser ce qui reste d'insondable, (le terme n'est pas de lui) mais que jamais il ne dise que nulle part, psychologiquement, la relation masculin-féminin ne soit saisissable autrement que par ce représentant de l'opposition activité-passivité, en tant que jamais l'opposition masculin-féminin comme telle soit atteinte. Ceci désigne assez l'importance de ce qui est répété ici, sous la forme d'un verbe particulièrement aigu à exprimer, ce dont il s'agit, cette opposition passivité-activité *verschmilzt*, dit-il, quelque chose comme, se coule, se moule, s'injecte. C'est une artériographie, et les rapports masculin-féminin même ne l'épuisent pas.

On sait bien, naturellement, qu'on peut, avec cette opposition activité-passivité, rendre compte de beaucoup de choses, dans le domaine de l'amour. Mais alors, ce à quoi nous avons affaire, c'est justement cette injection, si je puis dire, de sadomasochisme, qui n'est point du tout à prendre, quant à la réalisation proprement sexuelle, pour argent comptant.

Bien sûr que dans la relation sexuelle, vont venir se mettre en jeu tous les intervalles du désir. Quelle valeur a, pour toi, mon désir ? Question éternelle, qui se pose dans le dialogue des amants. Mais quant à cette prétendue valeur, par exemple, du masochisme, du masochisme féminin, comme on s'exprime, il convient de le mettre dans la parenthèse d'une interrogation sérieuse. C'est qu'elle fait partie de ce dialogue, de ce qu'on peut définir, en bien des points, comme étant un fantasme masculin, beaucoup de choses laissent à penser que c'est complicité de notre part que de le soutenir mais, pour ne pas nous livrer, je veux dire, nous livrer tout entier, aux résultats de l'enquête anglo-saxonne qui, sur ce sujet, je pense, ne donnerait pas grand chose si, nous disons qu'il y a là quelque consentement des femmes, ce qui ne veut rien dire, nous nous limiterons, plus légitimement, nous autres analystes, aux femmes qui font partie de notre groupe. Et il est tout à fait frappant de voir que les représentantes de ce sexe dans le cercle analytique, sont tout à fait spécialement disposées à entretenir cette créan-

ce comme de basale, au masochisme féminin. Sans doute y a-t-il là un voile, qu'il convient de ne pas soulever trop vite, concernant les intérêts du sexe. Excursion à notre propos d'ailleurs, excursion profondément liée, vous le verrez, nous aurons à revenir sur ce qu'il en est de ce joint.

Quoi qu'il en soit, s'introduit ici une remarque, c'est que rien ne nous sert, ici, au maximum, de ce champ, tel qu'il vient d'être défini comme celui de l'amour, rien ne nous sert de ce cadre narcissique dont Freud, en propres termes, dans cet article, nous indique qu'il est fait justement de l'articulation de cet *autoerotisch*, à sentir, comme je vous l'ai indiqué, à savoir comme le critère de surgissement, la répartition des objets, à cette insertion de l'autoérotisme, dans les intérêts organisés du moi qui s'appellent le narcissisme.

Ceci veut dire que, s'il y a représentation des objets du monde extérieur, d'un choix et d'un discernement et d'une possibilité de connaissance, bref de tout le champ dans lequel s'est exercée la psychologie classique, rien, encore, et c'est bien pour cela que toute la psychologie dite affective, a jusqu'à Freud échoué, rien encore n'y représente l'Autre radical, l'Autre comme tel, l'Autre justement entre ceci que la sexualité nous désigne deux champs, deux pôles, deux mondes opposés dans le masculin et le féminin.

Au maximum, seront-ils représentés par quelque chose qui est différent, même que cette opposition activité-passivité dont je parlai tout à l'heure, l'idéal viril et l'idéal féminin, ceux-là ressortissent proprement d'un terme que ce n'est pas moi qui introduit, justement pour rendre des points à nos collègues féminins, qui a été introduit par une psychanalyse, et concernant le rôle de l'attitude sexuelle féminine, par un terme qui s'appelle la mascarade.

La mascarade n'est pas ce qui entre en jeu dans la parade, nécessaire au niveau des animaux à l'appariage, et aussi bien la parure se révèle-t-elle là généralement, du côté du mâle. La mascarade a un autre sens, dans le domaine humain, c'est précisément de jouer, au niveau non plus imaginaire mais symbolique.

C'est à partir de là qu'il nous reste, maintenant, à montrer que la sexualité comme telle fait sa rentrée, exerce son activité propre, par l'intermédiaire, si paradoxal que cela paraisse, des pulsions partielles.

Tout ce que nous en dit Freud, tout ce qu'il en épelle, tout ce qu'il en

articule, nous montre ce mouvement que je vous ai tracé au tableau la dernière fois, ce mouvement circulaire de quelque chose de la poussée qui sort à travers le bord érogène pour y revenir comme étant sa cible, après avoir fait le tour de quelque chose *x*, que j'appelle l'objet *a*.

Je pose que c'est par là que le sujet vient, tente à atteindre ce qui est à proprement parler la dimension de l'Autre (avec un grand A).

Et qu'un examen également ponctuel de tout ce texte est la mise à l'épreuve (avec soin comme de pièces dures, à mordre selon l'image que j'évoquai tout à l'heure), c'est celle qui nous fera apparaître, dans l'examen même de Freud, et jusque dans les échecs de cet examen, la vérité de ce qu'ici, j'avance. C'est à savoir, la distinction radicale qu'il y a, de 's'aimer à travers l'autre', (ce qui ne laisse, dans ce champ narcissique de l'objet, aucune transcendance à l'objet, aucune transcendance à l'objet inclus), à ce qui se passe dans cette 'circularité de la pulsion', où l'hétérogénéité même de l'aller et du retour montre dans son intervalle une béance. Car qu'est-ce qu'a de commun voir et être vu, et aussi bien, la façon dont Freud est amené à l'articuler en tableaux et caractéristiques, prenons la *Schaulust*, la pulsion scopique, il oppose soi-même *beschauen*, regarder un objet étranger à l'objet propre ; par une personne étrangère être regardé, *beschaut werden.*

C'est qu'un objet et une personne, c'est pas pareil. Au bout du cercle, disons qu'ils se relâchent. Ou que le pointillé nous en échappe quelque peu. D'ailleurs, pour les lier, c'est à la base, là où l'origine et la pointe se rejoignent qu'il faut que Freud les serre dans sa main, et qu'il s'essaie à y trouver l'union, justement au point de retour, et à le resserrer en disant que la racine de la pulsion scopique est toute entière à prendre dans le sujet, dans le fait que le sujet se voit lui-même. Seulement, là, parce que c'est Freud, il ne s'y trompe pas. Ce n'est pas, lui, se voir dans la glace. C'est *selbst ein Sexualglied beschauen,* il se regarde, je dirais, dans son membre sexuel. Seulement là non plus ça ne va pas. Parce qu'il faut identifier ceci avec son inverse qui est assez curieux et je m'étonne que personne n'ait relevé l'humour : ceci est égalé à *Sexualglied von eigener Person beschaut werden,* c'est-à-dire qu'en quelque sorte, le numéro deux se réjouit d'être impair, le sexe ou la quéquette se réjouit d'être regardé. Qui, jamais à pu vraiment saisir le caractère vraiment subjectivable d'un pareil sentiment ?

En fait, l'articulation, le lien de ce nœud, de cette boucle, qui est celui de l'aller et retour de la pulsion, s'obtient fort bien à ne changer qu'un des termes de Freud. Non pas *eigenes Objekt,* l'objet propre qui est bien en fait, ce à quoi se réduit le sujet, à un objet, *von fremder Person,* l'autre, bien entendu, *beschaut*, non pas *werden* mais *machen*. Ce dont il s'agit dans la pulsion, c'est de se faire voir, dans ce 'se faire', l'activité de la pulsion se concentre, et c'est à le reporter, sur le champ des autres pulsions, que nous pourrons peut-être avoir, saisir, quelque lumière.

Il faut que j'aille vite, hélas, et que non seulement j'abrège, mais que je comble, chose très frappante, très remarquable, les trous que Freud a laissés ouverts dans son énumération des pulsions.

Après le se 'faire voir', j'en amènerai un autre, le 'se faire entendre', dont il ne nous parle même pas. Et il faudra que, très vite, je vous indique cette différence à remarquer qu'il y a du se faire voir, vous avez quand même des oreilles. Les oreilles sont cette sorte d'orifice le seul dans le champ de l'inconscient qui ne peut pas se fermer, alors je pense que vous allez entendre ce que je veux vous dire ! en marquant que le 'se faire voir', s'indique d'une flèche qui vraiment revient ainsi, et entendez un peu le 'se faire entendre', c'est là, c'est une indication simplement pour plus tard, le 'se faire entendre' va vers l'autre si le 'se faire voir' va vers le sujet. Et ceci a une raison structurale, il importait que je le dise au passage.

Venons à la pulsion orale. Qu'est-ce que c'est ? On parle des fantasmes de dévoration. 'Se faire boulotter'. Chacun sait, qu'en effet, c'est bien là, et confinant à toutes les résonances du masochisme, ce que nous voyons, le terme, le terme autrifié, de la pulsion orale. Mais pourquoi ne pas mettre les choses au pied du mur, justement de ce que nous agitons tout le temps et puisque nous nous référons au nourrisson, et au sein, et que le nourrissage, le sein, c'est la succion, c'est le 'se faire sucer', c'est le vampire.

Ce qui nous éclaire d'ailleurs, sur ce qu'il en est de cet objet singulier que je m'efforce à décoller dans votre esprit de la métaphore nourriture, le sein, le sein est aussi quelque chose de plaqué et qui suce quoi ? L'organisme de la mère.

Et suffisamment indiqué, à ce niveau, quelle est la revendication, en quelque sorte, et ceci nous met sur le biais de ce que je vais avoir à vous

montrer, la revendication par le sujet de quelque chose de lui séparé mais lui appartenant, dont il s'agit qu'il se complète.

Au niveau de la pulsion anale, écoutez, un peu de détente naturellement, là, ça ne semble plus aller du tout. Et pourtant, 'se faire chier', ça a un sens. Quand on dit : « Ici, on se fait rudement chier », rapport à l'emmerdeur éternel ! Ça devient d'autant plus intéressant, que tout ce qui est, dans le champ de la pulsion anale, de l'économie de ce fameux objet qu'on a bien tort de purement et simplement identifier à la fonction, diversement spécifiée, qu'on lui donne dans le métabolisme de la névrose obsessionnelle, on aurait bien tort d'amputer de tout ce qu'il représente, ce fameux scybale, comme du cadeau, à l'occasion. De tout le rapport qu'il a, au fond, à la souillure, à la purification, à la catharsis, de ne pas voir que, sans doute, c'est là, et pour cause, c'est de là qu'elle sort, cette notion, que c'est là que se situe la fonction de l'oblativité. Et que, pour tout dire, l'objet, ici, n'est pas très loin (ce qui nous ramène fort bien, au cycle de la formule que j'ai mise, là, en exergue), du domaine que l'on appelle celui de l'âme.

Qu'est-ce que ce bref survol nous indique, nous révèle ? Dans ce flux, ce retournement que représente la poche de la pulsion comme si là, en quelque sorte, s'invaginant à travers la zone érogène, c'était elle qui était chargée d'aller quelque part, quêter quelque chose qui à chaque fois répond dans l'autre à la pulsion.

Et je ne referai pas la série. Disons qu'au niveau de la *Schaulust*, c'est le regard. Mais je ne l'indique que pour vous dire que j'y reviendrai plus tard, sur ses effets sur l'autre de ce mouvement d'appel.

Marquons ici cette polarité du cycle pulsionnel avec ce rapport à quelque chose toujours au centre désigné qui est un organe, à prendre au sens, ici, d'instrument de la pulsion. Cet organe, cet objet, dans un autre sens que le sens qu'il avait tout à l'heure, comme instauré à la sphère d'induction de l'*Ich,* cet objet insaisissable, est objet que nous ne pouvons que contourner, et pour tout dire ce faux organe, voilà ce qu'il convient maintenant d'interroger.

Je dis, il se situe par rapport à quelque chose qui est le vrai organe, et pour le faire sentir, et pour dire que c'est là le seul pôle qui, dans le domaine de la sexualité, soit à notre portée, soit capable d'être appréhendé, je me permettrai d'avancer devant vous, un mythe, sur lequel je

prendrai le parrainage historique de ce qui est dit au *Banquet* de Platon, dans la bouche d'Aristophane, concernant justement ce sur quoi il s'interroge, à savoir la nature de l'amour.

Ceci suppose bien sûr, que nous nous donnions le loisir, que nous nous donnions la permission, d'user dans le judo avec la vérité de cet appareil, cet appareil que, devant mon auditoire antérieur, j'ai toujours évité d'user, je leur ai donné les modèles antiques, et nommément dans le champ de Platon, mais je n'ai fait que leur donner l'appareil à creuser ce champ, je ne suis pas de ceux qui disent : « Mes enfants, ici, il y a un trésor », moyennant quoi ils vont labourer le champ, je leur ai donné le soc et la charrue, à savoir que l'inconscient était fait de langage, et à un moment-pointe, qui a eu lieu, il y a à peu près trois ans et demi, il en est résulté, deux au moins fort bons travaux, trois même. Mais il s'agit maintenant de dire : « Le trésor, ce qui est à trouver, on ne peut le dire que par la voie que j'annonce ». Cette voie qui participe du comique (absolument essentielle à comprendre le moindre des dialogues de Platon, a fortiori ce qu'il y a dans *Le Banquet)*, et même si vous voulez du canular, car bien sûr, ce n'est pas autre chose que la fable d'Aristophane. C'est un défi aux siècles, car cette fable les a traversés sans que personne essaie de faire mieux. Je vais essayer.

Précisément, m'efforçant de faire le point de ce qui s'est dit à ce Congrès, Congrès de Bonneval, j'arrivai à peu près à fomenter quelque chose qui va s'exprimer ainsi : « Je vais vous parler de la lamelle ».

Si vous voulez accentuer son effet de canular, vous l'appellerez l'hommelette. Cet hommelette, vous allez le voir, est plus facile à animer que l'homme primordial, dans la tête duquel il faut toujours que nous mettions un homoncule pour le faire marcher.

Chaque fois que se rompent les membranes de l'œuf d'où va sortir le fœtus en passe de devenir un nouveau-né, imaginez un instant que quelque chose s'en envole, qu'on peut faire avec un œuf aussi bien qu'un homme, à savoir l'hommelette ou la lamelle.

La lamelle, c'est quelque chose d'extra-plat, et qui se déplace comme l'amibe, simplement c'est un peu plus compliqué. Mais ça passe partout. Et comme c'est quelque chose — je vous dirai tout à l'heure pourquoi — qui a rapport avec ce que l'être sexué perd dans la sexualité, c'est, comme est l'amibe par rapport aux êtres sexués, immortel, pour

la raison que ça survit à toute division, que ça subsiste à toute intervention scissipare. Et ça court.

Eh bien ! ça n'est pas rassurant… Parce que, supposez seulement que ça vienne vous envelopper le visage, pendant que vous dormez tranquillement…

Je vois mal comment nous n'entrerions pas en lutte avec un être capable de ces propriétés. Mais ça ne serait pas une lutte bien commode. Cette lamelle, cet organe qui a pour caractéristique de ne pas exister, mais qui n'en est pas moins un organe, et je pourrai vous donner plus de développement sur sa place zoologique, je vous l'ai déjà indiqué, c'est la libido.

La libido, je vous ai dit, en tant que pur instinct de vie, c'est-à-dire dans ce qui est retiré de vie, de vie immortelle, de vie irrépressible, de vie qui n'a besoin, elle, d'aucun organe, de vie simplifiée et indestructible, de ce qui est justement soustrait à l'être vivant, d'être soumis au cycle de la reproduction sexuée.

C'est de cela que représente l'équivalent, les équivalents possibles, toutes les formes que l'on peut énumérer, de l'objet *a.* Ils ne sont que représentants, figures. Le sein, comme équivoque, comme élément caractéristique de l'organisation mammifère, le placenta par exemple, représente bien cette part de lui-même que l'individu perd à la naissance, et qui peut servir à symboliser l'objet perdu plus profond. Pour tous les autres objets, je pourrai évoquer la même référence, et ceci alors, s'éclaire de démontrer ce dont il s'agit, et qui est désigné dans la partie inférieure, pour ce que j'ai dessiné au tableau, marquant le rapport du sujet au champ de l'Autre, en dessous, en voici l'origine.

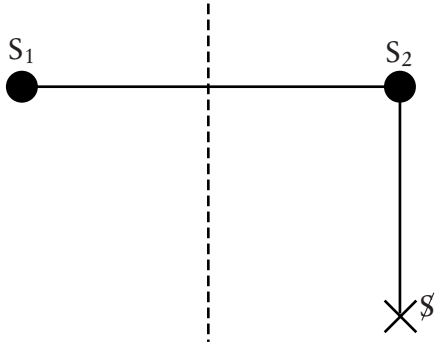

Fig. XV-2

S'il est vrai que le sujet ne surgit au monde, n'existe, car, après tout, dans le monde du *Real-Ich* du moi, de la connaissance, tout peut exister comme maintenant, y compris vous, et la conscience, sans qu'il y ait, pour cela, quoi qu'on en pense, le moindre sujet.

Si le sujet est ce que je vous enseigne, à savoir le sujet déterminé par le langage et la parole, ceci veut dire que le sujet, *in initio,* commence au lieu de l'Autre, en tant que là surgit le premier signifiant. Or, qu'est-ce qu'un signifiant, qu'est-ce que je vous serine depuis assez longtemps je pense, pour n'avoir pas à de nouveau, ici, à l'articuler ? C'est qu'un signifiant est ce qui représente un sujet, pour qui ? non pas pour un autre sujet, mais pour un autre signifiant.

Si vous découvrez dans le désert une pierre couverte d'hiéroglyphe, vous ne doutez pas un instant qu'il y a eu un sujet derrière pour les inscrire. Mais que chaque signifiant s'adresse à vous, c'est une erreur, la preuve d'ailleurs, c'est que vous pouvez n'y rien entendre. Par contre vous les définissez comme signifiant de ce que vous êtes sûr que chacun de ces signifiants se rapporte à chacun des autres. Et c'est de ceci qu'il s'agit dans le rappel du sujet au champ de l'Autre.

Le sujet naît, en tant qu'au champ de l'Autre surgit le signifiant. Mais, de ce fait même, ceci qui, auparavant, n'était rien, comme sujet à venir, devient, se fige en signifiant, ce qui ne nous étonne pas.

Si ce rapport à l'Autre est justement ce qui pour nous fait surgir ce que représente ici la lamelle, à savoir, non pas la polarité sexuée, le rapport du masculin au féminin, mais le rapport du sujet, du sujet vivant, à ce qu'il perd, de devoir passer pour sa reproduction, par le cycle sexuel. Ceci explique l'affinité essentielle de toute pulsion avec la zone de la mort.

Si je fais la conciliation de cette double face de la pulsion, de présentifier la sexualité dans l'inconscient et d'être, dans son essence, représentante de la mort. Si je vous ai parlé de l'inconscient comme de ce qui s'ouvre et se ferme, c'est que son essence est de marquer ce temps, origine du sujet, par quoi, de naître avec le signifiant il naît divisé, sujet incontestablement attesté dans l'Autre, et sujet qui s'identifie à ce surgissement au niveau de ce qui, juste avant, auparavant, comme sujet n'était rien, mais qui, à peine apparu, se fige en signifiant.

De ce rapport, de cet effort de cette conjonction, de ce rappel du sujet, là où il est, dans le champ de la pulsion, vers le sujet, là où il s'évoque dans le champ de l'Autre, de cet effort pour se rejoindre, dépend qu'il y ait un support pour la *ganze Sexualstrebung.* Il n'y en a pas d'autre. C'est pour cela, c'est seulement là, que la relation des sexes se représente, au niveau de l'inconscient.

Pour le reste, elle est livrée aux aléas de ce champ de l'Autre, elle est livrée aux explications qu'on lui donne, qu'on lui apprend, de savoir comment il faut s'y prendre, elle est livrée à la vieille dont il faut — ce n'est pas une fable vaine — qu'elle apprenne à Daphnis comment il faut faire pour faire l'amour.

***F. Wahl –*** Cette force qu'est la libido, qui est antérieure à toute pulsion, c'est-à-dire, si la libido, si vous pesez la libido…

***J. Lacan –*** La libido c'est la lamelle, c'est un organe.

***F. Wahl –*** Comment justifiez-vous la perte par rapport à ça, du passage par la sexualité ? A quel moment s'introduit par rapport à elle, l'articulation activité-passivité ?

***J. Lacan –*** Parfait.

1 – Vous soulignez très bien, un des manques de mon discours. Vous allez aussi me faire le crédit, qu'étant donné le temps où nous sommes, je ne fasse pas une réponse très longue.

Cette sorte de corps de lamelle, avec son insertion quelque part, car cette lamelle, elle a un bord, elle vient s'insérer là où je vous l'ai mis, écrit, au tableau, à savoir, sur la zone érogène, à savoir, sur l'un des orifices du corps, en tant que ces orifices, toute notre expérience, sont liés, à l'ouverture-fermeture de la béance de l'inconscient.

Elles y sont liées, parce que c'est là que s'y noue la présence du vivant. Si nous avons découvert quelque chose qui lie à l'inconscient la pulsion dite orale, anale, auquel j'ajoute la pulsion scopique qu'il faudrait presque appeler la pulsion invocante, qui a ce privilège, comme je vous l'ai dit incidemment — rien de ce que je dis n'est pure plaisanterie —, a pour propriété de ne pas pouvoir se fermer, c'est là l'insertion de la lamelle.

Dieu merci, je ne l'ai pas dit mais je l'ai écrit. C'est au tableau.

2 – Rapport de la pulsion avec activité-passivité : je pense m'être suffisamment fait entendre, en disant qu'au niveau de la pulsion, il est purement grammatical. Il est support, artifice que Freud emploie pour nous faire saisir l'aller et retour du mouvement pulsionnel. Mais je suis revenu à quatre ou cinq reprises sur le sujet, que nous ne saurions, purement et simplement, le réduire à une réciprocité. Il n'y en a nulle, au niveau de la pulsion, et j'ai indiqué de la façon la

plus articulée aujourd'hui, qu'à l'ensemble des trois temps, vous verrez le texte (a), (b), (c), dont Freud articule chaque pulsion, il importe, il est nécessité de substituer la formule du 'se faire quelque chose', 'voir', 'entendre', etc., et toute la liste que j'ai donnée. Ceci implique essentiellement et fondamentalement activité en quoi je rejoins ce que, dans le point que je vous ai cité, Freud lui-même articule, en disant, en distinguant, les deux champs, le champ pulsionnel d'une part, et d'autre part le champ narcissique de l'amour, en disant que, là, au niveau de l'amour, il y a réciprocité de l'aimer à l'être aimé et que dans l'autre champ, il s'agit d'une pure activité *durch seine eigene Triebe*, pour le sujet, vous y êtes ?

En fait, il saute aux yeux que même dans leur prétendue phase passive, l'exercice d'une pulsion masochique par exemple, exige que le masochiste se donne un mal de chien, si j'ose m'exprimer ainsi.

1 - « Le Moi se comporte passivement envers les excitations qu'il reçoit du monde externe, activement quand il réagit aux siennes propres » G.W. t. X, p. 227.

# Leçon XVI

*27 mai 1964*

Si la psychanalyse doit se constituer comme science de l'inconscient, les fondements, vous le savez, sont qu'il convient de partir de ce que l'inconscient est structuré comme un langage. De ceci j'ai déduit, je développe devant vous, essentiellement une topologie, dont la fin est de rendre compte de la constitution du sujet.

A ceci il est arrivé, dans un temps que j'espère dépasser, qu'on m'objecte que, ce faisant, donnant la dominante à la structure, je néglige cette dynamique si présente dans notre expérience, allant jusqu'à dire que pour autant, j'arrive à éluder le principe affirmé dans la doctrine freudienne que cette dynamique dans son essence, de bout en bout est sexuelle.

Je crois, j'espère, que le procès de mon développement cette année, et nommément au point où il est arrivé à une sorte de *culmen*, la dernière fois, vous montre que cette dynamique est loin d'y perdre.

Je rappelle, peut-être à dessein, que ceux qui ont été absents à cette séance la dernière fois le sachent, que j'y ai pu accentuer, première chose essentielle que je vais dire, que j'y ai ajouté un élément, je crois, tout à fait nouveau, à cette dynamique, et dont nous verrons l'usage que je ferai par la suite, qui est la deuxième chose que je vais rappeler.

La première est d'accentuer que dans cette répartition du champ que je constitue, à opposer, par rapport à ce que nous appellerons l'entrée de l'inconscient, les deux champs du sujet et de l'Autre, l'Autre (avec un grand A) en tant qu'il est le lieu où se situe la chaîne du signifiant en tant

qu'elle commande, tout ce qui va pouvoir se présentifier d'abord du sujet, l'Autre comme le champ de ce vivant où le sujet a à apparaître.

Et j'ai dit, du côté de ce vivant appeler à la subjectivité, c'est là que se manifeste essentiellement la pulsion. Toute pulsion étant par essence de pulsion, pulsion partielle, aucune pulsion ne représente, ce que Freud évoque un instant, pour se demander si c'est l'amour qu'il réalise, la totalité de la *Sexualstrebung*, de la tendance sexuelle en tant qu'on pourrait la concevoir telle que se conçoit à la limite, mais justement dans un champ qui est exclu de notre expérience, comme devant, si elle y rentrait, présentifier, dans le psychisme, la fonction de la *Fortpflanzung*, la fonction de la reproduction.

Cette fonction, qui ne l'admettrait, sur le plan biologique ? Ce que j'affirme, ce que j'avance, d'après Freud qui en témoigne de toutes les façons, c'est qu'elle n'est pas représentée comme telle dans le psychisme, c'est que, dans le psychisme, rien n'est suffisant, par quoi le sujet puisse se situer comme être de mâle ou être de femelle. Il n'en situe, dans son psychisme, que des équivalents, activité et passivité, qui sont loin de représenter d'une façon exhaustive, Freud le souligne, l'y accentue, y ajoute même l'ironie de dire proprement ce n'est, cette représentation, ni si contraignante, ni si exhaustive que ça, *durchgreifend*, *ausschließlich*, dont les deux termes qu'il emploie, la polarité de l'être du mâle et du femelle, n'est représentée que par la polarité de l'activité, laquelle représente, laquelle se manifeste à travers les *Triebe*, tandis que l'autre terme de polarité : la passivité, n'est que la passivité vis-à-vis de l'extérieur, *gegen die äußeren Reize.*

Seule cette division essentiellement, et c'est là-dessus que j'ai conclu la dernière fois, rend nécessaire ce qui a été d'abord présentifié, mis au jour, par l'expérience analytique : que les voies de ce qu'il faut faire, comme homme, comme femme, sont entièrement, si je puis dire, abandonnées au drame, au modèle d'un scénario, qui se place au champ de l'Autre — ce qui est proprement l'Œdipe.

Je l'ai accentué la dernière fois, en vous disant que ce qu'il faut faire, comme homme ou comme femme, cet être humain que nous abordons, dans le champ de sa réalité psychique, au dernier terme a à l'apprendre, de toute pièce, toujours de l'autre, et j'ai évoqué là, la vieille femme, dans le conte de Daphnis et Chloé, fable qui nous représente qu'il est un der-

nier champ et qui est justement le champ, sommet de l'accomplissement sexuel, où en fin de compte, l'innocent ne sait pas les chemins.

Que ce soit la pulsion, et la pulsion partielle, qui l'y oriente, qui l'y dirige, que seule la pulsion partielle soit le représentant, dans le psychisme des conséquences de la sexualité, c'est le signe que dans le psychisme la sexualité se présente, se représente par une relation du sujet qui se déduit d'autre chose que de la sexualité elle-même, qui s'instaure dans le champ du sujet par une voie qui est la voie du manque.

Deux manques, ici, se recouvrent,

– l'un qui ressortit au défaut, au défaut central autour de quoi tourne la dialectique de l'avènement du sujet à son propre être dans la relation à l'Autre, par le fait que le sujet dépend du signifiant en tant que le signifiant est d'abord au champ de l'Autre.
– Et ce manque vient à recouvrir, vient à reprendre un autre manque qui est le manque réel, antérieur, à ce que nous le situions à l'avènement du vivant, à la reproduction sexuée. Ce manque c'est ce que le vivant perd de sa part de vivant, à être ce vivant qui se reproduit par la voie sexuée, c'est ce manque qui se rapporte à quelque chose de réel, qui est ceci que le vivant, d'être sujet au sexe, est tombé sous le coup de la mort individuelle.

A cette poursuite du complément, que nous image de façon si pathétique et de façon aussi leurrante le mythe d'Aristophane, que c'est l'autre, que c'est sa moitié sexuelle que le vivant cherche dans l'amour, à cette façon de représenter mythiquement le mystère de l'amour, l'analyse, l'expérience analytique substitue la recherche, non du complément, du complément sexuel, mais la recherche de cette part, à jamais perdue de lui-même dans le vivant, qui est constituée du fait qu'il n'est qu'un vivant sexué et qu'il n'est plus immortel.

C'est ceci à quoi s'attache (et qu'il nous fait saisir), que la pulsion, la seule, la pulsion partielle, a cette face foncière, au principe même de ce qu'il a fait servir à induire le vivant par un leurre, dans sa réalisation sexuelle, c'est au départ qu'elle est pulsion, pulsion que Freud a appelé pulsion de mort, qu'elle représente en elle-même la part de la mort dans le vivant sexué.

C'est pour cela que défiant, peut-être pour la première fois dans l'histoire, ce mythe pourvu d'un si grand prestige, que j'ai évoqué, sous le

chef où Platon le met d'Aristophane, j'y ai substitué la dernière fois, ce mythe fait pour incarner cette part manquante, ce mythe que j'ai appelé celui de la lamelle — qui a cette importance nouvelle, dont nous verrons à l'usage ce qu'il nous apportera d'appui, de désigner la libido comme à concevoir, non pas sous la forme d'un champ de forces mais sous la forme d'un organe.

La libido est l'organe essentiel à comprendre la nature de la pulsion. Si cet organe n'est que la part perdue de l'être dans cette spécification qu'il est un être sexuée, qui assure… Est-ce un organe irréel ? j'aurais de plus d'une façon à vous montrer à ce sujet, que l'irréel ici n'est point imaginaire, que l'irréel se définit de s'articuler au réel d'une façon, certes, qui nous échappe, et c'est justement ce qui nécessite que sa représentation soit mythique, comme nous la faisons.

Et je puis tout de suite vous désigner que de ce qu'il soit irréel, cela n'empêche même pas un organe de s'incarner, et je vais vous en donner tout de suite la matérialisation. Une des formes les plus antiques à incarner dans le corps, cet organe irréel, il n'y a pas à la chercher loin. C'est le tatouage, c'est la scarification. Bel et bien cette entaille, à s'incarner au point de proliférer sous la forme […] et qui a bien cette fonction d'où cet organe vient à culminer dans ce rapport du sujet à l'Autre, *d'être pour l'autre*, où ce tatouage, cette scarification primitive, vient à situer le sujet, à marquer sa place, dans le champ des relations entre tous les individus du groupe, entre chacun et tous les autres ; et en même temps à voir de façon évidente cette fonction érotique que tous ceux qui en ont approché la réalité, ont perçue.

Dans ce rapport, dans ce rapport foncier de la pulsion, le mouvement est essentiel, par quoi l'élan, la flèche qui part vers la cible, ne remplit sa fonction qu'à réellement en émaner, pour, sur le sujet, revenir.

Le pervers, en ce sens, est celui qui, en court-circuit, plus directement qu'aucun autre, y réussit son coup, en intégrant, le plus profondément, sa fonction de sujet à son existence de désir.

C'est là tout autre chose que la variation d'ambivalence qui fait passer, du champ de la haine à celui de l'amour et inversement, l'objet selon ou non qu'il profite au bien-être du sujet. Ce n'est pas lorsque l'objet n'est pas bon à sa 'visée' qu'on devient masochiste, ce n'est pas parce que son père la déçoit que la petite malade de Freud dite l'homosexuelle,

devient homosexuelle, elle aurait pu prendre un amant. C'est autre chose qui se manifeste chaque fois que nous sommes dans la dialectique de la pulsion. Cette direction, foncièrement, se distingue de ce qui est de l'amour comme ce qui est du champ du bien du sujet. Ce qui est de la pulsion comme ce qui est du champ de son effort, de son effort à se réaliser dans sa relation à l'Autre, est radical à mettre au principe de ce champ où nous nous avançons. C'est pourquoi, aujourd'hui, je veux revenir à accentuer cette tension, à toujours maintenir comme la plus fondamentale, de la réalisation du sujet dans sa dépendance signifiante comme étant d'abord au lieu de l'Autre, et ce sur quoi j'entends aujourd'hui revenir, pour vous en répartir, en deux opérations fondamentales, la dialectique.

Qu'il soit vrai que tout surgisse de la structure du signifiant implique, que [ce que] j'ai d'abord appelé la fonction de la coupure, se structure maintenant dans le développement, dans ce que j'ai appelé la fonction topologique, du bord.

La relation du sujet à l'Autre s'engendre toute entière dans ce processus de béance. Tout pourrait être là, sans cela, les relations entre les êtres dans le réel et jusques et y compris vous qui êtes là, les êtres animés. Tout pourrait s'engendrer en termes de relations inversement réciproques, c'est à quoi la psychologie, c'est à quoi toute une sociologie, s'efforce et elle peut y réussir, dans ce qu'il ne s'agit que du domaine animal. La capture de l'imaginaire suffit à motiver toutes sortes de comportements du vivant.

Ce que l'analyse revient à introduire — singulièrement puisqu'après tout, à maintenir cette dimension, la voie philosophique aurait suffi, ce en quoi elle s'est montrée insuffisante, faute d'une suffisante définition de l'inconscient — ce qu'il y a de remarquable dans la psychanalyse, c'est qu'elle nous rappelle que les faits de la psychologie humaine ne sauraient se concevoir, parce qu'ils ne [le] pourraient en l'absence, comme telle de cette fonction du sujet, le sujet étant défini comme l'effet du signifiant.

Ici, où les procès sont à définir, certes, comme circulaires, j'avise [?] entre le sujet et l'autre, du sujet appelé à l'Autre au sujet de ce qu'il a vu lui-même apparaître au champ de l'Autre, de l'Autre y revenant. Ce processus est circulaire. Mais de sa nature, sans réciprocité, pour être circulaire, il est dissymétrique.

Vous sentez bien qu'aujourd'hui, je m'avance ici, je vous ramène sur le terrain d'une logique dont j'espère vous accentuer l'importance essentielle.

Le schéma que j'ai inscrit au tableau — il n'y a rien aujourd'hui que j'ai inscrit au tableau l'autre fois — mais je vais y mettre quelque chose — du départ apodictique que je vous ai donné du rappel, de ce qui distingue le signifiant du signe. Car le signe, s'il est vrai, comme on dit, nous pouvons nous tenir à cette définition qu'il est ce qui représente quelque chose pour quelqu'un, toute son ambiguïté tient à ceci, que ce quelqu'un ça peut être beaucoup de choses, ça peut être l'univers tout entier, pour autant qu'on nous apprend, depuis quelque temps, que l'information y circule, au négatif, comme on dit, de l'entropie.

Tout nœud où se concentre des signes en tant qu'ils représentent quelque chose, peut être pris pour un quelqu'un. Ce qu'il faut accentuer à l'encontre, parce que c'est là la ligne sur quoi nous pouvons faire avancer le procès, ici, de notre intérêt, c'est, c'est ce que j'avais mis au tableau la dernière fois, et que j'évoque, qu'un signifiant est ce qui représente un sujet, là, pour un autre signifiant.

Le signifiant se produisant au champ de l'Autre, fait surgir le sujet de sa signification, mais il n'est, il ne joue, comme signifiant, que pour à ce point, dont je viens suffisamment de vous dire, à propos du 'quelqu'un', qu'il peut être toutes sortes de choses, s'il est ce point, celui où est, ce qui va être appelé à parler comme sujet — il ne fonctionne qu'à réduire, ce sujet, en instance, à mettre plus qu'un signifiant, à le pétrifier du même mouvement où il l'appelle à fonctionner comme un sujet, là est proprement la pulsation temporelle, où s'institue ce qui est la caractéristique de départ de l'inconscient comme tel : cette fermeture.

Ce que (des analystes, l'un d'entre eux tout au moins, a senti, à un autre niveau, pour le faire surgir, essayer de le signifier, dans un terme qui fut alors nouveau et d'ailleurs qui n'a jamais été exploité dans le champ de l'analyste), l'ἀφάνισις *(aphanisis),* la disparition, que Jones, qui l'a inventée, a pris pour ce quelque chose, si je puis dire, d'assez absurde, la crainte de voir disparaître le désir, est à situer d'une façon plus radicale. A ce niveau où je vous le mets, le sujet, dans son champ de sujet, se manifeste dans ce mouvement d'*aphanisis* que j'ai appelé létal, et d'une autre façon, en un point, moi-même, le *fading* du sujet.

Qu'ici, j'insiste un moment. Que je vous fasse bien sentir à quel point,

et toujours possible à retrouver, à chaque temps de l'expérience concrète et même de l'observation, à condition que ce ressort la dirige et lève d'elle ses aveuglements, j'y reviendrai, peut-être, si l'avenir me donne d'avoir encore à parler devant vous, j'y reviendrai dans le champ de ce qu'on appelle la dissertation psychologique, l'erreur profonde, l'erreur piagétique (pour les gens qui croiraient que c'est là un néologisme, je souligne qu'il s'agit de M. Piaget, je dis ça parce que, depuis quelque temps, je suis habitué à ce qu'il me revienne qu'on est resté suspendu à un terme que je croyais facilement compréhensible) l'erreur qui gît, bien sûr aujourd'hui je ne pourrai pas beaucoup y insister, mais je l'indique, dans la notion de ce qu'on appelle le 'discours égocentrique', de l'enfant, précisé comme le stade où il manquerait de ce qui paraît, à cette psychologie alpine, le manque de la réciprocité… Alors que la réciprocité, à ce moment-là, est bien loin de l'horizon de ce qui doit nous nécessiter !

La notion du 'discours égocentrique', si vous observez bien dans quelles conditions il se produit, il est observable, est un contresens. L'enfant, dans ce fameux discours qu'on peut magnétophoner, ne parle pas 'pour lui', comme on le dit. Sans doute, il ne s'adresse pas à l'autre, pour faire ici cette répartition théorique, qu'on nous déduit de la fonction du je et du tu. Mais il faut qu'il y en ait d'autres là, c'est pendant qu'ils sont là, tous ensemble, par exemple, à se livrer à des petits jeux d'opération, comme on leur donne dans certaines, par exemple, méthodes, dites 'd'éducation active', là ils parlent. Qu'ils ne s'adressent pas à tel ou à tel autre, ce n'est pas cela qui est l'important ! Ils parlent, si vous me permettez le mot, à la cantonade. Ce 'discours égocentrique', c'est un « à bon entendeur, salut ! »

Mais c'est ce qui nous permet aussi de pointer, de retrouver là, cette construction du sujet au champ de l'Autre, telle que vous la désigne cette petite flèche au tableau. Ici, à être saisi, pris dans sa naissance, au champ de l'Autre, la caractéristique du sujet de l'inconscient se définit, dans ceci (où nous le retrouvons au même champ de l'autre, de l'autre scène par exemple, dans le rêve), que sous le signifiant qui développe ses réseaux, ses chaînes et son histoire, le sujet est à une place indéterminée.

Plus d'un élément du rêve, presque tous, peuvent être le point où, dans l'interprétation, nous le situerons diversement. C'est ce qu'on prend au dehors quand on n'a rien compris (il faut dire que les psychanalystes ne

s'expliquent pas très bien), ce qu'on prend pour la pliation à tout sens de l'interprétation. Elle n'est pas pliable à tout sens. Elle ne désigne qu'une seule suite de signifiants. Mais le sujet peut en effet occuper diverses places, selon qu'on le met sous l'un ou l'autre de ces signifiants.

Mais maintenant, j'en viens à mes deux opérations que j'entends articuler aujourd'hui dans cette référence du sujet à l'autre.

Processus de bord, processus circulaire, il est à supporter, de ce petite losange, dont vous le savez je me sers comme algorithme dans mon graphe précisément… précisément parce qu'il est nécessaire à intégrer à quelques-uns des produits finis de cette dialectique.

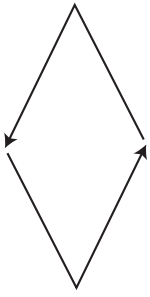

Fig. XVI-1

Il est impossible de ne pas l'intégrer, par exemple, au fantasme lui-même, c'est le $ ◊ *a*, il n'est pas possible de ne pas l'intégrer aussi à ce nœud radical, où se conjoint la demande et la pulsion, celui que désigne le $ ◊ D et qu'on pourrait appeler le cri.

Mais pour l'instant, tenons-nous-en à ce petit losange. Bord, bord fonctionnant, il suffit de le pourvoir d'une direction vectorielle, dont le sens ici, inverse des aiguilles d'une montre, dépend de ce qu'au moins dans nos écritures, vous lisez les choses de gauche à droite.

Le petit v inférieur, où se divise ici le losange — ce sont là supports, pour votre pensée, qui ne vont pas sans artifice, mais il n'y a pas de topologie qui ne demande à se supporter de quelque artifice. C'est le résultat justement du fait que le sujet dépend du signifiant, autrement dit, d'une certaine impuissance de votre pensée, le petit v d'en bas, c'est le *vel*, constitué de la première opération, où j'entends un instant vous suspendre. Vous trouverez peut-être d'ailleurs, en fin de compte, que ce sont là des choses assez bêtas… mais la logique, ça l'est toujours un peu,

si on ne va pas jusqu'à la racine, du bébette, en est infailliblement précipité dans la connerie comme il est facile d'en donner des exemples.

Les prétendues antinomies de la raison, vous savez, « le catalogue de tous les catalogues qui ne se comprennent pas eux-mêmes », et on arrive à une impasse, ce qui donne, on en sait pourquoi, aux logiciens, des vertiges ! Alors que la solution en est très simple, c'est que le signifiant avec lequel on désigne le même signifiant, ça n'est évidemment pas le même signifiant que celui par lequel on désigne l'autre, lequel même en l'occasion, ça saute aux yeux ! Le mot 'obsolète', en tant qu'il peut signifier que le mot obsolète lui-même est un mot obsolète, n'est pas le même mot 'obsolète', d'un côté et de l'autre.

Alors, ceci doit nous encourager à mettre au point ce *vel* que je vous introduis. C'est le *vel* de la première opération essentielle où se fonde le sujet qui, ma foi, n'est pas du tout dépourvu d'intérêt à développer ici, devant un public assez vaste, en raison qu'il ne s'agit de rien de moins que de cette opération que nous pouvons appeler l'aliénation.

Comme cette 'aliénation', mon dieu, je ne veux pas dire qu'elle, elle ne circule pas, de nos jours, (quoi qu'on fasse, on est toujours un petit peu plus aliéné, que ce soit dans l'économique, le politique, le psychopathologique, l'esthétique et ainsi de suite…) ça ne serait peut-être pas une mauvaise chose de voir en quoi consiste la racine de cette fameuse aliénation.

Est-ce que par exemple ça voudrait dire ce dont je parais bien être le tenant, à savoir que le sujet est condamné à ne se voir surgir, *in initio* qu'au champ de l'Autre. Ça pourrait être ça ? Eh bien ! pas du tout, pas du tout, pas du tout !

L'aliénation consiste dans ce *vel,* qui, si le mot condamné n'appelle pas d'objections de votre part, je le reprends, le condamne à n'apparaître comme sujet que dans cette division, que je viens, me semble-t-il, suffisamment d'articuler, en disant que s'il apparaît, d'un côté comme sens, produit par le signifiant, de l'autre, il apparaît comme *aphanisis*.

Là est un *vel*, qu'il vaut bien la peine d'illustrer, pour le différencier des autres usages du *vel*, de l'ou. Il y en a deux vous savez, je pense, déjà, de votre minimum d'éducation logicienne.

– Il y a le *vel* exhaustif, je vais ou là, ou là, si je vais là, je ne vais pas là ; il faut choisir.

– Il y a aussi une autre façon d'employer *vel*. « Je vais d'un côté ou de l'autre ». On s'en fout, c'est équivalent.

Ce sont deux *vel* qui ne sont pas pareils. Je vais essayer de vous apprendre qu'il y en a un troisième et tout de suite, pour ne point vous égarer, je vais vous dire à quoi il est destiné à servir.

La logique symbolique, très utile, pour ce qu'elle a été introduite de nos jours, et qu'elle a apporté quelques clartés dans ce domaine délicat, nous a appris à distinguer la portée de cette opération, que nous appelons 'réunion', pour parler comme on parle quand il s'agit des ensembles, à savoir d'une collection d'objets ; c'est autre chose, d'additionner deux collections ou de les réunir.

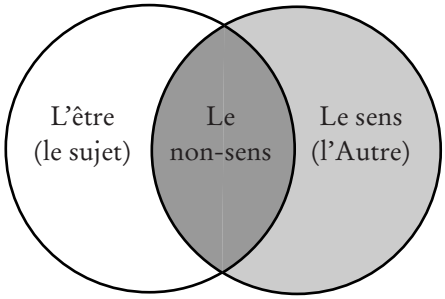


*L'aliénation*

Fig. XVI-2

Je vais tout de suite vous le faire sentir ; si dans ce cercle, celui de gauche, il y a cinq objets et si dans l'autre il y en a encore cinq, les additionner, ça fait dix. Mais comme il y en a qui peuvent appartenir aux deux, vous voyez bien que la réunion est différente de l'addition ; puisque s'il y en a, ici par exemple, deux qui appartiendront bien, en effet, à chacun des deux cercles, les réunir consistera en l'occasion, à ne pas redoubler leur nombre, il n'y aura, dans la réunion que huit objets. Je m'excuse de ce qui peut paraître là enfantin à ses rappels.

Mais ceci est fait pour vous donner la notion que ce *vel* que je vais essayer de vous articuler, ne se supporte que de cette base de la forme logique de la réunion. Le *vel* de l'aliénation se définit d'un choix dont les propriétés dépendent de ceci, qu'il y a, dans la réunion, un élément qui comporte que, quel que soit le choix qui s'opère, il a pour conséquence, un « ni l'un ni l'autre ». Le choix, donc, n'y est, que de savoir, si l'on entend garder une des parties. L'autre disparaissant en tout cas.

Illustrons-le par ce qui nous intéresse : l'être du sujet, celui qui est là sous le sens.

– Nous choisissons l'être, il disparaît. Il nous échappe. Il tombe dans le non-sens.

– Nous choisissons le sens. Le sens ne subsiste qu'écorné de cette partie de non-sens qui est, à proprement parler, ce qui constitue, dans la réalisation du sujet, l'inconscient. En d'autres termes, il est de la fonction, de la nature, de ce sens, tel qu'il vient à émerger au champ de l'Autre, d'être dans une grande partie de son champ, éclipsé par la disparition de l'être, induite par la fonction même du signifiant.

Ceci je vous l'ai dit, a une implication tout à fait directe dans ceci qui n'est que trop inaperçu; que l'interprétation n'a point son dernier ressort — et quand je vais vous le dire, vous verrez que c'est une évidence… seulement c'est une évidence qu'on ne voit pas —, n'a point son dernier ressort en ceci qu'elle nous livre les significations de la voie où chemine la psychique que nous avons devant nous. Elle a cette portée, mais elle n'est que de prélude. L'interprétation ne vise pas tellement le sens que de cerner, que de réduire, les signifiants dans leur non-sens, et nous pouvons retrouver les guides, les déterminants de toute la conduite du sujet.

Et je me permets, pour certains, pour ceux qui ont lu, en particulier, ce que, dans un certain congrès, mon élève Leclaire a apporté dans le sens d'une application de mes thèses à l'examen de ceux qui l'entouraient, et je vous prie de vous y reporter pour voir sous quel biais il est incontestable que ce qu'il apportait, que ce qu'il isolait, dans, justement, non pas, comme on l'a cru dans la discussion, toute la dépendance signi-

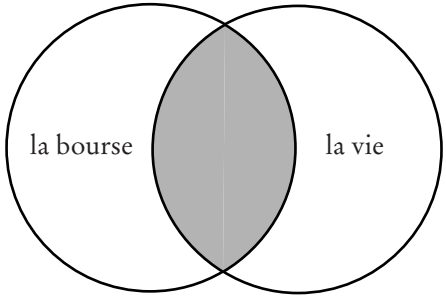


Fig. XVI-3

ficative de sa séquence (simplement là dans l'occasion la séquence de la licorne), mais justement dans le caractère irréductible et insensé de cette chaîne de signifiants.

On ne saurait trop revenir, on ne saurait trop marteler l'importance de quelque chose comme ce que je viens de vous décrire ici. Cet 'ou' aliénant n'est point une invention arbitraire, et comme on dit, une vue de l'esprit. Elle est dans le langage. Cet 'ou' existe. Il est tellement dans le langage qu'il faudrait tout de même bien rappeler qu'il conviendrait aussi, quand on fait de la linguistique, de le distinguer, ce *vel* aliénant. Je vais vous en donner un exemple, et tout de suite.

*La bourse ou la vie*. Si je choisis la bourse, je perds les deux. Si je choisis la vie, j'ai la vie sans la bourse, à savoir une vie écornée. Je vois que je me suis suffisamment fait comprendre. Je n'insiste donc pas, au moins tout de suite.

Quand Hegel nous introduit au principe de l'aliénation, c'est bien là que j'ai trouvé légitimement la justification de l'appeler le *vel* "aliénant". De quoi s'agit-il ? Économisons nos traits. Il s'agit d'engendrer la première aliénation, celle par quoi l'homme entre dans la voie de l'esclavage. *La liberté ou la vie*. S'il choisit la liberté, couic ! Il perd les deux immédiatement. S'il choisit la vie, il a la vie amputée de la liberté.

C'est curieux, il doit y avoir là-dedans quelque chose, quelque chose de particulier. Ce quelque chose de particulier nous allons l'appeler un facteur léthal, celui en effet qui résulte, dans certaines autres répartitions que nous montre ce jeu des signifiants que nous voyons quelquefois jouer au cœur de la vie elle-même. On appelle ça des chromosomes. Il arrive qu'il y en ait un qui ait cette fonction léthale, c'est pour ça que je l'évoque ici. Nous allons en trouver le contrôle dans quelque chose d'un peu particulier, c'est de faire intervenir, dans un de ces champs, la mort elle-même.

Par exemple, ça va être : *la liberté ou la mort*. Eh bien, là, il se produit, justement parce que la mort entre en jeu, quelque chose d'une structure un petit peu différente. C'est, très exactement, qu'on peut dire que dans les deux cas, j'aurai les deux. La liberté, vous savez, après tout, c'est comme la fameuse liberté du travail, pour laquelle la Révolution française s'est, paraît-il, battue, ça peut aussi bien être la liberté de crever de faim, c'est même à ça que ça a conduit, pendant tout le XIX$^{e}$ siècle. C'est

pourquoi, depuis, il a fallu réviser certains principes. Vous choisissez la liberté, eh bien, c'est la liberté de mourir… Chose curieuse, dans les conditions où on vous dit, *la liberté ou la mort*, la seule preuve de la liberté que vous puissiez faire, dans les conditions où on vous l'indique, c'est justement de choisir la mort, car là, vous démontrez que vous avez la liberté du choix.

Cette répartition toute différente des résultats — en ce moment d'ailleurs qui est aussi un moment hégélien, car c'est ce qu'on appelle le moment dit de la Terreur, cette répartition toute différente, est destinée à vous mettre en évidence ce que j'ai appelé […], l'essentiel du *vel* aliénant, le facteur léthal.

La deuxième opération, au point où je ne peux ici que l'introduire, étant donnée l'heure avancée. Je vais au moins vous en annoncer le titre, vous annoncer aussi ce que ce temps vous démontrera, car s'il achève le *circulus,* la circularité de la relation du sujet à l'Autre, ce sera, pour vous y démontrer une torsion essentielle.

De même que ce temps est fondé sur la sous-structure de la réunion, l'autre est fondé sur la sous-structure de ce qu'on appelle, dans la même logique 'des ensembles' si vous voulez, ou de la logique symbolique, non plus la réunion mais l'intersection ou le produit. L'intersection ou le produit de deux ensembles, vient justement à se situer, dans cette même lunule où vous le retrouvez, la forme de la béance, du bord.

Cette intersection ou produit de deux ensembles est constitué par ceux qui appartiennent, les éléments qui appartiennent aux deux ensembles. C'est ici que va se produire le temps second où le sujet est conduit par cette dialectique. Ce temps second, cette opération seconde, aussi essentielle que la première, à définir, parce que c'est là que nous allons voir pointer le champ du transfert, c'est ce que j'appellerai, introduisant ici mon second nouveau terme, pour aujourd'hui, la *séparation.*

*Separare*, 'séparer', j'irai tout de suite à l'équivoque, encore moins du *se parare*, du se parer, dans tous les sens fluctuants qu'il a en français, qui est aussi bien 's'habiller' que 'se défendre', 'se fournir de ce qu'il faut pour vous mettre en garde', — j'irai tout de suite plus loin, à ce à quoi m'autorise les spécialistes du latin, au *se parere,* au 's'engendrer', dont il s'agit dans l'occasion.

Comment, dès ce niveau, le sujet a 'à se procurer', car j'y reviendrai, c'est là l'origine du mot qui, en latin [aboutira] à désigner l'engendrer. Originellement, il est juridique, comme d'ailleurs, chose curieuse, en indo-européen, tous les mots jusques et y compris [*parere*] qui désignent le 'mettre au monde'. Le mot 'parturition' lui-même, ainsi, se trouve s'originer dans un mot qui, dans sa racine ne veut rien dire d'autre que 'de procurer un enfant au mari', opération juridique et disons-le même, sociale.

Ce n'est donc pas ici, pour faire ressurgir sinon pour la motiver, cette extraordinaire saltation symbolique qui fait que nous sommes si contents d'introduire dans les fantasmes du sujet, ce terme qui fait rêver de se pondre lui-même, c'est bien d'autre chose qu'il s'agit dans ce *separare*, dans cette séparation.

J'essaierai de vous montrer la prochaine fois, comment, à l'instar de ce que nous a montré de radicalement différent de cette fonction du *vel* aliénant, par rapport aux autres *vel* jusqu'ici définis, un usage est à faire de cette notion de l'intersection, comme pouvant nous montrer comment elle surgit du recouvrement de deux manques. C'est en tant qu'un manque va être, par le sujet, rencontré dans l'Autre et dans cette intimation même qu'il lui fait par son discours, à savoir — les intervalles de son discours —, à savoir ceci qui surgit dans l'expérience de l'enfant et y est radicalement repérable, qui est essentiellement ceci, « il me dit ça, mais qu'est-ce qu'il veut ? »

Dans ces intervalles, coupant les signifiants et qui font partie de la structure même du signifiant, là est le gîte de ce que, en d'autres registres de mon développement j'ai appelé la métonymie. C'est là que rampe, c'est là que glisse, c'est là que fuit, tel le furet, ce que nous appelons le désir.

Le désir de l'Autre par le sujet, dès qu'il surgit, est appréhendé dans ce qui ne colle pas, dans les manques du discours de l'Autre. Et tous les 'pourquoi' de l'enfant s'adressent moins, comme on le croit, à cette sorte d'avidité de la raison des choses, qu'il ne constitue une mise à l'épreuve de l'adulte, un « pourquoi est-ce que tu me dis ça ? » toujours renouvelé, toujours ressuscité de ce qui est le fond de ce pourquoi — à savoir de l'énigme du désir de l'adulte.

Or, à répondre à cette prise, le sujet, tel Gribouille, va apporter la réponse du manque antécédent de sa propre disparition, qu'il vient ici

situer au point du manque aperçu dans l'Autre. Le premier objet qu'il propose à ce désir parental dont l'objet est inconnu, c'est ceci, sa propre perte, « Peut-il me perdre ? » Me perdre, le fantasme de sa mort, de sa disparition, est le premier objet que le sujet dans cette dialectique, a à mettre en jeu, et qu'il met, en effet, nous le savons par mille faits, ne serait-ce que par, par exemple, l'anorexie mentale. Et aussi bien nous savons que le fantasme de sa mort est agité communément par l'enfant dans ses rapports d'amour avec ses parents.

Cette indication d'un manque recouvrant l'Autre, et dont l'essentiel est que il ne va pouvoir engendrer la dialectique des objets du désir en tant qu'elle fait le joint du désir du sujet au désir de l'Autre, (il y a longtemps que je vous ai dit que c'était le même). Cette dialectique passe par ceci qui est essentiel à y retenir, qu'il n'y est pas répondu directement, que c'est un manque engendré du temps précédent, qui sert à répondre au manque suscité par le temps suivant.

Je pense avoir suffisamment accentué les deux éléments essentiels que j'ai tort d'avancer aujourd'hui, dans cette nouvelle, fondamentale, opération logique : la non-réciprocité d'abord, et cet élément de torsion dans le retour, qui fait, qui tient, à, de […] Ce à quoi on revient, c'est à une utilisation déplacée de ce qui s'était formé d'abord.

***J.-A. Miller –*** J'ai quand même l'impression que le travail un peu obscur pour nous, vous l'éclairez et le situez par rapport au travail précédent.

***J. Lacan –*** Oui, c'est fait pour ça.

***J.-A. Miller –*** Vous avez, en quelque sorte, donné la définition la plus claire et du sujet et de sa constitution. Vous avez caractérisé le procès de cette constitution circulaire et dissymétrique, circulaire, il me semble puisque, du champ du signifiant, on ne pourrait dire de préférence ou qu'il y naisse et que les étapes du parcours du sujet, ne sont pas, ne sauraient être distribuées dans un temps sans torsion.

Maintenant, cette circularité du procès n'entame pas la souveraineté du grand Autre, puisque le sujet, d'entrée, simplement dans son champ, y est obligatoirement vassal.

Maintenant, vous avez surtout, il me semble, montré dans le procès de cette constitution, que ce proche était unitaire, mais qu'on pouvait y dis-

tinguer des étapes, que la sexualité, en particulier, ne constituait pas un autre défilé que celui du signifiant, défilé qui serait réel, alors que les défilés du signifiant seraient symboliques.

Vous avez montré au contraire, que la sexualité tient au sujet, du discours du grand Autre et à partir de ce discours, et donc que la sexualité se place comme une des structures, isomorphes et pourtant décalées, en quoi se constituent les défilés du signifiant. Et c'est de ce passage que le sujet reçoit tout son être, c'est-à-dire que son être est proprement le don du signifiant, étant entendu qu'en même temps qu'il reçoit son être, il reçoit son manque à [être] et que ce don est en quelque sorte unique, et alors maintenant j'en arrive…

***J. Lacan* –** Est-ce que je peux me permettre simplement de ponctuer en marge, là quelque chose qui est, il faudrait que je reprenne ce que vous venez de me dire, isomorphe.

Je ne suis pas sûr qu'on puisse absolument le dire, n'est-ce pas ? Ceci veut dire que la sexualité vient à s'engager dans les défilés du signifiant par son facteur léthal.

Ce n'est pas parce que nous le constatons, ce facteur léthal, qu'il est élucidé là-dedans, pas plus que l'être pour la mort n'est absolument, chez nous, monnaie courante, quoi qu'on en dise, n'est-ce pas ?

Il s'introduit dans le circuit, mais il n'est pas complètement dominé là-dedans. Après tout, il n'est même pas tranché absolument.

Qu'il soit sûr qu'il soit un corrélatif du sexe, il l'est dans le sujet, certes, voilà ce que je voulais ajouter.

***J.-A. Miller* –** Je vais maintenant vous poser une question sur ce contexte d'aliénation qui est enfin apparu à la fin et qu'il semble que vous avez voulu traiter en dernier.

***J. Lacan* –** En dernier, non, j'ai l'impression que je l'ai mis au milieu. Le tout est peut-être un peu, naturellement, poussé vers la sortie parce que je n'ai jamais tout à fait le temps, mais enfin quand même, j'ai bouclé ce que j'avais à dire sur le concept d'aliénation. J'ai même introduit l'autre le concept de séparation.

***J.-A. Miller* –** Est-ce que vous voulez dire que l'aliénation d'un sujet qui a reçu cette définition il est à la fois né dans, constitué par, et ordonné à un sens qui lui est extérieur, est-ce qu'on peut dire que l'aliénation d'un sujet ainsi défini, ne peut radicalement pas avoir la structure de

l'aliénation d'une conscience de soi, c'est-à-dire est-ce qu'il faut comprendre cette béance comme Lacan contre Hegel ?

***J. Lacan –*** C'est très bien ce que vous venez de dire là, parce que c'est juste, ce que venait tout de suite de me dire Green, il s'est approché en me serrant la pince, au moins moralement, et il m'a dit : « Mort du structuralisme, vous êtes le fils de Hegel. » Je ne suis pas d'accord. Mais alors, je pense qu'en disant Lacan contre Hegel, vous êtes beaucoup plus près de la vérité. Encore que bien sûr, il ne s'agit pas du tout d'un débat philosophique, et puisqu'en somme deux questions la présentifient également, peut-être j'essaierai la prochaine fois, avec le temps qu'il faut tout de même que je calcule pour clore ce que j'ai à vous dire cette année, de mettre là-dessus quelques points sur les i.

***A. Green –*** Les fils tuaient les pères.

# Leçon XVII

*3 juin 1964*

Quand je vous ai dit, au début de nos entretiens : « Je ne cherche pas, je trouve », ceci veut dire que, dans le champ de Freud par exemple, on n'a qu'à se baisser pour ramasser ce qu'il y a à trouver. Le *nachträglich* par exemple, a été, dans sa réelle portée, négligé, encore qu'il fût là, et qu'il n'y avait qu'à le ramasser. Un jour, je me souviens de l'étonnement, de la surprise de quelqu'un qui était sur les mêmes pistes que moi, à voir ce qu'on pouvait faire de l'*einziger Zug*, du trait unaire.

Aujourd'hui, à propos de ce que j'ai introduit la dernière fois, je voudrai vous montrer l'importance, déjà désignée par mon schéma de la dernière fois, de ce que Freud appelle, au niveau du refoulement, le *Vorstellungsrepräsentanz*.

*Vorstellungs* — la langue allemande, a cette sorte de faille qui l'amène à mettre des s indus qui ne peuvent pas se rattacher à la déclinaison normale du déterminant mais qui lui est nécessaire pour lier ses mots composés.

Il y a là deux termes, *Vorstellung*, *Repräsentanz*. Je vous ai parlé, la dernière fois, d'une forme, que j'ai appelé la forme de l'aliénation, que j'ai illustrée par plusieurs exemples, et que je vous ai dit pouvoir s'articuler en un *vel* d'une nature très spéciale. Nous pourrions aujourd'hui essayer d'articuler de quelques autres façons, disons *pas* de quelque chose… *sans* une autre chose. La dialectique de l'esclave c'est évidemment *pas de liberté sans la vie*, mais pour lui, il n'y aura pas de vie avec la liberté. Autrement dit, de l'un à l'autre il y a une condition nécessai-

re, et cette condition nécessaire devient précisément la raison suffisante de la perte de l'exigence originelle.

Peut-être est-ce quelque chose, ainsi, qui se présente, dans certaines circonstances, pour certains de ceux qui me suivent. Pas de moyen de me suivre sans passer par mes signifiants. Mais passer par mes signifiants comporte ce sentiment d'aliénation qui les incite à chercher, selon la formule de Freud, la petite différence. Malheureusement, cette petite différence leur fait perdre très exactement la portée de la direction que je leur désignais.

Et c'est ainsi que, mon Dieu ! je ne suis pas tellement chatouilleux, je laisse à chacun suivre sa voie dans la direction que je montre, et je me serai volontiers passé d'avoir à relever ce qui semblait à tel si précieux de rectifier, dans la traduction que j'avais donnée d'abord, de ce *Vorstellungsrepräsentanz*.

J'ai dit, Freud dans le refoulé, insiste, accentue, c'est que le refoulement porte sur quelque chose qui est de l'ordre de la représentation, mais il n'a pas dit que c'était la représentation. Il a dit que c'était le *Vorstellungsrepräsentanz*. Et dès que j'ai introduit, il y a plusieurs années, cette remarque (qui était aussi simplement une façon de lire ce que Freud écrit sous le titre de la *Verdrängung*, à savoir l'article qui dans la série des articles réunis comme métapsychologiques suit immédiatement l'article sur l'inconscient), j'ai insisté évidemment sur le fait que Freud dit bien, souligne que ce n'est point là, fait du refoulé.

La *Verdrängung* et nous verrons ce que ceci veut dire — dans notre théorie, va se promener ailleurs, là où il peut. Il y aura toujours assez de professeurs de psychologie pour justifier avec le patient, qu'il prenne sens là où justement il n'est plus à sa place. Mais insistant sur le fait que c'est la représentation qui est refoulée, j'ai aussi insisté sur ceci, que ce qui est refoulé, ce n'est pas le représenté du désir, la signification, que c'est le représentant — et j'ai traduit, littéralement — de la représentation.

Ici intervient, montrant, illustrant, dans l'exemple même de cette transmission que comporte un enseignement, la fonction de l'aliénation. Ici, intervient chez tel ou tel, plus ou moins animé par le souci des privilèges, disons par exemple, de l'autorité universitaire ne la qualifions pas autrement, après tout, à cette autorité- un dixième, disons pas plus,

d'infatuation d'entrés en fonction, prétend corriger, le 'représentant', disons, 'représentatif'.

Ça n'a l'air de rien, mais, dans un petit livre, qui vient de sortir ou qui va immédiatement sortir, sur la psychosomatique, nous trouverons toute une argumentation sur je ne sais quelle prétendue méconnaissance qu'il y aurait dans quelque chose qu'il faut bien appeler « ma théorie du désir », et dans une petite note qui se référera d'ailleurs à je ne sais quel passage insaisissable, pris dans le texte proposé par deux de mes élèves, il soulignera qu'à me suivre, ils font du désir le représentant représentatif du besoin. Je ne discute pas si, effectivement, mes élèves ont écrit cela, nous ne sommes pas arrivés à le retrouver ensemble.

Mais l'important est ceci, que la remarque, la seule remarque pertinente de ce petit livre extrêmement peu substantiel, consiste à dire, « nous, nous dirions plutôt que le désir est le représentant non représentatif ».

Or, c'est précisément ce que je dis, ce que je veux dire, et ce que je dis, car ce que je veux dire, je le dis, en disant, en traduisant *Vorstellungsrepräsentanz*, représentant de la représentation. Pour le localiser dans notre schéma fondamental de l'essence des mécanismes originels de l'aliénation, ce *Vorstellungsrepräsentanz* est très précisément ce que nous appellerons, pour la clarté des choses — non pas pour les compliquer ni pour ajouter un terme de plus notre vocabulaire, mais pour bien désigner ce que je veux dire aujourd'hui — dans le premier couplage signifiant, qui nous permet de concevoir que le sujet apparaît d'abord dans l'Autre en tant que le premier signifiant, le signifiant unaire, surgit au champ de l'Autre et qu'il représente, comme tel, le sujet, pour un autre signifiant. Lequel autre signifiant a pour effet l'*aphanisis* du sujet, division du sujet pour autant que le sujet apparaît quelque part, comme sens, ailleurs il se manifeste comme *fading*, comme disparition.

C'est donc, si l'on peut dire, une affaire de vie et de mort, entre le signifiant unaire et ce sujet en tant que signifiant binaire, c'est la cause de sa disparition. Le *Vorstellungsrepräsentanz*, c'est ce signifiant binaire.

Comment est-il mis en cause, comment vient-il à constituer le point central de l'*Urverdrängung*, de ce qui, à être passé dans l'inconscient, sera, comme Freud l'indique dans sa théorie, le point d'*Anziehung*, le point d'attrait, par où seront possibles tous les autres refoulements, tous

les autres passages similaires, au lieu de l'*unverdrückt*, (ce qui est passé en dessous, comme signifiant). Voilà ce dont il s'agit, dans le terme *Vorstellungsrepräsentanz*.

Ce par quoi, vous ai-je dit, le sujet en quelque sorte trouve la voie de retour, du *vel* de l'aliénation, c'est cette opération que je vous ai appelée l'autre jour, séparation. C'est quelque chose par où le sujet trouve, si l'on peut dire, le point faible du couple primitif, de l'articulation signifiante, en tant qu'elle est de par son ressort, de par son essence, aliénante. C'est en tant que c'est au niveau d'un désir, au niveau du désir qui est dans l'intervalle entre ces deux signifiants, désir qui est offert au sujet, offert à son repérage dans l'expérience du discours de l'Autre, du premier Autre auquel il a affaire, l'Autre, mettons pour illustrer, la mère en l'occasion, c'est en tant qu'au-delà de ce qu'elle dit, de ce qu'elle intime, de ce qu'elle fait surgir comme sens, motif inconnu, son désir est quelque chose qui se manifeste comme étant au-delà ou en deçà, comme étant inconnu. C'est en ce point de manque que se constitue le désir de l'Autre, que le sujet, par un procès qui n'est pas, sans tromperie, qui n'est pas sans constituer cette sorte de torsion fondamentale par quoi ce que le sujet retrouve, (c'est cette torsion dont je parlai la dernière fois) qu'il revient au point initial qui est celui de son manque comme tel, de son *aphanisis,* de sa disparition.

Nous reviendrons en détail, nous suivrons à la piste les conséquences que ceci implique dans le procès même de ce qu'on appelle la cure, le traitement, et nous verrons que cet effet de torsion est essentiel à intégrer à ce qu'on peut appeler « la phase de sortie du transfert ».

Pour l'instant, ce à quoi je veux seulement m'arrêter, c'est l'essentiel de cette fonction du désir en tant que c'est pour autant qu'ici le sujet vient à jouer sa partie dans la séparation, que le S, le signifiant binaire, le *Vorstellungsrepräsentanz*, est, comme tel, *unterdrückt*, c'est-à-dire, chu dans le dessous.

La chose est essentielle à bien articuler et, en quelque sorte, vient tout de suite retentir, jeter quelque lumière — ce qui est le signe d'une approche qui est justement ce que nous appelons dans notre vocabulaire, dans notre pratique, l'interprétation : jeter quelque lumière à la fois sur des régions très différentes.

Il n'est peut-être pas inutile de faire sentir au passage si, peut-être trop

[…] voire métaphysique, par rapport à notre expérience, que cela puisse paraître tout d'abord, mais enfin ! dans une technique qui, comme incidemment et comme si la chose allait d'elle-même, fait fréquemment allusion, use du terme, du terme de 'libérer quelque chose', est-ce qu'il est tout à fait étranger à notre champ de dire que c'est là que se joue l'affaire de ce terme, après tout qui mérite bien, comme un autre auquel nous l'avons appliqué, la qualification de fantôme, qui s'appelle la liberté ?

Ce dont le sujet a à se libérer, c'est de cet effet aphanisique du signifiant binaire et si nous y regardons de près, nous verrons qu'effectivement, ce n'est pas autre chose, ce n'est pas autre chose dont il s'agit dans la fonction de la liberté.

Ce n'est point pour rien, qu'ayant à illustrer la dernière fois, à justifier ce terme de *vel* de l'aliénation, au niveau de notre expérience, les deux des supports les plus certains, les plus évidents qui nous soient venus, c'est ce choix, ces deux choix différents l'un de l'autre, et qui, de leur formule, structurent l'un la position de l'esclave, l'autre la position du maître. L'un, à l'un, le choix étant donné de la liberté ou la vie, et que c'est de résoudre, *pas de liberté sans la vie*, que la vie reste à jamais écornée de cette liberté. Car à regarder les choses, certes d'un regard apporté plus loin, vous verrez que c'est exactement de la même façon que se structure l'aliénation du maître.

Car si Hegel nous indique que le statut du maître s'instaure de la lutte à mort — de pur prestige, souligne-t-il, c'est bien que c'est de la mort comme telle, que c'est de faire passer son choix par la mort, que le maître, lui aussi, constitue son aliénation fondamentale.

Car aussi bien, à peine ai-je eu besoin de le souligner, qu'assurément, bien sûr, on peut dire que la mort ne lui est pas plus qu'à l'esclavage, épargnée. Il l'aura toujours à la fin et c'est là qu'est la limite de sa liberté. Mais c'est trop peu dire, car si la mort dont il s'agit n'est pas cette mort constitutive du choix aliénant du maître, mort — lutte à mort, dit Hegel, de pur prestige —, la révélation de l'essence du maître se manifeste au moment de la Terreur où c'est à lui qu'on dit : « la liberté ou la mort », et où il n'a évidemment que la mort à choisir pour avoir la liberté. Le terme, l'image suprême du maître, c'est ce personnage de la tragédie claudélienne, Sygne de Coûfontaine, que j'ai longuement, à un détour de mon séminaire, commentée. Et pour autant que de son

registre, qui est le registre du maître, elle n'a rien voulu abandonner, aucune des valeurs auxquelles elle sacrifie ne lui apporte en plus de son sacrifice que la nécessité de renoncer, jusqu'en son tréfonds, à son être même. C'est en tant que par le sacrifice à ces valeurs, elle est poussée, elle est acculée, forcée à renoncer à son essence même, d'être au plus intime de son être qu'elle illustre à la fin ceci : ce qu'il y a d'aliénation radicale de la liberté chez le maître lui-même.

Ai-je besoin d'accentuer ce que ce *Repräsentanz* du signifiant a d'essentiel dans son sens ? Ai-je besoin d'accentuer qu'il faut entendre ici *Repräsentanz*, mais mon Dieu ! à la façon dont les choses se passent, au niveau réel où se passe, dans tout domaine humain, la communication.

Ces représentants, mais c'est ce que nous appelons communément le représentant de la France, par exemple. Qu'est-ce qu'ils ont affaire les diplomates quand ils dialoguent ? Très précisément ils ne jouent vis-à-vis l'un de l'autre que cette fonction d'être de purs représentants, et surtout il ne faut pas qu'intervienne ce quelque chose qui serait de leur signification propre. Quand les diplomates dialoguent, ils sont censés représenter quelque chose dont la signification, d'ailleurs mouvante, est au-delà, la France, mais dans le dialogue même, chacun n'a à enregistrer ce que l'autre transmet, que dans ses termes, dans sa fonction de signifiant, et les deux diplomates dialoguent, n'ont autant que possible, essentiellement dans la structure, à tenir compte de ce qu'est l'autre comme présence, comme homme plus ou moins sympathique et avec lequel il peut diversement s'agir d'inter-psychologie — ce n'est qu'une impureté dans le jeu. Le terme *Repräsentanz* est, à proprement parler, à faire intervenir dans ce sens où ce qui est souligné du signifiant, ce qu'il a à être enregistré, pris comme tel, mais il est essentiellement aux pôles opposés de la signification, signification qui joue, qui entre en jeu, et d'ailleurs, la *Vorstellung*, celle à laquelle nous avons affaire en psychologie, c'est à dire la prise en charge, la mise en jeu, de ce qu'il en est des objets du monde, sous la parenthèse d'un sujet, ceci se passe ici, ici, un s avec une parenthèse dans laquelle se déroulerait toute la suite que vous pouvez imaginer de a, a', a" et ainsi de suite. Ici est cette subjectivité à laquelle se suspend la théorie de la connaissance. Disons, bien sûr, qu'à toute représentation il faut un sujet, mais ce que nous apprend l'origine du sujet, est que ce sujet n'est jamais un sujet pur, que chaque sujet ne se sustente pas

dans le monde avec sa *Weltanschauung* originale ou originelle, et que ce dont il s'agirait, ce serait en somme, (comme nous l'indique encore une considération psychologique ou psychosociologique arriérée) que ce dont il s'agit, que ce qu'il y aurait à faire, que le chemin de la vérité c'est en quelque sorte l'enquête, la totalisation, la statistique, sur la somme des *Weltanschauungen*, sur ce qu'il en est de l'opinion.

Les choses pourraient être ainsi si en effet, il y avait dans le monde une série de sujets, avec chacun la charge de représenter certaines conceptions du monde. C'est là, très essentiellement, la faute, la faille, l'erreur philosophique, insoutenable d'ailleurs, jamais radicalement soutenue, de l'idéalisme. Mais ce qui constitue le sujet, nous montre qu'il y a toujours la corrélation, le corrélatif de ce point, quelque part, d'*aphanisis* du sujet, et que c'est là que s'institue, dans notre aliénation, dans cette division, fondamentales, ce qu'il en est de la dialectique du sujet.

Ici bien sûr, s'appelle quelque chose qui vient là pour répondre à la question qui a pu m'être posée la dernière fois, concernant ce qui ferait que j'adhère, plus ou moins, à la dialectique hégélienne.

Est-ce qu'il ne suffirait pas ici que je réponde que dans ce *vel*, ce point sensible, ce point de balance, il n'y a de surgissement du sujet au niveau du sens, que de l'*aphanisis* du sujet, en l'autre lieu, qui est celui de l'inconscient ?

Est-ce qu'il serait besoin de signaler autre chose, ni plus, que ceci ne comporte aucune médiation, et que je me charge, que je me fais fort, si j'y suis provoqué, de montrer que l'expérience effective, celle de ce qui s'est inauguré dans cette voie visée comme celle d'un savoir, d'un savoir absolu, ne nous amène jamais et en rien, à quelque chose qui puisse d'aucune façon illustrer la vision hégélienne de synthèses successives et qui laisse même apparaître la promesse de ce qui est en lui, chez lui, lié obscurément à ce profil, dans cette visée dernière — de ce que quelqu'un d'autre a illustré ici, plaisamment, sous ce titre du *Dimanche de la vie,* — de ce moment où plus aucune ouverture ne restera béante au cœur du sujet.

Mais il me suffira, et je crois qu'il est nécessaire qu'ici j'indique d'où procède ce qu'on peut bien appeler le leurre hégélien, et comment il est en quelque sorte inclus dans la démarche inaugurale, dans celle du 'je pense' cartésien, pour autant que je vous y ai désigné le point inaugural qui introduit dans l'histoire, dans notre expérience, dans notre nécessi-

té, qui nous empêche à jamais de méconnaître ce *vel* de l'aliénation, parce qu'il y a été, pour la première fois, pris pour le constituant de ce quelque chose dès lors d'inéliminable, dans son fondement radical, et qui est, une fois de plus, à spécifier ce dont il s'agit, comme la dialectique du sujet.

Aussi bien, cette référence, dans la suite, me sera-t-elle assez essentielle (assez essentielle pour caractériser ce qu'il en est de l'expérience du transfert), pour que je revienne, ici, à en articuler quelques traits.

Ce qui fait la démarche cartésienne, ce qu'elle a de nouveau, ce qui fait qu'elle se distingue de cette recherche de l'*épistémè* dans la pensée antique, ce qui fait qu'elle se distingue de ce qui en a été l'un des termes, à savoir le scepticisme, c'est ce que nous allons ici tâcher d'articuler ; de cette double fonction même que nous avons rapproché la dernière fois de l'aliénation et de la séparation.

Qu'est-ce que cherche Descartes ? Je vous l'ai dit, je n'ai pas besoin de le répéter, de l'illustrer, textes en main, vous le verrez, je peux après tout en prendre quelque extrait, c'est « la certitude, un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, (souligner désir) pour voir clair en quoi, en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie ».

Est-ce que déjà il ne s'agit pas là de tout autre chose que de la visée du savoir ? que nous ne voyons pas là l'originalité de cette démarche, qui n'est pas une démarche de dialecticien ni de professeur, encore bien moins une démarche de cavalier ? Si on l'a souligné, non seulement la biographie de Descartes est marquée avant tout de cette recherche, de cette errance dans le monde, de ces rencontres, et après tout de ce dessein secret, ce n'est pas simplement parce que nous y apportons, comme ailleurs, ce souci de la biographie qui, après tout, je suis de ceux qui le considère comme secondaire au regard du sens d'une œuvre, mais c'est que Descartes lui-même souligne que cette biographie, sa démarche, est pour essentielle à la communication de sa méthode, de ce chemin qu'il a trouvé vers la vérité.

Et il le souligne comme tel, il articule, proprement, que ce qu'il a donné, ce n'est pas comme a tenté de le faire Bacon, quelques années auparavant, que ça n'est pas le moyen général de bien conduire sa raison, par exemple, sans l'abdiquer devant l'expérience, ce n'est pas cela du tout. C'est sa méthode propre en tant qu'il est parti dans cette voie, qu'il

est parti dans ce sens de ce désir, dans le sens de cette recherche, qui est marcher avec assurance, dans ce désir d'apprendre à distinguer le vrai du faux, pour voir clair en quoi ? « en mes actions ».

Cet exemple, donc, est particulier, là aussi je pourrai vous pointer des textes puisque il va jusqu'à ajouter ceci : « ce qui fut pour moi à tel moment mon chemin, ne paraît à d'autres pas bon, c'est leur affaire, qu'ils recueillent de mon chemin, de mon expérience, ce qu'ils ont à en recueillir » ; et ceci fait partie de l'introduction par Descartes, de son chemin à lui vers la science.

Est-ce à dire qu'il n'y ait pas là, visée du savoir ? Est-ce à dire que le poids du savoir ne soit pas là présent, dans l'incidence de Descartes ? Mais bien sûr ! c'est par là qu'il commence, du savoir, il y en a à revendre, il y en a toujours, il y en a encore, ce n'est pas pour rien, ce n'est pas moi qui impose ici cette allusion, c'est son texte même. Il a été formé par les meilleurs professeurs, il sort du collège de La Flèche, il est élève des Jésuites, pour ce qui est du savoir, et aussi bien de la sapience, là, ça ne manque pas.

Irai-je jusqu'à dire que, il convient de centrer, de nommer, de bien voir, ce qui est là, ce dont il s'agit, et ce qu'il s'agit aussi pour lui de démontrer dans cette diversité, cette abondance, cette surabondance même, de ce qui lui est apporté comme savoir, il est peut-être pas à considérer comme rien que ce soit justement de sa sortie de chez les Jésuites, qu'il emporte cette visée aiguë.

Est-ce que, derrière un certain mode de la transmission du savoir, il n'y a pas quelque chose qui nous intéresse toujours au plus vif, au cœur de ce qui se transmet, à travers une certaine sagesse humaniste, est-ce qu'il n'y a pas quelque chose comme, *perinde ac cadaver* caché qui n'est pas là où on le met, dans la prétendue mort qu'exigerait de chacun la règle de Saint Ignace ? Pour moi, je n'y suis pas très sensible, ces Jésuites, tels que je les vois, moi, du dehors, ils m'apparaissent toujours plutôt bien là, et même assez frétillants. Ils font bien sentir leur présence et dans une diversité qui est bien loin d'évoquer celle de la mort. La mort dont il s'agit est celle qui est cachée derrière la notion même de l'humanisme, au cœur de toute considération humaniste, et jusque dans ce terme de 'sciences humaines', à considérer qu'il y a quelque chose que nous appellerons un cadavre dans le placard.

C'est cela, ce dont il s'agit, et c'est en cela que Descartes trouve une voie nouvelle. Sa visée n'est pas de réfutation des savoirs incertains. Il les laissera, les savoirs, courir bien tranquilles et avec eux encore, toutes les règles de vie sociale que l'on voudra. Et la preuve d'ailleurs, c'est qu'aussi bien, l'autre terme du *vel* de l'aliénation tel qu'il se présente, à ce moment inaugural du surgissement de ce terme qui s'appelle le sujet et qui serait ce qu'il a également présent, tout près de lui, dans son temps, le moment historique du début du XVII^e^ siècle, et celui de la pullulation de ce qu'on appelle les libertins et qui sont en réalité, les pyrrhoniens, les sceptiques. Pascal les désigne par leur nom, à ceci près qu'il n'en accentue pas d'une façon suffisamment libre le sens et le relief.

Le scepticisme, ce n'est pas la mise en doute en quelque sorte successive et énumérable, de toutes les opinions, de toutes les voies plus ou moins précaires, où a tenté de se glisser le chemin du savoir. C'est la tenue de cette position subjective : « On ne peut rien savoir ». Il y a là quelque chose qui mériterait d'être illustré par l'éventail, la moire, le chatoiement de ceux qui en ont été les incarnations historiques.

Je voudrais vous montrer que Montaigne, par un certain côté, c'est vraiment celui qui s'est centré, non pas autour d'un scepticisme, mais autour d'un moment vivant, cette *aphanisis* du sujet. Et c'est en cela qu'il est fécond, qu'il est guide éternel qui reste et qui dépasse tout ce qu'il a pu représenter comme moment à définir d'un tournant historique. Mais ce n'est point là le scepticisme, le scepticisme est quelque chose que nous ne connaissons plus, le scepticisme est une éthique, le scepticisme est un mode de soutient de l'homme dans la vie, qui implique une position si difficile, si héroïque que nous ne pouvons même plus l'imaginer, justement peut-être en raison de cette faille, de ce passage qui nous a été désigné dans quoi ? Dans ce passage trouvé par Descartes et qui est celui qui porte la recherche du chemin de la certitude dans la faille, dans ce point même du *vel* de l'aliénation auquel il n'y a cette issue que de la voie du désir.

Ce désir de certitude, il a beau, pour Descartes, n'aboutir qu'au doute d'avoir choisi ce chemin est cela même qui l'a mené à opérer une séparation bien singulière.

Je voudrais simplement toucher quelques termes, toucher quelques points, parce que ce seront, pour nous, repères, à quelques-uns des

termes, une des fonctions essentielles quoique masquées, qui sont encore vivantes, présentes et directives dans notre méthode investigatrice qui est celle de l'inconscient.

On pourrait dire que Descartes, à se pousser lui-même par une méthode dont j'ai bien toujours souligné devant vous (et j'ai été assez satisfait en relisant ces textes de voir que là je ne brode pas), que ce n'est point un commentaire, qu'effectivement, lui comme là où je vous le dis, ça n'est pas un moment en quelque sorte, qu'on puisse tenir pour acquis, une fois qu'il a été franchi; il faut qu'il soit, à chaque fois, par chacun répété, c'est une ascèse.

C'est un joint et c'est un point d'orientation particulièrement difficile à soutenir dans ce tranchant qui fait sa valeur essentielle et qui est à proprement parler l'instauration comme telle de ce quelque chose de séparé.

On pourrait dire que quand Descartes saisit, tient, nous dirons, inaugure, le concept d'une certitude qui ne tiendrait toute entière que dans ce 'je pense' de la cogitation, si l'on peut dire, marquée même de ce point de non-issue qu'il y a entre l'annihilation du savoir et le scepticisme qui ne sont point deux choses semblables — on pourrait dire que son erreur, c'est de croire que c'est là un savoir. Que de cette certitude, il puisse dire qu'il sache quelque chose, comme je l'ai déjà dit devant vous, que ce je pense ne soit pas simple point d'évanouissement.

Mais c'est qu'il y a autre chose qu'il a fait et qui est essentiel dans cette séparation. Et cet autre trait essentiel concerne le champ qu'il ne nomme pas, mais qui est le champ même où errent tous ces savoirs, dont il a dit qu'il convenait de les mettre dans une suspension radicale. C'est au niveau de ce plus vaste sujet, le sujet supposé savoir, supposé savoir jusqu'à lui, à savoir Dieu. Vous savez qu'il ne peut faire qu'en réintroduire la présence, mais de quelle façon singulière !

De façon absolument essentielle en ceci que c'est là, à son propos à lui, non pas au sien, qui tient ce 'je pense' à son propos à lui se pose la question des vérités éternelles. Que pour s'assurer qu'il n'y a point en face de lui un Dieu trompeur, il lui faut passer par ce médium d'un être dont, dans son registre (ceci mériterait, bien sûr, de plus longs commentaires), ce n'est pas tellement d'un être parfait qu'il s'agit, mais d'un être infini.

Descartes reste-t-il donc là, accroché à ce qu'il en a toujours été jusqu'à lui que toute recherche, que toute voie de science, doive s'assurer

de ceci que cette science actuelle existe quelque part, dans un être existant, et qui s'appelle Dieu. En d'autres termes, que Dieu soit supposé savoir.

Ceci peut vous paraître, que je vous emmène loin de ce qui est du champ de notre expérience, et pourtant je le rappelle ici pour en quelque sorte, à la fois m'excuser et maintenir votre attention bien au niveau de ce qui est le champ de notre expérience, c'est que ce sujet supposé savoir, c'est l'analyste, pour nous.

Et ce que nous aurons la prochaine fois à discuter, quand il s'agit de la fonction du transfert, c'est comment il se fait que nous n'ayons, nous, nul besoin de l'expérience, de la pensée expérimentant l'idée d'un être parfait, infini. Qui donc songerait à attribuer ces dimensions à son analyste, pour que s'introduise la fonction du sujet supposé savoir.

Mais revenons à notre Descartes et à son sujet supposé savoir. Comment s'en débarrasse-t-il ? Eh bien, vous le savez. Par son volontarisme, par la primauté donnée au vouloir de Dieu. C'est assurément un des plus extraordinaires tours d'escrime qui ait jamais été porté dans l'histoire de l'esprit : les vérités éternelles sont éternelles parce que Dieu les veut telles.

Je pense que vous appréciez l'élégance d'une telle solution qui, en quelque sorte, de toute une part des vérités et justement les éternelles, lui laisse la charge. Entendez bien que Descartes veut dire et dit que si deux et deux font quatre, c'est parce que Dieu le veut, tout simplement, que c'est son affaire.

Or, c'est vrai que c'est son affaire et que deux et deux font quatre n'est pas quelque chose qui aille de soi, sans sa présence.

Je vais tâcher d'illustrer ici ce que j'entends dire. Descartes, quand il nous parle de son procès, de sa méthode, des idées claires et des idées confuses, des idées simples et des idées complexes, entre ces deux termes de sa méthode, met l'ordre à suivre.

Il est bien possible, après tout, que un + un + un + un ne fasse pas quatre, et je dois vous dire que, ce sur quoi je suis en train, pour vous, d'articuler le *vel* de l'aliénation en est bel et bien l'exemple.

Car, dans l'ordre cardinal, ceci donnerait à peu près quelque chose comme ceci :

$$1+(1+(1+(1+(\ldots)))).$$

chaque fois qu'on introduit un nouveau terme, il y en a toujours un ou plusieurs des autres qui risquent de nous glisser entre les doigts.

Mais pour en arriver là, ce qui importe ce n'est pas le cardinal, c'est l'ordinal. Il y a une première opération mentale à faire, puis une seconde, puis une troisième, puis une quatrième ; si vous ne les faites pas dans l'ordre, vous les manquez. Et de savoir si, au bout du compte, ça fait trois, ça fait quatre ou deux, est relativement secondaire, c'est l'affaire de Dieu.

En d'autres termes, ce que Descartes introduit, s'illustre aussitôt, car son *Discours de la méthode*, il l'introduit en même temps que sa *géométrie*, sa *dioptrique*, et encore un troisième traité.

Ce que Descartes introduit, c'est quelque chose qui n'est pas, pour nous, à formuler d'une façon dont je puisse dire qu'elle doive être vraiment transparente, mais qui, tout de même, est indiquée dans le sens que je vais vous dire.

Il substitue les petites lettres (a), (b), (c), etc., de son algèbre, aux grandes. Les grandes, c'est, si vous voulez, les lettres de l'alphabet hébreu avec lesquelles Dieu a créé le monde, et dont vous savez qu'elles ont un envers qui est […], c'est-à-dire qu'à chacune correspond un nombre. La différence des petites lettres de Descartes avec les grandes, c'est que les petites lettres de Descartes n'ont pas de nombre, qu'elles sont interchangeables, et que seul l'ordre des commutation définira leur procès.

De ce qu'il y a dans le nombre de déjà impliqué de la présence de l'Autre, mon Dieu ! il suffirait pour l'illustrer de vous dire que la suite des nombres, on ne peut la figurer qu'à y introduire un certain terme de numération, c'est-à-dire d'une façon plus ou moins larvée. Or, le zéro, c'est la présence du sujet, qui à ce niveau-là totalise. Nous ne pouvons pas l'extraire de la dialectique du sujet et de l'Autre. Pour un temps, où il se joint, [il] fait subsister ce champ dont la neutralité apparente n'est autre que la présence du désir comme tel. Bien sûr, ceci je ne l'illustrerai que par effet de retour, pourtant nous aurons pu faire quelques pas plus avant dans la fonction du désir.

Descartes, pour un temps, inaugure les bases de départ d'une science dans laquelle Dieu n'a rien à voir. Car c'est la caractéristique de notre science, sa différence d'avec les sciences antiques, c'est que nous

avons une science où personne n'ose même sans ridicule, se demander si Dieu en sait quelque chose, si Dieu feuillette les traités de mathématiques modernes pour se tenir au courant.

Je me suis assez avancé aujourd'hui, et je m'excuse de ne pas l'avoir fait plus tôt. C'est là-dessus que je vais vous désigner, constante, ce qui est la dernière visée de mon discours de cette année, de poser la question de la position de l'analyse dans la science qui est de savoir si l'analyse est, peut se situer dans notre science, notre science considérée comme celle où Dieu n'a rien à voir.

Je vous donne l'occasion tout de suite de compléter la portée de ce que je vous ai dit aujourd'hui, à un autre niveau, j'en serais heureux.

***A. Green –*** J'ai du mal à l'articuler avec ce que vous avez dit après.

***J. Lacan –*** bref, bien sûr. Parce qu'en réalité, je n'ai pas pu, en effet, y revenir.

***A. Green –*** Est-ce qu'il n'y aurait pas, justement, un moyen de l'articuler, par rapport à ce que vous avez dit ensuite. La relation du sujet au miroir, justement par rapport à ce que vous avez dit ensuite, la relation du sujet au miroir, en tant qu'elle le renvoie au sujet supposé savoir qui est dans le miroir.

***J. Lacan –*** Oui. Enfin, je ne vous suivrai pas dans cette direction. Je ne vous suivrai pas dans cette direction parce que je crois que c'est un court-circuit. Le point où se branche la reprise du *Vorstellungsrepräsentanz* qui est tout de même très nécessaire dans mon discours d'aujourd'hui, n'est-ce pas, le point que je vous ai dit être, si vous voulez, le point virtuel de la fonction de la liberté, pour autant que ce choix, le *vel* se manifeste là entre le signifiant et le sujet, je l'ai illustré d'un bref rappel, d'une indication, d'une ouverture sur ce qu'on pourrait dire des avatars de cette liberté qui, en fin de compte, n'est bien entendu jamais retrouvée par personne de sérieux.

Et puis je suis passé à Descartes. Je suis passé à ce Descartes qui ne s'en soucie guère, sinon en acte. C'est en acte et par cette voie où il trouve sa certitude, que sa liberté à lui, passe. Ça ne veut pas dire que il nous la lègue, à titre de compte en banque !

Ce lieu du *Vorstellungsrepräsentanz*, en tant qu'il va nous permettre d'y situer très précisément certains éléments qui nous intéressent, ça sera

par là qu'il faudra encore que je passe la prochaine fois avant de faire jouer devant vous, au niveau du transfert, ces termes que j'ai été forcé d'introduire aujourd'hui autour de la fonction de l'autre.

Ce sont des choses, en apparence, fort éloignées de notre domaine, mais que, quand même, je ne suis pas forcé d'annoncer dès aujourd'hui. C'est très exactement le psychosomatique.

Le psychosomatique, c'est quelque chose qui n'est pas un signifiant mais qui, quand même, arrive là. C'est dans la mesure où l'affaire de l'induction signifiante au niveau du sujet s'est passée d'une façon qui ne mette pas en jeu l'*aphanisis* du sujet, que le psychosomatique est concevable, en d'autres termes quand dans le petit ouvrage dont je parlais tout à l'heure, et dont vous pourrez mesurer l'ampleur de bavardage, […] fait cette petite remarque qui, encore qu'elle prétende réfuter, non pas moi, je ne suis, Dieu merci, pas mis en cause, mais ceux qui parlent en mon nom, quand il rectifie que le désir n'est pas représentatif du besoin. En effet c'est tout à fait quelque chose d'absolument essentiel. Car c'est dans la mesure où un besoin vient à être intéressé dans cette fonction, parce qu'à cette place le *Vorstellungs-repräsentanz* peut quelque chose qui limitera beaucoup, bien sûr, notre jeu d'interprétation pour la raison que le sujet, en tant qu'*aphanisis* n'y est pas intéressé. Que la psychosomatique peut être conçue comme quelque chose qui soit quelque chose d'autre que ce simple bavardage de dire qu'il y a une doublure psychique, il y a tout ce qui se passe de somatique, on le sait depuis bien longtemps, si nous parlons de psychosomatique, c'est dans la mesure où doit y intervenir le désir.

C'est en tant que, ici, le chaînon désir est conservé, si nous ne pouvons plus tenir compte de la fonction *aphanisis* du sujet. J'indique cela, maintenant après tout, pourquoi ne pas même m'y tenir ? Puisqu'après tout, pour ce qui est de mon sujet de cette année, à savoir les fondements de la psychanalyse, ce commentaire latéral sera peut-être de toute façon trop bref pour faire ailleurs que dans les esprits déjà préparés, parce qu'ils ont déjà travaillé ce champ, un effet de lumière.

Pourtant, je le rementionnerai la prochaine fois au début de ce que j'aurai à énoncer. Je voudrais encore bien vous faire sentir alors, puisque je suis sur ce terrain, ce de quoi il s'agit.

Dans le réflexe conditionné, dans l'expérience pavlovienne, on ne remarque pas, on ne remarque pas assez que, elle n'est possible que pour autant que l'exercice d'une fonction, d'une fonction biologique, de ce à quoi nous pouvons attacher la fonction unifiante, totalisante du besoin, que c'est pour autant qu'elle est démontrable, à savoir que plus d'un organe y interfère, à savoir que, si vous avez fait sécréter votre chien à la vue d'un morceau de viande, ce qui va vous intéresser à partir de là, c'est la chose coupée à l'endroit de la sécrétion salivaire. Et que ce qu'il s'agit, c'est de montrer que c'est articulable avec quelque chose qui fonctionne comme signifiant — puisque c'est fait par l'expérimentateur. En d'autres termes, l'Autre est là. Mais pour ce qui est de démontrer quelque chose quant au prétendu psychisme du malheureux animal, ça ne démontre absolument rien. Même les prétendus effets de névrose qu'on obtient, ne sont pas des effets de névrose, pour une simple raison, c'est qu'ils ne sont pas analysables par la parole.

Qu'on produise des choses, c'est fort intéressant, mais vous en savez très bien quel est l'intérêt majeur de ces réflexes conditionnés : c'est de voir ce que l'animal peut percevoir, c'est-à-dire de nous servir du signifiant qui n'est pas un signifiant pour lui, mais qui pour fonctionner comme signifiant doit tout de même s'inscrire dans une différence, pour voir ce qu'il y a de différentiel possible au niveau de son *perceptum*, ce qui ne veut d'ailleurs absolument pas dire qu'il en sera le *percipiens* au sens subjectif du mot.

Le principal intérêt de ces expériences c'est de nous permettre de faire voir chez l'animal quel est l'éventail différentiel, au niveau ici d'une perception mais d'une perception qui n'a rien d'une représentation. Forcément car ce n'est pas ici d'un autre sujet qu'il puisse s'agir que du sujet de l'expérimentateur. Ça va encore même bien plus loin, nous interrogeons l'animal sur notre perception. Cette façon de limiter la portée des expériences pavloviennes, est d'ailleurs du même coup la façon de leur restituer leur très grande et véritable importance.

Quels sont ses bénéfices effectifs, scientifiques ? Ce sont ceux-là que je dis et d'ailleurs, ce n'est pour rien d'autre qu'elles sont effectivement employées. L'intérêt, finalement, peut être de nous apercevoir de la question quand même, qui est soulevée, par le fait que tout de même nous découvrons chez l'animal que ces signifiants qui sont les nôtres,

puisque comme je vous l'ai dit, c'est nous qui les échelonnons en perception, nous expérimentateurs, tout de même, traduisent entre eux une sorte d'équivalence qui est faite pour faire pointer une question.

Je ne dis pas que je la résous en la posant. Une sorte d'équivalence qui est faite pour nous permettre de pointer la question, si je puis dire, du réalisme, de ce nombre dont je parlais tout à l'heure. Sous une forme qui n'est pas celle du nombre, au sens où je vous l'ai, là, au tableau, décomposé, et où je vous montre quelle question implique en lui tout usage du nombre et ce qui fait que l'arithmétique est une science qui a été, non pas du tout affectée, mais littéralement arrêtée, barrée, par l'intrusion de l'algébrisme.

Dans un autre sens, le nombre, à titre de fréquence, de fréquence pure, intervient dans ce que nous pouvons appeler, à remettre les choses en place, le signal pavlovien, c'est à savoir, qu'un animal conditionné à cent incitations visuelles à la seconde, réagit à cent incitations auditives à la seconde.

Ici, peut commencer l'indication de ce qui, dans l'expérimentation introduit une question nouvelle, car vous sentez bien qu'il ne s'agit pas, encore, pour autant, de quelque chose auquel nous puissions donner plein statut de signifiant, sinon pour nous, bien sûr, qui comptons les fréquences. Mais, tout de même, si l'animal, sans apprentissage, passe des cent de fréquence dans un registre au cent de fréquence dans un autre, ça nous permet peut-être d'aller un peu plus loin sur ce qu'il en est de la structure proprement perceptive.

J'en ai profité pour vous dire les choses que je voulais vous dire et que je ne vous avais pas dites. Restons-en là.

# Leçon XVIII

*10 juin 1964*

Le but de mon enseignement a été et reste de former des analystes.

La formation des analystes est un sujet qui est à l'ordre du jour de la recherche analytique. Néanmoins il est clair, et je vous en ai déjà donné des témoignages, tout au moins indiqué l'endroit dans la littérature analytique où vous pouvez les trouver, que les principes s'en dérobent.

Il est clair, dans l'expérience, [de] tous ceux qui ont passé par cette formation, qu'à l'insuffisance des critères se substitue, à beaucoup d'étapes de cette formation, quelque chose qui est de l'ordre de la cérémonie, ce qui, pour ce dont il s'agit, ne peut se traduire que d'une façon : la simulation.

Car il n'y a pour le psychanalyste, aucun au-delà, aucun au-delà substantiel à quoi pourrait se rapporter ce en quoi il se sent fondé à exercer sa fonction.

Ce qu'il obtient, pourtant, est d'un prix inexprimable. Ce qu'il obtient, à savoir, je vous l'articulerai aujourd'hui, la confiance d'un sujet en tant que tel ; et les résultats que ceci par les voies d'une certaine technique, comporte. Ceci est ce qui doit nous arrêter car le psychanalyste ne se présente pas comme un dieu, il n'est pas dieu pour son patient. Que signifie cette confiance, confiance d'ailleurs dont nous allons montrer les articulations, que signifie cette confiance, autour de quoi tourne-t-elle ?

Sans doute, pour celui qui s'y fie, qui en reçoit la récompense, la question peut être élidée. Elle ne peut pas l'être pour le psychanalyste, la formation du psychanalyste exige qu'il sache, dans ce procès où il

conduit son patient, autour de quoi le mouvement tourne. Lui doit savoir, à lui doit être transmis, et dans une expérience, ce dont quoi il retourne. Ce point, ce point-pivot, c'est ce que je désigne d'une façon qui, je le pense, vous apparaît déjà suffisamment motivée mais qui, j'espère, à mesure de notre progrès, vous apparaîtra de plus en plus claire, de plus en plus nécessaire, c'est ce que je désigne sous le nom : *le désir du psychanalyste.*

Je vous ai montré, la dernière fois, cette place où se situe la démarche cartésienne, cette place par où s'est une fois désengrenée une démarche, une démarche qui, dans son origine et dans sa fin, ne va pas essentiellement vers la science mais vers sa propre certitude, et qui est au principe de ce qui n'est pas la Science au sens où depuis Platon, et avant, elle a fait l'objet de la méditation des philosophes, mais *La* science, l'accent étant mis sur ce 'la' et non pas sur le mot science. On savait déjà ce qu'il en était des conditions de la science, mais celle dans laquelle nous sommes pris, qui forme le contexte de notre action à tous, dans le temps que nous vivons, et à laquelle ne peut pas échapper le psychanalyste lui-même, parce qu'elle fait, à lui aussi, partie de ses conditions, cette science c'est la sienne, celle-là.

C'est par rapport à celle-là que nous avons à situer la psychanalyse — nous ne le pouvons faire que par l'articulation de cette démarche première, la démarche cartésienne en tant qu'elle fonde le sujet — et à la place du sujet cartésien, que nous avons affaire à ce phénomène découvert, de l'inconscient, qui ne peut s'articuler que par la révision que nous avons faite du fondement du sujet cartésien et de ce qu'il comporte de fécond.

J'irai d'abord aujourd'hui à la phénoménologie de ce transfert.

Le transfert est un phénomène où sont inclus ensemble le sujet et le psychanalyste. Le diviser dans les termes de 'transfert' et de 'contre-transfert', quelle que soit la hardiesse, quelle que soit la désinvolture des propos qu'on se permet sur ce thème, ce n'est jamais qu'une façon d'éluder ce dont il s'agit.

Le transfert est un phénomène essentiel, lié au désir comme phénomène nodal de l'être humain, qui a été découvert avant Freud. Il a été parfaitement articulé — j'ai employé une grande partie d'une année consacrée au transfert à le démontrer sur un texte, nommément *Le*

*Banquet* de Platon, il a été articulé avec la plus extrême rigueur dans ce texte où il est débattu de l'amour.

Il a pu être fait, ce texte, pour sa relation au personnage de Socrate, qui s'y montre pourtant particulièrement discret, et autour de ce texte, se désigne qu'un autre moment essentiel, initial, est celui auquel la question que nous avons à nous poser, de l'action de l'analyste, doit se reporter, c'est [que] Socrate, et déjà j'indique la visée du chemin que je veux aujourd'hui vous faire parcourir en disant que Socrate n'a jamais prétendu rien savoir, sinon savoir ce qu'il en est de l'*Eros*, ce qui veut dire 'le désir'.

Ce seul fait et parce que Socrate, et, parce que dans *Le Banquet*, Platon, en quelque sorte, va plus loin qu'en aucun de ses dialogues, à nous indiquer la signification fondamentale de comédie (et pousser la chose jusqu'au mime) que constituent ces dialogues, à cause de cela, il n'a pu faire que de nous indiquer de la façon la plus précise, dans *Le Banquet*, la place du transfert.

Dès qu'il y a, quelque part, le sujet supposé savoir, ce que je vous ai écrit aujourd'hui au haut du tableau par S. s. S., il y a transfert.

Qu'est-ce que signifie l'ordre, l'organisation des psychanalystes, avec ce qu'il confère de certificats de capacités, sinon d'indiquer à qui l'on peut s'adresser pour représenter ce sujet ?

Or, il est bien sûr ! [à] la connaissance de tous, qu'aucun psychanalyste ne peut prétendre représenter, de façon si mince soit-elle, un savoir absolu.

C'est pourquoi, en un sens, on peut dire que celui-là à qui l'on peut s'adresser, il ne saurait y en avoir, s'il y en a, qu'un, qu'un seul. Cet un seul, fut même, un temps, vivant : c'était Freud. Et le fait que Freud, concernant ce qu'il en est de l'inconscient était légitimement le sujet qu'on pouvait supposer savoir, spécifie, met à part tout ce qu'il en fut de la relation analytique, quand elle a été engagée par ses patients avec lui-même.

A ceci [près qu'] il ne fut pas seulement le sujet supposé savoir, et qu'il nous a donné, en des termes que l'on peut dire indestructibles pour autant que depuis qu'ils furent émis, ils supportent une interrogation qui, jusqu'à présent, n'a jamais été épuisée.

Il n'a pu se faire de progrès, si petit que ce progrès se soit manifesté, le travail des sociétés dites scientifiques en analyse, que ce progrès n'a pu

ne pas dévier chaque fois [que] fut négligé un des termes autour desquels Freud a ordonné les voies qu'il a tracées et les chemins de l'inconscient. Ceci nous montre assez ce qu'il en est, de la fonction du sujet supposé savoir.

La fonction et si je puis dire, du même coup, sa conséquence, le prestige de Freud, sont à l'horizon de toute position de l'analyste, elles constituent même le drame de ce qu'on appelle l'organisation communautaire des psychanalystes.

De ce 'sujet supposé savoir', qu'il soit Freud ou réduit à ce terme, à cette fonction, peu peuvent se sentir pleinement investis. Mais là n'est pas la question. Et la question d'abord de chaque sujet, d'où il se repère, pour s'adresser au sujet supposé savoir, il est clair que chaque fois que cette fonction peut pour lui être incarnée dans qui que ce soit, analyste ou pas, il résulte de la définition que je viens de vous donner que le transfert est, d'ores et déjà, fondé. Si les choses vont au point que ceci, chez le patient, soit déjà pour quiconque, de nommable, pour une figure à lui accessible, suffisamment déterminé, il en résultera, pour quiconque se chargera de lui en analyse, une difficulté toute spéciale concernant la mise en question dans l'analyse, du transfert. Et il arrive que même ce qu'il peut y avoir de plus borné dans ses vues au niveau des analystes, que même l'analyste *le plus bête* (je ne sais pas si ce terme extrême existe, c'est une fonction ici que je ne désigne qu'à la façon dont on désigne, en mathématiques, cette sorte de nombre mythique, par exemple, le plus grand nombre qui puisse s'exprimer en tant de mots), même l'analyste le plus bête s'en aperçoit, le reconnaît, et dirige l'analysé vers ce qui reste pour lui le sujet supposé savoir. Ceci n'est qu'un détail et presque une anecdote.

Entrons maintenant dans l'examen de ce dont il s'agit. L'analyste, vous ai-je dit, tient cette place pour autant qu'il est l'objet du transfert. Et cette place, l'expérience nous prouve que le sujet, quand il entre dans l'analyse, est loin de la lui donner.

Laissons pour l'instant, un instant seulement, l'hypothèse, l'hypothèse cartésienne que le psychanalyste soit trompeur. Elle n'est pas absolument à exclure du contexte, je dis, phénoménologique, de certaines entrées en analyse. Ceci n'est pas pour l'instant ce qui est le plus à retenir.

La psychanalyse nous montre que ce qui limite (surtout dans la phase

de départ) le plus la confidence, l'abandon à la règle analytique chez le patient, c'est la menace, disons, pour ne pas trop accentuer les choses dans le sens subjectif, dans le sens de la crainte, que le psychanalyste soit, par lui, le patient, trompé.

Combien de fois dans notre expérience arrive-t-il que nous ne sachions que très tard, un détail biographique gros comme ça ! Et pour me faire entendre, je dirai par exemple l'aveu par le sujet qu'à tel moment de sa vie, il a attrapé la vérole, un exemple simple, pas très fréquemment rencontré ni très particulièrement illustratif. « Et pourquoi ne me l'avez-vous pas dit plus tôt ? » pourra-t-on poser la question si l'on est, encore, pour la poser, assez naïf. « Très exactement, vous dira l'analysé, pour ne pas vous tromper, car si je vous l'avais dit plus tôt, vous y auriez pu attribuer une partie au moins, voire le fond de mes troubles. Or si je suis ici, ça n'est pas pour que vous donniez à mes troubles, une cause organique ».

Ceci est une illustration, un exemple de la portée assurément illimitée et qu'il y a bien des façons de prendre sous l'angle des préjugés sociaux du débat scientifique, de la confusion qui reste autour du principe même de l'analyse. Je ne le donne ici que pour illustration à ceci que le patient peut penser que l'analyste peut être trompé si on lui donne certains éléments, il y a des éléments qu'il retient, pour que l'analyste n'aille pas trop vite. Il faudrait assurément (ce n'est pas l'exemple le meilleur, je pourrais vous l'incarner dans d'autres exemples), dans une partie de son texte, dans une partie, comme on dit, 'de ses problèmes' que le patient se donne, disons, au moins le prétexte d'en retenir le thème un certain temps, que l'analyste ne se précipite pas dans son jugement.

Combien plus celui qui peut être trompé devrait-il pouvoir être sous le soupçon, de pouvoir, tout simplement, se tromper ! Or, c'est bien là la limite, autour de ce 'tromper', de ce 'se tromper' que gît la bascule, la balance de ce point subtil, de ce point infinitésimal que j'entends marquer. Comment se fait-il, sur quel point pouvons-nous articuler ce que nous voyons dans l'analyse de la façon la plus manifeste ? C'est que, même étant admis que l'analyste puisse être trompé, et je dirais, même l'analyse, chez certains sujets, étant mise en question au départ de l'analyse elle-même, je veux dire étant supposé qu'après tout elle puisse n'être qu'une sorte de leurre, pour mieux encore accentuer ce que je veux faire

entendre et ce que nous disent les patients, autour de ce 'se tromper', quelque chose s'arrête ; même au psychanalyste mis en question, il est fait ce crédit d'une certaine infaillibilité quelque part qui, même à l'analyste mis en question, fera attribuer quelquefois à propos d'un geste de hasard, des intentions : « Vous l'avez fait pour me mettre à l'épreuve ».

Ici, je veux essayer de centrer votre attention (et, je vous le répète, appeler sur le terrain du phénomène) sur ce de quoi il s'agit.

Depuis la discussion socratique, il a été introduit ce thème que la reconnaissance des conditions du bien pour l'homme aurait en soi quelque chose qui s'impose, qui soit irrésistible. C'est le paradoxe de l'enseignement, sinon de Socrate (qu'en savons-nous, sinon par la comédie platonicienne ?), mais je ne dirais même pas de Platon (car Platon se développe dans le terrain du dialogue, et du dialogue comique, et laisse ouvertes toutes les questions) mais dans une certaine exploitation du platonisme dont on peut dire qu'elle se perpétue au [mi]lieu d'une dérision générale, car à la vérité qui ne sait que la reconnaissance la plus parfaite des conditions du bien, n'empêchera quiconque de se ruer dans son contraire !

De quoi s'agit-il donc, dans cette confiance faite à l'analyste ? Quel crédit pouvons-nous lui faire, ce bien, de le vouloir, de le vouloir pour un autre qui plus est ! Et pourtant nous ne doutons pas que là où se situe notre point de rencontre, il ne puisse être que d'assumer ce dont il s'agit.

Je m'explique. Qui ne sait, d'expérience, qu'on peut ne pas vouloir jouir ? Qui ne le sait d'expérience pour ce recul qu'impose à chacun, en ce qu'elle comporte d'atroces promesses, l'approche de la jouissance comme telle ? Qui ne sait qu'on peut ne pas vouloir penser ? Il y a là, pour nous en témoigner, tout le collège universel des professeurs…

Mais qu'est-ce que peut vouloir dire 'ne pas vouloir désirer' ? Toute l'expérience analytique, qui ici ne fait que donner forme [à] ce qui est pour chacun à la racine même de son expérience, nous témoigne que ne pas vouloir désirer et désirer, c'est la même chose. Que le désir même, comporte en lui cette phase de défense, qui le rend identique, parce que […] ne pas vouloir, car il fait autre chose que 'ne pas vouloir désirer', et 'vouloir ne pas désirer'. Discipline à quoi se sont employés, comme issue précisément aux impasses de l'interrogation socratique, des gens qui ne furent pas seulement des philosophes, mais des espèces de reli-

gieux à leur manière, les stoïciens, les épicuriens par exemple. Le sujet sait que ce 'ne pas vouloir désirer', en soi, a quelque chose d'aussi irréfutable que cette bande de Moebius qui n'a pas d'envers, à savoir qu'à la parcourir, on reviendra mathématiquement à la surface qui serait supposé la doubler.

C'est parce que c'est en ce point de rendez-vous que l'analyste est attendu, que nous pouvons dire que là, sur le sujet du désir, c'est en tant que l'analyste est supposé savoir qu'il est supposé aussi, également nécessité, que celui, qu'il le sache ou non, qu'il sache ou non le formuler ce […], part à la rencontre du désir inconscient.

C'est pourquoi je dis, et je vous l'illustrerai par un petit dessin topologique qui a déjà été au tableau, je le reproduirai la prochaine fois, que le désir est l'axe, le pivot, le manche, le marteau si on peut dire, grâce à quoi s'applique cet élément force, cette inertie qu'il y a derrière ce qui va d'abord dans le discours du patient se formuler en demande, et ce qui lui donne son véritable poids, à savoir — ce qui n'est pas pareil — le transfert. L'axe, le point commun de cette double hache, c'est le désir de l'analyste que je désigne ici comme une place, comme une fonction, comme une articulation essentielle. Qu'on ne me dise pas que ce désir, je ne le nomme pas, je ne l'articule pas, car c'est précisément d'abord ce point qui n'est articulable que du rapport du désir au désir.

Or ce rapport est interne, le désir de l'homme, c'est le désir de l'Autre. Et est-ce qu'il n'y a pas, ici reproduit, cet élément d'aliénation que je vous ai désigné comme essentiel dans le fondement du sujet comme tel, à savoir qu'assurément ce n'est qu'au niveau du désir de l'Autre que l'homme peut reconnaître son désir, et qu'assurément, en tant que désir de l'Autre ? Est-ce qu'il n'y a pas là quelque chose qui doit lui paraître en quelque sorte l'obstacle, à ce point d'évanouissement où jamais son désir ne pourra se reconnaître ? Mais justement, c'est ce qui n'est ni soulevé ni à soulever, car l'expérience analytique nous montre que c'est à voir jouer toute une chaîne au niveau du désir de l'Autre que le désir du sujet se constitue.

Quelque chose est donc conservé ici de l'aliénation, mais non pas avec les mêmes éléments, non pas avec ce $S_1$ et ce $S_2$ du premier couple de signifiants d'où j'ai déduit toute la formule de l'aliénation du sujet dans mon avant-dernier cours, mais ailleurs, entre quelque chose qui s'est

constitué du refoulement originaire, de ce que j'ai appelé la chute, l'*Unterdrückung*, du deuxième $S_2$, du couple premier binaire des signifiants, et cette place de manque, cette place qui apparaît d'abord comme manque, dans ce qui est signifié par le couple dans l'intervalle qui les lie et qui s'appelle le désir de l'Autre.

Faut-il, pour ceux à qui les mots ne suffisent pas, que je désigne qu'il y a une différence entre ce qui se passe de là à là ou ce qui se passe d'ici à là ? Je l'ai d'ailleurs, il me semble, déjà suffisamment indiqué dans ce que j'ai émis précédemment.

Ce doit m'être ici au passage, l'occasion de repointer, de réarticuler, un certain nombre de formules tout à fait essentielles pour vous à conserver, comme en quelque sorte, points-terme, points d'accrochage, faute desquels on ne peut, sur tous ces termes, que glisser notre pensée.

La fonction initiante, inaugurale quant à la constitution de cette division du sujet où j'accentue l'essence de l'aliénation, n'est pas liée par hasard, par un hasard de simple besoin d'illustrer, à la fonction du couple des signifiants, ce n'est pas une façon plus simple de vous présenter les choses. Mais il est essentiellement différent qu'il y en ait deux ou qu'il y en ait trois.

Si nous voulons saisir où est la fonction du sujet dans cette articulation signifiante, nous devons opérer avec deux, parce qu'il n'y a qu'avec deux qu'il est, si je puis dire, coinçable dans l'aliénation. Dès qu'il y en a trois, le glissement devient circulaire : passé du deuxième au troisième, il revient au premier, mais non pas au deuxième. L'effet d'*aphanisis* qui se produit sous l'un des deux signifiants est lié à ceci que ce en quoi se définit, disons pour employer le langage de la mathématique moderne, un ensemble de signifiants, c'est que c'est un ensemble tel que si nous le réduisons à deux (il n'en 'existe' comme on dit dans la théorie avec un grand E inversé (∃), $\not{8}$ pour la notation, il n'en existe que deux) le phénomène de l'aliénation se produit, à savoir que le signifiant est ce qui représente le sujet pour l'autre signifiant. D'où il résulte qu'au niveau de l'autre signifiant — si l'autre signifiant est au niveau d'un autre — le sujet s'évanouit.

C'est pourquoi aussi j'ai éprouvé aujourd'hui, et ceci en raison de la relecture que j'ai faite du travail d'un de mes élèves auquel j'ai fait allusion la dernière fois… Je vous ai indiqué l'erreur qu'il y a dans une cer-

taine traduction de ce *Vorstellungsrepräsentanz* qui est le signifiant $S_2$ du couple. Il faut ici articuler ce dont il s'agit et ce qui, dans ce texte dont je parle, a été pressenti mais exprimé à côté et d'une façon qui prête à l'erreur, pour précisément y omettre le caractère fondamental de la fonction du sujet dans cette articulation. Il y est parlé sans cesse du rapport du signifiant et du signifié, ce qui est là se tenir dans ce que j'appellerai le B A BA de la question, ce qu'il a bien fallu, en effet, qu'un jour je mette au tableau noir pour montrer de quoi je partais, quel appui je prenais dans quelque chose qui avait été formulé à la racine du développement saussurien — mais ce dont, tout de suite, j'ai montré que ce n'était efficace et maniable qu'à y inclure la fonction du sujet au stade originel. Il ne s'agit pas simplement de dire, cette chose est vraiment à la portée de la plus mince expérience, que de réduire la fonction du signifiant au signifié, à la nomination, à savoir une étiquette collée sur une chose, c'est laisser échapper toute l'essence du langage. Je dois dire que ce texte, dont j'ai dit la dernière fois qu'il faisait preuve d'infatuation, fait preuve aussi d'ignorance crasse, en laissant entendre que c'est de cela qu'il s'agit, au niveau de l'expérience pavlovienne !

Même, un instant dans les idées de Pavlov, ce que Pavlov 'désire', pour l'appeler du terme dont nous venons désigner ici la fonction dont il s'agit, il le sait (et le sait-il lui-même ?) mais assurément, s'il y a quelque chose qui puisse se situer au niveau de l'expérience du réflexe conditionné, ça n'est assurément pas d'associer un signe à une chose.

Comme je vous l'ai dit la dernière fois, c'est proprement, que Pavlov le reconnaisse ou non, associer un signifiant qui est caractéristique de toute condition d'expérience, en tant qu'elle est d'expérience instituée avec en effet quelque chose que j'ai appelé la coupure qu'on peut faire dans l'organisation organique d'un besoin, ce quelque chose qui se désigne par une manifestation au niveau d'un cycle de besoins interrompus et que désigne, au niveau de l'expérience pavlovienne, ce que nous retrouvons ici comme étant la coupure du désir. Et comme on dit « voilà pourquoi votre fille est muette !», c'est pourquoi l'animal n'apprendra jamais à parler, — au moins par cette voie, parce qu'évidemment, il est d'un temps en retard. Ceci peut provoquer en lui toutes sortes de désordres, toutes sortes de troubles, mais il n'est [pas] prédestiné, il n'est

pas appelé, n'étant pas jusqu'à présent un être parlant, à mettre en question le désir de l'expérimentateur qui, aussi bien, si on l'interrogeait lui-même, serait bien embarrassé pour répondre…

Il n'en reste pas moins qu'à l'articuler ainsi, cette expérience a l'intérêt en effet essentiel de nous permettre de situer, comme je l'ai fait la dernière fois en réponse aux questions qui m'ont été posées, de situer ce qui [est], à proprement parler, à concevoir de l'effet psychosomatique.

Ceci peut aller infiniment plus loin, de façon de formuler ainsi la formule à quatre termes qui est ici représentée en bas,

$$\begin{array}{ccc} X & \lozenge & S_1 \\ O.\ s, s', s'', s''',\ldots & & S\ (i\ (a', a'', a''',\ldots)) \\ S_2 & & \end{array}$$

O. s, s', s", s"',… : *suite des sens*
S (i (a', a", a"',…)) : *suite des identifications*

je pense que vous la reconnaissez, malgré sa complication d'aujourd'hui, qui se justifie par ce que je vais vous dire maintenant. C'est que c'est précisément dans la mesure où il n'y a pas l'intervalle entre $S_1$ et $S_2$, où le premier couple de signifiants se solidifie, 's'holophrase' si je puis m'exprimer ainsi, que nous avons le modèle de toute une série de cas qui peuvent l'illustrer, encore que dans chacun le sujet n'y occupera pas la même place.

C'est pour autant, par exemple, que l'enfant, l'enfant débile sur lequel notre collègue Maud Mannoni vient de sortir un livre dont je vous conseille à tous la lecture, prend la place en bas et à droite de ce S, au regard de ce quelque chose à quoi la mère le réduit à n'être plus que le support de son désir dans un terme le plus obscur, que s'introduit dans la manœuvre de l'éducation du débile, cette dimension psychotique — précisément ce que le livre de Maud Mannoni essaie de désigner à ceux qui d'une façon quelconque peuvent être commis à en lever l'hypothèque.

De même, c'est assurément quelque chose du même ordre dont il s'agit dans la psychose. Cette solidité, cette prise en masse, de la chaîne signifiante primitive, c'est ce qui interdit cette ouverture dialectique qui se manifeste dans le phénomène de la croyance. Au fond de la paranoïa, de la paranoïa elle-même qui nous paraît pourtant toute animée de

croyance, au fond règne ce phénomène de l'*Unglauben* qui n'est pas le 'n'y pas croire', mais l'absence d'un des termes de la croyance, de cet endroit où se désigne la division du sujet. S'il n'est pas en effet de croyance qui soit, si l'on peut dire, pleine et entière, c'est même qu'il n'est pas de croyance qui ne suppose dans son fond que la dimension dernière qu'elle a à révéler est strictement corrélative du moment où c'est son sens qui va s'évanouir.

Toutes sortes d'expériences sont là pour en témoigner, dont l'une d'entre elles, un jour, me fut donnée très humoristiquement à propos d'une mésaventure de Casanova, par Mannoni, ici présent, et qui [fait] là-dessus des considérations, à la fois les plus amusantes et les plus démonstratives. Car c'est au terme d'une mystification qui réussit au point d'émouvoir les forces célestes, de déchaîner autour de lui un orage qui, à la vérité, le terrifie, que le personnage, qui jusque-là a poursuivi l'aventure la plus cynique avec une petite oie qui lui donne le motif de tout ce autour de quoi il entraîne tout un cercle d'imbéciles et pour avoir vu, si l'on peut dire, en quelque sorte, sa mystification prendre son sens, s'incarner, se réaliser, que le personnage lui-même entre dans cette sorte d'effondrement, comique à surprendre au niveau d'un Casanova qui défie la terre et le ciel au niveau de son désir, de tomber dans l'impuissance comme si vraiment il avait rencontré la figure de Dieu pour l'arrêter.

Entendons donc bien ici que, quand par exemple on me présente comme quelque chose de rebattu, encore dans ce texte dont je vous parlais tout à l'heure, c'est tout juste si la personne ne s'excuse pas de reprendre une fois de plus le *fort-da*, sur lequel chacun s'est essuyé les pieds…! Vous savez de quoi il s'agit, *fort-da*, l'opposition phonématique où Freud surprend le jeu initial de l'instauration chez le petit enfant du rapport à la présence et à l'absence. Le texte en question, pour le reprendre comme un exemple de la symbolisation primordiale et, je vous dis, en s'excusant d'une chose qui est maintenant passée dans le domaine [public], eh bien n'en fait pas moins une erreur et une erreur grossière, car ce n'est pas de leur opposition, le *fort* et le *da*, pur et simple [aller] et retour, qu'il tire sa force inaugurale, que son essence répétitive [s']explique. Et dire qu'il s'agit simplement pour le sujet de s'instituer dans une fonction de maîtrise est une sottise.

C'est dans la mesure où ici, dans les deux phonèmes, s'incarnent les mécanismes proprement de l'aliénation qui s'expriment, si paradoxal que cela vous paraisse, au niveau du *fort*. Pas de *fort* sans *da* et, si l'on peut dire, sans *Dasein*… Mais justement, contrairement à ce qu'essaie de saisir, comme le fondement radical de l'existence, toute la *Daseinanalyse*, toute une certaine phénoménologie, il n'y a pas de *Dasein* avec le *fort*. C'est-à-dire qu'on n'a pas le choix et que si le petit sujet peut s'exercer à ce jeu du *fort-da*, c'est justement qu'il ne s'y exerce pas du tout, car nul sujet ne peut saisir cette articulation radicale : il s'y exerce à l'aide d'une petite bobine, c'est-à-dire avec l'objet *a*. Et le poids, la fonction de cet exercice avec cet objet se réfère à une aliénation et non pas à une quelconque et supposée maîtrise dont on voit mal ce qui l'augmenterait dans une répétition indéfinie, alors que la répétition indéfinie dont il s'agit, exprime, manifeste, [met] au jour la vacillation radicale du sujet.

Comme à l'habitude, il me faut interrompre les choses dans une certaine limite. Pourtant je veux désigner, ne serait-ce qu'en termes brefs, ce qui maintenant, va faire l'objet de ce que nous pourrons dire la prochaine fois. J'en ai marqué au tableau, sous la forme de deux schémas, la différence essentielle.

Quand, au niveau du texte sur les *Triebe* et les *Triebschicksale*, Sur les pulsions et les vicissitudes de la pulsion, Freud met l'amour, à la fois au niveau du réel, au niveau du narcissisme, au niveau du principe du plaisir dans sa corrélation avec le principe de réalité, et en déduit la fonction d'ambivalence comme absolument différente de ce qui se produit dans la *Verkehrung*, dans le mouvement circulaire, bref au point, au niveau où il s'agit de l'amour, nous avons le schéma, le schéma dont Freud nous dit qu'il s'étage en deux temps :

Premièrement un *Ich*, un *Ich* défini objectivement par le fonctionnement solidaire de l'appareil système nerveux central avec les conditions d'homéostase, à un certain niveau, le plus bas possible, à conserver, des tensions. Autour de cela, nous dit-il, primitivement, nous pouvons concevoir ce qu'il y a hors de ça, si tant est qu'il y ait un hors, comme indifférence — et à ce niveau, puisqu'il s'agit de tensions, indifférence veut dire simplement [inexistence]. Et puis, qu'est-ce qu'il nous dit qu'il nous donne après ? C'est que la règle de cet auto-érotisme n'est pas, non pas l'inexistence des objets, mais le fonctionnement des objets unique-

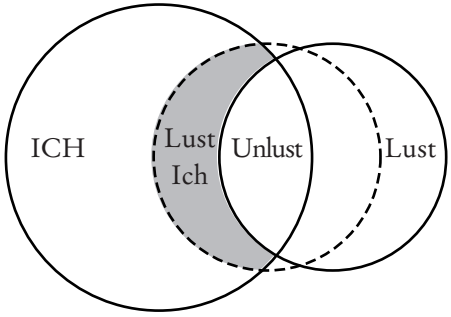


Fig. XVIII-1

ment en rapport avec cette règle. Dans cette zone d'indifférence, se différencient ce qui apporte *Lust* et ce qui apporte *Unlust*. Et chacun depuis toujours n'a-t-il pas vu l'ambiguïté du terme de *Lustprinzip* ? Puisqu'aussi bien certains l'écrivent *Unlustprinzip* ! Que quelque chose apporte le plaisir, c'est encore trop pour l'équilibre.

Et chacun le sait, comment figurer donc ce stade, tel que je vous l'ai mis ici à gauche ? Il répondra à certaines questions qui m'ont été posées ici, [sur] la fonction spéculaire dans le rapport du sujet à l'autre. Nous ne sommes pas, ici, au niveau du rapport du sujet à l'autre, nous sommes dans cet Ich hypothétique où se motive la première construction d'un appareil fonctionnant comme un psychisme. Qu'est-ce que nous pouvons y donner comme figure la plus proche et la plus exacte à la faire fonctionner ? C'est ceci, à gauche, avec ses grandes lettres : ICH, ce *Ich* en tant qu'il est appareil tendant à une certaine homéostase. Et chacun sait qu'elle ne peut pas être la plus basse puisque ce serait la mort, et que d'ailleurs la chose a été, par Freud, envisagée en second temps. Mais il s'agit de comprendre si c'est à ce niveau-là ou à un autre qu'elle a été évoquée.

Le *Lust* est bel et bien un objet, un objet qui n'est pas dans ce cercle du *Ich*, un objet qui est reconnu, qui est miré dans cet *Ich* comme étant objet de *Lust*. Le *Lust-Ich* purifié dont parle Freud, c'est l'image en miroir, c'est la correspondance point par point, c'est la connotation biunivoque de quelque chose qui est au niveau de l'objet et [de] quelque chose qui, dans l'*Ich*, s'en satisfait, en tant que *Lust*.

Ce qui est inassimilable, ce qui est irréductible, au principe du plaisir, ce qui est *Unlust* fondamental, Freud nous le dit, c'est cela à partir de

quoi va se constituer le non-moi. Mais le non-moi se constitue à l'intérieur du cercle du moi primitif, et ce qui dans cet objet mord, c'est ce que le fonctionnement de l'*Ich* n'arrivera jamais à étaler [?]. C'est là l'origine de ce que nous retrouverons plus tard, dans la fonction dite du mauvais objet.

Vous le voyez donc ici, ce qui articule ce niveau du fonctionnement, c'est quelque chose d'abord qui donne l'amour à une possible articulation de l'aliénation. Car, en fin de compte, ce qui est du champ du *Lust*, c'est, dit [Freud], dans la zone extérieure à l'*Ich*, c'est quand même quelque chose dont il faut s'occuper. Il y a quelque chose où la parfaite tranquillité de l'*Ich* choit. Mais ceci ne comporte pas l'exigence de la disparition de l'appareil, bien au contraire ! Ici l'écornure ou l'écornage dont je parle dans la dialectique du sujet à l'Autre se produit dans l'autre sens.

La formule de ceci, c'est le 'pas de bien sans mal', 'pas de bien sans souffrance', et qui garde à ce bien, ce mal, son caractère d'alternance, de dosage possible, qui est en effet celui où l'articulation que je donnais tout à l'heure du couple des signifiants va se réduire — et faussement car, pour reprendre les choses au niveau de ce bien et de ce mal primitif, de l'hédonisme dont chacun sait qu'il échoue, qu'il dérape pour expliquer la mécanique du désir, c'est qu'à passer à l'autre registre, à l'articulation aliénante, ceci s'exprime tout différemment. Et je rougis presque ici d'agiter ces chiffons avec lesquels les imbéciles font joujou depuis si longtemps, 'au-delà du bien et du mal', sans savoir exactement de quoi ils parlent. Il n'en reste pas moins qu'il faut articuler ce qui se passe au niveau de l'articulation aliénante, comme un 'pas de mal sans qu'il en résulte un bien', et quand le bien est là, 'il n'y a pas de bien qui [ne ?] tienne avec le mal'.

C'est pour ça qu'à se situer dans le registre pur et simple du plaisir, l'éthique échoue, et que très légitimement Kant lui objecte que le Souverain bien ne saurait en être aucunement conçu d'infinitisation d'un petit bien quelconque. Car, comme il l'observe, il n'y a pas de loi possible à donner, de ce qui peut être bien dans les objets.

Le Souverain bien, si tant est que ce terme qui fait confusion doive être maintenu, ne peut se retrouver qu'au niveau de la loi, et j'ai démontré dans mon article Kant sur Sade… Kant avec Sade, que ceci veut dire qu'au niveau du désir, passivité, narcissisme, ambivalence, telles sont les

caractéristiques qui gouvernent la dialectique du plaisir au niveau du tableau de gauche. Son terme est à proprement parler ce qu'on appelle l'identification.

Les caractères de ce qui se produit, de ce qu'introduit l'activité de la pulsion… Qui permet de construire avec la plus grande certitude le fonctionnement dit 'division du sujet ou aliénation' avec ses conséquences ? C'est la reconnaissance de la pulsion et comment a-t-elle été reconnue ? Elle a été reconnue en ceci que loin que nous puissions limiter la dialectique de ce qui se passe dans l'inconscient du sujet à la référence au champ du *Lust*, aux images des objets bénéfiques, des objets bienfaisants, des objets favorables, nous avons trouvé la fonction privilégiée d'un certain type d'objets qui en fin de compte ne peuvent servir à rien. Ce sont les objets *a*, les seins, les fèces, le regard, la voix. C'est autour de cette expérience nouvelle, de cette introduction d'un terme nouveau que toute dialectique amène que gît le point expérimental, le point démonstratif, qui introduit la dialectique du sujet en tant que sujet de l'inconscient.

C'est là que je poursuivrai la prochaine fois et que je retrouverai la suite de ce qui est à développer dans le sujet du transfert.

***M. Safouan –*** Je ne peux poser de question car je trouve toujours une difficulté à saisir la différence entre l'objet dans la pulsion et l'objet dans le désir. Maintenant qu'il s'agit de voir la différence du ça et l'objet dans la pulsion, je perds [le fil].

***Lacan –*** Écoutez, là, il s'agit mon cher d'une question de terminologie. C'est très gentil de votre part de peser une question même si elle témoigne d'un embarras parce que ça peut servir à tout le monde.

Je ne suis pas le premier, je pense, à prendre le partie par exemple, de dire qu'au sens du déterminé, je veux dire, d'un génitif objectif, désir de quelque chose, je ne suis pas le premier à dire, prenez même M Sartre, le désir est une passion inutile, ça n'est pas ce qu'il a l'air de désirer qu'il désire, il faut s'entendre, il n'en reste pas moins qu'il y a un tas de choses très agréables, disons que nous croyons désirer, pour autant que nous sommes sains, nous ne pouvons pas en dire plus que ceci, c'est que nous croyons les désirer, il a des choses, enfin, d'un niveau, il me semble, enfin, tout à fait transmissibles, ce n'est pas de la théorie analytique.

Les objets qui sont là dans le champ de la *Lust* et qui ont ce rapport si fondamentalement narcissique avec le sujet qu'en fin de compte le système de la prétendue régression de l'amour dans l'identification […] c'est simplement en raison de la symétrie de ces deux champs que je vous ai désignés par *Lust* et *lustich* de l'autre côté. Ce qu'on ne peut pas garder au-dehors, on en a toujours l'image au dedans. C'est aussi bête que ça l'identification à l'objet d'amour. Et je ne vois pas pourquoi ça a fait tant de difficultés et même pour Freud lui-même. C'est l'objet d'amour, ça, mon cher. D'ailleurs, quand il s'agit d'objets qui n'ont pas cette valeur, pulsionnelle, à proprement parler, que vous soulevez en parlant de l'objet de la pulsion, vous dites quoi, alors comme Freud le fait remarquer « j'aime bien ça, j'aime bien le ragoût de mouton ». C'est exactement la même chose que quand vous dites : « J'aime Mme une telle », à cette différence que j'aime Mme une telle, vous le lui dites à elle, ce qui change tout.

Vous lui dites pour des raisons que je vous expliquerai la prochaine fois. Il n'en reste pas moins que vous aimez le ragoût de mouton. Vous n'êtes pas sûr de le désirer. Prenez l'expérience de la belle bouchère, elle aime le caviar, seulement elle n'en veut pas. C'est pour ça qu'elle le désire. Alors l'objet du désir, c'est la cause du désir, et cet objet cause du désir, c'est l'objet de la pulsion, ce qui veut dire, c'est l'objet autour de quoi tourne la pulsion. Nous sommes là au niveau d'un dialogue que quelqu'un qui a tout de même assez travaillé mes textes pour que je puisse m'exprimer dans des formules algébriques resserrées. Il y a l'objet de la pulsion, l'objet de la pulsion, c'est de ce dont il s'agit dans son caractère déterminant […] non pas du tout que le désir s'y accroche, le désir en fait le tour, en tant qu'il est agi dans la pulsion. Tout désir n'est pas forcément agi dans la pulsion. Il y a aussi des désirs vides, des désirs fous, qui partent justement de ceci, il ne s'agit que du désir, par exemple, de ce qu'on vous a défendu quelque chose, du fait qu'on vous l'a défendu, vous ne pouvez pas faire, pendant un certain temps, autrement qu'y penser. C'est encore du désir. Mais vous voyez bien, là comme ailleurs, l'existence de l'objet au niveau du déterminé […] désir. Chaque fois que vous avez affaire à un objet de bien, […] vous pourriez m'objecter comme objet de désir, nous le désignons, c'est une question de terminologie, mais c'est une terminologie justifiée, nous le désignons comme

objet d'amour. Et c'est justifié en ceci que vous verrez la prochaine fois comment j'essaierai pour vous d'articuler le rapport qu'il y a entre l'amour, le transfert, le désir. La fonction de l'amour, là où nous pouvons le voir vivre où *Le Banquet*, je pense, pendant une année, m'a permis de vous faire entendre comment ça jouait.

# Leçon XIX

*17 juin 1964*

Ce que je vais introduire aujourd'hui, n'est, aussi bien quant à son vocabulaire, rien à quoi vous ne soyez, hélas, familiarisés ; va être une tentative de donner à un certain nombre de ces termes, une articulation, un ordre fondamental, destinés au moins à ce que vous en souvenant lorsque vous les rencontrerez, lesdits termes, l'ordre dans lequel je les aurai mis pour vous, vous fera évoquer un problème.

Il s'agit, par exemple, des termes les plus usuels comme ceux d'identification, d'idéalisation, de projection, d'introjection. Ce ne sont pas des termes évidemment, commodes à manier et vous l'observerez, bien sûr, d'autant moins commodes à manier proprement qu'ils font sens.

Quoi de plus commun que d'identifier ? Ça semble même l'opération essentielle de la pensée, il semble qu'on pourrait l'appliquer à tous les tournants. Idéaliser, aussi, ça pourra beaucoup servir sans doute, à partir du moment où la position psychologiste se fera plus enquêteuse. Projeter et introjecter, il semble que pour certains, ils passent volontiers pour deux termes réciproques l'un de l'autre. Le fait que j'ai depuis longtemps pointé, — peut-être, il conviendrait de s'en apercevoir — qu'un de ces termes se rapporte à un champ où domine le symbolique, l'autre l'imaginaire. Ce qui doit faire qu'au moins dans une certaine dimension ils ne se rencontrent pas, n'est assurément qu'un commencement de distinction.

L'usage intuitif de ces termes, — je veux dire à partir du sentiment qu'on a de comprendre et de comprendre d'une façon isolée — comme

déployant leur dimension dans la compréhension commune, est évidemment à la source de tous les glissements, de toutes les confusions. C'est le sort commun de toutes les choses du discours, si dans le discours commun, celui qui parle, au moins dans sa langue maternelle, s'exprime d'une façon sûre et en somme avec un tact si parfait que c'est à l'usager le plus commun d'une langue, aussi bien à l'homme non instruit, qu'on recourt pour savoir quel est l'usage propre d'un terme.

C'est bien donc que dès que l'homme veut seulement parler, il s'oriente dans cette topologie fondamentale qui est celle du langage, qui est bien différente du réalisme simpliste auquel se cramponne, plus ou moins désespérément, trop souvent celui qui croit être à son aise dans le domaine de la science. L'usage naturel de termes — enfin prenons-les vraiment au hasard — 'à par soi', 'bon gré mal gré', la différence qu'il y a entre ce que c'est qu'une 'affaire' et une chose 'à faire', enfin, l'usage du langage total implique cette topologie enveloppante où le sujet se reconnaît quand il parle spontanément.

Si je puis m'adresser à des psychanalystes concernant des termes comme ceux que je viens d'énumérer tout à l'heure et les solliciter de repérer à quelle topologie implicite ils se rapportent en usant de chacun de ces termes, c'est évidemment, je suppose, et qu'après tout on peut constater — si incapables qu'ils soient souvent, faute d'enseignement, d'articuler ces termes — qu'ils le font couramment et avec la même spontanéité que l'homme du discours commun, ils en font dans l'ensemble un usage adéquat.

Bien sûr, s'ils veulent absolument forcer les résultats d'une observation, comprendre là où ils ne comprennent pas, on les verra en faire un usage forcé. Dans ce cas-là, il y aura peu de gens pour les reprendre.

Aujourd'hui donc, implique, que je me réfère à ce tact de l'usage psychanalytique, concernant certains mots, pour pouvoir les mettre, les raccorder à l'évidence d'une topologie qui est déjà celle que j'ai apportée, décrite ici, et qui est par exemple incarnée au tableau, dans ces deux registres, ces deux articulations que j'ai déjà inscrites au tableau la dernière fois et déjà distinguées ; celle du champ de l'*Ich* primordial, de l'*Ich* objectivable en fin de compte dans l'appareil nerveux — de l'*Ich* du champ homéostatique, par rapport auquel se distingue, se situe, dans ce qui l'entoure, un champ du ou de la *Lust* selon que vous considérez la

façon dont il convient de traduire les genres, — disons du champ du *Lust* ou du plaisir, du champ de l'*Unlust*.

J'ai scandé que Freud distingue bien ce niveau. Il le distingue par exemple dans l'article sur les *Triebe*, sur *Les pulsions et leur vicissitudes,* il les distingue en marquant que ce niveau est à la fois marqué du signe d'organisation qui est un signe narcissique, et que c'est justement dans cette mesure qu'il est proprement articulé au champ du réel. Que dans le réel il ne distingue, il ne privilégie, que ce qui se reflète dans son champ par un effet de *Lust*, qui se reflète dans son champ comme faveur, retour à l'homéostase.

Bien plus, de ce fait, ce qui ne favorise pas l'homéostase, ce qui se maintient, à tout prix, comme *Unlust*, mord encore bien plus dans son champ. Et c'est ainsi que ce qui est de l'ordre de l'*Unlust,* s'y inscrit comme non-moi, comme négation du moi, comme écornage du moi. Le non-moi ne se confond pas avec ce qui l'entoure, la vastitude du réel, le non-moi se distingue comme corps étranger, *fremde Objekt*. Il est là, situé dans la lunule que ces deux petits cercles à la Euler constituent.

Cela je l'ai dit à la fin de mon discours de la dernière fois, donc, et c'est là que je reprends. Et vous voyez que c'est là, (un registre, le registre du plaisir) un fondement objectivable que nous pouvons nous faire, en tant que le savant, étranger à l'objet dont nous constatons le fonctionnement. Mais nous ne sommes pas que ça, et même pour être ça, il faut que nous soyons le sujet qui pense, et en tant que nous sommes le sujet qui pense, nous sommes alors impliqués, impliqués d'une façon toute différente, pour autant que nous dépendons du champ de l'Autre qui était là et depuis un bout de temps et avant que nous venions au monde, et dont ce sont les structures circulantes qui nous déterminent comme sujet.

Or il s'agit de savoir dans quel champ se passent les différentes choses auxquelles nous avons affaire dans le champ de l'analyse. Eh bien ! Il s'en passe certaines au niveau du premier champ et certaines autres qu'il convient de distinguer des premières. Si on les confond, on n'y comprend plus rien parce qu'il se passe d'autres choses, dans l'autre champ dont je vous ai montré les articulations essentielles, dans les deux fonctions qui sont fonction du rapport du sujet à l'autre comme tel, dans les deux fonctions que j'ai définies et articulées comme, celle de l'aliénation — premier temps, impliquant un deuxième temps — celui de la séparation.

Il est évident que la suite de mon discours aujourd'hui suppose que depuis que j'ai introduit ces deux fonctions, vous y avez réfléchi, ça veut dire que vous avez essayé de les faire fonctionner, de les appliquer à différents niveaux, de les mettre à l'épreuve.

Dans ce champ, champ de l'aliénation, j'ai déjà fait remarquer certaines des conséquences. Ce *vel* très particulier y constitue l'aliénation, soit la mise en suspens du sujet, au sens ; mais la liaison, en quelque sorte interne, consécutive de cette sorte de vacillation du sujet, disons même, la chute de sens, qui vraiment renouvelle les articulations menaçantes de ce que j'ai essayé d'incarner autour des forces familières, 'la bourse ou la vie', ou la 'liberté ou la mort', se reproduit, je dirais, ici, d'un 'l'être ou le sens', termes que je n'avance pas, assurément, sans réluctance ou sans vous prier de ne pas vous précipiter, non plus, à les trop charger de ces sens qui les feraient basculer dans une hâte qu'il convient avant tout que, dans l'avancée d'un tel discours, nous nous gardions.

Mais néanmoins, je l'introduis ici, puisqu'aussi bien, le nerf de tout ce qu'impliquera, après cette année, la poursuite de mon discours, sera d'essayer d'articuler, s'il se peut, pendant l'année qui suivra, quelque chose qu'il s'agira d'intituler : les positions subjectives. Car toute cette préparation, concernant les fondements de l'analyse, doit normalement se déployer — puisque rien ne se centre convenablement que de la position du sujet — à montrer ce que l'articulation de l'analyse, de partir du désir, permet d'en illustrer.

Positions subjectives, donc, de quoi ? Si je me fiais à ce qui s'offre et à ce qui se ferait facilement entendre et à ce qui rejoindrait, après tout, l'expérience analytique la plus commune, je dirais là, positions subjectives de l'existence, avec toutes les faveurs que ce terme peut trouver d'être déjà ambiant dans l'air. Malheureusement, ça ne nous permettrait une application rigoureuse qu'au niveau — ça ne serait pas d'ailleurs sans valeur, une tentation — qu'au niveau du névrosé. C'est pour ça que 'positions subjectives de l'être'… je serais bien amené probablement ; après tout, je ne jure pas à l'avance de mon titre, j'en trouverai peut-être un meilleur, mais de toute façon, c'est de cela qu'il s'agira.

Donc avançons. Dans un article auquel je me suis déjà référé, pour en corriger ce qui m'en est apparu les dangers, on a voulu donner forme et sans doute en un effort non sans mérite, à ce que mon discours introduit

concernant la structure de langage inhérent à l'inconscient. On a abouti à une formule qui consiste en somme à traduire la formule que j'ai donnée de la métaphore d'une façon assurément bien dirigée. Car cette formule est essentielle et utilisable, cette formule est essentielle à manifester la dimension où l'inconscient apparaît, pour autant que l'opération de condensation signifiante est fondamentale.

Bien sûr la condensation signifiante, avec son effet de métaphore, on peut l'observer à ciel ouvert, dans la moindre métaphore poétique. C'est pour ça que, quand j'en ai pris l'exemple pour l'incarner, — l'exemple, vous vous reporterez à mon article de *La Psychanalyse,* qui s'appelle « L'instance de la lettre dans l'inconscient », qui est, je crois, dans quelque chose comme le numéro trois, si je ne me trompe — j'ai pris, pour l'illustrer, une métaphore poétique. J'ai pris, de tous les poèmes, mon Dieu ! celui peut-être qui, en langue française, peut être dit, chanter aux plus de mémoires ; qui n'a appris, dans son enfance, à réciter *Booz endormi* ? Et ce n'est pas, il faut le dire, un exemple défavorable à être manié par des analystes, surtout au moment où je l'introduisais, c'est-à-dire où j'introduisais en même temps la métaphore paternelle.

Je ne vais pas vous refaire ce discours, mais son vif, en l'occasion où nous l'introduisons ici, est évidemment de vous montrer ce qu'apporte de création de sens le fait de désigner celui qui est là en jeu, dans cette position à la fois de père divin et d'instrument de Dieu, Booz. Ce qui se gagne dans le poème et ce qui, d'ailleurs, fait tout le poème, c'est de le désigner à un moment par la métaphore, « sa gerbe, n'était pas avare ni haineuse » ; que la dimension de songe ouverte par cette métaphore n'est rien moins que ce qui nous apparaît dans l'image terminale, celle de cette faucille d'or négligemment jetée dans le champ des étoiles. C'est-à-dire, la dimension cachée dans ce poème, est plus cachée que vous ne le pensez, parce qu'il ne suffit point que je fasse là, surgir la serpe dont Jupiter se sert pour inonder le monde du sang de Chronos : la dimension de la castration dont il s'agit est dans la perspective biblique d'un bien autre ordre et justement, joue là, présente de tous les échos de l'histoire et jusque des invocations de Booz au Seigneur, « Comment surgira-t-il de moi, vieil homme, une descendance ? »

Or, je ne sais pas si vous l'avez remarqué, — vous le sauriez beaucoup mieux si j'avais pu faire cette année ce que je me destinais à faire sur les

Noms-du-Père — je ne sais pas si vous avez remarqué que le Seigneur au nom imprononçable, est précisément celui qui veille à l'enfantement de qui ? des femmes bréhaignes et des hommes hors d'âge.

Le caractère fondamentalement transbiologique, si j'ose m'exprimer ainsi, de la paternité, introduite par l'ordre de la tradition du destin du peuple élu, a quelque chose qui, là, est justement ce qui est, si je puis dire, originellement refoulé, et qui ressurgit toujours dans cette sorte d'ambiguïté qui est celle de la boiterie, de l'achoppement et du symptôme, de la *dustuchia*, de la non-rencontre, avec le sens qui demeure caché.

C'est là cette sorte de dimension que nous retrouvons toujours et qui, si nous voulons la formaliser, comme s'y efforçait l'auteur dont je parlais tout à l'heure, mérite d'être manié avec plus de prudence qu'il ne l'a fait effectivement — se fiant, en quelque sorte, au formalisme de fraction qui résulte de marquer le lien qu'il y a du signifiant au signifié par une barre intermédiaire. Cette barre, il n'est pas absolument illégitime de considérer qu'à certains moments et dans un certain mode de rapports, elle marque, elle permet de désigner, de situer, dans ce rapport du signifiant au signifié, l'indication d'une valeur qui est proprement ce qu'exprime son usage au titre de fraction, au sens mathématique du terme. Et bien sûr, comme ce n'est pas le seul, et qu'il y a du signifiant au signifié, un autre rapport, qui est celui d'effet de sens, précisément au moment où il s'agit dans la métaphore de marquer l'effet de sens, on ne peut pas absolument prendre sans précaution, et d'une façon si hasardeuse qu'on l'a fait, la manipulation, au titre de transformation fractionnaire, qui serait en effet permise s'il s'agissait d'un rapport de proportion.

– Bien sûr, de ce que $\frac{A}{B}$ ;

– de ce qui résulte de la multiplication $\frac{A}{B} \times \frac{C}{D}$,
on peut transformer ce produit,
quand il s'agit de la fraction
par une formule à quatre étages, qui serait par exemple : $\dfrac{\frac{A}{B}}{\frac{C}{D}}$

Ce qu'on a fait, en disant que ce qui fait le poids, dans l'inconscient, d'une articulation du signifiant dernier qui vient à incarner la métaphore avec le sens nouveau, comme je l'ai dit, qui est créé, par l'usage de la

métaphore, qu'à cela devait répondre je ne sais quel épinglage, de l'un à l'autre, de deux signifiants dans l'inconscient.

Il est tout à fait certain que cette formule ne peut pas donner satisfaction. D'abord parce qu'on devrait savoir qu'il ne peut pas y avoir de rapport tel, du signifiant à lui-même, le propre du signifiant étant de ne pas pouvoir (j'y ai insisté maintes fois) sans engendrer le piège de quelque faute de logique, se signifier lui-même. Il n'est besoin que de se référer aux antinomies, qui sont intervenues dès qu'on a essayé une formalisation logique exhaustive des mathématiques pour s'en rendre compte : que le catalogue des catalogues qui ne se contiennent pas eux-mêmes, n'est évidemment pas le même catalogue ne se contenant pas lui-même, en tant qu'il est celui introduit dans la définition et encore moins quand il est celui qui va être inscrit dans le catalogue.

Il est tellement plus simple de nous apercevoir que ce dont il s'agit est ce qui se passe ainsi, à savoir, qu'un signifiant substitutif, est venu à la place d'un autre signifiant constituer l'effet de métaphore en tant qu'il renvoie ailleurs le signifiant qu'il a chassé. Eh bien, justement, de vouloir en faire, de vouloir en conserver la possibilité d'un maniement du type maniement fractionnel, impliquera de mettre au-dessous de la barre principale, au dénominateur, le signifiant disparu, le signifiant refoulé, au dénominateur de la valeur qui va apparaître, en dessous, *unterdrückt*.

Et, loin qu'on puisse dire que l'interprétation, comme on l'a écrit, est ouverte à tout sens puisqu'il ne s'agirait que de la liaison d'un signifiant à un signifiant et par conséquent d'une espèce de liaison folle, il est tout à fait inexact de dire que l'interprétation est ouverte à tout sens. C'est concéder, je dirais, à nos objecteurs, à ceux qui parlent le plus souvent contre les caractères incertains de l'interprétation analytique, leur concéder qu'en effet, toutes les interprétations sont possibles. Ce qui est proprement absurde, ce n'est pas parce que j'ai dit que l'effet de l'interprétation, car je l'ai dit dans mon dernier ou avant-dernier discours, est d'isoler, de réduire, dans le sujet, un cœur, un *Kern* — pour s'exprimer comme Freud, de *non-sense*, de non-sens, que l'interprétation est elle-même un non-sens.

L'interprétation est un signifié, une signification qui n'est pas n'importe laquelle, qui vient ici à la place du s et renverse justement le rapport qui fait que le signifiant, dans le langage, a pour effet le signifié. Elle,

l'interprétation significative, a pour effet de faire surgir un signifiant irréductible. C'est en interprétant au niveau de ce s, qui n'est pas ouvert à tous les sens et qui ne peut être n'importe quoi, qui ne peut être qu'une signification seulement approchée, sans doute, car ce qui est là, riche et complexe quand il s'agit de l'inconscient du sujet, est destiné à évoquer, à faire surgir, des éléments signifiants irréductibles, *non-sensical*, fait de non-sens, que le travail de Leclaire a si particulièrement bien illustré. Dans ce même article, il nous sort, à propos de son obsédé, la formule dite *Poorjeli,* qui lie l'un à l'autre les deux syllabes du mot licorne en permettant d'introduire dans sa séquence, toute une chaîne où s'anime son désir. Vous verrez dans ce qu'il publiera par la suite, que les choses vont même là beaucoup plus loin.

L'interprétation donc, il est bien clair qu'elle n'est pas ouverte à tous les sens, qu'elle n'est point n'importe laquelle, qu'elle est une interprétation significative et qui ne doit pas être manquée. Ce qui n'empêche pas que ce n'est pas cette signification qui est pour le sujet, pour l'avènement du sujet, essentielle, mais qu'il voit, au-delà de cette signification, à quel signifiant, non-sens, irréductible, traumatique — c'est là le sens du traumatisme —, il est, comme sujet, assujetti.

Ceci vous permet de concevoir, de comprendre, ce qui est matérialisé dans l'expérience — je vous en prie, ceux qui ne l'ont pas fait, qu'ils prennent une des grandes psychanalyses de Freud et nommément la plus grande de toutes, la plus sensationnelle, parce qu'elle est littéralement accrochée à ce problème et qu'on y voit, plus que partout ailleurs, où vient converger ce problème de la conversion du fantasme et de la réalité, à savoir de quelque chose d'irréductible, de *non-sensical*, qui fonctionne comme signifiant originellement refoulé, je parle de l'observation de *L'homme-aux-loups*. Dans *L'homme-aux-loups,* disons pour éclairer votre lanterne et pour vous donner le fil d'Ariane qui vous guidera dans sa lecture, la brusque apparition de ces loups dans la fenêtre du rêve, jouera, je dis, jouera, la fonction du s, refoulé primordial. Bien sûr ! Je dis, jouera ce rôle. Cela, ce n'est que le relatif, mais c'est effectivement le rôle qui est dans le développement et dans tout ce que permet d'articuler la recherche de Freud, il est, à proprement parler, représentant ce moment de perte du sujet.

Ce n'est pas seulement que le sujet soit fasciné par le regard de ces

loups au nombre de sept et qui d'ailleurs dans son dessin ne sont que cinq, perchés sur l'arbre, c'est que leur regard fasciné, c'est le sujet lui-même.

Or, qu'est-ce que vous démontre toute l'observation ? C'est qu'à chaque étape de la vie du sujet, quelque chose est venu, à chaque instant, de l'indice déterminant, que constitue ce signifiant originel, remanier la valeur. Et qui est proprement ainsi, la dialectique de désir du sujet, en tant que se constituant comme désir de l'Autre. Rappelez-vous l'aventure du père, de la sœur, de la mère, de Groucha, la servante : autant de temps qui viennent enrichir le désir inconscient du sujet de quelque chose qui est à mettre comme signification constituée dans cette relation au désir de l'Autre, au numérateur.

Observez bien alors ce qui se passe. Dans ce moment inaugurant, inaugural, dont je vous prie de considérer la nécessité, disons, si vous voulez bien, logique, où le sujet comme *x* ne se constitue que de l'*Urverdrängung*, de la chute nécessaire de ce premier signifiant autour duquel il se constitue — parce qu'il ne pourrait y subsister qu'avec la représentation d'un signifiant pour un autre. C'est-à-dire pas un sujet dans cet *x* qui est là. Nous devons considérer deux faces, sans doute à ce moment constituant où choit le signifiant que nous articulons à une place dans sa fonction au niveau de l'inconscient, mais aussi dans l'effet de retour qui s'opère justement de cette sorte de relation que nous devons introduire avec prudence, mais qui nous est indiquée par les effets de langage.

L'effet de relation peut se concevoir comme celui qui s'opère, comme au niveau du symbole mathématique, dans la façon dont nous concevons une fraction. Chacun sait que si zéro apparaît au dénominateur, la valeur de la fraction, disons, n'a plus de sens, mais c'est aussi bien ce que, par convention, les mathématiciens appellent une valeur infinie.

Et puis, d'une certaine façon, c'est là un des temps de la constitution du sujet. Autant que le signifiant primordial est pur non-sens, il devient en effet porteur de cette infinitisation de la valeur du sujet — non point ouverte à tous les sens mais les abolissant tous, ce qui est différent et, si vous le voulez bien, justifie que dans la relation d'aliénation j'ai été amené plus d'une fois, (et il est impossible de la manier sans l'y faire intervenir) à amener le mot liberté. Car ce qui fonde, dans le sens et non-

sens radical du sujet, la fonction de la liberté, c'est proprement ceci : de ce signifiant qui tue tous les sens.

C'est pour cela qu'il était faux de dire tout à l'heure que le signifiant dans l'inconscient soit ouvert à tous les sens ; il constitue le sujet dans sa liberté à l'égard de tous les sens. Mais ça ne veut pas dire pour autant qu'il n'y soit pas déterminé, pour autant qu'à ces numérateurs, qu'à la place du zéro, car c'est à zéro que j'ai écrit ici, les choses qui sont venues s'inscrire, sont significations, significations dialectisées dans le rapport du désir de l'Autre et qui donnent au rapport du sujet à l'inconscient une valeur déterminée.

Il sera important, dans la suite de mon discours, je veux dire, pas cette année, de montrer comment l'expérience de l'analyse, qui nous contraint, nous force à chercher dans la voie d'une formalisation, telle que la médiation de cet infini du sujet avec ce que l'expérience nous montre de la finitude du désir, ne peut se faire que par l'intervention de ce qu'à son origine à son entrée dans la gravitation de la pensée que l'on appelle philosophique, Kant a introduit avec tant de fraîcheur du terme de « grandeur négative » — la fraîcheur a ici son importance, bien sûr !

Parce que, entre forcer les philosophes à réfléchir sur le fait que (-1) n'est pas zéro, et à ce qu'un pareil discours, les oreilles, après tout, redeviennent sourdes, en pensant qu'on s'en fout et que c'est tout à fait ailleurs qu'on use de (-1) — là, évidemment, il y a une distance ! Il n'en reste pas moins, et c'est cela uniquement l'utilité de la référence à l'articulation philosophique, c'est de nous montrer qu'après tout, les hommes ne survivent qu'à être à chaque instant si oublieux de toutes leurs conquêtes — je parle de leurs conquêtes subjectives, c'est au moins à nous rappeler le moment où, de ces conquêtes, ils se sont aperçus. Bien sûr, à partir du moment où ils les oublient, elles n'en restent pas moins conquises, mais c'est plutôt eux qui sont conquis par les effets de ces conquêtes. Et d'être conquis par quelque chose qu'on ne connaît pas, ça a quelquefois de redoutables conséquences dont la première est la confusion.

Grandeur négative, donc, c'est là que nous trouverons à désigner l'un des supports de ce qu'on appelle le complexe de castration, à savoir l'incidence négative dans lequel y entre l'objet phallus.

Ceci n'est qu'une préindication, mais je crois, à donner, utile.

Il nous faut cependant progresser, concernant ce qui nous agite — à savoir, le transfert. Comment, ici, en reprendre le propos ? Je vous l'ai dit, la dernière fois, le transfert est impensable, sinon, à prendre son départ dans le sujet supposé savoir, vous voyez mieux aujourd'hui, quoi. Mais après tout, nous serrons là de plus près ce qu'il en est, non point seulement du point de vue phénoménologique, mais au point de vue de l'efficace, de l'action, de l'expérience, il est supposé savoir ce à quoi nul ne saurait échapper, dès lors qu'il la formule : purement et simplement la signification.

Cette signification implique, bien sûr, et c'est pourquoi d'abord, j'ai fait surgir la dimension de son désir, qu'il ne puisse s'y refuser.

Comme un certain sens, ce point privilégié est ce caractère, le seul auquel nous puissions reconnaître un tel caractère, d'un point absolu, sans aucun savoir : il est absolu, justement, de n'être nul savoir, mais ce point d'attache qui lie son désir même à la résolution de ce qu'il s'agit de révéler.

Le sujet entre dans ce jeu, de ce support fondamental, de ce que le sujet est supposé savoir, de seulement être sujet du désir. Or, que se passe-t-il ? Il se passe, dans son apparition la plus commune, ce qu'on appelle effet de transfert, au sens où cet effet, c est l'amour.

Il est clair que cet amour n'est repérable, comme Freud nous l'indique, comme tout amour, que dans le champ du narcissisme. Amour, comme en tout amour, c'est essentiellement vouloir être aimé.

Ce qui surgit dans l'effet de transfert est indiqué dans l'expérience comme étant ce qui s'oppose à la révélation ; que ce dont il s'agit dans ce sens, c'est que l'amour intervient dans sa fonction, ici révélée comme essentielle, dans sa fonction de tromperie.

L'amour sans doute est un effet de transfert, mais aussi bien nous savons tous, et c'est articulé, que c'en est la phase de résistance. Qu'à la fois nous sommes liés à attendre cet effet de transfert, pour pouvoir interpréter, et qu'en même temps nous savons que c'est ce qui ferme le sujet à l'effet de notre interprétation. L'effet d'aliénation où s'articule essentiellement l'effet que nous sommes dans le champ du rapport du sujet à l'Autre, est ici absolument manifeste.

Mais alors, il convient ici de pointer ce qui est toujours éludé, à savoir ce que Freud articule, — non pas excuse mais raison du transfert, que

rien ne saurait être atteint *in absentia* et — ou, *oder*, *in effigie*, ce qui veut dire que le transfert n'est pas, de sa nature, l'ombre de quelque chose qui eût été auparavant vécu. Bien au contraire, à ce temps essentiel qui est le temps de l'amour trompeur, du sujet qui, en tant qu'assujetti au désir de l'analyste, désire le tromper de cet assujettissement en se faisant aimer de lui et en lui proposant de lui cette fausseté même essentielle qu'est l'amour, ceci montre que c'est effet de transfert, c'est en tant que se répète présentement ici et maintenant, cet effet de tromperie.

Il n'est répétition de ce qui s'est passé de tel, que pour être de la même forme. Il n'est pas ectopie, il n'est pas ombre de ses anciennes tromperies de l'amour, il est isolation dans l'actuel de son fonctionnement pur de tromperie. C'est pourquoi, derrière l'amour dit de transfert, nous pouvons dire que le réel, ce qu'il y a, c'est l'affirmation de ce lien, du désir de l'analyste au désir du patient lui-même. Mais c'est ce que Freud a traduit en une espèce de rapide escamotage, miroir aux alouettes, en disant, qu'après tout, ce n'est que le désir du patient — histoire de rassurer les confrères ! C'est le désir du patient, dans sa rencontre avec le désir de l'analyste !

Ce désir de l'analyste, dont je ne dirais point que je ne l'ai point encore nommé, car comment nommer un désir ? Un désir on le cerne, mais c'est justement de le cerner dans sa fonction par rapport au désir de l'Autre qu'il s'agit. Beaucoup de choses, bien sûr, dans l'histoire, nous donnent ici piste et trace.

N'est-il point singulier que cet écho que nous trouvons, pour peu que nous allions bien sûr y mettre le nez, de l'éthique de l'analyse avec l'éthique stoïcienne Dans son fond, et bien sûr, n'aurais-je jamais le temps de vous le démontrer, sinon cette reconnaissance de la régence absolue du désir de l'Autre, sinon ce, « Que ta volonté soit faite », reprise dans un certain registre chrétien.

Bien sûr, nous sommes sollicités d'une articulation plus radicale, et si je vous ai opposé, dans le choix aliénant, le rapport du maître à l'esclave, la question peut se pose. Assurément, et dans Hegel, indiquée comme résolue, elle ne l'est, strictement, à aucun degré du rapport du désir du maître et de l'esclave.

Ici, après tout, mon Dieu, près de vous faire pour cette année mes adieux, puisque ce sera, la prochaine fois, mon dernier cours, vous me

permettrez bien de jeter quelques pointes qui vous indiquerons dans quel sens nous progresserons dans la suite.

Le maître, dans le statut que lui donne Hegel, et s'il est vrai qu'il ne se situe que d'un rapport originel à l'assomption de la mort, je crois qu'il est bien difficile, dans ce pur statut, de lui donner une relation saisissable au désir. Je parle du maître dans Hegel, non pas du maître antique, dont nous avons quelque portrait et nommément celui de la dernière fois, que j'ai introduit sous la figure d'Alcibiade, dont le rapport au désir est justement assez visible. Il vient demander à Socrate quelque chose dont il ne sait pas ce que c'est, mais qu'il appelle ἄγαλμα (*agalma)*, — chacun sait l'usage que dans un temps j'en ai fait, je le reprendrai, cet *agalma,* ce mystère qui, sans doute, dans la brume qui entoure le regard d'Alcibiade, représente quelque chose d'au-delà de tous les biens.

Comment voir autrement qu'une première ébauche de la technique du repérage du transfert, dans le fait que Socrate lui répond, non pas (là dans l'âge adulte) ce qu'il lui disait quand il était jeune : « Occupe-toi de ton âme », mais devant l'homme floride et endurci, « Occupe-toi de ton désir, occupe-toi de tes oignons ». Tes oignons dans l'occasion et c'est un comble d'ironie de la part de Platon, de l'avoir désigné par un homme à la fois futile et absurde, bouffon — je crois avoir été le premier à remarquer que les vers qu'il lui met dans la bouche concernant la nature de l'amour, sont l'indication même de cette futilité confinant à une sorte d'allure bouffonne qui fait de cet Agathon l'objet sans doute le moins propre à retenir le désir d'un maître. Et aussi bien qu'il s'appelle Agathon, c'est-à-dire du nom auquel Platon a donné la valeur souveraine, est là une note peut-être involontaire, mais incontestable, d'ironie qui se surajoute.

Ainsi, le désir du maître n'en paraît être, dès son entrée en jeu dans l'histoire, le terme, de par nature, le plus égaré. Par contre, je ne saurais ne pas m'arrêter au fait que quand Socrate désire obtenir sa propre réponse, c'est à celui qui n'a aucun droit de faire valoir son désir, à l'esclave, qu'il s'adresse, et donc cette réponse, il est assuré toujours de l'obtenir.

« La voix de la raison est basse », dit quelque part Freud, « mais elle dit toujours la même chose. » Ce qu'on ne fait pas comme rapprochement, c'est que Freud dit exactement la même chose du désir incons-

cient. A lui aussi sa voix est basse, mais son insistance est indestructible. C'est peut-être qu'il y a de l'un à l'autre un rapport et que c'est, dans le sens de quelque parenté sans doute transformée, mais à situer dans des coordonnées plus exactes, qu'il nous faudra diriger notre regard vers l'esclave, quand il s'agira de repérer qu'est-ce que c'est que le désir de l'analyste.

Je ne voudrais pas vous quitter aujourd'hui pourtant, sans avoir, pour la prochaine fois, amorcé deux remarques. Deux remarques qui sont fondées dans le repérage que fait Freud de la fonction de l'identification.

Il y a des énigmes dans l'identification et il y en a pour Freud lui-même puisqu'il paraît s'étonner que la régression de l'amour se fasse si aisément dans les termes de l'identification. Ceci, à côté des textes mêmes où il articule qu'amour et identification ont, dans un certain registre, à proprement parler, équivalence. Que la face narcissique de l'amour et la surestimation de l'objet, la *Verliebheit,* dans l'amour c'est exactement la même chose.

Je crois que si Freud ici s'est arrêté — et je vous prie d'en trouver, d'en retrouver ici, dans les textes, les divers *clues* (comme disent les Anglais), les traces, les marques laissées sur la piste —, c'est faute d'avoir suffisamment distingué… Dans le chapitre « l'identification », de *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, j'ai mis l'accent sur la deuxième forme d'identification pour vous y repérer, mettre en valeur et détacher l'*einziger Zug*, le trait unaire, le fondement, le noyau de l'idéal du moi. Qu'est-ce, ce trait unaire ? Est-ce un objet privilégié dans le champ de la *Lust* ?

Non, ça n'est pas dans ce champ premier de l'identification narcissique auquel Freud rapporte la première forme d'identification, — que, très curieusement d'ailleurs, il incarne, dans une sorte de fonction, de modèle primitif que prend le père, antérieur à l'investissement libidineux lui-même sur la mère — temps mythique assurément significatif que Freud ici désigne, car il désigne ici lui-même que c'est le temps de l'identification, la *Lust.* Le trait unaire, en tant que le sujet s'y accroche, c'est dans le champ du désir, à condition de comprendre que ce champ du désir ne saurait de toute façon se constituer que dans le règne du signifiant, qu'au niveau où il y a rapport du sujet à l'Autre et où c'est le signifiant de l'Autre qui le détermine. La fonction du trait unaire, en tant que de lui s'inaugure un temps majeur de l'identification dans la topique

alors développée par Freud, à savoir l'idéalisation, l'idéal du moi. C'est pour autant qu'un signifiant, un signifiant de cette classe, de cette origine, signifiant numéro un, le premier signifiant en tant qu'il fonctionne, (je vous en ai montré les traces, sur l'os primitif où le chasseur met une coche, compte le nombre de fois qu'il a fait mouche) le signifiant proprement unaire, en tant qu'il vient fonctionner ici, dans le champ de la *Lust*, c'est-à-dire dans le champ de l'identification primaire, là, ici, c'est là, c'est dans cet entrecroisement qu'est le ressort, le ressort premier, essentiel, de l'incidence de l'idéal du moi. Et c'est de la visée en miroir, de l'idéal du moi, de cet être qu'il a vu le premier apparaître, sous la forme du parent qui, devant le miroir le porte, c'est de pouvoir s'accrocher à ce point de repère, celui qui le regarde dans un miroir et fait apparaître, non pas son idéal du moi mais son moi idéal. Ce point où il désire se complaire en lui-même, c'est là qu'est la fonction, le ressort, l'instrument efficace, que constitue l'idéal du moi. Pour tout dire, il n'y a pas si longtemps qu'une petite fille me disait gentiment qu'il était bien grand temps que quelqu'un s'occupe d'elle, pour qu'elle s'apparaisse aimable à elle-même. Elle donnait là l'aveu simple, innocent, du ressort qui est justement celui qui entre en jeu dans le premier temps du transfert. Le sujet a cette relation à son analyste dont le centre est au niveau de ce signifiant privilégié qui s'appelle idéal du moi, pour autant que de là il se sentira aussi satisfaisant qu'aimé. Mais il est une autre fonction différente, et qui, elle, joue toute entière au niveau de l'aliénation, celle par où y est introduite une identification d'une nature singulièrement différente, celle qui est constituée par ce que j'ai institué, du sujet, le procès de séparation.

Cet objet privilégié, découverte de l'analyse, objet dont je vous dirai, en fin de compte, que sa réalité même n'est que purement topologique, cet objet dont le mouvement de la pulsion, en tant qu'il est lié dans ce rapport du sujet à l'Autre, (je pense vous l'avoir suffisamment articulé) en fait le tour, cet objet qui fait bosse, si je puis dire, comme l'œuf de bois, dans le tissu que vous êtes, dans l'analyse, en train de repriser, c'est objet *a* et sa fonction essentielle. Cet objet *a*, en tant qu'il supporte ce qui, dans la pulsion, est défini et spécifié de ce que l'entrée en jeu dans la vie de l'homme du signifiant lui permet de faire surgir ce qui est le sens du sexe, A savoir que pour lui, pour l'homme, et parce qu'il connaît les

signifiants, le sexe, ce qui exprime les significations du sexe, sont susceptibles, toujours, de présentifier, pour lui, ce qu'il aurait d'inhérent, la présence de la mort.

La distinction entre pulsion de vie et pulsion de mort est à la fois vraie pour autant qu'elle manifeste deux aspects de pulsion, mais à condition de concevoir ce qu'il en est de ces deux faces. Et si vous le voulez, pour pointer aujourd'hui, devant vous, une formule que je vous ai ici écrite, je dirais que c'est ici, au niveau des significations, dans l'inconscient, que toutes les pulsions sexuelles s'articulent. Mais pour autant qu'en tant que pulsions, ce qu'elles font surgir comme signifiant bien sûr, et rien que comme signifiant. Car peut-on dire sans précaution qu'il y a un être-pour-la-mort, comme signifiant à proprement parler ? La mort, dans quelle condition, dans quel déterminisme, ce signifiant peut-il s'introduire efficacement et jaillir, si l'on peut dire, tout armé dans la cure, c'est justement ce qui ne peut être compris que de cette façon d'articuler les rapports.

La fonction de cet objet *a*, pour autant que c'est là que le sujet se sépare, qu'il n'est pas lié à cette vacillation de l'être au sens, qui fait l'essentiel de l'aliénation nous est suffisamment indiquée par suffisamment de traces. J'ai montré en son temps qu'il est impossible de concevoir la phénoménologie de l'hallucination verbale, si nous ne comprenons pas ce que veut dire le terme même que nous employons pour le désigner, c'est-à-dire, des voix.

C'est en tant que l'objet de la voix y est présent, qu'aussi y est présent, à proprement parler, le *percipiens*. L'hallucination verbale n'est pas un faux *perceptum*, c'est un *percipiens* dévié. Le sujet est immanent à son hallucination verbale. Cette possibilité est là, ce qui nous doit faire poser la question de ce que nous essayons d'obtenir dans l'analyse, concernant l'accommodation du *percipiens.* Jusqu'à l'analyse, le chemin de la connaissance a toujours été tracé dans celui d'une purification du sujet, du *percipiens.* Eh bien nous, nous disons que nous fondons l'assurance du sujet dans sa rencontre avec la saloperie qui peut le supporter avec le *a* dont il est si peu illégitime de dire que sa présence est nécessaire. Pensez à Socrate, Socrate et sa pureté inflexible et son ἀτοπία (*atopia)* sont corrélatives. A tout instant, intervenant, c'est la voix démonique.

Allez-vous dire que la voix qui guide Socrate n'est pas Socrate lui-

même ? Le rapport de Socrate à sa voix, énigme sans doute, qui à plusieurs reprises a tenté les psychographes du début du XIX^e^ siècle, et c'est déjà de leur part grand mérite d'avoir osé, puisque maintenant, aussi bien, on ne s'y frotterait plus.

C'est là où est désigné pour nous une fois de plus la trace, la trace d'interroger, de savoir ce que nous voulons dire en parlant du sujet de la perception. Mais bien sûr, ne me faites pas dire ce que je ne dis pas, ce n'est pas là pour vous dire que l'analyste doit entendre des voix !

Mais quand même, si vous lisez un bon analyste, un analyste du bon cru, un Théodore Reik, élève direct et familier de Freud, son livre *Listening with the third ear*, (*Écoutez avec la troisième oreille*) dont je n'approuve pas, à vrai dire, la formule, comme si on n'en avait pas déjà assez de deux pour être sourd. Cette troisième oreille, il l'indique, lui aussi, c'est à je ne sais quelle voix qui lui parle pour lui désigner, selon bien sûr une dialectique encore demeurée primitive, — il est de la bonne époque, de l'époque héroïque où l'on savait entendre ceux qui parlent — derrière, la tromperie du patient. Et avec quoi l'entend-il ? avec toujours, nous dit-il, une voix qui l'avertit.

Ce n'est pas parce que nous avons fait mieux depuis, parce que nous savons quelque part nous reconnaître dans ces biais, dans ces clivages, et désigner les points qui s'appellent l'objet *a*, assurément encore à peine émergé, dont, assurément, depuis, beaucoup a été appris, a été connu depuis. Ce n'est point ce qui nous dispense d'interroger ce qu'il en est de cette fonction du *a.* C'est là-dessus que je pense, la prochaine fois, compléter mon discours.

***P. Kaufmann –*** On sent qu'il y a quelque espèce de rapport entre ce que vous avez redit à propos de *Booz endormi* et Théodore Reik, et ce que vous avez dit par ailleurs à propos du père, au début du chapitre VII de *La science des rêves.*

***J. Lacan –*** C'est tout à fait clair, il est endormi, quoi. Il n'y a pas moyen d'y insister, il est endormi pour que nous le soyons aussi avec lui, c'est-à-dire que nous n'y comprenions que ce qui est à comprendre.

***P. Kaufmann –*** Il y a plus à dire…

***J. Lacan –*** Mais oui, bien sûr, il y a plus à dire, naturellement. Il y a infiniment à dire sur ce Booz. Mais enfin, j'en ai dit un bout aujourd'hui.

C'est une petite compensation, non pas que je me suis donnée, mais que je vous ai donnée de l'absence de ce… avec tout de même une indication. Je voulais faire intervenir la tradition juive, pour essayer de reprendre les choses, il faut bien le dire, de reprendre les choses où Freud les a laissées, parce que ce n'est quand même pas pour rien, dans une œuvre aussi rigoureuse que celle de Freud, si on pense que la plume lui est tombée des mains sur la division du sujet, mais que ce qu'il avait fait, juste avant, c'était avec *Moïse et le monothéisme*, une mise en cause des plus radicales, et quels qu'en soient les caractères contestables historiquement, (on peut toujours contester, bien sûr, naturellement, le propre de l'histoire étant que, si on n'a pas de fil conducteur, il faut construire les choses n'importe comment) mais quel que soit le contestable de ses appuis ou même de ses cheminements, il reste que d'introduire, au cœur de l'histoire juive, la distinction radicale, d'ailleurs absolument évidente, de la tradition prophétique par rapport à un autre message, c'est tout à fait porter au cœur, comme il en avait conscience, comme il l'écrit, il l'articule de toutes les façons, de mettre au cœur de la fonction, si on peut dire, de la collision des vérités, est comme absolument essentielle à notre opération, en tant qu'analyste. Et justement, nous ne pouvons nous y fier, nous y consacrer que dans la mesure où nous nous détrônons de toute collusion avec la vérité.

Il y a quelque chose tout de même d'amusant puisque nous sommes là un petit peu entre familiers et qu'après tout, il n'y a plus d'une personne ici qui n'est pas sans être au courant du travail qui se produit au cœur de la communauté analytique. Je réfléchissais ce matin, à entendre quelqu'un qui venait m'exposer sa vie, disons, voire ses déboires, à ce que peut avoir d'encombrant, dans une carrière scientifique normale, d'être, disons, le maître d'études ou le chargé de recherches, ou le chef de laboratoire d'un agrégé dont il faut bien dire que vous teniez compte des idées pour l'avenir de votre avancement. Ce qui, naturellement, est une chose des plus encombrantes, au point de vue du développement de la pensée scientifique. Bon. Eh bien, il y a un champ, celui de l'analyse, où en somme, sis quelque part, le sujet n'est là que pour chercher son habilitation à la recherche libre, dans le sens d'une exigence véridique, et ne pouvoir à proprement parler s'y considérer comme autorisé qu'à partir du moment où il y opère librement. Eh bien ! par une sorte de singu-

lier effet de vertige, c'est là qu'ils vont tenter de reconstituer au maximum la hiérarchie de l'habilitation universitaire et faire dépendre leur agrégation d'un autre déjà agrégé. Ça va même plus loin. Quand ils auront trouvé leur chemin, leur mode de pensée, leur façon même de se déplacer dans le champ analytique, à partir de l'enseignement, disons, d'une certaine personne, c'est par d'autres, qu'ils considèrent comme des imbéciles, qu'ils essaieront de trouver l'autorisation, l'expresse qualification qu'ils sont bien capables de pratiquer l'analyse.

Je trouve que c'est là encore une illustration, une illustration de plus, de la différence, à la foi, et des conjonctions et des ambiguïtés, pour tout dire, entre ces deux champs. Si l'on dit que l'analyste lui-même, dans ses fonctions présentes, non seulement collectives, collective ça veut dire, rien dire, ça veut dire comme des êtres de chair qu'ils sont, plongés dans un bain social ; si l'on dit que les analystes eux-mêmes font partie du problème de l'inconscient, est-ce qu'il ne vous semble pas qu'une fois de plus, en voilà ici une belle illustration, et ici une belle occasion à analyse.

# Leçon XX

*24 juin 1964*

Il me reste à conclure, cette année, le discours que j'ai été amené à tenir ici, en raison des circonstances qui, en somme, ont présentifié, dans la suite de mon enseignement, quelque chose dont, après tout, rend compte une des notions fondamentales que j'ai été amené à avancer ici : celle de la *dustuchia*, ou de la malencontre ; de ce quelque chose, nécessité, dans tout être, à porter la manifestation du sujet, qu'il se dérobe, qu'il évite ce qu'il y a à rencontrer.

Ainsi, ai-je dû suspendre ce pas que je m'apprêtais à faire franchir à ceux qui suivaient mon enseignement concernant les Noms-du-Père, pour ici avoir à reprendre, devant un auditoire autrement composé, ce dont il s'agit depuis le départ de cet enseignement, le mien, à savoir : qu'est-ce qu'il en est de notre praxis ? Celle-ci jugée, non pas mise dans les balances d'une vérité éternelle, mais interrogée sur ce point de savoir quel peut être l'ordre de vérité qu'elle, cette praxis, engendre ?

De ce qui peut nous assurer, au sens proprement de ce que j'ai appelé la certitude de ce qu'il en est de notre praxis, c'est ce dont je crois vous avoir donné ici les concepts de base, sous les quatre rubriques de l'inconscient, de la répétition, du transfert et de la pulsion, dont vous avez vu que j'ai été amené à inclure, en quelque sorte, l'esquisse à l'intérieur de mon exploration du transfert.

Le fond qui est bien celui-ci, de savoir dans quel sens, par quel tracé, nous sommes sur la piste de quelque chose qu'engendre notre praxis, qui a droit à se repérer des nécessités mêmes implicatives de la visée de la

vérité, c'est cela qui, en fin de compte, peut, si vous voulez, se transposer de cette formule ésotérique, nous assurer que nous ne sommes pas dans l'imposture.

Car ce n'est pas trop dire que, dans la mise en question de l'analyse telle qu'elle est toujours en suspens, non seulement dans l'opinion, mais bien plus encore, dans la vie intime de chaque psychanalyste, l'imposture plane, comme présence à la fois contenue, exclue, ambiguë, contre laquelle le psychanalyste se remparde, pourrions-nous dire, d'un certain nombre de cérémonies, de formes, de rites, dont la liaison essentielle avec la question de l'imposture est quelque chose qui est à proprement parler à détecter.

Si je mets en avant ce terme dans mon exposé d'aujourd'hui, c'est qu'assurément c'est là la clé, l'amorce par où pourrait être abordé ce envers quoi, dans ma façon d'introduire la question que je ferai cette année concernant la psychanalyse, j'ai parlé de son rapport avec la science. Mais que j'ai mise en question, à ce propos, sa référence, à ce que j'appellerai une formule qui a eu sa valeur historique, de la religion au XVIII^e^ siècle quand l'homme des Lumières, qui était aussi l'homme du plaisir, a mis en question la religion comme fondamentale imposture.

Inutile de souligner et de vous faire sentir quel chemin nous avons parcouru depuis. Qui songerait, de nos jours, à prendre les choses concernant la religion sous cette parenthèse, sous ces guillemets simplistes ? On peut dire que, jusqu'au fin fond du monde et là même où la lutte peut être menée contre elle, la religion, de nos jours, jouit d'un respect universel.

C'est aussi bien que la question de la croyance est, par nous, présentifiée en des termes sans doute moins simplistes. La pratique que nous avons de fondamentale aliénation dans laquelle se soutient toute croyance, c'est ce double terme subjectif qui fait qu'en somme, nous avons, là, pu réaliser que c'est au moment où la croyance, dans sa signification, paraît le plus profondément s'évanouir que, dans le sujet, dans l'être de sujet, le sujet vient au jour de ce qui était à proprement parler la réalité, le garant de ses croyances, et qu'il ne suffit pas de vaincre la superstition, comme on dit, pour que ses effets dans l'être soient pour autant tempérés.

C'est ce qui fait assurément pour nous la difficulté de reconnaître ce qu'a bien pu être, en un temps, je parle au XVI^e^ siècle, le statut de ce qui

fût, à proprement parler, l'incroyance. Ici, nous savons bien que nous sommes incomparablement, (comme présence de la fonction religieuse) incomparablement à notre époque, incomparablement et paradoxalement désarmés. Notre rempart, le seul, et les religieux l'ont admirablement sentis, c'est cette indifférence, indifférence comme dit Lamennais, en matière de religion, qui a précisément pour statut la position de la science.

C'est pour autant que la science élide, élude, sectionne un champ déterminé dans la dialectique de l'aliénation du sujet, c'est pour autant que la science se situe en ce point précis que je vous ai défini, au niveau de la dialectique du sujet et de l'Autre, comme celui de la séparation, que la science peut soutenir aussi un mode d'existence, qui est celui, de nos jours, du savant, de l'homme de science — qui serait à prendre dans (si je puis dire) son style, ses mœurs, son mode de discours ; la façon dont, par une série aussi de défenses, de précautions, il se tient à l'abri d'un certain nombre de questions comportant le statut même de cette science dont il est le servant et qui est une des questions, sans aucun doute du point de vue social, des plus importantes à traiter — moins importante que celle du statut à donner au corps de l'acquis scientifique.

Ce corps de l'acquis scientifique, nous n'en concevrons la portée, par rapport à tout ce que nous pouvons concevoir dans l'histoire humaine, de ce qui s'est réalisé dans l'ordre de la science, qu'à le spécifier, ce corps de la science, la nôtre, comme exactement équivalent dans la position subjective du sujet. En tant qu'il défend, au lieu de l'Autre ce rapport signifiant, nous pouvons, ce corps de la science, l'exactement situer, qu'à reconnaître, qu'il est dans cette relation subjective, l'équivalent de ce que j'ai appelé ici l'objet *a*.

La référence, l'ambiguïté qui reste, sur la position de l'analyste concernant ce qu'il y aurait en elle de non réductible à la science, est tout entière, et je ne puis ici que vous amorcer le mode sous lequel pourrait être abordé le problème. Effectivement, à nous apercevoir ce qu'elle implique en effet d'un au-delà de cette science, au sens moderne, au sens de la science, celle dont j'ai essayé de vous en indiquer le statut dans le départ cartésien, est de s'apercevoir que le seul point et le point essentiel, par où l'analyste pourrait tomber sous le coup de cette classification qui nous permettrait de la rapprocher de quelque chose : ses formes souvent,

ses formes et son histoire évoquent si souvent l'analogie, à savoir une Église, et donc une religion.

La seule façon d'aborder ce problème c'est de s'apercevoir que ce qui spécifie la religion, parmi tous les modes, qu'a l'homme de poser la question de son existence dans le monde et au-delà, la religion, telle qu'elle se présente à nous, comme de subsistance du sujet qui s'interroge, est caractérisée par cette dimension essentielle d'un oubli. Dans toute religion, telle qu'elle se présente à nous, religion qui mérite cette qualification, il y a une dimension essentielle à réserver, cette [… ], quelque chose d'opératoire qui s'appelle un sacrement.

Demandez aux fidèles, voire aux prêtres, — qu'est-ce qui différencie la confirmation du baptême ? Car enfin, si c'est un sacrement, si ça opère, ça opère sur quelque chose ! Là où ça lave les péchés, où ça renouvelle, (la confirmation par rapport au baptême) un certain pacte — j'y mets le point d'interrogation, est-ce un pacte ? Est-ce autre chose ? Qu'est-ce qui passe par cette dimension ? De toutes les réponses qui seront données, nous trouverons toujours à distinguer cette marque, par où ce dont il s'agit et qui évoque cet au-delà opératoire et, disons-le, magique, qu'il y a au-delà de la religion, nous n'avons, pour des raisons qui sont parfaitement définies, — d'une séparation, d'une impuissance de ce qu'on appellera notre raison et notre finitude, nous ne pouvons évoquer la dimension qu'à nous apercevoir, qu'à l'intérieur de la religion, c'est là ce qui est marqué du terme de l'oubli.

C'est pour autant que l'analyse, par rapport au fondement de son statut, se trouve en quelque sorte, marquée, frappée d'un oubli semblable qu'elle arrive à se retrouver marquée de ce que j'appellerais, dans la cérémonie, cette même face vide.

La différence est que l'analyse, parce qu'elle n'est pas une religion, parce qu'elle procède du même statut que la science, la nôtre, parce qu'elle n'engage, dans ce manque central où le sujet s'expérimente comme désir, parce qu'elle a le même statut médial d'aventure dans la béance ouverte au centre de la dialectique du sujet et de l'Autre, qu'elle n'a rien à oublier, car elle n'implique aucune reconnaissance substantielle, aucun […] sur quoi elle prétende opérer, même pas celui de la sexualité. Car la sexualité sur laquelle, en fait, elle a très peu opéré — la psychanalyse ne nous a rien appris de nouveau quant à l'opératoire sexuel, il n'en est

même pas sorti un petit bout de technique érotologique, il y en a plus dans le moindre des livres qui font pour l'instant l'objet d'une nombreuse réédition et qui nous viennent du fin fond d'une tradition arabe, hindoue, chinoise, voire la nôtre à l'occasion. La psychanalyse ne touche à la sexualité que pour autant que sous la forme de la pulsion, elle se manifeste — et où ? dans ce défilé du signifiant, où la dialectique du sujet, dans le double temps de l'aliénation et de la séparation, se constitue. Tout nous en porte le témoignage et aussi bien du champ où elle n'a pas tenu ce qu'on eût pu, à se tromper, attendre d'elle de promesses, elle ne l'a pas tenu parce qu'elle n'a pas à les tenir et parce que ce n'est pas son terrain.

Par contre, sur le sien, elle se distingue par cet extraordinaire pouvoir d'errance et de confusion qui fait de sa littérature quelque chose auquel je vous assure qu'il faudra bien peu de recul pour qu'on la fasse rentrer toute entière dans la rubrique de ce qu'on appelle les fous littéraires.

Car assurément, on ne peut manquer d'être frappés, et récemment je l'étais encore à la lecture d'un livre comme *La névrose de base*, par exemple, celui de Bergler. Comment ce livre, si sympathique par ce je ne sais quoi de déluré, qui groupe, rassemble, associe, des observations nombreuses et assurément, à tout instant, repérables dans la pratique, peut errer dans la juste interprétation des faits mêmes qu'il avance. Combien le fait, à propos de ces observations précieuses qu'il apporte, par exemple, concernant la fonction du sein, est vraiment égaré dans une sorte de vain débat d'actualité sur la supériorité de l'homme sur la femme et de la femme sur l'homme, c'est-à-dire pour les choses qui, assurément, pour soulever le plus d'éléments passionnels, sont bien aussi ce qui, concernant ce dont il s'agit, a le moins d'intérêt.

Aujourd'hui, il me faut accentuer ce qui concerne le mouvement de la psychanalyse, et à proprement parler à référer à la fonction de ce que j'isole, de ce que je définis, l'objet *a*, et ce n'est pas pour rien que j'ai évoqué ici le livre de Bergler. Faute d'une suffisante définition, d'un suffisant repérage de la fonction propre de l'objet partiel, et de ce qu'y signifie par exemple le sein dont il fait grand usage, faute de ce repérage, cet ouvrage en lui-même intéressant, est voué à une errance qui fait confiner son résultat à la nullité.

L'objet *a* est un objet qui, dans l'expérience même, dans la marche et le procès soutenu par le transfert, se signale à nous par un statut spécial.

On a sans cesse à la bouche, sans savoir absolument ce que l'on veut dire, le terme et la visée de ce qu'on appelle, dans l'analyse, la liquidation du transfert. Qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire ? A quelle comptabilité le mot liquidation se réfère-t-il ? Ou s'agit-il de je ne sais quelle opération dans un alambic ? S'agit-il de « il faut que ça coule et que ça se vide quelque part ? » Si le transfert est la mise en action de l'inconscient, est-ce qu'on veut dire que le transfert pourrait être de liquider l'inconscient ? Est-ce que nous n'avons plus d'inconscient après une analyse ? Ou est-ce que c'est le sujet supposé savoir, pour prendre ma référence, qui devrait être liquidé comme tel ?

Il est tout de même singulier que ce sujet supposé savoir, supposé savoir quelque chose de vous et qui, effectivement, n'en sait rien, puisse être considéré comme liquidé, au moment où à la fin de l'analyse, justement, il commence, sur vous au moins, à en savoir un bout, que ce qu'il était d'abord supposé est assurément une partie de réalité. C'est au moment donc où il prendrait le plus de consistance que ce sujet supposé savoir devrait être supposé vaporisé. Il ne peut s'agir, si le terme de liquidation à un sens, que de cette permanence de liquidation de la tromperie par où le transfert tend à s'exercer dans le sens de la formation de l'inconscient, et dont je vous ai expliqué le mécanisme en le référant à la relation narcissique par où le sujet se fait objet aimable de sa référence à celui qui doit l'aimer, où il tente d'induire l'Autre dans cette relation de mirage où il le convainc d'être aimable.

Ceci, Freud nous en désigne l'aboutissement naturel dans cette fonction qui a nom l'identification. L'identification ne veut pas dire — et Freud l'articule avec beaucoup de finesse, je vous prie de vous reporter aux deux chapitres déjà désignés la dernière fois dans *Psychologie collective et analyse du moi,* dont l'un s'appelle « L'identification » (chapitre VII) et l'autre « État amoureux et hypnose », qui sont fondamentaux —, l'identification dont il s'agit n'est pas identification spéculaire, immédiate, elle est soutien de cette identification spéculaire, d'un point de vue d'une perspective choisie par le sujet dans le champ de l'Autre, d'où cette identification comme spéculaire peut être vue sous un aspect satisfaisant.

Ce que ce point idéal du moi est, celui où le sujet, comme on dit, se verra 'comme vu par l'autre', qui lui permettra de se soutenir, à cette

référence, à l'autre, dans une situation duelle, pour lui, satisfaisante, de ce point de vue de l'amour.

L'essence de tromperie de l'amour en tant que mirage spéculaire se situe au niveau de ce champ institué, au niveau de la référence du plaisir, par l'introduction simple de ce seul signifiant nécessaire à lui introduire une perspective, une organisation centrée sur ce point idéal, quelque part placé dans l'Autre, d'où l'Autre me voit sous la forme où il me plaît d'être vu. Or, dans cette convergence, à laquelle l'analyse est, en quelque sorte, appelée, par cette face même, essentielle, de tromperie qu'il y a dans le transfert, quelque chose se rencontre, qui est paradoxe et qui est la découverte de l'analyste, qui, d'abord, n'a pas été tout de suite repéré dans sa fonction essentielle, n'est absolument compréhensible qu'à l'autre niveau, le niveau où nous avons d'abord institué la relation de l'aliénation, c'est cet objet paradoxal, unique, spécifié, que nous appelons l'objet *a*. Nous n'allons pas reprendre, ce serait un rabâchage, toutes les caractéristiques, mais je vous le présentifie, s'il le faut, d'une façon plus syncopée, en vous disant que l'analysé dit en somme, à son partenaire, à l'analyste, « je t'aime, mais parce que j'aime inexplicablement quelque chose en toi plus que toi, qui est cet objet *a*, je te mutile. »

Et c'est là le sens de ce magma complexe, de ce complexe de la mamme, du sein, où Bergler assurément voit bien la relation à la pulsion orale, à ceci près que c'est une oralité qui n'a justement absolument rien à faire avec la nourriture et dont tout l'accent est dans cet effet de mutilation.

« Je me donne à toi », dit encore le patient, « mais ce don de ma personne » comme dit l'autre, « mystère, se change inexplicablement en cadeau d'une merde » — terme également essentiel de notre expérience.

Et quand ceci est obtenu, au terme d'une élucidation interprétative dont aussi bien je vous dirais comment elle est à concevoir, alors se comprend, rétroactivement, ce vertige, par exemple de la page blanche qui, chez tel personnage, doué mais accroché à la limite du psychotique, désigne comme son centre de tout le barrage symptomatique qui lui empêche tous les accès à l'Autre. Précisément, la blanche où s'arrêtent ces ineffables effusions intellectuelles, parce qu'il ne peut littéralement pas y toucher, c'est celle assurément qu'il ne peut appréhender que comme un papier à cabinet.

Cette présence, cette fonction, de l'objet *a*, toujours et partout retrouvée, comment vous dire son incidence, son temps propre, dans le mouvement du transfert ?

J'ai peu de temps aujourd'hui, mais, pour l'imager, je prendrai une petite fable, un apologue dont, parlant l'autre jour dans un cercle plus intime avec quelques-uns de mes auditeurs, je me trouvais avoir en quelque sorte reforgé le début. Et j'y donnerai une suite, de sorte que si je m'excuse auprès d'eux de me répéter, ils verront que la suite est nouvelle.

Que se passe-t-il quand le sujet commence de parler à l'analyste, à l'analyste, au sujet supposé savoir mais dont en somme, il est certain qu'il ne sait encore rien ? C'est à celui-là qu'est offert quelque chose, selon une forme qui va d'abord et nécessairement se fermer en demande. Et aussi bien qui ne sait que c'est là ce qui a poussé, contraint, orienté toute la pensée sur l'analyse dans le sens d'une reconnaissance de la fonction de la frustration ? Mais qu'est-ce que le sujet demande ?

Il sait bien que quels que soient ses appétits, quels que soient ses besoins, aucun ne trouvera, là, satisfaction, si ce n'est tout au plus d'y organiser son menu. Comme dans la fable que je lisais quand j'étais petit dans les imageries d'Épinal, le pauvre mendiant se régale à la porte de la rôtisserie du fumet du rôti. Dans l'occasion, ce sont des signifiants, c'est le menu. Puisqu'on ne fait que parler. Eh bien ! il y a cette complication… c'est là ma fable ! Que le menu est rédigé en chinois ! Alors le premier temps, c'est de commander la traduction à la patronne. Alors elle traduit : pâté impérial […], comme on dit et quelques autres. Il se peut très bien, si c'est la première fois que vous venez au restaurant chinois, que la traduction ne vous en dise pas plus et que vous demandez finalement à la patronne, « conseillez-moi ». Ce qui veut dire : « qu'est-ce que je désire là-dedans, c'est à vous de le savoir. »

Est-ce bien là, en fin de compte, qu'il est censé qu'une situation aussi paradoxale aboutisse ? Est-ce qu'en ce point, où ce dont il s'agirait serait de vous remettre à je ne sais quelle divination de cette patronne dont vous avez vu de plus en plus gonflé l'importance, il ne serait pas plus adéquat, si le cœur vous en dit et si la chose se présente d'une façon avantageuse, d'aller un tant soit peu titiller les seins de la patronne.

Car c'est de cela qu'il s'agit. Si vous allez au restaurant chinois, ça

n'est pas uniquement pour manger ! C'est pour manger dans les dimensions de l'exotisme, autrement dit, si ma fable doit avoir un sens, c'est pour autant que le désir alimentaire a un autre sens : il est ici support et symbole de la dimension seule à être rejetée dans le psychisme, du sexuel, la dimension de la pulsion dans son rapport à l'objet partiel est là sous-jacente.

Eh bien si paradoxal, voire désinvolte que puisse vous paraître ce petit apologue, il est pourtant exactement ce dont il s'agit dans la réalité de l'analyse. L'analyste, il ne suffit pas qu'il supporte la fonction de Tyrésias, il faut, comme le dit Apollinaire, qu'il ait encore ses mamelles. Je veux dire que l'analyste, l'opération et la manœuvre du transfert sont là, a à régler, à dominer, à instituer, d'une façon qui maintienne la distance entre ce point d'où le sujet se voit aimable, et cet autre point où le sujet se voit causé comme manque par *a* et où *a* vient en quelque sorte boucher, proprement, ce point de béance que constitue la division inaugurale du sujet.

Ce *a* ne franchit jamais cette béance. […], voire essentiel, à ce que je voulais amener cette année, et je vous prie de vous y reporter, comme au terme le plus caractéristique à saisir de la fonction propre de ce a. Le regard de ce *a* se présente justement dans le champ du mirage de la fonction narcissique du désir, comme l'objet inavalable, si l'on peut dire, et qui reste en travers de la gorge du signifiant. C'est ce point de manque où le sujet a à se reconnaître comme constitué. C'est pour cela que peut se topologiser la fonction du transfert, sous la forme que j'ai déjà utilisée ailleurs, déjà produite dans des temps plus développés de mon séminaire, nommément le séminaire sur *L'identification*. Sous la forme de ce que j'ai appelé en son temps le huit intérieur, autrement dit, cette double courbe, que vous voyez ici à droite se replayer sur elle-même et qui n'est pas simplement cette boucle, dont aussi bien vous voyez que la propriété qui en est une essentielle, est que chacune de ces moitiés à se succéder vient à s'accoler en chaque point de la moitié précédente. Car supposez simplement se déployer cette partie de la courbe, vous la verrez recouvrir cette autre qui est ici.

Mais ce n'est pas là tout. Il s'agit là d'un plan défini par la coupure. C'est facile. Il suffit de prendre une feuille de papier et à l'aide de quelques petits collages, de vous faire une idée précise de la façon dont

ceci peut se concevoir. Il est très facile d'imaginer ici que le lobe que constitue cette surface à son point de retour, recouvre, en somme, un autre lobe, et les deux se continuant par une forme du bord, qui n'implique absolument aucune contradiction, même dans l'espace le plus ordinaire, à ceci près que pour en saisir la portée, il convient justement de s'abstraire de l'espace et de voir qu'il ne s'agit ici que d'une réalité topologique, celle qui se limiterait à la fonction d'une surface.

Ce n'est évidemment que dans un espace qui est un espace à trois dimensions que nous pouvons ainsi concevoir qu'une des parties du plan, au moment où l'autre par son bord revient sur elle, y détermine une sorte d'intersection. Cette intersection a un sens en dehors de notre espace. Elle est structuralement définissable par un certain rapport de cette surface en tant que revenant sur elle-même, elle se traverse en un point sans doute à déterminer.

Ce travers, cette ligne de traversée, c'est pour nous ce qui peut symboliser la fonction de l'identification.

Fig. XX-1

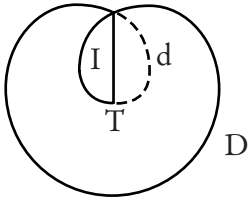


D : ligne de la demande.
I : ligne d'intersection «identification»
T : point du transfert.
d : le désir.

Par ce travail même, qui fait que le sujet, en se disant dans l'analyse, vient à orienter son propos dans le sens de la résistance du transfert, dans le sens de la tromperie et de la tromperie d'amour aussi bien qu'agression. Ce quelque chose se produit dont la valeur de fermeture se marque, dans la forme même, spirale vers un centre, de ce que j'ai ici figuré par le bord, vient à revenir sur ce plan constitué du lieu de l'Autre, de l'endroit où le sujet se réalisant dans sa parole, s'institue au niveau du sujet supposé savoir. Et toute conception de l'analyse qui s'articule, et Dieu sait si elle s'articule avec innocence, qui s'articule à définir la fin de la terminaison de l'analyse comme identification quelle qu'elle soit de l'analyste, fait par là même l'aveu de ses limites.

Toute analyse que l'on conçoit que l'on doctrine comme devant se

terminer par l'identification à l'analyste, désigne du même coup que ce qui est son véritable moteur est élidé. Il y a un au-delà à cette identification, et cet au-delà est défini par le rapport et la distance de cet objet *a* au (I) à l'idéalisant de l'identification.

Jene puis bien sûr ici, et ce serait même hors de saison, entrer dans le détail de ce qu'implique dans la technique, dans la structure de la pratique, une pareille affirmation. Mais je me réfère à ce quelque chose à quoi vous pouvez vous reporter, au chapitre de Freud sur « État amoureux et hypnose », que je vous ai signalé tout à l'heure. Freud, dans ce chapitre où il distingue excellemment la différence qu'il y a entre l'état amoureux jusque dans ses formes les plus extrêmes, celles qu'il qualifie de *Verliebheit,* et l'hypnose, donne le repérage doctrinal, en somme le plus accentué à ce qui se lit partout ailleurs si l'on sait le lire.

La différence essentielle qu'il y a entre l'objet défini comme narcissique, le i (*a)* est la fonction du *a*. Les choses en sont au point que la seule vue du schéma qu'à la fin il donne de l'hypnose, du même trait, du même coup, il nous donne la formule de la fascination collective, qui était une réalité ascendante, à l'heure où il a écrit cet article.

Il nous fait ce schéma, que vous retrouverez au chapitre que je vous ai dit, il le fait exactement comme je vous le représente ici,

*Schéma de Freud*

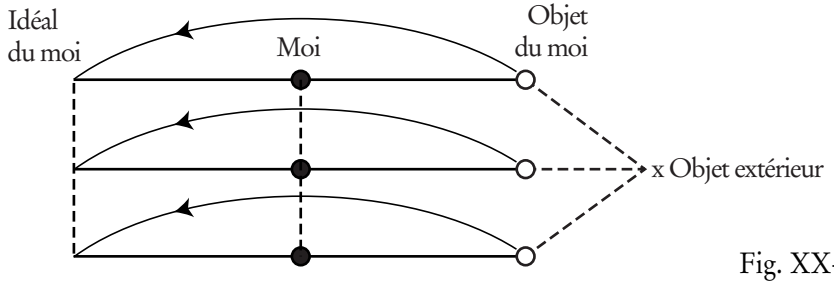


Fig. XX-2

ici il désigne ce qu'il appelle l'objet, où il faut que vous reconnaissiez ce que je appelle le *a*, ici le moi, ici l'idéal du moi.

Ces courbes sont faites pour marquer la conjonction du *a* avec l'idéal du moi, et la façon dont il affirme le statut de l'hypnose consiste à poser la superposition au même lieu, à la même place, de cet objet *a* comme tel, et du repérage signifiant qui s'appelle l'idéal du moi.

Illustrons cela. Si l'objet *a* peut être comme je vous l'ai dit en vous parlant longuement du regard, identique à ce regard, qui ne sait le rôle sur lequel Freud, d'ailleurs, pointe le nœud de l'affaire en disant qu'il s'agit d'un élément assurément difficile à saisir, mais incontestable ? Le rôle qu'il appelle de mystère du regard de l'hypnotiseur, mais après tout ce que je vous ai dit de la fonction du regard et de ses relations fondamentales à la tache, à ceci qu'il y a déjà dans le monde quelque chose qui regarde avant qu'il y ait une vue pour le voir, que l'ocelle du mimétisme est impensable comme une adaptation au fait qu'un sujet peut voir et être fasciné, que la fascination de la tache est antérieure à la vue qui le découvre. Si vous vous souvenez de cette référence et de ce que ça veut dire, à savoir la fonction primordiale de la tache et tout ce qui fascine de brillant, vous rendez compte du même coup de cette fonction qui est bien connue dans l'hypnose, qui peut être remplie en somme par n'importe quoi, un bouchon de cristal, mais aussi bien ceci, pour peu que ça brille.

La définition, le fondement de l'hypnose, comme la confusion en un point, du signifiant idéal où se repère le sujet avec ce *a* comme tel, c'est ce qui a été avancé, structuralement, de plus assuré pour définir l'hypnose.

Or qui ne sait que c'est comme se distinguant, se différenciant de l'hypnose que l'analyse s'institue ? Et que le ressort fondamental de l'opération analytique est constitué dans le maintien, dans la distance, dans la différenciation du I et du *a* ?

Pour vous donner deux formules-repères qui soient aussi structurantes que possible, je dirai que si d'une part, le transfert est ce qui écarte la demande de la pulsion, le désir de l'analyste est ce qui l'y ramène. Et par cette voie, d'isoler, de mettre à la plus grande distance possible le *a* du I que lui, l'analyste est appelé par le sujet à incarner.

C'est dans la mesure où l'analyste a, si je puis dire, à déchoir de cette idéalisation, pour être le support de cet objet séparateur qu'est le *a* dans la mesure où son désir lui permet de supporter, dans une hypnose en

quelque sorte à l'envers, d'incarner, lui, l'hypnotisé, que ce franchissement du plan de l'identification est possible. Et tout un chacun de ceux qui ont vécu jusqu'au bout avec moi, dans l'analyse didactique, l'expérience analytique, sait que ce que je dis est vrai.

C'est au-delà de cette fonction du *a* que la courbe se referme, se referme là où elle n'est jamais dite, concernant l'issue de l'analyse, à savoir, après ce repérage du sujet par rapport au *a*, cette expérience du fantasme fondamental devient la pulsion, car au-delà, c'est la pulsion qui est en cause.

Qu'est-ce que devient celui qui a passé par cette expérience concernant ce rapport opaque à l'origine par excellence à la pulsion, comment peut être vécue par un sujet qui a traversé le fantasme radical, comment, dès lors, est vécue la pulsion ? Ceci est l'au-delà de l'analyse et n'a jamais été abordé. Elle n'est jusqu'à présent abordable qu'au niveau de l'analyste, pour autant qu'il serait exigé de l'analyste d'avoir précisément traversé dans sa totalité le cycle de l'expérience analytique.

Il n'y a qu'une psychanalyse, didactique — ce qui veut dire une psychanalyse qui a bouclé cette boucle jusqu'à son terme : si, — j'élude, ici, j'élude parce que je ne peux pas tout dire et parce qu'il ne s'agit ici que des fondements de la psychanalyse — ceci, c'est que la boucle doit être parcourue plusieurs fois, qu'il n'y a aucune autre manière de rendre compte du terme de *durcharbeiten*, de la nécessité de l'élaboration, si ce n'est à concevoir comment la boucle doit être parcourue plusieurs fois. Ce qui introduit de nouvelles difficultés et que ce n'est pas aujourd'hui que je suis en état ni que j'ai le temps de les aborder.

Vous le voyez donc, ce schéma que je vous laisse, comme en quelque sorte un guide, qui est aussi bien guide de l'expérience que guide de la lecture, est celui qui vous indique très précisément, que le transfert est ce qui s'exerce dans le sens de ramener la demande à l'identification. C'est pour autant que quelque chose que nous appellerons et qui reste un *x*, le désir de l'analyste, tend dans le sens exactement contraire à l'identification, que le franchissement est possible, par l'intermédiaire de la séparation du sujet dans l'expérience. L'expérience au niveau de l'Autre et nommément l'analyste au niveau de l'objet *a*, se voit ramené au plan où *a* à se présentifier de la réalité de l'inconscient, ceci d'essentiel qui est la pulsion.

J'ai indiqué je pense, déjà, parce que j'ai tenu d'abord à le faire à l'entrée de cette séance, l'intérêt qu'il y a à comparer, à situer au niveau du statut subjectif que nous pouvons déterminer comme celui de l'objet *a*, ce que l'homme, depuis trois siècles, a créé, a défini, a situé dans la science.

Peut-être des traits, qui apparaissent de nos jours sous une forme si éclatante, sous l'aspect de ce qu'on appelle plus ou moins proprement les *mas media* et pourquoi pas, le rapport à cette science, toujours plus à mesure qu'elle envahit notre champ, qu'elle se développe, la référence à ces deux objets, dont je vous ai déjà indiqué dans une tétrade, si l'on peut dire, fondamentale, la place, ces deux objets, — la voix, quasiment planétarisé, voire stratosphérisé par nos appareils, et — le regard, dont le caractère envahissant n'est pas moins suggestif, car il n'est pas tellement sûr que ce soit notre vision qui soit sans cesse sollicitée, que plutôt, tant de spectacles, tant de fantasmes, ne soient là, comme sur nous, autant de suscitations du regard. Puis-je, laissant éludés beaucoup de ces traits qui, de poser la fonction fondamentale de l'analyse comme nous l'avons fait, s'illustreraient des vicissitudes de l'abord théorique, à l'intérieur de la communauté analytique, mettre l'accent sur quelque chose qui me paraît tout à fait essentiel.

Il est quelque chose de profondément masqué, dans la critique de notre histoire, celle que nous avons vécue. C'est un drame, en quelque sorte, présentifiant les formes prétendues passées ou dépassées les plus monstrueuses d'holocauste, celles que nous avons vu s'incarner pour nous dans l'histoire du nazisme. Je tiens qu'aucun sens de l'histoire fondé sur les prémisses hégeliano-marxistes n'est capable de rendre compte de cette résurgence par quoi il s'avère que l'offrande à des dieux obscurs d'un objet de sacrifice, est quelque chose auquel peu de sujets ne peuvent pas ne pas succomber, dans une monstrueuse capture.

Que ceux dont l'ignorance, l'indifférence, le détournement du regard, peut expliquer sous quel voile reste encore caché ce mystère, que pour quiconque est capable, vers ce phénomène, de diriger un courageux regard, il n'y a point, assurément, j'ai dit, pour ne pas succomber à ce qui résulte de la fascination du sacrifice en lui-même, sacrifice qui signifie que de l'objet de nos désirs, nous essayons d'y trouver le témoignage de la présence du désir, de cet Autre que j'appelle ici le « Dieu obscur ».

C'est le sens éternel du sacrifice auquel, je dirais, nul ne peut résister, sauf à être animé de cette foi en somme si difficile à soutenir, et que seul, peut-être, un homme a pu formuler d'une façon soutenable, par l'identification de l'Autre, d'un dieu qu'on a cru, tout à fait à tort, pouvoir définir chez lui de panthéiste, — à savoir Spinoza et son *Amor intellectualis Dei.* Il n'est rien d'autre que la réduction du champ de Dieu à l'universalité du signifiant et au détachement serein, exceptionnel, qui peut s'en produire chez lui-même, concernant le désir humain.

Dans la mesure où Spinoza dit, « le désir est l'essence de l'homme », et dans la mesure où ce désir, il l'institue dans la dépendance radicale de cette universalité des attributs divins, qui n'est pensable qu'à travers la fonction du signifiant, dans cette mesure et seulement, il donne cette position unique par où le philosophe et il n'est pas indifférent que ce soit un Juif détaché de sa tradition qui l'ait incarné, par où le philosophe, une fois, peut se confondre avec un amour transcendant.

Or, cette position n'est pas tenable pour nous, parce que l'expérience nous montre que Kant est plus vrai et j'ai démontré que sa théorie de la conscience, comme il écrit dans *La raison pratique,* ne se soutient que de donner une spécification du, de la loi morale qui, à l'examiner de très près, n'est rien d'autre que le désir à l'état pur, celui-là même qui aboutit au sacrifice à proprement parler de tout ce qui est objet de l'amour, dans sa tendresse humaine, dans le rejet, non seulement de l'objet pathologique, mais dans son sacrifice et dans son meurtre. Et c'est pour cela que j'ai écrit *Kant avec Sade,* à quoi je vous prie de vous reporter, car c'est un texte très sérieux.

C'est là exemple de l'effet de dessillement que l'analyse permet de faire, que tant d'efforts, même les plus nobles, de l'éthique traditionnelle.

C'est là que se situe la limite qui nous permet de concevoir à la fois comment l'homme ne se situe, ne peut même esquisser sa situation dans un champ qui serait de connaissance retrouvée, qu'à avoir d'abord rempli la limite, où comme désir, il se trouve enchaîné.

Que cet amour, dont il nous est apparu, aux yeux de certains, avoir procédé en quelque sorte au ravalement, que cet amour ne puisse s'instituer, se poser lui-même que dans cet au-delà où d'abord il renonce à son objet, c'est là aussi ce qui nous permet de comprendre que tout ce qui a pu être construit d'abri où une relation vivable d'un sexe à l'autre

ait pu s'instituer, nécessite l'intervention — et c'est là aussi l'enseignement de la psychanalyse — de ce médium qui est justement celui dont je vous disais au départ que je n'ai pas pu ni l'aborder ni commencer de vous en présenter le problème, à savoir la métaphore paternelle, avec ce qu'elle nous permet de repérer de ce que j'ai appelé cet abri, cet abri autour duquel s'institue un rapport qui soit à proprement parler ce que nous pouvons imaginer de la fonction du rapport sexuel dans des formes que nous pourrons qualifier de tempérées.

Le désir de l'analyste n'est pas un désir pur. C'est un désir d'obtenir la différence absolue, celle qui vient quand, confronté au signifiant primordial, le sujet vient pour la première fois en position de se l'assujettir. Là seulement peut surgir la signification d'un amour sans limites parce qu'il est hors des limites de la loi, où seulement il peut vivre.

# Table des matières

Note liminaire ..... 7

Leçon I, 15 janvier 1964 ..... 9
Leçon II, 22 janvier 1964 ..... 23
Leçon III, 29 janvier 1964 ..... 37
Leçon IV, 5 février 1964 ..... 49
Leçon V, 12 février 1964 ..... 63
Leçon VI, 19 février 1964 ..... 77
Leçon VII, 26 février 1964 ..... 89
Leçon VIII, 4 mars 1964 ..... 103
Leçon IX, 11 mars 1964 ..... 119
Leçon X, 15 avril 1964 ..... 137
Leçon XI, 22 avril 1964 ..... 155
Leçon XII, 29 avril 1964 ..... 173
Leçon XIII, 6 mai 1964 ..... 189
Leçon XIV, 13 mai 1964 ..... 203
Leçon XV, 20 mai 1964 ..... 221
Leçon XVI, 27 mai 1964 ..... 237
Leçon XVII, 3 juin 1964 ..... 255
Leçon XVIII, 10 juin 1964 ..... 273
Leçon XIX, 17 juin 1964 ..... 291
Leçon XX, 24 juin 1964 ..... 311

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

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

Ce livre a été composé en caractères Garamond,
mise en page et dessins : G. Pétré.
Imprimé en France par
I.S.I., 68-70, rue des Pyrénées, Paris XX$^{e}$.
Octobre 1999

Jacques Lacan

# Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse

*Séminaire 1964-1965*

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

# Note liminaire

*Je tiens d'abord à remercier ici M. Michel Roussan qui m'a permis d'utiliser son propre travail pour la présente édition de ce séminaire.*

*Depuis plusieurs années Lacan était l'objet de marchandages auprès de l'I.P.A. de la part d'un certain nombre de ses élèves pour le faire taire. L'appui que lui avait apporté l'année précédente plusieurs personnalités pour lui obtenir la salle de conférence de l'École Normale Supérieure a du être à la fois un réconfort et un stimulant. Mais au début de cette nouvelle année quelque lassitude avait du l'affecter. Jakobson, à qui il faisait part de ses embarras, lui aurait répondu : « Quand tu ne sais pas quoi faire, tu intitules ton cours, problèmes fondamentaux ».*

*C'est ce qui nous vaut le titre, Problèmes cruciaux. C'est sans doute aussi ce qui explique qu'il y ait peu de nouveautés dans ce séminaire, la bouteille de Klein ne vient ici que renouveler assez peu les appuis pris précédemment par Lacan sur diverses figures topologiques. Mais le grand talent de Lacan pour varier la présentation de thèmes déjà élaborés donne volontiers l'impression de la nouveauté.*

*Reste le thème auquel il avait pensé, les positions subjectives, et auquel il a renoncé ; il est traité partiellement dans les dernières leçons du séminaire.*

*C. D.*

# Leçon I

*2 décembre 1964*

*« Colorless green ideas sleep furiously*
*Furiously sleep ideas green colorless »*

*« Songe, songe Céphise, à cette nuit cruelle,*
*Qui fut pour tout un peuple une nuit éternelle »*

Si je n'étais pas devant un auditoire francophone, je pourrais tout de suite émettre, voilà qui s'appelle parler ! mais il se trouve que je dois supposer que, malgré l'évidente nécessité du bilinguisme dans notre culture, il y a quelques personnes ici qui n'entravent point l'anglais. J'en donnerai une équivalence mot à mot. Le premier mot veut dire sans couleur, le second mot vert, le troisième mot idées au pluriel, le quatrième peut vouloir dire sommeil, peut vouloir dire dormir à condition de mettre *to* devant, et peut vouloir dire dorment à la troisième personne du pluriel de l'indicatif présent ; vous verrez pourquoi c'est le sens auquel nous nous arrêterons. La nature de l'indéfini en anglais, qui ne s'exprime point, permet donc de traduire jusqu'ici, en mot à mot : « D'incolores vertes idées dorment », à quoi s'ajoute ce qui est très évidemment un adverbe, en raison de sa terminaison, furieusement.

J'ai dit, voilà qui s'appelle parler. Est-ce bien là parler ? Comment le savoir ? C'est précisément pour le savoir qu'a été forgée cette… chaîne signifiante, j'ose à peine dire phrase. Elle a été forgée par un linguiste nommé Noam Chomsky. Cet exemple est cité, introduit dans un petit ouvrage qui s'appelle *Syntactic Structures*[24] paru chez Mouton, à La Haye. De quoi s'agit-il ? De structuralisme, croyez-en ma parole, et de structure syntactique, de syntaxe. Ceci mériterait tout de suite commentaire plus précis. Je ne fais que l'indiquer.

Syntaxe, dans une perspective structuraliste, est à situer à un niveau précis, que nous appellerons de formalisation, d'une part, et d'autre part concernant le

syntagme. Le syntagme, c'est la chaîne signifiante considérée dans ce qui regarde la jonction de ses éléments. *Syntactic Structures* consiste à formaliser ces liaisons. Toutes les liaisons entre ces éléments sont-elles équivalentes ? En d'autres termes, n'importe quel signifiant peut-il être immédiatement contigu à n'importe quel signifiant ? Il saute aux yeux que la réponse penche plutôt vers la négative, au moins pour ce qui concerne un certain usage de cette chaîne signifiante, son usage, disons, dans le discours. Cet exemple se trouve au début de l'ouvrage en question. Il introduit quelque chose qui est à distinguer de la fin de ce travail, à savoir la constitution, ou l'amorce, l'ébauche d'un raisonnement sur la structure syntaxique ; il introduit une notion qu'il convient d'en distinguer, celle de la grammaire.

Il introduit son propos, *Syntactic Structures,* en le spécifiant comme ayant un but : comment établir la formalisation, les signes algébriques disons, pour vous illustrer tout de suite bien ce dont il s'agit, qui permettront de produire, dans la langue anglaise, tout ce qui est grammatical, et d'empêcher que se produise une chaîne qui ne le soit pas ? Je ne puis m'avancer ici à juger ce qu'obtient l'auteur d'une telle entreprise ; ce que je peux indiquer, c'est que, dans les conditions particulières que lui offre cette langue positive qu'est la langue anglaise, je veux dire la langue telle qu'elle se parle, il ne s'agit pas de dégager la logique de la langue anglaise, il s'agit en quelque sorte de quelque chose qui pourrait être monté, de nos jours tout au moins, dans une machine électronique, et que de cela ne puissent sortir que des phrases grammaticalement correctes, et, ambition plus grande, toutes les formes possibles qu'offre à l'anglais, je veux dire au sujet parlant, sa langue.

La lecture de cet ouvrage est fort séduisante, pour ce qu'elle donne l'idée de ce qu'à poursuivre un tel travail, sort[e] de rigueur, d'imposition d'un certain réel, l'usage de la langue, et d'une possibilité fort ingénieuse, fort séduisante, fort captivante, qui nous est démontrée, d'arriver à se mouler sur des formules qui sont celles par exemple du — plus complexe — du conjointement des auxiliaires avec certaines formes qui sont propres à l'anglais. Comment engendrer sans faute la transformation de l'actif au passif et l'usage conjoint d'une certaine forme, qui est celle du présent dans son actualité qui, pour dire lire, distingue *read* de *I am reading* et qui engendre, d'une façon tout à fait mécanique, *I have been reading* par exemple, par une série de transformations, qui ne sont pas celles de la conjonction de ces mots mais de leur composition. Il y a là quelque chose de fort séduisant, mais qui n'est point cela où je m'engage, car ce qui m'intéresse, c'est ce pour quoi a été forgé cet exemple. Il a été forgé pour distinguer le grammatical d'un autre terme, que l'auteur introduit ici, dans l'ordre de la signification. En anglais, ça s'appelle le *meaning.*

L'auteur pense, en ayant construit cette phrase, avoir donné une phrase qui est sans signification, sous le prétexte que *colorless* contredit *green,* que des idées ne peuvent pas dormir, et qu'il apparaît plutôt problématique qu'on dorme furieusement. Ce qui le frappe, c'est qu'il puisse par contre obtenir d'un sujet, sujet qu'il interroge, ou qu'il feint d'interroger, mais assurément qui est son recours, que cette phrase sans signification est une phrase grammaticale. Je prends cet exemple, historique, parce qu'il est dans l'histoire, il est dans le travail, dans le chemin actuel de la linguistique. Il me gêne un peu, en raison du fait qu'il n'est point en français, mais aussi bien cette ambiguïté fait partie de notre position, vous allez le voir. Pour ceux qui ne savent pas l'anglais, je vous demande de faire l'effort de vous représenter que l'ordre inverse des mots *furiously sleep ideas green colorless* n'est pas grammatical. « Y restez cieux aux êtes qui père notre », voilà à quoi ça correspond, phrase inversée de la phrase assez connue de Jacques Prévert qui s'exprime : « Notre Père qui êtes aux cieux, restez-y ! »[130].

Il est clair que le grammatical ici ne repose pas, du moins seulement, sur ce qui peut apparaître dans ces quelques mots de flexion. A savoir, le *s* de *ideas,* que vient conforter l'absence de *s* à la fin de *sleep*, à savoir un certain accord formel, reconnaissable pour l'anglophone, et aussi la terminaison *ly* qui nous indique que c'est un adverbe, car ces caractéristiques restent dans la seconde phrase. Elle est pourtant, pour un anglais, d'un degré tout à fait différent, quant à l'expérience de la parole, de la première, elle est non-grammaticale. Elle n'offrira, disons le mot, pas plus de sens que la prière ironique, voire blasphématoire de Prévert — mais croyez-moi, avec le temps on la baptisera. Quel respect dans ce restez-y… que cette phrase une fois inversée. Ceci indique que vous souligniez au passage, dans ce que je viens d'articuler, le mot de sens. Nous verrons à quoi aujourd'hui il va nous servir ; nous verrons ce que, par là, j'introduis ici.

En effet, l'entreprise de Chomsky est soumise, comme de bien entendu, à la discussion d'autres linguistes. On fait remarquer, et tout à fait à juste titre, qu'il y a quelque abus, ou en tout cas que la discussion peut s'ouvrir autour de cette connotation du *meaningless,* du sans signification. Assurément la signification s'éteint tout à fait, là où il n'y a pas de grammaire. Mais là où il y a grammaire, je veux dire construction grammaticale, ressentie, assumée par le sujet, le sujet interrogé qui, là, est appelé en juge, à la place, au lieu de l'Autre — pour réintroduire un terme inscrit dans notre exposé de l'année dernière[90] — en référence, là où il y a construction grammaticale, peut-on dire qu'il n'y a pas de signification ? Et il est facile, toujours me fondant sur des documents, de vous référer à tel article de Jakobson, dans la traduction qu'en a donnée Nicolas Ruwet,

pour que vous retrouviez, dans tel article de la partie Grammaire, dans ces articles sous le titre d'*Essais de linguistique générale*[67], à la page 205, la discussion de cet exemple. Il me sera facile de pousser en avant toutes sortes d'attestations dans l'usage de l'anglais. Dans Marvell, par exemple, « *Green thought in a green shade* » qu'il traduit aussitôt entre parenthèses, ou plutôt que le traducteur traduit : « Une verte pensée dans une ombre verte », voire telles expressions russes tout à fait analogues à la prétendue contradiction ici inscrite dans la phrase. Il n'y a pas besoin d'aller plus loin, il suffit de remarquer que de dire un *round square* en anglais, autre exemple pris par le même auteur, n'est en réalité pas du tout une contradiction, étant donné qu'un *square* est très souvent usité pour désigner une place, et qu'une place ronde peut donc s'appeler très aisément un *round square.*

Dans quoi allons-nous pourtant nous engager ? Vous le voyez, dans des équivalences, et pour tout dire, si j'essaie de montrer que cette phrase peut avoir une signification, j'entrerai certainement dans des voies plus fines. C'est de la grammaire elle-même que je partirai. J'observerai, si cette phrase est grammaticale ou non, que c'est par exemple en raison du fait que ce qui surgit dans cette phrase, apparemment comme adjectif, à savoir *colorless green,* se trouve avant le substantif, et qu'ici nous nous trouvons, en anglais comme en français, placés devant un certain nombre d'effets, qui restent à qualifier. Provisoirement je continue de les appeler effets de sens.

C'est à savoir que, dans ce rapport de l'adjectif au substantif, l'adjectif, nous l'appelons, en grec, épithète. L'usage en anglais, en français et dans toute langue, nous montre qu'encore qu'avec les langues cet usage varie, cette question de la place est importante pour qualifier l'effet de sens de la jonction de l'adjectif au substantif. En français, par exemple, c'est avant le substantif que se placera un adjectif qui, si je puis dire, est identifié à la substance. Une belle femme est autre chose qu'une femme belle. L'usage épicatathète dira-t-on, celui de l'adjectif qui précède, est à distinguer de l'épanathète, de celui qui succède, et que la référence de la femme à la beauté, dans le cas de l'épanathète, c'est-à-dire de l'adjectif qui suit, est quelque chose de distingué, alors qu'une belle femme, c'est déjà à l'intérieur de sa substance qu'il se trouve qu'elle est belle… et qu'il y a encore un troisième temps à distinguer, l'usage épamphithète, ou d'ambiance, qui indiquera qu'elle a paru belle, cette femme, dans telle circonstance, qu'en d'autres termes il n'est pas la même chose de dire, furieuse Hermione, Hermione furieuse, furieuse, Hermione… etc., et la suite.

En anglais, le vrai épamphithète, c'est là qu'il est permis de mettre l'adjectif après le nom ; épanathète comme épicatathète se mettent toujours avant, mais toujours, l'épicatathète, plus près du substantif. On dira : « un de belle apparen-

ce et pourvu d'une belle barbe vieil homme ». C'est parce que vieil est plus près de homme que le fait qu'il ait une belle barbe est une apparence rayonnante. Dès lors nous voici, par les seules voies grammaticales, en mesure de distinguer deux plans, et par conséquent de ne pas se faire se rencontrer dans la contradiction *green colorless.*

De plus, quelque souvenir de Sheridan, que j'avais là noté pour vous, d'un dialogue entre Lady Teazle et son mari Sir Peter[144] — naturellement, c'est les notes qu'on prend qu'on ne retrouve jamais au bon moment — nous apprend assez que, par exemple, si Lady Teazle proteste contre le fait qu'on la torture à propos de ses *elegant expenses,* de ses dépenses élégantes, ceci est fait pour nous faire remarquer que le rapport de l'adjectif et du substantif dans l'usage parlé, quand il s'agit justement de l'épicatathète, n'est peut-être pas à prendre en anglais comme en français, et que vous ne pouvez pas traduire *elegant expenses* par dépenses élégantes mais en inversant strictement leur rapport et en disant des élégances coûteuses. Même dans Tennyson j'avais aussi pour vous une certaine *glimmering strangeness* qui, surgie du locuteur au sortir de son rêve, bien évidemment doit se traduire par lueurs étranges et non pas par étrangetés lumineuses.

De sorte qu'ici c'est peut-être bien, cette idée de verdeur, de verdeur idéale qu'il s'agit, par rapport à quoi le *colorless* est plus caduc. C'est quelque chose comme des ombres d'idées qui s'en vont là, perdant leur couleur et pour tout dire exsangues. Elles sont là à se promener, à se promener, n'est-ce pas, puisqu'elles dorment et je n'aurais aucune peine — faites-moi grâce de la fin de cet exercice de style — de vous démontrer qu'il est parfaitement concevable que, si nous donnons au *sleep*, dorment, quelque chose de métaphorique, il y ait un sommeil accompagné de quelque fureur. Du reste, est-ce que ce n'est pas ce que nous éprouvons tous les jours ? Et pour tout dire, si aussi bien vous me dispensez de cette vaine queue de discours — je vous laisse le soin de le fabriquer — est-ce que je ne peux pas trouver, à interroger les choses dans le sens du lien de la grammaire à la signification, je ne peux pas trouver dans cette phrase l'évocation, à proprement parler, de l'inconscient où il est ? Qu'est-ce que l'inconscient, si ce n'est justement des idées, des pensées, *Gedanken*, des pensées dont la verdeur [est] exténuée. Freud ne nous dit-il pas quelque part que, comme les ombres de l'évocation aux enfers, et revenant au jour, elles demandent à boire du sang pour retrouver leurs couleurs, si ce ne sont pas des pensées de l'inconscient qu'il s'agit, qui, ici, dorment furieusement ?

Eh bien, tout ça aura été un très joli exercice, mais je ne l'ai poursuivi — je ne dirai pas jusqu'au bout, puisque je l'abrège — que pour souffler dessus, car

c'est tout simplement complètement idiot ! L'inconscient n'a rien à faire avec ces significations métaphoriques, si loin que nous les poussions, et chercher dans une chaîne signifiante, grammaticale, la signification, est une entreprise d'une futilité extraordinaire. Car si, en raison du fait que je suis devant cet auditoire, j'ai pu lui donner cette signification là, j'aurais aussi bien pu lui en donner toute autre, et pour une simple raison, c'est qu'une chaîne signifiante engendre toujours, quelle qu'elle soit, pourvu qu'elle soit grammaticale, une signification, et je dirai plus, n'importe laquelle. Car je me fais fort, en faisant varier, et on peut faire varier à l'infini, les conditions d'entourage, de situation, mais bien plus encore les situations de dialogue, je peux faire dire à cette phrase tout ce que je veux, y compris, par exemple, à telle occasion, que je me moque de vous.

Attention ! Est-ce que n'intervient pas là autre chose, à cet extrême, qu'une signification ? Que je puisse, dans tel contexte, en faire surgir toute signification, c'est une chose, mais est-ce bien de signification qu'il s'agit ? Car la signification de tout à l'heure, pourquoi ai-je dit que rien ne l'assurait ? C'est dans la mesure même où je venais de lui en donner une, par rapport à quoi ? par rapport à un objet, un référent, quelque chose que j'avais fait surgir là pour les besoins de la cause, à savoir l'inconscient. En parlant de contexte, en parlant de dialogue, je laisse disparaître, s'évanouir, vaciller ce dont il s'agit, à savoir, la fonction du sens. Ce qu'il s'agit ici de serrer de plus près, c'est la distinction des deux.

Qu'est-ce qui fait en dernière analyse que, cette phrase, son auteur même l'a choisie, s'est si aisément conforté de quelque chose de si douteux, à savoir, qu'elle n'ait pas de sens ? Comment un linguiste, qui n'a pas besoin d'aller aux exemples extrêmes, au *carré rond* dont je vous parlai tout à l'heure, pour s'apercevoir que les choses qui font le sens le plus aisément reçu laissent complètement passer à l'as la remarque d'une contradiction quelconque ? Ne dit-on pas, avec l'assentiment général, une jeune morte ? Ce qui pourrait être correct, c'est de dire qu'elle est morte jeune, mais de la qualifier d'une jeune morte, avec ce que veut dire l'adjectif mis avant le nom en français, doit nous laisser singulièrement perplexes ! Est-ce comme morte qu'elle est jeune ? Ce qui fait le caractère distinctif de cette phrase, je me le suis demandé. Nous ne pouvons pas croire à une telle naïveté de la part de celui qui la produit comme paradigme. Et pourquoi a-t-il pris un tel paradigme, manifestement forgé ? Et pendant que je me demandais qu'est-ce qui faisait effectivement la valeur paradigmatique de cette phrase, je me suis fait apprendre à la bien prononcer. Je n'ai pas un phonétisme anglais spécialement exemplaire ; cet exercice avait pour moi un usage, de ne pas déchirer les oreilles de ceux pour qui ce phonétisme est familier. Et

dans cet exercice, je me suis aperçu de quelque chose, qu'entre chaque mot, il fallait que je reprenne un peu [de] souffle. *Colorless… green… ideas… sleep… furiously.* Pourquoi est-ce qu'il faut que je reprenne souffle ? Est-ce que vous avez remarqué que sinon ça fait… *ss'gr… idea (s's) leep…* un *s* s'enchaînant avec un *s*, et après ça, *p'furiously*. Alors j'ai commencé à m'intéresser aux consonnes. Il y a une chose qu'on peut dire en tout cas, c'est que ce texte est atteint d'amusie, de quelque façon que vous l'entendiez, la musique, les muses comme dit Queneau[131] : « Avec les arts on s'amuse ; on muse avec les lézards ». Et m'apercevant, faisant le compte de ces consonnes, les deux *l*, le *c* de *colorless*, le *g* de *green,* le *n*, un troisième *l*, un quatrième *l*, il m'est venu à l'esprit ces vers, que j'espère que vous adorez autant que moi, ceux qui sont écrits au bas du tableau, et qui emploient très précisément la batterie consonantique de la phrase forgée.

*« Songe, songe, Céphise, à cette nuit cruelle*
*Qui fut pour tout un peuple une nuit éternelle. »*[135]

Je ferai facilement le travail inverse de ce que j'ai fait tout à l'heure, pour vous montrer qu'il n'est pas moins étrange de parler d'une nuit cruelle que d'un carré rond ; qu'une nuit éternelle est assurément une contradiction dans les termes, mais par contre que la valeur émouvante de ces deux vers est essentiellement dans la répercussion, d'abord de ces quatre *s* sifflants qui sont soulignés au tableau, de la répercussion de Céphise dans *fut* de la seconde ligne, à la répercussion du *t* quatre fois, du *n* de nuit deux fois, de la labiale primitive *p*, promue dans sa valeur atténuée du *fut* et de Céphise, dans ce *pour tout un peuple* qui harmonise, qui fait vibrer d'une certaine façon quelque chose qui assurément, dans ces deux vers, est tout le sens, le sens poétique. Et ceci est de nature à nous forcer à nous rapprocher plus intimement de la fonction du signifiant. Si, assurément, les deux vers dont il s'agit ne prétendent à aucun degré donner la signification de la formule du linguiste, ils nous forcent à nous interroger si nous ne sommes pas par là beaucoup plus près de ce qui fait son sens, de ce qui, pour son auteur surtout, était le point véritable où il s'assurait de son non-sens. Car à un certain niveau, les exigences du sens sont peut-être différentes de ce qui nous apparaît tout d'abord, à savoir qu'à ce niveau du sens, l'amusie est une objection radicale.

Voilà par quoi je me suis décidé à introduire cette année, histoire de vous en donner le ton, ce que j'appelle *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*. J'ai parlé l'année dernière des fondements de la psychanalyse[91]. J'ai parlé des concepts qui me paraissent essentiels pour structurer son expérience et vous avez pu voir qu'à aucun de ces niveaux ce n'a été de vrais concepts, que je n'ai

pu les faire tenir, pour autant que je les ai fait rigoureux, à l'endroit d'aucun référent ; que toujours, en quelque manière le sujet, qui ces concepts [les] apporte, est impliqué dans son discours même ; que je ne puis parler de l'ouverture et de la fermeture de l'inconscient sans être impliqué, dans mon discours même, par cette ouverture et cette fermeture ; que je ne puis parler de la rencontre comme constituant, par son manque même, le principe de la répétition sans rendre insaisissable le point même où se qualifie cette répétition.

Dante, après d'autres, avant beaucoup d'autres encore, introduisant, dans le *De vulgari eloquentia* dont nous aurons à parler cette année, les questions les plus profondes de la linguistique, dit que toute science, et c'est d'une science qu'il s'agit pour lui, doit pouvoir déclarer ce qu'il faut bien traduire par, son objet, et nous sommes tous d'accords ; seulement, objet, pour avoir sa valeur, dans le latin dont Dante se sert, s'appelle là *subjectum*. C'est bien en effet, dans l'analyse, du sujet qu'il s'agit. Ici, aucun déplacement n'est possible pour lui permettre d'en faire un objet. Qu'il en soit de même dans la linguistique, ceci n'échappe pas plus à aucun linguiste que ceci n'échappe à Dante et à son lecteur, mais le linguiste peut s'efforcer de résoudre ce problème différemment de nous, analystes. C'est précisément pour cela que la linguistique s'engage toujours plus avant dans la voie, que pointait tout à l'heure le travail de notre auteur, dans la voie de la formalisation. C'est parce que, dans la voie de la formalisation, ce que nous cherchons à exclure, c'est le sujet. Seulement nous, analystes, notre visée doit être exactement contraire, puisque c'est là le pivot de notre πρᾶξις. Seulement vous savez que, là-dessus, je ne recule pas devant la difficulté, puisqu'en somme je pose, je l'ai fait l'année dernière, et d'une façon suffisamment articulée, que le sujet, ce ne peut être, en dernière analyse, rien d'autre que ce qui pense *donc je suis*. Ce qui veut dire que le point d'appui, l'ombilic, comme dirait Freud, de ce terme de sujet n'est proprement que le moment où il s'évanouit sous le sens, où le sens est ce qui le fait disparaître comme être, car ce *donc je suis* n'est qu'un sens. Est-ce que ce n'est pas là que peut s'appuyer la discussion sur l'être ?

Le rapport du sens au signifiant, voilà ce que je crois depuis toujours essentiel à maintenir au cœur de notre expérience, pour que tout notre discours ne se dégrade pas. Au centre de cet effort, qui est le mien, orienté pour une πρᾶξις, j'ai mis la notion de signifiant. Comment se fait-il qu'encore tout récemment, dans une des réunions de mes élèves, j'ai pu en entendre un, d'ailleurs je ne me souviens plus lequel, qui a pu dire — et après tout, je le sais bien, il n'était pas le seul à le dire — que la notion de signifiant, pour Lacan, ceci, encore, à lui, dans son esprit, lui laisse quelque incertitude ! Si c'est ainsi, alors qu'après tout un article comme « L'instance de la lettre dans l'incons-

cient »[82], que je vous prie de relire — ça c'est un fait, que mes textes deviennent plus clairs avec les ans ! [rumeurs], on se demande pourquoi, je dis, c'est un fait, dont plus d'un, sinon tous, témoignent — ce texte est admirablement clair, et l'exemple HOMMES/DAMES que j'évoque, comme évoquant par son couplage signifiant le sens d'un urinoir, et non pas de l'opposition des sexes, mais comme s'insérant, du fait du masquage de ce sens, pour deux petits enfants qui passent en train dans une gare, d'une division désormais irrémédiable sur le lieu qu'ils viennent de traverser, l'un soutenant qu'il est passé à HOMMES, et l'autre qu'il est passé à DAMES. Ceci me semble quand même une histoire destinée à ouvrir les oreilles !

Aussi bien des formulations, moins confinantes à l'apologue, qui sont celles-ci, que le signe, de quelque façon qu'il soit composé, et inclût-il en lui-même la division signifiant/signifié, le signe, c'est ce qui représente quelque chose pour quelqu'un, c'est-à-dire, au niveau du signe, nous sommes au niveau de tout ce que vous voudrez, du psychologique, de la connaissance ; que vous pourrez raffiner, qu'il y a le signe véritable, la fumée qui indique le feu, qu'il y a l'indice, à savoir la trace, laissée par le pied de la gazelle sur le sable ou sur le rocher, et que le signifiant, c'est autre chose. Et que le fait que le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant, c'est une formulation suffisamment ferme pour que, seulement à vous forcer de vous y retrouver, ceci ait quelque conséquence.

Pourquoi dès lors est-ce que ce discours sur le signifiant peut conserver quelque obscurité ? Est-ce parce que, pendant un certain temps, je l'ai voulu, par exemple ? Oui. Et qui est ce je alors ? Il est peut-être interne à ce nœud de langage qui se produit quand le langage a à rendre compte de sa propre essence. Peut-être est-il obligé qu'à cette conjoncture se produise obligatoirement quelque perte. C'est exactement conjoint à cette question de la perte, de la perte qui se produit chaque fois que le langage essaie, dans un discours, de rendre raison de lui-même, que se situe le point d'où je veux partir, pour marquer le sens de ce que j'appelle rapport du signifiant au sujet. J'appelle philosophique tout ce qui tend à masquer le caractère radical et la fonction originante de cette perte. Toute dialectique, et nommément la hégélienne, qui va à masquer, qui en tout cas pointe à récupérer les effets de cette perte, est une philosophie.

Il y a d'autres façons que la prétention d'en agir avec cette perte. Il y a de regarder ailleurs, et nommément de tourner son regard vers la signification et de faire du sujet cette entité qu'on appelle l'esprit humain, de le mettre avant le discours. C'est une vieille erreur dont la dernière incarnation s'appelle psychologie du développement, ou, si vous voulez, pour l'illustrer, piagétisme. Il s'agit de savoir si nous pouvons en aborder la critique sur son propre terrain, exemple de la contribution qui est celle que j'espère apporter cette année, à quelque

chose, pour la psychanalyse, qui montre que le discours que nous poursuivons pour elle nécessite des choix, et nommément l'exclusion d'un certain nombre de positions, qui sont des positions concernant le réel, que ces positions sont fausses et qu'elles ne sont pas fausses sans raison, que la position que nous prenons est celle, peut-être la seule, qui permette de fonder, dans son fondement le plus radical, la notion d'idéologie.

Je ne vous laisserai pas aujourd'hui partir, encore que ce soit là talisman superflu, sans une formule, inscriptible au tableau puisqu'après tout je l'y mets, qui est celle-ci. S'il est vrai que la relation du signifiant soit essentiellement au signifiant, que le signifiant comme tel, en tant qu'il se distingue du signe, ne signifie que pour un autre signifiant, et ne signifie jamais rien d'autre que le sujet, il doit y en avoir des preuves surabondantes. Sur le plan même de la critique de Piaget, que je pense aborder la prochaine fois, et nommément de la fonction du langage égocentrique, je pense vous en donner, dès cette fois-là, des preuves, à titre de graphe, de graphe simplifié, indicatif du chemin que nous allons parcourir. Et la formule signifiant sur signifié est, d'une façon non ambiguë et ceci depuis toujours, à interpréter comme ceci, qu'il y a un ordre de référence du signifiant qui est à ce que j'appelai l'année dernière un autre signifiant. C'est ce qui le définit essentiellement.

$$\frac{S}{s} \quad \frac{S}{s} \longrightarrow S'$$

Qu'est-ce alors que le signifié ? Le signifié n'est point à concevoir seulement dans le rapport au sujet. Le rapport du signifiant au sujet, en tant qu'il intéresse la fonction de la signification, passe par un référent. Le référent, ça veut dire le réel, et le réel n'est pas simplement une masse brute et opaque, le réel est apparemment structuré. Nous ne savons d'ailleurs absolument pas en quoi, tant que nous n'avons pas le signifiant. Je ne veux pas dire pour autant que, de ne pas le savoir, nous n'avons pas des relations à cette structure. Aux différents échelons de l'animalité, cette structure s'appelle la tendance, le besoin, et il faut bien que, même ça qu'on appelle, à tort ou à raison mais en fait, en psychologie animale, l'intelligence, il faut bien en passer par cette structure.

L'intelligence, je ne sais pas pourquoi on a fait là-dessus une erreur, l'intelligence est bien, pour moi comme pour tout le monde, non verbale. Ce que j'essaierai de vous montrer la prochaine fois, pour critiquer Piaget, c'est qu'il est absolument indispensable, pour ne pas faire l'erreur de croire que l'évolution de l'enfant, ça consiste, selon une volonté prédéterminée par l'Éternel, depuis toujours, à le rendre de plus en plus capable de dialoguer avec Monsieur Piaget. C'est de poser la question, sinon de la résoudre, en quoi l'intelligence, comme préverbale, vient se nouer avec le langage comme préintellectuel ? Pour l'instant

je note que, pour concevoir quoi que ce soit à la signification, il faut prendre d'abord — ce qui n'épuise rien et ne nous force pas à un échafaudage et à conserver le même indéfiniment — remarquer qu'il y a deux usages du signifiant par rapport au référent, l'usage de dénotation, comparable à une correspondance qui se voudrait biunivoque, disons une marque, une marque au fer sur le référent, et une connotation, à savoir, en quoi — c'est là-dessus, vous le verrez la prochaine fois, que va tourner notre exemple de la critique de Piaget, en quoi un signifiant peut servir à introduire, dans le rapport au référent, quelque chose qui a un nom, qui s'appelle le concept. Et ça, c'est un rapport de connotation. C'est donc par l'intermédiaire du rapport du signifiant au référent que nous voyons surgir le signifié. Il n'y a pas d'instance valable de la signification qui ne fasse circuit, détour par quelque référent.




La barre, donc, n'est pas, comme on l'a dit, me commentant, la simple existence, en quelque sorte tombée du ciel, de l'obstacle, ici entifié, elle est d'abord point d'interrogation sur le circuit de retour. Mais elle n'est pas simplement cela, elle est cet autre effet du signifiant en quoi le signifiant ne fait que représenter le sujet.

Et le sujet, tout à l'heure, je vous l'ai incarné dans ce que j'ai appelé le sens, où il s'évanouit comme sujet. Eh bien c'est ça ; au niveau de la barre, se produit l'effet de sens, et ce dont je suis parti aujourd'hui dans mon exemple, c'est pour vous montrer combien l'effet de signifié, si nous n'avons pas le référent au départ, est pliable à tout sens, mais que l'effet de sens est autre chose. Il est tellement autre chose que la face qu'il offre du côté du signifié est proprement ce qui n'est pas *unmeaning*, non-signification, mais *meaningless,* que c'est à proprement parler ce qui se traduit, puisque nous sommes en anglais, par l'expression *nonsense*, et qu'il n'est possible de bien scander ce dont il s'agit dans notre expérience analytique qu'à voir que ce qui est exploré, ce n'est pas l'océan, la mer infinie des significations, c'est ce qui se passe dans toute la mesure où elle nous révèle, cette barrière du non-sens, ce qui ne veut pas dire sans signification, ce qui est la face de refus qu'offre le sens du côté du signifié.

C'est pour cela qu'après être passé par ce sondage de l'expérimentation psychologique, où nous essaierons de montrer combien il [Piaget] manque les faits, à méconnaître le véritable rapport du langage à l'intelligence, nous prendrons un autre éclairage et que, pour partir d'une expérience qui sans doute est également, tout autant que la psychologie, différente de la psychanalyse, une expé-

rience littéraire nommément, en essayant de donner son statut propre, car ce n'est pas nous qui l'inventons, il existe, à ce qu'on appelle *nonsense,* en interrogeant *Alice au pays des merveilles*[22] ou quelque bon auteur dans ce registre, nous verrons l'éclairage que ceci nous permet de donner au statut du signifiant.

# Leçon II

*9 décembre 1964*

Je remercie mon public de se montrer si attentif, au moment que je reprends ces cours. Je l'ai vu la dernière fois… si nombreux. Je commence par là, parce qu'à la vérité c'est pour moi une partie d'un problème que je vais essayer, je ne dirai pas seulement de poser, aujourd'hui, par rapport auquel je voudrais définir quelque chose qui pourrait s'appeler comment, cette année, allons-nous travailler ? Je dis : allons-nous, ne concevant pas que mon discours se déploie en une abstraction professorale, dont après tout peu importerait qui en profite, bien ou mal, ni par quelle voie. J'ai appris, par ces échos qui, justement en raison de la spécificité de ma position, ne tardent jamais à me venir, que j'avais été, la dernière fois, didactique, enfin que sur ce point on m'accordait le bon point d'un progrès. Ce n'est certes pas pourtant, me semble-t-il, que je vous aie ménagés, si je puis dire, car introduire le problème qui va nous occuper, d'entrée, cette année, celui du rapport du sujet au langage, comme je l'ai fait, par ce non-sens, et d'y rester, d'en soutenir le commentaire, la question, assez longtemps pour vous faire passer par des voies, des défilés que je pouvais ensuite annuler d'un revers de main — entendons bien, quant aux résultats et non quant à la valeur de l'épreuve — pour, au terme, vous faire admettre, et je dirais presque, de mon point de vue, faire passer la muscade d'un rapport distinct, celui au sens, et supporté, comme je l'ai fait, par les deux phrases qui étaient encore tout à l'heure à ce tableau, je ne peux que me féliciter que quelque chose d'un tel discours soit venu à son but.

S'il est vrai qu'il y a la faille, dont j'ai amorcé la formulation la dernière fois, entre quelque chose que nous saisissons à ce niveau même où le signifiant fonctionne comme tel et comme je le définis — le signifiant est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant — s'il est vrai que cette représentation du sujet, que ce en quoi le signifiant est son représentant, est ce qui se présentifie dans l'effet de sens et qu'il y ait, entre cela et tout ce qui se construit

comme signification, cette sorte de champ neutre, de faille, de point de hasard, ce qui vient se rencontrer ne s'articule pas du tout de façon obligée. A savoir, ce qui revient, comme signification, d'un certain rapport, je l'ai articulé la dernière fois, qui reste à définir, du signifiant au référent, à ce quelque chose d'articulé ou non dans le réel sur quoi c'est en venant, disons se répercuter, pour n'en dire pas plus maintenant, que le signifiant a engendré le système des significations. C'est là sans doute, pour ceux qui ont suivi mon discours passé, accentuation nouvelle de quelque chose dont sans doute vous pouvez retrouver la place dans mes schémas précédents et même y voir que ce dont il s'agissait dans l'effet de signifié où j'avais à vous conduire pour vous en signaler la place, au moment où, l'année dernière, je donnais le schéma de l'aliénation, que ce référent existait, mais à une autre place, que ce référent, c'était le désir en tant qu'il peut être à situer dans la formation, dans l'institution du sujet, quelque part se creusant là, dans l'intervalle entre les deux signifiants, essentiellement évoqué dans la définition du signifiant lui-même ; qu'ici, non pas le sujet, défaillant dans cette formulation de ce qu'on peut appeler la cellule primordiale de sa constitution, mais déjà, dans une première métaphore, ce signifié, de par la position même du sujet en voie de défaillance, avait à être relayé de la fonction du désir.

Sans doute, formule éclairante pour désigner toutes sortes d'effets génétiques dans notre expérience analytique, mais formule relativement obscure si nous avons à repérer ce dont il s'agit en fin de compte, essentiellement de la valabilité de cette formule, et pour tout dire, de la relation du développement, pris dans son sens le plus large, de la position du sujet, prise dans son sens le plus radical, à la fonction du langage.

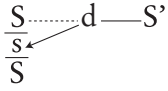


Si ces formules, produites d'une façon plus encore aphoristique que dogmatique, sont données comme points d'appuis à partir desquels peut se juger, tout au moins se sérier la gamme des formulations différentes qui en sont données à tous les niveaux où cette interrogation essaie, tente de se poursuivre d'une façon contemporaine, que ce soit le linguiste, le psycholinguiste, le psychologue, le stratégiste, le théoricien des jeux, etc., le terme que j'avance, et en premier lieu, celui du signifiant représentant le sujet pour un autre signifiant, a en soi-même quelque chose d'exclusif qui rappelle qu'à essayer de tracer une autre voie, quant au statut à donner à tel ou tel niveau conçu du signifié, quelque chose assurément est risqué qui, plus ou moins, annule, franchit une certaine faille et qu'avant de s'y laisser prendre, il conviendrait peut-être d'y regarder à deux fois.

Encore est-ce là position, je dirai, quasi impérative qui, bien sûr, ne peut se soutenir que de tenter une référence qui, non seulement trouve son recours dans un développement adéquat des théories aux faits et qui, aussi, trouve son fondement dans quelque structure plus radicale. Et aussi bien tous ceux qui, depuis quelques années ont pu suivre ce que j'ai, devant eux, développé, savent que, il y a trois ans, sur un séminaire sur *L'identification*[88], ce n'est pas sans rapport avec ce que je vous amène maintenant, j'ai été conduit à la nécessité d'une certaine topologie qui m'a paru s'imposer, surgir de cette expérience même, la plus singulière, parfois, souvent, toujours peut-être, la plus confuse qui soit, celle à laquelle nous avons affaire dans la psychanalyse, à savoir l'identification.

Assurément, cette topologie est essentielle à la structure du langage. Parlant structure, on ne peut pas ne pas l'évoquer. La remarque première, je dirai même primaire que, tout déroulé dans le temps que nous devions concevoir le discours, s'il est quelque chose que l'analyse structurale, telle qu'elle s'est opérée en linguistique, est faite pour nous révéler, c'est que cette structure linéaire n'est point suffisante pour rendre compte de la chaîne du discours concret, de la chaîne signifiante, que nous ne pouvons l'ordonner, l'accorder que sous la forme qu'on appelle, dans l'écriture musicale, une portée, que c'est le moins que nous ayons à dire et que, dès lors, la question de la fonction de cette deuxième dimension, comment la concevoir ? Et que, si c'est là quelque chose qui nous oblige à la considération de la surface… et sous quelle forme ? Celle jusqu'ici formulée dans l'intuition de l'espace telle que, par exemple, elle peut s'inscrire d'une façon exemplaire dans l'*Esthétique transcendantale* ? Ou si c'est autre chose ? Si c'est cette surface telle qu'elle est théorisée précisément dans la théorie mathématique des surfaces prises étroitement sous l'angle de la topologie ? Si ceci nous suffit, bref, si cette portée, cette portée sur laquelle il convient d'inscrire toute unité de signifiant, où toute phrase assurément a ses coupures, comment, aux deux extrémités de la suite de ces mesures, cette coupure vient-elle serrer, *striger,* sectionner la portée ? Disons qu'il y a à cet endroit plus d'une façon de s'interroger, qu'il y a fagot et fagot. Assurément il n'est pas trop tôt, devant cette structure, pour reposer la question de savoir si, bien effectivement, comme jusqu'à présent la chose a passé pour aller de soi dans un certain schématisme naturel, le temps est à réduire à une seule dimension. Mais laissons pour l'instant.

Et pour nous en tenir à ce curieux flottement au niveau de ce que peut être cette surface, vous le voyez, toujours indispensable à toutes nos ordinations, c'est bien les deux dimensions du tableau noir qu'il me faut. Encore est-il visible que chaque ligne n'a point une fonction homogène aux autres. Et simplement

d'abord, pour ébranler le caractère intuitif de cette fonction de l'espace, en tant qu'elle peut nous intéresser, j'irai ici à vous faire remarquer que, dans cette première approche que j'évoquai, les années précédentes, à une certaine topologie très structurante de ce qu'il advient du sujet en notre expérience, je rappelle que ce dont j'avais été amené à me servir est quelque chose qui ne fait point partie d'un espace qui semble tellement intégré à toute notre expérience, et dont on peut bien dire qu'auprès de cet autre, qui mérite en effet le nom d'espace familier, mais particulier aussi, qu'il est un espace, appelons-le moins, ou même inimaginable, en tout cas auquel il importe de se familiariser, pour tel paradoxe qu'on y rencontre aisément, ou telle absence de prévision à ce que, pour la première fois, vous y soyez introduits. Pardonnez-moi d'amener ici, sous la forme d'une sorte d'amusette, quelque chose dont faites-moi le crédit de penser que nous en retrouverons peut-être ultérieurement la forme.

Ces éléments topologiques, respectivement, pour parler de ceux sur lesquels j'ai mis l'accent, le trou, le tore, le *cross-cap*, sont vraiment séparés par une sorte de monde distinctif d'avec des formes, appelons-les comme les ont appelées les gestaltistes, dont il faut bien dire qu'elles ont dominé le développement d'une part de toute une géométrie, mais aussi de toute une signifiance. Je n'ai pas besoin de vous renvoyer à des recherches bien connues et pleines de mérite, citons ici seulement en passant *Les métamorphoses du cercle*[129] de Georges Poulet, mais il y en aurait bien d'autres pour nous rappeler qu'au cours des siècles la signifiance de la sphère, avec tout ce qu'elle comporte d'exclusif, a été ce qui a dominé toute une pensée, tout un âge peut-être de la pensée, et que ce n'est point seulement à la voir culminer dans tel grand poème, poème dantesque par exemple, que nous pouvons sonder, mesurer l'importance de la sphère, et même avec ce que nous pouvons lui rapporter comme étant si je puis dire de son monde, le cône, impliquant tout ce qui a été entériné dans la géométrie comme section conique, c'est là un monde dont diffère celui qu'introduisent les références auxquelles je faisais allusion tout à l'heure.

Je vais vous en montrer un exemple, en vous interrogeant bien sûr. Je ne prendrai aucune de ces structures topologiques que j'ai énumérées tout à l'heure, parce qu'elles sont en quelque sorte, pour notre objet, pour l'instant — celui du petit choc que j'essaie d'obtenir — trop compliquées, et d'autre part, si je prends la forme plus familière, que tout le monde finit bien par avoir entendu passer à son horizon auditif, celle de la bande de Mœbius… Ai-je besoin de vous rappeler ce que c'est ? Vous en voyez apparemment deux, ne tenez pas compte — vous verrez tout à l'heure ce que ça veut dire — de la multiplicité de l'épaisseur, mais simplement de la forme qui fait que quelque chose, qui pourrait être, si vous voulez, au départ comme un segment de cylindre [figure II-1]

du fait que, en même temps on peut faire le tour de la paroi — je m'exprime en des termes exprès référés à la matière — l'objet, l'inversion qu'on produit aboutit à l'existence d'une surface dont le point le plus remarquable est qu'elle n'a qu'une face, à savoir que, de quelque point qu'on parte, on peut aboutir, par le chemin qui reste, sur la face d'où l'on est parti, à quelque point que ce soit de ce qui pourrait faire croire être une face et l'autre. Il n'y en a qu'une. C'est également vrai qu'elle n'a qu'un bord. Ceci assurément supposerait l'avancée de toutes sortes de définitions, la définition du mot bord par exemple, qui est essentielle, et qui peut être pour nous du plus grand usage.

Ce que je veux vous faire remarquer est ceci d'abord, qui ne sera que pour, je dirai, les plus novices. A considérer ce même objet, pouvez-vous, dirai-je, prévoir, si vous ne le savez déjà, ce qu'il arrive — cette surface étant constituée — ce qu'il arrive si on la coupe en restant toujours très exactement à égale distance de ses bords [figures II-2 et 3], c'est-à-dire si on la coupe en deux longitudinalement ? Tous ceux, bien sûr, qui ont déjà là-dessus ouvert quelque livre, savent ce qu'il en est. Cela donne le résultat suivant, à savoir, non pas la surface divisée, mais une bande continue, laquelle a d'ailleurs la propriété de pouvoir exactement reproduire la forme de la surface première en se recouvrant elle-même. C'est en somme une surface qu'on ne peut pas diviser, au moins au premier coup de ciseaux.

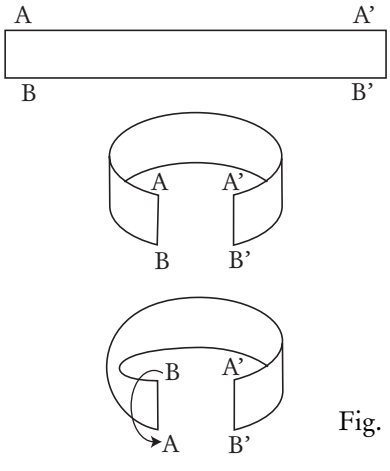


Fig. II-1

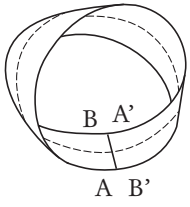


Fig. II-2

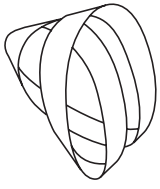

Fig. II-3

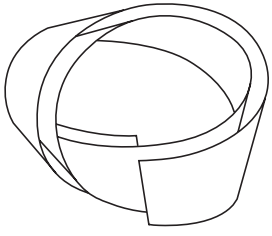

Fig. II-4

Autre chose, plus intéressant et que vous n'aurez, je pense — car je ne l'y ai point vu — pas trouvé dans les livres. Il s'agit du problème suivant : la surface étant constituée, peut-elle être doublée, recouverte par une autre qui vient s'appliquer exactement sur sa forme ? Il est très facile de s'apercevoir, à faire l'expérience, qu'à doubler d'une surface exactement égale à la première celle que nous allons appliquer sur elle, [figure II-4] nous arriverons au résultat que la terminaison de la seconde bande que nous avons introduite dans le jeu, cette terminaison s'affrontera à l'autre terminaison de la même bande — puisque nous avons dit, par définition, que ces surfaces sont égales —, mais que ces deux terminaisons seront séparées par la bande première, autrement dit qu'elles ne pourront se rejoindre qu'à traverser la première surface. Ceci n'est pas évident, et se découvre à l'expérience […] est étroitement, d'ailleurs, solidaire du premier résultat, d'ailleurs plus connu, que je vous évoquai.

Avouez que, cette traversée nécessaire de la surface par la surface qui la redouble, voilà quelque chose qui peut nous apparaître être bien commode pour signifier le rapport du signifiant au sujet. Je veux dire, le fait d'abord, toujours à rappeler, qu'en aucun cas, sauf à se dédoubler, le signifiant ne saurait se signifier lui-même. Point très fréquemment, sinon toujours oublié, et bien sûr oublié avec le plus d'inconvénient, là où il conviendrait le plus de s'en souvenir ! D'autre part, c'est peut-être lié à cette propriété topologique que nous devons chercher ce quelque chose d'inattendu, de fécond si je puis dire, dans l'expérience, que nous pouvons reconnaître pour en tout point comparable à un effet de sens.

Je pousse encore plus loin cette affaire, dont vous verrez peut-être plus tard des implications beaucoup plus sensibles ; assurément, si nous continuons la couverture de notre surface première, bande de Mœbius, par une surface qui n'est plus, cette fois, équivalente à sa longueur mais le double [figure II-5], nous arriverons en effet, si tant est que ces mots aient un sens, à l'envelopper *au-dedans* et *au-dehors*. C'est ce qui est effectivement réalisé ici. Entendez qu'au milieu il y a une surface de Mœbius, et autour une surface du type de la surface dédoublée, quand tout à l'heure je la coupai avec un ciseau au milieu, ce qui la recouvre, je répète, si ces mots ont un sens, *au-dedans* et *au-dehors.* Alors

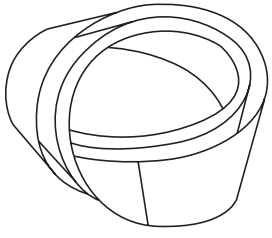

Fig. II-5

vous constatez que ces deux surfaces sont nouées. En d'autres termes, et ceci d'une façon aussi nécessaire que peu prévisible à l'intuition simple, qui est bien là pour nous donner l'idée que la chaîne signifiante — comme bien souvent les métaphores atteignent un but qu'au préalable elles ne croyaient viser que d'une façon approximative — que la chaîne signifiante a peut-être un sens bien plus plein, au sens où elle implique chaînons, et chaînons qui s'emboîtent, que nous ne le supposions tout d'abord.

Fig. II-6

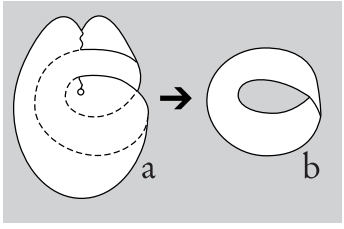


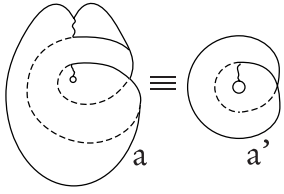


Fig. II-7

Je sens peut-être quelque chose comme une hésitation devant le caractère un peu distant, par rapport à nos problèmes, de ce que je viens d'apporter ici. Néanmoins, la division du champ que peut apporter cette structure, la surface de Mœbius, si nous la comparons à la surface qui la complète dans le *cross-cap* [figure II-6a], et qui est un plan doué de propriétés spéciales, il n'est pas seulement gauche, il est quelque chose dont on ne peut dire d'ailleurs que ceci, c'est qu'il comporte sa jonction éventuelle par une surface de Mœbius, le huit intérieur, comme je l'ai appelé [figure II-7].

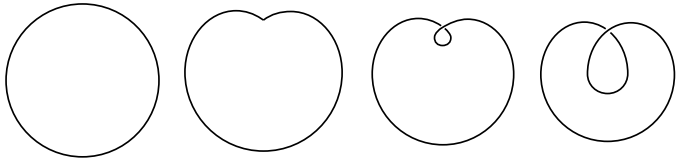

Fig. II-8

Imaginez ceci, où encore il s'agit de le remplir par une surface imaginaire, imaginez ceci simplement comme un cercle. Pour vous l'imager simplement, imaginez d'abord cette forme d'un cœur, et que cette partie, ici à droite, ait peu à peu empiété, comme vous la voyez finalement le faire, sur la gauche [figure II-8]. Il est clair que les bords sont continus, que l'homologie, le parallélisme si vous voulez, dans laquelle entrent, par rapport à leur opposé, ces bords, c'est là ce qui vous permet plus facilement d'y loger une surface comme la bande de

Mœbius [figure II-9]. Suivant la surface que vous engendrerez, la suivant ainsi, l'espace entre les bords affrontés, vous aurez effectivement cette sorte de retournement de cette surface qui était tout à l'heure ce que je vous faisais remarquer faire la définition même de la bande.

Fig. II-9

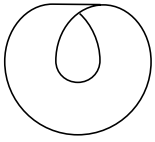

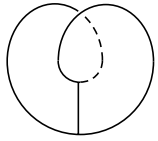

Fig. II-10

Mais ici que se passe-t-il, si nous complétons cette surface par l'autre ? C'est que la bande de Mœbius coupe nécessairement ladite portion en un point, d'ailleurs donc en une ligne, dont la localisation importe peu mais qui, pour l'intuition, se révèle ici la plus évidente [figure II-10].

Qu'est-ce à dire ? C'est que si nous nous mettions éventuellement à faire fonctionner une telle coupure, à la façon — mais à la place de ce dont la logique des classes prises en extension se sert — de ce que l'on appelle les cercles d'Euler[39], nous pourrions mettre en évidence certaines relations essentielles. Mon discours ne me permet pas de le pousser ici jusqu'au bout, mais sachez que, concernant un syllogisme par exemple aussi problématique que celui-ci :

*Tous les hommes sont mortels*
*Socrate est un homme*
*Socrate est mortel*

syllogisme dont j'espère qu'il y a ici un certain nombre d'oreilles, si elles veulent bien admettre au débat autre chose que la signification, ce que j'ai appelé l'autre jour le sens, que ce syllogisme a quelque chose qui nous retient et qu'aussi bien la philosophie ne l'a point sorti d'emblée ni dans un contexte pur, qu'il n'est nulle part dans *les Analytiques*[4] d'Aristote, qui, je suppose, s'en serait bien gardé. Non pas, certes, que ce soit simplement le sentiment de la révérence, ou du respect, qui l'eût empêché de mettre celui d'où sortait toute une pensée en jeu avec le commun des hommes, mais qu'il n'est pas sûr que le terme Socrate, en ce contexte, puisse être introduit sans prudence.

Et nous voilà portés, ici j'anticipe, en plein cœur d'une question de l'ordre précisément de celle qui nous intéresse. Il est singulier qu'en un moment de floraison de la linguistique, la discussion sur ce que c'est, le nom propre, soit entièrement en suspens, je veux dire que s'il est paru exact — et vous en connaissez je pense un certain nombre — que toutes sortes de travaux remarquables, toutes

sortes de prises de position éminentes sur la fonction du nom propre, au regard de ce qui semble aller de soi, la première fonction du signifiant, la dénomination, assurément, pour simplement introduire ce que je veux dire, la chose qui frappe, c'est qu'à s'introduire dans un des développements divers très catégorisés, qui se sont poussés sur ce thème à une véritable valeur, je dois dire fascinatoire sur tous ceux qui s'en aperçoivent, il apparaît avec une très grande régularité, à la lecture de chaque auteur, que tout ce qu'ont dit les autres est de la plus grande absurdité. Voilà quelque chose qui est bien destiné à nous retenir, et je dirai, à introduire ce petit coin, ce petit biais dans la question du nom propre, quelque chose qui commencerait par cette chose toute simple, Socrate, et je crois vraiment qu'au terme, il n'y aura pas moyen d'éviter cette première appréhension, ce premier ressort. Socrate, c'est le nom de celui qui s'appelle Socrate. Ce qui n'est pas du tout dire la même chose, car il y a le sacré bonhomme, le Socrate des copains, et il y a Socrate *designator*. Je parle ici de la fonction du nom propre, il est impossible de l'isoler sans poser la question de ce qui s'annonce au niveau du nom propre. Que le nom propre ait une fonction de désignation, voire même, comme on l'a dit, ce qui n'est pas vrai, de l'individu comme tel — car à s'engager dans cette voie, vous le verrez, on arrive à des absurdités — qu'il ait cet usage n'épuise absolument pas la question de ce qui s'annonce dans le nom propre. Vous me direz, eh bien, dites-le ! Mais justement, en fait ceci nécessite-t-il quelque détour.

Mais assurément, c'est bien là l'objection que nous avons à faire au *Socrate est mortel* de la conclusion, car ce qui s'annonce dans Socrate est assurément dans un rapport tout à fait privilégié à la mort, puisque, s'il y a quelque chose dont nous soyons sûrs, sur cet homme dont nous ne savons rien, c'est que, la mort, il la demandait, et en ces termes : « Prenez-moi tel que je suis, moi, Socrate l'atopique, ou bien tuez-moi ». Ceci assuré, univoque et sans ambiguïté. Et je pense que seul l'usage de notre petit cercle, non point eulérien mais réformé d'Euler, nous permet, en inscrivant tout au pourtour, dans un parallélisme dévorant, *tous les hommes sont mortels, Socrate est mortel,* considérez que la jonction de

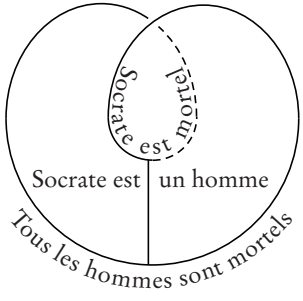


Fig. II-11

ces formules, majeure et conclusion, est ce qui [figure II-11] va nous permettre de répartir deux champs du sens, assurément un champ de signification où il paraît tout naturel que Socrate vienne là en parallélisme à ce *tous les hommes* et s'y insère ; un champ du sens aussi, qui recoupe le premier, et par où la question se pose pour nous de savoir si nous devons donner au *est un homme*, qui vient là-dedans, et bien plus pour nous que pour quiconque, d'une façon problématique, le sens d'être dans le prolongement de ce recoupement du sens à la signification, à savoir si être un homme c'est, oui ou non, demander la mort, c'est-à-dire de voir rentrer par là ce simple problème de logique et à ne faire intervenir que des considérations de signifiants, l'entrée en jeu de ce que Freud a introduit comme pulsion de mort. Je reviendrai sur cet exemple.

J'ai parlé tout à l'heure de Dante et de sa topologie finalement illustrée dans son grand poème. Je me suis posé la question, je pense que si Dante revenait, il se serait trouvé, au moins dans les années passées, à l'aise à mon séminaire ! Je veux dire que ce n'est pas parce que pour lui tout vient pivoter, de la substance et de l'être, autour de ce qui s'appelle le point, qui est le point à la fois d'expansion et d'évanouissement de la sphère, qu'il n'aurait pas trouvé le plus grand intérêt à la façon dont nous avons interrogé le langage. Car avant sa *Divine comédie* il a écrit le *De vulgari eloquentia*[28]. Il a écrit aussi la *Vita nova*[30]. Il a écrit la *Vita nova* autour du problème du désir, et à la vérité *La divine comédie*[29] ne saurait être comprise sans ce préalable. Mais assurément, dans le *De vulgari eloquentia,* il manifeste sans aucun doute, avec des impasses, sans aucun doute avec des points de fuite exemplaires, où nous savons que ce n'est point là qu'il faut aller — c'est pour cela que nous essayons de réformer la topologie des questions — il a manifesté le plus vif sens du caractère premier et primitif du langage, du langage maternel, dit-il, en l'opposant à tout ce qui, à son époque, était attachement, recours obstiné à un langage savant, et pour tout dire, préemption de la logique sur le langage. Tous les problèmes de jonction du langage à ce qu'on appelle la pensée, et dieu sait avec quel accent, quand il s'agit de l'un et l'autre chez l'enfant, à la suite de Monsieur Piaget par exemple, tout repose dans la fausse route, dans le fourvoiement où des recherches par ailleurs jaillissantes quant aux faits, méritoires, quant aux groupements médités, dans l'accumulation, tout ce fourvoiement repose sur la méconnaissance de l'ordre qui existe entre langage et logique.

Tout le monde sait, tout le monde reproche aux logiques, les premières sorties, et nommément celle d'Aristote, d'être trop grammaticales, trop subissant l'empreinte de la grammaire. Oh combien vrai ! Est-ce que ce n'est justement pas cela qui nous l'indique, que c'est de là qu'elles partent ? Je parle, jusqu'aux formes les plus raffinées, les plus épurées que nous sommes arrivés à donner à

cette logique. Je parle des logiques dites symboliques, du logico-mathématisme, de tout ce que, dans l'ordre de l'axiomatisation, de la logistique, nous avons pu apporter de plus raffiné. La question, pour nous, n'est point d'installer cet ordre de la pensée, ce jeu pur et de plus en plus serré que, non sans intervention de notre progrès dans les sciences, nous arrivons à mettre au point. Ce n'est pas de le substituer au langage, je veux dire de croire que le langage n'en est, en quelque sorte, que l'instrument, qu'il s'agit. Car tout prouve, et au premier plan, justement, notre expérience analytique, que l'ordre du langage, et du langage grammatical, car le recours à la langue maternelle, à la langue première, celle que parle spontanément le nourrisson et l'homme du peuple, n'est point objection pour Dante, contrairement aux grammairiens de son époque, à voir l'importance exactement corrélative de la *lingua grammatica.* C'est cette grammaire-là qui lui importe et c'est là qu'il ne doute pas de retrouver la langue pure.

C'est tout l'espace, toute la différence qu'il y aura entre le mode d'abord de Piaget et celui, par exemple, de quelqu'un comme Vygotski[157]. J'espère que ce nom n'est pas étranger ici à toutes les oreilles. C'est un jeune psychologue expérimentaliste vivant tout de suite après la révolution de 1917 en Russie, qui a poursuivi son œuvre jusqu'à l'époque où il est mort, hélas prématurément en 1934, à 38 ans. Il faut lire ce livre, ou bien, puisque j'ai posé la question, *comment allons-nous travailler ?* il faut que quelqu'un, et je vais dire tout à l'heure dans quelles conditions, prenne la charge de cet ouvrage, ou de quelque autre. D'en faire si l'on peut dire l'éclairage, à la lumière des grandes lignes de référence qui sont celles dont nous essayons de donner ici le statut, pour y voir, d'une part ce qu'elle apporte, si je puis dire, cette eau, à ce moulin, et aussi bien ce en quoi elle n'y répond que d'une façon plus ou moins naïve. C'est évidemment, dans un cas comme celui-là, la seule façon de procéder, car, si le livre et la méthode qu'introduit Vygotski se distinguent d'une très sévère séparation, d'ailleurs tellement évidente dans les faits qu'on s'étonne que, dans le dernier article qui, je crois, soit paru de Monsieur Piaget, qui est celui qui est paru au P.U.F. dans le recueil des *Problèmes de psycholinguistique*[116], il maintienne en somme dur comme fer, et qu'il puisse répondre dans un petit factum qui a été joint au livre, tout exprès dans l'évolution de sa pensée, eu égard à la fonction du langage, que c'est plus que jamais qu'il tient à ce que le langage, sans doute, aide-t-il au développement chez l'enfant de concepts dont il veut que… je ne dis pas les concepts ultérieurs, mais les concepts, chez l'enfant, tels qu'il y rencontre, à leur appréhension, une limite, que ces concepts soient toujours étroitement liés à une référence d'action. Que le langage ne soit là que comme aide, comme instrument, mais secondai-

re, et dont il ne se plaira toujours qu'à mettre en relief, dans l'interrogatoire de l'enfant, l'usage inapproprié.

Or, toute l'expérience montre au contraire, qu'assurément si quelque chose est frappant dans le langage de l'enfant qui commence à parler, ça n'est point l'inappropriation, c'est l'anticipation. C'est la précession paradoxale de certains éléments du langage, qui ne devraient d'ailleurs paraître qu'après, si je puis dire, que les éléments d'insertion concrète comme on dit, se soient suffisamment manifestés. C'est la précession des particules, des petites formules, des *peut-être pas*, des *mais encore,* qui surgissent très précocement dans le langage de l'enfant, montrant même, pour peu qu'on le voit, un peu de fraîcheur, de naïveté, sous certains éclairages, qui permettraient de dire — et après tout, s'il le faut, ici j'apporterai des documents — que la structure grammaticale est absolument corrélative des toutes premières apparitions du langage.

Qu'est-ce à dire, sinon que ce qui importe n'est point, assurément, de voir ce qui se passe dans l'esprit de l'enfant, assurément quelque chose qui avec le temps se réalise, puisqu'il devient l'adulte que nous croyons être, c'est que si, à un certain stade, de certaines étapes sont à relever dans son adéquation au concept, et là nous serons frappés que quelqu'un comme Vygotski, je le dis seulement en passant, sans en tirer plus de parti, d'avoir justement posé son interrogation dans les termes que je vais dire, à savoir tout différents de ceux de Piaget, s'aperçoit que même un maniement rigoureux du concept, il le dénote à certains signes, peut être en quelque sorte fallacieux, et que le vrai maniement du concept n'est atteint, dit-il, singulièrement, et malheureusement sans en tirer les conséquences, qu'à la puberté.

Mais laissons cela. L'important serait d'étudier, comme le fait Vygotski, et ce qui est aussi bien, pour lui, la source d'aperception extrêmement riche, bien qu'elle n'ait pas été depuis, dans le même cercle, exploitée, ce que l'enfant fait spontanément, avec quoi ? Avec les mots, sans lesquels assurément, tout le monde est d'accord, il n'y a pas de concept. Qu'est-ce qu'il fait donc des mots ? De ces mots que, dit-on, il emploie mal. Mal par rapport à quoi ? Par rapport au concept de l'adulte qui l'interroge, mais qui lui servent quand même à un usage très précis, usage du signifiant. Qu'est-ce qu'il en fait ? Qu'est-ce qui correspond chez lui, de dépendant du mot, du signifiant, au même niveau où va s'introduire rétroactivement, de par sa participation à la culture que nous appelons celle de l'adulte, disons, par la rétroaction des concepts que nous appellerons scientifiques — si tant est que ce soient eux à la fin qui gagnent la partie — qu'est-ce qu'il fait avec les mots qui ressemblent à un concept ? Je ne suis pas là aujourd'hui pour vous donner le résumé de Vygotski, puisque je souhaiterais que quelqu'un d'autre s'en occupe. Ce que je veux vous dire, c'est ceci, c'est que nous voyons repa-

raître la portée, dans toute sa fraîcheur, de ce qu'un jour Darwin[31], avec son génie, a découvert et qui est bien connu, le cas de l'enfant qui commence, tout au début de son langage, à appeler quelque chose, disons, en français ça ferait *coin coin,* que c'est phonétisé, [si] c'est un enfant américain, que c'est phonétisé *coué*. Que ce *coué* qui est le signifiant qu'il isole, je dirai, pris à sa source originelle, parce que c'est le cri du canard, le canard qu'il commence par dénommer *coué*, il va le transposer du canard à l'eau dans laquelle il barbote. De l'eau à tout ce qui peut venir également y barboter, ceci sans préjudice de la conservation de la forme volatile, puisque ce *coué* désigne aussi tous les oiseaux. Et qu'il finit par désigner quoi ? Je vous le donne en mille, une unité monétaire qui est marquée du signe de l'aigle dont elle était à ce moment frappée, je ne sais pas si c'est encore ainsi aux États-Unis.

On peut dire que, dans bien des matières, la première observation, celle qui frappe, celle qui se véhicule dans la littérature, est quelquefois chargée, enfin, d'une espèce de bénédiction. Ces deux extrêmes du signifiant, qui sont le cri par où cet être vivant, le canard, se signale et qui commence à fonctionner comme quoi ? Qui sait, est-ce un concept ? Est-ce son nom ? Son nom plus probablement, car il y a un mode d'interroger la fonction de la dénomination, c'est de prendre le signifiant comme quelque chose qui, soit se colle, soit se détache de l'individu qu'il est fait pour désigner et qui aboutit à cette autre chose, dont croyez bien, je ne crois pas que ce soit hasard et rencontre, trouvaille de l'individu, que ce soit pour rien, que ce soit quelque participation, très probablement nulle, qu'il y ait la conscience de l'enfant. Que ce soit une monnaie à quoi ceci s'attache à la fin, je n'y vois nulle confirmation psychologique. Disons que j'y vois, si je puis dire, l'augure de ce qui guide toujours la trouvaille quand elle ne se laisse pas entraver dans sa voie par le préjugé. Ici Darwin, d'avoir seulement cueilli cet exemple sur la bouche d'un petit enfant, nous montre les deux termes, les deux termes extrêmes autour desquels se situent, se nouent et s'insèrent, aussi problématiques l'un que l'autre, le cri d'un côté, et de l'autre ceci, dont vous serez peut-être étonnés que je vous dise que nous aurons à l'interroger à propos du langage, à savoir, la fonction de la monnaie. Terme oublié dans les travaux des linguistes mais dont il est clair qu'avant eux, et dans ceux qui ont étudié la monnaie, dans leur texte, on voit venir sous leur plume, en quelque sorte nécessairement, la référence avec le langage, le langage, le signifiant comme garantie de quelque chose qui dépasse infiniment le problème de l'objectif et qui n'est pas non plus ce point idéal, où nous pouvons nous placer, de référence à la vérité.

Ce dernier point, la discrimination, le tamis, le crible à isoler la proposition vraie, c'est, vous le savez, de là que part, c'est le principe de toute son axioma-

tique, Monsieur Bertrand Russell et ceci a donné trois énormes volumes qui s'appellent *Principia mathematica*[140], d'une lecture absolument fascinante, si vous êtres capables de vous soutenir pendant autant de pages au niveau d'une pure algèbre, mais dont il semble qu'au regard du progrès même des mathématiques, l'avantage ne soit pas absolument décisif. Ceci n'est point notre affaire. Ce qui est notre affaire est ceci, c'est l'analyse que Bertrand Russell donne du langage. Il y a plus d'un de ses ouvrages auxquels vous pourrez vous référer. Je vous en donne un qui traîne actuellement partout, vous pouvez l'acheter, c'est le livre *Signification et vérité*[138] paru chez Flammarion. Vous y verrez que d'interroger les choses sous l'angle de cette pure logique, Bertrand Russell conçoit le langage comme une superposition, un échafaudage, en nombre indéterminé, d'une succession de métalangages, chaque niveau propositionnel étant subordonné au contrôle, à la reprise de la proposition dans un échelonnement supérieur, où elle est, comme proposition première, mise en question. Je schématise bien sûr extrêmement ceci, dont vous pourrez voir l'illustration dans l'ouvrage. Je pense que cet ouvrage, comme d'ailleurs n'importe lesquels de ceux de Bertrand Russell, est exemplaire en ceci que, poussant à son dernier terme ce que j'appellerai la possibilité même d'une métalangue, il en démontre l'absurde, précisément en ceci que l'affirmation fondamentale d'où nous partons ici et sans laquelle il n'y aurait en effet aucun problème des rapports du langage à la pensée, du langage au sujet, est ceci, qu'il n'y a pas de métalangage.

Toute espèce d'abord, jusques et y compris l'abord structuraliste en linguistique, est lui-même inclus, est lui-même dépendant, est lui-même secondaire, est lui-même en perte par rapport à l'usage premier et pur du langage. Tout développement logique, quel qu'il soit, suppose le langage à l'origine dont il est détaché. Si nous ne tenons pas ferme à ce point de vue, tout ce que nous nous posons comme question ici, toute la topologie que nous essayons de développer est parfaitement vaine et futile, et n'importe qui, Monsieur Piaget, Monsieur Russell, tous ont raison; le seul ennui est qu'ils n'arrivent pas, un seul d'entre eux, à s'entendre avec aucun des autres.

Que fais-je ici ? Et pourquoi poursuis-je ce discours ? Je le fais, pour être engagé dans une expérience qui le nécessite absolument. Mais comment puis-je le poursuivre puisque par les prémisses mêmes que je viens ici de réaffirmer, je ne puis, ce discours, le soutenir que d'une place essentiellement précaire, à savoir que j'assume cette audace énorme où chaque fois, croyez-moi bien, j'ai le sentiment de tout risquer, cette place à proprement parler intenable, qui est celle du sujet. Il n'y a là rien de comparable avec aucune position dite de professeur. Je veux dire que la position de professeur, en tant qu'elle met entre l'auditoire et soi une certaine somme cadrée, assurée, fondée dans la communica-

tion, forme là en quelque sorte intermédiaire, barrière et rempart, et précisément ce qui habitue, ce qui favorise, ce qui lance l'esprit sur les voies qui sont celles que, trop brièvement tout à l'heure j'ai pu, comme étant celles de Monsieur Piaget, dénoncer.

Il y a un problème des psychanalystes, vous le savez. Il arrive des choses, chez les psychanalystes, et même des choses, comme je l'ai rappelé au début de mon séminaire de l'année dernière, assez comiques, je dirai même, farces, comme il a pu m'arriver d'avoir pendant trois ans, au premier rang du séminaire que je faisais à Sainte-Anne, une brochette de personnes qui n'en manquaient pas une, ni non plus une seule des articulations de ce que je proférais, tout en travaillant activement à ce que je fusse exclu de leur communauté ! Ceci est une position extrême, dont à la vérité, pour l'expliquer, je n'ai recours qu'à une dimension, très précise, je l'ai appelée la farce et je la situerai à un autre moment. Il aurait fallu un autre contexte pour que je puisse dire comme Abelard : *Odium mundo me fecit logica*[1]. Ça peut peut-être commencer ici, mais alors, ce n'était pas de cela qu'il s'agissait.

Il s'agit de ceci, d'un incident un peu gros, entre autres de ce qui peut se passer tout le temps dans ce qu'on appelle les sociétés analytiques. Pourquoi ceci se passe-t-il ? Au dernier terme, parce que si la formule que je donne est vraie, des relations du sujet au sens, si le psychanalyste est là, dans l'analyse, comme tout le monde sait qu'il est, seulement on oublie ce que ça veut dire, pour représenter le sens juste et dans la mesure où il le représentera effectivement, et il arrive que, bien ou mal formé, de plus en plus avec le temps, le psychanalyste s'accorde à cette position, dans cette mesure même, je veux dire donc, au niveau des meilleurs, jugez un peu de ce qui peut en être pour les autres ! Les psychanalystes, dans les conditions normales, ne communiquent pas entre eux. Je veux dire que si le sens, c'est là ma référence radicale, est, ce que j'ai déjà approché ailleurs à propos du *Witz* de Freud, à caractériser dans un ordre qui est communicable certes, mais non codifiable dans les modes actuellement reçus de la communication scientifique et que j'ai appelé, que j'ai évoqué, que j'ai fait pointer la dernière fois sous le terme du non-sens, comme étant la face glacée, celle, abrupte, où se marque cette limite entre l'effet du signifiant et ce qui lui revient par réflexion d'effet signifié. Si, en d'autres termes, il y a quelque part *un pas de sens,* c'est le terme dont je me suis servi à propos du *Witz*, jouant sur l'ambiguïté du mot *pas,* négation, au mot *pas,* franchissement, rien ne prépare le psychanalyste à discuter effectivement son expérience avec son voisin. C'est là la difficulté, je ne dis point insurmontable, puisque je suis là à essayer d'en tracer les voies. C'est là la difficulté, d'ailleurs qui saute aux yeux, simplement faut-il savoir la formuler, la difficulté de l'institution d'une science psychanalytique.

A cette impasse, qui manifestement doit être résolue par des moyens indirects, à cette impasse, bien sûr, on supplée par toutes sortes d'artifices. C'est bien là qu'est le drame de la communication entre analystes. Car bien sûr, il y a la solution des maîtres mots, et de temps en temps il en apparaît. Pas souvent. De temps en temps il en apparaît. Mélanie Klein en a introduit un certain nombre et puis, d'une certaine façon, on pourrait dire que moi-même… le signifiant, c'est peut-être un maître mot ? Non, justement pas ! Mais laissons. La solution des maîtres mots n'est point une solution, encore que ce soit celle dont, pour une bonne part, on se contente. Si je l'avance, cette solution des maîtres mots, c'est que, sur la trace où nous sommes aujourd'hui, il n'y a pas que les analystes qui ont besoin de la trouver.

Bertrand Russell, pour composer son langage fait de l'échafaudage, de l'édifice babélique des métalangues les unes sur les autres, il faut bien qu'il ait une base ! Alors il a inventé le langage-objet, il doit y avoir un niveau — malheureusement personne n'est capable de le saisir — où le langage est en lui-même pur objet. Je vous défie d'avancer une seule conjonction de signifiants qui puisse avoir cette fonction !

D'autres bien sûr, rechercheront les maître-mots à un autre bout de la chaîne. Et quand je parle de maître-mots dans la théorie analytique, ce sera de mots tels que ceux-là. Il est bien clair qu'une signification quelconque à donner à ce terme n'est soutenable en aucun sens. Le maintien du non-sens, comme signifiant de la présence du sujet, l'ἀτοπία socratique, est essentiel à cette recherche même. Néanmoins, pour la poursuivre, et tant que sa voie n'est point tracée, le rôle de celui qui assume, non point celui du rôle du sujet supposé savoir, mais de se risquer à la place où il manque, est une place privilégiée et qui a le droit à une certaine règle du jeu, nommément celle-ci, que pour tous ceux qui viennent l'entendre, quelque chose ne soit pas fait, de l'usage des mots qu'il avance, qui s'appelle de la fausse monnaie. Je veux dire qu'un usage imperceptiblement infléchi de tel ou tel des termes qu'au cours des années j'ai avancés, a signalé dès longtemps et à l'avance quels seraient ceux qui travailleraient dans ma suite ou qui tomberaient en route. Et c'est pour cela que je ne veux pas vous quitter aujourd'hui sans vous avoir indiqué ce qui a fait l'objet de mon souci, eu égard au public, et je m'en félicite, que je réunis ici.

Assurément, on peut poursuivre cette recherche pour la psychanalyse, dont j'ai parlé cette année, à se tenir dans cette région qui n'est point frontière, parce qu'analogue à cette surface dont je vous parlai tout à l'heure, son dedans est la même chose que son dehors. On peut poursuivre cette recherche, concernant le point *x*, le trou du langage. On peut la poursuivre publiquement, mais il importe qu'il y ait un lieu où j'aie la réponse de ce qui a été conservé théoriquement,

dans mon enseignement, de la notion du signe, qui finalement n'était peut-être à la fin resté que dans le mot, le mot voulait dire quelque chose. Mais pour que ceci prenne lieu et place, justement dans la mesure où mon auditoire s'est élargi, j'ai pris la disposition suivante : les quatrième et, s'il y en a, les cinquième mercredi, les jours où ici j'ai l'honneur de vous entretenir, les quatrième et cinquième seront des séances fermées. Fermées ne veut pas dire que quiconque en est exclu, mais qu'on y est admis sur demande. Autrement dit, étant donné que ceci ne commencera pas ce mois-ci, pour la raison qu'il n'y aura pas de quatrième mercredi, je ne vous parlerai que la prochaine fois, et pas le 23.

Le quatrième mercredi de janvier, toute personne qui se présentera ici, et qui sait, aucune raison qu'elles ne soient pas, à la limite aussi nombreuses, mais n'est-ce pas sûr que toutes les personnes qui sont ici me le demandent ? La relation $8 \Diamond D$, qui est située quelque part à droite du graphe dont au moins certains d'entre vous connaissent l'existence, a dans un discours tel que celui que je poursuis ici et dont je vous ai, je pense, suffisamment esquissé la fonction analogue, quoique inverse, de la relation analytique, pose comme structurant, sain et normal, qu'à un certain ordre de travaux participent des gens qui m'en ont formulé la demande. Je serai, j'en avertis, de la plus grande ouverture, à ces demandes, quitte, de ma part, à convoquer la personne pour en toucher avec elle le bon aloi et la mesure. Et c'est armé d'une carte sanctionnant le fait qu'à sa demande j'ai accédé, que les quatrième mercredi et les cinquième, jusqu'à la fin de l'année, ce qui fera, j'ai calculé, huit de ces séances, on viendra ici, et pour travailler selon un mode où, je l'indique déjà, j'aurai, à certains — et, je le souhaite, rencontrer qui voudra m'aider sur ce point — j'aurai à donner à certains la parole à ma place.

# Leçon III

*16 décembre 1964*

Si la psychologie, quel que soit son objet, mais cet objet même, comme on le soutient vainement, pouvant être défini comme unique, cet objet, de quelque façon, pouvant nous conduire, par quelque voie que ce soit, à la connaissance, autrement dit si l'âme existait, si la connaissance relevait de l'âme, les professeurs de psychologie, les psychologues enseignants devraient se recruter par les moyens mêmes dont ils appréhendent leur objet et, pour illustrer ce que je veux dire, ils devraient réaliser ce qui se passerait dans quelque section de muséum — nommons en une au hasard, la plus représentative, la conchyliologie, science des coquillages — et devraient en somme réaliser d'un seul coup l'ensemble du personnel enseignant et la collection elle-même, le résumé de leurs titres universitaires servant d'ailleurs assez bien dans cette métaphore à figurer l'étiquette de provenance collée sur ledit exemplaire. L'expérience prouve, encore que rien ne soit exclu dans l'avenir, qu'il ne s'est passé jusqu'à présent rien de pareil.

La tentative d'un Piaget, qui est à proprement parler celle de faire confiner d'une façon si étroite le procès, le progrès de la connaissance effective avec un supposé développement de quelque chose de supposé immanent à une espèce, humaine ou autre, est quelque chose qui, assurément, d'une façon certes analogique, puisque aucune phénoménologie de l'esprit, si élémentaire soit-elle, ne peut y être impliquée devrait aboutir à cette sorte de sélection-échantillonnage dont je parle, dont on ferait en quelque sorte du quotient intellectuel le seul étalonnage possible de quiconque a à répondre d'un certain fonctionnement, d'une certaine intégration du fonctionnement de l'intelligence.

L'objet de la psychologie est si peu unitaire d'ailleurs que cette traduction du mot âme, au niveau où il sert à une théorie du développement intellectuel, est parfaitement insuffisante à combler son emploi et chacun sait que, dans d'autres registres, nous arriverions au même paradoxe, que ceux qui ont d'une façon quelconque à reconnaître, voire à administrer ce champ de l'âme, devraient

aussi réaliser en eux-mêmes quelque type, quelque prototype ou quelque moment élu de ce qui, en fin de compte, devrait s'appeler la belle âme. Heureusement, personne n'y songe plus, la méfiance la plus profonde ayant été jetée sur cette catégorie de la belle âme, vous le savez, par Hegel[62]. Le rapport de la belle âme aux désordres du monde a été une fois pour toutes et définitivement stigmatisé par la remarque assurément pénétrante et qui nous introduit de toutes ses portes à la dialectique ici appliquée, que la belle âme ne se soutient que de ce désordre même.

Il est clair pourtant que, dans le recrutement que les psychanalystes s'imposent à eux-mêmes, il y a dans tout ce champ, que je n'ai pas pu absolument parcourir du faisceau du projecteur, il y a un lieu qui se distingue par quelque chose qui se rapproche d'une façon très singulière de cette hypothèse paradoxale et de l'idée que quelqu'un qui a à enseigner, à rendre compte de ce qu'est effectivement la praxis analytique, de ce qu'elle prétend conquérir sur le réel, ce quelqu'un, d'une certaine façon, est lui-même ce qui se choisit comme étant un échantillon particulièrement bien trié de ce progrès. Vous sentez bien d'ailleurs qu'ici il s'agit d'autre chose que de typique, que de statique, il s'agit d'une certaine épreuve. Mais alors, d'autant plus importante est à préciser la portée de cette épreuve, et sans aucun doute le terme d'identification qu'ici on introduira par exemple, en le donnant comme terme à l'expérience analytique, ne pourra du même coup qu'introduire un point tout à fait aigu de cette problématique. A quel niveau cette identification se produit-elle au niveau d'une expérience, elle-même particulière ? L'analysé sera-t-il quelqu'un qui transmet un certain mode d'expérience de celui qui l'a analysé tel que lui-même l'a reçu ? Comment ces expériences peuvent-elles, l'une par rapport à l'autre se repérer, celle qui antécède a-t-elle toujours quelque chose, qui en quelque sorte dépasse et inclut celle qui va en sortir ? Au contraire laisse-t-elle la porte [ouverte] à quelque surmontement ? C'est assurément là le niveau le plus difficile où poser le problème. C'est certainement aussi celui où il doit être résolu. Comment même pouvoir l'envisager si nous ne saisissons pas la structure de cette expérience ?

Car d'aucune façon, dans la théorie analytique, quoi que ce soit qui pourrait s'affirmer, au niveau de cette identification, comme substantiel, d'aucune façon ceci ne peut servir de module et de mesure, et les psychanalystes eux-mêmes, voire les plus inféodés à tel ou tel procès traditionnel, et mon dieu à ne pas trop l'approfondir, riraient si on leur disait que ce qu'il s'agit de transmettre c'est une fonction du type de l'idéal du moi, l'identification dont il s'agit ne peut être définie, saisie autre part. Nous ne saurions bien sûr nous contenter de quelque chose qui évoquerait de s'être exercé une fois à une certaine dynamique. Comment trouver là quoi que ce soit, qui ne puisse se résoudre que dans une

sorte d'endogénie, prise de conscience d'un certain nombre de déplacements saisis par l'intérieur ? Mais quoi de saisissable, quoi de transmissible, quoi d'organisable, quoi, pour tout dire, de scientifique pourrait-il s'asseoir sur quelque chose qui ne reviendrait alors que d'être au niveau d'une certaine massothérapie, si vous voulez, d'exercice du type respiratoire, voire de quelque relaxation ; quelque chose d'aussi primitivement près de la sphère la plus interne ; d'une épreuve, en fin de compte, corporelle.

C'est pour cela qu'il est si important d'essayer de saisir ce dont il peut s'agir, dans une expérience qui s'annonce elle-même comme être de la dimension la plus pleine, qui sans aucun doute, n'est pas sans s'identifier entièrement à quelque chose d'aussi absolu, d'aussi radical que ce serait de parler de la vérité ne peut néanmoins pas refuser, j'entends au niveau de son expérience, au niveau de ses résultats, cette dimension du véridique, de quelque chose qui, d'être conquis, se révèle non seulement libératoire mais plus authentique que ce qui était inclus dans le nœud dont il s'agit de se libérer. Aussi bien n'est-ce pas pour rien que viennent dans mon discours des éléments de métaphore aussi singuliers, aussi inaperçus peut-être mais aussi frappants, si nous les retenons, que ceux de ce nœud, qui nous ramènent à ce que déjà la dernière fois j'ai fait entrer ici, dans ce petit modèle que je vous apportai sous la forme de la bande de Mœbius en vous rappelant l'importance de quelque chose qui est de l'ordre de la topologie.

Et son emploi est en quelque sorte tout de suite suggéré par cette simple remarque que nous devons faire, fût-ce à partir d'une épreuve, d'une épreuve, en quelque sorte naïve quant à son réalisme, comme celle de Piaget qui est assurément, qu'il n'est pas difficile, à tel ou tel tournant du texte, de pointer la faille par où il s'avère qu'à prendre simplement le langage pour être l'instrument de l'intelligence, c'est de la façon la plus profonde méconnaître que, loin qu'il s'agisse là d'être l'instrument de l'intelligence, il démontre, en même temps et de la même voix, du même discours — comment se fait-il alors qu'il le souligne dans le même discours — que cet instrument soit si inapproprié, que le langage soit justement ce qui, à l'intelligence, fasse difficulté ? Peut-être, à l'intelligence, tout aussi difficiles sont à soulever les problèmes posés par le langage. Il lui est difficile de guider une conduite appropriée au niveau du pur et simple obstacle, de la pure et simple et immédiate réalité, celle contre laquelle on bute en se cognant le front contre. Renvoyer cette inappropriation du langage à je ne sais quel état primitif de ce qu'on appelle en cette occasion la pensée n'est vraiment ici que rejeter le problème sans aucunement le résoudre. Car si effectivement le langage fut d'abord quelque cristallisation qui s'est imposée à l'exercice de l'intelligence comme un appareil, comment n'est-il pas évident que l'intelligence

aurait fait le langage aussi approprié qu'elle a fait après tout ses instruments primitifs, lesquels nous savons qu'ils sont, de tous les instruments, souvent les plus merveilleusement habiles, les plus saisissants pour nous, au point qu'à peine en pouvons-nous restituer la perfection d'équilibre, faits avec le minimum de matière et en même temps la matière la plus choisie, qui nous les fait… d'où les instruments que nous pouvons avoir, ceux-ci, les primitifs, être en quelque sorte les plus précieux du point de vue de la qualité de l'objet. Comment le langage n'aurait-il pas été quelque chose d'analogue, à sa façon, si effectivement il était création, sécrétion, prolongement de l'acte intelligent ?

Bien au contraire, s'il est quelque chose que dans une première approche nous pourrions essayer de définir comme étant le champ de la pensée, eh bien, pourquoi pas à titre provisoire, s'il faut absolument partir de l'intelligence, ne dirais-je pas que la pensée — et mon dieu, et que ce soit une formule qui s'appliquera bien assez à divers niveaux, au moins d'une façon descriptive, pour avoir l'air, au moins au premier plan, d'une approche — que la pensée, c'est l'intelligence s'exerçant à se retrouver dans les difficultés que lui impose la fonction du langage. Loin que nous puissions d'aucune façon, bien sûr — c'est là la première porte qu'ouvre la linguistique — nous contenter de ce premier schéma grossier qui ferait du langage l'appareil, l'instrument de quelque correspondance biunivoque quelle qu'elle soit, est-ce qu'il n'est pas clair que cette poursuite même qui est faite de l'y réduire sous la forme critique de la signification, du logico-positivisme et de son mythe, d'arriver à une exhaustion du *meaning of meaning,* d'épuiser en tout emploi du signifiant l'exhaustion des significations différentes qui, une fois soi-disant, nous dit-on, connotées, elles permettront d'avoir un discours, un dialogue qui sera sans ambiguïté, de savoir toujours dans quel sens, dans quel emploi, dans quelle acception tel mot est apporté — qui ne sait, qui ne voit que tout ce qu'apporte le langage de fécondité, voire même de pur et simple fonctionnement, consiste toujours non pas à opérer sur cette sorte de conjonction, d'appareil en quelque sorte préformé qui… après quoi nous n'aurions plus qu'à y recueillir, qu'à y lire la solution d'un problème — qui ne voit que c'est justement cette opération qui constitue elle-même la solution du problème, que cette opération de fonction, et que j'ai appelée pour l'instant idéalement biunivoque, c'est justement ce qu'il s'agit d'obtenir au terme de toute recherche.

Ceci étant posé comme de l'ordre de la plus simple introduction de toute préface à aborder la difficulté du problème, nous voyons que si l'approche linguistique, qui est loin de dater à proprement parler de notre époque — récemment on m'interrogeait sur cet emploi du signifiant et du signifié qui, comme je répondais, me paraît maintenant être vraiment ces mots en cours, qu'on com-

mence à entendre à tous les coins de rue et qui sont usités, mis en avant dans des répliques les plus communes du meeting — ces termes, ces termes ne datent pas d'hier, et seuls les Stoïciens peuvent passer pour les avoir introduits techniquement sous les formes du *signans* et du *signatum*[35]. En fait on peut en faire voir la racine bien plus loin, et qu'il suffit de s'approcher de la fonction du langage pour que s'introduise un certain type de division, qui n'est pas ambiguïté, qui vise quelque chose de tout à fait radical et par situation, du fait que, dans ce radical, nous sommes tellement impliqués que nous ne sommes sujets, dis-je, que d'être impliqués à ce niveau radical, et d'une façon pourtant qui nous permette de voir ce dans quoi nous sommes impliqués. Et ce n'est pas autre chose qui s'appelle la structure.

L'ambiguïté que nous saisissons, et que je vais vous faire suivre à la trace dans tel ou tel champ plus favorable à le manifester, entre le sens et la signification par exemple, seuls capables — ce n'est pas toujours plaisir — de jouer avec un chatoiement de ce qui nous apparaîtrait dernier de ne pas pouvoir même être référé à la catégorie supérieure d'être un chatoiement du sens, puisque c'est déjà d'une division à l'intérieur du sens qu'il s'agit, c'est parce que c'est uniquement à ce niveau que se résolvent — vous le verrez quand il s'agit de tel ou tel type d'usage du mot — que se résolvent des contradictions patentes, patentes simplement à se révéler, quand à propos des mêmes mots, par exemple de ce qu'on appelle le nom propre, vous voyez les uns y voir ce qu'il y a de plus indicatif, les autres ce qu'il y a de plus arbitraire, donc de ce qui semble le moins indicatif ; l'un ce qu'il y a de plus concret, l'autre ce qui semble aller à l'opposé, ce qu'il y a de plus vide ; l'un ce qu'il y a de plus chargé de sens, l'autre ce qui en est le plus dépourvu, alors qu'à prendre les choses, vous le verrez, dans un certain débat, dans un certain registre, dans un certain biais, cette fonction du nom propre, c'est clair de la façon la plus transparente, est à proprement parler pour ce qu'il est et pour ce que son nom indique, et qui n'est pas du tout que le nom propre, c'est un, comme dit Russell, *word for particular*[139], un mot pour le particulier, assurément pas. Assurément pas, vous le verrez.

Mais reprenons, la fonction de la tautologie, je voudrais tout de suite vous l'illustrer de quelque chose. J'ai parlé tout à l'heure de réalisme, de réalisme naïf. J'y opposerai, j'y opposerai un mode sous lequel le matérialisme, qui entre couramment dans notre discours comme une référence, mon dieu, bien peu explorée, le matérialisme consiste à n'admettre comme existant que des signes matériels. Est-ce que ceci fait cercle ? Que non pas ! Ceci suggère un sens. La matérialité n'est assurément pas expliquée — mais qui de nos jours se sentirait bien à l'aise pour l'expliquer comme une essence, comme une substance dernière ? — mais que ce terme soit ici expressément porté sur les signes, sur les signes au

temps où, d'autre part, comme une référence radicale j'ai dit que le signe, c'est ce qui représente quelque chose pour quelqu'un, voilà qui, à la fois, nous donne le modèle de ce qu'un certain type de référence apparemment tautologique, car je n'ai dit qu'une chose, c'est que le matérialisme c'est ce qui ne pose pour existant que ce dont nous avons des signes matériels n'a assurément pas effleuré le sens du mot matière, et pourtant donc, tout tautologique qu'il est, nous apporte un sens et nous montre en quelque sorte sous une figure exemplaire, paradigmatique, l'utilité de ce petit nœud dont je vous ai fait, l'autre jour, le contour, ce double point originel qui, à le dessiner comme étant le cercle introductif à tout abord possible de la fonction, qu'elle soit du signifiant ou du signe, est là déjà pour vous montrer que nous ne pouvons pas nous en servir comme de quelque chose qui, d'aucune façon, pourrait se réduire au terme à une référence ponctuelle. Si le cercle est favorable à l'appréhension mythique de son rétrécissement jusqu'à quelque point zéro, il reste toujours quelque chose d'irréductible dans une structure qui ne saurait s'anéantir à se serrer sur elle-même, et ici après tout, encouragé par le fait que n'est point absolument tombé dans le vide — j'ai pu m'en rendre compte — ce que j'ai apporté la dernière fois concernant la bande de Mœbius, dont, pour l'illustrer, donner l'éclairage qui pousse, qui commence à pousser à son plus haut point sa valeur exemplaire, je vais vous faire remarquer, dès lors, l'implication.

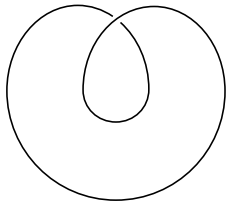

Fig. III-1

C'est Saussure qui, parlant du signifié — et chacun sait qu'il n'en a point parlé d'une façon qui soit définitive, ne serait-ce qu'en raison des ambiguïtés qui se sont engouffrées par la porte de sa théorie, justement en ce point — ce qu'il en a dit de plus efficace est assurément ceci que, eu égard au signifiant, le signifié se présente dans le rapport de l'envers à l'endroit, ou comme vous voudrez de l'endroit à l'envers[142]. Et bien sûr, il y a quelque chose de cet ordre qui nous est suggéré par l'existence du signe sémantique, du signe dans le langage. Il s'agit assurément — adhérât-on de la façon la plus étroite à l'analyse phonématique — il est possible de parler d'élément sonore dans l'analyse moderne de la linguistique sans le considérer comme étroitement lié, à quoi ? à ce qu'on appelle le *meaning*. Et nous retrouvons ici l'ambiguïté de signification, de sens. Si j'ai commencé

cette année mon discours par cet exemple, exemple cueilli au niveau d'un ouvrage de grammaire, qui est un exemple dont je vous montrai que, quoi qu'il en fût de son effort vers l'asémantisme, du fait même d'être grammatical, il n'était pas sans porter un sens. Et assurément, à ce propos, j'ai su vous faire sentir les deux voies dans lesquelles, ce qui s'appelle ici sens, nous pouvions le chercher, et que l'une n'était pas l'autre et qu'à l'une, voie de la signification que nous avions vue pouvoir se construire comme à foison, et presque tellement surabondante que nous n'avions que l'embarras du choix, c'était dans la mesure où nous opérions par quelque chose, par quelque voie — et ce n'est pas indifférent de remarquer, c'est pour ça que j'avais choisi l'exemple dans une langue étrangère, qu'il m'était de là plus facile, plus naturel de vous ramener dans la voie de la traduction — c'est en le traduisant en français que j'arrivai à en faire surgir à peu près tout ce que je voulais, par un procédé très simplement opératoire et tout à fait ressemblant à celui du prestidigitateur.

Mais qu'autre chose était l'autre direction qui, pour nous faire aboutir sans doute à l'impasse, et fermée, de ce qu'est le point de saisissement, le charme d'un texte poétique, nous indiquait bien que ce dont il s'agissait était d'une autre dimension. Sans doute, ce qu'elle a laissé dans le flou, dans la brume, dans la nuée de cette direction poétique, est quelque chose qui d'aucune façon ne pourrait nous paraître suffisant, mais c'est ici que je vous ramène à la propriété de cette surface singulière, qui, bien sûr en chaque point a un endroit et un envers. L'important est qu'on puisse, par un certain trajet sur son contour, arriver, de quelque point que ce soit de cet endroit, à un correspondant de l'envers. Eh bien, quand je vous ai dit le signifiant, c'est essentiellement quelque chose structuré sur le modèle de ladite surface de Mœbius, c'est cela que ça veut dire, à savoir que c'est sur la même face, tout en constituant endroit et envers, que nous pouvons rencontrer le matériel. Le matériel qui, ici, se trouve structuré de l'opposition phonématique est ce quelque chose qui ne se traduit pas mais qui passe, qui passe d'un signifiant à un autre, dans son fonctionnement, dans le fonctionnement quel qu'il soit du langage, voire le plus hasardeux. C'est ce que démontre cette expérience poétique en quelque sorte, que quelque chose qui passe, et que c'est cela qui est le sens — selon le mode où cela passe, diverse-

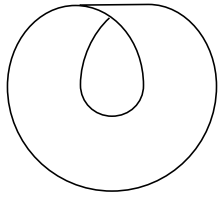

Fig. III-2

ment repérable et diversement pointé, c'est ce que nous allons tenter de faire — c'est cela seul qui pour nous permet un repérage exact d'une expérience qui, du seul fait d'être une expérience entièrement, non seulement de paroles mais de paroles artificielles, de paroles structurées par un certain nombre de conditions qui infléchissent la portée du discours, doit être repéré par rapport à ce que j'ai appelé tout à l'heure l'usage du langage par quelque chose ou par quelqu'un, sujet, agent, patient qui y sont pris.

Alors, je vais aujourd'hui introduire, introduire une de ces formes, une de ces formes topologiques, une de ces formes fondées sur la surface dont je vous ai donné la dernière fois l'exemple, vous introduire, vous introduire dans cette fonction, car je pense que, quand même, vous avez entendu parler de la bouteille de Klein. Reprenons-la, cette bouteille, approprions-la nous, et dans la bouteille de Klein et bouteille de Lacan, allons-y, elle a un gros intérêt, elle nous servira beaucoup, et vous allez voir pourquoi. Je vous rappelle que j'ai introduit, la dernière fois, cette remarque que l'espace, l'espace à trois dimensions, c'est quelque chose de pas clair du tout, et qu'avant d'en parler comme des sansonnets, il faudrait voir sous quelles formes diverses nous pouvons l'appréhender, justement dans la voie mathématique qui est essentiellement combinatoire ; et que tout autre chose est de tenir l'affaire pour résolue avec les formes qu'on peut appeler *formes de révolution d'une surface,* qui nous donnent quoi ? après tout rien d'autre qu'un volume dont ce n'est pas pour rien que ça s'appelle comme ça. Ça s'appelle comme ça parce que c'est fabriqué sur le modèle, et ce n'est point au hasard, de quelque chose qui est une surface roulée, surface où l'on fait un rouleau. Eh bien, évidemment, ça remplit un certain petit espace, après tout. Après ça, vous pouvez prendre ça à pleine main et vous amuser avec.

Faites tourner le cercle autour d'un axe, ça s'appelle une sphère, je l'ai dit. Faites tourner cette chose que j'appellerai un triangle, ou simplement un angle selon que je le limiterai ou non par une ligne qui coupe les deux côtés, et vous aurez un cône, une section de cône ou un cône infini, selon les cas. Mais il y a des choses qui ne se comportent pas du tout comme ça, qui se passent provisoirement de tenir l'espace pour construit et qui font rudement bien. Je vous l'ai dit, il y a trois formes fondamentales : le *trou*, nous y reviendrons, le *tore* je vous ai dit, le *cross-cap*.

Le tore, ma foi, ça n'a pas l'air bien compliqué. Prenez ce que vous voudrez, un anneau de [backgammon], une chambre à air, simplement ; commencez, dans votre tête, à vous poser des petits problèmes. Par exemple celui-ci,

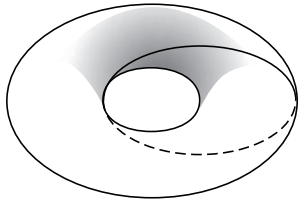

Fig. III-3

faites-y une coupure comme celle-là, exactement comme celle-là, et si vous ne l'avez pas déjà fait, et si vous n'avez pas déjà réfléchi sur le tore, dites-moi combien ça va faire de morceaux, par exemple. Ce qui vous prouve — qu'on puisse ainsi poser les questions — que ce n'est pas, comme je l'ai fait remarquer la dernière fois, des objets d'une intuition immédiate. Mais nous n'allons pas nous attarder à de telles amusettes. Je veux simplement vous faire remarquer comment, d'une façon simple et combinatoire, on construit ces figures. On les construit de la façon suivante, la forme la plus élémentaire qui puisse en être donnée est celle d'une figure à quatre côtés dont les côtés sont vectorialisés.

Qu'est-ce que signifie ici la vectorialisation ? Ça signifie que nous construisons ces figures par suture ; que nous cousons ce qui s'appelle ici un bord — je vous passe la définition intermédiaire de ce que signifie ici bord — que c'est dans le sens de la vectorialisation, c'est-à-dire qu'un point étant ici sur le vecteur, qui est le point a, aboutit à un point a', qui ne lui est pas correspondant d'une façon métrique mais qui lui est correspondant d'une façon ordonnée, au sens qu'un point b, qui sera *plus* [+] dans le sens du vecteur, sera donc cousu, quel qu'il soit, et quelle que soit la distance métriquement définie de a'à b', cousu au point b'. Même chose pour le couple des autres côtés de ladite construction.

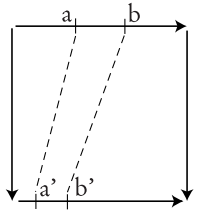


Fig. III-4

Il n'est évidemment strictement ici carré que pour l'intelligibilité à l'œil, visuelle, gestaltique de la figure. Je pourrais aussi bien le construire comme ceci, je mettrais les mêmes vecteurs, et ça aurait exactement la même signification, pourquoi ? Pour construire un tore… Comment un tore se construit-il ? Un tore se construit, c'est très facile à comprendre, c'est pour ça que je commence par là, un tore se construit en suturant d'abord ce côté avec l'autre, c'est-à-dire en faisant ce qui, pour l'intuition commune est un premier cylindre, ou si vous voulez, on peut supposer que l'espace dans l'intervalle a

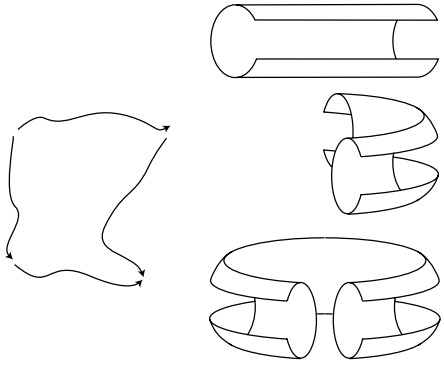

Fig. III-5

une fonction quelconque. Il y a des gens comme ça, il y a Saint Thomas, il y a des gens qui veulent toujours bourrer les choses avec le doigt. C'est un type humain, ils font du boudin toute leur vie ! Enfin, si vous voulez le remplir, vous aurez donc un rouleau plein et à partir de là, vous pouvez fermer ce rouleau et vous obtenez ce qui est ici dessiné.

Qu'est-ce que ça veut dire ? C'est que, dans une structure qui est de l'ordre essentiellement spatial, qui ne comporte aucune histoire, vous introduisez pourtant un élément temporel. Pour que ceci soit pleinement déterminé il faut que vous connotiez 1 et 1 du même chiffre mais [2 et 2] d'un chiffre ou d'une connotation quelconque qui implique de ne venir qu'après. Les deux opérations, vous ne pouvez pas les faire en même temps. Peu importe laquelle précède l'autre, ça aura toujours le même résultat, un tore, mais ça ne donnera pas le même tore, puisqu'à l'occasion ça donnera deux tores, l'un traversant l'autre. C'est même une de leurs plus intéressantes fonctions.

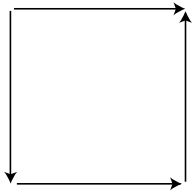

Fig. III-6

Alors là-dessus, c'est un simple exercice introductif, qu'est-ce que c'est qu'une bouteille de Klein ? Une bouteille de Klein, c'est une construction exactement du même type, à cette différence près que, si deux des bords vectorialisés sont vectorialisés dans le même sens — c'est disons sous le mode du tore, donc, comme le tore, approprié à faire un boudin — les autres bords opposés, dont peu importe que l'opération de suture se fasse avant ou après l'autre, ça donnera le même résultat, mais l'opération doit être faite d'une façon successive, les deux autres bords sont vectorialisés en sens contraire. Je vais vous montrer tout de suite au tableau ce que ça donne, pour ceux qui n'ont pas entendu parler encore de la bouteille de Klein. Ça donne quelque chose qui, si vous voulez, en coupe, en coupe bien sûr, ne voulant rien dire dans ce registre, puisque nous n'introduisons pas la troisième dimension de l'espace. C'est une façon, pour l'intuition commune, pour le repérage qui est habituellement le vôtre, dans l'expérience et après tout peut-être peut-on dire aussi la coutume, car rien n'objecterait à ce que vous soient plus immédiatement accessibles et familières les dimensions de la topologie des surfaces, il suffit que vous vous y exerciez un peu, c'est même ce qui est souhaitable, voici ce que cela donne en coupe [figure III-7].

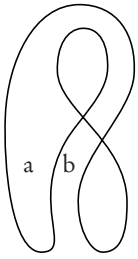


Fig. III-7

Bon. Qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire que ceci, je vous l'ai dit, c'est en coupe, c'est-à-dire qu'il y a ici [en a], disons un volume qui est commun, qui a au centre un conduit qui passe [en b]… en d'autres termes, ceci mérite de s'appeler bouteille [figure III-8] parce que, voici ici le corps de la bouteille [en a], voici ici le goulot ; c'est un goulot qui serait prolongé de telle sorte [en b] que, rentrant dans le corps de la bouteille — si vous voulez, pour mieux l'accentuer, je vais vous montrer cette rentrée ici [en c'] — il va s'insérer, se suturer, sur son fond, à cette bouteille. Donc, sans même recourir à ma figure, en mots, en termes, vous avez une bouteille, une bouteille de Vichy, une bouteille de Vittel, vous tordez son goulot, vous le faites traverser la paroi latérale de cette bouteille et vous allez l'insérer sur le cul de la bouteille. Du même coup, cette insertion ouvre [c"]… vous pouvez constater que vous avez ainsi quelque chose qui se réalise, avec les caractères d'une surface complètement close, partout cette surface est close et, pourtant, on peut entrer dans son intérieur, si j'ose dire, comme dans un moulin. Son intérieur communique complètement, intégralement avec son extérieur. Néanmoins cette surface est complètement close.

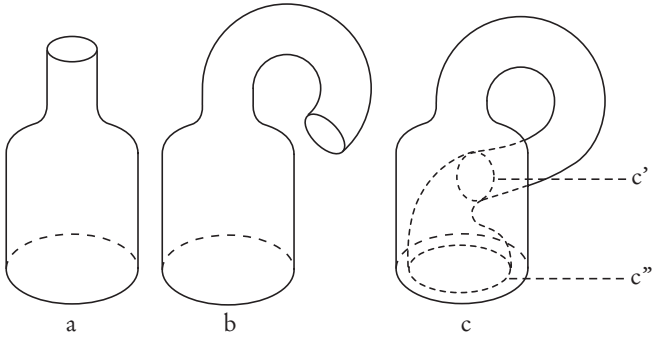


Fig. III-8

Ceci ne ferait partie que de la physique amusante, que, bien entendu, cette bouteille soit capable de contenir un liquide et même, dans les conditions ordinaires, comme je vais vous le représenter, et de ne permettre d'aucune façon

qu'il se reverse au-dehors, c'est-à-dire de le contenir sans même qu'on ait à se donner les soucis d'un bouchon. C'est ce que la plus simple réflexion vous permettra de concevoir. Si vous redressez effectivement ceci, tel que je l'ai dessiné, et que vous le faites effectivement fonctionner comme bouteille qui se remplit une fois qu'elle est le cul en l'air [figure III-9], en a. Mais si vous la retournez, vous lui mettez le cul en bas, il est bien certain que le liquide n'ira pas se répandre au-dehors [en b]. Ceci, je vous le répète, n'a strictement aucun intérêt ! Ce qui est intéressant, c'est que les propriétés de cette bouteille sont telles que la surface en question, la surface qui la ferme, la surface qui la compose, a exactement les mêmes propriétés qu'une bande de Mœbius, à savoir qu'il n'y a qu'une face, comme il est facile d'en répondre et de le constater.

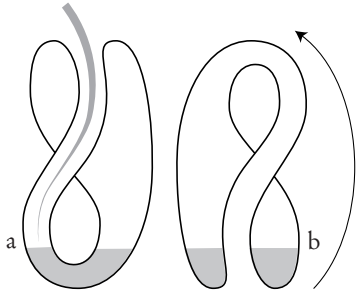


Fig. III-9

Alors, comme ceci aussi peut paraître… être un petit peu du registre du tour de passe-passe, et que ce n'est pas du tout, malgré bien entendu que ça pourrait passer pour analogique à un effet de sens, et que ce n'est point du tout d'une façon analogique que j'entends vous en entretenir, je vais essayer de vous le matérialiser d'une façon qui soit tout à fait claire.

Si nous partons de la sphère, que nous puissions faire d'une sphère une bouteille, c'est une chose qui n'est point du tout impossible. Supposez que la sphère soit une balle en caoutchouc [figure III-10, en a], vous la reployez en quelque sorte ainsi, sur elle-même [en b], il n'est pas même forcé qu'ici vous ayez ce petit retour [en b'], c'est plus clair, vous pouvez toujours en faire une coupe à

Fig. III-10

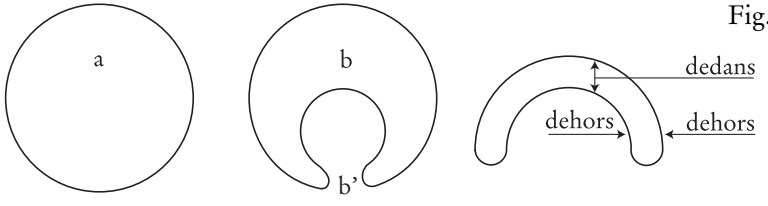

la renfoncer en elle-même. Je dirai même que c'est ainsi que commence le processus de la formation d'un corps animal, c'est le stade *blastula* après le stade *morula*. Ici, qu'est-ce que vous avez ? Vous avez un dehors, un dedans, un dedans, la surface sphérique primitive, et un dehors. Vous avez, en réalisant quelque chose qui peut être un contenant, vous n'avez rien modifié de la fonction des deux faces de la surface par rapport à la sphère primitive.

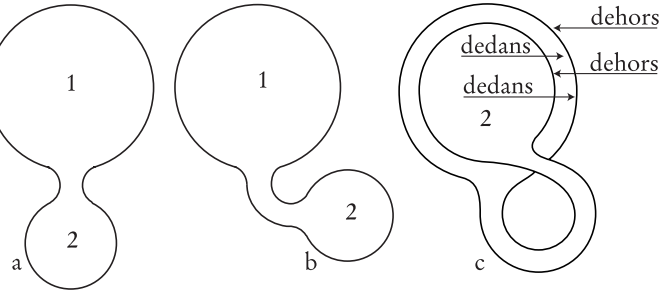


Fig. III-11

Tout autre chose est ce qui se passe si, prenant d'abord la sphère et en faisant cette chose étranglée [figure III-11, en a], vous prenez l'une des moitiés de la sphère et la faites rentrer dans l'autre [en b et c]. En d'autres termes, je schématise… vous y êtes ? De l'haltère, de la double boule que j'ai ici construite par étranglement de cette surface sphérique, je fais — mettez que c'est ici la boule 1 — ce que je vais faire, la boule 2 est rentrée à l'intérieur. Ici vous avez le dehors primitif, le dedans, et ce qui est affronté, c'est une surface du dehors premier avec le dedans, non plus comme dans ma blastula de tout à l'heure, le dedans restant toujours affronté, et le dedans est ici, de la seconde partie de la surface.

Est-ce que c'est ça, une bouteille de Klein ? Non. Pour arriver à la bouteille de Klein, il faut autre chose. Mais c'est ici que je vais pouvoir vous expliquer quelque chose qui va vous montrer l'intérêt de la mise en évidence de ladite bouteille de Klein. C'est que, supposez qu'il y ait quelque rapport, quelque rapport structural, comme c'est tout de même bien indiqué depuis longtemps par la constance, la permanence de la métaphore du cercle et de la sphère dans toute pensée cosmologique, supposez que ce soit comme ça qu'il faille construire, pour se le représenter d'une façon saine, qu'il faille construire ce qui concerne justement la pensée cosmologique. La pensée cosmologique est fondée essentiellement sur la correspondance non pas biunivoque mais structurale, l'enveloppement du microcosme par le macrocosme ; que ce microcosme vous l'appeliez comme vous voulez, sujet, âme, νοῦς, que ce cosmos vous l'appeliez comme vous voulez, réalité, univers, mais supposez que l'un enveloppe l'autre

et le contient, et que celui qui est contenu se manifeste comme étant comme le résultat de ce cosmos, ce qui y correspond membre à membre. Il est impossible d'extirper cette hypothèse fondamentale et c'est en cela que date une certaine étape de la pensée, qui, si vous suivez ce que j'ai dit tout à l'heure, est d'un certain usage du langage. Et ceci y correspond justement dans la mesure et uniquement dans la mesure où, dans ce registre de pensée, le microcosme, comme il convient, n'est pas fait d'une partie en quelque sorte retournée du monde à la façon dont on retourne une peau de lapin, ça n'est pas comme tout à l'heure dans ma blastula telle que je l'avais dessinée, le dedans qui est en dehors pour le microcosme, c'est bel et bien lui aussi un dehors qu'il a, et qui s'affronte au dedans du cosmos. Telle est la fonction symbolique de cette étape où je vous mène de la reconstruction de la bouteille dite de Klein.

Nous allons voir que ce schéma est essentiel, bien sûr d'un certain mode de pensée et de style, mais pour représenter — je vous le montrerai dans le détail et dans les faits — une certaine limitation, une implication non éveillée dans l'usage du langage. Le moment de l'éveil, pour autant, vous l'ai-je dit, que je le pointe, que je le repère historialement dans le *cogito* de Descartes[33], c'est quelque chose qui n'est point immédiatement apparent, justement dans la mesure où, de ce *cogito*, on fait quelque chose d'une valeur psychologique. Mais si on repère exactement ce dont il s'agit, s'il est ce que j'ai dit, à savoir la mise en évidence de ce que la fonction du signifiant est et n'est rien d'autre que le fait que le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant, c'est à partir de cette découverte que, la rupture du pacte supposé préétabli du signifiant à quelque chose étant rompu, il s'avère, il s'avère dans l'histoire — et parce que c'est de là qu'est partie la science — il s'avère que c'est à partir de cette rupture, même si tout de suite et parce que simplement on ne l'enseigne qu'incomplètement et on ne l'enseigne qu'incomplètement parce qu'on n'en voit pas le dernier ressort, que c'est à partir de là que peut s'inscrire une science, à partir du moment où se rompt ce parallélisme du sujet au cosmos qui l'enveloppe et qui fait du sujet, psyché, psychologie, microcosme.

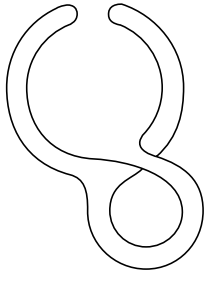

Fig. III-12

C'est à partir du moment où nous introduisons ici une autre suture et ce que j'ai appelé ailleurs un point de capiton essentiel qui est celui qui ouvre ici un trou et grâce auquel la structure de la bouteille de Klein alors, et seulement alors, s'instaure, c'est-à-dire que dans la couture qui se fait au niveau de ce trou, ce qui est noué, c'est la surface à elle-même, d'une façon telle que ce que nous avons jusqu'à présent repéré pour dehors se trouve conjoint à ce que nous avons repéré jusqu'à présent comme dedans, et ce qui était repéré comme dedans est suturé, noué à la face qui était repérée jusqu'alors comme dehors. Est-ce que c'est visible ? Est-ce que c'est assez clair ? Est-ce qu'on voit de là-bas, de cette façon mal éclairée ?

Ici nous avons ouvert un orifice traversant à la fois ce qui, dans mon dessin, symbolisait le cosmos enveloppant et ce qui dans mon dessin symbolisait le microcosme enveloppé et que c'est ça par où nous rejoignons la structure de la bouteille de Klein. Est-ce que vous l'avez assez vu ? Non ? Eh bien, je vais le faire plus grand, sinon nous n'y comprendrons jamais rien. La voici complète. Est-ce que ça commence à se voir ? [paroles et bruits divers]. Est-ce que ça commence à se voir ? Est-ce que vous retrouvez l'essentiel de ce que je vous ai expliqué tout à l'heure, la structure de la bouteille de Klein ?… Il faut que ce tableau soit vraiment mal éclairé !… Est-ce qu'il n'y a pas de la lumière, pour que je voie là-bas les personnes se pousser du col ? Ce serait quand même important que vous voyiez ce que j'ai dessiné ! Je vous emmène là par une voie difficile et qui, vu l'heure et la nécessité de l'explication, ne vous mènera pas aujourd'hui directement sur sa relation au langage. Aussi bien, puisque nous n'avons plus que dix minutes, je vais essayer de vous en donner une petite explication amusante, dont vous verrez le rapport global avec le champ de l'expérience analytique.

Il y a plus d'une façon de traduire cette construction. Je pourrai vous y donner la figure de Gagarine le cosmonaute. Gagarine le cosmonaute, apparemment, est bel et bien enfermé, disons pour simplifier et aller vite, nous n'avons plus beaucoup de temps, comme l'homme antique dans son petit cosmos baladeur. Du point de vue biologique, c'est d'ailleurs, entre nous, permettez-moi de vous le faire remarquer au passage, quelque chose de bien curieux et qui pourrait se ponctuer par rapport à l'évolution de la lignée animale. Je vous rappelle qu'il est très difficile de saisir, de saisir d'une façon un tant soit peu concevable, comment un animal, qui échangeait régulièrement ce dont il avait besoin, du point de vue respiratoire, avec le milieu dans lequel il était plongé au niveau des branchies, a réalisé cette chose absolument fabuleuse de pouvoir sortir, hors de l'eau dans le cas présent, en s'envoyant à l'intérieur de lui-même une fraction importante de l'atmosphère. De ce point de vue évolutionniste, vous pouvez remarquer que Gagarine, si tant est qu'il ait dans tout ceci la moindre responsabilité, fait une

opération redoublée. Il s'enveloppe dans son propre poumon, ce qui nécessite qu'en fin de compte il pisse à l'intérieur de son propre poumon, car il faut bien que tout ça se fourre quelque part ! D'où… d'où le syllogisme, que j'aurai à vous développer dans le futur parce qu'il est exemplaire, à la suite du fameux syllogisme : « Tous les hommes sont mortels, Socrate est un homme, donc Socrate est mortel ». J'ai trouvé bon, pour des usages que vous verrez mieux plus tard, mais dont l'introduction est une caricature, une caricature de ce fameux syllogisme sur Socrate, que Gagarine, que tous les cosmonautes sont des pisseurs, que Gagarine est un cosmonaute, donc que Gagarine est un pisseur ! Ce qui a à peu près autant de portée que la formule sur Socrate. Mais laissons ceci pour l'instant. Loin que Gagarine se contente d'être un pisseur, il n'est pas non plus un cosmonaute, il n'est pas un cosmonaute parce qu'il ne se balade pas dans le cosmos, quoi qu'on en dise ; parce que la trajectoire qui le porte était, du point de vue du cosmos, complètement imprévue et qu'on peut dire, en un certain sens, qu'aucun dieu qui ait jamais présidé à l'existence d'un cosmos n'a jamais prévu, n'a jamais connu en rien la trajectoire précise, la trajectoire nécessaire en fonction des lois de la gravitation, et qui n'a pu littéralement être découverte qu'à partir d'un rejet absolu de toutes les évidences cosmiques. Tous les contemporains de Newton ont rejeté, indignés, la possibilité de l'existence d'une action à distance, d'une action qui ne se propage pas de proche en proche, parce que c'était là jusqu'alors la loi du cosmos, la loi de l'interaction réciproque entre ses parties. Il y a dans la loi de Newton, en tant qu'elle permet que notre petit projectile dénommé Spoutnik est quelque chose qui se tient d'une façon parfaitement stable, au niveau d'une loi préconçue, il y a là quelque chose d'une nature absolument acosmique, comme d'ailleurs de ce fait, du fait même de ce point d'insertion, tout le développement de la science moderne. Et c'est en ceci que l'ouverture dont il s'agit ici, à savoir que le cosmos lui-même, que le petit cosmos qui permet à Gagarine de subsister à travers les espaces, est quelque chose qui dépend d'une construction d'une nature profondément acosmique.

C'est à ceci, à la sphère interne que, sous le nom de réalité, nous avons affaire dans l'analyse. Réalité apparente qui est celle de la correspondance, en apparence modelées l'une sur l'autre, de quelque chose qui s'appelle l'âme à quelque chose qui s'appelle la réalité. Mais, par rapport à cette appréhension qui reste l'appréhension psychologique du monde, la psychanalyse nous donne deux ouvertures, la première, celle qui, de ce forum, de cette place de rencontre où l'homme se croit le centre du monde — mais ce n'est pas cette notion de centre qui est là la chose importante dans ce qu'on appelle, comme des perroquets, la révolution copernicienne, sous prétexte que le centre a sauté de la terre au soleil, ce qui est un net désavantage, à savoir qu'à partir du moment où nous croyons

que le centre est le soleil, nous croyons du même coup aussi qu'il y a un centre absolu, ce que les Anciens, qui voyaient le soleil bouger selon les saisons, ne croyaient pas, ils étaient beaucoup plus relativistes que nous — ce n'est pas ça qui est important, c'est que le psychisme, l'âme, le sujet au sens où il est employé dans la théorie de la connaissance, se représente non comme le centre, mais comme la doublure d'une réalité qui du même coup devient réalité cosmique. Ce que la psychanalyse nous découvre c'est, premièrement, ce passage, ce passage par où on arrive dans l'entre-deux, de l'autre côté de la doublure, où cet intervalle, cet intervalle qui a l'air d'être ce qui fonde la correspondance de l'intérieur à l'extérieur, où cet intervalle — et c'est là le monde du rêve, c'est l'autre scène — est aperçu.

Le *heimlich* de Freud — et c'est pour cela qu'il est en même temps l'*unheimlich* — c'est cela que cette chose, ce lieu, cette place secrète où vous, qui vous promenez dans les rues, dans cette réalité singulière, si singulière que sont les rues que c'est là-dessus que je m'arrêterai la prochaine fois pour en repartir, pourquoi est-il nécessaire de donner aux rues des noms propres ? Vous vous promenez donc dans les rues et vous allez de rue en rue, de place en place, mais un jour il arrive que, sans savoir pourquoi, vous franchissez, invisible à vous-même, je ne sais quelle limite, et vous tombez sur une place où vous n'aviez jamais été et que… où pourtant… où vous reconnaissez comme étant celle-là, de place, où il vous souvient d'avoir été depuis toujours et d'être retourné cent fois, vous vous en souvenez maintenant. Elle était là, dans votre mémoire, comme une sorte d'îlot à part, quelque chose de non repéré et qui, soudain, là, pour vous se rassemble. Cette place, qui n'a pas de nom mais qui se distingue par l'étrangeté de son décor, par ce que Freud pointe justement si bien, justement, de l'ambiguïté qui fait que, *heimlich* ou *unheimlich*, voilà un de ces mots où, dans sa propre négation, nous touchons du doigt la continuité, l'identité de son endroit à son envers, cette place qui est à proprement parler l'autre scène parce que c'est celle où vous voyez la réalité — sans doute vous le savez — naître à cette place comme un décor. Et vous savez que ce n'est pas ce qui est de l'autre côté du décor qui est la vérité et que si vous êtes là, devant la scène, c'est vous qui êtes à l'envers du décor et qui touchez quelque chose qui va plus loin dans la relation de la réalité à tout ce qui l'enveloppe.

J'ai eu, en son temps, l'année dernière, eu l'air ou peut-être même quelque chose qui mériterait qu'on dise que j'ai médit de l'amour quand j'ai dit que son champ, le champ de la *Verliebtheit*, c'est un champ à la fois profondément ancré dans le réel, dans la régulation du plaisir et en même temps foncièrement narcissique. Assurément, une autre dimension nous est donnée en cette singulière conjoncture, celle dont il arrive que, par les voies les plus réelles du rêve, elle

soit notre compagne à l'arrivée dans ce lieu d'expérience singulière. Ceci est un indice de quelque chose, d'une dimension qu'assurément nul plus que le poète romantique n'a su en faire vibrer l'accent.

Il est d'autres voies encore pour nous le faire entendre, c'est celui du nonsens, celui d'Alice, non pas *in Wonderland*, mais justement ayant opéré ce franchissement, ce franchissement impossible dans la réflexion spéculaire qui est le passage au-delà du miroir. C'est cela, […] se présente pour être celle qui peut venir à cette singulière rencontre […], c'est cela qui, dans une autre dimension, je l'ai dit explorée par l'expérience romantique, c'est cela qui s'appelle, avec un autre accent, l'amour. Mais à revenir de ce lieu et pour le comprendre, et pour qu'il ait pu être saisi, pour qu'il ait pu même être découvert, pour qu'il existe dans cette structure qui fait qu'ici, se rencontre la structure de deux faces apposées qui permettent de constituer cette autre scène, il faut qu'ailleurs ait été réalisée la structure d'où dépend l'acosmisme du tout, à savoir que quelque part, ce qui s'appelle la structure, la structure du langage est capable de nous répondre. Non pas bien sûr, il ne s'agit pas là d'aucune façon de quelque chose qui préjuge de l'adéquation absolue du langage au réel, mais de ce qui, comme langage, introduit dans le réel tout ce qui nous y est accessible d'une façon opératoire. Le langage entre dans le réel et il y crée la structure. Nous participons à cette opération, et y participant nous sommes inclus, impliqués dans une topologie rigoureuse et cohérente telle que toute découverte, toute porte poussée décisive en un point de cette structure ne saurait aller sans le repérage dans l'exploration stricte, sans l'indication définie du point où est l'autre ouverture.

Ici, il me serait facile d'évoquer le passage incompris de Virgile, à la fin du chant VI [de l'*énéide*[156]]. Les deux portes du rêve, elles sont exactement là inscrites, porte d'ivoire, dit-il, et porte de corne. La porte de corne qui nous ouvre le champ sur ce qu'il y a de vrai dans le rêve et c'est le champ du rêve, et la porte d'ivoire qui est celle par où sont renvoyés Anchise et Énée, avec la Sibylle, vers le jour ; c'est celle par où passent les rêves erronés. Porte d'ivoire du lieu du rêve le plus captivant, du rêve le plus chargé d'erreurs, c'est le lieu où nous nous croyons être une âme subsistante au cœur de la réalité.

# Leçon IV

*6 janvier 1965*

Problèmes pour la psychanalyse, c'est ainsi que j'ai entendu situer mon propos pour cette année. Pourquoi, après tout, n'ai-je pas dit problèmes pour les psychanalystes ? C'est qu'à l'expérience il s'avère que pour les psychanalystes comme on dit, il n'y a pas de problème en dehors de celui-ci, les gens viennent-ils à la psychanalyse ou pas ? Si les gens viennent à leur pratique, ils savent qu'il va se passer quelque chose — c'est cela la position ferme sur laquelle est ancré le psychanalyste — ils savent qu'il va se passer quelque chose qu'on pourrait qualifier de miraculeux, si l'on entend ce terme en le référant au *mirari* qui à l'extrême peut vouloir dire s'étonner. A la vérité, dieu merci, il reste toujours dans l'expérience du psychanalyste cette marge que ce qui se passe est pour lui surprenant.

Un psychanalyste de l'époque héroïque, Théodore Reik, c'est un bon signe, je viens de retrouver son prénom. Je l'avais oublié ce matin, au moment de prendre mes notes, et vous verrez que ceci a le rapport le plus étroit avec mon propos d'aujourd'hui. Theodore Reik donc, a intitulé un de ses livres *Der überraschte Psychologue, Le psychologue surpris*[136]. C'est qu'à la vérité, à la période héroïque, à laquelle il appartient, de la technique psychanalytique on avait encore plus de raisons que maintenant de s'étonner, car si j'ai parlé tout à l'heure de marge, c'est que le psychanalyste, pas à pas, au cours des décades, a refoulé cet étonnement à ses frontières. C'est peut-être qu'aussi maintenant cet étonnement lui sert de frontière, c'est-à-dire à se séparer de ce monde d'où tous les gens viennent ou ne viennent pas à la psychanalyse.

A l'intérieur de ces frontières, il sait ce qui se passe, ou croit le savoir. Il croit le savoir parce qu'il y a tracé ses chemins, mais s'il est quelque chose que devrait lui rappeler son expérience, c'est justement cette part d'illusion qui menace, en tout savoir trop sûr de lui. Au temps de Théodore Reik, cet auteur a pu donner l'étonnement, l'*Überraschung* comme le signal, l'illumination, la brillance qui,

à l'analyste, désigne qu'il appréhende l'inconscient, que quelque chose vient de se révéler qui est de cet ordre, de l'expérience subjective de celui qui passe tout à coup, et aussi bien sans savoir comment il a fait, de l'autre côté du décor — c'est cela l'*Überraschung* — et que c'est sur cette voie, sur ce sentier, sur cette trace qu'il sait tout au moins qu'il est dans son propre chemin. Sans doute, à l'heure d'où partait l'expérience de Théodore Reik, ces chemins étaient-ils empreints de ténèbres et la surprise en représentait-elle la soudaine illumination. Des éclairs, si fulgurants soient-ils, ne suffisent pas à constituer un monde. Et nous allons voir que là où Freud avait vu s'ouvrir les portes de ce monde, il ne savait pas encore, de ces portes, proprement dénommer ni les pans ni les gonds.

Cela doit-il suffire pour que l'analyste, pour autant qu'il a pu, depuis, repérer le déroulement régulier d'un processus, sache forcément où il est ni même où il va ? Une nature peut être repérée sans être pensée et nous avons assez de témoignages que, de ce processus repéré, beaucoup de choses, et l'on peut dire peut-être tout, en tout cas les fins, restent pour lui problématiques. La question de la terminaison de l'analyse et du sens de cette terminaison n'est point, à l'heure actuelle, résolue. Je ne l'évoque ici que comme témoignage de ce que j'avance concernant ce que j'appelle le repérage qui n'est point forcément un repérage pensé.

Assurément, il est quelque chose qui reste dans cette expérience assuré, c'est qu'elle est associée à ce que nous appellerons des *effets de dénouement.* Dénouement de choses chargées de sens qui ne sauraient être dénouées par d'autres voies. Là est le sol ferme sur lequel s'établit le camp analytique. Si j'emploie ce terme, c'est justement pour désigner ce qui résulte de cette fermeture dont je suis parti dans mon discours d'aujourd'hui, franchissant ou non les frontières du camp. Le psychanalyste est en droit d'affirmer que certaines choses, les symptômes, au sens analytique du terme, qui n'est pas celui de signe mais d'un certain nœud dont la forme, le serrage, ni le fil n'ont jamais été proprement dénommés, qu'un certain nœud de signes avec les signes, et qui est proprement ce qui est au fondement de ce qu'on appelle le symptôme analytique — à savoir quelque chose d'installé dans le subjectif, qui d'aucune façon de dialogue raisonnable et logique ne saurait être résolu — ici, le psychanalyste affirme à celui qui en souffre, au patient, vous n'en serez délivré, de ce nœud, qu'à l'intérieur du camp. Mais est-ce dire qu'il y a là, pour lui, l'analyste, plus qu'une vérité empirique tant qu'il ne la manœuvre, tant qu'il ne la manie qu'en raison de l'expérience qu'il a des chemins qui se tracent dans les conditions d'artifice de l'expérience analytique ? Est-ce à dire que tout soit dit au niveau de ce dont il peut témoigner de sa pratique dans des termes qui sont ceux de

*demande*, de *transfert,* d'*identification* ? Il suffit de constater le tâtonnement, l'impropriété, l'insuffisance des références qui sont données à ces termes de l'expérience.

Et pour ne prendre que le premier, le capital, la plaque tournante, le *transfert,* pour constater, sur le texte même du discours analytique, qu'à proprement parler, à un certain niveau de ce discours, on peut dire que celui qui opère ne sait point ce qu'il fait. Car le résidu en quelque sorte irréductible qui reste dans tous ces discours, concernant le transfert en tant qu'il n'a point réussi encore, pas plus que le langage commun, que le langage courant, que ce qui en est passé dans la représentation commune d'un rapport affectif — tant que ceci ne sera pas éliminé — puisqu'affectif n'a exactement pas d'autre sens que celui d'irrationnel, on saura, concernant l'un de ce termes, *le transfert,* et je n'ai pas besoin ici de revenir sur les autres, les ténèbres s'épaississent progressivement à mesure qu'on s'avance vers l'autre terme de la série, l'*identification,* que rien n'est saisi, que rien n'est théorisé d'une expérience, si sûrs que soient les règles et les préceptes jusqu'ici accumulés. Il ne suffit pas de savoir faire quelque chose, tourner un vase ou sculpter un objet, pour savoir sur quoi on travaille.

D'où la mythologie ontologique sur quoi à juste titre on vient attaquer le psychanalyste quand on lui dit, ces termes auxquels vous vous référez, et qui, en fin de compte vont pointer vers ce lieu de concours confus de la tendance… puisque c'est à cela que dans la philosophie commune de la psychanalyse se ramènera enfin, et de façon erronée, la pulsion. Voilà donc ce sur quoi vous travaillez. Vous entifiez, vous ontifiez une propriété immanente à quelque chose de substantiel : votre homme… anthropologie de l'analyste… nous la connaissons depuis longtemps cette vieille οὐσία, cette âme, toujours là bien vivante, intacte, inentamée. Mais l'analyste, pour ne pas la nommer, sauf avec quelque vergogne, exactement par son nom, c'est quand même à elle qu'il se réfère en sa pensée, moyennant quoi il est parfaitement exposé, à juste titre et à bon droit, aux attaques dont vous savez d'où elles lui viennent, d'un peu partout où la pensée est en mesure, est en droit, de revendiquer qu'il est inadéquat de parler de l'homme comme un donné; que l'homme, dans des déterminations nombreuses, qui lui apparaissent, aussi bien internes qu'externes, autrement dit qui se présentent à lui comme des choses, comme des fatalités, que l'homme ne sait pas qu'il est au cœur de ces prétendues choses, de ces prétendues fatalités; que c'est d'un certain rapport initial, rapport de production, dont il est le ressort, que ces choses se déterminent, sans doute à son insu, pourtant de sa lignée.

Il est à savoir si, rejoignant par ce que j'enseigne à ceux qui ainsi mettent en doute, à juste titre, les statuts donnés, naturels de l'être humain, il est à savoir si, faisant les choses ainsi, je favorise — comme on me l'a reproché récemment,

et venant de très près de moi — la résistance de ceux qui n'ont point encore franchi la frontière, qui ne sont point venus à l'analyse ou si la vérité de ce qu'apporte l'analyse peut être, oui ou non, un accès pour y entrer ; si, d'une certaine façon de refuser qu'un discours englobe l'expérience n'est possible que du fait d'une détermination primordiale de l'homme par le discours, si faisant ainsi, ouvrant la possibilité qu'on parle de l'analyse en dehors du champ analytique, je favorise ou non la résistance à l'analyse ou si la résistance dont il s'agit ce n'est pas, de l'intérieur, la résistance de l'analyste à ouvrir son expérience à quelque chose qui la comprenne.

Notre départ, notre donné, qui n'est point un donné fermé, c'est le sujet qui parle. Ce que l'analyse apporte, c'est que le sujet ne parle pas pour dire ses pensées ; qu'il n'y a point le monde, le reflet intentionnel ou significatif à quelque degré que ce soit, ce personnage grotesque et infatué qui serait au centre du monde, prédestiné de toute éternité à en donner le sens et le reflet… Voyez-vous ça, ce pur esprit, cette conscience annoncée depuis toujours serait là comme un miroir et vaticinerait. Comment se ferait-il alors, revenons-y toujours, qu'elle vaticinerait en un langage qui lui fait précisément obstacle à elle-même à tout instant pour manifester ce qu'elle expérimente de plus sûr de son expérience, comme le manifeste clairement la contradiction depuis toujours étreinte par les philosophes entre la logique et la grammaire ? Puisqu'ils se plaignent que c'est la grammaire qui entache leur logique, comment se fait-il qu'on soit depuis toujours aussi attachés à parler dans un langage grammatical avec des parties du discours qui fondent, comme eux-mêmes qui réfléchissent, les purs miroirs, avec des parties du discours dont ils constatent que, ces parties, c'est ce qui entache leur logique, et que s'ils s'y fient, c'est justement à ce moment qu'ils se mettent le doigt dans l'œil !

Nous avons une expérience, une expérience qui se poursuit tous les jours dans le cabinet de chaque analyste — qu'il le sache ou qu'il ne le sache pas n'a aucune espèce d'importance — une expérience qui nous évite de recourir à ce détour de la critique philosophique en tant qu'elle témoigne de son impasse propre, une expérience où nous touchons du doigt que c'est le fait qu'il parle, le sujet, le patient… qu'il parle, c'est-à-dire, qu'il émette ces sons rauques ou suaves qu'on appelle le *matériel* du langage qui a déterminé d'abord le chemin de ses pensées, qui l'a déterminé tellement d'abord, et d'une façon tellement originelle, qu'il en porte sur la peau la trace comme un animal marqué, qu'il est identifié d'abord par ce quelque chose d'ample ou de réduit, mais on s'aperçoit maintenant que c'est beaucoup plus réduit qu'on ne croit, qu'une langue, ça tient sur une feuille de papier grande comme ça avec la liste de ses phonèmes, et on peut bien continuer d'essayer de conserver les vieux clivages et de dire qu'il

y a deux niveaux dans la langue, le niveau qui ne signifie pas, c'est les phonèmes et les autres qui signifient ce sont les mots.

Eh bien, je suis là aujourd'hui pour vous rappeler que les premières appréhensions des effets de l'inconscient ont été réalisées par Freud dans des années entre 1890 et 1900. Qu'est-ce qui lui en a donné le modèle ? Article[48] de 1898 sur l'oubli d'un nom propre, l'oubli du nom de Signorelli comme auteur des célèbres fresques d'Orvieto. Je vous ferai remarquer que le premier effet manifeste, structurant pour lui, pour sa pensée, et qui ouvrait la voie, ne s'est pas produit, et il l'a parfaitement pointé, il l'a articulé d'une façon si appuyée dans cet article, dont vous savez qu'il a été repris au début du livre de *La Psychopathologie de la vie quotidienne*[50] qui devait paraître quelque six ans plus tard. C'est de là qu'il est reparti, parce que c'est de là que s'originait son expérience.

Qu'est-ce qui fout le camp dans cet oubli ?… qu'on appelle oubli. Et dès les premiers pas, vous voyez bien que ce à quoi il y a toujours à faire attention, c'est à la signification, car bien sûr ce n'est pas un oubli, l'oubli freudien, c'est une forme de la mémoire, c'est même sa forme la plus précise. Alors il vaut mieux se défier de mots comme oubli, *vergessen*. Disons, un trou. Qu'est-ce qui a foutu le camp par ce trou ? C'est des phonèmes. Ce qui lui manque, c'est pas Signorelli en tant que Signorelli lui rappellerait des choses qui lui tournent sur l'estomac. Il n'y a rien à refouler justement, vous allez le voir, c'est articulé dans Freud. Il ne refoule rien, il sait très bien de quoi il s'agit et pourquoi Signorelli et les fresques d'Orvieto l'ont profondément touché, sont parentes, ces choses, de ce qui le préoccupe le plus, le lien de la mort avec la sexualité. Rien n'est refoulé, mais ce qui fout le camp, c'est les deux premières syllabes du mot Signorelli. Et tout de suite, il dit, il pointe, c'est ça qui a le plus grand rapport avec ce que nous voyons, avec les symptômes, et à ce moment-là il ne connaît encore que les symptômes de l'hystérique. C'est au niveau du matériel signifiant que se produisent les substitutions, les glissements, les tours de passe-passe, les escamotages auxquels on a affaire quand on est sur la voie, sur la trace de la détermination du symptôme et de son dénouement. Seulement, à ce moment-là… encore que tout son discours est là pour nous témoigner qu'il est tellement sur le vif de ce dont il s'agit dans le phénomène que, il ne cesse à tous les détours d'accentuer comme il peut ce dont il s'agit, il dit, dans ce cas, c'est une *äusserlichen Bedingung,* une détermination de l'extérieur. Secondairement, dans un retour de plume, il dira, on pourrait m'opposer qu'il y a — ce qui prouve à quel point il sent bien la différence entre deux types de phénomènes qui pourraient là se différencier — il pourrait y avoir à l'intérieur, en effet, quelque rapport entre le fait qu'il s'agisse d'un achoppement sur le nom de Signorelli et le fait que Signorelli, ça traîne avec soi, étant données les fresques d'Orvieto —

puisque c'est de ça qu'il s'agit — ça traîne avec soi beaucoup de choses qui peuvent m'intéresser un peu plus que je ne le sais moi-même. Néanmoins, il dit, on pourrait m'opposer, m'objecter, mais c'est tout ce qu'il peut dire car lui sait bien qu'il n'en est rien, et nous allons tâcher de voir, d'entrer plus profondément dans le mécanisme et de démontrer ce que ce cas princeps, ce modèle premier surgi dans la pensée de Freud de quelque chose pour nous d'initial, de crucial, nous allons voir plus en détail comment il faut le concevoir, quels appareils nous sont imposés pour pouvoir rendre compte exactement de ce dont il s'agit.

Que nous y trouvions quelque aide, du fait que depuis ce temps il y a quelque chose que nous avons appris à manier comme un objet et qui s'appelle le système de la langue, bien sûr, c'est une aide pour nous, mais d'autant plus frappant est le fait que le premier témoignage de Freud, de son discours, quand il aborde ce champ, laisse complètement en réserve, absolument dessiné qu'il n'y a absolument rien à ajouter à son discours, il n'y a qu'à y ajouter, ici, *signans* et *signatum*. C'est ici qu'assurément la fonction du nom propre, comme je vous ai annoncé que je serai amené à m'en servir, prend assez d'intérêt. Elle prend de l'intérêt pour le privilège qu'elle a conquis, cette notion du nom propre dans le discours des linguistes.

Soyez contents, ceux à qui je parle jusqu'à présent de la façon la plus majeure, la plus *ad hominem,* soyez contents, les analystes, il n'y a pas que vous qui avez des embarras avec le discours ! Vous en êtes même justement les mieux protégés. Les linguistes, j'aime mieux vous le dire, avec ce nom propre, eh bien, ils n'en sortent pas facilement. Il est paru une quantité considérable d'ouvrages sur ce sujet qui sont pour nous, qui devraient être pour nous fort intéressants à scruter au sens propre du terme, à prendre partie par partie, avec des notes. Comme je ne peux pas tout faire, j'aimerais bien par exemple que quelqu'un s'en charge dans les séances dites fermées que je réserve à ce cours pour cette année en essayant d'y réintroduire la fonction du séminaire. Un livre, par exemple de Monsieur Viggo Brøndal sur *Les parties du discours*[20], excellent livre paru à Copenhague chez Munksgaard [1948], un autre d'une demoiselle Sørensen, bien sympathique, qui s'appelle : *The meaning of proper names*[147], paru également à Copenhague…

Il y a des lieux dans le monde où on peut s'occuper de choses intéressantes, mais pas entièrement à se consacrer à créer la bombe atomique. Et puis il y a *The Theory of proper names* de Sir Alan H. Gardiner[59] [1954], égyptologue bien connu, paru à Oxford University Press. Celui-là est particulièrement intéressant, et je dirais gratiné, car c'est vraiment une somme, une sorte de point concentré, sur le sujet des noms propres, de ce qu'on peut appeler l'erreur, l'erreur consommée, évidente, apparente, étalée.

Cette erreur, comme beaucoup d'autres, prend son origine sur les chemins de la vérité, à savoir qu'elle part d'une petite remarque qui avait son sens sur les voies de l'*Aufklärung*. Il remarque que John Stuart Mill[100], instituant une différence fondamentale dans la fonction du nom en général, personne n'a encore jusqu'à présent dit ce que c'est que le nom, mais enfin on en parle, du nom en général, il a deux fonctions, de dénoter ou de connoter. Il y a des noms qui comportent en eux des possibilités de développement, cette sorte de richesse qui s'appelle *définition* et qui vous renvoie dans le dictionnaire de nom en nom indéfiniment. Ça, ça connote. Et puis il y en a d'autres qui sont faits pour dénoter. J'appelle par son nom une personne présente ici, au premier rang ou au dernier ; en apparence, ça ne concerne qu'elle. Je ne fais que la dénommer. Et à partir de là, nous définirons le nom propre comme quelque chose qui n'intervient dans la nomination d'un objet, en raison des vertus propres de sa sonorité, il n'a en dehors de cet effet de dénotation aucune espèce de portée significative. Tel est ce que nous enseigne Monsieur Gardiner.

Bien sûr, ceci n'a que de très petits inconvénients, par exemple de le forcer, au moins dans un premier temps, à éliminer tous les noms propres — ils sont nombreux — qui ont en eux-mêmes un sens. *Oxford,* vous pouvez le couper en deux, ça fait quelque chose, ça se rapporte à quelque chose qui a rapport au bœuf et ainsi de suite […] je prends ses propres exemples. *Villeneuve, Villefranche*, tout ça c'est des noms propres, mais en même temps ça a un sens. En soi-même ça pourrait nous mettre la puce à l'oreille. Mais bien sûr, on dit, c'est indépendant de cette signification que ça a, que ça sert comme nom propre. Malheureusement, il saute aux yeux que si un nom propre n'avait aucune espèce de signification, au moment où je présente quelqu'un à quelqu'un d'autre, ben, il ne se passerait absolument rient du tout. Alors qu'il est clair que, si moi, je me présente à vous comme Jacques Lacan, je dis quelque chose, quelque chose qui tout de suite comporte pour vous un certain nombre d'effets significatifs. D'abord parce que je me présente à vous dans un certain contexte, si je suis dans une société, c'est que je ne suis pas dans cette société un inconnu. D'autre part, du moment que je me présente à vous, Jacques Lacan, ça élimine déjà que ce soit un Rockefeller par exemple, ou le comte de Paris. Il y a déjà un certain nombre de références qui viennent tout de suite avec un nom propre. Il peut se faire aussi que vous ayez déjà entendu mon nom quelque part. Alors bien sûr, ça s'enrichit. Dire qu'un nom propre, pour tout dire, est sans signification, est quelque chose de grossièrement fautif. Il comporte au contraire avec soi beaucoup plus que des significations, toute une espèce de somme d'avertissements. On ne peut en aucun cas désigner comme son trait distinctif ce caractère, par exemple, d'arbitraire ou de conventionnel, puisque c'est la propriété

par définition de toute espèce de signifiant ; qu'on a assez insisté, d'ailleurs maladroitement, sur cette face du langage, en accentuant qu'il est ainsi arbitraire et conventionnel. En réalité, c'est autre chose qu'on vise, c'est d'autre chose qu'il s'agit.

C'est ici que prend sa valeur ce petit modèle que, sous des formes différentes mais en réalité toujours les mêmes, j'agite devant vous — je parle de ceux qui sont mes auditeurs en ce lieu depuis mon cours de cette année, et que d'autres connaissent bien depuis longtemps — ma bande de Mœbius, ma bouteille dite de Klein de la dernière fois. C'est de ça qu'il s'agit, c'est de ça qu'il retourne, c'est d'un modèle, d'un support dont il n'est pas absolument propre de le considérer comme s'adressant à la seule imagination, puisque d'abord j'ai voulu vous faire, si l'on peut dire, toucher de la comprenette, quelque chose ici, là, derrière le front, qui se caractérise par ceci justement qu'elle ne se comprend pas… et c'était là que Freud, dans ses premiers essais, portait ses mains sur la tête de la patiente dont il voulait justement lever la résistance. C'était une des formes primitives de cette opération. Il n'est pas si facile d'opérer, là, avec ces modèles topologiques. Ce n'est pas plus facile à moi qu'à vous. Il arrive quelquefois que, quand je suis tout seul, je m'embrouille. Naturellement, quand j'arrive devant vous, j'ai fait des exercices.

Alors, pour reprendre mon schéma de la dernière fois, cette espèce de petite méduse, ce petit nautilus flottant, sous lequel on m'a laissé toutes sortes de figures qui doivent pour vous beaucoup éclaircir la situation.

Est-ce qu'on arrive à voir ?

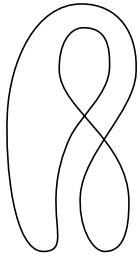

Fig. IV-1

Si je vous l'ai schématisée ainsi la dernière fois, cette bouteille de Klein — c'est-à-dire telle que les mathématiciens, qui ne sont pas de mauvaises gens, ont cru devoir la souffler, si je puis dire, cette bouteille de Klein, pour l'amusement du public — si je vous la représente ainsi, exactement tout comme l'ont fait les mathématiciens, car il y a toute une face des mathématiques qui, volontiers,

s'introduit par le biais de la récréation. Ce n'est pas compliqué, une bouteille de Klein. Vous pouvez en faire faire… Quelqu'un proposait même qu'on fasse une petite boutique à l'entrée ici, où chacun pourrait se procurer sa petite bouteille de Klein. Ce serait un signe de reconnaissance. Ça ne coûte pas très cher une bouteille de Klein, surtout si on les commande en série.

Comme je vous l'ai expliqué, c'est une bouteille, c'est celle-ci, une bouteille dont le goulot serait rentré à l'intérieur pour aller, comme je vous l'ai expliqué, s'insérer sur le cul de la bouteille. Et si, en plus, vous soufflez un peu ce goulot rentré, alors vous avez ce très, très joli schéma d'une double sphère, l'une comprenant l'autre et comme la dernière fois je pense que vous l'avez entendu, ceci est particulièrement heureux pour vous faire, en quelque sorte, toucher du doigt de la façon la plus originelle quel avantage pour son modèle l'homme a pu trouver très tôt dans cette double et conjuguée image du microcosme et du macrocosme. A savoir que ce serait pour moi un jeu — auquel malheureusement je n'ai pas le temps de me livrer, je vous l'esquisse — de vous montrer que par exemple, la première astronomie chinoise, qui est géniale, je vous l'assure, la première astronomie chinoise, celle qu'on appelle du Kai Thien, se composait d'une terre ainsi formulée [figure IV-3], d'un ciel qui la recouvrait comme bol sur bol — et dont les racines du ciel étaient censées plonger dans quelque chose qu'on tendait plutôt à considérer comme aqueux — et qui étaient portées comme sur l'eau serait porté un bol retourné. Ceci permettait bien plus que le repérage très exact d'un certain nombre de coordonnées géographiques et astronomiques, mais toute une conception du monde. L'ordre, l'ordre des pensées comme des choses et l'ordre de la société étant… s'inscrivant entièrement, de façon plus ou moins analogique, homologique, par rapport à ce qu'un tel schéma permettait de marquer des rapports de ce qu'on pourrait appeler les coordonnées

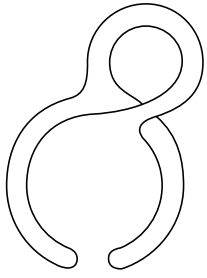

Fig. IV-2

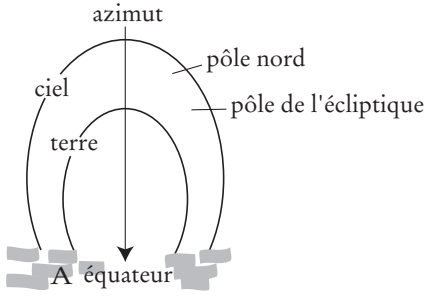


Fig. IV-3

verticales, les coordonnées à l'azimut et avec les coordonnées équatoriales. Quand on était en Chine, bien sûr, le pôle nord venait à peu près se placer comme ça, comme un bonnet incliné, et puis le pôle de l'écliptique, on savait parfaitement qu'il était différent, venait se marquer à côté. Ça pouvait prêter à toutes sortes de différenciations, d'analogies, je vous l'ai dit, d'inter-nœuds classificatoires, et de correspondances où chacun pouvait retrouver sa place avec plus d'aise qu'ailleurs.

Ce schéma fondamental — je vous fais intervenir l'astronomie chinoise, c'est un exemple — ce schéma fondamental, vous le retrouvez toujours et à tous les niveaux de métamorphose de la culture, plus ou moins enrichi mais sensiblement le même ; plus ou moins cabossé, mais avec les mêmes issues, je veux dire, issues nécessaires toujours plus ou moins camouflées car, bien entendu ici [en A] on ne sait pas ce qui se passe mais, comme à la base de l'expérience analytique on peut également se passer de savoir ce qui se passe, à savoir où est le point de la suture, le point de la suture entre ce que je pourrais appeler la peau externe de l'intérieur, et ce que je pourrais appeler la peau interne de l'extérieur.

Sans doute, l'analyse, vous ai-je dit, nous a appris un certain chemin d'accès à l'entre-deux, une certaine façon que le sujet peut avoir en quelque sorte de se dépayser par rapport à sa situation à l'intérieur de ces deux sphères, la sphère interne et la sphère externe, il peut arriver à se mettre dans l'entre-deux, lieu étrange, lieu du rêve et de l'*Unheimlichkeit*.

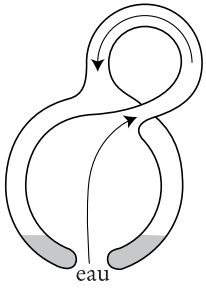


Fig. IV-4

En somme, si vous me permettez de trancher dans le vif, je dirai que la question est la suivante. Quand vous aurez une fois tenu entre vos mains — et ce serait peut-être pour cela une raison de répandre en effet le modèle de cette bouteille — une bouteille de Klein, vous pourrez y verser de l'eau par le seul orifice qu'elle présente, pour vous qui la tenez comme un objet. Elle passera donc ici, par ce petit col de cygne et viendra dans cet entre-deux se loger ainsi, réalisant un certain niveau. Par l'opération inverse, vous pourrez en faire sortir un certain nombre de gorgées, vous pourrez même boire à cette bouteille, mais

vous verrez qu'elle est malicieuse car une fois de l'eau introduite à l'intérieur, il n'est pas si facile que ça de la sortir toute.

Ici nous passons sur le plan de la métaphore. Qu'est-ce que c'est en somme d'aller explorer le champ du rêve ou de l'étrangeté dans l'analyse ? C'est aller s'apercevoir de ce qui s'est coincé, si l'on peut dire, entre ces deux sphères, d'une signification, d'un signifié, qui d'abord… dont d'abord s'est fait là la mixture. On remet du signifié en circulation ; il s'agit de savoir pour quoi faire. Si nous nous fions à l'aide que j'attends de cette petite image, ce devrait être pour l'évacuer purement et simplement ; ce n'est pas pour la remettre là à l'intérieur. Ce n'est pas pour nous refaire une âme avec cette âme, qui déjà nous encombrait assez de ce ballant qui résistait — comme nous ne savons pas exactement ni le mode, ni l'équilibre, ni les étranglements de cette vacuité — jouait comme un lest absolument immaîtrisable. Car il suffit de compliquer un petit peu cette figure — je livre ça à votre fantaisie et à votre imagination — pour que vous voyiez qu'à cette seule condition bien sûr d'y inscrire des logettes, on peut en faire un instrument d'une stabilité particulière, un instrument par exemple qu'il suffit d'incliner un tout petit peu pour qu'aussitôt il se précipite et il se bascule par terre.

Le but, l'objectif de l'évacuation de la signification est tout de même bien le premier aspect suggéré par la visée de notre expérience. Jusqu'à un certain degré, comment se fait-il qu'elle ne s'opère pas plus facilement ? C'est en raison des propriétés trompeuses de la figure. Je vais tâcher de m'expliquer, de vous faire comprendre ce que je veux dire en cette occasion. Elle est justement, la figure, la bouteille de Klein ici dessinée, sous un aspect trompeur parce que c'est l'aspect sous lequel effectivement la structure nous trompe, c'est l'aspect sous lequel il semble que notre conscience, que notre pensée, que notre pouvoir de signifier redouble, comme une doublure interne, ce qui l'envelopperait, moyennant quoi vous n'avez plus qu'à retourner l'objet et vous créerez cette idée de sujet de la connaissance qui inversement, lui, enveloppe l'objet du monde qu'il propose.

Seulement quand tout à l'heure je disais que ce n'est pas là avancer quelque chose qui soit de l'ordre de l'intuitif, que ce n'est point là même l'ébauche d'une nouvelle esthétique transcendantale, que je vous invitai plutôt à vous méfier des propriétés imaginatives de ce que j'appelai improprement le *modèle*, c'est que, une vraie bouteille de Klein — si j'ose m'exprimer ainsi, introduisant pour la première fois ici le mot *vérité,* et au niveau où il convient — une vraie bouteille de Klein ne prend cette forme, cette forme sous laquelle je vous la dessine au tableau grossièrement, à savoir pour la clarté sous une forme en coupe transversale, et que, naturellement vous imaginez, si je puis dire, dans son volume,

ce qui veut dire, dans sa rondeur, vous en faites chacune des parties tourner autour d'elle-même, se cylindrifier, ce qui vous permet de voir. Seulement, voilà, une surface topologique est quelque chose qui nécessite la distinction entre deux espèces de ses propriétés, les propriétés inhérentes à la surface et les propriétés qu'elle prend du fait que, cette surface, vous la mettez dans un espace, lui, réel, à trois dimensions.

De même… de même, tout ce qui peut être ici imagé de la signification fondamentale du rapport microcosme/macrocosme, n'a de sens que pour ce que les propriétés subjectives inhérentes à cette topologie sont immergées dans l'espace de la représentation commune de ce qu'on appelle communément *intersubjectivité,* mot dont j'ai entendu pendant des années un certain nombre de gens, censés travailler avec moi, se gargariser le fond de la gorge en croyant qu'ils tenaient dans ce mot, *intersubjectivité,* l'équivalent de mon enseignement, que c'est le fait qu'un sujet comprend un autre sujet, qu'un vicomte rencontre un autre vicomte, qu'un gendarme rencontre un autre gendarme qui fait le fondement du mystère et l'essence de l'expérience psychanalytique. La dimension de l'intersubjectivité n'a absolument rien à faire avec la question que nous sommes en train d'élucider. La *vraie forme,* nous pouvons essayer de l'approcher, toujours pour votre commodité, en la mettant dans notre espace à trois dimensions. Mais vous allez voir ce qu'elle va vous suggérer, concernant les impasses dont il s'agit dans notre expérience, de tout autres voies.

Dans son essence, cette bouteille de Klein, qu'est-ce que c'est ? C'est tout simplement quelque chose de fort voisin d'un tore, je veux dire d'un cylindre que vous recourbez pour qu'il se rejoigne par la suture des deux coupures circulaires qui terminent — puisque c'en est un — ce cylindre tronqué, moyennant quoi vous ferez ce qu'on appelle un anneau. Au lieu de cela, supposez que ce cylindre tronqué que vous êtes en train de transformer en tore, vous laissiez ici ouverte la coupure circulaire, mais que l'autre coupure circulaire qu'il s'agit de suturer, vous l'ameniez, comme vous l'image ce petit dessin, de façon à la laisser ouverte, ou d'une façon où la suture, où la couture — évoquez votre pratique ménagère — où la couture se fasse, si l'on peut dire, de l'intérieur, de telle sorte… si vous voulez, prenez par le bas ici, l'extérieur du bas va venir se conjoindre, se continuer avec l'intérieur de l'autre partie du bas, et de même ici, de l'autre côté. Vous aurez alors quoi ? Si vous ne le plongez pas dans l'espace à trois dimensions de l'intersubjectivité commune, vous aurez quelque chose qui est à la fois ouvert et fermé, puisque ces surfaces ne se traversent que pour autant que vous êtes dans un espace à trois dimensions. De par leur propriété interne de surface, il n'est nul besoin de supposer qu'elles se traversent pour aboutir à cet état de suture.

C'est exactement le même schéma qui est celui que je vous ai rappelé quand, vous représentant la forme fondamentale d'une surface de Mœbius, qui est cette sorte de lame telle que vous pouvez la figurer en prenant une simple bande et en la nouant à elle-même après un simple demi-tour, … vous ne pouvez la fermer que par une surface qui se recoupe elle-même, et si cette surface ne se recoupe pas elle-même, la surface de Mœbius la traversera. Ceci est une nécessité impliquée par la plongée dans l'espace à trois dimensions mais ne définit aucunement en elles-mêmes les propriétés de la surface.

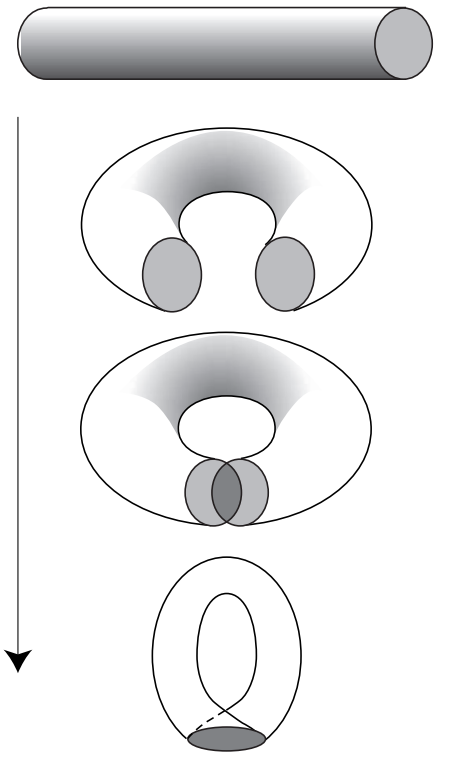

Fig. IV-5

Vous me direz, nous y sommes, dans l'espace à trois dimensions ! Eh bien en effet, allons-y. Même dans l'espace à trois dimensions, il reste que cette structure a une qualité privilégiée qui la distingue d'une autre et qui est celle-ci. Ce qui vient occuper dans mon schéma le pourtour de cette entrée, de ce trou, de cet orifice qui la spécifie — et qui en fait cette surface d'où les choses ne sont point orientables parce qu'elles peuvent toujours passer de l'endroit à l'envers — la place de cette ouverture est essentielle, structurante pour les propriétés de la surface, elle peut être occupée par n'importe quel point de la surface, comme il vous suffira d'un petit peu d'imagination pour voir que contrairement à un anneau, à un tore, qui ne peut en quelque sorte que virer sur lui-même — vous pouvez le faire rester à la même place mais il vire dans

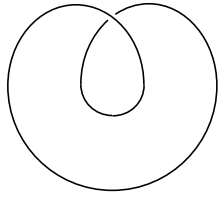

Fig. IV-6

tout son tissu — d'une façon ici tout à fait contraire, c'est à chaque place du tissu que peut, par un souple glissement, se produire cet anneau de manque qui lui donne sa structure.

Ceci est à proprement parler ce que nous essayons de considérer aujourd'hui concernant le phénomène dit de l'oubli du nom propre. La thèse est la suivante. Tout ce que les théoriciens, et nommément les linguistes, ont essayé de dire sur le nom propre achoppe autour de ceci qu'assurément il est plus spécialement indicatif, dénotatif qu'un autre, mais qu'on est incapable de dire en quoi. Que d'autre part, il a justement, par rapport aux autres cette propriété, tout en étant le nom en apparence le plus propre à quelque chose de particulier, d'être justement ce qui se déplace, ce qui voyage, ce qu'on lègue, et pour tout dire, si j'étais entomologiste, qu'est-ce que je désirerais de plus au monde que de voir un jour une tarentule s'appeler de mon nom ? Qu'est-ce que ça peut vouloir dire ? Pourquoi est-ce que le nom propre, tout en étant soi-disant cette partie du discours qui aurait des caractéristiques qui la spécifieraient absolument, pourquoi justement est-ce qu'on peut l'employer — contrairement à ce que disent à l'occasion, car on ne peut pas imaginer à quelle sorte de glissements de plume un sujet pareil a pu entraîner les linguistes — ça peut s'employer parfaitement au pluriel, comme chacun sait ? On dit les Durand, les Pommodore, tout ce que vous voudrez, les Brossarbourg dans Courteline — vous vous souvenez ? *L'honneur des Brossarbourg*[26], […]. On peut employer un nom verbalement, en fonction de verbe, en fonction d'adjectif, voire d'adverbe comme peut-être un jour je vous le ferai toucher du doigt.

Qu'est-ce que c'est que ce nom propre, dans l'ambiguïté de cette fonction indicative, et qui semble trouver la compensation du fait que ses propriétés de renvoi ne sont pas spécifiquement — encore qu'elles le soient — du champ significatif, deviennent des propriétés de déplacement, de saut ? Faut-il à ce niveau, dire comme je crois, que c'est ce à quoi Claude Levi-Strauss aboutit, dans sa pensée et dans ce qu'il articule, au niveau du chapitre « Universalisation et particularisation », du chapitre « L'individu comme espèce » dans *La pensée sauvage*[96]. Il tente d'intégrer, de montrer que le nom propre n'attache rien de plus spécifique que l'usage consciemment classificatoire qu'il donne aux catégories dans leurs oppositions pour que, dans la pensée, dans son rapport avec le langage, elles déterminent un certain nombre d'oppositions fondamentales, de recoupements successifs, de clivages qui permettent en quelque sorte à la pensée sauvage de retrouver exactement la même méthode qui est celle que donne Platon, pour être celle, fondamentale, de la création du concept et notre nom propre ne serait en fin de compte qu'à insérer comme le dernier terme de ce processus classificatoire, celui qui serre les choses d'assez près pour enfin

atteindre l'individu comme un point précisément particulier de l'espèce. Il est clair — je vous prie de vous reporter à ces chapitres — que dans le mouvement même d'élucidation qui est celui auquel il s'efforce, Levi-Strauss rencontre l'obstacle, et qu'il le désigne. Il le désigne… il le désigne à proprement parler en ceci qu'il rencontre la fonction du donneur de nom. Le nom propre, c'est un nom qui est donné. Par le parrain, direz-vous, et ceci pourra vous suffire en effet, si vous vous résolvez à faire du parrain le *quelqu'un d'autre.* Seulement, il n'y a pas que le parrain, il y a aussi toutes sortes de règles, il y a des moments, il y a toute une configuration qui est une configuration de l'échange et de la structure sociale, et c'est ici que Claude Levi-Strauss s'arrêtera à dire, et à dire à juste titre, que le problème du nom propre ne saurait être traité sans introduire une référence étrangère au champ proprement linguistique; qu'il ne saurait être isolé comme partie du discours en dehors de la fonction, de l'usage qui le définit.

C'est très précisément ce contre quoi, ici, j'élèverai l'objection d'un autre registre. Il est aussi faux de dire que le nom propre est, là, le serrage, la réduction au niveau de l'exemplaire unique — du même mécanisme par où on a procédé du genre à l'espèce et par où a progressé la classification — il est aussi faux de le faire, et aussi dangereux, et aussi lourd de conséquences que, dans la théorie mathématique des ensembles, de confondre ce qu'on appelle un sous-ensemble qui ne comprend qu'un seul objet avec cet objet lui-même. Et c'est ici que ceux qui se trompent, qui font erreur, que ceux qui s'enfoncent très loin et persévèrent dans leur erreur finissent par devenir pour nous un objet de démonstration. Bertrand Russel a tellement identifié le nom propre au dénotatif et à l'indicatif qu'il a fini par dire que le démonstratif, le démonstratif *that*, comme il dit dans sa langue, ceci, c'est le nom propre par excellence. On se demande pourquoi il n'appelle pas ce point *x*, sur le tableau noir qui lui est familier, pourquoi il ne l'appelle pas Antoine par exemple, et ce bout de craie Honorine. Pourquoi est-ce que ça nous apparaît tout de suite absurde, cette sorte de conséquence ? Il y a bien des manières de vous mener dans la voie où je veux vous mener et d'abord, par exemple ceci, qui peut vous sauter aux yeux tout de suite; ceci ne viendra à l'idée de personne parce que ce point, par définition, si je le mets au tableau par ici, dans une démonstration mathématique, c'est justement dans la mesure où ce point est essentiellement remplaçable, et c'est pour ça aussi que je n'appellerai jamais ce bout de craie Honorine, je pourrai appeler de ce nom par contre ce que Diderot appelait *ma vieille robe de chambre*[34].

Ceci n'est qu'un *hint*, qui fait intervenir la fonction du remplaçable. Et du même coup, à la place et pour aujourd'hui — vue l'heure — faire tout de suite

le bond qui peut-être nous permettrait de mieux articuler, enchaîner la prochaine fois, je vous dirai que ce n'est pas comme exemplaire de l'espèce resserré comme unique, à travers un certain nombre de particularités, comme exemplaires qu'elles puissent être, que le particulier est dénommé d'un nom propre ; c'est en ce sens qu'il est irremplaçable, c'est-à-dire qu'il peut manquer, qu'il suggère le niveau du manque, le niveau du trou, et que ce n'est pas en tant qu'individu que je m'appelle Jacques Lacan, mais en tant que quelque chose qui peut manquer, moyennant quoi ce nom ira vers quoi ? recouvrir un autre manque. Le nom propre, c'est une fonction volante, si l'on peut dire, comme on dit qu'il y a une partie du personnel, du personnel de la langue dans l'occasion, qui est volante ; il est fait pour aller combler les trous, pour lui donner son obturation, pour lui donner sa fermeture, pour lui donner une fausse apparence de suture.

C'est pour ça… je m'en excuse, l'heure est trop avancée pour que je puisse aujourd'hui parler encore longtemps, mais peut-être n'est-ce là qu'une occasion pour vous, et mon dieu facile à remplir, d'aller au texte, d'aller au texte qui concerne cet oubli du nom propre. Qu'est-ce que vous y verrez ? Vous y verrez quelque chose qui s'imagera beaucoup mieux si vous partez de la notion que le sujet est inhérent à un certain nombre de points privilégiés de la structure signifiante et qui sont en effet — c'est là la part de vérité dans le discours de Gardiner — à mettre au niveau du phonème. Moyennant quoi, il convient de donner tout son relief à ceci, c'est que si Freud n'a pas évoqué le nom de Signorelli, il le dit, c'est en raison de circonstances en apparence tout à fait extérieures, tout à fait caduques, tout à fait contingentes. Il était avec un Monsieur dans une voiture qui le menait à Raguse vers un endroit où il devait reprendre le chemin de fer. De quoi est-ce qu'on parle ? On parle d'un certain nombre de choses, et puis il y a des choses qu'on ne dit pas. Et pourquoi ne les dit-on pas ? C'est ce que nous allons voir. On ne les dit sûrement pas parce qu'on les refoule ! bien loin de là. Il est en train de parler donc, avec cet homme dont la curiosité des biographes nous a même réservé le nom — c'est un Monsieur Freyhau, légiste ou homme de loi à Vienne — et on parle de choses et d'autres, et en particulier Freud évoquant… évoquant ce que lui a raconté récemment un ami, Freud l'évoquant, parle des gens de ce pays, qu'on n'est pas, à proprement parler, en train de traverser puisqu'on est en Dalmatie, mais qui n'est pas loin, c'est la Bosnie, c'est la Bosnie encore conservant toutes sortes de traces d'une population musulmane — la Bosnie n'était pas depuis si longtemps arrachée à l'empire ottoman — Freud fait remarquer à quel point ces paysans sont quoi ? respectueux, déférents, excellents vis à vis de celui qui se charge de leur santé, bref qui opère auprès d'eux comme médecin, et évoquant ce que lui rapportait cet ami — dont nous avons également le nom, grâce à Freud cette fois, dans les

notes de l'article de 1898 dont je vous parlai tout à l'heure, que ces gens, quand on est amené à leur dire qu'assurément leur proche qui est là sur son grabat va mourir, « *Herr !* » dit le paysan bosniaque, « Monsieur ! »… mais avec la note de révérence que — dans un pays de structure sociale archaïque — comporte ce nom, l'accent volontiers de seigneur «*Herr,* nous savons bien que si tu avais pu faire quelque chose, assurément ce serait fait, il serait guéri, mais puisque tu ne le peux pas, que les choses se passent comme Dieu le veut, c'est en somme, c'est la volonté d'Allah ».

Voilà ce que raconte Freud. Et qu'est-ce qu'il ne raconte pas ? Il ne raconte pas des choses, mon dieu, qu'on ne raconte pas comme ça à n'importe qui, et tout spécialement pas à quelqu'un devant qui, justement, on vient de hausser un tant soit peu la dignité médicale, on ne lui raconte pas que votre même ami, médecin dans la région bosniaque, vous a dit que pour ces gens le prix de la vie est tellement lié, est essentiellement lié à la sexualité que, à partir du moment où de ce côté là il n'y a plus rien, la vie, eh bien, on fait aussi bien de s'en débarrasser. Or, sans doute est-ce là un terme qui n'est point indifférent à Freud, à quelque titre que ce soit, à ce détour de sa vie. On ne peut assurément pas dire en tout cas que ce soit un nœud, un lien qui soit d'aucune façon par lui repoussé, puisque c'est justement dans la mesure où cela intéresse doublement, premièrement sa pratique, rappelez-vous le texte — pour ceux tout au moins qui l'ont encore frais à la mémoire — rappelez-vous la fonction qui fait intervenir un autre nom propre, le nom d'un petit village, d'un petit village qui est au pied du col du […], qui s'appelle Trafoi, où il a reçu la nouvelle, précisément, de la mort d'un de ses patients qui n'a pas pu tolérer une telle déchéance que celle de sa puissance virile et qui s'est tué. Il en a reçu la nouvelle quand il était à Trafoi. D'autre part, chacun sait bien qu'à ce moment précisément c'est sur l'importance fondamentale, psychique, structurante des fonctions du sexe et de l'attachement du sujet à tout ce qui en ressort que sa pensée est portée. C'est justement dans cette mesure qu'il n'avancera pas, qu'il n'avancera pas ce qu'il pourrait rapporter de ce qu'il a donné en quelque sorte comme autre caractéristique de sa clientèle particulière de médecin […].

Qu'est-ce que ça veut dire ? Qu'est-ce que ça veut dire, que quelque chose qui n'est pas refoulé, qui est réévoqué, un discours, un discours parfaitement formulé pour lui, et qu'il ne lui est même pas besoin de faire un effort quelconque pour le réévoquer, il le réévoque tout de suite quand il rend compte de l'affaire ? Qu'est-ce que ça veut dire que les effets, non point d'un refoulement, mais d'un discours rentré, *unterdrückt*, pour employer même le terme que nous avons à notre portée dans le vocabulaire de Freud, de s'intéresser sur ce sujet que l'articulation, que la distinction, que la définition entre *unterdrückt* et *ver-*

*drängt* n'a jamais été convenablement articulée. Voilà *Rede*, un discours… un discours qui, sur le bas de soie cousu de cette bizarre façon à l'intérieur et à l'extérieur, un discours qui passe à l'extérieur […], il est *ausdrükt*, si vous donnez à *aus* non pas le sens qu'il a dans ex-primer, mais *passer au-dehors*, *hin aus.* Et alors quoi ? Comment ça se fait ? Pourquoi est-ce que ça tire ? Et qu'est-ce qui se passe pour que quelque chose à ce moment là se perturbe — et c'est cela… et c'est là-dessus que Freud a mis l'accent — quelque chose se perturbe qui est pour résultat que, de Signorelli, qu'est-ce qui sort ? C'est que, dans ce phénomène singulier que nous appelons ici *oubli*, et dont je vous ai dit tout à l'heure qu'il était aussi bien un mécanisme de la mémoire, devant le trou qu'il produit et que chacun sait par son expérience, chacun sait ce qui arrive quand nous cherchons justement le nom propre que nous n'arrivons pas à retrouver, eh bien, il se produit des choses. Il se produit une métaphore, il se produit des substitutions. Mais c'est une métaphore bien singulière, car cette métaphore est tout à fait l'inverse de celle dont j'ai pour vous articulé la fonction, fonction créatrice de sens, de signification, de sons, de sons purs qui viennent.

Et pourquoi bizarrement ce BO de Botticelli, terme si près de Signorelli, si près qu'il y en a même plus que Freud ne l'a dit ; que ce n'est pas seulement le ELLI qui surnage, c'est même le O de Signorelli-Boltraffio. Sans doute ici l'autre partie est fournie par Trafoi, mais encore ce BO… et ce BO, Freud le trouve tout de suite, il sait très bien d'où il vient : il vient d'un autre couple de noms propres qui sont à proprement parler Bosnie-Herzégovine. Et le HER de Herzégovine, c'est quoi ? Ce *Herr* de l'histoire, ce *Herr* autour duquel tourne donc quelque chose, est-ce que ce n'est pas là… ici je quitte le texte, le texte de Freud, car ce que je veux vous montrer c'est que, ici tout se passe comme si, du fait de l'accommodation du sujet sur le *Herr* puissamment éclairé par la conversation, mis au sommet de l'accent de ce qui vient de faire de l'un à l'autre des sujets la confidence, c'est comme si le BO venait là se placer quelque part en un point marginal. Et qu'est-ce qu'il désigne, sinon la place d'où le *Herr* tire Freud ?

Ce que Freud ne dit pas dans ce premier tâtonnement, parce qu'il ne peut point encore le voir, l'articuler, parce que la notion n'est même pas venue au jour, n'est même pas émergée pleinement dans la théorie analytique, ce qu'il ne voit pas, c'est que le trouble dont il s'agit ici est essentiellement lié à l'identification. Ce *Herr* dont il s'agit est ce *Herr* qui a gardé à cette occasion tout son poids et toute sa gourme ; qui ne veut pas se laisser aller avec ce simple petit bonhomme de loi à aller un peu trop loin dans la confidence médicale ; c'est, ici c'est le médecin, le *Herr*, le voici, Freud, pour une fois identifié au personnage médical, qui se tient avec un autre à carreau.

Mais qu'est-ce qu'il y perd ? Il y perd comme son ombre, son double, qui

n'est peut être pas tellement, comme le texte le dit, le Signor… c'est peut-être aller trop loin, comme on va toujours dans la traduction, dans le sens de donner […]. Je serai plutôt, quant à moi, porté à voir que le O de Signor n'est pas perdu du tout, et même redoublé dans ce Boltraffio, ce Botticelli ; à penser que c'est le *sig*, qui est aussi bien le *signans* que le *Sigmund* Freud, c'est la place de son désir à proprement parler, en tant qu'elle est la vraie place de son identification, qui ici se trouve placée au point de scotome, au point en quelque sorte aveugle de l'œil. Et, car tout ceci a tellement à faire avec ce que l'année dernière je vous ai évoqué concernant la fonction du regard dans l'identification que — n'omettez pas ceci, qui est dans le texte, et aussi puissamment articulé, et laissé sans solution — c'est que Freud note que dans plusieurs des cas qu'il a ainsi pointés, il se produit quelque chose de tout à fait singulier, au moment même où de ce Signorelli, par lui tellement admiré, il échoue à retrouver le nom, qu'est-ce qui, sans cesse — laissez-moi devancer mon propre discours — qu'est-ce qui ne cesse de le regarder ?

Je dis j'anticipe parce que ce n'est pas ce que Freud nous dit. Il nous dit qu'à ce moment, pendant tout le temps qu'il a cherché le nom de Signorelli — et il a fini par le retrouver, quelqu'un lui a donné ce nom ; il ne l'a pas retrouvé lui-même — pendant tout ce temps, la figure de Signorelli, qui est dans la fresque d'Orvieto, quelque part en bas à gauche et les mains jointes, la figure de Signorelli n'a cessé de lui être présente, pourvue d'une brillance particulière. J'envoie la balle ici à quelqu'un qui, attentif à mes propos, me posait récemment la question, qu'est-ce qu'exactement vous vouliez dire, qu'est-ce qui reste écrit dans le texte de votre séminaire quand vous avez dit, le sujet, d'où il se voit, ce n'est pas là d'où il se regarde ? Et souvenez-vous aussi de ce que je vous ai dit qu'était le tableau, le vrai tableau, il est regard ; que c'est le tableau qui regarde celui qui tombe dans son champ, et dans sa capture ; que le peintre est celui qui, de l'Autre, devant lui fait tomber le regard.

Signorelli, ici, et dans la mesure même où il luit dans cette fausse identification, dans ce recoupement fallacieux de la surface où Freud se cramponne, se tient et se refuse à donner tout son discours, ce qu'il perd là de cette identité cernée de ce trou du nom perdu et de ce *sign*… de ce *sign* incarné jusque dans le terme par une sorte de prodigieuse chance de la destinée, qui est là vraiment écrit, écrit en signifiant, qu'est-ce qui sort là ? Mais la figure, la figure projetée devant lui de lui qui ne sait plus d'où il se voit, le point d'où il se regarde.

Car ce S du schéma, où je vous ai montré que se constitue l'identification primordiale, l'identification du trait unaire, l'identification du I, d'où quelque part, pour le sujet tout se repère, cet S lui, bien entendu, n'a aucun point. Il est ce en quoi c'est au dehors qu'est le point de naissance, le point d'émergence de

quelque création qui peut être de l'ordre du reflet, de l'ordre de ce qui se voit, de ce qui s'organise de secret, de ce qui se repère, de ce qui s'institue comme intersubjectivité. Cet éclairage soudain apparu sur l'image même de celui dont le nom est perdu, de celui qui se présentifie là comme le manque, c'est vraiment… et Freud nous laisse la chose suspendue, nous laisse en quelque sorte […], nous laisse sa langue au chat comme on dit sur ce sujet, c'est l'apparition de ce point d'émergence dans le monde, de ce point de surgissement par où ce qui ne peut, dans le langage, se traduire que par le manque, vient à l'être.

# Leçon V

*13 janvier 1965*

Il faut que vous sachiez que je me demande si je satisfais aussi bien que je le peux aux devoirs de mon discours. Il ne me suffit pas que m'en viennent des hommages, que comme par exemple la dernière fois, la *faena* a été réussie. Ce qu'il peut comporter d'éloquence est une complaisance à l'endroit de mes auditeurs, non pas, comme dans plus d'un lieu on feint de s'en assurer, une source pour moi de satisfaction. Et cette sorte de compliments, surtout quand ils me viennent de là où j'adresse un message précis, me laisse encore plus déçu.

Mais aussi bien, s'il est des points de cette assemblée où je sais fort bien à qui je m'adresse, il en est toute une part, toute une part de ces visages que je vois et revois au point à la fin de les repérer, de les reconnaître, dont j'ai pu m'interroger sur ce qui motivait ici leur présence. Et c'est cela une des raisons pour lesquelles j'ai voulu instituer le mercredi fermé de mon séminaire. A proprement parler, c'est lui qui redonnera un sens à ce mot de *séminaire,* pour autant que j'espère que certains voudront bien y contribuer. C'est à cette occasion qu'ayant prié qu'on me demande cette entrée, qui n'est pas faite pour être refusée mais tout le contraire, j'ai eu aussi l'occasion pour moi précieuse, non pas seulement de voir — je suis capable, à bien des sortes d'échos, d'imaginer ce que peuvent recueillir tant d'oreilles tendues à suivre mon discours — mais de recueillir de leur bouche le témoignage de ce que chacun et chacune de cette part de mon auditoire semble chercher effectivement dans ce qu'ils viennent ici entendre.

Il y a ceux qui me disent tout uniment qu'ils ne comprennent pas tout mais qui après, bien inconsidérément, viennent quelquefois à me donner le témoignage qu'ils se reprochent de l'avoir fait, et qu'ils se sont à l'occasion trouvés bêtes. Qu'ils se rassurent, ils ne sont pas les seuls, et ils ont l'avantage sur les autres de s'en rendre compte ! Qu'est-ce que ça veut dire, qu'ils ne comprennent pas tout ? Qu'ils ne comprennent pas — et pour cause, parce que je ne

peux ici le leur livrer — tout un contexte, qui est celui des points d'appui où j'essaie pour vous d'asseoir ce qui me paraît se conclure d'une expérience, l'expérience analytique, que forcément j'ai plus avancée qu'ils ne l'ont — je parle pour cette part de mon auditoire à laquelle je fais à l'instant allusion. Je ne puis, ce contexte, je veux dire ce qui ici me permet de pointer, pour tel ou tel secteur plus averti de mon auditoire, quelle correspondance précise peut se trouver aux formules qui, issues de mon expérience, ne sont point entièrement lisibles à tous, dans telle voie de recherche précisément.

Par exemple, la dernière fois, ces recherches sur le nom propre où le flottement voire la défaillance, le paradoxe éclatant des formules de tel penseur nous donnent le moyen de contrôle qui nous assure d'être, quand nous abordons un point de cohérence, de cohérence interne, de cohérence que je pourrai dire globale de toute notre expérience comme celui que j'ai avancé la dernière fois sous le titre d'identification, qui nous donnent le témoignage qu'à propos du nom propre, non seulement des linguistes mais des logiciens, voire, disons le mot — il n'est point immérité à être prononcé quand il s'agit de Bertrand Russell — des penseurs, hésitent, dérapent, voire font erreur, quand ils abordent ce point de l'identification à propos de l'usage privilégié qu'aurait le nom propre comme désignant le moyen élu de l'indication, du repérage du particulier pris comme tel. Assurément ici, nous sommes responsables, nous analystes ; je veux dire que nous ne saurions être dispensés d'apporter notre contribution, si notre expérience nous permet de témoigner d'une fonction d'oscillation, de vacillation, de dynamique spécialement indicatrice par où la fonction du nom propre se trouve prise dans quelque chose qui est bien notre champ, le champ de l'expérience psychanalytique, si elle mérite d'être désignée comme je le fais, dans une certaine façon plus intégrante, plus spécifique que toute autre, d'y intéresser le sujet.

C'est pourquoi il n'est point nécessaire que tous ceux qui sont ici aient présents encore, au niveau de leur connaissance, de leur culture disons-le, ces termes de référence ; qu'il peut rester là-dessus bien des points d'accrochage, des hameçons suspendus, des points où ils auront plus tard, plus loin, à retrouver leur pied, dans le sillon des lignes auxquelles ils auront à se référer. Assurément ils n'auront rien à perdre dans leur marche à se souvenir ici du fil conducteur qu'ils auront pu y prendre, et chez beaucoup ce sentiment du fil conducteur, du *Leitfaden*, m'est donné d'une façon qui n'est pas ambiguë et qui m'assure que le langage n'a pas besoin d'être chargé d'érudition explicite, de références — que le champ que j'ai à parcourir m'empêche de pouvoir vous en donner la liste à chaque fois — qu'ils n'ont pas besoin de tout cela pour sentir que dans tel ou tel de leurs travaux particuliers, mon discours leur sert de ce fil conducteur.

C'est pourquoi, à tous ceux qui m'apportent — d'une façon que je crois entendre et dont je crois pouvoir m'assurer — ce témoignage, la porte de ce séminaire est ouverte de droit, même s'ils n'entendent pas, pour des raisons qui dans certains cas sont bien légitimes, se presser trop d'y contribuer. Tout un chacun chez qui je sens que ce discours radical, comme notre expérience — l'expérience analytique — l'est, apporte, de si près ou de si loin que ce soit, un tel secours, de ceux-là je souhaite, tous, la présence, et ils peuvent tenir que je ne la leur refuserai pas.

La demande que j'ai faite n'est donc pas une exigence destinée, si je puis dire, à faire un acte d'allégeance, à courber la tête sous je ne sais quel arc à l'entrée, c'est un désir de connaître à qui je parle et dans quelle mesure je peux avoir à répondre plus précisément à leur question. Il est à remarquer d'ailleurs qu'à part certaines exceptions éminentes, ou remarquables, j'ai été surpris, je vous le signale — ça ne me manque pas, j'attends — j'ai été surpris peut-être du peu d'empressement de ceux qui, ayant plus de titre à venir ici où précisément contribuer, n'ont pas cru — pour une raison ou pour une autre, peut-être parce qu'ils se sentent d'avance acquis leur droit d'entrée — me préciser expressément ce que d'eux j'attendrai de plus articulé, à savoir dans quelle mesure ils seront disposés à apporter alors, ici, à ce cercle, ce cercle plus restreint, la contribution de leur travail.

Je pense donc avoir suffisamment précisé, répété, répété en temps puisque nous sommes à quinze jours de ce qui sera le premier mercredi que j'ai qualifié — vous avez entendu en quel sens — *mercredi fermé*… Je suis forcé de revenir sur la formule, que vous sentiez qu'elle n'est point à prendre, d'aucune façon, d'une façon exclusive, ce mercredi fermé veut dire que n'y entreront que ceux qui seront, à cette date, pourvus de la carte qui les y invite expressément.

Revenons à notre propos, celui auquel je vous ai laissés la dernière fois. Que veut dire, sur quoi pointait le moment où nous étions arrivés ? Où reprendrai-je aujourd'hui ? Quel est le sens de ce menu appareil dont certains remarquent ce que j'appellerai, ou ce qu'il ont appelé, la *tendresse* avec laquelle je vous ai modelé la forme de cette bouteille de Klein ? Quelle est cette fantaisie ? Est-ce qu'il faut entendre là autre chose que parabole ? Et comme bien souvent, pour certains la question semble nouvelle, où veux-je, avec ces modèles, en venir ?

Je pense avoir suffisamment désigné le point pour lequel ce modèle spécial, entre autres, puisqu'il fait partie d'une famille. Il n'est point tout seul, il s'associe à ce que j'ai appelé à l'occasion, vous les évoquant plus ou moins pour votre usage, le tore et le *cross-cap*, avec cette introduction fondamentale de ce qui peut distinguer les uns des autres pour autant qu'y intervient ou non cette singulièe-

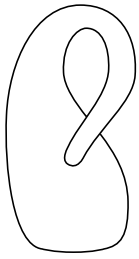

Fig. V-1

re surface à se nouer d'une façon spécifique à soi-même qui lui donne, si elle se dessine ou s'isole en une bande, la singulière propriété de n'avoir qu'une seule face, qu'un seul bord, la surface de Mœbius. Je l'ai nommée, mon discours a pointé sur ceci que, dans la bouteille de Klein, où s'image d'une façon frappante à donner un support maniable à l'imagination, dans son schématisme, que la bouteille de Klein illustre quelque chose qui s'appelle, dans une surface propre à nous retenir, de s'offrir en quelque sorte à la prise, puisque à la manière du tore elle se présente d'un premier aspect comme une poignée, de nous offrir l'image de ce qui résulte de ce point de rebroussement qui lui vient dans son propre décours, par où ce qui vient d'un côté sur l'intérieur se trouve en continuité avec l'extérieur de l'autre côté, et que de l'autre côté, de même, l'extérieur avec l'intérieur. Ce n'est point, en somme, si facile à imaginer, mais dont après tout, il n'est pas si simple de donner un schéma si propice à nous retenir.

Si d'autre part dans le discours, dans le discours hégélien par exemple, et cet admirable prologue à *la Phénoménologie* que Heidegger isole dans les *Holzwege*[63] pour en faire un long commentaire mais qui, à lui tout seul, en deux, trois pages vraiment admirables, incroyables, sensationnelles et qui presque à elles toutes seules pourraient suffire à nous donner l'essence du sens de la phénoménologie, nous voyons quelque part désigné ce point de retournement de la conscience comme le point seul nécessaire où peut s'achever la boucle. Et nulle part mieux que dans ce texte ne s'avère le caractère de boucle qui constitue la notion du savoir absolu, permettant en poussant du petit doigt, en poussant d'un cran le sens de ce *sujet-supposé-savoir* dont je vous parle ici souvent et que vous entendez à juste titre comme le sujet-supposé-savoir *pour le patient*, celui qui attend, celui qui met dans l'Autre, dans l'Autre dont il ne sait point encore la nature pour ne point savoir qu'il y a deux acceptions de l'autre, qui met ce sujet-supposé-savoir, dont je vous ai dit qu'il est déjà tout le transfert, au niveau du discours de Hegel.

Prenez ce terme de sujet identifié à la boucle du savoir, et, meilleur que cette métaphore après tout approximative — et dont rien n'évoque spécialement à l'imagination la nature absolument radicale — cette métaphore du moment de

retournement de la conscience, ce n'est pas je crois, vainement, ni sans raison fondamentale, sans que nous touchions là ce que j'appellerai, formule simple, sans que nous touchions là ce que j'appellerai, *les choses comme elles sont.* Après tout, il nous est bien loisible de faire usage philosophique — j'entends, pour vous mener dans une certaine voie — et des formules les plus communes et les moins raccrocheuses en apparence, si par leur portée elles indiquent que nous entendons nous tenir également éloignés d'un discours prématuré sur l'être en tant qu'être, plus éloignés encore d'un discours sans doute galvaudé, non sans raison, par toutes les ambiguïtés qu'on a laissé se mêler à l'usage du terme d'*existence.*

*Comme elles sont* ça veut dire… ça veut dire que, pour approcher tout doucement les choses, nous n'avons pas tellement à nous étonner d'avoir à parler du sujet comme d'une surface. Et sans doute n'en est-ce pas là la raison, mais si j'avais, à quelqu'un de tout à fait inhabitué à notre discours, à introduire la justification de ce procédé, je dirais — quoi d'étonnant que, si ce qu'il s'agit d'aborder, il s'agirait, je suppose de quelqu'un qui nous viendrait de la science qui pourrait prétendre à monopoliser le titre d'objective, du fait d'être la science de laboratoire — je dirais, quoi d'étonnant à ce que nous soyons habitués ici à parler comme d'une surface de ce dont il s'agit, en somme de quoi ? Du fonctionnement de l'appareil que vous connaissez bien comme l'appareil nerveux. Et l'appareil nerveux, sans avoir besoin d'y entrer plus loin, mais c'est aussi la porte par où y est entré Freud, au moment même de la découverte assurée de connexions interneuroniques, de la fonction fondamentale de réseau que représente le névraxe ; tout ce qui se présente comme réseau est réductible à une surface. Tout ce qui est réseau peut s'inscrire sur une feuille de papier.

[Bruits divers]
Vous voyez que nous sommes dans un état policé !

Donc, j'espère que cet intermède saugrenu ne vous a pas fait perdre la corde assez pour que vous n'ayez point entendu qu'il est le propre d'une structure de réseau de se manifester dans son ensemble comme quelque chose d'essentiellement réductible à une surface, à savoir qui n'appelle point dans sa nature cette fonction ambiguë, non résolue, qui nous paraît aller de soi du fait de notre expérience de l'espace réel, qui s'appelle le *volume.* A la vérité, je n'ai point à entrer ici dans une critique préalable qui serait celle de la troisième dimension, mais tenez pour assuré que cette critique préalable, au point où nous en sommes de l'expérience philosophique, me paraît n'avoir point été tout à fait aussi creusée qu'il conviendrait, j'entends dire, *nachträglich,* par ce qui en apparaît des dis-

symétries, des failles, de la non-homologie de ce qui se constate par rapport au système des deux dimensions quand on passe à celui des trois dimensions. Et à vrai dire, il y a là quelque chose dont on pourrait dire que, comme d'un exercice de gammes, nos gammes sont si mal faites que, ne serait-ce que pour cela, commencer par des gammes, je dirai que pour aborder ce qu'il en est de la structure subjective, ce serait déjà suffisante justification et prudence de méthode de nous en tenir à la surface, à savoir quelque chose qui satisfait tellement au niveau de l'expérience subjective, ce qui colle tellement au plus près de ce qui nous est, à ce niveau, commandé d'appréhender.

Ce n'est point hasard que le tableau, j'entends le tableau de chevalet dont j'ai tant tiré l'année dernière, pour vous manifester ce dont il s'agit dans la structure de la pulsion scopique, ce n'est point hasard s'il se contente d'être sur un plan, et à qui m'opposera que l'architecture c'est autre chose, je répondrai — avec un architecte spécialement, et avec d'autres avec qui j'ai pu converser depuis — que l'architecture se définit bien plutôt comme un vide que des plans, que des surfaces entourent; que c'est cela qui est, au moins, sur le plan de ce qu'elle nous pose comme problème de réalisation subjective, son essence et son essentielle structure. L'instant de voir, c'est toujours un tableau, et si j'affirme me contenter, comme d'un stade constructif, d'une marche de notre progrès en somme, de ce maniement de ce qu'il y a d'à proprement spatial dans notre expérience du sujet et si vous voulez de la *res extensa* telle qu'elle peut pour nous se réduire, j'entends pour autant que sa purification, son extraction, nous sommes forcés de la faire par des voies différentes de Descartes, non point à prendre ce morceau de cire, déjà tellement tout pris dans le malléable, l'informe et le plus accessible à la réduction de toutes les qualités, mais dont il peut nous venir en doute, si nous sommes moins sûrs que lui de l'absence de commune trame entre la *res cogitans* et *la res extensa,* si nous pensons que la *res cogitans* pour nous, ne nous livre qu'un sujet divisé de se déposer sous le coup des effets du langage, si déjà dans cette schize, dans cette division, nous ne sommes point appelés à faire intervenir un schéma, qui n'est pas d'étendue mais qui en est parent à proprement parler, le schéma topologique.

Par contre, s'il est quelque chose que notre expérience nous commande d'introduire, et justement dans la mesure aussi où elle noue pour nous étroitement, aux fondements du sujet le lieu qui lui est propre, si en effet c'est dans le rapport au langage qu'il détermine sa structure, si c'est le lieu de l'Autre, avec un grand A, le champ de l'Autre qui va commander cette structure, le champ de l'Autre, lui — je l'annonce ici comme l'amorce de ce que j'aurai à ouvrir cette année — ce champ de l'Autre s'inscrit dans ce que j'appellerai des coordonnées cartésiennes, une sorte d'espace, lui, à trois dimensions, à ceci près que ce n'est

point l'espace, c'est le temps. Car dans l'expérience qui est l'expérience créatrice du sujet au lieu de l'Autre, nous avons bel et bien, quoiqu'on en ait de toutes les formulations antérieures, à tenir compte d'un temps qui ne peut d'aucune façon se résumer à la propriété linéaire passé-présent-avenir, où il s'inscrit dans le discours, à l'indicatif — dont encore ce qu'on peut appeler *l'esthétique transcendantale* communément reçue dans toute tentative d'inscrire, disons, dans les termes les plus généraux, l'ensemble du monde, l'univers en termes d'événements. Ces trois dimensions de ce que j'ai appelé en son lieu, dans un article… difficile j'en conviens à trouver, mais qui, je l'espère, sera de nouveau mis à la portée de ceux qui en voudront lire le caractère de sophisme, je l'ai appelé ainsi, fondamental, *le temps logique ou l'assertion de certitude anticipée*[75], ici vient lier étroitement son instance à ce dont il s'agit, à savoir ce point privilégié de l'identification. Dans toute identification, il y a ce que j'ai appelé *l'instant de voir, le temps pour comprendre* et *le moment de conclure.* Nous y retrouvons les trois dimensions du temps qui sont, même pour la première, loin d'être identiques à ce qui s'offre pour les recevoir.

L'instant de voir, peut-être n'est qu'instant, il n'est point pourtant entièrement identifiable à ce que j'ai appelé tout à l'heure le fondement structural de la surface du tableau. Il est autre chose en ce qu'il a d'inaugural, il s'insère dans cette dimension que le langage instaure — comme l'analyse — que le langage instaure comme synchronie, qui n'est aucunement à confondre avec la simultanéité.

La diachronie, c'est le second temps où s'inscrit ce que j'ai appelé *le temps pour comprendre,* qui n'est point fonction psychologique mais qui, si la structure du sujet représente cette courbe, cette apparente solidité, ce caractère irréductible qu'a une forme comme celle que je promeus sous le titre de la bouteille de Klein devant vous, le terme comprendre est à appréhender par nous dans ce geste même qui s'appelle appréhension et pour autant que reste irréductible à cette forme substantielle de la surface, dans cet aspect d'enveloppe où elle se présente, ceci que les mains peuvent la saisir, et que c'est là sa forme d'appréhension la plus adéquate; qu'il ne suffit pas de croire qu'elle est là, grossièrement imaginaire, d'aucune façon réductible au tangible. Assurément pas, car si c'est là que la notion de *Begriff* même, de concept, peut se porter de la façon la plus adéquate — comme j'espère à l'occasion, par un de

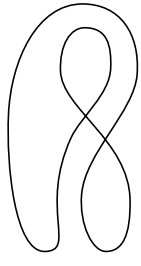

Fig. V-2

ces éclairages latéraux fait en passant, comme il arrive, que je doive m'en contenter ici pour tel ou tel aspect de l'expérience — vous verrez que c'est là assurément mode d'abord infiniment plus subtil que celui que donne l'opposition des termes extension et compréhension.

Le troisième temps, ou la troisième dimension du temps où il convient que nous voyions là où nous avons à repérer, à donner les coordonnées de notre expérience, c'est celui que j'appelle *le moment de conclure,* qui est le temps logique comme hâte, et qui désigne expressément ceci qui s'incarne dans le mode d'entrée dans son existence qui est celle qui se propose à tout homme autour de ce terme ambigu, puisqu'il n'en a point épuisé le sens et que plus que jamais en ce tournant historique il vit son sens en vacillant, je suis un homme. Qui ne saura, et plus encore au niveau de notre expérience analytique que de tout autre, voir que dans cette identification, où sans doute la venue au départ du semblable, l'expérience qui se mène par les chemins contournés sur eux-mêmes, les cycles qu'accomplit, à se poursuivre tout autour de cette forme torique, dont la bouteille de Klein est une forme privilégiée, ce temps de cerner les tours et les retours et l'ambiguïté, et l'aliénation, et l'inconnu de la demande, après ce temps pour comprendre, il est tout de même un moment, le seul d'ailleurs décisif, le moment où se prononce ce « je suis un homme ». Et je le dis tout de suite de peur que les autres, l'ayant dit avant moi, ne me laissent seul en arrière d'eux. Telle est cette fonction de l'identification par quoi la bouteille de Klein nous paraît la plus propice à désigner ceci.

Si une fois de plus j'en dessine pour vous ce que, bien sûr, il est tout à fait impropre d'en appeler les contours, puisque à la vérité, ces contours n'ont absolument rien de ce que je vous ai déjà présenté de deux manières, dont l'aspect l'un à l'autre est franchement étranger, jusque dans l'utilisation qu'on peut faire de tel ou tel de ses recessus, suivant la formule, la forme la plus simple est, non pas un contour, mais ce qui associe deux surfaces, cette forme très particulière où vous retrouvez ici, venant s'insérer sur l'orifice circulaire par où également

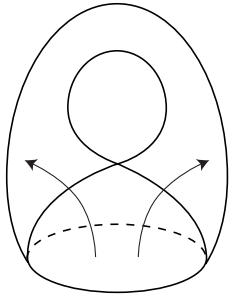

Fig. V-3

est marquée l'entrée possible dans chacun de ces deux espaces enclos que définit cette surface, pour autant que nous la situons précisément dans l'espace, et qu'il convient de distinguer ce rapport à l'espace de ces propriétés internes.

Or, sur cette surface, nous allons — non pas parce que c'est un jeu, mais parce que c'est un support, qui sera essentiel pour nous à repérer des temps majeurs de l'expérience — nous allons marquer et définir que si cette forme est une de celles dans lesquelles nous pouvons donner le support le plus adéquat à ce qui est, au point où je vous ai toujours articulé les choses pour pouvoir le faire entendre sans prêter à malentendu, sur ce qui est, sous la structure du langage, non pas substance, non pas ὑποκείμενον, mais le *sous* en tant que je dis que le sujet, c'est ce que le signifiant comme tel représente auprès d'un autre signifiant. Ceci, qui est sous la trame du signifiant et pour autant que nous devons considérer tout système de signifiant comme constituant une batterie cohérente et implicitement qui doit suffire — et comme je vous l'ai dit, il n'en faut pas beaucoup plus — qui doit suffire pour l'usage de tout ce qui peut être du dire, et, pour tout dire, le sujet ainsi défini comme ce qui, du signifiant, se représente à l'intérieur du système du signifiant — c'est là ce que nous entendons par le sujet — le sujet a une forme telle, telle que celle-ci, ou deux, tout au plus trois autres, car le système de lien, de lien à soi-même, de couture à soi-même de la surface, est extrêmement limité. Celle-ci prise comme exemple qui nous en permet l'abord le plus accessible, au moins pour le temps présent de mon exposé, dont c'est ici que se représentera l'exercice effectif de ce signifiant, à savoir ce qui s'appelle *dire* ou *parole,* ce sera le tracé de quelque chose — que nous pouvons selon les besoins concevoir comme ligne ou comme coupure —

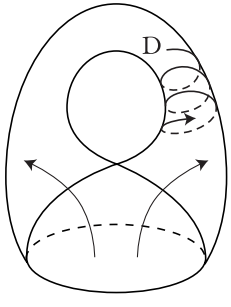


Fig. V-4

ce sera le tracé de quelque chose qui, sur cette surface, s'inscrit.

Prenons par exemple ceci, que semble suggérer la forme même de cette partie torique de la bouteille, la courbe et les retours, et la succession, et le parcours de quelque chose qui ne se soumet qu'à la seule condition de ne pas se recouper. Ceci nous mène à une progression à la fois circulaire et forcément progres-

sante puisqu'à revenir en arrière, elle ne saurait que se recouper, ce qui est exclu par la définition que nous avons donnée ici à un certain type de coupure. Nous arrivons à ceci, que la demande comme telle, si ce que j'appelle demande, c'est ce mouvement circulaire qui tend à être à soi-même parallèle et toujours répété, que la demande, pour autant qu'elle n'est point essentiellement à réduire à la demande de satisfaction du besoin d'où une psychologie empirique tendra à la faire partir, mais où elle est essentiellement ce en quoi le discours s'inscrit au lieu de l'Autre — tout ce qui se dit, en tant qu'il se dit au lieu de l'Autre — est une demande, même si elle est, pour la conscience du sujet, à soi-même cachée. Et de cette face de demande et de ce qui en dépend, à savoir essentiellement d'ores et déjà la schize causée par la demande dans le sujet, dépend la fonction de ce que j'ai inscrit dans le coin droit de mon graphe sous la formule $\$ \lozenge D$ sur laquelle nous aurons peut-être, d'ici la fin de mon discours d'aujourd'hui, l'occasion de revenir. Mais pour l'instant, entendons que la demande est définie comme le discours qui vient expressément s'inscrire au lieu de l'Autre.

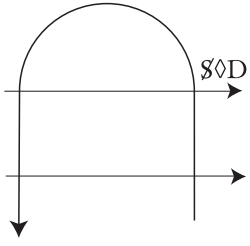


Fig. V-5

Je dirai, la demande, d'où qu'elle parte, progresse nécessairement — vous pouvez la faire partir de l'autre côté, c'est exactement le même résultat — la demande progresse vers un point qui est celui que j'ai désigné la dernière fois comme le point de l'identification. C'est bien en effet ce dont témoigne pour nous l'expérience analytique et ce qui, à l'insu ou non des parleurs, des théoriciens, je veux dire qu'ils en sachent ou non la portée, est par eux repéré, par

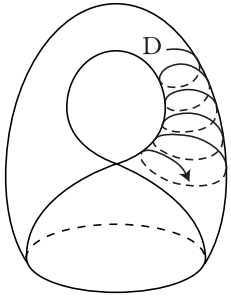


Fig. V-6

eux affirmé. Toute la doctrine de l'expérience analytique, qui met tout son registre sur ces trois termes conjugués de la demande, du transfert et de l'identification, effectivement ne se conçoit, ne s'appréhende, ne se justifie, jusqu'à un certain point… même si ici j'ajoute, même si ici je viens pour introduire qu'une autre dimension est nécessaire sans quoi celle-ci, telle qu'elle nous est définie et décrite, est et restera obligatoirement enfermée dans cette forme qui, indéfiniment tournant sur elle-même, ne saura nulle part repérer la certitude d'un point d'arrêt.

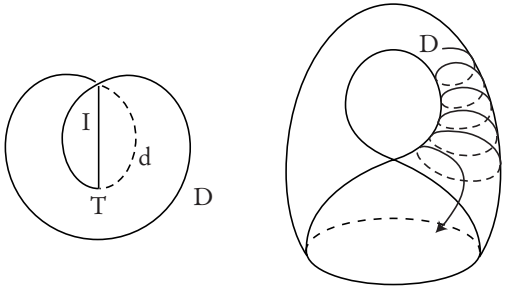


Fig. V-7

J'ai, l'année dernière, indiqué dans quel sens, par rapport à ce que nous pouvons appeler l'ensemble de la figure, essentiellement s'inscrivait la fonction du transfert et du sujet-supposé-savoir. Nous aurons à la réévoquer ces temps-ci mais ce que simplement je veux présentifier à votre regard, c'est à ce point précis où ce que j'ai dessiné comme la boucle de la demande s'engage au niveau du point de retournement, de rebroussement de la surface, et pour essayer de vous faire sentir d'une façon aussi simple ce qui pourrait peut-être s'énoncer beaucoup plus rigoureusement, beaucoup plus correctement du point de vue de la théorie topologique, par l'emploi de vecteurs pour schématiser la bouteille de Klein, de la même façon que vous pourriez schématiser un tore, c'est-à-dire une peau carrée dont le premier enroulement cylindrique est suivi d'une attache qui en fait un anneau circulaire. La différence avec la bouteille de Klein c'est que si le premier enroulement cylindrique se fait ainsi, ce qui se produira

Fig. V-8

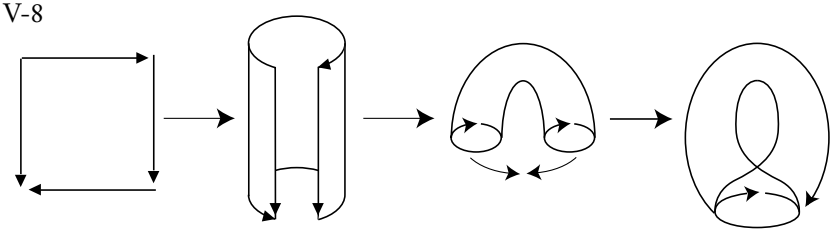

sera un nœud des deux extrémités circulaires du cylindre, mais d'une façon qui est, l'une par rapport à l'autre, inversée. Du seul fait de cette inversion, quand la demande vient ici à s'engager, si l'on peut dire — si je peux me permettre de parler en termes aussi grossiers, du point de vue topologique — à s'engager — voilà un langage d'accoucheur à ce propos — dans le faux S du point de retournement de la surface, nous avons un aspect différent, tout différent qui se présente par la boucle par laquelle chacun des tours qui jusqu'à présent se nouaient l'un à l'autre… ici, si nous allons dans ce sens, qu'est-ce que nous allons trouver ?

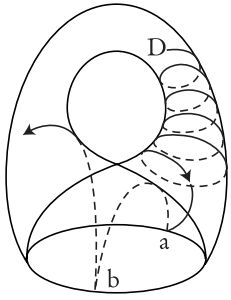


Fig. V-9

Mettons qu'ici les choses en arrivent là [figure V-9, en a]; que se passe-t-il ? C'est que la boucle fait un retour pour aller se réfléchir sur le bord que nous appellerons le *cercle de rebroussement.* Ici, elle passe, dans ce que nous pouvons appeler le second segment du faux tore [en b] qui est la bouteille de Klein, puis de nouveau, abordant le bord de ce cercle, elle passe dans la sorte de moitié de tuyau que constituent à ce niveau chacune des parties de ce tore au moment où elles s'intègrent de cette façon tellement spéciale. Auquel cas il est facile de démontrer que, le nombre de ses points de retour ne pouvant être que pair, la façon dont elle en ressortira sera que la demande, de l'autre côté, tournera dans un sens inversé. A savoir que si, ici, c'est dans un sens comme celui-ci, c'est-à-dire si vous voulez pour vous, dans le sens, à regarder les choses d'en haut, contraire à celui des aiguilles d'une montre que va tourner la demande, de l'autre côté ce sera dans le sens propre des aiguilles d'une montre, ou inversement.

Car, il est important de saisir que même à ce niveau radical, aussi simple que possible, de la fonction du langage, nous avons affaire à une réalité orientable. Car si assurément les aspects que présente cette figure n'ont qu'un caractère externe ou contingent, par rapport à la surface, de n'être repérables que d'être plongés dans l'espace, à l'intérieur de la surface, nulle part, le point de ce rebroussement ne se manifeste, pour la surface elle-même, d'une façon tangible.

Inversement, la surface dirai-je — ou qui que ce soit qui y habite — peut s'apercevoir, si elle y fait assez attention, de quelle nature de surface elle est, précisément en raison de ce phénomène que les parcours qui s'y font sont repérables comme non orientables, autrement dit sont repérables comme pouvant, en un point quelconque, se retrouver comme inversés. Je répète, à ne considérer que les propriétés internes à la surface, il y a un mouvement vers la droite et un mouvement vers la gauche ; il y a une droite et une gauche d'un tracé, d'un pur tracé de discours, et il est repérable qu'une chose y soit dextrogyre ou lévogyre indépendamment d'images spatiales, indépendamment du phénomène du miroir. La surface en elle-même, je l'ai dit, ne se mire pas, et sans se mirer elle connaît cette possibilité de, ou qu'il soit possible que les choses qui tournent dans un sens y tournent toujours dans le même sens, ou que si elle est une autre espèce de surface, il peut se faire que ce qui, à un moment, y tourne dans un sens vienne, après un certain parcours, y tourner dans le sens exactement contraire.

Ceci est quelque chose d'absolument essentiel à définir, parce que c'est ça qui nous permet d'aborder ce quelque chose autour de quoi tournent toute la difficulté et les achoppements présents, je veux dire les achoppements qui sont venus, avec son progrès, de la théorie analytique, qui consistent essentiellement en ceci, si les choses sont comme je vous le décris, c'est à savoir si nous ne pouvons, d'aucun développement, d'aucun progrès de l'inconscient en tant qu'il est saisissable au dernier terme dans quelque chose qui est de la nature de la trace du discours, de la coupure, dans ce voile singulièrement topologisé que nous essayons de donner du sujet comme étant le sujet de la parole, le sujet en tant qu'il est déterminé par le langage… eh bien nous avons là le seul support valable… et qui ne se trouve point à la merci des plus grossières images qui sont celles qui ont été données dans la seconde topique de Freud — je parle spécialement des images de l'idéal du moi, voire du surmoi — c'est en tant que nous pouvons arriver à saisir, à serrer les problèmes, à serrer les points nodaux notamment et celui que je vise aujourd'hui, à savoir celui de l'identification, c'est en tant que pareil schéma nous le permet que nous pouvons essayer d'aborder, et dans toute sa généralité, d'une façon différente de la façon dont elle se formule pour l'instant dans la théorie analytique, à savoir d'une façon extrêmement insatisfaisante pour tout lecteur capable simplement d'un peu d'audition et d'un peu de ton. D'une façon extrêmement différente dis-je, ce qui a rapport à ce que j'appellerai l'*inconscient structural.*

Car c'est assurément tout ce qui justifie tant d'élucubrations autour de formules comme celle de distorsion du moi, voire de formes atypiques, anormales, surmontantes du surmoi. Car c'est en effet cette recherche nécessitée, rencontrée dans notre expérience, notre expérience qui a été faite d'abord de quoi ? de

ce qu'on a appelé les achoppements, les points analysables de ce qu'on appelle improprement l'analyse de matériel.

J'ai fait quoi la dernière fois ? J'ai essayé de vous suggérer ceci, c'est que pour une part, par exemple, de cette analyse de matériel, à savoir ce que Freud a appelé *Psychopathologie de la vie quotidienne* mais dont, tout de même, il est assez frappant que ça ne parle, en fin de compte jamais, de la première page à la dernière que d'affaires de paroles… car il n'y a pas une page, quelle que soit la diversité des titres qui sont donnés aux chapitres dans ce volume, il n'y a pas une page où nous ne soyons affrontés, de la façon la plus directe et de la façon la plus radicale, à ceci, qu'il s'agit de quelque chose où entre en jeu ce qui, au sens où je l'entends, s'appelle, à proprement parler, les signifiants, c'est-à-dire des mots ou des signes écrits, des choses qui ont valeur de signifiant et par rapport à quoi tout ceci se situe et sans quoi aucun échange, aucune substitution, métaphore, métabolisme de tendance n'est jamais saisi, au moins dans ce volume, n'est jamais saisi, accessible ni, au sens où je l'entends, saisissable, compréhensible. Car bien sûr, là nous saisissons la divergence, l'ambiguïté, les deux parts qui de ce fait se proposent et qui sont, aussi bien par Freud que par les auteurs qu'avec les années il a intégrés à son texte, soulignées, à savoir que dans certains cas dominent ce qu'on peut appeler les effets de signification, mais que dans d'autres cas, je dois dire, à la surprise, car c'est ça qui les surprend le plus — surtout à une époque où ils n'avaient d'autre recours que d'y voir la contingence de traces mnésiques — il y a les cas qui opèrent essentiellement, non sur le *meaning*, non sur la signification, mais sur quelque chose que provisoirement j'appelle autre, et dont je peux me contenter de vous dire qu'il est autre, et dont je pense tout de même avoir dit assez devant vous pour qu'en l'appelant *non-sens* — ce qui ne veut dire ni absurde ni insensé, je pense déjà vous l'avoir fait suffisamment entrevoir — non-sens dans ce qui est le plus justement, ce qu'il y a de plus positif, de plus unitaire, de plus nodal dans l'effet de sens, à savoir dans quelque chose qui s'incarne au maximum dans ces effets d'oubli des noms propres, si riches, si éclairants au niveau du texte de Freud et du texte de ceux, les premiers à l'avoir entendu. C'est là donc que nous trouvons le champ de la première découverte analytique.

Qu'est-ce que veut dire qu'autre chose ait été nécessaire ? sinon précisément que, sans doute d'une façon obscure, maladroite et fourvoyante, ce qui est là derrière, rencontré, c'est la structure du support. C'est à tout cela qu'aide à suppléer cette topique singulière, qui retombe souvent si grossièrement dans les voies de la psychologie la plus erronée. C'est là aussi qu'il s'agit de constituer quelque chose, je ne dirai pas de plus maniable, mais quelque chose de, purement et simplement, de plus vrai, si nous donnons à ce terme de vrai, ici, l'orien-

tation qui veut dire simplement, ce qui n'est pas la même chose que l'usage que j'en fais dans d'autres registres, quand je dis, la parole est ce qui introduit dans le monde la vérité. Le mot vrai, là, tel que je l'emploie, de même que tout à l'heure j'essayais de dire ici les choses comme elles sont, le mot vrai veut dire, réel. Car ou ceci est quelque chose en son genre qui est à entendre, à proprement parler, comme le réel, fût-ce ce réel que nous sommes tout prêt à admettre comme étant une dimension, la dimension peut-être, propre et essentielle du réel, à savoir l'impossible, ceci est le réel, ou tout ce que je vous dis n'a aucun lieu d'être.

Or, si nous partons de là, de là que j'illustrerai la prochaine fois en vous montrant non seulement combien cela nous permet d'avancer dans ce dont il s'agit, à savoir la cohérence des points sensibles de l'expérience analytique, mais ce qui nous permet aussi d'avancer dans l'institution même de la logique et de nous permettre de surmonter ces impasses, je dois dire extravagantes, où nous voyons proliférer, à l'époque moderne, ces systèmes si satisfaits d'eux-mêmes, si infatués, de la logistique ou de la logique symbolique, qui semblent ne pas s'apercevoir qu'à critiquer Aristote, ils s'enfoncent dans des voies encore plus en impasse ; des voies en impasse en ce sens qu'ils ne peuvent d'aucune façon se proposer comme ce quelque chose qui s'appelle métalangage, comme ce quelque chose qui prétendrait surmonter, coiffer, maîtriser, déterminer l'essence du langage, alors qu'au contraire ils n'en sont que des extraits.

Il est vraiment dérisoire… et c'est là un point sur lequel justement j'aimerais que ceux-là qui collaboreront à nos travaux du quatrième mercredi, j'aimerais, puisque je ne peux tout de même pas, dans la position où je suis, je veux dire avec tout ce que j'ai à parcourir comme chemin cette année, m'engager dans ce que j'appellerai, par exemple, la critique du livre de Bertrand Russell, *Signification et vérité,* j'aimerais que quelqu'un, y ayant plongé le nez, c'est un livre fascinant, et d'ailleurs c'est un d'entre vous qui m'en a apporté le texte, actuellement difficile à trouver, tout au moins le texte en français, ce texte fascinant où vous verrez que tout l'édifice du langage, une construction entièrement arbitraire, encore qu'extraordinairement séduisante par tout ce qu'elle permet d'apercevoir dans les impasses où elle nous pousse, que cette construction du langage comme fait, en quelque sorte, d'une superposition, d'un édifice en nombre indéterminé de successifs métalangages s'incluant et se coiffant les uns les autres, ce qui nécessite à la base un langage qui serait en quelque sorte primaire, et qu'il vient à appeler *langage-objet,* dont je défie à quiconque de donner un seul exemple, tout ceci étant supporté d'une note, qui comme dans des textes comme ceux-là n'est pas moins importante que le texte, et l'est peut-être même plus, qui dit cette conception du langage comme devant être néces-

sairement commandée par la théorie qui s'appelle la *théorie des types*, à savoir du niveau d'affirmation de la vérité :

– premier langage, langage-objet,
– deuxième niveau, ce qui parle sur ce qui vient d'être dit au niveau du langage-objet, à savoir par exemple : « j'ai dit que… ceci est vert », métalangage déjà qui commence à ce moment-là,
– « mais je n'aurais pas dû le dire… », il a fallu d'abord que la seconde proposition fût amorcée, donc la négation suppose un troisième étage du langage,

cette construction, dont on peut dire qu'à part la volupté d'un logicien, elle ne saurait saisir absolument en rien ce qui est de la constitution du sujet, à savoir de ce qui met l'homme en position d'avoir un rapport à tout ce qui se peut dire ou être, que ce qui littéralement élude, dans une fuite éperdue de ce qui est à proprement parler les problèmes du langage, tout cela repose, nous dit Bertrand Russell, sur la seule nécessité d'éviter les paradoxes, à savoir ce grossier paradoxe, dont je pense vous avoir assez dit comment il convient de le résoudre, ce paradoxe dit du menteur ; de la prétendue impasse logistique du « je mens » dont véritablement, en tout cas pour nous analystes, il est absolument aisé de voir que l'objection, l'antinomie logique ne tient pas un seul instant et n'a aucun besoin d'être rapportée à l'herméneutique de M. Bertrand Russell pour pouvoir être surmontée, pas plus bien sûr le prétendu *paradoxe du catalogue des catalogues qui ne se contiennent pas eux-mêmes*, avec la suite que vous savez.

Pour aujourd'hui, simplement je vous dis sur quel chemin je vous mène et sur quel chemin mon prochain discours espère vous mener, à un terme tel qu'au prochain encore, notre prochaine rencontre, à savoir le séminaire fermé, nous puissions en discuter sur des points de détail, pour que je puisse y recevoir telle contribution, telle objection qui paraîtra à tel ou tel loisible. Il s'agit de ceci, qui se dessine de la façon la plus claire à travers — je vous prie de vous y reporter — après tout pourquoi ferais-je ici, comme après l'avoir fait pendant des années, une pure et simple lecture commentée des textes de Freud. Le point est celui-ci, la première appréhension qui résulte de la lecture de *La psychopathologie de la vie quotidienne* est faite de ceci, effet de signification. Si quelque chose ne va pas, c'est que vous désirez ça. Quelque chose qui signifie quelque chose, tuer votre père, par exemple. Or ceci n'est aucunement suffisant, pour la raison que ce n'est pas tel ou tel désir plus ou moins facilement décelable dans tel achoppement de la conduite qui n'est pas, je vous l'ai dit, n'importe lequel, mais un achoppement qui concerne toujours, au moins dans ce volume, mon rapport au langage.

Ce qui est important, c'est justement que le langage, et en un point qui ne concerne pas ce désir, y soit intéressé. Intéressé, non point dans son organe, ni simplement comme délimitation, qui d'ailleurs disant cela ne dit pas simplement ce que je désire écarter, et ce que Freud écarte dès le départ, car c'est la condition même de son débat, d'un trébuchement de paroles dans le sens où ce serait une paraphasie au sens purement moteur du terme, où c'est un trébuchement de paroles qui est un trébuchement de langage. C'est en fonction d'une substitution phonématique, qui est elle-même trace, et trace essentielle et seule à pouvoir nous conduire au ressort véritable de ce dont il s'agit, c'est en ce sens que le désir intervient. Et du désir de tuer mon père je suis renvoyé au nom du père car c'est autour du nom, et non point d'une façon diffuse autour de n'importe quel achoppement de paroles, c'est toujours au niveau du nom, de l'évocation proprement nominale que se fait, au moins dans tout ce champ de l'expérience, le repérage freudien.

Or, ce nom du père, si nous considérons la structure de l'expérience freudienne, si nous considérons la théorie et la pensée de Freud, ce nom du père, c'est là qu'est le mystère, car c'est en raison de ce nom du père que mon désir, non seulement est conduit en ce point douloureux, crucial, refoulé, qu'est le désir de tuer mon père à l'occasion, mais bien d'autres encore puisque jusque ce désir de coucher avec ma mère, qui est la voie par laquelle se fait ma normalisation hétérosexuelle, est également dépendant d'un effet de signifiant, celui que j'ai désigné, pour abréger, ici, sous le terme du *nom du père.*

Or, c'est ceci qu'il s'agit de suivre à la trace dans tout l'énoncé de Freud, et même pour y voir la solution de ce qui reste ouvert, à savoir de ce que, d'une façon maladroite, il appelle le caractère contagieux de l'oubli des noms. Et dans un cas qui est celui qui se trouve à la fin du premier chapitre, il nous montrera ceci, qui est une première approche. C'est sans doute parce que tous les assistants d'un certain dialogue à plusieurs, d'une certaine conversation, se trouvent ensemble pris dans quelque chose de commun, qui sans doute a affaire avec un désir — vous allez le voir, pas n'importe lequel — qu'un même nom propre, qu'ils sont tous très bien à savoir puisque c'est le titre d'un livre dont j'imagine qu'il ne doit pas être brillant ni quant au contenu ni quant à la théorie, qui s'appelle *Ben-Hur*… mais peu importe, c'est une charmante jeune fille qui, à ce propos a cru pouvoir dire, histoire d'épater un peu l'entourage, quelle y a trouvé telles idées essentielles, je ne sais pas quoi, sur les Esséniens… Ce *Ben-Hur* que la fille ne retrouve pas, qu'est-ce que l'auteur, qui nous apporte cet exemple, qui est, je crois, Ferenczi [Reik][137] si je ne me trompe, d'ailleurs peu importe, vous prenez n'importe quel exemple, vous retrouvez toujours la même structure. Ce dont il s'agit, c'est quoi ? c'est de quelque chose qui a peut-être un certain rap-

port avec un désir, mais qui était, si je puis dire, ou qui passait par cette vocalisation, cette émission de voix qui se serait formulée par *bin Hure*, *je suis la putain.*

Et c'est là en tant qu'il s'agit de quoi ? allez-vous dire. Où est l'important, où est le décisif ? Est-ce que c'est ce que cette déclaration cache du furet qui passe à travers l'assemblée entre cette jeune fille et les jeunes gens qui l'entourent, à savoir de quelque chose qui tendrait à faire sortir les désirs de chacun ? Où verrions-nous la garantie que ces désirs ont même un facteur commun ? Mais que chez tous quelque chose qui intéresse la déclaration du nom propre, pour autant que dans toute telle déclaration l'identification du sujet, et quelle que soit la distance où se produise le rapport au nom propre, l'identification du sujet est intéressée et là, c'est à ce niveau que se tient le ressort. Or, la façon dont nous avons à définir, topologiquement, ce dont il s'agit dans l'analyse, qui est bien évidemment le repérage du désir, mais non pas de tel ou tel désir qui n'est que dérobement, métonymie, métabolisme voire défense comme c'en est la figure la plus commune ; quand il s'agit de repérer ce désir où l'analyse doit trouver son terme et surtout son axe, si comme à la fin de l'année dernière nous l'avons avancé, c'est le désir de l'analyste comme tel qui est l'axe de l'analyse, ce désir, nous devons savoir topologiquement le définir en relation avec cette passe, ce phénomène qui lui est assurément lié d'une certaine façon, que là nous ne commençons qu'à appréhender, qu'à déchiffrer, qu'à apprécier, à savoir l'identification.

C'est là ce qui sera le sens de mon discours, là où je le reprendrai la prochaine fois.

# Leçon VI

*20 janvier 1965*

Il me faut avancer dans ce problème pour la psychanalyse, qui est celui de l'identification. L'identification qui représente dans l'expérience, dans le progrès, le pas que j'essaie ici de vous faire franchir dans la théorie, l'écran qui nous sépare de cette visée qui est la nôtre parce qu'irrésolue et que nous avons pointée l'année dernière comme étant le moment nécessaire sans quoi reste en suspens la qualification de la psychanalyse comme science. J'ai dit, *le désir du psychanalyste.*

L'identification, j'essaie dans une topologie de rattraper en une sorte de faisceau, de rassemblement de fils plus simples que tout ce dont vous témoignent les tours et les détours, le labyrinthe de la logique moderne pour autant qu'entre classes, relations et nombres, elle voit se dérober devant elle, à la façon de la muscade sous les trois gobelets, ce qu'il s'agit de saisir concernant l'énonciation de l'identique.

Aussi bien pour faciliter votre accès à notre chemin d'aujourd'hui vais-je partir de la forme la plus vulgarisée depuis deux siècles à cerner, c'est le cas de le dire, ce problème de l'identification, l'image du cercle d'Euler, si saisissante qu'il n'est nul étudiant qui à avoir ouvert, s'être approché d'un livre de logique, ne puisse, si je puis dire, se dépêtrer de sa simplicité. Elle est fondée, en effet, sur le plus structural, et si elle est trompeuse c'est précisément d'assurer sur ce

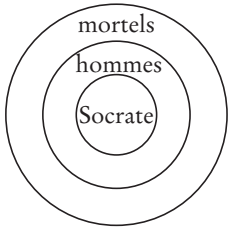


Fig. VI-1

qu'on appelle un point particulier, un point privilégié de la topologie, sa fausse simplicité.

Le cercle qui définit la classe, cercle lui-même inclus, exclu, se recoupant avec un autre cercle, voire plusieurs, eux-mêmes censés représenter les attributs de la classe à identifier, ai-je besoin de reproduire au tableau ce qui déjà, je pense, a été tracé lorsqu'une première fois j'ai abordé le syllogisme dont la conclusion, « Socrate est mortel »… Socrate… les hommes… les mortels… Cet extraordinaire attrape-nigauds forgé par Euler selon la mode de l'époque, il y a eu un grand bon siècle — c'est l'envers de ce qu'on a appelé par ailleurs le siècle du génie — à s'être fascinés, comme les ouvrages en témoignent, innombrables à être parus dans ce siècle sur ce sujet, à s'être fascinés sur cet ouvrage apparemment impensable pour eux qu'était l'éducation des femmes. C'est pour une femme, une princesse de surcroît, qu'ont été forgés ces cercles d'Euler qui meublent maintenant vos manuels. Une telle préoccupation, si tenace, recèle toujours une sous-estimation du sujet visé qui porte assez ces marques dans tous les ouvrages qui s'intitulent de cette fin, et aussi bien, je pense, c'est dans la mesure où Euler, qui n'était point un esprit médiocre, pensait qu'il s'adressait à un double titre à une demeurée, qu'il a mis en circulation ces cercles captivants mais dont j'espère vous montrer qu'ils laissent échapper tout l'essentiel de ce qu'ils entendent cerner.

Aussi bien n'est-il pas surprenant que ce soit en un temps où la figure était en quelque sorte intégrée à l'image mentale commune de la sphère, qu'on puisse agir avec un cercle comme on fit au temps romain du cercle de Popilius sans se soucier qu'il apparaît, à réfléchir, que ce cercle, selon la surface sur laquelle il est tracé, délimite des champs de valences qui peuvent être bien différentes, et quant à ce qu'il en est de la sphère, il délimite exactement la même chose à l'extérieur et à l'intérieur. Si petit que vous traciez le cercle autour de moi, je puis dire que ce que vous enfermez c'est tout le reste de la machine ronde. Faisons donc un peu attention avant de manier le cercle et surtout n'oublions pas que son mérite majeur en l'occasion est de nous donner, par sa forme, une sorte de substitut de ce que j'ai appelé, dans le sens où je l'ai fait venir, la *compréhension,* dans le double sens de la compréhension vraie, conceptuelle, du *Begriff*, ce sur quoi le *Begriff* se referme, c'est cette prise dont le cercle donne l'image en tant que — je l'y ai introduit la dernière fois — il est la coupe de cette partie torique de notre surface sur laquelle va porter notre discours d'aujourd'hui, en partie, et d'autre part, donnant seulement de cette compréhension une image, qui est d'ailleurs support de tous les leurres, et en particulier qu'extension et compréhension peuvent être confondues, que dans le cercle on imagine l'ensemble numérique des objets sans mettre l'accent sur les conditions qu'implique l'en-

trée en jeu du nombre et qui sont radicalement différentes des caractéristiques classificatoires, au moins dans ce qui nous permet de l'appréhender dans la fonction de signification.

Le repérage numérique est d'un autre ordre, c'est là un champ sur lequel je ne m'engagerai pas aujourd'hui, pour la raison que c'est proprement le type de question que j'ai voulu réserver à la partie fermée de ce cours, qui prendra nom de séminaire, je veux dire que l'homologie de la fonction que prend le nom de nombre — le nom de nombre en tant qu'il ne saurait être distingué de la fonction du nombre entier — l'homologie au sens où il est plus frappant encore, plus nécessaire que dans les indications que j'ai pu déjà commencer de vous donner de la fonction du nom, en tant qu'il couvre quelque chose, qu'il couvre précisément un cercle mais d'une nature très spéciale, ce cercle privilégié qui marque le niveau de réflexion de la surface de la bouteille de Klein en tant qu'elle est surface de Mœbius, le nombre, vu son corps occupe là, d'une façon évidente, évidente à l'analyse de sa structure, pour les problèmes qu'il pose au mathématicien… Vous savez que le mathématicien, dans son élan moderne, ne saurait tolérer qu'aucun point de son langage ne puisse, ne soit construit de telle sorte qu'il ne saisisse plusieurs sortes d'objets hétérogènes à la fois. Les privilèges, les résistances de la fonction du nombre entier à cette généralisation mathématique — je mets ici des termes entre guillemets, pour ne pas introduire de référence plus technique — voilà ce qui fait problème au mathématicien ; ce qui l'a poussé à des efforts considérables, la question est de savoir s'ils ont réussi, pour homogénéiser la fonction du nombre à celle des classes. C'est ce qui, j'espère, sera traité lors de notre prochaine rencontre, rencontre fermée, ici, au niveau du séminaire.

Qu'il me suffise ici d'indiquer, en connexion avec la figure du cercle, qu'on aboutit, et justement à suivre la recherche mathématique, qu'on aboutit à un schéma strictement homologue de celui qu'ici j'avance en vous donnant le signifiant pour représentant le sujet pour un autre signifiant. La théorie mathématique qui représente à la fois la solution — c'est ce que je mets en question — et la butée, peut-être est-il plus vrai de le dire, de cette tentative de réduire, de résoudre la fonction du nombre entier dans le langage mathématique, aboutit à la formule suivante, schématisée exactement de la même façon que je vous montre comment le sujet en quelque sorte se véhicule de signifiant à signifiant, représentant chaque signifiant pour celui qui le suit ; c'est, sous le *un*, du *zéro* qu'il s'agit pour la suite des *un* qui vont venir, autrement dit, la découverte conditionnée par la recherche logico-mathématique la plus récente, la découverte comme nécessaire que le *zéro*, le manque, est la raison dernière de la fonction du nombre entier ; que le *un* originellement le représente, et que la genèse

de la dyade est pour nous fort distincte de la genèse platonicienne, en ceci que la dyade est déjà dans le *un* pour autant que le *un* est ce qui va représenter le *zéro* pour un autre *un*.

Chose singulière ceci, qui fait et qui porte en soi sur tout nombre *n* la nécessité du *n + 1*, justement de ce *zéro* qui s'y ajoute. Chose extraordinaire, il a fallu les longs détours de l'analyse mathématique pour quelque chose qui se donne, au niveau de l'expérience de l'enfant, pour l'infatuation des pédagogues pour avoir mis au niveau des tests de moins-value mentale, d'insuffisant développement l'enfant qui dit « j'ai trois frères : Paul, Ernest et moi »[14], comme si justement ce n'était pas de cela qu'il s'agit, à savoir que « moi » ici doit être à deux places, à la place de la série des frères et aussi à la place de celui qui énonce. L'enfant là-dessus en sait plus que nous, et essayant récemment de reproduire avec mon petit-fils, et en quelque sorte pour mettre à l'épreuve, honnêtement, avec une petite fille de quatre ans et demi, les premiers balbutiements, non pas de l'énonciation du nombre mais de sa mise en usage, j'ai pu être surpris que nulle part, Piaget ne tire parti — lui qui, assurément, est loin de manquer d'une suffisante culture dans le domaine de la logique — que nulle part Piaget ne tire parti de ceci qu'on fait jaillir, et précisément au niveau où il prétend réduire l'abord du petit enfant concernant la numération des objets à un tâtonnement sensori-moteur[117], précisément avec une petite fille de quatre ans et demi qui ne sait probablement — je dis *probablement* parce qu'on n'est jamais sûr — qui ne sait compter au-delà de la dizaine, jouant avec elle selon les formules piagétiques elles-mêmes, à savoir avec ces fameux couverts, couteaux et assiettes qu'il s'agit de faire s'apparier précisément suivant les voies définies théoriquement par la première formation du nombre, tout de même, la mettant à l'épreuve du comptage, devant trois verres, la petite me dit :

– Quatre.
– Voyons, vraiment ?
– Oui, dit-elle : un, deux trois, quatre, sans aucune espèce d'hésitation.

Le quatre, c'est son zéro à elle en tant que c'est à partir de ce zéro qu'elle compte parce que, toute de quatre ans et demi qu'elle est, elle est déjà le petit cercle, le trou du sujet.

Ce cercle… ce cercle dont j'ai recherché ce matin, ou plutôt fait demander à quelqu'un de me rechercher ce fameux texte de Pascal que je ne voulais pas évoquer ici sans vous prier de vous y reporter, sans l'avoir relu moi-même. Grâce aux soins des innombrables universitaires qui se sont chargés de redonner chacun leur reclassement personnel de ces *Pensées*, qui nous ont été livrées selon un dossier dont le désordre se suffisait bien à soi tout seul, il faut en général mettre trois

quarts d'heure pour retrouver, dans n'importe laquelle de ces éditions, la citation la plus simple. Les trois quarts d'heure, quelqu'un les a dépensés à ma place, ce qui me permet de vous signaler que dans la grande édition, l'édition Havet, c'est à la page 72 des *Pensées* que vous verrez la référence à cette fameuse sphère infinie, dont le centre est partout et la circonférence nulle part.[109]

Ceci est important parce que, dieu sait que Pascal est notre ami, et notre ami, si je puis dire, à la façon dont l'est celui qui nous guide dans tous nos pas, le névrosé qu'il était. Ce n'est pas là pour le diminuer — vous savez bien qu'ici ce n'est pas dans la note de la psychopathologisation du génie que nous donnons — mais enfin, il suffit d'ouvrir les mémoires de sa sœur[112] pour voir à quel point son angoisse et ses abîmes, et toute cette horreur dont il était environné, a pu prendre racine dans l'aversion dont il témoigne si précocement et dont il est si frappant de voir témoigner par sa sœur qu'assurément, nous en témoignant, c'est évidemment la meilleure condition pour donner crédit au témoignage, elle ne comprend absolument rien de ce qu'elle dit ; l'horreur — poussée jusqu'à la panique, jusqu'à la crise, à la crise noire, aux convulsions — de Pascal chaque fois qu'il voyait s'approcher le couple parental amoureux de son lit, est tout de même quelque chose dont il y a lieu de tenir compte, à condition bien sûr d'être en état de se poser la question de savoir quelles limites la névrose doit imposer au sujet. Ce ne sont pas forcément des limites d'adaptation, comme on le dit, mais peut-être de détours métaphysiques, et c'est pour ça que ce même homme, à qui nous devons cet exemple de prodigieuse audace qu'est ce fameux pari sur lequel on a dit tant de sottises jusque du point de vue de la théorie de la probabilité, mais dont il suffit de s'approcher pour voir que c'est précisément la tentative désespérée de résoudre la question que nous essayons de soulever ici, celle du désir comme désir du grand Autre. Ceci n'empêche pas, ni que cette solution soit un échec, ni non plus que Pascal, au moment où il nous formule sa sphère infinie dont le centre est partout, ne se démontre précisément achopper sur le plan métaphysique. Quiconque est métaphysicien sait que c'est le contraire et que s'il y a sphère infinie, ce qui n'est pas démontré, assurément, de la surface dont il s'agit, ce qui est circonférentiel est partout et le centre n'est nulle part. C'est ce dont j'espère vous convaincre, à l'appréhension de cette topologie.

En effet, pour reprendre ce que la dernière fois je vous signalai, si c'est le jeu de cette surface qui commande ce qui se passe au niveau du sujet ; si le sujet est à concevoir comme butée par les enveloppements mais aussi les réversions, les points de réversion de cette surface, pas plus que la surface elle-même si je puis dire, ces points de réversion, il ne les connaît. C'est bien de ce qu'impliqué dans cette surface il ne puisse, de ce cercle de rebroussement, connaître en étant lui-

même, que la question se pose d'où nous pouvons saisir la fonction de ce cercle privilégié dont, je vous l'ai dit, il n'est point à concevoir d'une façon intuitive — il n'est pas besoin qu'il soit un cercle. Il est possible à atteindre, tout comme un cercle, par une coupure, mais observez que si vous pratiquez cette coupure, la surface n'a plus rien de sa spécificité, tout se perd, la surface se présente égale, en tout semblable à un tore auquel vous auriez pratiqué la même coupure.

La question de ce qui se passe au niveau du cercle de réversion, voilà ce que, aujourd'hui, je veux essayer de vous faire approcher, pour autant que nous y pouvons saisir — je passe le terme, je le mets entre guillemets pour me faire entendre — le modèle de ce qui est mis en question pour nous par la fonction de l'identification.

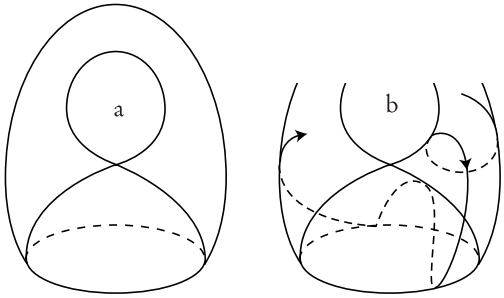


Fig. VI-2

La dernière fois, j'ai rappelé que les spires d'une trace poursuivie sur la surface externe de la bouteille de Klein, — que vous voyez ici représentée entière à gauche, représentée seulement partiellement à droite [figure VI-2], à savoir sur le point qui nous intéresse aux abords de ce que je viens d'appeler cercle de réversion, ou de rebroussement comme vous l'entendez — les spires de la demande avec leur répétition sur un tore ordinaire — comme je l'ai longuement développé autrefois, et précisément en relation avec la structure du névrosé — arriveront à revenir sur elles-mêmes, se recoupant ou ne se recoupant pas, mais même sans avoir à se recouper, simplement se poursuivant comme il est facile de le figurer, une fois le pourtour du tore accompli, s'insérant à l'intérieur de ces spires précédentes, pourra se poursuivre indéfiniment sans que jamais apparaisse, dans le compte des tours, cette suite de tours supplémentaires accomplis de faire le tour du tore et le tour, si vous le voulez, de son trou central.

Ici, dans la bouteille de Klein que voyons-nous se produire ? Je vous l'ai déjà dit la dernière fois, et le schéma que je viens de vous figurer aujourd'hui vous le montre, par une nécessité interne à la courbe, ces tours de la demande, de

devoir nécessairement, sur le cercle de réversion, se réfléchir d'un bord à l'autre de ce cercle pour rester à la surface même, au point, dans le champ de la surface où elle se trame, viendra nécessairement, ayant franchi selon la — vous le voyez, je vous en ai représenté l'incidence minimale — selon, pour à vos yeux, un demi-cercle, ayant franchi cette passe, devant toujours le franchir selon un nombre impair de ces demi-cercles, reparaîtra de l'autre côté torique de la bouteille de Klein dans une giration en sens contraire. Ce qui était à droite, puisque c'est de là que nous faisons partir, comme vous l'indiquent les pointes de flèche qui vectorisent ce trajet, à droite, disons que nous tournons dans le sens des aiguilles d'une montre, si nous nous plaçons convenablement. Gardant la même place, c'est en sens inverse des aiguilles d'une montre que vient à opérer le mouvement de la spirale.

Or ceci, ceci est pour nous, en quelque sorte de la faveur ici touchée que nous présente cette figure topologique, elle nous livre le nœud, si je puis dire intuitif, puisque je vous le représente par une figure, mais qui n'a nul besoin de cette figure que je pourrais simplement, d'une façon qui vous serait plus obscure, plus opaque, faire supporter pour vous par une disposition réduite de quelques symboles algébriques, en y ajoutant des vecteurs, et qui serait beaucoup plus opaque pour votre représentation. Cette figure, donc, avec son appel intuitif, je la destine à vous permettre de saisir la cohérence qu'il y a en ce point — si nous le définissons, le déterminons comme cernant les conditions, les faveurs, mais aussi les ambiguïtés et donc les leurres de l'identification — de vous faire saisir aussi la connexion de ce point, et qui lui donne son vrai sens, avec ce que nous constatons dans notre expérience, ce qui est pour nous la clinique, la clinique analytique, ce qui est pour nous tellement forcé que nous avons dû y modeler notre langage, à savoir la réversibilité essentielle de la demande, et ce qui fait que, dans le jeu dynamique, complexuel, il n'y a point, par exemple, de fantasme de dévoration que nous ne tenions pour impliquant, nécessitant à quelque moment qui, hors de cette théorie reste obscur en son inversion propre; je dis, résultant en cette inversion et commandant le passage au fantasme d'être dévoré. Saisir la cohérence avec le point focal, avec toutes les déterminations que va nous permettre de nouer la localisation de ce point focal, saisir la cohérence de ce fait d'expérience avec ce que nous appelons tellement confusément l'*identification,* du même coup précise ce qu'il en est de cette identification telle ou telle, de celle-ci et de pas une autre. Voilà dans quoi nous avançons et qui commande notre pas.

Une chose est assurée, je vous ai parlé des spirales de la demande, vous me permettrez de ne pas motiver plus, puisqu'aussi bien c'est quelque chose d'accessible, je veux dire de pas trop difficile à m'accorder, simplement à en faire l'épreuve des conséquences; je ne puis pas ici poursuivre un discours qui s'as-

treigne — sauf à transformer tout à fait la nature de ce que je vous enseigne — à ne pas faire de saut logique.

Ce que nous appellerons un énoncé au sens où il nous intéresse, au sens où il a des incidences d'identification — je dis là non pas d'identification analytique mais d'identification analytique et conceptuelle — c'est quelque chose qu'en effet, nous voulons bien symboliser par un cercle, à ceci près que notre topologie nous permet de le distinguer strictement du cercle d'Euler, à savoir qu'il n'y a pas à élever contre lui l'objection que nous avons pu élever tout à l'heure, à savoir que ce cercle, faute de préciser sur quelle surface il est porté, peut définir deux champs strictement équivalents à l'intérieur et à l'extérieur. En outre le cercle d'Euler, pour être porté apparemment sur un plan — je veux dire qu'à cet endroit, rien n'est précisé — a tout de même manifestement cette portée de devoir se réduire à un point. Un cercle qui, à la façon des spires de notre demande, fait le tour de la partie torique, qu'elle soit du tore ou de la bouteille, c'est un cercle qui n'a pas cette propriété, ni l'une ni l'autre ; d'abord il ne définit pas deux champs équivalents, pour la bonne raison qu'il n'en définit qu'un seul, ouvrir la bouteille ou ouvrir le tore à l'aide d'une coupure ainsi circulaire [figure VI-3a], c'est simplement en faire un cylindre dans les deux cas ; en outre, ce cercle n'est point réductible à un point. Ce qui nous intéresse, c'est à quoi peut nous servir ce cercle ainsi défini. C'est précisément ce cercle qui va nous servir à discerner ce qui nous intéresse quant aux fonctions de l'identification. Disons que, selon ce cercle, qui comme vous le voyez est une coupure, n'est plus un bord, nous allons essayer de voir ce que deviennent nos propositions à nous, celles qui nous intéressent, les propositions de l'identification.

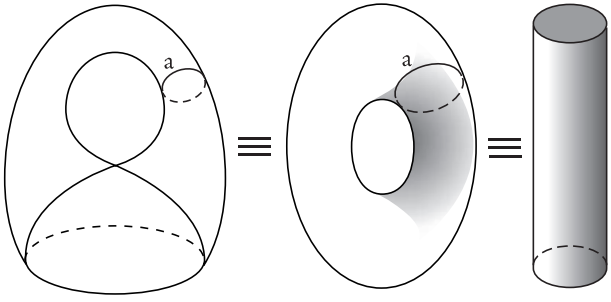


Fig. VI-3

Comme je vous l'ai déjà montré une fois, à mettre en pratique, nous pouvons, la proposition prédicative — comme on dit pour la caractériser grammaticalement, l'inscrire — puisque c'est la proposition la plus simple, celle qui dans la tradition s'est présentée la première, concernant l'identification, nous pouvons l'inscrire sur le pourtour de ce cercle.

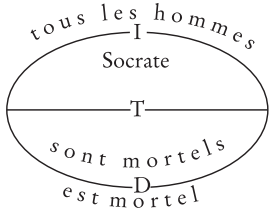


Fig. VI-4

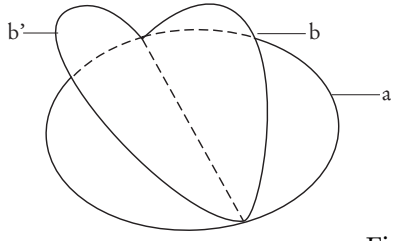


Fig. VI-5

Nous pouvons, de ce cercle ainsi écrit, tel qu'il est là par exemple [figure VI-4] — ne tenez compte encore ni des lettres ni de la fonction de cette ligne diamétrale — nous pouvons écrire « tous les hommes sont mortels ». Le « sont mortels » aurait dû être écrit à la suite; j'aurais dû aussi l'écrire à l'envers mais ça n'aurait rien ajouté. Nous pouvons aussi écrire « Socrate est mortel ». Il s'agit de savoir ce que nous faisons en articulant ces énoncés que, selon les cas, nous appellerons prédication, jugement ou concept. C'est ici que peut nous servir le cas particulier où ce cercle opère, en devant se réfléchir sur ce que j'ai appelé tout à l'heure le cercle de rebroussement dans la bouteille de Klein.

Vous voyez alors, qu'à figurer en bleu ce cercle de rebroussement [figure VI-5, en a], l'autre cercle est fait d'une ligne qui vient se réfléchir sur son bord [en b], pour reprendre son tracé sur l'autre partie de la surface [en b'], sur celle que sépare de la première le cercle de rebroussement. Mais s'il en est ainsi, la première moitié du cercle, celle qui était extérieure à la première moitié de la surface telle que je viens ainsi de la définir, se poursuit au contraire à l'intérieur de la même surface si nous considérons que l'intérieur, c'est ça l'intérieur de la bouteille de Klein [figure VI- 6], bref que les deux moitiés du cercle à ce niveau, ne sont point homogènes; que ce n'est pas dans le même champ — sauf à tout prix de vouloir s'aveugler, comme c'est la fonction du logicien formel — que ce

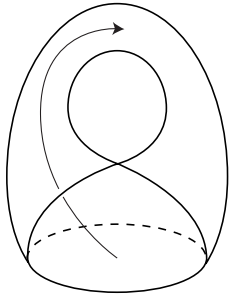

Fig. VI-6

n'est pas dans le même champ du point de vue de l'identification, au sens où elle nous intéresse, que se posent le « tous les hommes » et le « sont mortels » ; que se posent le « Socrate » et le « est mortel » ; qu'il n'est point dit à l'avance que le « Socrate » ne doit point être distingué, dans sa fonction même, logique, de ce qui serait le sujet d'une classe simplement définie comme prédicative. Et qui ne sent qu'il ne s'agit de tout autre chose, à dire que un homme ou tous les hommes sont mortels, qu'il ne s'agit de tout autre chose que de définir par exemple la classe des oies blanches ? Il y a une distinction radicale qui s'impose ici, que nous appuierons avec le vocabulaire philosophique comme nous pourrons, que la distinction des qualités, par exemple, et d'un attribut n'est assurément, n'est pas homogène, ce qui n'est pas dire d'ailleurs que la classe des oies blanches ne nous pose pas des problèmes, pour autant que l'usage de la métaphore nous donnera du fil à retordre à calculer ce qu'il en est de la priorité de l'oisellerie ou de la blancheur.

Et assurément, la classe des oies blanches peut se réduire d'une autre façon que celle de la définition qui nous fait articuler que tous les hommes sont mortels. Parlant de tous les hommes comme mortels, nous ne parlons pas d'une classe qui spécifie, parmi les autres, les mortels humains. Il y a une autre relation de l'homme à l'être mortel, et c'est précisément cela qui est en suspens à propos de la question de Socrate. Car nous pouvons nous lasser d'évoquer les problèmes qui peuvent nous paraître rebattus et sentir leur odeur d'école sur ce qu'il en est de l'universelle affirmative, à savoir, y a-t-il un universel de l'homme ? Ou *l'homme* dans l'occasion veut-il simplement dire, comme s'efforce de le poser la logique de la quantification, *n'importe quel homme ?* C'est que ça n'est pas du tout la même chose ! Mais aussi bien, puisqu'on en est encore aux débats de l'école sur ce thème, peut-être, nous qui sommes un peu plus pressés et qui pouvons peut-être soupçonner qu'il y a quelque part fourvoiement, nous reposerons la question au niveau du nom propre, et demanderons si cela va tout seul, même étant admis que tous les hommes soient mortels, que ce soit une vérité qui se porte assez elle-même pour que nous ne débattions pas du sens de la formule ; si partant de là il est légitime de dire, d'en conclure, d'en déduire que Socrate est mortel. Car nous n'avons pas dit, « l'homme quelconque, qui s'appelle peut-être Socrate, est mortel », nous avons dit « Socrate est mortel ». Le logicien, sans doute va trop vite. Aristote n'a point sauté ce pas, car il savait ce qu'il disait mieux peut-être que ceux qui ont suivi, mais bientôt dans l'école sceptique, stoïcienne, l'exemple est devenu commun. Et pourquoi avec une telle aisance le saut a-t-il été fait de dire Socrate est mortel ?

Je n'ai pu, ici — parce qu'après tout, comme de bien d'autres choses je vous fais grâce — vous marquer qu'un pas justement fut franchi au niveau de l'école

stoïcienne, autour de quoi a viré le sens comme tel accordé au terme *nom propre* : L'ὄνομα, comme opposé à la ῥῆσις, à savoir comme d'une des deux fonctions essentielles du langage. L'ὄνομα, au temps de Platon et d'Aristote, aussi bien de Protagoras et aussi bien dans le *Cratyle*[120], l'ὄνομα s'appelle, quand il s'agit du nom propre, l'ὄνομα κύριον, ce qui veut dire le nom par excellence. C'est seulement avec les stoïciens que l'ἴδιον prend l'aspect du nom qui, vous, vous appartient en particulier, prend le pas. Et c'est bien là ce qui permet cette faute de logique, car à la vérité si nous préservons l'originalité de la fonction de nomination, entendez de ceci où au maximum se majore cette fonction propre au signifiant qui est de ne pouvoir s'identifier à soi-même, ce qui, assurément, vient culminer dans la fonction de la nomination, ce Socrate, qui est à la fois un *soi-disant* et un *autre-disant,* celui qui se déclare comme Socrate et celui que d'autres — d'autres qui sont les éléments de sa lignée, qu'ils soient incarnés ou non — que d'autres sont couverts du nom de Socrate, voilà qui ne peut pas se traiter d'une façon homogène avec quoi que ce soit qui puisse être inclus sous la rubrique de « tous les hommes ». Essayons de voir ceci de plus près. Il est clair que le venin, je dirais l'agression de ce syllogisme particulier, est tout entier dans sa conclusion, et aussi bien il n'aurait point été promu dans cette valeur d'exemple classique s'il ne comportait en soi ce quelque chose qui se satisfait du plaisir de réduction que nous éprouvons toujours à propos d'un escamotage quelconque, parce qu'après tout, c'est toujours de la même chose qu'il s'agit et qu'il s'agit d'escamoter, c'est à savoir, la fonction du sujet qui parle. Et rendre nécessaire de dire tout simplement que Socrate est mortel parce que tous les hommes le sont, c'est escamoter aussi ceci, qu'il est plus d'une façon, pour un sujet, de tomber sous le coup d'être mortel.

Nous savons peu de choses de Socrate. Si surprenant que ceci paraisse, cet homme d'où est sortie toute la tradition philosophique depuis qu'il est apparu, toute la tradition philosophique qu'on appelle occidentale, enfin la nôtre, ouvrez si vous voulez les cinq cents volumes philosophico-psychologiques où vous pourrez voir abordé son sujet, les quelque cinq cents autres auxquels vous verrez apprécier la date qu'il constitue, le pas philosophique qu'il a apporté, vous ne verrez non seulement pas une seule de ces appréciations, de ces repérages, de ce bilan fait coïncider, mais vous les verrez même s'opposer point par point, terme à terme ; il vous sera impossible de vous assurer là-dessus d'aucune certitude. Il n'y a pas de sujet sur lequel les savants, les scholiastes ne peuvent plus radicalement diverger. Et ce n'est pas parce que Platon nous en donne une image abondante, multipliée et quelquefois séduisante comme un croquis d'époque, voire une photographie, ce n'est pas la multiplicité de ces témoignages qui ajoute une ombre de plus de consistance à cette

figure si nous voulons, lui, le grand questionneur, à notre tour l'interroger. Quel mystère !

Il y a pourtant chez ce *soi-disant* par excellence ce que, grâce à ceux qui l'ont suivi — et sans doute n'est-ce point par hasard — à ce *soi-disant toujours soi-disant* Socrate — ce qui veut dire ici exactement le contraire, à savoir qu'il ne se dit pas — il y a tout de même quelque chose… deux choses qui sont irréfragables, deux façons qui ne prêtent pas à interprétation, quant aux dires de Socrate. Le premier… la première de ces deux choses, c'est la voix. La voix dont Socrate nous témoigne assurément qu'elle n'était point une métaphore. La voix pour laquelle il s'arrêtait de parler pour entendre ce qu'elle avait à lui dire, tout comme un de nos hallucinés. Et chose curieuse, même en ce grand siècle, le XIX[e] de la psychopathologie, on est resté très modéré sur ce point du diagnostic, et en effet, tant qu'on n'a pas une idée vraiment adéquate de ce que ça peut être, une voix, dans quelles fonctions ça rentre au-delà de son phénomène — qu'est-ce que cela veut dire dans le champ subjectif ? — tant qu'on n'a pas ce qui nous permet, dans mon discours, de la formuler comme ce petit objet déchu de l'Autre, comme il y en a d'autres de ces objets, l'objet *a*, pour l'appeler par son nom, alors nous n'avons pas l'appareil suffisant pour situer sans imprudence la fonction de la voix dans un cas comme celui de Socrate, en effet privilégié. Et ce que nous savons aussi, c'est qu'il y a un rapport entre cet objet *petit a* quel qu'il soit, fondamental, et le désir. Et puis, d'autre part, concernant ce qui nous intéresse ici de tout à fait près, à savoir que Socrate, s'il est légitime de dire qu'il est ou non mortel, nous avons ceci, qui pourrait se dire rapidement, que Socrate a demandé la mort. C'est une façon brève de s'exprimer, il a aussi demandé d'être nourri au Prytanée dans le même discours, dit *Apologie de Socrate*[121], et bien sûr vous m'épargnerez, comme aussi je vous ai demandé tout à l'heure de m'épargner d'autres détours, de vous faire ici la lecture de l'*Apologie de Socrate* et du *Phédon*[122], et peut-être aussi de cette stupéfiante rencontre avec ce curé, qui s'appelle Euthyphron[123], qu'il a eue justement la veille et auquel naturellement personne n'a jamais vraiment accentué ce que ça voulait dire, que Platon lui fasse faire la veille cette rencontre, ni non plus comment il se fait que Platon, qui était tout de même à ce moment-là de ses disciples, n'ait justement pas été là, ni au procès, ni au moment de l'entretien dernier, de l'entretien avant la mort. Peut-être que toute l'œuvre de Platon n'est faite que pour couvrir cette carence.

La demande d'être nourri au Prytanée, on en fera une insolence. On commence vite à faire de la psychologie, et je ne veux pas ici autrement désigner un discours qui m'a beaucoup frappé en son temps, discours sans doute admirable où j'ai pu entendre, dans un haut lieu, parler de la dernière façon qui m'ait ému

du procès de Socrate, quelque chose quand même venait, qui était dit, que sans doute Socrate aurait pu — disons le mot, la nuance est peut-être un peu trop accentuée — mieux se défendre ; on peut toujours se battre, se débattre en tenant compte de la pensée des juges. Il y a là l'idée, animatrice du secret de l'engagement existentiel, que quelque chose nous demande de toujours suivre sur son terrain de situation l'interlocuteur, et vous voyez aussi où cette pente nous conduit, la pente de l'analyse que j'appellerai vulgaire, celle sur laquelle tout à l'heure ma déclaration que Socrate a demandé la mort faisait ambiguïté, nous en serons bientôt à dire que Socrate l'a fuie dans une agression peureuse, ou bien encore, pour les plus hardis, que Socrate désirait la mort. Socrate désirait la mort. Non, justement !

La troisième chose, celle que nous ne savons pas et sur laquelle nous sommes mis en demeure d'accepter ou non ce que lui-même nous a dit ; il nous a dit qu'il ne savait rien, qu'il ne s'y connaissait en rien sinon en désir, et que, pour le désir, il en savait quelque chose. Seulement voilà, ce désir de Socrate… dont ce n'est peut-être pas trop dire qu'il est à la racine des trois quarts de ce qui, dans la réalité ou ce que vous avez appelé tel, nous configure, nous tous qui sommes là, ce désir de Socrate, celui qui s'affirme dans l'ἀτοπία, c'est celui qui fait Socrate, de son temps, être celui qui interroge le maître. Et c'est une des grandes illusions qui ont pu se développer, autour du fait que la question du désir de Socrate n'est point soulevée et pour cause, c'est une des grandes dérisions philosophiques que d'identifier le maître au désir pur et simple. Cette vision du maître est la vision de l'esclave, ce qui veut dire que l'esclave, lui, a un désir. Bien sûr, le maître aussi, mais le maître, bête comme il est, n'en sait rien. Le maître se soutient, et c'est justement ce qui pêche dans l'analyse hégélienne, on a souvent soulevé la question, si le maître dans Hegel est ce que Hegel nous dit, alors comment la société de maîtres ? Bien sûr, c'est insoluble… C'est fort soluble en fait, puisque le grand appui du maître ce n'est non pas son désir, mais ses identifications, la principale étant celle au nom du maître, à savoir au nom qu'il porte, lui, bien spécifié, isolé, primordial dans la fonction du nom, de ce fait qu'il est un aristocrate.

Socrate interroge le maître sur ce qu'il appelle son âme. Je soupçonne que le point où il l'attend, où il le retrouve toujours et jusque la révolte furieuse de Thrasymaque, c'est sur le point de son désir, et justement en faisant témoigner qui ? l'Autre par excellence, l'Autre qui peut être aisément, dans sa société, représenté par l'Autre radical, celui qui n'en fait pas partie, à savoir l'esclave, et c'est là… de là qu'il fait surgir la parole valable[124]. Telles sont les manœuvres qui assurément devaient bien finir, quelle que soit l'admiration, l'amour qu'un personnage comme Socrate pouvait traîner après lui, finir par provoquer

quelque impatience. On en a assez quand même, celui-là, de l'entendre toujours. Or Socrate dit ceci, « il n'y a pas de choix, ou vous me laissez être comme je suis, fût-ce à me mettre sur la cheminée comme une pendule, au Prytanée, ou bien alors la mort, ce qui, à mon âge… » ajoute-t-il. C'est une des rares touches d'humour qu'il y ait dans le discours de Socrate, car, chose très curieuse, Platon est un humoriste, mais rien ne nous témoigne que Socrate le fut. C'est un cas très, très particulier ; Socrate ne cherche en aucun cas à être drôle, il est tragique. Et encore, quel est ce singulier tragique des derniers moments de Socrate ?… Laissons ce point suspendu, il n'est tragique qu'à la fin. En tout cas, ce qu'il n'a jamais dit, c'est qu'il était un homme. *Homo sum et nihil humanum alienum puto,* c'est un mot de poète comique[151], parce que nous ne savons plus très bien ce qu'il en est de l'homme. Il y a une chose certaine, que l'homme, c'est le comique.

Alors ? L'articulation des deux cercles, « tous les hommes sont mortels » et « Socrate est mortel », je ne saurai, à cause du temps, pousser plus loin ici ce qu'il en résulte de leur interférence. Ce n'est pas de ma faute si la voie est longue et s'il faut que je vous en fasse sentir tous les détours. Car vous voyez bien pointer aux deux termes, entre ce désir énigmatique et ceci que s'il en est ainsi, ce à quoi nous sommes arrivés, nous ne savons pas trop comment, à parler de la pulsion de mort et à, ou bien en parler sans savoir ce que nous voulons dire, ou au contraire à la rejeter parce que c'est trop difficile, nous voyons bien que c'est vers là, vers ce point de rendez-vous que nous allons. Et quel rapport, et comment épeler ce qu'il y a entre la demande de mort d'un grand vivant et cette fameuse pulsion de mort que nous allons voir impliquée tellement à un « tous les hommes » d'une autre nature que les deux termes logiques que j'ai déjà avancés, à savoir le *n'importe quel* ou *l'universel homme,* en tous les cas *l'homme sans nom,* et d'autant plus sans nom encore que cela, que nous trouvons derrière, c'est l'inconscient de l'homme, assurément celui-là innominé, parce qu'il est indéterminé.

Comment allons-nous pouvoir franchir cet espace ici creusé entre la conclusion de « Socrate est mortel » et de « tous les hommes sont mortels » ? Je ne pointerai ma ponctuation d'aujourd'hui qu'autour d'un trait topologique. En tous cas, et de quelque façon que ces deux cercles s'articulent, assurément ils ne se recouvrent pas, disjoints qu'ils sont de toute la force de la réversion topologique autour de laquelle j'ai fait tourner aujourd'hui le jeu de mon discours.

Ponctuation que je marquerai de cette ligne virtuelle qui n'existe pas, qui n'est pas dans la surface, justement, qui est essentiellement trompeuse. C'est celle qui fait l'articulation du syllogisme dans la mineure, à savoir non pas *Socrate est un homme,* dont nous venons de voir toute la fragilité, mais simple-

ment l'introduction du *est un homme,* ici, diamétralement [figure VI-7], dans la proposition, quelle qu'elle soit : soit de *tous les hommes sont mortels* au pourtour, soit — le recoupant si vous voulez, c'est évidemment ce qui est suggéré — *Socrate est mortel,* avec comme trait de recoupement commun ce diamètre, qui aussi bien d'ailleurs, puisqu'il s'agit d'une topologie et non pas d'un espace métrique, peut être n'importe quelle corde, ce diamètre sur lequel nous inscrirons *est un homme.*

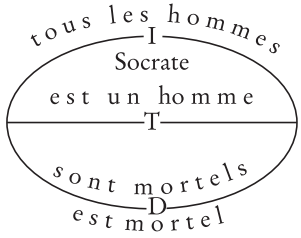


Fig. VI-7

Qu'est-ce que veut dire ceci qui, dans la mesure de l'hétérogénéité radicale de la prémisse et de la conclusion, s'affirme et se propose à nous comme leurre ? Qu'est-ce que veut dire cette intersection de plans, entre des plans qui justement n'en sont pas puisque ce sont tous les deux des trous, des trous par nature, si vous me permettez de m'exprimer ainsi ? Qu'est-ce que veut dire cette identification qui permet ce pas faux du syllogisme ? Que veut-elle dire ? Ce qu'elle veut dire, vous le voyez amorcé dans les lettres dont j'ai marqué les trois étages du cercle diamétré qui est à droite et en bas. La relation entre deux moitiés du cercle qui sont, vous ai-je dit, hétérogènes, si l'une est identification, l'autre est demande et inversement. La relation entre les deux, pour autant qu'elle est leurrante, est précisément ce diamètre qui les soutient et qui n'existe nulle part. J'y ai mis la lettre T parce que nous y retrouverons la fonction du transfert, la fonction du transfert en tant qu'il est essentiellement lié à l'autre trompé ou à l'autre trompeur. La fonction du transfert en tant qu'elle est la fonction de la tromperie, voilà autour de quoi tournera la dialectique de ma leçon de février, les rapports entre identification, transfert et demande, en tant qu'ils se solidarisent entre trois termes, trois termes que je vous ai rendus, je pense, familiers par mon discours de l'année dernière, le terme de l'*indétermination,* sujet de l'inconscient, le terme de la *certitude,* comme constituant le sujet dans l'expérience et la visée de l'analyse, le terme de la *tromperie* comme étant la voie où l'appelle son appel même à l'identification.

Si les choses sont ainsi nouées entre ces termes, où il semble que nous ne puissions trouver issue qui ne soit de leurre, c'est en raison de la structure de ces grandes boucles, de ce grand nœud qui, se faisant et se conjoignant dans le

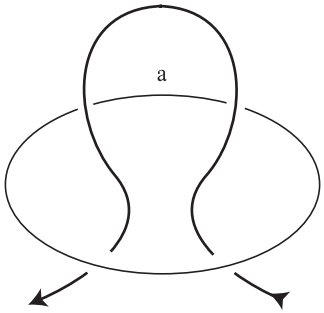


Fig. VI-8

champ où se joue la partie, nous met, concernant le désir dont le support, dont la conception ne peut être que de cette boucle même, représentée par la poignée torique dont nous essaierons la prochaine fois de faire parler l'intérieur. N'y reconnaissez-vous pas, après mes schémas de l'année dernière, cette issue, cette sortie, comme spasmodique, hors de la béance palpitante de l'inconscient qui, au trou majeur, autour duquel nous avons tourné aujourd'hui, s'ouvre et se ferme, le trajet même d'aller et retour de la pulsion pour autant qu'il entoure quelque chose que nous avons laissé en suspens, c'est le cas de le dire, dans le vide ? Ce désir et ce qu'il détermine, et ce qui n'est point sans figure, qui au niveau de Socrate aujourd'hui, et j'ai choisi mon exemple d'intention, se présente comme une énigme, le désir introduit la quatrième catégorie après les autres, indétermination, tromperie, certitude ; nous introduit la quatrième, qui commande tout et qui est notre position même, ceci clairement articulé, vu, et énoncé par Freud, qui est celle même du désir, en tant qu'elle détermine dans la réalité la catégorie de l'*impossible.* Cet impossible que nous trouvons parfois le moyen de franchir en résolvant ce que j'ai appelé *la partie*, partie construite, construite de façon à ce qu'elle soit, en tous les cas et assurément perdue. Comment cette partie peut être gagnée ? C'est là, me semble-t-il, le majeur problème, problème crucial pour la psychanalyse.

# Leçon VII

*27 janvier 1965*

*(Séminaire fermé)*

Dans le rapport du sujet avec l'autre, dans le rapport de l'un avec les autres, nous avons appris à distinguer dans sa finesse, dans sa mobilité, une fonction de mirage essentiel ; nous l'avons appris doublement par l'enseignement de la psychanalyse, par la façon dont, depuis douze treize ans, j'essaie de l'articuler. Nous savons que l'échec jusqu'ici pour toute éthique, et secondairement pour toute philosophie subjective, de maîtriser ce mirage, est dû à la méconnaissance de ce autour de quoi il se règle invisiblement, la fonction de l'objet *a* en tant que c'est elle, dans son ambiguïté de bien et de mal, qui réellement centre tous ces jeux. Dans ce jeu, l'objet *a*, en effet, ce n'est pas assez dire qu'il court et va et vient, et passe comme la muscade, de sa nature, il est perdu et jamais retrouvé. Pourtant, de temps en temps, il apparaît dans le champ avec une clarté si éblouissante que c'est cela même qui fait qu'il n'est point reconnu. Cet objet *a*, je l'ai qualifié, dans ce qui nous importe, à savoir la règle d'une action, comme la cause du désir. Il s'agit de savoir à quelle sorte d'action cette reconnaissance d'un facteur nouveau, dans l'éthique ou dans la philosophie subjective, à quelle sorte d'action elle peut servir.

Assurément, quand j'ai désiré, de mon public, en savoir un peu plus long et nommément, à la mesure du temps que j'ai disponible, à ceux qui m'ont demandé de venir à ce séminaire fermé, j'ai pu m'apercevoir de ce dont déjà j'avais pu avoir quelques échos, c'est que pour certains, pour beaucoup, et peut-être davantage, dans une plus large mesure, beaucoup plus variée et beaucoup plus nuancée que je ne supposais, cet enseignement prend sa valeur, qui est celle de tout enseignement, de soutenir — et ce n'est pas rien chez plus d'un — cet état d'indétermination, que nous savons avoir plus d'une ruse dans sa poche, qui est celui où il nous est donné de vivre, les choses étant ce qu'elles sont. J'entends qu'ici ne restent que ceux pour qui cet enseignement, à quelque titre, a une

valeur d'action. Qu'est-ce que ceci veut dire ? On sait, ou on ne sait pas, ici, que j'ai ailleurs une école, une école de psychanalyse, et qui porte le nom de Freud et le nom de la ville où j'ai pris la charge de la diriger. C'est autre chose, une école, si elle mérite son nom, au sens où ce terme s'emploie depuis l'Antiquité, c'est quelque chose où doit se former un style de vie. Ici je demande que viennent ceux qui, à quelque titre, prennent mon enseignement pour le principe d'une action qui soit la leur et dont ils puissent rendre compte. Les quatorze rangs encore aujourd'hui presque remplis vous prouvent que je ne veux, par une barrière arbitraire, par une barrière d'appréciation de quelque ordre que ce soit, d'expérience, de qualité ou de prestance, que je ne veux ici mettre de barrière à quiconque.

Néanmoins, si j'ai voulu qu'on me *demande* d'y venir, c'est pour me mettre aussi en posture de vous demander ici de faire vos preuves de ce qui est exigible d'un certain cercle plus restreint, pour que cet enseignement prenne valeur. Je veux qu'à quelque titre, et dans un délai assez prompt, j'obtienne de ceux qui sont ici quelque témoignage, et bien sûr, ce témoignage, il serait tout à fait vain, et d'ailleurs inefficace, de l'attendre forcément sous la forme d'une intervention ici, parlée. Je le souhaite. Je sais par expérience, et aussi par la mesure du temps, que ceci n'est pas possible et que ce n'est pas la meilleure voie. Ce témoignage donc, dont il s'agit, qui est le témoignage d'une *action* intéressée dans cet enseignement, j'ai pensé procéder ainsi pour l'obtenir, il vous sera ici proposé des travaux, des remarques, des communications, des exposés ayant une sorte de caractère de noyau, de point vif qui se manifeste pour particulièrement éclairé, renouvelé, par mise en éclat au contraire, singulièrement rejoint dans le fil de mon discours. Ces noyaux, rien ne sera fait pour les rendre en quelque sorte plus accessibles : ce n'est pas la monnaie de mon enseignement qui vous sera donnée ici, à moins que vous n'entendiez précisément par le terme de monnaie, justement ces moments fermes, voire fermés, opaques et résistants dont je ne fais ailleurs, bien souvent, que pouvoir faire plus que de vous faire passer la présence sous ce que pour vous j'articule. Ce sera donc en fin de compte, si c'est selon mon vœu, des éléments plus durs, plus opaques, plus localisés qui vous seront proposés.

A ceux pour qui mon enseignement peut avoir cette valeur plus précise, ceci entend être la provocation d'une réponse, réponse qui me sera donnée, si elle ne m'est point donnée, ici, d'une façon consistante et articulée, qui me sera donnée dans l'intervalle de nos rencontres, sous forme, non pas, je dirai de lettres, mais de petits mémoires, de requêtes, de suggestions, de questions dont j'aurai à faire état pour le choix de ceux qui, ultérieurement, feront ici ces objets dont je parle, objets de provocation des présentateurs. Seulement dans ce dialogue, dans ce

dialogue qui, vous le voulez bien, vous le voyez bien, ne peut se faire qu'avec ceux qui, en fin de compte, apporteront ici une contribution, contribution pour laquelle il y aura tout le temps nécessaire pour s'élaborer dans l'intervalle de nos rencontre, il est dans la nature des choses que ceci ne se produise qu'avec un petit nombre.

Beaucoup de ceux qui sont ici, que j'ai laissés entrer aujourd'hui parce qu'après tout il n'y a là nul mystère, ils se rendront compte, ils se rendront compte, pour une bonne part d'entre vous, que s'ils tirent profit, et c'est ce que je souhaite dans tous les cas, de ce qu'aux autres mercredi j'enseigne — du long discours suivi ou repris qui est celui que je poursuis depuis douze ou treize ans — il est concevable, il est même essentiel que quelque part, d'un cercle, les choses soient mises à l'épreuve d'une action où chacun participe, que ce soit de là que parte, que rayonne ce que je continuerai à poursuivre devant tous, de mon discours. Il est normal que, pour les trois quarts des personnes qui sont ici aujourd'hui, elles viennent, à un moment, à reconnaître, eh bien, que ce n'est pas le moment pour eux de venir ici travailler, ou simplement qu'elles n'auront jamais rien à y faire, sans qu'elles soient d'aucune façon déchues pour autant de quelque mérite. C'est simplement que ce qui se fera ici ne sera pas leur affaire. Je veux ici des gens qui soient intéressés dans leur action à ce que comporte ce changement essentiel de la motivation éthique et subjective qui est, qu'introduit dans notre monde, l'analyse.

Je ne préjuge nullement de ceux qui pourront prendre ce rôle qui est celui qui, ici, convient. Disons que, pour m'y reconnaître, je procéderai comme fit Josué, en un certain détour que nous rapporte son histoire, vous verrez la façon dont ils se tiennent, quand il s'agit pour eux, avec leurs mains, de prendre l'eau pour boire.[13]

Je donne la parole à Leclaire.

Titre de la communication :

**« Sur le nom propre,**
**contribution a une reprise du séminaire de J. Lacan »**

***S. Leclaire* –** Dans la cure psychanalytique nous demandons à nos patients de tout dire, y compris, soulignons-le, le nom des personnes évoquées, qu'il s'agisse, trop simplement, de M. Croquefer, dentiste, ou, curieusement de M. Laboureur, imprimeur.

Mais il n'en reste pas moins que dans les observations que nous rapportons, nous ne pouvons parler de Ludovic, notre patient, qu'en le nommant Victor, jus-

tement, pour ne pas l'appeler par son nom. Nous pouvons alors sans trop de difficulté ni d'indiscrétion décrire les particularités de la vie amoureuse de Victor, mais nous ne pouvons, d'aucune façon, dire qu'il se nomme Ludovic, c'est une infranchissable limite. La communication de l'expérience analytique doit ainsi compter, qu'on le veuille ou non, avec la dimension d'un irréductible secret.

Si tentés que nous soyons par l'accomplissement de quelque nouvelle transgression, nous ne saurions, sans cesser d'être psychanalystes, faire mieux, pourtant, que de cacher toujours le signe singulier, de voiler ainsi sous le nom de Carrier ou de Steiner l'identité d'un Perrier, s'il nous fallait en parler ; ce faisant, nous imitons le processus psychique même, mais nous perdons aussitôt, dans ce dernier exemple, l'évidence de la référence directe au Père. Bien qu'à vrai dire je ne pense pas pouvoir, avec plus de simplicité, vous indiquer comment le nom propre est lié au plus secret du fantasme inconscient, je vais quand même tenter, à partir d'un fragment d'analyse, de vous en dire un peu plus.

Je reprendrai donc le cas de Philippe, qui m'avait servi à illustrer la réalité de l'Inconscient[94] dans le travail fait en 1960 avec Jean Laplanche, et je résumerai, avant d'aller plus loin l'analyse d'un rêve de soif, le rêve à la licorne. Philippe le racontait ainsi :

> *« La place déserte d'une petite ville : c'est insolite ; je cherche quelque chose. Apparaît, pieds nus, Liliane — que je ne connais pas — qui me dit : il y a longtemps que j'ai vu un sable aussi fin. Nous sommes en forêt et les arbres paraissent curieusement colorés de teintes vives et simples. Je pense qu'il y a beaucoup d'animaux dans cette forêt, et, comme je m'apprête à le dire, une licorne croise notre chemin ; nous marchons tous les trois vers une clairière que l'on devine, en contrebas. »*

Tel est donc le texte manifeste de ce rêve de SOIF dont nous sommes partis pour en arriver, par la voie des associations dites libres, à dégager ce qui insistait à dire, le texte inconscient que voici. LILI – plage – SOIF – sable – peau – pied – CORNE, énigmatique chaîne de mots dont la contraction radicale nous donne la licorne, signifiant qui apparaît là comme métonymie du désir de boire, celui qui anime le rêve. Pour qui n'a pas eu le loisir de lire ce texte sur l'Inconscient, un tel raccourci doit paraître hautement arbitraire, de même qu'il reste peut-être énigmatique à ceux qui l'ont lu.

Je rappellerai donc brièvement ce que nous avait apporté l'analyse :

– *Le désir* qui sous-tend ce rêve semble être un désir de boire ; Philippe s'est éveillé plus tard dans la nuit en proie à une soif vive qu'il rapporte au fait d'avoir dîné de harengs de la Baltique.

– *Trois souvenirs d'enfance* sont évoqués, du temps où il devait avoir 3-4 ans :
  – dans le premier il tente de boire dans ses deux mains rassemblées en coupe, l'eau qui jaillit de la fontaine à la Licorne, ainsi nommée, car une statue de l'animal fabuleux la surmonte,
  – dans le second, il s'essaie, alors qu'il se trouve dans une jolie forêt de montagne, à faire un bruit de sirène en soufflant dans ses deux paumes rassemblées en conque,
  – dans le troisième souvenir, il se trouve sur le sable d'une plage atlantique et se souvient de Lili, une proche parente, à plus d'un titre substitut maternel, qui l'appelle pour le taquiner (tout en lui donnant à boire) : « Philippe-j'ai-soif ».
– *Les restes diurnes* qui sont retrouvés dans le rêve sont, outre la Baltique des harengs, une forêt sablonneuse et colorée de bruyères où Philippe s'était, la veille, promené avec Anne, sa nièce : ils y avaient remarqué des traces de biches.
– C'est enfin, par le détour de l'*analyse d'un symptôme* mineur, dit « du grain de sable » (évoqué à propos des souvenirs de plage), que se découvre le contexte se rapportant à la sensibilité et l'érotisation de la peau ; Philippe, qui avait particulièrement investi ses pieds, souhaitait en avoir la plante « dure comme de la corne ».

Ainsi avons-nous, sinon articulé, tout au moins remis en lumière les éléments fondamentaux d'une sorte de *texte hiéroglyphique,* texte que nous appelons la *chaîne signifiante inconsciente* :

LILI – plage – SOIF – sable – peau – pied – CORNE

A ceux qui demandent à voir l'inconscient, je réponds, c'est ainsi qu'il apparaît.

Cette étude du rêve nous permet d'illustrer simplement les mécanismes fondamentaux des processus inconscients : la condensation, la substitution métaphorique et le déplacement métonymique. Ainsi, la plage originelle est devenue la place du rêve (où se trouve la fontaine) comme si le GE de plage avait subi les effets du refoulement pour ne laisser apparaître que le CE plus indifférent d'une place. Où GE était, CE est advenu, pourrait-on dire en inversant pour la circonstance l'étonnante formule freudienne. Il s'agit là d'un processus de substitution métaphorique (place pour plage), de condensation au sens où le signifiant place annonce la scène aux multiples tableaux (montagne, mer et forêt), renvoyant précisément à la plus spécifique de ces scènes, la plage dont la texture signifiante cache de plus un son GE refoulé homophone du JE de l'appel du J'ai soif.

Métonymie, la Licorne l'est au sens où tout en elle, dans l'effigie comme dans le mot, indique le déplacement et l'intervalle qui sépare les termes qu'elle joint. Du *li*(t) de Lili, à la *corne* que Philippe souhaitait avoir aux pieds, licorne tient

dans l'intervalle de ses deux premières syllabes les éléments intermédiaires de la chaîne inconsciente. Sur un autre plan, elle renvoie plus simplement de la fontaine qu'elle surmonte à l'eau qui en jaillit; des pieds à la tête, enfin, elle déplace la corne en la transmuant d'écorce en dard. C'est ainsi que se découvre, énigmatique, le désir qui soutient ce rêve de soif et le phallus (celui que Lili désire) y apparaît en place du troisième œil, place où Philippe porte une cicatrice. Sigle de l'inconscient philippéen, l'enseigne de la licorne nous présente à l'occasion de sa SOIF ce schème qui soutient et masque son désir, cette chaîne signifiante absurde, hiéroglyphique, composite et saugrenue, mais insistante et inébranlable; c'est le chiffre aveugle de sa singularité qui se répète comme marqué au fer, et nous reconnaissons là le masque vide de l'inconscient.

Le nœud le plus sensible de cette chaîne, condensée en la Licorne est au niveau du *plage-soif.* Plus précisément encore nous le retrouvons sous la forme de l'appel-plainte, répété par Philippe sur cette plage, *j'ai soif,* ou d'une façon encore plus circonstanciée, *Lili-j'ai-soif* ce qui faisait Lili saluer Philippe par la formule en retour, *Philippe-j'ai-soif.*

J'aurais pu m'arrêter là dans l'analyse du désir de Philippe et considérer que j'avais été assez loin dans ma tentative de cerner le propre de l'inconscient de Philippe. Mais il se trouve que d'amicales critiques[148] m'ont reproché un certain manque de rigueur en cette analyse, de mêler indûment des éléments hétérogènes, phonèmes, mots, chaîne de mots, phrases articulées, représentations de choses, images, et de n'atteindre avec la chaîne *Lili-corne* qu'un niveau préconscient. Il n'est pas aisé, c'est vrai, de rendre compte en toute rigueur, des phénomènes inconscients, problème crucial pour la psychanalyse, dirions-nous aujourd'hui.

Je me souvins donc d'une opinion que j'avais émise, à savoir qu'il me semblait pour l'instant préférable, pour soutenir cette rigueur, de se limiter au repérage de ce que j'ai appelé les *expériences de différence exquise.* D'une façon générale, l'élément inconscient proprement dit apparaît comme la connotation d'une expérience sensorielle de différence, de la perception d'une différence exquise (émoi distingué, disais-je), en somme connotation d'une expérience de cette distinction différentielle en tant que telle. Dans l'expérience de Philippe, c'est, par exemple, la différence entre l'uni rassurant d'un contact de peau enveloppant et l'irritation punctiforme d'un grain de sable erratique, ou encore différence perçue visuellement et privilégiée entre la platitude sternale des hommes et la gorge qui marque le cœur maternel, car ce lieu féminin lui a paru longtemps se présenter en vérité comme une sorte de déhiscence mystérieuse.

Mais on va voir bien vite ici un autre aspect de la difficulté de communication de l'expérience analytique. C'est une chose en effet de parler de phonème,

ou de n'importe quel élément proprement inconscient et une autre chose de les répéter ou de les transcrire, tels qu'en eux-mêmes ils apparaissent, car ils sont, en quelque sorte, fondamentalement obscènes. Ainsi, pour en venir au champ d'expérience auditif et vocal auquel Freud accorde quelque privilège dans la formation du fantasme, je proposerai, sans autre justification, ce qui m'est apparu comme un fantasme inconscient assez primordial de Philippe. C'est, plus inconsciente que la litanie *j'ai soif,* une sorte de jaculation secrète, une formule jubilatoire, une onomatopée, pourrait-on dire plus prosaïquement, qui peut se traduire, avec le minimum de travestissement, par la séquence :

POOR (d) J'e - LI

L'articulation de cette formule, à voix haute ou basse connotait dans son souvenir la représentation, l'anticipation, voire même la réalisation d'un mouvement de jubilation difficile à décrire, du type *s'enrouler - se déplier,* se complaire dans le résultat obtenu, et recommencer ; plus simplement une sorte de culbute pourrait-on dire. Il est rare qu'en analyse on en arrive à l'aveu de ces formules les plus secrètes et il y a toujours dans ce dévoilement apparemment si anodin quelque chose qui est ressenti comme l'extrême de l'impudeur, voire comme la limite du sacrilège.

Il me faut maintenant, là aussi avec le minimum de travestissement, et me tenant à l'extrême bord d'une transgression, donner le nom complet de Philippe, celui qu'il sut très tôt dire pour répondre au banal comment t'appelles-tu ? : Georges Philippe Elhyani, nom qui illustre d'emblée la parenté essentielle entre le fantasme fondamental et le nom du sujet. Avec la plus parfaite rigueur d'une non-logique de type primaire, avec la plus inconsciente légèreté dont chacun sera libre d'apprécier le poids de vérité je vais maintenant me laisser aller à quelques commentaires analytiques de ce fantasme inconscient.

Je peux d'abord tenter de signaler l'émoi, émoi distingué, différence exquise, qui se retrouve à travers cette formule ; ce serait quelque chose comme la maîtrise d'une création, l'accomplissement d'une réversion, une séquence *rien du tout - quelque chose*, plutôt que *disparu - réapparu,* une sorte de formule magique qui fait apparaître concrètement cette incantation. Est-elle déjà conjuratoire ? C'est possible.

Mais prenons ce fantasme élément par élément, ainsi que Freud faisait des rêves. POOR, le plus énigmatique des fragments ; le fonde, je crois, le GEOR de Georges qui devient P-OR, aspiré par la fin de Philippe ; s'y conjoint très vraisemblablement la PEAU dans son homophonie avec le POT ; s'y conjoint aussi le CORPS et peut-être même, le COR dont l'appel surgit du fond des bois, bien

entendu aussi la GORGE, entendez la géographique autant que l'anatomique. Enfin, et là je vais à l'extrême, pour autant que cet OR central se conjoint avec la MÈRE, la MORT apparaît entre la Mère d'un côté et le *j'e* de l'autre pour autant que d'O vers A, *j'e* nous indique J(e)acques le frère de Philippe. MORT pourquoi ? Parce que Jacques était avant tout le frère aîné du père, mort peu avant la naissance d'un nouveau Jacques le frère aîné de Philippe, parce qu'enfin Jacques est aussi le nom du mari de Lili. Voilà qui pourra tenter les amateurs de schèmes et graphes !

*J'e* est tout d'abord le double GE de Georges ; ensuite le JE même du moi-je dont Philippe fut très tôt épinglé. Nous savons l'âGE de la plaGE, mais plus tôt, nous trouverions l'ambigu JETÉ par dessus le bord du lit, le JEU préféré et le JE T'AI, enfin, d'une mère comblée par lui.

Du LI, j'ai, je crois, à peu près tout dit, du LIT de LILI au LOLO par la voie du LOLI désormais presqu'institutionnalisé ! Il me suffisait seulement d'y ajouter la précision du redoublement de LI dans le nom complet de PhiLIppe.

Voilà ce qu'est peut-être l'esquisse du *fantasme inconscient* qui sous-tend la chaîne LILI-CORNE.

Ce niveau d'analyse que je tiens pour essentiel appelle quelques remarques.

1 – Il illustre, s'il en était besoin, la nature propre de ce qu'on peut appeler le style singulier de la démarche analytique en son essence et les paradoxes de sa rigueur.

2 – Ce niveau d'analyse pose aussi la question des critères qui font que l'on est amené à distinguer, retenir et souligner tel couple phonématique plutôt que tel autre. Dans le cas de ce fantasme inconscient, je proposerai trois critères entre autres :

   a. L'insistance répétitive des éléments signifiants, c'est-à-dire de tel trait singulier, unique, irremplaçable, différentiel et symbolique en son essence. Ainsi, tel trait singulier, délinéant du visage ou du corps, pour parler sur le plan de l'image, tel trait signifiant phonématique, pour autant qu'ils réapparaissent dans le cours de l'analyse sous une forme toujours analogue ; OR par exemple.

   b. La difficulté de l'aveu de ces traits, d'autant plus grande qu'ils touchent au plus près du fantasme fondamental, à l'essence même de la singularité et de l'intimité du sujet.

   c. Son indice de vitalité, c'est-à-dire de présence active, constante, qui caractérise l'individu et rappelle ainsi son irréductibilité foncière.

3 – Dans ce cas aussi l'analyse révèle les rapports du fantasme fondamental avec le nom du sujet. Faut-il souligner qu'apparaît ici, la fonction du nom du père ?

4 – Ce niveau d'analyse met surtout en lumière de façon patente l'absence constitutive de rapport logique entre le niveau primaire, inconscient, et l'élaboration secondaire préconsciente–consciente. Ce que nous retrouvons communément dans l'analyse, ce sont en fait des répliques préconscientes du fantasme inconscient. Ainsi, il eut été fort naturel, à partir d'un fantasme inavoué tel que POOR (d) J'e - LI d'en saisir une formule déjà traduite en langue, telle que, par exemple, les variantes langagières suivantes, *cœur joli, gorge à Lili, joli corps de Lili.* Notre insistance sur Li-corne visait à soutenir, sous les apparences d'une logique secondaire, l'essence du processus de type primaire. Si la licorne ne nous mettait pas tout à fait à l'abri des risques d'une formule déjà traduite en langue, elle avait cependant l'avantage de ne pas nous précipiter trop vite dans la voie d'une compréhension analytique. Si, devant *cœur joli, gorge de Lili, joli corps de Lili,* nous nous laissons aller à notre métier d'analyste, ce côté rassurant de nous-même qui, fort d'une expérience, croit savoir, nous traduirons automatiquement cette construction langagière en langage phallocentrique. Nous ferons vite du corps un phallus ou une matrice, du cœur les mêmes sous une forme plus ambiguë, de la gorge un défilé génital sur quoi nous fonderons allègrement nos constructions interprétatives les plus solides, convaincantes et efficaces. Assurément moins solide, plus farfelue, mais sans doute autant, sinon plus efficace, l'interprétation qui ferait du corps un cor, appel lointain, et de la gorge en creux la plénitude du sein, en soutenant cette interprétation sur l'évocation du geste des deux mains réunies en coupe pour boire, ou en conque pour appeler. L'important est ici de voir que notre interprétation tend à porter le plus souvent sur une traduction en langue fautive comme telle du fantasme fondamental; telles sont la fascination et le privilège du sens-déjà-connu sur le non-sens.

5 – Enfin, par ces remarques, nous arrivons à nous poser la question du mode d'action de nos interprétations et de leur apparente gratuité. Dans le cas de Philippe, évoquer explicitement au niveau de l'interprétation le phallicisme de la corne, la féminité essentielle de la gorge ou de la cicatrice, a une efficacité sur le plan du remaniement de l'organisation libidinale de notre patient.

C'est là le paradoxe, et, pour certains, le scandale de l'action analytique.

Dans le colloque singulier qu'elle est, l'analyse découvre au patient, par les détours inédits de son histoire, les structures fondamentales, pour lui aussi, que sont la structure de l'Œdipe et celle de la castration. Elle dégage pour chacun les avatars de ces quelques signifiants-clés, ceux qui structurent, méta-

phorisent, et qui sont, en quelque sorte, les clés de voûte de chaque édifice singulier.

Mais il suffit évidemment que l'on oublie, par complaisance ou lassitude, ce seul mot de singulier, pour que se découvre en ce point la mécanique et le piège de la fonction normativante de l'analyse ; avec un peu d'Œdipe et de castration l'homme de l'art posséderait une formule sûre qui ne pourrait, à chacun, que faire du bien, et serait, pour tous bien vite, une voie non moins sûre vers un subtil génocide. Le propre de chacun est irréductible, comme la barrière de l'inceste qui protège et nourrit le désir. La singularité de Philippe est celle que nous avons tenté d'approcher par cette analyse ; d'abord je pense, en considérant l'emblème de la Licorne ; ensuite en écoutant son fantasme POOR (d) J'e - LI qui connote si bien, dans la syncope du *d'j,* cette différence exquise à l'acmé du mouvement de réversion ; enfin, nous l'avons proprement évoqué en dévoilant un reflet de son nom, le GE y balance avant de culbuter autour de l'OR de Georges, pour se retrouver avec jubilation dans le GE du bout, pareil et autre, interrogeant je ? qui ? Philippe Elhyani ; son nom qui interroge lui aussi, à l'inverse, question en suspens autour de la retrouvaille de LI.

Je m'arrêterai là. Encore qu'il serait possible d'aller plus loin et de considérer par exemple le thème de la ROSE dans la vie de Philippe ; cette fleur qui semble surgir d'une réversion de l'OR que nous avons dit central. La fontaine à la liCORne, dans le souvenir de Philippe conduit aussi à un autre lieu élu, tout proche qui s'appelle le jardin des ROSES. Mais je préfère ici, et pour l'instant, laisser à chacun le loisir du doute, de la réflexion, ou encore, du rêve.

***Jacques Lacan –*** Je désire garder à cette première réunion tout son caractère d'austérité. Je vais demander… à quelqu'un à qui j'ai fait expressément appel pour qu'il fût présent à cette première réunion, à Conrad Stein qui, dans le temps où Leclaire, pour la première fois, entrait dans l'exemple qu'il a repris, complété et parfaitement articulé aujourd'hui, je vais demander à Conrad Stein qui avait élevé un certain nombre d'objections, de questions ; qui avait mis en doute la pertinence exacte de l'articulation, à ce moment, de la première chaîne qui va du *li* à la *corne,* se rassemble en la *licorne,* son caractère proprement de représentant représentatif de l'inconscient, si il reste pour lui en suspens quelque question sur la pertinence de ce qu'il avait avancé, ce qu'il a pu depuis, en raison même de ces questions, comme il l'a dit lui-même, préciser.

Si Conrad Stein trouve, renouvelée, sous une forme quelconque, sa question ou sa demande de précision ; s'il est en état de le formuler immédiatement, qu'il le fasse ; nous mettrons cette question, si je puis dire, à l'ordre du jour, au tableau noir. Rien de plus, car je désire qu'aujourd'hui interviennent ceux qui

ont préparé d'autres matières, aussi difficiles, vous le voyez, à entendre comme ça, comme en passant, que la communication de Leclaire.

Voici en effet, pour le pratique, ce que je propose. La communication de Leclaire — et celles qui suivront, je n'en doute pas, mérite en tout point, elle est parfaitement au point, elle est plus que rodée — l'impression. Cette impression se fera et sera mise à votre disposition dans un délai de dix jours, mise à votre disposition à titre modérément onéreux, et je pense que la façon la plus commode est d'aller la chercher au Secrétariat de l'École des Hautes Études chez Madame Durand, au deuxième étage du 54 rue de Varenne, où tous ceux qui auront désiré l'avoir se la procureront.

Néanmoins, autant pour l'extension de ce tirage qui se fera ronéotypé que pour la sécurité de la suite, je demande que lèvent la main ceux qui, non pas simplement peuvent désirer avoir cette communication comme un très joli article, ceux qui à ce propos s'engagent — et aussi bien leur nom sera relevé au moment où ils se procureront ce texte — s'engagent à y répondre par un texte d'au minimum deux pages concernant ce qu'il soulève pour eux de nécessité d'interrogation, voire de réponse. Ils s'engagent à me le faire parvenir avant la prochaine réunion du séminaire fermé. Toute personne qui, se procurant ce texte, n'y apporte pas cette contribution, se met du même coup hors de l'engagement dont je vous ai dit au départ que c'est celui que j'entends nouer ici. Que lèvent donc la main, ceux qui désirent ce texte pour avoir quelque chose à y appuyer et à m'y envoyer. Levez la main !

Ce texte sera donc tiré à peu près au double de ce que je vois, c'est-à-dire à trente-cinq ou quarante exemplaires.

A toutes fins utiles, Stein, est-ce que vous pouvez répondre maintenant, ou préférez-vous attendre qu'une autre communication soit passée, pour mûrir par exemple ce que je sollicite de vous comme réponse ?

***Conrad Stein* –** J'aime mieux dire quelques mots tout de suite, pour la bonne raison qu'une demi-heure de mûrissement n'y suffirait pas. Il n'est évidemment pas possible de reprendre la discussion avec Leclaire au point où elle en était restée il y a quatre ans. J'aurais effectivement besoin de lire son texte, pour pouvoir en faire un commentaire détaillé. Là, je voudrais simplement faire quelques remarques, et je prendrai les choses en commençant par la fin, par ce qui est le plus proche donc. POOR (d) J'e - LI, ce fantasme effectivement, enfin cette expression, cette référence disons tout-à-fait fondamentale au fantasme inconscient, car le fantasme inconscient est, de par sa nature même, indicible, POOR (d) J'e - LI est construit de toute évidence comme un rêve. Leclaire nous a donné les différents mots, les différentes phrases, les différentes pensées formulées en langage dont

POOR (d) J'e - LI constitue l'expression et le moyen de la condensation et du déplacement. Or vous savez, et à ce propos je voudrais demander, moi, à ceux qui veulent intervenir sur le texte de Leclaire, de relire la *Traumdeutung*, *L'interprétation des rêves*[49], dans la mesure où il ne leur est pas entièrement présent à l'esprit, car je crois qu'il est indispensable en cette matière — je ne l'ai pas fait suffisamment, il y a quatre ans, dans cette discussion avec Leclaire — de voir dans quelle mesure son analyse, son interprétation, est le fidèle reflet de la méthode, de la technique freudienne telle que Freud la présente dans cette œuvre fondamentale, et quel est l'apport original de Leclaire, c'est-à-dire quelle est, dans son travail, la part qui constitue une élaboration, une élucidation de tout ce qui, dans le texte de Freud, fait problème. Il faut distinguer absolument ces deux parts, je crois.

POOR (d) J'e - LI est construit comme un rêve dans la mesure où, donc, les pensées formulées en langage ont fait l'objet de déplacement et sont contractées selon le processus de la condensation, c'est-à-dire condensation-déplacement, le processus primaire. C'est-à-dire que nous constatons là une chose qui est tout à fait fondamentale dans l'exposé original de Freud, c'est que le rêve et le fantasme traitent les mots comme si les mots étaient des images. Plus tard, il dira, traite les représentations de mots comme des représentations de choses. Les mots sont, à ce point de vue, des images acoustiques et ils subissent le même sort que les images visuelles. Si je rappelle ceci, c'est parce que le terme de traduction en langue fait évidemment problème. Je ne peux pas vous en dire grand chose maintenant; je crois d'ailleurs que j'ai moi-même recours à cette notion de traduction en langue; je suis moins certain maintenant que des images puissent se traduire en langue. La relation qui existe entre les images et la langue, je crois que, si on y regardait de plus près, elle nous apparaîtrait comme étant d'un autre niveau que celui de la traduction. Voilà donc une première remarque.

Deuxième remarque, concernant donc la chaîne qui part de Lili et qui aboutit à corne, Lili - plage - sable… etc. Eh bien, Leclaire a dit quelque chose tout à l'heure qui me paraît tout à fait exact et tout à fait important à considérer, c'est que cette chaîne joue un rôle privilégié en tant que clé de la singularité de la personnalité, si je puis dire, de Philippe. Pourquoi, ou en quoi ? Eh bien, tout l'argument de Leclaire part d'un rêve, du rêve à la licorne qu'il nous a rappelé au début. Eh bien, ce rêve, comme le dit Freud dans la *Traumdeutung*, ce rêve, c'est un rébus. La méthode pour déchiffrer le rébus, celle qui importe à Freud, c'est-à-dire la méthode qui permet de, en partant de ce rébus que constitue le rêve, d'aboutir à ce que Freud appelle les *Traumgedanken*, les pensées du rêve, les pensées du rêve qui sont exprimées sous forme de vœu, eh bien, cette méthode, c'est l'association libre. Vous savez que l'association libre — on pourra revenir sur la question — n'est précisément pas possible. Toujours est-il que cette

méthode, c'est l'association libre. Freud parle dans ce texte, où il dit que le rêve est un rébus, parle de la relation signifiante, *Zeichenbeziehung* entre le contenu manifeste du rêve, du récit du rêve que Leclaire nous a donné au début, et les pensées du rêve, les vœux que ce rêve réalise, dont il ne nous a pas donné de représentation exhaustive, mais ce serait très facile à faire, nous avons ce qu'il faut pour cela. Cette relation signifiante pose toutes sortes de problèmes, qu'il n'est pas possible d'aborder maintenant, mais ce qui apparaît avec netteté c'est que, dans la singularité qui est celle de la personne de Philippe, comme l'a dit Leclaire, la chaîne qui va de Lili à corne représente une chaîne privilégiée qui nous donne une sorte de clé du rébus. Vous savez d'ailleurs que les rébus n'ont pas de clé… si, au fond, la seule clé qu'on pourrait trouver à un rébus, à une série de rébus, à un ensemble de rébus, la seule clé serait liée à la singularité de la personne qui a composé cette collection de rébus. Le rébus en tant que tel n'a pas de clé ; le rêve en tant que tel n'a pas de clé ; il y a une méthode, c'est autre chose. Ou s'il a une clé, le rêve, une clé très générale, c'est une clé qui tient une sorte de configuration qui est celle du complexe d'Œdipe, mais ça, c'est un problème sur lequel, que je ne peux pas développer maintenant.

Toujours est-il que cette chaîne a donc bien là une valeur privilégiée, et si vous relisez *L'interprétation des rêves,* enfin ce qu'on appelle *La science des rêves* dans la traduction française, de Freud, vous trouverez, en ce qui concerne les rêves de Freud, toutes sortes de chaînes, qu'il ne donne pas explicitement comme telles, mais que vous pouvez reconstruire très facilement, ce n'est pas difficile à faire, tout à fait analogues à cette chaîne qui part de *Lili* et qui aboutit à la *corne.* Et c'est cette chaîne, qui est privilégiée pour Freud, qui est facile à reconstruire, qui lui permet de nous donner la clé de ses rêves dont il donne l'interprétation dans son ouvrage. Donc, ne confondons pas cette chaîne avec les pensées du rêve, c'est-à-dire avec ce qui appartient proprement, selon Freud, au préconscient.

Maintenant, un dernier point. Un dernier point qui est important, à propos de ce rêve que Leclaire a analysé pour nous, c'est que le patient avait soif. Il avait besoin de boire. Si nous nous référons encore au texte original de Freud, nous voyons là toute une problématique qui est tout à fait centrale dans la *Traumdeutung*, la problématique du besoin. Il y a tout un chapitre consacré à la satisfaction, ou plutôt disons, à l'assouvissement des besoins du dormeur, et dans le chapitre VII de la *Traumdeutung*, vous constaterez qu'il y a un passage qui nous montre explicitement, qui se réfère explicitement à un changement de registre, c'est-à-dire que le rêve ne peut pas permettre au dormeur de continuer à dormir en assouvissant son besoin ; il y a ce changement de registre qui est le passage à celui du désir. Et ce qui paraît lui permettre de continuer à dormir,

c'est justement de se livrer à ces phénomènes de condensation et de développement qui produisent le rêve, selon la condensation et le déplacement, c'est-à-dire selon les voies du désir. Ceci, je voulais simplement l'indiquer comme un point particulier à ce rêve permettant, là, d'aboutir à une question du désir. Je ne veux pas parler plus longtemps, et comme je vous l'ai dit, de toutes façons, ce que Leclaire a apporté de nouveau aujourd'hui à son interprétation du rêve de Philippe est beaucoup trop important pour que je puisse le commenter sans avoir longuement réfléchi, le texte en mains.

***Jacques Lacan –*** Alors, nous concluons. Est-ce que je dois entendre que le mode d'abord qui permet la stricte application de la méthode, à savoir prévalence du signifiant sur tout métabolisme des images, à savoir que ce que vous avez appelé singularité du sujet, est ici au mieux pointé, justement pour nous permettre le repérage des trois sortes de questions que vous avez ici scandées, est-ce qu'il vous semble que c'est le meilleur mode d'incidence pour mettre en place les questions que vous avez posées concernant en quelque sorte la sanction à donner à la longue *Umschreibung*, à la longue circonlocution qu'est — j'emploie le terme même de Freud, n'est-ce pas — que représente la *Traumdeutung* ? Est-ce que c'est ça que je dois entendre dans votre intervention, à savoir, que vous sanctionnez la méthode comme étant précisément celle qui peut vous permettre de poser les questions que vous avez posées.

***Conrad Stein –*** Je vous répondrai oui, et je vous répondrai surtout que nous n'avons pas le choix.

***Jacques Lacan –*** Bon, alors je pense qu'il y a lieu que, sur ce sujet, vous donniez, en réponse en somme à ce qu'a fait Leclaire, plus de précisions, c'est-à-dire que vous y répondiez par un travail en accord. Je regrette que vos questions n'aient pas été — c'est pour ça que je vous en laissai en quelque sorte le temps — plus resserrées. Nous n'allons pas pouvoir aujourd'hui couvrir tout notre programme. Je donne la parole immédiatement à Yves Duroux[38].

***Yves Duroux –*** Je crois que, dans le peu de temps qui reste, il est très difficile que je puisse faire et mon exposé et que Jacques-Alain Miller puisse faire le sien.

***Jacques Lacan –*** Eh bien, faites le vôtre !

***Yves Duroux –*** Ce n'est pas possible, dans la mesure où Jacques-Alain Miller est appuyé sur beaucoup des points que je donne, et je crois que le bénéfice de l'exposé serait nul si nous ne sommes pas appuyés l'un sur l'autre, dans une seule continuité.

***Jacques Lacan –*** Non, pas du tout, ce n'est pas forcé. On reprendra la pro-

chaine fois, peu importe. Vous donnez votre travail ; les gens resteront en suspens, et voilà tout.

***Yves Duroux –*** Il faudra presque que je le recommence la prochaine fois.

***Jacques Lacan –*** Eh bien, pourquoi pas ? Moi-même j'avais apporté quelque chose de tout à fait exemplaire, je le retarde aussi. Allez-y.

***Yves Duroux –*** Le sujet de l'exposé, dont je n'assure que la première partie, s'intitulait *Le nombre et le manque*. Il est appuyé sur la lecture précise d'un livre de Frege qui s'appelle *Die Grundlagen der Arithmetik*[44]. L'objet propre de l'investigation est ce qu'on nomme la suite naturelle des nombres entiers. On peut ou étudier les propriétés du nombre, ou étudier leur nature. J'entends par propriété ce que les mathématiciens font dans un domaine qui est délimité par les axiomes de Peano[111]. Je ne les énonce pas. Miller pourra peut-être les énoncer.

A partir de ces axiomes, des sortes de propriétés sont données sur les nombres entiers, mais pour que ces axiomes puissent fonctionner il est nécessaire que soit exclu, du champ de ces axiomes, un certain nombre de questions qui sont données comme allant de soi. Ces questions, au nombre de trois :

1 – Qu'est-ce qu'un nombre ? L'axiome de Peano donne pour acquis qu'on sait ce qu'est un nombre.
2 – Qu'est-ce que zéro ?
3 – Qu'est-ce que le successeur ?

Je crois que c'est autour de ces trois questions que peuvent se diversifier des réponses sur ce qu'est la nature du nombre entier. Je m'intéresserai pour ma part à la façon dont Frege, critiquant une tradition, donne une réponse. Et l'ensemble de cette critique et de cette réponse constitueront la butée à partir de laquelle Jacques-Alain Miller développera son exposé.

Si le zéro, posé comme problématique, n'est pas réfléchi au-dehors, dans une fonction différente de celle des autres nombres, si ce n'est comme point particulier à partir duquel une succession est possible, c'est-à-dire que si on ne donne pas à zéro une fonction prévalente, on réduit les questions que j'ai énumérées à deux autres qui peuvent s'énoncer comme suit :

1 – Comment passer d'un rassemblement de choses à un nombre qui serait le nombre de ces choses ? Et c'est là justement le problème.
2 – Comment passer d'un nombre à un autre ?

Ces deux opérations, l'une de rassemblement, l'autre d'ajoût, sont traitées par toute une tradition empiriste comme référables à l'activité d'un sujet psy-

chologique, ces deux opérations utilisées toutes deux pour, ou rassembler des objets et nommer la collection ainsi formée, ou ajouter un objet à un autre objet. Toute cette tradition joue sur le mot, le mot est intraduisible en français, *Einheit*, qui en allemand veut dire *unité* et c'est à partir d'un jeu de mot sur ce mot qu'est possible une série d'ambiguïtés à propos de ces fonctions de successeur et de nombre. Une *Einheit*, c'est d'abord un élément indifférencié et indéterminé dans un ensemble quel qu'il soit. Mais une *Einheit*, ça peut aussi être, on peut aussi la prendre comme le nom *un*, nombre *un*.

Quand on dit : « un cheval et un cheval et un cheval », le *un* peut indiquer une unité, c'est-à-dire un élément dans un ensemble où sont posés, l'un à côté de l'autre, trois chevaux. Mais tant qu'on prend ces unités comme élément et qu'on les rassemble en la collection, on ne peut absolument pas inférer qu'il y ait un résultat auquel on attribue le nombre trois, si ce n'est par un coup de force arbitraire qui fait dénommer cette collection trois. Pour qu'on puisse dire : « un cheval et un cheval et un cheval, soit trois chevaux », il faut procéder à deux modifications. Il faut :

1 – Que le *un* soit conçu comme nombre,
2 – Et que le et soit transformé en signe plus.

Mais bien entendu, une fois qu'on se sera donné cette seconde opération, on n'aura rien expliqué. Simplement, on se sera posé le réel problème qui est de savoir comment un plus un plus un font trois, puisqu'on ne le confondra plus avec, simplement, le rassemblement de trois unités. C'est pourquoi le retour du nombre comme apportant une signification radicalement nouvelle, c'est-à-dire non la simple répétition d'une unité, comment ce retour du nombre comme surgissement d'une signification nouvelle peut-il être pensé, à partir du moment où on ne peut pas résoudre le problème des différences entre l'égalité des éléments, simplement posés les uns à côté des autres, et leur différence qui fait que chaque nombre, ajouté l'un après l'autre, ait une signification différente ? Et toute une tradition empiriste se contente de rapporter cette fonction du surgissement d'une nouvelle signification à une activité spécifique, et fonction d'inertie du sujet psychologique, qui consisterait à ajouter selon une ligne temporelle de successions, ajouter et nommer.

Frege cite un nombre important de textes. Tous se ramènent à cette opération fondamentale de rassembler, ajouter, nommer. Pour supporter ces trois fonctions, qui sont les fonctions qui masquent le problème réel, il faut supposer un sujet psychologique qui énonce et opère ces activités. Si le problème est de découvrir ce qui est spécifique dans le signe plus et dans l'opération successeur, il faut pour cela arracher le concept de nombre à cette détermination psychologique.

C'est là que commence l'entreprise propre et originale de Frege. Cette réduction du psychologique peut s'opérer en deux temps :

1 – Par une séparation que Frege opère dans le domaine de ce qu'il appelle, comme tous ceux qui ont été pris dans les concepts psychologiques connus depuis bien longtemps, le domaine des *Vorstellungen*, domaine des *Vorstellungen* où il met d'un côté ce qu'il appelle des *Vorstellungen* psychologiques, subjectives, et d'un autre côté ce qu'il appelle les *Vorstellungen* objectives.

Cette séparation a pour objet d'effacer littéralement toute référence à un sujet et de traiter ces représentations objectives uniquement à partir de lois que Frege appelle logiques. Qu'est-ce qui caractérise ces représentations objectives ? Ces représentations objectives sont elles-mêmes dédoublées en ce que Frege appelle un concept et en ce que Frege appelle un objet. Et il faut bien faire attention que, et concept et objet ne peuvent pas être séparés et que la fonction que leur assigne Frege n'est pas différente de la fonction assignée à un prédicat par rapport à un sujet, ou, dans le langage de la logique moderne, n'est pas autre chose qu'une relation monadique, c'est-à-dire une relation dite d'un élément qui est le support de cette relation.

Et c'est à partir de cette distinction que Frege opère une seconde distinction qui lui fait rapporter le nombre, non plus à une représentation subjective comme dans la tradition empiriste, mais fait rapporter le nombre à une ou deux représentations objectives et qui est le concept. La diversité des numérations possibles ne renvoie jamais, et en tout cas ne peut pas se supporter d'une diversité des objets. Elle est simplement l'indice d'une substitution des concepts au sens où j'ai commencé à en parler tout à l'heure, sur lesquels porte le nombre, dont le nombre est prédicat.

Frege donne un exemple assez paradoxal. Il prend une phrase qui est : « Vénus ne possède aucune lune ». A partir de cette phrase, à quoi attribuer aucune ? Frege dit qu'on n'attribue pas le aucune à l'objet lune et pour cause, puisqu'il n'y en a pas, et que néanmoins la numération zéro est une numération ; donc ce qu'on attribue, ce n'est pas à l'objet lune mais au concept « lune de Vénus ». Le concept « lune de Vénus » est rapporté à un objet qui est l'objet lune et justement, dans ce rapport du concept « lune de Vénus » à l'objet lune, ce rapport est tel que il n'y a pas de lune. D'où on attribue au concept « lune de Vénus » le nombre zéro.

C'est à partir de cette double réduction que Frege obtient sa première définition du nombre puisque les différentes définitions du nombre n'ont pour objet que de fonder cette opération successeur dont j'ai parlé tout à l'heure.

Première définition du nombre : *le nombre appartient à un concept.* Mais cette définition le nombre appartient à un concept est encore incapable de nous donner ce que Frege appelle un *nombre individuel,* c'est-à-dire un nombre précédé par un article défini, *le* un, *le* deux, *le* trois, qui sont uniques comme nombre individuel ; il n'y a pas plusieurs un, il y a un un, un deux. Mais comment savoir, uniquement avec ce qu'on a jusqu'à présent, si ce sera le un ou le deux ou le trois qui seront attribués à un concept et non pas, par exemple, Jules César ? On n'a encore rien qui nous permette de déterminer si ce qui est attribué à un concept est ce nombre, qui est le nombre unique précédé de l'article défini.

Pour faire comprendre la nécessité d'une autre démarche pour parvenir à ce nombre individuel qui est strictement à cerner, Frege prend l'exemple, toujours, des planètes et de leurs lunes, et cette fois-ci c'est : « Jupiter a quatre lunes ».

« Jupiter a quatre lunes » peut être converti en cette autre phrase : « Le nombre des lunes de Jupiter est quatre ». Le *est* qui relie « le nombre des lunes de Jupiter » et « quatre » n'est absolument pas analogue à un *est* comme dans la phrase : « le ciel est bleu ». Ce n'est pas une copule, c'est une fonction beaucoup plus précise qui est une fonction d'égalité, c'est-à-dire que le nombre quatre, c'est le nombre qu'il faut cerner et poser comme égal au nombre des lunes de Jupiter, c'est-à-dire, au concept « lune de Jupiter » est attribué un nombre. Et ce nombre est posé comme égal, dans le *est,* à quatre qui est le nombre dont on essaie de déterminer la propriété, la nature, dans son rapport aux autres nombres entiers.

Ce détour oblige Frege à poser une opération primordiale qui lui permet de rapporter les nombres à une pure relation logique. Cette opération, je n'en donnerai pas tous les détails, est une opération d'équivalence, qui est une relation logique qui permet d'ordonner biunivoquement des objets ou des concepts. Le « ou des concepts » ne doit pas vous inquiéter dans la mesure où, pour Frege, chaque relation d'égalité entre des concepts ordonne également des objets tombant sous ces concepts selon la même relation d'égalité, à ce moment de sa pensée du moins.

Une fois qu'on a posé cette relation d'équivalence, on peut parvenir à une seconde, la véritable définition du nombre — évidemment, dans le vocabulaire de Frege — qui est un peu particulière mais qui est absolument analogue… et définition reprise dans toute la tradition logiciste formaliste. La définition c'est : le nombre qui appartient au concept *F* par exemple, dont j'ai parlé tout à l'heure, est l'extension du concept « équivalent au concept *F* ». C'est-à-dire qu'on a posé un concept déterminé *F* ; on a déterminé par la relation d'équivalence toutes les équivalences de ce concept *F* et on définit le nombre comme l'extension de ce concept équivalent au concept *F*, c'est-à-dire toutes les équivalences

du concept *F*. L'extension de ce concept est à prendre au sens le plus simple c'est-à-dire le nombre d'objets qu'il y a dans une place.

Si les définitions du nombre s'obtiennent à partir de cette relation d'équivalence Frege pense, ayant exclu le nombre individuel, plus exactement l'ayant retardé en son investigation, et l'ayant en quelque sorte mis au bout, comme couronnement de tout son système d'équivalence, Frege va essayer à partir de cette machine qu'on pourrait ordonner selon deux axes, un axe horizontal dans lequel joue la relation d'équivalence, et un axe vertical qui est l'axe spécifique de la relation entre le concept et l'objet, c'est-à-dire que la relation du concept à l'objet est continuellement… c'est-à-dire qu'on peut toujours, à partir du moment où on a un concept, le transformer en objet d'un nouveau concept puisque le rapport du concept à l'objet est un rapport purement logique de relation.

C'est à partir de ces deux axes qui constituent sa machine relationnelle que Frege prétend maintenant cerner les différents nombres et nous apercevrons que cerner les différents nombres revient à simplement répondre à deux des trois questions énoncées au début : « qu'est-ce que zéro ? » et « qu'est-ce qu'un successeur ? », étant donné que si on a zéro et que, si on a le successeur de zéro, le reste, ça va tout seul. C'est à partir de cette définition de zéro qu'on peut pointer un peu ce qui peut tourner dans la définition de Frege. La première définition nécessaire, c'est la définition du zéro. Le problème est de savoir si on va pouvoir définir le zéro autrement que par référence tautologique à la non-existence d'objet tombant sous le concept. Tout à l'heure, j'ai pu attribuer le nombre zéro à « lune de Vénus », parce que :

1 – Je posai que « lune de Vénus » était un concept, c'est-à-dire existant objectivement.
2 – Je sais qu'il n'y a rien qui tombe dessous.

Pour se donner ce nombre zéro Frege forge le concept de « non-identique à soi-même » qui est défini par lui comme un concept contradictoire et Frege déclare que à n'importe quel concept contradictoire — et il laisse apparaître les concepts contradictoires reçus dans la logique traditionnelle, le cercle carré ou la montagne d'or — à n'importe quel concept sous lequel ne tombe aucun objet, à ce concept est attribué le nom *zéro*. Autrement dit le zéro se définit par la contradiction logique, qui est le garant de la non-existence de l'objet, c'est-à-dire qu'il y a renvoi entre la non-existence de l'objet qui est constatée, décrétée, puisqu'on dit qu'il n'y a pas de centaure, et puis la contradiction logique du concept de centaure… contradictoire.

***Jacques Lacan* –** Ou licorne…

***Yves Duroux* –** Ou licorne. On comprend très bien si c'est le concept contra-

dictoire avec lui-même, le concept à partir duquel pourra se dérouler la définition du nombre. Il y a un problème qui se pose et qui n'est pas résolu par Frege — je ne fais que l'indiquer parce qu'il est posé dans la logique mathématique — c'est à savoir s'il y a plusieurs classes. Frege ne se pose pas le problème. Il pense que, dans la mesure où il a défini de façon générale le rapport du nombre au concept par l'équivalence de tous les concepts, que pour la classe zéro, il y en a aussi plusieurs. En tout cas, il ne pose pas le problème. Par exemple les autres mathématiciens sont obligés de poser une classe zéro et un ensemble vide.

La deuxième opération qui permettra d'engendrer toute la suite des nombres est l'opération successeur. Frege donne simultanément la définition du un et la définition de l'opération successeur. Je dis simultanément parce que je crois qu'on peut dire et montrer qu'elles s'impliquent l'une l'autre et la définition qu'il donne du successeur n'est pensable qu'à partir du moment où il a défini le un à partir de cette opération successeur. Autrement dit pour l'opération successeur je ne donnerai que la définition de Frege, qu'il pose avant le un, puis après je montrerai comment il ne peut se donner cette opération successeur que parce qu'il se donne ce rapport de un à zéro.

L'opération successeur est définie simplement comme suit. On dit qu'un nombre suit naturellement dans la suite un autre nombre si ce nombre est attribué à un concept sous lequel tombe un objet x tel qu'il y ait un autre nombre, c'est le nombre que ce premier nombre suit, tel qu'il soit attribué à un concept sous lequel tombe le concept précédent et qui ne soit pas x, c'est-à-dire l'objet tombé sous le concept précédent. Ça, c'est une définition purement formelle qui met simplement en évidence que le nombre du concept qui suit par rapport au nombre qui le précède, le nombre qui le précède a pour objet le concept précédent à condition que ce ne soit pas l'objet qui tombe sous le concept précédent. Cette définition est purement formelle et je dis que Frege la fonde, en donnant immédiatement après… après il passe à la définition du un. Il va dire, comment vais-je donner la définition du un ? La définition du un, elle est assez simple, elle consiste à se donner un concept égal à zéro. Quel objet tombe sous ce concept ? Sous ce concept tombe l'objet zéro. Après, Frege se demande quel est le concept sous lequel tombe l'objet égal à zéro et non égal à zéro. Égal à zéro et non égal à zéro, on se rappelle que c'est une définition contradictoire, donc qu'elle définit le nombre zéro, autrement dit, se donnant une première définition, le concept égal à zéro, sous ce concept tombe l'objet zéro. Puis se donnant une deuxième définition, le concept égal à zéro et non-égal à zéro, c'est le nombre zéro. On le sait puisqu'on l'a déjà défini tout à l'heure.

A partir de ces deux propositions Frege peut dire : « *un* suit *zéro* dans la mesure où *un* est attribué au concept *égal à zéro* ». Pourquoi suit-il zéro ? Parce

que zéro est l'objet qui tombe sous le concept zéro et qui en même temps n'est pas égal à zéro. Autrement dit contradictoire. Donc l'opération successeur est engendrée par un double jeu de contradictions dans le passage du zéro au un. On peut dire sans trop excéder le champ de Frege que la réduction de l'opération successeur se fait par une opération de double contradiction. Zéro se donnant comme contradictoire, le passage de zéro à un se donnant par la contradiction contradictoire, je pense pouvoir dire que le moteur qui engendre la succession chez Frege est purement une négation de la négation. Tout l'appareil qui a consisté à réduire le nombre est un appareil commun à toute une partie des mathématiques. Il est absolument méconnu qu'il ne peut pas faire difficulté. On peut très bien l'admettre comme inclus dans le champ de la logique mathématique et ne pas nous poser de questions. Il fonctionne très bien tout seul. Cet appareil est-il capable de répondre à la question, comment après zéro il y a *un* ? Comment ce *un* est successeur et comment est-il tellement successeur que celui qui viendra après ce *un* sera *deux* ? Frege pense l'avoir résolue de la façon que je vous ai dite, ce jeu de double contradiction. Je ne m'interrogerai pas sur la légitimité de cette opération. Je laisserai à Jacques-Alain Miller le soin de le faire.

Je voudrais simplement dire que chez les empiristes comme chez Frege le nom du nombre, que Frege appelle nom individuel, n'est jamais obtenu que par, en dernier recours, comme une sorte de coup de force, comme, si vous voulez, comme un sceau que le scellé s'appliquerait lui-même. Et deuxièmement chez les uns et chez les autres, chez Frege comme chez les empiristes, le nombre est toujours capturé par une opération qui a pour fonction de faire le plein ou par un rassemblement ou par cette opération que Frege appelle correspondance biunivoque qui a exactement la fonction de rassembler exhaustivement tout un champ d'objets. D'un côté c'est l'activité d'un sujet, de l'autre côté c'est l'opération dite logique d'équivalence et qui ont la même fonction.

Je crois que, si on veut répondre à la question qui est posée au départ, on peut se demander comment le retour du nombre comme signification différente est possible, à savoir s'il y a d'autres principes qui sont capables de rendre compte de ces significations différentes. Si vous voulez, j'ai donné, à propos de ces questions, une bande de Mœbius, il faut maintenant la tordre. C'est ce que fera Jacques-Alain Miller.

***Jacques Lacan –*** Les nécessités de la coupure du temps laissent donc le discours d'Yves Duroux en suspens jusqu'au moment où Jacques-Alain Miller, à notre prochaine réunion fermée, vous en montrera la relation, l'incidence directe avec ce qui nous occupe au premier chef, à savoir le rapport du sujet au signi-

fiant pour autant qu'ici vous le voyez se dessiner simplement — je parle pour ceux pour qui les questions qui peuvent s'élever sous leurs formes les plus confuses — se dessiner dans les rapports du zéro et du un. Ne vous contentez pas, bien entendu, de cette analogie sommaire. Si aujourd'hui nous avons pris soin de vous faire rendre compte, avec la plus grande fidélité, d'un texte fondamental dans l'histoire des mathématiques, à laquelle je crois qu'une bonne partie d'entre vous n'est pas introduite, et encore moins familière, si nous avons pris ce soin c'est qu'il est nécessaire que vous sachiez là que ce sont des questions si prégnantes que même pour des gens, les mathématiciens, qui n'ont après tout pas besoin de cette élaboration pour faire fonctionner leur appareil, elles se posent néanmoins et qu'elles ont leur fécondité.

En effet, tout ce qui s'est produit récemment comme recherches mathématiques, et recherches mathématiques assez fécondes pour en avoir transformé absolument tout l'aspect, se trouve fondé de l'aveu de ceux-là mêmes qui l'ont fait passer dans les faits, nommément par exemple Bertrand Russell, rapporté à cet ouvrage inaugural et méconnu jusqu'à ce que Russell, lui-même partiellement, en redécouvre le ressort, car l'ouvrage était resté pendant plus de vingt-cinq ans dans la plus profonde obscurité.

Je pense que, si disparates au premier abord que puissent vous apparaître les deux exposés que vous avez entendus aujourd'hui… et je le souligne, ceux à qui ce discord ferait faire un effort de gymnastique mentale qui leur paraîtrait trop ardu, ceux-là précisément sont ceux auxquels j'ai dit qu'après tout, ils ne sont pas forcés de s'y soumettre. Si un tel rapport doit pour vous être établi, c'est très certainement par mille fils de communication dont je ne ferai que vous citer qu'un car, après tout il est bien entendu, depuis longtemps, que quand le philosophe essaie d'accorder la pensée avec l'objet de sa prise, il vous dira aussitôt que la licorne est quelque chose, comme on dit, qui n'existe pas. Néanmoins, une licorne, est-ce que ça existe, et dans quelle mesure ? Un centaure, est-ce que ça existe, et est-ce que ça existe un peu plus à partir du moment où c'est le centaure Untel, Nessos ou Chiron ? C'est une question qui est pour nous de la plus grande importance parce que c'est bien là ce dont il s'agit dans notre pratique, à savoir l'incidence de la nomination à son état conceptuel, ou à son état pur, dans le nom propre, à laquelle nous avons affaire, à l'*initium* même de ce qui détermine le sujet, et dans son histoire, et dans sa structure, et dans sa présence dans l'opération analytique.

Ce texte de Duroux sera de même, car je considère que c'est là un service très grand qu'il vous a rendu en vous donnant d'un ouvrage, les *Grundlagen der Aritmetik* de Frege, un résumé remarquablement court, tout à fait substantiel et qui est la pierre, le point, l'os de référence grâce auquel cette conjonction qui se

sera faite à notre prochaine réunion entre les questions en apparence purement techniques qu'il a soulevées, se raccordent à notre pratique. Tous ceux donc qui désirent, dans des conditions qui alors sont plus larges que celles que je disais tout à l'heure…

Le texte de Leclaire ne doit être pris — sauf aux risques et périls de celui qui l'acquerra sans y apporter aucune réponse — le texte de Leclaire, c'est à ceux-là, et ceux-là seuls qui auront à y ajouter quelque chose qu'il sera remis. Pour les autres, qui sont là comme auditeurs et en quelque sorte encore en suspens, tous ceux qui veulent avoir pour la prochaine fois affronté, préparé ce que nous apportera Jacques-Alain Miller sont priés de lever le doigt… Bon, nous évaluons alors à quatre-vingt le nombre de textes qui seront tirés, et c'est à la même place et au même endroit que, dans un délai alors d'une quinzaine, que Duroux, si cela lui convient, ait le temps de revoir le texte qui est ici dactylographié, que vous pourrez le trouver à la même adresse de façon, ceux, je pense en grand nombre, qui ont pu laisser échapper certaines des articulations parfaitement serrées et bien modulées, et strictement équivalentes au texte de Frege, que ceux-là arrivent donc à notre prochaine réunion pour entendre ce qui suivra.

# Leçon VIII

*3 février 1965*

Je voudrais faire, avant de commencer mon cours, une annonce que je serais bien reconnaissant à Mademoiselle Hocquet, à la fin du cours, de rappeler sous la forme de l'écrire au tableau, c'est à savoir qu'il n'y aura pas de cours dans huit jours et qu'il n'y en aura pas non plus dans quinze. Je vais en effet m'absenter pendant cette période de quinze jours, un petit peu plus. Je reprendrai donc ici notre entretien à la date du 24 février, ce qui tombera un quatrième mercredi du mois, quatrième mercredi qui, vous le savez maintenant, est réservé à cette forme de rencontre que j'appelle le *séminaire fermé* et qui, comme vous le savez, est ouvert à tous ceux qui m'en font la demande. A charge pour eux ensuite de comprendre — comme je m'y suis essayé lors du dernier de ces séminaires fermés — à comprendre ce qu'ils ont à y faire, dans ce séminaire, c'est-à-dire à en tirer eux-mêmes les conséquences, à choisir s'ils doivent y rester ou en partir.

A l'adresse de gens nombreux parmi vous, ce qui rend légitime ma communication ici publique, qui étaient à ce dernier séminaire fermé, je précise qu'ils pourront trouver, dans un délai que j'espère court, c'est-à-dire je pense d'ici la fin de la semaine qui est maintenant commencée, l'un des textes et, un peu plus tard, l'autre de ceux dont il a été, somme toute, décidé que leur ronéotypie serait mise à la disposition des personnes qui voudraient s'y référer pour la suite de ces séminaires. Ce sera à leur disposition 54 rue de Varenne, au deuxième étage au fond de la cour ; ils s'adresseront aux huissiers de Madame Durand. Du même coup, je signale aux membres de l'École Freudienne, qui ont évidemment tous leur accès au séminaire fermé, je pense que la plupart d'entre eux se rendront 54 rue de Varenne pour se procurer ces textes, ils y retireront en même temps leur carte d'une pile approximative que j'ai faite de ces cartes d'entrée à leur usage pour le séminaire fermé. Je m'excuse auprès de ceux qui ne l'y trouveraient pas ; ça voudrait dire simplement qu'ils n'ont pas déposé sur une fiche bleue leur nom à l'entrée de ce séminaire fermé.

Ceci étant dit, je voudrais aujourd'hui que nous continuions à nous avancer dans ce qui est le problème crucial. Nous cherchons à proposer une forme et, pour dire le mot précisément, une topologie essentielle à la praxis psychanalytique. C'est à cette fin que j'ai reproduit ici, sous cette forme de la bouteille de Klein [figures VIII-1 et 2], forme si vous voulez qui n'est pas l'unique, comme vous le savez bien, puisque celle-là même est une forme qui peut vous apparaître, eu égard à la forme la plus répandue, la plus courante, la plus imagée, dans les livres les plus élémentaires, elle peut vous apparaître simplifiée. Elle n'est nullement simplifiée, c'est exactement la même mais on pourrait la représenter de bien d'autres façons pour la simple raison que toute représentation en est une représentation inexacte, forcée puisque toute représentation que je peux vous en donner est, sur ce tableau plan, évidemment une représentation qui est une projection dans l'espace à trois dimensions à laquelle la surface d'une bouteille de Klein n'appartient pas. C'est donc toujours d'une certaine immersion dans l'espace qu'il s'agit.

Fig. VIII-1

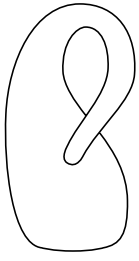

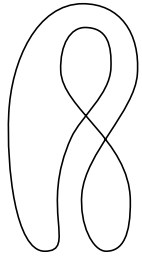

Fig. VIII-2

Néanmoins, il y a un rapport tout de même analogue entre la structure, l'essence de la surface et cette immersion. Il y a un rapport analogue, dis-je, entre ce que la surface est faite pour représenter pour nous et l'espace où elle fonctionne; l'espace où elle fonctionne étant précisément l'espace de l'Autre en tant que lieu de la parole. Ce n'est pas aujourd'hui que j'essaierai de poursuivre cette analogie d'un champ à trois dimensions et de ce que j'ai appelé l'espace de l'Autre et le lieu de l'Autre, ce qui n'est pas du tout pareil; disons qu'une certaine analogie avec les trois dimensions cartésiennes de l'espace pourrait être ici introduite, mais je ne le ferai pas aujourd'hui.

Il y a au tableau quatre schémas : celui d'en-haut à gauche, [la figure VIII-3] est limité, encadré par une barre en équerre pour l'isoler des autres; il n'a aucun rapport avec les autres. Pour tous ceux qui ont eu le loisir d'ouvrir certaines remarques que j'ai faites, sur le discours d'un de mes anciens collègues[87], remarques impliquant une reprise, voire une rectification de certaines analogies,

Fig. VIII-3

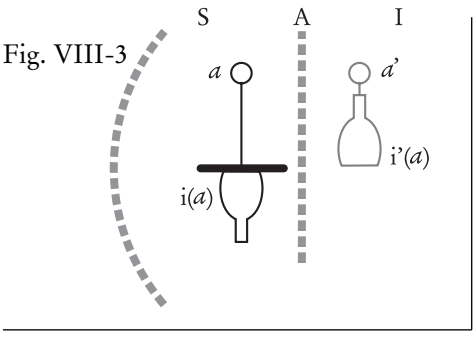


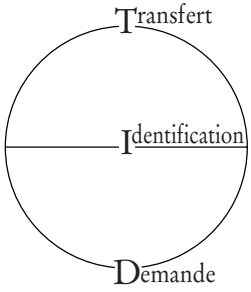


Fig. VIII-4

Fig. VIII-5

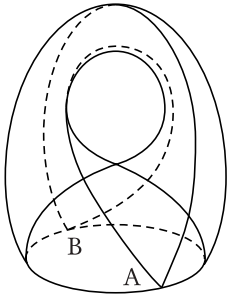


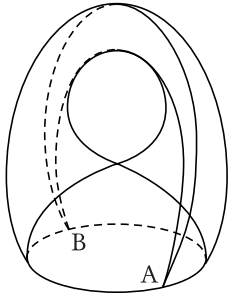


Fig. VIII-6

introduites par lui, des termes qui servent à définir les instances dans la seconde topique, plus spécialement les termes *moi idéal* et *idéal du moi*… dont il reste d'ailleurs en suspens si Freud les a authentiquement distingués; et il y a longtemps que j'ai articulé que oui, mais la chose peut rester en effet sous forme de question. Quoi qu'il en soit, le passage avait été franchi par l'auteur auquel je me réfère — si mon souvenir est bon dans quelque numéro quatre ou cinq de la revue *La psychanalyse* — le pas avait été franchi puisqu'aussi bien *moi idéal* et *idéal du moi* ont un sens en psychologie et que c'est ce sens que l'auteur visait à raccorder à l'expérience analytique. Il le faisait dans des termes qu'on peut dire être des termes de la personne, voire du personnalisme et j'essayai, dans ces remarques, sans à proprement parler mettre en question une phénoménologie qui garde son prix, j'essayai de montrer ce que l'analyse nous permet d'y articuler. C'est donc une simple allusion au schéma que j'ai donné alors, et dont vous verrez le détail dans cet article, que les quelques traits des dessins que j'ai faits à gauche se rapportent.

Il n'est peut-être pas vain que je vous rappelle de quoi il s'agit. La vertu, la verve de cette construction repose tout entière sur une expérience de physique amusante qu'on appelle celle du *bouquet renversé*[16] grâce à quoi, par l'usage

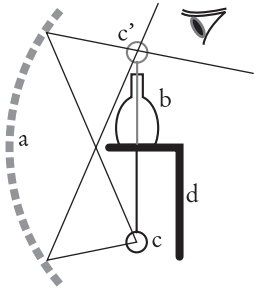


Fig. VIII-7

d'un miroir sphérique [a] — pour l'instant laissez de côté cette partie du schéma [figure VIII-7] — grâce à l'usage d'un miroir sphérique on peut faire apparaître, à l'intérieur d'un vase supposé réel qui serait placé ici [b], un faux bouquet [c']. Pourvu que ce bouquet soit ici dissimulé à la vue du spectateur par quelque écran propice [d], le bouquet donne, par l'effet de retournement que le miroir sphérique produit, ici, une image qui, à la différence de l'image qui est dans le miroir plan, au-delà du miroir plan, l'image qu'on appelle *réelle.* C'est-à-dire que c'est effectivement quelque chose qui se soutient dans l'espace à la façon d'une illusion. Les illusionnistes, dans certains cas, et naturellement dans des conditions d'éclairage favorable, dans une atmosphère protégée par des écrans noirs, arrivent à faire surgir ces sortes de fantômes d'une façon très suffisante pour au moins intéresser l'œil.

C'est en partant de là que, d'une façon purement fictive, je me suis plu à imaginer le modèle suivant, celui qui, autour au contraire d'un bouquet, ferait surgir un vase illusoire [figure VIII-8 en c']. Il est bien clair que cette illusion ne se produit que pour un œil [en S] qui est quelque part placé dans le champ d'une façon telle que pour lui ça puisse faire image, c'est-à-dire qu'un certain renvoi des rayons du miroir sphérique, après s'être recroisés pour constituer l'image réelle, va s'épanouir en un cône [en i] dans le fond de l'espace intéres-

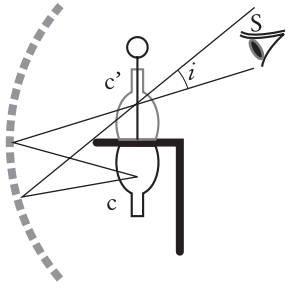


Fig. VIII-8

sé. Il faut bien entendu que l'œil susceptible de recevoir, supposé recevoir l'image réelle soit dans ce cône. En d'autres termes, ce qui est bien facile à comprendre, il faut que le spectateur de ce spectacle illusoire soit dans un certain champ assez limité pour qu'il n'échappe pas purement et simplement aux effets du miroir sphérique.

C'est ici que gît le ressort de la petite complication supplémentaire que j'y ajoute, c'est à savoir que cette illusion de l'image réelle, c'est un sujet. Ce sujet est tout à fait mythique, c'est pour ça qu'ici le S n'est pas barré. C'est un sujet qui est placé au contraire, comme on peut facilement le comprendre que c'est exigible, du côté du miroir sphérique [figure VIII-9] — ce miroir sphérique représente quelque mécanisme interne au corps — qui voit dans un miroir [A] ce qui se produit ici d'illusion pour celui qui serait là [I]. Ceci n'est pas très difficile à comprendre. En effet la position de l'S et du I, par rapport au plan du miroir, même s'il n'apparaît pas dans cette figure, est strictement symétrique. Il suffit donc que S trouve sa propre image éventuelle au-delà du miroir quelque part dans ce cône où l'illusion du miroir sphérique a sa portée, pour que, il voie dans le miroir exactement ce qu'il verrait s'il était là, à savoir à l'endroit marqué de I.

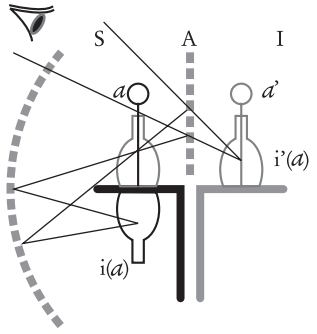


Fig. VIII-9

C'est exactement le rapport entre l'identification qui s'appelle *idéal du moi*, à savoir ce point d'accommodation que le sujet, je dirai de toujours, de toujours, ce n'est pas ce qui couvre une histoire, à savoir l'histoire de l'enfant dans sa relation d'identification avec l'adulte — c'est donc d'un certain point d'accommodation dans le champ de l'Autre — en tant qu'il est tissé, non seulement de la relation symbolique, mais d'un certain plan imaginaire, tels ses rapports avec les adultes qui veillent sur sa formation. C'est, en quelque sorte, fixé là, repéré là, accommodé en ce point qu'il va avoir, tout au long du même développement — pour faire entrer ici ce à quoi on se réfère dans la genèse — qu'il va avoir, au cours de ce développement, à accommoder cette illusion qui est là

l'illusion du vase renversé, c'est-à-dire à faire jouer autour de quelque chose qui est le bouquet que nous avons ici réduit pour la clarté à une seule fleur, voire à ce signe, le petit rond au bout d'une tige, à accommoder autour de ce quelque chose qui n'a pas encore dit son nom, encore qu'il soit déjà écrit sur le tableau, à accommoder autour de ce quelque chose qui est ici l'image virtuelle de la fleur, à accommoder, en somme, cette image réelle du vase renversé. Cette image réelle du vase renversé, c'est le *moi idéal,* c'est la succession de formes dont cristallisera ce qui s'appelle… de ce que l'on appelle, d'une façon beaucoup trop monolithique, par une sorte d'extrapolation qui produit dans toute la théorie un trouble, le *moi.* Le moi se forme des histoires successives des mois idéaux, celles-ci incluant toute l'expérience de ce qu'on pourrait dire la prise en main de l'image du corps. C'est là que gît toujours ce que j'ai accentué sous le titre du stade du miroir[74], autrement dit, du caractère noyau, par rapport à l'instance du moi, de l'image spéculaire.

Voyez ce qu'apporte de plus élaboré ce schéma. Il est clair qu'ici, le miroir a ici sa raison d'être, puisqu'il définit un certain rapport entre le corps, ici pris en tant que caché, et ce qui se produit de maîtrise de son image dans le sujet. Il y introduit d'une façon visible ce qui est tout à fait clair dans l'expérience du miroir, à savoir que, antérieur à cette expérience, le lieu de l'Autre, le bain de l'Autre, le support de l'Autre, l'autre pour tout dire qui tient l'enfant dans les bras devant le miroir, il peut se faire, c'est là une dimension essentielle, que le fait que le premier geste de l'enfant, dans cette assomption jubilatoire, ai-je dit, de son image dans le miroir, est très souvent coordonné avec ce retour de la tête vers l'autre, l'autre réel, aperçu en même temps que lui dans le miroir et dont la référence tierce semble inscrite dans l'expérience.

Alors ? Ce dont il s'agit dans le rappel que j'ai fait ici de ce petit schéma, c'est de montrer que la fonction et le rapport qu'il y a entre cette fleur, comme je l'ai appelée tout à l'heure, ici désignée par a, et qui est effectivement ce que nous appelons l'objet *a*, cette fleur n'a pas, dans cette expérience et par rapport au miroir, n'a pas la même fonction, n'est pas homogène à ce qui vient jouer autour d'elle comme repère, à savoir l'image du corps et le moi. Je peux même ajouter, pour ceux qui ont déjà suivi là-dessus mes développements lors du séminaire sur l'identification, que, à cette seule condition de faire intervenir un autre registre, celui de la topologie. On peut dire, mais évidemment c'est une métaphore, n'étant là qu'une métaphore, plus spécialement la métaphore de cette petite expérience physique, ne cherchez pas alors là à l'y faire rentrer. De toutes façons, malgré que Freud ait lui-même utilisé des schémas en somme tout à fait semblables, vous ne pouvez en aucun cas y apporter plus de réalité que nous ne le faisons ici nous-mêmes.

Néanmoins, n'oubliez pas que par ailleurs, et à l'aide d'une référence beaucoup plus près du réel qui est justement la référence topologique, j'ai bien souligné que si l'image du corps, le i*(a)*, s'origine dans le sujet, dans l'expérience spéculaire, le petit *a* — vous savez quelle instance je lui donne dans l'économie du sujet et son identification — le *a* n'a pas d'image spéculaire, il n'est pas spécularisable. Et c'est bien là tout le mystère, comment, n'étant pas spécularisable, peut-on soutenir, maintenir, parce que c'est là le fait de notre expérience, qu'il se trouve centrer tout l'effort de spécularisation ? C'est de là, je le rappelle, que doit partir toute la question pour nous ; plus exactement, la mise en question de ce dont il s'agit dans l'identification, et plus spécialement dans l'identification telle qu'elle se poursuit, qu'elle s'accomplit dans l'expérience analytique.

Vous voyez là que le jeu de l'identification, du même coup, que la fin de l'analyse, est suspendu dans une alternative entre deux termes qui commandent, qui déterminent les identifications du moi, qui sont distincts sans qu'on puisse les dire opposés, car ils ne sont pas du même ordre. L'idéal du moi, lieu de la fonction du trait unaire, départ, accrochage du sujet dans le champ de l'Autre, autour de quoi sans doute se joue le sort des identifications du moi dans leur racine imaginaire, mais aussi ailleurs, le point de réglage, invisible si vous voulez — mais je mets cet *invisible* entre guillemets, car s'il n'est pas vu dans le miroir, son rapport au visible est tout entier à reprendre — et vous savez que l'année dernière, pour ceux qui étaient ici, j'en ai jeté les fondements. Mais je laisse ici ce point entre parenthèses. Autour, disons du *a* caché dans la référence à l'autre, autour du *a*, tout autant et plus qu'autour de l'idéal du moi se joue le drame des identifications du sujet, et la question est de savoir si nous devons considérer que la fin de l'analyse peut se contenter d'une seule des deux dimensions que déterminent ces deux pôles, à savoir aboutir à la rectification de l'idéal du moi, à savoir à une autre identification du même ordre et nommément ce qu'on a appelé, ce qu'il est admis de désigner comme l'identification à l'analyste, si toutes les apories, les difficultés, les impasses dont effectivement l'expérience des analystes et les dires des analystes nous apportent le témoignage, si ce n'est pas autour de quelque chose d'insuffisamment vu, visé et non repéré au niveau de *a* que jouent à la fois ces impasses et la possibilité de leur solution

C'est un rappel sur le chemin où nous devons maintenant avancer, et pour vous proposer une formule qui réintroduit ici notre appréhension de la bouteille de Klein et de ce dont il s'agit dans cette figure, je dirai, la clef que nous essayons de donner avec cette topologie, c'est ce dont il s'agit concernant le désir. Si le désir est quelque chose à quoi nous avons affaire dans l'inconscient freudien, c'est dans la mesure où il est tout autre chose que ce qu'on a appelé

jusque là tendance inconnue, mystère animal. Si l'inconscient est ce qu'il est, cette ouverture qui parle, le désir est pour nous à formuler quelque part dans la coupure caractéristique de la scansion de ce langage et c'est ce qu'essaie d'exprimer notre référence topologique.

J'avance la formule suivante, avant de la commenter, nous pourrions dire que le désir est la coupure par quoi se révèle une surface comme acosmique. C'est là l'ordre dans lequel, vous devez bien le sentir depuis un bon moment car déjà ce terme d'acosmique, je l'ai sorti, et sous plus d'un horizon, le caractère non-vu, profondément anti-intuitif et, comme me disait encore tout récemment un mathématicien avec qui j'essayai de mettre en jeu sur cette fameuse petite bouteille quelques autres exercices, « ces surfaces horribles à voir », je veux dire que mon mathématicien, pour résoudre ces problèmes dont il s'agit, d'un commun accord, se refuse énergiquement et à juste titre à même regarder effectivement, du côté de l'horrible issue de la bouteille, cette espèce de curieuse bouche double, à la fois embrassée, accolée à elle-même mais de par l'intérieur, qui fait qu'on arrive à ce bord des deux côtés à la fois.

Il y a des choses qui peuvent se représenter au niveau de la réflexion sur ce bord et moi qui ne crains pas de vous entraîner dans l'horrible, je vous en ai parlé comme d'un cercle de rebroussement, mais en fait il n'y a nulle part de cercle de rebroussement ! Si nous prenons la surface en toute rigueur, il n'y a nulle part ce cercle parce que simplement, pour nous en tenir à la façon dont il est là représenté, il peut glisser partout. Déjà j'ai fait une fois la comparaison avec vous du bas singulier, dans une espèce de nylon immatériel, rebroussé sur lui-même quelque part. Supposons ce nylon pouvoir se traverser lui-même sans dommage, d'une façon plus facile qu'au tableau, eh bien, vous verrez qu'en tous les points de son parcours, ce cercle de rebroussement peut être déplacé. C'est justement de son ubiquité qu'est faite l'essence de la bouteille.

C'est pour cela bien sûr que les questions que je peux poser au mathématicien lui font horreur. Il a d'autres méthodes pour formuler les conséquences de ce cercle de rebroussement insaisissable, et ce que je vous représente, parce que je pense que c'est tout de même, si horrible à voir que soit la construction, plus saisissable, non pas à vos habitudes mentales, car dès que vous essayez de la manipuler un peu, cette bouteille, vous verrez quelles difficultés vous pouvez avoir, mais quand même que, ces images, singulièrement plus parlant que si je me contentais de quelque petit symbole et de quelque calcul, vous n'auriez pas du tout le sentiment que cela fait sens. Mais il est clair que je vous prie par là de repérer certaines choses que je ne vais pas vous faire sentir maintenant — vous pourrez vous exercer dans la solitude à vérifier l'importance — c'est que pour aller d'un point A à un point B qui sont ici représentés sur le cercle de rebrous-

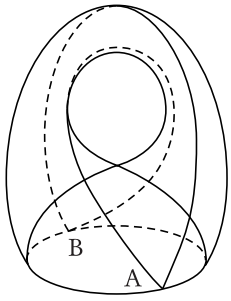


Fig. VIII-10

sement [figure VIII-10] mais qui peuvent être quelconques, si nous prenons un certain type de chemin aller et retour, nous coupons la bouteille d'une certaine façon qui laisse intacte ses caractéristiques, à savoir que nous la coupons, si ça vous amuse, en deux bandes de Mœbius, c'est-à-dire deux surfaces non orientables, comme la bouteille.

Si au contraire [figure VIII-11] nous procédons d'une façon qui n'a l'air que légèrement différente — si vous voulez le premier trait est le même mais l'autre trait passe d'une autre façon — eh bien, nous coupons aussi la bouteille, mais nous la transformons en une sorte de cylindre pur et simple, autrement dit en quelque chose de parfaitement orientable, en quelque chose qui a un endroit et un envers, ce qui est absurde, l'envers étant hors d'état de passer, sauf à franchir un bord, du côté de l'endroit. Ceci ne faisait qu'imager, encore qu'ici laissé en suspens. Nous pourrions entrer dans de plus grands détails, voir à quoi se rapporte la divergence de ces possibilités, et si le temps nous en est laissé, l'occasion de montrer ce que ceci sert à figurer.

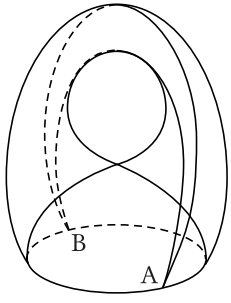


Fig. VIII-11

Vous verrez que même il y a là une bonne coupure, celle qui révèle la surface dans sa véritable nature qui est de surface non orientable, et une mauvaise qui l'escamote, l'épuise, qui la réduit à une surface différente et de toute façon plus banale, plus commune, plus accessible à l'intuition… puisqu'aussi bien, vous

savez qu'historiquement, chose curieuse, en un champ comme les mathématiques où de toujours la récréation a servi en bien des cas de tête-pilote aux véritables problèmes, c'est dans la haute mathématique, dans la spéculation mathématique pure que sont apparus d'abord ces étranges êtres topologiques et que si elle descend maintenant à la récréation, c'est secondaire. Ce qui est un processus strictement opposé à toutes nos observations dans d'autres champs des mathématiques, si ce n'est de répéter, « que nul n'entre ici s'il n'est topologiste ! » comme on le disait autrefois à la porte de certaine école de pensée, « que nul n'entre ici s'il n'est géomètre ».

Serait-ce donc là la fonction de ce fameux désir de l'analyste, dans cette surface acosmique, d'être celui qui sait tailler les quelques figures ? Car rien n'est sans s'annoncer dans le champ de la pensée et de l'histoire ; l'ouvrage de Carlyle, *Sartor resartus*[21], *Le tailleur retaillé* serait-il en quelque sorte l'annonce et la préfigure de ce qu'avec Marx et Freud le sujet va subir ? Assurément il y a quelque chose de cela ; il y a quelque chose dans l'analyse qui fait écho à ce que le sous-titre de Carlyle porte *La philosophie des habits,* et ce n'est pas pour rien que nous commençons à entrer dans le champ de l'analyse du désir par le terme de *Verkleidung*, si futile, avec la présence dans le mot du terme *habit*, *Kleid*, ce que le terme de déguisement en français laisse glisser. Mais la *Verkleidung* est autre chose, elle a à faire avec quelque habit. Mais alors nous servira la phrase d'une reine défunte parlant à son fils, « bien taillé, mais il faut recoudre ». Tout est, dans le champ de l'analyse, assurément dans l'efficace de la bonne coupure, mais aussi à considérer dans la façon dont, cette coupure faite, elle nous permet, le vêtement, le vêtement derrière lequel il n'y a que, peut-être, rien, il ne s'agit que du vêtement, le vêtement, de le retourner d'une autre façon. Le *sartor resartus* dont il s'agit est donc, et dont je veux vous parler aujourd'hui, je le pointe, ce n'est pas le patient, ce n'est pas le sujet, c'est l'analyste.

Car ce que je voudrais essayer de faire vivre un instant et d'imager pour vous, c'est une certaine difficulté qu'a l'analyste avec ses propres théories. Je prendrai ceci dans le texte, je l'ai pris parce que c'est le dernier qui m'est venu entre les mains, il n'a pas, je crois, été publié dans le dernier numéro de l'*International Journal of Psychoanalysis* rendant compte du Congrès de Stockholm où cette communication a été produite. Il est l'ouvrage, disons, d'une jeune femme, ou à la limite du moment où ce terme jeune commence à prendre un sens plus flou ; elle n'est pas non plus une jeune analyste ; elle est quand même dans une position assez particulière, dans ce très curieux milieu qu'est la communauté analytique. Disons que dans la société anglaise, elle représente une sorte de bébé à tous. Elle est ma foi fort active et fort aiguë, fort intelligente, comme vous allez

le voir, et après tout non sans quelque audace, une audace dont le titre de sa communication porte la trace puisque, en somme, elle met en question l'un des termes passés, tissés, intégrés de la façon la plus courante à l'expérience psychanalytique. Elle se développe dans un certain champ proprement éducationnel, bref un style bien anglais de la psychanalyse et, bien sûr, parler de ce style n'est pas trancher des orientations doctrinales car des orientations doctrinales, devraient bien s'opposer, voire se battre à l'intérieur de ce propos général qui est tout de même de référence formative. Le titre est donc, « L'exploration inconsciente du "mauvais parent[73]"…*bad parent, to maintain…* pour maintenir la croyance dans l'omnipotence infantile ».

Il s'agit ici de vous montrer par quel chemin une praticienne vient à mettre en doute ce autour de quoi tourne tout ce qu'on lui apprend comme étant le ressort de l'expérience analytique, en raison des chemins où cet enseignement, cette direction l'a conduite. Elle s'aperçoit que tout ce qu'on dit ordinairement du transfert — à savoir, erreur sur la personne, reproduction des expériences faites avec les parents dans la relation avec l'analyste — a conduit à mettre l'accent de façon de plus en plus prévalente aux effets qu'ont produit dans le développement du sujet ce qu'on peut appeler par exemple, sous un signe caractéristique, un conditionnement émotionnel inadéquat; ont conduit de plus en plus les esprits dans ce versant génétique que le bon parent, c'est celui qui se soucie d'apporter, à chaque phase du développement de l'enfant et des besoins qui y correspondent, ce quelque chose qui ne va pas produire ce qu'on appelle *emotional disturbance,* trouble émotionnel, bref à centrer l'affaire autour d'un idéal de formation affective où ce dont il s'agit c'est quelque chose d'une relation entre deux êtres vivants, l'un ayant des besoins, l'autre étant là pour les satisfaire et qu'en quelque sorte l'issue, la bonne formation est là suspendue à des questions d'harmonie, d'opportunité, d'étapes de soins.

Qu'une analyste, élevée dans ce bain… d'ailleurs il n'y a pas lieu de s'en étonner car ce versant, cette pente, n'est quand même que le bas d'une pente, l'analyse n'est nullement sortie de là, et ce à quoi nous avons affaire, ce n'est pas ça vers quoi sa praxis, dans un certain champ, dans un certain milieu vient à se pointer fascinée. C'est bien sûr d'une toute autre expérience que nous partons, c'est à savoir que ceci apparaît comme le ressort possible de ce dont il s'agit effectivement, à savoir, l'ectopie d'une réponse, chez l'enfant, à ces prétendus méfaits d'éducation, qui est là, ectopique, présente dans le champ analytique à l'endroit de l'analyste. C'est ce qu'on appelle le *transfert.* Il faut tout de même savoir bien sûr si l'on accorde de l'importance à mes formules, si elles peuvent être appliquées, c'est-à-dire quoi ? traduites, et c'est moi-même qui ai apporté une traduction, *transfert,* c'est *tromperie* dans son essence. Alors, s'il en est ainsi

on doit pouvoir donner portée, vigueur à l'équivalence *névrose de transfert* et *névrose de tromperie.* Et pourquoi pas ? Essayons.

Qui trompe-t-on ? Si le transfert est bien ce quelque chose par quoi le sujet, à la portée de ses moyens, établit son assiette au lieu de l'Autre — et il n'est pas besoin de beaucoup de références pour nous le confirmer — il s'agit de savoir si l'interprétation du transfert, qui se limite à constater que ce qui nous est là figuré et représenté dans le comportement du patient vient d'ailleurs, de plus loin, d'il y a longtemps, de ses rapports avec ses parents, si l'interpréter ainsi ne peut être favoriser cette tromperie. C'est tout au moins la question que bien sûr je soulève mais que pour aujourd'hui je vous avance comme étant justement la question soulevée par notre espoir de l'analyse, par cette personne précieuse dont par hasard le prénom est *Pearl*.

Après quelques salutations aux autorités de son milieu, elle pose correctement la question :

> *« Comment discriminer dans le retour de « l'expérience traumatique » dans le transfert, dans la situation analytique et l'exploitation,* dit-elle — elle s'exprime fort bien — *de ces expériences traumatiques pour le maintien,* dit-elle, *de l'omnipotence ou toute-puissance, bien connue dans les références analytiques communes, qui sont celles qui appartiennent à l'enfant et aussi bien à l'inconscient ? »*

En d'autres termes, quelqu'un, une analyste, pose dans le penchant, dans la pente présente, le versant suivi par l'expérience analytique, pose la question de savoir si, sans doute, cette interprétation du transfert qui a [la] portée d'une expérience rectificative et d'un jeu qui est important, si de se limiter à ce champ, ce n'est pas pour l'analyste, en tant qu'il est ici l'Autre, l'Autre du sujet cartésien… ce dieu dont je vous ai dit qu'il ne s'agit pas tant de savoir s'il n'est pas trompeur mais, ce que Descartes ne soulève pas, s'il n'est pas trompé, et si Descartes ne le soulève pas, c'est bien pour une raison, c'est que ce dieu non trompeur auquel il fait remise si généreusement de l'arbitraire des vérités éternelles, n'a-t-on pas depuis toujours senti qu'il y a là, de la part du grand joueur qui là s'avance masqué, quelque tromperie ? Car, que lui importe de lui laisser ces vérités si lui, le sujet du *cogito*, il lui soustrait après tout la seule chose qui compte pour lui, sa certitude d'être celui qui pense, *res cogitans* ? Dieu peut bien être le maître des vérités éternelles, il n'est même pas assuré dans cette remise qu'il le sache lui-même. Alors, c'est bien de cela qu'il s'agit pour l'analyste, c'est de savoir jusqu'à quel point ce dont il s'agit, c'est-à-dire la structure d'un sujet, est quelque chose qu'on puisse radicalement et purement référer à ce double registre d'une certaine normativité des besoins au milieu de quoi interviennent,

d'une façon plus ou moins opportune, ces incidences qu'autrefois on appelait traumatiques, mais qu'on tend de plus en plus avec le temps à réduire à ce qu'on appelle des effets de traumatismes cumulatifs, autrement dit, à dissoudre dans ce je-ne-sais-quoi qui donne la raison bien simple, toujours nécessaire à rendre compte de ce pourquoi votre fille est muette, à savoir qu'il y a bien eu quelque chose qui, à quelque moment, n'est pas allé. En d'autres termes, si l'on ne suit pas, au moins pour un certain nombre de patients, un chemin dangereux, à leur permettre de s'installer eux-mêmes dans une histoire qui en fin de compte prend figure de s'arranger à partir du défaut de certaines exigences idéales.

Bien sûr toutes sortes d'*insights*, comme on dit, de points-de-vue, d'appréhensions révélantes peuvent s'installer dans cette fonction et ce registre. Il n'est pas faux non plus de dire que le moi peut s'y assouplir, voire s'y remanier. C'est bien ce que la figure VIII-9 — sur laquelle je m'excuse d'avoir dû rester trop longtemps au début de ce discours d'aujourd'hui — vous illustre, Tout ce qui se joue autour du transfert et des identifications à la fois provisoires et successivement réfutées qui y prennent place, viendra jouer sur l'image i'*(a)* et permettre au sujet de rassembler ses variantes.

Mais est-ce là tout ? Si ceci aboutit à négliger la fonction également radicale, la fonction à l'autre pôle de ce qui est du plus secret de ce que l'analyse nous a appris à repérer dans l'objet *a*. J'insiste que si l'objet *a* a la fonction que tout le monde sait, il est clair qu'il ne vient pas dans notre incidence de la même façon chez les différents malades. Je veux dire qu'il est exigible que, dans ce qui va suivre, je vous dise ce que c'est qu'un objet *a* dans la psychose, dans la perversion, dans la névrose ; et il y a toutes les chances que ce ne soit pas pareil.

Mais aujourd'hui, je veux vous dire comment, à une analyste assurément sensible, comme vous allez le voir, à son expérience, l'objet *a* lui apparaît à elle. Donc ici, peu importe que le cas avec lequel elle promeut ses réflexions soit un cas borderline, comme elle dit, avec des crises qu'on a même été jusqu'à vaguement étiqueter petit mal, à moins que ce ne soit crise de dépersonnalisation, un sujet qui a vécu jusqu'à l'âge de quatorze ans dans l'atmosphère d'un couple entre lesquels des tensions, des à-coups, des *rows* plus que nombreux se produisaient jusqu'à ce que, l'enfant ayant quatorze ans, le couple se dissolve. Un frère aîné de trois ans et une sœur, plus âgée encore. Qu'on l'appelle schizoïde, pour l'instant peu nous importe, c'est que, il souffre, à la façon de ces sujets que nous mettons sur le bord du champ psychotique, de cette espèce de fausseté ressentie de son *self,* de soi-même, de cette mise en suspens, voire de ce vacillement de toutes ses identifications, tout ceci pour nous, pour l'instant, est secondaire. Ce qui importe est ceci, que ce patient est psychanalysé par l'analyste en question, avec une courte interruption, pendant dix ans, qu'elle fait il y a… en 1954,

une communication déjà sur lui à la British Psychoanalytical Society. En 1954, ça à l'air d'être justement les dix ans, mais ce qui nous est rapporté est d'un temps antérieur et que, elle-même, autour de ce patient, sait distinguer, avec ce que j'appellerai son petit Geiger, son petit appareil à radiations de l'inconscient, deux champs, deux périodes, deux phases d'expérience possible avec un tel sujet, celles pendant lesquelles il y a quelque chose qui marche. Le sujet, dirai-je, se prête au jeu ; en tout cas, il fait d'étonnants progrès, et la psychanalyste est contente. Je veux dire qu'elle connaît bien elle-même tout cet effet de voile derrière lequel se passe ce mystérieux échange, ce par quoi l'analyste, encore, enfin, dans les champs qui lui sont le plus rapprochés, sait bien que se situe son expérience de l'au jour le jour de la séance analytique. On sait ce que le discours du patient vous adresse à vous directement et si ça marche ou si ça ne marche pas, comment ça joue et quelle sorte de leurre à la fois nous est présenté qui est en même temps ouverture à la vérité ; et elle le sait bien, quand ça se produit.

Mais il y a des périodes, nous dit-elle, où je repère, je ressens quelque chose que je connais bien, dit-elle, car c'est loin d'être seulement avec des patients ainsi spécifiés que pour elle ça se produit, je me trouve en quelque sorte, dit-elle, fixée par lui. Comme il faut bien qu'elle le place quelque part, son petit Geiger ! elle le place là. Alors, c'est là que ça lui pèse, lui fait une plaque, là. Et là, ça ne veut pas bouger du tout. Et qu'est-ce qui est emprisonné — c'est son terme, *imprisonned* — n'est-ce pas, qu'est-ce qui est emprisonné à l'intérieur ? C'est elle, l'analyste. Voilà.

Eh bien, ça, elle a soutenu ça, d'une façon… elle a soutenu ça, elle, pendant dix ans. Je ne suis pas en train, aussi analyste que je suis, d'essayer de faire de l'ironie sur les analyses qui durent dix ans, je parle des analystes qui soutiennent une situation pareille dix ans, c'est autre chose ; qu'ils soutiennent avec la plaque qui est ici. Qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire que, les résultats obtenus, on a donné au patient du champ et qu'après tout, toutes sortes de choses n'ont pas trop mal tourné, y compris qu'il a cessé d'être un beatnik. Il s'est marié, il lui est arrivé des choses généralement considérées comme sympathiques. Il faut dire que déjà, lors du premier retour à une période de traitement c'est à la suite d'un de ses petits *fits,* d'une de ces crises qui lui était survenue au moment où, chose curieuse, il était en train d'abattre un arbre. Ça l'a fait revenir très vite, incertain, de panique. La seconde fois, eh bien, c'est quelque chose d'analogue. Ma foi, le patient en est au point d'avoir… de ne plus pouvoir articuler un mot, d'avoir des sueurs profuses et d'être tout à fait empêtré, de ce fait, dans son travail.

Il est assez frappant que dans ces conditions une analyste, comme je vous l'ai dit fort bien introduite dans le champ des milieux officiels, prenne le parti de faire en somme ce qu'on pourrait appeler, comme elle l'exprime elle-même, une

sorte de supervision du cas, elle prend le patient en face à face. Et alors là, il arrive des choses tout à fait curieuses. Si, au niveau de sa communication, elle dit que, assurément on s'est peut-être fourvoyé pendant dix ans à laisser tout l'accent se mettre du côté des ravages des mauvais parents, du père en l'occasion, la chose est peut-être révisible. Dans la théorie ordinaire disons que la partie saine du moi de l'analyste, comme on s'exprime, qui jusque là avait donné la mesure des choses, à dû faire place à une partie sursaine. En fin de compte, il peut venir à être mis en question que le père soit vraiment à l'origine des ravages. Ce qui est frappant c'est que, dans des remarques de plus en plus fines que va faire l'analyste, et qui, en quelque sorte, chose assez intéressante, dans son propre rapport, lui viennent, lui viennent d'une espèce de parole tout haut, parole d'elle-même dont elle recevrait le message secondairement, il lui vient un jour de s'écrier que, sans doute, le patient doit tout de même avoir grand'besoin du mythe du père non satisfaisant. Elle se le dit avant de le penser. C'est elle-même qui le note.

Bref, devant les déclarations de ce patient, déclarations dont il n'y aurait pas lieu de s'étonner, venant d'un sujet psychotique, « qu'il a le sentiment sans doute que quand ça va bien tout va bien, sans doute, mais que ce n'est pas lui quand même ; que lui est ailleurs », on peut laisser passer ça comme un trait clinique. On peut aussi se demander jusqu'où et dans quelle mesure l'analyste a travaillé dans un sens à justement laisser intact, voire à renforcer le côté falsifié de l'identification fondamentale du patient. L'analyste aperçoit tout cela. Elle aperçoit, sans doute avec quelque retard, que cette relation détériorée avec le père, tout ce qu'on en peut saisir, quand on est à portée d'en voir le signe et le ressort, c'est que le patient a tout fait pour la maintenir. Le rôle de l'analyste, ou plutôt le renversement qui se produit dans sa visée, est de se demander pourquoi le patient en somme — par une sorte de retournement qui lui vient d'une prise où elle s'est laissée elle-même engluer, englober pendant dix ans — pourquoi le patient, disons pour le moins a été aussi complice du maintien de cette mauvaise relation.

C'est ici qu'il nous faut bien dire que tout en apercevant cette possibilité, la dissection qu'en fait l'analyste, sur la voie de cette révision déchirante si l'on peut dire est tout à fait insuffisante. Pour vous le faire apercevoir il faut que moi-même je formule, je veux dire non pas d'une façon décisive, définitive et en quelque sorte radicale, mais au niveau de ce dont il s'agit, à savoir du désir… là encore, si on donne un sens aux formules que j'avance, si l'on peut admettre qu'à tel détour de mon discours j'ai dit que le désir de l'homme c'était le désir de l'Autre — avec un grand A — et si c'est de cela essentiellement qu'il s'agit dans l'analyse, où se présente ce désir de l'Autre ? Le désir de l'Autre, dans ce champ radical où le désir du sujet lui est irréductiblement non pas noué, mais

précisément fait de cette torsion qu'essaie ici de vous représenter ma bouteille, ceci est intenable et exige truchement.

Le truchement majeur, celui avec lequel il n'y a pas de question, c'est la loi, la loi supportée par quelque chose qui s'appelle le nom du père, c'est-à-dire à un registre tout à fait précis et articulé d'identification, sur lequel j'ai été empêché dans son temps de pointer les repères majeurs, avec la conséquence que je ne le ferai point de sitôt. Mais au niveau où nous sommes, ce que nous avons à voir, c'est que dans le transfert, il s'agit toujours de suppléer par quelque identification à ce problème fondamental, la liaison du désir avec le désir de l'Autre. L'Autre n'est pas désiré, puisque c'est le désir de l'Autre qui est déterminant, c'est en tant que l'Autre est désirant.

En son temps, je l'ai articulé autour du *Banquet*. Alcibiade s'approche de Socrate et veut le séduire pour ravir son désir, et il prend la métaphore de la petite boîte silénique — je veux dire en forme de Silène — au centre de quoi il y a un objet précieux. Socrate ne possédait rien d'autre que ceci, son désir. Le désir, comme Socrate lui-même dans Platon l'articule, ça ne s'attrape pas comme ça, ni par la queue comme dit Picasso ni autrement, puisque le désir, comme on le souligne, c'est le manque.

On habite le langage… Je me suis laissé même dire récemment, ce qui est amusant, qu'il y a quelque part dans Heidegger, je ne m'en étais pas aperçu, une suggestion que c'est là une issue à la crise du logement, mais on n'habite pas le manque. Le manque, lui par contre, peut habiter quelque part. Il habite en effet quelque part et la métaphore du *Banquet* prend ici sa valeur, il habite à l'intérieur de l'objet *a*, non pas l'Autre, espace dans lequel se déploient les versants de la tromperie, mais le désir le l'Autre est là, caché au cœur de l'objet *a*. Celui qui sait ouvrir, avec une paire de ciseaux, l'objet *a* de la bonne façon, celui-là est le maître du désir. Et c'est ce qu'avec Alcibiade Socrate fait en moins de deux en lui disant : « Regarde, non pas ce que je désire, mais ce que tu désires, et te le montrant je le désire avec toi, c'est cet imbécile d'Agathon ».

Alors, quand le patient, lors d'une séance qui est analysée longuement par notre analyste, vient apporter le symptôme suivant, les choses en sont au point pour lui qu'il ne peut, à son *breakfast,* tenir sa fourchette sans s'apercevoir qu'il voudrait piquer à la fois le pain grillé et le beurre… qui évidemment sont faits pour se conjoindre mais qui, à ce moment sont encore dans des plats séparés. Eh bien, ce qui est instructif, c'est de voir, mise à l'aise par l'attitude face-à-face, ce qu'à cette brève communication notre analyste lui répond.

> « *La partie de vous qui est en mal d'aller mieux* — je traduis l'anglais du mieux que je peux — *et a fait alliance avec moi en a par-dessus la tête*

— is fed up, en anglais — *de la façon dont vous continuez à être incapable de faire un pas vers ce qui vous manque. C'est là le statu quo dont vous parliez, et il me semble que la raison pour laquelle vous ne pouvez vous avancer jusqu'à saisir un des objets que vous désirez, est que vous avez placé votre propre bouche de bébé affamé dans chacun des deux. Alors, comme vous croyez inconsciemment qu'il n'y a assez de nourriture que pour une bouche, c'est-à-dire que vous ne pouvez faire qu'une chose à la fois, l'autre va succomber à la faim et probablement en mourir. C'est une raison pourquoi vous étiez mis en demeure de préserver le statu quo, ce qui veut dire, de ne pas vous permettre de sentir* — car c'est comme ça que le patient s'est exprimé — *que vous pouviez faire, ou aviez fait quelque chose parce que ceci aurait voulu dire qu'une partie de vous, ou un de vos self, de vos soi, aurait été abandonné pour toujours et serait mort de faim !»*

Voilà une interprétation dont on peut dire premièrement qu'elle est fort circonlocutive. Deuxièmement qu'elle cherche à rejoindre à tire d'ailes ce dont il s'agissait au départ et que pourtant l'analyste met en question, à savoir, à tout prix la demande, et non seulement la demande mais justement ce vers quoi converge forcément toute analyse de la demande. Comme la demande, dans l'analyse, est faite par la bouche, on n'a pas à s'étonner que ce qui s'offre à la fin ce soit l'orifice oral. Il n'y a absolument pas d'autre explication à la butée prétendue régressive qu'on considère comme nécessaire au point de croire qu'elle est obligatoire, qu'elle est inscrite dans la nature des choses de toute régression dans le champ analytique. Si vous cessez de prendre pour guide la demande avec son horizon d'identification par le transfert, il n'y a aucune raison que la régression aboutisse forcément à la demande orale, étant donné que le cercle des pulsions est un cercle continu, circulaire, et que la seule question est de savoir dans quel sens on le parcourt ; mais comme il est circulaire, on le parcourt forcément obligatoirement de bout en bout et même, au cours d'une analyse, on a le temps de faire plusieurs tours.

Ce qui est frappant, c'est que tout de même, que par une sorte de sentiment, de palper juste de ce dont il s'agit, elle distingue quelque chose qui est exactement notre structure, à savoir que justement, parce que la demande orale se fait par le même orifice que la demande invocante, que la demande de manger est la même, du fait que c'est la bouche qui parle, il a deux bouches. Tout ça est fort ingénieux mais loupe complètement l'essentiel, à savoir que dans un pareil symptôme, qui est un symptôme depuis longtemps repéré et qui fait l'énigme des philosophes, le symptôme que j'appellerai celui de Buridan, à savoir du dédoublement de l'objet et non pas comme on dit de la liberté d'indifférence,

l'allusion, la référence essentielle qui lui est donnée à ce moment par le sujet, c'est qu'il s'agit de tout autre chose que de la demande ; il s'agit de la dimension du désir et qu'elle ne sait pas y porter le bon coup de ciseaux. Il est tard et j'aurai à revenir sur ce cas, puisque je dois ici m'interrompre, à revenir sur ce cas dans la suite. Je souhaite que le temps ne se soit pas assez allongé dans votre mémoire pour que vous en perdiez le fil.

Mais ce que nous allons voir comme essentiel est ceci, c'est que à aucun moment, après avoir eu cette inspiration que ce que le sujet a maintenu au travers de toute son histoire, c'est un besoin de maintenir sa prise sur l'adulte, sa toute-puissance… les ténèbres sont si épaisses sur la nature de la toute-puissance infantile et ses exigences que l'analyste n'entrevoit même pas ce qui pourtant est articulé de toutes les façons dans le champ d'observation, c'est que dans ce cas, et par rapport à un père, un père dépressif souvenons-nous en, c'est-à-dire dans l'économie duquel l'objet partiel a une importance prévalente, c'est que le patient, comme tout enfant, mais plus qu'un autre, justement en raison de cette structure du père, le patient, je le répète, comme tout enfant l'est à des degrés divers, le patient est lui-même cet objet *a*.

La prise de l'enfant sur l'adulte et tout ce qu'il y a dans les mythes de l'enfant, comme s'exprimait tout à l'heure l'analyste, concernant sa toute-puissance, n'a nullement son ressort là où on le dit, dans une espèce de prétendue magie, qu'on lui attribue également, à condition bien sûr que le patient ne soit pas capable de parler de sa propre magie. Tout le monde est capable de parler de ce langage, mais ce n'est pas une raison pour les en croire.

Il y a dans cette observation des moments très fins où l'analyste va jusqu'à dire : « Ces sortes de patients ont une façon de provoquer chez moi un certain *mood*, une nuance sentimentale qui fait que là, c'est irrésistible, je les crois ». C'est dans ce fait de les croire que gît le ressort fatal, car elle s'aperçoit aussi très bien que quand on les croit, les patients s'en aperçoivent. Quand ils vous trompent, ils se sentent récompensés. Il n'y a pas d'autre source de la toute puissance infantile — et je ne dirai pas des illusions qu'elle engendre — de sa réalité que ceci, l'enfant est le seul objet *a* authentique, vivant, réel et qu'il apprend tout de suite que, à ce titre, il tient, il contient le désirant.

Eh bien, jusqu'au bout de cette reprise de l'observation de cette cohabitation, qui se termine — je vous dirai pourquoi dans la suite — dans une espèce de satisfaction générale, de *happy end* tout aussi illusoire que tout ce qui s'est passé auparavant, l'analyste n'arrive pas encore à s'apercevoir de ce dont il s'agit vraiment. Elle croit que l'arme du patient ça devient le mauvais enfant après avoir été le mauvais parent ; c'était de réduire son père à rien, de le réduire, lui, à être un objet. Alors qu'il n'en est rien de semblable, que ce dont il s'agit, ce n'est pas

de l'effet que l'enfant essayait d'obtenir sur le père, mais de l'effet que lui en ressentait, à savoir d'être placé en ce point aveugle qu'est l'objet *a*. Et si l'analyste avait su justement repérer la fonction de son désir, elle se serait aperçue que le patient lui faisait à elle le même effet, c'est à savoir que, elle, était par lui transformée en objet *a*. Et la question est de savoir pourquoi elle a supporté dix ans une tension qui lui était à elle-même si intolérable sans se demander quelle jouissance elle pouvait y prendre elle-même.

Là est la véritable question et là se pointe ce qu'on appelle plus ou moins légitimement *contre-transfert* et qui est, comme il en est toujours dans la névrose de transfert, la névrose de transfert dont on dit qu'elle est au ressort des analyses interminables. C'est vrai, et ce mot, ce n'est point en vain qu'il est homonyme et homologue du terme *névrose de transfert* pour désigner les névroses analysables. Et la névrose de transfert est une névrose de l'analyste. L'analyste s'évade dans le transfert dans la mesure stricte où il n'en est pas au point quant au désir de l'analyste.

# Leçon IX

*24 février 1965*

*(Séminaire fermé)*

Je vous salue comme quelqu'un qui est heureux de vous retrouver après une longue absence. Je vais préciser certains points à cause de petits flottements qui ont eu lieu. Il est bien entendu qu'on n'a pas à aller rechercher chaque fois, pour venir ici, même si ça ne se passe que tous les mois, une carte. Les personnes qui ont eu leur carte à divers titres et qui l'ont en somme, la dernière fois, du fait de la façon dont les choses sont organisées, déposée dans une boîte où elle porte donc témoignage que la venue de ces personnes est régulière… Les choses se régulariseront avec le temps. Ne viendront ici que ceux qui ont leur carte, et cette carte sera dans une boîte, que la personne qui contrôle l'entrée à laquelle il faut toujours se référer… pour savoir si la personne qui passe et qui dit, « j'ai ma carte », l'a bien en effet. C'est une fois pour toutes qu'on a sa carte. Pour les autres, leur demande est en instance. Certains ont une carte de diverses couleurs, une carte provisoire que je destine à marquer que j'ai à faire plus ample connaissance avec la personne qui a été ainsi admise. Je vous fais donc mes excuses pour les malentendus qui ont pu se produire. Certaines personnes se sont dérangées pour rien, j'en marque ici que je suis désolé. Je pense d'ailleurs qu'il n'est pas extraordinaire que ces petits flottements puissent se produire au début d'une organisation délicate à mettre au point.

Aujourd'hui, je voudrais introduire ce que vous allez entendre avec le désir de laisser le champ libre le plus vite possible. Je désire l'introduire de quelques remarques destinées à situer pour les personnes qui, venant ici avec des préjugés divers, je veux dire avec l'idée qu'elles se font de ce qui doit être fait dans ce séminaire fermé, pourraient très bien ne pas réaliser tout de suite pourquoi vous allez entendre expressément ce qui va venir, ainsi que pour les personnes qui, rares, viennent ici depuis très peu de temps.

Vous allez entendre parler de logique aujourd'hui. Je suppose que la chose ne surprendra pas ceux qui viennent, qui suivent depuis assez longtemps mon enseignement. Pour ces personnes il doit, avec le temps, se dessiner d'une façon de plus en plus ferme qu'il y a des rapports intimes, profonds, essentiels entre la psychanalyse et la logique. Je ne suppose pas qu'ici tout le monde, ni même beaucoup, soient des logiciens et que je puisse là-dessus faire le crédit de parler à des oreilles déjà averties, mais néanmoins, si peu que ce soit qu'ils aient l'occasion de se référer par exemple au chapitre introductif de n'importe quel traité de logique, ils s'apercevront que les logiciens, pour situer la logique elle-même, pour la placer — ce qui est vraiment bien le minimum de ce à quoi un logicien doive s'obliger quand il commence un traité de logique — ils verront, ils seront frappés, surtout si je leur mets à cet endroit la puce à l'oreille, à quel point l'ordre de difficultés que le logicien rencontre pour placer sa science dans la hiérarchie, dans la classification des sciences, sont vraiment analogues, correspondent aux difficultés que peut avoir de même l'analyste. Ceci n'est qu'une indication.

La psychanalyse est une logique, et inversement on peut dire que la logique a beaucoup à s'éclairer de certaines questions radicales qui sont posées dans la psychanalyse. Pour nous en tenir à la phénoménologie la plus sommaire, ce qui frappe, ce qui frappe celui qui vient de l'extérieur, quand il arrive et qu'il entend le psychanalyste s'exprimer sur la valeur à donner, sur l'accent, sur la traduction à telle ou telle manifestation dans le comportement, à tel ou tel symptôme, c'est quelque chose en général, dans ce nouveau venu, qui se manifeste par l'idée d'une certaine absence de logique; tout au moins d'un certain renversement, d'un certain désordre à la logique, et il est fréquent de voir poussée en avant l'objection, qu'on tirera en psychanalyse la même conclusion de faits qu'on dira improprement contradictoires, car les faits ne peuvent guère l'être contradictoires, ils peuvent être opposés, jouant en sens contraire, on remarquera aussitôt les mêmes conclusions. Est-ce à dire… est-ce à dire que l'interprétation analytique, la structuration de la théorie, fait bon marché de la logique ? Justement pas ! Cet usage psychanalytique de la logique, c'est une raison de plus pour nous de nous interroger sur ce qu'en sont les règles effectives… car tout de même ça ne fonctionne pas sans règle ! C'est pour nous une précieuse suggestion, d'autant plus insistante, à nous y mettre plus que jamais, à la logique, et même à nous apercevoir que — je le disais et je l'indiquais tout à l'heure — que la vraie question est de voir s'il n'y a pas quelque rapport profond qui fait que la question que posent les logiciens, à savoir, sur quoi, en fait, a-t-elle prise, la logique ?… Car ce n'est pas si simple, la logique ne nous donne pas les faits ou comme on dit, les prémisses. La logique nous donne quoi ? le moyen d'en tirer

parti. Sur quel miracle, sur quoi porte cette effectivité de la logique ? Puis, après tout, les logiciens eux-mêmes le remarqueront, la logique, on l'observe. On n'a pas besoin de tellement y penser pour l'observer, si ce n'est qu'on s'aperçoit qu'à l'observer quelquefois on fait des faux pas de logique et que c'est celle-ci qui nous met en éveil. Mais enfin, en principe on ne pense pas tout le temps, quand on raisonne, à suivre les règles de la logique, et pour tout dire on peut très bien, pour bien raisonner, dire que, de la logique, c'est-à-dire des règles de bien raisonner, on s'en passe.

Mais quand, comme l'analyste, on fait plus, on a le sentiment, en tout cas on donne le sentiment qu'on passe outre. C'est là que commence peut-être d'autant plus la nécessité qui nous impose que, on ne peut plus s'en passer, de la logique. On a ce sentiment, de passer outre, que ce sur quoi elle a prise normalement redevient alors une question de tout à fait premier plan. Ceci, ce sont des vérités tout à fait générales.

Il y a un deuxième plan, qui est celui d'où je suis parti tout à l'heure, à savoir l'enseignement que j'ai pu déjà donner, organiser, dégager depuis quelques années. J'y ai mis en valeur des fonctions que je n'ai point inventées, elles ne sont pas latentes, elles sont patentes, elles se sont articulées à l'intérieur de l'analyse, même chez ceux, chez les auteurs qui ne les expriment pas avec les mêmes concepts, selon les mêmes fonctions que je le fais. Elles sont présentes, elles sont manifestes, elles sont là depuis l'origine. On peut décrire une partie, tout au moins tout un pan, toute une face de ce que j'ai articulé, comme la tentative de situer, d'établir une logique du manque, mais dire cela, ça ne suffit pas. Lors de mon dernier discours, celui du début de février, par exemple, vous avez pu voir s'articuler, s'opposer deux horizons dans deux pôles, fonctions de l'*idéal du moi* et du *moi idéal,* par exemple ; fonction pivot, déterminante de l'objet *a* dans ces deux termes opposés de l'identification. Vous m'avez vu, entendu l'articuler d'une certaine façon qui, il me semble a pu, tout au moins pour ceux qui étaient déjà suffisamment entraînés dans cette voie, à ceux-là donner quelque satisfaction, c'est-à-dire qu'elle se manifeste, qu'elle soit prise au niveau du sujet, ou au niveau de cet objet privilégié, singulier qui s'appelle l'objet *a*, au niveau des diverses formes plus ou moins leurrantes de l'identification, au niveau des voies par où nous mettons à l'épreuve cette fonction de l'identification, ce que j'ai appelé les voies de la tromperie ou du transfert.

Nous avons là des plans qu'il ne suffit pas d'énumérer, voire de caresser au passage pour croire que nous possédons la clé de ce qu'il y a à manier. Ces deux mêmes niveaux, ces plans, s'articulent, et s'articulent d'une façon qui doit être d'autant plus précise qu'elle est plus nouvelle, qu'elle est plus inhabituelle. Habituelle, n'en doutez pas, elle le deviendra, cette nouvelle logique, elle trou-

vera dans assez d'esprits son articulation et sa pratique pour que le sujet, les lieux communs, si je puis m'exprimer ainsi, s'en répandent et fassent le fondement organisateur de notre recherche et de là puissent passer au-dehors, filtrer, s'osmoser au-dehors d'une façon telle que d'autres, qui dans d'autres domaines rencontraient telles impasses logiques, précisément reconnaissent que là se forge un appareil qui est d'un usage qui, comme on peut l'attendre bien sûr, dépasse infiniment l'ordre de simple règle pratique à l'usage des thérapeutes qui s'appelleraient des psychanalystes.

Parmi ces problèmes essentiels, et véritablement énormes, proéminents, presque écrasants, et pas seulement dans notre domaine, la question de savoir si l'*Un* est une constitution subjective essentiellement, est une question première. Cette question de l'*Un* pour autant que je l'ai longuement martelée, je puis dire, pendant presque une année entière, il y a trois ans dans mon séminaire sur l'*Identification,* cette question de l'*Un* du trait unaire, pour autant qu'elle est à la clé de la deuxième espèce d'identification distinguée par Freud, cette question de l'*Un* est essentielle, pivotale pour cette logique qu'il s'agit de constituer dans son statut, et qui sera ce vers quoi j'entends diriger la suite de mon discours jusqu'à la fin de cette année. Que cet *Un* soit de constitution subjective, ceci élimine-t-il que cette constitution soit réelle ? voilà le problème. Voilà le problème à quoi est destinée à contribuer une réflexion, une méditation qui fut extraordinairement en avance — très exactement de vingt-cinq ans — sur tout ce que les esprits étaient aptes à ce moment à recevoir, la méditation de Frege dans le domaine spécifique où l'*Un* a à prendre son statut, à savoir celui de l'arithmétique. C'est pour cela que nous en avons avancé la référence, le point terme dans notre discours de cette année, et c'est aussi pour que ce ne soit pas là une espèce de simple signe fait au large de quelque île, de quelque Philoctète abandonné qui aurait poussé ses cris en vain pendant quelques années, et nous ne ferions nous aussi que renouveler ce passage, cette croisière indifférente ; qu'évidemment, là, il se passait quelque chose d'important — je ne veux pas plus insister — que l'essence en est passée ailleurs. Non ! Ceci n'est jamais vrai, l'essence d'une recherche ne passe pas ailleurs. C'est au lieu même de la trouvaille qu'il s'agit de revenir si nous voulons vraiment en recevoir l'empreinte, la marque, en relever aussi pour nous la répercussion.

C'est à ce titre que j'avais demandé la dernière fois à quelqu'un de ceux qui, ici, ont été pour moi signe de la vérité de ce à quoi je crois, que ce que nous avons à dire dans la psychanalyse dépasse de beaucoup son application thérapeutique, que le statut du sujet y est essentiellement intéressé, c'est pour autant que j'ai pu ici recueillir cette sorte de réponse qui me témoigne qu'effectivement

ce n'est pas là simplement espoir en l'air, qu'effectivement sont intéressés, d'une certaine position, un certain nombre d'esprits, à une seule condition, si je puis dire, qu'ils soient ouverts, qu'ils aient ce qui doit reposer au fond de toute ouverture docte, à savoir une certaine ignorance, une certaine fraîcheur, ceux pour qui l'usage des concepts n'est pas quelque chose dont on sait depuis toujours que quand on se réfère à la bonne sagesse pratique de papa et de maman, on peut toujours laisser parler ceux qui spéculent, on peut toujours aussi laisser passer au loin les cris d'indignation, qui passent à droite ou à gauche, entre tel ou tel désordre du monde. Chacun sait que la réalité, ça consiste à ne pas se laisser atteindre par ces cris. Ce qu'on appelle réalité, ce n'est trop souvent, et c'est bien à ça que nous avons affaire, dans la psychanalyse, rendre la fonction de la réalité, pour nous spécialement analystes, à un certain coefficient de surdité mentale. C'est pour ça que la référence, trop souvent mise en avant dans la psychanalyse, la référence à la réalité, doit toujours nous inciter à plus que de la réserve, à quelque méfiance.

Dieu merci, il m'est arrivé une nouvelle classe, une nouvelle génération de gens non sourds, pour me répondre. C'est à un de ceux-là qu'aujourd'hui je donne la parole, pour répondre à un autre, à un de ceux qui, la dernière fois, a bien voulu nous rendre le service d'introduire ici le discours et la question de Frege, pour lui répondre, pour vous ouvrir aussi les diverses voies dans lesquelles nous souhaitons qu'intervienne quiconque a été admis ici. Et le fait que cette salle soit remplie prouve assez que je n'y mets nulle barrière artificielle; que je laisse, à quiconque se présente avec le désir manifesté de prendre part à notre dialogue, que je n'y mets nulle barrière. Mais puisque je fais cet accueil si large, je vous en prie, apportez-moi, par quelque forme que ce soit, votre réponse; apportez-moi le témoignage que c'est là, de ma part, conduite justifiée.

Leclaire, qui la dernière fois nous a fait, avant la communication de Duroux à laquelle je fais allusion, Leclaire n'est pas là aujourd'hui, ayant un engagement pris depuis longtemps. Il devait parler dans une ville étrangère, à Bruxelles nommément, de sorte que ce qui aujourd'hui pourrait être apporté de réponse, référé à ce que Leclaire a dit, ceci ne pourra pas avoir lieu aujourd'hui. Grâce à cela, je n'ai pas trop à déplorer le fait, pourtant en soi regrettable, qu'après que j'aie demandé que chacun de ceux qui ont pu avoir le bénéfice de ce texte ronéotypé — qui a été mis à la disposition de tout un chacun, de qui voulait — que chacun s'engage à y apporter une courte remarque écrite. J'en ai reçu en effet un certain nombre, elles ne vont pas à dépasser le chiffre de six, ce qui est peu, étant donné que trente-cinq textes de Leclaire ont été retirés à la place où j'avais dit qu'ils pouvaient être trouvés.

Je ne commente pas plus le fait de cette carence. J'ai dit, j'ai bien prévenu que j'y donnerai les suites qui conviennent, à savoir qu'il est certain que je ne puis, ce n'est pas dans mon dessein de faire de cette assemblée, dite du séminaire fermé, quelque chose où viennent trop de personnes qui, quelque bénéfice qu'elles puissent en tirer, se mettent dans une position de retrait que je ne puis, à l'intérieur du séminaire fermé, que faire équivaloir à une certaine position de refus. Il faut évidemment que je puisse, chacun, savoir dans quelle mesure il est disposé à contribuer à ce qui doit être, ici, essentiellement séance de travail.

Ceci étant dit, les remarques à apporter au rapport de Duroux, je ne les avais pas, elles, expressément demandées. Je n'en ai reçu, jusqu'à présent, aucune. Je souhaite en recevoir, après que vous ayez entendu la réponse qui était prévue, à laquelle nous n'avons pas pu donner place à la fin du séminaire dernier, la réponse que va lui apporter maintenant Jacques-Alain Miller à qui je donne la parole.

Titre de la communication :

**« Cinquième saison – Éléments de la logique du signifiant »**[101]

***Jacques-Alain Miller –***

> *« Il n'a pas le droit de se mêler de psychanalyse, celui qui n'a pas acquis, d'une analyse personnelle, ces notions précises que seule elle est capable de délivrer. »*

*Il n'a pas le droit…* De la rigueur de cet interdit, prononcé par Freud dans ses *Nouvelles Conférences sur la psychanalyse,* vous êtes certainement, mesdames et messieurs, j'imagine, très respectueux.

Aussi, une question se pose pour moi à votre propos, articulée en dilemme, si, transgressant les interdits, c'est de psychanalyse que je vais parler et sans en avoir le droit, à écouter quelqu'un absolument incapable de produire le titre qui autoriserait votre créance, *que faites-vous ici ?* Ou bien, si mon sujet n'est pas de psychanalyse, encore une fois, vous qui reconduisez si fidèlement vos pas dans cette salle pour vous entendre être entretenus régulièrement des problèmes relatifs au champ freudien, *que faites-vous donc ici ?*

Que faites-vous ici *vous surtout,* mesdames et messieurs les analystes, vous qui avez entendu cette mise en garde, à vous tout particulièrement adressée par Freud, d'avoir à ne pas vous en remettre à ceux qui, de votre science, ne sont pas les adeptes directs, comme dit Freud, tous ces soi-disant savants, tous ces

littérateurs qui font cuire leur petit potage sur votre feu sans même se montrer reconnaissants de votre hospitalité ? Que si la fantaisie de celui qui fait office dans vos cuisines de maître-queue pouvait bien s'amuser à voir un pas même gâte-sauce s'emparer de cette marmite, dont il est bien naturel après tout qu'elle vous tienne à cœur puisque c'est d'elle que vous tirez votre subsistance, il n'est pas sûr, et j'en ai, je l'avoue, douté, qu'un petit potage mijoté de cette façon, vous soyez disposés à le boire. Et pourtant, vous êtes là… Permettez que je m'émerveille un instant de votre assistance, et d'avoir pour un moment le privilège de manipuler cet organe précieux entre tous ceux dont vous avez l'usage, votre oreille.

C'est donc votre présence ici que je vais m'employer à vous justifier à vous-mêmes, par des raisons au moins qui soient avouables.

Cette justification tient en ceci, qui ne saurait vous avoir échappé après les développements dont vous avez été enchantés à ce séminaire depuis le début de l'année scolaire, à ceci que *le champ freudien n'est pas représentable comme une surface close.* L'ouverture de la psychanalyse ne tient pas au libéralisme, à la fantaisie, voire à l'aveuglement de celui qui s'est institué à la place de son gardien. Cette ouverture tient à ce que, de n'être pas situé en son intérieur, on n'en est pas pour autant rejeté dans son extérieur, s'il est vrai qu'en un certain point, qui échappe à une topologie restreinte à deux dimensions, leur convergence s'opère.

Que ce point je puisse l'occuper un instant, voilà que vous échappez au dilemme que je vous présentai, et que vous trouvez l'argument justifiant nécessaire à ce que vous soyez ici des auditeurs de bonne foi.

Il s'agit donc que, ce point, j'arrive à l'occuper. Vous voyez par là, mesdames, messieurs, combien vous êtres intéressés à l'entreprise que je fomente, combien vous êtres impliqués dans son succès ou dans son échec.

### Concept de la logique du signifiant

Ce que je vise à restituer ici, en rassemblant des morceaux épars dans le discours de Jacques Lacan, doit être désigné du nom de logique du signifiant — logique générale en ce que son fonctionnement est formel par rapport à tous les champs du savoir qui pourraient le spécifier, y compris celui de la psychanalyse — logique élémentaire pour autant qu'y seront données les seules pièces minimales indispensables à lui assurer une marche réduite à son mouvement linéaire.

La simplicité de son économie ne devrait pourtant pas nous dissimuler que les conjonctions qui s'y accomplissent entre certaines fonctions sont assez essentielles pour ne pouvoir être négligées sans dévoyer les raisonnements pro-

prement analytiques, ce dont j'essaierai, en m'engageant sur un terrain que je connais mal, ce dont j'essaierai d'administrer la preuve en effectuant, selon des critères purement formels, un repérage sommaire des aberrations conceptuelles où se trouve contraint un exposé, dont on ne peut par ailleurs que reconnaître son mérite, publié dans le [tome VIII] de la revue *La Psychanalyse,* aberrations qui peuvent peut-être se déduire de la négligence qui s'y manifeste de cette logique du signifiant.

Son rapport à ce que nous appellerons la logique logicienne s'avère singulier par cela qu'elle traite exactement de son émergence et qu'elle doit se faire connaître comme logique de l'origine de la logique, c'est-à-dire, et le point est capital, qu'elle n'en suit pas les lois, qu'elle tombe hors du champ de leur juridiction puisqu'elle la prescrit. Ici, en ce qui nous concerne, nous atteindrons cette dimension de l'archéologique par un mouvement rétroactif à partir de ce champ de la logique où précisément s'accomplit la méconnaissance la plus radicale en ce qu'elle s'identifie à sa possibilité même.

Le fil conducteur en sera le discours tenu par Gottlob Frege dans ses *Grundlagen der Arithmetik*, privilégié parce qu'il questionne les termes acceptés comme premiers dans l'axiomatique, suffisante à construire la théorie des nombres naturels, axiomatique de Peano. Ces termes, qui sont acceptés comme premiers de cette axiomatique, on vous les a énumérés au dernier séminaire fermé, il s'agit du terme de zéro, de celui de nombre et de celui de successeur.

Aucun des infléchissements apportés ensuite à cette visée première par Frege ne nous retiendra. Nous nous tiendrons donc en-deçà de la thématisation de la différence du sens et de la référence, comme de la définition du concept, plus tard introduite à partir de la prédication, qui le fait alors fonctionner, le concept, dans la dimension de la non-saturation, qui est comme le reste de la différence entre prédication et identité. Ceci pour répondre à quelqu'un qui reprochait à l'exposé précédent de négliger le concept de saturation.

Il est donc bien clair que je ne parle pas — ce serait bien présomptueux — en philosophe. D'ailleurs, du philosophe je ne connais qu'une seule définition, celle de Henri Heine, acceptée par Freud, citée par lui, qui dit :

> *« Avec ses bonnets de nuit et les lambeaux de sa robe de chambre, il bouche les trous de l'édifice universel. »*

La fonction du philosophe, celle de saturation, ne lui est pas particulière, ce qui ici caractérise le philosophe comme tel, c'est l'étendue de son champ, étendue qui est celle de l'édifice universel. Ce dont il importe que vous soyez persuadés, c'est que le linguiste comme le logicien, à leurs niveaux, suturent.

Ce sera donc, non pas de la philosophie mais peut-être de l'épistémologie que je ferai ici, et peut-être plus précisément ce que Georges Canguilhem, qui serait bien étonné d'être cité ici, appelle un travail sur des concepts. Ici ces concepts sont le sujet et le signifiant.

**Le zéro et le un**

La question, dans sa forme la plus générale, s'énonce ainsi : *qu'est-ce* qui fonctionne dans la suite des nombres entiers naturels à quoi il faut rapporter leur progression ? La question est donc de qui ? La réponse, je la livre avant de l'atteindre, est que dans le procès logique de la constitution de cette suite, c'est-à-dire dans la genèse de la progression, *la fonction du sujet,* méconnue, opère.

Cette proposition ne peut manquer de prendre figure de paradoxe pour qui n'ignore pas, et sans doute vous êtes maintenant au fait, que le discours logique de Frege s'entame d'exclure ce qui, dans une théorie dite empiriste, s'avère essentiel à faire passer la collection d'unités à l'unité du nombre, ce qui permet, dans cette théorie empiriste, de passer de la collection de l'unité à l'unité du nombre, c'est la fonction du sujet ainsi nommé dans une théorie empiriste. L'unité ainsi assurée à la collection n'est permanente qu'autant que le nombre y fonctionne comme un nom, nom de la collection, nom qui a dû lui venir pour que sa transformation s'accomplisse en unité. La nomination a donc ici pour fonction d'assurer l'unification. Et, dans ces théories empiristes, le sujet assure cette fonction corrélative du nom qui est celle du don du nom, dont la liaison essentielle à la nomination s'avoue sans fard, telle quelle, et on peut ajouter que c'est de ce don du nom, où la fonction du sujet peut se laisser réduire, que s'origine sa définition comme créateur de la fiction. Seulement ce sujet, ici nommément désigné, est un sujet défini par ses attributs psychologiques. Le sujet que Frege exclut au début de son discours est ce sujet là, ce sujet défini comme détenteur d'un pouvoir, et essentiellement détenteur d'une mémoire qui lui permet de circonscrire cette collection et de ne pas laisser se perdre tous ses éléments qui sont interchangeables. Donc le discours de Frege, se dressant d'entrée de jeu contre la fondation psychologique de l'arithmétique, exclut le sujet du champ où le concept du nombre a à apparaître. Ce qu'il s'agit de montrer, c'est que le sujet ne se réduit pas, dans sa fonction la plus essentielle, à son pouvoir psychologique.

Vous savez que le discours de Frege se développe tout entier à partir du système fondamental de trois concepts, le concept du concept, le concept d'objet, le concept de nombre, et de deux relations, relation du concept à l'objet, relation qui se nomme la subsomption, la seconde qui est la relation du concept au nombre qui sera pour nous l'assignation.

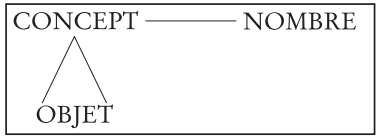


Fig. IX-1

Le schéma est donc très simple. Je le reproduis.

Il est clair que cette ouverture, ∧, est la marque de la relation de subsomption comme telle. La définition du concept, telle que Frege la donne, n'est pas faite pour surprendre, en ce qu'elle se situe dans la ligne de la pensée la plus classique, puisque sa fonction est de rassemblement. Mais l'inédit ici, et le spécifiquement logique, est que le concept est défini par la seule relation qu'il entretient avec le subsumé. L'objet qui tombe sous le concept prend son sens de la différence d'avec la chose, simplement corps occupant une certaine spatio-temporalité dans le monde. Car ici l'objet est défini seulement par sa propriété de tomber sous un concept, sans égard à ses déterminations, qu'une investigation autre que la logique pourrait lui découvrir. Il est donc ici essentiellement privé de ses déterminations empiriques. Il apparaît donc que le concept qui sera opératoire dans le système ne sera pas le concept formé à partir des déterminations *mais le concept de l'identité à un concept.* C'est par ce redoublement-là que nous entrons dans la dimension logique comme telle. Il est essentiel de voir que l'entrée dans la dimension logique comme telle est produite par l'apparition de l'identité.

C'est ainsi que, dans l'œuvre de Frege, ce n'est qu'apparemment qu'il est question du concept, par exemple, « lune de la terre ». Il s'agit en fait du concept « identique au concept lune de la terre », car comme il s'agit du concept « identique au concept lune de la terre », ce qui tombe sous le concept n'est pas la chose, comme telle, mais seulement la chose en tant qu'elle est *une*. L'assignation du nombre, la deuxième relation, se déduit de cette subsomption comme extension du concept « identique au concept lune de la terre ». On voit donc que ce qui tomberait sous le concept « lune de la terre » serait la lune, mais ce qui tombe sous le concept « identique au concept lune de la terre », c'est un objet, c'est l'objet « lune de la terre », c'est-à-dire l'unité. D'où la formule de Frege, le nombre assigné au concept F est l'extension du concept « identique au concept *F* ».

Cette tripartition de Frege a donc pour effet de ne laisser à la chose que le seul support de son identité à elle-même, en quoi elle est objet de ce concept. Le fondement du système de Frege est donc à pointer dans la fonction de l'identité en tant que c'est elle qui accomplit la transformation de toute chose en objet, à ne lui laisser que la détermination de son unité.

Par exemple, si je m'occupe à rassembler ce qui tombe sous le concept « enfant d'Agamemnon », j'aurai ces enfants qui ont pour nom Chrysothémis, Électre, Iphigénie et Oreste. Et je ne peux pas assigner un nombre à cette collection sinon à faire intervenir le concept de l'*identique au concept enfant d'Agamemnon.* Grâce à la fiction de ce concept, chaque enfant interviendra ici en tant qu'appliqué à lui-même, ce qui le transforme en unité, ce qui le fait passer au statut d'objet comme tel numérable. Le logique, ici, s'origine de la conjonction de la fonction de subsomption c'est-à-dire de rassemblement à la fonction de l'identité par quoi — le point est capital, nous en verrons l'incidence tout à l'heure — le subsumé se ramène à l'identique. Et le nom de la collection subsumée c'est d'être « enfant de » pour devenir *quatre.*

L'important ici, vous le saisissez déjà, c'est que l'unité, qu'on pourrait dire *unifiante* du concept comme assignat du nombre, est subordonnée à la fonction de l'unité comme *distinctive.* Le nombre comme nom n'est plus alors le nom unifiant d'une collection mais le nom distinctif d'une unité. Le *un,* cet *un* de l'identique du subsumé, cet *un* là est ce qu'a de commun tout nombre d'être avant tout constitué comme une unité. Au point de l'élaboration où nous atteignons, je pense que vous sentirez le poids de la définition de l'identique que je vais produire, dans ceci que c'est la fonction qu'assume l'identité qui permet que les choses du monde reçoivent leur statut de signifiant.

Vous comprenez que, en ce qui concerne cette définition de l'identité, en tant qu'elle va donner son vrai sens au concept du nombre, il s'en déduit qu'elle ne doit rien lui emprunter, à cette fin de pouvoir engendrer la possibilité de la numération. Cette définition, pivotale dans son système, Frege l'emprunte à Leibniz. Elle tient dans cette courte phrase :

> « *Eadem sunt quorum unum potest substitui alteri salva veritate,* identiques sont les choses dont l'une peut être substituée à l'autre sans que la vérité se perde. »

Ce qui s'accomplit dans cette formule, qui pourrait paraître anodine si Frege lui-même n'y mettait pas l'accent, vous en mesurez l'importance, c'est l'émergence de la dimension de la vérité comme nécessaire à ce que fonctionne l'identité. Comme logicien occupé de la genèse du nombre, Frege n'utilise cette définition qu'autant qu'elle laisse le loisir de la modifier dans une définition de l'identité à soi-même. Et là nous touchons en un point encore plus radical que celui que vise la définition de Leibniz, puisqu'après tout la définition de la vérité, quand l'identité à soi est concernée, est bien plus menacée. Si l'on suit la phrase de Leibniz, après tout la défaillance de la vérité, cette perte de la vérité dans la substitution d'une chose à une autre, cette perte dont la possibilité un

instant est ouverte par la phrase de Leibniz, cette perte serait aussitôt suivie du rétablissement de la vérité pour une nouvelle relation car si je substitue à une chose une chose qui ne lui est pas identique, la vérité se perd mais elle se retrouve en ce que cette nouvelle chose sera identique à elle-même. Tandis que, qu'une chose ne soit pas identique à elle-même, subvertit de fond en comble le champ de la vérité, le ruine et l'abolit jusqu'à sa racine. Vous comprenez en quoi la sauvegarde de la vérité est intéressée à cet identique à soi qui assure le passage de la chose à l'objet. C'est au champ de la vérité que l'identité à soi surgit. Et l'identique est à situer au champ de la vérité en tant qu'elle est essentielle à ce que ce champ puisse être sauvegardé.

**La vérité est. Chaque chose est identique à soi**

Maintenant, faisons un peu fonctionner le schéma de Frege, cette tripartition si simple, c'est-à-dire, le faire fonctionner, parcourons ce parcours réglé qu'il nous prescrit. Soit une chose *x* du monde. Soit le concept de cet *x*. Le concept qui va intervenir ici ne sera pas le concept de *x* mais concept de l'identique à *x*. Tel est l'objet qui tombe sous le concept identique à *x*, *x* lui-même. En cela le nombre, et là c'est le troisième terme du parcours, le nombre, qu'on va assigner à cette chose devenue objet par cette translation, sera le nombre *un*. J'ai pris *x*, ce qui veut dire que la fonction du nombre *un* est répétitive pour tous les objets du monde. Cette répétition qui fait que chaque chose, de passer au concept de l'identité à soi, puis au concept de l'objet produit, fait émerger le nombre *un*. C'est à partir de son système ternaire, en tant qu'il est supporté par la fonction de l'identité, que Frege peut accomplir l'engendrement qu'il poursuit de la suite des nombres entiers naturels, selon un ordre qui est le suivant, d'abord engendrement du *zéro,* ensuite engendrement du *un,* enfin engendrement *successeur.*

L'engendrement du *zéro* est admirable dans sa simplicité qui est de s'effectuer ainsi, *zéro* est le nombre assigné au concept « non identique à soi ». Autrement dit, concept non identique à soi, comme la vérité existe, objet *zéro.* Et le nombre, alors, qui qualifie l'extension de ce concept, est le nombre 0. Dans cet engendrement du 0, j'ai mis en évidence qu'il est soutenu par cette proposition, qui lui est nécessairement antécédente, que la vérité existe et doit être sauvée. Si aucun objet ne correspond au concept non identique à soi, c'est qu'il faut que la vérité persiste. S'il n'y a pas de chose qui ne soit pas identique à soi, c'est qu'elle est contradictoire avec la dimension même de la vérité. C'est dans l'énoncé décisif que *le nombre assigné au concept de la non identité à soi est zéro,* que se suture le discours logique. Mais — là je vais traverser décidément l'énoncé de Frege — il est clair que pour réaliser cette primordiale suturation il a fallu évoquer, au niveau du concept, cet objet non identique à soi qui s'est

trouvé rejeté ensuite de la dimension de la vérité et dont le *zéro* qui s'inscrit à la place du nombre, traite comme la marque de l'exclusion. Il n'y a pas, à la place de l'objet subsumé lui-même, à cette place intérieure du système, il n'y a pas d'écriture possible, et le *zéro* qui s'y inscrit, qui pourrait s'y inscrire, ne serait que la figuration d'un blanc.

Le *un* maintenant s'engendre de ce que le *zéro* comme nombre est susceptible de devenir concept et objet. S'il faut passer par le *zéro* pour engendrer le *un,* c'est que ce que j'ai dit du *x* n'était qu'une fiction. Nous sommes dans le domaine logique et on n'a pas le droit de se donner un objet du monde. C'est pourquoi, une fois qu'on a engendré le nombre *zéro,* on tient enfin un premier objet. C'est dire que Frege compte pour rien cet objet qu'il a dû évoquer et rejeter primordialement. Alors, maintenant, comment engendrer le *un* à partir de ce premier objet qu'est le nombre *zéro* ? Eh bien, on se donne le concept, « identique au concept du nombre *zéro* ». A ce moment-là, l'objet qui tombe sous ce concept « identique au concept du nombre *zéro* » est l'objet « nombre *zéro* » lui-même, et donc l'objet qu'il faut assigner à ce concept. Voilà le *un* produit. Vous voyez donc que ce système joue grâce à une translation des éléments définis à toutes les places du système. On a le concept du nombre *zéro* et le nombre *zéro* devient objet pour enfin produire le nombre *un.*

J'aimerais poser cette formule en évidence, devant vous qui commencez à croire que ce fonctionnement est un peu lent à s'effectuer. J'aimerais poser cette formule en évidence, puisque c'est à elle que tout notre développement donnera une conséquence dont vous commencez peut-être à apercevoir la valeur, *que le zéro est compté pour un.* Cette propriété fondamentale du *zéro* d'être compté pour *un* — alors que son assignat conceptuel ne subsume sous lui qu'absence d'objet, qu'un blanc — cette propriété fondamentale est le support général de la suite des nombres telle que Frege l'engendre. Ce qui est assez caractérisé, dans une recherche moins approfondie que celle de Frege, d'être nommé le successeur, c'est-à-dire successeur de *n* obtenu par l'adjonction du *1*. Alors que certains se satisfont de la simple présentation de l'opération, *n… n+1* donne *n'* successeur de *n - 3… 3 plus 1 donne 4…*, cette opération dont peut se satisfaire ce *n+1,* Frege l'ouvre, pour découvrir comment est possible le passage de *n* à son successeur, en tant qu'il est assuré par cette opération.

Le paradoxe de cet engendrement, vous le saisissez aussitôt, vous allez le saisir aussitôt que je vais produire la formule la plus générale du successeur à laquelle Frege parvienne. Cette formule est celle-ci : *« Le nombre assigné au concept "membre de la série des nombres naturels se terminant par n" suit, dans la série des nombres naturels, immédiatement n ».* Autrement dit, la définition de *n+1* c'est, nombre assigné au concept « membre de la série des nombres natu-

rels se terminant par *n* ». Donnons un chiffre, vous allez voir comme c'est drôle, comme le tour de passe-passe est absolument étonnant. Voilà le nombre *3*, un nombre honnête que nous connaissons bien, ici surtout. Eh bien, ce nombre *3* va me servir à constituer le concept, membre de la série des nombres naturels se terminant par trois. Il se trouve que le nombre qu'on assigne à ce concept est *4*. Voilà le *1* qui est venu. Et d'où est-il venu, ce *1* ? Il faut un petit instant pour saisir la subtilité de la chose.

Voilà le nombre *3*. Je passe le concept « membre de la série des nombres naturels se terminant par *3* », c'est-à-dire que je fais fonctionner *3* comme une réserve ; je ne le prends plus comme nombre, je le prends, cette fois-ci, si vous voulez comme concept. Je vais essayer de voir ce qu'il a dans le ventre. Alors je décompose. Qu'est-ce que *3* a dans le ventre ? Il a *1, 2, 3,* trois objets, comme vous diriez. Seulement nous sommes dans l'élément du nombre, et dans l'élément du nombre on compte le *0*. Dans la série des nombres naturels, le *0* compte pour *1*, c'est-à-dire qu'*en plus il y a le zéro,* et que le *zéro* compte pour *un*. Voilà la formule fondamentale de l'engendrement de la suite des nombres.

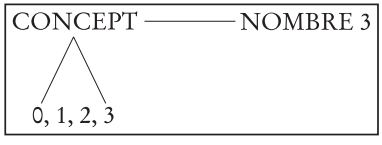


Fig. IX-2

D'où il ressort que c'est de l'émergence du *zéro* comme *un,* émergence qui est produite comme le parcours du nombre à l'intérieur du cycle, qui détermine l'apparition du nombre successeur où s'évanouit le *un. 1… n+1… = n'.* Le *0* est monté, il s'est fixé comme *1* au nombre suivant qui a disparu. Si bien que, ce nombre suivant, il suffira de le rouvrir une nouvelle fois et on y trouvera *de nouveau* ce *0* qui compte pour *1*. Ce *1* du *n+1…* qui est substituable, vous l'avez vu tout à l'heure, à tous les membres de la suite des nombres, en tant que chacun, d'être identique à soi, l'évoque nécessairement s'il n'est rien d'autre que le compte du *0,* autorise à donner ici cette interprétation du signe +, du fait que sa fonction d'addition apparaît superfétatoire pour produire la suite.

Voilà donc la représentation, si l'on veut classique, de l'engendrement [1.], et voilà celle à laquelle il faut arriver [2.] [Figure IX-3], c'est-à-dire qu'il faut passer de la représentation absolument horizontale, ici marquée, à une représentation verticale où l'on voit

1. *n… n+1… n'*
2. *n.....n'*

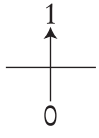


Fig. IX-3

s'effectuer, par ce soi-disant signe +, l'émergence du *0* qui vient ici se fixer comme 1 et produire, par la différence de *n* à *n'*, ce que vous avez déjà reconnu comme un effet métonymique. Le *1* est donc à prendre comme le symbole originaire de l'émergence du *0* au champ de la vérité, et le signe + comme le signe de la transgression par quoi le *0* vient à être représenté par *1*, représentation nécessaire à produire, comme un effet de sens, le nom d'un nombre comme successeur. Vous voyez donc que, dans une représentation logique, le schéma est comme écrasé sur lui-même, et que l'opération ici effectuée consiste à le déplier dans une dimension verticale pour faire surgir le nouveau nombre. Vous voyez donc que si le *1* constitue le support de chacun des nombres de la suite, c'est en tant qu'il est pour chacun d'eux le support du *0.* Le schéma restitué vous présentifie donc la différence de la logique du signifiant à la logique logicienne.

Il doit alors vous permettre d'isoler le nombre comme effet de signification, la fonction de la métonymie comme effet du zéro. Vous comprenez alors que cette proposition suture la logique, cette proposition formulée dans le premier des cinq axiomes de Peano, proposition qui établit le zéro comme un nombre, cette proposition que *le zéro est un nombre* est cette proposition qui, décidément, permet au niveau logique d'exister comme tel. Cette proposition que le zéro est un nombre est comme telle insoutenable et sa non validité se marquerait assez de l'hésitation qui se perpétue de sa localisation dans la suite des nombres chez Bertrand Russell. Mais sa singularité nous est assez dénoncée ici, en ceci que ce nombre compté pour objet est assigné à un concept sous lequel n'est subsumé aucun objet, si bien que, pour le compter, il faut encore le faire supporter par le *1* minimum, afin de lui attribuer le *1* décisif de la progression.

La répétition qui se développe dans la suite des nombres se soutient de ceci que le zéro passe, selon un axe d'abord horizontal, franchissant le champ de la vérité sous la forme de son représentant comme *un*, et selon un axe vertical pour autant que son représentant ne tient lieu que de son absence. Si ceci vous l'avez entendu, qu'est-ce qui fait alors obstacle pour nous, au moins ici — car sans doute il serait normal que les logiciens se mettent à pousser les hauts cris — qu'est-ce qui fait obstacle pour nous, au moins ici, à reconnaître dans le zéro, en tant qu'il est fonction de l'excès, le lieu même du sujet qui n'est rien d'autre que cela, la possibilité d'un signifiant de plus ?

**Rapport du sujet et du signifiant.**

Le rapport du sujet au champ de l'Autre, car maintenant nous jouons cartes sur table, le rapport du sujet au champ de l'Autre n'est rien que le rapport matriciel du zéro au champ de la vérité. Ce rapport en tant qu'il est matriciel, ne saurait être — je vous le rappelle, car cette proposition a été avancée par Jacques

Lacan il doit y avoir trois ans, si j'en crois les notes sur son séminaire sur l'*Identification* — ce rapport matriciel ne saurait être intégré dans une définition de l'objectivité. Vous l'avez, j'espère, peut-être mieux compris ; en tout cas cela vous a été illustré par l'engendrement du zéro à partir de la non identité à soi sous le coup de laquelle aucune chose du monde ne tombe. Et ce rapport matriciel — et là nous tenons une conjonction essentielle à cette logique du signifiant si souvent appelée […] — fait que la représentation du sujet auprès de l'Autre sous la forme du *un* du trait unaire est corrélative de son exclusion hors de ce champ. Vous savez assez que ce rapport du sujet à l'Autre, au grand Autre, fait que ce sujet doit être représenté affligé de cette barre du signifiant qui le fait fonctionner hors du champ de l'Autre, quitte à ce que, si l'on se place du côté du sujet, ce soit le grand Autre qui soit frappé de cette barre. Vous voyez donc là dans cet échange, un échange fondamental, cette logique du signifiant. La barre du grand A n'est rien d'autre que le rapport d'extériorité du sujet à l'Autre qui constitue cet Autre comme inconscient en tant que le sujet n'atteint pas l'Autre.

Maintenant, si le sujet se soutient de la suite des nombres, il n'est rien qui puisse définir, le définir dans la dimension de la conscience au niveau de la constitution et de la progression. La conscience du sujet est à situer au niveau des effets de signification régis, jusqu'à pouvoir être dits ses reflets, par la répétition du signifiant, répétition elle-même produite du passage du sujet comme manque.

Ces formules, j'espère qu'il est clair qu'elles peuvent, qu'elles pourraient en tout cas se déduire d'une simple avancée transgressive dans le discours de Frege. Mais s'il faut, disons, matière de preuve qui vous montre que cette fonction de l'excès supportée par le sujet, au fond, a toujours été patente, je vous citerai un passage de Dedekind[32], cité par Cavaillès dans son livre *La philosophie mathématique,* où d'ailleurs il note que Dedekind retrouve ici Bolzano. Il s'agit de donner à la théorie des ensembles son théorème d'existence, il s'agit d'expliquer l'existence, ou la possibilité d'existence d'un infini dénombrable. Et quel exemple donne ici Dedekind ? Il dit : « A partir du moment qu'une proposition est vraie, je peux toujours en produire une seconde, à savoir que la première est vraie, ainsi de suite à l'infini ». C'est donc ici, et à nu, que la fonction du sujet se montre comme fonction de l'excès qui reçoit dans le langage de Cavaillès le nom de fonction de la thématisation.

Lorsque le docteur Lacan substitue à la définition, met en regard, en face de la définition du signe comme ce qui représente quelque chose pour quelqu'un, la définition du signifiant comme ce qui représente le sujet pour un autre signifiant, ce qui, ici, veut se réaliser, c'est l'exclusion de toute référence à la conscience pour autant que la chaîne signifiante est concernée. Dans cette chaî-

ne signifiante, il est en effet nécessaire d'y insérer le sujet, mais cette insertion inévitablement le rejette à l'extérieur de cette chaîne. Ce qui fait que l'émergence du sujet, son insertion comme on dit, ou sa représentation, est nécessairement corrélative de son évanouissement. Et nous tenons là encore un rapport fondamental de la logique du signifiant.

Maintenant nous pourrions essayer de représenter des engendrements si originaux dans le temps, comme il serait, au fond, naturel de le faire, et le temps, où au moins sa représentation linéaire, comprenez bien qu'ils sont sous la dépendance de cette chaîne. Et donc que ce temps qui serait nécessaire à représenter cet engendrement ne peut pas être linéaire puisque il va produire au contraire, la linéarité de la suite. Alors, si l'on veut, on peut dire, et le docteur Lacan a tenu ces deux propositions ensemble, le premier accent était mis, je crois dans le séminaire sur *L'Identification,* sur ce point que le sujet est à l'origine du signifiant, et il a pu être mis ailleurs, je pense dans le séminaire sur *L'Angoisse*[89], au contraire, que l'origine du sujet, tient en ceci qu'il est exclu du signifiant qui le détermine. Autrement dit, le sujet est à l'origine du signifiant ; la naissance du sujet doit être rapportée à l'antériorité du signifiant. On n'a pas à s'étonner ici d'apercevoir un effet de rétroaction ; la rétroaction, c'est essentiellement ceci, ce moment d'engendrement d'un temps qui pourra enfin être linéaire et dans lequel, peut-être, on pourra vivre.

Garder simplement ces propositions, j'ai trouvé, bien sûr ici et là dans le discours de Jacques Lacan, les deux propositions qu'il faut garder ensemble, tenir fermes : le sujet est *l'effet du signifiant,* le signifiant est *le représentant du sujet.* Voilà, c'est là, ici, que se tient le temps circulaire.

Vous voyez que, à partir d'un discours simplement logique, on peut rigoureusement en déduire cette structure du sujet dans son rapport au signifiant telle que, avec la plus grande simplicité, le docteur Lacan l'a martelée, structure en équilibre de ce qui apparaît pour disparaître. Ouverture ou fermeture du nombre, on découvre un zéro dans le nombre, il y a un *un* pour s'abolir dans le nombre qui se referme. Et là vous comprenez pourquoi on trouve toujours un de plus que ce qu'on avait dit, et que ce manque aussi est que ce *un* de plus devient, bien sûr, quand on passe dans le réel, un manque. C'est là l'histoire qu'il vous a été souvent narrée, quand le docteur avait le goût à la blague, cette histoire de ces naufragés qui se comptent dans une île et qui se trouvent toujours un de plus.

***Jacques Lacan*** **–** C'est Shackleton [Sir Shackleton, *L'Odyssée de l'Endurance*[143]*,* Paris éd. Phébus, 1988] qui le rapporte dans une exploration de l'Antarctique. Ils vivent dans des conditions très très spéciales, un petit groupe

isolé. Ils se trouvent toujours à la fois un de plus et du même coup avec un qui manque.

***Jacques-Alain Miller –*** Donc ce signe + que nous avons transformé, nous comprenons qu'il n'est pas l'addition, qu'il est plus essentiellement la *sommation.* Dans ce pseudo + est le sujet qui est sommé de comparaître au champ de l'Autre, et qui ne comparaît jamais en personne. Voilà donc la dimension fondamentale d'un appel et d'un rejet, appel et rejet qui structurent la division du sujet, et c'est là, vous le savez depuis la fin de l'année dernière, qu'est située l'aliénation.

**Questions à Madame P. Aulagnier.**

Je n'ai guère le temps, et de toute façon guère la compétence de parler de cet article, de cet exposé dont je voulais parler, et à propos duquel je voulais poser quelques questions en relation avec la logique du signifiant, mais enfin je vais essayer de le faire très rapidement ; le temps, au fond, ici me rend service, puisqu'il me permet de ne pas avoir à m'avancer trop avant dans ce terrain que je connais mal. Je parle de l'article publié dans le tome VIII de *La Psychanalyse* sous le titre « Remarques sur la structure psychotique, I. Ego spéculaire, corps phantasmé et objet partiel »[11], par Madame Piera Aulagnier. J'y relèverai donc très rapidement ces points, que l'aliénation ici m'y paraît constituée dans une référence primordiale à la conscience et qu'on touche peut-être par là — j'espère que Madame Aulagnier ne m'en voudra pas — à une certaine déviation lagachienne du lacanisme puisque l'aliénation, au lieu d'être rapportée à la division, ne saurait trouver sa référence dernière que dans ce qui ici s'appelle des *réponses,* des *reconnaissances,* enfin la *prise de conscience.*

Il me semble ensuite qu'une phrase de cet article pourrait permettre de croire que l'Autre n'y est pas ici conçu essentiellement d'abord comme un champ, cette phrase qui dit :

> *« Le discours, en ce début aliénant par définition, ce mal-entendu initial et originel est ce qui témoigne de l'insertion de celui qui est le lieu de la parole dans une chaîne signifiante, condition préalable à toute possibilité pour le sujet de pouvoir, à son tour, s'y insérer. »*

Ce terme d'*insertion,* ensuite, me semble trop commode en ce qu'il permet de négliger la dimension, justement, de l'évanouissement du sujet, en ce qu'il est, en un certain point, affligé de l'adjectif *mauvaise*, tenir beaucoup trop des interprétations culturalistes ; c'est ce qu'on appelle ici l'entrée dans les défilés du signifiant. Enfin — et là je ne peux que l'indiquer parce que, disons, je n'ai pas assez travaillé — ce que Madame Piera Aulagnier essaie d'articuler sur la cas-

tration en tant que le grand Autre en serait l'agent, et le sujet le lieu, ne me paraît pas possible à développer sans la référence au trait unaire, ce qui se marquerait peut-être de cette phrase :

> *« Ce qu'il faut ajouter c'est que ce qui se reflète dans le miroir en tant qu'ego spéculaire ferme à tout jamais au psychotique toute possibilité et toute voie à l'identification. »*

La conclusion de ce mécanisme essentiel, comme dit, il me semble, très bien, Madame Piera Aulagnier, cette forclusion, comment serait-elle concevable sans ce rapport à ce $-\varphi$ corrélatif essentiellement du $\mathfrak{S}$ en tant que ce qui se diminue ici se barre là ? Ce corps phantasmé, ce corps que le psychotique voit dans le miroir, n'est-ce pas qu'il lui manque en définitive cette unification que seule pourrait lui assurer la distinction du trait ? N'est-ce pas donc ce qui manque ici c'est la subordination, qu'au début nous avons dite essentielle, de la fonction de l'unité unifiante à la fonction de l'unité distinctive et donc la fonction du trait unaire comme cœur, racine de cette castration ? Encore une fois je crois avoir trop peu travaillé pour en dire ici plus long parce que, effectivement, je n'en sais pas plus.

Ce qui par contre me semble, et m'a paru tout à fait compatible et articulé selon les règles de la logique du signifiant, c'est ici le point, rappelé par le docteur Lacan au début de cet exposé, qui est l'objet ***a*** où il est bien dit, dans cet article, qu'il a pour point tournant de sa constitution le phallus. Il est clair que la fonction du nombre peut être rapportée à cette fonction du ***a*** comme effet de métonymie qui abolit le sujet en obturant sa place, de ce que le sujet se trouve identifié à lui. Car enfin, si j'ose dire quelques mots plus en rapport avec l'analyse, et encore sans doute ici d'un point de vue tout à fait formel, je dirai que ce que marque la métonymie de cet objet ***a***, comme la fonction du nombre, c'est que l'infinitude du désir est une pseudo-infinitude, c'est-à-dire qu'elle est une infinitude dénombrable en ce qu'elle n'est qu'une métonymie telle qu'elle apparaît sous la forme de la récurrence dans la théorie du nombre entier.

Le désir — et ici vous voyez à quel point les catégories articulées dans cette logique peuvent servir dans l'algèbre analytique — cette infinitude, est à concevoir comme la loi du passage du *zéro* en tant qu'il abandonne, comme fait celui qu'on appelle le malin, sa trace. En quoi vous voyez qu'il n'est pas si malin, puisqu'on peut le suivre à la trace. Encore faut-il chausser les lunettes vertes de l'analyste pour lui emboîter le pas. Le pas du *zéro,* c'est le *un* dans sa fonction de répétition.

J'aurais voulu dire un mot de ce que cette logique du signifiant pouvait nous apprendre dans le discours, parfois apparemment si conjoint à celui du docteur

Lacan, de Claude Levi-Strauss. Je dirai — c'est un peu peut-être elliptique et un peu peut-être cavalier, je m'en excuse — que c'est faute de discerner, dans l'articulation de la combinatoire et dans le mouvement de ses variations, le passage du *zéro* que s'exprime pour lui la nécessité d'une référence extérieure à la combinatoire telle que la trouve Levi-Strauss, retournant en cela au plus primitif des matérialismes du XVIII[e] dans la structure du cerveau. Ce retour nous est épargné par ce que nous savons de l'implication du sujet dans la structure, et non pas de sa position à l'extérieur, de cette implication du sujet dans la structure, en tant que cette implication y fonctionne comme intimation par la sommation que le signifiant y fait du sujet.

Je vais terminer par où j'avais un moment pensé commencer, qui était de vous dire le rapport que cet exposé entretenait expressément, exactement avec le début de ce que le docteur Lacan a expliqué cette année. Quelqu'un s'était une fois étonné que le séminaire de cette année ne s'appelât point, *Les positions subjectives,* comme il avait été dit l'an dernier. Or c'est bien d'une certaine façon des positions subjectives qu'il s'est agi cette année, qu'il continue de s'agir ici et que peut-être, sans doute, il continuera de s'agir.

Ce que le docteur Lacan nous a expliqué surtout au début de cette année, ce qu'il s'est essayé de faire, c'était de situer dans une topologie unique les rapports qu'entretiennent dans l'espace du langage les circonscriptions du champ logique, du champ linguistique et du champ analytique. Il a essayé de donner le principe des partitions opérées selon leur pertinence particulière par les trois discours de la logique, de la linguistique, de la psychanalyse dans l'espace du langage. La pertinence pour chacun de ces trois discours — et on voit en quoi ici la psychanalyse peut donner le principe d'une nouvelle classification — la pertinence pour chacun de ces discours, la position, c'est la position où se soutient le sujet par rapport au représenté qui le produit, l'institue. Ce qui peut, ce qui doit même se dire ainsi : « le principe de la variation des pertinences est la variation des positions du sujet ».

L'ensemble de ce que j'ai dit ici n'a de valeur que de fiction. C'est justement parce que cela n'a de valeur que de fiction qu'on peut imaginer d'en exporter certains des termes ailleurs. En quoi consiste essentiellement un travail sur des concepts ? A la réduire, cette logique, à :

1 – l'action du signifiant comme ce que le sujet ne peut pas atteindre sinon à être représenté et
2 – à la possibilité pourtant du signifié.

Cette action du signifiant et cette possibilité du signifié, elle nous semble, je le dis par parenthèses, caractériser cette inversion que Marx met au principe de

l'idéologie. Maintenant, il se peut qu'on n'accepte pas seulement que ceci soit une fiction. A ceux qui ne l'accepteraient pas, je dirai alors mieux, pour les combler plus complètement, je dirai qu'il s'est agi ici d'une farce dont j'ai peut-être été la marionnette, mais qu'à ceux qui veulent que ç'ait été une farce, ils soient bien persuadés qu'ils en ont été les dindons.

***Jacques Lacan*** **–** Après cet exposé extrêmement plein, comme je pense le marque suffisamment l'attention qu'il a recueillie, je vais hélas, simplement pour la forme, vue l'heure avancée, demander si quelqu'un ne pourrait pas apporter le complément d'une question qui lui aurait été suggérée comme tout à fait spécialement urgente.

Est-ce que Piera Aulagnier, Piera Aulagnier qui, bien entendu ayant été mise sur la sellette d'une façon, je dois dire, aussi flatteuse, peut bien penser que nous n'allons pas en rester là et que, comme nous avons encore d'autres textes de Piera Aulagnier, publiés ou pas publiés, et un récemment produit en public, j'aurai l'occasion de m'y référer dans toute la mesure où cet exposé radical, cet exposé noyau concernant la fonction du zéro et du un, vous verrez qu'il est le pivot absolument essentiel moyennant quoi nous pourrons étager, reprendre des questions qui, je m'en suis aperçu au cours de cette période que, disons le mot, d'isolement que j'ai voulu prendre récemment — de reprendre dis-je, dans leur ordre où je me suis aperçu qu'elles avaient été bien énoncées dans un ordre qui, assurément, à tous ceux qui se rapporteraient au texte de mes séminaires des années passées, apparaîtrait tout à fait rigoureux, je dois dire. Je dois m'attribuer ce bon point parfaitement didactique de reprendre, dans leur ordre, tout ce dont j'ai montré la conséquence, au niveau respectif de la position de la demande et du désir d'abord, et d'une distinction tout à fait fondamentale que j'ai faite, et à propos desquels se sont produits autour de moi, et pas seulement dans l'article de Piera Aulagnier, certains glissements, presque obligés mais qu'il s'agit toujours de redresser, concernant la distinction des fonctions que j'ai dites opposées comme étant respectivement de la privation, de la frustration, de la castration, qui sont tellement essentielles à distinguer pour remettre en place toute la théorie que nous donnons de la cure dans sa forme la plus concrète.

Je pense que ce qui vous a été apporté aujourd'hui, qui sera ronéotypé et mis à votre disposition dans les mêmes conditions, c'est-à-dire sans engagement, si l'on peut dire, de votre part à y intervenir immédiatement, dans les mêmes conditions que le discours de Duroux la dernière fois, je pense qu'il ne pouvait attendre de meilleure base de départ à la suite de ce que je vais vous développer maintenant pendant le mois de mars et auquel alors pourra être

apporté peut-être, d'abord d'une façon qui nous laissera le temps de le faire, nous aurons deux séances fermées à la fin du mois de mars, et d'une façon aussi qui sera diversifiée par les divers rejets que j'aurai eu le temps de reprendre d'ici la fin.

Je repose donc ma question : est-ce qu'il y a quelqu'un qui veut poser une question urgente ?

# Leçon X

*3 mars 1965*

Je m'excuse, l'absence de craie blanche n'est probablement pas pour faciliter la lisibilité de ce que j'ai écrit au tableau. J'aimerais savoir pourtant si, de quelque secteur de la salle, c'est franchement invisible, pour pouvoir, je ne sais pas, en modifier le biais… On ne voit rien, comme d'habitude ! Comment faire ?…

Je vous parlerai, j'essaierai de vous parler, aujourd'hui, d'une façon qui représente un nœud entre le trajet que nous avons poursuivi jusqu'à maintenant et ce qui va s'ouvrir. J'essaierai de vous parler de l'identification, j'entends, la façon dont, se présentant à nous dans l'expérience analytique, elle pose son problème comme apportant un jalon essentiel dans ce qui s'est formé, au cours d'une longue tradition appelée à plus ou moins juste titre, tradition philosophique, dans ce qui s'est formé autour de ce thème, l'identification.

Le sujet, ai-je tenté pour vous d'introduire, par une réflexion sur ce qui le constitue au centre de notre expérience comme étant l'expérience analytique, le sujet, semble-t-il s'être présenté à nous au cours de nos dernières démarches, le sujet, ce serait, si nous en croyons le chemin étroit où j'ai essayé de diriger votre regard avec la théorie des nombres, le sujet serait en somme reconnaissable dans ce qui s'avère, à la pensée mathématique, étroitement attenant au concept du manque, à ce concept dont le nombre est *zéro.* L'analogie est frappante de ce concept à ce que j'ai tenté de vous formuler de la position du sujet comme apparaissant et disparaissant en une pulsation toujours répétée, comme effet, effet du signifiant, effet toujours évanouissant et renaissant ; l'analogie est frappante de cette métaphore avec le concept tel que la réflexion d'un arithméticien philosophe, Frege — quelqu'un m'a demandé, depuis le temps que nous en parlons ici ! l'orthographe — Frege est amené nécessairement à faire partir de l'appui, de l'appoint de ce concept dont l'assignation de nombre est *zéro* pour en faire surgir cet *un,* inextinguible lui aussi, toujours s'évanouissant pour, dans sa répé-

tition, s'ajouter à lui-même, mais dans une unité de répétition dont on peut dire d'elle aussi que nous y touchons, que jamais on ne retrouve, à mesure qu'elle progresse, ce qu'elle a perdu, sinon cette prolifération qui la multiplie sans limite, qui se manifeste comme présentifiant, d'une façon sérielle, une certaine manifestation de l'infinitude.

Ainsi, le sujet se manifeste *un* comme s'originant dans une privation et, en quelque sorte, par son intermédiaire, enchaîné, rivé à cette identité qui, on vous l'a dit dans une formulation récente, dans une identité qui n'est rien d'autre qu'une conséquence de cette exigence première sans quoi rien ne saurait être vrai, mais qui laisse le sujet en suspens, accroché à ce qu'on a appelé, ce que Leibniz — ceci, dans une réunion plus fermée a été admirablement pointé devant vous — cette référence leibnizienne, que l'identité n'est rien d'autre que ce sans quoi ne saurait être sauve la vérité. Sans doute, mais pour nous, pour nous analystes, est-ce que la question de l'identification ne se pose pas d'une façon, en quelque sorte, antérieure au statut de la vérité ? Comment n'en aurions-nous pas le témoignage dans ce fondement glissant de notre expérience qui met à sa racine ce qui, et à la fois, se présente à nous, dans un moment profondément le même, comme le transfert en tant qu'il se réfère pour nous au double pôle de ce qu'il y a, dans l'amour pour nous de plus authentique, et aussi de ce qu'il se manifeste à nous dans la voie de la tromperie ?

Posons qu'à avoir pris cette référence au nombre, nous avons voulu rechercher le point de référence le plus radical, celui où nous avons à repérer le sujet dans le langage institué, avant, en quelque sorte, que le sujet s'y identifie, s'y localise comme celui qui parle. Déjà, avant que la phrase ait son *je* où le sujet d'abord se pose, sous la forme du *shifter*, comme étant celui qui parle, la phrase impersonnelle existe. Il y a un sujet de la phrase, ce sujet est d'abord en ce point racine de l'événement où il se dit, non pas que le sujet est celui-ci, celui-là, mais qu'il y a quelque chose, il pleut. Telle est la phrase fondamentale, et, dans le langage, est la racine de ceci qu'il y a des événements. C'est dans un temps second que le sujet s'y identifie comme celui qui parle. Et sans doute, telle ou telle forme de langage est-elle là, dans sa différence, pour nous rappeler qu'il y a des modes plus divers de donner la prééminence, la précellence à cette identification du sujet de l'énonciation, à celui qui la parle effectivement. L'existence du verbe être, dans les langues indo-européennes, est là, sans doute, pour promouvoir au premier plan cet *Ich* comme étant support du sujet, mais toute langue n'est point non plus ainsi faite, et tel problème, ou faux problème, logique qui peut se poser dans le registre de nos langues indo-européennes, dans d'autres formes du statut linguistique, c'est pour cela que j'ai tenu aujourd'hui, simplement comme indication, point d'accrochage, référence, à mettre

sur ce tableau quelques caractères de chinois dont vous verrez ce qu'ils signifient et quelle utilisation j'en ferai tout à l'heure.

體 是 如 Fig. X-1

Si les problèmes logiques du sujet dans la tradition chinoise ne sont pas formulés avec un développement aussi exigeant, aussi approfondi, aussi fécond de la logique, ce n'est pas, comme on l'a dit, qu'il n'y ait pas dans le chinois de verbe être. Le mot le plus usuel, dans le chinois parlé, pour le verbe être se dit *che*. Bien entendu, comment pourrait-on s'en passer, en usage ? Mais qu'il soit fondamentalement, et c'est le deuxième caractère de ces trois écrits au tableau, à gauche, dans la forme lisible la plus reconnaissable dans l'imprimé où ces caractères s'écrivent ; à droite, dans la forme cursive où, cette formule que je vous apporte, je l'ai effectivement recueillie dans une calligraphie monacale, et vous allez voir quel sens elle avait ; le caractère du milieu, de cette formule qui se dit *jou che ti*, *comme est le corps*, ce *che* est aussi un *ce,* un démonstratif, et que le démonstratif en chinois soit ce qui serve à désigner le verbe être, là est quelque chose qui montre qu'autre est le rapport du sujet à l'énonciation où il se situe.

Mais nous allons voir, pour nous, pour nous analystes, à quel niveau il nous faut reprendre maintenant ce problème pour tirer, pour situer notre démarche actuelle, celle qui s'est achevée avant notre séparation d'avant cette interruption de deux ou trois semaines, pour situer la portée de ce que nous avons voulu vous désigner dans ce rapport du *0* au *1* comme donnant, à la présence inaugurante du signifiant, son articulation fondamentale. Il faut ici que je vous désigne, sinon que je vous commente, car le commentaire en serait trop long, il a beau n'y avoir que trois pages dans ces pages que je vous désigne dans *Massenpsychologie und Ich-Analyse,* traduit par *Psychologie des masses*[58], il s'agit effectivement de foule — la référence est à prendre dans l'œuvre de Gustave Le Bon — *und Ich-Analyse, et analyse du moi,* chapitre VII : « *De l'identification* ».

Je ne vous le signale que pour ce qu'on y voit, en quelque sorte concentrées, toutes les énigmes devant quoi Freud, avec son honnêteté si profonde et si manifeste à la fois, s'arrête, désignant du doigt là où glisse, là où achoppe pour lui ce qu'il pourrait y avoir de satisfaisant dans la référence qu'il est là à produire, au moment où il s'agit pour lui de nous donner la clé, l'âme, le cœur de sa topique.

Loin de nous formuler, à ce niveau, j'ai dit dans ce chapitre, les termes de l'identification sous la forme, en quelque sorte heureuse, glissante, dialectique, ressurgissant d'elle-même tels que les abords qu'il en a eus jusque là dans sa description développementale, en somme, des stades de la libido tels qu'il a pu les ébaucher, et nommément au point où tourne sa pensée et où du registre, de la thématique conscient-inconscient, il passe à la thématique topique, nommément dans ce qu'on appelle l'*Introduction au narcissisme*[57], là l'identification au primaire semblait aisément s'ouvrir, par une sorte de progrès de la structuration de l'extérieur, à des identifications plus précises où le sujet, se repérant du champ d'abord fermé de ce prétendu autistisme, dont on a fait tellement d'abus hors de l'analyse, trouvait, eu égard, au regard du monde extérieur, à s'y retrouver dans sa propre image ; identification secondaire, et bientôt, en référence à ce à quoi il avait affaire, trouvait cette multiplicité perceptive, cette adaptation qui ferait de lui un objet harmonieux d'une connaissance réalisée.

Rien de pareil quand il s'agit d'aborder, pour Freud, dans ce qui est, pour la pensée de l'analyste, une instance radicale, l'identification. Rien qui soit moins propre à laisser distincte, comme ce fut toujours, la faille centrale de la psychologie, à laisser distinct ce registre de ce repérage de la connaissance dans ce qui nous serait représenté comme purement et simplement, et aveuglément en quelque sorte, la pointe nécessaire de la montée vitale — je vous la donne — comme ce qui doit, dieu sait pourquoi, c'est le cas de le dire, culminer dans la fonction d'une conscience. Rien qui distingue moins cette visée du rapport du sujet vivant avec un monde, qui le distingue moins, je dis comme entendement, de quelque chose d'un autre registre qui est là irréductible comme un déchet, dès lors que cette perspective est adoptée pour être l'essentiel du progrès subjectif, à savoir ce qui, depuis toujours, dans la tradition philosophique, s'appelle la *volonté.* Et quoi de plus dérisoire, après que cette ouverture, cette profonde aliénation du sujet à lui-même en deux facultés ait été, une fois établie, une expérience elle-même partialisée, quoi de plus dérisoire que de voir les siècles se poursuivre à se poser la question, puisque ce sont là deux facultés irréductibles, laquelle donc doit prédominer en dieu ? N'y a-t-il point quelque chose de profondément dérisoire qu'une théologie qui n'a cessé, au moins dans la tradition de l'Occident, qu'une théologie qui n'a cessé de tourner autour de ce faux problème, de ce problème institué sur une psychologie déficiente, ce Dieu qui doit tout savoir, d'où il résulte que, s'il sait tout, il doit alors se soumettre à ce qu'il sait, qu'il est impuissant ; ou qui doit avoir tout voulu, d'où il résulte alors qu'il est bien méchant. La force de l'athéisme, de ce qu'il y a d'impasse dans la notion divine, n'est pas dans les arguments athéistiques, bien souvent beaucoup plus théistes que les autres ; la leçon est tout de même d'aller en chercher chez les théologiens eux-mêmes.

Que ceci ne vous égare pas ; il n'y a là nulle digression, nulle parenthèse puisqu'aussi bien ce corrélatif de l'aliénation divine, c'est le terme, et nous le voyons dans Descartes indiqué à sa place, non pas, comme on le dit, simplement transmis, hérité de la tradition scolastique, mais en quelque sorte nécessité par cette position du sujet en tant que la fausse infinitude de ce moi toujours reproduit, de cette répétition qui engendre ce faux infini seulement d'une infinie récurrence, c'est de là que part la nécessité de l'assurance de ce que quelque chose est ici fondé qui n'est point un leurre, et de la déduction de ce qu'il faut assurément que le champ, dans lequel se reproduit cette multiplication infinie de l'unité où le sujet se perd, soit en quelque sorte garanti, garanti par cet être où seulement Descartes a l'avantage de nous désigner qu'entre volonté et entendement, ici, il nous faut choisir, et seule la volonté dans son impensable le plus radical, la volonté en tant que c'est d'elle seule que se soutient l'assurance de la vérité et que Dieu eut pu faire tout autres les vérités, même celles qui nous paraissent être les vérités éternelles, que seul ce Dieu est pensable, mais nous en désignant ainsi la dernière impasse.

Or, c'est bien ce autour de quoi tourne un moment essentiel de la pensée de Freud car, allant beaucoup plus loin que toute pensée athéistique qui l'ait précédé, ce n'est pas de l'impasse divine qu'il nous désigne seulement le point, il la remplace. La thématique paternelle, s'il nous dit que c'est là qu'est le support d'une croyance en dieu « miraginaire » [?], c'est pour lui donner assurément une tout autre structure, et l'idée du père n'est pas l'héritage, ni le substitut du père des Pères de l'Église. Mais alors, ce père, ce père originel, ce père dont, dans l'analyse, on ne parle plus jamais en fin de compte parce qu'on ne sait qu'en faire, ce père, comment et quel est le statut qu'il nous faut lui donner dans ce qu'il en est de notre expérience ? Voilà en quoi et voilà où se situe la visée qui vient maintenant de notre interrogation sur l'identification dans l'expérience analytique.

Qu'allons-nous, en effet, dans ce texte que je vous désigne à la page 115 des *Gesammelte Werke* en allemand, dans le volume XVIII de la *Standard Edition* pour ceux qui lisent l'anglais, à la page 500, qu'est-ce qui frappe ? C'est qu'ayant à nous parler de l'identification, d'abord vient, et dans une antériorité dont il nous faut bien sentir que c'est là une énigme qu'il nous la propose comme primordiale, que l'identification au personnage du père est posée d'abord, dans sa déduction de l'intérêt que le petit garçon montre, tout spécial, tout spécial pour son père, est là mise comme un premier temps de toute explication possible de ce dont il s'agit dans l'identification. Et à ce moment, comme l'analyste pourrait, initié par son expérience et les explications antérieures, pourrait s'y tromper, et penser que dans cet intérêt premier il y a quelque chose qui a été repéré

plus tard comme étant ce qu'on appelle la position passive du sujet de l'attitude féminine, non, souligne Freud, ce premier temps est à proprement parler ce qui constitue une identification, dit-il, typiquement masculine. Il va plus loin, exquisément — *typiquement* est la traduction anglaise — c'est *exquisit männlich* en allemand.

Cette primordialité, qui ne lui fera décrire que dans un second temps ce qui va s'opérer de la rivalité, nous dit-il, avec le père concernant l'objet primordial, ce premier temps prend sa valeur d'être, une fois articulé dans son caractère primitif, et d'où surgit dans son relief aussi la dimension mythique, d'être articulé en même temps comme étant lié à ce qui, ainsi, est produit comme la première forme de l'identification, à savoir l'*Einverleibung*, l'incorporation. Ainsi, au moment où il s'agit de la référence primordiale la plus mythique, et l'on pourrait dire, et l'on n'aurait point tort de dire, la plus idéalisante, puisque c'est celle où se structure la fonction de l'*idéal du moi,* la référence primordiale se fait sur l'évocation du corps. Ces choses que nous manions, ces termes, ces concepts que nous laissons dans une sorte de flou sans jamais nous demander de quoi il s'agit, méritent pourtant d'être interrogés.

Nous savons que, quand il s'agit de l'incorporation, comme se référant au premier stade inaugural de la relation libidinale, la question n'est pas simple semble-t-il; que assurément quelque chose, là, se distingue de ce à quoi nous pourrions céder, c'est-à-dire d'en faire une affaire de représentation, d'image, l'envers de ce qui plus tard sera la dissémination sur le monde de nos projections diversement affectives. Ce n'est pas de cela du tout qu'il s'agit. Il ne s'agit même pas du terme, qui pourrait être ambigu, d'introjection, il s'agit d'*incorporation,* et rien n'indique que quoi que ce soit ici soit même à mettre à l'actif d'une subjectivité. L'incorporation, si c'est cette référence que Freud met en avant, c'est justement en ceci que nul n'est là pour savoir qu'elle se produit; que l'opacité de cette incorporation est essentielle — et aussi bien dans tout ce mythe qui se sert, qui s'aide de l'articulation repérable ethnologiquement du repas cannibalique — est là tout à fait au point inaugural du surgissement de la structure inconsciente. C'est pour autant qu'il y a là un mode tout à fait primordial où, bien loin que la référence soit, comme on le dit, dans la théorie freudienne, idéaliste, elle a cette forme de matérialisme radical dont le support est, non pas, comme on le dit, le biologique, mais le corps. Le corps, pour autant que nous ne savons même plus comment en parler, depuis justement que le renversement cartésien de la position radicale du sujet nous a appris à ne plus le penser qu'en termes d'étendue.

Les passions de l'âme de Descartes sont les passions de l'étendue, et cette étendue, si nous voyons par quelle alchimie singulière, de plus en plus suspec-

te après un moment, et que nous en suivons l'opération de magicien autour de ce morceau de cire qui, purifié de toutes ses qualités, et mon dieu, quelles sont donc ces qualités si puantes qu'il faille les retirer ainsi, les unes après les autres, pour que ne restent plus que des espèces d'ombres d'ombres, de déchet purifié ? Est-ce que nous ne saisissons pas là que quelque chose qui se dérive… que d'avoir trop bien mené son jeu avec l'Autre, Descartes glisse vers la perte de quelque chose d'essentiel qui nous est rappelé, rappelé par Freud en ceci que la nature foncière du corps a quelque chose à faire avec ce qu'il introduit, ce qu'il restaure comme libido.

Et qu'est-ce que c'est que la libido ? Puisqu'aussi bien ceci a rapport à l'existence de la reproduction sexuelle mais n'y est point identique, puisque la première forme en est cette pulsion orale par où s'opère l'incorporation. Et qu'est-ce que cette incorporation ? Et si sa référence mythique, ethnographique, nous est donnée dans le fait que ceux qui consomment la victime primordiale, le père démembré, c'est quelque chose qui se désigne sans pouvoir se nommer, ou plus exactement qui ne peut se nommer qu'au niveau de termes voilés comme celui de l'être ; que c'est l'être de l'Autre, l'essence d'une puissance primordiale qui ici, à être consommée, est assimilée ; que la forme sous laquelle se présente l'être du corps, c'est d'être ce qui se nourrit de ce qui, dans le corps, se présente comme le plus insaisissable de l'être, qui nous renvoie toujours à l'essence absente du corps ; qui, de cette face de l'existence d'une espèce animale comme bisexuée, en tant que ceci est lié à la mort, nous isole comme, vivant dans le corps, précisément ce qui ne meurt pas ; ce qui fait que le corps, avant d'être ce qui meurt et ce qui passe par les filets de la reproduction sexuée, est quelque chose qui subsiste dans une dévoration fondamentale qui va de l'être à l'être.

Ce n'est point là philosophie que je prêche, ni croyance, c'est articulation, c'est forme dont je dis qu'il est fait pour nous question que Freud le mette à l'origine de tout ce qu'il a à dire de l'identification. Et ceci, ne doutez pas, est rigoureux ; je veux dire que le terme même d'*instinct de vie* n'a pas d'autre sens que d'instituer dans le réel cette sorte de transmission autre, quêtante ; cette transmission d'une libido en elle-même immortelle. Que veut dire… que doit être pour nous une telle référence ? Comment concevoir qu'elle soit mise d'abord, par Freud, au premier plan ? Est-ce bien là une nécessité d'institution originelle de ce dont il s'agit dans la réalité inconsciente, dans la fonction du désir, ou est-ce un terme, est-ce une butée, est-ce quelque chose de rencontré par l'expérience instaurée ?

Poursuivons pour cela la lecture. Nous voyons que c'est dans un second temps que s'instaure, eu égard à cette référence première, que s'instaure la dialectique de la demande et de la frustration, à savoir ce que Freud nous pose

comme la seconde forme de l'identification. Le fait que dans… à partir du moment où s'introduit l'objet d'amour, le choix de l'objet, nous dit-il, *Objektwahl*, c'est là que s'introduit aussi la possibilité, de par la frustration, de l'identification à l'objet d'amour lui-même. Or, de même qu'il était frappant, dans la première formule qu'il nous donne de l'identification, d'y voir la corrélation énigmatique — c'est ainsi que je vous la souligne — de l'*Einverleibung*, l'incorporation, de même là aussi Freud s'arrête devant une énigme. Il nous dit qu'assurément nous pouvons trouver aisément la référence, en quelque sorte logique, de ce qu'il en est de cette alternance qui soit de l'objet à l'identification ; de l'objet en tant qu'il devient objet de la frustration, que ce n'est là rien d'autre que l'alternance, nous dit-il — c'est dans le texte de Freud, et ce n'est pas moi qui l'introduit en circulation — des deux termes, l'alternance de l'être et de l'avoir ; que de n'avoir pas l'objet du choix, le sujet vient à l'être, et les termes de *sujet* et d'*objet* sont mis ici en balance, articulés expressément par Freud. Mais il nous dit aussi qu'il n'y a là pour lui qu'un mystère, que nous nous trouvons là devant une parfaite opacité. Est-ce que cette opacité ne peut point être allégée, être tranchée ? Est-ce que ce n'est pas sur cette voie que se poursuit le progrès où j'essaie de vous emmener ? Nous allons voir.

Troisième terme, nous dit Freud, c'est celui de l'identification, en quelque sorte directe, du désir au désir ; identification fondamentale par quoi, nous dit-il, c'est l'hystérique qui nous en donne le modèle ; à elle, à lui, à cette sorte de patient, il n'en faut pas beaucoup pour repérer, en quelque signe, là où il se produit, un certain type de désir. Le désir de l'hystérique fonde tout désir comme désir d'hystérique ; le jeu, le chatoiement de l'échoïfication, la répercussion infinie du désir sur le désir, la communication directe du désir de l'Autre est là instaurée comme troisième terme.

N'est-ce point assez dire que le groupement reste, non seulement dissocié, énigmatique, mais parfaitement hétéroclite de ce que Freud pourtant, en ce chapitre essentiel, croit devoir rassembler. Or, c'est là que je crois avoir introduit une série structurée destinée non seulement à rassembler, à permettre de situer comme étant les pilotis, les points d'accrochage essentiels que maintient la pensée freudienne, et où elle nous oblige au moins de couvrir ce champ carré dont elle marque les bornes, mais aussi d'y intégrer, d'y situer ce qui, dans notre expérience, nous a permis depuis de faire l'expérience des voies et des sentiers par où le progrès de cette expérience nous conduisant, nous permet d'apercevoir le bien-fondé des aperceptions de Freud, initiales, et aussi bien, pourquoi pas, leurs défaillances. Croyez-le bien, ces défaillances ne sont justement pas au niveau conceptuel mais peut-être, nous verrons comment, au niveau de l'expérience.

| | A | S | O |
|---|---|---|---|
| Castration | ? | S | i |
| Frustration | A | I | R |
| Privation | I | R | S |

Fig. X-2

J'ai introduit en son temps une tripartition qui a le mérite d'anticiper ce que quelqu'un a pu, au cours d'un entretien récent, vous rappeler comme étant le titre que j'aurais voulu, à un moment, donner au séminaire de cette année — dont on a dit que peut-être je le rejoins plus que je n'avais d'abord osé me le promettre — à savoir, les positions subjectives. Il ne s'agit de rien d'autre, dans ce qu'il y a quelque cinq ans et plus même j'ai introduit, en rappelant combien il est essentiel, combien notre expérience nous oblige à confronter, pour en distinguer les étages de structures, les termes de la *privation,* de la *frustration* et de la *castration*[81-83-84]. Toute l'expérience analytique depuis Freud s'inscrit au niveau d'une exploration de plus en plus poussée et de plus en plus fouillée de la frustration, dont il est à proprement parler articulé qu'elle constitue l'essentiel de la situation et du progrès analytique, par exemple, et que toute l'analyse se passe à son niveau. A la vérité, cette limitation de l'horizon conceptuel a pour effet, de la façon la plus manifeste et la plus claire, de rendre à proprement parler de plus en plus impensable ce que Freud nous a désigné dans son expérience comme étant la butée et le point d'arrêt — et là encore on trouve de quoi s'en contenter — le point d'arrêt de son expérience, à savoir ce qu'on relève dans son texte comme étant le roc — ce qui n'est nullement une explication — à savoir la castration.

La castration, dans le vécu terminal d'une analyse de névrosé ou d'une analyse féminine, est à proprement parler impensable si l'opération analytique n'est rien d'autre que cette expérience conjuguée de la demande et du transfert autour de quoi le sujet a à faire l'expérience de la faille qui le sépare de la reconnaissance de ceci qu'il vit ailleurs que dans la réalité, et que cette béance, cette expérience de la béance, c'est là tout ce qu'il a à intégrer dans l'expérience analytique.

L'articulation de la castration à la frustration, à elle toute seule, nous commande d'interroger autrement, et d'une façon fondamentale, les relations du sujet, que de la façon qui peut en quelque sorte s'épuiser dans la double relation du transfert et de la demande. Ce repérage nécessite précisément comme préalable que le statut du sujet comme tel soit posé, et c'est ce que constitue l'isolation — que je ne suis pas non plus le seul à avoir formulée — de la position de la privation. Sans doute, d'une façon confuse, mais d'une façon articulée, quel-

qu'un comme Jones[71] — qui faisait tout de même partie d'une génération où l'on avait un peu plus d'horizon — quelqu'un comme Jones a donné à la fonction de la privation, quand il s'est agi justement pour lui d'interroger l'énigme du rapport de la fonction féminine au phallus, a donné à la fonction de la privation son moment d'arête indispensable à l'articulation logique de ces trois positions.

C'est ce qui rendait pour nous nécessaire d'avoir d'abord posé que le sujet, le sujet dans sa forme essentielle, s'introduit comme dans cette sorte de relation radicale ; qu'il est ininstituable, qu'il est impensable hors de cette pulsation, aussi bien figurée par cette oscillation du *zéro* au *un* qui s'avère comme étant, à toute approche du nombre, nécessaire pour que le nombre soit pensable. Qu'il y ait un rapport premier entre cette position du sujet et la naissance de l'*un,* c'est ce qui était pour nous à cerner autour de cette attention portée à l'*un* qui nous a fait voir qu'il y a deux fonctions de l'*un,* l'une de mirage, qui est de confondre l'*un* avec l'*individu*, ou si vous voulez, pour traduire ce terme, l'*insécable*, et d'autre part l'*un* de la numération, qui est autre chose, l'*un* de la numération ne compte pas les individus, et sans doute la pente de la confusion est facile, l'idée que ce n'est rien d'autre là que sa fonction a quelque chose de tellement aisé et de tellement simple qu'il faut justement la méditation réfléchie d'un praticien du nombre pour s'apercevoir que l'*un* de la numération est autre chose.

Autre chose est la différence et l'altérité, et sans doute tous ceux qui, dès les premiers temps ont eu à méditer sur la nature radicale de la différence, ont bien vu qu'il s'agit d'autre chose dans la numération que, dans la distinction des qualités, que le problème de la distinction des indiscernables, et pourquoi n'est pas seulement *un* tout ce qui se groupe sur soi-même, même l'identité des qualités. Tout ce qui tombe sous la prise du même concept prouve la distinction fondamentale qu'il y a du semblable au même ou comme, si vous voulez, pour lui donner ici la résonance d'un terme familier, du pareil au même. Autre chose est le registre du pareil et du même. L'Autre est conjoint non point au pareil mais au même, et la question de la réalité de l'Autre est distincte de toute discrimination conceptuelle ou cosmologique, elle doit être pensée au niveau de cette répétition de l'*un* qui l'institue dans son hétérotité essentielle.

C'est d'interroger ce qu'il en est de cette fonction de l'Autre pour nous, comment, à nous, elle se présente, c'est de ceci qu'il s'agit et ceci que j'entends introduire aujourd'hui. Car assurément l'étape est je crois franchie, aisée, facilitée par nos explorations dernières de ce que toujours j'ai voulu dire en introduisant, justement au niveau de cette question de l'Autre, ce qui est essentiel pour que nous sachions ce que veut dire identification, en introduisant la question — qui a tellement horrifié tous ceux qui, autour de moi préféraient trou-

ver futile, voire inutilement détourné mon message — la question dite *des pots de moutarde*[85]. La question des pots de moutarde, posée d'abord comme ceci que le pot de moutarde se caractérise par ce fait d'expérience qu'il n'y a jamais de moutarde dedans ; que le pot de moutarde est toujours vide par définition, la question des pots de moutarde pose cette question, la question précisément de la distinction des indiscernables. Il est facile de dire que le pot de moutarde qui est ici se distingue de celui qui est là, comme nous dit Aristote, parce qu'ils ne sont pas faits de la même matière. La question, ainsi, est aisément résolue et si j'ai choisi les pots de moutarde, c'est justement pour jouer la difficulté.

S'il s'agissait, comme tout à l'heure, du corps, vous verriez qu'Aristote n'aurait pas la réponse si facile, car le corps étant ce qui a la propriété, non seulement de s'assimiler la matière qu'il absorbe mais nous l'avons vu, suggéré par Freud, d'assimiler bien autre chose avec, à savoir son essence de corps, là vous ne trouveriez pas si aisément à distinguer les indiscernables et vous pourriez, avec le moine… j'hésite à dire pratiquant le zen, parce que vous allez bientôt répandre à travers Paris que je vous enseigne le zen ! Et qu'est-ce qui pourra en résulter ! ? Enfin, c'est tout de même une formule zen, et ce moine s'appelle Tchi Un, il vous dit : « comme ce corps ». Assurément, au niveau du corps, impossible de distinguer aucun corps de tous les corps, et ce n'est pas parce que vous êtes ici deux cent soixante têtes que cette unité est moins réelle puisqu'aussi bien, pour le Bouddha, il était quelque chose comme trois cent trois millions trois cent trente trois mille trois cent trente trois, et c'était toujours le même Bouddha. Mais nous n'en sommes pas là. Nous prenons les pots de moutarde, les pots de moutarde sont distincts mais je pose la question, le creux, le vide qui constitue le pot de moutarde, est-ce que c'est le même vide ou est-ce que ce sont des vides différents ? Ici la question est un tout petit peu plus épineuse, et elle est justement rejointe par cette genèse du *un* dans le *zéro* à quoi est contrainte la pensée arithméticienne. Pour tout dire, ces vides en effet sont tellement un seul vide qu'ils ne commencent à se distinguer qu'à partir du moment où on en remplit un, et que la récurrence commence parce qu'il y aura un vide de moins. Telle est l'institution inaugurale du sujet.

Quelqu'un, devant vous, dans la partie fermée de mon séminaire, a pu faire se recouper, se recouvrir si rigoureusement la déduction qui coexiste avec une certaine forme de mon introduction du sujet, que ce n'est pas là hasard. Mais l'apologue que je vous donne du vide et de son remplissement et de la genèse d'une distinction du manque, telle qu'elle s'introduit au niveau de la chopine, le « une Tuborg, une ! » — je ne serai pas le premier à avoir substitué au dieu créateur le garçon de café — « une Tuborg, une ! » veut dire, introduit la possibilité qu'après j'en demande une autre. Et pourtant c'est bien toujours de la Tuborg, toujours

pareille à elle-même, l'introduction du *un* est là le point essentiel au niveau du manque. Cette autre donne ensuite la mesure ou la cause de ma soif, qu'elle me donne aussi l'occasion de la commander pour un autre et par correspondance biunivoque d'instituer comme tel cet Autre pur, tel est le niveau d'opération où s'engendre, où s'introduit, d'abord comme présence du manque, le sujet. C'est à partir de là, et de là uniquement que peut se concevoir la parfaite bipolarité, la parfaite ambivalence de tout ce qui se produira ensuite au niveau de sa demande. C'est en tant que le sujet s'instaure, se supporte comme zéro, comme ce zéro qui manque de remplissement, que peut se jouer la symétrie, dirai-je, de ce qui s'établit, et qui pour Freud reste énigmatique, entre l'objet qu'il peut avoir et l'objet qu'il peut être. C'est justement de rester à ce niveau que peut être poussée jusqu'à son terme une farce d'escamotage tout à fait particulière, car il n'est pas vrai que tout s'épuise pour le sujet dans la dimension de l'Autre, que tout est par rapport à l'Autre une demande d'avoir où se transfère, s'institue une fallace de l'être. Les coordonnées de l'espace de l'Autre ne jouent pas dans ce simple dièdre ; autrement dit, le point zéro d'origine des coordonnées d'où nous pourrions l'instituer n'est pas un vrai point zéro.

Ce que l'expérience nous montre, c'est que la demande, la demande dans l'expérience analytique, n'a pas simplement l'intérêt que nous en jouions comme plan et registre de la frustration, renvoyant le sujet à cette institution, cette instauration trompeuse d'un être, d'un être dont la comparaison, la référence, la réduction à l'être de l'analyste apporterait la voie du salut ! L'expérience analytique nous montre après ceci, aucun analyste ne peut le repousser, même s'il n'en tire pas la conséquence, que dans l'opération dont il s'agit, il y a toujours un reste ; que la division du sujet entre le *zéro* et le *un,* aucun comblement de l'*un,* ni au niveau de la demande de l'avoir, ni au niveau de l'être du transfert, ne la réduit totalement ; que l'effet de l'opération n'est jamais un pur et simple zéro ; que le sujet, à se déployer dans l'espace de l'Autre, déploie un tout autre système de coordonnées que des coordonnées cartésiennes ; que le point zéro d'origine n'existe pas ; que la forme transparente, impalpable, méduséenne de la structure du sujet est celle justement qui va nous révéler d'où surgit la vertu de l'*un,* qui n'est point simplement d'être un signe, d'être la coche primitive de l'expérience du chasseur, même si c'est là qu'elle est née par hasard ; que l'existence de l'*un* et du nombre, loin d'être tout ce à quoi elle s'applique, et du lieu où, loin de lui être conséquente, elle engendre l'individu, n'a pas besoin de rien d'individuel pour naître ; que la véritable priorité, spécificité du nombre tient aux conséquences de ce qui s'introduit dans les formes que j'essaie de présentifier à vous sous l'aspect topologique, dans l'effet sur ces formes de la coupure.

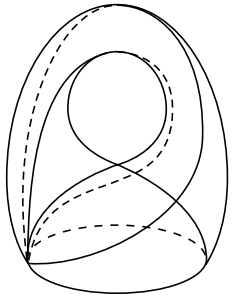

Fig. X-3

Il y a des formes qui se partagent tout de suite effectivement en deux sur une seule coupure, il y en a d'autres auxquelles vous pouvez en faire deux sans que la forme disparaisse, elles restent d'un seul tenant. C'est ce qu'on appelle en topologie, le *nombre de connectivité.* C'est là l'usage et le privilège de ce que j'essaie de faire jouer devant vous, puisque c'est à des fins pratiques de représentation sous forme d'images, et ce que j'ai dessiné aujourd'hui [figure X-3] au tableau qui consiste, sur la bouteille de Klein, à faire partir d'un point une coupure… une coupure, une seule; elles ont l'air d'être deux parce qu'elle passe deux fois par le même point. Par paresse, et aussi par un certain sentiment de la vanité qu'a cette exposition de mes dessins sur un tableau si mal éclairé, je n'ai pas fait l'image qui aurait pu être complémentaire et qui est facile à imaginer.

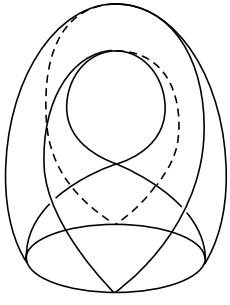

Fig. X-4

Au niveau de ce cercle mythique que j'appelle le cercle de rebroussement, prenez deux points opposés, faites passer la coupure à travers toute la longitudinalité de la bouteille de Klein jusqu'à un point opposé [figure X-4] puisque le cercle se rebrousse, vous aurez la possibilité de le faire revenir au premier point. Ainsi aurez-vous, joignant apparemment deux points opposés de cette circonférence que j'appelle cercle de rebroussement, ainsi aurez-vous une seule coupure. La propriété de cette coupure est de ne pas diviser la bouteille de Klein,

simplement de permettre de la développer en une seule bande de Mœbius. Rapprochez ces deux points jusqu'à ne faire qu'un, vous vous apercevrez que quelque chose vous était masqué dans l'opération précédente, puisque cette conjonction a, comme la figure qui est ici présentée vous le fait appréhender, a comme propriété, sans doute de laisser intacte la bande de Mœbius, mais d'y faire apparaître un résidu. Les psychanalystes le connaissent bien, ce résidu qu'il y a au-delà de la demande; ce résidu qui aussi bien est au-delà du transfert; ce résidu essentiel par quoi s'incarne le caractère radicalement divisé du S [*Es*] du sujet, c'est ce qu'on appelle l'objet *a*.

Dans le jeu d'identification de la privation primordiale, il n'y a pas seulement comme effet la manifestation d'un pur creux, d'un zéro initial de la réalité du sujet s'incarnant dans le pur manque, il y a toujours, à cette opération, et spécialement manifeste, spécialement surgissant de l'expérience frustrative, quelque chose qui échappe à sa dialectique, un résidu, quelque chose qui manifeste qu'au niveau logique où apparaît le zéro, l'expérience subjective fait apparaître ce quelque chose que nous appelons l'objet *a* et qui, de par sa seule présence, modifie, incline, infléchit toute l'économie possible d'un rapport libidinal à l'objet, d'un choix quelconque qui se qualifie d'objectal.

Ceci, qui est si manifeste et toujours présent; ceci qui donne à toute relation à la réalité de l'objet de notre choix son ambiguïté fondamentale, ce quelque chose qui fait que dans l'objet choisi, élu, chéri, aimé, toujours le doute est là, pour nous essentiel, de ce dont il s'agit, que nous visons ailleurs, c'est cela que l'expérience analytique est faite pour mettre en évidence, est faite aussi pour nous faire nous questionner si le but de l'analyse est bel et bien de se satisfaire de l'identification, comme on le dit, du sujet à l'analyste, ou si, au contraire, l'irréductible altérité, le fait de le rejeter comme Autre — et c'est bien là le pathétique terminal de l'expérience analytique — ne doit pas être, au contraire, pour nous la question, la question autour de laquelle pour nous doit tourner, s'élaborer tout ce qu'il en est pour l'instant, dans l'analyse, des problèmes difficiles, qui ne sont pas simplement le résultat plus ou moins thérapeutique, mais la légitimité essentielle de ce qui nous fonde comme analystes, et d'abord ceci, ceci que précisément à ne point connaître, à ne point, au moins, avoir pointé où se situe ce que j'appelle l'opération légitime, il est impossible que l'analyste opère d'aucune façon, d'une manière qui mérite ce titre d'être une opération. Il est lui-même un jouet aveugle et pris dans la fallace. Or cette fallace est justement la question qui se pose au terme de l'analyse.

Qu'est-ce, au niveau de la castration, que ce point, ce point que dans le schéma tripartite, la matrice à double entrée où j'avais essayé dans un premier abord de vous faire repérer de quelle façon s'interchange, à chacun de ces trois

niveaux, la répartition réciproque des termes du *symbolique,* de l'*imaginaire* et du *réel*; de vous faire repérer les choses dans une première approche en parlant, non pas à cette époque de position subjective, mais, pour prendre simplement un schéma freudien, d'un certain mode d'action, ou d'état, d'excise, d'*habitus* comme on dirait dans la tradition aristotélicienne, et de répartir, par rapport à ces trois étages de la privation, de la frustration et de la castration, les choses à droite et à gauche, du côté de l'agent, et du côté de l'objet.

Je vous ferai remarquer, si vous vous référez aux résumés qui ont été donnés à cette époque[128], que j'ai laissé complètement en blanc ce qu'il en était au niveau de la place de l'agent de la castration. Or ce dont il s'agit est justement de cette position dernière, du statut qu'il convient de donner à cette dimension de l'Autre au lieu de la parole comme telle dans l'analyse. Ici, vous le sentez bien, nous rejoignons toute la question de l'essence — pourquoi ne pas le dire ainsi sous une formule, une forme heideggerienne — du *Wesen der Wahrheit,* du statut, si vous voulez, de la vérité.

| | agent | sujet | objet |
|---|---|---|---|
| Castration | ? | S | I |
| Frustration | A | I | R |
| Privation | I | R | S |

Fig. X-5

C'est vers cette visée que, sans doute pas directement mais après quelques étapes où j'essaierai de mieux articuler pour vous la prochaine fois la dialectique de la demande et du transfert dans l'analyse, c'est vers cette visée dernière que nous nous dirigeons cette année.

# Leçon XI

*10 mars 1965*

Nous sommes restés, la dernière fois, au seuil de la demande, de la demande qui nous importe, de la demande analytique, de cette demande où s'inscrit le deuxième étage de ce que, dans la matrice que j'ai rappelée la dernière fois au tableau, de ce qui, dans cette matrice, s'inscrit comme frustration; de ce qui, dans la théorie analytique moderne, s'affirme effectivement comme central dans une dialectique prise sous ce terme, expressément, la frustration.

| | *a* | *S̸* | *o* |
|---|---|---|---|
| *c* | ? | S | i |
| *f* | A | I | R |
| *p* | I | R | S |

Fig. XI-1

Le vague dans lequel se soutient cette dialectique — qui s'origine doctrinalement dans une référence au besoin du sujet, besoin dont l'inactualité serait ce qui est à rectifier dans la manœuvre du transfert — c'est ceci qui nous pousse, qui nous a poussé, depuis le temps que nous développons notre enseignement, à en démontrer les insuffisances génératrices d'erreur. Pour rectifier cette conception, nécessaire en effet, de la fonction de la demande, dans une plus juste référence à ce qu'il en est effectivement de la fonction du transfert, c'est pour cela que nous essayons d'articuler d'une façon plus précise ce qui se passe, de par l'effet de la demande. Et comment ceci ne serait-il pas exigé, si l'on s'aperçoit qu'à référer à cette dialectique de la frustration tout ce qui se passe à l'intérieur de la thérapeutique, on désarrime, on laisse aller à la dérive, on laisse en quelque sorte décrocher, au niveau d'un horizon théorique, tout ce qui

est le départ, le fondement, la racine du message freudien, à savoir ce par quoi il s'origine dans le désir et la sexualité.

Ce en quoi, au « je pense » du sujet du *cogito*, il substitue un « je désire » qui ne se conçoit en effet que comme l'au-delà inconnu, toujours non-su par le sujet, de la demande, cependant que la sexualité, qui est le fondement par quoi le sujet, le sujet en tant qu'il pense, se situe, se supporte de la fonction du désir, par quoi ce sujet est celui qui, à l'origine de son statut, est posé par Freud comme celui auquel étrangement le principe du plaisir permet radicalement d'halluciner la réalité. Ce statut, ce départ, le sujet comme désirant en tant qu'il est sujet sexuel, qui est ce par quoi, dans la doctrine de Freud, la réalité, originellement, fondamentalement, radicalement s'hallucine, c'est ceci qu'il s'agit d'accorder, de rappeler, de coordonner, de représentifier dans la doctrine de ce qui se passe dans l'analyse elle-même.

Nous ne le pouvons pas, à nous référer à l'opacité de la chose sexuelle, de la jouissance qui ne motive que de la façon la plus obscure, la plus mystagogique, la chose dont il s'agit et que j'ai appelée quelque part la *chose freudienne*[78]. Il n'y a là, offert à la compréhension, que précisément ce qui donne à ce mot son sens dérisoire, à savoir qu'on ne commence bien à comprendre qu'à partir du moment où on ne comprend plus rien. Aussi bien, comment une technique, qui est essentiellement une technique de parole, s'infatuerait-elle de s'introduire dans ce mystère si elle n'en contenait pas elle-même le ressort ? C'est pourquoi il est indispensable de prendre comme référence la référence la plus opposée en apparence à cette obscurité qualifiée faussement d'affective. C'est pourquoi le départ, le fondement radical de la fonction du sujet, en tant qu'il est celui que détermine le langage, est le seul départ qui peut nous donner le fil conducteur qui nous permette à chaque instant de nous repérer dans un champ.

Il peut paraître étrange à certains que nos références cette année aient frôlé ce que, plus ou moins proprement, j'entends de-ci de-là, par bribes, avec un ton de plainte, qualifier de hautes mathématiques. Hautes ou basses qu'importe, il est certain que ce n'est pas pour être, comme elle l'est, située à un niveau d'élément que ce soit là en effet qu'elle soit la plus facile. Et n'en doutez pas, cette malheureuse petite bouteille, bouteille dite de Klein, prononcé *klaïn,* ou de Klein prononcé *klin,* comme je prononce, dont je vous fais état cette année, il semble… il semble qu'aux mathématiciens eux-mêmes qui s'occupent de ce domaine assez nouveau — pas si nouveau, tout dépend de la référence où l'on se tient dans l'histoire — il semble qu'elle n'ait pas en effet, si je les en crois eux-mêmes avec qui j'en discute quelquefois, qu'elle n'ait pas, cette petite bouteille, livré tous ses mystères encore.

Qu'importe ! Ce n'est pas hasard si c'est là que nous devons chercher notre référence, puisque la mathématique, la mathématique dans son développement de toujours, depuis son origine euclidienne comme vous le savez, car la mathématique est de naissance grecque, et toute son histoire ne peut dénier qu'elle en porte la trace originelle, la mathématique, à travers toute son histoire, et toujours de façon plus éclatante, plus submergeante à mesure que nous approchons de l'époque de nos jours, manifeste ceci, qui nous intéresse au plus haut degré, c'est que, quel que soit le parti que prenne telle ou telle famille d'esprit dans les mathématiques, préservant, ou au contraire tendant à exclure, à réduire, à anathématiser même l'intuitif, ce noyau intuitif qui, assurément est là, irréductible, et donne à notre pensée cet indispensable support des dimensions de l'espace, fantasmagorie insuffisante du temps linéaire, les éléments plus ou moins bien articulés dans *l'Esthétique transcendantale* de Kant.

Il reste que sur ce support, où vous le voyez je n'ai point inclus le nombre, encore que ce nombre, intuitif ou pas, nous offre un noyau tellement encore plus résistant, de consistance, d'opacité, vous le voyez, tout l'effort, dont il s'agit de savoir s'il réussit aux mathématiciens, est, de ce nombre d'opérer cette réduction logique qui, si réussie que chez certains elle nous apparaisse, nous laisse pourtant suspendus à quelque chose dont les mathématiciens témoignent qu'il reste irréductible, ce quelque chose qui fait appeler ces nombres du prédicat de nombres *naturels.* Mais il reste et, je le souligne, témoigné de la façon la plus éclatante tout ce qui s'est construit de plus récemment, et dont vous devez bien avoir l'idée de la dimension, du foisonnement fabuleux qu'il représente depuis environ un siècle, qu'on saisit là ce qui déjà est saisissable au niveau d'Euclide, c'est que, c'est par la voie de l'exigence logique qui fait que, de l'opération, quelle qu'elle soit, de la construction mathématique, tout doit être dit, et d'une façon qui résiste à la contradiction.

Et ce tout doit être dit… c'est-à-dire, quelle que soit la bribe, le support exténué d'intuition qui reste en ce quelque chose qui assurément n'est pas le triangle dessiné au tableau ni découpé dans un papier, et qui pourtant reste support visualisable, imagination du rapport des deux dimensions conjointes qui suffisent pour le subjectiver, que néanmoins de la moindre opération, celle d'une translation, d'une superposition, il faut que nous justifiions en mots ce qui légitime cette application d'un côté sur un côté, et de telle ou telle des égalités sur lesquelles nous établirons les vérités, à propos de ce triangle, les plus élémentaires, ce tout doit être dit qui nous porte maintenant que nous avons appris, non seulement à manipuler mais à construire de bien d'autres choses

d'une autre complication que le triangle nous savons que, ce tout doit être dit, c'est à partir de là que s'est construit, élaboré, échafaudé tout ce qui, de nos jours nous permet, cette mathématique, de la concevoir dans cette extraordinaire liberté qui ne se définit que par ce qu'on appelle le corps, c'est-à-dire l'ensemble de signes qui constitueront ce autour de quoi, pour une théorie, autour de quoi nous cernerons cette limite, nous imposant de ne nous servir que de ces éléments individualisés par des lettres, plus quelques signes qui les conjoindront. Ceci s'appelle le corps d'une théorie. Vous y introduisez l'égalité quelconque d'une des équations empruntées à ce corps avec quelque chose de nouveau, purement conventionnel, par où vous lui donnez son extension, et à partir de là ça marche, c'est fécond. Vous êtes, à partir de là, capable de concevoir des mondes, non seulement à quatre dimensions, mais à six, à sept… On me rappelait récemment que le dernier prix accordé, prix Nobel des mathématiques, qui s'appelle le prix Fields, l'a été à un monsieur qui démontre qu'à partir de la septième dimension, la sphère, qui jusque là était restée tout à fait homologue à la sphère des trois dimensions, la sphère change complètement de propriétés ; ici, plus aucun support intuitif ; nous n'avons plus que le jeu de purs symboles.

Or ce tout à dire, épuisant, car à propos du moindre théorème, ce tout à dire nous entraîne à écrire des volumes, cette fécondité du tout à dire… dont je parlai récemment avec un mathématicien ; c'est de lui qu'est sorti le cri : « Mais après tout, est-ce qu'il n'y a pas là quelque chose qui a un certain rapport avec ce que vous faites en psychanalyse ? » Qu'est-ce que je lui réponds ? « Justement ! » D'un autre côté, ce tout à dire, une fois que c'est fait, n'intéresse plus le mathématicien. Le mathématicien et aussi bien ceux qui l'imitent à l'occasion, les meilleurs des phénoménologues, comme le dit quelque part Husserl, et justement dans ce petit volume sur *L'origine de la géométrie*[66], il y a, une fois que c'est fait, ce vraiment tout dit, il l'est une fois pour toutes ; on n'a plus qu'à l'entériner, qu'à en mettre le résultat là, quelque part, et à partir avec ce résultat. Ce côté évanouissant du tout dit épuisé, sur un point dont il reste la construction, quel peut en être l'homologue, ou plus exactement la différence, quand il s'agit de ce tout dire, si c'est là aussi la direction où nous devons chercher notre efficacité opératoire ? Assurément, ici apparaît la différence, car autrement, en quoi besoin de recommencer pour chacun l'exploration de ce rapport, pourtant rapport de dire, qu'est la psychanalyse ?

C'est pourquoi l'interrogation radicale sur ce qu'il en est du langage réduit à son instance la plus opaque, l'introduction du signifiant, nous a porté dans cet intervalle entre le *zéro* et le *un,* où nous voyons quelque chose qui va plus loin qu'un modèle, qui est le lieu où nous faisons plus que de le pressentir, où

nous l'articulons, que s'instaure, vacillante, l'instance du sujet comme tel, d'abord suffisamment désignée par les ambiguïtés où ce *zéro* et ce *un* restent, dans les lieux mêmes de la plus extrême formulation logistique. J'hésite à faire références trop rapides et qui ne peuvent toucher que certaines oreilles, avec le fait que le *zéro* ou le *un,* naissant au dernier terme, soient bien effectivement articulés, pourquoi c'est l'un ou l'autre, selon les opérations, c'est l'un ou l'autre qui représentera ce qu'on appelle, dans la formalisation des dites opérations, l'élément neutre ? Ou bien encore, que c'est dans l'intervalle du *zéro* et du *un* que se situe ce quelque chose par où, dans l'ensemble, des nombres rationnels se différencient. De l'intervalle entre le *zéro* et le *un* nous pouvons démontrer l'existence d'un non-dénombrable, ce qui n'est pas le cas hors de ces limites.

Mais qu'importe si, une fois rappelé, situé — et quitte, avec certains, à en vérifier plus radicalement les fondements — nous avons ce statut ; qui ne remarque que, quelque degré de logification, de purification de l'articulation symbolique où nous arrivions en mathématiques, il n'y a nul moyen d'en poser devant vous le développement sur un tableau noir, en quelque sorte à la muette ? Il me serait impossible, si j'étais ici en train de vous faire un cours de mathématiques, de vous faire suivre et entendre — la chose est de tous les mathématiciens reconnue — à la muette, en mettant simplement au tableau la succession des signes. Il y a toujours un discours qui doit l'accompagner, ce développement, en certains points de ses tournants, et ce discours est le même que celui que je vous tiens pour l'instant, à savoir un discours commun, dans le langage de tout le monde. Et ceci signifie, le seul fait que ça ait… ceci signifie qu'il n'y a pas de métalangage ; que le jeu rigoureux, la construction des symboles s'extrait d'un langage qui est le langage de tous dans son statut de langage ; qu'il n'y a pas d'autre statut du langage que le langage commun, ce qui est aussi bien celui des gens incultes et celui des enfants.

On peut saisir ce qu'il en résulte concernant le statut du sujet, sur la base de ce rappel, et tenter de déduire la fonction du sujet de ce niveau de l'articulation signifiante, de ce niveau du langage que nous appellerons λέξις, en l'isolant, en l'isolant proprement de cette articulation même et comme tel ; qu'ici le sujet, situé quelque part entre le *zéro* et le *un*, se manifeste ce qu'il est, et que vous me permettrez un instant d'appeler, pour faire image, l'ombre du nombre. Si nous ne saisissons pas le sujet à ce niveau dans ce qu'il est, qui s'incarne dans le terme de privation, nous ne pourrons pas faire le pas suivant qui est d'appréhender ce qu'il devient dans la demande, dans la φάσις en tant qu'il s'adresse à l'Autre, c'est-à-dire que nous ne saisirons que l'ombre la plus insuffisante pour le coup de ce qui se passe quand le sujet, non pas use du langage, mais en surgit.

Dans l'introduction d'une sorte de petit apologue emprunté, non pas au hasard, à une nouvelle de cet extraordinaire esprit qu'est Edgar Poe, *La lettre volée* notamment[76], qui en raison d'une certaine résistance qu'elle offre à ces sortes d'élucubrations pseudo-analytiques à propos desquelles on ne peut que penser que devrait être renouvelé, dans le domaine de l'investigation, quelque chose d'équivalent à ce que vous voyez sur les murailles, DÉFENSE DE DÉPOSER DES ORDURES… *La lettre volée,* à l'exception des autres productions de Poe, semble assez bien se défendre elle-même puisque, dans un certain livre que beaucoup connaissent, en deux volumes, sur Edgar Poe[15], par une personne attitrée, *La lettre volée* n'a pas parue propre au dépôt de déjection, *La lettre volée* est en effet quelque chose d'autre. Ce passage subtil, cette sorte de sort fatal, d'aveuglement qu'un petit bout de papier couvert de signes, d'une lettre dont il ne faut pas qu'elle soit connue, ce qui veut dire que même ceux qui la connaissent, c'est-à-dire tout le monde, doit s'arranger à ne pas l'avoir lue. Dans l'introduction à cet apologue en effet, pour nous fort suggestif, j'ai donné une sorte de première tentative de montrer l'autonomie de la détermination de la chaîne signifiante, du seul fait que s'institue la succession la plus simple et au hasard, comme d'une alternance binaire. Ce qui peut s'en engendrer, à partir de groupements congrus mais non arbitraires, de ce groupement triple qui, intitulé dans l'articulation que j'en ai donnée en lettres grecques, recouvre une autre façon que j'aurais pu avoir de les exprimer qui est, à chacune de ces lettres, de donner le substitut de trois signes dont chacun aurait été ou un *zéro* ou un *un.* Pourquoi trois ? Qu'est le signe central ? Je ne m'occuperai que des deux signes extrêmes. La cohérence, la détermination originale qui résulte de cette pure combinatoire, tient en ceci au dernier terme, qu'elle rappelle radicalement la suffisance minimale que nous pouvons nous faire de l'alternance de deux signes, le *0* et le *1.* Ce qui, de ces trois termes, je vous dis, laissant le terme central pour l'instant vide, va du *1* au *1* nous rappelle, dans le statut du sujet, la fonction radicale de la répétition et en quoi l'énoncé de vérité se fonde sur une foncière intransparence. Le passage du *1* au *0*, symbole du sujet, et du *0* au *1,* nous rappelle la pulsation de cet évanouissement le plus fondamental qui est ce sur quoi repose, analysé rigoureusement, le fait du refoulement et le fait qu'il inclut en lui la possibilité du resurgissement du signe sous la forme opaque du retour du refoulé. Ici j'ai dit le *signe.*

Enfin, cette pulsation du *0* au *0,* qui serait le quatrième terme de cette combinatoire, nous rappelle, fondamentale, la forme la plus radicale de l'instance du *Ich* dans le langage, qui est celle qu'à un autre point j'ai essayé de faire supporter par ce petit *ne* fugitif et dont on peut se passer dans le langage, qui est celui

qui s'incarne dans « je crains qu'il *ne* vienne », dans « avant qu'il *ne* vienne », dans cette instance fugitive du sujet qui se dit de ne pas se dire. Mais ceci simplement étant posé pour vous pointer dans quelle direction vous référer pour retrouver dans mon discours passé un repère, je veux aujourd'hui aussi accentuer quelque chose d'autre dont peut-être je n'ai pas en fin de compte, quoique je tente toujours de le faire, assez imagé l'importance.

Quel rapport, quel rapport entre ce sujet de la coupure et cette image — et cette image à la limite de l'image, vous allez le voir, car en fait ce n'en est pas une — que j'essaie ici de présentifier avec certaines références mathématiques comme celles qu'on appelle topologiques et dont la forme la plus simple, je m'en contenterai aujourd'hui… vous savez que c'est fondamentalement la même que celle de la bouteille de Klein, je vous le rappellerai d'ailleurs, et c'est inscrit au tableau, tout à l'heure, la bande de Mœbius. Je sais que le début de ce discours d'aujourd'hui a dû vous fatiguer, c'est pour ça que nous allons tâcher à faire de la petite physique amusante, quelque chose que j'ai déjà fait, je ne vous surprends pas ; la bande de Mœbius, vous savez comment c'est fait.

Pour ceux qui ne sont pas encore venus ici, la bande de Mœbius consiste à prendre une bande et à lui, lui faire faire, avant de la coller à elle-même, non pas un tour complet, non pas un tour complet, mais un demi-tour, cent quatre vingt degrés. Moyennant quoi, je le répète pour ceux qui ne l'ont point encore vu, vous avez une surface telle qu'elle n'a ni endroit ni envers, autrement dit que sans franchir son bord, une mouche, ou un être infiniment plat comme disait Poincaré[127], qui se promène sur cette bande, arrive sans encombre à l'envers du point dont il est parti. Ceci n'ayant aucune espèce de sens pour ce qui se passe sur la bande puisque, pour qui est dans la bande, il n'y a ni endroit ni envers. Il n'y a endroit et envers que quand la bande est plongée dans cet espace commun où vous vivez, ou tout au moins croyez vivre. Il n'y aurait donc pas de problème, vis à vis de ce qui peut se situer dans cette surface, pas de problème d'endroit ni d'envers et donc rien qui permette de la distinguer d'une bande commune ; de celle qui est, par exemple, la bande qui me servirait de ceinture. Je n'aurai pas la malice de donner cette torsion finale.

Néanmoins, il y a dans cette bande des propriétés, non pas extrinsèques mais intrinsèques, qui permettent à l'être que j'ai supposé y être limité par son horizon, c'est le cas de le dire, qui lui permettent quand même de repérer qu'il est sur une bande de Mœbius et non pas sur ma ceinture de corps. C'est ceci, qui se définit en ceci que la bande de Mœbius n'est pas orientable. Ceci veut dire que si le supposé être qui se déplace dans cette bande de Mœbius part d'un point en ayant repéré dans un certain ordre son horizon, A, B, C, D, E, F —

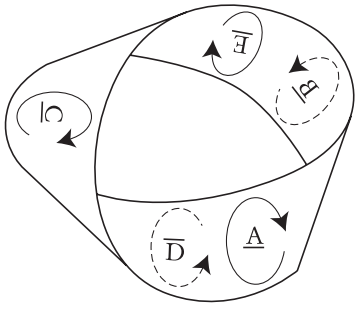


Fig. XI-2

mettez autant de lettres que vous voulez [figure XI-2] — s'il fait un mot, dans un certain sens, c'est la façon la plus rigoureuse en l'occasion de définir l'orientation, s'il poursuit son chemin sans rencontrer aucun bord, revenant au même point pour la première fois, il trouvera l'orientation opposée, le mot se lira d'une façon palindromique, dans le sens exactement inverse. Tel est ce qui fait, pour celui qui y subsiste, l'originalité de la bande de Mœbius.

Bon. Ces vérités premières étant rappelées, je commence, comme je l'ai déjà fait devant vous, à découper le bord de la bande [figure XI-3a] et je vous rappelle ce que je vous ai déjà dit en son temps, à savoir ce qu'il en arrive. Il en arrive ces deux anneaux [figure XI-3b] dont l'un reste le cœur de ce qui était primitivement la bande de Mœbius, c'est-à-dire une bande de Mœbius et dont l'autre — sortons la bande de Mœbius — n'est pas une bande de Mœbius mais une bande deux fois roulée sur elle-même, une bande orientable où il n'arrivera jamais à l'être qui y subsiste la mésaventure de voir son orientation renversée.

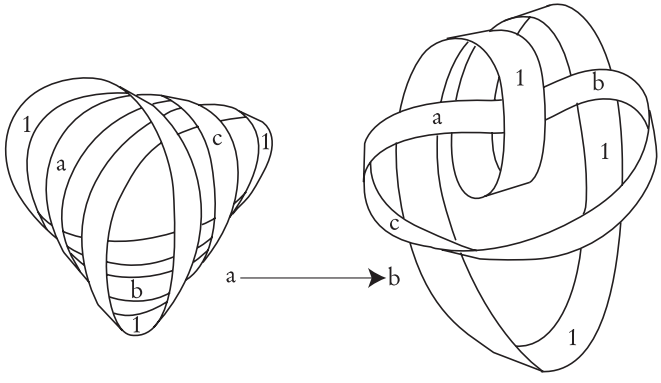


Fig. XI-3

Si je fais ce que je retire de plus en plus large, je vais arriver à faire une coupure qui passe, comme on dit, par le milieu de la bande de Mœbius, ceci, vous vous en rendez compte, n'ayant strictement aucun sens. En faisant la coupure passant par le milieu de la bande de Mœbius, qu'est-ce que j'obtiens ? J'obtiens ce qui se serait passé si j'avais réduit de plus en plus l'extraction des bords, il n'y a plus rien au milieu, à savoir qu'en retirant de ma bande de Mœbius ce que je peux y trouver comme je veux, à savoir tout ce qui est orientable, je m'aperçois que ce qui fait l'essence de la bande de Mœbius, c'est-à-dire sa non-orientabilité, ne gît strictement nulle part si ce n'est dans cette coupure centrale qui fait que je puis, cette bande de Mœbius, simplement à la couper, la rendre une surface orientable [figure XI-4].

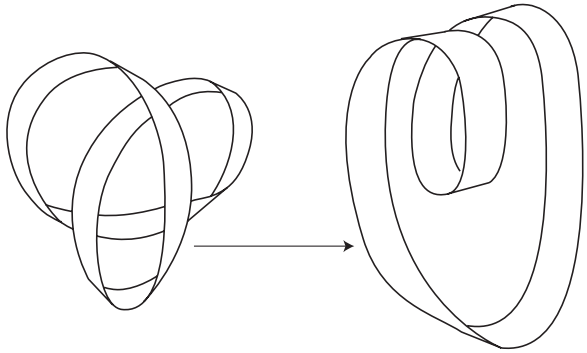

Fig. XI-4

Ce n'est donc pas, d'aucune façon, l'arrangement des parties de la bande de Mœbius qui fait son caractère non-orientable. Sa propriété n'est point ailleurs que, justement, dans la coupure qui est la seule chose qui ait la forme de la bande de Mœbius, à savoir qui ait nécessité, à un moment, le retournement de mon ciseau, tel que vous le voyez dans la dernière opération. Pour tout dire, ce qu'il y a d'analogue entre cette surface de Mœbius et tout ce qui la supporte, c'est-à-dire des formes — appelons-les, pour votre satisfaction et la rapidité, des formes abstraites — comme celles dont certaines sont ici représentées au tableau, ce qui en fait l'essence tient tout entier dans la fonction de la coupure. Le sujet, comme la bande de Mœbius, est ce qui disparaît dans la coupure. C'est la fonction de la coupure dans le langage, c'est cette ombre de privation qui fait qu'il est dans l'annulation que représente la coupure ; qu'il est sous cette forme, cette forme de trait négatif qui s'appelle la coupure.

J'espère m'être suffisamment fait entendre, et du même coup avoir justifié cette introduction de la bouteille de Klein pour autant que si vous regardez de près sa structure, elle est ce que je vous ai dit, à savoir la conjonction, l'accole-

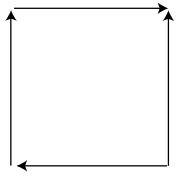

Fig. XI-5

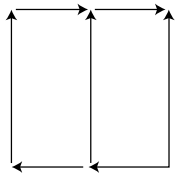

Fig. XI-6

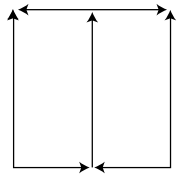

Fig. XI-6 bis

ment, dans un certain arrangement qu'il faut bien maintenant que vous voyiez comme purement idéal, disons, mieux qu'abstrait, l'arrangement de deux bandes de Mœbius, comme ce que j'ai ici inscrit au tableau [figure XI-5] vous le représente et vous le représenterait encore mieux si, au caractère orienté de façon opposée des deux bords qui sont ceux ici de la bande de Mœbius, je substituais leur dédoublement de la façon suivante [figure XI-6 et XI-6 bis]. Tel est le schéma de la bouteille de Klein.

[Une incertitude persiste au sujet du dessin du dédoublement de la bande de Mœbius. C'est pourquoi nous donnons les deux versions rencontrées dans les notes des auditeurs. Comme toujours, dans ces cas là, il peut s'agir, soit d'une erreur de Lacan, soit d'une erreur de notation des élèves, compte tenu du mauvais éclairage du tableau. La figure XI-6 bis semble plus en accord avec le commentaire de Lacan : deux bandes de Mœbius d'orientations inverses recollées par leur bord libre. D'autre part le sens de rotation de la bande de Mœbius, levo ou dextrogyre, ne découle pas du seul sens des vecteurs, car il s'agit d'un geste, celui par lequel elle sera tordue dans un sens ou dans l'autre, et ceci pour les mêmes vecteurs].

Ceci, l'introduction de cette forme de la bouteille de Klein, est destiné à supporter, à l'état de question, pour vous ce qu'il en est de cette conjonction du S au A à l'intérieur de laquelle va pouvoir pour nous se situer la dialectique de la demande. Nous supposons que le A est l'image inversée de ce qui nous sert de support à conceptualiser la fonction du sujet. C'est une question que nous posons à l'aide de cette image, le A, lieu de l'Autre, lieu où s'inscrit la succession des signifiants, est-il ce support qui se situe, par rapport à celui que nous donnons au sujet, comme son image inversée ?

Car dans la bouteille de Klein, les deux bandes de Mœbius se conjoignent dans la mesure où, vous le voyez de façon très simple, sur la forme carrée que je viens sur le tableau moi-même de modifier, se conjoignent en ceci, c'est que la torsion d'un demi-tour se fait en sens contraire. Si l'un est lévogyre, l'autre est dextrogyre. Ceci est une forme d'inversion toute différente, et beaucoup plus radicale que celle de la relation spéculaire à laquelle, dans le progrès de mon discours, elle vient effectivement, progressivement, avec le temps, à se substituer.

Fig. XI-7

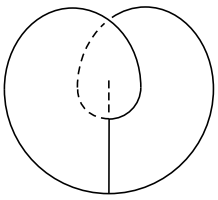

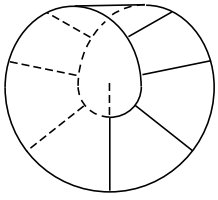

Fig. XI-8

Si une bande de Mœbius peut jouer ainsi par rapport à une autre cette fonction complémentaire, cette fonction de fermeture, y a-t-il une autre forme qui le puisse ? Oui, comme il est très évident depuis longtemps, puisque je l'ai produite devant vous sous d'autres formes, cette forme est celle qu'on appelle celle du *huit intérieur.* Autrement dit ceci [figure XI-7], qui est une surface parfaitement orientable, une simple rondelle dont le bord est simplement tordu d'une façon appropriée. C'est une surface orientable qui a un endroit et un envers et dont il suffit que vous y fassiez la couture favorisée par cette disposition, d'un bord à l'autre, pour voir que vous y créez effectivement… que vous créez à l'aide de cette forme, une bande de Mœbius [figure XI-8]. Cette forme-là, dont je vous ai déjà introduit la fonction comme devant se substituer au cercle d'Euler, est pour nous supportée d'être un instrument indispensable, vous verrez en quoi. Disons tout de suite qu'il est ce qui nous permet de supporter cette autre fonction, celle que j'appelle celle de l'objet *a*, et le rapprochement de ces deux complémentaires, l'autre bande de Mœbius dans la bouteille de Klein et le *a* dans celui-ci, nous permet de poser une seconde question. Quels sont les rapports de l'objet *a* au A ? La question vaut d'être posée tout de même !

Si la théorie analytique laisse en suspens, voire au point de laisser croire que laisser la porte ouverte au fait que cet objet *a*, que nous identifions à l'objet partiel, est quelque chose qui se réduit à un rapport biologique, au rapport du sujet vivant avec le sein, avec les fèces ou scybales, avec telle ou telle forme plus ou moins incarnée de l'objet *a*, la fonction du phallus étant là tout à fait présente, si l'objet *a* ou non, dépend du rapport avec le A, avec l'Autre, avec le statut que nous devons donner à l'Autre, au A par rapport au sujet, c'est bien là question qui mérite d'être posée. Et si elle doit l'être, dans quelle mesure dépend-elle de ce rapport spécifique à l'Autre que nous symbolisons de [est-ce $◊D ?] à savoir de celle de la demande ?

Simplement au passage, laissez-moi vous noter, quant aux usages dont peut nous être, mais pas seulement à nous, aussi bien aux logiciens, cette forme du huit intérieur, observez-y, observez-y combien, à nous en tout cas, elle peut être d'un grand service. Car supposons que nous ayons à définir, et nous ne manquons pas de le faire, et Freud lui-même, quand il meuble son texte de tel ou tel petit sché-

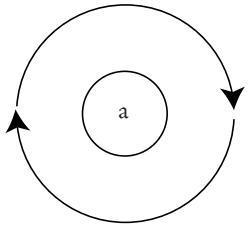


Fig. XI-9

ma qui l'illustre, le fait, si nous devons définir par un champ limité, par un champ du type cercle d'Euler, le champ où vaut, où prévaut le principe du plaisir, nous nous trouvons amenés, par la doctrine autant que par les faits, dans une impasse. Cette impasse, qui nous mène à parler d'un au-delà du principe de plaisir, à savoir, comment une doctrine qui a fait son fondement du principe du plaisir comme instituant comme telle toute l'économie subjective, peut y introduire ce qui est évident, à savoir que toute la pulsation du désir va contre cette homéostase, ce niveau de moindre tension qui est celui que le processus primaire veille à respecter ?

Observez comment, au contraire, et c'est peut-être là une voie autre que celle qu'on appelle purement dialectique pour le concevoir, comment au contraire, ce n'est pas seulement parce qu'un cercle limite, définit deux champs qui s'opposent — le bien et le mal, le plaisir et le déplaisir, le juste et l'injuste — que la liaison de l'un à l'autre s'établit. Si nous nous obligeons, au contraire, à considérer que tout ce qui est créé dans le champ du langage se trouve nécessité à passer par ces formes topologiques qui, elles, vont mettre en évidence ceci, par exemple, que si nous définissons le champ de la bande de Mœbius [figure XI-9] comme étant celui du règne, comme étant celui du règne du principe du plaisir, il sera, ce champ, forcément traversé en son intérieur par l'autre champ résiduel qui est créé par cette ligne que nous aurons obligatoirement si nous nous imposons de définir les champs opposés, non pas comme on le fait d'habitude, sur une sphère — sphère infinie si vous voulez, celle d'un plan — mais sur une sphère découpant un champ intérieur, un champ extérieur, nous nous obligions à le faire sur ceci [figure XI-10] où vous reconnaissez — je ne peux pas aujourd'hui

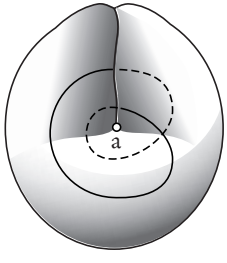


Fig. XI-10

en recommencer la déduction — l'image qu'on appelle un *bonnet croisé,* qui est exactement celle où nous pouvons créer la division d'une bande de Mœbius — vérifiez, vous verrez que ce champ est une bande de Mœbius — et ceci, ce champ interne, ce champ de l'objet *a* dont ici je fais l'usage logique suivant, champ exclu du sujet, champ du déplaisir, ce champ du déplaisir traverse obligatoirement l'intérieur du champ du plaisir. Et il nous restera, à partir de ce mode de concevoir, à penser le plaisir comme nécessairement traversé de déplaisir et à y distinguer ce qui fait, dans cette ligne de traversée, ce qui sépare le pur et simple déplaisir, c'est-à-dire le désir, de ce qu'on appelle la douleur, avec son pouvoir d'investissement que Freud distingue avec tellement de subtilité et pour lequel l'intérieur, l'intérieur même de la surface que nous avons appelé *a*, que nous pourrions aussi bien appeler tout autrement à cette occasion, à savoir la portion, ou tout ce que vous voudrez, c'est dans la mesure où cette surface est capable de se traverser elle-même, dans le prolongement de cette intersection nécessaire, c'est ici que nous situerons ce cas d'investissement narcissique, la fonction de la douleur, autrement, logiquement, à proprement parler, dans le texte de Freud, quoique admirablement élucidée, impensable.

Bien sûr, ceci ne fait que recouvrir des choses bien connues depuis longtemps, et je me suis dispensé de vous donner ici la première phrase du chapitre II du *Tao tö King*[92], parce qu'aussi bien il aurait fallu que je commente chacun des caractères. Mais ces caractères sont tellement, pour quiconque peut se donner la peine d'en appréhender la référence, tellement significatifs, que l'on ne peut pas croire qu'il n'y ait pas quelque chose de la même veine logique dans ce qui est énoncé, en ce point originel pour une culture, autant que pour nous l'a pu être la pensée socratique de ce qu'il y a d'originel. *« Que, pour tout ce qui est du ciel et de la terre, que tous* — le terme universel est bien, bien isolé, posant la fonction de l'affirmative universelle comme telle — *que tous sachent ce qu'il en est du bien, alors, c'est de cela que naît le contraire ; que tous sachent ce qu'il en est du beau, alors c'est de cela que naît la laideur ».* Ce qui n'est pas pure vanité de dire que, bien sûr, définir le bon, c'est du même coup définir le mal. Ce n'est pas une question de frontière, d'opposition bicolore, c'est un nœud interne. Il ne s'agit pas de savoir ce qu'on distingue, en quelque sorte, comme on distinguerait les eaux supérieures et les eaux inférieures dans une réalité confuse ; ce n'est pas de ce qu'il soit vrai ou pas que les choses soient bonnes ou mauvaises qu'il s'agit — les choses sont — c'est de dire ce qu'il en est du bien qui fait naître le mal ; le fait, non pas que cela soit, non pas que l'ordre du langage vienne recouvrir la diversité du réel, c'est l'introduction du langage comme tel qui fait, non pas distinguer, constater, entériner, mais qui fait surgir la traversée du mal, dans le champ du bien, la traversée du laid, dans le champ du beau.

Ceci est pour nous essentiel, capital dans notre progrès, nous allons le voir. Car il s'agit maintenant de passer de cette articulation première des effets de la λέξις, isolée en quelque sorte d'une façon artificielle, dans le champ de l'Autre et de savoir quel est cet Autre. Cet Autre nous intéresse, pour autant que, nous analystes, nous avons à en occuper la place. D'où l'interrogerons-nous, cette place ? Partirons-nous, pour avancer et parce que l'heure nous talonne, partirons-nous de la formule autour de quoi nous avons essayé jusqu'à présent de centrer l'accrochage, l'abord de l'activité analytique, à savoir le sujet supposé savoir ? Car bien sûr l'analyste ne saurait être conçu comme un lieu vide, le lieu d'inscription, le lieu — c'est un peu différent et nous verrons ce que ça veut dire — de retentissement, de résonance pure et simple de la parole du sujet.

Le sujet vient avec une demande. Cette demande, je vous l'ai dit, il est grossier, il est sommaire de parler d'une demande purement et simplement originée dans le besoin. Le besoin peut venir à se présentifier, à s'incarner par un processus que nous connaissons, et que nous appelons le processus de la *régression,* à se présentifier, à s'instantifier dans la relation analytique, il est clair que le sujet au départ, vient s'installer dans la demande mais que, de cette demande, nous avons à préciser le statut. Il est certain que préciser ce statut nous commande de repousser d'emblée le schéma, de toute façon insuffisant et sommaire, qui est celui qui est promu par la théorie de la communication. La théorie de la communication, réduisant le langage à une fonction d'information, au lien d'un émetteur à un récepteur, peut à l'occasion rendre des services, des services d'ailleurs limités, puisqu'aussi bien de toute façon leur origine, à ne pas être détachée du langage, impliquera, dans leur usage — je parle des schémas de la doctrine de l'information — toutes sortes d'éléments confusionnels. Il est inadmissible de référer à aucune ordination ou cardination, en fonction d'un horizon réduit à la fonction réciproque du code et du message, tout ce qu'il en est de la communication. Le langage n'est pas un code, précisément parce que, dans son moindre énoncé, il véhicule avec lui le sujet présent dans l'énonciation. Tout langage, et plus encore celui qui nous intéresse, celui de notre patient, s'inscrit, c'est bien évident, dans une épaisseur qui dépasse de beaucoup celle, linéaire, codifiée, de l'information.

La dimension du commandé, la dimension du quémandé, la dimension du *to demand* en anglais, le *demand* est une formule plus forte que dans notre langue. *Demand* en anglais, c'est exigence et l'on ne peut que sourire de l'article de quelqu'un qui, s'étant fait une spécialité du tact en psychanalyse, fait une grande découverte, découverte d'une merveille des effets catastrophiques qu'il a eu, à aborder l'interprétation de tel ou tel des détours du discours de son analysée, en lui disant qu'elle demandait, *to demand*, en employant *to demand* au lieu de

*to need.* Seule une profonde ignorance de la langue anglaise, comme d'ailleurs c'était bien le cas à cette époque, de ce nouveau venu en Amérique, peut expliquer le brillant d'une telle découverte, quémander, c'est-à-dire *to beg,* la position opposée. C'est entre ce *to beg* et ce *to demand,* ce commander et ce quémander, qui entre nous, je vous le signale, n'ont absolument pas la même origine. Ce n'est pas parce que les mots viennent à s'assimiler à, le sort et la signification dans l'usage de la langue, que vous pourrez d'aucune façon rapporter *quémander* à quelque conjugaison de *quey* avec *mandare. Quémander* vient de *caïmand* qui, au XIV^e^ siècle, désignait le nom d'un mendiant. Ceci étant dit au passage, c'est dans cette dimension que nous devons d'abord interroger la demande, dans la dimension de savoir si, faute d'aucune façon bien sûr, de pouvoir nous référer à aucune théorie extra-plate de la transmission de ce qui se passe dans le langage comme quelque chose qui s'inscrit en termes d'information, où allons-nous chercher l'épaisseur ? Est-ce dans le sens de l'expression de celui qui s'exprimait comme ceci, qu'après tout, toute parole est sincère, puisque c'est bien, par quelque parole que ce soit, ce que j'exprime, c'est l'état de mon âme ! comme on dit quelque part dans Aristote, au début du Περὶ Ψυχῆς.[5]

Ces gens assurément, avaient l'âme noble… et aussi bien d'ailleurs, il y aurait quelque mauvaise foi à isoler ce qu'écrit Aristote, à ce niveau, du contexte. Ce qu'écrit Aristote n'est jamais à repousser si rapidement. Quoi qu'il en soit, à le lire d'une certaine façon, c'est là la source de beaucoup d'erreurs.

La pensée que le langage, de quelque façon, exprime toujours, à l'opposé du communiqué, quelque chose qui serait le fond du sujet est une pensée radicalement fausse, et à laquelle spécialement un analyste ne saurait en aucune façon s'abandonner. Est-ce que vous vous figurez que quand je vous parle, je vous parle de mon état d'âme ? J'essaie de situer ce qu'il en est des conséquences d'avoir précisément à se situer, à habiter le langage articulé. Et ceci peut être poursuivi jusqu'aux dernières limites, à savoir jusqu'à la forme la plus élémentaire, la plus réduite de ce qui est d'un énoncé, d'un énoncé réduit lui-même à l'interjection, comme se sont exprimés, depuis Quintilien[132], les auteurs, concernant les parties du discours.

Interjection, cette phrase ultra-réduite, ce comprimé de phrase, cette holophrase comme diraient certains, employant un terme des plus discutables, interjection, c'est, dans la pensée des anciens rhétoriciens, quelque chose qui est à isoler à l'intérieur de la phrase, et très précisément quelque chose qui fait surgir l'image et la fonction de la coupure. Est-ce qu'une interjection, d'aucune façon que nous pouvons l'avancer, comme on la voit trop facilement et fréquemment référer comme quelque chose qui serait l'exclamation pure et simple, quelque

chose dont trace l'ombre cette ponctuation qui s'appelle le point d'exclamation ? Est-ce qu'à regarder une chose, telle qu'elle se passe au-delà des apparences simulatoires, vous ne pouvez pas voir qu'il n'y a point une seule exclamation, si réduite que vous la supposiez dans la vocalise, qui ne soit — vous sentez bien qu'il y a un mot que je ne veux toujours pas prononcer, c'est le mot *cri* — qui ne soit un cri ? Si je dis *ah !* à quelque moment que ce soit… et même, me réveillant d'un *knock-out,* je t'appelle, et si je dis *oh !,* c'est une sorte de ponte, c'est un *O* que je vais déposer quelque part dans le champ de l'Autre, pour qu'il y soit là comme un germe, je t'*autrifie,* ou je t'*autruche* comme vous voudrez. Et si je dis *eh !,* eh bien c'est, eh, je t'épie, oui.

Il y a toujours dans l'interjection cette fonction infiniment variée. J'ai pris les termes les plus grossiers et exprès les plus sommaires, mais il y a bien sûr d'autres interjections. Tous ceux qui se sont un peu penchés sur le problème… et je n'ai qu'à vous prier de vous référer au livre de Brøndal sur les parties du discours où vous y verrez que, les interjections, il éprouve le besoin de s'apercevoir qu'il y en a qui seront qualifiées de situatives, résultatives, supputatives. Il n'y a pas d'interjection qui ne se situe exactement quelque part dans la coupure entre le S et le A, entre le S et le lieu de l'Autre, lieu de l'Autre où l'Autre est présent.

Est-ce que je vais aller aujourd'hui jusqu'au cri ou est-ce que j'en réserve la fonction pour la prochaine fois ? Je crois que j'adopterai cette deuxième position, parce qu'aussi bien c'est là que se fera assez bien la coupure. Je commencerai la prochaine fois en vous parlant du cri, parce que je ne peux pas séparer ce que j'ai à vous dire du cri de ce que j'ai à vous dire de ce que, soi-disant des personnes bien intentionnées — il est vrai en passe de se faire valoir ailleurs, dans des endroits où l'on parle bien étrangement des relations analytiques — de ce que une personne bien intentionnée a déclaré avoir cherché de tout son cœur à la loupe dans mes *Écrits,* soi-disant, il n'y aurait nulle part la place du silence !

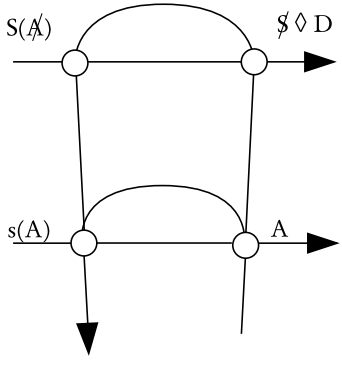


Fig. XI-11

Eh bien si cette personne avait mieux cherché et repéré dans mon graphe la formule, le schéma, l'articulation qui conjoint le $\mathcal{S}$ avec le D en les joignant par le poinçon conjonction/disjonction, inclusion/exclusion, il se serait peut-être aperçu que si c'est justement en corrélation à la demande que là apparaît pour la première fois l'$\mathcal{S}$ [S barré], ça n'est peut-être pas tout à fait sans rapport avec cette fonction du silence. Mais à vrai dire on aime mieux en parler, dans de certains endroits, en termes émotionnels, ou d'effusion. C'est à cette heure de silence qu'un analyste, dont après tout il n'y a pas lieu que je n'esquisse pas ici le profil, puisque j'aurai à y revenir comme à un exemplaire typique d'une certaine façon d'assumer la position analytique, que c'est l'heure où la solution de la névrose de transfert selon lui — et il s'est trouvé un très large public pour venir entendre de pareilles cautions — où la solution de la névrose de transfert se trouve dans le procédé dit *de l'aération,* comme il s'exprime, on ouvre les fenêtres ! Solution indiquée à la névrose de transfert. Il est vrai qu'après une certaine façon d'articuler le transfert lui-même, on voit mal dans quel ordre de référence on pourrait trouver l'indication de sa solution. Je vous parlerai donc, pour commencer mon discours la prochaine fois, du silence, quand je vous aurai parlé du cri.

Mais pour aujourd'hui terminer sur quelque chose qui, après une séance mon dieu aussi rude, puisse vous distraire, pour que vous puissiez emporter un petit peu quelque chose d'amusant, je vais vous raconter une histoire que vous pourrez voir reproduite à l'année 1873 du *Journal*[36] de Dostoïevski. C'est une illustration que j'ai, si je puis dire, piquée pour vous comme une façon de présentifier, d'imager ce que je viens de dire sur l'interjection, autrement dit sur la phrase ultra-réduite, voire monosyllabique, et vous allez voir que, une interjection, si surgissante qu'on la suppose de je ne sais quelle ultime radicalité, est bien autre chose que ce que nous pouvons ainsi en penser ; qu'elle est au contraire essentiellement […] non seulement à la limite du sujet et de l'Autre, mais dans la présentation du monde du sujet à l'Autre, dans l'instauration même de ses fondements les plus radicaux. Ceci dit, préparez-vous à la voir illustrée de façon humoristique.

Dostoïevski raconte qu'un soir, voguant dans les rues de Moscou, il se trouva naviguer de concert avec un groupe de quelques personnes assez bien vodkaïsées. Ces personnes, comme il convient, étaient dans un débat fort animé et il s'agissait de rien moins que des références les plus universelles, cosmiques, et ce qu'il nous dépeint est ceci. Tout d'un coup, l'un d'entre eux conclut ce débat en poussant, nous dit-il — il s'agit du russe, je ne peux pas faire ici de vains jeux avec une langue que je ne connais pas, nous chercherons un équivalent — il s'agit d'un mot, nous dit-il, de toute façon imprononçable. Ce mot, il le pro-

nonce à la façon d'une espèce de jet de mépris universel, « décidément, tout ça c'est de la… » ce que vous pensez, ceci dit de la façon la plus convaincue. A quoi un autre, plus jeune et tout aussi… sur la pointe de ses ailes, s'approche et répète le même mot, toujours imprononçable, d'un ton interrogateur. A la suite de quoi un troisième surgit, qui pousse le même mot à la façon d'un rugissement, d'un aboiement vers le ciel au point de se casser la voix… une sorte d'enthousiasme, à la suite de quoi le second qui a parlé vient tout de même près du premier et dit, « alors, tout beau, nous parlons de choses sérieuses ; nous étions au niveau du débat philosophique, qu'est-ce que vous venez ici introduire dit-il, à vous casser la voix ? ». Moyennant quoi le quatrième — car trois seulement sont intervenus jusqu'à présent ; vous avez remarqué les quatre répliques que j'ai données jusqu'à présent — le quatrième intervient donc, parlant en cinquième, et reproduit le même mot, cette fois-ci à la façon d'une révélation, d'un eurêka ! La vérité vient de l'illuminer, c'est ce mot qui est la clé de tout. Moyennant quoi, un autre, d'aspect plus maussade nous dit Dostoïevski, répète plusieurs fois à voix basse ce mot comme pour dire que, de toute façon, il convient de ne pas perdre la tête. Ce qui donne quelque chose d'à peu près ceci :

*« 1. – Merde !*
*2. – merde ?*
*3. – MERDE !*
*2. – merde ! ?*
*4. – MERDE !*
*5. – merde, merde ? merde… merde…. »*

# Leçon XII

*17 mars 1965*

Peut-être aurais-je eu aujourd'hui prétexte à vous demander un peu de repos… Comment renvoyer tant de monde ? Et d'autre part, jusqu'à un certain point, le temps me presse, insuffisant il l'est presque, à tenir la trajectoire que je me suis assignée cette année.

Je vous demande votre attention, dans la mesure surtout où je puis être amené à aller assez vite, dans la ligne que j'entends tendre aujourd'hui d'un point à un autre, et qui répond à ce que j'ai déjà annoncé, voire amorcé la dernière fois, concernant ce qu'au point où nous en sommes d'une reprise, je dirai, plus que de l'expérience, de la technique analytique, à partir de cette affirmation qu'elle n'est pensable, je ne dis pas praticable, qu'elle n'est pensable qu'à partir d'une notion tout à fait articulée du sujet, du sujet comme tel, du sujet tout au moins tel que j'ai essayé pour vous de le focaliser autour d'une certaine conception de ce qu'est l'expérience du *cogito* cartésien et de ce qu'il introduit de nouveau du point de vue de l'être quant à la position pensée de celui qui va s'offrir à quelque chose qui s'appelle la psychanalyse.

Il n'est point nécessaire pour autant que le sujet le sache, si la formule clé qui nous donne la place dans l'expérience de l'inconscient, c'est, il ne savait pas que. C'est là le statut, tel que je vous l'ai introduit l'année dernière, de cette pulsation où apparaît ce quelque chose dont on peut dire que, moins qu'elle ne se révèle, elle se trahit et comme déjà l'écrit, nous l'allègue la formule d'Héraclite parlant d'ὁ ἄναξ

> *« Du prince, de celui à qui appartient le lieu de la divination, celui qui est à Delphes »,* οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, *« il ne dit pas, il ne cache pas »,* ἄλλα σημαίνει,

il n'y a pas d'autre traduction possible — ce n'est pas […] qui est employé — il

n'y a pas d'autre traduction possible que celle-ci « il fait du signifiant »[64]. Ce signifiant, c'est celui qui le recueille qui en fait quelque chose, et littéralement ce qu'il veut. Chacun sait qu'à l'endroit de ce ce qu'il veut, l'analyste n'est pas dans une position simple ; que de ce ce qu'il veut il se sépare, par toutes sortes de murailles qui sont d'expérience, de principe, de doctrine.

Mais quand il s'agit d'aborder ce que j'ai appelé la dernière fois le second étage de l'usage de la parole dans l'analyse, il nous importe, ce second étage — dont on peut dire qu'il a été, au cours des années freudiennes et post-freudiennes fort bien exploré, fort bien développé — il s'agit pour nous de situer ce qui, à ce second étage appartient, et aussi ce qui constitue sa frontière et sa limite. Comme référence, dans ce défrichage qui est ici le mien, et dont vous pensez bien que ce n'est pas par hasard si, au moment de reprendre aujourd'hui mon discours, je vous indique, désigne — si c'est un autre geste que celui que j'évoquai tout à l'heure — que c'est de la position de l'analyste que, pour moi, pour vous, par ce que vous attendez ici, il s'agit de partir.

| | | | |
|---|---|---|---|
| C | R | S | I |
| F | S | I | R |
| P | I | R | S |

Fig. XII-1

J'ai rappelé au tableau, d'une façon encore plus simple, je dirai presque fruste, ce qui, dans le premier temps de ce défrichage, quand, pour des analystes, dont il faut dire que jusque-là bien souvent dans le langage, pour eux, ces trois espèces de formes de la dialectique du manque qui s'appellent *privation, frustration, castration,* étaient employées de façon presque interchangeable, quand j'ai rappelé que, au niveau de la référence au symbolique, à l'imaginaire et au réel, il convenait de voir qu'il y avait quelque chose, à ces trois niveaux, de radicalement différent, que la frustration, je dirai, simplement à l'analyser de façon sémantique, c'est quelque chose qui porte en soi, dans son centre, son essence et si l'on peut dire son acte, cet en vain, cette chose qui fuit, cette fraude, ce frustrage qui en fait incontestablement, de son statut, la déception sous son versant le plus imaginaire, et que ceci n'excluait pas que sa référence objectale fut quelque chose de réel ; que d'autre part, ce qui en était le support et l'agent, l'Autre pour l'appeler par son nom, ne pouvait être pour nous situé que sous la forme la plus générale du lieu du symbolique ; qu'il n'y a frustration, à proprement parler, que là où quelque chose est revendicable, et qu'aussi bien c'est la dimension qu'on ne saurait éliminer de sa définition, qu'aussi bien est-ce là le cadre le plus large où a paru, à l'expérience des psychanalystes, se situer la situation quotidienne, l'au jour le jour de ce que peut découvrir, par étapes, une

expérience analytique quand il s'agit de le conjoindre dans l'*hic et nunc* du rapport à l'analyste.

Est-ce là quelque chose dont nous puissions d'aucune façon nous contenter ? Quand il s'agit d'articuler cette frustration, il ne se peut que tout ce qui s'énonce dans le discours de l'analyste ne s'inscrive dans le double registre de la demande qui part de ce qui est une question qui se pose depuis le départ, le premier pas dans l'analyse; l'analyse, le sujet vient la demander. Qu'est-ce qu'il vient demander dans l'analyse ? Toute la littérature psychanalytique, quand elle se porte sur cette expérience — sur, comme disent certains, ce vécu des étapes analytiques — elle s'emploie à dévoiler, à manifester ce qui, à travers quelque chose qui est fait à la fois de repérage mais aussi de construction, et là-dessus la pensée de ce que vit l'analyste, a démontré, a conjoint, a justifié la succession de ce qui se présente aux diverses étapes de l'analyse comme demande.

Or, la conjonction de cette demande avec quelque conception génétique que ce soit ne saurait s'opérer sans qu'en fait s'y présente une certaine marge d'arbitraire. Car, à la vérité, ce qui est fait, je veux dire effectivement, par les auteurs, ceci n'est pas sans devoir nous arrêter, se réfère, ose se référer à une fonction en quelque sorte… je ne dirai pas biologique, car ce serait déjà faire intervenir là un registre d'un niveau élevé qui n'est certainement pas en cause, à ce niveau simple que nous appellerons celui du rapport vital, tout simplement, et même disons un peu plus, du rapport charnel. La dépendance, la dépendance physique, animale où le petit enfant se trouve par rapport à sa mère, est invoquée comme étant ce quelque chose qui définit, donne, met au premier arrière-fond de ce sur quoi va se développer la demande ce que nous appellerons la position anaclitique, avec la plupart des auteurs analystes.

Qu'on y conjoigne, à cette conception — d'ailleurs, dont le terme central est pris à la plume de Freud — qu'on y conjoigne une notion comme celle de l'autoérotisme primordial, ou encore du narcissisme primaire, de cette époque où, dans une étape tout à fait initiale de sa venue au monde, le sujet, dans la théorie freudienne, est conçu comme ne faisant, comme on l'explique très couramment dans plus d'un endroit, qu'une seule unité, ou qu'un seul être, comme vous voulez, avec l'être dont il vient de se détacher; avec l'être du ventre duquel il vient de sortir, c'est là quelque chose qui est associé à cette position dite anaclitique, qui se révèle dans l'exercice, par le sujet, de sa fonction de demande. Or il y a là incontestablement un saut, parce que, après tout, s'il n'est point impossible que cette position anaclitique qui tout de même, si elle est là présente dans le traitement, n'a rien à faire avec la position de dépendance vitale dont je vous parlai tout à l'heure, dont je vous parlai à l'instant, si cette position anaclitique peut être conçue, doctrinée exactement comme de même niveau dans la struc-

ture imaginaire que la position narcissique, il ne restera pas que la question soit tranchée de la relation primaire à la mère. Néanmoins, au moins quelque chose sera-t-il exigé qui en justifie le joint et qui nous assure qu'il ne s'agit pas, dans cette image souvent évoquée au cours du traitement analytique, d'un appui pris, fusionnel, d'une aspiration au retour comme aux origines conçues sous leur forme, comme je le disais tout à l'heure, la plus charnelle, qu'il ne s'agit pas là d'un fantasme à proprement parler, que nous pouvons là-dessus faire appui sur quelque continuité où se traduirait l'empreinte qui, elle, serait au-delà du langage.

Or, jusqu'à présent, rien ne nous l'assure pour autant que, ce domaine de la demande étant exploré, nous pouvons toujours justifier ce qui y apparaît de plus paradoxal sans nous référer à ses origines concrètes et qui sont celles qui seraient à concevoir comme, fondamentalement, celles du nourrissage, du nourrissage, si tant est qu'il apparaît essentiel dans quelque chose qui, ici ou là, peut apparaître comme constant ou gravé dans l'histoire du sujet. Ce n'est point tant parce qu'il a été en fait et réellement, que dans une fonction, dans une fonction qui est autre, qui fait en particulier que ce qui sert dans l'analyse, à ce nourrissage, de symbole, à savoir le sein maternel, est absolument, exclusivement, vu les métamorphoses sous lesquelles nous avons à le repérer et à le voir se traduire, absolument exclusif d'une pure et simple expérience concrète. Caractère au premier aspect symbolique, métabolisable, métonymisable, traductible, et très tôt, c'est là l'intérêt de l'expérience kleinienne, son apparition très tôt sous la forme, pourquoi ne pas le dire, déguisée, *entstellt*, déplacée du phallus, c'est là quelque chose qui doit attirer notre attention et nous faire ne pas nous contenter de quelque — quels que puissent être le poids, la commodité de voir les recoupements souvent fallacieux que nous pouvons trouver dans l'observation directe — qui doit au moins nous faire mettre en suspens le statut de ses origines.

Car cette expérience de la demande, cette analyse centrée sur le stade où le sujet incarne sa parole, ce n'est plus le sujet dont nous avons marqué le statut au niveau du plus radical du langage, du trait unaire et du statut de privation, où le sujet s'y installe. Comment ne sent-on pas qu'il est à retenir, de l'expérience ainsi centrée, ainsi articulée, que ce qui est venu au cours des ans et par étapes et donnant matière à arguer de façon assurément nuancée, subtile, parce qu'extrêmement divisée, je dirais d'école à école, si tant est que ce terme permette d'assurer des limites bien nettes à l'intérieur de l'analyse, que ce quelque chose dont cette expérience nous apporte le témoignage, c'est la découverte, c'est la manipulation, c'est la mise au point, c'est l'interrogation précise qui s'est centrée, depuis Abraham jusqu'à Mélanie Klein, et depuis se multipliant en des

efforts multiples d'en assurer les avenues, sur l'objet partiel ; ce que, dans notre discours ici, j'articule comme étant le *a*.

[Interruption]
Je m'excuse, je suis un petit peu fatigué. Vous entendez vraiment très mal ?… Merci de m'en avoir averti.

Je pense que la diversité, la variété de ce petit *a*, si tant est que la liste que je vous en ai faite ici, non pas déborde, mais assurément articule d'une façon différente leur ampleur, sans pour autant, du tout, aller dans le sens de ne pas retenir les réductions majeures auxquelles l'expérience analytique, ces objets *a*, les soumet. La prévalence de l'objet oral, si tant est qu'il est appelé communément le sein ; de l'objet fécal, d'autre part, si nous le mettons sur le même tableau ou le même pourtour que celui où se situent deux de ces objets, articulés sans doute dans l'expérience analytique mais de façon infiniment moins assurée quant à leur statut que nous le faisons, à savoir le regard et la voix, il faut que nous nous interrogions comment… que nous nous interrogions sur le fait de savoir comment l'expérience analytique peut y trouver le statut fondamental de ce à quoi elle a affaire dans la demande du sujet.

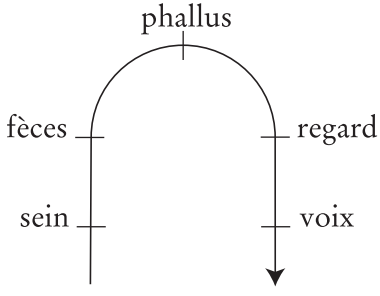


Fig. XII-2

Car après tout, ça ne va pas de soi que d'abord cette liste soit aussi limitée. Et sans doute, le privilège de ces objets s'éclaire d'être chacun dans une certaine homologie de position, à ce niveau de joint que j'évoquai la dernière fois, entre le sujet et l'Autre. Néanmoins, il n'est pas à dire que ce que le sujet, dans la demande à l'Autre, demande, ce soit le sein. Dans la demande à l'Autre, le sujet demande tout ce qu'il peut avoir à demander, au premier abord, dans l'analyse, par exemple que l'Autre parle. Il y a quelque chose d'abusif, d'excessif, à aussitôt traduire ce qui est caractéristique de la demande, à savoir que c'est vrai, il est demandé quelque chose que l'analyste aurait, mais ce qui est demandé comme ce qu'il a, c'est en fonction d'autre chose que l'analyste lui-même pose comme la vraie visée de ce que demande le sujet. Ceci mérite qu'on s'y arrête.

Ceci mérite qu'on s'y arrête quand cet objet *a* s'installe ainsi, moins comme la pointe de la visée que comme ce qui surgit dans une certaine béance qui est celle créée par la demande. Et ce sur quoi la dernière fois j'ai insisté, poussant mon pinceau de lumière dans le sens d'aller chercher la demande et la phrase sous sa forme la plus ramassée, celle qui pourrait passer pour être au niveau de l'expression pure et simple, et que là, dans l'interjection, j'ai insisté à vous montrer que ce qui fait sa valeur et son prix, sa spécificité, d'autant plus saisissable qu'elle est ici plus ramassée, c'est qu'elle vient toujours frapper au joint du sujet et de l'Autre. Que ce que l'interjection en apparence la plus simple impose à l'interlocuteur, c'est cette référence commune au tiers qu'est le grand Autre, et c'est quelque chose qui à… toujours plus ou moins, invite à prendre un recul, à tempérer, à reconsidérer, à revoir, à réopposer, à rediriger le regard vers quelque antérieur interlocuteur, à — assurément on peut poser la question — entrevoir s'il n'est pas quelque incidence plus réduite, plus simple, plus efficace aussi du langage. Toute la théorie de Pierre Janet[69] est construite sur la théorie du commandement, l'ordre donné en tant que, de celui qui parle au bras qui agit, il instaure une sorte de statut commun, inaugural, dans l'instance de la conduite humaine. Chacun sait que l'analyse ne peut pas se contenter de cette reconstruction, qui n'est que reconstruction au tableau noir, et que ce qu'il en est du *gubernator* sur les barques égyptiennes, de celui qui, de sa baguette, rythme le battement des rames, n'est pas quelque chose qui soit du statut du sujet effectif ; qu'il n'y a d'ordre qui ne soit référence à un sur-ordre.

Assurément la question se pose des cas où l'ordre va cheminer pour aller droit à son but et se manifester efficacement dans ce qu'on appelle la suggestion. Mais qu'est-ce que nous montre l'analyse, si ce n'est que, dans ce cas, la suggestion fonctionne par rapport à ce terme tiers qui est, dans ce cas-là, celui du désir inconnu. C'est au niveau de la répercussion de l'intérêt obtenu du désir inconscient que celui qui sait manier cette sorte de téléguidage, ce qu'on appelle la suggestion, prend son point d'appui, et s'il ne l'a pas, la suggestion est inefficace. Qu'on puisse le prendre par des moyens extrêmement primitifs comme celui de la boule de cristal est simplement là pour nous montrer la fonction éminente, par exemple, du point brillant au niveau de l'objet *a*.

Il y a donc toujours cette référence tierce dans l'effet de la demande et pourtant, n'est-il pas possible de découvrir quelque part ce quelque chose qui aurait le privilège de nous faire saisir ce quelque chose dont nous avons pourtant besoin, c'est à savoir, quel est le statut, quelles sont les limites de ce champ du grand Autre, auquel nous avons été amenés, amenés au niveau de l'expérience qui est celle du champ, du champ d'artifice assuré à la parole dans la psychanalyse ? C'est ici que j'espère que l'objet, que j'ai fait tout à l'heure circuler dans

vos rangs, à savoir la reproduction du tableau célèbre d'Edvard Munch qui s'appelle *Le cri,* est quelque chose, une figure qui m'a semblé propice à, pour vous, articuler un point majeur, fondamental sur lequel beaucoup de glissements sont possibles, beaucoup d'abus sont faits et qui s'appelle le silence.

Le silence, il est frappant que, pour vous l'illustrer, je n'ai pas trouvé mieux à mon sens que cette image, que vous avez tous vue je pense maintenant et qui s'appelle *Le cri.* Dans ce paysage singulièrement dessiné, dépouillé par le moyen de lignes concentriques, ébauchant une sorte de bipartition dans le fond qui est celle d'une forme de paysage, à son reflet, un lac aussi bien formant trou est là, au milieu, et au bord, droite, diagonale, en travers, barrant en quelque sorte le champ de la peinture, une route qui fuit. Au fond, deux passants, ombres minces qui s'éloignent dans une sorte d'image d'indifférence. Au premier plan cet être, cet être dont, sur la reproduction qui est celle du tableau, vous avez pu voir que l'aspect est étrange, qu'on ne peut même pas le dire sexué. Il est peut-être plus accentué dans le sens d'un être jeune et d'une petite fille dans certaines des redites qu'en a faites Edvard Munch, mais nous n'avons pas de raison spéciale de plus en tenir compte. Cet être, cet être ici dans la peinture d'aspect plutôt vieillot — au reste forme humaine si réduite que pour nous elle ne peut pas même manquer d'évoquer celles des images les plus sommaires, les plus rudement traitées de l'être phallique — cet être se bouche les oreilles, ouvre grand la bouche, il crie. Qu'est-ce que c'est que ce cri ? Qui l'entendrait, ce cri que nous n'entendons pas ? sinon justement qu'il impose ce règne du silence qui semble monter et descendre dans cet espace à la fois centré et ouvert ? Il semble là que ce silence soit en quelque sorte le corrélatif qui distingue dans sa présence ce cri de tout autre modulation imaginable. Et pourtant, ce qui est sensible c'est que le silence n'est pas le fond du cri ; il n'y a pas, là, rapport de *Gestalt*. Littéralement, le cri semble provoquer le silence et, s'y abolissant, il est sensible qu'il le cause, il le fait surgir, il lui permet de tenir la note. C'est le cri qui le soutient, et non le silence le cri. Le cri fait en quelque sorte le silence se pelotonner, dans l'impasse même d'où il jaillit, pour que le silence s'en échappe. Mais c'est déjà fait quand nous voyons l'image de Munch, le cri est traversé par l'espace du silence, sans qu'il l'habite ; ils ne sont liés ni d'être ensemble ni de se succéder ; le cri fait le gouffre où le silence se rue.

Cette image où la voix se distingue de toute voix modulante, car dans le cri, ce qui le fait différent, même de toutes formes les plus réduites du langage, c'est la simplicité, la réduction de l'appareil mis en cause, ici le larynx n'est plus que syrinx. L'implosion, l'explosion, la coupure manquent ; ce cri, là, peut-être nous donne l'assurance de ce quelque chose où le sujet n'apparaît plus que comme signifié… mais dans quoi ? Justement, dans cette béance ouverte qui ici, anony-

me, cosmique, tout de même marquée dans un coin de deux présences humaines absentes, se manifeste comme la structure de l'Autre, et d'autant plus décisivement que le peintre l'a choisie divisée en forme de reflet nous indiquant bien, dans ce quelque chose, une forme fondamentale qui est celle que nous retrouvons dans l'affrontement, l'accolement, la suture de tout ce qui s'affirme, dans le monde, comme organisé.

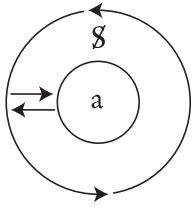


Fig. XII-3

C'est pourquoi, quand il s'agit, dans l'analyse — où le mot court, et dont on fait un usage approximatif — de silence… *Silence and verbalization*[42], excellent article écrit par le fils de Wilhelm Fließ, le compagnon de l'autoanalyse de Freud, Robert Fließ donc. Assurément Robert Fließ dénomme d'une façon correcte ce qu'il en est du silence dans ce qu'il nous explique. Ce silence, c'est le lieu même où apparaît le tissu sur quoi se déroule le message du sujet, et là où le rien d'imprimé laisse apparaître ce qu'il en est de cette parole. Et ce qu'il en est, c'est précisément, à ce niveau, son équivalence avec une certaine fonction de l'objet *a*. C'est en fonction de l'objet d'excrétion, de l'objet urinaire ou fécal, par exemple, du rapport à l'objet oral, que Fließ nous apprend à distinguer la valeur d'un silence; par la façon dont le sujet y entre, le fait durer, s'y soutient, en sort, il nous apprend la qualité de ce silence. Il est clair qu'il est indiscernable de la fonction même de la verbalisation. Ce n'est nullement en fonction de quelque défense, de quelque prédominance des appareils du moi qu'il est apprécié. C'est au niveau de la qualité la plus fondamentale qui manifeste la présence instante dans le jeu de la parole, de ce qui est indistinguable de la pulsion. D'un analyste de souche ancienne et de grande classe sans doute, ce travail, cette référence est assurément d'un grand prix, montrant comment les voies d'une certaine aperception de ce qu'il en est de la présence érotique du sujet est quelque chose sur quoi nous sommes en droit de faire fond, et qui est fort éclairant.

Néanmoins, ce silence, si, en quelque sorte dénoté dans sa fonction musicale, aussi intégré au texte que peut l'être, dans ses variétés, le silence dont le musicien sait faire un temps, aussi essentiel que celui d'une note soutenue, de la pause ou du silence, est-ce là quelque chose que nous puissions nous permettre

d'appliquer seulement au fait de l'arrêt de la parole ? Le se taire n'est pas le silence. *Sileo* n'est pas *taceo*. Plaute, quelque part, dit aux auditeurs, comme c'est l'ambition de tout un chacun qui sait ou veut se faire entendre : *« Sileteque et tacete atque animum aduortite »*[126], faites attention, faites le silence et taisez-vous… ce sont deux choses différentes. La présence du silence n'implique nullement qu'il n'y en ait pas un qui parle. C'est même dans ce cas-là que le silence prend éminemment sa qualité, et le fait qu'il arrive que j'obtienne ici quelque chose qui ressemble à du silence, n'exclut absolument pas que peut-être, devant ce silence même, tel ou tel s'emploie dans un coin à le meubler de réflexions plus ou moins haut poussées. La référence du silence au se taire est une référence complexe. Le silence forme un lien, un nœud fermé entre quelque chose qui est une entente et quelque chose qui, parlant ou pas, est l'Autre, est ce nœud clos qui peut retentir quand le traverse, et peut-être même le creuse, le cri.

Quelque part, dans Freud, il y a l'aperception du caractère primordial de ce trou, de ce trou du cri. Quand Freud lui-même dans une lettre à Fließ[46] l'articule, c'est au niveau du cri qu'apparaît le *Nebenmensch*, ce prochain dont j'ai montré que c'est bien effectivement ainsi qu'il doit être nommé, le plus proche, parce qu'il est justement ce creux, ce creux infranchissable marqué à l'intérieur de nous-mêmes, et dont nous ne pouvons qu'à peine nous approcher.[47]

Ce silence, c'est peut-être là le modèle ainsi dessiné, et vous l'avez senti, par moi confondu avec cet espace enclos par la surface, et d'elle-même par elle-même inexplorable, qui fait la structure originale que j'ai essayé de vous figurer au niveau de la bouteille de Klein.

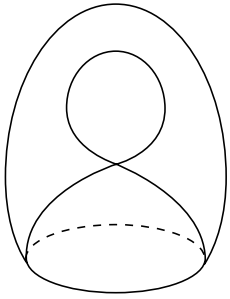

Fig. XII-4

Qu'est-ce alors qu'il nous faut distinguer, dans les opérations qui sont celles de la parole et de la demande ? Au premier aspect, au premier temps, cette coupure que le schéma de la bouteille nous permet d'imager comme étant celle de sa division en deux champs dont le caractère surface de Mœbius est là pour nous figurer le côté fermé sur lui-même, le côté non pas à double, mais à une

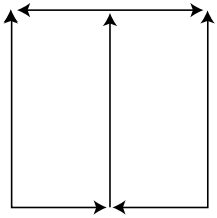

Fig. XII-5

seule surface ; le côté qui, dans le signifiant, donne la prévalence, l'unicité à l'effet de sens dans la mesure où il ne comporte pas, par lui-même, l'envers d'un signifié, dans la mesure où il se ferme sur lui-même et où il est avant tout cette coupure à quoi peut se réduire, vous ai-je dit, tout ce qu'il y a d'essentiel dans la structure de la surface puisque, pratiquée d'une façon appropriée, elle en fait disparaître cette fonction essentielle d'être sens et pur sens. Elle y fait apparaître cette duplicité, cet endroit et cet envers qui pour nous figureront la correspondance, la division du signifiant et du signifié.

Or, ce que veut dire que dans la demande se dégage, donc apparaisse quelque chose qui est d'une autre structure, qui apparaît, si l'on peut dire, hors de la prévision de ce qui est demandé, ceci, qui vous est figuré par le rapport, que j'ai reproduit une fois de plus ici sur le tableau, de la bande de Mœbius périphérique et de cette rondelle réduite, de ce quelque chose d'indépendant qu'on peut en détacher, qui est chute, qui est apparition d'un résidu, d'un reste dans l'opération de la demande, et qui apparaît comme la cause d'une reprise, par le sujet, qui s'appelle fantasme et qui, à l'horizon de la demande, fait apparaître la structure du désir dans son ambiguïté, à savoir que le désir, s'il peut se détacher, surgir, apparaître comme condition absolue, et parfaitement présentifiable comme étant ce quelque chose dont le sujet qui le désire, qui le prend, comme tel au niveau de l'Autre, le fait subsister simplement de le soutenir, insatisfait, mécanisme hystérique dont j'ai marqué la valeur essentielle, que ce soit le seul point, le seul terme où converge en l'expliquant la jonction de la demande et du transfert que, dans la tromperie du transfert, ce dont il s'agit c'est de quelque chose qui, à l'insu du sujet, tourne autour de capter de quelque façon, qui est imaginaire ou bien qui est agie, cet objet *a, q*ue ce soit là le terme et la commune mesure autour de quoi fonctionne tout le niveau dit de la frustration, c'est là ce qu'il s'agit de poser, d'une façon qui permette de poser à partir de là les questions, et seulement à

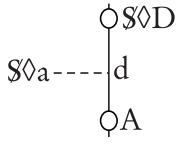


Fig. XII-6

partir de là de distinguer ce que l'expérience peut nous permettre actuellement d'entériner concernant quelle est l'origine, par quelle porte est venue la fonction de cet objet *a* ? C'est ici qu'il faut accentuer, rappeler toujours, que toutes nos connaissances, quant à ce qu'il s'agit d'un développement qui serait psychanalytiquement justifié, partent et s'originent toujours dans l'expérience, et dans l'expérience de la cure.

C'est pourquoi, le statut de l'analyste, il ne nous suffit pas pour l'instant ici simplement de le fonder, en quelque sorte d'une façon arbitraire, préfigurée par nos catégories. Il s'agit de voir si nos catégories ne sont pas celles qui nous permettent précisément de faire la carte, de comprendre ce qu'il en est de telle ou telle tendance théorique, dans le milieu analytique, dans la communauté des analystes, avec cette position qui, chez chaque analyste, et bien naturellement, pas simplement d'une façon isolée, mais à la mesure de l'expérience qu'il a faite, à savoir de son expérience formatrice, de ce qui, chez chaque analyste, peut être repéré comme un désir essentiel pour lui de référence.

Car ici il ressort de ce qui, dans les théories de la technique et les communications, s'affirme et se repère que, de mettre l'accent par exemple sur une technique qui fait apparaître au niveau de l'Autre, pour le sujet, dans le fantasme, l'image phallique sous la forme positive où elle est conçue et représentée comme objet de fellatio, qu'il y a là quelque chose qui déjà se distingue en ceci que dans la coupure, c'est du côté du grand A que cet objet tombe et que cet objet est chargé, au moins dans certain registre nosologique, spécialement par exemple dans le cas de la névrose de l'obsessionnel, pour l'auteur et le praticien que je vise et que beaucoup ici peuvent repérer[17]. Il est clair que de centrer autour du surgissement de ce fantasme, en tant qu'il apparaît au niveau de l'Autre, c'est-à-dire de l'analyste, un repérage, une approche, une critique de l'approche de la réalité qui semblerait dans cette perspective être la clé, le gond, la porte, par où peut se résoudre la mise en accord du sujet avec un indiqué prétendu objet réel. C'est là quelque chose qui se distingue, en tout cas, d'une autre pensée, d'une autre théorie moyennant quoi il ne saurait y avoir d'analyse qui puisse d'aucune façon se dire achevée, si ce n'est pas au niveau du sujet lui-même, qu'à une phase qui est précisément une phase qui franchit cette étape purement identificatoire de repérage, de pointage, de tâtage d'un certain réel qui est celui où une certaine technique se confine. C'est dans la mesure où le sujet lui-même peut en venir, au-delà de cette identification, à vivre l'effet de cette coupure comme étant lui-même ce reste, ce déchet même si vous voulez, cette chose extrêmement réduite d'où il est effectivement parti, à une origine qu'il ne s'agit pas tant de concevoir comme celle de son histoire mais comme cette origine qui reste inscrite dans la synchronie, dans le statut même de son être. Que

quelque chose, un temps, soit éprouvé comme, qu'il le soit, lui, cet objet, soit demandé à l'Autre, soit qu'on lui demande sein, voire même déchet, excrément à proprement parler, en d'autres cas, en d'autres registres, dans d'autre registres qui ne sont pas ceux de la névrose, cette fonction de la voix ou du regard.

Ici la référence est essentielle que j'ai faite en son temps à propos du transfert, au point où dans l'histoire apparaît le surgissement, surgissant d'une façon primordiale, voilé depuis, mais dans un texte célèbre de Platon qui nous garde le témoignage, il s'agit du texte du *Banquet.* A la fin de cette succession de discours où se constitue le Συμποσίον… de ces discours qui sont ἔπαινον ϛΕρωτος éloge ou illumination, de toute façon louange et célébration de la fonction de l'amour, voici qu'entre le cortège de ces gens fêtards, non certes inspirés, vrais trouble-fêtes, vrais personnages ici venant renverser toutes les règles de cette célébration extraordinairement civilisée, c'est Alcibiade… cet Alcibiade, qui pourtant se trouve ainsi au sommet du dialogue, et encore que la plupart des traducteurs, dans la tradition française, depuis Louis Le Roy jusqu'à Racine[134], et jusqu'à Monsieur Léon Robin, n'aient pas cru, bien sûr d'aucune façon, devoir se passer de ce complément essentiel, on sait que certains traducteurs dans le passé ont coupé là, ont reculé, comme si ce n'était pas là qu'était le dernier mot, le secret de ce dont il s'agit ! Pour comprendre ce dont il s'agit entre le sujet et l'analyste, quel meilleur modèle que cet Alcibiade qui, tout d'un coup vient raconter l'aventure qui lui est arrivée avec Socrate, ceci devant Socrate et devant l'assemblée des autres éminents et savants invités ? Il dit alors, de ce Socrate, il en fait d'abord la louange, et en quels termes ! En ces termes qui le figurent à la façon d'un parement, d'une boîte… piqué de quelque chose qui enveloppe un objet précieux et qui, souvent, à l'extérieur, se présente sous une figure grotesque, caricaturale, déformée. L'antique figure de Socrate dans son aspect de Silène, si elle n'est vraie, elle n'est belle, elle sort de là, vous le savez, et à l'origine de son *Grand livre,* Rabelais[133] le reprend quand il s'adresse à ceux qui sont faits pour l'entendre, les buveurs très précieux et les vérolés. De tous temps, une assemblée qui se choisit a été, du dehors et de l'intérieur, reprise avec humour, comme spécifiée par quelque trait de caricature. Il est arrivé que ceux qui ont constitué mon auditoire pendant dix années ne soient pas, du dehors, quoique sous d'autres termes, qualifiés de façon plus favorable.

Ici, nous avons Socrate, ainsi d'abord, sous cette forme énigmatique, loué, chanté, exalté. Et de quoi va nous témoigner Alcibiade ? C'est que pour obtenir ce qu'il y a dans cette boîte, ce qu'il en est du secret de Socrate si je puis dire, de quoi n'a-t-il pas été capable ? De quoi nous dit-il qu'il l'a été ? De rien de moins que de mentir, du moins c'est lui qui le dit. Puisqu'aussi bien tout ce qu'il

nous dépeint de sa conduite de déclaration d'amour, de séduction à l'endroit de Socrate, est quelque chose qu'il nous présente comme étant entièrement pointé vers l'obtention, sans doute un moment, de la part de Socrate, de ce qu'il en est au fond de lui de cette science mystérieuse, énigmatique, profonde, dont rien de plus assuré ne lui est donné que de cette extraordinaire ἀτοπία de Socrate ; de ce quelque chose qui, dans sa conduite, le laisse en dehors, le distingue de tout ce qui est autour de lui, le laisse, disons le mot, sans dépendance. Et si Alcibiade pousse les choses aussi loin que d'avoir l'air d'y avoir l'occasion d'y faire la démonstration de la vertu de Socrate, puisque le cours de ses assauts va le pousser à aller coucher la nuit sous le même manteau que lui, le manteau de Socrate, et après tout, mon dieu, c'était probablement quelque chose qui valait la peine d'être remarqué, puisque, si nous en croyons les témoignages, il arrivait que Socrate se lavât, mais pas toujours, et là, si, aux déclarations de cet être… dont par ailleurs il est dit que Socrate lui porte une particulière attention, et qui est une attention d'amour, il est un fait, c'est que Socrate le renvoie et que toute la fable, dirais-je… car comment savoir si, la racontant, Alcibiade ment ou non ? Assurément il en témoigne, « j'ai rusé, j'ai menti », mais comment qualifier ce mensonge, alors qu'il avait pour visée ce dont lui-même ne saurait même rendre compte ? Car que veut-il ? La vérité est-elle si précieuse à Alcibiade, qui est celui qui est l'image même du désir qui va toujours tout droit devant lui, rompt tous les obstacles, fend les flots de la société jusqu'au terme où il arrive au bout de sa course et est abattu ?

Qu'est-ce donc cet ἄγαλμα dont il s'agit et qui est ici le centre de la captivation d'Alcibiade par la figure de Socrate ? Et que veut dire… que veut dire ceci, que lui répond Socrate :

> *« Tout ce que tu viens de dire… tout ce que tu viens de dire est là quelque chose qui n'a pour toi raison et lieu que de ceci, que tu aimes Agathon »…*

Laissons la figure d'Agathon dont le nom tôt ou tard pourrait nous servir à rêver. Indiquons seulement qu'il ne semble pas que personne avant moi ait fait la découverte que les propos imputés à Agathon dans *le Banquet*[119] ne peuvent être qualifiés que de caricaturaux ; que la façon dont il a loué l'amour est celle d'un précieux mais qui, dans son effet, n'aurait articulé que les vers les plus dérisoires, jusqu'à la façon dont ils sont allitérés souligne ce trait excessif qui fait de lui ce que nous pourrions nettement épingler bien plus légitimement que Nietzsche[106] ne l'a fait pour Euripide, comme un tragique assurément perçant vers la comédie… Mais qu'importe. Ce dont il s'agit, n'est-ce pas là de nous faire apparaître la structure, la structure de tromperie qu'il y a dans le transfert qui accompagne ce certain type de demande, celui de l'ἄγαλμα caché ? Que ce

transfert très spécial que nous avons le droit… qui est mis là au culmen de ce qu'il en est de l'amour, est-ce que nous ne voyons pas se renvoyer, quoiqu'avec des accents contraires, deux paroles d'amour, celle d'Alcibiade et celle de Socrate qui, je l'ai dit, avec des accents qui ne sont pas les mêmes, tombent sous la clé de la même définition. *L'amour, c'est donner ce qu'on n'a pas à quelqu'un qui n'en veut pas.*

C'est vrai d'Alcibiade qu'il peut donner ce qu'il n'a pas, à savoir l'amour que lui demande Socrate, l'amour qui le renverra à son propre mystère et qui, dans le dialogue d'Alcibiade est incroyablement figuré, d'une façon qui me paraît tellement actuelle pour notre réflexion ici, puisque c'est à cette petite image qui apparaît au fond de la prunelle, c'est à ce quelque chose qui, dans la vision, n'est pas vision mais est à l'intérieur de l'œil, c'est à cette place, où nous situons cet objet fondant qu'est le regard, que dans le texte de Platon Alcibiade est renvoyé. Et que Socrate n'en veuille pas, c'est là aussi une articulation essentielle mais qui demande à être retenue. Pourquoi n'en veut-il pas ? puisqu'aussi bien chacun sait que Socrate est, non seulement, dit attaché à Alcibiade, mais jusqu'au point d'être jaloux ; c'est le texte et la tradition qui nous le disent.

Et ce que Socrate renvoie à Alcibiade, c'est aussi quelque chose qu'il affirme ne pas avoir, puisqu'il n'a pas aucune science qui ne soit, dit-il, accessible à tous. Et la seule chose qu'il sait, c'est la nature du désir et que le désir est le manque. C'est ici que les choses restent suspendues dans le texte de Platon et que, après l'égaillement d'une partie de l'assemblée lassée, le passage à travers le sommeil d'une autre partie, les choses se retrouvent au matin dans une discussion sur la tragédie et la comédie. Ce qui est essentiel, c'est cette suspension autour du point où Alcibiade est renvoyé, vers quoi ? ce que nous appellerions la vérité de son transfert. Et qu'est-ce qu'il essaie d'obtenir d'Agathon si ce n'est, à proprement parler, ce qui est défini dans Freud comme le désir hystérique ? Ce que Alcibiade simule, c'est ce qui a été précédemment défini dans *Le Banquet* comme le mérite maximum de l'amour, le fait que le désiré, le désirable se fasse, se pose, se dévoue comme étant le désirant. Et c'est là, et c'est par là qu'il pense fasciner le regard de celui que de toutes façons nous avons déjà vu pour être un personnage de type extraordinairement incertain quant au fondement de sa parole.

Telle est la voie par quoi nous est ouverte, et dès, vous le voyez, une Antiquité qui lui donne tous ses titres de noblesse, la dialectique du transfert si l'on peut dire, l'entrée dans l'histoire d'une question à proprement parler analytique. Je proposerai de faire l'épreuve sur un texte que j'ai choisi — que j'ai déjà proposé à certains et qui j'espère sera choisi et accepté par tel ou tel — de vous montrer à propos d'un texte précisément choisi en raison de ceci que,

assurément à travers des choix, peut-être prématurés — c'est un article où l'auteur dont il s'agit fait ses premières armes — mais le prix de cet article est d'apporter le témoignage, de faire la preuve de sa première expérience analytique, et de sa première expérience analytique avec le silence, qu'il soit juste ou pas qu'il intitule ceci *Le silence* est une autre question, car après tout, ce n'est peut-être pas vraiment d'un silence dont il s'agit. Mais où il est mené, en toute cohérence — et on ne peut pas dire, au premier aspect, sous l'influence de quelque guidage doctrinal — où il est mené dans sa conception de la relation du sujet à l'objet partiel et de l'Autre à cet énigmatique objet total dont on croit pouvoir purement et simplement déposer le sort et l'avenir entre les mains de l'analyste, là où il est amené, et la façon dont il a à se repérer avec les diverses références que lui ont offert… qui lui sont offertes par les doctrines plus ou moins courantes dans leur diversité, est quelque chose qu'assurément je ne peux faire poursuivre que dans un séminaire plus réduit que celui qui est ici, mais qui est, au dernier terme, la chose essentielle que nous visons.

Si ces catégories, si leur articulation, celle du S et du A et du *a* ont quelque sens, ce n'est pas de pouvoir s'adjoindre à je ne sais quel bagage culturel destiné à être appliqué là où il se peut, plus ou moins aveuglément. Ces choses sont construites autour de l'expérience analytique et, de l'expérience analytique, il n'est pas là moins précieux de savoir comment l'analyste la pense, qu'il veuille ou qu'il ne veuille pas le faire en termes de pensée. Qu'il s'exprime, « moi je ne suis pas de ceux qui philosophent » ne change rien à la question ; moins on veut faire de philosophie plus on en fait, et aussi bien il est absolument obligé que, dans une expérience comme l'expérience analytique, le sujet laisse voir ce que nous appellerons le fond de son sac et que, dans une analyse, l'analyste soit autant en cause que l'analysé est le sens et la visée de ce vers quoi je vous dirige.

Et ce n'est pas pour rien qu'au niveau de cette expérience d'un silence prolongé avec une patiente, l'auteur mette en avant la mise à jour de ce qu'il appelle, d'ailleurs improprement, son contre transfert. Je l'ai souvent dit, le terme est impropre, et tout ce qui est de la position de l'analyste, tout et y compris l'ensemble et le bagage de ses règles, de ses indications, de sa doctrine et de sa théorie, doit toujours être mis au compte de ce que nous appelons transfert, c'est-à-dire qu'il n'est en aucun cas quoi que ce soit qui, par l'analyste, ne puisse être mis en suspicion, en suspension de participer pour lui d'une identification indue.

# Leçon XIII

*24 mars 1965*

*(Séminaire fermé)*

Arriverons-nous avant la fin de cette année, à trouver quelque règle, quelque style ? Le temps est court assurément. Nous avons eu déjà deux séminaires fermés au cours desquels vous avez eu des communications… qui est-ce qui n'est pas d'accord ? Ce sont bien des communications, c'est le nom que mérite ce que vous avez entendu. Vous avez pu prendre des notes et les choses ont été disposées en principe pour que vous puissiez vous procurer ces textes. Ceux qui ont eu de la chance, qui sont venus au bon moment, ont pu en effet les avoir.

Comme j'ai eu l'imprudence de dire que, pour ceux qui prendraient le texte de Leclaire, j'attendais de ceux-là une collaboration — ce qui probablement, dans l'esprit de mes auditeurs, impliquait que ceux qui, prenant le texte, n'apporteraient aucune contribution, seraient, comme on dit à l'école où il semble que nous soyons encore, repérés — il en résulte que j'ai appris avec étonnement que certains n'ont pas pris le texte de Leclaire pour n'avoir pas ensuite à encourir le reproche de n'y avoir pas répondu. On apprend à tout âge. Il faut croire qu'il peut rester des coins de naïveté, chez quelqu'un qui pourrait se croire lui-même chargé d'expérience… Heureusement je ne suis pas là-dessus, trop naïf.

Bien. Alors maintenant, nous nous trouvons devant la nécessité de rappeler que ce que nous faisons ici, c'est quelque chose auquel j'ai donné ce caractère fermé, non pas que nous puissions espérer donner la ligne et le champ de ce qui doit s'opérer ailleurs, c'est-à-dire la mise au point, analytique, des conséquences de la recherche que je fais devant vous cette année, et qui se trouve cette année, par exemple, pouvoir s'intituler ontologie subjective, le terme subjective étant à prendre ici au sens d'un qualificatif ou d'un prédicat objectif. Ça ne veut pas dire que c'est l'ontologie qui est subjective. L'ontologie du sujet — et quelle est l'ontologie du sujet à partir du moment où il y a l'inconscient ? — ceci, bien sûr,

j'essaie de vous en tracer cette année la ligne. Ça a des conséquences au niveau de, pas tellement la critique comme on dit, mais de la responsabilité du psychanalyste, terme aussi difficile à évoquer dans un contexte de société psychanalytique. Ce que cela comporte en effet à ce niveau, ceci doit être construit, articulé ailleurs, et il n'est pas facile de réunir un collège où les choses puissent être posées à ce niveau ici, en marge de ce que je poursuis cette année comme leçon devant vous, de donner un certain échantillonnage. Donc il y aura toujours un certain arbitraire dans le choix de ce qui appuie la ligne, que nous essayons de serrer ici, à son niveau de fondement nécessaire, de ce qui l'appuie, venant de divers domaines. Vous l'avez vu illustrée par ce que nous avons extrait de la théorie des nombres.

Échantillonnage aussi de ce qui peut intéresser l'analyste dans un travail d'articulation concrète, à propos d'un cas; travail d'articulation essentiellement animé par notre ligne de recherche. Et c'est ce qui, aujourd'hui, va être mis à l'épreuve d'un certain nombre de réponses dont nous aurons à qualifier la pertinence. Je n'en dirai, pour aujourd'hui, pas plus. Donc, avançant dans l'expérience, nous allons voir ce que ça va rendre.

Je ne voudrais tout de même pas vous laisser sans pointer, en son temps — car tout de même, nous ne pouvons pas laisser passer cet événement — la valeur d'image que doit prendre pour nous l'exploit de cette semaine, celui qui s'est passé à quelque cent soixante quinze et plus kilomètres dans l'espace, et qui, je l'ai dit, à nos yeux, prend valeur d'image. Je ne le commenterai pas aujourd'hui car ça nous emmènerait trop loin. Je vous prie simplement de rêver à la valeur que peut prendre notre major de l'espace, le nommé Leonov, par rapport à ce que, dans cette ontologie du sujet, représente justement ce en quoi l'homme peut être proprement cette chose éjectée et reliée à la fois qu'est l'objet *a*. Auquel cas… aujourd'hui je suis un petit peu maladroit pour dessiner les choses, mais c'est quand même pas très difficile, voici notre major et voilà l'objet *a*. La capsule, ce serait le $\$$… et alors où est le désir, sinon au niveau du grand Autre, U. R. S. S ?… Je suis heureux que ça vous fasse rire, parce que, cet exploit, l'un des plus sensationnels tout de même qu'on puisse mettre à l'actif des hommes, cet exploit a incontestablement une face de gag qui tient profondément à ce qu'il est effectivement la structure dernière du fantasme, comme telle réalisée. On peut la trouver bien sûr dans d'autres registres, mais on peut dire que ce n'est pas non plus sans portée que nous l'ayons là sous sa forme la plus parfaitement désexualisée.

Vous savez que ce n'est pas à ce propos que j'ai introduit quelques réflexions sur le cosmonaute, puisque ceux qui écoutent bien mon cours peuvent se souvenir qu'à propos du syllogisme classique sur le « Socrate est mortel », j'ai

essayé d'en faire un autre, à côté caricatural, sur Gagarine. Ça n'était certainement pas sans, à la pointe, la visée de ce qui trouve ici, non pas à s'articuler, j'y reviendrai, mais à s'esquisser. Je ne crois pas, en le disant aujourd'hui d'ailleurs, être complètement en dehors de notre champ. Ce qu'il en est de la position subjective, à savoir si elle est entièrement réductible logiquement ou si, cette position subjective, en tant qu'elle intéresse le sujet de l'inconscient, nous devons en pointer la considération du côté d'un reste, à savoir justement cet objet *a*. C'est bien entre ces deux termes que va se suspendre, si la chose se poursuit rigoureusement, la question qui peut être posée à propos de la formule littérale, presque graphique, la formule littérale décantée par l'opération de l'alambic de Leclaire.

Je vais maintenant demander qui sont les personnes présentes parmi celles sur lesquelles nous comptons. J'énumère, Valabrega est là, Irigaray, Lemoine est là, je sais qu'Oury est là, Kotsonis-Diamantis est là, merci bien, Gennie Lemoine est là, Francine Markowitch est là, Mademoiselle Mondzain est là, et Major.

***Serge Leclaire –*** Je vais proposer d'engager la discussion sur ce texte peut-être par des considérations qu'arbitrairement je qualifierai de théoriques. Il se trouve d'ailleurs que celles d'Oury et de Valabrega portent précisément sur la question du fantasme. Alors peut-être qu'Oury pourrait commencer.

Titre de l'exposé :

***A propos de la communication de Serge Leclaire du 27 janvier 1965,***
**« SUR LE NOM PROPRE »**

***Jean Oury –*** Je suis très ennuyé de n'avoir que douze minutes parce que j'ai un texte qui, en le disant vite, ferait à peu près trente minutes. Alors, je vais certainement sauter beaucoup de choses qui pourraient être importantes. Enfin, peut-être dans la discussion, on pourra réintroduire. L'exposé de Leclaire, la dernière fois, m'a certainement inspiré sur un mode un peu poétique ; j'ai écrit un petit exergue qui pourra se développer après.

Admettons que le « POOR (d) J'e-LI » est une *Gestalt* phonématique qui s'est organisée à partir du nom propre du sujet, c'est démontré dans le texte, ou, plus exactement, autour de son prénom et du nom du père. Figure éclatée, morcelée, qui est réajustée selon les lois d'un processus primaire ; profération au moment d'évanescence du Sujet, cri d'une jouissance primitive, cristallisée, qui s'inscrit pour indiquer le chemin quasi-inaccessible — je reprends, peut-être sous une autre formulation, ce que disait Leclaire — sorte de *Holzweg* du signifiant le

plus intime. Panneau d'interdiction pour la phénoménologie de la signification ; entrée dans un domaine du non-sens, prémisses de l'Inconscient, dimension vectorielle d'un point d'origine plus ou moins mythique ; ce point de voyance hors du champ reflété-reflétant d'où l'on peut voir surgir l'essence de l'image, là où le *Wo es war…* concrétise l'historial du sujet parlant. Avant de formuler quelques critiques à propos de l'exposé de Leclaire, je voudrais indiquer à titre d'hypothèse, mais à titre d'hypothèse, la fonction possible et la genèse de cette *Gestalt* phonématique « POOR (d) J'e-LI »…

C'est là que je vais être obligé de réduire au maximum, parce que je faisais un survol, très rapide et partiel, d'une littérature neurologique, pour essayer d'en voir quels en étaient les facteurs. Je signalais que j'emploie cette expression de *Gestalt* phonématique un petit peu dans un sens qui se rapproche de celui donné par Conrad, le neurologue, lorsqu'il reprend l'étude gestaltiste de l'aphasie, à partir de Goldstein, etc., et je signalais que Conrad distinguait dans la genèse de la *Gestalt*, une *Vorgestalt* ou *Prégestalt* d'une *Gestalt* finale… je passe tout ça… et je pense que cette *Gestalt*, « POOR (d) J'e-LI », se rapprocherait bien plus de ce que Conrad appelle une *Prégestalt.* Un autre aspect de cette *Prégestalt*, quelle que soit même cette *Prégestalt* « POOR (d) J'e-LI », ça peut nous évoquer aussi une autre conception qui est la conception de Guillaume à propos de la période du mot-phrase non différencié. Jaculation secrète, accompagnée d'une sorte de culbute, comme le dit Leclaire, ce « POOR (d) J'e-LI » serait une sorte de mot-phrase privilégié, contenant en soi l'origine de tous les développements syntaxiques ultérieurs.

Mais arrêtons-nous encore un petit instant pour indiquer que cette *Prégestalt* phonématique peut se situer, d'une façon très marginale, dans ce que Luria et Youdovitch décrivent sous le nom de langage sympraxique. Dans l'article sur « Le mutisme et les silences de l'enfant »[93], les auteurs, commentant l'analyse faite par Zazzo des conceptions de Luria, définissent le langage sympraxique comme se différenciant du :

> *« langage réel par le fait qu'il ne se dégage pas de la réalité et de l'action. Il est confondu dans l'activité immédiate. Il n'est qu'une façon de souligner le geste, la mimique ou l'action. »*

Ils le distinguent du langage planificateur et du langage informateur. Je passe…

Cependant, même si nous rappelons l'articulation possible de ces conceptions avec des notions telles que le schème moteur ou les développements théoriques de Schilder, nous pourrions citer aussi ce que dit Ombredane, qui est intéressant, au sujet de la genèse du langage de l'enfant.

Mais tout ceci ne nous semble pas cerner d'une façon très précise le problème, et il semble bien plus important, bien plus urgent et bien plus proche de notre sujet de nous référer à une étude d'André Thomas, étude très précise. Cette étude, dont je ne fais qu'indiquer la référence, s'intitule — cette étude est parue dans un article de *la Presse Médicale* de février 1960 : « La caresse auditive au nourrisson — le prénom et le pseudonyme »[153]. Dès les premiers jours de l'enfance l'enfant est exquisément sensible à son nom… et cette sensibilité spécifique semble quelque chose de très particulier et simplement autre que le phénomène décrit par exemple par Myklebust[103] à propos des premiers sons auxquels répond l'enfant, ceux qui reproduisent ses propres lallations provoquent, dit-il, l'arrêt du gazouillis.

Enfin rappelons ici les données fondamentales qu'articule Jakobson dans une communication ancienne de septembre 1939, sur :

> *«les lois phoniques du langage enfantin et leur place dans la phonologie générale. Il dit qu'on ne peut expliquer le tri des sons, lors du passage du babil au langage au sens propre du mot, que par le fait de ce passage même, c'est-à-dire par la valeur phonématique qu'acquiert le son.»*

Plus loin :

> *«La richesse phonétique du gazouillis cède la place à une restriction phonologique.»*

Donc, avant même ce que j'appelle là la réduction phonologique qui inaugure l'organisation de la parole, dès l'époque du gazouillis, du babil, avant que le langage se détermine en système clos, il se crée une polyvalence phonématique potentielle, une surabondance phonétique dans laquelle l'enfant s'individualise suivant un schéma qui lui est personnel. N'y aurait-il pas, dès cette époque — et c'est là l'hypothèse que je formule — la mise en place d'une sorte de grille personnelle, d'un système de cribles phonologiques, dans le sens que, employé par Troubetzkoy[154], que je ne cite pas, ces cribles phonologiques seraient comme la clef dans le sens d'une clef de l'écriture musicale qui permettrait de déchiffrer l'articulation du sujet avec le signifiant et ses semblables. Or cette clef ne serait-elle pas justement proche de cette *Gestalt* phonématique dont nous parlions précédemment ? Cette *Gestalt* fonctionnerait un peu comme un système de résonateurs, découpant dans le langage ambiant des formes de signification pour pouvoir s'organiser dans un message transi par le crible personnel. C'est le problème analogue à celui que… que nous citions, du rapport existant entre les langues étrangères et la langue maternelle mais aussi, sur le plan pathologique, on peut rapprocher

ces phénomènes de celui des illusions verbales, ou encore des délires d'auto-référence.

Mais il semble que c'est aussi le mode de fonctionnement du système préconscient dans lequel s'organisent les *Wortvorstellungen*. A ce sujet, je pense qu'il serait intéressant de rappeler très rapidement quelques citations de Lacan dans un séminaire de janvier 1962. Il dit :

> *« Ce qui nous intéresse dans le préconscient, c'est le langage, tel qu'il est effectivement quand on entend parler; il scande, articule nos pensées… dans l'inconscient structuré comme un langage… mais il n'est pas facile de le faire s'exprimer dans un langage commun. Le langage articulé du discours commun par rapport au sujet de l'inconscient, il est au-dehors, un au-dehors qui conjoint en lui ce que nous appelons nos pensées intimes. Ce langage qui court au-dehors, et pas de façon immatérielle — kilos de langage, disques, etc. — ce discours est entièrement homogénéisable comme quelque chose qui se tient au-dehors. Le langage court les rues et là il y a effectivement une inscription. Le problème de ce qui se passe quand l'inconscient vient à s'y faire entendre est le problème de la limite entre cet inconscient et le préconscient. »*

Et encore :

> *« Si nous devons considérer l'inconscient, c'est ce lieu du sujet où ça parle, où quelque chose à l'insu du sujet est profondément remanié par les effets de rétroaction du signifiant impliqué dans la parole. C'est pour autant, et pour la moindre de ses paroles, que le sujet parle, qu'il ne peut faire que toujours une fois de plus se nommer, sans le savoir, sans savoir par quel nom. »*

Et enfin :

> *« Le statut de l'inconscient s'est constitué à un niveau plus radical, l'émergence de l'acte d'énonciation. »*

C'est un simple rappel, et nous pouvons supposer que cette *Gestalt* « POOR (d) J'e-LI » est très proche du point d'émergence ou d'évanescence du sujet. Un sujet, par exemple, qui sort d'un coma répond à l'appel de son nom bien avant qu'il puisse s'éveiller au bruit d'une phrase quelconque. Argument supplémentaire pour signifier que cette *Gestalt* indique le sujet parlant. C'est ici, par cette face, par ce point, que le fantasme peut être repéré — et c'est là que j'en arrive à cette critique de Leclaire — mais ce point de repère n'est point le fantasme. Et c'est là un reproche que je pourrai faire à Leclaire d'avoir assimilé son « POOR

(d) j'e-LI » à un fantasme. Fondamentalement, le fantasme est bien plus d'essence scopique. Bien sûr, nous pouvons citer Freud qui, dans la lettre à Fließ du 25 mai 1897 émet l'hypothèse que :

> *« les fantasmes se produisent par une combinaison inconsciente des choses vécues et des choses entendues, suivant certaines tendances. »*

Mais le problème reste entier. La saisie phénoménologique du fantasme pose le problème de l'imaginification du fantasme. Mais ce problème implique la mise en équation d'un certain cadre symbolique. Il me semble qu'en toute rigueur, cette *Gestalt* phonématique, sonore, indique le point d'où l'on peut voir surgir l'image privilégiée d'un fantasme fondamental, cri conjuratoire et d'ouverture marquant la mise en jeu du grand Autre.

Ainsi posé, il me semble que nous pouvons mieux articuler ce que dit Leclaire, en évitant le risque de tomber dans une joute spéculaire avec le patient, risque qui peut résulter d'une recherche obsessionnalo-esthétique d'une clef fondamentale du problème qui est posé par la relation analytique[61]. Il semble qu'il y ait là, en effet, la recherche d'une assurance qui, loin d'être un au-delà de l'angoisse vers le lieu mythique de la jouissance de l'Autre, grand Autre, n'en est qu'un évitement avec une retombée possible vers une aliénation possible du désir du sujet analysé dans le désir de l'analyste. Nous pouvons formuler ça autrement. Ce qui semble être ici en question, c'est la problématique du phallus dans la relation analytique. Le chemin qui mène vers l'unarité du sujet, signifié par le nom du père, passe par la *Spaltung*, le *splitting* qui est phénoménologiquement l'apparaître du phallus dans la démarche de significantisation.

Là je fais une référence à une note de Lacan de ce même séminaire du 10 janvier 1962, qui, après un développement mathématique d'une fonction périodique […] commente :

> *« La première chose que nous rencontrons est ceci, c'est que le rapport essentiel de ce quelque chose que nous recherchons comme étant le sujet avant qu'il se nomme, à l'usage qu'il peut faire de son nom pour être le signifiant de ce qui est signifié de la question, de l'addition de lui-même à son propre nom est de le* splitter, *de le diviser en deux. »*

D'autre part, la *Gestalt* phonématique, par son essence de l'ordre du grand A, du grand Autre, est ce qui est le point d'ambiguïté, c'est-à-dire pour soi-même et pour les autres. La venue au jour, dans la relation analytique, de ce point d'ambiguïté mérite en effet d'être cernée d'une façon particulièrement précise. Il a quelque chose à voir avec le point de réversion, point d'articulation entre l'Imaginaire et le Symbolique.

J'ai essayé de réduire au maximum mon exposé.

***Jacques Lacan –*** Merci de l'avoir fait. Ce que vous avez fait de plus long, nous verrons ce que nous allons en faire.

***Serge Leclaire –*** Dans le choix que nous avons de répondre immédiatement en détail à chaque intervention d'une part, ou, d'autre part, d'en souligner un point, quitte à le laisser en suspens et donner la parole à d'autres, j'ai choisi la seconde formule parce que je ne pense pas qu'il soit opportun ni que moi, ni que Lacan reprennent pour commencer la parole. Je pense qu'il convient que ceux qui se sont exprimés par écrit le fassent aujourd'hui devant tous.

Le point particulier que je voudrais souligner et qui, à moi, me fait problème est la prévalence de l'élément scopique que Oury avance comme constitutive du fantasme. Sans doute, c'est ce qui est communément évoqué lorsque l'on parle de fantasme mais je me demande si, analytiquement parlant, nous n'avons pas précisément à distinguer les formes de fantasme selon la nature de l'objet, objet au sens lacanien, c'est-à-dire objet *a*, impliqué dans le fantasme. Autrement dit, s'il s'agit d'un objet de la sphère scopique, de la sphère visuelle, d'accord, mais dans l'exemple choisi par moi, il s'agit d'un objet d'une autre nature, qui est précisément un objet du domaine de la voix, de la sphère disons, vocale et acoustique. Je ne sais pas s'il convient nécessairement de réduire cet objet à une dimension scopique. Je laisse la question ouverte car je pense qu'il y aurait lieu là de discuter.

Sur la question du fantasme, est-ce que Valabrega, qui avait une question terminologique à préciser, veut prendre la parole ?

***Jean-Paul Valabrega –*** Ce que j'avais à dire rejoint un des points soulevés tout de suite par Oury. C'était une remarque très brève, à laquelle je ne donne qu'une portée terminologique et que les remarques terminologiques peuvent naturellement avoir, car je tiens à dire à Serge Leclaire que, dans l'ensemble, j'ai trouvé son exposé extrêmement satisfaisant.

Je reviens, comme Oury l'a fait, sur la formule « POOR (d) J'E-LI » dont Leclaire a fait, comme Oury nous l'a dit, un fantasme, et même un fantasme fondamental, l'*Urphantasie*. C'est sur ce point que porte également la remarque que je veux faire. Une formule de ce genre peut-elle être considérée comme un fantasme ? Je ne le pense pas. Je pense que la formule contient les éléments de base ou les éléments signifiants du fantasme fondamental. Seulement, l'un ne se réduit pas à l'autre.

Sur le contenu scopique, sur la forme scopique dont on vient de parler, je ne serai pas pleinement d'accord avec ce qu'a dit Oury mais plutôt je me rangerai

à l'indication que vient de donner Leclaire. Moi, je dirai ce qui peut mettre d'accord les tenants de la scopie, si je peux dire, et les tenants des distinctions nécessaires à faire au niveau des pulsions dans la constitution du fantasme fondamental, je définirai le fantasme comme une histoire qu'on raconte, ou plutôt, plus exactement une histoire qui est racontée, qui se trouve racontée, ce qui n'implique rien quant à savoir qui la raconte et où elle est racontée et pour qui elle est racontée. La seule chose est que l'histoire racontée peut se référer à un contenu scopique ou à un autre ; ce que je verrais d'essentiel dans le fantasme dit fondamental, dans l'*Urphantasie*, c'est que, selon moi du moins, il débouche nécessairement sur un mythe. C'est d'ailleurs pourquoi en psychanalyse, on ne peut pas faire autrement que de passer perpétuellement du signifié au signifiant par la signification, et dans tous les sens de ce passage. Cette définition de l'analyse s'applique évidemment à la découverte du fantasme et du fantasme fondamental.

J'ajoute un petit point, qui me paraîtrait intéressant de demander à Leclaire comme complément à son exposé, c'est ceci : quelles sont, dans son cas, les conditions cliniques d'obtention de ladite formule ? Sur ce que j'ai dit de l'analyse qui passait du signifié au signifiant par la signification, on ne peut que le dire, d'ailleurs, ce n'est pas une critique ; il n'y en a aucune dans ce que j'ai dit là, c'est ce qu'a fait Leclaire dans son exposé, c'est ce qui, une dernière fois, réduit la portée de ma remarque à une question de distinction de terme.

***Serge Leclaire –*** J'aurais du mal à répondre en peu de mots à la question des conditions cliniques d'obtention de cette formule. Elle vient, elle surgit, elle est livrée. D'ailleurs cette formule est un exemple type.

Mais ce sur quoi je voudrais m'arrêter un tout petit instant, c'est sur la question du fantasme telle que l'argumente Valabrega. Il dit que pour lui, est fantasme quelque chose comme l'argument impersonnel d'une histoire. D'accord, la critique porte peut-être à propos de cette formule, mais elle ne porte pas tout à fait, car cette formule semble quand même représenter pour le sujet l'ébauche, si mince soit-elle, d'une histoire et non seulement d'une histoire, d'une sorte d'action. Lorsque j'évoquai le geste de la culbute, enfin l'accomplissement même, somatique, qui accompagne la formule ou qui réalise la formule, je pense qu'il se produit quelque chose du niveau de l'accomplissement sommaire du modèle d'une histoire. Je reviendrai peut-être d'une façon plus précise là-dessus tout à l'heure s'il m'en reste le temps.

Je voudrais maintenant demander à Madame Irigaray de communiquer ses remarques, car il me semble qu'elles se rapportent, qu'elles peuvent compléter, d'une part celles qu'a faites Oury sur la question du prénom ou la question de

la sensibilité au prénom, et peut-être aussi d'autre part parce qu'elle reprend le problème du corps dans le cas de cette observation.

***Luce Irigaray –*** A propos du séminaire de Leclaire, je voudrais faire trois remarques sur des choses assez différentes.

La première remarque a trait à la différence qui existe à mon avis entre le prénom et le patronyme, différence qui, à mon avis, n'avait pas été assez notée par Leclaire. Quand Leclaire parle du nom propre, il donne comme exemple Georges-Philippe Elhyani, et quand Lacan en a parlé d'ailleurs, il a donné comme exemple Jacques Lacan. Or il me semble qu'entre Elhyani et Lacan d'une part, Jacques et Georges-Philippe de l'autre, il existe des différences importantes. Lacan et Elhyani ne sont pas des noms propres, en tant que Lacan ou Elhyani, le sujet n'est que l'élément d'un groupe, et l'on pourrait invoquer à ce propos ce qu'une lignée exige de ceux qui portent son nom, au mépris de la singularité de chacun. Georges-Philippe, Jacques, situent le sujet dans cette lignée, ils sont en quelque sorte l'image sonore du sujet. Ils rendent compte de la singularité du sujet, du moins à l'intérieur du groupe Elhyani ou Lacan, mais ils en rendent compte surtout au niveau imaginaire, ce qui n'exclut pas déjà, évidemment, la présence du symbolique. On peut noter à ce propos que l'enfant jeune est toujours appelé par son seul prénom, spécialement par sa mère. Par ailleurs, si un autre dans la lignée, et particulièrement le père, s'appelle Georges-Philippe ou Jacques, se pose un problème crucial pour le sujet et l'homonymie du prénom, spécialement entre père et fils ou mère et fille, est souvent, me semble-t-il, un handicap pour le devenir du sujet.

Évidemment, quand le sujet sort du groupe Elhyani ou Lacan, il ne peut se signifier qu'en tant que Georges-Philippe Elhyani ou Jacques Lacan, parce qu'il rencontre alors d'autres Georges-Philippe ou Jacques. On peut noter que cela se situe grosso modo au moment de la scolarité, moment clé pour la pose de l'Œdipe et l'accès au symbolique. A ce Georges-Philippe ou Jacques primordiaux et plus imaginaires s'ajoutent alors le Elhyani, le Lacan, qui vont situer le sujet dans la société où il entre alors vraiment, la famille étant finalement plus une autre mère qu'une vraie société. Le nom propre est donc conjonction d'une image sonore et d'une marque symbolique. Mais il reste toujours, me semble-t-il, une différence, notamment au niveau de l'identification, entre les Georges-Philippe ou les Jacques ou les Elhyani et Lacan. Par exemple, le sujet ne réagit pas de la même façon à la mort d'un Georges-Philippe et à la mort d'un Elhyani.

Alors, deuxième remarque, quand Leclaire parle du masque vide de l'inconscient, j'aimerais bien qu'il explique ce qu'il veut dire, parce qu'en fait son

texte ne paraît pas considérer l'inconscient comme vide. D'ailleurs, il me semble que si les analystes considèrent l'inconscient comme vide, ils sont beaucoup plus proches de Claude Levi-Strauss qu'ils ne le disent. Si l'inconscient est vide, il se manifeste seulement par des chaînes de comportement, ce mot étant entendu dans un sens très large, et non par des contenus imagés ou phonématiques. Ce problème d'un inconscient plein ou vide paraît tout à fait fondamental et si les analystes peuvent si difficilement parler de l'inconscient, n'est-ce pas justement qu'il est avant tout une structure repérable par opposition, ou du moins comparaison, avec d'autres inconscients, structures à la fois semblables et différentes de tel ou tel sujet ?

Troisième remarque, si l'inconscient naît de la rencontre de l'organique et du signifiant, pourquoi Leclaire invoque-t-il des expériences de différence exquise, des mouvements de culbute, des attitudes de réversion qui se situent, il me semble, à un niveau proprement corporel ? Leclaire veut-il dire par là que le comportement corporel du nourrisson est d'ores et déjà organisé de façon parallèle à celui du signifiant ? Mais n'est-ce pas supprimer alors ce problème de l'insertion du signifiant dans l'organisme, drame dont va naître l'inconscient ? Il me semble que l'originalité de l'organique n'est pas assez préservée. A moins que ce que Leclaire suggère, c'est qu'il s'agisse là d'une espèce de *fort-da* que le sujet essaie sur lui-même pour maîtriser justement cette rencontre primordiale entre l'organique et le signifiant. Mais touche-t-il alors au niveau inconscient le plus archaïque, puisqu'il y a déjà maîtrise ?

***Serge Leclaire*** **–** Plusieurs questions sont posées. Trois au moins. A la première, je ne saurai que laisser toute sa valeur à, j'allais dire, aux arguments cliniques qui sont avancés concernant la valeur privilégiée du prénom. La question que je poserai à ce niveau-là, lorsque Madame Irigaray dit que les prénoms rendent compte de la singularité de chacun mais qu'ils en rendent compte surtout au niveau imaginaire, je pense qu'une question est posée en un point particulièrement sensible, car bien sûr, là, il resterait à préciser avec plus de rigueur ce que l'on entend justement par ce niveau imaginaire et à quoi il est opposé. Bien entendu, à symbolique, mais comment et en quoi précisément dans ce cas, au niveau du primaire ?

Sur la question de cette expression de masque vide et du vide en particulier, je crois que cela soulève, ou que cela active toute la série des fantasmes qui nous sont familiers et, si je puis dire, qui se rapportent à l'opposition du plein et du vide. Le mot n'est peut-être pas très heureux, que j'ai choisi, mais c'est cette image de masque qui m'avait accroché, pour des raisons qu'il faudrait sans doute que je reprenne. Le terme de vide est employé là dans un sens précis, à

savoir où il n'y a pas de sens tout prêt, où il n'y a pas de signification toute faite, qui est le contraire d'un plein ou trop-plein de sens. Si vide a, à propos du masque de l'inconscient ou du masque vide de l'inconscient, un sens, c'est dans cette direction que je souhaite qu'on l'entende.

Quant à la question de l'implication du corps, à la question de la rencontre de l'organique et du signifiant, c'est là ce que je considère comme une question cruciale, et s'il m'est donné un tout petit peu de temps à la fin de cette discussion, je pense pouvoir reprendre d'une façon précise ce que j'ai à dire là, justement à propos de ce que je soulignai déjà tout à l'heure dans la valeur, on pourrait presque dire animatrice sur le plan musculaire de cette formule « POOR (d) J'e-LI », car il me semble, je vous le dis tout de suite, ça n'aura pas beaucoup de sens pour vous, que cette formule est déjà, d'une certaine façon, quelque chose comme un mime de signifiant. J'y reviendrai tout à l'heure, je vous le dis, si nous en avons le temps.

***Jacques Lacan –*** Je voudrais seulement faire une petite remarque concernant cette question du prénom. Je mettrai la prochaine fois au tableau l'indication en allemand d'un ouvrage sur la psychologie du prénom par une nommée Rose Katz, si mon souvenir est bon. Je crois que tout de même sur ce sujet, l'essentiel a été, par Luce Irigaray… l'essentiel dans la distinction du prénom et du nom de famille c'est que le prénom est donné par les parents, alors que le nom de famille est transmis. C'est beaucoup plus important que le côté classificatoire qui oppose la généricité du nom de famille à la singularité du prénom. Ça ne constitue nullement une singularité, un prénom, tout au plus, l'essentiel, c'est qu'il traduit quelque chose qui accompagne la naissance de l'enfant et qui vient nettement des parents. L'enfant a déjà sa place déterminée, choisie dans l'univers de langage du prénom, des illustrations à la fois les plus superficielles…

***Serge Leclaire –*** Lemoine, avec qui nous terminerons, si je puis dire, cette première partie, très arbitrairement découpée, des remarques, disons théoriques, ou des commentaires de nature théorique.

***Paul Lemoine –*** Je n'ai pas l'impression que ce que je vais dire est théorique car ce que j'ai dit m'était suggéré plutôt par quelques réflexions que je me suis faites après avoir entendu le brillant exposé que Leclaire nous avait fait au dernier séminaire fermé. Ce que j'ai à dire porte sur deux points, d'une part sur le fait que Leclaire n'a pas du tout fait allusion à la dernière phrase du rêve qui me semble, à moi, essentielle car cette phrase était justement un appel à lui, et faisait de ce rêve un rêve de transfert. En effet, que dit la dernière phrase ? « Nous nous dirigeons tous les trois vers une clairière que l'on devine en contrebas ». Eh bien, pour moi, la clairière est claire ! Il s'agit justement du nom de Leclaire qui est invoqué en quelque sorte par le patient, et donc ceci est déjà un appel au nom.

Or il y a un second appel au nom et un autre nom, qui est le nom du père, et qui est indiqué par la licorne. Car qu'est-ce que la licorne ? C'est un animal fabuleux qui ne trouve son apaisement, et Leclaire nous le dit dans son article écrit en 1960 dans *Les Temps Modernes,* que s'il repose dans le giron d'une vierge. Or c'est là justement le problème du tabou de la virginité et il faut remarquer d'ailleurs que, cette vierge, c'est peut-être la mère, mais il n'y est fait allusion nulle part dans ce rêve, cette vierge, c'est la mère de Philippe. Or la mère de Philippe, c'est celle qui répond au désir du père. Si le père a épousé une vierge, une mère vierge, le nom de Philippe, l'identité de Philippe […] à ce moment-là incontestée. Mais justement, Philippe est un obsessionnel, et le désir de sa mère est justement ce qui fait question. C'est la raison pour laquelle Philippe a les plus grands doutes sur lui-même et sur son identité, et c'est la raison pour laquelle aussi il est entré en analyse.

C'est pourquoi ce parallélisme entre le nom de l'analyste qui se trouve, lui, hors de circuit… et d'ailleurs je demanderai à Leclaire, comme je le lui ai écrit, s'il n'y a pas là un contre-transfert, enfin un excès de contre-transfert, si justement il n'a pas jusqu'au bout refusé de s'impliquer en n'écoutant pas d'une oreille aussi attentive que le début du texte du rêve cette dernière phrase qui lui était adressée. De toute façon cette dernière phrase vise le nom de l'analyste d'une part, et d'autre part le nom du père.

Et alors là, je voudrais toucher à ce que l'on a appelé ici le corps tout à l'heure, c'est-à-dire à l'angoisse du patient. Je crois que ceci et essentiel. Si, en effet, le patient parle de Lili et si tout est dévié en quelque sorte vers la Lili de Licorne, et si tout ce qui a trait à la corne se trouve caché et rassemblé en quelque sorte dans un animal fabuleux, c'est parce que, il y a du coté de Lili, finalement, un équivalent de la relation à la mère, mais un équivalent déplacé, c'est-à-dire beaucoup moins angoissant. De même, l'évocation du nom de l'analyste est beaucoup moins chargée d'angoisse que ne le serait l'évocation du père. Et c'est pourquoi le père est masqué dans ce rêve, ou condensé si l'on veut dans l'image et pourquoi l'analyste est au contraire beaucoup plus apparent puisqu'il s'agit d'une clairière.

Ceci m'amène à parler de la formule de « POOR (d) J'e-LI ». On a dit tout à l'heure, et je suis d'accord avec cela, que c'est une réversion ; il y a une sorte de symétrie en quelque sorte entre les deux éléments de cette formule. Il y a en effet, d'un côté, Georges et de l'autre côté Lili et, au milieu, le petit d qui est la flèche du désir dont Lacan nous a appris à nous servir. Je veux dire par là que cette symétrie est une fausse symétrie et c'est une fausse symétrie parce que Georges se retrouve au bout du compte avec Lili, c'est-à-dire que Lili lui a… enfin, avec Lili, il a compris, il a tenu en main, il a signifié en quelque sorte, vécu

son désir. Et c'est cette espèce de traversée par le désir qui modifie la formule « POOR (d) J'e-LI », réversion que nous trouvons d'ailleurs aussi dans la formule symétrique, Lili j'ai soif – Philippe-j'ai-soif. Il semble que cette sorte de réversion, c'est-à-dire ce retour sur soi-même et cette façon de se retourner sur soi-même perpétuellement soit évidemment le problème fondamental, l'attitude fondamentale de Philippe.

Mais alors, à quoi sert cette formule ? Elle sert à combler un manque dans la chaîne signifiante et elle sert par sa singularité et je crois qu'il y a une différence entre l'image que l'on rencontre très fréquemment et très facilement dans de nombreuses analyses, que ce soit par exemple une tour qui regarde avec deux yeux, ou que ce soit un siphon qui brusquement se retourne vers la bouche d'une patiente, ou que ce soit un guignol aussi qui devient brusquement un sexe dressé, eh bien toutes ces images-là on les retrouve à un tournant essentiel d'une analyse et chaque fois qu'il y a une angoisse à combler. Cette formule, « POOR (d) J'e-LI » est une formule beaucoup plus archaïque, d'ailleurs cela a été dit déjà, et c'est une formule qui permet peut-être d'aller plus loin dans l'analyse du sujet et qui permet au sujet finalement de faire quoi ? de se récupérer lorsqu'il se trouve, de par l'angoisse, arrêté dans le cours de ses associations et dans le cours de sa vie.

Car ce qu'il faut bien dire, c'est que l'angoisse est éprouvée corporellement et que c'est ça le problème, et que ce que fait l'analyse ce n'est pas autre chose, justement, que de mettre en route la chaîne signifiante et ainsi de modifier ce qui se trouve incarné en quelque sorte par le sujet. Et d'ailleurs, l'analyse, est-ce que ce n'est pas, justement et au bout du compte, une réincarnation du signifiant ? Est-ce qu'au dernier terme, elle ne guérit pas le sujet en lui permettant de se réincarner dans son langage ?

***Serge Leclaire –*** Lemoine avait raison et je m'excuse de l'avoir classé dans la première catégorie. Je dois dire, puisque nous sommes déjà dans la seconde série d'arguments, à savoir des arguments cliniques, que sur ce point-là, je laisserai à chaque témoignage sa valeur d'association car je ne pense pas, bien que nous soyons en séminaire, disons, fermé, que nous puissions entrer dans la dimension d'une discussion de cas, voire même de l'analyse d'un contre-transfert. Non pas que ce soit quelque chose d'exclu mais je crois que nous n'en aurions pas tout à fait le loisir ni la possibilité ici. Ce qui vient en écho à un texte analytique, est en soi, je pense, suffisamment éloquent.

Je voudrais maintenant donner la parole à Madame Kotsonis-Diamantis qui, je crois justement, va nous présenter une très brève observation d'autre chose.

***Irène Kotsonis-Diamantis –*** Dans un article tel que celui que Leclaire nous a proposé, il semble bien qu'à propos de ces groupes de mots, il se proposait de nous montrer comment à travers une chaîne de signifiants nous apparaissait l'inconscient. Je dis bien, il me semble, car si notre propre expérience ne nous faisait rencontrer de telles notions, nous serions condamnés à le croire sur parole. Il semble en effet qu'au niveau d'une théorisation, d'une explicitation, d'une référence à un tiers, celui que n'est ni l'analyste ni l'analysé, à celui-là ces notions paraîtraient comme arbitraires. C'est pour dire que, si temporairement nous acceptons de le croire sur parole, ce n'est que par le détour de notre propre expérience que nous serons amenés à nous en convaincre plus sûrement. La relation analyste-analysé étant une relation à deux, le troisième, celui qui écoute, l'auditeur, n'y a pas eu voie d'accès. Je rapporterai ici un exemple de réponse entre l'analyste et son patient, là où le dialogue s'engage entre deux inconscients et où la référence à un tiers devient malaisée.

Au cours d'une thérapie un enfant me dit subitement : « Où est l'orange ? Où est l'orange ? » Et comme je me demandais intérieurement ce que pouvait bien signifier cette orange, j'écrivis un lapsus qui me renseignait sinon sur cette signification, du moins sur mes propres fantasmes. J'écrivis, où est l'organe ?

Je voudrais maintenant rapporter une histoire que j'entendis rapporter devant moi par des personnes connaissant les intéressés, peu de temps après la communication de Leclaire. Cette histoire, je l'entendis hors de tout champ psychanalytique et s'il y eut une intention psychanalytique, ce fut par mon écoute qu'elle s'exerça; c'est par cette ouverture spéciale qui avait été amenée par la communication de Leclaire en particulier et par l'enseignement de Lacan en général, auquel me renvoyait l'histoire que j'entendis, et que j'intitulerai l'histoire de Norbert. Il s'agit d'un couple. Le mari a 25 ans, c'est un médecin promu à un brillant avenir qui se destine à être accoucheur. Ils ont une fille de deux ans. La mère, fixée elle-même à sa propre mère, est assez indifférente à l'enfant. Par contre, le père éprouve une véritable passion pour sa fille. Le père passe l'internat qu'il rate ce jour-là parce que sa petite fille avait avalé une broche et qu'il était bouleversé. Il renonce et s'engage dans la marine pour faire son service militaire. Là-bas, bien qu'excellent plongeur, il se tue en allant se fracasser le crâne sur une plaque de ciment. L'enfant a alors deux ans. Nous retrouvons la veuve vingt ans plus tard avec sa fille alors âgée de 22 ans. Cette veuve se remarie avec un homme qu'elle n'aime pas. Sa fille se marie immédiatement avec un homme qu'elle n'aime pas non plus. Cet homme porte le même nom de famille qu'elle et en plus a pour prénom Bernard alors que son propre père s'appelait Norbert. Le ménage marche mal. La jeune femme ne supporte pas sa belle famille et décide Bernard, son mari, à aller vivre dans une île. Là-

bas, alors que Bernard conduisait, a lieu un accident de voiture qui défigure la jeune femme. Celle-ci retrouve un visage à peu près normal, mais autre, après plusieurs interventions chirurgicales. Peu de temps après, ils ont un fils qu'on prénomme Norbert. Cet enfant est l'objet d'une grande passion de la part de sa mère. Quant au père, il se sent rejeté de ce couple mère-fils. La mère a constamment peur que Norbert avale des produits nocifs dont le père, agriculteur, se sert, et en particulier de l'insecticide. Un jour le père emmena son fils aux champs où il avait à faire. Il renversa de l'insecticide dans un récipient puis s'en alla travailler un peu plus loin, l'enfant jouant autour. Lorsqu'il revint, il constata que le niveau du bol avait baissé, du moins il le soupçonna, pensa à son fils mais ne s'y arrêta pas. Une heure plus tard, l'enfant fut pris de malaise et le temps que le père le transporte à l'hôpital, mourait.

Par le biais de cette histoire je me trouvai revenir à ce dont Leclaire nous avait parlé et me montrait ici un peu de ce qu'il avait montré en ce qui concerne l'apparition des rapports de fantasme avec le nom du sujet et à fortiori, dans l'histoire de Norbert, avec le nom du père. Par quel biais le retrouvons-nous ici ? nous avons vu une jeune femme qui perd son père lorsqu'elle est âgée de deux ans, qui grandit seule avec sa mère et qui prend un mari, et sûrement un phallus, en même temps qu'elle. Son choix est le suivant, Monsieur X, qui porte le même nom de famille que le père de la jeune femme, donc le même nom de famille que la jeune femme. Elle épouse Bernard et elle avait perdu Norbert. En fait, Bernard, en tant qu'agriculteur assez fruste, se trouve être exactement le contraire de Norbert, médecin promu à un brillant avenir. Cette inversion syllabique entre les deux prénoms semble bien là nous révéler le fantasme le plus inconscient, le plus secret de cette jeune femme. Peut-être Bernard n'est-il que l'image virtuelle, renversée, de Norbert tant désiré mais absent, ou plutôt ô combien présent !

Comment cette femme va-t-elle pouvoir accommoder cette image virtuelle par rapport à l'image bien réelle de Norbert son père ? En fait tout se passe comme si Bernard avait pour mission d'annuler Norbert. Par qui est-il investi de cette mission ? En réponse à sa femme peut-être, mais bien plus sûrement par Norbert lui-même en tant que celui qui se manifeste au travers du désir de l'Autre. Qu'est Bernard pour cette femme ? Ne serait-il pas l'antidote, le contre-poison, celui qui annulera Norbert ? Le premier patricide que la jeune femme va commettre va être de se marier à Bernard. A partir de là, il semble que c'est Bernard lui-même qui s'en chargera, d'abord en détruisant la marque, l'empreinte de Norbert dans le visage de sa femme, ensuite en tuant son fils, le Norbert ressuscité pour deux ans et avec, on ne peut mieux choisir, de l'insecticide.

Il est d'autres éléments qu'il y aurait lieu d'approfondir ici. Par exemple les références à la mère, que nous retrouvons constamment, Norbert voulant être accoucheur, faisant son service militaire dans la marine, se tuant en mer, le couple allant vivre dans un île, mais ni l'exemple, qui est une histoire racontée, pour laquelle nous ne disposons pas d'analyse, ni mon expérience actuelle ne me permettent d'aller plus loin que les quelques éléments que je viens de donner.

***Serge Leclaire* –** Peu de choses à ajouter à cette extraordinaire histoire. [à Lacan] Vous aviez commencé à noter « Histoire de Norbert » ?

***Jacques Lacan* –** J'ai voulu qu'on mémorise. Ça vaut la peine. C'est une histoire qui n'a pas été analysée et qui ne peut être analysée. Mais le nom de Norbert n'avait pas été entendu, j'ai voulu qu'on l'écrive.

***Serge Leclaire* –** J'ai encore beaucoup de communications. Madame Lemoine. C'est à propos du rêve à la licorne.

***Gennie Lemoine* –** Je ne suis pas analyste, ni médecin — ça ne se verra du reste, je crois, que trop — mais j'ai été invitée à vous communiquer mes réflexions, toutes intuitives, alors les voici.

« On pourrait aller plus loin », a dit Serge Leclaire en fin d'exposé. Eh bien non, on ne peut pas ! Il a beau nous proposer une nouvelle variation sur le thème *or* renversé et qui donnerait *rose*, comme la cicatrice, ou le sexe inversé, ou la rose inversée de la femme, mais la chaîne signifiante, ni le chiffre de « POOR (d) J'E-LI », ni surtout le rêve lui-même, ne sont des thèmes ou des textes susceptibles de variations à l'infini. Donc, pour aller plus loin il nous faudrait être l'analyste lui-même et avoir devant nous l'analysé, c'est-à-dire poursuivre l'analyse. Enfin il nous faudrait connaître le nom véritable du patient. Ce nom d'Elhyani, fils du Seigneur en hébreu je crois, mais je ne connais pas l'hébreu, a été vraisemblablement avancé pour les besoins de la cause. Nous verrions alors, si nous le connaissions, ce nom de famille, jouer en fonction de Leclaire, la clairière du rêve. Mais nous n'avons ni l'homme, ni son nom, faute de quoi nous ne pourrions que rêver en effet, ou pire conclure, par exemple, au complexe de castration. Mais l'analyse est, semble-t-il, le contraire d'un diagnostic, fût-il rendu concurremment par le patient lui-même. La simple prise de conscience est peu opérante.

Mais Serge Leclaire dit aussi, et dès le début, que le nom propre est lié au plus secret du fantasme inconscient, et c'est de cette phrase que je voudrais repartir. Reprenons un peu l'histoire du rêve. Philippe a soif. Il réussit à tromper, mais non évidemment à satisfaire la soif en apaisant en rêve d'autres soifs, échos pré-

conscients d'un manque fondamental inconscient. Ainsi, le rêve est comme une chambre d'écho. Dans un contexte de vie quotidienne au contraire, quand il arrive à Philippe de dire : « Lili, j'ai soif », il exprime au moins deux désirs, il a besoin de boire et il aime Lili. Le plus important n'est pas celui qui est formulé, car toute parole est d'abord le signe d'un besoin d'amour, d'un appel, mais il attend tout de même qu'on lui donne à boire, du moins dans un premier temps.

Donc les choses se passent très différemment dans le rêve et la réalité, au niveau du langage. Dans la réalité, la soif s'exprime pour obtenir une satisfaction ; dans le rêve, elle ne s'exprime pas et loin de se satisfaire, elle éveille d'autres soifs qui, elles, dorment dans la journée. Chez Philippe, on peut dire donc que le langage de la veille montre sans doute des fissures, sans doute est-il lacunaire comme son langage nocturne, puisqu'il laisse apparaître assez fréquemment une formule dénuée de sens comme « POOR (d) J'e-LI ».

Pourquoi donc, chez Philippe, la poussée originelle, au lieu de se faire normalement représenter et d'occuper ainsi, de substitut en substitut, la vie psychique jusqu'au langage, pourquoi le déplacement a-t-il tourné court et a-t-il abouti à ce cul-de-sac de « POOR (d) J'e-LI » ? Sans doute parce qu'il n'y a pas eu d'ancrage au moment voulu. Sans doute parce qu'un sevrage brutal a dispensé le père de jouer son rôle de séparateur. C'est ce que la suite de l'analyse apprendrait sans doute. Peut-être aussi le père a-t-il manqué en personne tout à fait. Comment savoir ? Il y a un Jacques, frère du père, qui paraît avoir joué, avoir pris quelquefois sa place. Donc la métaphore originelle n'a pas joué. Elle n'est pas venue séparer ce qu'il fallait séparer, fondant ainsi les oppositions ultérieures, conditions du discours. La vie psychique de Philippe est restée semblable à des marais où un nénuphar chasse un autre nénuphar indéfiniment ; là-dessous est restée béante la pulsion originaire, la pulsion de mort. Pour fixer la ronde des substitutions fallacieuses, Philippe a posé sur son besoin un sceau, une cicatrice qui le masque mais le castre du même coup. La cicatrice est sur lui mais la rose est ailleurs, dans la clairière peut-être. N'importe qui ne peut pas lui montrer le chemin, le patient fait donc appel à l'analyste pour qu'il l'aide à reconvertir la cicatrice en dard. Cet appel de l'analysé à l'analyste prend dès le départ, et à l'arrivée, la forme de deux noms propres, Georges-Philippe Fils du Seigneur, avec un point d'interrogation, et fait appel à Serge Leclaire pour qu'il reprenne avec lui son histoire au moment où son père a manqué, et pour qu'il lui permette ainsi de renouer la chaîne signifiante, aussi près que possible du premier chaînon symbolique.

Philippe débouchera peut-être plus tard dans la clairière où il pourra, devenu homme, cueillir la rose. Devenu homme, il pourra également se faire appeler par son nom propre, que nous ne connaissons pas, et non pas Fils du

Seigneur. Jusque là, il reste un enfant qui tête sa nourrice, pour la plus grande satisfaction de la nourrice elle-même. Mais il faudra, au patient, liquider son transfert pour ne pas devenir l'enfant de l'analyste après avoir été l'enfant de sa nourrice. C'est alors seulement qu'il sera autorisé à porter son nom propre, qui ne sera plus celui de son père, symboliquement mort. Il pourra aussi parler à la première personne et laisser parler en lui les deuxième et troisième personnes. Fini le rêve de la licorne porteuse de son dard endormi, Philippe enfin, deux fois baptisé, aura conquis sa propre identité. La transmission du nom propre est sans doute un fait sociologique, mais le nom propre colle à la personne comme le nom commun à la chose, que nous ne distinguerions pas si elle n'était nommée. Ainsi, porter un nom a-t-il un sens et une action sur la personne, et peut-on parler de la conquête du nom.

Il s'agit donc, pour l'analyste, d'autoriser tant soit peu l'inconscient, après séparation des personnes, à fonder la première. La littérature, dans cette perspective, serait une analyse magnifiée, en et par la personne de l'auteur, tandis que, selon l'expression de Jean Paulhan, elle serait un langage grossi où métaphore et métonymie apparaissent comme vues au microscope. Mais le rêve n'est pas un texte avec nom d'auteur, il n'est que l'envers d'un poème.

***Serge Leclaire* –** Nous avons encore au moins trois textes. Mademoiselle Markowitch.

***Francine Markovitch* –** Il m'a semblé que le commentaire du rêve à la Licorne offrait quelques difficultés, que j'ai essayé de cerner, mais l'analyse n'est pas une démarche de pensée qui me soit très familière et je ne suis pas en mesure d'élaborer avec une extrême rigueur les quelques réflexions que je vous propose.

Sans doute faut-il admettre que la substitution des noms forgés par le psychanalyste aux noms réels, ne va pas sans une circonscription et un repérage de toutes les chaînes de signification qu'ils proposent. Or ce risque, tel qu'il est pris dans le texte en question, semble correspondre à une dissociation de la langue ; entre son aspect phonétique et son aspect sémantique il y aurait une rupture fondamentale puisque les syllabes de Licorne peuvent être traitées de façon isolée et ensuite seulement, comme un palliatif, une mise en relation, orientée comme un vecteur, du phonétique au sémantique. Au fond, cette méthode semble impliquer le souci de traiter le langage seulement comme trace acoustique, alors que Freud avait libéré le problème de l'alternative où il se trouvait pris entre la contingence du signe par rapport au sens et la relation unilatérale, la causalité entre signe et sens. Dans ces conditions, le point où l'on aboutit, cette chaîne signifiante « dont la contraction radicale nous donne la Licorne, signifiant

qui apparaît là comme métonymie du désir de boire, celui qui anime le rêve » ne nous fait peut-être pas passer par un détour suffisant. Si « dans le colloque singulier qu'elle est, l'analyse découvre au patient, par les détours inédits de son histoire, les structures fondamentales pour lui aussi, que sont la structure de l'Œdipe et celle de la castration, dégage pour chacun les avatars de ces quelques signifiants-clés… » on peut s'étonner de ce que le personnage de la licorne soit trop vite et sans un détour assez long, réduit au fondamental.

De la tapisserie à *La Dame à la Licorne* à la Fontaine de Vérité gardée par des Lions et des Licornes dont il est parlé à la fin de *L'Astrée*[155], court un thème qui, à s'inscrire dans un double registre, reste un cependant, registre de l'amour courtois et de l'église cathare d'une part, registre de l'église orthodoxe et du mariage d'autre part. Que la licorne soit un personnage comme le Lion, c'est-à-dire qu'elle tienne un rôle à l'intérieur du mythe ne nous permet précisément pas d'éviter le détour dont il était question, les défilés du signifiant. Or le mythe ne sépare pas le Lion et la Licorne, c'est ensemble qu'il les pose. Qu'une licorne apparaisse dans ce rêve, et un tel rêve est chose rare, autant que les souvenirs d'enfance évoqués — nous n'avons pas tous la chance d'avoir vécu dans un pays où il existe une fontaine à la Licorne, ainsi nommée parce qu'une statue de l'animal fabuleux la surmonte, fontaine qui conduit aussi à un autre lieu élu, tout proche, qui s'appelle le jardin des ROSES et l'une des tapisseries de *La Dame à la Licorne,* le goût, nous montre justement une roseraie — cette présence de la licorne devrait nous trouver plus attentifs à l'absence du lion. Et même à ne considérer que l'aspect phonétique de ces deux syllabes, quelles directions de recherche n'offrait pas cet ON de l'impersonnel quand il s'agissait de montrer que le nom propre est lié au plus secret du fantasme inconscient ? Il y aurait dès lors entre ce qui est répété dans le nom du patient LI, et la répétition n'est pas seulement insistance, et le pronom impersonnel une sorte de contradiction, qui ne serait peut-être pas sans rapport avec l'absence du lion.

On connaît le symbolisme du lion et de la licorne dans l'église orthodoxe, le lion étant, du côté du courage et de la force, la puissance de l'église ; la licorne, parce que c'était une tradition dans l'église chrétienne qu'elle ne pût être capturée que par une vierge, devient le symbole à la fois de la pureté et de la religion. Mais à suivre le déroulement des six tapisseries de *La Dame à la Licorne,* on est amené à formuler l'hypothèse que ce symbolisme autorise une lecture croisée, car il nous indique également l'autre registre, celui de l'hérésie. Seulement en ce point, apparaît un décalage, l'hérésie et l'orthodoxie ne résultent pas d'oblitérations symétriques à l'intérieur d'un champ unique, mais l'une est ici comme un masque, comme la volonté de se protéger contre ce qu'elle appelle la fascination du manichéisme. Il faudrait admettre, pour développer cette hypothèse, que

l'ordre des tapisseries n'est pas l'ordre actuel de leur exposition au Musée de Cluny, ordre qui trahit plutôt une certaine mythologie née des produits tardifs du christianisme, mais l'ordre suivant : le Goût, l'Odorat, l'Ouïe, A mon seul Désir, le Toucher, la Vue.

Ces tapisseries semblent mettre en scène les sens comme des figures fondamentales du corps. L'insertion de la tapisserie A mon seul Désir nous indique que le corps n'est pas ici la métaphore d'une réalité spirituelle. S'il y a une homogénéité entre ces six scènes, c'est sur la voie d'une pensée du corps qu'elles doivent nous mettre. A mon seul Désir nous indique cependant comme un point d'inflexion de la courbe où se placent ces figures. C'est la seule tapisserie qui porte des mots, ce qui ne veut pas dire que le langage soit absent des autres. Mais, si cette suite de tapisseries est une histoire atemporelle, si elle est un drame joué devant nous, il semble bien qu'ici se produise une sorte de crise manifestée par la contradiction entre le thème du coffret, repris par la tente et celui des chaînes de la colombe, qui est également repris dans les cordes qui attachent la tente aux arbres. La tente est comme le point de rencontre de ces deux thèmes. A se nommer, le désir passe par une réflexion, au sens précis du retour sur soi, dans l'imaginaire, réflexion antérieure à la réflexion spéculaire. Et ce premier retour sur soi du corps à travers le langage signifie peut-être que la réflexion n'est pas une structure qui appartient en propre à la conscience, à l'âme, mais qu'elle n'est pas non plus indifféremment distribuée sur tous les sens. Cette coupure, ce blanc, car A mon seul Désir ne désigne aucun sens, indique que l'on passe à un autre ordre, et la grâce des premières tapisseries est perdue. A vouloir ses propres chaînes, l'amour ne peut que se réfléchir dans l'imaginaire infiniment, indéfiniment et c'est en quoi il veut sa propre mort. A mon seul Désir est donc le signe qu'il n'y a qu'un désir et qu'il n'est pas susceptible d'être prédicat du corps, mais qu'il est lui-même ce corps. Au niveau des sens est posée une différenciation du désir. Dans le plaisir qui s'attache à l'exercice de tout sens est déjà posée cette faculté de retour sur soi qu'est la dimension du réflexif, c'est en ce point qui est utilisation du chiasme, que l'esthétique peut naître, et le spectacle. En d'autres termes, la structure du désir est telle, qu'à la désigner comme manque, comme coupure, elle fait du plaisir non point la satisfaction, la cicatrisation de la coupure, mais le retour sur soi de celle-ci. La conséquence de ceci est que la réflexivité n'est pas une structure qui appartient en propre au conscient, mais il y a une distribution du couple conscient/inconscient dans l'épaisseur charnelle pour ainsi dire. La surface corporelle le lieu de la perception est le miroir où se réfléchit le désir. Le désir est en question dans ce retour sur soi du corps. Ceci ne signifie pas qu'il y ait une genèse du désir à

partir des sens puisque c'est bien plutôt cette position corporelle qui est ce en quoi s'origine le temps.

La position relative des rôles dans l'amour courtois, qui est le masque où s'exprime l'hérésie cathare, ne fait ainsi que projeter cette reconnaissance de la situation du désir, à se vouloir soi-même, c'est la mort qu'il rencontre et c'est la seule chose qu'il puisse rencontrer. Ce qu'il faudrait articuler ici, c'est l'absence de symbolisme dans cette tapisserie; le drame que jouent les trois oiseaux dans le haut de la tapisserie, les attitudes héraldiques des animaux, de chaque côté de la Dame, les écus qu'ils portent, la position des arbres du nord, le chêne et le houx, par rapport aux arbres du midi, l'oranger et cet arbre exotique, l'atmosphère créée par la distribution dans la tapisserie des petits animaux, que semblent guetter le renard, le loup et la panthère, la présence des deux bannières et leur échange, la présence à la fin, d'une seule bannière, la bannière carrée, de gueules à bande d'azur portant trois lunes d'argent, tout cela n'est symbolique pour nous que parce que le sens ne peut, semble-t-il, nous atteindre que si nous en faisons une sorte de transcendance, c'est-à-dire, si en bloquant le problème du sens entre l'affectif et le rationnel, nous sommes obligés de trouver une troisième dimension qui dépasserait le conceptuel. La ruse de l'orthodoxie consiste précisément à avoir posé cette alternative, donc la nécessité d'un dépassement qui élude l'imaginaire, au lieu de comprendre le sens comme la torsion sur lui-même du désir Or, c'est ce qui est en scène dans le deux dernières tapisseries. Le toucher et la vue sont les deux sens sur quoi s'articule la pensée logicienne dont il a été question ici même. Dans l'ordre du *Begriff,* du concept sont joints à la fois le geste de maîtrise, de domination de la main et le regard, la réflexion spéculaire, c'est-à-dire ce jeu à la surface du miroir qui méconnaît la profondeur du miroir, l'autre côté du miroir. Et si la tapisserie la Vue est la dernière, c'est peut-être pour suggérer dans cette fin dramatique comme la possibilité d'un retour, nous verrions alors comme une fermeture du cycle de ces tapisseries.

Peut-être dans le Toucher, la licorne est-elle enfin capturée. Mais en révélant, ce que tout le monde sait, par qui elle peut être capturée, elle disjoint une unité, c'est une autre histoire qui commence, le désir ne pouvant que rester désir et se perdre dans l'imaginaire, cette offrande en quelque sorte, que constitue la formule A mon seul Désir est une fin, une mort, mais non pas au sens où il y aurait un caractère unique et singulier de la mort, au sens où il y a une pulsion de mort. A tenter et la possession et le savoir, la réflexion spéculaire, c'est une autre figure de la mort que rencontre le désir, mais l'orthodoxie est prise ici dans un autre manichéisme que celui dont elle reproche à l'hérésie la fascination. Toutes les deux ne sont pas sur le même plan. L'orthodoxie aménage le désir en en faisant un exil, elle réalise sur lui une sorte d'économie qu'elle rachète par la sin-

gularité de la mort. En posant la transcendance par rapport au rationnel, elle méconnaît l'imaginaire, autrement dit, lors même qu'elle ressaisit le désir au point précis où il touche au désir de mort et se constitue comme tel, elle escamote la mort.

Puisque nous avons dès longtemps refusé de nous placer dans cette extériorité vis à vis du corps qu'est l'angle historique, il nous faut poser la question du sens de la chasteté cathare par rapport à la divinisation du corps qu'opère la Renaissance et qui transparaît dans la tapisserie de Pierre d'Aubusson. Cette divinisation du corps, et c'est une chose reprise par Nietzsche, de façon étrange dans le même esprit, est également une divinisation des puissances nocturnes et de l'imaginaire par opposition précisément à cette pensée orthodoxe pour laquelle les métaphores de la lumière, si on les replace par rapport au regard, donc au corps comme nous l'avons fait, sont seulement celles de la lucidité diurne. C'est peut-être en effet autre chose qu'une double polarité entre l'ombre et la lumière qui s'exprime dans la mystique cathare. Ou plutôt, l'ombre et la lumière ne sont pas deux principes, mais ils sont croisés dans la nature même du désir. Il n'est pas impossible que la chasteté cathare soit un sens du corps. Cette pensée, la Renaissance qui est en cela hérétique la considère comme une sorte de mort ; que l'on songe seulement à la manière dont Michel-Ange, dans le tombeau des Médicis à Florence, polit et sculpte le corps de la nuit dans une sorte de perfection et de plénitude où toutes les courbes semblent se refermer sur soi, tandis que la forme du jour paraît être seulement un effort pour sortir de la matière.

Ainsi, cette position de l'imaginaire nous induit à ne pas comprendre dans le langage des symboles, l'usage du mot ici est libre et ne correspond pas à celui du séminaire. Si la pensée conceptuelle a besoin du symbole, la pensée du corps ne surgit pas d'une seule inversion des termes, imputable à une symétrie géométrique. C'est le symbolisme même qui tombe ici.

> *« Le corps créateur s'est créé l'esprit comme la main de son vouloir – Das schaffende Selbst schuf sich Achten und Verachten, es schuf sich Lust und Weh. Der schaffende Leib schuf sich den Geist als eine Hand seines Willens. »*

Dans la plupart des passages où Nietzsche parle du corps, il lie le corps à la structure du Soi, *Selbst*, comme pour signifier cette réflexivité du corps propre. Ce qui est important, c'est de noter ici la convergence qui existe entre la pensée bouddhiste et certains aspects de la pensée occidentale. En élaborant la notion de moi cosmique, c'est la pensée de corps transcendantal, quoiqu'il n'emploie pas l'expression, que Nietzsche fait venir au jour.

Si vraiment cette tapisserie est un poème à double entrée pour ainsi dire, si comme tout poème cathare, il signifie sur deux plans, de façon à permettre une lecture différente à chaque église, il n'est pas impossible de figurer ainsi cette continuité dans l'histoire du désir. Avant qu'il ne se constitue comme ce retour de la coupure, était nécessaire d'abord cette figure de l'identification qui se trouve présentée par la première tapisserie, où la Dame donne à un faucon des graines. Elle est devant une roseraie, mais dans la seconde tapisserie la roseraie a disparu. Les parfums sont la forme plus subtile de cette distance, de cette différence que par sa seule présence, sans qu'il soit encore question de la complication de la coupure et du retour, pose le corps. Les bannières échangées, dans l'Ouïe, sont au point qui précède le désir comme une sorte d'acmé du corps, comme la dimension de l'appel. Déjà on y lit une mélancolie. Et cependant, ce n'est que par rapport à l'imaginaire, ce n'est que parce que le corps est dans une sorte de conjugaison avec le langage qu'est possible cette dimension harmonique du corps, cet écouter. La continuité entre ces tapisseries est ainsi non pas dans un passage de l'une à l'autre mais dans un approfondissement de l'une, quelle qu'elle soit.

Il semble que nous nous soyons éloignés de ce rêve à la Licorne. Peut-être pour compléter ce détour par quelques suggestions, faudrait-il remarquer la persistance du patient à déplacer le sens de certains signifiants du rêve, sans tenir compte de ce caractère pourtant insolite qu'il dit éprouver dans le rêve. C'est par la méthode des associations libres, qu'il est amené à faire adhérer à ce mot sable des signifiants empruntés à la vie diurne et univoque. Dans le langage des armoiries, des blasons, sable est le nom de la couleur noire. De la forêt aux arbres colorés de teintes vives et simples, il se garde bien d'accentuer le caractère magique, même lorsque celui-ci parle pour ainsi dire ; alors qu'il songe aux nombreux animaux de la forêt, une licorne croise son chemin, c'est-à-dire justement l'animal mythique qui n'est pas du même ordre que ces nombreux animaux, et qui donne au secret de cette forêt sa forme. Tous les souvenirs évoqués semblent exclure la réminiscence — c'est la distinction kierkegaardienne entre ressouvenir et mémoire — et l'analyste est pour ainsi dire tenté d'entrer dans le jeu. Le patient n'est-il pas joué par son propre désir ? Et l'analyste n'est-il pas dans une certaine mesure entraîné à sa suite ?

Nous posions la question de savoir si l'amour courtois est le symbole de la mystique cathare. Il semble qu'au contraire, le corps ne peut jouer le rôle de symbole, mais qu'il est la seule forme possible du penser, la coupure de la transcendance inhérente au religieux qui s'introduit ici, par le fait même de la réconciliation symbolique, n'est que le masque de l'orthodoxie. Elle appelle fascination du manichéisme le jeu du désir et de la mort, elle fait de la mort unique un passage et par là même, comme nous l'avons dit, elle la subtilise.

Ce n'est pas par hasard si ces figures du désir nous apparaissent tissées dans les fils de couleur et la trame d'une tapisserie. Notre culture ne nous a pas transmis tout cela dans la matière d'un bas-relief, dans l'illusoire profondeur picturale, mais elle nous l'a donné dans la surface vive d'une tapisserie, dans l'épaisseur de sa surface traversée d'un endroit à un envers par quelque chose qui reparaît dans le rêve sous la forme du corps féminin. Ce que semble indiquer le rêve, et ce qui est refusé justement dans la métaphore de la conque formée par les paumes de la main, c'est une forme appauvrie et schématisée du corps, le sens. La vectorialisation semble au contraire être la suivante, ce que le rêve indique du corps n'est là que pour suggérer la présence refusée de cette tapisserie, et à travers elle, la conjugaison plus essentielle de ces six figures du désir et c'est enfin, le corps.

***Jacques Lacan –*** Sans préjudice des autres — on va voir les décisions qu'on va prendre — on va faire ronéotyper cette vraiment très remarquable communication. Comme vous aurez seulement la semaine prochaine le texte de Jacques-Alain Miller, vous pourrez trouver probablement un peu plus tard celui-ci.

***Serge Leclaire –*** Je souhaite pour ma part, d'abord bien entendu, que l'on reprenne ce texte de Mademoiselle Markowitch, que l'on ait présent aussi devant les yeux la suite des tapisseries de *La Dame à la Licorne,* ce qui n'est pas tellement difficile, mais je souhaite peut-être, plutôt que de répondre, d'ajouter moi-même un commentaire à cette discussion, donner l'occasion, ce qui ne sera pas très long, aux deux personnes qui ont encore bien voulu écrire, à savoir Mademoiselle Mondzain et Monsieur Major, l'occasion de vous communiquer leurs réflexions.

***Marie-Lise Mondzain –*** Après les communications qui ont été faites j'ai un peu l'impression que les quelques réflexions cliniques que m'avait suggéré le texte de Leclaire vont recouvrir des choses qui ont déjà été dites et apparaître un peu comme une répétition. Néanmoins, je les livrerai comme telles, puisqu'on me le demande, et en commençant peut-être par la fin de ce que j'avais écrit à Leclaire, en raison des interventions précédentes qui ont mis l'accent sur le terme de « POOR (d) J'e-LI ».

Leclaire nous avait dit dans son texte qu'il était fort difficile en général, pour l'analyste, d'obtenir la communication de telles formules dont le dévoilement, dit-il, apparemment si anodin, a quelque chose qui ressemble comme à l'extrême de l'impudeur, voire comme à la limite du sacrilège. Il a surtout porté l'accent sur la question du sacrilège en nous montrant comment le terme de « POOR (d) J'e-LI » était lié au nom du père, au nom du patient, au nom patronymique.

Madame Lemoine a fait allusion tout à l'heure à la signification possible de

ce nom Elhyani, fils du Seigneur. C'est une question que je m'étais aussi posée, mais je ne sais pas plus qu'elle l'hébreu. En outre je me suis demandé si le nom d'Elhyani était le nom réel ou si ce n'était pas un nom forgé. N'empêche que la convergence serait tout de même assez frappante.

C'est un nom qui a une résonance sémite et il y a dans les Tables de la Loi un commandement qui dit : « Tu ne prononceras pas le nom de Javeh, ton dieu, en vain ». J'avais pensé que quelqu'un qui s'appelait Georges-Philippe Elhyani, qu'il soit juif ou même peut-être chrétien, ne pouvait guère ignorer un tel commandement et que le terme de « POOR (d) J'e-LI » pouvait apparaître, dans une certaine mesure, comme une sorte de juron et de sacrilège au sens religieux, une façon de dire nom de dieu ! avec énormément d'astuce et cette forme de déguisement qui est le propre quelquefois de certains symptômes névrotiques, de traits cliniques que nous connaissons bien en tant qu'analystes, où la transgression se dévoile de façon d'autant plus claire qu'elle veut apparaître au contraire comme camouflée.

J'avais été frappée par un autre aspect de ce phonème « POOR (d) J'e-LI », comme Oury et d'autres en ont parlé sur le plan phonématique. Je n'ai pas des sources aussi précises, aussi fournies que celles d'Oury. Je suis allée voir dans des livres de psychologie de l'enfant, à des sources assez banales, parce que j'avais le sentiment que ça me rappelait quelque chose, que ça me rappelait les mots ou les termes qu'inventent volontiers des enfants et les jeux verbaux des enfants. Ce que j'ai retrouvé m'a un peu déçue et un peu satisfaite à la fois, en ce sens que toutes les observations sont pratiquement unanimes à remarquer que certains sons apparaissent avant d'autres, et que par exemple un son comme le r est l'un des plus précoces, et particulièrement associé aux émois corporels agréables dont il serait assez caractéristique. La lettre p serait l'une des premières consonnes prononcées et on parle volontiers effectivement de lallation.

Ce lien entre les jeux verbaux et les émois corporels agréables m'a amenée à me poser la question d'un lien possible entre une expression phonétique de cet ordre et le côté corporel agréable, ce plaisir physique qui pouvait s'y associer ou y avoir été associé et je me suis demandé, j'ai posé la question à Leclaire de savoir si la difficulté qu'il pouvait y avoir à obtenir de telles formules, à les recueillir en règle générale, ne pouvait pas être le fait d'un oubli extrêmement précoce qui serait contemporain ou de même ordre, qui irait dans le même sens que peut-être oubliée la première expérience corporelle agréable, voire les premières masturbations dont l'observation même chez le nourrisson paraît avoir été faite. Ce qui viendrait rejoindre un problème, dont Leclaire a dit qu'il nous parlerait, qui est celui de l'inconscient et de la chaîne signifiante par rapport au corps et aux problèmes corporels.

Cette question du corps, et du corps de Philippe, je me la suis posée également au niveau du rêve. On a déjà dit ici comment pouvait se situer la place de Leclaire dans le rêve, par rapport à cette clairière. Leclaire nous a parlé de ce rêve en nous disant que c'était un rêve de soif, et il a situé la place du désir au niveau de cette soif, si j'ai bien compris. Pour un rêve de soif, si l'on prend le terme dans le sens d'un rêve dont l'origine serait la soif, qui aurait une source somatique, il ne correspond pas tout à fait à ce que l'on connaît classiquement de tels rêves où l'on s'attendrait par exemple à ce que Philippe rêve au moins d'une source ; qu'il rêve d'eau ; qu'il rêve d'un liquide quelconque à absorber. Il semble y avoir eu un certain délai entre le rêve qui débouche sur une clairière, qu'on n'atteint d'ailleurs pas, et la manifestation de la soif.

Je poserai volontiers la question à Leclaire de savoir si le terme de rêve de soif ne serait pas à prendre dans le sens que c'est le rêve qui a donné soif à Philippe. Parce qu'il y a, au fond, dans le mouvement du récit que Philippe fait à Leclaire, deux temps ; il y a le temps du rêve où Philippe dort, Philippe qui est allongé, Philippe qui rêve de Leclaire — à Leclaire, comme il y a sur le divan de l'analyse Philippe qui parle à Leclaire — et il y a, posé dans le discours, un Philippe qui sort du rêve, qui se réveille pour aller boire et qui, à ce moment-là, n'est plus le Philippe lié au désir de Leclaire mais le Philippe lié à Philippe-j'ai-soif, au corps même de son enfance et qui s'oriente dans la direction, au fond, d'un autre désir. Philippe-j'ai-soif, c'est un Philippe unique au monde, unique et distingué entre tous les Philippe du monde, peut-être par sa mère qui l'a peut-être nourri lorsqu'il était enfant ou, dans son récit du moins, ce qui apparaît c'est une autre figure de femme, c'est celle de Lili qui l'a surnommé Philippe-j'ai-soif, et qui l'a ainsi salué en tant que tel.

***Jacques Lacan*** **–** C'est vraiment important, ce qu'a dit Mademoiselle Mondzain. Est-ce que Israël, à qui j'avais demandé d'intervenir, a quelque chose de prêt ?

***Lucien Israël*** **–** Ça se garde…

***Jacques Lacan*** **–** Alors on va demander à Major.

***Serge Leclaire*** **–** Je vais laisser à Major le soin de conclure, en lui demandant de venir tout de suite, par une sorte de commentaire analytique extrêmement proche semble-t-il du matériel qui a été amené là, et j'aimerais avoir la prochaine fois l'occasion de vous dire ce que je voulais en conclusion de cette discussion, souligner et ce sur quoi je voulais mettre l'accent à ce propos, à savoir sur le caractère tout à fait particulier de ce dont il s'agit ici, de l'objet dont il peut être question, pour autant qu'il s'agit d'une formule, d'une jaculation, de quelque chose qui est dit à voix haute ou basse. Et je voulais surtout à ce propos vous rappeler un autre élément de l'analyse de Philippe qui est celui du rêve

à la serpe, auquel d'ailleurs se réfère Major, où nous trouvons d'une façon encore plus précise ce qui est de l'ordre de l'appel.

***René Major –*** Je dirai que ceci pourrait tourner autour de la rencontre du désir de l'analyste et de l'avènement du sujet, sur la trace du nom propre. Je vais au point le plus central.

C'est bien sur le terrain privilégié de l'inconscient, d'où le sens émerge du non-sens, où, à propos du nom propre et de ses rapports avec le fantasme fondamental, Serge Leclaire nous a menés au bord d'une transgression avec la rigueur d'une logique de type primaire. De l'inconscient, il nous a illustré les mécanismes fondamentaux, la substitution métaphorique et le déplacement métonymique.

Au texte inconscient du rêve à la Licorne de Philippe, « Lili – plage – soif – sable – peau – pied – corne » élaboré en 1960, il a ajouté en janvier dernier ce qui serait la transcription phonématique du fantasme fondamental de Georges-Philippe Elhyani, « POOR (d) J'e-LI ». Il nous a donné les critères qui l'ont amené à distinguer, retenir, souligner tel couple phonématique plutôt que tel autre dans sa démarche analytique. Les critères qu'il a retenus prennent essentiellement pour appui trois concepts fondamentaux en psychanalyse, la répétition des éléments signifiants, l'irréductible pulsion dont les représentants subissent l'effet du refoulement, du déplacement et de la condensation, et enfin l'absence constitutive de rapports logiques et de contradiction au niveau primaire des processus de l'inconscient.

Inconscient, pulsion, répétition, dans leur indissoluble lien, appellent pourtant un quatrième concept, ainsi qu'y a insisté Jacques Lacan dans son séminaire sur les fondements de la psychanalyse, le *transfert*[86]. C'est bien sur le transfert d'ailleurs que sont revenus quelques-uns qui ont parlé avant moi. La tentation m'est venue d'en rendre compte en appliquant la méthode même que Serge Leclaire a déployée, et en particulier dans son articulation avec le nom propre, mais il me faut à mon tour me porter aux limites d'une nouvelle transgression, celle de lever le voile sur la situation analytique, où comme tiers réel je suis exclu, pour interroger le désir de l'analyste. Position difficile s'il en est, où l'on risque de surprendre son propre regard sur l'invisible.

C'est à partir des deux rêves de Philippe que je tenterai d'abord de déceler les traces de transfert dans le nom propre. Puis je m'aventurerai à frayer un chemin dans le lieu, dans le colloque singulier de l'expérience analytique, de l'avènement du sujet en place du désir de l'analyste, à travers la transcription phonématique du fantasme fondamental de Philippe.

N'est-ce pas de cette conjonction que naît en analyse ce qu'en un autre lieu

Leclaire a appelé la rencontre incestueuse ? C'est cette rencontre incestueuse que je tente ici de pointer dans l'articulation de la collusion des noms propres de l'analyste et de l'analysant. De cette rencontre, il faudrait parler plus longuement. Qu'il me suffise pour l'occasion d'en dire encore deux mots. En vertu d'une superposition de la barrière de refoulement constitutive de l'inconscient à la barrière de l'inceste, la visée de l'analyse qui apparaît comme dévoilement du sens, voire du sens des origines, en tentant de modifier l'équilibre systémique, de rendre conscient ce qui est inconscient, devient une aventure incestueuse en puissance, maintenue dans les limites de sa virtualité, telle que commise par Freud d'une manière exemplaire lorsque mettant au jour son travail princeps, la *Traumdeutung*, il résout l'énigme posée à lui jusque-là de son voyage à Roma, dont l'anagramme est amor, et fait se déployer dans l'ordre symbolique ce qui se mouvait dans l'imaginaire.

N'est-ce pas dans le renoncement à la fascination du désir, en son incidence lié à la mère et aux origines, tel Œdipe, ou son assomption dans son indissoluble lien à la castration, que se fait l'accession au sens, à la conscience de soi, par opposition à la conscience universelle qui est méconnaissance du désir et de la castration ?

Revenons aux deux rêves de Philippe dont je rappelle les deux dernières phrases seulement. Du rêve à la Licorne, « nous marchons tous les trois vers une clairière que l'on devine en contre-bas », cet élément a déjà été souligné, et, du rêve à la serpe, la dernière phrase également qui me semble liée au transfert, il se serait donc blessé contre un objet caché dans le trou. « Je le cherche, pensant à un clou rouillé. Cela ressemble plutôt à une serpe », je souligne serpe, figurations du nom et du prénom de l'analyste.

Son désir de boire, Philippe tente de le satisfaire à la fontaine à la licorne, pièce d'eau de son souvenir, auquel s'associe le LI de Lili et auxquels viennent se lier les restes diurnes, évocation de sa promenade en forêt avec sa nièce Anne. Déjà, nous reconnaissons les phonèmes constituants de son nom, ELI AN I. Guettant le gibier, ils avaient remarqué, vers le fond d'un vallon où coulait un ruisseau, l'eau claire, la clairière du rêve, de nombreuses traces de cerfs, de biches indiquant un des points où les animaux venaient boire. La licorne, comme on le sait, est représentée avec le corps d'un cheval mais la tête d'un cerf.

Tentons de reconstituer le discours en comblant les lacunes à la manière d'un rébus, en redonnant aux phonèmes de la chaîne inconsciente le support d'un discours préconscient. « A la trace, et à la tête d'un cerf, je viens boire l'eau claire de la bonne parole — pourrait dire Philippe, dans une formule non dénuée de l'ambiguïté qui sied à l'obsessionnel — où, se mirant dans la fontaine et ne s'offrant comme une forteresse inexpugnable que pour mieux résister, ce joli

corps ne sert qu'à moi, et qu'à moi-je », où se retrouve la licorne et, dans la contraction radicale du deuxième membre de la phrase, le prénom de l'analyste, taillé à même le moi-je qui servait à nommer Philippe.

Ou encore, se constituant comme phallus de l'analyste et cherchant la complicité de ce dernier pour masquer son peu de sujet, selon la formule de Leclaire : « du cerf, je suis la corne ». Mais au fait, qui suis-je ? Où me situer, et en quel lieu et place viendrais-je ? Prenant appui sur le JE de l'analyste, en son nom SER-GE, en en faisant ainsi pour un temps son serf, il se constitue comme sujet désirant, Georges qui, désirant le phallus, celui que Lili désire, le portera en tête comme dans l'onomatopée donnée par l'analyste, traduction du fantasme fondamental « pour je ». Ici se retrouve dans son inversion inéluctable le jeu apodictique du « or, je pense » cartésien.

Mais poursuivons en prêtant à Philippe, à propos du second rêve, le discours suivant « c'est une serpe qui m'inflige cette blessure au pied ». Et voilà que l'exquise différence, repère de l'élément inconscient, vient se loger en deux phonèmes, PE et JE, opposition du pénis-phallus et de la gorge comme représentants des deux pôles de la bisexualité du ça pense et du je suis, commentaire du *Wo es war*, mais surtout de deux phonèmes à partir desquels l'analyste a forgé le nom Georges-Philippe Elhyani en y laissant l'empreinte du sien propre. Du PE de serpe est issu Philippe en 1960, nom complété en 1965 à l'aide du JE de Serge pour donner Georges, et enfin Elhyani, où son avènement comme sujet se situe entre la fascination pour le lit de Lili et le libre savoir de son analyste, tel Freud doublement fasciné par sa jeune et jolie mère et par le savoir biblique de son père.

Trois phonèmes PE, JE, LI, que nous retrouvons dans la transcription du fantasme fondamental « POOR (d) J'e-LI ». Si entre le PE et le JE de « POOR (d) J'e-LI » apparaît l'OR qui dans sa réversion fit surgir la ROSE, dans le COR de la licorne, en un mouvement identique surgit le roc, celui de la pulsion de mort, butée du désir et de la castration ; pulsion de mort constitutive, dans les termes de Serge Leclaire, du sujet désirant, mais encore, roc de l'irréductible singularité du sujet.

Cette blessure infligée au pied par la serpe, l'analyste la fera remonter, non sans la laisser s'attarder à sa véritable place, jusque à la tête, tête du cerf avec une seule corne, où le JE de Georges-Philippe se resserrera autour du fier symbole pour constituer son identité phallique, joli port.

***Serge Leclaire –*** J'essaierai de répondre et de conclure mercredi prochain.

# Leçon XIV

*31 mars 1965*

J'ai l'intention que, en quelque part, une partie de ce que j'essaie, cette année de développer devant vous et qui sera mis à l'ordre du jour du séminaire fermé, ça ne reste pas dans cette sorte de suspens académique où, dans les débats des sociétés scientifiques, qui s'intitulent telles dans la psychanalyse, les choses restent trop souvent. Pour tout dire, je préfère que nous ayons, tout au moins au début, le sentiment de consacrer peut-être un peu trop de temps à creuser un même sujet. Je préfère tomber dans ce défaut, dans cet inconvénient, que dans l'inconvénient contraire, c'est-à-dire qu'on ait le sentiment qu'on n'en a rien tiré que des questions en suspens.

Peut-être, sur le sujet de la communication de Leclaire, qui sera donc aujourd'hui encore à l'ordre du jour, vous pourrez avoir l'impression, en vous séparant, de choses encore imprécisées ou d'un dilemme non résolu ou non comblé. Je pense pouvoir me charger, par la suite, de donner une clôture à ce qui aura été bien posé comme question. Je veux, pour tout dire, que la question se développe, et dans un sens qui soit loin de cette chose que nous rencontrons en route, des originalités. Personne n'aurait su autrement le témoignage qu'elle pouvait donner de ce qu'ici on est capable d'entendre. C'est des bénéfices qui se totalisent à divers niveaux. L'essentiel, c'est l'articulation de la question. Bien sûr les personnes qui se dévoilent ainsi y apportent des éléments précieux. Exactement, il y a des choses qui ne peuvent être dites dans toute leur précision seulement dans la mesure où certaines questions sont ici élaborées en réponse. Je crois que la suite du cours que je vous fais cette année ne peut vraiment que se nourrir de la façon dont les questions s'ouvrent ici au niveau des difficultés qu'elles font, disons, pas forcément à chacun mais à plus d'un. Cela peut être l'occasion de précisions à un niveau beaucoup plus grand que ce que je peux faire par première intention.

Je signale que, tout n'étant pas rodé ni au point, il y a des gens qui, mardi dernier, c'est-à-dire s'y prenant à la veille du séminaire fermé, n'ont trouvé rue de Varenne ni le rapport de Leclaire ni le rapport de Jacques-Alain Miller. Ils y sont depuis mercredi matin dernier. Vous pouvez encore les trouver et les acquérir. Maintenant je crois que vous avez quelque chose à dire, Leclaire, tout de suite ?

***Serge Leclaire –*** Je crois que le mieux pour continuer la discussion est de donner encore la parole à un certain nombre de personnes qui ont manifesté le désir de la prendre. J'ai moi aussi le désir de prendre la parole, non pas précisément pour répondre mais pour participer à la discussion. Nous verrons à ce moment-là, au point où nous en sommes, si d'autres interventions non préparées, surgissent.

Alors, Safouan a demandé à faire quelques remarques. Je lui donne tout de suite la parole.

***Moustapha Safouan –*** J'ai demandé la parole à Monsieur Lacan parce que la dernière fois, nous avons entendu beaucoup de choses qui étaient justes, mais nous avons aussi entendu quelques propositions qui étaient franchement fausses, de sorte que, il serait inutile de poursuivre cette discussion si nous ne tirons pas au clair la maldonne.

Par exemple, on nous a dit que la barrière qui sépare conscient et inconscient c'est la barrière de l'inceste. Je me demande où est-ce qu'on est allé trouver cela. On a été peut-être tenté de faire une sorte de théorie généralisée. Voilà psychanalyse et anthropologie qui sont […]. C'est très bien, pourvu qu'on sache ce qu'on fait. Mais pour commencer, qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire que la barrière qui sépare le système conscient et le système psychique de l'inconscient est celle même qui s'érige entre l'enfant et sa mère pour l'empêcher d'aller coucher avec elle. Je force la note peut-être… enfin, qu'on me donne une autre définition de l'inceste.

On me dira qu'il n'a pas besoin d'aller réellement coucher avec elle et qu'il suffit qu'il se l'imagine pour qu'il y soit, dans l'inceste. C'est très bien, mais si les catégories de Monsieur Lacan sont là pour venir à notre secours, encore faut-il se demander s'il n'y a pas là un abus. Parce que, ce qui arrive dans ce cas-là, c'est qu'on est obligé de l'utiliser encore plus et on dit, il se l'imagine, mais invisiblement. C'est juste, dans l'ensemble. Je dis dans l'ensemble parce qu'il arrive aussi quelquefois qu'il se voie, le sujet, par exemple au fond d'un couloir, dans un cul-de-sac. On sait alors ce qui lui arrive… ce qui ne manque jamais de lui arriver.

Mais enfin, s'il se voit invisiblement et à son insu, la question ne se pose qu'encore avec beaucoup plus d'insistance, à savoir, qu'est-ce qui le pousse donc, le sujet, à sortir de cette retraite ? Encore plus, comment vient-il à soupçonner qu'il est là, à son insu, même quand il l'aura oublié, lui, complètement ? Ici, l'expérience psychanalytique ne laisse aucun doute sur la conclusion, c'est exactement dans la mesure où quelque chose de la barrière de l'inceste reste en place, c'est-à-dire dans la mesure où le nom du père garde encore pour le sujet quelque sens et j'ai dit le *Nom du père* car nous savons que pour ce qui est du père réel, c'est-à-dire du père dans sa référence irréductible à la position de l'enfant, ce père là, est déjà mort depuis longtemps selon le vœu du sujet. C'est donc dans la mesure où le *Nom du père* garde quelque sens pour le sujet que quelque chose justement peut venir de l'inconscient et fraie son chemin vers la conscience.

Si on a pu soutenir l'idée contraire, exactement opposée comme vous le voyez, c'est peut-être qu'on a joué sur une phrase comme celle-ci, « la loi ne frappe pas seulement le désir mais encore sa vérité ». C'est une phrase qui a été peut-être dite, écrite quelque part, mais je n'ai jamais entendu Monsieur Lacan la dire comme ça. Même l'aurait-il dite, il n'aurait pas été difficile de voir ce qu'il entend par là. Loi, ici, ne désigne sûrement pas la condition de l'inceste ; Loi, ici, désigne la censure ou plus précisément encore la Loi de l'Autre, la Loi de l'autorité de l'Autre. Cette autorité est, comme le dit Monsieur Lacan, cette autorité obscure que confère à l'Autre ce premier dire et qui donne à ses paroles leur valeur d'oracle. Bref, loin d'être ce qui frappe la vérité du désir, la Loi, la morale du père, est justement la seule chose que commande la vérité.

Une autre proposition qui n'a pas été dite ici et sur laquelle il est tout aussi important de prendre position parce que c'est nécessaire pour clarifier ce dont il s'agit dans le matériel que nous apporte Leclaire, et cela d'autant plus que c'est Leclaire lui-même qui est l'auteur de cette proposition, c'est à savoir que la psychanalyse et l'expérience psychanalytique devraient mener le sujet vers ceci, vers quelque chose qui serait comme une transgression, ou ressenti comme transgression — je vous le dis en passant, c'est exactement la même chose mais tout est là — vers une rencontre incestueuse. Là aussi, je pense qu'il n'y a aucun doute possible sur la conclusion que nous impose l'expérience psychanalytique, c'est à savoir, si le sujet au cours de l'expérience psychanalytique doit être amené à accomplir une transgression quelconque, ce serait bel et bien la transgression de la tentation permanente de la transgression.[…] transgresser justement. Nous n'avons pas à mener le sujet vers une rencontre incestueuse pour la simple raison que lorsqu'il vient vers nous, il s'amène avec cette rencontre déjà […].

Il ne faut pas oublier que tant qu'il y a une analyse, nous avons affaire justement à des Œdipe ratés, échoués. Nous n'avons pas à mener le sujet à franchir les limites ou à s'imaginer qu'il franchit les limites, parce que, qu'est-ce qu'il fait d'autre dans son imagination ? Nous le menons justement à ceci, de toucher du doigt qu'il y a une limite qui ne saurait, en aucun cas, être franchie.

Ce que […] à la fin d'une psychanalyse, c'est la figure paternelle, la figure paternelle telle qu'elle joue dans le complexe, c'est-à-dire le manque, tel qu'il se manifeste chez un sujet de sexe mâle sous la forme d'une menace de la castration, et chez un sujet de sexe féminin sous la forme de l'envie de pénis, ce qui n'a rien à faire avec la demande du pénis. Autrement dit, la reconnaissance par l'un de ceci qu'il ne saurait faire usage de son phallus sauf à le soumettre à une juridiction précise même quand elle n'est pas écrite, et l'extirpation chez l'autre, je veux dire chez l'analysée de sexe féminin, de toute identification à la mère comme toute-puissance.

Maintenant, ces évidences une fois affirmées, ou réaffirmées, je peux passer au matériel que nous apporte Leclaire. Ce « POOR (d) J'e-LI », d'abord, ce « POOR (d) J'e-LI » n'est pas un fantasme. Je suis ici de l'avis d'Oury, à savoir qu'il y a là quelque chose qui est beaucoup plus proche de ce à partir de quoi le sujet se fantasmatise que du fantasme lui-même. Pour être plus précis, je dirai que le fantasme n'est pas dans « POOR (d) J'e-LI », il est dans le fait que le sujet, en le balbutiant, se nomme. Faisons encore un petit pas de plus en avant ; il se nomme sur le fond d'un « il ne sait pas ». Et c'est justement ce « il ne sait pas » que je considérerai pour ma part comme le fantasme fondamental du sujet ; je veux dire que c'est à l'abri de ce « il ne sait pas » que tous les fantasmes sont nourris, […].

Or, dans ce fantasme-là, Mademoiselle Mondzain n'a pas manqué de repérer avec une perspicacité vraiment admirable la transgression qui s'ourdissait. Et qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire qu'on ne peut pas prendre telle idée de Monsieur Lacan et laisser de côté l'autre. Je veux dire par là que, par exemple, les thèses de Monsieur Lacan sur le nom propre sont vérifiables à tous les coups par l'expérience psychanalytique ; je veux dire qu'il n'y a pas vraiment une analyse, où le sujet se trouve mené jusqu'à ce point radical où son désir se trouve mis sérieusement à la question, sans que n'apparaisse au premier plan de l'analyse le nom propre, et plus précisément le rapport du sujet au nom propre, comme en un point où peut se suspendre encore pour un temps son désir devant cette vacillation radicale que seule la psychanalyse peut provoquer, et provoque effectivement.

Maintenant qu'est-ce qui arrive ? Ce qui arrive, c'est que nous entendons quelquefois des propos comme celui-ci, et là je cite : « Au fond, le nom, c'est ça,

c'est le prénom. Le nom, c'est toujours le nom de quelqu'un ou de quelque chose d'autre, c'est le nom du père ou de famille, ou encore le nom du mari, mais mon prénom c'est mon vrai nom, c'est là que je suis vraiment ». Et qu'est-ce que veulent dire des propos si désespérément naïfs, bien qu'ils aient encore le mérite de couler de source, c'est-à-dire de venir au jour comme pour la première fois ? Cela veut dire ceci, que le manque dont le sujet tire ce qu'on a appelé son unarité, ce manque-là, le sujet s'en assure, ou croit s'en assurer, sur le fond de ceci, qui a été toujours reconnu par tous les psychanalystes sérieux comme la réalité psychique de l'unaire, et qui s'appelle la haine du père.

Et ce n'est qu'une fois franchie cette limite-ci que nous pouvons commencer à poser des questions qui soient vraiment intéressantes. Par exemple, nous appelons la position […] comme la position dite de castration primordiale, que nous qualifions aussi quelquefois d'imaginaire, bien qu'on oublie parfois, ou tende à oublier parfois que, toute imaginaire, de soi cette castration est bel et bien opérante, c'est-à-dire qu'elle dépossède le sujet, elle lui ravit rien moins que sa chair. Mais enfin, on dit que cela est une castration primordiale, et nous reconnaissons que tant qu'il est rivé dans cette position, on ne peut pas dire que le sujet ait un désir quelconque. Le désir, qu'est-ce donc qui le fonde ? Nous répondons que c'est la Loi, mais qu'elle le fonde dans un lien indissoluble à la castration. De là question, qu'est-ce que ça veut dire ? Est-ce que la position […] se retrouve nécessairement dans les rapports entre les sexes ? Pour m'exprimer dans des termes plus précis, et que j'emprunte à Monsieur Lacan, que veut dire que de devenir créditeur ou créditrice sur le grand livre de la dette, après avoir été débiteur ? Plus précisément encore, que devient [Je ? ou – φ ?] dans cette opération ? Que devient le désir de l'analyste, dans la ruine du bien suprême ? Et si le désir de l'analyste, comme l'a dit Monsieur Lacan, sûr et certain, est un désir de différence maximale, différence entre quoi et quoi ?

Ce ne sont pas des questions que je pose non par un intérêt spéculatif ou théorique, encore moins parce que ça me prend de m'intéresser, comme ça, mais pour des raisons qui sont bel et bien […], ce qui n'enlève rien à leur caractère impérieux. Par exemple, il nous arrive, c'est un exemple entre beaucoup d'autres, il nous arrive d'avoir à nous occuper par exemple d'une patiente rivée dans la position dite de revendication masculine, et il arrive quelquefois, vis à vis de telle patiente en particulier, que nous nous apercevons que celle-ci, cette patiente-là, organise toute sa position en misant sur cette certitude qu'il n'y a pas un homme qui puisse rencontrer une femme sans en ressentir quelque angoisse. C'est une certitude qui a, certes, quelque chose de fondé — autrement, comment serait-elle venue à la soutenir ? — il n'en reste pas moins que

c'est une certitude bel et bien fallacieuse, et il est important de savoir en quoi elle est fallacieuse et en quoi elle est fondée, pour que nous puissions arrêter la stratégie qu'il convient d'adopter vis à vis de cette patiente-là.

Tout le reste, ça va de soi que ces questions-là je ne les lance pas comme autant de défis. Ce ne sont pas des questions sans réponse possible; à la vérité, elles me paraissent parfaitement solubles, et même déjà résolues. Ce ne sont certainement pas, ni les plus difficiles, ni les plus intéressantes. Tout ce que je voulais dire par là, c'est qu'il est temps… il est temps, si nous voulons que quelque chose d'autre que l'ennui ne se dégage de ce séminaire, il est temps que nous nous mettions à interroger l'enseignement de Lacan d'un point un peu plus avancé que nous ne l'avons fait jusqu'à maintenant. C'est tout.

***Serge Leclaire –*** Je me permettrai de répondre tout de suite à Safouan sur des points marginaux bien entendu, et je prendrai le même ton de liberté, et peut-être un peu incisif, dont il a lui-même usé. Je lui dirai que, plus grave, à mon sens, que les certitudes fallacieuses qu'il évoquait à propos de sa patiente, me semblent être les certitudes assurées. Il me semble que dans tout son discours il y a là quelque chose comme une référence passionnée à une dimension qui serait celle de l'orthodoxie, entendez orthodoxie lacanienne. Je suis pour que l'on interroge enfin l'enseignement de Lacan, mais cette interrogation ne suppose au départ aucune orthodoxie.

Tout, d'ailleurs, dans le discours de Safouan, est marqué du problème fondamental du rapport à la Loi. Et ce qui me paraît surtout le caractériser, c'est une façon de se situer par rapport à la Loi en plaçant d'emblée son interlocuteur comme étant en faute; quoiqu'il dise, il dit faux, il dit une bêtise, si ce n'est pas une ânerie. Ceci, il le situe d'emblée, en effet, par rapport à la Loi. Ainsi lorsqu'il interroge, ou met en question cette proposition, nous sommes tout à fait près de formulations freudiennes, à savoir que la barrière de l'inceste se rapproche, est presqu'équivalente à la barrière du refoulement. Il ne suffit pas, je pense, d'invoquer la Loi pour repousser cette position comme étant fausse. Je sais que c'est l'un des axes du séminaire que fait Stein depuis longtemps, et je souhaiterais, puisqu'en l'occurrence Major a été mis en cause, qu'il réponde, si ça lui vient, d'une façon peut-être plus précise, sur cette question particulière de Safouan.

J'ai été nommément mis en cause à propos d'un autre sujet, qui lui aussi se trouve avoir rapport à la question de la transgression. Je ne pense pas l'avoir introduit dans le papier que je vous ai communiqué ici, mais il s'agit de quelque chose qui a été dit ailleurs. Je suis pris en flagrant délit de faute. Ce n'est pas difficile bien sûr, d'autant que Safouan se fonde sur ce qu'il a entendu, il n'a pas

mon texte. Je n'ai pas dit ce qu'il a rapporté, à savoir que l'analyse est ressentie comme une transgression, ou doit être ressentie comme une transgression, ou que quelque transgression doit s'accomplir. Ce que j'ai dit, c'est que la question était posée dans l'analyse, et à propos de l'analyse, des rapports entre la perspective analytique, une certaine perspective analytique, à savoir la recherche d'un point singulier, d'un point irréductible, d'un point d'origine, le souvenir oublié, le point focal de l'origine, que la question était posée du rapport entre cette conception, disons, de l'analyse, ou ce fantasme sur l'analyse, et d'autre part, la signification de l'inceste. Et je précisais bien, de l'inceste, non pas dans son contexte dramatique, mais dans sa réalité essentielle, à savoir la mise en question concrète de quelque chose qui représente le point d'origine. C'est la question du rapport entre ce processus de l'analyse et la réalité de l'inceste que j'avais posée. Peut-être le fait de la poser peut-il être ressenti en effet comme une transgression.

Sur la question du fantasme — j'y reviendrai tout à l'heure — j'ai déjà dit la dernière fois qu'au regard, en effet, d'une orthodoxie, il convenait peut-être, ou il était peut-être d'usage de considérer le fantasme comme étant autre chose que cette formule, mais cela nous amènerait je crois à reprendre toute la question d'une définition orthodoxe du fantasme. Après tout, il vaut mieux, je crois, au point où nous en sommes, tenter d'en retrouver d'autres et d'en examiner d'autres, des fantasmes, au niveau de la pratique analytique.

Je sais bien que je n'ai pas entièrement répondu à Safouan. Major a-t-il quelque chose à dire ?

***René Major –*** Il s'agit d'une assimilation de la barrière de l'inceste à la barrière du refoulement en tant que la barrière du refoulement est constitutive de l'inconscient. Il s'agit là d'une analogie de structure qui est à situer à un tout autre niveau que celui auquel Safouan fait allusion […].

***Serge Leclaire –*** Je n'ai aucune intention, pour ma part, de clore la discussion, néanmoins je souhaite qu'elle avance. Je demande donc à Mannoni de prendre la parole.

***Jacques Lacan –*** Je précise quand même que ce que Safouan a dit, c'est que c'est la barrière de l'inceste grâce à quoi se produisait le retour du refoulé.

***Octave Mannoni –*** Je regrette d'être introduit de cette façon, parce que j'ai peur de ne pas faire avancer la discussion. Je trouve au contraire que Safouan l'avait conduite à un niveau très élevé et on va maintenant redescendre !

[…] des excuses ; je croyais naïvement, n'ayant pas regardé mon calendrier,

j'ai cru pendant quelque temps que c'était pour le séminaire fermé du mois d'avril. Alors ce que j'ai fait est un peu télescopé.

Ce que j'aurais voulu examiner, c'est le passage, que j'ai trouvé un peu rapide pour moi, de l'exposé de Leclaire où il expose le non-sens du fantasme fondamental, au sens de ses traductions en langue. Il est vrai que il ne dit pas exactement sens, il parle d'une certaine compréhension analytique qui, je crois, est dans son esprit une incompréhension. Il me semble qu'il y a là un nœud de problèmes de la plus grande importance qui reste posé. Puisqu'il s'en est tenu aux formulations freudiennes les plus strictes, il faut bien lui accorder que les processus primaires sont toujours à l'œuvre derrière les processus secondaires, mais il semble difficile de nier, toujours dans la topologie freudienne, que « POOR (d) J'E-LI » soit justement une production secondaire où se reconnaît l'effet des processus primaires. C'est sur ce point, nous dit-il, qu'ont déjà porté les critiques qu'on lui avait naguère adressées, et que d'ailleurs je ne connais pas ; mais à mon avis, répondre à ces critiques, ce n'est pas forcément accepter leur demande, comme on demandera bientôt à un astronaute de revenir avec un échantillon minéralogique de la Lune. On ne peut pas lui demander de nous donner, comme ça, l'élément de l'inconscient ; nous n'en aurons jamais que ce que nous pourrons en lire dans les structures du secondaire, dans la mesure justement où le secondaire est soumis à l'effet du primaire.

C'est dans le secondaire, me semble-t-il, que le sens et le non-sens se rencontrent d'une certaine façon, tant qu'on s'en tient à la terminologie freudienne, et je ne vois pas d'autre lieu où l'on puisse saisir ni l'un ni l'autre. Seulement, le passage où Leclaire traite cette question est plutôt élusif qu'allusif. Le discuter reviendrait à opposer une manière de voir à sa manière de voir, une manière différente, ce qui manque alors d'intérêt. Je vais donc m'abstenir — au moins jusqu'à ma conclusion, où je reviendrai sur la question — je vais donc m'abstenir, avec l'espoir certain que ce problème va être repris, c'est d'ailleurs déjà fait, d'une façon moins succincte, et je vais prendre un chemin tout à fait différent, en tournant très librement, trop librement, autour de la question du nom propre, un peu à l'aventure, avec l'idée de rencontrer telle ou telle remarque qui, très indirectement, pourrait se rapporter à ce que nous a exposé Leclaire.

Je crois que nous n'avons rien à attendre de la sociologie, ni de l'ethnologie, sinon quelquefois des exemples commodes. Le nom propre, tel qu'il nous intéresse, c'est aussi bien Toto que Gaétan de Romorantin. Ce que dans notre société on appelle le patronyme, au fond ce n'est pas le nom du père. Le père de Jean Dupont ne s'appelle pas Dupont, il s'appelle par exemple Paul Dupont, et il y

a des pays, puisque j'ai parlé d'ethnologie, il y a des pays comme Madagascar où, à la naissance de Lacoute, son père peut changer de nom et s'appeler désormais Père-de-Lacoute. C'est alors Père-de-Lacoute qui est le nom du père, de la façon la plus simple. L'emploi systématique d'un nom et d'un prénom est un accident historique limité, récent, et son étude, je crois, ne nous conduirait pas vers quelque chose qui soit très intéressant pour nous.

Sur ce que Leclaire a appelé l'irréductibilité du nom propre, je pourrai apporter, peut-être, une sorte d'éclairage indirect en racontant une expérience personnelle, qui a l'avantage d'être entièrement artificielle et presque axiomatique. C'est une expérience que beaucoup de personnes ont faite, mais peut-être pas sur des bases aussi claires. Pour les personnages d'un livre que j'écrivais et qui a paru en 1951[98-99], j'avais besoin d'inventer des noms propres. Un nom propre n'étant qu'une suite de phonèmes, on pouvait prendre une suite de syllabes dans n'importe quel sens. Ce livre a été écrit en 1949, à une époque où la théorie lacanienne du signifiant n'était pas encore formulée.

La plupart des noms du livre ont été fabriqués ainsi, mais pas tous, parce que quelques-uns me sont venus comme spontanément. Pour les autres, j'ai complètement oublié aujourd'hui les phrases sans importance d'où je les ai tirés, cela se faisait me semble-t-il assez vite, et peut-être y avait-il plus de complications cachées que je ne m'en apercevais. De cela je ne saurais rien dire; mais pour un de ces noms propres, je me rappelle très bien le détail de sa fabrication, je l'ai pris dans ce que je croyais être un vers de la chanson de Marlborough, à vrai dire c'est une citation inexacte, mais pour l'usage que je voulais en faire, cela n'avait aucune importance, et je m'étais servi déjà de phrases probablement plus farfelues. Ce vers inexact c'est, « ensuite venait son page ». On pouvait prendre par exemple, te venait, en y ajoutant un th, ça fait un très joli nom propre. Si joli même que ça donne envie de regarder dans l'annuaire des téléphones. Or, au milieu des Thévenin, Thévenot, on y trouve, pour Paris seulement, trente huit Thevenait. En découvrant cela, j'ai eu l'impression que je faisais trop concurrence à l'état civil, ou plutôt que l'état civil me faisait trop concurrence à moi, et j'ai renoncé aussitôt à la fabrication. J'avais donc à prendre les syllabes suivantes, ce qui donnait venait son. Venaisson aussi est un joli nom et si on regarde dans l'annuaire du téléphone, pas trace de Venaisson. Pas même de nom qui lui ressemble tant soit peu. C'était donc parfait. Le nom de Venaisson fut ainsi adopté.

Je ne m'interroge pas sur les raisons, qui m'échappent, pour lesquelles j'ai choisi Marlborough. Je vois bien que Venaisson est le seul personnage dont j'ai raconté la mort et le seul dont on pourrait, à la rigueur, dire qu'il avait un page, mais enfin, c'est maintenant que je m'en aperçois. D'ailleurs, j'aurais complète-

ment oublié tout cela maintenant si, quelques mois plus tard, je n'avais passé par une petite crise qui est celle que je vais raconter.

Le manuscrit était achevé et j'allais le porter chez l'éditeur quand je m'avisai brusquement de l'existence d'un critique dont j'aimais beaucoup l'intelligence et l'humour et qui signait certains de ses articles d'un nom de plume qui ressemble terriblement à Venaisson. Comme ce pseudonyme est bien connu et que j'en dis trop pour espérer rien cacher maintenant, autant énoncer ce pseudonyme, il s'agit de Gabriel Venaissin. A cette découverte, je fus terrorisé ; il me semblait que si j'avais appelé mon personnage Dubois, tous les Dubois de la terre n'auraient rien eu à dire, mais la rencontre si voisine de deux noms plus que rares, singuliers, absents des annuaires, cela me paraissait impossible à admettre. Il fallait changer le nom de Venaisson. Je m'y employai, usant des mêmes méthodes et je ne me rappelle plus rien, naturellement, des nombreux noms de substitution que je fabriquai. Mais, et c'est là le fait obscur que je ne pouvais que constater, je ne pouvais pas changer le nom de Venaisson. Il me semblait qu'il s'appelait Venaisson et que, moi, je n'y pouvais rien et que je n'y étais pour rien. Il défendait son nom comme Sosie devant Mercure. Je savais bien que c'est moi qui le lui avais donné, mais il me répondait, pour ainsi dire, comme Sosie, qu'il l'avait toujours porté. Je fus obligé de le lui laisser.

Puisque cette expérience a pris la forme d'une anecdote, j'ajouterai que Gabriel Venaissin publia sur mon livre une critique extrêmement élogieuse, mais il ne la signa pas Venaissin, il la signa de son vrai nom. A l'époque, je n'en fus pas étonné, Venaissin était un pseudonyme, un alias qui ne pouvait pas tenir devant Venaisson parce que, à sa façon, Venaisson était le vrai nom de mon personnage. Drôle d'histoire. Je la crois instructive, bien que je voie très mal de quoi elle cherche à nous instruire.

Le nom de Venaisson n'a évidemment pas de sens par lui-même. A-t-il un signifié ? Sûrement, mais sur une carte d'identité il y a une photographie, des empreintes digitales, ou un signalement, ou la signature du porteur, laquelle est aussi physionomique à sa façon, sans cela la carte d'identité serait une carte de visite. Il y faut aussi, ce qui n'est pas négligeable, le timbre de la police. Venaisson n'avait rien de tout cela. J'avais fabriqué les éléments les plus simples d'une personnalité, une suite de phonèmes qui ne suffisaient pas eux-mêmes, et ce qu'on disait d'une personne imaginaire, à cette suite de phonèmes était, par moi, attribué. Le fait est que cette construction extrêmement simple suffisait pour faire apparaître, dans la subjectivité, dans ce cas évidemment dans la mienne, une forme non négligeable de la puissante adhérence de ces éléments, si l'on veut, quelque chose qui ressemble à l'irréductibilité du nom. Il s'agit, je l'ai dit, de ce qui attache le signifiant au signifié. Un tel attachement n'a absolument

rien de surprenant. Il existe même pour les noms communs et, s'il me surprend dans l'exemple ci-dessus, c'est parce que je m'y croyais le maître de la nomination. En un sens, je ne l'étais pas.

Voici maintenant un exemple d'attachement du signifiant au signifié en matière de nom commun. Il s'agit d'un iranien qui est arrivé en France vers l'âge de huit ou neuf ans, et qui, maintenant adulte, découvre tout à coup rétrospectivement, les raisons pour lesquelles il refusait, lors de son arrivée en France, le café au lait français; ce n'est pas le café qu'il refusait, c'était le bol, à l'époque, il ne savait pas. Le mot *bol* en iranien a naturellement un sens différent, ce n'est pas seulement la moitié du mot *bolbol* qui désigne le rossignol, c'est aussi le nom monosyllabique par lequel on désigne le sexe des petits garçons. Pour lui, avec sa venue en France, tous les mots avaient changé, avec toutes les possibilités de calembours bilingues, mais il y en avait un qui adhérait autrement que les autres qui était, comme dit […], enraciné; il résistait, seul entre tous, dans cette situation pourtant assez simple qu'est un changement de langue. Je suis sûr, bien que je ne puisse évidemment pas le prouver, qu'il aurait accepté le bol de café si on lui avait donné un nom français pour son sexe. Il devait trouver la traduction trop partielle ou trop partiale. Dans le changement de langue, il perdait quelque chose.

Je ne sais rien de ce que peut être la rencontre de Georges/Lili marquée dans le fantasme fondamental, mais que ce soit nom de garçon et nom de fille a peut-être quelque chose à voir avec son irréductibilité. Les noms propres changent à certaines conditions. Par exemple, chez les nobles, par la mort des ancêtres; chez les femmes, par le mariage ou bien par l'entrée en religion, etc. Ces changements sont institutionnalisés. En dehors de toute institution, les hystériques se donnent parfois des prénoms qui ne leur appartiennent pas. […] l'orthographe de celui qu'elles ont. Casanova[23], qui s'était donné le nom de Seingalt, interrogé par les autorités de police sur les raisons pour lesquelles il avait pris un nom qui n'était pas le sien, répondait avec indignation qu'aucun nom ne pouvait lui appartenir plus légitimement, puisque c'était lui qui l'avait inventé. Mauvaise raison, mais qui le fait ressembler un peu à Venaisson. Ce qui est intéressant, c'est de comparer les autorités policières et Casanova du point de vue de leur attitude linguistique spontanée. Pour la police, Seingalt est un alias, qui a pour signifié Casanova. Son argumentation c'est :

1 – Seingalt, c'est Casanova,
2 – Casanova, ce n'est pas Seingalt… Des deux côtés il y a une faute. Pour Casanova, la formule est moins claire mais plus simple, elle s'énonce ainsi, Seingalt, c'est moi; le signifiant Casanova peut disparaître.

On ne peut pas imaginer sans une sorte de vertige ce que deviendrait, juste-

ment, le moi, le « c'est moi », si on donnait le même prénom à deux jumeaux homozygotes que leurs parents mêmes ne peuvent ni appeler individuellement ni reconnaître. Pourtant, l'homonymie par elle-même est supportable. Il peut y avoir, cela arrive, deux Jean Dupont dans la même famille, c'est alors une homonymie comme il y en a beaucoup, qui peuvent causer des erreurs et des quiproquos comme les autres ; après tout, nous sommes beaucoup moins troublés par la rencontre d'un homonyme que par celle d'un sosie.

Le sujet parlant, qui sait qu'il est Untel par son propre nom, se reconnaît aussi d'une autre façon. Il dispose, pour parler, de la première personne du singulier. Son nom le tire vers la troisième personne. Il y a des cas […] de télescopage entre ces deux personnes. Signifiant argotique, bibilolo est-il un nom propre ou un pronom personnel ? Essayez de le mettre au vocatif pour voir. C'est peut-être sans intérêt, un problème purement grammatical, bibilolo étant un […] qui désigne un sujet mais impose un verbe à la troisième personne, je suis, donc bibilolo est. Mais ce serait bien remarquable qu'il n'y ait là qu'une curiosité grammaticale et que cette manière de parler n'ait pas des implications subjectives.

J'en passe un peu parce que… Ainsi — ceci a été un peu trop improvisé — le nom propre est loin d'être institué d'une façon nucléaire dans une subjectivité comme si on cherchait à pointer un sujet à la façon dont Descartes situait […]. C'est certainement le nom qui marque le sujet, il agit sur lui comme une provocation, il le fait venir […] mais en même temps il le dénonce, l'objective, transforme le sujet parlant en objet dont il est parlé et le « Je suis Untel » s'affronte au « Je suis moi » […] et s'en distingue. Ce « Je suis Untel » n'apporte à « que suis-je ? » qu'une réponse ressentie comme insuffisante, d'où l'obligation, comme on dit, de se faire un nom. Obligation pour tous, et non pour les seuls ambitieux, l'obligation que tous remplissent avec l'aide de tous, et même de la police, pour s'assurer que leur nom a un signifié, ce qui est toujours plus ou moins mal assuré. Comme le jeune iranien était mal assuré du signifié de bol, qui était comme un nom propre partiel, et comme Venaisson qui s'était fait un nom au fur et à mesure que je parlais de lui. Je le constituais ainsi en la seule sorte de signifié, pour son cas très particulier de personnage littéraire, que son nom propre pouvait avoir.

Toujours avec l'idée d'apporter, aux question soulevées par Leclaire, un éclairage lointain et très indirect, si indirect que nous ne serons pas facilement assurés de parler de la même chose, je voudrais apporter assez brièvement un fragment d'observation qui porte sur le jeu des éléments phonématiques des noms propres chez un obsessionnel. Il s'agit d'un cas assez sérieux, dans le style de l'Homme aux rats, mais en plus sévère, un sujet fort intelligent et ouvert, qui

était obsédé au début par l'idée qu'il avait pour sa femme une attirance de caractère incestueux, et cela le tourmentait d'une façon extrêmement pénible. Actuellement, son analyse est en cours. Sa vie est devenue plus facile, mais non sans des accidents symptomatiques comme celui dont je vais parler.

Il a depuis longtemps un collègue, presque un ami, que nous appellerons Lemarchand. Or, un jour qu'il regardait négligemment dans la direction de ce Lemarchand en pensant à autre chose, il ne sait pas à quoi, il s'avise brusquement que le nom de jeune fille de sa femme étant, disons Martineau, les deux noms ont un commun la même syllabe MAR. J'ai changé le nom mais non la syllabe. Il en est, pendant quelques secondes, terrorisé, et il lui en reste, pendant assez longtemps une inquiétude obscure.

Je n'ai pas actuellement de moyens sûrs de rendre compte de ce symptôme. Il est évidemment inutile d'interroger la syllabe MAR, elle est pour ainsi dire du côté du non-sens de la chose. Si son collègue s'était appelé par exemple Artigues ou Otineau, je suis sûr, comme toujours sans pouvoir le prouver, que c'est la syllabe TI qui aurait renvoyé à Martineau. L'ensemble de l'analyse me conduit à penser que dans ce symptôme se condensent et se déplacent sa peur de l'homosexualité, les effets de son identification à une fille et sa peur de la castration; il pourrait prendre son collègue pour sa femme, la syllabe MAR peut se détacher, etc. Mais ce qui est plus sûr et presque évident, c'est que cette syllabe joue le rôle d'une plaque tournante, et qu'elle fait passer du circuit qui contient le signifiant qui renvoie à sa femme, au circuit où figure le signifiant qui renvoie à son collègue.

Évidemment je ne sais rien de ces circuits en tant que tels. Il s'agit nettement d'un élément symptomatique, c'est-à-dire de quelque chose à quoi, du point de vue de la technique, on ne doit pas porter un intérêt trop direct. Mais du point de vue de la théorie c'est une autre histoire. Il me semble qu'il nous apprend au moins que le phonème MAR, ou tout autre phonème jouant le même rôle de plaque tournante, n'a pas besoin qu'on lui accorde quelque caractéristique de primarité. Ce qui est primaire là, c'est la pure possibilité de décomposition et de recomposition phonématique, c'est-à-dire de métonymie et de métaphore réduites aux phonèmes, avec les amputations, les contacts prohibés, les confusions redoutables auxquels ils renvoient par l'intermédiaire de ce qu'on pourrait appeler le circuit primaire, avec tout ce que cela implique, en particulier le champ du désir inconscient.

Ainsi pourrait-on dire que les mécanismes primaires se manifestent comme non-sens dans un symptôme pour lequel un sens, après tout, est exigible. Le fait que ce soit un symptôme et non une simple suite d'associations donne à la chose, si j'ose dire, un caractère d'obscurité sérieuse. Les symptômes sont, en

analyse, même si dans la cure il est bon de ne pas s'y attaquer directement, quelque chose comme ce que sont, en théologie, les témoins qui se font égorger, aussi absurdes qu'authentiques.

Je ne peux que laisser entièrement ouverte sans m'y engager, la possibilité d'une comparaison entre le statut topologique du « POOR (d) J'e-LI » fantasmatique et du MAR symptomatique. Je crois seulement qu'une discussion assez poussée sur ce point permettrait d'y voir plus clair, soit qu'il faille approcher les deux formules, soit qu'il faille les opposer radicalement.

***Serge Leclaire –*** Sans doute ai-je été tout à l'heure un peu affirmatif, un peu tranchant peut-être, dans ma réponse à Safouan et n'ai-je pas assez souligné, si je puis dire, ce qui restait là de question ouverte. Mannoni a dit lui-même tout à l'heure qu'il avait le sentiment que son texte, je me demande pourquoi, ne posait pas les questions à un niveau aussi élevé. Après tout, je vous en laisse juges.

Ce que je vais dire, simplement, c'est que je souhaiterais que ces questions ainsi posées ne tombent pas dans l'oubli. Sans doute ne pouvons-nous pas ici, aussi fermé que soit ce séminaire, c'est-à-dire malgré tout aussi vaste, hausser les discussions d'une façon aussi libre qu'on pourrait le faire effectivement en petit groupe.

Je retiens, pour en revenir à l'intervention de Safouan, la question qui était posée, à savoir celle des rapports de la Loi avec la prohibition de l'inceste, car son affirmation n'y change rien, la question reste posée. Je crois que c'est celle-là qui est véritablement posée et que l'on peut, par quelque biais que ce soit, aborder pour en arriver, et même sans doute, aux formulations qu'il a lui-même données. Quant aux questions posées par Mannoni, elles ne se laissent pas, heureusement — et c'est pour ça qu'elles sont véritablement ouvertes et des questions qui, je pense, resteront très insistantes — on ne peut pas les résumer mieux qu'il ne l'a lui-même présenté.

Je me donnerai maintenant la parole pour participer à la discussion. Car cela me fait plaisir, certes, que mon travail, écrit en fait pour l'essentiel en 1963, ait suscité tant de réponses. Je sais, bien sûr, la part qu'il faut faire en cette occasion à certaines vigoureuses incitations, mais le fait est là, un dialogue semble ouvert. Si je tiens à remercier tous ceux qui ont bien voulu, ou voudront bien encore, ou ont déjà annoncé qu'ils ont encore quelque chose à dire, tous ceux qui ont bien voulu manifester ici leur intérêt, c'est parce que, s'avançant ainsi, ils ont permis que quelque chose commence. Il est bien clair que mon essai, s'il n'avait été soutenu par vos remarques, serait bien vite, comme tant d'autres exercices, resté lettre morte. Et de même sans doute, certaines paroles de véri-

té, que nous avons entendues, seraient restées dans le secret d'un dossier, ou dans les limbes de l'informulation. Je veux aussi, et en fait pour les mêmes raisons, remercier tous ceux qui ont manifesté leur intérêt pour cette entreprise sans pour autant se laisser aller contre leur sentiment, à participer là, maintenant, tout de suite, à ce dialogue, car ils savent, souvent, en analystes, qu'une parole doit venir en son temps. Vous comprendrez donc que je n'aie aucune intention ici de jouer au conférencier qui, par sa réponse, est censé mettre un terme à la discussion ou comme on dit, la clore. C'est au contraire, si je reprends la parole avant que d'autres ne la prennent, c'est afin de poursuivre le dialogue en y apportant, là, directement, une autre contribution, et sans doute parce que, j'ai envie de dire, certains pourront-ils y trouver allusion, reprise ou réponse, à ce qu'ils ont dit.

J'avais annoncé, l'autre jour, que je parlerai sur le corps et sur le signifiant. Je vais donc m'y essayer. Même les moins cliniciens d'entre nous savent que le souci constant d'une certaine maîtrise est un trait commun aux névrosés obsessionnels. Que Philippe entre dans cette catégorie c'est, je pense, un fait qui n'a échappé à personne. C'est cette passion d'une certaine maîtrise que je voudrais interroger pour commencer. Le geste des deux mains rassemblées en coupe pour boire réalise d'une façon exemplaire ce que je veux ici souligner. Sûrement, ce bol fait de la paume des mains, moyen de boire, répond-il, ou appelle-t-il par son creux la plénitude du sein, mais, pour aller au plus vite, je dirai que ce geste me paraît une façon de maîtriser la problématique conjonction de deux éléments. Problématique, c'est sensible dans le fait bien connu que cette coupe de fortune faite par les mains se caractérise en général par le ruissellement de ses fuites. Le plaisir de Philippe en ce geste semble avoir été, autant que de boire, celui de réaliser un gobelet presqu'étanche, une saisie momentanée de ce qui coule ; en fait une maîtrise, qu'il consacre en buvant cette eau. En un mot, il me semble qu'il s'agit là d'un mime ou d'un geste rituel, qui représente ou actualise, avec le corps ou une partie du corps, la pure matérialité du signifiant. J'ajouterai même, ce qui apparaît à chacun, que ce geste suscite précisément le symbole en son sens premier, c'est-à-dire en ce qu'il s'efforce de faire coller ensemble les éléments de ce qui peut aussi être le support d'un appel, voire la sébile d'un mendiant.

Lorsque je parle de la pure matérialité du signifiant, je désigne là le couple opposé de deux éléments. Sans doute, pour constituer un signifiant importe-t-il peu que ses éléments soient acoustiques, graphiques ou tactiles, l'essentiel est que l'articulation de ces deux traits — à l'extrême pure matérialité totalement dépourvue de signification — l'essentiel dis-je est que cette opposition soit connotation de l'antinomie. Je crois qu'il est juste de dire que le signifiant est

pure connotation de l'antinomie, et pour soutenir à l'instant la saisie de ce que vous pouvez tenter d'attraper de cette formule, j'ajouterai que cette antinomie est, fondamentalement, dans notre expérience, celle constitutive du sujet. Antinomie ou encore, comme dit Lacan « hétéronomie radicale » ; c'est la dimension que nous impose nécessairement la voie freudienne et notre expérience d'analystes.

Il me faudrait enfin ajouter ici que l'objet, au sens lacanien, *a*, est précisément ce qui échappe à la connotation signifiante, et certainement dans sa nature ce qui échappe à l'antinomie. Dans cette perspective, à savoir que le signifiant est une pure connotation de l'antinomie, on comprendra mieux peut-être ce que je veux indiquer en présentant le geste des deux mains rassemblées en coupe comme une certaine tentative de maîtrise — geste rituel — de la nature même du signifiant. Entendez bien que si je n'évoque pas là, tout de suite, l'imaginaire et la mort, domaines élus de l'obsessionnel, c'est seulement parce que, contraint par le temps, je vise plus à la précision linéaire de cette esquisse qu'au chatoiement des jeux d'ombre. J'ajoute seulement que l'autre geste, celui des deux mains jointes en conque pour faire résonner l'appel, me paraît pouvoir s'inscrire dans la même ligne d'une certaine tentative de maîtrise, et j'y reviendrai en manière de conclusion.

Le temps suivant de mon interrogation portait sur le terme de maîtrise. Comment ne pas évoquer tout de suite, surtout à propos de ce geste, le mouvement de saisie, saisir avec les mains. Mais au fait, que peuvent saisir les mains ? Quelle saisie est-elle là possible ? Je laisserai à d'autres le soin de parler du *Begriff*, du concept, pour ne m'attarder ici un instant que sur le problème du corps s'efforçant de saisir. Mais quoi au juste ? Eh bien, rien justement ! Ou plus précisément encore, l'objet dans sa nudité. Je vais tenter de m'expliquer sommairement. Qu'il me suffise pour cela de vous rappeler la pure différence, ou encore, plus modestement, la petite différence que nous retrouvons irréductiblement, comme pivot de notre expérience d'analystes bien sûr, mais aussi de vivants, c'est-à-dire de désirants. Cette pure différence, il nous intéresse au plus haut point de la désigner d'abord au niveau du corps, corps du délit ou corps sensible comme on dit, c'est ce que j'ai souligné du terme de différence exquise. Cette différence exquise peut certes s'illustrer secondairement, comme ce fut le cas pour Philippe, par l'irritation punctiforme et agaçante du grain de sable contrastant avec l'uni, la netteté de la peau, mais je voudrais là en donner un exemple plus pur, qu'il m'est venu récemment de citer comme terme irréductible tel qu'on en trouve dans les analyses assez loin menées, à savoir la frange acidulée d'une douceur, dans sa précision de réminiscence et son indétermination de souvenir. Je pense que j'emploie bien ces mots ?

En ce point est posée, sans échappatoire possible, la nécessité du pur sens, à savoir le goût… d'un pur sens, en l'occurrence le goût qui, là, sous-tend, connecte et réalise cette pure différence de la douceur et de la frange acide, acidulée. Pour passer ainsi du champ de la douceur à celui de l'acidulé, c'est le vecteur du pur sens, le goût qui, issu de cette béance même du corps, fait, comme en une excursion, le tour d'un autre corps avant de rejoindre l'autre versant de la déhiscence d'où il était issu. Cet autre corps, qui fait se réfléchir le vecteur du sens, il suffit au principe que ce soit rien ou presque : une boule de sucre rouge acidulé montée sur un petit bâton, cerise, et qui d'ailleurs finit par s'effacer en fondant. Rien ou presque et pourtant, comme j'en faisais l'expérience l'autre jour, c'est par exemple le parfum si plein d'un Williamine, un alcool de poire, si dense qu'avant de le boire et de l'éprouver au goût, je sentais sur ma langue, avec une précision hallucinatoire, les grains un peu rudes de cette sorte de poire que l'on distille.

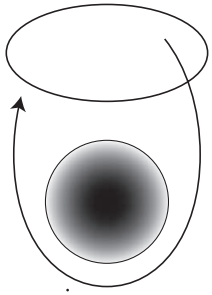


Fig. XIV-1

Mais s'il se trouve — et c'est artificieusement bien sûr que je distingue ces deux possibilités — que cet autre corps, à l'image du premier, soit lui aussi, possiblement, le lieu d'une pure différence, alors apparaît enfin clairement la dimension du désir. Autrement dit, si nous substituons à la cerise en sucre le téton du sein, le pur sens du goût bouclera son excursion tout comme s'il faisait le tour entier de la mère, approchant du même coup, ou tendant à approcher de sa bouche, c'est-à-dire de sa propre béance, une déhiscence du corps maternel, en l'occurrence le téton, pour son orifice. Et simultanément le corps maternel — cela se représente aisément — fait, par la voie, par le sens du toucher au moins, mais aussi, il faut l'espérer, par d'autres voies, par d'autres sens, par le regard surtout, fait le tour du corps béant de l'enfant. Il est clair, déjà en cette figure, je le pense tout au moins, en partant d'une différence exquise, qu'à tenter de saisir l'autre corps en son inévitable béance pour parer à la sienne propre, le corps s'affirme comme désir, le corps s'affirme comme désir inextinguible.

Je vous laisse, à partir de cette esquisse, qui pourrait se figurer facilement au tableau par une double boucle, imaginer les jeux possibles dans la variété des sens, de l'un à l'autre, et je vous laisse aussi pointer, pour une juste classification des névroses, les pièges et les impasses possibles de tous les circuits des sens, de tous les sens. En ces jeux, la pure différence échappe bien sûr à toute saisie, mais ce qui la connote au mieux, cette pure différence, c'est le signifiant tel que nous l'avons défini tout à l'heure comme pure connotation de l'antinomie.

Certes, Philippe en sa névrose ne l'entendait pas ainsi, et si j'ai dit déjà comment il s'efforçait de mimer le signifiant par le geste quasi rituel des mains réunies en coupe, je voudrais en ce point souligner un peu mieux combien pareillement la formule jaculatoire, « POOR (d) J'e-LI », semblait destinée à maîtriser, quitte à le figer en mort, le circuit du désir. La vocalisation de la formule secrète contient en elle cette acmé où s'accomplit la réversion. Et surtout, le mouvement du corps qu'elle connote, c'est-à-dire la culbute, développe la figure même de la boucle autour, sans doute, de quelque rien de la formule elle-même, ou plus précisément autour d'un autre corps absent.

Ce mouvement, résumé au mieux, par la séquence rien du tout, quelque chose, souligne l'apparition, comme à l'issue d'un tour de prestidigitation, de ce quelque chose qui serait là, à l'issue de cet exercice de mime du signifiant, et il semble bien que dans ce cas, ce soit en fait un reste excrémentiel à un objet. Il apparaît là en reste, comme le point autour duquel s'est accomplie la boucle, objet présent et dérisoire dont l'opacité remplace l'autre corps absent. Ainsi soutenu par mon exemple et laissant pour aujourd'hui, délibérément de côté, les fascinants jeux du sens du regard, qui servent habituellement à illustrer les temps de la réflexion, de la réciprocité ou du leurre, je m'en tiendrai à ce mode particulier d'essai de saisie qu'est la voix.

La voix me semble tout d'abord avoir ce privilège, pour autant qu'elle n'est plus simple cri ou qu'elle l'est encore, d'être au principe saisie, maîtrise, en écho, du discours que supporte la voix de l'autre. Il n'est pas de maman qui ne soit repris de la voix de l'autre, et de ce fait la voix constitue une sorte de modèle privilégié de ce premier rapport à l'autre ; ensuite, parce que la voix fait nécessairement intervenir un autre organe, à savoir l'oreille, ce qui figure de quelque façon plus singulière le circuit du sens, de bouche à oreille, comme on dit ; enfin parce que la voix est quand même le vecteur privilégié du signifiant, qui de ce fait devient, ou est surtout, signifiant verbal. Dans l'histoire de Philippe, l'appel de sirène produit en soufflant dans les mains jointes en conque, et offert à l'écho de la forêt, se présente comme imitation, redoublement, reproduction vide de l'appel de la voix. Mais il est aussi, à la mode obsessionnelle, jeu de maîtrise.

Il faut évoquer ici le rêve de la serpe pour en dire un peu plus sur la voix, le cri et l'appel. Dans ce rêve, Philippe met en scène un jeune garçon dont la jambe vient de glisser dans un trou. Il s'est blessé à une serpe sans doute, mais l'on ne voit qu'une éraflure au talon. Le garçon crie très fort. C'est un hurlement insolite, à la fois cri de terreur et appel irrésistible qui fait à Philippe évoquer ce cri dont il est question dans la tradition Zen, et qui serait capable de ressusciter un mort. Le cri renvoie surtout à un souvenir de panique bruyante. Philippe a huit-neuf ans, il est en voyage avec ses parents et se trouve seul dans le grand parc d'un hôtel. Quelques garçons plus âgés, qui jouent aux brigands, l'attaquent. Pris de panique, il s'enfuit en hurlant, mais pas n'importe quoi, il crie très fort, comme en appel, des noms de garçons, Guy ! Nicolas ! Gilles ! pour donner le change et faire croire à ses attaquants qu'il fait partie, lui aussi, d'une bande nombreuse. Il essaie de ne pas proférer, même, des noms trop connus, Pierre, Paul ou Jacques, l'appel doit avoir l'air d'être précis, et il se souvient justement d'avoir ainsi invoqué Serge. A l'époque, Serge, c'était ou Lifar, ou Stavisky. Ce fut, et certes beaucoup d'entre vous l'ont pressenti, par le thème de l'appel à Leclaire, un ressort important de la cure, mais je n'entends pas aujourd'hui m'y arrêter plus. Ce cri, cet appel au secours complète et éclaire par une autre facette l'appel du « Lili j'ai soif » ou l'invocation de « POOR (d) J'e-LI ».

De « Lili j'ai soif », je voudrais seulement souligner une fois encore le caractère ambigu de modèle, ou d'écho par rapport à l'autre phrase, ou phase, du circuit de la voix, à savoir « Philippe j'ai soif », articulé par le relais de Lili. Mais c'est évidemment au niveau de la formule jaculatoire de « POOR (d) J'e-LI » que je veux revenir pour conclure. J'ai montré déjà qu'en elle-même cette formule figurait, suscitait même ce mouvement de réversion nécessaire pour comprendre quoi que ce soit à la réalité de la pulsion et aussi, bien sûr, à celle du désir. Mais ce que je voudrais encore accentuer ici, c'est que cette formule constitue de cette façon une reprise par Philippe de la voix qui l'appelait par son nom, et plus littéralement encore, ce pourrait être la reprise de la voix amoureuse de sa mère, le câlinant dans le même temps qu'elle articule quelque chose comme « trésor chéri ». Mais si nous avons, dans cette interpellation de « trésor chéri », l'un des pôles nécessaires à l'analyse de la formule, je crois que nous en méconnaîtrions quand même l'essentiel si nous ne revenions pas à cette limite du sacré qui nous est perceptible dans cette incantation.

Philippe, vous vous en doutez, est juif, et le thème de la formule incantatoire, aussi bien que le caractère presque sacré du trésor qu'il représentait pour sa mère, le conduit à se souvenir de quelques éléments rudimentaires de sa formation religieuse. […] de l'hébreu qu'il a appris à lire, il ne lui reste rien ou

presque, si ce n'est seulement cette prière essentielle qui s'appelle le *Shema*. C'est, lui avait-on dit très tôt, une prière qu'il ne faut jamais oublier, car au moment de mourir il convient de la dire ; c'est un viatique, mais c'est aussi, dans son souvenir un peu confus, quelque chose comme une bénédiction. Concrètement, dans son souvenir, ces bénédictions, marmonnements incompréhensibles, qui s'accompagnaient précisément de l'imposition des mains sur sa tête — geste paternel, ou surtout grand-paternel — tendent pourtant, dans ce souvenir, à se confondre avec les craintes maternelles. Mais cette prière, c'est aussi, certes, d'une part une invocation à dieu dont on ne doit pas dire le nom mais aussi, et dans sa formulation même, un appel à celui qui doit la dire. En voici à peu près le texte, ou son début tout au moins ; cette formule, qu'au temps de mourir il faut pouvoir dire : « Écoute Israël, l'Éternel est notre Dieu, l'Éternel est Un ». Et nous voyons là que cette prière à dieu est aussi un appel à celui qui la dit. A l'extrême rigueur — ainsi le pensait Philippe — l'articulation du premier mot *Shema*, ainsi que s'appelle la prière, pouvait suffire à servir de viatique. Au fond, et c'est là que je voulais en venir, que dit ici la voix ? La voix dit, « Écoute »… Écoute… Et maintenant, comme devant cette invite, le parleur se taisant enfin peut, pareil à l'analyste s'installant dans son fauteuil, marquer le temps de la fin ou du commencement en disant : « Je vous écoute ». Ce qu'à vrai dire vous avez déjà fait, et que j'ai déjà fait aussi.

Beaucoup d'interventions resteront nécessairement en suspens. Il y en a d'écrites, de non écrites, et d'annoncées. je dis « nécessairement en suspens » pour aujourd'hui.

***M. X.* –** Je n'ai pas préparé de texte pour vous dire ce que j'ai pensé de la conférence de Leclaire, parce que je voulais le lui écrire, mais il donne l'occasion aujourd'hui de le lui dire sans l'avoir préparé et je voudrais articuler quelque chose au sujet de « POOR (d) J'e-LI », et en particulier au sujet de ce qui se passe au niveau de la respiration de celui qui s'endort et qui commence à entendre son souffle ne sachant plus très bien si c'est son souffle ou bien si c'est l'écho de quelque chose d'autre. Et c'est à ce niveau-là qu'on peut trouver cette espèce de rythme étrangement renversé à un endroit même de ce souffle, et qui est un temps inspiratoire perçu, un temps expiratoire également perçu et contenant, en quelque sorte, cette espèce de retournement. Cette espèce de retournement est, en quelque sorte, insuffisant pour expliquer la formule toute entière, même si elle est perçue ainsi, mais elle introduit, en quelque sorte, une possibilité de fantasmer sur ce son de base et, à partir du moment où on interroge nos malades sur ce qui leur est émis par cette espèce de système d'écoute à l'intérieur d'eux-mêmes, on peut trouver, très souvent, des phrases

qui ont une énorme importance pour eux et avec lesquelles ils jouent. Il est certain qu'ensuite toutes sortes d'autres termes peuvent être amenés par celui-là, et je rejoins totalement vos interprétations successives, avec lesquelles je me sens très à l'aise, mais je veux dire par là qu'il y a, en quelque sorte, une possibilité d'entrée dans un chemin très profond de l'écoute de l'autre, par une sensibilisation de celui-ci à son propre rythme respiratoire, ce qui est d'ailleurs une manière de faire passer au niveau de la voix ce que vous avez admirablement articulé.

***Jacques Lacan –*** Est-ce qu'Israël veut bien prendre la parole maintenant ? Je ne prévoyais pas, encore que j'aie essayé de m'en assurer en l'appelant il y a huit jours, je ne croyais pas que Durand de Bousingen serait là aujourd'hui. J'ai demandé tout à l'heure à Leclaire le texte que Durand de Bousingen m'a envoyé très tôt, l'un des premiers à propos de l'intervention de Leclaire.

***Serge Leclaire –*** Si, j'ai demandé à Durand de Bousingen, justement avant de commencer, s'il voulait commencer par prendre la parole. Il m'a dit qu'il préférait, ne l'ayant pas revu, avoir le loisir d'en préparer une forme présentable et parlée.

***Jacques Lacan –*** Vous pouvez être là alors au séminaire fermé du mois prochain. Voilà un point de déblayé. Israël va nous dire ce qu'il nous a apporté aujourd'hui, et je conclurai en donnant une indication de lecture qui me paraît s'imposer.

***Lucien Israël –*** Je souffre d'un fâcheux atavisme qui fait que lorsqu'un de mes dieux m'appelle, je réponds, me voici, et, toujours selon le même atavisme, j'agis avant de réfléchir. Après avoir répondu me voici, j'ai malheureusement eu plus de temps qu'Abraham avant de passer à l'acte, ce qui fait que, plutôt que de sacrifier un de mes fils — on ne sait jamais si on trouvera à temps le bélier — je sacrifie une partie de mon texte pour ne m'intéresser strictement qu'au thème de « POOR (d) J'E-LI », à ce mot qui remplit la bouche et qui vient à la place peut-être, non pas du désir de boire, mais de l'objet du désir… Mais enfin, tout ça a été dit.

[…] *Bedeutung*, et c'est pourquoi ce mot, qui est fait de pièces et de morceaux, je devrais dire cet objet plutôt que ce mot, tant il évoque les objets surréalistes, et si c'était un mot-valise, je serais tenté d'y voir là malle sanglante, une valise contenant des cadavres dépecés. Cadavres, voire des morceaux d'immortels, des morceaux de mon […], et c'est là, au fond, me voici livré à un petit jeu qui était peut-être la seule chose dont on n'avait pas parlé — on ne peut pas tout savoir — le morceau de cet objet surréaliste évoqué a une autre forme de com-

position qui est exactement celle qu'on appelle, en matière d'étude talmudique, le *no taikon*. Le *no taikon,* c'est l'assemblage signifiant de morceaux de noms avec lesquels on constitue un nouveau terme.

Je vais vous en donner un exemple. Au fond je suis bien encouragé à parler de nom propre, et du mien, puisqu'on l'a invoqué […]. J'ai écrit mon nom. Mais ce nom, chacun sait qu'il a été donné à mon pays par Jacob, mais pourquoi ? Est-ce simplement pour connoter ou faire se souvenir d'un combat […]? Il s'agissait surtout de clore une période qui était la période patriarcale, et c'est ça qu'on a résumé dans ce nom, c'est-à-dire que nous avons les initiales de tous les patriarches et de leurs épouses — il doit y en avoir sept si je ne me suis pas trompé — et aussi cette association métonymique devenant métaphorique par ses effets, ne pouvait pas correspondre à une espèce de fantasme, puisque c'est un fantasme qui m'est cher.

Bien sûr, si ce que je viens de dire est encore trop infiltré d'imaginaire personnel, on pourrait livrer cet objet à une recherche chronologique; beaucoup d'autres l'ont fait et dans ce « POOR (d) J'E-LI » on verrait une série d'ouvertures en chaîne, d'ouverture d'abord des lèvres, des dents, puis de la langue se décollant du palais, ce qui nous amènerait à trouver à la limite de l'objet — qui, comme dit Leclaire, fait paraître, apparaître concrètement quelque chose là où il n'y avait rien — à la limite nous trouverions peut-être, même plus un sens, mais une pure […], c'est-à-dire un rythme, si bien manifesté par ce sentiment d'enroulement et de dépliement de Philippe, cet émoi distingué, cette différence exquise qui n'est finalement peut-être que perception de la variation.

Dernière remarque, je m'étais demandé après avoir entendu Stein prenant la parole immédiatement après ton exposé, si le rébus qu'il avait évoqué, ou le rêve, était utilisable dans une seule langue ou dans plusieurs langues. Un rébus est écrit dans une seule langue, il en va de même de cet objet fantasmatique que tu as ressorti, je me suis demandé s'il n'y avait pas là un exemple d'un terme valable dans toutes les langues. Ce fantasme nous ramènerait ainsi à une période où toute la terre avait une même langue et des paroles semblables — vous reconnaissez la citation — mais méfions-nous de cette apparente simplicité parce que, il ne suffit pas de lire le texte — une même langue et des paroles semblables — il faut encore se demander qu'elles étaient ces paroles. Et le commentateur, Rachi en l'occurrence, nous l'explique que ces paroles consistaient à dire : « Dieu n'avait pas le droit de choisir pour lui le monde supérieur, montons au ciel et faisons-lui la guerre ». Ce serait encore trop simple, il y a une autre explication. Ils se sont dit, une fois tous les 1656 ans, le monde subit un cataclysme comme le déluge, faisons donc une construction pour soutenir le firmament. C'était ce que je viens de faire.

***Jacques Lacan –*** […] conclure […] bien des points particulièrement valables, des points féconds dans chacune de ces interventions. J'ai relevé tout à l'heure quelque chose qui mérite, au tout premier chef, d'être retenu comme l'axe de ce que Safouan a apporté de très importants questionnements dans tout ce qu'il a déroulé aujourd'hui. Je désirerai que l'intervention de Safouan, peut-être, en raison de son volume, adjointe à une autre, soit mise à la portée des auditeurs et qu'on puisse se la procurer.

Dans la communication de Mannoni — qui ne nous a dit qu'à l'état d'amorce, parce qu'il ne pouvait pas faire plus — ce qu'il nous a dit, en terminant, sur le symptôme me paraît extrêmement important. Je passe sur ce qu'a dit Leclaire puisque c'est là-dessus que je vais terminer.

Sur ce qu'a apporté Israël aujourd'hui, ce qui me paraît tout à fait important c'est ce vieux fantasme, la langue unique, et renouvelé et rajeuni par la façon dont il la pose, et dont la question est effectivement posée, dès *La Science des rêves,* par l'expérience analytique.

Je vous ai dit que, en vous quittant aujourd'hui, je vous donnerai une indication de lecture, je voudrais que, pour la suite de l'audition que vous m'accorderez, je voudrais que tous, tous ceux qui sont là aujourd'hui, et donc qui sont supposés s'intéresser d'une façon plus proche à ce que je déroule devant vous, je voudrais que vous teniez pour de première urgence de lire ce livre de Michel Foucault qui s'appelle *Naissance de la clinique*[43]. Michel Foucault, qui est pour moi un de ces amis lointains avec qui je sais, par expérience, que je suis en très proche et très constante correspondance, malgré que je le voie fort peu, en raison de nos occupations réciproques, Michel Foucault que j'ai vu hier soir, je lui ai posé la question, à propos de ce livre, la question de savoir s'il avait été par quelque voie informé — ce n'est pas rare, il y a beaucoup de gens qui écrivent dans notre champ — de la thématique que j'ai développée l'année dernière autour de la vision et du regard. Il m'a dit qu'il n'en était rien.

Il est d'autant plus remarquable que l'œuvre de Michel Foucault, qui se trouve avoir adopté, se trouve, au départ, s'être en quelque sorte infiltrée du premier temps de mon enseignement en 1953, que l'œuvre de Michel Foucault, sans autre repère depuis, qui converge vers cette théorie de l'objet *a* qu'il ignore, parlant de la naissance de la clinique, est très exactement ce qui correspond, au niveau de la médecine, à ce point d'interrogation que j'ai porté devant vous comme intimement mêlé au départ, cette année, de mon discours, se trouve correspondre exactement à cette question. De même qu'il y a un moment, au début du XVII^e^ siècle, où est née la science tout court, la nôtre, de même au niveau de la médecine il s'est produit, au début du XIX^e^ siècle, cette mutation qui a fait radicalement changer de sens le terme de clinique. La façon dont il résout ce

problème est si intimement coextensive à tout ce que j'ai développé devant vous sur la fonction du regard que je ne peux qu'y voir à la fois l'encouragement, un confort, et la certitude que c'est bien de ce qui est à l'ordre du jour pour la pensée présente qu'il s'agit là, de réalisant, à des niveaux distincts, autonomes, indépendants et pourtant vraiment identiques.

Ceci, vous pourrez le constater en lisant ce livre, qui est pour tous les médecins d'un intérêt véritablement originel et dont c'est également un symptôme de l'état présent des diverses professions que la médecine française, celle à laquelle il s'adresse, puisque c'est écrit en français, l'ait absolument et totalement ignoré. Michel Foucault m'a dit hier soir que 475 exemplaires de ce livre unique, qui n'a aucune espèce d'équivalent, que c'est à 475 exemplaires que s'élève la vente de ce livre ! J'espère qu'il y a ici assez de personnes pour faire bondir ce chiffre. Je répète que tout ce qu'il y a dans ce livre est absolument vierge, n'a jamais été dit, que c'est le seul livre que je connaisse qui, en somme permette à des médecins de situer exactement cette espèce de monde et de productions médicales qui est celui de tout ce qui s'est fait quand même, avant le début de XX^e^ siècle, et dont l'accès est, en dehors de ce livre, absolument fermé.

L'opération qui a tenté de poser le principe de l'exploration historique dans une œuvre, dans un style comme celui qui est indiqué dans l'ouvrage de Lucien Febvre par exemple, concernant le problème de l'incroyance au XVI^e^ siècle[41], ce programme, parfois nous sommes sollicités de nous interroger sur la façon dont il convient de lire ce qui s'est exprimé à cette époque au sujet de l'incroyance, et qui est tellement distinct de la façon dont ce problème se pose pour nous que c'est seulement par cette voie que nous pouvons comprendre à quel point les phénomènes de l'incroyance ont été tellement à la fois plus radicaux même qu'ils ne le sont pour nous, à cette époque, tellement plus avancés sur certains points, et aussi sur d'autres tellement en deçà de ce qui est notre position ; cette restitution des coordonnées qui permet de donner son sens authentique à ce qui s'est produit à cette époque, là nous en avons un exemple absolument extraordinaire, ce quelque chose qui fait que l'histoire de la médecine n'est jamais faite qu'au niveau de la petite histoire, au niveau du Lenôtre, n'est-ce pas.

Ceci, par l'œuvre de Michel Foucault est absolument, radicalement transformé, encore que ce côté petite histoire et anecdotes, fractions de textes, choix de paragraphes qui met quelque chose en lumière — chez quelqu'un d'aussi chercheur, d'aussi fouineur dirai-je que Michel Foucault — soit présent dans l'ouvrage, que vous y trouviez mille aliments, ceci ne prend son sens et son importance qu'en raison de la ligne profondément directrice qui porte tout à l'extrê-

me d'un ouvrage, à l'autre bout d'un ouvrage d'érudition articulé, le sens de ce qu'a fait Michel Foucault qui, à l'opposé de Lenôtre, je dirais, ne se place pas au niveau de l'œuvre de Marx pour comprendre toute l'histoire antérieure.

A cet égard j'extrairai, de ce texte très abondant que nous a livré aujourd'hui Serge Leclaire, j'extrairai ce point vraiment remarquable qui est celui par où il fait l'approche du terme de la sensorialité dans la genèse de l'objet *a*. Vous le verrez, si vous savez lire attentivement ce livre et en pointer les passages majeurs, vous verrez comment cela pourra vous permettre de repérer ce qu'a apporté là Leclaire, au niveau d'une certaine faille, qui est très précisément, dans le livre, celle qu'il a désignée de ce qui sépare la pensée de Cabanis de celle de Pinel. Ou si vous voulez, plus précisément, puisque celle de Pinel, qui est l'un des auteurs les plus profondément explorés par Michel Foucault et que la position de Pinel reste ambiguë, de ce qui sépare Cabanis de Bichat.

Je ne peux pas, aujourd'hui, développer ce point. J'aimerais que, quand j'y reviendrai, ce soit sur la base, de votre part, d'une connaissance approfondie du texte de Michel Foucault, *Naissance de la clinique,* donc, aux P.U.F.

# Leçon XV

*7 avril 1965*

Ce geste churchillien, fait pour montrer à ceux qui, depuis trois semaines, s'étant trouvés ici, soit à mon cours ouvert, soit à mon séminaire fermé, n'ont pu voir empaquetés dans une sorte de poupée, comme on s'exprime, ces doigts dont après tout je me les suis fait peut-être prendre dans cette porte que j'essaie d'ouvrir pour vous.

J'ai eu la satisfaction de rendre tangible, au séminaire fermé, que quelque travail se fait, et pas seulement peut se faire, à l'intérieur de ce que j'essaie de dessiner comme chemin à parcourir. Ce chemin, cette année, nous le suivons autour de la fonction du signifiant et de ses effets ; de ses effets par où il détermine le sujet, singulièrement, de le rejeter… de le rejeter à chaque instant des effets mêmes du discours.

Comme j'ai appris que la remarque en fut faite dans un rapport, l'année dernière, sur les leçons d'agrégation, c'est à savoir qu'il s'agissait d'un titre, si j'ai bien compris, qui était celui « de la parole vraie et de la parole mensongère », c'est à savoir que le sujet n'avait pas été inventé par Lacan et par Claude Levi-Strauss ; que Platon déjà, Parménide qui sait, s'y étaient intéressés. C'est une remarque, à la vérité, excellente ; ce qui me permettra de répondre à ceux qui, m'ayant entendu au cours d'années anciennes, s'impatientaient que ce discours, à leurs yeux, n'aboutisse point à des conclusions assez rapides. « Pourquoi, s'exprimait-on ainsi, et non sans pertinence ni sans humour, puisqu'il nous parle tant de la vérité, ne dit-il pas le vrai sur le vrai ? »

Certains de ces impatients ont changé de bord, contents après tout de se rallier à ces formes d'enseignement où l'on est content de se tenir pour assuré de certains repères opaques qui peuvent donner le sentiment que là, on tient bien l'objet dernier ! Est-il bien sûr qu'on ait raison de s'en contenter, et que cette opacité même ne soit pas le signe que c'est là qu'est la vraie illusion, si je puis

dire, à savoir qu'on se contente trop vite, et que la vraie honnêteté est peut-être là où on laisse toujours l'ouverture du chemin non clos, la vérité inachevée ?

C'est à la vérité ce que, pour suivre l'indication de ce rapport, je trouvai. Je trouvai, bien sûr je ne le découvrais pas à cette occasion, mais où je vous renvoie, à savoir sur le même sujet qui est le nôtre cette année, ce livre de Platon qui s'appelle le *Cratyle,* et où vous verrez, poursuivi entre Hermogène, Cratyle et Socrate, un dialogue bien utile qui ne se termine pas par autre chose que la mise en valeur d'une impasse complète dans le débat et où Socrate, renvoyant Cratyle, vers lequel, incontestablement […], le renvoie avec la formule :

> *«Eh bien, mon camarade, à une autre fois. Tu m'instruiras à ton retour, à savoir quand tu auras bien réfléchi à tout ce qui nous a fait le casse-tête d'aujourd'hui.* A quoi l'autre répond : *C'est entendu. De ton côté, tâche d'y penser encore.»*

Un tel dialogue, celui-là entre autres en tout cas, si ce n'est tous, est bien là pour nous faire saisir que les dialogues de Platon, loin de dire le vrai sur le vrai, sont expressément faits pour nous laisser en suspens, donnant vraiment le sentiment qu'il en sait plus qu'il ne nous en livre, ceci d'une façon assurément non équivoque. S'il en sait plus qu'il ne nous en livre, et s'il ne le dit pas, il y a bien là quelque raison qu'à la vérité, même s'il nous le disait, on n'en serait pas encore plus avancés, mais que déjà, dans les traces qu'il nous donne, au-delà peut se lire ce qui, après lui, fait notre chemin, et très précisément la place est marquée de, par exemple, ce que l'expérience de l'inconscient peut conduire à vous dire. Peut-être, pendant ces vacances, aurez-vous l'occasion d'ouvrir ce livre. Je le souhaite, dans la mesure où vous pourrez y trouver, nettement marqué, ce qui a constitué le noyau de la tradition claire, parfaitement lisible du λεκτόν, considérant le statut du signifiant. Vous y trouverez confirmé ce que, au départ, je vais essayer de résumer ainsi, d'une façon qui n'a rien d'original, ce qui est inscrit au départ de cette tradition et qui repose sur l'opposition, concernant la fonction du signifiant, entre ces deux grandes fonctions qu'Aristote, admirablement, distingue, pose, affirme dans leur simplicité[3-6] et d'où il convient de partir pour se repérer concernant tout ce qui s'est dit depuis, et qui ne date pas, assurément, ni de Saussure, ni de Troubetzkoy, ni de Jakobson, cette théorie du signifiant que déjà les stoïciens, et nommément par exemple un Chrysippe[19], avaient poussée à un extrême point de perfection. *Signans* et *signatum* sont en circulation déjà depuis quelque deux mille ans.

L'opposition, c'est celle d'ὄνομα et de ῥῆσις. La fonction de la nomination mérite d'être réservée comme originale, comme ayant un statut opposé à celle

de l'énonciation ou de la phrase, quelle qu'elle soit, propositionnelle, définitionnelle, relationnelle, prédicative ; de la phrase en tant qu'elle nous introduit dans l'action efficace du symptôme. Elle aboutit à cette saisie dont le culmen est la formation du concept, est quelque chose qui laisse, d'autre part, en suspens la fonction de la nomination en tant qu'elle introduit dans le réel ce quelque chose qui dénomme et dont il ne suffit pas de la résoudre autour d'une façon de faire coller, à une chose qui serait déjà donnée, l'étiquette qui permet de la reconnaître.

Nous avons déjà suffisamment insisté sur le fait que cette étiquette est loin d'être à considérer comme quelque chose qui serait le redoublement, la liste, la liste tenue, pure et simple, de quelque chose qui serait déjà emmagasiné, si l'on peut dire, bien rangé, comme un registre d'accessoires. La nomination, l'étiquette dont il s'agit part de la marque, part de la trace, part de quelque chose qui, entrant dans les choses et les modifiant, est au départ de leur statut même de choses. Et c'est pour cela que cette fonction de la nomination comporte une problématique, problématique autour de laquelle tournent Hermogène, Cratyle et Socrate, Hermogène prenant cette face de la vérité à énoncer sur la nomination qui est celle qui se développera dans la suite, dans l'insistance sur le conventionnalisme de la nomination, sur le caractère arbitraire de ce choix du phonème qui […] pris dans sa matérialité, a quelque chose d'indéterminé, de volant… Pourquoi appeler ceci comme cela, plutôt qu'autrement ? Rien ne nous oblige à saisir ce qu'on pourrait appeler une ressemblance, une convénience du mot à la chose et pourtant… et pourtant Socrate, Socrate le dialecticien, Socrate l'interrogateur nous montre son penchant très net vers les énonciations de Cratyle qui, dans un autre radicalisme, insiste pour montrer qu'il ne saurait y avoir de fonction efficace de la nomination si le nom, en lui-même, ne comporte pas cette parfaite convénience à la chose qu'il désigne.

C'est dans l'opération, souvent amusante, toujours paradoxale, et vraiment d'une désinvolture bien faite pour nous libérer de toutes sortes de préjugés concernant certaines habitudes traditionnelles, concernant la genèse de la signification et nommément tout ce qui s'appelle étymologie, qu'il nous montre par cette aisance, ce sans-gêne, presque ce jeu avec lequel devant nous est mise en usage cette interrogation du signifiant phonématique, la façon dont les mots sont, dans le débat, découpés, sollicités. Par la façon dont le jeu se mène, autour d'une prétendue expressivité du phonème, nous montre assurément autre chose que ce qu'on prend pour naïveté. Car je crois que ce que Platon dans cet exercice nous démontre, dans cette façon de rechercher, comme s'il y croyait, les éléments primaires dans les mots, grâce à quoi nous pourrions les interroger ; de la façon dont ils répondent à ce qu'ils sont amenés à désigner ; dans la façon

dont il joue avec le mot σκληρός, qui veut dire en grec, *dur,* et dont il nous fait remarquer que la labiale, et le *re* de *rei* veut dire *couler* en grec, s'adapte bien peu à la dureté à exprimer par le mot σκληρότης. Que ce qu'il nous montre en vérité c'est quelque chose, à savoir cet exercice qui consiste à nous montrer, dans tout ce qui se rapporte à cette fonction de la nomination, ce qui est important, ce qu'il nous montre dans son jeu avec les mots, c'est la façon de les découper aux ciseaux. C'est aussi que ce qui est essentiel dans la fonction et l'existence du nom, ce n'est pas la coupure, c'est, si l'on peut dire, le contraire, à savoir la suture.

Le nom propre sur lequel, au départ de ce discours, j'ai dirigé votre attention en même temps que d'autre part, sur la fonction du nombre, le nom propre, pour un instant dirigez votre regard sur ce qu'il a d'essentiel. Le nom propre, déjà dans sa nomination, ὄνομα ἴδιον, comporte cette ambiguïté qui a permis toutes les erreurs, de vouloir dire d'un côté le nom qui est propre à quelqu'un ou à quelque chose, à tel ou tel objet, qui est le nom spécifié, dans la pure fonction de la dénotation, pour désigner. Mais propre veut dire aussi nom à proprement parler. Et n'est-ce pas là qu'est à voir l'essentiel de cette fonction du nom propre, à savoir que, parmi tous les noms, il est celui qui nous montre, de la façon la plus propre, la plus propre à la fonction du nom, ce qu'est le nom ?

Or, si avec cette formule vide, vous vous mettez à regarder, je vous en charge, le temps — outre l'incident technique qui m'a retardé dans le départ de mon discours aujourd'hui — le temps me manquant pour vous en illustrer d'un grand nombre d'exemples, vous verrez que, de tous les noms, quels qu'ils soient et quelqu'extension que nous puissions donner à la fonction du mot nom que, de tous les noms que nous avons à interroger sous cet aspect de la nomination, le nom propre est celui qui présente, de la façon la plus manifeste, ce trait qui fait de toute institution phonématique du nom, de l'acte fondateur du nom dans sa fonction désignatoire, ce quelque chose qui a toujours en soi cette dimension, cette propriété d'être un collage. Dans la structure même du nom propre, c'est laisser filer quelque chose d'essentiel que ce prétendu nom particulier qui serait donné à l'individu… ce quelque chose à quoi l'énoncé de Claude Levi-Strauss dans *La Pensée sauvage,* quand il ferait du nom propre — ce qu'il pousse jusqu'à son dernier terme, jusqu'au terme de la désignation de l'individu — la pointe et en quelque sorte l'achèvement de la fonction classificatoire, est trop partial et trop partiel.

Nous manque ce que j'ai déjà avancé ici, que le nom propre va toujours se colloquer au point où justement, la fonction classificatoire, dans l'ordre de la ῥῆσις, achoppe, non pas devant une trop grande particularité, mais au contrai-

re devant une déchirure, le manque, proprement ce trou du sujet, et justement pour le suturer, pour le masquer, pour le coller. Ici, certaines des choses qui ont été dites au séminaire fermé prennent toute leur valeur, et nommément quand quelqu'un est venu ici nous apporter son expérience d'auteur, littéraire, et nous a parlé de ses difficultés avec un nom propre donné à un vain personnage pourtant inventé. Le nom propre ne lui est pas apparu quelque chose ni de si arbitraire qu'il pouvait être donné n'importe lequel. La façon dont le collage, dont la suture destinée à masquer ce trou, d'autant plus évident qu'il s'agissait là du trou représenté par un personnage inventé, est là le témoignage de cette expérience qui est aussi bien marquée dans celle de tous ceux, romanciers, dramaturges ou ayant cette fonction, de faire surgir des personnages plus vrais que les personnages vivants et ont à les désigner d'une façon qui nous les rende sensibles.

Aurai-je là-dessus, faisant écho à des périodes anciennes de mon enseignement, à vous rappeler combien ceci prend de relief dans certaines œuvres, et nommément dans celle de Claudel, *Sygne de Coûfontaine,* étrange et résonnante désignation pour ce personnage qui nous montre, dans l'œuvre de Claudel, quelque chose de bien singulier. Est-ce à l'endroit ou à l'envers de la révélation chrétienne que nous sommes, quand Claudel forge pour nous sous ce personnage de femme cette sorte de Christ singulier, accumulant sur elle toutes les humiliations du monde, qui meurt en disant non ? Sygne de Coûfontaine qui porte, masqué dans son nom, ce signifiant singulier, le premier, d'ailleurs ambigu, entre le nom de l'oiseau au col courbe et la désignation propre aussi de ce signe qui est donné au monde de quelque chose d'une très singulière actualité, au moment où surgit cette trilogie de Claudel ; et cet étrange Coûfontaine où nous retrouvons l'écho de cette forme du cygne où nous est désigné que vient vers nous la source rouverte, quoiqu'inversée, d'un antique message. Ce mot qui porte en lui, encore, ce souci, cette trace du signifiant élémentaire dans cet û avec un accent circonflexe auquel il tenait tellement que — je l'ai dit autrefois, je l'ai rappelé à mon séminaire — il a fallu faire forger un signe typographique qui n'existe pas dans la langue française pour les majuscules, pour que le circonflexe dont est couronné l'û de COÛFONTAINE pût être porté à l'impression. Sir Thomas Pollock Nageoire…, quelle invention ! puisque déjà, avec cette extraordinaire désignation, n'en savons-nous pas autant sur le personnage de *L'échange*[25] que tout ce qui va se dérouler dans le drame ? Cette vie singulière du nom propre, vous la retrouverez si vous savez être à l'écoute, si vous savez l'entendre, dans tous les noms propres, qu'ils soient anciens, reçus, classés ou que ce soient ceux qui, par le poète, peuvent être forgés.

A la vérité, je crois que s'il fallait ajouter quelque chose à cette sorte de résí-

du, de scorie, autour de laquelle l'attention des personnes du séminaire fermé a été appelée récemment à opiner, à savoir ce « POOR (d) J'e-LI » dont l'analyse de Leclaire, pour ce qui fut sa part, dans ce rapport inaugural sur l'inconscient où quelque chose, par lui et par son coauteur, avait été promu à l'attention d'un auditoire psychanalytique plus vaste, concernant l'originalité de ce que j'avais pu accentuer dans l'enseignement de Freud sur l'inconscient, ce quelque chose dont j'ai pu lire, non sans satisfaction, sous une plume certes non amicale, que chacun, depuis Freud, savait que le fait de l'énonciation de ceci, que l'inconscient est structuré comme un langage, depuis Freud, c'était une lapalissade ! Assurément c'est bien, quant à moi, ce que je pense, même si c'est là, venu, pour celui qui ne prétend le dire que pour me contredire, eh bien, mon dieu, il le sort bien pour quelque chose, d'autant plus que le personnage dont il s'agit et qui en fait une objection à ce que j'énonce, éprouve le besoin de le connoter, de le commenter par une série de mises au point, ce qui se trouve comme par hasard être très exactement ce que j'enseigne sur le sens de la formule.

Il y aurait beaucoup à dire à partir de cette notion, de cet énoncé que toute nomination dans son usage, doit être toujours, par nous, mentalement référée à ceci qu'elle est mémoriale de l'acte de la nomination. Or cet acte ne se fait point au hasard. Accentuer le conventionnalisme en tant qu'il essaie de donner son statut au signifiant n'est qu'une face du problème. Conventionnel est le nom, pour qui reçoit la langue dans sa facticité actuelle, dans son résultat, mais au moment où le nom est donné, c'est là précisément qu'est le rôle et la fonction de choix de celui que — très génialement et d'une façon qui n'a en fin de compte jamais été reprise — que le *Cratyle* désigne comme un acteur nécessaire en cette histoire, à savoir ce qu'il appelle le δημιουργός ὀνομάτων, l'ouvrier en nom. Il ne fait pas n'importe quoi, ni ce qu'il veut, il faut, pour que la dénomination soit reçue, quelque chose dont il ne suffit pas même de dire que ce soit le consentement universel, car ce consentement universel, dans le champ d'un langage, qui le représentera ? Cette dénomination, elle s'opère quelque part. Qu'est-ce qui fait qu'elle se propage ?

Je vous parlai l'autre jour de l'exploit collectif que représente l'apparition dans l'espace de cet extraordinaire nageur dont un instant je vous ai montré ce que, pour nous, il pouvait faire voltiger dans l'imagination, toutes sortes de singulières façons d'imager, vous ai-je dit, la fonction de l'objet *a*. Je n'ai pas insisté, qu'importe ! J'y reviendrai. Mais quelle chose étrange après tout, que personne jusqu'ici n'ait songé à l'appeler du nom qui lui semble, assurément, le plus préparé et propice. Comment se fait-il que n'ait pas répondu à l'appel, alors qu'on est si hardi, si tranquille à qualifier de cosmonaute des gens qui se propulsent dans un champ qu'assurément aucun cosmos, au temps où il y avait

une cosmologie, dont personne n'avait jamais prévu la trajectoire. Pourquoi est-ce que ce Leonov nous ne l'appellerions pas, de la place qu'il occupe si je puis dire — depuis très longtemps, depuis le temps qu'il y a des gens qui nous peignent les messagers qui surgissent quelque part, dans l'espace, pourvus de cette plumaille ridicule qui rend leur image vraiment, dans tous les tableaux, à proprement parler intolérable — pourquoi est-ce qu'on ne l'appelle pas un ange ?… Eh bien voilà, vous vous marrez ! Ben c'est pour ça qu'on ne l'appellera pas un ange. On ne l'appellera pas un ange parce que, quoi qu'il en soit, chacun, vous tenez à votre bon ange, vous y croyez. Jusqu'à un certain point, moi aussi. Moi, j'y crois parce qu'ils sont inéliminables des *Écritures*, ce que j'ai fait remarquer un jour au Père Teilhard de Chardin, qui a failli en pleurer. C'est aussi là la différence entre mon enseignement et ce qu'on appelle le progressisme ! Je trouve que la faiblesse est du côté du progressisme. Cette petite épreuve a tout de même un côté décisif, car vous voyez bien qu'on ne peut pas appeler une nouveauté n'importe comment, même quand elle paraît justement remplir d'un vin nouveau la vieille outre… L'outre-ange est toujours là.

Cette expérience concernant la nomination, vous le voyez, nous débouche-rait tout droit aussi vers la fonction des langues mortes. Une langue morte, ce n'est pas du tout une langue dont on ne puisse rien faire, comme l'expérience le prouve ; le latin, au moment où c'était une langue morte, a servi très efficacement de langue de communication. C'est même pour ça que nous avons pu avoir, pendant toute cette période dénommée scolastique, d'extraordinairement bons logiciens ; la ῥῆσις, ça fonctionne, et admirablement, et d'autant mieux peut-être, justement, qu'elle reste maîtresse du terrain. La ῥῆσις, ça fonctionne admirablement dans une langue morte, mais la nomination, pas. J'ai eu des échos humoristiques ; mon impotence momentanée m'ayant empêché de feuilleter autant de pages que j'en ai l'habitude ces derniers temps, je regrette de ne pas pouvoir vous sortir, des actes du Concile du Vatican, la façon dont on y exprimait la désignation de l'autobus par exemple, ou du bar, qui paraît-il y fonctionnait dans un coin, ça la foutait plutôt mal. Comment faire de nouvelles nominations dans une langue morte ? J'entends, de nouvelles nominations qui s'inscrivent dans la langue. Par contre, tout le *De vulgari eloquentia* auquel j'ai fait allusion dans mes leçons de départ cette année, je veux dire cet ouvrage de Dante, purement admirable, dans lequel est défendue la fonction proprement littéraire, *la lingua grammatica* qu'il entendait faire de son toscan, élu entre trois autres, lisez-le — c'est moins facile à se procurer que le *Cratyle* — lisez-le et vous verrez vers quoi se penche Dante, vers une réalité dont seul peut parler un poète, qui est à proprement parler celle de cette adéquation, qu'il n'est donné qu'à un poète de sentir, de la forme phonématique qu'a pris un mot et de

cet échange entre le signifiant et le signifié qui est toute l'histoire de l'esprit humain.

Comment un signifiant, insensiblement, passe dans un de ces côtés du signifié qui n'était point encore apparu ? Comment le signifiant lui-même se change profondément de l'évolution des significations ? C'est là quelque chose encore sur quoi je ne puis faire que passer, mais où, tout au moins je vous indique une référence, ce que le latin *causa* a pris de poids, à partir du jour où Cicéron traduit avec *causa* la αἰτία grecque, c'est là le point tournant qui fait qu'à la fin, cette cause, qui est encore la cause juridique d'abord, la *causa* latine en est venue à la fin pour désigner la *res*, la chose, alors que la *res*, la chose est devenue pour nous le mot *rien.*

Cette histoire du langage est quelque chose qui, pour n'être pas à proprement parler le champ dans quoi a à opérer, à poursuivre sa pratique le psychanalyste, lui montre à tout instant les voies et les modèles où il doit saisir sa réalité. Et dans l'exposé qu'a donné Leclaire du « POOR (d) J'e-LI » à propos duquel, exemple paradigme, on s'est interrogé, de quel bord est-il, préconscient ? inconscient ? est-ce un fantasme ? Je crois que l'image de départ à laquelle il convient de nous fixer, pour comprendre ce dont il s'agit, c'est que ce dont il est le plus près et là nous retrouvons l'expérience analytique. Qui, des analystes, n'a pas touché du doigt la fonction, pour chacun de ses analysés, de quelque nom propre, le sien ou celui de son conjoint, de sa conjointe, de ses parents, voire du personnage de son délire, que joue le nom propre en tant qu'il peut se fragmenter, se décomposer, se retrouver infiltré dans le nom propre de quelque autre ? Le « POOR (d) J'e-LI » de Leclaire est avant tout quelque chose qui fonctionne comme un nom propre.

Et si j'ai à désigner le point de la bouteille de Klein où ce « POOR (d) J'e-LI » a à s'inscrire c'est, si je puis dire, sur le bord, l'orifice de réversion par où, à prendre quelque côté qu'il s'agisse de cette double entrée de la bouteille de Klein, c'est toujours à l'envers de l'une que correspond l'endroit de l'autre et inversement. Et si vous voulez une image qui vous satisfasse mieux encore, la fonction du « POOR (d) J'e-LI » ou quoi que ce soit qui, dans l'histoire d'un de nos patients pût […] y correspondre, eh bien c'est la fonction propre que, par rapport à un patron, au sens que ce mot a pour la couturière, le patron qui représente le fragment de tissu […] qui servira à décomposer tel pointillé du vêtement, ou telle manche, la fonction des petites lettres destinées à montrer avec quoi quelque chose doit être cousu. C'est à partir de là que peut se saisir, se comprendre cette fonction de suture factice, qui devrait nous permettre, avec suffisamment d'attention, avec une méthode qui est justement celle que nous essayons ici de créer, de vous suggérer tout au moins, nous permettrait de sai-

sir, de différencier même, dans cette image, une sorte de support primitif à propos de quoi pourrait se distinguer la façon dont se font les sutures chez tel ou tel. Je veux dire par là que ça ne se fait pas au même point ni avec le même but chez le névrosé, le psychotique, ni chez le pervers. La façon dont se font les sutures dans l'histoire subjective est proprement dans l'image, le paradigme de Leclaire, car il est quelque chose qui en fait le prix, et qui n'est pas seulement de pure et simple curiosité phonologique, c'est que cette suture est étroitement associée à la prise de ce que Leclaire désigne comme la différence exquise, différence sensorielle. Et c'est là qu'est spécifié le trait obsessionnel ; c'est là cet élément neuf qui peut être ajouté à ce qu'on appelle, à proprement parler, la clinique, en tant que la psychanalyse a quelque chose à adjoindre à ce mot ancien de clinique. Dans cette suture même est pris ce point exquis du sensible, ce côté cicatriciel, je dirai presque chéloïde, pour aller jusqu'à la métaphore, ce point élu qui désigne, chez l'obsessionnel, quelque chose qui reste pris dans la suture, qui est, à proprement parler, à débrider. Voilà ce qui nous permet de situer le point original de ce qui peut servir d'autre part de démonstration quant à la fonction du signifiant, mais qui aussi nous désigne la fonction particulière et qu'il occupe dans l'exemple ainsi isolé.

Assurément, tout ceci demande que nous nous donnions un peu de peine pour faire circuler ces notions qui, en effet, ne sont point nouvelles, qui sont déjà repérables dans Freud et qu'il serait facile, je n'ai pas besoin, je pense, à tous ceux qui l'ont un peu lu, de désigner en quel point nous en trouvons les homologues, depuis l'*aber,* l'*Abwehr*, l'*amen,* qui est *Samen* dans *l'homme aux rats*[53-54], et bien d'autres. Mais aussi bien, si c'est là que nous devons repérer quelque chose dont nous essayons de retrouver le secret et le maniement, ce n'est pas bien sûr en nous en détournant, en nous en tenant à ce qui nous est donné, mais en essayant de poursuivre, selon la formule de Freud, la construction, à propos du sujet, que nous pouvons en tirer le parti convenable. Cet écart, cet écart que laisse dans le nom cette suture qu'il représente, si vous savez en chercher l'instance, vous le retrouverez dans tous.

Œdipus… je le prends parce qu'après tout, je suis sollicité par le fait que c'est bien le premier qui peut nous venir à l'esprit. Œdipus, pied enflé, est-ce que ça va de soi ? Qu'est-ce qu'il y a dans le trou entre l'enflure et le pied ? Justement, le pied percé. Et le pied percé, il n'est pas dit qu'il est recollé. Le pied enflé, avec son énigme qui reste ouverte dans le milieu, est peut-être plus en rapport avec toute l'histoire œdipienne qu'il n'apparaît d'abord. Et puisque quelqu'un s'est amusé à présentifier mon nom dans ce débat, pourquoi ne pas nous amuser un peu ? Puisque Jacques d'un côté c'est Israël, dont a parlé un de nos témoins au séminaire fermé, Lacan, ça veut dire *lacen*, en hébreu, c'est-à-dire le nom qui

conserve les trois consonnes antiques qui s'écrivent à peu près comme ça [figure XV-1]. Eh bien, ça veut dire, *et pourtant* !



Fig. XV-1

Ce tissu, cette surface, qui est celle où j'essaie de vous dessiner la topologie du signifiant, si je lui donne, cette année, la forme de, dans l'histoire de la pensée mathématique, donc logique, cette forme nouvelle, et dont ce n'est pas par hasard si elle est venue si tard, si Platon ne l'avait pas, et pourtant si simple, cette bande de Mœbius qui, redoublée, donne la bouteille de Klein, quelle est l'énigme qui gît là ? Qu'est-ce que je veux dire ? Est-ce que je crois qu'elle existe ? Il est clair qu'elle évoque des analogies, et dans le champ à proprement parler biologique.

La dernière fois, pour ceux qui étaient au séminaire fermé, j'ai indiqué — je le répète ici, parce que le mot d'ordre peut à nouveau en être donné à mon public complet — j'ai parlé de *La naissance de la clinique* de Michel Foucault. J'ai dit que c'était un ouvrage à lire pour sa très grande originalité et pour la méthode dont il s'inspire, l'accent qu'il met quant au virage de l'instance anatomique dans la pensée nosologique. Il est très frappant, très saisissant de voir que, dans cette incidence, j'entends de l'anatomopathologie, le changement de regard, le changement de focalisation qui fait passer de la considération de l'organe à celle du tissu, c'est-à-dire de surfaces prises comme telles, avec le modèle pris essentiellement dans ce qui distingue l'épiderme du derme, les feuillets de la plèvre de ceux du péritoine ; dans le total changement de signification que prend le terme de sympathie à partir du moment où c'est en suivant ces feuillets, ces clivages, rendus si sensibles depuis par toute l'évolution de l'embryologie ; bref que c'est depuis le *Traité des membranes* de Bichat que l'anatomie change de sens et change en même temps le sens de tout ce qu'on peut penser de la maladie.

La façon dont ces feuillets, nommément dans le champ embryologique, s'enveloppent, se nouent, se contournent, en viennent à ce point de striction, comme de fermeture d'un sac, de clôture d'une bourse pour s'isoler dans leur forme adulte, est quelque chose qui mériterait d'être repéré, presque à titre d'un exercice, en quelque sorte, esthétique, mais qui aurait, auprès du biologiste, cet effet de suggestion dont au reste je ne doute pas que très vite, car la chose déjà arrive, tou-

jours et pointe dans un certain ordre de réflexion, que c'est dans une structure originale de torsion de l'espace comparable à sa façon à cette courbure que le physicien saisit à un certain niveau du phénomène, dans une autre forme de torsion, d'involution, comme déjà les mots semblent tout préparés pour les accueillir, que résiderait l'originalité de la fonction vivante du corps comme tel.

Ce n'est vraiment là que suggestion au passage, mais pour, au point où je vous quitte avant les vacances, scander ce quelque chose par quoi je voudrais illustrer d'une façon plus vivante ce que contiennent des formules comme celles sur lesquelles je suis plusieurs fois revenu et que je tiens pour essentielles, vous disant d'abord que c'est le chaînon clé pour éviter de glisser dans quelqu'une de ces erreurs de droite ou de gauche trop rapides ou trop […] vous illustrer cette formule que le signifiant, à la distinction du signe, c'est quelque chose qui représente un sujet pour un autre signifiant. Peut-être y a-t-il eu là encore des choses devant quoi, faute d'être habitués à la formule vous vous arrêtez de tirer les conséquences. Je ne m'en suis pas tenu là puisque l'année dernière, vous donnant la formule, peut-être nouvelle aux yeux de certains, de l'aliénation, il représente, ai-je dit, un sujet pour un autre signifiant, mais pour autant que si le signifiant détermine le sujet, le déterminant, il le barre et cette barre veut dire à la fois vacillation et division du sujet. Assurément, il y a là quelque chose qui, dans son paradoxe — et je vous affirme pourtant que je n'essaie pas de le rendre plus lourd — que le paradoxe n'était pas là le moyen pour moi de capturer l'attention ; que le paradoxe me force la main, si je puis dire, à moi-même, qu'il est pourtant essentiel à bien accentuer.

Je ne dis pas que le signifiant ne peut point être matériellement semblable au signe, signe représentant de quelque chose pour quelqu'un. La théorie du signe est tellement prégnante, s'impose tellement à l'attention de ce moment que nous vivons de la science, que j'ai pu entendre un physicien avec qui j'ai de longues discussions, un physicien dire qu'en fin de compte l'assise, l'assiette de toute la théorie physique en tant qu'elle exige le maintien d'un principe de conservation, dite conservation énergétique, ne trouvera donc cette assiette, cette certitude dernière que quand nous serons arrivés à formaliser toute la découverte physique moderne en terme d'échange de signes. Le prodigieux succès de la conception cybernétique, qui va maintenant à cette chose étrange qui est qualifiée d'information, mise au registre de l'information, toute espèce de transmission à distance pour peu qu'à quelque instant elle se présente comme cumulative, je vais peut-être là un peu vite, que ceux qui savent estiment à leur façon et à leur gré, de ce dont je dis… de ce que je dis, la pertinence.

En biologie, on ira à parler d'information par exemple, pour définir ce qui émane de tel système glandulaire dans la mesure où cela va retentir plus loin en

quelque lieu de l'organisme. Est-ce à dire qu'il faille entendre qu'il y ait là ces deux pôles en les appelant émetteur et récepteur ? Quoi qu'on fasse, on subjective, ce qui est à proprement parler ridicule. Pourquoi après tout, dans cette voie, ne pas considérer comme information les rayons solaires en tant que, s'accumulant quelque part dans la chlorophylle, ou tout simplement en réchauffant le bourgeon de la plante, ils déterminent et se cumulent dans les effets d'éclosion, d'épanouissement de la plante vivante ?

La naïveté avec laquelle il semble qu'on adopte, dans cette formalisation de ce thème de l'information, la fonction de l'émetteur et du récepteur, sans qu'on s'aperçoive à quel point, là, on piétine dans les plates-bandes du vieux sujet de la connaissance, à savoir qu'en fin de compte, à prendre cette voie où chaque point du monde serait estimé de la façon dont il connaît plus ou moins tous les autres points, a quelque chose de singulier, de paradoxal où se manifeste, de la façon la plus sensible, une perte, et dont le modèle manifestement ne peut être donné que de ceci, que nous sommes habitués maintenant à avoir le maniement d'objets que nous pouvons éloigner presqu'indéfiniment de nous, qui sont des machines, et par rapport auxquelles, dans la mesure où nous les faisons, justement, ces machines, être des sujets, que nous les pensons comme machines qui pensent, qu'effectivement, elles reçoivent de nous des informations grâce à quoi elles se dirigent.

Il y a là une sorte d'évolution, voire de glissement de la pensée, auquel après tout je ne vois aucun obstacle. Dans un certain domaine, à condition de le définir, ça peut rendre, et rendre des services extrêmement appréciables, l'équivalence information-mé […] semble avoir quelque fécondité en physique. Est-ce là ce dont nous pouvons nous contenter concernant le statut du sujet par rapport au signe ? Le signe, il peut vous paraître en quelque façon tenable, si nous l'étendons précisément de cette façon, que nous continuions à dire qu'il fonctionne toujours pour quelqu'un. Le renversement de cette position, à savoir que, dans les signes, il y en a qui sont des signifiants en tant qu'ils représentent le sujet pour un autre signifiant vous voyez dans quelle mesure, après tout, il répond à cette pente, à cette suite de la pensée, mais nous permet, ce sujet, d'en faire autre chose, autre chose de déterminable, de localisable et dont le métabolisme peut être saisissable avec ses conséquences. Et pourquoi ? J'ai forgé pour vous un exemple, ou plutôt je l'ai pris, n'importe lequel, je l'ai pris dans l'article d'un linguiste qui, littéralement, quoique l'avançant pour définir ce que c'est que le signe linguistique, y échoue, je dois dire, radicalement. Et je reprends le même exemple pour essayer, pour vous, d'en faire quelque chose, une jeune fille et son amant. Ils conviennent, pour se retrouver, de ce signe ; quand le rideau — je modifie un petit peu l'exemple — quand le rideau sera tiré à la fenêtre, ceci

voudra dire je suis seule. Autant de pots de fleurs, autant d'heures. Ainsi désigné, cinq pots de fleurs, je serai seule à cinq heures [figure XV-2].

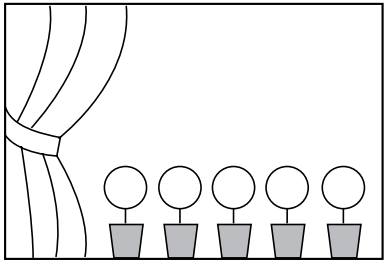

Fig. XV-2

Est-ce que, en fonction de ceci que c'est en paroles, dans un langage, que cette convention a été fondée, est-ce que, pour autant qu'il y a nomination, acte fondateur qui fait de ce rideau quelque chose d'autre que ce qu'il est, mais comment est-ce que nous pouvons identifier ceci purement et simplement à un signe, à une combinatoire de signes puisqu'il y en a deux, en d'autres termes à un feu vert, auquel s'adjoindrait un index ? Je dis non. Et comme ça ne se voit pas tout de suite, je suis forcé de forcer ce que j'ai sous la main, ou en d'autres termes de l'interroger avec mes formules.

Seule, nous mettons seule à la place du rideau. J'ai défini que le signifiant, c'est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant. Que l'amant soit là ou non pour recevoir ce dont il s'agit, ça ne change rien au fait que seule ait un sens qui va beaucoup plus loin que de dire feu vert. Seule, qu'est-ce que ça veut dire, pour un sujet ? Est-ce que le sujet peut être seul, alors que sa constitution de sujet, c'est d'être, si je puis dire, couvert d'objets ? Seul, ça veut dire autre chose, ça veut dire que le sujet défaille dans la mesure où n'est pas là un [figure XV-3a], que nous pouvons redoubler suivant la formule [figure XV-3b], dans la mesure où n'est pas là un seul.

Deuxième élément, cinq heures. De l'adjonction de ce deuxième élément s'institue la structure élémentaire de la ῥῆσις. Si vous voulez — je vous l'illustre le plus rapidement du monde — je peux dire que l'un ou l'autre peut servir de sujet ou de prédicat. Seule, prédicat d'un cinq heures, cinq heures prédicat de

| | seule | *S* |
|---|---|---|
| un | un | *1* |
| seul | seul | *a* |
| a | b | |

Fig. XV-3

seulement. Ça peut vouloir dire aussi bien « seule à cinq heures ou cinq heures seulement.

Ceci est tout à fait secondaire auprès de ce que j'ai à vous montrer qui est à savoir que, dans cet intervalle, le seul qui est au dénominateur du un seul qui détermine ce qu'elle est, ce seul, dans sa bonne fonction d'objet *a*, doit surgir, à savoir que, entre les deux, entre seule et à cinq heures, l'amant est expressément appelé comme étant le seul à pouvoir combler cette solitude [figure XV-4].

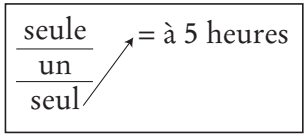


Fig. XV-4

En d'autres termes, ce que nous voyons se produire, ce qui fait que, comme structure signifiante, ceci se tient et subsiste, c'est dans la mesure où le λεκτόν, ou ce qui est lisible de ce qui ainsi s'exprime, laisse ouverte une béance où se structure la fonction d'un désir. Celui auquel ce λεκτόν s'adresse, qu'il le lise ou pas est, dans le λεκτόν, appelé à fonctionner dans la béance, dans l'intervalle qui détermine deux directions, d'une part le seule à cinq heures et la direction de ce que les stoïciens appelaient non sans raison le τυγχάνον, le rendez-vous, la rencontre élective, et, dans le sens contraire, ce que le sujet, divisé dans son annonce d'être seul, cache et dissimule et qui est son fantasme qui est d'être la seule. Dans la division du sujet, être, comme objet, devenue la seule, fonctionne comme désir entièrement en suspens par rapport au désir de l'Autre. Seul le désir de l'Autre donne sa sanction au fonctionnement de cet appel. Le désir fantasmé par le sujet qui s'annonce seul pour être la seule, ce désir, c'est le désir de l'Autre.

L'accent mis ici dans la formule, *le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant,* l'avez-vous remarqué, consiste à différencier le signifiant, non pas du côté du récepteur comme on le fait toujours, et où il se confond avec le signe, mais du côté de l'émetteur, puisque si je dis que le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant, c'est dans la mesure où le sujet dont il s'agit est celui qui l'émet.

Or, qu'est-ce que nous voulons dire quand nous parlons de l'inconscient ? Si l'inconscient est ce que je vous enseigne parce que c'est dans Freud, là où ça parle, le sujet vous devez le mettre derrière le signifiant qui s'annonce. Et vous qui le recevez, ce message de votre inconscient, vous êtes à la place de l'Autre, de l'ahuri. Et, pour m'adresser à vous dans les mêmes termes que l'autre jour, « Buveurs très illustres et vérolés très précieux », ce qui de nos jours se traduit

comme on le traduisait derrière une fenêtre en considérant mon abondant auditoire de Sainte-Anne : « public […] d'homosexuels et de toxicomanes ! » — le public des autres est toujours constitué d'homosexuels et de toxicomanes — donc vous tous, psychotiques, névrotiques et pervers qui faites partie de mon auditoire en tant que Autre, qu'est-ce que ça veut dire, que vous êtes devant ce message ? Eh bien, c'est là un point important à préciser, parce que c'est là trait de clinique, je veux dire d'ouverture où porter l'interrogation.

Si vous êtes psychotique, ça veut dire que vous vous intéressez au message essentiellement dans la mesure où elle [il ?] sait que vous le lisez. Ceci est toujours oublié dans l'examen du psychotique. Lui, ne sait pas ce que veut dire le message, mais le sujet engendré dans le signifiant du message sait qu'il le lit, lui, le psychotique. Et c'est un point sur lequel je ne dirai pas qu'on n'insiste jamais assez, c'est un point qui n'a jamais été vu.

Si vous êtes névrotique, vous vous intéressez au rendez-vous, et naturellement pour le manquer, puisque, de toute façon, il n'y a aucun rendez-vous.

Si vous êtes pervers, vous vous intéressez à la dimension du désir, vous êtes ce désir de l'Autre, vous êtes pris dans le désir en tant que le désir, c'est toujours le désir de l'Autre, vous êtes la pure victime, le pur holocauste du désir de l'Autre comme tel.

Il est tard — grâce au fait qu'on m'a retardé — c'est pourquoi je ne pourrai pas aujourd'hui vous montrer, sur la bouteille de Klein elle-même, que là sont les champs que cette amorce détermine. Sachez que c'est là que je reprendrai mon discours pour le premier mercredi de mai. J'articule, puisque, encore la dernière fois, on m'a demandé si mon séminaire allait avoir lieu après que je l'aie expressément annoncé, le dernier mercredi de ce mois d'avril sera un séminaire fermé.

# Leçon XVI

*28 avril 1965*

*(Séminaire fermé)*

Aujourd'hui nous allons être un peu serrés par le temps. Je me dispense donc du préambule que je fais généralement à ce séminaire fermé, pour donner tout de suite la parole au docteur Durand de Bousingen qui a une communication intéressante à vous faire, dans la ligne de l'ouvrage de Leclaire, sur ce qui s'appelle maintenant, d'une façon décisive, ce qui est passé dans notre conscience commune sous le titre du *Poordjeli*.

***Robert Durand de Bousingen* –** J'intitulerais volontiers l'essai que je vous présente aujourd'hui, *De l'intervention de l'association phonématique dans la structuration du fantasme primitif.*

Serge Leclaire, dans son propos, a essayé de pointer dans sa forme la plus condensée, la formule où s'origine l'imaginaire de Philippe. La séquence « POOR (d) J'E-LI » semble effectivement au plus près du fantasme fondamental, constellation où se rappelle, dans le vécu régressif de Philippe, son rapport de l'être au langage, la culbute dans la perception éternellement refusée et reprise dans la problématique de l'obsessionnel, du manque à être du langage. Il est rare, dit Leclaire, qu'en analyse on arrive à l'aveu de ces formules les plus secrètes. Bien souvent, c'est à la phrase « Lili, j'ai soif » que s'arrête l'investigation analytique. Cette phrase construite avec les défenses de la grammaire, n'est qu'à un niveau secondaire, déjà fort élaboré, aboutissement d'un travail de constitution fantasmatique profond qui, pour rester souvent dans l'ombre de la verbalisation analytique, n'implique pas qu'il soit préverbal. En effet, c'est Freud qui nous dit, dans la lettre à Fließ n° 79 :

> *« En ce qui concerne la névrose obsessionnelle, il se confirme que c'est par la représentation verbale et non par le concept lié à celle-ci que le refoulé fait irruption. »*

Nous savons par ce qu'il a dit plus tard que ce fait n'est pas limité à la névrose obsessionnelle. Si l'on examine l'œuvre de Freud, en particulier dans sa dimension auto analytique où s'origine son expérience, l'on est frappé du fait que le déchiffrage freudien s'applique pratiquement toujours à des structures linguistiques déjà très élaborées, mots, phrases. C'est précisément au niveau de la structuration obsessionnelle du discours qu'intervient l'analyse freudienne. On en trouverait de nombreux exemples dans l'interprétation onirique, dans l'interprétation si construite du discours de l'Homme aux rats où interviennent non pas des phonèmes mais des *Wortbrücke*, ponts de mots, montrant ainsi combien sa recherche se place fréquemment au niveau nominal. C'est cette perception de la distorsion du discours au niveau du mot qui donne à l'œuvre de Freud cette marque d'un génie du jeu de mots, où se trouve pourtant déjà oblitérée l'incarnation du désir dans le phonème originel.

Le travail de Leclaire m'a ainsi engagé à essayer d'articuler dans cette voie, cherchant à lier au plus profond du discours du sujet, sous l'aspect proprement phonématique du formulé originel, le destin de celui-ci. Il devrait être ainsi possible d'approcher le langage fondamental du sujet au plus près du niveau primaire, où règne l'identité des perceptions et où joue le pur matériel sonore, dans son opposition phonématique, succession discontinue, alternée et scandée, d'une chaîne sur laquelle assonance, contiguïté et continuité vont constituer le discours du sujet, en l'introduisant dans le monde du signifiant, de la demande et du désir.

A ce point je poserais volontiers une première question introductive. Est-il possible de pointer dans l'auto-analyse de Freud, et en particulier dans la *Traumdeutung*, quelque chose qui puisse être au plus près de son fantasme fondamental ? Ce me semble une entreprise difficile, bien que brillamment tentée par certains auteurs. Il faut se rappeler ici que la découverte freudienne s'est faite dans le mouvement même de la résistance à celle-ci, et que le discours articulé sur lequel Freud s'appuie constamment métaphorise précisément chez lui la dimension même du refoulement. Il est néanmoins possible de retrouver une référence phonématique dans son œuvre, dans un court article intitulé *La signification de la succession des voyelles*[55], *Gesammelte Werke,* volume VIII, page 349. Freud pointe ici un mécanisme de distorsion, conduisant à remplacer un nom par un autre dont la succession des différentes voyelles est similaire, rappelant ainsi le formulé originel, tabou ou refoulé.

Si « trésor chéri » constitue pour Philippe la réminiscence secondairement sacralisée de la parole maternelle, elle va pouvoir se manifester, dans le « POOR

(d) J'e-LI » permis, par une succession de voyelles identiques :

trés O rch É r I
p OO rdj E l I

Freud dans cette courte note, privilégie ainsi la voyelle et sa succession sonore ; il serait intéressant d'interroger Leclaire sur le rapport possible entre la succession des voyelles du « POOR (d) J'e-LI » et celles du nom de Philippe.

Mais l'observation du petit Hans[52] n'est-elle pas l'un des seuls textes freudiens, ou l'un des plus remarquables, où l'on puisse tenter de rechercher dans son procès génétique la structuration du fantasme primitif par association phonématique, au lieu même de la formulation œdipienne transmise par Freud dans le matériel verbal originel de l'enfant. Freud note d'ailleurs, au début de l'observation, l'intérêt de la possibilité de remarquer directement chez l'enfant

> *« ces formation édifiées par le désir, que nous défouissons chez l'adulte, avec tant de peine, de leurs propres décombres. »*

Il pointe également dans cette observation (G.W. 256) la structure de type auditif pur du jeu de gages, et privilégie ainsi une fois de plus l'entendu par rapport au vu, dans la structuration du fantasme chez l'enfant. C'est donc à un essai de pointage des associations phonématiques du petit Hans tout au long de son observation et à travers son évolution, que nous allons nous livrer. Ceci nécessiterait, bien entendu, l'élaboration sur le texte allemand, et cet essai nous a montré une fois de plus la catastrophique approximation de la traduction française, rendant toute approche linguistique impossible sur le texte français. Ce travail spéculatif sur un texte essaiera de compléter l'analyse concrète et régressive de la construction de la fantasmatique de Philippe.

Le texte introduit la question inaugurale de Hans par la phrase :

> *« Mama, hast du auch einen Wiwimacher ? »,* maman, as-tu également un *Wiwimacher ?*

suivie, à propos du pis de la vache :

> *« Aus dem Wiwimacher kommt Milch »,* il sort du lait de son *Wiwimacher,*

qui précède immédiatement la menace de la castration de la mère :

> *« der schneidet dir den Wiwimacher ab »,* on te coupera le *Wiwimacher,*

amenant la réponse de Hans, je ferai pipi avec mon popo. Pourquoi traduire tutu, et perdre ainsi toute possibilité d'analyse linguistique ?

Dans cette séquence très dense, pointons les mots-clés : *Mama – Wiwi –*

*Milch. Wiwi – Popo,* assimilation de Hans en réponse à la menace de la castration de la mère. Hans remarque d'ailleurs, articulant autour de *Wiwi – Popo*, que ce sont les *Löwen,* lions, et les *Lokomotive* qui ont des *Wiwimacher.*

Hans complète son investigation :

> *« Papa, hast du auch einen Wiwimacher ? »,* papa, as-tu également un fais-pipi ?

Bien sûr, répond le père, introduisant ainsi Hans dans un monde humain caractérisé par l'attribution d'un pénis également revendiqué par la mère. D'où, Papa – Mama = possédant un *Wiwimacher.*

Il est très remarquable qu'à partir de cet instant, Papa et Mama vont se transformer définitivement, et cela jusqu'à la fin de l'observation, en *Papi, Mami* et plus tard *Grossmami.* L'appropriation du pénis par les parents se marque ainsi par la contamination du I de *Wiwi* au niveau de la dénomination des figures parentales. Seuls vont rester aliénés à la prédominance du A les enfants Hans et Hanna. Parmi tous ses amis, (G.W. 251-252), Franzl, Fritzl, Olga, Berta et Mariedl, c'est Fritzl, une fille dit-il, et Mariedl qu'il préférera d'ailleurs par la suite.

La naissance de Hanna complète les associations de Hans, secondairement à la menace de castration de la mère :

> *« Aus meinem Wiwimacher kommt kein Blut »,* mon *Wiwimacher* ne saigne pas.

Cette association fortement anxiogène, liée à l'accouchement de la mère et fortement réprimée, va se manifester plus tard par l'introduction des séries dominées par le phonème U, sur lesquelles nous reviendrons.

Intéressons-nous maintenant au mot-clé de la phobie, *Pferd.* Celui-ci apparaît tout d'abord, consécutivement à l'affirmation de la mère qu'elle a un *Wiwimacher*, noyé dans un ensemble d'autres objets animés et inanimés. L'objet phobogène choisi n'est pas la girafe ou l'éléphant mais bien le *Pferd*, s'ordonnant autour du phonème P. Hans retrouve ainsi, par associations phonématiques avec Papi, le signifiant de la fonction paternelle, et le simple choix phonématique permet d'appuyer l'interprétation de Freud du rapport du cheval avec la figure paternelle. Le refus de la mère de toucher le pénis de Hans va structurer, appelant la menace de castration, *schneiden*, une autre série phonématique qui tirera sa particularité d'être directement en réponse à l'expression maternelle concernant la demande de Hans :

> *« Es ist eine Schweinerei »,* c'est une cochonnerie.

Le premier rêve d'angoisse précédant la phobie (G.W. 259) connote la peur

que la mère ne parte, privant Hans du *Schmeicheln*, faire câlin, expression originale de Hans, puisque expliquée dans le texte. On voit ici l'association par assonance qui pointe le même contenu fantasmatique que *schneiden*, association constituant une réponse phonématique à la menace de castration. La peur de la perte de *schmeicheln* précède immédiatement la phobie proprement dite :

*« das mich ein Pferd beissen wird. »*

Toute cette série, s'articulant autour de la menace maternelle, est pointée par la série phonématique : *schneiden, Schweinerei* (paroles de la mère), *Schmeicheln*, *beissen* (paroles de Hans), série s'organisant sur le mode phobique (G.W. 260). L'angoisse se traduit ainsi littéralement par les mots, *schmeicheln* va provoquer *beissen*. Par ailleurs, ce sont les chevaux *weiss*, blancs, qui mordent, complétant ainsi cette série (G.W. 265)

La castration symbolique n'est à aucun moment signifiée à Hans par son père ; celui-ci n'ose que lui dire que les femmes n'ont pas de *Wiwimacher*, ce que Hans ne peut pas croire, et que ce sont les femmes qui font les enfants, laissant ainsi celui-ci en suspension dans sa crainte imaginaire de la castration. Toute l'observation montrera combien cette recherche restera anxieuse et relativement vaine au niveau de la parole du père, qui signifiera finalement à l'enfant :

*« Toi et moi, nous avons un pénis, mais ce sont les femmes qui font les enfants. »*

N'est-ce pas là ce qui constituera le manque définitif de Hans ?

C'est après l'insistance du père dans son interprétation forcée du cheval-père castrateur (G.W. 287-288) que va intervenir la séquence phonématique dominée par les U, et qui ponctue la régression anale de Hans. C'est quand il est en colère, *Zurn*, qu'il retient son *Lumpf* (288). Ce *Lumpf* va apparaître dans le discours à propos des *Hose*, culottes de la mère, reprenant l'association antérieure *Wiwi* = *Popo,* fortement réprimée de la première menace maternelle. Le dégoût de Hans va s'exprimer par une condensation entre le P et le U : *Pfui*. Peut-on, à ce niveau phonématique, rapprocher cette série régressive d'une autre méconnaissance du père, et de Freud d'ailleurs, quand il propose la nomination de la phobie de Hans comme une *Dummheit* ? Rappelons-nous que le *Blut*, le sang, violemment refoulé du début de l'observation, vient ainsi ponctuer le vécu de l'accouchement d'Hanna. Ce rappel confirme, quand (G.W. 293) Hans reprend l'histoire de Fritzl, qui a *geblutet*, saigné, quelques lignes plus loin, révélant que c'est là qu'il a attrapé la *Dummheit*, la bêtise.

Une extraordinaire constellation signifiante apparaît ainsi à ce point autour du U que nous rappelons brièvement :

– Le U de *Dummheit* pointe la méconnaissance du père et de Freud.
– Le U de *Lumpf* pointe la méconnaissance du père avec la régression anale corrélative.
– Le U de *Blut* pointe la castration imaginaire vécue dans la parole de la mère.

On peut extraire un nouveau fil associatif dans la structure phonématique, au moment où (G.W. 302) le père assimile le *Lumpf* aux poils pubiens de la mère, à son *Wiwimacher.* Le père de Hans va noter alors la transformation définitive du *Lumpf* en *Lumpfi*, rétablissant ainsi, dans l'organisation phonématique du signifiant anal, le pénis maternel exprimant la persistance de Hans dans la méconnaissance de la différence des sexes. Ce même registre va sous-entendre le nom imaginaire de son enfant préféré, *Lodi*, introduisant vraisemblablement la série des *Saffalodi*, *Schokolodi*, etc., où se signifie par l'association des O, A, I, l'appréhension de la théorie anale de la naissance, révélée par le père de Hans, qui va constituer l'extrême pointe du dévoilement de la parole.

Chaque lettre semble ainsi ponctuer par sa dominante phonématique un secteur de l'imaginaire du sujet et en constituer l'élément vectoriel et dynamique dans l'élaboration du discours de celui-ci.

– La lettre I ponctue ce que l'on pourrait appeler l'attribut du pénis, où Hans manifeste son effort à l'attribuer aux parents, essayant ainsi de surmonter dans l'imaginaire la forclusion de son rapport au phallus dans la parole du père.
– Le O place la régression anale de Hans combinée avec le U de *Blut* castrateur qui va promouvoir le *Lumpf*.
– C'est autour du P que va tourner la problématique paternelle de l'observation.
– Le A attirera les humains sans pénis, Hanna, Hans, en regard de ceux qui le possèdent, *Vatti, Mammi.*

Ces éléments phonématiques, artificiellement isolés à ce point de notre investigation, vont suivre dans l'élaboration du mot les mécanismes fondamentaux des processus primaires. La fixité de leur structure va se rappeler dans les dédoublements phonématiques, signifiants répétitifs du refoulé dans le discours. Ce dédoublement d'une extrême importance ne peut être qu'indiqué ici, *Schw*EI*ner*EI, PApA, MAmA, HAnnA, POpO, etc. Il pourrait constituer, à notre niveau, une forme spécifique de la fonction de redondance décrite par Roman Jakobson. En même temps, le déplacement-substitution et la condensation,

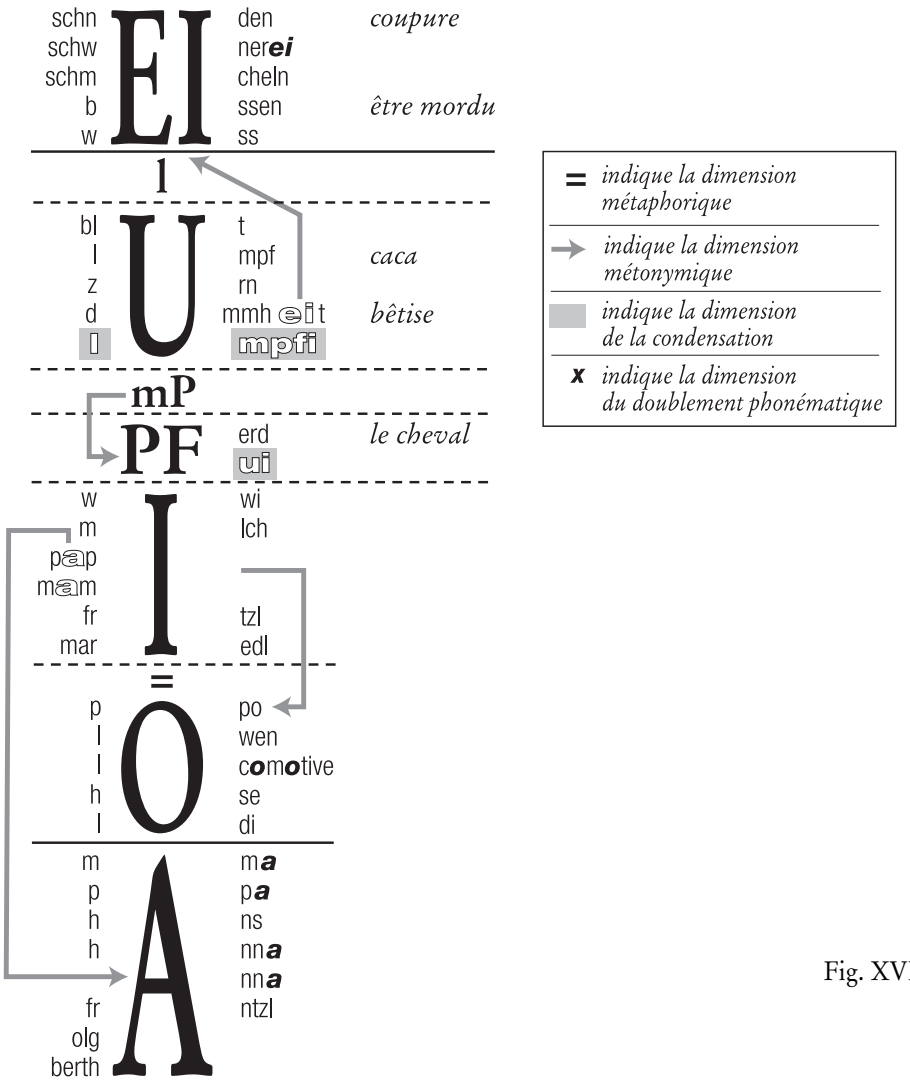


Fig. XVI-1

témoins de l'interchangeabilité des éléments, vont aboutir à une organisation de plus en plus complexe. La métaphore majeure semble ici l'assimilation du I et du O sur laquelle nous avons déjà insisté. La condensation produira les figures complexes des mots-clés de l'observation. *Lumpf* condense le U et le PF, *Pferd* donne *Pfui* en ajoutant le I dans la négation du désir, etc.

C'est au moment où le discours aboutit à sa forme élaborée adulte que sera définitivement figée, dans le mot et la phrase, la structure inconsciente, trace perdue de la communication, qui passe sous la loi aliénante essentiellement diachronique du discours commun. Mais la constante poussée du désir primaire va conduire à réitérer la demande et étendre son champ d'appel. Ainsi les chaînes métonymiques qui vont aboutir aux articulations préconscientes des demandes, vont désormais porter en elles ces signifiants phonématiques électifs et primitifs qui ont connoté le passage du sujet par les stades classiques des pulsions orales et anales.

En regard de cet essai d'appréhension du discours, au niveau phonématique, se place le type d'interprétation signifiante de Freud, s'adressant essentiellement aux connexions des mots. C'est l'assonance du mot qui introduit un signifiant nominal, le *Wort* nouveau. *Wegen dem Pferd* devient *wägen,* expliquant ainsi la phobie des voitures (G.W. 293); *Bohrer* réfère à *geboren*. Freud remarque même en note (G.W. 294), à propos de l'insistance du père sur l'explicitation du *Wegen dem Pferd*, qu'il n'y a rien d'autre à découvrir que la connexion de mot, *Wortanknüpfung*, qui échappe au père.

Il faut maintenant arrêter pour si possible vous interroger. Vous n'aurez pas été sans remarquer qu'une telle position méthodologique réfère plus à l'alogisme du processus primaire qu'à la logique du conscient, encore que les nécessités de la communication orale et ma tendance rationalisante aient pu voiler le chatoiement ubiquitaire et la scintillante et éphémère combinatoire de l'inconsciente résonance phonématique. Une telle approche peut-elle apporter un jour nouveau à la compréhension de la constitution du discours, chez l'enfant, ou de sa régression structurale, chez le psychotique en particulier ? Les travaux de Winnicott[159] chez l'enfant [*La psychanalyse*, V, 21-41], qui s'incarne dans le phonème, ou ceux de Perrier[113] [*Évolution Psychiatrique*, 1958, II, 421-444], où la régression schizophrénique du langage de son patient rejoint la dimension phonématique à travers ses exercices de solfège, pétrification sonore ou mécanique de son désir, seraient à cet égard éclairants.

Revenant au petit Hans, on pourrait montrer sur de nombreux exemples comment l'appréhension de cette dimension phonématique permet de retrouver les interprétations de Freud. Celui-ci interprète la figure du cheval qui fait charivari comme une peur et un souhait de la castration du père. En allemand, cette séquence répond au *Pferd* qui *beisst*, punition de la morsure référant à la culpabilité des *Schweinereien*, cochonneries de Hans, et au *Pferd* qui fait *Krawall*, charivari, manifestant ainsi son passage dans la dimension des A, individus sans pénis et sans puissance. Le *Krawall*, terme inventé par Hans, est donc marqué de la castration imaginaire. Le A rejoint ici le EI de *beissen*. Le discours

de Hans répond ici, non pas à la lettre mais au phonème, à ce que Freud nous dit de sa peur du père et pour son père.

Beaucoup plus imprudemment encore, l'audace ne sourit qu'à l'inconscient, approchons-nous avec notre bien fragile clé de la *Traumdeutung*. Nous allons pointer tout d'abord quelques lignes fondamentales, bien que dissimulées dans le début du chapitre VII (G.W., II-III, 530), traitant de l'oubli dans les rêves :

> *« Dans les rêves les mieux interprétés, il faut souvent laisser une place dans l'obscurité ; on approche alors d'un nœud de pensées… : c'est le nombril du rêve, le lieu qui se rattache au non reconnu,* die Stelle anderer dem Unerkannten aufsitz. *Les pensées du rêve… se ramifient de tous côtés dans l'entrelacs de nos pensées. De la place la plus dense,* aus einer dichteren Stelle, *de ce réseau, surgit le désir du rêve comme le champignon de son mycelium. »*

Ce véritable lieu de l'inconscient, lieu du refoulement primaire, d'où surgit le désir, ne pourrait-il être lié à une prédominance phonématique ? Proposition que nous voudrions soutenir par une référence au rêve Marburg-Hollthurn (G.W., II-III, 438-523). Toute la dynamique de ce rêve s'exprime par le passage du A de *Marburg*, malade, *Matter*, matière, au O de *Hollthurn*, *Holothurien, Molière, motion of the bowels.* Sa signification est si grossièrement injurieuse et scatologique que Freud ne peut qu'en indiquer le sens, relevant de la psychologie anale. C'est dans ce même rêve que, d'avoir mis un RE (R) anglais là où il ne convenait pas, amène les pensées de Freud à la scène infantile de caractère incestueux où il fut chassé par un mot énergique du père, *ein Machtwort,* littéralement un mot de pouvoir ou d'autorité, qui fut peut-être simplement fort !

Ce que nous dira Freud, concernant l'assimilation de l'incorrection grammaticale *from* à *fromm*, pieux en allemand, et de son rapport à l'impiété devant la personne sacrée du père, ne se trouve-t-il déjà pas contenu dans la dynamique qu'introduit le phonème O dans ces deux mots ? Ici, remarquons-le, le signifiant littéral majeur pointé par Freud, passage du A au O, se confond très exactement avec sa dimension phonématique.

Allant maintenant jusqu'à l'extrême, serait-il possible d'isoler des structures phonématiques signifiantes, au niveau même de la constitution de la parole, appelant ainsi à des références phonétiques ? Ne pourrait-il y avoir des affinités structurales élémentaires entre certains phonèmes, atomes symboliques a dit Sapir[141], et l'expression rémanente et répétitive du niveau primaire, ceci par exemple à partir de la remarque que la négation s'exprime, dans un très grand nombre de langues, par des éléments le plus souvent monosyllabiques à articulation nasale ? La théorie de Jespersen[70] indique par exemple la tendance des

sons à se grouper selon leur degré de sonorité, degré d'aperture dans la constitution des syllabes de Ferdinand de Saussure. Les nombreuses exceptions au schéma de Jespersen ne seraient-elles pas hautement significatives, du point de vue de la structuration sémantique, du fantasme originel, constituant une singularité exquise du sujet ?

Il conviendrait en ce point, et vous le sentez bien, de reprendre cet essai à la lumière des travaux de la linguistique structurale, cherchant là aussi, comme le dit Roman Jakobson, « à analyser systématiquement les sons de la parole à la lumière du sens, et le sens lui-même en se référant à sa forme phonique »[68]. C'est sur cette arête existentielle, liant indissolublement la phonétique et la sémantique, reprenant à ce niveau le dernier exposé de Leclaire, que s'incarne le désir dans l'intersection de deux champs, à l'articulation du son et du sens. Si les phonèmes ne sont que pure altérité, ils sont également le produit d'un sujet en mouvement moteur, acoustique ou auditif, émettant ou recevant des traits distinctifs à partir de la matière sonore brute. La corporéité du signifiant, n'est-ce pas alors précisément le son reçu dans sa modulation matérielle, émis dans un fonctionnement dynamique de l'organe vocal, reçu par une masse corporelle plus ou moins sécurisée ? La recherche de la maîtrise gestuelle de l'obsessionnel, n'est-ce pas, au niveau du langage, cet effort dramatique de relier celui-ci à sa corporéité fondamentale, que lui dissimule constamment la fuite métonymique de son désir, d'autant moins supportable qu'il ne peut s'incarner nulle part ?

Leclaire a très finement noté ce moment où le fantasme primitif de Philippe réalise cette approche de la corporéité originaire dans cette jubilation du type s'enrouler — se déplier éternellement recommencée, moment existentiel punctiforme où vraiment le verbe s'incarne au plus profond de l'expérience corporelle. Langage du corps, certes, mais surtout langage avec un corps statique et kinétique, récepteur et émetteur d'une ligne temporelle et mélodique, à travers le plaisir jaculatoire d'un corps enfin signifiant. Philippe semble être ici au plus près d'un représentant de cette répétition circulaire des chaînes inconscientes primitives, forme originelle de la demande, mais où la retrouvaille de la dimension de l'être va le mettre sur le chemin d'un pouvoir assumer la perte, effet de la mise en place du signifiant.

Je verrais volontiers alors, dans la perception de la barre qui sépare la loi phonétique de la loi sémantique en même temps qu'elle les lie indissolublement, un moment privilégié où s'introduit pour le sujet, dans l'expérience auditive vécue, la perception du fondement même de la découverte analytique, le sens du sens, plus clairement, de la structure du signifiant. L'on serait ici au plus près de la rupture vécue entre le phonétique et le sémantique, expérience se constituant

dans une mystérieuse déhiscence du champ auditif et vocal, qui introduit le sujet à l'approche de la signifiance de son discours, le conduisant ainsi dans son expérience subjective même de l'acte de la parole, à cette connotation de l'antinomie dont parlait Leclaire.

L'avènement au sens du son va conduire le sujet à pouvoir placer son discours au niveau de son image spéculaire enfin placée et reconnue. Le sens creux de la demande, béance radicale jusque-là angoissante, va pouvoir s'ancrer au corps du sujet enfin reconnu et lui permettre de passer de la parole vide à la parole pleine. C'est de là que la communication d'un fantasme primitif tel que celui de Philippe, en analyse, me paraît tirer sa valeur inaugurale pour le sujet. Le fait que l'appréhension d'un tel niveau est rare dans l'analyse de l'obsessionnel, ne fait que nous rappeler ce que nous savons sur les difficultés de sa cure. Cette dimension phonématique, toujours résiduelle, ne va-t-elle pas constituer pour le sujet le rappel de l'inconscient même, référence à l'identité des perceptions du niveau primaire, perçant au niveau d'une différence exquise, rompant le fil du discours, et que percevra parfois le patient ou le psychanalyste ?

Enfin la question se pose de savoir comment éviter, à ce niveau d'étude phonématique, une distorsion jungienne, en précisant bien la structure d'une éventuelle prématuration phonétique dans l'articulation du signifiant au premier discours du sujet.

Comme vous le voyez, j'ai réintroduit — mais ne faut-il pas toujours la réintroduire ? — la question du statut topologique de la dimension phonématique dans le champ de l'analyse. Le phonème ne nous mène-t-il pas, comme le dit Jacques Lacan, au plus près des sources subjectives de la fonction symbolique [*La psychanalyse,* I, 129] ?[80]

C'est dans le *fort-da*, OH de l'absence, AH de la présence, dans un couple symbolique de deux jaculations élémentaires, que l'objet s'enferre et se piège.

> *« C'est ainsi que le symbole se manifeste d'abord comme meurtre de la chose et cette mort constitue pour le sujet l'éternisation de son désir. »* (J. Lacan, *La psychanalyse,* I, 123).

Pourquoi ne pas conclure maintenant comme le faisait Jacques Lacan dans son rapport de Rome en appelant sur nous la parole des dieux hindous : Da… Da… Da…

***Jacques Lacan –*** Le désir que j'ai que notre réunion d'aujourd'hui remplisse le programme que je m'en étais donné, à savoir d'introduire un nouvel aiguillage dans notre travail du séminaire fermé par le texte que Madame Aulagnier va

vous communiquer, ce désir sera que je ne pourrai répondre que brièvement à ce travail dont je pense que l'intérêt ne vous a point échappé. Je veux dire que c'est un travail, en fin de compte, assez inaugural, quoiqu'il succède à celui de Leclaire, dans un certain champ d'exploration où il s'avère au moins une recherche possible, si elle n'est pas encore peut-être tout à fait suffisamment située.

Je pense pourtant, dans mon dernier cours, avoir marqué moi-même le point précis de la topologie où il faut concevoir que s'inscrit la formule du type « POOR (d) J'e-LI ». Je ne m'avancerai donc, pour l'instant, dans aucune articulation poussée, au point de vue dogmatique, sur la situation à proprement parler de cette veine de recherche que vient vous illustrer brillamment Durand de Bousingen. Je ne peux même pas pointer, si ce n'est de la façon la plus courte et la plus allusive, les points où il apparaît que cette recherche montre une direction à développer. Je veux simplement… simplement lui faire remarquer, au moment où il introduit la diphtongue EI de *schneiden*, *schweinerei*, *schmeicheln* et *beissen*, quelle est cette chuintante étroitement associée à toutes les formes de sifflantes, c'est-à-dire de consonnes, nommément sous les deux espèces, chuintantes et sifflantes, *schneiden, schweinerei, beissen,* et *weiss,* et j'en passe ? Ce qui est important, je ne fais ici que le pointer pour la suite.

De même, associée à la vocalise OU [U], au moment où elle apparaît vous pourrez — OU [U] qui est une labiale — vous y voyez également associées les consonnes labiales, nommément le L de *Lumpf* lui-même, le PF de *Pferd* et la labiale. Ceci est également important à relever ; je souligne l'intérêt. Quoique je le discuterais volontiers, je ne lui donnerais peut-être pas exactement la même interprétation qu'il lui donne, à savoir de représentant en somme de l'objet phallique, si j'ai bien compris, qu'il donne à l'intrusion du I dans les successions phonématiques qu'il a relevées. Mais ceci ferait l'objet d'une discussion particulière.

Là encore, peut-être à des fins de mettre en garde ceux qui ne seraient qu'à demi avertis — je ne sais pas si là-dessus Durand de Bousingen se fait des illusions, il aurait pu l'engendrer — je voudrais lui faire remarquer que l'interprétation de l'affinité phonétique des voyelles dans Jespersen et dans Jakobson se font strictement à l'opposé l'une de l'autre, à savoir que là où il y a chez Jespersen échelle de sonorités, l'analyse de Jakobson procède, comme il l'a une fois pour toutes admirablement fondé dans sa méthode, […] *Preliminaris* que vous connaissez certainement, procède par *distinctive features,* traits distinctifs, et nommément que le A s'opposerait ici aux autres voyelles comme le compact au diffus, d'autres traits distinctifs intervenant en cette occasion.

Ceci, je pense, a fourni à ceux qui ont su prendre des notes un certain nombre de matières à questions. Ces questions pourront m'être adressées dans

divers contextes, mais pour ceux qui ne peuvent m'atteindre qu'ici, je prie les personnes qui auront quelque chose à ajouter dans la ligne d'un pareil travail de le faire, à moi-même, directement parvenir, car la ligne, le débat, la veine ouverte par ce travail de Leclaire, je ne la considère pas pour autant comme fermée ; on a le temps, d'ici la fin de l'année, d'y revenir.

Ceci aussi me donne l'occasion de m'excuser près de personnes qui m'ont communiqué deux textes fort intéressants, l'un, celui de René Major qui donnait à répondre très spécialement, peut-être au fait de la torsion ou de l'objection qu'a pu lui faire, la dernière fois, Safouan. Je regrette de ne pas pouvoir faire passer aujourd'hui ce travail de René Major, mais je n'en ai pas non plus un très grand remords, puisqu'aussi bien je pense que nous aurons l'occasion de le faire revenir ici par un autre biais. Il nous donne en effet, dans sa réponse, un résumé très élégant de ce que Stein a mis en évidence au niveau de son séminaire sur *Totem et Tabou*[149], nommément concernant la parenté, l'affinité, voire la superposition de la barrière de l'inceste à la barrière qui sépare l'inconscient du préconscient. C'est une question immense, et dont il ne faut pas regretter qu'elle soit aujourd'hui laissée ouverte sans que nous puissions très précisément en débattre.

Je veux simplement tout de même, dès maintenant, prendre une position strictement identique à celle que j'ai prise la dernière fois au moment de l'intervention de Safouan. C'est la pertinence de la remarque, à laquelle je ne crois pas que, à la lecture première que j'ai faite du texte de Major, Major réponde, la remarque que je crois très pertinente de Safouan, qui est que c'est dans la mesure où nous approchons de cette barrière de l'inceste que l'autre barrière, celle qui est entre l'inconscient et le préconscient, se trouve régulièrement, enfin dans l'expérience, se trouve franchie et que se produit le retour du refoulé. Ce qui indique tout au moins que si les barrières peuvent se voisiner ou se croiser quelque part, elles ne fonctionnent pas dans le même sens. Mais ceci, je le répète, est simplement quelque chose que nous pointons ; repère pour l'avenir.

La deuxième personne envers laquelle je veux m'excuser est Béatrice Markowitch, qui nous a fait une très remarquable note qui se trouve ainsi nous confirmer, après celle de Francine Markowitch, que ce ne sont pas forcément les techniciens qui manifestent, dans ce champ qui est le nôtre ici, et que j'essaie de faire appréhender, la plus grande sensibilité.

A cet égard bien sûr je ne veux pas manquer de mentionner que le travail de Leclaire, qui nous a intéressés de la façon la plus brûlante, est un travail déjà ancien et que, si je peux me réjouir de quelque chose, c'est à savoir de voir qu'en somme, surgissant d'un certain point de mon enseignement, il peut s'en produire d'autres, d'autres travaux. Je ne peux évidemment que déplorer le temps

de latence que peut-être une organisation, pendant quelques années, qui n'est autre que celle de la Société à laquelle nous appartenons tous, doit bien avoir quelque part, dans ce retard du surgissement de travaux que, puisque, ici, le terme en est employé, de travaux lacaniens…

Je donne donc la parole, sur un sujet qui marque un temps, à savoir que ce n'est pas à des travaux datant de maintenant il y a huit ans que nous devons nous en tenir, qu'il conviendrait ici… C'était un peu l'objet du propos de Safouan, sous sa forme d'appel un peu agressif, c'est que, il y a des choses qui ne sont pas encore dix mille fois remâchées et qui sont aussi très intéressantes.

C'est dans ce genre que va s'avancer Madame Aulagnier, à qui je donne maintenant la parole.

***Piera Aulagnier –***

**La spécificité d'une demande ou la première séance.**[12]

*« Celui qui tente d'apprendre dans les livres le noble jeu des échecs ne tarde pas à découvrir que seules les manœuvres du début et de la fin permettent de donner de ce jeu une description schématique complète, tandis que son immense complexité, dès après le début de la partie, s'oppose à toute description. »* [*La Technique Psychanalytique* « Le début du traitement » S. Freud.]

*« Je l'interroge sur les raisons qui l'amènent à mettre au premier plan des données relatives à sa vie sexuelle. Il répond que c'est là ce qu'il connaît de ma doctrine. Il n'aurait, du reste, rien lu de mes écrits mais naguère, en feuilletant un de mes livres, il aurait trouvé l'explication d'enchaînement de mots absurdes qui lui rappelèrent tellement ses « élucubrations cogitatives » avec ses propres idées qu'il résolut de se confier à moi… Il avait l'intention de demander au médecin un certificat comme quoi la cérémonie avec A, qu'il avait inventée était nécessaire à son rétablissement. Le hasard qui fit tomber un livre entre ses mains dirigea son choix sur moi, mais il ne fut plus question chez moi de ce certificat. »*
*(L'homme aux rats).*

Entre le moment où l'Homme aux rats décide d'aller voir un médecin pour lui demander un certificat, mais il aurait pu aussi bien aller lui demander un médicament ou un conseil, peu importe, et celui où il se présente chez Freud, quelque chose est venu changer radicalement l'objet de sa demande; le hasard le fit tomber sur un livre de Freud et ce livre va décider de son choix.

Ce qu'il vient demander à Freud, c'est que celui-ci mette son savoir en

œuvre afin qu'au non-sens du symptôme se substitue une parole qui retransforme ses « élucubrations cogitatives » en discours ; ce qu'il connaît de ce savoir c'est qu'il a trait à la vie sexuelle, soit au désir. C'est en ce moment précis où le sujet accepte ce que j'appellerais l'hypothèse — et l'hypothèque — de l'inconscient qu'il y a permutation de l'objet de la demande et que s'inaugure le transfert.

Ce que je voudrais démontrer, par cet exposé, c'est qu'il y a, dès la première séance, une mise en place originelle de ce que j'appellerai « le discours transférentiel et l'économie qui le régit ». Pour ce faire, je tenterai de dégager les points suivants :

1 – Les manœuvres du début trouvent leur origine dans un préalable de la rencontre ; ce premier temps a façonné de manière privilégiée le désir de l'analyste mais aussi la demande du sujet. On ne peut concevoir la relation analytique comme se déroulant entre un sujet vierge de tout savoir et un autre seul supposé savoir.

2 – Dans la cure, le sujet, quoiqu'il dise, ou ne dise pas, est toujours présent comme seul discours ; sujet-objet de la parole, qu'il parle ou que ça parle, c'est la parole prise comme objet qui devient objet d'analyse. L'analyste, qu'il interprète ou qu'il ne soit qu'écoute, fait partie intégrante de ce discours. C'est dans ce registre, et seulement dans celui-ci, que s'actualise ce qu'on appelle communément un phantasme de fusion.

3 – S'il est vrai que la technique analytique n'est possible qu'à partir d'une notion articulée du sujet, cette articulation nous le désigne comme être de parole venant par son dire se faire charnière et dévoilement entre registre de la demande et registre du désir.

4 – Si, au niveau de la demande, nous sommes en droit de parler d'évolution historique ou temporelle et, pour ce qui est de la dynamique de la cure, de régression régression de la demande, au niveau du désir nous ne pouvons que reconnaître l'irréductibilité et la pérennité de sa visée comme du phantasme qui le supporte.

Ceci introduit le statut que je donnerai du phantasme. Il vient substituer à un manque de sens apparu dans le dire le sens phantasmé donné après-coup à un mal entendu premier, tentant ainsi de relier l'irréductible d'un non-su à la demande de savoir qui soutient tout discours.

Postuler que la spécificité de la rencontre analytique en fait, pour le sujet, une expérience inaugurale qui ne peut se laisser réduire à une pure répétition, implique une remise en question des concepts de transfert et de phantasme dans leurs acceptions les plus classiques. Il ne peut s'agir, dans les limites de cet expo-

sé, de donner une illustration exhaustive du sens de ces termes mais de démontrer que l'origine du transfert est avant tout transfert de l'objet de la demande et que c'est cette première permutation qui entraînera à sa suite l'apanage transférentiel au sens large. Précédant l'évolution dynamique existe une mise en place topique et économique qui, seule, peut nous en expliquer le mécanisme.

Pour ce qui est du phantasme, je voudrais mettre en évidence quelle est la visée du désir qu'il met en scène comme toile de fond de tout le devenir de la cure, écran sur lequel viendront se projeter les objets-pièges du désir. Parmi ces objets, qu'on les nomme objet de pulsion, objet de la demande ou objet de plaisir, peu importe, il y en a deux qui ont un rôle privilégié et qui se maintiendront tout au long de l'existence du sujet comme support de sa demande et de son phantasme, ce sont le regard et la voix, voix par laquelle s'est formulé le premier appel et le premier entendu qui s'est fait réponse, regard qui le premier a donné au sujet son statut d'objet de regard et d'objet de désir, soit ce qui soutient et échappe à tout discours mais dont l'omniprésence se retrouve au centre du mythe infantile. La captation de l'objet est, à son origine, tout autant sonore que visuelle. L'angoisse qui, pour l'enfant, surgit dans le noir rappelle l'apologue que nous avait proposé, il y a quelques années, Lacan sur la mante religieuse ; ce n'est pas l'absence du regard qui la crée mais le fait que le sujet tout-à-coup ne voit plus ce-qui-est-regardé, disparaissant en tant qu'objet de son propre regard, référence aliénante, sans doute, mais nécessaire pour fixer le désir de l'autre ; c'est alors ce désir qui lui apparaît dans toute son énigme.

Parole et écoute, regard et objet de regard, nous avons là l'origine de ce qui, dans toute relation, pour autant qu'elle mette en cause deux désirs, se fait leurre d'une unité mythique visant à rendre l'objet de la demande apte au désir. Cette première relation mère-enfant, bouche-sein que nous retrouvons à l'orée de toute théorisation analytique, mythe d'une fusion entre le sujet et l'Autre d'où prendrait origine l'angoisse de castration et la blessure narcissique, est, je dirais, ce que la réalité vient répondre à un appel et un regard qui ont été depuis toujours demande d'autre chose.

Ce qui est phantasmé, ce n'est pas cette réponse en tant que telle mais l'écart qu'elle dévoile entre toute réponse et l'informulé de l'appel comme l'informulable du regard. Cet écart se maintiendra du premier au dernier jour de l'existence ; c'est ce vide que vient remplir le phantasme ; ce qu'il tente de souder, c'est un signifié à un signifiant, l'appellation, la nomination qu'est le sujet dans le discours de l'Autre à l'image qui vient faire du sujet l'objet de désir. Si l'on peut dire que le sujet est dans chaque séquence, en chaque place de son phantasme, comme dans le rêve, c'est bien pour autant que dans le phantasme il se

fait conjointement regard et objet du regard, énoncé et sujet de l'énoncé. S'il y a un phantasme fondamental soutenant la dynamique de la cure, c'est pour autant que dans tout phantasme est présente la dimension de l'écoute et du regard, celle qu'effectivement désigne, dans la réalité analytique, en cette autre scène où se déroule l'analyse, le lieu de l'analyste.

Phantasme de retour au ventre maternel, de retour au sein, phantasme de naissance ou phantasme de séduction, n'importe, qu'elle qu'en soit la texture le phantasme est toujours mise en scène d'une réponse qui relie le « que veut-il ? » de celui qui parle au « qui suis-je ? » de celui à qui il s'adresse. Ce qui change, ce n'est pas la réponse qu'en donne le phantasme mais le temps de surgissement de la demande qui en modifie l'objet, ce fragment de réalité qui, en se faisant objet de plaisir, vient dévoiler au sujet ce qui est au-delà de son principe.

Si on est en droit de dire que le propre de la cure est de mettre en jeu la régression topique, c'est pour autant que l'analysé viendra toujours opposer à ce que j'appellerais la réalité de la cure une réponse phantasmatique identique et que l'analyste vient se situer en ce lieu de l'écoute et du regard qui fait partie de la texture propre au phantasme. Si l'on veut parler de régression narcissique, il faut alors repenser quelle est la relation du narcissisme au manque dont il se veut négation. L'objet narcissique, c'est soi regardé par l'Autre ; ce que le narcissisme vient nier, c'est qu'au désir de l'autre puisse exister une réponse différente que celle qui fait du sujet l'objet unique de ce désir ; c'est de l'irréductible de ce désir, comme de ce manque qui le soutient, qu'il se veut négation.

Tout ce qui est de l'ordre d'une mise en place de la situation analytique — qui est, du reste, la seule dont nous soyons autorisés à parler — nous renvoie ainsi à ce double registre de la demande et du désir. Le propre de l'analyse est de faire coïncider ce qui s'en fait l'objet avec ce qui est au centre de notre praxis, l'objet analytique.

Toute analyse débute par une demande d'analyse s'adressant à celui qui a effectivement le pouvoir d'y répondre, l'analyste. L'objet de cette demande fait de la rencontre analytique une relation qui n'est superposable à aucune autre. Ce que visait, à l'origine, la demande de l'Homme aux rats, c'était un certificat ; c'est cela qu'il voulait obtenir du médecin, certificat qui serait venu, peut-on dire, donner au symptôme statut d'objet médical, moyen de guérison sans doute illusoire mais dont rien ne nous affirme qu'il aurait été inefficace ; nous savons tous combien parfois la prescription la plus inattendue ou la plus anodine peut suffire à mettre en sourdine ce qui est de l'ordre de la symptomatologie. L'Homme aux rats n'ignorait nullement le côté absurde, illogique de ses obsessions, la demande de certificat ne pouvait être qu'un marché de dupes conclu entre lui et l'autre. « Prenez mon symptôme à votre compte, authenti-

fiez-le de votre sceau et moi je pourrai ainsi vous le laisser comme objet d'otage » ; c'était là le sens de sa démarche comme de toute démarche médicale de ce type ; c'est en cela que l'objet de la demande était, dès l'origine, faussé.

Mais quand, effectivement, il vient voir Freud « il mettra au premier plan les données relatives à sa vie sexuelle » puisque « c'est là ce qu'il connaît de la doctrine » ; ce qu'il va demander, ce n'est plus un certificat qui annulerait le symptôme, mais le sens de ses « élucubrations cogitatives ». Se fait jour ainsi la demande qui s'adresse spécifiquement à Freud-analyste ; c'est à elle que Freud vient répondre.

Je pense que toute demande d'analyse prend racine en ce point précis du discours où dans cette histoire parlée qui est la sienne apparaît au sujet un manque de sens ; tant que le sujet ne bute pas sur le non-sens et le non-su, il ne peut y avoir de demande recevable par nous. Par contre, dès ce moment, je ne pense pas que nous soyons en droit de parler de fausse demande puisque ce qui est demandé, c'est ce recours à un autre sens qui serait, et est effectivement, l'objet de notre savoir. Par cette permutation se fait, pour le sujet, une sorte d'adéquation entre l'objet de la demande et l'objet de la réponse. C'est, je dirais, cette adéquation même qui se fera dévoilement de l'inadéquation fondamentale de tout objet par rapport à celui du désir. A partir du moment où le désir de guérir s'énonce comme désir de savoir, nous sommes dans le registre du transfert, la relation analytique y est impliquée dès son début par cette demande transférentielle première qui se maintiendra tout au long de la cure. Le « je ne sais pas » renvoie à la dimension de l'inconscient, dont le sujet a accepté, a priori, de postuler l'existence, postulat lourd de conséquences et dont on sous-estime le plus souvent l'importance qu'il prend dans l'être du sujet.

L'analyste, dès ce moment, est supposé être le seul à posséder le non-su, le manque de sens du discours. Le « je ne sais pas » se reformulera comme « dites-moi ce que vous savez » ; la demande du sujet devient, dès ce moment, support de son transfert ; l'objet manquant visé par la demande est définitivement localisé dans l'Autre ; c'est la parole de l'analyste qui viendra présentifier, pour le sujet, le *a*, signe algébrique qui, comme nous le rappelait dernièrement Lacan, vient indiquer non pas une nature particulière qui serait propre à l'objet partiel mais l'homologie de position qu'a tout objet partiel dans ses rapports à la demande et au désir.

Cette première manœuvre du jeu est la conséquence de ce qui préexiste à l'entrée en analyse ; son fruit en sera la spécificité et l'originalité du rapport qui se créera entre le sujet de la parole et la parole prise comme objet. Ce qui préexiste, je l'ai défini comme l'hypothèque de l'inconscient. Il fait des deux sujets en cause les garants d'une autre dimension du discours, les partenaires d'une

partie dont l'enjeu se situe sur une autre scène ; c'est sur cette autre scène que l'analyste posera son échiquier, alors que le sujet posera le sien sur celle supportée par ce qu'on appelle le réel, aucun des deux partenaires n'ignorant le double jeu qui s'instaure. Mais alors que l'analyste est supposé savoir que sa victoire implique qu'il s'accepte perdant sur le plan de la réalité, l'analysé, lui, trouve son plaisir en se faisant trompeur, même si pour cela il doit se reconnaître trompé. En essayant d'entraîner l'analyste là où il l'appelle, au niveau de la tromperie de ce qu'il nomme sa réalité, il tente un échec et mat qui vise celui que pourtant il phantasmera toujours comme l'éternel gagnant.

J'en arrive ainsi à la deuxième manœuvre du début, celle que j'appellerais la mise en place du plaisir :

> *« Depuis que je viens vous voir, je suis toujours aussi obsédé ; je continue à douter de tout et j'attends que vous veuillez bien me dire le sens de tout cela. Je m'étends, je parle, vous m'écoutez et me regardez ; c'est tout ce que j'obtiens et je continue à venir alors que j'ai l'impression que je ne sais plus ce que j'y cherche et que je me demande ce que j'y trouve. »*

Au moment même où le sujet s'interroge sur ce qu'il y trouve, il ne sait pas qu'il vient d'en apporter lui-même la seule réponse valable. Au doute de sa réalité s'oppose dans la séance la certitude de mon écoute ; c'est là l'objet de son plaisir.

J'ai dit que l'analyse débute par une demande particulière, qui faisait de la parole de notre savoir l'objet de la demande du sujet. J'aurais pu ajouter que parallèlement, sa parole se fait pour lui objet supposé de la demande qu'il projette sur notre silence. Par sa parole, l'analysé tente de nous situer dans le registre de la demande ; par son silence l'analyste se situe hors de la prévision de la demande. Son silence est témoin d'un reste, de ce qui choit de tout discours, en se faisant écoute, il vient le compléter, y apporter le dévoilement d'une dimension autre.

Toute demande se situe, implique dans sa structure même l'écoute ; elle surgit sur un fond de silence. Toute parole a comme envers indissociable l'écoute de l'autre, que cet autre soit projeté sur l'interlocuteur réel ou qu'il soit phantasmé dans l'absence, peu importe. Il n'y a que le discours délirant, et lui seul, qui surgisse sur un fond sonore. Dans tous les autres cas, le silence, dans sa fonction d'écoute, est ce qui vient témoigner du désir ignoré du discours. Il est support de ce que j'appellerais le phantasme de langage, soutenant tout discours pour en faire l'appel de ce qui pourrait venir répondre, non pas à la demande mais au désir.

Mais cette dimension de notre silence n'apparaîtra au sujet qu'au moment même où il en est privé, soit lors de l'irruption de notre parole, parole attendue,

sans doute, mais dont nous verrons qu'elle est toujours dévoilement du manque. Tant que notre silence n'est présent que comme écoute, il est ce qui devient, pour le sujet, demande de parole. Dire à l'analysé qu'il doit tout dire implique qu'il peut tout dire, y compris ce qui ne peut, de lui, être entendu. Nous assumons la responsabilité de l'écoute ; nous venons lui garantir la présence d'un autre sens et, avant tout, que dans ce qui est du dire, rien ne se fera objet de rejet. Notre écoute est le support de cette croyance qui est la sienne, celle d'avoir en son pouvoir l'objet par nous demandé. « Comment faites-vous pour vous souvenir de tout ce que je dis ? » S'il ne sait pas comment je fais, ce dont il est sûr c'est que mon écoute est un réceptacle sans faille. En ce sens, nous sommes véritablement appel au transfert et à la tromperie ; au transfert, grâce au fait que c'est notre écoute qui investit toute parole des emblèmes qui en font l'objet analytique ; elle devient ainsi l'objet privilégié et unique de la demande ; tromperie parce que, en réalité, l'analyste, garant du désir, ne peut jamais être le sujet d'une demande quelle qu'elle soit, pas même de ce qu'on appelle la guérison.

Objet de pulsion, objet de demande, objet de plaisir, ce sont là trois entités à situer dans le même registre, celui de l'objet-leurre qui, remodelé par le phantasme, viendra soutenir le désir en se projetant en cette place où l'objet ne peut être présent que comme manque. Ce que démontre la relation analytique, grâce à cette identité qu'elle crée entre parole et objet de plaisir, c'est bien que le plaisir ne peut jamais se laisser réduire à la seule dimension de ce qui serait de l'ordre d'une expérience corporelle. Toute réponse érogène n'est source de plaisir que pour autant qu'elle se fait preuve de la réussite d'une rencontre qui se passe ailleurs ; elle est effet du plaisir et non pas cause. C'est bien pour cela que « n'importe quoi » peut devenir objet de plaisir, ce que nous rappelle Freud quand il écrit que l'objet de la pulsion est ce qui ne lui est jamais primitivement attaché, ce qui peut être échangé à volonté.

Le fétiche nous fournit, en ce domaine, une preuve éclatante. Or, qu'est le fétiche sinon ce qui vient recouvrir, au niveau du miroir qu'est le corps de l'autre, ce qui manque à se nommer ? La rencontre entre le sujet et le fétiche se situe entre une demande d'identification et l'Autre en tant que fournisseur d'emblèmes. Mais cet Autre est dans la situation la plus ambiguë. D'une part, paré du fétiche, il vient doter le pénis du sujet de ce pouvoir de jouissance qui le lui fait reconnaître comme emblème phallique, il se présente ainsi comme celui qui a l'objet de la demande et du plaisir, mais d'autre part, ce pouvoir il ne le détient que du bon vouloir du demandeur lui-même ; c'est ce dernier qui, par sa demande, investit l'Autre du pouvoir de la réponse et il ne tient qu'à lui de le déposséder.

Si toute demande nous renvoie, en dernière analyse, à la dimension imaginaire où se joue l'identification, c'est bien parce que cette dernière est supportée par cet objet-leurre grâce auquel le sujet tente de se nommer face au désir. Le plaisir vient se faire preuve du bon fonctionnement du leurre.

> *«Le plaisir,* me disait un pervers, *c'est ma réponse au plaisir de l'autre; c'est la preuve de ma réussite… C'est elle qui aime souffrir; je ne fais que ce qu'elle attend, le fouet c'est ce qu'elle aime de moi»;*

et, dans une autre séance, à propos de ce qu'il appelait la duperie du silence :

> *«Je sais bien que vous voudriez me faire croire que c'est la règle analytique qui vous oblige à vous taire; en réalité, vous avez besoin de mes paroles; ce n'est pas pour mon bien que vous me demandez de parler, c'est pour le vôtre. Si je me taisais, si tout-à-coup tout le monde se taisait, que feriez-vous? Vous n'existeriez plus, de ne plus entendre.»*

Il est une sorte de parallélisme entre les deux objets que ce sujet met en cause par ces deux formules, le fouet et la parole, les deux objets du plaisir de l'Autre et pour lesquels le plaisir du sujet devient signe de réussite. Je ne veux pas dire par là qu'objet d'analyse et objet pervers soient similaires mais que tout objet de demande, quel qu'il soit, tout objet partiel, puisque c'est de ça qu'il s'agit, préfigure la fonction du fétiche. Il vient en réponse à la première demande, au « que veut-il ? » que pose au sujet l'énonciation de son nom; à cet énoncé, l'objet-fétiche, ou comme je l'ai dit ailleurs, l'objet pré-fétiche, vient répondre en donnant un nom à l'énigme du désir de celui qui le nomme.

Je suis celui qui parle, c'est ainsi qu'en analyse viendra se nommer le sujet. La parole, dans sa fonction d'objet, se fait emblème, support du jeu identificatoire mis ainsi en place dès la première séance. Parole et écoute, chaque terme se faisant pour l'Autre l'emblème grâce auquel l'on peut, ou l'on croit, se reconnaître, c'est par là que s'ouvre la partie et que l'analyse y trouve son plaisir.

J'en arrive ainsi à la troisième manœuvre, la mise en place du phantasme de désir. A titre d'exergue, je vous citerai la définition que, dans son texte *Kant avec Sade,* Lacan donne de la fonction du phantasme :

> *« Le fantasme est ce qui rend le plaisir apte au désir.»*

Cette brève formulation résume mieux que je n'aurais pu le faire, ce que représente pour moi ce que, dans mon introduction, j'ai défini comme l'irréductibilité et la pérennité du désir et donc du phantasme.

Le sujet qui vient nous voir n'a pas ce qu'il désire mais ce que, par contre, il possède, c'est l'illusion d'en connaître l'objet; affronté à l'imprévu de son dis-

cours, c'est bien cette illusion qui se trouve mise en question. Pour la préserver, il la transformera en la certitude du phantasme; c'est elle qui, dans le temps mort entre deux plaisirs, vient soutenir la quête et relancer la demande.

Il n'y a pas d'objet de désir; c'est cette absence que nous appelons le manque, mais il y a, par contre, une visée, celle de la négation du manque. C'est pour autant que l'objet du plaisir, repris et remodelé par le phantasme, se fait incarnation de cette négation, qu'il devient le leurre du désir. L'objet phantasmé suit l'évolution temporelle et historique de la demande; la visée du phantasme reste, elle, immuable; rendre tout objet de plaisir apte au désir en phantasmant, dans l'incomplétude propre à toute satisfaction, la certitude de l'existence de l'objet de la quête. Tout phantasme surgit dans l'après du plaisir; c'est au moment où la demande rencontre l'objet de la réponse, où le plaisir meurt d'avoir été satisfait que le désir viendra se faire support de la possibilité d'une nouvelle demande en phantasmant la certitude d'une ultime rencontre.

Cette certitude, ce phantasme, est celui qui, en analyse, viendra soutenir le plaisir du sujet dans le temps vide séparant les séances comme dans le temps mort de son propre plaisir. Au moment où se rejoignent sa demande, demande de notre parole, et l'objet de la réponse, notre interprétation, en cet affrontement où finit son plaisir et où la satisfaction lui dévoile l'inadéquation propre à tout objet de réponse, surgira le phantasme de la certitude des retrouvailles d'une dernière parole, d'une dernière interprétation qui viendrait clore définitivement le cycle de la demande, mythe qui, dès la première séance, fixe le désir de l'analysé, se fait support et relance de son discours.

Le phantasme est toujours interprétation rétroactive d'un vécu dont le sens est resté pour le sujet «cette jouissance de lui-même ignorée» qui fonde le phantasme de l'Homme aux rats. De ce sens à jamais perdu, le phantasme vient donner, a posteriori, une mise en scène, projection en images d'un vu, d'un entendu ou d'un ressenti dont le propre était d'être à l'origine, pour le sujet, un manque de sens.

Cette mise en scène du manque originel d'une première parole va faire fonction de toile de fond permettant au discours de se soutenir. Le phantasme vient ainsi relier un avant à jamais perdu à un après toujours hypothétique; le déjà-dit d'un premier appel à un encore non-dit pour lequel il se veut préfiguration de la réponse. Le sujet fait, dans la séance, de la parole l'objet de la demande; c'est cet objet même qui sera repris par le phantasme. Ce que, dans la cure, le phantasme devra rendre apte au désir, c'est la parole prise comme objet. Cette parole phantasmée, c'est la nôtre, ce que j'ai défini comme mythe d'une dernière interprétation; la demande transférentielle nous montre ainsi en contrepoint, le transfert de désir.

Parallèlement à cette mise en place du plaisir et du phantasme de désir qui forment l'un des pôles de l'économie de la cure, se fera jour le déplaisir et la frustration qui le régit et qui en formeront l'autre.

Citer un auteur est, souvent, preuve de l'estime que nous avons pour son travail, mais ce n'est pas toujours un service à lui rendre. En effet, à moins de se livrer à une étude complète de son texte, on ne peut donner qu'une vue fragmentaire, et donc insatisfaisante, de sa pensée. Je veux, néanmoins, vous citer un passage d'un texte de Conrad Stein qui fait partie d'une conférence faite par ce dernier, intitulée *Transfert et contre-transfert ou le masochisme dans l'économie de la situation analytique*[150]. Ce que je voudrais mettre en avant, dans ce texte, c'est la définition que Stein nous donne de la frustration en analyse. Ce qui, selon lui, introduit cette dimension dans la cure, c'est la parole de l'analyste qui, par son irruption, vient frustrer le sujet de cette expansion narcissique qui est ce qui, pour l'auteur, représente la toile de fond que j'ai décrite sous le terme de phantasme. C'est dans l'expansion narcissique, à la faveur de la régression topique, retour au principe de plaisir, dans la situation analytique, que le patient y éprouve du plaisir. L'origine de la frustration, il nous l'indique clairement :

> *« Dans l'unité de la parole du patient et de l'écoute de l'analyste, toute action liant des représentations des personnes se déroule au sein de l'unique personne qui occupe non seulement le cabinet de l'analyste mais le monde entier et qui ne saurait avoir ni intérieur ni extérieur… Mais l'analyste qui écoute pourrait aussi bien se prononcer… dans l'accomplissement de l'expansion narcissique, cette seule éventualité constitue une faille par où s'introduit un pouvoir hétérogène ; cette faille se manifeste dans l'attente, phénomène qui est à l'opposé de celui de l'expansion narcissique et qui a la qualité du déplaisir ; le déplaisir affecte l'attente de l'intervention de l'analyste, indépendamment du contenu de l'action attendue… La possibilité de l'intervention de l'analyste est réelle. »*

Ce qui lui permet de conclure que ce serait la réalité de cette éventualité qui investit l'analyste, pour le patient, du pouvoir de la frustration. Si je vous ai cité ce passage, c'est d'une part parce qu'il est toujours agréable de trouver au-dehors une sorte de confirmation de notre pensée, de l'autre parce que ce qui me paraît se dégager de ce texte, c'est que la frustration y est présentée comme ayant un rapport direct avec la parole et non pas, comme cela a souvent été dit, avec ce qui serait de l'ordre de la mise hors circuit du plaisir pulsionnel conçu dans la seule dimension de l'agir.

Le névrosé, je me permets à ce propos, de rappeler que tout ce qui, ici, est dit se rapporte de façon spécifique à l'analyse du névrosé. La spécificité de la

demande psychotique, comme de la demande perverse, demanderait la mise en place d'une topique relationnelle différente. Le névrosé dans la séance se passe au fond fort bien d'agir. C'est au niveau de l'objet de sa demande, soit la parole, qu'il trouve son plaisir.

La frustration, en analyse, doit donc, comme le fait Stein, être conçue dans sa relation au dire et à l'écoute. Par contre, je ne pense pas que ce soit cette éventualité de l'irruption de notre parole qui soit le lieu de la frustration. Il me semble plus que ce qu'introduit la frustration, c'est l'irruption dans l'intemporalité de l'inconscient, dans l'intemporalité du temps de la séance, de la finitude du temps. Pour l'analysé, la fin de la séance, comme ce qu'elle préfigure, soit la fin de l'analyse, dépend du seul bon vouloir de l'analyste. Sur ce fond de certitude où se déroule son discours, certitude de l'écoute et certitude du regard, se dessine à l'horizon ce qui s'y oppose parce qu'incompatible avec toute certitude, soit le temps, rappel constant du manque, puisque tout sujet, parce que mortel, peut toujours se révéler à l'Autre comme le manquant. La mort, présentifiée comme mort possible de l'analyste, vient signifier au sujet ce qui, parce que temps passé, est à jamais perdu et ce qui fait de tout temps futur, parce que temps possible de la mort, celui d'une frustration toujours pendante ! La possibilité de la mort de l'analyste se traduit souvent, dans le discours de l'analysé, comme cette crainte de l'annulation de son discours, crainte contre laquelle il se préserve par cette conviction, si souvent exprimée, de la présence de notes que nous prendrions sur lui. Ainsi, quelque part, il s'assure de l'existence d'une inscription, d'un signe transmissible qui lui garantit la pérennité de son discours.

La frustration en analyse me paraît toujours liée à la frustration d'une parole, et cette dimension se fait jour dans la séance par la voie de la temporalité. C'est parce que vu comme Maître du temps que l'analyste, pour le sujet, devient l'agent de la frustration.

Bien qu'elle apparaisse rarement dans la première séance — il y a un temps pour l'interprétation — il ne me paraît pas possible, dans la perspective économique choisie, de ne pas aborder le problème de notre parole.

Par son silence, j'ai dit, l'analyste se fait témoin de la persistance d'un reste, de ce qui tombe hors du discours ; il vient le compléter, y introduire le dévoilement d'une dimension autre. Quant à sa parole, si elle se différencie de toute autre, c'est bien parce qu'elle se fait preuve de cette coupure entre demande et désir.

Quant à ce qu'il en est du mécanisme mis ainsi en cause, ce n'est certainement pas le cadre de la première séance qui est le plus apte à en rendre compte ; en effet, on ne peut oublier qu'il y a un temps de l'interprétation et que ce qu'on interprète ce n'est pas le matériel — en tant que matériel brut, il y en a tout autant, sinon plus, dès la première séance — mais l'effet de sens de son inser-

tion dans le temps du sujet. On pourrait dire que ce que nous interprétons, c'est la ponctuation du discours. Or, il n'est pas possible de parler de cette ponctuation sans passer de cette analyse qui est la mienne, soit celle de la première rencontre, à ce qui en sera son devenir et son évolution.

Néanmoins, parce que la parole de l'analyste est ce que j'ai mis au centre de cette rencontre, il ne me paraît pas possible de ne pas décrire, fût-ce sommairement, ce qui en est le rôle ; ce rôle, je l'ai déjà défini plus haut comme celui du dévoilement de ce qui tombe « hors de la prévision de la demande », c'est-à-dire le désir.

En effet, si la demande de l'analysé est demande de la parole de notre savoir, donc de l'interprétation, le désir, lui, est désir d'une dernière interprétation, et pour autant qu'il n'y a pas de dernière interprétation, sinon dans le mythe de l'analysé, parallèlement à sa conception mythique de la dernière séance, la dernière interprétation ne pouvant être que la reconnaissance justement de la pérennité de l'inconscient, toute interprétation devient dévoilement d'un reste. Elle est ce qui indique au sujet ce qu'il devra assumer au bout de son parcours, soit sa castration. S'il est vrai qu'en s'insérant dans la continuité du discours elle vient relier un dire actuel à un déjà-dit et un non-encore-dit, il ne faut pas oublier que, parallèlement à cette fonction de pont entre deux demandes, elle vient aussi rappeler au sujet que le désir ne peut se soutenir que grâce justement à l'incomplétude inhérente à toute interprétation par rapport à cette « dernière » qui en est son objet. Elle vient relancer le désir, par opposition au *statu quo* du plaisir visé par l'analysé. Plus que coupure du discours, elle se veut dévoilement de l'effet de sens de toute coupure.

J'espère ainsi avoir pu illustrer ce que sont, selon moi, les manœuvres du début qui pourraient se définir dans leur ensemble comme une mise en place spécifique du discours. Il me resterait à dire en quoi elles vont infléchir celles de la fin, soit ce qui se fait visée de notre praxis. Je ne suis pas tellement sûre que, comme le dit Freud, on puisse en donner facilement une description schématique.

De cette fin, j'en ai néanmoins touché un mot en disant que toute interprétation ne pouvait aboutir qu'au dévoilement d'un reste, d'un irréductible du désir et que c'était là ce que le sujet avait à assumer au bout de son parcours ; Ce point final est, conjointement, le point théorique sur lequel se fonde toute praxis. Pour chaque analyste, ce que viennent dévoiler les manœuvres de la fin, c'est le fondement même de sa théorie. Au bout du parcours, si l'analysé y trouve le dévoilement de ce que Lacan a appelé le phantasme fondamental, l'analyste lui y cherche cette référence première, ce point d'origine qui viendra phantasmatiquement compléter un savoir dont le propre est, selon moi, d'avoir à buter éternellement sur un dernier non-su.

La visée de la praxis est indissolublement liée au désir de l'analyste, quel que soit l'objet qui, selon son optique théorique, se fera leurre de ce désir. Si le phantasme de désir de l'analysé dans la cure repose sur la certitude de cette dernière interprétation qui viendrait clore le cercle répétitif où s'inscrit sa demande, le phantasme de l'analyste est peut-être, lui, la découverte d'un dernier savoir qui viendrait clore le cercle où s'inscrit la demande de son désir en tant qu'analyste. Assumer que tout désir, y compris celui de l'analyste, ne se soutient que du manque qui en est l'objet, est ce qui me paraît la principale référence qu'offre, pour notre conceptualisation de l'analyse, la théorie de Lacan.

Elle se différencie de tout ce qui serait de l'ordre d'une référence biologique, d'une expérience corporelle comprise non pas comme objet de phantasme mais comme inscription véridique d'une histoire face à laquelle la parole viendrait, pourrait-on dire, par surcroît. Mais avancer sur ce sujet me ferait déborder le cadre de cet exposé.

Ce que j'espère avoir pu montrer, parallèlement à la spécificité que je postule comme propre à la rencontre analytique, c'est que ce qui est au centre de notre recherche, ce qui en est l'objet privilégié, c'est la parole du désir, ce qui surgit au moment même où se clôt le cycle du biologique et du besoin pour laisser apparaître une béance face à laquelle tout objet se dévoile comme manquant à la combler. C'est cet objet toujours manquant qui est repris par le phantasme ; c'est à son image qu'est remodelé tout objet de plaisir quel qu'il soit, du sein au pénis en passant par tout cet éventail de choix qu'offrent les objets partiels. La réalité biologique de l'existence vient se superposer à une chaîne signifiante, préexistante, où la place du sujet, comme de tout objet, se signifie par un nom. C'est au sens de ce nom, sens de lui ignoré, que vient répondre l'Autre et non pas au signifié de la demande ; c'est face au désir dont ce nom est investi, double énigmatique de lui-même, que le sujet se découvre comme manquant. Au « que veut-il ? » auquel résonne en écho le « qui suis-je ? », le phantasme vient répondre « je suis celui qu'il veut ». Cette certitude de l'existence de l'objet du désir vient supporter et relancer l'ambiguïté de la demande.

> *« Je ne suis pas impuissant et pourtant dès que j'aime ce que je désire, je fuis ; rien ne manque à mon corps et tout me paraît échapper à mon désir, c'est pour cela que je viens vous voir. »*

Ce fort joli préambule, par lequel un sujet formulait sa demande d'analyse, me paraît pouvoir clore ce débat. Il démontre la singularité de la rencontre analytique ; il préfigure ce qui en sera l'aboutissement, la découverte que le désir ne se soutient que grâce au manque de son objet, que le corps auquel il ne manque rien est le lieu où vient s'incarner un moi qui préexiste en tant qu'objet de désir

à cette incarnation et qui, face à la mortalité de ce support, ne pourra se survivre que par la persistance d'un nom. Assumer l'au-delà du plaisir, c'est faire d'un nom le support symbolique du manque. C'est là la spécificité non plus de la demande mais de la réponse que vient donner l'analyse.

***Jacques Lacan –*** Il n'est pas obligé que nous gardions toujours la même formule qui a été adoptée aujourd'hui, étant donné ce dont nous disposions, la formule de communications longues et qui laisseront peu de temps pour un débat.

Néanmoins je ne saurais, quant à moi, trop me féliciter que Piera Aulagnier nous ait apporté un texte dont vous avez pu, au passage, apprécier la richesse, la densité, le martèlement peut-être un peu précipité pour ceux qui ne sont pas déjà formés, forgés à tous ces détours, mais qui assurément est un texte de référence. C'est pourquoi je vous avertis… je vous avertis qu'il sera ronéotypé et tenu à votre disposition, ne serait-ce que pour la raison que, ce texte étant émis, j'aurai dans la suite à y faire référence pour à l'occasion le compléter, le corriger, montrer sur quels points je trouve que ses affirmations peut-être ne s'appliquent qu'à un champ qu'il convient de limiter, dont il convient de marquer le caractère réduit, mais qui, de toute façon, en chacune des affirmations, propositions qu'a avancées aujourd'hui Piera Aulagnier, mérite considération parce que, il est toujours sur quelque point assuré, dans l'expérience, et confirmé.

Je referai donc dans la suite référence à ce texte et justement, pour ceci, que ce texte vient exactement en son temps. Comme vous avez pu le remarquer, c'est facile à repérer par exemple sur le sujet de ce que Piera Aulagnier a dit du silence, qui vient prolonger exactement ce que j'avais pu, dans un de mes cours derniers, en avancer en référence à un certain article. Sur bien d'autres points, sur le plan de la technique, il anticipe sur certaines des choses qu'on peut s'attendre à me voir aborder. Peut-être pour la première fois, il ouvre la porte, sans que je le lui aie en rien suggéré, il ouvre la porte à une question si délicate, le maniement du temps dans la séance analytique et sur son caractère standard ou réglable à la volonté de l'analyste.

Peut-être, si j'avais un mot à dire, discuterais-je le titre. Cette première séance est une désignation d'une limite symbolique. Nous dirons que ce sont plutôt les abords, le cadre, le seuil, certes, de la pratique analytique qui est ici désigné, le terme de première séance n'étant là en quelque sorte que pour l'imager. Il y a en effet dans la plus grande part de cet exposé, qui concerne ce qu'on pourrait appeler très justement, enfin, l'ouverture de partie, il y a quelque chose qui participe de ce que j'appellerai le statut préanalytique de l'analyse, et aussi bien la référence que vous avez faite à des termes porte-t-elle en elle-même cette

référence, ce caractère d'indice préanalytique. C'est là la visée sans doute *nachträglich* comme nous disons, celle que nous pouvons réaliser après coup à partir de l'expérience et, c'est bien de cela dont il s'agit, que l'expérience analytique seule nous permet d'instaurer, le statut de ce qui la précède et de ce sur quoi elle opère.

Nous aurons, dans le cadre de l'École qui est la mienne, nous aurons, le 20 juin de cette année, c'est un dimanche, une réunion sur ce thème que j'ai ici dans mon cours annoncé et c'est à partir de là d'ailleurs que j'y conjoins cette communication sur le thème *Introduction à la clinique psychanalytique.* Il ne s'agit de rien moins que de commencer à, cette clinique psychanalytique dont on parle depuis longtemps, à voir ce que, à partir des fonctions de mon enseignement, on peut lui donner comme statut. J'y apporterai, comme introduction, accompagnant l'invitation si je puis dire, un petit texte où je me permettrai de mettre moins d'ironie. Je veux dire que, pour montrer la voie, donner l'indication où nous sommes, sur la direction dans laquelle il me semble qu'une contribution pourrait être faite, je ferai remarquer à quel point ce que j'ai appelé à l'instant les fonctions [...] que, depuis le temps que dure mon enseignement, j'essaie, pour ceux qui m'écoutent et qui sont avant tout des praticiens, de leur faire passer dans les veines, concernant leur objet et la façon dont il convient qu'ils opèrent, à quel point ces catégories n'ont même pas besoin d'être d'une ligne modifiées ; simplement répétées textuellement ; combien c'est de la déduction la plus immédiate que peut surgir une direction indiquée du côté de la phénoménologie ; à quel point, à partir de ces notions, un quelque chose, qui n'est jamais cherché au niveau du symptôme, qui pourtant constitue proprement l'originalité du symptôme au sens analytique du terme. Ceci, je le montrerai en quelques lignes, me permettant d'y ajouter que personne ne l'ait fait jusqu'ici — je parle, parmi mes auditeurs — suggère, démontre à quel point un certain degré d'irréflexion, à considérer ce terme, malgré son aspect négatif, comme étant, lui, ce qui a valeur positive. Car le seul fait de le formuler ainsi prouve que nous ne pouvons pas faire appel là-dessus à la réflexion de ceux qui m'écoutent, car par définition cette irréflexion ne peut pas en être atteinte ; y apporter la réflexion c'est la dissoudre.

Qu'est-ce que c'est que cette irréflexion fondamentale qui empêche que ce très simple pas — vous verrez l'articulation dans ces quelques lignes — ne se soit pas opéré ? A ce titre je peux vous dire que, sur bien des points, ce que nous a apporté Piera Aulagnier aujourd'hui en est en quelque sorte l'amorce, le début, la tendance, et littéralement prépare ce que je peux avoir à introduire de décisif, dont je considère qu'il doit inaugurer une étape dans ce champ de l'exploration de la clinique psychanalytique.

Je vous laisserai là-dessus pour aujourd'hui, puisqu'aussi bien s'il reste quelque énigme vous en aurez bientôt le cœur net. Je veux simplement demander, avant que nous nous séparions si, sur le sujet des points qu'a évoqué Madame Piera Aulagnier, sur ce que j'appellerai la théorie de Stein, sur la dynamique de la situation analytique précisément concernant le narcissisme et la frustration qui en résulte, s'il a là-dessus quelques remarques à faire, qu'il s'agisse de la façon dont Piera Aulagnier l'a résumé, soit qu'il s'agisse de la façon dont, vous l'avez vu, elle l'a critiqué, n'est-ce pas, en en modifiant légèrement le sens, le point, le biais, l'impact, la morsure d'impact où le narcissisme serait affecté. Avez-vous là-dessus quelques remarques à ajouter ?

***Conrad Stein –*** Pas tout de suite.

***Jacques Lacan –*** Bon, nous le réservons pour le prochain séminaire fermé.

# Leçon XVII

*5 mai 1965*

Si être psychanalyste est une position responsable, la plus responsable de toutes puisqu'il est celui à qui est confiée l'opération d'une conversion éthique radicale, celle qui introduit le sujet à l'ordre du désir, ordre dont tout ce qu'il y a dans mon enseignement de rétrospection historique, essai de situer la position philosophique traditionnelle, vous montre, cet ordre, qu'il est resté en quelque sorte exclu. Il est à savoir quelles sont les conditions qui sont requises pour que quelqu'un puisse se dire, je suis psychanalyste. Si ce qu'ici je vous démontre semblait bien aboutir à ceci que ces conditions sont si spéciales que ce je suis psychanalyste ne puisse en aucun cas descendre d'une investiture qui, à l'impétrant, pourrait venir en aucun cas d'aucune place ailleurs, il y aurait bien, semble-t-il, quelque contradiction à se dire qu'à m'écouter ou tout au moins à prendre au sérieux ce que je dis, ce qui semble impliquer qu'on vienne m'écouter, on puisse tout aussi bien continuer à trouver suffisant de recevoir cette investiture, disons, pour le moins, de lieux où ce que je dis est lettre morte. Ceci assurément, fait partie des conditions constitutives de ce que j'appellerai, de la difficulté, du sérieux en notre matière.

Je reviendrai sur ce prélude puisqu'aussi bien mon discours d'aujourd'hui ne sera qu'essai de rassemblement des conditions logiques où se pose la question de ce que nous pouvons concevoir qu'est, du psychanalyste, ce qu'on attend de savoir.

Tout ce que j'ai apporté devant vous depuis le début de cette année, concerne cette place que nous pouvons donner à ce sur quoi nous opérons, si tant est que ce soit bien du sujet qu'il s'agisse. Que ce sujet se situe, se caractérise essentiellement comme étant de l'ordre du manque, c'est ce que j'ai essayé de vous faire sentir en vous montrant aux deux niveaux du nom propre d'une part, de la numération de l'autre, que le statut du nom propre n'est possible à articuler,

non pas comme d'une connotation de plus en plus approchée de ce qui, dans l'inclusion classificatoire, arriverait à se réduire à l'individu, mais au contraire comme le comblement de ce quelque chose d'un autre ordre, qui est ce qui, dans la logique classique, s'opposait à la relation binaire de l'universel au particulier, comme quelque chose de tiers et d'irréductible à leur fonctionnement, à savoir, comme le singulier. Ceux qui, ici, ont une formation suffisante pour entendre ce rappel que je fais de la tentative d'homogénéiser le singulier à l'universel, savent aussi les difficultés que ce rapprochement opposait à la logique classique, et le statut de ce singulier non seulement peut être donné d'une façon meilleure dans l'approximation de la logique moderne, mais, me semble-t-il, ne peut être achevé que dans la formulation de cette logique à quoi nous donne accès la vérité et la pratique analytique, qui est ce que je tente de formuler devant vous ici et qui peut appeler, qui pourrait appeler, si je réussis, cette logique, à formaliser le désir.

C'est pourquoi, ces remarques sur le nom propre, j'ai tenu à ce qu'elles soient complétées de cette logique moderne de la numération où il apparaît aussi que c'est essentiellement dans la fonction du manque, dans le concept du zéro lui-même que prend racine la possibilité de cette fondation de l'unité numérique comme telle, et que c'est seulement par là qu'elle échappe aux difficultés irréductibles qui opposent, à ce fonctionnement de l'unité numérique, l'idée de lui donner une fondation empirique quelconque dans la fonction du dernier terme que serait l'individualité. Aussi bien pensais-je qu'il est justement essentiel d'en arriver jusque-là pour vous faire sentir la distinction qu'il y a de toute conception de la tendance en tant que scientifique, en tant qu'elle nous porte à l'ordre du général ; que la tendance est spécifique, et que l'erreur de traduire *Trieb* par instinct, consiste précisément en ceci qu'elle ferait de la tendance quelque propriété, quelque statut qui s'insérerait dans le quelque chose de vivant en tant qu'il est typique, qu'il tombe sous l'ordre, sous l'emprise, sous l'effet du général ; alors que c'est par une voie singulière dont il nous reste en somme à inverser la question de savoir comment il se fait que nous puissions en attraper quelque chose dont nous puissions parler scientifiquement.

Qu'est-ce que c'est, ce quelque chose ? Vous le savez, c'est l'objet *a*. Vous savez que c'est par la voie contraire, celle d'une incidence toujours singulière, et de l'incidence d'un manque, que s'introduit ce résultat sur quoi, par un effet de reste, nous pouvons opérer et d'où il reste à savoir dans quelle position il faut que nous soyons, que nous nous maintenions, pour pouvoir y opérer correctement. C'est ainsi qu'aujourd'hui, pour arriver, à la fin de notre discours de cette année, à donner, de ce statut de notre position, la formule, je reprendrai aujourd'hui ce discours, le rassemblant autour des deux positions fondamentales de ce

que je vous enseigne quant à notre logique, à la logique de notre pratique analytique, à la logique impliquée par l'existence de l'inconscient :

1 – Le signifiant, à la différence du signe, qui représente quelque chose pour quelqu'un, le signifiant est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant.
2 – Qu'est-ce que veut dire, dans notre champ, dans le champ que découvre la psychanalyse, qu'est-ce que veut dire la formule, le *sujet supposé savoir* ?

Pour renouer le fil avec ce que je vous ai proposé d'un modèle à éclairer une certaine tripartition de ce champ, lors de mon cours du sept avril, je vous rappelle ce qui est ici reproduit sur la droite, pour vous, de ce tableau, le signal à la fenêtre, fait par notre hypothétique amante, à celui à qui elle offre son accueil. Le rideau tiré à gauche, seule, et les cinq petits pots de fleurs, à cinq heures.

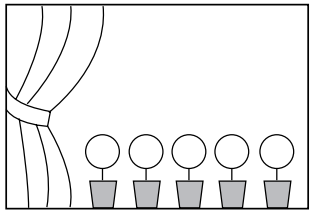

Fig. XVII-1

Pourquoi dirons-nous qu'il s'agit ici de signifiants ? Je l'ai dit la dernière fois, il s'agit de signifiants — encore qu'il semble s'agir seulement d'éléments sémiologiques — parce que ceci n'a de portée que d'être traductible en langage ; que c'est un code, sans doute, mais que ce code se traduit — ceci est notamment sensible au niveau du premier terme, du seule — se traduit en quelque chose dont je vous ai manifesté le caractère non seulement ambigu fondamentalement, mais glissant. Qu'est-ce qu'être seule ? sinon articuler ce terme qui fait surgir dans le creux qui le suit immédiatement l'ambiguïté de ce qui va s'articuler sous le désir d'être la seule, pour le rendez-vous auquel est appelé le seul, sous le mouvement où se crée, dans les deux sens, de la direction qu'indique la ligne où s'articule ce couple signifiant, d'une part le rendez-vous pour la rencontre, et d'autre part le désir qui le sous-tend, qui surgit de la formulation elle-même.

Ce n'est pas tout, le statut de ce qui est là articulé est en quelque sorte indépendant de quelque fait que ce soit ; il s'offre d'abord comme quelque chose de signifié, comme cet au-delà que j'ai appelé par le terme où les stoïciens le désignent, le λεκτόν, de même que c'est aux stoïciens que j'ai emprunté le terme de τυγχάνω[18] pour désigner ce qui se produit dans la direction vers la droite en

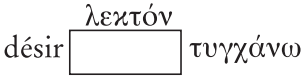


Fig. XVII-2

quoi se constitue l'appel au seul pour cinq heures. Cet exemple, ce modèle, en quelque sorte rudimentaire, ou sommaire peut-être qui puisse être donné vous permet de saisir que la discussion pourrait rester ouverte du statut de ce dont il s'agit dans cet encadrement de la fenêtre, qui est là ce qui recouvre le réel en sa mouvance, en sa multiplicité, qui lui donne forme, qui en fait sujet de phrase.

Cette phrase est phrase pour autant qu'au moins sensiblement dans le premier terme, dans ce seule, quelque chose émerge qui n'est que de l'ordre du sujet, qui n'a, en quelque sorte, aucun répondant réel. Comme je vous l'ai dit, qu'est-ce que c'est que d'être seul, dans le réel ? Quoi est seul ? Ce seule pourrait à la rigueur évoquer la suffisance, mais c'est précisément ce qu'il est, là, non seulement pour ne pas évoquer mais pour évoquer le contraire, à savoir le manque.

Pris à ce niveau de logique où se montre le primordial du désir par rapport à toute répartition, nous voyons, en quelque sorte s'inverser ce que la logique classique nous présente sous le registre de la nécessité, il faut et il suffit. C'est dans l'ordre inverse que se présente ici, qu'à ce qui s'annonce apparemment comme se suffire, essentiellement il faut, il fait défaut quelque chose qui va surgir entre le seul et l'heure. Autrement dit, le niveau où nous avons à saisir tout ce qui est de l'ordre de notre champ se distingue par une répartition fondamentale que je vais essayer encore de souligner par d'autres exemples.

Dans une référence, que nous appellerons, pour simplifier, par convention, celle de la connaissance traditionnelle, la fonction du signe — aussi bien d'ailleurs dans certaines logiques, et nommément, je vous prie d'y regarder, ceux que la chose peut tenter, dans ce qu'il en est au niveau de l'enseignement bouddhique sur la logique — la fonction du signe est admirablement poussée en avant. Le signe c'est essentiellement, il n'y a pas de fumée sans feu, comme vous le savez, et aussi bien d'ailleurs, il n'y a rien de mieux que la fumée pour cacher le feu. Le feu, référent réel, la fumée, signe qui le couvre, et là quelque part, le sujet, immobile, réceptacle universel de ce qu'il y a à connaître, derrière les signes, de réel supposé.

En quoi s'oppose la fonction du signifiant et ce qu'il en résulte pour le statut du sujet ? Ce n'est pas facile de vous le faire savoir par une sorte d'épellement et aussi bien, si c'est possible, ce ne serait que dans un procès maïeutique en quelque sorte où, à chaque carrefour, il n'y aurait que trop d'occasions à ce que vous vous évadiez de la chaîne. C'est pourquoi, tout en vous priant de noter

que je n'en ferai pas usage entièrement aujourd'hui, je vous donne la fonction complète en quoi se distingue la relation du sujet dans le statut du signifiant.

Il nous faut [?], nous dit la formule que j'ai avancée devant vous, que le signifiant c'est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant. Quoi nous est suggéré par cette formule ? h bien, pourquoi pas la clé et la serrure ? La serrure, ce n'est pas de ce qu'elle va permettre de découvrir quand la targette ou la chevillette a chu qu'il s'agit, c'est de son rapport à quelque chose qui la fait fonctionner. Mais qu'est-ce que la clé ? Entre la clé et la serrure, il y a encore le chiffre ; la clé est ici trompeuse. Ce qui nous intéresse dans ceci, une serrure, qui est une composition signifiante, c'est l'internité de cette composition avec la polyvalence, le choix, l'énigme à l'occasion du chiffre qui lui permettra de fonctionner.

Ce chiffre, dans un certain état de la serrure, il n'y en a qu'un qui peut opérer, le un qui suppose un sujet réduit à cet un d'une combinaison. Il n'y a pas de jeu là ; le sujet n'est pas le récepteur universel, il a le chiffre ou il ne l'a pas. Et le rôle de la clé est bien suggestif, est bien amusant, pour nous représenter ceci, qu'il est en effet un reste, un petit quelque chose opératoire, un déchet dans l'affaire, mais sans doute indispensable, qui, en fin de compte, représente le support effectif et réel où interviendra le sujet. Autrement dit dans la formule que vous voyez ici seconde [figure XVII-3b] qui se substitue à la première [figure XVII-3a] en tant que la première nous désigne le $S_1$ qui représente auprès du $S_2$ le $\$$ qu'est le sujet ; au-dessous vous voyez le S, si vous voulez dans l'occasion du chiffre, représentant auprès du S de la serrure ceci [$\frac{1}{a}$], qui est le un du sujet, pour autant qu'il est réduit à être ou non la clé à fournir.

Fig. XVII-3a $\frac{S_1}{\$} \longrightarrow S_2$ $\frac{S_1}{\frac{1}{a}} \nearrow S_2$ Fig. XVII-3b

Cette petite présentation, préambule, est essentielle à poser ce qui doit être mis en question. Quel est, à ce niveau premier — pour autant que ce soit celui où nous avons à opérer en analyse — quel est, quel doit être, comment se présente ce que nous appellerons le statut du savoir ? Car enfin nous l'avons dit, et même ne l'aurions-nous pas dit, il est clair que le psychanalyste est appelé, en la situation, comme étant le sujet supposé savoir.

Ce qu'il a à savoir n'est pas savoir de classification, n'est pas savoir de général, n'est pas savoir de zoologiste. Ce qu'il a à savoir, il se définit par ce niveau primordial où il y a un sujet qui est amené, dans notre opération, à ce temps de surgissement qui s'articule, je ne savais pas. Je ne savais pas, ou bien que, ce signifiant qui est là, que je reconnais maintenant, c'était là où j'étais comme

sujet, ou bien que, ce signifiant qui est là que vous me désignez, que vous articulez pour moi, c'était pour me représenter auprès de lui que j'étais ceci ou cela.

C'est ce que la psychanalyse découvre. Et ici je vais accentuer pour vous, en prenant presque au hasard des exemples dans les premières articulations de Freud, à quel point c'est ainsi que doit s'exprimer, d'une façon appropriée, ce qui s'appelle la structure du symptôme. L'aphonie de Dora[51] n'est reconnue, n'est reconnaissable, pour représenter le sujet Dora, que par rapport à ce signifiant qui n'a point d'autre statut que de signifiant, si on vise correctement le fonctionnement du symptôme, et qui s'articule, « seule avec elle », seule avec elle, c'est-à-dire madame K. Elle ne peut plus parler dans la fonction même où elle est seule avec elle, et l'aphonie représente Dora, non pas du tout auprès de madame K., avec qui elle parle et même trop abondamment, dans les circonstances ordinaires, mais quand elle est seule avec elle quand monsieur K. est en voyage.

La toux de Dora. La toux de Dora, où est-ce que Freud la repère ? Lisez le texte. Quand il y désigne un symptôme, c'est en fonction où cette toux prend fonction de signifiant, d'avertissement, dirai-je, donné par Dora à quelque chose qui surgit à cette occasion et qui ne serait point surgi autrement. Et il faut lire le texte de Freud pour suivre le cheminement purement signifiant […] de jeu de mots autour du père, qui est un homme fortuné, ce qui veut dire, dit Freud, sans fortune au sens où le mot fortune veut dire aussi en allemand puissance sexuelle. Pas de *Vermögen*, qu'est ce qu'il y a de plus purement signifiant que ce jeu de mot homonymique et en plus le renversement négatif de ce qu'il veut dire, faute de quoi rien dans la toux de Dora n'aurait le sens que Freud lui donne, qui est aussi celui qu'a ce symptôme, qui est celui du substitut que le couple de son père et Madame K. apporte à cette impuissance, nommément ce que Freud articule, d'ailleurs sans pousser absolument les choses jusqu'à leur terme, du rapport génito-buccal.

Prenez le petit Hans, l'extravagante histoire du départ de *Gmunden* avec je ne sais pas quoi, la gouvernante à cheval sur la monture du traîneau. Comment est-ce que Freud nous l'interprète ? C'est à savoir, je peux bien vous raconter des craques comme ça, si vous vous m'en racontez d'autres. Je vous demande comment naissent les enfants et vous me parlez de la cigogne. Le signifiant vaut pour le signifiant. La seule personne qui ne le sache pas, jusqu'à ce qu'on le lui dise, c'est le sujet, c'est le petit Hans. Ce n'est pas tout à fait, d'ailleurs, la même chose, car la fonction signifiante est là d'une beaucoup plus grosse molécule ; c'est une grosse fable à laquelle se livre le petit Hans.

Et pour prendre un troisième exemple et compléter notre hystérique et notre phobique par l'obsessionnel, rappelez-vous, dans *L'homme aux rats,* ce qu'il

arrive dans ces tentatives désespérées pour maigrir auxquelles se livre l'Homme aux rats, en fonction de quoi ? en fonction qu'au même moment, il y a auprès de sa bien-aimée un nommé Dick ; c'est pour ne point être *dick* qu'il veut maigrir. Tout son effort pour maigrir… il s'efforce de maigrir jusqu'au point de crever, très précisément pour se signifier auprès du signifiant Dick et rien de plus !

Mais, mais, mais, quelque chose dont, à ma connaissance, on n'a jamais relevé le trait général, c'était pourtant bien le cas, puisque nous sommes toujours, là, plus à l'aise, de s'en emparer, c'est ce qui résulte d'un examen simplement naïf, dès lors que la catégorie est mise dans le train si l'on peut dire, la catégorie du savoir, c'est que c'est là que gît ce qui nous permet de distinguer radicalement la fonction du symptôme, si tant est que, le symptôme, nous puissions lui donner son statut comme définissant le champ analysable. La différence d'un signe, d'une matité par exemple, qui nous permet de savoir qu'il y a hépatisation d'un lobe, et d'un symptôme au sens où nous devons l'entendre comme symptôme analysable et justement qui définit et isole comme tel le champ psychiatrique et qui lui donne son statut ontologique, c'est qu'il y a toujours dans le symptôme l'indication qu'il est question de savoir. On n'a jamais assez souligné à quel point, dans la paranoïa, ce n'est pas seulement des signes de quelque chose que reçoit le paranoïaque, c'est le signe que quelque part on sait ce que veulent dire ces signes, que lui ne connaît pas.

Cette dimension ambiguë, du fait qu'il y a à savoir et que c'est indiqué, peut être étendue à tout le champ de la symptomatologie psychiatrique pour autant que l'analyse y introduit cette dimension nouvelle, qui est précisément que son statut est celui du signifiant. Regardez à quel point — bien sûr je ne prétends pas épuiser en ces quelques mots, l'infinie multiplicité, l'éclat en quelque sorte chatoyant du phénomène — à quel point dans la névrose, il est impliqué, donné dans le symptôme originel que le sujet n'arrive pas à savoir, et que le statut de la perversion aussi est lié étroitement à quelque chose, là, qu'on sait, mais qu'on ne peut faire savoir.

L'indication définie, dans le symptôme lui-même, de cette dimension, de cette référence du savoir, voilà d'où j'aimerais voir partir, dans une réunion que j'ai annoncée à la fin du séminaire fermé et qui aura lieu, non pas comme je l'ai dit le 20 juin mais le 27 juin, par l'invitation d'un groupe — que les gens qualifiés recevront et que ceux qui ne sont pas qualifiés n'ont qu'à se faire connaître pour recevoir — que j'aimerais que parte une certaine révision à proprement parler nosologique, que j'aimerais la voir partir au niveau de l'élément qui est le symptôme, la mise en valeur de cette dimension, de cette instance et sa variété, sa variabilité, sa diversité que j'ai la dernière fois manifestée comme tripartite — je dois dire, à un simple titre d'introduction, d'engagement en cette matière —

en disant que, ce savoir en question, pour autant qu'il est aussi manque, voire échec, il se diversifie selon les trois plans ici isolés du λεκτόν, du τυγχάνω et du désir, selon les trois variétés :

– de la psychose qui sait qu'il y a un signifié, je dirais même qui y vit, c'est un λεκτόν, mais qui n'en est pas pour autant sûr de rien,
– la névrose avec son τυγχάνω, à quand la rencontre ? Quand aurai-je, non pas la clé, mais le chiffre ?
– et du pervers pour qui le désir se situe lui-même à proprement parler dans la dimension d'un secret possédé, vécu comme tel, et qui comme tel développe la dimension de sa jouissance.

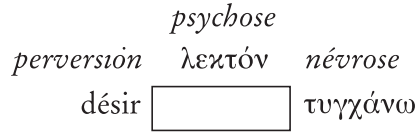


Fig. XVII-4

Mais qu'est-ce à dire encore de ce savoir, qui d'abord s'inscrit dans cette subjectivité du *je ne savais pas,* où c'est le *je* poursuivi de la vibration de ce *ne,* qui n'est pas la pure et simple négation mais le « il s'en faut que je *ne* sache », le « avant que je *ne* sache », « plût au ciel que je *n'*aie su », qui est le prolongement du *je* lui-même auquel il faut le laisser accolé, où ce *je* a un tout autre statut que celui du *shifter*. Ça n'est pas le même *je* qui dit « je te parle », car le *j'te* parle n'est qu'un rappel à l'actualité d'une articulation qui reste elle-même parfaitement ambiguë dans sa valeur, même si elle se propose toujours comme instituant un rapport. Ce *je* du *je ne savais pas,* où était-il et qu'était-il avant de savoir ? C'est bien ici que le moment est propice d'évoquer la dimension où culmine et bascule toute la tradition classique en tant que s'y achève un certain statut du sujet.

Nombreux, tout de même, sont ceux d'entre vous qui savent où Hegel propose l'achèvement de l'Histoire en ce mythe incroyablement dérisoire du Savoir absolu. Qu'est-ce que peut bien vouloir dire cette idée d'un discours totalisateur ? Totalisateur de quoi ? De la somme des formes de l'aliénation par où serait passé un sujet, d'ailleurs vous le savez, bien idéal, puisqu'aussi bien il n'est concevable qu'il soit réalisé comme tel par aucun individu. Que peut vouloir dire cet étrange mythe ? Et à la vérité n'est-il pas évident qu'il serait depuis longtemps repoussé à la façon d'un rêve de pédant, s'il n'était justement articulé d'une bien autre dialectique que celle de la connaissance et s'il ne nous était point dit que c'est l'être de désir qui s'y achève, et pour autant que les chemins

par où ce désir est passé sont ruses de la raison. Mais qui est le rusé ? C'est celui qui s'achève dans ce dimanche de la vie, comme un humoriste l'a fort bien articulé, du savoir absolu puisque c'est celui qui dira « je jaspine toujours », ou celui qui pourra dire, « à partir de maintenant, je baise ». Où est la ruse ? Dans le désir ou la raison ? L'analyse est là pour nous apprendre que la ruse est dans la raison parce que le désir est déterminé par le jeu du signifiant. Que le désir est ce qui surgit de la marque, de la marque du signifiant sur l'être vivant et que, dès lors, ce qu'il s'agit pour nous d'articuler, c'est, qu'est-ce que peut vouloir dire la voie que nous traçons du retour du désir à son origine signifiante ?

Que veut dire qu'il y ait des hommes qui s'appellent psychanalystes et que cette opération intéresse ? Il est tout à fait évident que dans ce registre le psychanalyste, d'abord, s'introduit… s'introduisant comme sujet supposé savoir, est lui-même, reçoit lui-même, supporte lui-même le statut du symptôme. Un sujet est psychanalyste, non pas savant rempardé derrière des catégories au milieu desquelles il essaie de se débrouiller pour faire des tiroirs dans lesquels il aura à ranger les symptômes qu'il enregistre, de son patient, psychotique, névrotique ou autre, mais pour autant qu'il entre dans le jeu signifiant. Et c'est en quoi un examen clinique, une présentation de malade ne peut absolument pas être la même au temps de la psychanalyse ou au temps qui précède.

Dans le temps qui précède, quel que soit le génie qu'y ait mis le clinicien — dieu sait, j'ai pu avoir récemment à rafraîchir mon admiration pour le style éblouissant d'un Kraepelin quand il décrit ses diverses formes de paranoïas — la distinction est radicale de ce que, au moins en théorie, en puissance, de ce qui est exigible du rapport du clinicien avec le malade, serait-ce sur le plan de la première présentation. Si le clinicien, si le médecin qui présente ne sait pas qu'une moitié du symptôme — comme je viens de vous l'articuler en vous rappelant ces exemples de Freud — que d'une moitié du symptôme, c'est lui qui a la charge, qu'il n'y a pas présentation de malade mais du dialogue de deux personnes et que, sans cette seconde personne il n'y aurait pas de symptôme achevé, il est condamné, comme c'est le cas pour la plupart, à laisser la clinique psychiatrique stagner dans la voie d'où la doctrine freudienne devrait l'avoir sortie.

Le symptôme, il faut que nous le définissions comme quelque chose qui se signale comme un savoir déjà là, à un sujet qui sait que ça le concerne, mais qui ne sait pas ce que c'est. Dans quelle mesure pouvons-nous, nous analystes, dire que nous sommes à la hauteur de cette tâche d'être celui qui, dans chaque cas, sait ce que c'est ? Rien qu'à ce niveau, déjà là où elle est mise, se pose la question du statut du psychanalyste.

La question est facilitée par l'évolution des conceptions de la science elle-même concernant le savoir. Pendant longtemps nous avons pu croire que le problème était bien posé de l'apparence et du réel; que c'est l'examen de la mise à l'épreuve, du tâtement de la perception que dépendait tout le statut de la science. Mais qu'est-ce que veut dire cette opposition du leurre au réel, si ce n'est que le réel dont il s'agit, fût-ce de la science la plus antique, c'est le réel du savant ? Et ce qu'on ne voit pas c'est que, ce réel du savant, à savoir ce qui est un savoir, c'est bel et bien un corps de signifiants et absolument rien d'autre ! Si la notion d'information a pu prendre cette forme anonyme qui permet de la quantifier en termes de ce qu'on appelle *bit,* c'est pour autant que le magasinage, le *storage* d'éléments d'information se suffit à lui-même à nos yeux pour constituer ce qu'on appelle un savoir… A ceci près bien sûr que ça ne commence à avoir un sens que si vous faites circuler quelque part, où que ce soit, et vous ne pouvez point en éviter l'ombre, un sujet sans doute infiniment mobile. S'il vous plaît d'inscrire en termes d'information le fonctionnement interne d'un organisme biologique par exemple, c'est dire que, quoique vous en ayez, vous y mettrez quelque part, comme Descartes — ce ne sera pas forcément dans la glande pinéale, mais où que vous le mettiez, il sera bien toujours quelque part, dans quelque autre glande à sécrétion interne — un sujet, un sujet qui se dérobe, un sujet fuyant.

Ce savoir tel que il nous faut lui donner son statut, ça n'est point une logique aristotélicienne qui peut en répondre car, vous allez le voir, il suffit de poser la question au niveau de la science, d'une science moderne, d'une science qui est la nôtre, pour nous trouver devant de très curieux problèmes en impasse qui sont ceux qui ont arrêté Aristote. Pour lui, c'était à propos du contingent. Un événement qui aura lieu demain, est-il vrai maintenant qu'il aura lieu ou qu'il n'aura pas lieu ? Si c'est vrai maintenant, c'est donc que c'est maintenant que c'est joué. Aristote était bien entendu un esprit de trop de bon sens pour ne pas s'évader d'une telle contrainte, et c'est pour nous faire remarquer qu'il n'est pas toujours vrai qu'une proposition doit être vraie ou fausse.

Bonne ou mauvaise, cette solution, on l'a discutée. Ce n'est pas cela qui nous intéresse, c'est de nous apercevoir que nous pouvons nous poser la question de savoir si la doctrine newtonienne était vraie avant que Newton la formule. Eh bien, j'aimerais savoir comment se départage l'assemblée sur ce point ! Mais pour moi, j'abattrai volontiers mes cartes en disant qu'il me semble peu vraisemblable de dire que le savoir newtonien était vrai avant d'être constitué par Newton, pour la bonne raison, c'est que maintenant et d'abord il ne l'est plus. Il ne l'est plus tout à fait ! Dans la nécessité même du savoir, de l'articulation

signifiante, il y a cette contingence de n'être qu'une articulation signifiante, une serrure montée.

Nous n'avons même pas, nous analystes, à nous porter si loin ; simplement cette toiture est faite pour que nous ne soyons pas tellement désorientés d'avoir affaire à une exigence bien différente. Quelle est cette exigence ? Elle se place au niveau de l'incidence signifiante originelle, celle où le sujet se trouve à la fois surgir et en même temps s'aliéner du fait de cette incidence signifiante. De ce signifiant dont il est exigé que, pour représenter le sujet, il s'adresse, lui signifiant, il soit le représentant diplomatique du sujet auprès d'un autre signifiant, va-t-il être exigé de nous que nous le trouvions à tout coup ? Quel serait le paradoxe d'une exigence et d'un devoir qui ne serait pas celui qu'a assumé depuis toujours le savant, comme le sophiste, qui est d'avoir réponse à tout ?… à tout ce qui s'est organisé comme discours, à tout ce qui s'est monté comme combinaison signifiante ; d'être toujours à la hauteur du discours, non de ce quelque chose d'absolument originel qui est, ou qui serait ce signifiant unique et supposé, cet ὄνομα primordial où le sujet se spécifierait par rapport au monde entier du signifiant. L'absurdité de cette position se montre assez et c'est là le point de vertige que comporte même l'idée d'interprétation ; c'est du même coup ce qui nous permet d'y échapper, c'est ce qui la relativise. Ce n'est point à cela que nous avons affaire, pas plus que notre connaissance de psychanalyste ne saurait aboutir à cette sorte de fatalisme du savoir que la réponse déjà serait en nous et non du fait que, de nous, on attend la réponse.

Les chances de la rencontre, qui est ce dont il s'agit dans l'appel du désir, sont en elles-mêmes plus qu'improbables, et aussi bien l'horizon de signes, de signifiés sur quoi se déploie l'expérience subjective est-elle de sa nature énigmatique et s'annonçant comme telle, au niveau du λεκτόν. Pour ce qui est du désir, ce n'est pas aujourd'hui que j'avancerai le terme, si ce n'est pour dire que c'est du réel du désir et de son statut qu'il s'agit dans l'opération analytique. Disons simplement qu'au premier chef et phénoménologiquement, il s'annonce à nous comme étant le champ de l'impossible.

Nous voici bien cernés. Est-ce qu'effectivement la position de l'analyste se résumerait à ce quelque chose que nous appellerions, non point fatalisme du savoir, mais fétichisme ; que d'un savoir impossible à soutenir, l'analyste serait quelque chose comme la borne ou le soliveau ?

C'est là le point d'impasse où j'entends conclure aujourd'hui pour essayer, la prochaine fois que nous nous retrouverons, de le rouvrir.

# Leçon XVIII

*12 mai 1965*

| | |
|---|---|
| *le signifiant* | *le sujet supposé savoir* |
| *le sujet* | |
| *le savoir* | *le sujet supposé savoir* |
| | *le signifiant comme singulier* |
| | *le signifiant manquant et la dyade* |
| | *le sexe et le savoir* |

Je vous ai quittés la dernière fois sur la question posée sur le statut de l'analyste. L'analyste peut-il être, tout simplement, le sujet supposé savoir ? J'ai terminé sur la figure dressée de ce que comporte une pareille supposition, de ce qu'elle nous forcerait à soutenir une sorte de fonction fétiche de l'analyste au regard de cette position du savoir. Pour que l'analyse s'engage et se soutienne, assurément l'analyste est supposé savoir. Et pourtant, tout ce que comporte justement de savoir le fondement de la psychanalyse nous affirme qu'il ne saurait être, ce sujet supposé savoir, pour la raison que le savoir fondamental de la psychanalyse — la découverte de Freud — l'exclut. Je n'irai pas plus loin aujourd'hui. Ici je trace la limite d'où aujourd'hui partir, où doit aboutir mon discours. Mon discours aujourd'hui sera seulement le développement de cette antinomie, ouvrant, peut-être seulement à sa fin, la faille, la béance par où nous pouvons concevoir, parce que déjà tracée, cette faille, cette béance, que la position de l'analyste effectivement se soutient pourtant.

Nous sommes restés sur cette question, concernant l'analyste déjà la dernière fois, concernant non pas sa capacité bien sûr, trop facile et mythique d'imaginer je ne sais quelle vertu, don inné ou acquis qui le mettrait en position d'assumer ce qu'il a à faire. C'est de sa position radicale comme sujet qu'il s'agit, quand nous disons qu'au fondement de l'analyse il doit être le sujet sup-

posé savoir, et j'ai amorcé la dernière fois en quoi ceci pouvait avoir un sens. Ceci ne peut, vus les tracés de ce que Freud nous a donné concernant l'expérience analytique, représenter rien d'autre que d'une certaine disponibilité — qu'il assurerait, qui le définirait comme tel, à quoi il équivaudrait — d'une certaine disponibilité dans l'ordre du signifiant à fournir. Et ceci bien sûr n'est pas sans trouver réponse, écho, préparation dans la façon dont j'ai défini, non sans raison, pour vous le signifiant comme étant ce qui représente le sujet auprès d'un autre signifiant. C'est bien en quoi d'ailleurs la conjoncture analytique est le point où se dissout ce qu'a de courte-vue chez le linguiste cette distinction qu'il croit faire, ou devoir faire comme essentielle, des deux niveaux prétendus linguistiques, l'un comportant inhérence de la signification, opposé à l'autre qui l'exclurait; autrement dit, pour aller vite, l'opposition du mot et du phonème.

Du point de vue qui est le nôtre, de notre expérience, de celui du manque, n'est jamais donné que le mot de quoi que ce soit, et à quelque niveau que ce soit, le phonème étant ici strictement à égalité dans l'expérience, ce qui prouve abondamment que dans ce champ, l'un de ceux d'où part Freud, l'oubli des noms, le phonème, son oubli, est au principe; que cet oubli n'est nullement l'oubli du mot comme signification, qui subsiste bien souvent, mais du défaut d'une articulation de signifiance.

Je me suis souvenu à ce propos, pour vous le dire, que, curieusement, l'expression même en français *le mot me manque,* est datable; qu'elle n'était pas d'usage en français avant une certaine époque. C'est à savoir que nous en avons l'attestation de quelqu'un du cercle des précieux, début du XVII[e] donc, qui peut noter, parce qu'il le fait au jour le jour, cueillant les expressions d'invention heureuse qu'il voit surgir dans son milieu, que, cette expression, il l'a recueillie, il la souligne; *le mot me manque* a été inventé quelque part entre ces personnes qui dialoguaient l'une en face de l'autre, assises sur ce qu'on appelle *les commodités de la conversation,* autrement dit des fauteuils[146]. Il va, ce trait, cette notation, jusqu'à le rendre légitime, d'affirmer que, avant cette diction précieuse, l'expression *le mot me manque,* pour n'être pas d'usage en français, laissait planer une part d'impensable sur ce manque de signifiant et que c'est bien là, toujours au niveau de la création signifiante que s'introduit quelque chose qui fraye la voie de ce qui peut se saisir plus tard. *Le mot me manque* n'implique pas tout Freud, mais ce m'est une façon d'introduire, de reprendre à l'occasion, la forme d'une question que j'avais introduite la dernière fois sur ce qu'il en est d'un savoir avant ce moment, de quelque façon que nous le désigniions, où il émerge, sans que nous puissions dire en vertu de quelle maturité, si ce n'est peut-être dans la possibilité de sa composition signifiante. Qu'est-ce

que voulait dire *le mot me manque* avant Freud ? Il est clair qu'en tout cas, il n'avait pas la même valeur significative.

Mais ce n'est pas de ce côté que nous devons chercher le ressort d'incidence de cette conjoncture signifiante qui est pour nous ce autour de quoi nous allons structurer la notion de savoir. Je n'en veux pour preuve que d'indiquer la stérilité, la fermeture, que comporte l'autre versant, celui qu'on appelle du logico-positivisme qui, allant, à chercher le *meaning of meaning*, à s'assurer, à se prémunir, dirai-je, des surprises de la conjonction signifiante en démembrant en quelque sorte — comment le faire sinon d'une façon toujours rétrospective — la diversité de ces réfractions significatives, n'aboutit qu'à ce curieux essorement qui, dans tel ouvrage, intitulé ainsi, le *Meaning of meaning*[107] d'Ogden et Richards… de Richards et d'Ogden, aboutit par exemple, à propos du beau, à nous étaler au long des colonnes, par des accolades et des parenthèses d'une page entière, les diverses acceptions où ce mot peut être pris, rendant dès lors strictement impossible même de comprendre pourquoi ces diverses significations se trouvent là réunies. Le logico-positivisme fait bien penser, je dirai, par le contraste et l'accolement même des deux termes où il s'affirme, à quelque chose comme de ces monstres qui ont peuplé le bestiaire médiéval, et pour ne pas revenir à notre éternelle licorne ou à quelque chimère, assez usées par l'usage scabreux, douteux qu'en font les logiciens, car il conviendrait toujours d'être prudent quant au statut exact de ces monstres, je le comparerai ici à un autre, dont vous entendez moins parler, le mirmicoléon. Il a un poitrail de lion et l'arrière-train de fourmi. Il n'est point étonnant, comme nous l'affirment les savants auteurs desdits bestiaires, qu'il ne puisse que mourir ; la fourmi, fût-elle avec Prévert portée jusqu'aux dimensions fabuleuses des fameux dix-huit mètres, et pourquoi pas, nous dit Prévert, la fourmi, en tout cas, ne sachant évacuer ce que dévore le lion. Telle est la chiure positiviste, ou logico-positiviste, après abondant remâchage de ce qu'elle ne sait pas saisir dans la vertu dialectique d'un terme comme le beau, dont on dirait à ce propos, quand on pousse un souffle à voir terminées les élaborations pénibles des auteurs du *Meaning of meaning*, que le premier idiot qui nous ferait remarquer que beau rime avec peau en dirait bien plus.

*Le mot me manque, le mot me manque* avait, avant Freud, sa valeur de dévoilement. *Le mot me manque* comportait, de sa seule composition d'artifice précieux, l'ouverture d'un chemin de vérité qui devait trouver, avec Freud, son achèvement en savoir. J'entends là le mot de vérité au sens proprement heideggerien, l'ambiguïté de ce qui se dévoile de rester encore à demi caché.

Une certaine irréflexion médicale dont je suis entouré peut assurément… quand je dis, quand j'ai dit la dernière fois que la question se pose du statut d'un

savoir, qu'il soit le newtonien ou le freudien, avant qu'il vienne effectivement au jour… me dire, ce que vous nous dites là, vous qui vous intéressez à nous, qui nous enseignez des choses bien scabreuses, ainsi, l'inconscient ne serait qu'une invention de Freud ?

– Et pourquoi pas ?

– Le sujet représenté par le signifiant est une chose qui ne date que de votre discours !

Or, ce dont il s'agit est bien précisément du statut du sujet par rapport à un savoir. Ce sujet, tel que d'abord nous le rencontrons comme affirmé, supposé effectivement dans tout savoir qui se ferme, où était-il avant ? Quand un savoir, comme le savoir newtonien s'achève, observons ce qui se passe quant au statut du sujet. La chose vaut de nous retenir un instant, encore que ce soit depuis bien longtemps que j'en aie soulevé devant vous le problème. Le savoir newtonien, dans l'histoire de la science, a réalisé une sorte d'acmé, exemple à la fois paradoxal et vraiment exemplaire, paradigmatique, pour ne pas pléonasmatiser, un exemple donc de ce qu'il en est vraiment du statut du sujet, car dans cette formule, qui soudain enracine les phénomènes énigmatiques qui ont captivé l'attention des calculateurs, au cours des siècles, dans le ciel, les rassemble, les enferme dans une formule qui n'a rien d'autre pour elle que son exactitude, car elle est si impensable, au nom d'aucune propriété expérimentée dans tout ce que l'homme connaît dans ses rapports au monde, de ce qu'il lui enseigne, n'est pas d'action à se transmettre qui ne suppose un milieu qui la transmette ; qui lui propose cette action à distance à proprement parler impensable et qui fait surgir de la bouche de contemporains comme d'un seul cri : « Mais comment tel corps, telle masse isolée en tel point de l'espace, peut-il savoir à quelle distance il est d'un autre corps pour être lié à lui par cette relation ? » Et, bien sûr, pour Newton, il ne fait en effet pas de doute que ceci suppose en soi un sujet qui maintienne l'action de la loi. Tout ce qui est de l'ordre du physique ou y paraît relève de l'action et de la réaction de corps suivant les propriétés du mouvement et du repos, mais l'opération gravitationnelle ne lui paraît, à lui, pouvoir être supportée que par ce sujet pur et suprême, cette sorte d'acmé du sujet idéal que représente le dieu newtonien. C'est bien en quoi les contemporains ont égalé, à juste titre, Newton à ce dieu car la même chose est de créer cette loi et de l'avoir articulée en sa rigueur.

Mais il n'est pas moins vrai qu'un sujet trop parfait, que le sujet du savoir qui est le vrai premier modèle de ce savoir absolu dont est hanté Hegel, que ce sujet nous laisse complètement indifférents et que la croyance en Dieu n'y a pris aucun regain ; que ce sujet n'est rien, et qu'il n'y a que lui à ne pas le savoir et c'est bien ça le signe, précisément, qu'il n'est rien. Autrement dit, c'est dans

l'ambiguïté du rapport d'un sujet au savoir, c'est dans le sujet en tant qu'il manque encore au savoir que réside pour nous le nerf, l'activité de l'existence d'un sujet. C'est bien en quoi ce n'est pas en tant que support supposé d'un ensemble harmonieux de signifiants du système que le sujet se fonde, mais pour autant que quelque part il y a un manque que j'articule pour vous comme étant le manque d'un signifiant, parce que c'est cette articulation qui nous permet de rejoindre de la façon la plus simple l'articulation freudienne pour nous en dégager le ressort essentiel.

Assurément, pour ne pas quitter pour l'instant cet horizon de ciel étoilé devant lequel Kant se prosternait encore, observez que si depuis toujours c'est là que l'homme a fait ses gammes, ses exercices de signifiants, c'est uniquement par cela qu'il y a cherché toujours le sujet suprême, au reste ne l'y trouvant jamais. Mais telle est la force, la prégnance du fonctionnement du signifiant que c'est encore là qu'il garde les regards tournés, quand depuis toujours il sait bien que les dieux sont parmi nous. Ils sont ailleurs que dans le ciel. Ce n'est que leurs constellations éponymes qu'il va situer.

Le dernier relent, après cette expulsion du ciel de toute ombre divine avec Newton, nous reste sous la forme de ces signaux que nous attendons, qui nous viendraient de quelque part, et paradoxalement, comme on dit, de quelque vie sur une autre planète. Je demande, s'il nous arrivait effectivement quelque signe ou signal que nous pourrions qualifier de signifiant, au nom de quoi ceci nous assurerait d'une vie quelconque, si ce n'est parce que, de la façon la moins fondée qui soit, nous identifions la possibilité d'articuler le signifiant avec le fait d'une vie qui en serait le support. Est-ce qu'il n'y a pas autre chose que de la vie qui puisse produire un signifiant ? Et, si nous en sommes si sûrs, au nom de quoi ?

Assurément, le premier critère serait de savoir où nous définirons la limite, la définition d'une pulsation naturelle. Comme, aux dernières nouvelles, il semble que nous n'ayons reçu rien d'autre de quelque lointaine galaxie de ce qui serait, à proprement parler un signifiant, comment le définir, sinon en termes lacaniens ?! Je veux dire que nous n'entérinerons, comme, pour nous, attestant quelque part la présence, non pas d'un être vivant mais d'un sujet, qu'un signifiant que nous pourrions articuler très précisément comme orienté par rapport à un autre signifiant. Première condition, alternance, mais qui d'une façon spéciale nous attesterait bien de l'un de ses membres. Il y faudrait donc quelque variation et, pour tout dire, la forme dont un morse nous donne l'indication, à savoir l'existence de dactyles ou de spondées pour que, au premier temps, nous sachions bien qu'un signifiant ne vaut dans ce cas que pour d'autres signifiants. Mais ça ne suffirait pas encore, il faudrait cet élément d'oddité, d'exception, de paradoxe, d'apparition et de disparition fondée comme telle, qui nous montre-

rait bien que quelque chose alterne qui est précisément le rapport d'un de ces signifiants avec un sujet. Pour tout dire, oddité et alternance. Il nous faudrait le témoignage de la mise en ordre signifiante de quelque chose où le sujet se manifesterait d'être capable d'assurer un pur hasard, à savoir une succession de pile ou face regroupés sous forme signifiante. Autrement dit, la meilleure preuve que nous pourrions avoir de l'existence d'un sujet dans les espaces étoilés serait si quelque message, au minimum de quatre termes, se trouvait répondre à la syntaxe que, dans le chapitre introductif à *La lettre volée* de Poe[77], j'ai essayé d'articuler comme les α, β, γ, δ dont ceux qui ont lu cette petite introduction savent qu'ils sont composés à partir d'un certain groupement de tirages de pur hasard, et que le fait de les grouper, de les dénommer d'une certaine façon unitaire, quelle qu'elle soit d'ailleurs, aboutit à une syntaxe à laquelle déjà on ne saurait échapper. Qu'une syntaxe analogue soit découverte dans une succession de signes, nous aurions l'assurance qu'il s'agit là, bien effectivement, d'un sujet. Si vous vous croyez en droit de justifier pourquoi, du même coup, vous le diriez vivant… Essayez d'articuler pourquoi. Ceci nous mènera peut-être sur les mêmes routes où je vais tâcher d'avancer maintenant.

Freud échappe à l'objection que me faisait tout à l'heure mon interlocuteur, qualifié d'irréfléchi en ceci, c'est que, répondant à la question d'où est le sujet de l'inconscient avant que Freud l'ait découvert, la réponse est justement que ce que Freud nous définit comme sujet, c'est ce rapport nouveau, original, impensable avant sa découverte, mais affirmé d'un sujet à un non-savoir. Faut-il que je mette les points sur les *i* ? Ce que veut dire l'inconscient, c'est que le sujet refuse un certain point de savoir, c'est que le sujet se désigne de faire exprès de ne pas savoir, c'est que le sujet s'institue — ceci est le pas où l'articulation freudienne s'enrichit de ce que je dessine en marge concernant le rapport du sujet au signifiant — c'est que le sujet s'institue d'un signifiant rejeté, *verworfen*, d'un signifiant dont on ne veut rien savoir.

Quel est cet on ? Il n'est pas plus étrange que le sujet qui disparaît dans le désintérêt total à la base d'un système absolu. Ce que Freud nous désigne, c'est la subsistance du sujet d'un non-savoir. La question est pour nous d'élaborer un statut tel à ce sujet que nous ne soyons pas forcés de lui donner une substance, à savoir de croire comme les jungiens que, ce sujet, c'est Dieu. C'est ici qu'est destiné à rendre service le rappel que je vous fais, que ce qui représente le tracé de toute la dialectique qui a abouti dans notre science repose sur une approche de plus en plus articulée du sujet comme désigné par un rapport qui recouvre ce rapport affirmé, concret, expérimental avec le signifiant manquant, par Freud.

Ce que toute la dialectique, celle qui part de Platon, a forgé pour nous, et ceci, c'est la somme des textes majeurs, concernant l'élaboration d'une pensée

de savoir dans notre tradition, qui l'atteste. Je vous en rappelle de temps en temps les points d'articulation essentiels, je vous en rappellerai ou indiquerai, selon mes auditeurs, ici pour la première fois, le texte vraiment fondamental. C'est *Le sophiste*[118] de Platon, auquel je vous prie de vous reporter. Vous y verrez en filigrane intervenir les articulations essentielles, que vous verrez se recouper avec la plus grande rigueur, jusqu'au point d'émerger en certains endroits comme quelque chose qui crève la toile, de la définition qu'actuellement la référence linguistique nous permet de donner du sujet comme ce de quoi répond la position du signifiant, le signifiant, j'entends élémentaire du phonème, dans le système de la batterie signifiante où s'instaure la réalité concrète de toute langue existante.

Il convient là de rappeler deux thèmes qui sont inclus dans l'aphorisme fondamental du signifiant représentant le sujet pour un autre signifiant. Tout est dans le statut de cet autre, tout ce que je dirai de cet autre dans ce qui va suivre, émerge, est déjà articulé parfaitement au terme de ce *Sophiste* que je vous évoquai à l'instant, et précisément sous la rubrique de l'Autre. Si le statut moderne du sujet n'est pas donné dans Platon, c'est pour autant que s'y dérobe, que n'y est pas articulée la tension qu'il y a de cet Autre à l'Un, et qui, cet Autre, nous permettrait de le fonder comme ce que j'appelle l'*un-en-plus,* cet *un-en-plus* que vous ne voyez émerger dans la théorie des nombres qu'au niveau de Frege, autrement dit, cette conception du singulier comme essentiellement du manque. Deux rapports se dessinent dans cette relation tierce, que pour vous j'articule, du signifiant représentant quelque chose auprès d'un autre signifiant, et au signifiant représentant le sujet dans une fonction d'alternance, de vel, de ou bien, ou bien; ou bien le signifiant qui représente, ou bien le sujet et le signifiant qui s'évanouit.

Telle est la forme de la singularité essentielle qui est bien celle de laquelle serait requise l'analyste s'il avait, irréductiblement, fondamentalement à répondre, par cette nomination fantasmatique qui apparaît toujours à l'horizon et que vous avez vue discuter à mon séminaire fermé récemment, à propos d'un certain exemple de cette formulation spécifique, onomastique, dont ce manque serait comblé par la formulation d'un nom. La composition de la dyade signifiante, du couple quel qu'il soit, que tout usage de la langue et spécialement poétique connaît bien, celle qui s'est exprimée dans la formule poétique que « les mots font l'amour », ou encore, pour citer un autre poète : « *A chaque nuit son jour, à chaque mont son val, à chaque jour sa nuit, à chaque arbre son ombre, à chaque être son non* — n, o, n, comme dans Platon, qui ne parle que de ce non et de la distinction de ce non et du non-être — *à chaque bien son mal »,* ce qu'il faut entendre ici non pas comme des contraires dans le réel, mais

des oppositions signifiantes. Or, c'est autour de là que tourne toute l'élaboration platonicienne, cette dyade, pour subsister dans la pensée de Platon, nécessite l'introduction de l'Autre comme tel. Pour qu'être et non-être ne soient pas des contraires également étant, et donnant donc abri à tous les tours de passe-passe du sophiste, il faut que le non-être soit institué comme Autre pour que le sophiste puisse y être rejeté. L'étonnante étreinte de Platon avec le sophiste dont j'aimerais qu'un d'entre vous, au prochain séminaire fermé, pût nous faire le commentaire en nous y montrant, ce qui apparaît partout, l'extraordinaire ressemblance, le chatoiement de reflet qui fait qu'à chaque tournant de page, nous y lisons les caractéristiques de la palpitation actuelle, présente dans l'histoire, du psychanalyste lui-même.

Le psychanalyste, c'est la présence du sophiste à notre époque, mais avec un autre statut, dont la raison qui est sortie, qui est venue au jour, on sait pourquoi les sophistes à la fois opéraient avec tant de force et aussi sans savoir pourquoi. Le tant de force repose en ceci, que nous apprend l'analyse, c'est qu'à la racine de toute dyade, il y a la dyade sexuelle, le masculin et le féminin. Je le dis ainsi parce qu'il y a une toute petite oscillation autour de l'expression, si je la disais, le mâle et le femelle.

Les ambiguïtés dans la langue de la fonction du genre de ce que quelqu'un comme Pichon, qui croyait un peu trop à la pensée pour ne pas avoir de singuliers flottements dans sa façon d'analyser les phénomènes et les mots, avait appelé la *sexuisemblance*[27]. Je veux bien. J'aimerais mieux la *sexuilatence,* car le fait que le fauteuil s'appelle « *le* fauteuil », la chaise « *la* chaise », n'a de sexuisemblance que pour les imaginatifs. Mais la présence du genre comme simplement corrélative de l'opposition signifiante est pour nous, en nous soulignant justement la distinction du genre et du sexe, faite pour nous rappeler que dans ce qui fonde l'opposition dyadique — et dieu sait si elle donne à Platon de l'embarras, puisqu'il lui faut inventer l'autre pour pouvoir y faire subsister l'être — l'opposition dyadique n'a comme fondement radical que l'opposition du sexe, sur laquelle nous ne savons rien.

Car Freud lui-même l'articule et dans maints textes, nous donnant de l'opposition masculin-féminin les équivalents, les métaphores, les parallèles de l'actif et du passif ou du voir et de l'être vu, du pénétrant et du pénétré cher à une célèbre connasse, mais le masculin et le féminin, nous ne savons pas ce que c'est. Et Freud le reconnaît, l'affirme.

Qu'est-ce que c'est, pour que le savoir, j'entends le savoir capable de rendre compte de lui-même, le savoir qui sait articuler le sujet — il n'y en a pas d'autre pour donner son statut à l'inconscient, l'inconscient ne veut rien dire en dehors de cette perspective — qu'est-ce qu'il y a dans ce savoir de tel pour qu'à l'ap-

proche de ce savoir fonctionne, et d'une façon unilatérale, à savoir dans le sens de la pure éclipse, de la disparition du signifiant, non seulement du *Verworfen* fondateur du sujet mais du *Verdrängt*, refoulement de tout ce qui peut en approcher même de loin et qui nous témoigne de la présence du sujet dans l'inconscient, où le sujet de l'inconscient est le sujet qui évite le savoir du sexe ?

C'est là l'affaire, avouez-le, un tout petit peu surprenante !… qui d'ailleurs, pour vous reposer un instant, nous permettra de jeter un regard en arrière et de vous faire la remarque, que peut-être certains d'entre vous ont faite, sur cette voie que j'essaie d'élaborer pour vous dans les heures que j'y réserve, le jour de mon sabbat, je me suis tout d'un coup frappé la tête en disant, mais, il n'y a pas de mot en grec pour désigner le sexe ! Comme j'avais uniquement des dictionnaires grec-français à ma portée, j'en étais réduit à aller chercher dans les auteurs. Dans le *Traité des animaux*[8-9] d'Aristote — ça m'a fait faire des choses qui n'étaient pas des trouvailles, car j'aime beaucoup ce *Traité des animaux* — j'ai pu constater qu'Aristote, en somme, a dit à peu près tout ce qui est important en zoologie, mais a tout de même, sur le sujet de la reproduction — ne parlons pas du sexe — de la reproduction, des idées forcément un peu flottantes, la microscopie manquait. Et la communauté du terme σπέρμα, cette sorte de liquide qui se répand et d'où repart l'attribution à égalité au mâle et à la femelle du σπέρμα, à la seule différence c'est que la femelle se le répand en elle-même et que le mâle le répand au-dehors, est une distinction phénoménologiquement assez valable, mais peut-être qui nous paraît bien propre à nous donner l'idée de l'embarras où l'on a pu être en effet, pendant des siècles sur ce qu'il en est essentiellement, simplement de la reproduction.

Pour le sexe, n'en parlons pas. Et ceci peut nous expliquer bien des choses. Avec quelques scrupules, j'ai donné un coup de téléphone à quelqu'un qui est ici sur ma gauche, et qui ne se refuse jamais à me rendre ce service, pour lui demander comment, dans un dictionnaire français-grec, ça s'exprimait, le sexe, en grec. Il m'a répondu quelque petites choses qui voulaient dire que c'était γένος, le genre, φύσις, la nature, et que c'était à l'occasion […], c'est-à-dire la différence entre le mâle et la femelle. Vous voyez ça, cette périphrase !

C'est très intéressant ces choses, et l'on ne saurait faire un très grand grief à Platon de méconnaître complètement cette dimension, qui peut-être lui aurait rendu service dans ses embarras, ses apories du *Sophiste.* Mais il n'était pas sans en avoir quelque aperception, puisqu'aussi bien l'horreur qu'il manifeste pour la catégorie de l'ἐναντίος, du contrarié, concernant les oppositions qui se caractérisent par le oui et le non, est bien là le témoignage qu'ici s'aborde un mystère qui est assurément celui au large duquel il convenait de passer. Les latins ont *sexus* évidemment, et je ne ferai ici qu'en passant allusion au fait que ce *sexus*, si

nous pouvons lui désigner une origine, c'est du côté du *secare*. Vous approchez un peu de la vérité freudienne… mais enfin, ça ne va encore pas bien loin.

Il y a quelque chose d'étrange, c'est que, sur le sexe, nous en savons — je dis savoir — du fait de l'investigation scientifique, nous en savons beaucoup plus. Il y a une chose qui frappe, simplement de l'examen de ce qui se passe au niveau des animaux qu'on appelle protistes ou circumvoisins. C'est une chose que tout naturaliste non seulement sait, mais peut articuler en clair. Je ne vais pas vous citer les auteurs, mais presque tous ceux qui se sont penchés sur les problèmes de la sexualité l'ont dit et s'en sont aperçus, depuis que nous en savons un peu plus grâce au microscope, nous savons, mais nous n'en tirons pas les conséquences, que le sexe, ce n'est pas du tout quelque chose qui a forcément rapport avec la reproduction. D'abord parce qu'il y a des organismes qui se reproduisent d'une façon asexuée, et que chez ceux qui sont intermédiaires entre la reproduction asexuée et la reproduction sexuée, autrement dit qui, selon l'étage du rejet de la lignée, se reproduisent tantôt de façon asexuée et tantôt font quelque chose qui nous donne l'idée d'un rapport avec la reproduction sexuée. Ce qui nous en donne l'idée — chez ces organismes élémentaires dont je n'aurai pas le pédantisme de dire ici les catégories car je ne veux pas encombrer mon exposé — c'est que ce qui se passe quand j'ai parlé de reproduction sexuée, c'est surtout quelque chose dont l'essentiel est plutôt l'envers de la fécondation que la fécondation elle-même, c'est à savoir une méiose, c'est-à-dire une réduction chromosomique, et après ça, il peut y avoir une conjonction, mais ce n'est pas forcément une reproduction, ça; ça peut être aussi considéré comme une réjuvénation, et c'est peut-être même ça, essentiellement, la conjonction sexuelle. Autrement dit, le rapport, le lien de la différenciation sexuelle avec la mort est ici manifeste et tangible et d'une façon ambiguë. C'est le rapport avec la mort qui subit là comme les caractéristiques d'un véritable rapport, cette pulsation fondamentale, que le sexe à la fois est le signe de la mort et que c'est au niveau du sexe que se mène la lutte contre la mort comme telle, mais non au niveau de la reproduction. La reproduction n'est ici qu'une conséquence, un usage à l'occasion de cellules plus spécialisées que les autres en tant que sexuées, autrement dit au moment où apparaît l'autonomie du germen par rapport au soma. Mais de nature, rien n'indique que le sexe soit d'origine un mécanisme reproductionnel.

Si nous nous attardons à ce phénomène fondamental de la réduction chromosomique, autrement dit ce qu'on appelle la méiose et de ce qu'il en résulte comme expulsion de ce que, sur les bancs du lycée, on nous appelait les petits globules polaires, à propos de la formation des cellules sexuelles, nous y voyons là, dans le concret, dans le matériel, l'expression d'une autre polarité, celle du

rapport de l'organisme avec quelque chose qui est un reste, quelque chose qui est le complément de ce qui est justement perdu, réduit dans la méiose et qui, peut-être, pourrait être destiné à nous éclairer sur ce qu'il en est de la fonction fantasmatique de l'objet perdu, incarnée métaphoriquement par des objets qui n'ont peut-être pas toujours, avec cette forme du résidu expulsé de l'organisme vivant, qu'un rapport tout à fait externe.

Je spécule, je rêve… *Schwärmereien* ! mais il est étrange que ces sortes de *Schwärmereien* n'aient jamais, jamais, jamais été faites dans le champ psychanalytique ! Toutes les découvertes de la sexualité, et aussi bien d'ailleurs elles sont abondantes, elles fourmillent, il s'y en additionne tous les jours, pourtant les chromosomes, c'est passionnant. C'est l'objet de discussions fébriles, pour tous ceux qui s'occupent effectivement de ce quelque chose qui s'appelle la reproduction des vivants, quels qu'ils soient. Les psychanalystes, c'est strictement, pour eux, lettre morte ! Je n'ai jamais vu un texte, quel qu'il soit, dans une revue psychanalytique ou parapsychanalytique, qui s'intéresse le moindrement du monde à ce champ des découvertes de la biologie moderne, sur le sexe ni les questions qu'elle pose. Il y a là un phénomène que nous ne pouvons pas ne pas considérer, considérant ce que cela comporte d'indications, d'ailleurs pas forcément illégitimes, sur ce qu'il en est vraiment de la position des psychanalystes, concernant quoi ? ce quelque chose qui prend sa forme de plus en plus prégnante, à savoir le sujet supposé savoir en tant que sujet de l'inconscient, c'est-à-dire le sujet supposé savoir ce qu'il ne faut pas savoir, en aucun cas.

Ceci alors est de nature à nous montrer le porte à faux, le paradoxe qu'il y aurait à penser le psychanalyste comme étant celui qui a à fournir, qui a à répondre du signifiant singulier, parce qu'il manque dans son rapport avec l'autre signifiant. Car si ce rapport radical comporte la couverture originelle, la *Verborgenheit*, l'exclusion fondamentale de ce qui, de par la doctrine analytique elle-même, en constitue le lien dernier, à savoir ce qu'il en est de la correspondance quelle qu'elle soit du mâle et du femelle, il est bien clair que tout indique que la position de l'analyste n'est pas là dans une moindre exclusion que celle de tout sujet institué qui l'a précédé. C'est bien pourquoi l'analyse reste tout entière dans la tradition du sujet de la connaissance, à cette seule condition que nous nous apercevions bien que depuis longtemps la connaissance a été larguée loin du sujet, et que le sujet dont il s'agit n'est que le sujet en relation avec le signifiant manquant.

Par contre, ce que l'expérience nous enseigne, et effectivement ce qui surgit dans ce champ d'expérience, c'est précisément cette métaphore, dont tout de même ce n'est pas pour rien que tout à l'heure je vous ai évoqué la correspondance qu'elle peut avoir à l'endroit d'une des réalités les plus fondamentales du

sexe, à savoir la perte de ce petit quelque chose où s'institue le rapport le plus étroit du sujet de l'inconscient avec le monde du fantasme. Que ce soit là que l'expérience analytique, en fait, ait porté le psychanalyste, nous permet maintenant d'ouvrir la question de quoi le sollicite ce point, ce point de déviation latérale, ce point indiqué d'un rapport au sexe qui, de toute façon ne saurait recouvrir qu'une image que nous pouvons nous faire, mythique, de la relation mâle et femelle. C'est ce qui ressort du texte divin, il les fit homme et femme, comme n'hésite pas à le reprendre Monsieur Ernest Jones, armé de sa tradition protestante.

Est-ce que nous ne saisissons pas là que, pour d'autres traditions de pensée… je l'illustre, celle du Tao par exemple, qui toute entière part d'une appréhension signifiante dont nous n'avons pas à chercher ce qu'elle représente pour eux de signification, puisque pour nous c'est tout à fait secondaire. Les significations, ça pullule toujours, vous mettez deux signifiants l'un en face de l'autre, ça fait des petites significations. Elles ne sont pas forcément jolies jolies. Mais que le départ soit, comme tel, l'opposition du *yin* et du *yang,* du mâle et du femelle, même s'ils ne savaient pas ce que ça veut dire, ceci à soi tout seul comporte à la fois ce singulier mirage qu'il y a là quelque chose de plus adéquat à je ne sais quel fonds radical, en même temps d'ailleurs que cela peut justifier l'échec total de tout aboutissement du côté d'un véritable savoir. Et c'est pourquoi ce serait une grande erreur de croire qu'il y ait la moindre chose à attendre de l'exploration freudienne de l'inconscient pour en quelque sorte rejoindre, faire écho, corroborer ce qu'ont produit ces traditions, qualifions-les, étiquetons-les — je déteste le terme — d'orientales, de quelque chose qui n'est pas de la tradition qui a élaboré la fonction du sujet. Le méconnaître est prêter à toutes sortes de confusions, et si quelque chose de notre part peut jamais être gagné dans le sens d'une intégration authentique de ce qui, pour les psychanalystes, doit être le savoir, assurément c'est dans une toute autre direction.

Je poursuivrai ce discours la prochaine fois concernant la position du psychanalyste.

# Leçon XIX

*19 mai 1965*

Comme au jeu de la mourre, de la *morra* où ciseaux, pierre et papier se gagnent en rond indéfiniment, pierre brisant ciseaux, papier enveloppant pierre, ciseaux coupant papier, vous pouvez énoncer, en une analogie, qui recèle assurément quelque chose de plus complexe, que les trois termes de mes derniers discours, et tout spécialement celui de la dernière fois, ont dressé devant vous sous les rubriques du *sujet*, celui que j'ai mis le plus de soin à aiguiser, pour votre entente, du *savoir,* qui aussi bien a été là le second terme auquel j'ai essayé de donner, concernant ce dont il s'agit sous le nom d'inconscient, tout son poids. L'inconscient est un savoir, dont le sujet reste indéterminé, dans l'inconscient. Qui sait-il ? Le *sexe,* enfin, dont ce n'est pas non plus hasard, ni hâte si, n'ayant marqué la dernière fois, dans tout son relief, que le sens de la doctrine freudienne est que le sexe est une des butées, autour duquel, autour de laquelle tourne ce rapport triple, cette économie, où chacun de ces termes se renvoie de l'un à l'autre selon un rapport qui, de première approche, peut sembler être celui par lequel je vous l'introduis, d'un rapport de dominance circulaire.

Le sujet s'indétermine dans le savoir, lequel s'arrête devant le sexe, lequel confère au sujet cette nouvelle sorte de certitude par où, sa place de sujet étant déterminée et ne pouvant l'être que de l'expérience du *cogito*, avec la découverte de l'inconscient, de la nature radicalement, fondamentalement sexuelle de tout le désir humain, le sujet prend sa nouvelle certitude, celle de prendre son gîte dans le pur défaut du sexe. Ce rapport de dominance tournant est essentiel à fonder ce dont il s'agit dans mon discours depuis son départ. De quel statut du sujet il s'agit dans ce qui, par l'opération analytique, pour lui, se réengendre ? Et aussi bien, puisque seule cette opération analytique lui donne son statut, ce dont il s'agira aujourd'hui, après cette introduction, n'est pas de constater, comme un fait du monde, cette dominance qui se rejette à travers

chacun des trois termes, mais de la reformuler, d'en faire sentir les effets, en terme de cette forme sous laquelle, pour nous, elle s'exerce, qui est proprement la forme du jeu.

Je pense que même pour ceux qui viendraient ici m'entendre aujourd'hui pour la première fois, ils en savent assez de Freud pour reconnaître quel terme essentiel constitue dans son enseignement le rapport entre savoir et sexe. Qu'il s'agisse de son approche, de sa découverte de la dynamique psychanalytique, c'est en terme de ce que le sujet en sait plus qu'il ne croit, en dit plus qu'il ne veut, et démontre, sur ses propres ressorts, cette forme de savoir ambigu qui, en quelque sorte, se renonce à lui-même, au moment même qu'il s'avoue, que Freud introduit la dynamique de l'inconscient. Et quand il théorise, c'est autour de ce point oscillant de la question sur le sexe, de la pulsion épistémologique, du besoin de savoir ce qu'il en est du sexe que s'introduit, génétiquement, dans l'histoire de l'enfant, tout ce qui pour la suite s'épanouira dans les formes, tant de sa personne que de son caractère, que de ses symptômes, de toute cette matière qui est la nôtre et qui nous intéresse.

Mais c'est ici que prend son incidence ce que j'ai tenu pour vous à articuler dans sa différence dialectique, quand je vous ai parlé de vérité à propos du savoir. Où est-il, ce savoir-là ? Où il a son statut, là où nous l'avons constitué, là où, non pas inconscient mais à nous externe, il se fonde dans la science. Où était la vérité avant l'établissement du savoir ? Question dont, je vous l'ai rappelé, la date n'est pas d'hier. Elle est exactement contemporaine des premières articulations logiciennes ; elle est dans Aristote. C'est le statut de la contingence de la vérité avant qu'elle s'avère en savoir. Mais ce que l'articulation freudienne nous démontre, c'est un rapport divergent de cette vérité au savoir. Si le savoir se fait attendre, si la vérité est en suspens tant que ne s'est pas constitué le savoir, il est bien clair que quiconque aurait formulé, trois cents ans avant, la formule même newtonienne, n'aurait rien dit, faute que cette vérité puisse s'insérer dans son savoir.

C'est la structure freudienne qui nous révèle et lève le sceau de ce mystère, l'orientation de la vérité, ce qui se découvre n'est pas vers un savoir, même à venir qui est toujours par rapport à un point *x*, dans une position latérale. Foncièrement, ce que nous avons à amener au jour comme vérité, comme ἀλήθεια, comme révélation heideggerienne, c'est quelque chose qui donne pour nous un sens plus plein, sinon plus pur, à cette question sur l'être qui, dans Heidegger, s'articule et qui s'appelle pour nous, pour notre expérience d'analystes, le sexe. Ou notre expérience est dans l'erreur et nous ne faisons rien de bon, ou c'est comme cela que cela se formule, c'est comme cela que cela doit se formuler ici.

La vérité est à dire sur le sexe et c'est parce qu'il est impossible — ceci est dans le texte de Freud — que la position de l'analyste soit impossible, c'est pour cela, c'est parce qu'il est impossible de la dire en son entier, qu'il en découle cette sorte de suspens, de faiblesse, d'incohérence séculaire dans le savoir, qui est proprement celle que dénonce et articule Descartes pour en détacher sa certitude du sujet, en quoi le sujet se manifeste comme étant justement le signal, le reste, le résidu de ce manque de savoir, par où il rejoint ce qui le lia, qui se refuse au savoir, dans le sexe ; à quoi le sujet se trouve suspendu sous la pure forme de ce manque, à savoir comme entité désexuée. Un savoir, donc, se réfugie quelque part, dans cet endroit que nous pouvons appeler — et pourquoi pas, car nous ne retrouvons là que les voies anciennes — dans un endroit de pudeur originelle, par rapport à quoi tout savoir s'institue dans une horreur indépassable au regard de ce lieu où gît le secret du sexe. Et c'est pourquoi il est important de rappeler — ce que chacun peut savoir, mais il est frappant qu'on l'oublie — que nous connaissons beaucoup d'effets en cascades de ce qu'il en est du sexe, ne serait-ce que la multiplicité des êtres existants, mais que c'est voiler la question, que c'est l'escamoter que de faire du sexe l'instrument où ses effets se trouveraient justifiés par leur téléologie. Le sexe, dans son essence de différence radicale, reste intouché et se refuse au savoir.

L'introduction de l'inconscient change totalement le statut du savoir, et doublement ; le doublement devant se répéter à chaque niveau où nous avons à reprendre les trois pôles où se constitue notre ordre subjectif. Le savoir de l'inconscient est inconscient en ceci que, du côté du sujet, il se pose comme indétermination du sujet, nous ne savons pas en quel point du signifiant se loge ce sujet présumé savoir. Mais d'un autre côté, ce savoir, même inconscient, est dans une référence d'interdit fondamental au regard de ce pôle qui le détermine dans sa fonction de savoir. Il y a quelque chose que ce sujet… ce savoir ne doit point savoir. C'est là constitution radicale, non pas accidentelle, encore que toutes les chaînes où se lie cette concaténation subjective ne soient jamais que singulières et fondées sur cette prise, cette inclusion première qui en fait toute la logique, logique qu'il s'agit pour nous de fonder, afin de saisir comment elle se parcourt, et où nous sommes quand nous, analystes, prétendons en jouer.

Il est une question qui vient d'être posée à un concours, un de ces concours qui, dans un milieu comme ici, est quelque chose qui représente quelque illustration ; une question qu'on y pose, on peut bien la dire à l'ordre du jour. On a demandé à ceux qui doivent franchir cette barrière, ce *steeple-chase* de ce qu'on appelle l'agrégation : « L'homme peut-il se représenter un monde sans l'homme ? » Je dirai ici, non point la façon dont j'aurais conseillé à aucun candidat de traiter cette question, mais le sens dans lequel je l'aurais traitée moi-même. Que

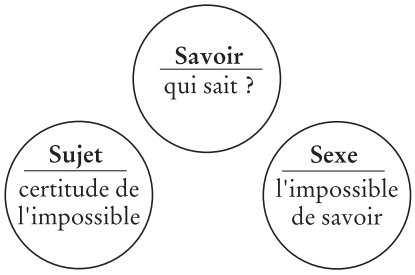


Fig. XIX-1

le monde dont il s'agit n'ait jamais été saisissable que comme faisant partie d'un savoir, il est clair que depuis toujours, il est facile à nous de nous en apercevoir, que la représentation n'est qu'un terme qui sert de caution au leurre de ce savoir. L'homme lui-même a été fabriqué, tout au cours de ses traditions, à la mesure de ces leurres. Il est donc bien clair qu'il ne saurait être exclu de cette représentation, si nous continuons de faire de cette représentation la caution de ce monde.

Mais il s'agit du sujet, et pour nous le sujet, dans la mesure justement où il peut être inconscient, n'est pas représentation, il est le représentant, *Repräsentanz*, de la *Vorstellung*; il est là à la place de la *Vorstellung* qui manque. C'est le sens du terme freudien de *Vorstellungsrepräsentanz*. Il ne s'agit pas de nous opposer que depuis toujours cet homme dont nous couvrions le monde, ce macranthropos qu'était le macrocosme, on l'a fait, bien sûr, sexué; mais justement, il n'est que trop clair que, faute de pouvoir dire de quel sexe il était, il avait les deux, et c'est bien là toute la question. Le fait de dire qu'on trouve une petite touche de l'un et de l'autre, un mélange des caractères chez les vertébrés supérieurs, n'y ajoute rien.

Le sujet d'où nous avons à partir est la pièce qui manque à un savoir conditionné par l'ignorance, et ce dont il s'agit quant à lui — si c'est par lui que nous avons à trouver l'homme — est toujours en position de déchet par rapport à sa représentation. Et dans cette mesure on peut dire que jusqu'à la psychanalyse, on s'est toujours représenté le monde sans l'homme véritable, sans tenir compte de la place où il est comme sujet, place sans laquelle il n'y aurait pas de représentation, très précisément parce que la représentation n'aurait pas dans le monde, de représentant. C'est ainsi que j'ai marqué au tableau [figure XIX-1], avec leurs caractéristiques, celles mêmes que je viens d'énoncer, ces trois pôles, du *savoir* en tant qu'inconscient, qui sait tout peut-être, sauf ce qui le motive, du *sujet,* qui s'institue dans sa certitude d'être manque à savoir, et de ce troisième terme, qui est précisément le *sexe,* dans la mesure où, dans cette sphère, il est rejeté au départ, dans la mesure où, d'où ressort de ce qu'on ne veut rien en savoir.

C'est ici que je vais vous demander, voulez-vous qu'aujourd'hui on joue ? Je n'en dis pas plus. Je ne vous dis pas, voulez-vous jouer avec moi ? parce qu'après tout, d'où je parle, à savoir comme analyste, jouer avec moi ne dit pas avec qui l'on joue. Je ne vous dis pas non plus que se joue quelque chose. Tout analystes que nous soyons, nous sommes dans l'histoire et si la physique se fonde sur les termes de rien ne se perd, rien ne se crée, je demande, à quiconque ici a réfléchi sur l'histoire, si le fondement de cette idée de l'histoire n'est pas très proprement, rien ne se joue. Pour tous ceux qui ont eu le temps d'éprouver quelque chose de ce qui, de notre temps, a paru se jouer dans ce qui peut s'écrire d'histoire ; pour ceux qui ont eu le temps de voir s'effondrer quelque pur jeu dans l'histoire, n'est-il point évident que la marche des choses donne sa vérité à ce que je viens d'énoncer sous cette forme, rien ne se joue ? S'il est une vérité de l'histoire, la vérité marxiste par exemple — c'est précisément ce que, d'un certain point de vue, on peut être amené à lui reprocher — c'est que tout est joué d'avance si le sujet de l'Histoire est bien là où on nous le dit, dans ses fondements économiques. Mais c'est bien ce qui est démontré à chaque détour, il suffit simplement que nous mettions à sa place ce dont il s'agit, là où on croit mener le jeu. Il n'en reste pas moins que ce jeu a son statut et qu'il est quelque part entre les trois termes que je viens de dessiner pour vous. C'est là-dedans que nous allons entrer maintenant et que je poursuis mon discours pour les analystes, même s'il s'avère que quelque jeu que je mène à leur compte, c'est toujours là où il y a le moindre risque qu'ils mettront le plus gros paquet, et le petit, là où il y a le plus grand risque. Mais il s'agit pour cela de savoir ce que veulent dire ces termes ; qu'est-ce que veut dire le jeu lui-même, à quelque niveau que nous employions cette catégorie.

Le jeu est un terme d'une extension large, depuis le jeu de l'enfant jusqu'au jeu qu'on appelle de hasard et jusqu'à ce qu'on a appelé, de façon qui déroute, la théorie des jeux, j'entends, celle qui a l'air de dater du livre de Monsieur von Neumann et de son collaborateur[105]. J'essaierai aujourd'hui de vous dire comment, du point de vue de l'analyse, qui a tous les caractères d'un jeu, nous pouvons approcher ce qu'il en est de ce registre. Le jeu est quelque chose qui, de ses formes les plus simples jusqu'à ses plus élaborées, se présente comme la substitution, à la dialectique de ces trois termes, d'une simplification qui, d'abord, l'institue en système clos. Le propre du jeu, c'est toujours, même quand elle est masquée, une règle ; une règle qui en exclut comme interdit ce point, qui est justement celui qu'au niveau du sexe je vous désigne comme le point d'accès impossible, autrement dit le point où le réel se définit comme l'impossible. Le jeu réduit ce cercle au rapport du sujet au savoir. Ce rapport a un sens et ne peut en avoir qu'un seul, c'est celui de l'attente ; le sujet attend sa place dans le savoir.

Le jeu est toujours du rapport d'une tension, d'un éloignement par où le sujet s'institue à distance de ce qui existe déjà quelque part comme savoir. Si — dans le temps, je croyais encore que quelque chose se joue ! — j'ai fait s'exercer pendant au moins un trimestre le petit troupeau dont je tenais alors la houlette au jeu de pair ou impair, c'était pour tâcher de leur faire passer cette vérité dans les veines. Celui qui tient les billes sait si leur nombre est pair ou impair. Peu importe qu'il le sache ou non d'ailleurs, il y a dans sa main savoir, et la passion du jeu surgit de ce que, en face, je m'institue comme sujet qui va savoir. Sous quelque forme que ce soit, d'un enjeu, ou des billes elles-mêmes, la réalité qui prend sa place perd ce qui, dans ce triangle, dans ce tripôle, est l'impossible à savoir, mais qui, rabattu dans le jeu parce qu'exclu dans cet impossible, devient la pure et simple réalité de l'enjeu. L'enjeu, c'est en quelque sorte ce qui masque le risque. Rien, en fin de compte, n'est plus contraire au risque que le jeu. Le jeu encapuchonne le risque, et la preuve, c'est que les premiers pas de la théorie des jeux qui se sont faits, non pas au niveau de Neumann, mais au niveau de Pascal, commencent par la théorie du partage. Ce qui veut dire qu'à chaque moment d'un jeu un partage équitable est concevable de ce qui est en jeu ; un calcul des espérances est possible qui fait que d'arrêter un jeu dans ce milieu, ce n'est pas simplement que chacun des joueurs retire sa mise, ce qui serait injuste, c'est que la mise soit partagée en fonction de — ce qui est énorme à énoncer, et qui pourtant donne la structure même de ce dont il s'agit — en fonction du calcul des espérances des joueurs. Je n'entrerai pas dans le détail de ce dont il s'agit ici, me contentant de vous renvoyer aux opuscules, fondamentaux en la matière, de Pascal, et qui d'ailleurs ont fait loi, et pour les meilleures raisons, depuis.

Qu'est-ce à dire ? sinon que, pour nous dont les voies sont frayées par cette théorie des jeux où se démontre que ce qu'on appelle stratégie est quelque chose qui nous montre que, ce qui est parfaitement calculable, ce qui, dans un nombre de cas assez étendus pour que ceci fasse départ à toute élaboration concernant l'exercice des jeux, dans un nombre assez grand de cas, connue la connotation des coups possibles pour un joueur avec l'ensemble des coups possibles pour l'autre, il y a un point, nommé point de selle, comme on dit selle d'un cheval, où se recoupe, comme étant strictement identique, ce que doivent jouer les deux joueurs pour avoir ensemble et en tous cas le minimum de perte, montrant que la nature du jeu est loin d'être pure et simple opposition entre les joueurs mais, au départ, dans sa compréhensibilité même, possibilité au contraire d'accord. Ce qu'en tout jeu cherche le joueur, le joueur comme personne, est toujours quelque chose qui comporte cette conjonction comme telle de deux sujets, et le véritable enjeu de l'affaire, c'est ce joueur, sujet divisé en tant qu'il y intervient lui-même comme enjeu au titre de ce petit objet, de ce

résidu que nous connaissons bien nous autres analystes, sous la forme de cet objet auquel j'ai donné le nom d'une petite lettre, de la première. S'il est quelque chose qui supporte toute activité de jeu, c'est ce quelque chose qui se produit de la rencontre du sujet divisé, en tant qu'il est sujet, avec ce quelque chose par quoi le joueur se fait lui-même le déchet de quelque chose qui s'est joué ailleurs, le ailleurs à tout risque, le ailleurs d'où il est tombé du désir de ses parents, et là précisément, le point dont il se détourne en allant chercher, à l'opposé, ce rapport d'un sujet à un savoir.

Et pour vous imager, sous la forme la plus rudimentaire, le caractère fondé que je vous indique comme étant, dans le jeu, radicalement, le rapport d'un sujet à un savoir, je vous évoquerai une image, pour moi particulièrement frappante, celle d'une petite fille qui, vers l'âge de trois ans, avait trouvé ce jeu, dans un exercice dont ce n'était point par hasard que ce fut celui de venir embrasser son père, qui consistait à aller à l'autre bout de la pièce et à s'approcher à pas lents, à mesure plus précipités, en scandant cette avancée de ces trois mots ça va arriver, ça va arriver, ça va arriver ! Telle est l'image fondamentale où est incluse tout ce qu'on appelle, dans sa diversité, activité ludique, jusqu'à ses formes les plus complexes et les plus ordonnées, isolement du système au moyen d'une règle où se détermine l'entrée et la sortie du jeu, à l'intérieur du jeu lui-même, le sujet dans ce qu'il a de réel, et de réel impossible à atteindre, matérialisé si je puis dire, dans l'enjeu. Et c'est en quoi le jeu est la forme propice, exemplaire, isolante, isolable de la spécification du désir, le désir n'étant rien d'autre que l'apparition de cet enjeu, de ce *a* qu'est l'être du joueur, dans l'intervalle d'un sujet divisé entre son manque et son savoir.

Observez que, dans ce jeu, si la réalité est réduite à sa forme de déchet du sexe, à sa forme insexuée, l'autre bénéfice du jeu est que le rapport de vérité y est qu'en raison même de la suppression de ce pôle de réalité comme impossible, la relation de vérité est supprimée. On peut se demander en tout sens ce qu'il en est de la vérité de la science avant qu'elle s'affirme. On peut se demander ce qu'il en est de l'inconscient avant que je ne l'interprète, et le propre du jeu, c'est que, avant qu'on joue, personne ne sait ce qu'il en va sortir. C'est là le rapport du jeu au fantasme. Le jeu est un fantasme rendu inoffensif et conservé dans sa structure.

Ces remarques sont essentielles à introduire ce que je désire articuler pour vous aujourd'hui, à savoir ce qu'il en est du jeu de l'analyse — si tant est que, comme elle en a tous les caractères, l'analyse est un jeu parce qu'elle se poursuit à l'intérieur d'une règle — et dont il s'agit de savoir comment l'analyste a à mener ce jeu, pour savoir aussi quelles sont les propriétés exigibles de sa position pour qu'il la mène à cette opération d'une façon correcte.

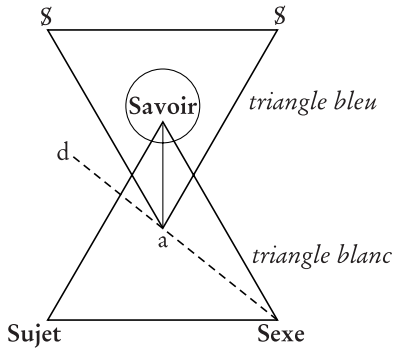


Fig. XIX-2

Disons d'abord à quoi nous sert ce schéma [figure XIX-2] ; à nous dire ce que sans doute nous savons, mais que nous sommes loin d'articuler en tous les cas, et ceci même s'en explique. Ce schéma, c'est que dans une analyse il y a, en apparence, deux joueurs. Ces joueurs dont j'ai essayé d'articuler pour vous le rapport comme un rapport de malentendu, puisque, de la place qu'occupe un des joueurs, l'autre qui est le sujet, est le sujet supposé savoir, alors que si vous faites confiance à mon articulation schématique, le sujet — si nous pouvons parler de ce pôle dans sa constitution pure — le sujet ne s'isole que de se retirer de tout soupçon de savoir. Le rapport d'un de ces pôles au pôle du sujet est un rapport de fallace, mais c'est aussi en cela qu'il s'approche du jeu ; le sujet supposé savoir fait la conjonction de ce pôle du sujet au pôle du savoir, dont le sujet a d'abord à savoir qu'au niveau du savoir il n'a pas à supposer de sujet, puisque c'est l'inconscient.

Qu'est-ce qu'il résulte de cela ? A nous en tenir à ces deux pôles, c'est que, du point de vue du jeu, ça fait peut-être deux joueurs au sens où, dans la théorie des jeux de Monsieur von Neumann, ce qu'on appelle joueurs ce sont de simples agents, lesquels agents se distinguent l'un de l'autre simplement par un ordre de préférence, mais le fait même que ces agents, dans les cas que j'évoquai tout à l'heure, puissent s'accorder sans même se connaître, sur la simple feuille de papier qu'utilise Monsieur von Neumann pour démontrer qu'ils n'ont tous les deux qu'un seul et même coup à jouer, prouve qu'ils sont parfaitement compatibles à indiquer la même personne, et d'un certain point de vue et jusqu'à une certaine limite, si l'analyste, dans sa position pure, originelle, n'en a pas d'autre que celle du sujet telle que je la définis cartésiennement, mettant celui qui en tout cas s'affirme que, même s'il ne sait rien, il est celui qui pense qu'il ne sait rien et que ceci suffit parfaitement à assurer sa position en face de l'autre joueur, qui sait, sans doute, mais ne sait pas qu'il sait, il est bien clair que ces deux pôles peuvent très valablement constituer, jusqu'à un certain

point, une même personne si nous définissons la personne non pas par cette référence mais par l'intérêt commun. Et l'intérêt commun, c'est ce qu'on appelle la guérison.

La guérison, qu'est-ce que ça veut dire ? Exactement ce qui arrive à quelque point possible où Pascal arrête le jeu et peut faire à ce moment la répartition des mises d'une façon, pour les deux, satisfaisante. La guérison n'a absolument pas d'autre sens que cette répartition des enjeux à un point quelconque du processus, si nous partons de l'idée que, jusqu'à un certain point, sujet et savoir sont parfaitement faits pour s'entendre. C'est ce que tous les analystes de l'école de *La psychanalyse d'aujourd'hui*[104] appellent, dans ce faux langage emprunté à la psychologie, « l'alliance avec la partie saine du moi », autrement dit, trompons-nous ensemble ! S'il y a quelque chose que j'essaie de réintroduire, qui permette à l'analyste d'aboutir à autre chose qu'à une identification du sujet indéterminé au sujet supposé savoir, c'est-à-dire au sujet de la tromperie, c'est dans la mesure où je rappelle ce que, même ceux qui ont cette théorie savent en pratique, c'est qu'il y a un troisième joueur ! Et que le troisième joueur s'appelle la réalité de la différence sexuelle. C'est parce que, devant cette réalité de la différence sexuelle, le sujet qui sait, qui n'est pas l'analyste mais l'analysé, s'est depuis longtemps constitué dans son propre jeu, celui qui a duré, commencé et culminé jusqu'à l'analyse, […] nécessaire de deux sujets, du sujet divisé, d'un côté sujet et de l'autre côté savoir, mais pas ensemble. Et de ce quelque chose, par quoi il ne peut s'appréhender que comme chu et déchu de la réalité dont il ne veut ni ne peut rien savoir ; dans ce qui fait que toujours l'homme a à fuir l'impossible de la réalité sexuelle, dans ce quelque chose qui en est le supplément ludique et en même temps la défense, ce quelque chose que nous connaissons, sous la forme de ce qui se révèle dans le fantasme en tant que la cause en est la mise en jeu du sujet, sous la forme de cet objet de la relation d'objet, mise en jeu entre les deux termes subjectifs opposés du sujet et du savoir inconscient. Cette substitution du *a*, de l'objet de déchet, de l'objet de chute, à ce dont il s'agit, la réalité de la relation sexuelle, c'est là ce qui donne sa loi à ce rapport de l'analyste à l'analysé en ce sens que loin qu'il ait à se contenter de quelque répartition équitable des enjeux, il a affaire à quelque chose où il se trouve bien dans une position d'opposition à son partenaire. Comme dans tous les cas où il n'y a pas dans le jeu de solution d'accord, il a affaire à un partenaire sur la défensive, mais dont la défensive est dangereuse et prévalente en ceci que, contrairement à ce que beaucoup s'imaginent, cette défensive n'est pas dirigée contre lui, l'analyste. Ce qui fait sa force, c'est qu'elle est dirigée contre l'autre pôle, celui de la réalité sexuelle. Elle est imbattable justement en ceci que, n'y ayant de ce fait pas de solution, la ruse du meneur du jeu, si l'analyste peut mériter ce nom, ne peut être que de ceci, d'en faire abou-

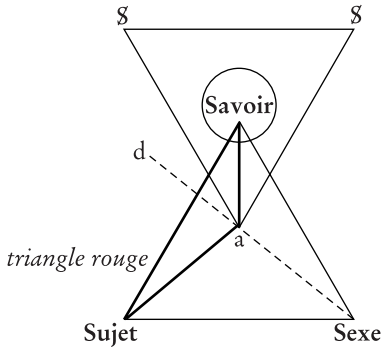


Fig. XIX-3

tir, d'en dégager, de cette défensive, une forme toujours plus pure. Et c'est cela qui est le désir de l'analyste dans l'opération.

Amener le patient à son fantasme originel, ce n'est rien lui apprendre, c'est apprendre de lui comment faire. L'objet *a* et son rapport, dans un cas déterminé, à la division du sujet, c'est le patient qui sait y faire, et nous sommes à la place du résultat dans la mesure où nous le favorisons. L'analyse est le lieu où se vérifie, d'une façon radicale parce qu'elle en montre la superposition stricte, que le désir est le désir de l'Autre. Non pas parce qu'au patient est dicté le désir de l'analyste, mais parce que l'analyste se fait le désir du patient. C'est ce qui vous est exprimé par le petit triangle en rouge [[figure XIX-3], qui vous montre dans quel espace virtuel du côté de l'Autre, lieu occupé par l'analyste, se situe le point de désir, c'est-à-dire au pôle strictement opposé au lieu où gît l'impossible de la réalité du sexe.

Or, c'est là que gît le suprême de la ruse analytique, et c'est seulement là qu'elle peut être rejointe. C'est seulement dans cette visée, et dans la mesure où l'analyste y est absolument assoupli, que peut passer quelque chose de ce qui constitue, à proprement parler, le seul gain concevable. C'est seulement au point où va au maximum ce qui fait que le savoir se constitue comme le garde, mais entendez-le au sens de *servant,* de ce refus de la réalité sexuelle, de cette plus intime αἰδώς, de cette pudeur radicale, c'est justement en ce point que cette pudeur peut se trahir. C'est que cette garde soit portée à son point le plus parfait qui peut laisser passer quelque chose d'un manque de garde, car cette réalité du sexe, elle, elle n'est pas supposée savoir.

Et c'est là que je laisserai oscillante la question des dernières positions subjectives. Sait-elle ou ne sait-elle pas, cette suprême pudeur ? Il y a ceux qui y croient, qu'elle sait. Mais comment savoir ce qu'elle sait ? sinon à ce niveau de l'Autre, où va surgir l'ombre de ce signifiant tout puissant, de ce nom suprême, de l'omniscient qui a toujours été le piège, le lieu élu de la capture, pour ceux

qui ont besoin de croire. Comme chacun sait, ce que cela veut dire, y croire, ça peut vouloir dire, ça veut toujours dire, les gens même qui croient l'affirment et le disent, c'est la théorie fidéiste, on ne peut croire que ce dont on n'est pas sûr. Ceux qui sont sûrs, eh bien, justement, n'y croient pas. Ils ne croient pas à l'Autre, ils sont sûrs de la chose. Ceux-là, ce sont les psychotiques. Et c'est pourquoi il est parfaitement possible, contrairement à ce que quelqu'un de cette École a écrit à propos de l'*Histoire de la folie* de Michel Foucault — auquel on ne peut reprocher qu'une chose, c'est de ne pas donner de la psychose cette formulation, faute d'avoir assisté à mon séminaire sur le Président Schreber[79] — il y a un discours parfaitement cohérent de la folie, il se distingue en ceci qu'il est sûr que la chose sait.

Je vous laisserai en ce point — il est deux heures — où je vous ai menés aujourd'hui. Que doit être, que peut-il être, ce désir de l'analyste, pour se tenir à la fois en ce point de suprême complicité, complicité ouverte, ouverte à quoi ? A la surprise. L'opposé de cette attente où se constitue le jeu en soi, le jeu comme tel, c'est l'inattendu. L'inattendu n'est pas le risque. On se prépare à l'inattendu. L'inattendu, même, si vous me permettez un instant de revenir sur cette ébauche de structuration para-eulérienne que j'ai essayé de vous donner comme nécessaire au moins à certains concept, à savoir le huit inversé, portioncule dont le champ externe est cette bande de Mœbius qui doit nécessairement la traverser, la portioncule, vous verrez que l'inattendu y trouve son application admirable. Car qu'est-ce que l'inattendu sinon ce qui se révèle comme étant déjà attendu mais seulement quand il arrive ? L'inattendu, en fait, traverse le champ de l'attendu. Autour de ce jeu de l'attente, et faisant face à l'angoisse, comme Freud lui-même, dans des textes fondamentaux sur ce thème, l'a formulé, autour de ce champ de l'attente nous devons décrire le statut de ce qu'il en est du désir de l'analyste.

C'est ce que je reprendrai dans quinze jours, puisque la prochaine fois nous aurons un séminaire fermé.

# Leçon XX

*26 mai 1965*

*(séminaire fermé)*

Dans ces premiers pas de mon séminaire fermé, il est obligé, bien sûr, que les choses ne prennent pas tout de suite, ni leur forme, ni leur style, ni leur méthode et que certaines choses restent en suspens. Notre ami Leclaire a trouvé dommage qu'il n'y ait eu ici aucune réponse, je veux dire publique, à ce qu'a écrit Jacques-Alain Miller et dont le texte a été mis à la disposition de tous.

Alors je donne d'abord la parole à Leclaire qui va apporter à ce propos quelques remarques, qui n'auront pas simplement l'intérêt protocolaire de marquer le coup de l'importance de ce texte de Jacques-Alain Miller mais d'y apporter une réponse proprement analytique. Cette intervention de Leclaire va être brève. Jacques-Alain Miller lui répondra s'il le juge bon et opportun. Ça ne doit pas non plus trop mordre sur l'ensemble de notre séance d'aujourd'hui qui, je vous le rappelle, est consacrée à l'attention que j'ai demandé qu'on porte au texte du *Sophiste,* et sur lequel interviendront, en deux communications aussi nourries — donc nous avons un très lourd programme — Audouard d'abord, Kaufmann ensuite.

***Serge Leclaire –*** Je vais essayer d'être bref, néanmoins de répondre à Miller, c'est-à-dire, pour annoncer tout de suite la couleur, de tenter de dire en quoi la position du psychanalyste est irréductible à toute autre, et je dirai même plus, non seulement irréductible, mais peut-être, à proprement parler, inconcevable. Je le ferai en prenant appui sur le texte de Miller du 24 février, et plus précisément encore sur ce qui en fait la fascinante perfection[95].

Dans sa passionnante entreprise d'interroger les fondements de la logique, de la logique qu'il nomme logicienne, et de rassembler dans l'œuvre de Lacan les éléments d'une logique du signifiant, Miller en arrive à nous présenter un très merveilleux discours, et je ne lui dissimulerai pas la satisfaction que j'ai eue à le lire, puisque les circonstances ne m'avaient pas donné l'occasion de l'entendre. L'essai

de Miller a, je crois, le souci d'être, comme son objet, un discours logique ou même archéologique, comme il le dit, et surtout un discours susceptible de comprendre l'autre discours, le discours issu de l'expérience analytique.

Or, pour en venir à un tel discours, celui que Miller a tenté de tenir, il faut si je puis dire, tenir ferme le point qui, justement rend possible l'articulation d'un discours logique, c'est-à-dire ce point qui nous est, par lui-même, présenté comme le point faible autant que le point crucial de tout discours, à savoir le point de suture. Il faut comprendre, nous rappelle Miller, que la fonction de suturation, n'est pas particulière au philosophe. Il importe que vous soyez persuadés, nous rappelle-t-il, insiste-t-il même, que le logicien, comme le linguiste, à son niveau, suture. J'en suis bien persuadé. Il est clair que Miller, lui aussi logicien, ou archéologue, lui aussi suture. Mais voilà justement où est la différence, l'analyste, lui, quoi qu'il en ait, et même quand il tente de discourir sur l'analyse, l'analyste ne suture pas ou tout au moins, il devrait s'efforcer, comment dire, de se garder de cette passion.

Je pourrais m'arrêter là. Ce serait évidemment la forme la plus brève. Néanmoins, je voudrais essayer d'argumenter un petit peu plus. Suture, c'est vite dit. De quoi s'agit-il au juste ? En quoi consiste ce point de suture dont il est fait état ?

L'une des propositions soulignées dans le texte de Miller, qui constitue l'un des axes, l'un des pivots, est celle-ci, c'est dans l'énoncé décisif que « le nombre assigné au concept de la non-identité à soi est zéro » que se suture le discours logique. Loin de moi l'idée de contester l'importance de cette remarque. Bien au contraire, elle est utile à l'analyste autant qu'au logicien. Mais, je voudrais aller plus loin et interroger l'intérêt de Miller pour le concept de la non-identité à soi. Dans son texte, l'introduction de ce concept de la non-identité à soi succède à celui, non moins fondamental, du concept de l'identité à soi qui est avancé à propos de Frege mais en évoquant la proposition de Leibniz, à savoir, « identiques sont les choses dont l'une peut être substituée à l'autre sans que la vérité se perde » et que c'est à partir de là que l'on en arrive à cette autre proposition soulignée dans le texte de Miller, à savoir : « La vérité est, chaque chose est identique à soi ».

J'ai bien pris soin, dans ce texte, de reprendre là aussi la question de la chose. Qu'est-ce que c'était que cette chose identique à soi ? Miller ne passe pas cela sous silence, bien au contraire, il nous précise, essaie de nous préciser, dans les pages 6 et 7, les rapports du concept, de l'objet et de la chose. L'objet — je résume peut-être — c'est la chose en tant qu'elle est une et le concept est ce qui subsume, si j'ai bien compris, l'existence de l'objet. Chaque chose est identique à soi, ce qui permet à l'objet, la chose en tant qu'une, de tomber sous un concept.

C'est là une proposition qu'il nous dit « pivotale ». « Identiques sont les choses dont l'une peut être substituée à l'autre sans que la vérité se perde », il faut que la chose soit identique à elle-même pour que la vérité soit sauve, et là nous trouverons, je pense, ce qui fait l'accent, le souci le plus important de ce texte, à savoir, sauver la vérité. Là encore, ce n'est pas nécessairement un souci qui soit radicalement étranger à l'analyste, mais je pense que ce n'est pas un souci essentiel, ni surtout son unique souci. Je vous ai dit, l'analyste, lui, ne suture pas, il n'a pas le même souci, il n'a pas nécessairement le souci de sauver la vérité.

Dans la proposition « la vérité est, chaque chose est identique à soi », l'analyste dirait volontiers, moi au moins, « la vérité est aussi », mais la réalité est aussi, et la réalité, pour l'analyste, c'est d'envisager la chose en tant qu'elle n'est pas une, d'envisager la possibilité du non-identique à soi. Je ne dis pas que Miller ne le fasse pas, mais il le fait en bloquant tout de suite le « non-identique à soi », le concept du « non-identique à soi », par le signifiant, par le nombre zéro. Je vais essayer de me faire comprendre d'une façon un petit peu plus vivante.

Si l'on renonce, pour un temps, au sauvetage de la vérité, de la vérité avec un grand V, qu'est-ce qui apparaît ? Ce qui apparaît, c'est la différence radicale, autrement dit, la différence sexuelle, la différence des sexes. Nous pouvons en trouver une référence extrêmement précise dans l'œuvre de Freud. Au moment où, discutant de la réalité de la scène primitive, à propos de l'observation de *L'homme aux loups*[56], il s'intéresse à la problématique de la castration dans ses rapports avec l'érotisme anal, il lui vient cette expression curieuse d'un concept inconscient. Il s'en excuse, il ne sait pas très bien d'où ça vient. Ça lui vient de l'inconscient ; il propose un concept inconscient. Et de quoi s'agit-il dans ce concept inconscient ? Il s'agit certes d'une unité, d'une unité qui est le concept, mais d'une unité qui recouvre des choses non identiques à elles-mêmes, qui recouvre, dans son exemple, les fèces, l'enfant ou le pénis, pourquoi pas d'ailleurs le doigt, le doigt coupé ou le petit bouton sur le nez, voire le nez ? Nous avons l'introduction d'un concept inconscient, la notion de concept inconscient et, dans le premier exemple de Freud qui lui vient, une petite chose pouvant être séparée du corps, mais précisément une petite chose, disons, indifférente, qui n'est pas en elle-même singulière.

Est-ce que nous avons là le concept ou la réalité d'une chose non identique à elle-même ? Je n'irai pas jusqu'à le prétendre, je voudrais simplement, en revenant cette fois à l'expérience de l'analyse, vous donner un autre exemple d'un de ces cas où l'on pourrait être embarrassé de ces références de l'identité à soi, de la non-identité à soi, fondamentales.

Ainsi, toujours dans l'expérience de l'Homme aux loups, il y a beaucoup de

moments où son expérience pivote, chavire, où quelque chose change radicalement. Dans le *Supplément à l'histoire d'une névrose infantile*[97] que nous donne Ruth Mack Brunswick, elle signale textuellement l'un de ces moments où le monde pivote autour de son axe, où la structure du monde, l'ordre du monde semble s'évanouir. C'est au moment où, inquiet de la présence de ce bouton sur son nez, l'Homme aux loups, ayant interrogé un dermatologiste, s'entend dire qu'il n'y a rien à faire, ce bouton restera le même, il ne changera pas, il n'y a rien à faire, il n'y a pas à le soigner ni à l'enlever. Vous me direz, ce bouton, c'est donc bien justement une de ces choses, comme ça, qui se trouve coïncider avec elle-même. Est-ce dire qu'elle est identique, qu'elle peut être repérée comme identique ? Je ne le pense pas du tout. La preuve, c'est qu'il va voir un autre dermatologiste, se fait enlever le bouton, éprouve d'ailleurs une extase aiguë au moment où ce bouton est enlevé. Il en est soulagé pour un temps. Le voile, de nouveau, qui le séparait du monde, se déchire et il est de nouveau présent au monde. Mais bien entendu, cela ne dure pas, et ce qui remplace le bouton, c'est un trou. Et, bien entendu, sa préoccupation délirante — enfin, le délire n'est pas fait pour nous effrayer — va être ce qu'on va pouvoir faire de ce trou, de cette cicatrice, de cette petite raie. On ne la voit pas, mais lui, qui a son miroir et qui regarde constamment son nez, voit ce trou. Le moment décisif, un autre moment décisif, qui cette fois le décide à commencer une nouvelle tranche d'analyse, c'est quand il lui est dit que les cicatrices ne disparaissent jamais. Là encore, c'est la même chose, qu'il s'agisse du bouton ou de la cicatrice du bouton, choses différentes, ce sont pourtant les mêmes choses. Pour lui aussi, là, le monde pivote autour de son axe, il ne peut plus vivre ainsi, c'est tout à fait insupportable.

Dans la formulation que nous propose Miller et qui, je dois dire, m'a beaucoup servi pour ma réflexion, je pense qu'il manque peut-être un passage sur la problématique, disons, de l'identité des zéros. Qu'est-ce qui fait qu'un zéro ressemble à un autre zéro, quand on se rend compte tout au moins que le concept du zéro est précisément « ce qui ressemble le plus », et que c'est là que nous trouvons l'essentiel de l'identité, quand quelque chose de l'ordre du zéro apparaît. Pourquoi ? mais parce que, justement, il nous présente cette différence radicale.

Lorsque je dis que l'analyste ne suture pas, c'est parce qu'il est nécessaire, dans son expérience, que même le zéro ne lui serve pas à lui cacher cette vérité d'une différence radicale, c'est-à-dire en dernière analyse, ou en réalité ultime de la réalité sexuelle. Car, qu'est-ce qu'il voit, s'il ne suture pas ? Qu'est-ce qu'il peut voir ? Il peut voir justement, cette différence radicale, la réalité du sexe sous-tendue par la fondamentale castration. Il peut envisager l'énigme de la

génération, non seulement celle de l'engendrement de la suite des nombres, mais de la génération des hommes. Et il peut peut-être entrevoir alors la vérité d'un côté qui est, très exactement, celui de la mort. Autrement dit, je ne pense pas que l'analyste, d'aucune façon, puisse se situer fondamentalement par rapport à la vérité. C'est une de ces différences, c'est une de ces dimensions. Pour lui, est tout aussi importante la dimension du leurre ou de la tromperie, sans que pour autant, d'ailleurs, il privilégie l'autre, comme on dit, alogique. On pourrait dire que le domaine de l'analyste est plutôt un domaine nécessairement a-véridique, tout au moins dans son exercice.

L'analyste se refuse à suturer, vous ai-je dit. En fait, il ne construit pas un discours, même quand il parle. Fondamentalement, et c'est en cela que la position de l'analyste est irréductible, l'analyste est à l'écoute. Et tout ce qu'on dit à l'analyste là-dessus, moi y compris, les discours qu'on entend, peuvent l'éclairer. Il est à l'écoute de quoi ? Il est à l'écoute du discours de son patient et que, dans le discours de son patient, ce qui l'intéresse, c'est précisément de savoir comment s'est ficelé pour lui ce point de suture ; comment est ficelé, pour le patient, pour le discours de son patient, ce point particulier de suture où nécessairement, en effet, se suture un discours logique.

En ce sens, tout ce que nous apporte Miller nous est extrêmement précieux. Si Miller, et il nous le dit dans sa très plaisante introduction, se situe, lui, pour nous parler, en un point d'une topologie à deux dimensions, ni ouverte ni fermée, donc ni dehors ni dedans, c'est d'accord ; et qui plus est, qu'il l'occupe, nous lui en donnons acte, soit. Mais l'analyste, lui, même quand il parle ou quand il s'efforce de parler, toujours à l'écoute du discours de l'autre, eh bien, il est plutôt comme le sujet du discours lacanien, c'est-à-dire qu'il n'a pas de place et ne peut pas en avoir. Il serait du côté de la vérité de la mort ou du côté du sujet, c'est-à-dire nécessairement évanescent, sans place, sans occuper, jamais, véritablement, aucune place.

Je conçois que cette position ou cette non-position de l'analyste puisse donner le vertige au logicien, au passionné de vérité. Car il est en effet le témoin, dans son action, de cette différence, elle, radicale, aussi, entre, disons, un suturant, entre un désirant suturé et un qui se refuse à suturer, un non-suturant, un désirant-ne-pas-suturer. Je sais bien que d'une certaine façon cette position est insupportable, mais je crois que, quoi qu'on en fasse, nous n'en avons pas fini — et vous non plus, Miller, vous n'en avez pas fini — de tenter de mettre, ou comme on dit remettre l'analyste à sa place. Heureusement d'ailleurs ! car qu'il s'y mette tout seul — ça arrive — par lassitude, ou qu'on tente de l'y contraindre, une seule chose est sûre, le jour où l'analyste sera à sa place, il n'y aura plus d'analyse.

***Jacques Lacan –*** Je n'indiquerai pas ici, je ne rappellerai pas que les choses que j'ai amorcées dans les deux derniers cours sont évidemment de nature à donner certaines indications déjà en avance sur les questions que pose ici, d'une façon fort pertinente, Leclaire.

Je n'ai pas eu le temps d'accorder les violons, si je puis dire, avant […] ceci lié à nos travaux à chacun. Miller a été très occupé ces dernières semaines. Ceci fait que je n'ai pas pu accorder toute l'importance qu'aurait pu avoir au dessein de Leclaire de parler. Miller est donc libre actuellement, puisqu'il n'a aucune communication antérieure, de me répondre maintenant ou d'atermoyer sa réponse. Pour qu'elle ne soit pas trop loin, même à l'occasion, je suis prêt à lui donner la parole au début de la prochaine réunion ici, du prochain cours, qui, tout simplement, sera mis à la place de nos entretiens.

Est-ce que vous voulez répondre, en d'autres termes, dans huit jours, ou voulez-vous répondre tout de suite, Miller ?

***Jacques-Alain Miller –*** Dans huit jours m'arrangerait beaucoup mieux.

***Jacques Lacan –*** Je le conçois. Eh bien, il n'y a aucun lieu que vous improvisiez sur des propositions qui ont été avancées et qui méritent un très, très sérieux examen. Donc vous aurez la parole le premier.

Je donne immédiatement la parole à Audouard[10].

***Xavier Audouard –***

| | |
|---|---|
| Ναί | Oui |
| Μένει | C'est entendu |
| Ἔστω | C'est ainsi |
| Ταῦτ'ἔσται | D'accord |
| Τὶ μήν | Indubitablement |
| Μάλα γε | Parfaitement |
| Σαφέστατα | Évidemment |
| Λέγεις ἀληθέστατα | Tu dis le vrai |
| Λέγε | Dis toujours |
| Πῶς λέγεις | Qu'en dis-tu ? |
| Πάνυ μὲ νοῦν | C'est tout à fait mon avis… » |

Voilà les paroles de Théétète, ce « bienheureux jeune homme », choisi dans ton cercle, Ô Socrate, pour faire écho au discours maïeutique de l'Étranger, offrir en réplique son désir au désir de l'Étranger.

C'est un drôle de « bienheureux jeune homme » dont me voici contraint

aujourd'hui de tenir le rôle devant vous, pris que je suis à l'hameçon du maître avant de l'être à celui du questionnaire. Ne pensez-vous pas irrésistiblement, à entendre ainsi s'ouvrir et se refermer, comme un clapet, la bouche de Théétète, à la succion de l'air par le poisson qui s'asphyxie dans la main du pêcheur ? Un Étranger arrive dans le cercle auquel Socrate a donné rendez-vous la veille ; il vient d'Élée, d'auprès les disciples de Parménide et Zénon. De nos jours, il nous viendrait sûrement des U.S.A. Peut-être est-il aujourd'hui parmi nous, peut-être est-il aujourd'hui en nous, pourquoi pas ? Cet autre viendrait en notre cercle nous interroger sur le sophiste, qui a mis la vérité dans de beaux draps, depuis qu'il lui a fait perdre ses bases mêmes, d'être référée à la vérité.

La preuve, le début du dialogue de Platon nous l'administre sans nous le dire. Personne ne saura en effet qui, dans ce dialogue concernant la définition du pêcheur à la ligne, est le poisson et qui est le pêcheur… La bouche de Théétète s'ouvre et se ferme sur l'hameçon tendu par l'Étranger, mais l'Étranger est bien plutôt le poisson, puisque l'entreprise de son discours est d'échapper aux rets tendus par le sophiste ; mais le sophiste lui-même, n'est-ce pas lui qu'il faut saisir et prendre dans la nasse, en le pêchant au fil des dichotomies grâce auxquelles on atteindra enfin sa définition ? Où est donc passé le pêcheur ?

Suivant le point de vue qu'on adopte, Théétète-le-poisson pêchera après coup, dans la bouche de l'Étranger, la vérité qu'il veut saisir ; ou bien l'Étranger pêchera, dans l'accord de Théétète, la reddition du sophiste ; ou ne serait-ce pas plutôt que le sophiste ait pêché, à force d'appâts, les deux qui parlent de lui, puisqu'en fin de compte, l'Étranger et Théétète vont se prendre au jeu d'un énorme sophisme qui consistera à utiliser, d'entrée de jeu, comme base essentielle de leur rencontre, cela même qu'ils cherchent à obtenir dans leur rencontre, que la participation, la communauté, la κοινωνία donne, dans le jeu de ce qui est et de ce qui est autre, un statut recevable aux φαντάσματα, aux simulacres, dont le sophiste soutient que c'est purement et simplement du *non-être.*

Mais de même que le poisson est le véritable pêcheur, que le pêcheur se fait plutôt le poisson de son poisson, que le pêcheur passe dans le poisson et le poisson dans le pêcheur, de même, vous allez le reconnaître, la méthode grâce à laquelle l'Étranger va poursuivre la définition du sophiste et qui rappelle la dichotomie, fait passer ce qui était d'abord prédicat en sujet, posant d'abord de ce fait un sujet dont on ne sait plus quoi faire, puisqu'il reste à l'origine indépendant des sujets et des prédicats qu'il a engendrés. Ce sujet qui est d'abord le pêcheur à la ligne, et qui, ensuite va devenir le sophiste, je vous l'illustre par une référence au texte :

« ***L'Étranger :*** *Que pourrions-nous donc proposer qui soit facile à connaître et minime, tout en comportant une définition non moins laborieuse que ne ferait n'importe quel sujet plus considérable ? Le pêcheur à la ligne, par exemple, n'est-ce pas là un sujet notoire et qui ne réclame point une trop grande attention ?*

***Théétète :*** *Si.*

***L'Étranger :*** *Et pourtant, dans la méthode qu'il comporte, dans sa définition, nous ne manquerons point, j'espère, de trouver profit pour le dessein que nous poursuivons.*

***Théétète :*** *le bienheureux jeune homme – Ce serait excellent.*

***L'Étranger :*** *Eh bien, voici par où nous l'aborderons. Est-ce un art, ou, sinon un art, quelqu'autre faculté que nous lui reconnaîtrons ?*

***Théétète :*** *Lui dénier l'art serait la réponse la moins admissible.*

***L'Étranger :*** *Mais tout ce qui est vraiment art se résume, en somme, sous deux formes.*

***Théétète :*** *Lesquelles ?*

***L'Étranger :*** *L'agriculture et tous les soins consacrés à l'entretien des corps mortels ; tout travail relatif à ce qui, composé et façonné, est compris sous le nom d'objet mobilier ; la mimétique enfin ; tout cet ensemble n'a-t-il pas vraiment droit à une appellation unique ?*

***Théétète :*** *Comment cela ? Quelle appellation ?*

***L'Étranger :*** *Pour tout ce que, d'un non-être antérieur, on amène postérieurement à l'être, amener, c'est produire ; être amené, c'est, pouvons-nous dire, être produit.*

***Théétète :*** *Bien.*

***L'Étranger :*** *Or ce pouvoir est propre à tous les arts que nous venons d'énumérer.*

***Théétète :*** *En effet.*

***L'Étranger :*** *Production, voilà donc l'appellation sous laquelle il les faut rassembler.*

***Théétète :*** *Soit.*

***L'Étranger :*** *Après cela vient tout ce qui a forme de discipline et de connaissance, puis de gain pécuniaire, de lutte, de chasse. Rien de tout cela ne se fabrique en effet ; c'est du préexistant, du déjà produit, que tantôt on y capture par la parole ou l'action, tantôt on y défend contre qui le veut capturer. Le mieux serait donc, en somme, de relier ensemble toutes ces parties sous le nom d'art d'acquisition.*

***Théétète :*** *Oui, cela serait bien, en effet.*

***L'Étranger :*** *Acquisition et production embrassant ainsi l'ensemble des arts, sous quel titre devons-nous, Théétète, placer l'art du pêcheur à la ligne ?*

***Théétète :*** *Quelque part dans l'acquisition, évidemment. »*

Je ne vais pas vous faire toute la définition dichotomique du pêcheur à la ligne mais pour vous indiquer le style même par lequel on l'obtient et que le commentateur résume comme, donc, art ou de production ou d'acquisition, art

d'acquisition qui, soit par échange ou par capture, art qui, par capture, soit par lutte ou chasse, art qui par chasse soit au genre animé ou au genre inanimé… C'est là, la dichotomie, qui a laissé comme je vous le disais, à l'origine, le vrai sujet. C'est à partir de lui qu'on a commencé à dichotomiser. De même on peut se référer à l'autre série de dichotomies qui va être la chasse aux vivants, donc au genre animé, divisé en vivants marcheurs ou nageurs, nageurs qui peuvent voler ou qui restent dans l'eau ; c'est alors la pêche, qui se fait au moyen de barrages ou en frappant la proie. Or, en fin de compte, dans cette première approximation de la définition du pêcheur à la ligne, et plus loin du sophiste, sous quel jour va-t-il se manifester ? Voyez plutôt. Le schéma sera l'art de trier le semblable ou le meilleur par purification. Art de trier le meilleur qui se fera sur des choses corporelles ou spirituelles, plutôt spirituelles, bon, ou alors, art de trier les choses spirituelles et qui sera donc, ou correction, ou enseignement. Enseignement qui sera donc enseignement des métiers ou éducation. Éducation qui sera ou admonestation ou réfutation…

Mais qu'est-ce donc que l'Étranger veut donc ainsi rejoindre, qui est déjà là, et aussitôt que là, déjà perdu ? Ce sophiste n'est-il pas insaisissable parce qu'il est posé comme pure origine du discours qu'on va tenir à son sujet ? Tout sujet de discours n'est-il pas dérobé aussitôt que le discours commence, parce que enrobé par le discours lui-même ? Or, remarquons-le en passant, le Sophiste est justement celui qui se dérobe derrière son discours, ne pouvant le parapher et le rendre vrai par sa reconnaissance, y enrobant les autres et s'y laissant enrober lui-même. Mais c'est justement contre cela que proteste l'Étranger, en montrant le caractère de dévoilement, de purification, de κάθαρσις, de celui qu'il croit être l'éducateur véritable. Je ne puis encore résister à vous lire le passage où l'Étranger essaie de définir cet éducateur véridique, ou véritable. Il parle du sophiste :

> « ***L'Étranger :*** *[Les sophistes, donc] posent, à leur homme, des questions auxquelles croyant répondre quelque chose de valable, il ne répond cependant rien qui vaille. Puis, vérifiant aisément la vanité d'opinions aussi errantes, ils les rassemblent dans leur critique, les confrontent les unes avec les autres et, par cette confrontation, les démontrent, sur les mêmes objets, aux mêmes points de vue, sous les mêmes rapports, mutuellement contradictoires. Ce que voyant, les interlocuteurs en conçoivent du mécontentement contre eux-mêmes et des dispositions plus conciliantes envers autrui. Par un tel traitement, tout ce qu'ils avaient sur eux-mêmes d'opinions orgueilleuses et cassantes leur est enlevé, ablation où l'auditeur trouve le plus grand charme, et le patient, le profit le plus durable. Un principe, en effet, mon jeune ami, inspire ceux qui pratiquent cette méthode purgative, celui-là même qui fait dire aux médecins du corps que, de la nourriture qu'on lui fournit, le corps ne saurait tirer profit tant que les obstacles internes, et autre chose, ne seront évacués. Ils se sont donc fait, à propos de l'âme, la même*

*idée ; elle ne tirera, de ce qu'on lui peut ingérer de sciences, aucun bénéfice jusqu'à ce qu'on l'ait soumise à la réfutation et que, par cette réfutation, lui faisant honte d'elle-même, on l'ait débarrassée des opinions qui ferment les voies à l'enseignement, amenée à l'état de pureté manifeste et à croire savoir tout juste ce qu'elle sait, mais pas davantage. »*

*« Croire savoir tout juste ce qu'elle sait, mais pas davantage. »*

N'est-ce pas ici l'expression la plus frappante d'une tautologie sur laquelle nous aurons à revenir ?

Ici va commencer un cheminement logique auquel je vous prie de donner toute votre attention et dont je ne veux pas donner une illustration trop lourde en me référant sans cesse au texte. Je vous la résume donc :

1 – Pour instruire la jeunesse sur toute chose, il faut connaître toutes choses.
2 – Or, être omniscient est impossible. C'est donc chez le sophiste, un faux-semblant.

*« Eh quoi ? Quand on affirme qu'on sait tout et qu'on enseignera tout à autrui pour presque rien et presque en un rien de temps, ne faut-il pas penser que ce n'est que par jeu ? »*

Ce jeu, c'est la mimétique, qui va remplacer la réalité par des imitations et des illusions :

*« Ainsi,* je cite, *ainsi l'homme qui se donne comme capable, par un art unique, de tout produire, nous savons, en somme, qu'il ne fabriquera que des imitations et des homonymes des réalités. Fort de sa technique de peintre, il pourra, exhibant de loin ses dessins aux plus innocents parmi les jeunes garçons, leur donner l'illusion que, tout ce qu'il veut faire, il est parfaitement à même d'en créer la réalité vraie. »*

Or, cette imitation peut aussi être amenée par le discours, alors que nous autres, continue l'Étranger, nous sommes par l'expérience venus à bout des φαντάσματα, des illusions. Je cite :

*« Pour le plus grand nombre de ceux qui entendirent à cet âge, de tels discours, n'est-il pas inévitable, Théétète, qu'une suite suffisante d'années s'écoulant, l'avancement en âge, les choses abordées de près, les épreuves qui les contraignent au clair contact des réalités ne leur fassent changer les opinions reçues alors, trouver petit ce qui leur avait paru grand, difficile ce qui semblait facile, si bien que les simulacres que transportaient les mots s'évanouiront devant les réalités vivantes ? »*

***Théétète,*** *le bon jeune homme répond :*

*« Oui, du moins autant qu'à mon âge on en peut juger. Mais je pense que, moi, je suis encore de ceux qu'une longue distance sépare. »*

« Les simulacres que transportent les mots s'évanouissent devant les réalités vivantes », est-ce que vous n'entendez pas le psychanalyste désigner à son patient « guéri » la fenêtre par laquelle il voit enfin la réalité ?… et par laquelle, si le patient a enfin vraiment compris, il ne manquera pas de se jeter lui-même. En somme, c'est l'Étranger droit venu des U.S.A., c'est-à-dire de nos « usages ».

Ainsi, à la lumière de notre expérience et de notre sagesse et de notre amour de la Réalité, nous avons compris que le sophiste, lui, est un magicien, un illusionniste. Et que fabrique-t-il ? Des simulacres, φαντάσματα, et qu'est-ce donc que les simulacres ? Eh bien, ce ne sont pas des copies. A la différence de ces dernières, ce sont des constructions qui incluent l'angle de l'observateur, pour que l'illusion se produise du point même où l'observateur se trouve. Je cite :

« ***L'Étranger :*** *Le premier art que je distingue en la mimétique est l'art de copier. Or on copie le plus fidèlement quand, pour parfaire son imitation, on emprunte au modèle ses rapports exacts de longueur, de largeur et de profondeur, et que l'on met en outre sur chaque partie les couleurs qui lui conviennent.*

***Théétète :*** *Eh quoi ? Est-ce que tous ceux qui imitent n'essaient pas d'en faire autant ?*

***L'Étranger :*** *Pas ceux du moins qui ont à modeler ou à peindre quelque œuvre de grande envergure. S'ils reproduisaient, en effet, ces beautés avec leurs véritables proportions, tu sais que les parties supérieures nous apparaîtraient trop petites, et les parties inférieures trop grandes, puisque nous voyons les unes de près, et les autres de loin.*

***Théétète :*** *Parfaitement.*

***L'Étranger :*** *Est-ce que, donnant congé à la vérité, les artistes, en fait, ne sacrifient pas les proportions exactes pour y substituer, dans leurs figures, les proportions qui feront illusion ?*

***Théétète :*** *Parfaitement.*

***L'Étranger :*** *Alors, le premier de ces produits, n'est-il pas juste, puisqu'il est fidèlement copié sur l'objet, de l'appeler une copie,* εἰκονα *?*

***Théétète :*** *Si.*

***L'Étranger :*** *Et cette partie de la mimétique ne doit-elle pas s'appeler du nom que nous lui avons précédemment donné, l'art de copier ?*

***Théétète :*** *C'est juste.*

***L'Étranger :*** *Mais quoi ? Ce qui, à des spectateurs défavorablement placés, paraît copier le beau, mais qui, pour des regards capables d'embrasser pleinement de si vastes proportions, perdrait cette prétendue fidélité de copie, comment l'appeler ? Ce qui simule ainsi la copie qu'il n'est point, ne sera-ce pas un simulacre ? »*

Le sophiste fait donc illusion, mais du point de vue même où se trouve son interlocuteur. Il crée des représentants de la représentation, des copies du simulacre, des *Vorstellungsrepräsentanz*. Son art est l'art du fantasme.

C'est là que va s'introduire la question dont on pourrait croire qu'elle est l'essentiel du dialogue. Quel statut donner au non-être, à ce qui manque l'être dans le simulacre ? Et pourtant, notre manière à nous de l'introduire tendrait plutôt à nous faire penser que ce n'est pas en réalité sur le statut du non-être que l'accent est posé mais bien sur ce petit écart, ce petit gauchissement de l'image réelle de la copie qui tient au point de vue particulier observé… occupé par l'observateur et qui constitue la possibilité de construire le simulacre, œuvre du sophiste.

Le non-être pose ainsi en vérité, et pour nous, la question du sujet, parce que si le φάντασμα est possible, cela vient de la place particulière que le sujet occupe par rapport au Sujet universel et omnivoyant. Nous serions fondés à penser que le dialogue sur le statut du non-être est transposable en un dialogue sur le statut du Sujet.

> *« Eh bien, commençons. Dis-moi, ce qui absolument n'est point, avons-nous cette audace de le proférer en quelque façon ? »*
> *Et* ***Théétète*** *de répondre finement :*
> *« Pourquoi pas ?* πῶς γὰρ οὔ *»*

Mais l'Étranger suit son infaillible logique, fondée sur une logique dont la vraie faille ne nous apparaîtra que bien plus tard. Le non-être ne peut s'attribuer à aucun être. D'où il suit que, sous quelque forme que ce soit, le penser est impossible, mais le est de trop, puisque c'est déjà en faire une unité et subsumer l'être sous le concept d'unité. Le sophiste lui, attend, plein d'ironie, que son patient — le mot est de Platon, comme vous l'avez vu — s'embourbe dans cette ornière :

> *« **L'Étranger :** Par conséquent, si nous affirmons qu'il possède (le sophiste) un art de simulacre, user de telles formules sera lui rendre aisée la riposte. Facilement il retournera nos formules contre nous, et, quand nous l'appellerons faiseur d'images, nous demandera ce que, au bout du compte, nous appelons image. Il nous faut donc chercher, Théétète, ce qu'on pourra bien répondre à ce gaillard*
> ***Théétète :** Nous répondrons évidemment par les images des eaux et des miroirs, les images peintes ou gravées et toutes autres choses de la sorte.*
> ***L'Étranger :** Il est clair, Théétète, que tu n'as jamais rencontré de sophiste.*
> ***Théétète :** Pourquoi ?*
> ***L'Étranger :** Il t'aura l'air d'un homme qui ferme les yeux ou qui n'a point d'yeux du tout.*
> ***L'Étranger :** Comment cela ?*
> ***L'Étranger :** Quand tu lui répondras en ce sens, si tu viens à lui parler de ce qui se forme dans les miroirs ou de ce que les mains façonnent, il se rira de tes exemples, faits pour un homme qui voit. Lui feindra d'ignorer les miroirs, eaux et vue*

*même, et ce qu'il te demandera, c'est uniquement ce qu'on doit tirer de ces exemples.»*

Cette ornière donc, c'est que «donnant au sophiste le domaine du simulacre et, pour œuvre, la tromperie, nous affirmerons que son art est un art d'illusion, dirons-nous alors que notre âme se forme des opinions fausses, par l'effet de son art?» D'où il suit qu'en notre âme, il y a des êtres qui ne sont pas et des non-êtres qui sont. Nous nous enferrons dans la contradiction; si nous disons que le sophiste réussit son imposture, alors nous disons à ce même moment que le non-être peut être puisqu'il y réussit, et même arrive à le définir.

Si nous voulons faire disparaître le non-être, il faut faire disparaître le sophiste lui-même et son art. Mais si nous faisons disparaître le sophiste et son art, eh bien, croyez-moi si vous le voulez, c'est à cela que Platon nous introduit ici même, alors l'essentiel est perdu! Pourquoi? Parce que nous reviendrions, ce faisant, au Père de nos discours, à Parménide, dont l'oracle s'entend toujours: «Non, jamais tu ne plieras de force les non-êtres à être; de cette route de recherche, écarte plutôt ta pensée.» Que ce faisant, toute voie vers le parricide serait fermée, que tout simulacre serait interdit et qu'en fin de compte, pour que le Père soit, il faudrait que la place du non-être, c'est-à-dire du Sujet, soit comblée par cette parole interdictrice à laquelle il ne conviendrait pas même de répondre; le Père étant un monolithe inattaquable et l'homme un caillou virtuel, qui ne peut s'en détacher. Bienheureux sophiste qui veut nous rendre possible de devenir plutôt «dieux, tables ou cuvettes» par la grâce de ses simulacres!

Mais l'Étranger, lui, prend peur:

– *«Je te ferai donc encore, dit-il, une prière plus instante.*
– *Laquelle? dit* ***Théétète.***
– *De ne point me regarder comme un parricide.»*

Mais au fait, s'il a peur, l'Étranger, qui est-il donc, sinon un simulacre de parricide?

Je voudrais faire court quant à la suite et résumer en bon scoliâtre la doctrine qui se constitue, au long du dialogue, et veut supprimer le Sophiste en l'incluant dans une *Aufhebung* qui n'a pas attendu Hegel, *Aufhebung* sur laquelle nous aurons à nous interroger. Je cite:

*«**L'Étranger:** Au philosophe donc, à quiconque met ces biens au-dessus de tous les autres, une règle absolue, semble-t-il, est prescrite par là même: par ceux qui prônent, soit l'Un, soit même la multiplicité des formes, ne point se laisser imposer l'immobilité du Tout; à ceux qui, d'autre part, meuvent l'être en tous sens, ne*

*point même prêter l'oreille, mais faire sien, comme les enfants dans leurs souhaits, tout ce qui est immobile et tout ce qui se meut, et dire que l'être et le Tout est l'un et l'autre à la fois.»*

Ainsi Platon s'essaie à concilier Parménide et Héraclite. L'ὄν et la γένησις l'être et le devenir, les ἀκίνητα et les κεκίνημένα ce qui est immuable et ce qui se meut, l'être véritable atteint par la pensée pure et le devenir atteint par la sensation. l adopte une position intermédiaire entre l'être et le non-être, le devenir n'étant pas rien. S'il est vrai que l'être soit, il n'est pas strictement vrai que le non-être ne soit pas. La γένησις, le devenir, n'est pas être, mais elle n'est pas rien. Il n'y a pas en présence l'être et le non-être mais l'être et l'autre, qui n'est non-être de cet être-ci qu'en participant à l'être qu'il n'est pas encore. Ainsi se constitue la catégorie de la κοινωνία, de la participation, de la communauté. En effet, s'il n'y a pas de κοινωνία entre les genres, il n'y a plus qu'une identité pure interdisant toute pensée. Si la κοινωνία par contre, est universelle, tout est dans tout et le mouvement n'est que repos. Mais si la κοινωνία est limitée, n'importe quoi n'a pas rapport avec n'importe quoi, de même que certains groupes de lettres sont imprononçables, d'autres sont prononçables, par la vertu de certaines lettres d'ailleurs qui permettent les consonances. Le philosophe apparaît ainsi comme celui qui voit l'un dans le multiple et le multiple dans l'un, qui voit le lien comme une opposition et l'altérité comme un lien, qui voit que la limitation de l'être par le non-être fonde la possibilité du tout.

C'est ici en somme, le triomphe de l'Étranger :

*« **L'Étranger :** Ainsi, à ce qu'il semble, quand une partie de la nature de l'autre et une partie de celle de l'être s'opposent mutuellement, cette opposition n'est, s'il est permis de le dire, pas moins être que l'être lui-même, car ce n'est point le contraire de l'être qu'elle exprime ; c'est, simplement, autre chose que lui.*

***Théétète :** C'est manifeste.*

***L'Étranger :** De quel nom l'appellerons-nous donc ?*

***Théétète :** Il est clair que c'est bel et bien le non-être, le non-être que nous cherchions à cause du sophiste.»*

De là va découler rapidement une définition nouvelle du sophiste, et qui ne sera plus une aporie mais la possibilité enfin de le saisir au bout du fil et de le mettre au jour du jugement. En refusant le non-être au profit de l'autre, l'Étranger a voulu et cru montrer que le non-être n'était qu'une création du sophiste parce que le sophiste refuse de lui donner un statut ontologique, conduisant par astuce son patient à une contradiction inadmissible. Et c'est sur le terrain même du sophiste que la bataille doit être maintenant gagnée, dans le domaine de l'opinion et du discours, de la vérité et de la fausseté. Pour le sophiste, la fausseté n'est pas. Je cite encore :

« ***Théétète :*** *Je ne comprends pas pourquoi nous aurions maintenant à définir en commun le discours.*

***L'Étranger :*** *Voici peut-être quelles réflexions, si tu m'y veux suivre, te le feraient le plus aisément comprendre.*

***Théétète :*** *Lesquelles ?*

***L'Étranger :*** *Nous avons découvert que le non-être est un genre déterminé parmi les autres genres et qu'il se distribue sur toute la suite des êtres.*

***Théétète :*** C'est exact.

***L'Étranger :*** *Eh bien, ce qui nous reste à faire est d'examiner s'il se mêle à l'opinion et au discours.*

***Théétète :*** *Pourquoi donc ?*

***L'Étranger :*** *S'il ne s'y mêle, il est inévitable que tout soit vrai ; qu'il s'y mêle, alors se produit une opinion fausse et un discours faux. Le fait que ce sont des non-êtres qu'on se représente ou qu'on énonce, voilà en somme ce qui constitue la fausseté, et dans la pensée, et dans le discours.*

***Théétète :*** *En effet.*

***L'Étranger :*** *Or, dès qu'il y a fausseté, il y a tromperie.*

***Théétète :*** *Oui.*

***L'Étranger :*** *Et dès qu'il y a tromperie, tout se remplit inévitablement d'images, et de copies, et d'illusion.*

***Théétète :*** *Naturellement.*

***L'Étranger :*** *Or le sophiste, avons-nous dit, c'est bien en somme en cet abri qu'il s'est réfugié, mais il s'est obstiné à nier absolument qu'il y eût fausseté. Il n'y a en effet, d'après lui, personne qui conçoive ni qui énonce le non-être, car le non-être n'a, sous aucun rapport, aucune part à l'être. »*

Il faut donc établir l'être du faux. Tous les noms s'accordent-ils ? Non. Ceux qui s'accordent expriment-ils un sens ? Ceux qui s'accordent expriment un sens, les autres, non. Aucune pure suite de noms, aucune pure suite de verbes n'expriment un sens, mais seulement l'accord des noms et des verbes. Je me dispense de citer pour ne pas allonger mon texte. Outre cet accord, il en faut encore un, entre le sens qui est dit et le sujet dont on parle. D'où il suivra que le discours sera vrai ou faux. Le discours faux « dit donc des choses qui sont, mais autres, à son endroit, que celles qui sont ». « Ainsi, un assemblage de verbes et de noms qui, à l'égard d'un sujet, énonce en fait comme autre ce qui est même, et comme étant ce qui n'est point, voilà, ce semble, au juste, l'espèce d'assemblage qui constitue réellement et véritablement un discours faux. »

Vous avez reconnu le style de l'Étranger, je l'espère. Or, discours, imagination, opinion peuvent relever de cette même qualification, productrices d'illusions, d'images de simulacres. Mais le simulacre, φάντασμα, sera à son tour divisé en deux, le simulacre qui se fait au moyen d'instruments et la personne

qui fait le simulacre se prêtant elle-même comme instrument. C'est là la mimétique, Tisot se fait simulacre de qui vous savez, mais Tisot sait, lui, qu'il imite. D'autres pourraient ne pas le savoir et cependant l'imiter quand même. Ça se voit d'ailleurs tous les jours.

> *« Voilà donc, continue l'**Étranger**, deux imitateurs qu'il faut dire différents l'un de l'autre, j'imagine, celui qui ne sait point et celui qui sait. »*

Traduisons : celui qui a une référence sûre, l'autre ne l'ayant pas mais seulement une δόξα, une opinion. Or le sophiste est de ceux-ci, « il n'est point du nombre de ceux qui savent, mais de ceux qui se bornent à imiter ». C'est, suivant un néologisme introduit ici par Platon, un doxomime. Celui-ci, « en réunions privées, coupant son discours en arguments brefs, contraint son interlocuteur à se contredire lui-même ». Et pourtant, ce n'est pas un sage car il ne sait point.

Il est temps de conclure, ou plutôt que je vous dise pourquoi il n'est guère opportun de conclure. Le dialogue platonicien s'est ici coupé en effet mais en se recoupant. En effet, l'Étranger s'appuie, afin d'enserrer le sophiste dans sa définition, sur le fait que le sophiste, à la différence du sage, ne sait point. Ne sait point quoi ? Ce qu'est la justice par exemple. N'en ayant qu'une δόξα, une opinion, il en fait cependant un discours. Ce discours ne s'appuie sur aucune référence sérieuse. Quelle serait une telle référence ? Le chemin maïeutique par lequel le sage, lui, a réussi à définir la justice, de dichotomie en dichotomie, en partant toujours vers la droite s'il écrit en grec.

Ce chemin lui donne une sûre référence sur la nature de la justice et lui permet de ne pas créer de simulacre, mais de quoi s'agit-il ? De l'idée de la justice qui fonde la recherche et se dichotomise immédiatement ? ou de l'idée de la justice qui contient *nachträglich*, a posteriori, toutes les dichotomies, tous les carrefours du chemin par lequel on y est arrivé ?

Qui sait, donc ? Celui qui commence ou celui qui parvient ? Le sujet dont on part ou le sujet auquel on arrive ? Qu'est-ce, ce sujet supposé savoir, sinon le sage lui-même ? Savoir quoi ? Qu'il a toujours su précisément ce qu'il fallait savoir. Le sophiste, lui, prétend que savoir et ne pas savoir reviennent au même parce qu'il n'y a pas de vérité du simulacre, parce que l'écart qui crée le simulacre le différencie autant de la copie de la réalité que de la réalité même ; que le simulacre seul institue le sujet en l'incorporant comme cet écart même ; que le sujet n'est pas et ne peut pas être référence sinon en mettant en lumière à chaque instant du procès dichotomique, qu'il est l'écart nouveau pris par rapport à toute référence ; que jamais ce sujet-là ne survolera comme sujet de connaissance l'ensemble des écarts où il s'est institué ; que le sujet à connaître est un simu-

lacre, un fantasme. Enfin, il ne peut être connu que du point de vue particulier du sujet auquel il se révèle.

C'est en fin de compte le sophiste seul qui empêche le dialogue sur le sophiste d'être un énorme sophisme. Supprimez-le un instant de votre lecture, faites-en un sceptique par exemple, qui ne dissout pas la vérité dans le discours mais la suspend avant tout discours, vous verrez qu'il pourrait recevoir exactement les mêmes objections que le sophiste de la part de l'Étranger. Pour le sophiste, vous le savez, l'homme est la mesure de toute chose, de tout ce qui est comme de tout ce qui n'est pas.

Le sophiste, lui, s'institue comme le zéro d'où va partir la numération, et comme le zéro qui va la soutenir, pour que lui-même enfin soit obtenu par elle. Ce qui permettra par exemple toutes les énumérations de l'Étranger, quitte à ce que le zéro de l'arrivée soit ici considéré par l'Étranger comme le Un du savoir. Le sceptique, lui, se déclare être le zéro comme un Un désignable au départ. L'Étranger aura beau jeu de lui montrer qu'il est sage, puisqu'il sait ce qu'il est, quoique simulateur de non-savoir. Car l'Étranger, lui — c'est son sophisme — a la science à la place de ceux qui ne l'ont pas ou qui disent qu'ils ne l'ont pas. Il se veut être le sujet de tout savoir.

Ce que nous, nous savons, c'est qu'il parle à nous et de nous chaque jour sur nos divans, qu'il parle en nous quand nous écoutons parler ceux qui parlent ; il est l'âme obsessionnelle qui hante tous les lieux de l'analyse, et le sophiste — fasse le ciel qu'il existe ! — ne serait rien de moins, ayant perdu ses références dans l'écart constituant du simulacre, que l'analyste lui-même, sa voix n'étant que celle de Théétète, qui le remplace ici :

| | |
|---|---|
| Ναί | Oui |
| Μένει | C'est entendu |
| Ἔστω | Il en est bien ainsi |
| Λέγε | Dis toujours… |

***Jacques Lacan –*** Je pense que nous devons remercier Audouard de son discours extrêmement précis et élégant, qui me semble avoir d'abord un avantage, c'est d'avoir, pour ceux qui n'ont pas encore ici, à ma voix, ouvert *Le Sophiste,* d'en constituer la meilleure introduction. Je crois qu'il est légitime de procéder comme a fait Audouard, c'est-à-dire en fin de compte, de mettre à l'actif de Platon ce qui n'est pas pourtant respectivement énoncé, à savoir cette fonction fondamentale de l'écart dans ce qu'on a traduit improprement par le simulacre, et qui est représenté par le terme grec de φάντασμα.

Évidemment, l'important de ce discours c'est qu'il permet de montrer avec quelle précocité, dans la réflexion philosophique, aurait pu, si je puis dire, être

institué le statut du fantasme. Néanmoins, je veux croire qu'il est exact de dire que Platon ne l'a pas fondé, pas plus qu'il n'a su fonder le statut de la copie, ou de ce qu'il croit être la copie, dans le fondement de l'art. C'est dire à quel point est émouvant le sujet dans lequel nous nous avançons, si nous prenons un dialogue de Platon, puisque nous devons tout de même garder quelques références à ce qu'il en a été, si l'on peut dire, historiquement, en fonction de Platon, quelqu'englobante que cette fonction reste toujours et même pour nous.

Je ne serais pas mécontent que quelqu'un apporte un écho, voire une réponse à ce qu'a avancé aujourd'hui Audouard. Et peut-être après tout, qui sait, la chose tentera-t-elle Jacques-Alain Miller, en même temps qu'il répondra à Leclaire, la prochaine fois. Je ne serais pas mécontent de savoir ce que lui ont inspiré, ou que peuvent lui inspirer d'ici là, dans les huit jours, au sortir de ses travaux personnels, le discours d'Audouard.

Je ne voudrais pas reculer plus longtemps à passer la parole à Kaufmann qui sûrement, dans les vingt minutes qui nous restent, ne pourra qu'introduire les choses extrêmement fécondes et d'une sorte, d'une face tout à fait singulière et différente dont il a bien voulu me donner un aperçu. Est-ce que vous vous sentez, Kaufmann, en humeur de, en vingt-cinq minutes, d'introduire ?

***Pierre Kaufmann* –** Oh oui, d'autant que ça peut s'interrompre. Ce sont quelques broutilles, principalement de référence. Il est probable que je n'aurai pas le temps de développer, mais les textes étant à la portée de tout le monde, je me bornerai à donner quelques références issues d'une association d'idées qui m'est venue à propos du *Sophiste*. Sur la fin du *Sophiste*, vous savez qu'il est question du nombre. Comme je lisais ce passage, je me suis trouvé songer aux moutons de Polyphème, ce qui m'a donné curiosité d'aller chercher du côté de Polyphème. Et cette référence m'a paru assez utile pour que je vous en entretienne ; en particulier ce qui a été amené par Polyphème, qui atteste que cette histoire de pêcheur à la ligne est une très ancienne histoire ; d'ailleurs il est très difficile d'en débrouiller tous les nœuds. On voit que le problème des rapports entre la question du fantasme d'une part et d'autre part la question du rapport entre les éléments, c'est-à-dire entre le feu, l'air, etc., tout cela a certainement circulé dans la pensée grecque, et je crois que le dialogue du *Sophiste* est à prélever sur ce contexte. Alors je me bornerai à vous donner quelques références auxquelles je me suis reporté.

Sur Polyphème, nous disposons d'une certain nombre de textes. Il y a d'abord, bien entendu, le texte archétype en ce qui concerne la sophistique à savoir Οὔ-τις. La question grave, vous connaissez le passage, qui est-ce ? personne. Ceci en somme nous propose au départ le problème même dont on dis-

cutera dans le *Sophiste* mais d'un autre point de vue, à savoir, quelles peuvent être les conséquences de l'emploi du οὐκ. Platon, précisément, répondra que, pour interpréter correctement la mésaventure de Polyphème dans *L'Odyssée*[65], il importe de distinguer entre οὐκ, c'est-à-dire la négation de ἐναντίον, disons la négation fondée sur le principe d'identité et, d'autre part, le μή, c'est-à-dire une négation différentielle qui nous place, comme vous savez, sur la voie de la différenciation signifiante, c'est-à-dire que, en somme l'erreur fatale de Polyphème a été, non pas à proprement parler de s'en tenir au principe d'identité mais — les choses sont un petit peu plus compliquées — de confondre simultanément deux plans, d'une part le plan phonétique, et d'autre part le plan dans lequel doit intervenir cette distinction entre le μή et le οὐκ.

Mais ceci ne semblerait pas avoir grand rapport avec le fantasme si précisément nous n'assistions, au travers de l'histoire de la mythologie, à une progressive révélation du mythe. Les textes dont nous disposons, c'est donc d'abord *L'Odyssée*, d'autre part *Le Cyclope*[40] d'Euripide, en troisième lieu une *Idylle* de Théocrite, enfin *Les Métamorphoses*[108] d'Ovide. Le texte de Platon, donc, a à être situé entre l'interprétation du mythe par Euripide dans *Le Cyclope* d'une part, et d'autre part l'évolution que le mythe a subi après lui, c'est-à-dire chez Théocrite[152]. Eh bien, ce qui est fort intéressant dans cette aventure, ce qui est amusant, c'est que progressivement s'est révélé ce qui était masqué au départ dans l'aventure de Polyphème, à savoir progressivement est apparu le fantasme sous les espèces de Galatée. Vous savez que Galatée, chez Théocrite, est la nymphe dont Polyphème est amoureux. Et tous les amoureux qui fréquentent le Luxembourg savent qu'ils peuvent trouver, à la fontaine Médicis, une représentation plastique de la découverte faite par Polyphème des amours de Galatée, sa nymphe adorée à la manière d'un fantasme, et de Acis. Vous savez d'autre part, que ça n'a pas porté chance à Acis, Acis a été écrasé par un rocher. Ça ne lui a pas porté chance, si ce n'est que Acis a quelque chose à voir, en l'espèce, avec un fleuve, c'est-à-dire que Acis s'est trouvé résorbé dans un courant, ce qui donne à penser que son sort n'a pas été, en définitive, si funeste qu'il pouvait sembler d'abord.

Alors, dans *L'Odyssée*, Polyphème et Ulysse; dans *Le Cyclope,* Polyphème et Satyre, mais pas encore de Galatée. Polyphème tient prisonnier les satyres. Les satyres regrettent leur Galatée, mais il n'en est pas question. C'est parce que nous savons qu'ensuite vient Galatée, c'est pour cette simple raison que nous pouvons établir ici une connexion entre les différentes phases du mythe. Au contraire, chez Théocrite et chez Ovide, alors nous voyons apparaître en chair, sinon en os, Galatée. Le dernier texte auquel nous aurions à nous référer, ce serait le poème de Gongora[60], qui appartient au même cycle, en ce qui concer-

ne l'évolution du mythe, et qui nous donne, en ce qui concerne la naissance du Cyclope, une indication que nous pouvons, en quelque façon, sinon en sachant ici comment les choses se sont constituées, enfin, être un segment qui nous donne une interprétation du Cyclope, c'est-à-dire que les choses se referment.

Dans le poème de Gongora, nous entendons le chant de Polyphème. Seulement, il est un petit peu tard pour lire des vers…

> *« Fille de la mer dont les oreilles pour mes gémissements sont roches dans le vent, soit que dans ton sommeil dérobent à mes plaintes des arbres purpurins de corail par centaines ou que, au rythme dissonant des coquilles — marin sinon agréable instrument — entrelaces des cœurs d'encens, écoute aujourd'hui ma voix pour sa douceur sinon parce que mienne. »*

Et alors, un peu plus loin, nous assistons à la naissance du Cyclope. Voici ce qu'il nous dit :

> *« Un maritime Alcyon couronnait en son vol, au-dessus de ses œufs, une roche éminente, le jour où miroir de saphir, fut brillant de ma personne le rivage bleu, je me mirai et vis luire un soleil en mon front tandis que, dans le ciel un œil apparaissait. Neutre, l'eau se demandait à qui ajouter foi : au ciel humain ou au Cyclope céleste ? »*

Ceci évidemment devrait être longuement commenté, mais nous pose initialement le problème de savoir quel rapport il y a entre l'œil du Cyclope, la sophistique, la phonétique et le développement du mythe de Galatée.

En ce qui concerne l'œil du Cyclope, vous savez que c'est sans doute l'orifice du cratère environné de feu et en somme, on peut dire que la question qui nous est posée dans *L'Odyssée* fait que le savoir, quel rapport il y a du ventre bruissant de sons du Cyclope, bruissant disons de la fureur verbale du Cyclope intérieur au cratère, et le rapport de ce son à l'œil du Cyclope c'est-à-dire l'orifice du cratère, le fait que cet œil est unique, et enfin le fait que ce malheureux Polyphème se fait rouler, comme vous le savez, par Ulysse. Autrement dit, pourquoi est-ce que ce Cyclope était voué précisément à ne pas comprendre que Οὔτις n'était pas un nom propre, ou plutôt que ce pouvait à la fois être un nom propre et autre chose, selon le point de vue où l'on se place ? Οὔτις, personne, c'est un nom propre dans la mesure où on l'interprète phonétiquement. Je puis m'appeler Οὔτις, je puis m'appeler Personne.

D'autre part, Οὔτις, on ne peut pas dire que ce ne soit pas un nom propre. Il semble, bien qu'Homère, […] ne nous l'ait pas dit, très certainement ses auditeurs comprenaient que Οὔτις, ça voulait dire, non-un-parmi-d'autres, autre-

ment dit, Οὔτις est précisément un nom propre, dans la mesure où on ne peut pas ranger ce qui est désigné par Οὔτις dans une série de termes généraux assimilables les uns aux autres. Οὔτις signifie que Ulysse se désigne comme n'étant pas un-parmi-d'autres, au sens où l'on pourrait dire par exemple une chaise. Lorsqu'on dit une certaine chaise, eh bien, c'est une chaise parmi d'autres chaises, […] que peut-être nous pourrions rejoindre le rapport à l'arithmétique, latent dans *L'Odyssée*. Là, Οὔτις se désigne lui-même comme n'étant pas un-parmi-d'autres, Οὔτις. Seulement il est autre chose que cela, et s'il est autre chose que cela, il nous faut introduire la catégorie de l'altérité, c'est-à-dire qu'il nous faut, à la place du οὐκ, introduire le μή, et c'est là-dessus que s'exercera précisément l'astuce de Platon

Pourquoi, par ailleurs, le Cyclope est-il justement voué à ne pas faire cette distinction ? Eh bien Platon nous apprendra précisément que celui qui n'a qu'un œil ne peut pas faire la distinction entre le reflet et la représentation ; autrement dit, il n'est pas capable d'introduire, à l'intérieur de la catégorie générale de l'imaginaire, les différenciations que nous tous, en tant que nous avons deux yeux, pouvons faire. Le commentaire ici évidemment serait tardif, mais ne nous occupons que de la connexion des idées. Le commentaire devrait être cherché dans le *Timée*[125] de Platon où, comme vous le savez, Platon relie le problème de l'inversion, le problème de la droite et de la gauche, au problème du miroir et au problème du simulacre.

Ceci donc étant suffisant en ce qui concerne *L'Odyssée*, nous pouvons passer au thème du Cyclope chez Euripide. L'une des principales transformations à laquelle nous assistons dans Euripide, c'est que le Cyclope d'Euripide n'est plus simplement le bouillant, ça n'est plus le bouillant de la gueulante, Polyphème, son nom l'indique, c'est précisément cela. Ça n'est plus simplement le bouillant, ce n'est plus simplement le feu, mais nous voyons déjà s'introduire une différenciation entre l'élément solide et l'élément liquide ; différenciation qui précisément sera au cœur de la version qui sera donnée par Théocrite du même mythe. Je me bornerai là à vous citer quelques fragments du *Cyclope* de Théocrite :

> *« Blanche Galatée, pourquoi repousses-tu celui qui t'aime ? »*

Et un peu plus loin, ce qui nous donne alors un repère en ce qui concerne le pêcheur à la ligne, situation du pêcheur à la ligne :

> *« Quel malheur que ma mère ne m'ait pas mis au monde avec des branchies ! Je plongerais pour te rejoindre, je baiserais ta main, si tu ne veux pas ta bouche ; je te porterais des lys blancs et de tendres pavots, etc. »*

Et un peu plus loin d'ailleurs, le poète reprend en disant :

> *« Cyclope, Cyclope, où s'est envolée ta raison ? Si tu allais tresser des corbeilles et cueillir de jeunes branches que tu porterais à tes agnelles, sans doute tu aurais bien plus de sens. Trais celle qui se présente ; pourquoi poursuis-tu qui te fuit ? »*

Vous voyez ici que chez Théocrite le problème du fantasme, à savoir Galatée, et de la position de Galatée dans l'élément liquide est très précisément raccordée au problème de l'espace et, comme le fait Platon justement, à la question des dimensions et du nombre de l'espace. Ceci nous donne le fantasme comme se situant dans un espace unidimensionnel qui se partage entre l'approche et la fuite. Et ceci encore, justement, aurait à être mis en relation avec le pêcheur à la ligne.

Que ce pêcheur à la ligne représente effectivement une donnée sous-jacente à toutes ces discussions de la sophistique, et de la philosophie dans ses relations à la sophistique, c'est ce que nous indique, d'une manière qui ne peut pas, me semble-t-il, être due au hasard, un autre registre, intéressant un autre parmi les ennemis d'Ulysse, à savoir Palamède. Je ne m'étendrai pas ici sur Palamède. Ce serait pourtant assez facile car nous possédons assez peu de textes sur Palamède. Vous savez qui est Palamède. Déjà pour vous intéresser à l'histoire, je dirai que, un texte de Pausanias[110] nous dit, s'écartant d'ailleurs des autres versions, que Palamède a été trucidé alors qu'il s'en allait pêcher le poisson. Là, c'est un simple passage où Pausanias rapporte sa visite à des peintures représentant précisément les ennemis d'Ulysse. Eh bien, ce petit trait nous invite à nous intéresser à Palamède, et quand on s'intéresse à Palamède, on voit qu'Ulysse se trouve d'une manière fort significative flanqué, d'une part par Polyphème, le gueulard, d'un côté, et par Palamède lequel n'est autre, comme vous le savez — mais il est bon de le rappeler — n'est autre que l'homme de l'écrit. Palamède, c'est le Dreyfus de l'armée grecque. On a fait circuler une lettre dans l'armée, dans laquelle il se proposait de trahir les grecs, et d'autre part, on lui a fourré dans la poche des pièces d'or ; ici, d'ailleurs, référence non déguisée aux rapports entre la linguistique et l'arithmétique. Le malheureux Palamède s'est trouvé ainsi convaincu de trahison, et il a été proprement lapidé par les grecs en punition de ce forfait. C'est Ulysse qui est à l'origine de cette triste histoire, car la brouille de Palamède et d'Ulysse vient de ce que Ulysse n'était pas si chaud de se rendre à la guerre et qu'il avait simulé la folie, dans des circonstances sur lesquelles je n'insiste pas ; il faisait traîner sa charrue par un âne, si je me souviens bien, et un autre animal, et il s'amusait à répandre du sel. En somme, il disait, vous voyez je suis inapte au service armé ; vous le voyez, je suis complètement sonné.

Seulement Palamède, pour le convaincre, a fait quelque chose de très simple, quelque chose d'analogue à un jugement de Salomon, il a mis le petit Télémaque devant la charrue. Alors Ulysse a arrêté sa charrue, et c'est ainsi qu'Ulysse a été démasqué ; on a vu en somme qu'Ulysse ne délirait pas. Palamède a eu ainsi raison de la simulation du délire d'Ulysse, précisément parce que Palamède est l'homme de l'écrit. Qu'est-ce qui nous permet de dire que Palamède est l'homme de l'écrit ? Non seulement ce que je viens de vous rappeler sur les circonstances dans lesquelles il a été faussement accusé, mais également des traditions extrêmement diverses et confuses — il existe une tragédie *Palamède* de Sophocle, qui malheureusement est perdue — mais Palamède passe pour être l'inventeur, selon certains, de certaines lettres, mais d'une manière beaucoup plus intéressante, de l'alphabet, c'est-à-dire de l'ordre des lettres, ce qui permet, en somme, de constituer la parole en écrit.

Ce que nous permet ici de comprendre Palamède, c'est qu'un écrit confisque le sujet de l'énonciation. Autrement dit, ce qui se dissimule derrière tout cela, c'est un certain nombre d'astuces — dont *Le Sophiste* de Platon fait implicitement état — sur le rapport du sujet de l'énonciation au sujet de l'énoncé, c'est-à-dire, dans *Le Sophiste*, le rapport du nom au verbe et de ce qui se passe dans ce glissement de sens par lequel le nom qui est puissance s'actualise dans le verbe. Palamède rejoint les thèmes qui nous sont ici chers puisque, parmi tous les services qu'il a rendus à la juste cause, nous trouvons celui d'avoir rassuré les grecs en présence d'une éclipse. Ici, l'éclipse n'intervient pas certainement pour rien. D'ailleurs il est également l'inventeur du jeu de dames. Je n'ai pas eu le temps de rechercher comment les grecs exactement jouaient aux dames, ni comment on avalait les pions, comme nous le faisons aujourd'hui ; si les grecs avalaient les pions.

En ce qui concerne, alors, les rapports avec l'arithmétique, je vous rappelle également que, selon une certaine tradition, Ulysse n'est pas du tout le fils de qui l'on croit, à savoir du pauvre Laerte, mais de Sisyphe, qui recommençait indéfiniment. Vous voyez que, ici, nous sommes sur la voie qui conduira au problème platonicien de la dyade, et par conséquent qui nous permettra à nouveau, à l'intérieur du *Sophiste,* d'articuler les problèmes de l'arithmétique avec les problèmes de la linguistique.

En somme, il s'agit de comprendre ce que devient l'unité nombrante à l'intérieur du nombre et également, si nous raccordons ceci au thème de Palamède et de l'ordre qui s'établit entre les lettres, la question qui est ici posée, c'est la question du nom propre, du nombre ordinal au nombre cardinal.

Mais l'heure avançant et les quelques références que je voulais donner l'ayant été, je crois que je puis mettre fin à ces observations.

***Jacques Lacan –*** Je ne vous dirai pas revenons à nos moutons, puisque justement notre ami Kaufmann vous y a plantés, accrochés dans leur toison, et même sans vous prévenir. L'association fondamentale d'où il est parti pour nous mener du *Sophiste* à *Polyphème* nous échappera jusqu'à nouvel ordre, ce qui n'a aucune importance car grâce à lui vous êtes sortis sains et saufs de la caverne.

Une des plus grandes satisfactions que j'ai eues, toute personnelle, c'est de voir à cette occasion notre ami Kaufmann m'apporter, comme ça, sur un plat, un texte dont je croyais avoir le privilège de l'avoir étudié, car tout le monde, pendant des années, a répandu le bruit que je prenais le modèle de mon style dans Mallarmé. C'est une erreur, c'est précisément dans le *Polyphème* de Gongora que je m'étais formé jusque-là, et il ne me paraît pas du tout une chose de hasard que ce soit en ce point qu'aujourd'hui Kaufmann, avec une grande sûreté de boussole, m'ait retrouvé. Ce n'est pas dire que quelqu'un ne m'ait pas mis en rapport avec Gongora, c'est tout à fait par hasard, c'est certainement quelqu'un qui n'a jamais dû lire le *Polyphème.*

Ces choses, nous les retrouverons par la suite. Vous avez eu là grande abondance de repères, et je ne crois pas du tout que ce soit une chose d'une mince importance que ce soulignage qu'il vous a fait, tout à fait essentiel, de la différence fondamentale de la négation grecque entre le οὐκ et le μή, déjà depuis longtemps introduite dans notre discours. Mais nous aurons à y donner des développements par la suite.

Je souhaite bonne chance à votre méditation, d'ici que nous nous retrouvions, et je vous invite tout spécialement à essayer de vous reporter par vos moyens aux textes majeurs dont Kaufmann nous a ici introduit l'instance.

***Pierre Kaufmann –*** Puis-je ajouter simplement un petit mot ? Un point qui se référait à la question du fantasme. Il existe une édition illustrée de Freud, faite du vivant de l'auteur, qui nous donne sur la question du fantasme tous les renseignements dont nous pouvons avoir besoin. Je ne sais pas si la chose est très connue. C'est cette image qui nous représente la condition de l'homme ; et tous les éléments de la théorie du fantasme se retrouvent dans l'illustration. Ceci, en ce qui concerne la grotte précisément, peut nous intéresser.

# Leçon XXI

*2 juin 1965*

Dans des lieux où je ne mets guère les pieds, on a à la bouche — enfin, c'est par phases — le mot dialogue. On fait dialoguer ensemble des gens qu'on peut bien dire, au sens le plus rigoureux du terme, de bords différents, et on en attend je ne sais pas quoi. Tant qu'il n'y aura pas de dialogue plus sûr entre l'homme et la femme, je veux dire sur le terrain où ils sont respectivement homme et femme, sur le terrain de leur rapport sexuel, on me permettra d'être sceptique sur les vertus du dialogue. Cette position est la position analytique. C'est pour cela que la psychanalyse n'est pas un dialogue. Sur le champ où l'analyse a à s'appliquer, on s'est aperçu, parce que, là, ça crevait les yeux, que le dialogue, ça ne donne rien !

Cette vérité première, cette porte ouverte que j'enfonce, elle est connue depuis toujours et elle n'est pas du tout sans rapport avec le fait que ce qu'on appelle les dialogues de Platon, je ne sais pas si vous l'avez remarqué, mais c'est jamais des dialogues ; je veux dire que ça n'est jamais l'échange de propos entre deux personnages dont l'un serait vraiment le tenant d'une des thèses dont il s'agit et l'autre de l'autre. Il y en a toujours un, qui représente une des deux thèses, qui pour une raison quelconque se récuse, se dérobe, se déclare insuffisant ; et alors on prend une tierce personne qui va consentir à faire quelque chose qui, au premier abord, apparaît le rôle de l'idiot mais est un truchement sans doute bien utile, puisque c'est par là qu'on va essayer de faire passer quelque chose, qui n'est pas toujours un dialogue, bien plus souvent une exposition.

*Le Sophiste*, ça commence comme ça. Ça se déroule comme ça. Ça se passe entre l'étranger d'Élée et celui dont il s'agit, qui a amorcé la chose, c'est-à-dire Socrate. Mais, comble d'astuce, ça se termine avec un autre Socrate, un petit Socrate errant, Socrate le jeune. Il y a peut-être quelque chose comme ça aussi dans le fait que, cette année, j'ai éprouvé le besoin, à un moment, de faire le geste de fermer le séminaire pour pouvoir peut-être… pour parler un peu plus

avec les gens et aussi qu'ils me parlent. Il y a là une fonction tierce. Mais le propre des fonctions tierces c'est que, tout de même, elles doivent revenir dans le rond. Et c'est pour ça qu'aujourd'hui, bien que ce soit un des jours réservés à mon cours, je pense qu'il n'est pas inopportun que quelque chose vienne ici surgir, d'une réponse de ce qui s'est fomenté à mon séminaire fermé, auquel d'ailleurs c'est une part très large de cette assemblée qui fonctionne.

Donc, à mon dernier séminaire fermé, quelque chose s'est énoncé, qui était de la bouche de Serge Leclaire, s'adressant au travail qu'avait fait Jacques-Alain Miller sur la théorie du nombre dans Frege. Serge Leclaire avait beaucoup insisté pour que ceci ne restât pas, en quelque sorte, en panne ou en suspens et il lui a proposé quelques observations. Jacques-Alain Miller va donner aujourd'hui la réponse à ce qu'avait dit Serge Leclaire et, vous le verrez je pense, c'est une réponse qui aura sa place dans ce que je vais ensuite enchaîner, soit aujourd'hui, soit la prochaine fois.

D'autre part, vous pouvez voir que notre programme de cette année nous a mené, en somme… a voulu être essentiellement une prise de la fonction du psychanalyste à partir de ce qui fonde sa logique propre. Quel est le moyen par quoi nous essayons d'accéder par cette voie à ce qui est notre fin de définir la position du psychanalyste ?

Ce n'est pas, ce ne peut pas être seulement ceci […], sorte de malentendu d'être seulement défini, définir ce qu'est, pour le psychanalyste, sa relation à deux termes par exemple comme ceux de la vérité et du savoir. Il est impossible — encore que ce soit là, si je puis dire, ce qui est le plus sensible à l'expérience du psychanalyste, il peut tout de suite, là-dessus, se spécifier, interroger, donner des réponses, être repris s'il les donne à côté — il est impossible de situer exactement la relation du psychanalyste efficace à ces deux termes, si essentiels pour spécifier la position de savant, sans se rapporter, d'une façon plus radicale, à ce en quoi nous pouvons nous approcher de toute une expérience, qui est celle qui a précédé l'analyse.

Les relations entre la vérité et le savoir, c'est là que nous sommes portés sur le terrain de la logique et que la logique, qu'elle soit saisie là où elle s'est articulée au dernier terme, en cet auteur si important — plus important peut-être qu'il n'est généralement reçu — qu'est Frege, mais aussi bien à l'origine, au moment où commence, s'articule ce qu'il est peut-être trop général d'appeler dialectique, dans telle ou telle des articulations de Platon, et précisément dans les Platon qu'on appelle de la dernière période. Eh bien, des premiers pas de cette logique, avant qu'elle se cristallise sous la forme qui se véhicule à travers les siècles empaquetée sous le nom de logique formelle — qui n'est d'ailleurs qu'une caractéristique des plus externes — au niveau du *Sophiste*, je l'ai signa-

lé, et à mon séminaire quelqu'un a bien voulu en frayer les premiers passages, au niveau du *Sophiste*, où s'articulent les questions les plus brûlantes, autour de ces deux termes, vérité et savoir.

C'est pourquoi quelqu'un de ceux qui sur ce point, suivent le mieux ce que j'ai pu commencer d'articuler cette année, tout de suite après Jacques-Alain Miller, prendra la parole pour vous apporter quelques observations sur *Le Sophiste* et que j'ai considérées comme indispensable de prendre ce relais avant de faire ce qui sera, les deux suivants mercredi, les deux cours par où j'espère cette année boucler suffisamment ce que j'avais commencé d'aborder, cette année, si vous vous en souvenez, déjà à l'ouverture de mon premier séminaire, autour de la question du sens et du non-sens à proprement parler, en me centrant de deux chaînes signifiantes prétendues sans aucune espèce de sens, dont je vous indiquai qu'elles étaient pourtant porteuses de sens, si opaques fussent-elles, pour la seule raison qu'elles étaient grammaticales. Que ceux qui étaient à ce premier cours s'y reportent avant que je reprenne la suite de mon cours, c'est-à-dire à la fin de notre réunion d'aujourd'hui et les prochaines fois.

Je donne la parole à Miller.

***Jacques-Alain Miller –*** Je m'excuse d'abord de tenir ce discours à peine en forme, elliptique. Je m'en excuse auprès de vous et tout particulièrement auprès de Serge Leclaire.

Quelqu'un d'entre vous, peut-être, ici, se souvient de quelque chose comme une lettre par moi insérée au cours d'une prise de parole dédiée à la cinquième saison d'une logique du signifiant, nommément à l'adresse d'une dame analyste exceptionnellement douée, quelque chose, certes, comme une lettre de demande de réponse. Mais cette lettre, en chemin, il faut le croire, elle s'est perdue et si elle s'est perdue, c'est que les lettres ne vont pas où nous voulons mais où elles veulent. Peut-être, on l'a volée; c'est encore la lettre qui veut qu'on la vole, pour aller où elle veut et si c'est entre les mains de Serge Leclaire qu'elle est parvenue, c'est donc que c'était là son terme final. Puisque la lettre a voulu qu'il le soit; puisqu'aussi il a voulu l'être — et je l'en remercie, de justifier ainsi l'injustifiable que je parle devant vous — voilà donc l'occasion d'en dater une correspondance dont il ne déplaît pas au docteur Lacan de se faire la poste. Un échange sans doute, mais certes pas un dialogue. D'un dialogue, ni Serge Leclaire ni moi ne voulons. Nous ne parlons que pour refuser que nous soyons dans des positions réciproques. Nous ne prêtons l'oreille que pour écouter dans le discours sa part à soi-même, secrète.

Au gré de Serge Leclaire, ce que je prononce comme mon discours est nécessairement pour ce que la réalité sexuelle ne nous paraît pas suturer alors que l'analyste, lui, d'être analyste dans sa parole, car, dit Leclaire,

> *« L'analyste ne construit pas de discours ; dans sa parole, l'analyste ne suture pas. L'analyste se refuse à suturer, vous ai-je dit. En fait, il ne construit pas un discours, même quand il parle. Fondamentalement — et c'est en cela que la position de l'analyste est irréductible — l'analyste est à l'écoute. Et tout ce qu'on dit à l'analyste là-dessus, moi y compris, les discours qu'on entend, peuvent l'éclairer. Il est à l'écoute de quoi ? Du discours de son patient et, dans le discours de son patient, ce qui l'intéresse, c'est précisément comment s'est ficelé, pour lui, ce point de suture […] en ce sens, tout ce que nous apporte Miller nous est extrêmement précieux. »*

J'espère que vous appréciez comme moi la délicatesse avec laquelle Serge Leclaire introduit son propos. Précieux pour lui, mon discours ? Merci bien ! Mais précieux comme la parole d'un analysé sur son divan ? Non merci ! Et le droit de dire ici ce « non merci ! », c'est ce que je vais défendre, et comme je l'ai dit trop brièvement et d'une façon inachevée, la méconnaissance produite par Serge Leclaire dans la lecture qu'il a faite de mon texte, lecture qu'il a si exactement dirigée vers le concept pivotal de ce que j'articulai, à savoir le concept de la suture.

En tout cas, j'espère que ma réponse ne fera pas s'évanouir […] et dont l'inédit, assurément ne me laisse pas indifférent que, de mon discours, il a eu, en tant qu'analyste, l'usage. J'espère que c'est d'un autre usage, à mon sens, que celui d'une parole d'analysé qu'il est susceptible […] qu'il ne s'est pas gardé de distinguer le discours que je démontai, de la logique du logicien, de Frege, et le discours que j'articulai, à partir de Jacques Lacan, de la logique du signifiant.

Il a négligé que c'est à partir de cette logique du signifiant, assumée comme mon discours, que la suite des nombres engendrés dans le discours de Frege pouvait être dite suturée ; que cette logique était assez générale pour être dite à bon droit du signifiant. J'entends par là découvrir à Serge Leclaire que le discours qu'il tient au nom de l'analyste, et qu'il oppose au mien, qu'il était déjà anticipé et même contenu par avance. En fait, nous ne sommes pas dans une situation de réciprocité, mais pas de la façon qu'il croit. J'en suis maintenant à lire des notes tout à fait rapides et vous m'en excuserez. Il est manifeste que l'intérêt pour mon texte ne prend son origine que de l'occasion de faire valoir par différence deux positions. Je résume son analyse :

> *« Tandis que le logicien suture, l'analyste ne suture pas parce que le second diffère la suture que la vérité demande. Tandis que le concept logique*

> *prend dans sa parenté des objets identiques à eux-mêmes, le concept inconscient rassemble des choses non-identiques à elles-mêmes.* »

Prenons le premier point. Qu'est-ce que la suture chez Jacques Lacan ? C'est un concept non thématique qui lui sert dans le champ de l'analyse. Que suppose l'importation que j'en fais ? En importer l'usage suppose que le fonctionnement des catégories, dont la valeur est assurée dans le champ de la parole libre, demeure adéquat au champ de cette parole contrainte que nous nommons un discours. Mais, important la suture, qu'importons-nous ? Je dis que nous importons ceci, une structure qui met en place une scène, une chaîne où le sujet se produit en première personne, qui est la chaîne, ou la scène, de sa parole dans son rapport à l'autre scène, à l'autre chaîne où il n'y a pas, pour le sujet, de réflexion qui soit concevable, en ce qu'il n'y est qu'un élément. Je dirai donc qu'un discours suturé se répartit entre une chaîne apparente et une chaîne dissimulée qui se manifeste en un point, point dont l'occultation cruciale, à la fois apathétique et thématique est la condition pour l'ouverture du discours. Mais ceci implique que toute suture ne soit pas suture de la réalité sexuelle, c'est-à-dire que l'autre scène ne soit pas — et c'est en tout cas l'usage que j'en fais — ne soit pas la seule. En ceci formelle pour ce qu'elle est structure de la suture, ce que je voulais articuler d'une théorie du discours ouvre la possibilité d'une généralisation de la cause inconsciente ou absente au-dehors du champ de l'analyse.

Qu'en est-il de l'analyste par rapport à la suture ? Considérez la formulation de Leclaire :

> « *L'analyste ne suture pas ou tout au moins, il devrait s'efforcer — comment dire ? — de se garder de cette passion.* »

Soit le champ de l'analyse comme champ de la parole libre. Le sujet analysé suture son manque à être, effet métonymique du désir, cause métaphorique. L'analyste, lui, ne suture pas. C'est vrai parce qu'il est sujet supposé savoir et qu'il se tient dans cette position et qu'il parle de ce lieu. Et s'il devient — et Leclaire est bien sûr, là, tout à fait d'accord là-dessus — disons, un sujet se supposant savoir, c'est-à-dire s'il type sa position de point de la certitude, pour donner à son savoir un contenu, il se fait, par là, soi-disant adéquat au réel, modèle de l'identification de l'analysé, et par là il suture, c'est-à-dire, il suture le manque par quoi il est sujet désirant.

C'est donc le désir de l'analyste qui fait sa parole non suturée. Et avec ce désir, il couvre la dimension de l'éthique du psychanalyste, qui se marque au devoir que Leclaire lui fait de ne pas suturer. Mais il me paraît certain que,

quand il tente de discourir sur l'analyse, l'analyste n'est pas dans la position du sujet supposé savoir. Quant à moi, suturant mon désir, pour discourir sur la théorie, mon discours théorique est-il suturé ? Suture, ici, nécessite donc que mon discours peut être rapporté à la loi de mon désir, de manière qu'il apparaisse qu'elle le règle selon un ordre qui ne recouvre pas l'ordre que je lui donne. Je dirai à Leclaire que cela reste à prouver.

Mais n'est-il pas évident, par contre, que Leclaire, d'une certaine façon veut, désire que mon discours soit suturé ? Peut-être est-ce qu'il désire n'avoir en face de lui que les paroles de ses patients ? Et c'est pourquoi il s'aveugle sur ce que j'articule de la logique du signifiant où s'il le faut, il reconnaîtrait qu'il marque lui-même être bien comme tout à fait nécessaire, c'est-à-dire une logique du non-identique-à-soi.

J'en reviens donc au second point, tout ceci, je m'en excuse, allant rapidement. Je cite Leclaire :

> *« La réalité, pour l'analyste, c'est d'envisager la chose en tant qu'elle n'est pas une […] Je ne dis pas que Miller ne le fasse pas, mais il le fait en bloquant tout de suite le* non-identique-à-soi *par le nombre zéro. »*

Je me demande si, maintenant que je pointe ce texte devant lui, Serge Leclaire ne se rend pas lui-même compte de ce saisissant lapsus par lequel il m'impute ce que moi-même j'énonçai de Frege. Pourquoi faut-il qu'à la place où le nom de Frege est requis, ce soit le mien qui vienne se ranger ? alors que mon souci précisément a été de manifester chez Frege l'apparition du non-identique-à-soi en quoi j'ai dit que consistait le point de suture du discours de Frege. Pourquoi donc cette confusion, et pourquoi Serge Leclaire veut-il que l'archéologicien soit un logicien ; que mon souci ait été de sauver la vérité et non pas, d'une certaine façon, celle de l'analyste, de défaire d'une certaine façon, moi aussi, une suture ?

Ainsi, Leclaire nous explique ce qu'il en est du concept inconscient et que, très justement, il oppose au concept logique :

> *« Dans* L'homme aux loups, *Freud nous propose un concept inconscient. Il s'agit certes d'une unité qui est le concept mais qui recouvre des choses non-identiques à elles-mêmes […] Pourquoi pas d'ailleurs le doigt coupé ou le petit bouton sur le nez ? Nous avons l'introduction d'un concept inconscient. Dans le premier exemple de Freud qui lui vient, précisément une petite chose indifférente qui n'est pas en elle-même singulière. »*

Ce que je trouve singulier dans ce texte, c'est que je ne crois pas à un seul moment que soient qualifiées de signifiants ces petites choses. Or, ce sont des signifiants, en bonne orthodoxie lacanienne, comme tels ; ce sont des représen-

tants du sujet et, comme tels, ces signifiants sont le signifiant « est identique à soi » en tant qu'il est constitué en sa racine par le non-identique à soi qui est le manque. Ainsi voit-on, dans la suite du texte de Leclaire, l'Homme aux loups avec ce bouton sur le nez, d'abord occupé de ce bouton sur le nez et ensuite, une fois que ce bouton est enlevé, pareillement occupé par le trou que lui seul voit, à sa place. Qu'est-ce à dire, sinon que le signifiant est constitué comme un manque… n'est jamais que représentant du phallus barré comme tel, représentant du sujet barré ? Le signifiant « est identique à soi », c'est celui du non-identique à soi, qui se nomme sujet ou manque. Encore une fois, le signifiant « est identique à soi » étant insécable et irréductible, il est non-identique à soi en tant qu'il est l'indéfinissable, et il ne serait que de faire référence à la définition saussurienne du signifiant, qui le définit toujours par ce qu'il n'est pas, pour le manifester. Il me semble que le docteur Lacan l'a fait, dans un séminaire sur l'identification.

Donc, je vois pour le moment mal, pas du tout même, ce que cette logique du signifiant avait de souci de sauver la vérité. J'attends encore de voir sur quoi elle suture en tant qu'elle n'est pas la parole d'un analysé.

Il me semble que la conclusion — ce n'en est pas tout à fait une — serait d'accepter la souveraineté réciproque et les paranomies entre quatre champs :

– le champ de l'énoncé, le champ logique,
– le champ du message qui est le champ linguistique,
– le champ de la parole libre qui est le champ psychanalytique,
– enfin le champ de la parole pour lequel est à venir une théorie du discours.

Je peux même dire que l'élément peut-être plus radical encore d'une logique du signifiant serait peut-être une doctrine du point.

Je vais terminer, puisque ce texte est inachevé, pour vous laisser quelque chose de bien fini, sur une citation, qui me semble faire penser, dans *Point, ligne, surface* :

> *« Le point géométrique est un être invisible. Le point ressemble à un zéro. Dans ce zéro, cependant, sont cachées plusieurs qualités qui sont humaines. Au fur et à mesure qu'on dégage le point du cercle étroit de son rôle habituel, ainsi il devient entre le silence et la parole, l'ultime et unique union, et c'est pourquoi il a trouvé sa première forme matérielle dans l'écriture. Il appartient au langage et signifie le silence. »*

***Jacques Lacan –*** Je demanderai que ce texte puisse être mis, tel quel ou révisé comme il l'entend, mais assez rapidement, à la disposition des auditeurs avant que j'aie fini mon cours cette année. Je crois que des choses très importantes, là, sont dites sur la fonction de la suture, fonction non thématique, comme l'a dit

très justement Miller, dans mon enseignement, en ce sens que, si elle est toujours en question, elle n'a pas été désignée expressément par moi comme telle.

Par contre, j'indique à Miller, qui peut-être n'était pas là ce jour, que, le point, j'en ai, si je puis dire, ponctué le point de passage en un de mes séminaires, de mes cours du début de cette année, très précisément sous ce nom, dont je ne me contente pas puisque j'essaie de mettre en valeur les fonctions d'un autre point, qui n'est pas la réduction d'un cercle, mais de ce petit huit intérieur.

Je ne veux pas plus m'étendre aujourd'hui. Ceux qui ont bien entendu auront mis des points d'interrogation aux endroits qui les comportent, pour eux-mêmes. Et j'espère que je ne laisserai, dans la suite, aucun de ces points d'interrogation en suspens.

Je donne la parole à Milner.

Titre de la communication :

**Le point du signifiant.**[102]

***Jean-Claude Milner –*** Qu'il y ait eu entre l'être et une computation un lien hérité, la doxographie antique, à elle seule, le manifeste. Dies, dans son édition où il cite Isocrate,

> *« Pour l'un des anciens sophistes il y a une infinité d'êtres ; pour Empédocle, quatre ; pour Ion, seulement trois ; pour Parménide, un ; pour Gorgias, absolument aucun ; pour Alcméon, rien que deux. »*

S'inscrivant dans ce registre, Platon, aussi bien désireux dans *Le Sophiste* d'établir ce qu'il en est du non-être, est amené à l'énumérer, à le faire émerger par une computation dont il prend son départ de la communauté (voir 254b) :

> *« Parmi les genres, nous en sommes maintenant d'accord, les uns se prêtent à une communauté mutuelle, et les autres, non ; certains l'acceptent avec quelques uns, d'autres avec beaucoup, et d'autres enfin, pénétrant partout, ne trouvent rien qui les empêche d'entrer en communauté avec tous. »*

Cette opposition entre le mélange et le non-mélange entre ce qui peut se prêter à communauté et ce qui ne le peut pas, voilà ce qui servira de trait distinctif permettant à Platon d'introduire une hiérarchie parmi les genres. Ensuite Platon nous dit qu'il prélève sur le nombre des genres les plus grands, c'est-à-dire trois : le repos, le mouvement et l'être.

Le repos et le mouvement ne peuvent se mêler l'un à l'autre tandis que l'être se mêle à tous deux. Or, ici le texte de Platon doit être redressé. Il faut voir que ce que Platon réfère à un choix est en fait une nécessité d'ordre logique ; ce qui est ainsi constitué c'est un ensemble minimal propre à supporter l'opposition binaire entre le mélange et le non-mélange.

Il suffit d'un terme pour supporter le mélange mais il ne suffit pas d'un terme pour représenter le non-mélange. Supposons que nous n'ayons que le mouvement. Par conséquent, l'être se mélange au mouvement et le trait distinctif du mouvement de se dérober au mélange, dans son ordre serait aboli. Il faut donc, pour faire apparaître le non-mélange, deux termes : le repos, le mouvement. Le couple minimal obtenu est donc de trois et Platon nous souligne ce chiffre en 254d :

> *« Mais l'être se mêle à tous les deux, repos et mouvement ; car en somme les deux sont […] Cela fait donc trois. »*

Chacun est différent des deux autres, ainsi nous obtenons pour chaîne minimale cinq termes.

C'est ce que [dit] Platon (256d) :

> *« Pour articuler les positions binaires du mélange et du non-mélange, doit être constituée une série de cinq termes répondant à la binarité d'origine. Les fonctions se dédoublent en effet, l'être qui se mélange* […] *; il est l'élément même de son développement puisque tous les termes sont de l'être mais par cette expansion même l'être fait se manifester ce trait qui le fait terme d'une opposition binaire. En bref, par la modalité de son expansion l'être devient un élément singulier de la série. »*

Or si l'être se pose, de ce fait même il tombe dans le registre de l'autre ; tenant à se poser élément de la série, il se pose comme ces autres, tous les éléments qu'il n'est pas, 257a :

> *« Par la vacillation de l'être comme expansion et de l'être comme terme, par le jeu de l'être et de l'autre le non-être est général et doit être inscrit au tableau des nombres. »*

258d-e :

> *« Une fois démontré […] et qu'il y a une nature de l'autre, et qu'elle se détaille à tous les êtres en leurs relations mutuelles, de chaque fraction de l'autre qui s'oppose à l'être, nous avons dit audacieusement, c'est ceci même qu'est réellement le non-être. »*

Il est remarqué pourtant que Platon ne fait pas la somme et ne nous dit pas

qu'il faille élever de cinq à six le nombre minimal à… nécessaire à supporter l'opposition binaire. N'est-ce pas qu'un registre nouveau est ici posé. En effet, le non-être n'apparaît pas dans la suite des genres comme les autres dans la chaîne qu'il faut défiler. Le non-être surgit au fléchissement.

Il faut ainsi, à la fois, dire que les genres sont des points où l'être se noue, c'est-à-dire en fait où le discours sur l'être des choses est obligé de faire passer sa propre computation, mais ce sont aussi en même temps les points de sa disparition. C'est dans cette opération de passage que l'autre dénomme, cernant l'être comme terme computable. Le non-être n'est donc pas autre chose que l'être même, comme dimension radicale, en tant que sans lui rien ne serait computable.

Et l'autre dénomme simplement. Ce nœud de l'être et du non-être, comment ne pas lire ici l'être comme dimension du signifiant, registre radical de tous les comptes, élément de la computation, le non-être ne serait-il pas alors qu'il réapparaît chaque fois que le discours se perpétuant, surmonte un fléchissement du surgissement du non-être. C'est le lieu du zéro. Dans cet engendrement numérique, où cependant nulle addition de somme n'est opérée, se dessert ainsi la dimension du signifiant au niveau de sa logique même. Cela n'échappe pas à sa lecture. Par le trop de hâte que l'on peut mettre à saisir le plus central, c'est ainsi que l'excellente référence qui a été faite dans le texte de Monsieur Audouard, perd de son tranchant. Sans doute le φάντασμα est un tenant lieu de représentation mais surtout c'est une soi-disant représentation. En effet, lisons le texte où Platon nous en parle (236b) :

> *« Ce qui simule ainsi la copie qu'il n'est point, ne sera-ce pas un simulacre ? »*

Il faut ainsi, au point où la copie est un signe, c'est-à-dire non pas la chose en non-être de la chose, faire surgir un autre registre où le regard se révèle essentiel.

Si le φάντασμα est un discours de prétention, un soi-disant discours, un discours de soi-disant sans le gauchissement, la déformation, c'est bien un signifiant, c'est le signifiant, c'est-à-dire que pour l'autre, celui qui voyant les proportions est capable de les redresser. C'est donc ici sa déformation, le signifiant pour l'autre, le signifiant d'un sujet. Est alors permis, sans recourir à ce que Monsieur Audouard […] de lire une même place, le sujet et le non-être. Comment s'est donné que le lieu du non-être c'est précisément le point de fléchissement du regard si […] est précisément le nom d'un fléchissement en la computation de l'être, la pertinence du signifiant, nous la pouvons trouver en des niveaux multiples.

La figure du sophiste a été parfaitement reliée au discours mais la référence doit être ici détaillée. En effet, si le sophiste est celui dont on parle dans la struc-

ture du dialogue et en face du *je* et du *tu,* c'est-à-dire des pronoms qui se révèlent à partir du dialogue si la langue institue l'autre dimension.

Il faut souligner combien les langues indo-européennes doivent être, en quelque sorte, analysées de près en face du *je* et du *tu*; une unique référence, celui dont on parle, qu'il puisse entrer comme partenaire dans le dialogue ou qu'il ne le puisse pas. Non pertinente au niveau linguistique, l'insertion dans le jeu des partenaires, le *il* du partenaire n'est pas un autre, il est celui du non-partenaire. Or cette distinction, Platon nous dit qu'il la fait en 246e :

*« Demande-leur de te répondre… et de ce qu'ils diront, fais-toi l'interprète. »*

Lorsqu'il se dirige vers une réfutation de deux écoles philosophiques opposées, il nous dit, il demande à Théétète :

*«* […] *».*

Ce jeu de l'herméneutique et cette position d'Hermés, de héraut, de celui qui prête sa bouche à une autre voix, voilà ce qui nous signale […] ont occupés une place […]. Or le sophiste, lui, est exclu de cette herméneutique. Nul ne lui prête sa bouche. Sa seule place est dans l'horizon validé d'une chaîne. Il est présent pourtant à chaque articulation du dialogue. L'Étranger l'institue comme juge de la définition et dans la fin du *Sophiste* […] le sophiste, celui qui, source de discours […].

Il apparaît alors que pour comprendre la figure du sophiste, notre seul arrimage est le discours et ses formes […]. Ce qui est en question dans tout le dialogue c'est l'ὄνομα, du sophiste. Or, lorsque l'ὄνομα propre du sophiste s'inscrira, que le sophiste pourra cesser de faire le sophiste, c'est-à-dire de s'échapper, cela est possible car le sophiste est technicien du discours. Le sophiste qui est, et en tant qu'il est, sujet du et par son ὄνομα, dessine la figure même et l'espace du discours et de sa loi. 260b :

*«* […] *».*

Il faut définir le discours; c'est-à-dire, ici […]. En clair, il s'agit de construire l'espace d'une vacillation où le sophiste prendra sa place. Cela suppose instituer le non-être au niveau du dire; faire le sophiste.

Mais plus radicalement, il faut introduire le non-être dans le discours même. Or, ici, nous nous trouvons à l'itinéraire inverse et nous en avons, par là même, une confirmation. Il faut élaborer un fléchissement. Il faut poser au sein du discours, dans son être, une altérité d'être; ainsi le non-être exige qu'on définisse, qu'on définisse le discours comme un assemblage où se manifeste la dimension de l'autre. Platon s'attache au minimal. L'altérité, puisque nécessaire, doit sup-

porter un mélange. On voit alors qu'il serait absurde de chercher ici l'enseignement de Platon sur les parties du discours mais il se garde bien de faire le décompte. En effet, si elle est exemplaire pour la linguistique, c'est justement en tant qu'elle est computation, en tant que dans cette liste close, un comput des éléments du discours est possible qui devient terme, c'est-à-dire, en l'occurrence, pronom.

Chez Platon, nous nous trouvons à l'origine du comput mais le discours demeure arrimé à un être dont il parle. On peut dire ce qu'il n'est pas mais il faut le dire sur ce qui est. Car si le non-être surgit, le discours disparaît. Il faut donc faire tomber le non-être dans les dessous.

263c : l'Étranger nous dit :

> *« Ne discourant sur personne… le discours ne serait même pas du tout discours. Nous l'avons démontré en effet, impossible qu'il y ait discours qui ne soit discours sur aucun sujet. »*

Or, ici se révèle peut-être la dimension vraie de ce qui pourrait, semble-t-il, sembler choix de Platon. Ce qui est curieux, c'est que, tous les discours de Platon […] mais le nom y est un nom propre. Ainsi se dessine une situation du nom propre qui est le lieu même où le non-être disparaît ; la série des parties du discours, sitôt que posée, se révèle alors impossible. Le nom est aussitôt absorbé dans le nom propre et le prédiqué en tant que fonction logique. Le sujet a disparu. Le non-être est impossible. L'être règne comme série nombrable, comme signifiant.

Si donc le signifiant est une clé, c'est au prix d'accepter que les noms du sujet et du signifiant soient pluraux. C'est peut-être qu'un discours, disons, analytique, une analyse des discours est possible […].

On est saisi de son ancrage. Si Platon a ignoré la structure du sujet et celle même du zéro, de cette gageure, Monsieur Audouard en a parfaitement saisi l'enjeu. Il demeure impossible néanmoins d'accueillir le concept du pour nous dans le discours analytique. Il faut auparavant lui faire subir une dissolution où il manifestera son tranchant théorique. J'ai choisi pour […] élément de cette dissolution […] ne peut manquer de démontrer sa phase dissimulée dans la référence même perceptible à ceux qui ont une oreille.

Il faut saisir une différence, ici, radicale avec Frege. En effet, il est impossible de déplier le discours de Platon et on peut, en quelque sorte, couper les plis en biais. Alors surgit un cercle de l'analyse du discours dont le cercle herméneutique n'est que l'illusion obscure. S'il nous faut, en effet, construire la structure fictive, il devient donc de bonne prise. Il ne s'agit plus de lire une suture mais d'inventer la suture pour instituer le discours comme discours licite.

Pour situer le point qui rend l'objet vivant, il faut, nous dit Breton, bien placer la bougie. J'ai trouvé que Platon lui-même articulait les lois du lieu du discours […] le faire apparaître, réclamer une lecture […] dont l'ordonnance dépendrait d'un point unique, dont la validité ne se révélait que d'être étrangère à Platon en deçà d'une méconnaissance.

***Jacques Lacan* –** Est-ce que quelqu'un veut, ici poser une question et du même coup essayer de donner le témoignage que ceci, de quelque façon, a passé ?… J'espère que, tout de même, ce défi va être relevé…

***Pierre Kaufmann* –** En ce qui concerne le platonisme, où est-ce que tu situes le bien ? Il y a le problème du sophiste d'une part, et d'autre part le problème du platonisme.

***Jean-Claude Milner* –** Je l'ai forclos de mon discours.

***Pierre Kaufmann* –** A propos du λόγος comment est-ce que tu comprends le rapport du nom au verbe ? Lorsque j'ai repris *Le Sophiste,* je m'étais préoccupé de cette question du rapport entre ὄνομα et δύναμις.

D'autre part, ce que tu as dit en ce qui concerne le nom commun et le nom propre, est-ce que tu ne penses pas que ça intéresse le rapport du nom au verbe ?

***Jean-Claude Milner* –** Le problème du rapport du nom au verbe, il faudra bien marquer qu'il ne s'agit pas d'une théorie partie du discours. Il faudra le chercher ailleurs, dans les lettres.

***Pierre Kaufmann* –** Je me suis fait une petite idée à propos du problème nom-verbe et du problème du fantasme. J'attache une grande importance à un terme qui se trouve, je ne sais trop où, dans le texte, c'est παραφέρειν. A propos du fantasme, la manière pour relier à ce qu'a dit Audouard, c'est une […]. Ça peut se présenter d'une manière très simple à propos du fantasme chez les stoïciens. Tu sais comment ça se passe chez les stoïciens ? J'avance, je trébuche, c'est l'ascenseur de Bergson. Il y a un sur-place et alors, dans le fait que je vais trop loin il y a un creux qui se forme. C'est le creux de la vague. Chez les stoïciens, le fantasme surgit là-dedans. On n'a qu'à remplacer […] par *Trieb*. On est sur une certaine ligne.

A ce moment-là, on aurait donc l'équivalent du problème qu'Audouard avait posé. La différence avec Platon c'est que chez les stoïciens, ça se passe comme ça et le fantasme arrive ici. On va trop loin et dans le creux, il y a le démon de l'ascenseur qui surgit là dans le fait […].

Au lieu que ce soit linéaire, chez Platon, c'est παραφέρειν. Ça va à côté, c'est-à-dire qu'il y a une gerbe de non-être autour de cet axe. Tu es d'accord ?

***Jean-Claude Milner* –** […]

***Pierre Kaufmann* –** Ici je rejoins un propos du docteur Lacan. Le passage à

l'acte à l'intérieur du verbe lorsque je manque la prédication, […] et j'obtiens ici le fantasme. C'est pourquoi je crois que *Le Sophiste* renferme plus d'unité.

***Jacques Lacan –*** Je crois qu'il a dit beaucoup sur *Le Sophiste*. Ce que nous a dit Milner était tout de même très marqué de sa spécification de grammairien. C'est dans un tout autre registre que se pose la différence ὄνομα, […] chez Platon. Vous êtes bien d'accord ?

Je ne sais pas s'il y a lieu que je fasse, après ceci, quelque chose qui, de toute façon, ne pourrait s'engrener que d'une façon superflue, faute de pouvoir être poussée assez loin… Est-ce que je vais, à dessein de préparer à la suite de mon discours, rappeler autour de quoi je le centre actuellement, les trois pôles, les trois termes du *sujet,* du *savoir* et du *sexe*, qui sont bien entendu la tripolarité qui est essentiellement extraite de notre expérience d'analyste et comme telle questionnable.

Bien sûr, tout ceci est une étape, et une étape majeure de quelque chose qui, inauguralement, s'est fondé sur ma terminologie, opposant à la façon de catégories primaires le *symbolique,* l'*imaginaire* et le *réel.* Depuis le temps où je les ai introduits, je dirai, un peu comme les termes d'une philosophie vraiment à coups de marteau, je veux dire, ce dont il me semble que nous pouvions nous contenter à l'intérieur au moins de notre position d'analyste, d'une sorte de résidu irréductible concernant les horizons de notre expérience.

On ferait volontiers, donc, la correspondance, la superposition des trois termes, *savoir, sujet* et *sexe,* à ces trois termes, je n'ai pas besoin, je pense, de pointer, de façon biunivoque, sauf si on me le demande expressément. Il est certain qu'il y a là pourtant un chemin parcouru, et même un fort grand chemin ; et que l'un ne saurait d'aucune façon prendre posture d'être le contenu de l'autre ; que les trois pôles de la seconde triade ne sauraient aucunement être le remplissage des trois pôles de la première.

A ce propos, je voudrais marquer — puisque aussi bien c'est dans la mesure même du progrès de l'élaboration que s'instaure ce contenu qui n'est identifiable ni à l'un ni à l'autre — que le réel, par exemple, dont on a dit pendant longtemps que j'en faisais presqu'un terme exclu, pourquoi en ai-je fait apparemment un terme exclu, si ce n'est par un effet de mirage qui est à proprement parler ceci que le psychanalyste, par sa position — et c'est là que vous la voyez rejoindre ce qu'a si bien dessiné aujourd'hui Milner à propos du *Sophiste* — le psychanalyste, très singulièrement, par position est exclu du réel. Il s'interdit, par sa technique même, tout moyen de l'aborder. Être exclu est une relation, et c'est bien cette exclusion qui fait toute sa difficulté à tenir sa place, à la tenir aussi bien comme théoricien qu'à la tenir dans sa pratique. Le réel, jusqu'à un certain point, peut même, peut même être considéré pour lui comme le danger,

la fascination offerte à sa pensée et à quoi trop facilement, d'une façon trop facile, il succombe quand il va dans ce champ du réel, qui est sa référence majeure, à savoir du réel du sexe. Quand il va à s'avancer à la place où il a ce quelque chose qu'il se refuse et dont il est exclu, il va construire un réel qui sera forcément le réel du psychologue, ou du sociologue, ou de tels autres qui ont leur validité dans ce registre, non seulement ambigu mais bâtard, qui s'appelle sciences humaines et qui est ce dont quoi, proprement, s'il veut rester psychanalyste, il a à se préserver.

Qu'est-ce que c'est alors que cette place de réel pour l'analyste, et que signifie la façon dont justement nous tentons, nous indiquons les possibilités de construction de sa place par cette voie paradoxale qui est de prendre le chemin de la logique ? Il est très frappant de voir que, à mesure qu'historiquement, la logique progresse et au point où elle aboutit dans la théorie qui s'appelle celle qui distingue le sens de la *Bedeutung*, de la signification dans Frege[45], nous arrivons à cette sorte d'exténuation de la référence qui fait que Frege formule que si nous devons trouver, à ce quelque chose qui s'appelle un jugement, une référence quelconque, ce ne peut être, au dernier terme, que la double valeur du faux ou du vrai. La valeur est à proprement parler le référent. Entendez bien qu'il n'y a pas d'autre objet du jugement — à la pointe d'une pensée logique mais qui est pour nous exemplaire de ce qu'une certaine voie poursuivie engendre comme paradoxe — qu'il n'y a, en fin de compte, pas référence, si ce n'est la valeur : ou il est vrai, ou il est faux.

Il est clair que cette exténuation pour nous est littéralement à prendre à la manière d'une sorte de symptôme et que ce que nous sommes en train de chercher, en suivant les choses sur cette voie, sur cette trace, c'est ce qui a bien pu conditionner l'évolution de la pensée logique ; c'est ce qui a bien pu manquer pour la désignation de la place du réel. Dans ce sens, il est pour nous sensible que ce qui est ainsi cerné sous la forme d'un manque est quelque chose qui a quelque rapport avec la façon dont, pour nous analystes, le réel se présente. Il est frappant qu'il aboutisse pour nous, et d'une façon sensible, à la même distinction qui est celle où accède Frege, par sa voie, la distinction du signe et du sens. C'est par là que j'ai essayé cette année de vous rendre sensible sa distinction de la signification. Le sens existe au niveau du non-sens, et d'un poids aussi manifeste qu'en tout autre lieu où il peut se développer qui s'appelle signification, un apparent réel.

Le rapport du sens avec, si l'on peut dire, ce point aveugle du réel, ce point d'achoppement, ce point terme, ce point d'impact et d'aporie dans la réalité sexuelle, c'est ce point qui nécessite pour nous l'organisation d'une logique où les trois pôles distincts du savoir, du sujet et du sexe nous permettent de situer,

dans leur relation, à leur place, ce quelque chose qui va nous faire apparaître certain paradoxe et principalement la place du *Sinn*, du sens comme tel en une relation du savoir au sexe d'où le sujet est en quelque sorte extrait ; auquel, à proprement parler, cette double aliénation des termes, entre lesquels s'établit la dimension du sens, est ce qui l'ouvre lui-même dans cette très singulière divinité qui se place ici, dans l'expérience analytique, entre le sujet et le sexe, la dimension de la *Bedeutung* ; la dimension aussi de ce qui est pour lui le point d'interrogation, le point sensible de la vérité.

Ce qui se situe du côté du savoir est à proprement parler le plus opaque, ce que j'ai introduit au début de mon discours de cette année, ce quelque chose d'à proprement parler béant que nous pourrons incarner dans la notion du *Zwang*. C'est du côté du savoir que le sujet se trouve recevoir cette marque de division qui s'inscrit dans le symptôme et que je symbolise dans ce terme que j'annonce ici, repris de Freud sous le terme de *Zwang*.

L'heure est assez avancée. Je vous ai donné un échafaudage pour ce qui sera la fin de mon discours de cette année. Je tenais à vous l'annoncer pour que vous en soyez moins surpris au moment où j'aurai à les articuler plus profondément.

# Leçon XXII

*9 juin 1965*

Nous poursuivons notre propos sur le point que je vous amène, pour clore mon discours de cette année, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, ce point que structure la triade que j'ai introduite depuis trois ou quatre cours.

J'espère que ce que j'ai indiqué la dernière fois, en clôture des apports des éléments d'un certain dialogue — ce terme étant appuyé de toutes les réserves par lesquelles précisément j'avais introduit la séance de la dernière fois — que ce que j'ai apporté en conclusion, introduisant, d'une certaine façon, le pôle du réel en tant qu'il est constitutif d'une certaine difficulté qui est, à proprement parler, celle du psychanalyste. J'espère que vous vous en souvenez, ceci est l'introduction d'un thème, d'un thème que, sans aucun doute, je n'épuiserai pas cette année, mais qui, si le sort le veut, se poursuivra l'année prochaine. Dans cette introduction, peut-être trop rapide et peut-être même, jusqu'à un certain point, catapultée, j'ai signalé la place où nous devons concevoir que, par rapport à ces trois termes, dont je vais réarticuler aujourd'hui la fonction, rassemblant, en quelque sorte, le sens de tout notre discours de cette année, j'ai placé les trois termes, que j'ai inscrits là en allemand pour des raisons qui sont liées à l'élucubration historique de ces trois termes, pour autant que deux d'entre eux se réfèrent à la pensée, au travail d'auteurs qui ont écrit en allemand.

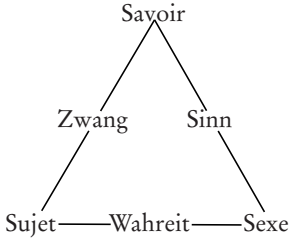


Fig. XXII-1

*Sinn*, c'est une référence à proprement parler fregienne ; c'est pour autant que Frege oppose *Sinn* à *Bedeutung*, dans son élaboration conceptuelle de ce qu'il en est pour lui de l'être du nombre.

*Zwang*, que c'est pour autant que c'est là qu'il convient de situer cette fonction qui est à proprement parler la découverte freudienne, qui donne un sens nouveau, un sens renouvelé à ce qui se présente dans la phénoménologie de ce qui a été élaboré tout au long du dix-neuvième siècle comme clinique mentale et qui lui donne un statut, un statut que j'ai l'intention aujourd'hui de vous faire repérer comme étant ce qui justifie, à proprement parler, l'accent que nous avons mis, avec notre commentaire de Descartes sur les rapports fondamentaux du sujet, au sens moderne du terme, et du savoir. S'il y a *Zwang*… s'il y a quelque chose qui se manifeste d'une façon opaque dans le symptôme, qui littéralement contraint, en même temps qu'il divise le sujet, c'est là qu'il est important d'user du mot *Zwang*, parce que *Zwang* se rapporte à *zwei* et que, comme vous le voyez sur la petite figure d'à côté dont je ne vous ai pas encore révélé l'énigme, c'est bien d'une *Ent-zweiung*, c'est de ce que Freud a poursuivi, découvert, tracé jusqu'à ce que son dernier écrit y culmine, dans l'idée de *Spaltung* du sujet, qui est essentiellement une *Entzweiung*. Voici donc justification de ce que vous voyez là écrit au tableau.

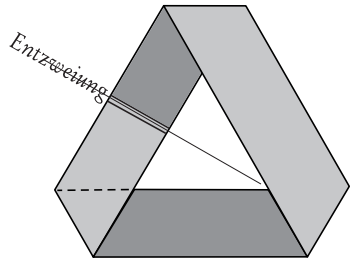


Fig. XII-2

Le terme *Wahrheit*, vérité, est écrit lui aussi en allemand, tout simplement pour rester homogène avec les deux autres termes. C'est celui-là, ce troisième terme, *Wahrheit*, la façon dont la *Wahrheit*, la vérité, se présente dans l'expérience psychanalytique, ou plus exactement dans la structure fondamentale qui permet cette expérience, c'est de là qu'aujourd'hui j'entendrai, avec vous, repartir, non sans avoir tiré, de notre discours commun de la dernière fois, un fil, un fil que nous allons retrouver tout à l'heure, qui est celui de la question posée par Kaufmann à Milner.

Milner nous a donné un compte-rendu extraordinairement bien structuré, certes très riche, texte de travail, commentaire en somme, en même temps que

résumé du *Sophiste,* et à quoi, dès aujourd'hui, je croirai pouvoir, sans abus, me référer. Dans l'ensemble, pour ce que j'ai pu en recueillir, ce discours n'est pas tombé dans l'oreille de sourds et a été reconnu, au moins pour la dimension qu'il offre, cette dimension n'étant d'ailleurs pas forcément celle qui, à chacun des auditeurs, est ni la plus familière, ni celle qui l'intéresse le plus ; dimension qui peut causer, à celui qui est habitué à la pensée médicale, certains moments de flottement. Et je crois quand même que suffisamment n'est pas fait pour nous permettre, aujourd'hui, la référence que je vais dire maintenant.

Kaufmann, interrogeant Milner, lui a dit, posé cette question :

> *« Et alors, qu'est-ce que vous faites, dans tout cela, du Bien, du Bien chez Platon, de l'idée pure du Bien ? »*

Je vous rappelle que Milner avait mis l'accent dans cette dialectique où culmine *Le Sophiste* qui tient essentiellement à démontrer — c'est là le culmen de la pensée platonicienne ; Platon a, tout au long de ses discours par où il s'adresse à nous, discours en fin de compte toujours essentiellement énigmatiques, énigmatiques au point de se faire à l'occasion déroutants, humoristiques, il est tout à fait clair, il faut être vraiment sourd pour ne pas voir qu'à tel ou tel détour il va jusqu'à se moquer de nous — Platon, après avoir distingué le monde des Idées, en tant qu'elles sont immuables, qu'elles ne sont pas soumises au changement comme ce qui, dans le monde sensible, qui en quelque sorte les reçoit mais ne peut en être affecté, ne peut les refléter que d'une façon approximative, Platon, au niveau du *Sophiste*, est conduit et nous conduit à la démonstration que, si l'action des Idées, dirais-je, ne peut se concevoir que sous le mode de la participation, cette participation n'est point à concevoir comme un effet qui se produit, dans la pensée, dans ce par quoi, nous qui nous élevons par la dialectique jusqu'à la conception des Idées les plus originelles, nous faisons, par notre dialectique jouer, ce tressage cette […] par quoi nous reconnaissons ce qui dans le monde du mouvement, du changement, se soutient d'une participation à l'Idée.

Les Idées fondamentales elles-mêmes ne se soutiennent que pour autant qu'entre elles s'exerce ce mouvement de participation. Et Milner vous a rappelé comment nous trouvons, participant à l'être, à la fois le mouvement et le repos ; comment pourtant mouvement et repos diffèrent, et ne peuvent différer que pour autant aussi qu'ils participent l'un à l'autre. Comment donc est nécessité ce quelque chose qui — aux trois termes choisis par Platon pour nous montrer ce quelque chose qu'il faut que nous admettions, que nous concevions comme s'exerçant dans un mouvement, dans une action, dans une passion, au niveau même des Idées — comment, au-delà de ces trois termes, deux autres

nous seront nécessaires qui sont le même et l'autre et le terme d'une quintéité, une *Fünfheit* primitive assez ici avancée.

Je ne me souviens pas ce que Milner a répondu à la question de Kaufmann. Je souhaite qu'il lui ait répondu que, du Bien, du Bien au sens de Platon, il n'avait fait que parler de cela. Car, ce qu'est le Bien pour Platon, c'est, à proprement parler, ce jeu de nombre. Ceci n'est pas un commentaire, si je puis dire, de mon cru ; je l'avance aujourd'hui avec d'autant plus d'aisance qu'une certaine bonne fortune dans une recherche comme cela, inspirée par la réflexion sur *Le Sophiste,* m'a conduit à tomber sur quelque chose qui, peut-être est loin d'être ignoré, mais dont j'ai été content de trouver la confirmation historique, c'est à savoir qu'il y a une leçon de Platon sur le Bien conçu comme l'Idée de l'Idée. C'est Simplicius[145], commentateur d'Aristote — donc non seulement troisième mais quatrième génération — c'est Simplicius qui nous en témoigne, dans ce qui reste d'attesté, qui nous témoigne qu'Aristoxène a légué aux générations le fait d'avoir assisté à cette leçon, et qu'Aristote y assistait ; qu'Aristote en a tenu un relevé, des notes, une ronéotypie, et que ce qu'a eu de surprenant, pour ceux qui y ont assisté, cette leçon, c'est très précisément que Platon n'y a parlé que du nombre. Tout le monde s'attendait à ce qu'on discute ce qu'il en était du bien, si c'était la richesse, ou la bonne santé, la bonne humeur ou la bonne science. Une partie de l'assistance prit même congé au milieu, fort déçue. Qu'à la vérité, ce soit ainsi qu'il nous faille situer ce qu'était pour Platon cette référence à ce que nous pouvons appeler jouer chez lui le rôle de l'Idée absolue, du fondement inébranlable de toute sa réflexion sur le monde, c'est là quelque chose qui pour nous est précieux, car, comme vous allez le voir, c'est ce qui va nous permettre de contrôler le sens de ce qui, dans l'histoire de notre pensée, est apporté par Freud et ce qui, d'être apporté par Freud, nous ouvre une vue qui coordonne, d'une façon supérieure à tout ce qui a pu être appréhendé jusque-là, les écueils, les apories, les difficultés à quoi s'est heurtée en fait ce que j'appellerai la définition de la vérité. Ceci, pour nous psychanalystes, est quelque chose qui est à prendre au niveau le plus crucial de notre expérience.

Dans un ouvrage à quoi je me consacre depuis plusieurs années, et dont je ne vous dirai pas le titre, je commence dans une première rédaction, que vous ne verrez pas, en ces termes :

> « *Le titre ici choisi* — celui que je ne dis pas — *en implique un autre qui serait* Voies de la vraie psychanalyse. *C'est bien de quoi il s'agira. Par quelles voies la psychanalyse procède ? L'examen de ces procédés sera notre méthode pour déterminer ce qu'est vraiment la psychanalyse. Nous saisirons là que son être tient aux effets de la vérité. S'en tenir là serait la peindre comme une île flottant dans son propre déploiement.*

Moyen du juste moyen *deviendrait le sous-titre dont le timbre extrême-oriental parodierait, non sans vertu, le succès même d'un tel propos. Mais cette Cythère est bien rivée au monde, et c'est pourquoi la carte que nous décrirons sera plutôt du style des cartes marines, le contour commenté des rivages laissant gris les surfaces intérieures.*
*Par quelles voies accède-t-on à la psychanalyse ? Voilà l'ancre autour de quoi nous entendons faire tourner profondément l'intérêt du lecteur, ceci dit, aussi le lecteur que nous tenons pour être ici intéressé.*
*Le guide du vrai psychanalyste, tel est le titre, à le situer de sa visée. Il s'adresse évidemment au médecin, et comme au partenaire d'un dialogue qui le redouble, comme témoin dans un public qui attend le vrai psychanalyste.*
*On discernera ici l'écho d'un cliché illustré par une littérature cousine,* The complete angler, *le vrai pêcheur à la ligne. C'est un ouvrage célèbre de la littérature anglaise, et qui est évoqué ici de la même raison qui fait Platon commencer sa définition du sophiste par la même référence.* The complete angler *n'aura conduit qu'un petit nombre de ses lecteurs à devenir des pêcheurs accomplis. Seule la volonté de sélection du lecteur s'y déclare. Au reste, ce livre serait-il ouvert par quelqu'un qui y voudrait chercher les voies du parfait psychanalysé, qu'on se rassure, il s'y trouverait beaucoup moins que dans d'autres ouvrages sollicité. Non seulement rien ici ne le bercera de ces implicites promesses qu'une observation familièrement présentée véhicule, mais ne lui sera pas moins refusée l'occasion de déplacer son angoisse sur le fardeau nouveau d'une norme psychologique. Il n'y trouvera ni la carte du tendre de la psychanalyse, ni matière à s'y dépister lui-même. Ceci n'embarrassera même pas ses premiers pas dans la psychanalyse et que ce guide ne vise pas à le guider, mais bien, ses guides éventuels, à le lire ; il ne s'y sentira intéressé qu'objectivement, ou tout au plus comme celui dont on défend les intérêts, partie sans doute mais non pas juge, s'il ne veut pas en retenir, pourtant, que des garanties sont nécessaires et que ce livre les appelle.*
*Ou bien plutôt que ce livre en appelle, auprès de ceux pour qui il est écrit, des garanties existantes à d'autres plus sûres. Tel est en effet le troisième thème dont nous l'avons accentué.*
*Par quelles voies la psychanalyse procède ? Voilà ce que l'auteur, dans un enseignement qui touche à la décade — je donne là quelques références qui donnent la date, et elles sont déjà bien dépassées — essaiera d'articuler. Est-il besoin, pour éclairer cette distinction, d'énumérer toutes les sciences où la médecine moderne appuie ses procédés, ni de remarquer*

*qu'à se fonder sur leurs résultats, elle leur fait à chacune crédit de ses principes, leur empruntant, si l'on peut dire, des produits fixés. Or, c'est ce qui n'est nullement possible pour la méthode psychanalytique. Et les psychanalystes, là-dessus, feront chorus, certes, et nous ferons, on le verra, toujours grand cas de cet accord, qui va plus loin que d'être une certaine façon de se faire entendre, s'il n'est pas toujours un mode certain de l'harmonie. Mais ce n'est pas en vain que nous avons joué d'abord sur la métaphore de l'île, c'est qu'il nous faut constater aussi bien, c'est l'objet funeste qu'a engendré cette insularité, dans sa forme que l'on peut dire réfléchie, extérieure, à savoir la situation de ségrégation scientifique où la communauté psychanalytique se soutient.*

*C'est que la voie de la psychanalyse, elle, ne s'y maintient pas. Fait que nous corroborerons d'un chorus non moins serein à l'avouer chez les psychanalystes pour en explorer l'antinomie. Le paradoxe que nous y relevons, en effet, découvre plus de son fond qu'il n'en recèle, car si nous entendons bien dire que seul un formalisme technique préserve encore, entre psychanalystes, la communauté de l'expérience, qu'on ne croie pas que l'égarement que nous dénonçons dans la discipline se place dans un Empyrée idéal. Il touche à la voie même où la cure doit être cherchée si elle doit être véritable.*

Véritable *a d'abord ici le sens simple de cure efficace mais pour autant que ses effets répondent à ses moyens, moyens qui dépassent, dans ses termes, la référence la plus ordinaire au médecin, celle qui lui fait qualifier de suggestion les effets dont il dispose sur une marge commune de déplacement psychique offerte à presque toutes ses interventions, ne fussent-elles que de simulacre.*

*Et* véritable *prend ici un sens redoublé de ce que les moyens de la psychanalyse sont des moyens de vérité par quoi nous revenons à notre débat. Or, l'usage de tels moyens s'altère toujours, l'histoire le prouve, de n'être pas ouvert, ouvert à la critique, ouvert à la question, ouvert à une ambiguïté qui prend ici une forme particulière. Car, la vérité ainsi évoquée, personne à s'offrir à l'épreuve d'une psychanalyse n'hésitera sur ce qu'elle a le sens de sa propre vérité, à cette personne.*

*Mais comment établir le rapport de cette vérité du sujet avec ce que la construction de la science nous a appris à reconnaître sous ce nom ? Ne renvoyons pas ici notre confraternel partenaire au décevant périple qu'au mieux son cursus secondaire, d'être français, lui a fait parcourir sous le nom de philosophie, voire à l'épistémologie déjà poussiéreuse qu'il en a pu retenir, et ceci simplement parce que Freud a introduit sous le*

*nom d'inconscient dans notre expérience, l'ordre de faits qui ouvrent, à la question ainsi posée, son chemin expérimental.*
*C'est ici que notre audience prend corps avec notre propos et nous allons dire de qui nous voulons le faire entendre, de ceux-là même à l'endroit de qui les tenants de l'expérience analytique n'ont su jusqu'alors faire état que de son caractère incommunicable pour ceux qui ne l'ont pas partagé sauf, aux dernières nouvelles, à étaler ce mystère… sur ce mystère, la tarte à la crème mal digérée des fonctions de la communication en y joignant quelques mômeries sur la relation médecin-malade.*
*Car notre propos est que la psychanalyse soit soumise à une recherche qui porte sur ses procédés et jusque dans ses errances trouve à articuler ses limites, autrement dit qui en dégage ce qui s'appelle la structure.*
*Pour le contrôle d'un tel travail, nous en appelons à tous ceux pour qui la notion de structure a, dans leur science respective, son emploi. Nous en attendons en outre qu'avec nous, de ce travail, ils déduisent les conditions de formation grâce à quoi l'analyste sera propre à conduire une analyse. C'est dans ce moment que notre dialogue exemplaire avec le médecin trouve son pathétique.*
*Prends garde, toi qui as ouvert ce livre parce que tu rêves de devenir psychanalyste ! Car la psychanalyse ne vaudra que ce que tu vaudras quand tu seras psychanalyste ; elle n'ira pas plus loin que là où elle peut te conduire. »*

C'est de cette référence de la psychanalyse comme science avec ce qui, effectivement, peut être réalisé de ce certain rapport lié à une certaine place de la résurgence de la vérité dans la dialectique moderne du savoir, c'est de là que dépend, contrairement à ce qu'il en est de l'Idée de Platon, que dépend ce qu'il en est, effectivement, de ce dont nous pouvons parler sous le nom de psychanalyse.

Et c'est très précisément pour autant que la psychanalyse, telle qu'elle est vécue, présente et exercée dans notre moment historique, comporte, à une certaine façon de diriger cette enquête sur le fonds de sa vérité, une certaine résistance, résistance aussi bien prévue, pointée, désignée, à l'avance par Freud, c'est bien pour autant qu'il en est ainsi que mon enseignement, proprement, non seulement je me crois en droit, mais je suis obligé, à mesure même de cette résistance, d'infléchir, d'incurver sa suite et de ne pouvoir aller au-delà d'une certaine limite dans ce qui est de l'exploration d'une vérité qui ne peut être définie qu'à suivre l'effectivité de ce qu'elle met en jeu — *hic et nunc*, telle qu'elle est pratiquée — de ce qu'elle met en jeu l'ensemble de ses procédés. Qu'à cet égard la vérité entre dans un certain dramatisme qui est celui

qui indique suffisamment la limite à préciser que cette vérité, celui-là même qui peut, en un certain point, la révéler, est en droit de la suspendre, voire de la refuser, c'est là quelque chose qui non seulement n'a rien d'original, mais qui, dans la psychanalyse même, trouve au maximum sa justification.

Je vous dis, ce en quoi, le fait qu'au cours des âges cette position, par maints penseurs, a été effectivement adoptée, adoptée comme un parti-pris, et un parti-pris avoué — ils l'ont écrit noir sur blanc — quand Descartes nous dit qu'il ne donnera pas la solution de tel problème, il en donne le prétexte que, sans doute, il ne veut pas trop donner d'occasions à tel ou tel de ses rivaux qui prétendront l'avoir découvert de leur côté, qu'il veut simplement montrer qu'ils n'ont, effectivement, pas été capables de l'atteindre, ce n'est là que prétexte… de même que c'est prétexte quand Gauss ayant aperçu avant Riemann la formulation mathématique moderne de l'espace, permettant l'accès transeuclidien, que Gauss se refuse, se refuse de le communiquer, ayant ses raisons d'articuler qu'aucune vérité ne saurait, en quelque sorte, anticiper sur ce qu'il est supportable de savoir.

Cette dialectique, j'ai dit, se justifie, prend sa forme pour autant que la psychanalyse est, pour la première fois, ce qui nous permet de mettre au jour, de poser dans leur radicalité ces rapports qui sont ceux de la vérité et du savoir. On peut poser la question, d'une façon en quelque sorte abstraite — il est facile de le pointer, je l'ai fait au passage — sous la forme paradoxale, et bien sûr pas sérieuse, comique, qu'est-ce qu'il en serait de la vérité du savoir que constituerait la formule newtonienne si elle était sortie par quelqu'un deux cents ans avant ? Est-ce que cette formule, dont l'introduction dans le savoir, représente un moment structural — nous allons encore y revenir — des rapports de la vérité ou du savoir et du savoir, est-ce que cette formule aurait anticipé ? A-t-elle ou non quelque valeur de vérité ? Ceci n'est que jeu de l'esprit, aporie artificielle. C'est beaucoup plus radicalement que se pose cette question de la vérité, et c'est autour de cette question que joue l'expérience freudienne. C'est pourquoi elle n'est pensable, elle ne prend son sens qu'à partir d'un statut du sujet qui est le statut du sujet cartésien. Si j'ai pris tant de soin, au début de cette année, de reprendre la dialectique du *cogito* comme étant celle, fondamentale, qui doit nous permettre de situer ce qu'il en est du sens du freudisme, c'est que, il appartient au *cogito* cartésien de marquer l'importance d'un certain moment définissant, comme tels, les rapports du sujet au savoir. C'est là, peut-être ce que n'éclairent pas totalement tous les commentaires qui ont été faits de ce moment essentiel représenté par le *cogito*. Ce que cherche Descartes et ce qu'il trouve dans cette visée d'un fondement inébranlable, d'un *fundamentum inconcussum*, pouvons-nous dire qu'avec le *cogito* il l'obtienne ? Que cet être impossible à arracher de l'appréhension du « je pense » soit un être, fondé dans l'être ?

Il est en tout cas tout à fait clair que la façon dont, devant vous, au mépris s'il le faut des commentaires antérieurs, mais certainement pas au mépris des textes cartésiens, je l'ai articulé de façon qui dépasse ce à quoi, au moment où, dans le commentaire, on est forcé de s'en tenir au temps de l'*ergo sum*, le commentaire doit reconnaître que là, ce sur quoi Descartes, au moins quand il est lui-même son propre commentateur, s'appuie, c'est sur l'évidence d'une idée claire et simple. Mais qu'est-ce que — pour nous, au point où nous en sommes de l'efficience de la science — vaut cette évidence de l'idée claire et simple, ce *simplex intuitus* dont Descartes lui-même fait état ? Assurément, il subit pour nous l'effet de contrecoup de tout le développement de la science, de celui qui s'est produit depuis la démarche cartésienne, qui est fait pour nous faire réviser cette prévalence de l'idée simple à l'intuition.

Et la façon que j'ai eue devant vous d'articuler le je pense *donc je suis* avec deux points ouvrez les guillemets, d'où il résulte que la formule complète est à proprement parler : *« je suis celui qui pense, donc je suis »,* et que ce que j'ai appelé cette division du *je suis* de sens au *je suis* d'être est l'introduction à cette *Ent-zweiung* où va se placer, pour nous, autrement, le problème de la vérité. Et c'est ici que prend sa valeur le fait que l'*ergo* de Descartes, qui indique bien quelque chose qui est de l'ordre de la nécessité, et que pourtant Descartes accentue, répudie comme devant être interprété d'aucune façon par une nécessité qui tomberait sous l'incidence du procès logique de la nécessité. Ceci, qui pourrait s'exprimer : « tout ce qui pense est, or je pense, donc je suis », c'est très précisément ce que Descartes prend soin lui-même, en un de ses textes, de refuser.

Le *donc* est ici une articulation qui marque la place, certes, d'une référence causale, mais d'une référence causale qui est celle de la mise en acte de quelque chose qui est présent, pour aboutir à cette disjonction, à cette *Entzweiung* du je de sens que Descartes, en un autre point, va franchement à articuler, non même pas *cogito*, mais *dubito*. Le sens vacille, le doute va jusqu'au point le plus radical, *ergo sum* ; l'être dont il s'agit est, du *dubito* même, séparé.

Que serait donc Descartes si nous nous en tenions à ce qui s'impose dans cette analyse de son articulation fondamentale ? Rien d'autre qu'un scepticisme consistant, un scepticisme qui se mettrait lui-même à l'abri de ce qui lui a été toujours opposé, à savoir qu'au moins est vraie la vérité du scepticisme. Or, c'est justement ce dont il s'agit. La démarche de Descartes n'est pas une démarche de vérité, et ce qui le signale et qui n'a non plus, ce me semble, pas été pleinement articulé comme tel, c'est que ce qui fait sa fécondité, c'est justement qu'il s'est proposé une visée, une fin qui est celle d'une certitude, mais que pour ce qui est de la vérité, il s'en décharge sur l'Autre, sur le grand Autre, sur Dieu pour tout dire. Il n'y a aucune nécessité interne à la vérité ; la vérité

même de deux et deux font quatre est la vérité parce qu'il plaît à Dieu qu'il en soit ainsi.

C'est ce rejet de la vérité hors de la dialectique du sujet et du savoir qui est à proprement parler le nerf de la fécondité de la démarche cartésienne. Car Descartes peut bien encore un temps conserver, lui, penseur, la carcasse de l'assurance traditionnelle des vérités éternelles — elles sont ainsi parce que Dieu le veut — mais de cette façon aussi bien il s'en débarrasse. Et par la voie ouverte, la science entre et progresse, qui institue un savoir qui n'a plus à s'embarrasser de ses fondements de vérité.

Je répète, aucune institution essentielle de l'être n'est donnée dans Descartes. Une démarche, un acte atteint la certitude sur la référence de quoi ? Qu'il y a déjà un savoir. La démarche de Descartes ne se soutient pas un instant s'il n'y a pas déjà cette énorme accumulation des débats qui ont suivi le savoir, un savoir toujours lié, pris encore jusque-là, comme par un fil à la patte, sur le fait critique que son départ, à ce savoir, est lié à la possibilité de constituer la vérité.

J'appellerai ce savoir d'avant Descartes, un état préaccumulatif du savoir. A partir de Descartes, le savoir, celui de la science, se constitue sur le mode de production du savoir. De même qu'une étape essentielle de notre structure, qu'on appelle sociale mais qui est en réalité métaphysique et qui s'appelle le capitalisme, c'est l'accumulation du capital, le rapport du sujet cartésien à cet être qui s'y affirme est fondé sur l'accumulation du savoir. Est savoir, à partir de Descartes, ce qui peut servir à accroître le savoir. Et ceci est une toute autre question que celle de la vérité.

Le sujet est ce qui fait défaut au savoir. Le savoir, dans sa présence, dans sa masse, dans son accroissement propre, réglé par des lois qui sont autres que celles de l'intuition, qui sont celles du jeu symbolique et d'une copulation étroite du nombre avec un réel qui est avant tout le réel d'un savoir, voilà ce qu'il s'agit d'analyser pour donner le statut, le statut véritable de ce qu'il en est du sujet au temps historique de la science.

De même que toute la psychologie moderne est faite pour expliquer comment un être humain peut se conduire en structure capitaliste, de même le vrai nerf de la recherche sur l'identité du sujet est de savoir comment un sujet se soutient devant l'accumulation du savoir. C'est précisément cet état, cet état extrême que la découverte de Freud bouleverse ; découverte qui veut dire, et qui dit qu'il y a un *je pense* qui est savoir sans le savoir ; que le lien est écartelé mais du même coup bascule, de ce rapport du *je pense* au *je suis* ; l'un de l'autre est *entzweiet*. Là où je pense, je ne sais pas ce que je sais, et ce n'est pas là où je discours, là où j'articule, que se produit cette annonce qui est celle de mon être d'être, du *je suis* d'être, c'est dans les achoppements, dans les intervalles de ce

discours que je trouve mon statut de sujet. Là m'est annoncée la vérité où je ne prends pas garde à ce qui vient dans ma parole.

Le problème de la vérité resurgit. La vérité fait retour dans l'expérience, et par une autre voie que celle qui est de mon affrontement au savoir, de la certitude que je peux essayer de conquérir dans cet affrontement même, justement parce que j'apprends que cet affrontement est inefficace et qu'alors que… là où je pressens, où je contourne, où je devine tel écueil que j'évite, grâce à la construction extraordinairement riche et complexe d'un symptôme, que ce que je montre comme un symptôme prouve que je sais à quel obstacle j'ai affaire, à côté de cela mes pensées, mes fantasmes se construisent non seulement comme si je n'en savais rien, mais comme si je ne voulais rien en savoir. Ceci est l'*Entzweiung*.

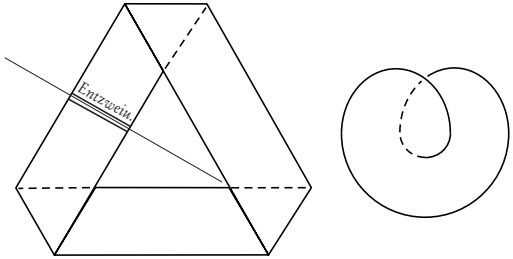


Fig. XXII-3

L'intérêt de cette image [figure XXII-3], qui est pour vous facile à reproduire, car c'est une de ces constructions qu'on fait très simplement en manipulant une bande de papier… C'est toujours la bande de Mœbius, mais une bande de Mœbius en quelque sorte écrasée, aplatie. Je pense que vous retrouvez là le profil que je vous ai rendu familier de l'intervalle où, dans le huit intérieur, à droite, se noue la bande de Mœbius, c'est-à-dire cette bande qui se recolle sur elle-même après seulement un demi-tour et qui a pour propriété, je vous l'ai dit, cette surface, de n'avoir ni envers ni endroit. C'est exactement la même.

Ici, [figure XXII-4] vous la voyez sous la forme où elle est le plus habituellement reproduite quand vous le faites avec une simple bande, une ceinture, c'est-à-dire quand ça ne prend pas cet aspect ici [figure XXII-3] aplati, qui nous est par ailleurs bien utile pour montrer certaines choses, bref, cette bande de Mœbius, elle est aussi bien par une bande de papier plié trois fois, est d'une certaine façon réalisée.

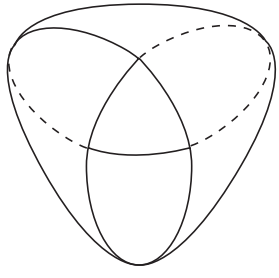

Fig. XXII-4

Qu'est-ce que nous montre le mode de le présenter ainsi ? C'est que, il y a, si vous voulez, sur le côté supérieur droit de cette structure triangulaire, en a, [figure XXII-5], il y a symétrie. Les deux reploiements du papier [en d] se font d'une façon symétrique par rapport à celui qui apparaît à la surface. De même ici [en b], dans le reploiement suivant [en e], c'est d'une façon symétrique que vous verrez d'abord se reployer la première bande comme ceci, puis dans la boucle suivante. Mais de la façon dont ils sont noués, vous voyez qu'ici [en c], dans le troisième côté, du côté supérieur, c'est d'une façon non symétrique que le reploiement se produit.

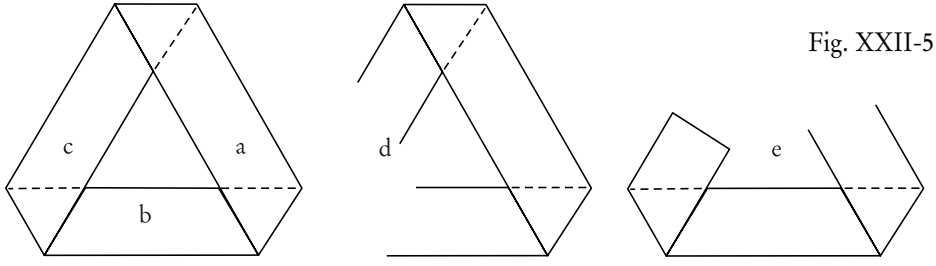


Fig. XXII-5

Autrement dit, si nous concevons ce qu'il en est du rapport de sens — pour autant que, à ce niveau du savoir inconscient, ce qui s'établit est communication d'une certaine structure entre l'articulation signifiante et ce quelque chose d'énigmatique qui représente, qui est l'être sexué [figure XXII-6] — si nous symbolisons la face suivante comme étant celle des significations par où vient, au niveau du sujet, ce noyau opaque de l'être sexué, nous avons là deux champs en quelque sorte, non seulement autonomes mais qui peuvent se situer, l'un par rapport à l'autre, comme ils sont effectivement dans cette image, comme l'endroit et l'envers.

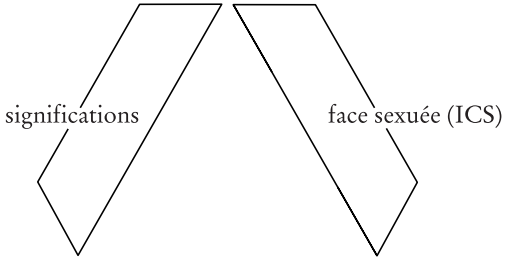


Fig. XXII-6

Mais il est un point où ce qui est l'endroit vient se rejoindre à l'envers, où la jonction ne peut se produire, si ce n'est sous la forme de cette *Entzweiung* où

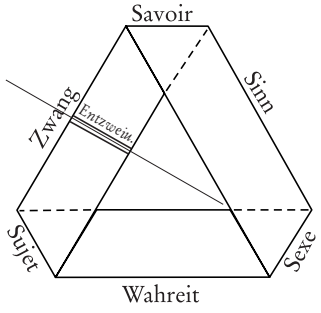


Fig. XXII-7

c'est autre chose qui apparaît d'un bord à l'autre du troisième bord, c'est celui qui lie le sujet au savoir [figure XXII-7],. Et ici, loin que ce soit la relation de certitude, celle qui ne se fonde que sur le rapport d'évanouissement du sujet par rapport au savoir, c'est la réalité appelée symptôme, celle du conflit qui résulte de ce qui s'annonce du côté de l'inconscient, à l'encontre, d'une façon hétérogène à ce qu'il en est de ce qui se constitue comme identité du sujet.

La division du sujet et du symptôme, c'est l'incarnation de ce niveau où la vérité reprend ses droits et sous la forme de ce réel non su, de ce réel à exhaustion impossible, qui est ce réel du sexe auquel, jusqu'à présent, nous n'accédons que par des travestis, que par des suppléances, que par la transposition de l'opposition masculin/féminin en opposition actif/passif par exemple, ou vu/non-vu, etc., c'est-à-dire à proprement parler, dans cette fonction qui a donné tant d'embarras au fondateur de la dialectique, à savoir la fonction de la dyade.

Il est très frappant que, cette fonction de la dyade, ils l'ont parfaitement aperçue. Ils l'ont aperçue comme ce qui fait obstacle et butée à l'instauration de l'être et de l'un, par quelque voie que ce problématique soit abordé. Que ce soit au niveau du *Parménide,* au niveau du *Sophiste* lui-même — je l'ai suffisamment indiqué tout à l'heure — au niveau du commentaire d'Aristote qui est donné dans Simplicius et qui porte le reflet de ce qu'Aristote avait intégré de cette fameuse leçon platonicienne par laquelle j'ai commencé tout à l'heure, nous trouvons que le statut du nombre finalement, à ce sommet de la pensée aristotélicienne, qui porte certainement le reflet de la leçon de Platon, le nombre, c'est le nombre deux. Le *un* n'est pas un nombre. Il est un nombre pour nous, il est un nombre pour autant que la dialectique fregienne nous permet de le faire sortir du zéro par la voie de ce que nous avons appelé tout à l'heure la suture subjective, mais avant que fût constituée, d'aucune façon, cette relation du sujet au savoir, il n'y avait aucun autre moyen d'une pareille déduction que d'instaurer le début du nombre au niveau du deux, du *zwei*.

Or ce *zwei*, c'est justement celui qui nous rejoint dans la distinction du sexe ; distinction qui était tout à fait hors de la portée de la dialectique platonicienne. C'est par la voie de ce quelque chose, qui est tout de même visé par cette dialectique et qui se trahit, si l'on peut dire, ou se traduit, ou se reflète dans les formes qu'elle donne, cette dialectique, à la déduction de la dyade. Car bien sûr — reportez-vous aux textes et vous le verrez — ils ne prennent pas le *zwei*, la dyade sexuelle, comme un donné, précisément justement parce qu'ils n'ont pas la référence sexuelle, et que de la prendre comme un donné n'est pas une solution. Mais cette dyade, Aristote[7] tente de la faire surgir d'un rapport triadique qui est celui de l'un, du grand et du petit. C'est d'une juste mesure que la naissance du deux sera concevable, à savoir : quand la différence exacte du grand et du petit viendra à s'égaler au un. Il est clair que cette déduction est fragile, puisqu'elle suppose la proportion et la mesure. Il est clair qu'elle requiert la même… la même proportion variante pour faire surgir tous les autres nombres. Il est clair qu'elle trahit une fondamentale dissymétrie dans les deux unités de la dualité, et que c'est précisément de cette dissymétrie qu'il s'agit dans ce qu'il en est toujours de toute appréhension véridique de l'être en tant que sexué.

Cette même dissymétrie qui est celle où vient à se nouer dans la disparité du savoir au sujet, dans le fait que le sujet est manquant, que le sujet nous force, nous sollicite de construire une imaginarité plus radicale que celle encore qui nous est donnée dans l'expérience analytique, comme celle où surgit l'image du moi ; que cette imaginarité, cette singularité absolue du sujet comme manque est le reflet de la traduction de ceci qu'il ne peut être apparié de l'opposition duelle d'un sexe à l'autre sexe, le rapport deux qu'il y a dans le sexe est un rapport dissymétrique, et tout ce que notre expérience fait surgir à la place où il s'agirait de saisir cette différence sexuelle, est quelque chose d'une autre structure qui est ce sur quoi j'aborde et autour de quoi va tourner toute notre critique de l'expérience analytique, au point où elle en est, *hic et nunc,* dans la psychanalyse réelle, c'est à savoir l'objet *a*.

Partout où le sujet trouve sa vérité — c'est là qu'en est venue notre expérience — ce qu'il trouve, il le change en objet *a*, comme le roi Midas, dont tout ce qu'il touchait devenait or. Ce que nous rencontrons, à la place d'où part cette incidence de l'être et de l'être sexué, refusé au savoir et par rapport à quoi le sujet est ce singulier qui seulement signale cette dissymétrie de la différence, chaque fois que le sujet trouve sa vérité, là, ce qu'il trouve, il le change en objet *a*. C'est bien là le dramatisme, absolument sans antériorité, à quoi nous pousse l'expérience analytique. Car là, nous nous apercevons que ce n'était pas question mince, ni accessoire quand Platon s'interrogeait s'il y avait aussi une idée de la boue, une idée de la crasse. Ce que l'expérience analytique révèle, c'est que

c'est en bien d'autres choses que de l'or que l'homme, dans l'expérience analytique, se trouve changer ce qu'il atteint en son point de vérité. L'introduction du déchet comme terme essentiel d'une des possibilités de support de l'objet *a*, voilà quelque chose qui est ce que j'appelle une indication sans précédent.

Ce statut de l'objet *a* qui est là à la place, à la place du troisième terme, voilé et en partie indévoilable, voilà le fait d'expérience qui nous ramène à la question radicale de ce qui est au-delà du savoir, [ce qu'] il en est, par rapport au sujet, d'une vérité.

Je poursuivrai et clorai ce que j'ai à en dire la prochaine fois, qui sera aussi mon dernier cours.

# Leçon XXIII

*16 juin 1965*

Je vous fais aujourd'hui, en principe, le dernier cours de cette année. Néanmoins, ce ne sera pas tout à fait notre dernière rencontre, au contraire, le séminaire fermé qui aura lieu dans huit jours pourra, à tout un chacun, donner l'occasion de me poser quelques questions sur ce qu'aura pu lui laisser d'obscurité, soit sur son texte, soit sur ses desseins, ce que je vous ai exposé cette année.

J'ai arrêté la dernière fois la lecture d'un texte préliminaire à un écrit en cours aux termes suivants :

> *« Car la psychanalyse ne vaudra, dis-je à celui qui demande à être analyste, que ce que tu vaudras quand tu seras psychanalyste ; elle n'ira pas plus loin que là où elle peut te conduire. Ceci n'est pas pour nous leurrer ensemble d'une méritoire semonce sur ta responsabilité dans la pratique, continuai-je, m'adressant au même. Tu sais bien que tout exercice d'un pouvoir n'est pas seulement sujet à l'erreur mais à ce comble de méprise d'être bienfaisant dans son erreur.*
>
> *Comment accepterions-nous d'être médecin, si nous n'acceptions pas cet incroyable effet de l'humain labyrinthe ? Ce qu'il me faut te dire, c'est le risque pour toi de ce mariage au sort de la psychanalyse. Car, ce que tu mets ici en jeu n'a rien à faire avec ce qu'il en est pour l'issue d'une psychanalyse ordinaire. Et le terme de* parfaitement analysé *qu'on te fait mirer à l'issue de ta psychanalyse, qualifiée de didactique, est aussi trompeur qu'insuffisante la définition des fins de cette analyse.*
>
> *Car il ne suffit pas que tu sois, selon la formule classique, "parfaitement au clair dans tes relations avec tes patients", il faut aussi que tu puisses supporter tes relations avec la psychanalyse elle-même. Car si, la psychanalyse nous l'apprend, la vérité répond à un manquement véniel à son endroit, à un refoulement autrement dit, en prenant sur le corps même*

*où gît ton être, sa rançon, ne crois pas qu'elle soit plus clémente à la faute capitale, toujours imminente en une action qui prétend suivre sa trace sans connaître ses brisées. Une action dont le moyen est le Verbe trébuche dans le mensonge, et la vérité en recouvre les traites, toujours avec usure. Ta position est donc bien liée au sort de tous ceux-ci qui s'appellent* les psychanalystes, *car la psychanalyse n'est point autre part. Si l'on ne peut attendre rien de plus de la psychanalyse que ce qu'on y met, ce que j'exige, c'est à savoir de pénétrer ce qu'il y a derrière une certaine résistance instituée dans le corps même des psychanalystes. Ceci est bien la mise en question essentielle, depuis le temps où mon enseignement s'est posé, purement et simplement comme s'opposant à une certaine sordidité dans la théorisation de la pratique dont le commun dénominateur est donné par la psychologisation, cette psychologisation qui s'y dénonce elle-même avec éclat, puisqu'elle s'avoue être le but de certains de ses promoteurs. Chercher le réel auquel la psychanalyse a affaire dans le psychologique est le principe d'un dévoiement radical. Toute réduction, toute tentative de retour comme on dit, ou d'exhaustion de la psychanalyse dans quelque psychologisme, de quelque façon constitué qu'on puisse le forger, c'est la négation de la psychanalyse.*

*Depuis le temps que j'ai montré que le psychologisme est tissé de fausses croyances — appelons les choses par leur nom — dont la première est celle de ces identités intuitives qu'on appellerait le* moi, *il me semble que j'ai parcouru assez de chemin pour vous montrer où se peut tracer tout autrement la voie.*

*Jamais personne — sauf une certaine forme d'ignorantisme que, dans un thème d'humour, j'attribue, bien gratuitement encore que sans doute non sans raison, aux dentistes — jamais personne n'a osé encore imputer à Descartes l'origine de cette erreur intuitive. »*

Ce que je vous ai rappelé la dernière fois concernant le statut instauré du *sum* dans le *cogito*, je ne le rappellerai pas aujourd'hui. C'est de là que je repars. Que ceux qui n'étaient pas ici la dernière fois, je tiens néanmoins à marquer que ce sur quoi j'ai mis l'accent, c'est que cette fondation du *sum* dans le *cogito* n'est pas fondation première. Il faut se souvenir que ce surgissement du *cogito* — dans cette division où mon analyse le marque du *je suis* d'être au *je suis* de sens du *je suis* qui est celui qui pense *donc je suis* — que cette démarche ne se conçoit pas sans le repérage de ce par rapport à quoi elle se situe. Elle se situe comme un doute méthodique, et plus encore, radical, de quelque chose qui est un savoir déjà constitué, et que cette relation du sujet au savoir est si essentielle que, par-

tant de là, au départ, nous retrouvons dans le résultat ce quelque chose, que je répète ici pour y voir l'amorce d'une réflexion qui peut être reprise et poursuivie. C'est que le résultat de la démarche de Descartes est de rendre possible ce quelque chose que j'ai caractérisé après lui comme l'accumulation d'un savoir. Le fondement, la fin, la marque, le style du savoir de la science c'est, avant tout, d'être un savoir qui se peut être accumulé, et tout ce que la philosophie depuis — je parle de celle que nous pouvons retenir comme la meilleure — n'a rien été d'autre que de définir les conditions de possibilité d'un sujet en face de ce savoir en tant qu'il peut s'accumuler.

Or c'est ceci qui est position fausse de la philosophie, met le philosophe dans la même position de valet qui fait que le psychologue est là pour nous donner les conditions de possibilité d'un sujet dans une société dominée par l'accumulation du capital. Le sujet en tant qu'il doit se constituer pour rendre possible cette accumulation du savoir, voilà ce en quoi nous pouvons pointer qu'est la marche de la démarche kantienne elle-même, la plus saine en cette matière.

Mais l'origine de ce quelque chose auprès de quoi nous devons nous poser comme l'inscrivant en faux — la condition de possibilité du savoir, ce n'est pas cela qui nous intéresse — c'est précisément de ce que Descartes… de ce qu'avec Descartes la consommation est faite de ce que j'appellerai l'aliénation du savoir en ceci que, des vérités éternelles, il se débarrasse sur l'arbitraire divin. C'est là qu'est le ressort qui a permis ce nouveau départ, cette nouvelle démarche, mais où quelque chose est fondamentalement méconnu dont le retour constitue l'essence de la découverte freudienne. Si Descartes libère le char de ces vérités éternelles, dont il se débarrasse sur l'arbitraire divin, elles pourraient être autres, assurément, le caractère décisif de ce moment, c'est là ce dont je pointe l'importance, mais il convient de lui donner sa suite. Donc rien, même pas deux et deux font quatre, n'est nécessaire. Par soi, tout est possible. Si tout est possible, rien ne l'est. Et dès lors, c'est là l'important, de ce qui est omis dans notre aperception, l'aperception philosophique de départ de Descartes, dès lors, le réel c'est l'impossible. Tout est possible, sauf ce qui est, qui dès lors ne se fonde que dans son impossibilité.

Il est impossible que deux et deux fassent quatre parce que, simplement, Dieu le veut. Et pourtant, c'est cela la seule raison. C'est à prendre ou à laisser ; il faut en passer par l'impossible. Newton a la voie frayée avec son action à distance impossible, avec le nœud jamais encore dénoué du champ gravitationnel, et Descartes peut se permettre d'être relaps, relaps du côté du possible, avec sa théorie des tourbillons. Dès lors, il est clair que pour les philosophes, et ceux de la lignée kantienne elle-même — je le dis, la meilleure — l'analyse des conditions de possibilité du savoir est une déviation. Comme si on les avait attendus

pour cela ! Car c'est justement pendant tout ce qui a précédé, où l'on cherchait la voie par où rendre possible le savoir, qu'il s'était avéré impossible de la trouver, cette voie. Tout d'un coup, il devenait possible de savoir ce qui était impossible à découvrir quand on y cherchait d'abord ce qui était vrai, j'ai nommé la science. Et maintenant, voilà que, quand on ne le cherchait plus, parce qu'on s'en était débarrassé sur Dieu, eh bien ce qu'on cherchait tellement à découvrir, ça s'imposait, tout seul, mais d'une tout autre façon, qui ne tranchait en rien de la vérité.

Voilà pourquoi maintenant les philosophes en sont réduits à pêcher quelques broutilles pour des commentaires herméneutiques, dans une voie qui passe tout à fait ailleurs ! Car ce que j'essaie pour vous de constituer, c'est, non pas les conditions de possibilité de la psychanalyse, mais en quoi sa voie se trace du fondement de ce que Freud lui-même, depuis toujours, a articulé comme étant son impossibilité. Ce terme de l'impossible — je l'articule aujourd'hui, sans doute, d'une façon qui peut vous paraître hâtive, voire biaisée — mériterait sans doute que nous en disions plus.

Pourrais-je provisoirement vous indiquer que, pour nous saisir des deux biais, quant au réel, qui nous permettent d'appréhender cette relation au possible, si essentielle à bien marquer pour toute notre démarche d'analyste, à vous rappeler que le contingent c'est, du réel, ce qui peut ne pas être ; que le nécessaire, si nous faisons l'erreur de le fonder dans le réel et non pas là où il se fonde, à savoir dans une relation symbolique, le réel c'est ce qui ne peut pas ne pas être… pardon, le nécessaire c'est ce qui ne peut pas ne pas être, si nous y voyons le fondement du réel. Vous n'avez, si je puis dire, qu'à opérer sur ces deux formules *ce qui ne peut pas* et *ce qui peut* et faire la soustraction. C'est dans la transformation en *ne peut pas* du *peut,* dans l'instauration de l'impossible, que surgit effectivement la dimension du réel.

Je vous ai… je vous avais, l'année dernière, annoncé que je vous parlerai cette année des positions subjectives de l'être et puis, par un mouvement de prudence — au reste, je me suis laissé conseiller — je me suis contenté de parler, dans mon titre, de problèmes cruciaux pour la psychanalyse. J'ai eu raison ! Non pas bien sûr que mon premier dessein ait été pour autant abandonné. Les positions subjectives de l'être, elles sont là au tableau depuis quatre de mes cours, cinq peut-être, sous les trois termes du *sujet,* du *savoir* et du *sexe*. C'est bien de positions subjectives — de l'être du sujet du *je suis* de Descartes, de l'être du savoir et de l'être sexué — qu'il s'agit, dans la dialectique psychanalytique, et rien n'y est concevable sans la conjugaison de ces trois termes.

La relation de ces trois termes est marquée par un rapport qui est celui que — sous le terme écrit ici en rouge, et qui est en quelque sorte le titre au tableau, de

l'*Entzweiung* — que j'essaie de vous faire comprendre comme s'instaurant, s'enracinant dans le mode du rapport de ce qui constitue le statut du sujet ; le statut du sujet en tant que nous avons, toute l'année, tourné autour de l'espèce d'un trait particulier qui est celui qui le constitue, cet *un* dont nous avons été chercher dans Frege la formule, pour autant qu'il est cet *un* qui s'institue dans le repérage du manque. Cet *un* singulier, nous devons chercher quelque part ce quelque chose qui le met dans ce rapport de *Zwang* ou *Entzweiung* par rapport au corps du savoir. Et c'est du *Zwei* de l'être sexué, en tant qu'il est toujours, pour cet *un* du sujet imaginaire, non-soluble ; ce rapport du *un* au *Zwei* du sexe, c'est ceci dont nous trouvons l'instance à tous les niveaux des rapports entre les trois pôles de cette triade. Car ce *Zwang*, cette *Entzweiung*, ce quelque chose que la dernière fois — je n'y reviens pas… ou j'y reviens, car il le faut — j'ai cru devoir inscrire dans ce schéma topologique, sur l'importance ou l'opportunité duquel j'aurai à revenir tout à l'heure, comme se marquant du fait que, la structure de cette topologie étant celle d'une surface telle que son endroit vienne quelque part, si l'on peut dire, à se conjoindre à ce qui est tout de même bien son opposé, à savoir son envers bien sûr, dans notre expérience d'analystes, c'est dans ce rapport très particulier d'un sujet à son savoir sur lui-même qui s'appelle symptôme ; le sujet s'appréhende dans une certaine expérience qui n'est pas une expérience où il soit seul, mais une expérience, jusqu'à un certain point, éduquée et dirigée par un savoir.

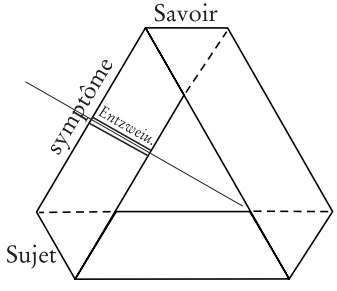


Fig. XXIII-1

Le symptôme, fut-il le plus caractérisé en apparence, pour nos habitudes de cliniciens, celui de l'obsessionnel par exemple, nous n'avons que trop l'expérience qu'il ne s'achève, qu'il ne prend sa pleine constitution que dans un certain rapport à l'Autre dont Freud a bien souligné qu'il peut être quelquefois le premier temps de la psychanalyse. Cette division, ce *Zwang*, cette opposition du sujet à ce qui lui vient du côté d'un savoir, c'est le rapport du sujet à son symptôme ; c'est le premier pas de la psychanalyse.

Je ne rappelle ceci que pour motiver le fait que ce soit là que j'ai marqué la division, le *Zwang*. Mais si elle est là, et si ce dessin se motive de ce que la feuille

symbolique du rapport topologique dont il s'agit, qui est un rapport de triade, a son sens, son importance — et j'y viendrai tout à l'heure — il est clair que cette bande de Mœbius qui est ainsi — vous n'avez peut-être pas assez réfléchi pourquoi, est-ce un hasard ? ne l'est-ce pas ? — qui est ainsi figurée, dans cette bande trois fois repliée sur elle-même, ce ruban de Mœbius, je veux dire sa demi torsion fondamentale, constitue sa propriété topologique ; ce qu'il recèle d'*Entzweiung*, justement en ceci qu'il n'y a pas deux surfaces, que la même surface venant à se rencontrer elle-même comme étant son envers, c'est cela qui est le principe de l'*Entzweiung,* bien sûr, c'est en tous les points du ruban de Mœbius qu'elle peut se manifester.

Et c'est bien ce que nous trouvons dans l'expérience, quand nous voyons que le *Sinn*, à savoir ce qui fait la puissance de l'expérience analytique, ce qu'elle a introduit dans le monde de ce quelque chose d'essentiellement ambigu où nous reconnaissons que, au niveau le plus opaque d'une chaîne signifiante, quelque chose, ce quelque chose qui fait sens, c'est toujours plus ou moins pris dans cette bipolarité encore irrésolue qui est celle qui émane du sexe, et c'est cela qui, en tout cas, y fait sens. Mais n'ai-je pas aussi commencé l'année en vous montrant que cette nature du sens est exactement celle du pas-de-sens ; que plus ce que nous pouvons essayer d'articuler, de former, de conjoindre de signifiants, à la seule condition d'y respecter un minimum de structure grammaticale, fera ce pas de sens et en manifestera d'autant plus le relief et l'originalité.

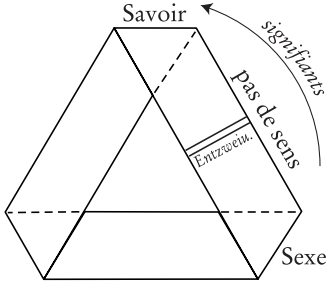


Fig. XXIII-2

Le *Sinn* est foncièrement marqué de la fissure de l'*Unsinn*, et c'est là qu'il surgit dans sa plus grande pureté. Et alors, où trouverons-nous ce qui y correspond de cette ligne magique, fuyante et idéale qui est partout et nulle part, cette ligne de l'*Entzweiung* dans le lieu de liaison du sujet au sexe que nous avons appelé la *Wahrheit* ? Car c'est cela dont il s'agit dans l'analyse. Si le *Sinn*, si ce qui est sens est interprétable, vient au sujet du côté du savoir, dans les achoppements du discours, dans le trébuchement du signifiant, le signifié qui vient ainsi vient d'ailleurs ; il vient ici par en-bas, non pas par le détour du savoir, par ce rapport

direct du sujet avec l'être sexué. Où est alors ici la division ? Est-ce que j'ai besoin, devant des psychanalystes, de l'appeler par son nom ? Quelle est l'expérience à quoi la psychanalyse nous conduit et qui définit le rapport du sujet avec le sexe, si ce n'est que, quel que soit le sexe de ce sujet, ce rapport s'exprime de cette façon singulière, qui est celle que nous appelons la castration ?

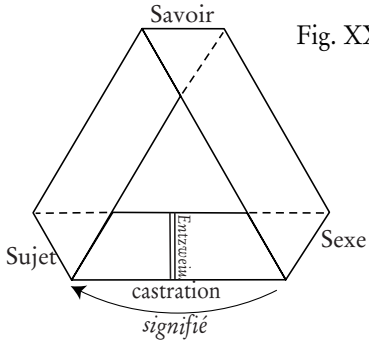


Fig. XXIII-3

C'est dans la mesure où est négativé précisément ce qui est la copule, l'instrument de conjonction, que le sujet quel qu'il soit, s'intègre dans la vérité du sexe. Et cette nécessité de la fondation de la castration, voilà ce qui nous montre, là encore, le principe de cette singulière *Entzweiung*, jouant sur l'ambiguïté impossible à résoudre de cet *un* toujours évanoui, toujours contraint de se confronter au *deux*.

Or, je vous l'ai dit, l'Idée de l'Idée, la racine de toute institution, instauration du symbolique dans le réel, le Bien de Platon, pour l'appeler par son nom, n'est rien d'autre que nombre. Et je vous ai indiqué la dernière fois, dans Simplicius et son témoignage sur une certaine leçon de Platon, mes références. J'aimerais que quelqu'un de mes auditeurs y prenne matière, occasion et prétexte à une recherche plus développée.

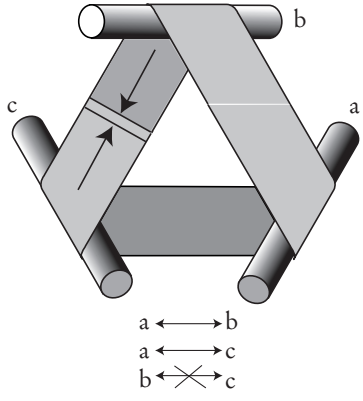


Fig. XXIII-4

Observez que ce n'est pas parce qu'il m'a plu de dessiner cette bande, que j'ai appelée bande de Mœbius, trois fois repliée d'une certaine façon, qui colle avec mes desseins ; ce que j'ai souligné la dernière fois, en montrant qu'il y avait ici symétrie, de la façon dont, par exemple, ce rouleau [figure XXIII-4], en a insé-

ré dans la bande s'oppose à cet autre [en b], placé à ce niveau de la figure. Il y a une symétrie, je veux dire qu'ils sont tous les deux, pour nous qui sommes ici, cachés par la bande, et peuvent se rejoindre aisément. De même ici, au niveau de l'autre côté de la jonction [a-c] […] mais non pas dans le troisième [b-c]. Drôlerie, curiosité mais dont je vous prie d'observer, de remarquer, en vous y habituant, à cette sorte d'expérience, *experimentum mentis*, qu'il ne peut pas en être autrement ; qu'il n'y a aucun moyen d'agencer cette bande dans cet aplatissement triangulaire sans que quelque part apparaisse la structure que je viens de souligner qui veut dire… qui ne se distingue pas de ceci, c'est que c'est forcément une bande de Mœbius.

Il n'y a qu'une seule possibilité autre, c'est que la chose se produise de même au niveau des trois côtés ; ce qui se fait dans le cas où on use de ce qu'on appelle la forme du nœud [figure XXIII-5], c'est à savoir que c'est de la même façon d'inverser les trois points que la bande sera repliée, mais que ce n'en sera pas moins une bande de Mœbius.

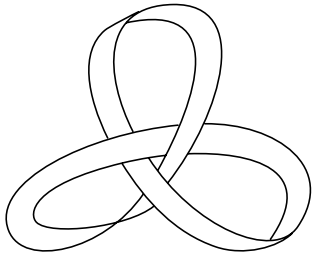

Fig. XXIII-5

Il n'y a donc, à cette topologie, aucune échappatoire. La triade — et il est singulier qu'on ne s'en soit pas, jusqu'à une certaine époque, aperçu — la triade implique cette topologie de la bande de Mœbius. Il peut vous sembler lointain détour, caprice, goût du singulier, que je m'attarde, que je veuille m'attarder autant à une structure dont, à tout le moins, vous pouvez pressentir que […] structure peu familière, puisque je suis sûr que pour certains, sinon pour la plupart de ceux qui sont ici, la remarque que je viens de faire que le fait de nous servir d'une surface comme étant le support le plus propice à représenter une certaine triade se pose ici pour nous comme instituant à proprement parler la position subjective, je précise et j'insiste, j'entends bien que je sais ce que je dis quand je dis *position subjective*, de l'être comme tel, que ce support porte en lui la nécessité d'un certain rapport imagé par la bande de Mœbius, mais dont je vous ai déjà fait remarquer que la bande n'en est que l'image.

Puis-je rappeler que ce n'est pas que cette surface soit surface, qu'elle existe, pour tout dire, qui la fait surface de Mœbius, vous pouvez en enlever autant de

morceaux que vous voudrez, si la continuité reste, elle est toujours surface de Mœbius, et, à la limite, elle n'est plus que cette coupure médiane qui, changeant la surface en une surface bel et bien unique — rappelez-vous, une coupure médiane ne coupe pas en deux la bande de Mœbius mais la transforme en une bande qui, seulement, fait ce qu'on appelle une boucle, mais le propre de cette bande c'est qu'elle peut, je vous l'ai montré en son temps, mais je regrette de ne pas pouvoir le remontrer aujourd'hui, j'ai oublié ma paire de ciseaux et ma colle, et je n'ai pas pu en trouver ici le supplément au secrétariat — mais rappelez-vous que cette bande peut se recouvrir elle-même, d'une façon telle qu'elle reprend la forme exacte d'une bande de Mœbius et qu'alors, ce qui sera le double bord de cette bande de nouveau repliée en une bande de Mœbius, ce sera un intervalle que vous avez ici figuré au tableau [figure XXIII-6], dont on peut démontrer qu'il comporte ce demi-tour également, qui est une bande de Mœbius.

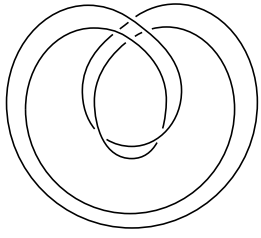

Fig. XXIII-6

Qu'est-ce que ceci veut dire ? C'est que si, conformément à la topologie, nous considérons la surface comme devant être toujours définie par un bord — il n'y a pas d'autre définition topologique de la surface — un bord vectorisé comme ceci [figure XXIII-7], voilà le symbole de la surface que nous appellerons sphérique. Une sphère, c'est là où on peut faire un trou qui s'annulera comme on dit, bord à bord, à savoir les deux bords du trou y venant à se coudre, disons, dans le même sens. Si vous le voulez, pour ne pas confondre, pour ne pas vous perdre dans des imaginations concernant le volume, qui n'est nullement intéressé en la matière, appelez ce que je vous ai appelé, cette première surface, un globe et la topologie du globe n'est pas définie autrement que

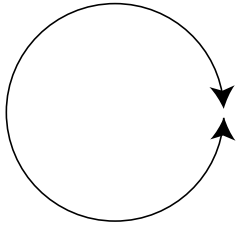

Fig. XXIII-7

par la duplicité de ce bord. Ce qui est en-dedans et au-dehors du bord, même si c'est un globe infini, même si de ce fait c'est un plan, est strictement équivalent. Je vous l'ai déjà dit, ce qui est hors du cercle de Popilius, c'est un cercle, tout comme ce qui est à l'intérieur, et le propre d'une surface qui s'appelle globe, c'est qu'une coupure fermée en sépare un morceau.

Ceci n'est pas vrai de toute surface, comme il est facile de le voir sur un tore ou un anneau où, si certaines coupures fermées peuvent avoir le même effet, il en est qui ne font simplement qu'ouvrir la chambre à air du tore et le laissent bel et bien en un seul morceau. Il est vrai également qu'une double coupure, pourvu qu'elles soient l'une sur l'autre croisées, ne fragmente pas en deux morceaux un tore. J'ai dit, pourvu qu'elles se croisent. Un peu d'imagination avec la chambre à air évoquée vous suffit à vous en apercevoir.

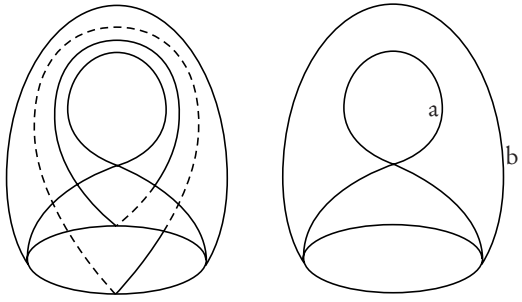


Fig. XXIII-8

J'ai introduit cette année la bouteille de Klein dont la propriété est qu'il peut y avoir sur elle deux coupures qui ne se croisent pas, et qui n'en soit pas pour autant divisée. Je l'indique ici par un petit schéma, une coupure ici, l'autre, à l'opposé, coupure fermée également [figure XXIII-8]… Je vous charge de vous apercevoir par vous-même quel en est le résultat, le résultat est une seule bande qui forme sur elle-même une double boucle, à savoir quelque chose qui ressemble, sans se confondre, à ce qui se passe quand on coupe par le milieu une bande de Mœbius. Ceci n'est point étonnant, puisque la bouteille de Klein est faite de deux bandes de Mœbius et qu'il y a donc un trait, un trait d'une forme particulière, celui, si je puis dire, qui fait deux fois le tour, de cette façon [figure XXIII-8, a-b] — très mauvaise façon de s'exprimer — du vide central, de celui dont nous n'avons même pas à parler quand nous spéculons sur les surfaces ; c'est pour aller vite que je le dis. Il vous apparaît immédiatement et facilement que cette surface est ainsi divisée en deux bandes de Mœbius. Pourquoi réévoqué-je ici la bouteille de Klein ? Vous allez le voir.

Il y a une quatrième forme de surface définissable par son bord, celle que j'ai appelée — pour aller également rapidement — devant vous le *cross-cap*, parce que

c'est sous cette forme qu'il s'y marque, et qu'on appelle en toute rigueur théoriquement, le plan projectif. Je pense à n'avoir pas à réévoquer, au moins pour la plupart d'entre vous comment ceci est fait. Pour les autres, qu'ils veuillent bien un instant s'imaginer qu'ici, cette ligne en a, [figure XXIII-9] manifeste le croisement qui se produit ici, d'un globe que nous aurions préalablement ouvert à la façon dont nous le faisions tout à l'heure, les bords. Et si nous faisions, les bords une fois ouverts, nous les faisions se rejoindre en s'entrecroisant, c'est-à-dire d'une façon telle que non pas chaque point aille se suturer avec le point symétrique, disons par rapport à une ligne qui lui fait face, mais symétrique par rapport à un point, nous obtenons alors, je le répète figuré d'une façon qui fasse image, ce qui constitue, ce que j'ai appelé provisoirement le *cross-cap* ou le plan projectif.

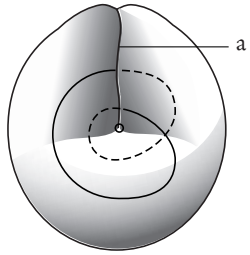


Fig. XXIII-9

Quelle est ici la propriété d'une coupure fermée, d'un certain type de coupure fermée ? Il existe une coupure fermée qui a le même effet que sur la sphère, mais à cette différence que, il y a une différence de nature entre l'un et l'autre des lambeaux ; l'un est ce qui ici se figure, se représente, sous cette forme dite du huit intérieur [figure XXIII-10a] et encore de la portioncule — et que j'appellerai aujourd'hui autrement, qui est d'une grande importance — l'autre [figure XXIII-10b], d'une bande de Mœbius.

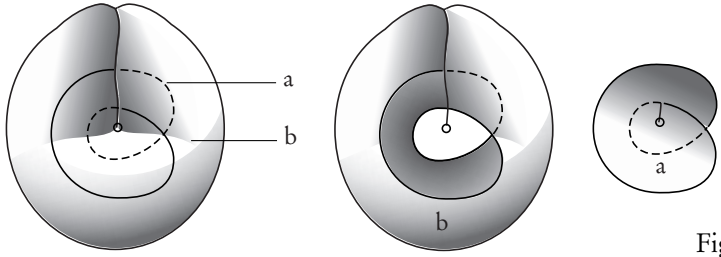


Fig. XXIII-10

Je m'excuse de ce long développement. Ce long développement est fait pour poser et introduire ceci, c'est que, cet élément central, prenons-le comme tel,

par rapport à ce que vous voyez ici figuré sous la forme d'une bande de Mœbius, cet élément central qui la complète et qui la ferme, et qui est ce que j'ai appelé à l'instant la portioncule, ceci, topologiquement, complète ce que nous avons à dire des positions subjectives de l'être. Ce qui, dans la bouteille de Klein, de la bande de Mœbius, se complète d'une bande de Mœbius symétrique et qui la ferme sous l'aspect de ce quelque chose qui ressemble à un tore, a pour équivalence ici autre chose, d'une nature différente de la bande de Mœbius. Cette autre chose, c'est ce qui, topologiquement, correspond à l'objet *a*.

Cet objet *a* est essentiel à la dialectique analytique. J'ai entendu dire… il m'est revenu que quelqu'un, parmi mes auditeurs, s'est exprimé, sur l'objet *a*, dans des termes thomistes; l'objet *a*, ce serait l'*esse* par essence, le ce-en-quoi l'être trouverait son achèvement. Bien sûr, un pareil malentendu est possible, jusqu'au moment où cette image topologique est là pour vous faire sentir que ce dont il s'agit, c'est de la fermeture de l'*Entzweiung*, de l'occultation, de l'impossibilité, de la consommation de l'indétermination; cette indétermination dont je vous parlai tout à l'heure, qui est celle de la place de l'*Entzweiung* et de cette fausse assurance de la certitude qui s'instaure dans le masquage de la division.

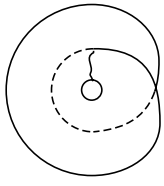

Fig. XXIII-11

Telle est la fonction de cet objet, je dirai, si peu conforme à une bonne forme, car vous ne pouvez l'imaginer que comme cette rondelle, dont quelque part le pourtour mal rejoint, pendant et échancré, viendrait à se recouvrir lui-même comme la figure tout à fait en bas à droite le montre. Ce n'est pourtant pas quelque chose de différent d'une surface ordinaire, mais ce côté, je le répète, antipathique à la bonne forme, ce côté par où je l'appellerai le haillon, ce haillon c'est la forme, la forme où se présente, sous les quatre registres où il se repère dans l'instance des positions subjectives de l'être, à savoir ce qu'on appelle, dans l'analyse l'objet, le sein, l'objet fécal ou l'excrément, le regard et la voix.

C'est sous cette forme, sous cette forme topologique, que se conçoit la fonction de l'objet *a*. Et c'est en ceci, l'équivalence, la substitution possible de l'objet *a* à la conjonction à l'Autre, caractéristique d'un certain monde, du monde micro-macrocosmique qui a prévalu jusqu'à une certaine date, du monde où l'homme se reploie et se soude à la réalité d'un autre préformé, de celui qui l'a fait à son image, en image semblable à la fois et inversée.

La coupure, la coupure dans l'histoire et aussi bien dans le statut du sujet comme tel, est au moment où, à ce partenaire, se substitue la fonction de l'objet *a*. C'est en tant que je suis *a* que mon désir est le désir de l'Autre, et c'est pour cela que c'est par là que passe toute la dialectique de ma relation avec l'Autre, le grand *A*, celle que l'année dernière je vous ai définie par le rapport de l'aliénation. Le *a*, s'y substituant, nous permet l'autre mode de la relation, celle de la séparation, quelque chose où je m'instaure comme déchu, où je m'instaure comme réduit au rôle de haillon dans ce qui a été cette structure du désir de l'Autre par lequel le mien a été déterminé. Le fait que la suture, que la soudure de ma relation subjective, de ma position subjective comme être puisse être trouvée dans l'objet *a*, c'est là ce par quoi passe la véritable nature de la dépendance de l'Autre, et spécialement de son désir. Car le fantasme, ce n'est pas autre chose que cette conjonction de l'*Entzweiung* du sujet avec le *a* grâce à quoi une fallacieuse complétude vient à recouvrir ce qu'il en est de l'impossible du réel. Le caractère de couverture qu'a le fantasme par rapport au réel ne peut pas, ne doit pas s'articuler autrement. L'analyse passe par le défilé de cette reposition de moi comme sujet dans ce *a* que j'ai été pour le désir de l'Autre, et aucun dénouement n'est possible dans l'énigme de mon désir sans ce repassage par l'objet *a*.

J'ai entendu, il n'y a pas longtemps, dans une de mes analyses, employer le terme, à propos de quelqu'un dont l'analyse ne semblait pas lui avoir beaucoup réussi du point de vue de la qualité personnelle : « Il y a donc, me disait mon analysé, se faisant pour l'occasion objecteur, des fausses couches analytiques ! » Ça me plaît assez, cette formule. Je ne l'aurais pas inventée. […] En effet, il y a un tournant de l'analyse où le sujet reste dangereusement suspendu à ce fait de rencontrer sa vérité dans l'objet *a*. Il peut y tenir, et ça se voit.

Mon cours de l'année prochaine, je le ferai donc sur ce qui manque aux positions subjectives de l'être. Je le ferai sur la nature de l'objet *a*. Si je vous parlais en anglais, j'aurais dit, *The significance of the object small a*, et si je l'avais fait en allemand, j'aurais dit, *Die Bedeutung des Objektes kleines a*, mais comme je vous parle une langue plus près de cette langue plus verte que toutes les langues qui s'appelle le latin, je m'inspirerai du *De natura* quelque chose… *rerum*, et je vous dirai, *De natura objecti a*, et j'ajouterai peut-être *et de consequensi.*

Je ne peux que déplorer à cette occasion que la mère Église abandonne cette langue, qui a le grand privilège de rendre justement absolument hermétique les explications sur les cérémonies qu'on doit donner pendant qu'elles se passent. Quand elles sont données en latin, on a des chances de comprendre que c'est incompréhensible, ce qui est l'important ! Rassurez-vous, je ne vous ferai pas ce cours de l'année prochaine en latin. Quoi qu'on ne sait pas… j'en ferai peut-être un, pour vous apprendre !

Je ne voudrais pas vous quitter sans, quand même, avoir illustré un petit peu ce que tout ceci veut dire, parce qu'il y en a peut-être qui croient que je suis loin de la clinique en vous racontant cette histoire. Il y a un certain nombre de positions subjectives bel et bien concrètes auxquelles nous avons affaire, même si nous ne nous apercevons pas que, dans le symptôme, il faut toujours chercher où est le savoir, où est le sujet, mais de ne pas aller trop vite quant à savoir à quel sexe nous avons affaire. Mais dans l'analyse, il y a l'Autre, et nous nous apercevons de la façon dont, par rapport à l'Autre, au grand A, se posent les problèmes du désir. Ce n'est pas aujourd'hui que je reviendrai sur la grande répartition de la demande, de la jouissance de l'Autre et de l'angoisse de l'Autre comme correspondant aux trois visées déterminant les versants respectifs de la névrose, de la perversion et de la psychose.

Dans la névrose, d'où est partie notre expérience, et qui est notre expérience quotidienne aussi, fondamentale, c'est par rapport à la demande de l'Autre que se constitue le désir du sujet. Dire que c'est par rapport à la demande de l'Autre n'est pas aller contre ce que je dis, le désir du sujet, c'est le désir de l'Autre, mais sa visée, parce que c'est aussi le principe de son maintien dans la position névrotique, c'est la demande de l'Autre. Ce que l'Autre demande, bien sûr, n'est pas ce qu'il désire. J'ai assez insisté, je pense, sur cette radicale *Entzweiung*, pour que je n'aie pas besoin ici de nouveau de l'illustrer. Au reste, reprenez tout ce que j'ai pu laisser comme commentaire de tel ou tel point de la *Traumdeutung* pour le poursuivre, jusque dans la structure de l'homosexualité féminine ; cette *Entzweiung*, vous la toucherez du doigt.

Et l'hystérique charge un tiers de répondre à la demande de l'Autre. Pour elle, elle se soutient dans son désir comme insatisfait. Et c'est pour cela que c'est par la symptomatologie, l'évolution de l'hystérique, que nous avons l'accès le plus rapide, mais du même coup qui le voile en partie, au fait de la castration. La castration est trop instrumentale, trop moyennante chez l'hystérique, et aussi trop facile à atteindre puisque la plupart du temps l'hystérique l'est déjà, objet châtré, pour que ça ne nous le voile pas.

L'obsessionnel, comme le névrotique, est dans le même cas. Il opère autrement avec la demande de l'Autre, il se met à sa place et il lui offre le spectacle, le spectacle d'un défi, en lui montrant que le désir que cette demande provoque chez lui est impossible. Dans les cas féconds, car il en est, de névrose obsessionnelle, il lui démontre que tout est possible à la place, il multiplie les exploits. Tout cela a aussi un grand rapport avec la castration, et s'il rabroue, s'il ravale, s'il bafoue ainsi le désir de l'Autre, eh bien ! nous le savons, c'est pour protéger son pénis. De la place de l'Autre, à travers tous les risques calculés qu'il court, il s'éprouve comme phallus sauvegardé. C'est là que l'oblati-

vité est à son affaire, il offre tout à la place. Il n'y a pas de plus grands oblatifs que les vrais, que les grands obsessionnels. Il offre d'autant plus volontiers tout que tout ce qu'il offre, c'est, comme vous le savez, de la merde ! Alors, lui forcer la carte en interprétant le fantasme de *fellatio* — qui peut venir en effet, et qui vient ordinairement, dans son analyse, à l'obsessionnel — en s'imaginant que c'est l'avidité du pénis qui le dirige, en en faisant l'objet de communion, eh bien, c'est en réalité une méconnaissance chez l'analyste, qui est le fait, chez lui, de la confusion du phallus perdu avec l'objet fécal et qui, à intéresser le sujet en analyse à une dialectique du toucher, du ne pas toucher, du contact ou du ne pas contact, témoigne proprement de la vérité de ce que je dis, car cette dialectique de la cure de l'obsessionnel est proprement, si je puis dire, non pas celle de la propriété mais celle de la propreté. Le sujet en analyse, par une telle voie, par une telle méthode, est invité à ce que j'ai défini comme étant la fonction de l'objet *a*, à trouver sa vérité dans cet objet *a* sous ses espèces fécales, ce qui est proprement, bien sûr, ce qui comble en effet l'obsessionnel, qui ne demande que ça.

Vous voyez que cette théorie a des conséquences pratiques, qu'elle permet d'articuler des objections, des objections structurées contre quelque chose qui se présente comme n'étant pas sans effet clinique, et même jusqu'à un certain point bienfaisant, puisque tout le danger vient justement de satisfaire la demande que nous voyons se manifester chez le névrotique. Quand je reprendrai cette dialectique du possible et de l'impossible, je vous montrerai qu'elle n'est, après tout, rien d'autre que ce que Freud nous découvre comme étant l'opposition principe du plaisir/principe de réalité. Mais je ne demande pas, comment est-il possible que la souffrance névrotique soit un plaisir ?, encore que ce soit, bien évidemment, démontré. Je ne peux pas démontrer comment c'est possible, si ce n'est par des entourloupettes, mais je puis le manifester en me mettant à la place où je rends impossible la satisfaction de la demande qui se cache sous cette souffrance.

Je n'irai pas plus loin aujourd'hui sur des détails cliniques car il faut que je conclue. Je ne vous dirai pas comment le phobique rentre sous la même rubrique, qui est toujours le rapport à la demande de l'Autre. Je vous ai assez parlé du signifiant manquant pour clore et terminer ce que j'ai à vous dire aujourd'hui sur ce point, où vraiment culmine tout le discernement qu'a eu Freud du phénomène inconscient quand il parle du désir dernier à habiter le rêve, qui est le vrai désir de l'Autre, le désir que nous dormions. Ce n'est pas pour rien que ce soit au moment où un rêve vienne, à ce point culmen, de se figer en cette figure immobile où véritablement pour nous s'incarne au plus près la nature du fantasme et sa fonction de couverture de la réalité. Pensez au rêve

de l'Homme au loups ; si le fantasme nous réveille, et dans l'angoisse, c'est pour que la réalité n'apparaisse pas. Puissiez-vous seulement être assez réveillés pour que le sens de ce mot, à venir dans mon dessein, dès maintenant vous touche.

Je ne débarrasserai pas l'Autre, ni de son savoir, ni de sa vérité. Le terme de l'analyse, s'il est ce que j'ai inscrit dans le symbole [S signifiant du A], ce sont ces termes, l'Autre sait qu'il n'est rien.

# Leçon XXIV

*23 juin 1965*

*(séminaire fermé)*

Notre dernière réunion de cette année, j'ai tenu à ce que ce soit un séminaire dit fermé, c'est-à-dire ce moment, ou ce lieu où j'ai manifesté, cette année, le désir d'entendre, en somme, un certain nombre de réponses éventuelles à ce que je peux être amené à vous avancer dans mes cours. C'est une entreprise qui ne s'est pas révélée, cette année, trop hasardeuse. Néanmoins, nous avons failli, pour cette dernière réunion, n'avoir peut-être pas l'ensemble de ce que j'attendais de certains qui avaient manifesté expressément le désir d'être présents par la parole à un de mes séminaires de cette année et se sont trouvés, comme il arrive à des psychanalystes, toujours très occupés, se sont trouvés un peu pris de court.

Bon. Là-dessus, j'ai eu une bonne surprise, on m'a apporté, au dernier moment, un texte sur, vous allez le voir, un livre qui me paraît très, très important. Vous verrez pourquoi il me paraît très important, ce n'est pas uniquement parce qu'on pourra vous en parler, avec la plus grande pertinence, comme relevant de certains repères que je crois avoir tout à fait bien élucidés devant vous, cette année, concernant ce qu'on appelle le désir. Et puis alors, ensuite, vous aurez une intervention de quelqu'un que vous avez déjà entendu, qui fait partie de cette nouvelle couche toujours prête à aller au feu quand, peut-être, de plus anciens ont des habitudes plus lentes.

Alors, je vais donner donc la parole, sans plus attendre, à la personne qui va vous apporter son commentaire sur cet ouvrage dont je ne déflore même pas le nom avant qu'elle en parle. C'est Madame Montrelay qui a bien voulu me faire cette bonne surprise.

***Michèle Montrelay –*** En cette veille de vacances, peut-être n'est-il pas trop frivole de proposer à ceux d'entre vous qui ne l'ont déjà fait, la lecture du dernier roman de Marguerite Duras, *Le ravissement de Lol V. Stein*[37]. Ce livre est paru l'année dernière, et n'a pas toujours été accueilli favorablement par la critique.

Elle lui a reproché une subtilité excessive, énigmatique. On y retrouve d'ailleurs la façon habituelle de Marguerite Duras, lenteur du rythme, ambiguïté de la texture, intelligence passionnée des mots qui est aussi celle du cœur.

*Le ravissement de Lol V. Stein* va dans le même sens que les récits précédents de Marguerite Duras, à la recherche d'un moment perdu. Cet instant, qui se produisit tout à fait par hasard, fascine le personnage principal du récit — rappelez-vous le scénario d'*Hiroshima mon amour* — il le fascine parce que c'est là que s'inscrit sa certitude. Cette certitude, elle est extrêmement sensible d'ailleurs dans le style de Marguerite Duras qui agace beaucoup, ce qui est bien compréhensible, puisque elle insiste d'autant plus qu'elle se dérobe. Il semble qu'elle coïncide avec la mémoire, ou plutôt avec ce que Jacques Lacan appelle une mémoire. Si j'évoque ce dernier terme, ce n'est pas pour constater, purement et simplement, qu'il constitue le ressort du roman. Cette affirmation est aussi vraie des œuvres de Proust, Butor, Simon et tant d'autres. Elle est peut-être plus vraie que des œuvres de Marguerite Duras où la mémoire ne constitue pas tant le ressort que l'objet du récit, curieusement fait par un autre. Je veux dire qu'il apparaît ici, avec une netteté particulière, que c'est dans le discours désirant de l'autre que nous vivons avec le sujet, Lol V. Stein, l'événement qui la tient prisonnière.

Il va sans dire que ce roman est le énième récit qui ait été fait à la troisième personne. Ce qui surprend, c'est que le relief inaccoutumé, qui est celui de la première personne qui raconte la troisième, ce relief est une troisième dimension où le sujet Lol émerge, infiniment plus présent, plus troublant que n'en pourrait rendre compte l'emploi unique de la première personne. Ces dimensions que Jacques Lacan nous a désignées cette année, auxquelles je viens de faire allusion, particulièrement ce qui fut dénommé par lui, la semaine dernière, la dialectique de la relation avec l'Autre en tant que rapport de l'aliénation, ces dimensions mêmes structurent le roman de Marguerite Duras dont il est temps que je vous fasse un résumé.

Lola Valérie Stein, dix-neuf ans, américaine, sur le point de se marier, est brusquement séparée, à la fin d'un bal, non pas de son fiancé, Michael Richardson, mais du couple que forment son fiancé et Anne-Marie Stretter, ces deux derniers venant, au cours du bal, de se reconnaître en une passion aussi soudaine que définitive. C'est ainsi, je crois, que les choses doivent être racontées. Lol, qui a vu le couple commencer à s'aimer par le seul — j'emprunterai ce terme à Serge Leclaire — circuit du regard, regarde, elle aussi, et n'entend pas s'arrêter de regarder. Il nous faut souligner tout de suite l'étrangeté de caractère de Lol, indifférent, absent. Voici la première présentation qui nous en est faite par son amie :

> « *Au collège,* dit-elle, *et elle n'était pas la seule à le penser, il manquait déjà quelque chose à Lol pour être,* elle dit, *là. Elle donnait l'impression d'endurer dans un ennui tranquille une personne qu'elle se devait de paraître mais dont elle perdait la mémoire à la moindre occasion. Gloire de douceur mais aussi d'indifférence.* »

Si Lol V. Stein est aussi indifférente, c'est naturellement qu'elle ne fait pas bien la différence entre elle et ce qui l'entoure. Anne-Marie Stretter, qui apparaît au contraire parfaitement définie, sûre d'elle, permet, j'imagine, à Lol de faire, grâce à elle, la différence entre une femme, cette femme qui est Lol V. Stein et le désir de Michael Richardson. Ce désir prend alors pour Lol une valeur signifiante insoupçonnée jusqu'alors, si bien qu'elle n'aime plus son fiancé. Ce signifiant, Lol V. Stein en subit la marque, sous la forme d'un oubli. L'oubli de Lol, sa négation, vont faire sa volupté d'être enfin la présence du couple et sa propre présence, où le présent de la présence — si je puis inverser de la sorte une formule que donne Heidegger de l'angoisse, pour en illustrer l'opposé, c'est-à-dire la satisfaction — où le présent de la présence prend une valeur absolue que représente le temps mort du bal, muré, est-il écrit, dans sa lumière nocturne. Mais plus encore que ce qui nous est dit des multiples aspects du bal, ce qui retient Lol, c'en est la fin, plus précisément encore le moment où elle vient d'apercevoir l'aurore, alors qu'eux ne savent pas encore. A ce moment, Lol pressent, dans l'affolement, qu'il va arriver quelque chose, que ça va arriver. Et si je reprends les termes cités récemment par Jacques Lacan, c'est qu'ils me semblent parfaitement exprimer, dans leur ambiguïté, l'événement pressenti par Lol de son corps comme un déchet, ou plutôt l'avènement de son corps comme un déchet, un reste, rejeté, plus encore par l'aurore que par le couple. Je reprends ce passage avec plus de détails :

> « *Elle sait,* écrit Marguerite Duras, *eux pas encore,* et elle ajoute un peu plus loin, *à cet instant précis une chose, mais laquelle ? aurait dû être tentée qui ne l'a pas été.* »

Voici quelle fut la tentation de Lol. Forte d'un savoir dont elle possède un bref instant le privilège, elle se sent sur le point d'en user, d'abord pour circonscrire, perpétuer cette commune fascination, ce qui serait alors possible à supposer que Lol se découvre un brusque pouvoir incantatoire. Mais là n'est pas l'essentiel. Ce que Lol désire, dans la possession de son bref et fragile savoir, c'est dire pourquoi, réellement, le couple s'enfuit. Et cela est absolument impossible. Si ces mots existaient, pour cerner ce qui, devant elle, se manifeste, se joue de la réalité du sexe, le couple resterait. Lol en est certaine et nous aussi

nous partageons cette certitude. Nous y sommes totalement suspendus, un bref instant. Nous en gardons la nostalgie.

Je ne puis lire ici les deux admirables pages qui nous mènent à cet instant. Je me contenterai de citer cette phrase, de dire ce regret, ce deuil de Lol :

> *« J'aime à croire, comme je l'aime, que si Lol est silencieuse dans la vie c'est qu'elle a cru, l'espace d'un éclair, que ce mot pouvait exister… Ç'aurait été un mot-absence, un mot-trou, creusé en son centre d'un trou, de ce trou où tous les autres mots auraient été enterrés. »*

Ce mot, Lol se rend bien compte qu'elle ne peut l'articuler. Aussi Marguerite Duras poursuit-elle de la sorte :

> *« On n'aurait pas pu le dire mais on aurai pu le faire résonner. Immense, sans fin, un monde vide, il aurait retenu ceux qui voulaient partir, il les aurait convaincus de l'impossible, il les aurait assourdis à tout autre vocable que lui-même, en une fois il les aurait nommés, eux, l'avenir et l'instant. »*

Qui peut convaincre de l'impossible ? Qui peut dire la vérité de la réalité, à commencer par celle su sexe, demandait, il y a peu de temps, Jacques Lacan, si ce n'est Dieu ? Mais Dieu est absent. Lol, continue Marguerite Duras, n'est pas Dieu. Elle n'est personne. Issue de l'absence d'un mot, de l'absence de Dieu, il ne reste plus que le corps de Lol, horrible, effroyable à soutenir, objet *a* qu'il va falloir désormais s'efforcer d'abolir. Comment s'y prendre ? En faisant en sorte que le coup de dé qui fut l'oubli premier de Lol se renouvelle mais fasse, pour ainsi dire, d'une pierre deux coups, l'oubli de Lol, par un couple réel, doit coïncider avec l'abolition de son corps éprouvé comme objet *a*. Alors seulement, cet événement sera l'avènement du ravissement de Lol V. Stein, et cela au double sens du terme. De quelle façon Lol V. Stein pose, sur la réalité des êtres qui l'entourent, la grille de son fantasme, qui n'est autre que la reconstitution à rebours du premier hasard ? Je vous le dirai tout à l'heure.

Nous ferons maintenant quelques remarques, tout d'abord à propos de cet objet *a*, tel qu'il apparaît au cours du récit. La première, c'est qu'il constitue chez Marguerite Duras, comme chez Flaubert, Maupassant, aussi dans le nouveau roman, cette matière sensible, palpable du récit qui ne devient à proprement parler événement que par l'intervention du désir de l'Autre. Dans *Le ravissement de Lol V. Stein,* l'objet c'est le corps, le regard, mais c'est surtout le mot manquant qui, pour manquer, n'en existe pas moins de la façon la plus horrible, à partir du moment où son existence est soulevée, mise en question. Ce *mot-trou*, ce *trou de chair*, cet *inachèvement sanglant*, je cite, *ce chien mort sur*

*la plage*, combien de fois déjà vient-il de résonner à vos oreilles ? Ce mot, c'est Lol, Lola, prénom féminin Ô combien avec son petit a final, et son caractère sexué. Il s'accole de curieuse façon avec le peu qui reste de Valérie, un *V,* et la densité brève du patronyme…

***Jacques Lacan –*** Madame Montrelay, est-ce que vous vous sentiriez le courage de vous jeter à l'eau ? Ce que vous avez si bien repéré, dans cet ouvrage et dans ce texte, essayez de le faire passer, avec vos notes bien sûr pour vous soutenir, qui ne sont pas des notes mais un texte, mais sans le lire, ce texte, parce que je crois quand même que, non pas que ça ne passe pas, mais ça porte moins que si vous y allez, quoi. Improvisez, racontez la chose comme vous êtes absolument capable de le faire, parce que je crois qu'il est important…

***Michèle Montrelay –*** Je n'ai pas préparé une improvisation.

***Jacques Lacan –*** N'improvisez pas, mais dites ce que vous avez à dire. En somme, il s'agit de quelque chose qui pourrait être une histoire, et une histoire psychologique, à savoir qu'on pourrait en effet remonter jusqu'à l'enfance de Lol V. Stein. L'originalité de ceci se diminue du fait que vous savez l'usage américain de donner, sous la forme d'une initiale… de représenter la présence d'un second prénom sous la forme d'une initiale. Le premier nom est un nom abrégé, c'est Lola. Cette Lol V. Stein — ce n'est absolument pas de la psychologie — je veux dire qu'on en parle, de ce qu'elle a eu peut-être de toujours étrange, mais l'important c'est ce qui lui arrive, à un moment donné, d'unique, autour de quoi elle reste, on pourrait dire, du dehors, si nous faisions de la psychologie, elle reste accrochée. Elle reste accrochée au fait que, un beau soir, avec son fiancé d'alors, il se produit qu'une tierce personne, une femme charmante entre, le fiancé la regarde, et l'affaire est faite, ils partiront ensemble à la fin de la soirée, et tout se passe vraiment à la vue, non seulement de Lol, mais de tous. Tout ce qui va se passer dans la suite de la vie de Lol V. Stein et nommément ce qui nous est rapporté, qui nous est rapporté par un narrateur qu'on ne connaît pas. Il y a un moment où dans le milieu du livre, la distance est couverte et le narrateur se dévoile. La distance est couverte, c'est moi, c'est lui qui parle, et qui rejoint sa propre entrée dans la vie de Lol V. Stein, ce qui va se passer avec ce personnage, comment ce personnage est rencontré, est quelque chose qui manifeste l'état où est restée Lol V. Stein, à propos de cette scène traumatique. Ce qu'elle est, essentiellement, à partir de là, c'est ce que Madame Montrelay va essayer de vous expliquer. Ce en quoi j'ai pu dire cette année du sujet et de ses supports est là véritablement illustré, illustré d'une façon qui n'a pas un seul instant la prétention structuraliste ou analytique, simplement en énonçant les choses avec des mots qui éclairent mieux. Il sort que la structure même est là

écrite. Tout à l'heure, Madame Montrelay vous a lu un texte où il y a ce *mot-trou* par exemple. Ça, c'est dans le texte. Il y a bien autre chose dans le texte, qui est un texte qui semble — sans que nous ayons rien fait l'un et l'autre, Marguerite Duras et moi, pour nous rencontrer — ce sont des textes congruents avec le thème même de ce que je vous ai avancé cette année.

Reprenez, comme vous voulez, comme vous pourrez. Parlez un petit peu plus fort, un petit peu plus scandé, et si vous pouvez, lâchez votre texte ! J'en serais content. Parce que vous avez sûrement plus d'une chose à dire. Ou bien lisez des morceaux de Marguerite Duras à l'occasion… Il faut absolument que ça passe.

***Michèle Montrelay –*** Le mieux est peut-être que je lise d'abord ce que j'ai là, et après on verra…

Je disais donc que, cet objet, c'était un mot, c'était *Lol.* Je disais aussi que Lol avait perdu le *a* de *Lola,* qu'il avait perdu son caractère sexué et que ça faisait anonyme, mais que, par contre — je crois que je ne l'ai pas encore dit — de *Lol V. Stein,* on en a plein la bouche. Enfin, nous retrouvons dans cette séquence verbale, les caractéristiques, il me semble, qui ont été soulignées par Serge Leclaire à propos de la formule secrète « POOR (d) J'e-LI ». Ces caractéristiques me semblent être les suivantes :

1 – La brièveté avec laquelle surgit la formule qui rend bien l'apparition d'un rien-du-tout-quelque-chose que nous avons rencontré précédemment.
2 – L'acmé, figuré sous une forme renversée, dans le *V* du centre, fourche, triangle inachevé.
3 – La réversion naturelle pour ce qui est du mot *Lol* où l'endroit équivaut à l'envers, mais justement alors, peut-on parler de réversion ? C'est autre chose.
4 – Le caractère magique de cette formule, enfin, magique tout au moins tel qu'il apparaît dans le roman, parce qu'il représente le maître mot que Lol aurait dû dire pour refermer, à tout jamais, le circuit du sens.

Ce ne sont là que suppositions. Pourtant si, comme le souligne Marguerite Duras, Lol, quand elle prononce un nom propre, est incapable de nommer — là je pourrai retrouver la citation tout à l'heure — il est bien possible que ce mot présent-absent, loin de soutenir ici l'ordre symbolique, ne serve qu'à vouloir justifier l'inexplicable, c'est-à-dire le mystère de la naissance.

Nous remarquerons, deuxièmement et très brièvement, avec quelle ambiguïté, quelle incohérence se manifeste, dans le récit, la féminité de Lol. Il est tentant de penser que Lol, comptée pour rien, oubliée par le couple, apparemment

non désirée par ses parents, répète inlassablement cette expérience parce que celle-ci peut lui permettre d'articuler, pour autrui, mais surtout pour elle, son énigmatique féminité.

On est frappé, dans ce roman, par l'absence de repère, la rareté des signifiants phalliques. Il semble que la sexualité de Lol se situe bien en-deçà d'une structuration œdipienne, dans ce rapport au vide qui fut évoqué par Perrier et un de ses collaborateurs dans le volume VII de *La psychanalyse*[114-115].

Mais avant de terminer cet exposé, il est peut-être nécessaire que nous donnions un aperçu de la suite du roman. Lol V. Stein, après le bal, après la crise, le temps de folie qui s'ensuit, se marie, a trois enfants, vit très conformément aux normes, dans une petite ville américaine. Après dix ans de mariage, elle revient dans sa ville natale et, au cours des après-midi où inlassablement elle promène son corps comme on promènerait un enfant, elle rencontre un couple, un autre, celui de son amie d'antan et un homme sur lequel elle jette son dévolu, qu'elle décide d'aimer de la façon la plus bizarre. En effet, cet homme devra l'oublier aussi souvent, aussi absolument que possible avec une femme qui sera et devra surtout être considérée par lui comme le comble de la féminité. Que cette femme ait assisté au bal qui est aussi son bal, à elle, est bien sûr, une condition essentielle au charme de la chose.

Cet immense fantasme, conçu par Lol V. Stein, pour des raisons facilement repérables maintenant, l'amant de Tatiana tente de le déchiffrer peu à peu :

> « *Je désire,* déclare-t-il, *comme un assoiffé, boire le lait brumeux et insipide de la parole qui sort de Lol V. Stein, faire partie de la chose mentie par elle. Qu'elle m'emporte, […] qu'elle me broie avec le reste, je serai servile, que l'espoir soit d'être broyé avec le reste, d'être servile.* »

Voilà ce qu'accepte de faire le narrateur, Jacques Hold, rencontrer Tatiana dans un hôtel proche de la ville, tandis que Lol V. Stein, couchée dans un champ de seigle, regarde, regarde. Regarde quoi ? Les amants d'abord, qui passent parfois près de la fenêtre, ensuite, naturellement, plus rien, à la fenêtre, l'oubli de Lol V. Stein que Jacques Hold s'évertue à mener à bien pour la plus grande satisfaction du trio. Quel dessein secret s'est emparé de Marguerite Duras, qui l'a entraînée à forger une histoire aussi effarante, aussi folle, aussi logique d'illogisme dans ses moindres détails ?

C'est ici qu'il nous faut faire une troisième série de remarques à propos de l'emploi des personnes dans le récit, particulièrement l'ampleur inaccoutumée, insolite, qui a été donnée à la première personne, celle de Jacques Hold. Il s'ensuit tout d'abord, première remarque, dans la mesure où notre unique savoir s'instaure dans un désir, désir pris lui-même au filet d'un fantasme, que ce savoir

n'est jamais fixe, toujours relatif, possibilité, histoire parmi d'autres. Telles se présentent aussi, je crois, certaines œuvres musicales contemporaines, celles d'un Stockhausen par exemple.

Deuxième remarque. Le désir de l'Autre conditionne l'espace du roman, autrement dit sa structure, espace ouvert à tous les vents où le désir de l'un, disons l'extérieur, peut recouper en tous points celui de l'Autre, supposé être intérieur. Comment le désir de l'un peut-il se suturer au désir de l'Autre ? C'est en fonction de l'objet *a*, mais nous allons trouver cela tout à l'heure.

Troisième remarque. Il eut été absolument impossible de rendre compte du sujet Lol, de la faire émerger dans cette qualité d'être, de vérité parfois à couper le souffle, autrement dit il aurait été impossible de saisir Lol au point zéro de son désir si ce n'est dans le discours du désir de l'Autre.

Quatrième remarque. Ce sujet, nous le saisissons, bien en deçà du *cogito.* Rien de lui n'est jamais formulé sous la forme de l'un de l'unique. Voici ce qu'en dit son amant :

> *« Ce fut là ma première découverte à son propos, ne rien savoir de Lol était la connaître déjà. On pouvait, me parut-il, en savoir moins encore, de moins en moins sur Lol V. Stein. »*

Soit dit en passant, cette définition de l'amour n'est pas si mauvaise, il me semble. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est que ce sujet, brumeux, insipide, qui n'a pas d'idée, qui n'en a aucune, est le seul sujet du roman qui pense, manœuvre son monde, traquant, manipulant le couple des amants, jusqu'en quels lieux, je le dirai tout à l'heure.

C'est que le sujet est à prendre dans un perpétuel partage entre le désir de l'Autre et l'objet *a*. Le voici à nouveau, cet objet, plus présent que jamais dans la seconde partie du roman. Ces yeux fixes, grand-ouverts, qui dévorent, absorbent, décident de tout, ce regard immense, perdu dans le hérissement de la paille d'un champ de seigle, c'est cet objet *a* qui fascine Jacques Hold, qui l'entraîne dans le fantasme, dans son fantasme, ou dans le fantasme du roman. Ce que Lacan nous a dit, je crois, la semaine dernière, je le cite textuellement :

> *« C'est en tant que je suis objet* a *que mon désir est le désir de l'Autre. »*

Ainsi donc, dans ce récit, la troisième personne est en fait la première. La première est à prendre comme la troisième. Jeu de syntaxe, de désir que figuraient certains romans du XVIII^e^, je pense en particulier aux *Égarements du cœur et de l'esprit* de Crébillon fils : « Pour un temps, la marquise fut évincée, qui sortit à cinq heures ». Le nouveau roman, à repérer depuis Flaubert, ménage, entre celui qui parle et la luxuriance, la prolifération de l'objet, un interval-

le, un manque, une pause, un silence qui est le sujet. Ne nous y trompons pas, Marguerite Duras, qui sait faire entendre le silence, parle aussi à la troisième personne.

***Jacques Lacan –*** C'est un texte très important et très intéressant que vous venez d'entendre. Nous tâcherons que vous puissiez en avoir part. Est-ce qu'il y a ici… je sais que déjà, parmi mes proches, il y a pas mal de gens qui ne l'ont pas laissé échapper, ce texte de Marguerite Duras. S'ils pouvaient opiner, à l'occasion, de ce que nous venons d'entendre, j'en serais satisfait. Est-ce que quelqu'un a quelque chose à dire là-dessus ?… Pour vous donner le ton du roman, je vais vous lire, moi, un petit bout de chapitre central que j'ai choisi. Je pense qu'il sera suffisamment éclairé, pour autant que la voix de la personne qui parlait ici vous sera parvenue, d'être suffisamment éclairé sur la trame, sur la trame du roman, pour que ce chapitre prenne sa valeur.

La jeune fille, la jeune femme en question a épousé assez vite un garçon du type altruiste qui l'a, en quelque sorte, prise sous sa protection à titre d'épave. Au bout de dix ans, cette épave surnage assez bien et, revenue à son lieu d'origine, à cette ville natale qui s'appelle S. Tahla, dont on aurait pu se mettre en garde quant aux dangers qu'elle présentait pour elle, nommément quant à ce qu'on appelle les souvenirs qu'il faut éviter aux gens en proie à un deuil, revit dans cette ville. Et c'est là que, errant un jour, elle va rencontrer quelqu'un qui s'est déjà annoncé une fois à l'horizon de sa vision, on ne peut pas dire dans une rencontre, il est entré dans le champ de sa fenêtre. C'est le narrateur. A la fois c'est l'entité, l'amant type, mais c'est aussi quelqu'un qu'elle suit, qui est là, celui qui va prendre la place de ce trou, de cette béance, autour de laquelle, en somme, tout son être de sujet est organisé. Et, le suivant, l'ayant rencontré dans la rue, elle attend ce qu'il attend, c'est-à-dire la femme avec laquelle elle pressent, elle présume qu'il a un rendez-vous.

> *« Elle arriva en effet cette femme, elle descendit d'un car bondé de gens qui rentraient chez eux avec le soir. Dès qu'elle se dirige vers lui, dans ce déhanchement circulaire, très lent, très doux, qui la fait à tout moment de sa marche l'objet d'une flatterie caressante, secrète, et sans fin, d'elle-même à elle-même, aussitôt vue la masse noire de cette chevelure vaporeuse et sèche sous laquelle le très petit visage triangulaire, blanc, est envahi par des yeux immenses, très clairs, d'une gravité désolée par le remords ineffable d'être porteuse de ce corps d'adultère, Lol s'avoue avoir reconnu Tatiana Karl. »*

C'est-à-dire la femme qui a été le témoin de la scène initiale.

> *« Alors, seulement, croit-elle, depuis des semaines qu'il flottait, ça et là, loin, le nom est là : Tatiana Karl. Elle était vêtue discrètement d'un tailleur de sport noir. Mais sa chevelure était très soignée, piquée d'une fleur grise, relevée par des peignes d'or, elle avait mis tout son soin à en fixer la fragile coiffure, un long et épais bandeau noir qui, au passage près du visage, bordait le regard clair, le faisait plus vaste, encore plus navré, et ceci qui aurait dû n'être touché que par le seul regard, qu'on ne pouvait sans détruire laisser au vent, elle avait dû — Lol le devine — l'avoir emprisonné dans une voilette sombre, pour que le moment venu il soit le seul à en entamer et à en détruire l'admirable facilité, un seul geste et elle baignerait alors dans la retombée de sa chevelure, dont Lol se souvient tout à coup et qu'elle revoit lumineusement juxtaposée à celle-ci. »*

Donc elle les voit qui se rejoignent :

> *« Ils marchaient à un pas l'un de l'autre. Ils parlaient à peine.*
> *Je crois voir ce qu'a dû voir Lol V. Stein ; il y a entre eux une entente saisissante qui ne vient pas d'une connaissance mutuelle mais justement, au contraire, du dédain de celle-ci. Ils ont la même expression de consternation silencieuse, d'effroi, d'indifférence profonde. Ils vont plus vite en approchant. Lol V. Stein guette, les couve, les fabrique, ces amants. Leur allure ne la trompe pas, elle. Ils ne s'aiment pas. Qu'est-ce à dire pour elle ? D'autres le diraient du moins. Elle, différemment, mais elle ne parle pas. D'autres liens les tiennent dans une emprise qui n'est pas celle du sentiment, ni celle du bonheur, il s'agit d'autre chose qui ne prodigue ni peine ni joie. Ils ne sont ni heureux ni malheureux. Leur union est faite d'insensibilité, d'une manière qui est générale et qu'ils appréhendent momentanément, toute préférence en est bannie. Ils vont ensemble, des trains qui se croisent de très près, autour d'eux le paysage charnel et végétal est pareil, ils le voient, ils ne sont pas seuls. On peut pactiser avec eux. Par des voies contraires ils sont arrivés au même résultat que Lol V. Stein, eux, à force de faire, de dire, d'essayer, de se tromper, de s'en aller et de revenir, de mentir, de perdre, de gagner, d'avancer, de revenir encore, et elle, Lol, à force de rien. »*

C'est là qu'elle les suit jusqu'à cet endroit qui est l'hôtel, l'hôtel dans la ville, où tout le monde est en sécurité pour abriter ses amours clandestines.

> *« Lol connaît cet hôtel pour y être allée dans sa jeunesse avec son amant qui l'a abandonnée Michael Richardson. Elle est sans doute arrivée*

*jusque-là, quelquefois, durant ses promenades. C'était là que Michael Richardson lui avait fait son serment d'amour. Le souvenir de l'après-midi d'hiver s'est englouti lui aussi dans l'ignorance, dans la lente, quotidienne glaciation de S. Tahla c'est le nom de la ville sous ses pas. »*

Donc c'est elle, c'est elle qui, de là, est partie pour la fameuse scène du casino qui lui arrache celui qui reste ensuite, pour sa vie entière, ce trou. Ce trou à la place duquel il n'y a plus qu'un cerne de mensonge. C'est là qu'elle y arrive.

*« Je vois comment elle y arrive. Très vite, elle gagne le champ de seigle, s'y laisse glisser, s'y trouve assise, s'y allonge. Devant elle il y a cette fenêtre éclairée. Mais Lol est loin de sa lumière.*
*L'idée de ce qu'elle fait ne la traverse pas. Je crois encore que c'est la première fois, qu'elle est là sans idée d'y être, que si on la questionnait elle dirait qu'elle s'y repose. De la fatigue d'être arrivée là. De celle qui va suivre. D'avoir à en repartir. Vivante, mourante, elle respire profondément, ce soir l'air est de miel, d'une épuisante suavité. Elle ne se demande pas d'où lui vient la faiblesse merveilleuse qui l'a couchée dans ce champ. Elle la laisse agir, la remplir jusqu'à la suffocation, la bercer rudement, impitoyablement jusqu'au sommeil de Lol V. Stein.*
*Le seigle crisse sous ses reins. Jeune seigle du début d'été. Les yeux rivés à la fenêtre éclairée, une femme entend le vide se nourrir, dévorer ce spectacle inexistant, invisible, la lumière d'une chambre où d'autres sont. De loin, avec des doigts de fée, le souvenir d'une certaine mémoire passe. Elle frôle Lol peu après qu'elle s'est allongée dans le champ, elle lui montre à cette heure tardive du soir, dans le champ de seigle, cette femme qui regarde une petite fenêtre rectangulaire, une scène étroite, bornée comme une pierre, où aucun personnage encore ne s'est montré. Et peut-être Lol a-t-elle peur, mais si peu, de l'éventualité d'une séparation encore plus grande d'avec les autres. Elle sait quand même que certains lutteraient — elle hier encore —, qu'ils retourneraient chez eux en courant dès qu'un reste de raison les ferait se surprendre dans ce champ. Mais c'est la dernière peur apprise de Lol, celle que d'autres auraient à sa place, ce soir. Eux l'empoisonneraient dans leur sein, avec courage. Mais elle, tout au contraire, la chérit, l'apprivoise, la caresse de ses mains sur le seigle. L'horizon, de l'autre côté de l'hôtel a perdu toute couleur. La nuit vient.*
*L'ombre de l'homme passe à travers le rectangle de lumière. Une première fois, puis une deuxième fois, en sens inverse. »*

Et c'est là qu'elle suit, sous la forme de ce théâtre d'ombres tout le manège des amants. La fin, sa rentrée chez elle :

> *« Son mari est dans la rue, il l'attend, alarmé.*
> *Elle mentit et on la crut […] L'amour que Lol avait éprouvé pour Michael Richardson était pour son mari la garantie la plus sûre de la fidélité de sa femme. Elle ne pouvait pas retrouver une deuxième fois un homme fait sur les mesures de celui de T. Beach, ou alors il fallait qu'elle l'inventât, or elle n'inventait rien, croyait son mari. »*

Vous voyez que les dimensions et le registre autour duquel joue notre Marguerite Duras ne vont pas sans quelque humour latéral.

Pour ce qui est de ce qui, ici, est démontré et qui et montrable, c'est précisément en tant que cet être, Lol V. Stein, autour duquel on peut rappeler beaucoup des thèmes de cette année, jusques et y compris, comme on l'a fait tout à l'heure, la fonction et l'usage du nom propre qui est articulée à plusieurs temps et à plusieurs points spéciaux de ce livre avec, apparemment, mon dieu, une pertinence qui pourrait après tout faire un objet d'interrogation si nous ne savions pas, par notre travail de cette année, la profonde cohérence de cette fonction du nom propre avec tout ce qu'il en est de ce siège, de ce siège central du sujet en tant qu'il est représenté ici de la façon la plus articulée par le mot trou, par le mot manquant — le mot *trou* ou le *mot-trou* — et que c'est dans la mesure où cet être, cet être désigné par ce nom propre qui est le titre du roman de Marguerite Duras, cet être n'est vraiment spécifié, incarné, présentifié dans son roman que dans la mesure où elle existe sous la forme de cet objet noyau, cet objet *a* de ce quelque chose qui existe comme un regard, mais qui est un regard, un regard écarté, un regard-objet, un regard que nous voyons à plusieurs reprises.

Bien sûr cette scène se renouvelle, est scandée, répétée à plusieurs reprises, jusqu'à la fin du roman. Même quand elle aura fait la connaissance de cet homme, qu'elle l'aura approché, qu'elle se sera littéralement accrochée comme si elle y rejoignait ce sujet divisé d'elle-même, celui que seulement elle peut supporter, qui est aussi, dans le roman, celui qui la supporte, c'est le récit de ce sujet grâce à quoi elle est présente. Le seul sujet ici est cet objet, cet objet isolé, cet objet par lui-même, en quelque sorte, exilé, proscrit, chu à l'horizon de la scène fondamentale, qu'est ce pur regard qu'est Lola Valérie Stein. Et c'est pourtant, dans le roman, le seul sujet, celui autour de quoi se soutiennent et tournent et existent tous les autres.

Et c'est pourquoi la remarque qu'on vous a faite tout à l'heure de cette sorte de virage du roman, du roman ancien et traditionnel, celui que vous a fort joli-

ment illustré du thème extrait de Crébillon fils, et aussi bien du roman pour la concierge, « la marquise sortit à cinq heures », ce de quoi un certain roman, un moment, a cru devoir exclure la règle et le mode en nous montrant que jamais les choses ne devaient être introduites, vivifiées que sous la forme de quelque monologue dont on passait le furet de l'un à l'autre des protagonistes du roman, c'est ici qu'on retrouve, sous la forme sans doute d'un personnage qui parle à la troisième personne mais qui est le personnage omniprésent, celui qui glisse, qui passe, qui voit les choses en quelque sorte du dehors, contrairement au principe de Politzer, parle, et bien, et raconte le récit en troisième personne… c'est justement dans la mesure où ceci est fait que cela permet de présentifier quelque part l'objet sous la forme d'un objet, d'un objet chu, d'un objet détaché, d'un déchet d'être, celui qui est l'être essentiel que nous voyons, que nous voyons s'incarner, avec un degré de présence — dans un roman à mes yeux, aux yeux, je pense, de ceux qui l'ont déjà lu et aux yeux de ceux qui, ici, le liront encore — sous la forme la plus intense, mérite d'être appelé une subjectivité.

Voilà ce qui, en somme, vous a été introduit par… qu'a bien voulu préparer pour vous Madame Montrelay.

Si quelqu'un a un mot à dire là-dessus, qu'il le dise tout de suite.

***Dr Green –*** Est-ce que vous pouvez me rappeler, le nom de Jacques Hold, comment il s'écrit ?

***Jacques Lacan –*** H, O, L, D.

***Dr Green –*** Bon, alors, nous avons Lol V (alérie) Stein, et puis nous avons Michael Richardson, et puis nous avons Tatiana Karl, Jacques Hold.

C'est simplement quelques remarques qui me sont venues, justement au sujet de la fonction du nom propre et de l'incidence ici, tout de même, de certains signifiants qui se répètent ici. Le A manquant ici ne peut quand même pas échapper ; l'exceptionnel redoublement de cet A trois fois dans le prénom TAtiAnA, et précisément aussi dans son nom de famille, constituant la voyelle centrale de ce nom. Ceci donc est déjà un premier élément tout à fait digne d'être repéré.

D'autre part, entre RichARdson et le KARl, nous avons aussi quelque chose qui met en correspondance ces deux fragments de deux phonèmes dans les liens qui unissent ces deux protagonistes. Ce qui manque ici déjà peut se repérer au niveau du prénom, au niveau du A qui est justement la syllabe amputée du prénom de Lola. Le AR se retrouve ici, d'une part au niveau de cet A dont nous voyons qu'il est correspondant dans Karl avec le nom de Richardson, et on pourrait évidemment se demander dans quelle mesure cette terminaison en son,

qui implique évidemment la naissance d'un lien de filialité. Enfin, évidemment, cette voyelle centrale du nom de Hold étant précisément ce qui demeure conservé de ce qui est amputé au niveau de Lola doit aussi attirer notre attention.

Ce sont ces quelques remarques qui, peut-être, me paraissent pouvoir être un objet d'investigation pour ce qui nous a été présenté au cours justement de la subjectivité, au cours.

***Michèle Montrelay –*** Il y a une chose que je n'ai pas dite aussi, à propos de Lol, c'est que, écrit en minuscule, ça fait 1, 0, 1.

***Jacques Lacan –*** Bon, alors, Jacques-Alain, à vous mon vieux ! Vous entrez dans la carrière avec un peu de retard, alors foncez ! Enfin, je pense que vous allez tous lire, pendant les vacances, ce petit roman. Ça se lit en deux heures et demie, mais ça se relit vingt fois. Annoncez votre sujet, parce que je ne l'ai pas annoncé tout à l'heure.

***Jacques-Alain Miller –*** Ma seule tâche est de vous présenter un texte paru dans *Diogène*, sous le titre « La psychanalyse en Amérique »[160], par Norman Zinberg, un texte dont Jacques Lacan a voulu qu'il soit porté à votre connaissance. Il n'a été porté à la mienne qu'il n'y a quelques jours. Personne, semble-t-il, de ceux à qui il s'est adressé, n'a désiré faire ce travail, comme on dit, un peu ingrat.

C'est donc un texte laissé pour compte que je m'en vais vous résumer, simplement. Mais il ne faut pas croire que, par ce mot, je vous dis mon manque d'intérêt pour ce que je vais faire entendre. A vous informer de ce qu'il en est de la psychanalyse en Amérique selon Monsieur Norman Zinberg, je vois cet intérêt, au moins, de donner l'occasion, à moi qui parle et aussi à certains de vous qui m'écoutez, de rappeler que, sur tous les fronts, des combats sont à mener, des combats aussi bien politiques que théoriques. C'est aux États-Unis d'Amérique d'abord que nous sommes affrontés. Dénonçant la peste que les États-Unis d'Amérique ont apportée à la psychanalyse, je ne fais que suivre la vigilance dont Jacques Lacan, à ce que j'en sais, n'a jamais cessé d'affirmer l'impératif, à l'égard de ce qui s'est élaboré à partir de Freud aux États-Unis, devant l'impérialisme idéologique desquels l'université, même en ce pays, courbe la tête trop souvent.

Le texte de Norman Zinberg prend son prix de ceci que son auteur participe manifestement de ce qu'il dénonce de la psychanalyse en Amérique. Ce n'est pas là quelque lacanien excité par les paroles du maître qui viendrait en soutenir les prétentions par une description complaisante à ses fins. Ce texte en question témoigne, par deux biais, de l'état de la psychanalyse en Amérique :

1 – Par ce qu'il énonce sans ambage de la peste qui y règne.

2 – Par ce qu'il montre que lui-même, l'auteur, qui sait que la peste règne, n'en est pas moins atteint. Je n'en veux pour preuve que cette définition qu'il donne de la discipline freudienne d'être la théorie psychologique générale la plus compréhensive, en ce qu'elle considérerait des rapports de l'individu avec lui-même et avec son milieu en termes d'adaptation.

Que de plus Monsieur Zinberg ne brille pas par une intelligence particulière, que pour tout dire il soit quelque peu insuffisant sur le plan de l'intellect, pas un de vous n'en doutera quand je vous aurai lu cette épistémologie bouffonne de la psychanalyse :

> *« Les deux plus importants systèmes de pensée de la première partie du XX^e^ siècle ont été le darwinisme social d'Herbert Spencer et le déterminisme économique de Karl Marx. Dans les grandes lignes et simplifiée à l'extrême, la philosophie de Spencer voit l'existence humaine en termes de lutte et de compétition, chaque homme pour soi, la sélection naturelle excluant l'assistance mutuelle. La vue marxiste de la société où chacun doit aider les autres et renoncer à ses aspirations individuelles au bénéfice des buts plus importants de la société, est incorporée dans l'idée que l'identité de chacun est diffuse dans l'État ou, même, dans l'usine. La psychanalyse, en tant que philosophie, se trouve placée à mi-chemin entre ces deux concepts. La première de ces deux théories sociales paraît être trop près de l'agressivité débridée de l'humanité primitive, tandis que la seconde, la marxiste, bien que brillante d'optimisme à l'égard de l'homme, semble restreindre un peu trop les aspirations personnelles. La psychanalyse, qui tient compte du conflit entre la nature fondamentale de l'homme et son milieu, mais qui, malgré son pessimisme à l'égard du fond de la nature, n'abandonne pas l'espoir d'une solution, offre un compromis entre les deux. »*

Voilà ce qui peint, ce qui suffit à peindre Monsieur Zinberg. Mais c'est cela qui donne plus de valeur à ce qu'il peint lui-même de la psychanalyse en Amérique. Pour le dire en peu de mots, c'est une catastrophe. La psychanalyse va mourir, la psychanalyse est morte, quasiment, les analystes aussi.

Comment guérir ? Il y a peu, bien peu de chances d'une seconde chance. C'est ce que dit Monsieur Zinberg lui-même, terminant son article par l'énoncé d'un traitement dont tout ce qui précède rend évident qu'il ne saurait pas réussir, sinon bien sûr par une subversion radicale de la société américaine. Cette phrase de Monsieur Zinberg est :

> *« Nous devons résister à la "promotion" […] de notre discipline. Nous aurons alors, peut-être, une deuxième chance. »*

De quoi donc meurt la psychanalyse en Amérique ? Pourquoi la première chance de la psychanalyse en Amérique est-elle perdue ? Monsieur Zinberg répond, empruntant à Erik Erikson une de ses expressions : « Elle meurt d'une maladie éthique ». Qu'est-ce qu'une maladie éthique ? Qu'est-ce que c'est, cette maladie éthique dont meurt la psychanalyse en Amérique ? On pourrait dire simplement qu'elle meurt de son succès, mais ça… Nous savons tous qu'aucun secteur de la vie américaine… qu'il n'y a aucun secteur de la vie américaine qui ne soit touché par la psychanalyse. Mais je reprendrai simplement un passage de cet article qui en porte témoignage :

> *« Les journaux fournissent une preuve de la manière dont les moyens d'information à grande diffusion ont absorbé et répandu les idées psychanalytiques. Les grandes agences d'information vont jusqu'à donner dans les nouvelles les simples lapsus de langage, sous-entendant que celui qui a parlé a révélé ainsi un sentiment autre que celui qu'il voulait exprimer, et généralement opposé à celui-ci. Les meilleurs exemples viennent de la campagne politique de 1960, du fait que Monsieur Nixon a été sujet à des* lapsus linguæ. *Parlant de son colistier, Monsieur Henry Cabot Lodge, il l'appela "mon distingué adversaire". […] Les analystes des nouvelles seraient sans doute incapables de parler du monde, s'ils étaient privés de phrases telles que "climat émotif", "intentions agressives", "ambition personnelle" et beaucoup d'autres. Ce qui est extraordinaire, dans l'emploi constant que font les journaux d'idées qui venaient primitivement de la psychanalyse, est qu'il n'est plus nécessaire de les signaler comme étant proprement psychanalytiques ou freudiennes. Elles ont été complètement acceptées et font partie de la langue. »*

***Jacques Lacan –*** Je voudrais épingler dès maintenant, au moment où vous venez d'en parler, ceci, c'est que Erik Erikson, dans *Young man Luther*, n'a pas parlé de la maladie éthique qui frappe la psychanalyse, mais a dit ceci :

> *« Au moment même où nous essayions* — c'est un imparfait — *d'inventer, avec un déterminisme tout scientifique, une thérapeutique pour le petit nombre, nous avons été entraînés à propager une maladie éthique parmi la masse. »*

C'est-à-dire que Erik Erikson — laissons de côté où il faut situer Erik Erikson — est quand même beaucoup plus proche du milieu freudien essentiel

qu'un Sullivan par exemple, qui est plutôt culturaliste, n'est-ce pas ? Erik Erikson écrit donc qu'il considère la conclusion de l'analyse, dans la société américaine, comme représentant une maladie éthique, cela dit, sur le corps social.

***Jacques-Alain Miller –*** Il se trouve que vous me reprenez donc sur un point très précis, qui est cette citation donc, simplement décalée en entendant que la psychanalyse elle-même n'était pas une maladie éthique. Mais il me semble — c'est justement de cela que je parlai : cette maladie éthique, on ne peut pas dire qu'elle frappe le corps social. Si elle frappe le corps social, le psychanalyste en fait partie et, cette maladie éthique, il en est frappé. Donc, effectivement, ce qu'entend Erikson en cette citation, c'est, la psychanalyse a répandu une maladie éthique. Maintenant il trouve que, la répandant, elle ne peut la répandre que parce que, elle-même, en est atteinte et que, en retour, cette extension de la peste la frappe.

La psychanalyse ne sert pas seulement au langage quotidien, elle a servi de langage unitaire pour des pratiques qui restaient en quelque sorte fragmentaires. Par exemple, pour les sciences sociales :

> *« Avec la parution du livre de Lasswell vers 1930 les sociologues, ainsi que les psychologues, psychosociologues et anthropologues, commencèrent à s'intéresser à l'individu et à sa personnalité, dans ses rapports avec le milieu ; ils utilisèrent alors de plus en plus la psychanalyse. Lorsque les anthropologues sociaux se joignirent aux précédents, commença le chevauchement des fonctions et des intérêts sur une grande échelle. De plus en plus on essaya de s'écarter des polarités de la pensée, d'une dichotomie entre théorie et empirisme, pour aller vers ce que Merton appela des "théories du juste milieu". »*

Autrement dit, la psychanalyse là, pour les sciences sociales, a servi d'agent de liaison nécessaire. C'est ce que dit Zinberg.

Et maintenant, pour un tout autre domaine, pour le cinéma par exemple, Monsieur Zinberg lui reconnaît la même fonction.

> *« Les écrivains et les scénaristes trouvèrent dans une psychanalyse simplifiée, aseptisée, les larges thèmes humains qu'ils cherchaient. »*

Donc, aussi bien pour les sciences sociales que pour le cinéma, on voit la psychanalyse, ainsi déformée, servir de langage unitaire pour rassembler des pratiques fragmentaires. Mais le succès, la diffusion de la psychanalyse, ce n'est pas encore la maladie éthique. Quelle maladie éthique la psychanalyse a-t-elle répandue ? Quelle maladie est-elle devenue ? La psychanalyse — mais ça aussi nous le savions — est venue à soutenir la fonction de méconnaissance de la lutte

des classes en Amérique. Cette méconnaissance de la lutte des classes, aujourd'hui impliquée par la société capitaliste américaine, nous le savons, nous avons lu des articles dans *Les Temps modernes,* nombreux, qui l'ont dénoncée. Ici, je vais simplement vous citer ce passage parce que, il prend son prix d'être toujours de Monsieur Norman Zinberg qui a l'air, qui est infesté par cette peste :

> *« On fait appel au psychanalyste — et au psychiatre psychanalytique — à l'occasion de tout effort organisé pour remédier à* ce que Monsieur Zinberg *appelle des insuffisances sociales. On lui demande de travailler en collaboration avec les tribunaux d'enfants, les cours criminelles, les prisons, les maisons de correction, et il est appelé en consultation par les agences sociales, les églises et les institutions éducatives, depuis l'école maternelle jusqu'à l'université. Son aide est de plus en plus demandée par l'industrie, pour le règlement des questions de personnel, pour l'orientation des travailleurs suivant leurs forces et leurs capacités. Parfois on recherche son concours à propos de problèmes plus vastes, d'importance nationale ou internationale, et il fait partie, aujourd'hui, de nombreux organismes fédéraux. »*

Mais ce n'est pas ça encore la maladie éthique de la psychanalyse. Peut-être, pour savoir quelle elle est, il faut savoir pointer cette phrase :

> *« Une fois admis qu'il était convenable de se faire analyser, le fait d'être en mesure de s'offrir un tel traitement était en soi un triomphe. »*

Qu'est cela, sinon ce que Monsieur Zinberg, lui-même, appelle cette ostentation qui régit les rapports d'argent aux États-Unis ?

> *« L'attachement à l'argent et aux biens matériels, le désir de les étaler et de les utiliser avec ostentation, ont été notés par tous les observateurs indigènes et étrangers depuis Tocqueville. »*

Seulement, si l'analysé, allant se faire psychanalyser, désire montrer avec ostentation qu'il en a les moyens, l'analyste lui-même, nous dit Monsieur Zinberg, ce qu'il recherche, c'est soutenir son « standing scientifique ». Autrement dit, dans ce rapport, dans cette relation analytique, ne faut-il pas marquer que c'est la psychanalyse elle-même qui a le statut d'un objet *a* ? Et ce qu'on pourrait peut-être rassembler dans cette phrase : « L'analyse aux États-Unis, c'est l'analyse pour la montre ». Alors, on comprendrait que, le mal de la psychanalyse, ce soit effectivement la promotion, comme le dit Monsieur Zinberg, à la fin de son article, cesser la « promotion » de la psychanalyse, quitter l'ostentation, quitter le standing.

Et quelle est la, pour la société américaine toute entière, fonction de cet objet *a* qu'est devenue la psychanalyse ? Là encore, il faut aller chercher une phrase, apparemment banale, que dit Monsieur Zinberg, ou pour lui banale :

> *« Pour le matérialisme dynamique nouveau riche des États Unis, tout est réparable. »*

En effet, méconnaître la lutte des classes, ce n'est en fait que la spécification de cette suture générale dont la société américaine… que la société américaine s'est donnée pour fin de réaliser et qui porte ce nom, inscrit dans sa constitution, la poursuite du bonheur. Poursuivre le bonheur, poursuivre l'adéquation de l'homme à son milieu, poursuivre l'adaptation, c'est peut-être cela l'utopie. C'est en tout cas ce qui demande essentiellement le leurre, ce leurre qui est la fonction de l'objet *a*. Ce leurre qui permet le réparable, qui permet la complétude, il semble que ce soit la psychanalyse qui soit venue à le supporter en Amérique, et c'est ce qui s'avoue dans cet article.

Alors, vous comprenez la mort de la psychanalyse qui ne vient que de son inversion. Il y a, en Amérique, une inversion de la psychanalyse. S'il est vrai que la psychanalyse n'est possible que soumise à l'irréparable ; si la psychanalyse n'est possible que si son terme — si tant est que ce mot ait un sens — que si son terme est l'assomption de l'irréparable qui porte le nom, dans l'algèbre lacanienne, du manque à être, comment s'étonner dès lors du désarroi du psychanalyste quant à quoi ? quant à son désir. C'est encore ce qu'on peut lire chez Monsieur Norman Zinberg :

> *« Les psychanalystes ont une sorte de problème d'identité à l'égard de leur travail. Leur but principal est-il d'essayer d'améliorer l'état de santé de l'humanité (quelle qu'en soit la signification conceptuelle) ? Utilisent-ils au contraire une technique, un outil de recherche, qui permet d'étudier le mécanisme de l'esprit ? Ou bien construisent-ils, au moyen de leurs expériences quotidiennes, une large théorie psychologique, destinée à expliquer à la fois la santé et la maladie ? »*

La question c'est, qu'est-ce que veut le psychanalyste, de ce vouloir singulier qui est celui du désir ? Quel est le désir de l'analyste ? Et nous savons depuis longtemps que ça n'est qu'une seule et même question avec celle-ci, quelle science est la psychanalyse ?

Après un tableau de la psychanalyse en Amérique, il en manquerait un autre, mais il ne serait pas très fourni, celui de la psychanalyse dans le camp socialiste. Alors, je ne vous ferai pas ce tableau parce que j'en ignore tout. Je me bornerai à citer une phrase de Jacques Lacan, extraite d'un séminaire de l'année

1955-1956 — je n'ai pas de référence plus précise — où Jacques Lacan disait :

> *« Nous trouvons justifiée la prévention que la psychanalyse rencontre à l'Est. »*

Oui, sans doute, Jacques Lacan avait raison, plutôt pas de psychanalyse que cette psychanalyse-là, cette psychanalyse pestiférée. Mais vous, les lacaniens, les analystes lacaniens, vous devez savoir, et sans doute vous savez, que vous êtes les gardiens de la vérité restituée de Freud, gardiens d'autant plus précieux que vous êtes peu nombreux.

Monsieur Norman Zinberg vous promet à vous tous que les plus belles années de la psychanalyse sont encore à venir. Il vous dit au début de son article :

> *« Certains signes indiquent que l'influence de la psychanalyse en Amérique a atteint son apogée et a peut-être même commencé à décliner, alors qu'en Europe et au Japon sa vogue ne fait sans doute que commencer. »*

Il s'explicite en disant :

> *« Une classe moyenne et prospère en Europe occidentale et au Japon, une classe moyenne prospère et inévitablement matérialiste, rompant avec la société traditionnelle, commence à s'intéresser à la psychanalyse. »*

Lui-même, à la fin de son article, vous met en garde :

> *« Il est difficile d'être patient* — il s'adresse aux américains — *mais, peut-être, par notre exemple, pourrons-nous peut-être un jour aider les instituts psychanalytiques bourgeonnants d'Europe et du Japon à éviter nos erreurs et à épargner à leurs pays tant de mauvaises plaisanteries. »*

Cette tâche, vous savez que c'est la vôtre et que c'est à cette tâche que vous destine Jacques Lacan. Vous voyez, à vous annoncé par Norman Zinberg, que ce qu'on pourrait appeler une civilisation de cadres se prépare dans les pays impérialistes. Autrement dit, vous devez garder la conscience que vous êtes un bastion, c'est-à-dire que vous êtes assiégés. Mais si ceci peut vous rassurer, ne savons-nous pas tous que les théories des américains, comme leurs bombes, ne sont après tout que des tigres de papier ?

***Jacques Lacan –*** Qu'est-ce qu'on peut entendre ! Bon, c'est bien. Je ne peux, bien entendu, m'inscrire, même un seul instant, pour tempérer ces appels, mon dieu, à ceux que justement… dont je ne peux pas prévoir ce qu'ils feront de ce que je leur ai apporté au cours d'années qui sont maintenant déjà longues, et qui commencent sérieusement à s'étager dans le passé.

Je voudrais que cet article, de même que tout à l'heure, ce petit roman dont on vous a parlé, que cet article dans *Diogène,* vous en preniez connaissance. Il a vraiment un grand intérêt documentaire simplement par — quelles que soient les limites en effet qu'on peut discerner dans certains des propos de son auteur — par une très grande information. Manifestement, c'est quelqu'un qui est très, très près du milieu analytique le plus consistant et nommément par exemple, tout près de l'exécutif, dont le dernier représentant, Monsieur Maxwell Gitelson maintenant défunt, est cité dans cet article, et justement pour la façon dont il tenait le gouvernail de cette barque singulièrement engagée dans une certaine aventure.

Je crois que l'intérêt qu'il y a, pour vous qui voulez bien, depuis des temps divers, plus ou moins longs, suivre mon enseignement et faire foi à ma parole, l'intérêt est, dans un compte-rendu qui est vraiment très objectif, de vous apercevoir comment se pose — pour quelqu'un qui essaie sincèrement de la situer, d'en faire le bilan — comment se pose la question de ce que c'est réellement que l'analyse. Et je pense que ça a son intérêt, même tout à fait indépendamment de tels ou tels excès qui sont dénoncés, et qui sont toujours tellement plus sensibles quand on est sur les lieux, n'est-ce pas. Un certain style… Je me souviens de la façon dont revenaient, plus ou moins vraiment horripilés, non pas horrifiés, des gens qui n'avaient eu autre chose que l'information que je leur avais donnée pour leur première visite là-bas, de ce qu'on en faisait, bien sûr d'une façon courante, d'une façon moyenne, ambiante, comme on dit, de voir tout de même ceci. Je pense que, pour la moyenne de mes auditeurs, je me limiterai à attendre de la lecture de cet article ceci que je ne demande pas qu'on me rende comme un point, un hommage, mais de savoir qu'une certaine façon de poser les problèmes doit, pour tous, et nommément et spécialement pour ceux qui sont ici des analystes, rendre la manœuvre de leur fonction, ou la façon dont ils la pensent, littéralement, plus respirable.

Déjà n'aurais-je eu que ce rôle et cette fonction que je ne pense pas qu'ils seraient négligeables et que le fait de rendre une certaine vie mentale possible, qui ne s'engage pas dans un certain nombre d'impasses ou de fausses antinomies… par exemple ce biologisme opposé à un prétendu culturalisme, dont on sait que c'est précisément ce qu'il peut y avoir de plus discutable dans les développements — je parle du culturalisme — dans les développements, aux États-Unis, de la psychanalyse, c'est une chose qui est tout à fait rendue sensible, très sensible par cet article.

Dans ce que je vous ai enseigné, ou que je continue de vous enseigner, disons qu'il est très nécessaire que je le pousse toujours en quelque sorte plus avant. Je veux dire que si, par exemple, je vous avais donné quelque chose qui peut cor-

respondre à l'ouvrage que je finirai bien de vous donner un jour, si je l'avais donné au moment du rapport de Rome — et je ne l'ai pas fait, très intentionnellement — vous y verriez maintenant des choses, mon dieu qui… dont je ne peux même pas dire que j'aie à le mettre à l'actif de ce que j'ai pu propager, même en admettant que, du petit cercle auquel je me suis toujours très particulièrement consacré, des ondes soient venues d'ailleurs, qu'il est trop facile de voir dans des échos — un écho n'est pas toujours l'écho du bruit qu'on fait, les échos viennent d'ailleurs — et pour tout dire, si maintenant, même des bureaux de peinture culturelle, dont s'assaisonnent les complexes de la bourgeoisie depuis la fin de la dernière guerre, ces bureaux retentissent depuis quelques années, à employer, d'une façon plus ou moins pertinente, le terme de signifiant, je n'irai pas à m'en faire le mérite. Simplement disons que j'ai permis à des gens, à un milieu, qui est le milieu médical dont, en matière scientifique, on ne peut pas dire qu'il se distingue toujours par le fait d'être spécialement en avance, disons que je l'ai averti à temps qu'il existait des choses ailleurs, du côté de la linguistique, dont ils devaient quand même faire état s'ils voulaient être à la page. Tout ça c'est le côté caduc, si on peut dire… de ce qui me donne pourtant, bien sûr, pas moins de mal pour autant.

Si j'ai maintenu un milieu, disons, dans une atmosphère suffisante, du point de vue de ce que j'ai appelé tout à l'heure et très intentionnellement, la dimension du respirable, il est bien sûr que ceci, c'est le côté le plus contingent, celui qui mon dieu, avec le temps, n'intéressera plus que des gens qui font la petite histoire de l'époque. Il est bien sûr que ce qui est important ce sont les arêtes, le nerf d'une certaine construction qui, elle, est venue lentement au jour, dans la mesure où j'ai cru pouvoir le soutenir d'exemples qualifiés, d'une orientation de l'expérience déterminée, de quelque chose qu'il n'est pas facile de faire passer au premier rang des préoccupations, des premiers plans de certains forums où les choses sont discutées en connaissance de cause, et que ce que j'ai pu détacher de cet usage a évidemment des allures plus difficiles et que ce n'est pas non plus aisément que se diffuse justement telle ou telle chose que je ne peux désigner que par les lettres d'une algèbre. Là est la pointe, là est l'efficace du travail à quoi je convoque ceux qui veulent bien entendre ce que je dis, non pas comme une agréable musique, faite pour recevoir de loin, de près ou d'ailleurs, des échos, mais comme quelque chose qui demande un effort pratique et une mise en exercice de cette pratique de la théorie dont il s'agit dans mon discours.

Que nul ne s'alarme au reste de ce qui a pu être dit ici, d'ailleurs, uniquement nous supportant d'un texte américain lui-même, de ce qui a pu être dit ici des chances, toujours si difficiles à mesurer, des détours aussi que nous pouvons attendre, quant à l'avenir de ce qui se passe aux Amériques. Pour moi qui n'ai

pas eu jusqu'ici mon dieu le temps ni le loisir d'aller y voir sur place comment se mène le jeu — encore que tel ou tel, je dirai, m'y représente, d'une certaine façon et que j'aie, mon dieu, aussi la surprise de voir que tel ou tel, que je ne prévoyais pas, s'intéresse à ce que j'écris — je pense pour moi, qu'à la vérité tout peut se faire entendre aux Amériques et qu'à partir du moment où on s'en donnera la peine, même la doctrine que vous avez la bonté, la gentillesse d'appeler lacanienne, peut, elle aussi un jour, y trouver ses menus effets et qu'elle n'est pas condamnée pour autant à y subir les effets d'une mystérieuse peste à laquelle il ne faut pas non plus tomber dans le travers d'accorder une consistance trop essentielle. De tout ceci, ce sont les années qui viendront qui nous rendront compte.

Vous avez, cette année, bien voulu me soutenir de votre zèle, de votre présence et de votre amitié. Laissez-moi, avant de vous souhaiter bonnes vacances, vous en remercier.

# Annexes

# Annexe I

Résumé établi par Lacan et publié dans l'annuaire de l'École Pratique des Hautes Études

## *PROBLÈMES CRUCIAUX POUR LA PSYCHANALYSE*

*Chargé de conférences : Docteur Jacques Lacan*

Le problème mis au centre tient en ces termes : l'être du sujet, — où nous portait la pointe de nos références antérieures.

Que l'être du sujet soit refendu, Freud n'a fait que le redire sous toutes les formes, après avoir découvert que l'inconscient ne se traduit qu'en nœuds de langage, a donc un être de sujet.

C'est de la combinatoire de ces nœuds qu'est franchie la censure, laquelle n'est pas une métaphore, de porter sur leur matériel.

D'emblée Freud affirme que toute conception d'un recès de la conscience vers l'obscur, le potentiel, voire l'automatisme, est inadéquate à rendre compte de ces effets.

Voilà qui n'est rappelé que pour écarter toute « philosophie » de l'emploi que nous avons fait cette année du cogito, légitime, croyons-nous, de ce que le cogito ne fonde pas la conscience, mais justement cette refente du sujet.

Il suffit de l'écrire :

Je suis pensant : « Donc je suis » $^{\alpha}$,

et de constater que cette énonciation, obtenue d'une ascèse, refend l'être, lequel, de ses deux bouts, ne se conjoint qu'à manifester la torsion qu'il a subie dans son nœud. Causation ? Retournement ? Négativité ? c'est cette torsion dont il s'agit de faire la topologie.

Piaget et Vygotsky, du premier au second illustrent le gain qu'on réalise à repousser toute hypothèse psychologique des rapports du sujet au langage, même quand c'est de l'enfant qu'il s'agit. Car cette hypothèse n'est que l'hypothèque qu'un être-de-savoir prend sur l'être-de-vérité que l'enfant a à incarner à partir de la batterie signifiante que nous lui présentons et qui fait la loi de l'expérience.

Mais c'est anticiper sur une structure qu'il faut saisir dans la synchronie, et d'une rencontre qui ne soit pas d'occasion. C'est ce que nous fournit cet embrayage du 1 sur le 0, venu à nous du point où Frege entend fonder l'arithmétique.

De là on aperçoit que l'être du sujet est la suture d'un manque. Précisément du manque qui, se dérobant dans le nombre, le soutient de sa récurrence, — mais en ceci ne le supporte que d'être ce qui manque au signifiant pour être l'Un du sujet : soit ce terme que nous avons appelé dans un autre contexte le trait unaire, la marque d'une identification primaire qui fonctionnera comme idéal.

Le sujet se refend d'être à la fois effet de la marque et support de son manque.

Quelques rappels de la formalisation où se retrouve ce résultat, seront ici de mise.

D'abord notre axiome, fondant le signifiant : comme « ce qui représente un sujet [non pas pour un autre sujet, mais] pour un autre signifiant ».

Il situe le lemme, qui vient d'être réacquis d'une autre voie : le sujet est ce qui répond à la marque par ce dont elle manque. Où se voit que la réversion de la formule ne s'opère qu'à introduire à un de ses pôles (le signifiant) une négativité.

La boucle se ferme, sans se réduire à être un cercle, de supposer que le signifiant s'origine de l'effacement de la trace.

La puissance des mathématiques, la frénésie de notre science ne reposent sur rien d'autre que sur la suture du sujet. De la minceur de sa cicatrice, ou mieux encore de sa béance, les apories de la logique mathématique témoignent (théorème de Gödel), toujours au scandale de la conscience.

On ne s'illusionne pas sur le fait qu'une critique à ce niveau, ne saurait décaper la plaie des excréments, dont l'ordre de l'exploitation sociale, qui prend assiette de cette ouverture du sujet (et ne crée donc pas l'aliénation), s'emploie à recouvrir ladite plaie, avec plus ou moins de conscience. Il faut mentionner la tâche qu'ici remplit, depuis la crise ouverte du sujet, la philosophie. Servante de plus d'un maître.

Il est d'autre part exclu qu'aucune critique portant sur la société y supplée, puisqu'elle-même ne saurait être qu'une critique venant de la société, c'est-à-dire impliquée dans le commerce de cette sorte de « pensement » que nous venons de dire.

C'est pourquoi seule l'analyse de cet objet peut l'affronter dans son réel… qui est d'être l'objet de l'analyse (propos de l'année prochaine).

Nous ne nous contentons pas pourtant de suspendre ce qui serait un aveu de forfait dans notre abord de l'être du sujet, à l'excuse d'y retrouver sa fondation de manque.

C'est précisément la dimension qui déroute, de notre enseignement que de mettre à l'épreuve cette fondation, en tant qu'elle est dans notre audience.

Car comment reculerions-nous à voir que ce que nous exigeons de la structure quant à l'être du sujet$^{\beta}$, ne saurait être laissé hors de cause chez celui qui le représente éminemment (pour le représenter d'être et non de pensée, tout comme fait le cogito), à savoir le psychanalyste ?

C'est bien ce que nous trouvons dans le phénomène, notable cette année-là, de l'avance prise par une autre partie de notre auditoire à nous donner ce succès, disons : de confirmer la théorie que nous tenons pour juste, de la communication dans le langage. Nous l'exprimons à dire que le message n'y est émis qu'au niveau de celui qui le reçoit.

Sans doute faut-il faire place ici au privilège que nous tenons du lieu dont nous sommes l'hôte.

Mais ne pas oublier dans la réserve qu'inspire ce qui paraît de trop aisé dans cet effet de séminaire, la résistance qu'elle comporte, et qui se justifie.

Elle se justifie de ce que les engagements soient d'être et non de pensée, et que les deux bords de l'être du sujet se diversifient ici de la divergence entre vérité et savoir.

La difficulté d'être du psychanalyste tient à ce qu'il rencontre comme être du sujet : à savoir le symptôme.

Que le symptôme soit être-de-vérité, c'est ce à quoi chacun consent, de ce qu'on sache ce que psychanalyse veut dire, quoi qu'il soit fait pour l'embrouiller.

Dès lors on voit ce qu'il en coûte à l'être-de-savoir, de reconnaître les formes heureuses de ce à quoi il ne s'accouple que sous le signe du malheur.

Que cet être-du-savoir doive se réduire à n'être que le complément du symptôme, voilà ce qui lui fait horreur, et ce qu'à l'élider, il fait jouer vers un ajournement indéfini du statut de la psychanalyse, — comme scientifique s'entend.

C'est pourquoi même le choc qu'à clore l'année sur ce ressort nous produisîmes, n'évita pas qu'à sa place se répétât le court-circuit. Il nous en revint, d'une bonne volonté évidente à se parer de paradoxe, que c'est la façon dont le praticien le pense, qui fait le symptôme. Bien sûr est-ce vrai de l'expérience des psychologues par où nous avons introduit le grelot. Mais c'est aussi rester, comme psychothérapeute, au niveau de ce qui fait que Pierre Janet n'a jamais pu comprendre pourquoi il n'était pas Freud.

La dive bouteille est la bouteille de Klein. Ne fait pas qui veut, sortir de son goulot ce qui est dans sa doublure. Car tel est construit le support de l'être du sujet.

[5 avril 1966]

α - Ou : *I am thinking : « Therefore I am. »*

β - Exigence qui ne nous paraît pas de trop au regard de l'extension du ralliement structuraliste.

# Annexe II

## *TOPOLOGIE*

**Leçon II**

[23] Nécessité d'une certaine topologie, surgie de l'expérience de l'identification en psychanalyse. La structure linéaire ne suffit pas à rendre compte de la chaîne signifiante. Diachronie et synchronie du discours peuvent s'étager selon une portée musicale, mais la coupure oblige à la considération de la surface. Au regard de l'espace familier de l'intuition, celui de la topologie est inimaginable.

[24] Récapitulatif des formes étudiées les années précédentes : trou, tore, *cross-cap*.

[25] La bande de Mœbius [BM]. Fabrication, à partir d'un ruban. Elle n'a qu'une face, qu'un bord.

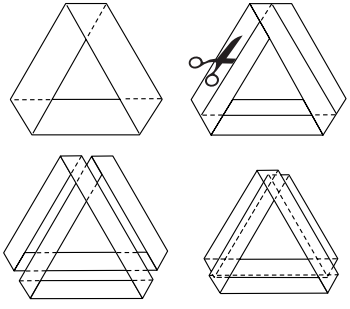

Sa coupure longitudinale médiane la laisse entière, sous forme d'une bande, à deux faces et deux bords, qui peut se recouvrir elle-même selon l'aspect d'une BM.
Une deuxième BM, de même longueur, peut lui être accolée. Les deux extrémités de cette deuxième BM se jouxtent, mais de part et d'autre de la première. La figure résultante ressemble au résultat final précédent.
Cette nécessaire traversée de la surface par elle-même métaphorise deux aspects du signifiant : l'impossibilité à se signifier lui-même et l'effet de sens

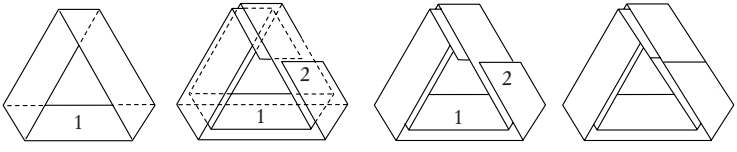


■ *L'analogie peut être développée.*
*Effaçons les pointillés de continuation. Coupons transversalement la première BM et raboutons-en les extrémités à celles de la deuxième.*

[26] Couverture de BM1 par une surface S égale au double de BM2. Cette surface se rejoint elle-même, après avoir parcouru deux fois la longueur de BM1. On obtient la même surface qu'après coupure médiane de BM1.

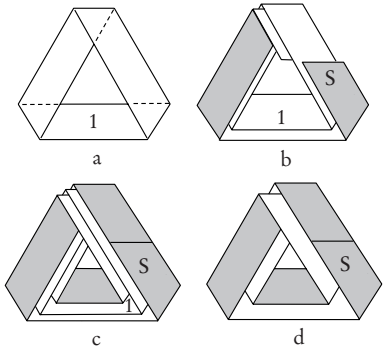


■ *Pour la lecture, BM1, à la fig.* d, *a été effacée. La manipulation montre cependant qu'elle ne peut être désolidarisée de S qu'après coupure transversale. La bande S n'est pas mœbienne, elle a deux bords. Alors que la surface de BM peut être dite faire un demi-tour, celle de S en fait deux, hérités de son double parcours autour de BM.*

La chaîne signifiante implique chaînons qui s'emboîtent.
Rappel d'une surface, le plan projectif [PP], autrement dit cross-cap, qu'une certaine coupure divise en deux : une BM (1) et son complément le huit intérieur [8i] (2) (cf. *L'Identification,* 1961-1962, Leçons XXIII et XXIV).

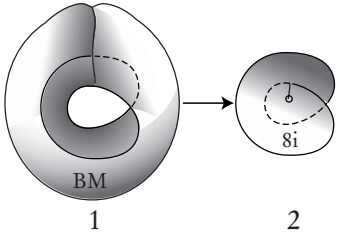


■ *Il y a une différence entre cette forme de 8i, énucléé de PP, et la forme des fig. II-8 et II-10 p. 27 et 29 qui, fermées par une BM, ne constituent pas un PP. Le trait vertical (2 ci-contre) terminé par un petit rond illustre le croisement de la surface par elle-même. Dans la fig. II-10, le trait vertical illustre la traversée, par BM, de la surface du 8i. Pour constituer un PP, à suturer le 8i croisé (ci-contre), BM doit se recroiser elle-même. Comparons ce schéma avec celui de la fig. II-6 p. 27 : on voit que, par une coupure légèrement différente, c'est BM qui est énuclée de PP, c'est-à-dire une surface équivalente à (1) ci-contre, à la différence près qu'elle ne se recroise pas. On note que le 8i (fig. II-6 a) doit alors se recroiser deux fois.*
*On ne pourrait donc construire un PP à simplement tordre en huit un disque et à recoudre les bords.*

[29] Placement du syllogisme « Socrate est mortel » sur le 8i.

## Leçon III

[44] Le 8i, nœud et double point, introduit ce qui, de la fonction du signifiant, fait reste.

[46] Le signifiant est de structure mœbienne. C'est sur la même face, endroit ou envers, que s'en rencontre le matériel.
Introduction de la bouteille de Klein [BK].
Bas de page : les deux esquisses de figures de révolution, du cercle et de l'angle, ont été dessinées par Lacan, telles qu'elles, soient deux des principales lettres de sa théorie : Φ et A

Retour au tore.

[47] Vectorialisation du tore. Les deux temps de sa fabrication, chronologie.
Vectorialisation de la bouteille de Klein.

[50] Coupe, fabrication, contenance de la BK. Intérêt de cet objet, c'est une surface mœbienne, fermée par une BM.
Essai de fabrication à partir de la sphère.

[51] Même à réaliser une double sphère, une haltère se pénétrant elle-même, il faut autre chose pour constituer une BK, un trou

[53] Un trou ouvert par un point de capiton et une suture.

Topologie évolutionniste :

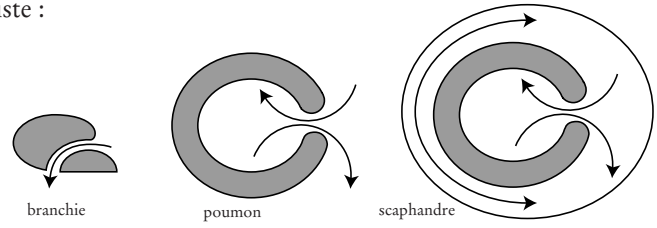


## Leçon IV

[64] Reprise de la BK, à propos du nom propre.

[65] La BK, schéma fondamental de tout ce qui s'est articulé de l'ordre de la double sphère, macrocosme/microcosme, ciel/terre en astrologie chinoise. Question du point de suture ; de l'Un à l'Autre, et de l'entre-deux.
Quelque chose, du liquide, peut être introduit dans cet espace. Question de l'étrangeté.

[68] L'intuition de la BK tient aux propriétés extrinsèques de l'espace à trois dimensions dans lequel elle est immergée. Ne pas confondre avec les propriétés intrinsèques de cette surface.

[69] Analogie de fabrication de la BK et du tore, à la nuance près d'une « traversée » de la surface par elle-même.
Allusion aux deux formes de 8i fermant la BM ; s'il ne se recroise pas, c'est la BM qui le traverse.
Approche de l'anneau de manque caractéristique de la structure de la BK, par lequel cette surface est à la fois ouverte et fermée.
Le nom propre, son oubli.

## Leçon V

[80] Les structures topologiques se différencient selon qu'elles sont mœbiennes ou non.
La BK s'offre au *Begriff*. Cercle de rebroussement.

[82] De la cire de Descartes à la topologie. Coordonnées cartésiennes du champ de l'Autre. Ce champ n'est pas de l'ordre de l'espace mais du temps, et ses trois dimensions sont celles du temps logique (d'assertion de certitude anticipée).

Instant de voir, synchronie et structure de la surface du tableau.

[83] Temps pour comprendre, diachronie et appréhension de la BK.
Moment de conclure, hâte et identification vacillante au « Je suis un homme ».
Autre présentation de la BK, image de ce que cette structure du signifiant subsume, le sujet.

[85-86] Rapport du dire au signifiant, ligne ou coupure.
*L'ambiguïté entre les deux termes, ligne et coupure, se trouve, chez Lacan. Certaine difficulté de tracé sur la BK, comme on le verra p. 88, s'estompe à couper là où il n'est question que de tracer.*
Spires de la demande sur la BK. $◊D, schize du sujet.
D'où qu'elle parte, la demande progresse vers le point d'identification…

[88] Soit, point de retournement/rebroussement de la surface.
Vectorisation et fabrication de la BK.
Problème du devenir de la demande à l'abord du point de retournement. Après le parcours indiqué, elle ressort en tournant dans l'autre sens.

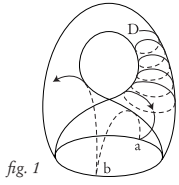

*fig. 1*

■ *La fig. 1 est dans toutes les notes ; c'est donc celle que Lacan aurait tracée. Il est clair qu'à poursuivre le parcours de la demande, on s'aperçoit qu'elle tourne toujours dans le même sens.*

■ *L'erreur est poursuivie dans l'essai d'explication « à voir les choses d'en haut ». Selon ce point de vue il faudrait au contraire, pour que le parcours soit inversé, que les sens apparents de giration soient semblables (1').*

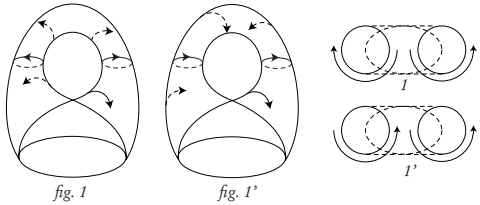

*fig. 1* *fig. 1'*

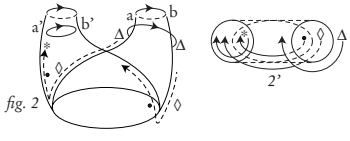

*fig. 2*

■ *Un tracé peut changer de direction. Ainsi, le tracé torique de la demande peut soit se poursuivre tel quel, passé le bord de réversion, et s'engager à l'intérieur de la BK, soit se réfléchir dans la structure de pseudo-trou et ressortir à l'extérieur.*
*Dans le premier cas (fig. 2, 2'), la courbe tourne bien en sens contraire, mais de l'autre côté de la surface.*
*Soit la courbe ab. Sa progression le long de la surface, selon un parcours, indexé des lettres* Δ, ◊, •, *, montre *sa transformation en* a'b', *de sens contraire.*
*Cette ambiguïté n'est soulevée que si l'on coupe au lieu de tracer.*

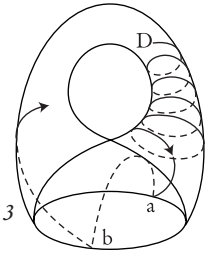


*fig. 3*

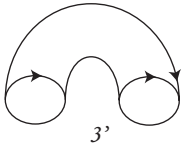

*3'*

■ *Dans l'autre cas (fig. 3) il faut rectifier le schéma de la p. 88, conformément à la vectorisation de la surface (fig. 3'), et faire passer la boucle, au sortir du trou, par l'extérieur de la poignée. Sa direction n'a pas changé, mais son sens, sans qu'il paraisse, est inversé, du point de vue de la surface.*

*Propriétés intrinsèques et extrinsèques d'une surface. Une propriété est intrinsèque à une surface quand elle se maintient quel que soit l'espace dans lequel elle est plongée. La non orientabilité de la BK est intrinsèque. Une propriété est extrinsèque quand elle dépend de l'espace dans lequel est plongé une surface ; c'est le cas du caractère unilatère de la BK.*

*Sur la différence entre immersion et plongement, cf. J. M. Vappereau & coll., «* Étoffe», *pp.40, et 319 sur la BK : « La présence ou l'absence d'une pastille au travers du goulot peut se discuter. Si on ne met pas la pastille, c'est une BK trouée, donc elle peut être plongée. La nécessité du modèle immergé tient au fait qu'il n'y a pas de trou, donc qu'il y a une pastille en travers du goulot ».*

## Leçon VI

[96] Syllogisme « Socrate est mortel ». Les cercles d'Euler, par une suite d'inclusions, tentent d'en délimiter la conclusion, mais ils ne tiennent pas compte de la surface sur laquelle ils sont tracés.
Sur une sphère, le cercle délimite deux champs de même valence.
La coupe de la partie torique de la BK, image du cercle de la prise, du Begriff.

[99] Inversion de la proposition de Pascal : une sphère infinie est partout et son centre nulle part.
Reprise de la topologie du sujet. Cercle de réversion et fonction de l'identification.
Parcours torique de la demande ; sa réversion.

■ *Nous donnons, à la fig. VI-2b p. 100, la représentation corrigée de la traversée du cercle de réversion.*

[100] Le tour inaperçu du trou central. Inversion de la demande, réversion du fantasme.
Symbolisation de l'énoncé par un cercle, dans la mesure de ses incidences d'identification analytique et conceptuelle.

[102] Ce cercle n'est pas eulérien. Le cercle de la demande, projeté sur la BK, ne définit qu'un seul champ. Il ouvre la BK à la façon du tore. Le résultat est un cylindre, à la vectorisation près des bords.
Le cercle de réversion n'est pas un bord mais une coupure. Place des propositions de l'identification selon la structure de ce cercle.
Le sujet, au sens de l'identification, n'est pas dans un champ homogène à celui du prédicat.

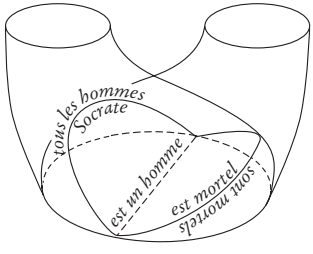

[105] Question du nom propre.

[108] Articulation des deux cercles, de la majeure et de la conclusion du syllogisme, par le prédicat de la mineure.
Chaque cercle se compose de deux arcs hétérogènes, sujet et prédicat.

*tous les hommes sont mortels* — *prémisse majeure (1)*
*mortels = terme majeur prédicat de (1) et (3)*
*Socrate est un homme* — *prémisse mineure (2)*
*homme = terme moyen sujet de (1), prédicat de (2)*
*Socrate est mortel* — *conclusion (3)*
*Socrate = terme mineur sujet de (2) et (3)*

Si l'un des arcs est demande, l'autre est identification, et inversement.

[109] Fonction leurrante de transfert du diamètre.
BK et boucle de la pulsion. Cercle de réversion et zone érogène.

## Leçon VIII

[136] BK, topologie essentielle à la praxis analytique. Sur les différentes présentations de la BK, toutes inexactes car la représentant plongée dans l'espace. Il existe cependant une analogie entre les structures d'immersion et intrinsèque de cette surface, en tant que ce qu'elle image pour l'analyse est l'espace de l'Autre, lieu de la parole, où elle fonctionne.

[138] Schéma optique du bouquet renversé.

[138] Schéma optique du bouquet renversé.

[140] Si l'image du corps i (*a*) s'origine dans l'expérience spéculaire, le (*a*), lui, n'est pas spécularisable, bien que centrant tout l'effort de spécularisation. Soit : départ de la question de l'identification.

[141-142] BK et désir. Le désir comme coupure, caractéristique de la scansion de ce langage (l'inconscient, ouverture qui parle). C'est par la coupure du désir qu'une surface se révèle acosmique.
Caractère anti-intuitif de ces surfaces. Le cercle de rebroussement est insaisissable; il peut glisser tout au long de la BK.
Deux coupures de la BK.

■ *Concernant la figuration de la BK, il serait bon d'apporter une modification qui tienne compte à la fois de la pénétration de la surface et du sens de la BM utilisée couramment par Lacan, étant donné qu'une BK aplatie peut se représenter comme une BM, aplatie elle aussi. Le lecteur voudra donc bien corriger lui-même les schémas selon les conventions suivantes :*
*– La BM susdite est de la forme* (α).
*– La BK se représentera selon* (β) *ou* (γ).

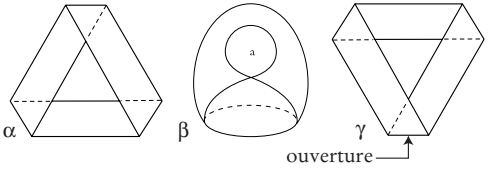

■ *Les coupures tracées sur la BK, p. 143, suivant ces conventions doivent être modifiées comme suit (fig. 1 et 2), ce qui facilite un peu leur lecture.*

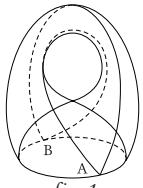

*fig. 1*

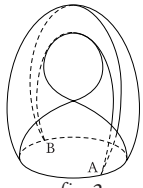

*fig. 2*

■ *Soit une BK fabriquée comme suit, à partir d'un ruban replié. A ne solidariser que ses extrémités, deux à deux, pour former l'ouverture de la BK, et à la laisser ouverte longitudinalement, on obtient la moitié de la coupure de la fig. 1, celle qui passe dans la poignée. La deuxième partie de la coupure se fait en ouvrant le long du pli longitudinal, selon le trajet indiqué (ciseaux).*

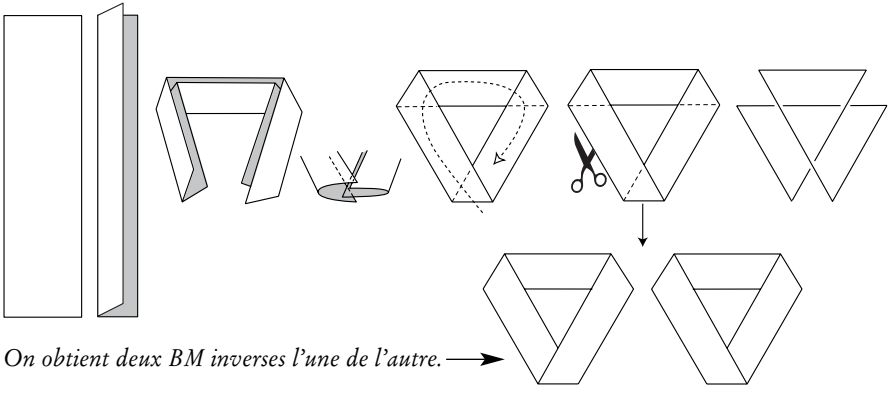

*On obtient deux BM inverses l'une de l'autre.* →

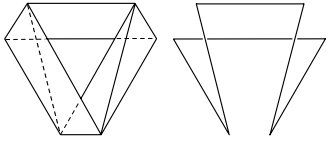

■ *La deuxième coupure (fig. VIII-11 p. 143) suit le parcours ci-contre à gauche.*

■ *Après avoir fermé l'ouverture longitudinale, couper, dans un premier temps, selon le pli* (a)*, puis en suivant les diagonales* (b, c, d)*.*

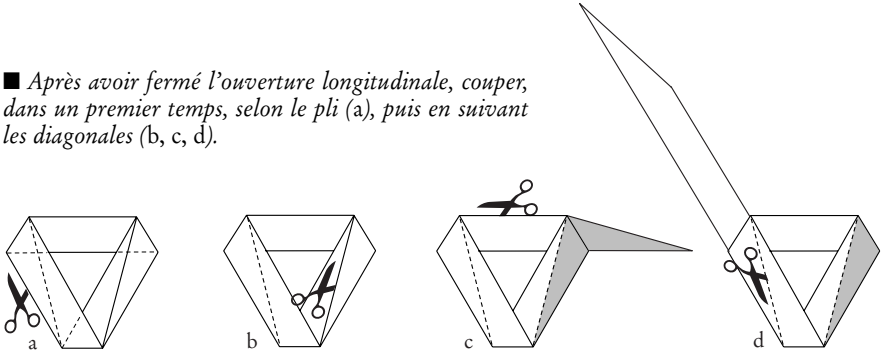

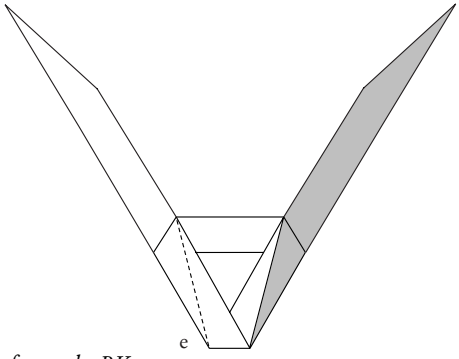


■ *Cette coupure transforme la BK en surface orientable, selon deux bords qui, réduits (*f*) et déplacés (*g*) montrent l'analogie avec la coupe torique. C'est un cylindre qui se rebrousse et se traverse.*

[144] Soit : bonne et mauvaise coupures, qui révèlent la structure de surface non-orientable ou qui la réduisent.
Fonction du désir de l'analyste ; fonction de tailleur, et de tailleur retaillé.

## Leçon X

[188] Trait unaire, coche, coupure des surfaces topologiques.

[189] Nombre de connectivité : *nombre de coupures fermées disjointes laissant une surface entièrement connexe, sans partie détachée.*
Présentation d'une troisième coupure de la BK (fig. 1), problématique…

■ *Représentons-là d'abord, selon nos conventions (*a*) et (*b*). La coupure suit le trajet (*c*). Ce tracé représente un déplacement l'un vers l'autre des points A et B de la fig. VIII-11 p. 143.*

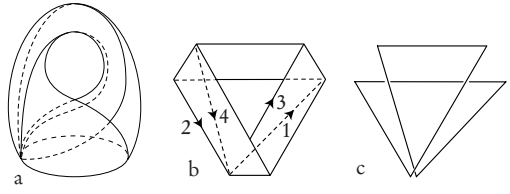


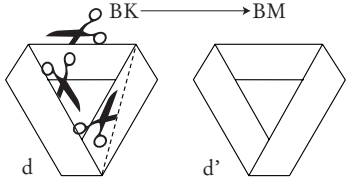


■ *Un seul problème : cette coupure, nous l'avons vu, divise la BK en deux BM. Nous la donnons donc, fig. X-4 p. 189, juste pour mémoire, sachant que si elle correspond bien à celle que décrit Lacan, il est un autre trajet qui, lui, laisse la BK d'un seul bloc mœbien, la coupure ci-dessous (*d*) et son résultat (*d'*).*

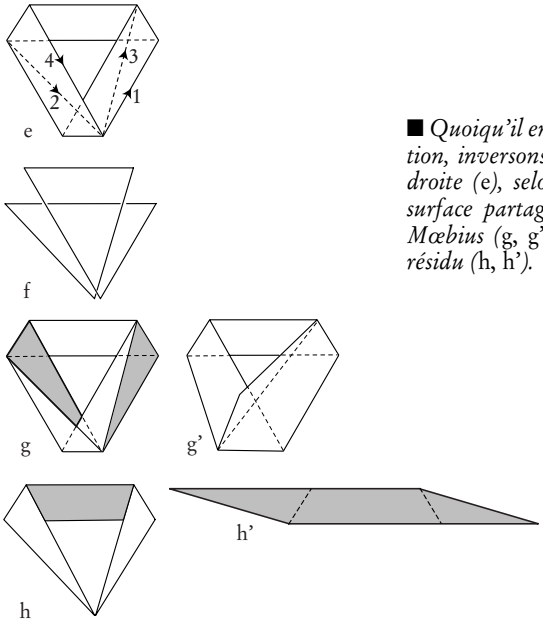


■ *Quoiqu'il en soit, et par commodité de construction, inversons la coupure ; faisons-la partir de la droite (*e*), selon la courbe (*f*). L'ouverture de la surface partage la BK en deux, une surface de Mœbius (*g, g'*) et une autre, que Lacan nomme résidu (*h, h'*).*

## Leçon XI

[195] La BK garde son mystère… support intuitif ou non.

[199] Rapport entre sujet de la coupure et topologie de la BM.

[200] Une des propriétés intrinsèques de la BM, elle n'est pas orientable.
*Pour approcher l'exemple pris d'un mot écrit sur la surface et qui se lit de façon palindromique une fois le tour accompli, il faut considérer la surface elle-même comme purement mathématique, sans épaisseur.*
Coupure non-médiane de la BM (développement ci-dessous).

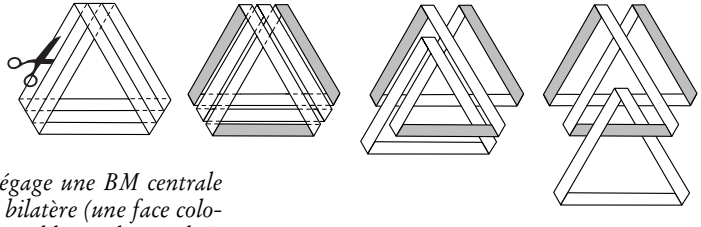

■ *Cette coupure dégage une BM centrale nouée à une bande bilatère (une face colorée en gris) ou orientable, tordue en huit intérieur.*

Pour la coupure médiane de la BM, l'essence mœbienne de la BM est subsumée dans la coupure médiane. C'est cette coupure qui est mœbienne.

[201] Le sujet, comme la BM, est ce qui disparaît dans la coupure. Coupure dans le langage, ombre de privation. La coupure comme trait (unaire) négatif.
La BK support de la conjonction du S au A et de la dialectique de la demande. La BK, comme accolement de deux BM, met en évidence une inversion plus radicale qu'une simple inversion spéculaire.
Une autre forme peut fermer la BM, ou, inversement, la BM peut fermer une autre forme, qu'elle traverse le 8i, support de la fonction de l'objet *a*.

[204] BM ◊ *a* → PP, soit : coupure de la demande (*cf. supra*, fig. 1 et 2 p. 473). Champ de la BM, où règne le principe de plaisir ; champ du déplaisir du *a*.

[208] Graphe, $ ◊D.

## Leçon XII

[219] Trou du cri…
… Surface de silence, la BK, d'elle-même et par elle-même inexplorable.
Caractère mœbien de cette surface et pur effet de sens, sans envers de signifié. Une coupure appropriée réduit cette essence de la BK, fait apparaître duplicité de faces, support de la division du signifiant au signifié.
Coupure de la demande sur le PP, elle le divise en deux, BM périphérique et 8i, résidu imprévu de la demande.
Graphe, $ ◊D, *d.*

## Leçon XV

[292] Analogies anatomiques au tissu de la BK. Feuilletage, torsion de l'espace.

[295] Schéma du « seule à 5 heures ».

[296] Annonce d'une monstration, sur la BK, des champs déterminés de la ῥῆσις, du λεκτόν, du τυγχάνω.

## Leçon XIX

[360] Schéma des deux joueurs, de leurs positions subjectives.

[362] Espace virtuel occupé par l'analyste, pôle du désir. Suprême de la ruse analytique.

## Leçon XXII

[405] Triade des positions subjectives, BM.

[416] BM (aplatie), 8i. Plis de la BM (fig. XXII-5). Reploiements symétriques et asymétrique.

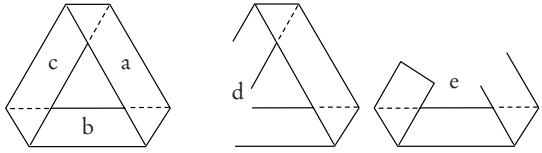


[417] Jonction divise de l'*Entzweiung* sur chaque pan de la BM.

## Leçon XXIII

[426] Reprise des *Entzweiungen* sur la BM : symptôme, pas de sens,…

[427] …castration. Asymétrie des plis.
Allusion à une autre façon de plier la BM, usant de la forme du nœud.

■ *Le nœud de trèfle de la fig. 2 est inspiré de la fig. 1. Nous en montrons la forme aplatie. Il est mœbien : le nombre de ses plis, tous dissymétriques, est impair. Pour ce qui est de la forme nouée de la BM (*a*), sa coupure médiane (*b*) la divise en une surface bilatère nouée (*c*) (comparer avec* b *infra).*

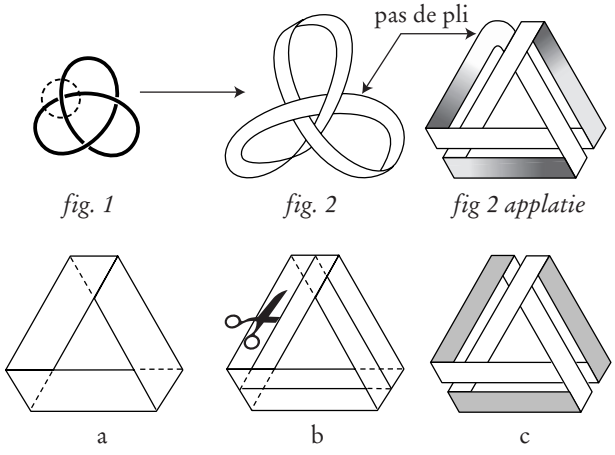


La BM n'est support qu'imagé des positions subjectives et de leurs *Entzweiungen.* La BM est réductible à sa coupure médiane.

[427] Pour ce qui est de la surface dégagée par cette coupure (a), elle fait une boucle (b) et peut se recouvrir elle-même (b'). L'entre-deux (d) de la projection de ses bords (c) se recouvre d'une BM ; il fait un demi-tour.

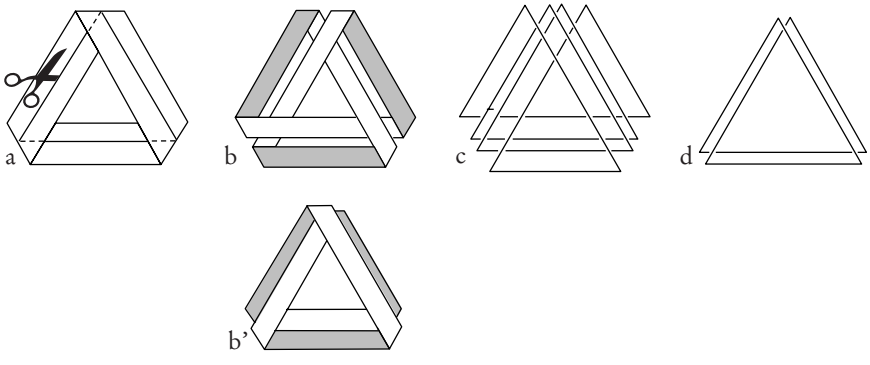

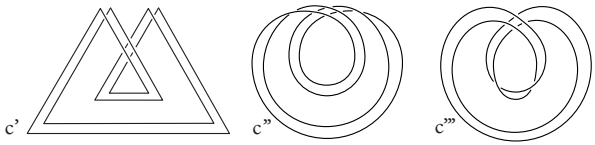


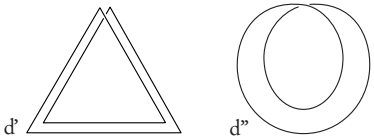


■ *L'opération est un peu délicate à imaginer. Si l'on rapproche les bords de façon à rétrécir la surface bilatère (*c'*), cela revient à agrandir l'entre-deux mœbien. On a toujours deux bords et la surface qui les recouvre est toujours la même (*c" *et sa déformation* c'"*). Il faut donc choisir d'effacer un des deux bords. Chaque bord étant mœbien, le choix est indifférent, à ceci près qu'il s'agit de l'entre-deux de la coupure. Conservons donc son bord, central (*d *et déformations* d', d"*).*

Vectorisation de différentes surfaces : sphère, définie par la duplicité du bord du trou qu'on y peut faire, qui s'annule.

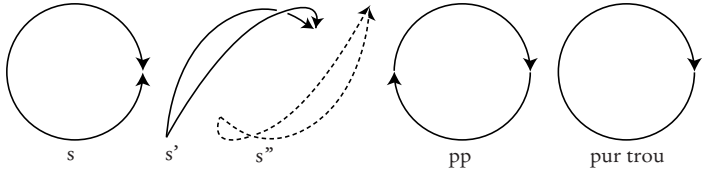


■ *Deux sens de fermeture de la sphère (*s', s"*).*

Rappel des coupures du tore, qui le laissent d'un seul tenant. (cf. *L'Identification,* leçon XVII du 11.4.62).
Deux coupures sur la BK, qui ne la partagent pas mais l'ouvrent selon une surface bilatère ressemblant au résultat de la coupure médiane de BM.

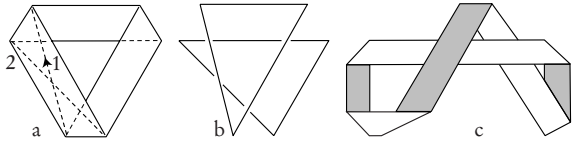


■ *Selon nos conventions les coupures peuvent se figurer ainsi (*a1, a2*), selon les parcours (*b*). La surface déployée (*c*) est bilatère, elle a le même nombre (pair) de plis que ci-dessus (*b *de la coupure médiane de la BM non-nouée), mais le sens des plis est différent.*

Rappel de la coupure divisant la BK en deux BM (cf. supra, p. 473).
Le PP, rappel…

[429] … de sa construction par croisement en huit du bord du trou d'une sphère.
Rappel de la coupure fermée qui le divise en BM et 8i.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| BK | ≡ | BM | ∧ | BM |
| PP | ≡ | BM | ∧ | 8i |

Le 8i, portioncule, haillon, objet *a*, dans la BK est traversé par la BM au lieu de l'*Entzweiung*.
Sur la BM des positions subjectives de l'être peuvent être représentés trois lieux d'*Entzweiung*.

Topologie, bibliographie succincte :


BARR Stephen,
*Expériences de topologie*, Paris, Lysimaque, 1987.
CHARRAUD Nathalie,
*Lacan et les Mathématiques,* Paris, Économica, 1997.
DARMON Marc,
*Essais sur la Topologie lacanienne,* Paris, éd. de l'Association Freudienne, 1990.
GRANON-LAFONT Jeanne,
*La topologie ordinaire de Jacques Lacan,* Paris, Point hors ligne, 1985.
HADDAD Richard & Jean TRENTELIVRES,
*Plastique des nœuds rares,* Paris, Lysimaque, 1992.
HILBERT & COHN-VOSSEN,
*Geometry and Imagination,* N. Y, Chelsea Publishing Company, 1952.
LISTING Johann,
*Introduction à la topologie,* Paris, Navarin, 1989.
NASIO Juan-David,
*Les yeux de Laure, le concept d'objet (a) dans la théorie de J. Lacan,* Paris, Aubier, 1987.
SOURY Pierre,
*Chaînes et nœuds* (3 vol.), Paris, éd. Michel Thomé & Christian Léger, 1988.
VAPPEREAU Jean-Michel & coll.,
*Essaim, le groupe fondamental du nœud,* Paris, Point hors ligne, 1985.
*Étoffe, les surfaces topologiques intrinsèques,* Paris, Topologie en extension, 1988.
*Nœud, la théorie du nœud esquissée par J. Lacan,* Paris, Topologie en extension, 1997

# Annexe III

## *LE SUJET DE LA PULSION*

*Conférence faite à l'E.N.S. le 11 décembre 1966, (notes d'un auditeur).*

### LE SUJET
### Je pense : « donc je suis ».

Il s'agit de psychanalyse pure, non d'application thérapeutique.

En tant qu'elle met en rapport deux personnes dans un rapport de patient et de supposé agent.

La question la plus importante n'est pas de qui psychanalyse [mot rayé], mais de qui psychanalyse-t-on. L'inconscient, le transfert, le désir = des quelque chose dans ce « qui ». Ce ne sont pas des modes du sujet, car ce serait réntroduire les présupposés d'une histoire pour les faire tomber au rang de préjugés (« personne »).

Terme de sujet le plus propre à poser la différence radicale de la psychanalyse d'avec toute restitution d'une âme substantielle, [celle-ci se saisit dans l'âme manipulable, la résistance, le moi à détordre, voire l'instinct de vie qui sont les objets délirants de la psychodramatisation où tout ou partie des analystes se laissent enrôler]

[Il vaut mieux se référer à la] stratégie des jeux ; le sujet peut prêter à un calcul aussi exact que l'objet.

Un lieu de l'Autre où ce sujet subsiste sans substance, [espace qui réduit l'espace intuitif à n'être qu'imaginaire. L'espace réel est hors de cause. Espace de la combinatoire, à 2 dimensions possible, cf. conférence du 9 décembre 1964] topologie à laquelle nous sommes si peu familiers que nous ne les remarquons pas partout dans l'ordre biologiques, etc. autre *Gestalt* tout aussi prégnante.

Si nous mettons au centre la fonction du sujet c'est pour dire que la psychanalyse ne pourrait même pas être là s'il n'y avait pas eu [l'abord cartésien] du sujet. Ce sujet, dans une histoire, apparaît en corrélation avec un monde qu'habite la science. C'est dans ce monde-là que la psychanalyse pouvait venir.

Le cogito fondant en acte [il ne faut pas le kantiser] un sujet dont le prix est [d'éliminer] du métabolisme de la cogitation toute substance. Il s'oppose comme déterminant de soi à l'ὑποκείμενον. Un acte mûri, médité, pour lequel on choisit un moment.

Un acte non sans antécédents. Il a ses titres de noblesse quand il s'historise.

Non [mot rayé] la rhétorique du scepticisme (les jeux de rhéteurs, qui sont pourtant

une certaine ascèse), mais le ton des exercices spirituels. Une pratique qui n'est pas sans modèles, ce qui ne change rien à l'originalité de l'affaire.

Accès d'une dimension qui est la certitude qui s'accentue du signe : différent de la vérité.

On part du désir de la certitude. Tout plutôt que de rester dans ce magasin des antiquités. Et une récompense : c'est un exploit, [comme tout exploit, il a peut-être ses manquements. Les *Méditations* à la mesure du plus faible].

Ce sont les détours qui sont frappants dans le texte de Descartes,

– dimension de l'éveil, qui va plus loin que la métaphore
– mise en garde contre le pouvoir de la parole (même s'il se tient un peu trop vite pour quitte)
– le se tromper exprès, c'est à dire se mentir. La certitude montre son vrai visage à repousser la vérité dont on n'a que faire si elle est impropre à passer sous les fourches caudines du sujet.
– s'assurer d'abord de son être.

Le psychanalyste ne peut manquer d'y reconnaître le saut même que Freud conseille. Le matériel suspect d'inconscient est authentifié par le doute (« je ne suis pas sûr… d'avoir bien rêvé cela »).

Au niveau de cette apparence, c'est à coup sûr un élément à retenir pour l'analyse. Le doute en est la signature.

Le psychanalyste y retrouvera l'exact équilibre de cette division entre la chute de sens et l'affirmation d'être [division qui, elle, reste à élucider]. Descartes coupe alternativement la tête et la queue du poisson ; tantôt c'est le « je pense » tantôt le « je suis » qui tombe.

Division dont l'être et le sens restent également inachevés.

C'est bien là qu'il faut à Descartes la garantie du Dieu parfait. Rejeter dans l'ordre transcendant la division du sujet de la pensée.

1. Le « je pense », en ce qu'il engendre un « je suis » de sens est impensable.
2. Le « je pense » en ce qu'il procède [d'] un « je suis » d'être est impossible.
    1. Une insoutenable pensée si nous devons en faire une intuition de connaissance. Le cogito prend fondement de l'évanouissement même de la connaissance. Je suis au point précis où ma pensée se vide de sens. [C'est là que Descartes va trop vite ; toute la liste du jugement, du sentir, etc. revient. Même si c'est la pensée du philosophe]. A ce niveau, c'est le *shifter* qui embraye. Il se distingue du sujet de l'énonciation qui s'affirme penser. Le sujet ne pense rien de simplement dire qu'il pense. [S'il ne veut rien dire ce n'est évidemment pas par une contradiction logique comme la bonne blague sophistique du je mens.] Au plus, si « je pense » veut dire quelque chose dans le langage courant, cela veut dire « je pense à autre chose » (que ce que vous pouvez penser). Le « je suis » déduit du « je pense » par Descartes n'est pas plus pensable que son support, le *donc* n'y indique qu'un effet pur de signifiant.
    2. Descartes lui-même nous dit que le je pense de procéder de mon être est impossible. (étranges pensées, etc.). A cette place depuis des siècles la pensée s'efforce d'évoquer mon être, c'est à dire à une tâche impossible (cf. Koyré).
    Ne pas reculer à formuler l'impossible c'est ce que fait la science de Newton. *hypotheses non fingo* = la loi de la gravitation n'est pas homogène aux autres lois de la

> physique. Elle est proprement impossible (comme action à distance), mais Newton s'en foutait. *Hypotheses non fingo*. [cf. rôle de l'idée judaïque de création, étrangère à la pensée antique, qui a mis tout ce temps à être réfléchie par le christianisme.] [cette idée n'opère pas en elle-même, le monde pourrait être autre qu'il n'est, mais par son rapport à l'impossible. Les impossibles décisifs dans la création, cf. Genèse].

Assurance d'être quoi que Dieu veuille.

[Newton n'était pas cartésien, mais bourré d'études hébraïques.]

Newton, cette loi qui introduit dans le monde exactement la place du sujet, elle n'est soutenable que d'un décret divin maintenu à chaque instant. Il n'en reste pas moins que c'est cette loi qui a définitivement exorcisé la physique de ce qui n'a jamais pu y reparaître, l'âme du monde. Contradiction décisive qui participe de la catégorie de l'impossible.

Pour que la psychanalyse puisse dire ici son mot autrement que d'une façon grossièrement psychologisante (Bachelard), il faut la repérer elle-même par rapport à cette révolution de la pensée.

L'essentiel dans l'inconscient de Freud n'est pas d'être un autre centre, mais interpréter.

Le sujet accordé de départ à l'impossible de son être.

Interroger ce qu'il advient de l'être du sujet quand il s'interprète ailleurs.

« Je suis » = symptôme, rêve, lapsus ; réalisé l'impossible d'intervenir comme non pensé dans la trame même du discours (énonciation).

Certitude d'être touché (lapsus, mot d'esprit = secousses du diaphragme) mais on ne sait ni où ni comment.

« Je suis » un je suis d'être ce qui $\frac{\text{pense}}{\text{donc je suis (de sens).}}$

Ce qui fixe ses bornes au pouvoir de la psychanalyse. Elle n'opère que dans le champ de la toute-puissance de la pensée, [dans l'enfance impuissante, une ressource que l'éducation s'empresse de geler].

Là où il n'y a pas de pensée, pas de structure du sujet, la psychanalyse est impuissante. [Elle sera sans effet, quoiqu'en pensent des psychanalystes, sur l'hérédité, les préjugés, traditions, coutumes, croyances, etc., toute la psychomatique du monde n'y change rien].

– Exemple des préjugés religieux. C'est uniquement dans ce qu'elle enveloppe de rapport à la sexualité que la foi religieuse en est touchée.
– La psychanalyse ne peut se heurter aux préjugés de classe qu'en raison de l'éthique qu'elle implique.
– Ethique centrée sur la question de ce qu'est la jouissance = rien à voir avec l'humanitarisme.

Cette éthique enveloppe la psychanalyse.

La psychanalyse est une pratique qui s'oriente sur le principe de réalité [à entendre dans son rapport freudien au principe de plaisir. Opposition scandaleuse pour toute la tradition : *Kant et Sade [La philosophie dans le boudoir ?].*

Pour Jacques Lacan le plaisir est différent de la jouissance [qui constitue ?] une transgression (*Au delà du principe de plaisir* et le caractère énigmatique de l'orgasme).

Jusqu'où l'homme peut se supporter dans le désir, d'une façon qui a sa loi, au delà du principe de plaisir. La névrose, la perversion [sont constituées par ?] les artifices grâce à quoi l'homme fixe cette frontière du désir; le désir et la loi sont comme l'endroit et l'envers, cf. notion de *masochisme primordial.*

Naturalisation [hédonisme = psychologisation de la sexualité], jamais on n'avait opposé réalité/plaisir]. Mais bien entendre cette *réalité,* c'est le désir. Le désir est de l'impossible, et c'est pour cela qu'il est réel.

Le sujet du désir s'avance masqué sur la scène du monde. Vrai ressort de la subversion sociale, dont la science n'est pas par elle-même le moteur. Le vrai moteur (cf. Révolution française), c'est la liberté de désirer, et c'est une réalité refoulée qui s'y soutient.

# Annexe IV

## *LE POINT DU SIGNIFIANT*

Jean-Claude Milner

*Cette intervention est parue dans les Cahiers pour l'Analyse, vol.3, mai-juin 1966, p. 73-82. L'importante réécriture de la version éditée nous a amené à la reproduire intégralement.*

Qu'il y ait eu entre l'être et une computation un lien hérité, la doxographie antique suffirait à le manifester, qui, rapportant les opinions sur l'être ne sait les énoncer que comme des dénombrements, et ne peut, pour en dresser la liste, que se conformer à la suite des nombres : « pour l'un [des anciens sophistes], relate par exemple Isocrate, il y a une infinité d'êtres ; pour Empédocle, quatre ; pour Ion, seulement trois ; pour Alcméon, rien que deux ; pour Parménide, un ; pour Gorgias, absolument aucun ». [Isocrate, Or. XV, 268 ; cité à la page 345 de l'édition Diès].

Ce lien, que l'anecdote ici décrit, cerne bien cependant l'hypothèse qui supporte le mouvement de Platon, désireux dans *Le Sophiste* d'établir ce qu'il en est du non-être : se plaçant dans la succession des opinions, puisqu'il entend la clore, — entre le « un » de Parménide, qui résume tous les comptes positifs, et l'« absolument aucun » de Gorgias, qui les efface tous, il ne peut faire qu'énumérer le non-être, en susciter l'émergence par une computation.

Soit donc les genres, les éléments de la collection à décompter d'où le non-être devra surgir par é-numération : « parmi les genres, […] les uns se prêtent à une communauté mutuelle et les autres, non ; certains l'acceptent avec quelques-uns, d'autres enfin, pénétrant partout, ne trouvent rien qui les empêche d'entrer en communauté avec tous ». (254b). Par cette opposition entre le mélange et non-mélange, entre ce qui peut se prêter à communauté et ce qui ne le peut pas, un trait distinctif est défini, qui permet d'introduire parmi les genres un ordre et des classes : une hiérarchie.

Puisqu'est à présent connu le procédé par lequel dénombrer la collection, en assignant un genre donné à une classe et en le situant dans l'ordre, Platon est en mesure d'y délimiter arbitrairement une série, en prélevant sur la collection des genres un certain nombre d'entre eux : les trois plus grands, l'être, le repos, le mouvement — comme si, au lieu de chercher le non-être dans une collection donnée, assuré sans doute de ne l'y pas trouver, Platon entendait, par un mouvement inverse, le produire dans la succession des états d'une collection construite.

Apparemment arbitraire, la collection choisie se soutient en fait de propriétés formelles : si des trois genres prélevés, le repos et le mouvement ne peuvent se mêler l'un à l'autre, tandis que l'être se mêle à tous deux, Platon se trouve ainsi avoir constitué la série

minimale propre à supporter l'opposition binaire entre le mélange et le non-mélange, qui est la loi même de la collection entière.

De fait, le départ est de deux, mélange et non-mélange, mais s'il suffit d'un seul terme pour représenter le mélange, il en faut deux pour supporter le non-mélange : supposons en effet que seuls soient donnés le mouvement et l'être, l'être alors, qui par définition se mêle à tout, se mêlerait au mouvement, et le trait distinctif du mouvement de se dérober au mélange dans son ordre se trouverait aboli ; seul le mélange apparaîtrait dans la série. Pour manifester le non-mélange, il faut donc, en sus de l'être, deux termes qui s'excluent : le repos et le mouvement, soit une série minimale de trois termes (254d).

A peine trois termes sont-ils posés que leur trinité appelle pour se soutenir comme série où « chacun d'eux est autre que les deux qui restent et même que soit » (254d), deux termes supplémentaires : le même et l'autre. Pour articuler les positions binaires du mélange et du non-mélange, doit être constituée une série minimale de cinq termes : « il est bien impossible que nous consentions à réduire ce nombre » (256d).

Mais cette série minimale ne saurait se reclore en un cycle saturé, puisque, régie par la loi binaire du mélange, elle laisse apparaître en soi, dans le jeu même de cette loi, une dissymétrie : sauf un, tous les termes tombent à la fois sous la loi du mélange et sous celle du non-mélange. A chacun d'eux, s'oppose un terme avec lequel il entre dans une relation spécifique de non-mélange, repos contre mouvement, autre contre même. L'être seul se mêle à tous, sans point de résistance, échappant au couplage avec un terme qui le borne. Dans cette dissymétrie, doit se repérer la place du non-être.

Seul de tous les termes, l'être doit supporter par une alternante dualité de fonctions la binarité de l'opposition fondatrice : se mêlant à tous, il effectue le trait qui le définit comme terme assignable à la classe du mélange, et cependant cesse du même mouvement de subsister comme le terme cerné que ce trait effectué devait définir.

L'être se répand sur toute la série, il est l'élément même de son développement, puisque tous les termes, comme termes, sont de l'être. Mais par cette expansion, il ne fait que manifester le trait distinctif qui le situe dans une opposition binaire entre ce qui se mêle et ce qui ne se mêle pas : en bref, par la modalité de son expansion, l'être devient un terme cernable dans sa concentration singulière.

S'épandant, l'être se pose comme être. Or si l'être se pose, de ce fait seul, il tombe dans le registre de l'autre : devenant, à se poser, terme de la série, il pose comme ses autres tous les termes qu'il n'est pas : « ainsi, nous le voyons, autant sont les autres, autant de fois l'être n'est pas ; lui, en effet, n'est pas eux, mais il est son unique soi, et dans toute l'infinité de leur nombre, à leur tour, les autres ne sont pas ». (257a).

Il est vrai sans doute que tout terme de la série participe du même et de l'autre : du même, en tant qu'il se rassemble sur soi ; de l'autre, en tant que se rassemblant, il se pose comme autre (256b). Mais l'être seul, qui de par son expansion sans borne, voit sa fonction se dédoubler, peut susciter dans sa double participation, comme son autre auquel pourtant il ne saurait se refuser, un terme nouveau : le non-être.

Par la vacillation de l'être comme expansion et de l'être comme terme, par le jeu de l'être et de l'autre, le non-être est désormais généré : « une fois démontré… et qu'il y a une nature de l'autre, et qu'elle se détaille à tous les êtres en leurs relations mutuelles, de chaque fraction de l'autre qui s'oppose à l'être, nous avons dit audacieusement : c'est ceci même qu'est réellement le non-être » (258e).

Et pourtant, ayant établi le non-être au rang de nouvelle unité, Platon n'en fait pas l'addition et ne dit aucunement qu'il faille élever de cinq à six le nombre minimal, nécessaire à supporter l'opposition binaire d'origine. C'est qu'il faut soutenir à la fois que les genres sont des points où l'être se noue, où le discours sur l'être est contraint de faire passer son articulation, mais aussi des points où l'être disparaît. Par cette opération de passage, dénommée par l'autre, et de nouage, dénommée par le même, le non-être surgit, dans la suite des genres, sous un mode singulier ; dans la série qu'il faut dérouler pour soutenir l'opposition du mélange au non-mélange, il n'a pas de place assigné, sinon les points de fléchissement, où le cerne se révèle passage.

La série, ne parvenant pas à se poursuivre sans vacillation, se confirme dès lors comme une chaîne dont les éléments entretiennent des relations irréductibles à la simple suite. Des dépendances s'y révèlent, qui, à partir de la linéarité séquentielle de la série, dessinent un espace profond où jouent les cycles posant et supprimant par alternances réglées le même, l'autre, l'être et le non-être.

A chaque fois que l'être passant de terme en terme (« autant sont les autres »), confirme sa fonction d'expansion, il se dénie comme terme cernable : à chaque passage, il fait émerger le non-être sous forme de répétition (« autant de fois l'être n'est pas »). Lorsqu'en retour, défini par cette même capacité d'expansion, l'être se rassemble sur soi comme terme, unité computable (« il est son unique soi »), il dénie son expansion se refuse aux autres termes, et les rejette dans le non-être comme en un gouffre où toute chaîne et tout décompte s'évanouissent (« les autres ne sont pas »).

Par un mouvement corrélatif, que voile l'énoncé lisse le posant comme « unité intégrante dans le nombre… des formes » (258c), le non-être se refend : il est le gouffre qui efface tous les termes (« les autres ne sont pas ») et aussi bien le terme répété, à chaque fois que l'on décompte les genres, comme le cerne isolant le terme décompté (« autant de fois, l'être n'est pas »). En tant qu'il est terme de la chaîne, il est cerne répété sans place fixe, déplacement d'une chute de l'être ; en retour, le fixer à une place, est renoncer à le faire terme cernable, puisqu'il ne peut être fixé sans devenir le gouffre où s'abolit toute série de termes. Compter le non-être comme unité « dans le nombre des formes », c'est donc devoir le compter dans la chaîne comme ce qui efface tout décompte.

Il est possible à présent de scander le cycle où le non-être s'énumère :

– L'être comme terme est défini de pouvoir se mêler par expansion à tout terme quel qu'il soit.

– L'être, fonctionnant comme expansion, s'attribue à tous les termes, qui viennent ainsi à être.

– Les termes, venant à être, dénient l'être comme terme (moment de l'autre) ; le non-être apparaît sous tous les termes, comme terme sans place fixée, comme cerne répété.

– L'être comme terme se refuse à tous les termes (moment du même) ; le non-être se fixe comme gouffre absorbant tous les termes.

(A ce point, le cycle peut reprendre, l'être n'étant terme distinct que par sa propriété d'expansion).

Le non-être est alors développé par un jeu de vacillations entre l'expansion et le terme, entre la place et la répétition, entre la fonction de gouffre et la fonction de cerne :

Comme terme, il est répétition, sans place assignée, puisqu'il est déterminé par l'être s'épandant.

Comme place, il devient absorption, effacement, puisqu'il est déterminé par l'être se posant comme terme et se refusant.

Ainsi le non-être est à chaque fois la reprise inversée d'une propriété de l'être : la double portée qu'il lui faut reconnaître — à la fois terme de la chaîne, et, comme terme, effondrement de toute chaîne — n'est que le revers de l'écartèlement de l'être, à la fois terme et expansion, qui, comme terme de la chaîne, désigne dans la chaîne la possibilité de toute chaîne.

Peut-être faut-il ici, après J.A. Miller, reconnaître les pouvoirs de la chaîne, seul espace propre à supporter les jeux de la vacillation, mais aussi bien à les induire. Tout mouvement en effet qui replace dans la linéarité d'une suite un élément qui, comme élément, la transgresse — soit qu'il en doive situer l'instance fondatrice, soit qu'il en dessine le lieu d'effacement — y induit cette double dépendance formelle que nous nommons vacillation, définissant rétroactivement cette suite comme une chaîne.

Mais à quoi référer ce mouvement de linéarisation, sinon à une prégnance de l'ordre ignoré du signifiant, dont l'être et le non-être reprendraient les traits, eux qui, par leur couplage même, assurent la vérité et autorisent le discours ?

L'ordre signifiant se développe comme une chaîne, et toute chaîne porte les marques spécifiques de sa formalité :

Vacillation de l'élément, effet d'une propriété singulière du signifiant, qui, tout à la fois élément et ordre, ne peut être l'un que par l'autre et réclame pour se développer un espace — supporté par la chaîne — dont les lois sont production et répétition : relation que, par leur symétrie inverse, l'être et le non-être reprennent, se partageant entre le terme et l'expansion, entre le cerne et le gouffre.

Vacillation de la cause, où l'être et le non-être ne cessent de déborder l'un sur l'autre, chacun ne pouvant se poser comme cause qu'à se révéler effet de l'autre.

Vacillation enfin de la transgression, qui les résume toutes, où le terme qui situe comme terme — transgressant la séquence — l'instance fondatrice de tous les termes, appelle celui qui reprendra comme terme la transgression elle-même, instance qui annule toute chaîne.

Un système formel est constitué, dont les interprétations pourraient à présent se préciser. Comment ne pas lire, dans leur double dépendance, l'être comme ordre du signifiant, registre radical de tous les computs, ensemble de toutes les chaînes, et aussi « un » du signifiant, unité de la computation, élément de la chaîne ? Le non-être comme le signifiant du sujet, réapparaissant chaque fois que le discours, se perpétuant, surmonte un fléchissement ou se confirme son caractère discret — et reprise du pouvoir spécifique du sujet d'annuler toute chaîne signifiante ?

Mais n'est-il pas permis de formaliser également sur ce mode l'objet *a*, qui se décrit d'être comme stase la répétition cyclique d'une chute ? Tout se passant comme si l'on détenait ici une logique capable de situer les propriétés formelles de tout terme soumis à une opération de fission$^{\alpha}$, mais non pas de marquer des spécificités.

A la différence de l'articulation de Frege qui ramène la chaîne à son couple minimal$^{\beta}$, l'interprétation d'un formalisme moins résumé n'est peut-être pas univoque. On toucherait ici sous la forme d'un système de la fission, mais sans pouvoir les préciser davantage,

aux linéaments de la logique du signifiant et à la source de tous les effets de mirage que sa méconnaissance induit.

Il est possible même d'apercevoir la nécessité que cette méconnaissance appelle pour ses effets la symétrie du mirage, et que cette nécessité autorise à conférer à tout balancement la portée d'un indice : la relation de l'être au non-être en portait tous les traits, elle était en droit le point critique où le signifiant pouvait être localisé.

Reconnaître la déduction du non-être comme un système formel n'a rien qui doive répugner, si l'on observe que Platon lui-même paraît y prendre appui pour mener le dialogue à son terme : d'autres chaînes, comme superposées à la chaîne des genres, se déroulent, où il peut articuler le statut du sophiste, qui doit être cerné par le discours au point précisément où il dénie au discours le pouvoir de rien cerner — et le statut du discours lui-même en tant que, pour cerner le sophiste et se confirmer par là son pouvoir de vérité, il doit s'ouvrir à l'énoncé du non-être, au mentir du sophiste.

Un double rapport s'institue ainsi : rapport thématique par lequel Platon relie le thème du non-être à celui du sophiste par les médiations du mensonge et de l'erreur — rapport d'homologie où, dans son registre, chaque thème requiert une vacillation pour se poser, le sophiste et son mentir ne semblant — homologiques du non-être — ne pouvoir se placer que comme effaçant toute place : mais il faut pour dessiner cette homologie constituer comme telles les chaînes où elle jouera.

L'objet du dialogue est l'ὄνομα du sophiste, or l'indice infaillible que celui-ci aura été découvert, c'est que le sophiste devra cesser de faire le sophiste, en s'échappant du cercle tracé par sa définition, qu'il cesse d'être au moment où l'ὄνομα le saisit.

Dans la suite du dialogue, le sophiste apparaît dès lors aux points où il se poursuit, poussé de définition en définition, et surmontant ses fléchissements. S'il est celui dont on parle, sa présence doit sans doute, par les règles mêmes de l'échange dialogué, être celle d'un il, en face du je et tu, pronoms qui spécifiquement désignent les partenaires de parole : mais ce n'est pas assez encore pour situer sa place dans le dialogue.

Il faut souligner en effet combien une langue doit être sur ce point analysée de près, qui en face du je et tu, représente par un unique signe celui dont on parle, qu'il puisse par un montage entrer comme partenaire dans le dialogue, ou qu'il ne le puisse pas. Non pertinente au niveau linguistique, l'insertion possible dans le jeu des partenaires est essentielle ici à détacher du il du partenaire, un autre il, aux propriétés différentes.

Or qu'il opère la distinction, Platon nous en donne un indice lorsqu'en 246e, abordant la réfutation de deux écoles philosophiques opposées, il demande à Théétète de procéder à un montage qui les rendra présentes : « demande-leur de te répondre… et de ce qu'ils diront, fais-toi l'interprète » (τὸ λεχθὲν παρ'αὐτῶν ἀερμήνευε).

L'ἑρμηνεύεινον, cette position d'Hermès, de héraut, de truchement prêtant sa bouche à une autre voix, voilà ce qui doit signaler que cet il, cet absent dont on parle, est de ceux qui peuvent à l'occasion s'insérer dans le dialogue et y prendre leur place.

Or le sophiste est exclu de cet ἑρμηνεύεινον. Nul ne lui prêtant sa bouche, il est exclu de la réplique, et pourtant il est présent à chaque articulation, puisqu'à chaque niveau, l'Étranger l'institue comme juge de la définition : le sophiste est bien cet autre il, celui qui, prétexte du discours, en est aussi la pesée. Dans le dialogue, sa place est dans l'horizonta-

lité d'une chaîne aux points de passage, et sa fonction n'est que de forme, sans qu'elles doivent se soutenir d'aucun tour de parole.

Mais si le sophiste est figure formelle du dialogue, c'est qu'il a fait sa τέχνη d'une propriété du discours, qui doit le définir. Toute définition du sophiste s'ouvre dès lors sur une définition du discours qui y situera une possible communauté de l'être et du non-être.

La relation thématique pourtant ne peut se soutenir que d'une homologie : comme le non-être parmi les genres, comme le sophiste dans le dialogue, l'énoncé du non-être ne peut venir dans le discours que par la possibilité d'un fléchissement.

L'itinéraire est inverse du premier, et peut valoir comme une confirmation : de l'autre, nous étions menés au non-être ; du non-être, à présent donné, nous sommes menés à installer l'altérité au sein du discours, en le définissant comme un assemblage (σύνθεσις 263d) de classes de mots incommensurables.

Sans doute la suite établie à cette fin ne connaîtra pas les développements de la suite des genres ; c'est que Platon ici encore s'attache au minimal : puisque par définition le discours doit être l'entrelacement d'éléments qui y seront distingués, l'altérité qui y surgira sera soumise au mélange ; deux termes dès lors suffisent à la soutenir : le non et le verbe (262a) — sans qu'il soit besoin de trois, comme précédemment, sans surtout qu'il faille donner une analyse exhaustive du discours.

On voit alors qu'il serait absurde de chercher ici l'enseignement de Platon sur les parties du discours et de s'imaginer qu'au niveau du Sophiste, il en poserait deux ; par ce nombre, tout ce qu'il nous dit est que le discours est partageable, mais il se garde bien de faire le décompte.

En effet, si la théorie des parties du discours est exemplaire pour la linguistique, c'est justement en tant qu'elle est une commutation oublieuse de son départ, en tant que dans cette liste close et déclinable, un décompte des éléments du discours est possible, où le sujet, méconnu, devient terme (soit, nommément, le pronom).

Chez Platon, nous nous trouvons à l'origine de ce décompte, et le départ en est encore sensible : le non-être, on le sait, n'est pas encore un élément comme les autres, mais bien tel que si on le fait surgir, le discours disparaît, que si l'on fait surgir le discours, il ne subsiste plus que comme fléchissement, tout à la fois cerne et passage d'un terme à l'autre soit la dimension de l'altérité par quoi le discours se définit comme assemblage.

C'est peut-être en tant qu'une méconnaissance n'est pas achevée que le sujet ne saurait être ici représenté par un terme énumérable dans une liste : le non-être où nous avons lu son apparition ne peut prendre place dans cette suite, dès lors impossible à conclure — il faut le faire tomber dans les dessous.

Mais une opération nouvelle alors se développe, où la séquence du dialogue semble rencontrer un point de régression.

S'il s'agit en effet de pouvoir énoncer un discours faux, de pouvoir dire ce qui n'est pas, cela n'est possible qu'à le dire sur ce qui est, le discours portant toujours sur un être : « ne discourant sur personne… le discours ne serait même pas du tout discours. Nous l'avons démontré en effet : impossible qu'il y ait discours qui ne soit discours sur aucun sujet ». (L'Étranger en, 263c).

Et c'est ici peut-être que se révèle la véritable implication de ce qui pourrait sembler un choix arbitraire de Platon : est-ce un hasard si l'exemple où celui-ci entend manifester la possibilité du discours faux, est un énoncé portant sur un nom propre, « Théétète

vole » ? Il semble que relié au verbe désignant l'action qui n'est pas, venant à cette place où l'être doit donner au non-être un support de prédication, le nom se doive fixer en nom propre.

Car enfin il était possible à l'Étranger de parler à la première personne : πέτομαι, « je vole », version inversée du Cogito. Il faudrait, dans cet évitement de la personne grammaticale, reconnaître la prégnance du nom propre comme tel : s'il peut marque la place où le non-être disparaît, c'est que, désignant le sujet comme irremplaçable, comme pouvant dès lors — selon les termes de J. Lacan — venir à manquer, il le repère précisément aussi comme ne manquant pas. Dans la suite des mots, le non-être, tournant autour du nom propre, semble refluer sur soi et se condenser : le sujet, fixé, prend les caractères d'une plénitude ; la suite des mots, sitôt posée comme chaîne, redevient série sans vacillation, le nom, partie du discours, étant aussitôt absorbé dans le nom propre.

Dans l'évitement de la personne grammaticale, avant sans doute qu'historiquement, la catégorie ait été définie comme telle, et puisse venir à fixer le sujet dans une méconnaissance, on assiste pourtant au recouvrement de la vacillation ; avec l'énoncé « Théétète vole », grâce à la plénitude du nom propre, non-être du non-être, le discours s'installe comme règne d'un savoir imperturbable.

Tout se passe comme si, à la fin du *Sophiste*, il fallait rebrousser chemin, effacer le non-être lui-même dans le discours, alors qu'il avait été nécessaire de l'y présentifier pour en fonder les propriétés de vérité. Les cycles de l'être et du non-être acquièrent dès lors le rang d'« hypothèses » vouées au silence des énoncés qu'elles supportent.

A la superposition des interprétations d'un même système formel, il faut substituer l'image d'un itinéraire de recouvrement, les homologies n'ayant pu se développer que pour se briser ; la chaîne est redevenue série ; à peine entr'ouvert, le registre du signifiant se referme, et le terme porteur de la cause de tous les effets de défaut, vient lui-même à faire défaut.

Tandis que l'être, restauré, révèle sa relation au discours, en tant qu'il en concentre les propriétés en une vérité désormais assurée, le non-être, sous les espèces du faux, fixe autour du nom propre les vacillations où il avait pu recevoir sa définition. Il devient à la fois le point où situer le registre à reconnaître comme ancrage d'une logique du signifiant, et, de ce fait même, le point où il faut en marquer la méconnaissance.

Mais le mouvement effectif est inverse : le signifiant et sa logique ont pu être une clé, mais c'était au prix d'accepter que notre commentaire se jouât dans un cercle, et pour situer ses appuis, discernât dans un texte lisse des indices de fermeture que l'on pût faire valoir comme méconnaissances et suturations. Il fallait ici, non pas lire une suture, mais l'inventer pour rendre un énoncé lisible : la figure de la chaîne a servi de recours.

Chaîne des genres, chaîne du dialogue, chaîne évanouissante des classes de mots, à chaque fois, un point a pu être visé où se lisait la logique du signifiant — jusqu'à reconnaître la limite où il faut éprouver que l'introduire réclame qu'on s'en retourne — jusqu'à rétablir dans la suite du Sophiste, la péripétie recouverte d'une éclipse du signifiant.

Dès le point de départ sans doute, c'était tout se donner que d'introduire par l'anecdote la computation de l'être, où l'arithmétique des anciens sophistes offrait un soutien immédiat au modèle de la chaîne. C'était tout inventer, surtout s'agissant de Platon qui a, non pas méconnu, mais ignoré la structure du zéro. Mais ce n'est rien faire, sinon mettre au jour que, quand Platon parle de l'être, il vise son propre discours dans sa possibilité même, en tant que la vérité peut en contraindre l'articulation discrète.

Si dans sa déduction de l'être, celui-ci relie, par la médiation de la vérité, le sort de l'assertion et celui de la chose qui en est l'objet, l'enjeu de l'être, détaille en un discours qui réclame la vérité, les lois d'un lieu où le discours soit possible assertion de vérité.

Faire apparaître que ce soit là le reflet diffracté du signifiant, demande que l'on figure Platon dirigeant un regard aveugle vers un point dont l'unicité, la position et la validité ne sauraient subsister que d'être étrangères au regard même, en deçà d'une méconnaissance.

« Pour situer le point qui rend l'objet vivant, il faut, nous dit Breton, bien placer la bougie. »

α - Qu'il soit permis de rassembler sous ce terme unitaire, qui voudrait introduire leur homologie formelle, la refente du sujet, la déjection du *a*, les partages de l'être et du non-être.

β - J.A. Miller, *La suture*, Cahiers pour l'Analyse, I, p. 57.

# Bibliographie


ABÉLARD Pierre (1079-1142)

1 – *Lettres complètes d'Abélard et d'Héloïse,* traduction O. Gréard, Paris, 1859; Garnier, 1934.

2 – *Petri Abœlardi Opera,* 2 vol., Victor Cousin, Paris, Durand, 1849, 1859.

ARISTOTE

3 – « De l'interprétation », *Organon II*, Paris, Vrin, 1977.

4 – « Analytiques », *Organon III & IV*, Paris, Vrin, 1979, 1983.

5 – *De l'âme,* Paris, Vrin, 1969.

6 – *La Poétique,* Paris, Seuil, 1980.

7 – *Métaphysique,* Paris, Vrin, 1970.

8 – *Histoire des animaux,* Paris, Belles Lettres, 1969.

9 – *De la génération des animaux,* Paris, Belles Lettres, 1961.

AUDOUARD Xavier

10 – *Le simulacre*, *Cahiers pour l'analyse,* Cercle d'Épistémologie de l'E.N.S, vol.3, mai-juin 1966.

AULAGNIER Piera

11 – *Remarques sur la structure psychotique, I. - Ego spéculaire, corps phantasmé et objet partiel, La Psychanalyse,* vol. 8, Paris, PUF, 1964.

12 – *La spécificité d'une demande ou la première séance, Interprétation,* vol.I, n° 2, avril-juin 1967.

BIBLE

13 – *Le livre des Juges,* « Gédéon, 5, B, 7 ».

BINET Alfred & SIMON Théodore

14 – *Echelle de développement de l'intelligence, L'année psychologique,* 1905, 1908 et 1911.

BONAPARTE Marie

15 – *Edgar Poe, sa vie, son œuvre. Étude analytique,* Paris, Denoël & Steele, 1933.

BOUASSE Henri

16 – *Optique et photométrie dites géométriques,* Paris, Delagrave, 1934.

BOUVET Maurice
17 – *Œuvres psychanalytiques,* 2 vol. Paris, Payot, 1968, 1985.
BREHIER Émile
18 – *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme,* Paris, Vrin, 1982.
19 – *Chrysippe et l'ancien stoïcisme,* Paris, P.U.F et Gordon & Breach, 1971.
BRØNDAL Viggo
20 – *Les parties du discours,* Copenhague, Munksgaard, 1948.
CARLYLE Thomas
21 – *Sartor resartus, la philosophie du vêtement,* Paris, Aubier, 1973.
CARROLL Lewis
22 – *Alice au pays des merceilles,* Paris, Aubier, 1971.
CASANOVA Giacomo Girolamo, chevalier de Seingalt,
23 – *Histoire de ma vie,* Paris, Robert Laffont, 1993, 1999.
CHOMSKY Noam
24 – *Structures syntaxiques* (La Haye, Mouton & Co, 1957), Paris, Seuil, 1969.
CLAUDEL Paul
25 – *L'échange, L'otage, Théâtre I et II,* Paris, Gallimard, 1967.
COURTELINE Georges
26 – *L'honneur des Brossarbourg, Les fourneaux,* Paris, Robert Laffont, 1990.
DAMOURETTE Jacques & PICHON Édouard.
27 – *Des mots à la pensée, essai de grammaire de la langue française,* Paris, Artrey, 1911-1927. Réédition 1968-1971.
DANTE Alighieri
28 – *De vulgari eloquentia,* traduction Frédéric Magne, Paris, La Délirante, 1985.
29 – *La Divine Comédie,* traduction Jacqueline Risset, Paris, Flammarion, 1985.
30 – *Vita nova,* traduction André Pézard, Paris, Gallimard, 1965.
DARWIN Charles
31 – *The origin of species,* 1859.
DEDEKIND Richard
32 – *Les nombres, que sont-ils et à quoi servent-ils ?* Préface de J.T. Desanti, introduction de Mohammed-Allal Sinaceur, traduction de Judith Milner avec Hourya Sinaceur, précédé de *Continuité et nombres irrationnels,* Paris, Bibliothèque d'Ornicar, 1978.
DESCARTES René
33 – *Œuvres et lettres,* édition établie et annotée par F. Alquié, Paris, Garnier, 1953-73.
DIDEROT Denis
34 – *Regrets sur ma vieille robe de chambre,* Paris, Gallimard, 1951.
DIOGÈNE LAËRCE
35 – *Vies et doctrines des philosophes illustres,* Paris, Librairie Garnier Flammarion, 1999.

DOSTOÏEVSKI Fedor Mikhaïlovitch

36 – *Journal d'un écrivain,* Paris, Gallimard, 1972.

DURAS Marguerite

37 – *Le ravissement de Lol V. Stein*, Paris, Gallimard, 1964.

DUROUX Yves

38 – *Psychologie et logique, Cahiers pour l'analyse,* Cercle d'Épistémologie de l'E.N.S, vol.1-2, janvier-février et mars-avril 1966.

EULER Leonhard

39 – *Lettres à une princesse d'Allemagne sur divers sujets de physique et de philosophie,* Berne, 1775.

EURIPIDE

40 – *Le cyclope*, Belles Lettres, 1956.

FEBVRE Lucien

41 – *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle, la religion de Rabelais,* Paris, Albin Michel, 1988.

FLIEß Robert

42 – *Silence and Verbalisation : A Supplement to the Theory of the Analytic Rule*, *Int. J. Psa.*, XXX, London, 1949. Compte rendu dans *Rev. fr. Psy.*, 1951, t.15, n° 1-4, p. 450 sq. Traduit dans J.D. Nasio, *Le silence en psychanalyse,* Paris, Payot-Rivages, 1998.

FOUCAULT Michel

43 – *La naissance de la clinique,* Paris, PUF, 1963, 1990.

FREGE Gottlob

44 – *Grundlagen der Arithmetik,* Breslau, 1884 – *Les fondements de l'arithmétique,* Paris, Seuil, 1969.

45 – *Sinn und Bedeutung* (Sens et dénotation), *Écrits logiques et philosophiques,* Paris, Seuil, 1971.

FREUD Sigmund

46 – *Lettres à Wilhelm Fließ, La naissance de la psychanalyse,* Paris, PUF, 1956, 1973.

47 – *Entwurf einer Psychologie,* 1895, G.W. Nachtragsband – *Esquisse d'une psychologie scientifique, Naissance de la psychanalyse,* Paris, PUF, 1956, 1973.

48 – *Zum psychischen Mechanismus der Vergeßlichkeit,* 1898, G.W. I – *Sur le mécanisme psychique de l'oubli,* in *Résultats, idées, problèmes,* Paris, PUF, 1984, vol 1.

49 – *Die Traumdeutung,* 1900, G.W. II/III – *L'Interprétation des rêves,* Paris, PUF, 1971.

50 – *Zur Psychopathologie des Alltagslebens,* 1901, G.W. IV – *Psychopathologie de la vie quotidienne,* Paris, Gallimard, 1997.

51 – *Bruchstück einer Hysterieanalyse,* 1905, G.W. V – *Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora), Cinq psychanalyses,* Paris, PUF, 1954.

52 – *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben,* 1909, G.W. VII – *Analyse d'une phobie chez un petit garçon de 5 ans (Le petit Hans), Cinq psychanalyses,* Paris, PUF, 1973.

53 – *Bemerkungen über einer Fall von Zwangsneurose,* 1909, G.W. VII – *Remarques sur un cas de névrose obsessionnelle (l'homme aux rats), Cinq psychanalyses,* Paris, P.U.F, 1954.

54 – *L'homme aux rats, journal d'une analyse*, Paris, PUF, 1974.

55 – *Die Bedeutung der Vokalfolge,* 1911, G.W. VIII – *La signification de l'ordre des voyelles, Résultats, idées, problèmes* I, Paris, PUF, 1984.

56 – *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose,* 1914, G.W XII – *L'homme aux loups,* Paris, PUF, Quadrige, 1990.

57 – *Zur Einführung des Narzißmus*, 1914, G.W. X – *Pour introduire le narcissisme, La vie sexuelle,* Paris, PUF, 1972.

58 – *Massenpsychologie und Ich-Analyse,* 1921, G.W. XIII – *Psychologie des foules et analyse du moi, Essais de psychanalyse,* Paris, Payot, 1981.

GARDINER Alan H.

59 – *The Theory of proper names, a controversial essay,* London, Oxford University Press, 1954.

GONGORA Luis de

60 – *Fable de Polyphème et Galatée,* Paris, J. Corti, 1990 (traduction Michèle Gendreau-Massaloux).

GUIRAUD P.

61 – *Les caractères statistiques du vocabulaire, essai de méthodologie,* Paris, PUF, 1954.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich

62 – *Phénoménologie de l'Esprit,* traduction de Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1941.

HEIDEGGER Martin

63 – *Holzwege*, 1950 – *Chemins qui ne mènent nulle part,* Paris, Gallimard, 1962.

HÉRACLITE d'Éphèse

64 – (Diels-Kranz), *Die Fragmente der Vorsokratiker,* 11e éd., Zurich-Berlin, 1964, *Les fragments d'Héraclite,* Paris, Fata Morgana, 1991.

HOMÈRE

65 – *L'Odyssée,* Paris, Garnier frères, 1961.

HUSSERL Edmund

66 – *L'origine de la géométrie* (traduction et introduction de Jacques Derrida), Paris, PUF, 1974.

JAKOBSON Roman

67 – *Essais de linguistique générale* (traduction et préface de N. Ruwet), 2 vol., Paris, Minuit, 1963.

68 – *Six leçons sur le son et le sens,* Paris, Minuit, 1976.

JANET Pierre
69 – *L'intelligence avant le langage,* Paris, Flammarion, 1936.

JESPERSEN Otto
70 – *Nature, évolution et origine du langage,* traduit de l'anglais par L. Dahan et A. Hamm, préface d'André Martinet, Paris, Payot, 1976.

JONES Ernest,
71 – *Théorie et pratique de la psychanalyse,* Paris, Payot, 1969.

KATZ J.
72 – *The Philosophy of Language,* New-York, Harper and Row, 1966, traduction française chez Payot.

KING Pearl
73 – *L'exploration inconsciente du mauvais parent.*

LACAN Jacques
74 – *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique, Écrits,* Paris, Seuil, 1966.
75 – *Le temps logique ou l'assertion de certitude anticipée – un nouveau sophisme* (1945), *Les Cahiers d'Art,* 1940-1944. – *Écrits,* Paris, Seuil, 1966.
76 – *Le Moi dans la Théorie de Freud et dans la Technique de la Psychanalyse* (1954-55), Paris, Seuil, 1978.
77 – *La lettre volée, Écrits,* Paris, Seuil, 1966.
78 – *La chose freudienne* (1955), *Écrits,* Paris, Seuil, 1966.
79 – *Les structures freudiennes des psychoses* (1955-56), Paris, Seuil, 1981.
80 – *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse, La psychanalyse,* vol.1, Paris, PUF, 1956 – *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.
81 – *La relation d'objet* (1956-57), Paris, Seuil, 1994.
82 – *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud, La Psychanalyse,* vol. 3, Paris, PUF, 1957 – *Écrits,* Paris, Seuil, 1966.
83 – *Les formations de l'inconscient* (1957-58), Paris, Seuil, 1998.
84 – *Le désir et son interprétation* (1958-59).
85 – *L'éthique de la psychanalyse* (1959-60), Paris, Seuil, 1986.
86 – *Le transfert* (1960-61), Paris, Seuil, 1991.
87 – *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache, La Psychanalyse,* vol. 6, Paris, P.U.F, 1961 – *Écrits*, Paris, seuil, 1966.
88 – *L'identification* (1961-62).
89 – *L'angoisse* (1962-63).
90 – *Les noms du père* (20.11.1963).
91 – *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Paris, Seuil, 1973.

LAO-TSEU
92 – *Tao tö King, Le livre de la voie et de la vertu,* J.-J.-L. Duyvendak, Paris, Maisonneuve, 1987.

LEBOVICI S., R. DIATKINE, F. KLEIN, D. DIATKINE-KALMANSON
93 – *La psychiatrie de l'enfant,* Paris, 1963.

LECLAIRE Serge et LAPLANCHE Jean
94 – *L'inconscient : une étude psychanalytique, Les Temps modernes,* n°183, juil. 1961 ; *L'inconscient (VI^e Colloque de Bonneval),* Paris, Desclée de Brouwer, 1966.
95 – *L'analyste à sa place ? – Cahiers pour l'analyse,* Cercle d'Épistémologie de l'E.N.S, vol.1-2, janvier-février et mars-avril 1966.

LEVI-STRAUSS Claude
96 – *La Pensée sauvage,* Paris, Plon, 1962.

MACK BRUNSWICK Ruth
97 – *Supplément à l'extrait de l'histoire d'une névrose infantile de Freud, L'homme aux loups par ses psychanalystes et par lui-même,* Paris, Gallimard, 1981.

MANNONI Octave
98 – *Lettres personnelles à Monsieur le Directeur,* Paris, Seuil, 1951 – *La Machine,* Paris, Tchou, 1977.
99 – *Lettres personnelles, fiction lacanienne d'une analyse,* Paris, Denoël, 1990.

MILL Stuart John
100 – *System of logic ratiocinative and inductive,* London, Longmans, 1956, 1967 – *Système de logique déductive et inductive,* Paris, Lagrange, 1866-67.

MILLER Jacques-Alain
101 – *La suture (éléments de la logique du signifiant), Cahiers pour l'analyse,* Cercle d'Épistémologie de l'E.N.S, vol.1-2, janvier-février et mars-avril 1966.

MILNER Jean-Claude
102 – *Le point du signifiant, Cahiers pour l'analyse,* Cercle d'Épistémologie de l'E.N.S, vol.3, mai-juin 1966.

MYKELBUST H.R.
103– *Auditory discorders in Children – Troubles de l'audition chez l'enfant*, *un manuel pour diagnostic différentiel,* Grune & Stratton, New-York, 2^e éd., 1956. Extrait de : *La psychiatrie de l'enfant,* vol. 3, fasc. 2.

NACHT Sacha
104 – (sous la dir. de), *La psychanalyse d'aujourd'hui*, 2 volumes, Paris, PUF, 1956.

NEUMANN John von & O. MORGENSTERN
105 – *The Theory of Games and Economic Behaviour,* Princeton, 1944.

NIETZSCHE Friedrich
106 – *Œuvres philosophiques complètes, La naissance de la tragédie,* Paris, Gallimard, 1977.

OGDEN C.K & RICHARDS I.A.
107 – *The meaning of meaning, a study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism,* London, K. Paul, Trench, Trubner and Co., 1923.

Ovide
108 – *Les métamorphoses,* Paris, Belles Lettres, 1960.
Pascal Blaise
109 – *Œuvres complètes,* Paris, Gallimard, 1954 ; *Pensées* (éd. Havet) Paris, Delagrave, 1918, 1922.
Pausanias
110 – *Description de l'Attique,* Paris, La Découverte, 1983 (épuisé) ; *Græciæ descriptio,* Leipzig, F. Spiro, 1903.
Peano Giuseppe & coll.
111 – *Formulaire de Mathématiques – Arithmetices principia, novo methodo exposita,* Torino, 1895-1908.
Perier Marguerite (nièce de Pascal)
112 – *Mémoire sur la vie de M. Pascal.*
Perrier François
113 – *Fondements théoriques d'une psychothérapie de la schizophrénie,* repris dans *La chaussée d'Antin,* Paris, Albin Michel, 1994.
Perrier François et W. Granoff
114 – *Le problème de la perversion chez la femme et les idéaux féminins, La psychanalyse,* n°7, Paris, P.U.F, 1964.
115 – *Le désir et le féminin,* Paris, Aubier, 1979.
Piaget Jean
116 – *Problèmes de psycholinguistique,* Paris, PUF.
Piaget Jean, & coll.
117 – *La genèse du nombre chez l'enfant,* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1941, 1991.
Pichon Édouard voir Damourette Jean
Platon
118 – *Le Sophiste,* Paris, Belles Lettres, 1969 (traduction A. Diès).
119 – *Le Banquet* (établissement/traduction par Léon Robin), Paris, Belles Lettres, 1981.
120 – *Cratyle,* Paris, Belles Lettres, 1961, 1989.
121 – *Apologie de Socrate,* Paris, Hatier, 1999.
122 – *Phédon,* Paris, Belles Lettres, 1983.
123 – *Euthyphron,* A. Complido, Paris, éd. Ellipses, 1998.
124 – *La République,* Paris, Belles Lettres, 1981.
125 – *Timée,* Paris, Belles Lettres, 1985.
Plaute (Titus Maccius Plautus)
126 – *Pœnulus, Comédies,* tome I, prologue, Paris, Belles Lettres, 1970.
Poincaré Henri
127 – *La science et l'hypothèse,* Paris, Flammarion, 1968.

PONTALIS Jean Bertrand
128 – *résumé de La relation d'objet, Bulletin de Psychologie,* 1957.
POULET Georges (1902-1991)
129 – *Les métamorphoses du cercle,* Paris, Flammarion, 1979.
PRÉVERT Jacques
130 – *Paroles, Pater Noster,* Paris, Le Point de jour, 1947 – Paris, Gallimard, 1949.
QUENEAU Raymond
131 – *Le dimanche de la vie,* Paris, Gallimard, 1951.
QUINTILIEN
132 – *De l'institution oratoire,* Paris, Belles Lettres, 1980.
RABELAIS François
133 – *Les œuvres romanesques*, Paris, H. Champion, 1999.
134 – *Gargantua,* Paris, Impr. Nat., 1997.
RACINE Jean
135 – *Andromaque*, 1677.
REIK Theodor.
136 – *Der überraschte Psychologue, Ueber Erraten und Verstehen unbewusster Vorgänge,* 1933 – *Le psychologue surpris : deviner et comprendre les processus inconscients,* Paris, Denoël, 1976.
137 – *Über Kollektives Vergessen, Internat. Zeitschr. f. Psychoanal.,* VI, 1920, repris dans *Der eigene und der fremde Gott,* 1925.
RUSSELL Bertrand
138 – *An inquiry into Meaning and truth,* Londres, Allen & Unwin, 1940, traduction Philippe Devaux, *Signification et vérité,* Paris, Flammarion, 1969.
139 – *La philosophie de l'atomisme logique, Écrits de logique philosophique,* Paris, PUF, 1989.
RUSSELL Bertrand & WHITEHEAD Alfred North
140 – *Principia mathematica,* London, Cambridge University Press, 1910-1913.
SAPIR Edward
141 – *Le langage*, *introduction à l'étude de la parole,* Paris, Payot [sans date d'édition].
SAUSSURE Ferdinand de
142 – *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972.
SHACKELTON Ernest sir
143 – *L'Odyssée de l'Endurance*, Paris, Phébus, 1988.
SHERIDAN Richard Brinsley Butler (1751-1816)
144 – *The School for scandal,* London, 1777, – *L'école de la médisance,* Paris, Aubier, 1969.
SIMPLICIUS
145 – *Commentaire sur les catégories d'Aristote,* 2 vol., Paris, Brill, 1971 et 1975.
SOMAIZE Antoine Baudeau de
146 – *Le grand dictionnaire des prétieuses* (1661) I-III, Genève, Slatkine reprints, 1972.

STEEN SØRENSEN Holger
147 – *The meaning of proper names,* Copenhague, G.E.C.GAD, 1963.

STEIN Conrad
148 – *Langage et inconscient, L'inconscient (VI^e Colloque de Bonneval)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966.
149 – *Séminaire sur Totem et Tabou, commentaire d'un texte de Freud,* ronéotypé en sept fascicules à la S.P.P. Réimpressions : 1966, Aufman Laroche, Montréal, Association d'études freudiennes ; à reparaître.
150 – *Transfert et contretransfert ou le masochisme dans l'économie de la situation analytique,* conférence à la S.P.P le 20.10.1964, parue dans la *Revue française de psychanalyse,* vol.30, n° 3, p.177-186, puis dans le chapitre II de *L'enfant imaginaire,* Paris, Denoël, 1987.

TÉRENCE (185 ? - 160 ? av. J.C.)
151 – *Héautontimoroumenos* (*Le bourreau de soi-même*), joué en 163 av. J.C.

THÉOCRITE
152 – *Le cyclope, Bucoliques grecs,* tome I, Paris, Belles lettres, 1925.

THOMAS André
153 – *La caresse auditive au nourrisson, le prénom et le pseudonyme, Presse Médicale,* 68, n° 7, 6 février 1960, repris dans : André Thomas et S. Autgzarden, *La locomotion de la vie fœtale à la vie post-natale,* 1963.

TROUBETZKOY Nicolas Serge
154 – *Principes de phonologie,* Klincksieck, 1986.

URFE Honoré d'
155 – *L'Astrée,* Paris, Gallimard, 1984.

VIRGILE
156 – *Énéide,* Paris, Belles Lettres, 1989.

VYGOTSKI Lev Semonovitch (1896-1934)
157 – *Pensée et langage,* Paris, Éditions sociales, 1985 – Paris, Dispute, 1997.

WESTWOOD Thomas
158 – *The Chronicle of the Complete Angler*, London, 1864.

WINNICOTT Donald Woods
159 – *Objets transitionnels et phénomènes transitionnels, La psychanalyse* vol.5, Paris, PUF, 1959. Et *Jeu et réalité,* Paris, Gallimard, 1975 (traduction différente).

ZINBERG Norman E.
160 – *La psychanalyse en Amérique, Diogène,* n°50, Paris, Gallimard, 1965, p.79-112.

# Table des matières


Note liminaire . . . . . 7

| | | | |
|---|---|---|---|
| Leçon | I | 2 décembre 1964 | . . . . . 9 |
| Leçon | II | 9 décembre 1964 | . . . . . 21 |
| Leçon | III | 16 décembre 1964 | . . . . . 39 |
| Leçon | IV | 6 janvier 1965 | . . . . . 57 |
| Leçon | V | 13 janvier 1965 | . . . . . 77 |
| Leçon | VI | 20 janvier 1965 | . . . . . 95 |
| Leçon | VII | 27 janvier 1965 | séminaire fermé . . . . . 111 |
| Leçon | VIII | 3 février 1965 | . . . . . 135 |
| Leçon | IX | 24 février 1965 | séminaire fermé . . . . . 155 |
| Leçon | X | 3 mars 1965 | . . . . . 177 |
| Leçon | XI | 10 mars 1965 | . . . . . 193 |
| Leçon | XII | 17 mars 1965 | . . . . . 211 |
| Leçon | XIII | 24 mars 1965 | séminaire fermé . . . . . 227 |
| Leçon | XIV | 31 mars 1965 | . . . . . 257 |
| Leçon | XV | 7 avril 1965 | . . . . . 283 |
| Leçon | XVI | 28 avril 1965 | séminaire fermé . . . . . 299 |
| Leçon | XVII | 5 mai 1965 | . . . . . 329 |
| Leçon | XVIII | 12 mai 1965 | . . . . . 341 |
| Leçon | XIX | 19 mai 1965 | . . . . . 353 |
| Leçon | XX | 26 mai 1965 | séminaire fermé . . . . . 365 |
| Leçon | XXI | 2 juin 1965 | . . . . . 389 |
| Leçon | XXII | 9 juin 1965 | . . . . . 405 |
| Leçon | XXIII | 16 juin 1965 | . . . . . 421 |
| Leçon | XXIV | 23 juin 1965 | séminaire fermé . . . . . 439 |

Annexe I Résumé publié dans l'Annuaire de l'École pratique des Hautes Études . . . . . 463
Annexe II Remarques topologiques . . . . . 467
Annexe III *Le sujet de la pulsion*, notes d'un auditeur sur la conférence faite par Lacan à l'École Normale Supérieure le 11 décembre 1964 . . . . . 481
Annexe IV J.-C. Milner, *Le point du signifiant*, texte publié dans les *Cahiers pour l'analyse*. Réécriture de l'intervention faite leçon XXI . . . . . 485

Bibliographie . . . . . 495

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

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

Ce livre a été composé en caractères Garamond,
mise en page et dessins : G. Pétré.
Imprimé en France par
I.S.I., 68-70, rue des Pyrénées, Paris XX$^{e}$.
Décembre 2000

Jacques Lacan

# L'objet de la psychanalyse

*Séminaire*
*1965-1966*

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

# Avertissement au lecteur

*Pour l'établissement de ce séminaire, les correcteurs disposaient de plusieurs documents, deux d'assez bonne qualité, d'autres qui présentaient de nombreuses omissions et erreurs dans le texte même. Il s'agissait vraisemblablement de notes personnelles et non pas de transcriptions.*

*De même en ce qui concerne les dessins et les schémas exécutés par Lacan au tableau, certains font totalement défaut dans les diverses versions, d'autres sont illisibles ou ininterprétables. Ces derniers seront insérés dans le texte avec la mention conjectural entre crochet [conject.]. Enfin dans le passage où Lacan évoque les fondateurs de la perspective et où aucun dessin ne figure dans les documents, alors qu'ils s'avèrent indispensables pour la compréhension de l'abord de la question et du commentaire de Lacan, nous avons pris le parti de reproduire les croquis fondamentaux d'Alberti sur la construction de la perspective. A ce propos, il convient de se souvenir que Lacan prenait parfois des libertés avec ses références pour des raisons d'exposé et par conséquent le croquis d'origine n'était pas forcément respecté point par point selon son commentaire.*

*Comme dans les autres séminaires tout mot ajouté ou incertain se trouve mis entre crochets [....]. Bien entendu tout apport de texte ou schémas et croquis permettant de restaurer les documents déficients sera bienvenu.*

*Jean-Paul Hiltenbrand*

# Leçon I[1]

*1er décembre 1965*

Mesdames, Messieurs, Monsieur le Directeur de l'École Normale Supérieure qui avez bien voulu, dans cette enceinte de l'École Normale où je ne suis qu'un hôte, me faire l'honneur de votre présence aujourd'hui.

Le statut du *sujet* dans la psychanalyse, dirons-nous que l'année dernière nous l'ayons fondé ? Nous avons abouti à établir une structure qui rend compte de l'état de refente, de *Spaltung* où le psychanalyste le repère dans sa πρᾶξις.

Cette refente, il la repère de façon en quelque sorte quotidienne. Il l'admet à la base, puisque la seule reconnaissance de l'inconscient suffit à la motiver, et qu'aussi bien elle le submerge, si je puis dire, de sa constante manifestation.

Mais pour qu'il sache ce qu'il en est de sa πρᾶξις, ou seulement qu'il la dirige conformément à ce qui lui est accessible, il ne suffit pas que cette division soit pour lui un fait empirique, ni même que le fait empirique se soit formé en paradoxe. Il faut une certaine réduction parfois longue à s'accomplir, mais toujours décisive à la naissance d'une science ; réduction qui constitue proprement son objet. C'est ce que l'épistémologie se propose de définir en chaque cas comme en tous, sans s'être montrée, à nos yeux au moins, égale à sa tâche.

Car je ne sache pas qu'elle ait pleinement rendu compte par ce moyen de cette mutation décisive qui par la voie de la physique a fondé *La* Science au sens moderne, sens qui se pose comme absolu. Cette position de la science se justifie d'un changement de style radical dans le *tempo* de son progrès, de la forme galopante de son immixtion dans notre monde, des réactions en chaîne qui caractérisent ce qu'on peut appeler les expansions de son énergétique. A tout cela, nous paraît être radicale une modification dans notre position de

1 - Ce texte rédigé avant la leçon a été publié dans le premier numéro des *Cahiers pour l'analyse*, en janvier 1966.

sujet au double sens : qu'elle y est inaugurale et que la science la renforce toujours plus.

Koyré ici est notre guide et l'on sait qu'il est encore méconnu.

Je n'ai donc pas franchi à l'instant le pas concernant la vocation de science de la psychanalyse. Mais on a pu remarquer que j'ai pris pour fil conducteur l'année dernière un certain moment du sujet que je tiens pour être un corrélât essentiel de la science : un moment historiquement défini dont peut-être nous avons à savoir s'il est strictement répétable dans l'expérience, celui que Descartes inaugure et qui s'appelle le *cogito.*

Ce corrélât, comme moment, est le défilé d'un rejet de tout savoir, mais pour autant prétend fonder pour le sujet un certain amarrage dans l'être, dont nous tenons qu'il constitue le sujet de la science, dans sa définition, ce terme à prendre au sens de porte étroite.

Ce fil ne nous a pas guidé en vain, puisqu'il nous a mené à formuler en fin d'année notre division expérimentée du sujet, comme division entre le savoir et la vérité, l'accompagnant d'un modèle topologique, la bande de Mœbius qui fait entendre que ce n'est pas d'une distinction d'origine que doit provenir la division où ces deux termes viennent se conjoindre.

Celui qui se fie sur Freud à la technique de lecture qu'il m'a fallu imposer quand il s'agit simplement de replacer chacun de ses termes dans leur synchronie, celui-là saura remonter de l'*Ichspaltung* sur quoi la mort abat sa main, aux articles sur le fétichisme (de 1927) et sur la perte de la réalité (de 1924), pour y constater que le remaniement doctrinal dit de la seconde topique n'introduit sous les termes de l'*Ich*, de l'*Überich*, voire du *Es* nulle certification d'appareils, mais une reprise de l'expérience selon une dialectique qui se définit au mieux comme ce que le structuralisme, depuis, permet d'élaborer logiquement : à savoir le sujet, et le sujet pris dans une division constituante.

Après quoi le principe de réalité perd la discordance qui le marquerait dans Freud s'il devait, d'une juxtaposition de textes, se partager entre une notion de la réalité qui inclut la réalité psychique et une autre qui en fait le corrélât du système perception-conscience.

Il doit être lu comme il se désigne en fait : à savoir la ligne d'expérience que sanctionne le sujet de la science.

Et il suffit d'y penser pour qu'aussitôt prennent leur champ ces réflexions qu'on s'interdit comme trop évidentes.

Par exemple : qu'il est impensable que la psychanalyse comme pratique, que l'inconscient, celui de Freud, comme découverte, aient pris leur place avant la naissance au siècle qu'on a appelé le siècle du génie, le XVII$^{e}$, de la science, à prendre au sens absolu, à l'instant indiqué, sens qui n'efface pas sans doute ce

qui s'est institué sous ce même nom auparavant, mais qui plutôt qu'il n'y trouve son archaïsme, en tire le fil à lui d'une façon qui montre mieux sa différence de tout autre.

Une chose est sûre : si le sujet est bien là, au nœud de la différence, toute référence humaniste y devient superflue, car c'est à elle qu'il coupe court.

Nous ne visons pas, ce disant de la psychanalyse et de la découverte de Freud, cet accident que ce soit parce que ses patients sont venus à lui au nom de la science et du prestige qu'elle confère à la fin du XIXe siècle à ses servants, même de grade inférieur, que Freud a réussi à fonder la psychanalyse, en découvrant l'inconscient.

Nous disons, contrairement à ce qui se brode d'une prétendue rupture de Freud avec le scientisme de son temps, que c'est ce scientisme même si on veut bien le désigner dans son allégeance aux idéaux d'un Brücke, eux-mêmes transmis du pacte où un Helmholtz et un Du Bois-Reymond s'étaient voués de faire rentrer la physiologie et les fonctions de la pensée considérées comme y incluses, dans les termes mathématiquement déterminés de la thermodynamique parvenue à son presque achèvement en leur temps, qui a conduit Freud, comme ses écrits nous le démontrent, à ouvrir la voie qui porte à jamais son nom.

Nous disons que cette voie ne s'est jamais détachée des idéaux de ce scientisme, puisqu'on l'appelle ainsi, et que la marque qu'elle en porte, n'est pas contingente mais lui reste essentielle.

Que c'est de cette marque qu'elle conserve son crédit, malgré les déviations auxquelles elle a prêté, et ceci en tant que Freud s'est opposé à ces déviations, et toujours avec une sûreté sans retard et une rigueur inflexible.

Témoin sa rupture avec son adepte le plus prestigieux, Jung nommément, dès qu'il a glissé dans quelque chose dont la fonction ne peut être définie autrement que de tenter d'y restaurer un sujet doué de profondeurs, ce dernier terme au pluriel, ce qui veut dire un sujet composé d'un rapport au savoir, rapport dit archétypique, qui ne fût pas réduit à celui que lui permet la science moderne à l'exclusion de tout autre, lequel n'est rien que le rapport que nous avons défini l'année dernière comme ponctuel et évanouissant, ce rapport au savoir qui de son moment historiquement inaugural garde le nom de *cogito*.

C'est à cet origine indubitable, patente en tout le travail de Freud, à la leçon qu'il nous laisse comme chef d'école, que l'on doit que le marxisme soit sans portée— et je ne sache pas qu'aucun marxiste y ait montré quelque insistance— à mettre en cause sa pensée au nom de ses appartenances historiques.

Je veux dire nommément : à la société de la double monarchie, pour les bornes judaïsantes où Freud reste confiné dans ses aversions spirituelles; à l'ordre capitaliste qui conditionne son agnosticisme politique (qui d'entre vous

nous écrira un essai, digne de Lamennais, sur l'indifférence en matière de politique ?); j'ajouterai : à l'éthique bourgeoise, pour laquelle la dignité de sa vie vient à nous inspirer un respect qui fait fonction d'inhibition à ce que son œuvre ait, autrement que dans le malentendu et la confusion, réalisé le point de concours des seuls hommes de la vérité qui nous restent, l'agitateur révolutionnaire, l'écrivain qui de son style marque la langue, je sais à qui je pense, et cette pensée rénovant l'être dont nous avons le précurseur.

On sent ma hâte d'émerger de tant de précautions prises à reporter les psychanalystes à leurs certitudes les moins discutables.

Il me faut pourtant y repasser encore, fût-ce au prix de quelques lourdeurs.

Dire que le sujet sur quoi nous opérons en psychanalyse ne peut être que le sujet de la science, peut passer pour paradoxe. C'est pourtant là que doit être prise une démarcation, faute de quoi tout se mêle et commence une malhonnêteté qu'on appelle ailleurs objective : mais c'est manque d'audace et manque d'avoir repéré l'objet qui foire. De notre position de sujet nous sommes toujours responsables. Qu'on appelle cela où l'on veut, du terrorisme. J'ai le droit de sourire car ce n'est pas dans un milieu où la doctrine est ouvertement matière à tractations, que je craindrais d'offusquer personne en formulant que l'erreur de bonne foi est de toute la plus impardonnable.

La position du psychanalyste ne laisse pas d'échappatoire, puisqu'elle exclut la tendresse de la belle âme. Si c'est un paradoxe encore que de le dire, c'est peut-être aussi bien le même.

Quoi qu'il en soit, je pose que toute tentative, voire tentation où la théorie courante ne cesse d'être relapse, d'incarner plus avant le sujet, est errance, — toujours féconde en erreur, et comme telle fautive. Ainsi de l'incarner dans l'homme, lequel y revient à l'enfant.

Car cet homme y sera le primitif, ce qui faussera tout du processus primaire, de même que l'enfant y jouera le sous-développé, ce qui masquera la vérité de ce qui se passe, lors de l'enfance, d'originel. Bref, ce que Claude Lévi-Strauss a dénoncé comme l'illusion archaïque est inévitable dans la psychanalyse, si l'on ne s'y tient pas ferme en théorie sur le principe que nous avons à l'instant énoncé : qu'un seul sujet y est reçu comme tel, celui qui peut la faire scientifique.

C'est dire assez que nous ne tenons pas que la psychanalyse démontre ici nul privilège.

Il n'y a pas de science de l'homme, ce qu'il nous faut entendre au même ton qu'il n'y a pas de petites économies. Il n'y a pas de science de l'homme, parce que l'homme de la science n'existe pas, mais seulement son sujet.

On sait ma répugnance de toujours pour l'appellation de sciences humaines, qui me semble être l'appel même de la servitude.

C'est aussi bien que le terme est faux, la psychologie mise à part qui a découvert les moyens de se survivre dans les offices qu'elle offre à la technocratie; voire, comme conclut d'un humour vraiment swiftien un article sensationnel de Canguilhem : dans une glissade de toboggan du Panthéon à la Préfecture de Police. Aussi bien est-ce au niveau de la sélection du créateur de la science, du recrutement de la recherche et de son entretien, que la psychologie rencontrera son échec.

Pour toutes les autres sciences de cette classe, on verra facilement qu'elles ne font pas une anthropologie. Qu'on examine Lévy-Bruhl ou Piaget. Leurs concepts, mentalité dite prélogique, pensée ou discours prétendument égocentrique, n'ont de référence qu'à la mentalité supposée, à la pensée présumée, au discours effectif du sujet de la science, nous ne disons pas de l'homme de la science. De sorte que trop savent que les bornes : mentales certainement, la faiblesse de pensée : présumable, le discours effectif : un peu coton de l'homme de science (ce qui est encore différent) viennent à lester ces constructions, non dépourvues sans doute d'objectivité, mais qui n'intéressent la science que pour autant qu'elles n'apportent : rien sur le magicien par exemple et peu sur la magie, si quelque chose sur leurs traces, encore ces traces sont-elles de l'un ou de l'autre, puisque ce n'est pas Levy-Bruhl qui les a tracées, — alors que le bilan dans l'autre cas est plus sévère : il ne nous apporte rien sur l'enfant, peu sur son développement, puisqu'il y manque l'essentiel, et de la logique qu'il démontre, j'entends l'enfant de Piaget, dans sa réponse à des énoncés dont la série constitue l'épreuve, rien d'autre que celle qui a présidé à leur énonciation aux fins d'épreuve, c'est-à-dire celle de l'homme de science, où le logicien, je ne le nie pas, dans l'occasion garde son prix.

Dans des sciences autrement valables, même si leur titre est à revoir, nous constatons que de s'interdire l'illusion archaïque que nous pouvons généraliser dans le terme de psychologisation du sujet, n'en entrave nullement la fécondité.

La théorie des jeux, mieux dite stratégie, en est l'exemple, où l'on profite du caractère entièrement calculable d'un sujet strictement réduit à la formule d'une matrice de combinaisons signifiantes.

Le cas de la linguistique est plus subtil, puisqu'elle doit intégrer la différence de l'énoncé à l'énonciation, ce qui est bien l'incidence cette fois du sujet qui parle, en tant que tel, (et non pas du sujet de la science).

C'est pourquoi elle va se centrer sur autre chose, à savoir la batterie du signifiant, dont il s'agit d'assurer la prévalence sur ces effets de signification. C'est bien aussi de ce côté qu'apparaissent les antinomies, à doser selon l'extrémisme de la position adoptée dans la sélection de l'objet. Ce qu'on peut dire, c'est qu'on va très loin dans l'élaboration des effets du langage, puisqu'on peut y

construire une poétique qui ne doit rien à la référence à l'esprit du poète, non plus qu'à son incarnation.

C'est du côté de la logique qu'apparaissent les indices de réfraction divers de la théorie par rapport au sujet de la science. Ils sont différents pour le lexique, pour le morphème syntaxique et pour la syntaxe de la phrase.

D'où les différences théoriques entre un Jakobson, un Hjemslev et un Chomsky.

C'est la logique qui fait ici office d'ombilic du sujet, et la logique en tant qu'elle n'est nullement logique liée aux contingences d'une grammaire.

Il faut littéralement que la formalisation de la grammaire contourne cette logique pour s'établir avec succès, mais le mouvement de ce contour est inscrit dans cet établissement.

Nous indiquerons plus tard comment se situe la logique moderne (troisième exemple). Elle est incontestablement la conséquence strictement déterminée d'une tentative de suturer le sujet de la science, et le dernier théorème de Gödel montre qu'elle y échoue, ce qui veut dire que le sujet en question reste le corrélât de la science, mais un corrélât antinomique puisque la science s'avère définie par la non-issue de l'effort pour le suturer. Qu'on saisisse là la marque à ne pas manquer du structuralisme. Il introduit dans toute « science humaine », entre guillemets, qu'il conquiert, un mode très spécial du sujet, celui pour lequel nous ne trouvons d'indice que topologique, mettons le signe générateur de la bande de Mœbius, que nous appelons le huit intérieur.

Le sujet est, si l'on peut dire, en exclusion interne à son objet.

L'allégeance que l'œuvre de Claude Lévi-Strauss manifeste à un tel structuralisme ne sera ici portée au compte de notre thèse qu'à nous contenter pour l'instant de sa périphérie. Néanmoins il est clair que l'auteur met d'autant mieux en valeur la portée de la classification naturelle que le sauvage introduit dans le monde, spécialement pour une connaissance de la faune et de la flore dont il souligne qu'elle nous dépasse, qu'il peut arguer d'une certaine récupération, qui s'annonce dans la chimie, d'une physique des qualités sapides et odorantes, autrement dit d'une corrélation des valeurs perceptives à une architecture de molécules à laquelle nous sommes parvenus par la voie de l'analyse combinatoire, autrement dit par la mathématique du signifiant, comme en toute science jusqu'ici.

Le savoir est donc bien ici séparé du sujet selon la ligne correcte, qui ne fait nulle hypothèse sur l'insuffisance de son développement, laquelle au reste on serait bien en peine de démontrer.

Il y a plus : Claude Lévi-Strauss, quand après avoir extrait la combinatoire latente dans les structures élémentaires de la parenté, il nous témoigne que tel

informateur, pour emprunter le terme des ethnologues, est tout à fait capable d'en tracer lui-même le graphe levi-straussien, que nous dit-il, sinon qu'il extrait là aussi le sujet de la combinatoire en question, celui qui sur son graphe n'a pas d'autre existence que la dénotation *ego* ?

A démontrer la puissance de l'appareil que constitue le mythème pour analyser les transformations mythogènes, qui à cette étape paraissent s'instituer dans une synchronie qui se simplifie de leur réversibilité, Cl. Lévi-Strauss ne prétend pas nous livrer la nature du mythant.

Il sait seulement ici que son informateur, s'il est capable d'écrire le cru et le cuit, au génie près qui y met sa marque, ne peut aussi le faire sans laisser au vestiaire, c'est-à-dire au Musée de l'Homme, à la fois un certain nombre d'instruments opératoires, autrement dit rituels, qui consacrent son existence de sujet en tant que mythant, et qu'avec ce dépôt soit rejeté hors du champ de la structure ce que dans une autre grammaire on appellerait son assentiment. (*La grammaire de l'assentiment* de Newman, ce n'est pas sans force, quoique forgé à d'exécrables fins, — et j'aurai peut-être à en faire mention de nouveau.)

L'objet de la mythogénie n'est donc lié à nul développement, non plus qu'arrêt, du sujet responsable. Ce n'est pas à ce sujet-là qu'il se relate, mais au sujet de la science. Et le relevé s'en fera d'autant plus correctement que l'informateur lui-même sera plus proche d'y réduire sa présence à celle du sujet de la science.

Je crois seulement que Cl. Lévi-Strauss fera des réserves sur l'introduction, dans le recueil des documents, d'un questionnement inspiré de la psychanalyse, d'une collecte suivie des rêves par exemple, avec tout ce qu'il va entretenir de relation transférentielle. Pourquoi, si je lui affirme que notre πρᾶξις, loin d'altérer le sujet de la science duquel seulement il peut et veut connaître, n'apporte en droit nulle intervention qui ne tende à ce qu'il se réalise de façon satisfaisante, précisément dans le champ qui l'intéresse ?

Est-ce donc à dire qu'un sujet non saturé, mais calculable, ferait l'objet subsumant, selon les formes de l'épistémologie classique, le corps des sciences qu'on appellerait conjecturales, ce que moi-même j'ai opposé au terme de sciences humaines ?

Je le crois d'autant moins indiqué que ce sujet fait partie de la conjecture qui fait la science en son ensemble.

L'opposition des sciences exactes aux sciences conjecturales ne peut plus se soutenir à partir du moment où la conjecture est susceptible d'un calcul exact (probabilité) et où l'exactitude ne se fonde que dans un formalisme séparant axiomes et lois de groupement des symboles.

Nous ne saurions pourtant nous contenter de constater qu'un formalisme réussit plus ou moins, quand il s'agit au dernier terme d'en motiver l'apprêt qui n'a pas surgi par miracle, mais qui se renouvelle suivant des crises si efficaces, depuis qu'un certain droit fil semble y avoir été pris.

Répétons qu'il y a quelque chose dans le statut de l'objet de la science, qui ne nous paraît pas élucidé depuis que la science est née.

Et rappelons que, si certes poser maintenant la question de l'objet de la psychanalyse, c'est reprendre la question que nous avons introduite à partir de notre venue à cette tribune, de la position de la psychanalyse dans ou hors la science, nous avons indiqué aussi que cette question ne saurait être résolue sans que sans doute s'y modifie la question de l'objet dans la science comme telle.

L'objet de la psychanalyse (j'annonce ma couleur et vous la voyez venir avec lui), n'est autre que ce que j'ai déjà avancé de la fonction qu'y joue l'objet *a*. Le savoir sur l'objet *a* serait alors la science de la psychanalyse ?

C'est très précisément la formule qu'il s'agit d'éviter, puisque cet objet *a* est à insérer, nous le savons déjà, dans la division du sujet par où se structure très spécialement, c'est de là qu'aujourd'hui nous sommes repartis, le champ psychanalytique.

C'est pourquoi il était important de promouvoir d'abord, et comme un fait à distinguer de la question de savoir si la psychanalyse est une science, si son champ est scientifique, — ce fait précisément que sa πρᾶξις n'implique d'autre sujet que celui de la science.

Il faut réduire à ce degré ce que vous me permettrez d'induire par une image comme l'ouverture du sujet dans la psychanalyse, pour saisir ce qu'il y reçoit de la vérité.

Cette démarche, on le sent, comporte une sinuosité qui tient de l'apprivoisement. Cet objet *a* n'est pas tranquille, ou plutôt faut-il dire, se pourrait-il qu'il ne vous laisse pas tranquilles ? et le moins ceux qui avec lui ont le plus à faire : les psychanalystes, qui seraient alors ceux que d'une façon élective j'essaierais de fixer par mon discours. C'est vrai. Le point où je vous ai donné aujourd'hui rendez-vous, pour être celui où je vous ai laissé l'an passé : celui de la division du sujet entre vérité et savoir, est pour eux un point familier. C'est celui où Freud les convie sous l'appel du *Wo es war, soll Ich werden* que je retraduis, une fois de plus, à l'accentuer ici, *là* où c'était, là comme sujet dois-je advenir.

Or ce point, je leur en montre l'étrangeté à le prendre à revers, ce qui consiste ici plutôt à les ramener à son front. Comment ce qui était à m'attendre depuis toujours d'un être obscur, viendrait-il se totaliser d'un trait qui ne se tire qu'à le diviser plus nettement de ce que j'en peux savoir ?

Ce n'est pas seulement dans la théorie que se pose la question de la double inscription, pour avoir provoqué la perplexité où mes élèves Laplanche et Leclaire auraient pu lire dans leur propre scission dans l'abord du problème, sa solution. Elle n'est pas en tout cas du type gestaltiste, ni à chercher dans l'assiette où la tête de Napoléon s'inscrit dans l'arbre. Elle est tout simplement dans le fait que l'inscription ne mord pas du même côté du parchemin, venant de la planche à imprimer de la vérité ou de celle du savoir.

Que ces inscriptions se mêlent était simplement à résoudre dans la topologie : une surface où l'endroit et l'envers sont en état de se joindre partout, était à portée de main.

C'est bien plus loin pourtant, qu'en un schème intuitif, c'est d'enserrer, si je puis dire, l'analyste en son être que cette topologie peut le saisir.

C'est pourquoi s'il la déplace ailleurs, ce ne peut être qu'en un morcellement de puzzle qui nécessite en tout cas d'être ramené à cette base.

Pour quoi il n'est pas vain de redire qu'à l'épreuve d'écrire : *je pense : « donc je suis »*, avec des guillemets autour de la seconde clausule, se lit que la pensée ne fonde l'être qu'à se nouer dans la parole où toute opération touche à l'essence du langage.

Si *cogito sum* nous est fourni quelque part par Heidegger à ses fins, il faut en remarquer qu'il algébrise la phrase, et nous sommes en droit d'en faire relief à son reste : *cogito ergo*, où apparaît que rien ne se parle qu'à s'appuyer sur la cause.

Or cette cause, c'est ce que recouvre le *soll Ich*, le *dois-je* de la formule freudienne, qui, d'en renverser le sens, fait jaillir le paradoxe d'un impératif qui me presse d'assumer ma propre causalité.

Je ne suis pas pourtant cause de moi, et ce non pas d'être la créature. Du Créateur, il en est tout autant. Je vous renvoie là-dessus à Augustin et à son *De Trinitate*, au prologue.

La cause de soi spinozienne peut emprunter le nom de Dieu. Elle est Autre Chose. Mais laissons cela à ces deux mots que nous ne ferons jouer qu'à épingler qu'elle est aussi Chose autre que le Tout, et que ce Dieu, d'être autre ainsi, n'est pas pour autant le Dieu du panthéisme.

Il faut saisir dans cet *ego* que Descartes accentue de la superfluité de sa fonction dans certains de ses textes en latin, sujet d'exégèse que je laisse ici aux spécialistes, le point où il reste être ce qu'il se donne pour être : dépendant du Dieu de la religion. Curieuse chute de l'*ergo,* l'*ego* est solidaire de ce Dieu. Singulièrement Descartes suit la démarche de le préserver du Dieu trompeur, en quoi c'est son partenaire qu'il préserve au point de le pousser au privilège exorbitant de ne garantir les vérités éternelles qu'à en être le créateur.

Cette communauté de sort entre l'*ego* et Dieu, ici marquée, est la même que

profère de façon déchirante le contemporain de Descartes, Angelus Silesius, en ses adjurations mystiques, et qui leur impose la forme du distique.

On se souviendrait avec avantage, parmi ceux qui me suivent, de l'appui que j'ai pris sur ces jaculations, celles du Pèlerin chérubinique, à les reprendre dans la trace même de l'introduction au narcissisme que je poursuivais alors selon mon mode, l'année de mon «Commentaire sur le Président Schreber».

C'est qu'on peut boiter en ce joint, c'est le pas de la beauté, mais il faut y boiter juste.

Et d'abord, se dire que les deux côtés ne s'y emboîtent pas.

C'est pourquoi je me permettrai de le délaisser un moment, pour repartir d'une audace qui fut la mienne, et que je ne répéterai qu'à la rappeler. Car ce serait la répéter deux fois, *bis repetita* pourrait-elle être dite au sens juste où ce terme ne veut pas dire la simple répétition.

Il s'agit de *la Chose freudienne*, discours dont le texte est celui d'un discours second, d'être de la fois où je l'avais répété. Prononcé la première fois — puisse cette insistance vous faire sentir, en sa trivialité le contre-pied temporel qu'engendre la répétition,— il le fut pour une Vienne où mon biographe repérera ma première rencontre avec ce qu'il faut bien appeler le fond le plus bas du monde psychanalytique. Spécialement avec un personnage dont le niveau de culture et de responsabilité répondait à celui qu'on exige d'un garde du corps[1], mais peu m'importait, je parlais dans l'air. J'avais seulement voulu que ce fût là pour le centenaire de la naissance de Freud, ma voix se fît entendre en hommage. Ceci non pour marquer la place d'un lieu déserté, mais cette autre que cerne maintenant mon discours.

Que la voie ouverte par Freud n'ait pas d'autre sens que celui que je reprends : l'inconscient est langage, ce qui en est maintenant acquis l'était déjà pour moi, on le sait. Ainsi dans un mouvement, peut-être joueur à se faire écho du défi de Saint-Just haussant au ciel de l'enchâsser d'un public d'assemblée, l'aveu de n'être rien de plus que ce qui va à la poussière, dit-il, « et qui vous parle », — me vint-il l'inspiration qu'à voir dans la voie de Freud s'animer étrangement une figure allégorique et frissonner d'une peau neuve la nudité dont s'habille celle qui sort du puits, j'allais lui prêter voix.

« Moi, la Vérité, je parle… » et la prosopopée continue. Pensez à la chose innommable qui, de pouvoir prononcer ces mots, irait à l'être du langage, pour les entendre comme ils doivent être prononcés, dans l'horreur.

1 - Exécutant plus tard dans l'opération de destruction de notre enseignement dont la menée, connue de l'auditoire présent, ne concerne le lecteur que par la disparition de la revue *La Psychanalyse* et par notre promotion à la tribune d'où cette leçon est émise.

Mais ce dévoilement, chacun y met ce qu'il y peut mettre. Mettons à son crédit le dramatique assourdi, quoique pas moins dérisoire pour autant, du *tempo* sur quoi se termine ce texte que vous trouverez dans le numéro 1 de 1956 de *L'évolution psychiatrique*, sous le titre «La Chose freudienne».

Je ne crois pas que ce soit à cette horreur éprouvée que j'ai dû l'accueil plutôt frais que fit mon auditoire à l'émission répétée de ce discours, laquelle ce texte reproduit. S'il voulut bien en réaliser la valeur à son gré oblative, sa surdité s'y avéra particulière.

Ce n'est pas que la chose, la *Chose* qui est dans le titre, l'ait choqué, cet auditoire, — pas autant que tels de mes compagnons de barre, à l'époque, j'entends de barre sur un radeau, où par leur truchement, j'ai patiemment concubiné dix ans durant, pour la pitance narcissique de nos compagnons de naufrage, avec la compréhension jaspersienne et le personnalisme à la manque, avec toutes les peines du monde à nous épargner à tous d'être peints au coaltar de l'âme-à-âme libéral. La chose, ce mot n'est pas joli, m'a-t-on dit textuellement, est-ce qu'il ne nous la gâche pas tout simplement, cette aventure des fins du fin de l'unité de la psychologie, où bien entendu l'on ne songe pas à chosifier, fi ! à qui se fier ? Nous vous croyions à l'avant-garde du progrès, camarade.

On ne se voit pas comme on est, et encore moins à s'aborder sous les masques philosophiques.

Mais laissons. Pour mesurer le malentendu là où il importe, au niveau de mon auditoire d'alors, je prendrai un propos qui s'y fit jour à peu près à ce moment, et qu'on pourrait trouver touchant de l'enthousiasme qu'il suppose : « Pourquoi, colporta quelqu'un, et ce thème court encore, pourquoi ne dit-il pas le vrai sur le vrai ? »

Ceci prouve combien vains étaient tout ensemble mon apologue et sa prosopopée.

Prêter ma voix à supporter ces mots intolérables « Moi, la vérité, je parle… » passe l'allégorie. Cela veut dire tout simplement, tout ce qu'il y a à dire de la vérité, de la seule, à savoir qu'il n'y a pas de métalangage, affirmation faite pour situer tout le logico-positivisme que nul langage ne saurait dire le vrai sur le vrai, puisque la vérité se fonde de ce qu'elle parle, et qu'elle n'a pas d'autre moyen pour ce faire.

C'est même pourquoi l'inconscient qui le dit, le vrai sur le vrai, est structuré comme un langage, et pourquoi, moi, quand j'enseigne cela, je dis le vrai sur Freud qui a su laisser, sous le nom d'inconscient, la vérité parler.

Ce manque du vrai sur le vrai, qui nécessite toutes les chutes que constitue le métalangage en ce qu'il a de faux-semblant, et de logique, c'est là proprement la

place de l'*Urverdrängung*, du refoulement originaire attirant à lui tous les autres, — sans compter d'autres effets de rhétorique, pour lesquels reconnaître, nous ne disposons que du sujet de la science.

C'est bien pour cela que pour en venir à bout, nous employons d'autres moyens. Mais il y est crucial que ces moyens ne sachent pas élargir ce sujet. Leur bénéfice touche sans doute à ce qui lui est caché. Mais il n'y a pas d'autre vrai sur le vrai à couvrir ce point vif que des noms propres, celui de Freud ou bien le mien, — ou alors des berquinades de nourrices dont on ravale un témoignage désormais ineffaçable : à savoir une vérité dont il est du sort de tous de refuser l'horrible, si pas plutôt de l'écraser quand il est irrefusable, c'est-à-dire quand on est psychanalyste, sous cette meule de moulin dont j'ai pris à l'occasion la métaphore, pour rappeler d'une autre bouche que les pierres, quand il faut, savent crier aussi.

Peut-être m'y verra-t-on justifié de n'avoir pas trouvé touchante la question me concernant, « Pourquoi ne dit-il pas… ? », venant de quelqu'un dont la place de ménage dans les bureaux d'une agence de vérité rendait la naïveté douteuse, et dès lors d'avoir préféré me passer des services où il s'employait dans la mienne, laquelle n'a pas besoin de chantres à y rêver de sacristie…

Faut-il dire que nous avons à connaître d'autres savoirs que celui de la science, quand nous avons à traiter de la pulsion épistémologique ?

Et revenir encore sur ce dont il s'agit : c'est d'admettre qu'il nous faille renoncer dans la psychanalyse à ce qu'à chaque vérité réponde son savoir ? Cela est le point de rupture par où nous dépendons de l'avènement de la science. Nous n'avons plus pour les conjoindre que ce sujet de la science.

Encore nous le permet-il, et j'entre plus avant dans son comment, — laissant ma Chose s'expliquer toute seule avec le noumène, ce qui me semble être bientôt fait : puisqu'une vérité qui parle a peu de chose en commun avec un noumène qui, de mémoire de raison pure, la ferme.

Ce rappel n'est pas sans pertinence puisque le médium qui va nous servir en ce point, vous m'avez vu l'amener tout à l'heure. C'est la cause : la cause non pas catégorique de la logique, mais en causant tout l'effet. La vérité comme cause, allez-vous, psychanalystes, refuser d'en assumer la question, quand c'est de là que s'est levée votre carrière ? S'il est des praticiens pour qui la vérité comme telle est supposée agir, n'est-ce pas vous ?

N'en doutez pas, en tout cas, c'est parce que ce point est voilé dans la science, que vous gardez cette place étonnamment préservée dans ce qui fait office d'espoir en cette conscience vagabonde à accompagner collectif les révolutions de la pensée.

Que Lénine ait écrit : « La théorie de Marx est toute-puissante parce qu'elle

est vraie », il laisse vide l'énormité de la question qu'ouvre sa parole : pourquoi, à supposer muette la vérité du matérialisme sous ses deux faces qui n'en sont qu'une : dialectique et histoire, pourquoi d'en faire la théorie accroîtrait-il sa puissance ? Répondre par la conscience prolétarienne et par l'action du politique marxiste, ne nous paraît pas suffisant.

Du moins la séparation de pouvoirs s'y annonce-t-elle, de la vérité comme cause au savoir mis en exercice.

Une science économique inspirée du Capital ne conduit pas nécessairement à en user comme pouvoir de révolution, et l'histoire semble exiger d'autre secours qu'une dialectique prédicative. Outre ce point singulier que je ne développerai pas ici, c'est que la science, si l'on y regarde de près, n'a pas de mémoire. Elle oublie les péripéties dont elle est née, quand elle est constituée, autrement dit une dimension de la vérité que la psychanalyse met là hautement en exercice.

Il me faut pourtant préciser. On sait que la théorie physique ou mathématique, après chaque crise qui se résout dans la forme pourquoi le terme de : théorie généralisée ne saurait nullement être pris pour vouloir dire : passage au général, conserve souvent à son rang ce qu'elle généralise, dans sa structure précédente. Ce n'est pas cela que nous disons. C'est le drame, le drame subjectif que coûte chacune de ses crises. Ce drame est le drame du savant. Il a ses victimes dont rien ne dit que leur destin s'inscrit dans le mythe de l'Œdipe. Disons que la question n'est pas très étudiée. J. R. Mayer, Cantor, je ne vais pas dresser un palmarès de ces drames allant parfois à la folie où des noms de vivants viendraient bientôt : où je considère que le drame de ce qui se passe dans la psychanalyse est exemplaire. Et je pose qu'il ne saurait ici s'inclure lui-même dans l'Œdipe, sauf à le mettre en cause.

Vous voyez le programme qui ici se dessine. Il n'est pas prêt d'être couvert. Je le vois même plutôt bloqué.

Je m'y engage avec prudence, et pour aujourd'hui vous prie de vous reconnaître dans des lumières réfléchies d'un tel abord.

C'est-à-dire que nous allons les porter sur d'autres champs que le psychanalytique à se réclamer de la vérité.

Magie et religion, les deux positions de cet ordre qui se distinguent de la science, au point qu'on a pu les situer par rapport à la science, comme fausse ou moindre science pour la magie, comme outrepassant ses limites, voire en conflit de vérité avec la science pour la seconde : il faut le dire pour le sujet de la science, l'une et l'autre ne sont qu'ombres, mais non pour le sujet souffrant auquel nous avons affaire.

Va-t-on dire ici : « Il y vient. Qu'est-ce que ce sujet souffrant si-non celui

d'où nous tirons nos privilèges, et quels droits vous donnent sur lui vos intellectualisations ? »

Je partirai pour répondre de ce que je rencontre d'un philosophe, couronné récemment de tous les honneurs facultaires. Il écrit : « La vérité de la douleur est la douleur elle-même ». Ce propos que je laisse aujourd'hui au domaine qu'il explore, j'y reviendrai pour dire comment la phénoménologie vient en prétexte à la contre-vérité et le statut de celle-ci.

Je ne m'en empare que pour vous poser la question, à vous analystes : oui ou non, ce que vous faites, a-t-il le sens d'affirmer que la vérité de la souffrance névrotique, c'est d'avoir la vérité comme cause ?

Je propose :

Sur la magie, je pars de cette vue qui ne laisse pas de flou sur mon obédience scientifique, mais qui se contente d'une définition structuraliste. Elle suppose le signifiant répondant comme tel au signifiant. Le signifiant dans la nature est appelé par le signifiant de l'incantation. Il est mobilisé métaphoriquement. La Chose en tant qu'elle parle, répond à nos objurgations.

C'est pourquoi cet ordre de classification naturelle que j'ai invoqué des études de Claude Lévi-Strauss, laisse dans sa définition structurale entrevoir le pont de correspondances par lequel l'opération efficace est concevable, sous le même mode où elle a été conçue.

C'est pourtant là une réduction qui y néglige le sujet. Chacun sait que la mise en état du sujet, du sujet chamanisant, y est essentielle. Observons que le chaman, disons en chair et en os, fait partie de la nature, et que le sujet corrélatif de l'opération a à se recouper dans ce support corporel. C'est ce mode de recoupement qui est exclu du sujet de la science. Seuls ses corrélatifs structuraux dans l'opération lui sont repérables, mais exactement.

C'est bien sous le mode de signifiant qu'apparaît ce qui est à mobiliser dans la nature : tonnerre et pluie, météores et miracles.

Tout est ici à ordonner selon les relations antinomiques où se structure le langage.

L'effet de la demande dès lors y est à interroger par nous dans l'idée d'éprouver si l'on y retrouve la relation définie par notre graphe avec le désir.

Par cette voie, seulement, à plus loin décrire, d'un abord qui ne soit pas d'un recours grossier à l'analogie, le psychanalyste peut se qualifier d'une compétence à dire son mot sur la magie.

La remarque qu'elle soit toujours magie sexuelle a ici son prix, mais ne suffit pas à l'y autoriser.

Je conclus sur deux points à retenir votre écoute : la magie, c'est la vérité comme cause sous son aspect de cause efficiente.

Le savoir s'y caractérise non pas seulement de rester voilé pour le sujet de la science, mais de se dissimuler comme tel, tant dans la tradition opératoire que dans son acte. C'est une condition de la magie.

Il ne s'agit sur ce que je vais dire de la religion que d'indiquer le même abord structural ; et aussi sommairement, c'est dans l'opposition de traits de structure que cette esquisse prend son fondement.

Peut-on espérer que la religion prenne dans la science un statut un peu plus franc ? Car depuis quelque temps, il est d'étranges philosophes à y donner de leurs rapports la définition la plus molle, foncièrement à les tenir pour se déployant dans le même monde, où la religion dès lors a la position enveloppante.

Pour nous, sur ce point délicat, où certains entendraient nous prémunir de la neutralité analytique, nous faisons prévaloir ce principe que d'être ami de tout le monde ne suffit pas à préserver la place d'où l'on a à opérer.

Dans la religion, le mise en jeu précédente, celle de la vérité comme cause, par le sujet, le sujet religieux s'entend, est prise dans une opération complètement différente. L'analyse à partir du sujet de la science conduit nécessairement à y faire apparaître les mécanismes que nous connaissons de la névrose obsessionnelle. Freud les a aperçus dans une fulgurance qui leur donne une portée dépassant toute critique traditionnelle. Prétendre y calibrer la religion, ne saurait être inadéquat.

Si l'on ne peut partir de remarques comme celle-ci : que la fonction qu'y joue la révélation se traduit comme une dénégation de la vérité comme cause, à savoir qu'elle dénie ce qui fonde le sujet à s'y tenir pour partie prenante, — alors il y a peu de chance de donner à ce qu'on appelle l'histoire des religions des limites quelconques, c'est-à-dire quelque rigueur.

Disons que le religieux laisse à Dieu la charge de la cause, mais qu'il coupe là son propre accès à la vérité. Aussi est-il amené à remettre à Dieu la cause de son désir, ce qui est proprement l'objet du sacrifice. Sa demande est soumise au désir supposé d'un Dieu qu'il faut dès lors séduire. Le jeu de l'amour entre par là.

Le religieux installe ainsi la vérité en un statut de culpabilité.

Il en résulte une méfiance à l'endroit du savoir, d'autant plus sensible dans les Pères de l'Église, qu'ils se démontrent plus dominants en matière de raison.

La vérité y est renvoyée à des fins qu'on appelle eschatologiques, c'est-à-dire qu'elle n'apparaît que comme cause finale, au sens où elle est reportée à un jugement de fin du monde.

D'où le relent obscurantiste qui s'en reporte sur tout usage scientifique de la finalité.

J'ai marqué au passage combien nous avons à apprendre sur la structure de la relation du sujet à la vérité comme cause dans la littérature des Pères, voire dans

les premières décisions conciliaires. Le rationalisme qui organise la pensée théologique n'est nullement, comme la platitude se l'imagine, affaire de fantaisie.

S'il y a fantasme, c'est au sens le plus rigoureux d'institution d'un réel qui couvre la vérité.

Il ne nous semble pas du tout inaccessible à un traitement scientifique que la vérité chrétienne ait dû en passer par l'intenable de la formulation d'un Dieu Trois et Un. La puissance ecclésiale ici s'accommode fort bien d'un certain découragement de la pensée.

Avant d'accentuer les impasses d'un tel mystère, c'est la nécessité de son articulation qui pour la pensée est salubre et à laquelle elle doit se mesurer.

Les questions doivent être prises au niveau où le dogme achoppe en hérésies, — et la question du *Filioque* me paraît pouvoir être traitée en termes topologiques.

L'appréhension structurale doit y être première et permet seule une appréciation exacte de la fonction des images. Le *De Trinitate* ici a tous les caractères d'un ouvrage de théorie et il peut être pris par nous comme un modèle.

S'il n'en était pas ainsi, je conseillerais à mes élèves d'aller s'exposer à la rencontre d'une tapisserie du XVI^e^ siècle qu'ils verront s'imposer à leur regard dans l'entrée du Mobilier National où elle les attend, déployée pour un ou deux mois encore.

Les Trois Personnes représentées dans une identité de forme absolue à s'entretenir entre elles avec une aisance parfaite aux rives fraîches de la Création, sont tout simplement angoissantes.

Et ce que recèle une machine aussi bien faite, quand elle se trouve affronter le couple d'Adam et d'Eve en la fleur de son péché, est bien de nature à être proposé en exercice à une imagination de la relation humaine qui ne dépasse pas ordinairement la dualité.

Mais que mes auditeurs s'arment d'abord d'Augustin…

Ainsi semblé-je n'avoir défini que des caractéristiques des religions de la tradition juive. Sans doute sont-elles faites pour nous en démontrer l'intérêt, et je ne me console pas d'avoir dû renoncer à rapporter à l'étude de la Bible la fonction du Nom-du-Père[2].

Il reste que la clé est d'une définition de la relation du sujet à la vérité.

Je crois pouvoir dire que c'est dans la mesure où Cl. Lévi-Strauss conçoit le bouddhisme comme une religion du sujet généralisé, c'est-à-dire comme comportant une diaphragmatisation de la vérité comme cause, indéfiniment variable,

2 - Nous avons mis en réserve le séminaire que nous avions annoncé pour 1963-1964 sur *le Nom-du-Père,* après avoir clos sa leçon d'ouverture (novembre 1963) sur notre démission de la place de Sainte-Anne où nos séminaires depuis dix ans se tenaient.

qu'il flatte cette utopie de la voir s'accorder avec le règne universel du marxisme dans la société.

Peut-être est-ce là faire trop peu de cas des exigences du sujet de la science, et trop de confiance à l'émergence dans la théorie d'une doctrine de la transcendance de la matière.

L'œcuménisme ne nous paraît avoir ses chances, qu'à se fonder dans l'appel aux pauvres d'esprit.

Pour ce qui est de la science, ce n'est pas aujourd'hui que je puis dire ce qui me paraît la structure de ses relations à la vérité comme cause, puisque notre progrès cette année doit y contribuer.

Je l'aborderai par la remarque étrange que la fécondité prodigieuse de notre science est à interroger dans sa relation à cet aspect dont la science se soutiendrait : que la vérité comme cause, elle n'en voudrait — rien — savoir.

On reconnaît là la formule que je donne de la *Verwerfung* ou forclusion — laquelle viendrait ici s'adjoindre en une série fermée à la *Verdrängung*, refoulement, à la *Verneinung*, dénégation, dont vous avez reconnu au passage la fonction dans la magie et la religion.

Sans doute ce que nous avons dit des relations de la *Verwerfung* avec la psychose, spécialement comme *Verwerfung* du Nom-du-Père, vient-il là en apparence s'opposer à cette tentative de repérage structural.

Pourtant si l'on aperçoit qu'une paranoïa réussie apparaîtrait aussi bien être la clôture de la science, si c'était la psychanalyse qui était appelée à représenter cette fonction, — si d'autre part on reconnaît que la psychanalyse est essentiellement ce qui réintroduit dans la considération scientifique le Nom-du-Père, on retrouve là la même impasse apparente, mais on a le sentiment que de cette impasse même on progresse, et qu'on peut voir se dénouer quelque part le chiasme qui semble y faire obstacle.

Peut-être le point actuel où en est le drame de la naissance de la psychanalyse, et la ruse qui s'y cache à se jouer de la ruse consciente des auteurs, sont-ils ici à prendre en considération, car ce n'est pas moi qui ait introduit la formule de la paranoïa réussie.

Certes me faudra-t-il indiquer que l'incidence de la vérité comme cause dans la science est à reconnaître sous l'aspect de la cause formelle.

Mais ce sera pour en éclairer que la psychanalyse par contre en accentue l'aspect de cause matérielle. Telle est à qualifier son originalité dans la science.

Cette cause matérielle est proprement la forme d'incidence du signifiant que j'y définis.

Par la psychanalyse, le signifiant se définit comme agissant d'abord comme séparé de sa signification. C'est là le trait de caractère littéral qui spécifie le signifiant copulatoire, le phallus, quand surgissant hors des limites de la maturation biologique du sujet, il s'imprime effectivement, sans pouvoir être le signe à représenter le sexe étant du partenaire, c'est-à-dire son signe biologique; qu'on se souvienne de nos formules différenciant le signifiant et le signe.

C'est assez dire au passage que dans la psychanalyse, l'histoire est une autre dimension que celle du développement, — et que c'est aberration que d'essayer de l'y résoudre. L'histoire ne se poursuit qu'en contre-temps du développement. Point dont l'histoire comme science a peut-être à faire son profit, si elle veut échapper à l'emprise toujours présente d'une conception providentielle de son cours.

Bref nous retrouvons ici le sujet du signifiant tel que nous l'avons articulé l'année dernière. Véhiculé par le signifiant dans son rapport à l'autre signifiant, il est à distinguer sévèrement tant de l'individu biologique que de toute évolution psychologique subsumable comme sujet de la compréhension.

C'est, en termes minimaux, la fonction que j'accorde au langage dans la théorie. Elle me semble compatible avec un matérialisme historique qui laisse là un vide. Peut-être la théorie de l'objet *a* y trouvera-t-elle sa place aussi bien.

Cette théorie de l'objet *a* est nécessaire, nous le verrons, à une intégration correcte de la fonction, au regard du savoir et du sujet, de la vérité comme cause.

Vous avez pu reconnaître au passage dans les quatre modes de sa réfraction qui viennent ici d'être recensés, le même nombre et une analogie d'épinglage nominal, qui sont à retrouver dans la physique d'Aristote.

Ce n'est pas hasard, puisque cette physique ne manque pas d'être marquée d'un logicisme, qui garde encore la saveur et la sapience d'un grammatisme originel.

Τοσαύτα τὸν ἀριθμὸν τὸ διὰ τί περιεἰληφεν.

Nous restera-t-il valable que la cause soit pour nous exactement autant à se polymériser ?

Cette exploration n'a pas pour seul but de vous donner l'avantage d'une prise élégante sur des cadres qui échappent en eux-mêmes à notre juridiction. Entendez magie, religion, voire science.

Mais plutôt pour vous rappeler qu'en tant que sujets de la science psychanalytique, c'est à la sollicitation de chacun de ces modes de la relation à la vérité comme cause que vous avez à résister.

Mais ce n'est pas dans le sens où vous l'entendrez d'abord.

La magie n'est pour nous tentation qu'à ce que vous fassiez de ses caractères la projection sur le sujet à quoi vous avez à faire, — pour le psychologiser, c'est-à-dire le méconnaître.

La prétendue pensée magique, qui est toujours celle de l'autre, n'est pas un stigmate dont vous puissiez épingler l'autre. Elle est aussi valable chez votre prochain qu'en vous-même dans les limites les plus communes ; car elle est au principe du moindre effet de commandement.

Pour tout dire, le recours à la pensée magique n'explique rien. Ce qu'il s'agit d'expliquer, c'est son efficience.

Pour la religion, elle doit bien plutôt nous servir de modèle à ne pas suivre, dans l'institution d'une hiérarchie sociale où se conserve la tradition d'un certain rapport à la vérité comme cause.

La simulation de l'Église catholique, qui se reproduit chaque fois que la relation à la vérité comme cause vient au social, est particulièrement grotesque dans une certaine Internationale psychanalytique pour la condition qu'elle impose à la communication.

Ai-je besoin de dire que dans la science, à l'opposé de la magie et de la religion, le savoir se communique ?

Mais il faut insister que ce n'est pas seulement parce que c'est l'usage, mais que la forme logique donnée à ce savoir inclut le mode de la communication comme suturant le sujet qu'il implique.

Tel est le problème premier que soulève la communication en psychanalyse. Le premier obstacle à sa valeur scientifique est que la relation à la vérité comme cause, sous ses aspects matériels, est restée négligée dans le cercle de son travail.

Conclurai-je à rejoindre le point d'où je suis parti aujourd'hui : division du sujet ? Ce point est un nœud.

Rappelons-nous où Freud le déroule, sur ce manque du pénis de la mère où se révèle la nature du phallus. Le sujet se divise ici, nous dit Freud à l'endroit de la réalité, voyant à la fois s'y ouvrir le gouffre contre lequel il se rempardera d'une phobie, et d'autre part le recouvrant de cette surface où il érigera le fétiche, c'est-à-dire l'existence du pénis comme maintenue, quoique déplacée.

D'un côté, extrayons le *pas-de* du *pas-de-pénis,* à mettre entre parenthèses, pour le transférer au pas-de-savoir, qui est le pas-hésitation de la névrose.

De l'autre, reconnaissons l'efficace du sujet dans ce gnomon qu'il érige à lui désigner à toute heure le point de vérité.

Révélant du phallus lui-même qu'il n'est rien d'autre que ce point de manque qu'il indique dans le sujet.

Cet index est aussi celui qui nous pointe le chemin où nous voulons aller cette année, c'est-à-dire, là où vous-mêmes reculez d'être en ce manque, comme psychanalystes, suscités.

# Leçon II

*8 décembre 1965*

La dernière fois, vous avez entendu, de moi, une sorte de leçon qui ne ressemblait pas aux autres parce qu'il se trouve qu'elle était entièrement écrite aux fins d'être donnée au plus vite à une sorte d'impression qu'on appelle ronéotypie et que vous puissiez l'avoir comme repère, eu égard à mon enseignement. Certains en ont émis un certain regret, disons, une déception.

La chose vaut qu'on s'y arrête. Pour y mettre un peu d'humour, je dirai que la façon dont cette déception s'exprimait était quelque chose autour de ceci — je force un peu — c'est qu'on préférait cette sorte de bagarre, paraît-il, que représente le fait d'assister — j'ose à peine le dire — à la naissance de ma pensée.

Vous pensez si ma pensée naît quand je suis là, en train de me colleter avec quelque chose qui est loin d'être tout à fait ça. Comme tout le monde, c'est avec ma parole, bien sûr, que je m'explique. Cela prouve, bien entendu, qu'elle s'est formée ailleurs. D'ailleurs, vous avez peut-être pu entendre que mon *cogito* à moi, ce qui ne veut pas dire qu'il est en quoi que ce soit en contradiction avec le *cogito* de Descartes, ce serait peut-être plutôt : « je pense donc je cesse d'être ». Alors, comme je ne cesse pas d'être, comme vous le voyez bien, ça prouve que ma pensée, j'ai moins de raison que d'autres d'y croire.

Néanmoins, il est bien certain que c'est à cela que nous avons affaire. C'est ce qui ne rend pas les rapports plus faciles avec ceux à qui elle s'adresse plus spécialement, c'est-à-dire, les psychanalystes. Et le fait que les remarques de tout à l'heure me soient venues, je le répète avec une pointe d'humour, tout spécialement de leur côté, prouve bien, ce qui se confirme, à savoir que c'est aussi de leur côté qu'on préfère ce que j'appellerai le côté « numéro » de cette exhibition. Ça ne facilite pas les rapports et c'est bien aussi de ce point de vue qu'il faut entendre le fait que j'ai cru, à plusieurs reprises dans mon dernier exposé, devoir faire allusion à ce qui constitue un certain temps de mes rapports avec les psy-

chanalystes et, par exemple, quand j'ai parlé de l'accueil fait à ce que j'appelle la Chose freudienne ou tel ou tel autre point analogue.

Il ne s'agit pas là de ce que j'ai pu entendre qualifier de vains rappels d'un passé, ce qui est bien curieux pour des analystes puisqu'aussi bien, ce passé fait à proprement parler partie d'une histoire au titre de ce que j'ai essayé la dernière fois de préciser de ce qu'il en est pour nous de l'histoire, de ce que nous y apportons de contribution essentielle en montrant ce qu'il en est de la fracture, du traumatisme, de quelque chose qui se spécifie dans les temps du signifiant. Ce serait vraiment tout à fait méconnaître la fonction que je donne à la parole telle que je l'ai, la dernière fois, tout spécialement affirmée, si je ne tentais pas, de quelque façon, d'inclure dans ce que j'enseigne, ce que j'enregistre et constate des effets de la mienne et tout spécialement concernant ce qu'il en advient de ceux à qui elle s'adresse.

C'est pour cela que, dans toute la mesure où nous nous avançons cette année autour d'un point plus radical, il ne peut se faire que ceci n'aboutisse pas à mettre en relief quelque chose qui doit donner la clé du passage ou non de mon enseignement là où il doit porter. Il doit y avoir quelque rapport étroit entre ce que nous pourrons appeler ces failles, ces difficultés pour appeler les choses par leur nom et ce que précisément j'ai pu dire et avancer concernant le sujet pour autant qu'il se divise entre vérité et savoir.

La dernière fois je n'ai pas pourtant intitulé ce discours : « Courtois débat entre vérité et savoir ». J'ai parlé du sujet de la science et non pas du savoir. C'est bien là que gît quelque chose dont j'ai dit aussi qu'il y a quelque chose qui boite, autrement dit qui ne s'abouche pas d'une façon tout à fait adéquate ni aisée. C'est bien pour cela d'ailleurs que cette leçon, cet exposé a pour véritable titre, le sujet de la science, mais comme il doit être mis en vente, la loi d'un objet vendable c'est que l'étiquette couvre, ce que j'appellerai la marchandise et comme il s'agit de la science et de la vérité, à condition que vous mettiez le « et » dans la parenthèse qu'il mérite, à savoir que c'est un terme qui n'a pas du tout un sens univoque, qu'il peut aussi bien inclure la dissymétrie, l'oddité dont je parlais tout à l'heure, *« la science et la vérité »* sera le titre de cet exposé. Ou bien si vous voulez, *« la science, la vérité ».*

Ce qu'il y a dans cet exposé est aussi important par ce que cela laisse en blanc que par ce que cela contient. Dans l'énumération des diverses phases, des divers temps de la vérité comme cause, vous verrez que s'y sont produites les phases dites causes efficientes et causes finales. J'ai laissé dans le discret suspens de ce qui va alors être appelé *débat entre psychanalyse et science,* le jeu des rapports des causes matérielles et formelles. C'est de ceci que nous allons avoir aujourd'hui à nous approcher.

Dans ce qui s'obtient comme effet de ce que j'enseigne, dans la pratique de ceux qui le reçoivent, je puis constater une certaine tendance, un certain versant qui est celui, curieuse conséquence de la forme singulièrement stricte que je tente de donner au terme de sujet et qui aboutit à une singulière laxité, proprement celle qu'on pourrait qualifier au dehors et selon l'usage ordinaire de ces termes, de subjectivisme. C'est à savoir que chacun à tour de rôle, et aussi bien suivant je ne sais quel *up-to-date* de mode, — il peut être à la mode, par exemple, d'être un petit peu à la traîne sur la mode —, on en a usé comme repère dans la position qu'il prend dans l'activité analytique : successivement de l'être et de l'avoir, du désir et de la demande, — je ne les dis pas dans l'ordre où je les ai sortis — voire alors au dernier terme, le savoir et la vérité.

Voilà une des formes d'échappatoire, si je puis dire, — j'espère qu'elle n'est que mythique, approximative, je ne désigne et ne pointe là qu'une tendance. Voilà bien une des formes d'échappatoire les plus radicales à ce que je peux tenter d'obtenir, puisque, quel sens aurait-elle cette formulation que je donne de la fonction du sujet comme coupure, laissant peut-être une certaine indétermination, dans son choix à l'origine, s'il ne s'agissait pas, fait absolument déterminant, précisément d'obtenir une certaine accommodation de la position de l'analyste à cette coupure fondamentale qui s'appelle le sujet. Ici seulement, comme identique à cette coupure, la position de l'analyste est rigoureuse. Bien sûr, elle n'est pas tenable. Ce n'est pas moi qui l'ai dit le premier, c'est Freud qui n'en doutait pas. C'est bien pour cela que pour tenir leur place, les analystes ne la tiennent pas.

A ceci, il n'y a pas à proprement parler à remédier mais il y a à le savoir, ce qui peut être une façon de le contourner. Ici se décèle la différence qu'il y a entre la *Wirklichkeit* à savoir la réalisation possible de mes relations avec les psychanalystes pour autant qu'ils me laissent à la place où je suis et où j'essaie d'insérer un certain type de formules, et la *Realität* qui est au-delà en tant que comme impossible, elle est ce qui détermine notre commun échec.

C'est en quoi tout échec n'est pas comme on l'a enseigné et comme on continue à le croire, au niveau le plus rampant de la pensée analytique, tout échec n'est pas forcément un signe négatif. L'échec peut précisément être le signe de fracture où se marque le rapport le plus étroit avec la réalité.

Ceci motive et justifie, je vais le dire en deux mots, ce pourquoi, il me faut, la moitié de ces mercredis, les fermer. Qu'est-ce que ça veut dire ? Et pourquoi ai-je pris cette année le parti de faire moi-même le choix des personnes qui seront invitées à y participer ? C'est pour cette raison très simple qu'au niveau de l'étude de cette *Wirklichkeit* il y a un côté dessiné d'échanges directs, un côté de balle passée de la parole qui ne peut se réaliser que dans certaines conditions de choix,

de dosage entre les différents types de participants, ceux qui ont, de ma parole, à faire un usage analytique et ceux qui me démontrent qu'on peut très bien la suivre dans toute sa cohérence et sa rigueur. Comme de bien entendu, il faut s'y attendre, si la πρᾶξις analytique mérite ce nom de πρᾶξις elle s'insère dans une structure qui vaut, même au dehors de sa pratique actuelle.

Il faut donc que s'établisse une possibilité d'échanges à ce niveau de connaissance commune, pour que puissent être étudiés ces termes qui faciliteraient l'usage de certains termes essentiels pour cette partie de notre πρᾶξις qui s'appelle théorie et par exemple que quelque chose, je n'ai aucune idée préconçue, puisse être mis là, à l'ordre du jour. Par exemple, cela nous montre ce qu'ont pu déjà approcher de notre vérité les Stoïciens, qui se trouvent, d'une part nous apporter au niveau de la logique des références essentielles, qui ont cet intérêt pour nous d'être branche commune pour l'usage le plus moderne qui est fait de la logique et d'autre part, ce qui va apparaître dans mes leçons de cette année, et qui n'est pas une nouveauté pour l'analyste à ceci près que ce n'est point ainsi qu'il le formule avec ce qui est impliqué de corporel dans cette logique.

Car il ne suffit pas de se souvenir que nous parlons dans l'analyse d'image du corps. Image de quoi ? Image flottante, baudruche, ballon qu'on attrape ou qu'on n'attrape pas. Justement, l'image du corps ne fonctionne analytiquement que de façon partielle, c'est-à-dire impliquée, découpée dans la coupure logique. Alors cela peut-être intéressant de savoir que pour les Stoïciens, Dieu, l'âme humaine et aussi bien tout dans le monde, y compris les déterminations de qualité, tout, à part quelques points d'exception dont il ne sera pas sans intérêt de relever la carte, tout était corporel. Voilà des logiciens pour qui tout est corps. Je ne vous dis pas que ce soit une étude à laquelle on ne pourrait pas en préférer quelque autre meilleure, on pourrait aussi étudier pourquoi Aristote a tout à fait loupé la question de la cause matérielle. Pourquoi la matière, en fin de compte, chez lui, n'est pas cause du tout puisqu'elle est un élément purement passif. On peut prendre les choses où on veut. Si on a une πρᾶξις comme la nôtre, on doit toujours retomber sur les points vifs. Seulement ce choix ne peut se faire qu'en commun puisque c'est un choix très spécial et je ne peux pas laisser se répandre — ce qui ne manquerait pas d'arriver, avec le goût des étiquettes — que je vous prêche une psychanalyse stoïcienne.

Nous tâcherons donc de mettre au point ces choses d'un choix commun pour un travail efficace. Je crois que le meilleur système est d'aboutir à un travail en sorte qu'il peut être communiqué à l'ensemble de ceux qui, ici, me feront l'honneur, je l'espère, de poursuivre leur assiduité aux deux premiers mercredis.

Ces remarques étant closes, qui d'ailleurs ne sont pas sans intérêt pour les points qui l'ont fait émerger dans mon discours, ce rappel de certaines questions

sur la cause ou sur ce qu'il faut entendre par la matière, je reprends encore ceci : si mon enseignement a un sens et s'il est cohérent avec le structuralisme qu'il met en valeur, s'il a pu se poursuivre et s'édifier d'année en année, il me semble qu'il est assez normal de considérer qu'il a trouvé faveur dans ceci que la formulation structuraliste se fonde dans sa référence à un monde topologique.

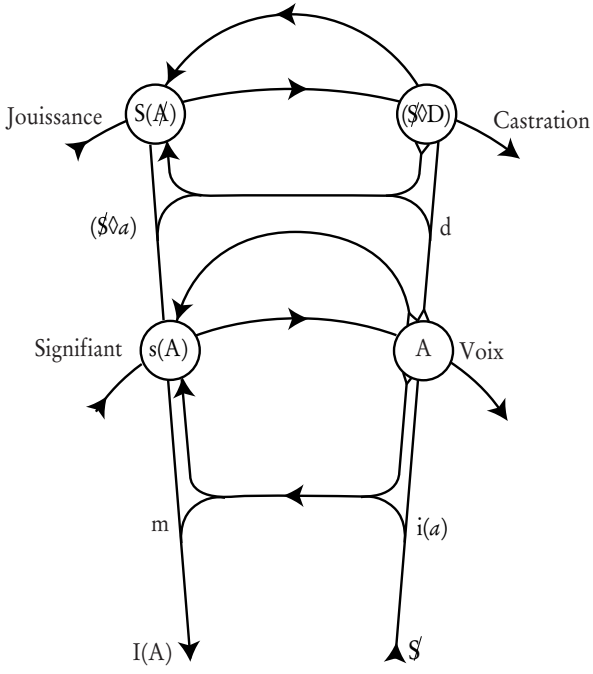


Fig. II - 1

Rappelez-vous, ceux qui le peuvent, mon premier graphe échafaudé pendant toute une année, patiemment, rappelez-vous ce premier graphe, ce rapport en réseau des fonctions déterminantes de la structure du langage et du champ de la parole. Si cette structure en réseau par exemple a un avantage, c'est précisément d'appartenir à ce que j'appellerai au premier monde près, — mais je l'emploie vite pour me faire entendre — à un monde topologique, ce qui veut dire : où les connections ne se perdent pas parce que le fond est déformable, souple, élastique. Ce n'est pas nouveau cela. Même les gens les plus rebelles ont très bien compris de quoi il s'agissait. De sorte que c'est ce qui permet que l'édifice ne s'effondre pas, ne s'écroule pas, ne se déchire pas en raison des modifications de proportion de la métrique de l'ensemble quand j'apporte de nouveaux termes.

Comme tout à l'heure je l'évoquais, après l'être et l'avoir, je parle du désir et de la demande. Il s'agit d'apercevoir où la structure les branche ces quatre termes l'un sur l'autre. Il ne me semble pas que ce soit, à proprement parler, impossible. Il y a là le rappel de quatre de ces réseaux structuraux : le trou, qui désigne ce dont je vais parler aujourd'hui, le graphe de deux étages et la fonction de la parole pour autant que s'y différencie l'énonciation de l'énoncé.

Puis ici, quelque chose comme un lambeau carré, un champ où ceux, pas tellement rares, qui me lisent, encore que je n'en apprenne jamais rien, ont pu le relever au début d'un article qui s'appelle : « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose ».

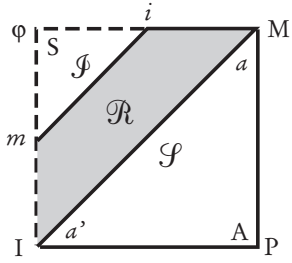


Fig. II - 2

Il est vraiment très frappant que depuis le temps, il y a déjà quatre ans, que j'ai inscrit au tableau, pour mon auditoire psychanalytique précisément l'année de mon séminaire sur l'*Identification,* j'ai inscrit au tableau, vectorisé, le schéma topologique de ce qu'on appelle le plan projectif de ce que j'ai introduit sous le terme de *cross-cap*, à ce moment de mon enseignement, il est très frappant qu'il ne soit jamais venu à l'idée de personne de s'apercevoir que la bande de Mœbius, en tant qu'elle est découpable dans ce plan projectif avec un reste, — nous dirons lequel — que la bande de Mœbius est là inscrite qui vous attendait depuis longtemps, il faut le dire, mais enfin, on ne saurait reprocher à quiconque ne l'avoir pas deviné. Néanmoins les lettres que j'avais inscrites : M *i m* I, ce n'est pas uniquement pour le plaisir de faire mimi que je les ai mises là. Elles pouvaient peut-être faire soupçonner quelque chose, à savoir cette fonction d'application que je donne à la bande de Mœbius pour vous faire saisir ce qu'il en est de la coupure constituante de la fonction du sujet.

Il y a, tout en bas, je vous signale en passant, pour ceux à qui cela chantera de le relever aujourd'hui, un nouveau petit graphe que je vous donne comme objet de réflexion qui est à proprement parler utile pour saisir les rapports de ce que j'ai appelé et continue de faire fonctionner comme le signifiant avec ce qui nous sera tout spécialement utile de considérer cette année : le fonction-

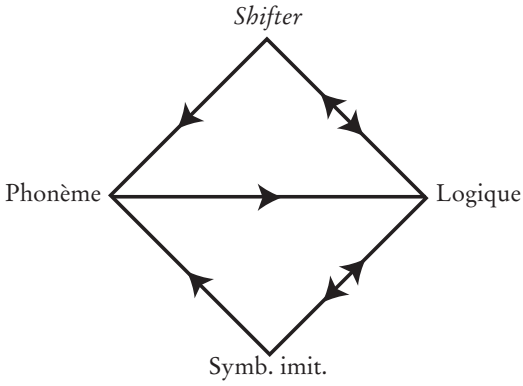


Fig. II - 3

nement du signifiant dans ce qui est non pas seulement le langage, dont je vous ai dit la dernière fois qu'il n'y a pas de métalangage, mais aussi ce qui implique, ce qui se présente comme tel, la logique. Qu'est-ce que la logique ? Sinon justement une tentative de métalangage ? La logique n'est qu'une chute et elle ne se conçoit et se prend qu'à la considérer comme telle. C'est pourquoi dans ce schéma d'en bas, vous avez à la pointe de droite, quelque chose que j'ai écrit phone, ou phonème, l'élément proprement phonématique du signifiant. Il est formé par quelque chose qui apparaît aux deux pôles supérieur et inférieur comme symbole indicatif que je puis avancer maintenant puisque l'année dernière, j'ai pu vous montrer ce qu'il en est, de sa fonction centrale, de cette fonction d'indication. Le type en est le *shifter*. Ce qui est essentiellement indiqué, c'est toujours plus ou moins le trou du sujet, du sujet de l'énonciation.

Au pôle inférieur, le symbole, — mais peut-être le terme va-t-il vous surprendre, et c'est précisément que je ne peux l'introduire dans toute sa crudité qu'en ce point de l'élaboration, parce qu'alors, il ne domine pas tout, il n'emporte pas tout — le symbole imitatif. Voilà ce qui concourt dans le phonème et le phonème vous renvoie au pôle de la combinaison logique qui est à saisir au bout de la ligne horizontale sur la droite.

La relation de ce résultat logique avec les index et les termes lexicaux dont je puis, à partir de là, fort bien admettre qu'ils admettent des éléments d'imitation. Leur relation c'est toute l'affaire de la logique en tant qu'une logique est constitutive de la science. Cela ne change rien au fait qu'il n'y a pas de métalangage. Le petit schéma d'en haut est pour vous rappeler qu'à l'entrée d'un article qui s'appelle *La lettre volée*, vous avez un certain nombre de concaténations concernant la chaîne signifiante qui peut-être s'éclaireront un peu plus, mais dont je ne peux pas dire que, jusqu'à présent, elles aient eu une grande vertu

d'illumination, qui s'éclaireront un petit peu plus de ce dans quoi nous allons nous avancer tout à l'heure.

Et alors ? Il s'agit de partir du sujet, du sujet de la science tel que nous avons cru pouvoir le pointer en cette expérience de Descartes, signe d'un point d'évanouissement, mais aussi bien dans l'effort logique de Frege par où il nous désigne où le un doit surgir si nous voulons en donner le fondement purement logique, c'est-à-dire proprement au niveau de l'objet zéro.

Ces deux rappels de l'année dernière ne suffisent-ils pas à rendre étonnant et significatif de l'écoute que je rencontre que tel, et des meilleurs, se soit montré lui-même surpris de l'accent que j'ai mis, lors de mon dernier exposé, sur le sujet de la science ? Ce ne sont pas là remarques vaines à étudier ce qu'il en est de certaine surdité, momentanée d'ailleurs, justement parce que freudiens, nous ne nous satisfaisons absolument pas du terme de scotomisation, à savoir que pour nous, le trou, et pour les meilleures raisons, ne peut pas être dans la perception, c'est à proprement parler une connerie sur laquelle, d'ailleurs, on a édifié beaucoup.

Toute la psychiatrie anglaise, pendant plusieurs années, n'a parlé que d'hallucinations négatives. C'est autrement structuré et il suffit pour cela de lire l'article « Fetichismus » que Freud a fait tout expressément pour montrer en quoi consiste la *Spaltung*, la division de la réalité elle-même dans le sujet dit pervers à l'occasion. C'est bien pour cela qu'il est intéressant de pointer de telles remarques, de tels accidents en tant que j'ai le bonheur, après tout ce qui ne paraissait pas un bonheur à mon cher et défunt ami, Maurice Merleau-Ponty, de recueillir l'après-midi même du jour où j'avais à Sainte-Anne alors à m'exprimer, les désarrois divers de mes propres auditeurs. J'y vois, quant à moi, au contraire, pour eux comme pour moi, beaucoup d'avantages.

Alors, repartons maintenant du trou. Le trou, il y a longtemps, très longtemps que je lui donne, quant au fonctionnement d'ordre symbolique, la fonction essentielle. Ai-je besoin de rappeler un certain meeting, congrès, attroupement, comme vous voudrez qui se passait à Royaumont et où, ayant fait un rapport sur *La direction de la cure* et tout ce qui s'ensuit, *les principes de son pouvoir,* je ne leur ai parlé, parce qu'il fallait bien changer de disque puisque le discours était déjà imprimé, je ne leur ai parlé, à la stupéfaction d'un journaliste qui est entré là on ne sait pas par quelle porte, je ne leur ai parlé que du pot de moutarde en partant de ce fait d'expérience qui s'était une fois de plus confirmé au déjeuner, que le pot de moutarde est toujours vide. Il n'y a pas d'exemple qu'on ouvre un pot de moutarde et qu'on trouve de la moutarde dedans. Ce pot de moutarde, c'est la création symbolique par excellence et tout le monde le sait depuis longtemps. S'il n'y avait pas d'être qui parle, il y aurait peut-être des

creux dans le monde, des flaques, des dépressions, des choses qui retiennent, il n'y aurait pas de vase.

On aurait tort de croire que ce soit pour rien que cela fasse partie pour nous des premiers et essentiels reliefs à retrouver de la civilisation. Les céramiques, puis les vases en bronze, la quantité prodigieuse de ces choses que nous trouvons et qu'il nous reste, cela devrait quand même un peu nous tirer l'oreille, et bien d'autres choses encore. Enfin, il ne suffit pas de tirer l'oreille pour le faire entendre, il faut croire. Évidemment, il y avait d'autres choses avant. Les premiers gisements historiques, cela porte un joli nom en danois mais je suis incapable de le prononcer, ce sont des amas de détritus, alors, là nous avons l'objet *a*.

Et le vase n'est pas un objet *a*. Cela a servi depuis très longtemps à exprimer quelque chose. Quoi ? Est-ce que c'est une leçon de théologie ? Vous savez, Dieu, le grand ouvrier : « De même nous dit-on au catéchisme, qu'il faut un potier pour faire un pot, de même… ». Que n'en avons-nous mieux profité ! Car cela ne dit pas du tout ce dont ça cherche à nous convaincre. Cela nous dit quoi ? *« Deus creavit mundum ex nihilo »*. Qu'est-ce que ça veut dire ? Cela veut dire que le vase, il le fait autour du trou. Que ce qui est essentiel, c'est le trou. Et parce que c'est essentiel que ce soit le trou, l'énoncé juif que Dieu a fait le monde de rien est à proprement parler, Koyré le pensait, l'enseignait et l'a écrit, ce qui a frayé la voie de l'objet de la science.

On est empêtré, on reste collé à toutes les qualités quelles qu'elles soient, depuis la force, l'impulsion, la couleur, tout ce que vous voudrez, à la perception, bref au morceau de craie auquel la progéniture socratique reste collée, comme les mouches sur le papier à mouche depuis deux mille ans. Lagneau et aussi bien Alain, là, ont spéculé sur l'apparence. Alors cette apparence ? Eh bien, il faut que nous arrivions à voir comment elle est aussi la réalité. C'est avec cela que la philosophie et la science, l'une par rapport à l'autre, ont pris une solide tangente. Alors ? Je pense être en mesure de vous le dire tout de suite. Le bout de craie devient objet de science à partir du moment et dès le moment où vous partez de ce point qui consiste à le considérer comme manquant. C'est ce que je vais essayer de vous faire sentir tout de suite.

Mais dès maintenant, je ne veux pas perdre l'occasion d'agrafer au passage ce que signifie la cause matérielle parce que si vous êtes philosophes, je vous dirai que la matière, c'est la moutarde, c'est-à-dire ce qui remplit le vide. Aristote qui était pourtant si bien orienté dans sa conception de l'espace, est fort loin de cette étendue terriblement glissante qui est un véritable problème à toujours reposer dans notre progrès dans les sciences mathématico-physiques. Il avait très bien vu que le lieu était ce qui permettait de donner de l'espace une conception qui ne s'étendrait pas indéfiniment, qui ne nous mettrait pas à la question de ce faux

infini. Seulement voilà, après être si bien parti que d'avoir défini le lieu comme le dernier contenant, le dernier étant celui qui est non mu, eh bien voilà, parce qu'il était grec et qu'il n'avait pas lu la Bible, il n'a pas pu admettre qu'il y ait un vide séparé des objets. Alors, il a rempli le pot de moutarde et c'est à cause de cela qu'on y est resté pendant un certain nombre de siècles.

Est-ce à dire que la cause matérielle c'est le pot, création incontestablement divine comme toute création de la parole et à quoi se réduit strictement ce qui est dit dans le texte de la Genèse ? Mais non. Et c'est là la remarque que je voudrais pointer en passant. Des pots, nous en trouverons des tas, je vous l'ai dit tout à l'heure et dans les tombes, partout où règnent ce que l'on appelle les cultures primitives. A des desseins tout à fait précis, à savoir que les collectionneurs futurs ne puissent pas les donner comme pot de fleurs à leur petite amie, moyennant quoi, depuis longtemps tous les pots seraient détruits, à seule fin que ces pots se conservent, les gens qui les déposent dans les sépultures font un trou au centre. Ce qui vous prouve que c'est bien du côté du trou qu'il vous faut chercher la cause matérielle. Voilà quelque chose qui cause quelque chose, un trou dans le vase. Voilà le modèle.

Si vous prenez le sommet de l'élaboration scientifique qui en est, en même temps la clé de voûte et la cheville essentielle, vous obtenez quoi ? Vous obtenez ce qu'on appelle l'énergétique. L'énergétique n'est pas ce que croit un auteur qui l'oppose, comme un complément, à ma théorie structurale de la psychanalyse. Il s'imagine que l'énergétique, sans doute, c'est ce qui pousse. Voilà la culture chez les philosophes !

L'énergétique, si vous vous rapportez par exemple à quelqu'un d'aussi autorisé quand même que Feynman, dont je n'ai pas attendu qu'il ait le prix Nobel, je vous prie de le croire, pour l'ouvrir, dans un traité en deux volumes qui s'appelle *Lectures on physics* et qui, pour ceux qui ont le temps, enfin, je ne saurais leur recommander une meilleure lecture car c'est un cours en deux ans, absolument exhaustif. Il est tout à fait possible de couvrir tout le champ de la physique à son niveau le plus élevé en un certain nombre de leçons qui, finalement, ne pèsent pas plus qu'un kilogramme et demi.

Dans le troisième chapitre ou le quatrième, je ne sais pas, il met le lecteur ou l'auditeur, je ne sais pas, au parfum de ce que c'est que l'énergétique. Ce n'est pas moi, donc, qui ai inventé cela pour servir mes thèses. Je me suis souvenu que j'avais lu ça quand j'ai eu le volume, c'est-à-dire il y a un an et demi. Prière de consulter le premier paragraphe du chapitre IV : « Conservation of energy ».

Qu'est-ce qu'il trouve de mieux pour en donner l'idée à des auditeurs supposés relativement vierges de ce qu'il en est de la physique puisque, jusque-là, ils n'auront eu d'enseignement que d'incompétents ? Il suppose un petit mor-

veux qu'il appelle *Denis the menace*, Denis le danger public. On lui donne vingt-huit petits blocs mais comme c'est une brute, ils sont en platine, indestructibles, inseccables, indéformables. Il s'agit de savoir ce que va faire la maman chaque fois que, discrète comme il convient, c'est-à-dire pas maman américaine, elle rentre dans la chambre du bébé et que tantôt elle ne trouve que vingt-trois blocs, tantôt vingt-deux. Il est clair que ces blocs se retrouveront toujours, soit sur le sol du jardin parce qu'ils auront passé par la fenêtre, soit dans une différence de poids qu'on pourra constater d'une boîte que bien entendu, on n'ouvrira pas ; soit parce que l'eau de la baignoire aura légèrement monté mais comme l'eau de la baignoire est trop sale pour qu'on voit le fond, c'est par cette légère élévation de niveau qu'on saura où sont passé les blocs. Je ne vous lis pas tout le passage. Le temps me manque. Il est sublime.

L'auteur pointe qu'on retrouvera toujours le même nombre constant de blocs à l'aide d'une série d'opérations qui consisteront à additionner un certain nombre d'éléments par exemple la hauteur de l'eau divisée par la largeur de la baignoire, à additionner cette division curieuse à quelque chose d'autre qui sera, par exemple, le nombre total de blocs restants. Vous suivez, j'espère. Personne ne grimace. C'est-à-dire à faire cette chose qui, je vous le dis en passant, est incluse dans la moindre formule scientifique, qui est que non seulement on additionne mais qu'on soustrait, qu'on divise, qu'on opère de toutes les façons avec quoi ? Avec des nombres grâce à quoi on additionne, faute de quoi il n'y aurait pas de science possible, on additionne communément des torchons avec des serviettes, des poires avec des poireaux, n'est-ce pas ?

Or qu'est-ce que qu'on apprend aux enfants quand ils commencent à entrer, — j'espère qu'il n'en est plus ainsi maintenant mais je ne suis pas rassuré — justement pour leur expliquer des choses, on leur dit le contraire, à savoir qu'on n'additionne pas les torchons avec les serviettes, ni les poires avec les poireaux moyennant quoi, naturellement, ils sont définitivement barrés aux mathématiques.

Revenons à notre Feynman. Cette parenthèse ne peut que vous égarer. Feynman conclut :

> *« Voilà l'exemple. Un chiffre va toujours sortir constant : vingt-huit blocs. L'énergétique, dit-il, c'est cela. Seulement, il n'y a pas de bloc. »*

Ceci veut dire que le chiffre constant qui assure le principe fondamental de la conservation de l'énergie, — je dis non seulement fondamental mais dont le seul frémissement à la base suffit à mettre tout physicien dans la panique absolue, ce principe doit être conservé à tout prix, donc il le sera forcément puisqu'il le sera à tout prix, c'est la condition même de la pensée scientifique.

Mais qu'est-ce que cela veut dire la constante, c'est-à-dire qu'on retrouve toujours le même chiffre ? Car tout est là. Il ne s'agit que d'un chiffre. Cela veut dire que quelque chose qui est manque, comme tel, — il n'y a pas de bloc — est à retrouver ailleurs, dans un autre mode de manque. L'objet scientifique est passage, réponse, métabolisme (métonymie si vous voulez mais attention) de l'objet comme manque. Et à partir de là, beaucoup de choses s'éclairent. Nous nous reporterons à ce que l'année dernière, nous avons pu mettre en évidence de la fonction du Un.

Est-ce qu'il ne vous apparaît pas que le premier surgissement du Un concernant l'objet, c'est celui de l'homme des cavernes, — pour vous faire plaisir, si vous vous plaisez encore à ces sortes d'images, — qui rentre chez lui où il y a un petit peu de provision ou beaucoup, pourquoi pas, et qui dit : « il en manque un ». C'est cela l'origine du trait unaire : un trou. Bien sûr, on peut pousser les choses un peu plus loin et même, nous n'y manquerons pas. Remarquez que ceci prouve que notre homme des cavernes est déjà au dernier point des mathématiques. Il connaît la théorie des ensembles. Il connote : il en manque un. Et sa collection est déjà faite. Le véritable point intéressant, c'est évidemment le Un qui dénote. Là, il faut le référent. Et les Stoïciens nous serviront.

Il est évident que la dénotation, là, est quoi ? Sa parole c'est-à-dire la vérité qui nous ouvre, elle, sur le trou, à savoir : pourquoi Un ? Car cet Un, ce qu'il désigne, c'est toujours l'objet comme manquant. Et où serait donc la fécondité de ce qu'on nous dit être caractéristique de l'objet de la science à savoir qu'il peut toujours être quantifié ? Est-ce que c'est seulement, que par un parti pris qui serait véritablement incroyable, nous choisissons de toutes les qualités de l'objet, seulement celle-ci : la grandeur, à quoi ensuite nous appliquerions la mesure dont on se demande, dès lors, d'où elle nous vient ? Du ciel, bien entendu. Chacun sait que le nombre, c'était tout du moins ainsi que Kronecker s'exprimait, si mon souvenir est bon :

*« le nombre entier est un cadeau de Dieu. »*

Les mathématiciens peuvent se permettre des opinions aussi humoristiques. Mais la question n'est pas là. C'est justement de rester collé à cette notion — que la quantité c'est une propriété de l'objet et qu'on la mesure —, qu'on perd le fil, qu'on perd le secret de ce qui constitue l'objet scientifique. Ce qui se mesure à l'aune de quelque chose qui est toujours quelque chose d'autre, dans les dimensions, et elles peuvent être multiples, de l'objet comme manque.

Et la chose est si peu simple que, ce dont nous aurons à nous apercevoir, c'est que la véritable expérience qu'on fait, dans l'occasion, est celle-ci, à savoir que le nombre en soi, n'est pas du tout un appareil de mesure et la preuve en a été

donnée au lendemain même des inspirations pythagoriciennes ; on a vu que le nombre ne pouvait pas mesurer ce qu'il permet lui-même de construire, à savoir qu'il n'est même pas foutu de donner un nombre, un nombre qui d'aucune façon s'exprime d'une façon commensurable, de la diagonale du carré qui n'existerait pas sans le nombre.

Je n'évoque ceci ici que par ce que cela a d'intéressant : si le nombre pour nous est à concevoir comme fonction du manque, cette simple remarque que j'ai faite à propos de la diagonale incommensurable nous indique quelle richesse nous est offerte à partir de là.

Car, le nombre nous fournit, si je puis dire, plusieurs registres de manque. Je précise, pour ceux qui ne se sont pas spécialement intéressés à cette question : un nombre dit irrationnel, qui est pourtant, au moins depuis Dedeking, à considérer comme un nombre réel, n'est pas un nombre qui consiste en quelque chose qui peut s'approcher indéfiniment. Il n'est plongeable dans la série des nombres réels, précisément, qu'à faire intervenir une fonction dont ce n'est pas par hasard qu'on l'a appelée la coupure. Cela n'a rien à faire avec un but qui se recule comme quand vous écrivez 0,333333 qui est un nombre, lui, parfaitement commensurable. C'est un tiers de un. Pour la diagonale, on sait depuis les Grecs pourquoi elle est strictement incommensurable à savoir que pas un de ses chiffres n'est prévisible jusqu'à la fin des fins.

Ceci n'a d'intérêt que de vous faire envisager que peut-être les nombres nous fourniront quelque chose de très utile pour essayer de structurer ce dont il s'agit pour nous, à savoir la fonction du manque. Nous voici donc devant la position suivante : le sujet ne peut fonctionner qu'à être défini comme une coupure, l'objet comme un manque. Je parle de l'objet de la science, autrement dit, un trou, les choses allant si loin que je pense vous avoir fait sentir que seul le trou, en fin de compte, peut passer pour ceci qui, effectivement nous importe, c'est-à-dire la fonction de cause matérielle. Voici les termes entre lesquels nous avons à serrer un certain nœud.

Puisque, je n'ai pu aujourd'hui avancer mon propos aussi loin que je l'espérais en conséquence du fait que les choses n'étaient point écrites et puisqu'aussi bien, je ne peux pas espérer en huit jours, faire à ma discrétion le choix nécessaire, je ferai, ce troisième mercredi de ce mois par exception, le même séminaire ouvert où vous êtes donc tous conviés.

Pour ponctuer, pointer ce dont il va s'agir je ferai l'opposition suivante : quel rapport concevoir de l'objet *a* dans la psychanalyse avec cet objet de la science tel que je viens d'essayer de vous le présentifier ? Il ne suffit pas de parler du trou, alors que pourtant bien sûr il me semble au moins pour les plus vifs, que la solution doit déjà vous apparaître pointée, c'est le cas de le dire, à notre hori-

zon. La fonction du manque, — je n'ai pas dit l'idée, faites attention, cette idée, nous savons comment elle a attrapée Platon par la cheville et qu'il ne s'en est point dépêtré — la fonction du manque, nous la voyons surgir, subir la fuite nécessaire par la chute de l'objet *a* et c'est ce que ces dessins que j'ai amenés aujourd'hui, que je ramènerai la prochaine fois, sont faits pour vous faire toucher du doigt.

Quelle structure est nécessaire pour qu'une coupure détermine le champ, d'une part du sujet tel qu'il est nécessité comme sujet de la science et d'autre part le trou où s'origine un certain mode d'objet, le seul à retenir, celui qui s'appelle objet de la science, et qui comme tel, peut être cette sorte de cause sur laquelle j'ai laissé la dernière fois le point d'interrogation, et qui est tel qu'il apparaît seulement sous la forme des lois ? Ou bien où s'accroche-t-elle cette face, manifestement matérialiste par laquelle peut être justement désignée la science ? C'est bien en ce nœud de la fonction du manque que gît et qu'est recélé ici le point tournant de ce qui est en question. Et qu'allons-nous avoir en ce point qui est un point de béance ? Nous l'avons vu l'année dernière à propos de la genèse fregeienne du nombre un. C'est pour sauver la vérité qu'il faut que cela fonctionne. Sauver la vérité, ce qui veut dire, ne rien vouloir en savoir.

Il y a une autre position qui est de jouir de la vérité. Cela c'est la pulsion épistémologique. Le savoir comme jouissance avec l'opacité qu'il entraîne dans l'abord scientifique de l'objet, voilà l'autre terme de l'antinomie. C'est entre ces deux termes que nous avons à saisir ce qu'il en est du sujet de la science. C'est là que je compte le reprendre pour vous emmener plus loin. Entendez bien, pour parler de cette fonction radicale, je n'ai rien fait encore surgir de ce qu'il en est de l'objet *a* mais vous devez bien sentir que le même schéma, justement, que je n'ai pas là reproduit, le schéma des deux cercles au temps où je vous ai dépeint la fonction de l'aliénation comme telle, rappelez-vous l'exemple : « la bourse ou la vie ? », « la liberté ou la mort ? ». Je vous ai expliqué le schéma de l'aliénation : est-ce là un choix qui n'en est pas un en ce sens qu'on y perd toujours quelque chose ? Ou bien le tout, vous jouissez de la vérité mais qui jouit puisque vous n'en savez rien ? Ou bien vous avez, non pas le savoir mais la science et cet objet d'intersection qui est l'objet *a* vous échappe. Là est le trou. Vous avez ce savoir amputé. Tel est le point sur lequel je m'arrêterai aujourd'hui.

# Leçon III

*15 décembre 1965*

Les figures, les coupures ne vous sont pas ménagées aujourd'hui. Pour être strict même, j'ai pris soin de mettre au tableau, en haut et à gauche, celles qui correspondent au rappel que j'ai fait la dernière fois de ce que j'avais donné à la fin de ma première année ici comme schéma de l'aliénation.

Disons que l'aliénation consiste en ce choix, qui n'en est pas un et qui nous force de deux termes à accepter ou la disparition des deux ou un seul mutilé. Jouir de la vérité, disais-je, voilà qui est la visée véritable de la pulsion épistémophilique en quoi fuit et s'évanouit à la fois tout savoir et la vérité elle-même. Sauver la vérité et, pour ceci, ne rien vouloir en savoir, voilà ce qui est la position fondamentale de la science et c'est pourquoi elle est science, c'est-à-dire savoir au milieu duquel s'étale le trou du manque de l'objet *a*, ici marqué par appui sur une convention eulérienne comme représentant le champ d'intersection de la vérité et du savoir. Il est clair qu'à ces cercles d'Euler, j'ai élevé plus d'une objection sur le plan de leur utilisation strictement logique et qu'aussi bien leur usage, ici, est en quelque sorte métaphorique. Ce sont des précautions à prendre. N'allez pas penser que je pense qu'il y ait un champ de la vérité et un champ du savoir. Le terme champ a un sens précis que nous aurons peut-être l'occasion de retoucher aujourd'hui.

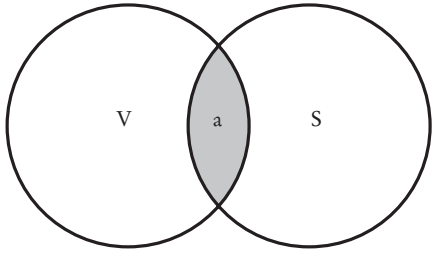


Fig. III - 1

Donc cet usage des cercles eulériens est à prendre avec réserve. Je le note parce que, à la différence de cette réserve que je viens de faire, vous allez me voir aujourd'hui prendre appui sur ceci : dire certaines formes, ce n'est pas dire ce que c'est; coupure, c'est plus près; signifiant, c'est ce dont il s'agit; écriture, pourquoi pas ? Donc, j'avance, je vous prie de remarquer que leur portée décisive est à prendre en un bien autre sens qu'un sens de signification comme ce que représente le cercle, au sens eulérien ici qui, en somme, est destiné à nous montrer comment s'inclut une certaine conceptualisation extensive et compréhensive dans ce que je vous montre au centre de ces figures que j'ai apportées pour vous aujourd'hui, à savoir quelque chose qui a été tracé par un moine bouddhiste qui s'appelle du nom que j'ai mis là au tableau dans sa phonétisation japonaise puisque japonais il était Jiun Sonja.

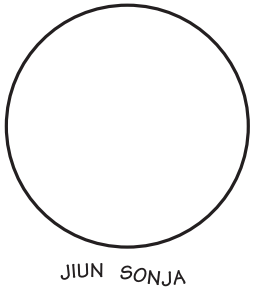


Fig. III - 2

Jiun Sonja, comme un de mes fidèles amis qui est ici aujourd'hui a eu la bonté de me l'apprendre[1], Jiun Sonja a vécu de 1714 à 1804. Entré dans les ordres — si j'ose dire — bouddhistes à 15 ans, vous voyez qu'il y est resté jusqu'à un âge avancé. Son œuvre est considérable et je ne vous dirai pas les fondations originales qui portent encore sa marque. Vous donner une idée par exemple de son activité, sera

1 - Lacan évoque très probablement ici un moine japonais de la secte Shingon (littéralement La parole vraie), nommé communément Jiun Sonja (litt : le vénérable Jiun), et Onkô de son nom posthume, qui vécut de 1715 (ou 1718, date incertaine) à 1804, fonda son propre courant dans l'école Shingon, et consacra une importante partie de sa vie à l'étude du sanscrit. Parmi ses œuvres sont particulièrement célèbres mille volumes intitulés *Règles de l'étude du sanscrit.* Jiun n'était pas un moine zen, mais il avait étudié la méditation auprès d'un maître. Il avait étudié les principales doctrines du bouddhisme. Le texte que cite Lacan (dont la présente version est assez probable) est écrit en chinois, ce qui n'est pas étonnant de la part d'un moine qui devait lire les sûtra dans leur traduction chinoise. Enfin les représentations d'un cercle à l'encre noire accompagnées d'un poème ou d'un commentaire étaient fréquentes dans la tradition bouddhiste chinoise et japonaise. Nous remercions M. Pierre Nakimovitch, Docteur en études extrême-orientales, agrégé de philosophie et spécialiste de Dôgen, pour les précisions qu'il a bien voulu nous apporter concernant Jiun ainsi que le texte cité par Lacan.

vous évoquer par exemple qu'un manuel d'étude sanscrite actuellement considéré comme fondamental est de sa source, sinon tout entier de sa main et qu'il n'a pas moins de mille volumes. C'est dire que ce n'était pas un homme fainéant.

Mais ce que vous voyez ici est typiquement la trace de ce quelque chose qui, dirais-je, se fait en quelque point sommet d'une méditation et n'est pas sans rapport au moins de semblance avec ce qui s'obtient de certains de ces exercices ou plutôt de ces rencontres qui s'échelonnent sur le chemin de ce qu'on appelle le Zen.J'aurai scrupule à avancer ce nom même ici, à savoir devant un auditoire dont une partie est pour moi trop peu sûre quant à la façon dont je peux être entendu pour avancer sans aucune précaution une référence à quelque chose qui n'est certes pas un secret, qui traîne les rues et dont on entend parler partout. Le Zen ne représente pas quelque chose qui peut aller jusqu'à l'abus de confiance, à vrai dire, je ne saurais trop vous conseiller de vous méfier de toutes les sottises qui s'empilent sous ce registre, mais après tout pas plus que sur la psychanalyse elle-même.

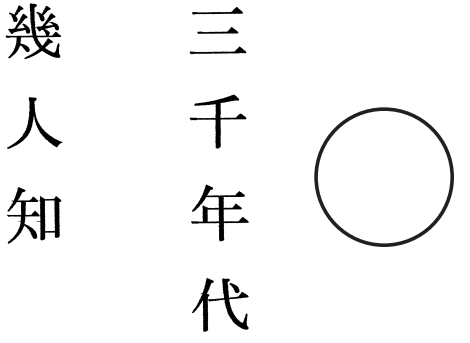


Fig. III - 3

Je suis forcé tout de même de dire que ceci tracé d'un coup de pinceau dont, sans doute, il n'est pas sûr que nous puissions apprécier la vigueur particulière qui est pourtant, pour un œil exercé, assez frappante, ce coup de pinceau, c'est lui qui va m'importer, c'est sur lui que je vais fixer votre attention pour supporter ce que j'ai aujourd'hui à avancer dans le chemin que nous avons à faire. Il n'est pas douteux qu'il est là dans la position propre qui est celle que je définis pour être celle du signifiant : qu'il représente le sujet pour un autre signifiant. Ceci est assez assuré par le contenu de l'écriture qui, ici, s'aligne et se lit comme écriture chinoise qu'elle est, ceci est écrit en caractère chinois[2]; je vous

2 - Il semble que Lacan épelle en japonais les trois derniers caractères chinois, ce qui donnerait ki, nin, chi, prononciation japonaise du chinois (en pinyin) ji, ren (ou djen), zhi (ou che), le sens étant : combien d'hommes sauront.

le prononcerai, non pas en chinois mais en japonais, ce qui veut dire : « dans trois mille ans, combien d'hommes sauront ? »

Sauront quoi ? Sauront qui a fait ce cercle. Quel était cet homme dont j'ai cru devoir d'abord vous indiquer l'empan entre le plus extrême, le plus pyramidal de la science et un mode d'exercice dont nous ne pouvons pas ne pas tenir compte ici comme fond de ce qu'il nous laisse ici d'écrit.

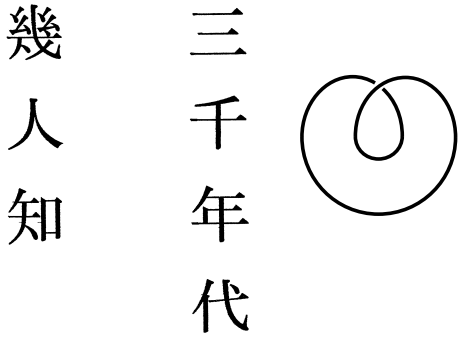


Fig. III - 4

« Dans trois mille ans, combien d'hommes sauront » ce qu'il y a au niveau de ce cercle tracé ? Je me suis permis, dans ma propre calligraphie, de répondre : « Dans trois mille ans, bien avant, les hommes sauront ». « Bien avant trois mille ans, et après tout, ça peut commencer aujourd'hui, les hommes sauront, ils se souviendront peut-être que le sens de cette trace mérite de s'inscrire ainsi ».

Malgré la différence apparente, c'est topologiquement la même chose. Supposez que ceci soit rond, que ce que j'ai appelé cercle soit un disque. Ce qu'ici, j'ai tracé de ma main, est aussi un disque bien que sous la forme de deux lobes dont l'un recouvre l'autre, la surface est d'un seul tenant, elle est limitée par un bord qui, par déformation continue peut se développer de façon à ce que l'un des bords recouvre l'autre, l'homéo-morphie topologique est évidente. Que signifie alors que je l'ai tracé d'une façon différente et que ce soit là-dessus que j'aie maintenant à attirer votre attention ? Un tracé que j'ai appelé un cercle et non pas un disque laisse en suspens la question de ce qu'il limite. Pour voir les choses là où elles sont tracées sur un plan, ce qu'il limite, c'est peut-être ce qui était dedans, c'est peut-être aussi ce qui est au dehors.

A la vérité, c'est là qu'il nous faut considérer ce qu'il peut y avoir d'originel dans la fonction de l'écrit. Quittons un instant ce que nous avons ici sous les yeux et que je propose plutôt assurément à un *experimentum mentis*, à un exercice de l'esprit qu'à une adhésion intuitive. Car si je vous emmène dans le champ de la topologie, c'est pour vous introduire à une sorte d'assouplissement

(*mentis)*, une sorte d'exercice mental concernant des figures qui ne sont pas sans doute sans pouvoir être appréhendées de quelque façon intuitive mais dont il vous suffira d'essayer, au moins pour ce qui est des moins prévenus, de me suivre pour, disons, percevoir les effets que j'essaierai de vous y démontrer par le tracé de certaines coupures.

Vous verrez tout de suite que vous aurez assez de peine pour ces choses excessivement simples qui sont là, s'étageant, à votre usage dans ce que je vous ai, pour aujourd'hui, préparé, pour vous apercevoir que ce n'est sans doute pas pour rien que ces constructions, qui s'appellent — je les ai déjà toutes introduites et j'en ai déjà même assez usé et abusé, mais non sans que j'ai aujourd'hui besoin de rassembler ce qui les regarde — ces figures appelées : bouteille de Klein, plan projectif. Le tore se trouve par rapport à ce qui est la structure des coordonnées habituelles de notre intuition dans une position si déroutante qu'il faut vraiment s'y exercer, s'y appliquer, pour s'y retrouver aisément.

Je m'excuse, auprès de ce que je peux avoir dans mon auditoire de mathématiciens, de devoir expliquer les choses par des oppositions, en quelque sorte massives et qui laissent échapper une part de la rigueur de ce qui serait la présentation actuelle de ce qu'il en est, par exemple de ce chapitre où apparaissent ces figures dans un livre moderne de topologie. Mais après tout, je n'ai pas non plus trop à m'en excuser, car si ces difficultés qu'on qualifie de difficultés intuitives concernant le champ de la topologie ont été, en quelque sorte, radicalement éliminées de l'exposé à proprement parler mathématique de ces choses, si elles n'y pèsent même pas un instant vu les formules combinatoires très assurées dans leurs prémisses, dans leurs axiomes originels, dans leurs lois qui sont avancées. Il n'en reste pas moins que quelque chose garde sa valeur dans la difficulté même qu'ont présenté ces choses à être décantées, à finir par trouver leur statut logico-mathématique, et que c'est trop aisé de s'en débarrasser en disant qu'il y avait là des restes d'impuretés intuitionnistes, que tout serait dans le fait, par exemple, qu'on s'est laissé trop longtemps encombrer par une vue en quelque sorte liée à l'expérience d'un espace à trois dimensions, qu'il fallait en arriver à pouvoir le penser, à le construire, à partir de ces données de l'expérience en variant, en échafaudant, en édifiant une combinatoire généralisée.

On se contente, de cette critique et de cette référence, mais je pense qu'on manque là quelque chose. Le nombre négatif, pour nous en tenir à une des apories historiques qui vraiment maintenant nous paraissent les plus grossièrement élémentaires : qui est-ce qui se tourmente à propos de l'existence du nombre négatif ? Cette tranquillité où nous sommes à propos du nombre négatif, outre d'ailleurs qu'elle ne recouvre rien de bon, elle est tout de même néanmoins bien utile, pour ce qui est de ne pas se poser de questions inutiles.

Cette tranquillité à l'égard du nombre négatif ne date pas de plus d'un siècle. Je parlais encore tout récemment avec un mathématicien fort érudit qui connaît admirablement son histoire des mathématiciens. Encore au temps de Descartes, le nombre négatif, cette grandeur au-dessous du zéro, ça les tourmente. Ils ne sont pas tranquilles. Les nombres, ça croît, ça décroît aussi. Et quand ça dépasse la limite en dessous, le fond du fond, où est-ce que ça va ? Après tout, c'est assez légitime, s'ils prenaient les choses en ces termes, qu'ils en soient tourmentés.

J'évoque cet exemple simple, vous pensez bien qu'il me serait facile d'en évoquer d'autres, le nombre irrationnel, le nombre qu'on appelle imaginaire, la fameuse $\sqrt{-1}$. Là encore, les mathématiciens oublient un petit peu aisément que ce nombre imaginaire a été pendant des siècles, cinq ou six siècles environ, — vous savez qu'il est apparu à propos d'une racine en dehors du champ du concevable de la très simple équation du second degré, depuis ce temps-là jusqu'au début du XIX$^{e}$ siècle, ça en fait quelques-uns, — le nombre imaginaire, on ne savait qu'en faire, qu'en faire conceptuellement. Et si maintenant les choses sont assurées, à partir du fondement du nombre complexe, l'extension des ensembles numériques auxquels on a fini par donner son statut, il n'en reste pas moins qu'il est assez aisé et trop aisé aux mathématiciens de ne pas remarquer que, bien entendu, le terme d'imaginaire lui reste attaché mais que c'est un nombre aussi bon qu'un autre, que cette notion que je viens de faire intervenir d'ensemble numérique suffit à la couvrir et qu'il n'est pas plus imaginaire qu'un autre.

Eh bien, c'est sur ce point que j'avancerai une objection. Car il me semble que tout ce qui a constitué ainsi point d'arrêt, point de scansion, dans la progressive maîtrise des conquêtes de certaines structures que j'ai évoquées à l'instant sous le terme d'ensembles numériques, l'obstacle n'est pas à mettre sous le registre de l'intuition, de ce voile, de cette fermeture qui résulterait de ce que ne peut être visualisé quelque support de ce dont il s'agit dans la combinatoire. Je tiens au contraire que nous sommes portés à quelque chose de plus primitif qui n'est rien d'autre que ce que nous essayons de saisir comme la structure, comme la constitution, de par le signifiant, du sujet.

C'est en tant que ces diverses formes de l'expression numérique se trouvent reproduites à divers temps de scansion, je dis reproduites temporellement mais nous ne sommes même pas sûrs que c'est du même manque toujours qu'il s'agit dans cette reproduction : il faut y aller voir. En d'autres termes, il y a peut-être des formes structurales de ce manque constitutif du sujet qui diffèrent les unes des autres, et peut-être que ce n'est pas le même manque qui s'exprime dans ce nombre négatif, à propos duquel il faut bien dire que l'introduction par Kant de ce nombre dans le champ de la philosophie est vraiment, quand on y retourne,

du caractère le plus navrant. Peut-être est-ce un grand mérite que Kant ait tenté cette introduction. Le résultat est un incroyable pataugeage.

Donc, ce n'est pas le même moment du manque structural du sujet peut-être qui se supporte, je ne dis pas là se symbolise, ici le symbole est identique à ce qu'il cause, c'est-à-dire le manque du sujet. J'y reviendrai. Il y a à introduire au niveau du manque la dimension subjective du manque et je suis étonné que personne n'ait remarqué dans l'article de Freud sur le fétichisme l'usage du verbe *vermissen*, dont on peut voir que, dans ses trois emplois dans cet article, il désigne le manque au sens subjectif, au sens où le sujet manque son affaire. Nous voici donc portés sur cette fonction du manque au sens où elle est liée à ce quelque chose d'originel qui, s'appelant la coupure, se situe en un point où c'est l'écrit qui détermine le champ du langage.

Si j'ai pris soin, j'entends, d'écrire *Fonction et champ de la parole et du langage* c'est que fonction se rapporte à parole et champ à langage. Un champ, ça a une définition mathématique tout à fait précise. La question a été posée dans la première partie d'un article paru, je crois cette semaine en tout cas, c'est cette semaine que j'en ai reçu la livraison par quelqu'un qui est très proche de certains de mes auditeurs et qui introduit avec une vivacité, un accent, une verdeur qui donne vraiment une portée inaugurale à cette question de la fonction de l'écriture dans le langage. Il pointe d'une façon, je dois dire, définitive, irréfutable, que faire de l'écriture un instrument de ce qui serait, vivrait dans la parole est absolument méconnaître sa véritable fonction. Qu'il faille la reconnaître ailleurs est structural au langage même d'une chose que j'ai assez indiqué moi-même et ne serait-ce que dans la prévalence donnée à la fonction du trait unaire au niveau de l'identification pour que je n'aie pas là-dessus à le souligner encore.

Ceux qui ont assisté à mes anciens séminaires, s'ils se souviennent encore de quelque chose de ce que j'y ai dit, pourront se souvenir de la valeur donnée à ceci, quelque chose d'en apparence aussi caduc et ininterprétable que la trouvaille faite par Sir Flinders Petrie sur les tessons prédynastiques, à savoir bien antérieurs à la fondation de l'alphabet phénicien, précisément des signes de cet alphabet prétendu phonétique qui étaient là bien évidemment comme marque de fabrique. Et j'ai là-dessus accentué ceci qu'il nous faut au moins admettre même quand il s'agirait prétendument d'écriture phonétique que les signes sont venus de quelque part, certainement pas du besoin de signaler, de coder des phonèmes. Alors que chacun sait que même dans une écriture phonétique, ils ne codent rien du tout.

Par contre, ils expriment remarquablement la relation fondamentale que nous mettons au centre de l'opposition phonématique en tant qu'elle se distingue de l'opposition phonétique. Ce sont là choses grossières, je dirai tout à

fait en retard, au regard de la précision avec laquelle la question est posée dans l'article que je vous ai dit. C'est toujours bien dangereux d'ailleurs d'indiquer des références. Il faut savoir à qui. Bien sûr ceux qui liront ceci y verront mises en question certaines oppositions telles que celle du signifié et du signifiant, ça va jusque là, et y verront peut-être quelque discordance là où il n'y en a aucune. D'autre part, qui sait, ça les incitera à lire tel article avant ou après. Il y a toujours quelque chose de bien délicat dans cette référence toujours fondamentale qu'un signifiant renvoie à un autre signifiant.

Écrire et publier ce n'est pas la même chose. Que j'écrive même quand je parle n'est pas douteux. Alors pourquoi ne publiez-vous pas plus ? Justement à cause de ce que je viens de dire. On publie quelque part. La conjonction fortuite inattendue de ce quelque chose qui est l'écrit et qui a ainsi d'étroits rapports avec l'objet *a*, donne à toute conjonction non concertée d'écrit l'aspect de la poubelle. Croyez-moi, à l'heure matinale où il m'arrive de rentrer chez moi, j'ai une grande expérience de la poubelle et de ceux qui la fréquentent. Rien de plus fascinant que ces êtres nocturnes qui y chopent je ne sais quoi dont il est impossible de comprendre l'utilité. Je me suis longuement demandé pourquoi un ustensile aussi essentiel avait si aisément gardé le nom d'un préfet, auquel on avait déjà donné un nom de rue, ce qui aurait bien suffi à sa célébration. Je crois que si le mot poubelle est venu si exactement se colloquer avec cet ustensile, c'est justement à cause de sa parenté avec la *poubellication*.

Pour revenir à nos Chinois, vous savez, je ne sais pas si c'est vrai mais c'est édifiant, qu'on n'y met jamais à la poubelle un papier sur lequel a été tracé un caractère. Des gens pieux, vieillards dit-on, parce qu'ils n'ont rien d'autre à faire, les collectent pour les brûler sur un petit autel ad hoc. C'est vrai. *Si non e vero, e bello*. Il est tout à fait essentiel de délimiter cette sorte de frappe d'extériorité que j'essaie de définir au regard de la fonction de la poubelle dans ses rapports avec l'écrit. Ceci n'implique pas l'exclusion de toute hiérarchie. Disons que parmi les revues dont nous sommes dotés il y a des poubelles plus ou moins distinguées. Mais à bien prendre les choses je n'ai pas vu d'avantages sensibles aux poubelles de la rue de Lille par rapport à celles de quartier plus circonvoisins.

Donc, reprenons notre trou. Chacun sait qu'un exercice Zen, ça a tout de même quelque rapport, encore qu'on ne sache pas bien ce que ça veut dire, avec la réalisation subjective d'un vide. Et nous ne forçons rien en admettant que pour quiconque, le contemplateur moyen, verra cette figure, il se dira qu'il y a quelque chose comme une sorte de moment sommet qui doit avoir rapport avec le vide mental qu'il s'agit d'obtenir et qui serait obtenu, ce moment singulier, brusquerie succédant à l'attente qui se réalise parfois par un mot, une phrase, une jaculation, voire une grossièreté, un pied de nez, un coup de pied au cul. Il

est bien certain que ces sortes de pantalonnades ou clowneries n'ont de sens qu'au regard d'une longue préparation subjective.

Mais encore. Au point où nous en sommes venus, si vide il y a, si le cercle est à considérer pour nous comme définissant sa valeur trouante, si, y trouvant faveur à figurer ce que nous avons approché par toutes sortes de convergences, de ce qu'il en est de l'objet *a*, que l'objet *a* soit lié en tant que chute, à l'émergence, à la structuration du sujet comme divisé c'est là ce qui représente, je dois dire, le point de la mise en question : qu'est-ce qu'il en est du sujet dans notre champ ? Est-ce que ce trou, cette chute, cette ptôse, pour employer ici un terme stoïcien dont il me semble que la difficulté, certes tout à fait insoluble, qu'il fait au commentateur, pour être affronté avec le seul *categoreme* et ceci à propos d'un λέκτόν, autre terme mystérieux. Traduisons-le sous toutes réserves et de la façon la plus grossière, certainement inexacte, par signification, signification incomplète, en d'autres termes : fragment de pensée.

L'une de ces possibilités de fragment de pensée, c'est la δόξα, l'εὐδοκειν. Et les commentateurs, bien sûr, tenus par l'incohérence du système ne loupent pas tellement le rapport en le traduisant par sujet, sujet logique, comme il s'agit de logique à ce niveau de la doctrine stoïcienne, ils n'ont pas tort. Mais que nous puissions y reconnaître à la trace cette articulation de quelque chose qui choit avec la constitution du sujet, voilà ce dont je crois nous aurions tort de ne pas nous sentir confortés.

Alors, allons-nous, de ce trou, nous contenter ? Un trou dans le réel, voilà le sujet. Un peu facile. Nous sommes encore là au niveau de la métaphore. Nous trouverions là pourtant, à nous y arrêter un instant, une indication précieuse, notamment quelque chose de tout à fait indiqué par notre expérience qui pourrait s'appeler l'inversion de la fonction du cercle eulérien, nous serions encore dans le champ de l'opération de l'attribution. Nous rejoindrions là le chemin nécessaire à ce que Freud définit comme la *Bejahung* d'abord et seule rendant concevable la *Verneinung*. Il y a la *Bejahung* et la *Bejahung* est un jugement d'attribution. Elle ne préjuge pas de l'existence, elle ne dit pas le vrai sur le vrai. Elle donne le départ du vrai, à savoir quelque chose qui se développera : ποῖος, la qualification, la quiddité ce qui n'est d'ailleurs pas tout à fait pareil.

Nous en avons un exemple dans l'expérience psychanalytique. Il est premier pour notre objet d'aujourd'hui, c'est le phallus. Le phallus à un certain niveau de l'expérience qui est à proprement parler celle qui est analysée dans le cas du Petit Hans, le phallus est l'attribut de ce que Freud appelle les êtres animés. Laissons de côté, si nous n'avons pas une désignation meilleure. Mais observez que si ceci est vrai, ce qui veut dire que tout ce qui se développe dans le registre de l'animisme aura eu pour départ un attribut qui ne fonctionne qu'à être placé

au centre, à structurer le champ à l'extérieur et à commencer à être fécond à partir du moment où il tombe, c'est-à-dire où il ne peut plus être vrai que le phallus est l'attribut de tous les êtres animés. Je le répète. Si j'ai avancé ce schéma, je ne l'ai fait qu'entre parenthèses. Soit dit en passant, si mon discours se déroule de la parenthèse, du suspens et de sa clôture puis de sa reprise très souvent embarrassée, reconnaissez-y une fois de plus la structure de l'écriture.

Est-ce donc là, serait-ce donc là un de ces rappels sommaires où se limiterait l'exhaustion que nous tentons de faire ? Assurément pas. Car il ne s'agit pas, pour nous, de savoir au point où nous portons la question, comment le signifiant peinturlure le réel. Qu'on puisse colorier n'importe quelle carte sur un plan avec quatre couleurs et que ça suffise ; encore que ce théorème soit à cette date comme toujours invérifié, encore indémontré, ce n'est pas ce qui nous intéresse aujourd'hui. Il ne s'agit pas du signifiant comme trou dans le réel. Il s'agit du signifiant comme déterminant la division du sujet. Qu'est-ce qui peut nous en donner la structure ?

Aucun vide, aucune chute de l'objet *a*, qu'une angoisse primordiale susceptible d'en rendre compte et je vais essayer de vous le faire sentir par des considérations topologiques. Si je procède ainsi, c'est parce qu'il y a un fait tout à fait frappant c'est que, de mémoire de griffonneur, et Dieu sait que ça date, même si on croit que l'écriture est une invention récente, il n'y a pas d'exemple que tout ce qui est de l'ordre du sujet et du savoir, du même coup, ne puisse toujours s'inscrire sur une feuille de papier. Je considère que c'est là un fait d'expérience plus fondamental que celui que nous avons, que nous aurions, que nous croyons avoir des trois dimensions. Car nous avons appris, ces trois dimensions, à les faire vaciller un petit peu, il suffit qu'elles vacillent un petit peu pour qu'elles vacillent beaucoup.

Au lieu que, peut-être, on écrive toujours sur une feuille de papier et qu'on n'ait pas besoin de le remplacer par des cubes, ça n'a pas encore vacillé. Il doit donc y avoir là quelque chose dont je ne suis pas en train de dire qu'il faille en conclure que le réel n'est que de deux dimensions. Je pense assurément que les fondements de l'esthétique transcendentale sont à reprendre, que la mise en jeu, ne serait-ce qu'à titre probatoire, d'une topologie à deux dimensions pour ce qui concerne le sujet, aurait en tout cas déjà cet avantage rassurant, si nous continuons à croire dur comme fer à nos trois dimensions. En effet nous avons bien des raisons de leur marquer de l'attachement à ces trois dimensions parce que c'est là que nous respirons.

Cela aurait au moins l'avantage rassurant de nous expliquer en quoi ce qui concerne le sujet est de la catégorie de l'impossible. Et que tout ce qui nous parvient par lui, du réel, s'inscrit d'abord au registre de l'impossible, de l'impos-

sible réalisé. Le réel dans lequel se taille le patron de la coupure subjective, c'est ce réel que nous connaissons bien parce que nous le retrouvons à l'envers, en quelque sorte, de notre langage, chaque fois que nous voulons vraiment serrer ce qu'il en est du réel, le réel c'est toujours l'impossible.

Reprenons donc notre feuille de papier. Notre feuille de papier, nous ne savons pas ce que c'est. Nous savons ce que c'est que la coupure et que, cette coupure, celui qui l'a tracée, est suspendu à son effet : « Dans trois mille ans, combien d'hommes sauront ? » Il faudrait savoir quelle condition doit remplir une feuille de papier, ce qu'on appelle en topologie une surface, là où nous avons fait le trou, pour que ce trou soit une cause, à savoir ait changé quelque chose.

Observez que pour ce que nous essayons de saisir de ce qu'il en est du trou, nous n'allons pas nous mettre à en supposer un autre. Celui-là nous suffit. Si ce trou a eu pour effet de faire tomber un lambeau, il faut que ce qui reste ne soit pas la même chose, parce que si c'est la même chose, c'est exactement ce qu'on appelle un coup d'épée dans l'eau.

Eh bien, si nous nous fions au support intuitif le plus accessible, le plus familier, le plus fondamental et dont il ne s'agit d'ailleurs pas de déprécier bien sûr, ni l'intérêt historique, ni l'importance réelle, à savoir une sphère. Je demande ici pardon aux mathématiciens, c'est à l'intuition qu'ici je fais appel puisque nous n'avons qu'une surface dans laquelle on tranche et que je n'ai pas à faire appel à quelque chose qui est plongé justement dans l'espace à trois dimensions.

A savoir, ce que je veux simplement dire en vous demandant d'évoquer une sphère, c'est de penser que ce qui reste autour du cercle n'a pas d'autre bord. Vous ne pouvez intuitionner ça dans l'état actuel des choses que sous la forme d'une sphère, une sphère avec un trou. Si vous réfléchissez à ce que c'est qu'une sphère avec un trou, c'est exactement la même chose que le couvercle que vous venez de faire tomber. La sphère a la même structure.

La chute dont il s'agit dans ce tracé fondamental n'a pas d'autre effet que de faire ressurgir à la même place ce qui vient d'être ablationné. Ça ne nous permet en aucun cas de concevoir quelque chose qui, au regard du sujet qui nous intéresse, soit structural. Comme il faut bien que j'avance, je ne ferai qu'une allusion rapide au fait que M. Brouwer, personnage considérable dans le développement moderne des mathématiques, a démontré ce théorème topologique, qui topologiquement est le seul à nous donner le vrai fondement de la notion de centre, une homologie topologique.

Ce sont deux figures, quelles qu'elles soient en tant que pourvues d'un bord, qui peuvent être, par déformation de ce bord, démontrées homéomorphiques. En d'autres termes, vous prenez un carré, c'est topologiquement la même chose que ce cercle, car vous n'avez qu'à souffler, si je puis m'exprimer ainsi, à l'inté-

rieur du carré, il se gonflera en cercle. Et inversement, vous donnez des coups de marteau sur le cercle, sur ce cercle à deux dimensions, vous donnez un coup de marteau à deux dimensions également et il fera un carré. Il est démontré que cette transformation, de quelque façon qu'elle soit faite, laisse au moins un point fixe ou, chose plus astucieuse et moins facile à voir immédiatement, encore que déjà la première chose ne soit pas si facile, ou un nombre impair de points fixes. Je ne m'étendrai pas là-dessus.

Je veux simplement vous dire que, à ce niveau de structure de la surface, la structure est, si l'on peut dire, concentrique. Même si c'est par l'extérieur que nous passons, je veux dire intuitivement, pour percevoir ce qui se rejoint, au niveau de ce bord il s'agit d'une structure concentrique. Il y a très longtemps que j'ai dit et que je suis encore plus porté à le dire, mais je ne le dirai pas pourtant : que Pascal était un très mauvais métaphysicien. Ce monde des deux infinis, ce morceau littéraire qui nous casse les pieds depuis quasi notre naissance, me paraît être la chose la plus désuète qui se puisse imaginer. Cet autre topos anti-aristotélicien où « le centre est partout et la circonférence nulle part », me paraît bien être la chose la plus à côté qui soit, si ce n'est que j'en ferai aisément sortir toute la théorie de l'angoisse de Pascal.

Je le ferai d'autant plus aisément qu'à la vérité, si j'en crois des remarques stylistiques qui m'ont été apportées par ce grand lecteur en matière de mathématiques qui m'a prié de me référer au texte de Desargues, lequel était un autrement grand styliste que Pascal, pour s'apercevoir, ce que nous savons très fermement par ailleurs, de l'importance que les références de Desargues pouvaient avoir pour Pascal, ce qui changerait tout le sens de son œuvre.

Quoi qu'il en soit, il est clair que sur cette structure concentrique, sphérique, si le cercle peut être partout, assurément le centre n'est nulle part. Autrement dit, il saute aux yeux de n'importe qui qu'il n'y a pas de centre à la surface d'une sphère. Là est l'incohérence de l'intuition pascalienne.

Et maintenant, le problème, pour nous, se pose de savoir s'il ne peut pas y avoir, pour nous expliquer en termes, non pas d'images mais peut-être d'idées, et qui vous donnent l'idée d'où je vous guide si, à l'extérieur de ce que j'ai appe-

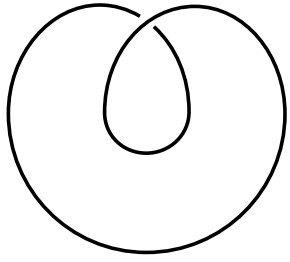

Fig. III - 5

lé le cercle très intentionnellement et pas circonférence, le cercle veut dire ce que vous appelez ordinairement en géométrie circonférence, ce qu'on appelle d'habitude cercle, je l'appellerai disque ou lambeau, comme toute à l'heure.

Qu'est-ce qu'il faut qu'il y ait au dehors pour structurer le sujet, autrement dit pour que la coupure, d'où résulte la chute de l'objet *a*, fasse apparaître, sur quelque chose qui était tout à fait fermé jusque là et où donc rien ne pouvait apparaître, pour faire apparaître une structure qui satisfasse à ce que nous exigeons de la constitution du sujet, le sujet comme fondamentalement divisé ? Ceci est facile à faire apparaître car il suffit que vous regardiez la façon dont est disposé ce cercle dans la façon dont je l'ai retracé, pour vous apercevoir que si ce tracé vous le concevez vide — comme je vous ai appris à lire vide celui-ci — il devient très simplement, et cela saute aux yeux, je pense tout de même vous avoir assez parlé jusqu'ici de la bande de Mœbius pour que vous la reconnaissiez, il est la monture, l'armature, ce qui vous permet de voir soutenu et immédiatement intuition nable une bande de Mœbius.

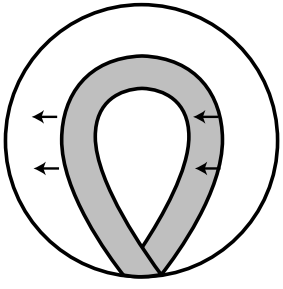

Fig. III - 6

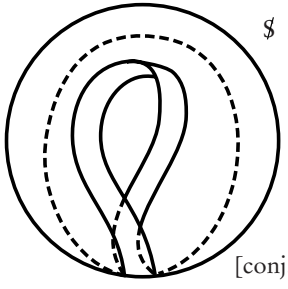


Fig. III - 7

Vous la voyez ici. Joignez, si je puis dire, d'une trame chacun de ses bords. Vous la voyez se renverser et venir se coudre au niveau de son envers à ce qui était d'abord son endroit. La bande de Mœbius a de nombreuses propriétés. Il y en a une majeure, capitale, que je vous ai suffisamment, je pense, représentée dans les années précédentes avec une paire de ciseaux, ici, moi-même, je vous l'ai démontrée, à savoir qu'une bande de Mœbius, ça n'a aucune surface. Que c'est un pur bord. Non seulement il n'y a qu'un bord à cette surface de la bande de Mœbius mais si je la refends par le milieu, il n'y a plus de bande de Mœbius. Car c'est mon trait de coupure, la propriété de la division qui institue la bande de Mœbius. Vous pouvez retirer de la bande de Mœbius, autant de petits morceaux que vous voudrez, il y aura toujours une bande de Mœbius tant qu'il restera quelque chose de la bande, mais ce ne sera toujours pas la bande que vous tiendrez. La bande de Mœbius, c'est une surface telle que la coupure qui est tracée en son milieu, soit elle, la bande de Mœbius.

La bande de Mœbius dans son essence, c'est la coupure même. Voilà en quoi la bande de Mœbius peut être pour nous le support structural de la constitution du sujet comme division. Je vais ici avancer quelque chose, dont je vous signale au niveau topologique strict l'inexactitude. Néanmoins, ce n'est pas cela qui sera pour nous gêner car que je sois pris entre vous expliquer quelque chose d'une façon inexacte ou ne pas vous l'expliquer du tout, voilà un de ces exemples tangibles de ces impasses subjectives qui sont précisément ce sur quoi nous nous fondons.

Donc, je m'avance en vous ayant suffisamment avertis qu'en stricte doctrine topologique ceci est inexact. Vous pouvez remarquer que ma bande de Mœbius — je parle de celle qui se dessine sur la monture de cet objet *a*, — cette monture, je vous l'ai dit, c'est exactement un lambeau sphérique qui ne se distingue en rien de ce que je vous ai démontré tout à l'heure à propos du trou de Jiun Sonja. Pour qu'il puisse servir de monture à une bande de Mœbius c'est bien que la bande de Mœbius change radicalement sa nature de lambeau ou de portioncule en se soudant à lui.

Ce dont il s'agit, c'est d'un texte, tissu, cohérence d'une étoffe, de quelque chose de tel que, y étant passée la trace d'une certaine coupure, deux éléments distincts, hétérogènes apparaissent : l'un est une bande de Mœbius et l'autre est ce lambeau équivalent à tout autre lambeau sphérique. Cette bande de Mœbius, fomentez-là par l'imagination, elle viendra en cette ligne nécessairement — si la chose est plongée dans trois dimensions, c'est là qu'est son inexactitude — mais c'est une inexactitude qui ne suffit pas à écarter le problème de ce fait que quelque chose qui est indiqué dans les trois dimensions par un recroisement, un recoupement qui donne finalement à la figure totale de ce qu'on appelle communément une sphère coiffée d'un chapeau croisé ou *cross-cap*, qui donne ce qui est ici dessiné en rouge, à savoir ce que vous pouvez imaginer toujours, d'une façon bien sûr inexacte et plongée dans la troisième dimension, comme ayant dans le bas, et au niveau de cette base, de cette chiasmatique, de ce recroisement, ayant cette coupe.

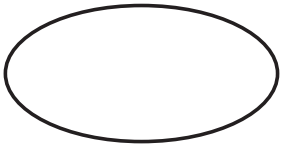

Fig. III - 8

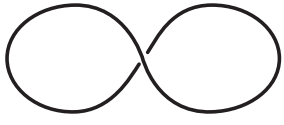

Fig. III - 9

Toute coupure qui passe au niveau de ce qui, schématiquement est représenté comme cette trace de recroisement, toute coupure fermée qui passe par ce

recroisement est quelque chose qui dissipe, si je puis dire, instantanément toute la structure du *cross-cap*, chapeau croisé ou encore plan projectif. A la différence d'une sphère qui ne quitte pas sa structure fondamentale, concentrique, à propos de n'importe quelle coupure ou bord fermé que vous pouvez décrire sur sa surface, ici la coupure introduit un changement essentiel à savoir l'apparition d'une bande de Mœbius et d'autre part ce lambeau ou portioncule.

Et pourtant, ce que je viens de vous dire, c'est que le trait ici dessiné en noir qui est un trait simple, un bord fermé, du même type que celui du dessin de Jiun Sonja, là réduit, vous ai-je dit, tout entier à cette portioncule. Alors, où est la devinette ? Je pense que vous vous souvenez encore de ce que je vous ai dit tout à l'heure, à savoir que la coupure elle-même est une bande de Mœbius. Comme vous pouvez le voir à ce second tracé que j'ai fait sur la même figure, à côté, figure qui se schématise dans quelque chose, baudruche où j'essaie de vous faire intuitionner ce qu'il en est du plan projectif, si vous écartez les bords, si je puis dire, qui résultent de la coupure ici tracée en noir, vous obtenez une béance qui est faite comme une bande de Mœbius.

La coupure elle-même a la structure de la surface appelée bande de Mœbius. Ici vous la voyez figurée par un double trait de ciseaux que vous pourriez également faire et où vous découperiez effectivement la figure totale du plan projectif ou chapeau croisé comme je l'ai appelé, en deux parts : une bande de Mœbius d'une part, ici elle est censée être découpée, à elle toute seule et un reste d'autre part, qui est ce qui joue la même fonction du trou dans sa forme primitive, à savoir du trou qu'on obtient sur une surface sphérique.

Ceci est fondamental à considérer et il faut que vous en voyiez une autre figure sous la forme schématisée et plus proprement topologique qui est celle-ci dont j'ai inscrit le complément sur ce tableau où je pense que vous le voyez.

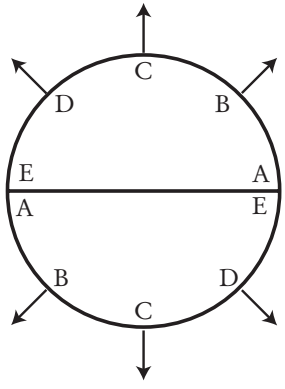


Fig. III - 10

Alors que la façon dont se suture le premier trou, le trou sphérique, celui que j'ai appelé concentrique, la topologie nous révèle que rien n'est moins concentrique que cette forme de centre attenant à la fonction du premier lambeau. Car pour fermer le trou sur la sphère, une simple couture est bonne qui rapproche les deux morceaux d'une façon simple dont une couturière vous fera n'importe quelle reprise. La couture instaurée, si vous prenez la chose en sens inverse par la bande de Mœbius cela implique un ordre et c'est réellement là qu'est notre troisième dimension ce qui nous justifie tout à l'heure, d'en avoir introduit une troisième fausse pour vous faire sentir le poids de ces figures.

Cette dimension d'ordre, autrement dit, représentant une certaine assise temporelle, implique que pour réaliser ce trou, le trou second dont je suis en train de vous expliquer les propriétés topologiques, un ordre est nécessaire qui est un ordre diamétral, c'est-à-dire apparemment spatial, fondé selon le trait médian, qui vous donne le support figuré où proprement se lit que cette sorte de coupure est justement celle que nous attendions, c'est-à-dire qui ne se réalise qu'à devoir du même coup se diviser.

Autrement dit, si c'est non pas d'une façon intuitive et visuelle, mais d'une façon mentale que vous essayer de réaliser ce dont il s'agit, à partir du moment où vous pensez que le point A sur ce cercle est identique au point A diamétralement opposé, ce qui est la définition même de ce qui fut introduit dans un tout autre contexte, dans la géométrie métrique par Desargues, autrement dit, le plan projectif, et Dieu sait que Desargues, en l'écrivant, lui-même a souligné ce qu'avait de paradoxal, d'ahurissant, d'affolant enfin une telle conception. Ce qui prouve bien que les mathématiciens sont fort capables de concevoir eux-mêmes les points de transgression, de franchissement, qui sont les leurs à propos de l'instauration de telle ou telle catégorie structurale. S'ils l'oubliaient d'ailleurs, il y aurait toujours leurs confrères pour le leur rappeler en leur disant qu'on ne comprend rien à ce qu'ils disent, ce qui arrive à chaque coup, et spécialement ce qui est arrivé à Desargues où les murs de Lyon se sont couverts de libelles où on s'insultait à propos de choses, vous le voyez, passionnantes. Heureux temps ! Merveilleuse époque !

Qu'est-ce que ça veut dire si ce n'est que, même si nous considérons ceci comme le trou, la conjonction des bords ne saurait se faire qu'à venir passer dans le mouvement, si l'on peut dire, de la conjonction de ce trou. Nous trouvons donc là le modèle de ce qu'il en est du sujet en tant que déterminé par une coupure. Il doit nécessairement se présenter comme divisé dans la structure même.

Je n'ai, bien entendu, pas pu aujourd'hui pousser plus loin le point où je désirais vous faire arriver. Sachez seulement qu'en nous référant à deux autres struc-

tures topologiques qui sont respectivement la bouteille de Klein en tant que, je vous l'ai déjà montré, elle est faite, composée de la couture ensemble de deux bandes de Mœbius, (vous le verrez, ceci ne suffit pas du tout à ce que nous en déduisions, par simple addition ses propriétés), et d'autre part le tore qui est encore une autre structure. Nous pouvons à partir de ces définitions premières concernant le sujet concevoir à quoi peuvent nous servir ces deux autres structures de la bouteille de Klein et du tore pour établir des relations fondamentales qui nous permettront de situer avec une rigueur qui n'est jamais obtenue jusqu'ici avec le langage ordinaire, pour autant que le langage ordinaire aboutit à une entification du sujet qui est le véritable nœud et clé du problème.

Chaque fois que nous parlons de quelque chose qui s'appelle le sujet, nous en faisons un Un. Or ce qu'il s'agit de concevoir, c'est justement ceci, c'est que le nom du sujet manque l'Un pour le désigner. Qu'est-ce qui le remplace ? Qu'est-ce qui vient faire fonction de cet Un ? Assurément plusieurs choses. Mais si on ne voit pas que plusieurs choses très différentes : l'objet *a* d'un côté par exemple, le nom propre de l'autre remplissent la même fonction, il est bien clair qu'on ne peut rien comprendre ni à leur distinction — car quand on s'aperçoit qu'ils remplissent la même fonction on croit que c'est la même chose, — ni au fait même qu'ils remplissent la même fonction.

Il s'agit de savoir où se situe, où s'articule ce sujet divisé en tant que tel. Le tore, figure si exemplaire déjà abordé dans l'année de mon séminaire sur l'*Identification* où, sauf les oreilles fraîches que j'avais cette année-là, personne n'écoutait ce que j'étais en train de dire. On avait d'autres soucis. Dans mon séminaire sur l'*Identification*, j'ai montré la valeur exemplaire que pouvait avoir le tore pour lier d'une façon structuralement dogmatisable la fonction de la demande et celle du désir à proprement parler au niveau de la découverte freudienne, à savoir du névrosé et de l'inconscient. Vous en verrez le fonctionnement exemplaire.

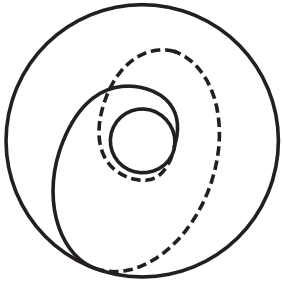

Fig. III - 11

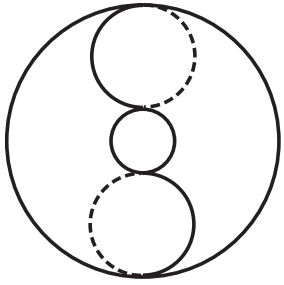

Fig. III - 12

Ce qui peut s'en structurer du sujet est tout entier lié structuralement à la possibilité de la transformation du passage de la structure du tore à celle de la bande de Mœbius, non pas la vraie du sujet, mais la bande de Mœbius en tant que divisée, en tant qu'une fois coupée par le milieu elle n'est plus une bande de Mœbius. Elle est une chose qui a deux faces, un endroit et un envers, qui s'enroule sur soi-même d'une drôle de façon mais qui, comme je vous ai apporté aujourd'hui le modèle pour que vous le voyez d'une façon sensible, devient applicable sur ceci qu'on appelle couramment un anneau et qui est un tore. Cette connexion structurale permet d'articuler d'une façon particulièrement claire et évidente certaines relations qui doivent être fondamentales pour la définition des rapports du sujet de la demande et du désir.

De même au niveau de la bouteille de Klein seulement pourra se définir le rapport originel tel qu'il s'instaure à partir du moment où dans le langage entrent en fonction la parole et la dimension de la vérité. La conjonction non symétrique du sujet et du lieu de l'Autre est ce que nous pourrons, grâce à la bouteille de Klein, illustrer. Sur ces indications simples, je vous laisse en vous donnant rendez-vous au premier mercredi de janvier.

Pour le quatrième mercredi de ce mois, je prie instamment quiconque dans cette assemblée, qui soit d'une façon quelle qu'elle soit intéressé à la progression de ce que j'essaie ici de faire avancer, de bien vouloir, — quel que soit le sort que je réserverai à la feuille d'information qu'il aura remplie, c'est-à-dire que je l'invite ou non au quatrième mercredi, — considérer que ce n'est pas en raison de ses mérites ou de ses démérites qu'il est ou non invité.

Ils sont ou non invités pour des raisons qui sont les mêmes que celle que Platon définit à la fonction de politique, c'est-à-dire qui n'a rien à faire avec la politique mais de celle qui est bien plutôt à considérer comme celle du tapissier. S'il me faut quelques fils d'une couleur et d'autres fils d'une autre couleur pour faire ce jour-là une certaine trame, laissez-moi choisir mes fils. Que je fasse ça cette année à titre d'expérience, à chacun des quatrièmes mercredis, est une chose que l'ensemble de mes auditeurs et d'autant plus qu'ils me sont plus fidèles, et d'autant plus qu'ils peuvent être vraiment intéressés par ce que je dis, doivent en quelque sorte laisser à ma discrétion.

Vous me laisserez donc, pour le prochain quatrième mercredi, inviter qui il me semblera bon pour que le sujet, le sujet donné de discussion, de dialogue, qui fonctionnera ce jour-là se fasse dans les conditions les meilleures, c'est-à-dire avec des interlocuteurs par moi expressément choisis. Ceux qui ne feront pas partie, ce mercredi-là de ceux-là, n'ont nullement à s'en formaliser.

# Leçon IV

*22 décembre 1965*

(Séminaire fermé)

Je remercie très vivement Green[1] de cet admirable exposé qu'il vient de nous faire sur sa position à l'endroit de ce que j'ai, comme il l'a rappelé, patiemment amené, construit, produit et que je n'ai pas fini de produire concernant l'objet *a*. Il a vraiment très remarquablement montré toutes les connexions que cette notion comporte. Je dirai même qu'il a laissé encore en marge quelque chose qu'il aurait pu pousser plus loin, je le sais et nommément quant à l'organisation des divers types de cure et à ce qui constitue, à proprement parler, la fonction de l'objet *a* quant à la cure.

Je le remercie d'avoir fait cette clarification qui est bien plus qu'un résumé, qui est une véritable animation, un rappel excellent des différentes étapes, je le répète, dans lesquelles on peut préciser là-dessus ma recherche ou mes trouvailles. Je ne lui répondrai pas maintenant parce que nous avons un programme. Je pense qu'il voudra bien collaborer de la façon la plus étroite avec ce qui vient d'être recueilli pour que le texte de ce qu'il a donné aujourd'hui et qui fait date et qui peut nous servir de référence à ce qui sera développé et, je l'espère, complété ou accru cette année; je pense que c'est une excellente base de travail pour ceux qui feront spécialement partie de ce séminaire fermé.

Merci beaucoup Green. Vous avez rempli votre heure avec une exactitude que je ne saurais trop complimenter. Alors, je donne la parole à Conté qui va vous proposer certain exposé de ce qu'il en est des articles de Stein qui vont être aujourd'hui interrogés.

Néanmoins, je profite de l'intervalle pour vous faire part de ceci, c'est qu'un cercle d'étude et de travail qui s'appelle le cercle d'épistémologie et qui appar-

1 - « L'objet *a* de Lacan, sa logique et la théorie freudienne » par André Green (publié en Mai 1966 dans *les Cahiers pour l'analyse*, n° 3).

tient à cette école dont nous sommes les hôtes ici, ce cercle d'épistémologie s'est constitué au cours du cartel, théorie du discours de l'École freudienne et il va publier des *Cahiers pour l'analyse*. Le titre même de ces *Cahiers* ne se commente pas plus. Mais je vous en donne quand même la direction et l'ouverture, la possibilité d'accueil. Ces *Cahiers* seront mis à votre disposition bien sûr ici à l'entrée du séminaire mais aussi à l'École Normale d'une façon permanente et également à la Sorbonne dans un endroit qu'on vous désignera ultérieurement. J'ai donné à ces *Cahiers* qui m'apparaissent animés de l'esprit le plus fécond et ceci depuis longtemps, je veux dire que le cercle qui va les éditer me paraît mériter toute notre attention à tous, j'ai donné ma première conférence de cette année qui, comme vous l'avez constaté était écrite, pour qu'elle soit publiée dans le premier numéro. Il y aura d'autres choses. Vous verrez alors.

***Docteur Cl. Conté –*** Je vais parler de deux articles de Stein, en laissant de côté le troisième plus récent, sa conférence sur le jugement des psychanalystes qui m'a paru poser des problèmes à un niveau différent. Donc, ici deux articles qui se font suite et qui sont consacrés simultanément à fournir un certain repérage de la situation analytique et à élaborer une théorie du poids de la parole de l'analyste en séance. Le premier article accentue surtout la référence au narcissisme primaire ; le second introduisant l'opposition du narcissisme au masochisme est essentiel à la conception du transfert.

Je vais tout d'abord donner un compte rendu rapide, trop rapide sûrement, de ce qui m'a paru constituer la contribution théorique essentielle de ce travail. On me pardonnera, j'espère, de passer peut-être un peu vite sur certaines articulations et surtout de priver ces écrits de leur référence à des cas cliniques précis qui leur donnent toute leur valeur de réflexion sur une expérience psychanalytique. Stein voudra bien tout au moins me reprendre pour le cas où j'aurai trahi ou mal traduit sa pensée. Je donnerai ensuite un certain nombre de remarques critiques qui n'ont pas d'autre but que de tenter de saisir dans l'élaboration originale qui est la sienne les points de divergence avec l'enseignement de Lacan et, par là, d'ouvrir un débat.

Le premier article est donc : « La situation analytique : remarque sur la régression vers le narcissisme primaire dans la séance et le poids de la parole dans l'analyse ». Il a paru dans *la Revue française de Psychanalyse* 1964 n° 2. Le propos de Stein vise à élucider le mode d'action de l'interprétation mais, je le cite ici :

> *« Pour pouvoir aborder utilement la question, il faut se demander auparavant en quoi réside le pouvoir de la parole au cours de la séance quel que soit le choix du contenu de l'interprétation, ce qui débouche sur le problème du pouvoir de la parole en général. »*

Ce problème, Stein va l'aborder à partir de certains moments privilégiés de l'analyse. Telle est en effet la conséquence de la règle fondamentale : prié de se mettre dans un état d'attention flottante, le patient écoute en dedans et parle dans un seul et même mouvement. La perception et l'émission de sa parole sont confondues. Il ne parle pas. Ça parle. L'analyste, de son côté, en état, lui aussi, d'attention flottante écoute le « ça parle ». Il n'écoute pas en personne. Ça écoute mais la parole et l'écoute ne font pas deux. Le patient et l'analyste tendent à être tous les deux en un, en lequel est contenu tout.

La situation analytique, idéalement réalisée, ressemblerait tout à fait au sommeil et le discours qui s'y ferait entendre serait un rêve. Ce qui est en jeu dans la situation analytique est donc bien une régression topique comportant l'abolition des limites entre le monde extérieur et le monde intérieur, aussi bien du côté du patient que de l'analyste. Cette régression topique est une régression vers le narcissisme primaire s'exprimant dans une certaine manière de bien-être qui mériterait, nous dit Stein, d'être appelé le sentiment d'expansion narcissique ou encore dans l'illusion d'avoir l'objet du désir, — c'est ce qu'il dit à propos d'un exemple clinique — ou dans le syndrome de béatitude accompagnant le début de certaines analyses.

Or, de tels moments de l'analyse manquent rarement de susciter en séance l'évocation du passé. La régression topique dans la situation analytique est à proprement parler la condition de la régression temporelle et c'est dans la régression topique que s'actualise un conflit paraissant répétitif du passé. Je cite encore :

> *« Ce qui se passe à l'occasion de cette actualisation est analogue à ce qui se produit lorsqu'au moment du réveil, le rêveur formule le texte de son rêve ».*

Ici le patient sort de son état de libre association pour adresser la parole à l'analyste. Ça ne parle plus. Il parle. Il réfléchit sur lui-même et corrélativement, s'adresse à l'analyste comme à l'objet de son discours. C'est en ce point précis, nous dit encore Stein, qu'émerge l'agressivité, car l'agressivité, comme nous dit Freud, naît avec l'objet.

La suite de l'article enrichit cette articulation d'un certain nombre de précisions. Il peut en particulier y avoir, au cours de la cure, défense contre la régression narcissique en tant qu'elle peut favoriser la réapparition de conflits inconscients et d'angoisse. Au parler facile, caractéristique de l'état d'attention flottante ou au silence de style fusionnel, s'oppose ainsi le parler sans discontinuer ou le silence vigile qui exprime toujours la défense contre la régression narcissique, la parole de l'analyste étant en pareil cas souhaitée comme protection

contre la régression mais en même temps redoutée en tant qu'elle prive le patient d'une satisfaction substitutive de l'expansion narcissique, à savoir de l'exercice de la toute puissance.

La double incidence de la parole de l'analyste se trouve ainsi repérée. Prononcée en personne, elle rompt l'expansion narcissique alors que, se faisant entendre comme participant du ça parle, elle favorise cette régression. L'intonation ou le choix du moment de parler peuvent rendre compte de l'un ou l'autre de ces effets qui sont en fait habituellement présents simultanément mais en proportion variable.

J'ai signalé que le premier article introduisait donc une position de l'analysé qui, par rapport au narcissisme a valeur d'une situation de compromis. Craignant la régression, le patient tente de réduire l'analyste au silence, d'échapper à la fluctuation en s'en faisant l'ordonnateur, d'en conserver la maîtrise et par là une jouissance substitutive de la régression narcissique.

Le deuxième article élabore cette position en opposant cette fois au narcissisme, le masochisme du patient dans la cure. Il s'agit d'une conférence intitulée : « Transfert et contre-transfert ou le masochisme dans l'économie de la situation analytique », prononcée en octobre 1964 et que je remercie Stein d'avoir bien voulu mettre à notre disposition.

L'expansion narcissique au cours de la séance est toujours menacée par l'éventualité de l'intervention de l'analyste en tant que celle-ci implique deux personnes séparées, donc une coupure entre le patient et ce qui n'est pas lui, une faille par où s'introduit un pouvoir hétérogène c'est-à-dire quelque chose qui est à mettre en rapport avec le principe de réalité. Or, à ce niveau se réalise une fausse liaison constitutive du transfert. Dans la situation analytique se produit un phénomène de confusion, de coalescence entre la représentation de l'intervention de l'analyste et la reconnaissance de la réalité du fait qu'il peut parler.

L'analyste apparaît comme l'origine de la réalité de l'existence, comme l'origine du pouvoir défaillant ; le psychanalyste apparaît comme frustrant le patient de son plaisir de par sa propre volonté alors qu'il n'est point maître de la frustration que le patient éprouve dans sa coupure d'avec ce qui n'est point lui. Ce phénomène, nous dit Stein, nous est connu sous le nom de transfert.

L'intervention de l'analyste passe dès lors pour un abus de pouvoir. Le transfert a pour corrélatif le masochisme. Mais, en conférant à son analyste un tel pouvoir absolu, le sujet vise en fait à se rendre maître de ce même pouvoir qui manque à son accomplissement narcissique. Se présentant comme bouffon, il fait du psychanalyste son roi. Il va souffrir pour le plaisir, c'est-à-dire tenter de nier la réalité de l'existence tout en la reconnaissant puisque l'accomplissement

narcissique est différé. Plus fondamentalement encore, il vise à mentir au psychanalyste, à entretenir indéfiniment son désir en ne le satisfaisant point. Il s'agit pour lui d'être l'objet manquant, objet dont la complétude figure en somme l'accomplissement du narcissisme qui ne saurait être. Par cette réalisation substitutive il simule la possibilité que la frustration puisse ne plus être.

Ceci nous fait alors accéder au pas suivant qui est la reconnaissance de la visée sadique impliquée dans le masochisme du sujet, à savoir l'appel au contre-transfert car le psychanalyste qui subit le lot commun de ne pouvoir échapper à la frustration, peut à la limite se laisser tromper et se croire en effet maître de la frustration. Restant frustré dans la réalité de son existence, il serait dès lors tenté d'attribuer le non-accomplissement de son propre narcissisme à l'unique manquement de son patient ainsi devenu l'objet qui lui manque. C'est ainsi que le transfert s'établit dans la visée illusoire de la restauration d'un accomplissement narcissique supposé perdu sous le signe de l'incertitude. La terminaison de l'analyse, à l'inverse, implique l'accès à un certain ordre de certitude dans l'existence ou de savoir dans la frustration.

A partir de ce très bref résumé des deux travaux de Stein, je vais proposer un certain nombre de remarques critiques qui vont s'ordonner en trois groupes. Le premier groupe concerne le premier article surtout et l'opposition ou l'alternance, introduite par Stein, et destinée à rendre compte à ce niveau du dynamisme de la cure. Je rappelle qu'il situe d'une part, la règle de libre association qui tend à induire chez le patient un mouvement de régression vers le narcissisme primaire caractérisé comme fusion avec l'analyste et d'autre part la régression topique vers le narcissisme conditionne une régression temporelle à savoir la réémergence des conflits anciens ou la répétition des conflits en quoi consiste à proprement parler le transfert. La compulsion de répétition apparaît comme la négation de la compulsion à la régression topique où, je cite encore une autre formule :

> *« Toute l'analyse est dans cette opposition ».*

Voici à ce propos toutes les questions que j'aimerais poser concernant la situation fusionnelle, je rappelle deux formules. Il y a un unique *Ça parlant et écoutant* ou encore le patient et l'analyste tendent à être tous deux en un, en lequel est contenu tout. Eh bien, les moments où semblent se confondre la perception et l'émission de la parole dans une immédiateté où s'abolirait tout écran et tout intermédiaire, s'ils évoquent effectivement certaines situations cliniques, semblent assez exceptionnels dans l'ensemble et posent donc d'emblée le problème de leur signification dans la cure et tout particulièrement par rapport au transfert.

Certes, c'est bien là ce que Stein élabore dans son travail mais au niveau, pour ainsi dire, d'une expérience clinique globale. Nous serions tentés de lui demander ce qui l'a conduit à choisir de privilégier des situations relativement rares pour en faire l'un des repères fondamentaux de la cure. Ou encore, pour rester à ce niveau clinique, nous aimerions peut-être savoir s'il tendrait à rapporter de tels faits à une structure névrotique déterminée, par exemple, ou bien comment il les situerait par rapport à l'ensemble de la cure et par rapport à ses différents temps.

Dans un registre maintenant plus théorique le problème se poserait de savoir comment Stein conçoit la régression topique dans la cure et dans quelle mesure elle lui paraît impliquer une situation de style fusionnel alors qu'elle paraîtrait avoir à première vue rapport avec quelque chose qui serait au contraire de l'ordre d'un dévoilement du grand Autre pour se référer ici à l'enseignement de Lacan.

Ou encore, y a-t-il lieu de faire converger l'état de libre association et l'activité du rêve d'une part, la réémergence du conflit et le récit du rêve conçu comme réflexion sur le rêve d'autre part. Nous savons par exemple qu'un doute portant sur un des éléments du rêve, au moment de son récit, énoncé dans le récit, doit être considéré comme faisant partie du texte du rêve et que le sujet reste impliqué dans le texte du rêve précisément. Parallèlement, à propos de l'unique *Ça parlant et écoutant,* nous lui demandons ce qu'il en est de l'analyste dans les moments narcissiques de la cure. Son mode d'être est-il à rapprocher de l'activité du rêve ? Autrement dit, est-il lui aussi soumis à la régression topique ou s'agit-il plutôt d'un fantasme de fusion de l'analysé ?

A propos maintenant du narcissisme primaire, il est présenté essentiellement comme une situation limite référée à une identification primaire fusionnelle ou à un état de satisfaction hallucinatoire du désir supposant une situation régie par le principe de plaisir. Une note met la fusion en rapport avec la mise en suspens de la parole séparatrice et paraît impliquer la référence à un état antéverbal ou préverbal. Certes, il nous est souligné que la régression en séance n'atteint jamais tout à fait le narcissisme primaire, bien entendu, il y a seulement mouvement vers. Cependant, un certain nombre de passages du texte paraissent proposer le narcissisme comme quelque chose qui serait un des pas primordiaux ou un premier temps du développement. Le deuxième article, par contre, introduit un autre aspect. Le patient, pour figurer l'accomplissement du narcissisme impossible est conduit à tenter de se poser comme l'objet manquant, à la limite l'objet comblant de son analyste. Il semble ainsi viser la restauration du narcissisme de l'autre et ce narcissisme se présenterait alors comme le mythe ou le fantasme de la complétude du désir de l'Autre.

Nous nous étions demandés lequel de ces deux aspects semblait à Stein le plus décisif, le plus essentiel ou encore comment il les articulait entre eux. Depuis lors, Stein, dans sa conférence sur le jugement du psychanalyste, a apporté sur ce sujet un certain nombre d'articulations précises et je pense que c'est dans cette direction qu'il serait conduit à nous répondre. Je maintiens cependant cette interrogation dans la mesure où le problème restait posé au niveau de ces deux premiers articles.

A propos maintenant du deuxième article plus spécialement, j'aimerais interroger le texte de Stein sur les rapports de ces repères théoriques avec certaines catégories lacaniennes, notamment le grand Autre, le petit autre et l'objet *a*. Je dois dire à ce propos que c'est la catégorie de l'autre imaginaire qui me paraîtrait le plus souvent primée, au point que son travail m'a paru tendre, à différents moments, à présenter la situation analytique comme une situation duelle, par exemple lorsqu'il met l'accent sur la dialectique de la frustration dans l'analyse.

De même, dans le premier article, il nous est dit qu'au moment de la réactualisation du conflit, l'agressivité naissant avec l'objet, le patient sort de la fusion pour s'adresser en personne à l'analyste lui aussi repersonnalisé comme objet de son discours. N'est-ce point là situer l'analyste essentiellement comme l'autre imaginaire de la rivalité agressive ? Certes, Stein introduit aussi le grand Autre qui se trouve également, certainement impliqué par ce que je viens de dire, ou également lorsque l'analyste se trouve désigné comme maître de la frustration ou source du pouvoir hétérogène, mais il m'a paru néanmoins difficile de différencier dans son texte le grand Autre de l'autre de la relation imaginaire. Enfin, Stein introduit quelque chose qui semblerait proche de la catégorie de l'objet *a* en particulier dans le deuxième article : l'analysé tentant de se situer comme objet manquant de son analyste.

Sans vouloir reprendre ici l'apport de Lacan concernant l'objet *a* et l'articulation du désir sadique et du désir masochiste, je fais la remarque que Stein paraît à ce moment s'engager dans une description de la situation analytique en terme de désir. Nous retrouvons alors la question : comment articule-t-il ce niveau avec celui du narcissisme ? En particulier avons-nous à situer l'objet *a* comme ce dont la possession, à la limite, serait restauration de la complétude perdue ? Ou encore, si le narcissisme est synonyme de la disparition des limites entre le moi et le non-moi, est-il vraiment à rapprocher de ce qui peut se conduire au cours de la cure de l'ordre d'une évocation fantasmatique de l'objet qui me paraissait impliquer une structure articulée plutôt qu'une indistinction fusionnelle ?

Enfin, troisième groupe de remarques ; je voudrais pour terminer, reprendre

les choses au niveau de ce qui fait l'axe du travail de Stein et lui donne toute sa valeur pour nous, à savoir la mise en place du repérage du choix de la parole de l'analyste comme tel ou encore du pouvoir de la parole. Ce qui semble d'abord devoir être remarqué c'est que Stein paraît amené à devoir orienter sa recherche par rapport à une série de positions à deux termes. Par exemple l'alternance régression narcissique/réémergence des conflits, ou bien l'opposition narcissisme/masochisme, ceci recouvrant les dualités freudiennes principe de plaisir, principe de réalité, processus primaire, processus secondaire. S'agit-il là d'un modèle conceptuel que nous devrions considérer comme nécessairement impliqué comme cadrage de la situation analytique ?

Stein voit bien sûr le terme de ces propos : c'est en somme une interrogation sur l'impression que son texte donne, qui est axé finalement essentiellement sur l'opposition réel/imaginaire en faisant passer au deuxième plan la dimension propre du symbolique. Certes mon impression tient probablement au fait que Stein dans ce texte n'expose qu'un des niveaux de son articulation, mais à ce niveau même, la question méritait peut-être cependant d'être posée. Par exemple, dans le premier article, la parole de l'analyste prend son poids de ce qu'elle va dans le sens de la régression ou introduit au contraire une rupture restituant alors la dualité des personnes. La parole est là pour renforcer l'unité ou souligner la dualité. Cette dernière éventualité paraît plus essentielle puisque Stein soutient son point de vue en situant la parole comme ce qui intervient pour rompre le narcissisme en séparant le moi de ses objets. La parole est coupure. Elle est cette coupure qui introduit la double polarité sujet/objet.

J'avoue ici ne pas très bien savoir s'il y a lieu d'introduire essentiellement la parole comme coupure engendrant une dualité, et ne pas saisir non plus exactement comment cette présentation s'accorde avec ce qui est dit des moments narcissiques de la cure, où le sujet écoute en dedans et parle dans un seul et même mouvement, où ça parle, la parole semblant épouser le flux psychique sans faille ni coupure.

Dans le deuxième article, la parole s'oppose au narcissisme comme le principe de réalité au principe de plaisir; elle est ce qui oblige le patient à constater qu'il y a réalité de l'impossibilité de son accomplissement narcissique. Il y a là aussi une dualité sous la parole supportée et imposée au sujet. La parole est située du côté du réel représenté par l'analyste comme maître de la frustration. Ceci serait-il à mettre au compte de l'erreur transférentielle ? Il me semble cependant que l'articulation de la parole et du réel comme tel gagnerait à être précisée.

C'est la même question qui se poserait enfin à propos de la fin de la cure comme savoir sur la frustration.

> *« Ce n'est pas l'analyste, nous dit Stein, qui frustre le sujet de sa toute puissance. Mais la frustration est la réalité même de l'existence. Le psychanalyste aurait-il alors à jouer les représentants de la réalité dans le but d'y ramener ses patients ? »*

Je force ici le texte et c'est seulement dans le but d'interroger Stein sur le rôle décisif qu'il accorde à la frustration. Il me semble que la catégorie plus radicale du manque peut se révéler plus maniable aux différents niveaux de la structure, en permettant, par exemple, de situer la castration par rapport à la frustration, et d'articuler plus précisément le symbolique par rapport au réel et à l'imaginaire.

Je clos ici ces remarques qui visaient seulement à introduire une discussion.

***Docteur Jacques Lacan –*** Sans m'attarder à tout ce que j'ai fait dire à Conté, je crois que, m'adressant à Stein, il ne peut que reconnaître qu'il y a là l'exposé le plus strict, le plus articulé, le plus honnête, et j'ajouterai, le plus sympathique qu'on puisse donner de ce que nous connaissons actuellement de sa pensée, dans un effort qui n'a pas manqué de le frapper, pour autant qu'incontestablement ce sont des avenues, si je puis dire, qui nous ont déjà servis au moins pour une grande part et qu'il était même de votre fin de les intégrer, de mettre l'accent sur ce en quoi, mon dieu, elles vous servent et rendent compte d'une authentique expérience.

Ce n'est pas maintenant que, moi, je vais mettre en valeur tout ce qui m'apparaît, dans la position qui est la vôtre, pour garder la marque d'une sorte de retenue, de tension, de freinage liée à d'autres catégories qui sont celles, je dois dire, plus courantes dans la théorie commune qui est donnée actuellement de l'expérience analytique et dont les deux termes sont très très bien marqués aux deux pôles dans ce que vous avez exposé. D'une part la notion si discutable, et dont ce n'est pas pour rien que je ne l'ai pas discutée jusqu'à présent, à savoir celle du narcissisme primaire.

J'ai considéré que, au point du vue de mon élaboration, elle n'était jusqu'à présent, pour personne de ceux qui me suivent au moins, abordable. Vous verrez que, avec les dernières notations topologiques que je vous ai données, il va paraître tout à fait clair que la différence de ce que j'ai amené comme articulation avec ce qui est jusqu'ici reçu dans cet ordre et montré en même temps, ce qui est toujours nécessaire, comment la confusion a pu se produire, que c'est là un nœud, qu'avant de l'aborder, on en approche, ce n'est pas maintenant que je vais le marquer. Peut-être même pas aujourd'hui du tout quoique… je peux peut-être à la fin de la séance en donner une indication.

D'autre part, le centrage tout à fait articulé et précis que vous donnez du schéma de la psychanalyse comme restant sur la frustration, puisque, dites-vous, c'est autour de la frustration que se situe et même, comme vous le dites, que c'est là ce qu'on appelle, à proprement parler le transfert, à savoir que l'analyste est, au départ, le représentant pour le sujet du pouvoir, de la toute-puissance qui s'exerce sur lui sous la forme de la frustration et que, à la fin, la terminaison aboutira à ce savoir sur le fait que la frustration est l'essence divine de l'existence.

Je pense que, là aussi, ce que j'ai fait et amené consiste proprement à dire qu'il n'y a pas que cet axe et que, en tout cas, la définition que vous donnez à la page 3 ou 4 de l'article sur transfert et contre-transfert que ce qu'il en est, quand vous dites que ceci est à proprement parler le transfert, c'est très précisément pour dire le contraire que j'ai introduit le transfert par cette formule-clé, pour obtenir ce point de fixation mental à la direction que j'indique, c'est à savoir que le transfert est essentiellement fondé en ceci que, pour celui qui entre dans l'analyse, l'analyste est le sujet supposé savoir. Ce qui est strictement d'un autre ordre, comme vous le voyez, à ce que je développe actuellement.

C'est cette distinction de la demande et du transfert qui reste, au départ, dans l'analyse autour de cette *Entzweiung* de la situation analytique elle-même par quoi tout peut s'ordonner d'une façon correcte c'est-à-dire d'une façon qui fasse, en quelque sorte, aboutir l'analyse à un terme, une terminaison à proprement parler, qui est d'une nature essentiellement différente de ce savoir sur la frustration. Ceci n'est pas la fin de l'analyse.

Je dis cela pour axer en quelque sorte, je ne dis pas qu'avec ça je clos le débat, au contraire, je l'ouvre. Je montre que les lignes de fuite sont complètement différentes de ce que j'appellerai en abrégé votre systématique qu'après tout je n'ai pas de raison de considérer comme close. Peut-être que vous la rouvrirez. C'est votre systématique conçue, fermée, avec ce que nous avons actuellement, qui présente déjà un certain corps.

Je regrette assurément que Conté, dans un dessein qu'on peut dire, de rigueur, voyant qu'il n'arrivait pas tout à fait à voir le virage, la transformation qui se produit dans votre troisième article, qui contient également des choses, à mes yeux, extrêmement discutables, nommément l'accent que vous mettez sur la communication. Il s'agit évidemment toujours du sens qu'a la parole de l'analyste.

Je souligne d'ailleurs, au point où nous en sommes de l'avancement des choses, que je ne considère pas que nous allons liquider tout ce débat aujourd'hui. Le quatrième mercredi de janvier nous permettra de donner… Au point où nous en sommes du temps, est-ce que vous verriez déjà, vous, des choses qui

vous paraîtraient bonnes à dire ou voulez-vous, par exemple laisser Melman qui a aussi quelque chose à dire, Melman avancer ce qu'il a apporté ?

***Conrad Stein –*** Je crois qu'il vaut mieux que je laisse d'abord parler les autres.

***Docteur Jacques Lacan –*** Mais oui, parce qu'après tout, même si aujourd'hui vous n'avez pas tout votre temps de réponse, nous sommes réduits à un nombre limité justement pour ça, pour que nous considérions. pour que l'enregistrement de ce qui a été reçu puisse d'ici là mûrir. D'autres peut-être voudront intervenir. Je donne la parole à Melman.

***Conrad Stein –*** Je voudrais quand même, avant que Melman ne parle, dire combien j'ai apprécié l'exposé de Conté.

***Docteur Charles Melman –*** Je reprendrai les choses au point même où Conté les a fait partir. Du fait de ces travaux de Stein, on peut penser qu'ils méritent une attention d'autant plus sympathique et soucieuse, qu'ils semblent constituer une sorte de réflexion sur une théorie générale de la cure psychanalytique, et que Stein fait carrément partir, réflexion qu'il fait partir du pouvoir de la parole de l'analyste, ce qui, dit Stein, débouche sur le problème du pouvoir de la parole en général et qui culmine à la fin de ce premier article paru dans la *Revue Française de psychanalyse,* Mars-Avril 1964, dans cette formule :

> *« Considérer le contenu des paroles prononcées, ne suffit jamais à rendre compte du changement produit par la parole en celui qui l'entend. Envisager, comme je l'ai fait ici, contrairement à la coutume, le discours analytique, autrement que du strict point de vue du contenu des paroles prononcées, me paraît être un pas à la suite duquel l'intelligence du dit contenu se trouvera fondée sur celle du pouvoir de la parole. Car, c'est bien en apparence sur l'intelligence du contenu que se fonde pour l'essentiel l'action consciente du psychanalyste dans le progrès de la clinique ».*

Le petit point que l'on pourrait remarquer, c'est que passer du pouvoir de la parole de l'analyste au pouvoir de la parole en général constitue un franchissement, constitue un pas, bien entendu, à mes yeux tout à fait souhaitable, mais qui implique néanmoins que nous avons affaire dans l'analyse au langage. Et cette deuxième proposition, qu'il s'agit de considérer, le contenu des paroles prononcées, paraît une illustration saisissante de ce qu'elle veut dire, que l'on pourrait aller chercher sa valeur, son poids, non seulement au niveau de son contenu mais également de son contenant, pour y remarquer par exemple que, au niveau de son contenant, il manque certains termes qui sont, ceux, tous simples, que je me permets de réintroduire ici pour la clarté de ce que je veux dire, qui sont les termes de signifiant et de signifié et dont je pense que leur introduction met mieux sur les rails de ce que Stein veut dire.

En effet, que dit l'auteur ? Je reprends ici un petit point développé par Conté. C'est que la parole dans la cure aurait deux faces ; l'une, celle du patient qui est ordonnée par l'association libre et qui oriente irrésistiblement le patient dans la régression, vers une expansion narcissique, narcissisme primaire et dont le bien-être extrême, ultime, hypothétique, est lié au sentiment de fusion avec l'analyste, la dite fusion pouvant figurer la retrouvaille avec l'objet perdu, mythique, premier du désir. L'autre face de la parole est celle de l'analyste dont celui-ci dispose et dont il peut se servir, soit pour favoriser cette régression vers cette expansion narcissique de type primaire, soit introduire une inévitable coupure, celle de la réalité dont, à tort, le patient, le ferait agent. On ne peut que marquer déjà ici la position assez particulière accordée par Stein à la parole de l'analyste et qui, semble-t-il s'éclaire encore mieux dans ce dernier travail fait tout récemment aux lundis de Piera Aulagnier à Sainte-Anne, dernier travail qui porte pour titre « le jugement du psychanalyste » et où l'auteur dit ceci :

> *« La parole exceptionnelle du psychanalyste qui vient combler l'attente du patient est effectivement reçue avec plaisir. Elle neutralise une tension dans un sentiment d'adéquation et de soulagement, même si tout de suite après, elle doit susciter la colère, l'opposition ou la dénégation. De là sa comparaison fréquente à une substance, nourriture, sperme, ou enfant qui viendrait remplir le ventre du patient jusque, parfois, à ce qu'il en ait la nausée. »*

Ayant reçu une interprétation vers la fin de la séance, une patiente répond : « Vous m'avez fait plaisir, je voudrais partir là-dessus », qu'à la séance suivante elle évoque « Le plaisir que j'ai quand vous me parlez, le côté inattendu de vos paroles et pourtant, c'est comme un miracle mais cette comparaison ne me plaît pas car dans le miracle, ajoute la patiente, il y a quelque chose de passif » et que la patiente a du mal à expliciter son « et pourtant » qui se réfère à la peur que le plaisir ne dure pas et à son impression de ne pas pouvoir saisir tout ce que son psychanalyste lui dit. Et cela se termine ainsi :

> *« Et l'on ne sera pas surpris de voir dans la suite qu'elle avait reçu l'interprétation comme un enfant que son psychanalyste lui aurait donné, sat isfaction coupable ».*

Et il me semble que c'est au niveau d'une formulation ici devenue tout à fait claire que se précise mieux sans doute ce que voulait dire Stein quand il disait que le contenu n'épuisait pas la parole de l'analyste. Et en effet, ce contenu tel qu'il est appelé, semble évoquer,

> *« nul signifié qui appellerait par là-même quelque articulation signifiante »*

ici, mais semble essentiellement évoquer la place d'où la parole de l'analyste prendrait cette brillance si singulière.

Je ne crois par forcer ici la pensée de Stein en citant par exemple cette phrase, toujours dans ce dernier travail lorsqu'il dit que :

> *« La parole du psychanalyste est toujours attendue comme la répétition d'une parole déjà prononcée » ; j'aurai tendance bien entendu à dire : comme l'évocation d'une place déjà là de toujours. Je continue Stein : « parole mythique, parole fondatrice qui l'établit à la fois (qui établit le patient à la fois) car ces deux effets sont inséparables en tant qu'objets du désir de l'Autre et en tant que sujet d'une faute originelle ».*

Et il me semble que, toujours en accordant à ces éléments leur place qui, à mes yeux paraît très importante dans le travail de Stein et dans les effets qu'il fournit, je dirai que supposer que la parole de l'analyste s'exerce à cette place dont j'essayais tout à l'heure d'évoquer la brillance si particulière, suppose bien entendu que l'analyste accepte ou entérine, pose, tout simplement que sa parole vienne de ce lieu. Il me semble que tout un certain nombre d'articulations présentes dans le texte pourraient éventuellement s'ordonner autour de cette position supposée de la parole de l'analyste dans la cure. Par exemple, lorsqu'il est dit que par ces libres associations l'analysé,

> *« dans le parfait accomplissement de son don »* (c'est une citation),

cherche à réaliser sa parole vers cette même place qui est celle visée de l'analyste, on peut penser donc, que, si par ce don, l'analysé cherche à rejoindre ici ce qui peut lui sembler la place ou la parole de l'analyste, il est susceptible éventuellement d'inscrire, disons un vécu pour simplifier, en terme de fusion mythique, voire même dans quelque chose qui peut, à ce moment-là, prendre le terme de cette extension narcissique si particulière susceptible d'aboutir à ces effets extrêmes, c'est-à-dire à celui d'une fusion avec l'analyste.

J'ai l'impression que je n'ai pas dit cela tout à fait clairement mais ce que je veux dire c'est qu'à partir du repérage de cette place on peut se demander si effectivement à partir de ce moment-là, le mouvement de l'analysé dans la cure n'est pas une tentative de rejoindre un lieu à partir duquel effectivement une fusion mythique peut toujours être supposée, et peut-être évidemment dans ce mouvement situer quelque chose qui est ce bien-être ineffable inscrit sous le terme de : expansion narcissique primaire.

On pourrait également se demander si situer la chose ainsi, je veux dire la parole de l'analyste à cette place, — cette parole qui peut, soit combler cette régression narcissique soit introduire la coupure —, si voir les choses ainsi ne vient pas rappeler cette bivalence courante et fréquente qui rappelle une spéculation fréquente qui a sans doute sa valeur, sur le bon et sur le mauvais objet.

On pourrait se demander également si situer les choses ainsi n'est pas quelque chose qui permette de comprendre — car à mes yeux, je dois dire cela a paru comme assez surprenant, — le fait que si le sujet vient à manquer à la règle fondamentale dans la cure, il puisse immédiatement se sentir coupable de masturbation ou coupable de quelque satisfaction auto-érotique originelle.

On peut donc dire que là aussi en situant les choses ainsi, on pourrait donc se demander si le refus du patient lorsqu'il vient à manquer à la règle fondamentale, de perdre quelque chose, en obéissant à cette règle imposée par l'analyse, si ce refus du patient n'est pas quelque chose qui prend ce caractère éventuellement auto-érotique ou masturbateur parce qu'il pourrait signifier la crainte ou le refus de se perdre, lui, le patient, en quelque objet à préciser qui serait, lui, détenu précisément, au pouvoir et aux mains de l'analyste.

Que, par exemple, dans le dialogue de la cure puissent intervenir des éléments qui fassent intervenir le corps, le somatique, au niveau d'un malaise que la parole de l'analyste serait susceptible de lever. Il faut que je cite là encore ces quelques phrases qui me paraissent tout à fait claires et tout à fait intéressantes dans le propos, dans le texte de Stein. Il dit par exemple ceci : « levant l'incertitude, cette parole de l'analyste supprime du même coup le malaise. Mais cette incertitude, le patient l'avait déjà partiellement levée, en traduisant son malaise en une affection plus ou moins déterminée de son corps, phénomène très voisin de celui de la complaisance somatique que Freud étudie à propos de l'hystérie de Dora. A un certain malaise dans l'attente de la parole du psychanalyste, le patient avait substitué une souffrance qui invitait à la représentation assez précise de la substance ou de l'agent physique nécessaire à sa suppression. Cela lui permettrait au moins de savoir de quoi il manquait. Il lui avait suffi de prendre modèle sur une souffrance autrefois ressentie en raison de l'action, facteur naturel, et ainsi s'explique le fait que la parole de l'analyste puisse agir comme si elle était une substance ou un agent physique ».

Stein dit ailleurs parfaitement que cette parole de l'analyste est également la même qui… enfin c'est encore beaucoup mieux imagé lorsque par exemple Stein la compare à la nourriture :

> « *Cette parole qui a pour effet d'entraîner une modification corporelle tout comme la nourriture calme la faim, ou comme les rayons du soleil suppriment la sensation du froid. J'ai déjà souligné,* dit Stein, *que la*

> *parole pouvait à l'occasion faire disparaître une rage de dents ou un mal de tête. Il n'est pas rare non plus qu'elle calme une sensation de faim ou qu'elle réchauffe. Une telle identité des faits pourrait donner à penser qu'elle est le substitut d'une substance ou l'agent d'une action physique, ou qu'elle est de même nature ».*

Enfin, j'aurai tendance à voir également dans cette position, dans cette place particulière accordée à la parole de l'analyste, quelque chose qui ferait que peut-être la démarche logique de l'auteur se trouve engagée dans un système parfaitement binaire, — Conté a dit duel tout à l'heure, — un système binaire soutenu par un modèle fondamental et que j'aurai tendance à voir comme ceci, non pas quelque chose qui serait sous la formule être ou ne pas être, mais quelque chose qui serait peut-être plutôt être ceci ou être cela.

Enfin, je me demandais aussi si ce n'est pas à partir de cette place, de ce lieu accordée à la parole de l'analyste, que se trouve forcément posé le problème de la fin de la cure, dans cette situation close, ou effectivement comme le fait Stein, ils ne peuvent être inscrits, ils ne peuvent être traduits qu'en termes d'artifices techniques. Je dois dire que, bien entendu, Stein ne va pas, dans ses propos, dans les textes que nous avons étudiés ne va pas au-delà de cette introduction mais en tout cas, c'est néanmoins ainsi, je veux dire en termes d'artifices techniques, que cette fin de cure est évoquée et effectivement, bien sûr, on peut se demander comment dans cette situation duelle, relativement immobile et situant en ce lieu la parole de l'analyste les choses pourraient être tellement différentes.

Enfin, pour terminer, l'auteur pose le problème de la vérité.

> *« Comment,* dit Stein, *l'analyste pourrait-il faire de sa parole la garantie de vérité alors que le patient dans le transfert lui attribue un pouvoir qu'il n'a pas ? ».*

Ce qui débouche, bien entendu, sur des formules qui font de l'analyste un trompeur, tout simplement lui-même trompé. Et je dirais que c'est pour ma part effectivement ce que je serais amené éventuellement à situer, je veux dire dans une telle articulation, bien qu'après tout, je vois mal effectivement comment il pourrait, là, en être autrement si l'analyste n'était amené peut-être, n'était conduit à amener autre chose à la place du leurre.

Stein ajoute encore :

> *« Il n'y aurait pas de psychanalyse si le psychanalyste prétendait se poser à tout instant en fidèle serviteur de la vérité.* — Je relis bien cette phrase : — *il n'y aurait pas psychanalyse si le psychanalyste prétendait à tout instant se poser en fidèle serviteur de la vérité ».*

Je dois dire que, pour ma part, je ne suis pas du tout d'accord, bien entendu, avec cette conclusion, je pense, bien au contraire, — je termine de façon abrupte et un petit peu rapide, — que l'analyse a au contraire ce rapport fondamental à la vérité et que si le psychanalyste ne pouvait effectivement en être constamment le garant, on risquerait de se retrouver dans ces positions de leurre, dans ces positions de trompeur/trompé avec les conséquences que cela peut avoir sur le déroulement de la cure, que j'ai essayé peut-être de manière un petit peu difficile ou pas toujours très claire, de retracer dans mon propos.

***Docteur Jacques Lacan –*** Il est deux heures deux. Je vous demande encore deux minutes. Je ne pense pas que Stein répondra aujourd'hui. Le temps manque tout à fait, et je pense que les choses doivent être reprises.

Une part, une part seulement de la difficulté du texte de Melman vient certainement de ceci que cet article sur le jugement psychanalytique de Stein n'a pas été suffisamment présenté. Je pense qu'il n'échappe pas à Stein, lui-même, ceci que je vais éclairer tout de suite, qu'en somme Melman s'est livré à une lecture d'un article essentiellement fondé sur la fonction de prédication de l'analyste.

C'est en quelque sorte pour autant que cette prédication, dites-vous, est attendue que vous notez, au niveau de quatre ressorts, quels sont ses effets. Pour expliquer ces effets même, Melman suppose de votre part une appréhension plus centrale de cette fonction de la parole de l'analyste. En somme il l'a lu, il ose le dire, au-delà de ce que vous osez vous-même voir. Chacun a tout de même pu suivre cette place qu'il désigne, et c'est une interrogation. Ce n'est pas une prise de position. C'est bien pour ça qu'il ne l'a pas nommément désignée, précisément en fin de compte la place de l'objet *a*. Vous l'avez senti tout au long de l'exposé de Melman, et ceci encore pose des problèmes puisqu'aussi bien ce serait de nature à réformer toute la chaîne de votre conception, sinon la nôtre depuis dix ans, du rapport du patient à la parole de l'analyste qui n'irait presque à rien de moins qu'à être une position constituée non pas du tout là, il ne s'agit pas du masochisme, nous avons laissé complètement de côté aujourd'hui notre conception du masochisme parce qu'elle pose trop de problèmes. Mais une conception en quelque sorte hypochondriaque de la fonction de la parole de l'analyste.

Naturellement, tout aboutit, il l'a fait admirablement aboutir, à cette difficulté que vous avez soulevée : l'analyste doit-il être le fidèle serviteur de la vérité ? C'est ce que j'ai apporté récemment en disant qu'il n'y a pas de vrai sur le vrai ; est-ce que ce n'est pas là ce qui vous permettrait de corriger ce qu'à, en quelque sorte, de simple approximation, cette notion, bien sûr, que le psychanalyste ne peut pas être le fidèle serviteur de la vérité pour la raison qu'il ne s'agit pas de la servir ?

En d'autres termes, on ne peut pas la servir. Elle se sert toute seule. Si l'analyste a une position à définir, c'est bien ailleurs que dans celle d'une *Bejahung* qui n'est en effet jamais que la répétition d'une *Bejahung* primitive. C'est bien plutôt justement que ce qui a été introduit lors de débat interne à notre École, à quoi Green, qui en avait eu quelque écho, faisait allusion tout à l'heure. Si justement l'analyste est dans une certaine position, c'est bien plutôt dans celle qui n'est pas encore, pas encore du tout élucidée, c'est la *Verneinung* précisément.

Je vous donne ça comme dernière suggestion. Si vous voulez c'est à partir de là que nous pourrons reprendre le quatrième mercredi de janvier ce débat donc simplement ouvert.

Je pense que tout de même, s'il s'agit de Stein, vous en avez eu aujourd'hui pour votre faim. Inutile d'ajouter que ce qui est amorcé et que je pose comme une dernière question : est-ce qu'il n'y a pas une profonde confusion dans cette espèce de valeur prévalente, de valeur toujours de point d'aspiration qu'a la pulsion orale dans toutes nos théorisations de l'analyse, est-ce que ça ne vient pas d'une méconnaissance fondamentale de ce que peut avoir d'orientant, de directeur dans un tel point de fuite, le fait qu'on oublie que la demande se prononce, quelle qu'elle soit, avec la bouche ?

# Leçon V

*5 janvier 1966*

Je vous souhaite une bonne année, vœu affectueux, vœu qui dans ma bouche prend sa portée de pouvoir, au moins sur un point si réduit soit-il de votre intérêt, y apporter moi-même quelque chose.

Nous allons poursuivre ce que nous avons à dire cette année de l'objet *a*. Si vous me permettez, à la faveur de cette coupure et de ces vœux, d'y mettre l'accent sur une certaine solennité, c'est le cas de le dire, nous dirons que cet objet *a*, objet de déchet, vous en avez eu déjà assez d'approches pour sentir la pertinence de ce terme, objet dans une certaine perspective et dans un certain sens rejeté, oui. Ne dirons-nous pas de lui que, comme il est prédit, pierre de rebut il doit devenir la pierre d'angle.

Il est présent partout dans la pratique de l'analyse. Encore, en fin de compte peut-on dire que personne, disons, ne sait le voir. Ceci n'est pas surprenant s'il a la situation, les propriétés que nous lui donnons, l'articulation que nous allons essayer une fois de plus de faire avancer aujourd'hui. Que personne ne sache le voir est lié, nous l'avons déjà indiqué, à la structure même de ce monde en tant qu'il paraît être coextensif au monde de la vision, illusion fondamentale que depuis le départ de notre discours nous nous attachons à ébranler, à réfuter en fin de compte. Mais que personne ne sache le voir, au sens où sache c'est « puisse » le voir, n'excuse pas que personne encore n'ait su le concevoir.

Quand, comme je l'ai dit, son aperception est constante dans la pratique de l'analyse, tant et si bien, tant et tellement qu'après tout, l'on en parle, de cet objet dit prégénital dont on se gargarise pour essayer autour, de typifier cette appréhension injuste, imparfaite, d'une réalité dont la prise, dont la forme serait liée au seul effet d'une maturation dont assurément les piliers sont fermes dans l'analyse, à savoir le lien qu'il y a entre cette maturation et quelque chose qu'il

faut bien appeler par son nom, une vérité. Cette vérité, c'est que cette maturation est liée au sexe.

Encore tout ceci dût-il paraître noyé dans une confusion du sexe et d'une certaine morale sexuelle qui sans doute n'est pas sans être intimement liée au sexe puisque la morale en sort qui, faute d'une délinéation suffisante, fait de cet objet prégénital la fonction d'un mythe où tout se perd, où l'essentiel de ce qu'il peut et doit nous apporter quant à la fonction plus radicale de la structure du sujet tel qu'il sort de l'analyse est qu'il abolit à jamais une certaine conception de la connaissance.

On en parle donc beaucoup et non pas seulement au sens qui, je l'ai dit est bien excusable : à savoir le voir. Car nous verrons quelles sont les conditions pour qu'une chose soit vue et sans savoir même le sens de ce qu'on en dit, puisque cette position de ne pas savoir ce qu'on dit est proprement ce qui doit être tourné dans l'analyse, ce qui doit être forcé dans l'analyse, ce qui fait que l'analyse ouvre un nouveau chemin au progrès du savoir. On peut dire que l'analyste fait défaut à sa mission en ne progressant pas justement là où est le point vif, où doit s'attacher son effort.

Je suis venu de loin pour accrocher ce point central et l'une des utilités de l'emploi de cette algèbre qui fait que cet objet je l'épingle de cette lettre *a*, une des fonctions de cet emploi de la notation algébrique c'est qu'il est permis d'en suivre le fil, comme un fil d'or depuis les premiers pas de cette démarche qu'est mon discours et que, m'attachant d'abord à accrocher le point vif, le point de partage de ce que c'est que l'analyse et de ce qui ne l'est pas. Ayant commencé par le stade du miroir et la fonction du narcissisme, si dès l'abord j'ai appelé cette image aliénante autour de quoi se fonde cette méconnaissance fondamentale qui s'appelle le moi, et ne l'ai pas appelé i (S) par exemple l'image du self, ce qui aurait bien suffi, ça n'en aurait été qu'une image, ce dont il y avait à démontrer que ce n'était qu'imaginaire était déjà suffisamment indiqué. J'ai appelé ça dès le départ i (*a*), ce qui est en somme superflu, redouble l'indication qu'il y a dans l'identification de l'aliénation fondamentale. Nous nous méconnaissons d'être moi, *a* est dans la parenthèse, au cœur de cette notation, si bien que déjà, c'est là qu'est indiqué qu'il y a quelque chose d'autre, le *a* précisément au cœur de cette capture et qui est sa véritable raison.

Il y a donc une double erreur, erreur du mirage de l'identification et méconnaissance de ce qu'il y a au cœur de ce mirage qui le soutient réellement. Je l'indique aujourd'hui pour la première fois, je crois. Vous allez le voir revenir aujourd'hui dans la suite de ce discours, *a*, repère, simple indication, je le dis, je n'en donne pas ici la raison, mais vous allez le voir surgir, *a* est de l'ordre du réel. J'ai eu, lors de mon séminaire fermé, la satisfaction de voir par quelqu'un ras-

sembler jusqu'à la date de ce jour, couvrir, dirais-je, à peu près tout le champ de ce que j'ai articulé sur le *a* et oser ouvrir les questions que ce rassemblement laisse ouvertes.

J'indique au passage, pour tout ceux dont je ne puis, pour des raisons, pour des raisons de rapport de masse, de rapport entre la quantité et la qualité, comme on dit ailleurs, ce qui fait que la qualité d'un auditoire change du fait qu'il soit trop ample et trop touffu. Je m'excuse auprès de ceux que je ne convoque pas à ces travaux dont j'espère qu'ils prendront le ton d'un échange, d'un travail d'équipe. Celui dont je parle, dû à M. André Green, assurément n'a pas encore amorcé le dialogue si ce n'est avec moi puisqu'il s'agissait de dire ce que j'avais dit jusqu'ici de l'objet *a* pour m'interroger et la pertinence ici suffit pour m'imposer d'avance l'adéquation, sans ça à quoi bon m'interroger. La pertinence des questions est de celles auxquelles j'espère pouvoir cette année donner satisfaction. Aussi bien que tout ceux qui n'assistent pas à ces séminaires sachent qu'ici la solution est simple au problème de la communication. Il suffit que cette sorte de petit rapport soit diffusé pour qu'aussi bien il serve à tous pour repérer ce que je pourrais y insérer de réponses par la suite. Dans d'autres cas où le dialogue sera de débat, d'articulations permettant d'être résumées en un protocole, de même ce sera simplement une question de délai, ce qui peut-être articulé comme linéament, réseau obtenu de cette discussion sera communiqué de même. Il ne s'agit donc nullement dans le séminaire dit fermé d'ésotérisme, de quelque chose qui ne soit pas à la disposition de tous.

Je suis donc parti aujourd'hui de ces deux termes rappelés dans le discours auquel je fais allusion, à savoir que c'est dès l'origine de mon sillon critique dans l'articulation de l'analyse que nous voyons pointer, apparaître ce qui aboutit maintenant à l'articulation de l'objet *a*, le moi fonction de méconnaissance. Il importe de voir jusqu'où s'étend, par rapport à ce qui s'est appelé avant Freud, — prenons Janet comme repère, — la fonction du réel, l'importance de souligner cette tare constitutive du moi. Contrairement à ce qu'on affirme, le moi dans Freud n'est pas la fonction du réel, même s'il joue un rôle dans l'affirmation du principe de réalité, ce qui n'est pas du tout la même chose.

Le moi est l'appareil de la perception-conscience *Warnehmung-Bewusstsein*. Or, si depuis toujours le problème de la connaissance tourne et vire autour de la critique de la perception, est-ce que de notre place d'analyste, précisément, nous ne pouvons pas entrevoir ceci qui se trahit dans le discours philosophique lui-même ? Car toujours en fin de compte, dans le discours traînent les clés de ce qu'il réfute et le discours insensé des analystes sur l'objet prégénital laisse aussi saillir de-ci de-là les articulations qui permettraient de le situer correctement.

C'est bien là ce que nous devons prévoir de quelque chose d'éclatant, qu'il devrait être depuis longtemps de notre patrimoine d'avoir mis à la disposition de tous, qui ne sait combien est courte l'intelligence de l'homme et au premier plan ceux, justement qui guidés par le progrès du contexte scientifique, se sont mis à étudier l'intelligence là où elle doit être prise : au niveau des animaux et que nous sommes déjà récompensés quand nous savons déterminer le niveau d'intelligence par la conduite du détour. Je vous le demande, pour ce qui est de l'intelligence, où est le degré de plus que l'homme atteint ?

Il y a un degré de plus. Il y a ce qu'on trouve au niveau de la première articulation thalésienne, de Thalès, à savoir que quelque chose, une mesure, se détermine par rapport à autre chose d'être, à cette autre chose, dans la même proportion qu'une troisième à une quatrième. Et c'est là strictement la limite de l'intelligence humaine. Car c'est là seul ce qu'elle saisit avec ses mains, tout le reste de ce que nous plaçons dans le domaine de l'intelligence et nommément ce qui a abouti à notre science est l'effet de ce rapport, de cette prise dans quelque chose que j'appelle le signifiant dont la portée, dont la fonction, dont la combinaison dépasse dans ses résultats, ce que le sujet qui le manie peut en prévoir. Car contrairement à ce qu'on dit, ce n'est pas l'expérience qui fait progresser le savoir, ce sont les impasses où le sujet est mis, d'être déterminé par la mâchoire, dirais-je, du signifiant. Si la proportion, la mesure, nous la saisissons au point de croire et sans doute à juste titre que cette notion de mesure c'est l'homme même, l'homme s'est fait, dit le présocratique, le monde est fait à la mesure de l'homme. Bien sûr puisque l'homme c'est déjà la mesure et ce n'est que ça.

Le signifiant, j'ai essayé de l'articuler pour vous lors de ces dernières leçons, ce n'est pas la mesure, c'est précisément ce quelque chose qui, à entrer dans le réel, y introduit le hors de mesure, ce que certains ont appelé et appellent encore l'infini actuel. Mais reprenons. Que signifie ce que je veux dire quand je répète après l'avoir tellement dit, que ce qui fausse la perception, si je puis dire, c'est la conscience ? A quoi peut tenir cette étrange falsification ? Si de toujours j'ai attaché tant d'importance à le saisir dans le registre psychologique au niveau du stade du miroir, c'est que c'est le chercher à sa place mais cette place va loin. Le miroir ne se définit, n'existe que de cette surface qui divise pour le redoubler dans un espace à trois dimensions, espace que nous tenons pour réel et qui l'est sans doute.

Je n'ai pas ici à le contester. Je me déplace comme vous et n'ai pas le moindre petit pied à l'étrier du voyage taoïste, chevauchant quelque dragon à travers le monde. Mais justement. Qu'est-ce à dire ? Sinon que l'image spéculaire n'aurait pas cette valeur d'erreur et de méconnaissance, si déjà, une symétrie qu'on appelle bilatérale, par un plan sagittal ne caractérisait en tout cas l'être qui est

intéressé. On a une droite et une gauche qui ne sont évidemment pas semblables mais qui font office de semblables, en gros deux oreilles, deux yeux, une mèche sans doute de travers mais en tout cas, on peut faire la raie au milieu. On a deux jambes, on a des organes par paires pour un grand nombre d'entre eux, pas tous, et quand on y regarde de plus près, à savoir quand on ouvre, à l'intérieur, c'est un tant soit peu tordu, mais ça ne se voit pas au dehors. L'homme, tout comme une libellule, a l'air symétrique. C'est à un accident de cette espèce, accident d'apparence comme disent les philosophes que quelque chose est dû tout d'abord à cette capture dite du stade du miroir.

Est-ce qu'il n'y a pas, c'est la question qu'ici nous pouvons nous poser, une raison plus profonde de ce qui paraît cet accident au fait de cette capture ? C'est là, bien sûr, qu'une vue un peu plus pénétrante, attentive des formes pourrait nous mettre sur la trace, car d'abord, tous les êtres vivants ne sont pas marqués de cette symétrie bilatérale. En plus nous non plus, car il suffit de nous ouvrir le ventre pour s'en apercevoir. En plus, il nous est arrivé de nous intéresser aux formes en cours, à l'embryologie et là, plus nous avançons, plus nous remarquons que ce que j'appelais tout à l'heure, que je désignais du terme de torsion ou encore de disparité ou encore, — je voudrais me servir du mot anglais si excellent — oddité, domine toujours dans ce qui constitue la transformation, le passage d'un stade à l'autre.

Dans l'année où j'ai tracé au tableau les premières utilisations de ces formes auxquelles je vais venir maintenant en topologie et où j'essayais d'inscrire pour l'édification de mes auditeurs et leur indiquer ce qu'il y avait à en tirer de résonance, comme analogie, pour les introduire à ce qu'il faut enfin maintenant que je leur montre pour être proprement la structure de la réalité et non pas seulement la figure. Combien de fois ceux-ci n'ont-ils pas été frappés, quand pour eux, cette baudruche de quelque tore et de quelque *cross-cap*, je la montrais éventrée, de voir en quelque sorte surgir au tableau une figure qui aurait pu passer au premier coup d'œil pour une coupe de cerveau par exemple avec des formes involuées si frappantes jusque dans la macroscopie, ou au contraire une étape de l'embryon ; après tout, ouvrez un livre d'embryologie, le premier venu, voyez les choses au niveau où un œuf déjà à un stade assez avancé de division, nous présente ce qu'on appelle la ligne primitive et puis ce petit point qui s'appelle le nœud de Hensen, enfin, c'est quand même assez frappant, que ça ressemble tout à fait exactement à ce que je vous ai maintes fois dessiné sous le nom abrégé d'un chapeau croisé, d'un *cross-cap*.

Je ne vais pas même un instant glisser dans cette philosophie de la nature. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit de toute façon, nous ne pouvons là trouver qu'un indice de quelque chose qui indique que peut-être dans les formes de la vie il y

a comme une espèce d'obligation de simulation de quelque structure plus fondamentale. Mais ce que ceci simplement nous indique et qui doit être retenu, c'est qu'il n'est pas légitime de réduire le corps au sens propre de ce terme, à savoir ce que nous sommes et rien d'autre, nous sommes des corps, de réduire les dimensions du corps à celle de ce qu'au dernier terme de la réflexion philosophique Descartes a appelé l'étendue.

Cette étendue, dans la théorie de la connaissance, elle est là depuis toujours. Elle est là depuis Aristote. Elle est là au départ de la pensée qu'on appelle du nom, — j'ai horreur de ces foutaises — occidentale.

C'est celle d'un espace métrique à trois dimensions homogène et au départ ce que ceci implique, c'est une sphère sans limite sans doute, mais constituée quand même comme une sphère. Je vais tout à l'heure, j'espère, pouvoir préciser ce que veut dire cette appréhension correcte d'un espace à trois dimensions homogène et comment il s'identifie à la sphère, toujours limite même si elle peut toujours s'étendre. C'est autour de cette appréhension de l'étendue que la pensée du réel, celle de l'étant, comme dit M. Heidegger, s'est organisée. Cette sphère était le suprême et le dernier étant : le moteur immobile.

Rien n'est changé avec l'espace cartésien. Cette étendue est simplement poussée par lui à ses dernières conséquences, c'est à savoir que lui appartient de droit tout ce qui est corps et connaissances du corps. Et c'est pourquoi la physique des Passions de l'âme est manquée chez Descartes parce que nulle passion ne peut-être qu'un affect de l'étendue.

Sans doute, y a-t-il là quelque chose de très séduisant depuis toujours. Nous allons le voir, la structure de cet espace sphérique, c'est là l'origine de cette fonction du miroir mise au principe de la relation de connaissance. Celui qui est au centre de la sphère, se voit monstrueusement reflété dans ses parois, microcosme répondant aux marcrocosme. Ainsi la conception de la connaissance comme adéquation de ce point central mystérieux qu'est le sujet à cette périphérie de l'objet est-elle, une fois pour toutes instaurée comme une immense tromperie au sens du problème. Descartes ne s'est pas assez méfié du dieu malin. Il pense pouvoir l'apprivoiser au niveau du « je pense ». C'est au niveau de l'étendue qu'il y succombe.

Mais aussi bien, cette tromperie n'est-elle pas forcément une tromperie, c'est aussi bien une limite, une limite imposée par Dieu précisément. En tout cas, dans la Genèse, à peu près vers le cinquième verset, — je n'ai pas eu le temps de le vérifier avant de venir — du *Berechit bara Elohim*, il y a un terme qui est là, éclatant depuis le fond des âges et qui, bien sûr, n'a pas échappé aux commentaires rabiniques. C'est celui que Saint Jérôme a traduit par *firmamentum* ce qui n'est pas si mal. Le firmament du monde, cela au-delà de quoi Dieu a dit : « tu

ne passeras pas ». Car n'oubliez pas que jusqu'à une époque récente, la voûte céleste c'était ce qu'il y avait de plus ferme. Cela n'a pas changé, ce n'est pas du tout parce qu'on conçoit qu'on peut voguer toujours plus loin qu'elle est moins ferme.

Il s'agit d'une limite autre dans la pensée de celui qui articule ça en caractères hébraïques : *Rakia. Rakia* sépare les eaux supérieures des eaux inférieures. Il était entendu pour les eaux supérieures que l'accès était interdit. Ce n'est pas que nous nous baladions dans l'espace avec, — point que, incidemment j'apprécie, je ne réduis pas à néant — que nous nous baladions dans l'espace avec de charmants satellites qui est l'important, c'est qu'à l'aide de ce quelque chose qui est le signifiant et sa combinatoire, nous soyons en possession de possibilités qui sont celles qui vont au-delà de cet aspect métrique. C'est du jour où nous sommes capables de concevoir comme possible, je ne dis pas comme réel, des mondes à six, sept, huit, autant que vous voudrez, dimensions que nous avons crevé *Rakia*, le firmament.

Et ne croyez pas que ce sont des blagues, enfin des choses dans lesquelles on peut faire ce qu'on veut sous prétexte que c'est irréel. On croit, comme ça, qu'on peut extrapoler. On a étudié la sphère à quatre puis à cinq puis à six dimensions. Alors on se dit c'est bien. On découvre une petite loi comme ça qui a l'air de suivre. Alors on pense que la complexité va aller toujours en s'ajoutant en quelque sorte à elle-même et qu'on peut traiter ça comme on traiterait une série. Pas du tout. Arrivé aux sept dimensions — Dieu sait pourquoi, c'est le cas de le dire, lui seul sait sans doute encore actuellement car les mathématiciens ne le savent pas, — il y a un os, la sphère à sept dimensions fait des difficultés incroyables.

Ce ne sont pas des choses auxquelles nous aurons l'espace de nous arrêter ici. Mais c'est pour vous signaler, en retour, en retrait, le sens de ce que je dis quand je dis : le réel c'est l'impossible. Ça veut précisément dire ce qui reste d'affirmé dans le *firmamentum*, ce qui fait que, spéculant de la façon la plus valable, la plus réelle… car votre sphère à sept dimensions, elle est réelle, elle vous résiste, elle ne fait pas ce que vous voulez, vous mathématiciens. De même qu'aux premiers pas de Pythagore le nombre qu'il n'avait pas la naïveté de croire un produit de l'esprit humain lui a fait difficulté simplement à faire la chose minimale, à commencer par s'en servir pour mesurer quelque chose, faire un carré. Tout de suite le nombre surgit dans son effet irrationnel. En quoi c'est ça qui démontre qu'il est réel. C'est l'impossible. C'est qu'on n'en fait pas ce qu'on veut. J'ai tiré autant d'enseignement de cette première expérience que de celle de la sphère à sept dimensions qui n'est là que pour vous amuser et pas pour faire « planète ».

Alors la question est de savoir comment nous pouvons rendre compte de ceci qui est depuis toujours à la portée de la main, de quelque chose qui est tout de même aussi dans le réel, mais qui n'est pas du tout comme le dépeint la théorie de la connaissance, à savoir ce point central, ce point de convergence, ce point de réunion, de fusion, d'harmonie, dont on se demanderait alors pourquoi tant de péripéties, d'avatars, de vicissitudes depuis le temps qu'il serait là, à recueillir le macrocosme, ce sujet dont la première chose que nous voyons, et on n'a pas pour ça attendu Freud, c'est qu'il est, où qu'il aille, où qu'il fasse acte de sujet de lui-même divisé, comment peut-il s'inscrire dans un monde à topologie sphérique ?

Notre seule faveur c'est d'être au moment où peut-être d'avoir crevé *Rakia*, *firmamentum*, avant tout dans les spéculations des mathématiciens, nous pouvons donner à l'espace, à l'étendue du réel une autre structure que celle de la sphère à trois dimensions.

Bien sûr, il fut un temps où je vous fis faire, dans un certain rapport de Rome, les premiers pas qui consistent à bien marquer la différence de ce moi, qui se croit moi, à ce qu'il exige de nous, fascinés par ce point secret d'évanouissement qui est le vrai point de perspective au-delà de l'image spéculaire qui fascine celui qui, là, se reconnaît, se regarde, la différence qu'il y a entre cela et le je de la parole et du discours, de la parole pleine, comme j'ai dit, celle qui s'engage dans ce vœu que j'ose à peine répéter sans rire, « je suis ta femme » ou bien « ton homme » ou bien « ton élève ». Pour moi, je n'ai jamais fait allusion à cette dimension que sous la forme du tu. Comme bien entendu toute personne qui n'est pas absolument insensée, sait que cette sorte de message, on ne le reçoit jamais que de l'Autre et sous une forme inversée, c'est ce sur quoi j'ai insisté tout d'abord. Au niveau de mon séminaire sur *le Président Schreber* j'ai longuement, à propos de ce que j'ai appelé le pouvoir de perforation de l'affirmation consacrante, longuement balancé autour de : « tu es celui qui me suivra (s) » qui, bienfait des dieux en français, bénéficie de l'amphibologie de la deuxième et de la troisième personne du futur, on ne sait pas s'il faut écrire — vras ou — vra.

Cela, on peut le dire, mais quant à celui qui dit : « je suis celui qui te suivras ». Pauvre imbécile ! Jusqu'où est-ce que tu me suivras ? Jusqu'au point où tu perdras ma trace, ou celui où tu auras envie de me donner un grand coup de « t'abuses » sur la tête. La légèreté de cette parole fondatrice est celle dont les humains font usage pour tenter d'exister. C'est quelque chose dont nous ne pouvons commencer à parler avec quelque sérieux que parce que nous savons que ce je énonçant, c'est lui qui est vraiment divisé, à savoir que dans tout discours, le je qui énonce, le je qui parle, va au-delà de ce qui est dit. La parole dite pleine, premier élément de mon initiation, n'est ici que figure dérisoire de ceci,

c'est qu'au-delà de tout ce qui s'articule quelque chose parle que nous avons restauré dans ses droits de vérité.

« Moi, la vérité je parle » dans votre discours trébuchant, dans vos engagements titubants et qui ne voient pas plus loin que le bout de votre nez, le sujet, le je, celui-là ne sait pas du tout qui il est. Le sujet du je parle, parle quelque part en un lieu que j'ai appelé le lieu de l'Autre et là est ce qui à jamais nous oblige de rendre compte d'une figure, structure qui soit autre que ponctiforme et qui organise l'articulation du sujet. C'est cela qui nous amène à considérer d'aussi près que possible ce qui doit être repris de cette trace, de cette coupure, de ce quelque chose que notre présence dans le monde introduit comme un sillon, comme un graphisme, comme une écriture au sens où elle est plus originelle que tout ce qui va sortir au sens où une écriture existe déjà avant de servir l'écriture de la parole.

C'est là que, pour prendre notre saut, nous reculons d'un pas. Nous n'espérons pas crever *Rakia* dans les trois dimensions. Peut-être à nous contenter de deux, ces deux qui nous servent toujours après tout et puisque depuis le temps que nous nous battons avec ce problème de ce que c'est, de ce que ça veut dire qu'il y ait au monde des êtres qui se croient pensants, que ce soit sur du papier de parchemin, de l'étoffe ou du papier à cabinet que nous l'écrivions. Qu'est-ce que c'est, qu'est-ce que ça veut dire qu'il y ait au monde des êtres qui se croient pensants ?

Alors, nous allons prendre une fonction déjà illustrée par un titre donné à l'un de ces recueils par un des esprits curieux de ce temps, Raymond Queneau pour le nommer, a appelé un des ses volumes *Bords*. Puisqu'il s'agit de frontière, puisqu'il s'agit de limites et ça ne veut rien dire autre chose, bord, c'est limite ou frontière, essayons de saisir la frontière comme ce qui est vraiment l'essence de notre affaire.

Au niveau des deux dimensions, une feuille de papier, voilà la forme la plus simple du bord. C'est celle dont on se sert depuis toujours mais à laquelle on n'a jamais, jusqu'avant un certain Henri Poincaré, fait véritablement attention. Déjà un nommé Popilius et bien d'autres encore…

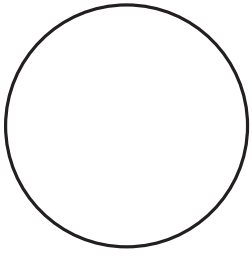

Fig. V - 1



Fig. V - 2

Et si on fait ça [figure V - 2] ? Est-ce que c'est un bord ? Justement pas mais ça ne veut pas dire que ça n'ait pas de bord. Ça, ce trait, ça a deux bords ou plus exactement, par convention, nous appellerons son bord les deux points qui le lient. C'est précisément dans la mesure où ce que vous voyez là, qui s'appelle aussi une coupure fermée, n'a pas de bord justement, qu'elle est un bord entre ce qui est là et ce qui est là.

Ce qui est là, puisque nous nous sommes limités aux deux dimensions, nous allons l'appeler ce que ça est. Nous allons l'appeler un trou, un trou dans quoi ? Dans une surface à deux dimensions. Nous allons voir ce qu'il advient d'une surface à deux dimensions qui, à partir de ce que nous avons dit tout à l'heure et qui est là depuis toujours une sphère — je n'ai pas dis un globe, une sphère — ce qu'il résulte dans cette surface de l'instauration de ce trou.

Fig. V - 3

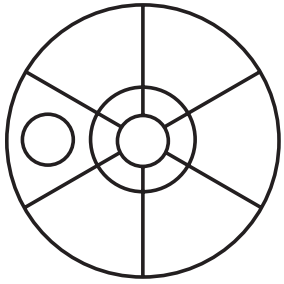

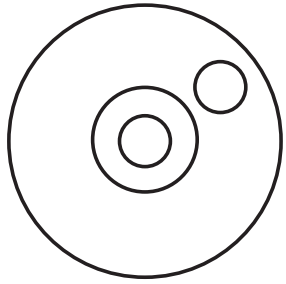

Fig. V - 4

Pour le voir, ce trou étant, lui, stable dès le départ de l'expérience, faisons-en d'autres. Il est facile de s'apercevoir que ces autres trous sur lesquels nous nous donnons la liberté du mouvement, la liberté d'expérimenter, ce qui va résulter de ce qu'il y a un trou pour les autres trous. Tous les autres trous peuvent se réduire à être ce point sujet dont je parlais tout à l'heure. Tous. Car supposez que je fasse ceci. C'est la même chose. Si grande que soit la sphère ce trou je peux l'élargir infiniment pour qu'il aille au pôle opposé se réduire à un simple point. Ceci veut dire que sur une surface déterminée par ce bord que nous appelons le bord d'un disque, que cette surface est une surface en réalité, tous ces trous que nous pouvons pratiquer sont infiniment réductibles à un point et en plus, ils sont tous concentriques, je veux dire que, même celui-là que je fais en dehors de la première coupure en apparence, il peut, par translation régulière, être amené à la position de celui-ci. Il suffit pour ça de passer par ce que j'ai appelé tout à l'heure le pôle opposé de la sphère.

Et pourtant, quelque chose est changé depuis que nous avons fait deux trous. C'est qu'à partir de maintenant, si nous continuons à faire des trous, supposez que nous en fassions un comme ça, ici, c'est un trou réductible, réductible à un

point. Mais si nous en faisons un concentrique au premier trou et concentrique également au second, là, ce trou-là, n'a aucune chance d'évasion qui lui permette de se réduire à un point. Il est irréductible, qu'on le rétrécisse ou qu'on l'élargisse, il rencontrera la limite du bord constitué par deux trous. Je le répète, je dis bord au singulier pour dire que, à une étape suivante de l'expérience dans la sphère, j'ai défini deux trous et c'est ça que j'appelle le bord. Ce qui veut dire quoi ? C'est qu'une surface qui est ici dessinée, qu'il vous est facile de reconnaître même si ça vous semble — puisqu'on peut l'appeler un disque — troué voir quelque chose comme un jade chinois, vous pouvez voir qu'elle est exactement équivalente ici à ce qu'on appelle un cylindre.

Avec le cylindre, nous entrons déjà dans une toute autre espèce surfacielle car je vous présente ici ma sphère à deux trous. Je vous ai dit tout à l'heure que c'était tout à fait équivalent que ces trous aient l'air ou n'aient pas l'air de se concentriser, si je puis dire, l'un l'autre, c'est exactement le même tabac, d'ailleurs vous le voyez, cette espèce d'estomac que j'ai dessiné là est un cylindre, il suffit que j'en abouche autant à savoir un cylindre, à deux trous aux deux trous précédents ce qui en fait quatre et il suffit que je les couse pour faire sortir la figure qui s'appelle tout simplement dans le langage des demoiselles, un anneau. Il faut bien entendu conserver en image comme étant un creux pour voir de quelle sorte de surface il s'agit.

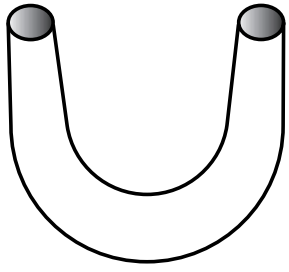

Fig. V - 5

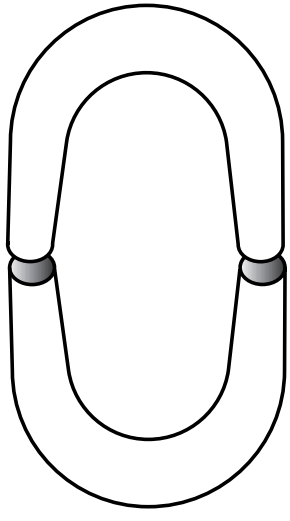

Fig. V - 6

Depuis longtemps, je me suis servi de ce tore pour articuler bien des choses et vous en retrouverez la trace dans la dernière phase du rapport de Rome. Ce tore, à lui tout seul et je dirai presque intuitivement, introduit quelque chose d'essentiel à nous permettre de sortir de l'image sphérique de l'espace et de l'étendue. Car, bien sûr,

ne nous imaginons pas que nous ayons dessiné là le vrai tore à trois dimensions. Ce tore à deux dimensions, lui, assurément est un bord, à savoir que dans la mesure où nous avons supprimé les bords du cylindre, c'est un sans bord et comme surface, il devient bord de quelque chose qui est son intérieur et son extérieur.

Mais c'est une figure simple et qui ne doit nous donner l'idée qu'analogique de ce qu'il peut advenir de l'espace, de l'espace sphérique, si nous le supposons dans son ampleur, dans son épaisseur d'espace, dirais-je, — pour me faire entendre d'un auditoire pas forcément rompu à l'usage des formules mathématiques, — qu'il soit sur lui-même tordu d'une façon torique.

Quoi qu'il en soit, à le prendre, ce qui nous suffit, comme modèle au niveau des deux dimensions, nous nous apercevons qu'ici il y a, concernant ce que nous pouvons dessiner de bord à une dimension, de coupure, une différence d'espèce de la nature la plus claire entre les cercles qui peuvent se réduire à n'être qu'un point et ceux qui vont se trouver, en quelque sorte bouclés, entravés, du fait d'être un cercle, par exemple tracé comme ceci tout le long du tore ou même, ici, de le boucler dans ce que nous appellerons, si vous voulez, son épaisseur d'anneau. Ceux-là sont irréductibles.

Fig. V - 7

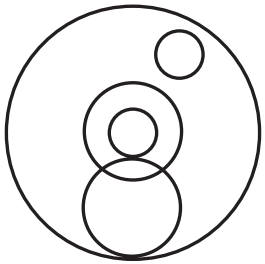

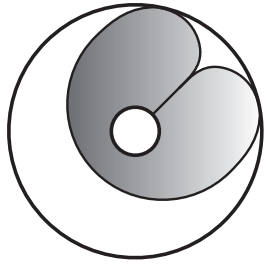

Fig. V - 8

Je vous montrerai, j'en reprendrai ceci que j'ai déjà articulé l'année du Séminaire sur l'Identification que le tore nous donne un modèle particulièrement exemplaire à figurer le nœud, le lien qui existe de la demande au désir. Il suffit pour cela de déclarer, convention, mais convention dont vous verrez la motivation profonde quand je serai revenu des figures suivantes, que la demande doit à la fois boucler sa boucle autour de l'intérieur, l'intérieur d'anneau, de cet anneau qu'est le tore et venir se reboucler sur elle-même sans s'être croisée. Voici à peu près la figure que vous obtenez. De quelque façon que vous la dépouilliez c'est une figure comme ceci : le vide central de l'anneau étant ici.

Vous pouvez alors facilement constater qu'à dessiner une telle boucle, vous êtes dans l'obligation de faire au moins deux boucles, je dirai, sur le vide intérieur de l'anneau, et pour que ces boucles se rejoignent de faire un tour autour

de l'autre vide, c'est-à-dire deux D au moins plus un d ou inversement deux d plus un grand D. Autrement dit, un désir suppose toujours au moins deux demandes et une demande suppose toujours au moins deux désirs. C'est là ce que j'ai articulé dans un temps et que je reprendrai ; je ne le rappelle ici que pour pointer l'élément sur lequel nous allons pouvoir revenir d'une façon qui ôte à cette figure son opacité.

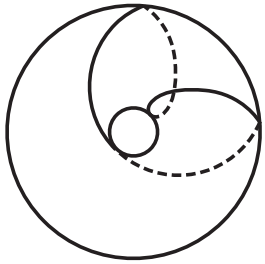

Fig. V - 9

Il est important d'aller plus loin avant que je vous quitte. C'est à savoir à vous montrer ce qui constitue à proprement parler la découverte de cette topologie qui est absolument essentielle pour nous permettre à nous de concevoir le lien qui existe entre ce sillon du sujet et tout ce que nous pouvons y accrocher d'opératoire et nommément le mirage que constitue ceci qui est resté au fond du culot de la psychanalyse comme un reste de la vieille théorie de la connaissance et rien d'autre, l'idée de la fusion auto-érotique, de la primordiale unité supposée de l'être pensant — puisque de penser il s'agit dans l'inconscient, — avec celle qui le porte.

Comme s'il n'était pas suffisant que l'embryologie nous montre que c'est de l'œuf lui-même que surgissent ces enveloppes qui ne font qu'un, qui sont contiguës avec les tissus de l'embryon, qui sont faits de la même matière originelle, comme si depuis les premiers tracés de Freud, ceux-là même dont il semble que nous n'ayons jamais pu les dépasser. Il n'était pas évident au niveau de l'Homme aux loups, rappelez-vous, l'Homme aux loups qui était né coiffé. Est-ce que ceci n'a pas une importance capitale dans la structure tellement spéciale du sujet que ce fait qu'il traîne mais jusqu'après les pas franchis, les derniers pas de l'analyse de Freud, cette sorte de débris qui serait l'enveloppe, cette obnubilation, ce voile, ce quelque chose dont il se sent comme séparé de la réalité. Est-ce que tout ne porte pas la trace que dans la situation primitive de l'être ce dont il s'agit, c'est bien de son enfermement, de son enveloppement, de sa fermeture à l'intérieur de lui-même, même s'il se trouve, par rapport à un autre organisme dans une position que les physiologistes n'ont absolument pas méconnue qui n'est pas de symbiose mais de parasitisme, et que ce dont il s'agit dans la prétendue

fusion primitive, c'est au contraire ce quelque chose qui est pour le sujet un idéal toujours cherché de la récupération de ce qui constituait sa fermeture et non pas son ouverture primitive.

C'est une première étape de la confusion mais ce n'est pas dire, bien sûr, que nous devions nous en arrêter là et croire comme Leibniz à la monade, car en effet, si ce complément nous demeure toujours à chercher comme une réparation jamais atteinte, ce dont nous avons effectivement dans la clinique les traces, reste néanmoins que le sujet est ouvert et que ce qu'il s'agit de trouver, c'est précisément une limite, un bord, un bord tel qu'il n'en soit pas un, c'est-à-dire un bord qui nous permette sur sa surface de tracer quelque chose qui soit constitué en bord mais qui soi-même ne soit pas un bord.

Vous pouvez, vous l'avez vu déjà se retracer la figure en huit inversé sur le tore. Elle coupe le tore et l'ouvre d'une certaine façon tordue qui le laisse en un seul morceau. Et ce tore reconstitué est un bord. Il y a un intérieur et un extérieur. Nous pouvons donc tirer modèle et enseignement d'une certaine fonction de bord qui s'inscrit sur quelque chose qui est un bord. Nous avons besoin d'une fonction de bord déterminant des effets analogues à ceux que j'ai décrits sur la surface d'une différence, d'une différenciation entre les bords qui pourront être tracés par la suite. Nous avons besoin de cela sur quelque chose qui ne soit pas le vrai bord, à savoir qui ne détermine ni intérieur ni extérieur. C'est précisément ce que nous donne la figure que j'ai appelée tout à l'heure sur une feuille cette sorte de bonnet croisé ou *cross-cap*.

Cette figure, je dirais, est trop en avant par rapport à ce que nous avons à dire. Ce que je veux aujourd'hui souligner avant de vous quitter c'est ceci : c'est que, une des deux surfaces qui se produisent quand sur cette surface faussement fermée, faussement ouverte, c'est ce que j'ai appelé le *cross-cap*, nous traçons le même bord en huit inversé que j'ai décrit tout à l'heure, nous obtenons deux surfaces mais deux surfaces qui premièrement sont distinctes l'une de l'autre, à savoir l'une est un disque, l'autre est une bande de Mœbius. Or, ce que ceci va nous permettre d'obtenir, c'est ensuite des bords d'une structure différente. Tout bord qui sera tracé sur la bande de Mœbius donnera des qualités absolument distinctes de ceux qui sont tracés sur le disque, je vous dirai lesquelles la prochaine fois. Et pourtant ce disque se trouve le corrélatif irréductible, dès lors que nous avons affaire au monde du réel à trois dimensions, au monde marqué de ce signe de l'impossible au regard de nos structures topologique, ce disque occupe une fonction déterminante à l'endroit de ce qui est le plus original, la bande de Mœbius.

Qu'est-ce que représente dans cette figuration la bande de Mœbius ? C'est ce que nous pourrons illustrer la prochaine fois en montrant ce qu'elle est, c'est-à-

dire pure et simple coupure, support nécessaire à ce que nous ayons une structuration exacte de la fonction du sujet, du sujet en tant que cette présence oscultatrice, cette prise du signifiant sur lui-même qui fait le sujet nécessairement divisé et qui nécessite que tout recoupement à l'intérieur de lui-même ne fasse rien d'autre, même poussé à son plus extrême, que reproduire de plus en plus cachée, sa propre structure. Mais l'existence de ce disque est déterminée par sa fonction dans la troisième dimension ou plus exactement dans le réel où elle existe. Le disque, je vous le démontrerai, se trouve en position de traverser nécessairement, lui comme réel, cette figure qui est celle de la bande de Mœbius en tant qu'elle nous rend possible le sujet.

Cette traversée de la bande sans endroit ni envers nous permet de donner une figuration suffisante du sujet comme divisé, cette traversée, c'est précisément la division du sujet lui-même. Au centre, au cœur du sujet, il y a ce point qui n'est pas un point, qui n'est pas sans laisser un objet central, soulignez ce pas sans qui est le même que celui dont je me suis servi pour la genèse de l'angoisse.

Cet objet, sa fonction par rapport au monde des objets, nous la désignerons la prochaine fois. Elle a un nom, elle s'appelle la valeur. Rien dans le monde des objets ne pourrait être retenu comme valeur s'il n'y avait ce quelque chose de plus originel qui est qu'il est un certain objet qui s'appelle l'objet *a* et dont la valeur a un nom : valeur de vérité.

# Leçon VI

*12 janvier 1966*

Je veux saluer la parution des *Cahiers pour l'analyse*; à l'intention des auditeurs de l'École Normale Supérieure, je ne puis dire assez combien je les remercie de cette collaboration, de cette présence qui est pour moi un grand soutien.

Contrairement à ce que j'ai pu entendre, fût-ce à l'état d'écho, pour avoir été émis très proche de moi, je veux dire parmi ceux qui sont mes élèves, la théorie, la théorie telle que je la construis ici, la théorie ne saurait aucunement être mise au rang du mythe.

La théorie, pour autant qu'elle est théorie scientifique, se prétend et se prouve n'être pas un mythe. Elle se présente dans la bouche de celui qui parle et qui l'énonce selon le registre qu'on ne saurait que réintégrer dans toute théorie de la parole, de la dimension au-delà de l'énoncé, de l'énonciation.

C'est pourquoi à l'origine de la théorie il n'est pas vain de savoir au nom de qui l'on parle; ce n'est pas par accident que je parle au nom de Freud et que d'autres ont à parler au nom de celui qui porte mon nom. Quand je dénonce, par exemple, comme non-vérité ce qui s'énonce au nom d'une certaine phénoménologie, qu'il n'y a pas d'autre vérité de la souffrance que la souffrance elle-même, je dis que ceci est une non-vérité tant qu'on n'a pas prouvé que ce qui s'est dit au nom de Freud, que la vérité de la souffrance n'a pas d'autre vérité que la souffrance elle-même, est controuvé.

Ceci dit, la naissance de la science ne reste pas éternellement suspendue au nom de celui qui l'instaure parce que la science ne se prétend pas seulement n'être pas de la structure du mythe; elle se prouve ne l'être pas. Elle se prouve en ceci qu'elle se démontre être d'une autre structure et c'est ce que signifie l'investigation topologique que je poursuis ici, que je reprends aujourd'hui. La dernière fois, je l'ai arrêtée sur la structure du tore en tant que construit par la jonction entre les deux trous sur la surface dite topologiquement sphère. Je pense

que vous ne confondez pas la sphère avec la baudruche des enfants, encore qu'elle ait, bien entendu, les plus grands rapports avec elle, qu'elle soit ou non gonflée. Même réduite dans votre poche à l'état de petit mouchoir, c'est toujours une sphère.

J'ai terminé, avec quelque hâte sans doute, limité par la coupure du temps qui gouverne comme pour tous les sujets nos rapports. J'en suis resté à la coupure sur la surface du tore, d'un bord, d'un bord fermé, celui qui y instaure la répétition minimale. Un tour ne suffit pas à nous livrer l'essence de la structure du tore; un tour fait réapparaître la béance des deux trous, sur lesquels il est construit. Il restitue, avec ces deux trous, l'ouverture de ce que nous avons défini d'abord comme la bande cylindrique, à savoir que, je pense n'avoir pas à y revenir aujourd'hui et que tous ceux qui sont là étaient là la dernière fois, pour les autres, mon dieu tant pis, qu'ils s'informent, j'ai dit que deux trous, quels qu'ils soient sur la sphère, sont toujours concentriques même s'ils apparaissent, à une première vue, être ce qu'on appelle extérieurs. Ils sont toujours concentriques et créent ceci que je dessine ici, que nous appellerons par convention ici pour nous en servir, la bande cylindrique. Topologiquement que ce soit, je vous l'ai dit la dernière fois, un jade plat et perforé, tout ça parce que c'est une figure sous laquelle cette bande peut apparaître et apparaît effectivement et non sans raison dans l'art ou dans ce qu'on appelle l'art, ce peut donc être à la fois cette forme plate perforée au centre ou un cylindre : topologiquement c'est équivalent.

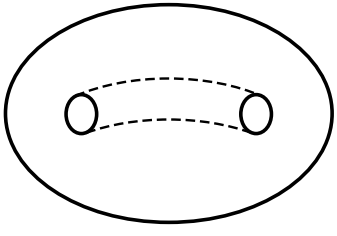

Fig. VI - 1

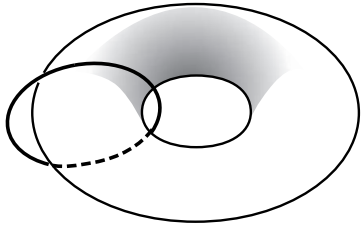

Fig. VI - 2

Un tour, donc sur le tore, coupure, ainsi faite par exemple, ou aussi bien ainsi faite, a simplement pour effet de le renvoyer à la structure de la bande cylindrique et n'en révèle nullement, disons, la propriété. Il en faut deux. Bien commode, pour supporter pour nous la nécessité de la répétition, pour ce que va représenter le tore. Mais alors, pour que cette coupure se ferme, il faut que s'y ajoute, disons, le tour fait autour du second trou; puisque, ce qui définit la structure du tore, je veux dire intuitivement, je suis moi-même gêné de devoir poursuivre ce discours en des termes qui font appel à votre œil, à votre intuition, c'est cet anneau creux, le tore. Mais profitons de ce support de l'intuition

Fig. VI - 3

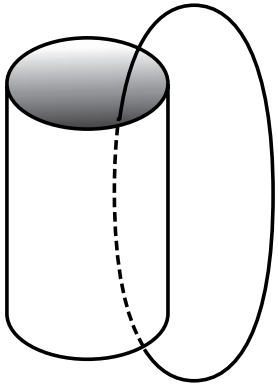

Fig. VI - 4

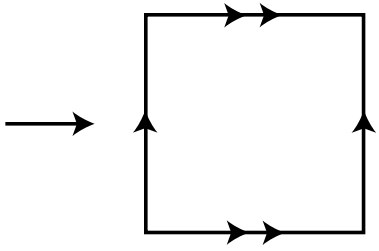

et après tout, il répond au fondement de la structure : pour que la coupure se ferme en ayant fait deux tours autour du trou, si vous voulez appelons-le circulaire, il est nécessaire qu'elle fasse aussi, cette coupure, un tour autour du trou, appelons-le (le nom n'est peut-être pas le meilleur, mais qu'ici il fasse pour vous image, figure) le trou central.

Fig. VI - 5

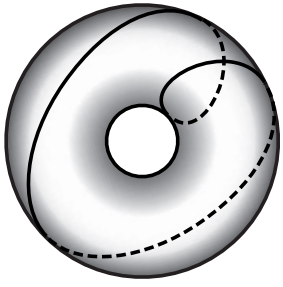

Fig. VI - 6

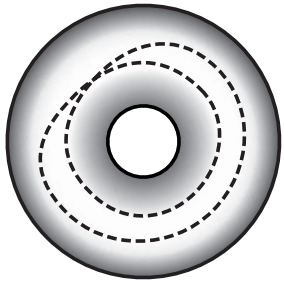

Conventionnellement, nous allons représenter, je dis représenter au sens du terme de représentant, si ce représentant mérite d'être appelé représentation, nous le verrons après, — représentant a l'avantage de dire ici tenant lieu, ce qui veut dire que rien n'est tranché sur le sujet de la fonction de représentation et qu'aussi bien, peut-être, ce qui, ici, se définit, se découpe, s'affirme comme coupure peut bien, jusqu'à nouvel ordre, être pris à la lettre d'être réellement ce dont il s'agit. C'est pourquoi le terme représentant pour l'instant nous suffit. Voilà donc ce qui va se produire : chaque fois que la répétition de ce tour que par convention nous allons assimiler aux tours de la demande, 2 D, ne saurait aller sans que, pour que la courbe soit fermée, le tour aussi soit fait autour du trou central : 2 D ne va pas sans d ; si vous faites la coupure autrement, ce qui est aussi

concevable, je pense, — il faut que je fasse les choses un peu plus rigoureusement pour que je ne sois pas tout à fait… — ce qui est aussi concevable, c'est qu'un D (une demande) pour que la coupure soit fermée, implique deux tours autour du trou central que nous appellerons l'équivalent de deux d (deux désirs).

La demande et le désir, c'est ce qu'au cours de notre construction dès longtemps préparée, et quand nous avons introduit au plus près de l'expérience analytique les termes dans *Fonction et champ de la parole et du langage,* c'est ce à quoi nous avons donné la part qui est l'essentiel de l'expérience analytique, non pas seulement son truchement, son instrument, son moyen, mais assurément, il faut tenir compte qu'il n'y a pas, au dernier terme, d'autre support de l'expérience analytique que cette parole et ce langage. Dire, si je puis dire, que sa substance est parole et langage, c'est là la donnée sur laquelle nous avons édifié cette première restauration du sens de Freud. Mais bien sûr, ceci n'est pas là pour nous tout dire. Ce que finalement la topologie du tore vient à supporter, c'est en nous imageant, en nous permettant d'intuitionner cette divergence qui se produit de l'énoncé de la demande à la structure qui la divise et qui s'appelle le désir, c'est une façon pour nous de supporter ce que nous donne une expérience dont les présupposés subjectifs sont à approfondir.

L'expérience psychanalytique à cette étape de structure que nous faisons ici supporter par le tore est, disais-je, le premier temps que j'ai donné à ma reconstruction de l'expérience freudienne. En un sens, *Fonction et champ de la parole et du langage*, c'est assurer sur le fondement du pur symbolique l'essentiel de l'expérience analytique.

Et si le tore ne suffit pas pour rendre compte de la dialectique de la psychanalyse elle-même, si après tout, sur le tore, nous pouvons nous croire obligés à tourner éternellement dans le cycle des deux termes, l'un dédoublé, l'autre masqué, de la demande et du désir, s'il faut que nous en fassions quelque chose, si je puis dire, de cette coupure, et s'il faut que nous voyions où elle nous mène, à savoir comment, de ce cercle, de ce bord, qui, selon la formule propre à tout bord est un sans bord, c'est-à-dire tournera toujours et sans fin sur lui-même, qu'est-ce qu'on peut reconstruire avec l'utilisation de la coupure, de ce bord ?

Un instant, arrêtons-nous donc avant de nous quitter avec cette structure, — vous m'avez vu hésiter parce que j'allais dire cette forme et en effet, pour autant que nous allons la quitter pour passer à une autre structure, elle se détache comme une forme au moment où elle tombe — arrêtons-nous y un instant pour envisager comment même il a été possible que nous retienne, que nous retienne nécessairement car ce n'est pas vain détour mais passage obligé dans notre construction de la théorie, si nous avons dû repartir de *Fonction et champ de la parole et du langage* comme du point initial.

Ce pur symbolique s'inscrit dans les conditions qui font le névrosé, je dirais, le névrosé moderne : mode de manifestation du sujet non pas mythiquement mais historiquement daté, entré dans la réalité de l'histoire, sûrement à une certaine date, même si elle n'est pas datable, nous n'allons pas nous égarer sur ce qu'était les obsessionnels au temps des Stoïciens. Faute de documents, nous serions imprudents à en faire éventuellement quelque reconstruction structuralement modifiée.

Ce n'est pas cela qui nous importe. Car ce névrosé moderne, il n'est pas sans corrélation avec l'émergence de quelque chose d'un déplacement du mode de la raison dans l'appréhension de la certitude, qui est ce que nous avons cherché à cerner autour du moment historique du *cogito* cartésien. Ce moment est inséparable aussi de cette autre émergence qui s'appelle la fondation de la science, et du même coup de l'intrusion de la science dans ce domaine qu'elle bouleverse, qu'elle force, dirais-je, qui est un domaine qui a un nom parfaitement articulable qui s'appelle celui du rapport à la vérité.

Les limites, les liens aux entournures, si je puis dire, de la fonction du sujet en tant qu'elle est ainsi introduite dans ce rapport à la vérité, ont un statut que j'ai essayé seulement d'esquisser pour vous autant qu'à notre propos il est utile car sans lui il est impossible de concevoir ni l'existence comme telle, ni la structure du névrosé moderne qui, même qu'il ne le sache pas, est co-extensif de cette présence du sujet de la science ; outre que, pour autant que son statut clinique et thérapeutique lui est donné par la psychanalyse, si paradoxal que cela vous paraisse, j'affirme qu'il n'existe, — si singulier que cela vous paraisse — qu'il n'existe, je dirais, complété que de l'instance de la clinique et de la thérapeutique psychanalytique.

A quoi vous allez légitimement, puisque j'ai dit complété, déduire que la πρᾶξις psychanalytique est littéralement le complément du symptôme. Et pourquoi pas ? Puisqu'aussi bien c'est de la tension d'une certaine perspective et d'une certaine façon d'interroger la souffrance névrotique, qu'effectivement se complète dans la cure la symptomatologie ; Freud l'a souligné à juste titre. Le fait qu'elle puisse également se compléter ailleurs, à savoir même avant que Freud ait complété son expérience — il y avait eu certaine manière pour le névrosé de compléter ses symptômes avec Monsieur Janet, — ne va pas contre. Il s'agit seulement de savoir ce que nous pouvons retenir de la structure janetienne pour la constitution du névrosé comme tel.

Mais après tout, je vous le dis tout de suite, ne vacillez pas pour autant. Cette espèce, je ne dirai pas, d'idéalisme mais de relativisme du malade à son médecin, vous ferez bien de ne pas vous y précipiter parce que ce n'est pas du tout ça que je dis, bien que ce soit ça qui ait été entendu ; parce qu'un petit peu prématuré-

ment j'ai introduit cette fonction de la clinique psychanalytique aux réunions de mon École où j'ai, bien entendu, instantanément recueilli cette interprétation de la complémentation du névrosé par le clinicien. A la vérité, j'espérais mieux de ceux qui m'entendent. C'est peut-être aussi pour moi un peu excessif que d'en attendre tant puisqu'aussi bien j'ai été forcé, à titre d'exposé, de passer par ce terme de compléter dont vous verrez comme il pourra être corrigé quand justement j'aurai pu passer par une autre structure. C'est une complémentation peut-être, mais qui n'est pas d'ordre homogène.

C'est ce que va nous livrer la structure suivante. C'est ici que je vais réintroduire la bande de Mœbius. Quoi qu'il en soit, marquons bien déjà, ce qu'il y a là de disparité fondamentale. C'est déjà ce qui est sensible, inscrit, vivant et qui a fait l'immense retentissement de la psychanalyse même sous les formes imbéciles où elle s'est d'abord présentée.

Quand je dis que l'entrée du mode du sujet qu'instaure la science bouleverse et force le domaine du rapport à la vérité, observez que, dans la parole donnée dans la psychanalyse au névrosé comme tel, ce qu'il représente, pour employer mon terme de tout à l'heure, c'est sans doute quelque chose qui appelle, qui se manifeste au premier plan comme demande de savoir et en tant que cette demande est adressée à la science. Ce qui s'introduit avec la psychanalyse décidément du côté de celui qui s'autorise et se supporte d'être ici sujet de la science, qu'il sache ou non en quoi pour autant il engage comme responsabilité, il faut bien le dire, il n'a pas l'air toujours de le savoir, quoi qu'il s'en targue, mais ce qui est original c'est que la parole est donnée à celui que j'ai appelé le névrosé, comme représentant de la vérité. Le névrosé, pour que la psychanalyse s'instaure et ait ce que nous appellerons au sens large où j'emploie ce terme, un sens, c'est et ce n'est rien d'autre que la vérité qui parle, ce que j'ai appelé la vérité quand je l'ai fait dire, parlant en son nom : « Moi, la vérité, je parle ». C'est là sur quoi il nous est demandé de nous arrêter et au plus près car celui que nous écoutons la représente.

Telle est la dimension nouvelle, dont l'originalité tient dans cette disparité que ce crédit absolument insensé qui est fait à une manifestation de parole et de langage, se fait dans la science en tant précisément que la science, dans ce déplacement fondamental qui l'instaure comme tel, l'exclut pour le sujet de la science dont il ne s'agit que de suturer les béances, les ouvertures, les trous par où, comme tel, va entrer en jeu ce domaine ambigu, insaisissable, bien repéré depuis toujours pour être le domaine de la tromperie qui est celui où, comme telle, la vérité parle. C'est à cette jonction, à cet abouchement étrange qu'il s'agit de donner son statut, je le répète. Sans doute, ai-je eu trop l'occasion de m'apercevoir combien il est nécessaire pour se faire entendre, d'insister.

La vérité comme telle est incitée, est convoquée, non plus à être prise dans l'émergence du statut de la science comme problématique, mais à venir, si je puis dire, plaider sa cause elle-même à la barre, elle-même à poser le problème de son énigme. Dans le domaine de la science, ce rapport à la vérité ne saurait être éludé. Ce n'est pas pour rien que nous avons une logique qu'on appelle moderne, logique dite propositionnelle, ébauchée par les Stoïciens, on peut même dire et croire qu'il faut aussi faire crédit tellement nous avons peu de documents. Elle repose, cette logique dont vous auriez tort de minimiser l'importance des manifestations car, même si tardive dans la construction de la science, ceci occupe dans nos préoccupations présentes cette place extraordinaire, qui n'en fait pas moins révéler une problématique qui sans doute résolue dans les premiers temps de la science en marche, ne nous rejoint pas par hasard au rendez-vous où nous la trouvons maintenant.

Sans pouvoir même en dire quoi que ce soit qui rappelle à ceux qui savent la complexité, la richesse et les déchirements, les antinomies qu'elle instaure, je rappellerai simplement comme point de référence ce à quoi, si je puis dire, elle réduit la fonction de la vérité. C'est l'ἀλήθεια, cette figure ambiguë de ce qui ne saurait révéler sans occulter, c'est cette ἀλήθεια dont un Heidegger nous rappelle dans la pensée qui est la nôtre la fonction inaugurale, et nous appelle à y retourner, je dois dire non sans une étrange maladresse de philosophe car au point où nous en sommes, j'ose dire que nous, psychanalystes, nous avons plus à en dire, oui, plus à en dire, que ce que Heidegger dit du *Sein*, même barré dans son rapport au *Wesen*.

Laissons cela de côté un instant et disons qu'à l'ἀλήθεια, c'est pour cela que je l'ai réintroduit, depuis les Stoïciens, s'oppose l'ἀληθές, le vrai au neutre, attribut. Qu'est-ce que peut vouloir dire l'ἀληθές, détaché de l'ἀλήθεια ? Naturellement, ce n'est tout de même pas moi qui ai introduit pour la première fois cette question. Disons que toute la logique, la logique moderne propositionnelle, que vous pouvez voir en ouvrant n'importe quel manuel, qu'on l'appelle symbolique ou non, vous verrez se constituer le jeu de ce qu'on appelle les opérations logiques, conjonction, disjonction, implication, implication réciproque, exclusion. Nulle part vous n'y trouverez, je vous le dis en passant, la fonction logique que j'ai introduite pourtant l'année dernière sous le nom de l'aliénation. J'y reviendrai.

Ces opérations se fondent, se définissent d'une façon qu'on appelle purement formelle, à partir de la possibilité de qualifier un énoncé d'ἀληθές — vrai ou faux, — en d'autres termes de lui donner une valeur de vérité. La logique la plus commune qui dure depuis toujours et qui a peut-être quelque titre à faire durer, c'est une logique bivalente : un énoncé est vrai ou faux.

Il y a de fortes raisons de présumer que cette façon de prendre les choses est tout à fait insuffisante. D'ailleurs, il faut le reconnaître, les logiciens modernes s'en sont aperçus, d'où leur tentative d'édifier une logique multivalente. Ce n'est pas commode vous savez. Et d'ailleurs, je dirai, provisoirement, que cela ne nous intéresse pas. L'intéressant est de savoir simplement qu'on construit une logique sur le fondement bivalent de l'ἀληθές, vrai ou pas, et qu'on peut construire quelque chose qui ne se limite pas du tout à la tautologie, le vrai est vrai, le faux est faux, qui peut s'étendre sur des pages et des pages et qui, bien sûr, tout en prenant fortement référence à la tautologie, n'en construit pas moins quelque chose où l'on gagne du terrain. C'est exactement le même problème que pose la mathématique qui est tautologique d'un certain point de vue de logicien mais il n'en reste pas moins que c'est une conquête, un édifice justement fécond et dont les faîtes, les apogées, les développements, appelez ça comme vous voudrez, sont tout à fait substantiels, existants ; au regard des prémisses, on a effectivement construit quelque chose, on a gagné un savoir.

Le rapport à la vérité est en d'autres termes ici suturé par la pure et simple référence à la valeur. Qu'on en demande plus quand on demande ce que c'est que d'être vrai, bien sûr, la pensée dite positiviste ou néo-positiviste aura là recours à la référence ; mais ce recours à la référence en tant que ça serait l'expérience ou quoi que ce soit de l'offre d'une objectalité expérientielle sera toujours insuffisant, comme il est facile de le démontrer chaque fois que cette voie est prise. Car on ne saurait, avec cette seule référence, expliquer ni le ressort, ni les parties, ni le développement, ni les crises de toute la construction scientifique.

Il nous faut nous rappeler, pour avoir seulement une saine logique, que nous ne pouvons complètement éliminer le simple rapport à l'être au sens aristotélicien, lequel dit que le vrai est de dire de ce qui est, qu'il est ou n'est pas là, existe ; que le faux est de dire que ce qui est n'est pas, ou qu'il n'est pas qu'il est. On tente une issue à cette référence à l'être, alors là il y a l'issue russellienne, celle à l'événement qui est tout autre chose que l'objet. La gageure est tenue par Russell dont la seule référence événementielle, à savoir du recoupement spatio-temporel est quelque chose que nous pouvons appeler une rencontre : dès lors, on définira le vrai comme la probabilité d'un événement certain, le faux comme la probabilité d'un événement impossible.

Il n'y a qu'une faiblesse à cette théorie, à ce registre, c'est qu'il y a, — et c'est ici que nous remettons en jeu nous autres analystes une sorte de rencontre qui est celle dont je vous ai parlé la première année où j'ai parlé ici tout de suite après la répétition, — c'est précisément la rencontre avec la vérité. Impossible donc d'éliminer cette dimension que je décris comme celle du lieu de l'Autre où tout ce qui s'articule comme parole, se pose comme vrai même et y compris le

mensonge ; la dimension du mensonge, contrairement à celle de la feinte, étant justement d'avoir le pouvoir de s'affirmer comme vérité.

Dans la dimension de la vérité, c'est-à-dire la totalité de ce qui entre dans notre champ comme fait symbolique, la vérité avant d'être vraie ou fausse, selon des critères qui, je vous l'ai indiqué, ne sont pas simples à définir puisque, toujours, ils font entrer d'un côté, la question de l'être, et de l'autre, celui de la rencontre justement avec ce qui est en question avec la vérité. Et la vérité entre en jeu, s'instaure et s'articule comme primitive fiction autour de quoi va avoir à surgir un certain ordre de coordonnées dont il s'agit de ne pas oublier la structure, avant que quoi que ce soit puisse se poursuivre valablement de sa dialectique, c'est cela qui est en question.

C'est ici que devient fascinant ce qui se poursuit comme œuvre, comme étreinte, comme trame, sur ce point que j'ai appelé le point d'abouchement de la vérité et du savoir. Si l'année dernière nous avons ici fait si long, si grand état des thèmes de Frege, c'est qu'il tente une solution — une parmi les autres mais celle-là spécialement révélatrice pour nous, d'aller dans un sens radical — de ce que nous avons vu ou entrevu ; grâce à certains de ceux qui veulent bien ici me répondre, ce que nous avons vu, c'est qu'au niveau de la conception du concept, tout est tiré du côté où ce qui va avoir à prendre valeur ou non de vérité, est marqué d'une certaine sollicitation, réduction, limitation qui est proprement celle du fait qu'il a pu en tirer la théorie du nombre qui est la sienne. Si l'on y regarde de près, le concept fregeien est entièrement centré sur ce à quoi peut être donné un nom propre. En quoi pour nous, avec la critique que j'en avais fait l'année dernière, — ici je demande pardon à ceux qui n'y étaient pas participants, — en quoi se révèle le caractère spécifiquement subjectif au sens de la structure que nous donnons au terme de sujet, de ce qui, pour un Frege, en tant que logicien de la science, est ce qui caractérise comme tel le sujet de la science. Je sais qu'ici je ne fais qu'approcher un point qui demanderait développement. Si développement il y a sur cette question, si question il peut y avoir là-dessus, ça ne pourra être posé qu'à mon séminaire fermé.

Mais j'en ai indiqué assez pour rejoindre ce sur quoi j'ai terminé la dernière fois, à savoir qu'il y a problème autour de cette fonction fregeienne précisément de la *Bedeutungswert* qui est *Wahrheitswert*, et que cette valeur de vérité, s'il y a problème, c'est là, peut-être, que vous verrez en fait que nous pouvons apporter quelque chose qui en donne, qui en désigne, d'une façon rénovée par notre expérience, le véritable secret : il est de l'ordre de l'objet *a*.

C'est au niveau de l'objet *a* en tant qu'objet qui choit, dans l'appréhension d'un savoir, que nous sommes, comme hommes de la science, rejoints par la question de la vérité. Ceci est caché parce que l'objet *a* ne se voit même pas dans

la structure du sujet telle qu'elle est édifiée dans la logique moderne, et que c'est proprement ce que notre expérience nous force d'y restaurer là où la théorie précisément, non seulement se prétend mais se prouve être supérieure au mythe, et que c'est seulement à partir de là que peut être donné son statut, un statut dont on rende compte et non pas seulement qu'on constate, comme le fait d'être divisé, son statut au sujet précisément dont le sens ne saurait échapper à cette division.

C'est ici que s'introduit la structure du plan projectif pour autant que la surface en est autre et nous permet de répondre autrement de ce qui se découpe comme sujet et comme objet. Cette bande de Mœbius, je vous l'ai déjà montrée au cours des années passées, j'ai donné déjà les indications qui vous mettent sur la voie de son utilisation pour nous dans la structure. La bande de Mœbius, je l'ai déjà une fois construite devant vous, vous savez comment ça se fait. On prend une bande du type de celles que j'appelle bande cylindrique et la retournant d'un demi-tour, on la colle à elle-même, on fait ainsi cette bande de Mœbius qui n'a qu'une surface, qui n'a pas d'endroit et d'envers. Et déjà, la première fois que je l'ai introduite, j'ai fait allusion à ceci : comment cette surface peut-elle être, comme on dit d'un habit la doublure, comment peut-elle ou non être doublée ? Eh bien, observez ici quelque chose d'essentiel à la structure de la sphère : cette structure de la sphère, sur laquelle vit toute la pensée, au moins celle qui est émergente jusqu'à l'entrée en jeu de la science, autrement dit la pensée cosmologique qui, bien entendu, continue de faire valoir ses droits même dans la science, auprès de ceux qui ne savent pas ce qu'ils disent.

Il ne suffit pas d'avoir en matière sociale des prétentions révolutionnaires pour échapper à certaines impasses concernant précisément ce qui est pourtant à la racine de l'entrée en jeu d'une révolution quelconque, à savoir le sujet. Je n'évoquerai pas ici un dialogue que, peut-être, j'ai déjà évoqué avec un de mes confrères soviétiques. J'ai pu m'apercevoir et me faire confirmer depuis par une information qui, je vous prie de le croire, est abondante, que dans l'Union des Républiques Socialistes, on est encore aristotélicien, c'est-à-dire que la cosmologie n'en est pas différente, c'est-à-dire que le monde est une sphère, que la sphère peut se doubler à l'intérieur d'une autre sphère et ainsi de suite en manière de pelures d'oignons. Tout rapport du sujet à l'objet est le rapport d'une de ces petites sphères à une sphère qui l'entoure et la nécessité d'une dernière sphère, encore qu'elle ne soit pas formulée, est tout de même là implicite dans tout le mode de pensée, comme réalité.

Or, quoi qu'on en pense, c'est là quelque chose qui peut bien se peindre en couleurs et qu'on appelle ridiculement, — j'ai encore il n'y a pas longtemps entendu employer le terme, — réaliste, pour désigner le mythe de la réalité. En

effet, c'est bien d'une réalité mythique qu'il s'agit, mais appeler ça réaliste a quelque chose d'hallucinant comme l'histoire de la philosophie nous commande d'appeler réaliste tout autre chose. C'est une affaire de querelle des universaux. Quant à savoir si Freud tombait ou non dans le travers de prendre la réalité pour la dernière, ou l'avant-dernière ou l'une quelconque de ces pelures, à savoir pour croire qu'il y a un monde dont la dernière sphère, si l'on peut dire, soit immobile, qu'elle soit motrice ou non, je pense que c'est là avancer quelque chose de tout à fait abusif; car s'il en était ainsi, Freud n'aurait pas opposé le principe du plaisir et le principe de réalité.

Mais c'est encore un fait dont personne n'est arrivé jusqu'à présent à prendre conscience des conséquences, à savoir de ce que cela suppose quant à la structure. Je répète qu'on voit combien ce fait est solidaire à la fois de l'idéalisme et d'un certain faux réalisme, qui est le réalisme — je ne dirai pas de ce qu'on appelle le sens commun, car le sens commun est insondable –, du sens des gens précisément qui se croient être un moi, un moi qui connaît et qui font une théorie de la connaissance. Tant que la structure est faite de ces sphères qui s'enveloppent l'une l'autre, quel que soit l'ordre dans lequel elles s'étagent, nous nous trouvons justement devant cette figure : sphère subjective et toute sphère intermédiaire — il y aura toujours une certaine quantité de sphères intermédiaires, — idée, idée d'idée, représentation, représentation de représentation, idée de représentation, et qu'au-delà même de la dernière sphère, disons que c'est la sphère du phénomène, nous pourrions peut-être admettre l'existence d'une chose en soi, c'est-à-dire d'un au-delà de la dernière sphère. C'est autour de cela qu'on tourne depuis toujours et c'est l'impasse de la théorie de la connaissance.

La différence entre cette structure de la sphère et celle de la bande de Mœbius, que je vous présente, est que si nous nous mettons à faire la doublure de cette bande de Mœbius, qui est celle-là que je tiens là dans la main droite, quand nous aurons fait un tour, c'est ce que je vous ai dit quand je vous l'ai présentée, nous serons de l'autre côté de la bande; il semblerait donc qu'il faille la traverser comme je vous l'ai dit la première fois, pour lui faire sa doublure, mais c'est à condition de vouloir lui faire une doublure comme la doublure de ce manteau ou la doublure de la sphère de tout à l'heure, une doublure qui se ferme en un tour; mais si vous en faites deux, de tours, vous l'enveloppez complètement, à savoir que vous n'avez plus besoin d'en faire d'autre. La bande de Mœbius est complètement doublée avec cet élément qui, en plus, lui est enchaîné. Concaténation, terme essentiel à donner sa valeur non pas métaphorique mais concrète à la chaîne signifiante. Seulement, ce qui la double, cette bande de Mœbius, c'est une surface qui n'a pas du tout les mêmes propriétés. C'est une surface qui si je la défais de cette bande de Mœbius qui était bouclée avec elle —

je crois que nous n'avons pour l'instant plus rien à en faire — nous avons une surface qui a pour propriété de pouvoir, si je puis dire, en se doublant elle-même, en accolant une de ses faces, appelons-la la face bleue pour ne pas dire l'endroit et l'envers ; elle n'a pas d'endroit ni d'envers, elle n'a un endroit et un envers qu'une fois qu'on a choisi, la face bleue est collée à elle-même et la face rouge est tout entière dans ce qui se voit à l'extérieur.

Voilà donc une surface qui a pour propriété la bande de Mœbius primitive dans laquelle ces deux-là ont été faites, c'est une bande de Mœbius que vous prenez, construisez de façon ordinaire en la retournant ainsi, si vous la découpez, d'une façon équidistante à son bord, si vous y faites une coupure, vous aurez deux tours, vous aurez alors au centre une autre surface de Mœbius et à la périphérie, une bande qui, elle, n'est pas une bande de Mœbius, ni une bande cylindrique. C'est une bande avec deux faces. Mais ce n'est pas une bande cylindrique car, vous voyez, elle a quand même une forme un petit peu bizarre ; cette forme, je vous la montre, elle est très simple à trouver, elle fait ici deux tours. Bon, faites la vérification. Cette bande est une bande applicable à la surface du tore. Voilà, je vous l'envoie pour que vous la regardiez.

Alors, qu'est-ce que nous avons ? Nous avons une bande de Mœbius qui est telle que, subissant une coupure, une coupure typique, d'une façon régulière équidistante à son bord, on aboutit à quelque chose qui est la bande de Mœbius qui reste toujours là et a quelque chose qui l'enveloppe complètement en faisant un double tour : ce n'est pas une bande de Mœbius, c'est quelque chose qui enveloppe la bande de Mœbius d'où ce quelque chose est issu, dans la mesure où cette bande résulte d'une division de la bande de Mœbius. Cette bande, en tant qu'à la fois enchaînée à la bande de Mœbius mais tout en en étant isolée, est applicable sur le tore ; cette bande, c'est ce qui, pour nous, structuralement, s'applique le mieux à ce que je vous définis pour être le sujet, en tant que le sujet est barré.

Le sujet en tant qu'il est, d'une part quelque chose qui s'enveloppe lui-même ou encore ce quelque chose qui peut suffire à se manifester dans ce simple

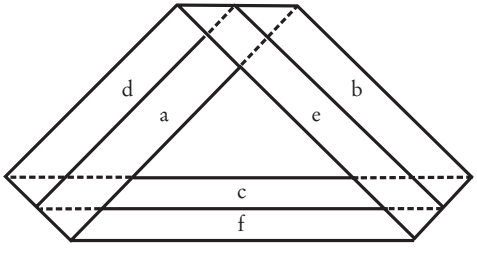


Fig. VI - 7

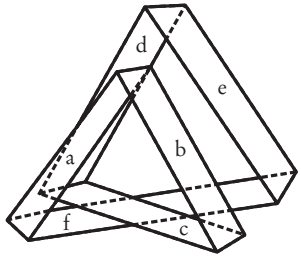


Fig. VI - 8

redoublement, car nul besoin même que la bande de Mœbius reste isolée au centre, enchaînée puisque vous savez que cette bande, à la faire se redoubler, je peux refaire la structure d'une bande de Mœbius.

Ceci va nous servir d'appui pour définir la fonction du sujet : quelque chose qui aura cette propriété essentielle à définir la conjonction de l'identité et de la différence. Voilà ce qui nous paraît le plus approprié à supporter pour nous structuralement la fonction du sujet. Vous y verrez des détails, des finesses qu'à mesure que je poursuivrai, vous y pourrez voir d'une façon plus intime ce rapport de la fonction du sujet à celle du signifiant et la distance qui sépare dans un cas et dans l'autre ce rapport à la conjonction de l'identité et de la différence.

Et maintenant, je vous indique que si la bande de Mœbius est elle-même l'effet d'une coupure dans un autre mode de surface que pour vous faciliter les choses je n'ai pas introduite autrement, et que j'ai appelé tout à l'heure le plan projectif, c'est au prix d'y laisser le résidu d'une chute, elle, discale que je prends comme support de l'objet *a*, en tant que c'est de sa chute que dépend l'avènement de la bande de Mœbius, et que sa réintégration le modifie dans sa nature de chute discale, c'est-à-dire le rend sans endroit ni envers, et c'est là que nous retrouvons la définition de l'objet *a* comme non spéculaire.

C'est en tant que, vous le voyez, il se resuture, il se recolloque à sa place par rapport au sujet dans la bande de Mœbius qu'il a pour propriété de devenir ce quelque chose d'autre dont les lois sont radicalement différentes de celles de n'importe quel trou fait sur la sphère qui aussi bien définit sujet ou objet. C'est un objet tout à fait spécial. Et hier soir, — je regrette que la personne qui a introduit ce terme soit actuellement partie, vu l'heure — on nous a parlé de retournement. Aucun emploi d'un terme tel que celui-là ne saurait être tenu pour légitime sauf à être proprement gâché s'il ne ressortit pas à cette référence structurale, c'est à savoir que sont d'une portée toute différente selon les structures, ce qui peut se qualifier de retournement. A quoi bon ai-je martelé depuis des années la différence du réel, de l'imaginaire, du symbolique que vous voyez maintenant s'incarner, je pense que vous le sentez, que tout à l'heure, dans ses successives sphères, vous avez bien vu comment là, l'imaginaire trouve sa place, l'imaginaire c'est toujours la sphère intermédiaire entre une sphère et l'autre. L'imaginaire n'a-t-il que ce sens ou peut-il en avoir un autre ? Comment parler d'une façon univoque de retournement, comment le faire sentir ?

Un gant, prenons la plus vieille façon de présenter les choses, elle est déjà dans Kant. Un gant retourné et un gant dans le miroir, ce n'est pas la même chose. Un gant retourné c'est dans le réel, un gant dans le miroir c'est de l'imaginaire pour autant que vous prenez l'image du gant dans le miroir pour l'image du gant qui est dedans. A partir de là, vous pouvez bien voir, que pour nos

formes, celles que je peux vous dessiner au tableau, il en est de même, parce qu'elles ont un endroit et un envers et parce qu'elles ont un axe de symétrie.

Mais pour le plan projectif et pour la bande de Mœbius, qui n'ont pas d'endroit ni d'envers ni de plan de symétrie, quoi qu'ils se divisent en deux, ce que vous aurez dans le miroir est sérieusement à questionner. Quant à ce que vous avez dans le réel, essayez toujours de retourner une bande de Mœbius, vous la retournerez tant que vous voudrez, elle aura toujours la même torsion car en effet cette bande de Mœbius a une torsion qui lui est propre et c'est à ce titre qu'on peut croire qu'elle est spéculaire : elle tourne ou à droite ou à gauche. C'est justement en quoi je ne dis pas que la bande de Mœbius n'est pas spéculaire, nous définirons le statut de sa spécularité propre, nous verrons que cela nous mènera à certaines conséquences.

Ce qui est important, c'est cette fausse complémentarité qui fait que nous avons d'une part, une bande de Mœbius qui pour nous est support et structure du sujet en tant que nous la divisons, si nous la divisons par le milieu nous n'aurons plus ce résidu de la bande de Mœbius enchaîné que je vous ai montré tout à l'heure, mais nous l'aurons encore sous la forme précisément de cette coupure, et qu'importe, l'essentiel sera obtenu, à savoir la bande que nous appellerons torique, applicable sur le tore, et qui est capable de restituer, en s'appliquant sur elle-même, la bande de Mœbius. Ceci, pour nous structure le sujet.

Quelque chose se conjoint à cet $, que nous appelons *a*, qui est un objet non spéculaire ; d'une part, en tant qu'il se ressoude, il est considéré comme support de ce $, du sujet ; d'autre part, en étant chu, il perd tout privilège et littéralement laisse le sujet seul, sans recours de ce support, ce support est oublié et disparu. C'est là que j'ai voulu vous mener aujourd'hui. Je m'excuse de n'avoir pas pu pousser plus loin cet exposé mais j'ai pensé depuis longtemps qu'à ne pas mâcher littéralement les pas, je risquais de prêter à la rechute toujours dans la pensée psycho-cosmologique qui est précisément celle à laquelle notre expérience va mettre un terme.

# Leçon VII

*19 janvier 1966*
*(Séminaire fermé)*

Aujourd'hui va être employé à une sorte d'épreuve dont je voudrais vous dire d'abord le dessein. C'est d'abord une espèce d'échantillon de méthode. On va vous parler — pas moi, la personne que j'en ai chargée, — on va vous parler d'un éclairage apporté sur un point particulier de *La Divine Comédie* de Dante par quelqu'un qui, manifestement y a été guidé par les suggestions qu'il a reçues de la connaissance de mon stade du miroir.

Bien sûr, ce n'est pas ça qui lui a donné la connaissance de Dante. Monsieur Dragonetti, auteur de l'article dont on va vous rendre compte, est un éminent romaniste dont la connaissance très ample de Dante est justement ce qui donne la valeur au repérage qu'il a fait de la fonction du miroir dans un style tel que cela lui permette d'apporter sur la conscience, sa fonction fondamentale, des notations, on peut dire, tout à fait sans rapport avec ce qui circule de son temps. C'est cela qu'on va vous présenter.

Quel en est l'intérêt ? C'est d'indiquer le sens dans lequel pourrait être fait cet échantillonnage de structure qui permettrait de donner un ordre, un ordre autre que reposant sur des préconceptions d'évolution linéaire, d'évolution historique ou plus exactement de cette introduction dans l'histoire de cette notion d'évolution qui la fausse complètement.

Bref, c'est là une espèce de premier modèle, modèle emprunté à ce qui se produit effectivement dans la réalité, mais qui est en quelque sorte confiné à des travaux de spécialistes, un modèle, si l'on peut dire, si vous voulez, de méthode historique telle qu'elle pourrait être guidée par les considérations structuralistes qui, ici, nous guident, en tant qu'elles seraient employées avec les références psychanalytiques. Ce sera une occasion de les rappeler. Cela me mettra, du même coup, en posture de vous rappeler certains acquis de mon enseignement antérieur pour autant que j'aurai à les remettre très prochainement en communication avec ce que je continue de vous développer des struc-

tures topologiques fondamentales pour autant qu'elles sont pour nous des structures-guides.

Je vous parlerai d'autre chose dont je vous laisse la surprise mais dont je vous indique dès maintenant que tout en étant une analyse structurale, d'un autre point du donné de l'acquis culturel — vous verrez tout à l'heure ce que c'est que j'ai choisi — à quelques siècles de distance de Dante, je me trouverai amené ici à un de ces points tournants d'introduction, de mise en évidence, de saillie d'une donnée structurale qui nous sera spécialement, pour nous psychanalystes, de la plus grande utilité comme fondement, pour essayer d'ordonner ce qui se dit de complètement confus parce que collabé, parce qu'écrasé, si l'on peut dire, par les différents plans que ça invoque au sujet du masochisme.

Alors, je donne la parole à Madame le Docteur Parisot qui va vous rendre compte de cet article sur un point particulier de la *Divine Comédie*, à savoir cette présence de la spécularité, de ce que Dante en pense.

***Docteur Th. Parisot –*** Le travail de Dragonetti est un travail qu'il a publié dans la *Revue des Études Italiennes* n° 102, septembre 1965. Il a donné pour titre à son travail : «Dante et Narcisse, ou les faux monnayeurs de l'image».

Dans *La Divine Comédie* il y a deux allusions, et deux seulement au mythe de Narcisse. La première en Enfer, où le nom de Narcisse est mentionné; la deuxième au Paradis, où il est traité seulement sous la forme d'une périphrase. Le propos de Roger Dragonetti c'est, par le biais du commentaire de ces deux passages, d'avancer que la substance de ce mythe est sans cesse présente dans la *Divine Comédie*, et qu'elle fut le monstre intime de Dante.

La première allusion, celle de l'Enfer, on la trouve dans le Chant XXX; cette allusion elle-même est au vers 128. Elle figure au cours de l'épisode des faux monnayeurs. L'épisode, le voici : Dante aperçoit un hydropique au ventre proéminent et aux membres disproportionnés : c'est Maître Adam. L'image obsédante des ruisseaux de Casentin ne fait qu'augmenter la soif qui le dévore. Accolées à lui, deux ombres : l'une c'est la femme de Putiphar, l'autre c'est Sinon, le Grec de Troie.

Maître Adam et Sinon échangent des coups dans une rixe provoquée par le premier, qui a traité le Grec de fourbe. Le texte, le voilà, traduit naturellement :

> *« Et que te châtie, dit le Grec, la soif qui te crevasse la langue ainsi que l'eau pourrie qui fait que ton ventre te fait une clôture devant les yeux. »*

A quoi le faux monnayeur répond :

> *« Comme d'habitude ta bouche ne se démantibule que pour son mal car*

*si j'ai soif et si l'humeur me farcit, tu as la fièvre et la tête te fait mal et pour lécher le miroir de Narcisse, il ne te faudrait pas de longues paroles d'invitation. »*

Premier point : le miroir de Narcisse. Ce miroir de Narcisse, on ne peut pas le prendre pour une simple métaphore, pour désigner l'eau fraîche. Ce n'est pas l'eau fraîche, désignée en termes plus beaux. D'ailleurs ce serait tout à fait contraire à l'idée que Dante a de la poésie. C'est donc là une métaphore, mais c'est la métamorphose de cette eau, la métamorphose de cette eau en miroir de Narcisse. Dante ne parle donc pas seulement de l'eau mais d'une surface réfléchissante, comme durcie, qui renvoie l'image d'un Narcisse épris de son ombre. Ainsi l'eau fraîche est effectivement cette eau, mais une eau transmuée en miroir, une eau changée en image de l'eau. A partir de quoi la riposte de Maître Adam prend son sens. On peut traduire comme ça :

*« Ta fièvre te donne tellement soif que tu ne te ferais pas beaucoup prier pour lécher une image de l'eau. »*

Le deuxième point, c'est le sens allégorique qui concorde avec la lecture littérale de ces vers. Il faut donc chercher le sens symbolique de la faute de Maître Adam et le sens symbolique de cette difformité qu'est l'hydropisie. Maître Adam est un faux monnayeur mais dont la faute apparaît d'une singulière gravité étant donné l'endroit où il est : dans l'Enfer. Ce qu'il a fait : à l'instigation des Comtes de Romena, il a fabriqué des florins. Ces florins étaient bons de poids mais ils comportaient un alliage. Le florin était en principe une monnaie d'or pur. Ceux-là ne sont pas d'or pur. Ils comportent trois carats de métal. Avant d'approfondir le sens de cette faute, il convient de la situer dans ce qu'on peut appeler l'ordonnance morale de l'Enfer qui est exposée dans le Chant XI, exposée par la bouche de Virgile. Il est dit que la fraude, d'une part présuppose la malice et d'autre part, il est dit que la fraude est le mal propre à l'homme.

Le premier point : la fraude, la falsification présuppose la malice. La malice se manifeste dans le choix délibéré du mal que l'on poursuit. Elle falsifie le principe lui-même qui fonde toute vertu sur le bien en se dissimulant sous l'apparence d'un bien. Elle atteint Dieu dans ce qu'il y a de plus proche de son essence, à savoir la raison. Si la raison rend l'homme semblable à Dieu, c'est aussi par elle que cette similitude, dans l'analyse, s'adultère en son reflet, celui d'un Autre absolu, une semblance de l'absolu. La raison, captive de sa propre image du bien, séduite à son reflet, se rend semblable à son reflet, en se choisissant comme telle, sens absolu de métamorphose. Et ce sens, qui attire en son creux l'être de toute chose, en tire un double ressemblant, où rien jamais ne se présente, ne se

dérobe, sous la semblance d'un absolu. C'est donc par sa latence que la malice est redoutable, et le propre de la malice c'est qu'elle n'apparaît jamais. Ce n'est aucune interprétation, c'est dans le texte, ça. En fait c'est dans le Chant XI.

La deuxième chose qui est dite dans ce Chant, c'est que la fraude est le mal propre à l'homme. C'est Virgile qui l'exprime dans un raccourci tout à fait saisissant en un seul vers, le vers 52 de ce chant XI :

*« La fraude dont toute conscience sent le remords ».*

En d'autres termes, toute conscience comme telle est mordue par la fraude. Il y a chez tout homme quelque chose de fondamentalement faussé dont la conscience porte les marques. Il s'agirait de la faute première, la faute première c'est la séparation, c'est la morsure. Et dans la faute de toute conscience dans le remords, il y a ce « mor » de la morsure. Et c'est la morsure d'Adam qui a provoqué cette séparation, cette brisure, cette brisure de la raison. Donc toute conscience est toujours déjà en rupture, entamée qu'elle est par la falsification originelle. Le faux monnayeur s'appelle Adam. Naturellement le nom de ce personnage rappelle celui du premier homme et précédant le texte que j'ai lu au début, le texte de l'allusion à Narcisse, tous les thèmes de la faute originelle sont présents.

Maintenant, en tenant compte de ce rapprochement symbolique et dans le même registre d'interprétation, on va voir en quel sens la fausse monnaie est une image de la faute originelle. Ce florin, je vous l'ai dit, était un florin d'or pur, la nature restant toujours à cette époque la référence. Ce florin d'or pur se reconnaît comme monnaie pure au nom et à l'effigie, nom et effigie qui sont signes de vérité. Mais ce pouvoir de signifier appartient naturellement à celui qui a autorité pour authentifier le signe, c'est-à-dire le prince. Le prince se rend coupable s'il corrompt le signe. Le florin d'or est marqué à l'effigie de Jean-Baptiste. Cette effigie comme signe est donc le rappel d'un ordre divin à sauvegarder. Lorsque la monnaie est falsifiée, le rapport authentique du signe et de la matière est détruit. Le symbole perverti en fiction crée une image d'intégrité sous laquelle s'imbriquent tous les abus de la fraude. La fraude falsifie donc la vérité de la monnaie et du même coup elle falsifie la monnaie de la vérité. La monnaie de la vérité c'est une chose sainte. Elle adultère donc l'ordre divin ; elle adultère le rapport à Dieu, le rapport à la source qui fonde l'ordre naturel des valeurs.

Quant au sens symbolique maintenant de la difformité de Maître Adam, on peut toujours dans le même registre la prouver. La chose publique, de tout temps, a été comparée à un corps, le corps social qu'on emploie même maintenant et les effets que provoque sur ce corps le gonflement démesuré des richesses abusives du prince conduit à des images de difformité. Le prince est un

membre de ce corps. Il devient une sorte de monstre, démesurément gonflé, gonflé au détriment du reste du corps, c'est-à-dire de la communauté. Il en résulte une disproportion monstrueuse de cette communauté, et la difformité de Maître Adam, cette hydropisie, une hydropisie telle qu'il a un énorme corps, une énorme panse. Cette panse monte devant ses yeux, donc elle fait un écran devant ses yeux, elle l'aveugle, cette panse est pleine d'une eau qui est stagnante des richesses du prince. Stagnante, elle se corrompt. Stagnante, elle ne peut plus circuler dans le reste du corps de Maître Adam et elle entraîne donc cette sécheresse de la bouche où les lèvres sont figées. Elle entraîne cette soif constante et également cette maigreur des membres inférieurs qui ne peuvent plus soutenir Maître Adam, cette énorme panse aveugle…

En tenant compte de ces remarques, on peut se demander dans ce que représente Maître Adam, et que représente Sinon, que représente cette rixe, c'est-à-dire quel est le rapport entre Maître Adam et Sinon qui se termine par cette merveilleuse allusion ?

Tout d'abord Maître Adam : la scène se déroule donc dans la perspective de la malice latente d'où est sorti l'art frauduleux du premier homme. Ce mal propre à l'homme, l'hydropisie le symbolise. C'est une maladie de l'eau, une perversion de l'homme à la source, et c'est une maladie pesante qui immobilise Adam dans une position grotesque. Là est la marque de son impuissance radicale. L'image des ruisseaux de Casentin, le Casentin est un lieu proche de Romena et Romena est le lieu de la faute : c'est là qu'Adam a falsifié sa monnaie. Cette image de cette source anéantie dans son reflet tourmente Adam et il y a le fait que, pourtant, il est prêt à sacrifier cette image pour voir ses instigateurs. Il est prêt à sacrifier ce reflet pour voir le prince, c'est-à-dire celui qui est la cause de sa destruction spirituelle, c'est-à-dire la malice elle-même. Et le désir de la vue de la malice n'a d'égal que l'impuissance radicale d'Adam à voir cette ombre puisqu'il ne veut pas s'émouvoir.

Si on rappelle que le propre de la malice est sa latence, on comprend bien que ce qu'Adam poursuit, le principe du mal, préférable à la source qui désaltère, se dérobe, et que ce n'est rien d'autre que le refus d'être, donc la dérobade radicale. Et Maître Adam le porte en lui. Il le porte en lui comme un vide gonflé en rêve d'absolu. Et ce que son désir poursuit, ce n'est rien d'autre, en fin de compte, que Maître Adam lui-même, au regard duquel échappe pour toujours le principe du mal comme l'Autre de l'absolu.

En sacrifiant la monnaie, chose sainte, la faute a donc provoqué la perversion du signe, métamorphosé en fiction le symbole, souillé la source de justice, falsifié le lien d'amour entre les hommes tel qu'il est voulu par Dieu. Il y a donc eu un choix. Mais ce choix néanmoins, c'est quand même un amour mais un autre

amour, c'est celui que l'homme reporte entièrement sur soi par le détour d'une image, image qui feint l'amour pour autrui. C'est une doublure de l'absolu qui manque par un absolu fictif. Voilà pour Maître Adam.

Maintenant qu'en est-il de Sinon ? En falsifiant l'indicateur du principe divin, Maître Adam engage toute la communauté dans une aventure de l'être et de l'apparence. C'est ce qui ressort des paroles de Sinon. Sinon dit ceci : « et si je parlais faussement, eh bien toi, tu faussas la frappe et je suis ici pour un seul crime, et toi pour plus de crimes qu'aucun autre, fût-il démon ». Sinon entre en scène alors que la monnaie, parole de la vérité est déjà falsifiée. C'est du produit de Maître Adam qu'il va faire usage. Dans la falsification de la parole de vérité, Sinon, lui, il n'y est pour rien. Il entre en jeu au niveau des effets de l'acte de Maître Adam. La parole pervertie a entraîné une falsification illimitée du langage et c'est du langage que Sinon abuse.

Le crime de Sinon c'est de s'être donné pour un déserteur du camp grec et d'avoir décidé les Troyens à faire rentrer le cheval de bois dans leur ville. En principe c'est ça. Ce qui le présente donc comme un fourbe par tactique. Mais son crime est double. C'est donc la fourberie par tactique, mais il est également impliqué, à l'instar du crime de Judas, comme parjure dans un délit de notoriété universelle. Il est le simulateur, qui feint d'être ce qu'il n'est pas, et un parjure, parce que le langage dont il abuse est une offense envers les dieux.

Le rapport, maintenant entre Maître Adam et Sinon : Sinon occupe une position très particulière dans cette scène. Il est accolé d'une manière très étroite à l'hydropique et il semble même faire corps avec lui. Maître Adam ne peut l'apercevoir et Maître Adam ignore même l'origine d'un tel voisinage. Tout se passe comme si, une fois mise en circulation, la fausse parole, tout comme la fausse monnaie, ressemble tellement à l'authentique que la vraie devient méconnaissable et invisible. Le signe qui porte garantie, efface dans sa légalité apparente les traces de son origine suspecte, tant et si bien que le faux monnayeur lui-même n'est pas capable d'identifier les produits de son artifice.

Et la rixe éclate au moment où Sinon s'entend présenter par Maître Adam sous le qualificatif de fourbe. Maître Adam dit :

*« Le fourbe, Sinon, le grec de Troie ».*

Il s'entend, donc, d'une part, dénoncé aux yeux du monde, et d'autre part, il s'entend dénoncé dans l'attitude de sa latence. Et dans l'altercation au rythme extraordinairement rapide, tour à tour les deux simulateurs se placent en posture d'accusé et d'accusateur ne reconnaissant nullement dans la malice de l'autre leur propre simulation et même jouant le jeu de la vérité. Le mot vérité revient par trois fois dans la bouche d'Adam.

Tout ceci semble symboliser deux phases du mouvement d'auto-fascination de la conscience frauduleuse. D'une part Maître Adam, bien que rivé à une image d'eau, image qui n'a pas pour lui de pouvoir autonome puisqu'il préfère à ce reflet la vision du principe du mal et d'autre part, Sinon, que le principe du mal ne peut intéresser puisqu'il ne se sent pas responsable de cette perversion. Lui, Sinon, il n'a donc rien à préférer à une image d'eau. La source, anéantie dans le langage qu'il a feint, fait si bien recette sur cette fiction qu'elle acquiert un pouvoir autonome pour Sinon. Pour Sinon, la vraie source est devenue cette eau en image dont la conscience qui rêve est capable de s'abreuver. D'où la réflexion de Maître Adam à Sinon, que pour lécher le miroir de Narcisse, il ne faudrait pas pour l'y inviter beaucoup de paroles.

Sinon représente dans le mouvement de la fraude, le point culminant, la perversion radicale où la malice enferme le falsificateur dans son image devenue pour lui la vérité même. Image de rien. On peut probablement dire que c'est à l'absolu de cette image que le pervers est fixé. Ce qu'il en est de Dante dans cette histoire, Dante le raconte lui-même. Il est fasciné par le spectacle de l'altercation; il est fasciné par les images de l'enfer. Et pour rompre l'adhésion de son regard à l'erreur, il faut l'intervention de la voix de Virgile. Virgile dit :

> *« Or donc, prends garde ».*

De ces images, Dante a à se détourner, ne pas prendre ces images pour la réalité et apprendre à se détourner, tel est le sens que Virgile donne au chemin que Dante parcourt avec lui. Prendre garde à ce danger de capture, c'est veiller à la vérité.

Dante en effet s'éveille mais il lui faudra plus qu'une mise en garde pour s'éveiller vraiment. Voilà le texte dans la traduction de Madame A. Masseron. C'est Dante qui parle :

> *« Je me tournai vers lui plein d'une honte telle qu'elle vit encore en ma mémoire et pareil à celui qui rêve son dommage, et rêvant souhaite rêver, si bien qu'il désire ardemment ce qui est, comme si cela n'était point, tel je me vis ne pouvant pas parler car j'eusse souhaité m'excuser et je m'excusais en vérité tout en ne croyant point le faire ».*

La voix de Virgile amène Dante à la vérité et ce, dans la honte. Mais cet éveil est bref. Né à la vérité dans la honte, Dante s'arrête. Il s'arrête pour réfléchir la honte en voulant l'exprimer. En voulant parler pour s'excuser, Dante cesse de voir la réalité qui parle par elle-même dans le silence de la honte. Et son désir d'expression fait qu'il méconnaît cette vérité même au moment où elle s'accomplit. Il tombe à nouveau dans la réflexion brisée qu'il assimile à un sommeil.

Cette comparaison fixe en quelque sorte l'impuissance radicale de la raison à jamais retrouver par elle-même la vérité. Dante, le dormeur, désire ce qui est comme si cela n'était pas. Le fait réel, à savoir la vérité parlant par elle-même à travers la honte, est transmuée en irréel, l'impossibilité de parler. La réalité est prise pour l'irréel.

Virgile intervient à toute vitesse à ce moment-là et il dit :

> *« Moins de honte efface un manquement plus grave que ne l'a été le tien. C'est pourquoi, de toute tristesse, allège-toi ».*

De tristesse il s'agit. Et là, Virgile met l'accent sur ce qui, par delà la honte, pèse sur Dante, un résidu de pesanteur, un résidu de mauvais désir. Cette deuxième intervention semble avoir plus que la valeur de mise en garde de la première. On pourrait peut-être le dire, l'assimiler à une intervention. En tout cas, il en apparaît que la conscience originellement mordue est incapable, livrée à elle-même, de réagir contre le mauvais désir, la basse envie. Dante clôt ce chant XXX par ces paroles de Virgile. Il pose Virgile en quelque sorte comme mémoire de présence. Virgile dit :

> *« Et dis toi bien que je suis toujours à ton côté s'il arrive encore que le hasard te mène en quelque lieu où se trouvent des gens de semblable litige. Vouloir ouïr de telles choses est une basse envie ».*

Peut-être peut-on rapprocher la place qu'occupe Virgile de celle de l'analyste.

La deuxième allusion au mythe de Narcisse est celle-ci dans le Paradis au Chant III. La scène se passe dans le ciel de la lune. Béatrice vient de détruire l'opinion erronée de Dante sur les taches lunaires. Dante se dispose, à ce moment-là, à confesser son redressement et sa nouvelle conviction. Voilà ce que Dante dit :

> *« Et moi, pour confesser que corrigé et persuadé je l'étais bien, autant que me le permit ma révérence, je levai haut la tête afin de mieux parler. Mais une vision apparut qui retint à elle mon attention si étroitement par son aspect que de ma confession je ne me souvins plus. Tel d'un cristal transparent et limpide ou de la surface des eaux pures et tranquilles non assez profondes pour que les fonds en soient obscurcis, nous reviennent les traits de notre visage si affadis qu'une perle sur un fond blanc n'arrive point brûlante à nos prunelles, telles je vis plusieurs figures prêtes à parler, ce qui fut cause que je courus à l'erreur contraire à celle qui fit naître l'amour entre l'homme et la fontaine. Aussitôt, dans l'instant que je m'aperçus de leur présence, estimant que c'était là le reflet de visages*

*vus en miroir, pour voir à qui ils appartenaient, je tournai mes yeux en arrière. Mais je ne vis rien. Et je les reportai devant moi, droit aux yeux de mon doux guide qui, souriant, avait une flamme en son saint regard ».*

Dante se disposait à confesser son redressement mais cependant, il n'a pas parlé. Le geste de porter le visage en avant change d'intention, devant une vision qui s'impose avec tant de force que Dante en oublie sa confession. Dante aperçoit plusieurs visages qui, comme lui, sont prêts à parler. Croyant apercevoir des images de miroir, il tourne la tête en arrière pour voir de qui elles proviennent, et ne voyant rien, il reporte les yeux en avant, droit dans le regard de Béatrice.

Dans le Chant II qui précède, Béatrice avait donc expliqué à Dante ce que c'était que les taches lunaires, et elle avait dit à Dante que ce qui, sur la lune, lui apparaît comme ombre, se révèle en vérité être aussi lumière, mais lumière qui se différencie de la partie proprement lumineuse de la lune par un degré de réceptivité, ou plutôt de transparence, je crois que le terme de transparence convient mieux, un degré de transparence moindre. Alors, ombre, comprise comme lumière et toujours présentée comme lumière apparaissant sur un fond lumineux, ce fond étant la mesure qui rend sensible leur différence et possible leur apparition. Les ombres, les âmes du paradis sont, bien entendu, comprises aussi comme lumière et c'est à la lumière divine qu'elles s'allument et laissent passer les rayons sans les arrêter.

Dante symboliserait Dieu par un miroir où se reflètent les âmes du Paradis. Enfin c'est la conviction de Dragonetti. Non pas par un miroir étamé, mais un miroir dont le fond demeure entièrement lumière. Les ombres, les images transparentes apparaissent dans le royaume de la lumière et là, la réflexion est considérée de manière différente de la réflexion terrestre. La réflexion est conçue comme action de rayonnement direct de la lumière divine à travers la transparence des corps célestes, et non pas comme réflexion des rayons produits par des corps dont l'opacité fait écran à cette lumière. Dante précise bien que la surface plus ou moins spéculaire sur laquelle apparaît sa vision est semblable à celle d'un cristal ou à celle d'eaux dont le fond n'est pas obscur, dont le fond n'est pas dérobé. Fond obscur et fond dérobé, c'est le tain du miroir de Narcisse. Ici le fond est lumière. Ce n'est même pas qu'il n'y a pas de fond. Le fond est quelque chose et il est lumière. Il ne s'agit donc pas de miroir sur le modèle terrestre ; il s'agit de transparence pure, de miroir sur le mode céleste.

De plus, il y a deux sortes d'images qui sont apparues, il y a les figures prêtes à parler, il y a les figures mirées. Et ces images jouent l'une dans l'autre, de manière à donner l'impression que les figures mirées, les visages des spectateurs, se mêlent aux visages prêts à parler.

Dante se retourne pour rompre le sortilège du miroir et il révèle du même coup, dit Dragonetti, à quel degré il est conscient de l'erreur qui pervertit pareil rapport aux images. Dante a porté sur la vision un regard captif de son reflet, et tel qu'il a changé la transparence en spectacle. Ce que Dante dénoncerait comme « l'erreur contraire à celle qui enflamma d'amour l'homme pour la fontaine » c'est dans le refus de la raison sur elle-même d'avoir fait disparaître la réalité dans une image.

A l'appel de la vision, Dante répond par le redressement spontané du regard en direction des yeux de Béatrice. Pour Dragonetti, Béatrice serait la vérité révélée qui détourne Dante de la fascination d'une raison trop rassurée sur sa droiture. Et au regard de Dante sur la transparence, le devenir transparent de ce regard lui-même.

Dragonetti dit que voir serait intérioriser la raison dans la foi. Le danger qui guette Dante est que sa raison face à la transparence, soit tentée de la représenter au lieu de s'y présenter. La raison qui veut réduire la foi à une image de la réflexion terrestre ne mériterait plus alors ce nom, parce que non seulement elle transforme son objet qui est essentiellement lumière en ombre mais que, coupée de la vraie lumière cette raison qui devrait être transparente, devient alors elle-même ombre projetée sur les choses. Dans cela, je pense que Dragonetti voit un Dante dont le monstre s'incline sous le mythe de Narcisse.

Mais à cette interprétation de Dragonetti, peut-être peut-on ajouter ceci que, au sein de la transparence du Paradis il n'est nulle possibilité d'être partie prenante. Remettre à Dieu la cause de son désir est la seule voie possible. Peut-être est-ce là le fantasme de Dante : la transparence de son regard face à la lumière de Dieu.

Enfin au Paradis, il y a Dieu. Tout est lumière et la lumière vient de Dieu. La lumière c'est le regard de Dieu. Et, entre Dieu et Dante, il y a Béatrice qui n'est pas Dieu, qui n'est pas non plus je crois la vérité révélée de Dragonetti, mais Béatrice qui porte la marque de Dieu. Puis il y a, toujours entre Dieu et Dante la vision de Dante, sur laquelle il a collé des figures mirées. C'est de ces figures mirées dont il a rompu le sortilège en se retournant, ce n'est pas de la vision elle-même, la vision elle-même préexistait à ces figures mirées. Cette vision, ce n'est pas la vision de n'importe quoi, c'est la vision d'âmes qui par contrainte manquèrent à leurs vœux de chasteté. C'est la vision de créatures de Dieu. Puis il y a Dante. Or, au Paradis la réflexion est conçue comme action de rayonnement direct de la lumière divine à travers la transparence des corps célestes. En face de Dieu, dans le champ du regard de Dieu, la seule présence qui ne soit pas transparente c'est Dante, peut-être la terre, un fond obscur. Alors, plutôt que du narcissisme de Dante, ne s'agirait-il pas également du narcissisme de Dieu ?

***Docteur Jacques Lacan –*** Vous avez eu un compte rendu très fidèle de cet article de Dragonetti. Pour ceux qui, peut-être, se seraient perdus à travers la fidélité même des détours que suit à cette occasion Dragonetti, je vais essayer de reprendre, une fois de plus, et résumer ce dont il s'agit. En même temps que, comme je l'ai annoncé, je montrerai l'intérêt qu'a pour nous une pareille référence.

Notre départ de cette année a été de rendre cohérent ce que nous avons à énoncer de la fonction de l'objet *a* dans la position de la psychanalyse en tant qu'elle s'origine de la science, et de la science dans son rapport très particulier à la vérité, la science étant entendue comme la science moderne née au XVII^e^ siècle qu'on a appelé, en raison de cette mutation de la position du savoir, le siècle du génie. Vous verrez que nous allons venir tout à l'heure à une des autres faces de cette apparition de la position scientifique en tant qu'elle a été éminemment incarnée par un autre que Descartes. Vous verrez tout à l'heure lequel, si vous ne le devinez déjà.

Il y a donc là une transformation profonde de quelque chose qui n'est pas éternel, qui répond à un autre champ, à un autre intervalle de l'histoire à savoir le rapport, antérieur à l'origine de la science, à ce qui s'inscrit sous la forme que je ne qualifierai pas de plus générale et que j'ai qualifiée d'antérieure, des rapports du savoir et de la vérité. Ces rapports du savoir et de la vérité, c'est toute la tradition que nous allons appeler, pour une plus grande commodité, philosophique. C'est dans ce cadre topologique que se situe la position d'un Dante. N'allons pas trop vite. Je ne dis pas que Dante soit un philosophe, encore que son rapport à la philosophie soit tel qu'il ait pu être suivi, isolé, dans tout un ouvrage, par exemple celui de Monsieur Etienne Gilson qui a pour titre précisément, *Dante et la Philosophie* et qui tient sa promesse en nous en montrant l'instance scandant la vie et l'œuvre de Dante.

Notre topologie, ici, au sens où je l'entends, où je la manie, où je vous y introduis, n'a pas d'autre fonction que de permettre de repérer ces transformations des rapports du savoir et de la vérité. Si Dante est ici choisi par nous aujourd'hui, pour vous être présenté, à l'intérieur de sa création poétique la plus éminente, celle de *La Divine Comédie*, c'est pour une raison qui nous le détermine en deux temps, si l'on peut dire, ce choix.

Premièrement il y introduit la présence de la construction religieuse chrétienne et la thèse latente, disons dans ce choix, est celle-ci qu'à l'origine de la tradition religieuse chrétienne, il y a cette introduction dans le champ des rapports du savoir et de la vérité d'un certain Dieu auquel nous arriverons tout à l'heure, pour le définir dans son origine, dans son origine juive en tant que sa présence est le point de cristallisation de cette mue fondamentale pour nous, inau-

gurale, qui est celle même de l'introduction de la science. Je dis, je l'ai déjà suffisamment indiqué, je le répète ici avec plus de force, et je vais le motiver tout à l'heure, l'introduction de ce Dieu des Juifs est le point pivot qui, quoique resté pendant des siècles en quelque sorte enrobé dans un certain maintien philosophique du rapport de la vérité et du savoir, finit par émerger, par venir au jour, par la conséquence surprenante que la position de la science s'instaure du travail même que cette fonction du Dieu des Juifs a instauré à l'intérieur de ces rapports du savoir et de la vérité.

Deuxièmement ceci ne suffirait pas à nous faire choisir Dante puisqu'aussi bien tout théologien de l'ère médiévale eût pu nous servir de même d'exemple pour situer ce qu'il en est dans la tradition philosophique des rapports du savoir et de la vérité. Dante est en outre un poète, et je vais essayer de vous dire comment c'est en tant que poète qu'il manifeste d'une façon non seulement éminente mais choisie, l'émergence, le point analytique où dans ce qu'il énonce se manifeste plus qu'il n'en sait et où il témoigne d'une certaine façon que je vais maintenant situer ; je veux dire donner les raisons pour lesquelles il peut en témoigner où il témoigne, d'une façon en quelque sorte anticipée pour nous, de la présence dans ces rapports du savoir et de la vérité, de ce qui, proprement de cette année, est par moi promu, comme la fonction de l'objet *a*. C'est l'intérêt en effet de ces deux passages en tant qu'ils sont choisis, signalés, critiqués chez Dragonetti, qu'ils sont signalés par la présence du miroir, qui nous permet à nous d'y repérer la désignation manifeste et comme telle de l'objet *a* qui a nom ici de regard.

Reprenons. Dante, bien entendu, loin d'échapper, tombe tout à fait, vous en savez assez même si vous ne l'avez presque jamais ouvert, vous en savez assez sur *La Divine Comédie* pour savoir que cette œuvre s'inscrit dans ce que j'appelle le modèle cosmologique. C'est une cosmologie de l'au-delà, mais ce n'en est pas moins une cosmologie, et qui emprunte ses cadres à la cosmologie établie, disons, à partir des premiers philosophes grecs, portée à son premier modelage par Aristote et transmise comme une forme, comme un cadre à la pensée des physiciens du temps. Le système ptolémaïque, par exemple, tout limité qu'il soit à l'observation du fonctionnement du monde réel tel qu'il se présente, c'est-à-dire pour rendre compte des rapports du mouvement des astres et l'instituer comme cohérent avec l'existence de ce monde qui est celui du monde terrestre, s'ordonne, vous le savez, en fonction de cette topologie de la sphère, d'une série de sphères s'incluant les unes les autres qui sont les diverses sphères planétaires avant d'arriver à la sphère supérieure, les étoiles fixes ; il s'agit de rendre compte de leur fonctionnement. Tel est le départ de la physique antique et c'est là-dessus que nous pouvons en somme qualifier d'introduction à une science

comme telle dans la connaissance humaine, c'est là-dessus que nous pouvons qualifier les Anciens comme ayant fait les premiers pas historiquement recevables, transmissibles et qui ont servi de première matière à la révolution qui a été appelée la révolution copernicienne, introduction elle-même toute différente de celle de la révolution newtonienne.

Ce monde cosmologique qui inclut aussi des coordinations des diverses parties de l'enseignement, disons de *l'universitas*, c'est là le point de référence fondamental, le cadre dans lequel s'est développé ce qui a été enseignement jusqu'à une certaine date, la cosmologie donc avec ses coordonnées, psychologie, théologie, voire ontologie, c'est dans ce cadre que se situe la pensée de Dante. Qu'est-elle, sinon de nous présenter un premier clivage de la vérité et du savoir ? Et c'est bien en effet ceci que toute la pensée médiévale qui, loin d'être une pensée négligeable, a en quelque sorte rejeté. Quelque radicale que je vous présente la coupure instaurée par la naissance de la science moderne, ceci est pour nous éclairant de cette topologie dont il faut que nous tenions compte dans la situation qui se réinstaure du fait de la question posée par l'expérience analytique, cette thématique d'opposition pesée entre vérité et savoir est inscrite pendant tout le développement de la pensée médiévale, dans ce qu'on a appelé la doctrine de la double vérité. Nul penseur, nul enseignant de cette époque n'a échappé à la question de la double vérité.

C'est le véritable fondement de ce clivage qui devait être fait nécessairement par les enseigneurs de cette époque entre le champ de la raison et celui de la révélation. Ce n'est pas autre chose que ceci, qu'il y a un champ prétendu du savoir dans l'idéal constructible déductivement, concernant la structure du monde ; et puis autre chose que nous ne connaissons que de source surnaturelle et de par la parole de cet Autre qu'est Dieu. Cette distinction est si fondamentale dans la structure de tout ce qui s'est énoncé à cette époque que nous devons rendre hommage à l'éminente rationalité de la pensée de ceux que j'appelle ces enseigneurs pour ne pas les appeler de ce nom déprécié des scolastiques. Admirons la fermeté de la raison de ces gens qui, soi-disant pris dans les suggestions qui ne sont plus pour nous qu'obscurantistes qui nous viennent de la religion, ne les ont pas empêché de maintenir les droits de la stricte raison.

Ai-je besoin de rappeler que Saint Thomas, si mon souvenir est bon, encore après — je n'en suis pas sûr mais peu importe — en référence, c'est là le point de référence pour nous, à la condamnation de 1277 émanant de la Sorbonne de l'évêque Tempier qui le condamne, précisément d'avoir soutenu, aux dires des autorités ecclésiastiques, plus loin qu'il ne convient à la conscience chrétienne, la distinction de ces deux domaines, se trouve assimilé dans la même condam-

nation aux averroistes et à l'enseignement par exemple d'un Siger de Brabant, dont pourtant il se distinguait par toutes sortes de modalités. Néanmoins ceci n'a pas empêché Saint Thomas d'écrire ceci dont vous connaissez au moins le titre : *« De aeternitate mundi contra murmurantes »* c'est-à-dire ce qui déjà devait provoquer sa condamnation à savoir de maintenir que du point de vue de la stricte raison le monde devait être éternel et que seule la révélation nous indique qu'il n'en est rien.

Cette distinction de la vérité et du savoir n'est-elle pas ici pour nous rappeler que déjà toute l'organisation du savoir, du savoir en tant que supporté par ce corps qui jusqu'à l'inauguration de la position de la science moderne s'impose comme celui qui peut être dit du savoir, à savoir le corps cosmologique, théologique, psychologique, ontologique, que ce corps se pose comme ce mode d'approche ambigü qui est en même temps foncier éloignement de ce qu'il en est de la vérité. Je dirai presque que le savoir pendant des siècles est poursuivi comme défense contre la vérité.

La vérité, si vous le voulez, pour vous le faire sentir, étant ici à repérer, à registrer comme la question sur le rapport le plus essentiel au sujet, à savoir son rapport à la naissance et à la mort en tant que tout ce qu'il en est de lui est dans leur intervalle. Ceci est la question de la vérité, au sens où je définis la vérité comme celle qui dit : « moi la vérité je parle ». C'est de ceci, c'est de nos fins dernières que la vérité a à nous dire quelque chose. Observez qu'ici l'énoncé du terme même d'intervalle est la métaphore, même poétique, du sombre bord, qui est là pour nous rappeler le terme même topologique, à proprement parler celui que je désigne comme la fonction du bord. Tout se passe comme si, pour prendre notre référence, qui n'est pas une métaphore, dans l'opposition de la logique moderne entre l'ensemble ouvert et l'ensemble fermé ; à savoir que pendant des siècles on avait gardé, et bien gardé, la trace de choisir uniquement la part de l'ensemble ouvert. Vous savez ce que c'est qu'un ensemble fermé, c'est ce qui est conçu comme unissant l'ensemble ouvert avec sa limite, en tant que topologiquement elle en est distinguée.

Limite, frontière, bord, tels sont les termes dont il s'agit. La part de la vérité est celle de notre limite entre la naissance et la mort, limite en tant que sujet, et tout ce qui est du savoir, c'est l'ensemble ouvert qui est compris dans l'intervalle. C'est en ceci que le poète, quoi qu'il en sache, et même s'il ne le sait pas, réintroduit dès lors que ce qu'il sait et manipule c'est la structure du langage et non pas simplement la parole. Il la réintroduit, quoi qu'il en ait, cette topologie du bord et l'articulation de la structure.

C'est ce par quoi Dante, ici, va au-delà de ce qu'il emprunte à la structure du savoir de son temps et justement dans la mesure de cette ambiguïté introduite

du fait qu'il projette les formes cosmologiques du savoir de son temps dans le champ de ce que j'appelle les fins dernières. C'est d'avoir fait de la cosmologie de son temps ce qu'il entend chanter, qu'il vient à faire saillir l'au-delà du savoir, le champ propre de la vérité. Il vient à faire saillir ce qu'un commentateur sans doute guidé, éclairé d'être situé dans l'époque moderne, ce qu'un commentateur nous permet de repérer et ce en deux points choisis par lui : l'un de l'Enfer, l'autre du Paradis, des constellations que je qualifierai de typiques qui sont proprement celles du rapport qui lie la parole en tant que se situant au champ de l'Autre comme support de la vérité et l'émergence nécessaire coordonnée de l'objet *a* ; au même point, point dont on ne vous a pas tout à l'heure signalé assez précisément la profondeur, même au point le plus profond de l'Enfer se trouvent conjoints celui qui a fait de la parole le support d'une tromperie et celui qui a fait la fausse monnaie.

Quelle étrange conjonction, quelle nécessité singulière pour lesquelles il nous faut invoquer la double vue poétique ? C'est que Dante dont assurément la seule lecture de ce poème marqué de tant d'étrangetés, nous impose l'idée qu'il sait ce qu'il dit, si étranges que nous paraissent à tout instant ses excès au regard de notre sens commun.

Ce n'est pas pour rien, ce n'est pas par hasard que sont conjoints pour dialoguer, dans cette sorte de singulière étreinte, celui qui fondamentalement a menti et non pas de n'importe quelle façon — il n'a pas simplement menti, simplement fraudé, on vous l'a dit tout à l'heure mais il a fraudé en trompant la confiance de l'autre, — il y a cette conjonction du mensonge comme atteinte à la foi avec le fait de la référence de ce quelque chose qui est non pas vérité mais valeur de vérité, cette chose dont il est si nécessaire d'introduire la référence quand il s'agit de la vérité que quand Heidegger nous propose le *von Wesen der Wahrheit,* c'est de la pièce de monnaie que lui aussi parle.

Qu'est-ce que veut dire une pièce de monnaie fausse ? Est-ce que la fausse pièce de monnaie n'est pas aussi quelque chose qui est ? Elle est ce qu'elle est. Elle n'est pas fausse. Elle n'est fausse qu'au regard de cette fonction qui conjoint à la vérité la valeur. C'est bien pourquoi ce dont il s'agit autour de l'objet *a*, c'est cette fonction de la valeur de vérité.

C'est ici qu'il est frappant, singulier de voir que Dante dans cette dispute de charretiers qui s'établit entre les deux damnés, fait surgir de la bouche de l'un, précisément du faux-monnayeur s'adressant au traître, qu'il serait encore bien content d'accéder à cette forme de méconnaissance qui serait de lécher le miroir de Narcisse, c'est-à-dire de se croire au moins être lui-même, alors que ce dont il s'agit, c'est précisément, comme on vous l'a articulé fort bien tout à l'heure, que jusqu'à cette essence de lui-même qui est d'être menteur, il l'a per-

due et qu'il ne peut plus retrouver aucune forme de son être qu'à désirer passionnément retrouver en face de lui celui qui l'a entraîné dans son foncier mensonge.

De même, arrivant au Paradis, ce que Dante appelle l'erreur contraire à celle de Narcisse c'est, s'appréhendant à quelque chose qui se présente pour lui comme un apparaître, de ne pas pouvoir faire autrement que de se retourner pour voir de quoi ce qu'il voit est l'image. Ainsi lui-même, Dante, nous livre ceci qui se produit à la limite où il entre dans le champ de Dieu, nous propose des objets qui sont à proprement parler ce que je désigne comme des objets *a*. Dans le champ de Dieu, en tant que c'est de lui qu'émanent les substances, rien de ce qui est objet ne se présente que comme opacification relative en quelque sorte d'un pur regard, une transparence sur fond de transparence et que cette apparition ne peut être reconnaissable pour la pensée de la réflexion comme on dit, qu'à chercher, se retournant derrière soi, où peut bien être l'original.

Il m'est arrivé dans un temps d'écrire ces phrases :

> *« Quand l'homme cherchant le vide de la pensée s'avance dans la lueur sans ombre de l'espace imaginaire en s'abstenant même d'attendre ce qui va en surgir, un miroir sans éclat lui montre une surface où ne se reflète rien ».*

Le piège de cette phrase qui conclut l'un des chapitres du *Discours sur la causalité psychique* c'est que cela à l'air de vous dire qu'il n'y a pas d'image, alors que cela veut dire que l'image ne reflète rien, désignant là déjà ceci que le texte de Dante accentue et qui est proprement ce que je vous dis que le *a* n'est pas spéculaire. En effet, quand il apparaît sur le fond transparent de l'être, c'est justement à la fois d'apparaître comme une image et une image de rien. C'est ce que Dante accentue dans cette seconde apparition de la référence du miroir, à savoir que là où il croit qu'il y a fonction du miroir ce n'est que pour s'apercevoir que quand le *a* apparaît, s'il y a miroir, il n'y a rien qui s'y mire.

Telles sont les structures que la construction poétique de Dante met au jour et s'il le peut, c'est parce qu'il est poète et que, étant poète, ce qu'il rejoint, ce n'est pas tant notre science que ce que nous sommes en train de construire pour l'instant et que j'appelle la théorie. Le privilège de cette construction poétique par rapport à la théorie, la théorie psychanalytique si vous voulez, pour nous la théorie tout court, tient à ceci d'une relation privilégiée qui est construite à travers une certaine forme d'ascèse du sujet à l'autre. Cette structure privilégiée, je l'ai définie l'année où j'ai fait mon séminaire sur l'*Éthique*. C'est celui de l'amour courtois en tant que nous pouvons y repérer d'une façon éminente les

termes (I) Idéal du moi, a l'objet *a*, i(*a*) image du *a* le fondement du moi et $\mathfrak{S}$. Cette structure privilégiée, — je ne puis ici que renvoyer à mon séminaire sur l'*Éthique* ceux qui y ont assisté — est liée à ce quelque chose qui est l'amour courtois et qui est tellement important pour nous pour révéler les structures de la sublimation.

Le centre de la vie de Dante et de son œuvre c'est, comme le souligne fortement une tête aussi rassise que Monsieur Etienne Gilson, son choix de Béatrice et l'existence, l'existence réelle de la personne désignée dans son œuvre sous ce nom. C'est dans la mesure où Dante, comme la seule suite de son œuvre le désigne et son origine dans la *Vita Nuova*, est un poète lié à la technique de l'amour courtois qu'il trouve, qu'il structure, ce lieu élu où se désigne un certain rapport à l'Autre, comme tel suspendu à cette limite du champ de la jouissance, que j'ai appelé la limite de la brillance ou de la beauté.

C'est en tant que la jouissance, — je ne dis pas le plaisir — est soustraite au champ de l'amour courtois qu'une certaine configuration s'instaure où est permis un certain équilibre de la vérité et du savoir. C'est proprement ce qu'on a appelé, sachant ce qu'on faisait, le gai savoir. Et dans mille termes de ce champ ainsi défini où les érudits se perdent faute de pouvoir y apporter la moindre orientation philosophique, là, nous trouvons mille termes qui désignent les références topologiques. Un terme très éminent, par exemple, est celui-ci qui est employé pour référer à la fonction de l'Autre et de l'autre aimé, que la femme choisie est celle — ce qui nous paraît paradoxal, et c'est dans le Guillaume IX d'Aquitaine — le bon voisin. Ce bon voisin, pour moi, si j'avais le temps je pourrais y insister, est là aussi proche que possible de ce qui, dans la théorie mathématique la plus moderne s'appelle la fonction du voisinage. Ce point absolument fondamental à instaurer, cette dimension que j'ai introduite tout à l'heure de l'ensemble ouvert et de l'ensemble fermé.

Dans le développement que j'aurai à poursuivre sur le sujet de la structure, celle que je ramènerai, après l'avoir introduite l'année dernière sous la forme qu'elle a pour l'instant — c'est un fait, ça s'appelle comme ça —, c'est la bouteille de Klein, permettra de structurer d'une façon décisive, ce que j'entends ici par ce rapport du sujet à l'Autre. C'est en tant que Dante, poète courtois le rejoint, qu'il peut faire les rencontres que je viens maintenant, je pense, il est trop tard en tous cas, pour savoir si je l'ai atteint cette année, car la suite me le prouverait, si j'ai suffisamment repéré ce dont il s'agit.

Nous arrivons à l'heure de deux heures et par conséquent ce que je n'ai pas pu faire autrement, tout à l'heure que de vous annoncer ce dont je me réjouis maintenant de ne vous avoir pas dit plus, comme cela vous n'aurez pas trop le

sentiment d'être frustrés, ce dont je voulais parler comme second temps aujourd'hui, je n'ai pas le temps de le faire, je le ferai donc à mon prochain séminaire et à ce titre, les gens qui sont invités au troisième séminaire, seront donc invités cette fois-ci, du même coup au quatrième séminaire.

# Leçon VIII

*26 janvier 1966*
*(Séminaire fermé)*

Mes chers amis, la question est de l'existence et du fonctionnement de ce séminaire fermé. Ce qui m'a décidé à le faire c'est que j'entends que s'y produise ce qu'on appelle plus ou moins proprement un dialogue. Ce terme est vague et on en abuse beaucoup. Le dialogue tel qu'il peut se produire dans le cadre que j'essaie de fonder de ce séminaire fermé n'a rien de privilégié au regard de tout dialogue.

Tout récemment par exemple quelqu'un est venu me demander quelque chose ; ce quelque chose était en soi quelque chose de si exorbitant et impossible à accorder que je n'ai même pas cru un instant que c'était ça qu'on me demandait. Le résultat c'est que, concédant quelque chose que je pouvais tout à fait accorder, la personne qui était en face de moi a été convaincue que je lui accordais ce qui était selon son désir et qui, je vous le répète, était tellement hors de toutes les limites de la possibilité que je ne pouvais même pas penser que c'était ça qu'on me demandait.

Tel est l'exemple facile à rapprocher d'une foule de vos expériences de ce que c'est qu'un dialogue. Il est évident que tout dialogue repose sur un foncier malentendu. Ce n'est tout de même pas une raison pour qu'on ne le provoque pas ne serait-ce que pour en faire ensuite le bilan et en démontrer le mécanisme.

J'ai assuré, je pense la transition. La dernière fois, vous avez entendu un travail fort sérieux et fort honnête qui a fort plu ; à la suite de quoi j'ai fait des développements trop brefs sans doute au regard de tout ce que j'aurais pu apporter sur ce sujet énorme, qui revient en somme à dire ce qu'est la fonction du désir dans *La Divine Comédie*. Cette comédie, divine ou pas, je ne la recommencerai pas aujourd'hui. Je veux qu'aujourd'hui la séance soit remplie par les réponses, si courtes soient-elles, que pourra évoquer chez chacun de vous ce que vous allez entendre.

Vous allez entendre quelque chose certainement de très soigné. Tous ceux qui sont ici étaient, je pense, déjà le dernier mercredi de Décembre, à ce séminaire. Vous avez entendu un exposé très remarquable de Green sur ce qui est actuellement issu de ma définition de l'objet *a*. Ce travail paraîtra. Et à partir de sa parution, c'est-à-dire des textes que vous pourrez tous avoir en main, sera repris à un des futures séminaires fermés. C'est du travail de Green que je parle.

D'autre part, vous avez eu une présentation de mon élève Conté, un certain nombre de questions posées par mon élève Melman. Ces trois travaux, qui ont été très préparés, ont suffi à remplir le quatrième mercredi auquel je fais allusion, celui du mois de décembre.

Il est dans la ligne des choses et de ce fait promis, que vous entendriez aujourd'hui une réponse de Stein. J'ai appris hier soir de lui avec plaisir qu'il me demandait de parler plus d'une demi-heure; qu'il parle tout le temps qu'il voudra à condition de laisser la moitié de la séance pour les réponses qui, j'espère, se manifesteront.

Je m'excuse donc auprès de lui si je m'engage comme je le fais à ne pas prendre la parole aujourd'hui. Puisqu'il s'avère pour certains que c'est la présence même de cette parole qui les met dans une position à ne pas vouloir, je résume, c'est bien plus complexe, s'exposer à je ne sais quelle comparaison dont la référence à une occasion semblable me paraît absolument à la limite de l'analysable, n'est-ce pas, j'obtiendrai ou je n'obtiendrai pas — mais il ne s'agit pas pour moi du tout de la valeur du travail que j'ai fait pour vous ici, — j'obtiendrai donc ou je n'obtiendrai pas qu'on intervienne. Je vous prie donc maintenant de prêter votre attention à ce que va vous dire Stein à qui je passe immédiatement la parole.

***Docteur C. Stein* –** Je prendrai pour point de départ de mes réponses les remarques très précises et très pertinentes que Conté a faites la dernière fois et du même coup je serai amené à répondre à un certain nombre de questions de Melman pour ensuite relever un problème qui concerne tout particulièrement l'exposé de Melman.

Je crois qu'au centre de la préoccupation de Conté, à propos des deux articles de moi qu'il a analysés, se trouvait cette notion de situation fusionnelle. C'est sur ce que Conté relève, ainsi qu'il insiste au départ, et il cite deux phrases de moi, deux phrases qui figurent dans le premier article. L'une :

> *« Il y a un unique ça parlant et écoutant… et la deuxième : le patient et l'analyste tendent à être tous deux en un, en lequel est tout. »*

A partir de là Conté note que de tels états sont rares. Il est ainsi conduit à me

demander : premièrement, si je rapporte ces états à une structure névrotique déterminée ; deuxièmement, comment je situe ces états par rapport à l'ensemble de la cure.

Arrêtons-nous donc à cette première question de Conté. La réponse que j'espère pouvoir vous fournir servira dans une grande mesure de clé pour toutes les autres questions et pour toutes les autres objections qui m'ont été faites.

Ma réponse pourrait être la suivante : il est vrai que je rapporte ces états à une structure névrotique déterminée, mais cette structure déterminée concerne tous les patients, l'ensemble de tous les patients capables de transfert. Je dirai encore : Oui, je rapporte tous ces états à une structure commune qui définit cette catégorie, que j'essaierai d'élucider un peu tout à l'heure. Je répondrai : non, s'il fallait prendre la structure, la structure névrotique, au sens strict du terme, c'est-à-dire ce qui distingue une forme de névrose d'une autre. Je ne pense pas que ces états ne se rencontrent que dans l'une des formes de névroses que l'on peut distinguer.

Quant à l'ensemble de la cure, je dois dire que la question est un peu plus difficile étant donné que dans ces travaux, dans les travaux que j'ai donnés jusqu'à maintenant, l'ensemble de la cure n'est pas encore pris en considération en ce qui la diffère dans ses phases successives. Ce n'est pas de ça que j'ai traité pour l'instant. Par contre il s'agit bien de choses, de phénomènes qui se rencontrent d'un bout à l'autre de la cure, c'est-à-dire que dans ce premier stade, j'ai pris en considération quelque chose qui est commun, qui concerne non pas la cure mais qui concerne la séance analytique quelle qu'elle soit, c'est-à-dire que j'essaie, pour mon usage personnel en premier lieu d'ailleurs, de trouver des repères qui soient valables pour la première séance aussi bien que pour la dernière d'une cure.

Les réponses que je viens de donner ainsi à Conté sont en contradiction avec la notion que je privilégie, selon Conté, des états rares. Je pourrais objecter à cela : peu importe que ces états soient rares s'ils sont exemplaires. Je pourrais aussi objecter à cela : moi je les rencontre très fréquemment. Vous ne manquerez pas de trouver que l'une ou l'autre réponse serait trop subjective pour servir de base à une discussion. Et ce caractère subjectif de ma réponse serait encore accru si je vous rappelais qu'il s'agit là d'états-limites qui ne sauraient être réalisés ; ce qu'on peut percevoir ce sont seulement des états qui peuvent, c'est ce que j'ai fait, être décrits comme tendant plus ou moins vers cette limite.

Pour abandonner ce registre par trop subjectif, nous devons considérer que les cas-limites en question, et qui ne sauraient être réalisés, sont par définition même imaginaires. Nous sommes donc amenés à définir cet état imaginaire, ce qui revient plus précisément à définir le sens de la proposition : « ça parle ». C'est à propos de la définition du sens de cette proposition que je vais être

amené à vous exposer un argument qui est peut-être un peu nouveau et qui devrait nous servir de clé pour les principales questions qui ont été soulevées. Je suis donc obligé de vous demander une attention particulièrement soutenue pendant quelques instants puisque je suis obligé de vous énoncer un certain nombre de propositions sous une forme assez aride.

Il s'agit donc d'élucider le sens de la proposition : « ça parle ». Nommons prédication toute proposition qui désigne un sujet par le moyen de son prédicat. Ce sujet, appelons-le sujet du prédicat. Quant à celui qui est à l'origine ou celui qui est l'agent de la prédication, celui qui, réellement, prononce les paroles et qui n'est pas habituellement représenté par un terme de la proposition, celui qui pourrait faire précéder la proposition d'un « je dis », appelons-le sujet prédicant. Il n'est pas grammatical, c'est un sujet supposé. Vous noterez qu'il est nécessairement toujours à la première personne.

Maintenant, convenons que dans toute proposition, le sujet du prédicat est le terme qui désigne un patient déterminé une fois pour toutes. Dans la situation analytique, il s'agit de celui que l'on appelle habituellement le patient, et si l'on voulait examiner avec cette méthode le contenu d'un dialogue quelconque, celui dont vous parlait Lacan tout à l'heure, eh bien, le patient pourrait être choisi arbitrairement mais il devrait rester toujours le même. Le patient doit rester toujours le même qu'il soit parlé de lui, qu'il soit parlé à lui ou qu'il parle lui-même.

Je vous donne un exemple pour bien préciser les choses. Le patient, disons dans la situation analytique puisque, en fait, ce n'est que celle-là que nous aurons en vue aujourd'hui et que je n'irai pas jusqu'à l'extrapolation qui concerne tout dialogue, le patient dit à son psychanalyste : « Vous ne répondez pas à mon attente ». Le sujet du prédicat, contrairement aux apparences, est contenu dans *mon*. Ce qui veut dire que cette phrase, pour éclairer les choses, pourrait être transposée : « J'attends en vain votre réponse ». Là le sujet du prédicat serait bien *je*. Je prédicat attend en vain votre réponse.

A ceci, vous objecterez que les deux phrases n'ont pas le même sens. Je vous répondrai que cela nous montre qu'il n'est pas indifférent que le sujet du prédicat y figure d'une manière ou d'une autre. Notre proposition à nous : « ça parle en la séance » est une prédication au deuxième degré, ne l'oublions pas. Nous n'avons pas à étudier spécialement ces prédications au deuxième degré mais nous avons bien à savoir que lorsque nous parlons, nous parlons de paroles qui se disent dans la séance. Il faut distinguer ce que nous disons des paroles qui se sont dites. Ça ne veux rien dire d'autre. « Ça parle en la séance », c'est notre discours sur la parole qui dans la séance était prononcée. Nous avons donc à nous demander : « Qui parlait ? qui parle ? »

De toute évidence, dans le cas considéré, « ça parle en la séance », c'était, c'est le patient qui parle. Cependant, nous disons bien : « ça parle » et non pas « il parle » ; pourquoi ? Parce que, il ne parle pas, il ne parle pas à son psychanalyste dans le cas imaginaire que nous avons à considérer.

Pour bien éclairer les choses, envisageons d'abord le cas où il parlerait à son psychanalyste, le cas, à la limite, de loin le plus habituel. Dans le cas où il parle à son psychanalyste, sa parole pourrait être précédée d'un : « je dis » ce qui implique que l'on doit être deux dans l'écoute : *je* parlant et écoutant qui désigne le patient, du même ordre, en tant qu'il est *je*, que le *je* de l'autre, le psychanalyste écoutant.

Pouvons-nous considérer un autre cas, où c'est le patient qui parle, dont nous pouvons dire : « il parle » ? Le patient peut prononcer des paroles qu'il suppose adressées à lui-même par son double ou par un tiers par exemple par son psychanalyste. Cette supposition qui est la sienne c'est que sa parole pourrait être encore précédée d'un : « je dis », *je* semblable au *je* de celui dont la parole est supposée. Tel n'est toujours pas le cas imaginaire que nous considérons.

Faisons d'abord quelques remarques ayant trait à cet ordre formel qui est celui du : « il parle » et que nous envisageons pour l'instant. Première remarque : *je*, sujet prédicant, est toujours du même ordre qu'un autre *je*, sujet prédicant. Deuxième remarque : Lorsque c'est le patient qui parle, le sujet prédicant est par définition le même que le sujet du prédicat. *Je* dis *je*. Troisième remarque : Lorsque le sujet prédicant est le même que le sujet du prédicat, ce dernier est toujours à la première personne. Parlant de moi-même, je ne peux pas me désigner autrement que par *je*. Pour parler de soi, on dit *je*. Mais, dans le deuxième cas que nous avons considéré, pour faire parler un autre de soi, on dit à son psychanalyste, « vous me direz bien que… ». Pour faire parler un autre de soi, on ne dit pas *je*, on dit *moi*. « Vous *me* dites ». A propos de cette forme réfléchie de la première personne, *moi*, nous devons noter, c'est très important, qu'elle implique la référence à une prédication à la deuxième personne. « Vous *me* dites ». *Me* contient le sujet du prédicat. Il n'en reste pas moins que la référence impliquée à la deuxième personne est celle du *tu* : « vous me dites *tu* ». Il y a donc dans la forme réfléchie de la première personne, *moi*, un certain degré de contamination du *je*, première personne à proprement parler par une référence à la deuxième personne, *tu*. Si je vous fais remarquer ce degré de contamination qui existe dans cette forme réfléchie c'est parce qu'il nous amène aisément par transition au cas imaginaire que nous avons à considérer où il n'y a plus contamination du *je* par la référence à un *tu*, *je* et *tu* désignant toujours le même sujet, le sujet du prédicat, mais où il y a confusion des deux.

Qu'en est-il donc du cas imaginaire que nous devons maintenant considérer,

celui-là à propos duquel notre commentaire est : « ça parle » ? Eh bien, nous avons vu que dans l'ordre formel où l'on peut dire : « il parle », il désigne *je*, sujet du prédicat, qui suppose toujours un autre *je*, sujet prédicant. L'ordre imaginaire est celui où « ça parle ». Ça, désigne, comme émetteur de la parole, une personne unique, il y a toujours deux *je*, il n'y a qu'un *ça* ; une personne unique et une personne innominée au sens qu'elle ne se nomme pas. D'ailleurs, lorsque nous disons : « il parle » nous nous référons à celui qui dit *je* et lorsque nous disons : « ça parle » nous n'avons pas de nom pour désigner ce qui est à l'origine de la parole prononcée, nous n'avons pas de nom pour désigner le sujet prédicant pour la bonne raison que ce sujet prédicant perd, là, son statut de sujet.

Le cas imaginaire est précisément celui où, contrairement à la loi que je vous ai présentée sous forme de remarque tout à l'heure, où contrairement à la loi, le sujet du prédicat est à la deuxième personne alors que le sujet prédicant est le même que le sujet du prédicat. Autrement dit, où la première et la deuxième personne ne font qu'une.

Exemple : Comment peut-on donner l'exemple d'un cas imaginaire ? On ne peut le donner que d'une manière très approximative évidemment ; exemple : le patient parlant par la bouche de son psychanalyste. J'entends bien, non pas au sens figuré de la formule parler par la bouche de quelqu'un d'autre, mais le patient parlant par la bouche de son psychanalyste, disons réellement puisqu'il n'y a rien d'aussi réel, au sens où il s'agit de la réalité psychique, que l'imaginaire. Le patient parlant par la bouche de son psychanalyste c'est quelque chose, si on prend le terme dans son sens propre et non pas figuré, évidemment d'impossible dans tout domaine autre que celui de la réalité psychique, que Freud assigne à la réalité psychique. Alors, qu'est-ce qui se passe dans ce cas imaginaire ? Dans sa prédication, il se désignerait lui-même comme le sujet à la deuxième personne se disant *tu.* Si une telle parole était précédée d'un « je dis », cela donnerait *je* et *tu* étant le même : « je dis tu es je ».

Or, il ne peut pas dire « tu es je », c'est pourquoi nous disons : « ça dit tu es je ». La personne imaginaire qui est à la fois première et deuxième, nous la désignons dans notre discours sur son discours comme étant « ça ». « Ça » est une personne imaginaire. Ça parle et le discours qui se fait entendre, semblable à une prédication, n'en a pas le statut en raison du caractère ubiquitaire du sujet qui s'y désigne. Je vous ai dit tout à l'heure qu'il n'avait pas le statut d'un sujet.

Maintenant, il est peut-être bon de noter que nous avons distingué deux registres de la parole : le registre formel du « il parle » et le registre imaginaire du « ça parle ». Nous devons ajouter que ces registres admettent des subdivisions, des subdivisions très nombreuses, mais cela n'est pas notre propos d'aujourd'hui d'examiner toutes les subdivisions possibles de ces registres, ce qui serait

d'ailleurs un propos fort intéressant à faire. Je voudrais simplement mentionner trois registres qui constituent des subdivisions du registre formel : « il parle » ; trois registres parce qu'ils nous seront d'une utilité immédiate. Ces registres-là sont d'ailleurs les plus simples.

Premièrement, celui de la désignation du sujet du prédicat à la deuxième personne. La parole dans ce cas est évidemment le fait de l'autre, celui qui dit *tu.* Ce registre est, dans une approximation très grossière, dans une toute première approximation, celui qui est privilégiée dans l'interprétation du psychanalyste qui dit à son patient *tu*.

Deuxièmement, désignation du sujet du prédicat à la première personne réfléchie, registre que nous avons déjà rencontré comme exemple. Là c'est bien le patient qui parle de lui-même se désignant au moyen du propos supposé de son psychanalyste qui constitue le prédicat. Ce registre de la désignation du sujet à la première personne réfléchie, du sujet du prédicat, est celui de l'interprétation supposée du psychanalyste, c'est le registre, qui d'une manière encore très approximative, est d'une manière privilégiée, celui du transfert.

Maintenant, me direz-vous, il existe quand même un registre extrêmement simple et dont nous avons déjà parlé tout à l'heure, dont il faut bien tenir compte, c'est celui de la désignation du sujet du prédicat à la première personne ; dans le cas de la psychanalyse, celui où le patient parle disant *je*. Qu'en est-il de ce registre-là ? Eh bien, je vous demande un instant. Nous y reviendrons tout à l'heure. Car je vous propose de préciser tout cela en répondant à un certain nombre de questions de Conté. Je présentai, dit Conté, la parole comme introduisant une coupure. Je présentai encore la parole, dit-il, comme épuisant le flux psychique sans faille ni coupure. L'expression est de Conté. Il y a là un paradoxe apparent qui amène Conté à poser la question :

*« Mais à mon avis, qu'est-ce qui est primordial ? ».*

Voici ma réponse. La fonction primordiale de la prédication me paraît résider dans le registre que j'ai désigné tout à l'heure comme étant celui de la désignation du sujet du prédicat à la deuxième personne, registre qui, d'une manière privilégiée serait celui de l'interprétation du psychanalyste. Je vous signale que tout cela demande à être beaucoup plus fouillé que je ne l'ai fait dans ce premier projet. Voilà donc ce qui est primordial. J'ajouterai que la fonction de cette prédication a quelque rapport, et je dirais même un rapport très intime, à ce que nous pouvons désigner comme étant la fonction paternelle, qu'elle est constitutive de l'appareil de l'âme, comme l'appelle Freud, ou appareil psychique, dans sa dimension topique aussi bien que dans sa structure, c'est-à-dire dans sa référence à ces trois personnes néo-grammaticales qui constituent ce qu'on appelle

d'un terme impropre, la deuxième topique freudienne, par conséquent constitutive du registre imaginaire dont nous disons : « ça parle ». Autrement dit, constitutive de ce que, dans le langage habituel on appelle le « ça », tout aussi bien que constitutive du moi et du surmoi.

Ajoutons maintenant que dans ce registre imaginaire, « ça parle », la fonction de prédication de la parole est en quelque sorte aliénée. Notons maintenant qu'il y a incompatibilité entre « ça parle » et la prédication, que vis à vis du registre narcissique « ça parle », la prédication a, ou bien un effet de coupure restituant le patient dans l'un des modes de registre où il parle ou bien n'a pas d'effet du tout. Dans ce cas-là, cette fonction de prédication, cette prédication est en quelque sorte forclose, pour reprendre le terme de Lacan, dans l'exercice de sa fonction et je pense que cette manière de voir les choses doit se recouvrir assez exactement avec ce que Lacan appelle la forclusion du Nom-du-père.

Autrement dit, lorsque « ça parle » et que, en quelque sorte les choses sont fixées dans ce registre, que la prédication reste sans effet, nous devons considérer qu'il n'y a pas de transfert, simplement au sens où l'intervention de la prédication, — la prédication qui désigne le sujet du prédicat à la deuxième personne — ne rompt nullement le « ça parle » et ne fait pas accéder le patient, en particulier, au registre de la désignation du sujet à la première personne réfléchie. Dans ce cas de forclusion nous avons affaire en pratique à des patients pour qui l'interprétation ne représente rien en tant que telle et qui n'accèdent pas au registre où ils se désignent eux-mêmes au moyen de l'interprétation supposée du psychanalyste. Voilà la forclusion, voilà ce qui est de la forclusion du Nom-du-père, comme dit Lacan, et voilà très précisément la définition de la névrose narcissique telle que l'a distinguée Freud.

Vous savez, je fais ici une incidente destinée à montrer que tout cela a aussi un intérêt pour la psychanalyse. Vous savez que depuis que les psychanalystes ont commencé à s'occuper de gens qui étaient fous, à s'occuper d'aliénés, ils ont noté que ces gens-là éprouvaient vis à vis d'eux des sentiments très vifs, ce qui leur a fait croire que la folie n'excluait pas la possibilité du transfert. Eh bien, c'est une erreur. Si on veut maintenir le cadre des névroses narcissiques, ce qui me paraît nécessaire, il faut prendre le transfert dans un sens plus restrictif que celui du sentiment porté à quelqu'un, dans un sens strict qui est celui que je vous propose par exemple, car il y a beaucoup d'autres formulations possibles comme étant, par exemple, cette capacité de se désigner au moyen de l'interprétation supposée du psychanalyste. Eh bien ! la folie, dans la mesure où le patient est fou car on n'est jamais entièrement fou et c'est pour ça qu'on peut quand même traiter les fous, et dans la mesure où le patient est fou, cette possibilité n'existe pas en raison de la forclusion dont il vient d'être question.

Or, toujours dans cette incidente puisque là je ne réponds plus aux questions de Conté, il faut noter, il faut en revenir à ce registre dont je ne vous ai rien dit tout à l'heure, registre de la désignation du sujet à la première personne, le patient parlant de lui-même et disant *je*. Eh bien, à cet autre extrême, pourrait-on dire, la fonction de prédication de la parole est non pas aliénée, comme dans le registre imaginaire du « ça parle », mais elle est prétendument entièrement assumée.

Ce registre pourrait être défini comme étant celui du narcissisme secondaire. Vis à vis de ce registre la prédication, ou bien est remise en question en son effet, ou bien elle reste sans effet. Là encore, il peut y avoir forclusion de cette fonction, que Lacan désigne comme essentielle, du Nom-du-père. Là encore il n'y a pas de transfert possible dans la mesure où les choses sont vraiment ainsi. Nous avons affaire ici, non pas en pratique à des fous, mais bien au contraire à des gens qui sont parfaitement sains d'esprit ou apparemment sains d'esprit : ces patients, sains d'esprit qui ne font pas d'analyse, qui paraissent en quelque sorte irréductibles et dont on dit dans un langage qui me paraît assez inapproprié, et assez flou d'autant plus que la terminologie est multiple, qu'ils présentent des défenses narcissiques rigides ou des défenses de caractère irréductibles ou tout ce qu'on voudra. Donc ceci, c'était une incidente, une indication très sommaire pour vous montrer que mes formulations un peu arides, je ne pense pas qu'il soit nécessaire de voir les choses comme je les vois et je ne pense pas qu'il soit nécessaire de s'intéresser à ce genre de formulations mais pour vous dire que, dans la mesure où on s'y intéresse, cela ne veut pas dire qu'on ne s'occupe pas de psychanalyse.

Autre question de Conté : dans l'unique « ça parlant et écoutant », le psychanalyste est-il lui aussi soumis à la régression topique ? Ou bien s'agit-il plutôt d'un fantasme de fusion de l'analysé ? Eh bien, je crois que ce qui précède permet de formuler la réponse très simplement, implique déjà la réponse. Dans toute la mesure où nous avons justement posé cette convention que le patient restait toujours le même, par convention personne déterminée, donc que lorsque nous parlons des paroles qui se font entendre au cours de la séance d'analyse, nous ne pouvons pas tout d'un coup prendre le psychanalyste pour patient, mais on peut raisonner ainsi, l'unique « ça parlant et écoutant » désigne bien évidemment le fantasme du patient, fantasme que trahit, au point de vue phénoménologique un certain affect, une certaine manière d'être, temporaire, aléatoire, que j'ai désignée comme étant l'expansion narcissique. Je n'exige pas du tout que l'on retienne cette terminologie qui n'a pas une importance fondamentale.

L'important est de souligner le caractère irréductiblement inconscient du fan-

tasme du patient plutôt que de parler d'expansion narcissique, — ici nous faisons la théorie — en énonçant ce fantasme, de la manière suivante : « ça dit : tu es je ». Vous remarquerez que : « tu es je », cette formule n'est pas spécularisable et qu'il n'y a jamais qu'un ça, ce qui répond je crois suffisamment à la question de Conté.

Autre question : Conté dit que pour moi le narcissisme primaire paraît, il ne l'assure pas, apparaît comme un pas primordial, comme un pas anté-verbal du développement. Par ailleurs le patient se posant comme l'objet manquant à son psychanalyste paraît dans mon travail viser à la restauration du narcissisme de l'autre. Et cette restauration du narcissisme de l'autre se présenterait comme le mythe ou le fantasme de la complétude du désir de l'autre. Alors Conté me demande : quel est l'aspect décisif et comment les deux aspects s'articulent-ils entre eux ? Ma réponse sur le premier point : je crois que j'ai suffisamment répondu pour ne pas avoir besoin de donner des précisions sur le fait qu'il est bien évident que je ne puis considérer le narcissime primaire comme quelque chose d'anté-verbal ou de pré-verbal, cela résulte de ce que j'ai essayé de vous montrer tout à l'heure.

Sur le deuxième point : je dirai à Conté que je crois qu'il faut distinguer le fantasme narcissique et le mythe narcissique, tout au moins on peut les distinguer. Le fantasme narcissique c'est le fantasme du patient, il est inconscient. Le mythe narcissique, voilà une notion peut-être un peu plus nouvelle que Conté introduit ainsi, le mythe narcissique, lui, n'est pas inconscient mais conscient ou pré-conscient, susceptible de devenir conscient ; ce mythe narcissique est celui selon lequel l'autre pourrait accomplir ou combler son désir. Le mythe narcissique serait par exemple le mythe du psychanalyste ordonnateur du destin, le mythe du psychanalyste érigé dans une fonction qui est à proprement parler celle d'une idole.

Conté et Melman par ailleurs ont voulu s'interroger sur le rapport des repères fournis par mes deux premiers textes avec un certain nombre des principales catégories lacaniennes. Ils se sont alors trouvés gênés de ce que le narcissisme primaire, décrit en première approximation comme un état-limite de fusion, pouvait apparaître dans un aspect en quelque sorte amorphe. Peut-être les précisions que leurs remarques m'ont amené à formuler quant à la signification de la proposition « ça parle », peut-être ces remarques, cette clé que j'ai essayé de fournir en une première approximation contribuera-t-elle à mieux poser les éléments d'une telle confrontation.

Cependant, il reste, ne l'oublions pas, que mon premier article introductif conserve et conservera un caractère plus descriptif que théorique à proprement parler et que le deuxième article, que Conté a résumé, vise à situer la parole du

patient dans un plan défini par deux axes de coordonnées, celui imaginaire où « ça parle » et celui formel où « il parle », désignant la première personne par le moyen de l'attribution de son objet. La progression asymptotique vers le premier de ces axes, je l'ai appelée mouvement de régression topique et la progression asymptotique vers le second de ces axes, je l'ai appelée mouvement du refoulement. Ceci justifie pleinement l'impression de Conté et de Melman qu'il s'agit là, comme ils disent, d'un cadrage de la situation analytique en référence à l'opposition, je ne dirais pas tellement de deux termes comme ils disent, mais plutôt de deux axes.

Conté a très bien senti par ailleurs que dans toute la mesure où un tel repérage conduisait à évoquer la relation sado-masochique dans le transfert, comme je le fais dans le deuxième article, un troisième terme s'y trouverait déjà nécessairement impliqué, troisième terme qui sera introduit dans le troisième de ces articles que Melman a commenté, celui de la fonction de prédication de la parole du psychanalyste. Mais il reste qu'en ce troisième article le travail est loin d'être achevé, c'est bien cet inachèvement qui rend la confrontation en quelque sorte bancale.

La question de la situation de la castration par rapport à la frustration sur laquelle s'achève le commentaire de Conté sera abordée corrélativement à celle de la constitution de l'Idéal du moi en tant qu'héritier du narcissisme primaire. Cela, je ne l'ai pas encore fait mais c'est seulement alors que je pourrai parler de l'évolution et de la terminaison de la cure. A propos de la terminaison de la cure, il est peut-être maintenant inutile que je dise, comme le pensent peut-être Conté et Melman, que je dise si je puis la subordonner à quelque artifice dit technique.

Je crois avoir réévoqué, sinon répondu à toutes les questions et remarques de Conté et à un grand nombre de celles de Melman. Pour Conté, il ne reste que la question du rêve pour laquelle la réponse serait d'ailleurs un exercice très instructif mais je n'ai pas le temps. Mais il y a une sorte de reste en ce qui concerne Melman : je dois lui répondre séparément sur ce qui paraît faire entre lui et moi, ce qui a paru faire, tout au moins l'autre jour, entre lui et moi le principal malentendu.

Voici de quoi il s'agit. Comment, dit Melman, l'analyste pourrait-il faire de sa parole la garantie de vérité alors que le patient, dans le transfert, lui attribue un pouvoir qu'il n'a pas ? C'est ce que dit Melman, me faisant parler, c'est ce qu'il me fait dire. Or je n'ai rien dit qui puisse prêter à une telle paraphrase. J'ai écrit, et ici Melman me cite correctement et même à deux reprises, dans un article qui, au demeurant ne traite pas de la parole prononcée par le psychanalyste, — c'est peut-être un artifice de faire un article laissant pour plus tard la

question de la parole effectivement prononcée par le psychanalyste mais cet artifice a été le mien —, j'ai écrit dans cet article :

> *«Il n'y aurait pas de psychanalyse si le psychanalyste prétendait à tout instant se poser en fidèle serviteur de la vérité.»*

Voilà ce que j'ai écrit et dans un contexte qui ne laisse, je crois, aucun doute quant au sens de cette phrase. Pour être encore plus explicite, remplaçons le terme serviteur, si vous voulez, par le terme champion. Champion de la vérité. Qu'il ne s'en fasse pas le champion en tout instant ne signifie point qu'il ne serve point à ce que tôt ou tard cette vérité éclate. D'une manière générale, cela signifie même qu'il se tait et qu'il n'empêche pas le patient de parler, qu'il ne s'oppose pas au développement du transfert en lequel le patient fait de lui un trompeur trompé, cela n'implique point, tout au contraire qu'il accepte ou qu'il entérine cette position lorsqu'à son tour il vient à parler, c'est-à-dire à interpréter. La place d'où le psychanalyste parle n'est pas la même que celle d'où, dans le transfert, il est supposé parler. C'est essentiel.

Une remarque un peu incidente quand même, n'est-ce pas. A ce propos Melman parle de la place d'où la parole de l'analyste prendrait cette brillance si singulière. C'est une très belle expression. Mais lorsqu'on parle de ce problème de la place de l'analyste, de la place occupée par l'analyste, de la place d'où l'analyste parle, je crois qu'il y a souvent dans le dialogue une certaine confusion entre un problème de droit et un problème de fait. Je ne pense pas que nous soyons là en premier lieu pour dire de quelle place le psychanalyste doit parler pour que sa parole prenne cette brillance si singulière, mais je crois que nous sommes là pour examiner en premier lieu de quelle place il s'avère que le psychanalyste parle. Je soutiendrai cette considération d'une remarque qui peut paraître peut-être un peu méchante mais Melman m'accordera bien que la parole de tels de ses collègues pour l'intelligence de qui il n'a pas la plus grande estime, je ne mentionne personne, c'est un exemple que la parole de tels collègues analystes dont il considère que cet analyste ne comprend pas grand chose à l'analyse et à ce qu'il fait, tu m'accorderas quand même que même dans ce cas, pour peu qu'il soit en situation d'analyste avec son patient, il arrive bien de temps à autre que sa parole prenne cette brillance, peut-être pas pour nous qui pourrions avoir le compte rendu de l'analyse mais pour son patient. Il ne s'agit donc pas tellement de la question de droit mais de la question de fait.

Melman note que la parole considérée indépendamment de son contenu, c'est ce qu'il m'accorde, semble évoquer essentiellement la place d'où la parole de l'analyste prendrait, dit-il, cette brillance si singulière. Il s'agit, dis-je, bien de la question de la place de celui qui prononce la parole, autrement dit du statut du

sujet prédicant. Celui qui prononce l'interprétation désigne le patient comme sujet du prédicat à la deuxième personne. Il n'a pas le même statut que celui qui, supposé parler dans le transfert, est supposé désigner le patient à la deuxième personne, alors qu'il est en fait désigné par lui-même à la première, dans sa forme réfléchie : moi.

Le psychanalyste ainsi supposé parler occupe la place du sujet du mythe de l'accomplissement narcissique. Il est supposé à l'origine de toute chose. Le psychanalyste donnant l'interprétation occupe la place d'un sujet lui-même désigné à son tour à la deuxième personne par un autre. Au contraire de celui qui est supposé à l'origine de toute chose, il est marqué par sa place dans la succession de la généalogie. Je serai très bref pour terminer mais il me reste à répondre à la suggestion que M. Lacan nous a faite à l'issue de la dernière réunion, de la réunion où il a été question de ce texte.

Il nous a suggéré de reprendre aujourd'hui notre débat à partir de l'idée suivante : si l'analyste est dans une certaine position, ce ne peut être que celle de la *Verneinung* et non celle d'une *Bejahung*. *Bejahung*, c'est en français, tout simplement l'affirmation. Or, chacun sait que la prédication peut prendre une forme affirmative ou négative. La catégorie de la prédication ne saurait être ni celle de l'affirmation ni celle de la négation. Voilà qui récuse je crois, l'argument de Monsieur Lacan selon lequel je situerais, moi, le psychanalyste dans une position d'affirmation, de *Bejahung*.

Et pour tenter de situer ce que j'ai tenté de formuler aujourd'hui dans l'optique de la suggestion de Lacan, je dirai en très bref ceci : la parole du psychanalyste désignant le sujet à la deuxième personne est incompatible avec l'imaginaire « tu es je » du narcissisme, je vous le rappelle. Lorsque la parole du psychanalyste est entendue, elle ne peut être reçue que comme une coupure, que comme la coupure constitutive du désir, que comme un déni du narcissisme, répétition du premier déni mythique où le fantasme « tu es je » s'était constitué dans l'aliénation de la fonction de prédication ou fonction de déni — car c'est une seule et même chose ici, — de la parole. Ou, selon les termes de Freud, cette parole ne peut être reçue que comme un déni de toute puissance infantile, première formulation de Freud ou, disons, comme un déni de toute puissance narcissique pour s'en référer à la formulation ultérieure de Freud. Déni qui est par conséquent corrélatif du refoulement. Ce déni de toute puissance est au mieux illustré par la parole suivante, par la parole : « du fait de votre souhait », parole que le psychanalyste ajoute au texte du rêve de son patient : Il ne savait pas qu'il était mort. Suscitant ainsi la dénégation du patient : tel n'est point mon souhait. Voilà ce que je voulais vous dire.

***Docteur J. Lacan –*** Stein, je vous remercie beaucoup de ce que vous avez bien voulu apporter comme rassemblement de précisions sur ce que vous nous avez présenté d'ailleurs comme n'étant que les trois premiers temps de quelque chose qui est votre projet et qui, assurément doit en comporter au moins un autre, n'est-ce pas !

Il faut donc que je vous remercie de deux choses, d'abord d'avoir réussi à en sortir cette première partie, deuxièmement d'avoir bien voulu nous les situer dans l'ensemble de votre dessein. Je ne vais pas, comme je l'ai annoncé tout à l'heure, conformément à ce que j'ai annoncé, je n'interviendrai pas aujourd'hui, ni sur le fond, ni sur les détails de l'articulation que vous nous avez apportés, comptant sur les personnes qui vous ont entendues dans l'assistance pour apporter de premières remarques.

Je ne puis dire qu'une chose, c'est que je me félicite au-delà de ce qui a été la motivation immédiate pour laquelle j'ai voulu que certains de ces articles dans l'ensemble et précisément à propos du premier, la discussion fût portée ici dans le cadre de notre séminaire. Assurément, dans ce que vous avez énoncé, un certain malentendu a été dissipé concernant l'essence de ce que vous vouliez dire.

Il reste néanmoins que ceci ne veut pas dire que je puisse être d'accord sur l'ensemble de votre situation du problème puisque c'est de cela qu'il s'agit. Mais c'est assurément une chose assez profondément armaturée pour que cela nous désigne très bien le niveau où se placent certains problèmes essentiels. Je pense que, car les limites que vous impliquez du développement de cette situation analytique peuvent être dépassées et c'est ici justement là, une base, un point d'appui qui peut m'être excessivement précieux pour repérer en quoi ce que j'articule cette année me permet de critiquer cette position. Je le ferai assurément d'autant plus, et d'autant plus aisément, et d'une façon d'autant plus pertinente pour tous que je verrai où en sont tels ou tels de mes auditeurs par rapport à l'audition que votre présentation d'aujourd'hui propose : néanmoins, je ne peux pas dès maintenant ne pas faire une rectification. Elle est importante. Je suis vraiment tout à fait désolé que le texte que je vous ai communiqué et où particulièrement Melman avait apporté ses corrections, ait laissé passer dans la dernière page ce qui n'était de ma part, même pas un jalon, une corde lancée de votre côté. J'ai parlé le temps de deux pages et demie. Il y a en effet écrit dans ce texte le mot, dont peut-être l'incorrection aurait dû vous éveiller, le mot *Verneunung* qui n'existe pas. Vous avez traduit *Verneinung* et j'avais dit *Verleugnung*. De sorte que ceci met un peu en porte à faux, sans du tout d'ailleurs en diminuer l'intérêt, ce que vous m'avez, à moi, directement répondu en terminant.

***Docteur C. Stein –*** Je suis beaucoup plus d'accord avec *Verleugnung*.

***Docteur J. Lacan –*** Alors, je demande d'abord, ce qui est naturel, à ceux à qui il a été répondu, à savoir nommément Conté et Melman, s'ils veulent bien maintenant prendre la parole. Conté, vous avez pris des notes. Est-ce que vous voulez vous réserver un temps de réflexion ou est-ce que vous pouvez dès maintenant aborder ce que vous avez à dire ? Ne parlez pas de votre place. Venez ici.

Alors puisqu'il est possible que les choses se passent assez bien à mon gré pour que tout à l'heure le départ se fasse par échelon comme il arrive, à savoir que quelques-uns soient limités par l'heure et s'en aillent, je tiens à vous en annoncer, c'est une des raisons pour lesquelles tout à l'heure je me réjouissais qu'ait pris dans l'ensemble de mon séminaire cette année cette place qui a été prise par un discours tel que celui que nous venons d'entendre.

En effet, peut-être n'en saisissez-vous pas dès maintenant le rapport mais je crois qu'il n'y a pas de meilleur texte qui me permette de relancer certaines des affirmations que j'entends discuter de ce que nous a annoncé Stein que celui-ci, ce texte, celui que je vous avais annoncé la dernière fois avant que Madame Parisot vous parle de l'article de Dragonetti sur Dante.

Je ne peux, bien sûr, aucunement aujourd'hui commenter la fonction que j'entends lui réserver. Mais après tout, pour ne pas l'aborder dans un effet de surprise et que quiconque à sa venue ait à tomber de son haut, je vous annonce à toutes fins utiles, c'est-à-dire pour que vous en rafraîchissiez votre connaissance voire même que vous vous reportiez aux commentaires nombreux et essentiels qu'il a provoqués, ce texte d'où je partirai la prochaine fois, que je prendrai comme relais de la suite topologique qui, cette année, vous apprend à situer la fonction de l'objet *a* n'est autre que *Le pari* de Pascal. Ceux qui veulent comme il convient entendre ce qui se dit cette année, ont donc huit jours au moins pour se référer aux différentes éditions qui en ont été données. J'insiste, la plupart d'entre vous, j'espère, le savent, sur le fait qu'il y en a eu, depuis la première édition, celle des Messieurs de Port-Royal, une série de textes qui sont différents, je veux dire qui se rapprochent plus ou moins, qui tendent à se rapprocher de plus en plus des deux petites feuilles de papier écrites d'une façon incroyablement grafouillée, des deux petites feuilles de papier recto-verso sur lesquelles ce qu'on a publié sous ce registre du *Pari* de Pascal se trouve nous avoir été laissé. Donc je ne vous donne toute une bibliographie à moins qu'à la fin quelqu'un me la demande, vous savez aussi que nombreux sont les philosophes qui se sont attachés à en démontrer la valeur et les incidences. Là aussi ceux qui peuvent avoir à me demander quelque chose quant aux quelques articles les plus gros auxquels il convient qu'ils se réfèrent, pourront venir à l'occasion me le demander à moi-même, à moins qu'un temps ne me soit laissé qui me permette de les indiquer.

***Docteur Cl. Conté* –** J'ai l'intention de me limiter à très peu de choses et essentiellement de remercier Stein de ce qu'il nous a apporté aujourd'hui qui, en effet, est un apport en grande partie nouveau par rapport à ce que j'avais lu et qui nous permet de situer les choses dans une autre perspective.

Déjà, certainement, le troisième article sur le jugement du psychanalyste, avec l'introduction de la fonction de prédication aurait certainement pu permettre de mieux comprendre son premier article et en tout cas, ce qu'il a dit ce matin qui est plus précis, plus développé, laisse la plupart de mes remarques sans objet. Je veux dire que les difficultés qui se trouvaient soulevées sont résolues à ce niveau-là, le problème se trouvant reporté à un autre niveau de discussion. Je reste tout de même un tout petit peu sur ma faim sur un certain nombre de points, notamment sur les rapports entre le registre du narcissisme et le registre du désir en tant qu'impliquant la dimension de l'objet *a*. Je ne vois pas encore très bien comment Stein articule ces deux registres.

Deuxième point : le deuxième article, celui sur le masochisme dans la cure insistait sur la référence à la parole prononcée par le psychanalyste comme réelle, ceci s'opposant à la dimension de l'imaginaire, et je voulais demander à Stein à ce propos s'il ne tend pas, dans ce texte, à situer le transfert, à faire basculer le transfert un petit peu trop du côté de la demande, et est-ce qu'il n'y aurait pas là une partialité de sa part au niveau de cette présentation.

En fait, je crois que le débat doit maintenant se porter en effet sur ce qui est de la fonction de la prédication et c'est là une référence à laquelle je suis peu préparé pour intervenir. Je me réserverai une plus mûre réflexion à ce sujet. Et je me demande simplement en première écoute, en première audition, si on a à situer la prédication, cette première parole fondatrice ou originelle, comme une prédication fondant le sujet c'est-à-dire attribuant au sujet un prédicat, le sujet devient tel, il est ceci ou cela, ou si la prédication ne serait pas à rapporter plutôt à un jugement porté sur des objets; je pourrais éventuellement développer ce point.

Et à propos de ce troisième article sur le jugement du psychanalyste, il y a là aussi quelque chose que pour l'instant je saisis mal dans la pensée de Stein, c'est justement l'articulation du niveau du désir et de celui de la loi ou encore de l'interdiction, c'est-à-dire le moment où Stein passe du manque de, par exemple, de l'analysé tentant de se poser comme l'objet manquant à l'analyste où il passe donc de ce niveau à celui du manquement, où il s'agit là du manquement à une loi et où il s'agit donc de l'interdiction, à savoir l'articulation très précise que fait Stein entre le premier jugement fondateur en tant qu'il établit le sujet d'une part comme objet du désir et d'autre part comme sujet d'une faute passée. Il y a là une articulation que je n'ai pas bien saisie mais sans doute faute d'y avoir réfléchi. C'est tout ce que je voulais dire, pour aujourd'hui.

***Docteur Ch. Melman –*** Il me semble que l'un des grands mérites de ton exposé est en tout cas d'avoir rendu peut-être ton texte aux auditeurs beaucoup plus clair que nous n'avons essayé de le faire avec Conté, quelles sont tes positions et ton avis sur la cure, ce qui bien sûr permet d'engager une discussion peut-être plus aisément. Ce que je voudrais tout de même te dire c'est que j'ai lu tes textes avec beaucoup d'intérêt et certainement d'autant plus grand que comme j'avais essayé de le dire la dernière fois, tout ce qui peut se présenter comme un effort de théorisation générale de la cure ou de ce qui se passe dans l'analyse, ne peut bien entendu qu'éveiller toute notre attention, tout notre intérêt et toute notre sympathie, bien sûr.

Ceci dit, j'ai eu l'impression et le sentiment, en lisant justement ces trois textes, les trois derniers textes récents, qu'il était possible d'articuler les divers termes que tu avances et qui sont ceux d'expansion narcissique primaire, — tu nous as dit aujourd'hui, qu'après tout ce terme tu n'y tenais pas trop, tu l'abandonnerais volontiers — je veux bien.

***Docteur C. Stein –*** Je précise qu'il ne s'agit pas là, que ce terme ne se réfère pas à un concept théorique. C'est pour ça que j'ai dit que je le considère comme descriptif donc comme d'une importance effectivement secondaire…

***Docteur J. Lacan –*** C'est une précision très importante étant donné le caractère généralement essentiellement théorique qu'on donne au terme de narcissisme primaire.

***Docteur Ch. Melman –*** Essentiellement théorique et très difficile à situer, je veux dire au fond même de ton texte. Je veux dire qu'on a parfois l'impression que, par exemple, quand tu situes le narcissisme primaire ou tout au moins le but du narcissisme primaire comme la retrouvaille de cet objet mythique perdu, il est bien certain que tu t'engages là dans une certaine voie, un certain mode d'approche de ce terme.

Mais ce que je voulais te dire c'est que j'ai regroupé en quelque sorte tes diverses propositions et tes divers termes autour de quelque chose qui me semble être une position. Cette position est celle qui ferait de la parole de l'analyste un objet *a*. C'est autour de cela que j'ai essayé de te parler et c'est également, je dis bien, autour de cela, qu'il me semble que les divers moments de tes textes peuvent très bien s'articuler. Lorsque tu dis que la parole de l'analyste est susceptible de prendre ce que j'appelais, d'ailleurs de manière un peu forcée, enfin, de prendre cette brillance si singulière je n'en doute, bien sûr, absolument pas, la question essentielle paraissant bien plutôt celle de la position de l'analyste à l'égard de sa propre parole et en tant qu'elle est susceptible de figurer pour le patient cet objet particulier, cet objet singulier.

Pour reprendre les choses peut-être un petit peu par le commencement, ce

qui m'a semblé coincer dans les développements de ces textes, en quelque sorte les réduire constamment à ce jeu duel entre le patient et l'analyste, où les choses comme cela oscillent de l'un à l'autre dans un mouvement où, comme tu le dis très clairement, on se demande comment ça peut finir. Car enfin tu le dis tout de même très clairement, tu poses en tout cas la question de façon très claire et tu as une certaine franchise, il me semble que la référence à l'Autre, j'entends ici bien entendu, le grand Autre, le défaut de références que tu fais ici au grand Autre est le point où justement les choses viennent dans le texte s'agglutiner, se colmater et on finit par se demander comment elles peuvent se dénouer.

Par exemple, j'aurais tendance à interpréter ce que tu définis sous le terme de situation fusionnelle par lequel tu as commencé ton propos, je veux dire la réalisation de cet unique « ça parlant et écoutant » que Conté a relevé d'ailleurs comme un phénomène bien sûr possible mais rare, j'aurais tendance à essayer de l'évoquer dans cette dimension qui serait peut-être éventuellement celle où le patient pourrait avoir le sentiment que sa parole risquerait de rejoindre un discours, le discours de l'autre où toute séparation à partir de ce moment-là, toute rupture, où tout hiatus, où toute distance se trouveraient abolis.

Je me demande aussi si d'introduire cette référence ne permettrait pas de situer à mesure en tout cas, je t'en demande pardon si nous n'avons pas été en t'écoutant là forcément toujours suffisamment attentifs, mais ce que tu introduis au sujet de cette distinction des diverses personnes au sujet du *tu* et du *il* qui sont des catégories grammaticales qui, bien sûr sont essentielles mais dont je dois dire, je me demande chaque fois en t'écoutant comment tu les utilises, je veux dire est-ce que tu les prends, les relèves telles quelles dans le sujet de ton patient ? Est-ce que quand le patient dit *je*, par exemple, à partir de là est-ce que tu le fais rentrer dans l'une des trois catégories que tu as isolées, désignation du sujet du prédicat à la deuxième personne ou à la première personne réfléchie ou bien encore la désignation du sujet du prédicat à la seconde personne ? Autrement dit, tout ce que tu introduis là dans un effort de distinction et d'analyse du *je*, du *tu* et du *il*, je me demande s'il peut même être situé en dehors de cette référence à ce lieu tiers d'où le sujet reçoit sa parole à lui en tant que sujet.

Pour ce qui est de cette petite pointe comme cela que tu avances concernant la vérité, la question de la vérité, permets-moi de te citer. Lorsque tu dis ceci, dans ce texte sur le masochisme, le psychanalyste est appelé à intervenir, il est appelé de deux côtés à la fois. Dans le transfert le patient l'appelle en un lieu où il n'est pas. Il le situe au lieu supposé du pouvoir du fait duquel il éprouve la frustration, c'est-à-dire ce pouvoir de réalité que l'analyste détiendrait et dont il

pourrait faire usage à son gré pour interrompre l'expansion narcissique du patient. Au nom de la vérité, l'analyste serait appelé à se prononcer sur le transfert, à dénoncer l'illusion du patient. Répondant au premier appel d'un lieu où il n'est pas, il tromperait le patient en acceptant de lui servir de leurre et de s'arroger un pouvoir qui n'est pas le sien. Au nom de la vérité, il devrait s'abstenir de répondre à l'appel du patient et intervenir pour se récuser. Mais, dans l'écoute de l'analyste, l'appel du patient est constant. Tolérer le transfert c'est déjà tromper puisque c'est l'écoute qui le suscite. L'analyste devrait donc intervenir constamment pour dénoncer le faux du vrai et ne point entendre l'appel à la tromperie. Son efficacité alors serait celle du prédicateur et non plus celle du psychanalyste. Et c'est là que tu ajoutes :

> *« Il n'y aurait pas de psychanalyse si le psychanalyste prétendait se poser à tout instant en fidèle serviteur de la vérité. »*

Je crois que c'est certain. Je crois que tu as parfaitement raison. Mais je ne vois pas comment dans cette articulation-là que tu avances, tu ménages ce qui paraît néanmoins essentiel pour tout développement possible de la cure à moins qu'elle ne devienne, je ne saurais pas trop exactement comme la situer, comment tu ménages une place pour néanmoins dans ce mouvement permettre l'existence de sa dimension qui serait celle de la vérité.

***Docteur C. Stein –*** Là je te réponds tout de suite. C'est que, il n'en est pas traité à ce point-là. Quant au terme prédicateur, dans ce texte il est bien évident que les développements ultérieurs vont m'amener à le supprimer. Jusque-là je l'avais simplement pris dans le sens de celui qui fait des sermons. Donc pour qu'il n'y ait pas de confusion, il sera supprimé là. C'est évident.

***Docteur Ch. Melman –*** Bon. Entendu comme cela. Je reprendrai également peut-être à mon compte, en tout dernier lieu ce que tu dis à l'égard du sujet prédicant qui tient une place importante dans tes derniers développements qui ont, je crois, une position qui mérite une grande réflexion. Ce qui est là la fonction éventuellement prédicante que tu assignerais à l'analyste.

***Docteur J. Lacan –*** Bon. Stein a évidemment, je m'en suis aperçu seulement après coup, j'étais sous le charme de sa parole, Stein a sensiblement dépassé son temps, ce qui ne nous laisse pas suffisamment de temps pour donner à la discussion le temps que j'aurais attendu aujourd'hui. Maintenant, il y a la place pour encore une personne. Est-ce que vous voulez intervenir, Green ?

***Docteur A. Green –*** Moi, je veux bien mais je ne veux pas priver les autres d'intervenir.

***Docteur J. Lacan –*** Est-ce que Major voudrait intervenir ? Vous avez quelque chose à dire Major ? Il faut que vous partiez. Bon.

Alors Audouard.

***Monsieur X. Audouard –*** Il me semble que cette sorte d'univers grammatical que Stein nous a situé tout à l'heure laisse à tout moment se constituer comme un reste, et c'est sensible dans divers aspects de ses propos, par exemple lorsqu'il dit que même si le psychanalyste a une activité contestable ou qu'il occupe une position contestable à notre regard, il reste cependant qu'il y a une certaine brillance dans ses propos. Que même si le psychanalyste n'est pas détenteur de la vérité, il reste cependant qu'il en est le serviteur fidèle. Que s'il est vrai que la prédication est toujours ou positive ou négative, il reste cependant que le champ propre de la prédication tombe hors du positif comme du négatif. Et ce n'est pas peut-être pour rien que justement *Verneinung* ici a été entendu à la place de *Verleugnung*. Car *Verleugnung* justement introduisait cette dimension du mensonge qui n'est autre chose que la dénégation. Dans cet univers grammatical où Stein m'a paru situer les rapports de l'analyste avec l'analysé, il y a comme une sorte de fidélité qui apparaît à tout moment, où l'effort de spécularisation qui se ferait par exemple entre le *je* et le *tu*, entre la première personne se réfléchissant ou le *tu* venant là réfléchir la première personne, il y a dans cet effort de spécularisation où Stein essaie d'introduire le rapport de l'analysé avec l'analyste, il y a comme du non-spécularisable qui apparaît à tout instant. En somme on pourrait dire que cet univers logique d'une réflexion du *tu* sur le *je* ou du *je* sur lui-même, n'est peut-être tout à fait même déjà dans l'orientation d'une dialectique et que, même si on introduisait dans une orientation plus dialectique, encore resterait-il que dans cette dialectique on ne trouverait guère de fond ou de vérité qui la fonde. C'est en liaison, par exemple, avec ce que Madame Parisot nous a dit l'autre jour qu'on pourrait mettre tout ceci, à savoir qu'après tout le spécularisé n'est pas le spécularisable. Loin d'être le spécularisable il est peut-être simplement ce qui fait croire qu'il y a un spécularisable et que le spéculaire en tant que tel est toujours traversé par un reste qui tombe hors du champ de la réflexion. En somme qu'il y ait une sorte d'abîme entre le sujet prédicant et le sujet du prédicat, cela nous indique qu'il y a là entre eux deux comme un monde, comme un vide, comme un quelque chose qui les éloigne, non certes sans pouvoir les dialectiser mais sans permettre à aucun moment que cela vise *tu* et *je* sans que se constitue comme autre chose, comme un forçage qui n'appartient ni à la logique ni à la grammaire mais à ce forçage particulier du désir. La prédication ne me paraît pas être au départ un acte logique comme l'enfant dit que le chien fait miaou et le chat wouah, comme le disait Lacan, il ne s'agit pas d'une prédication qui appartient à l'ordre de la logique mais à l'ordre de ce forçage particulier qu'est le désir.

Enfin, c'est simplement pour indiquer dans quelle voie on pourrait à mon

sens s'introduire une critique d'une interprétation, peut-être à mon sens trop satisfaisante parce que trop grammairienne.

***Docteur J. Lacan –*** Green, dites un mot.

***Docteur A. Green –*** Je m'excuse. J'aurais besoin du tableau. Je m'efforcerai d'être aussi bref que possible. Je pense que je voudrais juste dire quelques mots concernant la formule de Lacan : « Moi, la vérité, je parle » avec ce que vient de dire Stein.

Alors, si nous écrivons : Moi $\frac{\text{la vérité}}{\text{parle}}$ Je

nous trouvons une phrase qui est en fait articulée selon deux axes, l'axe Moi/Je, et l'axe la vérité/parle. Je pense que tout ça a un rapport avec ce que nous a dit Stein des rapports entre le *je* et le *moi* et la parole. Audouard vient de faire remarquer que Stein construit une équivalence des différents pronoms entre le *je*, le *tu* et éventuellement le *il*. Du fait même que le sujet ne peut pas dire : *« je dis que tu es je »*, du fait même que le *« je dis que tu es je »* est remplacé par *« ça dit que tu es je »*, de ce fait même je crois que c'est cette équivalence entre les différents pronoms qui me paraît fausser les choses. Pourquoi ? Parce que, si à ce moment-là, en connotant sous forme d'index, *ça dit que tu es je,* on peut dire en quelque sorte que dans l'énonciation même, dans la succession de l'énonciation, à partir du moment où le *tu* parvient au *je*, le *je* s'en trouve pour ainsi dire transformé et n'est plus le même *je* qu'au départ, et il est ramené au *tu* primitif. Je crois que ce point est très essentiel pour concevoir qu'il y a là quelque chose, qui est une circularité close, et que la seule façon de sortir de la circularité, la seule façon que ça ne constitue pas un système qui tourne en rond, c'est en effet de concevoir qu'il existe une différence entre le *tu* et le *je,* cette différence étant celle du grand Autre et celle du grand Autre barré en tant que justement ce que libère la barre, c'est un reste. Il faut qu'il y ait un reste, et pour qu'il y ait un reste, il faut qu'il n'y ait pas d'équivalence entre les différentes valeurs pronominales.

Sur quoi tombons-nous là ? Nous tombons justement sur le terme dont je parlais en premier : la vérité ; c'est-à-dire que Stein a parlé du *moi,* qu'il a parlé du *je,* qu'il a parlé de la parole, mais justement la question reste pendante en ce qui concerne la vérité. L'analyste est-il ou non le fidèle servant de la vérité ?

Eh bien ! je crois que c'est là qu'il nous faut quand même revenir à la formule proposée par Lacan, comme spécifiant le transfert, à savoir que le transfert s'adresse à un sujet supposé savoir, supposé savoir quoi ? C'est toute la ques-

tion. Qu'est-ce qu'il sait le psychanalyste ? Je pense que tout le malentendu de la cure, tout la *Verleugnung*, c'est qu'il est censé savoir tout sauf la vérité. Et c'est dans la mesure où ce malentendu existe au départ, que la cure peut se poursuivre pour arriver finalement à une situation où évidemment il est bien entendu que le sujet supposé savoir n'est plus du côté de l'analyste et que ce dont il est question, c'est bien une vérité qui ne peut être que celle du sujet. Je crois que nous trouvons une problématique tout à fait identique à celle que j'ai essayé d'analyser en ce qui concerne l'oracle chez les Grecs.

***Docteur J. Lacan –*** J'essaierai de donner des formules encore plus précises mais celle-ci me paraît vraiment massive et tout à fait fondamentale. Est-ce que vous voulez Stein répondre tout de suite, ou bien, comme il est concevable, car je vous annonce déjà que je ferai en février trois séminaires : deux séminaires ouverts et je ferai encore un premier séminaire fermé, le quatrième, je serai, en principe, parti aux U.S.A. Il est tout à fait concevable que le quatrième séminaire de Février se passe à poursuivre une discussion si bien engagée ce qui vous laisse tout loisir d'attendre pour répondre aux interventions d'aujourd'hui la prochaine fois à moins que vous ne vouliez tout de suite placer quelques mots.

***Docteur C. Stein –*** Je ne pense pas qu'il me soit facile de faire une introduction substantielle la prochaine fois sur la base des remarques qui ont été faites aujourd'hui car ça ne mènerait à rien.

***Docteur J. Lacan –*** Non, mais la prochaine fois, il peut s'inscrire auprès de vous, ce serait plus simple, un certain nombre de personnes qui, ayant laissé mûrir ce qu'ils ont entendu aujourd'hui, se proposeraient à venir discuter avec vous le quatrième mercredi.

***Docteur C. Stein –*** Oui, mais je ne pourrais pas m'avancer encore beaucoup plus…

***Docteur J. Lacan –*** Non, il ne s'agit pas de ça. Il s'agit ou bien que vous disiez un mot auquel vous teniez beaucoup…

***Docteur C. Stein –*** Si, il y a un mot que je voudrais dire, c'est le suivant : dans toute cette discussion et cela n'est pas fait pour nous étonner, on en arrive toujours à la tentation de réduire ce reste dont parlait Audouard et que reprenait Green. Dans l'argument de Green que je ne veux pas reprendre dans son ensemble parce qu'il est très important, intéressant, je voudrais quand même simplement lui faire remarquer que, en me prêtant le propos d'établir une équivalence entre les différents pronoms, il réduit justement ce que je laissais en quelque sorte comme reste, car je n'ai pas désigné l'équivalence entre les différents pronoms mais justement une confusion entre les différents pronoms dans le registre imaginaire, ce qui est tout à fait différent.

Et ceci m'amène, pour être très bref, à Audouard qui, à mon avis, a admira-

blement défini quelque chose qui se rapporte, qui est dans ce que je vous ai dit aujourd'hui : que le non-spécularisable apparaît à tout instant dans l'effort de spécularisation, dans la tentative de spécularisation ; ceci est certain et ceci pourrait même résumer ce que j'ai dit aujourd'hui. Mais alors je ne vois pas pourquoi Audouard en tire argument pour dire que ma grammaticalisation n'est pas satisfaisante dans la mesure où elle réduit ce reste non-spécularisable, puisque justement pour reprendre les excellents termes d'Audouard, cela pourrait être encore formulé autrement. Mais qu'est-ce qui est apparu dans ma démarche comme étant le reste, si ce n'est justement ce registre imaginaire ? C'est-à-dire qu'il est bien vrai qu'il n'y a pas discours spécularisé qui ne se réfère, qui ne comporte un reste ou, dans les termes où j'ai posé les choses, qui ne se rapporte à un registre imaginaire.

***Docteur J. Lacan –*** Une des choses les plus saillantes et un point clé de votre exposé d'aujourd'hui c'est que quand vous dites que « ça parle », à savoir ce que j'appellerais la surface topologique unique du sujet et de l'autre qui est bien là impliqué, cette surface topologique est de l'ordre imaginaire. La clé de tout est là et c'est là je crois qu'est votre erreur de formulation. Nous pouvons aujourd'hui laisser les choses ici suspendues.

Petite anecdote. Je ne suis pas du tout opposé à cette grammaticalisation qui me paraît un point d'appui, si on sait s'en servir c'est un instrument tout à fait excellent. Je voudrais quand même, comme ça, pour le plaisir de l'histoire, rappeler qu'à un certain congrès d'Amsterdam, qui, si je crois bien se situe en 1950, non, le premier congrès d'Amsterdam c'est en…

***Docteur A. Green –*** En 1948

***Docteur J. Lacan –*** En 1948, j'ai fait le discours que j'avais préparé à ce moment-là, nous n'en étions pas encore au commencement d'un enseignement quelconque de ma part, qui était, qui tournait autour, non pas seulement de n'importe qu'elle grammaticalisation mais très précisément celle des pronoms personnels, discours au cours duquel j'ai dû crever les interprètes car j'ai été forcé de dire en dix minutes ce que j'avais préparé pour vingt, Madame Anna Freud ayant cru devoir dépasser largement son temps d'intervention.

# Leçon IX

*2 février 1966*

Je me soucie de savoir si ceux des psychanalystes à qui j'ai enseigné quelque chose transmettront proprement ce que j'ai dit. C'est là le sens de l'épreuve que constituent les séances consacrées à un séminaire auquel je ne puis pas admettre autant de monde pour la raison que cette assistance même serait un obstacle à cette vérification.

S'il est vrai que l'aspiration première du sujet psychologique est de présenter au désir de l'Autre cet objet fallacieux qu'est son image de soi, nous ne saurions prendre de précautions trop rigoureuses pour ne jamais, sous une forme quelconque, voire dans ce qui s'appelle la cure psychanalytique, qui est une expérience proprement transcendante au regard de ce qui s'est exprimé jusqu'alors dans l'ordre de l'éthique, nous ne saurions jamais prendre trop de précautions pour définir les voies par où cette formule du rapport du sujet au désir de l'Autre, que je viens de donner d'abord et qui n'a jamais été dans aucune doctrine philosophique dépassée, soit effectivement dépassée, franchie d'une façon radicale.

C'est pourquoi, faute de pouvoir être au quatrième mercredi où se poursuivront les débats qui se sont instaurés depuis deux mercredis derniers sur le sujet des formulations de Stein, ici présent au premier rang de cette assemblée, je l'interrogerai pour que la balle en soit reprise sur ce qu'il entend par ce prétendu masochisme imputé au patient, dans la mesure où il se soumet à une règle sévère ; pourquoi si vite aller définir comme masochisme ceci dont après tout nous pourrions n'avoir rien à dire au départ, si ce n'est qu'il en veut. C'est tout ce que nous pouvons en dire : il en veut. Formule non pas vague mais minima du désir.

Tout désir alors serait-il, d'être désir, en lui-même masochiste ? Assurément, si la question vaut d'être posée, elle vaut aussi de n'être pas tranchée trop tôt, surtout si nous nous souvenons de la formule que j'ai donnée en parlant du désir et de son interprétation qu'en un certain sens, vues les conditions de l'expérience

psychanalytique : le désir, c'est son interprétation. S'exposer à cette situation qui est vraiment fondamentale, que toute demande ne peut qu'être déçue, est là sans doute ce que le patient a à affronter et ce qu'il ne saurait au départ prévoir ; et au reste, quel masochisme dans ce cas à s'offrir à la déception comme l'a formulé fort bien quelqu'un d'autre de mes interlocuteurs. L'analyste est en effet le sujet supposé savoir, supposé savoir tout, sauf ce qu'il en est de la vérité du patient.

Bien plus qu'une situation s'établissant sur les données dont je vous indique ici la pointe, est-ce que le patient qui s'offre à l'expérience analytique ne nous dit pas : « c'est vous qui subirez, si vous me demandez la vérité, cette loi que toute demande ne peut qu'être déçue. Vous ne jouirez pas de ma vérité. C'est pour cela que je vous suppose savoir, c'est parce que c'est cela qui vous oblige à être trompé ».

La pulsion épistémologique, c'est la vérité qui s'offre comme jouissance, et qui sait par là même être défendue, car qui pourrait jouir de la vérité ? Pulsion donc, plutôt mythique ; laissez-moi accoler ces deux termes en un seul mot et recevez, psychanalystes, l'investiture de ce qui vous est ici imposé : l'adjectif en un seul mot, la « plutomythique ».

Ce que le patient fait de nous c'est qu'il nous fait déchoir de la position pyrrhonienne. Vous voudrez en savoir plus. « J'éveille votre désir le plus réfléchi, c'est-à-dire le plus méconnaissable. Le prédicat dont vous m'affecterez, c'est votre chute à vous ; si vous vous qualifiez, je triomphe ». Sans doute y a-t-il là, comme Stein l'a perçu, la pointe et la naissance d'une culpabilité chez le patient. Mais vous, si vous vous acceptez comme juge, vous voilà rejeté comme sujet dès lors dans l'ambiguïté d'avoir à se juger.

Le glissement harmonique de la langue, ce sujet qui a à se juger, reconnaissez-en là une de ces formes dont chaque langue, à sa façon, nous offre l'indication. Sans doute, ici, du même coup est l'avertissement de n'avoir pas à aller trop loin car, dit le patient :

> *« Bien sûr vous me rendriez masochiste, c'est-à-dire amoureux de votre angoisse que vous prenez pour une jouissance. Je suis devenu l'autre pour vous et si vous n'y prenez garde, vous ne pouvez plus que jouer tout de travers, car il suffit que je m'identifie à vous pour que vous voyez bien que ce n'est pas de moi que vous jouirez, la muscade est passée, et qu'à prendre votre réalité,* Wirklichkeit, *ce que j'efface jusqu'à la trace dans le réel,* Realität, *c'est justement ce que j'ai choisi en vous pour sanctionner cet effacement ».*

Ainsi l'idée d'un être subsistant et saisissable, fondant les relations de sujet à sujet est proprement le terrain savonneux, le piège sur lequel au départ une

théorie insuffisante s'engage irrémédiablement, mais c'est pour cela qu'il est pour nous si souhaitable d'élaborer la structure qui nous permette de concevoir d'une façon radicale, comment est possible le progrès de celui qui s'offre dans la position de sujet supposé savoir et qui doit pourtant, initialement et de façon pyrrhonienne, renoncer à tout accès à la vérité.

« Pas plus ceci que cela », cette formule nodale est celle où s'exprime la position du pyrrhonien ou du sceptique. Pyrrhon étant le chef de file d'une de ces sectes philosophiques que j'ai encore appelées à l'occasion écoles pour bien rappeler qu'autre chose était la pratique de la philosophie dans un certain contexte, celui où s'achevait un certain ordre socialement défini du monde antique. Songez à ce qu'était la discipline de ceux qui s'imposaient précisément dans l'introduction de tout prédicat dans quelque question que ce fût sur la vérité, non pas seulement de repousser par ni-ni les membres d'une alternative mais de toujours se défendre contre l'introduction même de la disjonction, celle-là plus apparemment s'imposant le refus précisément de franchir la barre de son établissement et de rejeter tout ensemble les deux membres de la disjonction.

La position donc fondamentale d'un sujet comme s'imposant son propre arrêt au seuil de la vérité est ici quelque chose qui mériterait sans doute plus longue explication, retour sur ces textes, sans doute épars, insuffisants, pleins de problèmes mais dont pourtant la lecture d'un Sextus Empiricus peut nous donner toute l'ampleur, celle qui ne se touche pas à simplement en lire dans quelque manuel le résumé, mais à suivre au détour d'un texte qu'il faut effeuiller page par page le style, le poids, la réalité du jeu qui y était engagé.

Ce n'est point pour rien qu'ici j'avance cette référence que je donne comme visée aux plus studieux, fût-ce à leur indiquer d'y trouver dans l'excellent ouvrage de Victor Brochard *Les Sceptiques Grecs* le complément, la situation, le fruit d'une méditation réelle dans un esprit moderne. Ce n'est point par hasard que je le mets ici au seuil de ce que j'ai annoncé aujourd'hui comme devant être mon sujet qui, sans doute ne doit pas être pour rien dans l'énorme assistance que je recueille, c'est à savoir *Le pari* de Pascal.

*Le pari* de Pascal, j'espère qu'il n'est nul d'entre vous qui avant aujourd'hui n'en ait eu quelque vent. Je ne doute pas que *Le pari* de Pascal ne soit quelque chose, j'entends comme objet culturel, d'infiniment plus diffusé qu'on ne le suppose. Si l'on s'émerveille qu'il y ait eu quelques textes de philosophes, après tout, si je devais ici vous en donner la bibliographie, j'arriverais, mon Dieu, assez vite à l'épuiser, quand j'aurais atteint une cinquantaine de références du côté de ceux qui écrivent et qui jugent bon de nous faire part de leur pensée, j'en aurais vu le bout ; et tout ce qui a été dit — je regrette d'avoir à énoncer une formule si dépri-

mante, je le regrette d'autant plus que ceci intéresse, si je puis dire, la réputation d'une corporation dite philosophique — tout ceci ne va pas bien loin.

Je ne serai pas pourtant sans vous recommander tel article qui se recommande, par le procédé excellent d'un départ au niveau, je ne dirai pas, du texte mais de l'écrit de ce petit papier, ou plutôt de ces deux petits papiers couverts recto-verso qui est ce que Pascal nous a laissé de ce qu'on pourrait appeler son griffonnage; partant de là, car c'est bien nécessaire de n'y point voir quelque chose qui aurait été achevé à notre adresse mais qui pourtant, et peut-être d'autant plus, mérite d'être retenu comme nous donnant en quelque sorte une sorte de substitut ou de substance réelle concernant cette singulière réalité incorporelle qui est proprement celle dont j'essaie, avec les ressources d'une topologie élémentaire, de faire valoir pour vous ce que nous pouvons en tirer au niveau de nos articulations. A ce titre, l'article de Monsieur Henri Gouhier paru dans une revue italienne et dont après tout, j'aimerais vous laisser ici l'indication : revue italienne qui est celle publiée sous le titre de *Archivio di filosofia,* n° 3, 1963, organe de l'Institut des Études Philosophiques Di studii filosofici à Rome, l'article de Monsieur Henri Gouhier, *Le pari de Pascal* mérite, si vous pouvez vous procurer le tome de cette revue, votre attention.

C'est, comme vous le voyez, un des derniers parus. Dans le passé il y en a eu bien d'autres : depuis les étonnements de Voltaire, les précisions de Condorcet, les divagations de Laplace, le scandale de Victor Cousin sur lequel ici je ne m'étendrai pas, n'ayant pas le temps de vous dire quelle fut la véritable fonction de ce qu'on appelle l'éclectisme; plus récemment, des remarques de mérite qui ont été données par le bon Lachelier qui, assurément, peuvent se lire. Je n'en dirai pas autant de quelque chose dont je vous donnerai un échantillon tout à l'heure, l'article de Dugas et Riquier dans la *Revue philosophique* de 1900.

Depuis les choses ont été reprises au niveau de ce que nous appellerons *Le pari* considéré au niveau du plan de l'Autre. Doit-on parier, comme Pascal nous l'indique, si tant est que c'est de cela qu'il s'agit ? Ce qu'aurait de certain le bien de notre vie conçue à son niveau le plus ordinaire, pour l'incertitude d'une promesse dont l'articulation de Pascal semble toute entière orientée à nous montrer le sans mesure au regard de ce que nous abandonnerions, introduction, dit-on, invite au pari de la croyance. Assurément discernez dès maintenant ce qui se propose dans l'avancée de quelque chose, après tout, qui n'est pas si loin de la conscience la plus commune, cette vague angoisse de l'au-delà qui n'est point forcément un au-delà de la mort. Ne faut-il pas qu'elle existe pour se supporter dans toutes sortes de références qui, pour les plus exigeants, prennent forme dans ces espoirs auxquels on se consacre et qui ne sont, dans cette perspective, au regard de la religion, que quelque chose que pour le moins nous qualifierons d'analogique.

Dans un chapitre court et substantiel, l'auteur du *Dieu caché*, Monsieur Goldman ne semble pas, pour lui, du tout répugner à faire du *Pari* de Pascal le prélude à la foi que le marxiste engage dans l'avènement du prolétariat. Je serais loin de réduire à cette portée, dont le moins qu'on puisse dire c'est qu'elle est un tant soit peu trop apologétique, la portée d'un chapitre dont la valeur de discussion est assurément enrichissante, assez sans doute pour que nous puissions mettre cette part de l'entreprise au-dessus du bricolage.

Mais il me semble que nulle part, personne ne s'est avancé dans ce texte du *Pari* de ce point de vue que ce n'est pas un « on » qu'il s'agit de convaincre, que ce pari est *Le pari* de Pascal lui-même, d'un « je », d'un sujet qui nous révèle sa structure. Structure parfaitement contrôlable et à contrôler, non pas de tel ou tel incident qui la confirme dans le contexte biographique, les gestes de Pascal dans une vie dont on a raison de manifester les faces extrêmement complexes, les gestes tels qu'ils s'achèvent dans l'approche de la mort dans tel ou tel vœu qui peut nous paraître exorbitant (celui d'être mené aux incurables pour y achever son existence), ce serait bien vite les épingler que d'y relever la thématique masochiste. Si un sujet, si une pensée qui s'est si admirablement distinguée — vous allez le voir, dans la formulation stricte de positions essentielles, — nous livre en quelque sorte sa structure, c'est là quelque chose qui, pour nous, n'a qu'à être relié aux autres points où, aussi, la structure du sujet en tant que telle est par lui, dans une certaine position radicale, manifestée. Et si nous avons le bonheur de voir s'affirmer, sans qu'au reste rien ne dise qu'il y eût là un quelconque message car après tout, ces petits papiers, nous les avons, parce qu'après sa mort, (la mort n'est peut-être pas la limite d'aucun au-delà, elle est sûrement une des limites les plus faciles à utiliser quand il s'agit de faire les poches), on a fait les poches à Pascal. La chose est faite, profitons-en.

Profitons-en, s'il y a quelque chose qui puisse pour nous nous permettre d'articuler un des plus singuliers projets, une forme d'entreprise des plus exceptionnelles qui nous ait jamais été donnée et qui peut passer pour être la plus banale, comme vous allez le voir.

> *« Infini, rien,* commence-t-il. Ininterprétable.
> *Notre âme est jetée dans le corps où elle trouve nombre, temps, dimensions. Elle raisonne là-dessus et appelle cela nature, nécessité, et ne peut croire autre chose.* (Rappel des puissances de l'imaginaire).
> *L'unité jointe à l'infini ne l'augmente de rien, non plus qu'un pied à une mesure infinie. Le fini s'anéantit en présence de l'infini et devient un pur néant. Ainsi notre esprit devant Dieu, ainsi notre justice devant la justice divine. Il n'y a pas si grande disproportion entre notre justice et celle de Dieu qu'entre l'unité et l'infini. »*

Je ne résiste pas au plaisir de ne pas couper ce qui suit.

> *« Il faut que la justice de Dieu soit énorme comme sa miséricorde. Or la justice envers les réprouvés est moins énorme et doit moins choquer que la miséricorde envers les élus.*
> *Nous connaissons qu'il y a un infini, et ignorons sa nature ; comme nous savons qu'il est faux que les nombres soient finis, donc il est vrai qu'il y a un infini en nombre, mais nous ne savons pas ce qu'il est : il est faux qu'il soit pair, il est faux qu'il soit impair, car en ajoutant l'unité il ne change point de nature ; cependant c'est un nombre, et tout nombre est pair ou impair,* il est vrai que cela s'entend de tout nombre fini.
> *Ainsi on peut bien connaître qu'il y a un Dieu sans savoir ce qu'il est.*
> *N'y a-t-il point une vérité substantielle, voyant tant de choses vraies qui ne sont point la vérité même ? »*

Telle est l'introduction développée dans la suite. Je vous prierai, à partir de là, de vous reporter au texte dont le départ est proprement que Pascal, penseur, et penseur si vous le voulez religieux, intégré à la pensée que réprouvés comme élus sont entièrement à la merci de la grâce divine, n'en pose pas moins pourtant comme démarche inaugurale que Dieu, d'aucune sorte de façon et jusque dans son être, ne saurait être connu.

Il pointe même à proprement parler qu'on ne saurait, de par le pouvoir de la raison, savoir s'il existe. L'important, je vais, j'espère vous le montrer et après tout je ne pense pas là apporter pour aucun d'entre vous quelque chose de si surprenant. Vous avez assez entendu parler, quoique suspendus dans le vague, des problèmes de l'existence pour que vous ne soyez pas surpris si j'indique, — si j'indique en passant faute de pouvoir plus aujourd'hui m'y arrêter, — que l'important n'est point tant ce suspens en tant qu'il est radical, que dans la division qu'il introduit entre l'être et l'existence.

Le « il existe » qui fit tellement de difficultés à la pensée aristotélicienne, pour autant qu'après tout l'être posé se suffit, il existe parce qu'il est être et pourtant l'intrusion de la révélation religieuse, celle du judaïsme, pose, je parle parmi les philosophes, à partir d'Avicenne la question de savoir comment caser ce suspens de l'existence, en tant qu'il est nécessaire pour une pensée religieuse d'en remettre à Dieu la décision.

Cette impossibilité de caser d'une façon catégorisable la fonction de l'existence au regard de l'être, c'est celle-là même qui ira rejaillir en question sur Dieu lui-même et à nous arrêter sur cette question de savoir s'il suffit de dire de Dieu qu'il est l'Être Suprême. N'en doutez pas, pour Pascal la question est tranchée. Un autre petit papier cousu, lui, plus profondément que dans une poche, sous une

doublure : « non pas Dieu des philosophes mais Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », nous montre le pas franchi et qu'il ne s'agit point de l'Être Suprême.

Dès lors, déblayez, décrassez ces questions préliminaires qui rendront assurément précaire toute référence à un donné comme constituant suffisamment de par soi-même une certitude. Quand Messieurs Dugas et Riquier, à la fin de leur article, lisez-le, je ne prétends pas le faire juger tout entier à l'échantillon que je vous en donne, s'interrogent :

> *« Et maintenant que penser d'une expérience qui se présente ainsi : pour entrer dans l'état d'âme du croyant, vous dépouillerez votre nature, vous ferez table rase de vos instincts, de vos sentiments, de vos conceptions du bonheur. A ne considérer Le pari qu'au point de vue logique, le refus de parier pour,* — on appelle ça dans l'argument, je ne vous l'ai pas lu assez loin pour que vous soyez à ce point de vocabulaire : *de prendre croix,* — ça veut dire pair ou impair, croix ou pile, il ne s'agit pas de la croix chrétienne, — *mais si nous nous mettons en face des conditions réelles du pari, nous devons dire qu'il y aurait au contraire folie à prendre croix car la foi n'est pas telle que Pascal quelquefois la présente. Elle ne se superpose pas simplement à la raison ; elle n'a pas pour effet de reculer les bornes de notre esprit sans entraver son développement naturel et de lui donner ainsi accès dans un monde qui lui serait naturellement fermé. En réalité elle exige l'abdication de notre raison, l'immolation de nos sentiments. Cet anéantissement de notre personnalité n'est-il pas le plus grand danger que nous puissions humainement courir ? Pascal, néanmoins, voit ce danger d'un œil indifférent. Qu'avez-vous à perdre ? nous dit-il. Tout rempli de ses idées théologiques,* — nous voilà dans la psychologie — *il n'entre pas dans l'esprit de l'homme purement homme et « son discours » s'adresse exclusivement à celui qui admet déjà sinon le péché originel et la déchéance de l'homme et toute cette philosophie plus pessimiste que lui-même a tiré du dogme chrétien, mais tout esprit qui n'a que la raison pour guide et qui croit à la dignité naturelle de l'homme et à la possibilité du bonheur ne peut manquer de considérer l'argumentation du pari à la fois comme une monstruosité logique et une énormité morale. La dureté d'un pareil jugement trouverait au besoin sa justification ou son excuse dans la remarque célèbre de Pascal sur la différence entre les hommes ou l'originalité des esprits. »*

Je vous passe quelques lignes pour arriver jusqu'à cette absolution indulgente :

> *«… sa sincérité est évidente, sa franchise absolue et quelle que soit l'im-*

*moralité de ses thèses et la faiblesse de ses raisonnements, on continue à respecter son caractère et à admirer son génie. »*

Voilà qui est envoyé. « Poupoule, passez-moi mes pantoufles. Je lui ai réglé son compte ! ». Néanmoins j'aimerais que, faisant appel à tout ceci qui, après tout, donne une note qui n'est à proprement parler jamais tout à fait absente au moins comme état de ceux qui ont poussé le plus loin l'analyse du *Pari* de Pascal, auxquels je ne voudrais pas, faute de craindre de l'oublier ensuite, manquer de joindre à ceux que je vous ai cités tout à l'heure, le chapitre consacré par Monsieur Souriau au *Pari* de Pascal dans son livre : *L'ombre de Dieu*. Là aussi vous y verrez des aperçus tout à fait suggestifs et valables dans notre perspective au regard de la façon dont il convient de manier ce témoignage.

Un pari ! On a dit sur ce pari beaucoup de choses et en particulier qu'il n'en était pas un. Nous allons voir tout à l'heure ce que c'est qu'un pari. Ce qui fait peur, au départ, c'est l'enjeu et la façon dont Pascal en parle.

*« Examinons donc ce point et disons :*
*Dieu est, ou il n'est pas. Mais de quel côté pencherons-nous ? La raison n'y peut rien déterminer. Il y a un chaos infini qui nous sépare. Il se joue un jeu,* — attention à cette phrase — *à l'extrémité de cette distance infinie, où il arrivera croix et pile* — Jamais cette distance infinie, à savoir ce qu'elle veut dire n'a été vraiment prise en considération —. *Que gagerez-vous ? Par raison vous ne pouvez faire ni l'un ni l'autre, par raison vous ne pouvez défendre nul des deux.* C'est Pascal qui parle. *Ne blâmez donc pas de fausseté ceux qui ont pris un choix, car vous n'en savez rien ! Non,* (répond l'interlocuteur qui est Pascal lui-même aussi) *mais je les blâmerai d'avoir fait, non ce choix, mais un choix. Car encore que celui qui prend croix et l'autre soient en pareille faute, ils sont tous deux en faute. Le juste est de ne point parier. Oui, mais il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué. Lequel prendrez-vous donc ? Voyons. Puisqu'il faut choisir, voyons ce qui vous intéresse le moins. Vous avez deux choses à perdre :* personne ne semble s'être aperçu qu'il s'agit purement et simplement de les perdre *le vrai et le bien, et deux choses à engager : votre raison et votre volonté, votre connaissance et votre béatitude… »*

Quand on engage quelque chose dans un jeu, dans un jeu qui se mène à deux, il y a deux mises, votre raison et votre volonté est la première, votre connaissance et votre béatitude est la seconde, qui n'est point mise par le même partenaire. Plus tard on discutera sur ce qui est en jeu à savoir,

> *«… Gagez donc qu'il est, sans hésiter!… Puisqu'il y a pareil hasard de gain et de perte, si vous n'aviez qu'à gagner deux vies pour une, vous pourriez encore gager.»*

A la suite de quoi, il nous est promis, en une formule dont il importe de ne pas méconnaître le texte, *une infinité de vie* d'abord, ce qui déplace bien sûr les conditions de l'enjeu. Ce ne sont point deux vies au lieu d'une, une vie de chaque côté qui sont mises dans le jeu, mais une vie d'une part et d'autre part, ce que Pascal appelle d'abord *« une infinité de vie »*, puis ensuite *« une infinité de vie infiniment heureuse »*. C'est ce que nous aurons à reprendre dans un instant quand nous étudierons ce que signifie un tel pari.

Mais d'abord je voudrais interroger sur ceci qui n'a point été retenu, c'est à savoir ce que veut dire engager sa vie et comment elle est mise dans le jeu. Nous voyons Pascal y faire allusion à plusieurs étapes de son raisonnement : premièrement qu'elle ne peut pas ne pas y être engagée, deuxièmement, la façon dont il conviendra de la juger si, au terme, le pari est perdu. « Je *réponds,* dit Pascal, *perdue votre vie* », et ici il articule, *« mais la perdant vous ne perdez rien ».* Singularité de ce rien. D'abord il s'agit d'une vie, au moins pour un temps, dans le cas moyen, ce choix n'est point fait au lit de mort, encore que ceci ne soit point impensable, une vie que vous aurez vécue.

Cette vie, elle est évoquée à d'autres moments comme comportant plus d'un plaisir, plaisirs qu'il qualifie d'« empestés » sans doute mais qui n'en sont pas moins là, pourvus d'un certain poids puisqu'ils feront obstacle à ce que, de ce raisonnement, celui auquel il s'adresse sente la portée convaincante. L'ambiguïté donc de cette vie entre ceci qu'elle est le cœur de la résistance du sujet à s'engager dans le pari et que, d'autre part, au regard de ce dont il s'agit dans le pari, elle est un rien ; ceci est proprement ce qui doit être par nous retenu pour nous faire nous interroger sur ce qui distingue ce rien. Ce rien a tout de même cette propriété qu'il est l'enjeu dont nous allons voir tout de suite ce dont il s'agit concernant un pari ; cette remarque est justement le quelque chose qui va nous permettre de donner sa véritable place dans la structure à ce prétendu rien de l'enjeu.

Et si nous franchissons le terme du « discours » de Pascal — pour les y mettre, comme Messieurs Dugas et Riquier — Pascal, à celui qui vient consentir à se soumettre aux règles du pari, dit pourtant : vous ne pourrez croire que les effets de mon pari s'identifient à ma croyance. La réponse de Pascal : *« Abêtissez-vous »,* celle qui faisait l'horreur de Monsieur Victor Cousin, le premier à l'avoir extraite avec l'écrit du scandale des papiers directs de Pascal auxquels il avait directement accès. Cet *« abêtissez-vous »* est pourtant assez clair. Cet *« abêtissez-*

*vous »* est exactement ce que nous pouvons désigner par le renoncement aux pièges et aux enveloppes, à l'habillement du narcissisme, à savoir au dépouillement de cette image, la seule que justement n'ont pas les bêtes, à savoir l'image de soi. Ce qui tombe, ce qui choit au but proposé d'une certaine ascèse, d'un certain dépouillement, c'est proprement ce qui relie dans sa situation dans l'être au niveau de ce qui s'en affirme comme « je suis » au champ de l'Autre, de ce qui dans le sujet relève de la méconnaissance de soi. Est-ce à dire que nous devions prendre pour égal au néant le rien qui reste ? Comment pourrait-il alors jouer son rôle d'enjeu, ce rien ? Est-ce que ce rien — j'introduis ici la question — ne pouvons-nous pas l'identifier à cet objet toujours fuyant, toujours dérobé, à ce qui est après tout espoir ou désespoir, l'essence de notre désir, à cet objet innommable, insaisissable, inarticulable et que pourtant *Le pari* de Pascal va nous permettre d'affirmer, selon la formule que Platon emploie dans *Le Phédon* concernant ce qu'il en est de l'être, comme quelque chose à quoi correspond un discours invincible ? Le *a* comme cause du désir et valeur qui le détermine, voilà ce dont il s'agit dans l'enjeu pascalien.

Qu'est-ce qui nous permet de le confirmer ? Assurément, je viens de le dire, le fait qu'il est engagé comme enjeu dans *Le pari*. Pour ceci, il convient de débrouiller les obscurités qui concernent ce que c'est qu'un pari. Un pari c'est un acte auquel beaucoup se livrent. Je dis c'est un acte ; il n'y a pas en effet de pari sans quelque chose qui emporte la décision. Cette décision est remise à une cause que j'appellerai la cause idéale et qui s'appelle le hasard.

Aussi bien, faisons très attention d'éviter ici l'ambiguïté qui consisterait à insérer *Le pari* de Pascal dans les termes de la moderne théorie, non encore née à cette époque, de la probabilité. La probabilité est ce que le développement de notre science rencontre au dernier terme d'une certaine veine d'investigation du réel. Et pour manifester la permanence de la présence de cette ambiguïté dont j'évoquais seulement tout à l'heure le profil concernant le rapport à l'être, je ne puis ici que rappeler comment, comme dirait Pascal, se marquent les différences des esprits, qui n'est point une remarque psychologique mais une référence à la structure du sujet : la répugnance marquée, par exemple, dans une lettre à Max Born d'Einstein, pour cette dernière réalité qui ne serait qu'un joueur de dé. L'attachement foncier et proclamé de la part d'un esprit qui y engageait la plus haute autorité scientifique de son temps, pour la supposition d'un être, malin sans doute mais qui ne trompe pas, à savoir une certaine forme encore parfaitement subsistante au centre d'une pensée scientifique d'un être divin. Voilà qui mérite d'être rappelé au seuil de ce en quoi nous allons nous engager et qui est proprement ceci qui ne peut être défini qu'au moment de ce seuil, de ce pas, de ce franchissement radical de Pascal, à savoir le terme strictement opposé d'un

« hasard défini ». Car qu'est-ce que le hasard ? Le hasard se rattache essentiellement à la conception du réel en tant qu'impossible, ai-je dit ; impossible à quoi ? compléterai-je aujourd'hui, impossible à interroger, impossible à interroger parce qu'il répond au hasard.

Qu'est-ce à dire de cette forme du réel ? Nous pouvons considérer, ne serait-ce que pour un instant, et pour situer le sens de ce que nous articulons comme le mur, la limite, le point auquel nous essayons au dernier terme par l'exploration de la science de finir par rejoindre le point où il n'y a plus rien à en tirer qu'une réponse au hasard. La science n'est point achevée mais la progressive montée d'une pensée qu'on appelle très improprement indéterministe — pour autant que le niveau du réel que nous interrogeons nous y oblige, — peut nous permettre au moins de suggérer cette perspective où s'inscrirait le savoir scientifique. S'il est précisément ce que je vous dis, c'est-à-dire renonciation au connaître, du même coup à l'Être, n'est-ce point dans la mesure où ce dont il s'agit c'est de construire sous forme des instruments scientifiques ce qui est au cours de cette visée de rejoindre au réel ? Le point de hasard nous a été commandé comme instrument qui soit capable de le rejoindre. Qu'est-ce qu'un dé sinon un instrument fait pour faire surgir le pur hasard ? Dans l'investigation du réel, tous nos instruments pourraient n'être conçus que comme l'échafaudage grâce à quoi à pénétrer plus avant nous arrivons jusqu'au terme du plus absolu hasard.

Je ne dis point que je tranche en cette matière. Sans doute, il ne pourrait être suffisamment articulé qu'à entrer d'une façon bien plus précise dans les élaborations que notre étreinte avec la physique nous contraint de donner au principe de la probabilité. Mais nous sommes là à un niveau beaucoup plus élémentaire. Est-ce que, avant que naisse cette théorie de la probabilité qui assure à ce registre, si je puis dire, son sérieux scientifique, nous ne devons pas nous interroger sur ce que signifie la première spéculation sur le hasard indispensable toujours à mettre en exergue de toute spéculation sur la probabilité ?

Ouvrez n'importe quel livre : il y en a de bons, il y en a de mauvais, il y en a un bon que je vous cite au passage : *Le Hasard* de M. Emile Borel, simplement du fait qu'il vous ramasse au passage une série d'objections, de questions absurdes, rien de plus intéressant pour nous que les *stultae quaestiones*. Vous y verrez que pour ceux qui commencent à donner corps, à donner forme à cette question sur le hasard, quand j'ai dit tout à l'heure donner corps, et évoquant cette édification de notre science, il me vient en écho la formule qui avait en quelque sorte, prenant mes notes, jailli de ma plume que dans le repérage sur ce mur de hasard, notre science, dans ses instruments, donnerait corps à la vérité. Mais qu'est-ce qui hante quiconque taquine au

niveau le plus accessible et le plus élémentaire ce jeu du hasard ? Les singes dactylographes, au bout de combien de temps auront-ils écrit avec leur machine un vers d'Homère ? Quelle est la chance pour qu'un enfant qui ne connaît pas l'alphabet range d'emblée dans le bon ordre les lettres ? Quelle chance y a-t-il qu'un poème sorte de suites de coups de dés ? Ces questions sont absurdes. Toutes ces éventualités, il n'y a aucune objection à ce qu'elles se réalisent du premier coup. Simplement, que nous y pensions quand nous introduisons cette fonction du hasard prouve ce que signifie pour nous la visée de cette cause. Elle vise à la fois ce réel dont il n'y a rien à attendre ; ce qu'un poète en 1929 écrivait dans une petite revue introuvable : « le mal aveugle et sourd, le dieu privé de sens » et en même temps, elle en attend de se manifester comme un sujet.

Mais après tout, où en venons-nous ? Même si les enjeux sont égaux, ce qui est toujours ce dont on part, pour commencer d'apprécier ce qui est en jeu dans un jeu de hasard, que les chances, comme on dit, ou encore l'espérance mathématique, terme très impropre, soient égales à un demi, ici commence qu'il vaille la peine d'être joué. Et pourtant, il est bien clair que si la chance n'est qu'un demi, vous ne ferez à partir de mises égales, que récupérer la vôtre, ce qui ne veut rien dire.

C'est donc qu'il y a dans le risque quelque chose d'autre qui est engagé. Ce qui est engagé, ce qui est à l'horizon subjectif de la pulsion du joueur est ceci qu'au terme de l'acte, car il faut qu'il y ait acte et acte de décision, au terme de ceci dont il faut d'abord qu'un certain cadre signifiant ait défini les conditions. Je ne l'ai pas encore abordé jusqu'ici parce que c'est là que nous allons entrer ensuite une réponse pure, dont l'équivalent de ce qui, en effet, est toujours engagé comme rien, puisque la mise est mise là pour être perdue, qu'elle incarne, pour tout dire ce que j'appelle l'objet perdu pour le sujet, perdu dans tout engagement dans le signifiant, et qu'au-delà une autre chaîne supposée être signifiante d'un autre ordre de sujet, livre quelque chose qui ne comporte pas l'objet perdu, de ce fait, dans la séquence réussie, nous le rend. Tel est le principe pur de la passion du joueur.

Le joueur se réfère, dans un certain au-delà qui est celui que définit le cadre du jeu, se réfère à un mode de rapport autre du sujet au signifiant qui ne comporte pas la perte du *a*. C'est pourquoi il est capable, s'il est joueur, et pourquoi le déprécier si vous ne l'êtes pas, vous n'avez aucun doute sur les témoignages les plus importants de la littérature qu'il y a là un mode existentiel et que si vous ne l'êtes pas, c'est peut-être simplement de ne pas vous apercevoir jusqu'à quel point vous aussi l'êtes, ce que j'espère bientôt vous montrer, comme fait Pascal qui vous dit que vous êtes, que vous vouliez ou non, engagés.

Ici, il faut nous arrêter un instant sur la façon dont, avant *Le pari*, Pascal a proprement essayé de donner substance, si je puis dire, à cette référence qui peut vous paraître hardie, que je vous donne la présence de l'objet qui se retrouve dans la séquence hasardeuse. Je vous expliquerai, — sans doute pas aujourd'hui mais la prochaine fois vu que l'heure me limitera, — pourquoi Pascal dans *Le pari* n'évoque pas qu'un jeu ; spécialement celui-là pour un janséniste se joue en plusieurs coups.

Mais une chose, à l'époque même où il commençait à écrire *Les Pensées* et où personne ne pouvait savoir s'il avait déjà écrit les petits papiers du *Pari,* une chose a été, par lui, travaillée dont il était très fier. Elle est essentielle à rappeler parce que dans la triade qui est de sa propre plume et qui résume les trois temps du pari dont je n'aurai donc aujourd'hui parcouru que deux, réservant pour la prochaine fois le troisième :

– Pyrrhonnien – nul accès à la vérité,

– Géomètre – géométrie du hasard.

C'est en ces termes que Pascal s'adresse à la Société mathématique parisienne devant laquelle il présente certains des résultats de son triangle arithmétique. Il appelle lui-même stupéfiante cette capture, ce licol par lui passé à la géométrie du hasard. Il dialogue longuement avec Fermat, esprit sans doute éminent, mais que sa position dans la magistrature de Toulouse sans doute, disons, distrayait de la stricte fermeté nécessaire aux spéculations mathématiques. Car s'ils ne sont point d'accord sur ce qu'on appellera, vous verrez ce que c'est dans la suite, la valeur des parties, c'est que justement, trop prématurément, Fermat entend les traiter au nom de la probabilité, c'est-à-dire de la série des coups arrangés selon la suite des résultats combinatoires entre ce qu'ils donnent, disons avec Pascal, croix ou pile. Pascal a un tout autre procédé. C'est ce qui s'appelle dans Pascal « la règle des parties ». Je vais essayer de la mettre tout de suite à la portée de votre main. Naturellement, vous croirez comprendre. Je vous conseille néanmoins de vous mettre très sérieusement à la lecture dans l'édition Boutroux, Gazier, Brunschvicg au livre III du volume III, à la lecture de ce qu'il en est non seulement de la règle des parties mais du triangle mathématique. Parce que vous verrez, à ce moment-là, que ça ne se livre pas tout de suite encore que c'est, comme je vais vous le dire, pour la première fois Descartes qui le présente à Fermat ou à Monsieur de Carcavy, je ne me souviens pas.

Une partie se joue en deux coups. Ceci suppose que les mises sont là. Nous disons provisoirement qu'elles sont égales. On joue un coup. Je gagne. Mon partenaire désire arrêter là la partie ; je souligne cette scansion qui est abrégée dans Pascal, il parle tout de suite d'un commun accord. Or, nous le reverrons,

ce commun accord mérite d'être interrogé. Je suis d'accord. Qu'est-ce que nous allons faire puisque personne n'a gagné, si le hasard dont il s'agit c'est par exemple que deux fois la piécette sorte de suite croix sur lequel j'aurais parié : simple supposition. Je n'ai pas gagné, et pourtant Pascal dit et affermit dans un développement qui donne à l'articulation dont il va s'agir tout son poids, car il en résulte une théorie mathématique dont les développements sont très amples. Et c'est à cette ampleur que je vous priais tout à l'heure, en attendant de me réentendre la semaine prochaine, de vous reporter. Pascal dit :

> *« Ainsi doit raisonner le gagnant pour donner son accord. Il doit dire : j'ai gagné une partie. »*

Ceci n'est rien auprès du *Pari* puisque le pari c'est que j'en ai gagné deux et pourtant cela fausse quelque chose car si nous jouons la seconde maintenant ou bien je gagne le tout, l'enjeu, ou bien si c'est vous qui gagnez, nous sommes au même point qu'au départ, c'est-à-dire que si nous nous séparons, je répète, d'un commun accord, chacun reprend sa mise.

Donc pour consentir, moi qui suis gagnant maintenant à l'interruption du jeu, il y a ceux qui partent et ceux qu'il faut répartir : *partituri consciscunt partitura jusque* : ou bien j'ai à reprendre ma mise ou je gagne le tout. Je vous le demande comme légitime de prendre la moitié de votre mise. C'est de là que Pascal part pour donner son sens à ce que signifie un jeu de hasard. Ce qui n'est pas mis en valeur c'est que si c'était moi le gagnant qui interrompe, mon adversaire serait tout à fait en droit de dire : pardon, vous n'avez pas gagné, et donc, vous n'avez rien à demander sur ma mise. La substance, l'incarnation que donne Pascal de la valeur de l'acte même du jeu, séparé de la séquence de la partie, voilà où se désigne ce que Pascal voit dans le jeu. C'est précisément un de ces objets qui ne sont rien et qui peuvent quand même s'évaluer en fonction de la valeur de la mise, car comme il l'articule fort bien cet objet définissable en toute justesse et toute justice dans la règle des parties, c'est l'avoir sur l'argent de l'autre, dit-il.

Il est deux heures et ces choses dans lesquelles je m'avance, dont vous verrez qu'au dernier terme, nulle part là où je vous ai dit les choses aujourd'hui, ce n'est le pari, puisque le pari est dans *Le pari* de Pascal sur l'existence de l'Autre. Que ce pari tienne pour sûres, les deux lignes séparées par une barre : Dieu existe/Dieu n'existe pas, à savoir que non pas, comme on l'a dit, *Le pari* de Pascal reste suspendu, parce que si Dieu n'existe pas, il n'y a pas de pari puisqu'il n'y a ni Autre ni mise. Bien loin de là, la structure qu'avance *Le pari* de Pascal, c'est la possibilité, non seulement fondamentale mais, je dirai, essentielle, structura-

le, ubiquiste dans toute structure du sujet que le champ par rapport auquel s'instaure la revendication du *a* de l'objet du désir, c'est le champ de l'Autre en tant que divisé au regard de l'Être même, c'est ce qui est dans mon graphe comme S, signifiant du Ⱥ (barré).

# Leçon X

*9 février 1966*

Comme il arrive que je donne au début d'une de mes leçons quelques références de ce qui, dans la sphère de mon enseignement, se passe ailleurs, j'évoquerai aujourd'hui, au départ, quelque chose dont la pertinence n'apparaîtra qu'à ceux ayant assisté à une séance d'hier soir de notre École Freudienne, mais qui pourtant, pour tous les autres, représentera une introduction à la mise au point, au sens photographique du terme, que va constituer mon discours d'aujourd'hui, par où j'achèverai, je l'espère, ce que j'ai à dire du *Pari* de Pascal, quant à ce qu'il conditionne d'essentiel du rapport engagé dans la psychanalyse. C'est d'où je partirai donc comme en préambule, qui est en même temps parenthèse, avec une remarque très abrégée forcément, concernant ce fantasme qu'on appelle, et qui est en question, sous le nom de masochisme féminin.

Qu'on m'entende si j'énonce que le masochisme féminin est, au dernier terme, le profil de la jouissance réservée à qui entrerait dans le monde de l'Autre, en tant que cet Autre serait l'Autre féminin, c'est-à-dire la Vérité. Or la femme, la femme si l'on peut en parler, la femme qu'on essayait hier soir de mettre en suspens dans une typique essence qui serait celle de la féminité, entreprise fragile, la femme… disons pour autant que comme Freud le développe et l'énonce, malgré un départ distinct de l'homme dans ce jeu qui s'engage où il s'agit de son désir, la femme n'est pas plus dans ce monde que l'homme. Sans doute, il arrive qu'elle le lui représente sous la forme de l'objet *a* mais il faut le dire : c'est ce qu'elle se refuse énergiquement à être, puisque son but est d'être i(*a*) comme tout être humain ; la femme est narcissique comme tout être humain. C'est dans cette distance, cette déchirure, qui s'installe, de ce qu'elle veut être à ce qu'on met en elle, que s'instaure cette dimension qui se présente dans le rapport de l'amour comme tromperie.

Ajoutons que ce narcissisme, c'est l'impasse, la grande impasse de l'amour dit courtois, qui de la mettre en la position du I de l'idéal du moi au champ de l'Autre, à organiser le statut de l'amour à partir de ce point de repère, ne peut qu'exalter le narcissime, c'est-à-dire accentuer la différence. Dans ces quelques termes se repère l'impasse qu'il y a à essayer de définir, comme une fonction qui s'isolerait, la féminité.

Rien ici, donc, ne se repère qu'en ce terme il y ait un pôle féminin du rapport, du rapport à la chose, et que féminin soit ce terme de la vérité. Féminin est radicalement trompeur sous toutes les formes où il se présente. Ceci nous servira de départ pour repérer les trois distances [instances ?] où peut s'accommoder le champ de cette recherche que toujours l'ambition des philosophes a signalé comme recherche de la vérité.

Le danger qu'assume l'analyste en prenant la place de guide sur ce chemin est-il celui que le mythe d'Actéon signale comme l'impossibilité de surprendre la mouvance où se dessine notre destin, comme celui que commandent les trois Parques, Clotho, Lachésis, Atropos, forme trinitaire du Dieu foncier, archaïque, ancestral, celui dont nous sépare l'autre révélation, dont nous aurons tout à l'heure à reprendre le repère, à travers *Le pari* de Pascal qui accommode sur la fonction du Père ce qui nous contient dans une interdiction déterminée à l'endroit de la jouissance dernière ? C'est déjà l'énoncé inaugural de la pensée de Freud qui nous signale l'importance de sa suspension, de la suspension de toute sa pensée autour de cet interdit du Père dont nous verrons apparaître, tout à l'heure, sous une autre forme, la formule.

Si, dans les années qui ont précédé, c'est sur le *cogito* cartésien que je vous ai appris à vous arrêter pour vous représenter comment se dessine la *schize*, l'*Entzweiung*, la division radicale où se constitue le sujet, — à reconnaître dans la formule du « je pense » ce point où se saisit la rupture de l'être du « je pense » — [celle-ci] ne s'affirme que d'un point de doute, ici c'est pour approcher d'une façon plus sûre cette formulation plus pure de la même fonction du sujet, mais cette fois radicalement en fonction du désir que nous donne *Le pari* de Pascal. Car assurément, ce qui déjà dans le *cogito* cartésien suffit à fonder l'être du sujet en tant que le signifiant le détermine comme ne se saisissant qu'au point où autour de l'affirmation du « je pense », il s'est réduit à ce point de doute d'être, ceci n'a plus aucun sens sinon qu'à ouvrir les guillemets de la conclusion qui lui donne toute sa substance, le « donc je suis », comme contenu de la pensée pour autant qu'il rejette dans une rétro-position le « je suis » d'être ce « je pense » : je suis celui qui pense « donc je suis ». Or, nous retrouvons la voie de Freud à considérer qu'en ce doute est toute la substance de l'objet central qui divise ainsi l'être du « je pense » lui-même pour autant que dans ce doute Freud, dans sa

πρᾶξις, nous fait reconnaître le point d'émergence de cette faille du sujet qui le divise et qui s'appelle l'inconscient.

Le point de suture, le point de fermeture inaperçu dans le « je pense donc je suis », c'est là que nous avons à reconstruire toute la part élidée de ce qui s'ouvre, que nous rouvrons cette béance qui ne peut, sous toute forme du discours qu'est le discours humain, n'apparaître que sous la forme du trébuchement, de l'interférence, de l'achoppement dans ce discours qui se veut cohérent. Pourtant, ce qui fonde ce discours n'est point par là saisi, discours du désir, nous dit-on ; mais qu'y a-t-il qui fasse que nous puissions dire que ce par quoi nous pouvons y suppléer soit le tenant lieu de la représentation ? Vous entendez bien que c'est ici indiquer la place où fonctionne ce qui soutient comme divisé tout ce qui se réalise du sujet dans le discours, que c'est là la place où nous avons à chercher la fonction de l'objet *a*.

Le doute de Pascal est encore en ce passage d'une opération de balance, *dubio, dubito*, c'est l'habitude, puisque je m'emploie à faire osciller ces plateaux de la balance, c'est autour d'une mise à l'épreuve du savoir au regard de la vérité de ce qu'il en est ou n'en est pas du vrai savoir. Bien sûr Heidegger a belle part à représenter qu'est abandonné le fond irrémédiablement refoulé de l'ἀλήθεια, de l'*Urverdrängung* si ce n'est pas ainsi qu'il la nomme, c'est ainsi que nous pouvons l'identifier. Mais ce rappel est fragile de ne représenter qu'un retour à une mouvance sans issue, conformément au terme qui est employé à l'origine de la pensée grecque, c'est de l'ἐτεός qu'il s'agit, de l'*Echt*, de l'authentique.

Descartes installe, en même temps qu'il révèle, à son insu, la division du sujet autour de l'opération de mise à l'épreuve, opération négative, où il est impossible de reconnaître comment penchent les plateaux autour du vrai savoir. Il n'en retire que la certitude de l'épreuve opérée et c'est dans ce doute du sujet que s'insère la certitude. Pour reprendre et faire un pas de plus, il faudra qu'il ramène l'argument antique, par où ce qui imprime dans l'ordre de nos pensées l'idée de perfection, se doit de garantir le chemin de notre recherche. Assurément, on peut pointer et dessiner, déjà ici, la distance qu'il y a de prise, au regard de l'argument ontologique dont vous reconnaissez pourtant ici la forme et qui pour avoir eu son prix dans l'exploration du champ de l'être ne mérite plus pour nous d'être ressaisi que sous cette forme qui y apparaîtra certaine à qui sa réflexion aura assez montré que l'idée de perfection ne s'ébauche et ne se forme que sur le modèle de la compétition de la bête de concours et que sa substance n'est pas autre que celle dont le porc peut rêver quant à l'obésité de son châtreur. Je n'aime pas le vain blasphème et l'on doit savoir que ce que je vise ainsi, ce n'est certes pas la visée d'un certain dévoiement concernant l'in-

terrogation sur l'être divin, mais celle où un certain bétail philosophique s'obstine à rester enlisé.

Si bien qu'il faut remarquer que la démarche de Descartes tire l'épingle du jeu du sujet au regard du Dieu supposé trompeur et qu'à se retourner vers l'autre Dieu pour lui rendre la charge entière, à son arbitraire, de fonder les vérités éternelles, la question, — elle est importante pour nous, — est de savoir si dans ce jeu, puisque l'épingle est déjà retirée du jeu, c'est bien le sujet qui doute. Même si le Dieu trompeur ne saurait lui retirer ce privilège, celui, même parfait, vers lequel il se retourne n'est pas alors, et je le dis, fort de ce que Pascal l'a pensé avant moi, n'est pas dès lors un Dieu trompé. Ce point sensible est important pour nous et dans notre recherche, pour autant que c'est au piège de la forme idéale, comme en quelque sorte préformée, anteposée au chemin où nous avons à guider la recherche du sujet qui est proprement celle où l'idéal de perfection a à se tromper… [citation grecque]… Ce dont il y a à faire concernant l'acte du médecin, dit proprement Platon, c'est cette image… [citation grecque]… qu'il a, lui, le médecin dans l'âme. N'est-ce pas dire l'importance exacte qu'il y a, la représentation que nous avons à nous faire de la nature de l'enjeu quand il s'agit de l'ordre de rapport à la vérité seule accessible et définie par les conditions où nous engageons l'expérience qui est celle où le sujet est formé dans la dépendance du signifiant comme tel.

Voilà ce qu'apure la structure du *Pari* de Pascal. Quelque part, en un de ces points nombreux où se préfigure, dans ces dialogues de Platon qui sont bien loin, bien sûr, de nous livrer une doctrine en quelque sorte unilatérale du rapport de tout ce qui est idée à cet ἑτεός dont je parlais tout à l'heure, qui en donnerait l'essence de tout ce qui dans l'être subsiste. Bien loin de là ! A tout instant nous trouverons des références faites pour nous orienter et nommément celle-ci : entre l'être éternel qui n'existe pas, et ce qui naît et meurt mais qui n'est pas, le signe, la pierre de touche doit nous être donnée en ceci que si le premier subsiste, il doit se supporter d'un discours invincible. C'est bien encore ce que nous cherchons, à ceci près que ce discours est celui qui doit nous permettre de reconnaître dans ce champ qui est le nôtre, d'une existence cernée entre la naissance et la mort, ce que ce discours-là peut tenir qui soit de cet ordre invincible.

C'est ici que nous introduit le discours de Pascal. Nul étonnement qu'il ne parte de cette référence à l'au-delà de la vie et de la mort mais ce n'est pas, je ne dirai pas comme il semble, mais bel et bien comme tout un chacun s'en aperçoit et s'en scandalise, tous ces messieurs de l'idéologie spiritualiste ici se redressent et font la petite bouche : comment parler de ce qui est d'une si haute dignité en termes de ces joueurs qui sont la lie de notre société ! Au temps de Victor Cousin seuls les bourgeois ont le droit de se livrer à l'agio ; et ceux auxquels sera

donnée dans la société la charge de penser à ce qui se passe, ceux qui pourraient avertir le peuple de ce dont il s'agit effectivement dans ce qu'on appelle la marque du progrès sont priés de rentrer dans ces ordres de décence auquel j'ai voulu donner, tout à l'heure, sous une forme scandaleuse, son enseigne énorme, celle du porc châtré, autrement dit, de rester dans les limites de décence de la pensée qu'on appelle l'éclectisme.

N'avez-vous pas remarqué que dans ce pari concernant l'au-delà, Pascal ne nous parle pas, jamais personne n'a vu ça, de la vie éternelle. Il parle d'une infinité de vies infiniment heureuses. Ça fait toujours des vies, ça ! Et en fin de compte à les appeler ainsi, il leur garde leur horizon de vie et la preuve c'est qu'il commence par dire : est-ce que vous ne pariiez pas seulement pour qu'il y en ait une autre ? Celui que j'ai appelé, tout à l'heure, je veux dire la dernière fois, le bon Lachelier, eh bien il est bien gentil, il s'arrête là ; il dit quand même, qui est-ce qui pariait pour avoir seulement une seconde vie ? Retrouvez le passage, je l'ai cherché frénétiquement tout à l'heure, vous le retrouverez aisément. C'est que je ne lui reproche pas ce manque d'imagination, mais n'est-il pas vrai, simplement, qu'à courir son petit bonhomme de chemin, d'éplucheur des chances en jeu dans *Le pari*, il nous invite, nous, à nous poser vraiment la question ? Qu'est-ce qui se passe, effectivement, et cela ne vaudrait-il pas la peine d'engager un pari seulement avec quelques chances quant à cette vie entre la naissance et la mort, cette vie qui est la nôtre, d'en avoir peut-être une seconde ?

Laissons-nous arrêter un instant autour de ce jeu, peut-être un peu plus armés que d'autres pour saisir ce qu'apporterait d'irréductible différence, franchissement, que nous puissions nous penser ainsi. Car il faut que ces deux vies soient chacunes entre la naissance et la mort, mais il faut aussi que ce soit le même sujet. Tout ce qu'on aura joué précisément dans la première, nous savons que nous le pourrons jouer autrement dans la seconde. Mais nous ne saurons pas toujours pour autant quel est l'enjeu. Cet objet inconnu qui nous divise entre le savoir et la vérité, comment ne pas espérer que la seconde nous donnera vue sur la première, que pour un sujet le signifiant ne sera pas ce qui représente le sujet à l'infini pour un autre signifiant mais pour l'autre sujet que nous serons aussi ? Comment cet autre sujet, ne pas espérer le privilège qu'il soit la vérité du premier ? Dans d'autres termes, ne voyons-nous pas la loi dans cette imagination, fantasme du fantasme, s'éclaircir de ce qui sous le nom de fantasme joue au secret de cette vie qui est bien telle que nous n'en avons qu'une et que jusqu'à la fin l'enjeu peut nous être caché ?

Cette supposition implicite aux Parques, telle que nous le lisons, si nous le lisons à la chandelle de l'irréflexion où se suspend tout notre sort, cette supposition qu'après la mort nous en aurons le fin mot, à savoir que la vérité sera

patente, si oui ou non, il y aura là pour la tenir le Dieu de la promesse ? Qui est-ce qui ne peut pas voir que cette supposition implicite à toute l'affaire, c'est elle qui la met véritablement en suspens ? Pourquoi après la mort, si quelque chose perdure, n'errerions-nous pas encore dans la même perplexité ?

Le jeu pascalien concernant cette infinité de vies, multipliées par l'infinité d'un bonheur qui doit bien avoir quelque rapport avec ce qui se dérobe à la nôtre, ne peut qu'avoir un autre sens qui n'a rien à faire avec la rétribution de nos efforts aveugles. Et c'est bien en cela qu'il est cohérent que l'homme, dont la foi était toute entière suspendue à ce quelque chose dont nous ne savons même plus parler, — qui s'appelle la grâce, — est dans une position cohérente quand il déroule sa pensée concernant l'enjeu, l'enjeu qui est celui du bonheur, à savoir tout ce qui cause le périssable et l'échoué de notre désir et que cet enjeu du bonheur est par nature à rechercher sur le fond du pari. Cet objet *a* que nous avons vu surgir dans cet au-delà imaginable, déjà de façon toute proxime à seulement imaginer une vie seconde, ce n'est pas quelque chose que la pensée religieuse n'ait pas déjà sondé.

Ceci s'appelle la communion des saints. Nul de ceux qui vivent à l'intérieur d'une communauté de foi, qui a quelque rapport avec ce fondement du bonheur, n'est sans être intéressé à ce que quelque part ce bonheur soit conquis par d'autres de nous ignorés. Cette conception est cohérente de ce que chacune de nos vies, nous autres du commun, n'est rien d'autre que le rêve suspendu au mérite de quelque inconnu, et que ce qui s'exprime traditionnellement dans ce thème exploité par tout un théâtre qui va plus loin dans la dignité que vous ne pouvez le sonder d'abord, si vous ne pensez pas que le théâtre de Shakespeare lui-même en relève, dans le thème de « La vie est un songe ».

Au regard de cette perspective, *Le pari* de Pascal signifie le réveil. L'étroitesse même du rapport à l'autre concerne cette doctrine de la prédestination et de la grâce dont, dès mon rapport de Rome, j'indiquais qu'au lieu de mille autres occupations futiles, les psychanalystes y tournent leur regard, tel est déjà là dessiné le point d'impact — ainsi qu'à la fin d'un article intitulé « Remarques sur un certain discours », auquel je vous prie de vous reporter, — marquer que le point où d'ores et déjà je désirais vous diriger au regard de la fonction de ce pari.

Car maintenant nous pouvons voir ce que signifie ce *Pari*, unique, en ceci que l'enjeu y est l'existence du partenaire. Si Pascal peut mettre en balance ce quelque chose qui n'est point le tout, mais l'infini qui s'ouvre, à seulement savoir le reconnaître en ce point où nous avons appris l'année dernière à désigner substantiellement la fonction du manque, à savoir le nombre où l'indéfini n'est que le masque du véritable infini qui s'y dissimule et qui est justement celui ouvert par la dimension du manque, à le mettre en balance avec ce qui se

désigne dans le champ du sujet comme objet cause du désir, qui se signale de n'être rien apparemment, et de cette confrontation même du balancement porté au-delà, au niveau du champ de l'Autre, de ce champ où pour nous se dessine toute la mise en forme signifiante à laquelle Pascal nous dit : vous ne pouvez pas échapper, vous êtes embarqués, déjà ; c'est ce que le signifiant supporte, tout ce que nous appréhendons comme sujet. Nous sommes dans le pari, et c'est à celui à qui il appartiendra comme il fut donné à Pascal d'en reconnaître les formes les plus pures, les plus voisines de cette fonction du manque, c'est là autour de cette oscillation frappant l'Autre et le mettant entre cette question que j'ai déjà formulée et que je me permets de rappeler parce que certains ici s'en souviennent, cette question du « rien peut-être » et ce message du « peut-être rien », que les réponses viennent à la première : « pas sûrement rien », à la seconde, pour autant que l'enjeu pour un Pascal est justement celui de ce rien fondé dans l'effet sur nous du désir : « sûrement pas rien ».

Je veux éclairer bien la topologie de ce qu'ici je désigne. J'ai trouvé, il y avait bien d'autres voies pour la faire jaillir, mais j'aimerais prendre la voie neutre, un logicien de la grammaire, tant pis. Il y a d'excellentes choses, parmi d'autres plus médiocres, dans un livre de Willard Van Orman Quine qui s'appelle : *Word and Object*. Vous y trouverez au chapitre IV… [Les caprices de la référence — éd. française] intraduisible : *referential vagaris,* flottement… quelques remarques. Elles partent de ceci qui est la position fregienne à laquelle nos exercices de l'année dernière nous ont accoutumés concernant la différence de ce qui est *Sinn* et de ce qui est *Bedeutung* ; de ce qui fait sens, d'où je vous ai montré l'avis dans l'exemple : *« green colourless ideas »*, et de ce qui concerne le référent.

Au moment de cette parenthèse que constitue *Le pari* de Pascal dans la suite de ma topologie, au moment où vous ayant présenté dans le *cross-cap* la surface où nous pouvons discerner se conjoindre les deux éléments du fantasme, ceux qui ne fonctionnent qu'à partir du moment où la coupure fait que l'un de ces éléments, l'objet *a* se trouve en position d'être la cause d'une invisible, insaisissable, indiscernable division de l'Autre, le sujet. La question est par nous supportée dans ce modèle du pari de concevoir non pas ce qu'est ce fantasme mais comment nous pouvons nous le représenter. Il est bien clair que dans son immanence il est inabordable et qu'il s'agit d'expliquer pourquoi l'analyse permet de nous faire tomber dans la main le petit *a* dont il s'agit. C'est pour autant où une autre forme, celle que je n'ai point encore ramenée cette année, celle qui, topologiquement, contingentement — si je puis dire, — de la bouteille de Klein nous le livre. La fonction de l'Autre dans cet *Erscheinung* possible qui ne saurait être représentation de l'objet *a*, voilà ce que les dernières explications, sur lesquelles sans doute s'arrêtera mon discours d'aujourd'hui, vont essayer d'éclairer.

Allons tout de suite à ce dont il s'agit : à savoir, la croyance. Quand je vous ai parlé tout à l'heure de cette seconde vie, il pourrait apparaître cette réflexion, étalement, disjonction du fantasme. Est-ce que vous ne vous êtes point fait incidemment la réflexion que ce serait là donner à notre existence ce jeu aux entournures qui permettrait de relâcher un peu son sérieux ? Il n'y a qu'un malheur, c'est que cette seconde vie qui n'existe pas et que j'ai essayé un instant, à l'intérieur du sérieux du *Pari* de Pascal de faire pour vous vivre, eh bien nous y croyons. Nous ne parions pas mais justement, si vous y regardez de près, vous verrez que vous vivez comme si vous y croyez. Cette doublure qui fait les délices des psychologues et qui s'appelle à l'occasion le niveau d'aspiration, rien ne s'entend aussi bien que les psychologues pour donner statut à toutes les immondices dont notre sort est perverti ; cela s'appelle notre vie idéale — celle précisément que nous passons notre temps à rêver, mollement.

Monsieur Willard Van Orman Quine cite avec quelque astuce à propos d'un petit exemple, que je ne vois pas du tout pourquoi je le changerais, ce qu'il arrive dans ce qu'on appelle les fonctions propositionnelles qui ont pour modèle ceci : — je laisse les noms — Tom croit que Cicéron a dénoncé Catilina. La chose prend son intérêt, parce que c'est en raison d'une information bornée, Tom croit que celui que, dans les tragédies du XVI^e^ siècle, on aurait aussi bien désigné par ce nom francisé non pas de Tullius mais de Tulle, à savoir pour nous qui bien entendu sommes érudits, c'est le même Cicéron, Tom croit que Tulle est vraiment incapable d'avoir fait une chose pareille. Dès lors qu'en est-il de la référence du signifiant Cicéron quant à l'énoncé : si Tom croit que Cicéron a dénoncé Catilina et qu'il maintient que Tulle — il ne sait pas qu'il est le même — n'en a rien fait ? C'est autour de cette suspension qu'un grammairien apporte des précisions fort intéressantes sur la façon dont il convient de mesurer à l'aune de la logique telle ou telle forme de grammaire. Car il devient intéressant de remarquer que si dans une même forme vous substituez à la nomination une forme indéfinie, ce qui paraîtrait donc devoir opacifier encore plus la référence, bien au contraire, la *« referencial vagaris »,* à savoir l'opacité qu'introduit la fonction propositionnelle : « Tom croit », c'est ici qu'il ne saurait s'agir de dire que la référence devient vague à partir du moment où vous dites que Tom « croit » que quelqu'un a dénoncé Catilina. Assurément on peut aller plus loin et s'apercevoir que ce n'est pas la même chose de croire que quelqu'un a dénoncé Catilina, ou de dire que quelqu'un existe dont Tom croit qu'il a dénoncé Catilina. Mais vous voyez que nous commençons à entrer là dans un système de double porte qui, peut-être, nous entraînerait un peu loin.

Mais pour vous ramener à la question de l'existence de Dieu ceci vous fera saisir la différence qu'il y a entre dire : « Il croit que Dieu existe », — surtout si

nous le trouvions dans le texte de quelqu'un qui nous dirait qu'on peut penser la nature de Dieu — or précisément Pascal nous dit qu'elle est à proprement parler non seulement inconnaissable mais impensable et donc qu'il y a un monde entre croire que Dieu existe dans ce que contrairement à ce que pensent les représentants de l'argument ontologique, il n'y a aucun référent de Dieu et que par contre dire, concernant l'indéterminé que devient Dieu dans « je parie que Dieu existe », c'est dire tout autre chose parce que ceci implique qu'au-dessous de la barre Dieu n'existe pas.

En d'autres termes, dire : je parie que Dieu existe ou pas (il faut ajouter le ou pas), c'est introduire ce référent dans lequel se constitue l'Autre, le grand Autre, comme marqué de la barre qui le réduit à cette alternative de l'existence ou pas, et à rien d'autre.

Or c'est bien ce qui est reconnaissable dans le message originel par où apparaît dans l'Histoire celui qui change à la fois les rapports de l'homme à la vérité et de l'homme à son destin, s'il est vrai — comme on peut dire que je vous le serine depuis quelque temps — que l'avènement de la Science, de la Science avec un grand S — et comme je ne suis pas seul à le penser puisque Koyré l'a si puissamment articulé — cet avènement de la Science serait inconcevable sans le message du Dieu des Juifs. Message parfaitement lisible en ceci…, — vu que quand celui encore mal dépêtré de ses fonctions de mage en communication avec la Vérité, — car ils furent en communication avec la vérité, il n'y a pas besoin de se régaler des dix plaies de l'Egypte pour le savoir…, si vous aviez les yeux ouverts, vous verriez que la moindre de ces poteries qui sont inexplicablement pour nous le legs des âges antiques, respire la magie, et que c'est bien pour cela que les nôtres ne leur ressemblent pas.

Si je mets tellement au premier plan certains menus apologues comme ceux du pot de moutarde, ce n'est pas pour le simple plaisir de parodier les histoires de potier. Quand Moïse demande au messager dans le buisson ardent de lui révéler ce nom secret qui doit agir dans le champ de la vérité, il ne lui répond que ceci, *Eyè asher eyè,* ce qui comme vous le savez — du moins pour ceux qui m'entendent depuis quelque temps — n'est pas sans proposer des difficultés de traduction, dont assurément la plus mauvaise, pour être formellement accentuée dans le sens de l'ontologie, serait : « Je suis celui qui suis » ; *asher* n'a jamais rien voulu dire de pareil ; *asher* c'est le « ce que » et si voulez le traduire en grec c'est le *Je suis ce que je suis*, ce qui veut dire, tu n'en sauras rien quant à ma vérité entre ce « je suis » préposé et « celui qui est à venir », l'opacité subsiste de ce « ce que » qui reste comme tel irrémédiablement fermé.

Je raye sur le grand A [Ⱥ?] cette barre, ce en quoi c'est là, à l'ouverture que nous venons frapper pour qu'en choît ce qui, dès lors, dans *Le pari* de Pascal ne

se conçoit comme rien de représentable mais comme le réel vu par transparence au regard de cette brume subjective, de ce qui se profile de fumeux et d'incohérent de rêve sur le champ de l'Autre dans ce qui nous sollicite au réveil, à savoir ce petit *a*. C'est vrai qu'il est réel et non représenté, qu'il est là saisissable en quelque sorte par transparence, selon que nous-mêmes avons su organiser plus ou moins dans la rigueur signifiante le champ de l'Autre.

Ce petit *a* que nous connaissons bien, j'aurai à vous expliquer, et seulement maintenant, son rapport au surmoi. C'est quand il est au-delà de la paroi d'ombre représentée par cet Autre suspendu autour de la pure interrogation sur son existence que le réveil, c'est là ce qui permet de le faire choir, non pas postposé mais anteposé par rapport à ce champ opaque du rêve et de la croyance. Le rapport de l'analyste au regard de cet Autre dont je vous ai donné la définition l'année dernière, je vous l'ai déjà donnée, c'est là que la position de l'analyste est à définir. Le partenaire, le répondant, celui à partir de quoi s'inaugure la possibilité de l'entrée dans le monde d'un ordre d'homme qui ne soit point soumis à l'éternel leurre des fausses captures de l'être mais qui dépend de la réalisation de ceci que cet Autre, que ce partenaire, celui qui n'est pas celui dont nous tenons la place mais avec lequel nous avons à engager la partie à trois avec l'analysé et même avec un quatrième, que cet Autre sait qu'il n'est rien.

# Leçon XI

*23 février 1966*
*(Séminaire fermé)*

***Docteur I. Perrier-Roublef –*** Lacan nous a demandé d'assumer aujourd'hui son séminaire. Nous allons reprendre la discussion sur les trois articles de Stein que vous connaissez. Mais auparavant, je voudrais introduire un débat centré sur les notions de transfert et de névrose de transfert pour tenter de restituer ces éléments dans le cadre de la conférence de Stein sur le transfert et le contre-transfert. Cet exposé venant après celui de Stein, serait en meilleure place avant, tout au moins en sa première partie.

Cette première partie comporte en effet un survol de la notion de transfert chez Freud et d'autres psychanalystes alors que Stein approfondit cette notion dans la cure elle-même. Comme soutien de la cure et en même temps comme obstacle, Stein introduit le masochisme qui s'étale sur le divan et dont il s'agit de reconnaître l'économie (du masochisme, pas du divan) et le narcissisme qui s'épanouit à la faveur de la régression topique dans la situation psychanalytique. La deuxième partie de mon exposé introduit ce que Lacan nous enseigne concernant l'objet *a* qui nous permettra de dépasser l'obstacle du complexe de castration auquel Freud s'est heurté dans ses psychanalyses interminables, ou mieux infinies. Dans ce débat sur les notions de transfert et de névrose de transfert, la question qui se pose est celle-ci : peut-on prononcer indifféremment ces deux termes ?

Pour aborder ce thème, il m'a paru judicieux de citer un article de Lacan pris dans : *La direction de la cure et le principe de son pouvoir.* Lacan y disait en substance à propos du transfert :

> *« Est-ce le même effet qui attache le patient à l'analyste qui plus tard le fera s'installer dans la trame de satisfaction qu'on qualifie de névrose de transfert où il faut bien voir une impasse de l'analyse, entendons que l'analyse s'avère impuissante à résoudre, aboutissant à un point mort. Est-ce le même effet encore qui donne à l'analyse au second stade, la*

> *dynamique qui lui est propre et que symbolise la scansion triadique : frustration, agression, régression, où l'on motive son procès ? Est-ce le même effet enfin par quoi l'analyste vient, en son tout ou par partie, occuper les fantasmes du patient ? Voilà sur quoi l'on peut s'étonner,* dit Lacan, *que la lumière ne soit pas faite. »*

La raison en a été énoncée par Ida Macalpine (*The developpement of the transference*) : c'est qu'à chaque étape de la mise en question du transfert, l'urgence du débat sur les divergences techniques n'a jamais laissé place à une tentative systématique d'en concevoir la notion (de ce transfert) autrement que par ses effets. Force nous est donc de faire état des pratiques où le transfert est évoqué dans les travaux actuels. Dans la technique que Lacan qualifie de corrective, le transfert est apprécié pour autant qu'il permet de saisir dans une conduite actuelle du patient ce qu'on conçoit comme un pattern inactuel, occasion de refléter l'introduction dans la réalité d'une exigence qui la déforme et qui ne saurait, comme telle, y recevoir de réponse. Cette tendance est orientée par la créance faite à la notion du moi inconscient, autrement dit à un facteur de synthèse organisant les défenses du sujet contre ses propres tendances par une série de mécanismes dont Anna Freud a dressé l'inventaire.

Lacan pense que cette théorie est insuffisante pour n'avoir pu spécifier, dans la genèse, l'ordre d'apparition et la hiérarchie de ces mécanismes et leur coordination aux étapes du développement instinctuel. Car il ne sert à rien d'ordonner le traitement de la surface à la profondeur si la notion de leurs rapports est obscurcie.

Le transfert n'est pas seulement lié à la dynamique de l'écart entre la réalité et les symptômes comme tels. Il joue dans le traitement un rôle positif et c'est même en quoi Abraham en vient à formuler que :

> *« La capacité de transfert étant la capacité d'aimer, elle permettrait de mesurer la capacité d'adéquation au réel du malade. »*

C'est bien cette vue d'Abraham qui fait le fond de la conception que Lacan qualifie de maturative du traitement en soulignant la confusion qui s'est accumulée autour de la notion de transfert. En ce qui concerne la névrose de transfert, la confusion est encore plus grande et chez Freud lui-même ce n'est pas très clair.

A consulter certains travaux, il semble qu'on puisse dégager deux notions assez communément admises : le transfert qui s'inscrit inévitablement dans la situation analytique, est un facteur d'efficience du traitement ; en revanche la névrose de transfert implique le franchissement d'un seuil au-delà duquel le

monde du malade se referme sur la personne de l'analyste. Une résistance massive s'installe alors qui sera difficile à entamer. Entre le transfert et la névrose de transfert il y a ainsi, et ce sont les termes de Nacht (*La présence du psychanalyste*), franchissement d'un seuil. Au-delà de ce seuil, il y a prolifération, organisation, utilisation à titre défensif par le névrosé de la relation psychanalytique, laquelle n'étant plus un moyen, devient un but en soit. S'agit-il là d'un processus inhérent à la structure créée par la méthodologie freudienne ? Il ne le semble pas et nous en savons assez pour pouvoir affirmer d'emblée que lorsqu'une névrose de transfert s'installe ainsi l'analyste y est pour quelque chose.

Autrement dit, cette névrose de transfert, pourquoi survient-elle ? Quelle en est la cause, le sens, la fonction ? Finalement, comment l'éviter ? Revenons-en d'abord aux textes classiques sur le transfert. Parmi les auteurs qui se sont préoccupés de ce problème, Freud d'abord et beaucoup d'autres ensuite, jugent que le transfert et la névrose de transfert ne font que reproduire en les transposant la névrose infantile et les relations que l'enfant a eues avec son entourage. C'est le transfert d'émois et d'affects de Freud. Dans son article «Remémoration, répétition et perlaboration», Freud écrit :

> *« Le malade répète tout ce qui émane des sources du refoulé, imprègne déjà toute sa personnalité : ses inhibitions, ses attitudes inadéquates, ses traits de caractère pathologiques. Il répète également pendant le traitement tous ses symptômes et, en mettant en évidence cette compulsion à répéter, nous n'avons découvert aucun fait nouveau mais acquis seulement une conception plus cohérente de l'état des choses. »*

Nous constatons clairement que l'état morbide de l'analysé ne saurait cesser dès le début du traitement et que nous devons traiter sa maladie non comme un événement du passé mais comme une forme actuellement agissante. C'est fragment par fragment que cet état morbide est apporté dans le champ d'action du traitement et, tandis que le malade ressent comme quelque chose de réel ou d'actuel, notre tâche à nous consiste à rapporter ce que nous voyons au passé.

Plus tard dans les conférences données en 1916 : «Introduction à la psychanalyse». Freud insiste sur le fait qu'il serait déraisonnable de penser que la névrose du malade en traitement a cessé d'être un processus actif : elle a seulement modifié son point d'impact. C'est dans la relation transférentielle qu'elle porte tout son poids, c'est pourquoi nous voyons souvent le malade abandonner les symptômes de sa névrose. Celle-ci s'exprime désormais sous une autre forme, grâce au transfert, qui représente donc une réédition camouflée de son ancienne névrose. L'avantage est que celle-ci pourra beaucoup mieux être saisie sur le vif et élucidée, puisque le thérapeute en représente cette fois le centre. On

peut dire qu'on a alors non plus affaire à la maladie antérieure du patient mais à une névrose nouvellement formée qui remplace la première. Freud ajoute :

> *« Surmonter cette nouvelle névrose artificielle c'est supprimer la maladie engendrée par le traitement. Ces deux résultats vont de pair et quand ils sont obtenus, notre tâche thérapeutique est terminée. »*

Il exprima ainsi clairement que la fin de la cure et sa réussite dépendent de la possibilité de résoudre la névrose de transfert.

Nous savons que c'est à cela qu'il s'est buté dans *Analyse finie et infinie.* Dans la névrose de transfert l'analyste en est-il le centre ? Autrement dit, comme Lacan en pose la question, possède-t-il cet objet qui focalise le transfert de l'autre et au-delà de son avoir, qu'est-il lui-même ? C'est très tôt dans l'histoire de l'analyse que la question de l'être de l'analyste apparaît. Que ce soit par celui qui a été le plus tourmenté par le problème de l'action psychanalytique n'est pas pour nous surprendre. On peut dire en effet que l'article de Ferenczi, «Introjection et transfert» datant de 1909, est ici inaugural et qu'il anticipe de loin sur tous les thèmes ultérieurement développés. Le transfert groupe, pour Ferenczi, les phénomènes concernant l'introjection de la personne du médecin dans l'économie subjective. Il ne s'agit plus ici de cette personne comme support d'une compulsion répétitive, d'une conduite inadaptée ou comme figure d'un fantasme. Il s'agit de son absorption dans l'économie du sujet par tout ce qu'il représente lui-même de problématique incarnée. La question est de savoir comment lui-même s'incarne dans la problématique projetée sur lui.

Si l'on en revient à Freud dans *Au-delà du principe du plaisir,* chapitre III, et à la différence qu'il fait entre répéter et se souvenir, on se rappellera que le psychanalyste doit s'efforcer de limiter le champ de la névrose de transfert en forçant le plus possible dans le souvenir et le moins possible dans la répétition. Ce qui est souhaitable, nous dit Freud, c'est que le malade conserve une certaine marge de supériorité, grâce à laquelle la réalité de ce qu'il reproduit sera reconnue comme un reflet, comme l'apparition dans le miroir, d'un passé oublié. Lorsqu'on réussit dans cette tâche, on finit par obtenir la conviction du malade et les conséquences thérapeutiques qui s'ensuivent. Tout cela définit le transfert et son maniement et non la névrose de transfert en tant que c'est ce qui est à éviter aux dires mêmes de Freud. Lui-même ne l'évite pas s'il est vrai que dans *Analyse finie et infinie,* il se croit possesseur de ce quelque chose que vise l'analysé dans son désir.

Pour aller plus loin, il faut évoquer ce que Lacan enseigne concernant l'objet *a*. Car dans la dialectique de l'ἐραστής et de l'ἐρόμενος, ou bien cet objet se

situe dans une « problématique incarnée » et c'est là le contre-transfert, ou bien il se situe entre l'analysé et l'analyste. C'est la compréhension de ce *a* qui peut aider plutôt que de se poser la question à la fin d'une séance : qu'est-ce que ça veut dire dans le transfert ? Qu'est-ce que le patient veut me dire à moi, l'analyste ? Car si l'analyste est un « moi », cela suffit à déterminer cette sorte de relation duelle qui ne peut être qu'une relation située dans le registre de l'identification à l'analyste ou à son désir. La névrose de transfert dans ce qu'elle a d'encombrant, dans son poids, plus on analyse le transfert, plus elle s'établit, et cela faute de savoir comment formuler autrement le transfert. Comment en effet, peut-on le formuler autrement ? L'élément de répétition va de soi. Mais cet élément historique ne suffit pas. Il y intervient un élément structural. Certains éléments dans la structure viennent jouer un rôle de pivot. Si on ne conçoit pas le mode de compréhension de différents points du transfert, si on ne fait entrer en jeu les points pivots dans la façon dont il convient d'aborder l'analyse dans la relation entre l'analysé et l'analyste, on aura beau analyser le transfert, on ne fera que stabiliser un certain type de relation structurale. Une image aliénante est clé dans la névrose. On constituera une néo-névrose : la névrose de transfert. Il faut tenir compte, non seulement de la structure de la névrose, mais du fait qu'elle est intéressée dans la relation complète qui se produit dans la relation psychanalytique. Dans *Au-delà du principe de plaisir,* chapitre VII, l'image idéale de la relation du transfert qui se veut la plus réduite possible, est une image dépassée. Elle va vers la structure.

La cause de la névrose de transfert, c'est le mode sur lequel on analyse le transfert. Il faudrait articuler une formule précise du rapport à l'image spéculaire *i(a)* dans l'algèbre lacanienne, une correcte analyse du transfert n'est pas de se demander à tout instant, qu'est-ce que le patient à voulu me dire, il faut analyser ce que le patient appréhende du désir de l'Autre à propos de l'objet *a*, repérer le degré d'émergence de l'objet *a* à chaque séance, autour de quoi peut se faire l'analyse du transfert, prendre le moi de l'analyste comme mesure de la réalité suffit pour qu'une névrose ne puisse se loger que là. Tout dépend donc de la façon dont l'analyste pense la situation.

Rappelons les grandes lignes de la théorie lacanienne pour situer cet objet *a* du névrosé. D'une part tout l'investissement narcissique ne passe pas par l'image spéculaire. Il y a un reste, le phallus –φ. Dans l'image réelle du corps libidinalisé, le phallus apparaît : en moins, en blanc, il n'est pas représenté, il est même coupé de l'image spéculaire. D'autre part le sujet barré par rapport à l'Autre, dépendant de l'Autre, est marqué du signifiant dans le champ de l'Autre. Mais il y a un reste, un résidu qui échappe au statut de l'image spéculaire. Cet objet, n'importe lequel, c'est *a*, l'objet de l'angoisse. L'angoisse se constitue quand un

mécanisme fait apparaître quelque chose à la place naturelle de –φ, celle qu'occupe l'objet *a*.

Il n'y a pas d'images du manque; si quelque chose apparaît là, le manque vient à manquer. S'il ne manque pas, l'angoisse apparaît. Ce qui peut donc venir se signaler à cette place –φ c'est l'angoisse et c'est l'angoisse de castration dans son rapport à l'Autre. Le dernier terme où Freud est arrivé c'est l'angoisse de castration. Pour Lacan, ce n'est pas elle qui constitue l'impasse dernière du névrosé : c'est la forme de la castration. C'est de faire de cette castration ce qui manque à l'Autre; c'est d'en faire la garantie de cette fonction de l'Autre, cet Autre qui se dérobe dans le renvoi indéfini des significations. Le sujet ne peut s'accrocher à cet univers des significations que par la jouissance. Celle-ci, il ne peut l'assurer qu'au moyen d'un signifiant qui manque forcément. C'est l'appoint à cette place manquante que le sujet est appelé à faire par signe que nous appelons la castration. Vouer sa castration à cette garantie de l'Autre, c'est devant quoi le névrosé s'arrête. C'est elle qui l'amène à l'analyse. Et c'est l'angoisse qui va nous permettre de l'étudier.

Le névrosé, pour se défendre contre l'angoisse, pour la recouvrir, se sert de son fantasme qu'il organise. C'est l'objet *a* qui fonctionne dans son fantasme; mais c'est un *a* postiche et c'est dans cette mesure qu'il se défend contre l'angoisse. C'est aussi l'appât avec lequel il tient l'Autre (on peut citer l'exemple de Breuer qui s'est laissé prendre à cet appât en analysant Anna O.). Freud, lui, ne s'est pas laissé prendre. Il s'est servi de sa propre angoisse devant son désir pour reconnaître que ce qu'il s'agissait de faire c'était de comprendre à quoi tout cela servait et d'admettre qu'Anna O. le visait, lui. C'est bien à ceci que l'on doit d'être entré par le fantasme dans l'analyse et dans son usage rationnel du transfert. Et c'est ce qui va nous permettre de voir que ce qui fonctionne chez le névrosé, à ce niveau *a* de l'objet, c'est quelque chose qui fait qu'il a pu faire le transfert du *a* dans l'Autre; ce qu'il faut lui apprendre à donner, au névrosé, c'est rien, et c'est justement son angoisse.

Je vais maintenant essayer de rappeler certaines parties de l'article de Stein sur *Transfert et contretransfert,* en m'excusant d'avance de n'avoir pas eu le temps de prendre connaissance de ses deux autres articles ainsi que des réponses qu'il a faites à Melman et à Conté. Lorsque Stein introduit, dans l'attente de l'intervention de l'analyste, la coupure entre le patient et l'analyste entre le monde intérieur et le monde extérieur, coupure par où s'introduit un pouvoir hétérogène, il semble qu'il y ait alors en présence deux êtres : le sujet et l'objet, l'analyste et le patient. Cette attente est ressentie comme déplaisir. L'analyste semble frustrer le patient du plaisir qu'il éprouve dans sa tendance à l'expansion narcissique. Et c'est la frustration que le patient éprouve dans cette coupure, c'est

ce phénomène qui est le transfert, ceci d'après l'article de Stein. Le patient dote l'analyste d'un pouvoir qui n'est pas le sien. Il semble à première vue, comme l'a dit Conté, que cette dialectique de la frustration ramène la situation analytique à une relation duelle entre sujet et objet. Pour ma part, — c'est peut-être aussi d'ailleurs impliqué dans le texte de Stein, bien qu'il ne l'ait pas explicité, — je pense que le transfert est soutenu par la règle analytique et non par la relation à la personne de l'analyste qui justement par son action est dépossédé de sa personne.

A l'arrière-plan de cette dialectique se profile le troisième joueur, le grand Autre lacanien. L'analyste se trouve pris dans un dédoublement constitutif de la situation. Et ce dédoublement n'a rien à voir avec une relation duelle. Il y a là une contradiction qui crée l'ambiguïté. Si on l'oublie, c'est que ce joueur, ce troisième joueur, est bien l'analyste pour l'autre et que pour l'analyste c'est l'Autre qui lui dicte ses coups. Il semble qu'on retrouve ici la visée sadique dont parle Stein :

> *« Que l'analyste peut se laisser tromper dans le transfert et prendre la place à laquelle le patient le situe, c'est-à-dire comme origine du pouvoir de la frustration ».*

C'est sur cette frustration que porte ma deuxième remarque. A mon avis, la frustration dans l'analyse n'a pas pour source le déplaisir causé par l'attente de l'intervention, attente qui introduirait une coupure. Au contraire, elle naîtrait sur un horizon de non-réponse à toutes les demandes que le patient formule, y compris celle qu'il ne formule pas. C'est par l'intermédiaire de la demande que tout le passé s'entrouvre jusqu'au fin-fond de la première enfance. Et c'est parce que je me tais que je frustre mon patient. C'est par cette voie seulement que la régression analytique est possible. L'abstinence de l'analyste qui se refuse à gratifier la demande, la sépare du champ du désir et le transfert est un discours où le sujet tend à se réaliser au-delà de la demande et par rapport à elle.

Pourtant il me semble que dans cet article de Stein, tout laisse à penser que lorsqu'il dit frustration, c'est de castration qu'il s'agit et alors tout collerait très bien comme nous allons le voir. Stein situe la fin de l'analyse par l'accès au savoir sur la frustration. Pour Freud, les frontières de l'analyse s'arrêtent au complexe de castration qui garde sa signification prévalente c'est-à-dire : premièrement que l'homme peut avoir le phallus sur le fond de ne pas l'avoir, deuxièmement que la femme n'a pas le phallus sur le fond de ce qu'elle l'est. Et si Freud a marqué le caractère à l'infini de certaines analyses, c'est qu'il n'a pas vu que la solution du problème de la castration n'est pas autour du dilemme de l'avoir ou pas car ce n'est que lorsque le sujet s'aperçoit qu'il ne l'est pas, qu'il

peut normaliser cette position naturelle de combien il ne l'a pas. Pour revenir à l'article de Stein, si le progrès du patient tend vers l'interminable, dans ce balancement entre le progrès apparent dans le monde et l'exigence du statu quo dans la position du masochisme mettant le transfert sous le signe de l'incertitude, peut-être pourrait-on voir là une manifestation justement de la névrose de transfert aboutissant à un point mort. Cette incertitude inhérente à l'analyse est, comme l'a si bien dit Stein, celle que Freud voit dans la crainte de perdre ou l'envie d'avoir un attribut sans prix.

Nous retombons là dans les analyses infinies de Freud faute d'avoir différencié les plans de l'être et de l'avoir. C'est bien d'ailleurs ce que dit Stein sans l'expliciter :

> *« La crainte de perdre ou l'envie d'avoir se retourne dans le transfert en la position de l'être pour l'analyste : être son plaisir ou sa croix. »*

***Conrad Stein –*** Je vais essayer d'être très bref au moins dans un premier temps. Je reviendrai sur certains points si ça paraît nécessaire. Ça m'a évidemment beaucoup intéressé, beaucoup, beaucoup. Et je vous remercie beaucoup. Je prends les points dans l'ordre où je les ai notés très rapidement. En ce qui concerne la remarque de Madame Macalpine qui dit qu'il n'y a pas de conception de la notion de transfert en dehors de ses effets, pour elle c'est une constatations de fait et non un jugement de ce qui devrait être. Elle a raison de dire cela. Mais elle ne sait pas pourquoi il en est ainsi. Et je crois que si on voulait savoir pourquoi il en est ainsi, il faudrait noter une chose qui me paraît très évidente, c'est la suivante : vous savez que Freud a découvert le transfert en même temps que la résistance, dès le début de la mise en œuvre de sa technique, de sa cure cathartique. Le transfert y apparaissait comme un accident, une complication de l'analyse qu'il a vite reconnu inéluctable. Par la suite, Freud a changé d'avis et aujourd'hui on nous apprend dans tous les organismes d'enseignement du monde que la cure psychanalytique consiste en premier lieu à analyser le transfert. C'est possible. C'est non seulement possible, c'est même vrai. Je crois, — je ne peux pas développer la chose ici — c'est une idée qui, à mon sens, mériterait d'être fouillée, je crois que si les choses en sont encore aujourd'hui au point où elle en sont, c'est que malgré cette affirmation que l'analyse, c'est l'analyse du transfert, la pesée de cette conception initiale selon laquelle le transfert est une complication de la cure, cette pesée continue à s'exercer sur nous, c'est-à-dire que, dans une certaine mesure les psychanalystes, quoiqu'ils en disent le contraire, continuent à considérer le transfert comme une complication, comme un accident de la cure.

Maintenant, pour la question de la différence entre le transfert et la névrose

de transfert, qui n'est pas très claire dans Freud, je dois dire que je n'en suis pas partisan, en tout cas, pas dans la formulation que vous avez citée qui, je crois, est de Nacht, celle du seuil. Il est évident que si le transfert peut être le moteur de l'analyse, qu'il ne peut pas y apparaître comme un obstacle quasi irréductible, il n'y a pas là franchissement d'un seuil dans le sens d'une question de quantité. Vous avez bien présenté ça, si j'ai bien compris, je n'avais pas cette citation présente à l'esprit, comme s'il s'agissait d'une question de quantité de transfert, il est évident que ce n'est pas une question quantitative mais une question de structure du transfert. Mais je ne crois pas qu'on puisse distinguer le transfert et la névrose de transfert qui sont une seule et même chose, ce qu'on peut distinguer, ce sont des modalités, des modalités du transfert, des modalités dans sa structure pour employer le terme que vous avez emprunté à Lacan, dans votre deuxième partie. Quand vous avez dit qu'il fallait concevoir le transfert dans sa dimension historique et aussi dans sa dimension structurale, ce n'est pas un terme de Freud. C'est bien de Lacan. Et moi, je suis tout à fait d'accord avec cette distinction. Je vais même peut-être plus loin que Lacan et c'est votre évocation de l'article de Ferenczi qui me l'a fait penser, je crois moi, que toute la technique de la retrouvaille du passé, de la reconstruction du passé à travers les réminiscences, — car la réminiscence est quelque chose d'actuel et pas quelque chose de passé, — que toute cette technique de retrouvaille est un moyen de l'analyse et rien d'autre et qu'il est l'un des moyens et qu'il est un moyen qu'il est bon d'employer dans certaines conjonctures, qu'il n'est pas bon d'employer dans d'autres conjonctures.

« Ce que le patient appréhende du désir de l'Autre à propos de l'objet *a* et la question de la castration comme garantie de la fonction de l'Autre » : je crois que ce sont ceux-là, les thèmes lacaniens, qui m'ont inspirés pour ce deuxième article. S'il y en a, ce sont ceux-là, sans aucun doute, quoique je n'emploie pas l'algèbre de Lacan parce que, pour une raison ou pour une autre, je ne suis pas sensible à l'avantage de ce type de formulation. J'ai peut-être tord. Mais enfin, c'est bien là que se trouve ma source d'inspiration lacanienne. Il est important de le noter. Bien sûr, on ne peut pas développer la question maintenant. Alors, dans les remarques que vous faites concernant mon article, la coupure où s'introduit un pouvoir hétérogène, cette coupure qui sépare, je ne dis pas, deux êtres en présence mais je dis deux personnes, pour une raison très précise que vous ne pouvez pas connaître. C'est parce que j'ai donné par ailleurs une définition très précise de la notion de personne. Là, je ne veux pas non plus me lancer là-dedans. Il est évident que je suis obligé de récuser votre remarque concernant, comme je l'ai déjà fait à propos de la remarque similaire de Conté, concernant la notion d'une relation duelle entre sujet et objet. Les raisons en sont mul-

tiples mais d'abord je vous fais remarquer que même dans la description que je donne dans ce texte qui est loin de constituer l'œuvre achevée puisque ceux d'entre vous qui ont assisté au séminaire de Piera Aulagnier ont entendu un chapitre supplémentaire que j'ai intitulé «Le jugement du psychanalyste» et que celui-là n'est pas encore le dernier.

Mais même dans ce texte, vous remarquerez une chose, c'est que s'il y a personnes en présence, il y en a au moins trois puisqu'il y a celle du patient et du psychanalyste dans la coupure, et il y a celle, mythique, qu'on pourrait décrire comme « le tout est en un et un est en tout », c'est-à-dire cette personne où le psychanalyste et le patient ne sont présents ni l'un ni l'autre en tant que sujet, dans la mesure où la régression topique, au cours de la situation analytique s'accomplit d'une manière dont on peut dire — c'est ce que j'ai développé à propos des argumentations de Conté et de Melman — que ça parle. Le patient parle, le psychanalyste parle. Ils sont deux et dans l'autre conjoncture qui n'est jamais parfaitement accomplie, de même que la conjoncture de la séparation n'est jamais parfaitement accomplie, non plus, ça parle. Donc vous avez déjà au moins trois personnes. Je ne veux pas dire qu'on ne peut décrire que ces trois personnes-là : à un autre stade du développement, trois personnes apparaissent dans une formulation différente mais il est bien certain qu'il ne peut pas y en avoir deux et je crois même que dans la conversation ou dans l'échange de paroles le plus banal, on ne peut pas considérer qu'il y a, comme le veut une théorie très en vogue aujourd'hui, qu'il y a échange d'information, une sorte d'insufflation, d'information entre deux interlocuteurs. Une telle chose n'existe pas. L'information dont s'occupe la théorie de l'information, si elle est vrai, ce sont des ondes sonores et c'est une question de physique et de physiologie cérébrales, ça passe par l'oreille et ça va dans le lobe temporal. Ça n'est pas ça qui nous occupe. Pour que ces phénomènes physiques soient signifiants, il faut bien autre chose que cette théorie de la communication d'une information entre deux personnes et il faut bien qu'il y ait quelque part la référence à une troisième. Ça non plus je ne peux pas le développer. Donc, il n'est pas question de relation duelle.

Que le transfert est soutenu par la relation analytique. J'ai noté ça. Je ne sais pas si c'est vous qui le dites ou vous qui me citez ?

***Irène Perrier-Roublef –*** Je vous cite.

***Conrad Stein –*** Bon, nous sommes tout à fait d'accord en tout cas. Mais je crois là aussi — je ne peux pas développer la chose — qu'il faudrait donner sa pleine dimension à ce terme soutenu. Je croyais que vous le disiez dans votre objection, je n'ai pas mon texte parfaitement en mémoire. Non, je crois que c'est votre objection. Mais il faut voir que le transfert est soutenu par la relation analytique ou quelque chose comme ça. Enfin, peu importe puisque nous sommes

d'accord. Soutenu, il faut donner le plein sens à ce terme car je suis de plus en plus persuadé, je ne peux pas vous le développer, je ne pourrai même pas très bien parce que c'est une idée récente, mais je ne crois pas qu'on puisse considérer que la situation analytique crée le transfert. Je crois que la situation analytique est une révélatrice du transfert.

*[Dans la salle]* – Madame Perrier a dit : la règle…

***Conrad Stein*** – J'ai marqué relation. Bon, vous avez raison et moi j'ai marqué autre chose probablement parce que j'avais envie d'en parler. Je continue quand même mon argument pour en revenir très vite à la règle. Donc je pense qu'elle se crée par le transfert, je pense qu'elle le révèle et qu'elle nous permet d'en prendre connaissance. Mais je crois que le transfert est justement ce facteur anthropologique universel d'où manque toute théorie de la communication conçue comme un échange d'informations. Là, non plus, je ne peux pas développer ça.

Quant à la question du transfert soutenu par la règle analytique, c'est-à-dire la mise en valeur de l'importance de la règle analytique, je ne veux pas intervenir là-dessus maintenant mais précisément le premier paragraphe du chapitre que j'ai exposé au séminaire de Piera Aulagnier et de Clavreul y est consacré. Alors, ce serait un peu long. Ce que j'ai montré là : j'ai d'abord rappelé une chose qui est d'expérience, je crois, assez courante, c'est qu'il est parfaitement inutile de formuler ce que nous avons l'habitude de formuler comme étant la règle fondamentale, c'est-à-dire qu'il n'est pas du tout nécessaire de dire au patient qu'il faut qu'il dise tout ce qui lui viendra par la tête, etc. C'est parfaitement inutile mais ce que j'ai essayé de dégager c'est que, même si on ne le disait pas, la pesée de la règle restait la même. Il y avait au moins quelque chose qui était imposé d'une manière unilatérale, c'était, par exemple, l'horaire des séances, c'est-à-dire que, malgré tout, même si le psychanalyste ne formule aucune règle et vous dit : « je vous recevrai trois ou quatre ou cinq fois par semaine, tel jour, à telle heure, venez, couchez-vous sur le divan » et qu'il ne lui dit rien de plus, cela suffit pour exercer une pesée tout à fait analogue à celle de la règle formulée. J'ai aussi fait remarquer à ce propos que ce qui est quand même très important, c'est que, il y a au moins une intervention du psychanalyste à chaque séance, intervention qui peut être attendue, qui est celle qui marque la fin de la séance. On n'y échappe pas.

Donc penser que le psychanalyste n'est pas intervenu, qu'il n'a rien dit ce jour-là, ça n'est pas tout à fait juste. Il est évident que d'être intervenu pour dire quelque chose ou d'être intervenu pour avoir marqué la fin de la séance ce n'est pas pareil, mais c'est quand même une intervention. La preuve en est qu'il est des patients qui s'en vont d'eux-mêmes avant la fin de la séance parce qu'ils ne

supportent pas que la fin de la séance soit indiquée par le psychanalyste. Je ne crois pas qu'il y ait beaucoup de patients qui le fassent de manière constante, à toutes les séances, mais dans la pratique de chaque analyste, ça arrive de temps à autre. La question de l'analyste trompé qui serait à l'origine du pouvoir, je crois que nous sommes tout à fait d'accord là-dessus. La frustration, me dites-vous, est au contraire sur un horizon de non-réponse. Je veux bien.

***Irène Perrier-Roublef –*** A la demande.

***Conrad Stein –*** Oui, bien sûr. Lorsque je parle de l'attente de l'intervention du psychanalyste, c'est que cet horizon… Je suis tout à fait d'accord pour vous dire que la frustration est sur un horizon de non-réponse à la demande. Mais cet horizon de quoi est-il fait ? Si ce n'est de cette attente de l'intervention du psychanalyste. Je ne crois pas que ce soit là des arguments contradictoires mais je crois, quant à moi, qu'il est nécessaire parce que c'est cela qui soutient le transfert dans une définition stricte, de mettre l'accent dans cet horizon de non-réponse, sur l'attente de l'intervention du psychanalyste, c'est-à-dire sur son intervention imaginée ou supputée. C'est ça qui fait d'ailleurs une bonne partie du discours du patient pendant la séance. Vous allez me dire que… et j'imagine que… Avec certains patients, jamais. Quand ça n'a jamais lieu, vous savez à quel type de résistance nous avons affaire. Nous avons affaire au type de résistance que Bouvet a appelé la résistance au transfert. Alors que la résistance qui est analysable est plutôt la résistance du transfert, c'est-à-dire par le transfert. Non, je ne pense pas du tout que ce soit contradictoire, mais je crois qu'il faut mettre l'accent sur ce qui vient meubler cet horizon de non-réponse qui est la supputation de l'intervention attendue. Et puis, ce qui se passe toujours, qui est important à considérer, c'est la non-conformité de l'intervention lorsqu'elle se produit enfin avec ce qui était attendu.

Dernier point : vous dites que là où je parle de frustration, il faudrait parler de castration. Là-dessus, je ne peux pas vous donner une réponse absolument ferme et définitive parce qu'il est possible que vous ayez raison et que, pour moi, ce problème n'est pas encore tout à fait tranché. Cependant, je crois qu'en un premier temps, il est nécessaire de mettre l'accent sur la notion de frustration, comme je le fais dans cet article-là, parce que la frustration, qu'est-ce que c'est ? En français, la frustration, c'est la suppression, la privation de quelque chose à quoi on a droit, à la différence de la privation. Frustrer quelqu'un, c'est lui enlever quelque chose à quoi il a droit. Or, de quel droit s'agit-il ? Si ce n'est du droit imaginaire de la toute puissance narcissique. Autrement dit, le droit dont il est question ici est loin d'être un droit au sens juridique, bien sûr, il ne s'agit pas de frustration d'un droit au sens du code, il s'agit au contraire de frustration au sens de ce que le patient dans son narcissisme veut poser comme un

droit et qui est son désir. Donc, je crois qu'il faut, à ce niveau-là parler de frustration. La frustration, comme le dit Lacan, est d'ordre imaginaire. Or, le droit narcissique, le droit du désir à être accompli, si on peut parler de droit puisque c'est le contraire du droit, au sens du code, est bien d'ordre imaginaire. D'ailleurs, c'est ça qui soutient le fantasme.

Quand à la castration, comme le dit Lacan, il faut considérer qu'elle reste d'ordre symbolique. Et alors, justement nous arrivons-là, à propos de cette fin de l'analyse, qui est en un sens, comme je l'ai dit, ça ne résout pas la question, qui est en un sens savoir sur la frustration mais savoir sur la frustration dans quoi ? Justement dans le fait d'assumer la castration dans quoi ? D'assumer la castration au sens symbolique, c'est-à-dire dans le sens de la constitution de l'idéal du moi. Et lorsque Freud dit que l'idéal du moi est l'héritier du narcissisme primaire, eh bien, dans cet héritage, nous avons le passage du registre imaginaire de la frustration — car on n'assume pas une frustration, la frustration on s'en plaint, il n'est pas concevable qu'il en soit autrement, donc dans cet héritage, — nous avons le passage du registre imaginaire de la frustration au registre symbolique de la castration avec constitution de l'idéal du moi. Constitution de l'idéal du moi dont il faudra étudier la place par rapport… celle dont son sentiment de frustration… où le patient met l'analyste en tant qu'origine du pouvoir. La fin de l'analyse n'est pas comme on l'a dit souvent dans une identification au psychanalyste. C'est une notion qui est absolument insoutenable mais en un sens on peut dire que la fin du moi dont on sait, dans la mesure où le savoir sur la frustration nous indique que cet idéal du moi est à une autre place que celle où est le psychanalyste. Écoutez, j'ai déjà parlé beaucoup plus longtemps que je ne le voulais.

***Irène Perrier-Roublef –*** Je ne voudrais pas non plus prolonger le débat mais simplement vous répondre deux ou trois petites choses. D'abord sur Ida Macalpine, tout à fait d'accord. Sur la différence que vous faites entre transfert et névrose du transfert ou plutôt que vous ne faites pas, je crois en effet qu'il n'est pas du tout question d'une différence quantitative. C'est évidemment une différence de structure et que la névrose de transfert, si on avait bien compris ce que je voulais dire, c'était justement l'impasse à laquelle on arrive dans une analyse où on ne peut pas aller au-delà de ce à quoi on se heurte dans le complexe de castration quand on le place sur le plan de l'être, de l'être au lieu de l'avoir. Pour Ferenczi, tout à fait d'accord sur ce que vous avez dit. Je suis aussi d'accord quand vous dites que, sans parler de signifiant, d'objet *a*, de grand Autre, etc. que vous n'aimez pas l'algèbre lacanienne mais que vous vous en servez, je suis tout à fait d'accord avec vous puisque je le dis moi-même dans une remarque que je vous fais lorsque je vous parle de relation duelle avec… il

semble, ai-je dit, qu'il y aurait deux êtres en présence, donc le mot être, je veux bien l'enlever, le sujet et l'objet, l'analyste et l'analysé, c'est vous qui le dites, j'ai dit que, moi, il m'apparaît, sans que vous l'ayez explicité, que ce ne soit pas ça et qu'en effet à l'arrière-plan se profile le troisième joueur qui est le grand Autre. Je l'ai dit pour vous.

Maintenant, je voudrais dire un mot sur ce qu'on appelle la relation duelle. Ça ne veut pas du tout dire qu'il y a un monsieur et un monsieur ou un monsieur et une madame qui sont là, face à face et puis c'est tout. Parce que, comme vous l'avez dit, il faudrait alors être dans une île déserte, ne pas parler pour qu'il y ait une relation duelle. Il est bien entendu que ce qu'on appelle une relation duelle dans l'enseignement lacanien, ce n'est pas du tout qu'il n'y a pas d'autres termes, il y en a forcément un troisième mais que ça se place dans la dialectique de l'enfant et de la mère. Ce qui ne veut pas dire que le père n'apparaît pas. Il apparaît forcément puisqu'il a conçu l'enfant.

***Conrad Stein –*** Je ne comprends pas très bien. Si ça se place dans une dialectique de l'enfant et de la mère où le père apparaît, quelle autre dialectique peut-on concevoir ?

***Irène Perrier-Roublef –*** Le père n'y apparaît pas de la même façon que lorsqu'on aborde l'Œdipe. Je sais bien que pour vous l'Œdipe existe d'emblée. Mais ce ne sont pas les notions que nous avons de la chose et pour nous l'Œdipe commence à partir d'un certain moment du développement, très tôt, d'ailleurs, beaucoup plus tôt que pour les analystes classiques, mais enfin ce qu'on appelle la relation à trois, si vous voulez, qui ne soit pas relation duelle, c'est lorsque le nom du père apparaît dans la relation entre la mère et l'enfant. Le nom du père, je ne vous dis pas que le père n'a pas donné son sperme.

***Conrad Stein –*** A ce moment-là, c'est une relation à trois ?

***Irène Perrier-Roublef –*** Oui, à partir du nom du père et à partir du moment où le désir de l'enfant est renvoyé vers le désir du père par l'intermédiaire de la mère. Enfin, je crois qu'on pourra discuter très longtemps là-dessus.

***Conrad Stein –*** Là je pourrai quand même vous répondre publiquement ce que je vous ai dit au téléphone hier, c'est que je crois que ce que vous décrivez là, c'est bien le fait le plus originaire et le plus fondamental qui puisse exister, qu'on ne peut rien concevoir avant. Parce que, lorsque vous dites que dans une relation duelle, c'est une relation entre l'enfant et la mère où le père apparaît, comment apparaît-il ?

***Irène Perrier-Roublef –*** Non je n'ai pas dit ça. J'ai dit bien sûr que le père a figuré puisqu'il a fait l'enfant avec la mère. Mais il n'apparaît pas dans la relation, dans cette première relation de la mère et de l'enfant, dans la relation du nourrisson.

***Conrad Stein –*** Moi, je ne crois pas à l'existence d'une telle chose.

***Irène Perrier-Roublef –*** Il faudra qu'on reprenne ce débat, ce serait vraiment trop long. Maintenant, au sujet de la frustration : vous dites que l'attente de l'intervention de l'analyste et la non-réponse, c'est la même chose. Je crois que ce n'est quand même pas tout à fait la même chose.

***Conrad Stein –*** Je dis que la non-réponse est la condition de cette attente.

***Irène Perrier-Roublef –*** Ce n'est pas tout à fait ce que vous dites dans votre article lorsque vous parlez de ce que cette attente de l'intervention de l'analyste provoque l'introduction d'un pouvoir hétérogène qui provoque la coupure. Je ne crois pas… enfin, peut-être pourrait-on dire la même chose dans la non-réponse. Je crois que ce qui est important, c'est que la non-réponse porte sur la demande et qu'on a l'impression que, dans ce que vous décrivez dans votre texte, ça porte sur le désir. Et c'est pour ça que je dis que ce n'est pas de la frustration qu'il s'agit mais que c'est de la castration et qu'au fond, vous dites la même chose que ce que nous disons ; seulement vous l'appelez autrement. D'ailleurs vous n'avez qu'à voir la fin de votre texte. Vous dites exactement, mot pour mot, ce que Lacan disait que lorsque Freud n'arrive pas à terminer une analyse, c'est parce qu'il se croit possesseur d'un objet très précieux. Mais qu'est-ce que c'est que cet objet très précieux, sinon le phallus ?

***Conrad Stein –*** Oui, mais reprenons cela. Quand vous dites : non-réponse. L'horizon de non-réponse. Vous vous mettez, bien sûr, disons, à la place du patient, pour le dire. Il n'y a pas de non-réponse en dehors de l'évocation d'une réponse.

***Irène Perrier-Roublef –*** Bien sûr.

***Conrad Stein –*** Le patient dira : il ne me répond pas.

***[Dans la salle] –*** Qui, il ?

***Conrad Stein –*** Ça c'est une autre question. La non-réponse est un jugement négatif fait sur l'existence d'une réponse donc il faut que cette réponse soit présente à l'esprit en tant que possibilité. Donc je ne crois pas que ce soit tellement différent.

***Irène Perrier-Roublef –*** Je crois qu'il faudra revoir tout cela puisque, on n'a peut-être pas beaucoup de temps. Justement, je voulais donner la parole à Melman et à Conté.

***Charles Melman –*** Oui, sur cette question, sur cette phrase,

> *« la frustration survient sur un horizon de non-réponse à la demande »,*

et sur cette discussion qu'a introduite Irène de savoir si le terme de frustration est ici exact, est ici bien employé ou bien si ce serait le terme de castration qui serait à sa place. Il me semble que c'est précisément l'une des questions fonda-

mentales qui se dégagent, qui se posent à la lecture de ton texte et où je dois dire que, pour ma part, j'aurais tendance, pas seulement peut-être pour des raisons de commodité de lecture ou de facilité, j'aurais tendance à regretter que finalement l'algèbre lacanienne ne soit pas ici, utilisée. Parce que horizon de non-réponse à la demande, c'est en tout cas dans cette dimension que j'aurais tendance à voir ce qui est l'installation très précisément du transfert, c'est-à-dire que la demande exercée en tant que formulée et en tant que justement se trouve là cet interlocuteur si singulier qui lui donne sa vraie dimension à cette demande, c'est-à-dire celle d'être vraiment enfin entendue et entendue non pas par quelque réponse qui viendrait immédiatement soi-disant la gratifier mais en fait constituer ce fond, disons-le, si traumatisant de méconnaissance qui fait partie de nos relations habituelles, conventionnelles, normales mais enfin cette installation de la demande dans son vrai registre : celui de la non-réponse pour que précisément, cette dimension du désir sur lequel la demande vient s'installer puisse être entendue. Il me semble que seule, donc, la non-réponse [a valeur], en tant que précisément la réponse gratifiante vient couvrir, ici justement, la dimension du transfert.

Bien sûr, je crois que dans la cure le patient est amené à nous prêter toutes les réponses, enfin à nous engager dans ce dialogue que tu évoquais si bien tout à l'heure, c'est-à-dire à nous prêter, comme ça, toutes les réponses que nous pourrions lui faire, tous les sentiments qu'il pourrait nous supposer. Ceci dit, je crois que, si nous nous livrions à un passage à l'acte, c'est-à-dire à lui répondre, à sa demande, je crois que nous exercerions à ce moment-là un effet proprement traumatisant et de désarroi qui peut être parfaitement perceptible, perçu ou noté dans telle ou telle circonstance ou telle ou telle observation. Ce qui fait que pour, si après tout, je dis bien après tout, si on se sert de l'algèbre lacanienne, et que l'on se pose la question de savoir où se situe l'absence de réponse finalement tout compte fait, toute séance faite où se situe l'absence fondamentale de réponse à la demande et, par là même, le dégagement de cette dimension du désir, autrement dit, je pense que, si on fait intervenir ici le grand Autre, la position respective des divers partenaire dans la cure se trouve, à mon sens, beaucoup mieux précisé.

Cette position respective des partenaires dans la cure, — tout à l'heure Stein en évoquait trois, ce qui semble en tout cas certainement un minimum — je pense qu'elle se trouverait en tout cas également mieux précisée par cette petite notation, il me semble très fine, très précise que tu fais à propos de ce que l'intervention de l'analyste en début et en fin de séance implique. Autrement dit, que même si après tout l'analyste se tait, du seul fait qu'il fixe l'heure de la séance et du seul fait qu'il est amené à un moment donné à dire : « restons-en là, la

séance est terminée », il est amené implicitement à intervenir. Je crois que c'est en fait une question. Je dois dire que ça ne me paraît pas si simple que ça, car je pense qu'il y a une technique de la cure, par exemple, où justement le problème se pose de savoir si l'analyste, en fixant l'heure de la séance et en marquant sa levée, intervient ou n'intervient pas. Je dois dire qu'il y a par exemple une technique de la cure, supposons la cure idéale, enfin, où les séances sont lundi, mercredi, vendredi, telle heure, durée strictement déterminée — on sait combien l'inconscient des malades pige admirablement le temps, et combien les malades, même sans regarder leur montre, savent parfaitement le moment où, dans une séance dont le temps est, comme ça, strictement fixé, à quel moment va tomber la fin de la séance. Eh bien ! dans cette technique-là, avec ces séances à heure fixe, jour fixe, je ne suis pas sûr qu'il y ait intervention de l'analyste. Je n'en suit pas sûr parce que je me demande si, justement, puisque j'introduisais la fonction du grand Autre pour essayer de situer, de partager la position des partenaires dans la cure, je me demande s'il n'y a pas en fait une déclaration implicite qui serait un petit peu différente et qui serait plutôt la soumission de l'analyste, comme du patient, à une relation, un rapport au temps, en tant que, bien entendu, il fait intervenir toujours une relation au grand Autre, soumission en quelque sorte, déclaration implicite ou intentionnelle d'identité entre l'analyste et le patient dans cette relation au temps, et où la dimension, enfin on ne va pas s'engager dans une discussion là-dessus mais je voudrais quand même dire que parmi les divers partenaires qui sont présents dans la séance, où la dimension, disons, d'un quatrième qui serait en l'occurrence la mort, comme ça, qu'on évoque de temps en temps, se trouve à mon sens, certainement introduite de manière très précise. Bon, je n'ai peut-être pas répondu à ton souci, à tes questions mais enfin, en vous écoutant, voilà ce qui m'était venu.

***Irène Perrier-Roublef –*** Je vous remercie de ses remarques et je vais peut-être demander à Conté s'il veut parler.

***Claude Conté –*** C'est simplement quelques remarques terminologiques parce que, il me semble que c'est important d'employer l'algèbre lacanienne ou pas, mais enfin tout au moins, sur les termes, d'avoir quand même des acceptions communes. Par exemple, pour employer le terme frustration, castration, privation, j'ai l'impression qu'il y a eu un certain mélange et que ça n'a pas abouti, justement, à un éclaircissement parce que, de ma place, en tant qu'auditeur, je n'ai pas compris grand chose à la discussion qui s'est engagée au sujet de la frustration et de la privation. Surtout quand Stein a parlé que c'est au niveau de la castration qu'on peut parler d'idéal du moi. Il me semble bien me souvenir que dans la terminologie lacanienne, il faut bien s'en tenir ici à une terminologie, il peut se faire qu'on peut en parler dans les termes lacaniens, c'est que l'idéal du moi se

place davantage au niveau de la privation. Encore faut-il bien définir les termes. Au terme de frustration est engagé par Freud, enfin Freud n'emploie pas le terme de frustration, c'est le terme de *Versagung* qui est traduit souvent par Lacan sous le terme de dédit. Et en effet c'est dans la dimension, dans le registre imaginaire que se place la frustration mais il précise bien que c'est, il emploie le terme de dam, de dommage imaginaire mais de quelque chose de réel. Par exemple, on veut un exemple clinique, disons, de la frustration, c'est quand, par exemple, on a à dire quelque chose, c'est peut-être un peu grossier, admettons qu'on soit dans la salle, qu'on a envie de dire quelque chose et que, pour des raisons de séance ou de temps, on ne peut pas le dire. Il semble que ça, c'est du registre de la frustration. En ce sens que le dit qu'on a dans la tête pour le dire, il est vraiment dédit et en même temps, il y a une espèce d'effet d'éclatement même du dire, éparpillement du dire qui est bien sûr un dommage imaginaire mais qui peut aller loin, qui peut donner, créer toute une symptomatologie.

Tandis que dans la castration, c'est un registre symbolique mais qui porte sur un objet imaginaire. Mais pourquoi tout à l'heure j'ai dit que le fait que l'idéal du moi, penser que ce n'est pas au niveau de la privation mais dans un des premiers schémas, disons, de la mise en place avant Œdipe, dans ce passage justement où le père va intervenir dans cette sorte de coalescence de l'enfant avec la mère, cette première ébauche de l'identification, c'est au niveau de la privation que ça se fait ? Il faudrait le développer avec beaucoup d'exemples. Mais je pense qu'on n'a pas le temps et je n'ai pas les moyens ici. Maintenant, dans le transfert, il est évident que le transfert, c'est quand même au niveau de la demande que ça… Il faudrait reparler de la demande très en détail. Mais c'est dans ce niveau de la demande qu'apparaît, en fin de transfert, l'impact de l'idéal du moi. Enfin, ça, c'est une première terminologie.

Maintenant, une autre remarque. C'est au niveau de la relation duelle. J'ai l'impression que c'est toujours un terme très, très malheureux à employer, le terme duel. Que, en effet, comme le remarquait Stein, il suffit d'une simple conversation, les bases même de la linguistique le démontrent, que dans toute communication, il y a toujours un référent ou un contexte, le tout sur la notion, reprise par Lacan, du grand Autre, ce que les linguistiques appelait aussi la communauté linguistique, le lieu du code, etc. Il est certain qu'il n'y a pas simplement deux protagonistes. Mais il est un fait que, il y a quand même un moment, disons, historique dans l'évolution de la personnalité, où apparaît une triangulation. Et plutôt que de parler du passer, un petit peu fantaisiste, de deux à trois, ce qui ne veut pas dire grand chose peut-être, mais c'est là qu'intervient la fonction spéculaire, c'est au niveau du stade du miroir, l'importance dans le métabolisme justement de la relation de l'assomption imaginaire par la fonction du

stade du miroir, c'est autour de ça que va se jouer ensuite la triangulation mais il faut bien dire que déjà, le stade du miroir n'a de sens que s'il est pris lui-même dans un système symbolique. Il faut dire que ce qui précède l'imaginaire, c'est le symbolique. Et c'est grâce à ça que souvent Lacan schématise le stade du miroir en dessinant le miroir lui-même, en mettant que c'est le grand Autre, le miroir dans lequel se reflète le moi, dans cette méconnaissance. Il semble là que, en effet, il y a un passage d'un système, disons, indéterminé, spéculaire à un système de triangulation dans lequel intervient, d'une façon plus spécifique, disons, le nom du père ou la loi, etc. On pourrait développer tout ça mais enfin c'est simplement pour marquer qu'il y a quand même peut-être une terminologie à définir d'une façon plus précise avant de pousser plus loin une discussion. Sans quoi j'ai l'impression qu'on…

***Irène Perrier-Roublef –*** … C'est très juste ce que vous dites que la relation duelle en effet, il faudrait y faire intervenir l'image spéculaire. Quant à ce que vous dites sur la frustration, il est bien évident que la frustration est un dam imaginaire portant sur un objet réel; vous avez oublié que l'agent en était la mère symbolique mais ceci nous ramène toujours à ce qu'on ne peut pas appeler autrement que la relation duelle parce que, pour le moment on n'a pas d'autre terme pour l'appeler. Il est bien évident que c'est un terme tout à fait impropre. La relation duelle peut comporter un très grand nombre de personnes, de petits *a* ou de n'importe quelle lettre de l'alphabet.

***Conrad Stein –*** Je vais intercaler un mot, un mot pour dire que quand on parle de la castration, telle que, je crois, l'entend Lacan, qui est en cela freudien, il n'y a pas du tout d'écart, il n'y a aucune opposition de Lacan à Freud en cette matière, quand on parle de la castration, il ne faut jamais oublier que pour nous le concept de castration est un concept positif. C'est le concept de l'accession à un pouvoir véritable, et c'est là que se situe sa relation avec l'idéal du moi, c'est un concept positif figuré par l'image négative d'un manque.

Tout ce qui se situe dans la marge entre la positivité de ce concept et sa figuration qui est celle, négative, d'un manque, c'est quelque chose d'essentiel à la problématique de l'analyse. On a souvent tendance à confondre la castration avec ce que les patients de Freud lui disaient lorsqu'il en parle dans Analyse terminée et analyse interminable : de toute façon, tout ce travail que nous avons fait depuis quelques années, c'est bien gentil mais moi je n'aurai pas de pénis (si c'est à une femme) ou moi je suis quand même toujours exposé aux risques de le perdre puisqu'il existe, puisque j'en ai un, je peux le perdre (si je suis un homme). Or, justement, ça c'est le complexe de castration. Le complexe de castration et la castration, au sens où l'on entend Lacan, ce n'est pas la même chose.

Je crois que c'était quelque chose qu'il fallait dire. C'est justement là que le

malade introduit ce leurre auquel Freud s'est peut-être laissé prendre. Car en définitive, en plaçant les choses sur un plan beaucoup plus terre à terre de ce qu'on peut dire au patient, on est quand même amené à lui montrer, et c'est là qu'intervient justement la structure du transfert dont vous parliez, en citant Lacan, opposée à son historicité, on peut quand même être amené à lui montrer, par exemple, lorsque c'est une dame qui se plaint de n'avoir pas de pénis, de lui dire que de toute façon l'analyse ne lui en donne pas un, que ce dont elle se plaint, de ne pas avoir de pénis, que son envie du pénis n'est rien d'autre que ce avec quoi elle essaie de présenter au psychanalyste un leurre. Car ce n'est pas vrai qu'elle a envie d'un pénis. Ce n'est pas vrai dans l'absolu. C'est vrai dans la mesure où cette envie lui permet de maintenir le psychanalyste dans la position que j'ai désignée comme étant celle du contre-transfert. Il faudrait dire ça d'une manière plus précise.

***Irène Perrier-Roublef –*** C'est exactement celle à laquelle Breuer s'est laissé prendre avec Anna O. Lacan dit la même chose et d'ailleurs, l'idéal du moi est en relation avec la castration puisqu'il apparaît chez Freud dans le déclin du complexe d'Œdipe.

***Conrad Stein –*** Ce n'est pas contradictoire avec ce que j'ai dit sur la privation… Il faut voir justement les origines de l'idéal du moi.

***Ginette Michaud –*** C'est très très marginal à la discussion mais c'est à propos d'une remarque qu'à faite Stein tout à l'heure sur ce qu'il croit être du transfert comme non révélé par l'analyse. Enfin comme révélé par l'analyse et comme préexistant. Je pense qu'on ne peut qu'aller dans ce sens là. Le premier est Freud qui l'a bien défini comme ça, comme quelque chose qui est révélé par la situation psychanalytique et qui préexiste, qui n'est pas repris, qui n'est pas réarticulé en dehors mais qui préexiste à la situation psychanalytique. On peut dire également que, à partir du moment où il peut exister un support autre que la situation analytique, c'est pour ça que je trouve que le terme duel n'est qu'un élément partiel, qu'une définition partielle de ce dont il s'agit, que donc à partir du moment où il peut exister une situation où le mécanisme du transfert puisse être repris et articulé, on peut peut-être le mettre à jour et s'en servir et l'articuler, de la même façon qu'on peut s'en servir en analyse. Par exemple, si on peut dire, très sommairement, le transfert en analyse, enfin, l'analyste est celui qui est le révélateur du transfert, sur qui porte le transfert, qui est en même temps, le destinataire donc du message et le lecteur du message, plus ou moins. Si par exemple, dans un organisme, dans une institution de soins où il existe ces mécanismes, où quelque part une structure puisse être en position de polariser ce mécanisme ou une autre structure ou la même ou une personne, dans la position analytique qui soit l'analyste ou qui soit le médecin, puisse se servir de ce

phénomène, je crois qu'on peut à ce moment-là reprendre des mécanismes de transfert qui ne sont pas forcément superposables au transfert de la situation psychanalytique. C'est pour ça que le terme duel c'est un terme, enfin, on peut situer l'analyse comme situation duelle à partir du moment où elle est située en négatif par rapport à un grand Autre, défini on peut dire, en terme d'exclusion. Justement en analyse l'analyste n'a ni de rapports avec la famille, ni de rapports avec les amis, se situe en miroir, par rapport à ce qui va être projeté là.

Dans une institution, dans un groupe thérapeutique, la situation est tout à fait différente. Il n'y a pas ce système d'exclusion et c'est justement la possibilité de polariser tout ce qui est ailleurs vécu comme système d'exclusion et qui doit être repris pour être thérapeutique, pour que les mécanismes de transfert ne puissent pas échapper au traitement, à la thérapie du malade globalement. Et pour éviter le passage à l'acte, ça se transforme en acting-out c'est-à-dire lisons mécanismes qui font sens pour le désir, enfin, pour la demande, disons, de celui qui est dans cette situation et puisse être repris par ailleurs sur le plan thérapeutique. Enfin je crois que là, il y a quelque chose à développer.

***Irène Perrier-Roublef –*** Merci d'être intervenue. Est-ce que quelqu'un d'autre veut prendre la parole ? Bernard ? Non. Personne d'autre ? Est-ce que Stein vous voulez dire quelque chose ?

***Conrad Stein –*** Écoutez. Je crois que j'ai beaucoup parlé. Merci. Non.

***Irène Perrier-Roublef –*** Vous pourriez avoir quelque chose à dire en réponse à Mademoiselle Michaud…

***Conrad Stein –*** Non, tout ce que je peux lui dire c'est que ce n'est pas possible de discuter maintenant. Tout ce que je peux lui dire c'est que cette question m'intéresse. Je ne m'occupe pas du tout d'autre chose que d'analyses. Mais ça se situe, je ne crois pas que ça se superpose, mais ça se situe dans la même problématique que quelque mots que j'ai eu l'occasion de dire à propos d'une conférence que Quesclin a faite à l'Évolution psychiatrique sur la thérapeutique institutionnelle. Et je crois que c'est une chose qui peut intéresser le psychanalyste, disons, en tant que théoricien, mémé s'il n'a pas l'occasion de s'occuper ou l'intention de s'occuper lui-même d'institutions psychiatriques. Disons que je pense qu'il y a quelque chose à apprendre dans ce que les gens qui, comme vous s'en occupent, ont à nous dire. Ça me paraît très certain. C'est-à-dire que je ne pense pas que la théorie du soin des malades en institutions puisse être autre que la théorie psychanalytique. Et c'est ce que vous confirmez tout à fait. Donc ça m'a beaucoup intéressé. Alors, pour terminer, je voudrais vous remercier.

***Irène Perrier-Roublef –*** Je vous remercie aussi. La séance est levée.

# Leçon XII

*23 mars 1966*

J'aimerais que nous ouvrions la fenêtre d'ailleurs, car c'est vrai, je m'aperçois, pour la première fois, que c'est irrespirable. (Je vous verrai après Jean-Paul). Je ne sais pas dans quelle ampleur a pu être diffusé ceci que j'avais fait connaître à qui de droit en posture de le transmettre, à savoir que ce séminaire aujourd'hui était un séminaire ouvert. Peut-être le fait que vous ne remplissiez pas pour autant la salle est-il dû autant à la grève qu'à une insuffisante diffusion.

J'avais, en effet, mon Dieu, assez envie de reprendre contact avec l'ensemble de mon auditoire après cette interruption dont je m'excuse. C'est un manque de ma part, sans doute. Mais enfin, il me fallait bien choisir et faire une fois ce que j'aurais dû faire depuis longtemps, à savoir ce voyage aux U.S.A. Il m'a semblé, et encore tout à l'instant, que vous attendiez, enfin que certains de mes auditeurs attendaient que je vous en dise quelque chose. J'essaierai donc de satisfaire, au moins en partie, et d'une façon donc, improvisée, à ce désir.

Avant de le faire, pourtant, je tiendrai à mettre en avant la bonne surprise, qui n'est pas une entière surprise, la satisfaction finale que j'ai eue, disons, d'une bonne surprise que j'avais eue déjà avant mon départ. Pour dire de quoi il s'agit, je vous montrerai tout de suite ce dernier numéro des *Temps Modernes*, l'article de M. Michel Tort, ici, présent, paru en deux parties, qui s'appelle « De l'interprétation ou la machine herméneutique ». Je ne vous en ai pas parlé avant de vous quitter attendant la fin de cet article, dont je puis dire qu'il m'apporte de grandes satisfactions. Il me semble convenir que porte le nom de Tort, celui qui y relève si bien le gant de ma raison.

En effet, je dirai que, pour qualifier cet article, qui est un véritable ouvrage, je pense qu'il est pour moi d'un grand encouragement de voir de la part de quelqu'un dont je ne spécifierai pas encore, enfin, la qualité comme telle, de la part de

quelqu'un, une mise au point sur quelque chose que j'appellerai tout de suite, que je pointerai d'une façon qui pourrait peut-être être encore mieux qualifiée, mais enfin je ne trouve pas de meilleur terme que celui de détournement philosophique ou encore détournement de pensée.

Quelqu'un de mon entourage immédiat avait cru devoir mettre au premier plan, — ce qui n'était pas sans courage -, les éléments d'emprunt, pas forcément reconnus comme tels depuis longtemps par l'auteur, des éléments d'emprunt à mon enseignement. A quoi il s'était attiré une singulière réponse dont vous pourrez, tout au moins certains, mesurer l'inexactitude en lisant un certain numéro de *Critique.* Le terme de plagiat, qui n'était pas sous la plume de mon élève, avait été mis en avant dans cette réponse, et non même sans en agiter les arrière-plans juridiques, assurément, ce n'est pas là la question. Il y a longtemps que j'ai parlé de cette question de plagiat pour souligner qu'à mes yeux, il n'y a pas de propriété intellectuelle.

Néanmoins, après avoir été très longtemps, non seulement l'assistant assidu mais même le confident du dessein particulier de mon enseignement à l'endroit de la psychanalyse, s'en servir et ceci depuis fort longtemps, s'en servir dans des conférences faites en Amérique qui avaient au reste un grand succès, puis dans un ouvrage à des fins qui sont proprement contraires de celles qui constituent le fondement de la psychanalyse — mon enseignement étant un enseignement qui, proprement, prétend rétablir cet enseignement de la psychanalyse sur ses bases véritables — c'est cela que je qualifiai à l'instant de détournement de pensée. Je puis le faire d'autant plus que l'article de M. Michel Tort est précisément la démonstration exacte de cette opération scandaleuse qui reflète d'ailleurs le ton général qui à notre époque est celui de ce qu'on appelle plus ou moins vaguement la philosophie. C'est bien pour cela que j'hésitai à qualifier M. Michel Tort de philosophe, l'opération à laquelle il se livre n'ayant rien de commun avec ce qui est, dans ce domaine et dans ce champ, d'usage.

La distinction ferme, rigoureuse, implacable qu'il fait entre ce qu'il en est de l'interprétation psychanalytique et [ce qu'il en est] de ce champ vague et mou que j'ai déjà désigné comme celui proprement de toutes les escroqueries de notre époque qui s'appelle l'herméneutique, cette distinction une fois fixée est vraiment ce genre d'opération que je puisse le plus souhaiter venant de ceux qui m'écoutent, et qui m'écoutent d'une façon appropriée, j'entends, en entendant la portée de ce que je dis. L'ouvrage de Monsieur Michel Tort, à cet égard, représente une borne, une borne essentielle sur laquelle, vraiment, on pourra se fonder pour qualifier ce que j'ai voulu dire concernant ce qu'il en est de l'interprétation psychanalytique. En effet, si vous vous reportez à ce que j'ai avancé à la fin de mon séminaire de l'année dernière, concernant la situation créée par l'avènement de la

science, cet avènement a été possible dans la mesure où une position était prise qui usait du signifiant, si je puis dire, en lui refusant toute compromission dans les problèmes de la vérité.

Si l'on pense que de par là cette situation est créée, par quoi du champ de la vérité, la question est posée à la science, par chacun de ceux qui se trouvent atteints par cette modification fondamentale, qu'en est-il de la vérité ? Que c'est proprement sur ce champ de la vérité, effectivement, que la religion répond mais qui est actuellement inéliminable de toute position philosophique. De partir de ce fait de la distinction, de l'opposition radicale de la religion et de la science, qu'il est impossible, qu'il est intenable, comme peut le faire un Whitehead, d'essayer de répartir les domaines de la science et de la religion, comme deux domaines distincts d'un objectif qui pourrait avoir quoi que ce soit de commun, que leur différence est très précisément de deux abords, essentiellement, et radicalement différents, de la position du sujet.

Que dès lors il s'avère, que si je dis que la psychanalyse, c'est proprement l'interprétation des racines signifiantes de ce qui du destin de l'homme fait la vérité, il est clair que l'analyse se place sur le même terrain que la religion et est absolument incompatible avec les réponses données dans ce champ par la religion pour la raison propre qu'elle leur apporte une interprétation différente. La psychanalyse, au regard de la religion, est dans une position essentiellement démystifiante. Et l'essence de l'interprétation analytique ne peut, d'aucune façon, être mêlée, à quelque niveau que ce soit, de l'interprétation religieuse de ce même champ de la vérité.

C'est en ce sens que je dirai que M. Michel Tort, en articulant ceci jusqu'au point où ceci rejette dans le même champ à démystifier la presque totalité de la tradition philosophique, dialectique hegelienne comprise, s'est démontré en cette occasion être, ce que je ne peux en fin de compte qualifier que d'un mot, puisqu'il n'y en a pas d'autre à ma portée pour l'instant, un freudien. Et ceux qui méritent d'être qualifiés de ce terme sont, à ma connaissance, proprement à compter sur les doigts.

Après avoir rendu cette justice à M. Tort, l'avoir remercié, lui offrir à cette occasion, tout ce qui pourra lui convenir pour adapter son ouvrage dans quoi que ce soit qui puisse être de mon orbe, comme façon de le republier, l'avoir aussi désigné à l'attention de tous, et prié chacun de s'y reporter, et je dirai ligne par ligne, eh bien mon Dieu, j'essaierai de vous dire un peu ce que vous attendez, m'a-t-on dit, à savoir mes impressions de ce court voyage d'Amérique, puisque j'y ai passé vingt-huit jours. Aborder, surtout d'une façon, comme ça, un peu impromptue cette expérience, ce n'est peut-être pas très commode. D'abord parce que, il y a là des conséquences pratiques, des projets dont je ne puis après

tout faire état qu'après en avoir conféré avec mes collaborateurs les plus proches, et dont, après tout, je ne dois la confidence qu'à eux. C'est pourtant bien tout de même sur ce champ de ce que j'ai pu rencontrer là-bas de la réalité, disons, psychiatrique, voire universitaire dans son ensemble, que vous m'attendez, peut-être même pourquoi pas, m'attendez-vous sur… mes souvenirs de voyage.

Prendre contact avec ce qui n'est un nouveau monde après tout que pour moi puisque j'ai attendu mon âge avancé pour y mettre le pied, ceci suggère peut-être à certains, quelque curiosité, je ne vais sûrement pas me mettre à jouer devant vous au Keyserling à propos de cette rencontre. Et tout de suite, je dirai que la prudence et enfin le respect du réel me commandent, après une traversée aussi courte, surtout de m'abstenir de jugements. Je pense, d'ailleurs, foncièrement, et pas de cette date, que le bénéfice à tirer d'un voyage c'est qu'on voit au retour, ce qui vous est bien connu, familier, d'un autre œil. C'est là, la véritable découverte d'un voyage. Et c'est en ce sens que ce voyage est une grande découverte car je ne sais pas encore jusqu'où va aller le fait que je vois ici les choses d'un autre œil, mais je suis certain qu'à cet endroit, ce voyage ne sera pas sans conséquence.

Comment essayer de dire ça ? Mon premier sentiment là-dessus ? Il s'agit dans ce que je vais dire, de mon expérience. Vous voyez bien comme je le situe. Il ne s'agit pas d'un jugement sur les États-Unis d'Amérique. Il s'agit de ce que moi, j'y ai vu et qui tout d'un coup laisse prévoir tout ce que je vais, par exemple, à partir de maintenant laisser tomber dans mon discours. Tendance, indication… Il n'est pas sûr que j'aille aussi loin que je vais le dire. Le départ d'un tel effet, je vais essayer de le résumer en une courte phrase. Il m'a semblé rencontrer un passé, un passé absolu, compact, un passé à couper au couteau, un passé pur, un passé d'autant plus essentiel qu'il n'a jamais existé, ni à la place où il est pour l'instant installé, ni là d'où il est censé venir, à savoir de chez nous.

Évidemment, ceci peut venir peut-être d'un excès de tourisme. Le fait qu'à New York j'ai rencontré des églises gothiques et même des cathédrales à tous les coins de rues, je dis à tous les coins de rues, il y a des gens qui y ont été qui peuvent dire que c'est vrai, on ne l'a pas assez souligné et c'est comme ça, pourtant le fait que l'Université de Chicago — à laquelle j'ai cru devoir aboutir y mettant d'ailleurs un terme à la série de six conférences que j'ai faites là-bas, j'y tenais beaucoup parce que Chicago est un endroit qui est élu dans mon histoire — il s'y tramait des choses bien intéressantes, celles qui devaient être en principe destinées à me retirer désormais toute possibilité de parole, je n'étais donc pas du tout mécontent d'aller l'y porter moi-même. A Chicago j'ai vu une Université toute entière, mais une université, là-bas, vous savez, c'est très grand, toute entière construite en gothique. Une centaine de bâtiments d'un gothique, je dois dire, parfait, je n'ai jamais vu de plus beau gothique, de

plus pur gothique, c'est rudement bien fait. Le faux gothique vaut largement le vrai, je vous l'assure.

Nous savons que les méthodes universitaires dans tous les pays du monde, restent datées de l'époque gothique. La Sorbonne, par exemple, est toujours structurée comme à cette ère de sa naissance qui était à l'époque gothique. Elle se distinguait déjà par une violente, manifeste opposition à tout ce qui pouvait se créer de neuf, comme nous le savons à propos de cette condamnation que je vous ai rappelée récemment qu'elle a cru devoir porter contre Saint Thomas d'Aquin qui était un petit audacieux novateur.

Quand je parle de la gothicité de l'université, je ne dis pas pour autant qu'elle en soit restée toujours aux mêmes principes; elle a plutôt déchu. A l'époque gothique, justement on maintenait très sévèrement ce principe des deux vérités dont je vous parlais tout à l'heure. Quand on faisait de la philosophie, c'était pas pour défendre la religion, c'était pour l'en séparer. De nos jours, nous avons procédé à ce *mixing* dont, bien entendu, les résultats s'étendent. Ceci n'est qu'un rappel de ce que je disais tout à l'heure. En tout cas, il y a une chose certaine, c'est que la Sorbonne à l'époque où elle était de bonne gothicité, n'était pas construite en gothique, pas tout au moins dans ce gothique parfait de l'Université de Chicago.

Ceci n'est qu'impressif. Vous avez quand même le même sentiment quand vous voyez en masse entassées dans des musées ces formidables et inimaginables collections d'impressionnistes qui semblent là comme exilés, comme prisonniers, extraits de cette atmosphère, de cette lumière parisienne de la fin du dernier siècle où ils sont éclos, qui sont visités dans une sorte d'usage cérémonial par des hordes de femmes et d'enfants qui défilent, je dois dire, à quelque heure de la journée, à quelque jour de la semaine qu'on survienne, devant cette sorte d'éclat incomparable et déchirant qu'ils prennent de leur accumulation même, comme si c'était là en effet le lieu où devait échouer le produit, enfin, éclatant, d'un art que nous avons, il faut bien le dire, ici, particulièrement dédaigné, je veux dire au moment où il surgissait. Et c'est donc une fois de plus notre passé là massif, qui se trouve là-bas, je dirais, d'une certaine façon peser très lourdement sur quoi que ce soit d'autre qui semblera après tout appelé à naître dans notre société qui existe depuis assez longtemps pour avoir ses maîtres propres de culture.

Évidemment, il y a des petits bourgeons de temps en temps. Je ne peux pas vous dissimuler la satisfaction que j'ai eue à voir un appartement tout entier meublé de menus échantillons de ces petites poussées comme ça de fièvre créative qui s'est intitulée elle-même de la rubrique du Pop Art. C'était un type qui avait fait fortune dans les entreprises de taxi et qui s'était trouvé être effectivement un des premiers à financer, c'est-à-dire à donner par-ci par-là deux cents dollars à ce

groupe jusqu'alors dispersé de gens qui s'étaient lancés dans un certain registre dont je ne veux pas vous décrire ni les principes, ni l'aspect, ni le style, ni enfin ce qui rayonne de ce Pop Art. Ce que je veux dire c'est que ce personnage qui restait là, son appartement entièrement meublé, habillé ses murs couverts de fruits, des œuvres du Pop Art, m'a fait un long discours très boniment pour m'expliquer comment il avait perçu, aidé, soutenu ce Pop Art. J'ai trouvé ça extraordinairement sympathique. Et quelque chose me paraissait dans cet art en rapport avec la société qu'il soutenait. Malheureusement quand j'ai, sans aucun sens particulier, mon Dieu, du paradoxe, car j'avais éprouvé à cette expérience un assez vif plaisir, j'en ai fait part aux gens très distingués que je rencontrais à New York, j'ai senti une certaine réserve. On me regardait d'un drôle d'œil. Je veux dire qu'on se demandait si je ne poussais pas la plaisanterie un peu loin car le Pop Art pour l'instant, semble bien et déjà rentré dans les dessous et même ce qui lui a succédé à savoir l'Op Art.

Bref, ce que j'appelais tout à l'heure la dominance du passé, je viens de vous l'illustrer, j'improvise, je m'excuse, d'être si long, je viens de vous l'illustrer dans des champs qui ne sont pas à proprement parler ceux qui nous intéressent mais c'est peut-être que je ne voudrais pas trop en dire, que je voudrais épargner ce qu'après tout, je ne connais qu'imparfaitement et forcément par des gens qui, eux, étaient plutôt aspirants à ce que quelque chose change de ce que nous appellerons le mode d'enseignement de la psychologie, voire de la psychologie dans la médecine, de ce qui était le statut, le mode de vie, les habitus du psychiatre.

Après tout c'est extraordinaire, je prends les termes propres de quelqu'un qui me parlait, c'est extraordinaire la facilité de la vie, là-bas, pour un psychiatre, on n'a vraiment pas besoin, me disait-on, de se donner de la peine pour avoir de la clientèle. Et à partir de là des noms m'ont été cités qui ne sont pas des moindres, qui sont tout à fait capables d'être ceux auxquels je pourrais épingler des propos comme ceux-ci : « mon Dieu, pourquoi se poser des questions, et surtout si peu que ce soit métaphysiques, alors mon Dieu qu'après tout, tout va si bien, qu'on finit son ouvrage à 5 heures et demi, on boit son whisky, on lit un roman, habituellement d'espionnage et qu'on se place devant sa télévision ». Je ne vois pas pourquoi on reproche, à ce qui constitue une classe sociale, d'avoir ses commodités, simplement c'est à nous de nous apercevoir de ce que cela peut comporter, bien sûr, d'inertie, d'installation.

Eh bien, quelles que soient les apparences, il ne faut pas croire pourtant que sur ce fond, sur ce fond très particulier qui est peut-être, si je puis dire, l'envers de ces gratte-ciel, de cette verticalité monumentale, qui est d'ailleurs, chose singulière, n'est-ce pas, le privilège exclusif des banques, à côté de ça il y a tout un monde horizontal qui est précisément celui habité par les gens de la classe que

j'évoquais à l'instant, à savoir un monde infini, une mer de petites maisons de deux étages parfaitement imitées du style anglais, dans lesquelles vivent avec, mon Dieu, ce qu'on peut appeler tous les agréments de l'existence, un personnel considérable qui est précisément celui qui nous intéresse à l'occasion puisque c'est celui au milieu duquel j'étais appelé à me déplacer en pérégrin ou en pionnier, comme vous voudrez. Détroit, où j'ai passé, est une ville de 25 km de large sur 18 km de longueur ce qui, quand on va chercher un bon restaurant, entraîne un temps malgré tout considérable pour la traverser en auto. Encore que le cœur de cette ville soit constitué par un nœud d'autoroutes. A l'intérieur de ce réseau d'autoroutes, vous avez les allées dont je vous parle avec les innombrables petites maisons et toutes celles où j'ai pénétré bien sûr, étant donné la classe des gens que je voyais, étaient fort bien meublées et plutôt encombrées d'objets d'art empruntés aux pérégrinations à travers le monde qui sont nombreuses, comme vous savez, des personnages intéressés.

Tel est pour le style et le complément de ce que j'ai appelé tout à l'heure cette sorte d'inertie passéiste et d'un passé singulier. Je reviens là-dessus, car cela m'a suggéré cette forme de question qu'il y a une dimension du passé qui est à définir comme essentiellement, radicalement différente de celle qui nous intéresse sous la rubrique de la répétition. Le passé dans lequel n'intervient à aucun degré, et c'est bien un sentiment de cette sorte que j'ai eu à la rencontre de cet extraordinaire passé, c'est que c'est un passé sans aucune sous-jacence de répétition.

C'est peut-être ce côté singulier, frappant, impressionnant, je vous l'assure, qui m'a donné, tout au moins disons le sentiment et qui est celui, enfin, d'une pâte absolument impossible à remuer. Car ce n'est pas dire pour autant que je n'ai rencontré là-bas de nombreuses occasions de dialogue. Et je dirai que sur les six auditoires que j'ai eus, nommément à l'Université de Columbia, dès mon arrivée, à M.I.T., Massachuset Institute of Technology, à l'Universté de Harvard, Center for Cognitive Studies, à l'Université de Detroit où j'ai parlé devant le collège des professeurs, — après une de ces sortes de cérémonie qui consiste en un déjeuner que l'on prend dans un salon fort confortable, qui se distingue par l'absence de toute boisson vinique dont ce n'est pas le privilège des États-Unis -, à l'Université Dan Harbour à quelque 55 km de là, qui est une ville, alors, — j'ai parlé de l'Université de Chicago, le mot ville était une métaphore au lieu que pour l'Université Dan Harbour, ce n'en est pas une, la régulation de quelques 30 000 étudiants qui vivent là dans une ville quasiment spécialisée pour les recevoir, et enfin à l'université de Chicago. Le public étant diversement dosé selon ces différents endroits, plus de linguistes et de philosophes, peu de médecins à Columbia mais par contre un public presqu'entièrement médical à Chicago, ceci tenant au fait que les parties de l'Université auxquelles s'étaient adressées mon ami Roman

Jakobson à qui je veux maintenant ici rendre hommage de toute l'entreprise dont il a été à la fois l'initiateur et l'organisateur. Eh bien, je dois dire que sur ces 6 auditoires, j'ai eu en réponse à ce que j'ai cru devoir articuler, — dont je n'aurai peut-être le temps de vous donner idée — en réponse, les questions, mon Dieu, les plus pertinentes, les plus intéressantes que j'ai eues avec les professeurs de diverses spécialités avec lesquels, grâce à leur accueil et leur charmante hospitalité, j'avais ensuite, tout au long de la journée, ou lors de rencontres, dîners et autres festivités, l'occasion de m'expliquer. J'ai eu le sentiment d'une très grande ouverture à des choses que j'apportais et qui, à leurs oreilles, étaient pourtant incontestablement inédites. Je parle ici du milieu universitaire. J'excepte, là comme partout, ce que nous appellerons le milieu *eye-brow*, la haute intelligentsia localisée, pour moi tout au moins, pour ce que j'ai rencontré à New York.

Car à New York mon enseignement est inédit, peut-être il ne le sera probablement pas toujours. Mais il est loin d'être inconnu. Comme on vous l'a dit sans doute déjà très souvent, New-York n'est pas l'Amérique. New-York sait parfaitement ce qui se passe ici et la petite place que j'y tiens n'est pas ignorée. Mais pour revenir à mes contacts avec l'Université américaine, mon sentiment est confirmé d'ailleurs par mes interlocuteurs, qui m'ont dit ce qu'il fallait que j'en attende et que je n'en attende pas, mon sentiment est que le champ est très large des lieux et des points où vous pouvez retenir l'attention, nouer des liens, élaborer des contacts qui seront suivis, enregistrés, publiés. J'ai rapporté quelques échantillons de revues à proprement parler intérieures à des universités et que j'ai même lus en route avec un très vif intérêt car il y a des articles excellents, de toutes sortes et de toutes espèces et on peut dire que tout est à faire. On peut dire aussi que rien n'est à faire car assurément, avec autant d'ouverture, d'accueil, voire de succès, le sentiment, le sentiment au moins actuellement général, — je parle parmi mes interlocuteurs, je ne me permettrai pas d'avoir un sentiment moi-même —, est qu'en aucun cas on ne changera rien à l'équilibre actuellement atteint qui laisse très suffisamment de liberté à chacun aux entournures. Une personne qui entraîne avec elle un nombre suffisant de collaborateurs n'est certainement pas empêchée de travailler et le tout s'installe donc dans une juxtaposition de coexistence vitale qui semble bien pour l'instant exclure, même si l'on aspire, un renouvellement de style et spécialement dans ce qui nous intéresse, dans ce qui m'intéresse, à savoir le statut de l'enseignement de la psychanalyse, qu'on n'arrivera à rien qui ressemble à un renversement de courant, à un reflux, à un retour de marée, à tout ce que vous voudrez qui ressemble à un changement fondamental.

Néanmoins entre ce tout à faire et ce rien à faire, je crois que mon penchant pour l'instant est assurément, mon Dieu, ne serait-ce qu'à la façon de relever un

défi, et puis il y a autre chose dans le monde que les États-Unis d'Amérique du Nord, d'y faire quand même au moins quelque chose sous la forme de publication et c'est là ce que je réserverai quant à mon projet, à mes élèves plus proches. Y ajouterais-je, en deux mots, le complément, la confidence de ceci, que, au cours de ce petit travel qui n'est presque qu'un petit trip, je me suis réservé à la fin huit jours, pour mon plaisir personnel et qu'ayant projeté d'abord de le faire dans l'Ouest américain, j'ai changé mon projet, ne pouvant soudain résister à la proximité de pays pleins de magie pour certains d'entre vous, qui s'appelle le Mexique ; j'y ai été passer huit jours.

Je ne vous en parlerai pas longuement maintenant. Je n'y ai pas du tout eu, là, la vie d'un missionnaire. J'ai eu celle d'un touriste, il faut bien le dire, rien de plus. Enfin les choses que j'ai vues m'ont touché en deux points. C'est qu'on ne peut qu'être très impressionné de voir quelque chose, enfin moi, quelque chose qui est bien la religion antique, puisque tout à l'heure nous en parlions de religion, de ces peuples qui sont toujours là, absolument inchangés, le visage et j'oserai dire le regard de ces Indiens, toujours les mêmes, que ce soit ceux qui vous servent à pas discrets dans les couloirs des hôtels ou qui habitent les cabanes encore de chaume au bord des routes, ces Indiens qui ont la même figure exactement, que nous voyons figée dans le basalte ou le granit, ces fragments flottants que nous recueillons de leur art antique, ces Indiens ont là je ne sais quoi d'un rapport qui persiste avec la seule présence sur les monuments de ce qu'on appelle improprement pictogramme, idéogramme ou autres désignations impropres de ce que nous pouvons appeler hiéroglyphes et aussi bien pas toujours déchiffrés mais dont la reprise par les peintres contemporains ou les architectes [est manifeste] car à Mexico, il y a sur les murs d'une bibliothèque ultra-moderne, par exemple, les quatre façades entières décorées de ce que nous pourrions appeler l'usage d'épaves de ces formes signifiantes.

Ce qui se véhicule par là me semble quelque chose d'à la fois énigmatique et en même temps d'aussi impressionnant par cette sorte de lien invisible à travers une cassure irrémédiable qui subsiste entre les générations qui se lèvent et celles de ces étudiants qui peuplent une université à Mexico, je dirais, la plus énorme de toutes celles que j'ai vues, avec ces signes, ces signes avec quoi quelque chose est à jamais rompu et qui pourtant sont là, traduisant d'une façon visible, ce que je ne pourrais appeler, parce que je suis devant cet auditoire, qu'un rapport conservé avec ce qu'il y a de si sensible dans tout ce que nous savons de ces cultes antiques ; cette chose à quoi n'ont rien compris, sinon par un effet d'horreur, les premiers conquérants, et qui n'est autre, que partout visible, partout présente, partout accrochée, comme en forme de breloque toutes les formes de la divinité, qui n'est autre que l'objet *a*.

Nous aurons sans doute, peut-être, à y faire allusion pour la suite et peut-être aurai-je l'occasion de vous le donner, à titre, enfin, de simple illustration marginale mais non sans doute sans portée, à ce que je continuerai de vous en dire. Eh bien, il est inutile au milieu de tout ça de vous signaler ce que je pensais voir s'en esquisser comme conséquence.

Je me suis donné un mal énorme, au cours des nombreuses années de mon enseignement, pour faire parvenir à un milieu qui n'était pas spécialement préparé à le recevoir, un certain nombre d'informations plus spécialement concernant le champ de la linguistique. Vous avez déjà senti depuis longtemps ce que je peux avoir là-dessus de légère nostalgie. Le résultat est que, après quinze ans de cet enseignement, j'ai mis — peut-être un petit peu avant les autres ce petit milieu qui était celui sur lequel j'opérais, — au parfum, au parfum de quelque chose qui, maintenant, cavale tellement partout, à tous les carrefours, à tous les coins de rue, voire sous le nom plus ou moins approprié qui sera bientôt même absolument impossible à nettoyer tellement il va être couvert de ces diverses incrustations de coquillages qui revêtent les épaves, le mot de structuralisme. C'est que c'est plutôt là qu'il va s'agir de procéder à un très, très sérieux nettoyage pour tout de même dire quel est le nôtre, de structuralisme.

Cet effort que j'ai pu faire aussi pour rappeler les conditions de naissance et l'évolution de la science dans ce que ça peut avoir pour nous de décisif, de nous concevoir comme déterminés par cela ; il faut bien le dire, j'ai eu la surprise aux États-Unis de trouver une grande partie de mon programme, de ce qui est dans mon séminaire, étalé sur des murs d'une dizaine de mètres de long sous forme de petits diagrammes, sur lesquels d'ailleurs personne ne jetait les yeux, mais qui contenaient absolument d'une façon décisive, les dates, les points tournants et parfaitement bien expliqués dans chaque ligne de la classification des sciences et qui, je dois le dire, si j'étais là-bas et que j'avais à enseigner, m'eussent épargné bien des peines. Car en fin de compte, toutes ces choses là sont au niveau du livre de poche.

C'est là l'intérêt, l'importance de ce que j'appellerai d'un certain côté, l'évacuation du passé qui est du même coup possible si nous en voyons bien la dimension propre, ce côté d'inertie, on pourrait en laisser la manipulation aux ouvriers de la pelle. Il faut bien le dire, ceci n'est du tout une perspective de mépris. Ce qui apparaît là-dedans au contraire de plus certain, c'est ce que ça dégage concernant notre propre essence, parce qu'à partir du moment où notre passé, à l'état de pur passé, est là-bas existant, sous sa forme parfaite, car, comme je vous le démontrais tout à l'heure, la peinture de l'Université de Mexico, il existe plus parfait qu'il n'a existé. La création impressionniste est là comme une mouche prise dans l'ambre dans une perfection de statut qu'elle n'a jamais eue ici.

Au regard de ce passé qui nous est en quelque sorte…, dont on nous délivre, il y a tout un côté de nous-mêmes qui nous en reste, qui est bien nous tels que nous sommes actuellement et qui n'en est que le ratage. Pour le voir porté à la caricature, c'est encore à Mexico qu'il faut aller et à l'hôtel del Prado s'installer devant une fresque qui a la taille de cette paroi de notre pièce ici, qui est de Diego Rivera et qui s'appelle *Un rêve de dimanche après-midi sur l'Alameda.* L'Alameda, c'est la sorte de Tuileries de Mexico et la figure que nous prenons sur ce panneau, je ne vais pas vous le décrire, procurez-vous en des photographies, elle est bien instructive.

Voilà donc ce que je crois que nous pouvons apprendre en allant aux Etats-Unis et aussi bien sur le sol entier de cette noble Amérique, c'est la figure de tout ce qui a été manqué, au passé, c'est la figure en quelque sorte rétroactive d'une adhérence à quelque chose qui n'a jamais été vécu et qui, comme tel, ne peut pas l'être, sous aucune forme. Si l'on se laisse aller un peu à quelque mouvement que ce soit, celui de l'espoir d'une vivacité, d'une création, assurément tout ce qui vous reste d'un pareil contact c'est une impression vraiment écrasante de ce qu'il peut y avoir de lourd à soulever dans notre monde.

De quoi leur ai-je parlé ? Il est bien certain que je ne leur ai pas fait à proprement parler de séminaire. Quoique mon enracinement dans un certain style n'étant pas si possible à rompre d'un seul coup, c'est à ce penchant, cette habitude, voire ce besoin que j'ai pris d'une certaine façon de crocher mon audience que je dois, à mon étonnement je dois dire, de n'avoir pu en aucun cas me résoudre à leur parler en français, et chose curieuse, d'être vraiment arrivé à leur parler en anglais. L'habitude que j'ai de suivre sur vos visages l'effet assez particulier de cette parole, ne m'a pas semblé extrêmement différente de ce que j'éprouvais devant ces auditoires, à savoir que leur visage captif, sinon illuminé, me donnait bien le sentiment que quelque chose de cet anglais n'était pas de telle nature qu'ils n'en reçussent pas l'impression d'un langage articulé.

Voilà. Alors je leur ai parlé, — je vais vous dire ça en deux mots puisqu'on va se quitter dans quelques instants — j'ai un peu centré les choses, parce qu'il fallait bien me faire entendre, sur quelque chose qui m'a paru percutant. Et moi, vous comprenez, je suis dans mon objet *a*, pour l'instant, j'essaie de vous l'amener comme ça, de le faire glisser dans un certain nombre de chaussettes d'où il doit ressortir de telle ou telle façon. Nous verrons ça, nous reprendrons ça la prochaine fois. Il fallait bien que je retourne aux bases. Et après tout, ça m'a permis de les rassembler ces bases. Non pas, bien sûr que je les laisse comme ça aller à la dérive. Mais enfin pourquoi pas ! Ça m' peut-être permis de prendre le module d'un discours plus regroupé, plus simplement aussi, plus percutant, encore que le coup de marteau ne soit jamais absent de ce que je vous raconte.

Peut-être qu'après tout, j'en ferai un petit recueil qui ne sera peut-être pas si mal adapté à des oreilles américaines puisque c'est à des oreilles américaines que je l'ai mesuré. Eh bien, j'ai cru devoir partir de quelque chose qui est tout de même un trait sensible, un trait facile à faire entendre et qui n'est pas nouveau bien sûr pour vous, c'est celui de la distinction de la demande et du désir. Évidemment en anglais, je me vantai de m'être fait entendre, c'est évidemment avec un vocabulaire et des raffinements syntaxiques plus réduits que j'ai été amené à parler. Il est tout à fait facile de faire entendre à des gens qui vous écoutent, quand on leur demande quelque chose qu'ils aient à se méfier, que ce n'est pas toujours ce qu'on vous demande qui est justement ce qu'on désire que vous donniez. Il suffit d'avoir un petit peu la moindre expérience. Il suffit d'avoir une petite amie pour que cette vérité soit immédiatement perceptible et après ça vous pouvez entrer dans des considérations structurales.

Oui. Parce qu'à partir de ce moment-là, bien sûr, vous pouvez montrer que le désir doit être extrait de la demande, et qu'il y a ce second temps, que la demande est articulée dans l'inconscient. Il suffit là de faire référence aux vérités que je vous ai rappelées depuis toujours et qui consistent simplement à ouvrir les premiers livres de Freud. En fin de compte, il n'est pas impossible, même devant un auditoire américain, d'introduire l'inscription de la formule qui est au coin, en haut et à droite de mon graphe, à savoir $\$ \lozenge D$, S barré dans son rapport à la demande, à savoir que c'est précisément là que s'accroche la division du sujet. Ce qui est évidemment réintégrer cette division du sujet au même plan, au même niveau où Freud a introduit la division de l'inconscient et du préconscient, supprimer la distance qui sépare ce début de son œuvre de ce point qui est son point de chute, le *splitting* de ce qu'il appelle l'ego, c'est-à-dire le *splitting* du sujet et montrer, par exemple, à cette occasion que cette remarque de Freud que dans l'inconscient ne fonctionne pas le principe de contradiction, remarque qui n'est que de première approche, inadéquate en un sens, si elle va jusqu'à impliquer qu'il n'y ait pas de signe de négation dans l'inconscient, car nous savons tous, et à lire les textes de Freud lui-même, que la négation a — je ne dis pas dans l'inconscient, ça ne voudrait rien dire, mais dans les formations de l'inconscient, — des représentants tout à fait repérés et clairs.

La prétendue suspension du principe de non-contradiction au niveau de l'inconscient, c'est simplement cette fondamentale *splitting* du sujet. Il y a quelque chose d'autre que j'ai mis au premier plan de mes discours et qui suit, comme un grain de chapelet suit l'autre, cet abord, par la différence de la demande et du désir, c'est la désignation du point qui est le même point de rendez-vous d'où je suis parti tout à l'heure au reste concernant les rapports du savoir et de la vérité, — c'est que ce que Freud nous apporte, — c'est la désignation du lieu d'inciden-

ce d'un désir particulier et qui est le point par où la sexualité entre en jeu comme fondamentale dans le domaine qu'il s'agit de définir et que ce point s'appelle : le désir de savoir.

C'est parce que la sexualité entre en jeu d'abord par le biais du désir de savoir que le désir dont il s'agit dans la dynamique freudienne est le désir sexuel. C'est parce qu'il entre en jeu sous les espèces que, déjà, avaient repéré et non sans motif les esprits religieux, c'est parce que la *cupido sciendi* a été située là où il fallait par Freud que tout est changé dans la dynamique de l'éthique, que les autres désirs, le désir de jouissance et le désir de domination s'avèrent n'être pas du même niveau ; que l'un se trouve dans cette position dépendante d'être au niveau du narcissisme, que l'autre, désir de jouissance, est précisément là pour nous manifester ce que j'appellerai la duplicité du désir. Car, loin que le désir soit désir de jouissance, il est précisément la barrière qui vous maintient à la distance plus ou moins justement calculée de ce foyer brûlant, de ce qui est essentiellement à éviter pour le sujet pensant et qui s'appelle la jouissance.

Irai-je jusqu'à vous dire que j'ai amorcé pour eux ce qui sera le pas suivant de ce que je vais avoir à exposer devant vous, à savoir, tenant compte de ceci dont bien sûr je n'ai pu que parler dès l'abord, à savoir du lieu de l'Autre, point de position de la vérité, comme lieu où est mise en question la vérité de la demande, comme lieu aussi où apparaît et surgit du même coup la dimension du désir. J'ai pu amorcer ce qui, je viens de vous le dire, va être la suite de mon discours et qui, consistant à préciser ceci que le désir, ce désir dont d'abord je vous ai articulé le lieu, disant que le désir, c'est d'abord le désir de l'Autre, la topologie va nous apprendre à mettre en fonction cette sorte de retournement qui est proprement celui que j'essaierai de vous manifester au niveau que je vous montrerai, tels qu'ils sont, tel qu'il est faisable, comme on retourne un gant, au niveau de la structure du tore. Que si le désir est à repérer, à mesurer en fonction d'une demande de l'Autre, la structure va nous permettre de voir, la structure qui est la structure du tore, il y a un fondement structural parfaitement, je minimise en disant qu'il est illustré par la structure du tore, il est soutenu par la structure du tore. Le tore est la substance, l'ὑποκείμενον de la structure dont il s'agit concernant le désir ; le tore peut apparaître, avec évidence — c'est ce que je vous montrerai à bout de craie la prochaine fois, — que s'y inscrit de la façon la plus claire le rapport qu'il y a du soutien d'un désir, non pas à la demande mais à la demande répétée ou à la double demande.

Et le fait que cette figure qui est proprement celle que je vous dessine ici, le retournement de la structure du tore peut manifester, matérialiser sous vos yeux ce qui s'en peut obtenir et nous verrons ce que signifie « retournement » en fonction de ce qu'il arrive du retournement quand il s'agit des autres structures topologiques, à savoir du *cross-cap* et de la bouteille de Klein.

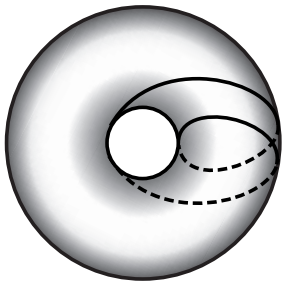


Fig. XII - 1

Ce retournement étant opéré, nous avons deux désirs en rapport avec une demande. Cette duplicité du désir par rapport à la demande est à la racine de tout ce qui, dans le champ analytique s'étend aussi loin que ce qu'on appelle confusément ambivalence et qui peut seule trouver là sa raison.

C'est ce que la prochaine fois, j'aurai l'occasion de vous développer d'une façon plus ample. Et vous voyez d'ores et déjà que ce dont il s'agit c'est de la fonction d'une coupure, que dans ces trois formes que j'aurai à reprendre sous cet angle, c'est la même forme de coupure, à savoir ce que j'ai appelé l'S ou le 8 inversé qui nous en donne la clé et la forme et qui a des fonctions différentes. Bref, pour conclure et dire ce que j'essayais avant tout de faire passer aux oreilles de mon auditoire aux Amériques, c'est qu'il est un domaine isolable dans le champ appelé jusqu'ici psychologique, qui est le domaine de ce qui est déterminable comme champ du langage, et que ce n'est que dans ce champ qui est la parole, que ceci est définissable. C'est la fonction du sujet, fonction du sujet qui n'est pas, comme j'ai pu le voir écrit récemment, fonction d'absence mais fonction au contraire de la présence intense de quelque chose de caché, ce qui est ce qui nous ramène au fondement freudien de l'inconscient et ce qui est ce sur quoi je vous quitterai aujourd'hui en vous donnant rendez-vous pour le séminaire de la semaine prochaine.

# Leçon XIII

*30 mars 1966*

Je rappelle aux quelques-uns d'entre vous qui n'étaient pas là la dernière fois que l'administration de l'École m'a chargé de vous demander de ne pas fumer ; de ne pas fumer, cher Alain, c'est une demande de l'administration de l'École.

Cette dernière fois, donc, je vous ai parlé au premier abord de ce que je pouvais donner immédiatement de ma visite aux Amériques. C'est là un sujet qui n'a pas fini, je pense, de porter ses fruits ou ses conséquences, dans la suite de ce que j'aurai à vous dire. Pour aujourd'hui nous le laisserons radicalement de côté. On m'entend au fond ? Pas très bien. Et que donc ce sujet, je ne le reprendrai pas aujourd'hui.

Je n'ai pas parlé que de cela la dernière fois et pour ce que j'ai dit d'autre, je me suis aperçu que j'avais mis, disons, certains dans l'embarras, pour ne pas dire, produit chez eux quelque scandale. En effet, j'ai touché à deux points : le premier, à cause de l'article de Michel Tort, j'ai dit, j'ai tenu sur le plagiat quelques propos qui m'ont valu la manifestation d'un étonnement. « Comment, a pu me dire l'un des meilleurs de mes auditeurs, pouvez-vous faire bon marché, comme vous l'avez énoncé, du plagiat ? », répétant ce que pourtant j'avais dit depuis longtemps, depuis très longtemps, depuis toujours, ceux-là le savent qui me suivent depuis l'origine, qu'il n'y a pas de propriété des idées. « Est-ce que vous ne semblez pas tenir beaucoup vous-même que de ce qui vous est dû, hommage à l'occasion, vous soit rendu ? »

Je crois qu'il y a là un point à préciser : si en effet il est bon qu'à chacun, pas seulement à moi, hommage soit rendu de ce qu'il peut apporter de nouveau dans la circulation de ce qui s'articule d'un discours cohérent, ceci ne peut être que du point de vue de l'histoire et d'une façon qui doit y rester limitée. Qui donc songerait, faisant un cours de mathématiques, à rendre à chacun des initiateurs de ce qu'il est amené à articuler dans son cours, sa place et son dû ? Tout ceci

reste assimilé, réintégré, repris, généralisé ou particularisé selon les cas, et d'une façon après tout qui se passe fort bien de toute référence au premier temps de la mise en circulation d'une démonstration ou d'une forme.

C'est pourquoi j'ai entendu déplacer l'accent sur ce que j'ai appelé, d'une façon plus ou moins propre, détournement d'un mouvement de la pensée. Ceci est bien autre chose. Quand un discours, dans ce qu'il a de conquérant, de révolutionnaire pour appeler les choses par leur nom, est en train de se tenir — et de nos jours nous savons où ces discours se tiennent, — pour reprendre les opérations, voire même le matériel et l'orienter à des fins qui sont proprement celles d'où il entend se distinguer, c'est là qu'il serait au moins nécessaire de rapporter les éléments du discours là où on les a pris et où ils ont été créés, orientés, à une fin parfaitement articulée et claire et qui est celle qu'on entend desservir. Si l'analyse est une opération qui se poursuit en référence à la science et, en tant que reposée d'une façon entièrement orientée par l'existence de cette science, la question de la vérité, cette interrogation, est par l'analyse portée à son maximum, au maximum d'étroitesse précisément, qui correspond à cette visée que c'est la science qu'elle interroge.

Si sur cette question de la vérité c'est la religion qui doit donner la réponse, que ne le dit-on ouvertement ? Mais alors, qu'on ne se targue pas de la position du philosophe, qui jusqu'à ce jour précisément n'a jamais varié de s'en distinguer, de cette réponse religieuse. Personne n'a encore osé faire de Freud un apologiste de la religion. Pour quelqu'un ne pas reconnaître que c'est moi qui lui ai appris à lire Freud, alors que cette opération est en cours, pour en détourner l'incidence, de cette lecture, sur les sables du désarroi de la pensée spiritualiste, ceci est proprement une malhonnêteté, non pas d'écrivain qui dérobe tel ou tel passage du discours d'un confrère mais de philosophe. C'est à proprement parler une trahison philosophique à laquelle je ne donnerai pas cette sorte de grandeur qui serait de révéler ce qu'il peut y avoir à partir d'un certain moment de malhonnêteté foncière dans la position philosophique elle-même, si elle ignore combien la psychanalyse la renouvelle. Dans ce cas, c'est simplement une malhonnêteté débile, un manque absolu de sérieux, un pur désir de parade, dont je remercie Monsieur Tort d'avoir démontré l'inopérance et le ridicule.

J'ai parlé ensuite d'autre chose que j'ai à peine amorcée. J'ai parlé du retournement, introduisant ce que j'ai à vous dire aujourd'hui sur le plan du topologique, et de ce retournement il s'est trouvé que certains se sont sentis un tant soi peu retournés. C'est qu'à la vérité dans un certain contexte les mots portent et que là encore nous nous trouvons bien sûr rapportés à ce qu'il en est, non tant de l'usage des idées, mais de l'usage des mots. Prendre un mot comme support d'un nœud du discours n'est assurément pas une opération inoffensive, puisque

ce mot a déjà pu être pris dans un autre discours. C'est un autre niveau de la fonction de l'homonymie et dans certains cas il peut en effet emporter avec lui certaines conséquences.

Ce retournement que j'ai donc amené au jour, ou plutôt ramené, comme vous allez le voir à propos de la figure du tore, j'ai cru pouvoir le faire d'une façon assez rapide croyant qu'au moins dans une partie de mon auditoire on se souvenait qu'à la fin de l'année 1962, c'est le séminaire 1961-1962 sur *l'Identification*, celui où j'ai mis au jour la fonction fondamentale du trait unaire, de la coupure et où j'introduis déjà la fonction des différentes formes topologiques dont je vais avoir à parler aujourd'hui à propos du tore ; le 30 mai 1962 exactement, j'ai expressément montré comment s'articulaient deux champs qui étaient proprement ceux des deux tores, si vous voulez, pris l'un dans l'autre telle que cette figure peut le représenter ; et comme je l'ai longuement détaillé, comment il est possible de voir dans le roulement de l'un sur l'autre, roulement dont il est démontrable qu'il est spéculativement possible, la possibilité d'un entier décalque de tout ce qui peut se dessiner sur l'un au cours de ce roulement sur l'autre, avec ce que ceci comporte : c'est que la coupure suivante dont j'ai montré l'importance, parce que c'était précisément là ce sur quoi j'ai pendant cette année longuement insisté, que la coupure suivante que nous avions appris à traduire comme le chemin entourant, si l'on peut dire, le corps du tore, c'est la demande.

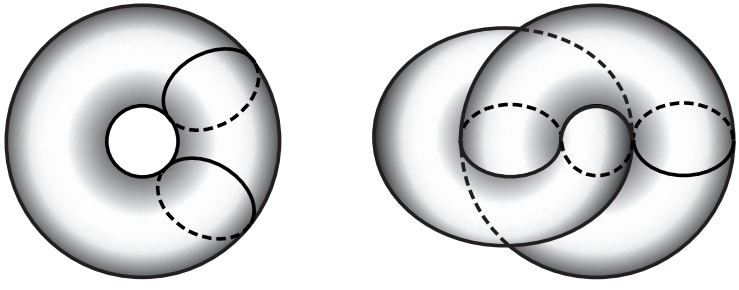

Fig. XIII - 1

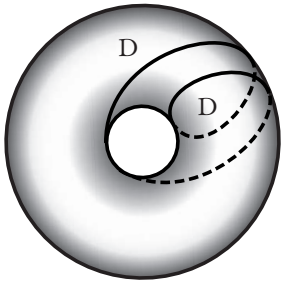


Fig. XIII - 2

Et comme il est nécessaire qu'une demande qui se répète dans cette forme d'équivalence, ne puisse se former que — je m'exprime dans des termes imagés et simples de façon à bien me faire entendre d'un auditoire qui n'est pas forcément initié aux formes proprement mathématiques qui donneraient à ceci sa rigueur — qu'à faire, si je puis dire, le tour de ce trou central, qui est la propriété topologique essentielle du tore, celle qui introduit dans son extérieur cette énigme de contenir un intérieur par rapport à l'intérieur du tore, ou si vous voulez d'une façon plus rigoureuse, de permettre que des circuits fermés à l'intérieur du tore s'enchaînent ou se bouclent par rapport à des circuits fermés qui sont extérieurs.

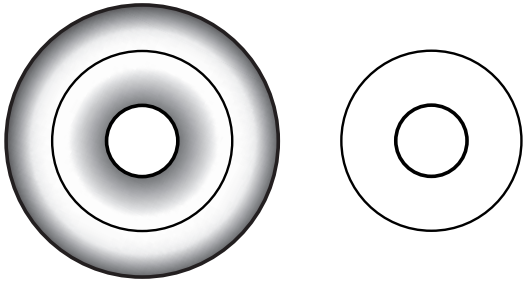

Fig. XIII - 3

Je vous l'illustre : voici — je vais le faire dans une autre couleur, — voici un circuit fermé à l'intérieur, vous voyez que c'est un tore. Il est possible de faire un circuit fermé à l'extérieur qui soit bouclé avec le circuit fermé intérieur. Ce qui est strictement impossible dans la formule topologique qui forme depuis toujours le modèle sur lequel s'articule la pensée de l'intérieur et de l'extérieur, qui est la sphère ; quelque circuit fermé que vous fassiez à l'intérieur de la sphère, il ne sera jamais pour vous avec un circuit fermé extérieur.

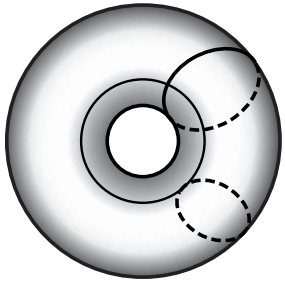


Fig. XIII - 4

Cette forme topologique étant restée longtemps la forme préva lente pour toute conception de la pensée et restant, par exemple, immanente à l'usage des

cercles d'Euler en logique, c'est précisément là l'intérêt des nouveautés topologiques que je promeus devant vous, et de vous montrer de quel usage elles peuvent être pour résoudre certaines impasses des problèmes qui nous sont, à nous, posés par la topologie de notre expérience et qui trouvent dans ces nouvelles formes topologiques leur support et leur solution.

Que ce retournement soit bien un retournement, ceci peut se voir aisément, et je le dis tout de suite. C'est de l'ordre, semble-t-il, de la recréation mathématique que de le représenter, comme je vais vous le représenter. Néanmoins cela garde tout son intérêt et toute son importance, et comme je ne pourrais pas l'insérer aisément dans la suite de mon discours, je vais vous en donner tout de suite l'image. Considérez simplement ceci comme une introduction à ce qui va vous être dit d'une façon plus cohérente et plus développée.

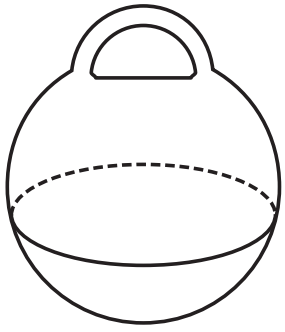

Fig. XIII - 5

Ce n'est pas simplement d'un autre tore qu'il s'agit dans celui-ci qui peut servir de décalque à ce qui est inscrit sur l'autre. Topologiquement, un tore est quelque chose de tout à fait équivalent à ce qu'on appelle en topologie l'insertion sur une sphère d'une poignée. Vous voyez bien que par tranformation continue, comme on s'exprime dans certains manuels, c'est exactement la même chose, un tore ou une poignée, que cette espèce de cloche fermée. Il vous sera aisé de comprendre la légitimité du terme de retournement si nous donnons à ce mot son sens intuitif dont ce n'est pas pour rien qu'il évoque la manipulation, la manœuvre, la main. Cette main qui est présente jusque dans le terme allemand pour désigner le traitement, *Handlung*. La faveur que nous pouvons y trouver est justement celle, sinon de complètement réduire ce qu'il y a de prévalence visuelle dans le terme d'intuition, tout au moins de la faire reculer. Déjà les Stoïciens en avaient senti l'importance, toute la nécessité, certains d'entre vous savent ce qu'ils en faisaient de la main ouverte, de la main fermée, du poing, voire de ce retournement que la main image. Ici c'est à proprement parler de cette sorte de retournement qui est lié à l'usage de la main. Le retourne-

ment d'une peau qui recouvre la main, retournement du gant auquel nous faisons référence.

Le fait qu'un gant droit retourné fasse un gant gauche, et plus exactement fasse l'image du gant dans le miroir pour autant que l'image du gant dans le miroir, c'est le gant de l'espèce opposé, voilà le point de départ de l'intérêt que nous portons à ce terme de retournement. N'oubliez pas que cet exemple intuitif est proprement ce qui a nécessité pour Kant certains des amarrages de son *Esthétique Transcendantale.* Je ne m'y arrête pas plus longtemps pour l'instant mais consultez le chapitre qui, si mon souvenir est bon, est le chapitre XIII des *Prolégomènes à toute métaphysique future.* Vous en verrez l'importance qui va s'enraciner plus loin dans toute la discussion entre Leibniz et Newton sur la nature de l'espace.

Pour le cas de notre sphère avec la poignée, elle est uniquement là, surtout sous cette forme, pour vous rendre sensible ceci, qu'un tore est tout aussi retournable qu'un quelconque support homologue sphérique tel que le gant. Car le gant, vous le voyez bien, n'est pas dissemblable, quant à sa topologie, d'une sphère ; il suffit que vous souffliez assez fort sur sa baudruche pour le voir se réduire à une forme sphérique. Le tore est retournable également. Il suffit en effet, pour que vous le voyiez tout de suite, que passant par une ouverture quelconque votre main vous alliez accrocher l'intérieur de la poignée pour voir ce qui s'y passe. Voici maintenant ma sphère ouverte pour ma main et retournée. Ici vous voyez se dessiner, avec deux trous dans la sphère, ce qui pourrait apparaître être une poignée intérieure. Je vais mettre mon doigt, ici, à l'intérieur de cette poignée intérieure. Il vous est du même coup immédiatement sensible, je pense, qu'à tirer là-dessus, vous voyez se produire, se reproduire, une poignée extérieure. Il n'y a pas de poignée intérieure insérable sur une sphère. Toute poignée est toujours une poignée extérieure. La seule différence avec la première, c'est celle qui est ici, cela sera de se profiler ainsi dans

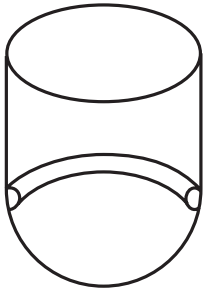

Fig. XIII - 6

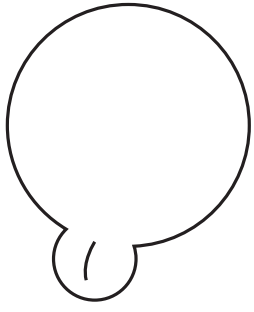

Fig. XIII - 7

un axe sagittal par rapport à vous, alors qu'elle était ici transversale, autrement dit, de même que les deux tores précédents, d'être l'un par rapport à l'autre, dans une position de déplacement d'un quart de tour, non pas d'un demi-tour, comme dans une translation qui tenterait d'en reproduire l'équivalent, mais d'un quart de tour. Ce quart de tour est très important car il est irréductible à toute translation spéculaire.

Néanmoins il reste au niveau du tore quelque chose qui n'apparaît pas aussitôt qui nous détache des possibilités particulières qui font que le retournement, la substitution de l'endroit à l'envers et inversement est quelque chose qui reproduit la formation spéculaire. On pourrait dire ici qu'on trouve quelque chose qui, à ce quart de tour près, ferait de l'image retournée du tore après tout quelque chose qui n'est pas, qui est réellement, qui n'est pas fondamentalement différent du point de vue topologique et qui en donne encore en quelque façon un équivalent spéculaire. Je le répète, c'est à ce déplacement d'un quart de tour près dont nous allons mieux voir à rapprocher le tore des formes topologiques de sa famille, qu'il est déjà quelque chose qui sépare le tore de toute surface d'homologie sphérique concernant cette relation à l'image spéculaire.

Nous allons le voir maintenant plus en détail. Mais pour ne pas faire baisser, si je puis dire, votre attention, à m'étendre sur ce qui fait la forme générale de ces aspects topologiques qui se distinguent de la sphère, je vais tout de suite matérialiser pour vous ce dont il s'agit : il s'agit du rapport d'un décalque à l'image spéculaire; vous n'avez qu'à vous reporter à ce que j'ai déjà suffisamment, je pense, manipulé devant vous de la surface ou de la bande de Mœbius, pour vous rappeler à la fois ce que je vous en dis et ce qui en vient aujourd'hui dans mon explication.

Si la surface de Mœbius se fait de joindre les deux extrémités d'une bande après un demi tour, et s'il en résulte ce que je vous ai dit, en son temps, une surface unilatère, vous pouvez vous souvenir de ce que je vous en ai dit ici dans mon cours il y a déjà deux ans, c'est à savoir que pour recouvrir cette surface, pour en faire l'équivalent et le décalque, il faudra que vous en fassiez deux fois le tour, c'est-à-dire que partant d'un point ou d'une ligne transversale qui est celle-ci, vous arrivez après un tour, à être à l'envers du point d'où vous êtes d'abord parti et qu'il faut que vous fassiez un second tour, pour revenir conjoindre votre décalque à la ligne dont vous êtes parti. Vous aurez donc un décalque, une surface collée à la première, qui aura diverses propriétés dont la première d'abord est d'être, pour nous, pour parler rapidement, deux fois plus longue que la première, d'autre part d'être complètement différente d'elle, du point de vue topologique. Elle n'est ni homéomorphe ni homéotope; elle n'est

pas homologue, car elle, au lieu de se conjoindre à elle-même après un demi-tour, une demie torsion sur elle-même, elle se conjoindra à elle-même d'une torsion complète, ce qui aura pour effet de vous la présenter de la façon que je peux facilement reproduire en coupant celle-ci par son milieu — j'ai déjà maintes fois fait ce geste, — à savoir quelque chose qui se présente comme une double boucle, laquelle est conjointe d'une façon bien particulière qui reste à préciser, qui n'est pas n'importe laquelle mais dont je vous ai déjà dit, et montré qu'elle a pour propriété d'être applicable sur la surface d'un tore, d'une façon qui reproduit exactement la double boucle et l'inclusion du trou central dans cette boucle, qui est exactement celle-ci.

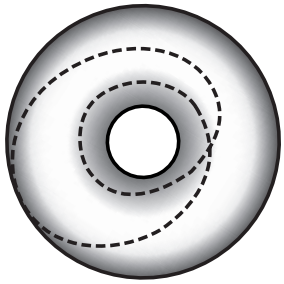

Fig. XIII - 8

Cette différence qu'il y a du décalque radical à ce dont il part, c'est là proprement ce sur quoi repose cette distinction que je fais lorsqu'en parlant de l'objet *a*, je dis qu'il n'est pas spéculaire ; l'objet *a* étant précisément de la bande de Mœbius, ce qui la complète et ce qui est son support, ce qui forme la bande de Mœbius pour donner cette surface complétée, auxquels sont donnés légitimement les noms divers de plans projectifs quelquefois ou mieux encore, dans le cas où nous la représentons, cette construction que j'ai maintes fois représentée devant vous sous cette forme dont vous savez qu'elle représente l'entrecroisement de ce qui est la surface qui se gonfle ici dans la partie inférieure de cette baudruche, l'entrecroisement de cette surface avec elle-même qui, ici passe derrière, de même ici, celle-ci passe derrière. C'est ce qu'on appelle le *cross-cap* ; la partie supérieure, ou plus exactement, quand nous avons, comme dans cette figure, amputé la partie sphérique inférieure ou calotte, ceci représente ce qu'on appelle le *cross-cap* ou autrement dit la mitre : l'ensemble de la figure, si vous voulez, pelons-la, pour ça, pour cette forme représentée, la sphère mitrée. Ce qui donne une actualité singulière, si vous me permettez un peu de fantaisie, aux représentations de Dali des évêques morts sur la plage de Cadaquès. Quoi de plus beau, semble avoir deviné Dali, qu'un évêque statufié, pour représenter ce qui nous importe ici, à savoir le désir.

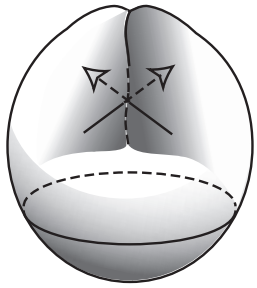

Fig. XIII - 9

Cette propriété générale d'un certain nombre de fonctions topologiques, de se présenter avec une distinction plus ou moins apparente — mais dont je pense ici vous avoir fait saisir au niveau de la bande de Mœbius le caractère, — s'imposant alors qu'il peut être, dans certaines des autres formes, plus larvé, voilà ce qui est essentiel à distinguer et qui, pour nous, nous dirige vers ce que, pour parler rapidement, nous appellerons, si vous le voulez, les formes mentales qui sont celles auxquelles nous devons accommoder notre expérience, ce qui est là seulement une approche de la question, laquelle est celle-ci : quel est le rapport de cette structure avec le champ de notre expérience ?

Quelqu'un m'a demandé récemment — j'entends quelqu'un qui n'est pas de notre domaine, qui est un mathématicien fort distingué, dont j'ai l'honneur d'être l'ami depuis quelque temps et que certains ici connaissent au moins par la liaison que j'ai commencé d'établir entre eux et lui, — ce quelqu'un qui n'a pas du tout été inattentif à la sortie du premier Cahier du cercle épistémologique m'a posé certaines questions sur tel ou tel texte de M. Milner ou de M. Miller et s'est inquiété en quelque sorte sur ce dont il s'agissait, si c'était à savoir de modèles mathématiques ou même de métaphores ; j'ai cru pouvoir lui répondre que les choses dans ma pensée allaient plus loin et que les structures dont il s'agit, ont droit à être considérées comme de l'ordre d'un ὑποκείμενον, d'un support, voire d'une substance de ce qui constitue notre champ.

Le terme donc de forme mentale, comme toujours, est là un terme d'approche mais inapproprié. N'oubliez pas pourtant que celui qui a introduit de façon éminente cette question de la révision des formes topologiques comme fondement de la géométrie — Henri Poincaré pour le nommer, et ces publications qui commencent, comme vous le savez, au compte rendu de la Société de Mathématiques de Palerme, — entendez bien qu'il s'agissait là de quelque chose qui nécessite chez le mathématicien lui-même une sorte d'exercice, d'exercice d'auto-brisure des cadres intuitifs qui lui sont habituels et qu'il admettait que dans ces références il y avait la source d'une sorte de conversion de l'exercice

intuitif de l'esprit qu'il considérait comme non seulement fondamental mais nécessaire à l'inauguration de cette révision.

Disons maintenant quelles sont les formes dont il s'agit et quelles sont celles qui vont nous servir. Elles sont au nombre de quatre dont brièvement, à l'usage de ceux pour qui ces termes ont un sens, je dirai que le caractère commun est que la caractéristique dite d'Euler-Poincaré, précisément que je viens de nommer, y est égale à zéro. Je ne vais pas vous dire ce que c'est que cette caractéristique d'Euler-Poincaré, néanmoins, je vais tout de même vous en donner une pointe, un aperçu, sans ça, à quoi bon le nommer ? Commençons d'abord par énumérer ces quatre formes. Elles sont :

– le cylindre ou le disque troué, ce qui topo logiquement est exactement la même chose.
– le tore
– la bande de Mœbius
– et la bouteille de Klein.

Ces quatre formes topologiques ont cette constante d'Euler-Poincaré. Pour vous donner l'idée de la différence qu'il y a entre ces surfaces et celle de la sphère, je vous rappellerai que la sphère (j'ai mis des ombres pour la rendre plus mignonne) la sphère et tout ce qui lui est homologue, à savoir par exemple, tous les polyèdres que vous connaissez qui peuvent s'y inscrire, — car quelle que soit la complication de ces polyèdres, ils sont homologues à une sphère, — si vous faites à l'intérieur de la sphère, par exemple, un tétraèdre, vous verrez qu'il n'est pas de nature essentiellement différente, il n'y a qu'à souffler dans le tétraèdre assez fort pour qu'il devienne sphérique [figure XIII - 10]. Eh bien, l'une des incarnations de cette constante d'Euler consiste à prendre, quand il s'agit du polyèdre, le nombre de ses faces (F), le nombre de ses arêtes (A), et le nombre de ses sommets (S), et à y colloquer alternativement le signe plus et le signe moins par exemple + F – A + S (je fais ici un signe moins et deux signes plus et nous avons pour ce qui est du tétraèdre : + 4 – 6 + 4).

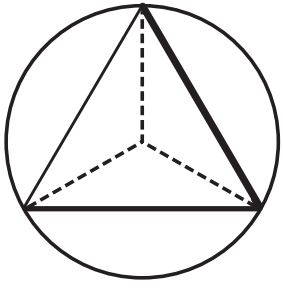


Fig. XIII - 10

Vous voyez que ceci donne exactement pour résultat le chiffre deux. C'est précisément parce que si vous faite 4 – 6 + 4 ça fait deux. Vous pouvez vérifier ceci à propos de n'importe quel polyèdre; si je vous ai mis le plus simple, c'est pour ne pas vous fatiguer; si vous prenez un dodécaèdre, le résultat sera le même. Mais si vous faites un polyèdre quelconque qui soit inscrit dans un tore, vous vérifierez facilement qu'à faire la même opération, à savoir l'addition des faces avec les sommets, et la soustraction des arêtes, vous aurez zéro.

Maintenant, — changez tout ça — quel est l'usage que nous pouvons faire de ces quatre éléments topologiques respectivement le cylindre, le tore, la bande de Mœbius et la bouteille de Klein ? C'est là que nous allons venir maintenant et vous parlant de cet usage, il faut d'abord que je mette l'accent sur certaines des propriétés, l'usage viendra après. Impossible de vous en jeter à la tête, si je puis dire, tout de suite la valeur opératoire dans telle ou telle de nos références, impossible de vous en donner la translation, la traduction tout de suite, si d'abord je ne mets pas en valeur ce qui les distingue l'une de l'autre et ce qui leur donne ces précieuses propriétés, qui ne sont autres, je vous le répète, que les propriétés même de notre champ, que nous voyons ici en raison du fait que ces figures ne sont pas quoi que ce soit que vous puissiez légitimement traduire par ce par quoi je suis pourtant forcé de vous les représenter, à savoir par quelque chose qui s'intuitionne mais par quelque chose qui dans toute sa rigueur ne s'articule que de référence symbolique et d'une formulation qui ne se supporte que de l'usage plus ou moins élaboré et combiné de ce que j'appellerai des lettres, pour autant qu'une théorie des ensembles pourrait ici vous amener à ce chapitre particulier de la topologie qui nous attache dans l'occasion, — je pourrais entièrement vous le développer au tableau — sous la forme d'une série de formules qui ne se distingueraient pas à votre regard de l'usage commun des formules algébriques, et que ça serait évidemment d'un cheminement beaucoup plus sûr pour l'usage que nous pourrions en faire.

Autrement dit, il importe, concernant ces surfaces, que vous fassiez la distinction dans votre esprit, de ce qu'il en est de la surface locale et de la surface globale. Il est de la conséquence de votre capture par ce qui s'appelle l'intuition, autrement dit l'imaginaire, que vous pensiez ces surfaces comme des surfaces locales, c'est-à-dire que vous ne puissiez pas détacher dans l'intuition d'une portion quelconque de ces surfaces de ce qu'implique le fait qu'une surface locale peut faire partie d'un plan indéfini ou d'une sphère, ce qui est équivalent topo logiquement. Mais toute parcelle d'une surface globale, telle qu'elle est définie ici topo logiquement, doit se concevoir comme porteuse essentiellement des propriétés de la surface globale.

C'est pourquoi, par exemple, il ne nous intéresse absolument pas de consi-

dérer dans le tore un de ces petits fragments que nous appellerons disque dans l'occasion en tant qu'il peut se réduire à un point. Ceci n'a rien à faire topo logiquement avec le tore, car ce qui distingue le tore de la sphère où la même chose se produit comme sur le plan, c'est qu'il y a dans le tore des circuits fermés, exactement apparemment équivalents à celui que nous avons défini ici tout d'abord, et dont vous voyez bien qu'il se distingue radicalement du premier en ceci qu'il ne découpe rien à la surface du tore, il l'ouvre simplement, il le transforme en un cylindre, et d'autre part qu'il ne peut, d'aucune façon se réduire à un point puisque le trou central du tore est ce qui arrêterait, si je puis dire, son rétrécissement, [Figure XIII - 11].

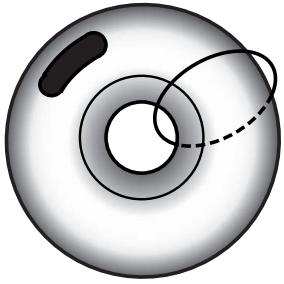

Fig. XIII - 11

Sur un tore, vous voyez bien qu'il existe deux sortes de circuits fermés de cette espèce ; voici l'autre. Et vous reconnaissez ici donc les deux formes de coupure que dans un premier abord, j'ai demandé qu'on me suive par hypothèse en convenant d'attacher à l'un la connotation d'une de ces coupures signifiantes que nous pourrions considérer comme représentant la demande, à cette condition que nous nous apercevions de ce que comporte la répétition de ce cycle quand il ne se ferme pas et comment, pour se fermer, il doit obligatoirement passer par le circuit de l'autre espèce ; [figure XIII - 12] que de ce fait, nous nous apercevons pouvoir particulièrement aisément symboliser ce fait que pour nous ce que la demande se trouve supporter par rapport à ce que je vous ai appris à considérer comme sa conséquence à savoir la dimension du désir, elle ne saurait le supporter comme tel qu'à se répéter ce qui du même coup nous suggère quelque originalité spéciale de ce terme de répétition, à savoir qu'il n'est pas en quelque sorte une dimension vaine, qu'en elle-même la répétition développe quelque chose qu'il y a pour nous tout intérêt à illustrer de cette façon.

En effet pour reprendre Poincaré, c'est lui qui a introduit la fable si l'on peut dire, philosophique, l'idée de ces êtres infiniment plats qui pouvaient subsister sur les surfaces topologiques qu'il a mises en circulation. Ces êtres infiniment plats ont une valeur, ont une valeur qui est de nous faire remarquer ceci : à

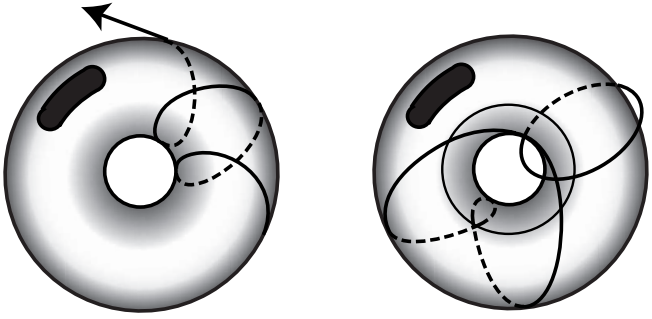

Fig. XIII - 12

savoir ce qu'ils peuvent et ce qu'ils ne peuvent pas savoir. Il est clair que si nous supposons une topologie, une structure qui est elle-même de surface habitée par des êtres infiniment plats, ce n'est certainement pas pour nous référer nous-mêmes à ce que vous voyez forcément ici représenté, à savoir la plongée dans l'espace des dites formes topologiques.

Pour ce qui subsiste au niveau de cette structure topologique, ce que j'appelle, au passage comme ça et en m'en excusant, le trou central, il est absolument impossible à apercevoir. Par contre, ce qu'il est possible d'apercevoir, c'est la cohérence des boucles telles que je viens de vous les dessiner. Il est également parfaitement possible à l'intérieur même du système de s'apercevoir qu'une espèce de bande que je vais vous représenter maintenant, si vous voulez pour économiser, sur la même figure, celle-ci qui conjoint en un seul, les deux espèces du circuit fermé qui pour nous, pour nous qui plongeons dans l'espace parce que nous sommes au moins provisoirement assez infirmes pour y trouver un secours, il se trouve y faire circuit à la fois autour de ce que j'appellerai — pourquoi, puisque nous en sommes à la compromission, nous arrêter ? — le trou intérieur et le trou extérieur.

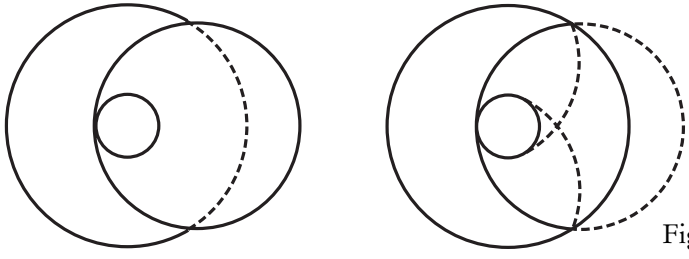

Fig. XIII - 13

Cette boucle qui s'appelle, parce que c'est celui qui l'a découvert, un cercle de Villarçon. Il a découvert ceci bien avant qu'on fasse de la topologie ; il l'a découvert à propos de propriétés métriques sur lesquelles je n'insisterai pas. Il

s'est amusé à découvrir que cette sorte de boucle, à condition de la déterminer par une opération bien choisie, pouvait être dans un tore fait par la rotation d'un cercle régulier, que cette boucle elle-même pouvait être circulaire. C'est très facile de s'en apercevoir. Il suffit de pratiquer sur le tore une coupe par un plan bitangent ce qui en coupe se présente comme ça.

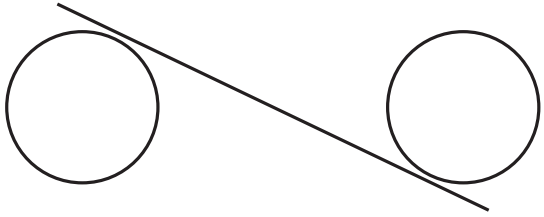

Fig. XIII - 14

Ceci était déjà une première approche ; il y avait quelque aperçu topologique dans cette approche de Villarçon. Je n'y fais allusion que pour vous faire remarquer que même un être infiniment plat, dans la surface du tore, peut s'apercevoir qu'il y a deux séries de ces cercles de Villarçon. Il y a ceux qui vont dans ce sens-là, et puis il y a ceux qui vont dans le sens contraire et qui ont pour propriété de recouper tous les premiers. Bien entendu, vous voyez bien qu'on peut en faire toute une série faisant tout le tour du tore, qui ne se recoupent pas. Ceci pour vous montrer l'élaboration possible, le matériel que mettent à notre portée ces structures pour que quelque chose qui n'est rien de moins que l'articulation cohérente de ce qui se pose à nous comme problème au regard par exemple d'une réalité comme le fantasme.

J'ai insisté dans le début de mon enseignement sur la fonction imaginaire comme étant ce qui supporte radicalement l'identification narcissique, le rapport microcosme-macrocosme, tout ce qui a servi jusqu'à présent de module à la cosmologie comme à la psychologie. J'ai construit un graphe pour vous montrer à un autre état et dans une autre référence à la combinatoire symbolique quelque chose qui est aussi une forme d'identification : celle qui fait le désir se supporter du fantasme.

Le fantasme, je l'ai symbolisé par la formule $\$ \diamond a$ coupure (si vous voulez) de *a*, $\$ \diamond a$. Qu'est-ce que c'est que ce *a* ? Est-ce que c'est quelque chose d'équivalent à l'i(*a*), image spéculaire, ce dont se supporte, comme Freud l'articule expressément, cette série d'identifications s'enveloppant l'une sur l'autre, s'additionnant, se concrétisant à la façon des couches d'une perle au cours du développement qui s'appelle le moi ? Est-ce que le *a* n'est qu'une autre fonction de l'imaginaire ? Quelque chose doit tout de même vous mettre en soupçon qu'il n'en est rien, si j'avance depuis toujours que le *a* n'a pas d'image spéculaire. Mais qu'est-il ?

Pour vous reposer, parce que je pense qu'après tout, tout ceci est bien aride, je vous dirai qu'une fable, un modèle, un apologue m'est venu à l'esprit, précisément au temps de mes conférences aux U.S.A. mais que je vous en ai réservé la primeur. C'est-à-dire que le mot qui m'est venu à l'esprit pour vous faire saisir où est le problème, ce mot je ne l'ai pas mis en circulation. Je l'ai d'autant moins mis en circulation que je ne crois pas qu'il ait de traduction en anglais. Mais enfin je leur en ai donné quand même une petite idée. J'ai employé le terme *frame* ou *framing*. Il y a un mot beaucoup plus beau en français. C'est un mot qui a son prix sur la scène du théâtre, c'est le mot *praticable*.

Après tout, peut-être certains d'entre vous se souviennent-ils de la façon dont j'ai parlé du fantasme à certaines de nos journées provinciales quand j'y ai fait référence à un jeu, qui n'est point de hasard, du peintre Magritte qui l'a dans ses tableaux répété bien souvent, à savoir de représenter l'image qui résulte — de la poser dans le cadre même d'une fenêtre — d'un tableau qui représente exactement le paysage qu'il y a derrière. A ceux-là, mon introduction du praticable n'apportera rien de nouveau, à ceci près que c'est un petit peu plus mettre l'accent et le point sur les i. Quel est le fruit de la présence du praticable sur la scène du théâtre ? Sinon à une certaine distance, d'être pour nous trompe-l'œil, d'introduire une perspective, un jeu, une capture dont on peut dire qu'il participe de tout ce qu'il en est dans le domaine du visuel de l'ordre de l'illusion et de l'imaginaire.

Néanmoins, si vous passez derrière le praticable, il n'y a plus moyen de s'y tromper. Et pourtant le praticable est toujours là. Il n'est pas imaginaire. Le bâti existe. C'est là très précisément ce dont il s'agit. Il faut avoir poussé les choses assez loin et très précisément dans une analyse, pour arriver au point où nous touchons dans le fantasme l'objet *a* comme le bâti. La fonction du fantasme dans l'économie du sujet n'en est pas moins de supporter le désir de sa fonction illusoire. Il n'est pas illusoire. C'est par sa fonction illusoire qu'il soutient le désir. Le désir se captive de cette division du sujet en tant qu'elle est causée par le bâti du fantasme. Qu'est-ce à dire ? Est-ce à dire que nous puissions nous contenter de dire que, comme au théâtre, il n'y a qu'à avoir son entrée dans les coulisses pour aller visiter le praticable et en avoir le fin mot ? Il est bien évident que ce n'est pas de cela qu'il s'agit et que, comme les êtres infiniment plats qui habitent ce corps, ce n'est pas à nous déplacer sur la surface du tore que nous aurons jamais l'idée de ce qui est là, sous forme de trou et qui selon toute apparence doit bien avoir quelque chose à faire avec cet objet *a* puisque c'est de son existence que dépend la distinction de ces deux boucles D et d qui sont faites autour de cette torsion externe avec celle qui les rejoint à franchir ce trou.

C'est ici que l'usage des autres surfaces topologiques dont je vous ai annoncé la fonction peut nous être de quelque service. Je n'ai pas besoin, je pense, de longuement pérorer sur ce qui peut se décrire au niveau du plan projectif quand il est particulièrement aisé, et je l'ai fait maintes fois, de le représenter ici par ce que j'ai appelé tout à l'heure improprement le *cross-cap* — car cet impropre nous permet la […], nous continuons de l'appeler ainsi, je n'aime pas beaucoup la sphère mitrée, — et de nous apercevoir qu'une coupure qui d'une façon très frappante a exactement la même structure de double boucle que celle qui nous permet, au niveau du tore, de mettre en évidence la présence du trou central, même pour les êtres qui l'habitent alors que je vous fais remarquer qu'elle est, au niveau de la simple coupure, du cercle de Villarçon, parfaitement indiscernable, que cette double boucle ici a pour effet, je pense l'avoir suffisamment de fois décrite devant vous, pour que vous vous en souveniez, de séparer la surface, contrairement à ce qui se passe pour la double boucle, quand elle est faite sur le tore, le tore reste d'un seul tenant. Mais ici nous avons au centre, cette surface de ce que nous pouvons appeler un faux disque, si vous voulez, mais qui est tout de même bel et bien un disque dont vous savez depuis longtemps que je le prends pour support ou encore armature et enfin cause de l'illusion du désir, autrement dit, comme équivalent de l'objet *a*. L'autre partie du *cross-cap* étant, ceci est très facile à mettre en évidence — je l'ai fait autrefois, à cette même époque lointaine, en 1962, par des dessins dont certains se souviennent encore, extraordinairement raffinés, — mais vraiment dont je serais ici un peu las de reproduire le détail, ils n'avaient qu'un intérêt, c'est dans certaines des transformations qui consistent à déplier le repli qui se trouve là, et aussi bien à le réduire ici, à s'apercevoir que l'autre partie, appelons-la, la partie B, et celle-là *a*, que l'autre partie, est une bande de Mœbius.

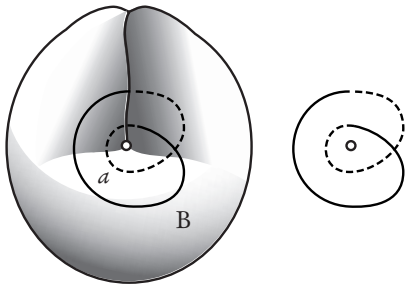


Fig. XIII - 15

En cours de déploiement, vous pouvez sur cette figure faire apparaître toutes les illusions les plus ravissantes, approchez ça de la forme de la conque de l'oreille, d'une coupe médiane montrant les involutions des formes extérieures

du cerveau, aussi bien de n'importe quoi d'autre, à savoir une coupe des enveloppes embryonnaires ; ceci n'a qu'une valeur suggestive et peut-être pas tout à fait sans nous indiquer que quelque chose de ces formes enroulées sont inscrites partout à l'intérieur de l'organisme.

Mais alors, est-ce que nous ne pouvons pas nous poser la question de savoir si nous ne trouvons pas ici la confirmation de ce que nous cherchions, concernant ce que j'ai appelé approximativement jusqu'à présent le trou central du tore, une confirmation de cette indication qu'au niveau du tore, et la chose aura son importance si nous sommes amenés par exemple à symboliser le fonctionnement en décalque des deux tores d'une façon telle qu'ils nous servent à représenter par exemple une relation spécifique de la névrose, celui qui lie le désir du sujet à la demande de l'Autre. Cette suggestion que, ici, le trou, à savoir quelque chose d'insaisissable, est ce qui représente la place de l'objet *a*, est-ce qu'à le trouver dans son support au niveau d'une autre surface comme celle du *cross-cap*, nous ne voyons pas là une suggestion qui peut être précieuse du point de vue opératoire ?

Quelque chose nous le confirme, c'est à savoir ceci : un tore, c'est fait de la couture des deux bords des deux trous qui constituent les limites d'un cylindre ou d'un jade troué, comme vous voudrez. Car ce n'est pas pour rien que quelque chose comme les jades troués ça se fait depuis longtemps. Bien sûr, nous ne savons plus ce que ça veut dire mais il est assez probable que ceux qui se sont donnés assez de mal à l'origine pour les faire savaient que ça pouvait servir à quelque chose. Il n'y a pas tellement que ça de formes trouées naturelles et ce n'est pas pour rien que la gravure chinoise manifeste nettement dans toutes ses propositions et ses associations que ces formes de pierre trouée, qu'elle nous montre avec surabondance, sont toujours liées à des thèmes érotiques.

Comment est-ce constitué un plan projectif ? La forme rigoureuse, je vous la donne d'emblée pour vous montrer à quel croisement on la rencontre et comment on la construit ; mais c'est elle qui est à la fois la plus essentielle, je veux dire dans une représentation topologique tout à fait couramment reçue, valable et fondamentale. C'est celle-ci : partie d'une figure qui est faite comme l'autre, vous voyez, des deux cercles qui font bord dans le cylindre et identifiez chaque point d'un de ces cercles avec le point diamétralement opposé de l'autre.

En d'autres termes, ce qui dans la bande de Mœbius se représente comme ceci, à savoir que c'est en la tordant d'un demi tour, que c'est en venant appliquer cette flèche dans son sens, bien sûr, en l'accoudant à l'autre flèche qui est dans le sens opposé, que vous obtenez une bande de Mœbius. Eh bien, cette opération-là, faites-la avec deux limites circulaires. Vous aurez ce qui, ici va dans ce sens-là, s'accoler ici, dans ce sens-là. Il est facile de voir à cette coupure même

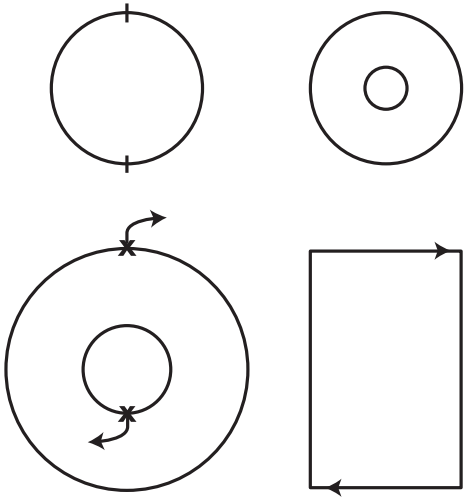

Fig. XIII - 16

que dans une pareille topologie qui est celle du plan projectif, le disque central, encore que ça ne saute pas à l'intuition mais quand je vous l'ai représenté comme ça, vous le voyez tout de suite, le disque central n'est pas un trou mais il fait partie de la surface. C'est pourquoi un plan projectif est dit…, je ne vous apprends là, je ne sais pas, ça peut vous surprendre, mais reportez-vous aux manuels de topologie, vous y verrez ceci, qui est considéré comme fondamental, que le plan projectif est composé de deux parties, à savoir un disque central et quelque chose qui l'entoure qui a la structure d'une bande de Mœbius que je considère par cette figure comme suffisamment illustré. A ceci près que ce disque central, lui, puisque c'est un vrai disque, est parfaitement évanouissant, à savoir qu'il est également vrai que le plan projectif, que ce soit ce que je vous dessine là maintenant, à savoir simplement une surface telle que chacun de ses points soient identiques au point diamétralement opposé. Il n'est pas nécessaire que le disque central apparaisse; il peut se réduire à n'être rien. En quoi se démontre sa propriété éminente pour représenter telle dimension de l'objet *a* et très spécialement le regard, par exemple, dont la propriété et les pièges consistent précisément en ceci qu'il peut être totalement élidé.

Je ne puis vous quitter sans vous faire remarquer cette chose que je pense avoir déjà suffisamment avancée devant vous pour n'avoir qu'à y faire allusion, c'est que, grâce à la coupure en huit inversé, à la double boucle, le découpage du tore, qui, je vous le répète, reste d'un seul tenant, est fait d'une façon telle qu'à condition d'une couture appropriée, vous en faites très aisément — et il ne s'agit pas là d'une question matérielle, manipulatoire, encore qu'elle le soit, elle n'est

point incorporelle — vous pouvez très facilement du tore ainsi ouvert par la double boucle, en y procédant, c'est très facile, je pense que vous le concevez puisque je vous dis que la surface de Mœbius coupée par le milieu vient s'appliquer sur le tore. Inversement si la coupe du tore représente précisément ce qui en isole cette surface à double boucle, vous en faites très aisément une bande de Mœbius. C'est là le lien topologique qui nous donne l'idée de la transformation possible de ce qui se passe à la surface du tore en ce qui doit se passer sur une surface de Mœbius, si nous voulons que puisse en surgir la fonction de l'objet. Néanmoins cet objet *a*, restant encore là si fuyant, problématique, en tout cas si accessible à la disparition, peut-être n'est-ce pas là ce qui est suffisant. C'est ce qui fera qu'une fois de plus je vous laisserai sur un suspens et vous montrerai comment la bouteille de Klein résout cette impasse.

# Leçon XIV

*20 avril 1966*

Après ces vacances qui nous ont séparés, il faut que je vous retrouve un mercredi préfixé, pour être un séminaire fermé et qui, de ce fait, vous réduit à un nombre d'élèves choisis, ce que je ne trouve pas du tout être une mauvaise façon aujourd'hui de nous réunir, pour les choses que j'aurai à vous dire.

En effet, contrairement à ce qui est le principe de ces séminaires fermés, à savoir que ça devrait, ça pourrait en tout cas être quelqu'un d'autre que moi-même qui, d'abord, au moins pose la question. Eh bien, ce sera moi qui vous parlerai aujourd'hui, ne serait-ce que pour compenser, renouer ce qui a été interrompu par mon mois d'absence au trimestre dernier et aussi, je l'espère, pour amorcer pour la prochaine fois une collaboration qui donnerait à ce séminaire fermé la prochaine fois son caractère propre de séminaire.

Je vais commencer, puisqu'aussi bien ce temps de vacances m'a reporté sur les problèmes présents déjà dans mes premiers propos, de mes relations avec mon audience ; je me suis dit, puisque c'est hier soir que j'en ai reçu pour la correction, que j'allais voir là un signe et que j'allais vous faire d'abord lecture de quelque chose que vous voyez être là en placard qui est destiné à l'annuaire de l'École des Hautes Études. Chaque année paraît de chacun de ceux qui collaborent à l'enseignement des Hautes Études un petit résumé de son cours. Ce résumé n'est bien entendu pas celui de cette année, c'est celui de l'année dernière ; il n'est pas très en avance, vous le voyez. Mais enfin, il est encore bien temps puisqu'aussi bien ça va me donner l'occasion de vous en faire part. Je vous en fait part parce que, comme vous allez le voir, en le rédigeant, j'ai pensé à vous, non pas à vous le lire, je ne pouvais pas savoir que ça viendrait. Mais vous allez le voir, j'ai pensé à vous.

Sans plus de préambule donc, je commence cette lecture. Il s'agit de ce qui l'année dernière s'est appelé : « Problèmes cruciaux pour la psychanalyse ».

> *« Le problème mis au centre* — dis-je, dans ce petit résumé qui vous l'imaginez bien est un ultra condensé, — *le problème mis au centre tient en ces termes : l'être du sujet.* — Je suppose que je m'adresse à des gens qui ont assisté à ce séminaire de l'année dernière. — *Termes où nous portait la pointe de nos références antérieures. Que l'être du sujet* — c'est encore d'actualité cette année, — *que l'être du sujet soit refendu, Freud n'a fait que le redire sous toutes les formes, après avoir découvert que l'inconscient ne se traduit qu'en nœuds de langage, a donc un être de sujet. C'est de la combinatoire de ces nœuds qu'est franchie la censure, laquelle n'est pas une métaphore, de porter sur leur matériel »* — de ces nœuds du langage.

Pour ces deux petits paragraphes, encore qu'un résumé n'est pas un objet didactique, je rappelle tout de même les très solides fondements de notre départ, qui sont justement ceci que l'inconscient a structure de langage et que la censure ne soit pas une métaphore, ça veut dire qu'elle coupe dans du matériel et c'est de là que nous sommes partis avec Freud, je pense l'avoir résumé là en cinq lignes.

> *« D'emblée Freud* — c'est à l'usage des gens qui trouveraient trop obscur mon résumé s'il élidait ces vérités premières, — *d'emblée Freud affirme cette incomplétude et que toute conception d'un recès de la conscience vers l'obscur, le potentiel, voire l'automatisme est inadéquate à rendre compte de ses effets ».*

Rappel donc que tout ce qui entend faire de l'inconscient une moindre, une virtuelle, une anté, une pré-conscience, n'est pas l'inconscient. Trois lignes donc encore, ce que je précise :

> *« Voilà qui n'est rappelé que pour écarter toute « philosophie » de l'emploi que nous avons fait cette année* — cette année dont j'ai à rendre compte — *du cogito, légitime, croyons-nous, de ce que le cogito ne fonde pas la conscience mais justement cette refente du sujet ».*

> *« Il suffit de l'écrire : je suis pensant : "donc je suis",* — je répète, je suis pensant "donc je suis", c'est ça que je pense, I am thinking : "therefore I am", — *et de constater que cette énonciation, obtenue d'une ascèse… »*

Bien sûr, elle ne nous tombe pas du ciel, elle consiste d'abord en un aménagement, en un grand balayage de tout savoir actualisé au temps de Descartes qui entreprend cette ascèse,

> *«… que cette énonciation refend l'être, lequel de ces deux bouts,* — je suis

pensant donc je suis à la fin, — *ne se conjoint qu'à manifester quelque torsion qu'il a subi dans son nœud* » — son nœud à l'énonciation.

« *Causation ? Retournement ? Négativité ?* — avec des points d'interrogation — *: c'est cette torsion dont il s'agit de faire la topologie* ».

Je rappelle ici, dans le paragraphe suivant, sous quel angle j'ai touché à Piaget et Vygotsky,

« *… qui,* dis-je, *du premier au second illustrent le gain qu'on réalise à repousser toute hypothèse psychologique des rapports du sujet au langage, même quand c'est de l'enfant qu'il s'agit. Car cette hypothèse n'est que l'hypothèque qu'un être-de-savoir prend sur l'être-de-vérité que l'enfant a à incarner à partir de la batterie signifiante que nous lui présentons* — que lui présente loyalement, comme Vygotsky, — *et qui fait la loi de l'expérience* ».

« *Mais c'est anticiper sur une structure qu'il faut saisir dans la synchronie, et d'une rencontre qui ne soit pas d'occasion. C'est ce que nous fournit cet embrayage du un sur le zéro, venu à nous du point où Frege entend fonder l'arithmétique* ».

Résumé donc en trois lignes de la fonction qu'a joué dans cette année dernière notre étude des fondements de l'arithmétique. Le un numérote la classe nulle. Référence aux conférences de M. Miller et M. Milner.

« *De là, on aperçoit que l'être du sujet est la suture d'un manque. Précisément du manque qui, se dérobant dans le nombre, le soutient de sa récurrence* — c'est l'idée sur laquelle est fondée la théorie du nombre, du successeur, — *mais en ceci ne le supporte que d'être* — en fin de compte, — *ce qui manque au signifant pour être l'Un du sujet : soit ce terme que nous avons appelé dans un autre contexte le trait unaire, la marque d'une identification primaire qui fonctionnera comme idéal* ».

« *Le sujet se refend d'être à la fois effet de la marque et support de son manque. Quelques rappels de la formalisation où se retrouve ce résultat seront ici,* écris-je, *de mise.* — Et si courte que soit la place qu'on me réserve j'ai tout de même la place de rappeler. — *D'abord notre axiome, fondant le signifiant : comme "ce qui représente un sujet [non pas pour un autre sujet mais] pour un autre signifiant". Cet axiome situe le lemme, qui vient d'être réacquis d'une autre voie :* — ce que nous venons de dire avant — *le sujet est ce qui répond à la marque par ce dont elle manque. Où se voit que la réversion de la formule* — de celle du signifiant que je viens de donner avant comme axiome — *que la rever-*

*sion de la formule ne s'opère qu'à introduire à un de ses pôles (le signifiant) une négativité. »*

*« La boucle se ferme, sans se réduire à être un cercle, de supposer* — troisième terme, appelez-le comme vous voudrez, après l'axiome et le lemme, — *que le signifiant s'origine de l'effacement de la trace. »*

*« La puissance des mathématiques, la frénésie de notre science ne repose sur rien d'autre que sur la suture du sujet. De la minceur de sa cicatrice ;* — ne croyez pas que j'emploie un terme qui répugne à un mathématicien, c'est un terme de Poincaré dans son *analysis situs*, — *ou mieux encore de sa béance, les apories de la logique mathématique témoignent (théorème de Gödel) de cette minceur, et toujours, bien sûr, au grand scandale de la conscience. »*

*« On ne s'illusionne pas sur le fait* — moi je ne m'illusionne pas, ni j'espère vous non plus — *qu'une critique à ce niveau, ne saurait décaper la plaie de la béance du sujet* — partout ailleurs qu'au niveau où la science la maintient suturée, à la force du poignet de l'arithmétique, — *on ne saurait décaper la plaie des excréments, dont l'ordre de l'exploitation sociale, qui prend assiette de cette ouverture du sujet,* — et donc ne crée pas, quoi qu'on en pense, fût-ce dans le marxisme, l'aliénation, — *dont l'ordre donc de l'exploitation sociale,* dis-je, *s'emploie à recouvrir ladite plaie, avec plus ou moins de conscience. »* — Il y a beaucoup de choses qui servent à ça.

Discipline de vérité, nous dirons en général,

*«… mais il faut mentionner la tâche,* — ajouterais-je, n'ajouterais-je pas, servile, je ne l'ai pas mis dans le texte, je l'ai mis à titre de correction d'auteur pour le typo, je ne sais pas encore si je le laisserai, — *qu'ici remplit, depuis la crise ouverte du sujet, la philosophie ».* [Servante de plus d'un maître][1]

J'ai dit : *depuis la crise ouverte du sujet.* Je désigne une date dans l'histoire de la philosophie, la philosophie, comme on dit, depuis qu'elle est en rapport avec la science, et qu'elle y tient bien mal son rôle… *Il est d'autre part exclu qu'aucune critique portant sur la société y supplée* — à cette critique, dont je dis que je ne m'illusionne pas, pour le pouvoir

1 — Omis dans la lecture de Lacan, alors que la formule figure dans le texte du compte rendu de l'Annuaire de l'École pratique des Hautes Études.

que nous avons de décaper la plaie des excréments, etc., *c'est très important — puisqu'elle-même* (cette critique) *ne saurait être qu'une critique venant de la société, c'est-à-dire, quelle qu'elle soit, impliquée dans le commerce de cette sorte de "pensement", que nous venons de dire. C'est pourquoi seule l'analyse de cet objet* — le pensement — *peut l'affronter dans son réel… qui est d'être l'objet de la psychanalyse. (Propos pour l'année actuelle).»*

*«Nous ne nous contentons pas pourtant de suspendre ce qui serait un aveu de forfait dans notre abord de l'être du sujet, à l'excuse d'y retrouver, bien sûr, sa fondation de manque.»*

C'est précisément là ce pourquoi je vous fais cette lecture. Je voudrais jeter, comme une semence, dans ce que j'appellerai votre attitude fondamentale d'auditeur.

*«C'est précisément la dimension qui déroute,* n'hésitais-je pas à écrire, *de notre enseignement que de mettre à l'épreuve cette fondation, en tant qu'elle est dans notre audience. Car comment reculerions-nous à voir que ce que nous exigeons de la structure quant à l'être du sujet, ne saurait être laissé hors de cause chez celui qui le représente éminemment* — dans notre discours même, — *(pour le représenter d'être et non de pensée, tout comme le cogito… tout comme fait le cogito)* — a-t-on sauté, vous voyez, on ne perd jamais son temps, — *à savoir le psychanalyste ? C'est bien ce que nous trouvons dans le phénomène, notable cette année-là, de l'avance prise par une autre partie de notre auditoire à nous donner ce succès,* dis-je, *de confirmer la théorie que nous tenons pour juste, de la communication dans le langage,»*

ce qui n'est pas toute communication. Mais vous la connaissez depuis longtemps, cette formule ! Il faut croire que les miennes ne perdent pas tellement à être rabâchées puisqu'il faut effectivement que je les répète et que je les annonce.

*«Nous l'exprimons à dire que le message n'y est émis qu'au niveau de celui qui le reçoit. Sans doute faut-il faire place ici* — puisque je fais allusion à l'autre partie de mon auditoire, — *au privilège que nous tenons du lieu d'où nous sommes l'hôte.* — Ceci est un hommage à l'École Normale Supérieure. — *Mais ne pas oublier dans la réserve qu'inspire ce qui paraît de trop aisé à certains dans cet effet de séminaire, la résistance qu'elle comporte* — cette réserve j'ajoute, — *et qui se justifie. Elle se justifie de ce que les engagements soient d'être et non de pensée et que les deux bords de l'être du sujet se diversifient ici de la divergence entre*

*vérité et savoir. La difficulté d'être du psychanalyste tient à ce qu'il rencontre comme être du sujet : à savoir le symptôme. Que le symptôme, soit-être-de vérité, c'est ce à quoi chacun consent, de ce qu'on sache ce que psychanalyse veut dire, quoi qu'il soit fait pour l'embrouiller. »*

Même chez ceux qui l'embrouillent le plus, je suis sûr que j'obtiendrai le consentement à leur jeter tout de suite à la figure ceci, c'est que l'essence du symptôme, notre position dans le symptôme, c'est que c'est un être de vérité.

*« Dès lors on voit ce qu'il en coûte à l'être-de-savoir, de reconnaître les formes heureuses de ce à quoi il ne s'accouple,* lui, *que sous le signe du malheur* — du malheur de son patient. — *Que cet être de savoir doive se réduire* — celui du psychanalyste, — *à n'être que le complément du symptôme, voilà ce qui lui fait horreur, et ce qu'à l'élider* — l'être du savoir en question, — *il fait jouer vers un ajournement indéfini du statut de la psychanalyse, comme scientifique s'entend. »*

*« C'est pourquoi même le choc qu'à clore l'année sur ce ressort nous produisîmes, n'évita pas qu'à sa place se répétât le court-circuit.* — Et je fais allusion à une forme sous laquelle ceci nous revint et qui est très importante. — *Il nous en revint, d'une bonne volonté,* bien sûr, *évidente à se parer de paradoxe* — comme elle faisait, — *que c'est la façon dont le praticien le pense, qui fait le symptôme. »*

Ça a l'air d'être la suite de ce que j'avançais avant. Pourtant il y a bien lieu que j'y sursaute.

*« Car bien sûr, est-ce vrai de l'expérience des psychologues par quoi nous avons introduit le grelot* — report au paragraphe Vygotsky, Piaget. — *Mais c'est aussi rester, comme psychothérapeute,* et ça exactement, *au niveau… »*

De dire ça qui, en un certain sens est vrai mais qui n'est pas la vérité que nous avons, nous, à dire, qui n'est pas celle à laquelle nous nous affrontons, au moment où j'apporte sur le sujet de la clinique ceci, à savoir que nous avons, comme analyste, à prendre part, dans le symptôme.

*« Donc c'est rester, comme psychothérapeute, exactement au niveau de ce qui fait que Pierre Janet n'a jamais pu comprendre pourquoi il n'était pas Freud. La dive bouteille,* conclus-je, *c'est la bouteille de Klein. Ne fait pas qui veut, sortir de son goulot ce qui est dans sa doublure. Car tel est construit le support de l'être du sujet. »*

Voilà. Je ne vous ai pas lu ce petit morceau pour vous donner l'occasion de le connaître car vous n'auriez jamais été de toute façon le chercher dans cet annuaire. Qui lit les annuaires ? mais pour…

***Madame X.* –** On pourra avoir ce texte ?

***Docteur J. Lacan* –** Ma chère, faites-en faire quelques tirages à part. Bon. Moi, je le donne à l'annuaire. Je n'en fais pas faire le tirage à part. Personne ne le fait. Mais enfin, en effet, ça peut vous être utile car c'est un tout petit texte auquel j'ai donné assez de soin pour qu'on le considère comme ayant une petite fonction de gong.

Si je ramorce, je reprends, je renoue, je rappelle, à partir de ce texte pour continuer, voyez-vous, ce dont je partirai le plus aisément, c'est bien sûr naturellement de la fin, ça n'en sera que plus facile pour vous pointer quelque chose à laquelle on ne songe pas souvent : c'est l'orgueil qui se cache derrière la promotion telle qu'elle se fait d'ordinaire de tout pas vers le relativisme. Je propose, j'indique que le problème de l'analyste, et justement son implication dans le symptôme qui se propose devant lui et l'interroge, lui, être de savoir, comme être de vérité, je dis en somme que le drame de l'analyste, c'est que forcément son être de savoir est infléchi, est impliqué dans cette confrontation, qu'Œdipe, quoi qu'il fasse, rend la main au moins pour un temps à la Sphinge puisque c'est de cela qu'il s'agit. De s'être manifesté, en fin de compte, supérieur comme être de savoir, c'est justement cela qui fait de lui un héros. Ce que nous ne sommes pas à tout instant. Aussitôt cette pensée saute, et très facilement, à cette fonction de cette présence de l'observateur dans l'observation qui est aussi ce que nous indique le progrès de notre physique et qui nous donne l'idée, comme on dit, que nous ne sommes pas rien.

Mais c'est le contraire. Même dans la théorie de la relativité physique, qu'elle soit restreinte ou généralisée, ça ne veut pas dire du tout que c'est l'observateur qui règle l'affaire. Ça veut dire au contraire que l'affaire l'a à l'œil, l'observateur. En d'autres termes, toute théorie relativiste ne donne aucune espèce, comme elle est habituellement ressentie, aucune espèce de regain de force quelconque à l'idée du sujet, comme sujet de la connaissance, à l'idée d'une bipolarité qui serait là complémentaire, que vous les opposiez ou non à l'aide de signe, qui serait en quelque sorte réciproque et d'égale dignité. Il n'y a absolument rien de pareil.

Tout ce qui s'accentue dans cette perspective, que ce soit celle du progrès de la science ou celle de notre expérience à nous, analystes, c'est qu'il nous est impossible de nous en sortir, de cette illusion, sauf justement ce que nous appellerons un petit plus que de très grandes précautions, sauf le remaniement prin-

cipiel, structural, absolument total de la topologie de la question, et d'introduire dans quelque chose qui ne saurait d'aucune façon être appelé une autre façon de connaissance qui tournerait la difficulté, quelque chose qui n'est point de l'ordre de la connaissance, quelque chose qui est de l'ordre du calcul, de la combinatoire, quelque chose que nous faisons sans doute fonctionner mais qui ne se livre pas pour autant à nous à l'intuition, d'une façon telle qu'elle nous permettrait de repartir tout simplement d'un pas plus leste sur le même chemin considéré comme élargi et perfectionné.

Il y a beaucoup de choses à dire, là, et en particulier quelque chose à laquelle je voudrais tout de même donner un peu de soin aujourd'hui, parce que c'est à la fois faire face à des objections, ma foi, pas très efficaces ; on peut toujours laisser parler ou courir en fin de compte une telle façon qui est la mienne d'aborder la psychanalyse laquelle aurait quelque chose, comme on dit, de trop intellectualiste, pourquoi pas ? verbal, et puis aussi bien de l'usage qui est fait à l'intérieur de la psychanalyse du fameux pouvoir des mots. Comme d'habitude, les pouvoirs maléfiques, et celui-là en particulier, le pouvoir du mot, magique encore, comme on dit, de toute puissance magique, qu'il s'agisse de la pensée et des mots tout ça revient au même, c'est toujours l'autre, bien sûr, qui tombe dedans.

Bien sûr que nous avons affaire toujours à cette opération de démystification qui consiste à reprendre des termes qui traditionnellement ont été saisis dans certains mots et à les remettre en question. Quand Nietzsche, après tout pour l'amener là, ce n'est pas qu'il ait fait un travail bien excellent, mais enfin, c'était un début et ça a frappé bien du monde, quand Nietzsche s'emploie à retrouver à la trace ce qui dans la tradition philosophique a donné consistance à tel terme qu'il vous plaira, à l'âme par exemple, qu'est-ce que nous avons à en faire ? Est-ce bien là la voie ? Quand nous irons le dire, même avec nos moyens qui ne nous permettent qu'une extrapolation d'une élégance qui dépasse ce à quoi il avait accès, à désigner quelque support de cette âme, dans l'ombre du corps, celle qu'a laissé en route le personnage de Chamisso que ferons-nous de plus que d'être toujours exactement sur la même voie d'où est partie toute l'affaire ? Une affaire qui dépasse beaucoup l'affaire particulière de la psychologie à laquelle nous avons affaire, à savoir l'apologue, la fable de la caverne dans Platon, VI^e^ livre, si mon souvenir est bon.

Cette ombre, ce n'est pas une autre que celle qui joue sur la muraille vers laquelle les captifs de la caverne ont la tête, dans toutes sortes d'appareils, nécessairement maintenue, sans pouvoir se tourner, voir ce qui est derrière, et de quoi ces ombres sont, sur la muraille, la projection. Mais qu'est-ce qu'implique cette fable fondamentale ? C'est qu'il s'agit de savoir si l'on en sort ou si l'on n'en sort pas. Elle implique ce qui, à se reporter au texte, est désigné comme un feu, le feu

qui justement de l'éclairage projeté produit la fantasmagorie, autrement dit, le feu des feux, idée centrale, la source bel et bien figurée ailleurs, dans d'autres textes de Platon, par le soleil lui-même, le point inaugural où s'indique l'identité de l'être du réel et de l'être de la connaissance. Moyennant quoi tout se structure selon cette forme d'enveloppes s'enveloppant les unes les autres, topologie de la sphère capable de se redoubler comme identique de simplement ce qu'on appelle en topologie se napper, c'est-à-dire se recouvrir comme une doublure, qui s'en va jusqu'au point terme de l'enveloppe de toutes les enveloppes, sur lesquelles on présente, pour l'opposer à l'identité des deux êtres, le contenu du savoir.

Seulement il y a une remarque qui peut mettre toutes ces choses en suspens : à condition simplement d'accepter de retomber dans les ténèbres, on peut remarquer que, si assurément l'ombre s'étend, s'il n'y a plus de soleil, le corps lui est toujours là. On peut le tâter dans les ténèbres et recommencer l'expérience sur un nouveau pied. Or c'est de cela qu'il s'agit. Il ne s'agit pas de savoir à quel leurre imaginaire les mots donnent consistance en leur donnant leur cachet. Ce ne sont pas les leurres qui trompent. Ce sont les mots. Mais c'est justement là leur force. Et c'est ce qu'il s'agit d'expliquer. Si l'âme, pour reprendre les choses au point vif où nous croyons l'affaire nettoyée, est une entité qui a quelque consistance, c'est non pas, disons-nous cette année, pour autant que nous étudions l'objet de la psychanalyse, c'est non pas que l'âme soit quelque chose qui soit ni l'ombre du corps, ni son idée, ni sa forme, qui soit à proprement parler ce qui, de lui, choit, fait déchet, chute, c'est ce qui du corps tombe sous le couperet de ce quelque chose qui se produit comme effet du signifiant.

Et c'est dans la mesure où le signifiant sur ce sujet incarné porte sa marque, que quelque chose de corporel, effectif, matériel, se produit, qui est ce qui est en question. Ce n'est donc pas sanction par le langage de quelque mirage imaginaire, qui se produit, mais effet de langage qui, de se cacher sous ces mirages, leur donne tout leur poids. C'est là ce qui est la nouveauté de l'abord psychanalytique fondé sur ce fait que l'effet de langage dépasse, parce qu'il le précède, toute appréhension subjective qui puisse s'autoriser elle-même d'être appréhension de conscience.

Et toute critique du pouvoir des mots, comme on dit, qui s'y attaque comme tel, car après tout ce qui perdure sous l'étiquette académique de psychologie n'est rien d'autre jamais que cette voie, c'est de partir du statut verbal global incontestablement parce que traditionnel, d'une certaine fonction de l'âme, de la mettre en cause comme mot et d'interroger à partir de là qu'est-ce qu'il y a de réel là-dedans, qui laisse debout parfaitement le cadre du pouvoir des mots. Alors que ce qu'il s'agit d'interroger, c'est qu'est-ce qu'a produit le langage, comme effet inaugural

sur lequel repose tout le montage, qui fait la monture de l'état de sujet ? Ceci ne s'aborde pas simplement de le regarder en face. C'est pourquoi le rapport de l'être de savoir à l'être de vérité est fondé sur ce qui, pour parler ici de celui même qui vous parle, fait justement que mon discours ne se sustente d'aucun remaniement du vocabulaire. Si je dis qu'il n'y a pas de métalangage, je l'accentue de ceci que je ne tente pas d'en introduire un, un nouveau qui sera toujours soumis à ceci d'être comme tout métalangage, partie de langage.

La première condition de saisie qu'il s'agit bien du rapport à un être de vérité, c'est que dans le discours elle s'articule comme énigme et je le regrette bien si ceci dans tous les temps et à Freud lui-même qui l'a avoué et reconnu comme tel quand il a écrit *la Science des rêves*, *Umschreibung,* il se disait ennuyé de ne pas pouvoir retrouver le style de ses petits rapports scientifiques d'avant, *Umschreibung*, et qu'on appelle : maniérisme.

A travers les cas historiques de la crise du sujet, les explications littéraires et esthétiques en général de ce qu'on appelle le maniérisme correspondent toujours au remaniement de la question sur l'être de vérité. Oui, il s'agirait de trouver un court-circuit pour retrouver notre objet *a* puisqu'aussi bien une idée m'en vient ; elle m'a été fournie, refournie, rafraîchie par Guilbaud avec qui j'ai d'hebdomadaires entretiens depuis quelque temps : il m'a rappelé que c'était Frenckel, je crois, qui faisait ce coup-là à ses auditeurs : 1, 2, 3, 4, 5, quel est le plus petit nombre entier qui n'est pas écrit sur le tableau ? Ben, écoutez, allez. Le plus petit nombre entier pas écrit sur le tableau. Vous croyez naturellement qu'on veut vous faire des tours. Mais ce n'est pas compliqué, c'est le 6. Êtes-vous sûrs que le zéro est un nombre entier, ça se discute…

[Écrit au tableau : « le plus petit nombre entier qui n'est pas écrit sur le tableau »]. Alors, quel est-il maintenant ? Le plus petit nombre entier qui n'est pas écrit sur le tableau ? Aucun évidemment. Quoi ? Qu'est-ce que vous alliez dire ? Quoi que vous disiez, je vous dirai : il est écrit au tableau. Ça vous la coupe ? Eh bien, c'est justement de ça qu'il est question, que ça vous la coupe. Ça réinstaure, ça vous montre, ça vous réintroduit, puisque c'est de ça qu'il s'agit, soit comme vous le voyez, c'est dans la question du langage, fondé sur l'écriture : l'objet *a*. Ça vous la coupe ? Vous n'avez absolument rien à pousser à cette occasion comme voie. [voix ?]. Quoi ?

***Monsieur X –*** … au tableau (qui n'est pas écrit).

***Docteur J. Lacan –*** Oui, c'est très pertinent, bien sûr. On pourrait partir de là et en faire beaucoup de choses. Bon.

Est-ce à dire, avec ça, ça vous la coupe, que nous avons là le tout de ce dont il s'agit, concernant la castration ? Je dis non. Il ne s'agit des choses qu'au niveau de l'objet *a*. Pour que quelque chose d'écrit tienne, en somme il vous

faut payer votre écot, c'est-à-dire que si je ne mets que des choses écrites, par exemple, sur mon discours scientifique, à partir du début de la théorie des ensembles rien ne m'arrêtera jusqu'à la fin. J'épuiserai tout le parcours de la physique moderne, ça ne tiendra de toute façon que si je l'accompagne d'un discours qui vous le présente. Il n'y a aucun moyen de présenter le discours, fût-il le plus formalisé que vous supposiez, il n'y a aucun moyen de présenter, si vous voulez, le Bourbaki sans préface ni sans texte. C'est de cela qu'il s'agit. Et donc des rapports du langage qui, inconstestablement, en effet est coupure et écriture, avec ce qui se présente comme discours, langage ordinaire et qui nécessite ce support de la voix, à ceci près, bien sûr, que vous ne preniez pas la voix pour simplement la sonorité. Ce qui la ferait dépendre du fait que nous sommes sur une planète où il y a de l'air qui véhicule du son, ça n'a absolument rien à faire avec ça.

Quand je pense que nous en sommes encore dans la phénoménologie de la psychose à nous interroger sur la texture sensorielle de la voix; alors qu'avec simplement les six ou huit pages de prélude que j'ai données dans mon article sur « Une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », j'ai désigné l'abord parfaitement précis sous lequel peut-être de nos jours, au point où nous en sommes, on peut interroger le phénomène de la voix. Il n'y a qu'à prendre le texte de Schreber et à y voir distingués, comme je l'ai fait, ce que j'ai appelé message de code et code de message pour voir qu'il y a là moyen de saisir d'une façon non abstraite mais parfaitement déjà phénoménologisée la fonction de la voix en tant que telle. Moyennant quoi, on pourra commencer à se détacher de cette position invraisemblable qui consiste à mettre en question l'objectivité des voix de l'halluciné. Vous objectivez l'halluciné. En quoi ses voix seraient-elles moins objectives ? En quoi la voix sous prétexte qu'elle n'est pas sensorielle, serait-elle de l'irréel, de l'irréel, au nom de quoi ? C'est un préjugé qui date de je ne sais quelle étape archi-archaïque de la critique de la prétendue connaissance. Est-ce que la voix est irréelle, allons-nous dire de ce que nous la soumettions aux conditions de la communication scientifique, à savoir qu'il ne peut pas la faire reconnaître, cette voix qu'il entend; et la douleur, alors ? Est-ce qu'il peut la faire reconnaître ? Et pourtant ? Va-t-on discuter que la douleur soit réelle ? Le statut de la voix est à proprement parler encore à faire. Mais non seulement il est à faire, il est à faire entrer dans les catégories mentales du clinicien dont nous parlions précisément tout à l'heure qui, très certainement, même quand il réussit, je l'ai noté dans le même texte, quelque chose d'aussi heureux que d'apercevoir les choses qui se voyaient depuis probablement un bon bout de temps à l'œil nu mais que personne n'avait jamais relevées. A savoir qu'il y a de ces phénomènes de voix qui s'accompagnent de

mouvements laryngés et musculaires autour de l'appareil phonatoire et que ceci bien sûr a son importance, n'épuise certainement pas la question mais en tout cas, lui donne un mode d'abord. Ça n'a pas fait avancer pour autant, d'un pas de plus, le statut de la voix.

Ici, je voudrais quand même faire remarquer que c'est une bien grande ingratitude pour quiconque a un tout petit peu le sens clair de ce que Nietzsche appelait justement la généalogie de la morale ou d'autre chose. Ce serait tout à fait folie de méconnaître ce que le statut de la science préconise, — je parle de la nôtre — [et ce qu'elle] doit à Socrate qui se référait à sa voix. Il ne suffit pas de prétendre en finir avec, et se satisfaire ou croire qu'on a satisfait à un phénomène comme celui-là au fait que Socrate disait expressément référer à sa voix, pour dire, oh ben oui, il y avait dans un coin un truc qui tournait pas rond. Quand il s'agit de Socrate, il me semble difficile de ne pas saisir la cohérence de l'ensemble de son appareil, surtout étant donné que cet appareil était là pour fonctionner tout le temps à ciel ouvert. Nous pouvons avoir idée précisément qu'en fait la question du sujet, telle que je la pose, est parfaitement et totalement ouverte au niveau de Socrate quoique nous puissions penser de la façon dont nous ont été transmis ces entretiens qui étaient la base de son enseignement, arrangés, modifiés, enrichis de quelque façon que nous le supposions par tel ou tel et par Platon spécialement, il n'en reste pas moins que leur schéma est clair, que la décantation est parfaite de l'être de savoir et de l'être de vérité.

Il faut relire tout Platon avec ce fil conducteur qui nous conduit à ceci que, bien sûr, je vous ai appris entièrement à déchiffrer beaucoup plus loin, en appelant les choses par leur nom et en disant ce dont il s'agit dans le désir de savoir, à savoir l'ἄγαλμα. Mais laissons pour l'instant que ce à quoi Socrate répond est ceci : « quel est l'être de vérité de ce désir de savoir ? » Qu'est-ce qu'il veut dire quand ceci aboutit prétendument à la transcription platonicienne : « occupe-toi de ton âme ? » Nous le laisserons pour plus tard. Mais ce n'est pas pour rien que j'évoque ici Socrate, que je rappelle d'ailleurs cette clé : être de savoir et être de vérité. Je laisserai aujourd'hui aussi de côté une remarque que je pourrais faire sur cet emploi du terme de clé, alors que je viens de dire tout à l'heure que mon enseignement ne comporterait pas de mots clés.

C'est peut-être justement que la propriété des clés en question, c'est de ne pas avoir de serrure. Et en effet toute la question est là. Je veux simplement faire une remarque qui est celle que bien entendu chacun pourrait élever ici : alors, pourquoi Socrate n'a-t-il pas découvert, articulé l'inconscient ? La réponse bien sûr est déjà impliquée dans l'antérieur de mon discours : parce qu'il n'y avait pas notre science constituée. Si j'ai souligné à quel point la psy-

chanalyse dépend d'un statut assuré, suturé, de l'être de savoir, je pense que cela pourrait déjà passer pour une réponse suffisante, si justement la question ne se reportait pas simplement : pourquoi n'y avait-il pas au temps de Socrate à titre de départ une science ayant le statut de notre science, à celui que j'ai défini d'une certaine façon, précisément la suture du côté de la vérité ? Je n'irai pas bien loin, étant donné l'heure aujourd'hui dans ce sens. Mais comme c'est sur la voie de quelque chose qui nous importera beaucoup pour nous ramener dans ce dont il s'agit, à savoir la position du psychanalyste, à savoir ce que je voudrais pour la prochaine fois que quelqu'un apporte ici comme contribution, qu'on prenne un des meilleurs, un des plus grands et sur le point d'où il a apporté les choses de plus de relief, je prie qu'on reprenne ici mon article « Sur la théorie du symbolisme » qui a été fait en commentaire de l'article de Jones, et puis qu'on y mette en connexion ce qui est impliqué aussi, simplement indiqué dans mon article, à savoir la façon dont Jones a eu à se débrouiller avec le problème de la sexualité féminine pour autant qu'il intéresse le statut de la fonction phallique. Qu'on fasse la part des incohérences manifestes où glisse sans cesse son discours ou de la façon dont c'est le symptôme même auquel il a affaire qui lui rectifie et qui en quelque sorte réintègre et fait plus que suggérer, imposant en quelque sorte tout écrit — et contrairement à son intention — les formules mêmes topologiques qui sont les nôtres. Je voudrais que quelqu'un se livrât à cette petite manœuvre et ne me forçât pas une fois de plus à m'y exercer moi-même.

Quel extraordinaire texte que celui auquel je me suis attaqué dans cet article dont je parle, cet article sur le symbolisme. Il consiste en somme à nous dire, — vous le verrez dans le texte — à dire conformément en fin de compte aux choses que je suis arrivé à dire après lui, que ce n'est pas une métaphore de dire que le symbolisme est fait comme une métaphore, que c'est une vraie métaphore, que là la métaphore au lieu de s'éloigner, comme il s'exprime, du concret, s'en rapproche à toute volée. Qu'est-ce qu'il y a en fin de compte de plus vrai que cette direction ? Sinon qu'à la fin c'est faux tout de même parce que ce n'est pas une métaphore, c'est une métonymie. Pour le phallus avec la femme et avec ce qu'il introduit effectivement d'un relief extraordinaire concernant le déterminisme, la fonction, le sens même de l'homosexualité féminine, on peut dire que tout est dans le texte, sauf que l'auteur comprenne ce qu'il dit.

Est-ce qu'il n'y a pas là quelque chose où s'inscrit précisément ce rapport au symptôme dont je parle, qui est nécessité, qu'on peut sous l'autre face considérer qu'il n'a pu accéder aussi profondément au sens du symptôme qu'à en manquer la théorie ? Ainsi pouvons-nous nous demander ce qui fait que la science, la science grecque qui savait construire déjà d'admirables automates, n'a pas pris

son statut de science. C'est qu'il y a une autre voix, qui joue son rôle dans l'interrogation socratique. Je pense que vous l'évoquez avant que je la désigne. C'est celle qu'il appelle à déposer de temps en temps, d'une façon assez exemplaire, assez scandaleuse peut-être, nous n'en saurons jamais rien, pour les oreilles contemporaines, c'est la voix de l'esclave. Comment se fait-il que l'esclave réponde donc toujours si juste, réponde toujours si bien et aille droit à la vérité, à la qualité du nombre irrationnel qui répond à la diagonale du carré ? Est-ce que nous ne saisissons pas là ce dont il s'agit qui n'est justement rien d'autre que le statut du désir ?

Si ni Freud ni Socrate n'ont été, quelque dissolvant qu'ait été leur produit, n'ont été jusqu'à la critique sociale, car, après tout, que je sache, Socrate n'a pas introduit le matérialisme historique, encore qu'il fît un petit peu trembler sur leurs bases les statues des dieux. Il est tout à fait clair que ce n'était pas pour rien qu'Alcibiade coupait la queue de son chien, que ça n'était pas pour faire uniquement parler les gens, puisque ça ressemble un tout petit peu trop à une certaine affaire de mutilation des Hermès, qui, elle, a fait quelque bruit, pour qu'on comprenne que ceci n'était pas tout à fait sans relation avec la dialectique sur l'être de vérité.

Et ça, ce n'est pas de la critique sociale. Appelons ça de l'action directe. C'est de l'anarchisme, chose qui, comme vous le savez, n'est plus de nos façons. Socrate n'a pas fait de critique sociale et Freud non plus. C'est sans doute parce que l'un et l'autre avaient l'idée d'où se situait un problème économique extraordinairement important, celui des rapports du désir et de la jouissance. S'il n'y a pas eu de science antique, c'est parce qu'il fallait, pour qu'il y ait de la science, qu'il y ait l'industrie moderne. Et pour qu'il y ait de l'industrie moderne, il fallait que les esclaves ne soient pas des propriétés privées. Les propriétés privées, on les ménage, on ne les fait pas aussi vachement travailler que dans les régimes de liberté. Moyennant quoi, le problème de la jouissance dans le monde antique était résolu et de la façon dont je pense vous voyez clairement ce qu'il est, les êtres dévolus à la jouissance, à la jouissance pure et simple, c'était les esclaves, comme tout l'indique d'ailleurs. Au respect, contrairement à ce qu'on dit, qu'ils recueillaient, on ne maltraitait pas un esclave comme ça, surtout que c'était un capital, au fait qu'il suffit d'ouvrir Térence, sans parler d'autres, Euripide, pour s'apercevoir que tout ce qu'il y a de rapport de raffinement, de rapports courtois, de rapports amoureux, se passe toujours du côté d'êtres qui sont dans la condition servile. Et le *nihil humani a me alienum* de Térence désigne l'esclave, cela n'a pas d'autre sens. Pourquoi irait-on dire une connerie pareille, s'il ne s'agissait pas de dire : je vais là où va l'humanité : aux esclaves.

La jouissance du monde antique, c'est l'esclave ; il est ce parc réservé de la jouissance, si je puis dire. C'est cela qui a été le facteur d'inertie qui fait que la science ni du même coup l'être du sujet n'ont pu se lever. Sans doute le problème de la jouissance se pose pour nous dans d'autres termes, et certainement, du fait du capitalisme, dans des termes un peu plus compliqués. Il n'en reste pas moins qu'à un certain endroit, Freud l'a pointé du doigt, et que nous aurons, à propos du *Malaise dans la civilisation*, à repasser par cette route pour reprendre notre fil.

# Leçon XV

*27 avril 1966*
*(Séminaire fermé)*

Bon. *Inter*, comme on dit, *inter* en latin. C'est Saint Augustin qui commence comme ça une sorte d'énoncé qui a fini par s'éroder à force de courir : *inter urinas et feces nascimur.* C'était un délicat. Cette remarque qui en elle-même ne semblerait pas comporter de conséquences infinies puisqu'aussi bien on en est né de ce périnée, il faut quand même bien dire qu'on court après. Il est certain que si Saint Augustin avait des raisons de s'en souvenir, c'était pour d'autres raisons qui nous intéressent tous, en ce sens que ce n'est pas à titre de vivant, de corps, que nous naissons inter urinas et fèces, mais à titre de sujet.

C'est bien pour ça que ça ne se limite pas à être un mauvais souvenir mais à être quelque chose qui, au moins pour nous qui sommes là, nous sollicite présentement cette année, de nous intéresser vivement à l'objet dont il se trouve, qu'au moins l'un d'entre eux, se trouve en connexion avec ses environs. Au moins l'un d'entre eux et même deux, le deuxième, à savoir le pénis, se trouvant occuper dans cette détermination du sujet une place tout à fait fondamentale.

La façon dont Freud articule ce nœud introduit une grande nouveauté quant à la nature du sujet. Il est particulièrement opportun de se le rappeler quand la nécessité de l'avènement de ce sujet nous la fait venir d'un tout autre côté, à savoir du « je pense ». Et vous devez bien sentir que si je prends tellement de soin de l'articuler à partir du « je pense », c'est bien sûr, pour vous ramener au terrain freudien qui vous permettra de concevoir pourquoi c'est le sujet que nous saisissons dans sa pureté au niveau du « je pense » à cette connexion étroite avec deux objets *a* si incongrûment situés.

Il faut dire d'ailleurs, que nous, qui ne sommes pas de parti-pris, nous n'avons pas de visée spéciale vers l'humiliation de l'homme, nous nous apercevrons qu'il y a deux autres objets *a*, chose curieuse, restés même dans la théorie freudienne à demi dans l'ombre, encore qu'ils y jouent leur rôle d'instance active, à savoir le regard et la voix. Je pense que la prochaine fois, je reviendrai

sur le regard. J'ai fait deux et même trois célèbres séminaires, comme on dit, dans la première année de mes conférences ici, où j'ai tenté pour vous de vous faire sentir la dimension où s'inscrit cet objet qu'on appelle le regard. Certains d'entre vous s'en souviennent sûrement. Ceux qui viennent depuis longtemps à mon séminaire ne peuvent pas en avoir laissé passer l'importance. Et puisque j'aurai l'occasion, je pense, la prochaine fois d'y mettre tout l'accent, je voudrais dès aujourd'hui, — à ceux qui représentent le bataillon sacré de mon assistance, à savoir vous autres, — de vous recommander d'ici-là, parce que ça rendra beaucoup plus intelligible les références que j'y ferai, ce qui est paru dans le très brillant bouquin qui vient de sortir de notre ami Michel Foucault, qui est paru dans le premier chapitre de ce livre sous le titre : « les Suivantes », chapitre I du livre de Michel Foucault, intitulé, pour ceux qui sont aujourd'hui durs de l'oreille, in-ti-tu-lé : *Les mots et les choses*. C'est un beau titre. De toute façon, ce livre ne vous décevra pas et en vous recommandant la lecture du premier chapitre, je suis en tout cas bien sûr de ne pas le desservir ; car il suffira que vous ayez lu ce premier chapitre pour, voracement, vous jeter sur tous les autres.

Néanmoins j'aimerais qu'au moins un certain nombre d'entre vous ait lu ce premier chapitre d'ici la prochaine fois parce qu'il est difficile de n'y pas voir inscrit en une description extraordinairement élégante ce qui est précisément cette double dimension que, si vous vous souvenez, j'avais représentée autrefois par deux triangles opposés : celui

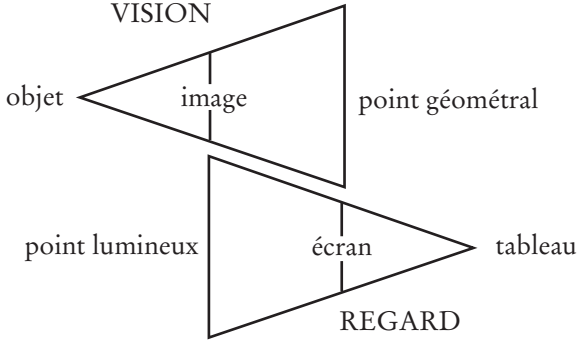


Fig. XV- 1

de la vision avec ici cet objet idéal qu'on appelle l'œil et qui est censé constituer le sommet du plan de la vision et ce qui dans le sens inverse s'inscrit sous la forme du regard. Quand vous aurez lu ce chapitre, vous pourrez, vous serez beaucoup plus à l'aise pour entendre ce que j'y donnerai la prochaine fois comme suite.

Autre petite lecture, genre distraction, pour lire sous la douche, comme on dit, il y a un excellent livre qui vient de paraître sous le titre : *Paradoxe de la conscience,* rédigé par quelqu'un que nous estimons tous, j'imagine, parce que nous avons tous ouvert, à quelque moment, quelques-uns de ses livres nourris de la plus grande érudition scientifique, qui s'appelle Monsieur Ruyer. On prononce Ruyer, paraît-il. Raymond Ruyer, professeur à la Faculté des lettres de Nancy, Monsieur Ruyer, qui, dans cette retraite provinciale poursuit depuis de longues années un travail d'élaboration extraordinairement important du point de vue épistémologique, vous donne là, une sorte de recueil d'anecdotes, qui, je dirai, a à mes yeux une valeur cathartique tout à fait extraordinaire : celle de réduire, en effet, ce qu'on peut appeler les paradoxes de la conscience à la forme d'une sorte d'*Almanach Vermot,* ce qui est tout de même assez intéressant, je veux dire, les met à leur place, à leur place en somme de bonnes histoires. Il semblerait que depuis un bon moment les paradoxes qui nous attirent doivent être autre chose que des paradoxes de la conscience.

Bref, sous cette rubrique, vous verrez résumer toute sorte de paradoxes dont certains extrêmement importants, justement en ceci qu'ils ne sont pas des paradoxes de la conscience mais quand on les réduit au niveau de la conscience ils ne signifient plus rien que des futilités. C'est une lecture extrêmement salubre et il semble qu'une bonne part du programme de philosophie devrait être mise définitivement hors du champ de l'enseignement après ce livre qui montre l'exacte portée d'un certain nombre de problèmes qui n'en sont pas.

Que pourrais-je vous recommander encore ? Il y a dans les deux derniers numéros d'*Esprit,* un commentaire par quelqu'un qu'on m'affirme être un révérend père dominicain et qui signe Jacques M. Pohier et qui se consacre à l'examen d'un livre auquel on a fait beaucoup d'allusion ici et auquel Monsieur Tort a donné sa sanction définitive. Il reste néanmoins que, il y a d'autre point de vue de l'aborder et que le point de vue du religieux n'est pas du tout à négliger, et je vous prie de lire cet article. Vous y verrez la façon dont, mon enseignement peut-être utilisé à l'occasion, dans une perspective religieuse quand on le fait honnêtement. Ce sera un heureux contraste avec l'usage qu'on en fait précisément dans l'autre livre que je ne désigne ici que d'une façon indirecte.

Que vous conseiller encore ? Ben, mon Dieu, je crois que c'est là toutes mes petites ressources. Tout de même, vous allez voir qu'aujourd'hui nous allons mettre à l'ordre du jour l'examen d'un article de Jones car l'intérêt de ces séminaires fermés, c'est de nous livrer à des travaux d'étude et de commentaire pour autant qu'ils peuvent fournir matériau, référence et aussi quelquefois initiation de méthode à notre recherche, et cet article de Jones que nous allons voir, aujourd'hui qui s'appelle « Développement précoce de la sexualité féminine », et

qui est paru en 1927, je vous signale, je vous signale parce que Jones a commis deux autres articles aussi importants que celui-ci, et que le second comme ce premier, non pas le troisième mais après tout, on peut s'en passer, ont été traduit, — cela m'a été rappelé d'une façon qui m'a paru assez heureuse, car je l'avais complètement oublié, — ont été traduit dans le numéro 7 de *La psychanalyse* consacré à la sexualité féminine, numéros qui ne sont peut-être pas épuisés, de sorte que, mon Dieu, pour ceux d'entre vous qui n'ont pas une trop grande familiarité avec la langue anglaise, ceci vous facilitera rétrospectivement, je pense, pour ceux qui n'ont pas encore lu le premier article, de bien saisir ce que nous arriverons à dire aujourd'hui sur cet article, et lisant l'autre, d'y trouver l'amorce de travaux futurs que j'espère, puisque j'espère que j'obtiendrai autant de bonnes volontés pour les prochains séminaires fermés que j'en ai obtenues pour celui-ci, en m'y prenant d'une façon un peu à court terme qui mérite d'être soulignée ici pour introduire les personnes qui ont bien voulu, sur ma demande, s'y dévouer.

Vous y trouverez, en outre, dans ce numéro sur la sexualité féminine, sous le titre de « La féminité en tant que mascarade », qui est exactement la traduction du titre anglais, un excellent article d'une excellente psychanalyste, qui s'appelle Madame Joan Riviere, qui a toujours pris les positions les plus pertinentes sur tous les sujets de la psychanalyse et tout à fait spécialement, je vous le dis en passant, sur le sujet de la psychanalyse d'enfant.

Vous voyez que vous ne manquez pas d'objets de travail, le plus pressé étant de lire le Michel Foucault pour la prochaine fois. Alors, comme je tiens beaucoup à cette collaboration, *from the floor,* comme on dit, d'un séminaire fermé, je vais donner la parole tout de suite à Mademoiselle Muriel Drazien qui a bien voulu faire à votre usage une sorte de présentation, d'introduction de cet article de Jones qui s'appelle « Développement précoce » ou « Premier développement, — comme il vous conviendra, — de la sexualité féminine ». Vous allez voir d'abord de quoi il retourne et j'espère que j'arriverai à vous montrer l'usage que j'entends en faire.

***Mademoiselle M. Drazien –*** [écrit au tableau : *unseen man, unseeing man*] C'est un terme, *unseen man,* qui est présent dans le texte original de Jones et qui est traduit en français très exactement mais qui, forcément, manque un petit peu de… piquant. Qu'y a-t-il chez la femme qui corresponde à la crainte de castration chez l'homme ? Qu'est-ce qui différencie le développement de la femme homosexuelle de celui de la femme hétérosexuelle ? Voilà les deux questions qu'Ernest Jones se pose et que son article « Early development of female sexuality », paru dans *The International Journal of Psychoanalysis* en 1927, vise à élucider.

Très vite, dans le fait de cerner la première question, Jones centre le problème autour du concept de castration et c'est en ce point qu'il s'arrête pour essayer d'élaborer un concept plus concret et plus satisfaisant au déroulement d'un certain fil conducteur de cet article qui est annoncé dès le premier paragraphe. C'est là que Jones évoque des notions de mystification et de préjugés chez les auteurs écrivant au sujet de la sexualité féminine, que les analystes diminuaient l'importance de l'organe génital féminin et avaient donc adopté une position phallocentrique, comme il dit, à propos de ces questions. Que ces fils conducteurs soient pour Jones l'occasion de remettre en question tout le concept de castration en faisant jaillir ces points où il est lui-même insatisfait de la formulation donnée alors de ce concept n'empêchera pas que Jones s'y prend lui-même dans ce fil, aux divers moments où il parle de la réalité biologique comme fondamentale, quand il souligne le rôle primordial de l'organe sexuel mâle, *the all important part normally played in male sexuality by the genital organ,* quand il parle de la menace partielle que représente la castration,

> *« La castration n'est qu'une menace partielle, si importante soit-elle, de la perte de capacité à l'acte sexuel et du plaisir sexuel »,*

quand il fait remarquer que la femme est sous une dépendance étroite à l'égard de l'homme en ce qui concerne sa gratification.

> *« Pour des raisons physiologiques évidentes, la femme est beaucoup plus dépendante à l'égard de son partenaire pour sa gratification que l'homme à l'égard du sien. Vénus a eu beaucoup plus d'ennui avec Adonis que Pluton n'a eu avec Perséphone. »*

Enfin quand il précise ce qui est pour lui la condition même de la sexualité normale,

> *« Pour ces deux cas,* (en parlant des inversions) *la situation primordialement difficile, c'est l'union, simple mais fondamentale, entre le pénis et le vagin. »*

Le parti-pris inconscient, comme l'appela Karen Horney, a contribué nous dit Jones, à considérer les questions touchant la sexualité beaucoup trop du point de vue masculin et a donc jeté dans une position de méconnu ce qu'il appelle les conflits fondamentaux :

> *« En essayant de répondre à cette question, c'est-à-dire de rendre compte du fait que les femmes souffrent de cette terreur au moins autant que les hommes, j'en vins à la conclusion que le concept de castration a, par certains côtés, entravé notre appréciation des conflits fondamentaux ».*

Le concept incontestablement plus général et plus abstrait auquel Jones aboutit est celui d'ἀφάνισις.

> *« Cet* ἀφάνισις *sera la disparition totale, irrévocable, de toute capacité à l'acte sexuel ou au plaisir de cet acte. Ce serait donc la crainte (dread en anglais qui est encore plus…) la crainte de cette situation qui est commune aux deux sexes ».*

A propos d'ἀφάνισις, nous avons pensé que ce terme pouvait correspondre, au niveau clinique, à rien d'autre que la disparition du désir, tel que nous l'entendons. A ce moment-là, la crainte d'ἀφάνισις se traduirait par la crainte de la disparition du désir ce qui nous paraît l'envers d'une de ces médailles ou bien désir de ne pas perdre le désir, ou bien désir de ne pas désirer. En tout cas Jones n'ira pas plus loin dans le développement de ce concept qu'il applique à ces fins utiles et nous pouvons supposer qu'il ne suffisait pas, ni à lui-même, ni à une formulation plus rigoureuse, de ce que représente la castration féminine.

Nous suivons Jones jusqu'à la deuxième question maintenant, qu'il aborde par un aperçu du développement normal de la fille, le stade oral, le stade anal, l'identification à la mère au stade bouche-anus-vagin; suivi bientôt, comme il dit, par l'envie du pénis. En précisant la distinction d'envie de pénis pré et post-œdipienne, ou auto — et allo — érotique, Jones rappelle la fonction dans la régression comme défense contre une privation à ce dernier stade, privation à ne jamais partager un pénis avec son père dans le coït, ce qui renverrait la petite fille à sa première envie de pénis, c'est-à-dire d'avoir son propre pénis à elle.

C'est à ce moment que la fille doit choisir, point de bifurcation entre son attachement incestueux au père et sa propre féminité. Elle doit renoncer ou bien à son objet ou bien à son sexe, souligne Jones. Il lui est impossible de garder les deux. Je crois que ça mérite, à ce moment-là, de vous lire le paragraphe où il précise :

> *« Il n'existe que deux possibilités d'expression de la libido dans cette situation et ces deux voies peuvent être empruntées l'une et l'autre. La fille doit choisir grosso modo entre abandonner son attachement érotique au père et l'abandon de sa féminité, c'est-à-dire son identification anale à la mère. Elle doit changer d'objet ou de désir. Il lui est impossible de garder les deux. Elle doit renoncer soit au père, soit au vagin, y compris les vagins pré-génitaux; dans le premier cas, les désirs féminins s'épanouissent à un niveau adulte, c'est-à-dire charme érotique diffus, narcissisme, attitude vaginale positive envers le coït, culminant dans la grossesse et l'accouchement et sont transférés à des objets plus accessibles. »*

*Dans le second cas, le lien avec le père est conservé mais cette relation d'objet est transformée en identification, c'est-à-dire en com-plexe du pénis. Les filles qui renoncent à l'objet poursuivent un développement normal tandis que dans le deuxième cas, où le sujet abandonne son sexe, le non-abandon de l'objet se transforme en identification et c'est celui-ci le cas de l'homosexuelle. La divergence mentionnée qui, y a-t-il besoin de le dire, est toujours une question de degré entre celles qui renoncent à leur libido d'objet (le père) et celles qui renoncent à leur libido de sujet (le sexe), se retrouve dans le champ de l'homosexualité féminine ».*

Donc, Jones opère une division à l'intérieur du groupe homosexuel. On peut y distinguer deux grands groupes :

1 – les femmes qui conservent leur intérêt pour les hommes mais qui ont à cœur de se faire accepter par les hommes comme étant des leurs. A ce groupe appartient un certain type de femmes qui se plaignent sans cesse de l'injustice du sort de la femme et du mauvais traitement des hommes à leur égard.

2 – celles qui n'ont que peu ou pas d'intérêt pour les hommes mais dont la libido est centrée sur les femmes. L'analyse montre que cet intérêt pour les femmes est un moyen substitutif de jouir de la féminité. Elles utilisent simplement d'autres femmes comme exhibées à leur place.

C'est nous qui soulignons maintenant que par la première division que Jones opère, ce sont dans ces deux sous-groupes d'homosexuelles, toutes des femmes ayant choisi de garder leur objet (le père) et de renoncer à leur sexe. C'est ici qu'il faut suivre attentivement l'exposé de Jones pour voir ce qui se passe :

*« Il est facile de voir que le premier groupe, ainsi décrit, recouvre le mode spécifique des sujets qui avaient préféré abandonner leur sexe ; tandis que le deuxième groupe correspond au sujet ayant abandonné l'objet (le père) et se substitue à lui par identification.* (Alors, je répète) : *tandis que le deuxième groupe correspond au sujet ayant abandonné l'objet : (le père). Les femmes appartenant au second groupe s'identifient aussi avec l'objet d'amour mais cet objet perd alors tout intérêt pour elles. Leur relation d'objet externe à l'autre femme est très imparfaite car elle ne représente dès lors que leur propre féminité au moyen de l'identification et leur but est d'en obtenir par substitution la gratification de la part d'un homme qui leur reste invisible, le père incorporé en elle. »*

Et voilà l'homme qui leur reste invisible : *unseen man.* D'après ces descrip-

tions, on ne peut que remarquer que cet intérêt pour les femmes, en quelque sorte fuyant, semble porter sur un attribut sans qu'il y ait de véritable relation d'objet. Que pourrait-on y comprendre s'il s'agit là d'une identification double, d'une part, au père, d'autre part à l'amante ? Nous proposons qu'il s'agit dans cet exemple d'une opération symbolique :

1 – que l'amante est le symbole de la féminité perdue plutôt que la féminité à laquelle le sujet aurait renoncé,

2 – cet homme qui lui est invisible, *the unseen man,* ce qui ne veut pas dire *the unseeing man,* le père ou plutôt ce qui de lui voit, ce qui de lui est *seeing*, l'œil, symbole déjà évoqué par Jones dans sa théorie du symbolisme et précisée par lui en ce lieu comme phallique, est le véritable objet car sa présence est nécessaire, voire indispensable, à l'accomplissement du rite destiné à rendre au père ce qu'il n'a pas donné.

Pour vous laisser une image très saisissante de ce type de relation, je voudrais vous lire un épisode qui est vu par le narrateur, Marcel, dans *Du côté de chez Swann,* dans un moment où lui, par le hasard, si on veut, est aussi *unseen* d'ailleurs, c'est-à-dire, s'il est caché, il est caché par les circonstances et la scène se déroule devant lui sans qu'on sache qu'il est là. Évidemment, toute la scène est intéressante. Je vous rapporte simplement quelques lignes :

> *« Dans l'échancrure de son corsage de crêpe Mademoiselle Vinteuil sentit que son amie piquait un baiser. Elle poussa un petit cri, s'échappa et elles se poursuivirent en sautant, faisant voleter leurs larges manches comme des ailes et gloussant et piaillant comme des oiseaux amoureux. Puis Mademoiselle Vinteuil finit par tomber sur le canapé recouverte par le corps de son amie. Mais celle-ci tournait le dos à la petite table sur laquelle était placé le portrait de l'ancien professeur de piano. »*

***Docteur J. Lacan –*** Qui était son père.

***Mlle M. Drazien –***

> *« Mademoiselle Vinteuil comprit que son amie ne le verrait pas si elle n'attirait pas sur lui son attention et elle lui dit, comme si elle venait seulement de le remarquer : "Oh, ce portrait de mon père qui nous regarde. Je ne sais pas qui a pu le mettre là ? J'ai pourtant dit vingt fois que ce n'était pas sa place". Je me souviens que c'était les mots que Monsieur Vinteuil avait dit à mon père à propos du morceau de musique. Ce portrait leur servirait sans doute habituellement pour des profanations rituelles car son amie lui répondit par ces paroles qui devaient faire par-*

> *tie de ses réponses liturgiques : "Mais laisse le donc où il est. Il n'est plus là pour nous embêter. Crois-tu qu'il pleurnicherait et qu'il voudrait te mettre ton manteau s'il te voyait là la fenêtre ouverte, ce vilain singe", Mademoiselle Vinteuil répondit par des paroles de reproche. "Voyons, voyons…"»*

Et plus loin :

> *«… Elle ne put résister à l'attrait du plaisir qu'elle éprouverait a être traitée avec douceur par une personne si implacable envers un mort sans défense. Elle sauta sur les genoux de son amie et lui tendit chastement son front à baiser comme elle aurait pu le faire si elle avait été sa fille, sentant avec délice qu'elles allaient ainsi toutes deux au bout de la cruauté en ravissant à Monsieur Vinteuil, jusque dans le tombeau, sa paternité.»*

Et plus loin, c'est le narrateur qui parle :

> *«Je savais maintenant, pour toutes les souffrances que pendant sa vie Monsieur Vinteuil avait supportées à cause de sa fille, ce qu'après la mort, il avait reçu d'elle en salaire.»*

***Docteur J. Lacan –*** Merci Mademoiselle. Bon. Mademoiselle Drazien, en somme, vous a donné une introduction, une introduction, ma foi rapide. Elle n'est pas… et après tout nous n'avons nullement à lui en faire reproche puisque c'est une introduction. Elle a mis deux choses très importantes en relief concernant cet article qui, quoique court, comporte par exemple certains détours qu'elle a cru devoir élider sur l'idée de privation et celle de frustration qui s'ensuit, les rapports de la privation à la castration, tous termes qui sont pour nous, — ceux tout au moins qui se souviennent de ce que j'enseigne, — d'une assez grande importance.

Mais elle n'a pas mal fait néanmoins puisque pour vous, qui êtes dans la position toujours difficile de l'auditeur, ce qui est mis en relief ce sont deux termes ; d'une part la notion d'ἀφάνισις et d'autre part, la façon dont Freud, non ! dont Jones dans le souci qu'il a de chercher ce qu'il en est de la castration chez la femme, se voit reporter sur certaines positions qui comportent des références qu'on peut qualifier, à proprement parler, de références de structure. Ces références de structure, il est clair, — vous vous reporterez à cet article — qu'il ne sait pas les organiser. Il ne sait pas les organiser en raison du même souci qui est celui qui guide son article sur le symbolisme, à savoir de pointer d'une façon qui soit rigoureuse et valable, ce qui constitue les amarres de la théorie freudienne de l'inconscient.

Le symbolisme a pris toute une série de fils qui se sont détachés du tronc freudien principal, la valeur de quelque chose qui permet l'utilisation symbolique, au sens courant du terme, des éléments mis en valeur par le maniement de l'inconscient. Cette utilisation symbolique, celle qui fait que Jung voit dans le serpent le symbole de la libido, par exemple, c'est quelque chose à quoi Freud s'est opposé de la façon la plus ferme, en disant que le serpent est, s'il est le symbole de quelque chose, il est la représentation du phallus. Moyennant quoi Freud… Jones — deux fois que je fais le lapsus, — Jones fait de grands efforts pour nous montrer la métaphore, puisqu'en fin de compte c'est bien à cette référence linguistique qu'il est obligé pour nous montrer la métaphore se développant dans deux sens.

Dans un sens, de toujours plus grande légèreté de contenu, on ne peut pas se référer à un autre registre, encore que ce ne soit pas le terme qu'il emploie mais il est forcé d'en employer tellement d'autres qui sont toutes, qui sont tous du même ordre, à savoir d'une sorte de raréfaction, de vidage ou d'abstraction, ou de généralisation, bref, de respect dans cette sorte d'ordonnance, de hiérarchie concernant la consistance de l'objet qui est celle d'une théorie enfin classique de la connaissance que — on voit bien que ce dont il s'agit, — c'est de nous montrer que le symbole n'a en aucun cas cette fonction. Que le symbole tout au contraire est ce quelque chose qui nous ramène à ce qu'il appelle, dans son langage et comme il peut, les idées primaires, à savoir quelque chose qui se distingue par un caractère à la fois de concret, de particulier, d'unique, d'intéressant la totalité, si on peut dire, et la spécificité de l'individu dans sa vie même, dirons-nous, pour ne pas employer le terme que bien entendu il évite, qui n'est autre que le terme d'être.

Il est bien clair pourtant que quand il fait référence à ces idées primaires et qu'il y inscrit justement des termes concernant ce qui est l'être, à savoir la naissance, la mort, les relations avec les proches par exemple, il désigne lui-même quelque chose qui n'est pas un donné biologique, mais bien au contraire une articulation qui transcende, qui transpose, qui transcrit ce donné biologique à l'intérieur de conditions d'existence qui ne se situent que dans des relations d'être.

Toute l'ambiguïté de l'article sur le symbolisme de Jones tient là. Néanmoins ce qu'il vise et son effort, principalement pour montrer que ce dont il s'agit dans le symbolisme, cerne quelque chose qu'il ne sait pas désigner mais qu'il cerne tout de même en quelque sorte du mouvement propre de son élan, de son expérience à lui, concrète, de ce dont il s'agit dans l'analyse, il arrive à ce résultat de mettre d'une façon tellement unique des symboles du phallus, qu'il nous force bien à nous poser la question, en fin de compte, de ce que c'est que le phallus

dans l'ordre symbolique. Il ne nous convainc pas, loin de là, que le phallus est purement et simplement le pénis. Mais il laisse ouverte la question de la valeur centrale qu'ont un certain nombre d'entités dont le phallus est celle qui se présente avec le maximum d'incarnation quoique ne se présentant que derrière un voile, voile qu'il n'a pas levé.

C'est pour ceci, je ferai reprendre cet article par quelqu'un qui l'a préparé pour aujourd'hui mais qui préfère en somme de lui-même le remettre à une étape ultérieure, c'est-à-dire disons à notre prochain séminaire fermé, je reprendrai, à l'occasion, en commentaire, les détails de cet article sur « La théorie du symbolisme », mais je vous ai averti d'ores et déjà qu'il y a un article de moi qui est paru, si mon souvenir est bon, dans *La psychanalyse,* n° 6. C'est le numéro 6 où c'est paru ?

***M. Safouan –*** Cinq.

***Docteur J. Lacan –*** … Cinq, « Sur la théorie du symbolisme chez Jones ». Ce que nous faisons aujourd'hui a, par rapport à ce que j'aurai à développer donc dans les prochaines séminaires sur la fonction de l'objet *a*, une certaine valeur de — je ne dirai pas d'anticipation, — mais d'horizon. Car, en fin de compte, il y a un rapport entre la place de l'objet *a* en tant qu'elle est fondamentale, qu'elle nous permet dans un certain mode de structure qui n'a pas d'autre nom que celui du fantasme de comprendre la fonction déterminante, déterminante à la manière d'un support ou d'une monture, ai-je dit, qu'a dans la détermination de la refente *a*.

Cet objet *a*, comme je vous l'ai indiqué dans mon discours de tout à l'heure et bien sûr ce n'est pas une nouveauté, se présente sous, non pas quatre formes, mais disons quatre versants, en raison de la façon dont il s'insère sur deux versants d'abord, la demande et le désir, sur le versant de la demande ce sont les objets que nous connaissons sous les espèces du sein, au sens et dans la fonction qu'on lui donne dans la psychanalyse, et de l'excrément ou encore, comme on s'exprime, fèces.

L'autre versant est celui qu'a la relation du désir ; c'est donc une fonction d'un degré plus élevé car je le fais remarquer en passant : la lecture tout à l'heure du texte français qu'a faite Mademoiselle Drazien y révèle une inexactitude, ce qui était traduit par le désir à une certaine place, à savoir que l'homosexuelle était amenée à renoncer à son désir pour l'objet, pour ne pas renoncer à son sexe, est inexact. En anglais, c'est *the wish,* et du moment que c'est *the wish,* ce n'est pas le désir, c'est le vœu ou la demande.

Le désir, nous en avons ici situé la place topologique suffisamment par rapport à la demande pour que vous conceviez ce que je veux dire quand je dis, je parle d'un autre versant, à propos de la fonction de deux objets *a*, à savoir du

regard et de la voix. Dans les deux couples se fait une opposition qui, du sujet à l'Autre peut se situer ainsi : demande *de* l'Autre, c'est l'objet *a*, fèces ; demande *à* l'Autre : c'est l'objet *a*, sein. Eh bien, la même opposition existe, quoiqu'elle ne puisse que vous paraître encore plus obscure, puisque je ne vous l'ai pas expliquée. Il y a aussi quelques formes : non pas ! l'obscurité n'est pas sur le désir de l'Autre, que vous sentirez déjà immédiatement supporté par la voix, que ce désir *à* l'Autre qui représente une dimension que j'espère, à propos du regard, pouvoir vous ouvrir.

Mais, au cœur de cette fonction de l'objet *a*, il est clair que nous devons trouver ce qui est tout à fait central à l'institution, à l'instauration de la fonction du sujet. C'est à très proprement parler la fonction que vient occuper à la même place le phallus qui, précisément, n'a absolument pas le même caractère concernant ce qu'on pourrait appeler comme une question commune englobant dans sa parenthèse l'ensemble des objets en question. Il n'a pas, il n'entre pas comme organe, puisqu'en fin de compte dans tous ces cas, et si matériels que puissent vous paraître deux d'entre eux, il s'agit bel et bien dans tous les cas d'un représentant organique.

Assurément, il semble déjà moins substantiel, moins saisissable, au niveau du regard et de la voix mais ça n'est néanmoins pas en raison simplement d'une sorte de différence d'échelle, de différence scalaire, comme on dirait, dans le caractère insaisissable que nous trouvons ici le phallus. Le phallus entre, comme tel, dans une certaine fonction qu'il s'agit maintenant de définir et qui à proprement parler ne peut se définir que dans la référence du signifiant. La double dimension qui se révèle ici est, vous le verrez, quelque chose qui différencie le caractère se dérobant, le caractère insaisissable de la substantialité de l'objet *a* quand il s'agit du regard et de la voix, ce caractère se dérobant, caractère insaisissable n'est absolument pas de la même nature quant à ces deux objets et quant au phallus.

Que se passe-t-il quand quelqu'un comme Monsieur Jones, je le dis, nourri, inspiré du style même le plus pur de la première recherche analytique dans la valeur de découverte qu'avaient les réalités de l'expérience, ne pouvait encore d'aucune façon être réduit à n'avoir pas pu être peu à peu réaspiré dans une série de voies, de traces qui représentent à proprement parler, par rapport à cette expérience, une rationalisation et qui est toute celle qui a fait se développer la psychanalyse dans une voie qui, à quelque titre, mérite d'être située dans quelque parallélisme par rapport à la réduction, si l'on peut dire, éducative qu'Anna Freud a faite de la psychanalyse au niveau des enfants ?

Toute masquée que puisse être telle inflexion de la psychanalyse au regard de l'adulte, nous pouvons dire que tout ce qui fait intervenir dans l'état actuel des

choses et tel que ceci a été exprimé, quelque référence que ce soit à la réalité ou encore à l'institution d'un moi meilleur, moins distordu, plus fort comme on dit, tout ceci ne consiste qu'à l'avoir fait rentrer dans des voies que l'analyse nous a permis d'imaginer : dans le registre du développement dans le sens d'une orthopédie fondamentalement qui dissipe à proprement parler le sens de l'expérience psychanalytique. Jones n'en est certes pas là et le fait de ce qu'il produit devant nous représente bien quelque chose qui tend à retrouver des points d'appui dans un certain nombre de références reçues. C'est à ceci que Mademoiselle Drazien a fait allusion en parlant d'un certain nombre de recours à ce qu'on peut appeler un certain nombre de préjugés scientifiques : primauté, par exemple, de la référence biologique, pourquoi primauté ? Il n'est absolument pas, bien entendu, question de la négliger, ni même de ne pas dire qu'en fin de compte elle est première, mais assurément la poser premièrement comme première, c'est là qu'est toute l'erreur car ce dont il s'agit, à l'occasion, c'est de la prouver. Or, elle n'est pas prouvée. Elle n'est pas prouvée au départ au moins quand nous nous trouvons devant un phénomène aussi paradoxal que la généralité du complexe de castration pour autant que généralité veut dire aussi incidence dans les deux sexes, les deux sexes ne se trouvant pas par rapport à ce quelque chose qui se présente d'abord et d'une façon fondamentale, comme dessinant la structure de ce complexe de castration, comporte quelque chose qui se rapporte à une partie et à une partie seulement de l'appareil génital, dans la partie qui vient s'offrir de façon manifeste et visible et en quelque sorte prégnante et d'un point de vue de *Gestalt* qui est chez l'homme, le pénis. Non pas privilège mais privilège qui prend une valeur, si l'on peut dire, de phanie, de manifestation et où c'est comme tel, semble-t-il tout au moins au premier abord, qu'il s'introduit avec une valeur prévalente.

Tel est en d'autres termes la fonction que va prendre le complexe de castration, si nous l'examinons sous un certain biais. Eh bien, il est excessivement remarquable que la première démarche de Jones aille dans le sens d'une subjectivation. Je donne à ce mot le poids qu'il peut prendre ici étant donné ce que j'énonce de la définition du sujet depuis déjà presque deux ans et depuis beaucoup plus longtemps, bien sûr, pour ceux qui viennent ici depuis plus ou moins toujours.

Nous ne pouvons pas ne pas voir, si nous sommes déjà un peu rompus à cette perspective, la relation qu'a l'introduction par Jones du terme d'ἀφάνισις, à propos du complexe de castration, avec ce que je vous ai représenté de l'essence du sujet, à savoir ce fading, ce perpétuel mouvement d'occultation derrière le signifiant ou d'émergence intervallaire qui définit comme tel le sujet dans son fondement, dans son statut, dans ce qui constitue l'être du sujet.

Il y a quelque chose de tordu qui permet d'aborder d'une façon toute différente la relation être/non-être. Non pas d'une façon qui en quelque sorte s'en extrait comme si un jugement pouvait quelque part saisir la relation de l'être et du non-être. Mais d'une façon qui y est, en quelque sorte profondément impliquée, nous fait saisir que nous ne saurions d'aucune façon spéculer, raisonner, structurer tout ce qu'il en est du sujet, sans partir de ceci que nous-mêmes comme sujet, soyons impliqués dans cette profonde duplicité qui est la même chose que le cogito cartésien dégage en se fixant sur un point de plus en plus réduit à l'idéal jusqu'à être, lui, de néant qui est le *je pense. Je pense* ne voulant rien dire à lui tout seul, ce qui permet d'écarter, de diviser, de montrer, à quelle torsion il faut que nous supposions que soit en quelque sorte soumis cette subsistance du sujet pour qu'il puisse apparaître dans une telle perspective que l'être est dissocié entre l'être antérieur à la pensée et l'être que la pensée fait surgir : l'être du *je suis* de celui qui pense, l'être qui est amené à l'émergence du fait que celui qui pense dit : *donc je suis.*

L'ἀφάνισις de Jones n'est absolument concevable que dans la dimension d'un tel être. Car, comment lui-même nous l'articule-t-il ? Quel pourrait être le recul de quoi que ce soit qui ne soit pas de l'ordre du sujet par rapport à une crainte de perdre la capacité de ce qui est dit en anglais :

1 – *capacity*

2 – le terme *sexual enjoyment.*

Je sais qu'il est très difficile de donner un support qui soit équivalent à notre mot français jouissance à ce qu'il désigne en anglais. *Enjoyment* n'a pas les mêmes résonances que jouissance et il faudrait en quelque sorte le combiner avec le terme de *Lust* qui serait peut-être un peu meilleur. Quoi qu'il en soit, cette dimension de la jouissance dont je vous ai marqué la dernière fois que nous allions l'introduire, qu'elle est en quelque sorte un terme qui pose par lui-même des problèmes essentiels que nous ne pouvions véritablement introduire qu'après avoir donné son statut au *je suis* du *je pense.*

La jouissance, pour nous, ne peut être qu'identique à toute présence des corps. La jouissance ne s'appréhende, ne se conçoit que de ce qui est corps. Et d'où jamais ne pourrait-il surgir d'un corps quelque chose qui serait la crainte de ne plus jouir ? S'il y a quelque chose que nous indique le principe de plaisir, c'est que s'il y a une crainte, c'est une crainte de jouir. La jouissance étant à proprement parler une ouverture dont ne se voit pas la limite et dont ne se voit pas non plus la définition. De quelque façon qu'il jouisse, bien ou mal, il n'appartient qu'à un corps de jouir ou de ne pas jouir, c'est tout au moins la définition que nous allons donner de la jouissance. Car pour ce qu'il en est de la jouissance divine, nous reporterons, si vous le voulez bien, cette question à plus tard.

Non pas qu'elle ne se pose pas. Il nous semble qu'il y a un défilé qu'il est important de saisir ; c'est ceci : comment peuvent s'établir les rapports de la jouissance et du sujet ?

Car le sujet dit : *je suis.* Le centre que je ne dirais pas implicite, parce qu'aussi bien il est formulé, il est dit en clair dans Freud, le centre de la pensée analytique, c'est qu'il n'y a rien qui ait plus de valeur pour le sujet que l'orgasme. L'orgasme est l'instant où est réalisé un sommet privilégié, unique, de bonheur. Ceci mérite réflexion. Car en plus, il n'est pas moins frappant qu'une pareille affirmation comporte en quelque sorte par elle-même une dimension d'accord. Même ceux qui font quelque réserve sur le caractère plus ou moins satisfaisant de l'orgasme dans les conditions où il nous est donné d'y atteindre, n'en iront pas pour autant à ne pas penser que si cet orgasme est insuffisant, il n'y en a pas un plus vrai, plus substantiel qu'ils appellent de quelque nom qu'il s'agisse : union, voie unitive, effusion, totalité, perte de soi, quoi que vous voudrez, ce sera toujours de l'orgasme qu'il s'agira.

Est-ce qu'il ne nous est pas possible, même à garder accroché à quelque point d'interrogation ce qui est là pris comme point de départ, est-ce qu'il ne nous est pas possible dès maintenant de saisir ceci que nous pouvons considérer l'orgasme dans cette fonction, disons même provisoire comme représentant un point de croisement, ou encore un point d'émergence, un point où précisément la jouissance, je dirais, fait surface ? Ceci prend pour nous un sens privilégié de ceci que là où elle fait surface, à la surface par excellence, celle que nous avons définie, que nous essayons de saisir, comme structurale, comme celle du sujet. Je vous indique aussitôt les repères que ceci peut prendre dans, pourquoi pas, ce que nous appellerons notre système. Je ne refuse pas le mot système à condition que vous appeliez système la façon dont je systématise les choses et qui est précisément faite de références topologiques.

Nous pouvons bien considérer la jouissance, celle qui est dans l'orgasme, comme quelque chose qui s'inscrira par exemple d'une forme particulière qu'en prendrait notre tore, si notre tore c'est le cycle du désir qui s'accomplit par la

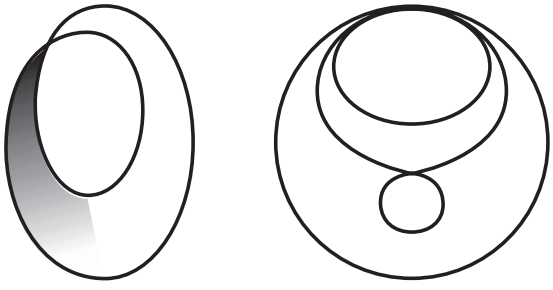

Fig. XV- 2

suite des boucles répétées d'une demande, il est clair qu'en fonction de certaines définitions de l'orgasme, comme point terminal, comme point de rebroussement, comme vous voudrez, ce sera d'un tore à peu près fait ainsi qu'il s'agira mais ici il a une valeur punctiforme, en d'autres termes toute demande s'y réduit à zéro, mais il n'est pas moins clair qu'il blouse le désir.

C'est la fonction, si l'on peut dire, idéale et naïve de l'orgasme. Pour quiconque essaie de la définir à partir de données introspectives, c'est ce court moment d'anéantissement, moment d'ailleurs punctiforme, fugitif, que représente dans la dimension de tout ce qui peut être le sujet dans son déchirement, dans sa division, que ce moment de l'orgasme, j'ai dit de l'orgasme, se situe.

Il est clair que c'est au titre de jouissance, dont pour nous il ne suffit pas de constater que dans ce moment d'idéal, j'insiste sur idéal, il est réalisé dans la conjonction sexuelle, pour que nous disions qu'il est immanent en la conjonction sexuelle et, la preuve, c'est que ce moment d'orgasme est exactement équivalent dans la masturbation.

Je dis en tant qu'il représente ce point du terme du sujet. Nous n'en retenons donc, dans cette fonction, que le caractère de jouissance et jouissance qui n'est point encore définie ni motivée. Mais ceci nous permettra de comprendre à condition de nous apercevoir de l'analogie qu'il y a entre la forme de la bouteille de Klein, si j'ose dire, — si tant est qu'on puisse parler de la forme, mais enfin, puisque je la dessine, elle a la forme, je la représente sous la forme inversée par rapport à ce que vous voyez d'habitude dans le dessin que j'ai appelé son ouverture, son cercle de reversion, la bouteille de Klein apparaît en haut comme le point de tout à l'heure — et ce cercle de reversion où je vous ai déjà appris à trouver le point nodal de ces deux versants du sujet tels qu'ils peuvent se conjoindre de l'affrontement de la couture de l'être de savoir à l'être de vérité. Je vous ai aussi dit que c'était là la place où nous devons inscrire, précisément comme conjonction de l'un à l'autre, ce que nous appelons le symptôme et c'est un des fondements les plus essentiels à ne pas oublier de ce que Freud a toujours dit de la fonction du symptôme, c'est qu'en lui-même le symptôme est jouissance.

Il y a donc d'autres modes d'émergence structuralement analogues de la jouissance au niveau du sujet que l'orgasme. Je n'ai pas besoin, ce serait facile mais le temps m'en empêche, de vous rapporter le nombre de fois où Freud a mis en valeur l'équivalence de la fonction de l'orgasme avec celle du symptôme. Qu'il ait tort ou raison est une autre question que de savoir ce qu'il veut dire en cette occasion, ce que, nous, nous pouvons là-dessus en construire. Alors, il conviendrait peut-être d'y regarder à deux fois avant de faire équivaloir l'orgasme et la jouissance sexuelle. Que l'orgasme soit une manifestation de la jouis-

sance sexuelle chez l'homme et singulièrement compliquée de la fonction qu'il vient occuper dans le sujet, c'est bien ce à quoi nous avons à faire et nous aurions tout à fait tort de collaber, en quelque sorte, comme une seule et même réalité, ces trois dimensions. Car c'est ça qui est à proprement parler réintroduire, sous une forme dangereusement masquée et par-dessus le marché ridicule, les vieilles implications du mysticisme auxquelles j'ai fait allusion tout à l'heure, dans le domaine d'une expérience qui ne les nécessite nullement.

Un poète autrefois, qui a dit *« post coïtum animal triste »*, ajoutait *« praeter* (parce que ça, on l'oublie toujours) *mulierem gallumque »* : mis à part la femme et le coq. Chose curieuse, depuis que, ce que j'appelle, la mystique psychanalytique existe, on n'est plus triste après le coït. Je ne sais pas si vous avez jamais remarqué ça mais c'est un fait. Les femmes, bien sûr, déjà n'étaient pas tristes puisque les hommes l'étaient, c'est curieux qu'ils ne le soient plus. Par contre, quand les femmes ne jouissent pas, elles deviennent extraordinairement déprimées, alors que jusque là elles s'en accommodaient extrêmement bien. Voilà ce que j'appelle l'introduction de la mystique psychanalytique.

Personne n'a encore définitivement prouvé qu'il faille à tout prix qu'une femme ait un orgasme pour remplir son rôle de femme. Et la preuve c'est qu'on en est encore à ergoter sur ce qu'il est ce fameux orgasme chez elle. Néanmoins, cette métaphysique a pris une telle valeur, je connais un très grand nombre de femmes qui sont malades de ne pas être sûres qu'elles jouissent vraiment, alors qu'en somme elles ne sont pas si mécontentes de ce qu'elles ont et que si on ne leur avait pas dit que c'était pas ça, elles ne s'en préoccuperaient pas.

Ceci nécessite qu'on mette un petit peu les points sur les i, concernant ce qu'il en est de la jouissance sexuelle. Si on pose d'abord que ce qui nous intéresse au premier plan, c'est de savoir ce qu'il en est au niveau du sujet, c'est une première façon d'assainir la question. Mais on pourrait aussi se poser la question de savoir ce qu'il en est au niveau de la conjonction sexuelle, parce que là, il est très remarquable que c'est un phénomène bien étrange que nous parlons toujours comme si, du seul fait que la différence sexuelle existe chez le vivant avec ce qu'elle nécessite de conjonction, l'accomplissement de la conjonction s'accompagne d'une jouissance en quelque sorte univoque et univoque en ce sens que nous devrions tout simplement l'extrapoler de ce que, nous, les humains, ou si vous voulez, les primates plus particulièrement évolués, nous en connaissons de cette jouissance.

Eh bien, je ne vais pas entrer dans ce chapitre aujourd'hui parce qu'il est très curieux qu'il ne soit jamais traité. Enfin c'est un fait qu'il ne l'est pas. Mais enfin il est tout à fait clair que tout d'abord il est impossible de définir, de saisir, quelques signes de ce qu'on pourrait appeler orgasme chez la plupart des

femelles dans le domaine animal. Pour une ou deux espèces où on le peut, qui ne font justement que montrer qu'on pourrait trouver des signes s'il y en avait puisque quelquefois on en trouve, il est tout à fait clair que partout ailleurs on n'en trouve pas, en tout cas de signes objectifs de l'orgasme chez la femelle. Alors, puisqu'on pourrait en trouver et qu'on n'en trouve pas, c'est quand même quelque chose de nature à vous jeter un petit doute sur les modalités de la jouissance dans la conjonction sexuelle. Je ne dis pas, je ne vois pas pourquoi j'excepterais la conjonction sexuelle de la dimension de la jouissance qui me paraît une dimension absolument coextensive à celle du corps. Mais que ce soit celle de l'orgasme, ça ne semble nullement obligé. C'est peut-être d'une nature toute différente et, la preuve d'ailleurs, c'est justement là où elle est la plus impressionnante, la conjoncture sexuelle, là où elle dure une dizaine de jours entre les grenouilles par exemple, qu'on voit bien que ce dont il s'agit, c'est d'autre chose que de l'orgasme. C'est quand même très important.

Nous sommes ici pleins de métaphores : la tumescence, la détumescence est une de celles qui paraissent les plus extravagantes. Il s'agit de manifester dans la suite des comportements de ce qu'on pourrait appeler par rapport à la conjonction un comportement ascendant ou comportement d'approche, suivi d'un comportement de résolution des charges après lequel se produira la séparation.

Au mode de l'existence d'un organe érectile qui est très loin d'être universel, il y a des animaux, — je ne vais pas m'amuser à faire ici pour vous de la biologie mais je vous prie d'ouvrir les gros traités de zoologie — il y a des animaux qui réalisent la conjonction sexuelle à l'aide d'organes de fixation parfaitement non tumescibles puisque ce sont purement et simplement des crochets. Il paraît bien que l'orgasme dans ces cas, s'il existe, doit prendre même chez le mâle une toute autre apparence dont rien ne dit, par exemple, qu'il serait susceptible de quelque subjectivation. Ces distinctions me paraissent importantes à introduire parce que si Jones, au départ en quelque sorte, s'écarte et s'étonne et c'est ainsi qu'il introduit sa notion d'ἀφάνισις, le caractère distinct, en somme, qu'il y a entre l'idée de la castration telle qu'elle se substantifie dans l'expérience, à savoir la disparition du pénis et de quelque chose qui lui paraisse tout ce qu'il y a de plus important, à savoir une disparition mais qui n'est pas celle du pénis, qui pour nous ne peut être que celle du sujet et qu'il s'imagine pouvoir être la crainte de la disparition du désir, alors que ceci est en quelque sorte une contradiction dans les termes. Car le désir précisément se soutient de la crainte de se perdre lui-même, qu'il ne saurait y avoir d'ἀφάνισις du désir, qu'il ne saurait y avoir dans un sujet de représentation de cette ἀφάνισις pour la raison que le désir en est soutenu. Le persévérer dans l'être spinozien est le même texte et le même thème qui dit : « le désir est l'essence de l'homme ». L'homme persévère

dans l'être comme désir. Et il ne saurait s'évader d'aucune façon de ce soutien du désir. Il y a précisément l'ambiguïté de pouvoir comporter sa propre retenue et sa propre crainte, d'être face de défense en même temps que face de suspension vers la jouissance.

Alors est-ce que ne prend pas ici toute sa valeur l'autre bout de l'arc, de la trajectoire qu'accomplit Jones pour nous quand très fermement, et à combien juste titre puisqu'il s'agit d'introduire les choses au niveau du sujet, il nous met, -pour ce qui est de la femme puisque c'est d'elle qu'il s'agit, — au cœur de la façon dont peut se présenter pour elle l'impasse subjective ?

Opposé au couple fils-mère, d'où est partie, non sans raison toute l'exploration analytique, il nous parle du couple père-fille. Et que nous dit-il ? Tout part ici d'une privation. L'inceste père-fille… nous savions quant à nous de toute notre expérience, qu'il [l'inceste mère-fils] est par ses conséquences analytiques, — je ne peux pas les définir autrement — disons névrosantes mais le terme n'est pas suffisant puisque ça va jusqu'à avoir des conséquences psychosantes… il est infiniment moins dangereux, il l'est même, dangereux, au degré zéro au regard de l'inceste mère-fils qui a toujours les conséquences ravageantes auxquelles je fais allusion.

Au niveau du couple père-fille, la fonction de l'interdit, telle qu'elle s'exerce dans ses conséquences dialectiques, dans ce qu'on appelle l'interdit fondamental de l'inceste qui est l'interdit de la mère, prend une forme simplifiée qui met bien en valeur la fonction privilégiée de la femme au regard de la conjonction sexuelle. Car si la spécificité d'une certaine sorte de vivant est qu'un organe à la fois érectile et comme tel privilégié comme support de la jouissance, en soit l'ambocepteur, eh bien, qu'est-ce que ça veut dire ? C'est que pour elle, il n'y a pas de problème. Faire l'amour, si les choses avaient une valeur absolue, bien sûr est forcément alloplastique, si je puis dire, implique qu'elle aille à celui qui l'a. Si elle n'avait pas quelques-unes des propriétés du petit bonhomme, il n'y aurait aucun problème. Le petit bonhomme en a d'autres précisément en ceci qu'il peut jouir de lui-même exactement comme un petit singe.

La question serait donc toute simple mais il ne s'agit pas de ça précisément parce qu'il y a le langage et la loi, le père est [un] interdit, et par cette voie entre en fonction le problème. Or, qu'est-ce que nous dit Jones ? Qu'est-ce qu'il nous crie à tue-tête en nous rendant compte de son expérience ? Qu'est-ce qu'il nous dit si ce n'est que, là encore, la femme va garder son avantage, va être gagnante, mais il faut voir comment et pour voir comment, il ne faut pas garder en la tête tous ces préjugés.

Voyons ce qu'il nous dit. Il faut que la femme choisisse entre son sexe et son objet. Elle renonce à l'objet paternel et elle va garder son sexe. Il n'existe que

deux possibilités d'expression de la libido dans cette situation et ces deux voies peuvent être empruntées l'une et l'autre. Grosso modo, entre abandonner son attachement érotique au père et l'abandon de sa féminité, elle doit changer d'objet ou de désir. Et que va-t-il nous dire de ce qu'il en est à ce niveau ? Voyons, décrivez-nous exactement, Mademoiselle Drazien, dites-moi exactement la place du paragraphe où il nous décrit… Voilà :

> *« Dans le premier cas, les désirs féminins s'épanouissent à un niveau adulte, c'est-à-dire, charme érotique diffus,* (il souligne) *narcissisme ».*

Qu'est-ce à dire ? C'est que Freud, ici de son expérience, la première chose qu'il a à mettre en avant quant à ce qui résulte du choix que je ne qualifierai pas de normal mais de légal, c'est que celui qui renonce à l'objet paternel pour conserver son sexe en somme, c'est de cela qu'il s'agit, eh bien, ceci veut dire qu'il ne sert à rien de renoncer à l'objet pour conserver quelque chose puisque ce quelque chose qu'on veut conserver au prix d'une renonciation, c'est précisément cela qu'on perd.

Car, qu'est-ce qu'a à faire avec l'essence de la féminité le charme érotique diffus qui consiste dans le maniement de l'attirail narcissique ? Sinon très précisément ce que Madame Joan Rivière a épinglé comme la féminité au titre de mascarade et ceci doit bien refléter quelque chose, c'est que précisément à partir d'un tel choix, la femme a à prendre la place, pour des raisons qu'il s'agit pour nous de préciser, de l'objet *a*. Dans la perspective paternelle, et patriarcalisante, la femme née d'une côte de l'homme est un objet *a*. Se soumettre à la loi pour conserver son sexe non seulement ne lui évite pas de le perdre, mais le nécessite.

Au contraire, ce n'est pas moi qui le dit, c'est Jones, dans l'autre cas, [celui de la] conservation de l'objet, c'est-à-dire du père, quel va être le résultat ? Le résultat c'est le choix homosexuel. Je le répète. Je ne puis faire plus aujourd'hui que de dire : c'est Jones qui le dit. Et après tout, toute notre expérience derrière, y compris l'épinglage un petit peu incomplet parce qu'élidé de toute la présence de Proust qui lie ce cas, avec tout le caractère divinatoire qu'a son intuition et son art mais qu'importe ! C'est dans l'autre cas, à savoir pour autant que l'objet père est conservé que la femme trouve quoi ? Ce que dit Jones donc : à savoir sa féminité. Car dans toute attitude ou fonction homosexuelle, ce que la femme trouve à la place de l'objet et on dit que c'est à la place de l'objet primordial, c'est sa féminité.

Et alors, deuxième temps de ce qui se passe à l'intérieur de ce second choix.Ici, les termes de Jones, malgré lui, ne sont pas équivoques. C'est de l'accentuation de la fonction de ce dont il s'agit à savoir un certain objet, et cet objet

comme perdu, que le choix va se faire, soit que cet objet devienne objet de revendication et que la prétendue homosexuelle devienne une femme en rivalité avec les hommes et revendiquant d'avoir comme eux le phallus, soit que dans le cas de l'amour homosexuel, ce soit au titre de ne pas l'avoir qu'elle aime, c'est-à-dire, de réaliser ce qui est en somme le sommet de l'amour, de donner ce qu'elle n'a pas. De sorte qu'en fin de compte, nous n'aurions, et après tout pourquoi ne pas l'admettre, de jouissance de la féminité comme telle que de ce départ homosexuel qui ne fait simplement qu'illustrer la fonction médiatrice que prend ce phallus qui alors nous permet de désigner sa place.

Car si ce dont il s'agit quant au statut du sujet, c'est de savoir ce que l'être perd à être celui qui parle ou qui pense, il s'agit aussi de savoir ce qui vient prendre la place de cette perte quand il s'agit de jouir. Et que l'organe privilégié de la jouissance y soit employé, quoi de plus naturel, c'est, si j'ose dire, ce que l'homme a sous la main. Mais alors, les choses se passent à deux degrés. Cet organe, comme tout organe, on l'emploie à une fonction. Loin que la fonction crée l'organe, il y a un tas d'animaux qui ont des organes dont ils n'ont certainement pendant longtemps jamais su que faire jusqu'à ce qu'ils aient trouvé un truc pour l'utiliser. Je vous en donnerai de nombreux exemples. Naturellement, ce n'est pas des organes absolument comme le foie ou le cœur. Il y en a un qui a une petite scie dans l'œsophage ; il faut se donner tellement de mal pour comprendre ce qu'il peut en faire qu'on admire que lui ait réussi à en faire quelque chose. Ben, c'est pareil.

C'est avec ce pénis qu'on va faire quelque chose de beaucoup plus intéressant à savoir un signifiant, un signifiant de la perte qui se produit au niveau de la jouissance de par la fonction de la loi. Et ce qui est important, ça n'est pas sa fonction comme signifiant. Quand vous aurez regardé d'un petit peu plus près, que la plupart de vous ne le font, ce qu'on appelle dans le langage des morphèmes, vous saurez la fonction qu'il y a à ce qu'on appelle le cas de la forme du non marqué. Il pourrait y avoir là une désinence ou une flexion qui indiquerait que c'est le futur, le passé, le substantif, le partitif ou le torsif. Et que ça a un sens qu'il n'y ait justement pas de marque à cette place. Là est l'essence de la fonction de signifiance et si la femme garde, conserve, porté à une puissance supérieure ce que lui donne de n'avoir pas le phallus, c'est justement de pouvoir faire de cette fonction du phallus le parfait accomplissement de ce qu'est au cœur de la castration le mot phallus, c'est-à-dire la castration elle-même, c'est de pouvoir en porter la fonction de signifiance en ce point d'être non marquée.

C'est là-dessus que je terminerai aujourd'hui, certainement forcé d'abréger étant donné l'heure. Je pense tout au moins pour ceux qui sont ici et dont je désire qu'ils saisissent tout particulièrement où va nous mener la réémergence

de ce complexe de castration dont plus personne ne parle car il est assez frappant que dans le dernier article auquel je vous ai dit de vous reporter ce soit un père dominicain ni analysé, ni analyste lui non plus, qui fasse remarquer que dans un certain livre, on ne parle absolument pas du complexe de castration. Ce n'est pas étonnant. Je ne lui ai pas appris ce que c'était. Il ne peut pas le savoir. Mais j'espère qu'avec, je pense, suffisamment de temps, c'est-à-dire pas plus que la fin de l'année, nous y aurons un peu avancé.

# Leçon XVI

*4 mai 1966*
*(Séminaire fermé)*

Il s'agit pour nous de situer notre topologie, de nous situer, nous analystes, comme agissant en elle. Dans une réunion fermée en un tout petit groupe, quelqu'un me posait récemment à propos de ce que j'ai dit de cette topologie, qu'elle n'est pas une métaphore, qu'en est-il ? Que signifie de nous situer comme sujets dans une référence qui n'est pas métaphorique ? Je n'ai pas répondu ; celui qui me questionnait n'avait pas été présent au dernier séminaire fermé et la réponse elliptique que j'aurais pu donner : « nous affronter à la jouissance », aurait été une réponse qui n'aurait pas été suffisamment commentée. Être situé dans ce qui n'est plus la métaphore du sujet, c'est aller chercher les fondements de sa position, non point dans aucun effet de signification, mais dans ce qui résulte de la combinatoire elle-même.

Qu'en est-il exactement du sujet, dans sa position classique, de ce lieu nécessité par la constitution du monde objectif ? Observez qu'à ce sujet pur, ce sujet dont les théoriciens de la philosophie ont poussé jusqu'à l'extrême la référence unitaire, à ce sujet, dis-je, on n'y croit pas tout à fait et pour cause. On ne peut croire qu'à lui tout du monde soit suspendu. Et c'est bien ce en quoi consiste l'accusation d'idéalisme.

C'est ici que la structure visuelle de ce sujet doit être explorée. Déjà, j'ai approché ce que de matière nous apporte notre expérience analytique : au premier chef l'écran ; l'écran que notre expérience analytique nous apprend comme étant le principe de notre doute : ce qui se voit, non pas révèle mais cache quelque chose. Cet écran pourtant supporte pour nous tout ce qui se présente. Le fondement de la surface est au principe de tout ce que nous appelons organisation de la forme, constellation. Dès lors tout s'organise en une superposition de plans parallèles et s'instaurent les labyrinthes sans issue de la représentation comme telle.

Dans un livre que j'ai conseillé à la plupart de ceux qui sont ici — puisqu'aussi bien cette assistance n'est pas beaucoup plus étendue que celle que j'ai eue la dernière fois, — un livre qui s'appelle *Les paradoxes de la conscience* de Monsieur Ruyer, vous verrez les conséquences de ce renvoi structural. Tout ce que nous concevons comme correspondance point par point de ce qui est d'une surface sur une autre s'y image de la représentation d'un point dont les rayons partant traversent ces deux plans parallèles y manifestant d'une trace à une autre (celle sur un plan correspondant) une fondamentale homothétie/homologie. De sorte que de quelque façon que nous manipulions le rapport de l'image à l'objet, il en résulte qu'il faut bien qu'il y ait quelque part ce fameux sujet qui unifie la configuration, la constellation, pour la limiter à quelques points brillants, qui quelque part l'unifie en ce quelque chose en quoi elle consiste. D'où l'importance du sujet.

Mais cette fuite dans une unité mythique où il est facile de voir l'exigence du pur esprit unificateur, la voie, la voie par laquelle je vous mène, qui est proprement ce qu'on appelle méthode, aboutit à cette topologie qui consiste en cette remarque que ce n'est point à rechercher ce qui va correspondre à cette surface au fond de l'œil qui s'appelle la rétine ou aussi bien à toute autre, à quelque point où se forme l'image qu'il s'agit de se reporter comme constituant l'élément unificateur. Bien sûr, ceci part de la distinction cartésienne de l'étendue et de la pensée. Cette distinction suppose l'étendue, soit l'espace comme homogène en ce sens impensable qu'il est, comme dit Descartes, tout entier à concevoir comme *partes extra partes.* Mais à ceci près, qui est voilé dans cette remarque, c'est qu'il est homogène : que chaque point est identique à tous les autres tout en étant différent, ce qui est proprement ce que veut dire l'hypothèse, à savoir que toutes les parties se valent.

Or l'expérience de ce qu'il en est de cette structure de l'espace, non point quand nous le distinguons de la pensée, de la pensée en tant que la supporte uniquement et fondamentalement la combinatoire signifiante, que cet espace n'en est effectivement point séparable, qu'il en est au contraire intimement cohérent, qu'il n'y a nul besoin d'une pensée de survol pour le ressaisir en cette cohérence nécessaire, que la pensée ne s'y introduit pas d'y introduire la mesure, une mesure en quelque sorte applicable, arpenteuse, qui loin de l'explorer, le bâtit. J'ai désigné là l'essence de ce qu'il en est du premier temps de la géométrie comme son nom grec de géométrie en véhicule encore la trace, la géométrie euclidienne entièrement fondée précisément sur ce thème d'une mesure introduite où se cache que ce n'est point la pensée qui la véhicule mais à proprement parler ce que les Grecs ont eux-mêmes nommé mesure. « L'homme est la mesure de toute chose » c'est-à-dire son corps, le pied, le pouce et la coudée.

Or le progrès de la pensée restée intitulée géométrisante — et sans doute n'est-ce pas pour rien que *more geometrico* a toujours paru l'idéal de toute déduction de la pensée, — le progrès, dis-je, de cette géométrie nous montre l'émergence d'un autre mode d'abord où étendue et combinatoire se nouent d'une façon étroite et qui est à proprement parler la géométrie projective. Non point égalité, mesure, effet de recouvrement mais, comme vous vous en souvenez encore, effort souvent pénible pour fonder les premières déductions de la géométrie. Rappelez-vous du temps où on faisait passer la muscade d'un retournement sur le plan : Dieu sait que c'est là opération qui ne semblait pas impliquée dans les prémisses pour fonder le statut du triangle isocèle. Déplacement, translation, manipulation, homothétie même : tout ce jeu à partir duquel se déploie en éventail la déduction euclidienne, se transforme à proprement parler dans la géométrie projective justement d'introduire de figure à figure la fonction de l'équivalence par transformation.

Singulièrement ce progrès se marque historiquement par la contribution d'artistes à proprement parler, à savoir ceux qui se sont intéressés à la perspective. La perspective n'est pas l'optique. Il ne s'agit point dans la perspective de propriétés visuelles, mais précisément de cette correspondance de ce qui s'établit concernant les figures qui s'inscrivent dans une surface à celles qui dans une autre surface sont produites de cette seule cohérence établie de la fonction d'un point à partir duquel les lignes droites conjoignant ce point aux articulations de la première figure se trouvent à traverser une autre surface pour faire apparaître une autre figure.

Nous retrouvons là la fonction de l'écran. Et rien n'est impliqué que d'une figure à l'autre apparaisse une relation de ressemblance ou de similitude mais simplement des cohérences que nous pourrons définir entre les deux. L'écran, ici, fait fonction de ce qui s'interpose entre le sujet et le monde. Il n'est pas un objet comme un autre. Il s'y peint quelque chose. Avant de définir ce qu'il en est de la représentation, l'écran déjà nous annonce à l'horizon la dimension de ce qui de la représentation est le représentant. Avant que le monde devienne représentation, son représentant — j'entends le représentant de la représentation — émerge. Je ne me priverai pas d'évoquer ici une première fois, fusse pour y revenir, une notion qui, quoique préhistorique, ne saurait d'aucune façon passer pour archéologique en la matière.

L'art pariétal, celui que nous trouvons précisément au fond de ces espaces clos qu'on appelle des cavernes, est-ce que dans son mystère dont le principal est assurément que nous restons encore dans l'embarras quant à savoir jusqu'à quel point ces lieux étaient éclairés (ils ne l'étaient qu'à l'orifice), jusqu'à quel point ces lieux étaient visités, ils semblent l'avoir été rarement si nous en faisons

foi aux traces que nous pouvons repérer sous la forme de traces de pas dans des lieux qui, pourtant, sont favorables à en porter les marques. L'art pariétal semble nous reporter à rien de moins que de ce qui plus tard s'énonce dans le mythe platonicien de la caverne, qui prendrait là bien d'autres portées en effet que métaphorique. Si c'est au sein d'une caverne que Platon tente de nous porter pour faire surgir pour nous la dimension du réel, est-ce un hasard si sans doute ce qui se trouve sur ces parois où les récentes explorations par des méthodes enfin scientifiques et qui devant ces figures ne s'essoufflent plus à imaginer l'homme des premiers temps dans je ne sais quelle anxiété de rapporter suffisamment pour le repas de midi à sa bourgeoise, cette exploration qui, elle, se portant non pas sur l'interprétation imaginative de ce qu'il peut en être du rapport d'une flèche et d'un animal — surtout quand il apparaît que la blessure porte les traces les plus évidentes d'être une représentation vulvaire, — cette méthode qui a fait entrer en jeu avec Monsieur Leroi-Gourhan l'appareil d'un fichier soigné, voire l'usage d'une machine électronique, nous représente que ces figures ne sont pas réparties au hasard et que la fréquence constante, univoque des cerfs à l'entrée, des bisons au milieu, nous introduit en quelque sorte directement — encore que Monsieur Leroi-Gourhan, et pour cause, n'use pas de ce repère pourtant bien simple, tel qu'il lui est immédiatement donné par la portée de mon enseignement, — à savoir qu'il n'y a nul besoin que ceux qui participaient très évidemment à un culte autour de ces peintures encore pour nous énigmatiques, ceux-là n'avaient nul besoin d'entrer jusqu'au fond de la caverne pour que les signifiants de l'entrée ne les représentent pour les signifiants du fond qui n'avaient point besoin, par contre, d'être si fréquemment, en dehors des temps précis de l'initiation, visités comme tels.

Tout ce qui accompagne ces cortèges singuliers, lignes de points, flèches qui apparaissent ici beaucoup plus directrices du sujet que vectrices de l'intention alimentaire, tout nous indique qu'une chaîne structurale, qu'une répartition dont l'essence est à proprement parler d'être signifiante, est ce quelque chose qui, seul, peut nous donner le guide d'une pensée, à la fois ferme et prudente, au regard de ce dont il s'agit. Fonction de l'écran comme support, comme tel, de la signifiance, voilà ce que nous trouvons tout de suite à l'éveil de ce que quelque chose qui, de l'homme, nous assure que quel que fût le ton de la voix qu'il y donna, il était un être parlant. C'est bien ici qu'il s'agit de saisir de plus près le rapport de la signifiance à la structure visuelle laquelle se trouve, de par la force des choses, à savoir de par le fait qu'il semble jusqu'à nouvel ordre que nous n'aurons jamais aucune trace de la voix de ces premiers hommes, c'est assurément du style de l'écriture que nous trouvons les premières manifestations chez lui de la parole.

Je n'ai point besoin d'insister sur un fait très singulier que mettent en évidence également ces représentations dont on s'extasie qu'elles soient naturalistes. Comme si nous n'avions pas appris dans notre analyse du réalisme à quel point dans tout art il est foncièrement métonymique, c'est-à-dire désignant autre chose que ce qu'il nous présente. Ces formes réalistes représentent avec une remarquable constante, cette ligne oscillante qui se traduit en fait par la forme de cet S allongé où je ne verrais, quant à moi, aucun inconvénient à voir se recouper celle de l'S dont je vous désigne le sujet. Oui. Exactement pour la même raison que quand Monsieur Hogarth cherche à désigner ce qu'il en est de la structure de la beauté, c'est aussi exactement et nommément à cet S qu'il se réfère.

Pour donner corps, bien sûr, à ces extrapolations, j'en conviens, qui peuvent vous paraître hardies, il nous faut maintenant en venir à ce que j'ai appelé tout à l'heure la structure visuelle de ce monde topologique, celui sur lequel se fonde toute instauration du sujet. J'ai dit que cette structure est antérieure logiquement à la physiologie de l'œil et même à l'optique, qu'elle est cette structure que les progrès de la géométrie nous permettent de formuler comme donnant sous une forme exacte (je souligne exacte) ce qu'il en est du rapport du sujet à l'étendue.

Et certes je suis bien empêché par de simples considérations de décence de vous donner ici un cours de géométrie projective. Il faut donc qu'au moyen de quelques indications, je suscite en vous le désir de vous y reporter, au moyen de quelques apologues, que je vous en fasse sentir la dimension propre. La géométrie projective est à proprement parler combinatoire, combinatoire de points, de lignes, de surfaces susceptibles de tracés rigoureux mais dont le fondement intuitif — ce que points, lignes, plans pour vous évoquent — se dissipe, se résorbe et à la fin s'évanouit derrière un certain nombre de nécessités purement combinatoires qui sont telles par exemple que le point se définira comme intersection de deux lignes, que deux lignes seront définies comme se coupant toujours. Car une définition combinatoire ne vaut pas si elle comporte des exceptions de l'ordre intuitif. Si nous croyons que les parallèles sont justement des lignes qui ne se coupent pas, deux lignes se couperont toujours en un point et l'on se débrouillera comme on pourra mais il faut que ce point existe.

Or, il apparaît que précisément ce point existe et que c'est même à le faire exister qu'on fondera la géométrie projective et que c'est bien là en quoi consiste l'apport de la perspective, c'est que c'est précisément à le projeter sur un autre plan qu'on verra sur cet autre plan apparaître d'une façon dont l'intérêt n'est pas qu'il soit là intuitif, à savoir parfaitement visible dans la jonction des deux lignes sur la ligne d'horizon, mais qu'il s'y repère selon les lois strictes d'une équivalence attendue, à partir des hypothèses purement combinatoires, je le répète, qui

sont celles qui se poursuivront dans les termes que deux points par exemple ne détermineront qu'une seule ligne droite et que deux lignes droites ne peuvent se couper en deux points.

Pour vous faire sentir ce qu'il en est de telles définitions, je vous rappelle qu'il en résulte qu'à l'encontre des manipulations de la démonstration euclidienne, l'admission de ces principes qui se résument en une forme qu'on appelle principe de dualité, une géométrie purement projective non métrique pourra avec assurance traduire un théorème acquis en termes de points et de lignes, en substituant point à ligne dans son énoncé et ligne à point, et en obtenant un énoncé certainement aussi valable que le précédent.

C'est là ce qui surgit au XVII[e] siècle avec le génie de Pascal, sans aucun doute déjà préparé par l'avènement multiple d'une dimension mentale telle qu'elle se présente toujours dans l'histoire du sujet, qui fait, par exemple, que le théorème dit de Brianchon, lequel s'énonce :

> *« Qu'un hexagone formé par six lignes droites qui sont tangentes à une conique… »*

(donc hexagone circonscrit ; je pense que vous savez ce que c'est qu'une conique mais je vous rappelle : conique c'est un cône, c'est une hyperbole, c'est une parabole ce qui veut dire dans l'occasion qu'il s'agit de certaines de leurs formes telles qu'elles sont engendrées dans l'espace et non pas simplement sous forme de révolutions ; un cône se définissant alors par la forme qui se présente dans l'espace de par l'enveloppement d'une ligne joignant un point à un cercle par exemple et ne la joignant pas forcément d'un point situé perpendiculairement à son centre)

> *«… toutes ces lignes donc présentent la propriété que les trois lignes qui joignent des sommets opposés* — ce qui est facile à déterminer quelle que soit la forme de l'hexagone, par un simple comptage, — *ces trois lignes convergent en un point. »*

Du seul fait de l'admission des principes de la géométrie projective ceci se traduit immédiatement en ceci qu'un hexagone formé par six points qui reposent sur une conique, qui est alors un hexagone inscrit, que dans ce cas, les trois points d'intersection des côtés opposés reposent sur un même ligne.

Si vous avez écouté ces deux énoncés vous voyez qu'ils se traduisent l'un de l'autre par simple substitution, sans équivoque, de point à ligne et de ligne à point. Il y a là, dans le procédé de la démonstration, vous le sentez bien, tout autre chose que ce qui fait intervenir mensuration, règle ou compas et que s'agissant de combinatoire, c'est bien de points, de lignes, voire de plans en

terme de purs signifiants et aussi bien de théorèmes qui peuvent s'écrire seulement avec des lettres, qu'il s'agit. Or, ceci à soit seul, va nous permettre de donner une toute autre portée à ce qu'il en est de la correspondance d'un objet avec ce que nous appellerons sa figure.

Ici, nous introduirons l'appareil qui déjà nous a servi comme essentiel à confronter à cette image mythique de l'œil qui, quelle qu'elle soit, élude, élide ce qu'il en est du rapport de la représentation à l'objet puisque de quelque façon la représentation y sera toujours un double de cet objet. Confronté à ce que je vous ai d'abord présenté comme la structure de la vision y opposant celle du regard et ce regard dans ce premier abord je l'ai mis là où il se saisit, là où il se supporte, à savoir là où il est appendu en cette œuvre qu'on appelle un tableau. Le rapport en quelque sorte originaire du regard à la tache pour autant même que le *phyllum* biologique peut nous le faire apparaître effectivement selon des organismes extrêmement primitifs sous la forme de la tache, à partir de quoi la sensibilité localisée que représente la tache dans son rapport à la lumière, peut nous servir d'image, d'exemple de ce quelque chose où s'origine le monde visuel.

Mais assurément ce n'est là qu'équivoque évolutionniste dont la valeur ne peut prendre, ne peut s'affirmer comme référence que de se référer à une structure synchronique parfaitement saisissable. Qu'en est-il de ce qui s'oppose comme champ de vision et comme regard au niveau précisément de cette topologie ? Assurément le tableau va continuer d'y jouer un rôle, et ceci n'est point pour nous étonner. Si déjà nous avons admis que quelque chose comme un montage, comme une monture, comme un appareil, est essentiel à ce que nous visons pour en avoir, nous, l'expérience, à savoir la structure du fantasme. Et le tableau dont nous allons parler, puisque c'est dans ce sens que nous en attendons service et rendement, c'est bien dans sa monture de chevalet que nous allons le prendre, ce tableau, que quelque chose qui se tient comme un objet matériel, c'est là ce qui va nous servir de référence pour un certain nombre de réflexions.

Dans la géométrie projective, ce tableau va être ce plan dont je parlais tout à l'heure sur lequel à la pensée de chacune des lignes que nous appellerons, si vous le voulez, lignes oculaires, pour ne faire aucune équivoque avec le rayon visuel, les lignes qui joignent le point essentiel au départ de notre démonstration, que nous allons appeler œil et qui est ce sujet idéal de l'identification du sujet classique de la connaissance. N'oubliez pas par exemple dans tous les schémas que j'ai donnés sur l'identification que c'est d'un S point d'œil que partent les lignes que je trace de ce point dans une ligne droite. Ligne oculaire qui se joint à ce que nous désignerons comme support, point, ligne voire même plan, dans le plan-

support ; ces lignes traversent cet autre plan et les points, les lignes où ils le traversent, voire la traversée du plan qui se déterminera par rapport à une de ces lignes, de la contenir par exemple, ces traversées du plan-figure, — je distingue donc plan-support et plan-figure — cette traversée de la ligne oculaire, laissant sa trace sur le plan-figure, c'est à ceci que nous avons affaire dans ce qu'il en est de la construction de la perspective. Et c'est elle qui doit nous révéler, matérialiser pour nous, la topologie d'où il résulte que quelque chose se produit dans la construction de la vision qui n'est autre que ce qui nous donne la base et le support du fantasme, à savoir une perte qui n'est autre que celle que j'appelle la perte de l'objet *a* et qui n'est autre que le regard et d'autre part une division du sujet.

Que nous apprend en effet la perspective ? La perspective nous apprend que toutes les lignes oculaires qui sont parallèles au plan-support vont déterminer sur le plan-figure une ligne qui n'est autre que la ligne d'horizon. Cette ligne d'horizon est, vous le savez, le repère majeur de toute construction perspective. A quoi correspond-elle dans le plan-support ? Elle correspond, si nous maintenons fermes les principes de la cohérence de cette géométrie combinatoire, également à une ligne. Cette ligne est à proprement parler celle que les Grecs ont manquée, du fait que pour des raisons que nous laisserons aujourd'hui de côté, même si nous devons un jour les mettre en question, que les Grecs ne pouvaient que manquer et qui est, à proprement parler cette ligne, ligne également, et de par nos principes, également ligne droite, qui se trouve à l'infini sur le plan-support et qu'intuitivement nous ne pouvons concevoir que comme en représentant, si je puis dire, le tout.

C'est sur cette ligne que se trouvent les points où dans le plan-support les parallèles convergent, ce qui se manifeste dans le point, figure de la convergence de presque toutes les lignes parallèles à l'horizon. On image ceci, en général et on le voit sous la plume des meilleurs auteurs, c'est ce que vous savez bien, quand vous voyez une route qui s'en va vers l'horizon, elle devient de plus en plus petite, de plus en plus étroite. On n'oublie qu'une chose, le danger qu'il y a à de telles références, car tout ce que nous connaissons comme horizon est un horizon de notre boule terrestre, c'est-à-dire un tout autre horizon déterminé par la forme sphérique, comme on le remarque ailleurs sans y voir, semble-t-il, la moindre contradiction, comme on le remarque quand on nous dit que l'horizon est la preuve de la rotondité de la terre.

Or, je vous prie de remarquer que même si nous étions sur un plan infini, il y aurait toujours, pour quiconque s'y tiendrait debout, une ligne d'horizon. Ce qui nous trouble et nous perturbe dans cette considération de la ligne d'horizon, c'est d'abord ce sur quoi je reviendrai tout à l'heure, à savoir que nous ne la voyons jamais que dans un tableau.

Nous verrons tout à l'heure ce qu'il en est de la structure du tableau. Comme un tableau est limité, il ne nous vient même pas à l'esprit que si le tableau s'étendait infiniment, la ligne d'horizon serait droite jusqu'à l'infini, tellement en cette occasion, nous nous satisfaisons d'avoir simplement à penser d'une façon grossièrement analogique, à savoir que l'horizon qui est là sur le tableau, c'est un horizon comme notre horizon dont on peut faire le tour. Une autre remarque est celle-ci : c'est qu'un tableau est un tableau et la perspective une autre chose. Nous allons voir tout à l'heure comment on s'en sort dans le tableau.

Mais si vous partez des conditions que je vous ai données pour ce qui doit venir à se tracer sur le plan-figure, vous remarquerez ceci : c'est qu'un tableau fait dans ces conditions, qui seraient celles d'une stricte perspective, aurait pour effet, si vous supposez par exemple, parce qu'il faut bien vous accrocher à quelque chose, que vous êtes debout sur un plan couvert d'un quadrillage à l'infini, que ce quadrillage vienne bien entendu s'arrêter, — nous verrons tout à l'heure comment — à l'horizon.

Et au-dessus de l'horizon ? Vous allez dire naturellement : le ciel ! mais pas du tout, pas du tout, pas du tout. Au-dessus, ce qu'il y a à l'horizon derrière vous, comme je pense que si vous y réfléchissez, vous pourrez immédiatement le saisir, à tracer la ligne qui joint le point que nous avons appelé S à ce qui est derrière sur le plan-support dont vous verrez aussitôt qu'il va se projeter au-dessus de l'horizon. Faisons qu'à cet horizon de plan projectif vienne du plan-support se coudre au même point d'horizon les deux points opposés du plan-support, l'un par exemple, qui est tout à fait à gauche de vous sur la ligne d'horizon du plan-support, viendra se coudre à un autre qui est tout à fait à votre droite sur la ligne d'horizon également du plan-support. Est-ce que vous avez compris ? Je veux dire… Non ? Recommençons.

Vous avez devant vous une surface. Vous avez devant vous un quadrillage-plan. Supposons, pour la plus grande simplicité qu'il soit horizontal, et vous, vous êtes vertical. C'est une ligne joignant votre œil, — je vais dire des choses aussi simples que possible — avec un point quelconque de ce plan-support quadrillé et à l'infini qui détermine sur le plan vertical, disons, pour vous faire plaisir, qui est celui de la projection qui va déterminer la correspondance point par point.

A tout point d'horizon, c'est-à-dire à l'infini du plan-support correspond un point sur l'horizon de votre plan vertical. Réfléchissez à ce qui se passe. Bien sûr, s'il s'agit d'une ligne qui justement, comme j'ai commencé de le dire, n'a rien à faire avec un rayon visuel. C'est une ligne qui part derrière vous du plan-support et qui va à votre œil. Elle va aboutir sur le plan-figure à un point au-dessus de l'horizon. A un point qui correspond à l'horizon du plan-support va

Fig. XVI - 1 [conj.]

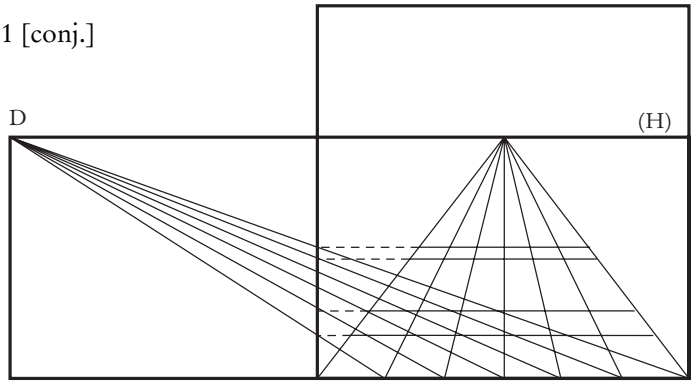


correspondre un autre point venant le toucher par en haut, si je puis dire, sur la ligne d'horizon, et ce qui est derrière vous à droite, puisque cela passe et que ça se croise au niveau du point œil, va venir exactement dans le sens inverse où ceci se présenterait si vous vous retourniez, à savoir que ce que vous verriez à gauche si vous vous retourniez vers cet horizon, vous le verrez s'être piqué à droite au-dessus de la ligne d'horizon sur le plan projectif de la projection.

En d'autres termes, ce qui est une ligne que nous ne pouvons pas définir comme ronde, puisqu'elle n'est ronde que de notre appréhension quotidienne de la rotondité terrestre, c'est de cette ligne qui est à l'infini sur le plan-support que nous verrons les points se nouer, venant respectivement d'en haut et d'en bas et d'une façon qui, pour l'horizon postérieur, vient s'accrocher dans un ordre strictement inverse à ce qu'il en est de l'horizon antérieur.

Je peux, bien entendu, dans cette occasion, supposer comme le fait Platon dans sa caverne, ma tête fixe et déterminant, par conséquent, deux moitiés dont je peux parler, concernant le plan-support. Ce que vous voyez là n'est rien d'autre d'ailleurs que l'illustration pure et simple de ce qu'il en est quand le plan projectif, je vous le représente au tableau sous la forme d'un *cross-cap*, c'est à savoir que ce que vous voyez, au lieu d'un monde sphérique, c'est une certaine bulle qui se noue d'une certaine façon, se recroisant elle-même et qui fait que ce qui s'est présenté d'abord comme un plan à l'infini, vient dans un autre plan, s'étant divisé, se renouer à lui-même, au niveau de cette ligne d'horizon ; et se renouer d'une façon telle qu'à chacun des points de l'horizon du plan-support, vient se nouer quoi ? Précisément la forme que je vous ai déjà mise au tableau du plan projectif, à savoir son point diamétralement opposé. C'est bien pour cela qu'il se fait que dans une telle projection c'est le point postérieur à droite qui vient se nouer au point antérieur à gauche.

Tel est ce qu'il en est de la ligne d'horizon, nous indiquant déjà que ce qui fait la cohérence d'un monde signifiant à structure visuelle est une structure d'enveloppe et nullement d'indéfinie étendue. Il n'en reste pas moins qu'il n'est point assez de dire ces choses telles que je viens de vous les imager. Car j'oubliais dans la question le quadrillage que j'avais mis là uniquement pour votre commodité, mais qui n'est pas indifférent car un quadrillage étant fait de parallèles, il faut dire qu'étant admis en outre ceci que j'ai fixé ma tête, toutes les lignes parallèles de l'espace, comme vous n'avez, je pense, aucune peine à l'imaginer, toutes les lignes parallèles iront rejoindre en un certain point de fuite à l'horizon un seul point, à savoir que c'est la direction de toutes les parallèles dans une certaine position donnée qui détermine l'unique point d'horizon sur lequel dans le plan-figure, elles se croisent.

Si vous avez ce quadrillage infini dont nous parlons, ce que vous verrez se conjoindre à l'horizon, ce sera toutes les parallèles de tout le quadrillage en un seul point. Ce qui n'empêche pas que ce sera le même point où toutes les parallèles de tout le quadrillage postérieur viendront d'en haut également se conjoindre.

Ces remarques qui sont fondamentales pour toute science de la perspective et qui sont ce que tout artiste en mal d'ordonner quoi que ce soit, une série de figures sur un tableau, ou aussi bien les lignes de ce qu'on appelle un monument, qui est la disposition d'un certain nombre d'objets autour d'un vide, tiendra compte ; et que ce point sur la ligne d'horizon dont je parlais tout à l'heure à propos du quadrillage est exactement ce qui est appelé couramment, je ne vois pas que j'y apporte là quoique ce soit de véritablement bien transcendant, le point de fuite de la perspective. Ce point de fuite de la perspective est à proprement parler ce qui représente dans la figure, l'œil qui regarde. L'œil n'a pas à être saisi en dehors de la figure, il est dans la figure et tous, depuis qu'il y a une science de la perspective, l'ont reconnu comme tel et appelé comme tel. Il est appelé l'œil dans Alberti ; il est appelé l'œil dans Vignola ; il est appelé l'œil dans Albert Dürer. Mais ce n'est pas tout. Car je regrette qu'on m'ait fait perdre du temps à expliquer ce point pourtant véritablement accessible, ce n'est pas tout. Ce n'est pas tout du tout car il y a aussi les choses qui sont entre le tableau et moi.

Les choses qui sont entre le tableau et moi, elles peuvent également par le même procédé se représenter sur le même plan du tableau. Elles s'en iront vers des profondeurs que nous pourrons tenir pour infinies ; rien de ceci ne nous en empêche, mais elles s'arrêteront en un point qui correspond à quoi ? Au plan parallèle au tableau qui passe, — je vais dire, pour vous faciliter les choses — qui passe par mon œil ou par le point S. Nous avons là deux traces. Nous avons la trace de ce par quoi le tableau vient couper le support, c'est l'inverse de la ligne

d'horizon. En d'autres termes, c'est ce qui, si nous renversions les rapports et nous en avons le droit, constitue comme ligne d'horizon dans le support, la ligne infinie dans la figure. Et puis, il y a la ligne qui représente la section du support par le plan du tableau. Ce sont deux lignes.

Il est tard et je vous dirai quelque chose de beaucoup moins rigoureux en raison du peu de temps qui me reste. Les choses sont plus longues à expliquer qu'il n'apparaît d'abord. Rigoureusement, ceci veut dire qu'il y a un autre point d'œil qui est celui qui est constitué par la ligne à l'infini sur le plan de la figure et son intersection par quelque chose qui y est bien, à savoir la ligne par laquelle le plan de la figure coupe le plan-support. Ces deux lignes se coupent puisqu'elles sont toutes les deux dans le plan de la figure. Et qui plus est, elles se coupent en un seul point car ce point est bel et bien le même sur la ligne à l'infini.

Pour en rester sur un domaine de l'image, je dirai que cette distance des deux parallèles qui sont dans le plan-support, celles qui sont déterminées par ma position fixée de regardant et celle qui est déter-minée par l'intersection, la rencontre du tableau avec le plan-support, cette béance, cette béance qui dans le plan-figure ne se traduit que par un point, par un point qui, lui, se dérobe totalement car nous ne pouvons pas le désigner comme nous désignons le point de fuite à l'horizon. Ce point essentiel à toute la configuration est tout à fait spécialement caractéristique, ce point perdu, si vous voulez vous contenter de cette image, qui tombe dans l'intervalle de deux parallèles quant à ce qu'il en est du support, c'est ce point que j'appelle le point du sujet regardant. Nous avons donc le point de fuite qui est le point du sujet en tant que voyant et le point qui choit dans l'intervalle du sujet et du plan-figure et qui est celui que j'appelle le point du sujet regardant.

Ceci n'est pas une nouveauté. C'est une nouveauté de l'introduire ainsi, d'y retrouver la topologie du S barré [$\$$] dont il va falloir savoir maintenant où nous situons le *a* qui détermine la division de ces deux points, je dis de ces deux points en tant qu'ils représentent le sujet dans la figure. Aller plus loin nous permettra d'instaurer un appareil, un montage tout à fait rigoureux et qui nous montre au niveau de ce qu'il en est de la combinatoire visuelle, ce qu'est le fantasme, où nous aurons à le situer dans cet ensemble, c'est ce qui se dira par la suite.

Mais dès maintenant, pour que vous ne pensiez pas que je vous emmène là dans des endroits abyssaux, — je ne fais pas de la psychologie des profondeurs, je suis en train de faire de la géométrie, et Dieu sait si j'ai pris des précautions, après avoir lu tout ce qui peut bien se rapporter à cette histoire de la perspective, depuis Euclide qui l'a si parfaitement loupée dans ses *Aphorismes* et jusqu'au dernier livre de Michel Foucault qui fait directement allusion à ces

choses dans son « Des Suivantes » dans le premier chapitre *des Mots et des choses.* J'ai essayé de vous en donner quelque chose de tout à fait support, c'est le cas de le dire, mais quant à ce point parfaitement défini que je viens de donner comme le deuxième point représentant le sujet voyant dans la combinatoire projective, ne croyez pas que c'est moi qui l'ai inventé. Mais on le représente autrement et cet autrement a été déjà appelé par d'autres que par moi, l'autre œil, par exemple.

Il est exactement bien connu de tous les peintres, ce point. Car puisque je vous ai dit que ce point, dans sa rigueur, il choit dans l'intervalle tel que je l'ai défini sur le plan-support, pour aller se situer en un point que vous ne pouvez naturellement pas pointer mais qui est nécessité par l'équivalence fondamentale de ce qui est la géométrie projective et qui se trouve dans le point-figure, il a beau être à l'infini, il s'y trouve. Ce point, comment est-il utilisé ? Il est utilisé par tous ceux qui ont fait des tableaux en se servant de la perspective c'est-à-dire très exactement depuis Masaccio et Van Eyck, sous la forme de ce qu'on appelle l'autre œil, comme je vous le disais tout à l'heure. C'est le point qui sert à construire toute perspective plane en tant qu'elle fuit, en tant qu'elle est précisément dans le plan-support.

Elle se construit très exactement ainsi dans Alberti. Elle se construit un peu différemment dans ce qui est le Jean Pélerin. Voici :

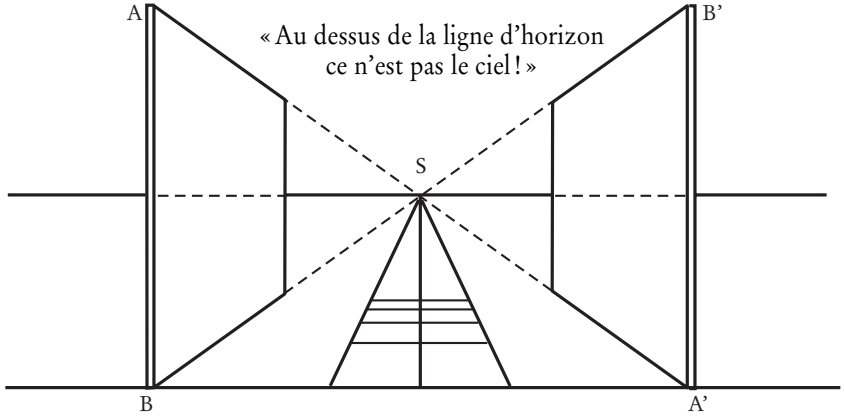


Fig. XVI - 2 [conj.]

Voici ce dont il s'agit de découvrir avec la perspective, à savoir un quadrillage par exemple dont la base vient s'appuyer ici. Nous avons un repère. Si je m'y prête, je veux dire, si je veux simplement faire les choses simples pour votre compréhension, je me mets au milieu de ce repère du quadrillage et une per-

pendiculaire élevée sur la base de ce quadrillage me donne à l'horizon le point de fuite. Je saurai donc, d'ores et déjà, que mon quadrillage va s'arranger comme ça, à l'aide de mon point de fuite.

Mais qu'est-ce qui va me donner la hauteur où va venir le quadrillage en perspective ? Quelque chose qui nécessite que je me serve de mon autre œil. Et ce qu'ont découvert les gens, assez tard puisqu'en fin de compte la première théorie en est donnée dans Alberti, contemporain de ceux que je viens de vous nommer, Masaccio et Van Eyck, eh bien, je prendrai ici une certaine distance, qui est exactement ce qui correspond à ce que je vous ai donné tout à l'heure, comme cet intervalle de mon bloc au tableau. Sur cette distance, prenant un point situé à la même hauteur que le point de fuite, je fais une construction, une construction qui passe dans Alberti par une verticale située ici. Je trace ici la diagonale ; ici une ligne horizontale et ici, j'ai la limite à laquelle se terminera mon quadrillage, celui que j'ai voulu voir en perspective.

J'ai donc toute liberté quant à la hauteur que je donnerai à ce quadrillage pris en perspective, c'est-à-dire, qu'à l'intérieur de mon tableau, je choisis à mon gré la distance où je vais me placer dans mon quadrillage pour qu'il m'apparaisse en perspective et ceci est tellement vrai, que dans beaucoup de tableaux classiques, vous avez sous une forme masquée une petite tache voire quelquefois tout simplement un œil.

L'indication, ici, du point où vous devez vous-même prendre la distance où vous devez vous mettre du tableau pour que tout l'effort de perspective soit pour vous réalisé, vous le voyez, ceci ouvre une autre dimension qui est celle-ci, celle-ci qui est exactement la même qui vous a étonné tout à l'heure, quand je vous ai dit qu'au-dessus de l'horizon, il n'y a pas le ciel. Il y a le ciel parce que vous foutez au fond sur l'horizon un portant qui est le ciel. Le ciel n'est jamais qu'un portant dans la réalité comme au théâtre et de même entre vous et le ciel il y a toute une série de portants.

Le fait que vous puissiez choisir dans le tableau votre distance et n'importe quel tableau dans le tableau, et déjà le tableau lui-même, est une prise de distance, car vous ne faites pas un tableau de vous à l'orifice de la fenêtre dans laquelle vous vous encadrez. Déjà vous faites un tableau à l'intérieur de ce cadre. Votre rapport avec ce tableau et ce qu'il a à faire avec le fantasme, cela nous permettra d'avoir des repères, un chiffre assuré pour tout ce qui dans la suite nous permettra de manifester les rapports de l'objet *a* avec le S barré. C'est ce que j'espère, et j'espère un peu plus vite qu'aujourd'hui, je pourrai vous exposer la prochaine fois.

# Leçon XVII

*11 mai 1966*

Pour ce qui est du savoir, il est difficile de ne pas tenir compte de l'existence du savant, savant ici pris seulement comme le support, l'hypothèse du savoir en général, sans y mettre forcément la connotation de scientifique. Le savant sait quelque chose ou bien il ne sait rien. Dans les deux cas, il sait qu'il est un savant. Cette remarque est seulement faite pour vous pointer ce problème préparé depuis longtemps et, je dirai même, présentifié depuis non pas seulement que j'enseigne, depuis que j'ai poussé mes premières remarques sur ce que nous rappelle le fondamental de l'analyse et qui est centré autour de la fonction du narcissisme ou du stade du miroir.

Disons pour aller vite, puisque nous avons commencé en retard, que le statut du sujet, au sens le plus large, au sens non encore débroussaillé, non pas au sens où je suis en train d'essayer d'en serrer pour vous la structure, ce qu'on appelle le sujet en général, qui veut simplement dire, dans le cas que je viens de dire : il y a du savoir donc il y a un savant. Le fait de savoir qu'on est un savant ne peut pas ne pas s'intriquer profondément dans la structure de ce savoir. Pour y aller carrément disons que le professeur, puisque le professeur a beaucoup à faire avec le savoir pour transmettre le savoir, il faut charrier une certaine quantité de savoir qu'il a été prendre soit dans son expérience, soit dans une accumulation de savoir faite ailleurs et qui s'appelle par exemple dans tel ou tel domaine, la philosophie par exemple, la tradition.

Il est clair que nous ne saurions négliger que par la préservation du statut particulier de ce savant, j'ai évoqué le professeur mais il y en a bien d'autres statuts, celui du médecin par exemple, que la préservation de son statut est de nature à infléchir, à incliner ce qui pour lui, lui paraîtra le statut général de son savoir. Le contenu de ce savoir, le progrès de ce savoir, la pointe de son extension, ne sauraient ne pas être influencés par la protection nécessaire de son statut de sujet savant. Ceci me semble assez évident si l'on songe que nous en avons devant

nous la matérialisation tangible par les considérations sociales de ce statut qui font qu'un monsieur n'est pas considéré comme savant uniquement dans la mesure où il sait et où il continue de fonctionner comme savant. Les considérations de rendement viennent là, de loin, derrière celles du maintien d'un statut permanent à celui qui a accédé à une fonction savante.

Ceci n'est pas injustifié et dans l'ensemble arrange tout le monde; tout le monde s'en accommode fort bien. Chacun a sa place : le savant savante dans des endroits désignés et on ne va pas regarder de si près si son savantement, à partir d'un certain moment, se répète, se rouille ou même devient pur semblant de savanterie. Mais comme beaucoup de cristallisations sociales, nous ne devons pas nous arrêter simplement à ce qu'est la pure exigence sociale, ce qu'on appelle habituellement les fonctions de groupe et comment un certain groupe prend un statut plus ou moins privilégié pour des raisons qui sont en fin de compte toujours à faire remonter à quelque origine historique.

Il y a bien là quelque chose de structural et qui, comme le structural nous force souvent de le remarquer, dépasse de beaucoup la simple interrelation d'utilité. On peut considérer que du point de vue du rendement, il y aurait avantage à faire le statut du savant moins stable. Mais il faut croire justement qu'il y a dans les mirages du sujet, et non dans la structure du sujet lui-même, quelque chose qui aboutit à ces structures stables qui les nécessite.

Si la psychanalyse nous force à remettre en question le statut du sujet, c'est sans doute parce qu'elle aborde ce problème, problème de ce qu'est un sujet, d'un autre départ. Si pendant de longues années, j'ai pu montrer que l'introduction de cette expérience de l'analyse dans un champ qui ne saurait se repérer que de conjoindre une certaine mise en question du savoir au nom de la vérité, si la scansion de ce champ va se chercher en un point plus radical, en un point antérieur à cette rencontre, à cette rencontre d'une vérité qui se pose et se propose comme étrangère au savoir, nous l'avons dit, ceci s'introduit du premier biais de demande, qui d'abord dans une perspective qui se réduit ensuite, se propose comme plus primitif, comme plus archaïque et qui nécessite d'interroger comment s'ordonnent dans leur structure cette demande avec quelque chose dont elle discorde et qui s'appelle le désir.

C'est ainsi que par ce biais, en quelque sorte dans ce clivage structural, nous sommes arrivés à remettre en question ce statut du sujet, à considérer que, loin que le sujet nous paraisse un point-pivot, une sorte d'axe autour de quoi tournerait, quelles que soient les rythmes, la pulsation, que nous accordions à ce qui tourne autour de quoi tourneraient les expansions et les retraits du savoir. Nous ne pouvons considérer le drame qui se joue, qui fonde l'essence du sujet tel que nous le donne l'expérience psychanalytique, en introduisant le biais du désir au

cœur même de la fonction du savoir. Nous ne pouvons le faire sur le fondement de statut de la personne qui, en fin de compte, est ce qui a dominé jusque là la vue philosophique qui a été prise du rapport de l'homme à ce qu'on appelle le monde sous la forme d'un certain savoir.

Le sujet nous apparaît fondamentalement divisé en ce sens qu'à interroger ce sujet, au point le plus radical, à savoir s'il sait ou non quelque chose, c'est là le doute cartésien ; nous voyons ce qui est l'essentiel dans cette expérience du *cogito,* l'être de ce sujet au moment qu'il est interrogé, fuir en quelque sorte, diverger sous la forme de deux rayons d'êtres qui ne coïncident que sous une forme illusoire, l'être qui trouve sa certitude de se manifester comme être au sein de cette interrogation *je pense ;* pensant que je suis, mais je suis ce qui pense et penser : *je suis* n'est pas la même chose que d'être ce qui pense. Point non remarqué mais qui prend tout son poids, toute sa valeur de se recouper, dans l'expérience analytique, de ceci que celui qui est ce qui pense, pense d'une façon dont n'est pas averti celui qui pense *je suis.* C'est là le sujet qu'est chargé de représenter celui qui, dirigeant l'expérience analytique, s'appelant le psychanalyste, doit se reposer pour lui ce qu'il en est de la question du savant. Le rapport du psychanalyste à la question de son statut reprend ici sous une forme d'une acuité décuplée : celle qui est posée depuis toujours concernant le statut de celui qui détient le savoir, et le problème de la formation du psychanalyste n'est vraiment rien d'autre que, par une expérience privilégiée, de permettre que viennent au monde, si je puis dire, des sujets pour qui cette division du sujet ne soit pas seulement quelque chose qu'ils savent mais quelque chose en quoi ils pensent. Il s'agit que viennent au monde quelques-uns qui sauraient découvrir ce qu'ils expérimentent dans l'expérience analytique, à partir de cette position maintenue que jamais ils ne soient en état de méconnaître qu'au moment de savoir, comme analystes, ils sont dans une position divisée. Rien n'est plus difficile que de maintenir dans une position d'être ce qui assurément pour chacun, s'il mérite le titre d'analyste, a été à quelque moment dans l'expérience éprouvée. Et voilà.

A partir du moment où le statut est instauré de celui qui est supposé savoir dans la perspective analytique, tous les prestiges de la méconnaissance spéculaire renaissent qui ne peuvent que réunifier ce statut du sujet. A savoir : laisser tomber, élider l'autre partie, celle dont pourtant ça devrait être l'effet de cette expérience unique, ce devrait être l'effet séparatif par rapport à l'ensemble du troupeau ; que de certains non seulement le sachent mais soient, soient au moment d'aborder toute expérience de l'ordre de la leur, qu'elle soit conforme à ce qu'ils au moins pressentent de ce qu'il en est de cette structure divisée. Ce n'est pas autre chose que le sens de mon enseignement de rappeler cette exigence quand assurément c'est ailleurs que sont les moyens de s'y introduire mais

que, de par une structure, je le répète, qui de beaucoup dépasse son conditionnement social. Quelque chose, quelle que soit l'expérience, du seul fait du fonctionnement où chacun s'identifie à un certain statut nommable, dans l'occasion celui d'être le savant, tend à faire rentrer dans l'ombre l'essentiel de la *schize* par laquelle seule pourtant peut s'ouvrir un accès à l'expérience qui soit au niveau propre de cette expérience. C'est en tant que sujet divisé que l'analyste est appelé à répondre à la demande de celui qui entre avec lui dans une expérience de sujet.

C'est pourquoi ce n'est pas pur raffinement, ornement de détail, peinture d'un secteur particulier de notre expérience qui illustrerait en quelque sorte ce qu'il convient d'ajouter d'information à ce que nous pouvons connaître par exemple de la pulsion scopique que, la dernière fois, j'ai été amené à développer devant vous des fonctions de la notion de la perspective. C'est dans la mesure au contraire, où il s'agit pour vous d'illustrer ce qui peut soutenir de son appareil ce autour de quoi il s'agit que la subjectivité de l'analyste se repère et se repérant n'oublie jamais même au moment où le second point de fuite, si je puis dire, de sa pensée tend à être oublié, élidé, laissé de côté, du moins dans la force de quelque schéma, se voit rappelé à lui-même qu'il doit chercher où fonctionne cet autre point de fuite au moment même, à l'endroit même où il tend à formuler quelque vérité qui, de par son expression même, s'il n'y prend garde, se trouvera retomber dans les vieux schémas unitaires du sujet de la connaissance et l'incitera, par exemple, à mettre au premier plan telle idée de totalité qui est à proprement parler ce dont il doit le plus se méfier dans la synthèse de son expérience.

La dernière fois, essayant pour vous par des voies abrégées de présentifier ce que peut nous apporter ce que nous enseigne l'expérience de la perspective, encore que ces voies je les ai choisies aussi praticables que je l'ai pu, assurément j'ai eu le sentiment de n'avoir pas toujours réussi à concentrer, sinon toute l'attention, du moins à avoir toujours réussi à la récompenser. Faute peut-être de quelque schéma, et pourtant c'était bien ce que j'entendais repousser, reculer, pour éviter quelque malentendu, je vais pourtant aujourd'hui le faire, le résumer et lire ce qui dans cette expérience de la perspective pour nous, à proprement parler, peut illustrer ce dont il s'agit. A savoir le rapport de la division du sujet à ce qui spécifie dans l'expérience analytique la relation proprement visuelle au monde, à savoir un certain objet *a*. Cet objet *a* que jusqu'ici et d'une façon approchée et qui n'a d'ailleurs pas à être reprise, j'ai distingué du champ de la vision comme étant la fonction du regard. Comment ceci peut-il s'organiser dans l'expérience, l'expérience structurale, pour autant qu'elle instaure un certain type de pensée dans la géométrie, pour autant qu'elle est rendue sensible dans tout le fonctionnement de l'art et spécialement dans la peinture ?

J'ai fait la dernière fois verbalement une construction qu'il est facile de retrouver telle quelle dans un ouvrage de perspective. Ce n'est pas de celui-là qu'il s'agit ; on me l'a apporté à l'instant. C'est l'ouvrage par exemple, ou plutôt le recueil des article d'Erwin Panofsky sur la perspective. Il y en a une édition en allemand qui est d'ailleurs, où les articles, je le vois, se groupent différemment de cette édition italienne. J'ai rappelé que dans le rapport dit projectif qui s'établit du plan de ce qu'on peut appeler le tableau, au plan de ce que, pour être simple aujourd'hui nous appellerons le sol perspectif, il y a des correspondances linéaires fondamentales qui s'établissent et qui impliquent des éléments, à proprement parler non intuitivables et qui sont pourtant des éléments fondamentaux de ce qu'on appelle l'espace ou l'étendue projective.

Une géométrie cohérente instaurant une parfaite rigueur démonstrative qui n'a rien de commun avec la géométrie métrique, c'est-à-dire à condition d'admettre que ce qui se passe dans ce que j'ai appelé aujourd'hui le sol perspectif pour remplacer un terme, je me suis rendu compte, plus difficile à maintenir dans l'esprit que celui-là que j'avais employé la dernière fois, la correspondance des lignes tracées donc sur le sol perspectif avec les lignes traçables sur le tableau, implique qu'une ligne à l'infini sur le sol perspectif se traduise par la ligne d'horizon sur le tableau.

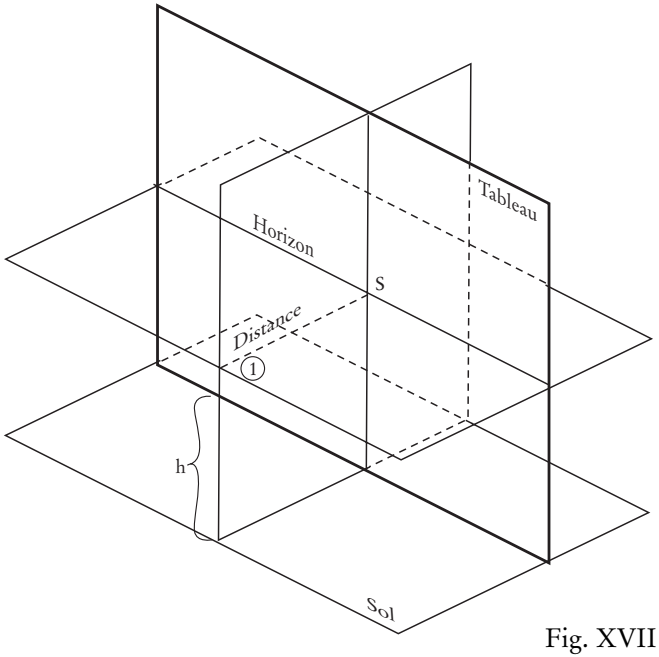


Fig. XVII - 1 [conj.]

Ceci est le premier pas de toute construction perspective. Je vais le schématiser de la façon suivante ; supposez que ce soit ici le sol perspectif, je vous laisse de profil le tableau, je mets ici ce dont je n'ai pas encore parlé : le point-œil du sujet. J'ai suffisamment indiqué la dernière fois ce dont il s'agissait pour que vous compreniez maintenant le sens du tracé que je vais faire. Je vous ai dit, indépendamment de quoi que ce soit, à quoi vous ayez à vous référer dans l'expérience et nommément pas l'horizon tel qu'il est effectivement expérimenté sur notre boule en tant qu'elle est ronde, un plan infini suppose que, de ce point-d'œil, il soit en ①, posant un plan parallèle au sol perspectif, que vous déterminiez la ligne d'horizon sur le tableau selon la ligne où ce plan parallèle coupe le plan du tableau. L'expérience du tableau et de la peinture nous dit que n'importe quel point de cette ligne d'horizon est tel que les lignes, qui y concourent, correspondent à des lignes parallèles quelles qu'elles soient sur le sol perspectif. Nous pouvons donc choisir n'importe quel point de cette ligne d'horizon comme centre de la perspective. C'est ce qui se fait en effet dans tout tableau soumis aux lois de la perspective. Ce point est proprement ce qui dans le tableau ne répond pas seulement, vous le voyez, au sol à mettre en perspective mais à la position du point S et comme tel dans la figure représente l'œil. C'est en fonction de l'œil de celui qui regarde que l'horizon s'établit dans un plan-tableau. A ceci, vous ai-je dit la dernière fois, tous ceux qui ont étudié la perspective ajoutent ce qu'ils appellent l'autre œil, à savoir l'incidence dans la perspective de la distance de

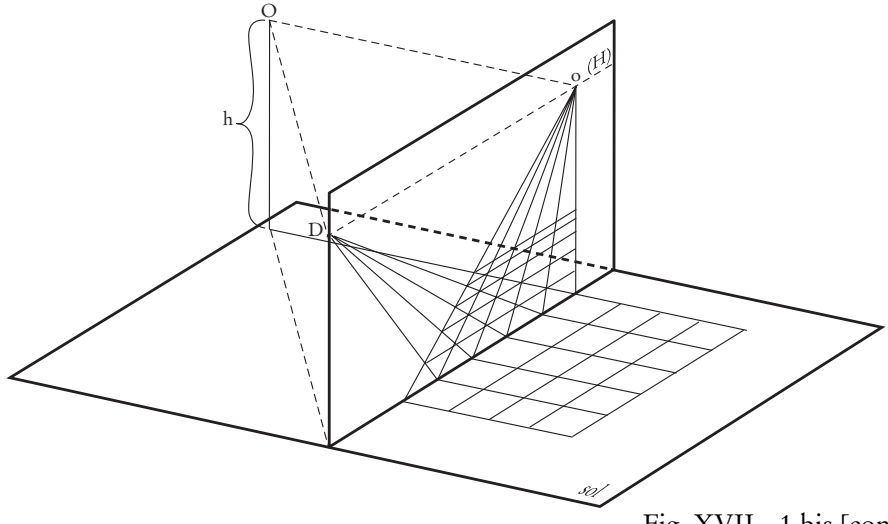


Fig. XVII - 1 bis [conj.]

ce point S au plan du tableau. Or, aussi bien en fait que dans l'usage qu'on en fait dans n'importe quel tableau cette distance est arbitraire, elle est au choix de celui qui fait le tableau. Je veux dire qu'elle est au choix à l'intérieur du tableau-même.

Est-ce à dire que du point de vue de la structure du sujet, en tant que le sujet est le sujet du regard, qu'il est le sujet d'un monde vu, c'est ce qui nous intéresse, est-ce à dire que nous pouvons négliger cette partie du sujet, qu'elle ne nous apparaisse qu'en une fonction d'artifice, qu'alors que la ligne d'horizon est structurale, le fait que le choix de la distance librement est laissé à mon choix, ce moi qui regarde, je puisse dire qu'il n'y a là qu'artifice de l'artiste, que c'est à la distance où je me mets mentalement de tel ou tel plan que je choisis dans la profondeur du tableau que ceci soit donc en quelque sorte caduc et secondaire et non pas structural ? Je dis, c'est structural et jamais personne jusqu'ici ne l'a suffisamment remarqué. Ce second point dans la perspective se définit de la remarque que quelle que soit la distance du sujet provisoire, du sujet S, qui est justement ce que nous avons à mettre en suspens et voir comment il rentre dans le tableau, que quelle que soit la distance de ce sujet au tableau, il y a quelque chose qui est simplement entre lui et le tableau, ce qui le sépare du tableau et que ceci n'est pas simplement quelque chose qui se notera de la valeur métrique de cette distance, que cette distance en elle-même s'inscrit quelque part dans la structure et que c'est là que nous devons trouver, non pas l'autre œil, comme disent les auteurs de perspective (entre guillemets) mais l'autre sujet. Et ceci se démontre de la façon dont je l'ai fait la dernière fois et qui, pour certains n'a pas été comprise, et qui se fonde sur la remarque que :

Premièrement, si nous faisons passer par le point S, un plan parallèle, non plus cette fois au plan perspectif mais au tableau, il en résulte deux choses. D'abord que ceci nous incite à remarquer qu'il existe une ligne d'intersection du tableau avec le plan, une somme perspective et dont le nom est connu, qui s'appelle, si j'en crois le livre de Panofsky, qui s'appelle… la ligne fondamentale. Je ne l'ai pas appelée ainsi la dernière fois et c'est cette ligne-là. Le plan parallèle au tableau qui passe par le point S coupe le plan du sol perspectif en une ligne parallèle à la première. De la représentation de ces lignes sur le tableau, ce que j'appelais la dernière fois le plan-figure, va se déduire ce que nous appellerons le second point sujet. En effet, dans la relation triple : S, point-sujet, plan-tableau, sol perspectif, nous avons vu qu'à la ligne infinie sur le sol perspectif — là je pense avoir assez indiqué la dernière fois ce que cette ligne infinie veut dire — à la ligne infinie du sol perspectif correspond la ligne horizon sur le plan-tableau.

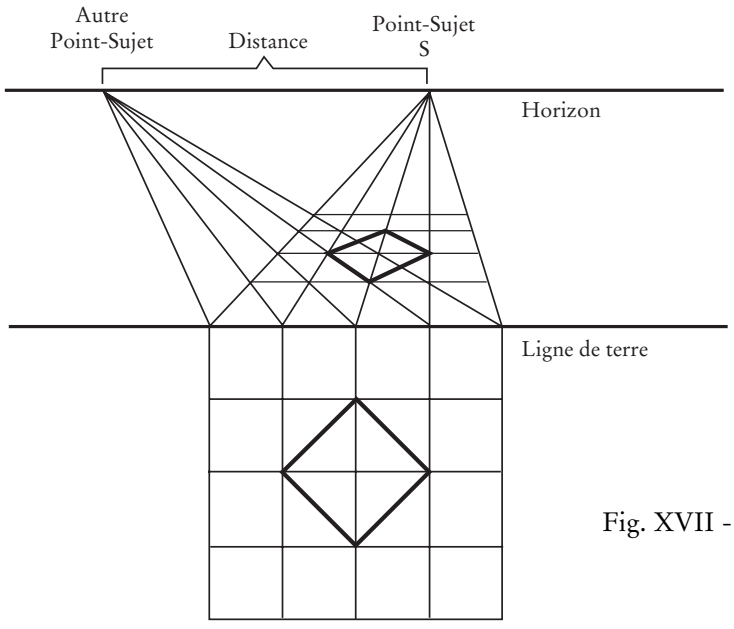


Fig. XVII - 2 [conj.]

Dans le même groupe de 3, vous pouvez, si vous y regardez de près, vous apercevoir que la ligne ici définie — appelons-la ligne b, celle de la parallèle à la ligne fondamentale — a la même fonction par rapport à la ligne infinie du plan du tableau que l'horizon dans le plan-tableau a par rapport à la ligne infinie dans le sol perspectif. Elle est donc repré-sentée dans la figure par cette ligne infinie, bien sûr dans le tableau, et d'autre part, comme la ligne fondamentale est déjà dans le tableau, l'autre point-sujet, — alors que le premier se définissait ainsi : n'importe quel point dans la ligne d'horizon, — le point-sujet peut s'écrire ainsi : le point d'intersection de la ligne infinie du plan tableau avec la ligne fondamentale. Vous voyez là que j'ai représenté d'une façon qui n'est que figurée, qui est insuffisante, la ligne infinie par un cercle puisqu'en somme, pour l'intuition, elle est cette ligne qui est toujours, de tous les côtés à l'infini sur un plan quelconque. Intuitivement, nous la représentons par un cercle mais elle n'est pas un cercle. Le prouvent tout son maniement et les correspondances ligne par ligne, point par point qui constituent l'essentiel de cette géométrie projective. L'apparent double point de rencontre qu'elle a avec la ligne fondamentale n'est qu'une pure apparence puisqu'elle est une ligne, une ligne à considérer comme ligne droite, comme toutes les autres lignes, et que deux lignes droites ne sauraient avoir qu'un seul point d'intersection.

Ce ne sont pas là choses que je vous demande d'admettre au nom d'une

construction qui serait mienne. Je ne peux pas, pour vous, pous-ser la porte de la géométrie projective et nommément pas pour ceux qui n'en ont pas encore la pratique. Mais il est très simple pour quiconque de s'y reporter et voir qu'il n'y a rien à reprendre dans ce que j'avance ici, à savoir qu'il en résulte que nous avons deux points sujet dans toute structure d'un mode projectif, ou d'un monde perspectif : deux points sujet, l'un qui est un point quelconque sur la ligne d'horizon, dans le plan de la figure, l'autre qui est à l'intersection d'une autre ligne parallèle à la première, qui s'appelle la ligne fondamentale qui exprime un rapport du plan figure au sol projectif avec la ligne à l'infinie dans le plan-figure.

Ceci mérite d'être pointé par le chemin où c'est venu, où nous avons pu l'établir. Mais une fois établi par cette voie, dont vous verrez par la suite qu'elle n'est pas sans pour nous constituer une trace importante chaque fois que nous aurons à repérer cet autre point-sujet, je peux pour vous dire maintenant que si dans le plan-figure nous traçons la ligne d'horizon qui est parallèle à cette ligne fondamentale, nous devons en déduire que la ligne d'horizon coupe cette ligne infinie exactement au même point où la coupe la ligne fondamentale puisque c'est une ligne parallèle à la première. D'où vous verrez se simplifier beaucoup le rapport de ces deux points, l'un est un point quelconque sur la ligne d'horizon, l'autre est le point à l'infini en ceci que le point à l'infini n'est pas un point quelconque, qu'il est un point unique malgré que là il ait l'air d'être deux.

C'est ceci qui — pour nous quand il s'agira de mettre en valeur la relation du sujet dans le fantasme et nommément la relation du sujet à l'objet objet *a*, — aura pour nous valeur d'appui et qui mérite que vous alliez passer le temps nécessaire, pas plus. Pas plus que dans les démonstrations de Descartes, une démonstration une fois saisie est démontrée, encore faut-il en tenir la rigueur et les procès. Ceci est ce qui doit nous servir, nous servir de référence chaque fois que nous avons à opérer quant au fantasme scopique. Ce sujet divisé est soutenu par une monture commune, l'objet *a*, qui dans ce schéma est à chercher où ? Il est à chercher en un point où bien entendu il tombe et s'évanouit, sans ça, ça ne serait pas l'objet *a*. L'objet *a* est ici représenté par ce quelque chose qui justement dans la figure qu'ici j'espère vous en avoir montré avec ce succès de vous en rendre quelque chose sensible, l'objet *a*, c'est ce qui supporte ce point S, ce que j'ai ici figuré par la menée de ce plan parallèle. Ce qui y est élidé et ce qui pourtant est toujours, c'est ce que sous plus d'une forme j'ai déjà introduit dans le rapport structural du sujet au monde, c'est la fenêtre dans le rapport scopique de ce sujet au point S d'où part toute la construction, apparaît spécifié, individualisé, dans ce mur, si je puis m'exprimer ainsi, que représente ce plan parallèle en tant qu'il va déterminer le second point du sujet dans ce mur, il faut qu'il

y ait une ouverture, une fente, une vue, un regard. C'est cela, précisément, qui ne saurait être vu de la position initiale de la construction.

Nous avons déjà vu cette fonction de la fenêtre l'année dernière nous rendre des services en tant que surface de ce qui peut s'écrire de plus premier comme fonction de signifiant. Appelons-la du nom qu'elle mérite, elle est précisément dans cette structure fermée qui est celle qui nous permettrait de nouer les uns avec les autres tous ces différents plans que nous venons de tracer et reproduire la structure du plan projectif sous sa forme purement topologique, à savoir sous l'enveloppe du *cross-cap*. Elle est ce quelque chose de troué dans cette structure qui permet précisément que s'y introduise l'irruption d'où va dépendre, d'où va dépendre la production de la division du sujet. C'est-à-dire à proprement parler ce que nous appelons l'objet *a*. C'est en tant que la fenêtre dans le rapport du regard au monde vu est toujours ce qui est élidé, que nous pouvons nous représenter la fonction de l'objet *a*, la fenêtre, c'est-à-dire aussi bien la fente des paupières, c'est-à-dire aussi bien l'entrée de la pupille, c'est-à-dire aussi bien ce qui constitue cet objet le plus primitif de tout ce qui est de la vision, la chambre noire.

Or c'est ceci que j'entends aujourd'hui vous illustrer, vous illustrer par une œuvre dont je vous ai dit qu'elle avait été mise au premier plan dans telle production récente, d'un investigateur dont le type de recherches n'est certainement pas très éloigné de celui dont ici au nom de l'expérience psychanalytique, je prends la charge, encore que n'ayant pas la même base, ni la même inspiration ; j'ai nommé Michel Foucault et ce tableau de Velasquez qui s'appelle *Les Ménines*. Ce tableau, je vais le faire maintenant, (fermez la fenêtre) maintenant projeter devant vous pour que nous y voyons d'une façon sensible ce que permet une lecture de quelque chose qui n'est nullement en quelque sorte fait pour répondre à la structure de ce tableau même mais dont vous allez voir ce qu'il nous permet (qu'est-ce qui se passe ?). Il s'agit là d'une diapositive qui m'a été prêtée par le Louvre, que je n'ai pas pu expérimenter avant et qui, vraiment, ne donnera là, que le plus faible support mais qui pour ceux qui ont vu, soit quelque photographie de ce tableau dit des *Ménines*, soit simplement qui s'en souviennent un peu, nous servira un peu de repère, (vous n'avez pas un petit batonnet, quelque chose pour que je puisse montrer les choses ?… Ce n'est pas beaucoup, mais enfin c'est mieux que rien). Voilà. Alors, peut-être pourriez-vous… vous voyez quand même un peu, enfin, le minimum. Est-ce que quand on est là-bas dans le fond, on voit quelque chose ?

***Mlle X.* –** Aussi bien que devant. Monsieur Miller a essayé.

***Docteur J. Lacan* –** Remarquez que ce n'est pas tellement défavorable, n'est-

ce pas. Ici, vous avez la figure du peintre. Vous allez la substituer tout de suite pour que tout de même on voit qu'il est bien là. Alors, mettez au point.

***Mlle X.* –** C'est tout, je ne peux pas davantage.

***Docteur J. Lacan* –** Oui. Remettez la première. Le peintre est au milieu de ce qu'il peint. Et ce qu'il peint, vous le voyez réparti sur cette toile, d'une façon sur laquelle nous allons revenir. Ici, ce trait que vous voyez est la limite, le bord externe, touché de lumière, c'est pour ça qu'il émerge de quelque chose qui va de là très exactement jusqu'à un point qui se trouve ici. Vous voyez presque toute la hauteur du tableau et qui nous représente, vous voyez ici un montant de chevalet, un tableau vu à l'envers. Il est sur cette toile. Il œuvre ce tableau et ce tableau est retourné. Vous avez quoi à dire ? Ceci est le plan essentiel d'où nous devons partir et qu'à mon avis Michel Foucault, que je vous ai tous prié de lire dans son très remarquable texte, a éludé. C'est en effet le point autour de quoi il importe de faire tourner toute la valeur, toute la fonction de ce tableau. Je dirais que ce tableau est effectivement une sorte de carte retournée et dont nous ne pouvons pas ne pas tenir compte qu'il est comme une carte retournée, qu'il prend sa valeur d'être du module et du modèle des autres cartes. Cette carte retournée, elle est là vraiment faite pour vous faire abattre les vôtres. Car en effet, il y a eu, je ne peux pas ne pas en faire mention, discussion, débat sur ce qu'il en est de ce que le peintre, ici Velasquez, est là à une certaine distance du tableau, de ce tableau en train de peindre.

La façon dont vous répondrez à cette question, dont vous abattrez vos cartes, est en effet absolument essentielle à l'effet de ce tableau. Ceci implique cette dimension que ce tableau subjugue. Depuis qu'il existe, il est la base, le fondement de toutes sortes de débats. Cette subjugation a le plus grand rapport avec ce que j'appelle cette subversion, justement, du sujet sur lequel j'ai insisté dans toute la première partie de mon discours aujourd'hui et c'est précisément de s'y appuyer qu'il prend sa valeur.

En fait, le rapport à l'œuvre d'art est toujours marqué de cette subversion. Nous semblons avoir admis avec le terme de sublimation quelque chose qui, en somme, n'est rien d'autre. Car si nous avons suffisamment approfondi le mécanisme de la pulsion pour voir que ce qui s'y passe, c'est un aller et retour du sujet au sujet, à condition de saisir que ce retour n'est pas identique à l'aller et que, précisément, le sujet, conformément à la structure de la bande de Mœbius, s'y boucle à lui-même après avoir accompli ce demi-tour qui fait que parti de son endroit il revient à se coudre à son envers ; en d'autres termes, qu'il faut faire deux tours pulsionnels pour que quelque chose soit accompli qui nous permette de saisir ce qu'il en est authentiquement de la division du sujet. C'est bien ce que va nous montrer ce tableau dont la valeur de capture tient au fait qu'il n'est

pas simplement ce à quoi nous nous limitons toujours précisément parce que nous ne faisons qu'un tour et que, peut-être, en effet, pour la sorte d'artiste à qui nous avons affaire, c'est-à-dire ceux qui nous consultent, l'œuvre d'art est image interne. Elle lui sert à faire sa propre boucle.

Mais quand il s'agit d'un maître tel que celui présent, il est clair que au moins ce qui reste de toute appréhension avec cette œuvre est que celui qui la regarde y est bouclé. Il n'y a pas de spectateur simplement qui fasse autre chose que de passer devant à toute vitesse et rendre ses devoirs au rite du musée, qui ne soit saisi par la particularité de cette composition dont tous s'accordent à dire que quelque chose se passe en avant du tableau qui en fait quelque chose de tout à fait spécifique, à savoir, on s'exprime comme on peut, que nous sommes pris dans son espace. Et on se casse la tête à chercher par quelle astuce de construction et de construction perspective ceci peut se produire. A partir de là on va plus loin, on spécule, sur ce qu'il en est de la fonction de chacun des personnages et des groupes et l'on ne voit pas que tout ceci fait une seule et même question. On procède généralement par cette voie qui est en effet la question qui va rester au cœur du problème et qui est celle à laquelle à la fin j'espère pouvoir donner la réponse. Qu'est-ce que le peintre fait ? Qu'est-ce qu'il peint ? Ce qui implique, et c'est le plus souvent puisqu'il s'agit de critique d'art, la forme sous laquelle se pose la question. Qu'a-t-il voulu faire ? Puisqu'en somme, bien sûr, personne ne prend à proprement parler au sérieux la question. Que fait-il ? Le tableau est là, il est fini et nous ne nous demandons pas ce qu'il peint actuellement. Nous nous demandons : qu'est-ce qu'il a voulu faire ? Ou plus exactement quelle idée veut-il nous donner de ce qu'il est en train de peindre ? Point où déjà se voit marqué évidemment un rapport qui pour nous est bien reconnaissable : ce que nous désirons et désirons savoir, c'est à très proprement parler quelque chose qui est de l'ordre de ce qu'on appelle désir de l'autre, puisque nous disons : qu'est-ce qu'il a voulu faire ?

C'est certainement la position erronnée à prendre car nous ne sommes pas en position d'analyser, je ne dirai pas le peintre, mais un tableau. Il est certain que ce qu'il a voulu faire, le peintre, il l'a fait puisque c'est là, devant nos yeux. Et que par conséquent cette question, en quelque sorte, s'annule elle-même d'être en deçà du point où elle se pose puisque nous la posons au nom de ce qu'il a déjà fait. En d'autres termes, dans le retour de boucle dont je parlais tout à l'heure, et c'est en ceci déjà que ce tableau nous introduit à la dialectique du sujet, il y a déjà un tour de fait et nous n'avons qu'à faire l'autre. Seulement pour ça, il ne faut pas manquer le premier.

La présence du tableau qui occupe toute cette hauteur et qui, du fait même de cette hauteur, nous incite à y reconnaître le tableau lui-même, qui nous est

présenté pour — voilà que je note en quelque sorte en marge de notre progrès qui passe par une autre voie que cette discussion — pour ceux qui ont avancé cette thèse que je me permets de considérer comme futile, que c'est d'un autre tableau qu'il s'agit. Vous le verrez tout à l'heure, nous le discuterons de plus près, à savoir le portrait du roi et de la reine — que vous ne pouvez pas le voir bien sûr sur cette figure, bien sûr tout à fait insuffisante que je vous ai apportée, — ils sont ici dans le fond, et comme vous le savez j'espère dans l'ensemble, et présents dans un cadre dont nous aurons à discuter tout à l'heure de ce qu'il signifie, mais dont certains prennent le témoignage comme indiquant que le roi et la reine sont ici en avant du tableau et que c'est eux que le peintre peint. Ceci est, à mon avis, réfutable. Je ne veux pour l'instant que remarquer que c'est sur ce fond que je vous dis que la taille de la toile est déjà un argument qu'on peut apporter pour qu'il n'en soit pas ainsi et que cette toile représentée soit exactement, représente le tableau que nous avons là, en tant qu'il est une toile supportée sur une monture de bois dont nous voyons là, ici, l'armature et qu'en d'autres termes, nous avons dans ce tableau la représentation de ce tableau comme réalité.

Je peux bien là pousser cette petite porte qui fait qu'une fois de plus nous y trouvons le recoupement de ma formule qui fait de l'objet pictural, un *Vorstellungsrepräsentanz*. Non pas du tout que je dise que le tableau est représentation dont la monture, le support serait le représentant. S'il fonctionne ici pour nous faire apercevoir ce qu'il y a là de vérité, c'est en ceci qu'à nous mettre dans le tableau… ce qui, chose curieuse, est là fait pour la première fois, car il y a déjà eu des choses telles que miroir dans le tableau même de nombreux à cette époque, mais le tableau dans le tableau, ce qui n'est pas la scène dans la scène, pas du tout, c'est quelque chose qui a été fait là, semble-t-il, pour la première fois et guère refait depuis, sauf au niveau du point où je vous l'ai repéré à savoir dans Magritte.

Représentation c'est bien en effet ce qu'est cette figure de la réalité du tableau mais elle est là pour bien nous montrer que, au niveau de réalités et de représentations, ce qui est là tracé dans le tableau et le tableau mutuellement se saturent. Et que c'est là en quoi il nous est pointé que justement ce qui constitue le tableau dans son essence n'est pas représentation car quel est l'effet de ce tableau dans le tableau ? *Vorstellungsrepräsentanz*. C'est très précisément tout ces personnages que vous voyez justement en tant qu'ils ne sont pas du tout des représentations mais qu'ils sont en représentation, que tous ces personnages, quels qu'ils soient, dans leurs statuts tels qu'ils sont là effectivement dans la réalité quoique morts depuis longtemps mais qu'ils y sont toujours, sont des personnages qui se soutiennent en représentation et avec une confusion [conviction ?]

entière, ce qui veut dire précisément que de ce qu'ils représentent, aucun d'entre eux ne se représente rien. Et c'est cela l'effet de ce quelque chose qui, introduit dans l'espace du tableau, les noue, les cristallise dans cette position d'être des personnages en représentation, des personnages de cour. A partir de là que Velasquez, le peintre, aille se mettre au milieu d'eux, prend tout son sens. Mais bien entendu ce qui va beaucoup plus loin que cette simple touche, si l'on peut dire, de relativisme social.

La structure du tableau permet d'aller bien au-delà. A la vérité, pour aller au-delà, il aurait fallu partir d'une question, non pas d'une question, mais d'un tout autre mouvement que ce mouvement de la question dont je vous ai dit qu'elle s'annulait du seul fait de la présence de l'œuvre elle-même mais à partir de ce que impose l'œuvre telle que nous la voyons là; à savoir que la même bouche d'enfance qui nous est suggérée par le personnage central, par cette petite infante qui est la seconde fille du couple royal, Philippe IV et Doña Maria Anne d'Autriche, la petite Doña Margarita, je peux dire cinquante fois peinte par Velasquez, que nous nous laissions guider par ce personnage qui vient en quelque sorte à notre devant dans cet espace qui est pour nous le point d'interrogation et pour tout ceux qui ont vu ce tableau, qui ont parlé de ce tableau, qui ont écrit de ce tableau, le point d'interrogation qu'il nous pose, ce sont poussés par sa bouche les cris, dirais-je, dont il convient de partir pour pouvoir faire ce que j'appellerai le second tour de ce tableau et c'est celui, me semble-t-il, qui est marqué dans l'analyse de l'ouvrage dont je parlais tout à l'heure : « Fais voir » ce qu'il y a derrière la toile telle que nous la voyons à l'envers, c'est un « fais voir » qui l'appelle et que nous sommes plus ou moins prêts à prononcer. Or, de ce seul « fais voir » peut surgir ce qui, en effet, à partir de là s'impose, c'est-à-dire ce que nous voyons, à savoir ces personnages tels que j'ai pu les qualifier pour être essentiellement des personnages en représentation.

Mais nous ne voyons pas que cela. Nous voyons la structure du tableau, son montage perspectif. C'est ici qu'assurément je peux regretter que nous n'ayons pas ici un support qui soit suffisant pour vous démontrer ces traits dans leur rigueur. Ici, le personnage que vous voyez s'encadrer dans une porte au fond de lumière est le point très précis où concourent les lignes de la perspective. C'est en un point à peu près situé selon les lignes qu'on trace entre la figure de ce personnage — car il y a de légères fluctuations du recoupement qui se produisent — et son coude que se situe le point de fuite et ce n'est pas hasard si par ce point de fuite, c'est précisément ce personnage qui sort.

Ce personnage n'est pas n'importe lequel. Il s'appelle aussi Velasquez. Nieto au lieu de s'appeler Diego-Rodriguez. Ce Nieto est celui qui a eu quelques voix au vote qui a fait accéder Velasquez à la position d'*Aposentador*

du roi, c'est-à-dire quelque chose comme chambellan ou grand Maréchal. C'est une sorte, en somme, de personnage qui le redouble et ce personnage, ici, se désigne à nous de ce fait, parce que nous ne voyons pas, et dont nous disons « fais voir » ; non seulement, lui, le voit de là où il est mais il l'a, si je puis dire, trop vu, il s'en va. Est-ce qu'il y a meilleur moyen de désigner cette pointe quant à ce qui s'épanouit quant au sujet de la fonction de l'œil que ceci qui s'exprime par un « vu » en quelque sorte définitif ? Dès lors, la présence de Velasquez lui-même dans cette position où vous l'avez vu tout à l'heure, — et la seconde photo n'étant pas meilleure que la première, vous n'avez pas pu voir ce que vous pourrez voir sur des meilleures reproductions et ce dont témoigneront mille auteurs qui en ont parlé, — à savoir que ce personnage qui regarde, on le souligne, vers nous spectateurs, — Dieu sait si on a pu spéculer sur cette orientation du regard — ce personnage a précisément le regard le moins tourné vers l'extérieur qui soit.

Ceci n'est pas une analyse qui me soit personnelle. Maints auteurs, la grande majorité l'ont remarqué. L'aspect en quelque sorte rêveur, absent, tourné vers quelque *disegno interno*, comme s'exprime les gongoristes, je veux dire toute la théorie du style baroque, maniériste, conceptiste tout ce que vous voudrez et dont Gongora est l'exemple, est la fleur, *disegno interno*, ce quelque chose à quoi se réfère le discours maniériste et qui est proprement ce que j'appelle dans ce discours, il n'y a pas de métaphore, que la métaphore y entre comme une composante réelle, cette présence de Velasquez dans sa toile, sa figure portant en quelque sorte le signe et le support qu'il y est, là, à la fois comme la composant et comme élément d'elle, c'est là le point structural représente par où il nous est désigné ce qu'il peut en être, par quelle voie peut se faire qu'apparaisse dans la toile même celui qui la supporte en tant que sujet regardant.

Eh bien ! il est quelque chose de tout à fait frappant et dont la valeur ne peut, à mon avis, être repérée que de ce que je vous ai introduit dans cette structure topologique. Deux traits sont à mettre en valeur : que ce regard regarde et dont chacun vous dit, c'est nous, nous le spectateur. Pourquoi nous en croire tant ? Sans doute il nous appelle à quelque chose puisque nous répondons ainsi que je vous l'ai dit. Mais ce que ce regard implique, comme aussi bien la présence du tableau retourné dans le tableau, comme aussi bien cet espace qui frappe tous ceux qui regardent le tableau, comme étant en quelque sorte unique et singulier, c'est que ce tableau s'étend jusqu'aux dimensions de ce que j'ai appelé la fenêtre et la désigne comme telle. Ce fait que dans un coin du tableau, par le tableau lui-même, en quelque sorte retourné sur lui-même pour y être représenté, soit créé cet espace en avant du tableau où nous sommes proprement désignés comme l'habitant comme tel, cette présentification de la fenêtre dans le regard de celui

qui ne s'est pas mis par hasard, ni n'importe comment à la place qu'il occupe, Velasquez, c'est là le point de capture et l'action qu'exerce sur nous, spécifique, ce tableau.

A cela, il y a un recoupement dans le tableau. Je ne puis que regretter une fois de plus de devoir vous renvoyer à des images en général, d'ailleurs je dois dire dans de nombreux volumes toujours assez mauvaises ou trop sombres ou trop claires. Ce tableau n'est pas facile à reproduire mais il est clair que la distance du peintre au tableau, dans le tableau où il est représenté, est très suffisamment accentuée pour nous montrer qu'il n'est justement pas à portée de l'atteindre et que là, il y a une intention, à savoir que cette partie du groupe, ce qu'on a appelé ici *Las Meninas*, *Les Ménines*, à savoir Doña Margarita avec Doña Maria, Doña Agustina Sarmiento qui est à genoux devant elle, sont en avant du peintre, alors que les autres, encore qu'ayant l'air d'être sur un plan analogue, devant, sont plutôt en arrière, et que cette question de ce qu'il y a de cet espace entre le peintre et le tableau est non seulement là ce qui nous est présenté, mais qui se présentifie à nous par cette trace qu'il suffit de désigner pour reconnaître qu'ici une ligne de traversée marque quelque chose qui n'est pas simplement division lumineuse, groupement de la toile mais véritablement sillage du passage de cette présence fantomatique du peintre en tant qu'il regarde.

Si je vous dis que c'est quelque part au niveau de la recoupée de la ligne fondamentale avec le sol perspectif et en un point à l'infini que va le sujet regard, c'est bien également de ce point que Velasquez a fait, sous cette forme fantomale qui spécifie cet auto-portrait parmi tous les autres, d'un des traits qui se distingue assurément du style du peintre. Il vous dirait lui-même : « Croyez-vous qu'un auto-portrait c'est de cette goutte-là, de cette huile-là, de ce pinceau-là que je peindrais ? » Vous n'avez qu'à vous reporter au portrait d'Innocent X qui est à la Galerie Doria Pamphili [?] pour voir que le style n'est pas tout à fait le même. Ce fantôme du sujet regardant et rentré par cette trace qui est encore là sensible et dont je puis dire que tous les personnages portent la vibration. Car dans ce tableau où c'est devenu un cliché, un lieu commun — et je l'ai entendu articuler des bouches, je dois dire, les plus non seulement autorisées mais les plus élevées dans la hiérarchie des créateurs, — ce tableau dont on nous dit que c'est le tableau des regards qui se croisent et d'une sorte d'intervision, comme si tous les personnages se caractériseraient de quelque relation avec chacun des autres, si vous regardez les choses de près, vous verrez qu'à part le regard de la Menina Maria Agustina Sarmiento qui regarde Doña Margarita, aucun autre regard ne fixe rien.

Tous ces regards sont perdus sur quelque point invisible, comme qui dirait, « un ange a passé », précisément le peintre. L'autre Ménine qui s'appelle Isabel

de Velasco est là, en quelque sorte comme interdite, les bras comme en quelque sorte écartés de la trace de ce passage. L'idiote, là, le monstre Mari-Barbola naine, regarde ailleurs et non pas du tout, comme on le dit, de notre côté. Quant au petit nain, il s'occupe ici à faire très précisément, à jouer très précisément le rôle qu'il est fait pour jouer en tant qu'imitation de petit garçon, il fait l'affreux jojo ; il donne un coup de pied sur le derrière du chien comme pour en quelque sorte lui dire : « Tu roupilles, alors ; t'as pas renifié la souris qui vient de passer ». Regard, nous dirait-on, si on voulait encore le soutenir, mais observez que dans un tableau qui serait un tableau du jeu des regards, il n'y a pas en tout cas, même si nous devons retenir ce regard de l'une des Ménines, de regards qui s'accrochent, de regards complices, de regards d'intelligence, de regards de quête. Doña Margarita la petite fille ne regarde pas la Suivante qui la regarde. Tous les regards sont ailleurs. Et bien entendu le regard au fond de celui qui s'en va n'est plus qu'un regard qui veut dire : « je te quitte », loin qu'il soit pointé sur quiconque.

Dès lors que peut vouloir dire ce qu'on amène au centre de la théorie de ce tableau quand on prétend que ce qui est là au premier plan, à notre place — et Dieu sait si le spectateur peut se délecter d'un tel support, d'une telle hypothèse, — ce sont le roi et la reine qui sont reflétés dans ce miroir qui devrait vous apparaître ici et qui est dans le fond ? A ceci j'objecterai : le peintre où qu'il se montre dans ce tableau, où entend-il que nous le mettions ? Une des hypothèses, et une de celles qui ont le plus séduit parmi celles qui ont été avancées, c'est que puisque le peintre est là et que c'est ceci qu'il a peint, c'est qu'il a dû, tout cela, le voir dans un miroir, un miroir qui est à notre place et nous voici transformés en miroir. La chose n'est pas sans séduction, ni même sans comporter un certain appel à l'endroit de tout ce que je vous évoque comme relativité du sujet à l'autre, à ceci près que quand vous voudrez…, c'est autour d'une telle expérience que je vous pointerai la différence stricte qu'il y a entre un miroir et la fenêtre ; deux termes précisément qui structuralement n'ont aucun rapport. Mais tenons-nous en au tableau. Le peintre se serait peint ayant vu toute la scène des gens autour de lui dans un miroir. Je n'y vois qu'une objection : c'est que rien ne nous indique des témoignages de l'histoire — et Dieu sait si ce sont là des nouvelles que l'histoire se charge de transmettre, — rien ne nous indique que Velasquez fut gaucher. Or, c'est bien ainsi que nous devrions le voir apparaître si nous prenons au sérieux le fait que, dans une peinture faite soi-disant à l'aide d'un miroir, il se représente tel qu'il était bien en effet, à savoir tenant son pinceau de la main droite.

Ceci pourrait vous paraître mince raison. Il n'en reste pas moins que, s'il en était ainsi, cette théorie serait tout à fait incompatible avec la présence, ici, du roi

et de la reine. Ou c'est le miroir qui est ici ou c'est le roi et la reine. Si c'est le roi et la reine, ça ne peut pas être le peintre, si le peintre est ailleurs, si le roi et la reine sont là, ça ne peut pas être le peintre qui est là, comme moi je suppose qu'il y était effectivement.

Vous ne comprenez pas Monsieur Castoriadis ?

***M. Castoriadis –*** Non.

***Docteur J. Lacan –*** Dans l'hypothèse que le roi et la reine, reflétés là-bas dans le miroir, étaient ici pour se faire peindre par le peintre, comme je viens d'éliminer l'hypothèse que le peintre fût là autrement que par l'art de son pinceau, il fallait bien que le peintre fût là et d'ailleurs l'exigence que le peintre fût là et non pas de l'autre côté d'un miroir que nous serions nous-mêmes, est dans le fait de supposer que roi et reine sont dans le miroir. En d'autres termes, à la même place nous ne pouvons pas mettre deux quelconques des personnages de ce trio qui sont : un miroir supposé, le roi et la reine ou le peintre. Nous sommes toujours forcés pour que ça tienne d'en mettre deux à la fois et ils ne peuvent pas être deux à la fois. Si le roi et la reine sont là pour être reflétés dans le fond dans le miroir, or il est impossible qu'ils soient représentés comme étant là dans le miroir, ne serait-ce qu'en raison de l'échelle, de la taille où on les voit dans le miroir où ils ont à peu près la même échelle que le personnage qui est en train de sortir à côté d'eux. Alors qu'étant donné la distance où nous sommes, ils devraient être exactement deux fois plus petits. Mais ceci n'est encore qu'un argument de plus. Si le roi et la reine sont là dans cette hypothèse, alors le peintre est ici et nous nous trouvons devant la position avancée par les anecdotiers, par Madame de Motteville par exemple, à savoir que le roi et la reine étaient ici — et ils seraient debout, encore plus ! — en train de se faire, de poser et auraient devant eux la rangée de tous ces personnages dont vous pouvez voir quelle serait la fonction naturelle si vraiment pendant ce temps-là Velasquez était en train de peindre tout autre chose qu'eux et par-dessus le marché, quelque chose qu'ils ne voient pas puisqu'ils voient tous ces personnages dans une position qui l'entoure.

J'avance, à l'opposé de cette impossibilité manifeste, que ce qui est l'essentiel de ce qui est indiqué par ce tableau, c'est cette fonction de la fenêtre. Que le fait que la trace soit en quelque sorte marquée de ce par quoi le peintre peut y revenir est vraiment là ce qui nous montre en quoi c'est là, la place vide. Que ce soit en symétrie à cette place vide qu'apparaissent ceux, si je puis dire, dont non pas le regard mais la supposition qu'ils voient tout, qu'ils sont dans ce miroir exactement comme ils pourraient être derrière un grillage ou une vitre sans tain et après tout, rien à la limite ne nous empêcherait de supposer qu'il ne s'agisse de quelque chose de semblable, à savoir de ce qu'on appelle connecter,

en connexion avec une grande pièce, un de ces endroits du type endroit pour épier, qu'ils soient là en effet, que le fait qu'ils voient tout soit ce qui soutient ce monde d'êtres en représentation, qu'il y ait là quelque chose qui nous donne en quelque sorte le parallèle au « je pense donc je suis » de Descartes ; que « je peins donc je suis » dit Velasquez « et je suis là qui vous laisse avec ce que j'ai fait pour votre éternelle interrogation ». « Et je suis aussi dans cet endroit d'où je peux revenir à la place que je vous laisse » qui est vraiment celle où se réalise cet effet de ce qu'il y ait chute et désarroi de quelque chose qui est au cœur du sujet.

La multiplicité même des interprétations, on peut dire, leur embarras, leur maladresse est là suffisamment faite pour le souligner. Mais à l'autre point qu'avons-nous ? Cette présence du couple royal jouant exactement le même rôle que le Dieu de Descartes, à savoir que dans tout ce que nous voyons, rien ne trompe à cette seule condition que le Dieu omniprésent, lui, y soit trompé. Et c'est là, la présence de ces êtres que vous voyez dans cette atmosphère brouillée si singulière du miroir. Si ce miroir est là, en quelque sorte, l'équivalent de quelque chose qui va s'évanouir au niveau du sujet A, qui est là, comme en pendant de ce petit *a* de la fenêtre au premier plan, est-ce que ceci ne mérite pas que nous nous y arrêtions un peu plus ?

Un peintre, une trentaine d'années plus tard, qui s'appelait Lucas Giordano, précisément un maniériste en peinture et qui a gardé dans l'histoire l'étiquette de *fa presto* parce qu'il allait un peu vite, extraordinairement brillant d'ailleurs, ayant longuement contemplé cette image dont je ne vous ai pas fait l'histoire quant à la dénomination, a proféré une parole, une de ces paroles, mon Dieu comme on peut les attendre de quelqu'un qui était à la fois maniériste et fort intelligent : « c'est la théologie de la peinture » a-t-il dit. Et bien sûr, c'est bien à ce niveau théologique où le Dieu de Descartes est le support de tout un monde en train de se transformer par l'intermédiaire du fantôme subjectival, c'est bien par cet intermédiaire du couple royal qui nous apparaît scintillant dans ce cadre au fond que ce terme prend son sens.

Mais je ne vous quitterai pas sans vous dire, quant à moi, ce que me suggère le fait qu'un peintre comme Velasquez, ce qu'il peut avoir de visionnaire. Car qui parlera à son propos de réalisme, qui par exemple à propos des Hilanderas osera dire que c'est là la peinture d'une rudesse populaire ? Elle l'est sans doute qui veut simplement éterniser le flash qu'il aurait eu un jour en quittant la manufacture de tapisseries royales et en voyant les ouvrières au premier plan faire cadre à ce qui se produit au fond. Je vous prie simplement de vous reporter à cette peinture sur quelque chose qui vaille plus que ce que je vous ai montré là, pour voir combien peut être distante de tout réalisme, et d'ailleurs, il n'y

a pas de peintre réaliste mais visionnaire assurément. Et à mieux regarder ce qui se passe au fond de cette scène, dans ce miroir où ces personnages nous apparaissent clignotant et eux assurément distincts de ce que j'ai appelé tout à l'heure fantomal mais vraiment brillants. Il m'est venu ceci qu'en opposition, polairement à cette fenêtre où le peintre nous encadre et comme en miroir, il nous fait surgir ce qui, pour nous, sans doute, ne vient pas à n'importe quelle place quant à ce qui se passe pour nous des rapports du sujet à l'objet *a*, l'écran de télévision.

# Leçon XVIII

*18 mai 1966*
*(Séminaire fermé)*

Je voudrais saluer parmi nous la présence de Michel Foucault qui me fait le grand honneur de venir à ce séminaire. Quant à moi je me réjouis moins d'avoir à me livrer devant lui à nos habituels exercices que d'essayer de lui montrer ce qui fait le but principal de nos réunions, c'est-à-dire un but de formation, ce qui implique plusieurs choses entre nous et d'abord que les choses ne doivent pas être ces choses des deux bords, du vôtre et du mien, et immédiatement repérées au même niveau. Sans ça, à quoi bon ? C'est une fiction d'enseignement.

C'est bien pour cela que, depuis trois de nos rencontres, je suis amené à revenir sur le même plan, à plusieurs reprises, par une sorte d'effort d'accommodation réciproque. Je pense que déjà entre l'avant-dernière fois et la dernière, il s'est produit un pas et j'espère qu'il s'en ferra un autre aujourd'hui. Pour tout dire, je reviendrai aujourd'hui encore sur ce support tout à fait admirable que nous ont donné *Les Ménines,* non pas qu'elles aient été amenées au premier plan comme l'objet principal, bien sûr, — nous ne sommes pas ici à l'École du Louvre — mais parce qu'il nous a semblé que s'y illustraient d'une façon particulièrement remarquable certains faits que j'avais essayé de mettre en évidence et sur lesquels je reviendrai encore pour quiconque ne m'aurait pas suffisamment suivi. Il s'agit là évidemment de choses peu habituelles. L'emploi ordinaire de l'enseignement, qu'il soit universitaire ou secondaire, par lequel vous avez été formés, fait que ce qui constitue par exemple la forme vraiment essentielle de la géométrie moderne, vous reste non seulement ignorée mais spécialement opaque. Ce dont j'ai pu, bien sûr, voir l'effet quand j'ai essayé de vous en amener par des figures, des figures très simples et exemplaires, essayé de vous en amener quelque chose qui en suscita pour vous la dimension.

Là-dessus *Les Ménines* se sont présentées, comme il arrive souvent. Il faut bien s'émerveiller, on a tort de s'émerveiller, les choses vous viennent comme

bague au doigt, on n'est pas seul à travailler dans le même champ. Ce que Monsieur Michel Foucault avait écrit dans son premier chapitre a été tout de suite remarqué par certains de mes auditeurs, je dois dire avant moi, comme devant constituer une sorte de point d'intersection particulièrement pertinent entre deux champs de recherche. Et c'est bien en effet ainsi qu'il faut le voir et, je dirai, d'autant plus qu'on s'applique à relire cet étonnant premier chapitre dont j'espère que ceux qui sont ici se sont aperçus qu'il est repris un peu plus loin dans le livre, au point-clé, au point-tournant à celui où se fait la jonction de ce mode, de ce mode constitutif, si l'on peut dire, des rapports entre les mots et les choses tel qu'il s'est établi dans un champ qui commence à la maturation du seizième siècle pour aboutir à ce point particulièrement exemplaire et particulièrement bien articulé dans son livre qui est celui de la pensée du dix-huitième. Au moment d'arriver à son but dans sa perspective, au point où il nous a amené la naissance d'une autre articulation, celle qui naît au dix-neuvième siècle, celle qui lui permet déjà de nous introduire, à la fois, la fonction et le caractère profondément ambigu et problématique de ce qu'on appelle les sciences humaines. Ici Monsieur Michel Foucault s'arrête et reprend son tableau des *Ménines* autour du personnage à propos duquel nous avons laissé la dernière fois nous-même suspendu notre discours, à savoir, dans le tableau, la fonction du roi.

Vous verrez que c'est ce qui nous permettra aujourd'hui, si nous en avons le temps, si les choses s'établissent comme je l'espère, d'établir pour moi la jonction entre ce que vient d'amener en apportant cette précision que la géométrie projective peut nous permettre de mettre dans ce qu'on peut appeler la subjectivité de la vision, de faire la jonction de ceci avec ce que j'ai apporté déjà dès longtemps sous le thème du narcissisme du miroir. Le miroir est présent dans ce tableau sous une forme énigmatique, si énigmatique qu'humoristiquement, la dernière fois, j'ai pu terminer en disant qu'après tout, faute de savoir qu'en faire, nous pourrions y voir ce qui apparaît être d'une façon surprenante en effet quelque chose qui ressemble singulièrement à notre écran de télévision. Mais ceci est évidemment in concetto. Mais vous allez le voir aujourd'hui, si nous avons le temps, je le répète, que ce rapport entre le tableau et le miroir, ce que l'un et l'autre, non pas seulement nous illustrent ni ne nous représentent mais vraiment représentent comme structure de la représentation, c'est ce que j'espère pouvoir introduire aujourd'hui.

Mais je ne veux pas le faire sans avoir eu ici quelques témoignages des questions qui ont pu se poser à la suite de mes précédents discours. J'ai demandé à Green qui d'ailleurs, puisque nous sommes en un séminaire fermé, s'était offert en quelque sorte, spontanément, à m'apporter cette réplique en m'en apportant

en dehors de ce cercle. Je vais donc lui donner la parole. Je crois qu'Audouard, je ne sais pas s'il est ici, voudra bien aussi nous apporter certains éléments d'interrogation et tout de suite après, j'essaierai, en leur répondant, peut-être, j'espère, amener Monsieur Michel Foucault à me donner quelques remarques. En tout cas, je ne manquerai certainement pas de l'interpeller. Bien. Je vous donne la parole, Green. Je suis un peu fatigué de la voix aujourd'hui. Je ne suis pas sûr que dans cette salle, dont l'acoustique est aussi mauvaise que la propreté, aujourd'hui tout au moins, je ne suis pas sûr, qu'on m'entende très bien jusqu'au fond. Si ? Enfin, c'est le moment de faire un petit mouvement de foule et de vous rapprocher. Je me sentirai plus sûr.

***A. Green –*** En fait, ce que Lacan m'a demandé, c'est essentiellement de lui donner l'occasion de repartir sur le développement qu'il avait commencé la dernière fois. Et c'est à partir de certaines remarques que je m'étais faites moi-même au moment de son commentaire, que j'avais pris la liberté de lui écrire. Ces remarques tenaient essentiellement aux conditions de projection qui étaient très directement liées au commentaire de Lacan et à sa propre place, occupée par lui, dans le commentaire et de ce qu'il n'y pouvait apercevoir du point où il était. Les conditions de cette projection ayant été, comme vous le savez, défectueuses, et l'absence d'une suffisante obscurité ont considérablement dénaturé le tableau et notamment certains détails de ce tableau sont devenus totalement invisibles. C'était en particulier le cas pour ce qui concernait.

***Docteur J. Lacan –*** Green, ce n'est pas une critique… On va le projeter aujourd'hui. Aujourd'hui, ça va marcher. Je ne pense pas que c'était l'insuffisante obscurité, encore que l'obscurité nous soit chère, ce n'est pas de ça qu'il s'agit. Je crois que c'est que la lampe était, je ne sais pas pourquoi, mal réglée ou faite pour un autre emploi. Bref, mon cliché la dernière fois, j'ai maudit l'École du Louvre, j'ai eu tort et je suis allé m'en excuser. Mon cliché était non seulement très suffisant mais, vous allez le voir, excellent. C'est donc une question de lampe. Naturellement, il faut baisser les rideaux si nous voulons avoir la projection. Alors, faites-le vite, vous serez gentille. Voilà. Merci. Alors, vous y allez Gloria. Vous mettez *Les Ménines.*

***A. Green –*** En fait, ce qui était effacé, en cette occasion, c'était le personnage de Velasquez lui-même, le peintre et le couple. Aujourd'hui, on peut mieux le voir, mais la dernière fois, justement, ce qui était effacé, c'était le personnage du peintre et ce couple, ce couple qui était apparu comme totalement effacé. Je me suis interrogé sur cet effacement et je me suis demandé si, au lieu de le considérer simplement comme une insuffisance, nous ne pouvions pas considérer que cet effacement était lui-même significatif de quelque chose comme une de ces

productions de l'inconscient, comme l'acte manqué, comme l'oubli et s'il n'y avait pas là une clé, une clé qui unit étrangement le peintre et ce couple qui se trouve être dans la pénombre, qui paraît du reste se désintéresser de la scène et qui paraît chuchoter. Et c'est à partir de cette réflexion que je me suis demandé s'il n'y avait pas là quelque chose à creuser à propos de cet effacement, cet effacement de trace dans le tableau, où les plans de lumière sont distingués de façon très précise, aussi bien par Lacan que par Foucault avec, notamment le plan de lumière du fond, de l'autre Velasquez, le Velasquez du fond et le plan de lumière qui lui vient de la fenêtre. Ce serait donc dans cet entre-deux, dans cet entre-deux lumières que, peut-être, il y aurait là quelque chose à creuser sur la signification de ce tableau. Maintenant, on pourrait peut-être rallumer si vous le voulez. Ceci ce sont donc les remarques que j'avais faites à Lacan par écrit sans du tout penser qu'elles avaient un but différent que de relancer sa réflexion. Et puis, j'ai repris le texte de Foucault, ce chapitre tellement remarquable, pour y constater un certain nombre de points de convergence avec ce que je viens de vous dire, et notamment ce qu'il dit lui-même du peintre, il dit : « Sa taille sombre et son visage clair sont mitoyens du visible et de l'invisible ». Par contre, Foucault me paraît avoir été très silencieux sur le couple dont je viens de parler. Il fait allusion, du reste, il parle du courtisan qui est là et il ne parle pas du tout du personnage féminin qui, à ce qu'il paraît, semble être une religieuse, à ce qu'on peut voir. Là je dois dire que la reproduction qui est dans le livre de Foucault ne permet absolument pas de le voir, alors que la reproduction que vient d'épingler Lacan ici, permet de penser qu'il y a de fortes raisons pour que ce soit une religieuse.

Et j'ai retrouvé, évidemment dans le texte de Foucault, un certain nombre d'oppositions systématiques qui éclairent la structure du tableau. Certaines de ces oppositions ont déjà été mises en lumière et notamment, par exemple, il y a l'opposition du miroir, le miroir comme support d'une opposition entre le modèle et le spectateur, le miroir comme opposition au tableau et à la toile et notamment, en ce qui concerne cette idée, une formulation de Foucault qui nous rappelle, je crois, beaucoup la barrière du refoulement : « Elle empêche que soit jamais repérable ni définitivement établi le rapport des regards ». Cette espèce d'impossibilité conférée à la situation de la toile, à son envers, de savoir ce qui y est inscrit, nous fait penser, à nous, qu'il y a là un rapport tout à fait essentiel. Mais surtout, par rapport aux réflexions de Lacan sur la perspective, ce qui m'a paru intéressant, c'est, non pas de retrouver d'autres oppositions, il y en a et j'en oublie bien entendu, mais surtout d'essayer de comprendre la succession des différents plans du fond vers la surface, justement dans la perspective de Lacan sur la perspective.

Eh bien ! il n'est certes pas indifférent, je crois, qu'on puisse y retrouver au moins quatre plans. Quatre plans qui sont successivement, le plan de l'autre Velasquez, celui du fond, le plan du couple, le plan du peintre et le plan constitué par l'Infante et ses Suivantes, l'idiote, le bouffon et le chien qui sont tous en avant de Velasquez. Ils sont en avant de Velasquez et je crois qu'on peut diviser ce groupe lui-même en deux sous-groupes : le groupe constitué par l'Infante où Foucault voit un des deux centres du tableau, l'autre étant le miroir, — et je crois que ceci est évidemment très important — et l'autre sous-groupe constitué par l'animal et les monstres, c'est-à-dire l'idiote et le bouffon de Nicolas Pertusato avec le chien.

Je crois que cette division sur le mode d'arrière en avant, avec ces deux groupes, pourrait nous faire penser, et là peut-être que je m'avance un peu, — mais c'est uniquement pour donner une matière à vos commentaires et à vos critiques, — comme quelque chose qui fait de ce tableau bien sûr un tableau sur la représentation comme création et comme, finalement, cette antinomie de la création avec, sur la partie gauche, avec cet être absolument qui dans le rapport de l'Infante à ses deux géniteurs, qui sont derrière, représente la création sous sa forme humaine la plus réussie, la plus heureuse, et au contraire déporté de l'autre côté, du côté de la fenêtre, par opposition à la toile, ces ratés de la création, ces marques de la castration que peuvent représenter l'idiote et le bouffon. Si bien qu'à ce moment-là, ce couple qui serait dans la pénombre aurait une singulière valeur par rapport à l'autre couple reflété dans le miroir qui est celui du roi et de la reine. Cette dualité étant probablement trop portée à ce moment-là sur le problème de la création, en tant que justement c'est ce que Velasquez est en train de peindre, et où nous trouvons cette dualité probablement entre ce qu'il peint et le tableau que nous regardons. Je crois que c'est par opposition à ces plans et à ces perspectives et probablement le fait que ce n'est pas un hasard, ce que je ne savais pas, si le personnage du fond, et Foucault écrit à propos de ce personnage du fond, dont je ne savais pas qu'il s'appelait Velasquez et dont on peut dire qu'il est l'autre Velasquez, il dit de lui une phrase qui m'a beaucoup frappé : « Peut-être va-t-il entrer dans la pièce ? Peut-être se borne-t-il à épier ce qui se passe à l'intérieur, content de surprendre sans être observé ».

Eh bien ! je crois que ce personnage de par sa situation est justement en posture d'observer et il observe quoi ? Évidemment tout ce qui se déroule devant lui, alors que Velasquez, lui, n'est absolument pas en posture d'observer ce couple qui est dans la pénombre et ne peut que regarder ce qui est en avant de lui, c'est-à-dire ces deux-sous-groupes dont je viens de parler. Je ne veux pas être beaucoup plus long pour laisser la parole à Lacan mais je crois que nous ne pouvons pas ne pas voir à quel point dans tout cela et dans le rapport de la

fenêtre et du tableau dont parle Lacan, eh bien, je crois que l'effet de fascination produit par ce tableau et je crois que c'est ça qui est le plus important pour nous, c'est que ce tableau produit un effet de fascination directement en rapport avec le fantasme dans lequel nous sommes pris et peut-être que, justement, là, y a-t-il quelque rapport avec ces quelques remarques que je faisais concernant la création, autrement dit la scène primitive.

***Docteur J. Lacan –*** Bien. Nous pouvons remercier Green à la fois de son intervention et, mon dieu, ça n'a pas l'air très aimable, de sa brièveté. Mais nous avons perdu beaucoup de temps au début de cette séance et je demanderai à Audouard de faire une intervention dont je ne doute pas qu'elle doive avoir les mêmes qualités.

***M. Audouard –*** Justement, il me semble que dans un séminaire comme celui-ci, ne doivent pas se borner à parler ceux qui ont compris, les élèves brillants mais ceux qui n'ont pas compris et que ceux qui n'ont pas compris aussi puissent le dire. Alors, je voudrais dire à Monsieur Lacan et à vous-même en m'excusant d'avance du caractère un peu ingrat de cette intervention, ce que je voudrais exprimer, c'est surtout ce que je n'ai pas compris dans la présentation que Monsieur Lacan nous a faite, de la topologie que Monsieur Lacan nous a faite, en partie dans la rencontre du plan-support et du plan-figure. D'abord, il y a plusieurs manières de ne pas comprendre. Il y a une manière qui est de sortir du séminaire en se disant : « je n'ai rien compris du tout. Mon vieux, toi, tu as compris quelque chose ? » « Moi non plus » dit l'autre. Et puis on en reste là. Et puis, il y a l'autre manière que pour une fois j'ai adoptée c'est de se mettre devant une feuille de papier et essayer de me faire mon petit graphe à moi, mon petit schéma à moi.

Ça n'a pas été sans mal. C'était surtout ce matin parce que c'est ce matin que Monsieur Lacan m'a téléphoné pour me dire que j'aurais peut-être quelque chose à dire. Alors je me suis dépêché de faire quelque chose, alors, c'est vraiment tout à fait, comme ça, impromptu. Seulement, je suis bien gêné car mon petit graphe à moi, j'aurais bien voulu le mettre quelque part et je m'aperçois que ce serait détruire l'ordonnancement de la séance et…

***Docteur J. Lacan –*** Le papier est pour ça. Servez-vous de ça.

***M. Audouard –*** Merci beaucoup. Alors ce que je vais faire, je vais simplement en vous disant la manière dont je me suis vu obligé de m'exprimer à moi-même les choses, je demanderai à Monsieur Lacan de me dire en quoi je me suis trompé…

***Docteur J. Lacan –*** Allez-y mon vieux, allez-y.

***M. Audouard –*** Bon. Je vais figurer par un plan circulaire, ce plan du regard dans lequel mon œil est pris, donc que mon œil ne peut pas voir. Ici, il va y avoir

la ligne infinie qui va conduire à l'horizon. Ici, il va y avoir la répétition projective de cette ligne qui ne serait pas seulement la répétition projective de cette ligne comme s'il s'agissait d'une géométrie métrique mais qui va être la possibilité pour une géométrie métrique que chacun de ses points, bien sûr, parallèles à cette ligne viennent s'y projeter et constituer une ligne parallèle. Mais en réalité pour mon œil situé ici dans le champ du regard, chacune de ces lignes n'est donc plus parallèle, viendra constituer un point comme ceci dans la perspective offerte à mon œil. Il est aussi certain que la ligne infinie qui se trace depuis le champ du regard jusqu'à l'horizon sera, elle-même, d'une manière ou d'une autre et c'est là que peut-être ma position est un petit peu incertaine, d'une manière ou d'une autre projetée sur cette ligne et donc en fin de compte, sur ce point.

Chaque point de cette ligne et chaque point de cette ligne seront en fin de compte projetés sur ce point. Ici j'ai le plan-figure, c'est-à-dire ce qui s'offre à moi, ce qui s'offre à mon regard lorsque je regarde : mon champ, mon champ dans lequel le plan que je ne puis pas voir, moi, c'est-à-dire le plan-support, le plan du regard dans lequel mon œil est pris, d'une manière ou d'une autre, va se projeter. Tant et si bien que, comme Monsieur Lacan nous l'a fait souvent remarquer, je suis vu autant que je vois, c'est-à-dire que les lignes qui viennent ici rejoindre le plan du regard ou cette ligne fondamentale dont nous a parlé

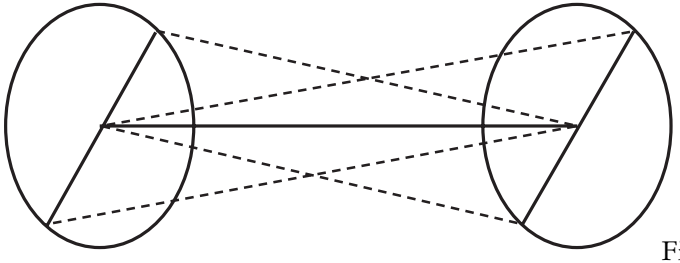

Fig. XVIII - 1

Monsieur Lacan, à ce plan-figure, seront aussi bien inversables, si je puis dire, comme ceci, par une projection exactement inverse. Tant et si bien que si je considère que dans le plan-figure se projette le plan-regard, que le plan-regard me renvoie quelque chose qui venait du plan-figure, il y aura à chaque point intermédiaire entre le plan du regard et la ligne infinie, le point de fuite, le point d'horizon, il y aura à chaque point de cet espace, une différence entre la perspective, si je la considère comme vectorialisée pour ainsi dire comme ceci ou vectorialisée comme cela, c'est-à-dire que, par exemple, un arbre qui aura cette dimension dans ce vecteur, aura cette dimension dans ce vecteur. Il y aura donc

ici un écart, quelque chose de non vu qui ne vient qu'exprimer que, à chaque point de ce plan, il y a aussi un écart de chaque point par rapport à lui-même, c'est-à-dire que cet espace ne sera pas homogène et que chaque point sera décalé par rapport à lui-même en un écart non vu, non visible qui cependant vient constituer étrangement chacune des choses que mon œil perçoit dans le plan perceptif. Chacune de ces choses, vues dans le plan perspectif étant renvoyée par le plan-figure en tant que dans ce plan-figure, le plan du regard se projette ; chacun de ces écarts pourra être appelé (*a*) et ce (*a*) est constitutif de l'écart que chaque point du plan-regard prend par rapport à lui-même. Une non-homogénéïté absolue de ce plan se découvre ainsi et chaque objet se découvre comme pouvant avoir une certaine distance par rapport à lui-même, une certaine différence par rapport à lui-même. Et je suis frappé que dans ce que vient de nous dire Green, si l'on considère en effet cette sorte d'entrecroisement des éclairages du plan, les figures dont il nous a parlé se situent comme l'intersection pour rejoindre en quelque sorte, pour rejoindre ce qui se croise ici comme cela. Et qu'en effet il y a, peut-on dire aussi, dans l'éclairement des visages par rapport aux corps un petit quelque chose qui dépasse et qui pourrait, en manière d'illustration simple, je ne prétends pas faire plus, qui pourrait nous indiquer cette petite différence justement que prend l'objet par rapport à lui-même quand on met en regard, c'est le moment de le dire, le plan du regard et le plan de la figure. Voilà la manière dont je me suis exprimé les choses et je laisse à Monsieur Lacan le soin de me dire que je me suis lourdement trompé ou que j'ai méconnu une partie de ce qu'il a dit l'autre jour.

***Docteur J. Lacan –*** Je vous remercie beaucoup Audouard. Voilà. C'est vraiment une construction intéressante parce qu'exemplaire. Je peux difficilement croire qu'il ne s'y soit pas mêlé pour vous le désir de concilier un premier schéma que j'avais donné au moment où je parlais de la pulsion scopique, il y a deux ans avec ce que je viens de vous apporter la dernière fois et l'avant dernière fois.

Ce schéma tel que vous le produisez et qui ne correspond ni à l'un ni à l'autre de ces deux énoncés de ma part, a toutes sortes de caractéristiques dont la principale est de vouloir figurer, du moins je le crois, si je ne me trompe pas moi-même sur ce que vous avez voulu dire en somme, une certaine réciprocité de la représentation que vous avez appelé la figure avec ce qui se produit dans le plan du regard d'où vous êtes parti. Je pense, c'est bien en effet d'une espèce de représentation strictement réciproque qu'il s'agit et où se marque, si l'on peut dire, le vertige permanent de l'intersubjectivité. Là-dessus vous introduisez, d'une façon qui mériterait d'être critiquée dans le détail, je ne sais quoi que je ne veux pas, dans lequel je ne veux pas m'appesantir où il résulterait quelque

chose par quoi l'objet, c'est bien d'un objet qu'il s'agit puisque vous avez supposé un petit arbre, qui tirerait en quelque sorte, je vais un peu vite, mais qui tirerait tout son relief de la non-coïncidence des deux perspectives qu'il saisit, ce qui en effet doit être à peu près soutenable de la façon dont vous avez posé les choses. Et d'ailleurs je crois qu'à la fin, ce n'est pas pour rien que vous représentez dans le plan du regard deux points écartés l'un de l'autre et qui viennent là singulièrement sans que je sache si c'est votre intention, mais d'une façon frappante évoquer la vision binoculaire. Bref vous paraissez, avec ce schéma, être tout à fait prisonnier de quelque chose d'assurément confus et qui prend son prestige de recouvrir assez bien ce que s'efforce d'explorer la physiologie proprement optique.

Or, — je vais naturellement très vite, ça vaudrait la peine d'être discuté en détail avec vous mais alors je pense que le séminaire d'aujourd'hui ne pourrait pas être considéré comme restant dans l'axe de ce que nous avons à dire — bref il est facile de repérer, là, les défauts de votre construction par rapport à ce que j'ai apporté, le fait que vous soyez parti de quelque chose que, disons, vous appelez le plan du sujet voyant ou le plan du regard, que vous soyez parti de là est une erreur tout à fait sensible et extrêmement déterminante dans l'embarras que vous a donné la suite de votre tentative de recouvrir ce que j'ai dit. Ça ne me donnera qu'une occasion de l'exprimer une fois de plus. Partir de là en disant que ceci, dont vous avez tracé la ligne horizontale sans préciser tout de suite, n'est-ce pas, ce que c'était et d'ailleurs ce sur quoi nous restons dans l'embarras, parce que cette ligne, ce par quoi elle est déterminée, elle est déterminée par ce plan que j'ai appelé la première fois le plan-support, que j'ai appelé plus simplement et pour faire image ensuite le sol, n'est-ce pas, le plan sol. Vous ne le précisez pas mais par contre, supposez que quoi que ce soit qui est dans ce plan, dans ce plan du regard, peut aller se projeter à ce quelque chose que vous avez introduit d'abord et qui est la ligne d'horizon. C'est vraiment manquer l'essentiel de ce qu'opérait la construction que je vous ai montrée l'autre jour en second temps, après l'avoir d'abord exprimée d'une façon, enfin, qui aurait pu se traduire simplement par des lettres ou des chiffres au tableau.

Rien de ce qui est dans ce plan du regard, si nous l'avons défini comme je l'ai défini c'est-à-dire comme parallèle au plan-figure ou encore au tableau, n'est-ce pas, rien, très précisément, ne peut aller s'y projeter dans le tableau d'une façon qui soit par vous représentable puisque cela va en effet s'y projeter, puisque tout s'y projette mais cela va s'y projeter selon, non pas la ligne d'horizon mais la ligne à l'infini du tableau. Ce point-là, donc — je vais faire en rouge pour le distinguer de vos traits, — ce point-là, donc, est le point à l'infini du plan du tableau. Vous y êtes ?

Ceci est facile à concevoir puisque, si nous rétablissons les choses comme elles doivent être, à savoir, je dessine ici. (Voulez-vous me mettre d'autres feuilles de papier, Gloria, s'il vous plaît parce qu'autrement ce sera vraiment trop confus.)

Pendant ce temps-là, je vais, tout de même, essayer de dire en quoi tout ceci nous intéresse parce que, après tout, pour quelqu'un comme Foucault qui n'a pas assisté à nos précédents entretiens, cela peut paraître un peu en dehors des limites de l'épure, c'est le cas de le dire.

Mais enfin, ça peut m'être l'occasion, ça peut m'être l'occasion de préciser ce dont il s'agit. Nous sommes des psychanalystes. A quoi avons-nous affaire ? A une pulsion qui s'appelle la pulsion scopique. Cette pulsion, si la pulsion est une chose construite comme Freud nous l'inscrit et si nous essayons à la suite de ce qu'inscrit Freud concernant la pulsion qui n'est pas un instinct mais un montage, un montage entre des réalités de niveaux essentiellement hétérogènes, comme ceux qui s'appellent la poussée, le *Drang*, quelque chose que nous pouvons inscrire comme étant l'orifice du corps, où ce *Drang*, si je puis dire, prend son appui et d'où il tire d'une façon qui n'est concevable que d'une façon strictement topologique, sa constance ; cette constance du *Drang* ne peut s'élaborer qu'en la supposant émaner d'une surface dont le fait qu'elle s'appuie sur un bord constant, assure finalement, si l'on peut dire, la constance vectorielle du *Drang*.

De quelque chose ensuite qui est un mouvement d'aller et de retour, toute pulsion inclut en quelque sorte en elle-même, quelque chose qui est, non pas sa réciproque, mais son retour sur sa base. Ceci à partir de quelque chose que nous ne pouvons concevoir, à la limite, et d'une façon, je dis, non pas métaphorique mais foncièrement inscrite dans l'existence, à savoir un tour, elle fait le tour, elle contourne quelque chose ; et c'est ce quelque chose que j'appelle l'objet *a*.

Ceci est parfaitement illustré d'une façon constante dans la pratique analytique en ceci que l'objet *a*, dans la mesure où il nous est le plus accessible, où il est littéralement cerné par l'expérience analytique, est d'une part ce que nous appelons le sein et nous l'appelons dans des contextes suffisamment nombreux pour que son ambiguïté, son caractère problématique, saute aux yeux de chacun.

Que le sein soit objet *a*, toutes sortes de choses sont bien faites pour montrer qu'il ne s'agit pas là, de ce quelque chose de charnel dont il s'agit quand nous parlons du sein, ce n'est pas simplement ce quelque chose sur quoi le nez du nourrisson s'écrase, c'est quelque chose qui, pour être défini, s'il doit remplir les fonctions et aussi bien représenter les possibilités d'équivalence qu'il manifeste dans la pratique analytique, c'est quelque chose qui doit être défini d'une bien autre façon. Je ne mets pas l'accent ici sur la fonction qui présente aussi les

mêmes problèmes que constitue, de quelque façon que vous l'appeliez, le *scubala*, le déchet, l'excrément ; ici nous avons quelque chose qui est en quelque sorte tout à fait clair et cerné.

Or, dès que nous passons dans le registre de la pulsion scopique, qui est précisément celle que dans cet article, article sur lequel je m'appuie, — pas simplement parce que c'est l'article sacré de Freud, — parce que c'est un article où vient pour lui s'exprimer justement quelque nécessité qui est sur la voie de cette précision topologique que je m'efforce de donner. Si dans cet article, il met particulièrement en valeur cette fonction d'aller et de retour dans la pulsion scopique, ceci implique que nous essayions de cerner cet objet *a* qui s'appelle le regard. Donc c'est de la structure du sujet scopique qu'il s'agit et non pas du champ de la vision. Tout de suite, nous voyons là qu'il y a un champ où le sujet est impliqué d'une façon éminente. Car pour nous, — quand je dis nous, je vous dis, vous et moi, Michel Foucault, — qui nous intéressons au rapport des mots et des choses car en fin de compte, il ne s'agit que de ça dans la psychanalyse, nous voyons bien tout de suite aussi que ce sujet scopique intéresse éminemment la fonction du signe. Il s'agit donc de quelque chose qui, d'ores et déjà, introduit une toute autre dimension que la dimension que nous pourrons qualifier, au sens élémentaire du mot, de physique que représente le champ visuel en soi-même.

Là-dessus, si nous faisons quelque chose dont, je ne sais pas si vous accepterez l'intitulé, à vous de me le dire, si nous essayons de faire sur quelque point précis ou par quelque biais quelque chose qui s'appelle histoire de la subjectivité, c'est un titre que vous accepteriez, non pas en sous-titre, n'est-ce pas, et que nous définissions soit un champ, comme vous l'avez fait pour La naissance de la clinique, ou pour L'histoire de la folie soit un champ historique comme dans votre [dernier ouvrage] il est bien clair que la fonction du signe y apparaît ce quelque chose d'essentiel, cette fonction essentielle que vous vous donnez dans une telle analyse. Je n'ai pas le temps, grâce à ces retards que nous avons pris, peut-être de soulever point par point dans votre premier chapitre tous les termes non pas du tout où j'aurai en quoi que ce soit à objecter mais bien au contraire qui me paraissent littéralement converger vers la sorte d'analyse que je fais. Vous aboutissez à la conclusion que ce tableau serait, en quelque sorte, la représentation du monde des représentations, comme vous considérez que c'est le système, je dirais, infini, d'application réciproque qui constitue la caractéristique d'un certain temps de la pensée. Vous n'êtes pas tout à fait contre ce que je dis là ?

Vous êtes d'accord. Merci. Parce que ça prouve que j'ai bien compris.

Il est certain que rien ne saurait plus nous instruire de la satisfaction que nous

donne son éclat, qu'une telle controverse. Je ne pense absolument pas vous apporter une objection en disant qu'en fin de compte, ce n'est qu'en faveur d'une fin didactique, à savoir de poser pour nous les problèmes qu'imposerait une certaine limitation dans le système ; repère qu'il est, en effet, important qu'une telle saisie de ce qu'a été, disons, la pensée pendant le XVII^e^ et le XVIII^e^ siècle, nous soit proposée.

Comment procéder autrement si nous voulons même commencer à soupçonner sous quel biais les problèmes, à nous, se proposent ? Rien n'est plus éclairant que de voir, de pouvoir saisir dans quelles, je peux dire le mot, perspectives différentes ils pourraient se proposer dans un autre contexte, ne serait-ce que pour éviter les erreurs de lecture, je dirais même plus simplement pour nous permettre la lecture ; quand nous n'y sommes pas naturellement disposés, d'auteurs comme ceux dont vous mettez d'une façon éblouissante en avant la facture, comme Cuvier par exemple. Je ne parle pas, bien sûr, de tout ce que vous avez apporté aussi dans le registre de l'économie de l'époque et aussi de sa linguistique.

Je vous pose la question : Est-ce que vous croyez ou vous ne croyez pas qu'en fin de compte, quel que soit le tracé, le témoignage que nous pouvons avoir des lignes où s'est assurée la pensée d'une époque, il s'est toujours posé à l'être parlant, — quand je dis posé je veux dire qu'il était dedans et que, de ce fait, nous ne pouvons pas ne pas parler de la pensée, — qu'exactement les mêmes problèmes structurés de la même façon se posaient pour eux comme pour nous ? Je veux dire que ce n'est pas là une espèce simplement de présupposé en quelque sorte métaphysique et même pour le dire plus précisément, heideggerien, à savoir que la question de l'essence de la vérité s'est toujours posée de la même façon. Et qu'on s'y est refusé d'un certain nombre de façons différentes. C'est toute la différence. Mais tout de même nous pouvons toucher du doigt sa présence. Je dis non pas simplement comme Heidegger en remontant à l'archi-antiquité grecque mais d'une façon directe.

Dans la succession de chapitres que vous donnez : parler, échanger, représenter : je dois dire d'ailleurs qu'à cet égard, les voir résumés dans la table des matières a quelque chose de saisissant, il me semble que le fait que vous n'y ayez pas fait figurer le mot compter à quelque chose d'assez remarquable. Et quand je dis compter, bien sûr, je ne parle pas seulement d'arithmétique ni de bowling. Je veux dire que vous avez vu qu'en plein cœur de la pensée du XVII^e^ siècle, quelque chose certainement qui est resté méconnu et qui même a été hué. Vous savez aussi bien que moi de qui je vais parler, à savoir de celui qui a reçu les pommes cuites, qui a rentré sa petite affaire et qui néanmoins est resté indiqué, comme ayant pour les meilleurs brillé du plus vif éclat, autrement dit Girard

Desargues, est pour marquer quelque chose qui échappe, me semble-t-il, à ce que j'appellerais le trait d'inconsistance des modes réciproques des représentations dans les différents champs que vous nous décrivez pour faire le bilan du XVII[e] et XVIII[e].

En d'autres termes, le tableau de Velasquez n'est pas la représentation de ce que je dirais tous les modes de la représentation, il est, selon un terme qui va bien sûr n'être là que comme un dessert, n'est-ce pas, et qui est le terme sur quoi j'insiste quand je l'emprunte à Freud, à savoir le représentant de la représentation. Qu'est-ce que ça veut dire ? Nous venons de faire, enfin d'avoir un témoignage éclatant, — je m'excuse Audouard — de la difficulté avec laquelle peut passer le spécifique de ce que j'ai essayé d'introduire, par exemple, dans un temps, intervalle assez court à remonter, c'est-à-dire depuis deux de nos réunions, quand il s'agit du champ scopique.

Le champ scopique il y a longtemps qu'il sert dans cette relation à l'essence de la vérité. Heidegger est là pour nous rappeler, dans cet ouvrage dont je ne conçois pas pourquoi il n'a pas été traduit le premier, comme *Wesen,* non pas comme *Wesen der Wahrheit,* mais de la *Lehre* de Platon sur la vérité, ouvrage qui non seulement n'est pas traduit mais en plus est introuvable, est là pour nous rappeler combien dans le premier enseignement il est absolument clair, manifeste, sur ce sujet de la vérité, que Platon a fait usage de ce que j'appellerai ce monde scopique. Il en a fait un usage, comme d'habitude, beaucoup plus astucieux et rusé qu'on ne peut l'imaginer car en fin de compte tout le matériel y est, comme je l'ai rappelé récemment : le trou, l'obscurité, la caverne, cette chose qui est si capitale, à savoir l'entrée, ce que je vais appeler tout à l'heure la fenêtre et puis, derrière, le monde que j'appellerai le monde solaire. C'est bien l'entière présence de tout le bataclan qui permet à Heidegger d'en faire l'usage éblouissant que vous au moins Michel Foucault, ici, vous savez. Parce que je pense que vous l'avez lu et comme cet ouvrage est introuvable il ne doit pas y en avoir beaucoup qui l'aient lu jusqu'ici, mais j'en ai tout de même quelque peu parlé, c'est-à-dire de faire dire à Platon beaucoup plus qu'on n'y lit ordinairement et de montrer en tout cas la valeur fondamentale d'un certain nombre de mouvements du sujet qui sont très exactement quelque chose qui, comme il le souligne, lie la vérité à une certaine formation, παιδεία, à savoir à ces mouvements que nous connaissons bien, en tout cas dont ceux qui suivent mon enseignement connaissent bien la valeur du signifiant, mouvement de tour et de retour, mouvement de celui qui se retourne et qui doit se maintenir dans ce retournement.

Il n'en reste pas moins que la suite même des temps nous montre à quelle confusion peut prêter un tel début, si nous ne savons pas sévèrement isoler dans

ce champ du monde scopique la différence des structures. Et bien sûr, c'est aller sommairement que, par exemple y faire une opposition, une opposition d'où je vais partir.

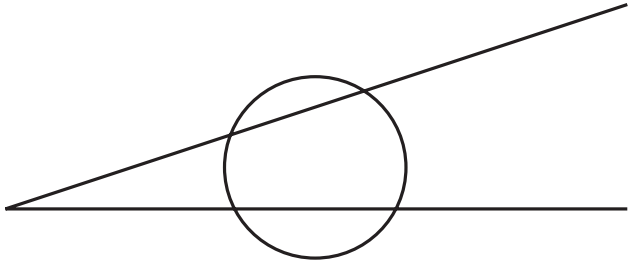

Fig. XVIII - 2

L'apologue, la fable de Platon, telle qu'elle est d'habitude reçue n'implique que quelque chose qui est un point d'irradiation de la lumière, un objet qu'il appelle l'objet véritable, quelque chose qui est l'ombre. Que ce que voient ceux qui sont les prisonniers de la caverne ne soit qu'ombre, c'est là d'habitude tout ce qui est reçu de cet enseignement. J'ai tout à l'heure marqué combien Heidegger arrivait à en tirer plus en montrant ce qui y est en effet. Néanmoins cette façon de partir de cette centralité de la lumière vers quelque chose qui va devenir non pas simplement la structure qu'elle est, à savoir l'objet et son ombre, mais une sorte de dégradé de réalité qui va en quelque sorte introduire au cœur même de tout ce qui apparaît, de tout ce qui est *scheinen* pour reprendre ce qui est dans le texte de Heidegger, une sorte de mythologie qui est justement celle sur laquelle repose l'idée même de l'idée, qui est l'idée du bien, celle où est, où se trouve l'intensité même de la réalité, de la consistance, et d'où en quelque sorte émanent toutes les enveloppes d'illusions croissantes, de représentations toujours de représentations, c'est cela d'ailleurs précisément, si vous me permettez de vous le rappeler, je ne sais pas après tout si vous avez tous une bonne mémoire, que le 19 janvier j'ai illustré ici en faisant commenter par Madame Parisot ici présente deux textes de Dante ; les deux seuls où il ait parlé du miroir de Narcisse.

Or, ce que nous apporte notre expérience, l'expérience analytique, est centré sur le phénomène de l'écran. Loin que le fondement inaugural de ce qui est la dimension de l'analyse soit quelque chose où, comme en un point quelconque, la primitivité de la lumière, de par elle-même, fait surgir tout ce qui est ténèbres sous la forme de ce qui existe.

Nous avons d'abord affaire à cette relation problématique qui est représentée par l'écran. L'écran n'est pas seulement ce qui cache le réel, il l'est sûrement, mais en même temps il l'indique. Quelles structures portent ce bâti de l'écran

d'une façon qui l'intègre strictement à l'existence du sujet ? C'est là le point tournant à partir duquel nous avons, si nous voulons rendre compte des moindres termes qui interviennent dans notre expérience comme connotés du terme scopique et, là bien sûr, nous n'avons pas affaire qu'au souvenir-écran, nous avons affaire à ce quelque chose qui s'appelle le fantasme, nous avons affaire à ce terme que Freud appelle non pas représentation mais représentant de la représentation. Nous avons affaire à plusieurs séries de termes dont nous avons à savoir s'ils sont ou non synonymes. C'est pour cela que nous nous apercevons que ce monde scopique dont il s'agit n'est pas simplement à penser dans les termes de la lanterne magique, qu'il est à penser dans une structure qui heureusement nous est fournie. Elle nous est fournie, je dois dire qu'elle est présente même au long des siècles, elle est présente dans toute la mesure où tels et tels l'ont manquée.

Il y a un certain théorème de Pappus qui se trouve d'une façon surprenante être exactement inscrit dans les théorèmes de Pascal et de Brianchon, ceux sur la rectilinéarité, de la conilinéarité des points de rencontre d'un certain hexagone en tant que cet hexagone est inscrit dans une conique. Pappus en avait trouvé un cas particulier qui est très exactement celui où cet hexagone n'est pas inscrit dans ce que nous appelons couramment une conique mais simplement dans deux droites se croisant, ce qui, je dois dire, jusqu'à une époque qui était celle de Kepler, on ne s'était pas aperçu que deux lignes qui se croisent c'est une conique. C'est bien pour ça que Pappus n'a pas généralisé son truc. Mais qu'on puisse faire une série de ponctuations qui prouvent qu'à chaque époque, cette chose qui s'appelle géométrie projective n'a pas été méconnue, c'est déjà suffisamment nous assurer qu'était présente un certain mode de relation au monde scopique dont je vais essayer de dire, maintenant et dans la hâte où nous sommes toujours ici pour travailler, quels sont les effets structuraux.

Qu'est-ce que nous cherchons ? Si nous voulons rendre compte de la possibilité d'un rapport, disons au réel, je ne dis pas au monde, qui soit tel qu'instituée s'y manifeste la structure du fantasme, nous devons dans ce cas avoir quelque chose qui nous connote la présence de l'objet *a*, de l'objet *a* en tant qu'il est la monture d'un effet. Non seulement je n'ai pas à dire ce que nous connaissons bien, nous ne le connaissons pas justement, nous avons à en rendre compte de cet effet premier donné d'où nous partons dans la psychanalyse qui est la division du sujet. Asavoir que dans toute la mesure, je sais que vous le faites à bon escient, où vous maintenez la distinction du *cogito* et de l'impensé, — pour nous il n'y a pas d'impensé, — la nouveauté pour la psychanalyse, c'est que là où vous désignez, je parle en un certain point de votre développement, l'impensé dans son rapport au cogito, là où il y a cet impensé, ça pense, et c'est là le

rapport fondamental, d'ailleurs dont vous sentez fort bien quelle est la problématique puisque vous indiquez ensuite quand vous parlez de la psychanalyse que c'est en cela que la psychanalyse se trouve radicalement mettre en question tout ce qui est sciences humaines.

Je ne déforme pas ce que vous dites ? Quoi ?

***Michel Foucault –*** Vous réformez.

***Docteur J. Lacan –*** Bien sûr. Et en plus, naturellement d'une façon qui nécessiterait beaucoup plus de franchissements et d'étapes. Alors ce dont il s'agit, c'est d'une géométrie qui nous permette, non seulement d'être représentation dans un plan-figure de ce qui est dans un plan-support, mais que s'y inscrive ce tiers terme qui s'appelle le sujet et qui est nécessaire à sa construction. C'est très précisément pourquoi j'ai fait la construction que je suis forcé de reprendre, qui d'ailleurs n'a rien d'original, qui est simplement empruntée aux livres les plus communs sur la perspective, à condition qu'on les éclaire par la géométrie désarguienne et par tous les développements qu'elle a fait depuis aussi bien au XIX[e] siècle. Mais justement Desargues est là pour pointer qu'au cœur du XVII[e] siècle déjà, toute cette géométrie qu'il a parfaitement saisie, cette existence fondamentale par exemple d'un principe comme le principe de dualité qui ne veut rien dire essentiellement par soi-même sinon que les objets géométriques sont renvoyés à un jeu d'équivalence symbolique. Eh bien ! à l'aide simplement

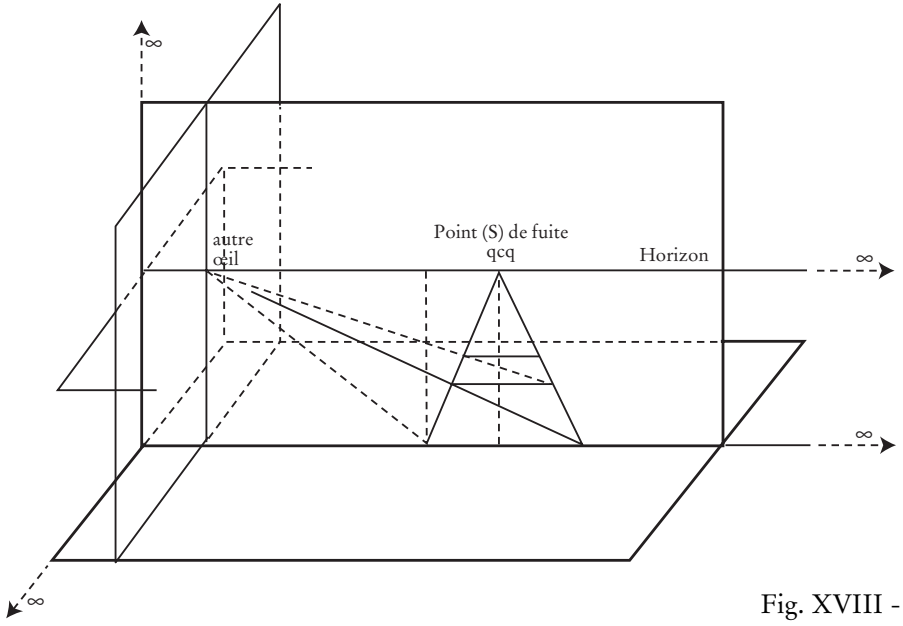


Fig. XVIII - 3

du plus simple usage des montants de la perspective, nous trouvons ceci que, pour autant qu'il faille distinguer ce point-sujet, ce plan-figure, le plan-support, — bien sûr, je suis bien forcé de les représenter par quelque chose, entendez que tous s'étendent à l'infini bien sûr, — eh bien ! quelque chose est repérable d'une façon double qui inscrit le sujet dans ce plan-figure qui de ce fait n'est pas simplement enveloppe, illusion détachée si l'on peut dire, de ce qu'il s'agit de représenter, mais en lui-même constitue une structure qui de la représentation est le représentant.

Je veux dire que la ligne d'horizon, pour autant qu'elle est directement déterminée par ce point qu'il ne faut pas appeler point-œil, mais point-sujet, point-sujet, si on peut dire entre parenthèses, je veux dire sujet nécessaire à la construction, et qui n'est pas le sujet puisque le sujet, il est engagé dans l'aventure de la figure et qu'il est nécessaire que là se produise quelque chose qui, à la fois indique qu'il est quelque part en un point nécessairement mais que son autre point, encore qu'il soit nécessaire qu'il soit présent, soit en quelque sorte élidé. C'est ce que nous obtenons en remarquant, je le rappelle, — le temps me manque pour en refaire d'une façon aussi articulée la démonstration — que si cette ligne d'horizon est déterminée par simplement une parallèle, un plan parallèle qui passe par le point sujet, plan parallèle au plan du sol, ceci tout le monde le sait, mais que ce type d'horizon d'ailleurs dans l'établissement d'une perspective quelconque implique le choix d'un point sur cette ligne d'horizon et que si chacun sait ça, c'est ce qu'on appelle le point de fuite et que donc la première présence du point-sujet dans le plan figure, c'est un point quelconque de la ligne d'horizon, disons, n'importe quel point, je souligne encore, il doit y en avoir en principe un.

Quand il y en a plusieurs, c'est quand il arrive que les peintres s'en permettent la licence ; quand il y en a plusieurs, c'est à des fins déterminées. De même que, quand nous avons plusieurs Moi Idéal ou mois idéaux, — l'un et l'autre se disent, — c'est à de certaines fins. Mais il y a, ça c'est bien sûr une des nécessités de la perspective, tous ceux qui sont là-dedans les fondateurs, à savoir Alberti et Pélerin, mais aussi bien Albert Dürer, qui l'appellent l'autre œil ; je le répète ceci prête à confusion car il ne s'agit en aucun cas de vision binoculaire. La perspective n'a rien à faire avec ce qu'on voit et le relief, contrairement à ce qu'on s'imagine. La perspective c'est le mode, en un certain temps, en une certaine époque comme vous diriez, par lequel le peintre comme sujet se met dans le tableau, exactement comme les peintres de l'époque, improprement appelés primitifs, se mettaient dans le tableau comme donateur. Dans le monde dont il s'agissait que le tableau soit le représentant, au temps des prétendus primitifs, le peintre était à sa place dans le tableau.

Au temps de Velasquez, il a l'air de s'y mettre mais il n'y a qu'à le regarder pour voir, — vous l'avez fort bien souligné — à quel point c'est à l'état d'absence qu'il y est. Il y est en un certain point que je décris précisément en ceci qu'on touche la trace du point d'où il vient, de ce point pour vous, pour vous seulement car je l'ai déjà assez dit pour les autres, ce point que je n'ai pas, jusqu'à présent qualifié qui est l'autre point de présence, l'autre point-sujet dans le champ du tableau, qui est ce point qui se détermine, non pas de la façon dont on vous l'a dit tout à l'heure mais en tenant compte précisément de ceci qu'il y a un point, et un seul, parallèle au plan du tableau qui ne saurait aucunement s'inscrire dans le tableau. Et c'est bien ce qui fait déjà sauter aux yeux à quel point est problématique la première présence du point S sur la ligne d'horizon sous la forme d'un point quelconque. Ce point quelconque sous sa forme de point d'indifférence est bien justement ce qui est de nature à nous suspendre sur ce qu'on pourrait appeler sa primauté.

Par contre, en tenant compte de ceci que cette ligne que nous déterminons comme ligne d'intersection du plan qui passe par le point S, supposé de départ, d'intersection avec le plan-support, que cette ligne sur le plan figure a une traduction qu'il est facile de saisir, parce qu'il suffit simplement de renverser, ce qui nous a paru tout naturel d'admettre concernant la relation de l'horizon avec la ligne infinie sur le plan-support. Là dans l'autre disposition, il apparaît tout de suite que ceci, si vous voulez, constitue une ligne d'horizon par rapport à quoi la ligne à l'infini du plan-figure jouera la fonction inverse et que, dès lors, c'est à l'intersection de la ligne fondamentale, c'est-à-dire du point où le tableau coupe le plan-figure, à l'intersection de cette ligne fondamentale avec cette ligne à l'infini, c'est-à-dire en un point à l'infini que se place le second pôle du sujet.

C'est de ce pôle que revient Velasquez après avoir fendu sa petite foule et la ligne de scission qui s'y marque, n'est-ce pas, de son passage, en quelque sorte de ce qui forme son groupe modèle, nous indique assez que c'est de quelque part, hors du tableau, qu'il vient ici surgir. Ceci, je le regrette, me fait prendre les choses du point le plus théorique et le plus abstrait. Et l'heure s'avance. Je ne pourrai donc pas mener les choses aujourd'hui jusqu'au point où je voulais les mener. Néanmoins la forme même de ce qui m'a été apporté tout à l'heure comme interrogation nécessitait que je remette ceci au premier plan. Néanmoins, si quelques-uns d'entre vous peuvent faire encore le sacrifice de quelques minutes après cette heure de deux heures, je vais tout de même passer, c'est-à-dire en prenant les choses au niveau de la description, je dois dire fascinante que vous avez faite du tableau des *Ménines*, vous montrer l'intérêt concret que prennent ces considérations dans le plan de la description même.

Il est clair que depuis toujours critiques autant que spectateurs sont absolu-

ment fascinés, inquiétés par ce tableau. Le jour où quelqu'un, — je ne veux pas vous dire son nom, encore que j'aie là toute la littérature — a fait la découverte que c'était formidable ces petits roi et reine qu'on voyait dans le fond, que c'était sûrement, là, la clé de l'affaire, tout le monde l'a acclamé, comme c'était vraiment formidable, intelligent d'avoir vu ça qui est évidemment, qui s'étale, on ne peut pas dire au premier plan puisque c'est au fond, mais enfin qu'il est impossible de ne pas voir. Enfin on a progressé de découvertes héroïques en autres découvertes diversement sensationnelles mais il n'y a qu'une chose qu'on n'a pas tout à fait expliquée, c'est à quel point cette chose, si ce n'était que ça, coucou, le roi et la reine sont dans le tableau, ça suffirait à faire l'intérêt du truc. A la lumière, si on peut dire, puisque nous ne travaillons pas ici dans le plan « photopique », nous n'avons pas affaire à la couleur, je la réserve pour l'année prochaine si cette année prochaine doit exister, nous travaillons dans le champ « scotopique » en effet, dans la pénombre, comme ici.

Ce qui est important, intéressant, c'est ce qui se passe entre ce point S virtuel, car il ne sert qu'à la construction, tout ce qui nous importe c'est ce qu'il y a dans la figure, mais il joue quand même son rôle, c'est ce qui se passe entre ce point-là dans l'intervalle entre lui et l'écran. Or, s'il y a quelque chose que ce tableau nous impose, c'est grâce à un artifice qui est celui d'ailleurs dont, — je vous en rends hommage, — vous êtes parti, à savoir que la première chose que vous avez dites c'est que dans le tableau il y a un tableau et je pense que vous ne doutez pas plus que moi que ce tableau qui est dans le tableau soit le tableau lui-même, celui que nous voyons. Encore que peut-être là-dessus, vous prêtez à laisser se perpétuer cette interprétation que ce tableau serait le tableau où il fait le portrait du roi et de la reine. Vous vous rendez compte, il aurait pris le même tableau de trois mètres dix-huit avec la même monture pour faire le roi et la reine seulement, ces deux pauvres petits cons qui sont là au fond !

Or, c'est précisément la présence de ce tableau qui est la seule représentation qui est dans le tableau, cette représentation qui est dans le tableau, cette représentation sature en quelque sorte le tableau en tant que réalité. Mais le tableau est autre chose puisque, je ne vous le démontrerai pas aujourd'hui, j'espère que vous reviendrez dans huit jours parce que, je pense qu'on peut dire quelque chose sur ce tableau qui aille au-delà de cette remarque qui est vraiment inaugurale, à savoir ce que c'est vraiment que ce tableau. J'ai assez souligné la dernière fois les [difficultés] que représentent toutes les interprétations qui en ont été données, mais évidemment il faut partir de l'idée que ce qui nous est caché et dont vous faites si bien valoir la fonction, de quelque chose qui est caché, de carte retournée pour vous forcer à abattre les vôtres ; et Dieu sait si en effet les critiques n'ont pas manqué de les abattre les leurs, de cartes. Et pour dire une

série de choses extravagantes, pas tellement d'ailleurs, ça a suffi de les rapprocher pour quand même aboutir, à savoir pourquoi leur extravagance dont une est celle par exemple que le peintre peint devant un miroir qui serait à votre place. C'est une solution élégante, malheureusement elle va tout à fait contre cette histoire du roi et de la reine qui sont dans le fond parce qu'alors, il faudrait aussi qu'eux soient à la place du miroir. Il faut choisir. Bref, toutes sortes de difficultés se présentent, si simplement nous pouvons maintenir que le tableau est dans le tableau comme représentation de l'objet tableau. Or cette problématique de la distance entre le point S et le plan du tableau est à proprement parler à la base de l'effet captatif de l'œuvre.

C'est pour autant que ce n'est pas une œuvre avec une perspective habituelle, c'est une espèce de tentative folle qui, d'ailleurs, n'est pas le privilège de Velasquez. Je connais, Dieu merci, assez de peintres et nommément l'un dont je vais vous montrer pour vous donner une petite, comme ça, friandise à la fin de cet exposé dont je regrette d'être forcé de toujours revenir sur les mêmes plans qui sont trop arides. Un peintre dont je vais, en vous quittant vous montrer ici une œuvre que vous pouvez d'ailleurs aller tous voir là où elle est exposée [montrant] que c'est bien le problème du peintre, et ceci, reportez-vous à mes premières dialectiques quand j'ai introduit la pulsion scopique. A savoir que le tableau est un piège à regard, qu'il s'agit de piéger celui qui est là devant et quelle plus propre façon de le piéger que d'étendre le champ des limites du tableau de la perspective jusqu'au niveau de ce qui est là, au niveau de ce point S et que j'appelle à proprement parler ce qui s'évanouit toujours, ce qui est l'élément de chute, la seule chute dans cette représentation où ce représentant de la représentation qu'est le tableau en soi, c'est cet objet *a*. Et l'objet *a* c'est ce que nous ne pouvons jamais saisir et spécialement pas dans le miroir, pour la raison que c'est la fenêtre que nous constituons nous-même d'ouvrir les yeux simplement. Cet effort du tableau pour attraper ce plan évanouissant qui est proprement ce que nous venons apporter nous tous baguenaudeurs qui, nous, sommes là dans une exposition à croire qu'il ne nous arrive rien quand nous sommes devant un tableau, nous sommes pris comme mouche à la glu; nous baissons le regard comme on baisse culotte et pour le peintre, il s'agit, si je puis dire, de nous faire entrer dans le tableau.

C'est précisément parce qu'il y a cet intervalle entre cette haute toile représentée de dos et quelque chose qui met le cadre du tableau en avant que nous sommes dans ce malaise. C'est une interprétation proprement structurale et étroitement scopique. Si vous revenez m'entendre la prochaine fois, je vous dirai pourquoi c'est ainsi, car à la vérité je reste ici aujourd'hui strictement dans les limites de l'analyse de la structure, de la structure telle que vous l'avez faite,

de la structure de ce qu'on voit sur le tableau. Vous n'y avez rien introduit du dialogue, si je puis dire, du dialogue qu'il suggère entre quoi et quoi ? Ne croyez pas que je vais vous refaire, après Audouard, de la réciprocité, à savoir que nous sommes priés, nous, de dialoguer avec Velasquez. J'ai assez dit depuis longtemps que les relations du sujet à l'Autre ne sont pas réciproques pour que je n'aille pas tomber dans ce piège aujourd'hui. Qui est-ce qui parle en avant ? Qui est-ce qui interroge ? Qui est-ce qui, plutôt, crie et supplie et demande à Velasquez : « fais voir » ? C'est là le point d'où il faut partir, je vous l'ai indiqué la dernière fois, pour savoir en fait qui est-ce qui est là dans le tableau ? Et que cet intervalle, cet intervalle entre les deux plans, le plan du tableau et le plan du point S, que cet intervalle qui coupe le plan-support en deux parallèles et par ce qui, dans le vocabulaire de Desargues s'appelle essieu. Car, en plus, histoire de se faire un peu plus mal voir, un vocabulaire qui n'était pas comme celui de tout le monde.

Dans essieu qu'est-ce qui se passe ? Certainement pas ce que nous dirons aujourd'hui et que le tableau soit fait pour nous faire sentir cet intervalle, c'est ce qui est doublement indiqué dans notre rapport de happage par ce tableau d'une part et dans le fait que dans le tableau, Velasquez est manifestement tellement là pour nous marquer l'importance de cette distance qu'il n'est pas, — remarquez-le, vous avez dû le remarquer mais vous ne l'avez pas dit — il n'est pas à portée, même avec son pinceau allongé de toucher ce tableau.

Naturellement, on dit, il a reculé pour mieux voir. Oui, bien sûr. Mais enfin, le fait manifestement qu'il ne soit pas à portée du tableau est là le point absolument capital, bref que les deux pointes vives de ce tableau soient non pas simplement celui qui fuit, lui aussi vers une fenêtre, vers une béance, vers l'extérieur, posé là comme en parallèle à la béance antérieure, et d'autre part Velasquez dont le savoir ce qu'il nous dit est là le point essentiel. Je le ferai parler pour terminer, — non pas pour terminer parce que je veux encore que vous voyez le tableau de Balthus, tout de même, — pour dire que les choses dans un langage lacanien, puisque je parle à sa place, pourquoi pas ? Il nous dit en réponse à « fais voir » : « tu ne me vois pas d'où je te regarde ». C'est une formule fondamentale à expliciter ce qui nous intéresse en toute relation de regard, il s'agit de la pulsion scopique et très précisément dans l'exhibitionnisme, comme dans le voyeurisme, mais nous ne sommes pas là pour voir si, dans le tableau, on se chatouille, ni s'il se passe quelque chose.

Nous sommes là pour voir comment ce tableau nous inscrit la perspective des rapports du regard dans ce qui s'appelle le fantasme en tant qu'il est constitutif. Il y a une grande ambiguïté sur le mot fantasme. Fantasme inconscient, bon, ça c'est un objet. D'abord c'est un objet où nous perdons toujours une des trois

pièces qu'il y a dedans à savoir deux sujets et un *a*. Parce que ne croyez pas que j'ai l'illusion que je vais vous apporter le fantasme inconscient comme un objet. Sans ça la pulsion du fantasme renaîtrait ailleurs. Mais ce qui trouble, c'est que chaque fois qu'on parle du fantasme inconscient, on parle aussi implicitement du fantasme de le voir, que l'espoir, du fait qu'on court après, introduit en la matière beaucoup de confusion. Mais pour l'instant, j'essaie de vous donner à proprement parler ce qui s'appelle un bâti et un bâti ce n'est pas une métaphore parce que le fantasme inconscient repose sur un bâti et c'est ce bâti que je ne désespère pas, non seulement de rendre familier à ceux qui m'entendent mais de le leur faire entrer dans la peau. Tel est mon but et ceci est un exercice absolument scabreux et qui pour certains paraît dérisoire, que je poursuis ici et dont vous n'entendez que de lointains échos.

Je vais maintenant vous faire passer, grâce à Gloria, l'image de Monsieur Balthus. Il y a une exposition Balthus pour l'instant. Elle est au pavillon de Marsan, information gratuite. Moyennant une modique somme, vous pourrez tous aller admirer ce tableau. Eh bien, c'est un petit devoir que je donne à certains. Je leur donne pour ça toutes les vacances. Voyons. Regardez ce tableau. S'en étant procuré, je l'espère, quelques reproductions, ce qui n'est pas très facile… je dois celle-ci à Madame Henriette Gomez qui se trouvait, c'était absolument d'ailleurs pour elle un étonnement, qui se trouvait l'avoir dans son fichier. Voilà, il y a une légère différence dans le tableau que vous verrez, voyez-vous, contrairement à ce qui se passe dans Velasquez, parce qu'il y a évidemment des questions d'époque, ici, dans ce tableau-là, on se chatouille un peu et cette main pour la tranquillité du propriétaire actuel a été légèrement remontée par l'auteur.

Je le lui ai remontré hier soir, je dois dire qu'il m'a dit que c'était quand même bien mieux composé comme ça. Il regrettait d'avoir fait une concession qu'il avait cru devoir., c'était une espèce de contre-concession. Il avait dit : « après tout, — je fais peut-être ça pour embêter les gens alors pourquoi ne pas le lâcher », mais c'est pas vrai. Il l'avait mis là parce que ça devait être là. Enfin, toutes les autres choses qui sont là, doivent aussi être là et en fin de compte quand j'ai vu ce tableau, je l'avais vu déjà une fois autrefois et je ne m'en souvenais plus, mais quand je l'ai vu cette fois-ci, dans ce contexte, vous attribuerez ceci je ne sais pas à quoi, à ma lucidité ou à mon délire, c'est à vous d'en trancher, j'ai dit : « voilà *les Ménines* ». Pourquoi est-ce que ce tableau ce sont *les Ménines* ? Tel est le petit devoir de vacances donc que je laisserai parmi vous aux meilleurs.

# Leçon XIX

*25 mai 1966*
*(Séminaire fermé)*

Je vais commencer *sotto voce,* par vous lire, rapidement, quelque chose qui représente un bref compte-rendu qu'on m'a demandé, en cette époque de l'année, comme il se fait, de mon séminaire. Ce sera moins long que ce que je vous ai donné, déjà développé concernant le séminaire de l'année dernière, mais comme je sais que cette première lecture a rendu service, pour ce qui est du séminaire de l'année dernière, je vais entrer en matière aujourd'hui en vous donnant, en vous rappelant ce qui est la situation du séminaire de cette année.

> *« Ce séminaire qui est pour nous, encore en cours,* écris-je, *s'est occupé, suivant sa ligne, de la fonction longtemps repérée dans l'expérience psychanalytique au titre de la relation d'objet. On y professe qu'elle domine pour le sujet analysable sa relation au réel, et l'objet oral ou anal y sont promus aux dépens d'autres, dont le statut pourtant manifeste, y demeure incertain ».*
>
> *« C'est que si les premiers* — de ces objets — *reposent directement sur la relation de la demande, bien propice à l'intervention corrective, les autres exigent une théorie plus complexe, puisque n'y peut être méconnue une division du sujet, impossible à réduire par les seuls efforts de la bonne intention : étant la division même dont se supporte le désir ».*
>
> *« Ces autres objets, nommément, le regard et la voix (si nous laissons à venir l'objet en jeu dans la castration), font corps avec cette division du sujet et en présentifient dans le champ même du perçu la partie élidée comme proprement libidinale. Comme tels, ils font reculer l'appréciation de la pratique, qu'intimide leur recouvrement* — à ces objets — *par la relation spéculaire, avec les identifications du moi qu'on y veut respecter ».*
>
> *« Ce rappel suffit à motiver que nous ayons insisté de préférence, cette*

*année, sur la pulsion scopique et son objet immanent : le regard. Nous avons donné la topologie qui permet de rétablir la présence du* percipiens *lui-même dans le champ où, comme inaperçu, il est pourtant perceptible, quand il ne l'est même que trop dans les effets de la pulsion (qui se manifestent comme exhibition ou voyeurisme) ».*

*« Cette topologie qui s'inscrit dans la géométrie projective et les surfaces de* l'analysis situs, *n'est pas à prendre comme il en est des modèles optiques chez Freud, au rang de métaphore, mais bien pour représenter la structure elle-même. Cette topologie rend compte enfin de l'impureté du* perceptum *scopique, en retrouvant ce que nous avions cru pouvoir indiquer — dans un de nos articles, très précisément celui de « la Question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », — ce que nous avions cru pouvoir indiquer de la présence du* percipiens, *irrécusable de la marque qu'elle emporte du signifiant, quand elle se montre monnayée dans le phénomène jamais conçu de la voix psychotique ».*

*« L'exigence absolue, en ces deux points (scopique et invoquant), d'une théorie du désir nous reporte à la rectification des fléchissements de la pratique, à l'autocritique nécessaire de la position de l'analyste, autocritique qui va aux risques attachés à sa propre subjectivation, s'il veut répondre honnêtement, fût-ce seulement à la demande ».*

Je vais aujourd'hui poursuivre sur cet objet exemplaire que j'ai choisi, depuis trois séminaires, de prendre pour fixer devant vous les termes dans lesquels se situe cette problématique : problématique de l'objet *a* et de la division du sujet, pour autant, comme je viens de le dire, que puisque l'obstacle dont il s'agit, c'est celui que procure l'identification spéculaire, ce n'est pas sans raison, c'est en raison du rôle particulier à la fois par sa latence et l'intensité de sa présence que constitue l'objet *a* au niveau de cette pulsion.

Voulez-vous nous faire revoir le tableau des *Ménines* ? Voici le tableau. Vous l'avez déjà vu la dernière fois, assez je pense pour avoir eu depuis la curiosité d'y revenir, ce tableau, vous savez maintenant, par la thématique qu'il a fournie, dans la dialectique des rapports du signe avec les choses, nommément dans le travail de Michel Foucault autour de quoi s'est proférée toute mon énonciation de la dernière fois, par les discussions nombreuses qu'il a fournies à l'intérieur de ce qu'on peut appeler la critique d'art, ce tableau, disons, nous présente, nous rappelle ce qu'il a été à son propos avancé d'un rapport fondamental qu'il suggère avec le miroir ; ce miroir qui est au fond et où l'on a voulu voir en quelque sorte et comme en passant légèrement l'astuce qui consisterait à y représenter ceux qui

seraient là devant comme modèles, à savoir le couple royal. Ce miroir d'autre part mis en question quand il s'agit d'expliquer comment le peintre pourrait s'y situer et nous peignant ce que nous avons là devant nous, peut, lui, le voir, le miroir, donc qui est au fond et le miroir à notre niveau. Voulez-vous rallumer ?

Ceci, miroir et tableau, nous introduit au rappel par où aujourd'hui je veux montrer dans l'explication, que j'espère pouvoir faire complète aujourd'hui et définitive, de ce dont il s'agit. La relation du tableau au sujet est foncièrement différente de celle du miroir. Que j'aie avancé que dans le tableau, comme champ perçu, peut s'inscrire, à la fois, la place de l'objet *a* et sa relation à la division du sujet. Ceci je vous l'ai montré en introduisant mon problème par la mise en avant de la fonction dans le tableau de la perspective, en tant que c'est le mode où à partir d'une certaine date, historiquement situable, le sujet, nommément le peintre, se fait présent dans le tableau et pas seulement en tant que sa position détermine le point de fuite de la dite perspective. J'ai désigné le point où est, non pas comme l'ont dit les artistes parlant en tant qu'artisan comme l'autre œil, ce point qui règle la distance à laquelle il convient de se placer pour apprécier, pour recevoir au maximum l'effet de perspective, mais cet autre point que je vous ai caractérisé comme étant le point à l'infini dans le plan du tableau.

Ceci à soi tout seul suffit à distinguer dans le champ scopique la fonction du tableau de celle du miroir. Ils ont tous les deux, bien sûr, quelque chose en commun, c'est le cadre, mais dans le miroir, ce que nous voyons c'est ce quelque chose où il n'y a pas plus de perspective que dans le monde réel, la perspective organisée, c'est l'entrée dans le champ du scopique du sujet lui-même. Dans le miroir, vous avez le monde tout bête, c'est-à-dire cet espace où vous vous repérez avec les expériences de la vie commune, en tant qu'elle est dominée par un certain nombre d'intuitions où se conjugue, non seulement le champ de l'optique mais où il se conjugue avec la pratique et le champ de vos propres déplacements.

C'est à ce titre, et à ce titre d'abord qu'on peut dire que le tableau structuré si différemment et dans son cadre, — dans son cadre qui ne peut être isolé d'un autre point de référence, celui occupé par le point S dominant sa projective, — que le tableau n'est que le représentant de la représentation dans le miroir. Il n'est pas de son essence d'être la représentation. Et ceci, l'art moderne vous l'illustre : un tableau, une toile, avec une simple merde dessus, une merde réelle, — car qu'est-ce d'autre après tout qu'une grande tache de couleur ? — et ceci est manifesté d'une façon en quelque sorte provocante par certains extrêmes de la création artistique, est un tableau autant qu'est une œuvre d'art le *ready made* de Duchamp, à savoir aussi bien la présentation devant vous de quelque portemanteau accroché à une tringle. Il est d'une structure différente de toute représentation. C'est à ce titre que j'insiste sur la différence essentielle que constitue,

emprunté à Freud, ce terme de représentant de la représentation, *Vorstellungs-repräsentanz*.

C'est que le tableau, de par sa relation au point S du système projectif, manifeste ceci, qui, parallèle à lui, existe encadrant ce point S lui-même dans un plan donc parallèle au plan du tableau et ce que j'appelle la fenêtre, à savoir ce quelque chose que vous pouvez matérialiser comme un cadre parallèle à celui du tableau en tant qu'il donne sa place à ce point S, qu'il l'encadre.

C'est dans ce cadre où est le point S qu'est, si je puis dire, le prototype du tableau, celui où effectivement le S se sustente, non point réduit à ce point qui nous permet de construire dans le tableau la perspective mais comme le point où le sujet lui-même se sustente dans sa propre division autour de cet objet *a* présent qui est monture. C'est bien en quoi l'idéal de la réalisation du sujet serait de présentifier ce tableau dans sa fenêtre et c'est l'image provocante que produit devant nous un peintre comme Magritte quand il vient effectivement dans un tableau inscrire un tableau dans une fenêtre. C'est aussi l'image à quoi j'ai recouru pour expliquer ce qu'il en est de la fonction du fantasme, l'image qui implique cette contradiction, si jamais elle était réalisée dans quelque chambre, comme ici, éclairée d'une seule fenêtre, que l'accomplissement parfait de cet idéal plongerait la salle dans l'obscurité. C'est bien en quoi le tableau doit être produit quelque part en avant de ce plan où il s'institue comme place du sujet dans sa division et que la question est de savoir ce qu'il advient de ce quelque chose qui tombe dans l'intervalle à ce que le sujet écarte de lui le tableau. Ce qu'il advient, ce que l'objet exemplaire autour de quoi je travaille, ici, devant vous manifeste, c'est que le sujet sous sa forme divisée peut s'inscrire dans le plan-figure, dans le plan écarté du plan du fantasme où se réalise l'œuvre d'art.

L'artiste, comme aussi bien tout un chacun d'entre nous, renonce à la fenêtre pour avoir le tableau et c'est là l'ambiguïté que je donnai l'autre jour, que j'indiquai sur la fonction du fantasme. Le fantasme est le statut de l'être du sujet et le mot fantasme implique ce désir de voir se projeter le fantasme, cet espace de recul entre deux lignes parallèles, grâce à quoi, toujours insuffisant mais toujours désiré, à la fois faisable et impossible, le fantasme peut être appelé à apparaître en quelque façon dans le tableau. Le tableau, pourtant, n'est pas représentation. Une représentation, ça se voit. Et comment ce « ça se voit » le traduire ? « Ça se voit », c'est n'importe qui le voit mais aussi c'est la forme réfléchie ; de ce fait, il y a, immanente, dans toute représentation, ce « se voir ». La représentation comme telle, le monde comme représentation et le sujet comme support de ce monde qui se représente, c'est là le sujet transparent à lui-même de la conception classique et c'est là justement ce sur quoi il nous est

demandé par l'expérience de la pulsion scopique, ce sur quoi il nous est demandé de revenir.

C'est pourquoi quand j'ai introduit la question de ce tableau avec le « fais voir » mis dans la bouche du personnage sur lequel nous allons revenir aujourd'hui, le personnage central de l'Infante, Doña Margarita, Maria d'Autriche, « fais voir », ma réponse a été d'abord, celle qu'en mes termes, j'ai fait donner à la figure de Velasquez présente dans le tableau : « tu ne me vois pas d'où je te regarde ». Qu'est-ce à dire, là ? Comme je l'ai déjà avancé, la présence dans le tableau de ce qui, seulement dans le tableau, est représentation, celle du tableau lui-même qui, lui, est là comme représentant de la représentation a la même fonction dans le tableau qu'un cristal dans une solution sursaturée, c'est que tout ce qui est dans le tableau se manifeste comme n'étant plus représentation mais représentant de la représentation.

Comme il apparaît, à voir, — faut-il que je fasse de nouveau ressurgir l'image ! — que tous les personnages qui sont là, à proprement parler, ne représentent rien et justement pas ceci qu'ils représentent. Ici prend toute sa valeur la figure du chien que vous voyez à droite. Pas plus que lui, aucune des autres figures ne fait autre chose que d'être une représentation, figures de cour qui miment une scène idéale où chacun est dans sa fonction d'être en représentation, en le sachant à peine. Encore que là gise l'ambiguïté qui nous permet de remarquer que, comme il se voit sur la scène quand on y traîne un animal, le chien est lui aussi toujours très bon comédien. « Tu ne me vois pas d'où je te regarde » puisque c'est d'une formule frappée de ma façon qu'il s'agit, je me permettrai de vous faire remarquer que dans mon style je n'ai point dit : « tu ne me vois pas, *là,* d'où je te regarde », que le *là* est élidé, ce là sur lequel la pensée moderne a mis tant d'accent sous la forme du *Dasein*, comme si tout était résolu de la fonction de l'être ouvert à ce qu'il y ait un être-là.

Il n'y a pas de *là* là où Velasquez, si je le fais parler, invoque, ce « tu ne me vois pas d'où je te regarde ». A cette place béante, à cet intervalle non marqué est précisément ce *là* où se produit la chute de ce qui est en suspens sous le nom de l'objet *a*. Il n'y a point d'autre *là* dont il s'agisse, dans le tableau, que cet intervalle que je vous y ai montré expressément dessiné entre ce que je pourrai tracer mais que vous pouvez, je pense, imaginer aussi bien que moi des deux glissières qui dessineraient le trajet dans ce tableau comme sur une scène de théâtre du mode par où arrivent ces portants ou praticables dont le premier est le tableau au premier plan, dans cette ligne légèrement oblique que vous voyez se prolonger facilement à voir seulement de la figure de ce grand objet sur la gauche, et l'autre, tracée à travers le groupe — je vous ai appris à reconnaître son sillage — qui est celui par lequel le peintre s'est fait introduire comme un de ces

personnages de fantasmagorie qui se font dans la grande machinerie théâtrale pour se faire déposer à la bonne distance de ce tableau, c'est-à-dire un peu trop loin pour que nous n'ignorions rien de son intention. Ces deux glissières parallèles, cet intervalle, cet essieu que constitue cet intervalle pour reprendre ce terme de la terminologie baroque de G. Desargues, là et là seulement, est le *Dasein*.

C'est pourquoi l'on peut dire que Velasquez le peintre parce qu'il est un vrai peintre, n'est donc pas là pour trafiquer de son *Dasein*, si je puis dire. La différence entre la bonne et la mauvaise peinture, entre la bonne et la mauvaise conception du monde, c'est que, de même que les mauvais peintres ne font jamais que leur propre portrait, quelque portrait qu'ils fassent, et que la mauvaise conception du monde voit dans le monde le macrocosme du microcosme que nous serions, Velasquez, même quand il s'introduit dans le tableau comme auto-portrait, ne se peint pas dans un miroir, non plus il ne se fait d'aucun bon auto-portrait. Le tableau quel qu'il soit, et même auto-portrait, n'est pas mirage du peintre mais piège à regard. C'est donc la présence du tableau dans le tableau qui permet de libérer le reste de ce qui est dans le tableau de cette fonction de représentation. Et c'est en cela que ce tableau nous saisit et nous frappe. Si ce monde qu'a fait surgir Velasquez dans ce tableau — et nous verrons dans quel projet — si ce monde est bien ce que je vous dis, il n'y a rien d'abusif à y reconnaître ce qu'il manifeste et ce qu'il suffit de dire pour le reconnaître.

Qu'est cette scène étrange qui a eu pour les siècles cette fonction problématique, si ce n'est quelque chose d'équivalent à ce que nous connaissons bien dans la pratique de ce qu'on appelle les jeux de la société et qu'est d'autre qu'un jeu de société, à savoir le tableau vivant ? Ces êtres qui sont là sans doute en raison des nécessités même de la peinture projetée devant nous, qu'est-ce qu'ils font, sinon de nous représenter exactement cette sorte de groupes qui se produisent dans ce jeu du tableau vivant ? Qu'est cette attitude presque gourmée de la petite princesse, de la Suivante agenouillée qui lui présente cet étrange petit pot inutile sur lequel elle commence de poser la main ? Ces autres qui ne savent point où placer ces regards que l'on s'obstine à nous dire qu'ils seraient là pour s'entrecroiser, quand il est manifeste qu'aucun ne se rencontre. Ces deux personnages dont Monsieur Green a fait l'autre jour quelque état et dont, ceci soit dit en passant, il aurait tort de croire que le personnage féminin soit une religieuse, c'est ce qu'on appelle une *guarda damas,* tout le monde le sait et même son nom Doña Marcela de Ulloa. Et là, qu'est-ce que fait Velasquez, sinon de se montrer à nous, en peintre, et au milieu de quoi ? De tout ce gynécée. Nous reviendrons sur ce qu'il signifie, sur les questions vraiment étranges qu'on peut se poser concernant le premier titre qui a été donné à ce tableau, je l'ai vu enco-

re inscrit dans un dictionnaire qui date de 1782 : *La famille du roi* ! Pourquoi la famille ? Mais laissons ceci pour l'instant, quand il n'y a manifestement que la petite infante qui, ici, la représente.

Ce tableau vivant, je dirais, et c'est bien ainsi dans ce geste figé qui fait de la vie une nature morte que sans doute ces personnages, comme on l'a dit, se sont effectivement présentés. Et c'est bien en quoi, tout morts qu'ils soient, ainsi que nous les voyons, ils se survivent, justement d'être dans une position qui du temps même de leur vie n'a jamais changé. Et alors, nous allons voir en effet ce que d'abord nous suggère cette fonction du miroir. Est-ce que cet être, dans cette position de vie fixée, dans cette mort qui nous le fait à travers les siècles surgir comme presque vivant, à la façon de la mouche géologique prise dans l'ambre, est-ce qu'à l'avoir fait passer pour dire son « fais voir » de notre côté, nous n'évoquons pas à son propos, cette image, cette même fable du saut d'Alice qui nous rejoindrait de plonger selon un artifice, dont la littérature carollienne et jusqu'à Jean Cocteau a su user et abuser, la traversée du miroir.

Sans doute, dans ce sens, il y a quelque chose à traverser ce qui dans le tableau nous est en quelque sorte conservé, figé. Mais dans l'autre ? A savoir de la voie qui après tout nous semble ouverte et nous appelle d'entrer dans ce tableau ; il n'y en a pas car c'est bien la question qui vous est posée par ce tableau à vous qui, si je puis dire, vous croyez vivants, de ceci seulement qui est une fausse croyance qu'il suffirait d'être là pour être au nombre des vivants. Et c'est bien là ce qui vous tourmente, ce qui prend chacun aux tripes, à la vue de ce tableau, comme de tout tableau en tant qu'il vous appelle à entrer dans ce qu'il est au vrai et qu'il vous présente comme tel ; ceci que les êtres sont, non point là représentés mais en représentation. Et c'est bien là, le fond de ce qui rend pour chacun si nécessaire de faire surgir cette surface invisible du miroir dont on sait qu'on ne peut pas la franchir. Et c'est la vrai raison pourquoi au musée du Prado, vous avez, légèrement sur la droite et de trois quart, pour que vous puissiez vous raccrocher en cas d'angoisse, à savoir un miroir car il faut bien, pour ceux à qui ça pourrait donner le vertige qu'ils sachent que le tableau n'est qu'un leurre, une représentation.

Car après tout, dans cette perspective, c'est le cas de le dire, à quel moment posez-vous la question ou distinguez-vous des figures du tableau en tant qu'elles sont là, au naturel, en représentation et sans le savoir ? C'est ainsi qu'en parlant du miroir à propos de ce tableau sans doute on brûle, bien sûr. Car il n'est pas là seulement parce que vous le rajoutez. Nous allons dire, en effet, jusqu'à quel point le tableau, c'est cela même, mais pas par le bout que j'ai cru, à l'instant, devoir écarter. De ces petites Ménines avec leur temps de *Dasein* encore affilié — mais je ne veux point, ici, faire de l'anecdote ni vous raconter de cha-

cune ce qu'en ce point où elles sont là saisies, elles ont encore à vivre, ceci ne serait que détail à vous égarer et il ne convient pas, rappelons-le, de confondre le rappel des fignolages d'observations et d'anamnèses avec ce qu'on appelle la clinique, si on y oublie la structure. Nous sommes aujourd'hui, ici, pour cette structure, la dessiner. Qu'en est-il donc de cette scène étrange où ce qui vous retient vous-même de sauter, ce n'est pas simplement que dans le tableau il n'y ait pas assez d'espace ? Si le miroir vous retient, ce n'est pas par sa résistance ni par sa dureté. C'est par la capture qu'il exerce, en quoi vous vous manifestez très inférieurs à ce que fait le chien en question puisque c'est lui qui est là, prenons-le, et que d'ailleurs ce qu'il nous montre, c'est que du mirage du miroir il en fait très vite le tour, une ou deux fois, il a bien vu qu'il n'y a là rien derrière.

Et si le tableau est au musée, c'est-à-dire en un seul endroit où si vous faites le même tour, vous serez aussi fort rassurés, c'est-à-dire que vous verrez qu'il n'y a rien, il n'en est pas moins vrai que, tout à fait à l'opposé du chien, si vous ne reconnaissez pas ce dont le tableau est le représentant, c'est justement de marquer cette fonction qu'il a, de vous rappeler qu'au regard de la réalité, vous êtes vous-même inclus dans une fonction analogue à celle que représente le tableau, c'est-à-dire pris dans le fantasme. Dès lors, interrogeons nous sur le sens de ce tableau : le roi et la reine au fond et, semble-t-il, dans un miroir, telle est, là, l'indication que nous pouvons en retirer. J'ai déjà indiqué la visée du point où nous devons chercher ce sens. Ce couple royal sans doute a-t-il affaire avec le miroir. Et nous allons voir quoi. Si tous ces personnages sont en représentation, c'est à l'intérieur d'un certain ordre, de l'ordre monarchique dont ils représentent les figures majeures.

Ici, notre petite Alice, dans sa sphère représentante, est bien en effet comme l'Alice carollienne avec au moins un élément qui, j'en ai déjà employé la métaphore, se présente comme des figures de cartes. Ce roi et cette reine dont les proférations déchaînées se limitent à la décision : « coupez-lui la tête ». Et d'ailleurs pour faire, ici, un rappel de ce sur quoi j'ai dû passer tout à l'heure, observez à quel point cette pièce n'est pas seulement meublée de ces personnages tels que j'espère vous les avoir éclairés mais aussi d'innombrables autres tableaux ; c'est une salle de peinture et on s'est pris au jeu d'essayer de lire sur chacune de ces cartes quelle pouvait bien être la valeur qu'y avait inscrite le peintre. Là encore, c'est une anecdote où je n'ai point à m'égarer, sur le sujet d'Apollon et Marsyas qui sont au fond, ou bien encore de la dispute d'Arachné et de Pallas devant le tissage, de cet enlèvement d'Europe que nous retrouvons au fond de la peinture voisine, ici exposée, des *Hilanderas*. Où sont-ils ce roi et cette reine autour de quoi en principe se suspend toute la scène, à proprement parler ? Car il n'y a pas que la scène primitive, la scène inaugurale, il y a

aussi cette transmission de la fonction scénique qui ne s'arrête à nul moment primordial.

Observons que la représentation est faite pour qui, pour quoi ? Pour leur vision, mais de là où ils sont, ils ne voient rien car c'est là qu'il convient de se souvenir de ce qu'est le tableau, non point une représentation autour de quoi l'on tourne et pour laquelle on change d'angle. Ces personnages n'ont pas de dos et le tableau, s'il est là retourné, c'est pour précisément que ce qu'il a sur sa face, à savoir ce que nous voyons, nous soit caché. Ce n'est pas dire qu'il s'offre pour autant au prince. Cette vision royale, elle est exactement ce qui correspond à la fonction quand j'ai essayé de l'articuler explicitement au grand Autre dans la relation du narcissisme. Reportez-vous à mon article dit « Remarque »[1] sur un certain discours qui s'était tenu au Congrès de Royaumont. Je rappelle pour ceux qui ne s'en souviennent plus ou d'autres qui ne le connaissent pas, qu'il s'agissait alors de donner sa valeur, de restaurer dans notre perspective deux thématiques qui nous avaient été produites par un psychologue et qui mettait l'accent sur le Moi idéal et l'Idéal du moi, fonctions si importantes dans l'économie de notre pratique ; mais où de voir rentrer la psychologie indécrottable de ces références consciencielles dans le champ de l'analyse, nous voyions de nouveau produite le premier comme le moi qu'on se croit être et l'autre comme celui qu'on se veut être.

Avec toute l'amabilité dont je suis capable quand je travaille avec quelqu'un, je n'ai fait que cueillir ce qui dans cette amorce pouvait me paraître favorable à rappeler ce dont il s'agit, c'est-à-dire d'une articulation qui rend absolument nécessaire de maintenir dans ces fonctions leur structure avec ce que cette structure impose du registre de l'inconscient ; que je l'ai figuré par cette image du point S qui, par rapport à un miroir effectivement dont il s'agit, à savoir maintenant quelle est ici la fonction ambiguë. A se mettre, donc, à l'aide de ce miroir par où je définis dans ce schéma le champ de l'autre, au pouvoir de voir, grâce au miroir, d'un point qui n'est pas celui qu'il occupe, ce qu'il ne pourrait voir autrement du fait qu'il se tient dans un certain champ, à savoir ce qu'il s'agit de produire dans ce champ, ce que j'ai représenté par un vase retourné sous une planchette et profitant d'une vieille expérience de physique amusante, prise pour modèle.

Ici, il ne s'agit point de structure mais comme chaque fois que nous nous référons à des modèles optiques d'une métaphore, bien sûr une métaphore qui s'applique, si nous savons que grâce à un miroir sphérique une image réelle peut

1 — Remarque sur le rapport de Daniel Lagache.

être produite d'un objet caché sous ce que j'ai appelé une planchette. Et que, dès lors, si nous avions là un bouquet de fleurs prêt à accueillir ce cernage, le col de ce miroir, il y a là un jeu qui est précisément celui que constitue ce petit tour de physique amusante, à condition que pour le voir on soit dans un certain champ scénique qui se dessine à partir du miroir sphérique. Si on ne l'occupe pas, justement, on peut, à se faire transférer comme vision dans un certain point du miroir, se trouver là, dans le champ conique qui vient du miroir sphérique. C'est-à-dire que c'est ici qu'on voit le résultat de l'illusion, à savoir les fleurs entourées de leur petit vase. Ceci bien sûr, comme modèle optique n'est point la structure, pas plus que Freud n'a jamais pensé vous donner la structure de fonctions physiologiques quelconques en vous parlant du moi, du surmoi, de l'idéal du moi ou même du ça. Il n'est nulle part dans le corps ; l'image du corps, par contre, y est. Et ici le miroir sphérique n'a point d'autre rôle que de représenter ce qui, en effet, dans le cortex peut être l'appareil nécessaire à nous donner dans son fondement cette image du corps.

Mais il s'agit de bien d'autre chose dans la relation spéculaire et ce qui fait pour nous le prix de cette image dans sa fonction narcissique, c'est ce qu'elle vient pour nous, à la fois, à enserrer et à cacher de cette fonction du *a*. Latente à l'image spéculaire, il y a la fonction du regard. Et pourtant, je suis étonné, sans savoir à quoi le rapporter, (à la distraction ? j'espère non pas au manque de travail ou simplement au désir de ne pas s'embarrasser soi-même ?) est-ce qu'il n'y a pas là quelque problème au moins soulevé depuis que je vous ai dit que le *a* n'est pas spéculaire ? Car, dans ce schéma, le bouquet de fleurs vient de l'autre côté du miroir. Il se réflète dans le miroir, le bouquet de fleurs. C'est bien toute la problématique de la place de l'objet *a*. A qui appartient-il dans ce schéma ? A la batterie de ce qui concerne le sujet ici en tant qu'il est intéressé dans la formation de ce moi-idéal, ici, incarné dans le vase de l'identification spéculaire où le moi prendra son assiette, ou bien à quelque chose d'autre ? Bien sûr, ce modèle n'est point exhaustif. Il y a le champ de l'Autre, ce champ de l'Autre que vous pouvez incarner dans le jeu de l'enfant, que vous voyez s'incarner dans les premières références qu'il fait aussitôt à sa découverte de sa propre image dans le miroir, il se retourne pour la faire en quelque sorte authentifier à celui qui à ce moment-là le soutient, le supporte ou est dans son voisinage.

La problématique de l'objet *a* reste donc toute entière à ce niveau. Je veux dire celui de ce schéma. Eh bien, est-ce que j'ai besoin de beaucoup insister pour vous permettre de reconnaître, dans ce tableau, sous le pinceau de Velasquez, une image presque identique à celle que je vous ai là présentée ? Qu'est-ce qui ressemble plus à cette sorte d'objet secret sous une brillante vêture qui est d'une part, ici, représenté dans le bouquet de fleurs, voilé, caché pris, enserré, autour

de cette énorme robe du vase qui est à la fois image réelle mais image réelle saisie au virtuel du miroir et l'habillement de cette petite infante, personnage éclairé, personnage central, modèle préféré de Velasquez qui l'a peinte sept ou huit fois et vous n'avez qu'à aller au Louvre pour la voir peinte la même année ? Et Dieu sait si elle est belle et captivante. Qu'est-ce que c'est, pour nous analystes, que cet objet étrange de la petite fille que nous connaissons bien ? Sans doute, elle est, déjà là, selon la bonne tradition qui veut que la reine d'Espagne n'ait pas de jambes. Mais est-ce une raison pour nous de l'ignorer ? Au centre de ce tableau est l'objet caché dont ce n'est pas avoir l'esprit mal tourné de l'analyste — je ne suis pas ici pour abonder dans une certaine thématique facile — mais pour l'appeler par son nom parce que ce nom reste valable dans notre registre structural et qui s'appelle la fente.

Il y a beaucoup de fentes dans ce tableau, semble-t-il. Vous pourriez vous mettre à les compter sur les doigts en commençant par Doña Maria Agustina de Sarmiento qui est celle qui est à genoux, l'Infante, l'autre qui s'appelle Isabel de Velasco, l'idiote-là, le monstre Mari-Barbola, la doña Marcela de Ulloa aussi et puis, je ne sais pas, je ne trouve pas que les autres personnages soient d'une nature autre qu'à être des personnages à rester dans un gynécée en toute sécurité pour celles qu'ils gardent. La *guarda damas,* falot qui est tout à fait à droite, et pourquoi pas, aussi le cabot qui, tout comédien qu'il soit, me paraît un être bien tranquille. Il est bien singulier que Velasquez se soit mis là, au milieu. Il fallait vraiment le vouloir. Mais cette anecdote franchie, ce qui est important, c'est le contraste de ceci que toute cette scène qui ne se supporte que d'être prise dans une vision et vue par des personnages dont je viens de vous souligner que par position, ils ne voient rien. Tout le monde leur tourne le dos et ne leur présente en tout cas que ce qu'il n'y a pas à voir.

Or, tout ne se soutient aussi que de la supposition de leurs regards. Dans cette béance gît à proprement parler, une certaine fonction de l'Autre qui est justement celle où l'âme d'une vision monarchique au moment où elle se vide, de même qu'à maintes reprises, pour ce qui est de la conception du Dieu classique, omniprésent, omniscient, omnivoyant, je vous pose la question : « Ce Dieu là peut-il croire en Dieu, ce Dieu-là sait-il qu'il est Dieu ? ». De même ce qui, ici, dans la structure même s'inscrit, c'est cette vision d'un Autre qui est cet Autre vide, pure vision, pur reflet, ce qui se voit, à la surface, proprement de miroir de cet Autre vide, de cet Autre complémentaire du « je pense » cartésien, je l'ai souligné, de l'Autre en tant qu'il faut qu'il soit là pour supporter ce qui n'a pas besoin de lui pour être supporté, à savoir la vérité qui est là, dans le tableau, telle que je viens de vous la décrire.

Cet Autre vide, ce Dieu d'une théologie abstraite, pure articulation de mira-

ge, Dieu de la théologie de Fénelon, liant l'existence de Dieu à l'existence du moi, c'est là le point d'inscription, la surface sur laquelle Velasquez nous représente ce qu'il a à nous représenter. Mais comme je vous l'ai dit, pour que ceci tienne, il reste qu'il faut qu'il y ait aussi le regard. C'est ceci qui dans cette théologie est oublié et cette théologie dure toujours pour autant que la philosophie moderne croit qu'il y a eu un pas de fait avec la formule de Nietzsche qui dit que Dieu est mort. Et après ? Ça a changé quelque chose ? Dieu est mort, tout est permis dit le vieil imbécile, qu'il s'appelle le père Karamazoff ou bien Nietzsche. Nous savons tous que depuis que Dieu est mort, tout est comme toujours dans la même position, à savoir que rien n'est perdu, pour la simple raison que la question, non pas de la vision de Dieu et de son omniscience, est là ce qui est en cause mais de la place et de la fonction du regard. Là, le statut de ce qu'il en est advenu du regard de Dieu n'est pas volatilisé. C'est pour ça que je vous ai parlé comme j'ai pu vous parler, comme je vous ai parlé du pari de Pascal parce que, comme dit Pascal, « nous sommes engagés » et que les histoires de ce pari, ça tient toujours. Et que nous en sommes toujours à jouer à la balle entre notre regard, le regard de Dieu, et quelques autres menus objets comme celui que nous présente, dans ce tableau, l'Infante.

Et ceci va me permettre de terminer sur un point essentiel pour la suite de mon discours. Je m'excuse pour ceux qui n'ont pas le maniement de ce que j'ai avancé précédemment de l'ordre de ma topologie, à savoir ce menu objet appelé le *cross-cap* ou le plan projectif où peut se découper, d'un simple tour de ciseaux la chute de l'objet *a* faisant apparaître cet S doublement enroulé qui constitue le sujet. Il est clair que dans la béance réalisée par cette chute de l'objet qui est, en l'occasion, le regard du peintre, ce qui vient s'inscrire, c'est, si je puis dire, un objet double car il comporte un ambocepteur. La nécessité de cet ambocepteur, je vous le démontrerai quand je reprendrai ma démonstration topologique dans cette occasion, c'est précisément l'Autre. A la place de son objet, le peintre, dans cette œuvre, dans cet objet qu'il produit pour nous, vient placer quelque chose qui est fait de l'Autre, de cette vision aveugle qui est celle de l'Autre, en tant qu'elle supporte cet autre objet.

Cet objet central, la fente, la petite fille, la girl en tant que phallus qui est ce signe aussi bien que tout à l'heure, je vous l'ai désigné comme la fente. Qu'en est-il de cet objet ? Est-il l'objet du peintre ou dans ce couple royal dont nous savons la configuration dramatique, le roi veuf, qui épouse sa nièce, tout le monde s'esbaudit, vingt-cinq ans de différence. C'est un très bon intervalle d'âge mais peut-être pas quand l'époux a environ quarante ans. Il faut attendre un peu ! Et entre les deux de ce couple où nous savons que ce roi impuissant a conservé le statut de cette monarchie qui, comme son image même, n'est plus

qu'une ombre et un fantôme, et cette femme jalouse, nous le savons aussi par les témoignages contemporains, quand nous voyons que dans ce tableau qu'on appelle la famille du roi, alors qu'il y en a une autre, qui a vingt ans de plus, qui s'appelle Marie-Thérèse et qui épousera Louis XIV. Pourquoi est-ce qu'elle n'est pas là si c'est la famille du roi ? C'est peut-être que la famille ça veut dire tout autre chose. On sait bien qu'étymologiquement famille ça vient de *famulus*, c'est-à-dire tous les serviteurs, toute la maisonnée. C'est une maisonnée bien centrée, ici, sur quelque chose et sur quelque chose qui est la petite Infante, l'objet *a*. En quoi nous allons ici rester sur la question dont il est mis en jeu dans une perspective de subjectivation aussi dominante que celle d'un Velasquez dont je ne peux dire qu'une chose, c'est que je regrette d'abandonner son champ dans *les Ménines* cette année, puisqu'aussi bien vous voyez bien que j'avais envie aussi de vous parler d'autre chose.

Quand il se produit ce quelque chose qui n'est bien entendu pas la psychanalyse du roi puisque, d'abord, ce serait de la fonction du roi qu'il s'agit, non pas du roi lui-même. Quand vient apparaître dans cette prise parfaite cet objet central où viennent se conjoindre, comme dans la description de Michel de Foucault, ces deux lignes croisées qui départagent le tableau pour, au centre, nous isoler cette image brillante.

Est-ce que ce n'est pas fait pour que nous, analystes, qui savons que c'est là le point rendez-vous de la fin d'une analyse, nous nous demandions comment pour nous se transfère cette dialectique de l'objet *a*, si c'est à cet objet *a* qu'est donné le terme et le rendez-vous où le sujet doit se reconnaître ? Qui doit le fournir ? Lui ou nous ? Est-ce que nous n'avons pas autant à faire qu'a à faire Velasquez dans sa construction ? Ces deux points, ces deux lignes qui se croisent portant dans l'image même du tableau ce bâti de la monture, les deux montants qui se croisent, c'est là où je veux laisser suspendu la suite de ce que j'aurai à vous dire non sans y ajouter ce petit trait. Il est singulier que si je termine sur la figure de la croix, vous puissiez me dire que Velasquez la porte sur cette espèce de blouson avec manches à crevés dont vous le voyez revêtu.

Eh bien ! apprenez-en une que je trouve bien bonne. Velasquez avait, pour le roi, démontré la monture de ce monde qui tient tout entier sur le fantasme. Dans ce qu'il avait peint d'abord, il n'y avait pas de croix sur sa poitrine et pour une simple raison, c'est qu'il n'était pas encore Chevalier de l'Ordre de Santiago. Il a été nommé environ un an et demi plus tard et on ne pouvait le porter que huit mois après. Et tout ça nous mène, tout ça nous mène en 1659. Il meurt en 1660 et la légende dit qu'après sa mort, c'est le roi lui-même qui est venu, par quelque subtile revanche, peindre sur sa poitrine cette croix.

# Leçon XX

*1er juin 1966*

Nous avançons vers la clôture de cette année dont je m'aperçois que, par rapport à la plus grande partie de mes collègues, je la prolonge avec un zèle inhabituel. Il n'est pas coutume de vous solliciter d'une présence au-delà du début de Juin, pourtant on sait que ma coutume est différente et il est probable que je ne la modifierai pas beaucoup cette année. Tout dépend de la place que je donnerai au séminaire fermé, un ou deux.

Il me reste donc, deux fois à vous parler, dans la position d'aujourd'hui dite du cours ouvert. Ce sera bien sûr pour essayer de rassembler le sens de ce que j'ai apporté devant vous cette année sous le titre de l'objet de la psychanalyse dont vous savez qu'il n'est point cette sorte d'ouverture vague qui s'offre à simple lecture du titre mais qu'il veut dire très précisément ce que j'ai articulé dans la structure comme l'objet *a*.

Vous pourrez remarquer aussi que, si l'objet *a* est bien celui dont il se trouverait prendre dans son accolade l'ensemble des objets que les psychanalystes ont fait fonctionner sous cette rubrique, j'aurais certainement manqué quelque peu, même beaucoup, à la fonction descriptive ou de collection. Je les ai énumérés quelques fois à la file, mais on ne peut pas dire que je me sois appesanti sur leur bouquet et puisque l'autre jour je rappelais leur représentation justement sous la forme d'un bouquet de fleurs, je ne me suis pas étalé sur leur botanique à chacune.

J'ai surtout parlé d'éléments topologiques et d'éléments topologiques où en somme je n'ai pas, jusqu'à présent, d'une façon explicite tout à fait pointé où le mettre, cet objet *a*. Bien sûr, ceux qui m'écoutent bien ont pu plus d'une fois recueillir que l'objet *a* est de structure topologique, celle que je vous ai imagée par les figures du tore, du *cross-cap*, de la mitre, voire de la bouteille de Klein. On peut l'en détacher avec une paire de ciseaux. Ils ont pu entendre aussi que

c'est là une opération sur la nature de laquelle on se tromperait tout à fait que si on croyait que l'en détacher avec une paire de ciseaux sous la forme de quelques rondelles, ça représente quoi que ce soit.

Là, encore, le terme de représentant de la représentation conviendrait car la représentation n'est absolument pas du tout dans cette opération d'isolation, de découpage et il est facile de s'apercevoir que si ces structures sur lesquelles j'ai opéré pour mettre en valeur l'articulation de cette opération, ces structures ont, si je puis dire, leurs ressources propres en des points qui singulièrement par rapport à ce qu'elles représentent, justement, ne peuvent guère se désigner que par le terme de trou.

Si notre tore est efficace à représenter quelque chose, un enroulement répété, successif comme du fameux serpent amphisbène qui représente pour les Anciens quelque symbole de la vie, bref si ce tore a une valeur quelconque c'est justement parce que c'est une structure topologique qui est marquée de cette chose centrale qu'il est assurément bien difficile de cerner quelque part, puisqu'elle semble simplement n'être qu'une partie de son extérieur mais qui incontestablement structure le tore très différemment d'une sphère. Eh bien, l'objet *a*, je le disais tout à l'heure, ceux qui ont prêté attention à ce que je dis et qui ont pu même incidemment me le voir explicitement prononcer, l'objet *a*, c'est là dans cet espace du trou qu'il est proprement, disons, représentable, proprement de ce fait qu'il n'est aucunement représenté.

Nous allons voir ces choses tout à l'heure se boucler. C'est à savoir pourquoi en somme nous en venions à une référence proprement située dans ce champ topologique; mais, dès maintenant, vous pouvez voir qu'il y a sûrement quelque cohérence entre le fait qu'au dernier temps des séminaires qui ont précédé, y inclus les séminaires fermés qui se sont passés tout entiers à développer à propos d'un tableau très éminent pour permettre de manifester, accentuer en quelque sorte, par le peintre, la fonction de la perspective, nous nous sommes trouvés, je dois dire d'une façon à laquelle vous pouvez faire la plus grande confiance, je veux dire que j'y ai poussé aussi loin que possible la rigueur avec laquelle peut s'énoncer dans ce cas du champ scopique, comment se compose le fantasme, enfin qu'il est pour nous le représentant de toute représentation possible du sujet.

Vous sentez bien qu'il y a un rapport entre le fait que j'ai mis tous les feux sur ce champ scopique, sur l'objet *a* scopique, le regard en tant, il faut bien le dire, qu'il n'a jamais été étudié, jamais été isolé, je parle là où j'ai à parler, à savoir dans le champ psychanalytique, où il est tout de même bien étrange qu'on ne se soit pas aperçu qu'il y avait là quelque chose à isoler autrement que pour l'évoquer dans, et encore sans le nommer, dans de grossières analogies; un

auteur au nom un petit peu rebattu dans l'enseignement analytique, Monsieur Fenichel, nous a démontré les analogies de l'identification scoptophilique avec la manducation. Mais analogie n'est pas structure et ce n'est pas à l'intérieur de la scoptophilie isoler de quel objet il s'agit et quelle est sa fonction.

Il y a bien d'autres choses encore par où le regard aurait pu faire son entrée, au point où nous en sommes, et où au moins une partie d'entre vous ont pu la dernière fois m'entendre après l'avoir situé, ce regard au centre même du tableau, caché quelque part sous les robes de l'Infante, de ce point enveloppé, leur donner, si je puis dire, leur rayonnement et où j'ai fait remarquer qu'il était là. Par quel office ? S'il est vrai, comme je l'ai dit, que ce que le peintre nous représente, c'est l'image qui se produit dans l'œil vide du roi, cet œil qui comme tous les yeux est fait pour ne point voir et qui supporte en effet cette image, telle qu'on nous l'a peinte, c'est-à-dire non pas dans un miroir mais bel et bien son image dans le bon sens, à l'endroit. Ici le regard est ailleurs, là dans l'objet qui est l'objet *a*, par rapport à ceux qui tout au fond, le couple royal, en posture à la fois de ne rien voir et de voir par leur reflet quelque part au fond de la scène, là où nous sommes cet objet *a* devant ce miroir, en somme inexistant de l'Autre. Nous avons posé la question de savoir de qui il est l'appartenance : de ceux qui le supportent dans cette vision vide ou du peintre ici placé comme sujet regardant, qui fait surgir la transmutation de l'œuvre d'art ?

Cette ambiguïté de l'appartenance de l'objet *a*, c'est là ce qui nous permet de le rapporter, de renouer à ce fil précédent que nous avons laissé pendant autour de la fonction de l'enjeu en tant que nous l'avons illustré du *Pari* de Pascal. L'objet *a* rejoignant ici sa plus universelle combinatoire, c'est ce qui est en jeu entre $\$$ et A, en tant que aucun d'entre eux ne saurait coexister avec l'autre, sinon d'être marqué du signe de la barre, c'est-à-dire d'être en position de divisé précisément de l'incidence de l'objet *a*.

| $\$$ | A |
|---|---|
| | *a* |

[?]

L'impasse, l'écartèlement, où est mise la fonction du sujet justement dans la fonction du pari, ce pari absurde vraiment crucial pour tous ceux qui se sont penchés sur son analyse, je rappelle que j'en ai fait le chapitre d'introduction à l'avancée de mon exposé cette année sur l'objet *a*.

Il s'agit, aujourd'hui, de placer ce que j'avance ainsi, de le replacer dans l'économie de ce que vous connaissez, de ce qui vous sert d'appui dans la doctrine de Freud, car aussi bien, il ne doit pas être oublié pour situer la portée de ce que je vous enseigne du procédé de mon enseignement, qu'il n'est autre que ce qu'il

s'est déclaré être à l'origine, et qui lui donne sa chair et son lien, car autrement on pourrait s'étonner de tel ou tel détour de mes cheminements. Et pour qui reprendra ce que j'énonce depuis maintenant quelques quinze ans, dans le recueil qui en a toujours été fait avec soin, sinon avec succès, et qui permettra au moins d'en garder le réseau général, on verra qu'il n'y a rien qui n'ait été à chaque fois, très exactement commandé par ceci que ce qui m'est demandé est quoi ? Repenser Freud. Voilà comme je l'avancerai d'abord en prêtant là à toutes sortes d'ambiguïtés voire de malentendus, *Rückkehr zu Freud,* retour à Freud, ai-je dit d'abord à un moment où ceci prenait son sens des manifestations confusionnelles d'un prodigieux dévoiement dans l'analyse.

Il est d'importance secondaire qu'il apparaisse ou non que j'y ai, si peu que ce soit, obvié. C'était plus ou moins de cette contingence que je m'autorisais. L'idéal, bien classique en toutes sortes d'idéalisations d'un retour aux sources, n'est certes pas ce qui me poignait ! Repenser, voilà ma méthode. Mais j'aime mieux ce second mot, si justement vous penchant sur lui pour le dévisser quelque peu, vous vous apercevez que le mot méthode peut exactement vouloir dire : voie reprise par après. Le mot μετά, comme toutes les prépositions grecques et à la vérité comme toutes les prépositions dans toutes les langues pour peu qu'on s'y intéresse, est toujours un objet d'études extraordinairement rémunérant. S'il y a une espèce de mots à propos duquel on peut dire que toute espèce de prééminence donnée dans l'étude linguistique à la signification est destinée à se perdre dans un labyrinthe inextricable, c'est bien toutes les prépositions.

L'exploration de la richesse et de la diversité de l'éventail des sens du mot μετά, vous pouvez vous-même essayer d'en faire l'épreuve avec les dictionnaires et vous verrez que rien n'obvie à ce que de ce μετά… — je passe ce que proprement nécessitent les formes structurales que j'ai, cette année, promues devant vous et nommément en vous montrant sur la bande de Mœbius qui joue, apparemment, dans deux de ces formes la fonction d'un rapport tout à fait fondamental, exemplaire, la fonction de support de ce qui est leur structure et qui est aussi latente à la troisième, cette bande de Mœbius qui nous exemplifie ce que j'appellerai la nécessité dans une structure du double tour. Je veux dire que par un seul tour, vous ne bouclez qu'apparemment ce qui s'y cerne, ne faisant retour à votre point de départ qu'à cette seule condition d'y avoir renversé votre orientation. Surface non orientable ce qui nécessite qu'après, si je puis dire, l'avoir deux fois perdue, vous ne la retrouviez qu'à faire deux tours.

C'est très exactement le sens que je donnerai à ma méthode au regard de ce qu'a enseigné Freud. S'il y a, en effet, quelque chose d'étrange qui soit le caractère bouclé, fermé, s'achevant quoique marqué d'une torsion par quelque chose

qui se rejoint dans ce point où je l'ai longtemps souligné sous sa plume, soit la *Spaltung* de l'ego et qui revient tout chargé du sens accumulé au cours d'une longue exploration, celle de toute sa carrière vers un point originel au sens complètement transformé, point originel d'où il partait presque de la notion complètement différente du dédoublement de la personnalité… disons que cette notion, en somme courante, il a su complètement la transformer par les repères de l'inconscient, c'est celle-là à laquelle à la fin, sous la forme de la division du sujet, il donnait son sceau définitif.

Ce que j'ai à faire c'est très exactement de faire une seconde fois le même tour mais dans une telle structure le faire une seconde fois n'a absolument pas le sens d'un pur et simple redoublement. Et cette nécessité structurale a quelque chose de tellement premier qu'il ne nous est permis d'y accéder que par la voie d'un difficile repérage, quelque chose qui, je dirais, presque nécessite une sorte de boussole à laquelle il me faut bien, de la façon dont j'ai à opérer, parlant à des praticiens […] de vous fier à la mienne, très proprement en tant qu'elle se supporte d'une combinaison de l'expérience analytique et de la lecture de Freud mais dont la trigonométrie a tout de même sa sanction, c'est à savoir, disons le mot, si ça colle ou pas.

Tous ceux qui viennent là pour m'entendre peuvent recouper effectivement qu'avec une construction qui, bien des fois, semble s'appareiller d'éléments qui étaient à Freud bien étrangers, c'est très précisément à ces points de rendez-vous, et importants, que je me trouve le rencontrer et d'une façon qui éclaire d'une toute nouvelle perspective les points sur lesquels Nietzsche a mis l'accent de la valeur. J'ai dit tout à l'heure qu'il n'était pas tellement important que pendant le temps où je poursuis cette opération se manifeste bien clairement quelque chose du côté de ce qui s'énonce du courant de la psychanalyse comme un renversement du mouvement. Il faut bien en tout cas que je me résigne que ce que j'enseigne ne porte pas immédiatement ce qu'il est fait pour engendrer, qu'il se contente d'abord de rassembler ceux qui y peuvent trouver matière. Car aussi bien, il est un certain ordre d'opérations auquel je n'ai pas à donner de nom général, si ce n'est qu'il est proprement celui qui s'exemplifie de ce que je viens de définir, à savoir l'achèvement d'une structure dont il n'est pas tellement essentiel qu'il se sanctionne immédiatement par ses effets de communication.

Au grand étonnement de quelqu'un que j'évoque ici dans le souvenir, j'ai pu énoncer que ce que j'avais dit un jour devant un auditoire qui n'était certainement pas le vôtre, devant un auditoire qui n'était pas non plus de tellement mauvaise qualité, mais devant un auditoire fort peu préparé, ce que j'avais pu avancer sous un titre comme : « Dialectique du désir et subversion du sujet ». *« Comment ! me disait-on, pouvez-vous croire qu'il y ait le moindre intérêt à*

*énoncer ce que vous énoncez devant des gens aussi peu faits pour l'entendre ? Est-ce que vous croyez que ceci existe dans une sorte de tiers ou de quart espace ?* » Assurément pas, mais qu'une certaine boucle ait été effectivement bouclée et que quelque chose, si peu que ce soit, en reste indiqué quelque part, voilà qui suffit parfaitement à justifier qu'on se donne la peine d'en faire l'énoncé. C'est ici que la notion d'intersubjectivité devient tout à fait secondaire ; le dessin de la structure peut attendre ; une fois qu'il est là, il se soutient par lui-même et à la façon, si je puis dire, — la métaphore m'en vient là extemporanée — à la façon d'un piège, d'un trou, d'une fosse. Il attend que quelque sujet du futur vienne s'y prendre. Il n'y a donc que peu à s'inquiéter de ce qu'on peut appeler la défaillance d'une certaine communauté, dans l'occasion, la psychanalytique, où plus tôt il y a à repérer, à ce propos, en quoi cette défaillance consiste, précisément dans la mesure, comme je le fais quelquefois, où on peut y repérer qu'elle porte témoignage en faveur de la structure qu'il y a à dessiner. Vous me direz : « où sont les critères de celui qui donne la bonne structure ? »

Mais, précisément, c'est la structure elle-même, dans le champ où il s'agit du sujet. Si la structure n'est pas telle que dans l'esquisse, le projet que vous faites d'un champ d'objectivation, il n'est pas impliqué comme nécessaire que vous deviez trouver la marque, l'empreinte, la trace sanglante et éclatée du sujet lui-même, si c'est exclu d'avance, si je puis dire, au nom de cette fausse modestie expérimentale qui, croyant s'autoriser de ce qui a réussi dans le champ de la science physique, croit pouvoir se permettre de projeter en ce champ qu'on appelle psychosociologie cette sorte d'objectivation pleine et de plein droit, au nom de je ne sais quelle façon de tirer son épingle du jeu au départ, à l'abri de la fausse modestie expérimentale, nous dirons qu'il est un critère, un registre de l'épreuve, qui est valable logiquement, que j'appellerais de ces termes. Il y a des structures initiales de la démarche de la pensée dont on ne peut rien dire de plus qu'elles peuvent ou ne peuvent pas être soupçonnées d'être vraies. Là est le test de la structure.

Si faussement modeste qu'elle soit, celle qui s'avance dans son champ, celui que j'ai nommé tout à l'heure d'une façon qui ne présente pas en elle la nécessité de cette déchirure, de cette béance, de cette plaie qui se retrouvera, c'est le signe dans un certain nombre de paradoxes et aussi bien le champ de cette science réussie, sans doute, qui est la nôtre pour autant que dans tout son champ physique qu'elle a réussi à forclore le sujet, ne peut donner son fondement, son principe mathématique qu'à retrouver cette même béance sous la forme d'un certain nombre de paradoxes. En ce point elle continue à pouvoir donc être soupçonnée d'être vraie.

Mais toute cette plaie que nous laissons s'étendre au nom de ne pas savoir motiver ce que veut dire qu'elle ne saurait en aucun cas être soupçonnée d'être vraie, voilà ce qui laisse le champ libre à ce que j'ai appelé cette plaie que vous pouvez épingler encore du terme de médico-pédagogique. C'est bien là la gravité du cas du psychanalyste. Car c'est toute leur force et je pense que ce que les mots que je dis ont assez de poids et de portée pour que, concernant leur place, vous donniez son sens à ce prestige — ils n'en ont pas d'autre — dans le champ de la science qu'ils peuvent bien être soupçonnés d'être les représentants d'une représentation qui serait véridique. C'est bien dans ce registre, et ce qui accroche, et ce qui arrête devant ce qui serait normal : une pure et simple position de rejet puisqu'aussi bien nous n'avons pas encore réussi à donner un statut valable au matériel qu'ils apportent.

Or c'est bien là, et le glissement, et l'alibi qu'une formation réponde à une définition de la structure par quoi elle peut être soupçonnée d'être vraie. Ce qui, puisqu'il n'y a que soupçon, ne veut pas dire suffisance mais n'implique un « il faut » au-delà duquel peut-être rien d'adjoint ne peut décisivement apporter la suffisance. Tel est ce signe qui est la définition de ce soupçon. Et c'est bien là, en effet, notre problématique devant ce que nous propose le symptôme comme question de la vérité. Chaque fois que nous avons affaire diversement campés dans un savoir à cette interrogation de la vérité, la même ambiguïté se présente que supporte et qu'incarne le terme de représentant de la représentation. Car c'est bien ainsi que depuis toujours échoue sur le leurre que je vais dire : la critique par l'*Aufklärung* de la religion.

Ces représentants savent fort bien l'erreur en quoi consiste cette représentante de la vérité, de l'attaquer sur les représentations, sur les représentations qu'elle en donne, et ceci, les représentants eux-mêmes, c'est-à-dire les personnages diversement sacralisés le savent fort bien. Ils encouragent que les assiégeants de la citadelle discutent sur la vraisemblance de l'arrêt du soleil dans la bataille de Josué ou telle ou telle autre historiette du texte sacré. La question n'est pas à porter dans la structure qui prétend intéresser la question de la vérité sur les représentations, quelles que soient, quelles que puissent être les représentations de cette structure, mais sur les représentants de la représentation.

C'est pourquoi bien que ceux-ci aiment mieux que la bataille se porte sur les thèmes d'autant plus inexpugnables de la révélation qu'on peut les pourfendre aussi longtemps qu'on voudra, comme ils sont de la matière même de la structure, c'est-à-dire pas de la même matérialité que les épées qui les traversent, ils se porteront encore longtemps fort bien…

Ainsi, inverse est ce que nous pourrons appeler la trahison des psychanalystes. C'est que pour être les représentants d'une position qui peut être soup-

çonnée d'être vraie, ils se croient en devoir de donner corps par tout autre moyen que ceux qui devraient découler du cernage le plus strict de leur fonction de représentant; ils s'efforcent au contraire d'authentifier les représentations de toutes les façons les plus étrangères qu'ils puissent chercher pour leur donner le sceau du généralement reçu.

Voici donc la fin de ce que nous cherchons à construire : les critères de la structure en tant qu'ils répondent à ces exigences étant donné ce qui est abordé, à savoir la structure du sujet, qu'une doctrine puisse être soupçonnée d'être vraie, ce qui implique chez ceux qui en sont les représentants quelque chose d'autre que de s'appuyer sur des critères étrangers. Voilà ce qui justifie non seulement la méthode mais les limites selon lesquelles nous devons aborder certains éléments-clé de cette structure et concernant tel objet *a*, celui par exemple du champ scopique, assurément, nous imposer cette discipline qui ne va pas sans quelque puritanisme, de faire peu de cas de la richesse de ce qui nous est là offert. Car aussi bien, comment ne pas marquer quel point de concours est ce regard autour duquel déjà Freud nous a appris, lui et lui seul, à repérer la fonction, la valeur du signe de l'*Unheimlichkeit* car vous pourrez remarquer, à reprendre son étude, que dans les œuvres qu'il apporte en témoignage de cette dimension, le rôle, la fonction qu'y joue le regard sous cette forme étrange de l'œil aveugle parce qu'arraché.

Je doute [que] quelque attribut que ce soit qui peut en représenter l'équivalent proche, les lunettes par exemple, ou encore l'œil de verre, le faux œil, c'est là toute la thématique d'Hoffman et Dieu sait si elle est encore plus riche que je ne peux ici l'évoquer : la référence aux *Élixirs du diable* est là à votre portée.

Il y a toute une histoire de l'œil, c'est le cas de le dire. Et ceux qui ont ici l'oreille ouverte de ce qui peut être information larvée, savent à quoi je fais allusion en parlant de *L'histoire de l'œil*. C'est un livre publié anonyme par un des personnages les plus représentatifs d'une certaine inquiétude essentielle, à notre époque, et qui passe pour un roman érotique. *L'histoire de l'œil* est riche de toute une trame bien faite pour nous rappeler, si l'on peut dire, l'emboîtement, l'équivalence, la connexion entre eux de tous les objets *a* et leur rapport central avec l'organe sexuel. Bien sûr, ce n'est pas sans effet que nous pourrions en rappeler que ce n'est pas en vain que c'est dans ce point de la fente palpébrale que se produit le phénomène du pleur dont on ne peut pas dire que nous n'ayons pas, à cette occasion, à nous interroger sur son rapport à la signification structurale donnée à cette fente. Et comment ne pas voir aussi que ce n'est pas en vain que l'œil ou plutôt cette fente joue le rôle, pour nous, de la fonction de porte du sommeil. En voilà beaucoup et assez pour nous égarer. Trop de richesse ou trop d'anecdotes ne sont faites que pour nous faire retomber dans l'ornière de je ne

sais quelle référence développementale où chercher une fois de plus les temps spécifiques dans l'histoire qui, quel que soit l'intérêt de ces repères, ne font que nous dissimuler ce qu'il s'agit de définir, à savoir la fonction occupée par ce champ scopique dans une structure qui est proprement celle qui intéresse le rapport du sujet à l'Autre.

Il est bien étrange, précisément, qu'alors qu'au cours de tout ce temps, nous avons promu la fonction de la communication dans le langage comme étant ce qui essentiellement devait centrer ce qui regardait l'inconscient, alors que de toutes parts, nous n'avons cessé de réentendre cette objection qui n'en est pas une, à savoir qu'il y a du préverbal, de l'extraverbal, de l'antéverbal, alors qu'on a fait état, disons-nous, du geste, de la mimique, de la pâleur, de toutes les formes vasomotrices, cénesthésiques ou autres où soit disant pourrait s'exercer je ne sais quelle communication ineffable — comme si nous l'avions jamais contesté, — que personne n'ait jamais promu ce qui était pourtant le seul point sur lequel il y avait vraiment quelque chose à dire, à savoir l'ordre de communication qui se passe par le regard.

Ça, en effet, ce n'est pas du langage. C'est justement ce qui vient à l'appui de la portée de mon recentrement du maniement de l'inconscient sur ce qui est du langage et de la parole. C'est que justement Freud a inauguré la position analytique en en excluant le regard. C'est une vérité première dont on est tout de même bien forcé de faire état car le fait justement qu'on les élide et qu'on les oublie, prouve à quel point on est à côté de la plaque. Alors, cet objet *a*, celui qui est en cause dans le champ scopique, pourquoi est-ce celui-là que nous avons mis, en somme, en avant, en pointe et sur lequel cette année nous nous sommes trouvés focaliser ce qu'on appelle, en cette occasion, l'attention ?

L'objet *a* est l'enjeu de ce qu'il y a de fondateur pour le sujet dans son rapport à l'Autre. Notre question est suspendue sur le sujet de son appartenance. Regardons de plus près de quoi il s'agit, et en partant du plus élémentaire de ce qui est donné dans l'expérience à propos de ce que les analystes appellent la relation d'objet. S'ils ont nettement laissé s'infléchir ce rapport du sujet à l'Autre, à le réduire au registre de la demande, prenons-en faveur. Les deux plus connus de ces objets, les objets-types, si je puis dire, dans la fonction, dans l'état qu'en fait l'analyse : c'est l'objet de la demande faite à l'Autre du bon sein, comme on dit ; c'est l'objet de la demande qui vient de l'Autre, celui qui donne sa valeur à l'objet excrément.

Il est clair que tout ceci nous laisse enfermé dans une relation parfaitement duelle. Quand je dis parfaitement, je ne veux y inscrire par là nul accent de satisfecit mais de fermé, de parfaitement clos. Et l'on sait ce qu'il en résulte de réduction de toute la perspective aussi bien théorique, compréhensive, pratique, cli-

nique, psychologique et même pédagogique pour s'enfermer dans ce cycle de la demande, cohérent de celui de la frustration ou gratification, fustration ou non-frustration. La restitution, en quelque sorte interne, immanente à la fonction de la demande, de ce qui doit en surgir comme autre dimension du seul fait que cette demande s'exprime par le moyen du langage en tant qu'il donne au lieu de l'Autre la primauté, permet de donner un statut suffisant à la dimension du désir.

Dans la dimension du désir vient à se manifester le caractère spécifique de l'objet *a* qui le cause en tant que cet objet prend cette valeur absolue, ce cachet qui fait que ce que nous découvrons dans l'efficience, dans l'expérience, ce n'est pas à proprement parler de la satisfaction du besoin qu'il s'agit, ce n'est pas que l'enfant soit rempli, ni que rempli il s'endorme, qui compte. C'est que quelque chose qui prend un accent si particulier, un accent de condition si absolue qu'il vient à être isolé sous ces termes différemment dénommés qu'on appelle *nipple*, bout de sein, bon sein, mauvais sein, ce n'est pas de sa forme biologique qu'il s'agit mais d'une certaine fonction structurale qui, justement, permet de lui trouver l'équivalent qu'on veut, dans aussi bien la tétine, par exemple, le biberon ou n'importe quel autre objet mécanique ou même le petit coin ou le petit bout de mouchoir, pourvu que ce soit le mouchoir sale de la mère, donnera, présentifiera la fonction de cet objet oral d'une façon qui mérite d'être spécifiée, structuralement, comme étant là la cause du désir. Cette fonction de condition absolue auquel est porté un certain objet qui n'est définissable qu'en terme structural, voilà ce sur quoi il importe de mettre l'accent pour en donner les caractéristiques.

Car, en effet, c'est quelque chose qui est emprunté au domaine charnel et qui devient l'enjeu d'une relation que, pour parler tout à fait improprement, on peut appeler intersubjective. Mais quel est de cet objet l'exact statut ? C'est précisément ce que nous sommes en train d'essayer de définir. Pour les deux premiers objets que j'ai pointés, ils sont en jeu dans la demande mais pourtant pas sans qu'ils intéressent le désir de l'Autre. La valeur prise par l'objet réclamé dans la dialectique autant orale qu'anale joue sur le fait qu'en le donnant, ou en le refusant, le partenaire, quel qu'il soit, fait valoir ce qu'il en est de son désir dans son consentement ou son refus.

La dimension du désir surgit avec l'avènement de cet objet qui, je le répète, n'est pas l'objet de la satisfaction d'un besoin, mais d'un rapport de la demande du sujet au désir de l'Autre. Il est à l'inauguration de la fonction du désir et il introduit dans cette dimension la condition absolue du désir de l'Autre.

Voici pourquoi ces deux objets se trouvent prévalents dans la structure de la névrose et pourquoi à rester dans un horizon d'autant plus facilement borné

que c'est eux-mêmes qui les bornent, — quand je dis horizon il a un sens depuis que j'ai parlé d'une certaine façon de l'objet scopique — les psychanalystes se contentent si aisément d'une théorie qui met tout l'accent sur la demande et la frustration, sans s'apercevoir que c'est une caractéristique spécifique de la névrose. Le névrosé a ce rapport à l'Autre que sa demande vise le désir de l'Autre et son désir vise la demande de l'Autre. Dans cet entrecroisement qui est lié aux propriétés — je l'ai accentué plus d'une fois — de la structure du tore, gît la limitation de la structure névrotique.

D'une autre dimension s'agit-il pour les autres objets que j'ai déjà introduits dans un certain quatuor qui, peut-être est-il un cadran, à savoir la voix et le regard. Il est certainement remarquable que je ne me sois pas, cette année, étant donné la prédilection que je peux avoir pour le champ des effets de la parole, [porté] sur la voix. Sans doute ai-je pour cela mes raisons, ne seraient-ce que celles que la limitation de temps qui m'impose peut-être de devoir en prendre quelque peu pour faire comprendre et promouvoir les choses nouvelles que j'ai apportées justement sur le champ scopique.

Que, pour ce qui est de la voix en tout cas, l'objet *a* soit directement impliqué et immédiatement au niveau du désir, c'est ce qui est évident. Si le désir du sujet se fonde dans le désir de l'Autre, ce désir comme tel se manifeste au niveau de la voix. La voix n'est pas seulement l'objet causal, mais l'instrument où se manifeste le désir de l'Autre. Ce terme est parfaitement cohérent et constituant, si je puis dire, le point sommet par rapport aux deux sens de la demande, soit à l'Autre, soit venant de l'Autre.

Comment alors pourrons-nous situer cet objet et ce champ scopique ? Est-ce que ce n'est pas là que nous lui voyons et comme à nous laisser guider par le parallèlisme des termes désir, demande, de…, à…, que nous voyons s'ouvrir cette dimension singulière déjà pour nous offerte par l'évocation de la fenêtre qui, aussi bien, on l'appelle elle-même volontiers un regard, dans cette dimension de désir à l'Autre, d'ouverture, d'aspiration par l'Autre qui est à proprement parler ce dont, à ce niveau, il s'agit. C'est alors que nous pouvons voir pourquoi il prend dans la topologie elle-même cette fonction privilégiée, puisqu'en fin de compte, à quelque réduction combinatoire que nous puissions pousser ces formes topologiques dont je fais devant vous état en en faisant image, il semble qu'il y reste quelques résidus de ce que peut-être faussement on appelle intuitif et qui est proprement cet objet *a* que j'appelle le regard.

Je vais, pour terminer aujourd'hui et comme pour simplement fournir un point de scansion, évoquer sous une forme qui aura l'avantage de vous montrer la polyvalence des recours qu'on a, au niveau de la structure, évoquer pour vous une autre forme aussi bien topologique qui viendra recouper le paradig-

me, l'exemplification que je vous ai donnée de cette structure scopique au niveau des *Ménines*. Je vais terminer la leçon d'aujourd'hui pour trouver un point de chute sur ce que je vous ai présenté comme la bonne plaisanterie du roi collant la croix de Santiago sur la poitrine du peintre dans le tableau *Les Ménines*, que ce soit ou non comme la légende le dit en y mettant lui-même la main au pinceau.

Ce petit trait aurait ému, si j'en crois les échos dans l'assemblée, quelques bonnes âmes qui y aurait vu une secrète allusion à ce que j'ai à traîner moi-même. Que ces bonnes âmes se consolent, je ne me sens pas crucifié et pour une simple raison, c'est que la croix d'où je partais, celle des deux lignes qui divisent le tableau des *Ménines*, celui qui va du point d'horizon qui se perd, passant par la porte, le personnage qui sort jusqu'au premier plan au pied du grand tableau, représentant de la représentation, et l'autre ligne, celle qui part de l'œil de Velasquez pour s'en aller tout à fait vers la gauche, là où il rejoint son lieu naturel où je l'ai situé, à savoir à la ligne à l'infini du tableau, sont deux lignes qui, tout simplement, et toutes croisées qu'elles paraissent, ne se croisent pas, pour la bonne raison qu'elles sont dans des plans différents.

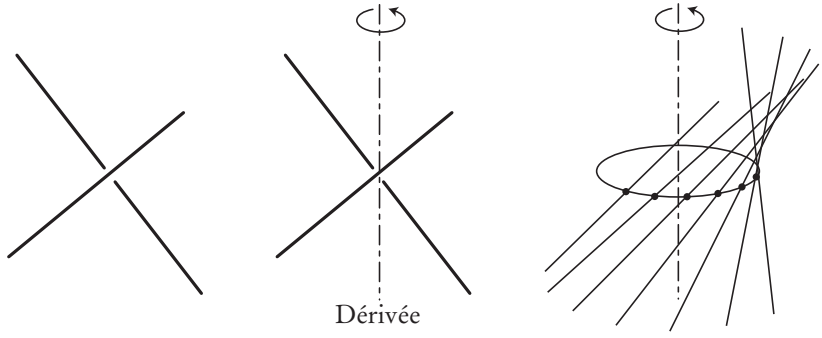


Fig. XX - 1

C'est bien aussi s'il en est une, toute la croix à laquelle j'ai affaire dans mes rapports avec les analystes à savoir que, on vous l'a représentée comme ça d'une façon qui s'interrompt. Nous avons donc deux lignes qui ne sont pas dans le même plan. Eh bien ! sachez que c'est une petite trouvaille, faite depuis très longtemps par les gens qui se sont occupés de ce qu'on appelle les coniques que, quand on prend pour axe une troisième ligne quelconque entre ces deux précédentes qui sont donc comme ça et qu'on fait tourner le tout comme une toupie, qu'est-ce qu'on obtient ?

On produit quelque chose auquel peu de monde semble avoir, — enfin, dans

les minutes précédentes — pensé puisque je n'entends aucun cri pour me dire de quoi il s'agit, on produit quelque chose comme ceci que, pour vous faire comprendre, parce que, Dieu sait ce qui va encore se produire, je vous demande de vous représenter comme ce qu'on appelle un diabolo. Autrement dit une surface ainsi modelée, à ceci près qu'elle s'en va, bien entendu puisqu'il s'agit d'une droite, à l'infini.

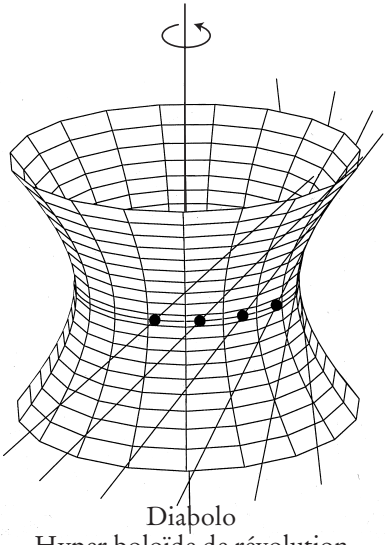

Diabolo
Hyper boloïde de révolution

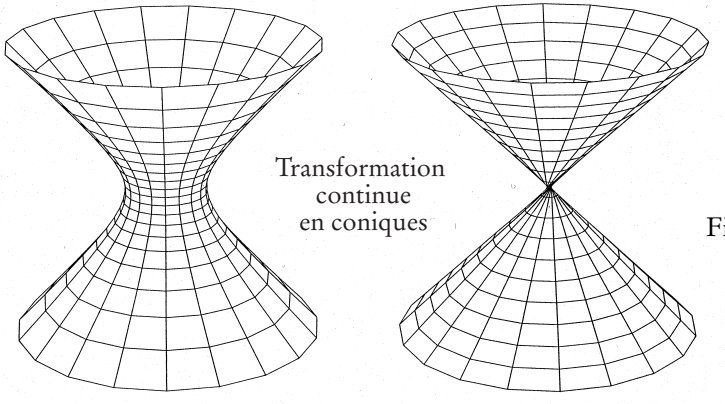


Fig. XX - 2

Qu'est-ce que c'est que cette surface ? Ça se démontre. C'est ce qu'on appelle une hyperboloïde de révolution. Qu'est-ce que ça veut dire une hyperboloï-

de de révolution, c'est tout simplement ce qu'on obtient en faisant tourner, roter, une hyperbole autour d'une ligne qu'on appelle sa dérivée. Une hyperbole donc c'est ça qui est là, à savoir ces deux lignes que vous voyez là en profil mais que maintenant j'isole sur un plan. Qu'est-ce que c'est qu'une hyperbole ? C'est une ligne dont tous les points ont la propriété de ce que leur distance à deux points qui s'appellent les foyers, a une différence constante. Il en résulte que la mesure de cette différence est exactement donnée par la distance qui sépare les deux sommets de cette courbe : les points où elles s'approchent au maximum sans parvenir à se toucher. Il est remarquable que précisément à la surface de ce qui est obtenu par une telle révolution on puisse tracer une série de lignes droites qui ont pour propriété de s'en aller à l'infini.

J'espère que vous faites un peu attention à ce que je fais car ça, c'est justement le point vif et tout à fait amusant : ce sont toujours des lignes droites qui peuvent ainsi se dessiner, si je puis dire, faisant se déployer autour de la surface définie d'une façon qui, à partir de son origine du plan paraît en effet complexe et être ce qu'on appelle une conique. Nous trouvons donc sur une hyperbole de différentes révolutions la même propriété de lignes droites qui peuvent indéfiniment se prolonger que nous trouverions sur un cône (qui est une autre forme de conique de révolution). Qu'en résulte-t-il ? C'est que précisément chacun des points de ce qui est sur cette hyperbole, même quand elle est déployée dans l'espace par cette révolution, a cette propriété d'avoir par rapport à chacun des foyers une distance telle que la différence des deux distances soit constante.

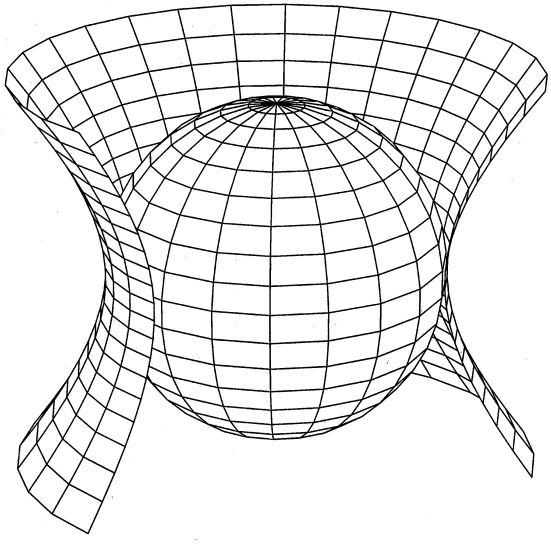

Fig. XX - 3

Nous voilà donc en mesure d'illustrer quelque chose qui est représenté par une sphère qui serait caractérisée, exactement par le fait d'avoir comme diamètre la mesure de cette différence que ceci représente quelque chose qui, à l'intérieur de cette surface hyperbolique, est juste ce qui vient passer à son point d'étroitesse maximum.

Tel est, si vous voulez voir une autre représentation des rapports de $\not{S}$ et de A, ce qui nous permettrait de symboliser d'une autre façon l'objet *a*. Mais ce qu'il y a d'important, ce n'est pas cette possibilité de trouver un support structural, c'est la fonction dans laquelle nous pouvons l'inclure. Ce sera l'objet de notre prochaine rencontre. Nul élément ne peut avoir la fonction d'objet *a* s'il n'est associable à d'autres objets dans ce qu'on appelle une structure de groupe.

# Leçon XXI

*8 juin 1966*

[Ce schéma] prenez-le, à la valeur de ces espèces de bouchon de liège flottant sur une eau plus ou moins calme qui peuvent vous servir à repérer où vous avez laissé traîner un filet. Aussi bien ni ce schéma de droite, ni ces mots bizarres, mais dont j'espère que déjà vous dit quelque chose la résonance, n'ont bien sûr une valeur opératoire stricte; ce sont des repères, des flotteurs concernant ce que j'ai à vous dire aujourd'hui et où bien sûr j'essaierai de mettre les choses au point d'arrêt que comporte le fait que ceci est, pour cette année, mon dernier séminaire ouvert.

Pour conserver la note de gravité que certains ont eu le bon esprit de percevoir dans certaines des choses que je disais la dernière fois, je vais repartir d'un point analogue qui est, qui m'a été fourni par un entretien que j'ai eu cette semaine avec un de mes amis mathématicien. « Dans la mathématique… me disait cet excellent ami, dont je n'omet le nom que parce qu'après tout je ne sais pas si je suis en droit de publier ces sortes d'ouvertures du cœur, elles ne sont pas communes chez les mathématiciens, ce sont des gens qui dans l'ensemble manquent un peu d'élan de ce côté-là; il n'en est pas de même chez ce personnage distingué qui me disait : dans la mathématique… » — En somme, et peut-être après tout cet aveu lui était-il arraché par une certaine façon que j'avais de le harceler, d'essayer de lui tirer du nez le maximum de ce que je peux pour ces sortes de vermicules que je viens ensuite faire se tortiller devant vous sous la forme de ma topologie — « Dans la mathématique, remarquait-il, on ne dit pas de quoi on parle, — tout est dans ce "on ne dit", — on le parle tout simplement; d'où un certain air, disait-il textuellement, de faire semblant ». Et c'est ce qu'il appelait d'un ton, comme ça, avec un grain qui n'est pas usuel dans ces sortes de dialogue, c'est ce qu'il appelait : « ce je ne sais quel air d'hypocrisie qu'il y a dans le discours mathématique ». Je n'oserais, moi-même, avancer une chose sem-

blable, si je ne le recueillais de la bouche d'un mathématicien lui-même, qui, il faut le dire est quelqu'un qui, à cet endroit, ne manque pas d'exigence. C'est comme si celui qui énonçait à un certain niveau de reprise ce discours mathématique, se trouvait toujours en posture de cacher quelque chose ; mais là, mon mathématicien ne se trouve pas sans biais [biaiser ?] car qu'il soit sur une attente de cette confidence qui tient aussi, peut-être — n'omettons rien d'aucune des faces de la situation, — au filet qu'il tend vers moi, à savoir ce que lui aussi de son côté désire extraire de ce bain dont je suis censé être le détenteur ; il revient quand même sur ses pieds, sur sa position et ajoute qu'après tout ce qu'il cache, lui mathématicien, c'est strictement ce qu'il doit cacher. L'astuce du discours rationnel c'est d'arriver à le laisser caché : ce qu'on ne dit pas concernant exactement la matière, le sujet de la mathématique ; ce dont on parle, en tout cas on le parle tout simplement.

Une petite parenthèse : il en résulte que les plus épais et seulement eux, seulement eux sachez-le bien, ils croient que la mathématique, elle parle de choses qui n'existent pas. Et si j'annonce que je fais un petit dessin, un petit crayonnage en marge, c'est un plaisir comme ça que je vous donne en passant, mais ça n'est pas du tout l'axe de ce que je vais continuer à vous dire. Seulement je vais vous faire remarquer par exemple, que si vous ouvrez le livre de Musil, là dont on vient de faire un très joli film encore qu'un peu raté, *les désarrois de l'élève Toerless,* vous vous apercevrez que quand le lycéen est un peu fin, il peut y avoir les plus grands rapports entre le jour où son maître d'école patauge lamentablement pour lui rendre compte de ce qu'il en est des nombres imaginaires et le fait qu'il se rue comme par hasard vers ce moment-là dans une configuration proprement perverse de ses rapports avec ses petits camarades. Tout ceci n'est qu'une annotation marginale. Je voudrais reprendre et dire à la fois la différence et la parenté de la position du psychanalyste par rapport à celle du mathématicien. En fin de compte, et nous le verrons d'une façon précise, à un certain niveau, lui non plus ne dit pas de quoi il parle. Seulement, c'est pour des raisons un peu différentes de celles du mathématicien. Vraiment comme tout le monde le sait, s'il ne dit pas de quoi il parle, ce n'est pas simplement parce qu'il n'en sait rien, c'est parce qu'il ne peut pas le savoir. C'est proprement ce que veut dire, qu'il y a de l'inconscient, de l'inconscient irréductible et de l'*Urverdrängung*. Mais peut-on dire que, à la façon dont le fait le mathématicien, il le parle tout simplement ? Il est bien évident qu'il n'est pas du tout dans la même position. D'une certaine façon, quelqu'un le parle, ce dont il s'agit, seulement c'est celui à qui il donne la parole, à savoir le patient. Il s'agit de savoir où il est, car il n'est pas pour rien dans cette position où il est, en tant qu'il fait que le patient parle. Car quand le patient parle, il parle à sa

façon concernant ce dont il y aurait à dire, ce dont il parle et qui ne peut pas être dit.

La chose curieuse, c'est qu'il faut bien que les psychanalystes aussi parlent et qu'il en résulte non pas qu'ils parlent, comme le fait le mathématicien, tout simplement, ce dont il ne dit pas qu'il parle mais qu'il en parle à côté. Il y a un petit syndrome que les psychiatres ont trouvé depuis très longtemps, qui s'appelle le syndrome de Ganser, ce parler à côté qui caractérise le discours de la communauté analytique. Peut-être que ce syndrome de Ganser va nous permettre d'éclairer un curieux jour latéral ou ambiant, ce qui s'appelle précisément la réponse à côté.

Bref le psychanalyste est amené à avoir cette sorte de discours qui retombe sur cette nécessité fondamentale, bien sûr, du discours, à savoir qu'il ait cours et vraiment pour entrer plus loin dans ce sujet, c'est aux métaphores de l'usage de la monnaie, non pas même la métaphorique, qu'il me faudrait dire, à savoir de la différence entre un certain discours qui a un cours forcé à l'intérieur de ce cercle et d'autre part de la façon dont il a en somme à se faire valoir sur le marché d'échange des cercles externes. C'est quelque chose que j'ai essayé d'aborder quand j'ai écrit un article que je me suis trouvé relire pour des raisons non tout à fait contingentes, puisqu'il s'agit de le faire reparaître avec tout un recueil, article sur les *variantes* de la technique, auquel vous pourrez vous reporter.

La question est tout de même celle-ci, pratique pour vous analystes, elle se formule d'une façon très gentille, très naïve : Est-ce qu'il est vraiment nécessaire d'apprendre la topologie pour être psychanalyste ? Car en fin de compte, et ce n'est pas avec des bébés que ces dialogues s'échangent, c'est à cette sorte de question qu'une certaine impasse aboutit, quoique je suis amené à trancher parmi des notes beaucoup plus nuancées que j'avais jetées sur ce thème, mais il faut bien fendre la vague et j'ai d'autres choses importantes à vous dire aujourd'hui pour la fendre et répondre à cette question. Quiconque la pose est déjà en mesure que je lui donne cette réponse. La topologie ce n'est pas quelque chose qu'il doit apprendre en plus, comme si la formation du psychanalyste consistait à savoir de quel pot de couleur on allait se peindre ; il n'y a pas à se poser la question de savoir s'il doit ou non apprendre quelque chose concernant la topologie dont l'étiquette abrégée et, je dirais, imprécise dans laquelle je désigne le peu que j'en apporte ici, c'est que la topologie, c'est l'étoffe même dans laquelle il taille, qu'il le sache ou qu'il ne le sache pas, peu importe qu'il ouvre ou non un bouquin de topologie. Du moment qu'il fait de la psychanalyse, c'est l'étoffe dans laquelle il taille, dans laquelle il taille le sujet de l'opération psychanalytique : patron, robe, modèle. Ce qui peut être en cause dans ce qu'il a à découdre et à recoudre, si sa topologie est faite en se trompant, c'est au dépend de son patient.

Ce n'est pas d'hier, bien sûr, que j'ai essayé de former cette construction, ces réseaux, ces écriteaux indicateurs, ces réseaux orientés qui s'appellent successivement « schéma L » ou « schéma R », graphe ou… depuis quelques années l'usage des surfaces de l'*analysis situs*. Après tout ceux qui ont pu me voir travailler, apporter ces choses, savent que je les ai construites, certes contre vents et marées mais pas uniquement par désir de déplaire à mon auditoire ancien et actuel, mais parce que je n'avais qu'à le suivre, ce plan à développer, dans le discours même de mes patients ou de chacun de ceux tout au moins que je peux contrôler, qui viennent à ma portée pour faire ce qu'on appelle en psychanalyse un contrôle, m'apportent toute crues, toute vives ces formules mêmes qui sont à l'occasion les miennes ; les malades les disent strictement, rigoureusement, exactement comme elles sont dites ici. Cette topologie, si je n'en avais pas eu quelque chose déjà comme un petit vent, mais les malades me l'aurait fait réinventer.

La question est donc claire, legs qu'on peut prendre de telle ou telle référence à ce quelque chose dont le mathématicien ne dit pas ce que c'est, mais qu'il parle. Eh bien ! il y a toutes les chances que ça nous déblaie un peu le chemin, que ça nous donne des instruments, ou à l'occasion [nous permette de] reconnaître ce à quoi nous avons affaire, ce que j'ai posé depuis le début du moment où je me suis mêlé de parler de la psychanalyse, à savoir la fonction du langage et le champ de la parole.

Et pour ceux qui conservent toujours dans la tête cette espèce d'objection : « Oui, mais ce n'est pas tout ! » je répéterai une fois de plus depuis le temps que je sue à le répéter, qu'en effet ce n'est pas tout, mais que tout ce qui vient à notre horizon dans la psychanalyse vient par là. Autrement dit, que pour ce qu'il en est de rester caché, beaucoup plus loin que caché, sans limite, inconnue, à peine approchée en quelques points d'accès, j'ai dit, ce que nous aussi nous ne disons que très rarement ; au point même qu'il vaut mieux ne pas le dire, j'ai nommé la jouissance.

Nous n'aurions aucune espèce d'idée de cette dimension, de cette profondeur dont on ne peut pas dire qu'elle s'offre à nous puisqu'elle est interdite, mais qu'à tout le moins nous pouvons nommer la jouissance. Nous n'en aurions aucune espèce d'idée, si ce n'était la fondation du sujet dans le langage qui par voie de répercussion, en tant qu'il fonde en nous cet ordre, cette barrière, cette défense qui s'appelle le désir qui par répercussion, dis-je, ne nous forçait à interroger. Contre quoi nous défendons-nous ? Qu'en est-il de cette jouissance ? Question, bien sûr, que ne se pose aucun être qui ne soit l'être parlant ! Qu'est-ce que profile pour vous le déroulement de cette ligne à droite ? Mais si vous avez quelque chose qui vous reste du schéma $, i, I, A, vous pouvez voir la disposition fon-

damentale qui va du S au champ du grand Autre qui vous désigne ce que je vais vous rappeler tout à l'heure : à savoir que c'est de ce champ qui est retiré par le sujet, comme appartenance, l'objet *a*, que quelque chose est en jeu. Plus en deçà, concernant une autre fonction de l'autre puisque cet Autre, là, en arrière du sujet, à lui tout à fait caché et aperçu seulement comme en mirage là où il le projette au champ de l'Autre, J, la jouissance est à placer. Ceci pour l'orientation générale de ce que j'ai à vous dire, aujourd'hui.

En effet la valeur foncière de l'objet de la jouissance est de nous montrer par quel engrenage, car nous n'avons rien d'autre jusqu'à présent, je mets au défi quelque philosophie que ce soit de nous rendre compte à présent du rapport qu'il y a entre le surgissement du signifiant et ce rapport de l'être à la jouissance. Il y en a forcément un. Quel est-il ? Effectivement, c'est dans le filet de la topologie subjective que se ramasse quelque chose de ce champ de la jouissance ; c'est très précisément, la chose en est en suspens en ce point où Freud nous a dit, c'est là le sens de ce qu'il dit : dans ce filet subjectif, dans ce qui fait que le sujet n'est pas immanent mais latent, évanouissant au réseau du langage, là-dedans est pris la jouissance en tant qu'elle est jouissance sexuelle. C'est là l'originalité et l'abrupt, l'accent de ce que nous dit Freud. Mais pourquoi il en est ainsi ? Aucune philosophie, dis-je, actuellement ne nous rencontre. Et ces misérables avortons de philosophie que nous traînons derrière nous, comme des habits qui se morcellent, ne sont rien d'autre, depuis le début du siècle dernier, qu'une façon de batifoler plutôt que de s'attaquer à cette question qui est la seule sur la vérité et ce qui s'appelle — et que Freud a nommé — l'instinct de mort, le masochisme primordial de la jouissance, à savoir des métaphores, des reflets éclairs que projette sur cette question notre expérience. Toute la parole philosophique foire et se dérobe. Nous ne savons donc pas ce qu'il en est de cette prise au filet, dans ce champ redoutable et pourtant déjà annoncé, dans tout le fantasme de la tragédie ; nous ne savons pas pourquoi quelque chose vient à notre expérience d'une façon contingente peut-être, avec Freud qui nous dit : ce qui se prend au champ de la parole et du langage, c'est ce qui de la jouissance a un rapport avec cet autre mystère laissé intact, je vous le ferai remarquer, dans tout le développement de la doctrine analytique et qui s'appelle la sexualité.

Alors ce que j'appelle le doigt dans l'engrenage, c'est qu'il s'agit de bien autre chose que de rendre raison, nous n'en sommes pas à maîtriser le pourquoi de cette aventure, c'est déjà beaucoup que nous sachions comment on y entre, comment [on est] pris par le petit doigt ; c'est peut-être là à faire quelques réflexions, celles qui s'imposent concernant la topologie de cette mécanique, il nous pourra venir quelque lumière sur ces raisons et ces limites. D'autant plus,

comme il doit bien y avoir quelques temps que toute la mécanique fonctionne, à apercevoir les choses par ce bout nous en pourrons peut-être savoir beaucoup, à voir de quelle façon antérieurement on s'est obligé à ne pas voir.

Alors comment on y entre, c'est évidemment tout le sens de l'objet *a*, dans ce rapport à ce que nous avons inscrit comme nécessaire du lieu de l'Autre dans ce rapport qui s'établit par la demande et qui nous y pousse à partir du besoin ? Quelque chose entre en jeu de très simple ; c'est ce que de ce champ de l'Autre nous trouvons à récupérer notre propre corps, en tant que ça y est déjà, que le sein ne soit qu'une appartenance de ce corps égaré au champ de l'Autre par ce que nous appellerons, provisoirement de notre point de vue, une contingence biologique qui s'appelle simplement être mammifère. Nous sommes mammifères, mes petits amis, nous n'y pouvons rien ! Et ça a beaucoup d'autres conséquences. C'est, en général, accompagné de ce fait : d'avoir cet appareil bizarre qui s'appelle un pénis et qui fait que la copulation est soutenue par une certaine jouissance. Ça ne casse pas les manivelles, comme on dit, hein ! Enfin c'en est une ; une de celles qu'on a à la portée de la main. Je vous fais marrer, mais c'est le centre de l'enseignement analytique. On a commencé par partir de là : « Pas toutouche ou on va te la couper ». Ça été une des premières vérités. On faisait comme ça, n'est-ce pas dans la vague de cette découverte formidable qui s'appelait l'Œdipe. Il faut tout de même bien voir que c'est à ce niveau de vérité triviale que cet autre petit bateau du rapport avec le pénis est accroché dans l'énorme affaire de l'Œdipe ; ça devrait tout de même nous porter à la réflexion. Est-ce que tout est là ? En d'autres termes, nous voilà mis sur le tas de ce qu'il faut penser de la castration.

Ça a bien rapport avec les deux termes que je viens de mettre en avant : le cycle court de la jouissance sexuelle chez le mammifère. Ah ! je n'ai pas perdu mon temps, cette année, à vous expliquer ce que ça peut être chez les punaises. Ça doit être insondable ! Auprès de cela, la vôtre peut toujours… aller se rhabiller ! C'est très important, cette remarque. La seconde, en effet, c'est comme beaucoup de choses, beaucoup de choses pour l'homme, c'est à la portée de la main pour la raison qu'il n'y a pas beaucoup d'êtres en dehors de lui qui ont une main. Les primates en font couramment toute la journée l'usage que j'ai évoqué tout à l'heure et ont, par conséquent, concernant la jouissance des problèmes beaucoup plus simples. Mais on remarquera que, par exemple simplement, chez le chien qui a sur le primate l'avantage d'entrer dans le champ de la parole humaine, tout ce qui se rapporte à ce frotti-frotta prend un degré de plus de complication ; on ne peut admirer qu'une chose : c'est à quel point les chiens sont bien élevés. C'est de là qu'il faut partir. Vous voyez que, très vite, nous nous trouvons engagés dans une espèce de collusion qui est bien ce sur quoi se

sont précipitées les personnes à chemin court, de collusion entre l'objet *a* de la demande et quelque chose qui concerne ce qu'on refuse *de* ou *à* l'objet de la jouissance. C'est justement qu'à en rester là, on n'ira pas loin; on n'ira pas loin parce que, à rester à ce niveau de la demande, à ce qui […] quelle appartenance du corps…

Je n'ai pas parlé de l'autre, à savoir de la plus triviale, celle dont on dit qu'il nous est demandé par l'Autre moyennant quoi nous lui donnons ce que nous avons à donner avec notre corps, à le mettre au lieu de l'Autre, considéré comme dépotoir, comme champ d'épandage, à savoir ce que nous appelons pudiquement, les fèces, le scybale, «*scubala*», ce qu'on rejette, c'est un mot très élégant et à la vérité disons qu'ils ont en général la fonction du déchet corporel. A limiter, comme il tend à se faire dans un certain horizon analytique, toute la dialectique des rapports du sujet à l'Autre à la demande, on aboutit à cette sphère limitée à la frustration, à la prévalence de l'Autre maternel, tout juste porté aux degrés de complication qu'on appelle le parent composé et on obtient, en effet, quelque chose d'assez fermé qui n'a vraiment qu'un seul inconvénient, c'est qu'on se demande, après ça, pourquoi il y a eu l'invention de l'Œdipe, alors que justement cette invention était originelle, qu'elle est sortie bille en tête toute armée du cerveau de Freud. C'est bien certain que c'est à ceci que se réfère cette dimension du désir pour autant que Freud l'a mise, lui aussi, d'abord et que c'est seulement autour d'elle que s'est édifié, que s'est découvert le mécanisme de la demande et qu'il n'est aucune demande, non seulement qui n'évoque mais qui littéralement ne s'évoque que de la formation à son horizon de l'appel du désir.

Disons que l'Autre au lieu d'être ce champ inerte où l'on récupère quelque chose à savoir ce sein qui est l'objet idéal, toujours manquant, qu'essaye dans toutes sortes d'appareillage de reproduire la machinerie humaine, en fin de compte que ce soit celui qui fait de la nage sous-marine ou qui s'envole dans les «cosmos», comme on dit maintenant, c'est toujours d'un petit appareil nourricier avec lui et formant circuit fermé qu'il s'abouche. Aucun besoin pour ça d'imager sa nostalgie de l'utérus maternel dans lequel, précisément, son appareillage était, à cet endroit, singulièrement déficient, — je veux dire dans le registre que je viens d'évoquer-, et d'une symbiose bien boiteuse. Le champ de l'Autre c'est cela qu'il s'agit d'intéresser dans le désir; le désir vient intéresser l'Autre. Et c'est là l'essence différente des deux autres objets *a*.

C'est pour cela que cette année j'ai fait pointer et même isoler, le paradigme du premier de ces objets, à savoir le regard comme représentant le moment avancé de mon exposé; je ne me suis pas attardé aux autres dont nous avons suffisamment le maniement, — encore qu'il y a à revenir là-dessus, — mais j'ai parlé du regard. Le regard a ce privilège d'être ce qui va à

l'Autre, comme tel, c'est bien sûr. Il y a là toute une phénomènologie à laquelle on peut s'attarder, voire même on peut s'en régaler, mais puisque c'est une fente à quel moment fonctionne-t-il ? Quand il est ouvert ou fermé ? Il y a un rêve, dans la *Traumdeutung*, là-dessus, qui s'appelle « fermer les yeux » ? Consultez-le un petit peu, déjà tout est là, il y a une foule de questions qui se posent mais, de cette fonction du regard, j'ai écarté tout pittoresque, je n'ai pas demandé pourquoi, c'est à partir du moment où il est aveugle que Tirésias devient voyant.

Batifolages qui font la joie ordinaire de notre singulier milieu. J'ai donné la structure. Et comment avec le regard il entre en jeu, toujours complète, une topologie que j'ai décrite sur laquelle on ne peut revenir, qui est celle qui justifie l'existence de l'écran. Dans ce champ de l'Autre le regard est ce qui introduit l'écran et la nécessité, — qu'un de mes élèves, Melman, m'a fait récemment la remarque, qu'il est inscrit dans l'article de Freud, « Über Deckerinnerungen », sur les souvenir-écrans, la nécessité que le sujet s'inscrive dans le tableau. Il n'y est pas dit, bien sûr, cette topologie essentielle, si fondamentale à tout le développement freudien qu'elle est aussi importante que celle de l'Œdipe, cette topologie qui est la véritable assise et ce qui donne sa consistance à cette fonction qu'on appelle, pourquoi ? de la scène primitive.

Qu'est-ce que c'est ? Si ce n'est la nécessité de ces cadres, de ces portants que j'ai essayé cette année d'installer devant vous, pour vous y faire remarquer la condition structurale qui n'est peut-être, — c'est cela qui est à confirmer, — que l'envers, que la doublure, que le deuxième tour, grâce à quoi, déjà complet dans Freud, mais par personne jusqu'ici complété, parce que pas suivi dans l'ordre de son double tour, instaure à côté de la loi du désir en tant qu'il est le désir conditionné par l'Œdipe, cette loi qui lie de ce par quoi le sujet est accroché au lieu de l'Autre rend nécessaire ce certain ordre construit autour de l'objet du regard. Ce qui fait que quand cet objet de l'Autre vient se dresser sur quelque chose que nous appelons, comme vous voudrez, le tableau, la scène ou l'écran, ce qui est l'accrochage justement parent d'un terme dont, je pense, vous savez l'origine d'André Breton que j'appellerai l'Autre en tant que caractérisé par ce peu de réalité qui est toute la substance du fantasme mais qui est aussi peut-être toute la réalité à laquelle nous pouvons accéder.

Ceci mérite que nous ayons laissé, et non sans dessein, pour des nécessités d'exposé, à plus tard cet autre objet étrange en somme de se croiser avec l'objet du regard, j'ai dit la voix. Mais en tant que, lui, à venir manifestement de l'Autre, c'est néanmoins à l'intérieur que nous l'entendons. Si la voix, bien sûr, ce n'est pas seulement ce bruit qui se module dans le champ auditif mais ce qui choit dans cette rétroaction d'un signifiant sur l'Autre, qui est ce que nous avons défi-

ni comme condition fondamentale de l'apparition du sujet. Autrement dit, dans toute la mesure où vous entendez de tout ce que je dis peu de chose, c'est que vous êtes occupés par vos voix, comme tout le monde.

Et maintenant, il s'agit de savoir ce que veut dire dans tout ceci la fonction de la castration. La castration me semble liée à la fonction du désir en tant que dans ce champ de l'Autre elle est, littéralement, projetée à un point limite suffisamment indiquée dans le mythe par le meurtre et la mort du père et d'où découle la dimension de la loi. On oublie trop que dans le mythe ce n'est pas seulement la mère que le père accapare mais toutes les femmes et qu'après l'énoncé de la loi de l'inceste, il ne s'agit de rien d'autre que de signifier que toutes les femmes sont interdites tout autant que la mère; autrement l'histoire du complexe d'Œdipe a besoin de tellement de rallonge, à savoir que c'est par transfert que les autres femmes, etc. C'est un accident, comme si c'était un accident ! Bref que le mythe d'Œdipe n'aurait autrement aucun sens. En d'autres termes, la castration se présente, à la prendre par ce biais, comme quelque chose qui nous suggère de nous demander l'objet par quoi le sujet est intéressé dans cette dialectique de l'Autre, en tant cette fois qu'elle ne répond ni à la demande, ni au désir mais à la jouissance. Puisque nous partons d'une question posée par Freud de la jouissance des femmes, premier temps, répétons que la jouissance, ici donc, s'ouvre pour la première fois comme question, en tant que le sujet en est barré, ce que nous avions appelé autrefois dans notre discours sur l'*Angoisse* : embarrassé ! Bien sûr tout cela est resté un tout petit peu dans les airs, c'est certainement de beaucoup le meilleur séminaire que j'ai fait; ceux qui ont eu le souci de s'en repaître dans les vacances qui ont suivi, peuvent en témoigner. Mais en ce moment-là j'avais tout un premier rang de sous-offs qui prenaient ardemment ce que j'écrivais mais ils pensaient tellement à autre chose qu'on conçoit qu'il ne leur en soit rien resté.

Embarrassé, il est, le sujet, devant cette jouissance. Et cette barrière qui l'embarrasse, c'est très précisément le désir lui-même. C'est pour cela qu'il projette dans l'Autre, dans cet Autre dont Freud nous repère le mannequin sous la forme de ce père tué où il est facile de reconnaître le maître de Hegel, en tant qu'il se substitue au maître absolu. Le père est à la place de la mort et il est supposé avoir été capable de soutenir toute la jouissance. C'est vrai dans Freud, à part ceci que si dans Freud, nous pouvons nous apercevoir que c'est un mirage, ça n'est pas parce que c'est le désir du père qui mythiquement se pose à l'origine de la loi, grâce à quoi ce que nous désirons a pour meilleure définition ce que nous ne voulons pas. Ce n'est pas parce que les choses sont ainsi que la jouissance est là, derrière le support du mythe de l'Œdipe, puis ce que j'ai appelé son mannequin. Il apparaît au contraire tellement bien que ce n'est là qu'un mirage

que c'est, là aussi, que nous n'avons aucune peine à pointer l'erreur hégélienne, je parle de celle qui, dans la *Phénoménologie de l'esprit,* attribue au maître, à celui de la lutte à mort de pur prestige, — vous connaissez la rengaine, j'espère, — attribue au maître de garder par-devers lui le privilège de la jouissance; ceci sous le prétexte que l'esclave pour conserver sa vie y a renoncé, à cette jouissance. Je pense, déjà une fois, il y a quelques séminaires, avoir pointé un petit peu la question de ce côté-là. Car où prendre les lois de cette singulière dialectique ? Qu'il suffirait de renoncer à la jouissance pour la perdre ! Mais vous ne connaissez pas les lois de la jouissance !

C'est probablement le contraire, c'est même sûrement le contraire. C'est du côté de l'esclave que reste la jouissance et justement parce qu'il y a renoncé. C'est parce que le maître dresse son désir qu'il vient buter sur les marges de la jouissance. Son désir n'est même fait que pour cela, pour renoncer à la jouissance, et c'est pour cela qu'il a engagé la lutte à mort de pur prestige. De sorte que l'histoire hégélienne est une bonne plaisanterie qui se justifie assez qu'elle est totalement incapable d'expliquer quel peut bien être le ciment de la société des maîtres ; alors que Freud la donne, comme cela, la solution : elle est tout simplement homosexuelle. C'est le désir, ça c'est vrai, de ne pas subir la castration, moyennant quoi les homosexuels ou plus exactement les maîtres sont homosexuels et c'est ce que Freud dit. Le départ de la société c'est le lien homosexuel, précisément dans son rapport à l'interdiction de la jouissance, la jouissance de l'Autre en tant qu'elle est ce dont il s'agit dans la jouissance sexuelle, à savoir de l'autre féminin.

Voilà ce qui dans le discours de Freud est la partie masquée. Il est extraordinaire que toute masquée qu'elle soit, cette vérité qui s'étale à tout bout de champ, c'est le cas de le dire, dans son discours, pour ce qui en tout cas vient de notre expérience, à savoir que tout le problème de l'union sexuelle entre l'homme et la femme sur laquelle nous avons déversé toutes les conneries de notre stade prétendu génital, de notre fabuleuse oblativité, ce problème qui est vraiment celui sur lequel l'analyse a joué le rôle de l'obscurantisme le plus furieux et ce problème repose tout entier sur ceci : c'est la difficulté, l'extrême obstacle à ce que dans l'union intersexuelle, — l'union de l'homme et de la femme, — le désir s'accorde ; autrement dit que la jouissance féminine, ce qu'on sait depuis toujours, depuis Ovide, lisez le mythe de Tirésias, il y a là vingt vers d'Ovide que j'ai mis dans mon premier rapport, celui de Rome, parce que c'est un point essentiel et que j'ai essayé de faire repasser depuis quand on a parlé de la sexualité féminine à Amsterdam. Ça a été du beau ! Comment oublier la profonde disparité qu'il y a entre la jouissance féminine et la jouissance masculine ? C'est bien pour cela que dans Freud on parle de tout, d'activité, de passivité, de toutes

les polarités que vous voudrez mais jamais de masculin-féminin, parce que ce n'est pas une polarité et que d'ailleurs, comme ce n'est pas une polarité, c'est tout à fait inutile d'essayer de parler de cette différence. Il y a un seul truchement de cette différence : c'est que dans la jouissance féminine peut entrer, comme objet, le désir de l'homme comme tel. Moyennant quoi la question du fantasme se pose pour la femme. Mais comme elle en sait probablement un petit bout de plus que nous, concernant le fait que le fantasme et le désir sont précisément des barrières à la jouissance, ceci ne simplifie pas sa situation.

Il est fâcheux que des vérités aussi premières dans le champ psychanalytique puissent prendre un air de scandale ; mais il faut qu'elles soient avancées parce que c'est proprement là ce qui justifie le temps précis où nous en sommes de notre exposé, c'est-à-dire contrairement au fait qui fait que c'est telle ou telle appartenance du corps, objet chu du corps dans un certain champ qui organise la demande et le désir quant à ce dont il s'agit du rapport du désir à la jouissance, en tant qu'il intéresse le sujet du sexe opposé. Le truchement n'est plus d'un objet, ni même d'un objet interdit, — de l'interdiction pédantesque, si je puis dire, qui est tout un registre de la castration freudienne, ça va de l'interdit porté sur la main du petit garçon ou de la petite fille jusqu'à la formation que vous recevez à l'Université, il s'agit toujours de nous empêcher de voir clair. Mais l'autre fonction de la castration qu'on confond avec la première est beaucoup plus profonde, c'est ce par quoi, — si un accord est possible, un accord, entendez-le à la façon dont je peux essayer de faire un échantillon de couleur — ce qui reproduira à côté de celle-ci quelque chose qui soit de la même teinte. C'est grâce au fait que cet objet qui est le pénis mais que nous sommes forcés de porter à cette fonction d'être épinglé phallus et traité d'une façon telle que celle qui est là, même que quand on se livre à cet exercice de l'accord, — ce sont des choses sur lesquelles par discipline je ne me suis pas étendu cette année, — mais c'est un autre registre que du visuel et du regard. Avec n'importe quel crayon de couleur on peut faire un petit mélange qui reproduit n'importe quel autre — je dis : *n'importe quel* et *n'importe quoi* — sauf à ce qu'on se permette quand ça ne marche pas, — ce qui se produit sur une assez grande marge — de se servir d'une des couleurs du trio pour le soustraire sur l'échantillon de l'autre côté. En d'autres termes, il y a certaines qualités de certains objets qu'il faut que nous fassions passer au signe négatif ; en d'autres termes, il faut que dans le rapport homme-femme, l'objet contingent, l'objet caduc de la jouissance mammifère soit capable d'être négativé ; il faut que l'homme s'aperçoive que la jouissance masturbatoire n'est pas tout et inversement que la femme s'ouvre à la dimension que cette jouissance-là lui manque.

Je ne dis pas là des choses bien sorcières mais c'est là le véritable fondement

de la relation castrative, si nous voulons lui donner un sens quelconque quant à la façon dont elle fonctionne réellement. Dite comme je viens de vous le dire, ça finit par être tourné à la lapalissade. C'est dans ce cas-là que vous ne voyez pas où est le problème, à savoir quelle est la nature de ce signe négatif qu'il s'agit de porter sur cet objet, le phallus. Ce ne sont pas bien entendu, là, des choses que j'essaierai même d'aborder dans les dernières minutes de mon séminaire de cette année mais c'est précisément, pour répondre à de telles questions que celui de l'année prochaine, si Dieu lui prête faveur, s'appellera la *Logique du fantasme.*

Néanmoins je voudrais dès maintenant vous faire remarquer comme introduction à cette logique que la question de ce qu'il en est du négatif, comme on dit, ou de la négativité mériterait enfin que nous y prenions une orientation qui ne soit pas simplement parcellaire. Et pour non pas la déchiffrer mais la défricher je commencerai comme j'ai fait depuis toujours avec des instruments : la charrue de bois ouvrant un sillon sommaire, bien entendu, et c'est celui que je me suis amusé, ceci, depuis longtemps, je ne sais même pas si je l'ai laissé sortir jamais devant votre auditoire, à pointer de ces trois registres qui sont :

– Le premier, l'Imaginaire, et que j'écris comme ça d'une petite orthographe chinoise ce que nous disons tous, quand quoi ? Quand dans un champ nous trouvons le vide. Et si vous croyez que c'est facile à expliquer ça, cette notion de champ et de vide ! Bien sûr, le registre gestaltiste s'offre tout de suite, seulement la rapidité avec laquelle il se contamine vers une version symbolique dans la notion de classe, par exemple, qui prend justement de sa présence toute sa densité, doit nous rendre extrêmement prudent quant au maniement. Quoiqu'il en soit l'écrire de cette orthographe baroque, qui est celle dont je ne fais rien qu'une occasion de le mémoriser comme instrument transitoire, j'ai appelé cela : le « hiarien », écrit comme vous le voyez là. Il y a une chose qui est en tout cas bien tranchée et qui n'a rien à faire avec le « hiarien », c'est celui que j'exprime dans…
– La deuxième ligne, et sous cette forme… — après tout, je n'ai pas de raison de vous refuser l'anecdote, cette forme empruntée au langage d'un petit garçon qui était très intelligent puisque c'était mon frère — il « gniakavait », me dit-il, conjuguant ainsi bizarrement un verbe dont le radical serait « gniaka ». Eh bien, un registre du « gniaka » est absolument essentiel : ceci par quoi un état présent est supposé dériver de quelque chose qui fait qu'il est amputé de quelque chose. Ceci est la forme la plus radicale par quoi s'introduit toute une catégorie où nous aurons, justement, à nous orienter quant aux instaurations proprement symboliques de la négation. Car

« gniaka », ça va très loin, ça peut être un manque, ça peut être aussi un point de départ : « gniaka » prendre un point de départ, on appelle cela le zéro, élément neutre.

Rien qu'à ce « gniaka » là vous avez ce qu'on appelle un groupe abélien. Ceci pour vous indiquer dans quelle voie nous serons amenés à ordonner nos réflexions, l'année prochaine ; mais assurément ce « gniaka » n'est pas sans nous indiquer de revenir sur ce que nous avons dit l'année dernière quant à la fonction du zéro comme suturant l'instance du sujet et d'articuler le rapport du sujet au désir et aussi à la castration. « Gniaka » mettre le signe négatif sur le pénis et la fonction phallique s'instaure avec tout l'usage absolument aveugle que nous savons en faire.

– Et puis il y a quelque chose pour quoi il n'y a pas de mot, ni d'épinglage, au moins dans mon registre, et ceci pour une bonne raison : c'est que, si je le dénommais ou que si je le supposais, il aurait quelque rapport avec cette fonction imaginaire ou celle de la symbolisation. Ce troisième terme celui que, depuis déjà trois ans que je suis ici, je vous apprends à connaître par quelque voie que je ne saurais dire être celle de la palpation, c'est bien plus, j'essaye, je sollicite, j'appelle de vous que vous vous identifiez à ce qu'on peut y appeler d'un langage mathématique le facteur *tor* (t.o.r.), ce qui veut dire ce qu'il y a dans le réel, dans ce réel auquel nous avons affaire et qui est justement ce qu'il y a au-delà, au-dehors de cette nécessité qui nous contraint de ne conjoindre à la jouissance que ce peu de réalité du fantasme ; ce réel témoigne d'une certaine torsion. Cette torsion n'est pas l'ἀνάγκη dont parle Freud, car ἀνάγκη et λόγος, ils sont tous les deux de l'ordre du symbolique. La seule nécessité contraignante est celle qu'impose le λόγος. Et le réel n'entre au-delà, comme il est manifeste dans l'expérience, que pour, entre ces solutions nécessaires, — car il y a en a toujours plusieurs — désigner celle qui est impossible. Telle est la fonction du réel et sa torsion. Cette torsion c'est celle même que nous essayons de saisir au niveau de ce qui est notre champ que j'ai, tout au moins cette année, essayé de vous apporter le matériel qui vous permette pour la suite de ce que nous aurons à dire, de repérer comment se coupe dans une étoffe qui est commune, ce rapport du sujet à l'Autre, cet avènement du sujet dans le signifiant, grâce à quoi se soutient ce fantasme dans son rapport au réel, grâce à quoi l'opacité nous apparaît d'une jouissance infinie.

Vous voyez bien déjà ce qui est possible. Car nous avons d'autres éléments.

Encore cette structure de groupe implique-t-elle qu'on puisse employer un quelconque de ces objets avec un signe négatif. Qu'est-ce que ceci veut dire ? Et où cela nous conduit-il ? C'est ce qui nous permettra, ce que j'espère faire la prochaine fois, de finir cette année avec quelque chose qui achève la définition structurale impliquant la fonction combinatoire de l'objet *a* et la valeur qu'il peut prendre comme tel dans ce qui est le fondement même de la dimension proprement freudienne du désir et du sujet, c'est à savoir la castration.

# Leçon XXII

*15 juin 1966*
*(Séminaire fermé)*

Nous avons entendu, je dis cela pour ceux qui sont à la fois partie prenante de ce séminaire fermé et qui assistent aux débats intitulés Communications scientifiques dans l'École Freudienne, évidemment, nous avons entendu une communication très, très bien. D'ailleurs, je l'ai marquée; mais enfin elle est très, très bien à placer, si vous me permettez cette chose qui est à prendre avec le grain de sel, dans ce qui constitue pour moi la problématique de ce qu'on appelle communication, — vous avez vu tout à l'heure je n'ai pas achevé — communication scientifique dans la psychanalyse.

Ça ne doit pas lui être absolument particulier à la psychanalyse. Il doit y avoir bien d'autres configurations dans lesquelles le même effet se produit. Enfin pour la psychanalyse, ça tourne toujours un peu au complot contre le malade ! Et c'est ça qui fausse la chose, qui fait qu'on arrive à dire des choses qui dépassent un peu, si je puis dire, la stricte pensée scientifique qui pourrait être celle où on se tiendrait, s'il s'agissait de véritables réunions scientifiques. Comme nous sommes en fin d'année, on peut me permettre un peu d'ouvrir mon cœur sur les raisons que j'ai d'être réticent à ce style, en tant qu'il est le moteur courant du travail analytique et qui s'appellent les réunions où il y a des communications qu'on appelle scientifiques et qui ne le sont pas tellement que ça.

Moyennant quoi sur le plan d'une notation clinique de quelque chose de centré autour du couple pervers, Clavreul, dont je déplore l'absence ici, car je lui aurais renouvelé mon compliment, nous a fait quelque chose d'excellent. Voilà il n'y manque que ceci qui a été dit finalement dans la discussion mais que personne n'a entendu parce qu'on ne l'a pas dit clairement, c'est qu'en somme pour parler tout à fait scientifiquement de la perversion, il faudrait partir de ceci qui est tout simplement la base de Freud. On a amené timidement ces *Trois essais sur la sexualité,* ben c'est que la perversion, elle est normale. Il faut repartir de

là une bonne fois, le problème de construction clinique, ce serait de savoir pourquoi il y a des pervers anormaux. Pourquoi il y a des pervers anormaux ? Ça nous permettrait d'entrer dans toute une configuration pour une part historique parce que les choses historiques, elles ne sont pas historiques uniquement parce qu'il est arrivé un accident, elles sont historiques parce qu'il fallait bien qu'une certaine forme, une certaine configuration vienne au jour.

Il est bien clair que c'est le même problème que celui que notre ami Michel Foucault qui n'est pas, lui non plus, ne s'est pas cru invité au séminaire fermé, c'est bien malheureux, notre ami Michel Foucault en somme aborde avec des excellents bouquins comme ceux auxquels nous nous sommes reportés — on m'entends là-bas ? Oui ? Bon — *L'histoire de la folie* ou *La Naissance de la clinique.* Vous comprenez pourquoi :

1 – Il y a des pervers normaux,

2 – Il y a des pervers considérés comme anormaux, c'est bien le moindre que si à partir du moment où il y a des pervers anormaux, il y a aussi des gens pour les considérer comme tels à moins que les choses soient dans l'ordre inverse mais il ne faut rien forcer dans ce genre là.

Quoi qu'il en soit, je regrette l'absence de Clavreul parce que je lui aurais recommandé, à lui, une lecture pour cette prochaine conférence qu'il nous fera certainement encore plus excellente, en partant, comme je lui ai conseillé, de ce que j'ai pointé, à savoir que sa référence la meilleure dans tout ce qu'il nous a dit, — n'oublions pas que sa conférence était intitulée « Le couple pervers », comme s'il y en avait de purs et simples couples pervers ! Justement, c'est tout le drame. Enfin, laissons. La remarque qui est celle épinglée de Jean Genêt qu'il y a toujours dans l'exercice de l'acte pervers un endroit où le pervers tient beaucoup à ce que soit placée la marque du faux. Je lui ai conseillé de repartir de là. Je lui conseillerai aujourd'hui une lecture, une lecture qui est une lecture pour tous d'ailleurs, que je vous conseille à tous et qui vous permettra de donner une illustration très simple et très convaincante à ce que je suis en train de vous dire qu'il faut partir du fait que la perversion, c'est normal. Autrement dit, que dans de certaines conditions, ça peut ne pas faire tache du tout. Moyennant quoi, ce livre que j'ai pris soin de passer prendre chez le libraire pour que vous voyez qu'il existe, et je ne me souvenais plus qu'il avait été imprimé au Mercure de France, tout récemment d'ailleurs, grâce à quoi vous pouvez le voir, qui s'appelle les *Mémoires de l'Abbé de Choisy habillé en femme.* Lisez-le, moyennant quoi vous verrez où est le sain départ concernant le registre de la perversion.

Vous verrez quelqu'un de non seulement tout à fait à l'aise dans sa perversion et ceci de bout en bout, ce qui ne l'a pas empêché d'être quelqu'un qui a mené

une carrière accomplie dans le respect général, de recevoir toutes les marques de la confiance publique et même royale et d'écrire avec une parfaite élégance un compte-rendu de choses qui, de nos jours, nous mettraient littéralement la tête à l'envers et nous pousseraient même à faire des choses aussi exorbitantes qu'une expertise médico-légale, sans compter le discrédit qui rejaillirait sur le haut-clergé pourtant bien connu pour être particulièrement expert dans ces pratiques, alors que de nos jours, il se croit forcé de dissimuler ces choses qui ne sont le signe que d'un rapport sain et normal aux choses fondamentales.

Voilà donc la lecture que je vous conseille. Naturellement certaines des personnes qui sont, ou qui ne sont pas ici, y verront la confirmation que, comme ça se dit, je suis un bourgeois d'entre-les-deux guerres. Mon Dieu, comme les gens voient petit ! Je suis un bourgeois d'avant la révolution française, alors vous vous rendez compte, comme ils m'avancent ! Bien, enfin, vous en serez convaincus, après cette approbation, cette estampille : « livre à lire » que je viens de donner à ce bouquin.

Là-dessus, aujourd'hui j'aimerais bien que, puisque non seulement c'est un séminaire fermé mais que c'est l'avant-dernier et que, mon Dieu, dans le dernier il faudra bien que je me donne l'aspect de donner à certaines choses une clôture ; j'ai hésité sur ce sur quoi je clorais. Peut-être après tout que je pourrai tout de même mettre un point à quelque chose qui a fait le début du séminaire fermé cette année, à savoir la discussion des articles où notre excellent ami Stein a produit ses positions sur le sujet de ce qu'il appelle la situation analytique, qu'il a bien voulu limiter aux conditions de départ, enfin à ce à quoi on s'engage en faisant des séances analytiques, puis après ça il a été tout doucement au transfert et au contre-transfert, il s'agit de s'entendre sur ce qu'il met sous ces deux rubriques. Et après ça, il a parlé du jugement du psychanalyste. Il y a eu un débat, un débat auquel je n'ai pas assisté, à tout, parce que, pour une part, le Docteur Irène Perrier-Roublef a bien voulu en tenir la direction en mon absence. Tout ça mériterait assurément complément, et peut-être éclairage, et peut-être un peu plus, enfin, un peu plus ferme, je veux dire, je veux dire que peut-être, tout à l'heure, nous commencerons un peu à en parler, si ça marche, eh bien ça nous incitera aussi à demander à Stein de venir la prochaine fois puisqu'aussi bien, il ne serait pas non plus tout à fait convenable que cette clôture soit faite en dehors de sa présence. Enfin, ça viendra peut-être quand même tout à l'heure, je veux dire l'amorce de ça.

Ce que j'aimerais et ce dont, heureusement, je me suis assuré une petite garantie que j'aurai au moins quelque chose pour me répondre, ce que j'aimerais, c'est que somme toute après une année où je vous ai dit des choses dont il doit y avoir dans votre tête un gros résidu quand même, j'ai dit des choses, cer-

taines étaient tout à fait neuves au moins pour une part d'entre vous, d'autres étaient vraiment structurées pour la première fois d'une façon absolument non seulement exemplaire mais même rigoureuse, et j'ai osé ajouter, prenant par là une sorte d'engagement définitif, considérant par exemple le schéma que je vous ai donné de la fonction du regard, je ne serais pas mécontent, je ne déplorerais pas que certains me posent des questions.

Naturellement le bruit se confirme que ce n'est pas une chose à faire, sous prétexte que l'autre jour par exemple, j'ai eu l'air de dire à Monsieur Audouard qui, en somme, est la seule personne qui, sur ce plan, m'a donné toute satisfaction cette année, c'est-à-dire qu'il s'est tout simplement risqué à ce que je demande, c'est-à-dire à ce qu'on me réponde.

Monsieur Audouard a fait, c'est vrai, une grosse erreur, un grosse erreur en collant dans le schéma de la perspective l'œil de l'artiste dans ce qu'on peut en somme appeler le plan du tableau, ceci au moment de fondation de la perspective. Bon. Il faudrait quand même bien que vous conceviez ceci, c'est que étant donné que chacun est ici avec son petit narcissisme en poche, c'est-à-dire l'idée de ne pas se ridiculiser, il faudrait tout de même bien vous dire que ce que Monsieur Audouard a fait, c'est très exactement ce que, par rapport à Alberti, je vous ai dit qu'il était dans ce fameux schéma de la perspective, je l'ai dessiné au tableau, enfin, j'ai pris beaucoup de peine, dans ce qu'Alberti a fondé et qu'un nommé Viator, — c'était parce qu'il s'appelait Pèlerin, tout simplement en français — a repris, eh bien l'erreur qu'a faite Monsieur Audouard, c'est exactement l'erreur qu'a fait Albert Dürer. Quand on se rapporte aux écrits d'Albert Dürer, on voit très exactement certaines fautes, un certain déplacement du schéma, qui n'est pas sans retentir d'ailleurs sur ce que vous voyez d'assez chavirant dans les perspectives d'Albert Dürer quand vous y regardez de près, ce déplacement est dû très exactement à une erreur initiale de cette espèce. Vous voyez donc que Monsieur Audouard n'est pas en mauvaise compagnie.

Ceci, bien sûr, je ne puis pas vous le démontrer parce qu'il faudrait…, enfin c'est très facile, je peux vous donner, à ceux que ça intéresse la bibliographie. Il y a quelqu'un qui a très très joliment mis ça en évidence, c'est un américain qui a fait sur l'art et la géométrie quelques petits livres astucieux dont un spécialement concernant ce statut de la perspective en tant qu'il ressort d'Alberti, de Viator et d'Albert Dürer. Et on s'explique tout ça très bien. On s'explique tout ça très bien en fonction de ceci justement qu'Albert Dürer a commencé à se poser le problème de la perspective à partir de ce que j'appellerai enfin la démarche radicalement opposée, celle qui est issue de la considération du point lumineux et de la formation de l'ombre, c'est-à-dire la position antécédente,

celle que je vous ai montré pour être tout à fait antinomique de celle de la construction de la perspective qui a des fins toutes opposées, qui ne sont pas des fins de constitution du monde éclairé mais de constitution du monde subjectif, si vous me permettez de faire cette opposition marquée, marquée et justifiée de tout le discours antérieur. C'est dans la mesure où ce qui intéresse Dürer, c'est l'ombre d'un cube qu'il n'arrive pas à faire la juste perspective du cube.

Bon, ceci étant dit et Monsieur Audouard étant remis à sa place, c'est-à-dire n'ayant subi [?] que du prestige auquel d'autres que nous, et qu'on peut dire plus grands, ont succombé. J'aimerais bien que ça encourage ceux qui peuvent avoir quelques questions à poser sur ce que j'ai dit, et par exemple, sur ce que j'ai dit la dernière fois sur le schéma qui aboutit vraiment à poser de très, très grosses questions sur ce schéma, n'est-ce pas, qui est là dans un arrière et où nous nous trouvons avec le sujet dans cette position par rapport au champ de l'Autre, que tout ce qui concerne son rapport à la jouissance doive lui venir par l'intermédiaire de ce qui est lié à l'Autre et qui se présente bien ainsi comme lié à une certaine fonction qui n'est pas sans être le […]. Puisqu'aussi bien, ce que l'appareil illustre, par l'exemple des *Ménines*, de la structure qui fut produite par Velasquez, nous le démontre. Disons que dans l'appareil de la perspective et du regard nous pouvons concevoir, faire coexister non seulement ce pourquoi coexiste le registre narcissique… Tout mon premier effort d'enseignement a été de le décoller de ce qu'il a comme articulation, que non seulement comment ils peuvent coexister mais comment au niveau d'un certain objet, le regard, l'un peut donner la clé de l'autre et le regard comme l'effet de […] être le véritable ressort, le véritable secret de la capture narcissique.

Donc dans ce rapport du S à A, nous avons pu établir la fonction de ce *a* dont j'ai parlé, si vous voulez avec privilège pour l'un d'entre eux, le moins étudié et pourtant le plus fondamental pour toute articulation de la chose elle-même, et puis la correspondance en avant ou si vous voulez l'équivalence que le –φ c'est-à-dire le phallus en tant qu'objet en jeu dans le rapport à la jouissance, en tant qu'il nécessite la conjonction de l'Autre dans la relation sexuelle…

Ah, vous voilà Stein. Venez là. Je déplorai votre absence.

… Eh bien ! ceci évidemment pose, me semble offrir l'occasion de toutes sortes de questions. Quand je dis que je refais une seconde fois le tour, que je redouble la bande de Mœbius freudienne, vous en voyez non pas du tout une illustration mais le fait même de ce que je veux dire dans le fait que le drame de l'Œdipe, que je crois avoir pour vous suffisamment articulé, a une autre face par laquelle on pourrait l'articuler de bout en bout, en faire tout le tour.

Le drame de l'Œdipe, c'est le meurtre du père et le fait qu'Œdipe a joui de la

mère. On voit aussi que la chose reste en suspens d'une éternelle interrogation concernant la loi et tout ce qui s'en engendre de ce fait, qu'Œdipe, comme je le dis souvent, n'avait pas le complexe d'Œdipe, à savoir qu'il l'a fait tout tranquillement. Bien sûr, il l'a fait sans le savoir. Mais on peut éclairer le drame d'une autre façon et dire que le drame d'Œdipe, en tout cas le drame de la tragédie, et de la façon la plus claire, c'est le drame engendré par le fait qu'Œdipe est le héros du désir de savoir. Mais comme je l'ai déjà dit depuis très longtemps, je le répète dans ce contexte, j'ai déjà dit depuis très longtemps quel est le terme de l'Œdipe.

Œdipe, devant la révélation, sur l'écran crevé de ce qu'il y a derrière, et avec, je l'ai dit dans ces termes, ses yeux par terre, Œdipe s'arrachant les yeux, ce qui n'a rien à faire avec la vision, ce qui est proprement le symbole de cette chute dans cet entre-deux, dans cet espace que Desargues désigne du nom d'essieu que j'ai identifié, c'est la seule identification possible, à ce que nous appelons le *Dasein*, là est chu le regard d'Œdipe. Ceci est la fin, la conclusion et le sens de la tragédie, tout au moins est-il aussi loisible de traduire cette tragédie dans cet envers que de la poser dans l'endroit où elle nous révèle le drame générateur de la fondation de la loi. Les deux choses sont équivalentes pour la raison même qui fait que la bande de Mœbius ne se conjoint à elle-même réellement qu'à faire deux tours.

Bon. Eh bien ! ceci ayant été amené ne s'accompagnera plus que d'une remarque, c'est que la considération de l'objet *a* et de sa fonction, pour autant que seule cette considération nous amène à nous poser les questions cruciales qui concernent le complexe de castration, à savoir comment surgit le groupe, — il faut bien employer un terme mathématique — qui permet le fonctionnement d'un certain (–φ), dont nous nous sommes servi depuis longtemps mais d'une façon plus ou moins bien précisée dans une structure logique, eh bien, c'est là ce qu'introduit de décisif l'objet *a*, à savoir ce par quoi il nous permettra d'aborder ce terrain à proprement parler vierge, vierge pour un psychanalyste, comme ça, émis de nos jours, si je puis dire, à savoir le complexe de castration. Il est tout à fait clair qu'on n'en parle jamais que d'une façon marginale en faisant comme si on savait ce que ça veut dire. Évidemment, on a bien un petit soupçon parce que j'en ai un peu parlé, de ci, de là. Mais enfin, tout de même, pas assez pour que Monsieur Ricœur, par exemple, en fasse entrer la moindre parcelle dans son bouquin qui a provoqué tant d'intérêt. Il est même remarquable qu'il n'y en a pas trace.

C'est donc qu'on n'en parle pas ailleurs non plus. Il serait bien nécessaire qu'on pût, du complexe de castration, dire quelque chose. Or, il me semble que la dernière fois, j'ai commencé de dire quelque chose de très fermement articu-

lé sur ce point. Évidemment dans la mesure où nous pouvons au moins ébaucher le programme, pour dire que l'année prochaine nous parlerons de cette sorte de logique qui puisse nous permettre de situer ce qui, très spécifiquement, ressortit à la fonction –φ par rapport à ce premier plan que nous avons assuré cette année concernant l'objet *a*.

Il y a une chose en tout cas certaine puisque nous avons parlé du mythe d'Œdipe. Bien sûr que l'œdipisme est la pierre angulaire et que, si nous ne voyons pas que tout dans ce qu'a construit Freud, c'est autour de l'Œdipe, nous ne verrons jamais absolument rien. Seulement il ne suffit pas encore qu'on explique l'Œdipe pour que vous sachiez de quoi parlait Freud, à moins que vous ne sachiez, étant rompus au vocabulaire que je déroule devant vous que ce qu'il s'agit d'articuler, c'est le fondement du désir et que tant qu'on ne va que jusque là, on n'a même pas assuré le champ de la sexualité. Le mythe d'Œdipe ne nous enseigne rien du tout sur ce que c'est d'être homme ou femme.

C'est absolument étalé dans Freud. Comme je l'ai dit la dernière fois, le fait que jamais il ne promeuve le couple masculin-féminin, sauf pour dire qu'on ne peut pas en parler, justement prouve assez cette espèce de limite. On ne commence à poser des questions qui concernent la sexualité aussi bien masculine que féminine qu'à partir du moment où entre en jeu l'organe et la fonction phallique. Faute de faire ces distinctions, on est dans l'embrouillamini le plus absolu. Il faut bien dire que là il y a quelque chose qui joue peut-être à la base du fait que Freud n'a pas fait, pourquoi ne l'aurait-il pas fait lui-même son second tour ? Pourquoi est-ce qu'il l'aurait laissé à faire à quelqu'un d'autre ? On peut aussi se poser cette question.

C'est là que je suis très embarrassé. L'expérience m'enseigne à mes dépens, me conseille de ne procéder qu'avec de très grandes précautions. A la vérité, ce n'est pas tout à fait de ma nature, mais d'autres les prennent pour moi. En somme, puisque cette trame serrée d'événements qui a abouti un jour à faire que j'interrompe à ma première leçon un séminaire annoncé sous le titre des *Noms-du-Père,* vous direz que, pour des psychanalystes, il est tout de même bien naturel de donner un sens aux événements et que, quels qu'en soient les détours contingents, les échéances et les petits pataquès qui ont pu faire échoir justement ce jour-là le fait que, après tout, des gens peut-être plus avertis de l'importance de ce que j'avais à dire, ont bien veillé à ce que je tienne ma parole de ne pas le dire en certains cas. C'est bien qu'il y avait là tout de même quelques raisons et qui touchent à ce fait délicat précisément de la limite où s'est arrêté Freud.

Si tellement de choses de l'ordre qui aboutissent à ces singuliers rendez-vous dont on ne peut pas dire qu'en eux-mêmes, ils soient progressifs, c'est bien qu'il

y a quelque chose dans Freud qu'on ne peut pas supporter. Si je le leur retire, de quoi pourront-ils se supporter ? Ceux qui se supportent, justement, en somme de ce qu'il y a d'insupportable dans ce quelque chose dont il faut croire que ça faisait déjà bien assez en avant dans un certain sens puisqu'on ne peut pas aller plus loin. De sorte qu'en somme, ce n'est qu'avec une façon, une touche tout à fait légère et en quelque sorte comme une ombre de facteur négatif que je ferai remarquer que nous devons à Freud tout de même le fait que jusqu'à la fin de sa vie, semble-t-il, il lui soit paru résider un mystère dans la question suivante qu'il exprimait ainsi : « Que veut une femme ? ». Nous devons ça à une connasse qui nous l'a rapportée et devant laquelle il avait, comme ça, laissé s'ouvrir sa tirelire ventrale. Il y a des moments où même les idoles se déballent. Il faut dire qu'il faut pour ça des spectacles spécialement horrifiants.

Que veut une femme ? Freud, comme s'exprime Jones, avait un trait qui ne peut tout de même pas manquer de frapper, ce trait qui ne s'exprime bien, qui ne s'épingle bien qu'en la langue anglaise, on appelle ça *uxorious*. En français, ce n'est pas très en usage. Nous ne sommes peut-être pas assez uxorieux pour ça. Mais enfin, dans un cas comme dans l'autre, qu'on le soit ou qu'on ne le soit pas, ça n'est jamais que la spécification d'une position qu'on a sur ce point à préciser. Ce n'est pas plus heureux de l'être que de ne pas l'être. Il était uxorieux et pas à l'endroit de n'importe qui. « La femme de César, dit-on, ne saurait être soupçonnée ». Ça s'emploie beaucoup. C'est comme quand on dit, « le style, c'est l'homme », par exemple. C'est une citation inexacte mais ça ne fait rien.

Ce sont des choses qui marchent toujours. Placées au bon endroit, ça ne souffre pas discussion. Qu'est-ce que ça veut dire ? Soupçonnée de quoi ? D'être une vraie femme, peut-être ? La femme de Freud dont il y a tout à parier que c'était sa seule femme, ne saurait être l'objet d'un tel soupçon. Nous en avons, sous la plume de Freud, enfin, toutes les traces les plus extraordinaires. L'emploi du terme *sich straüben,* se hérisser, dans l'analyse du rêve de l'injection d'Irma, est en quelque sorte dans ce style, cet *Umschreibung*, ce style tordu, presque le seul cas où je peux me recommander du sien, où il nous amène ce vers quoi il veut aller, bien sûr sans nous le dire, c'est qu'en fin de compte, tout ça, une femme *sich straubt,* c'est comme Madame Freud, quoi ! et que c'est tout de même bien embêtant.

Oui, voilà évidemment un point de repère de nature à nous donner le sentiment de savoir où se pose le problème, où est la question et où nous en sommes, où sont les barrières, en quelque sorte structurales, inhérentes à la structure même du concept mis en jeu, qui explique beaucoup de choses, par exemple […] de l'histoire de la psychanalyse, du mode sous lequel s'y sont fait valoir non seulement la féminité et ses problèmes mais les femmes elles-mêmes. Ce qu'on

peut appeler les mères dans notre communauté psychanalytique. Ce sont des drôles de mères !

***Irène Perrier-Roublef –*** On n'entend pas.

***Docteur J. Lacan –*** Eh bien, c'est peut-être mieux ! Alors j'aimerais bien là-dessus, en somme, que certaines questions me soient posées. Puisqu'en somme, par exemple la dernière fois, en posant le sujet devant, si je puis dire, cette surface de réflexion que constitue la dialectique de l'Autre pour y repérer d'une façon qui nécessite, en somme là aussi, un certain ordre de mirage, la place de la jouissance. Je vous ai indiqué bien des choses nommément et j'ai réglé au passage cette question de ce que j'ai appelé l'erreur de Hegel, que la jouissance est dans le maître. On en est étonné. Si le maître a quelque chose à voir avec le maître absolu, c'est-à-dire la mort, quelle sacrée idée de placer la jouissance du côté du maître. Il n'est pas facile de faire fonctionner l'instance de la mort. Personne n'a encore imaginé que ce soit dans cet être mythique que la jouissance réside. L'erreur hégélienne est donc bel et bien une erreur analysable. Et là, nous touchons du doigt, dans la structure ici écrite au tableau, inscrite dans ces petites lettres où gît l'essence, le nœud dramatique qui est proprement celui auquel nous avons affaire ! Comment se fait-il que ce soit à cette place du A, à la place de l'Autre, en tant que c'est là que se fait l'articulation signifiante, que se pose pour nous la visée du repérage qui tend à la jouissance et proprement à la jouissance sexuelle ?

Que le –φ c'est-à-dire l'organe, l'organe particulier dont je vous ai expliqué quelle est la contingence, je veux dire qu'il n'est nullement en lui-même nécessaire à l'accomplissement de la copulation sexuelle, qu'il a pris cette forme particulière pour des raisons qui jusqu'à ce que nous sachions articuler un tout petit commencement de quelque chose en matière d'évolution des formes, eh bien ! nous nous contenterons de tenir la chose pour ce qu'elle est. Tant qu'on n'aura pas substitué à quelques principes imbéciles cette appréhension première qu'il suffit de regarder un petit peu le fonctionnement zoologique des animaux pour savoir que l'instinct ne concerne que celui-ci. Qu'est-ce que le vivant va bien pouvoir faire avec un organe ? Non seulement la fonction ne crée pas l'organe, ça saute aux yeux, et comment ça pourrait-il même se faire ? Mais il faut énormément d'astuce pour donner un emploi à un organe. Voilà exactement ce que nous montre réellement le fonctionnement des choses quand on y regarde de près.

L'organisme vivant fait ce qu'il peut de ce qui lui est donné d'organes et avec l'organe pénien, eh bien, on peut sans doute, mais on peut peu. En tout cas, il est tout à fait clair qu'il entre dans une certaine fonction, dans un rôle qui est un

tout petit peu plus compliqué que celui de baiser, qui est ce que j'ai appelé l'autre jour, pour servir d'échantillon, pour faire l'accord entre la jouissance mâle et la jouissance femelle.

Ceci se plaçant tout à fait aux dépens de la jouissance mâle non seulement parce que le mâle ne saurait y accéder qu'à faire choir l'organe pénien au rang de fonction d'objet *a* mais avec ce signe tout à fait spécial qui est le signe négatif auquel il s'agira pour nous l'année prochaine dans de savantes recherches logiques de voir, de préciser, quelle est exactement la fonction de ce signe (–) par rapport à ceux qui sont en usage et dont on use d'ailleurs, — je parle dans le courant, chez la plupart des gens qui sont ici, par exemple — sans du tout savoir ce qu'on fait, alors qu'il serait tout à fait simple à se reporter à d'excellents petits bouquins de mathématiques qui maintenant courent les rues. Car tout ça maintenant se vulgarise, Dieu merci, avec 150 ans de retard mais enfin il n'est jamais trop tard pour bien faire : tout le monde peut s'apercevoir que le signe moins peut avoir selon les groupes et fait intervenir des sens excessivement différents. Il s'agit de savoir donc, ce qu'il est pour nous. Mais laissons cela. Prenons-le en bloc ce moins phi et disons que le rapport qu'il s'agit d'établir dans l'union sexuelle à une jouissance, laisse précisément le pas à la jouissance féminine qui n'aurait point cette importance si elle ne venait pas précisément se situer à la place que j'ai marquée ici du A, lieu de l'Autre. Ça ne veut pas du tout dire bien sûr que la femme y soit plus d'emblée que nous hommes car elle est exactement à la même place du S, et tous les deux, les pauvres chers mignons, comme dans le célèbre conte de Longus immortel, sont là avec dans la main ce joli dessert du moins phi, à se regarder, à se demander : qu'est-ce qu'on va bien en faire pour se mettre d'accord quant à la jouissance ?

Alors, après cela, on fera peut-être mieux de ne pas nous parler comme une donnée de la maturation génitale, de l'existence du ménage parfait. Parce que bien sûr l'oblativité, cette sacrée oblativité dont je finis par ne plus que très peu en parler et dont il ne faudrait pas parler éternellement, il faudrait une bonne fois un jour qu'on ferme cette parenthèse, il ne faudrait pas croire non plus que c'est un moulin à vent, j'ai des élèves qui le prennent pour ça, ils se lancent toujours à tort et à travers là-dessus, là où elle n'y est pas du tout en plus. C'est tout de même certain qu'il faut bien dire qu'il y a des choses qu'il faudrait dire quand même. Ça existe le mari oblatif, par exemple. Il y en a qui sont oblatifs comme on ne peut pas imaginer. Ça se rencontre ! Ça a des origines diverses. Il ne faut pas jeter le discrédit d'avance là-dessus. Ça peut avoir des origines nobles : le masochisme par exemple. C'est une excellente position.

Du point de vue de la réalisation sexuelle, après, je commence à avoir de l'expérience, enfin quoi ! oui ! trente cinq ans quand même, ça commence à bien

faire. Naturellement j'ai pas vu grand'monde. Pas plus que personne. On a si peu de temps. Mais enfin quand même, j'ai jamais vu que chez une femme ça déclenche à proprement parler, — vous savez ça — ça déclenche de très, très curieuses réactions et des abus qui du dehors, comme ça, du point de vue moraliste, sont tout à fait manifestes : en tous les cas, une grande insistance de la part de la femme sur la chanterelle de la castration du mari. Ce qui ne va pas de soi, ce qui n'est pas impliqué dans le schéma, vous comprenez, quand je parle du (–φ) phallus, là, comme de l'échantillon vibrant qui doit permettre l'accord, ça ne veut pas dire que la castration soit réservée à l'homme puisque justement c'est bien tout l'intérêt de la théorie analytique, c'est qu'on s'aperçoive que le concept de castration joue en tant qu'il porte aussi sur quelqu'un qui ne l'est pas de nature, castré, il ne peut même pas l'être, s'il s'agit du pénis.

C'est dans cette perspective qu'il conviendrait, par exemple, de s'interroger sur l'extraordinaire efficace quant à la révélation sexuelle, car ça existe, cet extraordinaire efficace sur beaucoup de femmes pour ne pas dire la femme, ça existe la femme, ça existe là-bas au niveau de l'objet *a*. L'extraordinaire valeur donc, pour cette opération, de ce qu'on appelle des hommes féminins. Leur succès ne fait absolument aucun doute. On sait ça depuis toujours et puis ça se voit toujours. Qu'une femme qui a eu ce genre de mari, du type en or, taillé à la serpe, enfin le boucher de la belle bouchère, rencontre seulement un chanteur à voix et vous m'en direz des nouvelles. Ce sont de ces faits, enfin, qui sont gros comme ça, d'observation courante renouvelée tous les jours, qui remplissent…, nous analystes nous pouvons savoir le plaisir qu'elles ont les femmes avec le chanteur à voix ! C'est fantastique comment elles se sont retrouvées là. Je ne vous dis pas qu'elles y restent. Elles y restent pas parce que c'est trop bon. Tout le problème se repose du rapport du désir et de la jouissance mais il faut savoir tout de même de quel côté est accessible la jouissance.

Je sens que j'entre tout doucement, comme ça, sur le penchant des, je ne sais pas, des mémoires de trente ans de psychanalyse. Et puis, c'est la fin de l'année, on est quand même un peu entre nous. Vous me pardonnerez de dire des choses qui sont entre la banalité et le scandale mais qui, si on les oublie, finissent vraiment par être justement ce qui ouvre la porte, enfin, au déconnage le plus permanent. Ce qui est tout de même malgré tout, malgré tous mes efforts celui qui reste absolument en usage et dominant dans cette contrée comme dans les voisines, il faut bien le dire.

Ben, pendant que je suis sur cette pente, il faudrait tout de même… Oui tenez, j'ai parlé d'en finir avec… cette histoire d'oblativité. Il faut bien tout de même se souvenir, puisque j'ai parlé de contexte, dans quel milieu, quel petit cirque étroit cette idée a fait manège, à savoir mettre quelques noms, ce n'est pas

à moi quand même de vous les ressortir, n'est-ce pas. C'est pas sorti d'un mauvais lieu. Il y avait un nommé Edouard Pichon qui n'avait qu'un tort, c'était d'être maurassien, ça c'est irrémédiable. Il n'est pas le seul. Entre les deux guerres, il y en avait pas mal. Il a fomenté ça avec quelques cliniciens, puisqu'il s'agit d'entre deux guerres, les rescapés de la première, vous savez, c'était pas brillant.

Et alors, ça a été repris. Ça a été repris, — je ne sais pas pourquoi, si ! mais enfin ce n'est pas à moi de vous le dire — dans un certain contexte beaucoup plus récent et nourri d'une histoire qui n'avait en somme rien à faire avec l'oblativité et qui était ce mode de rapport très spécial qui surgissait d'une certaine technique analytique, dite centrée sur la relation d'objet en tant qu'elle faisait intervenir d'une certaine façon le fantasme phallique et ce fantasme phallique spécialement dans la névrose obsessionnelle.

Voilà. Et alors, là, tout ce qui se jouait autour de ce fantasme phallique, j'en ai, mon Dieu, plusieurs fois dans mon séminaire assez parlé, je suis assez revenu pour que tout de même dans ses détails, dans son usage technique, on en ait tout de même bien vu les ressorts, les points de forçage, les points d'abus et je ne peux là vraiment que dire, je ne peux même pas dire quelque chose qui résume tout ce que j'en ai montré dans le détail mais simplement ce qui montre le fond de ma pensée sur ce qu'il y a là dedans.

Il y a quelque chose qui a trouvé spécialement faveur du fait que le glissement général qui a fait que toute la théorie de l'analyse n'a plus pris que la référence de la frustration, je veux dire, a tout fait tourner, non pas autour du double point initial du transfert et de la demande mais tout simplement de la demande. Parce que les effets du transfert, bien sûr, n'étaient pas négligés mais simplement mis entre parenthèses puisqu'on en attendait en fin de compte que ça se passe et que par contre la demande avec spécialement ce fait qu'il se passe des choses sur ce point et en effet, il s'en passe, mais il ne se passe pas du tout ce que vous dites, Stein. Mais enfin, si vous revenez la prochaine fois, on en parlera.

La position de l'analyste dans la séance par rapport à son patient n'est certainement pas d'être ce pôle dérangeant lié à ce que vous appelez le principe de réalité ; je crois qu'il faut tout de même revenir à cette chose qui est vraiment constitutive, c'est que sa position est d'être celui qui ne demande rien. C'est bien ce qu'il y a de redoutable, comme il ne demande rien, et qu'on sait d'où le sujet sort, surtout quand il est névrosé, on lui donne ce qu'il ne demande pas. Or, ce qu'il y a à donner, c'est une seule chose et un seul objet *a*. Il y a un seul objet *a* qui est en rapport avec cette demande spécifiée d'être la demande de l'Autre, cet objet qu'on trouve lui aussi dans l'essieu, dans l'entre-deux, là où est chu aussi le regard, les yeux d'Œdipe et les nôtres devant le tableaux de Velasquez quand

nous n'y voyons rien, dans ce même espace, il pleut de la merde. L'objet de la demande de l'Autre, (nous le savons par la structure et l'histoire après la demande à l'Autre, demande du sein), la demande qui vient de l'Autre et qui instaure la discipline et qui est une étape de la formation du sujet, c'est de faire ça, de faire ça en son temps et dans les formes.

Il pleut de la merde, hein ! L'expression ne va tout de même pas surprendre des psychanalystes qui en savent un bout là-dessus. On ne parle que de ça après tout. Mais enfin, ce n'est pas parce qu'on ne parle que de ça, qu'on s'aperçoit de partout où elle est. Enfin, la pluie de merde, c'est évidemment moins élégant que la pluie de feu de Dante, mais ce n'est pas tellement loin l'un de l'autre. Et puis il y en a aussi dans l'enfer, de la merde. Il n'y a qu'une chose que Dante n'a pas osé mettre dans l'Enfer, ni dans le Paradis non plus, je vous le dirai une autre fois. C'est quand même bien frappant. Et en plus, hein, que nous ayons à charrier la tinette, nous autres analystes, ce n'est quand même pas non plus des choses dont on va nous faire des couronnes ! Pendant tout un siècle, la bourgeoisie a considéré que cette sorte de charriage, que j'appelle charriage de tinette était exactement ce qu'il y avait d'éducatif dans le service militaire. Et c'est pour ça qu'elle y a envoyé ses enfants.

Il ne faut pas croire que la chose ait énormément changé. Simplement maintenant, on l'accompagne de coup de pieds dans les tibias et de quelques autres exercices de plat-ventre, appliqués sur la recrue ou sur celle qu'ensuite on lui confie par exemple quand il s'agit d'entreprises coloniales. C'est une légère complication dont on s'est légitimement naturellement alarmé, mais la base, c'est ça, le charriage de tinette. Je ne vois pas le mérite spécial qu'introduisent dans cette affaire, les analystes. Tout le monde a su que la merde a le rapport le plus étroit avec toute espèce d'éducation, jusqu'à celle, vous le voyez, de la virilité puisqu'après avoir fait ça, on sort du régiment, un homme. Ce que je suis en train de dire, il s'agit d'une théorie et certains savent très bien laquelle je vise, c'est que si vous relisez attentivement tout ce qui s'est dit de cette dialectique phallique spécialement chez l'obsessionnel et du toucher et du pas-toucher et de la précaution et du rapproché, tout ça sent la merde. Je veux dire que ce dont il s'agit, c'est d'une castration anale, c'est-à-dire d'une certaine fonction qui, en effet intervient au niveau du rapport de la demande de l'Autre ou de la phase anale, c'est-à-dire ce premier fonctionnement du passage d'un côté à l'autre de la barre qui fait que ce qui est d'un côté avec le signe plus est de l'autre côté avec le signe moins. On donne ou on ne donne pas sa merde. Et ainsi on arrive ou on n'arrive pas à l'oblativité. Il est tout fait de don et de cadeau, comme nous le savons, depuis toujours parce que Freud n'a jamais dit autre chose ; il ne s'agit jamais quand on donne ce qu'on a, que de donner de la merde. C'est bien pour

ça que quand j'ai essayé de définir pour vous l'amour, en une espèce, comme ça, de flash, j'ai dit que l'amour c'était donner ce qu'on n'a pas. Naturellement il ne suffit pas de le répéter pour savoir ce que ça veut dire.

Je me rends compte que je me suis laissé aller un peu sur la pente des confidences. Et que je vais clore par quelque chose qui ne sera pas mal venu, n'est-ce pas, Safouan, à la suite de ce que je viens de dire, pour que vous leur fassiez la petite communication que vous avez eu la gentillesse, comme ça, de forger à tout hasard bien dans la ligne de ce que vous apportez. Est-ce qu'un quart d'heure vous suffit ? Sinon on remet la prochaine fois.

***M. Duquesne –*** On a le temps.

***M. Safouan –*** Ça dépend.

***Docteur J. Lacan –*** Combien est-ce que vous croyez que vous avez pour dire ce que vous avez à dire ?

***M. Safouan –*** Vingt minutes.

***Docteur J. Lacan –*** Eh bien, parlez tout de suite, il sera deux heures cinq, c'est l'heure où on finit d'habitude. Je suis incorrigible.

***M. Safouan –*** Le sujet de cette communication, c'est le dédoublement de l'objet féminin dans la vie amoureuse de l'obsessionnel. C'est un sujet que j'ai choisi justement parce qu'il me mène aux mêmes questions annoncées par Monsieur Lacan comme étant celles dont il va traiter l'année prochaine et amené à apprécier l'intérêt et l'importance qui pour un analyste se rattache à ce que que cette question soit traitée.

Avant de le soumettre à l'examen je vais vous présenter d'abord un matériel, qui est en effet assez exemplaire pour permettre un repérage aisé de la structure sous-jacente à ce dédoublement mais dont vous ne manquerez sûrement pas de voir le caractère tout à fait typique. A un moment donné de son analyse, un patient tombe amoureux et cela s'accompagne de son impuissance sur le plan sexuel. « C'est comme si chaque partie de son corps était mise dans un écrin », dit-il en parlant de la personne qu'il aime. D'où j'ai conclu à la présence d'une intention protectrice vis à vis du corps de l'objet aimé mais tout aussi bien de son phallus qu'il ne parvient pas à mettre en usage, et partant, à une identification de ces deux termes.

Cela évidemment appelle beaucoup de précisions qui, justement, vont se dégager par la suite. En outre, il n'est peut-être pas sans intérêt de souligner ceci que le même objet qui le fascinait, n'était pas sans lui inspirer par moment un certain dégoût. Par exemple, en notant un manque d'attache au niveau du poignet, ce qui veut dire aussi qu'il n'était pas sans détailler cet objet, indice que son

rapport n'était pas tout à fait étranger à la dimension narcissique. Je dis en effet parce que c'est lui-même qui la qualifiait ainsi.

Mais l'important est que, parallèlement à cet amour qualifié par lui de narcissique, il était aussi lié d'une façon qu'il qualifiait, lui, d'anaclitique à une autre jeune fille qui non seulement le mettait mais lui demandait expressément de se laisser mettre dans une position entièrement passive afin de déverser sur lui toutes les excitations perverses qui lui plaisaient. De sorte que l'ensemble de la situation s'exprimait pour lui dans ce fantasme, à savoir dit-il, qu'il vole vers sa bien-aimée, le phallus en érection et dirigé vers le bas, mais l'autre s'interpose, l'attrape au vol, le pompe et quand il arrive, c'est flacide.

Et c'est dans ce contexte que le patient a rapporté un rêve où il a vu son ami que j'appellerai, mettons, Barot portant un bas en nylon et la vue de sa jambe et une partie de sa cuisse ainsi revêtue l'a mis exactement dans le même état d'excitation que s'il s'agissait d'une femme. Et il se demande : « quel est ce bas ? » Ce sur quoi je lui ai répondu : « c'est un écrin ».

Je laisse de côté pour le moment les effets ultérieurs de cette interprétation qui lui a fait retrouver pour un temps sa puissance sexuelle, mais l'important est que sur le champ il répond en disant qu'il allait se lancer dans des histoires d'homosexualité mais qu'il s'aperçoit que son ami Barot n'est intéressé dans l'affaire qu'en raison de son nom, par exemple : Bas, barot; que le nœud de la question est dans cet écrin et que là il frôle vraiment la perversion. Qu'est-ce que cet écrin et qu'est-ce qu'il met dedans ? Et s'il ne peut pas s'empêcher de dire oui, après tout pourquoi pas, parce qu'un écrin on y met aussi des bijoux et les bijoux, c'est de la merde. Ce sur quoi il enchaîne sur des récits de masturbation anale.

Voilà pour le matériel. L'écrin, c'est le rideau, le rideau dans la thématique de l'au-delà du rideau que Monsieur Lacan a traité dans son séminaire sur *La relation d'objet,* c'est-à-dire même pas *i(a)*, image réelle du corps mais *i(a')* image virtuelle. Si je me réfère évidemment au schéma optique paru dans l'article de Monsieur Lacan sur le numéro 6 de *La Psychanalyse,* une chose qui mérite d'être soulignée d'après cet article, c'est le fait que ce n'est pas l'unique, que la saisie la plus immédiate n'est pas de l'immédiat mais du médiat et que *i(a)* n'est jamais appréhendé en dehors de l'artifice analytique.

Je veux dire par là qu'il n'y aurait même pas assomption, il n'y aurait même pas simple relation à ce qui, autrement non seulement serait une contingence indicible parce que la notion de contingence suppose déjà la notion d'un réseau mais ce qui serait plutôt dur : d'être rejeté, à savoir l'image spéculaire sort de cette médiation de l'autre vers lequel l'enfant se retourne. Autrement dit c'est d'emblée, n'est-ce pas, comme *i(a')* que l'acte sexuel fonctionnant dans le

champ de l'autre, que l'image du corps fonctionne et que tout un procédé qui est vraiment le procédé analytique y mette le sujet en position d'où il peut voir i(*a*) réellement.

***Docteur J. Lacan –*** Il ne peut jamais le voir, il est construit dans le schéma et puis il le reste, c'est une construction, *i(a)*.

***M. Safouan –*** Oui. Oui bien sûr. Justement oui. Mais le contenu de l'écrin pose plus de problème. Le contenu de l'écrin se trouve parfois, n'est-ce pas, s'avère être parfois la merde, parfois le phallus. Ce phallus se trouve identifié à l'objet aimé de sorte que la question se pose ou bien il y a erreur de traduction quelque part ou bien une traduction juste pose le paradoxe de ce genre ce qui est probablement le cas, étant donné l'expérience.

Alors, pour reprendre cette traduction, cette équivalence, phallus = objet aimé, phallus = fille, on s'aperçoit que je l'ai appuyée sur la présence d'une intention protectrice. D'où la question se pose : il le protège de qui ? Sûrement pas de la fille honnête mais de l'autre, celle qu'il appelle la perverse. Cela illumine un fait que jusque-là je n'avais pas souligné, à savoir que toute son angoisse était engagée effectivement dans ses rapports avec sa bien-aimée, c'est-à-dire celle qui était un pôle du désir ; terme dont on peut voir combien il est plus adéquat que de parler simplement du narcissisme, comme il le fait lui, parce qu'il ne voit pas que *i(a)*, parce que rien n'est visible en principe que *i(a')* ; c'est là que toute son angoisse était engagée. Arrivera-t-il, arrivera-t-il pas ? Alors que cette angoisse était parfaitement absente dans son rapport avec la fille perverse qu'on peut donc appeler à désigner comme pôle de demande, dont on peut voir combien ça serait plus adéquat que de parler de relation anaclitique, comme il le dit lui-même.

Il faut donc examiner de plus près la description qu'il donne de son comportement et de cette dernière. Il s'en dégage ceci qu'elle se servait de lui comme d'un phallus mais cela au sens d'un objet soumis à l'exercice de ses caprices et non pas au sens de l'organe dont il est porteur parce que c'est justement ce sens-là qui est exclu dans ce rapport. Son phallus réel elle le mettait hors circuit et sans doute s'employa-t-elle, avec cette castration, à garantir son désir et sans doute l'exaspération de ces exercices pervers retombaient-ils à l'impossibilité, où elle était, d'intégrer, si je puis dire, sa conditions d'être réellement un objet *a*, c'est-à-dire un objet échangeable.

Car aussi il serait fort difficile évidemment de citer maintes observations qui mettraient en lumière cet état de choses, à savoir que c'est dans la mesure même où un sujet est dans l'impossibilité, si je puis dire, de « s'avoir » comme objet de jouissance qu'il pensera l'être, d'où d'ailleurs le paradoxe d'un être dont toute pensée serait nécessairement fausse ; bien entendu, on ne sait pas que cela même

est Dieu, c'est parce qu'on ne le sait pas que la religion garde toujours et les formes de la vie religieuse gardent toujours leur connexion structurale avec la culpabilité.

D'ailleurs on peut aussi se demander dans quelle mesure on ne peut pas dire que l'inconscient est cela, c'est-à-dire ce savoir faux dont le dire constitue cependant le vrai et qui ne se situe nulle part, sauf dans cette béance d'un « s'avoir » en souffrance. Mais avec toutes ces considérations qui ont l'air philosophiques, je ne fais qu'anticiper sur la conclusion clinique de ce travail ou de cette observation.

Pour revenir donc au patient, il y a un malentendu ou peut-être une entente, n'est-ce pas. C'est ici qu'il m'est difficile de trancher, autant un malentendu, que je qualifierai de comique, n'était-ce la gravité des conséquences, va s'installer et marquer son rapport à la fille perverse. C'est un malentendu que l'on peut tirer au clair. C'est que, à mesure que s'intensifient les tentations qui le mettraient entièrement à sa merci, au moment donc où s'intensifient les tentations en somme liées à ce que *i(a')* tente dans son mode d'échange à coïncider avec phi, ou plus simplement à ce qu'il s'aperçoive comme un objet qui, non pas la calme mais qui calme quelque chose en elle, il n'aura d'autre recours que de garantir sa castration à elle avec la sienne, sans s'apercevoir que c'est déjà chose faite. C'est-à-dire qu'il ne s'aperçoit pas que non seulement cette castration est la même de part et d'autre mais dans le sens que c'est un seul et même objet qui manque à l'un ou à l'autre qui n'est évidemment pas le phallus réel parce que cela, ça ne lui manque pas à lui et pour ce qui la concerne, on peut dire que ça ne lui manque pas parce que c'est justement de cela qu'elle ne veut pas ; mais qui est l'image liée à cet organe à savoir le phallus imaginaire qui dès lors va fonctionner comme –φ. Et c'est par ce biais là, qu'on peut dire que la position phallique fait que le sujet soit, non pas ni homme ni femme, mais l'un ou l'autre.

Autrement dit, ce dont il s'agit en fin de compte est ceci, c'est que la neutralisation et la mise hors circuit non pas de n'importe quel organe mais de son phallus va promouvoir la fonction de l'image qui s'y rattache comme –φ. En d'autres termes, en d'autres mots, plus *i(a')* tend à s'identifier à phi, plus le sujet, lui, tend non pas à s'identifier mais à se subtiliser, si je puis dire, en –φ, c'est-à-dire en un phallus toujours présent ailleurs.

A partir de quoi, on voit non pas comment il identifie la fille aimée au phallus car ce n'est pas là une opération qu'il accomplit. Il s'agit plutôt d'une opération où il est pris mais on voit comment en s'engageant dans cette voie, il ne voit que narcissisme, le reste, — c'est-à-dire l'identification de la fille au phallus — étant l'effet de ce que la demande de l'Autre s'évoquait déjà à partir d'un désir. Chose curieuse, mais cela me paraît mériter plus d'examen, enfin, j'irai

plus doucement : on pourrait dire à la rigueur que ce –φ qui se signifie dans cet énoncé : « c'est comme si chaque partie de son corps était mise dans un écrin » et ce malentendu va rebondir nécessairement en une maldonne, si je puis dire, qui va marquer son rapport à la fille aimée comme une marque d'origine.

Le maldonne, ici, ne consiste pas en ce que la fille aimée est le phallus mais au contraire en ce qu'elle ne l'est pas ou plus précisément en ce qu'elle est moins phi, garantie de la castration de l'autre. C'est que dans toute la mesure où la vie érotique du sujet se place ainsi sous le signe de sa dépendance de la toute puissance de l'Autre, et ici, je traite de la question, de l'autre question, de l'autre problème qui se pose, à savoir que si mon corps était identifié à la merde, alors cela s'éclaire, je dis, à partir de ceci que dans toute la mesure où la vie érotique du sujet se place sous le signe de la dépendance de la toute puissance de l'Autre, on ne s'étonnera pas que le même objet bien aimé se trouve également identifié aux fèces.

La formule qui clarifie cet état de choses et sur laquelle je vais conclure est la suivante : plus le désir de la mère se leurre dans ce qui va fonctionner d'emblée à la vue pour le sujet comme *i(a')*, plus le sujet non seulement régresse mais s'aliène dans un objet prégénital, ici le scybale, lequel objet ne fonctionnera cependant que par référence à la béance qui dans ce désir de l'Autre se signifie toujours comme castration.

Je pense que c'est à partir de ceci qu'on peut poser correctement le problème de la castration œdipienne normative — j'entends la castration en tant qu'elle régularise justement la position phallique, laquelle position phallique est strictement identique, on l'a vu, à la castration imaginaire. C'est à partir de cela qu'on peut poser le problème de la castration œdipienne et on voit que vraiment la question de savoir par quel cheminement s'effectue cette castration symbolique, ne saurait être résolu qu'en établissant des distinctions jusqu'à maintenant, en tout cas, inédites, non formulées, concernant la négation.

***Docteur J. Lacan*** **–** Bien. Merci beaucoup cher Safouan. C'est excellent. Naturellement, comme on dit, comme de tout texte lu, ça vaudrait mieux qu'on le relise. On verra avec Milner si on ne pourrait pas colloquer ça dans *Les Cahiers,* comme ça toutes les personnes pourraient en prendre connaissance. Je vais, quand même, pour conclure la chose de Safouan, vous dire quelque chose qui m'est venu à l'esprit, comme on dit, cependant. Vous avez bien entendu que, tout de suite après son double engagement avec ses deux objets si différenciés, il a fait ce rêve concernant la jambe de son ami dans un bas et c'est autour de cela que tout tourne et toute la phénoménologie de la castration que si subtilement vous a présentée Safouan. Ça m'a rappelé ce que Napoléon disait de Talleyrand, un bas rempli de merde.

***A. Green –*** Un bas de soie.

***Docteur J. Lacan –*** Oui. Mais ça pose des petits problèmes. La jambe, Napoléon en connaissait un bout quant à ce qui concerne ce qui ressortit de l'amour. Il disait que le mieux qu'on avait à faire c'était de les prendre à son cou, les jambes, j'entends. La seule victoire en amour, c'est la fuite. Il savait faire l'amour. On a des preuves. D'autre part, il est évident que la merde tenait une très grande place dans la politique de Talleyrand. Enfin, il avait aussi certains rapports à la toute-puissance. Et que son désir ait trouvé assez bien y cheminer, c'est ce qui ne fait pas de doute.

Il faut donc aussi se méfier de ceci, de l'objet du désir de l'Autre : qu'est-ce qui nous conduit à penser que c'est de la merde ? Dans le cas de Napoléon, il peut y avoir là un petit problème concernant Talleyrand qui l'a eu en fin de compte. Voilà. C'était simplement un ordre de réflexion que je veux vous proposer et qui vient en codicille à ce que je vous ai dit de l'objet *a* aujourd'hui.

# Leçon XXIII

*22 juin 1966*
*(Séminaire fermé)*

Bonjour Safouan. Venez, venez près de moi tout de suite, la dernière fois il s'est passé ce que vous avez vu, je me suis laissé encore entraîner, j'étais sur… mon élan, j'avais un certain nombre de points en somme à préciser dans ce qui avait été ma dernière leçon de ce qu'on appelle séminaire ouvert. Il y avait là un hôte inattendu, que nous avons invité à venir me voir parce qu'il dirige en Italie une revue ma foi fort intéressante. Il faudra que je parle avec Milner ; Milner où est-il ? Milner. Il est sorti. Ah oui, parce que je l'ai vu rentrer tout à l'heure. Et alors j'ai voulu quand même qu'il ait un petit échantillon du style. Ceci dit, il n'en reste pas moins que l'appel que j'avais fait au début de la séance, espérant avoir des interventions, disons non prévues, donc se renouvelle aujourd'hui et si quelqu'un voulait bien après Melman, qui a quelque chose à nous dire, qu'il avait d'ailleurs déjà prêt la dernière fois et pour lequel je tiens beaucoup à ce qu'il parle tout de suite, et le premier. Si pendant ce temps quelqu'un mijotait une petite question, quelqu'un ou plusieurs, eh bien je n'en serais pas mécontent. Voulez-vous bien venir me parler mon cher Safouan ?

Mettez-vous là, je vais me mettre là. Cela ne vous gène pas ? Vous ne préférez pas. Si vous avez une préférence, dites le. Qui est-ce qui me donne du papier ? Il se trouve que je n'en ai pas.

***Ch. Melman –*** … Des structures comme celles qui ont été abordées au cours du séminaire, abordées et mises en place au cours du séminaire de cette année, en particulier celles concernant la relation de l'objet *a* avec le champ du scopique, la fonction de l'écran. De telles structures peuvent difficilement ne pas être rencontrées en cours du travail psychanalytique et ceci, par exemple, chez Freud lui-même et dans un moment tout à fait culminant justement de son travail psychanalytique, puisqu'il s'agissait de sa propre analyse. C'est ainsi que j'offre à votre attention trois petits textes de Freud choisis pour leur rencontre

qui m'a semblée particulièrement heureuse avec les structures donc qui ont été mises en place cette année au cours du séminaire. Le texte central sur lequel j'attire votre attention est celui qui porte le nom tout à fait sympathiquement prénommé de : *Deckerinnerungen*, autrement dit de *souvenirs-écrans. Deck* en allemand, ayant bien entendu tout à fait le sens analogue à écran chez nous, c'est-à-dire non plus ce sens de couvercle, de ce qui obstrue, de ce qui peut cacher et en même temps le sens de ce plan, de ce plafond, sur lequel l'image peut venir s'inscrire. *Deckerinnerungen : souvenirs-écrans,* je me permets de vous le rappeler, c'est un texte qui date de 1899, donc du moment de ce foisonnement, de ce jaillissement, pour Freud de son travail psychanalytique. Il est en plein dans *la Science des rêves,* il est encore manifestement dans son auto-analyse, sa correspondance avec Fliess est encore tout à fait active. C'est l'époque où il s'intéresse aux troubles de la mémoire et c'est ainsi qu'un peu plus tôt que *Deckerinnerungen*, en 1898, il a publié cet article tout à fait inaugural et tout à fait stupéfiant c'est-à-dire cet article sur le «Mécanisme psychique de l'oubli», où, je vous le rappelle, il aborde cet oubli pour lui, Freud, du nom Signorelli, épinglant à ce propos les processus inconscients de la mémoire, du fonctionnement mental dans une organisation qui est bien exclusivement dans ce texte, sur l'oubli psychique, sur le mécanisme psychique de l'oubli, dans une organisation qui est bien exclusivement celle du signifiant dont vous vous souvenez de ce schéma où l'on voit des phonèmes en train de se balader entre Signorelli, Botticelli, Boltrafio, Trafoï, Bosnie, Herzegovine, etc. et ce mouvement de ce processus dans un bain en quelque sorte naturel qui est nommément situé dans le texte comme étant celui de la sexualité et de la mort. Le terme y étant tout à fait nommé.

Dans «Souvenirs-écrans» les deux pôles seront bien davantage, également nommés par Freud, ceux de la faim et de l'amour. Dans ce texte «Souvenirs-écrans» qui date donc de 1899, d'un an plus tard, il s'agit pour Freud de montrer que les premiers souvenirs de l'enfance, les tous premiers, même banals ou indifférents en apparence, constituent en fait un écran à la fois dissimulateur et révélateur de souvenirs ou d'événements qui sont tout à fait fondateurs du sujet et qui sont retrouvables par l'analyse. Un autre point discuté par Freud dans ce texte est de savoir si ces souvenirs mettent en scène une histoire réelle, soit au moment où elle est vécue, soit qu'elle a été ultérieurement rencontrée ou bien s'il s'agit d'un fantasme. Et c'est ainsi que Freud va nous raconter ce souvenir-écran qu'un patient âgé, dit-il, de trente huit ans, plutôt sympathique et plutôt intelligent, lui aurait à lui Freud raconté et les commentateurs ont très facilement reconnu ce patient de trente huit ans, Freud lui-même, il s'agit donc d'un souvenir appartenant à Freud.

Et voici donc ce qui est dit, je l'ai traduit à votre attention puisque, je crois, il me semble que ce texte n'est pas en français. Donc voici ce que dit ce patient Freud :

> *« Je dispose d'un assez grand nombre de souvenirs de ma première enfance qui peuvent être datés avec la plus grande sûreté. En effet, à l'âge de trois ans, j'ai quitté le modeste lieu de ma naissance pour aller à la ville et comme mes souvenirs concernent seulement ce lieu où je suis né, ils se rapportent ainsi à mes deuxième et troisième années. Ce sont surtout de courtes scènes, mais parfaitement conservées et très vives dans tous leurs détails, dans tous les détails de leur perception, en opposition complète avec mes souvenirs de l'âge adulte qui manquent totalement de cet élément visuel. A partir de ma troisième année, mes souvenirs deviennent plus rares et plus obscurs; il y a des lacunes qui peuvent dépasser plus d'un an et ce n'est pas avant six ou sept ans que le courant de mes souvenirs devient continu. Je divise mes souvenirs d'enfance jusqu'au départ de cette première résidence en trois groupes; un premier groupe est constitué de scènes que mes parents m'ont racontées et répétées et dont je ne sais si ces tableaux souvenirs,* — Erinnerungsbild — *sont originels ou reconstruits d'après le récit mais je remarque qu'il y a aussi des cas où malgré les nombreuses descriptions de mes parents ne se forme aucun souvenir tableau. J'attache plus d'importance au second groupe. Ce sont des scènes dont on n'a pas pu me parler puisque je n'en ai pas revu les participants : nurse ou camarades de jeux. Du troisième groupe, je parlerai plus loin. Pour ce qui est du contenu de ces scènes et de leur habilitation au souvenir, je dois dire que sur ce point je ne suis pas sans orientations. Je ne peux certes pas dire que ces souvenirs concernent les événements les plus importants de cette époque que je jugerais tels aujourd'hui. Je ne sais rien par exemple de la naissance d'une sœur, ma cadette de deux ans et demi, mon départ, la vue du train, le long parcours en voiture qui y conduisait ne m'ont laissé aucune trace dans ma mémoire. J'ai noté par contre deux incidents mineurs de voyage dont vous vous souvenez qu'ils sont intervenus dans l'analyse de ma phobie mais ce qui dût me faire la plus vive impression fut une blessure au visage où je perdis beaucoup de sang et qu'un chirurgien dut me recoudre. Je peux encore en toucher la cicatrice mais je n'ai pas d'autres souvenirs directs ou indirects concernant cet incident. Il est vrai peut-être que je n'avais seulement que deux ans.* — A titre de curiosité, comme ça, on pourrait signaler que les souvenirs de Casanova débutent sur une scène qui se trouve très voisine, je veux dire sur un épanche-

ment de sang intarissable et qui dut être traité, un épanchement de substance, un épanchement de substance vitale. — *Aussi je ne m'étonne pas des tableaux et des scènes de ces deux premiers groupes. Ce sont certainement des souvenirs marqués par le déplacement où l'essentiel a été omis. Mais dans certains, ce qui a été omis est repérable, et dans d'autres, il m'est facile d'après certains indices de le retrouver, rétablissant ainsi la continuité dans ce puzzle de souvenirs et je vois clairement quels intérêts infantiles ont favorisé la conservation de ces souvenirs dans ma mémoire. Mais ceci pourtant, ne s'applique pas au troisième groupe de souvenirs, ici il s'agit d'un matériel, une longue scène et plusieurs petits tableaux que je ne sais pas par quel bout prendre. La scène me paraît plutôt indifférente et sa fixation incompréhensible. Permettez-moi de vous la raconter. Je vois un pré à quatre coins, un peu en pente, vert et d'une verdure bien fournie, dans ce vert de très nombreuses fleurs jaunes, manifestement le vulgaire pissenlit.* — En allemand Löwenzahn, autrement dit, "dents de lion" qui en est d'ailleurs la traduction anglaise. — *En haut du pré, une maison de paysan et devant sa porte se tiennent deux femmes papotant avec animation, la paysanne couverte d'une coiffe et une nurse,* — Kinderfrau — *sur le pré jouent trois enfants, je suis l'un d'eux, j'ai entre deux et trois ans, les deux autres sont mon cousin, mon aîné d'un an, et ma cousine, sa sœur, du même âge que moi, nous arrachons les fleurs jaunes et déjà en tenons chacun un bouquet dans les mains, la petite fille a la plus jolie gerbe, nous les gars nous lui tombons dessus comme d'un commun accord et lui arrachons ses fleurs. Elle remonte le pré en courant et obtient de la paysanne pour se consoler un gros morceau de pain noir. A peine voyons-nous cela que nous jetons les fleurs, nous nous hâtons vers la maison et exigeons également du pain. Nous en obtenons aussi, la paysanne coupant son pain avec un grand couteau, ce pain me paraît dans le souvenir d'un goût si délicieux* — köstlich — *et la scène s'arrête là. »*

Un peu plus loin, Freud ajoute :

*«J'ai l'impression générale qu'il y a dans cette scène quelque chose qui ne va pas. Le jaune des fleurs ressort avec une vividité particulière dans cet ensemble et le goût délicieux du pain, me semble également exagéré presque hallucinatoire, et je me souviens à ce propos, dit-il, de tableaux vus dans une exposition humoristique où certaines parties et naturellement les moins convenables, comme les rondeurs des dames, au lieu d'être peintes se trouvaient en relief. »*

Voilà, donc, le passage crucial, enfin que j'ai détaché dans ce texte de Freud sur deux souvenirs écrans. Dans l'analyse à laquelle Freud va se livrer, il construit quelque chose qui pourrait paraître de l'ordre du roman familial. Pauvreté du père qui l'a obligé à quitter le vert paradis de son enfance. Ce qui s'est passé pour lui à seize ans quand étudiant il est revenu sur ce lieu de sa naissance et qu'il a rencontré là vêtue d'une robe jaune, la fille de voisins qui s'appelait Gisela [Flower ?] et le coup de foudre immédiat qu'il en eut, coup de foudre bien entendu sans aucun lendemain, évocation du bonheur et de la fortune pour lui Freud s'il était resté dans ce nid de sa province, il l'appelle ainsi, (*Provinznest*) mais aussi et tout une autre série de pensées qu'il oriente vers ce que…, vers les conseils que son père lui a donnés, c'est-à-dire il aurait du écouter l'appel de son père, épouser sa petite cousine qui figure dans le rêve : Pauline, abandonner ses abstraites études pour de solides affaires économiques, financières ; en conclusion dit Freud : faim et amour, *Hunger und Liebe,* voilà les courants pulsionnels qui sont alors, dit-il, dans ce souvenir écran.

Bien sûr, nous ne pourrons pas nous engager ici, maintenant, dans l'analyse tout à fait détaillée qu'exigerait ce texte mais je me contenterai d'en fixer certains repères, en premier lieu la présence, aussi manifeste, aussi saillante, aussi éclatante de l'écran. Présence de l'écran, si clairement figurée dans cette surface, dans ce pré, ainsi comme une surface à quatre coins, légèrement inclinée en pente. Cet écran sur lequel va se construire toute la scène. Je pense qu'on peut également y situer, d'une manière qui ne me paraît nullement abusive, l'évocation à propos de ce souvenir d'une dimension particulière, celle de la perspective. Je ne veux pas dire seulement le fait qu'il s'agit par exemple d'un parallélogramme, je veux dire enfin d'une surface donc inclinée, le fait de cette distribution, de cette maison qui est là située en haut, au loin des enfants qui sont là en bas et ensuite du mouvement qui va porter les enfants vers cette maison de paysan, mais également le fait par exemple, si saillant lui-même, si surprenant lui-même que dans ces associations, eh bien, ces associations vont conduire Freud à évoquer cette exposition de tableaux humoristiques du Pop'Art déjà à cette époque, où certaines parties, au lieu d'être peintes, se trouvaient là rapportées en relief, en trois dimensions.

Je pense également qu'il est nécessaire dans ce texte si suggestif d'évoquer la place de l'objet *a*. Freud nous y conduit quasiment, je dirais par la main, en situant lui-même, cet aspect anormal de cette représentation, il y a quelques chose qui ne va pas, il y a là quelque chose qui cloche, c'est quand même bizarre et à ce propos là qu'est-ce qu'il situe ? Eh bien, il situe les fleurs, les pissenlits et le goût, *köstlich*, délicieux de ce pain, à la saveur presque hallucinatoire. Pour ma part, j'aurais tendance à voir dans la vividité de ces fleurs jaunes se détachant

sur ce pré vert, trou lumineux, rassemblées en ce bouquet que porte, nous en revenons toujours à des gerbes de fleurs, ou à des bouquets de fleurs, mais que porte cette petite fille, bouquet qui va s'évanouir d'ailleurs, dont la valeur va disparaître, va s'évanouir, au moment même où les enfants, où les garçons l'atteignent puisqu'à ce moment-là, la petite fille s'intéresse à autre chose, en tout cas, c'est le moment même où l'objet, au moment où il est saisi, vient à voir sa valeur sollicitée. Il faut bien sûr remarquer que les *Löwenzahn* ne peuvent pas être quelque chose de tout à fait indifférent dans l'analyse de ce texte. Je veux dire que l'évocation ici du lion denté, pour Freud, en tant que ce texte concerne, tourne autour de problèmes concernant la terre natale, le lieu, ce qui serait le lieu de la naissance ne peuvent manquer de nous paraître ici, en tout cas hautement significatifs et revenir en tout cas en quelque sorte appuyer notre supposition, notre proposition, quant à leur fonction, quant à leur place éventuelle d'objet *a*.

Le pain que coupe la paysanne avec son grand couteau s'appelle en allemand *Laib*, c'est une miche de pain, un terme qui, je ne sais pas, ne m'a pas paru tellement usuel. *Laib* ça s'écrit l-a-i-b alors que *Leib* le corps s'écrit l-e-i-b, c'est donc en tout cas dans du *Laib* qu'avec un grand couteau cette paysanne tranche ce pain au goût si *köstlich, köstlich* — cela veut dire, cela vient de *kosten,* coûter, payer, ça a un goût coûteux. Et ce pain, un peu plus loin portera également le nom de *Landbrot,* autrement dit, ce que je crois nous pouvons très bien traduire, ici, par pain de pays, par exemple. En tout cas, dans cet écran, ce que nous pouvons voir figurer, c'est bien une sorte de terre natale, représentant de sa représentation, à lui Freud, figurée dans le tableau comme il le souligne expressément. Et à la fin du texte Freud va faire cette remarque qui m'a parue tout aussi stupéfiante, c'est que pour qu'on puisse vraiment parler de souvenir-écran, comme ça, il faut que le sujet figure dans le tableau, ainsi, il en fait la condition tout à fait expresse, tout à fait nécessaire pour que cela puisse être envisagé comme tel. Freud y voit le témoignage d'une *Überarbeitung*, une sorte de re-élaboration, re-travail où pour notre part nous serions tenté de lire celui-là même du fantasme. Je crois en tout cas que ce qu'on ne peut manquer d'évoquer, presque […] qui se trouve tellement conduire à évoquer à propos de ce texte, c'est bien le problème de ce que peut être pour un sujet, le lieu de sa naissance, lieu de sa naissance en tant bien sûr qu'à la fois et irrémédiablement perdu, chu et en même temps constitué, figuré mais lui-même avec cet écran représentant de sa représentation où il va venir, ainsi lui petit Freud, se trouver livré à ses pulsions qui sont la faim et l'amour.

Dans l'article que j'avais signalé précédemment sur le «Mécanisme psychique de l'oubli» et concernant donc l'oubli du nom de Signorelli, cet article

orienté, lui, sur la sexualité et la mort, quand ce phénomène se produit pour Freud, il voyage avec cet avocat berlinois, un compagnon, comme cela, de rencontre, de voyage. Et puis il veut évoquer ce nom, l'auteur des fresques d'Orvieto, des choses dernières. Cela ne vient pas, mais il se produit à ce moment-là quelque chose de très curieux et quelque chose qui d'ailleurs assez bizarrement a été laissé tomber dans la *Psychopathologie de la vie quotidienne,* lorsque Freud y reprend ce même souvenir, il se produit pour Freud quelque chose de très curieux, c'est qu'il ne se souvient pas du nom de Signorelli, mais il voit des fresques et avec une vivacité particulière, de manière tout à fait *über*… Il voit le peintre tel qu'il s'est figuré lui-même dans un coin du tableau avec des détails, avec son visage particulièrement sérieux, ses mains croisées, et à côté du peintre, à côté de Signorelli, il voit là également, la représentation de celui qui était son prédécesseur dans la réalisation de ces fresques, c'est-à-dire Fra Angelico de Fiesole dont le nom ne semble en rien à ce moment-là lui échapper.

C'est là un phénomène qui, je crois, mérite d'être signalé et que je voudrais, pour terminer, rapprocher d'un court texte qui, lui, date de quarante années plus tard. C'est en 1936, lorsque Freud écrit pour le soixante dixième anniversaire de Romain Rolland ce texte, qui s'appelle «Un trouble de mémoire sur l'Acropole», il en a alors lui-même quatre-vingt et il raconte à Romain Rolland dans ce texte, enfin sa contribution à l'anniversaire de Romain Rolland, et donc de lui raconter combien au cours d'un voyage sur l'Acropole avec son frère, il a eu un sentiment très curieux, *Entfremdungsgefühl*, sentiment d'étrangeté que tout cela ce n'était pas réel, que ce qu'il voyait n'était pas réel, que c'était bizarre, c'était curieux, qu'il n'en croyait pas ses yeux, qu'il en arrivait même à se poser la question de l'existence de l'Acropole et tout ceci l'engage sur l'évocation du problème de la fausse reconnaissance, du déjà vu, du déjà raconté, c'est-à-dire mêlant tout à fait directement le sentiment de la reconnaissance la plus immédiate et la plus intime et la plus sûre. Bref, on pourrait dire, lui et son frère, au sommet de l'Acropole, Freud ne se voit pas dans le tableau et ce qui peut nous paraître éventuellement tout aussi significatif c'est que tout aussitôt, tout aussi directement se trouve invoqué la présence et le regard du père, ceci sous la forme d'un sentiment de piété filiale, sentiment de culpabilité, sentiment de faute chez Freud et puis enfin cette évocation mi-humoristique, mais peut-être aussi mi-tragique qui est celle de cette parole de Napoléon qui dit à son frère Joseph, bien sûr au moment de son couronnement, à son frère Joseph : « Qu'est-ce qu'aurait dit Monsieur notre père, s'il avait pu être là aujourd'hui ? »

Voilà. Je m'arrêterai là-dessus.

***Docteur J. Lacan –*** J'ai trouvé que ceci, pour n'être pas de l'inédit, illustrait assez bien comme ça rétroactivement — parce que ce sont des choses dont j'ai parlé il y a longtemps, nommément sur le texte concernant Signorelli, j'ai fait une communication à la Société de philosophie, — au temps où je l'ai faite, je ne pouvais pas mettre en valeur évidemment ces éléments structuraux à ce moment-là, puisque la théorie n'en était point encore faite. Le fait que Melman ait bien voulu se donner la peine de s'apercevoir que cela y est et de la façon la plus articulée est tout à fait de nature à confirmer ce que j'ai pu, soit la dernière, soit l'avant dernière fois, faire remarquer de ce que veut dire ma reprise de Freud dans un cercle redoublé, enfin dans une espèce de deuxième tour qui a ses raisons structurales et vous voyez à chaque point du texte de Freud, nous y trouvons la possibilité, une espèce de commentaire second qui reprend les mêmes éléments dans un autre ordre, dans un autre ordre qui n'est en réalité que la reproduction du premier mis à l'envers. Ce que je vous ai dit par exemple la dernière fois de la correspondance au drame de l'Œdipe, de ce drame de l'aveuglement d'Œdipe et de l'aveuglement pourquoi ? Pour avoir voulu trop voir, en est une autre illustration.

Enfin, je ne peux ré-indiquer ou plutôt ré-évoquer ces choses que d'une façon allusive, je ne vais pas aujourd'hui reprendre une fois de plus ces mêmes thèmes. Il m'a semblé que ce que Melman a là repris d'une façon très sensible, parce que cela lui était très actuel et qu'il n'a eu aucune peine à en retrouver les repères principaux, valait de vous être présenté à cette occasion. Est-ce que quelqu'un peut avoir justement une remarque complémentaire sur…

***J. P. Valabrega –*** Je vais faire deux petites remarques à propos de ce que vient de nous rappeler Charles Melman. La première, je prends les choses par la fin. La première est à propos de l'article… qu'il nous rappelle du souvenir sur l'Acropole, c'est une remarque terminologique, le mot *Entfremdung* ne peut pas être traduit, enfin n'a pas intérêt à être traduit par étrangeté parce qu'il s'agit là de quelque chose de très intéressant dans ce texte; c'est *unheimlich*, qui correspond plutôt à l'étrangeté.

***Docteur J. Lacan –*** C'est incontestable que c'est *unheimlich* qui correspond à étrangeté.

***J. P. Valabrega –*** Mais ce qui est intéressant, c'est que *Entfremdung* c'est…

***Docteur J. Lacan –*** Commentez, commentez, cela vaut la peine, commentez, comment dans ce texte vous l'entendez comme traduisible par aliénation.

***J. P. Valabrega –*** C'est-à-dire que dans ce texte cela introduit quelque chose qui est tout à fait autre que ce qui a été apporté par Melman, et on pourrait dire que du point de vue diagnostic, on a l'impression que c'est tout à fait autre chose, dans le souvenir de l'Acropole que…

***Docteur J. Lacan –*** Parlez plus fort Bon Dieu, parce que c'est tout de même… c'est très intéressant ce que vous dites et tout le monde… personne n'entend.

***J. P. Valabrega –*** Ce qui n'est pas le cas dans le texte de 1886/1889, c'est encore quelque chose d'autre, ça c'est une chose à discuter…

***Docteur J. Lacan –*** Mais discutez-le, comment pouvez-vous soutenir que le terme d'aliénation est présent à propos de ce souvenir de l'Acropole et nommément pour traduire *Entfremdung*. Je veux bien que vous le souteniez mais expliquez pourquoi ?

***J. P. Valabrega –*** C'est un concept hégélien, l'aliénation.

***Docteur J. Lacan –*** Un instant, je vous en prie, comment concevez-vous le concept hégélien dans quelque chose qui connote un trait vécu, que cet *Entfremdung*.

***J. P. Valabrega –*** Je ne sais comment, il faudrait même…

***Docteur J. Lacan –*** Que *Entfremdung* puisse correspondre à quelque chose comme la dépersonnalisation, passe encore, ou le sentiment du sosie ou quelque chose, que nous… c'est noté dans le texte comme une impression, enfin c'est une notation phénoménologique, l'aliénation n'est pas… n'a rien à faire avec ça dans Hegel puisque vous invoquez, vous, pas moi, Hegel.

***J. P. Valabrega –*** Je trouve quand même qu'il n'utilise pas là un autre mot qui pourrait, je ne sais pas quel mot allemand pourrait être là pour désigner la dépersonnalisation, quelque chose comme ça, il se trouve tout de même que ce n'est pas ça.

***Docteur J. Lacan –*** Comment pouvez-vous soutenir que l'aliénation qui est vraiment la structure, enfin la plus immanente et en même temps la plus cachée, à tout ce qui est du vécu du sujet soit là tout d'un coup mise saillante dans l'apparence ou bien alors montrant sa pointe d'une façon quelconque qui puisse permettre de l'épingler avec ce terme d'*Entfremdung* et justement à propos de ce que Freud ressent sur l'Acropole ?

***J. P. Valabrega –*** Oui, attendez, ce n'est pas une raison. Je me demande pourquoi il emploie ce mot simplement, ce n'est pas un mot, pas un mot du vocabulaire psychiatrique, absolument pas.

***Docteur J. Lacan –*** Mais pourquoi le traduisez-vous par aliénation alors ? Castoriadis.

***Castoriadis –*** Du point de vue étymologique, je crois que Valabrega a raison par rapport à Hegel ; je ne crois pas que dans le texte de Freud il s'agit de l'aliénation dans ce sens. On dira en allemand *sich fremden* de quelqu'un qui serait plutôt en zizanie, que la vie a éloigné du ménage. C'est le *Fremd* dans ce texte, alors il ne faut pas le rapprocher du groupe qui a un autre caractère ; je crois que

ce que Freud veut dire dans le texte c'est qu'il se sent étranger à ce pays, et étranger radicalement. Il ne faut pas lui donner, je crois, la charge philosophique hégélienne de l'aliénation qui est autre chose.

***Docteur J. Lacan –*** Écoutez, cela a une note extraordinairement nette, n'est-ce pas, il s'agit d'un sentiment que nous appelons dans la clinique psychiatrique : la déréalisation.

***J. P. Valabrega –*** Pourquoi l'utilise-t-il ? C'est ça le problème, c'est un problème terminologique, moi je ne sais pas, je n'ai pas recherché…

***Docteur J. Lacan –*** Ce n'est pas parce que nous nous trouvons devant un emploi d'*Entfremdung* qu'on trouve également dans Hegel que nous allons nous mettre, comme ça, à sauter à pieds joints et à dire que la signification que Freud implique dans ce terme d'*Entfremdung* est une signification hégélienne justement là. Et puis écoutez, dès qu'on parle d'aliénation, tout de même, on sait où on en est, on sait ce qu'on évoque, on sait ce que ça intéresse. Alors si c'est là simplement pour ouvrir une question sans le moindre centimètre qui aille plus loin, je ne demande pas mieux que cela rebondisse mais je veux que vous vous en expliquiez.

***C. Stein –*** Alors, je pense quand même que le point soulevé par Valabrega mérite d'être fouillé.

***Docteur J. Lacan –*** Tout à fait d'accord.

***C. Stein –*** Je n'ai pas le texte sous les yeux, mais on peut remarquer qu'en français à propos du terme d'aliénation il y a cette même difficulté, c'est que l'aliénation n'évoque pas seulement Hegel et Marx. Elle évoque aussi la folie. Or ce sentiment étrange, appelons-le, si vous le voulez, d'étrangeté, trouvé sur l'Acropole, a quand même quelque chose à voir avec le sentiment d'être fou.

***Docteur J. Lacan –*** Je vais vous donner la parole, je vous demande pardon de…

***A. Green –*** Deux choses. Une concernant la remarque de Valabrega, l'autre l'exposé de Melman. La première, je pense que sans introduire le contexte d'aliénation, on est quand même obligé ici à partir de ce terme, de penser que Freud veut dire et en dehors du mot dont il est question par rapport au contexte qu'il vit : « ce n'est pas moi qui suis ici, c'est un autre, ce n'est pas moi » ; ça, c'est dit en toutes lettres dans le texte. Alors voici concernant le point soulevé par Valabrega. Par rapport à ce qu'a dit Melman, je voudrais apporter une petite précision lorsque tu as dit que le sujet a bien… et est constitué par le fait qu'il va se trouver là devant ce que tu appelais ses pulsions, la faim et l'amour ; eh bien, je crois que toute l'ambiguïté de ce texte c'est de montrer que Freud a choisi dans cette alternative et que justement tout le texte parle de la faim en tant qu'il va s'agir du désir et non plus de la faim et que ceci se rattache directement

à la parole du père, en tant, que le père lui a dit : cessons avec ces billevesées, il faut manger. Voilà la voie des affaires. C'est pourquoi, j'y verrai donc quelque chose de beaucoup plus nettement marqué par rapport au désir et par rapport justement à ce qui est en jeu dans ce personnage nourricier avec son grand couteau qui n'intéresse plus du tout la faim et qu'il exclut complètement du champ du problème.

***Docteur J. Lacan –*** Comment s'appelle-t-il ?

***Monsieur Cahen –*** La traduction des textes… le mot *Entfremdung* est un mot plus simple en allemand, il se traduit très bien par le mot dépaysement, tout le reste n'est que folle interprétation.

***Docteur J. Lacan –*** Bien sûr, dépaysement ou déréalisation, c'est exactement de quoi il s'agit, ce n'est pas du réel.

***Monsieur Cahen –*** Vous avez déjà employé la semaine dernière et le mot *Entfremdung*, c'est être dépaysé et étymologiquement aussi.

***Docteur J. Lacan –*** Qu'est-ce que j'ai employé la semaine dernière ?

***Monsieur Cahen –*** *Entfremden*.

***Docteur J. Lacan –*** Sûrement pas.

***Monsieur Cahen –*** Dans le sens où vous l'avez traduit par aliénation.

***Docteur J. Lacan –*** C'est une traduction classique.

***Monsieur Cahen –*** Oui, mais à mon avis, c'est déjà une interprétation.

***Docteur J. Lacan –*** N'exagérons pas, là non plus, c'est comme si vous disiez que *Aufhebung* est déjà une interprétation parce que, dans Hegel, cela a le sens de plus qualitativement élevé et que cela peut aussi bien vouloir dire, je ne sais pas quoi… abonnement. Le caractère simplet et cru d'un usage d'un terme n'a pour autant aucune préséance sur les autres usages, n'est-ce pas. J'ai souvent fait remarquer qu'il n'y a pas de préséance de l'usage propre sur l'usage figuré, pour une simple raison d'abord que cela ne veut rien dire, cette différence, mais le côté usuel, disons, de *Entfremdung* ne suffit pas à donner une prévalence à dépaysement sur son usage philosophique. Bon, à vous. Oui, à vous, bien sûr, naturellement, si vous voulez reprendre la parole.

***J. P. Valabrega –*** Autre chose, moi je ne suis pas d'accord avec ce que vient de dire M. Cahen.

***Docteur J. Lacan –*** Moi non plus.

***J. P. Valabrega –*** On peut toujours ramener le sens de n'importe quel mot à un sens non habituel, et qu'il faut prendre dans le sens-là, surtout pas dans Freud. Ce qui ne veut pas dire qu'il y a une signification indirecte, je n'en sais rien. Je pose la question à propos de l'*Unheimlich* d'une part, dont on a beaucoup glosé, et de l'*Entfremdung*.

***Docteur J. Lacan –*** Écoutez, ne cherchons pas, nous n'allons pas nous éter-

niser là-dessus. Il est tout à fait clair qu'une référence structurale comme l'aliénation est…, jamais personne n'a prétendu voir l'aliénation affleurant sur le plan phénoménologique. Le sentiment d'aliénation, si cela concerne justement l'aliénation, il n'y a pas de sentiment d'aliénation, sans cela ça ne serait pas l'aliénation. Vous êtes d'accord ? Allons Leclaire, que vouliez-vous dire ?

***J. P. Valabrega –*** Au sujet du mécanisme de l'oubli et de la substitution, puisque tout cela tourne autour du mot substitutif et plus généralement de la substitution, alors là le rapprochement avec le souvenir-écran est très important. Parce que l'analyse, — j'ai pu faire une analyse poussée une fois que quelque chose du mécanisme de l'oubli qui pouvait, qui jouait un rôle très important dans une analyse et qui en particulier englobait et se situait précisément aussi là sur les fleurs, parmi toutes ces choses — alors cette analyse a montré qu'en dehors de la substitution définie par Freud, en 98-99, il existe, ceci renvoie à des substitutions qu'on pourrait dire formelles et il apparaît nettement que cela renvoie à des substitutions intrinsèques, c'est-à-dire qu'il y a d'autres mots derrière les mots ou les noms particulièrement oubliés et retrouvés, ou non, par les mécanismes de substitution. Il y a une substitution intrinsèque qui a substitué ces mots-là, par exemple les noms des fleurs à d'autres. Par conséquent, la substitution ici est vraiment un écran.

***Docteur J. Lacan –*** Est vraiment ?

***J. P. Valabrega –*** Un écran ; le rapprochement est ici tout à fait à creuser… le souvenir-écran est le mécanisme de l'oubli. C'est simplement une remarque que j'émettrais dans le sens de ce que nous avons dit. Voilà.

***Docteur J. Lacan –*** Ce sont néanmoins des choses différentes, n'est-ce pas, nous sommes bien d'accord.

***J. P. Valabrega –*** Certes, mais ça joue le rôle d'écran, c'est fonctionnellement un écran dans l'exemple auquel je pense. Cela veut dire que les noms de substitution renvoient à d'autres noms c'est-à-dire qu'en substitution au niveau même du nom, derrière les noms substitués.

***Docteur J. Lacan –*** Répondez Melman, ce que vous pensez à cela.

***Ch. Melman –*** Non, ce serait s'engager là également dans une grande chose. Je pense qu'en tout cas, c'est radicalement différent de ce qui se passe au moment où il oublie le nom de Signorelli, où se présente à lui dans le tableau la figure même du peintre, de façon si précise, avec cette vividité particulière, je crois que c'est tout à fait autre chose.

***Docteur J. Lacan –*** Mais oui bien sûr. Leclaire, non Leclaire, je l'avais dit, il y a un moment qu'il doit parler.

***S. Leclaire –*** C'est un complément à l'analyse du souvenir-écran, un élément pour compléter l'analyse dans la même ligne, à propos de pissenlits, qui jouent

un rôle central dans ce souvenir-écran. Vers la même époque, il s'occupe de l'analyse du rêve du […] et par erreur il évoque le pissenlit, à propos d'une autre fleur qui est un mucilage ordinaire. Il ne se trompe pas, le pissenlit désigne bien là pour lui le problème de son énurésie car si ce mot lui est venu, de pissenlit, pour désigner une autre fleur qui était le mucilage, c'est en français qu'elle évoque tous les problèmes de ces incontinences et principalement de ces incontinences d'urine. Sur le jaune et sur la tache jaune qui est au centre et que tu as bien située comme étant au centre du souvenir-écran, je voudrais faire encore cette remarque qui se rapportait aussi à l'auto-analyse de Freud ou à l'analyse de Freud.

C'est un autre passage de *la Science des rêves,* j'ai déjà eu l'occasion de le signaler, nous trouvons quelque chose de plus singulier, qui fait qu'à la fois le nom allemand de « *Löwenzahn* » pour le pissenlit et la couleur jaune se trouvent rassemblés en un seul terme. C'est comme l'histoire d'un patient d'un collègue qui a longtemps été occupé dans ses rêves par la figure d'un petit lion jaune ; or, ce lion jaune, il ne voit absolument pas ce qu'il vient faire dans ses rêves. Ce collègue en parle à Freud et ce n'est qu'au moment où il retrouve, dit-il, ce lion jaune comme ayant été un de ses jouets favoris, un bibelot de sa mère, qui avait été depuis rangé, que le souvenir du lion jaune ou la présence du lion jaune inexplicable dans les rêves disparaît. Je pense pour une autre raison que ce collègue, au lion jaune, il en est comme de ce sympathique collègue, ou de ce sympathique patient dont parle Freud, je pense que c'est lui-même, c'est une hypothèse qui n'a pas encore été vraiment soutenue, simplement que j'avance pour l'instant pour la raison suivante. C'est là-dessus que je m'arrêterai. C'est qu'immédiatement après avoir parlé de ce collègue au lion jaune et de cette petite histoire du lion jaune, il évoque une autre aventure du même collègue, qui est un souvenir d'enfance, ce collègue qui avait été très impressionné du récit qu'on lui faisait de l'exploration de… au pôle et qu'il avait eu cette question curieuse qui avait fait rire son entourage et ses frères parce qu'il est normal à savoir que cette exploration, ce voyage, *Reise*, était douloureux, ça faisait mal. Car ce collègue avait confondu, étant enfant, avait confondu *Reise* et *reissen*, déchirer. C'est à partir de là, et c'est sur ce point que je me fonde pour avancer l'hypothèse que le collègue au lion jaune, c'est Freud lui-même. Car il semble que si nous nous interrogeons là aussi sur la phobie des voyages, quelque chose peut nous apparaître concernant la confusion des voyages et de *reissen*, déchirer, d'autant que dans l'œuvre freudienne nous trouverons constamment à l'arrière plan ce fantasme fondamental d'avoir à déchirer un voile, d'avoir à dévoiler quelque chose et c'est là-dessus que je veux terminer, car il me semble que cette considération n'est pas étrangère à l'analyse possible

de ce souvenir-écran. Car là encore il montre au pied de la lettre cette dimension de l'écran, comme surface, nous avons aussi à prendre en considération ce que tu as fait, ce qui peut être de l'ordre de la déchirure, ou de la traversée de l'écran.

***Docteur J. Lacan –*** Je voudrais que vous précisiez votre pensée. Vous pensez que ce que vous venez de dire, Freud le savait, que le sachant il donne tout le texte concernant le rêve où est situé ce lion jaune ? Est-ce que lui-même en quelque sorte s'était repéré, si je puis dire, dans cette fonction du lion jaune ?

***S. Leclaire –*** Non.

***Docteur J. Lacan –*** Vous ne le pensez pas. C'est important.

***S. Leclaire –*** Je pense qu'il s'est repéré explicitement dans la fonction du déchiré lorsqu'il a soutenu son fantasme de l'inauguration de la plaque commémorant la découverte inaugurale de la Science des rêves où il imagine le jour où cette plaque sera inaugurée et où sur cette plaque est écrit que se dévoila à Freud le secret des rêves. Nous pensons que le terme de dévoilement, de déchirement, d'ouverture est fondamental chez Freud. Mais ce que je veux dire, c'est que dans ce souvenir-écran, du fait même que l'on voit comme transperçant la surface, la couleur jaune et liant cette couleur jaune exactement à ce qui vient après dans l'analyse du souvenir du lion jaune, c'est-à-dire le problème du *Reisen- reissen*. Je pense qu'est lié à l'évocation de la couleur jaune et à cette prégnance de la couleur jaune, pour Freud disons très consciemment le problème de…, enfin au moment où il décrit ce souvenir étrange, je ne pense pas du tout que la dimension de la déchirure en tant que telle ou de la rupture chez Freud soit explicite, et je pense qu'au jaune est nécessairement liée cette dimension de passage à travers ou de transgression, bref ce qui évoque à propos de la transparence de…

***Docteur J. Lacan –*** Je souhaiterais simplement que ceci fut écrit par vous, cher Serge. Déjà ? ça veut dire quoi ?

***S. Leclaire –*** Dans *les Cahiers* n° 1 ou 2.

***Docteur J. Lacan –*** Parfait, oui parce que j'aurais eu certainement l'occasion d'y revenir, je ne peux pas aujourd'hui, étant donné le temps qui nous reste, nous engager plus loin dans ce débat. Allez.

***C. Stein –*** Mais, je voudrais faire une petite remarque à Leclaire sur le problème de *Reisen* et *reissen*. C'est que le dévoilement est de l'autre [?] et que la déchirure *reissen*, *Riss*, soit équivalente pour Freud, c'est une chose qu'il faudrait que tu établisses quand même, je ne dis pas qu'il n'en est pas ainsi. Cela demande à être établi ; le dévoilement n'évoque pas forcément la déchirure, peut-être aussi pour Freud des éléments pour abonder dans ton sens à moins qu'il…

Il y a une autre détermination de *reissen* qui est intéressante et qui est impliquée dans ce que tu as dit, c'est de se rappeler que Freud avait demandé si ce voyage « *Reise* » faisait mal ; or « *reissen* » pas seulement la déchirure, *reissen* est au sens figuré et employé en allemand, non d'une manière très courante. Et la manière de désigner une certaine douleur qu'on éprouve, donc « *reissen* » est quelque chose dont il a pu entendre parler autour de lui à propos des douleurs rhumatismales éprouvées par l'un de ses parents ou dans une circonstance analogue et ceci nous donnerait le lien entre le voyage et le danger pour la santé impliqué dans le voyage, la phobie des voyages et l'association avec une déchirure dans le corps.

***Docteur J. Lacan –*** Eh bien ! écoutez mes bons amis, ces choses ne seront pas résolues, j'ai vu un vif intérêt à la remarque de Serge parce que nous aurons probablement l'occasion de la réutiliser plus tard, concernant en effet la position de Freud en tant qu'analyste. Voilà il nous reste une demi-heure, je n'aurais pas voulu, c'était du moins mon intention, terminer l'année sans faire quelque chose qui participe de deux registres : d'une part de faire un sort à ce qui a occupé une part importante des séminaires fermés, à savoir la discussion des articles de Stein.

Je ne prétends pas la reprendre. Elle a été faite sur le pied très légitime d'une critique de ce qui pour chacun de ces interlocuteurs leur semblait discordant, quant à leurs sentiments de ce qui se faisait dans la séance, de ce qui se passait, de ce qui venait en premier plan et de ce que Stein, lui, entendait y mettre, à ce même premier plan. Je ne reprendrai pas ces choses qui ont une valeur de dialogue toujours utile entre psychanalystes. Néanmoins, il me paraît qu'il y a quelque chose que je suis le seul, en somme, autorisé tout au moins, à pouvoir faire dans les formes qui ne soient pas de censure. Je ne voudrais pas qu'il y ait là d'erreur assurément. Ceux de mes élèves qui sont intervenus, ont justement évité ce point de vue, à savoir : c'est pas conforme à ce que dit Lacan. Et ce n'est également pas dans ce sens, au sens d'une certaine légalité de la démarche que je me placerai pour intervenir de nouveau auprès de Stein. Je voudrais à ce sujet toucher à quelque chose qui paraît important parce qu'évident, parce que très, très gros, et en quelque sorte ouvrant un problème devant tout le monde et auquel est suspendue toute la portée de mon enseignement.

D'abord le fait de ce qu'on pourrait appeler l'influence de mes formulations, autrement dit ce qu'on pourrait appeler encore à proprement parler le langage de Lacan. Il est bien évident que par exemple on ne se sert de l'Autre, et surtout quand on y met pour plus de sûreté un grand A, que depuis que je lui ai fait jouer un certain rôle. Cela date un texte. Avant que j'en parle, il n'y avait jamais de ce grand Autre nulle part, et même en dehors de la psychanalyse.

Maintenant, il y en a un peu beaucoup. Et Dieu sait le rôle qu'on lui fait jouer. C'est là-dessus certainement que j'ai les remarques, de ce qui est arrivé à Sartre, les remarques les plus importantes à faire à Stein ; et puis il y a autre chose, le problème des rapports entre ce que je dis et ce que je ne dis pas. Là c'est plus complexe. Il est certain que je ne peux pas, quand j'ai commencé à faire mon enseignement, quelles que soient les raisons pour lesquelles j'ai été amené à cette position difficile, il y avait un fort travail à faire pour obtenir un changement radical de tout : de point de vue, de langage, de point de vue sur le langage, de langage sur le point de vue, ce n'était pas très, très commode. J'ai pris les choses comme elles me semblaient devoir être prises bille en tête, si je puis dire, en abordant la fonction du langage, ou plus exactement le champ du langage et la fonction de la parole. Il a fallu que je martèle cela un certain temps, pour pouvoir donner à mes auditeurs enfin le temps de changer les portants de place, de se repérer par rapport à ça. En d'autres termes, il y a un ordre et il y a des temps.

Je ne suis pas entrain de faire le recueil de mes écrits, comme on le dit. J'écris peu, j'écris peu, il n'en paraîtra pas, environ, je ne sais pas, probablement, le quart restera de côté, alors on a fait comme ça le calibrage chez l'éditeur avec le peu qui reste. Il y en aura dans les six cent cinquante pages. Ce qui nous pose un petit problème de librairie. A cette occasion, je me relis, ce que je ne fais pas souvent, et à la vérité, il m'est apparu que même dans mes premiers textes, il ne peut y avoir aucune ambiguïté concernant l'usage des notions que j'ai introduites au moment où je les ai introduites. C'est ce que les gens qui sont, il y en a quelques uns parmi mes élèves qui me disent quelquefois, c'est ce que les gens désignent en disant : cela y était déjà à telle époque. Ah ! comme c'est admirable ! Eh bien non, cela n'y était pas, ça n'y était pas. Mais ça prouve simplement une certaine rigueur dans l'énonciation et dans l'énoncé qui fait qu'on ne pouvait guère trouver quelque chose dans le passé sur lesquels, dans la suite, j'ai été obligé de carrément revenir. Les termes ne sont pas toujours les meilleurs. Je veux dire que par exemple, l'usage dans les premiers textes que je fais du mot intersubjectivité est bien celui qui, le seul que je pouvais mettre en usage à l'époque pour la simple raison que je n'avais pas encore établi le jeu à quatre termes qui sont comme je pense que vous vous en êtes aperçus, le grand A, le petit *a* et les deux S d'une part, chacun la moitié d'un S, des deux S barrés. Parler à ce moment-là de l'intersubjectivité en… ne pas faire fonctionner ça avant que ça ne fonctionne. Il n'en reste pas moins que dès un article qui est à peu près de la même date, puisqu'il a été écrit huit mois après le discours de Rome : l'article sur «Les variantes de la cure-type» que j'ai donné à la demande de H. Ey et d'une équipe de psychanalystes à une Encyclopédie médico-chirurgicale, — il y

a un certain nombre d'énoncés, tout à fait clairs, qui font intervenir cette fonction, cette fonction complexe d'une façon suffisante pour rendre tout à fait impossible… je prierai notre cher ami Stein de s'y reporter, c'est dans le début du second chapitre : «de la voie du psychanalyste à son maintien : considéré dans sa déviation».

Je n'aurai pas le temps aujourd'hui de faire la lecture de ce passage, mais je veux simplement le prier de s'y reporter lui-même pour me permettre aujourd'hui de lui dire, à lui, — pendant qu'il est là et d'une façon dont je ne pense pas qu'il puisse un seul instant prendre ombrage — que dans son texte sur la situation analytique, ce langage, ce discours concernant l'Autre avec un grand A est à proprement parler ce qu'il utilise de la façon la plus méconnaissable avec le grand A et l'autre. Eh bien, l'Autre dont je vous parle, l'Autre au sens où c'est le lieu de l'Autre, c'est là où vient s'inscrire la fonction de vérité de la parole et que la relation de « ça parle » au « ça écoute » dont il fait état dans son premier écrit sur la situation analytique mais directement enfin extraite, articulée, n'est-ce pas, de ce qu'il peut sous un certain angle entendre de mon discours. D'ailleurs, en plus, il y a une note qui le reconnaît, il y a une note qui est intercalée entre deux autres, l'une où il fait état de l'impulsion qu'il a reçue de spéculations de Grünberger sur le narcissisme, n'est-ce pas, et l'autre où il cite très abondamment Nacht à propos de la présence psychanalytique. Il n'est pas question que je vienne ici prendre un poids prévalant. Ce que tout le monde peut bien penser et sait que je pense c'est que les positions de Grünberger sur le narcissisme sont partiales et erronées. Ce dont d'ailleurs vous prenez vos distances, et que ce qu'a écrit Nacht sur la présence psychanalytique est simplement impudent. J'en ai fait état assez abondamment dans mon rapport sur «La direction de la cure», pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir. L'important n'est pas là.

L'important est ceci, comment peut-il se faire que ce qui, en somme, est extrait des formules qui peuvent être épinglées, mises entre guillemets dans mon discours sur le « ça parle » sur le « ça écoute », comment peut-il venir s'adjoindre, fonctionner, servir à peindre d'une certaine façon de couleurs qui peuvent de ce seul fait faire passer pour être les miennes, quel usage peut-on faire de ce discours pour en somme le faire rentrer dans une certaine façon de concevoir la situation analytique qui est absolument étrangère à ce discours ? Je ne suis pas entrain de débattre, si elle est fondée, si elle est légitime, ce qui la justifie ou ce qui l'infirme. Je mets simplement en question ce problème de l'utilisation possible de mon langage pour servir à la conception de la situation analytique qui lui est radicalement contraire. En effet, cela va loin, n'est-ce pas, et vous y allez vite, partir du « ça parle » qui est le sujet du « ça écoute » qui est

représenté ici par l'analyste : « ça parle et ça écoute, écriviez-vous page 239, en la séance » et puis ça a l'air de tenir comme ça. Sous prétexte qu'on dit en séance, le « en la séance » à l'air d'être un lieu suffisant. Il est bien clair d'ailleurs que vous ne vous en tenez pas là et que vous expliquez pourquoi à ce moment-là la séance est quelque chose qui se gonfle aux limites du monde, à proprement parler, comme vous ne manquez pas de l'écrire en y mettant les points sur les i. La page 240, par exemple, je lis ceci, après un bref rappel de certaines similarités que ferait Freud de la séance allant vers… ce qui, entre nous, ne permet pas du tout pour autant d'aller jusqu'au point où vos collègues Fain et David vont de faire du discours du sujet dans la séance quelque chose d'analogue au rêve. Car le rêve, l'endormissement et le sommeil ne sont pas des états analogues. Mais passons ce n'est pas sur le fond que je place la chose.

Je veux simplement vous faire remarquer que cet appareil psychique qui abolit les limites entre le monde intérieur et le monde extérieur, aussi bien du côté du patient que du côté de l'analyste, qui de ce fait, tendent à être fondus tous deux en un. En terme plus précis, écrivez-vous toujours, leurs images tendent à l'association par contiguïté qui caractérise le processus primaire. Donc vous posez d'abord que les deux sujets tendent à être fondus tous deux en un, et à partir de là, la contiguïté qui est en effet une relation essentielle de signifiant à signifiant devient la contiguïté entre les signifiants de l'un et les signifiants chez l'autre. N'est-ce pas de même que dans le rêve, le monde entier est à l'intérieur du rêveur, en c'est un ?

Le monde entier est contenu et voici votre raison :

> *« Car on ne saurait concevoir la fusion de deux êtres finis en un seul être fini ».*

Je répète cette phrase :

> *« On ne saurait concevoir la fusion de deux êtres finis en un seul être fini ».*

D'une certaine façon, une phrase comme celle-ci est bien de nature à nous faire dire cette chose qui est aussi importante à souligner de l'usage du « ça parle » que je n'ai jamais employé en ce sens. Je veux dire que « ça parle », c'est un moment d'interrogation chez moi « ça parle », c'est comme ça que ça à l'air de se présenter, mais c'est tout de même la question, non pas « ça parle à qui ? » qui est la question qui vous importe, mais la question « qui parle ? » pour moi est toujours la question que j'ai accentuée. En fait, dans l'analyse, c'est-à-dire, dans la théorie analytique, la formule qui viendrait très heureusement se substituer au « ça parle » c'est le « ça dit n'importe quoi ». Je parle dans ce qui est écrit,

et ça dit n'importe quoi pour une simple raison, c'est que ça se lit en diagonale. Si ça ne se lisait pas en diagonale, enfin je crois que quelqu'un serait arrêté, à ce

> *« Car on ne saurait concevoir la fusion de deux êtres finis en un seul être fini ».*

Car rien n'est plus concevable. Je vais vous dire pourquoi, vous, vous ne le concevez pas à ce moment-là, c'est parce c'est très légitime pour vous. En effet, vous avez commencé par poser ce processus, cet appareil psychique, qui abolit les limites entre le monde intérieur et le monde extérieur, aussi bien du côté du patient que du côté de l'analyste. Qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire que ce problème de l'intérieur et de l'extérieur est en effet quelque chose qui est tout à fait au premier plan de votre préoccupation.

Et tout ce que j'ai fait cette année comme effort pour vous apporter une topologie, c'est pour vous rendre compte disons d'une « forme » qui permet de concevoir justement ces sortes, si on peut dire, d'anomalies appréhensibles qui sont les nôtres à propos de ces problèmes de l'intérieur et de l'extérieur. Seulement, comme c'est la seule chose qui justifie votre texte à cette date, disons comme pour vous, remarquez qu'il y a à un moment quelconque que vous supposez n'être pas basalement celui de la situation analytique, il y a quelque façon équivalente entre cet intérieur et cet extérieur, il en résulte que vous pensez et là, au nom même de cette espèce d'usage propédeutique, on demande de faire des choses…, vous pensez sphère et c'est vrai qu'en un certain sens, comme je vous l'ai fait remarquer, simplement à propos du cercle, on peut penser topologiquement la sphère comme enveloppant ce qui est à l'extérieur de même qu'on peut dire, puisqu'il suffit simplement de placer cette sphère quelque part, dans un quatrième plan, même si vous placez un cercle sur la sphère, en fait vous délimitez deux zones de la sphère qui sont également à l'intérieur du cercle. Prenez le globe terrestre, faites une large X [?], si vous la faites à l'équateur où est l'extérieur, où est l'intérieur ? Ils sont équivalents, vous avez compris.

***C. Stein –*** *…*

***Docteur J. Lacan –*** Justement, mon cher, c'est de ça qu'il s'agit. A partir du moment où vous pensez les choses ainsi, il n'y a pas du tout passage, mais équivalence. Vous posez l'équivalence de ce qui est à l'intérieur et de ce qui est à l'extérieur, et c'est pourquoi à partir de là s'il y en a un autre qui est ici, la même équivalence étant posée, ces deux êtres finis, en effet, eux ne peuvent se fondre, premièrement que dans une indifférenciation totale et deuxièmement qui implique la finitude, c'est-à-dire l'extension au monde de leur confusion entre eux. C'est tout au moins ce que vous écrivez.

***C. Stein –*** Je vous en supplie, non, je pense que ce dont il est question là dans mon esprit ce n'est pas de l'équivalence entre l'intérieur et l'extérieur mais l'unité qui résulte de l'abolition de la limite, par conséquent, si on voulait faire une figuration de sphère…

***Docteur J. Lacan –*** En d'autres termes ce que nous avons dit, c'est qu'il ne subsiste aucune limite. Je ne vais pas…, c'est à vous en effet d'en décider. Cette absence de toute référence par conséquent, je ne vois pas comment vous pouvez la faire subsister avec quoi que ce soit, enfin, qui soit compatible par exemple avec la poursuite d'un discours. A l'intérieur d'un tout, cette absence totale de référence, n'est-ce pas, c'est un crédit que je vous fais, de penser qu'il reste encore quelque part une structure, un appareil.

***C. Stein –*** Je le vois bien comme une situation limite qui ne saurait être accomplie autrement que dans la mort.

***Docteur J. Lacan –*** Mais, écoutez, la science de la situation analytique telle que vous l'établissez, n'est-ce pas une situation que je ne dirais même pas préagonique — car préagonique elle signifierait quelque chose — postagonique, postagonique, enfin, une situation d'après le trépas ? Vous ne pouvez pas soutenir une chose pareille. Nous ne sommes pas entrain ici de chercher à faire railler. Ce que je voudrais, c'est simplement faire remarquer que l'accent que j'ai mis dès les premiers temps de mes énoncés sur le caractère absolument déterminant de l'écoute de l'analyste — que je n'ai d'ailleurs pour autant nullement identifié à l'autre dans cette occasion — ça devrait quand même vous inspirer une certaine prudence pour utiliser ce registre des rapports du « ça parle » au « ça écoute » dans une voie qui est très particulière et que je veux essayer de définir.

De quelque façon que vous défendiez ce que vous venez de dire, je vais voir si vous admettez ou non ce que je vais vous donner comme ce qui me semble être le repère où se différencie essentiellement une certaine façon de théoriser la situation analytique qui est la mienne. Il s'agit en fait d'une question très importante puisque c'est toute la question du narcissisme primaire. Qu'est-ce que le narcissisme primaire ? Je n'irai pas par quatre chemins ; le narcissisme primaire au sens où il est usité chez presque tous les auteurs dans l'analyse est quelque chose devant quoi je m'arrête et que je ne peux aucunement admettre sous la forme où c'est articulé. Et maintenant, nous allons essayer de bien préciser de quoi il s'agit. L'idée que sous un biais quelconque, à quelque moment que ce soit, le sujet, comme vous venez de le dire, vous m'en donnez plus alors que je n'en avais même sous la main, n'est-ce pas perdre ses limites ? Et que vous le souteniez ou non avec la terminologie empruntée à mon abord de ce qui se passe dans le discours, le langage, dans l'intervention de la parole, ceci n'y change rien.

Le seul fait que vous admettiez que c'est concevable, que c'est possible, je veux dire que c'est possible d'une façon qui nous intéresse, c'est-à-dire dans ce qui est accessible, il ne s'agit pas de savoir si c'est possible théoriquement, si ça nous intéresse en tant qu'analystes, à savoir, si en tant qu'analystes nous avons à tenir compte de ça, en d'autres termes, si l'action, si le champ analytique, si la situation analytique, comme vous dites, est dans une dimension compatible avec ça. Je dis elle est incompatible car la situation analytique comme telle entre le sujet parlant et écoutant fait intervenir et maintient une structure qui est tout à fait étrangère à la possibilité de quelque façon que vous vouliez la concevoir de cette perte de toute limite.

La situation analytique est une situation extrêmement structurée, tout ce que vous pouvez amener comme témoignages de ce qui ressemble chez le sujet, à ce que vous appelez expansion narcissique, ce sont des notations phénoménologiques et qui ne sont nullement fondées dans quelque rapport que ce soit, articulables dans le réel, dans ce qui est là dans la situation. Je vais bien appuyer les choses pour bien voir les choses, que vous conceviez ce dont il s'agit parce qu'en fin de compte, c'est du sens même de mon enseignement là qu'il s'agit. Il faut tout de même (dans quel registre ?) cet espèce de retour (à quoi ?) non pas bien sûr à ce stade antérieur au sujet, nous ne voyons jamais personne régresser comme ça à l'état petit enfant même d'une façon métaphorique. Ce qui permet de s'exprimer ainsi, c'est qu'il existe des techniques, des ascèses dans lesquelles le sujet essaie. Et effectivement de repérer une remontée qui n'est pas une remontée dans le champ temporel du monde qu'il a parcouru de son passé, mais une remontée, si l'on peut dire, à ce que j'appellerai un état indifférencié de l'être, et qu'il y a pour ça des techniques, il y a une sorte, une façon d'articuler, de manipuler le rapport du sujet à sa propre conscience pour qu'il ait le sentiment d'arriver ainsi à dépasser quelque chose des limites du monde. C'est une régression qui est, — je ne veux pas bien sûr, je ne prétends pas en faire dans ces quelques mots la théorie — c'est une régression qui est une régression de l'ordre de l'être et qui peut espérer ainsi, si tant est que c'est visé, [être un mouvement] pour [?] arriver à une position dans l'être qui soit plus radicale. C'est la seule chose qui justifie les énormités que nous trouvons dans nos textes sur ce sujet : c'est cette espèce d'existence en écho, de cette technique de remonter vers, c'est ce qu'on appelle les états multiples ou les états radicaux de l'être.

Mais ce que nous cherchons, mon cher, quand même, il ne faut tout de même pas oublier que cela n'a absolument rien à foutre avec ça. Je l'ai souligné [c'est caractérisé par] des traits tout à fait manifestes, nécessitant premièrement d'abord des choses pour se lancer dans cette sorte d'ascèse. Le premier pas exigé en quelque sorte au seuil, c'est une purification du désir et qu'ensuite ça procè-

de par quoi ? Par la voie d'une recherche que j'ai après tout articulée en son temps, même si vous n'avez jamais eu à rapprocher ces deux registres. Je l'ai fait quelque part dans cette «causalité psychique» sur laquelle j'ai jaspiné devant un auditoire, en ce moment-là, autrement opaque, qui peut l'être resté depuis.

> *« Quand l'homme cherchant le vide de la pensée s'avance dans la lueur sans ombres de l'espace imaginaire en s'abstenant même d'attendre ce qui va en surgir, un miroir sans éclat lui montre une surface où ne se reflète rien ».*

C'est moi qui ait écrit cela. Comme illustration de quelque chose qui concernait à proprement parler la limite du stade du miroir. Certainement pas comme un chemin, comme un sentier qui fut celui qui appartient à notre expérience de psychanalyste. Il n'a rien à faire avec la situation analytique, c'est l'indication : par ici la sortie vers d'autres techniques. Et il y a beaucoup de choses dans cette phrase. C'est une de celle, quand je me relis, dont je me félicite de la rigueur que j'ai su y mettre, car il n'y a pas un seul de ces mots qui ne soit utilisable, y compris ce que je n'aurai pas le temps de faire aujourd'hui : l'idée que vous vous faites de ce qu'il y a derrière le mot « attendre »… Mais laissons !

Nous, ce qui nous intéresse c'est très précisément le désir et nous restons attachés à ce point où ce qui est mis en question, c'est ce qui résulte du fonctionnement de la présence de l'enracinement du sujet dans le désir et de ce qui en résulte. Nous pouvons le faire car articuler une structure qui en rend compte et dont toute difficulté quant à sa recherche consiste précisément en ceci, que cette structure qu'on peut articuler théoriquement n'est à proprement parler pas articulable en tant que cela serait le désir qui s'avouerait, qui se dirait. S'il n'y avait que cette différence, il y aurait aucune espèce de problème analytique. Il y a donc une confusion tout à fait radicale à faire intervenir comme élément constituant cette situation qui est toujours et de plus en plus armaturée de la découverte que vous alliez faire de façon dont l'incidence chez un sujet qui est en proie à ces conséquences de sa position de désir que sont pour nous les symptômes des différentes formes de structures subjectives auxquelles nous avons affaire et qui sont des structures que nous objectivons.

Ce qui nous différencie de n'importe quelle autre objectivation scientifique, c'est que pour l'objectiver, nous sommes forcés, nous et notre désir, de nous mettre dedans. Cela n'en est pas pour autant une visée inatteignable de pouvoir objectiver ce qu'il en est du désir humain en tant que psychanalyste, c'est-à-dire en tant que quelqu'un ayant lui-même cette expérience du désir la fait intervenir dans le jeu même de l'investigation. Vous voyez à quel point nous sommes loin de quoique ce soit qui se place dans ce champ, que vous l'appeliez de

régression ou de n'importe quoi d'autre, d'expansion, qui noie toutes les articulations, qui à proprement parler nous fait passer dans une visée, dans un champ ouvert qui est absolument étranger à celui que nous avons à parcourir.

C'est cette manipulation, c'est dans la mise en jeu de ces ressorts du désir, en tant que nous les connaissons, que nous obtenons les résultats thérapeutiques et pour ce faire nous n'avons pas absolument besoin de savoir ce que j'en dis. En d'autres termes, on peut faire des cures valables d'ailleurs avec les idées les plus aberrantes sur ce dont il s'agit dans l'analyse. Mais il y a un autre temps qui est celui-ci : c'est que pour être psychanalyste, c'est une autre question, être un psychanalyste c'est faire une psychanalyse en sachant ce qu'on fait. Il y a en tout cas un temps où il devient absolument alors indispensable que ce repérage soit strict, c'est pour faire un psychanalyste. Vous voyez les temps : faire une psychanalyse, être un psychanalyste ou faire un psychanalyste ce n'est pas la même chose. Ça a des exigences théoriques qui sont de niveaux différents. Il n'en reste pas moins que cela ne veut pas dire que les théories sont plus ou moins vraies, selon le niveau ; il y a un niveau où la référence théorique est valable et un autre où elle n'a aucune importance. Mais faire état par exemple de ces sentiments d'expansion narcissique comme de quelque chose qui aurait un statut quelconque de référence possible, c'est aller tout à fait à l'encontre de ce qui doit pour nous, dans l'opération pratico-théorique, être notre visée. Ces sentiments de fusion, d'union et de deux en un, avec pour conséquence que c'est l'espace entier qui s'y englobe et que dieu sait pourquoi devient à ce moment-là, ou reste encore être la séance, c'est quelque chose dont nous connaissons bien sous la plume de Freud la connotation dans la lettre à Romain Rolland, il parle du sentiment océanique. Dieu sait que s'il y a quelque chose qui répugne à la pensée de Freud, c'est bien toutes références qui donneraient un accent de valeur quelconque à quoique ce soit qui soit éprouvé dans cet ordre.

Vous me direz, il se réfère à une certaine expérience organique, c'est précisément là toute la question, c'est que cette référence organique, elle est hypothétique, elle n'a nullement à rentrer en ligne de compte dans ce qui est à proprement parler la structure de l'expérience. Elle est un pense-bête, elle est quelque chose qui est là, on peut s'imaginer qu'il doit y avoir une… ancestralité de ce quelque chose dont nous nous servons maintenant. Cela n'a strictement du point de vue qui est le nôtre, à savoir de ce qui fonctionne, aucun intérêt. Les sentiments d'expansion narcissique et ce qui s'en suit et tout ce que vous citez comme étant quelquefois, très souvent d'ailleurs, le mouvement, va, ceci est très remarquable mais rare, ajoutez-vous, n'est-ce pas, ou bien c'est rare mais exemplaire, vous sentez combien les références que vous donnez pour donner cette subsistance à la situation analytique comme étant cette place, cette situation,

indifférenciation, qui vous le dites bien n'est qu'un des pôles de la situation analytique. C'est vrai, c'est vrai, mais même à la placer comme pôle, vous faussez tout ce que vous pouvez ensuite en déduire. Je veux dire que vous ne pouvez rien en tirer qui soit valable, considérant, concernant la fin et le progrès de la situation analytique.

Je regrette d'avoir aujourd'hui trop peu de temps de parler, puisque cela s'est étendu selon mon vœu d'ailleurs. Je reviendrai dans la suite sur ce que, par exemple, peut consister votre usage absolument abusif du terme de masochisme, abusif après ce que j'en ai articulé après le *Kant avec Sade.* Vous devez tout de même savoir que le masochiste ne peut aucunement être défini, ni souffrir, à avoir du plaisir dans la souffrance, ni souffrir pour le plaisir. On ne peut articuler le masochiste qu'à faire entrer en jeu les quatre termes que j'ai apportés et que la fonction de l'objet *a* en particulier y est absolument essentielle. Je crois que l'important de ce que je vous ai apporté cette année concernant l'objet *a*, permet parfaitement de vous faire concevoir ce qu'il peut être repéré à la place anciennement réservée au narcissisme primaire. C'est de voir ce qu'il y a sous le narcissisme, le narcissisme du stade du miroir, voilà le seul narcissisme primaire; le narcissisme secondaire dans mon vocabulaire, pour repérer les choses, c'est celui qui survient autour de la crise du surmoi. Quant à ce narcissisme primaire il a en effet quelque chose que nous pouvons trouver dessous, c'est ce que j'appellerai, si vous voulez, juste pour aujourd'hui, ça m'est venu comme ça, en prenant mes notes ce matin, le narcissisme dévoilé. Je peux dire en effet que sous le narcissisme primaire, il y a à dévoiler la fonction de l'objet *a*. Mais rien d'autre qui permette de conjuguer d'aucune façon le narcissisme primaire au sens où s'est usité couramment dans la théorie analytique l'autoérotisme du narcissisme primaire. De même que ce sentiment océanique auquel je me référais tout à l'heure, tel qu'il est en usage chez la plupart des auteurs, n'est rien que ce quelque chose qui reste confus parce qu'il n'y a rien à en tirer et qu'il ne peut s'articuler que de la façon dont j'ai posé la question à la fin de mon discours de cette année.

A savoir, ce que je vous ai situé du rapport du sujet à la jouissance en tant que c'est nécessairement le rapport à une question posée au lieu de l'Autre qu'elle peut par lui être abordée. Qu'il construise, qu'il fantasme à proprement parler quelque chose à la place de cette jouissance qui sur le schéma que je vous ai donné est à proprement parler à situer en arrière du sujet par rapport à ce qu'il vise, c'est-à-dire sa réalisation en ce lieu de l'Autre en tant qu'elle passe par la chute de cet objet *a*, de ce point de jonction qui est le sien avec l'Autre. Cette année tous les éléments ont été préparés pour donner topologiquement le sens le plus précis à ce rapport de $\$$, de petit *a* et de grand

A. Que tout ceci soit en quelque sorte commandé par ce rapport d'aversion du sujet par rapport à la jouissance qu'il a littéralement à conquérir par l'exploitation de tout ce qui l'en défend, de tout ce qui l'en sépare. C'est ce que vous faites surgir, en effet, à un moment quand vous parlez de cette angoisse tout d'un coup intolérable qui l'agite devant l'imminence de ce qui pourrait, dans ce que vous dites, être à la place de ce que j'exprime concernant la jouissance. Mais vous ne justifiez en rien, pourquoi le surgissement de cette angoisse, s'il l'a comme ça déjà, baignant dans l'union universelle, pourquoi l'angoisse surgirait-elle, Bon Dieu ? L'angoisse surgit précisément de ceci, c'est que la question sur la jouissance ne lui vient que du désir de l'Autre et que ce désir de l'Autre dans certains tournants est absolument énigmatique parce qu'il laisse transparaître toute l'énigme de la jouissance dont il s'agit. J'ai assez articulé de choses là-dessus pour ne même pas pouvoir aujourd'hui en faire, si brièvement que ce soit, état.

Vous devez concevoir qu'il y a quelque chose, si nous voulons arriver à un parler efficace, à un discours rigoureux qui doit absolument mettre entre parenthèse ce mythe de la fusion primitive qui était le véritable point d'attraction, centre de polarisation pour tout ce qui dans la pratique analytique se présente comme ayant une valeur réductive, une valeur de la régression. La cristallisation de l'analyse dans le rapport seulement enfant-mère, dans la thématique de la frustration, dans le registre de la demande à son origine, dans cette espèce de rêve de paradis premier à retrouver n'a absolument rien à faire avec quoique ce soit ni dans les visées, ni dans l'origine, ni dans la pratique de l'analyse. Là-dessus, il y a vraiment une limite à trancher [d'avec ce] qui pourrait conserver encore quoique ce soit du mirage, tel qu'il fut à ce titre d'utilisation dans la psychanalyse et qui n'a absolument rien à faire avec ce que j'enseigne et ce que j'essaie pour vous de construire. Bon, il est très tard, je regrette que tout ceci puisse prendre une parole, un air si bâclé, mais au moins, vous aurez eu là-dessus quelques affirmations tranchantes dont vous ferez ce que vous pourrez. L'année prochaine donc, avec la logique du fantasme, nous aborderons des choses qui nous permettront aussi bien de justifier comment un certain nombre de constructions peuvent se perpétuer dans l'analyse et les lier une par une, à tel ou tel type d'erreur dans la conduite analytique.

***C. Stein –*** J'aurais bien voulu vous répondre.

***Docteur J. Lacan –*** Répondez, répondez, répondez, il a droit de réponse. Oui, oui, oui, qu'il réponde, parce qu'on a toujours le droit de répondre.

***C. Stein –*** Partiellement mais de manière très simple. Or, je dirai premièrement que quand vous me faites en somme le procès que je fais moi-même à Grünberger. Je vois bien dans la régression…, je crois que vous n'en tenez pas

compte, vous m'opposez ce que j'oppose à Grünberger récemment que le narcissisme est une instance autonome et le moteur de la cure. Or comme vous le savez en ce n'est pas mon point de vue.

***Docteur J. Lacan –*** Ça c'est vrai. Je n'ai pas dit que ce fut le moteur.

***C. Stein –*** Alors pour moi les coordonnées de la situation analytique sont celles des deux mouvements du refoulement et de la régression, disons plutôt de la régression que du refoulement, la régression vient en premier. Qu'est-ce que ça veut dire ? Je m'en réfère au premier schéma de l'appareil de l'âme ou de l'appareil psychique de Freud, n'est-ce pas. Je n'entre pas dans le détail, nous avons ici des perspectives venues du monde extérieur, et nous avons ici des perceptions endopsychiques, de… ou de conscience. Or dans une note, Freud nous dit, qu'on comprend où se déroule et où se situe cet autre schéma qui est celui du rêve, il faut comprendre que cet appareil peut s'enrouler sur lui-même, il donne donc quelque chose comme ceci.

***Docteur J. Lacan –*** Il a fait la bande de Mœbius, déjà ?

***C. Stein –*** Si ont fait donc ce mouvement, il est bien entendu que ces deux flèches viennent ici se superposer, donc il y a abolition de ces distinctions qui sont tout à fait centrales à travers toute la métapsychologie freudienne de la distinction entre les représentations endopsychiques et les représentations venues du monde extérieur. Régression topique, pour moi, le mouvement de la régression topique est celui qui fait l'abolition de la distinction entre les représentations endopsychiques et les représentations extérieures par l'enroulement de l'appareil. Le mouvement inverse, l'ouverture de cet appareil est donc correspondant au mouvement du refoulement pour des raisons que je ne peux rappeler maintenant. Ça a été le premier point.

Alors deuxième point, j'en viens maintenant à votre système topologique. Cette topologie est faite pour rendre compatible ce que vous… Quand vous avez fait ça cela n'a aucunement la conséquence que le sujet devienne infini ou fondu avec qui que ce soit. Il reste ce qu'il est, un… Alors je vous prie quand même de bien vouloir noter une chose, c'est que je n'ai jamais dit qu'aucun des deux mouvement ne pouvaient s'accomplir complètement et que tout le jeu était dans l'oscillation entre ces deux tendances. Vous m'attribuez l'idée que cette fermeture, cette régression vers le narcissisme primaire puisse s'accomplir, or je précise bien qu'il ne saurait être question qu'elle s'accomplisse.

***Docteur J. Lacan –*** Vous dites qu'elle est constituée par la situation analytique.

***C. Stein –*** Non.

***Docteur J. Lacan –*** Que la séance part de là, à savoir… écoutez, je vais vous dire un mot qui nous différencie, je vois bien ce que vous pouvez me dire pour

vous défendre, que vous avez installé par rapport à ça, forcément, un autre pôle. Si vous n'avez pas mis d'autre pôle, mais il n'y aurait jamais aucune raison qu'ils sortent de leur ciel bleu. Moi, ce que je vous dis et qui nous différencie, c'est quelque chose qui peut s'exprimer de la façon suivante : l'Autre n'est en aucun cas un lieu de félicité.

***C. Stein –*** Je ne crois pas qu'il s'agit de me défendre mais pour répondre, donc vous me prêtez malgré tout l'idée, vous en convenez aussi que je n'ai pas précisé que cette régression pourrait s'accomplir mais ce que l'ordonnance même de la situation analytique, telle qu'elle est proposée par le psychanalyste induit chez le patient, c'est justement le mythe du paradis perdu en tant que mythe justement, tout tourne autour de là. Moi je ne dis pas qu'on atteint le paradis pendant la séance d'analyse, mais qu'on se sent, qu'on se sent appelé à l'atteindre et que le mouvement d'angoisse vient justement marquer l'arrêt dans cette affaire. L'avantage…

***Docteur J. Lacan –*** Je prends là-dessus position. Je suis radicalement opposé à ce que nous puissions considérer comme sain de faire fonctionner d'aucune façon dans notre théorie a fortiori dans notre pratique, un mythe quelconque de cet ordre. Ce n'est pas le paradis qui est perdu. C'est un certain objet.

***C. Stein –*** Il est possible que le paradis perdu soit incarné par ce certain objet. Le paradis perdu, il en est tout de même question tout au long de l'auto-analyse de Freud, elle tourne autour de cela d'un bout à l'autre. Je continue : l'inconvénient de cet enroulement, c'est qu'il aboutit à quelque chose qui est informe, qui n'existe pas.

***Docteur J. Lacan –*** Ce n'est pas vrai du tout, c'est tout ce que je vous enseigne, ma topologie est tellement précise que vous ne pouvez pas y faire une coupure sans que cela ait des conséquences absolument mathématiques. Vous ne pouvez pas !

***C. Stein –*** N'empêche que pour le montrer mathématiquement, il faut ce que vous avez introduit, il faut cette mitre, ce *cross-cap*. Ceci est d'une manière plus rationnelle au point de vue mathématique de représenter les conséquences de cela, je crois ; non, vous êtes d'accord ?

***Docteur J. Lacan –*** C'est une manière tout à fait rigoureuse.

***C. Stein –*** Alors que celle-là n'est pas rigoureuse !

***Docteur J. Lacan –*** Ce n'est pas une raison pour que vous disiez que c'est la confusion. La confusion dans le schéma, peut être et encore, il est très clair ce schéma. C'est une fente.

***C. Stein –*** Attendez, maintenant je vais vous poser une question.

Voilà donc… ces deux sphères. Je crois qu'il n'existe en mathématique aucun système de transformation qui permette de faire coïncider leur surface.

***Docteur J. Lacan –*** A ces sphères ? Oh ! mon cher ami… Ne vous avancez pas là-dessus, parce que là-dessus vous n'en savez pas lourd. A la seule condition d'avoir une quatrième dimension, vous pouvez retourner la sphère comme un gant sauf si elle est…

***C. Stein –*** Si nous avons deux êtres comme ceci, n'est-ce pas, là je vous pose la question, mais je suppose que sans passer par aucune quatrième dimension on peut superposer leurs deux surfaces.

***Docteur J. Lacan –*** Si je vous ai appris la bouteille de Klein cette année, c'est parce qu'une bouteille de Klein est exactement faite, vous pourriez aussi la représenter comme ça… Si vous voulez une sphère avec… Une bouteille de Klein équivaut à ça. Je n'ai pas eu le temps de vous l'expliquer encore parce que c'était évidemment un peu difficile, déjà de vous faire comprendre que c'était la bouteille de Klein…, si tant est que j'y suis arrivé !

***C. Stein –*** En somme la particularité de cette représentation dont je vous parlais, c'est qu'elle n'a pas un intérieur et un extérieur et qu'il n'y a pas de représentations endopsychiques et de représentations externes. Or vous avez dit une fois et je pense que vous continuez à le dire, que nous devons considérer, nous représenter l'inconscient comme une surface infiniment plate. Cette surface, c'est celle-ci, or je crois c'est que, moi, j'aurais tendance à dire que cette surface est la surface sur laquelle vient s'inscrire tout ce dont nous pourrons rendre compte concernant les processus qui se déroulent au cours de l'analyse et que vous ne tenez aucun compte effectivement des…, vous basant sur le point de vue mathématique. Ces mathématiciens ne s'intéressent pas au volume. Or si vous voulez, ce que je pense et que sur votre surface, pour moi, ce que vous dites être l'inconscient, c'est la surface sur laquelle j'inscris ce que nous pouvons en dire de l'inconscient mais je crois que là où nous nous séparons peut-être ou provisoirement c'est que, moi, je fais un sort au volume que ces deux êtres délimitent, or ces deux êtres finis délimitent deux volumes intérieurs et l'espace extérieur.

***Docteur J. Lacan –*** Oui c'est comme ça, c'est bien ce que je disais.

***C. Stein –*** Bon ! Cet être n'est pas fini, au sens où il ne délimite pas un volume intérieur et un volume extérieur. Or, ces deux êtres finis, il faut d'abord les transformer, en ceci, pour pouvoir ensuite les faire coïncider.

***Docteur J. Lacan –*** C'est tout à fait impossible.

***C. Stein –*** C'est impossible ?

***Docteur J. Lacan –*** C'est impossible, il faut transformer l'un à l'autre. Il faut choisir son modèle.

***C. Stein –*** C'est ce que je dis.

***Docteur J. Lacan –*** Il faut choisir son modèle et ce que vous exprimez là…

***C. Stein –*** Quand je dis transformation, ce n'est pas une transformation mathématique, il s'agit de changer de système de référence.

***Docteur J. Lacan –*** Tout à fait.

***C. Stein –*** Or le système de référence qui est celui de l'aboutissement du refoulement est celui-ci et le système de référence de l'aboutissement de la régression topique est celui-là. C'est seulement dans ce système de référence que nous pouvons faire coïncider deux êtres et nous voyons bien quand dans leur coïncidence ils ne sont pas finis. Et dans le système de référence où ils sont fixés, ils ne peuvent pas coïncider et j'opère avec ces deux systèmes de référence comme étant les deux pôles. Les deux pôles de représentation entre lesquels se déroule l'opposition entre le mouvement de la régression et le mouvement de refoulement qui est…

***Docteur J. Lacan –*** Je ne sais pas si on a bien entendu ce que vous venez de dire comme je l'ai entendu moi-même et nous ne pouvons pas indéfiniment prolonger, vous ne pouvez pas articuler plus clairement que vous conservez simultanément deux systèmes de références complètement incompatibles l'un avec l'autre.

***C. Stein –*** Absolument.

***Docteur J. Lacan –*** Bon. C'est ce que voulais vous faire dire.

***C. Stein –*** Et je crois que c'est cette double conservation qui nous a introduit dans le registre de l'imaginaire.

# Table des matières

Avertissement au lecteur ..... 7

| | | | |
|---|---|---|---|
| Leçon | I | 1er décembre 1965 | 9 |
| Leçon | II | 8 décembre 1965 | 29 |
| Leçon | III | 15 décembre 1965 | 43 |
| Leçon | IV | 22 décembre 1965 | 61 |
| Leçon | V | 5 janvier 1966 | 79 |
| Leçon | VI | 12 janvier 1966 | 95 |
| Leçon | VII | 19 janvier 1966 | 109 |
| Leçon | VIII | 26 janvier 1966 | 127 |
| Leçon | IX | 2 février 1966 | 151 |
| Leçon | X | 9 février 1966 | 167 |
| Leçon | XI | 23 février 1966 | 177 |
| Leçon | XII | 23 mars 1966 | 199 |
| Leçon | XIII | 30 mars 1966 | 213 |
| Leçon | XIV | 20 avril 1966 | 233 |
| Leçon | XV | 27 avril 1966 | 249 |
| Leçon | XVI | 4 mai 1966 | 271 |
| Leçon | XVII | 11 mai 1966 | 285 |
| Leçon | XVIII | 18 mai 1966 | 305 |
| Leçon | XIX | 25 mai 1966 | 327 |
| Leçon | XX | 1er juin 1966 | 341 |
| Leçon | XXI | 8 juin 1966 | 357 |
| Leçon | XXII | 15 juin 1966 | 371 |
| Leçon | XXIII | 22 juin 1966 | 391 |

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

Anquetil Nicole
Arnoux Marion
Balbure Brigitte
Beaumont Jean-Paul
Benrais François
Capron Claudine
Cesbron-Lavau Henri
Czermak Marcel
Davion Frédéric
Delafond Nathalie
Dorgeuille Claude
Dorgeuille Marie-Germaine
Dupuis Perla
Dupuis René
Emerich Choula
Ferron Catherine
Frignet Henry
Gheux Chantal
Gorges Pierre
Hasenbalg Virginia
Hiltenbrand Jacqueline
Hiltenbrand Jean-Paul
Jeanvoine Michel
Lachaud Denise
Laska Francine
Lefort Brigitte
Lleida-Roch Claudine
Letuffe Gilbert
Marchioni-Eppe Janine
Martin Dominique
Pariente Guy
Pasmantier-Sebba Jacqueline
Ricard Hubert
Salama Silvia
Sormano Elena
Trumel Christian
Tyszler Jean-Jacques
Vincent Denise

Ce livre a été composé en caractères Garamond,
mise en page : G. Pétré.
Imprimé en France par
I.S.I.
68-70, rue des Pyrénées, Paris XX$^{e}$.
Décembre 1999

Jacques Lacan

# La Logique du fantasme

*Séminaire*
1966-1967

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

# Note liminaire

Lettre de Guy Sizaret à Denise Sainte Fare Garnot, le 13 février 2004 : *Chère amie, vous avez eu la gentillesse de m'appeler au sujet de la suite que vous comptez donner avec quelques autres à cette* Logique du fantasme. *Ce travail, je le revendique pour l'avoir fait absolument seul, mais non son produit : je m'en suis dessaisi dès sa mise en circulation. S'il vous plaît de citer mon nom, ce à quoi rien ne vous oblige, mais qui me toucherait, je vous prie alors de le faire suivre, ce nom, de la remarque suivante : que je considère comme somme toute futile l'inflation de la forme parlée dans cette production — faite en un temps de deuil — donc regrettable sans plus, mais excusable, de ce que j'ai pris grand soin qu'un resserrement du texte n'en soit pas moins possible, autour de la lettre des énoncés, pour l'usage de son travail.* « Actéon trop coupable à courre la déesse, proie où se prend, veneur, l'ombre que tu deviens, laisse la meute aller sans que ton pas se presse, Diane, à ce qu'ils vaudront, reconnaîtra les chiens… » *Bon courage ! Amicalement vôtre. Guy Sizaret.*

Note de Claude Dorgeuille : *Il est probable que les lecteurs d'aujourd'hui appréhenderont l'intitulé du séminaire sans étonnement excessif. Ce thème vient normalement après des années de mise en place par Lacan de ce qu'il appelle l'objet a, ou l'objet absolu et les nombreux commentaires sur le cogito cartésien, point d'appui essentiel à une certaine conception du sujet, avec leur aboutissement, la formule abrégée du fantasme, $ ◊ a. Il n'en était pas de même à l'époque où l'association des deux termes pouvait*

*prendre l'allure d'une provocation, le premier évoquant l'idée d'une contrainte rigoureuse alors que l'autre était habituellement conçu comme de l'ordre de la fantaisie la plus débridée, la plus inconsistante. […] Le fondement de l'élaboration lacanienne se trouve pourtant, comme toujours, chez Freud. Il s'agit du texte :* Ein Kind wird geschlagen, *sur lequel conclut Lacan en disant que « le fantasme se présente comme une signification fermée ».*

Nous avons choisi l'excellente transcription de Guy Sizaret, en allégeant parfois une ponctuation qui, en voulant rendre le rythme même de la voix de Lacan, embarrassait quelque peu la lecture. Guy Sizaret lui-même a bien voulu nous aider à plusieurs reprises. Nous avons bénéficié de l'éclairage de Claude Dorgeuille dans une édition antérieure de ce document interne. B. Cavadini, N. Dissez, D. Janin, Th. Jean, M. Jeanvoine, V. Nusinovici, H. Ricard, J-P. Trocmé, C. Veken, ainsi que M. Cardot et D. Buisset ont participé à l'établissement du texte. Qu'ils en soient ici remerciés.

*J-P. Beaumont et B. Vandermersch*

Dans les notes bibliographiques, l'année citée après le titre est celle de la première édition en langue originale ; nous avons préféré les références des traductions françaises lorsqu'elles existent. Nous avons fait suivre d'un S. une note de Guy Sizaret, d'un D. une note de Claude Dorgeuille. En revanche, « Sizaret » ou « Dorgeuille » en toutes lettres renvoient à des variantes qui nous ont paru intéressantes dans l'établissement du texte.

# Leçon I

*16 novembre 1966*

Je vais, aujourd'hui, jeter quelques points qui participeront plutôt de la promesse.

*Logique du fantasme* ai-je intitulé, cette année, ce que je compte pouvoir vous présenter de ce qui s'impose, au point où nous en sommes d'un certain chemin. Chemin qui implique, je le rappellerai avec force aujourd'hui, cette sorte de retour bien spécial que nous avons vu, déjà l'année dernière, inscrit dans la structure et qui est proprement, dans tout ce que découvre la pensée freudienne, fondamental. Ce retour s'appelle : *répétition.* Répéter ce n'est pas retrouver la même chose, comme nous l'articulerons tout à l'heure et, contrairement à ce qu'on croit, ce n'est pas forcément répéter indéfiniment.

Nous reviendrons donc à des thèmes que j'ai d'une certaine façon déjà situés depuis longtemps. C'est bien aussi, parce que nous sommes au temps de ce retour et de sa fonction, que j'ai cru ne pas pouvoir plus tarder à vous livrer réuni ce que jusqu'ici j'avais cru nécessaire comme pointage minimum de ce parcours, à savoir ce volume que vous vous trouvez déjà avoir à votre portée. Ce rapport à l'écrit — qu'après tout, d'une certaine façon, je m'efforçais jusqu'à présent sinon d'éviter, tout au moins de retarder — c'est parce que, cette année, il nous sera sans doute possible d'en approfondir la fonction que là encore j'ai cru pouvoir franchir ce pas.

Ces quelques points d'indication que je vais aujourd'hui énoncer devant vous, je les ai choisis cinq.

Le premier consistant à vous rappeler le point où nous en sommes concernant l'articulation logique du fantasme, ce qui sera à proprement parler cette année, mon texte.

Le second, au rappel du rapport de cette structure du fantasme — que je vous aurai d'abord rappelée — à la structure comme telle du signifiant.

Le troisième, à quelque chose d'essentiel et de vraiment fondamental qu'il convient de rappeler, concernant ce que nous pouvons, ce que nous devons appeler cette année — si nous mettons au premier plan ce que j'ai appelé la logique en question — une remarque essentielle concernant l'univers du discours.

Le quatrième point : quelque indication relative à sa relation à l'écriture comme telle.

Enfin je terminerai sur le rappel de ce que nous indique Freud, d'une façon articulée, concernant ce qu'il en est du rapport de la pensée au langage et à l'inconscient.

Logique du fantasme donc. Nous partirons de l'écriture que j'en ai déjà formée, à savoir de la formule *$ ◊ a*, *S barré, poinçon, petit a*, ceci entre parenthèses. Je rappelle ce que signifie le S barré : le S barré représente, tient lieu dans cette formule de ce dont il retourne concernant la division du sujet, qui se trouve au principe de toute la découverte freudienne et qui consiste en ceci que le sujet est, pour une part, barré de ce qui le constitue proprement, en tant que fonction de l'inconscient. Cette formule établit quelque chose qui est un lien, une connexion entre ce sujet en tant qu'ainsi constitué et quelque chose d'autre qui s'appelle *petit a* ; *petit a* est un objet dont ce que j'appelle, cette année, faire la logique du fantasme, consistera à déterminer le statut — le statut, précisément, dans un rapport qui est un rapport logique à proprement parler.

Chose étrange sans doute et sur quoi vous me permettrez de ne pas m'étendre : je veux dire que ce que suggère de rapport à la φαντασία, à l'imagination, le terme de *fantasme,* je ne me plairai pas, même un instant, à en marquer le contraste avec le terme de *logique* dont j'entends le structurer. C'est sans doute que le fantasme tel que nous prétendons en

instaurer le statut n'est pas foncièrement si radicalement antinomique qu'on peut au premier abord le penser, à cette caractérisation logique qui, à proprement parler, le dédaigne. Aussi bien le trait imaginaire de ce qu'on appelle l'*objet a* vous apparaîtra-t-il — mieux encore, à mesure que nous marquerons ce qui permet de le caractériser comme valeur logique — être beaucoup moins apparenté qu'il ne semble au premier abord[1], avec le domaine de ce qui est, à proprement parler, l'*imaginaire*. L'imaginaire bien plutôt s'y accroche, l'entoure, s'y accumule. L'objet *petit a* est d'un autre statut. Assurément il est souhaitable que ceux qui m'écoutent, cette année, en aient eu, l'année dernière, l'occasion d'en prendre quelque appréhension, quelque idée. Bien sûr cet *objet a* n'est point quelque chose qui, encore si aisément — pour tous et spécialement pour ceux pour qui c'est le centre de leur expérience : les psychanalystes, bien plus — ait encore, si je puis dire, assez de familiarité, pour que ce soit, je dirais, sans crainte voire sans angoisse, qu'il leur soit présentifié. *Qu'avez-vous donc fait ?* me disait l'un d'entre eux, *qu'aviez-vous besoin d'inventer cet objet petit a ?*

Je pense, à la vérité, qu'à prendre les choses d'un horizon un peu plus ample, il était grand temps. Car sans cet objet *petit a* — dont les incidences, me semble-t-il, se sont faites pour les gens de notre génération assez largement sentir — il me semble que beaucoup de ce qui s'est fait comme analyses, tant de la subjectivité que de l'histoire et de son interprétation et nommément de ce que nous avons vécu comme histoire contemporaine et très précisément de ce que nous avons assez grossièrement baptisé du terme le plus impropre sous le nom de totalitarisme… chacun qui, après l'avoir comprise, pourra s'employer à y appliquer la fonction de la catégorie de l'objet *petit a*, verra peut-être s'éclairer de quoi il retournait, dans ce sur quoi nous manquons encore, d'une manière surprenante, d'interprétation satisfaisante.

Le sujet barré, dans son rapport avec cet objet *petit a*, est joint, dans cette formule écrite au tableau, par ce quelque chose qui se présente comme un losange, que j'ai appelé tout à l'heure le *poinçon,* et qui, à la

1 - Sizaret : « il *me* semble… »

vérité, est un signe forgé tout exprès pour conjoindre en lui ce qui peut s'en isoler, selon que vous le séparez d'un trait vertical ou d'un trait horizontal.

Séparé par un trait vertical, il représente un double rapport qui peut se lire au premier abord comme plus grand (>) ou plus petit (<), *$* plus petit ou aussi bien plus grand que grand A, *$* inclus ou aussi bien exclu de grand[2] A. Qu'est-ce à dire ? Sinon que ce qui se suggère au premier plan de cette conjonction, c'est quelque chose qui, logiquement, s'appelle la relation d'*inclusion* ou encore d'*implication*, à condition que nous la fassions réversible et qui s'articule… (je vais vite, sans doute, mais nous aurons tout le temps de nous étendre et de reprendre ces choses ; aujourd'hui, je vous l'indique, il suffit que nous posions quelques jalons suggestifs)… cette relation qui s'articule de l'articulation logique, qui s'appelle : *si et si seulement*. S *barré* dans ce sens, à savoir, le *poinçon* étant divisé par la barre verticale (< | >), c'est le sujet barré à ce rapport de *si et si seulement* avec le *petit a.*

Ceci nous arrête. Il existe, donc, un *sujet.* Voilà ce que, logiquement, nous sommes forcés d'écrire au principe d'une telle formule. Quelque chose, là, à nous se propose qui est la division de *l'existence de fait* et de *l'existence logique.*

*L'existence de fait*, bien sûr, nous reporte à l'existence d'êtres (entre deux barres, le mot *êtres*), *êtres* — ou pas — *parlants.* Ceux-ci sont en général vivants. Je dis « en général », parce que ce n'est pas du tout forcé : nous avons le convive de pierre qui n'existe pas seulement sur la scène où Mozart l'anime, il se promène parmi nous tout à fait couramment !

*L'existence logique* est autre chose et, comme telle, a son statut. Il y a du sujet à partir du moment où nous faisons de la logique, c'est-à-dire où nous avons à manier des signifiants.

Ce qu'il en est de l'existence de fait, à savoir que quelque chose résulte de ce qu'il y a du sujet au niveau des êtres qui parlent, c'est quelque chose qui, comme toute existence de fait, nécessite que soit établie, déjà,

2 - Dans cette phrase, Lacan a effectivement prononcé deux fois « grand A ». Bien-sûr il est légitime de penser que c'est « *petit a* » qui était à entendre. Mais il sera dit par la suite que « le grand A est l'Autre de ce *petit a* ». S.

une certaine articulation. Or, rien ne prouve que cette articulation se fasse en prise directe ; que ce soit directement, du fait qu'il y a des êtres vivants ou autres qui parlent, qu'ils soient pour autant et d'une façon immédiate, déterminés comme sujets.

Le *si et si seulement* est là pour nous le rappeler. Je motive ici des articulations par lesquelles nous aurons à repasser ; mais elles sont en elles-mêmes assez inhabituelles, assez peu frayées, pour que je croie devoir vous indiquer la ligne générale de mon dessein dans ce que j'ai à expliquer devant vous.

*Petit a*, lui, résulte d'une opération de structure logique ; elle, effectuée non pas *in vivo*, non pas même sur le vivant, non pas à proprement parler au sens confus que garde pour nous le terme de *corps* — ça n'est pas nécessairement la « livre de chair », encore que cela puisse être et qu'après tout, quand ça l'est, ça n'arrange pas si mal les choses — mais enfin, il appert que dans cette entité si peu appréhendée du *corps,* il y a quelque chose qui se prête à cette opération de structure logique, qu'il nous reste à déterminer. Vous savez, le *sein*, le *scybale,* le *regard,* la *voix,* ces pièces détachables et pourtant foncièrement reliées au corps — voilà ce dont il s'agit dans l'objet *petit a.*

Pour faire du *a*, donc, limitons-nous, puisque nous nous obligerons à quelque rigueur logique, à signaler ici, qu'il faut du *prêt-à-le-fournir* ; ça peut, momentanément, nous suffire. Mais ça n'arrange rien ! Ça n'arrange rien pour ce en quoi nous avons à nous avancer : pour faire du fantasme, il faut du *prêt-à-le-porter.*

Vous me permettrez ici, d'articuler quelques thèses sous leur forme la plus provocante, puisqu'aussi bien ce dont il s'agit c'est de décoller ce domaine des champs de capture qui le font invinciblement revenir aux illusions les plus fondamentales de ce qu'on appelle l'expérience psychologique. Ce que je vais avancer c'est très précisément ce qu'étaiera, ce que fondera, ce dont montrera la consistance, tout ce que je vais, cette année, pour vous, dérouler.

Dérouler, je l'ai déjà dit, il y a longtemps que c'est fait. Quand, la quatrième année de mon séminaire, j'ai traité *La relation d'objet*, déjà, concernant l'*objet a*, tout est dit quant à la structure du rapport du *petit a* à l'Autre, tout à fait spécialement, et très suffisamment amorcée dans

l'indication que c'est de l'imaginaire de la mère que va dépendre la structure subjective de l'enfant.

Assurément, ce qu'il s'agit, ici, pour nous d'indiquer, c'est en quoi ce rapport s'articule en termes proprement logiques, c'est-à-dire relevant radicalement de la fonction du signifiant. Mais, il est à noter que pour qui résumait alors ce que je pouvais indiquer dans ce sens[3], la moindre faute (je veux dire, défaut, concernant l'appartenance de chacun des termes de ces trois fonctions qui, alors, pouvaient se désigner comme *sujet, objet* (au sens d'objet d'amour) et de l'au-delà de celui-ci : notre actuel *objet a*, la moindre faute, à savoir la référence à l'imagination du sujet, pouvait obscurcir la relation qu'il s'agissait là d'esquisser. Ne pas situer au champ de l'Autre comme tel la fonction de l'*objet a*, pousse à écrire par exemple, que dans le statut du pervers, c'est à la fois la fonction, pour lui, du phallus et la théorie sadique du coït qui sont les déterminants. Alors qu'il n'en est rien, que c'est au niveau de la mère que ces deux incidences fonctionnent.

J'avance donc, dans ce qu'il s'agit ici d'énoncer : pour faire du fantasme, il faut du *prêt-à-le-porter.* Qu'est-ce qui porte le fantasme ? Ce qui porte le fantasme a deux noms qui concernent une seule et même *substance,* si vous voulez bien, ce terme, le réduire à cette fonction de la surface, telle que je l'ai, l'année dernière, articulée. Cette surface primordiale qu'il nous faut pour faire fonctionner notre articulation logique, vous en connaissez déjà quelques formes, ce sont des surfaces fermées, elles participent de la *bulle* à ceci près qu'elles ne sont pas sphériques. Appelons-les *la bulle*[4] et nous verrons ce qui motive, ce à quoi s'attache, l'existence de *bulles* dans le réel. Cette surface que j'appelle *bulle* a proprement deux noms : le *désir* et… la *réalité.*

Il est bien inutile de se fatiguer à articuler la *réalité* du *désir* parce que primordialement, le désir et la réalité sont dans un rapport de *texture sans coupure.* Ils n'ont donc pas besoin de couture, ils n'ont pas besoin d'être

3 - Compte-rendu par J.-B. Pontalis du Séminaire « La relation d'objet et les structures freudiennes » Livre IV 1956-1957, *Bulletin de Psychologie*, Tomes X et XI, 1956-5.

4 - « l'a-bulle » ?

recousus. Il n'y a pas plus de « réalité du désir », nous dirions, qu'il n'est juste de dire « l'envers de l'endroit » : il y a une seule et même étoffe qui a un envers et un endroit. Encore cette étoffe est-elle tissée de telle sorte qu'on passe, sans s'en apercevoir, puisqu'elle est sans coupure et sans couture, de l'une à l'autre de ses faces et c'est pour cela que j'ai fait, devant vous, tellement état d'une structure comme celle dite du *plan projectif*, imagé au tableau dans ce qu'on appelle la *mitre* ou le *cross-cap.* Qu'on passe d'une face à l'autre sans s'en apercevoir, ceci dit bien qu'il n'y en a qu'une, j'entends : qu'une face. Il n'en reste pas moins, comme dans les surfaces que je viens d'évoquer, dont une forme parcellaire est la bande de Möbius, qu'il y a un endroit et un envers. Ceci est nécessaire à poser, d'une façon originelle, pour rappeler comment se fonde cette distinction de l'endroit et de l'envers en tant que *déja-là* avant toute coupure. Il est clair que qui, comme les animalcules dont font état les mathématiciens concernant la fonction des surfaces, y serait, dans cette surface, intégralement impliqué, ne verra, à cette distinction pourtant sûre de l'endroit et de l'envers, que goutte, autrement dit, absolument rien.

Tout ce qui se rapporte, dans les surfaces dont j'ai fait état devant vous, sériées depuis le plan projectif jusqu'à la bouteille de Klein, à ce qu'on peut appeler les propriétés extrinsèques et qui vont fort loin ! — je veux dire que la plupart de ce qui vous paraît le plus évident, quand je vous image ces surfaces, [ce] ne sont pas des propriétés de la surface : c'est dans une troisième dimension que ça prend sa fonction. Même le trou qui est au milieu du tore, ne croyez pas qu'un être purement torique s'aperçoit même de sa fonction ! Néanmoins, cette fonction n'est pas sans conséquence puisque c'est d'après elle que j'ai, il y a, mon Dieu, quelque chose comme presque six ans, déjà essayé d'articuler pour ceux qui m'écoutaient alors (desquels j'en vois, au premier rang), d'articuler les rapports du sujet à l'Autre dans la névrose. C'est, en effet, cette troisième dimension, en elle, de l'Autre qu'il s'agit, comme tel. C'est par rapport à l'Autre, et en tant qu'il y a là cet autre terme, qu'il peut s'agir de distinguer un endroit d'un envers — ce n'est pas encore distinguer *réalité* et *désir.* Ce qui est *endroit* ou *envers* primitivement au lieu de l'Autre, dans le discours de l'Autre, se joue à pile ou face. Ça ne concerne en rien le sujet, POUR LA RAISON QU'IL N'Y EN A PAS ENCORE.

Le sujet commence avec la *coupure.* Si nous prenons, de ces surfaces, la plus exemplaire parce que la plus simple à manier, à savoir celle que j'ai appelée tout à l'heure *cross-cap* ou *plan projectif*, une coupure mais pas n'importe laquelle, je veux dire, et le rappelle pour ceux pour qui ces images ont encore quelque présence; si, je le répète, d'une façon purement imagée, mais dont l'image est nécessaire, à savoir sur cette bulle dont les parois (appelons-les antérieure et postérieure) viennent ici, en ce trait non moins imaginaire, se croiser — c'est ainsi que nous représentons la structure de ce dont il s'agit — toute coupure qui franchira cette ligne imaginaire instaurera un changement total de la structure de la surface. À savoir que cette surface toute entière devient ce que, l'année dernière, nous avons appris à découper dans cette surface sous le nom d'*objet a*. À savoir que toute entière, la surface devient un disque aplatissable, avec un endroit et un envers, dont on doit dire qu'on ne peut pas passer de l'un à l'autre sauf à franchir un *bord.* Ce *bord,* c'est précisément ce qui rend ce franchissement impossible, du moins pouvons-nous ainsi articuler sa fonction. D'abord, *in initio*, la bulle par cette première coupure — riche d'une implication qui ne saute pas aux yeux tout de suite — par cette première coupure, devient un *objet a*.

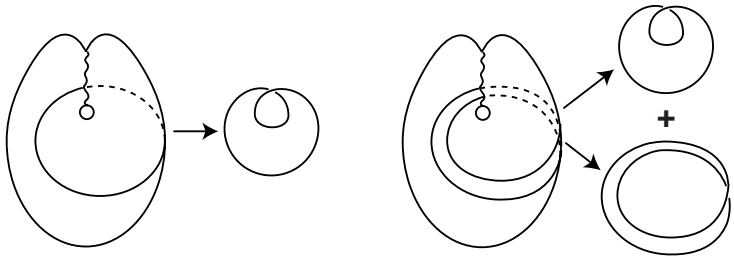

Fig. I-1

Cet *objet a* garde — parce que ce rapport, il l'a dès l'origine… pour que quoi que ce soit puisse s'en expliquer — un rapport fondamental avec l'Autre. En effet, le sujet n'est point encore apparu avec la seule coupure par où cette bulle, qu'instaure le signifiant dans le réel, laisse choir d'abord cet objet *étranger* qu'est l'*objet a*. Il faut et il suffit, dans la structure ici indiquée, qu'on s'aperçoive de ce qu'il en est de cette coupure, pour s'apercevoir aussi qu'elle a la propriété, en se redoublant, simplement de se rejoindre — autrement dit que c'est la même chose de faire une seule coupure ou d'en faire deux. Je peux considérer la béance

de ce qu'il y a, ici, entre mes deux tours qui n'en font qu'un, comme l'équivalent de la première coupure, qui en effet si je l'écarte, c'est cette béance qui se réalise. Mais si je fais, dans le tissu où il s'agit d'exercer cette coupure, une double coupure, j'en dégage, j'en restitue ce qui a été perdu dans la première coupure, à savoir une surface dont l'endroit se continue avec l'envers. JE RESTITUE LA NON SÉPARATION PRIMITIVE DE LA RÉALITÉ ET DU DÉSIR.

Comment, de par après, nous définirons *réalité* ce que j'ai appelé tout à l'heure le *prêt à porter le fantasme*, c'est-à-dire ce qui fait son cadre, et nous verrons alors que la réalité, toute la réalité humaine, n'est rien d'autre que montage du symbolique et de l'imaginaire — que le désir, au centre de cet appareil, de ce cadre que nous appelons réalité, c'est aussi bien, à proprement parler, ce qui court, comme je l'ai articulé depuis toujours, ce qu'il importe de distinguer de la réalité humaine et qui est à proprement parler le *réel,* qui n'est jamais qu'entr'aperçu, entr'aperçu quand le masque vacille qui est celui du fantasme. À savoir la même chose que ce qu'a appréhendé Spinoza, quand il a dit[5] : « le désir, c'est l'essence de l'homme ».

À la vérité ce mot « homme » est un terme de transition impossible à conserver dans un système a-théologique, ce qui n'est pas le cas de Spinoza. À cette formule spinozienne, nous avons à substituer simplement cette formule — cette formule dont la méconnaissance conduit la psychanalyse aux aberrations les plus grossières à savoir que LE DÉSIR EST L'ESSENCE DE LA RÉALITÉ.

Mais ce rapport à l'Autre — sans lequel rien ne peut être aperçu du jeu réel de ce rapport — c'est ce dont j'ai essayé de dessiner pour vous, en recourant au vieux support des cercles d'Euler, la relation comme fondamentale.

Assurément elle est insuffisante, cette représentation, mais si nous l'accompagnons de ce qu'elle supporte en logique, elle peut servir. Ce qui ressortit du rapport du sujet à l'*objet a* se définit comme un premier

5 - SPINOZA, *Éthique*, III Définition des affects, I.

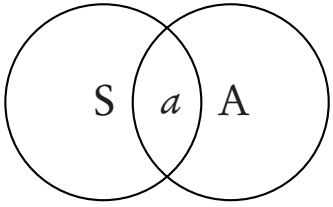


Fig. I-2

cercle, qu'un autre cercle, celui de l'Autre, vient recouper : le *petit a* est leur intersection.

C'est par là qu'à jamais — dans cette relation d'un *vel* originalement structuré qui est celui où j'ai essayé d'articuler pour vous, il y a déjà trois ans, l'aliénation — le sujet ne saurait s'instituer que comme un rapport de manque à ce *a* qui est de l'Autre, sauf, à vouloir se situer dans l'Autre, à ne l'avoir également qu'amputé de cet *objet a*.

Le rapport du sujet à l'*objet a* comporte ce que l'image d'Euler prend comme sens quand elle est portée au niveau de simple représentation des deux opérations logiques qu'on appelle *réunion* et *intersection.* La réunion nous dépeint la liaison du sujet à l'Autre et l'intersection nous définit l'*objet a*. L'ensemble de ces deux opérations logiques sont ces opérations mêmes que j'ai mises originelles, en disant que le *a* est le résultat effectué d'opérations logiques et qui doivent être deux.

Qu'est-ce à dire ? Que c'est essentiellement dans la représentation d'un manque, en tant qu'il court, que s'institue la structure fondamentale de la *bulle* que nous avons appelée d'abord *l'étoffe du désir*.

Ici, dans le plan du rapport imaginaire, s'instaure une relation exactement inversée de celle qui lie le *moi* à l'image de l'*autre*. Le *moi* est, nous le verrons, doublement illusoire. Illusoire en ceci qu'il est soumis aux avatars de l'image, c'est-à-dire aussi bien livré à la fonction du demi[6] ou du faux-semblant. Il est illusoire également en ceci qu'il instaure un ordre logique perverti dont nous verrons — dans la théorie psychanalytique — la formule pour autant qu'elle franchit imprudemment cette frontière logique qui suppose qu'à un moment quelconque donné et

6 - Mot incertain. S.

qu'on suppose primordial de la structure, ce qui est rejeté peut s'appeler *non-moi*. C'est très précisément ce que nous contestions !

L'ordre dont il s'agit, qui implique sans qu'on le sache et en tout cas sans qu'on le dise l'entrée en jeu du langage, n'admet d'aucune façon une telle complémentarité. Et c'est précisément ce qui nous fera mettre au premier plan, cette année, de notre articulation, la discussion de la fonction de la *négation.* Chacun sait et pourra s'apercevoir, dans ce recueil mis maintenant à votre portée[7], que la première année de mon séminaire à Sainte-Anne fut dominée par une discussion sur la *Verneinung,* où M. Jean Hippolyte, dont l'intervention est reproduite dans l'appendice de ce volume, scanda excellemment ce qu'était pour Freud la *Verneinung.* La secondarité de la *Verneinung* y est articulée assez puissamment pour que d'ores et déjà il ne puisse aucunement être admis qu'elle surviendrait d'emblée au niveau de cette première scission que nous appelons *plaisir* et *déplaisir.*

C'est pourquoi dans ce *manque* instauré par la structure de la *bulle* qui fait l'étoffe du sujet, il n'est aucunement question de nous limiter au terme, désormais désuet pour les confusions qu'il implique, de « négativité ». Le signifiant ne saurait aucunement, même si propédeutiquement il a fallu pendant un temps en seriner la fonction aux oreilles qui m'écoutent, le signifiant (et l'on pourra remarquer que je ne l'ai jamais proprement articulé comme tel) n'est pas seulement ce qui supporte ce qui n'est pas là. Le *fort-da* en tant qu'il se rapporte à la présence ou à l'absence maternelle n'est pas là l'articulation exhaustive de l'entrée en jeu du signifiant. CE QUI N'EST PAS LÀ, LE SIGNIFIANT NE LE DÉSIGNE PAS, IL L'ENGENDRE. CE QUI N'EST PAS LÀ, À L'ORIGINE, C'EST LE SUJET LUI-MÊME. Autrement dit, à l'origine, il n'y a pas de *Dasein,* sinon dans l'*objet a*. C'est-à-dire sous une forme aliénée, qui reste marquer jusqu'à son terme toute énonciation concernant le *Dasein.* Est-il besoin de rappeler ici mes formules qu'il n'y a de sujet que par un signifiant et pour un autre signifiant ? C'est l'algorithme :

$$\frac{S}{\not S} \longrightarrow S'$$

Fig. I-3

7 - Les *Écrits* viennent de paraître.

S, en tant qu'il *tient lieu* du sujet, ne fonctionne que *pour un autre signifiant.*

L'*Urverdrängung* ou refoulement originaire, c'est ceci : ce qu'un signifiant représente pour un autre signifiant. Ça ne mord sur rien, ça ne constitue absolument rien, ça s'accommode d'une absence absolue de *Dasein.*

Pendant environ seize siècles, au minimum, les hiéroglyphes égyptiens sont restés solitaires autant qu'incompris dans le sable du désert ; il est clair et il a toujours été clair pour tout le monde, que ceci voulait dire que chacun des signifiants gravés dans la pierre, au minimum, représentait un sujet pour les autre signifiants. Si cela n'en était pas ainsi, jamais personne n'aurait même pris ça pour une écriture ! Il n'est nullement nécessaire qu'une écriture veuille dire quelque chose pour qui que ce soit, pour qu'elle soit une écriture et pour que, comme telle, elle manifeste que chaque signe représente un sujet pour celui qui le suit.

Si nous appelons cela *Urverdrängung,* ça veut dire que nous admettons, qu'il nous paraît conforme à l'expérience, de penser ce qui se passe — à savoir qu'un sujet émerge à l'état de sujet barré — comme quelque chose qui vient d'un lieu où il est supposé inscrit, dans un autre lieu où il va s'inscrire à nouveau.

À savoir exactement de la même façon dont j'ai structuré autrefois la fonction de la métaphore, en tant qu'elle est le modèle de ce qui se passe quant au retour du refoulé :




Fig. I-4

De même, c'est pour autant qu'à l'égard de ce signifiant premier, dont nous allons voir quel il est, le sujet barré qu'il abolit vient à surgir à une place où nous allons pouvoir donner aujourd'hui une formule qui n'a pas encore été donnée : LE SUJET BARRÉ, COMME TEL, C'EST CE QUI REPRÉSENTE POUR UN SIGNIFIANT — CE SIGNIFIANT D'OÙ IL A SURGI — UN SENS[8].

8 - Dorgeuille : « Le sujet barré, c'est ce *que* représente, pour un signifiant, ce signifiant d'où il a surgi, un sens ».

J'entends par « sens » exactement ce que je vous ai fait entendre au début d'une année[9] sous la formule : *Colourless green ideas sleep furiously*. Ce qui peut se traduire en français par ceci, qui dépeint admirablement l'ordre ordinaire de vos cogitations : *des idées vertement fuligineuses s'assoupissent avec fureur* !

Ceci, précisément, faute de savoir qu'elles s'adressent toutes à ce signifiant du manque du sujet que devient un certain premier signifiant dès que le sujet articule son discours. À savoir ce dont quand même tous les psychanalystes se sont assez bien aperçus — encore qu'ils ne surent rien en dire qui vaille — à savoir l'*objet a* qui, à ce niveau, remplit précisément la fonction que Frege distingue du *Sinn* sous le nom de *Bedeutung*[10]. C'est la première *Bedeutung,* l'*objet a*, le premier référent, la première réalité, la *Bedeutung* qui reste parce qu'elle est, après tout, tout ce qui reste de la pensée à la fin de tous les discours :

– À savoir, ce que le Poète[11] peut écrire sans savoir ce qu'il dit quand il s'adresse à sa… « mère Intelligence, chez qui la douceur coulait, quelle est cette négligence qui laisse tarir son lait ? »
– À savoir, un regard saisi qui est celui qui se transmet à la naissance de la clinique[12].
– À savoir, ce qu'un de mes élèves[13], récemment, au Congrès de l'Université John Hopkins, prit pour sujet en l'appelant « La voix dans le mythe littéraire ».
– À savoir, aussi ce qui reste de tant de pensées dépensées sous forme d'un fatras pseudo-scientifique et qu'on peut aussi bien appeler par son nom, comme je l'ai fait depuis longtemps concernant une partie de la littérature analytique, et qu'on appelle de la merde. De l'aveu, d'ailleurs, des auteurs ! Je veux dire qu'à une toute petite défaillance de

9 - Le 2 décembre 1964, au cours du séminaire *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, Lacan a commenté la phrase tirée des *Structures syntaxiques* de Chomsky, Seuil 1969, p.17. Voir aussi la critique de Jakobson.

10 - FREGE Gottlob : *Über Sinn und Bedeutung*, 1892, « Sens et Dénotation » dans *Écrits logiques et philosophiques*, Seuil, 1971.

11 - VALERY Paul, « Poésie » in *Charmes*, Gallimard, 1929. Exactement : « de qui la douceur coulait ».

12 - FOUCAULT Michel, *La Naissance de la clinique*, PUF, 1963.

13 - Nous n'avons pu retrouver la référence.

raisonnement près, concernant la fonction de l'*objet a*, tel d'entre eux peut fort bien articuler qu'il n'y a d'autre support au complexe de castration que ce qu'on appelle pudiquement « l'objet anal ».

Ce n'est donc pas là un épinglage de pure et simple appréciation, mais bien plutôt la nécessité d'une articulation dont le seul énoncé doit retenir, puisque après tout il ne se formule pas des plumes les moins qualifiées et que ce sera aussi bien, cette année, notre méthode, formulant la logique du fantasme, de montrer où, dans la théorie analytique, elle vient à trébucher. Je n'ai pas, après tout, nommé, cet auteur que beaucoup connaissent. Qu'on entende bien que la faute de raisonnement, encore est-elle raisonnée, c'est-à-dire arraisonnable, mais ce n'est pas obligatoire ! Et l'*objet a* en question peut, dans tel article, se montrer tout à fait nu et ne s'appréciant pas de lui-même. C'est ce que nous aurons l'occasion de montrer dans certains textes, après tout dont je ne vois pas pourquoi, à titre de travaux pratiques, je ne vous ferais pas bientôt une distribution assez générale, si j'en ai suffisamment — ce qui est à peu près le cas — à ma disposition. Ceci viendra, au moment où nous aurons à attaquer certain registre.

Et dès maintenant, je veux tout de même marquer ce qui empêche d'admettre certaines interprétations qui ont été données de ma fonction de la métaphore, (je veux dire de celles dont je viens de vous donner l'exemple le moins ambigu) de la confondre avec quoi que ce soit qui en fasse une sorte de rapport proportionnel. Quand j'ai écrit que la substitution — le fait d'enter un signifiant substitué à un autre signifiant sur la chaîne signifiante — était la source et l'origine de toute signification, ce que j'ai articulé s'interprète correctement sous la forme où, aujourd'hui, par le surgissement de ce sujet barré comme tel, je vous ai donné la formule. Ce qui exige de nous la tâche de lui donner son statut logique, mais pour vous montrer tout de suite l'exemple de l'urgence d'une telle tâche, ou seulement de sa nécessité, observez que la confusion fut faite de ce rapport à quatre :




Fig. I-5

(le S', les deux S et le petit s du signifié) avec cette relation de proportion où un de mes interlocuteurs, M. Perelman, l'auteur d'une *Théorie de l'argumentation*[14] promouvant à nouveau une rhétorique abandonnée, articule la métaphore, y voyant la fonction de l'analogie et que c'est du rapport d'un signifiant à un autre en tant qu'un troisième le reproduit en faisant surgir un signifié idéal, qu'il fonde la fonction de la métaphore. À quoi j'ai répondu, en son temps. C'est uniquement d'une telle métaphore que peut surgir la formule qui a été donnée, à savoir : S' sur le petit s de la signification trônant au haut d'un premier registre d'inscription dont l'*Underdrawn*, dont l'*Unterdrück*t, dont l'autre registre substantifiant l'inconscient, serait constitué par ce rapport étrange d'un signifiant à un autre signifiant, dont on nous ajoute que c'est de là que le langage prendrait son lest :

$$\frac{S'}{\frac{s}{\frac{S}{S}}}$$

Fig. I-6

Cette formule, dite « du langage réduit », je pense que vous le sentez maintenant, repose sur une erreur qui est d'induire dans ce rapport à quatre la structure d'une proportionnalité. On voit mal aussi bien ce qui peut en sortir, puisqu'aussi bien le rapport $\frac{S}{S}$ devient alors plutôt difficile à interpréter. Mais, nous ne voyons, dans cette référence à un langage réduit, d'autre dessein (d'ailleurs avoué), que de réduire notre formule que « l'inconscient est structuré comme un langage » — laquelle, plus que jamais, est à prendre au pied de la lettre.

Et puisqu'aujourd'hui, il s'avère que je ne remplirai pas les cinq points que je vous ai annoncés, je n'en arrive pas moins à pouvoir, pour vous, scander ce qui est ici à la clef de toute la structure et ce qui rend l'entreprise, qui s'est trouvée ainsi articulée — très précisément au début du petit recueil dont je vous parlais tout à l'heure, qui concerne le tournant

14 - PERELMAN Chaïm, *Traité de l'argumentation*, en collaboration avec M^me^ Olbrechts-Tyteca. 2 vol., PUF, 1958. On trouvera la réfutation de Lacan dans « La métaphore du sujet » (1960), article repris dans l'appendice des *Écrits*.

de mes rapports avec mon audience, qu'a constitué le Congrès de Bonneval[15] — [à sa futilité[16]] : il est erroné de structurer ainsi, sur un prétendu mythe de langage réduit, aucune déduction de l'inconscient, pour la raison suivante : IL EST DANS LA NATURE DE TOUT ET D'AUCUN SIGNIFIANT DE NE POUVOIR EN AUCUN CAS SE SIGNIFIER LUI-MÊME.

L'heure est assez avancée pour que je ne vous impose pas, dans la hâte, l'écriture de ce point inaugural de toute théorie des ensembles, qui implique que cette théorie ne peut fonctionner qu'à partir d'un axiome dit de *spécification.* C'est à savoir qu'il n'y a d'intérêt à faire fonctionner un ensemble que s'il existe un autre ensemble, qui puisse se définir par la définition de certains *x* dans le premier comme satisfaisant librement à une certaine proposition. « Librement » veut dire indépendamment de toute quantification, petit nombre ou tout. Il en résulte, (je commencerai ma prochaine leçon par ces formules) il en résulte qu'à poser un ensemble quelconque, en y définissant la proposition que j'ai indiquée comme y spécifiant des *x* comme étant simplement que *x n'est pas membre de lui-même,* ce qui… pour ce qui nous intéresse, à savoir pour ceci, qui s'impose dès qu'on veut introduire le mythe d'un langage réduit, qu'il y a un langage qui ne l'est pas, c'est-à-dire qui constitue, par exemple, l'ensemble des signifiants. Le propre de «l'ensemble des signifiants», je vous le montrerai en détail, comporte ceci de nécessaire, si nous admettons seulement que le signifiant ne saurait se signifier lui-même, comporte ceci de nécessaire qu'il y a quelque chose qui n'appartient pas à cet ensemble. Il n'est pas possible de réduire le langage, simplement en raison de ceci que le langage ne saurait constituer un ensemble fermé; autrement dit: qu'IL N'Y A PAS D'UNIVERS DU DISCOURS.

Pour ceux qui auraient eu quelque peine à entendre ce que je viens de formuler, je rappellerai seulement ceci que j'ai déjà dit en son temps : que les vérités que je viens d'énoncer sont simplement celles qui sont appa-

15 - Actes du VI[e] Colloque de Bonneval, 1960, *L'Inconscient*, publiés dans Bibliothèque Neuro-Psychiatrique de Langue Française, Desclée de Brouwer, Paris 1966.

16 - Ces trois mots n'ont pas été dits par Lacan et peuvent être remplacés par des points de suspension. S.

rues d'une façon confuse à la période naïve de l'instauration de la théorie des ensembles, sous la forme de ce qu'on appelle faussement le paradoxe de Russel, car ce n'est pas un paradoxe, c'est une image. Le catalogue de tous les catalogues qui ne se contiennent pas eux-mêmes, qu'est-ce à dire ? Ou bien il se contient lui-même et il contredit à sa définition, ou bien il ne se contient pas lui-même et alors il manque à sa mission. Ce n'est nullement un paradoxe ; on n'a qu'à déclarer qu'à faire un pareil catalogue, on ne peut pas le pousser jusqu'au bout, et pour cause…

Mais, ce dont tout à l'heure je vous ai donné l'énoncé sous cette formule que dans l'univers du discours il n'est rien qui contienne tout, voilà qui à proprement parler nous incite à y être tout spécialement prudents quant au maniement de ce qu'on appelle « tout » et « partie » et à exiger, à l'origine, que nous distinguions ceci sévèrement (ce sera l'objet de mon prochain cours) : l'*Un de la totalité* que justement je viens de réfuter, disant au niveau du discours qu'il n'y a pas d'univers, ce qui assurément laisse encore plus en suspens que nous puissions le supposer n'importe où ailleurs, distinguer cet Un de l'*Un comptable* en tant que, de sa nature, il se dérobe et glisse, pour ne pouvoir être l'Un qu'à se répéter au moins une fois et se refermant sur lui-même, instaurer, à l'origine, le manque dont il s'agit ; dont il s'agit d'instituer le sujet.

# Leçon II

*23 novembre 1966*

Je vais essayer de tracer à votre usage quelques relations essentielles et fondamentales, je dirais, à assurer au départ de ce qui fait cette année notre sujet. J'espère que nul n'y fera l'objection d'abstraction, pour la raison seulement que ce serait un terme impropre. Comme vous allez le voir, rien de plus *concret* que ce que je vais avancer, même si ce terme ne répond pas à la qualité d'épaisseur dont c'est la connotation pour beaucoup.

Il s'agit de vous rendre sensible telle proposition comme celle que jusqu'ici je n'ai avancée que sous l'apparence d'une sorte d'aphorisme, qui aurait joué à tel tournant de notre discours le rôle d'axiome, tel que celui-ci : *il n'y a pas de métalangage* — formule qui a l'air d'aller proprement au contraire de tout ce qui est donné, sinon dans l'expérience, au moins dans les écrits de ceux qui s'essaient à fonder la fonction du langage. À tout le moins, dans beaucoup de cas, montrent-ils dans le langage quelque différenciation dont ils trouvent bon de partir, partant par exemple d'un langage-objet, pour, sur cette base, édifier un certain nombre de différenciations. L'acte lui-même d'une telle opération semble bien impliquer que, pour parler du langage, on use de quelque chose qui n'en est pas ou qui, en quelque sorte, l'envelopperait d'un autre ordre que ce qui le fait fonctionner.

Je crois que la solution de ces contradictions apparentes, qui se manifestent, en somme, dans le discours, dans ce qui se dit, est à trouver dans une fonction qu'il m'apparaît essentiel de dégager, au moins par le biais

où je vais essayer de l'inaugurer aujourd'hui — de dégager et spécialement pour notre propos — car la logique du fantasme, me semble-t-il, ne saurait d'aucune façon s'articuler sans la référence à ce dont il s'agit. C'est à savoir quelque chose qu'au moins pour l'annoncer, j'épingle sous le terme de l'*écriture.*

Bien sûr, n'est-ce pas là, pour autant, dire que c'est ce que vous connaissez sous les connotations ordinaires de ce mot. Mais si je le choisis, c'est bien qu'il doit avoir, avec ce que nous avons à énoncer, quelque rapport.

Un point justement sur lequel nous allons avoir à jouer aujourd'hui sans cesse est celui-ci : que ce n'est pas la même chose, *après que nous l'ayons dit, de l'écrire*, ou bien *d'écrire qu'on le dit*. Car la seconde opération, essentielle à la fonction de l'écriture, précisément sous l'angle, sous le biais où je vais aujourd'hui vous en montrer l'importance pour ce qu'il en est de nos références les plus propres dans le sujet de cette année, ceci, dis-je, tout de suite et dès l'abord se présente avec des conséquences paradoxales. Après tout, pourquoi pas, pour vous mettre en éveil, repartir de ce que j'ai déjà, par un biais, présenté devant vous (sans qu'on puisse dire, je crois, que je me répète) ? Il est assez dans la nature des choses qui s'agitent ici, qu'elles émergent sous quelque angle, sous quelque biais, sous quelque arête qui perce la surface où, du seul fait de parler, nous sommes forcés de nous tenir — qu'elles apparaissent à quelque moment avant qu'elles prennent vraiment leur fonction. Voici donc, je le rappelle, ce que j'ai un jour écrit au tableau et que quelqu'un, après tout, qui est là, pourrait bien me rendre le service d'écrire à ma place, pour que je ne m'immerge pas moi-même au niveau de vos chères têtes.

Madame ! prenez ce petit bout de craie, faites un rectangle, écrivez… non ! faites le très grand à peu près de la taille du tableau, voilà ! Écrivez : 1, 2, 3, 4, à la première ligne. Non ! à l'intérieur du cadre… 1, 2, 3, 4, et écrivez ensuite : le plus petit nombre entier qui n'est pas écrit sur ce tableau, au dessous de 1, 2, 3, 4 [rires[17]]. Non, écrivez la phrase : « le plus petit nombre entier qui n'est pas écrit sur ce tableau ».

17 - On peut supposer que la personne au tableau y inscrit le chiffre 5. S.

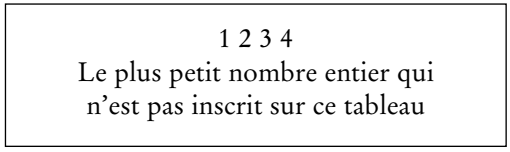


Fig. II-1

Ceci aurait pu se présenter sous une forme différente, à savoir (au lieu qu'on me rende le service comme on vient de le faire et comme j'en remercie la personne qui a eu cette bonté d'écrire cette phrase que vous voyez écrite) que j'aurais pu, sans l'écrire, vous demander ou même, si vous voulez, faire un petit personnage de la bouche duquel serait sorti ce qu'on appelle en bande dessinée une bulle : « le plus petit nombre entier qui n'est pas écrit sur ce tableau », auquel cas vous auriez été tous d'accord et je ne vous eusse point contredits que c'est le nombre cinq. Il est clair qu'à partir du moment où cette phrase est écrite : « le plus petit nombre entier qui n'est pas écrit sur ce tableau », le nombre cinq — y étant, de ce fait même, écrit — est exclu. Vous n'avez donc qu'à chercher si le plus petit nombre entier qui n'est pas écrit sur le tableau ne serait pas, par hasard le nombre six et vous retomberez sur la même difficulté à savoir qu'à partir du moment où vous posez la question, le nombre six au titre du plus petit nombre entier qui n'est pas écrit sur ce tableau, y est écrit et ainsi de suite…

Ceci, comme beaucoup de paradoxes, n'a d'intérêt, bien sûr, que pour ce que nous voulons en faire. C'est la suite qui va vous montrer qu'il n'était peut-être pas inutile d'introduire la fonction de l'écriture par ce biais où elle peut vous présenter quelque énigme. C'est une énigme, disons, à proprement parler, logique, et ce n'est pas une plus mauvaise façon qu'une autre de vous montrer qu'il y a, en tout cas, quelque rapport étroit entre l'appareil de l'écriture et ce qu'on peut appeler la logique. Ceci aussi mérite, au départ, d'être rappelé au moment où (la plupart de ceux qui sont ici, je pense, en ayant une notion suffisante, même pour ceux qui n'en auraient aucune, ceci peut servir de point d'accrochage) où rappeler qu'assurément, s'il y a quelque chose qui caractérise les pas nouveaux, assurément, assurément nouveaux… — en ce sens qu'ils sont loin et d'aucune façon de pouvoir se contenir, se résorber dans le cadre de ce qu'on appelait la logique classique ou encore traditionnelle — les développements nouveaux, dis-je, de la logique sont entièrement liés à des jeux d'écriture.

Posons donc une question. Depuis le temps que je parle de la fonction du langage, depuis que pour articuler ce qu'il en est du sujet de l'inconscient, j'ai construit (je dois dire qu'il a fallu que je le fasse étage par étage, et devant une audience dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle se faisait à m'entendre, tirer l'oreille !) que j'ai construit le graphe qui est fait pour ordonner précisément ce qui, dans la fonction de la parole, est défini par ce champ, ce champ que nécessite la structure du langage — c'est proprement ce qui s'appelle *les voies du discours* ou encore ce que j'ai appelé *les défilés du signifiant* — quelque part dans ce graphe est inscrite la lettre grand A, à droite, sur la ligne inférieure. (Si quelqu'un peut effacer ceci ; tout ce graphe, je pourrais rapidement le redessiner pour ceux qui ne le connaissent pas). Ce petit[18] A, qu'en un sens on peut identifier au lieu de l'Autre, qui aussi bien est le lieu où se produit tout ce qui peut s'appeler énoncé au sens le plus large du terme, c'est-à-dire qui constitue ce que j'ai appelé, incidemment, le trésor du signifiant — ce qui ne se limite pas, en principe, aux mots du dictionnaire. Quand, précisément, corrélativement de la construction de ce graphe, j'ai commencé de parler du mot d'esprit, prenant les choses par le biais, qui peut-être a paru le plus surprenant et le plus difficile à mes auditeurs d'alors, mais qui était précisément indispensable pour éviter toute confusion : le trait *nonsensical* — non pas « insensé » mais proche de ce jeu que l'anglais définit fort bien, fait résonner sous le terme *nonsense* — qu'il y a dans le mot d'esprit ; dont, après tout, pour faire entendre la dimension qu'il s'agissait d'y dégager, j'ai montré, alors, la parenté, au moins au niveau de la réception, de la vibration tympanique, la parenté qu'il a avec ce qui fut, pour nous, dans un temps d'épreuves, le « message personnel[19] ». Le message personnel, c'est-à-dire tout énoncé, aussi bien, en tant qu'il se découpe « *non-sens*icalement », j'y ai fait, la dernière fois, allusion, en rappelant le célèbre : *Colourless green ideas…*, etc. L'ensemble, donc, des énoncés — je ne dis pas : des propositions — fait aussi bien partie de cet univers du discours qui est situé dans grand A.

La question qui se pose et qui est proprement une question de structure, celle qui donne son sens à ceci que je dis que l'inconscient est structuré

18 - Sic. S.

19 - Allusion aux émissions de la B.B.C. pendant la seconde guerre mondiale.

*comme un langage*, ce qui est un pléonasme dans mon énonciation puisque j'identifie structure à ce « comme un langage », dans la structure, précisément, que je vais essayer aujourd'hui de faire fonctionner devant vous :

Qu'en est-il de cet univers du discours, en tant qu'il implique ce jeu du signifiant ? En tant qu'il définit ces deux dimensions de la métaphore, pour autant que la chaîne peut toujours se enter (e, n, t, e, r) d'une autre chaîne par la voie de l'opération de la substitution en tant d'autre part que, par essence, elle signifie ce glissement, qui tient à ce qu'aucun signifiant n'appartient en propre à aucune signification. Étant rappelée cette mouvance de l'univers du discours qui permet cette mer (m, e, r) de variations de ce qui constitue les significations — cet ordre essentiellement mouvant et transitoire, où rien comme je l'ai dit en son temps, ne s'assure que de la fonction de ce que j'ai appelé, sous une forme métaphorique, les *points de capiton* — c'est cela, aujourd'hui, cet univers du discours, qu'il s'agit d'interroger à partir de ce seul axiome, dont il s'agit de savoir ce qu'à l'intérieur de cet univers du discours, il peut spécifier. Axiome qui est celui que j'ai avancé la dernière fois : que le signifiant — ce signifiant que nous avons jusqu'ici défini de sa fonction de représenter un sujet pour un autre signifiant — ce signifiant, que représente-t-il en face de lui-même, de sa répétition d'unité signifiante ? Ceci est défini par l'axiome qu'aucun signifiant — fût-il, *et très précisément quand il est* réduit à sa forme minimale, celle que nous appelons la *lettre* — ne saurait se signifier lui-même.

L'usage mathématique qui tient précisément en ceci que quand nous avons quelque part — et pas seulement, vous le savez, dans un exercice d'algèbre — quand nous avons quelque part posé une lettre grand A, nous la reprenons ensuite comme si c'était, la deuxième fois que nous nous en servons, toujours la même, ne me faites pas cette objection ! Ça n'est pas aujourd'hui que j'ai à vous faire un cours de mathématiques ! Sachez, simplement, que nulle[20] énonciation correcte d'un usage quelconque des lettres — fût-ce, précisément dans ce qui est le plus proche de nous aujourd'hui, par exemple dans l'usage d'une chaîne de Markov — nécessitera de tout enseignant (et c'est ce que faisait Markov lui-même) l'étape,

20 - On attendrait : « toute ».

en quelque sorte propédeutique, de bien faire sentir ce qu'il y a d'impasse, d'arbitraire, d'absolument injustifiable dans cet emploi, la seconde fois, du grand A, toute apparente d'ailleurs, pour représenter le premier grand A comme si c'était toujours le même. C'est une difficulté qui est au principe de l'usage mathématique de cette prétendue identité. Nous n'y avons pas expressément affaire ici aujourd'hui, puisque ce n'est pas de mathématique qu'il s'agit. Je veux simplement vous rappeler que le fondement que le signifiant n'est point fondé à se signifier lui-même est admis par ceux-là mêmes qui, à l'occasion, en peuvent faire un usage contradictoire à ce principe — du moins en apparence. Il serait facile de voir par quel truchement ceci est possible, mais je n'ai pas le temps de m'y égarer. Je veux simplement poursuivre, et sans plus vous fatiguer, mon propos qui est donc celui-ci, QUELLE EST LA CONSÉQUENCE, DANS CET UNIVERS DU DISCOURS, DE CE PRINCIPE QUE LE SIGNIFIANT NE SAURAIT SE SIGNIFIER LUI-MÊME ?

Que spécifie cet axiome dans cet univers du discours en tant qu'il est constitué en somme par tout ce qui peut se dire ? Quelle est la sorte de spécification et cette spécification — que cet axiome détermine — fait-elle partie de l'univers du discours ? Si elle n'en fait pas partie c'est assurément, pour nous, un problème. Ce que spécifie, je le répète, l'énoncé axiomatique que le signifiant ne saurait se signifier lui-même, aurait pour conséquence de spécifier quelque chose qui, comme tel, ne serait pas dans l'univers du discours ! Alors que précisément, nous venons d'admettre en son sein de dire qu'il englobe tout ce qui peut se dire. Nous trouverions-nous dans quelque déduit qui signifierait ceci : que ce qui, ainsi, ne peut faire partie de l'univers du discours, ne saurait se dire de quelque façon ? Et bien sûr, il est clair que puisque nous en parlons, de ceci que je vous amène, ce n'est évidemment pas pour vous dire que c'est l'ineffable, thématique dont on sait que par pure cohérence et sans pour cela être de l'école de Monsieur Wittgenstein[21], je considère comme : qu'il est vain de parler.

Avant d'en arriver à une telle formule, dont après tout vous voyez bien que je ne vous ménage pas le relief ni l'impasse qu'il constitue,

21 - WITTGENSTEIN Ludwig, voir la fin du *Tractatus logico-philosophicus*, 1921, Traduction de P. Klossowski. Gallimard, 1961.

puisque aussi bien il va nous falloir y revenir — je fais vraiment tout pour que les voies vous soient frayées dans ce en quoi j'essaie que vous me suiviez — prenons d'abord le soin de mettre à l'épreuve ceci, c'est que… ce que spécifie l'axiome que « le signifiant ne saurait se signifier lui-même », reste partie de l'univers du discours.

Qu'avons-nous alors à poser ? Ce dont il s'agit, ce que spécifie la relation que j'ai énoncée sous la forme que « le signifiant ne saurait se signifier lui-même ». Prenons arbitrairement l'usage d'un petit signe qui sert dans cette logique qui se fonde sur l'écriture, ce ⩛ auquel vous reconnaîtrez la forme (ces jeux ne sont peut-être pas purement accidentels) de mon *poinçon,* dont en quelque sorte on aurait basculé le chapeau, qu'on aurait ouvert comme une petite boite, et qui sert, ce ⩛, à désigner, dans la logique des ensembles, l'*exclusion*. Autrement dit, ce que désigne le *ou* latin, qui s'exprime par un *aut* : l'un ou l'autre. Le signifiant dans sa présentation répétée ne fonctionne qu'en tant que fonctionnant la première fois ou fonctionnant la seconde, entre l'une et l'autre il y a une béance radicale, ceci est ce que veut dire que le signifiant ne saurait se signifier lui-même.

$$S \veebar S$$

Nous supposons, nous l'avons dit, que ce que détermine cet axiome comme spécification dans l'univers du discours et que nous allons désigner par un signifiant B, un signifiant — essentiel : dont vous remarquerez qu'il peut s'approprier à ceci que l'axiome précise, qu'il ne saurait, dans un certain rapport et d'un certain rapport, engendrer aucune signification. B est très précisément ce signifiant dont rien n'objecte qu'il soit spécifié de ceci qu'il marque, si je puis dire, cette stérilité ; le signifiant en lui-même étant justement caractérisé de ceci qu'il n'y a rien d'obligatoire, qu'il est loin d'être de premier jet qu'il engendre une signification. C'est ce qui me rend en droit de symboliser par le signifiant B ce trait que le rapport du signifiant à soi-même n'engendre aucune signification.

Mais partons, pour commencer, de ceci qui après tout semble bien s'imposer, c'est que quelque chose que je suis en train de vous énoncer fait partie de l'univers du discours — voyons ce qui résulte de ceci. C'est pourquoi je me sers momentanément — parce qu'après tout, ça ne me semble pas inapproprié — de mon petit poinçon pour dire que B fait

partie de A, qu'il a, avec lui, des rapports dont certainement j'aurai à faire jouer tout au long de cette année, pour vous, la richesse et dont je vous ai indiqué la dernière fois la complexité, en décomposant ce petit signe de toutes les façons binaires dont on peut le faire.

$$B \lozenge A$$

Il s'agit alors de savoir s'il n'y a pas quelque contradiction qui en résulte, c'est à savoir si, de ce fait même que nous avons écrit que le signifiant ne saurait se signifier lui-même, nous pourrons écrire que ce B, non pas se signifie lui-même, mais, faisant partie de l'univers du discours, peut être considéré comme quelque chose qui, sous le mode qui caractérise ce que nous avons appelé une spécification, peut s'écrire : *B fait partie de lui-même.*

Il est clair que la question se pose, B fait-il partie de lui-même ? Autrement dit ce qu'enracine la notion de spécification, à savoir ce que nous avons appris à distinguer en plusieurs variétés logiques, je veux dire que j'espère qu'il y en a assez ici qui savent que le fonctionnement de l'ensemble n'est pas strictement superposable à celui de la classe, mais qu'aussi bien tout ceci, à l'origine, doit s'enraciner dans ce principe d'une spécification. Ici, nous nous trouvons devant quelque chose dont aussi bien la parenté doit suffisamment résonner à vos oreilles de ce que j'ai rappelé la dernière fois, à savoir le paradoxe de Russel. En tant qu'à ce que j'énonce, qu'ici, dans les termes qui nous intéressent, la fonction des ensembles… — pour autant qu'elle fait quelque chose que je n'ai pas fait, moi, encore, car je ne suis pas ici pour l'introduire mais pour vous maintenir dans un champ qui logiquement est en deçà — introduisait quelque chose que c'est l'occasion à ce propos d'essayer de saisir : à savoir ce qui fonde la mise en jeu de l'appareil dit *théorie des ensembles*, qui aujourd'hui se présente comme tout à fait originelle, assurément, à tout énoncé mathématique et pour qui la logique n'est rien d'autre que ce que le symbolisme mathématique peut saisir ; cette fonction des ensembles sera aussi le principe, et c'est cela que je mets en question, de tout fondement de la logique.

S'il est une logique du fantasme, c'est bien qu'elle est plus principielle au regard de toute logique qui se coule dans les défilés formali-

sateurs où elle s'est révélée, je l'ai dit, dans l'époque moderne, si féconde.

Essayons, donc, de voir ce que veut dire le paradoxe de Russel, quand il couvre quelque chose qui n'est pas loin de ce qui est là au tableau. Simplement il promeut, comme tout à fait enveloppant, ce fait d'un type de signifiant, qu'il prend d'ailleurs pour une classe. Étrange erreur… ! Dire, par exemple, que le mot « obsolète » représente une classe où il serait compris lui-même, sous prétexte que le mot « obsolète » est obsolète, est assurément un petit tour de passe-passe, qui n'a strictement d'intérêt que de fonder comme classe les signifiants qui ne se signifient pas eux-mêmes[22]. Alors que précisément nous posons comme axiome, ici, qu'en aucun cas le signifiant ne saurait se signifier lui-même et que c'est de là qu'il faut partir, de là qu'il faut se débrouiller, ne serait-ce que pour s'apercevoir qu'il faut expliquer autrement que le mot « obsolète » puisse être qualifié d'obsolète. Il est absolument indispensable d'y faire entrer ce qu'introduit la division du sujet.

Mais laissons « obsolète », et partons de l'opposition que met un Russel à marquer quelque chose qui serait contradiction dans la formule qui s'énoncerait ainsi :

$$(B \lozenge A / S \curlyvee S)$$

d'un sous ensemble B dont il serait impossible d'assurer le statut, à partir de ceci qu'il serait spécifié dans un autre ensemble A, par une caractéristique telle qu'un élément de A ne se contiendrait pas lui-même.

Y a-t-il quelque sous-ensemble, défini par cette proposition de l'existence des éléments qui ne se contiennent pas eux-mêmes ?

Il est assurément facile, dans cette condition, de montrer la contradiction qui existe dans ceci puisque nous n'avons qu'à prendre un élément *y* comme faisant partie de B, comme élément de B, ($y \in B$ ), pour nous apercevoir des conséquences qu'il y a dès lors à le faire à la fois, comme tel, faire partie, comme élément, de A, et n'étant pas élément de lui-même.

22 - Lapsus ? On attendrait « les signifiants qui se signifient par eux-mêmes ».

$$(y \in B)\ (\ y \in A\ /\ y \notin y)$$

La contradiction se révèle à mettre B à la place de *y*:

$$(B \in B)\ (\ B \in A\ /\ B \notin B)$$

et à voir que la formule joue en ceci que chaque fois que nous faisons B élément de B, il en résulte, en raison de la solidarité de la formule, que puisque B fait partie de A, il ne doit pas faire partie de lui-même. Si d'autre part — B étant mis, substitué à la place de cet *y* — si d'autre part il ne fait pas partie de lui-même, satisfaisant à la parenthèse de droite de la formule, il fait donc partie de lui-même étant un de ces *y* qui sont éléments de B.

Telle est la contradiction devant quoi nous met le paradoxe de Russel.

Il s'agit de savoir si, dans notre registre, nous pouvons nous y arrêter, quitte en passant à nous apercevoir de ce que signifie la contradiction mise en valeur dans la théorie des ensembles, ce qui nous permettra peut-être de dire par quoi la théorie des ensembles se spécifie dans la logique, à savoir quel pas elle constitue par rapport à celle que nous essayons ici, plus radicale, d'instituer.

La contradiction dont il s'agit à ce niveau où s'articule le paradoxe de Russel, tient précisément — comme le seul usage des mots nous le livre — à ceci que je le *dis.* Car si je ne le *dis* pas, rien n'empêche cette formule, très précisément la seconde, de tenir comme telle, *écrite* et rien ne dit que son usage s'arrêtera là. Ce que je *dis* ici n'est nullement jeu de mots, car la théorie des ensembles en tant que telle, n'a absolument d'autre support sinon ce[23] que j'*écris* comme tel, que tout ce qui peut se *dire* d'une différence entre les éléments est exclu du jeu.

Écrire, manipuler le jeu littéral qui constitue la théorie des ensembles consiste à écrire, comme tel, ce que je dis là: à savoir que le premier ensemble peut être formé à la fois de la sympathique personne qui est en train aujourd'hui pour la première fois de taper mon discours, de la buée qui est sur cette vitre et d'une idée qui à l'instant me passe par la tête, que ceci constitue un ensemble, de par ceci: que je *dis* expressément que

23 - Sizaret: « sinon que j'écris ».

nulle autre différence n'existe que celle qui est constituée par le fait que je peux appliquer sur ces trois objets, que je viens de nommer et dont vous voyez assez l'hétéroclite, un *trait unaire* sur chacun et rien d'autre.

Voilà donc ce qui fait que, puisque nous ne sommes pas au niveau d'une telle spécification, puisque ce que je mets en jeu, c'est l'univers du discours, ma question ne rencontre pas le paradoxe de Russel, à savoir qu'il ne se déduit nulle impasse, nulle impossibilité à ceci, que B dont je ne sais pas, mais dont j'ai commencé de supposer qu'il puisse faire partie de l'univers du discours, assurément lui — quoique fait de la spécification que *le signifiant ne saurait se signifier lui-même* — peut peut-être avoir avec lui-même cette sorte de rapport qui échappe au paradoxe de Russel, à savoir nous démontrer quelque chose qui serait peut-être sa propre dimension et à propos de quoi nous allons voir dans quel statut il fait ou non partie de l'univers du discours.

En effet, si j'ai pris soin de vous rappeler l'existence du paradoxe de Russel, c'est probablement que je vais pouvoir m'en servir pour vous faire sentir quelque chose. Je vais vous le faire sentir d'abord de la façon la plus simple et après cela, d'une façon un petit peu plus riche. Je vous le fais sentir de la façon la plus simple, parce que je suis prêt, depuis quelque temps, à toutes les concessions [rires]. On veut que je dise des choses simples ? eh bien, je dirai des choses simples ! Vous êtes déjà quand même assez formés à ceci, grâce à mes soins, de savoir que ce n'est pas une voie si directe que de comprendre. Peut-être, même si ce que je vous dis vous apparaît simple, vous restera-t-il quand même une méfiance…

Un catalogue des catalogues, voilà bien, au premier abord, en quoi il s'agit bien de signifiant. Qu'avons-nous à être surpris qu'il ne se contienne pas lui-même ? Bien sûr, puisque ceci, à nous, paraît exigé au départ. Néanmoins, rien n'empêcherait que le catalogue de tous les catalogues qui ne se contiennent pas eux-mêmes, ne s'imprime lui-même, en son intérieur ! À la vérité, rien ne l'empêcherait, même pas la contradiction qu'en déduirait Lord Russel !

Mais considérons justement cette possibilité qu'il y a, que, pour ne pas se contredire, il ne s'inscrive pas en lui-même.

Prenons le premier catalogue ; il n'y a que quatre catalogues, jusque là, qui ne se contiennent pas eux-mêmes :

A B C D

Supposons qu'il apparaisse un autre catalogue qui ne se contient pas lui-même, nous l'ajoutons : E.

Qu'y a-t-il d'inconcevable à penser qu'il y a un premier catalogue qui contient A B C D, un second catalogue qui contient B C D E, et à ne pas nous étonner qu'à chacun il manque cette lettre qui est proprement celle qui le désignerait lui-même ?

Mais à partir du moment où vous engendrez cette succession, vous n'avez qu'à la ranger sur le pourtour d'un disque et à vous apercevoir que ce n'est pas parce qu'à chaque catalogue il en manquera un, voire un plus grand nombre, que le cercle de ces catalogues ne fera pas quelque chose qui est précisément ce qui répond au « catalogue de tous les catalogues qui ne se contiennent pas eux-mêmes ». Simplement ce que constituera cette chaîne aura cette propriété d'être *un signifiant en plus* qui se constitue de la fermeture de la chaîne. Un signifiant incomptable et qui, justement de ce fait, pourra être désigné par un signifiant. Car n'étant nulle part, il n'y a aucun inconvénient à ce qu'un signifiant surgisse qui le désigne comme *le signifiant en plus* : celui qui ne se saisit pas dans la chaîne.

Je prends un autre exemple. Les catalogues ne sont pas faits d'abord pour cataloguer des catalogues, ils cataloguent des objets qui sont là à quelque titre (le mot « titre » y ayant toute son importance). Il serait facile de s'engager dans cette voie pour rouvrir la dialectique du catalogue de tous les catalogues, mais je vais aller à une voie plus vivante, puisqu'il faut bien que je vous laisse quelques exercices pour votre propre imagination.

Le livre : nous rentrons avec le livre, apparemment, dans l'univers du discours. Pourtant, dans la mesure où le livre a quelques références et où lui aussi peut être un livre qui a à couvrir une certaine surface, un registre de quelques titres, le livre comprendra une bibliographie. Ce qui veut dire quelque chose qui se présente proprement pour nous imager ceci, de ce qui résulte pour autant que les catalogues vivent ou ne vivent pas dans l'univers du discours : si je fais le catalogue de tous les livres qui

contiennent une bibliographie, naturellement ce n'est pas des bibliographies que je fais le catalogue ! Néanmoins, à cataloguer ces livres, pour autant que dans les bibliographies ils se renvoient les uns aux autres, je peux fort bien recouvrir l'ensemble de toutes les bibliographies.

C'est bien là que peut se situer le fantasme qui est proprement le fantasme poétique par excellence, celui qui obsédait Mallarmé : du *Livre* absolu. Il est à ce niveau où, les choses se nouant au niveau de l'usage non pas de purs signifiants, mais de signifiants purifiés, pour autant que je *dis* — et que *j'écris* que *je dis* — que le signifiant est ici articulé comme distinct de tout signifié, je vois alors se dessiner la possibilité de ce *Livre* absolu, dont le propre serait qu'il engloberait toute la chaîne signifiante, proprement en ceci : qu'elle peut ne plus rien signifier.

En ceci, donc, il y a quelque chose qui s'avère comme fondé dans l'existence au niveau de l'univers du discours, mais dont nous avons à suspendre cette existence à la logique propre qui peut constituer celle du fantasme, car aussi bien, c'est la seule qui peut nous dire de quelle façon cette région append à l'univers du discours. Assurément, il n'est pas exclu qu'il y rentre, mais d'autre part, il est bien certain qu'il s'y spécifie, non pas par cette purification dont j'ai parlé tout à l'heure, car la purification n'est point possible de ce qui est essentiel à l'univers du discours, à savoir la signification. Et vous parlerais-je encore quatre heures de plus de ce *Livre* absolu qu'il n'en resterait pas moins que tout ce que je vous dis a un sens.

Ce qui caractérise la structure de ce B — en tant que nous ne savons où le situer dans l'univers du discours, dedans ou dehors — c'est très précisément ce trait que je vous ai annoncé tout à l'heure, en vous faisant le cercle, seulement de cet A B C D E, pour autant qu'à simplement fermer la chaîne, il en résulte que chaque groupe de quatre peut laisser aisément hors de lui le signifiant étranger qui peut servir à désigner le groupe, pour la seule raison qu'il n'y est pas représenté, et que pourtant la chaîne totale se trouvera constituer l'ensemble de tous ces signifiants, faisant surgir cette unité de plus, incomptable comme telle, qui est essentielle à toute une série de structures, qui sont précisément celles sur lesquelles j'ai fondé, dès l'année 1960, toute mon opératoire de l'identifica-

tion. À savoir ce que vous en retrouverez, par exemple, dans la structure du tore : étant bien évident qu'à boucler sur le tore un certain nombre de tours, à faire opérer une série de tours complets à une coupure et à en faire le nombre qu'il vous plaira (naturellement plus il y en a, plus c'est satisfaisant, mais plus c'est obscur), il suffit d'en faire deux pour, du même coup, voir apparaître ce troisième, nécessité pour que ces deux se bouclent et, si je puis dire, pour que la ligne se morde la queue. Ce sera ce troisième tour, qui est assuré par le bouclage autour du trou central, par lequel il est impossible de ne pas passer pour que les deux premières boucles se recoupent.

Si je ne fais pas aujourd'hui le dessin au tableau, c'est qu'à la vérité — à le dire — j'en dis assez pour que vous m'entendiez et aussi bien trop peu pour que je vous montre qu'il y a au moins deux chemins, à l'origine, par lesquels ceci peut s'effectuer et que le résultat n'est pas du tout le même quant au surgissement de cet *Un en plus* dont je suis en train de vous parler.

Cette indication simplement suggestive n'a rien qui épuise la richesse de ce que nous fournit la moindre étude topologique.

Ce qu'il s'agit seulement aujourd'hui d'indiquer, c'est que le spécifique de ce monde[24] de l'écriture est justement de se distinguer du discours par le fait qu'il peut se fermer. Et, se fermant sur lui-même, c'est justement de là que surgit cette possibilité d'un « un » qui a un tout autre statut que celui de l'Un qui unifie et qui englobe. Mais de cet *un* qui déjà, de la simple fermeture — sans qu'il soit besoin d'entrer dans le statut de la répétition, qui lui est pourtant lié étroitement — rien que de sa fermeture, il fait surgir ce qui a statut de l'*Un en plus*, pour autant qu'il ne se soutient que de l'écriture et qu'il est pourtant ouvert dans sa possibilité, à l'univers du discours ; puisqu'il suffit, comme je vous l'ai fait remarquer, que j'ÉCRIVE — mais il est nécessaire que cette écriture ait lieu — ce que je DIS de l'exclusion de cet *un*, ceci suffit pour engendrer cet autre plan qui est celui où se déroule à proprement parler toute la fonction de la logique ; la chose nous étant suffisam-

24 - Ou « mode » qui serait plus attendu. S.

ment indiquée par la stimulation que la logique a reçue, de se soumettre au seul jeu de l'écriture, à ceci près, qu'il lui manque toujours de se souvenir que ceci ne repose que sur la fonction d'un MANQUE, dans cela même qui est écrit et qui constitue le statut, comme tel, de la fonction de l'écriture.

Je vous dis aujourd'hui des choses simples, et peut-être ceci même risque de vous faire apparaître ce discours décevant. Pourtant, vous auriez tort de ne pas voir que ceci s'insère dans un registre de questions qui donnent dès lors à la fonction de l'écriture quelque chose, qui ne saurait que se répercuter jusqu'au plus profond de toute conception possible de la structure. Car si l'écriture dont je parle ne se supporte que du retour, sur soi-même bouclé, d'une coupure (telle que je l'ai illustrée de la fonction du tore), nous voici portés à ceci que les études précisément les plus fondamentales, liées aux progrès de l'analytique mathématique, nous ont mis à même d'en isoler la fonction du *bord.*

Or, dès lors que nous parlons de *bord,* il n'y a rien qui puisse nous faire substantifier cette fonction, pour autant qu'ici vous en déduiriez indûment que cette fonction de l'écriture est de limiter ce mouvant dont je vous ai parlé tout à l'heure comme étant celui de nos pensées ou de l'univers du discours. Bien loin de là ! S'il est quelque chose qui se structure comme bord, ce qu'il limite lui-même est en posture d'entrer à son tour dans la fonction bordante. Et c'est bien là ce à quoi nous allons avoir affaire.

Ou bien alors — et c'est là l'autre face sur laquelle j'entends terminer — c'est le rappel de ce qui depuis toujours est connu de cette fonction du *trait unaire*.

Je terminerai en évoquant le verset 26 d'un livre dont je me suis déjà servi, dans un temps, pour commencer de faire entendre ce qu'il en est de la fonction du signifiant : le livre de Daniel[25] (et à propos d'une histoire de pantalon de zouave qu'on y désigne d'un mot qui reste ce qu'on

25- Daniel, V-25. Cette partie du texte du livre de Daniel, du chapitre II-4 à la fin du chapitre VII, est rédigée en araméen (le reste est en hébreu). « On retrouve sous ces mots mystérieux les noms de trois poids ou monnaies orientales : une mine, un sheqel et une demi-mine (*paras*) et les termes prêteraient à la série des jeux de mots des versets 26-28, *mènè* suggérant le verbe

appelle un *hapax* et qu'il est impossible de traduire, à moins que ce ne soient des socques que portaient les personnages en question).

Au livre de Daniel, vous avez déjà la théorie, qui est celle que je vous expose, du sujet et, précisément, surgissant à la limite de cet univers du discours. C'est la fameuse histoire du festin dramatique, dont nous ne retrouvons plus d'ailleurs la moindre trace dans les annales, mais qu'importe !

*Mènè, Mènè*, car c'est ainsi que s'exprime le verset 26, *Mènè, Mènè*, *Thequel, Oupharsin* qui est transcrit d'habitude dans le fameux *Mènè, thequel, phares.* Il ne me paraît pas inutile de nous apercevoir que *Mènè, Mènè* qui veut dire « compté » — comme le fait remarquer Daniel l'interprétant au prince inquiet — s'exprime deux fois comme pour montrer la répétition la plus simple de ce que constitue le comptage : il suffit de compter jusqu'à deux pour que tout ce qu'il en est de cet *Un en plus* — qui est la vraie racine de la fonction de la répétition dans Freud — s'exerce, et se marque en ceci, à ceci près, que contrairement à ce qui est dans la théorie des ensembles, on ne le DIT pas.

On ne dit pas ceci que ce que la répétition cherche à répéter, c'est précisément ce qui échappe, de par la fonction même de la marque, pour autant que la marque est originelle dans la fonction de la répétition. C'est pour cela que la répétition s'exerce de ceci, que se répète la marque, mais que pour que la marque provoque la répétition cherchée, il faut que, sur ce qui est cherché de ce que la marque marque la première fois, cette marque même s'efface au niveau de ce qu'elle a marqué ; et que c'est là pourquoi ce qui dans la répétition est cherché, de par sa nature se dérobe, laisse se perdre ceci que la marque ne saurait se redoubler qu'à effacer, sur ce qui est à répéter, la marque première, c'est-à-dire à le laisser glisser hors de portée.

*Mène, Mène*… Quelque chose, dans ce qui est retrouvé, manque au poids : *Thequel.* Le prophète Daniel l'interprète, il l'interprète en disant

---

*mana* (mesurer), *theqel*, le verbe *shaqal* (peser) et *paras*, à la fois le verbe *paraç* (diviser) et le nom des Perses. L'accord n'est pas fait sur le sens de la séquence : allusion à la valeur décroissante des trois empires qui se succèdent (Babyloniens, Mèdes, Perses) ou des trois rois (Nabuchodonosor, Evil-Merodak et Balthazar) ou encore (Nabuchodosor, Balthazar et les rois des Mèdes et des Perses) ou dicton ancien dont la pointe nous échappe. » (Bible de Jérusalem).

au prince qu'il fut en effet pesé, mais que quelque chose y manque, ce qui se dit *pharsin.* Ce manque radical, ce manque premier qui découle de la fonction même du *compté* en tant que tel, cet *un-en-plus* qu'on ne peut pas compter, c'est cela qui constitue proprement ce manque-là auquel il s'agit que nous donnions sa fonction logique, pour qu'elle assure ce dont il s'agit dans le *Pharès* terminal, celui qui fait précisément éclater ce qu'il en est de l'univers du discours, de la bulle, de l'empire en question, de la suffisance de ce qui se ferme dans l'image du Tout imaginaire.

Voilà exactement par quelle voie se porte l'effet de l'entrée de ce qui structure le discours au point le plus radical, qui est assurément — comme je l'ai toujours dit et accentué, jusqu'à y employer les images les plus vulgaires — la *lettre* dont il s'agit, mais la *lettre* en tant qu'elle est exclue, qu'elle manque.

C'est bien ce qu'aussi bien — puisqu'aujourd'hui je refais une irruption dans cette tradition juive sur quoi, à vrai dire, j'avais tant de choses préparées et jusqu'à m'être colleté à un petit exercice d'apprentissage de lecture massorétique, tout travail qui m'a été en quelque sorte rengainé par le fait que je ne vous ai point pu faire la thématique que j'avais l'intention de développer autour du Nom du Père — et, qu'aussi bien, de tout ceci il en reste quelque chose. Et nommément qu'au niveau de l'histoire de la Création, *Béréchit Bara Elohim* commence le Livre, c'est-à-dire par un *beth.* Et il est dit que cette lettre même que nous avons employée aujourd'hui, le grand A, autrement dit א, l'*aleph* n'était pas, à l'origine, parmi celles d'où sortit toute la création.

C'est bien là nous indiquer, mais d'une façon en quelque sorte repliée sur elle-même, que c'est pour autant qu'une de ces lettres est absente que les autres fonctionnent, mais que sans doute est-ce dans son manque même que réside toute la fécondité de l'opération.

# Leçon III

*30 novembre 1966*

Aujourd'hui vous allez entendre un travail, une communication de Jacques-Alain Miller. Ceci — dont je vous ai avertis la dernière fois, peut-être un peu tard, une partie de l'assemblée étant déjà dispersée au moment où j'en ai fait l'annonce — marque que je désire que reste fondé ce nom curieux de *séminaire,* qui fut attaché à mon enseignement depuis Sainte-Anne où, comme vous le savez, il s'est tenu pendant dix ans.

Je n'ai parlé d'abord que des deux années qui ont précédé — ici. Vous savez (certains d'entre vous à votre grand désagrément) que j'ai voulu que ce séminaire se tînt d'une façon effective, croyant que cette effectivité devait être liée à une certaine réduction de cette audience si nombreuse et si sympathique que vous me donnez par votre assiduité et votre attention; et, mon Dieu, tant d'assiduité, d'attention méritent bien des égards, lesquels m'ont rendu ce que la réduction de l'audience nécessitait de triage bien difficile. De sorte qu'au total, votre nombre, s'il arrivait à être plus réduit, ne l'était pas tellement que, du point de vue de la quantité — qui joue un rôle si important dans la communication — les choses eussent à proprement parler changé d'échelle. Ce n'était pas le cas. C'est ce qui m'a fait, cette année, laisser en suspens la solution de ce difficile problème. C'est-à-dire que jusqu'à nouvel ordre et sans m'y engager aucunement, je ne ferme aucun de ces mercredis, qu'ils soient terminaux, semi-terminaux ou autres.

Seulement, ce nom de *séminaire,* je désirerais au moins qu'il fut maintenu — et sous un mode plus marqué qu'il ne le fut à la fin à Sainte-

Anne, où bien sûr jusque même dans les toutes dernières années, il y eut des réunions où je déléguais la parole à tel ou tel de ceux qui me suivaient alors. Néanmoins, il reste bien quelque chose qui suspend cette appellation de *séminaire* entre l'usage propre d'une catégorie — un endroit où quelque chose doit s'échanger, où la transmission, la dissémination d'une doctrine doit se manifester comme telle, c'est-à-dire en voie de véhiculation — il restait bien une ambiguïté entre cet usage propre de la catégorie et je ne sais quel autre usage, pas à proprement parler du nom « propre » (car toute la discussion du nom propre pourrait s'engager là-dessus) disons d'une nomination par excellence, laquelle nomination par excellence deviendrait une nomination par ironie. Dès lors, je crois que pour bien marquer que ce n'est pas l'état de choses où j'entends que se stabilise l'usage de cette appellation, vous verrez périodiquement intervenir un certain nombre d'es… personnes qui y montreront… qui s'y montreront disposées.

Assurément Jacques-Alain Miller, pour en inaugurer la suite, a quelque titre, cette année, puisqu'il vous a fourni cet *index* dans mon livre (*Index raisonné des concepts*) qui, d'après tout ce que j'entends, a été fort bien venu pour beaucoup qui trouvent grand avantage à ce fil d'Ariane, qui leur permet de se promener à travers cette succession, en effet, d'articles, où telle notion, où tel concept (comme le terme est employé à plus juste titre), se retrouve à des étages divers. Tout petit détail, je signale, pour répondre à une question qui m'a été posée par quelqu'un, que dans cet index, les chiffres italiques marquent les passages essentiels et que les chiffres droits ou « romains » comme on dit, marquent des passages où la notion ou le concept est intéressé d'une façon plus « en-passant » (il arrive qu'à la page qui vous est désignée, ce qui est référé ainsi tient simplement en une indication dans une ligne, dans la page). C'est vous dire le soin avec lequel ce petit appareil si utilisable a été construit.

Voilà, à ce propos, on m'annonce que le livre est, comme on dit, en ce *franglais* que quant à moi je ne répudie pas — *out of print*, ce qui veut dire : « épuisé ». Je trouve « *out of print* » plus gentil ; « épuisé »… [rires] on se demande ce qui lui est arrivé. J'espère que cet *out of print* ne durera pas trop longtemps. C'est ce qu'on appelle un succès, hein ! mais un

succès de *vente*; ne préjugeons pas de l'*autre* succès — il reste tout à attendre et après tout, c'est même ce qui laisse ouverte sa question, car on a pu remarquer que c'est un livre que je ne me suis pas beaucoup pressé de mettre dans la circulation.

Si donc j'ai tellement tardé à le faire, on peut se poser la question, pourquoi maintenant ? Qu'est-ce que j'en attends ? Il est bien clair que la réponse : *que ça vous serve* n'était pas moins valable, il y a une année ou deux, et même bien avant. La question n'est donc pas simple. Elle intéresse tout ce qu'il en est de mes rapports avec quelque chose qui joue là la fonction de base, à savoir la psychanalyse sous sa forme *incarnée* — nous dirions vite — ou bien encore *assujettie*, autrement dit avec les psychanalystes eux-mêmes. Il est certain qu'il y a eu beaucoup d'éléments qui m'ont paru motiver que ce que j'essayais de construire restât dans un champ réservé — qui permît en quelque sorte la sélection qui s'est faite de ceux qui voulaient bien se décider à reconnaître ce que l'étude de Freud impliquait comme conséquences dans leur pratique.

Finalement les choses ne se passent jamais tout à fait de la façon que l'on calcule, en ces difficiles matières où la résistance n'est pas à proprement parler localisée à ce qu'il faut désigner au sens étroit de ce terme dans la praxis analytique, mais où elle a une autre forme où le contexte social n'est point sans portée. C'est bien ce qui me rend fort délicat de m'en expliquer dans une si vaste audience.

C'est bien pourquoi, tout ce qui concerne ce que j'appellerais les *relations extérieures* de mon enseignement — car je n'envisage pas autrement tout ce qui peut se manifester de brouhaha et de remue-ménage autour d'un certain nombre de mes termes, auxquels je ne me vois pas d'un très bon œil associé, dont celui de *structuralisme,* qui pour l'instant bénéficie d'une certaine vogue, n'est pas le moindre à m'inspirer cette méfiance — néanmoins, là encore, ce n'est pas (sauf à ce que j'y sois forcé par quelque incidence de ce que j'appelais tout à l'heure le succès du livre) c'est ce à quoi je ne suis nullement disposé à prendre du temps ici, à mordre sur ce temps mesuré où vous voyez, où vous devez sentir à peu près par votre expérience de ces dernières années, que je n'ai pas de temps à perdre, si je veux énoncer devant vous les choses au niveau de la

construction que vous m'avez vu inaugurer dans son style par mon dernier séminaire et les points où j'ai entendu établir l'amorce de cette logique que j'ai à développer devant vous cette année.

Dès lors, et comme tout de même ce livre existe, avec les premiers mouvements qu'il entraîne, lesquels seront suivis d'autres, et qu'en somme, les deux ou trois points que je viens de faire surgir comme cela, comme principaux (mais il y en a d'autres) risquent de rester pour vous en suspens, je crois à ce titre devoir vous avertir que vous en trouverez, ma foi, l'explication (au moins une explication suffisante telle qu'elle vous permette de répondre au moins à une partie de ces questions qui peuvent pour vous, rester en suspens), dans deux sortes d'*entretiens*, comme on dit, ou d'*interviews* encore, qui vont paraître, je crois, (si mon information est bonne, cette semaine) dans des endroits, mon Dieu, qui n'ont rien d'une foire, qui s'appellent respectivement le *Figaro littéraire* et les *Lettres françaises*, où peut-être vous en saurez sur ces points, un peu plus long. En outre, comme je ne peux pas m'empêcher, chaque fois que j'ai un de ces modes de *relations extérieures*, d'y mettre quand même un petit peu de ce qui est en cours, il est possible que vous trouviez par-ci par-là quelque chose qui se rapporte à notre discours de cette année.

Il est évident que j'ai quelque scrupule, par exemple, comme je l'ai fait la dernière fois à vous parler de la *répétition du trait unaire* et, comme se situant, s'instaurant fondamentalement de cette répétition (dont on peut dire qu'elle n'arrive qu'une seule fois, ce qui veut dire tout de même qu'elle est double, sans ça il n'y aurait pas de répétition), ce qui d'emblée, en somme, pour quiconque veut un peu s'y arrêter, instaure dans son fondement le plus radical la *division du sujet*, je ne peux pas ne pas avoir un peu de scrupule à l'avoir énoncé devant vous la dernière fois presque en passant, alors qu'à ce congrès qui s'est passé à John Hopkins (comme un certain nombre d'entre vous le savent) au mois d'octobre, je l'ai mâché pendant environ trois quarts d'heure. C'est peut-être que je vous fais plus grand crédit qu'à mes auditeurs d'alors ; certains échos reçus depuis m'ayant montré que l'oreille structuraliste — pour reprendre le terme de tout à l'heure — eh bien mon Dieu ! l'oreille structuraliste, quels qu'en soient les tenants dans l'occasion, est capable de se montrer un peu dure de la feuille ! [rires].

Il est deux autres endroits plus inattendus encore, ou vous verriez peut-être…

> ***Dans la salle*** *– « on n'entend pas ! »*
> ***Dr Lacan*** *– « Quoi ? qu'est-ce qui n'entend pas ? Il y a combien de temps que vous n'entendez rien ? »* [rires].

Bon, alors, dans des endroits plus inattendus encore, vous pourrez peut-être trouver sur ces différents thèmes, jusques et y compris ces petites indications, amorces, mon Dieu ! qui ne sont jamais trop tôt venues, sur certains thèmes que j'aurai à développer par la suite et par exemple, en passant, sur la fonction du *préconscient* — chose curieuse ! dont il ne semble pas, que depuis un bon bout de temps, c'est-à-dire depuis qu'on mêle tout, en croyant le maintenir distingué, on ne s'occupe, somme toute, pas tellement des fonctions que Freud lui réservait. C'est glissé au passage, si mon souvenir est bon, dans un de ces entretiens, je ne sais plus lequel, auquel donc il convient d'ajouter les deux autres, inattendus, je pense, pour vous, qui sont des entretiens à l'O.R.T.F. Il y en aura un vendredi prochain à dix heures quarante-cinq, c'est ce qu'on appelle m'a-t-on assuré, « une heure de grande écoute » [rires]. Je pense, pas pour tous ceux qui ici m'écoutent à cette heure, précisément, parce que je pense qu'à cette heure « de grande écoute », ils sont à l'hôpital, enfin tant pis ! vous vous arrangerez comme vous pourrez et j'espère après tout pouvoir communiquer ce texte, si là-dessus la Radio veut bien m'en donner l'autorisation. Il y en aura un autre, lundi (vous voyez qu'ils sont pressés). Le premier, c'est Georges Charbonnier[26] qui a bien voulu, je ne dirais pas le recueillir, m'en donner la place et le second c'est Monsieur Sipriot[27] grâce à qui vous aurez peut-être quelque chose de plus vivant que le premier, puisque ce sera un dialogue avec la personne la plus qualifiée pour le soutenir, nommément François Wahl qui est ici et qui a bien voulu se livrer avec moi à cet exercice[28].

---

26 - Entretien radiodiffusé le 2 décembre 1966 au cours de l'émission de Georges Charbonnier *Sciences et Techniques*. Publié dans la revue *Recherches* n° 3/4, 1967, p. 5 à 9.

27 - Nom incertain. S.

28 - « Interview donnée par Jacques Lacan à François Wahl à propos de la parution des *Écrits* », radiodiffusée le 8 février 1967. Publiée par *Le Bulletin de l'Association freudienne* n° 3, p. 6-7, mai 1983.

Donc maintenant… [*dans la salle : « à quelle heure ? »*] Eh bien, à ce qu'il paraît, que c'est à… ça je ne vous jurerais rien, il paraît que c'est à partir de six heures et quart, seulement on ne parle pas que de mon livre et je ne peux pas très bien vous dire à quel rang il apparaîtra entre six heures un quart et sept heures, chacun ayant son quart d'heure… Quoi donc… ? Il reste une question ? C'est une « heure de grande écoute » — [rires] qui, en général, est « accompagnée de… » Voilà ! enfin on verra la suite de tout ça.

Et, maintenant je donne la parole à Jacques-Alain Miller [*la salle : oh !*].

Je vais quand même vous donner communication de quelque chose de très amusant, qui m'a été apporté par un fidèle, c'est une petite communication qui est faite par une sorte de revue spéciale, liée, je pense, autant aux machines I.B.M. qu'à ce qu'on en fait sur un niveau expérimental dans le *Massachusetts Institute of Technology* (M.I.T. comme on dit communément) et qui nous parle de l'usage d'une de ces machines d'un rang élevé comme il s'en fait maintenant, à laquelle on a donné — et certainement pas pour rien — le nom d'*Elisa* ; elle s'appelle tout au moins *Elisa* pour l'usage qu'on en fait, que je vais vous dire… *Elisa* est, comme vous savez, la personne que dans une pièce bien connue, *Pygmalion*[29], la personne à qui on apprend le beau parler ; ce doit être une petite vendeuse de bouquets de fleurs dans les plus courantes des rues de Londres et qu'il s'agit de dresser à pouvoir s'exprimer dans la meilleure société, quand on remarque qu'elle n'en fait point partie. C'est quelque chose de cet ordre qui surgit avec la petite machine. À la vérité ce n'est pas à proprement parler de cela qu'il s'agit, qu'une machine soit capable de donner des réponses articulées, simplement quand on lui parle — je ne dis pas : quand on l'interroge — c'est une chose qui s'avère être maintenant un jeu et qui met en question ce qui peut se produire, d'obtenir ces réponses, *chez celui qui lui parle*. La chose, ma foi, n'est pas absolument articulée d'une façon qui satisfasse complètement à ce qu'une situation en effet pour nous si utilisable, qui nous donne une référence si intéressante dans le discours poursuivi ici… il n'est

29 - SHAW Georges Bernard, *Pygmalion*, 1913.

pas à proprement parler énoncé d'une façon qui nous satisfasse complètement, autrement dit qui tienne compte du cadre où nous pourrions l'insérer. Néanmoins c'est fort intéressant parce qu'il y est en fin de compte suggéré quelque chose qui pourrait être considéré comme d'une fonction thérapeutique de la machine et pour tout dire, ce n'est rien de moins que l'*analogue* d'une sorte de *transfert* qui pourrait se produire dans cette relation dont la question est soulevée.

La chose ne m'a pas déplu. Je voudrais simplement à ce propos… puisque aussi bien ce n'est pas sans rapport avec tout ce que je laisse ouvert concernant la façon dont, en somme, j'ai à manier la diffusion de ce qu'on appelle mon enseignement, je pourrais dire que ce que vous trouverez comme maniement d'une première chaîne symbolique… — destinée dans son temps, pour moi, à donner la notion dont il fallait que les psychanalystes conçussent…, la notion à laquelle il convenait que leur esprit s'accommodât, pour se centrer d'une façon convenable sur ce que Freud appelle *remémoration,* pour leur donner de cela une sorte de modèle suggestif dans la construction de cette chaîne symbolique et de sa sorte de mémoire à elle, incontestablement consistante et même insistante. Laquelle est articulée dans ce qui vient maintenant dans ce livre, au second, disons, chapitre ou temps, c'est-à-dire dans la position inversée où l'*Introduction à « La Lettre volée »* qui précède est fixée dans ce livre, c'est-à-dire juste après *La Lettre volée*. Je rappelle à ceux qui m'entendaient alors que cette construction, comme toutes les autres, a été faite devant eux et pour eux, pas à pas, et que je suis parti très exactement, d'abord, d'un examen à partir d'un texte de Poe, de la façon dont l'esprit travaille sur ce thème : peut-on gagner au jeu de pair ou impair ? Et que mon second pas a été celui-ci, d'imaginer une machine, précisément, de cette nature, et ce qui est effectivement produit aujourd'hui ne diffère en rien de ce que j'avais articulé alors. Simplement, la machine est supposée par le sujet être munie d'une programmation telle qu'elle tienne compte des gains et des pertes. Je veux dire qu'à partir de ceci que le sujet l'interrogerait (la dite machine) en jouant avec elle au jeu de pair ou impair, à partir de cette seule supposition qu'elle a, au moins pendant un certain nombre de coups, la mémoire de ses gains et de ses pertes, on peut construire cette suite de : + + – + –… lesquels englobés, réunis dans une parenthèse d'une longueur-type et qui se déplace d'un cran à chaque

fois, nous permet d'établir ce trajet que j'ai construit et sur lequel je fonde ce premier type, le plus élémentaire, de modèle… (Nous n'avons pas besoin de considérer la mémoire sous le registre de l'impression physiologique, mais seulement du mémorial symbolique)…

C'est à partir d'un jeu hypothétique, avec ce qui n'était pas encore peut-être déjà en état de fonctionner alors à ce niveau, mais qui quand même existait comme tel, comme machine électronique, c'est-à-dire aussi bien comme quelque chose qui peut s'écrire sur le papier (c'est la définition moderne de la *machine*), c'est à partir de là — donc bien avant que cela vienne tout à fait à l'ordre du jour des préoccupations des ingénieurs, qui se consacrent à ces appareils, vous le savez, toujours en progrès, puisqu'on n'en attend rien de moins que la traduction automatique — c'est à partir de là qu'il y a quinze ans, j'ai construit un premier modèle à l'usage propre des psychanalystes, dans la fin de produire en leur *mens, mind,* cette sorte de décollement nécessaire de l'idée que le fonctionnement du signifiant est forcément la fleur de la conscience, ce qui était alors à introduire d'un pas absolument sans précédent.

À vous…

***M. Miller –*** Pour Kant, ce qu'il y a d'impensable dans le système de Spinoza se résume dans cette proposition : « Le spinozisme parle de pensées qui se pensent elles-*mêmes* » Qu'il y ait des pensées qui se pensent elles-mêmes, disons que c'est à l'accepter et à l'entendre que la découverte de Freud nous a convoqués. Qu'il y ait des pensées qui se pensent elles-mêmes, reçoit de Fichte le nom de « postulat de la déraison ». C'est là, sans doute, une expression qui doit nous retenir, en ce qu'elle marque, sans équivoque, la limite de la philosophie de la subjectivité, dans son impossibilité à concevoir rien d'une pensée qui ne serait pas l'acte d'un sujet.

Au contraire, articuler les lois de la pensée qui se pense elle-même requiert de nous, de nous constituer des catégories incompatibles, radicalement, avec celles de la pensée « pensée par le sujet ». C'est pourquoi nous nous aiderons ici de ce qui a été élaboré dans un domaine de la science où il fut question, dès l'origine, des pensées qui se pensent elles-mêmes : qui s'articulent en l'absence d'un sujet qui les anime. Ce domai-

ne de la science, c'est la logique mathématique. Disons que nous devons tenir la logique mathématique comme logique pure, pour le jeu théorique où se réfléchissent les lois de la pensée qui se pense elle-même, en dehors de la subjectivité du sujet.

Or, on doit noter que la constitution du domaine de la logique mathématique s'est faite par l'exclusion progressivement assurée de la dimension psychologique, où il semblait auparavant possible de dériver la genèse des éléments des catégories spécifiquement logiques.

Rappelons qu'à nos yeux, l'exclusion de la psychologie nous laisse libres de suivre, en ce champ, les traces où se marque ce qu'il faut nommer le *passage* du sujet, dans une définition qui ne doit plus rien à la philosophie du *cogito* pour ce qu'elle rapporte le concept du sujet non pas à sa subjectivité mais à son assujettissement.

En quoi la logique mathématique s'avère-t-elle propre à notre lecture ? Eh bien en ceci que l'autonomie et la suffisance qu'elle s'efforce d'assurer à son symbolisme rendent d'autant plus manifestes les articulations où achoppe la marque de son fonctionnement. C'est donc, très simplement, en tant qu'elles articulent sans le savoir la suggestion de la subjectivité du sujet, que les lois de la logique mathématique peuvent nous retenir ici.

Voilà ce dont je m'autorise pour faire venir, de l'origine de la logique mathématique, une expression dont elle a depuis longtemps abandonné l'usage. Pour vous proposer cette expression comme mon sujet, je vais essayer de parler, un peu, partiellement, des « équations de la pensée ».

Pour retrouver cette expression, nous devons pousser notre lecture au-delà de l'appareil formalisé de la logique moderne. Pour la retrouver exactement au premier fondateur de la logique mathématique — dont Frege est seulement le second — remontons à la découverte de Georges Boole, que l'algèbre peut formuler des relations logiques. La découverte est proprement théorique. Parce que la formalisation algébrique se libère du champ des nombres, qui n'ont plus alors qu'une de ses spécifications, elle libère la formalisation mathématique, pour énoncer que la symbolisation proprement dite n'est pas dépendante de l'interprétation des symboles mais seulement des lois de leur combinaison.

Par là, Boole s'efforce d'établir que les lois de la pensée sont soumises à une mathématique, au même titre que les conceptions quantitatives de l'espace et du temps, du nombre et de la grandeur.

Pourtant, si la logique reconnaît bien le premier livre de Boole, *Analyse mathématique de la Logique*[30], pour l'événement inaugural de son histoire, le second livre de Boole, *Investigation des lois de la pensée*[31] ne tient plus aucune place dans la mémoire de la science logique. Boole, pour faire retour à ce que la logique délaisse de son histoire, nous fera connaître ce qu'elle méconnaît des conditions de son exercice, nous révélant, par là même, certaines des lois de la logique qui en ces lieux opèrent. Logique qui, vous le savez, s'élève sur la logique logicienne. Cette logique, logique du signifiant, Jean-Claude Milner et moi-même avons eu l'occasion d'en présenter, à propos du *Sophiste* de Platon et des comptes des *Grundlagen*[32], quelques éléments[33]. Si j'en poursuis aujourd'hui la présentation, c'est sans doute que le sujet des leçons de cette année du Dr Lacan s'y prête, et aussi que notre construction formelle s'est avérée, pour le psychanalyste, assez maniable pour être interprétée librement dans le champ freudien. Qu'une telle interprétation soit possible justifie éminemment la constitution de notre symbolisme et la présentation que nous en avons faite, comme d'un calcul du sujet.

Passons à la doctrine de Boole, pour dire tout de suite qu'il n'innove pas, puisqu'il pense le langage comme le produit et l'instrument de la pensée, et qu'il donne le signe pour une marque arbitraire. C'est-à-dire que la signification est produite de la liaison d'un mot et d'une idée, ou bien d'un mot et d'une chose. Vous savez que ces deux possibilités ne sont pas du tout équivalentes. Pour Boole, elles sont équivalentes. Ce qui veut dire que la communication est alors uniquement assurée par la

30 - BOOLE George, *Mathematical analysis of logic,* 1848, en partie traduit dans *Analyse et logique*, Paris, Albert Blanchard, 1962.

31 - BOOLE George, *An investigation into the laws of thought, on which are founded the mathematical theories of logic and probabilities*, 1854, trad. *Les lois de la pensée*, Vrin 1992.

32 - FREGE Gottlob, *Les Fondements de l'arithmétique*, 1884, Seuil, 1970.

33 - MILLER Jacques-Alain, « La suture » in *Cahiers pour l'analyse*, n°1, jan.1966.
MILNER Jean-Claude, « Le point du signifiant » in *Cahiers pour l'analyse*, n°3, mai 1966.

permanence d'une association. Rien là que de très classique, rien là qui excède la doctrine lockienne du langage.

Seulement, venons-en à la proposition qui fonde l'entreprise de Boole. Toutes les opérations du langage comme instrument du raisonnement peuvent être menées dans un système de signes. Mais ce que spécifie le signe qu'emploie l'algèbre de la logique, c'est qu'il peut n'être qu'une lettre ou une simple marque. Et cela est autorisé par la théorie de l'arbitraire du signe. Mais c'est la première fois qu'on emploie proprement un signe.

Il faut maintenant apprendre, et cela peut se faire assez rapidement, de façon élémentaire, le symbolisme de Boole. Disons qu'il y a trois catégories de signes à mettre en place :

– *primo*, les lettres symboliques, qui ont pour fonction de représenter les choses comme objets de nos conceptions, qui marquent les choses comme objets de représentation ;
– *secundo*, il y a les signes d'opération : le *plus* le *moins*, le *multiplié* par, qui ont pour fonction de représenter les opérations de l'entendement par lesquelles nos représentations sont combinées et reformées en de nouvelles représentations ;
– *tertio*, et ce n'est pas le moins important, le signe de l'identité.

Premièrement, les lettres symboliques. Disons que le signe X, ou le signe Y, représente une classe de choses à laquelle un nom particulier, ou une propriété, peuvent être attribués. Donc, représentons-nous un cercle avec un certain nombre d'objets d'un certain nom ou d'une certaine propriété. On nommera cette classe : X. On dira que la combinaison X x Y (on peut écrire X Y) représente la classe d'objets à laquelle les noms et les propriétés de X et Y sont simultanément applicables, l'intersection[34] de X et de Y.

On peut d'abord remarquer que l'ordre des symboles est indifférent. On peut écrire : X Y = Y X, c'est-à-dire que les lettres symboliques sont commutatives.

Mais Boole insiste sur ce qu'il s'agit d'une loi de la pensée ici, et pas de la nature, et pas non plus d'une simple loi de l'arithmétique.

34 - Reconstitution d'une phrase manifestement erronée : « l'interaction est de X ».

*Deuxièmement*, les signes d'opération. Ensuite on peut obtenir de Boole, un certain nombre d'autres lois, qui d'ailleurs ne sont pas éloignées des lois de l'arithmétique, mais qui les reprennent dans l'ordre de la logique. On peut faire intervenir le signe +. Ce sera le signe de la classe qui réunit, par exemple, les classes X et Y. On peut faire intervenir le signe –, qui marquera qu'on enlève d'une classe une partie de ses éléments.

[Lacan illustre au tableau et commente : « *Simplement pour compléter, la "différence" qui n'est pas tout à fait ce que vous avez à l'esprit* »].

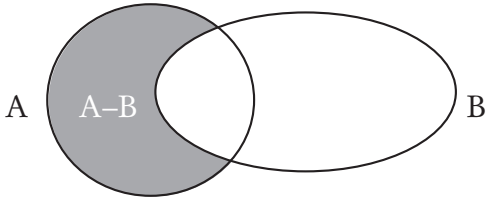


Fig. III-1

Alors, on pourrait faire attention maintenant à cette supposition : supposons que X et Y aient la même signification. Comme la combinaison des deux symboles exprime l'ensemble de la classe d'objets auxquels les noms ou les propriétés représentés par X et Y sont ensemble applicables, cette combinaison n'exprime rien de plus qu'un seul des deux symboles : $X^2 = X$. Ceci paraît très simple. Vous allez voir avec quelle ingéniosité Boole en tire une loi qu'il dit « fondamentale pour la pensée ». Or, il est apparent aussitôt que deux nombres sont seuls capables d'interpréter cette formule d'une façon qui satisfasse à l'arithmétique, il est bien évident que les deux seuls nombres qui puissent interpréter cette formule sont le zéro et le un. On ne doit pas croire pour autant que tous les X que l'on aura en logique, dans cette logique de la pensée, doivent être interprétés par le 0 et par le l. Mais il faut dire que seuls le 0 et le 1 répondent, dans la numération, à la loi booléenne de la pensée, que nous avons dite *loi de la signification*.

À partir de maintenant, disons que c'est l'arithmétique qui va guider la logique.

Examinons les propriétés du zéro. La plus simple, 0xY = 0, quoi que ce soit qu'Y représente. Cela veut dire que la classe 0 multipliée par Y est identique à la classe représentée par 0. Autrement dit, il y a une seule interprétation possible du 0. Le 0 ne représente rien. Mais ce 0 qui représente « rien » est une classe.

Examinons maintenant la propriété arithmétique du un, 1xY=Y. Le symbole 1 représente et ne peut représenter qu'une classe telle que tous les individus (n'importe quelle classe Y) soient aussi ses membres. Résultat, cette classe ne peut être que l'univers, défini comme la classe dans laquelle sont compris tous les individus de n'importe quelle classe. Vous voyez ici apparaître la catégorie de « l'univers du discours » dont, la fois dernière, le D^r^ Lacan vous entretenait. Vous la voyez ici, par Boole, déduite du symbolisme le plus élémentaire.

Poursuivons dans l'élaboration de Boole. Soit maintenant X (n'importe quelle classe). Si 1 représente l'univers, il est clair que 1–X est le supplément de X, c'est la classe comportant les objets qui ne sont pas compris dans la classe X.

Nous allons faire une très simple transformation de cette formule. Il suffit de faire passer un des membres de cette équation de l'autre côté du signe =. Vous allez avoir deux possibilités, Boole n'en choisit qu'une. On peut évidemment faire partir X du côté de $X^2$, ou le contraire. Boole ne choisit qu'une de ces deux possibilités, l'autre tombe. Il n'en parlera plus jamais. $X–X^2=0$, telle est la dérivation et transformation que choisit Boole. Et il en déduit une autre formule, toujours aussi simplement : $X(1–X)=0$. Il n'y a pas d'intersection entre 1 – X et X, ce qui veut donc dire aussi, simplement, qu'il est impossible pour un être de posséder une qualité et de ne pas la posséder en même temps. À partir de cette loi, $X=X^2$, on en dérive, par cette interprétation, l'énoncé du principe de contradiction, donné par Boole comme une conséquence de l'équation fondamentale de la pensée. Autrement dit, dans cet ordre qu'elle suit, la constitution de la pensée est antérieure à ce principe de contradiction.

On peut dire que ces X et ces Y sont interprétés dans des classes, mais pourraient être interprétés autrement. Dans ces conditions, la multiplication qui nous donne $X^2$ (cette multiplication de X par lui-même), qu'est-elle d'autre que l'opération par laquelle une chose — toute chose — vient se signifier à elle-même et par laquelle tout signe vient se signifier à lui-même ?

Troisièmement, le signe de l'identité. Cette formule : $X^2=X$ est une forme plus élaborée qu'une formulation du principe de l'identité. Mais une formulation telle qu'elle fait éclater ceci, qui ne doit pas nous être

indifférent : que l'identité suppose la dualité de l'élément identique à soi dans l'opération de se signifier soi-même. Cela veut dire, et pour ceux qui connaissent le système du Dr Lacan, ce n'est pas une proposition sans écho : il n'y a pas d'identité à soi sans altérité. Autrement dit, quel est l'intérêt qu'on peut prendre à l'équation de Boole ? Celui-ci, qu'elle révèle par sa formule $X = X^2$, que la signification d'un élément dans l'univers du discours implique sa réduplication, et que son identité a soi n'est rien que la réduction de son double à lui même.

Pour fixer les idées, disons, après Boole, que cette loi de la signification — « loi fondamentale de la pensée », dit Boole — est une équation du second degré. C'est évidemment la formulation la plus concise qu'on puisse donner d'un principe qui a en quelque sorte régi une bonne partie de la philosophie occidentale. Que la pensée n'opère, dans la signification, que suivant cette équation du second degré veut dire, que la dichotomie est le procès de toute analyse dans la signification d'où l'on pourrait déduire — nous ne le ferons pas ici, mais c'est assez simple — que le binarisme n'est pas un avatar contemporain de la réflexion ou de l'analyse, mais qu'il est inscrit déjà dans cette dualité.

Boole refuse de faire une supposition en disant qu'on ne peut pas concevoir une pensée qui serait régie ou exprimée par une équation du troisième degré. On ne peut même pas concevoir ce que cela serait. Pourquoi l'équation $X = X^3$, par exemple, n'est-elle pas interprétable dans l'algèbre de la logique ? Elle est exclue parce que, dit Boole, on ne peut concevoir l'addition de rien à l'univers.

Or, dans 1+X, le 1 représente l'univers, X étant l'élément qui vient en surcroît sur cet univers (en fait, dans la formule : 1+X, c'est X qui représente une unité, un élément unique). Donc, ce que l'on ne peut pas accepter dans la logique mathématique au point où elle se constitue vraiment, c'est l'excès d'un élément sur l'univers, l'excès de ce que l'on peut appeler un « +1 », ou « 1 en plus ». Disons donc, aussi simplement que nous avons parlé auparavant de « –1 », qu'à l'origine de la logique mathématique est consommée l'exclusion du « +1 », symbole du hors-signification, ou du hors-signifié, et du non-représentable pour autant qu'il excède la totalité de l'univers. Or il peut être manifeste que ces deux exclusions n'en font qu'une : c'est la même place qu'occupent le un par

excès et le un par défaut, par rapport aussi bien à la signification qu'à la réalité. C'est-à-dire aussi bien par rapport à l'univers du discours qu'à l'univers des choses qui lui répond.

On peut exprimer la conjonction de ces deux exclusions, leur unité, par cette formule que « dans l'ordre de la signification, l'en-plus manque ». Sans aller vraiment plus loin, on peut développer ceci, disons une *loi du signe*, comme élément de la signification. Il suffit de dire que dans la signification, les signes, doués de signification, sont constitués de manière à obéir à la loi de Boole, mais que le signifiant, comme matière de signe, ou comme élément hors-signifié, lui, n'y obéit pas.

On retrouve là un axiome finalement bien des fois répété ici, que « ce signifiant ne se signifie pas lui même », qui est proprement le contre-pied de la loi de Boole, mais cela nous permet de comprendre que le signifiant n'est pas constitué à l'image de la signification qu'il supporte. On peut avoir une formule tout à fait simple, pour s'en souvenir, puisque la multiplication de –1 par lui-même ne redonne pas –1. Mais, si l'on veut, Boole l'interprétait ainsi[35] : –1(–1) = 1+1. Cette multiplication inverse le facteur — interprétons le ainsi : institue l'ordre du signifié comme inverse de l'ordre du signifiant. En ceci que le signifiant se répète, ne peut que se répéter –1, –1. Tandis que la signification peut se multiplier, c'est-à-dire se redoubler.

Disons, pour fournir ce qui n'est plus une image peut-être, que la chaîne du signifiant doit être pensée comme constituée par une concaténation de –1, d'unités constituées comme des « caténations », mais disons que ce sont des unités, pour généraliser le mot du D^r^ Lacan, des unités de type *unaire*.

Nous avons produit ou fait apparaître une catégorie qui [est] le + ou –1. Il faut maintenant comprendre exactement par quelle voie il s'impose à l'ordre de la signification. Pour rejoindre ces deux lois, de la signification du signe et de la signification du signifiant, il faudrait montrer que le + ou – est produit par toute signification en tant qu'elle suppose une opération de redoublement. On peut partir, pour l'exposer, des rapports de la pensée à la conscience et, disons, de ce qu'est la réflexion. Elle n'est

35 - La formule est incertaine.

pas interprétable parce que, de quelque façon qu'on transforme cette équation, elle met en cause deux termes qui ne sont pas interprétables dans l'algèbre de la logique. D'une part l'expression (et il faut noter le mot « expression ») : 1+X. D'autre part le symbole –1.

Or le symbole –1, on peut déjà le faire apparaître un peu auparavant dans la dérivation que Boole n'a pas faite à partir de sa formule. En effet, il a choisi de dire : $X–X^2=0$. S'il avait dit $X^2–X=0$, on aurait eu : $X(X–1)=0$. Le « –1 » eût été déjà présent, là. Il a exclu l'une des deux transformations possibles qui pouvaient être. C'est au niveau seulement de $X=X^2$ qu'il retrouve ce –1. Pourquoi le symbole — je n'entends pas ici l'interprétation qu'on lui donne : d'univers — pourquoi le symbole même, « –1 », doit-il être exclu du champ de la logique ? Tout simplement parce qu'il ne suit pas la loi $X^2=X$. Autrement dit, pour tirer la conclusion la plus simple, la plus immédiate, du texte de Boole à l'origine de la logique mathématique, au point même où elle se fonde, est consommée l'exclusion du symbole « –1 ». Pourquoi ? D'après la loi, parce qu'il est le symbole même du non-identique à soi, pour autant qu'il ne suit pas cette loi de l'identité, de la non-contradiction dans l'ordre de la signification.

Pourquoi l'expression 1+X est-elle, aussi, exclue ? Pour le comprendre, on peut d'abord aller chercher une définition mathématique de la réflexion ou réflexivité. Empruntons-la à Russel, dans l'*Introduction à la philosophie mathématique*[36]. Ce qu'il dit est simple.

« Une classe (il faut peut-être dire une collection ou un ensemble) est réflexive si c'est une classe semblable à une partie de soi-même. Cela veut dire qu'une partie de cette collection peut faire miroir au tout, ou encore que la similitude entre ces deux ensembles, la partie et le tout, consiste dans la possibilité de joindre à tout élément du tout un élément de sa partie, de les mettre en correspondance biunivoque. »

La réflexivité est une propriété d'une collection infinie On peut l'exemplifier par l'infinité nombrable des « tout », des nombres naturels. On peut joindre à tout nombre naturel les nombres pairs, c'est-à-dire faire correspondre 1 à 2, 2 à 4, 3 à 6 et ainsi de suite à l'infini. On peut appliquer l'ensemble de tous les nombres pairs et impairs au nombre pair

36 - RUSSEL Bertrand, *Introduction à la philosophie mathématique*, Payot, 1961.

seulement. Il y a, si l'on veut, le même nombre de nombres pairs, et impairs d'autre part. Cette propriété caractérise la collection infinie. Disons que ce qui caractérise le nombre cardinal de cette collection — pour donner une caractéristique simple — est qu'il demeure inchangé par l'addition ou la soustraction d'une unité ou de plusieurs. Prenons une unité : ce qui caractérise disons le nombre N d'une telle collection, c'est que N = N+1, aussi bien que N = N–1. D'ailleurs les deux propositions veulent dire exactement la même chose. Tout cela est élémentaire dans la théorie. Je ne le rappelle que pour marquer et ponctuer ces +1, et –1.

S'il y a, chez Spinoza, « des pensées qui se pensent elles-mêmes dans l'entendement divin », c'est précisément que l'entendement divin est infini. De sorte qu'il y a autant d'idées d'idées qu'il y a d'idées et d'idées d'idées. De la même façon que les nombres pairs sont des idées d'idées, les nombres pairs et impairs sont la somme des idées et des idées qui les réfléchissent. Dieu, s'il a conscience de ses idées, n'a pas conscience de soi, c'est-à-dire qu'il n'est pas une personne. Il a conscience de ses idées par la propriété de réflexion de cet ensemble infini de son entendement infini…

Pourtant, s'il y a quelque chose qu'on appelle un tout et quelque chose qu'on appelle une partie il faut au moins qu'il y ait une petite différence entre l'un et l'autre, la simple différence qui maintient l'opposition de la partie au tout. Il faut bien que cet ensemble réponde à la loi[37] : N = N–1.

Disons, pour plus de clarté, qu'il n'y a réflexion que si quelque chose du tout touche en dehors de la réflexion. C'est ce que l'on voit quand on met tous les nombres naturels en correspondance avec tous les nombres naturels moins un : il faut nécessairement faire sauter au moins un élément au début pour qu'il y ait cette réflexion, pour qu'elle ait un sens.

Nous ne ferons pas état ici de ceci : que souvent, c'est le 0 de la suite qu'on met en correspondance avec le 1. Ainsi, le zéro n'a plus réflexion. Il suffit de dire qu'un élément tombe. Et que représente-t-il, cet élément qui tombe ? Il représente la différence du tout et de la partie. C'est dire qu'en quelque sorte, le tout lui-même tombe, ou la totalité du tout.

37 - Formule incertaine : N ≠ N–1 ?

Autrement dit, «avoir conscience de ses idées», sur le type spinoziste implique qu'il n'y ait pas de conscience et qu'il y ait un entendement infini. Bien sûr, cela repose sur ce type de réflexion que Sartre nomme : « l'exigence de la réflexion comme conscience positionnelle ». Ce qui suppose ce modèle d'une liaison biunivoque d'une idée et de la conscience de l'idée. Ce qui suppose une liaison biunivoque entre l'idée, et l'idée de l'idée, sous le modèle de réflexion de Spinoza.

Or, dans *L'Être et le Néant* (p.18-19), Sartre demande qu'on évite ce qu'il appelle : « une régression à l'infini ». Il n'y a pas d'autre mot, pour condamner cette régression à l'infini, que le mot « absurde ». « Il faut, dit-il, si nous voulons éviter la régression à l'infini, qu'elle [la conscience de soi] soit rapport immédiat et non-cognitif de soi à soi ».

On peut le formuler dans des termes qui ne sont pas tout à fait ceux de Sartre et les décalent même nettement. Sartre dit : « si nous voulons éviter… » Si l'on exclut la possibilité d'un entendement infini, et si l'on veut obtenir la conscience de soi, on doit produire, dans la réflexion, un élément tel qu'il se rapporte à soi, sans se redupliquer. C'est, disait Sartre, la conscience non thétique de soi, non positionnelle sur le type… à l'opposé du type spinoziste[38], qui ne suppose plus un élément ici et un élément là. Et il écrit : « si la conscience première de conscience ("première", ce qui est un peu, ici, mystérieux[39]), n'est pas positionnelle, c'est qu'elle ne fait qu'un avec la conscience dont elle est consciente ».

En prenant avec brutalité ce texte au pied de la lettre, en imposant à Sartre un schéma qui n'est pas le sien (le schéma de l'univoque), si l'on essaie de penser le texte de Sartre à partir de la liaison biunivoque dans la réflexion, il faut dire que si l'élément appelé « conscience de conscience » ne fait qu'un avec la conscience dont il est conscient, si véritablement il y a une possibilité d'unité de l'un et de l'autre, cet élément appelé « conscience de conscience » ou « conscience non positionnelle de soi », est constitué comme un moi-un, qui, disait Sartre, « prend ses

38 - Il semble que Sartre, dont Miller reprend le texte, se trompe sur la position de Spinoza. H.R.
39 - Sartre : « La conscience première de conscience », p. 19.

déguisements de style de ce qui manque à être » (autre formule que je n'ai pas relevée).

En même temps, si quelque chose comme une conscience de conscience se manifeste, il faut dire que, dans le champ de la réflexion, elle est un phénomène d'aberration, un impair ou un élément en trop venant rompre la correspondance biunivoque des idées et des idées de l'idée. Que dire de cet élément « conscience de conscience », sinon qu'il a la position d'un point de réflexion tel qu'il a à supporter la différence du tout et de la partie, à lui seul. À lui tout seul, il assure la propriété réflectible de la collection infinie. Ce point est en quelque sorte, dans la pensée consciente, dans son espace, un point à l'infini. C'est là que vient s'écraser la collection infinie posée par Spinoza. Et les aberrations, et le manque de ce point sont assez marqués par une catégorie que Sartre emploie ici et là, à propos de la mauvaise foi, qui est la catégorie de l'*évanescence*. Ce point est évanescent… Nous dirons plutôt que ce point, dans la réflexion, vacille nécessairement du + au –1. Et que dans cette vacillation, il faut reconnaître un être évidemment hétérogène, aussi bien à la réalité qu'à la réflexion, un être toujours de surcroît sur la réalité et la réflexion lorsqu'il vient à s'identifier, toujours en défaut sur elle lorsqu'il s'en sépare.

Cet être hétérogène, disons que c'est l'être du sujet.

Il était de mes intentions de compléter un peu ceci, en examinant le principe du cercle vicieux, où l'on peut saisir, disons à l'état nu, la naissance de ce « +1 » produit, de cet *un en trop* produit par la signification. Pour aller très vite, disons que ce principe est : « tout ce qui se rapporte à l'ensemble d'une collection ne doit pas être un élément de la collection. Ce qui dispose l'ensemble d'une collection ne peut pas être intérieur à cette collection ». Ce qui veut dire : on ne peut prédiquer sur une collection sinon de son extérieur, ou, encore, on ne peut penser l'unité d'une collection qu'en dehors de cette collection. Saisir une collection comme un ensemble suppose qu'on la cerne. Ce cerne même est l'unité de la collection. Le cerne de toute collection est un élément produit en plus par toute prédication, tout discours sur la collection. La collection ne peut être signifiée comme telle qu'à partir de « l'un en plus ». Partant de cette formule, on peut obtenir aussi bien celle-ci : que l'un en plus manque aux

éléments de la collection pour que cette collection se ferme. On peut l'interpréter comme un incomptable, un hors-signifié, auquel la signification renvoie, pour autant qu'elle suppose un redoublement. Cela, pour indiquer de quelle façon on doit démentir l'équation de Boole, qui reste pourtant fondamentale. Et on pourrait le compléter pour un examen de la théorie des types de Russel. Mais cet examen a déjà été fait en partie par le D[r] Lacan, sur le *je mens*, qu'il verrait produit, par la théorie des types de Russel, d'une division du sujet : le *je mens* peut être compris dans la vérité — dans l'élément de la vérité — à la condition de redoubler le *je*.

Cette division du sujet produite par la vérité, cette division du sujet qui répond dans un sens un peu infléchi à la formule de Bachelard : « Toute valeur divise le sujet valorisant », cette division du sujet… je crois en avoir dit assez pour qu'elle ne soit pas confondue (ceci importe à la théorie) avec la réduplication dans la signification.

***D[r] Lacan –*** […] assuré, enfin, n'est-ce pas !… la parfaite aisance de son exposé — est ce qui correspond, étaye, fonde ce que la dernière fois, j'ai introduit comme étant le point de départ absolument nécessaire à toute logique qui soit proprement celle qu'exige le terrain psychanalytique. Je considère que ce… commentaire n'a nullement, d'ailleurs, la portée d'une réduplication et il vous a montré quelque chose, dans la confrontation avec le premier, en quelque sorte, des groupes, au sens logico-mathématique du terme, qui a été donné par le groupe de Boole et la confrontation de ce groupe de Boole, en tant que lui-même se trouve apparemment beaucoup plus homogène, avec la logique classique. Vous en avez vu que, de ce groupe même, il nous est permis de construire cette précédence logique, cette nécessité qui distingue radicalement le statut de la signification et son origine dans le signifiant. Je trouve que vous avez eu là, à la fois, une démonstration fort élégante, et en même temps que ceci constitue un temps qui était nécessaire pour l'assimilation, en quelque sorte, et le complément, le contrôle, la configuration de ce que, la dernière fois, j'ai réussi à apporter devant vous et dont vous aurez la prochaine fois la suite.

# Leçon IV

*7 décembre 1966*

Vous avez pu, la dernière fois que nous nous sommes rencontrés ici, entendre ce que vous a proposé Jacques-Alain Miller.

Je n'ai pu y ajouter beaucoup d'observations en raison du temps.

Je pense que vous avez pu remarquer, dans cet exposé, marqué d'une sûre connaissance de ce qui, à proprement parler, a été inauguré, nous pouvons dire, dans l'ensemble, comme logique moderne, par le travail et l'œuvre de Boole… Il n'est peut-être pas indifférent de vous faire savoir que Jacques-Alain Miller, qui n'avait pas été présent à mon dernier… « cours », disons, qui n'avait pu, non plus, en avoir communication puisque moi-même je n'en ai eu le texte qu'il y a deux jours, se trouvait donc, de par la voie et l'exposé qu'il avait choisis… et vous avez pu aussi très bien sentir, je pense, au moment où je l'avais annoncé à mon dernier cours, que je n'étais pas très fixé sur le sujet qu'il avait choisi… Ces remarques ont leur intérêt, précisément, en raison de l'extraordinaire convergence, disons, ou encore si vous voulez, réapplication de ce qu'il a pu énoncer devant vous, sans doute, bien sûr, en connaissance de cause, c'est-à-dire sachant quels sont les principes et, si je puis dire, les axiomes autour desquels tourne pour l'instant mon développement. Il est néanmoins frappant, qu'à l'aide de Boole, chez qui, bien sûr, est absente cette articulation majeure que AUCUN SIGNIFIANT NE SAURAIT SE SIGNIFIER LUI-MÊME, qu'en partant de la logique de Boole — c'est-à-dire de ce moment de virage où, en quelque sorte, on s'aperçoit, à avoir voulu formaliser la logique classique, que cette formalisation elle-même permet non seule-

ment de lui apporter des extensions majeures, mais se révèle être l'essence cachée sur laquelle cette logique avait pu s'orienter et se construire en croyant suivre quelque chose qui n'était pas vraiment son fondement, en croyant suivre ce que nous allons essayer de cerner aujourd'hui pour, en quelque sorte, l'écarter du champ où nous allons procéder, pour autant que nous avons annoncé *logique du fantasme*… — la surprenante aisance avec laquelle, des champs en blanc de la logique de Boole, Miller a retrouvé la situation, la place, où le signifiant dans sa fonction propre y est en quelque sorte élidé dans ce fameux (–1) dont il a admirablement détaché l'exclusion dans la logique de Boole, la façon dont, par cette élision même, il indiquait la place où ce que j'essaie d'articuler ici se situe.

Il est là quelque chose qui, je crois, a son importance, non pas du tout que je lui en fasse ici compliment, mais qui vous permet de saisir la cohérence, la droite ligne, dans laquelle s'insère cette logique que nous sommes obligés de fonder au nom des faits de l'inconscient et qui, comme il faut s'y attendre — si nous sommes ce que nous sommes, c'est-à-dire rationalistes — ce à quoi il faut s'attendre, c'est, bien évidemment, non pas que la logique antérieure en soit en quelque sorte renversée, mais qu'elle ne fasse qu'y retrouver ses propres fondements.

Aussi bien vous avez vu, au passage, marquer en ce point[40] qui nécessite pour nous la mise en jeu d'un certain symbole, ce quelque chose qui correspond à ce (–1) dont Boole n'use pas ou s'interdit l'usage, dont il n'est pas sûr que ce soit ce (–1) qui soit le meilleur à l'usage. Car le propre d'une logique, d'une logique formelle, c'est qu'elle opère, et ce que nous avons à dégager cette année, ce sont de nouveaux opérateurs dont l'ombre, en quelque sorte, déjà s'est profilée dans ce qu'à la mesure des oreilles à qui je m'adressais, j'ai déjà essayé d'articuler d'une façon maniable, maniable pour ce qu'il y avait à manier, qui n'était autre, en l'occasion, que la praxis analytique. Mais ce que, cette année, nous portons sur ses limites, sur ses bords à proprement parler, nous contraint de donner des formulations plus rigoureuses pour cerner ce à quoi nous avons affaire et qui mérite sous certaines faces à être pris,

40 - Sizaret : « qu'en ce point ».

entrepris, dans l'articulation la plus générale qui nous soit donnée pour l'instant en matière de logique, à savoir ce qui se centre de la fonction des ensembles.

Je quitte ce sujet de ce que Miller a donc apporté la dernière fois, moins comme articulation à ce que je développe devant vous, que comme confirmation, assurance, cadrage, en marge. Il n'est pas inintéressant de vous pointer qu'en désignant chez Sartre, sous l'appellation de la « conscience thétique de soi[41] », la façon qu'il a en quelque sorte d'occuper la place où réside cette articulation logique, qui est notre tâche cette année, il ne s'agit bien là que de ce qu'on appelle un *tenant-lieu* très proprement ; à savoir ce à quoi, ce dont nous n'avons à nous occuper, nous autres analystes, que d'une façon strictement équivalente à celle dont nous nous occupons des autres *tenant-lieu*, quand nous avons à manier ce qui est effet de l'inconscient.

C'est bien en quoi l'on peut dire que d'aucune façon ce que je peux énoncer sur la structure ne se situe par rapport à Sartre, puisque ce point fondamental, autour duquel tourne le privilège qu'il tente de maintenir, du sujet, est proprement cette sorte de *tenant-lieu* qui ne peut d'aucune façon m'intéresser, sinon dans le registre de son interprétation.

Logique, donc, du fantasme… Il faudrait presque aujourd'hui rappeler — mais nous ne pouvons le faire que très rapidement à la façon dont, touchant du bout du doigt une cloche, on la fait un instant vibrer — vous rappeler là-dessus la vacillation non éteinte de ce qui se rattache à la tradition que le terme d'*universitaire* épinglera ici, si nous donnons à ce sens non pas quoi que ce soit qui désigne ou honnisse un point géographique, mais ce sens d'*Universitas litterarum* ou un *cursus classicus*[42], disons. Il n'est pas inutile au passage d'indiquer que — quels que soient les autres sens, bien sûr beaucoup plus historiques, qu'on peut donner à ce terme d'*Université* — il y a là quelque allusion à ce que j'ai appelé l'*univers du discours*. Du moins n'est-il pas vain de rapprocher les deux termes.

---

41 - SARTRE Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, 4e partie, Gallimard, 1943. On attendrait : « la conscience non thétique », ce serait alors le même lapsus que dans la leçon IX.

42 - Sizaret : « *cursius classici* ». Dactyl. : « *litterarum* où un cur[?] là se situe, disons ».

Or, il est clair que dans cette hésitation (rappelez-vous en la valse) que le professeur de philosophie — dans l'année où vous y passâtes à peu près tous autant que vous êtes, je pense — faisait autour de la logique, (à savoir, de quoi s'agit-il ? des lois de la pensée ou de ses normes ? de la façon dont ça fonctionne et que nous allons extraire, scientifiquement, dirons-nous, ou de la façon dont il faut que ça soit conduit ?), admettez que pour qu'on en soit encore à n'avoir pas tranché ce débat, peut-être un soupçon nous peut venir, que la fonction de « l'Université » au sens où je l'articulais tout à l'heure, est peut-être précisément d'en écarter la décision…

Tout ce que je veux dire, c'est que cette décision, peut-être, est plus intéressée — je parle de logique — dans ce qui se passe au Vietnam, par exemple, que ce qu'il en est de la pensée, si tant est qu'elle reste encore ainsi suspendue, dans ce dilemme entre ses *lois…* ce qui dès lors nous laisse à nous interroger si elle s'applique au « monde » comme on dit, disons plutôt au réel, autrement dit si elle ne rêve pas ; (je ne perds pas ma corde psychanalytique, je parle de choses qui nous intéressent, nous analystes, parce qu'à nous, analystes, de savoir si l'homme qui pense rêve, c'est une question qui a un sens des plus concrets ; pour vous mettre en appétit, pour vous tenir en haleine, sachez que j'ai bien l'intention de poser la question cette année, de ce qu'il en est de l'éveil)… *normes* de la pensée, à l'autre opposé, voilà bien qui nous intéresse aussi ! Et dans sa dimension non réduite par ce petit travail de ponçage par lequel généralement, le professeur, quand il s'agit de logique dans la classe de philosophie, finira par faire que — ces lois et ces normes, ça finisse par se présenter avec le même lissé qui permette de filer du doigt de l'une sur l'autre, autrement dit de manier tout ça à l'aveugle.

Pour nous, n'a pas perdu son relief (je dis *nous*, analystes), cette dimension qui s'intitule celle du vrai. Pour autant qu'après tout, elle ne nécessite pas, n'implique pas en elle-même le support de la pensée et à interroger[43] ce que c'est, le vrai dont il s'agit, à propos de quoi est susci-

43 - Version dactylographiée : « et excite à interroger ».

té le fantasme d'une norme, assurément, il apparaît bien — d'origine — que ce n'est pas immanent à la pensée.

Si je me suis permis, pour toucher les oreilles qu'il fallait bien faire vibrer, d'écrire un jour[44], dressant une figure qu'il ne m'était pas d'ailleurs bien difficile de faire vivre, celle de la vérité — sortant du puits, comme on la peint depuis toujours — pour lui faire dire : « Moi, la vérité, je parle », c'est bien en effet pour pointer ce relief où il s'agit pour nous de maintenir ce à quoi, à proprement parler, s'accroche notre expérience et qui est absolument impossible à exclure de l'articulation de Freud. Car Freud y est mis tout de suite au pied du mur — et on n'est pas forcé d'intervenir pour cela : il s'y était mis lui-même !

La question de la façon dont se présume le champ de l'interprétation, le mode sur lequel la technique de Freud lui offre occasion, l'*association libre* autrement dit, nous porte au cœur de cette organisation formelle d'où s'ébauchent les premiers pas d'une logique mathématique, qui a un nom dont, tout de même, il n'est pas possible que le chatouillement ne soit pas venu à tous, à vos oreilles, qu'on appelle *réseau* — oui et l'on précise, mais ce n'est pas ma fonction aujourd'hui de préciser et de vous rappeler ce qu'on appelle *treillis* ou « *lattice* » (transposition anglaise du mot : treillis). C'est de ça qu'il s'agit, dans ce que Freud, aussi bien dans ses premières esquisses d'une nouvelle psychologie[45], que dans la façon dont ensuite il organise le maniement de la séance analytique comme telle, c'est ça qu'il construit avant la lettre, si je puis dire. Et quand l'objection lui est faite, en un point précis de la *Traumdeutung* (il se trouve que je n'ai pas apporté aujourd'hui l'exemplaire où je vous avais repéré la page), il a à répondre à l'objection : « bien sûr, avec votre façon de procéder, à tout carrefour, vous aurez bien l'occasion de trouver un signifié qui fera le pont entre deux significations et avec cette façon d'organiser les ponts, vous irez toujours de quelque part à quelque part »… (Ce n'est pas pour rien que j'avais mis la petite affichette, extraite de l'*Horus-Apollo* comme par hasard, à savoir d'une interprétation au

44 - Dans « La chose freudienne », 1955, reprise dans les *Écrits*.

45 - FREUD, « Esquisse pour une psychologie scientifique », 1887 publiée dans *La Naissance de la psychanalyse*, PUF, 1956.

XVI^e^ siècle des hiéroglyphes égyptiens[46], sur une revue, maintenant vaporisée, qui s'appelait *La Psychanalyse*[47] : l'Oreille et le Pont.) C'est de cela qu'il s'agit dans Freud, et chaque point de convergence de ce *réseau* ou *lattis*, où il nous apprend à fonder la première interrogation, c'est en effet un petit pont. C'est comme ça que ça fonctionne et ce qu'on lui objecte, c'est qu'ainsi tout expliquera tout.

Autrement dit, ce qui s'oppose fondamentalement à l'interprétation psychanalytique, ce n'est aucune espèce de « critique scientifique » (entre guillemets) comme on l'imagine de ce qui est ordinairement le seul bagage que les esprits qui entrent dans le champ de la médecine ont encore de leur année de philosophie, à savoir que le scientifique, ça se fonde sur l'expérience ! Bien entendu, on n'a pas ouvert Claude Bernard, mais on connaît encore le titre… Ça n'est pas une objection scientifique, c'est une objection qui remonte à la tradition médiévale, où on savait ce que c'était que la *logique*. C'était beaucoup plus répandu que de notre temps, malgré les moyens de diffusion qui sont les nôtres.

(Les choses en sont d'ailleurs au point que : ayant laissé glisser récemment dans une des interviews dont je vous ai parlé, que mon goût du commentaire, je l'avais pris d'une vieille pratique des scolastiques, j'ai prié qu'on gratte ça, Dieu sait ce que les gens en auraient déduit !) [rires].

Enfin, bref, au moyen-âge on savait que *ex falso sequitur quod libet*. Autrement dit, qu'il est de la caractéristique du faux de rendre *tout* vrai : la caractéristique du faux, c'est qu'on en déduit du même pas, du même pied, le faux et le vrai. Il n'exclut pas le vrai. S'il excluait le vrai, ça serait trop facile de le reconnaître ! Seulement pour s'apercevoir de ça, il faut précisément avoir fait un petit nombre minimum d'exercices de logique, ce qui jusqu'à maintenant, que je sache, ne fait pas partie des études de médecine, et c'est bien regrettable ! Et il est clair que la façon dont Freud répond nous porte tout de suite sur le terrain de la structure du *réseau.* Il ne l'exprime pas, bien sûr, dans tous les détails, les précisions modernes que nous pourrons lui donner. Il serait intéressant

46 - HORUS APOLLO, ou HORAPOLLON, auteur égyptien du début de notre ère qui a laissé un ouvrage sur les hiéroglyphes. S.

47 - *La Psychanalyse*, huit numéros, de 1956 à 1964, PUF.

d'ailleurs de savoir comment il a pu, et comment il n'a pas pu, profiter de l'enseignement de Brentano, qu'il n'ignorait sûrement pas, nous en avons la preuve dans son cursus universitaire. La fonction de la structure du *réseau*, la façon dont les lignes — d'*association* précisément — viennent se recouvrir, se recouper, converger en des points élus d'où se font des re-départs électifs, voilà ce qui est indiqué par Freud. On sait assez, par toute la suite de son œuvre, l'inquiétude dirons-nous, le véritable souci pour être plus précis, qu'il avait de cette dimension qui est bien à proprement parler celle de la vérité. Car du point de vue réalité, on est à l'aise !

Même à savoir que peut-être le traumatisme n'est que fantasme. D'une certaine façon, c'est même plus sûr, un fantasme, comme je suis en train de vous le montrer, c'est structural, mais ça ne laisse pas Freud — qui était fort capable d'inventer ça aussi bien que moi, vous le pensez — ça ne le laisse pas plus tranquille. Où est là, demande-t-il, le critère de vérité ? Et il n'aurait pas écrit *L'Homme-aux-loups*, si ce n'était pas sur cette piste, sur cette exigence propre : est-ce que c'est vrai, ou pas ?

« Est-ce que c'est vrai ? » Il supporte ceci de ce qui se découvre à interroger la figure fondamentale qui se manifeste dans le rêve à répétition de l'Homme-aux-loups. Et « est-ce que c'est vrai ? » ne se réduit pas à savoir si oui ou non, et à quel âge, il a vécu quelque chose qui a été reconstruit à l'aide de cette figure du rêve. L'essentiel, il suffit de lire Freud pour que vous vous en aperceviez, c'est de savoir comment le sujet, l'Homme-aux-loups, a pu, cette scène, la *vérifier*… la vérifier de tout son être. C'est par son symptôme. Ce qui veut dire, car Freud ne doute pas de la réalité de la scène originelle, ce qui veut dire comment il a pu l'articuler en termes proprement de signifiant. Vous n'avez à vous rappeler que la figure du V romain par exemple, en tant qu'elle y est en cause et qu'elle reparaît partout, dans les jambes écartées d'une femme ou le battement d'ailes d'un papillon, pour savoir, pour comprendre que ce dont il s'agit c'est du maniement du signifiant.

Le rapport de la vérité au signifiant, le détour par où l'expérience analytique rejoint le procès le plus moderne de la logique, consiste justement en ceci : c'est que ce rapport du signifiant à la vérité peut court-circuiter toute pensée qui le supporte. Et de même qu'une sorte de visée se profile à l'horizon de la logique moderne — qui est celui qui réduit la

logique à un maniement correct de ce qui est seulement *écriture* — de même pour nous, la question de la vérification, concernant ce à quoi nous avons affaire, passe par ce fil direct du jeu du signifiant, pour autant qu'à lui seul reste suspendue la question de la vérité.

Il n'est pas facile de mettre en avant un terme comme celui du *vrai*, sans faire résonner immédiatement tous les échos où viennent se glisser les « intuitions » (entre guillemets) les plus suspectes et sans aussitôt produire les objections : fait de vieilles expériences de ceux qui, s'engageant dans ces terrains, ne savent que trop qu'ils peuvent, chats échaudés, craindre l'eau froide. Mais qui vous dit que parce que je vous fais dire : « Moi, la vérité, je parle », que par là j'ouvre sa rentrée au thème de l'*Être*, par exemple ? Regardons-y au moins, pour le savoir, à deux fois. Contentons-nous de ce nœud très exprès que je viens de faire entre la vérité — et je n'ai indiqué par là nulle personne, sinon celle à qui j'ai fait dire ces mots : « Moi, la vérité, je parle », nulle personne, divine ou humaine, n'est intéressée en dehors de celle-là — à savoir LE POINT D'ORIGINE DES RAPPORTS ENTRE LE SIGNIFIANT ET LA VÉRITÉ.

Quel rapport entre ceci et le point dont je suis parti tout à l'heure ? Est-ce à dire qu'à vous porter sur ce champ de la logique la plus formelle, j'aie oublié celui où se joue, à mon dire de tout à l'heure, le sort de la logique ?

Il est tout à fait clair que Monsieur Bertrand Russel s'intéresse plus que Monsieur Jacques Maritain à ce qui se passe au Vietnam[48]. Ceci, à soi tout seul, peut nous être une indication. Au reste, en évoquant ici *Le Paysan de la Garonne*[49] — c'est son dernier habillement — je ne prends pas pour cible… (Vous ne savez pas que c'est paru, *Le Paysan de la Garonne* ? Eh bien, allez vous le procurer…) [rires]. C'est le dernier livre de Jacques Maritain, auteur qui s'est beaucoup occupé des auteurs scolastiques pour autant que s'y développe l'influence de la philosophie de saint Thomas qui, après tout, n'a pas de raisons de ne

48 - Au début des années 60, Russel fonde avec Sartre le Tribunal Russel destiné à juger les crimes de guerre commis par les Américains au Vietnam.

49 - MARITAIN Jacques, *Le Paysan de la Garonne - Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966.

pas être évoquée ici, dans la mesure où une certaine façon de poser les principes de l'être n'est tout de même pas sans incidence sur ce qu'on fait de la logique. On ne peut pas dire que ça empêche le maniement de la logique, mais ça peut à certains moments y faire obstacle. En tout cas je tenais à préciser — je m'excuse de cette parenthèse — que si j'évoque ici Jacques Maritain et si donc par conséquent, implicitement, je vous incite à trouver, non pas que sa lecture est méprisable mais qu'elle est loin d'être sans intérêt, je vous prie tout de même de vous y reporter dans cet esprit du paradoxe qui s'y démontre, du maintien chez cet auteur, parvenu à son grand âge (comme il le souligne lui-même), de cette sorte de rigueur qui permet d'y voir poussé vraiment jusqu'à une impasse caricaturale, dans un repère très exact de tout le relief du développement moderne de la pensée, le maintien des espoirs les plus impensables concernant ce qui devrait se développer soit à sa place, soit dans sa marge, et pour que pût se maintenir ce qui est son adhésion centrale, à savoir ce qu'il appelle : « l'intuition de l'Être ». Il parle à ce propos « d'Éros philosophique » et à la vérité, je n'ai pas à répudier — avec ce que j'avance devant vous du désir — l'usage d'un tel terme, mais son usage en cette occasion, à savoir pour, au nom de la philosophie de l'Être, espérer la renaissance, corrélativement au développement de la science moderne, d'une philosophie de la Nature, participe d'un Éros, me semble-t-il, qui ne peut se situer que dans le registre de la comédie italienne ! [rires]. Ceci n'empêche nullement, bien sûr, qu'au passage, pour en prendre ses distances et pour les répudier, ne soient pointées quelques remarques, plus d'une, et à la vérité tout au long du livre, quelques remarques aiguës, et pertinentes, concernant ce qu'il en est, par exemple, de la structure de la science. Qu'effectivement notre science ne comporte rien de commun avec la dimension de la Connaissance, voilà qui, en effet, est fort juste mais qui ne comporte pas en soi-même un espoir, une promesse de cette renaissance de la Connaissance, au sens antique et rejeté qu'il comporte dans notre perspective.

Donc, je reprends donc, après cette parenthèse, ce qu'il s'agit pour nous d'interroger. Nulle nécessité pour nous à reculer devant l'usage de ces tableaux de vérité par où les logiciens introduisent, par exemple, un

certain nombre de fonctions fondamentales de la logique des propositions.

Écrire que la conjonction de deux propositions implique — un tableau, je vous le rappelle, je ne vais pas vous les faire tous, c'est à la portée de tout le monde de le voir — implique que si des deux propositions nous mettions ici les valeurs, à savoir de la proposition *p*, la valeur vraie et la valeur fausse (à savoir qu'elle peut être ou vraie, ou fausse) et de la proposition *q*, la valeur vraie et la valeur fausse, et que dans ce cas, ce qu'on appelle conjonction, à savoir ce qu'elles sont, réunies ensemble, ne sera vraie que si les deux sont vraies dans tous les autres cas, leur conjonction donnera un résultat faux. Voilà le type de tableau dont il s'agit et que je n'ai pas à faire varier devant vous, parce qu'il suffit que vous ouvriez le début de n'importe quel volume concernant la logique moderne, pour trouver comment se définira différemment, par exemple la disjonction, ou encore l'implication, ou encore l'équivalence :

| q \ p | V | F |
|---|---|---|
| V | V | F |
| F | F | F |

Fig. IV-1

Et ceci peut être, pour nous, support, mais n'est que support et appui à ce que nous avons à nous demander, à savoir est-il licite — ce que nous manions, si je puis dire, par la parole, ce que nous disons à dire qu'il y a vérité — est-il licite d'écrire ce que nous disons, pour autant que de l'*écrire* va être pour nous le fondement de notre manipulation ?

En effet, la logique, la logique moderne, je viens de le dire et de le répéter, entend s'instituer, je n'ai pas dit d'une convention, mais d'une règle d'écriture, laquelle règle d'écriture, bien sûr, se fonde sur quoi ? Sur ce fait qu'au moment d'en constituer l'alphabet, nous avons posé un certain nombre de règles, appelées axiomes, concernant leur manipulation correcte et que ceci est en quelque sorte une parole qu'à nous-mêmes nous nous sommes donnée.

Avons-nous le droit d'inscrire dans les signifiants le *V* et le *F* du vrai et du faux, comme quelque chose de maniable logiquement ? Il est sûr que quel que soit le caractère en quelque sorte introductif, prémissiel, de

ces tableaux de vérité, dans les menus traités de logique qui peuvent vous tomber sous la main, il est sûr que tout l'effort du développement de cette logique sera tel que de construire la logique propositionnelle sans partir de ces tableaux, dût-on d'ailleurs, après avoir construit autrement les règles de leur déductibilité, y revenir. Mais nous, ce qui nous intéresse, c'est aussi de savoir, disons, au moins ce que ça voulait dire qu'on s'en soit servi, je dis ici, tout spécialement dans la logique stoïcienne. Tout à l'heure, j'ai fait allusion à l'*ex falso sequitur quod libet*. C'est bien sûr quelque chose qui a dû apparaître depuis fort longtemps, mais il est clair que ça n'a été articulé avec une telle force, nulle part mieux que chez les stoïciens.

Sur le vrai et le faux, les stoïciens se sont interrogés par cette voie logique, à savoir qu'est-ce qu'il faut pour que le vrai et le faux aient un rapport avec la logique au sens propre où nous le plaçons ici, à savoir où le fondement de la logique n'est pas à prendre ailleurs que dans l'articulation du langage, dans la chaîne signifiante. C'est pourquoi leur logique était une logique de propositions et non pas de classes. Pour qu'il y ait une logique des propositions, pour que ça puisse même opérer, comment faut-il que les propositions s'enchaînent au regard du vrai et du faux ? Ou cette logique n'a rien à faire avec le vrai et le faux, ou si elle a à faire, le vrai doit engendrer le vrai. C'est ce qu'on appelle la relation d'implication au sens où elle ne fait rien intervenir d'autre que deux temps propositionnels : la *protase…* je dis « protase » pour ne pas dire « hypothèse » qui va tout de suite éveiller chez vous l'idée qu'on se met à croire à quelque chose, il ne s'agit pas de croire, ni de croire que c'est vrai, il s'agit de poser : « protase », c'est tout. C'est-à-dire que ce qui est affirmé est affirmé comme vrai. Et la seconde proposition : *apodose*. Nous définissons l'implication comme quelque chose où il peut y avoir, rien de plus, une protase vraie et une apodose vraie : ceci ne peut donner que quelque chose que nous mettons entre parenthèses et qui constitue une liaison vraie.

Ça ne veut pas dire du tout qu'il ne puisse y avoir que ça ! Supposons la même protase fausse, et l'apodose vraie, eh bien les stoïciens vous diront que ceci est vrai, parce que très précisément, *ex falso sequitur quod libet* : du faux, peut être impliqué aussi bien le vrai que le faux et par conséquent, si c'est le vrai, il n'y a pas là d'objection logique. L'implication ne veut pas dire la cause, l'implication veut dire cette liai-

son où s'unissent, d'une certaine façon concernant le tableau de la vérité, la protase et l'apodose. La seule chose qui ne peut pas aller, du moins est-ce la doctrine d'un nommé Philon[50] qui jouait là un rôle éminent, c'est que la protase soit vraie et l'apodose fausse. Le vrai ne saurait impliquer le faux : c'est le fondement le plus radical de toute possibilité de manier, dans un certain rapport avec la vérité, la chaîne signifiante comme telle.

Nous avons donc ici la possibilité d'un tableau qui, je vous le répète, se construit de cette façon, à savoir quand la proposition *p* étant vraie, la proposition *q* est fausse, alors la liaison d'implication est connotée de fausseté.

| q \ p | V | F |
|---|---|---|
| V | V | V |
| F | F | V |

Fig. IV-2

Qu'est-ce que ça veut dire ? Bien sûr, les conditions d'existence les plus radicales d'une logique, vous ai-je dit. Le problème est tout à fait évident, c'est ce que nous avons, nous, à faire, quand nous avons ensuite à parler de ce qui est là écrit. En d'autres termes, quand le sujet de l'énonciation entre en jeu. Pour le mettre en valeur, nous n'avons qu'à observer ce qui se passe quand nous disons, qu'« il est vrai qu'il est faux ». Ça ne bouge pas, à savoir tout simplement le *faux* reprend peut-être je ne sais quoi de lustre, d'encadrement, qui le fait passer au *faux* « rayonnant ». Ça n'est pas rien, tout de même. Dire qu'« il est faux qu'il est vrai », a le même résultat, je veux dire que nous fondons le *faux*, mais, est-ce tout à fait la même chose ? Ne serait-ce pour n'indiquer que ceci que nous avons à marquer, que nous dirons plutôt : « il est faux qu'il soit vrai ». L'emploi du subjonctif nous indique là qu'il se passe quelque chose.

Dire qu'« il est vrai qu'il est vrai » va bien aussi et nous laisse une vérité assurée, encore que tautologique, mais dire qu'« il est faux qu'il soit faux », n'assure pas sans doute le même ordre de vérité.

50 - Voir le chapitre sur les Mégariques dans *La Logique et son histoire* de R. BLANCHÉ, Armand Colin, 1970.

Dire : « ce n'est pas faux », ça n'est pas pour autant dire : « c'est vrai ».

Nous revoyons donc, avec la dimension de l'énonciation, remis en suspens quelque chose qui ne demandait qu'à fonctionner, d'une façon tout à fait automatique au niveau de l'écriture.

C'est pourquoi, il est tout à fait frappant de noter quel est le côté glissant de ce point où le drame, si je puis dire, surgit très exactement de cette duplicité du sujet, qui est celle que, je dois dire, je n'hésiterai pas à illustrer d'une petite histoire, à laquelle j'ai déjà plusieurs fois fait allusion parce qu'elle n'a pas été sans incidences (disons… la carrière de ma petite histoire), cette espèce de réclamation, voire d'exigence qui un jour surgissait justement de la gorge de quelqu'un de très séduit par ce que j'apportais comme premières articulations de mon enseignement, touchante jaculation lancée vers le Ciel : *Pourquoi* — disait ce personnage — *pourquoi ne dit-il pas le vrai sur le vrai ?* Cette sorte d'urgence, voire d'inquiétude, trouverait déjà, je pense suffisamment sa réponse à cette seule condition de repasser au signifiant écrit.

Le vrai sur le vrai ! le *V* sur le *V*, le signifiant ne saurait se signifier lui-même, sauf justement à ce que ça ne soit pas lui qu'il signifie, c'est-à-dire qu'il use de la métaphore. Et rien n'empêche la métaphore qui substitue un signifiant autre à ce V de la vérité, de faire à ce moment-là la vérité ressortir, avec l'effet ordinaire de la métaphore, à savoir la création d'un signifié faux.

Ça se produit même tout le temps. Et à propos du discours, aussi rigoureux que je tente de le faire aujourd'hui, ça peut encore, dans beaucoup de coins de ce qu'on appelle plus ou moins proprement vos cervelles, engendrer ces sortes de confusions, liées justement à la production du signifié dans la métaphore. Certes, il n'est pas étonnant qu'il me revienne aux oreilles que, de la même source donc d'où se produisait cette invocation nostalgique, un énoncé récent ait pris pour visée, concernant ce qu'enseigne Freud, ce que, si élégamment, cette bouche a articulé comme « délayage conceptuel » ! Il y a là, en effet, une certaine sorte d'aveu, où précisément se désigne ceci : le rapport étroit qu'a, avec la structure du sujet, l'objet partiel. L'idée[51] ou même simplement le fait d'admettre qu'il

51 - Sizaret : « L'idéal ».

est possible en quoi que ce soit de commenter un texte de Freud en délayant ses concepts, évoque invinciblement ce qui ne saurait d'aucune façon satisfaire à la fonction d'objet partiel — l'objet partiel doit pouvoir être tranché. D'aucune façon, le pot de moutarde, le pot de moutarde que j'ai défini en son temps comme étant nécessairement vide (vide de moutarde naturellement) ne saurait être rempli d'une façon satisfaisante avec ce que le délayage évoque suffisamment, à savoir la merde molle.

Il est extrêmement essentiel de voir la cohérence, précisément, qu'ont ces objets primordiaux avec tout maniement correct d'une dialectique, comme on dit, subjective.

Pour reprendre donc ces premiers pas que nous venons de faire concernant l'implication, il est nécessaire de voir ici surgir — en ce joint entre la vérité et ce maniement de l'écrit — de voir ce dont il s'agit, à savoir : CE QUI PEUT ÊTRE ÉCRIT, ET CE QUI NE LE PEUT PAS.

Que veut dire ce « ne peut pas » dont, à la limite, la définition reste entièrement arbitraire ? La seule limite posée, dans la logique moderne, au fonctionnement d'un alphabet, dans un certain système, la seule limite étant celle de la parole donnée, axiomatique, initiale. Que veut dire le « ne peut pas » ? Elle a son sens dans la parole donnée initiale, interdictive — mais qu'est-ce qui peut s'en écrire ? Le problème de la négation est à poser au niveau de l'écriture, en tant qu'elle la règle comme fonctionnement logique.

Ici, tout de suite, bien sûr, nous apparaît-il la nécessité qui a fait surgir d'abord cet usage de la négation dans ces images intuitives marquées par le premier dessin de ce qu'on ne savait point même encore être un bord : les images en quelque sorte d'une limite, celle où la logique première, celle introduite par Aristote, logique du prédicat, marque le champ où une classe se caractérise par un prédicat donné et *l'hors-ce-champ* comme désigné par « *non-joint au prédicat* ».

Bien sûr, il n'est pas aperçu, il n'est pas articulé, au niveau d'Aristote, que ceci comporte l'unité de l'univers du discours. De dire, comme je l'ai écrit quelque part à propos de l'inconscient, pour en faire sentir l'absurdité, « qu'il y a le noir, et puis… tout ce qui ne l'est pas », que ceci a un sens, c'est là le fondement de la logique des classes ou du prédicat. C'est

très précisément en raison de ce que ceci comporte déjà de suspect, sinon d'impasse, qu'on a tenté de fonder autre chose.

Ce n'est pas aujourd'hui, mais certainement dans les séances qui vont suivre, que je vais essayer pour vous de distinguer, d'une façon complète, quels sont les niveaux logiques, à proprement parler ce qu'il s'impose — ce qui s'impose de l'écriture elle-même — de distinguer, concernant la négation. C'est au moyen de petites lettres aussi claires, et aussi une fois fixées sur ce tableau noir, que je vous montrerai qu'il y a quatre échelles différentes de négation, dont la négation classique — celle qui invoque et paraît se fonder uniquement sur le principe de non-contradiction — dont la négation classique n'est qu'une d'entre elles.

Cette distinction, *technique,* je veux dire de ce qui peut se formuler strictement en logique formelle, sera assurément tout à fait essentielle pour nous permettre de mettre en question ce que Freud dit, (et que, bien entendu, depuis qu'il l'a dit, on répète sans qu'il n'y ait jamais eu le plus petit commencement d'examen !) que *l'inconscient ne connaît pas la contradiction.*

Il est bien triste que certains propos soient — lancés sous cette forme de flèche illuminante car c'est vraiment nous mettre sur la piste de développements des plus radicaux — soient restés en cet état suspendu, à tel point que même une dame, qualifiée de ce titre qu'elle avait en effet officiellement de « princesse », ait pu les répéter en croyant qu'elle disait quelque chose ! Ça, c'est le danger de la logique, précisément. Que la logique ne se supporte que là où on peut la manier dans l'usage de l'écriture, mais qu'à proprement parler, personne ne peut être assuré que quelqu'un qui en parle dise même quelque chose, c'est bien ça qui la fait prendre en suspicion ! C'est aussi pour ça qu'il nous est si nécessaire de recourir à l'appareil de l'écriture. Néanmoins, notre danger, notre risque à nous, c'est que nous devons nous apercevoir du mode sous lequel surgit, ailleurs que dans l'articulation écrite, cette négation. Où vient-elle, par exemple ? Où allons-nous pouvoir la saisir, où allons-nous devoir être forcés de l'écrire, avec les seuls appareils que j'ai déjà, ici, produits devant vous ?

Prenons cette implication : la proposition $p$ implique la proposition $q$. Essayons de voir ce qu'il en est en partant de $q$, à savoir ce que nous pou-

vons articuler de la proposition *p* si nous la mettons après la proposition *q*. Eh bien, nous devons écrire la négation avant, ou à côté, ou au-dessus, quelque part liée à *q*.

*p* implique *q* indique que *si non q*, *pas de p*. Je répète, c'est un exemple, et l'un des plus sensibles, de la nécessité du surgissement dans l'écrit de quelque chose dont on aurait bien tort de croire que c'est le même qui fonctionnait tout à l'heure, au titre du complémentaire par exemple, à savoir qui de lui-même posait l'univers du discours comme Un. Les deux choses vont si peu ensemble qu'il suffit de le décréter, pour les désarticuler l'un de l'autre, pour faire que l'un et l'autre fonctionnent distinctement.

Parmi les variétés donc de cette négation, qui pour nous se propose comme à interroger de l'avant, de ce qui peut être écrit, à savoir du point où s'élimine la duplicité du sujet de l'énonciation au sujet de l'énoncé — si vous voulez, du point où cette duplicité se maintient — nous aurons d'abord la fonction de la négation, pour autant qu'elle rejette de tout ordre du discours, en tant que le discours l'articule, ce dont elle parle. Soit, je vous le ferai remarquer très précisément, ce que Freud avance et ce qui est méconnu, quand il articule le premier pas de l'expérience, en tant qu'il est structuré par le principe du plaisir comme s'ordonnant, dit-il, d'un *moi* et d'un *non-moi.* On est si peu logicien qu'on ne s'aperçoit pas qu'à ce moment, il ne saurait s'agir — ceci avec une façon d'autant plus fautive que dans le texte de Freud les deux étages sont distingués, le *moi* et le *non-moi* en tant qu'ils se définissent dans l'opposition *Lust-Unlust* — et si peu à considérer comme de l'ordre de cette complémentarité imposée par l'univers du discours, que Freud l'a distinguée en mettant à la première ligne *Ich-Außenwelt*, qui n'est point du même registre.

Si *moi* et *non-moi* voulaient dire, à ce moment, saisie du monde dans un univers du discours — ce qui est à proprement parler ce qu'on évoque à considérer que le narcissisme primaire peut intervenir dans la séance analytique — ceci voudrait dire que le sujet infantile, au point où Freud le désigne, déjà, dans le premier fonctionnement du principe du plaisir, est capable de faire de la logique. Alors que ce dont il s'agit est proprement de l'identification du *moi* dans ce qui lui plaît, dans le *Lust*. Ce qui veut dire que le moi du sujet ici s'aliène de façon imaginaire. Ce

qui veut dire que c'est précisément dans le *dehors* que ce qui plaît est isolé comme *moi.* Ce premier *non* qui est fondateur quant à la structure narcissique, pour autant que dans la suite de Freud, elle ne se développera dans rien de moins que dans cette sorte de négation de l'amour, à propos de laquelle, quand on la trouve comme il s'est fait dans mon discours, on ne dira pas que je dis le vrai sur le vrai, mais que je dis le vrai sur ce que dit Freud !

Que tout amour soit fondé dans ce narcissisme premier, voilà un des termes d'où Freud, partant, nous sollicite de savoir ce qu'il en est de cette fonction prétendue universelle, pour autant qu'elle vient donner la main à la fameuse « intuition », tout à l'heure dénoncée, de l'Être.

Voilà cette négation que nous appellerons le *MÉ*, de méconnaissance, qui déjà nous pose sa question.

Et qui se distingue du complément, en tant que dans l'univers du discours il désigne — et peut-il désigner ? — la contrepartie, ce que nous appellerons si vous voulez, ici, le *CONTRE*, pour ne pas dire plus et l'appeler le *contraire*, qui en est parfaitement distinct, et dans Freud lui-même.

C'est ensuite ceci qui entrera plus loin et plus maniable que ça l'est dans l'écriture logique — ce à quoi j'ai fait allusion tout à l'heure dans l'implication — pour autant qu'à la régler[52] dans l'apparition de ces négations tout à fait opaques dans leur retournement, on peut l'appeler dans l'implication elle-même : le *PAS SANS*. Dans l'implication, telle qu'elle est définie par la tradition stoïcienne, telle qu'elle ne peut être évitée quels que soient ses paradoxes. Car, assurément, il y a quelque paradoxe à ce qu'elle soit constituée telle que n'importe quelles propositions *p* et *q* constituent une implication si vous les conjoignez ensemble et qu'il est clair que de dire : « Si Madame Unetelle a les cheveux jaunes, alors les triangles équilatéraux[53] ont telle proportion pour leur hauteur ». Sans doute, il y a quelque paradoxe à cet usage, mais ce qu'implique la position du retournement, à savoir que la condition devienne nécessaire de

52 - Version dactylographiée : «révéler».

53 - Lapsus et rire de Lacan qui prononce d'abord : « triangles quadrilatères ». S.

remonter de ce qui est la seconde proposition vers la première, c'est par ce côté de *pas sans* (ceci ne va pas sans). Madame Unetelle peut avoir les cheveux jaunes, ça n'a pas pour nous de liaison nécessaire avec ceci que le triangle équilateral doive avoir telle propriété. Néanmoins, il reste vrai que le fait qu'elle ait ou qu'elle n'ait pas les cheveux jaunes ne va *pas sans* la chose qui, de toute façon, est vraie.

Autour du suspens de ce *pas sans se* profilent à la fois la place et le mode de surgissement de ce qu'on appelle la *cause*. Si nous pouvons donner un sens, une substance, à cet être fantomatique qu'on n'a jamais réussi à exorciser de ce joint, malgré que, manifestement, tout ce que développe la science tende toujours à l'éliminer et ne s'achève en perfection qu'à ce qu'on n'ait même plus à en parler, c'est la fonction de ce *pas sans* et la place qu'il occupe qui nous permettra de la débusquer.

Et pour terminer sur ce qui fera, en somme, tout l'objet et la question de notre prochaine rencontre, qu'est-ce que veut dire le terme *NON* ? Pouvons-nous même le faire surgir en tant que forme du complémentaire, ni en tant que forme du *mé,* de la méconnaissance, ni en terme de ce *pas sans*, quand il viendra à s'appliquer aux termes les plus radicaux sur lesquels j'ai fait tourner pour vous la question du fait de l'inconscient ? À savoir, peut-il même nous venir à l'idée que quand nous parlons du « non-être », il s'agisse de ce quelque chose qui serait en quelque sorte au pourtour de la bulle de l'être ? Est-ce que le *non-être,* c'est tout l'espace à l'extérieur ? Est-il même possible de suggérer que c'est ça, ce que nous voulons dire quand nous parlons, à vrai dire fort confusément, de ce *non-être* ? Que j'aimerais mieux, dans l'occasion, intituler de ce dont il s'agit et que l'inconscient met en question, à savoir LE LIEU OÙ JE NE SUIS PAS.

Quant au *ne pas penser*, qui ira à dire que c'est là quelque chose qui puisse d'aucune façon se saisir dans ce autour de quoi tourne toute la logique du prédicat, à savoir cette fameuse distinction — qui n'en est pas une — de l'*extension* et de la *compréhension* ! Comme si la *compréhension* constituait la moindre antinomie au registre de l'*extension*, quand il est clair que tout ce qu'on a fait de pas dans la logique dans le sens de la *compréhension*, c'était toujours et uniquement quand on a pris les choses

uniquement sous l'angle de l'*extension* ! Est-ce une raison pour que la négation ici puisse même continuer d'être sans un questionnement primordial mis en usage concernant ce dont il s'agit, si elle doit rester liée à l'extension ? Car il n'y a pas pour nous que ce *ne pas être*, puisque aussi bien la sorte d'*être* qui nous importe concernant le sujet, est liée à la pensée. Alors, que veut dire ce *ne pas penser* ? J'entends, que veut-il dire au point que nous puissions l'écrire dans notre logique ?

C'est là la question autour de quoi — celle du *je ne suis pas* et du *je ne pense pas* — je ferai porter notre prochain entretien

# Leçon V

*14 décembre 1966*

En attendant cette craie dont je puis avoir besoin et qui j'espère ne va pas tarder à venir, alors, parlons de… de petites nouvelles. C'est une chose curieuse et dont je ne crois pas étranger à ce qui nous réunit ici de parler, la façon dont ce livre est accueilli dans une certaine zone, justement celle que vous représentez, tous tant que vous êtes, qui êtes là. Je veux dire qu'il est curieux par exemple que, dans des universités éloignées où je n'ai pas de raisons de penser que jusqu'ici ce que je me limitais à dire dans mes séminaires avait tant d'écho, eh bien je ne sais pas pourquoi, ce livre est demandé. Alors comme ce à quoi je fais allusion, c'est la Belgique, je signale que ce soir à vingt-deux heures, la troisième chaîne de Radio-Bruxelles, mais sur fréquence modulée (n'en pourront donc bénéficier que ceux qui habitent du côté de Lille, mais je sais que j'ai aussi des auditeurs lillois) eh bien, à vingt-deux heures passera une petite réponse que j'ai donnée à une personne des plus sympathiques qui est venue m'interviewer. Là-dessus il y en a d'autres, bien entendu, d'autres pays encore plus éloignés, où il n'est pas sûr que ça réussisse toujours si bien.

Mais enfin je vais partir — puisqu'il faut bien faire une transition — je vais partir d'une question idiote qui m'a été posée. Ce que j'appelle une question idiote n'est pas ce qu'on pourrait croire, je veux dire quelque chose qui d'aucune façon me déplairait. J'adore les questions idiotes — j'adore aussi les idiotes… j'adore aussi les idiots d'ailleurs, ce n'est pas un privilège du sexe ! Pour tout dire, ce que j'appelle *idiot* est

quelque chose, à l'occasion, de tout simplement naturel et propre. Un idiotisme c'est quelque chose qu'on confond trop vite avec la singularité, c'est quelque chose de naturel, de simple, et pour tout dire, de très souvent lié à la situation. La personne en question, par exemple, n'avait pas ouvert mon livre, elle m'a posé la question suivante : « quel est le lien entre vos *Écrits* ? » Je dois dire que c'est une question qui ne me serait pas venue à l'idée, à moi tout seul. Bien sûr ! Je dois dire aussi que c'est une question dont il ne pouvait pas me venir à l'idée qu'elle viendrait à l'idée de personne. Mais c'est une question très intéressante à la vérité ! à laquelle j'ai fait tous mes efforts pour répondre.

Et répondre, eh bien mon Dieu ! comme elle m'était posée, c'est à dire que, comme elle m'était posée à moi-même pour la première fois, elle était pour moi source véritable d'interrogations et, pour aller vite, j'y ai répondu en ces termes : que ce qui me semblait en faire le lien — je pense là non pas tellement à mon enseignement mais à mes *Écrits* tels qu'ils peuvent se présenter à quelqu'un qui justement va les ouvrir — eh bien, c'est ce à quoi, de l'ordre de ce qu'on appelle « l'identité », chacun est en droit de se rapporter, pour se l'appliquer à soi-même.

Je veux dire que depuis *Le stade du miroir* jusqu'aux dernières notations que j'ai pu inscrire sous la rubrique de la *Subversion du sujet*, en fin de compte ce serait ça le lien.

Et comme vous le savez, cette année (je ne le rappelle que pour ceux qui viennent ici pour la première fois), j'ai cru devoir, parlant (je le dis aussi pour ceux-là) de la logique du fantasme, partir de cette remarque, qui pour les familiers d'ici n'a rien de nouveau, mais est essentielle, que le signifiant ne saurait se signifier lui-même. Ce n'est pas tout à fait la même chose que cette question portant sur la sorte d'identité, pour le sujet, qui pourrait lui être, à soi-même, applicable. Mais enfin, pour dire les choses de façon qu'elles résonnent, le départ, et qui reste un lien jusqu'au terme de ce recueil, est bien ce quelque chose de profondément discuté, c'est le moins qu'on puisse dire, tout au long de ces *Écrits* et qui s'exprime sous cette formule — qui vient à tous et qui s'y maintient, je dois dire, avec une regrettable certitude — et qui s'exprime ainsi : « moi, je suis moi ».

Je pense qu'il est peu d'entre vous qui n'aient pas à lutter pour mettre cette conviction en branle et quand même, d'ailleurs, l'auraient-ils rayée

de leurs papiers, grands et petits, il n'en resterait pas moins qu'elle est toujours fort dangereuse. En effet, ce qui s'engage tout de suite, la voie où l'on glisse est celle-ci, que j'ai re-signalée au début de cette année — vous voyez que la question, tout de suite, se pose et de la façon la plus naturelle — les mêmes chez qui est établie si fortement cette certitude, n'hésitent pas à trancher aussi légèrement de ce qui n'est pas d'eux : « ça, c'est pas moi », « je n'ai pas agi de la sorte ». Ce n'est pas le privilège des bébés de dire que « ce n'est pas moi » et même toute une théorie de la genèse du monde pour chacun — qui s'appelle psychologique — fera tout uniment ce départ : que les premiers pas de l'expérience seront, pour celui qui la vit, l'être *infans*, puis ensuite infantile, qu'il fera la distinction (dit le professeur de psychologie) entre le « moi » et le « non-moi ». Une fois engagée dans cette voie, il est bien clair, que la question ne saurait avancer d'un pas puisque s'engager dans cette opposition comme si elle était considérée comme tranchable, entre le « moi » et le « non-moi », avec la seule limite d'une négation (comportant en plus le tiers-exclu, je suppose), il est tout à fait hors de champ, tout à fait hors de jeu que soit attaqué ce qui pourtant est la seule question importante, c'est à savoir si « moi, je suis moi ».

Il est certain qu'à ouvrir mon livre, tout lecteur sera serré dans ce lien et très vite, mais que ça n'est pas pour autant une raison pour qu'il s'y tienne, car ce qui est noué par ce lien lui donne assez d'occasions, assez énormément d'occasions de s'occuper d'autres choses, des choses qui précisément s'éclairent d'être serrées dans ce lien, et donc de glisser encore hors de son champ.

C'est ce qui est concevable en ceci : que ce n'est évidemment pas sur le terrain de l'identification elle-même, que la question peut être vraiment résolue. C'est justement à reporter, non seulement cette question, mais tout ce qu'elle intéresse — en particulier la question de l'inconscient, qui présente, il faut le dire, des difficultés qui sautent beaucoup plus immédiatement aux yeux quant à savoir à quoi il convient de l'identifier — c'est, portant sur cette question de l'identification (mais non pas simplement limitée à ce qui du sujet croit se saisir sous l'identification *moi*) que nous employons la référence à la structure et qu'il nous faut partir de quelque chose qui est externe à ce qui est donné immédiatement, intuitivement, dans ce champ de l'identification, à savoir par

exemple, la remarque que je ré-évoquais tout à l'heure, à savoir que nul signifiant ne saurait se signifier lui-même.

Alors, pour partir aujourd'hui de ce pourquoi j'ai demandé ces craies, puisqu'il s'agit de structure — quoiqu'ici une des sources de mon embarras est, quelquefois, qu'il faut que je fasse des détours assez longs pour vous expliquer certains éléments, dont ce n'est certes pas de ma faute s'ils ne sont pas à votre portée, c'est-à-dire dans une circulation assez commune, pour que, si l'on peut dire, des vérités premières soient considérées comme acquises quand je vous parle — je vais vous faire ici le schéma de ce qu'on appelle un groupe. J'ai fait plusieurs fois allusion à ce que signifie un groupe, en partant par exemple de la théorie des ensembles, je ne vais pas recommencer aujourd'hui, surtout étant donné le chemin que nous avons à parcourir ! Il s'agit du *groupe de Klein*, pour autant que c'est un groupe défini par un certain nombre d'opérations. Il n'y en a pas plus de trois. Ce qui résulte d'elles est défini par une série d'égalités très simples entre deux d'entre elles et un résultat qui peut être obtenu autrement, c'est à dire par l'une des autres par exemple, l'une par *l'autre* des deux, par exemple.

Je ne dis point par l'une des autres, et vous allez voir pourquoi. Ce *groupe de Klein*, nous allons le symboliser par les opérations en question, à condition qu'elles s'organisent en un réseau tel que chaque trait de couleur réponde à une de ces opérations et (la couleur rose, donc, correspond à une seule et même opération, de cette couleur bleue également, le trait de couleur jaune également) vous voyez donc que chacune de ces opérations — que je peux laisser dans l'indétermination complète, jusqu'à ce que j'en ai donné plus de précisions — chacune de ces opérations se trouve à deux places différentes dans le réseau. Nous définissons la relation entre ces opérations, en quoi elles sont fondées comme *groupe de Klein* (c'est du même Klein qu'il s'agit, dont j'ai fait état à propos de la bouteille, dite du même nom) une opération de ces trois, qui sont *a*, *b* et *c*, chacune, toutes, ont ce caractère d'être des opérations qu'on appelle *involutives.* La plus simple, pour représenter ce type d'opération, mais pas non pas la seule, c'est par exemple la *négation.* Vous niez quelque chose, vous mettez le signe de la négation sur quelque chose, qu'il s'agisse d'un prédicat ou d'une proposition : *il n'est pas vrai*

*que…* Vous refaites une négation sur ce que vous venez d'obtenir. L'important est de poser qu'il y a un usage de la négation où peut être admis ceci, non pas, comme on vous l'enseigne, que deux négations valent une affirmation (nous ne savons pas de quoi nous sommes partis, nous ne sommes peut-être pas partis d'une affirmation), mais de quoi que ce soit que nous soyons partis, cette sorte d'opération, dont je vous donne un exemple avec la négation, a pour résultat: *zéro*. C'est comme si on n'avait rien fait. C'est cela que ça veut dire, que l'opération est involutive. Donc nous pouvons écrire, (si en faisant se succéder les lettres nous entendons que l'opération se répète) que *a a, b b, c c,* chacun est équivalent à zéro. Zéro par rapport à ce que nous avions avant, c'est à dire que si avant par exemple nous avions 1, ça veut dire qu'après a a, il y aura toujours 1. Ceci vaut la peine d'être souligné. Mais il peut y avoir bien d'autres opérations que la négation qui ont ce résultat. Supposez qu'il s'agisse du *changement de signe* (ce n'est pas pareil que la négation). En ayant 1 au début, j'aurai –1 puis, faisant fonctionner le *moins* sur le *moins* du –1, j'aurai de nouveau 1 au départ. Il n'en restera pas moins que ces deux opérations, quoique différentes, auront eu pour même manifestation d'être involutives, c'est à dire de parvenir à zéro comme résultat. Par contre, il vous suffit de considérer ce diagramme pour vous apercevoir que *a* auquel succède *b* a le même effet que *c*, que *b* auquel succède *c* a le même effet que *a*. Voilà ce qu'on appelle le *groupe de Klein.*

Fig. V-1

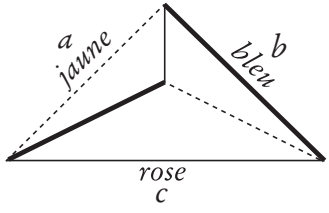


$a \,.\, a = 0$ $\quad$ $a \,.\, b = c$

$b \,.\, b = 0$ $\quad$ $a \,.\, c = b$

$c \,.\, c = 0$ $\quad$ $b \,.\, c = a$

Comme peut-être certaines exigences intuitives qui peuvent être les vôtres, aimeraient avoir là-dessus un peu plus à se mettre sous la dent, je peux vous signaler — parce que là, c'est vraiment, cette semaine, à la portée de tout le monde, dans tous les kiosques — un numéro d'ailleurs assez mince, d'une revue qui… (vous savez ce que je pense des revues déjà et ne vais pas me livrer aujourd'hui à la répétition de certains jeux

de mots qui me sont habituels) bref, dans cette revue où il n'y a pas grand-chose, il y a un article sur la structure en mathématique[54] qui évidemment pourrait être plus étendu mais qui — sur la courte surface qu'il a choisi, ma foi à juste titre, puisque c'est justement du groupe de Klein qu'il s'agit — vous mâche les choses avec, je dois dire, un soin extrême. Pour ce que je viens de vous montrer là, qui est très simple, je crois qu'il y en a, eh bien ma foi… vingt-quatre pages et où l'on procède, on peut le dire, pas à pas. Néanmoins cela peut être un exercice très utile, en tous cas pour ceux qui aiment les longueurs — un exercice très utile, qui peut fortement vous assouplir à ce qui concerne ce groupe de Klein. Si je le prends c'est parce que — et si je vous le présente dès l'abord — il va nous rendre, du moins je l'espère, quelques services.

Si nous repartons de la structure, vous vous souvenez de certains des pas autour desquels je l'ai faite tourner assez pour qu'il puisse vous venir à l'idée que le fonctionnement d'un groupe ainsi structuré… qui pour fonctionner, vous le voyez, peut se contenter de quatre éléments, lesquels sont représentés ici sur le réseau qui le supporte par les points sommets, autrement dit où se rencontrent les arêtes de cette petite figure que vous voyez ici inscrite — Observez (*ça va durer longtemps*[55] *?*), observez que cette figure n'a aucune différence avec celle que je vous crayonne ici rapidement à la craie blanche et qui présente également quatre sommets, chacun ayant la propriété d'être relié aux trois autres.

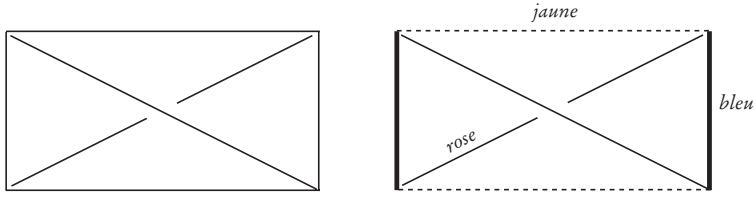


Fig. V-2

54 - BARBUT Marc, « Sur le sens du mot structure en mathématique » in *Les Temps modernes*, n°246, novembre 1966.

55 - La question s'adresse à quelque perturbateur.

Du point de vue de la structure, c'est exactement la même. Mais nous n'aurons qu'à colorer les traits qui rejoignent les sommets, deux par deux, de la façon suivante, pour que vous vous aperceviez que c'est exactement la même structure. En d'autres termes, le point médian dans ce réseau, dans cette figure, n'a aucun privilège. L'avantage de la représenter autrement est de marquer qu'il n'y a pas, à cet endroit, de privilège. Néanmoins, l'autre figure a encore un autre avantage, c'est de vous faire toucher du doigt qu'il y a là quelque chose entre autres, que la notion de relation proportionnelle peut recouvrir éventuellement. Je veux dire que : $\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$ par exemple, est quelque chose qui fonctionne, mais entre autres, entre autres nombreuses autres structures qui n'ont rien à faire avec la proportion, selon la loi du groupe de Klein. Il s'agit pour nous de savoir si la fonction que j'ai introduite sous les termes, comme par exemple celui de la fonction de la métaphore, telle que je l'ai représentée par la structure : S, un signifiant, en tant qu'il se pose dans une certaine position qui est proprement la position métaphorique ou de substitution par rapport à un autre signifiant — S venant donc se substituer à S' — quelque chose se produit, pour autant que le lien de S' à S est conservé, comme possible à révéler, il vient en résulter cet effet d'une nouvelle signification autrement dit un *effet signifié*.

Deux signifiants sont en cause, deux positions de l'un de ces signifiants, et un élément hétérogène, le quart élément *s*, effet de signifié, celui qui est le résultat de la métaphore et que j'écris ainsi :

$$\frac{S \text{ (signifiant)}}{S' \text{ (signifiant)}} \times \frac{S'}{s \text{ (effet de signifié)}} \longrightarrow S\,\frac{1}{s}$$

C'est que S en tant qu'il est venu remplacer S', devient le facteur d'un $S(\frac{1}{s})$, qui est ce que j'appelle *l'effet métaphorique de signification*.

Vous le savez, je donne une grande importance à cette structure pour autant qu'elle est fondamentale pour expliquer la structure de l'inconscient. C'est à savoir que, dans le moment considéré comme premier, originel, de ce qui est le refoulement, il s'agit, dis-je — puisque c'est là le mode qui m'est propre de le présenter — il s'agit, dis-je, d'un effet de substitution signifiante, à l'origine. Quand je dis à l'origine, il s'agit

d'une origine *logique* et non point d'autre chose. Ce qui est substitué a un effet que les « penchants » de la langue, si l'on peut dire, en français, peuvent nous permettre d'exprimer tout de suite d'une façon fort vive : le substitut a pour effet de *sub-situer* ce à quoi il se substitue. Ce qui se trouve, du fait de cette substitution, dans la position que l'on croit, que l'on imagine, que l'on doctrine même, très à tort à l'occasion, être effacé, est simplement *sub-situé* ce qui est la façon dont, aujourd'hui je traduirai — parce qu'elle me semble particulièrement pratique — le *Unterdrückt* de Freud.

Qu'est-ce donc alors que le refoulé ? Eh bien, si paradoxal que cela paraisse, le refoulé comme tel, au niveau de cette théorie ne se supporte — n'est ÉCRIT — qu'au niveau de son retour. C'est en tant que le signifiant extrait de la formule de la métaphore, vient en liaison, dans la chaîne, avec ce qui a constitué le substitut, que nous touchons du doigt le refoulé, autrement dit : le représentant de la représentation première en tant qu'elle est liée au fait, *logique*, du refoulement.

Est-ce que quelque chose, dont vous sentez tout à fait immédiatement le rapport avec la formule — non pas identique à celle-ci, mais parallèle — que LE SIGNIFIANT EST CE QUI REPRÉSENTE UN SUJET POUR UN AUTRE SIGNIFIANT, doit vous apparaître ?

Ici, la métaphore du fonctionnement de l'inconscient : le S en tant qu'il resurgit pour permettre le retour du S' refoulé — le S se trouve représenter le sujet, le sujet de l'inconscient, au niveau de quelque chose d'autre, qui est là ce à quoi nous avons affaire et dont nous avons à déterminer l'effet comme effet de signification et qui s'appelle : le symptôme.

C'est à ceci que nous avons affaire et c'est, aussi bien, ce qu'il était nécessaire de rappeler, pour autant que cette formule à quatre termes — formule à quatre termes qui est ici la cellule, le noyau où nous apparaît la difficulté propre d'établir, du sujet, une logique primordiale, comme telle — en tant que ceci vient rejoindre ce qui, d'autres horizons, par d'autres disciplines parvenues à un point de rigueur très supérieur à la nôtre, notamment celle de la logique mathématique, s'exprime en ceci : qu'il n'est plus tenable, maintenant, de considérer qu'il y ait un *univers du discours.*

Il est clair que dans le groupe de Klein rien n'y implique cette faille de l'univers du discours. Mais rien n'implique non plus que cette faille n'y

soit pas ! Car le propre de cette faille dans l'univers du discours, c'est que si elle est manifestée en certains points de paradoxe, qui ne sont pas toujours si paradoxaux que cela — d'ailleurs, je vous l'ai dit, le prétendu paradoxe de Russel n'en est pas un — c'est[56] autrement exprimé, qu'il faut désigner que l'univers du discours ne se ferme pas.

Rien n'indique donc, à l'avance, qu'une structure si fondamentale dans l'ordre des références structurantes, que le groupe de Klein ne nous permette pas, à condition de saisir d'une façon appropriée nos opérations, ne nous permette pas de supporter de quelque façon ce qu'il s'agit de supporter. C'est à dire en l'occasion — c'est là ma visée d'aujourd'hui — le rapport que nous pouvons donner, à notre exigence de donner son statut structural à l'inconscient avec… avec quoi ? Avec le *cogito* cartésien.

Car il est bien certain que ce *cogito* cartésien — ce n'est même pas chose à dire, que de remarquer que je ne l'ai pas choisi au hasard — c'est bien parce qu'il se présente comme une aporie, une contradiction radicale au statut de l'inconscient, que tant de débats ont déjà tourné autour de ce statut prétendu fondamental de la conscience de soi.

Mais s'il se trouvait, après tout, que ce *cogito* se présente comme étant exactement le meilleur envers qu'on puisse trouver, d'un certain point de vue, au statut de l'inconscient, il y aurait peut-être quelque chose de gagné dont nous pouvons déjà présumer que ce n'est point invraisemblable, en ceci que je vous ai rappelé qu'il ne pouvait même se concevoir, je ne dis pas une formulation, mais même une découverte de ce qu'il en est de l'inconscient, avant l'avènement, la promotion inaugurale du sujet du *cogito*, en tant que cette promotion est co-extensive de l'avènement de la science.

Il n'aurait su[57] y avoir de psychanalyse hors de l'ère, structurante pour la pensée, que constitue l'avènement de notre science, c'est sur ce point que nous avons terminé, non pas l'année dernière, mais déjà l'année précédente.

---

56 - Sizaret : « *et* c'est ».

57 - Dorgeuille : « pu ».

En effet, rappelez-vous le point dont je vous ai déjà signalé l'intérêt, de ce graphe, de ce graphe que la plupart de vous connaissent et auquel vous pouvez maintenant aisément vous reporter dans mon livre; nommément, tel qu'il est développé au niveau de l'article: *Subversion du sujet et dialectique du désir.*

Qu'est-ce que veut dire (il vaut peut-être la peine de le remarquer maintenant) ce qui se trouve au niveau de la chaîne supérieure et à gauche de ce petit graphe ? qui, dessiné, est fait comme ça:

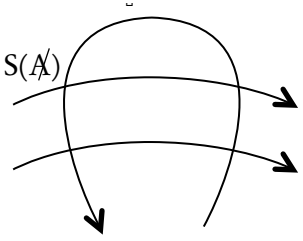


Fig. V-3

Ici, nous avons la marque ou l'indice S(Ⱥ), que je n'ai pas — depuis des années qu'il existe, qu'il est placé dans ce graphe — sur lequel je n'ai pas porté tellement de commentaires, en tout cas certes pas assez, pour qu'aujourd'hui je n'aie pas l'occasion, là, de faire remarquer que ce dont il s'agit, précisément à cette place du graphe, c'est S d'un signifiant, en tant qu'il concernerait, qu'il serait l'équivalent en quelque chose de ceci de la présence de ce que j'ai appelé l'*Un-en-trop*, qui est aussi ce qui manque, ce qui manque dans la chaîne signifiante, pour autant très précisément qu'il n'y a pas d'univers du discours.

Qu'il n'y a pas d'univers du discours veut dire très exactement ceci: qu'au niveau du signifiant, cet *Un-en-trop*, qui est du même coup le signifiant du manque, est à proprement parler ce dont il s'agit et ce qui doit être maintenu, maintenu comme tout à fait essentiel, conservé à la fonction de la structure, pour autant qu'elle nous intéresse, bien entendu si nous suivons la trace où, après tout, jusqu'à présent, je vous ai tous plus ou moins amenés, puisque vous êtes là — que l'inconscient est structuré comme un langage.

Dans un certain lieu, paraît-il, (on me l'a rapporté et je ne vois point pourquoi cette information ne serait pas juste), quelqu'un, dont il ne me déplairait pas qu'un jour il vînt se présenter ici, commence ses cours sur

l'inconscient en disant : « S'il y a ici quelqu'un pour qui l'inconscient est structuré comme un langage, il peut sortir tout de suite ! » [rires].

Nous pouvons un petit peu nous reposer. Je vais tout de même vous raconter comment ces choses sont commentées au niveau des bébés — parce que depuis que mon livre est paru, même les bébés lisent mon livre ! — au niveau des bébés, on m'en a rapporté une que je ne peux me retenir de vous communiquer : on discute donc un peu, de ceci, de cela, et de ceux qui ne sont pas d'accord, il y en a un qui dit ceci (que j'aurais pas inventé en somme) : « là comme ailleurs, il y a les *a*-Freud » ! [rire général]. Remarquez que cela ne tombe pas à côté… Juste avant une interview que je me suis laissé surprendre, à la Radio, juste avant moi, il y a quelqu'un, une voix, je dois dire anonyme (de sorte que je ne dérangerai personne en la citant), à qui on a posé la question : « faut-il lire Freud ? Lire Freud ? a répondu ce psychanalyste qu'on qualifiait d'éminent [rires], lire Freud ? Que nenni ! mais, pas nécessaire du tout ! Aucun besoin, aucun besoin, la technique simplement, la technique ! mais Freud ce n'est pas du tout nécessaire de s'en occuper »…

De sorte que je n'ai vraiment pas beaucoup de peine à me donner pour démontrer qu'il y a des endroits où, « *a*-Freud » ou pas, on ne s'occupe guère de Freud !

Alors, reprenons. Il s'agit donc, ce signifiant, ce signifiant de ceci : quelque chose qui concerne le « *Un-en-trop* » nécessaire, de la chaîne signifiante comme telle ; en tant qu'ÉCRITE — je souligne — elle est pour nous le tenant-lieu de l'univers du discours. Car c'est bien de ceci qu'il s'agit, il s'agit là de ce qui est, pour le départ de cette année, notre fil conducteur : que c'est en tant que nous traitons le langage, et l'ordre qu'il nous propose comme structure, par le moyen de l'écriture, que nous pouvons mettre en valeur qu'il en résulte la démonstration, au plan ÉCRIT, de la non-existence de cet univers du discours.

Si la Logique (ce qu'on appelle…) n'avait pas pris les voies qu'elle a prises dans la logique moderne… c'est à dire de traiter les problèmes logiques en les purifiant jusqu'à la dernière limite de l'élément intuitif qui a pu pendant des siècles rendre si satisfaisante, par exemple, la logique d'Aristote qui incontestablement, de cet élément intuitif, retenait une grande part, le rendre si séduisant que, pour Kant lui-même qui

n'était certes pas un idiot, que pour Kant lui-même, il n'y avait rien à ajouter à cette logique d'Aristote… Alors qu'il a suffi de laisser passer quelques années pour voir qu'à traiter, à seulement être tenté de traiter, ces problèmes, par cette sorte de transformation qui résultait simplement de l'usage de l'écriture, telle que depuis déjà alors elle s'était répandue et nous avait rompus à ses formules par le moyen de l'algèbre, soudain, venait à pivoter et changer de sens dans la structure… C'est-à-dire à nous permettre de poser le problème de la logique tout autrement, en atteignant ce qui, loin de diminuer sa valeur, et précisément ce qui lui donne toute sa valeur, en atteignant ce qui en elle, comme tel, est pure structure. Ce qui veut dire structure, effet du langage.

C'est donc de cela qu'il s'agit.

Et qu'est-ce-que cela veut dire, ce grand S avec, dans la parenthèse, ce A barré, S(Ⱥ), si cela ne veut pas dire, au niveau où nous en sommes, la désignation par un signifiant de ce qu'il en est de l'*Un-en-trop* ?

Mais alors, allez-vous me dire — ou plutôt, je l'espère, allez-vous vous retenir de dire — car bien sûr puisque toujours nous sommes sur le fil, sur le tranchant de l'identification — de même que tout naturellement, de la bouche de la personne naïve que vous commencez d'endoctriner : *moi, j'suis pas moi… Alors*, dit-elle, *qui est moi ?* — de même, autour de cette invincible renaissance du mirage de l'identité du sujet, pouvons-nous dire : est-ce qu'à faire fonctionner ce signifiant de l'*Un-en-trop*, nous n'opérons pas comme si l'obstacle, si je puis dire, était vincible et si nous laissions dans la circulation de la chaîne ce qui précisément ne saurait y entrer ? C'est à savoir le catalogue de tous les catalogues qui ne se contiennent pas eux-mêmes, imprimé dans le catalogue, et par conséquent, dévalorisant.

Or ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit, car dans la chaîne signifiante, (que nous pouvons considérer, par exemple, comme faite de toute la série des lettres qui existent en français) c'est pour autant qu'à chaque instant, pour qu'une quelconque de ces lettres puisse tenir lieu de toutes les autres, qu'il faut qu'elle s'y barre, que cette barre donc est tournante et virtuellement, frappe chacune des lettres, que nous avons, insérée dans la chaîne, la fonction de l'*Un-en-trop* parmi les

signifiants. Mais ce signifiant en trop, vous l'évoquez comme tel, pour peu que, comme ici c'est indiqué, nous le mettions hors de la parenthèse où fonctionne la barre, toujours prête à suspendre l'usage de chaque signifiant quand il s'agit qu'il se signifie lui-même.

L'indication signifiante de la fonction de l'*Un-en-trop*, comme tel, est possible. Non seulement est possible, mais est à proprement parler ce qui va se manifester comme possibilité d'une intervention directe sur la fonction du sujet. En tant que le signifiant est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant, tout ce que nous ferons qui ressemble à ce S(Ⱥ), et qui, vous le sentez bien, ne répond à rien de moins qu'à la fonction de l'interprétation, va se juger par quoi ? Par, conformément au système de la métaphore, par l'intervention, dans la chaîne, de ce signifiant qui lui est immanent comme *un-en-plus* et, comme *un-en-plus,* susceptible d'y produire cet effet de métaphore, qui va être ici quoi ? Est-ce par un effet de signifié (comme semble l'indiquer la métaphore) que l'interprétation opère ? Assurément, conformément à la formule, par un effet de signification. Mais cet effet de signification est à préciser au niveau de sa structure logique, au sens technique du terme. Je veux dire que la suite de ce discours, de celui que je vous tiens, vous précisera les raisons pour lesquelles cet effet de signification se précise, se spécifie et doit en quelque sorte délimiter la fonction de l'interprétation dans son sens propre, dans l'analyse, comme un EFFET DE VÉRITÉ.

Mais aussi bien, ceci bien sûr n'est que jalon sur la route, après quoi s'ouvre une parenthèse. Pour pouvoir là-dessus vous donner tous les motifs qui me permettent de préciser ainsi l'effet de l'interprétation, entendez bien que j'ai dit *effet de vérité*, qu'il ne saurait d'aucune façon être préjugé de la vérité de l'interprétation. Je veux dire si l'indice « vrai » ou « faux », jusqu'à nouvel ordre peut être ou non affecté au signifiant de l'interprétation elle-même.

Ce signifiant jusqu'ici n'était qu'un signifiant *en plus*, voire *en trop* comme tel, jusqu'à ce qu'il vienne, signifiant de quelque manque, de quelque manque précisément comme manquant à l'univers du discours. Je n'ai dit qu'une chose, c'est que l'effet va être un effet de vérité. Mais ce n'est pas non plus pour rien que, certaines choses, je les avance,

comme je le peux, chacune à son tour, comme on pousse quelquefois un troupeau de moutons. Et que[58] je vous ai fait, la dernière fois, la remarque, la remarque que dans l'ordre de l'implication, en tant qu'implication matérielle, c'est à dire en tant qu'il existe ce qu'on appelle la *conséquence* dans la chaîne signifiante, ce qui ne veut rien dire d'autre qu'*antécédent* et *conséquent*, *protase* et *apodose* — et que je vous ai fait remarquer qu'il n'y a aucun obstacle, pour que soit coté de l'indice vérité, à ce qu'une prémisse soit fausse pourvu que sa conclusion soit vraie.

Donc, suspendez votre esprit sur ce que j'ai appelé *effet de vérité*, avant que nous en sachions un peu plus long, que nous puissions en dire un peu plus sur ce qu'il en est de la fonction de l'interprétation.

Maintenant, nous allons être amenés simplement, aujourd'hui, à produire ceci qui concerne le *cogito.* Le *cogito* cartésien, dans le sens où vous le savez, ce n'est pas tout simple, puisque parmi les gens qui consacrent à l'œuvre de Descartes — ou qui ont consacré — leur existence, il reste, sur ce qu'il en est de la façon dont il convient de l'interpréter et le commenter, de très larges divergences.

Vais-je ou fais-je jusqu'à présent quelque chose qui consisterait à m'immiscer, moi, spécialiste… non-spécialiste [rires], ou spécialiste d'autre chose, à m'immiscer dans ces débats cartésiens ? Bien sûr, après tout, y ai-je autant de droits que tout le monde, je veux dire que *Le Discours sur la Méthode*[59] ou les *Meditationes*[60] me sont aussi bien qu'à tout le monde, adressés. Et qu'il m'est loisible, sur quelque point qu'il s'en agisse, de m'interroger sur la fonction de l'*ergo*, par exemple, dans le *cogito, ergo sum*. Je veux dire qu'il m'est, autant qu'à tout le monde, permis de relever que :

- dans la traduction latine que Descartes donne du *Discours de la Méthode*, très précisément en 1644, apparaît, comme traduction du « Je pense, donc je suis » : *Ergo sum sive existo* ;
- et d'autre part, dans les *Meditationes*, dans la deuxième

58 - Sizaret : « et que si je vous… »

59 - Descartes René, *Discours de la méthode*, 1637.

60 - Descartes René, *Meditationes de prima philosopha,* 1641.

Méditation[61] et juste après qu'il se sent quelque enthousiasme, il compare au point d'Archimède, ce point dont on peut tellement attendre, nous dit-il : « Si je n'ai touché, je n'ai inventé (*invenero*), que celui-ci, (*minimum*), qui comporte quelque chose de certain et d'inébranlable (*certum et inconcussum*) » ; que c'est dans le même texte qu'il formule (cette formule qui n'est pas absolument identique) : *Ergo sum, ego existo*.

– Et qu'enfin dans les *Principes de la recherche de la vérité par la lumière naturelle*[62], c'est : *dubito ergo sum* ; ce qui, pour le psychanalyste, a une tout autre résonance — mais une résonance où je n'essaierai pas aujourd'hui de m'engager. C'est un terrain trop glissant, pour que avec les coutumes actuelles… celles qui permettent de parler de Monsieur Robbe-Grillet en lui appliquant les grilles de la névrose obsessionnelle [rires], il[63] présente pour les psychanalystes trop de dangers d'achoppement, voire de ridicule, pour que j'aille loin dans ce sens.

Mais par contre, je souligne que ce dont il s'agit pour nous est quelque chose qui nous offre un certain choix. Le choix que je fais, en l'occasion, est celui-ci : de laisser suspendu tout ce que le logicien peut soulever de questions autour du *cogito ergo sum*. C'est à savoir l'ordre d'implication dont il s'agit. Si c'est seulement de l'implication matérielle, vous voyez où cela nous conduit. Si c'est de l'implication matérielle (selon la formule que j'ai écrite la dernière fois au tableau et que je veux bien récrire pour peu qu'on m'en redonne la place), c'est uniquement dans la mesure où de l'implication, en tant que le *donc* l'indiquerait, la seconde proposition — *je suis* — serait fausse, que le lien d'implication entre les deux termes pourrait être rejeté. Autrement dit, seul important de savoir si *je suis* est vrai, il n'y aurait aucun inconvénient à ce que ce *je pense* soit faux — je dis, pour que la formule soit recevable en tant qu'implication.

---

61 - […] *si vel minimum qui invenero quod certum sit et inconcussum* « si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui serait certaine et indubitable ».

62 - DESCARTES René, *Principia philosophiae…*, 1644, traduits en français en 1647.

63 - « il » ne figure pas dans la version Sizaret.

*Je pense* : c'est moi qui le dis ! Après tout, il se peut que je croie que je pense, mais que je ne pense pas. Ça arrive même tous les jours et à beaucoup. Puisque l'implication qu'*il est* — qui je vous le répète, dans l'implication pure et simple, celle qu'on appelle *implication matérielle* — n'exige qu'une chose, c'est que la conclusion soit vraie.

En d'autres termes, la logique, comportant référence aux fonctions de vérité, en établissant le tableau dans un certain nombre de matrices, ne peut définir — pour rester cohérente avec elle-même — ne peut définir certaines opérations comme l'implication, qu'à les admettre comme fonctions qui seraient encore mieux nommées *conséquences. Conséquences* ne voulant par là dire que ceci : l'ampleur du champ dans lequel, dans une chaîne signifiante, nous pouvons mettre la connotation de vérité. Nous pouvons mettre la connotation de vérité sur la liaison d'un *faux* d'abord, d'un *vrai* ensuite et non pas l'inverse.

Ceci, bien entendu — c'est certain — nous laisse loin de l'ordre de ce qu'il y a à dire du *cogito* cartésien comme tel, dans son ordre propre, qui sans doute implique, intéresse la constitution du sujet comme tel, c'est-à-dire complique ce qu'il en est de l'écriture en tant que réglant le fonctionnement de l'opération logique, et[64] le dépasse précisément, en ceci : que cette écriture même ne fait sans doute là que représenter un fonctionnement plus primordial de quelque chose, qui à ce titre mérite bien pour nous d'être posé en fonction d'écriture, en tant que c'est de là que dépend le véritable statut du sujet et non pas de son intuition d'être celui-qui-pense. Intuition justifiée par quoi ? Si ce n'est par quelque chose qui lui est à ce moment-là profondément caché, à savoir qu'est-ce qu'il *veut* en cherchant cette certitude sur ce terrain qui est celui de l'évacuation progressive, du nettoyage, du balayage de tout ce qui est mis à sa portée concernant la fonction du savoir ?

Et puis, après tout, qu'est-ce que c'est que ce *cogito* ?

*Ago* : je pousse, (comme tout à l'heure, j'en parlais — mes moutons : ça fait partie de mon travail quand je suis ici, ce n'est pas forcément le

64 - « et » ne figure pas dans la version Sizaret.

même quand je suis tout seul, ni non plus quand je suis dans mon fauteuil d'analyste).

*Cogo* : je pousse ensemble
*Cogito* : tout ça, ça remue !

En fin de compte, s'il n'y avait pas ce désir de Descartes qui oriente de façon si décisive cette cogitation, le *cogito* nous pourrions le traduire, comme on peut le traduire, après tout, partout où ça cogite, on pourrait le traduire : « je trifouille »… !

Pourquoi *cogito* et pas *puto*, par exemple, qui a aussi son sens en latin ? Cela veut même dire « élaguer », ce qui, pour nous analystes, a de petites résonances… Enfin, *puto ergo sum* aurait peut-être un autre nerf, un autre style, peut-être d'autres conséquences. On ne sait pas, s'il avait commencé par élaguer — vraiment au sens d'élaguer — il élaguerait peut-être Dieu à la fin ! Tandis qu'avec *cogito*, c'est autre chose.

Et d'ailleurs *cogito… cogito,* c'est écrit, d'abord. Si nous nous sommes aperçus que *cogito*, ça pouvait s'écrire, quant à ce qui est de l'ensemble de la formule : *cogito* : « *ergo sum* », c'est bien là que nous pouvons ressaisir l'intuition et faire saisir que quelque… contenu, ce liquide qui remplit, qui dérive de… proprement de structure, de l'appareil du langage.

N'oublions pas, concernant certaines fonctions, en tant peut-être… (je dis peut-être, parce que je commence à l'amener et que j'aurai à y revenir) en tant peut-être que ce sont celles où le sujet ne se trouve pas simplement en position de l'*être-agent*, mais en position de sujet ; très précisément pour autant que le sujet est plus qu'intéressé, est foncièrement déterminé par l'acte même dont il s'agit.

Les langues antiques avaient un autre registre, *diathèse*, comme disent, sur ce terrain, ceux qui ont le vocabulaire, ça s'appelle la *diathèse moyenne*, c'est pour ça que — concernant ce dont il s'agit et qui s'appelle le langage, pour autant qu'il détermine cette autre chose où le sujet se constitue comme être parlant — on dit *loquor*.

Et puis, ce n'est pas d'hier que j'essaie d'expliquer toutes ces choses à ceux qui viennent m'entendre, quelles que soient les préoccupations qui les y rendent plus ou moins sourds ; qu'ils se souviennent du

temps[65] où je leur expliquais la différence de *celui qui te suivrai et celui qui te suivra*. « *Je suis celui qui te suivrai* » n'a pas le même sens que « *je suis celui qui te suivra* ». S'il y en a deux, qui ne se reconnaissent qu'à cette différence de temps, après l'opacité du relatif et du *celui* qui désigne le sujet, c'est parce qu'il n'y a pas de voix moyenne en français, qu'on ne voit pas que « suivre » ne peut se dire que *sequor*, pour autant que du seul fait de suivre, on n'est pas le même que de ne pas avoir suivi. Ce ne sont pas des choses compliquées. Ce sont des choses qui nous intéressent concernant ce qu'on pourrait dire d'une pensée qui en serait une. Une vraie de vraie, de pensée ! Comment cela se dirait en latin par la voix moyenne ? Ce qui serait préférable, ce serait d'en trouver une qui serait parmi ce qu'on appelle les *media tantum* : où le verbe n'existe qu'au *moyen*, comme les deux que je viens de vous citer.

C'est une devinette ! Personne ne lève la main pour proposer quelque chose ? Je le regrette. Je vous le dirai. Mais enfin ce serait peut-être aller un peu vite que de vous le dire maintenant. Peut-être que, justement, c'est à l'occasion de ce que fait le psychanalyste, quand il interprète, que je serai amené à vous le dire… Mais enfin, il faut encore avancer, comme nous le faisons, pas à pas.

Pour vous donner quand même, sur cette voix[66], une petite indication, je vous renvoie (vous comprenez que, tout cela, je ne le tire pas de mon cru, uniquement) à l'article de Benveniste, dans son recueil récent, aussi, qu'il a fait, lui. Il recueille un article, qu'heureusement nous avons tous lu depuis très longtemps dans le *Journal de Psychologie*, sur « La voix active et la voix moyenne[67] ». Il vous expliquera une chose qui, peut-être, si j'y pense maintenant, peut vous ouvrir un peu les idées. Il paraît qu'en sanscrit on dit : « Je sacrifie » de

65 - Séminaire 1956-1957, *Les Structures freudiennes des psychoses*, leçon du 13 juin 1956.

66 - On peut tenir pour certain qu'en ce point, Jacques Lacan joue de l'homophonie : on pourrait ici écrire voie avec un e, ou avec un x, (laissant agir le ou, ou, avec le support des lettres x et e, dont on sait qu'elles symbolisent, x le désir de l'analyste, et e la castration) C'est un point où se nouent le désir, le fantasme, et l'*objet a.* La question de l'acte psychanalytique est ce qui structure l'interprétation. Reprendre la lecture du paragraphe… S.

67 - Benveniste Émile, « Actif et moyen dans le verbe », *Journal de Psychologie*, Janv-fév 1950, repris dans *Problèmes de linguistique générale*, T.1, Gallimard, 1966.

deux façons. Ce n'est pas un verbe *media tantum*, ni *activa tantum*, il y a les deux, comme pour beaucoup de verbes d'ailleurs en latin. Mais enfin, on emploie la voix active quand ? Pour le verbe *sacrifier*, eh bien, c'est quand le prêtre fait le sacrifice au Brahma, ou à tout ce que vous voudrez, pour un client. Il lui dit, « Venez, il faut faire un sacrifice au Dieu », et le type : « très bien, très bien ! », il lui remet son machin et puis, hop ! un sacrifice. Ça, c'est actif. Il y a une nuance : on met la voix moyenne quand il officie EN SON NOM. C'est un peu compliqué que je vous avance ça maintenant, parce que ça ne fait pas simplement intervenir une faille, qu'il faudrait mettre quelque part entre le sujet de l'énonciation et le sujet de l'énoncé, ce qui va tout de suite pour ce qui est de *loquor* — mais là c'est un petit peu plus compliqué, parce qu'il y a l'Autre. L'Autre, qu'avec le sacrifice, on prend au piège. Ce n'est pas pareil de prendre l'Autre au piège en son nom ou si c'est plus simplement pour le client, qui a besoin d'avoir rendu un devoir à la divinité et qui va chercher le technicien. Une devinette (je sens que je vais de devinette en devinette) ! où sont les analogues, dans le rapport dit de la « situation analytique » ? Qu'est-ce qui officie et pour qui ? C'est une question qu'on peut se poser.

Je ne la pose que pour vous faire sentir ceci : qu'il y a une fonction de la déchéance de la parole à l'intérieur de la technique analytique. Je veux dire que c'est un artifice technique qui soumet cette parole aux seules lois de la conséquence, on ne se fie à rien d'autre : cela doit s'enfiler, simplement. Ce n'est pas tellement naturel, nous le savons, par expérience, les gens n'apprennent ce métier-là, comme dit quelqu'un, pas tout de suite. Ou bien il faut qu'ils aient vraiment l'envie d'officier. Parce que cela ressemble beaucoup à un office, justement, qu'on lui demande de faire, comme doit le faire le brave bramine, quand il a un petit peu de métier, en dévidant ses petites prières ou en repensant à autre chose.

*Cogito, ergo sum*… Qu'est-ce qui *sum*[68] dans ce *sum* là ? C'est ceci qui est de nature à nous faire entendre que de toute façon, quelle que soit la juste place de nos réflexions quant à ce qui concerne le pas cartésien —

68 - ou « somme ». S.

qu'il ne s'agit, bien entendu, pas du tout, de réduire, vous savez que je lui fais sa suffisante place historique pour qu'ici… vous le voyez bien, il ne s'agit que d'une utilisation, mais d'une utilisation, d'ailleurs, qui reste pertinente ! À savoir que c'est à partir de là, dans ce cas-là, si ce que je dis est vrai, c'est à partir du moment où on traite la pensée — c'est quelque chose la pensée, cela avait son passé, ses titres de noblesse ! Je sais bien qu'avant, on ne songeait pas, personne n'avait jamais songé, à faire tourner le rapport au monde autour de : « *moi, je suis moi* » ! La division du moi et du non-moi, voilà une chose qui n'était jamais venue à l'idée de personne, avant quelque siècle récent ! C'est la rançon, c'est le prix qu'on paye quoi ? — Le fait d'avoir jeté la pensée à la poubelle, peut-être.

*Cogito*, après tout, dans Descartes, c'est le déchet ; puisqu'il le met effectivement au panier, tout ce qu'il a examiné dans son *cogito*. Je pense que ceux qui me suivent voient un petit peu l'intérêt et le rapport que tout cela a avec ce que je suis en train d'avancer.

À partir de la formulation écrite de la nouvelle logique, on a énoncé un certain nombre de choses, qui n'étaient pas jusque-là apparues avec évidence, et qui ont pourtant bien leur intérêt. Par exemple ceci, si vous voulez nier *A et B*, je mets la barre, et, par convention, c'est ça qui constitue la négation : non(A et B) $\overline{A \cap B}$ . L'avantage de ces procédés écrits est bien connu, c'est qu'il faut que ça fonctionne comme une moulinette, pas besoin de réfléchir ! ça consiste à écrire : *non-A* ou *non-B,* voilà, c'est tout.

$$\overline{A \cap B} = \overline{A} \cup \overline{B}$$

Vous irez chercher, dans Monsieur de Morgan, qui a trouvé la chose et dans Monsieur Boole qui l'a retrouvée, à quoi ça correspond.

Bon ! je vais quand même — à mon grand regret — vous l'imager. Parce que je sais qu'il y aurait des personnes qui seraient agacées si je ne le faisais pas. Mais je regrette, parce que ces personnes vont probablement être satisfaites et croire qu'elles ont compris quelque chose… C'est d'ailleurs pour ça que je vais le leur montrer, mais, a ce moment-là, elles seront définitivement enfoncées dans l'erreur !

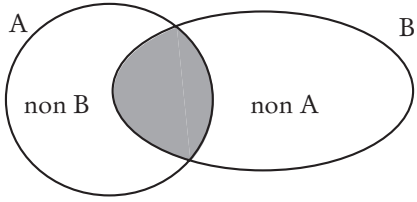


Fig. V-4

Néanmoins, qu'est-ce que cela veut dire, (voilà deux ensembles, A et B), « *ou l'un, ou l'autre* », ou non-A, ou non-B ? (Là-dedans, c'est naturellement exclu, ça, partie hachurée) C'est-à-dire ce qu'on appelle la différence symétrique. C'est ce qu'on appelle le complémentaire[69], dans cet ensemble. C'est là, interprétée au niveau des ensembles, la fonction de la négation. La négation étant ce qui n'est pas cet A et B, ce sont les deux autres aires de ces deux ensembles qui, comme vous le voyez, ont un secteur commun, ce sont les deux autres aires indifféremment — indifféremment, je dis — qui remplissent cette fonction.

Je vous annonce — aux fins (puisqu'il est deux heures) de le remettre pour la prochaine fois — que nous examinerons toutes les façons que nous pouvons chercher, pour opérer sur ce *Je pense, donc je suis*, pour y définir des opérations qui nous permettraient de saisir son rapport :

– d'abord, à sa mise en faux : « Je pense et je ne suis pas » ;
– à une autre transformation, également, qui est possible et dont vous verrez l'intérêt brûlant, quand je vous dirai que c'est la position aristotélicienne : « Je ne pense pas ou je suis » ;
– et puis la quatrième qui recouvre très exactement celle-ci et qui s'inscrit ainsi : tout ce cercle symbolisant [?], puisque j'ai choisi de donner un support pour que vous en reteniez aujourd'hui quelque chose de mon point de chute, « Ou je ne pense pas ou je ne suis pas ».

J'essaierai d'avancer un tel appareil comme étant la meilleure traduction que nous puissions donner, à notre usage, du *cogito* cartésien, pour servir de point de cristallisation au sujet de l'inconscient.

69 - Sizaret : « complément ». La *différence symétrique* est un ensemble constitué par les éléments de A qui ne sont pas dans B et les éléments de B qui ne sont pas dans A. Il s'agit ici du *complémentaire* de A∩B (« partie hachurée ») «dans cet ensemble» A∪B.

Cet inverse — et vous sentez bien que cet inverse n'est négation que par rapport à l'ensemble où nous le faisons fonctionner — cet inverse que le *ou je ne suis pas ou je ne pense pas* réalise par rapport au *cogito*, il va s'agir pour nous de l'interroger, d'une façon telle que nous découvrions, et le sens de ce *vel* (*ou*) qui l'unit, et la portée exacte que la négation ici peut prendre, pour nous rendre compte de ce qu'il en est du sujet de l'inconscient.

C'est ce que je ferai donc le 21 décembre, c'est ce qui clora, je l'espère, finement — si je tiens jusque là — cette année, ce qui nous permettra le juste départ, par la suite, de ce qu'il convient cette année que nous parcourions comme *logique du fantasme*.

# Leçon VI

*21 décembre 1967*

Je pense vous avoir donné la dernière fois la preuve que je peux supporter bien de petites épreuves : la lampe, comme ça, qui s'allume et qui s'éteint, hein ! Autrefois, dans les histoires de croquemitaines, on vous expliquait par quoi on amenait les gens, dans certains coins, à leur « autocritique ». Ça servait à ça. Enfin… c'était moins désagréable pour moi que pour vous, je dois dire — car moi, je l'avais au-dessus de moi et vous dans les yeux.

Vous avez pu constater que ce ne sont pas ces sortes de menus inconvénients qui sont capables d'infléchir mon discours. C'est bien pourquoi j'espère que vous n'essaierez pas de référer à aucun fait de vain chatouillement personnel, le fait qu'aujourd'hui ça ne sera pas la fête, malgré que ce soit l'époque. Je vous en avertis tout de suite : je ne ferai pas aujourd'hui le séminaire que j'avais préparé à votre intention. Je m'en excuse, pour ceux qui, peut-être, auraient retardé quelque chose de leurs projets de vacances pour en bénéficier. À tout le moins, personne ne se sera dérangé absolument pour rien, puisque j'espère que vous avez chacun le petit exemplaire[70] dont je vous fais hommage en cadeau de fin d'année. Je n'ai pas été jusqu'à vous mettre à chacun une dédicace, ignorant trop de vos noms, mais enfin ça peut toujours se faire !

70 - « Le Langage et l'inconscient » in *L'Inconscient*, Colloque de Bonneval, D.D.B., Paris, 1966, l'article est modifié dans les *Écrits*, sous le titre « Position de l'inconscient ».

Nous sommes arrivés au moment où je vais formuler sur l'inconscient des formules que je considère comme décisives, formules logiques dont vous avez vu la dernière fois apparaître sur le tableau noir l'inscrit, sous la forme de cet *ou je ne pense pas ou je ne suis pas*, avec cette réserve : que ce *ou* n'est ni un *vel* (le *ou* de la réunion ; l'un, l'autre, ou tous les deux), ni un *aut* (au moins un, mais pas plus : il faut choisir). Ce n'est ni l'un, ni l'autre.

Et ce me sera l'occasion d'introduire, je l'espère, d'une façon qui sera reçue dans le calcul logique, une autre fonction : celle qui, dans les tableaux de vérité, se caractériserait par cette opération qu'il faudrait appeler d'un terme nouveau, encore qu'il y en ait un dont je me sois déjà servi, mais qui, pour avoir d'autres applications, peut faire ambiguïté. N'importe ! j'en ferai le rapprochement : il ne s'agit de rien d'autre, je vous l'indique — je ne suis pas là pour jouer du mystère — que de ce que j'ai une fois ici indiqué sous le terme d'*aliénation*, mais qu'importe ! ce sera à vous de faire le choix. En attendant, appelons cette opération *omega* et, dans le tableau de vérité, caractérisons-là par ceci : des propositions sur lesquelles elle opère, si les deux sont vraies, le résultat de l'opération est faux.

Vous consulterez les tableaux de vérité que vous avez à la portée de la main, et vous verrez qu'aucun de ceux qui sont jusqu'ici en usage, de la conjonction à la disjonction, à l'implication, ne remplit cette condition.

Quand j'ai dit que la conjonction du vrai au vrai donne, par cette opération, le faux, je veux dire que toute autre conjonction y est vraie : celle du faux au faux, du faux au vrai, du vrai au faux.

Le rapport de ceci avec ce qu'il en est de la nature de l'inconscient, c'est ce que j'espère pouvoir articuler devant vous le 11 janvier, où de toute façon, je vous donne là rendez-vous. Vous pensez bien que si je ne le fais pas aujourd'hui — là-dessus, je pense, vous me faites confiance — c'est que ma formulation n'est pas prête, ni ce à quoi je pourrais aujourd'hui la limiter. Néanmoins, si effectivement c'est d'une certaine crainte de l'avancer devant vous dans toute sa rigueur, un jour où je suis dans un certain embarras, […] fait que j'ai passé ces dernières heures à m'interroger sur quelque chose qui n'est rien de moins que l'opportunité ou non de la continuation de ceci : que nous sommes tous ensemble pour l'instant et qui s'appelle mon séminaire.

Si je me pose cette question, c'est qu'elle vaut d'être posée : ce petit volume que je vous ai remis et qui me semble devoir être rappelé à votre attention juste avant que j'apporte une formule logique qui permette en quelque sorte d'assurer d'une façon ferme et certaine ce qu'il en est de la réaction du sujet pris dans cette réalité de l'inconscient, il n'est pas vain que ce volume vous témoigne de ce qu'il en est des difficultés de ce séjour, pour ceux dont c'est la praxis et la fonction que d'y être. Peut-être est-ce faute de mesurer le rapport qu'il y a de cet « y être » à un certain « n'y être pas » nécessaire. Ce volume vous témoignera de ce qu'a été une rencontre autour de ce thème de *L'inconscient*. Y ont participé et y avaient un rôle éminent deux de mes élèves, de ceux qui m'étaient les plus chers, d'autres encore… tout y est, jusqu'aux marxistes du CNRS.

Vous verrez à la première page, en tout petits caractères, une très singulière manifestation[71]. Quiconque est ici analyste y reconnaîtra ce que l'on appelle techniquement, ce à quoi Freud fait allusion en un point des cinq grandes psychanalyses (je vous laisse le soin, ça vous permettra de les re-feuilleter un peu, de trouver ce point), ce que Freud et la police, d'une même voix, appellent « le cadeau » ou « la carte de visite ». Si un jour, il vous arrive que votre appartement soit visité en votre absence, vous pourrez constater, peut-être, que la trace que peut laisser le visiteur est une petite merde. Nous sommes là sur le plan de l'objet *petit a*. Nulle surprise à ce que de telles choses se produisent dans les rapports avec des sujets que vous traquez par votre discours sur les voies de l'inconscient.

À la vérité, il y a de grandes et fortes excuses à la carence que démontrent les psychanalystes d'aujourd'hui à se tenir à la hauteur théorique qu'exige leur praxis. Pour eux, la fonction des résistances est quelque chose dont vous pourrez voir que les formules que je veux être aussi sûr de moi que possible, le jour où j'essaierai de vous les donner dans leur essentiel et dans leur vraie instance — vous verrez la nécessité qui s'attache à la résistance et qu'elle ne saurait d'aucune façon se limiter au

71 - « En laissant à chacun la liberté absolue de l'expression de sa pensée, je n'ai évidemment pas entendu tolérer que — sans désaveu explicite de ma part — certains aient cru devoir donner l'impression — l'illusion plutôt que j'aurai permis à ce Symposium d'être un cirque… » Note de H. Ey à sa préface.

non-psychanalysé. Aussi bien, du schème que j'essaierai de vous donner du rapport, non pas du *non pensé* et du *non-être* (ne me croyez pas sur les pentes de la mystique !) mais du *je ne suis pas* et du *je ne pense pas* qui permettront, pour la première fois, je crois, et d'une façon sensible, de marquer non seulement la différence, le non-recouvrement de ce qui s'appelle résistance et de ce qui s'appelle défense, mais même de marquer d'une façon absolument essentielle, encore qu'elle soit jusqu'ici inédite, ce qu'il en est de la défense, qui est proprement ce qui cerne et qui préserve exactement le *je ne suis pas*. C'est faute de le savoir que tout est déplacé, décalé dans la visée où chacun fantasme ce qu'il peut en être de la réalité de l'inconscient. Ce quelque chose qui nous manque et qui fait le scabreux de ce à quoi nous sommes affrontés, non pas par quelque contingence : à savoir cette nouvelle conjonction de l'*être* et du *savoir*.

Cette approche distincte du terme de la vérité fait de la découverte de Freud quelque chose qui n'est d'aucune façon réductible et critiquable au moyen d'une réduction à quelque idéologie que ce soit.

Si le temps m'en est laissé, je prendrai ici… et si je vous l'annonce ce n'est pas pour la vanité de vous agiter quelque oripeau destiné à vous allécher en la circonstance mais plutôt pour vous indiquer ce à quoi vous ne perdriez rien à rouvrir Descartes d'abord, puisqu'aussi bien c'est là le pivot autour de quoi je fais tourner ce retour nécessaire aux origines du sujet, grâce à quoi nous pouvons le reprendre, le reprendre en termes de sujet. Pourquoi ? Parce que, précisément, c'est en termes de sujet que Freud articule son aphorisme, son aphorisme essentiel, autour de quoi j'ai appris à tourner, non pas seulement à moi-même, mais à ceux qui m'écoutent, le *wo Es war, soll Ich werden*[72]. Le « *Ich* », dans cette formule, et à la date où elle a été articulée, dans *Les nouvelles Conférences*, vous le savez, ne saurait d'aucune façon être pris pour la fonction « *das Ich* » telle qu'elle est articulée dans la seconde topique. Comme je l'ai traduite : *là où c'était, là dois-je* — j'ai ajouté *comme sujet* mais c'est un pléonasme : le « *Ich* » allemand, ici c'est le sujet — *devenir*.

72 - FREUD, *Nouvelles conférences d'introduction à la Psychanalyse, 1915-1917*. Gallimard 1984. Fin de la 31e conférence.

De même que j'ai ravivé devant vous le sens du *cogito*, à mettre autour du « je suis » les guillemets qui l'éclairent, j'irai dans l'aphorisme de Freud, où nous trouvons formule plus digne de la pierre que celle dont il avait rêvé : « Ici, a été découvert le secret du rêve ». Le « *Wo Es war, soll Ich werden* », si vous le gravez, ne manquez pas de faire sauter la virgule : c'est « là où c'était » qui doit devenir *Ich*. Ce qui veut dire — à la place où Freud place cette formule, la terminale dans un de ses articles — qui veut dire que ce dont il s'agit dans cette indication, n'est pas l'espoir que tout d'un coup, chez tous les êtres humains, comme on s'exprime dans un langage de vermine, « le moi doit déloger le ça » ; mais ça veut dire que Freud indique là, rien moins que cette révolution de la pensée que son œuvre nécessite.

Or, il est clair que c'est là un défi, et dangereux pour quiconque s'avance, comme c'est mon cas, pour le soutenir à sa place. *Odiosum mundo me fecit logica* — Un certain Abélard, comme peut-être certains d'entre vous l'ont encore à l'oreille, écrivit un jour ces termes — « la logique m'a fait odieux au monde » et c'est sur ce terrain que j'entends porter des termes décisifs, qui ne permettent plus de confondre ce dont il s'agit quand il s'agit de l'inconscient. On verra ou non si quelqu'un peut articuler que là je glisse dehors, ou essaie d'en détourner.

Pour saisir ce qu'il en est de l'inconscient, je veux marquer, pour qu'en quelque sorte vous y puissiez préparer votre esprit par quelque exercice, que ce qui nous y est interdit, c'est exactement cette sorte de mouvement de la pensée qui est proprement celui du *cogito*, qui tout autant que l'analyse nécessite l'Autre (avec un grand A). Ce qui n'exige nullement la présence de quelque imbécile.

Quand Descartes publie son *cogito*, qu'il l'articule dans ce mouvement du *Discours de la méthode* qu'il développe en écrit, il s'adresse à quelqu'un, il le mène sur les chemins d'une articulation toujours plus pressante. Et puis, tout d'un coup, quelque chose se passe, qui consiste à décoller de ce chemin tracé, pour en faire surgir cet autre chose qui est le « je suis ».

Il y a là cette sorte de mouvement que j'essaierai pour vous de quali-

fier de façon plus précise, qui est celui que l'on ne trouve que quelquefois au cours de l'Histoire, que je pourrais vous désigner, le même, au VII^e^ livre d'Euclide[73], dans la démonstration dont nous sommes encore serfs, car nous n'en avons pas trouvé d'autre et elle est du même ordre : très exactement de démontrer (quelle que soit la formule que vous pourriez, si ça se trouvait, donner de la genèse des nombres premiers) qu'il serait nécessaire (personne n'a encore trouvé cette formule, mais la trouverait-on !), qu'il se déduit nécessairement qu'il y en aurait d'autres que cette formule ne peut pas nommer. C'est cette sorte de nœud où se marque le point essentiel de ce qu'il en est d'un certain rapport qui est celui du sujet à la pensée.

Si j'ai touché l'année dernière au pari pascalien, c'est dans le même dessein. Si vous vous référez à ce qui apparaît dans les mathématiques modernes, comme ce qu'on appelle l'appréhension « diagonale », autrement dit ce qui permet à Cantor d'instaurer une différence entre les infinis, vous avez toujours le même mouvement. Et plus simplement, si vous le voulez bien, d'ici la prochaine fois vous procurer sous cette forme ou sous une autre, *Fides quaerens intellectum*, de saint Anselme, au chapitre II (pour que je ne sois pas forcé, moi, de vous le lire), vous lirez, dussiez-vous vous donner quelque mal pour vous procurer ce petit bouquin (ceci, c'est la traduction de Koyré, qui est parue chez Vrin[74] ; je ne sais pas s'il en reste, mais assurément il n'en restera pas !) — vous lirez le chapitre II, pour reparcourir, à titre d'exercice, ce qu'il en est de ce que l'imbécillité universitaire a fait tomber dans le discrédit sous le nom d'« argument ontologique ». On croyait que saint Anselme ne savait pas que ce n'est pas parce qu'on peut penser le plus parfait, qu'il existe. Vous verrez dans ce chapitre, qu'il le savait fort bien, mais que l'argument est d'une tout autre portée, et de la portée de cette démarche que j'essaie de vous désigner, qui consiste à conduire l'adversaire sur un chemin tel que ce soit de son brusque détachement que surgisse une dimension jusqu'alors inaperçue.

---

73 - EUCLIDE, *Les Éléments*, t. II, PUF, 1990.

74 - ANSELME DE CANTORBERY, *Fides quaerens intellectum*, texte et traduction par Alexandre Koyré, 4^e^ édition, Vrin, 1967. D.

Telle est l'horreur de la relation à la dimension de l'inconscient, que ce mouvement vite impossible : tout est permis à l'inconscient… sauf d'articuler : « donc je suis ». C'est ce qui nécessite d'autres abords et proprement les abords logiques que j'essaierai de tracer devant vous, de ce qui rejette à son néant et à sa futilité tout ce qui a été articulé, en termes vaseux de psychologue, autour de « l'auto-analyse ».

Mais si assurément toute la difficulté que je puis avoir à ranimer, dans un champ dont la fonction s'affirme et se cristallise justement des difficultés — appelons-les noétiques si cela vous convient — de l'abord théorique de l'inconscient, point trop compréhensible, qui n'exclut pas qu'à ce milieu ma jonction se fasse sur le plan de la technique et d'interrogations précises, justement, par exemple, de pouvoir exiger que s'y rouvrent les termes dont se justifie la psychanalyse didactique.

La question, pour moi, peut se poser de ce qu'il en est des conséquences d'un discours, que des circonstances et aussi bien le dessein pour moi d'user de leur détour, de celui que m'imposaient ces circonstances, d'ouvrir ce discours sur Freud à un public plus large.

Le galant homme dont la signature est au bas de ce que j'ai appelé « le cadeau », écrit : « Sied-il, sous prétexte de liberté, de tolérer que le forum se transforme en cirque ? » Ici, le cadeau m'est précieux : la vérité surgit, même de l'incontinence…

Ce serait moi qui, précisément dans ce volume, substituerais le cirque au forum. Dieu me bénisse si j'avais vraiment réussi ! Sûr ! Dans ce petit article sur *L'Inconscient*, j'ai bien eu en effet, en le rédigeant, le sentiment que je m'exerçais à ce quelque chose d'à la fois rigoureux et crevant les limites, sinon celles du toit du cirque tout du moins celles de l'acrobatie, et pourquoi pas de la clownerie si vous voulez ! pour substituer quelque chose qui n'a en effet aucun rapport avec ce que j'ai pu dire dans ce forum de Bonneval, qui était comme tous les forums, une foire !

La précision d'un exercice de cirque est d'autant moins donnée à tout le monde que ce que je suis en train de vous démontrer, quand je vous parle du *cogito*, c'est quelque chose qui, en effet, a la forme d'un cirque,

à ceci près que le circuit ne se ferme pas, qu'il y a quelque part ce petit ressaut qui fait passer ce « je pense » à ce « je suis », qui fait aussi franchir à telle ou telle date, combien rare ! des révolutions du sujet, un pas essentiel.

Celui que j'ai pris le dernier est celui de Cantor… Sachez qu'on lui a, à lui, assez craché dessus pour qu'il en ait fini sa vie dans un asile. Rassurez-vous, ce ne sera pas mon cas ! [rires] Je suis un peu moins sensible que lui aux articulations des collègues et des autres. Mais la question que je me pose c'est de savoir, maintenant que j'articule — dans une dimension qui est véhiculée par celle de la vente assez stupéfiante de ces *Écrits* — que j'articule donc ce discours, s'il va falloir ou non que je m'occupe de la foire. Car, bien entendu, on ne peut pas compter sur ceux dont c'est le métier de se faire valoir, avec le happage, au passage, de n'importe quel petit truc qu'on accroche, dans le discours de Lacan ou dans le discours de quelqu'un d'autre, pour faire un papier où « il » démontre son originalité.

Entre le congrès de Bonneval et le moment où je suis passé ici, j'ai vécu au milieu d'une foire. Une foire où j'étais là le bestiau : c'est moi qui étais en vente sur le marché. Ça ne m'a pas dérangé. D'abord, parce que ces opérations ne me concernaient pas — je veux dire dans mon discours — et qu'ensuite, ça n'empêchait pas les mêmes gens qui s'occupaient de ce service de venir à mon séminaire et de gratter tout ce que je disais — je veux dire de l'écrire avec soin, avec d'autant plus de soin qu'ils savaient très bien qu'il n'en avait plus pour longtemps, étant donné leurs propres desseins. Donc, ce n'est pas de n'importe quelle foire qu'il s'agit.

Ce qui va venir maintenant sur la foire, ça va être toutes sortes d'autres choses, qui vont consister — comme ça s'est déjà fait et déjà avant la parution de mes *Écrits* — qui vont consister à s'emparer de n'importe laquelle de mes formules pour la faire servir à Dieu sait quoi ! comme à tenter de me démontrer que je ne sais pas lire Freud ! Depuis trente ans que je ne fais que ça !

Alors, qu'est-ce qu'il va falloir que je réponde ? que je fasse répondre ? Quel tintouin ! Peut-être ai-je des choses plus utiles à faire. Nommément, de m'occuper du point où ces choses peuvent porter fruit, à savoir chez ceux qui me suivent dans la praxis.

Quoi qu'il en soit, comme vous le voyez, cette question ne me laisse pas indifférent. C'est bien parce qu'elle ne me laisse pas indifférent que je me suis trouvé me la poser avec la plus grande acuité. Je dois dire qu'une seule chose me retient de la trancher de la façon dont vous voyez qu'ici elle se dessine : c'est non pas votre qualité, Messieurs et Mesdames, encore que je suis loin de ne pas m'en sentir honoré, d'avoir parmi mes auditeurs, aujourd'hui ou d'autres, quelques-unes des personnes les plus formées et de celles pour lesquelles il n'est pour moi pas vain de me proposer à leur jugement.

Néanmoins, cela tout seul suffirait-il à justifier ce qui aussi bien peut être transmis par la voie de l'écrit ? Malgré tout, au niveau de l'écrit, il arrive que ce qui vaut quelque chose surnage, quoique bien entendu, dans une université comme l'Université française où depuis près de cent ans on est kantien, les responsables — comme je vous l'ai déjà fait remarquer dans une de mes notes — n'ont pas, au cours des cent ans où ils ont parqué et poussé devant eux des foules d'étudiants, trouvé moyen de faire sortir une édition complète de Kant !

Ce qui me fait hésiter, ce qui fait que peut-être (peut-être, si ça me chante) je continuerai ce discours, ce n'est donc pas votre qualité mais votre nombre. Car après tout c'est ce qui me frappe. C'est ce pourquoi cette année, j'ai renoncé à cette fermeture du séminaire qui a eu, les années précédentes, son petit temps d'essai, et l'occasion de manifester son inefficacité. C'est à cause de ce nombre, de ce quelque chose d'incroyable qui fait que des gens, une bonne partie de ceux qui sont là, des gens — que je salue puisqu'aussi bien ils sont là pour me prouver qu'il y a dans ce que je dis quelque chose qui résonne, qui résonne assez pour que ceux-là viennent m'entendre, plutôt que le discours de tel ou tel de leurs professeurs concernant des choses qui les intéressent parce que ça fait partie de leur programme — viennent m'entendre, moi qui n'en fais pas partie ; ceci me donne quand même le signe qu'à travers ce que je dis, qui ne peut certes pas passer pour de la démagogie, il doit bien y avoir quelque chose où ils se sentent intéressés.

C'est par là qu'assurément je peux me justifier, si ça se trouve, de poursuivre ce discours public. Ce discours, certes, qui comme pendant les quinze ans qu'il a déjà duré, est un discours où assurément tout n'est pas donné à l'avance, mais que j'ai construit et dont des parts entières

restent encore éparses dans des mémoires, qui en feront, ma foi ! ce qu'elles voudront ; il y a pourtant des parties qui mériteraient plus et mieux.

Je ferai référence au *Mot d'esprit* dans ce que je vous dirai de la formule de ce que j'ai appelé tout à l'heure « l'opération oméga ». Pendant trois mois, devant des gens qui n'en croyaient pas leurs oreilles, qui se demandaient si je plaisantais, j'ai parlé du *Mot d'esprit*. Je vous invite, puisque vous allez être en vacances, à vous procurer, si par hasard c'est possible (car on ne sait pas, les œuvres de Freud, elles aussi, sont introuvables !), à vous procurer *Le Mot d'esprit*, et à vous en pénétrer. S'il m'arrive de devoir prendre des vacances, moi aussi, c'est la première chose de mes séminaires du passé dont j'essaierai de donner par écrit un équivalent.

Là-dessus, vous voilà pourvus, pour ce *tempo* intermédiaire, de ce que je voulais dire : ce n'est pas toujours la fête. En tout cas, pas toujours pour moi !

La dernière fois que j'ai fait allusion à la fête, c'était dans un petit écrit, qui n'était pas un écrit du tout, puisque j'ai tenu à ce qu'il reste dans l'état du discours[75] que j'ai émis devant un public médical assez large. L'accueil de ce discours a été une des expériences de ma vie. Ce n'est pas d'ailleurs une expérience qui m'a surpris. Si je ne la renouvelle pas plus, c'est que j'en connais bien d'avance les résultats. Je dois vous dire que je n'ai pas pu résister à y apporter une modification qui n'a vraiment rien à faire avec le discours : cette allusion à la fête, à la fête du *Banquet*[76]… si c'était une allusion. Le public reconnaîtra mieux dans le bulletin de ma petite École sans doute, que dans celui du Collège de Médecine où il sera d'autre part publié, l'allusion à la fête du *Banquet*. Il s'agit de celle où viennent, qui en mendiant, qui en égarée, deux personnages, deux personnages allégoriques que vous connaissez, qui s'appellent Πόρος et Πενία : le Πόρος de la psychanalyse et la Πενία universitaire. Je suis en

75 - Conférence faite au Collège des Médecins des Hôpitaux de Paris, publiée sous le titre : « Psychanalyse et médecine » dans le n° 1 des *Lettres de l'École freudienne de Paris*. D.

76 - PLATON, *Le Banquet*, 203 b-e.

train de m'interroger jusqu'où je peux laisser aller l'obscénité. Quel qu'en soit l'enjeu, la chose vaut qu'on y regarde à deux fois, je veux dire même si l'enjeu est ce que l'autre appelle, assez comiquement, l'Éros philosophique !

Bonnes fêtes !

# Leçon VII

*11 janvier 1967*

Je vous ai laissés à l'opération définie par moi *aliénation*, si vous vous rappelez, sous la forme d'un choix forcé où elle s'image de porter sur une alternative qui se solde par un manque essentiel. Du moins, vous ai-je annoncé que cette forme, je la reprendrais à propos de l'alternative où je traduis le *cogito* cartésien et qui est celle-ci : *ou je ne pense pas ou je ne suis pas.*

Cette transformation, un logicien formé à la logique symbolique la reconnaîtra. La reconnaîtra, de représenter la formule mise au jour dans le registre de cette logique symbolique, pour la première fois par de Morgan au milieu du siècle dernier, pour autant que ce qu'elle énonçait — qui représentait une véritable découverte, qui n'avait jamais été mise

Fig. VII-1

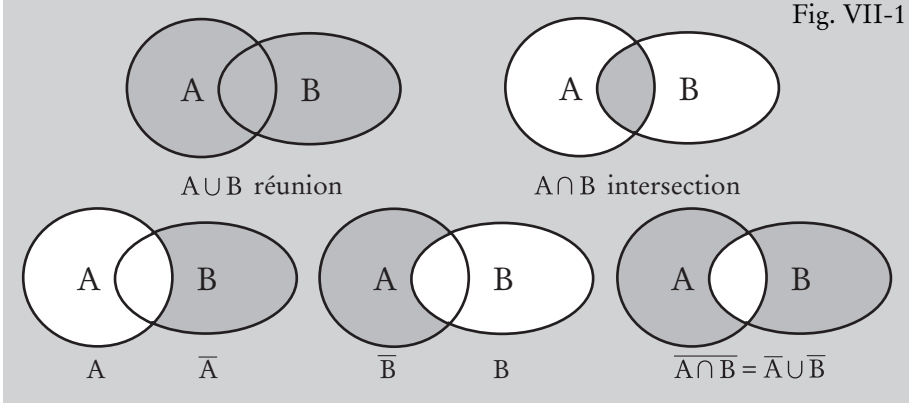

au jour sous cette forme jusque-là — s'exprimait d'abord ainsi : que, dans le rapport propositionnel qui consiste dans la conjonction de deux propositions, (ce qu'exprime, à droite et en haut de ces feuilles blanches, sur lesquelles j'ai écrit en noir pour que ce soit plus visible, la conjonction de A et de B) si vous la niez en tant que conjonction, si vous dites qu'il n'est pas vrai, par exemple, que A et B soient ensemble tenables : ceci équivaut à la *réunion*… La *réunion* veut dire autre chose que l'*intersection* — L'*intersection*, c'est (si vous représentez, si vous imagez le champ de ce qui est émis dans chacune de ces propositions par un cercle couvrant une aire), l'intersection c'est ceci. La réunion, c'est ceci.

Comme vous le voyez, ce n'est pas l'addition, car il peut y avoir, à chacun des deux champs, une partie commune. Eh bien, l'énoncé de de Morgan s'exprime ainsi : que, dans l'ensemble formé par ces deux champs ici couverts par les deux propositions en cause, la négation de l'intersection — à savoir ce qu'il en est de ce que A et B soient ensemble — est représentée par la réunion de la négation de A (écrivons ici A : ce qui est sa négation c'est cette partie de B) et de la négation de B (c'est-à-dire de cette partie de A).

Vous voyez qu'il reste au milieu quelque chose qui est excepté, qui est le complément de la réunion de ces deux négations et correspond à proprement parler à ce qui est nié, c'est-à-dire au champ de l'intersection de A et de B.

Cette formule si simple s'est trouvée prendre une telle portée dans les développements de la logique symbolique, qu'elle y est considérée comme fondamentale au titre de ce qu'on appelle le *principe de dualité*, qui s'exprime ainsi sous sa forme la plus générale : c'est à savoir que, si nous portons les choses non pas à cette tentative de littéralisation du maniement de la logique propositionnelle, mais si nous la portons sur le plan de ce qui vient au fondement de la formulation du développement mathématique, à savoir la théorie des ensembles, la théorie des ensembles sous une forme masquée introduit quelque chose qui est justement ce qui permet d'en faire le fondement de ce qui est le développement de la pensée mathématique. C'est que, d'une façon masquée peut-on dire, ce que je vous ai appris à distinguer du *sujet de l'énoncé* comme étant le *sujet de l'énonciation* se trouve — dans les énoncés primaires,

dans la définition de l'ensemble comme tel — le sujet de l'énonciation s'y trouve en quelque sorte gelé, il file même pas, il y reste impliqué, pour autant, bien sûr, que la théorie des ensembles est ce qui permet, du développement de la pensée mathématique, de dérouler l'exposé, d'assurer la cohérence. Autre chose bien sûr, est le progrès d'invention, la démarche propre du raisonnement mathématique, qui n'est pas celle d'une tautologie, quoi qu'on en dise[77], qui a sa fécondité propre, qui s'arrache au plan purement déductif et par ce ressort qui lui est essentiel, joint[78] ce qu'on appelle le raisonnement par récurrence, ou encore, pour employer le terme de Poincaré, « l'induction complète ».

Ceci, pour être mis en valeur, exige le recours à la *temporalité*. La démarche du raisonnement en tant qu'elle est scandée par ce quelque chose qui est proprement ce qui est constitutif du raisonnement par récurrence, se déroule comme fondée sur une démarche indéfiniment répétable.

Mais au niveau de la théorie des ensembles, nous n'avons à chercher qu'un appareil qui nous permette de symboliser ce qui est assuré du développement mathématique et pour cela, ce qui dans l'acte de l'énonciation s'isole comme le sujet — sujet de l'énonciation en tant qu'il est différent de cette pointe dans l'énoncé où nous pouvons le reconnaître — c'est cela qui, dans la notion d'ensemble — et très précisément pour autant qu'elle se fonde sur la possibilité de l'ensemble vide comme tel — c'est cela où s'assure d'une façon voilée l'existence du sujet de l'énonciation.

Au niveau de la théorie des ensembles, la transformation de de Morgan s'exprime ainsi : que dans toute formule où nous avons un ensemble (quelque ensemble), l'ensemble vide, le signe de la réunion et le signe de l'intersection, en les échangeant deux par deux, c'est-à-dire en substituant à l'ensemble l'ensemble vide, à l'ensemble vide un ensemble, à la réunion l'intersection, à l'intersection une réunion, nous conservons la valeur de vérité qui a pu être établie dans la première formule.

Tel est, fondamentalement, ce que veut dire que nous substituons au *Je pense, donc je suis* ce quelque chose, qui exige que nous le regardions

77 - WITTGENSTEIN en particulier…

78 - Ou : « pointe » S.

de plus près dans son maniement, mais qui, tout brutalement, tout massivement, tout aveuglément dirais-je, peut d'abord s'articuler comme quelque chose dont le *ou* de la réunion est à regarder de plus près et qui unit un *je ne pense pas* avec un *je ne suis pas*.

Aussi bien, ces deux *ne pas* ne sont-ils pas bien entendus, à partir du moment où s'introduit cette dimension de l'ensemble vide, pour autant qu'elle supporte ce quelque chose de défini par l'énonciation (à quoi sans doute il se peut que rien ne réponde, mais qui est établi comme tel). Cet ensemble vide en tant que représentant le sujet de l'énonciation, nous force à prendre, sous une valeur qui est à examiner, la fonction de la négation.

Assurément, depuis toujours et au simple examen de l'énoncé, l'ambiguïté de la négation, prise simplement dans son usage grammatical, est-elle absolument évidente.

Prenons le *je ne désire pas*. Il est clair que ce *je ne désire pas*, à lui tout seul est fait pour nous faire nous demander sur quoi porte la négation. Si c'est un *je ne désire pas* transitif, il implique l'indésirable (l'indésirable de mon fait : il y a quelque chose d'exprès que je ne désire pas). Mais aussi bien, la négation peut vouloir dire que ce n'est pas *moi* qui désire, impliquant que je me décharge d'un désir, qui peut aussi bien être ce qui me porte tout en n'étant pas *moi*. Mais encore reste-t-il que cette négation peut vouloir dire qu'*il n'est pas vrai* que je désire, que le désir, qu'il soit de *moi* ou de *pas-moi*, n'a rien à faire avec la question.

C'est vous dire que cette dialectique du sujet, pour autant que nous essayons de l'ordonner, de la délinéer, entre sujet de l'énoncé et sujet de l'énonciation, c'est là une œuvre bien utile et spécialement au niveau où nous reprenons aujourd'hui l'interrogation du *cogito* de Descartes, pour autant que c'est cela qui peut nous permettre de donner sens véritable, situation exacte, à ce qui de par Freud s'en modifie et pour le dire tout de suite : qui se propose à nous sous ces deux formes trop facilement superposées et confondues, qui s'appellent respectivement l'*inconscient* et le *ça* et qui sont ce qu'il s'agit pour nous de distinguer à la lumière de cette interrogation que nous faisons partir de l'examen du *cogito*.

Que le *cogito* soit encore discuté (ceci est un fait dans le discours philosophique) c'est bien à la fois ce qui nous permet d'y entrer nous-

mêmes avec l'usage où nous entendons le faire servir ; puisque aussi bien, ce certain flottement qui peut y rester, est bien ce qui, en lui, témoigne de quelque chose où il devait se compléter.

Si le *cogito*, dans l'histoire de la philosophie, est une base — pourquoi ? C'est que — pour le dire assurément au minimum — il substitue au rapport pathétique, au rapport difficile qui avait fait toute la tradition de l'interrogation philosophique, qui n'était autre que celle du rapport du *penser* à l'*être*…[79]

Allez ouvrir, non pas à travers les commentateurs, mais directement… bien sûr, ce sera pour vous plus facile si vous savez le grec, si vous ne le savez pas il y a de bonnes traductions, des commentaires très suffisants en langue anglaise, de *La Métaphysique* d'Aristote. Il y a une traduction française, qui est celle de Tricot[80], qui à la vérité n'est pas sans y apporter le voile et le masque d'un perpétuel commentaire thomiste. Mais pour autant qu'à travers ces déformations vous pourrez essayer de rejoindre le mouvement originel de ce qu'Aristote nous communique, vous vous apercevrez combien, mais après coup, tout ce qui a pu s'accumuler de critiques ou d'exégèses autour de ce texte, dont tel ou tel scoliaste nous dit que tel passage est discutable, ou que l'ordre des livres a été bouleversé — combien, pour une lecture première, toutes ces questions apparaissent vraiment secondaires auprès de je ne sais quoi de direct et de frais, qui fait de cette lecture (à cette seule condition que vous la sortiez de l'atmosphère de l'École) une chose qui vous frappe du registre de ce que j'ai appelé tout à l'heure le « pathétique » ; quand vous verrez, à tout instant, se renouveler et rejaillir, dans quelque chose qui semble encore porter la trace du discours même où il s'est formulé, cette interrogation de ce qu'il en est du rapport de la pensée et de l'être. Et quand vous verrez surgir tel terme, comme celui de σεμνόν, « ce qu'il y a de digne », la dignité, qui est celle qui est à préserver du penser, au regard de ce qui doit la rendre à la hauteur de ce qu'il en est de ce que l'on veut saisir — à savoir : ce

79 - La suite se trouve après le paragraphe suivant : Or le *cogito*.

80 - ARISTOTE, *La Métaphysique*, traduction J. Tricot, réédition Vrin Paris, 1986.

n'est pas seulement l'*étant* ou *ce qui est*, mais ce PAR OÙ l'être s'y manifeste. Ce qu'on a traduit diversement : « *l'être en tant qu'être* » a-t-on dit. Fort mauvaise traduction pour ces trois termes (que j'ai pris soin de noter en haut à gauche de ce tableau) et qui sont proprement :

– le, premièrement, τὸ τί ἐστι qui ne veut rien dire d'autre que le « *qu'est-ce que c'est ?* » Il me paraît que c'est une traduction aussi valable que celle du *quid* dans lequel on croit ordinairement devoir se limiter[81] ;
– le τὸ τί ἦν εἶναι qui est bien, ma foi, un des traits les plus saisissants de la vivacité de ce langage qui est celui d'Aristote, car ce n'est certes pas — ici encore bien moins — « *l'être en tant qu'être* » qui convient pour le traduire[82]. Puisque si peu que vous sachiez le grec vous, pouvez lire cette chose — qui est une tournure commune du grec (et pas seulement littéraire), qui est manifestement ce trait d'*origine* du verbe grec et qu'il a précisément en commun avec ce que l'imparfait veut dire en français — à laquelle si souvent je m'arrête au cours de ce dont j'ai pu laisser la trace dans mes *Écrits* : ce « c'était », qui veut dire : « ça vient de disparaître », tout en même temps que ça peut vouloir dire : « un peu plus ça allait être » ; ce τὸ τί ἦν εἶναι qui est la même chose que ce qui se dit dans l'*Hippolyte*[83] d'Euripide, quand on dit : Κύπρις οὐκ ἦν θεός, à savoir : « Cypris-Aphrodite, pour toi, *n'était pas* une déesse ». Ce qui veut dire que, pour s'être conduite comme elle vient de le faire, assurément ce qu'elle était nous fuit et nous échappe, et qu'aussi bien, il faut que nous remettions en question tout ce qu'il en est de ce que c'est qu'une déesse ou qu'un dieu. Ce τὸ τί ἦν εἶναι, le « ce que c'était *être* » — « ce que c'était *être* » quand ? Avant que j'en parle, à proprement parler. C'est cette espèce de sentiment qu'il y a, dans le langage même d'Aristote, de l'être encore inviolé et pour autant que déjà il touchait, avec ce νοεῖν, avec cette pensée, dont tout ce qui est agité, c'est de savoir jusqu'à quel degré elle peut en être digne, c'est-à-dire s'élever à la hauteur de

81 - Tricot traduit par : « L'essence d'une chose ». D.
82 - Tricot : « la quiddité » D.
83 - EURIPIDE, *Hippolyte*, 359.

l'être. Voilà dans quel tracé d'origine, dont vous ne pouvez pas ne pas sentir en quelque sorte la racine — de l'ordre du sacré — voilà où s'attache la première articulation du philosophème au niveau de celui qu'il y a, à introduire[84] (on peut le dire) le premier pas d'une science positive.

– Pour le τὸ ὂν ᾗ ὂν, c'est bien en effet aussi — ce dernier terme — « l'étant par où, ᾗ, il est étant », c'est-à-dire encore ce quelque chose qui pointe vers l'être et chacun sait que le… libre mouvement de la tradition philosophique ne représente rien d'autre que le progressif éloignement de cette source de trouvailles, de cette première invention, qui aboutit, à travers les écoles qui se succèdent de plus en plus, à ne serrer qu'autour de l'articulation logique, ce qui peut être retenu de cette interrogation première.

… Or, le *cogito* de Descartes a un sens : *c'est qu'à ce rapport de la pensée et de l'être, il substitue purement et simplement l'instauration de l'être du* JE.

Ce que je veux produire devant vous est ceci : c'est que, pour autant que l'expérience, l'expérience qui, elle-même, est suite et effet de ce franchissement de la pensée, qui représente, enfin, quelque chose qui peut s'appeler REFUS de la question de l'Être — et précisément pour autant que ce refus a engendré cette suite, cette levée nouvelle de l'abord sur le monde qui s'appelle la science — que si quelque chose, à l'intérieur des effets de ce franchissement, s'est produit, qui s'appelle la découverte freudienne, ou encore sa pensée, voire sa pensée sur la pensée… le point essentiel c'est que ceci, en aucun cas, ne veut dire un retour à la pensée de l'Être. Rien, dans ce qu'apporte Freud, qu'il s'agisse de l'inconscient ou du *ça*, ne fait retour à quelque chose qui, au niveau de la pensée, nous replace sur ce plan de l'interrogation de l'Être.

Ce n'est qu'à l'intérieur — et restant dans les suites de cette limite de franchissement, de cette cassure par quoi, à la question que la pensée

84 - Ou « de celui *qui* y a *introduit* ».

pose à l'Être, est substituée, et sous le mode d'un refus, la seule *affirmation* de l'être du *je* — c'est à l'intérieur de ceci que prend son sens ce qu'amène Freud, tant du côté de l'inconscient que du côté du *ça*. C'est pour vous le montrer, vous montrer comment cela s'articule, que je m'avance cette année dans le domaine de la logique et qu'aussi bien nous poursuivons maintenant.

Dans le *cogito* lui-même, qui mérite à cet endroit d'être une fois de plus re-parcouru, nous allons trouver les amorces, les amorces du paradoxe qui est celui qu'introduit le recours à la formule morganienne telle que je vous l'ai d'abord produite et qui est celle-ci : y a-t-il un être du *je* hors du discours ? C'est bien la question que tranche le *cogito* cartésien, encore faut-il voir comment il le fait.

C'est pour en poser la question que nous avons introduit ces guillemets autour de l'*ergo sum*, qui le subvertissent dans sa portée naïve (si l'on peut dire), qui en font un *ergo sum* cogité, dont en somme le seul être tient dans cet *ergo*, qui, lui, dans l'intérieur de la pensée, se présente pour Descartes comme le signe de ce qu'il articule lui-même à plusieurs reprises et aussi bien dans le *Discours de la méthode* que dans les *Méditations* ou dans les *Principes*, c'est à savoir comme un *ergo* de nécessité. Mais si, seulement, cet *ergo* représente cette nécessité, est-ce que nous ne pouvons pas voir ce qui résulte de ceci : que l'*ergo sum* n'est que *refus* du dur chemin du *penser* à l'*Être* et du *savoir* qui doit, ce chemin, le parcourir. Il prend, cet *ergo sum,* le raccourci d'être celui qui pense, mais à penser qu'il n'est même pas besoin d'interroger l'étant sur le […] *pas*[85] où il tient son être, puisque déjà la question s'assure, elle-même, de sa propre existence.

N'est-ce pas là se placer, comme *ego*, hors de la prise dont l'être peut étreindre la pensée ? Se poser, *ego, je pense* comme pur *pense-être*, comme subsistant d'être le *je* d'un *ne suis pas* local ; qui veut dire : *je ne suis qu'à ce que la question de l'être soit éludée*, je me passe d'être, *je…* ne suis pas, sauf là où — nécessairement — je suis, de pouvoir le *dire*. Ou

85 - Dans d'autres notes, on a ici : « parcours ». Peut-être faut-il entendre : « par où ». S.

pour mieux dire : où je suis, de pouvoir *vous* le faire dire, ou plus exactement de le faire dire à l'Autre, car c'est bien là la démarche, quand vous la suivez de près dans le texte de Descartes.

C'est en ceci au reste, que c'est une démarche féconde, en ce qu'elle a, à proprement parler, le même profil que celle du raisonnement par récurrence, qui est en quelque sorte ceci : de mener l'autre longtemps sur un chemin, sur un chemin qui est ici, à proprement parler le chemin de renoncer à telle, et telle, et bientôt à toutes les voies du savoir et puis, à un tournant, de le surprendre en cet aveu : que là, *au moins* — de lui avoir fait parcourir ce chemin — il *faut bien* que *je sois*.

Mais la dimension de cet Autre y est si essentielle qu'on peut dire qu'elle est au nerf du *cogito*, et que c'est *elle* qui constitue proprement la limite de ce qui peut se définir et s'assurer, au mieux, comme l'ensemble vide, que constitue le *je suis* dans cette référence où *je* — en tant que *je suis* — se constitue proprement de ceci : *de ne contenir aucun élément*.

Ce cadre ne vaut que pour autant que le *je pense*, je le pense, c'est-à-dire que j'argumente le *cogito* avec l'Autre. *Ne suis pas* signifie qu'il n'y a pas d'élément de cet ensemble qui — sous le terme de *je* — existe : *Ego sum, sive ego cogito*, mais sans qu'il y ait rien qui le meuble.

Cette rencontre rend clair que le *je pense* n'est qu'un semblable habillement. Si ce n'est pas du[86] niveau du *je pense* — qui prépare cet aveu d'un ensemble vide — qu'il s'agit, c'est du vidage d'un autre ensemble. C'est après que Descartes ait fait la mise à l'épreuve de tous les accès au savoir, qu'il ait fondé cette pensée, à proprement parler de l'évidement de l'être, pour n'être avide que de certitude, et qui résulte dans ceci, que nous avons déjà appelé *vidage*, et qui se termine par cette interrogation : c'est à savoir si cette opération même, comme telle, ne suffit pas à donner de l'*ego* la seule et véritable substance.

C'est bien de là, et pour autant que nous en saisissons l'importance, que seulement devient pensable, comme par un fil conducteur, ce dont il va s'agir quand Freud nous apporte… quoi ? Quoi ? Si ce n'est ce qui en résul-

86 - Sizaret : « *au* niveau ».

te, dans ce qu'il appelle, pour employer ses propres termes, non pas le « fonctionnement mental » (comme on le traduit faussement quand on traduit l'allemand en anglais) mais le *psychische Geschehen*, l'événement psychique.

Comme nous allons le voir, il ne reste rien, dans ce sur quoi Freud s'interroge, de quelque chose qui puisse ranimer, raviver la pensée de l'être, au-delà de ce que le *cogito* lui a désormais assigné comme limite.

En fait, l'être est si bien exclu de tout ce dont il peut s'agir que, pour entrer dans cette explication, je pourrais dire qu'à reprendre une de mes formules familières, celle de la *Verwerfung,* c'est bien en fait de quelque chose de cet ordre qu'il s'agit. Si quelque chose s'articule de nos jours, qui peut s'appeler la fin d'un humanisme — qui ne date pas bien sûr ni d'hier ni d'avant-hier, ni du moment où Monsieur Michel Foucault peut l'articuler, ni moi-même, qui est chose faite depuis longtemps — c'est très précisément en ceci que la dimension nous est ouverte, qui nous permet de découvrir comment joue, selon la formule que j'en ai donnée, cette *Verwerfung*, ce rejet de l'être. *Ce qui est rejeté du symbolique*, ai-je dit depuis le début de mon enseignement, *reparaît dans le réel.*

Si ce quelque chose qui s'appelle l'être de l'homme est en effet bien ce qui, à partir d'une certaine date, est rejeté, nous le voyons reparaître dans le réel et sous une forme tout à fait claire.

L'être de l'homme, pour autant qu'il est fondamental de notre anthropologie, il a un nom, où le mot d'*être* se retrouve dans son milieu, où il suffit de le mettre entre parenthèses. Et, pour trouver ce nom, comme aussi bien ce qu'il désigne, il suffit de sortir de chez soi, un jour, à la campagne, pour aller faire une promenade et, traversant la route, vous rencontrez un lieu de « camping » et sur le camping, ou plus exactement tout autour, le marquant du cercle d'une écume, ce que vous rencontrez, c'est cet être de l'homme en tant que — *verworfen* — il reparaît dans le réel, il a un nom : ceci s'appelle le *détritus*[87].

87 - d(être)itus : « il a un nom où le mot d'*être* se retrouve dans son milieu, où il suffit de le mettre entre parenthèses ».

Ce n'est pas d'hier que nous savons que l'être de l'homme, en tant que rejeté, c'est là ce qui reparaît sous la forme de ces menus cercles de fer tordus, dont on ne sait pas pourquoi c'est là, autour du lieu habituel des campeurs, que nous en trouvons une certaine accumulation.

Pour peu que nous soyons préhistoriens, ou archéologues, nous devons présumer que ce rejet de l'être doit avoir quelque chose, qui n'est pas apparu pour la première fois avec Descartes ni avec l'origine de la science, mais peut-être qui a marqué chacun des franchissements essentiels qui ont permis de constituer, sous des formes scandées mais périssables et toujours précaires, les étapes de l'humanité. Et je n'ai pas besoin d'essayer de réarticuler devant vous, dans une langue que je ne pratique pas et qui me le rendrait imprononçable, ce qu'on désigne, ce qu'on épingle comme signal de telle ou telle phase de ce développement technologique, sous la forme de ces amoncellements de coquillages[88] qui se trouvent dans certaines aires, dans certaines zones de ce qui nous reste de ces civilisations préhistoriques.

Le *détritus* est bien là le point à retenir, qui représente — et pas seulement comme signal, mais comme quelque chose d'essentiel — ce autour de quoi, pour nous, va tourner ce qu'il va en être maintenant, de ce que nous avons à interroger de cette aliénation.

L'aliénation a une face *patente*, qui n'est pas que nous sommes l'Autre, pour que « les autres », comme on dit, en nous reprenant, nous défigurent ou nous déforment. Le fait de l'aliénation n'est pas que nous soyons repris, refaits, représentés dans l'Autre, mais il est essentiellement fondé, au contraire, sur le rejet de l'Autre, pour autant que cet Autre — celui que je signale d'un grand A — est ce qui est venu *à la place* de cette interrogation de l'Être, autour de quoi je fais tourner aujourd'hui essentiellement la limite et le franchissement du *cogito.*

Plût au Ciel, donc, que l'aliénation consistât en ce que nous nous trouvions, au lieu de l'Autre, à l'aise !

Pour Descartes, c'est assurément ce qui lui permet l'allégresse de sa

88 - Kjökkenmöding.

démarche. Et, dans les premières *Regulae*[89] (qui représentent son œuvre originelle, son œuvre de jeunesse, celle dont le manuscrit, plus tard, fut retrouvé et reste d'ailleurs toujours perdu dans les papiers de Leibniz) le *sum ergo Deus est* est exactement le prolongement du *cogito ergo sum*. Bien sûr ! l'opération est avantageuse, qui laisse tout entière à la charge d'un Autre — qui ne s'assure de rien d'autre que de l'instauration de l'être, comme étant l'être du *Je* — d'un Autre, que le Dieu de la tradition judéo-chrétienne facilite d'être celui qui s'est présenté lui-même, d'être *Je suis ce que je suis* ; mais assurément, ce fondement fidéiste qui reste si profondément ancré encore dans la pensée au niveau du XVII^e^ siècle, c'est celui-là précisément qui n'est pas pour nous tellement soutenable, et c'est de ce qu'il soit rayé subjectivement qu'il nous aliène réellement.

Ce que j'ai déjà illustré de cette *liberté ou la mort*. Merveilleuse intimation, sans doute. Qui, dans cette intimation, ne refuserait en effet cet Autre par excellence qu'est la mort ? Moyennant quoi, comme je vous l'ai fait remarquer, il lui reste la liberté de mourir.

Il en est de même pour ce que déjà le stoïcien[90] formule dans le *et non propter uitam uiuendi perdere causas* (mais pour ne pas les perdre, est-ce que vous allez perdre la vie ?), pour que les choses ne se lisent déjà ici assez clairement. Mais, pour nous, ce dont il s'agit est de savoir ce qu'il va en être d'entre cet *ou je ne pense pas ou je ne suis pas*, je veux dire : *je,* comme *ne suis pas*.

Quel va être le résultat ? Le résultat où nous n'avons pas le choix ! Nous n'avons pas le choix, à partir du moment où ce *je*, comme instauration de l'être, a été choisi. Nous n'avons pas le choix : c'est le *je ne pense pas* vers quoi il nous faut aller. Car cette instauration du *je* comme du pur et unique fondement de l'être est très précisément ce qui dès lors met un terme — un terme, j'entends un point final — à toute interrogation du νοεῖν, à toute démarche qui ferait autre chose de la pensée, que ce que Freud, avec son temps et avec la science, en fait : *Das Denken*, écrit-il dans les *Formulations sur le double principe de l'événement psy-*

89 - DESCARTES René, *Regulae ad directionem ingenii,* 1701, Vrin 1965, Règles pour la direction de l'esprit, Vrin, 1970.

90 - JUVENAL, *Satire* VIII, v.84 : *et propter uitam uiuendi perdere causas*.

*chique*[91], ce n'est rien d'autre qu'une formule, une formule d'essai et en quelque sorte de frayage, qui est toujours à faire avec le moindre investissement psychique, qui nous permet d'interroger, de mesurer, de tracer aussi bien, la voie par où nous avons à trouver satisfaction de ce qui nous presse et nous stimule, par quelque démarche motrice à tracer dans le réel.

Ce *je ne pense pas* essentiel, c'est là où nous avons à, nous, questionner ce qui en résulte, concernant la perte résultant du choix : le *je ne suis pas*, bien sûr ! en lui-même, tel que nous l'avons tout à l'heure fondé, à savoir comme essence du *je* lui-même. Est-ce à ceci que se résume la perte de l'aliénation ? Certainement pas. Précisément, quelque chose apparaît, qui est forme de négation, mais de négation qui ne porte point sur l'être, mais sur le *je* lui-même en tant que fondé dans ce *ne suis pas*.

Connexe au choix du *je ne pense pas*, quelque chose surgit, dont l'essence est de n'être *pas je,* à la place même de l'*ergo*, en tant qu'il est à mettre à l'intersection du « je pense » au « je suis », dans ce qui, seul, se supporte comme être de cogitation : cet *ergo*, « donc », à cette place même quelque chose apparaît, qui se sustente de n'être *pas je*.

Ce *pas-je*, si essentiel à articuler pour être ainsi dans son essence, c'est ce que Freud nous apporte au niveau du second pas de sa pensée et ce qu'on appelle « la seconde topique », comme étant le *ça*.

Mais c'est précisément là qu'est le plus grand danger d'erreur et qu'aussi bien — à l'approcher moi-même dans la mesure où j'ai pu le faire, quand j'ai parlé du *wo es war* — je n'ai pas pu, faute de l'articulation logique qui lui permet de prendre sa véritable valeur, bien faire sentir où gît l'essence de ce *pas-je* qui constitue le *ça* et qui rend si ridicule ce en quoi semble tomber infailliblement quiconque est sur[92] ce sujet resté dans les sentiers psychologiques, c'est-à-dire en tant qu'ils héritent de la tradition de la philosophie antique : que de l'âme, ou de la ψυχή, ils font quelque chose qui est. Le *ça*, pour eux, sera toujours ce que tel imbécile m'a corné aux oreilles pendant dix ans de voisinage, que « le *ça* est un mauvais moi ».

---

91 - FREUD, « Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques », 1911 in *Résultats, idées problèmes*, t.1 P.U.F. 1984.

92 - Sizaret : « quiconque est ce sujet ».

Il ne saurait, d'aucune façon, être formulé quelque chose de semblable ! Et, pour le concevoir, il est extrêmement important de s'apercevoir que ce *ça*, dans cette étrange anomalique positivité qu'il prend d'être le *pas* de ce *je* qui par essence *ne suis pas*, il faut savoir ce que cela peut vouloir dire, de quel étrange complément peut-il s'agir dans ce *pas-je*.

Eh bien, il faut savoir l'articuler et le dire, tel qu'effectivement toute la délinéation de ce dont il s'agit dans le *ça* nous l'articule.

Le *ça* dont il s'agit n'est assurément, bien sûr, d'aucune façon, la « première personne », comme c'est une véritable erreur — à rejeter au rang du grotesque, il faut bien le dire, quel que soit le respect que nous portions, au nom de l'histoire, à son auteur — d'avoir été amené à produire que la psychologie de Freud était une « psychologie en première personne » ! Et que tel de mes élèves — au cours de ce petit rapport qui fait partie de l'opuscule que je vous ai distribué la dernière fois — que tel de mes élèves se soit cru obligé d'en repasser par là, tenant pour un instant l'illusion que c'était même une voie par laquelle je vous aurais menés (à formuler, comme il est bien naturellement forcé, après m'avoir entendu, à formuler le contraire, n'est-ce pas !), est en soi-même une sorte de bluff et d'escroquerie, car ceci n'a rien à faire dans la question.

Le *ça* n'est ni la première, ni la seconde personne, ni même la troisième, en tant que, pour suivre la définition qu'en donne Benveniste, la troisième serait celle dont on parle.

Le *ça*, nous en approchons un peu plus, à des énoncés tels que le « ça brille » ou le « ça pleut », ou le « ça bouge ». Mais c'est encore tomber dans une erreur que de croire que ce *ça*, ce serait *ça* en tant qu'il s'énonce de soi-même ! C'est encore quelque chose qui ne donne pas assez son relief à ce dont il s'agit.

Le *ça* est à proprement parler ce qui, dans le discours, en tant que structure logique, est très exactement tout ce qui n'est pas *je*, c'est-à-dire tout le reste de la structure. Et quand je dis « structure logique », entendez-la *grammaticale*.

Ce n'est pas rien, que le support même de ce dont il s'agit dans la pulsion, c'est-à-dire le fantasme, puisse s'exprimer ainsi : *Ein Kind wird geschlagen*, « un enfant est battu ».

Aucun commentaire, aucun métalangage ne rendra compte de ce qui s'introduit au monde dans une telle formule ! Rien ne saurait le redoubler ni l'expliquer ! La structure de la phrase *un enfant est battu* ne se commente pas simplement, *elle se montre*. Il n'y a aucune φύσις qui puisse rendre compte qu'un *enfant soit battu*. Il peut y avoir, dans la φύσις, quelque chose qui nécessite qu'il se cogne, mais qu'il *soit battu*, c'est autre chose ! Et que ce fantasme soit quelque chose de si essentiel dans le fonctionnement de la pulsion, c'est quelque chose qui ne fait simplement que nous rappeler ce que, de la pulsion, j'ai démontré devant vous (à propos de la pulsion scoptophilique ou à propos de la pulsion sadomasochique), que c'est *tracé*, que c'est *montage* — tracé, montage grammatical, dont les inversions, les réversions, les complexifications, ne s'ordonnent pas autrement qu'en l'application diverse de divers renversements (*Verkehrung*), de négations partielles et choisies, qu'il n'y a d'autre façon de faire fonctionner la relation du *je* en tant qu'être-au-monde, qu'à en passer par cette structure grammaticale, qui n'est pas autre chose que l'*essence du ça*.

Bien sûr, je ne vais pas, aujourd'hui, vous refaire cette leçon. J'ai un champ suffisant à parcourir pour qu'il faille que je me contente de marquer ce qui est l'essence du ça en tant qu'il n'est *pas-je* : c'est tout le reste de la structure grammaticale. Et il n'est pas hasard si Freud remarque que, dans l'analyse de *Ein Kind wird geschlagen*, dans l'analyse d'*Un enfant est battu*, jamais le sujet, le *Ich*, le *Je* — qui pourtant y doit prendre place (pour *nous*, dans la reconstruction que nous en faisons, dans la *Bedeutung* que nous allons lui donner) dont l'interprétation est nécessaire, à savoir qu'à un moment ce soit *lui* qui soit le battu — mais, dans l'énoncé du fantasme, nous dit Freud, ce temps — et pour cause ! — n'est jamais avoué, car le *je*, comme tel, est précisément exclu, du fantasme.

De ceci nous ne pouvons nous rendre compte, qu'à marquer la ligne de division de deux complémentaires : le *je* du *bats* — ce pur être qu'il est, comme refus de l'être — avec ce qui reste comme articulation de la pensée et qui est la structure grammaticale de la phrase. Ceci, bien sûr, ne prend sa portée et son intérêt que d'être rapproché de l'autre élément de l'alternative, à savoir ce qui va y être perdu.

*La vérité de l'aliénation ne se montre que dans la partie perdue*, qui n'est autre — si vous suivez mon articulation — que le *je ne suis pas*.

Or, il est important de saisir que c'est bien là l'essentiel de ce dont il s'agit dans l'inconscient. Car tout ce qui de l'inconscient relève, se caractérise par ce que, sans doute, seul *un* disciple — un seul disciple — de Freud[93] a su maintenir comme un trait essentiel, à savoir par la *surprise.* Le fondement de cette surprise, tel qu'il apparaît au niveau de toute interprétation véritable, n'est rien d'autre que cette dimension du *je ne suis pas* et elle est essentielle à préserver comme caractère, si l'on peut dire, révélateur dans cette phénoménologie.

C'est pour cela que le mot d'esprit est le plus révélateur et le plus caractéristique des effets de ce que j'ai appelé : « les formations de l'inconscient ». Le rire dont il s'agit, se produit au niveau de ce *je ne suis pas*. Prenez-en n'importe quel exemple et, pour prendre le premier qui s'offre à l'ouverture du livre, celui du *famillionnaire*, est-ce qu'il n'est pas manifeste que l'effet de dérision de ce qu'y dit Hirsch-Hyacinthe (quand il dit qu'avec Salomon de Rotschild, il est dans une relation « tout à fait famillionnaire ») résonne à la fois de l'inexistence de la position du riche, pour autant qu'elle n'est que de fiction, et de celle de ce quelque chose où celui qui parle, où le sujet se trouve, dans cette inexistence même, réduit lui-même à une sorte d'être pour qui il n'y a de place nulle part ? N'est-il pas manifeste que c'est là que réside l'effet de dérision de ce « famillionnaire » ?

Mais là, tout au contraire — tout au contraire de ce qui se passe quand nous définissions le *ça* et où vous avez pu reconnaître (dans cette référence à la structure grammaticale) qu'il s'agit d'un effet de *Sinn* ou de sens — nous avons affaire à la *Bedeutung*. C'est-à-dire que là où je ne suis pas, ce qui se passe, c'est quelque chose que nous avons à repérer de la même sorte d'inversion qui nous a guidés tout à l'heure : le *je* du *je ne pense pas* s'inverse, s'aliène lui aussi en quelque chose qui est un *pense-choses.*

93 - REIK Theodor, *Der überraschte Psychologe*, 1935. Traduction : *Le Psychologue surpris*, Denoël Paris, 1976.

C'est ceci qui donne son véritable sens à ce que Freud dit de l'inconscient, qu'il est constitué par les représentations de choses, *Sachevorstellungen*. Ce n'est nullement un obstacle à ce que l'inconscient soit structuré comme un langage, car il ne s'agit pas de la *Ding*, de la chose indicible, mais de l'*affaire* parfaitement articulée, mais pour autant, en effet, qu'elle prend le pas — comme *Bedeutung* — sur quoi que ce soit qui puisse l'ordonner.

Pour désigner ce qu'il en est de l'inconscient, quant au registre de l'existence et de son rapport avec le *je*, je dirai que — de même que nous avons vu que le *ça*, c'est une pensée mordue de quelque chose qui est non pas le retour de l'être, mais comme d'un *désêtre* — de même l'inexistence au niveau de l'inconscient est quelque chose qui est mordu d'un *je pense* qui n'est pas *je*. Et ce *je pense* qui n'est pas *je*, et dont — à pouvoir un instant le réunir avec le *ça* — je l'ai indiqué comme un *ça parle*, c'est pourtant là (vous allez le voir) un court-circuit et une erreur.

Le modèle de l'inconscient, c'est d'un « ça parle » sans doute, mais à condition qu'on s'aperçoive bien qu'il ne s'agit de nul être. C'est à savoir que l'inconscient n'a rien à faire avec ce que, Platon encore et plus loin après lui, on a su conserver comme étant le niveau de l'enthousiasme. *Il peut y avoir du dieu, dans le « Ça parle », mais très précisément ce qui caractérise la fonction de l'inconscient, c'est qu'il n'y en a pas.*

Si l'inconscient, pour nous, doit être cerné, situé et défini, c'est pour autant que la poésie de notre siècle n'a plus rien à faire avec celle qui fut la poésie, par exemple d'un Pindare.

Si l'inconscient a joué un rôle de référence tel, dans tout ce qui s'est tracé d'une nouvelle poésie, c'est très précisément de cette relation d'une pensée qui n'est rien que de n'être pas le *je* du « je ne pense pas », pour autant qu'elle vient mordre sur le champ que définit le *je* en tant que « je ne suis pas ».

Et alors ?…

Si je vous ai dit tout à l'heure que le champ plein, ici (1) du *ça,* j'aurai pu, dans le « ça parle » donner le sentiment qu'il a quelque chose qui recouvre l'inconscient, c'est très précisément ce sur quoi, aujourd'hui, je veux terminer : c'est que, justement, ils ne se recouvrent pas.

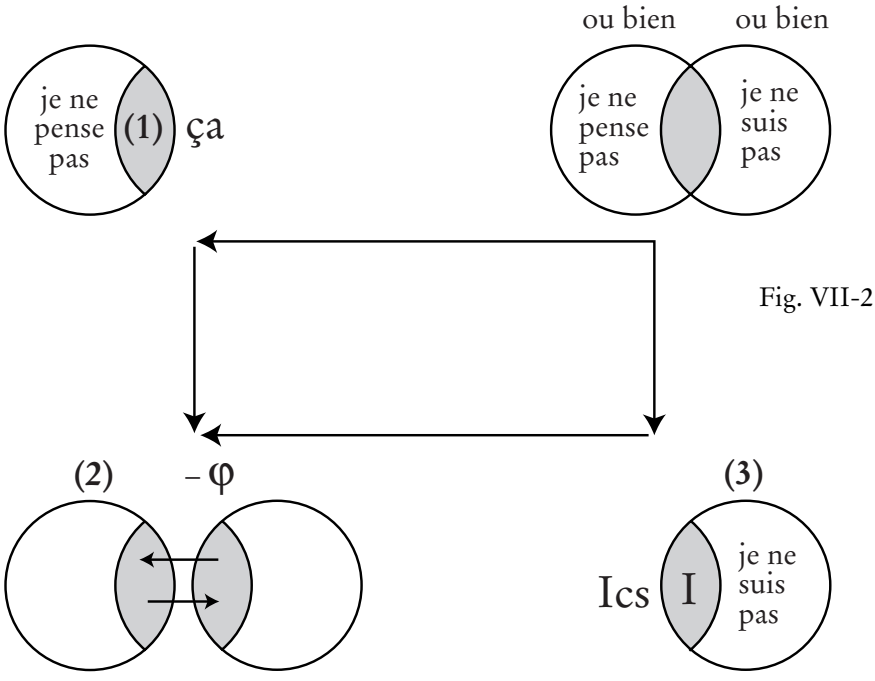


Fig. VII-2

Si les deux cercles, les deux champs que nous venons d'opposer comme représentant les deux termes, dont un seul arrive à l'accès dans le réel de l'aliénation, si ces deux termes s'opposent comme constituant des rapports différents du *je* dans la pensée et l'existence, c'est pour qu'à regarder de plus près les cercles où ceci maintenant vient se cerner, vous voyiez que, dans un temps ultérieur, ce qui s'achève de cette opération, en un quatrième terme, terme quadrique, qui va se situer ici (2) — c'est que ce « je ne pense pas » en tant que corrélat du *ça* est appelé à se conjoindre au « je ne suis pas » en tant que corrélat de l'inconscient, mais en quelque sorte à ce qu'ils s'éclipsent, s'occultent l'un l'autre, en se recouvrant. C'est à la place du « je ne suis pas » que le *ça* va venir, bien entendu, le positivant en un « je suis *ça* » qui n'est que de pur impératif, d'un impératif qui est très proprement celui que Freud a formulé dans le *Wo es war, soll Ich werden*.

Si ce *Wo es war* est quelque chose, il est ce que nous avons dit tout à l'heure, mais si *Ich soll*, doit y *werden* (dirais-je… y verdir ?), c'est qu'il

n'y est pas ! Et ce n'est pas pour rien que j'ai rappelé tout à l'heure le caractère exemplaire du sadomasochisme : soyez sûrs que l'année ne se passera pas sans que nous ayons à interroger de plus près ce qu'il en est de ce rapport du *je* comme essentiel à la structure du masochisme. Et je vous — simplement — rappelle ici le rapprochement que j'ai fait, de l'idéologie sadienne avec l'impératif de Kant[94]. Ce *soll Ich werden* est peut-être aussi impraticable que le *devoir* kantien, justement de ce que *je* n'y soit pas, que le *je* est appelé — non pas comme on l'a écrit ridiculement (qu'au moins ici la référence nous serve !) à « déloger le *ça* » — mais à s'y loger et, si vous me permettez cette équivoque, à se loger dans sa logique.

Inversement, ce qui peut arriver aussi, c'est qu'ici au passage (3), le passage d'où un cercle est en quelque sorte occulté, éclipsé par l'autre, se produise en sens inverse et que l'inconscient, dans son essence poétique et de *Bedeutung*, vienne à la place de ce « je ne pense pas ». Ce qu'il nous révèle, alors, c'est justement ce qui, dans la *Bedeutung* de l'inconscient, est frappé de je ne sais quelle caducité dans la pensée.

De même que dans le premier type d'occultation, ce que nous avions c'était — à la place du *je ne suis pas* — la révélation de quelque chose qui est la vérité de la structure (et nous verrons quel est ce facteur, nous dirons ce qu'il est : c'est l'*objet a*) — de même, dans l'autre forme d'occultation, cette faille, ce défaut de la pensée, ce trou dans la *Bedeutung*, ceci — à quoi nous n'avons pu accéder qu'après le chemin, entièrement tracé par Freud, du procès de l'aliénation — son sens, sa révélation, c'est : *l'incapacité de toute Bedeutung à couvrir ce qu'il en est du sexe*.

L'essence de la castration, c'est ce qui dans cet autre rapport d'occultation et d'éclipse, se manifeste en ceci : que la *différence sexuelle* ne se supporte que de la *Bedeutung* de quelque chose qui *manque*, sous l'aspect du *phallus*.

Je vous aurai donc aujourd'hui donné le tracé de l'appareil autour de quoi nous allons pouvoir reposer un certain nombre de questions.

94 - « Kant avec Sade », 1963, repris dans les *Écrits.*

Puissiez-vous y avoir entrevu la part privilégiée qu'y joue, comme opérateur, l'*objet a*, seul élément resté encore caché dans l'explication d'aujourd'hui !

# Leçon VIII

*18 janvier 1967*

Je reviendrai aujourd'hui, pour l'articuler une fois encore et avec plus d'insistance, sur l'opération que j'ai la dernière fois introduite sous le terme d'*aliénation*.

L'*aliénation* est, dans ce que je vous expose, le point pivot et, d'abord, en ce sens que ce terme transforme l'usage qu'on en a fait jusqu'ici. C'est le point pivot grâce à quoi peut et doit être maintenue pour nous la valeur de ce qu'on peut appeler sous l'angle du sujet l'INSTAURATION FREUDIENNE, le pas décisif que la pensée de Freud, et plus encore la praxis qui se maintient de son patronage sous le nom de psychanalyse, ont une fois apporté à notre considération de décisif.

Nous parlerons d'une pensée qui n'est pas *je*: tel est, d'un premier abord flou, ce comme quoi se présente l'inconscient. La formule est certainement insuffisante. Elle a ce prix qu'elle met, au pivot de ce que Freud produit pour nous de décisif, ce terme du *je*. Bien sûr, ce n'est pas là, pour autant, nous permettre de nous contenter de cette formule si vague, encore que poétique (qui, d'ailleurs, n'est extraite de son contexte poétique que toujours avec un petit peu d'abus) — ce n'est pas tout dire que d'avancer que «*Je est un autre*»[95]. C'est pour cela qu'il est nécessaire d'en donner une articulation logique plus précise.

95 - RIMBAUD Arthur, Lettres à Izambard le 13 mai et à Demeny le 15 mai 1871, *Œuvres complètes,* Bibliothèque de la Pléiade, p. 248 et 250.

Vous le savez, la fonction de l'Autre (tel que je l'écris avec ce grand A placé au coin, en haut, à gauche de notre tableau, aujourd'hui) en est la fonction déterminante.

Il n'est pas seulement impossible d'articuler justement la logique de la pensée telle que l'expérience freudienne l'établit, il est impossible également de comprendre quoi que ce soit à ce qu'a représenté dans la tradition philosophique, telle qu'elle est venue à nous jusqu'à Freud, il est impossible de situer justement ce qu'a représenté ce pas de la mise au centre de la réflexion, de la fonction du sujet comme tel — si nous ne faisons pas entrer en jeu cette fonction de l'Autre, telle que je la définis quand je la marque de ce grand A — si nous ne nous rappelons pas que j'appelle l'*Autre*, ainsi marqué, ce qui prend fonction d'être le LIEU DE LA PAROLE.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Nous n'y reviendrons jamais assez, encore que je croie déjà l'avoir quelque peu martelé :

Freud, quand il nous parle de cette pensée qui n'est pas *je*, au niveau par exemple de ce qu'il appelle *les pensées du rêve*, les *Traumgedanken,* semble nous dire que cette pensée reste singulièrement indépendante de toute logique[96]. Il souligne d'abord, aussi bien leur système ne s'embarrasse pas de la contradiction. Plus d'un trait encore est articulé : ceux qui disent, d'un premier abord, que la négation comme telle ne saurait s'y représenter et qu'aussi bien, l'*articulation causale*, la *subordination, le conditionnement*, semblent fuir ce qui, de ces pensées, en apparence s'enchaîne et ne peut être retrouvé dans son fil que par les voies de la plus libre association. Il y a là quelque chose que je ne rappelle que parce que pour beaucoup, c'est encore là l'idée qui est reçue de ce dont il s'agit dans l'ordre de l'inconscient. Mais en fait, parler du lien dénoué que présenteraient les pensées que nous repérons au niveau de l'inconscient, qui sont bien celles d'un sujet ou doivent l'être, dire que ces pensées ne suivent pas les lois de la logique n'est qu'un abord premier, lequel suppose quelque chose qui est plutôt une antinomie avec un réel préconçu ou plutôt une préconception de ce que devraient être les rapports de toute pensée avec le réel.

96 - *L'Interprétation des rêves*, p.267 et seq.

Le réel, pensons-nous — c'est là le juste et bon ordre de toute efficace de la pensée — devrait s'imposer à elle. À la vérité, ceci ressortit trop au présupposé d'une logique pédagogique qui se fonde sur un schème de l'adaptation, pour ne pas à la fois justifier que Freud, parlant à des esprits pas autrement formés que pouvaient l'être les gens de son ordinaire auditoire, y fasse référence, mais qui aussi bien, pour toute réflexion qui fait état de ce qu'il en est de différent de ce qui est du rapport d'un quelconque sujet avec le réel — du fait de ceci que lui, sujet, ne se fonde, ne s'établit que pour autant qu'il y a déjà, dans ce réel et s'exerçant comme tels, les pouvoirs du langage — nous oblige à porter plus loin notre interrogation.

Le pas que nous fait faire Freud ne reste certes pas moins étonnant — à vrai dire ne prend la valeur qui fonde l'étonnement qu'il convient que soit le nôtre à l'entendre — à ce que nous articulions plus précisément ce qu'il renouvelle des rapports de la *pensée* à l'*être*. Assurément thème depuis venu à l'ordre du jour de par le discours de tel des philosophes contemporains, au premier plan Heidegger, mais assurément, dans le bruit qui se fait autour de ce qu'il articule, ce serait bien la forme la plus naïve de traduire ce qu'il appelle, comme ce je ne sais quel rappel qui devrait, à ce tournant où nous sommes, venir de l'Être lui-même à la pensée — pour qu'elle en soit renouvelée, qu'elle rompe avec ce qui, du fil qu'elle a suivi depuis quelque trois mille ans, l'a menée à je ne sais quelle impasse où elle ne se saisirait plus elle-même dans son essence — et où l'on pourrait s'interroger comme le fait Heidegger, *Was heisst Denken ? Que veut dire penser ?*[97], n'attendre le renouvellement du sens de ce mot penser que de je ne sais quel accident trans-métaphysique, qui reviendrait à une bascule totale de tout ce que la pensée a tracé. Assurément ce n'est pas là le sens du texte de Heidegger et, pour ceux qui s'y arrêteraient, on pourrait évoquer l'humoristique et dérisoire métaphore qui serait celle de la fille qui ne sait pas s'offrir autrement qu'à s'étaler sur un lit, les membres à hue et à dia, attendant que l'initiative vienne de celui auquel ainsi elle pense s'offrir — ce n'est pas une

97 - HEIDEGGER Martin, *Qu'appelle-t-on penser ?* PUF, 1959. D.

aventure si rare en un temps de médiocre civilisation et chacun sait que le personnage qui s'y trouve confronté n'y est pas pour autant spécialement stimulé à y intervenir ! Il conviendrait que la pensée n'ait pas une image du même ordre, mais qu'elle consente à se rappeler que ce n'est pas toujours sans un petit peu de peine que se font les vraies conjugaisons.

C'est bien, en fait, quelque chose qui a à contribuer à ce problème de l'être, que nous apporte le chemin qu'a tracé Freud. Mais pas autrement — j'y reviens — qu'à jauger la jonction, les conséquences de ce qui résulte pour la pensée de ce pas décisif, de ce pas tranché qui est celui que nous avons appelé, par une sorte de convention historiquement fondée, le pas cartésien, à savoir celui qui limite l'instauration de l'être comme tel à celui du *je suis* qu'implique le pur fonctionnement du sujet du *je pense* comme tel, pour autant qu'il donne cette apparence — car ce n'est qu'une apparence — d'être transparent à lui-même, d'être ce que nous pourrions appeler une *suis-pensée*. Permettez-moi, avec ce néologisme, de traduire ou de supporter caricaturalement ce qui d'habitude est appelé « conscience de soi », terme qui résonne mal et insuffisamment auprès de l'usage qu'en permet la composition germanique de *Selbstbewußtsein*. Mais aussi bien, au niveau de Descartes et du *cogito*, c'est proprement d'une *suis-pensée* qu'il s'agit, de ce *je pense*, qui ne se situe qu'au moment où il ne se supporte plus que d'articuler : « je pense ».

C'est de la suite de la conséquence de ceci, en tant que c'est là, démarche décisive, qu'il s'agit ; je veux dire que c'est dans une pensée déterminée par ce pas premier que s'inscrit la découverte de Freud.

J'ai parlé de l'Autre… Il est clair qu'au niveau du *cogito* cartésien, il y a remise à la charge de l'Autre des conséquences de ce pas. Si le *cogito ergo sum* n'implique pas ce que Descartes écrit en toutes lettres dans ses *Regulae* — où se lisent si bien les conditions qui l'ont toutes déterminé comme pensée — si le *cogito* ne se complète pas d'un *sum, ergo Deus est* (ce qui assurément rend les choses bien plus aisées), il n'est pas tenable. Et pourtant, s'il n'est pas tenable comme articulation — j'entends, philosophique — il n'en reste pas moins que le bénéfice est acquis ; de la démarche qui réduit à cette mince marge de l'être pensant, en tant qu'il pense pouvoir se fonder, de cette seule pensée, comme *je suis*, il reste que

quelque chose est acquis, dont les conséquences se lisent, très vite d'ailleurs, dans une série de contradictions. Car c'est bien le lieu de marquer, par exemple, que le fondement prétendu de la simple intuition qui en verrait se distinguer radicalement la *chose étendue* de la *chose pensante,* (la première, comme étant fondée d'une extériorité de l'une à l'autre de ses parties, du fondement *partes extra partes*, comme caractéristique de l'étendue) est, à très bref délai, annihilé par la découverte newtonienne, dont je crois qu'on ne souligne pas assez que la caractéristique qu'elle donne à l'étendue, c'est précisément qu'en chacun de ses points, si je puis dire, nulle masse n'en ignore de ce qui se passe à l'instant même dans tous les autres points. Paradoxe certes évident et qui a donné aux contemporains, et tout spécialement aux cartésiens, beaucoup de mal à l'admettre, une réticence qui n'a pas tari et où se démontre quelque chose — qui pour nous se complète certainement de ceci que la *chose pensante* s'impose à nous, précisément de l'expérience freudienne, comme étant, ELLE, non plus cette chose toujours pointée d'une unification indéfectible, mais bien au contraire, comme marquée, comme caractérisée d'être morcelée, voire morcelante, porter en elle cette même marque, qui se développe et en quelque sorte se démontre dans tout le développement de la logique moderne. À savoir que ce que nous appelons la *machine*, dans son fonctionnement essentiel, est ce qu'il y a de plus proche d'une combinatoire de notations et que cette combinatoire de notations est pour nous le fruit le plus précieux, le plus indicatif du développement de la pensée.

Freud, ici, apporte sa contribution à démontrer ce qui résulte du fonctionnement EFFECTIF de cette face de la pensée. Je veux dire de ses rapports non point avec le sujet de la démonstration mathématique, dont nous allons rappeler tout de suite quelle est l'essence, mais avec un sujet qui est celui que Kant appellerait *sujet pathologique*, c'est à dire avec le sujet en tant que, de cette sorte de pensée, il peut pâtir. Le sujet souffre de la pensée, en tant, dit Freud, qu'il la *refoule*. Le caractère morcelé et morcelant de cette pensée refoulée est ce que nous enseigne notre expérience de chaque jour, dans la psychanalyse.

C'est pourquoi c'est une mythologie grossière et malhonnête que de présentifier, comme fond de notre expérience, je ne sais quelle nostalgie

d'une unité primitive, d'une pure et simple pulsation de la satisfaction dans un rapport à l'Autre, qui est ici le seul qui compte, et qu'on image, qu'on représente comme l'Autre d'un rapport nourricier. Le pas suivant, plus scandaleux, si je puis dire, encore que le premier, devenant nécessairement ce qui se passe, ce qui s'articule dans la théorie psychanalytique moderne en long et en large : la confusion de cet Autre nourricier avec l'Autre sexuel !

Il n'y a vraiment de salut — si je puis dire — de la pensée, de préservation possible de la vérité introduite par Freud (mais aussi bien d'honnêteté technique), qui ne puisse, qui ne doive se fonder sur l'écart de ce leurre grossier, de cet abus scandaleux qu'il représente, d'une sorte de pédagogie à rebours ; un usage délibéré d'une capture par une sorte d'illusion spécialement intenable devant quiconque jette un regard droit sur ce qu'est l'expérience psychanalytique.

Rétablir l'Autre dans le seul statut qui vaille, qui est pour lui celui du *lieu de la parole*, est le point de départ nécessaire d'où chaque chose, dans notre expérience analytique, peut reprendre sa juste place.

Définir l'Autre comme *lieu de la parole*, c'est dire qu'il n'est rien d'autre que le lieu où l'assertion se pose comme véridique. C'est dire, du même coup, qu'il n'a AUCUNE AUTRE ESPÈCE D'EXISTENCE. Mais, comme le dire, c'est encore faire appel à *lui*, pour situer cette vérité, c'est le faire resurgir chaque fois que je parle. Et c'est pourquoi ce dire : « *qu'il n'a aucune espèce d'existence* », je ne peux pas le *dire* mais je peux l'*écrire*. Et c'est pourquoi j'écris S, signifiant du grand A barré, S(Ⱥ), comme constituant un des points nodaux de ce réseau autour duquel s'articule toute la dialectique du désir, en tant qu'elle se creuse de l'intervalle entre l'énoncé et l'énonciation.

Il n'y a nulle insuffisance, nulle réduction à je ne sais quel geste gratuit, dans ce fait d'affirmer que l'écriture S(Ⱥ) joue ici pour notre pensée un rôle pivot essentiel. Car il n'y a aucun autre fondement à ce qu'on appelle vérité mathématique, sinon que le recours à l'Autre, en tant que ceux à qui je parle sont priés de s'y référer (j'entends, en tant que grand Autre) pour y voir s'inscrire les signes de nos conventions initiales quant à ce qui en est de ce que je manipule en mathématiques, qui est très exac-

tement ce que Monsieur Bertrand Russel, expert en la matière, ira jusqu'à oser désigner de ces termes que « nous ne savons pas de quoi nous parlons, ni si ce que nous disons y a la moindre vérité ». Et en effet, et pourquoi pas ? Simplement le recours à l'Autre — en tant que dans un certain champ correspondant à un usage limité de certains signes, il est incontestable que, ayant parlé, je peux écrire et maintenir ce que j'ai écrit. Si je ne puis, à chaque temps du raisonnement mathématique, faire ce mouvement de va-et-vient entre ce que j'articule par mon discours et ce que j'inscris comme étant établi, il n'y a aucune progression possible de ce qui s'appelle vérité mathématique et c'est là toute l'essence de ce qu'on appelle, en mathématique, démonstration. C'est précisément du même ordre qu'est ce dont il s'agit ici — Le recours à l'Autre est, dans tout effet de la pensée, absolument déterminant.

Le *je suis* du *je pense* cartésien, non seulement ne l'évite pas, mais s'y fonde, il s'y fonde, avant même qu'il soit forcé, cet Autre, de le placer à un niveau d'essence divine. Rien déjà que pour obtenir de l'interlocuteur la suite, le *donc* du *je suis*, cet Autre est très directement appelé. C'est à lui, c'est à la référence à ce lieu, comme lieu de la parole, que Descartes s'en remet, pour un discours qui appelle le consentement à faire ce que je suis en train de faire devant vous : à m'exhorter au doute, vous ne nierez pas que je suis. L'argument est ontologique dès cette étape et assurément, s'il n'a pas le tranchant de l'argument de saint Anselme, s'il est plus sobre, il n'est pas pour autant sans comporter des conséquences qui sont celles où nous allons venir maintenant et qui sont précisément celles qui résultent de devoir écrire par un signifiant que cet Autre n'est pas autre chose.

Saint Anselme… je vous avais priés pendant ces vacances de vous reporter à un certain chapitre et pour que la chose ne reste pas en l'air, je rappellerai ici de quel ordre est ce fameux argument, qui est injustement déprécié et qui est bien fait pour mettre dans tout son relief la fonction de cet Autre. L'argument ne porte d'aucune façon, comme on le dit dans les manuels, sur ceci que l'essence la plus parfaite impliquerait l'existence. Chapitre II du *Fides quaerens intellectum*, [il] articule l'argument de s'ADRESSER à ce qu'il appelle l'« insensé » ; l'insensé qui, dit l'Écriture, a dit dans son cœur : « Il n'y a point de Dieu ».

L'argument consiste à dire : « Insensé ! tout dépend de ce que vous appelez *Dieu*, et comme il est clair que vous avez appelé « Dieu » l'Être le plus parfait, vous ne savez pas ce que vous dites. Car, dit saint Anselme, je sais bien, moi saint Anselme, je sais qu'il ne suffit pas que l'idée de l'Être le plus parfait existe comme idée, pour que cet Être existe. Mais si vous, vous considérez que vous êtes en droit d'avoir cette idée, que vous dites, que cet Être n'existe pas, à quoi ressemblez-vous, si par hasard Il existe ? Car vous démontrez alors, qu'en formant l'idée de l'Être le plus parfait, vous formez une idée inadéquate, puisqu'elle est séparée de ceci : que cet Être peut exister et que, comme existant, il est plus parfait qu'une idée qui n'implique pas l'existence ».

C'est une démonstration de l'impuissance de la pensée chez celui qui l'articule, par un certain biais de critique concernant l'inopérance de la pensée elle-même. C'est lui démontrer qu'articulant quelque chose sur la pensée, lui-même ne sait pas ce qu'il dit. C'est pourquoi ce qui est à revoir est ailleurs et très précisément au niveau du statut de cet Autre, où non seulement je peux mais où je ne peux pas faire autrement que de m'établir, chaque fois que quelque chose s'articule qui est du champ de la parole.

Cet Autre, comme l'a écrit récemment un de mes amis, personne n'y croit. À notre époque, des plus dévots aux plus libertins — si tant est que ce terme ait encore un sens — tout le monde est athée. Philosophiquement, tout est intenable, qui se fonderait sur une forme d'existence quelconque de cet Autre.

C'est pourquoi tout se réduit, dans la portée du *je suis* qui suit le *je pense*, à ceci que ce *je pense* fait sens, mais exactement de la même façon que n'importe quel non-sens fait sens. Tout ce que vous articulez, à cette seule condition je vous l'ai déjà enseigné, que soit maintenue une certaine forme grammaticale (ai-je besoin de revenir sur les *green colourless ideas*… etc. ?), tout ce qui a simplement forme grammaticale fait sens. Et ceci ne veut rien dire d'autre qu'à partir de là, je ne peux pas aller plus loin. Autrement dit, que la stricte considération de la portée logique que comporte toute opération de langage s'affirme dans ce qui est l'effet fondamental et sûr de ceci qui s'appelle *aliénation*, et qui ne veut pas dire du tout que nous nous en remettons à l'Autre, mais au contraire que nous nous apercevons de la caducité de tout ce qui se fonde seulement sur ce

recours à l'Autre, dont ne peut subsister que ce qui fonde le cours de la démonstration mathématique d'un raisonnement par récurrence ; dont le type est que si nous pouvons démontrer que quelque chose qui est vrai pour *n*, l'est aussi[98] pour n+1, il suffit que nous sachions ce qu'il en est pour n=1 pour pouvoir affirmer que la même chose est vraie de toute la série des nombres entiers. Et après ?…

Ceci ne comporte en soi aucune autre conséquence que la nature d'une vérité qui est celle que j'ai tout à l'heure assez épinglée de l'appréciation de Bertrand Russel : pour nous, nous devons poser — puisque quelque chose vient nous révéler la vérité qui se cache derrière cette conséquence — puisque nous n'avons nullement lieu de reculer devant ceci qui est essentiel : que le statut de la pensée, en tant que s'y réalise l'aliénation comme chute de l'Autre, est composé de ceci : à savoir de ce champ blanc qui est à la gauche de l'*Es*[99] et qui correspond à ce statut du *je*, qui est celui du *je* tel qu'il règne, et ceci sans conteste, sur la plus grande part de nos contemporains et qui s'articule d'un *je ne pense pas*, non seulement fier mais même glorieux de cette affirmation ! Moyennant quoi, ce qui le complète est ce que, là, j'ai désigné du *Es* et que j'ai articulé la dernière fois comme étant un complément, certes, mais complément qui lui vient de la partie chue de cette aliénation, à savoir de ce qui lui vient de ce lieu de l'Autre disparu, dans ce qu'il en reste comme étant le *non-je* et que j'ai appelée, parce que c'est ainsi qu'il faut la désigner, rien que ceci : la STRUCTURE GRAMMATICALE.

La chose, certes, n'est pas le privilège d'un freudien que de se concevoir ainsi, lisez Monsieur Wittgenstein : *Tractatus logico-philosophicus*… Ne croyez pas que parce que toute une école, qui s'appelle logico-positiviste, nous rebat les oreilles d'une série de considérations antiphilosophiques des plus insipides et des plus médiocres, que le pas de Monsieur Wittgenstein ne soit rien. Cette tentative d'articuler ce qui résulte d'une considération de la logique telle qu'elle puisse se passer de toute existence du sujet vaut bien d'être suivie dans tous ses détails et je vous en recommande la lecture.

98 - Sizaret : « l'est aussi pour *n – 1* ».

99 - En haut et à gauche de la figure VII-2. Sizaret entend « S » au lieu de « *Es* ».

Pour nous freudiens, par contre, ce que cette structure grammaticale du langage représente est exactement la même chose que ce qui fait que quand Freud veut articuler la pulsion, il ne peut faire autrement que de passer par la structure grammaticale qui, seule, donne son champ complet et ordonné à ce qui, en fait, quand Freud a à parler de la pulsion, vient à dominer ; je veux dire à constituer les deux seuls exemples FONCTIONNANT, de pulsions comme telles, à savoir la pulsion scoptophilique et la pulsion sado-masochiste.

Il n'est que dans un monde de langage que puisse prendre sa fonction dominante le *je veux voir* laissant ouvert de savoir d'où et pourquoi je suis regardé.

Il n'est que dans un monde de langage, comme je l'ai dit la dernière fois pour le pointer seulement au passage, que *un enfant est battu* a sa valeur pivot.

Il n'est que dans un monde de langage que le sujet de l'action fasse surgir la question qui le supporte, à savoir pour QUI agit-il ?

Sans doute, rien ne peut se DIRE sur ce qu'il en est de ces structures. Notre expérience pourtant nous affirme que ce sont elles qui dominent (et non pas ce qui rôde dans on ne sait quel couloir de l'*Assemblée analytique,* à savoir une pulsion « génitale » que quiconque serait bien incapable de définir comme telle), que ce sont elles qui donnent leur loi à la fonction du désir. Mais ceci ne peut être *dit*, sinon à *répéter* les articulations grammaticales où elles se constituent ; c'est à dire à exhiber dans les phrases qui les fondent ce qui pourra être déduit des diverses façons que le sujet aura de s'y loger. Rien, dis-je ne peut en être *dit*, sinon ce que nous entendons en fait, à savoir le sujet dans sa *plainte*.

À savoir pour autant qu'il ne s'y retrouve pas, que le désir qu'il y fonde a pour lui cette valeur ambiguë d'être un désir qu'il n'assume pas, qu'il ne *veut*[100] que *malgré lui*. C'est bien pour revenir sur ce point que nous articulons tout ce que nous avons ici, devant vous, à dérouler. C'est bien parce qu'il en est ainsi et parce qu'on a *osé le dire*, qu'il faut examiner D'OÙ ce discours a pu partir.

100 - Sizaret : « *peut* ».

Il a pu partir de ceci : qu'il est un point d'expérience d'où nous pouvons voir ce qu'il en est de la vérité de ce que j'appellerai comme vous voudrez : obscurcissement, étranglement, impasse de la situation subjective, sous cette incidence étrange dont le ressort dernier est à fonder dans le statut du langage.

Il est au niveau, où la pensée existe comme : *ce n'est pas* JE *qui pense*.

Cette pensée — telle qu'elle est là, supportée par cette petite navette (en bas à droite du schéma) qui porte le grand (I) — cette pensée, qui a le statut des pensées de l'inconscient, implique ceci : qu'elle NE PEUT DIRE et c'est là le statut qui lui est propre — ni *donc je suis*, ni même le *donc je ne suis pas*, qui pourtant la complète et qui est son statut virtuel au niveau de l'Autre.

Car c'est là que cet Autre, et seulement là, qu'il maintient son instance. C'est là où le *je*, comme tel, ne vient s'inscrire effectivement que d'un *je ne suis pas* — d'un *je ne suis pas* qui est supporté par ce fait qu'il se supporte d'autant d'autres qu'il y en a pour constituer un rêve, que le rêve, nous dit Freud, est essentiellement égoïstique[101] — que dans tout ce que nous présente le rêve, nous avons à reconnaître l'instance du *Ich*, sous un masque ; mais, aussi bien, que c'est en tant qu'il ne s'y articule pas comme *Ich*, qu'il s'y masque — qu'il y est présent.

C'est pourquoi la place de toutes les pensées du rêve est marquée ici, dans sa partie droite, par cette aire blanche où se désigne que le *Ich*, comme tel, il nous est certes indiqué en chacune des pensées du rêve de le retrouver, mais ce qui va constituer ce que Freud appelle *Trauminhalt*, c'est à savoir, très précisément, cet ensemble de signifiants dont un rêve est constitué par les divers mécanismes qui sont ceux de l'inconscient, condensation, déplacement, *Verdichtung, Verschiebung. S*i le *je*, le *Ich*, l'*ego*, y est présent dans tous, c'est très précisément en ceci qu'il y est DANS TOUS, c'est-à-dire qu'IL Y EST ABSOLUMENT DISPERSÉ.

Qu'est-ce à dire, et quel est le statut qui reste aux pensées qui constituent cet inconscient, si ce n'est d'être ce que nous dit Freud, à savoir ces

101 - *L'Interprétation des rêves*, p. 278. D.

signes par où chacune des choses — au sens que j'ai dit la dernière fois : *Sache*, « affaires », « choses de rencontre » — jouent les unes par rapport aux autres cette fonction de renvoi qui nous fait, dans l'opération psychanalytique, nous perdre un temps dans leur foison, comme dans un monde inordonné ?

Mais que va être l'opération que réalise Freud, et spécialement dans cette partie de la *Traumdeutung* qui s'appelle le *travail du rêve, die Traumarbeit* ? Sinon de nous montrer ce qu'il articule, ce qu'il articule au début de ce chapitre de la façon la plus claire et EN TOUTES LETTRES (quoiqu'en disent les personnes qui me lisent ces temps-ci pour la première fois et qui s'étonnent), que depuis tant d'années j'articule, que l'inconscient est structuré comme un langage ! « *Der Trauminhalt*, le contenu du rêve est donné, *gleichsam*, tout comme dans une écriture faite d'images (ce qui désigne les hiéroglyphes) dont les signes sont seulement *zu übertragen*, à traduire, *in die Sprache,* dans la LANGUE des pensées du rêve » ; et toute la suite sur les *Zeichenbeziehung*, sur la comparaison avec un rébus, sur le fait qu'on ne comprend un rébus qu'à le lire et à l'articuler, car autrement il est absurde de voir une image, nous dit-il, composée d'une maison sur laquelle il y a un navire ou une personne qui est en train de courir avec à la place de sa tête une virgule — que tout ceci n'a de sens que dans une LANGUE et après nous avoir dit que le monde des pensées du rêve est de nature illogique…

Je vous prie de vous reporter au texte de Freud ; ce qui n'est pas simplement pour vous témoigner de ce qui est véritablement patent et grossièrement illustré à chaque page, à savoir qu'on ne parle jamais que de langage, mais à voir que ce que Freud articule, c'est TOUTES LES FAÇONS qu'il y a pour que dans ce monde — des choses, sans doute, mais qu'est-ce que ça veut dire ? cela veut dire des *Bedeutungen*. De ce à quoi ça se rapporte, ce sens du rébus, et ce à quoi ça se rapporte, c'est-à-dire, en effet, les images qui le constituent, qu'est-ce que Freud fait ? Sinon de nous montrer comment, dans une certaine façon justement de les altérer ces images, par exemple, on peut désigner l'indice grâce à quoi, dans leur suite, nous retrouvons toutes les fonctions grammaticales d'abord éliminées. Et de nous montrer comment s'exprime le rapport d'une subordonnée à une principale (lisez tout cet énorme chapitre VI de la *Traumdeutung*), comment une relation causale peut s'exprimer,

comment aussi bien fait sa rentrée la forme de la négation. Et très précisément, vous y trouverez des choses dont la parenté avec les schémas que je vous ai donnés, livrés ici, vous paraîtra évidente, comme de la fonction de l'*ou bien… ou bien…* dit-il, qui sert à exprimer — parce qu'on ne peut pas le faire autrement, une conjonction. Et quand vous y regarderez de près, vous y trouverez exactement ce que je vous ai dit : c'est-à-dire que dans l'*ou bien… ou bien…* suspendu entre deux négations[102], vous avez justement la même valeur que dans la négation de cette conjonction.

Assurément ces… trucs, si je puis dire, vous paraîtront un tout petit peu plus en avant dans leurs résultats que ceux que vous livre Freud, mais Freud vous en livre très suffisamment pour vous inciter à aller dans la même voie. C'est-à-dire que quand vous prendrez le rêve Sezerno[103] (ou le rêve où il faut fermer ou bien un œil, ou bien deux yeux), vous vous apercevrez de ce que cela signifie, à voir que ça veut dire : qu'on ne peut pas avoir, à la fois, un œil ouvert ou deux yeux ouverts, que ce n'est pas la même chose.

Bref, la légitimité de la logique du fantasme est précisément ce quelque chose à quoi tout le chapitre de Freud, pour ne parler que de celui-ci, nous prépare. Nous prépare en nous montrant que ce dont Freud trace la voie, c'est d'une *logique* de ces pensées, à savoir ceci qui veut dire : *elle* exige ce support du lieu de l'Autre, qui ne peut très précisément, ici, s'articuler que d'un *donc* je *ne suis pas*.

Ainsi, nous voici suspendus, au niveau de cette fonction, à un *tu n'es pas, donc je ne suis pas*. Est-ce que ça ne chatouille pas vos oreilles d'une certaine façon ? Est-ce que ce n'est pas là le langage, je dirais le plus importun, de l'amour même ?

Qu'est-ce à dire ? Faut-il en pousser plus loin le sens ? Qui d'ailleurs donne sa vérité : *tu n'es que ce que je suis*. Chacun sait et peut reconnaître que si le sens de l'amour, c'est bien en effet cette formule qui le donne, l'amour aussi bien, dans son émoi, dans son élan naïf, comme

102 - *L'Interprétation des rêves*, p.273. D.
103 - *L'Interprétation des rêves*, p.273-274.

dans beaucoup de ses discours, ne se recommande pas comme fonction de la pensée…

Je veux dire que si, d'une telle formule, *tu n'es pas, donc je ne suis pas*, sort le monstre dont nous connaissons assez bien les effets dans la vie de chaque jour, c'est très précisément pour autant que cette vérité — celle du *tu n'es pas, donc je ne suis pas* — est, dans l'amour, rejetée, *verworfen*. Les manifestations de l'amour, dans le réel, c'est très précisément la caractéristique qui est celle que j'énonce de toute *Verwerfung*, à savoir les effets les plus incommodes et les plus déprimants. C'en est bien là une illustration de plus — où les voies de l'amour ne sont nulle part à désigner comme si aisément tracées !

Assurément, à l'époque de Descartes ces voies n'étaient, bien sûr, ignorées de personne. Nous étions à l'époque d'Angelus Silesius[104], qui osait dire à Dieu : « Si je n'étais pas là, eh bien, c'est bien simple : Toi, Dieu, en tant que Dieu existant, Tu n'y serais pas non plus ». Dans une telle époque, on peut parler des problèmes de la nôtre ; plus exactement on peut s'y replacer pour juger de ce qui nous fait impasse.

Que Freud nous dit-il, à porter plus loin l'examen de sa logique ? Si vous aviez encore gardé le moindre doute concernant la nature de cette subversion, qui fait de la *Bedeutung* — en tant que nous la saisissons au moment de son altération, de sa torsion comme telle, de son amputation, voire de son ablation — le ressort qui peut nous permettre d'y reconnaître la fonction rétablie de la logique… Si vous aviez encore le moindre doute, vous verriez les doutes s'évanouir à voir comment Freud, dans le rêve, réintègre tout ce qui y apparaît comme jugements, que ces jugements soient internes au vécu de ce rêve, mais plus encore qu'ils se présentent comme jugements — en apparence — au réveil.

Quand, nous dit-il à propos du rêve, quelque chose, dans le récit du rêveur, s'indique comme étant un moment de flottement, d'interruption, une lacune (comme autrefois je disais au temps où, de lacunes, je faisais quelque état), *Lücken*, une *Unterbrechung*, une rupture, dans le récit que

104 - ANGELUS SILESIUS, Lacan paraphrase *L'Errant chérubinique*, I-106, par exemple.

moi, rêveur, je peux en donner, cela même est à rétablir, nous dit Freud, comme faisant partie du texte du rêve. Et qu'est-ce que ceci désigne ? Il me suffira de me reporter, quelque part, dans ce que Freud nous en donne comme exemple : « Je vais, dit un de ses rêveurs, avec Fraülein K., *in das Volksgartenrestaurant*, dans le restaurant du *Volksgarten*… » et là, c'est la *dunkle Stelle*, c'est le passage dont il n'y a plus rien à dire, il ne sait plus, et puis ça reprend : « Alors, je me trouve dans le salon d'un bordel, *in dem ich zwei oder drei Frauen sehe*, dans lequel je vois deux ou trois femmes, une en chemise et en petite culotte ».

Analyse : la Fraülein K. est la fille de son patron d'avant et ce qui est caractéristique, c'est la circonstance où il a eu à lui parler et qu'il désigne dans ces termes : « On s'est reconnus, *man sich erkannte, gleichsam,* dans une sorte d'égalité, *in seiner Geschlechtigkeit*, dans sa qualification de sexe, comme si on voulait dire : je suis un homme — *Ich bin ein Mann, und du ein Weib* — et toi une femme ».

Voilà, très précisément, pourquoi est choisie la Fraülein K. : pour constituer l'entrée du rêve, mais aussi sans doute pour déterminer la syncope. Car ce qui va suivre, dans le rêve, se démontre être très précisément ce qui vient perturber ce beau rapport plein de certitude entre l'homme et la femme. À savoir que les trois personnes qui sont liées, pour lui, au souvenir de ce restaurant et qui représentent aussi celles qu'il trouve dans le salon du bordel, sont respectivement sa sœur, la femme de son beau-frère et une amie de celle-ci (ou de celui-ci, qu'importe !), en tout cas trois femmes avec lesquelles on ne peut pas dire que ses rapports soient marqués d'un abord sexuel franc et direct.

Autrement dit, ce que Freud nous démontre comme étant TOUJOURS et strictement corrélatif de cette syncope du *Trauminhalt*, de la carence des signifiants, c'est dès, précisément, qu'il est abordé quoi que ce soit qui, DANS LE LANGAGE (et non pas simplement les mirages de se regarder les yeux dans les yeux), mettrait en cause ce qu'il en est des rapports du sexe comme tel.

Le sens logique originel de la castration, en tant que l'analyse a découvert sa dimension, repose en ceci : qu'au niveau des *Bedeutungen*, des significations, le langage — en tant que c'est lui qui structure le sujet comme tel — très mathématiquement fait défaut, je veux dire *réduit* ce qu'il en est du rapport entre les sexes à ce que nous désignons comme

nous pouvons, par ce quelque chose à quoi le langage réduit la polarité sexuelle, c'est à savoir un *avoir ou n'avoir pas* la connotation phallique.

C'est très précisément ce que représente — et seulement représente — l'effet de l'analyse.

Aucun abord de la castration comme telle n'est possible pour un sujet humain, sinon dans un renouvellement — à un autre étage (séparé de toute la hauteur de ce rectangle que j'ai là dessiné) — de cette fonction, que j'ai appelée tout à l'heure *aliénation*, c'est à savoir où intervient, comme telle, la fonction de l'Autre en tant que nous devons la marquer comme barrée.

C'est justement pour autant que l'analyse, par son travail, vient à INVERSER ce rapport, qui faisait de tout ce qui était de l'ordre du statut du sujet dans son *je ne suis pas*, un champ vide — sujet non identifiable — c'est pour autant que ce champ-là va se remplir (ici, dans le coin en bas, à gauche) que va apparaître inversement ici le $-\varphi$ de l'échec de l'articulation de la *Bedeutung* sexuelle. *Die Bedeutung des Phallus* ai-je intitulé (puisque je l'ai prononcée en allemand), cette conférence que j'ai faite sur « La signification du phallus »[105]… c'est à partir de là, que doit être posée la question de ce qu'il en est de ce qui DISTANCIE ces deux opérations également aliénantes : celle de l'aliénation pure et simple, logique, et celle de la RELECTURE de la même nécessité aliénante dans la *Bedeutung* des pensées inconscientes. Avec dans les deux cas, vous le voyez, un résultat différent (puisqu'ils semblent même, à les regarder tels qu'ils sont là, ombrés, s'opposer strictement l'un à l'autre).

C'est que toute la distance entre l'une et l'autre de ces opérations, consiste dans leur champ de départ, dont l'un est celui — reconstruit — à partir duquel je désigne le fondement de toute l'opération logique, à savoir le choix offert du *ou je ne pense pas ou je ne suis pas*, comme étant le sens véridique du *cogito* cartésien ; celui-là aboutit à un *je ne pense pas* et au fondement de tout ce qui, du sujet humain, fait un sujet soumis spécialement aux deux pulsions que j'ai désignées comme scoptophilique et sadomasochiste.

105 - *Die Bedeutung des Phallus*, 1958, « La Signification du phallus » in *Écrits*.

Que si quelque chose d'AUTRE, qui a rapport à la sexualité, se manifeste à partir des pensées de l'inconscient, c'est très précisément le sens de la découverte de Freud, mais aussi CECI par quoi se désigne LA RADICALE INADÉQUATION DE LA PENSÉE À LA RÉALITÉ DU SEXE.

La question n'est pas de FRANCHIR ce qu'il y a là d'impensable — d'impensable et pourtant de salubre — car c'est là tout le nerf de ce pourquoi Freud tenait si essentiellement à la théorie sexuelle de la libido.

Il faut lire, sous la plume véritablement… shamanique, inspirée — Dieu sait ! je ne sais comment la qualifier — de Jung, sa stupeur, son indignation, à recueillir de la bouche de Freud quelque chose qui lui semble constituer je ne sais quel parti pris strictement anti-scientifique, quand Freud lui dit[106] : « *Et puis surtout, hein ! vous, Jung ne l'oubliez pas, il faut y tenir, à cette théorie – Mais pourquoi ?* lui dit Jung – *Pour empêcher,* dit Freud, *le Schlammflut*, *le flot de fange ! – Lequel ? – De l'occultisme*» lui dit Freud, sachant très bien tout ce que comporte le fait de n'avoir pas touché cette limite précisément désignée ; parce qu'elle constitue sans doute l'essence du langage, dans le fait que le langage ne domine pas — de ce fondement du sexe en tant qu'il est peut-être le plus profondément relié à l'essence de la mort — ne domine pas ce qu'il en est de la réalité sexuelle.

Tel est l'enseignement de sobriété que nous donne Freud.

Mais alors, pourquoi y a-t-il ainsi deux voies et deux accès ? Sans doute qu'il y a quelque chose qui mérite un nom dans l'opération dont nous n'avons pas parlé, celle qui nous fait passer du niveau de la pensée inconsciente à ce statut logique, théorique. Inversement, celle qui peut nous faire passer de ce statut du sujet, en tant qu'il est sujet des pulsions scoptophilique et masochiste, au statut du sujet analysé — pour autant que pour lui a un sens la fonction de castration. Ceci, que nous appellerons *opération vérité* — parce que, comme la vérité elle-même, elle souffle et elle se réalise où elle veut, quand elle parle — ceci, qui a été lié

106 - JUNG Carl Gustav, *« Ma vie » - Souvenirs, rêves et pensées*, Gallimard, Paris, 1961, réédition 1973 (p.177).

à la découverte, à l'irruption de l'inconscient, au retour du refoulé, ceci nous permet de concevoir pourquoi nous pouvons retrouver l'instance de la castration dans l'objet-noyau, dans l'objet-*core* (c-o-r-e) pour le dire en anglais, dans l'objet autour de quoi tourne le statut du sujet grammatical, ceci peut être désigné et traduit à partir de ce coin obtenu du fait que le langage est, de par son statut-même, « antipathique » (si je puis dire) à la réalité sexuelle.

Ceci n'est rien d'autre que le lieu de l'opération autour de quoi nous allons pouvoir définir, dans son statut logique, la fonction de l'*objet a*.

# Leçon IX

*25 janvier 1967*

Je vous ai quittés, la dernière fois sur un premier parcours du rectangle qui est ici répété à titre de support évocateur pour vous, d'indication qu'il s'agit toujours de s'y reporter quant au fondement de ce que nous essayons de construire, cette année, d'une logique du fantasme.

Que le choix posé au principe du développement de ces opérations logiques soit cette sorte d'alternative très spéciale, que j'essaie d'articuler sous le nom propre d'aliénation, entre un *je ne pense pas* et un *je ne suis pas*, avec ce qu'il comporte de forcé dans le choix qu'il impose, qui va de soi, au *je ne pense pas*, c'est de là que nous reprenons.

Nous avons assurément parcouru assez de chemin pour savoir maintenant comment se situe la référence analytique à la découverte de l'inconscient, pour autant qu'elle donne, cette découverte, la vérité de cette aliénation.

Quelque chose est déjà suffisamment indiqué de ce qu'il y a, de ce qui supporte cette vérité, sous le terme maintes fois répété devant vous, de l'objet *petit a*.

Assurément, tout ceci n'est possible que pour autant que depuis longtemps je vous en parle, de cet objet *petit a,* et qu'il peut déjà représenter pour vous quelque support. Encore l'articulation spéciale qu'il a avec cette logique n'est-elle point poussée — bien loin de là ! — jusqu'à son terme. Simplement, ai-je voulu vous indiquer, à la fin de notre dernier entretien, que la *castration* n'est assurément pas sans rapport avec cet objet, qu'elle représente ceci :

– c'est que cet objet, comme cause du désir, domine tout ce qu'il est possible au sujet de cerner comme champ, comme prise, comme saisie de ce qui s'appelle à proprement parler, dans l'essence de l'homme, le *désir*. (Inutile de vous dire qu'ici, l'essence de l'homme est une référence spinozienne, et que je n'accorde pas, à ce terme d'*homme* plus d'accent que je ne lui donne d'ordinaire) ;
– que ce désir, pour autant qu'il se limite à cette causation par l'objet *petit a*, c'est exactement le même point qui nécessite qu'au niveau de la sexualité, le désir se représente par la marque d'un manque ;
– que tout s'ordonne et s'origine, dans le rapport sexuel tel qu'il se produit chez l'être parlant en raison de ceci, autour du signe de la castration, à savoir, au départ, autour du phallus, en tant qu'il représente la possibilité d'un manque d'objet.

La castration, donc, c'est quelque chose comme de s'éveiller à ce que la sexualité — je veux dire : tout ce qui s'en réalise dans l'événement psychique — ce soit ça : à savoir quelque chose qui se marque du signe d'un manque. De ceci, par exemple, que l'Autre, l'Autre du vécu inaugural de la vie de l'enfant, doive à un moment apparaître comme castré et, sans doute, cette horreur qui est liée à la première appréhension de la castration, comme étant supportée par ce que nous désignons dans le langage analytique comme *la Mère* — à savoir ce qui n'est pas purement et simplement à prendre comme le personnage chargé de diverses fonctions dans une certaine relation typifiée à l'origine de la vie du petit humain, mais aussi bien comme quelque chose qui a le rapport le plus profond avec cet Autre qui est mis en question à l'origine de toute cette opération logique. Que cet Autre soit castré, l'horreur corrélative et régulière si l'on peut dire, qui se produit à cette découverte, est quelque chose qui nous porte au cœur de ce dont il s'agit quant à la relation du sujet à l'Autre en tant qu'elle s'y fonde.

La sexualité, telle qu'elle est vécue, telle qu'elle opère, c'est, à cet endroit, quelque chose de fondamentalement — dans tout ce que nous repérons à notre expérience analytique — quelque chose qui représente un *se défendre de donner suite à cette vérité* QU'IL N'Y A PAS D'AUTRE.

C'est ce que j'ai à commenter pour vous aujourd'hui. Car, assurément, j'ai pris l'abord de la tradition philosophique pour prononcer : « Cet Autre n'existe pas » et à ce propos, évoquer la corrélation athéiste que cette profession comporte. Mais, bien sûr, ce n'est pas quelque chose à quoi nous puissions nous arrêter. Et il faut bien nous demander, aller plus loin dans le sens de poser la question : cette chute du grand A, ce S(Ⱥ), que nous posons comme étant le terme logiquement équivalent du choix inaugural de l'aliénation, qu'est-ce que ça veut dire ?

Rien ne peut choir que ce qui est, et si A n'est pas ?… Nous posons qu'il n'y a nul lieu où s'assure la vérité constituée par la parole. Si ce ne sont pas les mots qui sont vides, mais si ce sont plutôt… s'il faut plutôt dire que les mots n'ont pas de place qui justifie la mise en question — toujours par la conscience commune — de ce « qui n'est que mots », dit-on, que veut dire, qu'ajoute cette formulation grand S parenthèse de A barré, que je vous donne pour être la clef qui nous permet de partir, de partir d'un pas juste et que nous puissions soutenir assez longtemps, concernant la logique du fantasme ?

Si c'est un algorithme du type mathématique, dont je me sers pour supporter ce S(Ⱥ), c'est sans doute bien pour affirmer qu'il y a un autre sens, plus profond, à découvrir. Ce qui — vraiment, comme je le dis, la conscience moderne, qu'elle soit celle des religieux ou de ceux qui ne le sont pas, est dans son ensemble athée, — est-ce que ce ne serait pas quelque chose comme de souffler une ombre, simplement, que d'affirmer cette non existence de grand A ? Est-ce qu'il ne s'agit pas, derrière cela, d'autre chose… ?

Il y a bien des façons de s'apercevoir qu'il s'agit, en effet, d'autre chose.

Que veut dire grand A marqué d'une barre ? Eh bien, je viens de le dire — je n'ai pas besoin d'aller le chercher plus loin : il est *marqué*.

Le sens de ce que Pascal appelait le Dieu de la philosophie — de cette référence à l'Autre si essentielle chez Descartes et qui nous a permis d'en partir pour assurer notre premier pas — est-ce que ce n'est pas, justement, que l'Autre, l'Autre de ce que Pascal appelle le « Dieu des philosophes », l'Autre en tant qu'il est en effet si nécessaire à l'édification de toute philosophie, est-ce que ce qui ne le caractérise pas — au plus, au

mieux, et même… aussi bien irions-nous plus loin, chez les mystiques contemporains de la même étape du réfléchissement sur ce thème de l'Autre — est-ce que ce qui ne le caractérise pas, c'est essentiellement de n'être pas marqué ? Théologie négative…

Et qu'est-ce que veut dire cette perfection invoquée dans l'*argument ontologique*, si ce n'est précisément que nulle marque ne l'entame ?

En ce sens, le symbole S(Ⱥ) veut dire que nous ne pouvons raisonner notre expérience qu'à partir de ceci : que l'Autre est MARQUÉ.

Et c'est bien en effet ce dont il s'agit, dès l'abord de cette castration primitive atteignant l'être maternel : l'Autre est marqué. Nous nous en apercevons très vite, à de menus signes…

S'il fallait, avant que je le profère ici, devant vous, de façon magistrale, (ce qui est toujours quelque peu abuser de la créance qui est faite à la parole de celui qui enseigne), essayer de voir à de petits signes comme ceux-ci qui se voient à ce qu'on fait quand on traduit, si je parlais en allemand, vous pouvez vous poser la question de savoir comment je le traduirais, cet Autre, que vous me passez depuis tant d'années (parce que je vous en ai rebattu les oreilles !) : *das Anderes*, ou *der Andere* ?

Vous voyez la difficulté qui se soulève du seul fait, non pas, comme on le dit, qu'il y ait des langues où le neutre constituerait le non-marqué quant au genre… Ceci est tout à fait absurde ! La notion du genre ne se confond pas avec la bipolarité masculin-féminin. Le neutre est un genre aussi et justement marqué. Le propre des langues où il n'est pas marqué, c'est qu'il peut y avoir du non marqué qui va s'abriter sous le masculin, régulièrement. Et c'est ce qui me permet de vous parler de l'Autre, sans que vous ayez à vous interroger s'il faut traduire par *der Andere* ou *das Anderes*.

Ce qui entraîne, vous pouvez le remarquer, si on a le choix à faire… Il faudrait que je parle, je n'en ai pas eu le temps avant d'édifier pour vous ces reflexions aujourd'hui, il faudrait que je parle avec quelque anglophone, ils ne manquent pas dans mon auditoire, mais, je voulais le faire hier soir, le temps m'a manqué… Pourquoi, en anglais, il y a quelque tirage — j'ai pu m'en apercevoir lors de mon dernier discours pour Baltimore — à le traduire par *the Other* ? À ce qu'il paraît, ça ne va pas tout seul en anglais… (J'imagine que c'est en raison de la valeur tout à

fait différente qu'a le *the*, l'article défini en anglais) et qu'il a bien fallu que je passe — pour en parler de cet Autre, de *mon* Autre — par « *the Otherness* ».

Il s'agissait toujours d'aller dans le sens du non marqué. On a pris la voie qu'on a pu, en anglais. On est passé par… une qualité, une qualité incertaine, le *Otherness*, quelque chose qui se dérobe essentiellement, puisque — où que nous l'atteignions — elle sera toujours autre. Je ne peux pas dire que je sois très à l'aise pour y trouver un représentant du sens que je veux donner à l'Autre et, assurément, ceux qui m'en ont proposé la traduction, non plus.

Mais ceci, ceci en soi-même, est assez significatif de ce dont il s'agit et, très précisément, de la répugnance qu'il y a à introduire, dans la catégorie de l'Autre, la fonction de la marque.

Alors, quand vous avez affaire au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, alors là ! la marque vous n'en êtes pas privés ! C'est bien pour ça que ça ne va pas tout seul et qu'aussi bien, que ceux qui ont affaire, très directement, personnellement, collectivement, encore à cette sorte d'Autre, ont un destin, eux aussi, bien marqué.

J'avais rêvé, aux quelques petits de cette tribu qui m'entourent, de leur rendre le service, d'élucider un peu la question, concernant leurs rapports avec le Nom au Dieu[107], le Dieu au nom imprononçable, à celui qui s'est exprimé dans le registre du *Je*, il faut le dire. Non pas « Je suis celui qui suis », pâle transposition d'une pensée plotinienne, mais « Je suis ce que Je suis », tout simplement[108]. Oui, j'avais pensé — je l'ai dit, j'y reviendrai toujours — à leur rendre ce service, mais nous en resterons toujours là tant que je n'aurai pas repris cette question du Nom du Père…

J'ai parlé des « petits ». Assurément, il y a aussi, les « grands »… Les grands Juifs n'ont pas besoin de moi pour s'affronter à leur Dieu.

Mais nous, nous avons ici affaire à l'Autre en tant que champ de la vérité. Et, que cet Autre soit marqué, que nous le voulions ou pas

107 - « Nom-au-dieu » ? « odieux » ? S « Le Nom » est une manière de nommer Dieu en hébreu.
108 - Exode 3-14.

comme philosophes, qu'il soit marqué au premier abord, et par la castration, voilà à quoi, aujourd'hui, nous avons affaire et ce contre quoi, dès lors que l'analyse existe, rien ne saurait prévaloir.

C'est pourquoi je considère qu'il y a tout lieu de rompre sur un certain terrain ; qu'il y a des spéculations pour lesquelles il ne faut pas se laisser aller à ce penchant, non pas même de juger, comme on me l'a imputé, mais simplement d'aller y chercher ce dont elles témoignent involontairement, de la vérité qu'elles manquent. Parce que, l'y faire remarquer (dans la pensée, par exemple, de tel philosophe contemporain, que dans tel point, il y a quelque chose qui vient prendre la place d'un manque, justement, et qui s'exprime de façon plus ou moins embarrassée, par exemple comme « conscience thétique de soi[109] », dont il n'y a vraiment rien à dire, si ce n'est que ce n'est pas un *Unsinn*, car un *Unsinn* ce n'est pas rien quant au *Sinn*, nous le savons, mais que c'est à proprement parler — j'ai dit : « conscience non-thétique de soi », n'est-ce pas ? — que c'est, à proprement parler *sinnlos*), c'est encore trop en dire, car c'est concéder que ce point pourrait être la marque du lieu même qui ferait ce quelque chose d'indiqué comme manquant.

Or, ce n'est nulle part, ce n'est en rien de semblable, ce n'est pas en cette impensable antériorité de ce qui s'instaure comme point de *Selbstbewußtsein*, que nous devons chercher ce point nodal, s'il est nécessaire à définir — et il est nécessaire à définir, parce qu'il est trouvable, vous allez le voir — ce point nodal, qui serait pour nous, dans la position où nous nous sommes mis, le point tournant où retrouver le lieu du *cogito*.

Ce n'est pas rien pourtant, que l'Autre réapparaisse, par exemple dans telle spéculation pour autant qu'ici je l'invoque. Et si j'en parle, c'est pour montrer que jusque dans les détails poursuivis, seule la rupture peut répondre à la recherche antérieurement tracée.

Comment, par exemple, ne pas s'apercevoir que cette pensée qu'ici j'invoque, — sans vouloir lui donner son label, précisément pour bien marquer ce dont il s'agit, quant à ce dont nous avons à trancher sur ce

109 - Même lapsus — corrigé, cette fois — que dans la leçon IV.

chemin de la pensée, — ne saurait d'aucune façon s'autoriser d'aucun label, et moins du mien que de tout autre !

Regardez où cette pensée le conduit[110], quand il s'agit de la déroute du voyeur, par exemple : cet accent mis, ce regard aussi, cette pensée qui se dirige, pour la justifier, vers sa surprise — celle du voyeur — par le regard d'un autre, justement, d'un arrivant, d'un survenant, pendant qu'il a l'œil à la porte. De sorte que ce regard est déjà suffisamment évoqué par le petit bruit annonciateur de cette venue, quand très précisément ce dont il s'agit, quant au statut de l'acte du voyeur, c'est bien en effet ce quelque chose qu'il nous faut, nous aussi, nommer le *regard*, qu'il s'agit ; mais qui est à chercher bien ailleurs, à savoir justement dans ce que le voyeur veut voir, mais où il méconnaît qu'il s'agit de ce qui le regarde le plus intimement, de ce qui le fige dans sa fascination de voyeur, au point de le faire lui-même aussi inerte qu'un tableau.

Je ne reprendrai pas ici le tracé de ce que j'ai déjà amplement développé. Mais l'errance radicale qui est la même que celle qui s'exprime à… huis clos dans cette formule : que l'enfer, c'est notre image à jamais fixée dans l'Autre… ce qui est faux ! Si l'enfer est quelque part, c'est dans *je*.

Et dans toute cette errance, il n'y a nulle « mauvaise foi » à invoquer, aussi excusante en fin de compte que la ruse chrétienne apologétique de la bonne foi, faite pour apprivoiser le narcissisme du pécheur. Il y a la voie juste ou il y a la voie fausse, il n'y a pas de transition, les trébuchements de la voie fausse n'ont aucune valeur tant qu'ils ne sont pas analysés et ils ne peuvent être analysés qu'à partir d'un départ radicalement différent dans l'occasion. Dans l'occasion, l'admission — à la base et au principe — de l'inconscient et la recherche de ce qui constitue, comme tel, son statut.

Ce qui supplée au défaut de la *Selbstbewußtsein* ne saurait être d'aucune façon situé comme sa propre impossibilité. C'est ailleurs qu'il nous en faut chercher la « fonction », si je puis dire, puisque ce ne sera même pas la même fonction.

Sur ce qu'il en est, dans cette trace que je quitte maintenant et sur laquelle il m'a bien fallu, au nom de quelques confusions… où il semble

110 - Sizaret : « me conduit ».

qu'il est presque nécessaire de se trouver impliqué, puisque j'ai pu entendre dans la bouche d'analystes, qu'il y avait tout de même quelque chose à retenir, dans le rapprochement que du dehors on essayait d'instaurer, de la survenue d'une certaine pensée, sur le fond supposé d'une philosophie prétendue par elle attaquée voire subvertie. Il est très surprenant que la possibilité d'une telle référence puisse être même — et par quelqu'un par exemple qui soit analyste — admise comme un de ces simples effets possibles de ce qu'on appelle, dans l'occasion, aliénation. J'ai entendu cette chose — et dans la bouche de quelqu'un qui ne fait certainement pas toujours erreur — certainement à une date où je n'avais pas, peut-être, encore à ses oreilles, assez fait retentir ce qu'il en est véritablement de ce qu'il faut penser du terme *aliénation*.

L'aliénation n'a absolument rien à faire avec ce qui résulte de déformation, de perte, dans tout ce qui est communication, même, je dirais enfin, de la façon la plus traditionnelle, et dès lors que maintenant c'est suffisamment établi, d'une pensée qu'on appelle « marxiste ». Il est clair que l'aliénation au sens marxiste n'a rien à faire avec ce qui n'est à proprement parler que confusion. L'aliénation marxiste, d'ailleurs, ne suppose absolument pas en soi l'existence de l'Autre, elle consiste simplement en ceci que je ne reconnais pas, par exemple, mon travail dans cette chose (ce qui n'a absolument rien à faire avec l'opinion et qu'aucune… persuasion sociologique ne modifiera en aucun cas), à savoir que mon travail, le mien, à moi-même, il me revient et qu'il faut que je le *paie* d'un certain *prix*. C'est là quelque chose qui ne se résout par aucune dialectique directe, qui suppose le jeu de toutes sortes de chaînons bien réels, si l'on veut en modifier — non pas la chaîne, ni le mécanisme, qui est impossible à rompre — mais les conséquences les plus nocives.

Il en est de même pour ce dont il s'agit concernant l'aliénation et c'est pourquoi l'important de ce que j'énonce ici, concernant l'aliénation, prend son relief, non pas de ce que tel ou tel reste plus ou moins sourd au sens de ce que j'articule, mais très précisément de ses effets sur ceux qui le comprennent parfaitement ; à cette seule condition qu'ils y soient concernés de façon première.

Et c'est pourquoi c'est au niveau des analystes que quelquefois, sur ce

que j'énonce de plus avancé, je recueille les signes d'une angoisse, disons, qui peut aller jusqu'à l'impatience, et que, simplement, la dernière fois par exemple, où j'ai pu énoncer d'une façon comme latérale (faite pour donner son véritable éclairage à ce que j'y définissais comme la position du *je ne suis pas*, en tant qu'elle est corrélative de la fonction de l'inconscient) et que j'articulais sur ce point la formule comme la vérité de ce que l'amour ici se permet de formuler — à savoir : « si tu n'es pas, je meurs ! » dit l'amour, on connaît ce cri et je le traduis : *tu n'es rien, que ce que je suis* — n'est-il pas étrange qu'une telle formule… qui va certes bien au-delà dans ce qu'elle trace d'ouverture à l'amour, pour ceci simplement qu'elle y indique que la *Verwerfung* qu'elle constitue ne relève précisément que de ceci que l'amour ne pense pas, mais qu'elle n'articule pas — comme Freud le fait, lui, purement et simplement — que le fondement de la *Verliebheit*, de l'amour, c'est le *Lust-Ich* et qu'il n'est rien d'autre (car ceci est dans Freud affirmé) que l'effet du narcissisme ; comment donc, à une formule… dont il apparaît tout de suite qu'elle est infiniment plus ouverte, pour n'aller pas moins loin qu'à cette remarque (impliquée dans un certain commandement qui, je pense, ne vous est pas inconnu), que c'est au plus secret de toi-même que doit être cherché le ressort de l'amour du prochain ; comment donc une telle formule peut-elle, et j'y insiste, dans une oreille analytique, évoquer je ne sais quelle alarme, comme si ce que j'avais prononcé-là était dépréciatif, si (comme je l'ai entendu) je commettais quelque imprudence de l'ordre de celle-ci, « qu'à des auditeurs de vingt-cinq ans, je me permette d'avancer un propos qui réduirait l'amour à rien » ?

Chose singulière : au niveau des vingt-cinq ans, je n'ai eu à cette émission — à ma connaissance, bien sûr, mais il y en a quelques-uns qui viennent me faire, dans la semaine qui suit, des confidences — que des réactions singulièrement toniques, je dirais. Si austère que soit la formule, elle a paru salubre à beaucoup.

Qu'est-ce qui, donc, conditionne possiblement l'inquiétude d'un analyste ? si ce n'est très précisément ceci que j'ai marqué ici sur cette formule, à ce petit crochet qui déplace le *rien* d'un rien : *Tu n'es que ce rien que je suis* ; qui n'est pas moins vraie, en effet, que la formule précédente, pour autant qu'elle nous rapporte à la fonction-clef, qui revient —

dans le statut de ce *je* du « je suis » — à ce *petit a*, qui en fait, en effet, toute la question (et c'est là ce sur quoi je veux aujourd'hui m'attarder encore un peu) et dont on conçoit, qu'en effet, elle intéresse l'analyste.

Car, dans l'opération de l'analyse — en tant que, seule, elle nous permet d'aller assez loin dans ce rapport de la pensée à l'être au niveau du *je*, pour que ce soit *elle* qui introduise la fonction de la castration — le *petit a*, dans cette opération, a à être achevé d'une queue signifiante : le *petit a*, dans le chemin que trace l'analyse, C'EST L'ANALYSTE.

Et c'est parce que l'analyste a à occuper cette position du *petit a*, qu'en effet, POUR LUI, la formule — et fort légitimement — soulève l'angoisse qui convient, si l'on se souvient de ce que j'ai formulé de l'angoisse : qu'elle n'est pas sans objet. Et ceci indique qu'elle soit d'autant plus fondée, qu'avec cet objet, celui qui est appelé par l'opération signifiante qu'est l'analyse, se trouve, à cette place même, suscité de s'intéresser, à tout le moins.

Que de savoir comment il l'assume, ce sont là choses qui sont encore assez distantes de la considération que nous pourrions en amener ici. Mais comment ne pas reconnaître qu'il n'y a là rien qui doive plus nous dérouter que ce qui dès longtemps avait été formulé par les voies de court-circuit aphoristique d'une sagesse certes perdue mais pas tout à fait sans écho, sous la forme du *Tat tvam asi*[111] : reconnais-toi, « tu es ceci ». Ce qui, bien entendu, ne pouvait que rester opaque à partir d'un certain biais de la tradition philosophique. Si le *ceci*, d'aucune façon, peut être en effet identifié au corrélat de représentation où s'instaure de plus en plus, dans cette tradition, le sujet, rien n'est plus vide que cette formule. Que je sois ma représentation n'est là que ce quelque chose, dont il est trop facile de dire qu'elle corrompt tout le développement moderne d'une pensée sous le nom d'idéalisme — et le statut de la représentation comme telle, est pour nous à reprendre.

Assurément si ces mots ont un sens, qui s'appellent structuralisme… (je ne veux pas en donner d'autres, voir *Nouvelle Critique*), ils doivent

111 - *Chandogya Upanishad*, trad. Emile Senart, Les Belles Lettres, Paris, 1930.

bien entendu commencer par articuler quelque chose concernant la représentation.

Est-ce qu'il n'est pas bien clair, à ouvrir seulement un volume comme le dernier paru des *Mythologiques*[112] de Claude Lévi-Strauss, que si l'analyse des mythes, telle qu'elle nous est présentée, a un sens, c'est qu'elle *désaxe* complètement la fonction de la représentation. Assurément, nous avons affaire à matière morte, à l'endroit de laquelle nous n'avons plus aucun rapport de *je*. Et cette analyse est un jeu, est un jeu fascinant par ce qu'il nous rappelle et dont vous pouvez trouver le témoignage — pour ne prendre que ce dernier volume — dès les premières pages. *Du miel aux cendres*, s'intitule-t-il et nous voyons s'articuler dans un certain nombre de mythes, les rapports du miel — conçu comme substance nourricière préparée par d'autres que l'homme et, en quelque sorte, d'avant la distinction de la nature et de la culture — avec ce qui opère au-delà du cru et du cuit de la cuisine, à savoir ce qui se réduit en fumée : le tabac. Et nous trouvons sous la plume de son auteur, ce quelque chose de singulier, attaché à quelque petite remarque qu'il accroche sur certains textes, par exemple médiévaux, sur ceci qu'avant que le tabac ne nous arrivât, sa place était en quelque sorte prête par cet opposé de cendres qui était déjà indiqué par rapport au miel, qu'en quelque sorte, la chose-miel, depuis longtemps — depuis toujours — attendait la chose-tabac !

Que vous suiviez ou non dans cette voie l'analyse de Claude Lévi-Strauss, est-ce qu'elle n'est pas faite pour nous suggérer ce que nous connaissons dans la pratique de l'inconscient et ce qui permet de pousser plus loin la critique de ce que Freud articule sous le terme de *Sachevorstellungen* ? Dans la perspective idéaliste, on pense (et après tout pourquoi Freud ne l'aurait-il pas écrit dans ce sens ?) représentation de choses en tant que ce sont les choses qui sont représentées.

Mais pourquoi répugnerions-nous à penser les rapports des choses, comme supportant quelques représentations qui appartiennent aux choses elles-mêmes ? Puisque les choses se font signe (avec toute l'ambiguïté que vous pouvez mettre dans ce terme), se font signe entre elles,

112 - LEVI-STRAUSS Claude, *Mythologiques*, t. II : « Du miel aux cendres ». Plon éditeur, 1966.

qu'elles peuvent s'appeler et s'attendre, et s'ordonner comme ordre des choses ; que, sans aucun doute, c'est là-dessus que nous jouons chaque fois qu'interprétant comme analystes, nous faisons fonctionner quelque chose comme *Bedeutung*.

Assurément, c'est le piège. Et ce n'est pas non plus travail analytique, quelque amusant qu'en soit le jeu, de retrouver dans l'inconscient le réseau et la trame des anciens mythes. Là-dessus, nous serons toujours servis ! Dès lors qu'il s'agit de la *Bedeutung*, nous retrouverons tout ce que nous voudrons comme structure de l'ère mythique.

C'est bien pour ça qu'au bout d'un certain temps, le jeu a lassé les analystes. C'est qu'ils se sont aperçus qu'il était trop facile. Le jeu n'est pas facile quand il s'agit de textes recueillis, attestés, de mythes existants. Ils ne sont pas justement n'importe lesquels. Mais, au niveau de l'inconscient du sujet dans l'analyse, le jeu est beaucoup plus souple. Et pourquoi ? Précisément parce qu'il y est dénoué, qu'il vient se conjoindre à un *je ne suis pas*, où se manifeste assez — je l'ai dit la dernière fois — dans ces formes qui font, dans le rêve, omniprésente et jamais complètement identifiable, la fonction du *je*.

Mais autre chose est ce qui doit nous retenir ! Ce sont précisément les trous, dans ce jeu de la *Bedeutung*. Comment n'a-t-on pas remarqué ceci, qui est pourtant d'une présence aveuglante, c'est à savoir, le côté de *Bedeutung* « bouchée » si je puis dire, sous lequel se manifeste tout ce qui attient à l'objet *petit a*.

Bien sûr, les analystes font tout pour le relier à quelque fonction primordiale qu'ils s'imaginent avoir fondé dans l'organisme, comme, par exemple, quand il s'agit de l'objet de la pulsion orale. C'est pourquoi, aussi bien, ils iront tout à fait incorrectement à parler de « bon » ou de « mauvais lait », alors qu'il ne s'agit de rien de tel, puisqu'il s'agit du sein !

Il est impossible de faire le lien du lait à un objet érotique — ce qui est essentiel au statut, comme tel, de l'objet *petit a* — alors qu'il est bien évident que, quant au sein, l'objection n'est pas la même.

Mais qui ne voit qu'un sein, c'est quelque chose — mes amis, y avez-vous jamais pensé ? — qui n'est pas représentable ! Je ne pense pas avoir ici une trop grande minorité de gens pour qui un sein peut constituer un

objet érotique, mais êtes-vous capable, en termes de représentation, de définir au nom de quoi ? Qu'est-ce que c'est qu'un beau sein, par exemple ? Encore que le terme soit communément prononcé, je défie quiconque de donner un support quelconque à ce terme de « beau sein » !

S'il y a quelque chose que le sein constitue, il faudrait pour cela, comme un jour un apprenti-poète (qui n'est pas très loin), l'a articulé à la fin d'un de ses menus quatrains qu'il a commis, sous ces mots[113] : « le nuage éblouissant des seins » ; il n'y a aucune autre façon, me semble-t-il, qu'à jouer de ce registre du nuageux, en y additionnant quelque chose de plus, de l'ordre du reflet, à savoir de moins saisissable, par quoi il peut être possible de supporter, dans la *Vorstellung*, ce qu'il en est de cet objet qui, bien plutôt, n'a d'autre statut que ce que nous pouvons appeler, avec toute l'opacité de ces termes, un point de jouissance. Mais qu'est-ce que ça veut dire ?

Je dirais que… j'ai essayé de le dire, lisez un peu (je ne sais pas comment j'arrive à le faire passer, mais qu'importe ! je l'ai peut-être écrit dans d'autres termes) mais tandis que je m'efforçais de centrer, pour vous le faire sentir, ce que j'appelle en l'occasion cette « syncope de la *Bedeutung* » puisque c'était pour vous montrer que c'est là le point que vient combler le *Sinn* — tout soudain, il m'est apparu : mais, ce qu'il y avait de plus propre à supporter ce rôle de l'objet-sein dans le fantasme, en tant qu'il est, lui, vraiment, le support spécifique du jeu, du jeu de la pulsion orale, mais ce n'était rien d'autre que la formule… (puisque vous êtes tous ici plus ou moins des initiés, des pratiquants, voire des *aficionados* de mon discours) mais la formule, dont je me suis servi cent fois pour imager le caractère purement structural du *Sinn* : *Colourless green ideas*, ces idées sans couleur — et vertes aussi bien, pourquoi pas ? — *sleep furiously* ! Voilà les seins !

Rien, me semble t-il, ne peut mieux exprimer le privilège de cet objet, rien ne l'exprime d'une façon plus adéquate, c'est-à-dire en l'occasion poétique : qu'ils dorment, furieusement à l'occasion, et que ce ne soit pas pour les réveiller, une petite affaire… C'est bien là tout ce dont il s'agit, quand il s'agit des seins.

113 - Nous n'avons su retrouver la référence…

Ceci est fait pour nous mettre sur une trace. C'est à savoir, celle qui va nous rapprocher de la question laissée en suspens, ce qui peut nous permettre de suppléer à la *Selbstbewußtsein*. Car, bien entendu, ce n'est rien d'autre que l'objet *petit a*. Seulement, il faut savoir le trouver où il est. Et ce n'est pas parce qu'on sait son nom à l'avance qu'on le rencontre et, d'ailleurs, le rencontrer ne signifie rien, sinon quelque occasion d'amusement.

Mais qu'est-ce que Freud — si nous prenons les choses au niveau du rêve — vient pour nous à articuler ?

Nous serons frappés, assurément, de ce qu'il lâche, si je puis dire, pour indiquer un certain côté vigile du sujet, précisément dans le sommeil. S'il y a quelque chose qui caractérise bien cette faute, ou ce « faute d'Autre », que je désigne comme fondamental de l'aliénation, si le *je* n'est bien : plus que l'opacité de la structure logique, si l'intransparence de la vérité est ce qui donne le style de la découverte freudienne, n'est-il pas étrange de lui voir dire que tel rêve qui contredit sa théorie du désir ne signifie là rien d'autre que le désir de lui donner tort[114] ?

Est-ce que ce n'est pas là suffisant, à la fois pour montrer la justesse de cette formule que j'articule, que le désir c'est le désir de l'Autre, et de montrer dans quel suspens le statut du désir est laissé si l'Autre, justement, peut être dit n'exister pas ?

Mais n'est-il pas encore plus remarquable de voir Freud, à la fin d'une des sections de ce VI^e^ chapitre sur lequel j'ai insisté la dernière fois, préciser que c'est d'une façon très sûre que le rêveur s'arme et se défend de ceci : que ce qu'il rêve n'est qu'un rêve ? À propos de quoi il va aussi loin que d'insister sur ceci : qu'il y ait une instance qui sait toujours (il dit : « qui *sait* ») que le sujet dort, et que cette instance (même si cela peut vous surprendre) n'est pas l'inconscient, que c'est précisément le préconscient, qui représente, nous dit-il en l'occasion, le désir de dormir.

Ceci nous donnera à réfléchir sur ce qui se passe au réveil. Parce que si le désir de dormir se trouve, par l'intermédiaire du sommeil, si complice avec la fonction du désir comme tel — en tant qu'elle s'oppose à la

114 - *L'Interprétation des rêves*, p. 143.

réalité — qu'est-ce qui nous garantit que, sortant du sommeil, le sujet soit plus défendu contre le désir, en tant qu'il encadre ce qu'il appelle « réalité » ? Le moment du réveil n'est peut-être jamais qu'un court instant : celui où l'on change de rideau.

Mais laissons là cette première mise en suspens, sur laquelle je reviendrai, mais que j'ai voulu pourtant aujourd'hui toucher, puisque vous avez vu que j'ai écrit ici le mot : *l'éveil*.

Suivons Freud. Rêver qu'on rêve doit être l'objet d'une fonction bien sûre, pour que nous puissions dire qu'à tous les coups ceci désigne l'approche imminente de la réalité ! Que quelque chose puisse s'apercevoir, qu'il se remparde d'une fonction d'erreur pour ne pas repérer la réalité, est-ce que nous ne voyons pas qu'il y a là — quoique d'une voie exactement contraire que l'assertion de ceci qu'une idée est transparente à elle-même — la trace de quelque chose qui mérite d'être suivi ? Et pour vous faire sentir comment l'entendre, il me semble que je ne peux pas mieux faire que d'aller, grâce au chemin que m'offre une fable, bien connue d'être tirée d'un vieux texte chinois, d'un de Tchouang Tseu[115] (Dieu sait ce qu'on lui fait dire, au pauvre !), et nommément qu'à propos de ce rêve bien connu, de ce qu'il aurait dit, à propos d'avoir rêvé… de s'être rêvé lui-même être un papillon : il aurait interrogé ses disciples sur le sujet de savoir comment distinguer Tchouang Tseu se rêvant papillon, d'un papillon qui — tout réveillé qu'il se croie — ne ferait que rêver d'être Tchouang Tseu. Il est inutile de vous dire que ceci n'a absolument pas le sens qu'on lui donne d'habitude dans le texte de Tchouang Tseu et que les phrases qui suivent montrent assez de quoi il s'agit et où cela nous porte. Il ne s'agit de rien de moins que de la formation des êtres. À savoir de choses et de voies qui nous échappent depuis longtemps dans une très grande mesure, je veux dire quant à ce qui en était exactement pensé, par ceux qui nous en ont laissé les traces écrites.

Mais, ce rêve, je vais me permettre de supposer qu'il a été inexactement rapporté. Tchouang Tseu, quand il s'est rêvé papillon, s'est dit :

115 - TCHOUANG TSEU, *L'œuvre complète de Tchouang Tseu*, Gallimard, Connaissance de l'Orient, p. 46. On écrit aujourd'hui, avec la notation *pin yin : Zhuangzi*. S.

« ce n'est qu'un rêve » — ce qui, je vous l'assure, est tout à fait conforme à sa mentalité. Il ne doute pas un instant de surmonter ce menu problème de son identité quant à être Tchouang Tseu. Il se dit : « ce n'est qu'un rêve » et c'est précisément en quoi il manque la réalité. Car, en tant que quelque chose qui est le *je* de Tchouang Tseu repose dans ceci, qui est essentiel à toute condition du sujet, à savoir que l'objet est *vu*, il n'est RIEN qui permette mieux de surmonter ce qu'a de *traître ce* monde de la vision, en tant qu'il supporterait cette sorte de rassemblement (de quelque façon que nous l'appelions, *monde* ou *étendue*), dont le sujet serait le seul support et le seul mode d'existence. Ce qui fait la *consistance* de ce sujet en tant qu'il voit, c'est-à-dire en tant qu'il n'a que la géométrie de sa vision, (en tant qu'à l'autre il peut dire : « ceci est à droite » et « ceci est à gauche » et « ceci est en dedans » et « ceci est en dehors »), qu'est-ce qui permet de le situer comme *je*, sinon ceci — que je vous ai déjà en son temps souligné[116] — qu'il est lui-même *tableau* dans ce monde visible, que le papillon n'est là rien d'autre que ce qui le désigne lui-même comme *tache,* et comme ce qu'a d'originel la *tache* dans le surgissement, au niveau de l'organisme, de quelque chose qui se fera vision.

C'est bien en tant que le *je* lui-même est *tache* sur *fond* et que ce dont il va interroger ce qu'il voit est très précisément ce qu'il ne peut retrouver et qui se dérobe : cette origine de regard — combien plus sensible et manifeste à être articulée pour nous que la lumière du soleil pour inaugurer ce qu'est l'ordre du *je* dans la relation scoptophilique.

Est-ce que ce n'est pas là que le *je rêve seulement* n'est précisément que ce qui masque la réalité du regard, en tant qu'elle est à découvrir ?

C'est bien en ce point que je voulais vous amener aujourd'hui, concernant ce rappel de la fonction de l'*objet a* et sa corrélation étroite au *je*.

Pourtant n'est-il pas vrai que, quel que soit le lien que supporte, qu'indique — comme l'encadrant — le *je* de tous les fantasmes, nous ne pouvons pas encore saisir, dans une multiplicité au reste de ces objets *a*,

116 - *Les quatre Concepts de la psychanalyse*, Séminaire 1963-1964, Leçons du 19 février et 4 mars 1964 notamment.

ce qui lui donne ce privilège dans le statut du *je*, en tant qu'il se pose comme désir ?

C'est bien seulement ce que nous permettra de dessiner, d'inscrire d'une façon plus précise, l'invocation de la répétition.

Si le sujet *peut* s'inscrire dans un certain rapport, qui est rapport de *perte* par rapport à ce champ où se dessine le *trait* dont il s'assure dans la répétition, c'est que ce champ a une structure, disons, ce que nous avons déjà avancé sous le terme de *topologie*.

Assurer d'une façon rigoureuse ce que veut dire l'*objet a*, par rapport à une surface — nous l'avons déjà approché dans cette image de ce quelque chose, qui se découpe dans certaines de ces surfaces privilégiées, de façon à laisser quelque chose tomber, cet objet de chute, qui nous a retenus et que nous avons même cru pouvoir imager dans un petit fragment de surface — assurément c'est là encore representation grossière, bien sûr, et inadéquate. Ni la notion de surface n'est à repousser ni la notion de l'effet du trait et de la coupure. Mais, bien sûr, ce n'est pas de la forme de tel ou tel lambeau, quelque propice que nous paraisse cette image à être rapprochée de ce qui est usité dans le discours analytique sous le terme d'objet partiel, qu'il nous faut nous contenter.

Au regard de surfaces que nous avons définies, non pas comme quelque chose qui soit à considérer sous l'angle spatial, mais quelque chose dont précisément *chaque point* témoigne d'une structure qui ne peut en être exclue — je veux dire en chaque point — c'est pour autant que nous parviendrons à y articuler certains effets de coupure que nous connaîtrons quelque chose à ces points évanouissants que nous pouvons décrire comme objets *petit a*.

# Leçon X

*1er février 1967*

Il est midi et demie et je vous remercie d'être venus si nombreux aujourd'hui, alors que nous sommes, comme personne n'en ignore non plus, un jour de grève. Je vous en remercie d'autant plus que j'ai aussi, auprès de certains, à m'en excuser, puisque c'est sur l'annonce que j'ai faite — jusqu'à un jour et une heure récente — que je ferais aujourd'hui ce qu'on appelle mon séminaire, que certainement une partie des personnes qui sont ici y sont. J'avais en effet l'intention de le faire, et de le faire sur le thème humoristique dont j'avais déjà écrit — en haut des pages blanches dont je me sers pour suppléer au mauvais éclairage du tableau — dont j'avais écrit ce *cogito, ergo Es*, qui, comme vous le soupçonnez au changement d'encre[117], est un jeu de mots et joue sur l'homonymie, l'homophonie approximative du *es* latin et du *Es* allemand, qui désigne ce que vous savez dans Freud, à savoir ce que l'on a traduit en français par la fonction du *ça*.

Sur une logique… une «logique» qui n'est *pas* une logique, qui est une logique totalement inédite, une logique après tout à laquelle je n'ai pas encore donné — je n'ai pas voulu donner, avant qu'elle ne soit instaurée — sa dénomination. J'en tiens une, qui me semble valable, par devers moi; encore m'est-il apparu convenable d'attendre de lui avoir donné un suffisant développement, pour lui donner sa désignation.

117 - *Cogito, ergo* en rouge et *Es* en noir. S.

Sur une logique, dont le départ, curieux, se[118] fait de ce choix — aliénant, souligné-je — qui vous est offert d'un *je ne pense pas* à un *je ne suis pas*, on peut tout de même se demander quelle est la place du fait que nous sommes ici pour quelque chose qui pourrait bien s'appeler un *nous pensons* ! Déjà ça nous mènerait loin, puisque ce *nous*, sûrement, vous le sentez — dans les chemins où je m'avance, qui sont ceux de l'Autre barré — pose une question.

Quoi qu'il en soit, ce n'est certainement pas sans être *motif* à une aussi large audience, que je fasse quelque chose qui ressemble fort à vous entraîner dans les voies de la pensée. Alors ce statut de la pensée mériterait bien d'être, en quelque sorte, au moins indiqué comme faisant question, à partir de telles prémisses.

Mais aujourd'hui, je me limiterai à ceci : c'est que, comme tout homme qui s'emploie — s'imagine, en tout cas, s'employer — à cette opération de la pensée, je suis fort ami de l'ordre et qu'un des fondements les plus essentiels de notre ordre — de l'ordre existant, c'est toujours le seul auquel on ait à se rapporter — c'est la grève ! Or cette grève étant suivie, je l'ai appris malheureusement un petit peu tard, par l'ensemble de la fonction publique, je n'ai pas l'intention d'y faire exception.

C'est pourquoi je ne ferai pas aujourd'hui la leçon, à laquelle vous pouviez vous attendre et nommément pas — sauf à vous l'annoncer comme telle — sur ce *cogito, ergo Es*.

Je ne me repens pas pourtant d'être ici, pour une cause — celle qui peut-être m'a rendu aveugle, un petit peu plus tard qu'il ne fallait, au fait qu'il était mieux que je ne fasse pas ma leçon — qui est la chose suivante, à savoir la présence parmi nous, aujourd'hui, du professeur Roman Jakobson, auquel vous savez tous quelle est notre dette, eu égard à ce qui se poursuit ici comme enseignement. Il devait arriver à Paris hier soir, Paris où il me fait l'honneur d'être mon hôte, et, assurément, je me faisais une joie de faire devant lui ma leçon ordinaire. Il est bien d'accord avec moi, et même tout à fait d'accord, sur ceci qu'il vaut

118 - Sizaret : « le ».

mieux que je ne la fasse pas. À tout le moins, est-il venu ici et si quiconque a ici une question à lui poser, il est tout prêt à y répondre — acte de courtoisie qui n'a rien à faire avec le maintien, aujourd'hui, de notre réunion.

Donc, je vais encore prononcer quelques mots, pour vous laisser le temps de vous retrouver; si quelqu'un a le bon esprit d'avoir prête une question à poser, nommément et comme à lui-même, au professeur Roman Jakobson (qui est ici au premier rang) il a le temps — pendant que je vais encore de quelques mots amuser le tapis — de la mijoter, de la mijoter pour tenir à cette occasion quelque chose qui, si en effet la question est une véritable question, peut avoir un grand intérêt pour tout le monde. Voilà!

Là-dessus, pour vous maintenir en haleine, j'indiquerai quelle voie — vous l'avez, je pense, déjà sentie — à quoi bon seriez-vous ici, si assidus, si vous ne prévoyiez pas à quel moment plus ou moins brûlant la suite de notre discours nous conduit! (Comme j'avais, déjà alors, prévu que mercredi prochain — ceci, pour des raisons de convenance personnelle, et lié à ce qu'on appelle le temps d'arrêt, transformé cette année en assez larges vacances, du Mardi gras, je ne ferais pas non plus mon séminaire, sachez-le, et cette fois-ci, sachez-le d'avance, je ne le ferai pas mercredi prochain. C'est donc au 15 février que je vous donne rendez-vous; j'espère que le fil ne se sera pas trop détendu de ce qui nous unit, cette année, sur une même ligne d'attention).

Pour tout de même pointer ce dont il s'agit, ce *cogito, ergo Es*, vous voyez bien dans quel sens il nous mène. Et que c'est une façon de reposer la question de ce que c'est que ce fameux *Es*, qui ne va pas, tout de même, tellement de soi, puisque aussi bien, je me suis permis de qualifier d'imbéciles ceux qui ne trouvent que trop aisément à s'y retrouver, à y voir une sorte d'autre sujet et, pour tout dire, de *moi* autrement constitué, de qualité suspecte, d'*outlaw* du moi ou comme certains l'ont tout crûment dit, de « mauvais Moi ».

Bien sûr, ce n'est pas facile de donner son statut à une telle entité! Et penser qu'il convient de le substantifier simplement de ce qui nous vient d'une obscure poussée interne, ça n'est nullement écarter le problème du statut de ce *Es*. Car, à la vérité, si c'était ça, ce ne serait rien d'autre que

ce qui, depuis toujours et très légitimement, a constitué cette sorte de sujet qu'on appelle le Moi.

Vous sentez bien que c'est à partir de l'Autre barré dont il s'agit, que nous allons avoir non pas à le repenser, mais à le penser tout simplement. Et que cet Autre barré, pour autant que nous en partons comme du lieu où se situe l'affirmation de la parole, c'est bien quelque chose qui met en question, pour nous, le statut de la deuxième personne.

Depuis toujours, une sorte d'ambiguïté s'est instaurée, de la nécessité même de la démarche qui m'a fait introduire, par la voie de *Fonction et champ de la parole et du langage*, ce dont il s'agit concernant l'inconscient.

Le terme d'*intersubjectivité* assurément rôde encore et rôdera longtemps, puisqu'il y est écrit en toutes lettres dans ce qui fut le parcours de mon enseignement. Ce n'est jamais sans l'accompagner de quelques réserves — mais de réserves qui n'étaient pas, pour l'auditoire que j'avais, intelligibles alors — que je me suis servi de ce terme d'intersubjectivité. Chacun sait qu'il n'est que trop aisément reçu, et que, bien sûr, il restera la forteresse de tout ce que, précisément, je combats de la façon la plus précise.

Le terme d'intersubjectivité — avec les équivoques qu'il maintient dans l'ordre psychologique, et précisément, au premier plan, celle que depuis toujours j'ai désignée comme une des plus dangereuses à marquer, à savoir le statut de la réciprocité, rempart de tout ce qui, dans la psychologie, EST LE PLUS FAIT POUR ASSEOIR TOUTES LES MÉCONNAISSANCES CONCERNANT LE DÉVELOPPEMENT PSYCHIQUE. Pour vous le symboliser, le marquer, en quelque sorte d'une image éclatante et grossière à la fois, je dirais que le statut de la réciprocité, en tant qu'il marque la limite statutaire où la maturité du sujet s'instaurerait quelque part dans le développement, est représenté, si vous le voulez bien, pour tous ceux qui auront vu ce quelque chose (et je pense qu'il y en aura suffisamment dans l'assemblée pour que ma parole porte ; que les autres se renseignent !) pour ceux qui ont lu ou vu au cinéma *Les Désarrois de l'élève Törless*[119] — je dirais que

119 - MUSIL Robert, *Les Désarrois de l'élève Törless*. Paris, Éditions du Seuil, 1960, d'où est tiré le film de Völker Schlondorff, 1966.

le statut de la réciprocité, c'est ce qui fait la bonne assiette de ce collège des professeurs qui supervisent, et qui ne veut en somme rien savoir, n'avoir rien à toucher de cette atroce histoire. Ce qui ne rend que plus manifeste que pour ce qui est de la formation, de la formation d'un individu et tout spécialement d'un enfant, les éducateurs feraient mieux de s'enquérir quelles sont les meilleures voies qui lui permettent de se situer, comme étant, de par son existence même, la proie des fantasmes de ses petits camarades, avant de chercher à s'apercevoir à quelle étape, à quel stade, il sera capable de considérer que le *je* et le *tu* sont réciproques.

Voilà évidemment ce dont il s'agit dans ce sur quoi nous avançons cette année sous le nom de *logique du fantasme*, il s'agit de quelque chose qui emporte avec soi des intérêts d'importance. Bien sûr, ceci ne va nullement dans le sens d'un solipsisme, mais justement dans le sens de savoir ce dont il s'agit concernant ce grand Autre. Ce grand Autre dont la place a été soutenue, dans la tradition philosophique, par l'image de cet Autre divin, vide, que Pascal désigne sous le nom du « Dieu des philosophes » et dont nous ne saurions absolument plus nous contenter — ceci non pas pour des raisons de pensée, ou de libre-pensée (la libre-pensée c'est comme la libre association, n'en parlons pas !). Si nous sommes ici pour suivre le fil et la trace de la pensée de Freud, je profite de l'occasion pour le dire, à savoir pour en finir avec je ne sais quelle forme de taon (t.a.o.n) dont je pourrais, à l'occasion, me trouver la victime désignée ; ça n'est pas la pensée de Freud au sens où l'historien de la philosophie peut — fût-ce à l'aide de la critique de textes la plus attentive — la « définir », au sens, en fin de compte, de la minimiser. C'est-à-dire de faire remarquer qu'en tel ou tel point, Freud n'est pas allé au-delà, qu'on ne saurait lui imputer quelque chose d'autre que je ne sais quelle faille, de trou, reprise mal faite, en tel tournant de ce qu'il a énoncé…

Si Freud nous retient, ça n'est pas de ce qu'il a pensé en tant qu'individu à tel ou tel détour de sa vie efficiente. Ce qui nous intéresse, ce n'est pas la pensée de Freud ; c'est l'OBJET qu'a découvert Freud.

La pensée de Freud a pour nous son importance, de ce que nous constatons qu'il n'y a pas de meilleure voie pour retrouver les arêtes de cet objet, que d'en suivre la trace, de cette pensée de Freud. Mais ce qui légitime cette place que nous lui donnons, c'est justement qu'à tout instant ces traces ne font que nous marquer — et de façon en quelque sorte

d'autant plus déchirante, que ces traces sont déchirées — de quel objet il s'agit et de nous ramener à ceci, à ceci qui est ce dont il s'agit, à savoir qu'il s'agit de ne pas le méconnaître. Ce qui est assurément la tendance irresistible et naturelle, dans l'état actuel des choses, de toute subjectivité constituée.

C'est bien ce qui redouble le drame de ceci qui s'appelle recherche et dont assurément vous savez aussi que le statut, pour moi, n'est pas sans être suspect. Nous sommes tout près d'y revenir et de reposer la question (je pense le faire la prochaine fois) du statut que nous pouvons donner à ce mot « recherche », derrière lequel s'abrite chez nous, ordinairement, la plus grande mauvaise foi.

Qu'est-ce que la recherche ? Rien d'autre, assurément, que ce que nous pouvons fonder comme l'origine radicale de la démarche de Freud concernant son objet, rien d'autre ne peut nous le donner que ce qui apparaît comme le point de départ irréductible de la nouveauté freudienne — à savoir la répétition. Ou bien cette recherche est en quelque sorte elle-même répétée par la question que soulève ce que j'appellerai nos rapports. À savoir ce qu'il en est d'un enseignement qui suppose qu'il y a des sujets pour qui le nouveau statut du sujet qu'implique l'objet freudien est réalisé. Autrement dit, qui suppose qu'il y a des analystes. C'est-à-dire des sujets qui soutiendraient en eux-mêmes quelque chose qui se rapproche d'aussi près que possible de ce nouveau statut du sujet, celui que commandent l'existence et la découverte de l'objet freudien. Des sujets qui seraient ceux qui soient à la hauteur de ceci : que l'Autre, le grand Autre traditionnel, n'existe pas et que pourtant il a bien une *Bedeutung*.

Cette *Bedeutung* — pour tous ceux qui m'ont jusqu'ici assez suivi pour que, pour eux, les mots que j'emploie (je dis : que *j*'emploie) aient un sens — cette *Bedeutung*, qu'il suffise que je l'épingle ici de ce quelque chose qui n'a pas d'autre nom que celui-ci, à savoir : la STRUCTURE, en tant qu'elle est RÉELLE.

Si j'ai fait étaler ces petites images sur lesquelles devait aujourd'hui courir ma leçon, et vous reconnaîtrez une fois de plus la bande de Möbius, la bande de Möbius coupée en deux pour autant que cela ne la divise pas, la bande de Möbius une fois coupée en deux, qui se glisse en

quelque sorte sur elle-même, pour se redoubler de la façon la plus aisée (comme vous pouvez le constater, si vous savez bien copier ce que j'ai pris la peine de dessiner)…

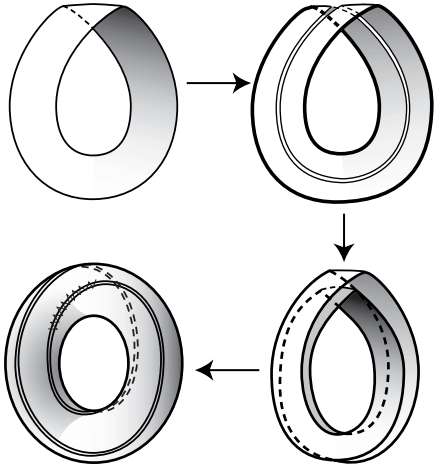

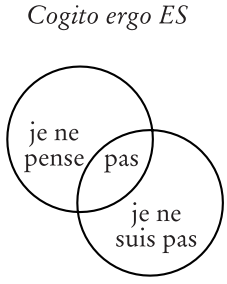


Fig. X-1

… et donc, à la fin du compte, pour obtenir ce quelque chose qui est parfaitement clos, qui a un dedans et un dehors et qui est la quatrième figure, qui est là celle d'un tore. **LA STRUCTURE, C'EST QUE QUELQUE CHOSE QUI EST COMME ÇA — EST RÉEL.**

Je ne dis pas que c'est ça, à soi tout seul, la structure. Je vous dis que ce qui est réel sous le nom de structure est exactement de la nature de ce qui est là dessiné — il y a, en quelque sorte, une substance structurale — que ceci n'est pas une métaphore et que c'est dans la mesure où, à travers ceci, est possible ce quelque chose que nous pouvons réunir comme un ensemble du mot *coupure*[120], que ce à quoi nous avons affaire est existant.

Qu'en est-il d'un enseignement qui suppose, lui aussi, l'existence de ce qui, assurément, n'existe pas ? Car il n'y a encore, selon toute apparence, nul analyste qui puisse dire supporter en lui-même cette position

120 - Ou « de nos coupures ».

du sujet. Et ceci ne fait rien de moins que de poser la question, qu'est-ce qui m'autorise à prendre la parole comme m'adressant à ces sujets encore non existants ?

Vous voyez que les choses ne sont pas sans être supportées, comme on le remarque en ricanant, de quelques suppositions, dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles sont dramatiques ; ça n'est pourtant pas pour en faire du psychodrame ! Car nous avons à le clore d'une clôture logique. C'est ce qui est notre objet cette année.

Assurément, quel que soit ce qui m'autorise — et peut-être pourrons-nous, là-dessus, en dire un peu plus — il est clair que je ne suis pas seul. Si j'avais à poser une question, moi-même, au professeur Roman Jakobson, mais je vous donne ma parole que je ne la lui ai même pas, en venant en voiture, laissée entrevoir (ce n'est pas qu'elle me vienne maintenant, mais c'est maintenant qu'il me vient de la lui poser), je lui demanderais si lui, dont l'enseignement sur le langage a pour nous de telles conséquences, s'il pense lui aussi que cet enseignement est de nature à exiger un changement de position radical au niveau de ce qui constitue, disons le sujet chez ceux qui le suivent. Je lui poserai aussi la question de savoir — mais c'est une question très *ad hominem* — si, du fait même de ce que comporte d'inflexions… Je ne veux pas employer de grands mots et je me garde de mots qui peuvent suggérer l'ambiguïté qui s'attache au mot « ascèse », voire au mot qui traîne dans les romans de science-fiction, de « mutation »… Certes nous n'en sommes pas à ces balivernes ! Il s'agit du sujet logique et de ce qu'il comporte, de ce qu'il comporte de discipline de pensée, chez ceux qui, à cette position, sont par leur pensée introduits… Est-ce que si les choses, pour lui, dans les conséquences de ce qu'il enseigne, vont aussi loin, est-ce que, pour lui, a un sens le mot « disciple » ? Car je dirais, pour moi, qu'il n'en a pas ; qu'en droit, il est littéralement dissous, évaporé, par le mode de rapport qu'inaugure une telle pensée. Je veux dire que « disciple » est à distinguer du mot de « discipline ». Si nous instaurons une discipline, qui est aussi une nouvelle ère dans la pensée, quelque chose nous distingue de ceux qui nous ont précédés, en ceci que notre parole n'exige pas de disciples.

Si Roman veut commencer par me répondre, à moi, si ça lui chante, qu'il le fasse !

***Pr R. Jakobson*** – Vous pensez que, peut-être, ce serait mieux si on pose plusieurs questions ? Et je réponds à la fois, alors ?

***Dr Lacan –*** D'accord. Qui a une question à poser à Roman Jakobson ?

***Dr J. Aubry –*** Je voulais demander, étant donné que je m'intéresse particulièrement aux problèmes de difficultés de lecture et d'écriture, d'accession au langage écrit, de sa valeur symbolique, si dans ces difficultés et en dehors des erreurs qui peuvent être repérées comme des lapsus, il pense qu'une structure du langage se rapporte à la structure même du sujet, ou plus exactement à sa position vis-à-vis de l'Autre.

Je m'explique par des exemples d'ordre clinique; je ne lis pas l'allemand et je n'ai pu lire […]. J'en ai retenu d'après ce qui m'en a été dit, que, par exemple, les confusions des phonèmes B-P, D-T, M-N sont des confusions existant lors de l'apprentissage de la parole pour l'enfant apprenant les phonèmes dans un ordre déterminé en commençant par les consonnes vocaliques minimales, communes à toutes les langues, puis élargissant son registre dans un ordre constant, selon les caractéristiques de la langue maternelle. Je pensais que la persistance de telles confusions à l'âge de l'apprentissage de la lecture pouvait marquer le désir de l'enfant de se maintenir dans cette position infantile, que ceci se rapporte aussi dans une certaine mesure à la non-accession au stade du miroir compris comme identification première, narcissique, et avant qu'apparaisse le *je*.

Or les carences maternelles, c'est-à-dire dans une certaine mesure l'absence du discours de l'Autre, entre six et dix-huit mois déterminent l'incapacité d'accéder, lors du stade du miroir, à l'image du corps propre, et naturellement aux identifications. Elles ont pour corollaire constant une déficience du langage et certaines particularités de structure du langage lorsque l'unité du son, du mot, de la phrase, n'est pas respectée dans le langage oral comme dans le langage écrit. Si cette rupture n'est pas celle d'un lapsus, est-ce qu'elle n'évoquerait pas l'image morcelée du corps et ce stade pré-narcissique ? De même les erreurs portant sur l'usage des pronoms personnels, ressortiraient à l'incapacité à distinguer le *je* et l'autre, l'incapacité à distinguer les verbes d'état et d'action, l'être et l'agir, répondrait à ce statut non de sujet mais d'objet agi par l'Autre.

C'est la définition même de l'aliénation. Toutes ces questions, je me les pose non seulement pour les dyslexies, mais pour d'autres problèmes, en particulier pour les psychoses de l'enfant avant le stade du langage.

Une dernière chose ; l'inversion dans les syllabes de deux ou trois lettres marque effectivement une difficulté d'organisation temporo-spatiale mais tout enfant, qui ne reconnaît pas la droite et la gauche de son propre corps de celui de l'autre, a des chances d'avoir des difficultés à écrire. C'est plus évident encore pour ceux qui écrivent en miroir. On peut supposer que l'enfant gaucher, qui rencontre toujours l'autre en miroir, aura plus de difficultés à franchir ce cap et qu'au niveau de l'écriture la sénestralité favorise l'inversion. Le moment de l'accession au langage écrit est en principe contemporain de la résolution du complexe d'Œdipe où l'enfant, dans la situation triangulaire, a accepté et reconnu la loi du père symbolique en même temps que loi sociale ; lorsque cette évolution n'est pas faite, est-ce que ce n'est pas là le refus d'une incapacité d'accession au savoir et à la représentation symbolique ?

***M^lle^ L. Irigaray –*** Je voudrais demander à Monsieur Jakobson, comment il fait l'articulation entre le sujet de l'énonciation et le sujet de l'énoncé ; ne croit-il pas qu'on peut, qu'on pourrait établir une différenciation dans les *shifters* en fonction de cette articulation de l'énonciation à l'énoncé ?

***D^r^ J. Oury –*** Je voudrais demander une précision à Monsieur Jakobson. Depuis quelque temps, dans les problèmes d'analyse des groupes à l'intérieur des institutions, on n'a pas tellement d'outils, de concepts théoriques, et on fait quelquefois usage d'une façon peut-être hasardeuse de notions linguistiques ; depuis quelque temps, j'essaie d'introduire la notion de contexte pour essayer d'y voir un peu plus clair dans ce qu'on pourrait appeler l'effet de sens à l'intérieur d'un groupe. Cette notion de contexte, j'aimerais qu'on puisse la préciser davantage.

Je veux donner simplement quelques points de repère ; j'ai été frappé par l'usage assez pratique de votre article sur la poétique, qui pourrait être très utile dans la compréhension de ce qui se passe dans les groupes. D'autre part, il semble que ce qui est en jeu dans une institution, ce sont

des messages poétiques, c'est-à-dire une sorte de critique du phonologisme, et la mise en place d'un message qui tienne compte de la syntaxe, autrement dit de la notion de message syntactique. Ce que cela pose comme problème, les relations entre le plan sémantique et le plan syntactique, est-ce qu'il y a là un vrai problème, ou une série de faux problèmes ? En particulier avec toutes les notions actuelles d'opérateurs qu'on met en jeu entre le plan sémantique et le plan syntactique. Autrement dit, les remaniements syntactiques, c'est une image, des structures d'un groupe, changent le message et donnent un certain sens à ce qu'on fait dans l'institution.

En restant dans cette perspective, est-il possible de mieux préciser la notion de sujet de l'énonciation ? Cette notion de sujet de l'énonciation peut-elle s'articuler clairement avec cette notion de contexte d'une part, et de message syntactique ?

***M. Mélèze –*** Ma question se situerait autour de la musique concrète, c'est-à-dire la possibilité d'entendre quelque chose qui n'avait pas été prévu, le support vocal hors de ce qui peut être de l'ordre du rébus, si le support vocal est quelque part comme représentant d'une position du sujet par rapport au corps de l'autre représenté dans sa voix.

***Dr Stoianoff –*** Historiquement la dépendance prolongée d'un groupe ethnique par rapport à un autre pourrait-elle influer sur le langage du premier de façon à ce qu'on obtienne un discours très particulier, comme dans la langue bulgare ? Y a-t-il des facteurs historiques de dépendance qui pourraient expliquer cette introduction dans la langue d'une façon de voir médiatisée ?

***Pr R. Jakobson*** – Je me sens dans une position assez difficile parce que je ne m'attendais pas à parler, puisqu'il y a la grève et que c'est moi qui devrai parler. En dehors du contexte, je ne sais pas ce qu'est une *strike*.

Je répondrai plutôt en bloc que la question qui me paraît surtout rapprocher la question de la linguistique et de la psychanalyse, c'est vraiment celle du développement du langage chez l'enfant. Là, il y a des problèmes sur lesquels il faudra travailler chacun des deux domaines. Ces questions ont un rapport de complémentarité. Il faut saisir les deux aspects.

Nous arrivons maintenant dans le domaine du langage enfantin. Ce que nous voyons de plus en plus, c'est le grand pourcentage des phénomènes universels. L'universalité domine. Ça change même le problème de l'enseignement du langage, parce que nous voyons maintenant que pour saisir n'importe quelle langue, chaque enfant est préparé par un certain modèle inné, car la limite entre la nature et la culture change de place. On a pensé que dans la communication des animaux, c'est uniquement le phénomène des instincts, les phénomènes de la nature, tandis que chez l'homme c'est la question de l'enseignement, de la culture. Il se montre que la chose est bien plus compliquée, qu'on a chez les animaux un grand rôle de l'apprentissage, et d'autre part chez les enfants humains, on a un rôle de ce modèle inné, de ces prédispositions, de cette possibilité d'apprendre la langue qui existe à un certain âge de l'enfance, qui existe quelques mois après sa naissance, la possibilité d'acquérir un code, et d'autre part — c'est un phénomène plus curieux — c'est qu'à un certain âge, l'enfant perd la capacité d'apprendre sa première langue. Si l'enfant était dans une situation artificielle dans les premières années de sa vie où il n'aurait pas connu un langage humain, il peut le regagner entièrement, mis dans une situation normale, jusqu'à sept ans à peu près. Après sept ans il ne sera plus capable d'apprendre la première langue.

Tous ces phénomènes sont importants et nous montrent que nous devons analyser chaque étape de l'acquisition du langage du point de vue des phénomènes biologiques, psychologiques et intrinsèquement linguistiques.

Permettez-moi de m'arrêter à deux ou trois problèmes touchés ici. Lorsque l'enfant commence à parler, il y a deux phénomènes tout à fait révolutionnaires du point de vue de la mentalité de l'enfant. L'une de ces étapes est celle de l'acquisition des pronoms personnels. C'est une grande généralisation, c'est la possibilité d'être *moi* en un instant, et d'entendre l'autre devenir *moi.* Vous connaissez cette discussion entre les enfants qui, lorsqu'ils apprennent les pronoms, disent: « ce n'est pas toi qui es moi, c'est moi qui est moi et toi, tu n'es que toi, etc. » D'autre part, l'incapacité de certains enfants quand ils ont appris le pronom de la première personne de parler d'eux-mêmes et de dire leur propre nom, car l'enfant pour lui-même n'est que « moi »; ces choses changent l'enfant complètement.

Je me souviens lorsque des professeurs et Madame Kast qui sont venus au début de la dernière guerre à Stockholm, m'ont montré un enfant qui était égocentrique d'une façon étonnante, il voulait tout dominer, avoir toutes les maisons, les jouets, etc. Je l'ai étudié du point de vue linguistique et je me suis aperçu qu'il n'avait aucune trace de pronom personnel. Je leur ai dit enseignez-lui le pronom personnel, il saura ses limites, il saura que ce n'est pas lui l'unique, qu'il y a l'échange, le moi n'est que l'auteur du message en question ; ça a marché.

Il y a une autre opération, celle qui est la question du changement dans la vie linguistique d'un enfant. Il y a un cas connu, qu'on connaît dans des pays très différents, d'un enfant de trois ans qui accourt vers son père et dit : « le chat aboie », « le chat, *ouah, ouah* ». Si le père est pédant, il dit : « non, c'est le chien qui aboie et le chat qui fait *miaou* ». L'enfant pleure, on lui a détruit son jeu. Si le père au contraire dit : « oui, le chat aboie, maman dit *miaou* etc. », l'enfant est très heureux. J'ai raconté cette histoire à Claude Lévi-Strauss, peu de temps après, il a son garçon qui avait trois ans à l'époque qui est venu faire la même chose. Lévi-Strauss a voulu faire le père libéral, il n'a pas réussi, car son fils considérait ce jeu comme un privilège d'enfant et le père a dû parler d'une autre façon.

De quoi s'agit-il ? De la découverte que fait l'enfant à un certain âge, la découverte de la prédication. On peut attacher à un sujet un prédicat et la chose essentielle est qu'on peut attacher au même sujet divers prédicats, et le même prédicat peut être employé par rapport aux divers sujets : le chat court, dort, mange, il aboie aussi. La question est que l'enfant comprenne que la prédication, ce n'est plus la dépendance d'un conte, la prédication c'est déjà une liberté individuelle ; alors l'enfant emploie de façon exagérée cette liberté. L'enfant ne connaît pas la définition de la liberté donnée par l'impératrice russe Catherine, que la liberté c'est le droit de faire ce que les lois permettent… Alors le chat aboie. Nous retrouvons les mêmes problèmes dans l'aphasie, dans l'anthropologie, parce que dans certains peuples le fait d'attribuer des actions aux animaux, ou d'attribuer les actions de certains types d'animaux aux autres, est considéré comme un péché, comme par exemple chez les Dayaks, et qui est puni comme l'inceste. C'est justement là que la liberté veut rompre la loi.

Si on veut discuter sur la question du développement phonologique, nous nous trouvons devant les mêmes problèmes de ces différents stades, et je pourrais dans une discussion plus détaillée vous montrer les étapes, les règles universelles, la possibilité de développer une certaine liberté parce qu'il n'y a pas de règles universelles, il y a là aussi la question importante de l'ordre temporel, non pas des acquisitions, mais l'ordre temporel d'une séquence, d'une série, d'un groupe, des lois.

Pour la lecture, on se trouve dans un nouveau domaine. Il ne faut pas oublier que la lecture et l'écriture, c'est toujours une superstructure, une structure secondaire. Si on ne parle pas, c'est de la pathologie, si on ne lit pas, c'est de l'analphabétisme, si on n'écrit pas, non plus. D'après les dernières statistiques de l'Unesco, dans soixante pour cent de la population du monde, ce phénomène existe.

Il ne faut pas oublier que ce sont des phénomènes complètement différents, c'est-à-dire que l'écriture, la lecture, renvoient déjà à la base qui est le langage parlé, mais ce qui ne veut pas dire que l'écriture est simplement un miroir du langage parlé. Il y a de nouveaux problèmes qui apparaissent, et l'un de ces problèmes, c'est la question de l'espace. L'écriture n'est pas seulement temporelle, mais aussi spatiale, et ce qui apparaît c'est la question droite-gauche, gauche-droite. Ça introduit une quantité de principes nouveaux, qui du point de vue, par exemple, de la structure de l'écriture, montrent que ce qui est le plus intéressant, c'est l'analyse de différentes formes de dyslexies et d'agraphies qui montrent les mécanismes et les déviations individuelles et personnelles et les déviations mentales ; ces déviations sont en rapport.

Pour la question du rapport entre le problème sémantique et le problème syntactique, je crois de plus en plus que nous voyons que l'opposition de ces deux phénomènes risque de devenir trop rigide ; dans le domaine syntactique il s'agit d'ordre, de combinaisons, de groupements, mais chaque combinaison s'oppose à une autre combinaison possible et le rapport entre ces deux phénomènes syntactiques est nécessairement un phénomène sémantique. Nous sommes aussi nécessairement en même temps dans le domaine du sémantique, et du syntactique, et du grammatical. Il est impossible de séparer ces choses. Pour un linguiste, en général, il n'y a pas de phénomène dans la langue qui ne possède pas un aspect sémantique. La

signification est un phénomène qui concerne n'importe quel niveau du langage. Vous savez qu'il y a ce problème qui a été posé de très belle façon, la plus belle peut-être, dans l'ancienne doctrine des grammairiens et philosophes du langage hindous. C'est que là, la langue a plusieurs articulations, et particulièrement une articulation, selon cette vieille terminologie hindoue, la double articulation des éléments qui ne sont pas significatifs mais qui sont nécessaires pour construire des unités significatives. Ces éléments qui ne sont pas significatifs, ils sont, comme l'ont bien dit les Hindous, et comme ça a été répété au moyen-âge et dans la linguistique moderne dès les années trente, c'est que ces éléments sont distinctifs et participent à la signification. Si on ne respecte pas ces éléments on obtient l'effet d'une homonymie. La signification commence dès le début, et le phonème ou le trait distinctif sont également des signes, des signes d'un autre niveau, des signes auxiliaires, mais quand même des signes.

Si on me demande quel est le problème le plus actuel de la linguistique, le problème interdisciplinaire envers la psychologie, la psychanalyse, l'ethnologie, c'est le problème du contexte. Le contexte a deux aspects, le contexte verbalisé qui est donné dans le discours, et le contexte non verbalisé, la situation, le contexte non verbalisé mais toujours verbalisable. Je pense que c'est cette question de verbalisation, je ne dis pas que la psychanalyse se réduit au problème de la verbalisation, mais ce que la psychanalyse a en commun avec la linguistique, c'est que le problème de la verbalisation joue le rôle essentiel, principal dans ces deux domaines.

Maintenant, au sujet de l'énonciation et au sujet de l'énoncé, pour que cette distinction soit atteinte, l'enfant a besoin d'élaborer les pronoms personnels. Mais c'est un problème plus compliqué. C'est un problème en général de l'énonciation, celui qui implique des citations. Quand nous parlons, ou bien nous disons : « Jean a dit ça », ou « comme l'a dit Jean », « on prétend que », ou bien nous ne citons pas, mais nous disons des choses que nous n'avons pas vues, et qui dans un certain ordre doivent avoir des suffixes spéciaux, nous l'avons entendu dire : nous n'avons pas vu comment Jules César a été tué, mais si nous en parlons c'est que nous citons. Si nous analysons mieux nos énonciations, nous nous apercevons que la question des citations joue le rôle primaire, essentiel. L'*oratio*

directe, l'*oratio* oblique, ce sont des problèmes plus larges que la place qui leur est indiquée par la grammaire classique. C'est un des problèmes qui n'est pas encore élucidé jusqu'au bout. C'est une question que le psychanalyste et le linguiste doivent travailler ensemble.

Un phénomène très curieux, c'est qu'en bulgare on a différentes formes verbales pour indiquer le phénomène que l'on est sûr d'avoir vu, et les phénomènes qu'on suppose, qu'on a ouï-dire. La question se pose de savoir pourquoi en bulgare cela a été développé. Il y a des raisons historiques à ce surgissement, c'est justement l'influence d'une langue sur une autre langue, du turc sur le bulgare et sur certaines autres langues. Question intéressante non seulement du point de vue historique, mais du point de vue structural. Chaque conte[121] verbal, chaque langue n'est pas une langue monolithique. Chaque langue suppose plusieurs subcontes, et chez les bilingues, c'est la possibilité de parler en deux langues différentes, et il n'y a pas de courtine de fer entre les deux langues qu'on emploie, il y a l'interaction, le jeu des deux langues, il y a un phénomène important qui joue un rôle, c'est comment une langue du bilingue change par l'autre langue. Il y a une quantité de possibilités. C'est le problème de notre attitude envers les langues qu'on parle.

Si, par exemple, je parle de ma génération des intellectuels russes, je dois dire que pour notre génération, nous avons pu être bilingues, ou avoir plusieurs langues, russe et allemand, russe et anglais, mais c'était une impossibilité du code du russe d'employer dans le même message le russe et l'anglais, le russe et l'allemand. Introduire des mots, des expressions allemandes dans une phrase russe était considéré comme un phénomène comique. Tandis qu'on pouvait introduire tant de phrases, tant de mots français dans le russe, comme vous le savez par *Guerre et paix* de Tolstoï, c'était possible. Ça choque parfois en France quand je dis : du point de vue de ma génération d'intellectuels russes, le français n'était pas une langue, mais simplement un style du russe parlé. C'est important, ces rapports entre les langues, ça montre que l'attitude est différente, qu'un mot joue un grand rôle dans toute l'attitude non seulement envers les langues et leur structure, envers la culture etc.

121 - Incertain.

Cette question de la complexité du code joue un rôle essentiel. Par exemple ce phénomène bulgare, qu'est-ce que ça change ? Dans les phénomènes grammaticaux que nous employons, les phénomènes grammaticaux qui apparaissent dans une langue, chacun a sa fonction mais si on parle l'autre langue, on peut très bien exprimer ce qui est absent dans la grammaire de la première langue. Traduisant du bulgare, je peux très bien dire, en français ou en russe : « j'ai vu le bateau venir » ou bien « je crois que le bateau est arrivé ». Il y a là une grande différence selon que c'est donné dans la grammaire [comme en bulgare] ou seulement une possibilité de l'expliquer par des moyens lexicaux [comme en français ou en russe]. Pour illustrer cette différence j'emploie toujours un exemple très simple. Si je raconte en anglais que j'ai passé la dernière soirée avec *a neighbour*, avec un voisin, si on me demande *est-ce que c'était un homme ou une femme ?* je me dois de répondre : *it is not your business* ! Tandis que si je le dis en français, je dois dire que c'était « un voisin » ou « une voisine ». Ce que nous devons dire et ce que nous pouvons omettre, ce n'est pas ici dans cet auditoire que je dois expliquer l'énorme différence.

La question de mon ami que j'admire tellement et dont les travaux sont pour moi toujours une source d'instruction… Je me sens, pour employer le mot du Dr Lacan, je me sens son disciple. Je dois dire que j'ai de grandes difficultés à répondre à sa question. Je voudrais qu'il me la formule de façon plus brève, sinon je demande, pour répondre, un livre, aussi volumineux que son dernier livre, je lui promets de répondre à cette question à mon prochain voyage à Paris…

***Dr Lacan –*** Est-ce que vous pensez qu'un linguiste formé à la discipline linguistique, cela engendre chez lui une marque telle que son mode d'abord de tous les problèmes est quelque chose qui porte un cachet absolument original ? Vous êtes celui qui transmettez cette sorte de discipline qui est la plus proche de la nôtre. Est-ce que le mode de rapports que fait surgir chez vous le fait que vous êtes celui qui transmet cette discipline, est-ce que pour vous, quelque chose qui est de la dimension de ce que c'est qu'être un *disciple*… est quelque chose d'essentiel, d'exigible et qui compte pour vous ?

***Pr R. Jakobson*** – Je répondrai à cette question de la même façon que j'ai répondu à celle de la différence entre les structures grammaticales des diverses langues.

C'est possible, pour un linguiste, de tâcher de cesser, à certains moments d'être seulement linguiste, et de voir les problèmes d'un autre coté sous l'aspect d'un psychologue, d'un anthropologue, etc. Tout cela est possible, mais la pression de la discipline est énorme. Quel est le type mental du linguiste ? C'est curieux qu'un linguiste… [que] ça n'existe presque pas qu'on devienne linguiste. Les psychologues ont montré que les mathématiques, la musique, sont des préoccupations, des capacités qui apparaissent à l'âge enfantin. Si vous lisez les biographies des linguistes vous voyez qu'on les voit déjà prédisposés à devenir linguistes à six, sept, huit ans. C'est l'avis de Saussure, d'une grande quantité de linguistes.

Qu'est-ce que ça veut dire ? Je me permets de dire que la grande majorité des enfants sait très bien peindre et dessiner, mais à un certain âge, la majorité perd cette capacité et ceux qui deviennent des peintres gardent une certaine acquisition infantile, un certain trait infantile. Le linguiste c'est un homme qui garde une attitude infantile envers la langue. La langue elle-même intéresse le linguiste comme elle intéresse l'enfant, elle devient pour lui le phénomène le plus essentiel dans une complexité, et cela permet au linguiste de voir les rapports internes, les lois structurales de la langue. Mais il y a là aussi un danger, que les rapports entre ce qui est le langage et les autres phénomènes peuvent être déformés facilement à cause de l'accent un peu trop unilatéral posé sur la langue. C'est là qu'est la grande nécessité du travail qu'on appelle de ce terme bien ambigu, bien vague mais important en même temps, celui de l'*interdisciplinaire*. Mes expériences à New York, mes rencontres avec les psychanalystes, un anthropologue comme Lévi-Strauss, moi et quelques autres linguistes, quand nous discutions nos problèmes, j'ai vu qu'il était important de devenir pour un instant le disciple de ces autres disciplines pour voir la langue de dehors, comme on voit la terre de dehors en montant dans un *spoutnik*.

# Leçon XI

*15 février 1967*

Il me faut avancer et démontrer dans le mouvement de quelle nature est le savoir analytique ; très exactement comment il se fait qu'il passe, ce savoir, qu'il passe dans le réel.

Cela, n'est-ce pas, *qu'il passe dans le réel*, nous posons que cela se produit toujours plus à mesure de la prétention toujours croissante du *je* à s'affirmer comme *fons et origo* de l'Être. C'est ce que nous avons posé ; mais ceci n'élucide bien entendu rien de ce que je viens d'appeler LE PASSAGE DE CE SAVOIR DANS LE RÉEL.

Je ne fais pas ici allusion à autre chose qu'à la formule que j'ai donnée de la *Verwerfung* ou rejet, qui est que tout ce qui est rejeté dans le symbolique reparaît dans le réel.

Cette prévalence du *je*, au sommet de quelque chose qu'il est bien difficile de saisir sans prêter à malentendu… (dire « l'époque », dire même comme nous l'avons dit « l'ère de la science », c'est ouvrir toujours quelque biais à une note qu'on pourrait assez bien épingler du terme de « spenglerisme[122] » par exemple : l'idée de « phases humaines » n'est pas là, certes, ce qui peut nous contenter et prête à beaucoup de malentendus). Partons seulement de ceci qu'il est vrai que le discours a son empire et que je crois vous avoir démontré ceci : que la psychana-

122 - SPENGLER Oswald, *Le Déclin de l'Occident*, N.R.F., 1931-1933.

lyse n'est pensable qu'à mettre dans ses précédents le discours de la science.

Il s'agit de savoir où elle se place dans les effets de ce discours. Dedans ? Dehors ? C'est là, vous le savez, que nous essayons de la saisir comme une sorte de frange qui tremble, de quelque chose d'analogue à ces formes les plus sensibles où se révèle l'organisme ; je parle de ce qui est frange.

Il y a pourtant un pas à franchir avant d'y reconnaître le trait de l'animé, car la pensée telle que nous l'entendons n'est *pas* l'animé. Elle est l'effet du signifiant, c'est-à-dire en dernier ressort, de la TRACE.

Ce qui s'appelle la structure, c'est cela : nous suivons la pensée à la trace et à rien d'autre. Parce que la trace a toujours causé la pensée.

Le rapport de ce procédé à la psychanalyse se sent tout de suite, si peu qu'on puisse l'imaginer, voire qu'on en ait l'expérience.

Que Freud, inventant la psychanalyse, ce soit l'introduction d'une méthode à détecter une trace de pensée, là où la pensée elle-même la masque de s'y reconnaître autrement — autrement que la trace ne la désigne — voilà ce que j'ai promu. Voilà ce contre quoi ne prévaudra nul déploiement du freudisme comme idéologie. Idéologie naturaliste, par exemple. Que ce point de vue, qui est un point de vue d'histoire de la philosophie, soit mis en avant ces temps-ci par des gens qui s'autorisent de la qualité de psychanalyste, voilà qui manifeste ce qui va donner plus de précision à la réponse que nécessite la question que j'ai posée d'abord, à savoir comment il se fait que le savoir analytique vienne à passer dans le réel.

La voie par où ce que j'enseigne passe dans le réel n'est nulle autre, bizarrement, que la *Verwerfung*, que le rejet effectif — que nous voyons se produire à un certain niveau de générations — de la position du psychanalyste, en tant qu'elle ne veut rien savoir de ce qui est pourtant son seul et unique savoir.

Ce qui est rejeté dans le symbolique doit être focalisé dans un champ subjectif, quelque part, pour reparaître à un niveau corrélatif dans le réel. Où ? Ici, sans doute. Qu'est-ce que ça veut dire ? C'est ce qui ICI vous touche, c'est-à-dire ce point qui est ce dont témoigne ce que les journa-

listes ont déjà repéré sous l'étiquette de « structuralisme » et qui n'est rien d'autre que votre intérêt ; l'intérêt que vous prenez à ce qui ici se dit, intérêt qui est réel.

Naturellement, parmi vous, il y a des psychanalystes. Il y a — elle est déjà là — une génération de psychanalystes en qui s'incarnera la juste position du sujet, en tant qu'elle est nécessitée par l'acte analytique. Quand ce temps de maturité de cette génération sera venu, on mesurera la distance parcourue — à lire les choses impensables, heureusement imprimées pour qu'elles témoignent, pour qui sait lire — des préjugés d'où il aura fallu extraire le tracé que nécessite cette réalisation de l'analyse.

Parmi ces préjugés et ces choses impensables, il y aura… il y aura aussi le structuralisme, je veux dire ce qui s'intitule maintenant sous ce titre d'une certaine valeur, cotée à la bourse de la cogitation.

Si ceux d'entre vous qui ont vécu ce qui aura caractérisé le milieu de ce siècle, (ou disons sa première partie), les épreuves que nous avons traversées de manifestations étranges dans la civilisation, — si ceux-là n'avaient pas été endormis, dans ses suites, par une philosophie qui a tout simplement continué son bruit de crécelle, j'aurais maintenant moins de loisir pour essayer de marquer les traits nécessaires à ce que vous ne soyez pas tout à fait paumés, pour la phase de ce siècle qui va suivre immédiatement.

Quand Freud introduit pour la première fois, dans son *Jenseits…* à lui, l'*Au-delà du principe du plaisir*, le concept de répétition — comme du forçage, *Zwang* ; répétition, *Wiederholung* ; cette répétition est forcée, *Wiederholungszwang* — quand il l'introduit pour donner son état définitif au statut du sujet de l'inconscient, mesure-t-on bien la portée de cette intrusion conceptuelle ?

Si elle s'appelle *Au-delà du principe du plaisir*, c'est précisément en ceci qu'elle rompt avec ce qui jusque là lui donnait le module de la fonction psychique, à savoir cette homéostase, qui fait écho à celle que nécessite la subsistance de l'organisme, qui la redouble et la répète, et qui est celle que, dans l'appareil nerveux isolé comme tel, il définit par la loi de la moindre tension.

Ce qu'introduit la *Wiederholungszwang* est nettement en contradiction avec cette loi primitive : celle qui s'était énoncée dans le principe du plaisir. Et c'est comme telle que Freud nous la présente.

Tout de suite, nous qui — je suppose — avons lu ce texte, nous pouvons aller à son extrême, que Freud formule comme ce qu'on appelle « pulsion de mort » (traduction de *Todestrieb*). C'est à savoir qu'il ne peut s'arrêter, d'étendre ce *Zwang*, cette contrainte de la répétition, à un champ qui n'enveloppe pas seulement celui de la manifestation vivante, mais qui la déborde, à l'inclure dans la parenthèse d'un retour à l'inanimé. Il nous sollicite donc de faire subsister *comme « vivante »* — et il nous faut bien mettre ici ce terme entre guillemets — une tendance qui étend sa loi au-delà de la durée du vivant.

Regardons-y bien de près, puisque c'est là ce qui fait l'objection et l'obstacle devant quoi se rebelle — tant que, bien sûr, la chose n'est pas comprise — se rebelle, de prime abord, une pensée habituée à donner un certain support au terme de *tendance* ; support, justement, qui est celui que je viens d'évoquer en mettant le mot « vivante » entre guillemets. La vie, donc, dans cette pensée, n'est plus « l'ensemble des forces qui résistent à la mort », pour citer Bichat ; elle est l'ensemble des forces où se signifie que la mort serait, pour la vie, son RAIL.

À la vérité, ceci n'irait pas très loin, s'il ne s'agissait pas d'autre chose que de l'étant de la vie, mais de ce que nous pouvons, dans un premier abord, appeler son SENS. C'est-à-dire de quelque chose que nous pouvons lire dans des signes qui sont d'une apparente spontanéité vitale, puisque le sujet ne s'y reconnaît pas ; mais où il faut bien qu'il y ait un sujet puisque ce dont il s'agit ne saurait être un simple effet de la… retombée, si l'on peut dire, de la bulle vitale qui crève, laissant la place dans l'état où elle était avant — mais de quelque chose qui, partout où nous le suivons, se formule non pas comme ce simple retour, mais comme une PENSÉE de retour, comme une pensée de répétition.

Tout ce que Freud a saisi à la trace dans son expérience clinique, c'est — là où il va la chercher, là où pointe pour lui le problème, à savoir dans ce qu'il appelle « la réaction thérapeutique négative », ou encore ce qu'il aborde à ce niveau comme un fait (point d'interrogation) de masochisme « pri-

mordial », comme ceci qui, dans une vie, insiste pour rester dans un certain médium, mettons les points sur les i, disons de maladie ou d'échec — c'est ceci que nous devons saisir comme une pensée de répétition. Une pensée de répétition, c'est un autre domaine que celui de la mémoire.

La mémoire, sans doute, évoque la trace aussi, mais la trace de la mémoire à quoi la reconnaissons-nous ? Elle a justement pour effet la NON-RÉPÉTITION.

(Si nous cherchons à déterminer dans l'expérience, en quoi un micro-organisme est doué de mémoire, nous le verrons à ceci qu'il ne réagira pas, la seconde fois, à un excitant, comme la première. Et après tout, ceci quelquefois nous fera parler de mémoire, avec prudence, avec intérêt, avec suspension, au niveau de certaines organisations inanimées…)

Mais la répétition, c'est bien autre chose ! Si nous faisons de la répétition le principe directeur d'un champ, en tant qu'il est proprement subjectif, nous ne pouvons manquer de formuler ce qui unit en matière — en manière de copule — l'*identique* avec le *différent*.

Ceci nous réimpose l'emploi, à cette fin, de ce *trait unaire*, dont nous avons reconnu la fonction élective à propos de l'identification.

J'en rappellerai l'essentiel en termes simples, ayant pu éprouver qu'une fonction si simple paraît étonnante dans un contexte de philosophes, ou de prétendus tels, comme il m'est arrivé récemment d'en avoir l'expérience, et qu'on ait pu trouver obscure, voire opaque, cette très simple remarque que le trait unaire joue le rôle de repère symbolique, précisément d'exclure que ce soient ni la similitude, NI DONC NON PLUS LA DIFFÉRENCE, qui se posent au principe de la différenciation.

J'ai déjà, ici, assez souligné que l'usage du Un — qui est ce Un que je distingue du Un unifiant, à être l'Un comptable — est de pouvoir fonctionner, à désigner comme autant de « Un » des objets aussi hétéroclites qu'une pensée, un voile ou n'importe quel objet qui soit ici à notre portée — et, puisque j'en ai énuméré trois, à compter cela : trois. C'est-à-dire à tenir pour nulle jusqu'à leur plus extrême différence de nature à instaurer leur différenciation d'autre chose.

Voilà qui nous donne la fonction du nombre et tout ce qui s'instaure sur l'opération de la récurrence, dont vous savez que la démonstration s'appuie sur ce module unique : que tout ce qui étant démontré pour vrai… pour *n*… que ce que… Étant démontré pour vrai que ce qui est

vrai de $n+1$, l'est de $n$, il nous suffit de savoir ce qu'il en est pour $n=1$, pour que la vérité d'un théorème soit assurée. Ceci fonde un être de vérité, qui est tout entier de glissement. Cette sorte de vérité est, si je puis dire, l'ombre *du nombre*, elle reste sans prise sur aucun réel. Mais si nous descendons, si je puis dire, *dans le temps*, ce qui est… ce qui vous est aujourd'hui demandé pour reprendre le schéma identificatoire de l'aliénation et voir comment il fonctionne, nous remarquerons que le Un basal de l'opération de la récurrence n'est pas déjà-là, qu'il ne s'instaure que de la répétition elle-même.

Reprenons. Nous n'avons pas ici à remarquer que la répétition ne saurait dynamiquement se déduire du principe du plaisir. Nous ne le faisons que pour vous faire sentir le relief de ce dont il s'agit. À savoir que le maintien de la moindre tension, comme principe du plaisir, n'implique nullement la répétition. Au contraire, la retrouvaille d'une situation de plaisir dans sa mêmeté ne peut être la source que d'opérations toujours plus coûteuses que de suivre simplement le biais de la tension la moindre. À la suivre comme une ligne isotherme, si je puis m'exprimer ainsi, elle finira bien par mener, de situation de plaisir en situation de plaisir, au maintien désiré de la moindre tension. Si elle implique quelque bouclage ou quelque retour, ce ne peut être que par la voie, si l'on peut dire, d'une structure externe, qui n'est nullement impensable, puisque j'évoquais tout à l'heure l'existence d'une ligne isotherme.

Ce n'est nullement ainsi et du dehors que s'implique l'existence du *Zwang* dans la *Wiederholung* freudienne, dans la répétition.

Une situation qui se répète, comme situation d'échec par exemple, implique des coordonnées non de plus et de moins de tension, mais d'identité signifiante du plus ou moins comme *signe* de ce qui DOIT être répété. Mais ce signe n'était pas porté comme tel par la situation première. Entendez bien que celle-ci n'était pas marquée du signe de la répétition — sans cela, elle ne serait pas première ! Bien plus, il faut dire qu'elle devient — qu'elle DEVIENT — la situation répétée et que, de ce fait, elle est *perdue* comme situation d'origine : *qu'il y a quelque chose de perdu de par le fait de la répétition*. Et ceci non seulement est parfaitement articulé dans Freud, mais il l'a articulé BIEN AVANT d'avoir été porté à l'énoncé de l'*Au-delà du principe du plaisir*.

Dès les *Trois essais sur la sexualité*, nous voyons surgir, surgir comme impossible, le principe de la retrouvaille. Qu'il y ait, dans le métabolisme des pulsions, cette fonction de l'objet perdu comme tel, déjà le simple abord de l'expérience clinique en avait suggéré à Freud la trouvaille et la fonction. Elle donne le sens même de ce qui surgit sous la rubrique de l'*Urverdrängung*. C'est pourquoi il faut bien reconnaître que, loin qu'il y ait là, dans la pensée de Freud, saut ni rupture, il y a plutôt préparation, par une signification entrevue, préparation de quelque chose qui trouve enfin son statut logique dernier sous la forme d'une loi constituante — encore qu'elle ne soit pas reflexive — constituante du sujet lui-même et qui est la répétition.

Le graphe — si l'on peut dire — de cette fonction, je pense que, tous, vous en avez eu vu passer la forme telle que je l'ai donnée comme support intuitif, imaginatif de cette topologie de retour, pour qu'elle solidarise la part[123] — qui est aussi importante que son effet directif, à cet effet lui-même imagé — à savoir son effet rétroactif : ce que j'ai appelé, à l'instant, ce qui se passe quand par l'effet du répétant, ce qui était à répéter devient le répété.

Le trait dont se sustente ce qui est répété, en tant que répétant, doit se boucler, doit se retrouver à l'origine : celui (ce trait) qui, de son fait, dès lors marque le répété comme tel.

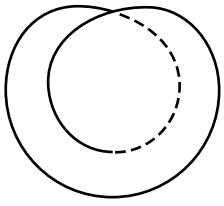

Fig. XI-1

Ceci, ce tracé, n'est autre que celui de la double boucle, ou encore de ce que j'ai appelé, la première fois que je l'ai introduit, le « huit inversé » et que nous écrirons comme ceci : le voilà qui revient sur ce qu'il répète et c'est ce qui, dans l'opération première, fondamentale, initiatrice

123 - Dorgeuille : « la marque ».

comme telle de la répétition, donne cet effet rétroactif qu'on ne peut en détacher, qui nous force à penser le rapport tiers, qui, de l'*un* au *deux* qui constitue le retour, revient en se bouclant vers ce *un* pour donner cet élément non numérable que j'appelle l'*un-en-plus*, et qui, justement — pour n'être pas réductible à la série des nombres naturels, ni additionnable ni soustrayable à ce *un* et à ce *deux* qui se succèdent — mérite encore ce titre de l'*un-en-trop,* que j'ai désigné comme essentiel à toute détermination signifiante et toujours prête d'ailleurs, non seulement à apparaître, mais à se faire appréhender, fuyante, détectable dans le vécu, dès que le sujet comptant (c.o.m.p.t.a.n.t.) a à se compter entre d'autres.

Observons que c'est là la forme topologique la plus radicale et qu'elle est nécessaire pour introduire ce qui, dans Freud, se fait valoir sous ces formes polymorphes que l'on connaît sous le terme de *régression,* qu'elles soient topique, temporelle ou formelle. Ce n'est pas là régression homogène, leur racine commune est à trouver dans ce retour, dans cet effet de retour de la répétition.

Certes, ce n'est pas sans raison que j'ai pu retarder aussi longtemps l'examen de ces fonctions de regression. Il suffirait de se reporter à un récent article[124], paru quelque part sur un terrain neutre, médical — un article sur la régression — pour voir la véritable béance qui reste ouverte quand une pensée, habituée à pas trop de lumière, essaie de conjoindre la théorie avec ce que lui suggère la pratique psychanalytique. La sorte de curieuse valorisation que la régression reçoit dans certaines des études théoriques les plus récentes, répond sans doute à quelque chose, dans l'expérience de l'analyse, par où, en effet, mérite d'être interrogé ce que peut comporter d'effet progressif la régression, qui, comme chacun sait, est essentielle au procès même de la cure comme telle.

Mais il suffit de voir, de toucher du doigt, la distance, qui en quelque sorte laisse véritablement ouvert tout ce qui est à ce propos ré-évoqué des formules de Freud, avec ce qui en est déduit quant à l'usage de la pratique (qu'on se reporte à cet article qui est dans le dernier numéro de

124 - NODET Ch. H. « À propos de la régression », in *L'Évolution psychiatrique*, t. XXI, 3, pp. 515-535, Toulouse, Privat, 1966. D.

l'*Évolution Psychiatrique*), pour qu'on sente à quel point la régression dont il s'agit ici est de nature à nous suggérer la question de savoir s'il ne s'agit pas de rien d'autre que d'une régression théorique !

À la vérité, c'est bien là le mode majeur de ce rejet que je désigne comme essentiel à telle position présente du psychanalyste.

À reprendre telles ou telles questions, de nouveau, à leur origine, comme si elles n'avaient pas déjà quelque part été tranchées, on fait durer le plaisir ! Ce n'est assurément pas, dans l'affaire, celui de ceux dont nous prenons la responsabilité. Je reviendrai là-dessus en son temps, car si, bien sûr, il y a dans tous ces effets, quelque chose de l'ordre de la maladresse, ceci n'est pas pour autant lever toute référence possible à quelque chose de l'ordre de la malhonnêteté, si de telle formules se trouvent conjoindre et légitimer une finalité du traitement qui se trouve couvrir les illusions du moi les plus grossières, c'est-à-dire ce qui est le plus opposé à la rénovation analytique.

Que veut dire ce que nous avons apporté sous le terme d'*aliénation*, quand nous commençons de l'éclairer par cet appareil de l'involution signifiante (si je puis l'appeler ainsi) de la répétition ?

Nous avons avancé d'abord que l'aliénation, c'est le signifiant de l'Autre, en tant qu'il fait de l'Autre (avec un grand A) un champ marqué de la même finitude que le sujet lui-même, le S(Ⱥ), S, parenthèse ouverte, A barré. De quelle finitude s'agit-il ? De celle que définit, dans le sujet, le fait de dépendre des effets du signifiant.

L'Autre comme tel — je dis, ce lieu de l'Autre, pour autant que l'évoque le besoin d'assurance d'une vérité — l'Autre comme tel est, si je puis dire, si vous permettez ce mot à mon improvisation, FRACTURÉ. De la même façon où nous le saisissons dans le sujet lui-même — très précisément, de la sorte où le marque la double boucle topologique de la répétition — l'Autre aussi se trouve sous le coup de cette *finitude*.

Ainsi se trouve posée la division au cœur des conditions de la vérité. Complication, disons, apportée à toute exigence, de type leibnizien, de *réservation* de la susdite, je veux dire de la vérité. Le *salva veritate*, essentiel à tout ordre de la pensée philosophique, est pour nous — et pas seulement du fait de la psychanalyse : manifeste en tous points de cette élaboration qui se fait au niveau de la logique mathématique — est pour

nous un peu plus compliqué. Il exclut en tout cas, tout à fait, toute forme d'absoluité intuitive ; l'attribution, par exemple, au champ de l'Autre, de la dimension — qualifiée aussi spinoziennement que vous voudrez — de l'Éternel, par exemple…

Cette déchéance permanente de l'Autre est inextirpable du donné de l'expérience subjective. C'est elle qui met au cœur de cette expérience le phénomène de la croyance dans son ambiguïté, constituée de ceci : que ce n'est point par accident, par ignorance, que la vérité se présente dans la dimension du contestable — phénomène, donc, qui n'est pas à considérer comme fait de défaut, mais comme fait de structure — et que c'est là, pour nous, le point de prudence, le point où nous sommes sollicités de nous avancer du pas le plus discret, je veux dire le plus discernant, pour désigner le point substantiel de cette structure ; pour ne pas prêter à la confusion dans laquelle on se précipite, non innocemment sans doute, en suggérant là une forme renouvelée de positivisme.

Bien plutôt devrions-nous trouver nos modèles dans ce qui reste si incompris et pourtant si vivant de ce que la tradition nous a légué de fragmentaire des *exercices* du scepticisme, en tant qu'ils ne sont pas simplement ces jongleries étincelantes entre doctrines opposées, mais au contraire véritables exercices spirituels, qui correspondaient sûrement à une praxis éthique, qui donne sa véritable densité à ce qui nous reste de théorique sous ce chef et sous cette rubrique.

Disons qu'il s'agit maintenant pour nous de rendre compte, en termes de notre logique, du surgissement nécessaire de ce lieu de l'Autre en tant qu'il est ainsi divisé. Car, pour nous, c'est là qu'il nous est demandé de situer non pas simplement ce lieu de l'Autre, le répondant parfait de ceci que la vérité n'est pas trompeuse, mais bien plus précisément, aux différents niveaux de l'expérience subjective que nous impose la clinique, comment est possible que s'y insèrent, dans cette expérience, des instances qui ne sont pas articulables autrement que comme demandes de l'Autre… c'est la névrose

Et ici nous ne pouvons manquer de dénoncer à quel point est abusif l'usage de tels termes que nous avons introduits, mis en valeur, comme celui par exemple de la *demande*, quand nous le voyons repris sous la plume de tel novice à s'exercer sur le plan de la théorie de l'analyse et à marquer combien est essentiel (le jeunot montre ici sa perspicacité) de

mettre au centre et au départ de l'aventure une « demande — dit-il — d'exigence actuelle ». C'est ce que depuis toujours on avance, en faisant tourner l'analyse autour de « frustration » et « gratification ». L'usage ici du terme de « demande », qui m'est emprunté, n'est là que pour brouiller les traces de ce qui en fait l'essentiel, qui est que le sujet vient à l'analyse non pas pour demander quoi que ce soit d'une exigence actuelle, mais pour *savoir* ce qu'il demande. Ce qui le mène, très précisément, à cette voie de demander *que l'Autre lui demande quelque chose*.

Le problème de la demande se situe au niveau de l'Autre. Le désir du névrosé tourne autour de la demande de l'Autre et le problème logique est de savoir comment nous pouvons situer cette fonction de la demande de l'Autre, sur ce support que l'Autre pur et simple, comme tel, est Ⱥ, A barré.

Bien d'autres termes sont aussi à évoquer comme devant trouver dans l'Autre leur place : l'*angoisse* de l'Autre — vraie racine de la position du sujet comme position masochique. Disons encore comment nous devons concevoir ceci qu'UN POINT DE JOUISSANCE EST ESSENTIELLEMENT REPÉRABLE COMME JOUISSANCE DE L'AUTRE ; point sans lequel il est impossible de comprendre ce dont il s'agit dans la perversion. Point, pourtant, qui est le seul référent structural qui puisse donner raison de ce qui dans la tradition s'appréhende comme *Selbstbewußtsein*. Rien d'autre dans le sujet ne se traverse réellement soi-même, ne se perfore, si je puis dire, comme tel — j'essaierai d'en dessiner pour vous, un jour, quelque modèle enfantin — rien d'autre, sinon ce point qui, de la jouissance, fait la jouissance de l'Autre.

Ce n'est pas d'un pas immédiat que nous nous avancerons dans ces problèmes. Il nous faut aujourd'hui tracer la conséquence à tirer du rapport de ce graphe de la répétition, avec ce que nous avons scandé comme le choix fondamental de l'aliénation.

Il est facile de voir, à cette double boucle, que plus elle collera à elle-même, plus elle tendra à se diviser. À supposer qu'ici se réduise la distance d'un bord à l'autre, il est facile de voir que ce seront deux rondelles qui viendront à s'isoler.

Quel rapport y a-t-il entre ce passage à l'acte de l'aliénation et la répé-

tition elle-même ? Eh bien, très précisément, ce qu'on peut et ce qu'on doit appeler : l'ACTE.

C'est aujourd'hui, d'une situation logique de l'acte en tant que tel, que je veux avancer les prémisses.

Cette double boucle du tracé de la répétition : si elle nous impose une topologie, c'est que *ce n'est pas sur n'importe quelle surface qu'elle peut avoir fonction de bord*. Essayez de la tracer sur la surface d'une sphère, je l'ai montré depuis longtemps — vous m'en direz des nouvelles ! —

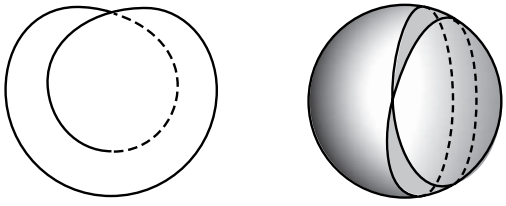

Fig. XI-2

faites-la revenir ici et essayez de la boucler de façon à ce qu'elle soit un bord, c'est-à-dire qu'elle ne se recoupe pas elle-même, ceci est impossible. Ce ne sont [des choses possibles] — je l'ai déjà depuis longtemps fait remarquer — que sur un certain type de surfaces, celles qui sont ici dessinées, par exemple, telles le *tore*, [ce] que j'ai appelé dans son temps, le *cross-cap* ou le plan projectif, ou encore la tierce bouteille de Klein dont vous savez, je pense, si vous vous souvenez encore du petit dessin dont on peut l'imager [qu'il] est bien entendu que la bouteille de Klein n'a rien qui la lie spécialement à cette représentation particulière. L'important est de savoir ce qui, dans chacune de ces surfaces, résulte de la coupure constituée par la double boucle.

Sur le tore, cette coupure donnera une surface à deux bords. Sur le *cross-cap*, elle donnera une coupure à un seul bord.

Ce qui est important, c'est quelle est la structure des surfaces ainsi instaurées.

Les images qui sont à gauche — et que j'ai déjà introduites la dernière fois pour que vous puissiez en prendre le dessin — vous représentent ce qui constitue la surface la plus caractéristique pour nous imager la fonction que nous donnons à la double boucle. C'est (en haut et à gauche) la bande de Möbius, dont le bord — c'est-à-dire tout ce

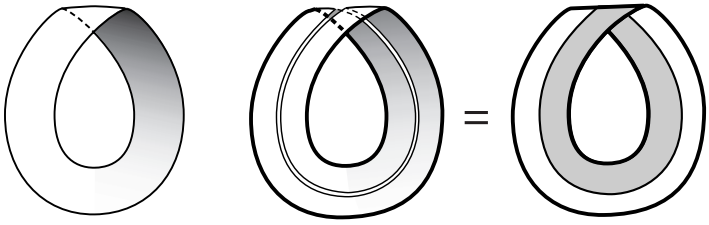

Fig. XI-3

qui est dans ce dessin (sauf ceci, qui est un profil, qui n'est là, en quelque sorte, inscrit que pour faire surgir dans votre imagination l'image du support de la surface elle-même, à savoir qu'ici la surface tourne de l'autre côté, mais ceci ne fait partie bien sûr d'aucun bord) — il ne reste donc que la double boucle, qui est le bord, le bord unique de la surface en question.

Nous pouvons prendre cette surface pour symbolique du sujet, à condition que vous considériez bien sûr ! que seul le bord constitue cette surface, comme il est facile de le démontrer en ceci : c'est que si vous faites une coupure par le milieu de cette surface, cette coupure *elle-même* concentre en elle l'essence de la double boucle. Étant une coupure qui, si je puis dire, se « retourne » sur elle-même, elle est *elle-même,* cette coupure unique, à elle toute seule, toute la surface de Möbius. Et la preuve, c'est qu'aussi bien, quand vous l'avez faite, cette coupure médiane, il n'y a plus de surface de Möbius du tout ! La coupure, si je puis dire « médiane », l'a retirée de ce que vous croyez voir, là, sous la forme d'une surface. C'est ce que vous montre la figure qui est à droite, qui vous montre qu'une fois coupée par le milieu, cette surface, qui auparavant n'avait ni endroit ni envers, n'avait qu'une seule face, comme elle n'avait qu'un seul bord, a maintenant un endroit et un envers, que vous voyez ici marqué de deux couleurs différentes ; il vous suffit bien sûr, d'imaginer que chacune de ces couleurs passe à l'envers de l'autre, là où du fait de la coupure elles se continuent. Autrement dit, après la coupure, il n'y a plus de surface de Möbius, mais, par contre, quelque chose qui est applicable sur un tore.

Ce que vous démontrent les deux autres figures : à savoir que si vous faites d'une certaine façon glisser cette surface — celle qui est obtenue après la coupure — à l'envers d'elle-même, si je puis m'exprimer ainsi, ce qui est tout à fait bien imagé dans la figure présente — vous pouvez,

en cousant, si je puis dire, d'une autre façon les bords dont il s'agit, constituer ainsi une nouvelle surface qui est la surface d'un tore, sur laquelle est marquée toujours la même coupure, constituée par la double boucle fondamentale de la répétition.

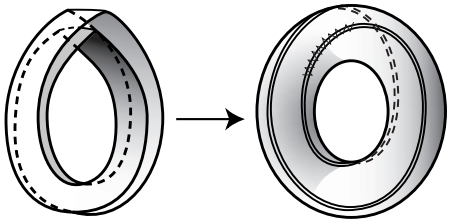

Fig. XI-4

Ces faits topologiques sont pour nous extrêmement favorables à imager quelque chose qui est ce dont il s'agit. À savoir que, de même que l'ALIÉNATION s'est imagée dans deux sens d'opérations différentes — où l'un représente le choix nécessaire du *je ne pense pas* écorné de l'*Es* de la structure logique — l'autre, élément qu'on *ne peut* choisir de l'alternative, qui oppose, qui conjoint le noyau de l'inconscient, comme étant ce quelque chose où il ne s'agit pas d'une pensée d'aucune façon attribuable au *je* institué de l'unité subjective, et qui le conjoint à un *je ne suis pas*, bien marqué dans ce que, dans la structure du rêve, j'ai défini comme l'*immixtion des sujets*, à savoir comme le caractère infixable, indéterminable, du sujet assumant la pensée de l'inconscient ; la RÉPÉTITION nous permet de mettre en corrélation, en correspondance, deux modes sous lesquels le sujet peut apparaître différent, peut se manifester, dans son conditionnement temporel de façon qui corresponde aux deux statuts définis comme celui du *je* de l'aliénation et comme celui que révèle la position de l'inconscient dans des conditions spécifiques, qui ne sont autres que celles de l'analyse.

Nous avons, correspondant au niveau du schéma temporel, ceci : que *le passage à l'acte* est ce qui est permis dans l'opération de l'aliénation ; que, correspondant à l'autre terme — terme, en principe, impossible à choisir dans l'alternative aliénante — correspond l'*acting-out*.

Qu'est-ce que ceci veut dire ? *L'acte*, j'entends l'*acte* et non pas quelque manifestation de mouvement. Le mouvement, la décharge motrice (comme on s'exprime au niveau de la théorie), voilà ce qui ne

suffit d'aucune façon à constituer un acte. Si vous me permettez une image grossière, un réflexe n'est pas un acte.

Mais enfin, c'est, bien entendu ! bien au-delà qu'il faut prolonger cette aire du *ne pas acte*. Ce qu'on sollicite dans l'étude de l'intelligence d'un animal supérieur, la conduite du détour par exemple (le fait qu'un singe s'aperçoive de ce qu'il faut faire pour saisir une banane quand une vitre l'en sépare) n'a absolument rien à faire avec un acte. Et à la vérité, un très grand nombre de vos mouvements, vous n'en doutez pas, de ceux que vous exécuterez d'ici la fin de la journée, n'ont rien à faire bien sûr avec de l'acte.

Mais comment définir ce qu'est un acte ?

Il est impossible de le définir autrement que sur le fondement de la double boucle, autrement dit : de la répétition. Et c'est précisément en cela que l'acte est fondateur du sujet.

L'acte est précisément l'équivalent de la répétition par lui-même, il est cette répétition en un seul trait, que j'ai désignée tout à l'heure par cette coupure qu'il est possible de faire au centre de la bande de Möbius. Il est en lui-même double boucle du signifiant.

On pourrait dire, mais ce serait se tromper, que dans son cas le signifiant se signifie lui-même. Car nous savons que c'est impossible. Il n'en est pas moins vrai que c'est aussi proche que possible de cette opération.

Le sujet, disons, dans l'acte, est équivalent à son signifiant. Il n'en reste pas moins divisé.

Tâchons d'éclairer un peu ceci et mettons-nous au niveau de cette aliénation où le *je* se fonde d'un *je ne pense pas* d'autant plus favorable à laisser tout le champ à l'*Es* de la structure logique.

*Je ne pense pas…* si *je suis*, d'autant plus que *je ne pense pas* (je veux dire si je ne suis que le *je* qu'instaure la structure logique, le médium, le trait, où peuvent se conjoindre ces deux termes), c'est le *j'agis*, ce *j'agis* qui n'est pas, comme je vous l'ai dit, effectuation motrice. Pour que « je marche » devienne un acte, il faut que le fait que « je marche » signifie que je marche en fait et que je le dise comme tel.

Il y a répétition intrinsèque à tout acte, qui n'est permise que par l'effet de rétroaction — qui s'exerce du fait de l'incidence signifiante qui est mise en son cœur — et rétroaction de cette incidence signifiante sur ce

qu'on appelle « le cas » dont il s'agit, quel qu'il soit. Bien sûr, il ne suffit pas que je proclame que je marche ! C'est quand même, déjà, un début d'action. C'est une action d'opérette : « Marchons, marchons !… » C'est ce qu'on appelle dans une certaine idéologie, aussi, l'« engagement », c'est ce qui lui donne le caractère comique bien connu…

L'important à détecter sur ce qu'il en est de l'acte, est à chercher là où la structure logique nous livre — et nous livre *en tant* que structure logique — la possibilité de transformer en acte ce qui, de premier abord, ne saurait être autre chose qu'une pure et simple passion[125]. « Je tombe par terre », ou « je trébuche », par exemple : réfléchissez à ceci, que ce fait de redoublement signifiant, à savoir que dans mon « je tombe par terre » il y a l'affirmation que je tombe par terre ; « je tombe par terre » devient, transforme ma chute, en quelque chose de signifiant. Je tombe par terre et je fais par là l'acte où je démontre que je suis, comme on dit, « atterré ». De même, « je trébuche » — même « je trébuche » qui porte en soi si manifestement la passivité du ratage — peut être, s'il est repris et redoublé de l'affirmation « je trébuche », l'indication d'un acte, en tant que j'assume moi-même le sens, comme tel, de ce trébuchement.

Il n'y a rien là, qui aille contre l'inspiration de Freud, si vous vous rappelez qu'à telle page de la *Traumdeutung* et très précisément dans celle où il nous désigne les premiers linéaments de sa recherche sur l'identification, il souligne bien lui-même — légitimant par avance les intrusions que je fais de la formule cartésienne dans la théorie de l'inconscient — la remarque que *Ich* a deux sens différents dans la même phrase, quand on dit *Ich denke was gesundes Kind Ich war*, « je pense », ou *Ich bedenke*, comme il l'a dit exactement, « je médite, je réfléchis, je me gargarise à la pensée de quel enfant bien portant *Ich bin… Ich war*, j'étais ! »

Le caractère essentiellement signifiant comme tel et redoublé de l'acte, l'incidence répétitive et intrinsèque de la répétition dans l'acte, voilà qui nous permet de conjoindre d'une façon originelle — et de façon telle qu'elle puisse ensuite satisfaire à l'analyse de toutes ses variétés — la définition de l'acte.

---

125 - Dorgeuille : « action ».

Je ne peux ici qu'indiquer en passant — car nous aurons à y revenir — que l'important n'est pas tellement dans la *définition* de l'acte, que dans *ses suites*. Je veux dire : de CE QUI RÉSULTE DE L'ACTE COMME CHANGEMENT DE LA SURFACE.

Car si j'ai parlé tout à l'heure de l'incidence de la coupure dans la surface topologique — que je dessine comme celle de la bande de Möbius — si, *après l'acte*, la surface est d'une autre structure dans tel cas, si elle est d'une structure encore différente dans tel autre ou si même dans certains cas elle peut ne pas changer, voilà qui va, pour nous, nous proposer *modèles* (si vous voulez) à distinguer ce qu'il en est de l'incidence de l'acte, non pas tant dans la *détermination* que dans les *mutations* du sujet.

Or, il est un terme que depuis quelque temps j'ai laissé aux tentatives et gustations de ceux qui m'entourent, sans jamais franchement répondre à l'objection qui m'est faite — et qui m'est faite depuis longtemps — que la *Verleugnung*, puisque c'est le terme dont il s'agit, est le terme auquel il faudrait référer les effets que j'ai réservés à la *Verwerfung*. J'ai assez parlé de cette dernière, depuis le discours d'aujourd'hui, pour n'avoir pas y revenir. Je pointe simplement ici que ce qui est de l'ordre de la *Verleugnung* est TOUJOURS ce qui a affaire à l'ambiguïté qui résulte des effets de l'acte comme tel.

Je franchis le Rubicon[126]. Ça peut se faire… tout seul : il suffit de prendre le train à Saraceno dans la bonne direction, une fois que vous êtes dans le train, vous n'y pouvez plus rien, vous franchissez le Rubicon. Mais ce n'est pas un acte. Ce n'est pas un acte non plus quand vous franchissez le Rubicon en pensant à César, c'est *l'imitation* de l'acte de César. Mais vous voyez déjà que *l'imitation* prend, dans la dimension de l'acte, une toute autre structure que celle qu'on lui suppose d'ordinaire. Ce n'est pas un acte, mais ça peut quand même en être un ! Et il n'y a même aucune autre définition possible à des suggestions, autrement, aussi exorbitantes, que celles qui s'intitulent l'*Imitation de Jésus-Christ*[127], par exemple.

126 - SUETONE, *Vie des douze Césars,* XXXI-XXXIII.
127 - Anonyme du XV^e^ siècle.

Autour de cet acte, qu'il soit imitation ou pas, qu'il soit l'acte même, original, celui dont les historiens de César nous disent bien le sens indiqué par le rêve qui précède le franchissement du Rubicon — qui n'est autre que le sens de l'inceste — il s'agit de savoir, à chacun de ces niveaux, quel est l'effet de l'acte.

C'est le labyrinthe propre à la reconnaissance de ces effets par un sujet qui ne *peut* le reconnaître, puisqu'il est tout entier — comme sujet — transformé par l'acte, ce sont ces effets-là que désigne, partout où le terme est justement employé, la rubrique de la *Verleugnung*.

L'acte donc est le seul lieu où le signifiant a l'apparence — la fonction en tout cas — de se signifier lui-même. C'est à dire de fonctionner hors de ses possibilités.

Le sujet est, dans l'acte, représenté *comme* division pure : la division, dirons-nous, est son *Repräsentanz*. Le vrai sens du terme *Repräsentanz* est à prendre à ce niveau, car c'est à partir de cette *représentance* du sujet comme essentiellement divisé qu'on peut sentir comment cette fonction de *Repräsentanz* peut affecter ce qui s'appelle représentation ; ce qui fait dépendre la *Vorstellung* d'un effet de *Repräsentanz*.

L'heure nous arrête… Il va être pour nous question, la prochaine fois, de savoir comment il est possible que soit présentifié l'élément impossible à choisir de l'aliénation. La chose vaut bien la peine d'être rejetée à un discours qui lui soit réservé, puisqu'il ne s'agit là de rien d'autre que du statut de l'Autre, là où il est évoqué pour nous de la façon la plus urgente, à ne pas prêter à précipitation et erreur — à savoir la situation analytique. Mais ce modèle que nous donne l'acte comme division et dernier support du sujet : point de vérité qui, disons le avant de nous quitter, entre parenthèses, est celui qui motive la montée au sommet de la philosophie, de la fonction de l'*existence*, qui n'est assurément rien d'autre que la forme voilée sous laquelle, pour la pensée, se présente le caractère originel de l'acte dans la fonction du sujet.

Pourquoi cet acte, dans son instance, est-il resté voilé, et ceci dans ceux qui en ont su le mieux marquer l'autonomie — contre Aristote, qui n'avait pas de ceci, et pour cause ! la moindre idée — je veux dire saint Thomas ?

C'est sans doute parce que l'autre possibilité de coupure nous est donnée dans la partie impossible à choisir de l'aliénation (pourtant mise à notre portée par le biais de l'analyse), la même coupure intervenant à l'autre sommet, celui ici désigné, qui correspond à la conjonction *inconscient / je ne suis pas*. C'est ce qui s'appelle l'*acting-out* et c'est ce dont nous essaierons la prochaine fois de définir le statut.

# Leçon XII

*22 février 1967*

Nous poursuivons, en rappelant d'où nous partons : l'aliénation.

Résumons, pour ceux qui nous ont déjà entendu et surtout pour les autres. L'aliénation — en tant que nous l'avons prise pour départ de ce chemin logique que nous tentons, cette année, de tracer — c'est l'élimination, à prendre au sens propre, « rejet hors du seuil », l'élimination ordinaire de l'Autre. Hors de quel seuil ? Le seuil dont il s'agit, c'est celui que détermine la *coupure* en quoi consiste l'essence du langage.

La linguistique nous sert en ce qu'elle nous a fourni le modèle de cette coupure, et en cela essentiellement.

C'est pourquoi nous nous trouvons placés du côté — approximativement qualifié de structuraliste — de la linguistique. Et que tous les développements de la linguistique, nommément, curieusement, ce qu'on pourrait appeler la sémiologie, ce qui s'appelle comme tel, ce qui se désigne, ce qui s'affiche comme tel récemment, ne nous intéresse pas à un degré égal. Ce qui peut sembler, au premier abord, surprenant.

Élimination, donc, de l'Autre. De l'Autre, qu'est-ce que ça veut dire, l'Autre, avec un grand A, en tant qu'ici il est éliminé ? Il est éliminé en tant que champ clos et unifié. Ceci veut dire que nous affirmons, avec les meilleures raisons pour ce faire, qu'il n'y a pas d'univers du discours, qu'il n'y a rien d'assumable sous ce terme.

Le langage est pourtant solidaire, dans sa pratique radicale, qui est la psychanalyse… (notez que je pourrais dire aussi sa pratique médicale… Quelqu'un que j'ai la surprise de ne pas voir là aujourd'hui à sa place ordinaire, m'a demandé ce signe que j'ai laissé en devinette du terme que j'eusse pu donner en latin, plus strict, du « je pense » ; si personne ne l'a trouvé, je le donne aujourd'hui — j'avais indiqué que ça ne pouvait se concevoir que d'un verbe à la voix moyenne — c'est *medeor*, d'où vient à la fois la *médecine* qu'à l'instant j'évoque et la *méditation*[128])… le langage, dans sa pratique radicale, est solidaire de quelque chose qu'il va nous falloir maintenant réintégrer, concevoir de quelque façon sous le mode d'une émanation de ce champ de l'Autre, à partir de ce moment où nous avons dû le considérer comme disjoint. Mais ce quelque chose n'est pas difficile à nommer. C'est ce dont s'autorise précairement ce champ de l'Autre et ceci s'appelle, dimension propre du langage, la *vérité*.

Pour situer la psychanalyse, on pourrait dire qu'elle vient à être constituée partout où la vérité se fait reconnaître seulement en ceci qu'elle nous surprend et qu'elle s'impose. Exemple, pour illustrer ce que je viens de dire : il ne m'est pas donné, ni donnable, d'autre jouissance que celle de mon corps. Ça ne s'impose pas tout de suite, mais on s'en doute et on instaure autour de cette jouissance, qui est bien dès lors mon seul bien, cette grille protectrice d'une loi dite universelle et qui s'appelle « les droits de l'homme ». Personne ne saurait m'empêcher de disposer à mon gré de mon corps… Le résultat, à la limite, nous le touchons du doigt, du pied, nous autres psychanalystes : c'est que la jouissance s'est tarie pour tout le monde !

Ceci est l'envers d'un petit article que j'ai produit sous le titre de *Kant avec Sade*[129]. Évidemment, ça n'y est pas dit à l'endroit — c'est à l'envers. Ce n'était pas pour ça moins dangereux de le dire comme l'a dit Sade. Sade en est bien la preuve. Mais comme je ne faisais là qu'expliquer Sade, c'est moins dangereux pour moi !

La vérité se manifeste de façon énigmatique dans le symptôme. Qui

128 - ERNOUT et MEILLET : « La racine "med-" se trouve d'un bout à l'autre du domaine indo-européen, au sens de "penser, réfléchir", souvent avec des valeurs techniques : "mesurer, peser, juger" ou "soigner (un malade)…" ».

129 - « Kant avec Sade », 1963, repris dans les *Écrits*.

est quoi ? Une opacité subjective. Laissons de côté ce qui est clair, c'est que l'énigme a déjà ceci de résolu qu'elle n'est qu'un rébus et appuyons-nous un instant sur ceci, qu'à aller trop vite on pourrait laisser de côté, c'est donc que le sujet peut être *intransparent*. C'est aussi que l'évidence peut être creuse, et qu'il vaut mieux sans doute désormais raccorder le mot au participe passé : *évidé*.

Le sujet est parfaitement chosique. Et de la pire espèce de chose ! La chose freudienne, précisément.

Quant à l'évidence, nous savons qu'elle est bulle et qu'elle peut être crevée. Nous en avons déjà à plusieurs reprises l'expérience. Tel est le plan où s'achemine la pensée moderne, telle que Marx, d'abord, en a donné le ton, puis Freud. Si le statut de ce qu'a apporté Freud est moins évidemment triomphant, c'est peut-être, justement, qu'il est allé plus loin. Cela se paie.

Cela se paie, par exemple, dans la thématique que vous trouverez développée dans les deux articles que je propose à votre attention — à votre étude si vous disposez pour cela d'assez de loisir — parce qu'ils doivent ici former le fond sur lequel va trouver place ce que j'ai à avancer, à reprendre les choses au point où je les ai laissées la dernière fois à compléter, dans ce quadrangle que j'ai commencé à tracer comme à articuler fondamentalement sur la répétition.

Répétition : LIEU TEMPOREL, où vient s'agir ce que j'ai laissé d'abord suspendu autour des termes *purement logiques* de l'aliénation, aux quatre pôles que j'ai ponctués du *choix aliénant* d'une part, de l'instauration d'autre part à deux de ces pôles, de l'*Es* du *ça*, de l'*inconscient*, d'autre part, pour mettre au quatrième de ces pôles, la *castration*. Ces quatre termes, qui ont pu vous laisser en suspens, ont leurs correspondants angulaires[130] dans ce que j'ai commencé, la dernière fois, d'articuler en vous montrant la structure fondamentale de la répétition. D'une part pour la situer à droite du quadrangle de la fonction, d'autre part au pôle de droite[131] de ce mode privilégié et exemplaire d'instauration du sujet qu'est le *passage à l'acte*.

130 - Sizaret : « anglais ».

131 - La fonction de la répétition est à droite du quadrangle à droite du passage à l'acte.

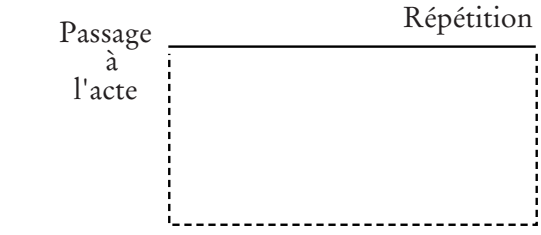


Fig. XII-1

Quels sont les autres pôles dont j'ai à traiter maintenant ? Déjà, l'un, la dernière fois, vous était indiqué :

l'*acting-out*, que je vais avoir à articuler en tant qu'il se situe à cette place, élidé, où quelque chose se manifeste du champ de l'Autre éliminé — que je viens de rappeler — sous sa forme de manifestation véridique. Tel est fondamentalement le sens de l'*acting-out*. Je vous prie ici, simplement, d'avoir la patience de me suivre, puisque aussi bien, je ne puis amener ces termes — ce à quoi ils se réfèrent : la structure — si je puis dire, que « bille en tête ». À vouloir cheminer par progression, voire critique de ce qui déjà s'est ébauché d'une telle formulation dans les théories déjà exprimées dans l'analyse, nous ne pourrions littéralement que nous perdre dans le même labyrinthe que cette théorie constitue.

Ce n'est pas dire, bien sûr, que nous en rejetions ni les données ni l'expérience, mais que nous soumettons ce que nous apportons de nouvelles formules à cette épreuve de voir si ça n'est pas précisément nos formules qui permettront, de ce qui a été déjà amorcé, de définir non seulement le bien-fondé mais le sens.

L'*acting-out*, donc, que j'avance, vous sentez probablement déjà la pertinence qu'il y a à l'avancer dans cette situation du champ de l'Autre, qu'il s'agit pour nous de restructurer, si je puis dire. Ne serait-ce qu'en ceci que l'histoire, comme l'expérience telle qu'elle se poursuit, nous indiquent à tout le moins une certaine correspondance globale de ce terme avec ce qu'*institue* l'expérience analytique. Je ne dis pas qu'il n'y a d'*acting-out* qu'en cours d'analyse. Je dis que c'est des analyses et de ce qui s'y produit, qu'a surgi le problème, qu'a surgi la distinction fondamentale qui a fait isoler — de l'acte et du passage à l'acte tel qu'il peut,

comme psychiatres, nous poser des problèmes et s'instituer comme catégorie autonome — distinguer l'*acting-out*. Je n'ai donc avancé qu'un corrélat, celui qui l'apparente au symptôme en tant que manifestation de la vérité. Ce n'est CERTAINEMENT PAS LE SEUL et il y faut d'autres conditions.

J'espère donc qu'au moins certains d'entre vous sauront — parallèlement à ces énoncés que je vais être amené à mettre à votre disposition — parcourir au moins ce qui, à une certaine date — qui est une date à peu près de 1947 ou de 1948 — le *Yearbook of Psychoanalysis* a commencé à se publier après la dernière guerre — et la formule qu'en donne Otto Fenichel[132] : « *The neurotic acting-out* ».

Je poursuis… Quel est le terme que vous allez voir s'inscrire au quatrième point de concours de ces fonctions opératoires qui déterminent ce que nous articulons sur la base de la répétition ? La chose dût-elle vous surprendre — et je pense pouvoir la soutenir aussi amplement qu'il est possible devant votre appréciation — c'est quelque chose qui, singulièrement, est resté dans la théorie analytique dans un certain suspens, qui est assurément le point conceptuel autour duquel se sont accumulés le plus de nuages et le plus de faux-semblants. Pour le nommer, et aussi bien il est déjà inscrit sur ce tableau (puisque c'est à cette note de Heinz Hartmann[133] que je vous prie de vous reporter pour saisir un fruit typique de la situation analytique comme telle) c'est la *sublimation*.

La sublimation est le terme — que je n'appellerai pas médiateur, car il ne l'est point — est le terme qui nous permet d'inscrire l'assise et la conjonction de ce qu'il en est de l'assiette subjective, en tant que la répétition est sa structure fondamentale, et qu'elle comporte cette dimension essentielle sur laquelle reste, dans tout ce qui s'est formulé jusqu'à présent de l'analyse, la plus grande obscurité, et qui s'appelle la satisfaction.

---

132 - FENICHEL Otto, « The neurotic acting-out », in *Psychoanalytic Review*, 1945, vol.32, n° 2, pp. 197-206.

133 - HARTMANN Heinz, « Notes on the theory of sublimation », in *Psychoanalytic study of the child.* 1955, vol.10, pp. 10-29.

*Befriedigung*, dit Freud. Sentez-y la présence du terme *Friede*, dont le sens commun est : la paix. Je pense que nous vivons à une époque où ce mot, tout au moins, ne vous paraîtra pas porter avec lui l'évidence…

Qu'est-ce que la satisfaction, que Freud pour nous conjugue comme essentielle à la répétition sous sa forme la plus radicale ? Puisque aussi bien, c'est sous ce mode qu'il produit devant nous la fonction du *Wiederholungszwang*, en tant qu'il englobe non pas seulement tel fonctionnement — lui, bien localisable de la vie sous le terme du principe du plaisir — mais qu'il soutient cette vie elle-même dont maintenant nous pouvons tout admettre, et jusqu'à ceci, devenu une vérité touchable, qu'il n'est rien du matériel qu'elle agite, qui en fin de compte ne soit mort, je dis, de sa nature, inanimé ; mais dont il est pourtant clair que ce matériel qu'elle rassemble, elle ne le rendra à son domaine de l'inanimé « qu'à sa manière », nous dit Freud. C'est-à-dire tout étant dans cette satisfaction que comporte qu'elle repasse et retrace, des mêmes chemins qu'elle a — comment ? — édifiés et qu'assurément elle nous témoigne que son essence est de les reparcourir. Il y a, soyons très modestes, un MONDE de cet éclair théorique à sa vérification !

Freud n'est pas un biologiste et l'une des choses les plus frappantes, qui pourrait être décevante si nous croyions qu'il suffit de… faire dans sa pensée la place maîtresse aux puissances de la vie suffise pour faire quoi que ce soit qui ressemble à l'édification d'une science qui s'appellerait biologie… Nous, analystes, nous n'avons contribué EN RIEN à quoi que ce soit qui ressemble à de la biologie. C'est quand même bien frappant !

Mais pourquoi, pourtant, nous tenons-nous si fermes à l'assurance que, derrière la satisfaction à quoi nous avons affaire quand il s'agit de la répétition, est quelque chose que nous désignons — avec toute la maladresse, avec toute l'imprudence que peut comporter, au point où nous en sommes de la recherche biologique, ce terme, que nous désignons… (c'est là le sens, le point d'accrochage, que j'irai jusqu'à appeler *fideiste* de Freud), que nous appelons, la *satisfaction sexuelle* ? Et ceci pour la raison qu'a avancée Freud devant Jung médusé : pour écarter le « fleuve de boue », tel Freud l'apprécie au regard de la pensée qu'il désigne du terme auquel on ne peut manquer de venir si l'on ne se tient là ferme, qu'il désigne comme le recours à l'occultisme.

Est-ce à dire que tout aille si simplement, je veux dire qu'autant d'affirmations suffisent à faire une articulation recevable ? C'est la question que j'essaie d'avancer aujourd'hui devant vous et qui me fait pousser en avant la sublimation, comme le lieu qui, pour avoir été jusqu'à présent laissé en friche ou couvert de vulgaires griffonnages, est pourtant celui qui va nous permettre de comprendre de quoi il s'agit dans cette satisfaction fondamentale, qui est celle que Freud articule *comme* une opacité subjective, comme la satisfaction de la répétition.

Cette conjonction d'un point basal pour la logique tout entière, car ce que nous entraînons avec nous dans ce lieu marginal de la pensée, qui est celui — lieu de pénombre, lieu de *twilight* — où se développe l'action analytique, si nous y entraînons avec nous les exigences de la logique, ce que nous sommes amenés à faire mérite enfin que nous l'épinglions de ce que je pense devoir être son meilleur nom. *Sublogique,* tel est ce qu'ici même, cette année, nous essayons d'inaugurer.

Je prononce le terme au moment même où il va s'agir de se repérer sur ce qu'il en est de cette *sublimation*.

Freud, quoiqu'il ne l'ait aucunement développé — pour les mêmes raisons qui rendent les développements que j'y adjoins nécessaires — Freud a affirmé, selon le mode de procès qui est celui de sa pensée, qui consiste (comme disait un autre, Bossuet, prénommé Jacques-Bénigne), qui consiste à tenir fermement les deux bouts de la chaîne : premièrement, la sublimation est *zielgehemmt*, et, naturellement, il ne nous explique pas ce que ça veut dire ! J'ai déjà essayé, pour vous, de marquer la distinction déjà inhérente à ce terme de *zielgehemmt,* j'ai pris mes références en anglais, comme plus accessibles, la différence qu'il y a entre le *aim* et le *goal*. Dites-le en français, c'est moins clair, parce que nous sommes forcés de prendre des mots déjà en usage dans la philosophie. Nous pourrions, tout de même, essayer de dire « la fin », c'est le mot le plus faible, parce qu'il faut y réintégrer tout le cheminement qui est ce dont il s'agit dans le *aim*, « la cible ». Telle est la même distance qu'il y a entre *aim* et *goal* et, en allemand, entre *Zweck* et *Ziel*. La *Zweckmässigkeit,* finalité sexuelle, il ne nous est pas dit qu'elle soit aucunement *gehemmt,* inhibée, dans la sublimation. *Zielgehemmt*, et c'est précisément là que le mot est bien fait pour nous retenir… ce dont nous

nous gargarisons avec le prétendu objet de la sainte pulsion génitale, tel est précisément ce qui peut sans aucun inconvénient être extrait, totalement inhibé, ABSENT, dans ce qu'il est pourtant de la pulsion sexuelle, sans qu'elle perde en rien sa capacité de *Befriedigung,* de satisfaction.

Tel est, dès l'apparition du terme de *Sublimierung*, ce comment Freud la définit en termes sans équivoque. *Zielgehemmt* d'une part, mais d'autre part satisfaction rencontrée sans aucune transformation, déplacement, alibi, répression, réaction ou défense, tel est comment Freud introduit, pose devant nous, la fonction de la sublimation.

Vous verrez, dans le second de ces articles — (il y en a trois d'écrits là, mais ce que j'appelle le second, c'est le second que j'ai nommé tout à l'heure, celui de Heinz Hartmann, le premier que j'ai nommé étant celui de Fenichel et l'Alexander[134] n'étant qu'une référence de Fenichel, je veux dire le point désigné par Fenichel comme le point majeur d'introduction du terme d'*acting-out* dans l'articulation psychanalytique) vous vous reporterez donc à l'article d'Heinz Hartmann sur la sublimation, il est exemplaire. Il est exemplaire de ce qui n'est, à nos yeux, nullement caduc dans la position du psychanalyste ; c'est que l'approche de ce à quoi il a affaire, comme responsabilité de la pensée, l'accule, toujours par quelque côté, à l'un de ces deux termes que je désignerai de la façon la plus tempérée : la platitude, dont chacun sait que depuis longtemps, j'ai désigné, comme le représentant le plus éminent, Monsieur Fenichel… (la paix soit à sa mémoire !… ses écrits ont pour nous la très grande valeur d'être le rassemblement, assurément très scrupuleux, de tout ce qui peut surgir comme trous dans l'expérience ; il y manque simplement, à la place de ces trous, le point d'interrogation nécessaire). Pour ce qui est de Heinz Hartmann et de la façon dont il soutient — pendant quelques quatorze ou quinze pages, si mon souvenir est bon, avec les accents d'interrogation, là — le problème de la sublimation, je pense qu'il ne peut échapper à quiconque y vient d'un esprit neuf, qu'un tel discours, qui est celui auquel je vous prie de vous reporter, sur pièce, en vous désignant là

134 - ALEXANDER F.R., « The Neurotic Character » in *International Journal of Psychoanalysis*, 1930, vol.11, n° 3, pp.292-311 Première publication in *Internazionale Zeitschrift für Psychoanalyse*, XIV, pp. 26-44, 1928.

où il est, où vous pouvez très facilement le trouver, est un discours de mensonge, à proprement parler !

Tout l'appareil d'un prétendu « énergétisme », autour de quoi nous est proposé quelque chose qui consiste précisément à *inverser* l'abord du problème, à interroger la sublimation en tant qu'elle nous est d'abord proposée comme étant identique et non déplacée par rapport à quelque chose qui est proprement (avec les guillemets qu'impose l'usage, à ce niveau, du terme de « pulsion »), tout de même, la « pulsion sexuelle » ! Renverser ceci et, à interroger de la façon la plus scandée ce qu'il en est de la sublimation comme étant relié à ce qu'on nous avance, à savoir que les fonctions du *moi* (que de la façon la plus indue, on a posé comme étant « autonome », comme étant même d'une autre source que de ce qu'on appelle, dans ce langage confusionnel, une « source instinctuelle », comme si jamais dans Freud il avait été question de cela !) de savoir donc comment ces toutes pures fonctions du moi — relatées à la mesure de la réalité et la donnant comme telle d'une façon essentielle, rétablissant donc là, au cœur de la pensée analytique, ce que toute la pensée analytique rejette : qu'il y a cette relation isolée, directe, autonome, identifiable, de relation de la pure pensée à un monde qu'elle serait capable d'aborder, sans être elle-même toute traversée de la fonction du désir — comment il se fait que puisse venir, de ce qui est donc ailleurs le foyer instinctuel, je ne sais quel reflet, je ne sais quelle peinture, je ne sais quelle coloration, qu'on appelle, textuellement, « sexualisation des fonctions de l'*ego* » !

Une fois introduite ainsi la question devient littéralement insoluble, en tout cas à jamais exclue de tout ce qui se propose à la praxis de l'analyse.

Pour aborder ce qu'il en est de la sublimation, il est pour nous nécessaire d'introduire ce terme premier, moyennant quoi il nous est impossible[135] de nous orienter dans le problème, qui est celui d'où je suis parti la dernière fois, en définissant l'*acte* :

– L'acte est signifiant.
– Il est un signifiant qui se répète, quoiqu'il se passe en un seul

135 - On attendrait : « possible », ou « sans quoi ».

geste, pour des raisons topologiques qui rendent possible l'existence de la double boucle créée par une seule coupure.

– Il est instauration du sujet *comme tel*. C'est-à-dire que, d'un acte véritable, le sujet surgit différent, en raison de la coupure, sa structure est modifiée.

– Et, quatrièmement, son corrélat de méconnaissance, ou plus exactement la limite imposée à sa reconnaissance dans le sujet, ou si vous voulez encore, son *Repräsentanz* dans la *Vorstellung*, à cet acte, c'est la *Verleugnung*. À savoir que le sujet ne le reconnaît jamais dans sa véritable portée inaugurale, même quand le sujet est, si je puis dire, capable d'avoir, cet acte, commis.

Eh bien, c'est là qu'il convient que nous nous apercevions de ceci — qui est essentiel à toute compréhension du rôle que Freud donne dans l'inconscient à la sexualité — que nous nous souvenions de ceci que la langue déjà nous donne, à savoir qu'on PARLE de « *l'acte* » sexuel.

L'acte sexuel, ceci au moins pourrait nous suggérer — ce qui, d'ailleurs, est évident, parce que, dès qu'on y pense… enfin ! ça se touche tout de suite… — c'est que ce n'est évidemment pas la copulation pure et simple. L'acte a toutes les caractéristiques de l'acte, tel que je viens de les rappeler, tel que nous le manipulons, tel qu'il vient se présenter à nous, avec ses sédiments symptomatiques et tout ce qui le fait plus ou moins coller et trébucher.

L'acte sexuel se présente bien comme un signifiant — premièrement.

Et comme un signifiant qui *répète quelque chose*. Parce que c'est la première chose qu'en psychanalyse, on y a introduit. Il répète quoi ? Mais la scène œdipienne ! II est curieux qu'il faille rappeler ces choses qui font l'âme même de ce que je vous ai proposé de percevoir dans l'expérience analytique.

Qu'il puisse être instauration de quelque chose qui est *sans retour* pour le sujet, c'est ce que certains actes sexuels privilégiés, qui sont précisément ceux qu'on appelle incestes, nous font littéralement toucher du doigt. J'ai assez d'expérience analytique pour vous affirmer qu'un garçon qui a couché avec sa mère n'est pas du tout, dans l'analyse, un sujet comme les autres ! Et même si lui-même n'en sait rien, ça ne change rien au fait que c'est analytiquement aussi touchable que cette table qui est

là ! Sa *Verleugnung* personnelle, le démenti qu'il peut apporter au fait que ceci ait une valeur de franchissement décisif, n'y change rien.

Bien sûr, tout ceci mériterait d'être étayé. Mon assurance est qu'ici j'ai des auditeurs qui ont l'expérience analytique et qui, si je disais quelque chose de par trop gros, je pense, sauraient pousser des hurlements. Mais, croyez-moi, ils ne diront pas le contraire, parce qu'ils le savent aussi bien que moi. Tout simplement, ça ne veut pas dire qu'on sache en tirer les conséquences, faute de savoir les articuler.

Quoi qu'il en soit, ceci nous mène à essayer, peut-être, d'introduire là-dedans un peu de rigueur logique.

L'acte est fondé sur la répétition — Quoi, au premier abord, de plus accueillant… pour ce qu'il en est de… l'acte sexuel ! Rappelons-nous les enseignements de notre sainte Mère l'Église, hein ! Principe, on ne fait pas ça ensemble, on ne tire pas son coup, hein ! sinon pour faire venir au monde… une petite âme nouvelle ! Il doit y avoir des gens qui y pensent ! En le faisant ! [rires] Enfin, c'est une supposition… elle n'est pas établie. Il se pourrait que, toute conforme que soit cette pensée au dogme — catholique, j'entends — elle ne soit, là où elle se produit, qu'un symptôme.

Ceci évidemment, est fait pour nous suggérer qu'il y a peut-être lieu d'essayer de serrer de plus près — de voir par quel côté avoue[136] — la fonction de reproduction qui est là derrière l'acte sexuel. Parce que, quand nous traitons du sujet de la répétition, nous avons affaire à des signifiants, en tant qu'ils sont : *pré-condition d'une pensée*.

Du train d'où va cette biologie (que nous laissons si bien à ses propres ressources…), il est curieux de voir que le signifiant montre le bout de son nez, là, tout à fait à la racine : au niveau des chromosomes, pour l'instant, ça fourmille de signifiants véhiculeurs de caractères bien spécifiés. On nous affirme que les chaînes (qu'il s'agisse de l'ADN, de l'ARN) sont constituées comme des petits messages bien sériés, qui viennent, bien sûr, après s'être brassés d'une certaine façon, n'est-ce pas, dans la grande urne, à faire

136 - Mot incertain.

sortir… on ne sait pas quoi… le nouveau genre de loufoque que chacun attend, dans la famille, pour faire un cercle d'acclamations.

Est-ce que c'est à ce niveau que se propose le problème ?

Eh bien, c'est là que je voudrais introduire quelque chose — bien sûr, que je n'ai pas inventé pour vous aujourd'hui : il y a quelque part, dans un volume qu'on appelle mes *Écrits*, un article qui s'appelle : *La signification du phallus*[137] ; à la page 693, à la dixième ligne (j'ai eu quelque peine, ce matin, à la retrouver), j'écris : « *le phallus comme signifiant donne la raison du désir (dans l'acception où le terme est employé* — je dis : "raison" — *comme "moyenne et extrême raison" de la division harmonique)* ». Ceci pour vous indiquer que ce que je vais vous dire aujourd'hui, (euh… évidemment, il a fallu que du temps passe pour que je puisse l'introduire), j'en ai simplement marqué là le « petit caillou blanc » destiné à vous dire que la signification du phallus, c'est déjà à ça que c'était repéré.

En effet, essayons de mettre un ordre, une mesure, dans ce dont il s'agit dans l'acte sexuel en tant qu'il a rapport avec la fonction de la répétition.

Eh bien, il saute aux yeux, non pas qu'on méconnaît, puisqu'on connaît l'Œdipe depuis le début, mais qu'on ne sait pas reconnaître ce que ça veut dire, à savoir que le produit de la répétition, dans l'acte sexuel en tant qu'acte — c'est-à-dire en tant que nous y participons comme soumis à ce qu'il a de signifiant — a ses incidences autrement dites dans le fait que le sujet que nous sommes est opaque, qu'il a un inconscient.

Eh bien, il convient de remarquer que le fruit de la répétition *biologique*, de la reproduction, mais il est déjà là ! dans cet espace bien défini pour l'accomplissement de l'acte et qu'on appelle le lit.

L'agent de l'acte sexuel, il sait très bien qu'il est un fils. Et c'est pour ça que, sur l'acte sexuel, en tant qu'il nous concerne nous psychanalystes, on l'a rapporté à l'Œdipe.

137 - *Die Bedeutung des Phallus*, 1958, « La Signification du phallus » in *Écrits*.

Alors essayons de voir, dans ces termes signifiants que définit ce que j'ai appelé à l'instant « moyenne et extrême raison », ce qu'il en résulte.

Supposons que nous allons faire supporter ce rapport signifiant par le support le plus simple, celui que nous avons déjà donné à la double boucle de la répétition : un simple trait. Et, pour plus d'aisance encore, étalons-le, tout simplement, comme ceci[138] :

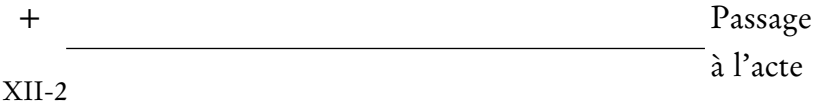


Fig. XII-2

Un trait auquel nous pouvons donner deux bouts : nous pouvons couper n'importe où cette double boucle et, une fois que nous l'avons coupée, nous allons tâcher d'en faire usage.

Plaçons-y les quatre points (points d'origine), des deux autres coupures qui définissent la moyenne et extrême raison :

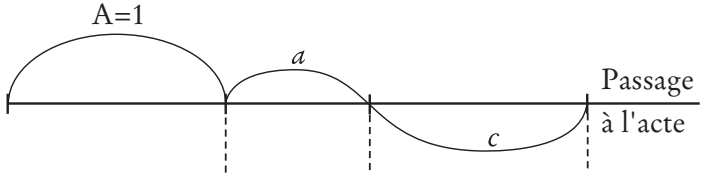


Fig. XII-3

- *petit a* : l'aimable produit d'une copulation précédente, qui, comme elle, se trouvait être un acte sexuel, ont[139] créé le sujet, qui est là en train de le reproduire — l'acte sexuel ;
- *grand A*. Qu'est-ce que c'est que *grand A* ? Si l'acte sexuel est ce qu'on nous enseigne, *comme signifiant*, c'est la mère. Nous allons lui donner… parce que nous en retrouvons, dans la pensée analytique elle-même, partout la trace — tout ce que ce terme signifiant de « la mère » entraîne avec lui de pensées de fusion, de falsifica-

138 - Les deux schémas qui suivent sont ici reproduits sous toutes réserves. S.

139 - Passage incertain, « En créant » ?

> tion de l'unité (en tant qu'elle nous intéresse seulement, à savoir de l'unité comptable), de passage de cette unité comptable à l'unité unifiante — nous allons lui donner la valeur *Un*. Qu'est-ce que veut dire la valeur *Un*, comme unité unifiante ? Nous sommes dans le signifiant et ses conséquences sur la pensée. La mère comme sujet, c'est *la pensée de l'Un du couple*. « Ils seront tous les deux une seule chair », c'est une pensée de l'ordre du *grand A* maternel.

Telle est la moyenne et extrême raison de ce qui relie l'agent à ce qui est patient et réceptacle dans l'acte sexuel. Je veux dire : en tant qu'il est un acte, autrement dit en tant qu'il a un rapport avec l'existence du sujet.

L'*Un* de l'unité du couple est une pensée, déterminée au niveau de l'*un* des termes du couple réel. Qu'est-ce à dire ? C'est qu'il faut que quelque chose surgisse, subjectivement, de cette répétition, qui rétablisse la *raison* — la raison moyenne telle que je viens de vous la définir — au niveau de ce couple réel. Autrement dit, que quelque chose apparaisse, qui — comme dans cette *fondamentale* manipulation signifiante qu'est la relation harmonique — se manifeste comme ceci : cette grandeur (appelons-la petit c), par rapport à la somme des deux autres, a la même valeur que la plus petite par rapport à la plus grande.

$$\frac{\mathrm{c}}{a+\mathrm{A}} = \frac{a}{\mathrm{A}}$$

Mais ça n'est pas tout ! Elle a cette portée, en tant que cette valeur — de la plus petite par rapport à la plus grande — est la même valeur que celle qu'a la plus grande par rapport à la somme des deux premières. Autrement dit : que

$$\frac{a}{\mathrm{A}} = \frac{\mathrm{A}}{a+\mathrm{A}}$$

égale quoi ? cette autre valeur que j'ai fait surgir là et qui a un nom, qui ne s'appelle rien d'autre que le $-\varphi$ où se désigne la castration, en tant

qu'il désigne la valeur fondamentale[140], je le réécris un peu plus loin : égale *moins petit phi* sur (*a plus* grand A *moins* phi).

$$= \frac{-\varphi}{a + A - \varphi}$$

C'est-à-dire le *rapport significatif* de la fonction phallique en tant que MANQUE ESSENTIEL de la jonction du rapport sexuel avec sa réalisation subjective ; la désignation dans les signifiants mêmes, fondamentaux de l'acte sexuel, de ceci que, quoique partout appelée, mais se dérobant, l'ombre de l'unité plane sur le couple ; il y apparaît pourtant, nécessairement, la marque — ceci en raison de son introduction même dans la fonction subjective — la marque de quelque chose qui doit y représenter un manque fondamental.

Ceci s'appelle la fonction de la castration en tant que signifiante.

En tant que l'homme ne s'introduit dans la fonction du couple, que par la voie d'un rapport qui ne S'INSCRIT PAS IMMÉDIATEMENT dans la conjonction sexuelle et qui ne s'y trouve représenté que dans ce même *extérieur* où vous voyez se dessiner ce qu'on appelle, pour cela même, « extrême raison ».

Le rapport qu'a la prédominance du symbole phallique, par rapport à la conjonction, en tant qu'acte sexuel, est celui qui donne à la fois la mesure du rapport de l'agent au patient et la mesure, qui est la même, de la *pensée* du couple, telle qu'elle est dans le patient, à ce qu'est le couple réel.

C'est très précisément de pouvoir reproduire exactement le même type de répétition, que tout ce qui est de l'ordre de la sublimation… (et je préférerais n'être pas forcé, ici, de l'évoquer spécifiquement sous la forme de ce qu'on appelle la « création » de l'art, mais, puisqu'il le faut, je l'amène), c'est précisément dans la mesure où quelque chose, où quelque objet, peut venir prendre la place que prend le $-\varphi$ dans l'acte

140 - Nous ne pouvons que conjecturer. Peut-être faut-il entendre : « — je le réécris un peu plus loin — égale $-\varphi$. [Lacan finissant d'écrire au tableau]… sur $(a + A) = -\varphi$ ». Dans ce cas, c'est le rapport $\frac{a}{A}$ ou $\frac{A}{a+A}$ qui serait « égale $-\varphi$ ». Ce n'est pas beaucoup plus satisfaisant.

sexuel comme tel, que la sublimation peut subsister, en donnant exactement le même ordre de *Befriedigung* qui est donné dans l'acte sexuel et dont vous voyez ceci : qu'il est très précisément suspendu au fait que ce qui est purement et simplement intérieur au couple *n'est pas satisfaisant.*

Ceci est si vrai que cette espèce de grossière homélie, qu'on a introduite dans la théorie sous le nom de « maturation génitale », ne se propose que — comme quoi ? — que très évidemment, dans son texte même (je veux dire dans quiconque essaie de l'énoncer), comme une espèce de fourre-tout, de dépotoir, où rien véritablement n'indique qu'est-ce qui peut suffire à conjoindre le fait, premièrement, d'une copulation (« réussie » ajoute-t-on, mais qu'est-ce que ça veut dire ?…) et de ces éléments qu'on qualifie : « tendresse », « reconnaissance de l'objet ». De quel objet ? Je vous le demande. Est-ce que c'est si clair que l'objet soit là, quand déjà on nous a dit que, derrière quelque objet que ce soit, se profile l'Autre, qui est l'objet qui a abrité ces neuf mois d'intervalle entre la conjonction des chromosomes et la venue au jour du monde !

Je sais bien que c'est là que se réfugie tout l'obscurantisme qui s'accroche éperdument autour de la démonstration analytique ; mais ce n'est pas non plus une raison pour que nous ne le dénoncions pas, si le fait de le dénoncer nous permet d'avancer plus strictement dans une logique, dont vous verrez, la prochaine fois, comment elle se concentre au niveau de l'acte analytique lui-même.

Car s'il y a quelque chose d'intéressant dans cette représentation en quadrangle, c'est qu'elle nous permet d'établir aussi certaines proportions. Si le *passage à l'acte* remplit certaine fonction par rapport à la *répétition*, il nous est au moins suggéré par cette disposition, que ce doit être la même qui sépare la *sublimation* de l'*acting-out*. Et dans l'autre sens, que la *sublimation*, par rapport au *passage à l'acte*, doit avoir quelque chose de commun dans ce qui sépare la *répétition* de l'*acting-out*.

Assurément, il y a là un beaucoup plus grand *gap*[141] — celui qui, assurément fait de l'acte analytique, tel que nous essaierons de le saisir dans ce que nous dirons la prochaine fois, quelque chose qui, aussi, mérite d'être défini comme *acte*.

141 - En anglais : « Trou, ouverture, vide ; col, distance, intervalle, écart ; lacune ; coupure ». S.

# Leçon XIII

*1er mars 1967*

$$2+a = \frac{1}{a} + 1 = \frac{1}{a^2} = \frac{1}{1-a}$$

$$1+a = \frac{1}{a}$$

$$a + a^2 = 1$$

$$a^2 + a^3 = a$$

$$a^3 + a^4 = a^2 = 1 - a$$

$$\frac{a}{1} = \frac{1}{1+a}$$

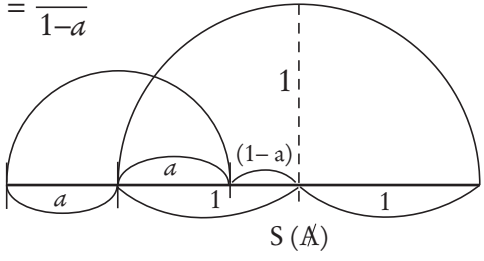


Fig. XIII-1

J'ai lu hier soir, quelque part, où peut-être aussi quelques-uns d'entre vous auront pu le rencontrer, ce singulier titre : *Connaître Freud avant de le traduire*[142]… Énorme ! Comme disait un monsieur à qui je ne prétends pas ressembler, puisque je ne me promène pas comme lui avec une canne, quoique quelquefois avec un chapeau : « Hénaurme[143] » !

Quoi qu'il en soit, il est clair qu'il me semble que d'essayer de le traduire, est une voie qui s'impose certainement comme préalable à toute prétention de le connaître.

142 - LAPLANCHE Jean, et PONTALIS Jean-Bertrand, « Connaître Freud avant de le traduire », repris dans la revue *Meta*, volume 27, n°1, 1982.

143 - L'orthographe plaisante remonte à Flaubert.

Qu'un psychanalyste dise connaître la psychanalyse, passe encore ! Mais connaître Freud avant de le traduire, suggère invinciblement cette bêtise de le connaître avant de l'avoir lu. Ceci, bien sûr, supposant tout l'élargissement nécessaire à la notion de traduction. Car assurément, ce qui frappe, c'est que je ne sais pas si jamais nous pourrons avancer quelque chose qui ressemble à cette prétention de connaître Freud. Mesurez-vous bien ce que veut dire — dans la perspective que la pensée, une fois parvenue au bout de son développement, de Freud, nous offre — mesurez-vous bien ce que signifie de nous avoir proposé le modèle de la satisfaction subjective dans la conjonction sexuelle ?

Est-ce que l'expérience — l'expérience d'où Freud lui-même partait — n'était pas très précisément que c'était le *lieu* de l'insatisfaction subjective ? Et la situation s'est-elle, pour nous, améliorée ?

Franchement, dans le contexte social que domine la fonction de l'*emploi* de l'individu — emploi, qu'on le règle à la mesure de sa subsistance purement et simplement, ou à celle de la productivité — quelle marge dans ce contexte, est-elle laissée à ce qui serait le temps propre d'une culture de l'amour ? Et tout ne témoigne-t-il pas, pour nous, que c'est là bien la réalité la plus exclue de notre communauté subjective ?

Sans doute est-ce là, non pas ce qui a décidé Freud à l'articuler, cette fonction de satisfaction, comme une vérité, mais ce qui sans doute lui paraissait à l'abri de ce risque, qu'il avouait à Jung, de voir une théorie un peu profonde du psychisme, retrouver les ornières de ce qu'il appelait lui-même : « le fleuve de boue de l'occultisme ».

C'est bien parce qu'avec la sexualité — qui précisément avait au cours des siècles *présidé* à ce qui nous paraît ces folies, ces délires de la gnose, de la copulation du sage et de la σοφία (par la voie de quel chemin !) — c'est bien parce qu'en notre siècle et sous le règne du sujet, il n'y avait AUCUN RISQUE que la sexualité pût se prévaloir d'être un modèle quelconque pour la connaissance, que, sans doute, il a commencé cette chanson de meneur de jeu, si bien illustrée par ce conte de Grimm qu'il aimait, du *Joueur de flûte*, entraînant derrière lui cette audience dont on peut bien dire que, quant aux voies d'une sagesse quelconque, elle représentait la lie de la Terre…

Car assurément, dans ce que j'ai appelé tout à l'heure la ligne qu'il nous trace, et d'où il faut bien partir de ce qui est sa fin, à savoir la formule de la répétition, il faut bien mesurer ce qui sépare le πάντα ῥεῖ du penseur antique[144], quand il nous dit que rien jamais ne repasse dans sa propre trace — qu'on ne se baigne pas dans le même fleuve — et ce que cela signifie de déchirement profond, d'une pensée qui ne peut saisir le temps qu'à ce quelque chose qui ne va vers l'indéterminable qu'au prix d'une rupture constante avec l'absence.

Introduire, là, la fonction de la répétition, qu'est-ce y ajouter ?

Eh bien, assurément, rien de beaucoup plus satisfaisant, s'il ne s'agit que de renouveler toujours, incessamment, un certain nombre de tours.

Le *principe du plaisir* ne guide assurément vers rien, et moins que tout vers la ressaisie d'un objet quelconque.

La notion pure et simple de décharge, en tant qu'elle prendrait son modèle sur le circuit établi du *sensorium* a quelque chose d'ailleurs d'assez vaguement défini comme étant le *moteur* : le circuit *stimulus-réponse,* comme on dit. De quoi peut-il rendre compte ? Qui ne voit qu'à s'en tenir là, le *sensorium* ne peut être que le guide de ce que fait, en effet, au niveau le plus simple, la patte de la grenouille irritée : elle se retire, elle ne va à rien saisir dans le monde, mais à fuir ce qui la blesse.

Ce qui assure la constante définie dans l'appareil nerveux par le principe du plaisir, qu'est-ce ? L'égalité de stimulation, l'*isostime* dirai-je — pour imiter l'*isobare* ou l'*isotherme* dont je parlais l'autre jour — ou l'*isorespe*, l'*isoréponse*. Il est difficile de fonder quoi que ce soit sur l'*isostime*, car l'*isostime* n'est plus une *stime* du tout. L'*isorespe*, le « tâtage » de l'égalité de résistance, voilà qui, dans le monde, peut définir cette isobare que le principe du plaisir conduira l'organisme à filer. Rien dans tout cela, en aucun cas, qui pousse à la recherche, à la saisie, à la constitution d'un objet. Le problème de l'objet comme tel est laissé intact par toute cette conception, organique, d'un appareil homéostatique. Il est très étonnant qu'on n'en ait pas jusqu'ici marqué la faille.

144 - HÉRACLITE, Fragment 136 dans l'édition de M. Conche (*Fragments*, PUF, 1986). Son attribution est discutable sur le plan philologique, guère d'un point de vue philosophique.

Freud, ici, assurément, a le mérite de marquer que la recherche de l'objet est quelque chose, qui n'est concevable qu'à introduire la dimension de la SATISFACTION.

Ici, nous rebutons sur l'étrangeté de ceci : qu'alors qu'il y a tellement de modèles organiques de la satisfaction, à commencer par la réplétion digestive et aussi bien par quelques-uns des autres besoins qu'il évoque, mais dans un registre différent car il est remarquable que c'est précisément en tant que ces schèmes où la satisfaction se définit comme NON TRANSFORMÉE par l'instance subjective, (la satisfaction orale est quelque chose qui peut endormir le sujet, à la limite, mais assurément il est inconcevable que ce sommeil soit le signe subjectif de la satisfaction) — combien infiniment plus problématique est-il de pointer que l'ordre véritable de la satisfaction subjective est à chercher dans l'acte sexuel, qui est précisément le point où elle s'avère la plus déchirée !

Et ceci, au point que tous les autres ordres de satisfaction (ceux que nous venons d'énumérer comme présents en effet dans l'évocation freudienne) ne viennent prendre leur sens que mis dans une certaine dépendance — dont je défie quiconque de la définir, de la rendre concevable, autrement qu'à la formuler en termes de structure — dans une dépendance, dis-je, disons, grossièrement *symbolique*, par rapport à la satisfaction sexuelle.

Voici les termes dans lesquels je vous propose le problème que je reprends aujourd'hui et qui consiste à tenter de vous donner l'articulation signifiante de ce qu'il en est de la répétition impliquée dans l'acte sexuel, s'il est vraiment ce que j'ai dit — ce que la langue promeut pour nous et ce qu'assurément notre expérience n'infirme pas — à savoir un « acte » ; après avoir insisté sur ce que l'acte comporte, en lui-même, de conditionné, d'abord, par la répétition qui lui est interne.

Concernant l'acte sexuel, j'irai plus loin, du moins pensé-je qu'il faille aller plus loin pour en saisir la portée : la répétition qu'il implique comporte — si nous suivons au moins l'indication de Freud — un élément de mesure et d'harmonie qui est assurément ce qu'évoque la fonction directrice que lui donne Freud, mais qui, assurément, est ce qui par nous est à préciser.

Car s'il y a quelque chose que produit, que promeut, n'importe

laquelle des formulations analytiques, c'est qu'en aucun cas cette harmonie ne saurait être conçue comme étant de l'ordre du *complémentaire,* à savoir de la conjonction du mâle et du femelle, aussi simple que se la figure le peuple, sous le mode de la conjonction de la clef et de la serrure, ou de quoi que ce soit qui se présente dans les modes habituels des symboles gamiques. Tout nous indique — et il semble que je n'ai besoin que de faire état de la fonction fondamentale de ce tiers élément qui tourne autour du phallus et de la castration — tout nous indique que le mode de la mesure et de la proportion impliqué dans l'acte sexuel, est d'une tout autre structure et, pour dire le mot : plus « complexe ».

C'est ce que, la dernière fois, en vous quittant, j'avais commencé de formuler, en évoquant — puisqu'il s'agit d'harmonie — le rapport dit anharmonique : ce qui fait que, sur une simple ligne tracée, un segment peut être divisé de deux façons :

– par un point qui lui est interne — un point C entre A et B — donnant un rapport quelconque, par exemple : $\frac{1}{2}$ ;
– un autre point D, extérieur, peut réaliser dans les segments déterminés entre lui, ce point D par exemple, avec les points A et B du segment initial, la même proportion : $\frac{1}{2}$.

Déjà, ceci nous avait paru plus propre à assurer ce dont il s'agit, d'après toute notre expérience, à savoir le rapport d'un terme avec un autre terme qui se présente pour nous comme lieu de l'unité — de l'unité, j'entends du couple. Que c'est par rapport à l'idée du couple, là où elle se trouve — je veux dire effectivement, dans le registre subjectif — que le sujet a à se situer, dans une proportion qu'il peut trouver à établir en introduisant une médiation externe à l'affrontement qu'il constitue, comme sujet, à l'IDÉE DU COUPLE.

Ceci n'est qu'une première approximation et, en quelque sorte, le simple schème qui nous permet de désigner ce qu'il s'agit d'assurer, à savoir la fonction de cet *élément tiers* que nous voyons paraître à tout bout de ce qu'on peut appeler le *champ subjectif* dans la relation sexuelle, qu'il s'agisse (nous l'avons fait remarquer la dernière fois) de ce qui, subjectivement, assurément, y apparaît de la façon la plus distante, à

savoir son produit — organique — toujours possible, qu'il soit considéré ou non comme désirable ; que ce soit cet élément, au premier fait si différent, si opposé, et pourtant tout de suite conjoint à lui par l'expérience analytique, à savoir cette exigence du phallus, qui paraît si interne, dans notre expérience, à la relation sexuelle, en tant qu'elle est vécue subjectivement. L'équivalence *enfant-phallus,* n'est-ce pas quelque chose dont nous pouvons peut-être tenter de désigner la pertinence dans quelque synchronie que nous devrions y découvrir et qui, bien sûr, ne veut pas dire *simultanéité* ?

Bien plus, cet élément tiers n'a-t-il pas quelque rapport avec ce que nous avons désigné comme la division de l'Autre lui-même : le S(Ⱥ) ?

C'est pour vous conduire dans cette voie, qu'aujourd'hui j'apporte la relation qui est d'un ordre bien autrement structuré que la simple approche harmonique que désignait la fin de mon dernier discours. À savoir ce qui constitue la vraie *moyenne et extrême raison*, qui n'est pas simplement le rapport d'un segment à un autre, en tant qu'il peut être deux fois défini (d'une façon interne à leur conjonction, ou externe), mais le rapport qui pose, à son départ, l'égalité du rapport du plus petit au plus grand, égalité, dis-je, de ce rapport, au rapport du plus grand à la somme des deux. Contrairement à l'indétermination, à la parfaite liberté de ce rapport anharmonique — qui n'est pas rien, quant à l'établissement d'une structure car je vous rappelle que ce rapport anharmonique, nous avons déjà eu l'année dernière à l'évoquer comme fondamental à toute structure dite projective — mais laissons le, maintenant pour nous attacher à ceci, qui fait du rapport de *moyenne et extrême raison*, non pas un rapport quelconque (si dirigeant, je le répète, que celui-ci puisse être, éventuellement, dans la manifestation des constances projectives) mais un rapport parfaitement déterminé et UNIQUE, je dis numériquement parlant.

J'ai posé, au tableau, une figure qui nous permet de donner, à ce que j'énonce ainsi, son support :

Voici sur la droite, les segments dont il s'agit : le premier que j'ai appelé *petit a*, qui va, pour nous, être le seul élément dont nous pourrons

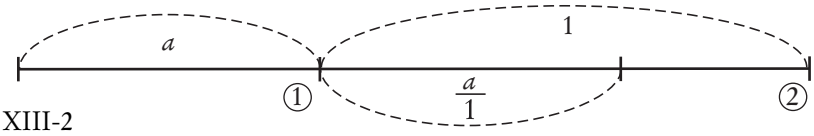

Fig. XIII-2

nous contenter pour édifier tout ce qu'il va en être de ce rapport de mesure ou de proportion, à cette seule condition de donner à son correspondant, que vous voyez ici de ce point à ce point (je ne veux pas donner des noms de lettres à ces points, pour ne pas risquer de confusion, pour ne pas vous faire tourner les oreilles dans leur énoncé), je désigne, d'ici (1) à ici (2) : nous avons la valeur 1.

À condition de donner cette valeur 1 à ce segment, nous pouvons nous contenter, dans ce dont il s'agit, à savoir le rapport dit de *moyenne et extrême raison*, de lui donner purement et simplement la valeur *a*, ce qui veut dire, dans l'occasion, $\frac{a}{1}$. Nous avons posé que le rapport $\frac{a}{1}$ est le même que le rapport de $\frac{1}{1+a}$.

Tel est ce rapport parfaitement fixe, qui a des propriétés mathématiques extrêmement importantes, que je n'ai ni le loisir ni l'intention de vous développer aujourd'hui. Sachez simplement que son apparition dans la mathématique grecque coïncide avec le pas décisif à mettre de l'ordre dans ce qu'il en est du commensurable et de l'incommensurable.

En effet, ce rapport est incommensurable. C'est dans la recherche du mode sous lequel peut être défini, de la façon dont se recouvre la succession des points donnés par la série échelonnée de deux unités de mesure incommensurables l'une à l'autre, à savoir ce qui est le plus difficile à imaginer : la façon dont elles s'enchevêtrent, si elles sont incommensurables. Le propre du commensurable, c'est qu'il y a toujours un point où elles retomberont ensemble, les deux mesures, du même pied. Deux valeurs commensurables finiront toujours à un certain multiple, différent pour l'une et pour l'autre, à constituer la même grandeur. Deux valeurs incommensurables — jamais. Mais comment interfèrent-elles ? C'est dans la ligne de cette recherche, qu'a été défini ce procédé qui consiste à rabattre la plus petite dans le champ de la plus grande et à se demander ce qui advient, du point de vue de la mesure, du reste.

Pour le reste, qui est là, qui est manifestement 1 – *a*, nous procéderons de la même façon : nous la rabattrons à l'intérieur de la plus grande. Et ainsi de suite à l'infini, je veux dire : sans qu'on puisse arriver jamais à ce que se termine ce processus. C'est en ceci que consiste précisément l'incommensurable d'une relation pourtant si simple.

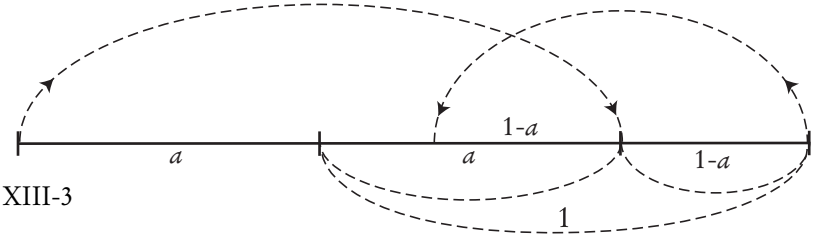


Fig. XIII-3

De tous les incommensurables, celui-ci est celui qui, si je puis dire, dans les intervalles que définit le rationnel du commensurable, laisse toujours le plus grand écart. Simple indication que je ne peux, ici, plus commenter.

Quoi qu'il en soit, vous voyez qu'il s'agit, de toute façon, de quelque chose qui, dans cet ordre de l'incommensurable, se spécifie d'une accentuation, en même temps que d'une pureté de la relation, toute spéciale.

À mon grand regret — car je pense que tous les boyaux de l'occultisme vont frémir à cette occasion — je suis bien obligé, par honnêteté, de dire que ce rapport *petit a* est ce qu'on appelle le *nombre d'or*. À la suite de quoi, bien sûr, vont vibrer, dans les tréfonds de votre acquis culturel — quant à l'esthétique notamment — l'évocation de tout ce que vous voudrez : des cathédrales… d'Albrecht Dürer… de… des… des… creusets alchimiques et de tous les autres trifouillages analogues !

J'espère pourtant par[145] le sérieux avec lequel j'ai introduit le caractère strictement mathématique de la chose — et très précisément ce qu'il a d'une problématique qui ne donne nullement l'idée d'une mesure aisée à concevoir — vous avoir fait sentir qu'il s'agit d'autre chose.

145 - Lacan a prononcé : « que ». S.

Voyons maintenant quelles sont certaines des propriétés remarquables de ce *petit a*. Je les ai écrites à gauche, en noir. Vous pouvez voir que, déjà, le fait que 1+*a* soit égal à l'inverse de *a*, c'est-à-dire à $\frac{1}{a}$, était déjà suffisamment assuré dans les prémisses données par la définition de ce rapport; puisque la notion qu'il consiste dans le rapport du petit au plus grand, en tant qu'égal à celui du plus grand à la somme, nous donne déjà cette formule, qui est la même que celle-ci, fondamentale: $a = \frac{1}{1+a}$.

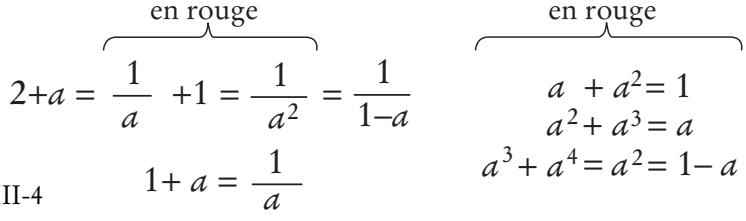


Fig. XIII-4

À partir de là, il est extrêmement facile de s'apercevoir des autres égalités, dont le caractère caduc et, à la vérité, pour nous, sans grande importance (momentanément), est marqué par le fait que j'ai écrit en rouge les égalités qui suivent.

La seule chose importante à marquer étant que le 1−*a* qui est là, peut être égalé à $a^2$, ce qui est très facile, ce qui est très facile à démontrer.

Et d'autre part, que le 2+*a* qui est là, dont vous voyez — à la seule considération du *un plus petit a sur un moins a* $[1+\frac{a}{1-a}]$ — comment il peut être déduit aisément, ce 2+*a* qui représente ceci: à savoir ce qui se passe, quand au lieu d'involuer sur lui-même le rabattement des segments, on les développe au contraire vers l'extérieur[146].

C'est à savoir que le *un sur deux plus petit a* $[\frac{1}{2+a}]$ — à savoir ce qui correspondait tout à l'heure à notre segment externe dans le rapport anharmonique (il est égal à un, étant obtenu par développement extérieur du *un* que représente la plus grande longueur) — le *un sur deux*

146 - Aucun mystère dans cette phrase, si l'on transcrit comme nous l'avons fait: « un plus *petit a* sur un moins *a* » comme $1+\frac{a}{1-a}$ qui est bien égal à 2+*a*, et non $\frac{1+a}{1-a}$, formule reprise dans toutes les versions en circulation.

*plus a*, a la même valeur que cette valeur initiale d'où nous sommes partis, c'est-à-dire *petit a*… c'est-à-dire[147] *a sur un-plus-a* [$\frac{a}{1+a}$].

Telles sont les propriétés de la moyenne et extrême raison, en tant qu'elles vont peut-être nous permettre de comprendre quelque chose à ce dont il s'agit dans la satisfaction génitale.

Je vous l'ai dit, *petit a* est l'un des termes, quelconque, de cette relation génitale. Je dis l'un des termes, *quelconque* : QUEL QUE SOIT SON SEXE. La fille comme le garçon, dans le rapport sexuel — l'expérience de la relation subjective, en tant que l'analyse la définit comme œdipienne — la fille comme le garçon y entre d'abord comme enfant. Autrement dit, comme d'ores et déjà représentant le PRODUIT — et je ne donne pas ce terme au hasard, nous aurons à le reprendre par la suite — en tant qu'il permet de situer, comme différent de ce qu'on appelle la *création*, ce qui, de nos jours, circule, comme vous le savez, partout et même à tort et à travers, sous le nom de *production*.

C'est bien le problème le plus imminent, le plus actuel qui soit proposé à la pensée, que ce rapport — qui doit être défini — du sujet comme tel à ce qu'il en est de la production de quoi que ce soit. Je dis, dans une dialectique du sujet, qui puisse être avancée, où l'on ne voit pas COMMENT LE SUJET LUI-MÊME PEUT ÊTRE PRIS COMME PRODUCTION, tout ceci est pour nous sans valeur. Ce qui ne veut pas dire qu'il soit si aisé d'assurer, à partir de cette racine, ce qu'il en est de la production.

C'est si peu facile à assurer que, s'il y a quelque chose dont assurément un esprit non prévenu pourrait bien s'étonner, c'est le remarquable

147 - Sizaret : « *le un sur deux plus petit a* […], le *un sur deux a*, a la même valeur que cette valeur initiale d'où nous sommes partis, c'est-à-dire *petit a*, c'est-à-dire *un sur un plus petit a* ». M. Sizaret a tenté, dans une glose, d'éclairer ce paragraphe obscur : Lacan, allant trop vite, aurait commis deux erreurs : d'une part la formulation « un sur deux *a* » est probablement un lapsus pour « un sur deux plus *a* », d'autre part une erreur de calcul lui fait trouver *a* au lieu de $a^2$. Nous avons corrigé la première « erreur » à laquelle Lacan semble faire allusion à la leçon suivante. Une autre solution est possible sur le deuxième point. Sur le tableau a figuré une autre formule que nous ne connaissons que mal transcrite : $\frac{1}{2+a} = a = \frac{1}{1+a}$. Il nous paraît possible de la reconstituer comme : $\frac{1}{2+a} = \frac{a}{1+a}$. et d'entendre ce passage en supposant que « *a* » a été compris comme « *un* » dans la dernière formule. C'est la solution que nous avons choisie dans le texte.

silence — le silence des Conrart[148] — où se tient la psychanalyse, concernant cette délicate question, qui est pourtant… je dois dire qui courotte un tant soit peu dans notre vie journalistique, politique, domestique, journalière et tout ce que vous voudrez, même mercantile, et qui s'appelle le *birth control*. On n'a encore jamais vu un analyste dire ce qu'il en pensait… C'est tout de même curieux, dans une théorie qui prétend avoir quelque chose à dire sur la satisfaction sexuelle !

Il doit aussi, il doit bien y avoir quelque chose de ce côté-là, qui a le plus étroitement affaire — je dois dire de façon pas commode — avec ce qu'on peut appeler la religion du Verbe, puisque, assurément, après des espoirs très étonnants concernant la libération de la Loi (qui correspond à la génération paulinienne dans l'Église), il semble que, dans la suite, beaucoup d'énonciations dogmatiques se soient infléchies. Au nom de quoi ? Mais de la PRODUCTION — de la production d'*âmes* ! Au nom de la production des âmes, cet, annoncé comme très proche, passage de l'Humanité à la béatitude, a subi me semble-t-il, un certain atermoiement…

Mais il ne faut pas croire que le problème se limite à la sphère religieuse. Une autre annonce ayant été apportée, de la libération de l'Homme, il semble que la production des *prolétaires* ait joué quelque rôle, dans les formes précises que se sont trouvées prendre les sociétés socialistes, à partir d'une certaine idée de l'abolition de l'exploitation de l'homme par l'homme. Du côté de cette production-là, il ne semble pas qu'on soit arrivé à une mesure beaucoup plus claire, et quant à ce qu'on produit — de même que le champ chrétien, au nom de la production d'âmes, a continué de laisser paraître au monde des êtres dont le moins qu'on puisse dire est que la qualité animique est bien mêlée — de même au nom de la production des prolétaires, il ne semble pas qu'il vienne au jour autre chose que ce quelque chose de respectable certes, mais qui a ses limites et qu'on pourrait appeler la *production de cadres*…

Donc, cette question de la production et du statut du sujet en tant que produit, nous la voilà présentifiée au niveau de quelque chose qui

148 - BOILEAU-DESPRÉAUX Nicolas, *Épitres*, I, v. 40 : « J'imite de Conrart le silence prudent ». Cet académicien n'avait rien publié.

est bien la première présentification de l'Autre, en tant que c'est LA MÈRE.

On sait la valeur de la fonction unifiante de cette présence de la mère. On le sait tellement bien que toute la théorie (et la pratique) analytique y a littéralement basculé et a complètement succombé à sa valeur fascinante. Le principe, dès l'origine, et, ceci allant, vous avez pu l'entendre pour l'avoir ici vu soutenir dans un débat qui a terminé notre année dernière, toute la situation analytique a été conçue comme reproduisant, idéalement, je veux dire comme se fondant sur l'idéal de cette fusion unitive (ou de cette unification fondante, comme vous voudrez), qui est censée avoir uni pendant neuf mois, je l'ai rappelé la dernière fois, l'enfant et la mère. Assurément…

– ***Une voix féminine :*** *On ne vous entend pas, Monsieur.*
– ***Dr Lacan :*** *Comment ?*
– ***La même voix :*** *On vous entend très mal.*
– ***Dr Lacan :*** *On m'entend très mal… Je suis désolé que tout ceci marche très mal, mais je vous remercie beaucoup de me le dire. Je vais essayer de parler plus fort. Merci !*
– ***La voix :*** *C'est le micro…*
– ***Dr Lacan :*** *Ça marche pas du tout, hein ! aujourd'hui. Bon…*

… qui unit donc l'enfant et la mère. C'est précisément *de ne pas faire* de cette union de l'enfant et de la mère… (de quelque façon que nous la qualifiions, que nous en fassions ou non la fonction du *narcissisme primaire* ou simplement le lieu élu de la *frustration* et de la *gratification*), c'est précisément de ceci qu'il s'agit, c'est-à-dire non pas de répudier ce registre, mais de le remettre à sa juste place, que vont ici nos efforts théoriques. C'est en tant qu'il est quelque part, et je dis au niveau de la confrontation sexuelle, cette première affirmation de l'unité du couple, comme constituée par ce que l'énonciation religieuse a formulé comme l'*une seule chair*… Quelle dérision ! Qui peut affirmer en quoi que ce soit que, dans l'étreinte dite génitale, l'homme et la femme fassent une seule chair ? Si ce n'est que l'énonciation religieuse ici recourt à ce qui est mis par l'investigation analytique, à ce qui dans la conjonction sexuelle est *représenté* par le pôle maternel. Je le répète, ce pôle maternel — pour, dans le mythe

œdipien, sembler se confondre, donner purement et simplement le partenaire du petit mâle — n'a en réalité rien à faire avec l'opposition mâle-femelle.

Car aussi bien la fille que le garçon a affaire à ce lieu maternel de l'unité, comme lui représentant ce à quoi il est confronté au moment de l'abord de ce qu'il en est de la conjonction sexuelle.

Pour le garçon comme pour la fille, ce qu'il est comme produit, comme *petit a*, a à se confronter avec l'unité instaurée par l'idée de l'union de l'enfant à la mère et c'est dans cette confrontation que surgit ce 1–*a*, qui va nous apporter cet élément tiers, en tant qu'il fonctionne également comme signe d'un manque, ou, si vous voulez encore, pour employer le terme humoristique de la *petite différence* — de la petite différence qui vient jouer le rôle capital dans ce qu'il en est de la conjonction sexuelle en tant qu'elle intéresse le sujet.

Bien sûr, l'humour commun — ou le sens commun, comme vous voudrez — fait de cette petite différence le fait que, comme on dit, les uns en ont une, et les autres pas ! Il ne s'agit nullement de ceci, en *fait*. Car le fait de ne pas l'avoir joue pour la femme, comme vous le savez, un rôle aussi essentiel, un rôle aussi médiateur et constitutif, dans l'amour, que pour l'homme. Bien plus, comme Freud l'a souligné, il semble que son manque effectif lui confère là quelques avantages. Et c'est ce que je vais essayer de vous articuler maintenant.

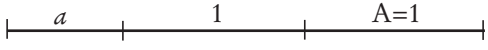


Fig. XIII-5

En effet, en effet, que voyons-nous, si ce n'est que, comme nous l'avons dit tout à l'heure, l'extrême raison du rapport, autrement dit ce qui le reproduit à son extérieur, va ici nous servir sous la forme du 1, qui donne, qui reproduit, la juste proportion, celle définie par *petit a*, à l'extérieur du rapport ainsi défini comme le rapport sexuel.

Pour que l'un des partenaires se pose vis-à-vis de l'autre comme un 1 à égalité, en d'autres termes : pour ce que[149] s'institue la dyade du

149 - Sic.

couple, nous avons ici, dans ce rapport ainsi inscrit — dans la mesure de la moyenne et extrême raison — le support, à savoir ce second 1 qui est inscrit à droite et qui redonne par rapport à l'ensemble, à condition qu'y soit maintenu ce terme tiers du *petit a*, la proportion.

C'est là, bien sûr, que réside ceci, que nous pouvons dire, que dans la relation sexuelle, c'est pour autant que le sujet arrive à se faire l'égal de l'Autre, ou à introduire, dans l'Autre lui-même, la répétition (la répétition du 1) qu'il se trouve, en fait, reproduire le rapport initial, celui qui maintient toujours instant cet élément tiers, qui, ici, est formulé par le *petit a* lui-même.

Autrement dit, nous retrouvons ici le même procès qui est celui que j'avais inscrit, autrefois[150], sous la forme d'une barre de division, comme faisant partir le rapport du sujet au grand A, en tant que — sous le mode où une division se produit — le A barré, [Ⱥ] est donné, que par rapport à ce grand A barré, c'est un S barré [$] qui vient s'instituer et que le reste y est donné par un *petit a* qui en est l'élément irréductible.

$$\begin{array}{c|c} A & S \\ Ⱥ & \$ \\ a & \end{array}$$

Qu'est-ce à dire ? Qu'est-ce à dire ? C'est que nous commençons de concevoir comment il peut se trouver qu'un organe aussi « local », si je puis dire, et en apparence purement fonctionnel, comme le pénis, puisse ici venir jouer un rôle, où nous pouvons entrevoir ce qu'il en est de la véritable nature de la satisfaction dans la relation sexuelle.

Quelque chose, en effet, quelque part, dans la relation sexuelle, peut symboliser, si l'on peut dire, l'élimination de ce reste. C'est en tant qu'organe siège de la détumescence que, quelque part, le sujet peut avoir l'illusion — assurément trompeuse, mais pour être trompeuse elle n'est pas moins satisfaisante — qu'il n'y a pas de reste, ou, tout au moins, qu'il n'y a qu'un reste parfaitement évanouissant.

150 - Séminaire 1958-1959, *Le Désir et son interprétation*, leçon du 13 mai 1959. Développements dans *L'Angoisse*.

Ceci, à la vérité, serait simplement de l'ordre du comique, et certes y appartient, puisque c'est là, en même temps, ce qui donne sa *limite* à ce qu'on peut appeler la *jouissance*, en tant que la jouissance serait au centre de ce qu'il en est dans la satisfaction sexuelle.

Tout le schème qui supporte, *fantastiquement*, l'idée de la décharge, dans ce qu'il en est des tensions pulsionnelles, est en réalité supporté par ce schème où l'on voit, sur la base de la fonction de la détumescence, s'imposer cette limite à la jouissance.

Assurément, c'est bien là la face la plus décevante qu'on puisse supposer à une satisfaction, si, en effet, ce dont il s'agissait était purement et simplement de la jouissance. Mais chacun sait que s'il y a quelque chose qui est présent dans la relation sexuelle, c'est l'*idéal de la jouissance de l'autre* — et aussi bien, ce qui en constitue l'originalité subjective. Car il est un fait, c'est qu'à nous limiter aux fonctions organiques, rien n'est plus précaire que cet entrecroisement des jouissances. S'il y a bien quelque chose que nous révèle l'expérience, c'est l'hétérogénéité radicale de la jouissance mâle et de la jouissance femelle.

C'est bien pour cela qu'il y a tellement de bonnes âmes occupées, plus ou moins scrupuleusement, à vérifier la stricte simultanéité de leur jouissance avec celle du partenaire. À combien de ratages, de leurres et de tromperies ceci prête, ce n'est assurément pas aujourd'hui que j'irai, ici, en étaler l'éventail. Mais c'est qu'aussi bien il s'agit de tout autre chose que de ce petit exercice d'acrobatie érotique.

Si quelque chose — on le sait assez, on sait aussi quelle place ceci a tenu dans un certain verbiage psychanalytique — si quelque chose vient se fonder autour de la jouissance de l'autre, c'est pour autant que la structure que nous avons aujourd'hui énoncée fait surgir le *fantôme du don.*

C'est parce qu'elle *n'a pas* le phallus que le don de la femme prend une valeur privilégiée quant à l'*être* et qui s'appelle l'amour, qui est, comme je l'ai défini, *le don de ce qu'on n'a pas*.

Dans la relation amoureuse, la femme trouve une jouissance qui est, si l'on peut dire, de l'ordre précisément *causa sui*, pour autant qu'en effet ce qu'elle donne sous la forme de ce qu'elle n'a pas, est aussi la cause de son désir.

Elle devient ce qu'elle crée, de façon purement imaginaire, et justement ceci qui la fait objet, pour autant que dans le mirage érotique elle peut être le phallus, l'être à la fois et ne pas l'être. Ce qu'elle donne de ne pas l'avoir devient, je viens de vous le dire, la cause de son désir ; seule, peut-on dire, à cause de cela, la femme boucle de façon satisfaisante la conjonction génitale.

Mais, bien sûr, dans la mesure où, d'avoir fourni l'objet qu'elle n'a pas, elle n'y disparaît dans cet objet — je veux dire que cet objet ne disparaît — la laissant à la satisfaction de sa jouissance essentielle, que par le truchement de la castration masculine. De sorte qu'en somme, elle, elle n'y perd rien, puisqu'elle n'y met que ce qu'elle n'a pas, et que, littéralement, elle le crée.

Et c'est bien pour cela que C'EST TOUJOURS PAR IDENTIFICATION À LA FEMME, QUE LA SUBLIMATION PRODUIT L'APPARENCE D'UNE CRÉATION. C'est toujours sous le mode d'une genèse, obscure certes avant que je ne vous en expose ici les linéaments, mais très strictement liée au don de l'amour féminin, en tant qu'il crée cet objet évanouissant — et en plus, en tant qu'il lui manque — qu'est le phallus tout puissant, c'est en ceci qu'il peut y avoir quelque part, dans certaines activités humaines — qu'il nous restera à examiner, selon qu'elles sont mirage ou non — ce qu'on appelle *création*, ou ποίησις, par exemple.

Le phallus est donc bien, si vous le voulez, par un côté, le pénis, mais c'est en tant que c'est sa carence par rapport à la jouissance, qui fait la définition de la satisfaction subjective à laquelle se trouve remise la reproduction de la vie.

En fait, dans l'accouplement, le sujet ne peut réellement posséder le corps qu'il étreint. Il ne sait pas les limites de la jouissance possible, je veux dire de celle qu'il pourrait avoir du corps de l'Autre, comme tel — car ces limites sont INCERTAINES. Et c'est tout ce qui constitue cet au-delà que définissent *scoptophilie* et *sadisme*. Que la défaillance phallique prend valeur toujours renouvelée d'évanouissement de l'être du sujet, voilà ce qui est l'essentiel de l'expérience masculine, et ce qui fait comparer cette jouissance à ce qu'on appelle le retour de *la petite mort*.

Cette fonction *évanouissante* — elle, beaucoup plus directe, directement éprouvée, dans la jouissance masculine — est ce qui donne au mâle le privilège d'où est sortie l'illusion de la pure subjectivité.

S'il est un instant, un quelque part où l'homme peut perdre de vue la présence de l'objet tiers, c'est précisément dans ce moment évanouissant où il perd, parce qu'il défaille, ce qui n'est pas seulement son instrument, mais, pour lui comme pour la femme, l'élément tiers de la relation du couple.

C'est à partir de là que se sont édifiées, avant même l'avènement de ce que nous appelons ici le statut de la pure subjectivité, toutes les illusions de la *connaissance*.

L'imagination du *sujet de la connaissance* qu'elle soit d'avant ou après l'ère scientifique, est une forgerie de mâle — et de mâle en tant qu'il participe de l'impuissance, qu'il nie le *moins quelque chose* autour de quoi se fait l'effet de causation du désir, *qu'il prend ce moins pour un zéro*. Nous l'avons déjà dit, *prendre le moins pour un zéro*, c'est le propre du sujet et le *nom propre* est ici fait pour marquer la trace.

Le rejet de la castration marque le délire de la pensée, je veux dire l'entrée de la pensée du *je*, comme tel, dans le réel, qui est proprement ce qui constitue, dans notre premier quadrangle, le statut du *je ne pense pas* en tant que — seule — le soutient la syntaxe.

Voilà ce qu'il en est, pour la structure, de ce que permet d'édifier ce que Freud nous désigne autour de la satisfaction sexuelle dans son rapport avec le statut du sujet.

Nous en resterons là pour aujourd'hui, désignant pour la prochaine fois ce que nous avons à avancer maintenant sur la fonction de l'*acting-out.*

# Leçon XIV

*8 mars 1967*

Ce que j'instaure, en somme, est une méthode sans laquelle on peut dire que tout ce qui, dans un certain champ, reste implicite concernant ce qui définit ce champ, à savoir la présence comme telle du sujet, eh bien, cette méthode que j'instaure, consiste, permet de parer si l'on peut dire, à tout ce que cette implication du sujet, dans ce champ, y introduit de *fallace*, de *falsité* à la base. C'est quelque chose dont en somme on s'aperçoit, à prendre un peu de recul, si cette méthode a bien toute cette généralité, (et bien sûr, ce n'est pas d'une visée si générale que je suis parti, je dirai même plus : quelque chose dont je m'aperçois moi-même, après coup) que quelque jour il arrive que cette méthode, on s'en serve pour repenser les choses là où elles sont le plus intéressantes — sur le plan politique par exemple — pourquoi pas ?

Il est certain qu'avec des amodiations suffisantes, certains des schémas que je donne y trouveront leur application. C'est peut-être même là qu'ils auront le plus de succès, car, sur le terrain pour lequel je les ai forgés, ce n'est pas joué d'avance. Étant donné que peut-être, c'est là, c'est sur ce terrain, sur ce terrain qui est celui du psychanalyste, qu'un certain[151] impasse, qui est précisément celui que manifestent ce que j'appelle — et elles ne sont pas univoques — les *fallaces* du sujet, trouve le mieux à résister.

151 - Lacan prononce : « un impasse », tout comme Voltaire. S.

Enfin, il n'en reste pas moins que c'est là que ces concepts se seront forgés et qu'on peut même dire plus : c'est que toute la contingence de l'aventure, à savoir le mode même de ce qu'ils auront eu à affronter, ces concepts, à savoir par exemple la théorie analytique telle qu'elle s'est déjà forgée, telle qu'ils ont à y introduire correction, cette théorie analytique et la dialectique même de ce que leur introduction dans la théorie analytique aura comporté de difficulté, voire de résistance — voire de résistance en apparence tout à fait accidentelle, extérieure — tout cela vient en quelque sorte contribuer aux modes sous lesquels je les aurai serrés. Je veux dire que ce qu'on peut appeler la résistance des psychanalystes eux-mêmes à ce qui est leur propre champ, est peut-être ce qui apporte le témoignage le plus éclatant des difficultés qu'il s'agit de résoudre. Je veux dire, de leur structure même.

Voilà donc pourquoi, aujourd'hui, nous arrivons à un terrain encore un peu plus vif, au moment où il va s'agir que je vous parle de ce que j'ai situé au quatrième sommet du quadrangle, que nous qualifierons (je suppose que mes auditeurs d'aujourd'hui y étaient tous là, dans mes deux précédentes leçons), que nous qualifierons, ce quadrangle, de celui qui connote le MOMENT DE LA RÉPÉTITION. La répétition, ai-je dit — à quoi répond, comme fondateur du sujet, le *passage* de *l'acte*. Je vous ai montré, j'ai insisté (j'y reviendrai aujourd'hui parce qu'il faut y revenir) sur l'importance, dans ce statut de l'acte, qu'a l'acte sexuel. Sans le définir comme *acte*, il est absolument impossible de situer, de concevoir, la fonction que Freud a donnée à la sexualité, concernant la structure de ce qu'on doit appeler, avec lui, la satisfaction — satisfaction subjective, *Befriedigung* qui ne saurait être conçue d'un autre lieu que de celui où s'institue le sujet comme tel.

C'est la seule notion qui fonctionne d'une façon qui puisse donner un sens à cette *Befriedigung*.

Pour donner à cet acte sexuel les repères structuraux — hors desquels il nous est impossible de concevoir sa place dans ce dont il s'agit, à savoir la THÉORIE freudienne — nous avons été amenés à faire fonctionner un des ressorts les plus exemplaires de la pensée mathématique. Assurément quand j'use de tels moyens, il est bien entendu qu'il y attient toujours

quelque chose de partiel — de partiel pour quiconque, de la théorie mathématique, n'aura à connaître que ce dont je me serai servi moi-même comme instrument. Mais bien sûr, la situation peut être différente pour quiconque connaît la place de tel ressort, qu'avec sans doute ma part, à moi, d'inexpérience, j'extrais, croyez-le tout de même, non sans savoir quelles sont les ramifications de ce dont je me sers dans l'ensemble de la théorie mathématique et non s'en m'être assuré que pour quiconque voudrait en faire un usage plus approfondi, il trouverait — dans l'ensemble de la théorie, aux points précis que j'ai choisis pour fonder telle structure — il trouverait tous les prolongements qui lui permettraient d'y donner une juste extension.

Quelque écho m'est revenu que, m'entendant parler de l'acte sexuel, à me servir pour en structurer les tensions, de ce que me fournissait de ternaire la proportion du nombre d'or, quelqu'un laissa passer entre ses dents cette remarque : « La prochaine fois que j'irai foutre, il ne faudra pas que j'oublie ma règle à calcul ! ». Assurément, cette remarque a tout le caractère plaisant qu'on attribue au mot d'esprit, elle reste quand même pour moi à prendre mi-figue, mi-raisin, à partir du moment où le responsable de cette amusante sortie est un psychanalyste. Car à la vérité, je pense très précisément que la réussite de la jouissance au lit est essentiellement faite, comme vous avez pu le voir — je remettrai les points sur les i — de l'*oubli* de ce qui pourrait être trouvé sur la règle à calcul. Pourquoi c'est si facile à oublier ? C'est ce sur quoi j'insisterai une fois de plus tout à l'heure, c'est même là tout le ressort de ce qu'il y a, en somme, de satisfaisant dans ce qui d'autre part (subjectivement) se traduit par la castration. Mais il est bien clair qu'un psychanalyste ne saurait oublier que c'est dans la mesure où un autre acte l'intéresse — que nous appellerons, pour introduire son terme aujourd'hui l'ACTE PSYCHANALYTIQUE — que quelque recours à la règle à calcul peut évidemment être exigible.

La règle à calcul, bien sûr, pour éviter tout malentendu ne consistera pas dans cette occasion, à s'en servir pour y lire (nous n'en sommes pas encore là) ce qui se lit à la rencontre de deux petits traits ; mais, pour ce qu'elle porte en elle-même d'une mesure, qui ne s'appelle pas autrement que celle du logarithme, elle nous fournit en effet quelque chose

qui n'est pas tout à fait sans rapport avec la structure que j'évoque.

L'acte psychanalytique a ceci de frappant — à le nommer ainsi en référence à l'ensemble de la théorie — a ceci de frappant qui va nous permettre de faire une remarque, qui peut-être a paru à certains dans les marges de ce que j'ai énoncé jusqu'ici, et qui est celle-ci. J'ai insisté sur le caractère d'*acte* de ce qu'il en est de l'acte sexuel. On pourra remarquer à ce propos, que tout ce qui s'énonce dans la théorie analytique, semble destiné à *effacer* — à l'usage de ces êtres à divers titres souffrants ou insatisfaits dont nous prenons la charge — le caractère d'acte qu'il y a dans le fait de la rencontre sexuelle !

Toute la théorie analytique met l'accent sur le mode de la *relation* sexuelle, déclarée — à bon ou à mauvais droit, en tout cas à divers titres et à des titres sur lesquels je me suis permis d'élever à plusieurs reprises quelques objections — à qualifier comme plus ou moins satisfaisante telle ou telle forme de ce qu'on appelle la *relation sexuelle*. On peut se demander si ce n'est pas là une façon d'éluder — voire même de noyer ce qu'il y a de vif, de tranchant à proprement parler, puisqu'il s'agit là de quelque chose qui a la même structure de *coupure* que celle qui appartient à tout acte — ce qu'il en est proprement de l'acte sexuel.

Comme c'est une coupure qui, comme toute notre expérience le démontre surabondamment, ne va pas toute seule et ne donne pas à proprement parler un résultat de simple équité, comme toutes sortes d'anomalies structurales (au reste parfaitement articulées et repérées, sinon conçues à leur véritable portée dans la théorie analytique) en sont le résultat, il est bien clair que le fait d'éluder ce qu'il en est du relief comme tel de l'acte, est assurément quelque chose de lié à ce que j'appellerais le tempérament, le mode tempéré, sous lequel la théorie s'avance dans le dessein manifeste de ne pas traîner avec elle trop de scandale.

Le pire étant, bien entendu, celui-ci (qui ne semble pas pour autant réduit par cette prudence) que l'acte sexuel, dès lors — quelle que soit notre aspiration à la liberté de la pensée — que l'acte sexuel, contrairement à ce qui a pu s'affirmer dans telle ou telle zone[152] et l'examen objec-

152 - Version dactylographiée : «dans telle ou telle *chose de* l'examen».

tif qui ressort à l'éthique, eh bien, il faut bien le dire — que la théorie le reconnaisse ou non, y mette l'accent ou ne l'y mette pas, peu nous importe ! — l'expérience, me semble-t-il, prouve surabondamment que depuis le temps qui ne date pas d'hier, où parmi les nombreuses tentatives qui se sont faites, plus ou moins héritées des expériences autrement complexes qui furent celles de ce qu'on appelle le temps de « l'homme du plaisir », que ce à quoi ont pu aboutir, dans certaines formules outrées des milieux libertaires du début de ce siècle par exemple (dont il y avait encore quelques exemplaires surnageant, flottant, dans des milieux, sur d'autres terrains autrement sérieux, j'entends sur des terrains révolutionnaires) on a pu voir encore se maintenir la formule qu'après tout, enfin, l'acte sexuel ne devait pas être pris pour avoir plus d'importance que celle de boire un verre d'eau. Ça se disait, par exemple, dans certaines zones, certains groupes, certains secteurs, dans l'entourage de Lénine. Je me souviens d'avoir lu autrefois en allemand un fort joli petit volume, qui s'appelait *Wege der Liebe*[153], si je me souviens encore bien du titre — c'était quand même le commencement, avant la guerre, de quelque chose qui ressemblait fort au livre de poche et, sur la couverture, il y avait le ravissant museau de M^me^ Kollontaï (c'était la première équipe) et elle fut, si mon souvenir est bon, ambassadrice à Stockholm — c'étaient de charmants contes sur ce thème. Le temps ayant passé et les sociétés socialistes ayant la structure que vous savez, il apparaît bien que l'acte sexuel n'est pas encore passé au rang de ce qu'on satisfait au snack-bar et, pour tout dire, que l'acte sexuel traîne encore avec soi — et doive traîner pour longtemps — cette sorte de bizarre effet de je ne sais pas quoi… de discordance, de déficit, enfin de quelque chose qui ne s'arrange pas et qui s'appelle la culpabilité. Je ne crois pas que tous les écrits des esprits élevés qui nous entourent et qui s'intitulent… des choses comme *L'Univers morbide de la faute*[154] par exemple, comme s'il était d'ores et déjà conjuré ! (c'est un de mes amis qui l'a écrit, je préfère toujours citer des gens que j'aime bien) ; tout ça n'arrange pas du tout la question et ne fait pas que pour autant nous n'ayons en effet à nous occuper, probablement encore pour

153 - KOLLONTAÏ Alexandra Mihaïlovna, *Wege der Liebe, drei Erzälungen*, ed. Morgenbuch Verlag, réédit. 01-1992. D.

154 - HESNARD Angelo, *L'Univers morbide de la faute* PUF, Paris, 1949.

longtemps, de ce qui reste accroché de cet univers, autour des ratés, disons, mais des ratés dont il s'agit justement de considérer le statut (ces ratés lui sont peut-être essentiels) — des ratés, dis-je, ou pas ratés, de la structure de l'acte sexuel.

Moyennant quoi, je crois devoir revenir, très courtement certes, mais revenir encore sur ce qu'a d'insuffisant la définition qui peut nous être donnée dans un certain registre d'*homélie bénisseuse*, concernant ce qu'on appelle le *stade génital*, sur ce qui ferait la structure idéale de son objet. Il n'est pas tout à fait vain de se reporter à cette littérature. Qu'à la vérité, la dimension de la tendresse qu'on y évoque soit quelque chose assurément de respectable, ce n'est pas à contester, mais qu'on l'y considère comme une dimension en quelque sorte structurale, voilà quelque chose sur lequel je ne crois pas vain d'apporter une contestation. Je veux dire d'abord qu'aussi bien il n'est pas non plus absolument…

*– Qu'est-ce qui arrive ?*[155]*. Quoi ? Vous voyez, le moment me paraît bien choisi !*

Reprenons. Cet incident va me donner l'occasion de trancher et d'abréger même ce que je pense avoir à dire au sujet de cette fameuse tendresse… [rires] on pourrait là un peu y penser[156].

Il y a une face de la tendresse, et peut-être toute la tendresse, qu'on pourrait épingler de quelque formule qui serait assez proche de celle-ci : *ce qu'il nous convient d'avoir d'apitoiement au regard de l'impuissance d'aimer*. Structurer ça au niveau de la pulsion comme telle n'est pas facile. Mais, aussi bien, pour illustrer ce qu'il conviendrait d'articuler, au regard de ce qu'il en est de l'acte et de la satisfaction sexuelle, il serait peut-être bon de rappeler ce que l'expérience impose au psychanalyste de l'*ambi… guïté* — ils appellent cela « l'ambivalence », et puis alors on a tellement usé de ce mot « ambivalence », qu'il ne veut absolument plus rien dire ! — de l'*ambiguïté* de l'amour.

Est-ce qu'un acte sexuel est moins un acte *sexuel*, est un acte immatu-

155 - Le fil d'un micro commence à brûler.

156 - Dorgeuille : « un peu éventée ».

re, sera à renvoyer pour nous dans le champ d'un sujet inachevé, resté accroché à l'arriération de quelque stade archaïque, s'il est commis — cet acte sexuel — dans la *haine* tout simplement ?

Le cas semble ne pas intéresser la théorie analytique. C'est curieux… Je ne l'ai vu soulever nulle part, ce cas.

*– On entend encore ? ça fonctionne tout cet appareillage ou bien il faut que j'élève la voix ? Dans le fond, là-bas ? Ça marche toujours ? Ah ! c'est gentil ça !… Quoi ? Hein ? Vous n'entendez pas ! Alors donc ça ne marche pas !*

POUR INTRODUIRE la considération de cette dimension, j'ai dû, dans un séminaire déjà ancien[157] (enfin, dans le temps où le séminaire était un séminaire !) j'ai dû me servir de la pièce de Claudel, bien connue, plus exactement de la trilogie qui commence avec *L'Otage*.

Les amours de Turelure et de Sygne de Coûfontaine sont-elles ou non une conjonction immature ?

Ce qu'il y a d'admirable, c'est que je crois avoir amplement fait valoir les mérites et les incidences de cette trilogie tragique, je dois dire également sans que personne à ma connaissance, de mes auditeurs, en ait perçu la portée. Ce n'est pas étonnant, puisque je n'ai pas pris soin de mettre expressément l'accent sur cette question précise et qu'en général les auditeurs — d'après tout ce que j'en ai eu d'échos — évitent aisément ce point. Il y en a deux espèces, ceux qui suivent Monsieur Claudel dans sa résonance religieuse du plan où il situe une tragédie qui est assurément une des plus radicalement anti-chrétiennes (entre guillemets) qui aient jamais été forgées — tout au moins, eu égard à un christianisme de bon ton et d'émotion tendre. Ceux qui le suivent dans cette atmosphère pensent que Sygne de Coûfontaine, bien entendu, reste dans tout cela intacte. Ce n'est pas ce que, dans le drame, elle semble articuler, elle. Mais qu'importe ! On entend à travers certains écrans… Chose curieuse, les auditeurs qui sembleraient ne pas devoir être incommodés par cet écran — à savoir les auditeurs non *religiosés* à l'avance — semblent de la même façon, ne rien vouloir entendre de ce dont il s'agit très précisément…

157 - Séminaire *Le Transfert, dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques*. Voir les quatre leçons de mai 1961.

Quoi qu'il en soit, puisque nous n'avons pas d'autres références à notre portée (je veux dire à la portée de la main, ici, du haut d'une tribune) je laisse quand même soulevée la question de savoir si un acte sexuel consommé dans la haine en est moins un acte sexuel — « de pleine portée », dirai-je.

Porter la question à ce niveau déboucherait sur bien des biais, qui ne seraient pas inféconds, mais où je ne peux entrer aujourd'hui. Qu'il me suffise de marquer, dans la théorie régnante concernant le stade génital, un autre trait, qui semble mal raccordé à ceux dont on fait usage, c'est à savoir le caractère si l'on peut dire limité, modéré, tempéré de toute façon, qu'y prendrait l'affection du deuil. Le signe de la maturité génitale étant que cet objet, réalisé dans le conjoint (puisqu'il s'agit, après tout, d'une formule qui tend à s'adapter à des mœurs aussi conformes qu'on peut le souhaiter…), cet objet, il serait normal et signe de la même maturité, qu'on puisse en faire — dans un délai que nous appellerons décent — le deuil.

Il y a là quelque chose, d'abord, qui fait penser qu'il serait dans la norme de ce qu'on appelle une maturité affective, que ce soit l'autre qui parte le premier… Ça fait penser à la bonne histoire, qui était sans doute celle de quelqu'un de psychanalysé, dont Freud fait état quelque part, le monsieur qui… viennois, bien sûr ! c'est une histoire viennoise… qui dit à sa femme : « Quand l'un de nous deux sera mort, j'irai à Paris ». Il est curieux (je ne fais là que des remarques par cette voie grossière d'opposition contrastée) qu'il ne soit jamais évoqué, non plus dans la théorie, quoi que ce soit concernant — concernant le sujet mature — concernant le deuil qu'il laissera, *lui*, derrière lui ; ça pourrait aussi bien être une caractéristique qu'on pourrait très sérieusement envisager, concernant le statut du sujet ! Il est probable que ça intéresserait moins la clientèle !… de sorte que, là-dessus : même blanc.

Il y a d'autres remarques, que ce menu incident[158], pour le temps qu'il nous a fait perdre, me force à abréger.

Je voudrais simplement dire ceci, c'est que l'insistance qui est mise également, le foisonnement de développements qui concernent ce qu'on

158 - Allusion à l'incident du fil brûlé. S.

appelle la « situation », ou encore la « relation analytique », est-ce que ceci n'est pas fait, aussi, pour nous permettre d'éluder la question concernant ce qu'il en est de l'acte *analytique* ?

L'acte analytique, bien sûr, dira-t-on, c'est l'interprétation. Mais comme l'interprétation, c'est, assurément d'une façon toujours croissante dans le sens du déclin, ce sur quoi il semble le plus difficile dans la théorie d'articuler quelque chose, nous ne ferons pour l'instant que prendre acte (c'est le cas de le dire) de cette déficience.

Nous remarquerons que — d'une façon qui n'est pas sans comporter, je dois dire, quelque promesse — nous avons tout de même quelque chose de présent dans la théorie, qui conjugue la fonction de l'analyste (je ne dis pas la « relation analytique », sur laquelle je viens de très exactement diriger mon index, pour dire qu'elle a, en cette occasion, une fonction d'écrantage), que la fonction analytique donc, est rapprochée de quelque chose qui est du registre de l'acte.

Ceci n'est pas sans promesses, nous allons le voir, pour cette raison : c'est que, si l'acte analytique est bien à préciser en ce point, bien sûr, pour nous, le plus vif et le plus intéressant à déterminer (qui est le point en bas, à gauche, du quadrangle et qui concerne le niveau où il s'agit de l'inconscient et du symptôme), l'acte analytique a, je dirais d'une façon assez conforme à la structure du refoulement, une sorte de position *à côté*. Un représentant (si je puis m'exprimer ainsi) de sa représentation déficiente nous est donné sous le nom précisément de l'*acting-out*, qui est ce que j'ai à introduire aujourd'hui.

Tous ceux qui sont ici analystes ont au moins une vague notion que ce terme, son axe, son centre, est donné par ceci : que certains actes, ayant une structure sur laquelle tous ne sont pas forcément à s'entendre, mais sur lesquels on peut tout de même se reconnaître, sont susceptibles de se produire, dans l'analyse et dans un certain rapport de dépendance plus ou moins grande, au regard non pas de la situation ou de la relation analytique, mais d'un moment précis de l'intervention de l'analyste — de quelque chose, donc, qui doit avoir quelque rapport avec ce que je considère comme pas défini du tout, à savoir l'*acte psychanalytique*.

Comme nous n'avons pas, en un champ aussi difficile, à nous avancer comme le rhinocéros dans la porcelaine, comme nous avons à y aller

doucement, nous tenons avec l'*acting-out* quelque chose, quelque chose sur quoi il semble possible d'attirer l'attention de tous ceux qui ont l'expérience de l'analyse, d'une façon qui promet accord. On sait qu'il est des choses qui s'appellent l'*acting-out* et que ça a rapport avec l'intervention de l'analyste.

J'ai désigné la page de mes *Écrits*, c'est dans mon dialogue avec Jean Hippolyte, concernant la *Verneinung*, où j'en ai mis en relief un très bel exemple, extrait du témoignage — auquel on peut faire foi, car c'est un témoignage vraiment innocent (c'est le cas de le dire !) — celui d'Ernst Kris, dans l'article qu'il a fait sous le titre *Ego Psychology and Interpretation in Psychoanalytic Therapy (Psychoanalytic Quaterly* Volume 20 n°1, janvier 1951). J'ai marqué, en long et en large, dans ce texte de moi aisé à retrouver, (je vous le répète, j'ai même dit la page, l'un de ces derniers séminaires et c'est dans mon dialogue avec Jean Hippolyte, celui qui suit *Fonction et champ de la parole et du langage*, autrement dit le *discours de Rome*), j'y ai mis en relief ce que comporte le fait, pour Kris, d'avoir — suivant un principe de méthode qui est celui que promeut l'*ego psychology* — d'être intervenu dans le champ de ce qu'il appelle « la surface » et que nous appellerons, quant à nous, *le champ d'une appréciation de réalité.*

Cette appréciation de réalité, elle joue un rôle dans les interventions analytiques, en tous les cas dans les termes de référence de l'analyste, elle joue un rôle considérable !

Ce n'est pas une des moindres distorsions de la théorie que celle, par exemple, qui va à dire qu'il est possible d'interpréter ce qu'on appelle les manifestations de transfert, en faisant sentir au sujet ce que les répétitions, qui en constitueraient l'essence, ont d'impropre, de déplacé, d'inadéquat au regard de ce, qui a été écrit imprimé noir sur blanc : le champ, non pas de la situation analytique — du confinement dans le cabinet de l'analyste considéré comme constituant (ceci a été écrit) une réalité si simple ! Le fait de dire : « vous ne voyez pas à quel point il est déplacé que telle chose se répète ici, dans ce champ, où nous nous retrouvons trois fois par semaine ! » — comme si le fait de se retrouver trois fois par semaine était une réalité si simple — a quelque chose, assurément, qui laisse fort à penser sur la définition que nous avons à donner de ce qu'il en est de la réalité dans l'analyse.

Quoi qu'il en soit, c'est sans doute dans une perspective analogue que Monsieur Kris se place, quand ayant affaire à quelqu'un qui — à ses yeux à *lui*, Kris — s'épingle de s'accuser de plagiarisme, ayant mis la main sur un document, qui — à ses yeux à *lui*, Kris — prouve manifestement que le sujet n'est pas réellement un plagiaire, croit devoir, comme intervention « de surface », articuler que bel et bien, *lui*, Kris, l'assure qu'il n'est pas un plagiaire ; puisque le volume dans lequel lui, le sujet, a cru en trouver la preuve, Kris a été le chercher, et le trouver ! et qu'il n'y a rien vu de spécialement original dont le sujet, son patient, aurait fait son profit.

Je vous prie de vous reporter à mon texte, comme aussi bien au texte de Kris, comme aussi bien (si vous pouvez arriver à mettre la main dessus), au texte de Melitta Schmideberg[159], qui avait eu le sujet dans une première période ou tranche d'analyse.

Vous y verrez ce que comporte d'absolument exorbitant de passer par ce truchement, pour aborder un cas où bien évidemment ce qui est l'essentiel, ce n'est pas que le sujet soit réellement ou non plagiaire, mais c'est que *tout son désir* soit de plagier ; pour la simple raison qu'il lui semble qu'il n'est possible de formuler quelque chose qui ait une valeur, sinon que lui ne l'ait empruntée à un autre. C'est cela qui est le ressort essentiel. Je peux schématiser aussi ferme, parce que c'est cela qui est le ressort.

Quoi qu'il en soit, après cette intervention, c'est Kris lui-même qui nous communique qu'après un petit temps de silence d'un sujet qui, pour Kris, accuse le coup, il énonce simplement ce menu fait que, depuis un bon petit bout de temps, il va, chaque fois qu'il sort de chez Kris, absorber un bon petit plat de cervelles fraîches.

Qu'est-ce que c'est que ceci ? Je n'ai pas à le dire, puisque, déjà, tout au début de mon enseignement, j'ai mis en valeur le fait que ceci est un *acting-out*. En quoi ? En quoi — qui n'était pas absolument articulable à ce moment comme je peux le faire maintenant — en quoi sinon en ceci :

159 - SCHMIDEBERG Melitta, « *Intellectuelle Hemmung und Ess-störung* », Zeitschrift f. psa. Päd., VIII, 3/4, 1934, p.109-116 (En anglais, in I.J.P, 1938, XIX, p. 17–22).

que l'objet *petit a*, oral, est là en quelque sorte présentifié, apporté sur un plat — c'est bien le cas de le dire — par le patient, en relation, en rapport, avec cette intervention. Et puis après ?

Après ? Ceci bien sûr n'a pour nous d'intérêt, maintenant — encore que, bien sûr, ça en ait toujours un, permanent, pour tous les analystes — que ceci n'a d'intérêt maintenant que si ça nous permet d'avancer un peu dans la structure.

Alors, on appelle ça *acting-out*. Qu'est-ce que nous allons faire de ce terme ?

D'abord, nous ne nous arrêterons pas, je pense, à ceci, c'est de tomber dans le travers d'user de ce qu'on appelle le « franglais ». Pour moi, l'usage du « franglais », je dois dire — je crois avoir quelque goût pour la langue française — ne m'incommode à aucun degré. Je ne vois vraiment pas pourquoi nous n'adornerions pas notre usage de la langue de l'emploi éventuel de mots qui n'en font pas partie. Ça ne me fait ni chaud ni froid ! Ceci, d'autant plus de ce que je n'arrive d'aucune façon à le traduire, et que c'est un terme, en anglais, d'une extraordinaire pertinence. Je le signale en passant, pour la raison qu'à mes yeux c'est en quelque sorte, si l'on peut dire, une confirmation de quelque chose, c'est à savoir, que si les auteurs — et je ne vais pas vous faire l'histoire des auteurs qui l'ont introduit, parce que le temps me presse — si les auteurs se sont servis d'*acting-out*, du terme *acting-out* en anglais — eh bien, ils savaient très bien ce qu'ils voulaient dire et je vais vous en apporter la preuve. Non pas en me servant de ce que j'aurais cru pouvoir trouver dans un excellent dictionnaire philologique, fondamental, (enfin ! que j'ai, bien entendu, chez moi, en treize volumes) le *New English Oxford Dictionary* : pas trace de *act out*, mais il m'a suffi d'ouvrir le *Webster's* (qui est aussi un admirable instrument, quoique en un seul volume, et qui paraît en Amérique) pour trouver à *to act out*, la définition suivante, que j'espère retrouver… voilà : *to* (je m'excuse de mon… de mon anglais… de mon articulation, mon *spelling*[160] insuffisant en anglais) *to represent*, entre parenthèses : *as a play, story and so on, in action* — donc :

160 - Mot incertain.

« représenter comme un jeu sur la scène, une histoire en action, *as opposed*, comme opposée, *to reading*, à la lecture, comme par exemple, *as to act out a scene one has read*, donc « comme *act out* (je ne dis pas : "jouer", puisque c'est *act out*, n'est-ce pas, ce n'est pas *to play*, hein !) une scène qu'on a lue ».

Donc il y a DEUX temps : vous avez lu quelque chose… vous lisez du Racine, vous le lisez mal (bien entendu ! je parie que vous le lisez à voix haute de façon détestable), quelqu'un qui est là veut vous montrer ce que c'est : il le joue. Voilà ce que c'est que *to act out*.

Je suppose que les gens qui ont choisi ce terme dans la littérature anglaise, pour désigner l'*acting-out*, savaient ce qu'ils voulaient dire. En tout cas, ça colle parfaitement : je *act out* quelque chose, parce que ça m'a été lu, traduit, articulé, signifié insuffisamment — ou à côté.

J'ajouterai que s'il vous arrive l'aventure que j'ai imagée tout à l'heure, à savoir que quelqu'un veuille vous donner une meilleure présence de Racine, c'est pas un très bon point de départ, ça sera probablement aussi mauvais que votre façon de lire. En tout cas, ça partira déjà d'un certain porte-à-faux : il y a quelque chose déjà d'à-côté, voire d'amorti, dans l'*acting-out* introduit par une telle séquence.

C'est là la remarque autour de quoi j'entendrai approcher ce que je mets seulement en question aujourd'hui.

Pour parler de la logique du fantasme, il est indispensable d'avoir au moins quelque idée d'où se situe l'acte psychanalytique. Voilà qui va nous forcer à un petit retour en arrière.

On peut en effet remarquer, ça va sans dire mais ça va encore bien mieux en le disant, que l'acte psychanalytique n'est pas un acte sexuel. Ce n'est même pas possible du tout de les faire interférer. C'est tout à fait le contraire.

Mais, dire le *contraire*, ça ne veut pas dire le *contradictoire*, puisque nous faisons de la logique ! Et, pour le faire sentir, je n'ai qu'à évoquer la « couche » analytique. Elle est quand même là pour quelque chose !

Dans l'ordre topologique, il y a quelque chose dont je me suis aperçu, mais c'est vraiment un problème, que les mythes en font peu état. Et pourtant, le lit, c'est quelque chose qui a affaire avec l'acte sexuel.

Le lit, ce n'est pas simplement ce dont nous parle Aristote pour, je

vous le rappelle, désigner à ce propos la différence de la φύσις avec la τέχνη. Et de nous présentifier un lit en bois comme si, d'un instant à l'autre, il pouvait se remettre à bourgeonner ! J'ai bien cherché dans Aristote : il n'y a pas trace du lit considéré comme… je ne sais pas, ce que j'appellerais, dans mon langage à moi — et qui n'est pas très loin de celui d'Aristote — le lieu de l'Autre. Il avait un certain sens du τόπος, lui aussi, quand il s'agissait de l'ordre de la nature. C'est très curieux ! Ayant parlé, au livre H (si mon souvenir est bon) de la *Métaphysique*[161] (mais je ne vous jure pas), de ce lit, si bel et bien, il ne le considère jamais comme τόπος de l'acte sexuel.

On dit « enfant d'un premier lit ». C'est tout de même à prendre aussi au pied de la lettre. Les mots, ça ne se dit pas, ça ne se conjoint pas au hasard.

Dans certaines conditions, le fait d'entrer dans l'aire du lit peut, peut-être, qualifier un acte comme ayant un certain rapport avec l'acte sexuel (cf. les ruelles des Précieuses). Alors… le lit analytique signifie quelque chose : une aire qui n'est pas sans un certain rapport à l'acte sexuel, qui est un rapport à proprement parler de contraire, à savoir qu'il ne saurait d'aucune façon s'y passer. Il n'en reste pas moins que c'est un lit et que ça introduit le sexuel sous la forme d'un champ vide ou d'un « ensemble vide », comme on dit quelque part…

Et alors, si vous vous reportez à mon petit schéma structural, puisque c'est là que nous l'avons déjà placé, l'Autre sexuel, c'est là aussi que l'acte analytique, en aucun cas, n'a rien à foutre. Il reste ça, et ça : le grand A et le *petit a* et leur rapport… je veux dire l'autre grand A dont… après tout, j'aimerais bien de temps en temps pouvoir élider les choses lourdes, mais enfin, pour ceux qui sont sourds, qui ne m'ont encore jamais entendu, il s'agit bien de ce champ de l'Autre, en tant non pas tant qu'il redouble, mais qu'il se dédouble de façon telle que, justement, il y est[162], en son intérieur, question d'un Autre, en tant que champ de l'acte sexuel et puis que cet Autre, là, qui semble bien ne pas pouvoir aller sans et qui

161 - ARISTOTE, *Métaphysique*, effectivement H 4… mais surtout *Physique* II, 193a. (H.R.).
162 - Ou « ait » S.

est ce champ de l'Autre de l'aliénation — ce champ de l'Autre qui nous introduit l'Autre du A barré, [Ⱥ], qui est aussi le champ de l'Autre où la vérité pour nous se présente, mais de cette façon rompue, morcelée, fragmentaire, qui la constitue à proprement parler comme intrusion dans le *savoir*.

Avant d'oser même poser les questions concernant ceci : OÙ EST le PSYCHANALYSTE ? il nous faut faire le rappel de ce dont il s'agit, concernant le statut de ce que désigne ici le segment *petit a*.

Vous avez, je pense, déjà senti qu'il est bien clair qu'il y a un rapport entre ce *petit a* qui est ici (2) et ce grand A qui est là (1), qu'ils ont même la même fonction par rapport à deux choses différentes.

Fig. XIV-1

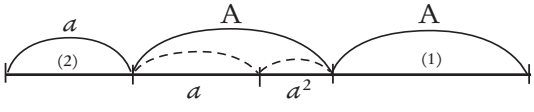


Le *petit a*, forme fermée, forme donnée au départ de l'expérience analytique, sous laquelle se présente le sujet, production de son histoire et nous dirons même plus : déchet de cette histoire, forme qui est celle que je désigne sous le nom de l'objet *petit a*, a le même rapport avec le A de l'Autre sexuel…

Fig. XIV-2

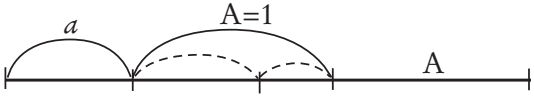


… que ce A de la vérité — du champ d'*intrusion* de ce quelque chose qui boîte, qui pêche dans le sujet, sous le nom de symptôme — le même rapport que ce champ *petit a*, avec quoi ? avec l'ensemble.

Fig. XIV-3

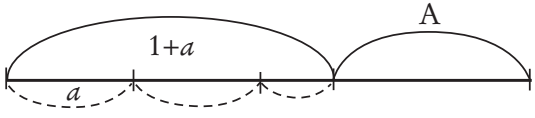


$$\frac{a}{A} = \frac{A}{a+A}$$

Toute coupure faite dans ce champ — et ce n'est pas dire que l'analyste qui y procède soit à identifier à ce champ de l'Autre, comme on serait évidemment un tant soit peu tenté de le faire (les grossières analogies entre l'analyste et le père, par exemple) puisque aussi bien, ce pourrait aussi être là que fonctionne cette mesure destinée à déterminer tous les rapports de l'ensemble et nommément ceux du *petit a* avec le champ du A sexuel. Ne nous pressons pas, je vous en prie, vers des formules aussi précipitées, d'autant plus qu'elles sont fausses ! Ceci n'empêche pas qu'il y a le plus étroit rapport entre le champ du grand A de l'intervention véridique et la façon dont le sujet vient à présentifier le *petit a*, ne serait-ce (comme vous venez de le voir en apparence, dans l'exemple emprunté à Ernst Kris) qu'en manière de protestation à une coupure anticipée. Il n'y a qu'un malheur, c'est que justement ça n'est pas là qu'a porté l'intervention de Kris ; elle a porté dans ce champ-ci, pour autant que dans l'analyse, je dis, *dans l'analyse*, c'est un champ désexualisé.

Fig. XIV-4

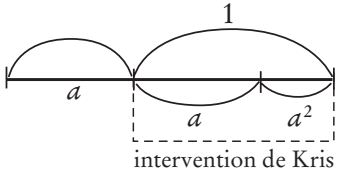


Je veux dire que dans l'économie subjective, c'est de la désexualisation du champ propre à l'acte sexuel que dépend l'économie, les retentissements donc, que vont avoir l'un sur l'autre les autres secteurs du champ.

C'est pour ça que ceci vaut bien (avant que je poursuive plus loin, ce qui ne se fera qu'après les vacances de Pâques, pour la raison que la prochaine de nos séances, qui sera la dernière avant, je la réserverai à quelqu'un qui m'a demandé d'intervenir sur ce que j'ai avancé au moins depuis le début du mois de janvier, concernant cette topologie, celle qui comprend aussi bien les quatre termes de l'*aliénation* que ceux de la *répétition*) il vaut bien, dans ces conditions, de s'attarder sur ce qu'il en est de ce champ, en tant que, dans l'analyse, c'est là que se trouve réservée la place de l'acte sexuel.

Je reviens sur le fondement de la satisfaction de l'acte sexuel, en tant qu'il est aussi ce qui donne le statut de la SUBLIMATION. J'y reviens pour,

cette année, devoir ne pas pousser plus loin ce que j'introduis sur ce point.

Qu'en est-il de la satisfaction de l'acte sexuel ? Elle ressortit à ceci que nous connaissons par l'expérience analytique, qu'il y a, non pas d'un partenaire à l'autre mais d'un quelconque des partenaires à l'idée du couple comme Un, ce manque — que nous pouvons définir différemment : manque à être, manque à la jouissance de l'Autre — ce manque, cette non-coïncidence du sujet comme produit, en tant qu'il s'avance dans ce champ de l'acte sexuel. Car il n'est pas autre chose qu'un produit, à ce moment-là. Il n'a besoin ni d'être, ni de penser, ni d'avoir sa règle à calcul… Il entre dans ce champ et il croit être égal au rôle qu'il a à y tenir. Ceci, qu'il soit de l'homme ou de la femme. Dans les *deux* cas, le manque phallique — qu'on l'appelle *castration* dans un cas, ou *Penisneid* dans l'autre — est là ce qui symbolise le manque essentiel.

C'est de ceci qu'il s'agit. Et pourquoi le *pénis* se trouve-t-il le symboliser ? Précisément d'être ce qui, sous forme de la *détumescence*, matérialise ce défaut, ce *manque à la jouissance* — matérialise le manque qui dérive ou, plus exactement, qui *paraît* dériver de la *loi du plaisir*.

C'est en effet dans la mesure où le plaisir a une limite, où le *trop de plaisir* est un déplaisir, que ça s'arrête là et qu'il paraisse qu'il ne manque rien. Eh bien, c'est une erreur de calcul, exactement la même que nous ferions — et je peux vous faire passer ça comme on fait passer la muscade : je vous assure que si je me livre à un certain nombre de petites équations concernant ce *a*, ce 1+*a*, ce 1−*a* qui est égal à $a^2$, et tout ce qui s'ensuit, je vous ferai, à un moment passer comme rien, que ce 2+*a* que vous voyez là sous la forme de ce *a* qui est là et de ceux-ci qui valent chacun : 1…

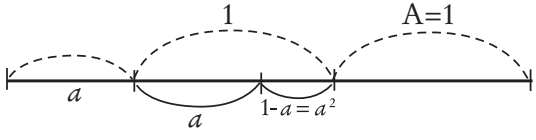


Fig. XIV-5

… je vous le transformerais, par une erreur[163], bien sûr, en un 2*a*+1, sans même que vous y ayez vu que du feu ! Je n'ai pas le temps aujourd'hui.

163 - Allusion à l'erreur probable de la leçon précédente ?

Si vous voulez que je le fasse la prochaine fois, quand nous aurons ensemble un petit débat, ce sera aisé à faire, et c'est même très amusant ! II n'y a rien de plus amusant que cette très jolie fonction qui s'appelle le *nombre d'or*.

Le 1–*a* qui est ici et dont il est facile de démontrer qu'il est égal à $a^2$, c'est ce qu'a de satisfaisant l'acte sexuel. À savoir que dans l'acte sexuel, on ne s'aperçoit pas de ce qui manque.

C'est toute la différence qu'il y a avec la *sublimation*. Non pas que, dans la sublimation, on le sache tout le temps, mais qu'on l'obtient comme tel, à la fin ; si tant est qu'il y ait une fin de la sublimation.

C'est ce que je vais essayer de matérialiser pour vous par l'usage de ce qu'il en est de cette relation dite : *moyenne et extrême raison*.

Dans la sublimation, que se passe-t-il ? Loin que le manque qui est ici sous la fonction de $a^2$, par rapport à ce *petit a* qui vient d'être porté ici sur le 1, de la façon que vous voyez plus haut… L'intérêt de cette relation, je vous l'ai dit la dernière fois, est le pouvoir de procéder par une réduction successive, qui se produit ainsi : vous rabattez ici le $a^2$, et vous obtenez, concernant ce qui reste à savoir le *a* ici, une autre soustraction du *a*, c'est-à-dire $a–a^2$, qui se trouve, c'est facile à démontrer, (de même que $a^2$ était égal à 1–*a*) égal à $a^3$, qui se place ici.

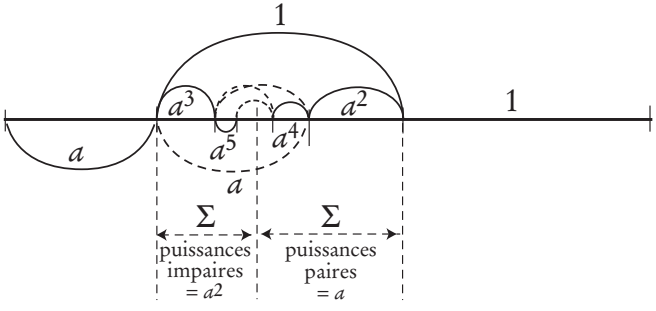


Fig. XIV-6

Voilà donc ce que vous obtenez, en prenant toujours le *reste* — et non pas, bien sûr ce que vous avez reproduit du $a^2$ ; si vous rabattez ainsi le $a^3$, vous obtenez ici un secteur qui a la valeur $a^4$ ; puis, vous le rabattez, et vous avez ici $a^5$. Vous avez donc toutes les puissances paires d'un côté, toutes les puissances impaires de l'autre.

Il est facile de voir qu'elles iront, si je puis dire, à la rencontre l'une de l'autre, jusqu'à se totaliser en 1, mais que le point où se produira la coupure, entre les puissances impaires et les puissances paires, est facile à calculer : ce point est très précisément un point qui est déterminable par le fait qu'il est égal au $a^2$ qui se produisait ici d'abord.

Il suffit que vous manipuliez un peu ces proportions, sur une feuille blanche, pour que vous puissiez en faire le contrôle vous-mêmes.

Qu'est-ce que ceci donne comme structure de la fonction sublimatoire ?

D'abord, qu'au contraire du pur et simple acte sexuel, c'est du manque qu'elle part et c'est à l'aide de ce manque qu'elle construit ce qui est son œuvre et qui est toujours la reproduction de ce manque.

Quelle qu'elle soit, de quelque façon qu'elle soit prise — et l'œuvre de sublimation n'est pas du tout forcément l'œuvre d'art, elle peut être bien d'autres choses encore, y compris ce que je suis en train de faire ici avec vous, qui n'a rien à faire avec l'œuvre d'art — cette reproduction du manque, qui va jusqu'à serrer le point où sa coupure dernière équivaut strictement au manque de départ $a^2$, voilà ce dont il s'agit dans toute œuvre de sublimation achevée.

Ceci, bien sûr, implique à l'intérieur de l'acte, une *répétition* : ce n'est qu'à retravailler le manque d'une façon infiniment répétée, que la limite est atteinte qui donne à l'œuvre entière sa mesure.

Bien sûr, pour que ceci fonctionne, convient-il que la mesure soit juste, au départ. Car observez quelque chose, avec la mesure *petit a*, que nous avons donnée pour être une mesure spécialement harmonique, vous avez la formule suivante : $1+a+a^2$ — (etc. jusqu'à l'infini quant aux puissances invoquées) est égal à $\frac{1}{1-a}$.

Ceci n'est pas seulement vrai pour *a* de la juste mesure, de celle du nombre d'or, pour autant qu'elle nous sert d'image, à la mesure du sujet par rapport au sexe dans un cas idéal. Ceci fonctionne pour n'importe quel *x*, de n'importe quelle valeur, à cette seule condition que cet *x* soit compris entre 0 et 1. C'est-à-dire, qu'il comporte aussi, par rapport au 1, quelque défaut ou quelque manque.

Mais bien sûr, la manipulation n'en sera pas aussi aisée concernant la fonction répétitive de la sublimation. C'est bien de la question de ce qu'il

en est, au départ, de ce *a*, qu'il s'agit : le *a* n'a pas affaire, dans le sujet, qu'à la fonction sexuelle, qu'il lui est même antérieur, qu'il est lié purement et simplement à la répétition en elle-même. Le rapport de *a* au *$* en tant que le *$* s'efforce d'être justement situé au regard de la satisfaction sexuelle, c'est là ce qui s'appelle à proprement parler le fantasme et c'est ce à quoi, cette année, nous désirons avoir affaire. Mais avant de voir comment nous y accédons, à savoir dans l'acte analytique, il était nécessaire que j'articule pour vous d'une façon qui, certes, peut paraître éloignée des faits — elle ne l'est pas, vous le verrez, tellement que vous pouvez le croire, à plaisanter sur la présence ou non, dans votre poche, de la règle à calcul. Vous verrez, au contraire, que c'est à introduire ces nouveautés dans l'ordre structural, que beaucoup des confusions, des *collapses*, des embrouillages de la théorie, peuvent s'aérer d'une façon qui a sa sanction dans l'ordre efficace.

# Leçon XV

*15 mars 1967*

Je désire donner tout le temps, d'habitude réservé à notre entretien, au D^r^ Green, que vous voyez à ma droite. Je commence donc un tout petit peu plus tôt pour vous dire très vite les quelques mots d'introduction auxquels j'avais songé à cette occasion, sans d'ailleurs savoir à l'avance, même, qu'il avait, comme il vient de me le dire, beaucoup de choses à nous dire, à savoir que très probablement, il remplira l'heure et demie. Voilà…

Bon ! En vertu des trames secrètes et comme toujours très sûres de mon Surmoi, comme aujourd'hui, en somme, implicitement, je m'étais donné vacance, j'ai trouvé moyen d'avoir à parler hier soir à cinq heures, à cinq heures du soir, à la jeune génération psychiatrique à Sainte-Anne. Cela veut dire, mon Dieu ! à la génération des candidats analystes.

Non ! qu'est-ce que j'avais à faire là ? À la vérité, pas grand chose, étant donné que ceux qui m'y avaient précédé, et nommément de mes élèves et les mieux faits pour leur apprendre ce qui peut être destiné à les éclairer sur mon enseignement, Madame Aulagnier par exemple, Piera (que ne fonderons-nous sur cette *piera* ?…), Serge Leclaire, même Charles Melman, pour les nommer par lettres alphabétiques, et même d'autres… ouais !

Eh bien, mise à part la part de distraction qui me pousse quelquefois à dire oui quand on me demande quelque chose, j'avais tout de même

quelques raisons d'y être. C'est à savoir que tout ceci se passait dans le cadre d'un enseignement qui est celui de mon vieil ami, de mon vieux camarade, Henri Ey. Voilà…

La génération qui est la nôtre, puisque c'est la même, celle de Henri Ey et la mienne, aura eu donc quelque rôle. Ce vieux camarade, en particulier, aura été celui à qui, pour moi, je donne le pompon, quant à une fonction qui n'est rien d'autre que celle que j'appellerai du *civilisateur*.

Vous vous rendez mal compte de ce que c'était la salle de garde de Sainte-Anne, quand nous y sommes arrivés tous les deux, avec d'autres aussi qui avaient un petit peu la même vocation, mais enfin, qui sont restés à mi-route !

Le sous-développement, si je puis dire, quant aux dispositions logiques, puisque de logique il s'agit ici, était vraiment, à ce niveau, vers 1925, hein ! ce n'est pas d'hier… quelque chose d'extraordinaire. Eh bien, depuis ce temps, Henri Ey a introduit sa grande machine, l'*organo-dynamisme*… C'est une doctrine… c'est une doctrine fausse, mais incontestablement civilisatrice. À cet égard, elle a rempli son rôle. On peut dire qu'il n'y a pas, dans le champ des hôpitaux psychiatriques, un seul esprit qui n'ait été touché par les questions que cette doctrine met au premier plan et ces questions sont des questions de la plus grande importance.

Que la doctrine soit fausse est presque secondaire, eu égard à cet effet. D'abord, parce que ça ne peut pas être autrement. Ça ne peut pas être autrement, parce que c'est une doctrine médicale. Il est nécessaire, il est essentiel au statut médical, qu'il soit dominé par une doctrine. Cela s'est toujours vu. Le jour où il n'y aura plus de doctrine, il n'y aura plus de médecine non plus. D'autre part, il est non moins nécessaire, l'expérience le prouve, que cette doctrine soit fausse ; sans ça, elle ne saurait prêter appui au statut médical.

Quand les sciences — dont la médecine maintenant s'entoure et s'aide, se laisse… s'ouvre à elles de toutes parts — se seront rejointes au centre, eh bien, il n'y aura plus de médecine ; il y aura peut-être encore la psychanalyse, qui constituera à ce moment-là la médecine. Mais ça sera bien fâcheux, parce que ce sera un obstacle définitif à ce que la psychanalyse devienne une science. C'est pour ça que je ne le souhaite pas.

Eh bien, hier soir, j'ai été amené devant cet auditoire ainsi choisi, à parler de l'opération de l'aliénation, dont je pense, pour la plupart, étant donné qu'on ne se dérange pas si facilement de Sainte-Anne jusqu'à l'École Normale (*It is a long way*…), j'ai cru devoir pour eux — pour eux qui constituent en somme la zone d'appel aux responsabilités psychanalytiques, en d'autres termes, à ceux qui vont former les psychanalystes — j'ai cru devoir leur épingler, parce que c'était là vraiment le lieu, leur épingler comment se pose, si l'on peut dire, ce qu'on appelle ce choix inaugural qui est, vous le savez, un faux choix puisque c'est un choix forcé.

Quels sont les noms qui conviennent à ce choix dans cette zone, centrale, de celle des futurs responsables ? Alors, histoire, comme cela, de leur éveiller les oreilles, je leur ai mis là-dessus les noms qui conviennent, les noms appropriés — je suis bien forcé d'y faire allusion, parce qu'il est rare que les entretiens, même limités, comme ceux-là, restent secrets, surtout quand il s'agit d'une salle de garde, et de ces noms, peut-être vous en reviendra-t-il aux oreilles quelques échos sous la forme de gorges chaudes. Ce ne sont pas des noms forcément obligeants, évidemment. Mais, entre le *je ne pense pas* et le *je ne suis pas*, ça n'a pas non plus, pour ce qui est d'une zone plus vaste… avancés comme étant les constituants fondamentaux de cette aliénation première, ça n'est pas non plus très obligeant pour l'ensemble de cette zone que je détache dans le champ humain, sous la forme du champ du sujet : ou il ne pense pas, ou il n'est pas. D'ailleurs cela change si vous le mettez à la troisième personne. C'est bien de *je ne pense pas* ou *je ne suis pas* qu'il s'agit. Alors, ceci tempère beaucoup la valeur des termes dont je me suis hier soir servi, surtout si l'on songe qu'en vertu de l'opération de l'aliénation, il y a un de ces deux termes qui est toujours exclu.

Puis, j'ai montré que celui qui reste prend une toute autre valeur, en quelque sorte positive, en se proposant, en s'imposant même comme terme d'échelle[164] — qui se propose, justement, à la critique de ceux que j'invoquais, à ce moment-là que j'invoquais, de considérer que la

164 - Mot incertain.

position propre au candidat, c'est la critique. C'était très urgent. Parce que si la situation ancienne était celle de sous-développés de la logique, la situation actuelle dans cette génération, par une sorte de paradoxe et par un effet qui est justement celui de l'analyse… L'incidence, *casus*, du meilleur[165], *optimus*, peut être en bien des cas *pessimus*, la plus mauvaise. Les autres étaient des sous-développés de la logique, mais ceux-là ont une tendance à en être les moines. Je veux dire qu'à la façon dont les moines se retirent du monde, ils se retirent aussi de la logique, ils attendent pour y penser que leur analyse soit finie !

Je les ai vivement incités à abandonner ce point de vue. Je ne suis pas le seul d'ailleurs et il se trouve qu'il y en a d'autres, qu'il y en a un à côté de moi, par exemple, qui est de ceux qui, dans cet ordre, essayent d'éveiller quand il en est encore temps — je veux dire pas du tout forcément à la fin de la psychanalyse didactique, mais aussi bien en cours et peut-être cela vaut-il mieux — la vigilance critique de ceux qu'il peut avoir, à l'occasion, à endoctriner.

Néanmoins je dois dire que c'est au titre de psychanalyste, de représentant de ce champ qui est celui, problématique, où pour l'instant se joue encore tout l'avenir de la psychanalyse, que Monsieur Green se trouve recevoir de moi, aujourd'hui, la parole, ceci en raison du fait, mon Dieu ! tout à fait important, qu'il s'y est proposé lui-même, je veux dire que ce n'est pas, nullement, au titre d'être un de mes élèves sinon de mes suivants, qu'il va vous dire aujourd'hui les réflexions que lui inspirent les derniers termes que j'ai apportés concernant la logique du fantasme. Je lui laisse maintenant la parole, exactement pour tout le temps qu'il voudra, me réservant de tirer profit à votre usage comme au mien, de ce qu'il aura aujourd'hui avancé.

À vous la parole, Green !

165 - Sizaret : « l'incidence, *casus*, du meilleur optimisme, peut être… »

***Dr Green –*** Lacan, à la suite d'un séminaire qui m'avait fait beaucoup réfléchir, et qui m'avait fait lui dire le regret que j'avais que les séminaires fermés soient supprimés, m'a redonné l'occasion de m'adresser à vous aujourd'hui, ce dont je le remercie.

Cependant, il est nécessaire que les choses soient bien claires dès le départ, les élections législatives sont terminées, et ça n'est pas à une confrontation comme celles que vous avez pu entendre sur les ondes que je vais me livrer aujourd'hui. Je vais surtout essayer à la suite de la lecture des séminaires que Lacan m'a transmis la semaine dernière, essayer de repérer un certain nombre de points à propos desquels je vais me livrer à un examen de la théorie lacanienne par rapport à la théorie freudienne et les problèmes que cela pose.

Lacan, au cours d'un de ses séminaires, a dit : « Ce qui nous intéresse ce n'est pas la pensée de Freud, c'est l'*objet* qu'il a découvert ». En effet, cette prise de position est très importante, elle prévient contre une pseudo-orthodoxie freudienne, mais néanmoins, il y a des problèmes qui se posent quant à la comparaison de l'esprit et de la lettre, et ce n'est pas ici que je vous apprendrai que Lacan tient plus à la lettre qu'à l'esprit. Mais il s'agit précisément de constituer la lettre de Freud et de tenter sa formalisation. J'ai déjà l'année dernière au cours d'un séminaire concernant la question de l'*objet a,* parlé, dirai-je, devant le petit séminaire — c'est aujourd'hui devant le grand séminaire que je parle et je crois que cela n'est pas sans me poser un problème particulier car devant l'assistance, sélectionnée par Lacan lui-même, du petit séminaire, je savais au moins à qui je parlais, alors qu'aujourd'hui je dois vous dire que je ne sais pas à qui je parle et que cela pose des problèmes pour moi en tant que je m'adresse surtout aux analystes.

Je vais repérer les problèmes que je vais traiter devant vous et qu'on pourra grouper sous cinq chapitres :

– je parlerai d'abord du ça et de sa vérité grammaticale dans ses rapports avec l'inconscient ;
– j'aborderai ensuite la question de la répétition dans son rapport avec la diachronie ;
– j'aborderai ensuite la pulsion par rapport au langage ;

– je poursuivrai avec l'examen de ce que j'appellerai les classes pulsionnelles, à savoir les questions des pulsions dites à but inhibé par rapport aux pulsions à but non inhibé en tant qu'elles pourraient nous dire quelque chose des rapports entre le grand Autre et le *a* ;
– et enfin, je conclurai par quelques remarques concernant l'unité subjective c'est-à-dire la relation du Un unifiant au Un comptant, dans les rapports de la structure au sujet.

Lacan, au cours du séminaire du 1er février 1967, disait : « Il n'est pas facile de penser l'*Es* ». C'est surtout dans le séminaire du 11 janvier que Lacan a donné les formulations les plus achevées concernant l'*Es* : « Qu'est-ce que c'est, ce Es ? Ça vient de disparaître, un peu plus, ça allait être », quelque chose qui pointe vers l'Être, dit Lacan. Dans les *Écrits*, p. 517, Lacan précise, c'est d'un lieu d'être qu'il s'agit. Cette position se raccorde à la proposition que Lacan lui-même a qualifiée de présocratique, *wo Es war, soll Ich werden*. Lacan en a donné plusieurs traductions. Dans *La Chose freudienne*, « là où fut ça, là dois-je survenir ». Ensuite, dans *L'Instance de la lettre*, « là où fut ça, il me faut advenir ». Et enfin, une omission que je lui signale dans son *index* qui est signé de lui-même, p. 864, la dernière définition n'est pas signalée. Comme c'est la dernière, il me semble important de la donner : « là où c'était, là, comme sujet dois-je advenir ».

Rapport donc, à propos du ça, de la pensée à l'Être, « ce n'est non pas un Être, mais un désêtre » (séminaire du 11 janvier 67). Enfin, le point, la définition, peut-on dire, qui est pivotale, pour employer un mot très employé ces dernières années : « le *ça* est à proprement parler ce qui, dans le discours, en tant que structure logique, est très exactement tout ce qui n'est pas *je*, c'est-à-dire tout le reste de la structure. Et quand je dis "structure logique", entendez-la : *grammaticale* », séminaire du 11 janvier. Ici se trouve centré le problème que nous avons à cerner en ce qui concerne la question du ça. L'inconscient est structuré comme un langage, le ça donc, par rapport à l'inconscient, est tout ce qui n'est pas *je*, tout le reste de la structure logique comme grammaticale qui est l'essence du ça, (séminaire du 11 janvier). À cet égard, nous assistons en partie, sinon à une réfutation, du moins à une mise en place des posi-

tions antérieures de Lacan concernant le ça. *Ça parle* est un court-circuit de la relation ça-inconscient — mais à condition, précise Lacan, qu'on s'aperçoive bien qu'il ne s'agit de nul être. Voilà donc la position lacanienne concernant le ça.

Je vais maintenant me tourner vers Freud pour considérer trois textes majeurs. Je crois que nous nous trouvons là devant des problèmes très difficiles, et qui impliquent certainement une réflexion supplémentaire pour examiner la compatibilité ou l'incompatibilité de la théorie lacanienne avec la position freudienne, en tout cas dans sa lettre.

Dans *Le Moi et le ça*[166], Freud donne la définition du ça. Pour ce faire, il va d'abord proposer un raisonnement qui est le suivant. Il va dire qu'il y a des représentations verbales auditives et des représentations visuelles, les représentations verbales étant auditives, les représentations visuelles étant évidemment non auditives et il va dire que le passage de ces représentations inconscientes au conscient va obligatoirement passer par le stade du préconscient. Tandis qu'il va exister une autre catégorie de phénomènes qui eux ne passeront jamais par l'état préconscient et qui passeront directement de l'état inconscient à l'état conscient : il s'agit là des affects. Quel est l'intérêt de ce rappel ? C'est justement de préciser que l'inconscient va comprendre deux secteurs au moins, celui de la *représentation* et celui des *affects* ; et que les représentations vont être le support de la combinatoire *représentations-de-mots* ou *représentations-de-choses*, alors que l'affect, lui, ne peut entrer dans aucune combinatoire. Si, cependant, nous maintenons la position que j'ai défendue ici concernant l'affect en tant qu'il est un signifiant, nous voyons que là, nous nous heurtons à des problèmes de structure pour ce qu'il en est des affects. Qu'en est-il donc au regard du langage ? Au regard du langage, dans le discours de l'analysé, nous avons des éléments qui entreront en jeu et qui ne seront pas ceux de la combinatoire, qui seront ceux de la ponctuation du discours, de ses pauses, de ses coupures, de la prosodie, de l'accentuation ; et ça n'est certainement pas la même chose pour un analyste de dire deux choses qui sont pratiquement les mêmes, lorsqu'il rapporte une séance : il me dit alors, d'une voix étranglée : « mais alors ce serait mon père mort à

166 - FREUD, « Le Moi et le ça », 1923 in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1968.

qui je parlais dans le rêve ! » le même chez l'obsessionnel, « mais alors, ce serait mon père mort, à qui je parlais dans le rêve ? ».

En 1932, dans la 31e Conférence[167], Freud donne la définition la plus extensive du ça et qui est certainement celle qui apporte le plus de clarification et c'est, je crois, surtout en ce qui concerne cette définition ou cette description que le problème va se poser de la question de la vérité grammaticale du ça : « C'est l'obscure, l'inaccessible partie de notre personnalité […] Nous approchons du ça par des analogies : nous l'appelons un chaudron plein d'excitations bouillonnantes. Nous le figurons ouvert à une de ses extrémités aux influences somatiques, et trouvant là en lui des besoins pulsionnels qui trouvent leur expression psychique en lui, mais nous ne pouvons dire sous quel *substratum*. Il est empli d'énergie, nous l'atteignons à partir des pulsions, mais il n'a pas d'organisation, ne produit aucun vouloir commun, seulement une tentative pour amener la satisfaction des besoins pulsionnels à l'observance du principe de plaisir. Les lois logiques de la pensée ne s'appliquent pas au ça, ceci est vrai avant tout de la loi de non-contradiction ». Là Freud va reprendre exactement dans les mêmes termes qu'il a décrit le processus primaire et l'inconscient, c'est-à-dire les différentes caractéristiques que vous connaissez, la coexistence des contraires, l'absence de négation, l'inexistence de références temporo-spatiales, et Freud insiste énormément sur cette intemporalité. Il termine à peu près sur ceci : « Le facteur économique ou, si vous préférez, quantitatif, et intimement lié au principe de plaisir, domine tous ces processus. Les investissements pulsionnels cherchant la décharge, c'est à notre avis tout ce qu'il y a dans le ça ». Freud insiste même sur le fait que ces caractéristiques de décharge ignorent complètement la qualité de ce qui est investi, ce que dans le moi nous appellerions une idée. Eh bien, je vous renvoie à ces pages, mais je voudrais également rappeler que concernant cette 31e *Conférence*, Freud dit : « Nous n'utiliserons plus le terme "inconscient", dans le sens systématique et nous donnerons à ce que nous avons décrit jusque-là un meilleur nom qui ne soit plus sujet à malentendu, suivant un usage verbal de Nietzsche et adoptant une suggestion de Groddeck, nous l'appellerons à l'avenir le *ça* ».

167 - FREUD, *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse*, 1933, Gallimard, 1984.

Voilà donc quelle est la position freudienne. Tout ce qu'on peut dire c'est que, quand, quelques années avant sa mort, Freud écrira l'*Abrégé*[168], il reprendra ces mêmes formulations dans ce que j'appellerais une direction encore plus radicalisée. Freud même donne des précisions concernant ce que contient le ça. Il dit : l'hérité, « le présent à la naissance, fixé dans la constitution et avant tout les pulsions qui s'originent dans l'organisation somatique et trouvent leur expression psychique sous une forme qui nous est inconnue ».

Quel est donc le sens de cette opération opérée par Freud ? Puisque nous y retrouvons des termes tout à fait identiques à ceux que Freud emploie pour le processus primaire et pour l'inconscient, on peut dire que le ça comprend trois polarités : celle que j'appellerai « constituante du symbolique » : la condensation et le déplacement ; une polarité que j'appellerai, faute de mieux : « catégorielle », c'est-à-dire la définition du ça par rapport au concept de négation, par rapport au temps ou à l'espace ; enfin une troisième polarité que j'appellerai « énergétique », là-dessus je n'ai pas besoin de m'expliquer, c'est-à-dire la tendance essentiellement à la décharge et au processus quantitatif.

Ce qu'on n'a pas assez remarqué c'est la solidarité, je dirais la consubstantialité presque, de ce remaniement de la deuxième topique avec l'introduction de la pulsion de mort. En fait, si nous voulons parler de la symbolisation, nous sommes obligés de parler de la structure et c'est le point central que je développerai au long de cet exposé, en ce que la structure naît d'une action liée à l'antagonisme d'Éros et de la pulsion de mort. La vérité grammaticale, la concaténation, la suture, est le résultat d'un travail qui inclut le contre-travail de la pulsion de mort. Suture, chaîne signifiante, le *un* comptant s'identifie au *zéro* en tant qu'il est indispensable au procès. Mais, et c'est surtout là-dessus que j'aimerais pouvoir attirer votre attention, le *zéro* peut dissoudre l'opération, l'empêcher de se produire et tout peut rester à ce *zéro* sans faire un pas de plus. Ce ne sera certainement pas par facétie que je reviendrai à la métaphore du chaudron et je vais associer là-dessus, je vais associer en vous

168 - FREUD, *Abrégé de psychanalyse*, 1938, P.U.F. 1949.

proposant deux autres circonstances où il est question du chaudron dans Freud.

La première sera celle du *Mot d'esprit*[169]. « A, c'est Freud qui le dit, a emprunté à B un chaudron de cuivre ; lorsqu'il le rend, B se plaint que le chaudron a un grand trou qui le met hors d'usage. Voici la défense de A : 1° je n'ai jamais emprunté de chaudron à B, 2° le chaudron avait un trou lorsque je l'ai emprunté à B, 3° j'ai rendu le chaudron intact ». Je pense que cet exposé de la défense de A est le plus propre à nous faire réfléchir, en effet, sur la question de la logique, la logique de l'inconscient et justement sur la *sublogique* que défend Lacan. Est-ce que cet exemple ne vaut pas les *green ideas* ? Non pas tant les idées de Green, mais les « vertes idées », ou les idées vertes…

Deuxième exemple, Macbeth. Freud dans *Analyse terminée, analyse interminable*[170], parlera de la « sorcière métapsychologie » sans laquelle il n'est pas possible de faire un pas de plus lorsqu'on cherche à comprendre. Interrogeons justement ces sorcières de Macbeth, telles que Freud en fait l'analyse dans son article sur les exceptions[171]. Les sorcières sont penchées au-dessus du chaudron et elles font une prédiction, c'est-à-dire que c'est exactement la situation d'Œdipe à l'envers, là ce n'est pas Œdipe, ce n'est pas Macbeth qui répond à une énigme, c'est une réponse qui lui est donnée en tant que réponse fallacieuse, nous allons voir comment. Car elles disent : *for none of woman born shall harm Macbeth*[172], « car aucun, qui est né d'une femme, n'atteindra Macbeth », c'est là-dessus, vous savez, que Macbeth va se baser. Si nous nous en avisons, ce discours de sorcière, nous le trouvons précisément formé de deux catégories ou de deux styles différents, un premier style d'énigme et de prédiction, un deuxième style qui est un style purement incantatoire. Le premier

169 - FREUD, *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*. 1905, Gallimard, 1988, nouvelle traduction.

170 - FREUD, « Analyse avec fin et analyse sans fin » 1937 in *Résultats, idées, problèmes II*, PUF, 1985.

171 - FREUD, « Quelques types de caractère dégagés par le travail psychanalytique » in *L'inquiétante étrangeté, et autres essais*, Gallimard, 1985. L'allusion à Macbeth se trouve dans le chapitre II et non dans le I.

172 - SHAKESPEARE, *Macbeth*, IV, I, 80.

style me paraîtra celui du lieu de la vérité grammaticale, le deuxième me paraîtra quelque chose que j'appellerai précisément comme un style propre au ça. L'un sans l'autre n'est pas.

Dernier exemple. Voyons Freud devant *Le Moïse* de Michel-Ange[173]. Deux parties là encore : une énigme, un affect. Un affect qui est que Freud se sent, lui, regardé par la statue de Moïse, il ne peut en décoller son regard. Il pénètre dans l'église de Saint-Pierre, « comme un de ces petits juifs qui formaient la tribu d'Israël, comme cette racaille, dit Freud, souffrant le regard de Moïse ». Le juif regarde le juif, et l'élucidation sera justement l'élucidation de la combinatoire, c'est-à-dire de la signification du doigt, de l'index dans la barbe. Mais là encore, j'insiste, Freud n'aurait pas pu faire l'analyse s'il ne s'était d'abord senti concerné par l'affect, par l'évidence de l'affect, puis-je dire, ou plus exactement la contrainte de l'affect. Qu'est-ce que je suis ? demande Freud. Exactement comme… il reçoit une réponse comme Moïse en a reçu une : « Je suis ce que je suis ».

Je ne défends pas l'affect contre la combinatoire. Je défends simplement le statut signifiant de l'affect, dont la combinatoire ne me paraît pas pouvoir rendre compte. Ici nous aurons une autre perspective, celle de l'intemporalité, et le concept de répétition.

Avant de passer à la répétition, je vous lirai un petit dialogue de ma facture :

« – Qu'est-ce que ça est ?
– Ça est rien. C'est tout.
– Où est-ce que c'est ?
– Là où c'était.
– Comment ça ?
– Comme ça
– Qu'est-ce que ça veut dire ?
– Ça désire.
– Comment ça ?
– Ça se répète

173 - FREUD, « Le Moïse de Michel-Ange », in *L'Inquiétante étrangeté*.

– Répète ?
– Répète.
– Jusqu'à quand ?
– Jusqu'à ça. »

Voyons donc ce qu'il en est de la question de la répétition. La répétition est donc une qualification essentielle de la pulsion. « Elle est le principe directeur d'un champ en tant qu'elle est proprement subjective », dit Lacan[174], et d'avancer ici le rapport du Un comptable et du Un unifiant. L'Un de la récurrence « ne s'instaure que de la répétition », « ce qui se passe quand par l'effet du répétant ce qui était à répéter devient le répété ». Quel est le rapport de la répétition au grand Autre ? L'aliénation comme signifiant de l'Autre, « en tant qu'il fait de l'Autre un champ marqué de la même finitude que le sujet lui-même », c'est l'algorithme bien connu de vous S(Ⱥ).

Lacan constate que le dieu des philosophes n'est pas présent dans la théorie analytique comme théorie du sujet soumis aux lois du langage, au lieu de l'Autre comme lieu de la parole. Cette altérité radicale présente chez Freud, il nous faut la rechercher bien entendu dans la castration, qui est justement le signe de la finitude. Mais selon Freud les fantasmes originaires sont innés, ils sont comme dit Lacan, en position de signifiants-clés, séduction, castration, scène primitive, organisateurs du désir humain.

Mais ici, il me faut pointer une autre donnée qui me paraît négligée dans l'ensemble du mouvement psychanalytique français de quelque bord qu'il soit. C'est un affreux nom, c'est la phylogenèse. Je pense que la phylogenèse, la pulsion de mort, et la deuxième topique sont des données absolument inséparables pour comprendre tout ce qu'il en est de la théorie freudienne après 1920. Cette phylogenèse n'a pas une fonction sériologique[175] puisqu'elle ordonne le désir, mais en fait, elle a pour fonction de rendre compte de ce qu'on pourrait appeler le hiatus entre

174 - Leçon du 15 février 1967.
175 - Mot incertain. « sémiologique » ?

l'expérience individuelle et les causes et les conséquences, à savoir que pour un certain nombre d'expériences, le minimum de faits, de causes, entraîne le maximum d'effets.

C'est en quoi justement une conception dite génétique du développement ne peut en aucun cas répondre, puisque quantitativement, qu'est-ce que ce sera ? Ce sera comme disait la patiente que je quittais tout à l'heure, me parlant de sa curiosité sexuelle infantile, des jeux où elle mettait un coussin sur le ventre pour avoir l'air enceinte : « c'est bien peu de chose ». C'est bien peu de chose en effet s'il n'y avait pas là des signifiants-clés pour donner tout le poids organisateur dans la structure.

Mais ceci ne résout pas le problème de ce que nous avons à penser de la phylogenèse. Ceci voudrait donc dire, selon Freud, que quelque chose d'autre existe dans le temps du sujet qui n'est pas le temps de l'individu. La répétition comme essence du fonctionnement pulsionnel, c'est la reprise au niveau du sujet, d'un temps que j'appellerai impersonnel, celui qui appartient au géniteur. Tout se passerait donc comme si dans le moment synchronique, nous retrouvions, là, la même division que pour le sujet, à savoir que Freud introduit dans le temps du sujet un autre temps qui n'est pas le même. Je l'appelle, en le raccordant au vocabulaire lacanien, « le temps de l'Autre ».

Pour faire l'œdipe, comme dit mon ami Rosolato, il faut trois générations d'hommes, car l'œdipe c'est la double différence, différence des géniteurs entre eux, différence des géniteurs et des engendrés. En quoi elle est à la fois structure et histoire.

[…] marquent les choses depuis la pulsion de mort sur la phylogenèse, nous allons le voir dans le rapport répétition-mémoire. Il faut ici, dans la théorie freudienne introduire un changement, ce n'est pas moi qui l'introduis, c'est Freud. Ce changement sera précisément celui qui a distingué selon les trois instances, trois catégories de phénomènes qui seront différents pour chacune des trois instances. Voilà ce qu'il dira[176] : « ce que la pulsion est au ça, la perception le sera pour le moi ». Mais nous en sommes arrivés là au point où nous nous demandons si quelque chose ne fonctionne pas de façon équivalente pour le Surmoi, en « cor-

176 - FREUD, « Le Moi et le ça », chap. II.

respondance ». En effet, nous trouvons ceci, et ceci est décrit par Freud d'une façon extrêmement spécifique et d'une façon qui, à mon avis a été très négligée, il appelle cela « la fonction de l'idéal ». « De quoi s'agit-il dans la fonction de l'idéal ? Il s'agit essentiellement de la fonction du père mort, qui se constitue autour du totem. Le rituel funéraire rétablit les liens avec le disparu, liens que la mort a abolis et que la mémoire vénère. La mort est la condition nécessaire pour que des signes procèdent efficacement par leur priorité ». Économiquement, l'opération a des effets comparables à ce que Freud confère au fonctionnement de la pensée qui a, par rapport à l'investissement sensoriel, ou libidinal, l'avantage d'une épargne considérable. [*bref incident : écho dans la sonorisation*]. « Ainsi la fragilité des liens qui unissent le sujet au disparu par la mémoire et l'entretien de leur conservation à travers le rituel exigent eux aussi une élévation considérable du niveau d'investissement afin de combattre la perpétuelle menace de leur dissolution. »

Autrement dit, c'est la question des petites quantités d'énergie qui caractérisent le fonctionnement de la pensée comme Lacan l'a rappelé, mais ces petites quantités d'énergie ne sont tenables que pour autant que le niveau général d'investissement du système est globalement faussé. Le totem cesse d'être chose, ne se suffit pas d'être témoin, il est absence consacrée par le processus sous-tendu, par le pouvoir de l'illusion, c'est-à-dire du désir. L'agrandissement du disparu — *Überschätzung*, « l'agrandissement » est un terme freudien — emplit toute la scène, voir le père d'Hamlet ou le père d'Oreste, mais par le même coup le voilà aussi lié par sa place, le père mort, par l'alliance qui s'est scellée entre la prolongation infinie de sa présence et la protection, la bienveillance, ou mieux la neutralité bienveillante qu'il doit accorder.

Cette fonction de l'idéal comme formatrice du champ de l'illusion est donc ce qui pourrait se référer justement au grand Autre lacanien, bien entendu, par la mort, la mort du père et la castration de la mère ; ce qui se répète dans la pulsion, c'est à la fois la compulsion de la pulsion de vie et la compulsion de la pulsion de mort. Lacan spécifie[177] ce rapport du lan-

177 - Leçon du 18 janvier.

gage à la mort dans un de ses séminaires : « Le langage, dit-il, ne domine pas ce fondement du sexe en tant qu'il est peut-être plus profondément relié à l'essence de la mort sur ce qu'il en est de la réalité sexuelle ».

En conclusion de ce chapitre, la répétition est donc bien fondatrice de la distinction entre l'Un unifiant et l'Un comptable. Je mettrai cet Un unifiant sur le compte de cette expérience individuelle, et le Un comptant qui s'identifie avec le zéro du sujet, avec cette trace de la fonction de l'idéal, qui entoure chaque opération, mais le zéro est d'un double emploi. Il est le zéro de la structure du sujet, il est le zéro à quoi le sujet risque d'être effectivement réduit, c'est-à-dire celui du silence qui n'ouvre plus sur aucune opération. Les compteurs de fusée comptent à rebours : 5, 4, 3, 2, 1, 0 — c'est parti — c'est fini !

[*Incident : musique d'orgue*].

Quand Freud peut articuler la pulsion il ne peut faire autrement que passer par la structure grammaticale. [Voir le] séminaire du 18 janvier 67 dans lequel Lacan se réfère aux *pulsions et leur destin*, et à l'exemple de *Ein Kind wird geschlagen*, ce qui aboutit à la réflexion : « il n'est que dans un monde de langage que puisse prendre sa fonction dominante le "je veux voir" laissant ouverte la question de savoir d'où et pourquoi je suis regardé. Il n'est que dans un monde de langage, qu'*un enfant est battu* a sa valeur pivot. Il n'est que dans un monde de langage que le sujet de l'action fasse surgir la question qui le supporte : pour qui agit-il ? »

La première remarque c'est que lorsqu'on est tenté de rattacher la fonction au langage, on est toujours amené à la réserver à des travaux antérieurs à la pulsion de mort, 1915-1919 pour les textes dont il s'agit ici.

Le monde du langage est lié à la combinatoire des représentations. Or dans *Les Pulsions et leur destin*[178], le *Vorstellungsrepräsentanz* n'est jamais mentionné par Freud, il n'apparaît qu'avec *Le Refoulement*[179]. Toutes *Les pulsions et leur destin* reposent sur l'analyse des pulsions partielles, scoptophilie et sadomasochisme. Les destins des pulsions sont quatre : retournement contre soi, retournement en son contraire, refoulement, sublimation (chapitre que Freud n'a jamais pu écrire)…

178 - FREUD, « Pulsions et destins des pulsions » 1915, in *Métapsychologie*, Gallimard, 1952.
179 - FREUD, « Le Refoulement » 1915, in *Métapsychologie*, Gallimard, 1952.

[*Incident : cor de chasse…*].

… qui laisse de côté la question des représentants. Si vous vous livrez à ce petit exercice amusant qui consiste, comme Lacan l'a fait plusieurs fois devant vous, à prendre une bande de papier, à la diriger vers le dehors, à la retourner contre vous, et à la retourner en son contraire, c'est-à-dire sens dessus-dessous, vous obtenez la bande de Möbius dont il vous est parlé si souvent. Le double retournement est donc la condition de la structure, la structure est la précondition de la combinatoire des représentants. La question devient alors de savoir ce qui est mis ensemble en circuit.

Interrogeons-nous maintenant sur ce qu'il en est du côté du langage. Je me référerai ici à la *Linguistique générale*[180] de Charles Bally pour y lire les propositions suivantes au paragraphe 214 : « La pensée non communiquée, dit-il, est synthétique, c'est-à-dire globale et non articulée. La synthèse est l'ensemble des faits linguistiques contraints dans le discours à la linéarité et dans la mémoire à la monoscénie ». Retenez donc bien ce fait, que linéarité et monoscénie vont ensemble. Une forme est d'autant plus analytique qu'elle satisfait aux exigences de la linéarité et de la monoscénie. Bally dit : « Nous espérons montrer qu'en réalité la dystaxie — c'est-à-dire la non-linéarité — est l'état habituel, et qu'elle est le corrélatif de la polyscénie et que par suite, la discordance entre signifié et signifiant est la règle ».

Malheureusement je crois que la lecture de Bally montre qu'il n'est pas à la hauteur pour soutenir son projet. Néanmoins, relevons ici le rapport entre linéarité et chaîne signifiante et non-linéarité, condensation.

Si nous retournons vers des courants plus récents, comment adhérer à une conception générative de la grammaire, quand celle-ci prétend vouloir éliminer l'ambiguïté ou le malentendu dans le rejet de ce qui, au nom de l'anomalie sémantique, porte sur les faits et les situations qui sont au contraire pour nous le sol le plus ferme sur lequel repose non l'analyse,

180 - BALLY Charles, *Linguistique générale et linguistique française*, Berne, Francke Verlag, Paris, Leroux, 1903.

mais la psychanalyse ? Le but de cette linguistique c'est l'absolue transparence du discours, c'est-à-dire de la structure du sujet.

Lorsque Freud donne la définition de la pulsion en 1915, la demande de travail est imposée au psychique par suite de son lien avec le corporel, nous pouvons donc là isoler trois termes : « corporel », « psychique », « travail psychique », soit « source », « objet », « but ». Ultérieurement, dans *Malaise dans la civilisation*[181], Freud donnera une autre proposition infiniment plus importante, peut-être pas plus importante mais à prendre en considération, c'est-à-dire qu'entre le trajet de la source au but, la pulsion devient opérante psychiquement ; qu'on le veuille ou non, nous assistons là à la suture source-objet qui part du corps et qui revient au corps par la satisfaction : *Befriedigung*. Dans cet intervalle se constitue psychiquement la pulsion par l'opération de la suture.

Ce que quelqu'un dans un article récent a appelé « l'hypostase biologique », comme incohérence de la pensée freudienne, faute pour son auteur de dépasser le préjugé du médecin, elle est pour moi, pour nous, une nécessité. Il ne suffit pas de la dénoncer, Freud y revient sans cesse jusqu'à l'*Abrégé*[182] au grand dam de ceux qui voudraient se débarrasser de ce témoin gênant. Je lis « mais en retour, à considérer la biologie comme le modèle de scientificité inaccessible à une théorie analytique essentiellement provisoire, Freud aboutit à une pure spéculation. [Cela] suffit à indiquer que cette biologie est un mythe, une idéologie, l'eschatologie de la psychanalyse ». Freud disait : « Ça n'empêche pas d'exister », après Charcot. Le philosophe n'aime pas son corps, il a voué son amour à la sagesse et s'il le malmène, il faut que ce soit pour une bonne cause. Ce dont il faut rendre compte au contraire, c'est l'acharnement d'une tendance philosophique à l'exclure, ce biologique. Nous assistons encore à une forclusion, à un rejet de l'Autre, et pourquoi ne s'agirait-il pas ici d'une forclusion dont les conséquences seraient au moins aussi désastreuses ?

181 - FREUD, *Malaise dans la civilisation*, 1930, PUF, 1971.
182 - FREUD, *Abrégé de psychanalyse*, 1938, PUF, 1950.

Comme je regrette que cet auteur n'ait pas partagé mon expérience lorsqu'il y a quinze ans, étant interne dans un hôpital psychiatrique de la périphérie, j'avais affaire à des hébéphréno-catatoniques au temps où les drogues miracles n'existaient pas ! Je me rappelle un jeune homme dont la vie avait été normale jusque vers l'âge de dix-sept ans, qui, là où il était, à l'hôpital psychiatrique était contraint à rester complètement nu sur une planche, mangeant avec ses doigts, grommelant quelques mots inintelligibles, parce qu'il détruisait tout ce qui se trouvait entre ses mains et qu'il était revenu à une condition qui évoque pour nous beaucoup de choses.

Mais en tout cas, quand Freud parle de la psychose, du mur de la biologie, il sait ce dont il parle, il le sait d'autant mieux que je pense que cet auteur ne me contredira pas si je lui dis que l'exégèse des textes a du bon, mais que la pratique confrontée avec les exigences des textes en a certainement une vertu éclairante. C'est ce que disait Lacan, concernant ce retrait monacal.

Je pense que si, comme Lacan nous le rappelle, nous n'avons contribué en rien au progrès du biologique en tant qu'analystes, nous sommes quand même obligés d'y penser ; et peut-être que nous ne pouvons rien en dire mais que nous avons à articuler les rapports du corps à la pensée à travers les effets du langage. Ce langage que Freud appelle « le progrès dans l'intellectualité », ce progrès dans l'intellectualité c'est au prix d'une illusion qu'il s'est instauré et il faut le rappeler. Citation de *Moïse et le monothéisme* : « L'omnipotence de la pensée, fut, nous le supposons, une expression de l'orgueil de l'humanité dans le développement du langage qui a pour résultat un extraordinaire progrès dans les activités intellectuelles ».

Comment le biologique se rappelle-t-il à nous ? Par le mythe d'origine ? Pas seulement, mais à toutes les étapes, et surtout l'essentielle, celle de la fin de la latence, qui institue une coupure dans le sujet, rupture de la phase de latence, renouvellement et apparition de l'adolescence. Il suffit d'avoir vu une seule fois la transformation somatique sexuelle d'un garçon ou d'une fille à cet âge pour se rendre compte que s'ils « piquent des fards », ce n'est pas seulement parce qu'ils ont des pensées qui les gênent mais que ces pensées sont incarnées dans un corps, donc une structure, une structure du corps qui est fortement structurée et une structure de la pensée — entre les deux, le ça. De quel corps s'agit-il ? Est-

ce qu'il s'agit de corps repensé[183] par le signifiant ? Oui sans doute, mais pas entièrement. Pas du corps soumis à la structure du signifiant. Est-ce qu'il s'agit du corps de la biologie ? oui, sans doute, mais pas entièrement, pas du corps soumis à la structure de l'organisation vitale.

Alors ? Mi-chair, mi-poisson ? Ici j'emploierai une analogie que Lacan a utilisée lui-même, qui concernait l'entre-deux morts, je pourrai appeler ça « l'entre-deux-corps ». Il n'est pas tout à fait dans l'un, il n'est pas encore tout à fait dans l'autre, il est traversé du signifiant en son circuit mais en tant que son circuit est à constituer et sa constitution est sans cesse menacée. Suture, concaténation, métonymie, linéarité, sont les chaînes dans lesquelles le sujet se prend, mais ce sont aussi celles qu'il brise périodiquement s'il effectue le pas de sens — il est aussi constamment menacé du non-sens.

Concluons. Il faut unir la force et le sens. Non les opposer, et montrer leur consubstantialité, ils sont conjoints dans la loi, force doit rester à la loi ; une loi qui ne s'appuie sur aucun exécutif n'est pas une loi ; ils sont unis dans le pouvoir, le père a le pouvoir réel de châtrer, et tout père est infanticide. Il n'est que de relire *Le Problème économique du masochisme*[184] pour comprendre la compénétration de la force et du sens qui est en même temps la compénétration de la nature et de la culture.

C'est ce qui rend nécessaire le concept de travail, c'est la condition de la transformation en sens et du retour du sens comme sens fort. « Travail », le mot est dans Freud : « travail du rêve », « travail du deuil », « travail de la cure ». Et qui dit travail dit valeur, la valeur dont Saussure parle. Il remarque qu'elle n'est pas présente dans tout le champ des sciences, quelques sciences seulement en ont le privilège, l'économie, la linguistique — ajoutons la psychanalyse. En tant qu'il s'agit d'appliquer la définition saussurienne, toutes les valeurs sont constituées :

– 1° par une chose dissemblable, susceptible d'être échangée contre celle dont la valeur est indéterminée ;

183 - Dorgeuille : « repoussé ».

184 - Freud, « Le Problème économique du masochisme » 1924. in *Névrose, psychose et perversion*, PUF.

– 2° ou par des choses similaires qu'on peut comparer avec celles dont la valeur est en cause.

Si vous avez le temps de réfléchir sur ces définitions, vous verrez qu'elles concernent très directement l'*objet a*, et le rapport au A.

Le travail c'est quoi ? C'est ça…[185] Vous n'y comprenez rien ? Ça n'a pas d'importance, moi-même je n'y ai rien compris ! C'est une malade qui en est à sa septième année d'analyse qui a tenu à me le montrer parce que c'était son travail, elle a tenu à me le montrer et au sens marxiste on dirait qu'elle est aliénée comme elle le dit elle-même — il se trouve que c'est une chaudière, un chaudron de plus ! — elle m'a toujours dit : « Comme c'est triste, je ne verrai jamais cette chaudière, je ne fais que la dessiner, je ne saurai jamais à quoi elle ressemble réellement ». Mais en tant qu'il s'agit d'une aliénation psychanalytique, je dirais qu'elle ne sait pas que c'est son corps qu'elle me montre, que c'est son sexe qu'elle me montre en tant qu'elle n'a ni homme, ni enfant, ni pénis et que c'est une des malades, si je dis qu'elle en est à sa septième année, c'est qu'il y avait chez elle cette forclusion du corps qui la rendait quasiment stupide et qui se manifestait chez elle par une inhibition au travail — qui est à rapporter, comme nous l'a toujours enseigné Freud, comme résultat de l'inhibition, à la masturbation infantile.

L'heure est très avancée, j'en arrive au cinquième chapitre, celui des classes pulsionnelles dans leur rapport au A et au *a*. C'est le point le plus périlleux de mon exposé, et je crains de ne pas rencontrer l'adhésion de Lacan. Je le supporterai, mais je me demande s'il pourra me suivre jusque-là… dans l'accord. Par « classes pulsionnelles », je distingue avec Freud, les pulsions partielles d'une part, et les pulsions à but inhibé. Je ne remets pas en question le statut de la pulsion partielle qui a été parfaitement articulé et avec quoi je suis tout à fait d'accord. Je voudrais surtout aborder le problème de la pulsion dite « à but inhibé », je ne pourrai le faire que de façon cursive, et je vous renvoie au texte[186] paru dans *L'Inconscient* où j'y consacre un paragraphe.

185 - Le Dr Green déploie une grande feuille de papier sur laquelle se trouve un schéma.

186 - GREEN André : « Le Narcissisme primaire, structure ou état » in *L'Inconscient,* 1967, n°1 et 2.

J'aimerais montrer que les pulsions à but inhibé, loin d'être un simple destin de pulsion comme un autre, sont en fait une classe pulsionnelle qui est à opposer dès l'origine aux pulsions à but non inhibé. Je pourrais vous en donner une démonstration très précise. Je vous dirai simplement que de 1912 à 1932, Freud leur accordait une place. Quelle est la définition des pulsions dites à but inhibé en 1932 ? « En outre nous avons des raisons de distinguer des pulsions qui sont inhibées quant à leur but, mouvements pulsionnels venant de sources bien connues de nous, ayant un but non ambigu, mais qui subissent un arrêt dans leur chemin vers la satisfaction, de sorte qu'il en résulte des investissements d'objets durables, et une inclination permanente ; telles sont par exemple les relations de tendresse qui naissent indubitablement des sources des besoins sexuels et invariablement renoncent à leur satisfaction[187] ».

Si nous essayons d'articuler les choses quant à ces deux catégories pulsionnelles, qu'est-ce que nous pouvons dire ? Nous pouvons nous rappeler une autre citation de Freud selon laquelle l'enfant, c'est au moment où il perd le sein qu'il est devenu capable de voir dans son ensemble la personne à qui appartient l'organe qui lui apporte la satisfaction, et Freud de dire[188] « à ce moment, la pulsion devient auto-érotique », c'est-à-dire que nous avons là en ce qui concerne l'*objet a*, l'objet partiel, cette perte comme définitive et c'est à ce moment où cette perte se produit que l'enfant est capable de voir la mère dans son entier. En somme, ou le sein, ou la mère, jamais les deux à la fois.

Je voudrais montrer qu'en ce qui concerne la mère, de la même façon que l'objet perdu est à la source de la retrouvaille à partir des pulsions partielles, et à partir de l'échange qui va pouvoir se faire entre les objets, la permutation des objets et des buts, possibilité du remplacement du sein par quelque chose d'autre, une autre partie, un mouchoir, n'importe quoi ; dans l'autre secteur, ce à quoi nous avons à faire avec, au moment de la séparation de la mère et l'enfant, c'est précisément à la mise en jeu à ce moment là de la pulsion à but inhibé qui permet, je dirais, le rabattement du sujet sur lui-même. Mais cette opération est

187 - FREUD, « Angoisse et vie pulsionnelle » in *Nouvelles Conférences sur la psychanalyse*, 1932, Gallimard 1989.

188 - FREUD, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, III-5, 1905, Gallimard 1991.

elle-même sous-tendue par ce que j'ai essayé d'articuler dans l'*objet a*, le concept de l'hallucination négative de la mère. En somme à ce qui correspond à la retrouvaille ou à la recherche de la retrouvaille dans le corps du sujet, du sein perdu, nous aurions, dans la sphère du grand Autre, l'hallucination négative de la mère. Cette hallucination est rare à rencontrer dans le matériel clinique, nous nous trouvons ici en présence du hiatus clinico-théorique qui est absolument irréductible. J'aurais voulu développer ceci de façon plus précise.

En somme ce qui est intériorisé au moment de la perte de l'objet-sein c'est justement le sein comme perdu, une perte intériorisée, et ce qui est intériorisé au moment où apparaît la possibilité de voir la mère en son entier, c'est ce qui précédait mythiquement ce moment, l'encadrement silencieux de l'activité de plaisir liée à la pulsion en tant qu'il ne s'agissait pas de ce plaisir lui-même, c'est-à-dire l'encadrement silencieux de la mère comme structure du sujet venu créer le moule identificatoire de l'identification primaire et ayant pour support l'hallucination négative de la mère.

Ceci est important parce que Freud oppose la relation à la mère comme étant une relation *aux* sens, à la relation au père comme étant une relation *au* sens : sensorialité, signification. Tout se passe comme si l'étape dialectique, l'hallucination négative de la mère, était ce qui est constitutif du symbolique en tant que cette étape s'intercale entre les sens et le sens et en tant qu'elle constitue le moule identificatoire du sujet.

Si nous relions à ceci l'opération de retournement qui préside à la formation de la bande de Möbius comme structure du sujet, nous voyons que c'est la même chose de parler de l'hallucination négative de la mère et de l'effet de ce double retournement, quelque chose qui correspond peut-être dans la pensée de Lacan à ce qu'il appelle la double boucle. Mais cette clôture du sujet, cette suture, n'est possible qu'en tant que la pulsion à but inhibé a opéré, c'est-à-dire que le courant d'investissement, plutôt que d'aller chercher son objet hors de lui, se retourne contre le sujet, par retournement contre soi et le retournement en son contraire, d'activité en passivité ; le sujet est passivisé et il l'est toujours à partir de ce moment-là. C'est donc dans l'union de ces deux catégories pulsionnelles que nous aurions le rapport du grand Autre au *a*, le *a* comme étant le support des pulsions partielles et le grand Autre comme résultat des pulsions à but inhibé.

C'est important parce que nous opposons deux catégories, la catégorie de la perte, la catégorie du manque ; la catégorie de la perte en tant qu'elle est relative à l'*objet a*, la catégorie du manque en tant qu'elle est relative au grand Autre en tant que ce grand Autre est toujours entamé de la sorte — il est donc toujours barré.

Mais là aussi ce que je pensais que Lacan peut-être objecterait, c'est que nous nous trouvons devant une situation qui a appelé ses critiques si vigoureuses : la fameuse « pulsion génitale ». Pourquoi ? Ce que je suis amené à défendre concernant le grand Autre, ce n'est peut-être pas la pulsion génitale, mais c'est en tant que dans la mesure où le résultat de l'opération est l'auto-érotisme, la formation d'investissements durables et permanents, il y a un lien entre l'auto-érotisme et la tendresse, ce n'est pas pour rien que Freud donne comme essence de l'auto-érotisme des lèvres qui se baisent elles-mêmes et des manifestations que nous connaissons bien, l'enfant qui se tortille la mèche de cheveux, se caresse le lobule de l'oreille, et la liaison de ces phénomènes avec la tendresse est tout à fait importante.

Elle m'invite donc à postuler, sinon la défense de la fameuse pulsion génitale, du moins une vocation génitale de l'objet dès le départ. Cette vocation génitale de l'objet sera un courant d'investissement qui répondra au courant d'investissement au but dit inhibé et qui va rester là en sommeil jusqu'à la puberté. Il va en rester là, le champ restera libre aux pulsions partielles et nous aurons deux courants, courant tendre et courant sensuel ; le courant sensuel étant le support de la combinatoire du sujet avec la possibilité d'une permutation des buts et des objets alors que ce qui spécifie la pulsion à but inhibé c'est qu'elle ne change pas son objet, elle n'a pas besoin de le perdre, il suffit qu'elle s'ampute de lui. S'amputer de lui et le perdre sont deux choses différentes, c'est en quoi deux catégories ici s'originent, celle du manque, celle de la perte en tant qu'elles aboutissent à des résultats différents et qui, au moment de l'adolescence, inversent leurs rapports, c'est-à-dire que les pulsions partielles qui occupaient le devant de la scène sont amenées à une position introductrice au plaisir. Là évidemment, l'expérience de chacun est parlante, tandis que le terme final est à ce moment-là le champ lié à la pulsion génitale, qui évidemment n'inhibe plus à ce moment-là son but, elle le découvre littéralement comme s'il s'agissait de la première fois.

Voilà ce que j'ai essayé d'articuler sur la relation du grand Autre et du *a*. Ceci demanderait de plus amples informations. Je conclurai donc sur le problème de l'unité subjective en tant qu'elle intéresse la question du narcissisme primaire. Lacan a critiqué la position des auteurs contemporains sur la fusion, je partage avec lui cette critique, et je pense que la distinction qu'il apporte entre le *Un* unifiant et le *Un* comptant est essentielle, la fermeture du circuit nous le montre, comme support d'une chaîne où l'on va pouvoir compter à tous les sens du terme.

Le zéro de l'enfant du narcissisme primaire est lié au *Un* de la mère. Ce *Un* de la mère est marqué en tant qu'il est amputé du *a* que l'enfant est pour elle, l'enfant est à la fois zéro et *a* pour la mère en tant qu'il est chu d'elle par un effet de coupure, qui porte un joli nom, la « délivrance », en gynécologie. La mère ne sait pas plus que l'enfant que celui-ci est le *a* de son désir d'un enfant de son père, la métaphore paternelle est donc bien originaire ; le passage à l'acte important, celui de la coupure du sujet qui passe de *zéro* à *Un*. À partir du moment où dans la rencontre maternelle se boucle le circuit par le double retournement, ce double retournement aboutit par la fermeture de ce circuit au renversement des polarités pulsionnelles de la mère et de l'enfant et à un phénomène que j'appelle « la décussation primaire » qui est le corrélat de ce double retournement, de ce croisement des polarités pulsionnelles entre la mère et l'enfant. Ce qui s'instaure de cette façon c'est la différence originaire du sujet, différence entre le géniteur et l'engendré, « c'est moi qui compte » dit l'enfant, le résultat est celui du *Un* unifiant, comme leurre bien évidement puisque l'objet est perdu, mais si l'objet est perdu, il restera le désir et le désir devient objet, se fait objet.

Ici j'ai été intéressé de lire dans Benveniste la relation de l'être à l'avoir[189], où Benveniste montre qu'en fait, il n'y a pas deux auxiliaires, il n'y en a qu'un qui est le verbe être, *avoir* étant : *être à quelqu'un*. Ceci m'a évoqué cette lecture de Freud, *avoir* et *être* chez l'enfant, l'enfant comme remplaçant une relation d'objet par une identification. Je *suis* l'objet. *Avoir* est le plus tardif des deux après la perte de l'objet, il rechu-

189 - BENVENISTE Émile, « Être et avoir dans leurs fonctions linguistiques », 1960, repris dans les *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966.

te dans l'être ; exemple, le sein est parti de moi, je suis le sein, seulement plus tard je l'ai, c'est-à-dire je ne le suis pas.

Qu'est-ce que le *Un* unifiant ? Je proposerai une définition dont les termes seront empruntés au vocabulaire lacanien, je dirai que le *Un* unifiant en tant qu'il est celui du narcissisme primaire du sujet, en tant qu'il se constitue comme l'unité du *Un* unifiant, c'est l'effacement de la trace de l'Autre dans le désir de l'*Un*, le désir de l'*Un* étant pris évidemment dans son sens le plus large. Nous savons qu'il s'agit d'un processus voué à l'échec, à l'aliénation psychotique. Mais qu'en est-il du rapport, de la relation de la structure au sujet ? Je dirai que le sujet comme structure est constamment pris entre le zéro et le *Un*, le *Un* comme unifiant, comme leurre, le zéro comme *Un* comptable, mais aussi que ce *zéro* doit avoir le double statut, c'est-à-dire qu'il peut être ou le passage du *zéro* à *Un*, production de la chaîne, nécessité du *zéro* pour la combinatoire, ou bien le *zéro* comme désubjectivation radicale. Je parlais de ce schizophrène : je dirais que ce garçon n'avait rien à apprendre sur le plan du masochisme primaire des héroïnes de Monsieur de Sade, cette désubjectivation radicale qui fait que le *zéro* dont il est question ramène le sujet au *zéro* du corps ou au *zéro* de la mort.

La conception du sujet comme structure n'est compatible qu'avec une vue conflictuelle, qui est de prendre le *zéro* à la lettre, ce que Freud a appelé l'antagonisme d'Éros et de la pulsion de mort. Si tout le bruit de la vie vient d'Éros, la pulsion de mort a le dernier mot.

Pour faire plaisir à tout le monde, je terminerai sur une citation japonaise de Tchi Nuan, mort en 1740.

« Avant d'étudier le zen pendant trente ans, les montagnes m'apparaissaient comme des montagnes et les eaux comme des eaux. Quand j'eus atteint un plus profond savoir, j'en arrivais à ne plus voir les montagnes comme des montagnes ni les eaux comme des eaux, mais maintenant que j'ai pénétré la vraie substance, j'ai trouvé le recours, car il est juste que je voie les montagnes de nouveau comme des montagnes et les eaux de nouveau comme des eaux ».

***D^r Lacan –*** Je remercie infiniment Green de la contribution qu'il nous a apportée aujourd'hui. Je n'ai pas besoin, je pense, pour les oreilles

averties, de souligner tout ce qui, dans son exposé, a pu profondément me satisfaire. S'il a apporté de nombreuses questions sur des plans divers, concernant mon accord ou ma distance d'avec Freud ou concernant l'élucidation, la mise en question, de tel ou tel point — de ce qui est ici *work in progress*, de quelque chose qui se construit et se développe devant vous et à votre intention — c'est un remerciement de plus que je lui dois. Puisque, grâce à l'étape que constitue son intervention, le niveau de ces questions est posé qui doit nous permettre dans la suite, non seulement, ce que je ferai assurément (toujours en désignant le point auquel je me raccorde), de lui répondre ; mais même de poursuivre l'édification, je dirais, en prenant le repérage de ce niveau qu'apporte l'étude vraiment si profonde, si substantielle, qu'il a produite aujourd'hui devant vous, en référence — je peux le dire et je pense qu'il en sentira l'hommage — en référence à mon discours.

Je ne peux qu'y ajouter mes compliments sur la longanimité qu'il a mise au cours de cette petite épreuve, à laquelle nous avons tous été soumis et dont je dois en quelque sorte m'excuser auprès de lui, puisqu'assurément, ce n'était pas sa personne qui se trouvait en l'occasion visée.

Je vous donne rendez-vous, donc, prochaine réunion au mercredi… 4 plus 7, ceci fait : 11 avril. Il n'y aura pas de séminaire le 4 avril comme certains pourraient s'y attendre.

***Dans la salle –*** 12 ! 12 !
***D^r^ Lacan –*** 12 ! 12 avril.

# Leçon XVI

*12 avril 1967*

*Non licet omnibus adire*?… puisque personne ne finit: *Corinthum*[190]. J'ai prononcé à la latine le premier mot, pour vous suggérer cette traduction que… « ce n'est pas l'omnibus pour aller à Corinthe » ! L'adage qui nous a été transmis en latin d'une formule grecque signifie plus, je pense, que la remarque qu'à Corinthe, les prostituées étaient chères ! Elles étaient chères, parce qu'elles vous initiaient à quelque chose. Ainsi dirai-je qu'il ne suffit pas de payer le prix ; c'est plutôt ce que voulait dire la formule grecque.

Il n'est pas ouvert à tous, non plus, de… (guillemets): « devenir psychanalyste ».

Ainsi en est-il, depuis des siècles, pour ce qui est d'être géomètre: *Que seul entre ici…* vous savez la suite: *celui qui est géomètre*. Cette exigence était inscrite au fronton de l'école philosophique la plus célèbre de l'Antiquité et elle indique bien ce dont il s'agit: l'introduction à un certain mode de pensée, que nous pouvons préciser d'un pas de plus, à savoir qu'il s'agit de *catégories* (au pluriel).

*Catégories* veut dire (comme vous le savez), en grec, l'équivalent du mot « predicaments » en latin[191]: ce qui est le plus radicalement prédicable pour définir un champ.

---

190 - Transposition par Horace (*Épitres*, I, 17, 36) de la formule grecque, que l'on trouve par exemple chez Strabon, *Géographie*, 8, 6, 20: οὐ παντὸς ἀνδρὸς ἐς Κόρινθόν ἐσθ' ὁ πλοῦς.

191 - Grec: Κατηγορία, pl: -αι, latin: *praedicamentum*, pl: *-a.*

Voilà ce qui emporte avec soi un registre spécifié de démonstration. C'est pour cela qu'on a entendu, dans la suite de l'exigence platonicienne, se manifester de façon réitérée la prétention de démontrer *more geometrico* ; ce qui témoigne combien le dit mode de démonstration représentait un idéal.

On sait — on souhaite que vous sachiez, je vous l'indique autant que je peux, c'est-à-dire dans les limites du champ qui m'est, à moi, réservé — que la métamathématique vient maintenant, sur l'éventail des réfections catégorielles qui ont scandé historiquement les conquêtes du géométrique, que cette métamathématique, dis-je, vient à radicaliser plus encore le statut du *démontrable*.

Comme vous le savez, de plus en plus, la géométrie s'éloigne des intuitions qui la fondent (spatiale par exemple) pour s'attacher à n'être plus qu'une forme specifiable, et d'ailleurs diversement étagée, de démonstration. Au point qu'au terme, la métamathématique ne s'occupe plus que de l'ordre de cet étagement, dans l'espoir d'en arriver, pour la démonstration, aux exigences les plus radicales.

Supposons une science qui ne peut commencer que par ce qui est — dans les réfections, ainsi évoquées, d'un certain champ — leur point terminal. Inutile pour une telle science d'y balbutier un arpentage, d'abord, où s'ordonnerait une première familiarité au mesurable, voire la transmission des formules les plus grosses d'avenir, émergeant singulièrement sous l'aspect de secrets de calculs ; je veux dire : inutile pour elle, à tout le moins trompeur et vain, de s'arrêter à l'étape babylonienne de la géométrie. Ceci, parce que tout étalon de mesure, rencontré au départ, y emporte la souillure d'un mirage impossible à dissiper.

C'est ce que nous avons pointé d'abord dans notre enseignement, en dénonçant — sans le nommer encore de son terme, tel que nous l'avons épinglé, comme « l'imaginaire » — les tromperies du narcissisme, quand nous avons établi la fonction du *stade du miroir*. De rencontrer un tel obstacle, ce fut le lot de beaucoup de sciences, en effet. C'est même là que se situe le privilège de la géométrie.

Ici, bien sûr, s'offre à nous, presque d'emblée, la pureté de la notion de grandeur. Qu'elle ne soit pas ce qu'un vain peuple pense n'a pas ici à

nous retenir. Pour la science que nous supposons, c'est d'une tout autre tablature : ce n'est pas seulement que l'étalon de mesure y soit inopérant, c'est que la conception même de l'unité y boîte, tant qu'on n'a pas réalisé la sorte d'égalité où s'institue son élément, c'est-à-dire l'hétérogénéité qui s'y cache.

Qu'on se rappelle l'équation de la valeur[192], aux premiers pas du *Capital* (de Marx pour ceux qui l'ignoreraient… on ne sait jamais, il y a peut-être des distraits !) Dans son écrit, patente à cette équation, c'est la proportion qui résulte des prix de deux marchandises : tant de tant égale tant de tant, rapport inverse du prix à la quantité obtenue de marchandise. Or, il ne s'agit point du patent, mais de ce qu'elle recèle, de ce que l'équation retient en elle, qui est la *différence* de nature des valeurs ainsi conjointes et la *nécessité* de cette différence. Ce ne peut être, en effet, la proportion, le degré d'urgence, par exemple, de deux valeurs d'usage, qui fonde le prix, non plus de celle — et pour cause ! — de deux valeurs d'échange. Dans l'équation des valeurs, l'une intervient comme valeur d'usage et l'autre comme valeur d'échange. On sait qu'on voit se reproduire un piège semblable, quand il s'agit de la valeur du travail.

L'important, c'est qu'il soit démontré, dans cette œuvre « critique » (comme elle s'intitule elle-même), que constitue *Le Capital*, qu'à méconnaître ces pièges, toute démonstration reste stérile ou se dévoie. La contribution du marxisme à la science (ce n'est certes pas moi qui ai fait ce travail), c'est de révéler ce latent comme nécessaire au départ, au départ même, j'entends, de l'économie politique.

C'est la même chose pour la psychanalyse, et cette sorte de latent, c'est ce que j'appelle — ce que j'appelle, quant à moi — c'est ce que j'appelle la STRUCTURE. Mes réserves étant prises du côté de tout effort de noyer cette notion — à serrer des départs nécessaires dans un certain champ qui ne peut se définir autrement que le champ critique — de noyer ceci dans quelque chose que j'identifie mal sous le nom vague de « structuralisme ».

192 - MARX Karl, *Le Capital*, Livre I, La marchandise, 1ère section, chapitre 1.

Il ne faut pas croire que ce latent manque dans la géométrie, bien sûr ! Mais l'histoire prouve que c'est à sa fin, maintenant, qu'on peut se contenter de s'en apercevoir, parce que les préjugés sur la notion de la grandeur, qui proviennent de son maniement dans le réel, n'ont pas fait tort *par hasard* à son progrès logique. Encore n'est-ce que maintenant qu'on peut le savoir, en constatant que la géométrie qui s'est faite n'a plus aucun besoin de la mesure, de la métrique ni même de l'espace *dit* réel.

Il n'en va pas ainsi, je vous l'ai dit, pour d'autres sciences et la question : « pourquoi en est-il qui ne sauraient démarrer sans avoir élaboré ces faits ? » — je dis *ces faits*, qu'on peut dire derniers, comme étant de structure — peut-être en pouvons-nous poser dès maintenant la question comme pertinente, si nous savons la rendre homologue à ces faits.

À la vérité, nous y sommes prêts, puisque cette structure, nous l'avons notée autant que pratiquée, à la rencontrer dans notre expérience psychanalytique, et que nos remarques — si nous les introduisons de quelque vues, d'ailleurs triviales (j'enfonce là des portes ouvertes), sur l'ordre des sciences — nos remarques ne sont pas sans viser à de tels résultats qu'il faille bien, enfin, que cet ordre, je dis l'ordre des sciences, s'en accommode.

La structure enseignais-je, depuis que j'enseigne — non depuis que *j'écris*, depuis que *j'enseigne* — la structure, c'est que le sujet soit un fait de langage ; soit un fait DU langage.

Le sujet ainsi désigné est ce à quoi est généralement attribuée la fonction de la parole.

Il se distingue d'introduire un mode d'être qui est son énergie propre (j'entends, au sens aristotélicien du terme *énergie*), ce mode est l'*acte* où il se tait. *Tacere* n'est pas *silere*, et, pourtant, se recouvrent à une frontière obscure[193].

Écrire, comme on l'a fait, qu'il est vain de chercher dans mes *Écrits* quelque allusion au silence, est une sottise. Quand j'ai inscrit la formule de la pulsion, au haut à droite du graphe, comme *S barré poinçon de D*

193 - Dorgeuille : « et pourtant, ce recours à une frontière obscure, écrire comme on l'a fait… »

(la demande), $\$ \lozenge D$, c'est quand la demande *se tait*, que la pulsion commence.

Mais si je n'ai point parlé du silence, c'est que, justement *sileo* n'est pas *taceo*. L'acte de se taire ne libère pas le sujet du langage. Même si l'essence du sujet, dans cet acte, culmine — s'il agit[194] l'ombre de sa liberté — ce *se taire* reste lourd d'une énigme, qui a fait lourde, si longtemps, la présence du monde animal. Nous n'en avons plus trace que dans la phobie, mais souvenons-nous que, longtemps, on y put loger des dieux.

Le « silence éternel » de quoi que ce soit (de tout ce que vous savez…[195]) ne nous effraie plus qu'à moitié en raison de l'apparence que donne la science à la conscience commune, de se poser comme un savoir qui refuse de dépendre du langage ; sans que pour autant cette prétendue conscience soit frappée de cette corrélation : qu'elle refuse, *du même coup*, de dépendre du sujet.

Ce qui a lieu, en vérité, ce n'est pas que la science se passe du sujet, c'est qu'elle le vide du langage (j'entends, l'expulse), c'est qu'elle se crée ses formules d'un langage *vidé du sujet*. Elle part d'une interdiction sur l'effet de sujet du langage. Ceci n'a qu'un résultat, c'est de démontrer, en effet, que le sujet n'est qu'un effet — et du langage — mais que c'est un effet de vide.

Dès lors, le vide le cerne, au plus strict de son essence, c'est-à-dire le fait apparaître comme pure structure du langage, et c'est là le sens de la découverte de l'inconscient.

L'inconscient, c'est le moment où parle — à la place du sujet — du PUR LANGAGE : une phrase dont la question est de savoir qui la dit.

L'inconscient, son statut, qu'on peut bien dire *scientifique* puisqu'il s'origine du fait de la science, c'est le sujet qui, rejeté du symbolique, reparaît dans le réel ; y présentifiant ce qui est maintenant fait dans l'histoire de la science — j'entends dire, accompli — y présentifiant son seul support, le langage lui-même. C'est le sens de l'apparition, dans la science, de la nouvelle linguistique.

194 - « agite » ?

195 - PASCAL, Blaise, *Pensées* : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie ».

De quoi parle le langage lui-même, quand il est ainsi désarrimé du sujet — mais, par cela, le représentant dans son vide structural, radicalisé ?

Ceci, nous le savons. En gros, il parle… il parle du sexe. D'une parole dont ce que je vais aborder, l'acte sexuel, pour l'interroger, *dont l'acte sexuel représente le silence*. C'est-à-dire, vous allez le voir, combien nécessairement d'une parole tenace, obstinée — ce silence, et pour cause, à le forcer.

Je prendrai le temps, quand même [*faites passer ma montre, Gloria !*], je prendrai le temps… [*merci !*]… de dissiper ici, d'une façon que je ne crois pas inutile, le premier préjugé à se présenter, il n'est pas neuf, bien sûr, mais l'éclairer d'un jour nouveau a toujours sa portée, le premier préjugé à se présenter dans le contexte psychologisant. La *différence* — à la constituer par référence à l'énonciation que nous venons d'en faire, la seule vraie — de l'inconscient, pourrait se formuler de la chute, dans notre énoncé, d'un indice essentiel à la structure.

Donc *du* sexe comme je l'ai dit, parlerait-il, cet inconscient.

Ici la tête frivole — et Dieu sait qu'elle abonde ! — avale ce *du* : « l'inconscient parle sexe », il brame, il râle, il roucoule, il miaule, il est de l'ordre de tous les bruits vocaux de la parole, c'est une « aspiration sexuelle » Tel est le sens, en effet, que suppose, au meilleur cas, l'usage qui est fait du terme d'*instinct de vie*, dans la rumination psychanalytique !

Tout usage erroné du discours sur le sujet a pour effet de le ravaler, ce discours même, au niveau de ce qu'il fantasme *à la place* du sujet. Ce discours psychanalytique dont je parle est lui-même râle. Il râle à appeler la figure d'un Éros qui serait puissance unitive et encore, dans un impact universel ! Tenir pour de la même essence ce qui retient ensemble les cellules d'un organisme et, j'entends, de la *même* essence, la force supposée pousser l'individu ainsi composé, à copuler avec un autre, est proprement du domaine du délire, en un temps pour lequel la méiose, je pense, se distingue suffisamment de la mitose, au moins au microscope, je veux dire pour tout ce que supposent les phases anatomiques du métabolisme qu'elles représentent.

L'idée d'*Éros* comme d'une âme aux fins contraires de celles de *Thanatos* et agissant par le sexe, c'est un discours de « midinette au prin-

temps », comme s'exprimait autrefois le regretté Julien Benda, bien oublié de nos jours, mais enfin qui a représenté, un temps, cette sorte de bretteur qui résulte d'une intelligentsia devenue inutile.

S'il fallait quelque chose pour replacer les égarés dans l'axe de l'inconscient *structuré comme un langage*, ne suffit-il pas de l'évidence fournie par ces objets qu'on n'avait jamais encore appréciés comme nous pouvons le faire : le phallus, les différents objets partiels ?

Nous reviendrons sur ce qui résulte de leur immixtion dans notre pensée, sur le tour qu'ont pris les fumées de telle ou telle vague philosophie contemporaine, plus ou moins qualifiée d'*existentialisme*. Pour nous, ces objets témoignent que l'inconscient *ne parle pas la sexualité*, (non plus qu'il ne la chante), mais qu'à produire ces objets, il se trouve, justement ce que j'ai dit, *en parler*. Puisque c'est d'être à la sexualité dans un rapport de métaphore et de métonymie que ces objets se constituent.

Si fortes, si simples que soient ces vérités, il faut croire qu'elles engendrent une bien grande aversion ; puisque c'est à éviter qu'elles restent au centre, qu'elles ne puissent être désormais plus que le pivot de toute articulation du sujet, que s'engendre cette sorte de « liberté » falote, à laquelle j'ai déjà fait allusion plus d'une fois dans ses dernières phases et que caractérise le manque de sérieux.

Que dire de ce que *dit* — de l'acte sexuel — l'inconscient ?

Je pourrais dire, si je voulais faire ici du Barbey d'Aurevilly : « Quel est », un jour, imagina-t-il de faire dire à un de ces prêtres démoniaques qu'il excellait à feindre, « Quel est le secret de l'Église ? » Le secret de l'Église, vous le savez, bien fait pour effrayer de vieilles dames provinciales, c'est qu'il n'y a pas de Purgatoire…

Ainsi m'amuserai-je à vous dire ce qui, peut-être, vous ferait quand même un certain effet, et après tout ce n'est pas pour rien que je scande ce que je vais dire de cette étape : le secret de la psychanalyse, le grand secret de la psychanalyse, c'est qu'IL N'Y A PAS D'ACTE SEXUEL.

Ceci serait soutenable, et illustrable, à vous rappeler ce que j'ai appelé l'*acte*, à savoir ce redoublement d'un effet moteur aussi simple que « je marche », qui fait simplement qu'à *se dire* seulement, d'un certain accent,

il se trouve répété et, de ce redoublement, prend la fonction signifiante qui le fait pouvoir s'insérer dans une certaine chaîne pour y inscrire le sujet.

Y a-t-il, dans l'acte sexuel, ce quelque chose où — *selon la même forme* — le sujet s'inscrirait comme sexué, instaurant du même acte sa conjonction au sujet du sexe qu'on appelle opposé ?

Il est bien clair que tout, dans l'expérience psychanalytique, parle là-contre ; que rien n'est de cet acte, qui ne témoigne que ne saurait s'en instituer qu'un discours où *compte* ce tiers, que j'ai tout à l'heure suffisamment annoncé par la présence du phallus et des objets partiels, et dont il nous faut maintenant articuler la fonction, d'une façon telle qu'elle nous démontre quel rôle elle joue, cette fonction, dans cet acte. Fonction toujours glissante, fonction de substitution, qui équivaut presque à une sorte de jonglage et qui, en aucun cas, ne nous permet de poser dans l'acte, j'entends dans l'acte sexuel, l'homme et la femme opposés en quelque essence éternelle !

Et pourtant… j'effacerai ce que j'ai dit du « grand secret » comme étant qu'il n'y a pas d'acte sexuel, justement en ceci que ce n'est pas un grand secret, que c'est patent, que l'inconscient ne cesse de le crier à tue-tête et que c'est bien pour cela que les psychanalystes disent : « fermons-lui la bouche, quand il dit cela ; parce que, si nous le répétons avec lui, on ne viendra plus nous trouver ! À quoi bon, s'il n'y a pas d'acte sexuel ? »

Alors, on met l'accent sur le fait qu'il y a de la sexualité…

En effet, c'est bien parce qu'il y a de la sexualité qu'il n'y a pas d'acte sexuel ! Mais l'*inconscient* veut peut-être dire qu'on le manque ! En tout cas, ça a bien l'air !…

Seulement, pour que ceci prenne sa portée, il faut bien accentuer, d'abord, que l'inconscient *le dit*.

Vous vous rappelez l'anecdote du curé qui prêche, hein ? Il a prêché sur le péché. Qu'est-ce qu'il a dit ? Il était contre… [rires] Eh bien, l'inconscient, qui prêche lui aussi, à sa façon, sur le sujet de l'acte sexuel, eh bien, il est *pas pour* !…

C'est de là, d'abord, pour concevoir ce dont il s'agit quand il s'agit de l'inconscient, qu'il convient de partir. La différence de l'inconscient avec le curé mérite quand même d'être relevée à ce niveau : c'est que le curé

dit que le péché est le péché, au lieu que, peut-être l'inconscient, c'est *lui* qui fait de la sexualité un péché. Il y a une petite différence…

Là-dessus, la question va être de savoir comment se propose à nous ceci : que le sujet a à se mesurer avec la difficulté d'être un sujet sexué.

C'est ce pourquoi j'ai introduit dans mes derniers propos… logistiques, cette référence dont, je pense, j'ai suffisamment souligné ce qu'elle vise, d'établir le statut de l'objet *petit a*, celle qui s'appelle le *nombre d'or*, en tant qu'il donne proprement, sous une forme aisément maniable, son statut à ce qui est en question, à savoir l'incommensurable.

Nous partons de l'idée, pour l'introduire, que dans l'acte sexuel il n'est aucunement question que ce *petit a*, où nous indiquons ce quelque chose qui est en quelque sorte la *substance* du sujet… (si vous entendez cette substance, au sens où Aristote la désigne dans l'οὐσία ; à savoir, ce qu'on oublie, c'est que ce qui la spécifie est justement ceci qu'elle ne saurait d'aucune façon être attribuée à aucun sujet, le sujet étant entendu comme l'ὑποκείμενον). Cet objet *petit a*, en tant qu'il nous sert de module pour interroger celui qui en est supporté, n'a pas à chercher son complément à la dyade (ce qui lui manque pour faire deux), ce qui serait bien désirable. C'est que la solution de ce rapport, grâce à quoi peut s'établir le deux, tient tout entière dans ce qui va se passer, de la référence du *a*, le nombre d'or, au *Un* en tant qu'il engendre ce manque, qui s'inscrit ici d'un simple effet de report et, du même coup, de différence, sous une forme : *un moins a* qui, au calcul (un fort simple calcul, $1-a=a^2$, que j'ai déjà assez inscrit sur ce tableau pour vous prier de le retrouver vous-mêmes), se formule par *a au carré*.

Je ne le rappelle ici que pour mettre à l'orée de ce que je veux introduire, sur ce qui est essentiel à articuler pour vous, comme je l'ai dit tout à l'heure, d'abord, au départ de notre science — à savoir ce qui introduit nécessairement, quoique paradoxalement, à ce *nœud* sexuel, où se dérobe et nous fuit l'acte qui fait pour l'instant notre interrogation — le lien de ce *petit a*, en tant qu'ici, vous le voyez, il représente, *darstellt*, supporte et présentifie d'abord le sujet lui-même ; que c'est là le *même* qui va apparaître dans l'échange, dont nous allons maintenant montrer la formule, comme pouvant servir de cet objet que nous touchons dans la dialectique de la cure, sous le nom de l'objet partiel ; le rapport, donc, de

ces deux faces de la fonction *petit a*, avec cet indice, cette forme de l'objet qui est au principe de la castration.

Je ne clorai pas ce cycle aujourd'hui. C'est pourquoi je veux l'introduire par deux formules répondant à une sorte de problème que nous posons *a priori*. Quelle valeur faudrait-il donner à cet objet *petit a*, s'il est bien là comme devant représenter, dans la *dyade* sexuelle, la différence, pour qu'il produise deux résultats entre lesquels est suspendue aujourd'hui notre question ?

Question qui ne saurait être abordée que par la voie où je vous mène en tant qu'elle est la voie logique. J'entends, la voie de la logique. La *dyade* et ses suspens, c'est ce que depuis l'origine, si l'on sait en suivre la trace, élabore la logique elle-même.

Je ne suis pas fait pour vous retracer ici l'histoire de la logique, mais qu'il me suffise ici d'évoquer, à l'aurore de l'*Organon* aristotélicien[196], qui est bien autre chose qu'un simple formalisme, si vous savez le sonder : au premier point de la logique du prédicat, s'édifie l'opposition entre les *contraires* et les *contradictoires*. Nous avons fait, vous le savez, bien des progrès depuis, mais ça n'est pas une raison pour ne pas nous intéresser à ce qui fait l'intérêt et le statut de leur entrée dans l'Histoire.

Ce n'est d'ailleurs pas… je le dis aussi, entre parenthèses, pour ceux qui ouvrent quelquefois les bouquins de logique, pour nous interdire, quand nous reprenons à la trace ce qu'a énoncé Aristote — en même temps, même pas en marge ! — d'introduire ce dont, par exemple, Lukasiewicz[197] l'a complété depuis. Je dis cela, parce que dans le livre, d'ailleurs excellent, des deux Kneale[198], (K.N.E.A.L.E.), j'ai été frappé d'une protestation, comme ça, qui s'élevait au tournant d'une page, parce que pour dire ce que dit Aristote, Monsieur Lukasiewicz, par exemple, vient à distinguer ce qui tient au principe de contradiction, du principe d'identité, et du principe de bivalence ! Voilà !

196 - ARISTOTE, *Organon*, trad. Tricot, Vrin, réédition Paris, 1970.

197 - LUKASIEWICZ Jan, *La Syllogistique d'Aristote*, Oxford 1951, Paris, Colin, 1972.

198 - KNEALE William et Martha, *Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford, 1962. D.

Le principe d'identité, c'est qu'*A* est *A*. Vous savez que ce n'est pas clair que *A* soit *A*. Heureusement, Aristote ne le dit pas, mais qu'on le fasse remarquer a tout de même un intérêt !

Deuxièmement : qu'une chose puisse être à la fois, en même temps, être *A* et *non A*, c'est encore tout autre chose !

Quant au principe de bivalence, à savoir qu'une chose doit être vraie ou être fausse, c'est encore une troisième chose !

Je trouve que de le faire remarquer éclaire plutôt Aristote, et que de faire remarquer qu'Aristote n'a jamais sûrement pensé à toutes ces gentillesses, n'a rien à faire avec la question !

Car c'est précisément ce qui permet de donner son intérêt à ce dont je repars maintenant, à cette grossière affaire des contraires, d'abord, en tant que, pour nous — je veux dire pour ce qui n'est pas dans Aristote, mais ce qui est déjà indiqué dans mon enseignement passé — nous le désignerons par le *pas-sans*. (Ça nous servira plus tard. Ne vous inquiétez pas ! Laissez-moi un petit peu vous conduire !)

Les *contraires*, et c'est ça qui soulève toute la question logique de savoir si, oui ou non, la proposition particulière implique l'existence. Ça a toujours énormément choqué. Dans Aristote, elle l'implique incontestablement, c'est même là-dessus que tient sa logique. C'est curieux que la proposition universelle ne l'implique pas.

Je peux dire : « tout centaure a six membres ». C'est absolument vrai ! Simplement, il n'y a pas de centaures. C'est une proposition universelle. Mais si je dis, (dans Aristote !) : « il y a des centaures qui en ont perdu un », ça implique que les centaures existent, pour Aristote. J'essaie de reconstruire une logique qui soit un peu moins boiteuse… du côté du centaure ! Mais ceci ne nous intéresse pas, pour l'instant.

Simplement, il n'y a *pas* de mâle, *sans* femelle. Ceci est de l'ordre du réel. Ça n'a rien à faire avec la logique. Tout au moins de nos jours.

Et puis, il y a le *contradictoire*, qui veut dire ceci : si quelque chose est *mâle*, alors ça n'est pas *non-mâle*, rien d'autre.

Il s'agit de trouver notre chemin dans ces deux formules distinctes. La seconde est de l'ordre symbolique ; elle est une *convention* symbolique, qui a un nom, justement : *le tiers exclu*.

Ceci doit suffisamment nous faire sentir que ce n'est pas de ce côté-là que nous allons pouvoir nous arranger ; puisque, au départ, nous avons suffisamment accentué la fonction d'une différence, comme étant essentielle au statut de la dyade sexuelle. Si elle peut être fondée — j'entends : subjectivement — nous aurons besoin de ce tiers.

Essayons, n'essayons pas… ne faisons pas la vilaine grimace de prétendre tenter ce que nous avons introduit déjà, à savoir le statut logique du contraire. Du contraire en tant qu'ici le *l'un et l'autre* s'oppose au *l'un ou l'autre* de là.

Ce *l'un et l'autre*, c'est l'intersection — j'entends l'intersection logique — mâle et femelle. Si nous voulons inscrire, comme il convient, ce *l'un et l'autre* sous la forme de l'intersection de l'algèbre de Boole, ceci veut dire cette petite lunule de recouvrement spatial… dont je suis absolument consterné de devoir, une fois de plus, vous présenter la figure !

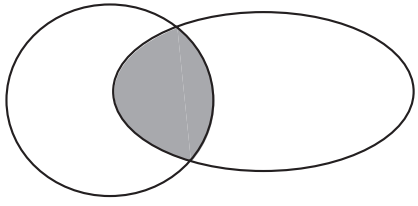

Fig. XVI-1

Car, bien entendu, vous voyez bien qu'elle ne vous satisfait à aucun degré ! Ce que vous voudriez, c'est qu'il y en ait un qui soit le mâle et l'autre le femelle, et que, de temps en temps, ils se marchent sur les pieds ! Ce n'est pas de ça qu'il s'agit. Il s'agit d'une multiplication logique…

L'importance de vous rappeler cette figure booléenne, c'est de vous rappeler, à la différence d'ici, qui est ce lieu très important du jeu de pile ou face (à quoi j'ai essayé de former ceux qui me suivaient les premières années, au moins pendant un trimestre, histoire de leur faire entendre ce que c'était que le signifiant), à l'opposé du jeu de pile ou face qui s'inscrit tout uniment en une succession de *plus* ou de *moins*, le rapport de *l'un et l'autre* s'inscrit sous la forme d'une multiplication, j'entends d'une multiplication logique, d'une multiplication booléenne.

Quelle valeur — puisque c'est de cela qu'il s'agit — pouvons-nous supposer à l'élément de différence, pour que le résultat soit, tout net, la dyade ? Mais, bien sûr, c'est vraiment à la portée de tout le monde de le savoir. Vous avez tous au moins gardé ceci de teinture des mathématiques qu'on vous a enseignées si stupidement, pour peu que vous ayez plus de trente ans, puis, si vous avez vingt ans, vous avez peut-être eu des chances d'en entendre parler d'une façon un peu différente, qu'importe ! Vous êtes tous sur le même pied, concernant la formule $(a+b)(a-b)$. Voilà la différence : il y en a un qui l'a en plus, l'autre qui l'a en moins ; si vous les multipliez, ça fait : $a^2-b^2$. Qu'est-ce qu'il faut pour que $a^2-b^2$ soit, tout net, égal à deux, à la dyade ? C'est très facile, il suffit d'égaler ce qui est écrit ici, b, à *racine de moins un*. C'est-à-dire à une fonction numérique qu'on appelle *nombre imaginaire* et qui intervient maintenant dans tous les calculs, de la façon la plus courante, pour fonder ce qu'on appelle — extension des nombres réels — *le nombre complexe*.

*a*, s'il s'agit de le spécifier de deux façons opposées, avec plus quelque chose et avec moins quelque chose, et qu'il en résulte 2, il suffit de l'égaler à *i*. C'est ainsi que, d'habitude, on écrit, d'une façon abrégée, et d'ailleurs beaucoup plus commode, cette fonction dite imaginaire du $\sqrt{-1}$.

Ne croyez pas que ça doive nous servir à rien du tout, ce que je vous explique là ! Je l'introduis ici, à l'orée de ce que j'ai à vous expliquer, parce que cela nous servira dans la suite et que ceci éclaire un rapprochement : ce qui s'offre à nous comme l'autre possibilité. À savoir si nous nous demandons à l'avance ce qu'il convient d'obtenir… — ce qui a, peut-être aussi, pour nous, son intérêt, car il est très intéressant aussi de savoir pourquoi, pourquoi dans l'inconscient, concernant l'acte sexuel, eh bien justement ce qui serre, ce qui marque la différence au premier rang de quoi est le sujet lui-même, eh bien ! non seulement nous sommes bien forcés de dire que ça reste à la fin, mais il est exigé, pour que ce soit un acte sexuel, que ça reste à la fin ! Autrement dit, que $(a+b)$ multiplié par $(a-b)$ égale… *a* !




Fig. XVI-2

Pour que ceci égale *a*… — quant à *a*, bien sûr, naturellement ce n'est pas ce A d'ici[199] dont je parle. Le A d'ici, nous allons le faire, (comme tout à l'heure, quand il s'agissait d'obtenir 2), nous allons le faire égal à 1.

Il est bien entendu que c'est $(1+i)(1-i)$ qui est égal à 2.

$(1+a)(1-a)$ donne *a*, à condition que *a* soit égal à ce nombre d'*or* — c'est le cas de le redire — dont je me sers pour introduire, pour vous, la fonction de l'objet *petit a*. Vérifiez, quand *petit a* est égal au nombre d'or, le produit de $(1+a)(1-a)$ est égal[200] à *a*.

C'est ici que je suspends pour un temps, le temps de la leçon que j'ai à finir, ce dont j'ai voulu, pour vous, proposer la *grille* logique.

Venons maintenant à considérer ce dont il s'agit, concernant l'acte sexuel.

Ce qui va nous servir à nous en occuper, est ce qui justifie le fait que, tout à l'heure, j'ai introduit la formule de Marx.

Marx nous dit, quelque part dans les *Manifestes philosophiques*[201], que « l'objet de l'homme n'est rien d'autre que son essence même prise comme objet » ; que « l'objet aussi auquel un sujet se rapporte, par essence et nécessairement, n'est rien d'autre que l'essence propre de ce sujet mais objectivée ». Des gens, parmi lesquels j'ai quelques-unes des personnes qui m'écoutent, ont bien montré le côté, je dirais, primaire de cette approximation marxiste. Il serait curieux que nous soyons très en avance sur cette formulation.

Cet objet dont il s'agit, cette essence propre du sujet, mais objectivée, est-ce que ce n'est pas nous qui pouvons lui donner sa véritable substance ?

Partons de ceci — où nous avons dès longtemps, pris appui — qu'il y a un rapport entre ce qu'énonce la psychanalyse sur le sujet[202] et la loi

199 - Passage incertain.

200 - Le nombre d'or de J. Lacan est donc l'inverse du nombre d'or Φ des mathématiciens. S.

201 - Lapsus, ou erreur de transcription, ces thèses sont dûes en fait à FEUERBACH dans l'introduction à *L'Essence du christianisme*. Noter la publication de *Manifestes philosophiques* de Feuerbach par Althusser en 1960.

202 - Sizaret : «sur le sujet de la loi».

fondamentale du sexe : interdiction de l'inceste, pour autant que, pour nous, elle est un autre reflet, et déjà combien suffisant, de la présence de l'élément *tiers* dans tout acte sexuel, en tant qu'il exige présence et fondation du sujet.

Aucun acte sexuel — c'est là l'entrée dans le monde de la psychanalyse — qui ne porte la trace de ce qu'on appelle, improprement, la « scène traumatique » ; autrement dit d'un rapport référentiel fondamental au couple des parents.

Comment se présentent les choses à l'autre bout, vous le savez : Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté*[203], l'ordre d'échanges sur lequel s'institue l'ordre de la parenté, c'est la femme qui en fait les frais, ce sont les femmes qu'on échange. Quelle qu'elle soit, patriarcale, matriarcale, peu importe ! Ce que la logique de l'inscription impose à l'ethnologue, c'est de voir comment voyagent les femmes entre les lignées.

Il semble que, de l'un à l'autre, il y ait là quelque béance. Eh bien, c'est ce que nous allons essayer aujourd'hui d'indiquer, comment cette béance pour nous s'articule, autrement dit, comment, dans notre champ, elle se comble.

Nous avons tout à l'heure marqué que l'origine du démasquage, de la démystification économique, est à voir dans la conjonction de deux valeurs de nature différente. C'est bien ici ce à quoi nous avons affaire. Et toute la question est celle-ci, pour le psychanalyste : de s'apercevoir que ce qui, de l'acte sexuel, fait problème, n'est pas *social*, puisque c'est là que se constitue le principe du social, à savoir dans la loi d'un échange.

Échange des femmes ou non, ceci ne nous regarde pas encore. Car si nous nous apercevons que le problème est de l'ordre de la valeur, je dirais que, déjà, tout commence à s'éclairer suffisamment, de lui donner son nom. Au principe de ce qui redouble — de ce qui dédouble en sa structure — la valeur au niveau de l'inconscient, il y a ce quelque chose

203 - LEVI-STRAUSS, Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, 1ère édition en 1947, Paris-La Haye, Mouton and Co., 1967. D.

qui tient la place, a la valeur d'échange, en tant que, de sa fausse identification à la valeur d'usage, résulte la fondation de l'objet-marchandise. Et même on peut dire plus : qu'il faut le capitalisme pour que cette chose, qui l'antécède de beaucoup, soit révélée.

De même, il faut le statut du sujet, tel que le forge la science, de ce sujet réduit à sa fonction d'intervalle, pour que nous nous apercevions que ce dont il s'agit, de l'égalisation de deux valeurs différentes, se tient ici entre *valeur d'usage* et, pourquoi pas ? nous verrons ça tout à l'heure… et *valeur de jouissance*.

Je souligne, *valeur de jouissance* joue là le rôle de la *valeur d'échange*.

Vous devez bien sentir tout de suite que ça a vraiment quelque chose qui concerne le CŒUR MÊME de l'enseignement analytique, cette fonction de valeur de jouissance. Et que, peut-être, c'est là ce qui va nous permettre de formuler d'une façon complètement différente, ce qu'il en est de la castration. Car enfin, si quelque chose est accentué, dans la notion même, si confuse soit-elle encore dans la théorie, de « maturation pulsionnelle », c'est bien quand même ceci, qu'il n'y a d'acte sexuel — j'entends au sens où je viens d'articuler sa nécessité — qui ne comporte, chose étrange, la castration !

Qu'appelle-t-on la castration ?

Ça n'est tout de même pas, comme dans les formules si agréablement avancées par le petit Hans, qu'on « dévisse le petit robinet » ! Car il faut bien qu'il reste à sa place. Ce qui est en cause, c'est ce qui s'étale partout d'ailleurs dans la théorie analytique, c'est qu'il ne saurait prendre sa jouissance en lui-même.

Je suis à la fin de ma leçon d'aujourd'hui. De sorte que là, n'en doutez pas, j'abrège. J'y reviendrai la prochaine fois. Mais c'est pour accentuer simplement ceci, d'où je voudrais partir : c'est à savoir ce que cette équation des deux valeurs — dites d'*usage* et d'*échange* — a d'essentiel en notre matière.

Supposez l'homme réduit à ce qu'il faut bien dire (on ne l'y a jamais encore réduit institutionnellement) : à la fonction qu'a l'étalon dans les animaux domestiques. Autrement dit, servons-nous de l'anglais, où comme vous le savez, on dit une *she-goat*, pour dire une chèvre, ce qui veut dire un *elle-bouc*. Eh bien, appelons l'homme comme il convient :

un *he-man*. C'est tout à fait concevable — instrumentalement. En fait, s'il y a quelque chose qui donne une idée claire de la valeur d'usage, c'est de ce qu'on fait quand on fait venir un taureau pour un certain nombre de saillies. Et il est bien singulier que personne n'ait imaginé d'inscrire les structures élémentaires de la parenté dans cette circulation du tout-puissant phallus !

Chose curieuse, c'est nous qui découvrons que cette valeur phallique, c'est la femme qui *le* représente[204] !

Si la jouissance — j'entends, la jouissance pénienne — porte la marque dite de la castration, il semble que ce soit pour que, d'une façon que nous appellerons avec Bentham, « fictive », ce soit la femme qui devienne ce dont on jouit.

Prétention singulière ! qui nous ouvre toutes les ambiguïtés propres au mot de *jouissance*, pour autant que dans les termes du développement juridique qu'il comporte à partir de ce moment, il implique possession.

Autrement dit, que voici quelque chose de retourné : ça n'est plus le sexe de notre taureau — valeur d'usage — qui va servir à cette sorte de circulation où s'instaure l'ordre sexuel ; c'est la femme, en tant qu'elle est devenue à cette occasion, elle-même, le lieu de transfert de cette valeur soustraite au niveau de la valeur d'usage, sous la forme de l'*objet de jouissance*.

C'est très curieux… ! C'est très curieux, parce que ça nous entraîne. Si j'ai introduit tout à l'heure, pour vous, le *he-man*, me voilà… — et d'ailleurs, d'une façon très conforme au génie de la langue anglaise, qui appelle la femme *woman* et Dieu sait si la littérature a fait des gorges chaudes sur ce *woe*, qui n'indique rien de bon ! [rires] — je l'appellerai *she-man*, ou encore, en langue française, de ce mot, qui va prêter, à partir du moment où je l'introduis, à quelque gorges chaudes et, je suppose, à énormément de malentendus : *l*, apostrophe, *homme-elle*.

J'introduis ici l'*homme-elle* !… [rires] Je vous la présente, je la tiens par le petit doigt ; elle nous servira beaucoup.

Toute la littérature analytique est là pour témoigner que tout ce qui s'est articulé de la place de la femme dans l'acte sexuel n'est, que pour autant que la femme joue la fonction d'*homme-elle*.

204 - Sic. S.

Que les femmes ici présentes ne sourcillent pas, car à la vérité, c'est précisément pour réserver, où elle est, la place de cette *Femme* (grand F), dont nous parlons depuis le début, que je fais cette remarque.

Peut-être que tout ce qui nous est indiqué, concernant la sexualité féminine — où d'ailleurs, conformément à l'expérience éternelle, joue un rôle si éminent la *mascarade*, à savoir la façon dont elle use d'un équivalent de l'objet phallique, ce qui la fait depuis toujours la porteuse de bijoux — *Les Bijoux indiscrets*[205], dit Diderot — quelque part; nous allons peut-être savoir les faire enfin parler.

Il est très singulier que, de la soustraction quelque part d'une jouissance qui n'est choisie que pour son caractère bien maniable — si j'ose désigner ainsi la jouissance pénienne — nous voyions s'introduire ici, avec ce que Marx et nous-mêmes appelons le *fétiche*[206], à savoir cette valeur d'usage, extraite, figée — un trou quelque part — le seul point d'insertion nécessaire à toute l'idéologie sexuelle.

Cette soustraction de jouissance quelque part, voilà le pivot.

Mais ne croyez pas que la femme — là où elle est l'*aliénation* de la théorie analytique et celle de Freud lui-même qui, de cette théorie, est le père assez grand pour s'être aperçu de cette aliénation dans la question qu'il répétait, *que veut la femme ?*, ne croyez pas que la femme, sur ce sujet, s'en porte plus mal !… je veux dire que sa jouissance *à elle*, elle reste en disposer d'une façon qui échappe totalement à cette prise idéologique.

Pour faire l'*homme-elle*, elle ne manque jamais de ressources, et c'est en ceci que même la revendication féministe ne comporte rien de spécialement original; c'est toujours la même mascarade qui continue, au goût du jour, tout simplement. Là où elle reste inexpugnable, inexpugnable comme femme, c'est en dehors du système dit de l'acte sexuel.

C'est à partir de là que nous devons jauger de la difficulté de ce dont il s'agit concernant l'acte, quant au statut respectif des sexes originels; l'homme et la femme, dans ce qu'institue l'acte sexuel — pour autant que c'est un sujet qui pourrait s'y fonder — les voici portés au maximum de leur disjonction, par le point où je vous ai menés aujourd'hui.

---

205 - DIDEROT Denis, « Les Bijoux indiscrets », in *Œuvres complètes*, tome 1, introduction de Roger Lewinter, Paris, Club Français du Livre, 1969. D.

206 - MARX Karl, *Le Capital*, Livre I, « La marchandise », 1ère section, chapitre 4.

Car si je vous ai parlé d'*homme-elle*… *l'homme-il*, lui ? Disparu ! Hein ! Il n'y en a plus ! Puisqu'il est précisément, comme tel, extrait de la valeur d'usage.

Bien sûr, ça ne l'empêche pas de circuler *réellement*. L'homme, comme valeur pénienne, ça circule très bien. Mais c'est clandestin ! Quelle que soit la valeur, certainement essentielle, que cela joue dans l'ascension sociale. Par la main gauche, généralement…

Je dirai plus. Nous ne devons pas omettre ceci que si l'*homme-il* n'est pas reconnu dans le statut de l'acte sexuel au sens où il est, dans la société, fondateur, il existe une Société Protectrice… de l'*homme-il*. C'est même ce que l'on appelle l'homosexualité masculine…

C'est sur ce point, en quelque sorte marginal et humoristiquement épinglé, que je m'arrêterai aujourd'hui, simplement parce que l'heure met un terme à ce que j'avais, pour vous, préparé.

# Leçon XVII

*19 avril 1967*

Je vous ai apporté un certain nombre d'énoncés, la dernière fois. J'en ai formulé de tels que, par exemple, *il n'y a pas d'acte sexuel*. Je pense que la nouvelle en court à travers la ville… [rires]. Mais enfin ! je ne l'ai pas donnée comme une vérité absolue… j'ai dit que c'est ce qui était à proprement parler articulé dans le discours de l'inconscient.

Ceci dit, j'ai encadré cette formule et quelques autres dans une sorte de rappel, je dois dire assez dense, de ce qui en donne le sens et les prémisses aussi bien. Ce cours était une sorte d'étape marquée de points de rassemblement, qui pourra peut-être servir au titre d'introduction écrite à quelque chose, donc, que je poursuis ; que je veux poursuivre aujourd'hui, je dirais sous une forme peut-être plus accessible, en tout cas conçue comme une… marche facile, une première façon de débrouiller les articulations dans lesquelles je vais m'avancer, qui sont toujours celles que j'ai présentifiées pour vous depuis deux ou trois de mes cours ; à savoir cette articulation tierce entre le *petit a*, une valeur *Un* (qui n'est là que pour donner son sens à la valeur *petit a*, étant donné que celle-ci est un nombre, à proprement parler le nombre d'or) et une deuxième valeur *Un*.

Bien sûr, je pourrais, une fois de plus, les réarticuler d'une façon que je pourrais dire être apodictique, en montrer la nécessité. Je procéderai autrement ; pensant plutôt commencer par exemplifier l'usage que je vais en faire, quitte à reprendre les choses par la suite de la façon nécessitée,

dont je vais donc m'écarter; je vais le faire sous un mode qu'on peut appeler heuristique[207].

Ceci, donc, en pensant à ceux qui ne savent pas de quoi il s'agit: il s'agit de psychanalyse. Il n'est pas nécessaire de savoir ce dont il s'agit dans la psychanalyse pour tirer profit de mon discours. Encore faut-il, ce discours, l'avoir un certain temps pratiqué. Je dois supposer que ce n'est pas là le cas pour tout le monde, spécialement parmi ceux qui ne sont pas psychanalystes.

Si j'ai ce souci de ceux qu'il convient d'introduire à ce que j'ai appelé mon discours, ce n'est bien entendu pas sans penser aux psychanalystes; mais c'est aussi que, jusqu'à un certain point, il m'est nécessaire de m'adresser à ceux que je viens d'abord de définir, et que je me suis trouvé un jour épingler comme étant «le nombre», il m'est nécessaire de m'adresser à eux pour que mon discours revienne en quelque sorte, d'un point de réflexion, aux oreilles des psychanalystes.

Il est en effet frappant — et *interne* à ce dont il s'agit — que le psychanalyste n'entre pas de plein vol dans ce discours; précisément dans la mesure où ce discours intéresse sa pratique et qu'il est démontrable. La suite même de mon discours, et de mon discours aujourd'hui, mettra le point sur ce pourquoi il est concevable que le psychanalyste trouve dans son *statut* même, j'entends dans ce qui l'institue comme psychanalyste, ce quelque chose qui fasse résistance spécialement au point que j'ai introduit, inauguré dans mon dernier discours.

Pour dire le mot, l'introduction de la *valeur de jouissance* fait question, à la racine même d'un discours — de tout discours — qui puisse s'intituler *discours de la vérité*. Au moins pour autant, comprenez-moi, que ce discours entrerait en compétition avec le discours de l'inconscient, si ce discours de l'inconscient est bien, comme je vous l'ai dit la dernière fois, réellement articulé par cette valeur de jouissance.

Il est très singulier de voir comment le psychanalyste a toujours une petite retouche à faire à ce discours compétitif. C'est juste là où son énoncé éventuel est bien dans le vrai, qu'il trouve toujours à reprendre.

207 - Sizaret: «éristique».

Et il suffit d'avoir un peu d'expérience pour savoir que cette contestation est toujours strictement corrélative — quand on peut la mesurer — à cette sorte de gloutonnerie qui est liée, en quelque sorte, à l'institution psychanalytique et qui est celle constituée par l'idée de se faire reconnaître sur le plan du savoir.

La valeur de jouissance, ai-je dit, est au principe de l'économie de l'inconscient.

L'inconscient, ai-je dit encore — en soulignant l'article *du* — parle *du* sexe. Non pas *parle sexe*, mais *parle du sexe*.

Ce que l'inconscient nous désigne sont les voies d'un savoir. Il ne faut pas, pour les suivre, vouloir savoir avant d'avoir cheminé.

L'inconscient parle du sexe. Peut-on dire qu'il *dit* le sexe ? Autrement dit, dit-il la vérité ? Dire qu'il *parle* est quelque chose qui laisse en suspens ce qu'il *dit*. On peut parler pour ne rien dire ; c'est même courant. Ce n'est pas le cas de l'inconscient.

On peut dire des choses sans parler. Ce n'est pas le cas de l'inconscient non plus. C'est même le relief, bien entendu inaperçu comme beaucoup d'autres traits qui dépendent de ce que j'ai articulé en ce point de départ, que l'inconscient, « ça parle ». Si on avait un petit peu d'oreille, on en déduirait que c'est obligé de parler, pour dire quelque chose ! Je n'ai encore jamais vu que personne l'ait dégagé quoique dans mon *discours de Rome*, c'est dit au moins sous une dizaine de formes ; dont une m'a été récemment représentée au cours d'entretiens avec des jeunes fort sympathiques, très accrochés par une partie au moins de mon discours, à propos de la fameuse formule, qui a eu fortune d'autant plus, bien sûr, que c'est une formule — méfiance, toujours… à vouloir ramasser tout dans une formule — quand j'ai dit que « l'analysé vous parle à vous analyste, puis parle de lui et quand il parlera de lui à vous… tout ira bien »[208].

Les formules qui ont, comme celle-là, le bonheur d'être recueillies, doivent être replacées dans leur contexte, faute d'engendrer des confusions…

208 - Note qui fait allusion à la même formule dans « Introduction au commentaire de Jean Hyppolite », *Écrits*, p.373.

Est-ce que l'inconscient, donc, *dit* la vérité sur le sexe ? Je n'ai pas dit ceci, dont Freud, souvenez-vous, a déjà soulevé la question. Ceci, bien sûr, convient-il d'être précisé. C'était à propos d'un rêve, du rêve d'une de ses patientes[209], manifestement fait, ce rêve, pour le mener en bateau, lui, Freud, lui faire prendre des vessies pour des lanternes. La génération des disciples d'alors était assez fraîche pour qu'il fallût lui expliquer cela comme un scandale. À la vérité, on s'en tire aisément : le rêve est la voie royale de l'inconscient — mais il n'est pas, en lui-même, l'inconscient !

Poser la question au niveau de l'inconscient est une autre paire de manches… que j'ai déjà retournées — je veux dire, les dites manches — comme je le fais, toujours très vite, et ne laissant pas place à l'ambiguïté, quand, dans mon texte qui s'appelle *La chose freudienne*[210], écrit en 1956 pour le centenaire de Freud, j'ai fait surgir cette entité qui dit : « Moi, la vérité, je parle ».

La vérité parle. Puisqu'elle est la vérité, elle n'a pas besoin de dire la vérité.

Nous entendons la vérité et ce qu'elle dit ne s'entend que pour qui sait l'articuler, ce qu'elle dit. Ce qu'elle dit où ? Dans le symptôme, c'est-à-dire dans quelque chose qui cloche. Tel est le rapport de l'inconscient, en tant qu'il parle, avec la vérité.

Il n'en reste pas moins qu'il y a une question que j'ai ouverte, l'année dernière, à mon premier cours, paru… quand je dis : « l'année dernière », je ne dis pas octobre, novembre dernier… l'octobre, le novembre d'avant. Celui qui a été publié dans les *Cahiers pour la psychanalyse*[211], sous le titre de *La vérité et la science*. La question y reste ouverte de savoir pourquoi — énoncé de Lénine qui introduit ce cahier — pourquoi « la théorie vaincra parce qu'elle est vraie »…

Ce que j'ai dit tout à l'heure du psychanalyste, par exemple, ne donne pas tout de suite à cet énoncé une sanction qui convainque…

---

209 - FREUD, *L'Interprétation des rêves*, p. 137.

210 - « La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en Psychanalyse », 1955, 1956, repris dans les *Écrits*.

211 - « La science et la vérité », in *Cahiers pour l'analyse*, n°1, 1966 repris dans les *Écrits*.

Marx lui-même là-dessus — comme tant d'autres — laisse passer quelque chose qui ne manque pas de faire énigme. Comme bien d'autres avant lui, en effet, à commencer par Descartes, il procédait, quant à la vérité, selon une singulière stratégie, qu'il énonce quelque part dans ces mots piquants : « L'avantage de ma dialectique est que je dis les choses peu à peu et, comme ils croient (au pluriel, ils) que je suis au bout, se hâtant de me réfuter, ils ne font qu'étaler leur ânerie »[212]. Il peut paraître singulier que quelqu'un dont procède cette idée que « la théorie vaincra parce qu'elle est vraie », s'exprime ainsi.

Politique de la vérité et, pour tout dire, son complément, dans l'idée qu'en somme, seul ce que j'ai appelé tout à l'heure « le nombre » — à savoir ce qui est réduit à n'être que le nombre, à savoir que ce qu'on appelle dans le contexte marxiste « la conscience de classe » en tant qu'elle est la classe du nombre — ne saurait se tromper !… Singulier principe pourtant, sur lequel tous ceux qui méritent d'avoir poursuivi dans sa foi[213] la vérité marxiste, n'ont jamais varié.

Pourquoi la conscience de classe serait-elle aussi sûre dans son orientation — j'entends, alors même qu'elle ne sait rien ou sait fort peu, de la théorie, quand la conscience de classe fonctionne, à entendre les théoriciens, même au niveau non éduqué — si proprement elle est réduite à ceux qui appartiennent au niveau défini dans l'occasion par le terme de « la classe exclue des profits capitalistes » ?

Peut-être la question concernant la force de la vérité est-elle à chercher dans ce champ où nous sommes introduits, qui est celui, métaphorique, que nous pouvons, je le répète, par métaphore, appeler *le marché de la vérité* ; si, comme de la dernière fois vous pouvez l'entrevoir, le ressort de ce marché est la valeur de jouissance.

Quelque chose s'échange en effet, qui n'est pas la vérité en elle-même. Autrement dit, le lien de *qui parle* à la vérité n'est pas le même selon le point où il soutient sa jouissance.

C'est bien toute la difficulté de la position du psychanalyste. Qu'est-ce qu'il fait ? De quoi jouit-il à la place qu'il occupe ? C'est l'horizon de

212 - MARX Karl. *Correspondance* ?

213 - Peut-être : « voie ». S.

la question, que je n'ai fait encore qu'introduire, la marquant dans son point de fêlure, sous le terme du *désir du psychanalyste*.

La vérité, donc, dans cet échange qui se transmet par une parole dont l'horizon nous est donné par l'expérience analytique, n'est pas en elle-même l'objet d'échange.

Comme il se voit dans la pratique : ceux des psychanalystes qui sont là en témoignent par leur pratique ; bien sûr ils ne sont pas là pour rien, ils sont là pour ce qui, de la vérité, peut tomber de cette table, voire ce qu'ils pourront en faire en truquant un petit peu… Telle est la nécessité où les oblige l'effet[214] d'un statut entravé concernant la valeur de jouissance attachée à leur position de psychanalystes. J'en ai eu — je peux dire — confirmation, je l'aurai, assurément, renouvelée…

Je vais prendre un exemple. Quelqu'un qui n'est pas psychanalyste, Monsieur Deleuze pour le nommer, présente un livre de Sacher-Masoch : *Présentation de Sacher-Masoch*[215]. Il écrit sur le masochisme, incontestablement, le meilleur texte qui ait jamais été écrit ! J'entends, le meilleur texte, comparé à tout ce qui a été écrit sur ce thème dans la psychanalyse. Bien sûr, a-t-il lu ces textes ; il n'invente pas son sujet. Il part d'abord de Sacher Masoch… qui a tout de même son petit mot à dire quand il s'agit du masochisme ! Je sais bien qu'on a un petit peu… tranché sur son nom, que maintenant on dit : « *maso* » [rires]. Mais qu'enfin, il dépend de nous de marquer la différence qu'il y a entre « maso » et « masochiste », même « masochien » ou « Masoch » tout court. Quoi qu'il en soit, ce texte, sur lequel nous reviendrons sûrement, car, littéralement, je puis dire… comme un sujet sur lequel je ne suis pas resté muet, puisque j'ai écrit *Kant avec Sade*[216], mais où il n'y a littéralement, vraiment qu'un aperçu ; nommément sur ceci que le sadisme et le masochisme sont deux voies strictement distinctes, même si bien sûr, on doit, toutes les deux, les repérer dans la structure, que tout sadiste n'est pas automatiquement « maso », ni tout « maso » un sadiste qui s'ignore ; il ne s'agit pas d'un

214 - Sizaret : « le fait ».

215 - Deleuze Gilles, *Présentation de Sacher-Masoch*, avec le texte intégral de *La Vénus à la fourrure*, Paris, Minuit, 1967.

216 - « Kant avec Sade » 1962 Repris dans les *Écrits.*

gant qu'on retourne. Bref, il se peut que Monsieur Deleuze — j'en jurerais, d'autant plus qu'il me cite abondamment — ait fait profit de ces textes… Mais n'est-il pas frappant que ce texte vraiment anticipe sur tout ce que je vais avoir effectivement, maintenant, à en dire, dans la voie que nous avons ouverte cette année ? Alors qu'il n'est pas un seul des textes analytiques qui ne soit entièrement à reprendre et à refaire dans cette nouvelle perspective !

J'ai pris soin de me faire confirmer, par l'auteur que je cite, lui-même, qu'il n'a aucune expérience de la psychanalyse.

Tels sont les points — que je désire marquer ici, à leur date, parce qu'après tout, avec le temps, ils peuvent changer — les points qui prennent valeur exemplaire et méritent d'être retenus, ne serait-ce que pour exiger de moi que j'en rende pleinement compte, je veux dire dans le détail.

Là-dessus, il me reste à entrer dans l'articulation de cette structure, dont le trait très simple qui est au tableau, donne la base et le fondement et dont déjà vous n'êtes pas sans avoir, de ma bouche, quelques éclaircissements sur la façon dont ça va servir.




Fig. XVII-1

Néanmoins, je répète, le *petit a*, ici, c'est ce que déjà, à propos de l'objet ainsi désigné, j'ai pu vous faire sentir comme étant en quelque sorte ce qu'on pourrait appeler « la monture », la monture du sujet : métaphore qui implique que le sujet est le bijou, et *a*, la monture[217], ce qui le supporte, ce qui le soutient, le cadre. Déjà, je le rappelle, pourtant, l'objet *petit a*, nous l'avons défini et imagé comme ce qui fait chute dans la structure, au niveau de l'acte le plus fondamental de l'existence du sujet, puisque c'est l'acte d'où le sujet, comme tel, s'engendre, à savoir la répétition. L'*effet*[218] du signifiant, signifiant ce qu'il répète, voilà ce qui engendre le sujet et quelque chose en *tombe*.

217 - Sizaret : « le sujet est le bijou et la monture, ce qui le supporte, ce qui le soutient, le cadre ».
218 - Sizaret : « le fait ».

Rappelez-vous comment la coupure de la double boucle, dans ce menu objet mental qui s'appelle le *plan projectif*, découpe ces deux éléments qui sont respectivement : la bande de Möbius qui, pour nous, fait figure du support du sujet, et la rondelle qui obligatoirement en reste, qui est inéliminable de la topologie du plan projectif.

Ici, cet objet *petit a* est supporté d'une référence numérique pour figurer ce qu'il a d'incommensurable, d'incommensurable à ce dont il s'agit dans son fonctionnement de sujet, quand ce fonctionnement s'opère au niveau de l'inconscient, et qui n'est rien d'autre que le sexe, tout simplement. Bien sûr, ce nombre d'or n'est-il là que comme un support, choisi d'avoir ceci de privilégié, qui nous le fait retenir, mais simplement comme fonction symbolique, d'avoir ceci de privilégié, (que je vous ai déjà indiqué comme j'ai pu, faute de pouvoir vous en donner, ce serait vraiment nous entraîner… la théorie mathématique la plus moderne et la plus stricte), d'être, si je puis dire, l'incommensurable qui resserre le moins vite les intervalles dans lesquels il peut se localiser. Autrement dit celui qui, pour parvenir à une certaine limite d'approximation, demande — de toutes les formes (elles sont multiples et je pense, presque infinies) de l'incommensurable — d'être celui qui demande le plus d'opérations.

Je vous rappelle, en ce point, ce dont il s'agit ; c'est à savoir que si le *petit a* est ici reporté sur le 1, permettant de marquer de $a^2$ sa différence $(1-a)$ d'avec le 1, ceci tenant a sa propriété propre de *petit a* : qu'il soit tel que $1+a$ soit égal à $\frac{1}{a}$, d'où il est facile de déduire que $1-a=a^2$ (faites une petite multiplication et vous le verrez tout de suite). Le $a^2$, ensuite sera reporté sur ce *a* qui est ici dans le –1 (ici, par exemple…) et engendrera un $a^3$, lequel $a^3$ sera reporté sur le $a^2$ pour qu'il sorte, au niveau de la différence, un $a^4$, lequel sera reporté ainsi pour qu'il apparaisse ici un $a^5$.

Vous voyez que, de chaque côté, s'étalent, l'une après l'autre, toutes les puissances paires de *a* d'un côté et les puissances impaires de l'autre. Les choses étant telles qu'à les continuer à l'infini, car il n'y aura jamais d'arrêt ni de terme à ces opérations, leur limite n'en sera pas moins : *a*, pour la somme des puissances paires ; $a^2$ — à savoir la première différence — pour la somme des puissances impaires.

C'est donc ici que viendra s'inscrire, à la fin de l'opération, ce qui, dans la première opération, était ici marqué comme la différence. Ici, au *a*, le $a^2$ va venir à la fin s'ajouter, réalisant dans sa somme, ici, le 1, constitué par la complémentation du *a* par ce $a^2$.

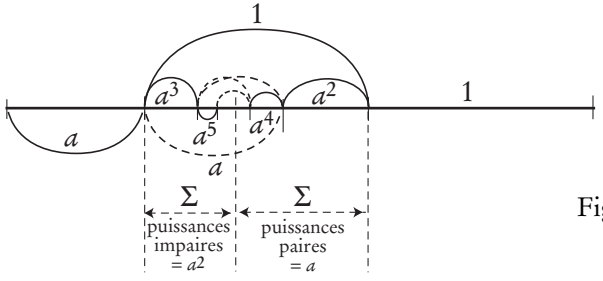


Fig. XVII-2

Ce qui, ici s'est constitué par l'addition de tous les restes, étant égal au *a* premier, d'où nous sommes partis.

Je pense que le caractère suggestif de cette opération ne vous échappe pas ; d'autant plus qu'il y a beau temps — il y a au moins un mois ou un mois et demi — que je vous ai fait remarquer comment il pouvait supporter, faire image pour l'opération de ce qui se réalise dans la voie de la pulsion sexuelle, sous le nom de sublimation.

Je n'y reviendrai pas aujourd'hui, car il faut que j'avance. Simplement, à l'indiquer ainsi, vous donner la visée de ce que nous allons avoir à faire en nous servant de ce support. Comme vous le verrez et comme déjà vous pouvez le pressentir, il ne saurait nous suffire. Tout nous indique, à la réussite même si « sublime » (c'est le cas de le dire) de ce qu'il nous présente, pour pressentir que si les choses en étaient ainsi, que la sublimation nous fasse atteindre à cet *Un* parfait, lui-même placé à l'horizon du sexe, il me semble que depuis le temps qu'on en parle, de cet *Un,* ça devrait se savoir… Il doit rester, entre les deux séries — celles des puissances paires et impaires du magique *petit a* — quelque chose comme une béance, un intervalle. Tout, en tout cas, dans l'expérience l'indique.

Néanmoins, il n'est pas mauvais de voir qu'avec le support le plus favorable à telles articulations traditionnelles, nous voyons pourtant déjà la nécessité d'une complexité qui est celle dont, en tout cas, nous devons partir.

N'oublions pas que si le premier 1, celui sur lequel je viens de projeter la succession des opérations, est là, il n'est là que pour figurer le problème à quoi, précisément, en tant que tel, le sujet a à être confronté, si ce sujet est le sujet qui s'articule dans l'inconscient ; c'est à savoir le sexe. Ce 1 du milieu — des trois éléments de mon petit mètre de poche — ce 1 du milieu, c'est le lieu de la sexualité.

Restons-en là ! Nous sommes à la porte !

La « sexualité », hein ! c'est un genre, une mare[219], une flaque, une « marée noire » comme on dit depuis quelque temps. Mettez le doigt dedans, vous le portez au bout du nez — là, vous sentez de quoi il s'agit ! Ça tient du sexe, quand on dit « sexualité » ? Pour que ce soit du sexe, il faudrait pouvoir articuler quelque chose d'un petit peu plus ferme.

Je ne sais pas, là, à quel point d'une bifurcation, où m'engager. Parce que c'est un point d'extrême litige. Est-ce qu'il faut qu'ici je vous donne tout de suite l'idée de ce que ça pourrait être — si ça marchait ! — la subjectivation du sexe ? Évidemment, vous pouvez y rêver… vous ne faites même que ça, parce que c'est ce qui fait le texte de vos rêves. Mais ce n'est pas de ça qu'il s'agit. Qu'est-ce que ça pourrait être, si ça était ?… Si ça était, et si on donne un sens à ce que je suis en train de développer devant vous, un signifiant, dans l'occasion, ce qu'on appelle (et vous allez voir tout de suite comme on va être embarrassés, car si je dis « mâle » ou « femelle », quand même, hein !… c'est bien animal, ça). Alors, je veux bien : « masculin » ou « féminin »…

Là, s'avère tout de suite que Freud, le premier qui s'est avancé dans cette voie de l'inconscient, là-dessus est absolument sans ambages : il n'y a pas le moindre moyen… Je dis, (ce n'est pas que je dise à vous qui êtes là devant moi : « à quelle dose êtes-vous masculin et à quelle dose féminin ? », ce n'est pas de cela qu'il s'agit ; il ne s'agit pas non plus de la biologie, ni de l'organe de Wolff et de Müller), il est *impossible* de donner un sens, j'entends un sens analytique, aux termes *masculin* et *féminin*.

Si un signifiant, pourtant, est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant, ça devrait être là le terrain élu. Car vous voyez comme

219 - Sizaret : « une moire ».

les choses seraient bien, seraient pures, si nous pouvions mettre quelque subjectivation — j'entends pure et valable — sous le terme *mâle*. Nous aurions ce qui convient. À savoir qu'un sujet se manifestant comme mâle serait représenté comme tel, j'entends comme sujet, auprès de quoi ? D'un signifiant désignant le terme *femelle* et dont il n'y aurait AUCUN BESOIN qu'il détermine le moindre sujet ! La réciproque étant vraie !

Je souligne que si nous interrogeons le sexe quant à sa subjectivation possible, nous ne faisons pas là preuve d'aucune exigence, manifestement exorbitante, d'intersubjectivité. Il se pourrait que ça tienne comme ça… Ça serait même non seulement ce qui serait souhaitable, mais ce qui, tout à fait clairement — si vous interrogez ce que j'ai appelé tout à l'heure la conscience de classe, la classe de tous ceux qui croient que « l'homme » et « la femme », ça existe — ça ne pourrait pas être autre chose que ça et comme ça, ça serait très bien, *si c'était*.

Je veux dire que le principe de ce qu'on appelle comiquement (je dois dire que là, le comique est irrésistible !) « la relation sexuelle », si je pouvais faire… dans une assemblée comme ça, qui me devient familière, une assemblée où je peux faire entendre, juste comme il convient, qu'il n'y a pas d'acte sexuel, ce qui veut dire : il n'y a pas d'acte à un certain niveau et justement c'est bien pour ça que nous avons à chercher comment il se constitue ; si je pouvais faire que le terme de « relation sexuelle » prenne dans chacune de vos têtes exactement la connotation bouffonne qu'elle mérite, cette locution, j'aurais gagné quelque chose !

Si la relation sexuelle existait, c'est cela qu'elle voudrait dire : que le sujet de chaque sexe peut toucher quelque chose dans l'autre, au niveau du signifiant. J'entends que ceci ne comporterait, chez l'autre, ni conscience, ni même inconscient ! Simplement, l'accord. Ce rapport du signifiant au signifiant, quand il se trouve, est assurément ce qui nous émerveille dans un certain nombre de petits points saisissants… des tropismes, chez l'animal. Nous en sommes loin, quant à ce qu'il s'agit, de l'homme, et peut-être aussi bien, d'ailleurs, chez l'animal, où les choses ne se passent que par l'intermédiaire de certains repères de phanères, qui, certainement, doivent prêter à quelques ratés !

Quoi qu'il en soit, la vertu de ce que j'ai articulé ainsi n'est pas toute décevante. Je veux dire que, ces signifiants faits pour que l'un présente et

représente à l'autre à l'état pur le sexe opposé… mais ils existent au niveau cellulaire ! On appelle ça le chromosome sexuel.

Il serait surprenant que nous puissions un jour, avec quelques chances de certitude, établir que l'origine du langage — à savoir ce qui se passe *avant* qu'il engendre le sujet — ait quelque rapport avec ces jeux de la matière que nous livrent les aspects que nous trouvons dans la conjonction des cellules sexuelles. Nous n'en sommes pas là et nous avons autre chose à faire ! Simplement, ne nous étonnons pas qu'à la distance où nous sommes de ce niveau où se manifesterait, en somme, quelque chose qui n'est pas du tout fait pour ne pas nous séduire — à ce niveau où se pourrait désigner quelque chose que j'appellerai « transcendance de la matière » (croyez-moi, ce n'est pas moi qui ait inventé ça, c'est déjà apparu à quelques autres personnes)… Seulement, si je le désigne, ce point d'extrême, tout en soulignant expressément qu'il est tout à fait irrésolu, que le pont n'est pas fait, c'est simplement pour vous marquer que par contre, dans l'ordre de ce qu'on appelle plus ou moins proprement la «pensée», on a pendant tout le cours des siècles — au moins de ceux qui nous sont connus — jamais rien fait d'autre que de parler comme si ce point était résolu ! Pendant des siècles, la *connaissance*, sous une forme plus ou moins masquée, plus ou moins figurée, plus ou moins en contrebande, n'a jamais fait que parodier ce qu'il en serait, si l'acte sexuel existait au point qui nous permît de définir ce qu'il en est, comme disent les Hindous, de *Purusha* et de *Prâkriti,* d'*animus* et d'*anima* et de toute la lyre… !

Ce qui est exigé de nous, c'est de faire un travail plus sérieux. Travail nécessité simplement par ceci, c'est qu'entre ce jeu des significations primordiales, telles qu'elles seraient inscriptibles en termes, je le souligne, impliquant quelque sujet, eh bien, nous en sommes séparés par toute l'épaisseur de quelque chose que vous appellerez comme vous voudrez : *la chair*, ou *le corps*, à condition d'y inclure ce qu'y apporte de spécifique notre condition de mammifères, à savoir une condition tout à fait spécifiée et nullement nécessaire, comme l'abondance de tout un règne nous le prouve (je parle du règne animal). Rien n'implique la forme que prend pour nous la subjectivation de la fonction sexuelle, rien n'implique que ce qui vient y jouer à titre symbolique y soit nécessairement lié. Il suffit de réfléchir à ce que ça peut être chez un insecte, et aussi bien, d'ailleurs,

les images qui peuvent en dépendre — ne nous privons-nous pas d'en user ? — pour faire apparaître, dans le fantasme, tel ou tel trait singulier de nos rapports au sexe.

Eh bien voilà, j'ai pris une des deux voies qui s'offraient à moi tout à l'heure. Je ne suis pas sûr que j'aie eu raison. Il faut maintenant que je reprenne l'autre ; l'autre, et pour vous désigner pourquoi le *Un* vient ici à droite du *a* dans ce point[220] que j'ai désigné comme représentant ici localement, par un signifiant, le fait du sexe.

Il y a là une surprenante convergence entre ce dont il s'agit vraiment — c'est-à-dire ce que je suis en train de vous dire — et ce que j'appellerais d'autre part le point majeur de l'abjection psychanalytique.

Je dois dire que vous devez uniquement à Jacques-Alain Miller, qui a fait de mes *Écrits* un index raisonné, de n'avoir pas eu, vu, l'index alphabétique dont je m'étais, je dois dire, un tant soit peu mis à jubiler en l'imaginant commencer par le mot *abjection*. Il n'en a rien été, ce n'est pas une raison pour que ce mot ne prenne pas sa place.

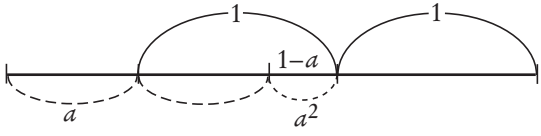


Fig. XVII-4

L'Un que je mets là — par pure référence mathématique, je veux dire qu'il figure simplement ceci, que pour parler d'incommensurable, il faut que j'aie une unité de mesure et il n'y a pas d'unité de mesure qui ne soit mieux symbolisée que par le Un. Le sujet, *sous la forme* de son support, le *petit a,* se mesure, se MESURE AU SEXE (entendez ça comme on dirait qu'il se mesure au boisseau ou à la pinte), c'est ça le Un, *l'unité sexe*, rien de plus !

Eh bien, ce n'est pas rien que ce Un (il s'agit de savoir jusqu'à quel point), converge, comme je l'ai dit tout à l'heure, avec ce Un qui règne au fondement mental même — jusqu'à ce jour — des psychanalystes, sous la forme de la vertu unitive, qui serait au principe de tout ce qu'ils

220 - Ou « coin ». S.

déroulent de discours sur la sexualité. Il ne suffit pas de la vanité de la formule que le sexe « unisse », il faut encore que l'image primordiale leur en soit donnée par… la fusion dont bénéficierait le jouisseur de la « *jouissade* » : le petit *baby*, dans le sein de sa mère (où nul jusqu'à ce jour, n'a pu nous témoigner qu'il soit dans une position plus commode que n'est la mère elle-même à le porter)… et où s'exemplifierait ce que vous avez entendu encore ici, l'année dernière, dans le discours de Monsieur Conrad Stein (que nous n'avons plus revu d'ailleurs depuis, je le regrette), comme nécessaire à la pensée du psychanalyste, comme représentant ce *Paradis perdu* de la fusion du moi et du non-moi, qui, je le répète, à les entendre, les psychanalystes, serait le *corner stone,* la pierre angulaire sans laquelle rien ne saurait être pensé de l'économie de la libido ; car c'est de cela qu'il s'agit !

Je pense qu'il y a là une véritable pierre de touche, que je me permets de signaler à qui que ce soit qui entende me suivre. C'est que toute personne qui reste de quelque façon attachée à ce schéma du *narcissisme primaire* peut bien se mettre à la boutonnière tous les œillets lacaniens qu'elle voudra, ladite personne n'a absolument rien à faire, de près ni de loin, avec ce que j'enseigne.

Je ne dis pas que cette question du *narcissisme primaire*, dans l'économie de la théorie, ne soit pas quelque chose qui pose question et mérite un jour d'être accentué.

Je commence, aujourd'hui précisément, à faire remarquer que si la *valeur de jouissance* prend origine dans le manque marqué par le complexe de castration — autrement dit, l'interdit de l'auto-érotisme portant sur un organe précis, qui ne joue là rôle et fonction que d'introduire cet élément d'unité à l'inauguration d'un statut d'échange, d'où dépend tout ce qui va être ensuite économie, chez l'être parlant dont il s'agit dans le sexe — il est clair que l'important est de voir la *réversion* qui en résulte. À savoir que c'est pour autant que le *phallus* désigne, depuis, quelque chose de porté à la valeur par ce *moins* que constitue le complexe de castration : ce quelque chose qui fait précisément la distance du *petit a* à l'unité du sexe.

C'est à partir de là, comme toute l'expérience nous l'enseigne, que l'être qui va venir, être porté à la fonction de partenaire — dans cette

épreuve où le sujet est mis, de l'acte sexuel — la femme, pour imager mon discours, va prendre, elle, sa valeur d'*objet de jouissance*.

Mais, en même temps et du même coup, regardez ce qui s'est passé, il ne s'agit plus de « il jouit ». « Il jouit *de* » : la jouissance est passée du subjectif à l'objectif, au point de glisser au sens de possession, dans la fonction typique, telle que nous avons à la considérer comme déductible de l'incidence du complexe de castration. Et — ceci, je l'ai déjà amené la dernière fois — elle est constituée par ce virage qui fait du partenaire sexuel un objet phallique. Point que je ne mets ici en relief, dans le sens de « l'homme » à « la femme » (les deux entre guillemets), que pour autant que c'est là que l'opération est, si je puis dire, la plus scandaleuse. Car elle est articulable, bien sûr, tout autant dans l'autre sens ; à ceci près que la femme n'a pas à faire le même sacrifice, puisqu'il est déjà porté à son compte, au départ.

En d'autres termes, je souligne la position de ce que j'appellerai la *fiction mâle*, qui pourrait à peu près ainsi s'exprimer : « *on est ce qui a* ». Il n'y a rien de plus content qu'un type qui n'a jamais vu plus loin que le bout de son nez et qui vous exprime la formule, comme ça, provocante : « *en avoir ou pas…* », « *on est ce qui a* », ce qui a ce que vous savez… Et puis « *on a ce qui est* ». Les deux choses se tiennent. « *Ce qui est* », c'est l'objet de désir, c'est la femme.

Cette fiction, simplette je dois dire, est sérieusement en voie de révision. Depuis quelque temps on s'est aperçu que c'est un tout petit peu plus compliqué. Mais encore que dans un rapport dénommé *Direction de la cure et les principes de son pouvoir*[221], j'aie cru devoir le réarticuler avec soin, on ne semble pas avoir très bien vu ce que comporte ce que j'opposerai à cette fiction mâle, comme étant — pour reprendre un de mes mots de la dernière fois — la valeur *homme-elle* : « *on n'est pas ce qu'on a* ». Ce n'est pas tout à fait la même phrase, faites attention, hein ? « On est ce qui a », mais « on n'est pas ce qu'on a ». En d'autres termes, c'est pour autant que l'homme a l'organe phallique, qu'il ne l'est pas. Ce qui implique que, de l'autre côté, on peut et même on *est* ce qu'on n'a…

221 - « La Direction de la cure et les principes de son pouvoir », 1958, repris dans les *Écrits*.

— ce qu'on n'a pas[222]. C'est-à-dire : c'est précisément en tant qu'elle *n'a pas* le phallus que la femme peut en prendre la valeur.

Tels sont les points qu'il est extrêmement nécessaire d'articuler au départ de toute induction de ce que dit l'inconscient sur le sexe, parce que ceci est proprement ce que nous avons appris à lire dans son discours ! Seulement, là où je parle de complexe de castration — avec bien sûr tout ce qu'il comporte de litigieux, car le moins qu'on puisse dire c'est qu'il peut prêter un tant soit peu à erreur sur la personne, et spécialement du côté mâle, concernant ce que nous décrit si bien la Genèse, à savoir la femme conçue comme ce quelque chose dont le corps de l'homme a été privé. (On appelle ça, dans ce chapitre que vous connaissez bien, une « côte », c'est par pudeur !…) Ce qu'il convient de voir, c'est qu'en tout cas, là où je parle du complexe de castration comme originel dans la fonction économique de la jouissance, le psychanalyste se gargarise du terme de « libido objectale ». L'important, c'est de voir que s'il y a quelque chose qui mérite ce nom, c'est précisément le report de cette fonction négativée qui est fondée dans le complexe de castration.

La valeur de jouissance, interdite au point précis, au point d'organe constitué par le phallus, c'est *elle* qui est reportée comme « libido objectale » ; contrairement à ce qu'on dit, à savoir que la libido dite narcissique serait le réservoir d'où a à s'extraire ce qui sera libido objectale.

Ça peut vous paraître une subtilité. Parce qu'après tout, me direz-vous, si, quant au narcissisme, il y a là la libido qui se porte sur le corps propre, eh bien, encore que vous précisiez les choses, c'est d'une partie de cette libido qu'il s'agit… me diriez-vous. Dans ce que j'énonce présentement, il n'en est rien ! Très précisément en ceci, c'est que pour dire qu'une chose est extraite de l'autre, il faudrait supposer qu'elle en est purement et simplement séparée par la voie de ce qu'on appelle une *coupure*, mais PAS SEULEMENT par une coupure : par quelque chose qui joue ensuite la fonction d'un *bord*.

Or c'est précisément ce qui est discutable et non seulement ce qui est discutable, mais ce qui est d'ores et déjà tranchable, c'est qu'il n'y a pas

222 - Sizaret : « on *est* ce qu'on a — ce qu'on n'a pas ». Dorgeuille : « on est ce qu'on a, ce qu'on n'a pas ».

homomorphisme, il n'y a pas structure telle que le lambeau phallique (si l'on peut dire) soit saisissable à la façon d'une partie de l'investissement narcissique. C'est qu'il ne constitue pas ce bord ; ce qu'il faut que nous maintenions contre[223] ce qui permet au narcissisme de construire cette fausse assimilation de l'un à l'autre, qui est doctrinée dans les théories traditionnelles de l'amour. Les théories traditionnelles de l'amour laissent en effet l'objet du bien dans les limites du narcissisme.

Mais le rapport dont il s'agit vraiment — l'économie de la jouissance — est distinct. La libido objectale en tant qu'elle introduit quelque chose qui, si je puis dire, nous laisse à désirer la note exacte de l'acte qui se prétend sexuel, est d'une nature (c'est le cas de le dire) à proprement parler tranchée, distincte. C'est *ici* que gît le point vif, autour duquel il est essentiel de ne pas fléchir. Car, comme vous le verrez dans la suite, c'est seulement autour de ce point que peuvent prendre leur place juste, spécialement tout ce qui se passe dans le champ de l'acte analytique, qu'il s'agisse du rapport analysé-analyste ou des effets de régression.

Je m'excuse de laisser en suspens. La loi de mon discours ne me permet pas de le trancher au point de chute qui toujours me conviendrait ; l'heure nous interrompt ici, aujourd'hui. Je poursuivrai la prochaine fois.

223 - Sizaret : « entre ».

# Leçon XVIII

*26 avril 1967*

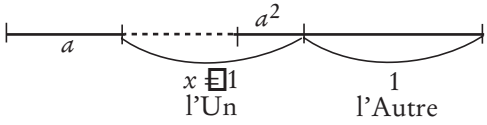


Fig. XVIII-1

Le temps d'effacer ce qui est au tableau, je vous ai fait ce dessin, qui est imparfait. Mais enfin ! ne perdons pas de temps. Il est imparfait en ce sens qu'il n'est pas fini, que la même longueur 1 qui définit le champ *petit a* devrait être reproduite ici, mais je l'ai commencée trop loin. Je vous ai déjà suffisamment indiqué que ces deux segments, nommément celui-ci et celui qui n'est point terminé, sont, si vous voulez, qualifiables de *l'Un* et de *l'Autre* — l'Autre, au sens où je l'entends ordinairement, le lieu de l'Autre, grand A, le lieu où s'articule la chaîne signifiante, et ce qu'elle supporte de vérité.

Ce sont-là les termes de la dyade essentielle où a à se forger le drame de la subjectivation du sexe. C'est-à-dire ce dont nous sommes en train de parler depuis un mois et demi. *Essentielle*, pour ceux qui ont l'oreille formée aux termes heideggériens qui, comme vous le verrez, ne sont pas ma référence privilégiée. Néanmoins, pour eux, je veux dire non pas dyade essentielle au sens de ce qui *est*, mais au sens de ce qui — il faut bien le dire en allemand — de ce qui *west*[224], comme s'exprime

224 - De *wesen*. D.

Heidegger, d'ailleurs d'une façon déjà forcée au regard de la langue allemande. Disons de ce qui opère en tant que *Sprache*, soit la connotation, laissée à Heidegger, du terme de « langage ».

Il s'agit là de rien d'autre que de l'économie de l'inconscient, voire de ce qu'on appelle communément le *processus primaire*.

N'oublions pas que pour ces termes — ceux que je viens d'avancer comme ceux de la dyade, de la dyade dont nous partons, de l'Un et de l'Autre ; l'Un tel que je l'ai précisément articulé la dernière fois et que je vais d'ailleurs reprendre, l'Autre, dans l'usage que j'en fais depuis toujours — n'oublions pas, dis-je, que nous avons à partir de leur effet. Leur effet a ceci de dérisoire qu'il prête à la grossière métaphore que ce soit lui, l'enfant. La subjectivation du sexe n'enfante rien, si ce n'est le malheur.

Mais ce qu'elle a produit déjà, ce qui nous est donné de façon univoque dans l'expérience psychanalytique, c'est là ce déchet dont nous partons comme du point d'appui nécessaire pour reconstruire toute la logique de cette dyade. Ceci, en nous laissant guider par ce dont cet objet est la cause, vous le savez, à proprement parler est la cause, à savoir le fantasme.

La logique — s'il est vrai que je puis poser comme sa thèse initiale, ce que je fais, *qu'il n'y a pas de métalangage* — c'est ceci, la logique : qu'on peut extraire du langage nommément les lieux et les points où, si l'on peut dire, le langage parle de lui-même. Et c'est bien ainsi qu'elle s'épanouit de nos jours. Quand je dis « s'épanouit de nos jours », c'est parce que c'est évident, vous n'avez qu'à ouvrir un livre de logique pour vous apercevoir que ça n'a pas la prétention d'être autre chose ; rien d'ontique, en tout cas, à peine d'ontologique. Là-dessus, tout de même, reportez-vous, puisque je vais vous laisser quinze jours de battement, à la lecture du *Sophiste*[225] — j'entends, du dialogue de Platon — pour savoir combien cette formule, je dis, concernant la logique, est exacte, et que son départ ne date donc pas d'aujourd'hui, ni d'hier.

Vous comprendrez que c'est, en fait, de ce dialogue, *Le Sophiste* que

225 - PLATON, *Le Sophiste*, édition de A. Diès, Les Belles Lettres, Budé, 1963.

part Martin[226] — je dis, Martin Heidegger — pour sa restauration de la question de l'Être. Et, après tout, ce ne sera pas une discipline moins salubre pour vous, que de lire, puisque mon manque d'information a fait que, ne l'ayant reçu que récemment par un service de presse, ce n'est que d'aujourd'hui que je peux vous conseiller de lire l'*Introduction à la Métaphysique*[227] dans l'excellente traduction qu'en a donnée Gilbert Kahn. Je dis « excellente » parce qu'à la vérité… il n'a pas cherché l'impossible et que, pour tous les mots dont il est impossible de donner un équivalent, sinon un équivoque, il a tranquillement forgé ou reforgé des mots français comme il a pu, quitte à ce qu'un lexique, à la fin, nous donne son exacte référence allemande. Mais, tout ceci n'est que parenthèse.

Cette lecture… facile — ce qui, peut-être, peut être contesté des autres textes de Heidegger, mais je vous l'assure, celle-là, extraordinairement facile, même d'une note très nettement tranchante de facilité — il est impossible de rendre plus transparente la façon dont il entend que se repose à notre détour historique, la question de l'Être.

Ce n'est point certes que je pense qu'il s'agisse là d'autre chose que d'une lecture d'exercice et, comme je disais à l'instant, de salubrité. Cela nettoie bien des choses, mais cela ne s'en fourvoie pas moins de donner la seule consigne d'un retour à Parménide et à Héraclite — si génialement qu'il les situe — au niveau précisément de ce méta-discours dont je parle comme immanent au langage. Ça n'est pas un métalangage. Le méta-discours immanent au langage et que j'appelle la logique, voilà, bien sûr, qui mérite d'être rafraîchi à une telle lecture.

Certes, je ne fais usage, vous pouvez le remarquer, d'aucune façon du procédé étymologisant dont Heidegger fait revivre admirablement les formules dites présocratiques. C'est qu'aussi bien, la direction que j'entends indiquer diffère, diffère de la sienne précisément en ceci qui est irréversible et qu'indique *Le Sophiste* — lecture, elle aussi, extraordinairement facile et qui ne manque pas aussi de faire sa référence à

226 - Lacan prononce à l'allemande. S.

227 - HEIDEGGER Martin, *Introduction à la métaphysique*, 1952, traduction : G. Kahn, Paris, Gallimard 1967. D.

Parménide — précisément pour marquer combien il a été loin et vif contre cette défense que Parménide[228] exprime en ces deux vers[229] :

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα·
*Non, jamais tu ne plieras de force les non-êtres à être ;*
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα
*De cette route de recherche écarte plutôt ta pensée.*

C'est précisément la route ouverte, ouverte dès le *Sophiste*, qui s'impose à nous à proprement parler, à nous, les analystes, pour seulement que nous sachions à quoi nous avons affaire.

Si j'avais réussi à faire un « psychanalyste-lettré », j'aurais gagné la partie. C'est-à-dire qu'à partir de ce moment, la personne qui ne serait pas psychanalyste deviendrait, de par là même, une illettrée. Que les nombreux lettrés qui peuplent cette salle se rassurent, ils ont encore leurs petits restes !

Il faut que le psychanalyste arrive à concevoir la nature de ce qu'il manie, comme cette scorie de l'Être, cette pierre rejetée, qui devient la pierre d'angle et qui est proprement ce que je désigne par l'*objet a*. Et que c'est un produit, je dis *produit* de l'opération du langage, au sens où le terme *produit* est nécessité dans notre discours par la levée, depuis Aristote, de la dimension de l'ἔργον, exactement, du travail.

Il s'agit de repenser la logique à partir de ce *petit a*. Puisque, ce *petit a* — si je l'ai dénommé, je ne l'ai pas inventé — c'est proprement ce qui est tombé dans la main des analystes, à partir de l'expérience qu'ils ont franchie dans ce qui est de la chose sexuelle. Tous savent ce que je veux dire et, en plus, qu'ils ne parlent que de ça. Ce *petit a*, depuis l'analyse, c'est vous-mêmes ! Je dis chacun d'entre vous, dans votre noyau essentiel ; ça vous remet sur vos pieds, comme on dit, ça vous remet sur vos pieds, du dés… du délire de la sphère céleste, du sujet de la connaissance.

Ceci étant dit, ça explique, et c'est la seule explication valable, pourquoi, comme chacun peut le voir, on part, dans l'analyse, de l'*enfant*.

228 - Sizaret : « le Parménide » mais risque de confusion avec le dialogue de Platon.

229 - PARMÉNIDE, *Le Poème*, VII, édition de Jean Beauffret, Paris, PUF, 1955, 1986. C'est ici Lacan qui traduit.

C'est pour des raisons à proprement parler métaphoriques. Parce que le *petit a* est l'enfant métaphorique de l'Un et de l'Autre, pour autant qu'il est né comme déchet de la répétition inaugurale, laquelle — pour être répétition — exige ce rapport de l'Un à l'Autre, répétition d'où naît le sujet.

La vraie raison de la référence à l'enfant dans la psychanalyse n'est donc en aucun cas la graine de *G.I.*, la fleur promise à devenir l'heureux salaud qui paraît à Monsieur Eric Eriksson le suffisant motif de ses cogitations et de ses peines, mais seulement cette essence problématique, l'*objet a*, dont les exercices nous stupéfient, bien sûr pas n'importe où : dans les fantasmes — et très suffisamment mis à exécution — de l'enfant ! Que ce soit à leur niveau qu'on en voie les jeux et les voies les mieux frayées, il faut pour ça recueillir des confidences qui ne sont pas à la portée des psychologues de l'enfant…

Bref, c'est ce qui fait que le mot *âme* a, dans le moindre des ébats sexuels de l'enfant — dans sa « perversion », comme on dit — la seule, l'unique et la seule digne présence qu'il faille accorder à ce mot, le mot *âme*.

Alors, je l'ai dit la dernière fois, *l'Un* c'est simplement, dans cette logique, l'entrée en jeu de l'opération de la mesure, de la valeur à donner à *petit a* dans cette opération de langage qui va être, en somme — quoi d'autre se propose à nous ? — *tentative* de réintégrer ce *petit a*, dans quoi ? Dans cet univers de langage, dont j'ai déjà posé au départ de cette année, quoi ? Qu'il n'existe pas ! Il n'existe pas, pourquoi ? Précisément à cause de son existence à lui, l'objet *petit a*, comme *effet*.

Donc, opération contradictoire et désespérée, dont heureusement la seule existence de l'arithmétique — fût-elle élémentaire — nous assure que l'entreprise est féconde. Car, même au niveau de l'arithmétique, on s'est aperçu, récemment il faut le dire, que l'univers du discours n'existe pas.

Alors, comment les choses se présentent-elles au départ de cette tentative ? Que veut dire d'écrire, puisqu'il nous faut ce Un et que nous nous en contenterons pour la mesure de l'objet *petit a*, ceci : *Un plus a égale Un sur petit a* ?

$$1 + a = \frac{1}{a}$$

Vous soupçonnez bien que dès que commencera ma théorie à être l'objet d'une interrogation sérieuse de la part des logiciens, il y aura beaucoup à dire sur l'introduction ici des trois signes, qui se figurent comme *plus, égale*, et aussi bien la *barre* entre le 1 et *petit a*.

Ce sont là épreuves auxquelles il faut bien provisoirement — pour que mon cours ne s'étire pas indéfiniment — que vous vous fiiez à ce que je les aie faites pour mon compte, n'en laissant apparaître ici que les pointes, au niveau où elles peuvent vous être utiles.

Il faut remarquer cependant que si (parce que ça vient tout seul et parce que vraiment c'est plus commode, nous avons encore assez de chemin à parcourir) j'inscris, ici, tout simplement la formule qui se trouve recouvrir ce que j'ai appelé le plus grand incommensurable ou encore le nombre d'or — qui désigne à très proprement parler ceci que de deux grandeurs, le rapport de la plus grande à la plus petite, du *Un* au *a* en l'occasion, est le même que celui de leur somme à la plus grande; que si j'opère ainsi, ça n'est certes pas pour faire passer, trop vite d'ailleurs, des hypothèses dont il serait tout à fait fâcheux que vous les preniez pour décisives, je veux dire que vous y croyiez trop, à ce paradigme qui simplement entend faire fonctionner, un temps, pour vous, l'objet *petit a*, comme incommensurable à ce dont il s'agit: sa référence au sexe. C'est à ce titre que le *Un* — ce sexe, et son énigme — est chargé de le recouvrir.

Mais rien n'indique au reste, dans la formule $1+a=\frac{1}{a}$, que nous puissions tout de suite y faire entrer la notion mathématique de *proportion*. Tant que nous ne l'avons pas *écrit* expressément, ce qu'implique cette écriture telle qu'elle est là, pour quelqu'un qui la lit au niveau de son usuelle mathématique, à savoir que c'est: $\frac{1+a}{1}=\frac{1}{a}$, tant que cet 1 n'est pas inscrit[230], la formule peut être considérée comme beaucoup moins serrée. Elle n'indique rien d'autre que ceci: que c'est du rapprochement du *Un* au *petit a*, que nous entendons voir surgir quelque chose. Quoi? Pourquoi pas, à l'occasion, que le *Un représente* le *petit a*?

Je n'emploie guère mes symbolisations au hasard. Et si ceux qui, ici, peuvent se souvenir de celles, (symbolisations), que j'ai données à la métaphore, ils se rappelleront qu'après tout, quand j'écris la suite des

230 - Le 1 au dénominateur de $\frac{1+a}{1}$. S.

signifiants, avec l'indication que dans ses dessous cette chaîne comporte un signifiant substitué, et que c'est de cette substitution que résulte que le nouveau signifiant substitué au grand S, appelons le S', de ce qu'il recèle le signifiant auquel il se substitue, prend valeur de ce quelque chose que j'ai déjà connoté ainsi, $S'(\frac{1}{S''})$, prend valeur de l'origine d'une nouvelle dimension signifiée qui n'appartenait ni à l'un ni à l'autre des deux signifiants en cause.

$$\frac{S \ldots S'}{S} \longrightarrow S'\left(\frac{1}{S''}\right)$$

Est-ce qu'il n'apparaît pas que quelque chose d'analogue — qui ne serait proprement ici que le surgissement de la dimension de la mesure ou de la proportion, comme signification originelle — est impliqué dans ce moment d'intervalle qui, après avoir écrit $1+a=\frac{1}{a}$ le complète de l'*Un* qui en était absent quoique immanent, et qui, du fait d'être distingué dans ce second temps, prend figure de la fonction ici du signifiant sexe en tant que refoulé ?

C'est dans la mesure où le rapport au *Un* énigmatique, pris dans sa pure conjonction $1 + a$, peut — dans notre symbolisme — impliquer une fonction du *Un* comme représentant l'énigme du sexe en tant que refoulé, que *Un*, que cette énigme du sexe va se présenter à nous comme pouvant réaliser la substitution, la métaphore, recouvrant de sa proportion le *petit a* lui-même. Qu'est-ce à dire ?

Le *Un*, allez-vous m'opposer, n'est point refoulé. Comme ici, où me tenant à une formule approximative, j'ai fait une chaîne de signifiants et dont il conviendrait qu'effectivement aucun ne reproduise ce signifiant refoulé, (c'est bien pourquoi il faut que le refoulé, je le distingue), ici ce *Un* de la première ligne, va-t-il là contre l'articulation que j'essaie de vous en donner ? Sûrement point, en ceci : c'est que, comme vous le savez, (si vous avez pris la peine de vous exercer un tout petit peu à ce que je vous ai montré de ce qu'il est de l'usage qu'il convient de faire du *petit a* par rapport au *Un*, c'est-à-dire ayant marqué sa différence et opéré sa soustraction d'avec le *Un*), de remarquer, comme je vous l'ai dit, que $1-a = a^2$, le *Un moins a* n'est égal à rien d'autre qu'à un $a^2$ ou *a au carré*, auquel succède, pour peu que vous reployiez ce $a^2$ sur le *a*, ici amené dans la première opération, auquel succède un $a^3$, lequel se repro-

duit ici sur l'$a^2$ par le même mode d'opération, pour obtenir ici un $a^4$ ; toutes les puissances paires s'enfilant, je vous l'ai dit, d'un côté à la rencontre des puissances impaires de l'autre, ($a^5$, $a^7$) qui s'étageront ici, et leur tout réalisant cette somme qui se chiffre du petit *un*[231]. Ce que nous avons donc en haut de cette proportion, n'est rien d'autre que : $a + (a^2 + a^3 + a^4 \ldots)$ et ainsi de suite, ce qui commence à partir de $a^2$ jusqu'à l'infini, étant strictement égal au grand Un.

Il en résulte donc que vous avez là une figure assez bonne de ce que j'ai appelé dans la chaîne signifiante l'effet métonymique, et que j'ai depuis longtemps et, d'ores et déjà, illustré du *glissement* dans cette chaîne de la figure *petit a*.

Ce n'est pas tout. Si la mesure qui est ainsi donnée dans ce jeu *d'écriture* — car il ne s'agit de rien d'autre — est exacte, il en découle, très immédiatement, qu'il nous suffit de faire passer ce bloc total du *Un plus petit a* à la fonction du *Un* auquel il s'impose comme substitution, pour obtenir ceci :

$$\frac{1+(1+a)}{1+a} = \frac{1+a}{1} = \frac{1}{a} = \frac{a}{1-a} \qquad = a$$

… que je peux très bien m'offrir le luxe, histoire de continuer à vous amuser, je veux dire : le dernier 1 de ne pas l'écrire, reproduisant à son niveau la manœuvre de tout à l'heure, ce qui me permet d'écrire à la suite : $\frac{1}{a}$, lequel, si vous continuez à procéder dans la même voie, se poursuit de la formule $\frac{a}{1-a}$, lequel ($1-a$ étant égal à $a^2$) n'est rien d'autre que[232] $a$ : l'identification finale qui, en quelque sorte, sanctionne qu'à travers ces détours, ces détours qui ne sont pas rien puisque c'est là que nous pouvons apprendre à faire jouer exactement les rapports de *petit a* au sexe, nous ramènent purement et simplement à cette identité du *petit a.*

Pour ceux à qui ceci reste un peu encore difficile, n'omettez pas que ce *petit a* c'est quelque chose de tout à fait existant ! Je ne l'ai pas fait jus-

231 - Lacan dit effectivement « petit un », soit la somme (tout) des puissances paires et des puissances impaires de $a$. En effet, $a^2+a = 1$ où $a$ est la somme des puissances impaires, et $a^2$ est la somme des puissances paires. S.

232 - C'est, bien sûr $\frac{1}{a}$. Lacan fera la correction dès le début du cours suivant. S.

qu'à présent, mais je peux vous en écrire la valeur, tout le monde la connaît, n'est-ce-pas ?… C'est : *racine de cinq moins un sur deux,* $\frac{\sqrt{5}-1}{2}$. Et, si vous voulez l'écrire en chiffres, si mon souvenir est bon, c'est quelque chose dans ce genre-là[233] : 2,236068… Je ne me souviens plus très bien ; ici c'est exactement 67 et non 68, mais ensuite il y a des 9… etc. ça va un certain temps. Bref, je ne vous en réponds pas ; c'est un souvenir du temps… enfin, de mon temps on apprenait comme ça les mathématiques, on savait un certain nombre de chiffres par cœur. Quand j'avais quinze ans, je savais par cœur les six premières pages de ma table de logarithmes. Je vous expliquerai une autre fois à quoi ça sert, mais il est bien certain que ce ne serait pas une des moins bonnes méthodes de sélection pour les candidats à la fonction de psychanalyste. Nous n'en sommes point encore là… J'ai tellement de peine à faire entrer la moindre chose sur ce sujet délicat, que je n'ai même pas suggéré, jusqu'à présent, de prendre ce critère [rires]. Il vaudrait largement tous ceux qui sont en usage à présent !

Nous reprendrons donc, dans cette formule, ces temps pour désigner à proprement parler ici dans le $1+a$, le point de ces formulations qui désigne le mieux ce que nous pouvons appeler le *sujet sexuel*.

Si le *Un* désigne en son temps premier d'énigme, la fonction signifiante du sexe, c'est à partir du moment où le $1+a$ arrive au dénominateur de l'égalité telle que nous la voyons ici se développer, toujours la même, que surgit, comme vous pouvez le voir, quoique je ne l'aie pas écrit imprudemment, au niveau supérieur, ce fameux *deux* de la dyade qu'on ne saurait écrire sous la forme d'un 2 sans avoir averti que cela nécessite quelques remarques supplémentaires concernant dans cette occasion ce qu'on appelle l'associativité de l'addition.

$$\frac{1+(1+a)}{(1+a)} = \frac{(1+1)+a}{(1+a)}$$

Autrement dit, que je détache le second 1 ici en tant qu'il est dans cette parenthèse, pour le grouper dans une même parenthèse avec l'autre

233 - Lacan rectifiera au début du cours suivant. La valeur de $\frac{\sqrt{5}-1}{2}$ est 0,618… À remarquer : ce qu'on appelle proprement le nombre d'or est $\frac{\sqrt{5}+1}{2}$ = 1,618. Ce qu'il commence à donner ici est la valeur de $\sqrt{5}$. S.

1 qui le précède, mais qui a une fonction différente. Or il n'est pas difficile de remarquer dans ces trois termes : ce 1, ce 1 et ce *petit a*, les trois intervalles qui sont ici en cause, à savoir ceux qui mettent le *petit a* en problème au regard des deux autres 1.

Qu'est-ce que tout ceci peut vouloir dire ? [rires].

Pour confronter le *petit a* avec l'unité — ce qui est seulement instituer la fonction de la mesure — eh bien, cette unité, il faut commencer par l'ÉCRIRE. C'est cette fonction que, depuis longtemps, j'ai introduite, sous le terme du trait unaire ; *unaire*, ai-je dit, car il arrive que ma voix baisse. Alors, où l'écrit-on, ce trait unaire, essentiel à opérer pour la mesure de l'objet *petit a* au regard du sexe ? Eh bien, sûrement pas sur le dos de l'objet *petit a*, puisqu'aucun objet *petit a* n'a de dos ! C'est précisément à ceci que sert, je pense que vous le savez depuis toujours, ce que j'ai appelé le lieu de l'Autre, en tant qu'il est précisément ici représenté, comme appelé par toute cette démarche logique. C'est-à-dire le lieu de l'Autre d'abord, en tant que, comme tel, il introduit le redoublement du champ de l'*Un* ; c'est-à-dire encore que nous n'avons là rien d'autre, à proprement parler, que la figuration de ce que j'ai articulé comme la répétition originelle, comme ce qui fait que l'*Un* premier — cet *Un* si cher aux philosophes, et qui, pourtant, à leurs manipulations oppose quelque difficulté — que cet *Un* ne surgit qu'en quelque sorte rétroactif à partir du moment où s'introduit, *comme signifiant,* une répétition.

Ce trait unaire… il me souvient des cris désespérés d'un de mes auditeurs des plus subtils, quand je l'ai simplement ramassé dans un texte de Freud, l'*einziger Zug*, où il avait passé inaperçu pour ce charmant interlocuteur qui aurait bien aimé en faire la trouvaille lui-même… Ne croyez pas pourtant qu'il n'existe que là. Freud n'a pas découvert le trait unaire. Et si vous voulez, simplement, entre autres — bien sûr, naturellement, je vais parler tout à l'heure des Grecs — mais simplement pour rester dans l'actualité, ouvrir le dernier numéro de l'excellente revue qui s'appelle *Arts Asiatiques*, vous y verrez la traduction d'un très joli petit traité de la peinture[234] par un peintre — dont, heureusement j'ai le bon-

234 - SHITAO, « Traité de la peinture », traduction et commentaire dans *Arts Asiatiques*, cahiers

heur d'avoir de petits… enfin, *kakemonos,* on appelle ça — qui s'appelle Shitao et qui, ce trait unaire, en fait, ma foi, grand état, il ne parle que de ça, oui ! il ne parle que de ça pendant un petit nombre de pages, et excellentes. Cela s'appelle en chinois — et pas seulement pour les peintres, car les philosophes en parlent beaucoup — *yǐ* , qui veut dire *Un,* et *huà* qui veut dire *trait*. C'est le trait unaire. Il a beaucoup fonctionné, je vous l'assure, avant qu'ici je vous en rebatte les oreilles.

Mais, l'important, donc, aussi, c'est de reconnaître[235]…

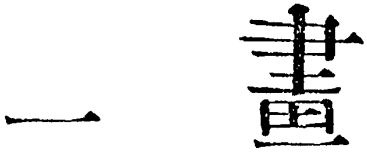

*yǐ* *huà*

*(J'sais bien… c'est écrit comme si… c'est, très cochonné, hein ! mon… mon caractère chinois, mais j'ai pas le… j'avais pas ma… oui, bon ! oui !)*… de reconnaître ici — dans cette fonction essentielle qui nécessite comme s'opposant, comme en miroir, le champ de l'Autre à ce champ de l'Un énigmatique — à proprement parler ce qui est figuré depuis longtemps dans mon graphe par la connotation : *signifiant de grand A barré*, S(Ⱥ). Ce qui permet aussi, dans cet article[236] que j'ai intitulé *Remarques*… et qui donne la formule de ce qu'on appelle, dans la psychanalyse et dans les textes freudiens, l'une des formes de l'identification, identification à l'Idéal du moi dont j'ai placé le trait précisément dans l'Autre, comme indiquant au niveau de l'Autre cette référence en miroir, d'où part précisément pour le sujet la veine de tout ce qui est identification. C'est-à-dire ce qui est spécialement, dans le champ dont nous parlons aujourd'hui, de la dyade, à distinguer. À distinguer comme se situant, et se situant comme distinct des deux autres fonctions qui sont respectivement

publiés par l'École française d'Extrême-Orient par Pierre Ryckmans, repris sous le titre *Les propos sur la peinture du moine Citrouille-amère*, Paris, Hermann, 1984. D.

235 - Lacan va au tableau.

236 - « Remarques sur le rapport de Daniel Lagache », 1958, 1960, in *Écrits.*

celle de la répétition, l'identification nous la mettons au milieu, et enfin la relation… Je vous ai dit la dernière fois ce qu'il fallait en penser concernant quoi que ce soit qui puisse s'autoriser de la dyade sexuelle. Je l'ai qualifiée de bouffonne, cette « relation » dont on parle comme de quelque chose qui aurait la moindre consistance quand il s'agit de sexe.

Je voudrais simplement ici vous faire une remarque. Au temps même, juste après celui du *Sophiste,* où Aristote intervient, où il fonde d'une façon dont il est juste de dire que — quelle que soit la dissolution que nous avons su, dans la suite, opérer des opérations de la logique — dont il est juste de dire que ses *Catégories*[237] gardent un caractère inébranlable. Je vous ai déjà vivement incités à reprendre ce petit traité. Il est purement admirable pour tout ce qui concerne cet exercice qui peut vous permettre de donner un sens au terme de « sujet ». L'énumération des catégories… je ne vais pas vous la refaire, celle de *lieu*, de *temps*, de *quantité*, de *comment*, de *pourquoi*, etc. N'est-il pas frappant qu'après une énumération qui reste si exhaustive, on remarque que, précisément, Aristote n'a pas introduit dans les catégories cette sorte de relation qu'on pourrait écrire — mais essayez un peu, vous m'en direz des nouvelles — la relation sexuelle ?

Tous les logiciens ont l'habitude d'exemplifier les différents types de relations qu'ils distinguent comme transitives, intransitives, réfléchies, etc. à les illustrer par exemple des termes de parenté : « si Untel, si A est le père de B, B est le fils de A », et ainsi de suite. Il est assez curieux, au moins aussi curieux que l'absence, dans les catégories aristotéliciennes, de la relation sexuelle, que jamais personne ne se risque à dire que « si A est l'homme de B, B est la femme de A ».

Cette relation, pourtant, bien sûr, fait partie de notre question concernant ce dont il s'agit, à savoir cette question du statut, qui puisse fonder ces termes, qui sont à proprement parler ceux que je viens d'avancer sous la forme d'*homme* et de *femme*.

Pour ce faire, il est tout à fait vain de projeter — pour employer un terme

237 - ARISTOTE, *Organon*, livre I « Catégories ». Édition Tricot. Vrin, 1936. Ou édition bilingue, F. HILDEFONSE et J. LALLOT, Seuil, 2002.

dont le psychanalyste use à tort et à travers — de projeter l'*Un* qui vient marquer le champ de l'Autre, dans ce que je vais maintenant appeler *x*, pour bien marquer que cet *Un* n'était rien d'autre, jusqu'à présent qu'une *dénomination*. Qu'il faille dénommer de l'Un du trait unaire ce qu'il est là entre le *petit a* et le grand Autre, c'est ce qu'on ne peut que par abus considérer comme — ce champ *x* — l'unifiant, le faisant unitif, bien plus !

Bien sûr, ce n'est pas d'hier que ce glissement s'est opéré, et ce n'est pas le privilège des psychanalystes ; la confusion d'un Être — quel Être ? Suprême ! — avec le Un comme tel, c'est ce qui s'incarne d'une façon éminente, par exemple, sous la plume d'un Plotin. Chacun sait cela.

La prévalence de cette fonction médiane qui n'est pas rien, puisqu'elle opère — je l'ai appelée celle, fondamentale, de l'Idéal du moi — en tant qu'en dépend toute une cascade d'identifications secondaires, nommément celle du *moi idéal*, lequel est noyau du *moi* ; tout ceci a été exposé et reste inscrit à sa place et en son temps, et à soi seul fait bien surgir la question de quel motif, la multiplicité de ces identifications est nécessitée. Il est clair qu'il suffit de se reporter au petit schéma optique[238] que j'en ai donné qui, lui, n'est qu'une métaphore, alors que ceci n'a rien de métaphorique, puisque ce sont les métaphores qui précisément sont opérantes dans la structure !

Bref, que le lien de l'Un à l'Autre par identification et surtout s'il prend cette forme réversible qui fait de l'Un l'Être suprême, est à proprement parler typique de l'erreur philosophique. Bien sûr, si je vous ai dit de lire *Le Sophiste* de Platon, c'est qu'on est loin d'y tomber dans cet Un, et que Plotin est ici la meilleure référence pour en faire l'épreuve.

Je ne voudrais y opposer que les mystiques… pour autant que ce sont ceux que nous pouvons définir comme s'étant avancés, à leurs dépens, de *petit a* vers cet Être qui, lui, n'a rien fait que de s'annoncer comme imprononçable — imprononçable quant à son nom — par rien d'autre que par ces lettres énigmatiques qui reproduisent (le sait-on ?) la forme générale du *Je suis*, non pas *Celui qui suis*, ni *Celui qui est*, mais *Ce que Je suis*. C'est-à-dire, cherchez toujours !…

Vous voyez, là, rien qui spécifie tellement — encore qu'il mérite d'être

238 - « Remarques sur le rapport de Daniel Lagache », 1958, 1960 in *Écrits.*

spécifié à un autre niveau pour la référence qu'on en fait au père — le Dieu des Juifs ; car à la vérité, le *Tao* s'énonce, comme vous le savez, de notre temps où le *Zen* court les rues, vous avez bien dû récolter dans un coin que « le Tao qui peut se nommer n'est pas le vrai Tao ». Enfin, nous ne sommes pas là pour nous gargariser avec ces vieilles plaisanteries…

Quand je parle des mystiques, je parle simplement des trous qu'ils rencontrent. Je parle de *La Nuit obscure*[239] par exemple, qui prouve que, quant à ce qu'il peut y avoir d'unitif dans les rapports de la créature à quoi que ce soit, il peut toujours, même avec les méthodes les plus subtiles et les plus rigoureuses… s'y rencontrer un os. Les mystiques, pour tout dire — c'est, je dois dire aussi, le seul point par où ils m'intéressent ; je ne suis pas en train de vous faire de l'acte sexuel, je pense que vous vous en apercevez suffisamment, une « théorie » (entre guillemets) mystique — les mystiques, on en parle pour signaler qu'ils sont moins bêtes que les philosophes ; de même que « les malades sont moins bêtes que les psychanalystes ». Ceci tient uniquement à ceci, c'est que… c'est… c'est une des alternatives, renouvelée, de ce que j'ai déjà, plusieurs fois, donné comme formule de l'aliénation : *la bourse ou la vie, la liberté ou la mort, la bêtise ou la canaillerie*, par exemple. Eh bien, il n'y a pas le choix ! Quand la question : *la bêtise ou la canaillerie* se pose, au moins au niveau des philosophes ou… ou des psychanalystes, c'est toujours la bêtise qui l'emporte, il n'y a aucun moyen de choisir la canaillerie.

Bref, pour prendre ce champ qui est ENTRE le *petit a* et le grand A, vous voyez que j'ai dessiné deux lignes : l'une, faite d'un pointillé puis d'un trait plein, faite simplement pour marquer que le *petit a* s'égale dans sa première partie à ce qu'est le *petit a* externe, et qu'il y a ce reste du $a^2$. Mais, j'ai fait une seconde ligne, une seconde ligne qui pourrait, bien être la seule, pour nous marquer que ce point, ce champ, est à considérer — je dis pour nous, analystes — comme étant dans son ensemble quelque chose d'au moins suspect de participer de la fonction du trou.

---

239 - SAINT JEAN DE LA CROIX, « La nuit obscure », in *Œuvres spirituelles*, traduites par le R.P. Cyprien de la Nativité de la Vierge, revues par le R.P. Lucien Marie, Paris, Desclée de Brouwer, 1949. D.

Et je ne peux faire — ne serait-ce que par reconnaissance pour la contribution que Monsieur Green a bien voulu apporter il y a, je crois, deux séances, à mon travail — qu'introduire ici, pourquoi pas, la référence qu'il a bien voulu y adjoindre. C'est celle qu'il a introduite, je dois dire — ne vous laissez pas emporter — très remarquablement, sous la forme de ce chaudron, de ce chaudron de l'*Es*, qu'il a été extraire là où d'ailleurs suffisamment d'entre nous le connaissent, du côté de la 31e ou 32e *Nouvelle conférence* de Freud[240]. Le chaudron, dans une certaine image qu'on peut s'en faire, ça s'exprime, quelque chose comme ceci : « ça bout là-d'dans ! » À la vérité, dans le texte de Freud, c'est bien de cela qu'il s'agit. Avec quelle ironie, Freud pouvait laisser passer de telles images, c'est quelque chose, bien sûr, qu'il faudrait étudier. Ça n'est pas à notre portée tout de suite. Il faudrait auparavant, se livrer… enfin… à une solide opération de décrassage, comme je l'ai fait souvent remarquer, de ce qui recouvre le texte… enfin, n'est-ce pas ?… la marée noire !

N'en disons pas trop là-dessus, si ce n'est, après tout, ceci, qu'une des choses les plus essentielles à distinguer — je voudrais que vous en reteniez la formule — c'est la différence qu'il y a entre la *pourriture* et la *merde*. Faute d'en faire une distinction exacte, on ne s'aperçoit pas, par exemple, que ce que Freud désigne, c'est ce quelque chose qu'il y a… de *pourri* dans la jouissance. Et ce n'est pas moi qui invente ce terme : la *Terre Gaste* se promène déjà dans la littérature courtoise, ce sont les termes poétiques dont usent les *Romans de la Table Ronde*[241], et nous les voyons repris — nous trouvons notre bien où il est — sous la plume de ce vieux réactionnaire de T.S. Eliot, dans le titre : *The Waste Land*[242]. Il sait très bien de quoi il parle ! Lisez le, *Waste Land*, c'est encore une très bonne lecture, et je dois dire fort amusante, si moins claire que celle de Heidegger ! Il ne s'agit de rien d'autre, d'un bout à l'autre, que de la relation sexuelle !

---

240 - FREUD : *Nouvelles conférences d'introduction à la Psychanalyse*. 31e conférence. Gallimard 1984.

241 - CHRÉTIEN DE TROYES, *Perceval, ou le Conte du Graal*, La Terre Gaste est le domaine dévasté du roi Méhaigné. Œuvres complètes, Bibliothéque de La Pleiade, Gallimard, Paris 1994.

242 - ELIOT Thomas Stearns, *The Waste Land*, traduction de Pierre Leyris, « La Terre Vaine », in *Poèmes*, 1910-1930, Paris, Éditions du Seuil, 1947. D.

Une des choses les plus utiles serait évidemment de décanter ce champ de la pourriture, du coaltar merdeux — je dis, à proprement parler, vu la fonction privilégiée que joue dans cette opération l'objet anal — dont la théorie psychanalytique actuelle la recouvre.

Donc, à la place de ce que j'avais défini comme le *Es* de la grammaire, vous verrez après de quelle grammaire, il s'agit, Monsieur Green m'a rappelé qu'il ne fallait pas que j'oublie l'existence du chaudron, chaudron en tant qu'il fait « *boulou, boulou, boulou, pschitt…* ». La question est essentielle et, à la vérité, je lui rends tout à fait cet hommage, qu'il a pris une voie très mienne, à tout de suite faire fonctionner ce qu'il a appelé modestement l'association d'idée, et qui était la référence au *Witz*, pour nous rappeler l'autre usage que Freud fait du chaudron, à savoir qu'à propos de ce fameux chaudron qu'on nous reproche d'avoir rendu percé, le sujet exemplaire répond communément que, premièrement, il ne l'a pas emprunté, deuxièmement que, percé, il l'était déjà et, troisièmement, qu'il l'a rendu intact. Formule qui, assurément, a toute sa valeur d'ironie et de *Witz*, mais qui est ici particulièrement exemplaire quand il s'agit de la fonction des analystes, parce que l'usage que font les analystes, de cette place dont j'accorde volontiers qu'il faut la représenter par quelque chose comme un chaudron, à condition précisément, de savoir que c'est un chaudron troué, qu'il est par conséquent tout à fait vain de l'emprunter pour y faire des confitures, et qu'aussi bien nous ne l'empruntons pas ! Toute la technique analytique — on a tort de ne pas le remarquer — consiste précisément à *laisser vide* cette place du chaudron. Que je sache, on ne fait pas l'amour dans le cabinet analytique ! C'est précisément parce que, cette place et ce qu'on a à y mesurer, on y opère de ce qui est là, à droite et à gauche, du *petit a* et du grand A, que nous pouvons peut-être en dire quelque chose.

Donc, je dirai que ces trois amusantes références à l'embarras du débiteur du chaudron, ne font que recouvrir, de la part des analystes, un triple refus de reconnaître ce qui est justement en jeu. Premièrement : que ce chaudron, ils ne l'ont pas emprunté, ils nient ce *ne… pas* et s'imaginent qu'effectivement ils l'ont emprunté. Deuxièmement, il semble qu'il veuillent oublier, tant qu'ils le peuvent faire, que, comme ils le savent pourtant fort bien, ce chaudron est percé et que promettre de le rendre intact est quelque chose de tout à fait aventuré.

C'est seulement à partir de là qu'on pourra se rendre compte de ce dont il s'agit au niveau de phénomènes qui sont ces phénomènes de vérité, que j'ai tenté d'épingler dans la formule : *Moi, la vérité, je parle*[243].

Ceci est vrai, quoi que les psychanalystes en pensent, et même s'ils veulent penser quelque chose qui ne les force pas à se boucher les oreilles aux paroles de la vérité.

Ici, que nous apprend l'élément même de la théorie psychanalytique, sinon qu'accéder à l'acte sexuel, c'est accéder à une jouissance… *coupable*, MÊME ET SURTOUT SI ELLE EST INNOCENTE ! La jouissance pleine, celle du roi de Thèbes et du sauveur du peuple, de celui qui relève le sceptre tombé on ne sait comment et sans descendance… Pourquoi ? on l'a oublié. Bref, cette jouissance qui recouvre quoi ? La pourriture, celle qui explose enfin dans la peste. Oui, le roi Œdipe, lui, a réalisé l'acte sexuel, le roi a régné. Rassurez-vous d'ailleurs, c'est un mythe. C'est un mythe comme presque tous les autres mythes de la mythologie grecque ; il y a d'autres façons de réaliser l'acte sexuel, elles trouvent en général leur sanction aux enfers. Celle d'Œdipe est la plus « humaine », comme nous disons aujourd'hui, c'est-à-dire d'un terme dont il n'y a pas tout à fait l'équivalent en grec, où pourtant, se trouve l'armoire à linge de l'humanisme.

Quel océan de jouissance féminine, je vous le demande, n'a-t-il pas fallu pour que le navire d'Œdipe flotte sans couler, jusqu'à ce que la peste montre enfin de quoi était faite la mer de son bonheur ? Cette dernière phrase peut vous paraître énigmatique. C'est qu'il y a, en effet, ici à respecter le caractère d'énigme que doit garder proprement un certain savoir, qui est celui qui concerne l'empan que j'ai marqué ici par le trou. Aussi bien n'y a-t-il pas d'entrée possible dans ce champ, sans le franchissement de l'énigme. Et c'est, vous le savez, ce que désigne le mythe d'Œdipe. Sans la notion que ce savoir — que ne figure que l'énigme, et qu'elle soit ou non raisonnée — que ce savoir, dis-je, est intolérable à la vérité ; car la Sphinge, c'est ce qui se présente

243 - « La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en Psychanalyse », 1955, 1956, repris dans les *Écrits.*

chaque fois que la vérité est en cause. La vérité se jette dans l'abîme quand Œdipe tranche l'énigme. Ce qui veut dire qu'il montre là, proprement, la sorte de supériorité, de supériorité, d'ὕβρις, comme il disait, que la vérité ne peut pas supporter.

Qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire la jouissance en tant qu'elle est au principe de la vérité. Ça veut dire ce qui s'articule au lieu de l'Autre, pour que la jouissance — dont il s'agit de savoir là où elle est — se pose comme questionnant au nom de la vérité.

Et il faut bien qu'elle soit en ce lieu pour questionner. Je veux dire, au lieu de l'Autre. Car on ne questionne pas d'ailleurs. Et ceci vous indique que ce lieu que j'ai introduit comme le lieu où s'inscrit le discours de la vérité n'est certes pas, quoi qu'ait pu entendre tel ou tel, cette sorte de lieu que les stoïciens appelaient « incorporel ». J'aurai à dire ce qu'il en est, à savoir, précisément, qu'il est *le corps*. Ce n'est pas là que j'ai encore à m'avancer aujourd'hui, quoi qu'il en soit.

Œdipe en savait un bout sur ce qui lui était posé comme question, et dont la forme devrait bien, à notre tour, retenir notre perspicacité. La figure simplette de la réponse ne nous trompe-t-elle pas depuis des siècles avec ses quatre pattes, ses deux jambes et puis le bâton du croulant qui s'ajoute à la fin ? Est-ce qu'il n'y a pas, dans ces chiffres, quelque chose d'autre dont nous trouverons mieux la formule, à suivre ce que va nous indiquer la fonction de l'objet *petit a* ?

Le savoir est donc nécessaire à l'institution de l'acte sexuel. Et c'est ce que dit le mythe de l'œdipe. Jugez un peu, dès lors, de ce qu'il a fallu que déploie, comme puissance de dissimulation Jocaste ! Puisque sur les chemins de la rencontre, de la τύχη, qui est celle qu'on n'a qu'une fois dans sa vie, de la seule qui puisse le mener au bonheur, puisqu'Œdipe a pu ne pas savoir plus tôt la vérité ! Car enfin toutes ces années que durera son bonheur, qu'il fasse l'amour le soir au lit ou pendant le jour… jamais, jamais Œdipe n'a-t-il eu, jamais, à évoquer cette bizarre échauffourée qui s'est produite au carrefour avec ce vieillard qui y a succombé ? Et en plus, le serviteur qui en a survécu, et qui, quand il a vu Œdipe monter sur le trône, a foutu le camp ! Voyons, voyons, est-ce que toute cette histoire, cette fuite de tous les souvenirs, enfin ! cette impossibilité de les rencontrer, n'est pas tout de même faite pour nous évoquer quelque chose ? Et

d'ailleurs si Sophocle nous met, bien entendu, toute l'histoire du serviteur, pour nous éviter de penser au fait que Jocaste, au moins, n'a pas pu ne pas savoir, il n'a pas pu éviter quand même (je l'ai apporté là pour vous), empêcher de faire Jocaste crier au moment qu'elle lui dit de suspendre : *Pour ton bien, je te donne le plus sage conseil — Je commence à en avoir assez,* répond Œdipe. — *Infortuné, puisses-tu ne jamais connaître qui tu es !* Elle le sait, elle le sait bien sûr déjà ! et c'est pour cela qu'elle se tue, pour avoir causé la perte de son fils.

Mais qu'est Jocaste ? Eh bien, pourquoi pas le mensonge incarné dans ce qui est de l'acte sexuel ? Même si personne jusqu'ici n'a su le voir ni le dire, c'est un lieu où l'on n'accède qu'à avoir écarté la vérité de la jouissance.

La vérité ne peut s'y faire entendre, car si elle s'y fait entendre, tout se dérobe et le désert se fait. C'est un lieu peuplé pourtant, d'habitude, comme vous le savez, le désert ! À savoir ce champ *x* où ne pénètrent que nos mensurations. Il y a normalement un monde fou, les masochistes, les ermites, les diables, les fantômes, les empuses et les larves… Il suffit simplement qu'on commence à y prêcher, nommément le prêchi-prêcha psychanalytique, pour que tout ce monde foute le camp !

C'est de cela qu'il s'agit. D'où en parler ? Eh bien d'où tous, ma foi, y font rentrer la jouissance. Car, la jouissance, vous ai-je dit, elle n'est pas là ! Là est la *valeur* de jouissance. Mais ceci, dans Freud, est fort bien dit, précisément par le mythe, quand il révèle le sens dernier du mythe de l'œdipe : jouissance coupable, jouissance pourrie, sans doute, mais encore ce n'est rien dire si l'on n'introduit la fonction de la *valeur de jouissance*, c'est-à-dire de ce qui la transforme, en quelque chose d'un autre ordre.

Le maître du mythe que lui, Freud, forge, quelle est sa jouissance ? Il jouit, dit-on, de toutes les femmes. Et qu'est-ce à dire ? N'y a-t-il pas là quelque énigme ? Et ces deux versants du sens du mot « jouir » que je vous ai dits la dernière fois, versants subjectif et objectif ? Est-il celui qui jouit par essence ? Mais alors, tous les objets sont là, en quelque sorte, fuyant hors du champ. Ou dans ce dont il jouit, ce qui importe est-il la jouissance de l'objet, à savoir de la femme ? Ceci n'est pas dire, se dérobe, pour la simple raison que c'est là mythe qu'il s'agit de désigner en ce point, en ce champ, ou la fonction originelle d'une jouissance absolue

qui, le mythe le dit assez, ne fonctionne que lorsqu'elle est jouissance tuée, ou si vous voulez, jouissance aseptique. Ou encore, pour prendre à mon compte un mot qu'à lire Monsieur Dauzat ou Monsieur Le Bidois, j'ai appris que les canadiens emploient, ils se servent du mot *can* (qui, comme vous le savez, est un *jerry can* par exemple), et ils emploient le mot *canné*. Voilà du bon franglais, une fois de plus !

Une jouissance « cannée », voilà ce que Freud, dans le mythe, dans le mythe du père originel et de son meurtre, nous désigne comme étant la fonction originelle sans laquelle nous ne pouvons même pas nous avancer à concevoir ce qui va maintenant être notre problème. À savoir ce qui joue dans les opérations, grâce à quoi s'échangent, s'économisent et se reversent[244] les fonctions de la jouissance telles que nous avons à nous y affronter dans l'expérience psychanalytique.

C'est après ce que je vous ai donc avancé aujourd'hui, je pense, de boucler — encore que préparatoire — ce à quoi nous nous avancerons à partir du 10 mai.

244 - Dorgeuille : « se renversent ».

# Leçon XIX

*10 mai 1967*

Bon… Je veux d'abord vous annoncer qu'à mon grand regret je ne ferai pas ce cours — ou ce séminaire, comme vous voudrez l'appeler — mercredi prochain. Pour la raison qu'il y a la grève, qu'après tout j'entends pour ma part la respecter, outre les incommodités que nous donnerait qu'on nous annonce que, toute électricité étant coupée, ce que je me donne tant de mal, depuis de nombreuses séances, pour faire fonctionner ici, à votre bénéfice et au mien, serait rendu inutile. Donc, il faudra le réinscrire d'ici la fin de la séance, pour que les personnes qui arrivent en retard n'ignorent point qu'il n'y aura de prochain « séminaire », puisqu'on l'appelle ainsi, que dans quinze jours. Nous sommes, je crois, le 10 mai, ça fait donc le 24. Rendez-vous au 24.

Quelqu'un a-t-il quelque observation à me faire sur ce que je vous ai communiqué à la dernière séance ? Quelqu'un s'est-il fait quelque réflexion comportant spécialement — j'éclaire ma lanterne — ce que j'ai écrit au tableau ?

Il ne semble pas… et je ne sais pas si je dois ou non en respirer… ! Est-ce à cause de la profonde distraction avec laquelle on reçoit ce que je peux inscrire ? Mais enfin ! je me suis fait, en rentrant chez moi, un sang d'encre, pour avoir écrit au tableau la formule de *petit a*, bien sûr, racine de 5 moins 1, sur 2, $\frac{\sqrt{5}-1}{2}$ et puis, tout de suite après, la valeur de $\sqrt{5} = 2{,}236\ldots$ enfin, et quelque chose. Je me suis livré à quelques plaisanteries sur la table des logarithmes, mais j'aurais mieux fait de vous préci-

ser, bien sûr, que ce que j'écrivais là n'était pas la valeur de *petit a*, mais de √5. Qu'on ne s'imagine pas que *petit a*, c'est *deux, virgule* et quelque chose ! Puisqu'au contraire *petit a* est inférieur à l'unité. C'est un chiffre qui est un petit peu plus élevé que six dixièmes, ce qui n'est pas inutile à connaître pour quand vous voulez inscrire ces longueurs ou ces lignes dont je me sers et mettre dans une proportion à peu près exacte la longueur du *petit a* à côté de la longueur définie pour équivaloir à l'unité.

La seconde erreur que j'ai faite, c'est qu'à la suite d'une longue série d'égalités, nommément celle qui s'inscrit par $\frac{1+a}{1}$, par exemple, j'ai fini à la fin, par écrire : = *a*, alors que c'était $\frac{1}{a}$ qu'il fallait écrire.

Bon, enfin !… pour ceux qui ont copié ces formules, qu'ils les corrigent !

Nous continuons de nous avancer dans notre objet de cette année. Et bien sûr, cette logique, que j'élabore devant vous sous le nom d'une *logique du fantasme*, à une fin que j'ai plusieurs fois définie et dont il faut bien qu'enfin elle vienne à s'appliquer ; à s'appliquer à quelque chose qui ne saurait être, bien sûr, qu'une œuvre de criblage ou même à proprement parler de critique contre ce qui est avancé à un certain niveau de l'expérience et sous une forme théorique qui, parfois, prête à défaut.

Dans ce dessein, j'ai ouvert, ou plutôt rouvert, à votre usage, un ouvrage qui n'avait pas manqué de me paraître important au moment qu'il a surgi, et il est à vous tous accessible puisqu'il a été traduit en français sous le nom de *La Névrose de base*[245], de quelqu'un qui assurément ne manque ni de talent ni de pénétration analytique et qui s'appelle Monsieur Bergler. C'est un ouvrage que je vous recommande — puisque vous allez avoir encore quinze jours devant vous — que je vous recommande à titre d'exemple ou de support… occasionnel de ce à quoi peut servir notre travail ici. En vous le recommandant, à titre d'exemple, bien sûr ! ce n'est pas vous le recommander à titre de modèle ! C'est pourtant, je l'ai déjà dit, un ouvrage d'un grand mérite. Ce n'est pas certes par ces voies que nous verrons d'aucune façon s'éclairer ce qu'il

245 - BERGLER Edmond, *La Névrose de base*, 1ère édition New York, 1949, traduit par A. Cornier, Paris, Payot, 1963. D.

en est de la nature de la névrose. Mais assurément, ce n'est pas dire non plus qu'il ne soit pas là aperçu quelque ressort essentiel. Les notions de structure qui sont ici mises en avant (et qui d'ailleurs, au sens où j'emploie pour l'instant ce mot, ne sont pas le privilège de cet auteur), ce qui s'énonce d'habitude dans la notion de *couches* — que, pour la même raison, on étage du superficiel au profond ou inversement, du profond au superficiel — celles nommément dont part l'auteur; c'est à savoir que, dans les cas qu'il envisage, mais encore faut-il ajouter qu'il les considère de beaucoup comme les plus nombreux dans la névrose, les cas définis à son sens par ce qu'il appelle « la régression orale » se définissent par quelque chose qu'après tout je n'ai pas de raison, puisque c'est là résumé en quelques lignes, de ne pas directement emprunter à son texte (ce sera plus sûr !):

> *« Les névrosés oraux font surgir constamment la situation du triple mécanisme de l'oralité que voici:*
> *« Premièrement: je me créerai le désir masochique d'être rejeté par ma mère…*

(Que quelqu'un écrive: 1° — *Être rejeté*, tout à fait dans le coin, en haut, à droite. Muriel ! si vous voulez bien, vous me rendrez ce service. Prenez ces gros machins qui sont là pour ça.)

> *« Deuxièmement: je ne serai pas…*

Je finis le premier paragraphe:

> *« Je me créerai le désir masochique, donc, d'être rejeté par ma mère, en créant ou déformant des situations dans lesquelles quelque substitut de l'image pré-œdipienne de ma mère refusera mes désirs.*

Ceci est la couche la plus profonde, celle dont l'accès est le plus difficile, celle contre la révélation de laquelle le sujet se défendra le plus fortement et le plus longtemps. (Je dis ceci pour les auditeurs les plus novices de cette salle).

> *« Deuxièmement: je ne serai pas conscient de mon désir d'être rejeté et de ce que je suis l'auteur de ce rejet; je verrai seulement que j'ai raison de me défendre, que mon indignation est bien justifiée, ainsi que la pseudo-agressivité que je témoigne en face de ces refus.*

(2° — *Pseudo-agressivité*. Écrivez seulement ces mots, s'il vous plaît.)

> « *Troisièmement : après quoi, je m'apitoierai sur moi-même en raison de ce qu'une telle "injustice"* (entre guillemets) *ne peut arriver qu'à* MOI *et je jouirai, une fois de plus, d'un plaisir* MASOCHIQUE[246].

Je passe sur ce que Bergler y ajoute de ce qu'il appelle « le point de vue clinique », singulière différenciation d'ailleurs qu'il fait entre ceci qu'il considère comme résumant la genèse du trouble — l'élément génétique — et[247] cette forme ou aspect clinique se définissant pour lui par l'intervention d'un Surmoi, dont la vigilance consiste précisément à maintenir la présence de l'élément qu'ici il désigne comme « masochique », comme élément toujours actif dans le maintien de la défense.

Ce second point de vue est en lui-même à discuter et je ne le ferai pas aujourd'hui. Ce qu'aujourd'hui, sur ce sujet, j'avance, est ceci : que nulle part n'est articulé en quoi ceci, (qui, au reste, est juste), que dans la position orale le sujet — disons — veut être refusé ; pourquoi il n'est pas vrai de dire que la pulsion orale consiste à vouloir obtenir, nommément, le sein. Si l'observation est fondée dans sa position radicale, dans nul point de ce travail de Bergler, il n'est de quelque façon rendu compte de ce que ceci veut dire au regard d'une pulsion définie comme orale, et pourquoi, en quelque sorte, au départ, ce qui en semble la tendance, disons naturelle, est ainsi renversé. Point pourtant important en ceci que, précisément, c'est de sa position naturelle que le sujet arguera pour soutenir cette agressivité, que Bergler, très justement, dénomme « pseudo », car ce n'en est pas une. Ceci, bien sûr, laissant ouvert ce dont il s'agit au niveau d'une agressivité qui ne serait pas *pseudo*.

Comme, sur ce sujet, j'ai introduit un registre qui est à proprement parler celui du narcissisme, équivalent à ce que, dans la théorie ordinairement reçue, on appelle « narcissisme secondaire », comme j'y ai mis l'agressivité comme étant sa dimension constitutive et comme distincte, à ce titre, de la pure et simple agression, nous nous trouvons là dans un éventail de notions, depuis celle, brute, d'agression, qui ne

246 - Lacan accentue ces mots en les disant. S.

247 - Sizaret : « l'élément génétique, — cette forme ».

convient en presque aucun cas, quand il s'agit de phénomènes névrotiques ; celle[248] d'agressivité narcissique ; enfin de cette pseudo-agressivité que spécifie Bergler comme ressortant, à un certain niveau de la névrose orale.

Je pointe simplement ces distinctions, sans leur donner pour l'instant leur développement complet.

Quoi qu'il en soit, la question se pose de ce qu'il convient de maintenir comme le statut — jusqu'à présent défini comme agressif — d'un certain temps de la pulsion orale et pourquoi, dans la névrose orale, cet accent de l'*être refusé* est posé par Bergler comme étant le plus radical. La seule portée de ma remarque n'est pas d'en trancher quant aux faits, (outre que, bien sûr, d'en trancher impliquerait de chercher de quoi il parle, à savoir de quelle névrose, de quel moment de son abord), mais de ceci, qui manque dans un texte théorique, à savoir s'il n'y aurait pas à se pencher, précisément au point où ici les choses s'arrêtent, à savoir sur ce que veut dire et pourquoi est pertinent le terme d'*être refusé*.

« Être refusé » suggère quelque suspens questionnant. Être refusé à quel titre ? Être refusé en tant que quoi ? Ce n'est tout de même pas pour nous — à nous supposer au seuil de la théorie analytique — chose nouvelle, que ce qui se passe quand nous nous présentons dans une relation, par exemple, que l'on qualifiera d'intersubjective. Vous savez, à cet égard, ce qui a pu être avancé dans un certain mode de pensée, qui est celui, hégélien, dont Sartre lui-même, détachant un rameau, a mis en valeur l'accent qu'à un certain niveau, il peut prendre : celui qui a été qualifié d'exclusion radicale et mutuelle des consciences, du caractère incompatible de leur coexistence ; de cet *ou lui, ou moi* qui surgirait dès qu'à proprement parler apparaît la dimension du sujet.

C'est assez dire aussi combien ce relief tombe sous la portée des critiques qu'on peut avancer contre la genèse initialement prise dans « la lutte à mort », et lutte à mort qui prend son statut de cette conception radicale du sujet comme absolument autonome, comme *Selbstbewußtsein*.

248 - Sizaret : « celui ».

Est-ce de quelque chose de cet ordre qu'il s'agit ? Il ne semble assurément pas. Puisque tout ce que nous apporte l'expérience analytique concernant le stade dit oral y fait intervenir de bien autres dimensions, et nommément, cette dimension corporelle de l'agressivité orale, du besoin de mordre et de la peur d'être dévoré.

L'*être refusé* donc, est-il à prendre dans cette occasion comme concernant l'objet ? À la vérité, on en verrait facilement pointer la justification en ceci qu'*être refusé* serait, dans ce registre, à proprement parler, se sauver soi-même de l'engloutissement du partenaire maternel.

Ce serait peut-être aussi un peu trop simple que de répondre ainsi à la question du statut de l'*être refusé*. Et dire que c'est trop simple est suffisamment souligné par ceci — ceci deux fois répété dans les lignes que je viens de vous lire, de Bergler — et qui associe à cette névrose orale, comme lui étant essentielle, la dimension du masochisme. L'*être refusé* en question est un refus de défaite, est un « refus humiliant », écrit encore ailleurs l'auteur. Et c'est en ceci qu'il se permet d'introduire l'étiquette de masochisme, qu'il qualifie de « masochisme psychique » en l'occasion, consacrant en quelque sorte un usage vulgaire du terme de masochisme, dont je ne dis pas qu'il n'y ait pas, dans tel texte de Freud, prétexte à l'introduire, mais qui, étendu et pris dans cet usage où il est maintenant de plus en plus courant, est à proprement parler ruineux.

L'allusion, à la référence, à l'objet au niveau de ce refus est là seulement ce qui pourrait justifier l'introduction de la dimension du masochisme à ce niveau.

Il est inexact de dire que ce qui caractérise le masochisme, c'est le côté pénible, assumé comme tel, dans une situation. Aborder les choses sous cet angle aboutit à cet abus de faire — comme certains le font — de la dimension « sado-masochisme », le registre essentiel, par exemple, de toute la relation analytique. Il y a là une véritable perversion, autant de la pensée de Freud que de la théorie et de la pratique. Et ceci est à proprement parler insoutenable, quand la dimension du masochisme est définie, précisément sans doute, par le fait que le sujet assume une position d'objet, au sens le plus accentué que nous donnons au mot *objet*, pour le définir comme cet effet de chute et de déchet, de reste de l'avènement subjectif.

Le fait que le masochiste instaure une situation réglée à l'avance et réglée dans ses détails — qui peut aller jusqu'à le faire séjourner sous une table, dans la position d'un chien — ceci fait partie d'une mise en scène, d'un scénario, qui a son sens et son bénéfice, et qui incontestablement est au principe d'un bénéfice de jouissance, quelque note que nous puissions y ajouter ou non, concernant le maintien, le respect et l'intégrité du principe du plaisir.

Que cette jouissance soit étroitement liée à une *manœuvre* de l'Autre, dirai-je, qui s'exprime le plus communément sous la forme du *contrat* (quand je dis du « contrat », je dis du contrat *écrit*) de quelque chose qui dicte tout autant à l'Autre — et bien plus encore à l'Autre qu'au masochiste lui-même — toute sa conduite, c'est ceci qui doit nous instruire, concernant le rapport qui donne sa spécificité, son originalité, à la perversion masochique et qui est hautement faite pour nous éclairer jusqu'en son fond[249] sur la part qu'y joue l'Autre — au sens où j'entends ce terme, j'entends l'Autre avec un grand A, l'Autre, lieu où se déploie dans l'occasion une parole qui est une parole de contrat.

Réduire l'usage du terme « masochisme », après cela, à être quelque chose qui se présente comme simplement une exception, une aberration, à l'accès du plaisir le plus simple, est quelque chose de nature à engendrer tous les abus. Dont le premier, dont le premier est ceci, pour lequel, mon Dieu ! je ne croirai pas employer un terme trop fort ni inapproprié en relevant dans les lignes de Bergler — d'un bout à l'autre de ce livre remarquable, rempli d'observations très fouillées et toutes très instructives — de relever pourtant ce quelque chose que j'appellerais une exaspération qui n'est pas loin de réaliser une attitude méchante à l'égard du malade : tous ces gens qu'il appelle — qu'il appelle, comme si c'était là un grand tort de leur part — « collectionneurs d'injustices » ! Comme si, après tout, nous étions dans un monde où la justice soit un état si ordinaire qu'il faille vraiment y mettre du sien pour avoir à se plaindre de quelque chose ! Ces « collectionneurs d'injustices », chez qui, assurément, il décèle leur opération la plus secrète dans le fait d'être rejetés…

249 - Sizaret : « fonds ».

Mais après tout, ne pouvons-nous pas nous-mêmes émettre contre Bergler cette idée que, dans certains cas, après tout, être rejeté… (comme nous l'avons d'ailleurs suffisamment dans les fantasmes, mais c'est autre chose, je parle ici de la réalité)… il vaut peut-être mieux, de temps en temps, être rejeté qu'être accepté trop vite ! La rencontre qu'on peut faire, avec telle ou telle personne qui ne demande qu'à vous adopter, n'est pas toujours… la meilleure solution n'est pas toujours de ne pas y échapper !

Pourquoi cette partialité ? Qui, en quelque sorte, implique qu'il serait dans l'ordre, dans la nature des choses, dans leur bonne pente, de faire toujours tout ce qu'il faut pour être admis. Ceci supposant qu'être admis est toujours être admis à une table bienfaisante.

Ceci, assurément, n'est pas sans être de nature inquiétante et ne pas nous paraître, à l'occasion, à pointer, pour remarquer que… telle ou telle chose qui peut se passer dans le monde, et par exemple, tout simplement, pour l'instant, dans un certain petit district de l'Asie du Sud-Est. Mais de quoi s'agit-il ? Il s'agit de convaincre certaines gens qu'ils ont bien tort de ne pas vouloir être admis aux bienfaits du capitalisme ! Ils préfèrent être rejetés ! C'est à partir de ce moment-là, semble-t-il, que devraient se poser les questions sur certaines significations. Et nommément celle-ci, par exemple, qui nous montrerait — qui nous montrerait sans doute, mais ce n'est pas aujourd'hui que je ferai dans cette direction même les premiers pas — que si Freud a écrit quelque part que « l'anatomie c'est le destin[250] », il y a peut-être un moment où, quand on sera revenu à une saine perception de ce que Freud nous a découvert, on dira, je ne dis même pas « la politique, c'est l'inconscient », mais, tout simplement, *l'inconscient, c'est la politique* !

Je veux dire que ce qui lie les hommes entre eux, ce qui les oppose, est précisément à motiver de ce dont nous essayons pour l'instant d'articuler la logique.

Car c'est faute de cette articulation logique, que ces glissements peuvent se produire, qui font qu'avant de s'apercevoir de ce que pour être

250 - FREUD : « La Disparition du complexe d'Œdipe » 1923, in *La Vie sexuelle*, P.U.F. 1969.

rejeté, pour qu'« être rejeté » soit essentiel, comme dimension, pour le névrotique, il faut en tout cas ceci, qu'IL S'OFFRE.

Comme je l'ai écrit quelque part, aussi bien le névrotique que ce que nous faisons nous-mêmes — et pour cause, puisque ce sont ses chemins que nous suivons — ça consiste précisément, avec de l'offre, à essayer de faire de la demande, et que bien entendu une telle opération, ni dans la névrose, ni non plus dans la cure analytique, ne réussit pas toujours, surtout si elle est conduite maladroitement. Ceci aussi, d'ailleurs est de nature… (car nul discours analytique n'est sans présenter pour nous l'occasion, en l'interrogeant, l'occasion de nous apercevoir de ce qu'il implique dans un certain cours innocent, où il ne sait jamais lui-même, je dis, ce discours analytique, jusqu'où il va dans ce qu'il articule)… ceci nous permettrait de nous apercevoir, en effet, que si la clef de la position névrotique tient à ce rapport étroit à la demande de l'Autre, en tant qu'il essaie de la faire surgir, c'est bien, comme je le disais à l'instant, parce que lui s'offre et que, du même coup, nous voyons là le caractère fantasmatique et donc caduc de ce mythe — de ce mythe introduit par la prêcherie analytique — et qui s'appelle « l'oblativité ». C'est un mythe de névrosé !

Mais qu'est-ce qui motive ces besoins qui s'expriment dans ces biais paradoxaux, et toujours si mal définis si on les rapporte purement et simplement aux bénéfices, recueillis ou non à leur suite, de la réalité ; si on omet cette première étape essentielle, et à la lumière seule de laquelle (je dis, étape), ce qui ressort de ses résultats dans le réel peut se juger ? C'est l'*articulation logique* de la position — névrotique dans le cas présent — et aussi bien de toutes les autres. Sans une articulation logique qui ne fait pas intervenir aucun préjugé de ce qui est à souhaiter pour le sujet… qu'en savez-vous ? Qu'en savez-vous, si le besoin… si le sujet a besoin de se marier avec telle ou telle ? Et s'il a loupé son mariage à tel détour, si ce n'est pas, pour lui, une veine ? De quoi vous mêlez-vous, autrement dit ? Alors que la seule chose à quoi vous ayez affaire, c'est à la structure logique de ce dont il s'agit. De ce dont il s'agit nommément, quant à une position comme celle dont — pour la qualifier du *désir d'être rejeté* — vous avez d'abord à savoir ce que le sujet, à ce niveau, poursuit. Quelle est, pour le névrotique, la nécessité, le bienfait peut-être, qu'il y a à être rejeté ? Et y épingler, de surplus, le terme de *maso-*

*chique* est simplement, dans l'occasion, y introduire une note péjorative, qui est immédiatement suivie, comme je l'ai fait remarquer tout à l'heure, d'une attitude directive de l'analyste et qui peut, à l'occasion, aller jusqu'à devenir persécutive.

Voilà pourquoi il est tout à fait nécessaire de reprendre les choses comme j'entends le faire cette année et, puisque nous y sommes, de rappeler que si je suis parti, cette année, de l'acte sexuel dans sa structure d'acte, c'est en relation à ceci que le sujet ne vient au jour que par le rapport d'un signifiant à un autre signifiant et que ceci en exige — je veux dire de ces signifiants — le *matériel*.

Faire un acte, c'est introduire ce rapport de signifiants par quoi la conjoncture est consacrée comme significative, c'est-à-dire comme une *occasion de pensée*[251].

On met l'accent sur la maîtrise de la situation, parce qu'on imagine que c'est la volonté qui préside au *fort-da*, par exemple, fameux, du jeu de l'enfant. Ce n'est pas le côté actif de la motricité qui est là la dimension essentielle. Le côté actif de la motricité ne se déploie ici que dans la dimension du jeu (j.e.u.). C'est sa structure logique qui distingue cette apparition du *fort-da*, pris pour exemplaire et devenu maintenant un bateau. C'est parce que c'est la première thématisation signifiante, sous forme d'opposition phonématique d'une certaine situation, qu'on peut le qualifier d'actif — mais seulement au sens ou désormais nous n'appellerons *actif* que ce qui a, au sens où je l'ai définie, la structure de l'acte.

La mise en question de l'acte : dans cette relation si distordue, cachée, exclue, mise à l'ombre, qu'est la relation entre deux êtres appartenant à deux classes qui sont définitives pour l'état-civil et pour le conseil de révision, mais que précisément notre expérience nous a appris à voir pour n'être absolument plus évidentes, pour la vie familiale par exemple, et assez brouillées pour la vie secrète. Autrement dit : ce qui définit l'homme et la femme.

La théorie et l'expérience analytiques apportent ici la notion de satis-

251 - Sizaret : «penser».

faction. Je veux dire comme essentielle à cet acte. *Satisfaction* — dans le texte de Freud, *Befriedigung* — introduit la notion d'une paix survenant. Cette satisfaction est-elle la satisfaction de la décharge, de la détumescence ? Satisfaction simple en apparence et tout à fait propre à être reçue. Néanmoins, il est clair que tout ce que nous développons, en termes plus ou moins propres ou impropres, implique que la satisfaction — puisque nous distinguons celle, par exemple, qui serait de l'ordre pré-génital de celle qui est génitale — implique une autre dimension, celle impliquée même par ces différences.

Qu'assurément d'abord, un terme comme celui de « relation d'objet » se soit ici imposé, va de soi ; ce qui n'ôte rien au caractère bouffon de ce qui se passe quand on essaie d'inscrire sous ce terme, de le varier, de l'échelonner selon le plus ou moins d'aise où s'inscrit la relation. Car il ne s'agit de rien d'autre quand on distingue la relation génitale par ces deux traits. D'une part, la prétendue tendresse, qu'on pourrait facilement, aisément, je me targue de le faire, soutenir qu'elle n'est en aucun cas que la réversion d'un mépris. Et d'autre part, ce qu'on y accentue de la prétendue essence de la rupture, voire du deuil. Ainsi, le progrès de la relation — j'entends, la « relation sexuelle » (entre guillemets) — en tant qu'elle deviendrait génitale, serait qu'on aurait d'autant plus d'aise à penser du partenaire : « Tu peux crever » !…

Reprenons les choses d'un autre plan de certitude, à quoi l'acte sexuel satisfait-il ?

Il est bien évident, d'abord, qu'on peut répondre, et légitimement, simplement : au plaisir. Je ne connais qu'un seul registre où cette réponse soit pleinement tenable, c'est un plan ascétique, qui est tenu dans l'histoire par Diogène[252], qui fait le geste public de la masturbation comme le signe de cette affirmation théorique d'un hédonisme dit — en raison même de ce mode de manifestation — « cynique » et qu'on peut considérer comme un traitement, *Handlung*[253], un traitement médical du désir.

Il n'est pas sans se payer d'un certain prix, et puisque, tout à l'heure,

252 - Diogene Laerce : *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VI, 46 & 69.
253 - cf. *Behandlung*. S.

j'ai introduit la dimension politique — chose curieuse et tout à fait sensible, ce type philosophique s'exclut lui-même, comme il se voit non pas seulement aux anecdotes, mais à la position du personnage dans son tonneau (eût-il un visiteur comme Alexandre !), qui se paie d'une exclusion de la dimension de la Cité.

Je le répète, il y a là quelque chose dont on aurait tort de sourire, c'est une face à proprement parler ascétique, un mode de vivre. Il n'est probablement pas si courant qu'il paraît. Je ne peux rien en dire : je n'ai pas essayé.

*(Vous entendez ou pas ? Vous n'entendez pas ? Alors à quoi ça sert, tous ces machins ? Bon, je vais essayer de parler plus fort.)*

Donc, il ne faudra pas oublier ce lieu du plaisir, de la moindre… tension. Bon ! Seulement, il est clair qu'il n'est pas suffisant, ce lieu ; que bien d'autres modes, qu'une très grande variété de modes, apparaissent, de satisfaction au niveau de la recherche impliquée par l'acte sexuel.

Notre thèse — c'est celle à laquelle donne corps notre cours de cette année — est ceci : de l'impossibilité de saisir l'ensemble de ces modes en dehors d'une scrutation logique, seule capable de rassembler, dans leur variété comme dans leur ampleur, les différents modes de cette satisfaction. L'ensemble dont il s'agit, c'est celui qui instaure ce que nous appellerons — provisoirement et sous réserve — un être masculin et un être féminin, dans cet acte fondateur que nous avons évoqué au départ de notre discours de cette année, en l'appelant « l'acte sexuel ». Si j'ai dit qu'il n'y a pas d'acte sexuel, c'est au sens où cet acte conjoindrait, sous une forme de répartition simple, celle qu'évoque dans la technique, par exemple dans les techniques usuelles, dans celle du serrurier, l'appellation de pièce mâle ou de pièce femelle ; cette répartition simple constituant le pacte, si l'on peut dire, inaugural, par où la subjectivité s'engendrerait comme telle, mâle ou femelle.

J'ai fait état, en son temps et en son lieu[254], du fameux « tu es ma femme ». Eh bien, il est tout à fait clair qu'il ne suffit pas que je le dise

254 - Séminaire 1955-1956, *Les Structures freudiennes des psychoses*, leçon du 30 /11 1955.

pour que je reste son homme. Mais enfin, cela suffirait-il, que ça ne résoudrait rien !

Je me fonde comme *son* quelque chose. C'est un vœu d'appartenance, qui est gros d'un pacte, au minimum d'un pacte de préférence[255]. Ça ne situe absolument rien, ni de l'homme, ni de la femme. Tout au plus peut-on dire que ce sont deux termes opposés et qu'il est indispensable qu'il y en ait deux, mais ce qu'est chacun et aucun est tout à fait exclu du fondement dans la parole, quant à ce qui est de l'union. Matrimoniale, si vous voulez, ou de toute autre. Qu'une certaine dimension la porte jusqu'à la dimension de sacrement ne change absolument rien. Absolument rien à ce dont il s'agit, c'est à savoir de l'être de l'homme ou de la femme.

Ça laisse en particulier aussi, complètement à côté, la catégorie de la féminité. Puisque j'ai pris l'exemple du « tu es ma femme »… et qu'il n'est jamais mauvais de rapporter cet exemple qui est celui du maître même de la psychanalyse, dont on peut dire que pour lui ce pacte a été extraordinairement prévalent — la chose a frappé tous ceux qui l'ont approché : *uxorious*, comme on dit en anglais, « uxorieux », ainsi le qualifie Jones, après tant d'autres — mais dont après tout ce n'est pas un mystère non plus que sa pensée a buté jusqu'à la fin sur le thème : *que veut une femme ?* ce qui revient à dire, *qu'est-ce qu'être une femme ?*

Il faut vous ajouter que depuis, soixante-sept ans de… forgeries psychanalytiques n'ont pas fait que nous en sachions plus sur ce qu'il en est de la jouissance féminine ; quoique de la femme ou de la mère — on ne sait pas trop comment on s'exprime — nous parlions sans arrêt. C'est quand même quelque chose qui vaut qu'on le relève.

C'est pourquoi il est important de s'apercevoir… et ce schéma heuristique — que je vous ai donné sous la forme de ces trois lignes : du *petit a*, du Un qui suit (du Un percé) et de l'Autre — nous rappelle simplement ceci, qui est la monnaie de ce que nous articulons à cours de journée, à savoir que l'acte sexuel implique un élément tiers à tous les niveaux.

255 - Ou : « de référence » ?

Savoir, par exemple ce qu'on appelle *la mère* — la mère dans l'œdipe sur laquelle sont accrochés tous les ravalements de la vie amoureuse — en tout cas interdit qui reste toujours présent dans le désir, de ce fait.

Ou encore le *phallus* en tant qu'il doit manquer à celui qui l'a. C'est-à-dire à l'homme, en tant que le complexe de castration veut dire quelque chose, quelque chose qui n'est pas du tout encore mis au jour, puisqu'il implique que nous inventions à son propos la portée d'une négation spéciale ; car enfin, s'il ne l'a pas, dans le registre et pour autant que l'acte sexuel peut exister, ça n'est pas dire pour autant non plus qu'il le perde ! (le sujet de cette négation, j'espère, pourra être abordé avant la fin de cette année).

Que ce phallus, d'autre part, devient l'être du partenaire qui ne l'a pas.

C'est ici que nous trouvons sans doute la raison pourquoi Aristote, comme je l'ai rappelé la dernière fois, si soumis à la grammaire, paraît-il — nous dit-on — qu'il fût, à développer l'éventail, la liste, le catalogue des *Catégories*[256], curieusement, après avoir tout dit (la qualité, la quantité, la πότε le ποῦ, le πρὸς τί[257] et tout… tout ce qui suit dans la baraque !), n'a absolument pas soufflé… Encore que la langue grecque, comme la nôtre, soit absolument soumise à ce que Pichon[258] appelle la « sexuisemblance », à savoir qu'il y a : *le* fauteuil et qu'il y a : *la* photo (comme d'ailleurs… tenez… en passant… amusez-vous à renverser l'orthographe : ça vous instruira beaucoup sur une dimension tout à fait dissimulée de la relation analytique : le *photeuil* (p.h.o.) et la *fauto* (f.a.u.), c'est très amusant !)… enfin, quoi qu'il en soit, Aristote n'a jamais songé à soutenir à propos d'aucun étant, ce qui tout de même s'imposait tout autant de son temps que du nôtre, de savoir s'il y avait une catégorie du sexe.

De deux choses l'une, ou il n'était pas, autant qu'on le dit, guidé par la grammaire, ou bien il y a à cela, alors, à cette omission, quelque raison. Elle est probablement liée à ceci. Quand j'ai parlé, tout à l'heure, d'être « masculin » ou d'être « féminin », il y avait là un emploi fautif. À

256 - ARISTOTE, *Catégories*, 4. Voir l'édition bilingue de F. Ildefonse et J. Lallot. Seuil 2002.

257 - Sizaret : « τὸ τί ». Nous avons repris l'énumération de *Catégories*, 4.

258 - DAMOURETTE Jacques et PICHON Édouard, *Des mots à la pensée, Essai de grammaire de la langue française*, Tome 1, Chap. IV, Paris 1927-1940, Éditions d'Artrey.

savoir que, peut-être, l'être est-il — comme s'exprime encore Pichon — « insexuable » ; que le τί ἐστι[259], la quiddité du sexe, est peut-être manquante ; qu'il n'y a peut-être que le phallus. Cela expliquerait en tout cas bien des choses. En particulier cette lutte sauvage qui s'établit autour et qui nous donne assurément la raison visible, sinon dernière, de ce qu'on appelle « la lutte des sexes » ! Seulement, je crois aussi, là encore, que la lutte des sexes est quelque chose auquel, d'ailleurs, l'Histoire démontre que ce sont les psychanalystes les plus superficiels qui s'y sont arrêtés. Néanmoins, il reste qu'une certaine ἀλήθεια — à prendre dans le sens, avec l'accent, de *Verborgenheit* que lui donne Heidegger — est peut-être, à proprement parler, à instaurer quant à ce dont il s'agit concernant l'acte sexuel.

C'est ceci qui justifie l'emploi, par moi, de ce schème, qui, je le souligne en passant pour ne pas faire de confusion avec d'autres choses que j'ai dites dans d'autres circonstances et nommément concernant la structure et la fonction de la coupure — dont je vous ai dit parfois que, telle que je la symbolise quand je la fais jouer sur ce qu'on appelle le plan projectif, je prétends non pas *faire une métaphore*, mais, à proprement parler, parler du *support réel* de ce dont il s'agit — il n'en est bien entendu pas de même dans ce très simple petit schème : de ce Un, que j'ai fait la dernière fois, pointillé et perforé, de cet Autre et de ce *petit a*.




Fig. XIX-1

C'est cette triplicité très simple, autour de laquelle peut et doit se développer un certain nombre de points que nous avons à mettre en relief à ce propos, concernant ce qu'il en est de ce qui rapporte au sexe tout ce qui est du symptôme ; et dont, cette année, j'entends poser — certes d'une façon répétée et je ne saurais trop répéter les choses quand il s'agit de catégories nouvelles — répéter ce qui va nous servir de base.

259 - Sizaret : « τὸ τί ». Texte très douteux. S'il ne s'agit pas du τί ἦν εἶναι, il peut s'agir d'un τί ἐστι, terme à peu près synonyme, traduit communément par « essence » (H.R.).

Le Un (pour commencer par le milieu) est le plus litigieux. Le Un concerne cette *prétendue* union sexuelle, c'est-à-dire le champ où il est mis en question de savoir si peut se produire l'acte de partition que nécessiterait la répartition des fonctions définies comme mâle et femelle.

Nous avons dit déjà, avec la métaphore du chaudron, que j'ai rappelée la dernière fois, qu'il y a en tout cas ici, provisoirement, quelque chose que nous ne pouvons désigner que de la présence d'un *gap*, d'un trou si vous voulez. Il y a quelque chose qui ne colle pas, qui ne va pas de soi et qui est précisément ce que je rappelais tout à l'heure de l'abîme qui sépare toute promotion, toute proclamation de la bipolarité mâle et femelle, de tout ce que nous donne l'expérience, concernant l'acte qui la fonde.

Je veux ici, pour aujourd'hui, dans le temps qui m'est imparti, souligner, que c'est de là, de ce champ Un, de ce Un fictif — de ce Un auquel se cramponne toute une théorie analytique dont vous m'avez entendu les dernières fois, à maintes reprises, dénoncer la fallace — il importe de poser que c'est de là, de ce champ *désigné* Un, numéroté Un, non assumé comme unifiant — au moins jusqu'à ce que nous en ayons fait la preuve — que *c'est de là que parle toute vérité*. En tant que pour nous, analystes, (et pour bien d'autres, avant même que nous soyons apparus, quoique pas bien longtemps, pour une pensée qui date de ce que nous pouvons appeler de son nom après tout, le tournant marxiste), LA VÉRITÉ N'A PAS D'AUTRE FORME QUE LE SYMPTÔME.

Le *symptôme*, c'est-à-dire la signifiance des discordances entre le réel et ce pour quoi il se donne. L'idéologie, si vous voulez. Mais à une condition, c'est que, pour ce terme, vous alliez jusqu'à y inclure la perception elle-même.

La perception, c'est le *modèle* de l'idéologie. Puisque c'est un crible par rapport à la réalité. Et d'ailleurs, pourquoi s'en étonner ? Puisque tout ce qui existe d'idéologies, depuis que le monde est plein de philosophes, ne s'est après tout jamais construit que sur une réflexion première, qui portait sur la perception.

J'y reviens, ce que Freud appelle « le fleuve de boue », concernant le plus vaste champ de la connaissance[260], toute cette part de la connais-

260 - JUNG Carl Gustav, *Ma vie - Souvenirs, rêves et pensées*, Paris, p. 177 de la rééd. de Gallimard 1973.

sance absolument inondante dont nous émergeons à peine, pour l'épingler du terme de *connaissance mystique* ; à la base de tout ce qui s'est manifesté au monde de cet ordre, *il n'y a* QUE *l'acte sexuel*. Envers de ma formule, *il n'y a* PAS *d'acte sexuel*.

La position freudienne, il est tout à fait superflu de prétendre s'y rapporter en quoi que ce soit, si ce n'est pas prendre à la lettre ceci : à la base de tout ce qu'a apporté, jusqu'à présent, mon Dieu ! de satisfaction, la connaissance… (je dis : *la connaissance*, je l'ai épinglée *mystique* pour la distinguer de ce qui est né de nos jours sous la forme de *la science*)… de tout ce qui est de la connaissance, il n'y a, à son principe, que l'acte sexuel.

Lire dans Freud qu'il y a, dans le psychisme, des fonctions *désexualisées*, ça veut dire, dans Freud, qu'il faut chercher le sexe à leur origine. Ça ne veut pas dire qu'il y a ce qu'on appelle en tels lieux, pour des besoins politiques, la fameuse « sphère non conflictuelle », par exemple : un moi plus ou moins fort, plus ou moins autonome, qui pourrait avoir une appréhension plus ou moins aseptique de la réalité !

Dire qu'il y a des rapports à la vérité (je dis, la vérité) que l'acte sexuel n'intéresse pas, ceci est proprement ce qui n'est pas vrai. Il n'y en a pas.

Je m'excuse de ces formules, à propos desquelles je suggère que leur tranchant peut être un peu trop vivement ressenti. Mais je me suis fait à moi-même cette observation. D'abord que tout ça est impliqué dans tout ce que j'ai énoncé jamais, pour autant que je sais ce que je dis ; mais aussi cette remarque que le fait que je sache ce que je dis, ça ne suffit pas ! Ça ne suffit pas pour que vous l'y reconnaissiez. Parce que, dans le fond, la seule sanction de ce que je sais ce que je dis, c'est ce que je ne dis pas ! Ce n'est pas mon sort propre, c'est le sort de tous ceux qui savent ce qu'ils disent.

C'est ça qui rend la communication très difficile. Ou bien on sait ce qu'on dit et on le dit. Mais, dans bien des cas, il faut considérer que c'est inutile, parce que personne ne remarque que le nerf de ce que vous avez à faire entendre, c'est justement ce que vous ne dites jamais ! C'est ce que les autres disent et qui continue à faire son bruit et, plus encore, qui entraîne des effets. C'est ce qui nous force, de temps en temps, et même plus souvent qu'à notre tour, à nous employer au balayage. Une fois qu'on s'est engagé dans cette voie, on n'a aucune

raison de finir. Il y a eu, autrefois, un nommé Hercule, qui a, paraît-il, achevé son travail dans les écuries d'un nommé Augias. C'est le seul cas que je connaisse de nettoyage des écuries, au moins quand il s'agit de certains domaines !

Il n'y a qu'un seul domaine, semble-t-il — et je n'en suis pas sûr — qui n'ait pas de rapport avec l'acte sexuel en tant qu'il intéresse la vérité, c'est la mathématique, au point où elle conflue avec la logique. Mais je crois que c'est ce qui a permis à Russel de dire qu'on ne sait jamais si ce qu'on y avance est vrai. Je ne dis pas : vraiment vrai ! Vrai, tout simplement. En fait, c'est vrai, à partir d'une position définitionnelle de la vérité : si tel et tel et tel axiomes sont vrais, alors un système se développe, dont il y a à juger s'il est ou non consistant.

Quel est le rapport de ceci avec ce que je viens de dire, à savoir avec la vérité, pour autant qu'elle nécessiterait la présence, la mise en question comme telle de l'acte sexuel ?

Eh bien, même après avoir dit ça, je ne suis pas sûr, même, que ce merveilleux, ce sublime déploiement moderne de la Mathématique logique, ou de la Logique mathématique, soit tout à fait sans rapport avec le suspens de s'il y a ou non un acte sexuel. Il me suffirait d'entendre le gémissement d'un Cantor. Car c'est sous la forme d'un gémissement qu'à un moment donné de sa vie, il énonce qu'on ne sait pas que la grande difficulté, le grand risque de la mathématique, c'est d'être le lieu de la liberté. On sait que Cantor l'a payée très cher, cette liberté !

De sorte que la formule que le vrai concerne le réel, en tant que nous y sommes engagés par l'acte sexuel, par cet acte sexuel dont j'avance, d'abord, qu'on n'est pas sûr qu'il existe — quoiqu'il n'y ait que lui qui intéresse la vérité — me paraîtrait la formule la plus juste, au point où nous en arrivons.

Donc, le symptôme, tout symptôme, c'est en ce lieu de l'Un troué qu'il se noue. Et c'est en cela qu'il comporte toujours, quelque étonnant que cela nous paraisse, sa face de satisfaction — je dis, au symptôme.

La vérité sexuelle est exigeante et il vaut mieux y satisfaire un peu plus que pas assez.

Du point de vue de la satisfaction, un symptôme, à ce titre, nous pouvons concevoir qu'il soit plus satisfaisant que la lecture d'un roman policier.

Il y a plus de rapport entre un symptôme et l'acte sexuel, qu'entre la vérité et le « je ne pense pas », fondamental, dont je vous ai rappelé au début de ces réflexions, que l'homme y aliène son « je ne suis pas », trop peu supportable. Par rapport à quoi, notre alibi de l'« être rejeté » de tout à l'heure, encore que pas tellement agréable en soi-même, peut nous paraître plus supportable. Alors ? Fini pour l'instant avec l'Un. Il fallait que ceci, je l'indique.

Passons à l'Autre, comme au lieu où prend place le signifiant. Parce que je ne vous ai pas dit jusqu'ici, il était là, le signifiant, parce que le signifiant n'existe que comme répétition. Parce que c'est lui qui fait venir la chose dont il s'agit, comme vraie.

A l'origine, on ne sait pas d'où il sort. Il n'est rien, — vous ai-je dit la dernière fois — que ce trait qui est aussi coupure, à partir duquel la vérité peut naître.

L'Autre, c'est le réservoir de matériel, pour l'acte.

Le matériel s'accumule, très probablement du fait que l'acte est impossible.

Quand je dis ça, je ne dis pas qu'il n'existe pas. Ça ne suffit pas pour le dire. Puisque l'impossible, c'est le réel, tout simplement. Le réel pur. La définition du possible exigeant toujours une première symbolisation. Si vous excluez cette symbolisation, vous apparaîtra beaucoup plus naturelle cette formule : *l'impossible, c'est le réel.*

Il est un fait qu'on n'a pas prouvé, de l'acte sexuel, la possibilité, dans aucun système formel. Vous voyez, j'insiste, hein ? J'y reviens !

Qu'est-ce que ça prouve, qu'on ne puisse pas le prouver ? Maintenant que nous savons très bien que non-computabilité, non-décidabilité même, n'impliquent pas du tout irrationalité ; qu'on définit, qu'on cerne parfaitement bien, qu'on écrit des volumes entiers sur ce domaine du statut de la non-décidabilité et qu'on peut parfaitement la définir logiquement.

En ce point, alors, qu'est-ce que c'est ? Qu'est-ce que c'est que cet Autre, le grand, là, avec un grand A ? Quelle est sa substance ? Hein ?

Je me suis laissé dire — car, à la vérité, quoiqu'à la vérité, il faut croire que je m'en laisse de moins en moins dire, puisqu'on ne l'entend plus,

enfin ! que je ne l'entends plus, ça ne vient plus à mes oreilles — je me suis laissé dire, pendant un temps, que je camouflais, sous ce lieu de l'Autre, ce qu'on appelle agréablement, et après tout pourquoi pas, l'esprit.

L'ennuyeux, c'est que c'est faux. L'Autre, à la fin des fins et si vous ne l'avez pas encore deviné, l'Autre, là, tel qu'il est là écrit, c'est le CORPS !

Pourquoi appellerait-on quelque chose comme un volume ou un objet, en tant que soumis aux lois du mouvement, en général, comme ça, un « corps » ? Pourquoi parlerait-on de la « chute des corps » ? Quelle curieuse extension du mot « corps » ! Quel rapport entre une petite balle qui tombe de la tour de Pise au corps qui est le nôtre, si ce n'est qu'à partir de ceci, que c'est d'abord le corps, notre présence de corps animal, qui est le premier lieu où mettre des inscriptions, le premier signifiant, comme tout est là pour nous le suggérer dans notre expérience. À ceci près, bien sûr, que nous passionnons toujours les choses : quand on parle de la blessure, on ajoute « narcissique » et on pense tout de suite que ça doit bien embêter le sujet, qui naturellement est un idiot ! Il ne vient pas à l'idée que l'intérêt de la blessure, c'est la cicatrice.

La lecture de la Bible pourrait être là pour nous rappeler, avec les roseaux mis au fond du ruisseau où vont paître les troupeaux de Jacob[261], que les différents trucs pour imposer au corps la marque ne datent pas d'hier et sont tout à fait radicaux ; que si on ne part pas de l'idée que le symptôme hystérique, sous sa forme la plus simple, celui de la « ragade[262] » n'a pas à être considéré comme un mystère, mais comme le principe même de toute possibilité signifiante…

Il n'y a pas à se casser la tête : que le corps est fait pour inscrire quelque chose qu'on appelle la marque, ça éviterait à tous bien des soucis et le ressassement de bien des sottises. Le corps est fait pour être marqué. On l'a toujours fait. Et le premier commencement du geste d'amour, c'est toujours, un tout petit peu, ébaucher plus ou moins ce geste…

---

261 - Genèse, 30, 25-43.

262 - cf. l'anglais : *to rag*, déchirer ; le français : raguer. S.

Voilà ! Ceci dit, quel est le premier effet, l'effet le plus radical de cette irruption de l'Un en tant qu'il représente l'acte sexuel, au niveau du corps ?

Eh bien, c'est ce qui fait quand même notre avantage sur un certain nombre de spéculations dialoguées sur les rapports de l'Un et du Multiple. Nous, nous savons que ça n'est pas du tout si dialectique que ça. Quand cet Un fait irruption au champ de l'Autre, c'est-à-dire au niveau du corps, le corps tombe en morceaux.

Le corps morcelé : voilà ce que notre expérience nous démontre exister aux origines subjectives. L'enfant rêve de dépeçage ! Il rompt la belle unité de l'empire du corps maternel. Et ce qu'il ressent comme menace, c'est d'être, par elle, déchiré.

Il ne suffit pas de découvrir ces choses et de les expliquer par une petite mécanique, un petit jeu de balle : l'agression se reflète, se réfléchit, revient, repart… qu'est-ce qui a commencé ? Avant cela, il pourrait bien être utile de mettre en suspens sa fonction, à ce corps morcelé. C'est-à-dire le seul biais par où il nous a intéressé en fait, à savoir sa relation, à ce qu'il peut en être de la vérité, en tant qu'elle-même est suspendue à l'ἀλήθεια, et à la *Verborgenheit*, au caractère recélé[263] de l'acte sexuel.

À partir de là, bien sûr ! la notion de l'Éros, sous la forme que j'ai récemment raillée d'être la force qui unirait, d'un attrait irrésistible, toutes les cellules et les organes que rassemble notre sac de peau (conception pour le moins mystique, car ils ne font pas la moindre résistance à ce qu'on les en extraie et le reste ne s'en porte pas plus mal), c'est évidemment une fantaisie compensatrice des terreurs liées à ce fantasme orphique que je viens de vous décrire.

D'ailleurs, ce n'est pas du tout explicatif. Parce qu'il ne suffit pas que la terreur existe pour qu'elle explique quoi que ce soit. C'est plutôt elle qu'il faudrait expliquer. C'est pourquoi il vaut mieux se diriger dans la voie de ce que j'appelle *système consistant*, logique, car en effet, il faut que nous en arrivions maintenant à ceci, POURQUOI Y A-T-IL CET AUTRE (avec un grand A) ?

263 - Dorgeuille : « morcelé ».

Qu'est-ce que c'est que la position de cet étrange double, que prend, remarquez-le, le simple ? Car l'Autre (avec un grand A), lui, n'est pas deux. Cette position, donc, de double, que prend le simple, quand il s'agit d'expliquer ce curieux Un qui, lui, se noue dans la bête à deux dos, autrement dit dans l'étreinte de deux corps. Car c'est de cela qu'il s'agit. Ce n'est pas de ce drôle d'Un, qu'il est, lui, l'Autre, encore plus drôle. Il n'y a entre eux — je veux dire, ce champ de l'Un, ce champ de l'Autre — aucun lien. Mais tout le contraire. C'est même pour cela que l'Autre c'est aussi l'inconscient. C'est-à-dire le symptôme *sans son sens*, privé de sa vérité, mais par contre chargé toujours plus de ce qu'il contient de savoir. Ce qui les coupe l'un de l'autre, c'est très précisément cela qui constitue le sujet.

Il n'y a pas de sujet de la vérité, sinon de l'acte en général, de l'acte qui peut-être ne peut pas exister en tant qu'acte sexuel. Ceci est très spécifiquement cartésien : le sujet ne sait rien de lui, sinon qu'il doute. Le doute… « le doute » comme dit le jaloux qui vient de voir par le trou de la serrure un arrière-train en position d'affrontement avec des jambes qu'il connaît bien, il se demande…

Justement, si ce n'est pas Dieu et son âme[264], le fondement du sujet de Descartes, son incompatibilité avec l'étendue n'est pas raison suffisante à identifier à l'étendue, le corps ; mais son exis… son exclusion de sujet est par contre, par là, fondée. Et à le prendre par le biais que je vous présente, la question de son intime union avec le corps — je parle du sujet, non pas de l'âme — n'en est plus une.

Il suffit de réfléchir à ceci qu'il n'y a (attention, hein, ceux qui ne sont pas habitués !) quant au signifiant, c'est-à-dire à la structure, aucun autre support — d'une surface par exemple — que le trou qu'elle constitue par son bord. Il n'y a que cela qui la définit. Élevez les choses d'un degré, prenez les choses au niveau du volume, il n'y a d'autre support du corps que le tranchant qui préside à son découpage.

Ce sont là des vérités topologiques, dont je ne trancherai pas ici si elles ont rapport ou non avec l'acte sexuel, mais toute élaboration possible de ce qu'on appelle une algèbre de bords exige ceci — qui nous donne

264 - Sizaret : « il se demande justement, si ce n'est pas Dieu et son âme ! »

l'image de ce qu'il en est du sujet, à ce joint entre ce que nous avons défini comme l'Un et l'Autre — le sujet, est toujours d'un degré structural au-dessous de ce qui fait son corps.

C'est ce qui explique aussi que, d'aucune façon, sa passivité, à savoir ce fait par quoi il dépend d'une marque du corps, ne saurait être d'aucune façon compensée par aucune activité, fût-elle son affirmation en acte.

Alors, de quoi l'Autre est-il l'Autre ?

J'en suis bien chagrin, le temps, une certaine démesure, peut-être aussi un certain usage, paradoxal, de la coupure, — mais dans ce cas-là prenez-le pour intentionnel — fera que je vous laisserai ici, aujourd'hui, avec le terme de l'heure.

L'Autre n'est l'Autre que de ceci qui est le premier temps de mes trois lignes, à savoir ce *petit a*. C'est de là que je suis parti lors de nos derniers entretiens, pour vous dire que sa nature est celle de l'incommensurable, ou plutôt, que c'est de son incommensurable que surgit toute question de mesure.

C'est sur ce *petit a*, objet ou non, que nous reprendrons notre entretien de la prochaine fois

# Leçon XX

*24 mai 1967*

Je vais essayer de vous faire entrer aujourd'hui dans cet arcane — qui, pour être trivial dans la psychanalyse, n'en est pas moins un arcane — à savoir ceci, que vous rencontrez à tous les tournants : que si le sujet analysé, si le sujet analysable, adopte ce que l'on appelle une position régressive ou encore : *pré-* (préœdipienne, prégénitale, enfin *pré*-quelque chose…), qui serait bien souhaitable, et dont on pourrait d'ailleurs s'étonner, à cette occasion, qu'on ne la désigne[265] de *post-*, puisque c'est pour se dérober au jeu, à l'incidence de la castration, que le sujet est censé s'y réfugier…

Si j'essaie, cette année, d'ébaucher devant vous une structure qui s'annonce comme logique — d'une logique hasardeuse, combien précaire peut-être, et où aussi bien je vous ménage, n'y donnant pas trop vite les formes auxquelles j'ai pu me fier dans mes propres gribouillages, mais essayant de vous montrer l'accessible d'une articulation, de telle sorte, sous cette forme facile qu'enfin j'ai choisie entre d'autres, qui consiste très simplement à m'emparer de ce qu'il y a de plus incommensurable au *Un*, nommément le nombre d'or — et ceci, à cette fin seulement de vous rendre tangible combien par un tel chemin — où, je vous le répète, je ne prétends point ni vous donner les pas définitifs, ni même les avoir faits

265 - Sizaret : « qu'on ne la désigne *que* post ».

moi-même — mais combien est préférable un tel chemin, qui s'assure de quelque vérité concernant la dépendance du sujet, plutôt que de se livrer à ces exercices pénibles qui sont ceux de la prose analytique commune et qui se distinguent en ces sortes de tortillements, de détours insensés, qui semblent toujours nécessaires pour rendre compte de ce jeu de positions libidinales : la mise en exercice de toute une population d'entités subjectives, que vous connaissez bien et qui traînent partout. Le Moi, l'idéal du Moi, le Surmoi, le ça voire, sans compter ce qu'on peut y ajouter de nouveau, de raffiné, en distinguant le Moi idéal de l'Idéal du moi, est-ce que tout cela ne porte pas en soi-même… voire, comme il se fait dans la littérature anglo-saxonne depuis quelques temps, y adjoindre le *self*, qui, pour manifestement y être adjoint pour porter remède à cette multitude ridicule, n'y échoue pas moins, pour ne représenter, de la façon dont il est manié, qu'une entité supplémentaire. Entités, êtres de raison toujours inadéquats à partir du moment où nous faisons entrer en jeu, d'une façon correcte, la fonction du sujet comme rien d'autre que ce qui est représenté par un signifiant auprès d'un autre signifiant.

Un sujet n'est en aucun cas une entité autonome. Seul le nom propre peut en donner l'illusion. Le *je*, c'est trop dire qu'il soit suspect — depuis que je vous en parle, il ne doit même plus l'être ! Il n'est très précisément que ce sujet, que — comme signifiant — *je* représente pour le signifiant *marche*, par exemple, ou, pour le couple de signifiants : *la boucle* : « je la boucle » !

(Vous sentez que si j'ai pris cette formule, c'est pour éviter la forme pronominale « je me tais », qui assurément commencerait à nous mener bien loin si nous posions la question de ce que veut dire le *me*, dans une telle forme comme dans bien d'autres. Et vous verriez combien son acception prétendue réfléchie s'étale en un éventail qui ne permet à aucun degré de lui donner quelque consistance. Mais je ne m'étendrai pas, bien sûr, dans ce sens, qui n'est ici qu'un rappel.)

… Il est donc une fonction, une fonction subjective, qui s'appelle la castration, et dont on doit rappeler qu'il ne peut qu'être frappant qu'on nous la donne (et ceci n'a jamais auparavant, je veux dire avant la psychanalyse, été dit), qu'on nous la donne pour essentielle à l'accès de ce qu'on appelle le « génital ». Si cette expression était appropriée au dernier

carat — je veux dire qu'elle ne l'est pas — on pourrait s'émerveiller de ce quelque chose qui, alors, s'exprimerait ainsi : que (disons… enfin, comment ça se présenterait si on l'aborde du dehors et après tout nous en sommes toujours tous là !…) que le *passage au fantasme* de l'organe est, dans une certaine fonction, assurément privilégiée dès lors, la génitale précisément, nécessaire pour que la fonction s'accomplisse. Je ne vois aucune façon, ici, de sortir de l'impasse, sinon à dire… et un psychanalyste, d'importance notable dans la topographie politique, a employé ce moyen, je veux dire qu'au tournant d'une phrase, sans même s'apercevoir bien de la portée de ce qu'il dit, il nous affirme qu'après tout, la castration… eh bien, c'est un rêve ! Ceci, employé au sens où c'est des histoires de malade…

Or, il n'en est rien : la castration est une structure, comme je le rappelais à l'instant, subjective, tout à fait essentielle précisément à ce que quelque chose du sujet, si mince que ce soit, entre dans cette affaire que la psychanalyse étiquette : le « génital ».

Je dois dire qu'à cette impasse je pense avoir apporté une petite entrebâillure, avoir, comme on dit, changé quelque chose à cela, pour autant que, mon Dieu, il n'y a pas très longtemps, il y a quatre ou cinq de nos rencontres, que j'ai introduit la remarque qu'il ne saurait s'agir que de l'introduction du *sujet* dans cette fonction du « génital » (si tant est que nous sachions ce que nous voulons dire quand nous l'appelons ainsi). C'est-à-dire du passage de la fonction à l'*acte*. Et la mise en question de savoir si cet acte peut mériter le titre d'acte sexuel — Il n'y a pas ?… Il y a ?… *Chi lo sa ?* Il y a, peut-être… Nous saurons peut-être un jour s'il y a un acte sexuel — si, vais-je commenter, le sexe (le mien, le tien, le vôtre) repose sur la fonction d'un signifiant capable d'opérer dans cet acte.

Quoi qu'il en soit, on ne saurait d'aucune façon s'évader de ceci, qui est affirmé non seulement par la doctrine, mais que nous rencontrons à tous les tournants de notre expérience : que n'est capable d'opérer dans le sens de l'acte sexuel — je parle de quelque chose qui y ressemble et ne soit pas (c'est ce à quoi je vais essayer de me référer aujourd'hui, d'introduire à proprement parler le registre) à savoir la perversion — n'est capable d'opérer d'une façon qui ne soit pas fautive, que le sujet disons *castré* et

— répétons-nous à la façon des dictionnaires, (un sens à ajouter au mot « castré ») — *en régie*, (ça n'est pas aller loin que de s'exprimer ainsi), *en régie* avec ce complexe qu'on appelle le complexe de castration. Ce qui, bien entendu, ne veut pas dire qu'on est « complexé », mais, bien au contraire, comme toute littérature digne de ce nom, psychanalytique, (je veux dire, qui ne soit pas les bavardages de gens qui ne savent pas ce qu'ils disent) ce qui arrive, même aux plus Hautes Autorités, ce qui veut dire bel et bien, dans toute littérature analytique saine, qu'on est, dirai-je, *normé* au regard de l'acte sexuel. Cela ne veut pas dire qu'on y parvient. Ça veut dire, à tout le moins, qu'on est dans la bonne voie !

Enfin, *norme* a un sens très précis au franchissement de la géométrie affine vers la géométrie métrique. Bref, on entre dans un certain ordre de mesure, qui est celle que j'essaie d'évoquer avec mon nombre d'or, qui ici, je le répète, n'est bien entendu que métaphorique ; réduisez-le au terme de l'incommensurable le plus espacé qui soit au regard de l'Un.

Donc, le complexe de castration (je le dis, mon Dieu, j'espère n'avoir à le dire ici que pour les oreilles novices) ne saurait aucunement se contenter du support de la petite histoire du genre, Papa a dit : « On va te la couper… si tu prétends succéder à ton père ». D'abord, parce que, la plupart du temps, (comme bien sûr tout le monde depuis longtemps a pu s'en apercevoir, pour ce qui est de cette petite histoire, de ce menu propos), c'est Maman qui l'a dit. Elle l'a dit au moment précis où Jean, où Jeannot, en effet, succédait à son père, mais dans cette mesure modique qu'il se tripotait tranquillement dans un petit coin, tranquille comme Baptiste !… qu'il se tripotait son petit machin… évidemment, comme déjà l'avait fait papa à son âge !

Ceci n'a rien à faire avec le complexe de castration ! C'est une petite historiole, qui n'est pas rendue plus vraisemblable par le fait que la culpabilité sur la masturbation se rencontre à tous les tournants de la genèse des troubles auxquels nous avons affaire.

Il ne suffit pas de dire que la masturbation n'a rien de physiologiquement nocif et que c'est par sa place dans une certaine économie, subjective, dirons-nous précisément, qu'elle prend son importance. Nous dirons même — comme je l'ai rappelé une de ces dernières fois — qu'elle peut prendre une valeur hédonique tout à fait claire, puisqu'elle peut,

comme je l'ai rappelé, être poussée jusqu'à l'ascétisme. Et que telle philosophie peut en faire — à condition bien sûr d'avoir avec sa pratique une conduite totale cohérente — peut en faire un fondement de son bien-être. Se rappeler Diogène, à qui non seulement elle était familière, mais qui la promouvait en exemple de la façon dont il convenait de traiter ce qui reste, dans cette perspective, le menu surplus d'un chatouillement organique : *titillatio*. Il faut bien dire que cette perspective est plus ou moins immanente à toute position philosophique et même empiète sur un certain nombre de positions qu'on peut qualifier de religieuses, si nous considérons la retraite de l'ermite comme quelque chose qui, de soi-même, la comporte.

Ça ne commence à prendre son intérêt — donc à l'occasion sa valeur coupable — que là où l'on s'efforce à atteindre à l'acte sexuel. Alors, apparaît ceci que la jouissance, recherchée en elle-même, d'une partie du corps et qui joue un rôle… (je dis « qui joue un rôle », parce qu'il ne faut jamais dire qu'un organe est fait pour une fonction ; on a des organes… je vous dis ça… si vous généralisez un peu, si vous vous faites de temps en temps moule ou autre bestiau et si vous essayiez de réfléchir : ce que ça serait si vous étiez dans ce qu'on peut à peine appeler leur peau, alors vous comprendriez assez vite que ce n'est pas la fonction qui fait l'organe, mais l'organe qui fait la fonction ; mais enfin c'est une position qui va trop contre l'obscurantisme dit transformiste dans lequel nous baignons, pour que j'y insiste. Si vous ne voulez pas me croire, revenez dans le courant principal).

Il est donc tout à fait hors de jeu d'alléguer, selon la tradition moralisante… enfin, selon la façon dont ça s'explique dans *La divine Comédie*[266], que la masturbation est coupable et même un péché grave, parce que non seulement ça détourne un moyen de sa fin… (la fin étant la production de petits chrétiens, voire — j'y reviens, quoique ça ait scandalisé, la dernière fois que je l'ai dit — voire de petits prolétaires…) eh bien, que ce soit porter un moyen au rang de fin, ça n'a absolument rien à faire avec la question telle qu'il faut la poser, puisque c'est celle de la norme d'un acte, pris au sens plein que j'ai rappelé de ce mot *acte*, et

266 - DANTE, *La divine Comédie*, « Purgatoire » XXV ?

que ça n'a rien à faire avec les rejets reproductifs que ça peut prendre, dans la fin de la perpétuation de l'animal.

Au contraire, nous devons le situer par rapport à ceci, qui est le passage du sujet à la fonction de signifiant, dans ce lieu précis et tout à fait en dehors du champ ordinaire où nous sommes à l'aise avec le mot *acte*, qui s'appelle ce point problématique qu'est l'acte sexuel.

Que le passage de la jouissance, là où elle peut être saisie, soit… — par une telle interdiction (pour nous en tenir à un mot utilisé), à une certaine négativation (pour être plus prudents et mettre en suspens ceci que, peut-être, on pourrait arriver à la formuler d'une façon plus précise) — que ce passage, en tout cas, ait le rapport le plus manifeste avec l'introduction de cette jouissance à une fonction de *valeur*, voilà, en tout cas, ce qui peut se dire sans imprudence.

Que l'expérience — une expérience, même, où, si l'on peut dire, une certaine empathie d'auditeur ne soit pas étrangère — nous annonce la corrélation de ce passage d'une jouissance à la fonction d'une valeur, c'est-à-dire sa profonde adultération, la corrélation de ceci avec… (je n'ai aucune raison de me refuser à ce qu'ici donne la littérature, parce que, comme je viens de vous le dire, il n'y a là d'accès que empathique ; ça devra être purifié secondairement, mais enfin, on ne se refuse pas cet accès-là, là non plus, quand nous sommes en terrain difficile)… donc ait le plus étroit rapport, cette *castration,* avec l'apparition de ce qu'on appelle l'*objet* dans la structure de l'orgasme, en tant — je vous le répète, nous sommes toujours dans l'empathie — qu'il est repéré comme distinct d'une jouissance, ah ! comment allons-nous l'appeler ?… « auto-érotique » ?… c'est une concession… *masturbatoire* et puis c'est tout ! étant donné ce dont il s'agit, c'est-à-dire d'un organe, et bien précis.

Parce que, comme l'auto-érotisme… Dieu sait ce qu'on en a déjà fait et donc ce qu'on va en faire ! Et comme vous savez que c'est justement là ce qui est en question, à savoir que cet auto-érotisme, qui a ici en effet — qui pourrait avoir — un sens tout à fait bien précis, celui de jouissance locale, et maniable, comme tout ce qui est local, on va en faire bientôt le bain océanique dans lequel tout ça, nous avons à le repérer ! Comme je vous l'ai dit, quiconque, quiconque fonde quoi que ce soit sur l'idée d'un narcissisme primaire, et part de là pour engendrer ce qui serait l'in-

vestissement de l'objet, est bien libre de continuer (puisque c'est avec ça que fonctionne à travers le monde la psychanalyse comme coupable industrie) mais peut, aussi bien, être sûr que tout ce que j'articule ici est fait pour le répudier absolument.

Bon ! J'ai dit, donc, j'ai admis, j'ai parlé, d'un objet présent dans l'orgasme. Il n'y a rien de plus facile, de là, que de filer — et bien sûr on n'y manque pas — vers la mômerie de la dimension de la personne ! « Quand nous copulons, nous autres qui sommes parvenus à la maturité génitale, nous avons révérence à la personne » : ainsi s'exprimait-on, il y a quelque vingt-cinq ou trente ans, spécialement dans le cercle des psychanalystes français, qui ont après tout bien leur intérêt dans l'histoire de la psychanalyse. Oui… Eh bien ! rien n'est moins sûr ; car précisément, poser la question de l'objet intéressé dans l'acte sexuel, c'est introduire la question de savoir si cet objet est l'Homme, ou bien *un* homme, la Femme ou bien *une* femme.

Bref, c'est l'intérêt de l'introduction du mot « acte », d'ouvrir la question, qui vaut bien après tout d'être ouverte — parce que c'est certainement par moi, qui la fais circuler parmi vous[267] — de savoir si, dans l'acte sexuel (pour autant que pour aucun d'entre vous ce soit jamais arrivé…), un acte sexuel, si ça a rapport à l'avènement d'un signifiant représentant le sujet comme sexe auprès d'un autre signifiant ; ou si ça a la valeur de ce que j'ai appelé dans un autre registre, la *rencontre*, à savoir la rencontre unique ! Celle qui, une fois arrivée, est définitive.

Naturellement, de tout ça, on en parle. On en parle… c'est ce qu'il y a de grave, on en parle légèrement.

En tout cas, marquer qu'il y a là deux registres distincts — à savoir si, dans l'acte sexuel, l'homme arrive à l'Homme, dans son statut d'homme, et la femme de même — c'est une tout autre question que de savoir si on a, oui ou non, rencontré son partenaire définitif. Puisque c'est de ça qu'il s'agit quand on évoque la rencontre. Curieux !… Curieux, que plus les poètes l'évoquent, moins ça soit efficace à la conscience de chacun, comme question.

267 - Sizaret : «*pas* moi qui».

Que ce soit la personne, en tout cas, peut faire doucement sourire quiconque a un petit aperçu de la jouissance féminine !

Il y a là assurément un premier point très intéressant à mettre tout à fait en avant, comme introduction à toute question qui peut se poser sur ce qu'il en est de ce qu'on appelle la sexualité féminine. Alors que ce dont il s'agit est précisément *sa jouissance*.

Il y a une chose très certaine et qui vaut la peine d'être remarquée : c'est que la psychanalyse, sans une question telle que celle que je viens de produire, rende incapables tous les sujets installés dans son expérience — nommément les psychanalystes — de l'affronter le moindrement.

Les mâles… la preuve est faite, surabondamment, cette question de la sexualité féminine n'a jamais fait un pas qui soit sérieux, venant d'un sujet apparemment défini comme mâle par sa constitution anatomique. Mais la chose la plus curieuse, c'est que les psychanalystes-femmes, alors elles, manifestement, en approchant ce thème montrent tous les signes d'une défaillance qui ne suggère qu'un fait : c'est qu'elles sont absolument, par ce qu'elles pourraient avoir là-dessus à formuler, terrifiées !

De sorte que la question de la jouissance féminine ne semble pas, d'ici un jour prochain, être mise vraiment à l'étude, puisque c'est là, mon Dieu, le seul lieu où l'on pourrait en dire quelque chose de sérieux. À tout le moins, de l'évoquer ainsi, de suggérer à chacun, et spécialement à ce qu'il peut y avoir de féminin dans ce qui est ici rassemblé comme auditeurs, le fait qu'on puisse s'exprimer ainsi, concernant la jouissance féminine, il nous suffit de le placer pour inaugurer une dimension, qui — même si nous n'y entrons pas, faute de le pouvoir — est absolument essentielle à situer tout ce que nous avons à dire par ailleurs.

L'objet, donc, n'est pas du tout donné en lui-même par la réalité du partenaire ! J'entends l'objet intéressé dans la dimension normée, dite génitale, de l'acte sexuel. Il est beaucoup plus proche — en tout cas c'est le premier accès qui nous est donné — de la fonction de la détumescence.

Dire qu'il y a complexe de castration, c'est précisément dire que la détumescence d'aucune façon ne suffit à le constituer. C'est ce que nous avons, avec quelque lourdeur, pris soin d'affirmer d'abord ; maintenant,

bien sûr, ce fait d'expérience, que ce n'est pas la même chose que de copuler ou de se branler.

Il n'en reste pas moins que cette dimension qui fait que la question de la valeur de jouissance s'accroche, prend son point d'appui, son point-pivot, là où détumescence est possible, ne doit pas être négligée ! Parce que la fonction de la détumescence… quoi que ce soit que nous ayons à en penser sur le plan physiologique — royalement délaissé bien entendu par les psychanalystes, qui, là-dessus, n'ont pas apporté même la moindre petite lumière clinique nouvelle, qui ne soit pas déjà dans tous les manuels, concernant la physiologie du sexe, je veux dire qui n'était pas déjà traînant partout avant que la psychanalyse vienne au monde… Mais qu'importe ! ceci ne fait que renforcer ce dont il s'agit, à savoir que la détumescence n'est là que pour son utilisation subjective, autrement dit : pour rappeler la limite dite du principe du plaisir.

La détumescence, pour être la caractéristique du fonctionnement de l'organe pénien, nommément, dans l'acte génital — et justement dans la mesure où ce qu'elle supporte de jouissance est mis en suspens — est là pour introduire, légitimement ou pas (quand je dis « légitimement », je veux dire comme quelque chose de réel ; ou comme une dimension supposée), pour introduire ceci : QU'IL Y A JOUISSANCE AU-DELÀ. Que le principe du plaisir, ici, fonctionne comme limite au bord d'une dimension de la jouissance en tant qu'elle est suggérée par la conjonction dite *acte sexuel*.

Tout ce que nous montre l'expérience, ce qu'on appelle éjaculation précoce, et qu'on ferait mieux d'appeler — dans notre registre — *détumescence précoce*, donne lieu à l'idée que la fonction, celle de la détumescence, peut représenter en elle-même le négatif d'une certaine jouissance. D'une jouissance qui est précisément ceci, et la clinique ne nous le montre que trop : d'une jouissance qui est… devant quoi le sujet se refuse, voire le sujet se dérobe, pour autant précisément que cette jouissance comme telle est trop cohérente avec cette dimension de la castration, perçue dans l'acte sexuel, comme menace. Toutes ces précipitations du sujet au regard de cet au-delà nous permettent de concevoir que ce n'est pas sans fondement que, dans ces achoppements, ces lapsus de l'acte sexuel, se démontre précisément ce dont il s'agit dans le complexe de

castration, à savoir, que la détumescence est annulée comme bien en elle-même, qu'elle est réduite à la fonction de protection plutôt, contre un mal redouté, que vous l'appeliez jouissance ou castration, comme un moindre mal elle-même, et, à partir de là, que plus petit est le mal, plus il se réduit, plus la dérobade est parfaite. Tel est le ressort que nous touchons du doigt cliniquement, dans les cures de tous les jours, de tout ce qui peut se passer sous les divers modes de l'impuissance, spécialement en tant qu'ils sont centrés autour de l'éjaculation précoce.

Donc, il n'y a de jouissance, de toute façon repérable, que du corps propre. Et ce qui est au-delà des limites que lui impose le principe du plaisir, ce n'est pas hasard mais nécessité, qui, de ne le faire apparaître que dans cette conjoncture de l'acte sexuel, l'associe tel quel à l'évocation du corrélat sexuel, sans que nous puissions en dire plus.

Autrement dit, pour tous ceux qui ont déjà l'oreille ouverte aux termes usuels dans la psychanalyse, c'est sur ce plan, et ce plan seul, que Thanatos peut se trouver de quelque façon mis en connexion à Éros. C'est dans la mesure où la jouissance du corps — je dis du corps propre, au-delà du principe du plaisir — s'évoque, et ne s'évoque pas ailleurs que dans l'acte, dans l'acte précisément, qui met un trou, un vide, une béance, en son centre, autour de ce qui est localisé à la détumescence hédoniste; c'est à partir de ce moment-là que se pose la possibilité de la conjonction d'Éros et de Thanatos. C'est à partir de là que le fait est concevable et n'est pas une grossière élucubration mythique, que, dans l'économie des instincts, la psychanalyse ait introduit ce que ce n'est pas par hasard qu'elle désigne sous ces deux noms propres.

Eh bien, tout cela, vous le voyez, c'est encore tourner autour ! Dieu sait, pourtant, que j'en mets un coup pour que ce ne soit pas comme ça ! II faut donc croire que si on y est encore, autour, c'est parce qu'il n'est pas facile d'y entrer !

Nous pouvons, tout au moins, retenir, recueillir ces vérités : que la rencontre sexuelle des corps ne passe pas, dans son essence, par le principe du plaisir.

Néanmoins, que pour s'orienter dans la jouissance qu'elle comporte (je dis qu'elle comporte, *supposée*, parce que s'y orienter, ça ne veut pas

encore dire y entrer, mais il est très nécessaire de s'y orienter)… pour s'y orienter, elle n'a d'autre repère que cette sorte de négativation portée sur la jouissance de l'organe de la copulation, en tant que c'est celui qui définit le présumé mâle, à savoir le pénis. Et que c'est de là que surgit l'idée, (ces mots sont choisis) que surgit l'idée d'une jouissance de l'objet féminin. J'ai dit que surgit l'idée, et pas la jouissance, bien entendu ! C'est une idée. C'est subjectif. Seulement, ce qui est curieux et que la psychanalyse affirme — seulement, faute de l'exprimer d'une façon logiquement correcte, naturellement, personne ne s'aperçoit de ce que ça veut dire, de ce que ça comporte — c'est que la jouissance féminine elle-même ne peut passer que par le même repère ! Et que c'est ça qu'on appelle, chez la femme, le complexe de castration ! C'est bien pour ça que le sujet-femme n'est pas facile à articuler, et qu'à un certain niveau je vous propose l'*homme-elle* ; ça ne veut pas dire que toute femme se limite là, justement. Il y a de la femme quelque part… *odor di femina*… Mais elle n'est pas facile à trouver ! Je veux dire à mettre à sa place ! Puisque, pour y organiser une place, il faut cette référence dont les accidents organiques font qu'elle ne se trouve que chez ce qu'on appelle — anatomiquement — le mâle. Ça n'est qu'à partir de ce suspens posé sur l'organe mâle, qu'une orientation pour les deux, l'homme et la femme, se rencontre ; que la fonction autrement dit, prend sa valeur d'être, par rapport à ce trou, cette béance du complexe de castration, dans une position renversée.

Un renversement, c'est un sens. Avant le renversement, il se peut qu'il n'y ait nul sens subjectivable ! Et, après tout, c'est peut-être à ça qu'il faut rapporter le fait tout de même frappant que je vous ai dit tout à l'heure, c'est à savoir que les psychanalystes-femmes ne nous ont rien appris de plus que ce que les psychanalystes-hommes avaient été capables, sur leur jouissance, d'élucubrer. C'est-à-dire peu de chose !

À partir d'un renversement, il y a une orientation, et si peu que ce soit, si c'est tout ce qui peut orienter la jouissance intéressée, chez la femme, dans l'acte sexuel, eh bien, on comprend que jusqu'à nouvel ordre il faille nous en contenter.

En somme, ceci nous laisse en un point qui a sa caractéristique. Nous dirons que pour ce qui est de l'acte sexuel, ce qui peut actuellement s'en formuler, c'est la dimension de ce qu'on appelle, dans d'autres registres, la *bonne intention*. Une intention droite, concernant l'acte sexuel, voilà

au moins dans ce qui peut au point ou nous en sommes se formuler, voilà ce que, raisonnablement, aux dires de psychanalystes, voilà ce dont raisonnablement nous pouvons… nous devons nous contenter.

Tout ceci est fort bien exprimé dans le mythe, le mythe fondamental. Quand le Père, le père originel est dit « jouir de toutes les femmes », est-ce que ça veut dire que les femmes jouissent si peu que ce soit ? Le sujet est laissé intact. Et ce n'est pas seulement dans une intention humoristique que je l'évoque en ce point. C'est que, vous allez le voir, c'est là une question-clef !

Je veux dire que tout ce que je vais avoir à articuler, je dis dans notre prochaine rencontre, concernant ce que je vais reprendre, à savoir ce que j'ai laissé ouvert la dernière fois : que s'il nous fallait laisser désert et en friche le champ central, celui de l'Un, de l'union sexuelle — pour autant que s'avère légèrement dérapante l'idée d'un procès, quel qu'il soit, de partition, permettant de fonder ce qu'on appelle les « rôles », et que nous appelons, nous, les signifiants de l'homme et de la femme — que si ce au seuil de quoi je vous ai laissés la dernière fois, à savoir une toute autre conjonction : celle de l'Autre, du grand Autre, sur le registre, sur les tablettes duquel s'inscrit toute cette aventure, — et je vous ai dit que ce registre, et ces tablettes, n'étaient autres que le corps même — que ce rapport de l'Autre, du grand Autre avec le partenaire qui lui reste, à savoir ce dont nous sommes partis — et que ce n'est pas pour rien que je l'ai appelé *petit « a »* — c'est à savoir votre substance, votre substance de sujet, pour autant que, comme sujet, vous n'en avez aucune, sinon cet objet chu de l'inscription signifiante ; sinon ce qui fait que ce *petit a* est cette sorte de fragment de l'appartenance du grand A, en balade, c'est-à-dire vous-mêmes, qui êtes bien ici comme présence subjective, mais qui, dès que j'aurai fini, montrerez bien votre nature d'objet… *petit a*[268], à l'aspect de grand balayage que prendra aussitôt cette salle !

Eh bien, je laisserai en suspens la question de ce qu'il en est de l'objet phallique. Parce qu'il faut — et ce n'est pas une nécessité qui ne s'impo-

268 - Faut-il entendre ici : « petit *tas* » ?

se qu'à moi — que je le dépouille de la façon dont il est supporté comme objet. Tout ceci, justement, pour m'apercevoir que lui-même, il n'est pas supporté[269]. C'est ce que veut dire le complexe de castration : il n'y a pas d'objet phallique !

C'est ce qui nous laisse notre seule chance, justement, qu'il y ait un acte sexuel.

Ce n'est pas la castration, c'est l'objet phallique qui est l'effet du rêve, autour de quoi échoue l'acte sexuel !

Il n'y a pas, pour faire sentir ce que je suis en train d'articuler, de plus belle illustration que celle qui nous est donnée par le Livre sacré, par le Livre unique, par la Bible elle-même. Et si vous êtes rendus sourds à sa lecture, allez dans le narthex de ce qu'on appelle l'église Saint-Marc, à Venise, autrement dit la chapelle dogale, ce n'est rien d'autre ; mais son narthex vaut le voyage, nulle part, en image, ne peut être exprimé avec plus de relief ce qu'il y a dans le texte de la Genèse. Et, parmi d'autres, vous y verrez, je dois dire sublimement magnifiée, ce que j'appellerai cette « idée infernale » de Dieu, quand de l'Adam-Kadmon[270], de celui qui, puisqu'il était Un, il fallait bien qu'il soit les deux (il était l'homme sous ses deux faces, mâle et femelle), « Il est bon, se dit Dieu [rire], qu'il ait une compagne ! » Ce qui encore ne serait rien, si nous ne voyions pas que, pour procéder à cette adjonction d'autant plus étrange qu'il semble que jusque-là, l'Adam en question, figure faite de terre rouge, s'en était fort bien passé, Dieu *profite de son sommeil* pour lui extraire une *côte*, dont il façonne, nous dit-on, l'Ève première !

Est-ce qu'il peut y avoir illustration plus saisissante de ce qu'introduit, dans la dialectique de l'acte sexuel, ce fait que l'homme, au moment précis où vient, supplémentaire, se marquer sur lui l'intervention divine, se trouve dès lors avoir affaire, comme objet, à un morceau de son propre corps ?

---

269 - Dorgeuille : « il n'est pas là-dessous, il n'est pas supporté ».

270 - Adam-Kadmon : Dans la doctrine d'Isaac Luria et des kabbalistes, première figure de la lumière divine qui s'écoule de l'essence de l'*Ein Sof*, le dieu caché. On lira G. SCHHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, 1946, trad. Payot 1973.

Tout ce que je viens de dire, la loi mosaïque elle-même, et aussi bien peut-être l'accent qu'y ajoute le soulignage que ce morceau n'*est pas le* pénis, puisque, dans la circoncision, il est en quelque sorte incisé, pour être marqué de ce signe négatif ; est-ce que ceci n'est pas pour faire surgir devant nous ce qu'il y a, dirais-je, de porte perverse dans l'instauration, au seuil de ce qu'il en est de l'acte sexuel, de ce Commandement : « *Ils ne seront qu'une seule chair* » ?

Ce qui veut dire que dans un champ interposé entre nous et ce qu'il en serait, ce qu'il en pourrait être, de quelque chose qui aurait nom : l'acte sexuel, en tant que l'homme et la femme s'y font valoir l'un pour l'autre, auparavant — et il est à savoir si cette épaisseur est traversable — il y aura le rapport autonome du corps à quelque chose qui en est séparé, après en avoir fait partie.

Tel est l'énigmatique, le seuil aigu où nous voyons la loi de l'acte sexuel dans sa donnée cruciale : que l'homme châtré puisse être conçu comme ne devant étreindre jamais que ce complément, auquel il peut se tromper — et Dieu sait s'il n'y manque pas ! — de le prendre pour complément phallique.

Je pose aujourd'hui, en terminant mon discours, cette question que nous ne savons pas, ce complément, encore, comment le désigner. Appelons-le *logique*.

La fiction que cet objet soit Autre[271], assurément nécessite le complexe de castration.

Nul étonnement qu'on nous dise — qu'on nous dise dans les à-côtés mythiques de la Bible, ces à-côtés, curieusement, qu'on trouve dans les petites additions marginales des rabbins — qu'on nous dise que quelque chose, qui est peut-être bien justement la femme primordiale, celle qui était là avant Ève, et qu'ils appellent (je dis les rabbins ; ce n'est pas moi qui m'en mêle, de ces histoires !) et qu'ils appellent Lilith[272], que ce soit elle, peut-être, qui, sous la forme du serpent et par la main de l'Ève fasse présenter à l'Adam… quoi ? la pomme ! Objet oral et qui, peut-être,

271 - Sizaret : « autre ».

272 - SCHOLEM Gershom, *La Kabbale* 1974, trad. Ed. du Cerf, 1998, recueil où un chapitre est consacré à Lilith.

n'est pas là pour autre chose que pour le réveiller sur le vrai sens de ce qui lui est arrivé pendant qu'il dormait ! C'est bien ainsi, en effet, que les choses, dans la Bible, sont prises. Puisqu'on nous dit qu'à partir de là, il entre pour la première fois dans la dimension du savoir !

C'est justement parce que, cette dimension du savoir, l'effet de la psychanalyse est celui-ci : que nous y ayons repéré au moins sous deux de ses formes majeures, et l'on peut dire aussi sous les deux autres — encore que le lien n'en soit pas encore fait — quelle est la nature, quelle est la nature et la fonction de cet objet tout concentré dans cette pomme. C'est seulement par ce chemin qu'il se peut que nous arrivions à préciser mieux, et justement d'une série d'effets de contraste, ce qu'il en est de cet objet, l'objet phallique, dont j'ai dit qu'il fallait, pour l'articuler enfin, que je le dépouille d'abord.

# Leçon XXI

*31 mai 1967*

Pour ceux qui se trouvent, par exemple, revenir aujourd'hui après avoir suivi un temps mon enseignement, il faut que je signale ce que j'ai pu, ces toutes dernières fois, y introduire d'articulations nouvelles.

L'une, importante, qui date de notre antépénultième rencontre, est assurément d'avoir désigné, expressément dirais-je — puisqu'aussi bien la chose n'était pas, à ceux qui m'entendent, inaccessible — expressément le lieu de l'Autre — tout ce que jusqu'ici (je veux dire depuis le début de mon enseignement) j'ai articulé comme tel — designé le lieu de l'Autre : dans le corps.

Le corps lui-même est, d'origine, ce lieu de l'Autre, en tant que c'est là que, d'origine, s'inscrit la marque en tant que signifiant.

Il était nécessaire que je le rappelle aujourd'hui, au moment où nous allons faire le pas qui suit, dans cette logique du fantasme, qui se trouve — vous le verrez confirmé à mesure de notre avance — qui se trouve pouvoir s'accommoder d'une certaine laxité logique : en tant que logique du fantasme, elle suppose cette dimension, dite de fantaisie, sous l'espèce où l'exactitude n'y est pas exigée au départ. Aussi bien, ce que nous pourrons trouver de plus rigoureux dans l'exercice d'une articulation qui mérite ce titre de logique inclut-il en soi-même le progrès d'une approximation. Je veux dire un mode d'approximation qui comporte en lui-même non seulement une croissance, mais une croissance autant que possible la meilleure, la plus rapide qui soit, vers le calcul d'une valeur

exacte. Et c'est en ceci que… en nous référant à un algorithme d'une très grande généralité, qui n'est rien d'autre que celui le plus propre à assurer le rapport d'un incommensurable idéal, le plus simple qui soit, le plus espacé aussi, à resserrer ce qu'il constitue d'irrationnel par son progrès lui-même ; je veux dire que cette incommensurabilité de ce *a*… que je ne figure que pour la lisibilité de mon texte par être le nombre d'or, car « ceux qui savent » savent que cette sorte de nombre constitué par le progrès même de son approximation est toute une famille de nombres et, si l'on peut dire, peut partir de n'importe où, de n'importe quel exercice de rapport, à cette seule condition, que l'incommensurable exige, que l'approximation n'ait pas de terme, tout en étant pourtant parfaitement reconnaissable à chaque instant comme rigoureuse.

C'est de ceci donc qu'il s'agit : de saisir ce que ce à quoi nous sommes confrontés sous la forme du fantasme reflète d'une nécessité. En d'autres termes, le problème, qui pour un Hegel pouvait se contenir dans cette limite simple que constitue la certitude incluse dans la conscience de soi-même [*incident*[273]] (cette certitude de soi-même, dont Hegel peut se permettre, peut se permettre étant données certaines conditions que j'évoquerai tout à l'heure, qui sont conditions d'histoire, de mettre en question le rapport avec une vérité) cette certitude, dans Hegel, et c'est là en quoi il conclut tout un procès par où la philosophie est exploration du savoir, il peut se permettre d'y introduire le τέλος, la fin, le but, d'un savoir absolu. C'est pour autant qu'au niveau de la certitude, il se trouve pouvoir indiquer qu'elle ne contient pas en elle-même sa vérité.

C'est en ceci que nous nous trouvons non pas pouvoir simplement reprendre la formule hégélienne, mais la compliquer. La vérité à laquelle nous avons affaire tient en cet acte par où la fondation de la conscience de soi-même, par où la certitude subjective est affrontée à quelque chose qui de nature lui est radicalement étranger et qui est proprement ceci que…

*(Est-ce qu'on ne pourrait pas faire quelque chose pour que cette interruption cesse ?*[274]*).*

---

273 - Les haut-parleurs font entendre des lambeaux d'enregistrement. S.

274 - Idem. Une longue pause sera nécessaire pour faire cesser cette perturbation.

Ce qu'il s'agit donc d'introduire aujourd'hui et d'autant plus rapidement que notre temps aura été écourté, c'est ceci : l'expérience psychanalytique introduit ceci que la vérité de l'acte sexuel fait question dans l'expérience. Bien sûr, l'importance de cette découverte ne prend son relief qu'à partir d'une position du terme *acte sexuel* comme tel. Je veux dire, pour des oreilles déjà suffisamment formées à la notion de la prévalence du signifiant dans toute constitution subjective, d'apercevoir la différence qu'il y a entre une référence vague à la sexualité — qu'on peut à peine dire comme fonction, comme dimension propre à une certaine forme de la vie, celle nommément la plus profondément nouée à la mort, je veux dire entremêlée, entrecroisée à la mort…

Ce n'est pas tout dire, à partir du moment où nous savons que l'inconscient, c'est le discours de l'Autre. À partir de ce moment, il est clair que tout ce qui fait intervenir l'ordre de la sexualité dans l'inconscient, n'y pénètre qu'autour de la mise en question : l'acte sexuel est-il possible ? Y a-t-il ce nœud, définissable comme un acte, où le sujet se fonde comme sexué, c'est-à-dire mâle ou femelle ? L'étant en soi ou, s'il ne l'est pas, procédant dans cet acte à quelque chose qui puisse — fût-ce à son terme — aboutir à l'essence pure du mâle ou du femelle ? Je veux dire au démêlement, à la répartition, sous une forme polaire, de ce qui est mâle et de ce qui est femelle, précisément dans la conjonction qui les réunit dans quelque chose — dont ce n'est pas ici, à cette heure, ni la première fois que j'introduis le terme — dans quelque chose que je nomme comme étant la *jouissance* ; j'entends comme dès longtemps introduite et nommément dans mon séminaire sur *L'Éthique*[275].

Il est en effet exigible que ce terme de « jouissance » soit proféré, et proprement comme distinct du plaisir, comme en constituant l'au-delà.

Ce qui, dans la théorie psychanalytique, nous l'indique, est une série de termes convergents ; au premier rang desquels est celui de la *libido* qui en représente une certaine articulation, dont il nous faudra désigner —

275 - *L'Éthique de la psychanalyse*, séminaire 1959-1960.

au bout de ces entretiens de cette année — désigner en quoi son emploi peut être assez glissant pour non pas soutenir, mais faire se dérober les articulations essentielles que nous allons tenter d'introduire aujourd'hui.

La jouissance, c'est-à-dire ce quelque chose qui a un certain rapport au sujet, en tant que cet affrontement au trou laissé dans un certain registre d'acte questionnable, celui de l'acte sexuel. Il est, ce sujet, suspendu par une série de modes ou d'états qui sont d'insatisfaction. Voilà qui à soi seul justifie l'introduction du terme de *jouissance*, qui aussi bien est ce qui à tout instant — et nommément dans le symptôme — se propose à nous comme indiscernable de ce registre de la satisfaction. Puisque à tout instant, pour nous, le problème est de savoir comment un nœud qui ne se soutient que de malaise et de souffrance est justement ce par quoi se manifeste l'instance de la satisfaction suspendue : proprement ce où le sujet se tient en tant qu'il *tend* vers cette satisfaction.

Ici la loi du principe du plaisir, à savoir de la moindre tension, ne fait qu'indiquer la nécessité des détours du chemin par où le sujet se soutient dans la voie de sa recherche — recherche de jouissance — mais ne nous en donne pas la fin, qui est cette fin propre, fin pourtant entièrement masquée pour lui dans sa forme dernière, pour autant qu'on peut aussi bien dire que son achèvement… son achèvement est si questionnable, qu'on peut aussi bien partir de ce fondement qu'il n'y a *pas* d'acte sexuel, qu'aussi bien celui-ci, qu'il n'y a *que* l'acte sexuel qui motive toute cette articulation.

C'est en ceci que j'ai tenu à apporter la référence dont chacun sait que je me suis servi depuis longtemps, la référence à Hegel[276]. Pour autant que ce procès, ce procès de la dialectique des différents niveaux de la certitude de soi-même (de la « phénoménologie de l'esprit » comme il a dit) se suspend à un mouvement qu'il appelle « dialectique » (et qui assurément, dans sa perspective, peut être tenu pour être *seulement* dialectique) d'un rapport qu'il articule de la présence de cette conscience, pour

276 - HEGEL, *La Phénoménologie de l'esprit*, traduction de J. Hyppolite, Aubier Montaigne.

autant que sa vérité, sa vérité lui échappe dans ce qui constitue le jeu du rapport d'une conscience-de-soi-même à une autre conscience-de-soi-même dans le rapport de l'intersubjectivité.

Or il est clair, il est dès longtemps démontré… ne serait-ce que par la révélation de cette béance sociale, en tant qu'elle ne nous permet pas de résumer à l'affrontement d'une conscience à une conscience, ce qui se présente comme lutte, nommément du maître et de l'esclave… Ce n'est même pas à nous de faire la critique de ce que laisse ouvert… de ce que laisse ouvert la genèse hégélienne. Ceci a été fait par d'autres et nommément par un autre — par Marx pour le nommer — et maintient la question de son issue et de ses modes en suspens.

Ce par quoi Freud arrive et reprend les choses en un point, analogique seulement, de la position hégélienne, s'inscrit, s'inscrit déjà suffisamment dans ce terme, dans ce terme de « jouissance » pour autant que Hegel l'introduit. Le départ, nous dit-il, est dans la lutte à mort du maître et de l'esclave, après quoi s'instaure le fait que celui qui n'a pas voulu risquer, risquer l'enjeu de la mort, celui-là tombe à l'égard de l'autre dans un état de dépendance, qui pour autant n'est pas sans contenir tout l'avenir de la dialectique en question.

Le terme de *jouissance* y intervient. La jouissance, après le terme de cette lutte à mort — de pur prestige, nous est-il dit — va être le privilège du maître, et que pour l'esclave la voie tracée dès lors sera celle du *travail*.

Regardons les choses de plus près et, cette jouissance dont il s'agit, voyons dans le texte de Hegel… (qu'après tout je ne puis pas ici produire, et encore moins avec l'abréviation à laquelle nous sommes contraints aujourd'hui) de quoi le maître jouit-il.

La chose, dans Hegel, est très suffisamment aperçue. Le rapport instauré par l'articulation du travail de l'esclave fait que si, peut-être, le maître jouit, ce n'est point absolument. À la limite (et à forcer un peu les choses, ce qui est à nos dépens, vous allez le voir), nous dirions qu'il ne jouit que de son loisir — ce qui veut dire de la disposition de son corps.

En fait il est bien loin d'en être ainsi, nous le ré-indiquerons tout à l'heure, mais admettons que, de tout ce dont il a à jouir comme choses, il est séparé par celui-là qui est chargé de les mettre à sa merci, à savoir de l'esclave; dont on peut dire dès lors — et je n'ai point à le défendre,

je veux dire, ce point vif, puisque déjà dans Hegel il est suffisamment indiqué — qu'il y a pour l'esclave une certaine jouissance de la chose, en tant que non seulement il l'apporte au maître, mais a à la transformer pour la lui rendre recevable.

Après ce rappel, il convient que je m'interroge, avec vous — que je vous fasse interroger — sur ce que, dans un tel registre, implique le mot *jouissance*. Rien assurément n'est plus instructif, toujours, que la référence à ce qu'on appelle le lexique, pour autant qu'il s'attache à des buts aussi… précaires que l'articulation des significations. « Les termes inclus dans chaque article » — lit-on quelque part dans la note de la préface de ce magnifique travail qui s'appelle le *Grand Robert* — « les termes inclus dans chaque article constituent autant de renvois, de chaînons, qui devront aboutir aux moyens d'expression de la pensée ». « L'astérisque… » — car en effet vous pourrez constater que dans chacun de ces articles, qui remplissent très bien leur programme, « l'astérisque renvoie aux articles qui développent longuement une idée suggérée d'un seul mot ». Moyennant quoi l'article *Jouissance* commence par le mot *plaisir* marqué d'un astérisque ! Ceci n'est qu'un exemple, mais le mot, sans doute, ce n'est point par hasard qu'il nous présente ces paradoxes. Bien sûr, *jouissance* n'a pas été abordé la première fois par le *Robert,* vous pouvez également étudier ce mot dans le *Littré. V*ous y verrez que ce qui est son emploi — son emploi le plus légitime — varie du versant qu'indique l'étymologie qui le rattache à la *joie,* à celui de la *possession* et ce dont on dispose au dernier terme : la jouissance d'un titre. La jouissance d'un titre, que ce terme signifie quelque titre juridique ou quelque papier représentant une valeur de Bourse, avoir la jouissance de quelque chose — de dividendes par exemple — c'est pouvoir le céder. Le signe de la possession, c'est de pouvoir s'en démettre.

*Jouir de* est autre chose que *jouir*, et, assurément rien plus que ces glissements de sens — en tant qu'ils sont cernés dans cette appréhension que j'ai appelée tout à l'heure « lexicale » dans son exercice dans le dictionnaire — ne nous montre à quel point la référence à la pensée est bien ce qu'il y a de plus impropre, pour désigner la fonction radicale, j'entends, de tel ou tel signifiant.

Ce n'est pas la pensée qui donne du signifiant l'effective et dernière référence. C'est de l'instauration qui résulte des effets de l'introduction

d'un signifiant, DANS LE RÉEL. C'est pour autant que j'articule d'une nouvelle façon ce rapport du mot *jouissance* à ce qui est pour nous, dans l'analyse, en exercice, que le mot *jouissance* trouve et peut conserver sa dernière valeur. Et ceci, j'entends aujourd'hui vous en faire sentir la portée en son point le plus radical.

Le maître jouit de quelque chose, que ce soit de lui-même — il « est son maître », comme on dit — ou aussi bien de l'esclave. Mais de quoi jouit-il dans l'esclave ? Précisément, de son *corps*. Comme on le lit dans l'Écriture[277], « Le maître dit : Va ! et il va ». Comme je me suis permis, je ne sais plus si je l'ai écrit ou si seulement je l'ai énoncé : si le maître dit, « Jouis ! », l'autre ne peut répondre que ce *J'ouis* (*j, apostrophe*, j'entends) sur lequel je me suis amusé. Je ne m'amuse en général pas au hasard. Ceci veut dire quelque chose. J'aurais pu aussi bien être relevé par quelqu'un de ceux qui m'écoutent… je regrette trop souvent de ne recueillir rien de plus que ce qui me force à le faire moi-même.

La question est celle-ci : *ce dont on jouit* — s'il y a cette jouissance qui s'inaugure dans le *je* du sujet en tant qu'il possède — ce dont on jouit, *cela jouit-il ?*

Il semble pourtant que ce soit ça la véritable question. Car, aussi bien, il est clair que la jouissance n'est nullement ce qui caractérise le maître. Le maître, en tant qu'il est celui-là, dans la Cité, qui ne saurait d'aucune façon être n'importe qui, mais qui est marqué de sa fonction de maître, il a bien autre chose à faire qu'à s'abandonner à la jouissance. Et la maîtrise de son corps — car il ne s'agit pas seulement du loisir — est quelque chose qui ne se mène que par les plus rudes disciplines. À toutes les époques de civilisation, celui-là qui est maître n'a nullement le temps de se laisser aller, et fût-ce dans ses loisirs !

Les types sont à distinguer. Mais, après tout, le type du maître antique n'est pas d'un ordre tellement purement idéal que nous n'en ayons les repères : il est suffisamment inscrit, je dirais, dans les marges du premier discours philosophique, pour qu'on puisse dire que Hegel nous en donne un témoignage suffisant.

277 - MATHIEU 8-9.

La question est justement celle-ci. Est-ce que — ce qui après tout n'est que juste et conforme au premier enjeu de la partie — celui qui, à en croire Hegel, n'a pu dès le départ, tenir le risque éventuel de la perte de la vie, (ce qui est bien en effet la voie la plus sûre pour perdre la jouissance), celui qui a assez tenu à la jouissance pour se soumettre et pour aliéner son corps… et pourquoi donc la jouissance ne lui resterait-elle pas en mains ?

Nous avons mille témoignages de ceci — qu'une courte vue, on ne sait quel fantasme, qui veut que tout soit toujours du même côté, que le bouquet complet soit dans une seule main — nous avons mille témoignages que ce qui caractérise la position de celui dont le corps est remis à la merci d'un autre, c'est à partir de là que s'ouvre ce qui peut s'appeler la pure jouissance. Et aussi bien à entrevoir, à suivre les indices qui nous en donnent tout au moins le recoupement, peut-être certaines questions s'effaceraient-elles sur le sens de certaines positions paradoxales, et nommément la masochiste. Mais après tout il vaut mieux quelquefois que les portes les plus immédiatement ouvertes ne soient pas franchies… parce qu'il ne suffit pas qu'elles soient faciles à franchir pour que ce soient les vraies. Je ne dis pas que ce soit là le ressort du masochisme… bien loin de là ! Parce que, assurément, ce qu'il faut dire, c'est que, s'il est pensable que la condition de l'esclave soit la seule qui donne accès à la jouissance, dans la mesure où précisément nous pouvons le formuler, *comme sujet*, nous n'en saurons jamais rien…

Or le masochiste n'est pas un esclave. Il est au contraire — comme je vous le dirai tout à l'heure — un petit malin, quelqu'un de très fort. Le masochiste *sait* qu'il est dans la jouissance. C'est précisément à son propos, à son terme, à votre usage, pour ce qu'il est d'entendre sur lui ce dont il s'agit, que tout ce discours progresse. Et pour le faire progresser, il convenait de montrer que dans Hegel, il y a plus d'un défaut, le premier, bien sûr, étant celui qui me permettait, devant ceux qui m'entendent, de le produire. À savoir que, dès avant que je l'avance et que j'en parle, avec le *stade du miroir*, j'avais marqué qu'en aucun cas, cette sorte d'agressivité qui est d'instance et de présence dans « la lutte à mort », de pur prestige, n'était rien d'autre qu'un leurre. Et dès lors rendait caduque toute référence à elle comme articulation première.

Je ne fais que repointer au passage les problèmes que pose — que pose et laisse béants — la déduction hégélienne concernant la société des maîtres : comment s'entendent-ils entre eux ?… Et puis, mon Dieu, la simple référence à ce qu'il en est, à savoir que l'esclave… pour qu'on en fasse un esclave, il n'est pas mort ! Que le résultat de la lutte à mort est quelque chose qui n'a pas mis la mort en jeu ; que le maître n'a que le *droit* de le tuer, mais que précisément, et c'est pour cela qu'il s'appelle *servus,* le maître *servat*, le sauve ; et que c'est à partir de là que se pose la véritable question, qu'est-ce que le maître sauve dans l'esclave ? Nous sommes ramenés à la question de la loi primordiale de ce qui institue la règle du jeu, à savoir : celui qui sera vaincu, on pourra le tuer, et si on ne le tue pas, ce sera à quel prix ?

*À quel prix ?* C'est bien là que nous rentrons dans le registre de la signifiance : ce dont il s'agit, dans la position du maître, et ceci, des conséquences — toujours — de l'introduction du sujet dans le réel.

Pour mesurer ce qu'il en est concernant ses effets sur la jouissance, il convient de poser, au niveau de ce terme, un certain nombre de principes. À savoir que si nous avons introduit la jouissance, c'est sous le mode, logique, de ce qu'Aristote appelle une οὐσία, une substance. C'est-à-dire quelque chose, très précisément, qui ne peut être — c'est ainsi qu'il s'exprime dans son livre des *Catégories*[278] — « qui ne peut être ni attribué à un sujet ni mis dans aucun sujet ». C'est quelque chose qui « n'est pas susceptible de plus ou de moins », qui ne s'introduit dans aucun comparatif, dans aucun signe *plus petit* ou *plus grand,* voire *plus petit* ou *égale.*

La jouissance est ce quelque chose *dans quoi* marque ses traits et ses limites le principe du plaisir. Mais c'est quelque chose de substantiel et qui, précisément, est important à produire, à produire sous la forme que je vais articuler au nom d'un nouveau principe : *il n'y a de jouissance* QUE *du corps*.

Permettez-moi de dire que je considère que le maintien de ce principe… son affirmation comme étant absolument essentielle me paraît

278 - ARISTOTE, *Catégories*, V.

d'une plus grande portée éthique que celle du matérialisme. J'entends que cette formule a exactement la portée, le relief, que l'affirmation qu'*il n'y a que la matière* introduit dans le champ de la connaissance. Car après tout, vous n'avez qu'à voir, avec l'évolution de la science, que cette matière, en fin de compte, se confond si bien avec le jeu des éléments dans lesquels on la résout, qu'il devient à la limite presque indiscernable de savoir ce qui devant vous joue, si ce sont ces éléments, στοιχεῖα, ces éléments signifiants derniers, ou ceux de l'atome ; à savoir ce qu'ils ont en eux-mêmes de quasiment indiscernable avec le progrès de votre esprit, le jeu de votre recherche, mais ce qu'il en est, au dernier terme, d'une structure que vous ne savez plus d'aucune façon rapporter à ce que vous avez comme expérience commune de la matière…

Mais dire qu'il n'y a de jouissance que du corps et nommément que ceci vous refuse les jouissances éternelles, c'est bien là ce qui est en jeu dans ce que j'ai appelé valeur éthique du matérialisme, à savoir qui consiste à prendre ce qui se passe dans votre vie de tous les jours au sérieux, et s'il y a question de jouissance, de la regarder en face et de ne pas la repousser dans des lendemains qui chantent…

Il n'y a de jouissance que du corps. Ceci répond très précisément à l'exigence de vérité qu'il y a dans le freudisme.

Nous voici donc laissant entièrement à son errance la question de savoir si ce dont il s'agit, c'est de l'être ou de n'être pas[279] ; s'il s'agit d'être homme ou d'être femme dans un acte qui serait l'acte sexuel. Et si ceci est ce qui domine tout ce suspens de la jouissance, c'est également ceci que nous avons à prendre éthiquement au sérieux — ce à propos de quoi s'élève ce quelque chose que nous pourrions appeler notre droit de regard.

Œdipe n'est pas un philosophe. C'est le modèle de ce dont il s'agit quant au rapport de ce qu'il en est d'un savoir ; et le savoir dont il fait preuve, au moins nous est-il indiqué dans la forme de l'énigme que c'est un savoir concernant ce qu'il en est du corps. Par ceci il rompt le pouvoir d'une jouissance féroce, celle de la sphinge, dont il est bien étrange

279 - « l'être, ou ne l'être pas » ?

qu'elle nous soit offerte sous la forme d'une figure vaguement féminine, disons, mi-bestiale, mi-féminine. Ce à quoi il accède après cela — ce qui ne le rend pas, vous le savez, plus triomphant pour cela — c'est assurément une jouissance. Au moment qu'il y entre, il est déjà dans le piège. Je veux dire que cette jouissance, c'est celle-là qui le marque, d'ores et déjà, et d'avance, du signe de la culpabilité.

Œdipe ne savait pas ce dont il jouissait. J'ai posé la question de savoir si Jocaste, elle, le savait. Et même, pourquoi pas, Jocaste jouissait-elle de laisser Œdipe l'ignorer ? Disons, quelle part de la jouissance de Jocaste répond-elle à ce qu'elle laissât Œdipe l'ignorer ?

C'est à ce niveau, grâce à Freud, que se posent désormais les questions sérieuses concernant ce qu'il en est de la vérité.

Or l'introduction que j'ai déjà faite de la fonction d'aliénation — en tant qu'elle est cohérente avec la genèse du sujet comme déterminé par le véhicule de la signifiance — nous permet de dire que quant à ce qui nous intéresse et qui est premièrement posé, à savoir qu'il n'y a de jouissance que du corps, c'est que l'effet de l'introduction du sujet, lui-même effet de la signifiance, est proprement de mettre le corps et la jouissance dans ce rapport que j'ai défini par la fonction d'aliénation.

Je veux dire, comme je viens pendant une demi-heure de l'articuler devant vous, le sujet, en tant qu'il se fonde dans cette marque du corps qui le privilégie, qui fait que c'est la marque — la marque subjective — qui désormais domine tout ce dont il va s'agir pour ce corps ; qu'il aille là et puis là et pas ailleurs, et qu'il soit libre ou non de le faire, voilà sans doute ce qui distingue le maître, parce que le maître est un sujet.

La jouissance est, dans ce fondement premier de la subjectivation du corps, ce qui tombe dans la dépendance de cette subjectivation, et, pour tout dire, s'efface. À l'origine, la position du maître — et c'est cela que Hegel entrevoit — est justement renonciation à la jouissance, possibilité de tout engager sur cette disposition ou non du corps. Et non seulement du sien, mais aussi de celui de l'Autre.

L'Autre, c'est *l'ensemble des corps*, à partir du moment où le jeu de la lutte sociale simplement introduit que les rapports des corps sont dès lors dominés par ce quelque chose qui, aussi bien, s'appelle la loi. Loi qu'on peut dire liée à l'avènement du maître, mais bien seulement si on

l'entend : l'avènement du maître absolu. C'est-à-dire la sanction de la mort comme devenue légale.

Ceci, dès lors, nous permet d'entrevoir que si l'introduction du sujet comme effet de signifiant gît dans cette séparation du corps et de la jouissance, dans la division mise entre les termes qui ne subsistent que l'un de l'autre, c'est là, pour nous, que doit se poser la question, la question de savoir *comment la jouissance est maniable à partir du sujet*.

Eh bien, la réponse… la réponse est donnée par ce que l'analyse découvre comme approximation de ce rapport à la jouissance. Sans doute, dans le champ de l'acte sexuel, ce qu'elle découvre, c'est l'introduction de ce que j'ai appelé *valeur de jouissance,* c'est-à-dire, annulation de la jouissance comme telle la plus immédiatement intéressée dans la conjonction sexuelle, ce qu'elle appelle la *castration*.

Ceci ne résout rien. Bien sûr, ceci nous explique comment il se fait que la forme légale la plus simple et la plus claire de l'acte sexuel — en tant qu'il est institué dans une formation régulière qui s'appelle le mariage — d'abord ne soit, à l'origine, que le privilège du maître. Pas simplement, bien sûr, du maître en tant qu'opposé à l'esclave, mais (comme vous le savez, si vous savez un peu d'histoire, et d'histoire romaine nommément) même opposé à la plèbe. N'a pas accès à l'institution du mariage qui veut, sinon le maître.

Mais, aussi bien, chacun sait, chacun sait, mon Dieu, par l'expérience, pour ce que ce mariage, qui a été mis dès[280] lors à la portée de tous, traîne encore après lui de déchirements, chacun sait que cela ne va pas tout seul ! Et si vous ouvrez Tite-Live, vous verrez qu'il est une époque, pas tellement tard dans la République, où les dames — les dames romaines, celles qui étaient vraiment marquées du vrai *connubium* — ont empoisonné pendant toute une génération, avec une ampleur et une persévérance qui n'a pas été sans laisser quelques traces dans la mémoire et que Tite-Live inscrit[281], ont empoisonné leurs maris ; ce n'était pas sans raison. Il faut croire que l'institution du mariage, quand elle fonctionne au niveau de véritables maîtres, doit

280 - On attendrait : « depuis lors ».

281 - Tite-Live, *Histoire romaine*, livre VIII, xviii.

emporter avec elle quelques inconvénients, qui ne sont pas probablement uniquement liés à la jouissance ; puisque c'est plutôt le caractère accentué du trou mis à ce niveau — à savoir du fait que la jouissance n'a rien à faire avec le choix conjugal, que ces menus incidents résultaient.

Quand nous parlons de l'acte sexuel au niveau, nous, où il nous intéresse — nous analystes — c'est précisément pour autant que la jouissance est en cause. Comme je vous l'ai rappelé la dernière fois, Dieu n'a pas dédaigné d'y veiller. Il suffit que la femme entre dans le jeu d'être cet objet que nous désigne si bien le mythe biblique, d'être cet objet phallique, pour que l'homme soit comblé. Ce qui veut dire exactement : parfaitement floué, à savoir ne rencontrant que son complément corporel.

La découverte de l'analyse est précisément de s'apercevoir que c'est uniquement dans la mesure où l'homme ne serait pas floué au point de ne retrouver que sa propre chair — rien d'étonnant que, dès lors, il n'y ait là « qu'une seule chair », puisque c'est la sienne ! — c'est justement dans la mesure où cette opération de flouage ne se produit pas, à savoir où la castration est produite, qu'il y a, oui ou non, chance qu'il y ait un acte sexuel.

Mais alors ! qu'est-ce que veut dire ce qu'il en est de la jouissance ? Puisque la caractéristique d'un acte sexuel qui serait fondé, serait précisément dans le fait de ce manque à la jouissance, quelque part.

Cette interrogation sur ce qu'il en est de la jouissance en fonction tierce, c'est très précisément ce qui nous est donné dans une autre approche ; une approche qui s'appelle, exactement à l'inverse de ce pas, de ce franchissement, qui est fait dans le sens de l'acte sexuel, qui s'appelle… — et justement, et uniquement à cause que c'est dans un sens inverse, concernant une certaine progression, progression logique — qui s'appelle, à cause de cela *la régression*.

Et c'est ici que notre algorithme — que notre algorithme en tant qu'il confronte le *petit a* avec le *Un*, soit vers l'intérieur comme je l'ai déjà dessiné, à savoir *petit a* se rabattant sur le *Un*, donnant, ici, (1) la différence, *Un moins a*, qui est en même temps $a^2$ ; il y a aussi une autre façon de traiter la question, c'est celle qui nous est suggérée par la fonction de

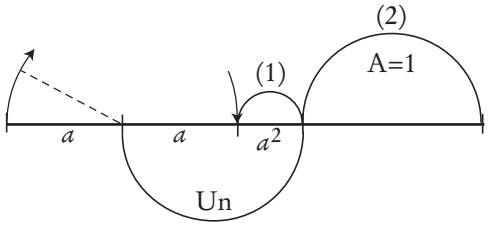


Fig. XXI-1

l'Autre, à savoir que ce *Un* qui est ici (2), vient s'inscrire ici en (*a*)[282], que c'est le *petit a*, ici, sans se rabattre, à savoir laissant entre lui et le *grand A* le grand intervalle du *Un* — qui est en cause.

Vous ne pouvez que voir que ce fait privilégié : que le $\frac{1}{a} = 1 + a$, *Un sur a* soit justement égal au *Un plus a* et que c'est ça qui fait la valeur de cet algorithme ; c'est justement par là que nous est donné le lieu, la topologie, de ce qu'il en est concernant la jouissance.

Dans le cas de l'esclave, l'esclave est privé de son corps ; comment savoir ce qu'il en est de sa jouissance ? Comment le savoir, sinon précisément dans ce qui, de son corps, a glissé hors de la maîtrise subjective. Tout ce qu'il en est de l'esclave, pour autant que son corps va et vient au caprice du maître, laisse néanmoins préservés ces objets qui nous sont donnés comme surgis, précisément, de la dialectique signifiante.

Ces objets qui en sont l'enjeu mais aussi la forgerie, ces objets pris aux frontières, ces objets qui fonctionnent au niveau des bords du corps, ces objets que nous connaissons bien dans la dialectique de la névrose, ces objets sur lesquels nous aurons à revenir encore, et maintes fois, pour bien définir ce qui fait leur prix et leur valeur, leur qualité d'exception ; je n'ai pas besoin de les rappeler, pour ce qui en est de l'*oral* et de ce qu'on appelle aussi l'*anal*. Mais ces autres, aussi, supérieurs, moins connus — au registre plus intime qui, par rapport à la demande, est constitué comme le désir — et qui s'appellent le *regard* et la *voix*. Ces objets, pour autant qu'eux ne sauraient d'aucune façon être pris par la domination, quelle qu'elle soit, du signifiant, fût-elle entièrement constituée au rang de domination sociale ; ces objets qui, de leur nature, y échappent, qu'est-ce à dire ?

282 - Le schéma est conjecturel.

Est-ce là ?… — puisque pour l'esclave, il n'y a du côté de l'Autre qu'une jouissance *supposée*, (Hegel est trompé en ceci que c'est *pour l'esclave* qu'il y a la jouissance du maître) ; mais la question qui vaut, je vous l'ai posée tout à l'heure, *ce dont on jouit, jouit-il ?* Et s'il est vrai que quelque chose du réel de la jouissance ne peut subsister qu'au niveau de l'esclave, ce sera bien alors dans cette place, pour lui laissée en marge du champ de son corps, que constituent les objets dont je viens de rappeler la liste — C'est là, c'est à cette place que doit se poser la question de la jouissance.

Rien ne peut retirer à l'esclave la fonction, ni de son regard ni de sa voix, ni celle aussi de ce qu'il est, dans sa fonction de nourrice — puisque si fréquemment c'est dans cette fonction que l'Antiquité nous le montre — ni même non plus dans sa fonction d'objet déjeté, d'objet de mépris.

À ce niveau, se pose la question de la jouissance. C'est une question et, comme vous le voyez, c'est même une question scientifique.

Or, le pervers… le pervers, eh bien, c'est cela qu'il est. La perversion est à la recherche de ce point de perspective, pour autant qu'il peut faire surgir l'accent de la jouissance, mais il le recherche d'une façon *expérimentale*. La perversion, tout en ayant le rapport le plus intime à la jouissance, est — comme la pensée de la science — *cosa mentale*[283] ; c'est une opération du sujet en tant qu'il a parfaitement repéré ce moment de disjonction par quoi le sujet déchire le corps de la jouissance, mais qu'il *sait* que la jouissance n'a pas seulement été, dans ce processus, jouissance aliénée, qu'il y a aussi ceci : qu'il reste quelque part une chance qu'il y ait quelque chose qui en ait réchappé. Je veux dire que tout le corps n'a pas été pris dans le processus d'aliénation. C'est de ce point, du lieu de *petit a* que le pervers *interroge*, interroge ce qu'il en est de la fonction de la jouissance.

À ne jamais se saisir que d'une façon partielle, et, si je puis dire, dans la perspective, je ne dirai pas du pervers… (car vraiment, on peut dire que les psychanalystes n'y comprennent rien ; n'y en a-t-il pas un, récemment, qui posait cette sorte d'équation, à ce propos qu'il ne sau-

283 - Leonard de VINCI : *La Pittura è cosa mentale*, « La peinture est chose mentale ».

rait à la fois — le pervers — être sujet et jouissance, et que dans toute la mesure où il était jouissance il n'était plus sujet !…). Le pervers reste sujet dans tout le temps de l'exercice de ce qu'il pose comme question à la jouissance ; la jouissance qu'il vise c'est celle de l'Autre, en tant que *lui* en est peut-être le seul reste ; mais il le pose par une activité de sujet.

Ce que ceci nous permet de remonter ne peut se faire qu'à une seule condition, c'est que nous nous apercevions que ces termes, « sadomasochisme », par exemple, comme on les noue, n'ont de sens que si nous les considérons comme des recherches *sur la voie* de ce que c'est que l'acte sexuel.

Des rapports que nous appelons sadiques entre telle ou telle vague unité du corps social n'ont d'intérêt qu'en ceci qu'ils figurent quelque chose qui intéresse les rapports de l'homme et de la femme.

Comme je vous le dirai la prochaine fois — puisque cette fois-ci, ma foi, j'aurai été écourté — vous verrez qu'à oublier ce rapport fondamental, on laisse échapper tout moyen de saisir ce qu'il en est dans le sadisme et dans le masochisme. Ceci ne voulant pas dire non plus qu'en aucune façon ces deux termes figurent des rapports comparables à ceux du *mâle* et du *femelle*.

Un personnage, d'une, je dois dire, incroyable naïveté, écrit quelque part cette vérité… que « le masochisme n'a rien de spécifiquement féminin[284] », mais les raisons qu'il en donne vont au niveau de formuler qu'assurément, si le masochisme était féminin, ça voudrait dire qu'il n'est pas une perversion, puisqu'il serait naturel à la femme d'être masochiste… Donc, à partir de là on voit bien que, naturellement, les femmes ne peuvent être qualifiées de masochistes, puisque, étant une perversion, ça ne saurait être quelque chose de naturel !

Voilà le genre de raisonnement dans quoi on s'embourbe. Non pas, certes, sans une certaine intuition, je veux dire la première, à savoir qu'une femme n'est pas naturellement masochiste. Elle n'est pas naturellement masochiste, et pour cause ! C'est parce que si elle était, en

284 - NACHT Sacha, *Le Masochisme,* chap. IV, réédition, Paris, Petite bib. Payot, 1965.

effet, « masochiste », ça voudrait dire qu'elle est capable de remplir le rôle que le masochiste donne à une femme. Ce qui, bien entendu, donne un tout autre sens, dans ce cas, à ce que serait le masochisme féminin. Elle n'a justement, la femme, aucune vocation pour remplir ce rôle. C'est ce qui fait la valeur de l'entreprise masochiste.

C'est pourquoi vous me permettrez de terminer aujourd'hui sur ce point, en vous promettant — comme point d'arrivée, comme pointe de ce qui est mis en question par cette introduction de la perversion — en vous promettant de vous indiquer comme pointe, que nous mettrons enfin, j'espère, quelque ordre, tout au moins un peu plus de clarté, concernant ce dont il s'agit quand il s'agit du masochisme.

# Leçon XXII

*7 juin 1967*

Qu'est-ce qu'il y a de commun à ce qu'on appelle en dernière heure les « structuralismes » ? C'est de faire dépendre la fonction du sujet de l'articulation signifiante.

C'est dire, qu'après tout, ce signe distinctif peut rester plus ou moins élidé, qu'en un sens il l'est toujours. Bien sûr, je sais que certains d'entre vous peuvent trouver qu'à cet égard, les analyses de Lévi-Strauss laissent justement ce point central en suspens ; nous laissent, pour tout dire, devant cette question, (pour autant que, depuis quelques années, elle est centrée sur le mythe, cette analyse) : faut-il penser enfin que le miel attendait, j'entends, depuis toujours, attendait, dans le tabac, la vérité de son rapport avec la cendre ?

En un certain sens [petit rire]… c'est vrai ! Et c'est pourquoi, de toute approche semblable, la mise en suspens du sujet découle. Et c'est ce qui suffit à nous faire contribuer à quelque chose qui n'est pourtant pas une doctrine, qui est seulement la reconnaissance d'un efficace, qui semble bien être de la même nature que celui qui fonde la science.

Il n'en reste pas moins qu'une notion de classe telle qu'elle impliquerait *structuralismes* (au pluriel), qu'un minimum de caractéristiques ne saurait d'aucune façon conjoindre en un ensemble un certain nombre de recherches. Pour autant que, pour prendre la mienne par exemple, après tout, ce n'est que comme office, comme appareil adjuvant, qu'elle a dû d'abord rencontrer, pour l'articuler, cette nécessité de l'articulation sub-

jective dans le signifiant. Elle n'en est en quelque sorte que la préface ; rien ne saurait y être correctement pensé sans cela.

Pourtant, ce n'est pas sans raison que nous devons produire, enfin, ce qui, dans le même champ, a été articulé trop vite, qui est le rapport fondamental du *sujet* ainsi constitué avec le *corps*.

Ceci — d'où sort que « symbolisme » veut toujours dire enfin symbolisme corporel — ceci à quoi j'arrive, a dû pendant des années être par moi écarté, précisément en raison du fait que c'est ainsi depuis toujours, que c'est ainsi traditionnellement, qu'était articulé le symbolisme ; c'est-à-dire d'une façon qui manquait l'essentiel, comme il arrive, pour être trop précipitée.

*Les Membres et l'Estomac*… Il y a bien longtemps, depuis toujours, j'ai évoqué à l'horizon la fable[285] de Menenius Agrippa. C'était pas si mal ! Comparer la noblesse à l'estomac, c'est mieux que de la comparer à la tête ! et puis ça remet la tête à sa place : parmi les membres !

C'est quand même aller un peu vite. Et si nous le savons, c'est en raison du fait que ce qui est au centre de notre recherche à nous — à nous, analystes — c'est quelque chose qui, sans doute, ne passe pas par ailleurs que par les voies de la structure, les incidences du signifiant dans le réel, en tant qu'il y introduit le sujet. Mais que son centre… — et c'est un signe que je ne puisse le rappeler avec cette force qu'au moment où, à proprement parler, j'installe mon discours dans ce que je puis légitimement appeler une logique, que c'est à ce moment que je puis rappeler que tout tourne, pour nous, autour de ce qu'il en est de ce qu'il faut appeler la *difficulté* (non pas « d'être », comme disait l'autre en son grand âge), la *difficulté inhérente à l'acte sexuel*.

Il y a d'autres difficultés qui ont annoncé celle-là. Introduire cette fonction de la *difficulté*, ce n'est pas rien ! Le jour où la difficulté de l'harmonie sociale a pris ce nom, légitime, *la lutte des classes*, un pas était franchi… La difficulté de l'acte sexuel peut être d'un certain poids, si on

285 - ÉSOPE, *L'Estomac et les pieds.* Sur l'usage de cette fable par Menenius Agrippa, voir TITE-LIVE, *Histoire romaine*, livre II, XXXII. Et, bien sûr ! LA FONTAINE, « Les Membres et l'estomac », in *Fables*, livre III.

s'y arrête — je veux dire : si tout ce que nous avons à articuler dans ce champ se centre effectivement sur cette difficulté.

Je soupçonne qu'une des raisons pourquoi les psychanalystes préfèrent s'en tenir à ce que, posée la chose — avec un grand C, si vous voulez — à ce que, posée la Chose au centre, il en résulte de lumière pour toute une région… zonale, je soupçonne que, mis à part quelque chose qu'il faudra bien que je signale tout à l'heure, c'est d'abord une difficulté logique.

On pourrait à ce propos tenir pour indiciel que l'institution du mariage se révèle comme d'autant plus… je ne dirai pas *solide*, c'est bien plus que ça, *résistante*, que droit est donné, dans notre société, de s'articuler à toutes les « aspirations », comme disent les psychologues, à toutes les aspirations vers l'acte sexuel. S'il s'est trouvé que quelque chose a été franchi dans l'éclaircissement de la difficulté de l'harmonie sociale, il est en effet tout à fait frappant que ce n'est pas spécialement là qu'ait été plus ouvert le droit à s'articuler des aspirations vers l'acte sexuel, que le mariage s'y montre… je ne dirai pas plus résistant, il n'a pas à résister, plus *institué* qu'ailleurs. Et que, dans le champ où les aspirations s'articulent — sous mille formes efficaces, dans tous les champs de l'art, du cinéma, de la parole, sans compter dans celui du grand malaise névrotique de la civilisation — le mariage, bien sûr ! reste au centre, n'ayant pas bougé d'un pouce dans son statut fondamental.

Autrement dit — pour la résumer, cette institution — de voir qu'elle est fondée sur cette seule énonciation une fois prononcée, dont je me suis servi[286] autrement, comme exemple, pour y indiquer la structuration du message, en lui-même : « Tu es ma femme » ; ce qui n'a même pas besoin d'être redoublé d'une autre annonce, ce qui rend presque purement formel qu'on lui demande si elle est d'accord.

À ceci tient — et sous toutes les formes où persiste, au moins pour l'instant, cette institution — à ceci tient l'inauguration de ce que nous appellerons un *couple*, défini comme producteur. Ce n'est pas tout à fait

286 - Séminaire 1955-1956, *Les Structures freudiennes des psychoses*, leçon du 30/11, 1955.

dire seulement qu'il s'agit du couple au sens où il s'agit de la paire sexuelle. Bien sûr, elle est exigible, mais il faut remarquer que nous pouvons dire que son produit est autre chose que l'enfant réduit au rejeton biologique, à l'effet de la fonction de reproduction.

Et c'est ce que nous voulons dire en désignant comme *petit a* ce que nous avons à interroger, au départ, de son entrée dans l'acte sexuel. Il en est *déjà* le produit, et non pas seulement comme rejeton biologique, ce *petit a*; dont je vous ai dit que vous pouvez grossièrement — si vous voulez absolument le situer dans vos cases philosophiques — l'identifier à ce à quoi est arrivé le résidu de cette tradition au dernier terme, après avoir porté jusqu'à la perfection l'isolation de la fonction du sujet et avoir dû, au-delà, rester coite. Il n'en reste pas moins, qu'avant de nous faire signe: «*bye, bye!* voguez maintenant sur ce qui me succède et où vous êtes un tant soit peu plongés, dans ce monde qui remue, qui va sortir la dernière de ses contradictions, (ça commence…)», à ce moment-là aussi elle vous a dit quand même qu'un petit résidu restait — de cette bénéfique dialectique à quoi était offert d'avance l'ordre total, le *savoir absolu* — et qui s'appelle le *Dasein*. Ce résidu de présence, en tant que lié à la constitution subjective, est en fait le seul point par où nous restons en continuité avec la tradition philosophique; nous le recueillons de sa main, nous qui le retrouvons précisément comme le *sous-produit* de ce quelque chose qui était resté masqué dans la dialectique du sujet: à savoir qu'elle a affaire à l'acte sexuel.

Ce résidu subjectif est *déjà là* au moment où se pose la question du mode dont il va jouer dans l'acte sexuel.

Si tout le discours humain est ainsi structuré qu'il laisse béante la possibilité même de l'instauration subjective impliquée dans l'acte sexuel, tout le discours humain a déjà produit — non pas dans chaque sujet, au niveau de son effet subjectif en soi — cette pluie, ce ruissellement de résidus qui accompagne chacun des sujets intéressés dans le processus. Et il se trouve (je pense que vous vous en souvenez, parce que c'est par cet abord que nous l'avons déjà approché) que ce résidu, c'est en fin de compte la jonction la plus sûre — toute partielle qu'elle soit dans son essence — la jonction la plus sûre du sujet avec le corps.

Que ce *petit a* se présente, certes, comme corps — mais non, comme on le dit, comme corps «total» — comme chute, égaré au regard de ce

corps dont il dépend, selon une structure qui est fortement à maintenir si l'on veut la comprendre ; on ne peut la comprendre qu'à se référer au centre. Et c'est bien ce que maintiennent certaines indications, comme celles de l'incidence de ces objets que j'appelle du *petit a* sont toutes liées[287] — on ne dit pas à l'acte ? bien sûr, puisque c'est moi qui l'ai dit le premier — à quelque chose, quand même, qui s'y destine, puisque c'est tout entier autour. Pas seulement de la *prématuration*, biologique, pour autant qu'elle invoque cet appel fait au corps vers le lieu de l'acte, non pas seulement prématuration, ou sa tentative, *pré-puberté*, nous dit-on, première poussée qui, en sorte, en indique l'avenir et l'horizon et, à soi seule — mais non sans invoquer toute une conjonction, toute une circonstance sociale de répression, d'appréciation, tout au moins de références discursives, de demande et de désir — déjà *préforme*, fait arriver le sujet, *comme petit a*, comme sous-produit de ce point central de difficulté, à la difficulté même.

Peut-être la carence relative et qui, si même elle est relative, n'en reste pas moins radicale, je dis, peut-être, des psychanalystes, eu égard à leur tâche, tient-elle à ce qu'ils ne se posent pas eux-mêmes comme engagés à en éprouver, à l'extrême, la difficulté de l'acte sexuel.

Car la psychanalyse didactique — si bien sûr elle est plus qu'exigible, pour, chez eux, disons, cicatriser les effets de hasard, comme il en est chez chacun, de cette difficulté — ce n'est pas dire qu'elle constitue en elle-même le fait de s'éprouver à cette difficulté ! Il est assez commode, franchi… appelez ça comme vous voudrez, le nettoyage, la purification préalable, de retourner à ses pantoufles, qui ne sont, quoi qu'on en dise, pas le lieu élu de l'acte sexuel…

Certes, c'est déjà un accès que d'être en état de *penser le désir*.

Allez-vous croire [petit rire] que je vous donne ce mot d'ordre qu'il s'agit de *penser l'acte sexuel* ?

Un acte — remarquez-le si vous vous souvenez de la façon dont je l'ai introduit — n'a pas besoin d'être pensé, pour être un acte. La question se soulève même de savoir si ce n'est pas pour ça qu'il est un acte ! Je n'irai

287 - Texte incertain : « somme toute liées » ?

pas plus loin dans ce sens, qui ne favorise que trop les semblants d'acte. Le faire[288] n'est pas commode, mais il est certain — qu'il faille ou non le penser — qu'on ne peut le penser qu'*après* ! La nature de l'acte, c'est qu'il faut le commettre d'abord. Ce qui, peut-être, n'exclut pas qu'il soit pensé.

C'est vous dire que, si l'on part de la difficulté de l'acte sexuel, ça n'est pas mettre à la portée de la main le *temps* de le penser !

Alors, reprenons, au niveau le plus ras, comment ça se pose : si c'est un acte, constitution en acte d'un signifiant — à partir de quelque motion, dirons-nous, n'invoquant-là que le registre du mouvement, quelque chose de mesurable dans la pesée d'un corps — il doit y avoir, si le signifiant se réduit à la plus simple chaîne, cette opposition que j'ai déjà inscrite sur deux petites plaques inattendues dans un de mes articles[289], et que nous retraduirons ici par le (je ne dis même pas *je*) : *suis un homme*, et son rapport avec : *suis une femme*. C'est-à-dire que nous revenons à ce qui, tout à l'heure, se présentait comme le message, sous une forme inversée.

Est-ce qu'il n'est pas absolument fabuleux que nous ne puissions — en aucun cas — absolument pas rendre compte d'un lien entre ces termes qui justifient que nous les prenions pour, l'un de l'autre, l'inverse ? Et qu'il faut bien, dès lors, que nous les interrogions tels qu'ils sont, c'est-à-dire, comme vous ne l'ignorez pas et comme c'est articulé à chaque ligne de Freud, dans la totale incapacité de leur donner quelque corrélat sûr que ce soit ; activité, passivité, par exemple, ne sont que des substituts, dont, chaque fois qu'il les emploie, Freud souligne le caractère, je ne dirai pas inadéquat… suspect !

Alors, reposons les questions avec les appareils que nous a fournis notre bonne petite tradition de maniement du sujet. Elle doit pouvoir ici être mise à l'épreuve ! Et même si elle ne peut servir à rien, la façon dont elle sera rebutée par l'objet nous instruira peut-être de quelque chose concernant l'objet lui-même, son élasticité par exemple !

---

288 - Sizaret : « L'affaire ».

289 - « L'Instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud » 1957 in *Écrits*.

L'être-mâle, pour le prendre d'abord — mais aussi bien l'être-femelle, ils sont à ce niveau du discours exactement dans la même position — nous allons lui trouver quelque chose d'analogue à ce à quoi nous a mené notre maniement du sujet ; il doit bien y avoir deux faces, là aussi. Ça saute aux yeux, d'ailleurs, tout de suite ! Il y a un *en-soi* et puis un *pour,* un *pour…* pour quelque chose ! Mais ce qui se voit tout de suite, c'est que ce n'est pas du tout là le *pour-soi*, en raison même de l'exigence fondamentale de l'acte sexuel ; il ne peut pas rester *pour-soi*, mais ne disons pas qu'il est *pour* celui qui fait la paire !

C'est là que doit nous servir l'introduction de la fonction du grand Autre. Ce qui correspond ici à notre interrogation, comme opposé à cet *en soi* plutôt dérapant — qui correspond à l'être-mâle et bien plus encore à l'être-femme — c'est un *pour l'Autre*, avec un grand *A*. C'est-à-dire ce qu'il nous a bien fallu évoquer d'abord, c'est-à-dire le lieu d'où le message lui revient sous une forme inversée.

Je vous fais remarquer… c'est un petit rappel — je le ferai plus accentué la prochaine fois, mais je ne peux ici que l'amorcer en passant — à cette alternative, dont j'ai étendu la portée en montrant qu'elle n'est pas celle, simplement, de l'aliénation, puisqu'elle nous a permis d'ores et déjà, au premier trimestre, d'instituer cette opération logique de l'aliénation dans sa relation avec deux autres (vous l'avez peut-être oublié) qui forment avec elle quelque chose que j'ai interrogé à la manière d'un groupe de Klein. Bref, le *départ* de ce petit rectangle où j'ai situé l'aliénation fondamentale du sujet — précisément dans son rapport avec une possibilité qui n'était que la place marquée de l'acte sexuel sous la forme, *logique*, de la sublimation — cette alternative : ou *je ne pense pas* ou *je ne suis pas*, choix séduisant, comme vous le voyez, qui est le départ de ce qui est offert au sujet dès que la perspective s'introduit d'un inconscient, en tant qu'il est fait de cette difficulté de l'acte sexuel. Vous voyez ici comme elle se sépare[290]. Le *je ne pense pas*, c'est assurément l'*en-soi* — si jamais il se manifeste — de l'être-mâle ou de l'être-femme ; le *je ne suis pas* étant de l'autre côté, à savoir du côté du *pour l'Autre*.

290 - Sizaret : « répare », Dorgeuille : « se répartit ».

Ce que l'acte sexuel est appelé à assurer, puisqu'il s'y fonde, c'est quelque chose que nous pourrons appeler un *signe* venant d'où *je ne pense pas*, d'où je suis comme ne pensant pas, pour arriver où *je ne suis pas*, là où je suis[291] comme n'étant pas. Car, si *je suis où je ne pense pas* et si *je pense où je ne suis pas*[292] — c'est bien l'occasion de s'en rappeler — dans ce rapport qui a beau arriver où je ne suis pas, c'est-à-dire moi, mâle, au niveau de la femme ; c'est quand même là que — quelles qu'aient été les prétentions des philosophes à détacher, détacher le τὸ φρονεῖν, je cogite, du τὸ χαίρειν, je jouis[293] — c'est quand même là que mon destin, même au niveau du τὸ φρονεῖν, se joue. Le fait d'avoir dialogué avec Socrate, n'a jamais empêché personne d'avoir des obsessions qui chatouillent, qui dérangent grandement son τὸ φρονεῖν !

Alors le pas suivant est celui-ci, qui nous est offert — et c'est pour ça que je l'ai rappelée — par la fonction du message. C'est que c'est un fait, qu'imprudent et ne sachant absolument pas ce que je dis, je m'annonce comme étant homme là où je ne pense pas, sous cette forme du *tu es ma femme*, là où je ne suis pas. Ça a quand même l'intérêt que ça donne à la femme la possibilité de s'annoncer, elle aussi. Et c'est cela qui exige qu'elle soit là au titre de sujet ; car elle le devient, elle comme moi, dès lors qu'elle s'annonce.

Cette rencontre — sous la forme pure, d'autant plus pure, j'y insiste, qu'on ne sait absolument pas ce qu'on dit — c'est là ce qui met au tout premier plan la fonction du sujet dans l'acte sexuel. Et c'est même comme pur sujet que nous nous apercevons, précisément au niveau du fondement de cet acte, que ce pur sujet se situe au joint, ou pour mieux dire au *disjoint* du corps et de la jouissance. C'est un sujet *dans la mesure de ce disjoint*.

Comment, ici, ça se voit-il au mieux ? Bien sûr, nous le savons de tradition, puisque, tout à l'heure, j'évoquais le *Philèbe* en particulier, où ce

291 - On attendrait «je pense».

292 - Sizaret : « et si *je ne pense où je ne suis pas* ».

293 - PLATON, *Philèbe*, I-1

τὸ φρονεῖν et ce τὸ χαίρειν sont soumis à cette opération de séparation, avec une rigueur dont c'est précisément pour cela qu'à la veille des dernières vacances, je vous en ai recommandé la relecture.

Mais, ici, si même déjà vous vouliez me dire qu'après tout, cet acte, nous pouvons bien nous passer de ses exigences d'acte, qu'on n'a pas besoin peut-être de l'acte sexuel pour foutre d'une façon parfaitement convenable… il s'agit, en effet, de savoir, dans le relief de l'acte, ce qui exige le sujet.

C'est peut-être peu dire que de dire que tout tient dans l'opposition des signifiants *homme, femme,* si nous ne savons pas encore même ce qu'ils veulent dire.

Et, en effet, là où se voit l'incidence du sujet, n'est pas tellement dans le mot *femme* que dans le mot *mâle*.

La « jouissance », ai-je fait remarquer, est un terme ambigu. Il glisse. De ceci, qui fait dire qu'il n'y a de jouissance que du corps et qui ouvre le champ de la substance où viennent s'inscrire ces limites sévères où le sujet se contient, des incidences du plaisir. Et puis ce sens où « jouir », ai-je dit, c'est posséder, le *ma*. Je jouis *de* quelque chose. Ce qui laisse en suspens la question de savoir si ce quelque chose — de ce que je jouisse de lui — jouit. Là, autour du *ma*, est très précisément cette séparation de la jouissance et du corps. Car ce n'est pas pour rien que je vous y ai introduits la dernière fois, par le rappel de cette articulation — fragile d'être limitée au champ traditionnel de la genèse du sujet — de la *Phénoménologie de l'esprit*, du maître et de l'esclave.

*Ma* — je jouis de ton corps désormais, c'est-à-dire que ton corps devient la métaphore de *ma* jouissance.

Et Hegel tout de même n'oublie pas que ce n'est qu'une métaphore. C'est-à-dire que si maître je suis, ma jouissance est déjà déplacée, qu'elle dépend de la métaphore du serf. Et qu'il reste que pour lui, comme pour ce que j'interroge dans l'acte sexuel, il y a une *autre jouissance* qui est à la dérive.

Et est-ce que j'ai besoin, une fois de, plus, de l'écrire au tableau, avec mes petites barres ?

Fig. XXII-1

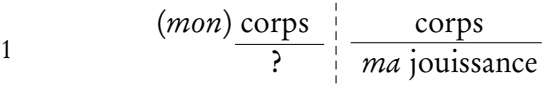


Ce corps de la femme, qui est *ma*, est désormais la métaphore de *ma* jouissance. Il s'agit de savoir ce qui est là sous la forme de mon corps — bien sûr je ne pense même pas, innocent que je suis, à l'appeler « *mon* » — il va avoir aussi son rapport de métaphore ; ce qui, assurément, fonderait[294] tout de la façon la plus élégante et la plus aisée, avec la jouissance qui est en question et qui fait la difficulté de l'acte sexuel…

Vous allez me dire, pourquoi est-ce que c'est au niveau de la femme qu'elle fait question ?

Nous allons le dire très vite et très simplement, tout de suite, tous les psychanalystes le savent ! Ils ne savent pas le dire forcément, mais ils le savent. Ils le savent, en tout cas, par ceci : c'est, qu'hommes ou femmes, ils n'ont pas été encore capables d'articuler la moindre chose qui tienne, sur le sujet de la jouissance féminine !

Je ne suis pas en train de dire que la jouissance féminine ne peut pas prendre cette place, je suis en train de vous arrêter au moment où il s'agit de ne pas aller trop vite pour dire que c'est là la difficulté de l'acte sexuel !

Et cette référence — qui était moins insupportable, uniquement parce que c'est un mythe — que j'ai prise la dernière fois dans les rapports du maître et de l'esclave, à savoir de la jouissance à la dérive. Vous pouvez bien l'imaginer quand il s'agit de l'esclave ; à savoir qu'il n'y a pas de raison qu'elle ne soit pas toujours là, la jouissance, et ceci d'autant plus que lui n'a pas eu, comme le maître, l'idiotie de la mettre dans le risque ! Alors, pourquoi ne l'aurait-il pas gardée ? Ce n'est pas parce que son corps est devenu la métaphore de la jouissance du maître pour que sa jouissance, à lui, ne continue pas sa petite vie ! Comme tout le prouve !

Si vous lisez la comédie antique, si vous relisez le cher Térence, par exemple, qui n'est pas précisément un primitif, qui est même tout le

294 - Sizaret : « fondrait ».

contraire, dont on peut même dire que les choses sont poussées si loin, chez lui, si exténuées, que ça dépasse en simplicité tout ce que nous pouvons cogiter, (c'est beaucoup plus simplet qu'un film de Monsieur Robbe-Grillet, même quand il est bâclé!) Mais il n'est pas bâclé! Seulement, nous ne nous apercevons absolument plus de quoi il s'agit![295]

Il y a une certaine histoire d'*Andrienne*[296], par exemple… Vous allez le lire et vous allez dire: «Mon Dieu, quelle histoire! Tout ça parce qu'un garçon qui a un père et qui doit ou non épouser une fille qui soit de la bonne ou de la mauvaise société… Et comme, à la fin, celle qui est de la mauvaise société s'avère être de la bonne — à cause de cette histoire éternelle des reconnaissances: qu'elle a été enlevée toute petite, et patati et patata… Quelle histoire! et quelle histoire idiote!» Seulement, ce qu'il y a de fâcheux, c'est que, si vous raisonnez ainsi, vous ne voyez pas une chose, c'est qu'il n'y a qu'une seule personne intéressante dans toute cette comédie et qui s'appelle Davus! C'est bel et bien un esclave! Car on peut, tout à fait au sérieux… lui qui mène tout, lui qui est le seul intelligent parmi toutes ces personnes, et on ne songe même pas à vous suggérer que les autres pourraient commencer de l'être. Le père joue le rôle paternel au degré, enfin… d'abrutissement souhaitable, enfin… véritablement tout… superfétatoire! Le fils est un pauvre mignon complètement égaré! Les filles en jeu? On ne les voit même pas, elles n'intéressent personne! iI y a un esclave, qui se bat pour son maître, à ceci près qu'il risque d'être, d'une minute à l'autre — c'est écrit — crucifié! Et il mène affaire de main de maître, c'est le cas de le dire! Voilà de quoi il s'agit dans la comédie antique.

À ceci près que ça n'a pour nous qu'un intérêt, à savoir de vous montrer qu'il peut y avoir une question de ce qu'il advient de la jouissance quand il s'est produit ce petit mouvement de décalage, de *Verschiebung* qui est à proprement parler constitué dès que s'introduit entre le corps et la jouissance la fonction du sujet.

Ça n'est pas avec la jouissance propre à un corps en tant que cette

295 - S'agit-il de TERENCE, ou de *Trans-Europ-Express*, d'Alain ROBBE-GRILLET ? 1966.

296 - TERENCE, «Andrienne», *Comédies I*, Paris, Les Belles Lettres, 1942.

jouissance le définit ! Un corps, c'est quelque chose qui peut jouir. Seulement voilà ! on le fait devenir la métaphore de la jouissance d'un autre ! Et qu'est-ce que devient la sienne ? Est-ce qu'elle s'échange ? Toute la question est là ! Mais elle n'est pas résolue.

Elle n'est pas résolue, pourquoi ? Tout de même, nous analystes, nous le savons. Ce n'est pas dire que nous pouvons toujours le dire ! C'est une observation générale ! Je ne vais pas tout le temps la répéter ! Écrivons ça… On va faire comme ça, hein, pour le corps, ça va être plus amusant…




Fig. XXII-2

… et ça ressemble à mes petites plaques, sur lesquelles, dans un de mes articles[297], j'ai écrit : « Hommes », « Dames » ; ça se voit à l'entrée des urinoirs.

Une petite plaque peut nous servir de corps avec, inscrites dessus, un certain nombre de choses ; en effet, c'est la fonction du corps, depuis que nous avons rappelé que c'est le lieu de l'Autre. Alors, on fait la même petite barre, pour que vous ne soyez pas troublés, et ici, on écrit J, pour dire *jouissance*.

Alors, là, il y a un point d'interrogation, parce que c'est celle-là et que nous ne savons pas finalement si elle vient là, si le corps du mâle est bel et bien, sûrement, ce que le mâle affirme, car il ne fait que l'affirmer ! C'est de là que nous partons — dans le *Tu es ma femme* ; à savoir que le corps de la femme est la métaphore de sa jouissance à lui.

Voilà ! Il suffit d'ajouter un trait pour rendre expressive cette petite articulation.

En effet, pour des raisons qui tiennent… qui tiennent à ceci qu'il n'y a pas que le couple en jeu dans l'acte sexuel ; à savoir que — comme d'autres structuralistes qui fonctionnent dans d'autres champs vous l'ont rappelé — le rapport de l'homme et de la femme est soumis à des fonc-

297 - « L'Instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud » 1957 in *Écrits*.

tions d'échange qui impliquent du même coup une « valeur d'échange » ; et que le lieu où quelque chose, qui est d'usage, est frappé de cette négativation qui en fait une valeur d'échange, est ici — pour des raisons prises dans la constitution naturelle de la fonction de copulation — est ici prise sur la jouissance masculine en tant qu'elle, on sait où elle est ! Enfin, on le croit ! C'est un petit organe qu'on peut attraper ! C'est ce que fait le bébé, tout de suite, avec le plus grand aise.

Ah ! ça, je puis vous dire, entre parenthèses, alors là vraiment on fait… il faudra vraiment que je vous le montre. On m'a apporté un petit livre romantique sur la masturbation, avec figures !… C'est quelque chose de tellement… enfin, de tellement ravissant, que je ne peux pas croire que si je le fais ici circuler, il me reviendra ! [éclat de rire général] Alors, je ne sais que faire, je ne sais que faire, il faudra que je le mette… je ne sais pas, il doit y avoir des appareils, où on peut projeter, comme ça, des objets et l'ouvrir à la page… Bon, enfin, il faut que vous voyiez ça ! Ça s'appelle *Le Livre sans titre*[298] et c'est fait pour… — il y a au moins vingt-cinq figures, enfin… ou une vingtaine, qui démontrent les ravages[299] qu'exerce sur un malheureux… sur *tout* malheureux jeune homme, bien sûr… — vous savez combien la masturbation avait mauvaise réputation au début du siècle dernier — les ravages et les… les horreurs, enfin, que ça produit ! Et tout ça, avec un trait !… et… et des couleurs ! Enfin [rires], voir le malheureux jeune homme… le malheureux jeune homme vomir du sang !… Parce que c'est une des choses qui sont les conséquences… enfin ! c'est… c'est quelque chose de sublime !…

Je vous demande pardon, ça n'a rien à faire avec mon discours, [rires] absolument rien à faire. Ça va me coûter horriblement cher ! C'est une des raisons, aussi, pour quoi je ne voudrais pas m'en séparer ! [rires] Oui, et c'est d'une beauté qui dépasse tout, et s'il y a… il existe des appareils avec lesquels on peut projeter, même sans que la chose soit… transparente, on… je voudrais vous montrer ça… C'est… c'est… je n'ai jamais rien vu de pareil ! Bon, enfin, bref !…

298 - Anonyme, *Le Livre sans titre*, 2e édition Paris 1844.

299 - Le Dr Lacan dit ces derniers mots entrecoupés d'un rire. S.

Enfin, bref, vous le savez, cet embargo, hein, sur la jouissance, masculine, en tant qu'elle est appréhendable quelque part, voilà quelque chose qui est structural, quoique caché, pour la fondation de la valeur.

Si une femme, qui est un sujet, quand même, dans l'acte sexuel — je dirai même plus, je viens d'articuler qu'il ne saurait y avoir d'acte sexuel si elle n'est pas, au départ, fondée comme sujet… Pour qu'une femme puisse prendre sa fonction de valeur d'échange, il faut qu'elle recouvre quelque chose qui est ce qui déjà est institué comme valeur et qui est ce que la psychanalyse révèle sous le nom de complexe de castration.

*L'échange des femmes*, je ne suis pas en train de vous dire qu'il se retraduit aisément par *l'échange des phallus* ! Sans ça, on ne voit pas pourquoi les ethnologues ne feraient pas aussi bien leurs tableaux de structures en appelant les choses par leur nom ! C'est l'échange des phallus, en tant que symboles d'une jouissance soustraite comme telle.

C'est-à-dire non pas le pénis, mais ce qui — puisque la femme devient la métaphore de la jouissance — fait qu'on peut à sa place prendre une nouvelle métaphore, à savoir cette partie du corps négativée que nous appelons le « phallus », pour le distinguer du pénis. Et ceci n'en laisse pas moins le problème ouvert que nous venons d'articuler ! En d'autres termes, quelque chose s'instaure, sur quoi un autre processus : celui de l'échange social, dans la fondation du *matériel,* si je puis dire, destiné à l'acte sexuel. Ceci ne laisse pas moins en suspens si nous pouvons, en raison de cet élément externe, situer quelque chose, concernant la femme dans sa fonction de métaphore, par rapport à une jouissance passée à la fonction de valeur.

Ce qui est exprimé dans maint mythe. Je n'ai pas besoin de rappeler Isis et son deuil éternel, de ce qu'il en est de cette dernière partie, du corps qu'elle a rassemblé. Je vous signale seulement, au passage, que dans ce mythe extrême, où précisément la déesse se définit comme étant, elle, (c'est ce qui la distingue d'une mortelle) *jouissance pure* ; certes séparée elle aussi du corps, mais pourquoi ? Parce qu'il n'est pas question pour elle, de ce qui constitue un corps dans son statut, comme corps mortel ! Ceci ne veut pas dire que les dieux n'ont pas de corps ! Simplement, comme vous ne l'ignorez pas, ils en changent. Même le Dieu d'Israël a un corps ! II faut être fou pour ne pas s'en apercevoir : ce corps est une colonne de feu la nuit, et de fumée le jour. Ceci nous

est dit dans le Livre et ce dont il s'agit là est à proprement parler son corps !

C'est comme pour mon autre histoire, c'est une parenthèse, c'est des choses que j'aurais mieux développées si j'avais pu faire un séminaire sur *les noms du Père*[300].

La déesse est jouissance, il est très important de le rappeler. Son statut de déesse est d'être jouissance. Et le méconnaître, c'est proprement se condamner à ne rien comprendre de tout ce qui est de la jouissance. Et c'est pourquoi le *Philèbe*[301] est exemplaire, où une réplique nous annonce qu'en aucun cas les dieux n'ont que faire de la jouissance ; ce ne serait pas digne d'eux. C'est là, si l'on peut dire, qu'est le point faible du départ du discours philosophique, c'est d'avoir radicalement méconnu le statut de la jouissance dans l'ordre des étants.

Je ne fais ces remarques que d'une façon incidente et pour vous rappeler la portée qu'a cette lecture du *Philèbe*, pour autant qu'elle permet de repérer, avec une exactitude exemplaire, le champ limité dans lequel se développe tout ce qu'il[302] va en être du statut du sujet et de ce que signifie la rentrée, la récupération des questions qui ont été, de son fait, isolées.

Nous voici donc autour de cette question de ce qu'il en est de la jouissance dans l'acte sexuel.

Disons, pour introduire ce qui est la fin de ce discours — mais qu'il est essentiel, d'abord, d'articuler avec la plus extrême scansion — ce qui est la fin de ce discours est de nous permettre de repérer en quoi les actes qu'on met, et légitimement, au registre de la perversion, concernent l'acte sexuel.

S'ils concernent l'acte sexuel, c'est parce que, au point où il est question de la jouissance… — et vous verrez que, du fait qu'il y a ce point, il peut n'en être pas moins question au niveau du corps de la femme, mais que c'est par un second biais que nous pouvons l'aborder — étant donné que la prise, le modèle qui nous est donné, de ce qui va apparaître dans les tentatives de solution, est là, à droite, dans *l'instauration de la valeur de jouissance*… c'est-à-dire dans le fait qu'est négativée la fonction d'un certain

300 - Sizaret : « le Nom du Père ».

301 - PLATON, *Philèbe,* 33-b.

302 - Sizaret : « qui va en être ».

organe, qui est l'organe même par où la nature, par l'offre d'un plaisir, assure la fonction copulante, mais d'une façon qui est parfaitement contingente, accessoire ! (chez d'autres espèces animales, elle l'assure tout différemment, elle l'assure avec des crochets par exemple) et rien ne peut nous assurer que, dans cet organe, il y ait quoi que ce soit qui concerne, à proprement parler, la jouissance. Ici nous avons ce terme par où s'introduit la valeur… C'EST PAR LÀ, QU'AU NIVEAU OÙ EST LA QUESTION DE LA JOUISSANCE, très précisément CETTE JOUISSANCE ENTRE EN JEU SOUS FORME DE QUESTION.

Se poser la question de la jouissance féminine, eh bien, c'est déjà ouvrir la porte de tous les actes pervers.

Et ceci résulte… c'est pour ça que les hommes ont, en apparence tout au moins, le privilège des grandes positions perverses. Mais qu'on pose la question — c'est déjà quelque chose qu'on puisse la poser — si la femme même en a soupçon, bien sûr, par la réflexion de ce qu'introduit en elle ce manque de la jouissance de l'homme, elle entre dans ce champ par la voie du désir, qui, comme je l'enseigne, est le désir de l'Autre, c'est-à-dire le désir de l'homme.

Mais c'est *plus primitivement* que — pour l'homme — se pose la question de la jouissance. Elle se pose en ceci qu'elle est intéressée, au départ, au fondement de la possibilité de l'acte sexuel. Et la façon dont il va l'interroger, c'est au moyen d'*objets*. De ces objets qui sont précisément les objets que j'appelle *petit a*, en tant qu'ils sont *marginaux*, qu'ils échappent à une certaine structure du corps. À savoir, à celle que j'appelle *spéculaire*, et qui est le mirage par quoi il est dit que « l'âme est la forme du corps[303] ».

Que tout ce qui du corps passe dans l'âme, là, est ce qui peut être retenu, là est *l'image* du corps, là est ce par quoi tant d'analystes croient pouvoir saisir ce qu'il en est dans notre référence au corps. D'où tant d'absurdités.

Car c'est précisément dans ces parties du corps[304], dans ces étranges

303 - ARISTOTE, *De l'âme* II, 1, 412 A, 20. Texte A. Jannone, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

304 - Sizaret : «Car c'est précisément dans cette partie du corps, dans cette étrange limite qui, comme je le dirai en commentant ces images».

limites qui, comme je le dirai en commentant cette image, font boule ou font symphyse, dans ces parties du corps — que nous appellerons, par rapport à la réflexion spéculaire, parties *anesthésiques* — c'est là que se réfugie la question de la jouissance.

Et c'est à ces objets que le sujet pour qui cette question se pose — au premier rang, le sujet mâle — que ce sujet s'adresse pour POSER LA QUESTION DE LA JOUISSANCE.

Bien sûr, ceci, au moment où je vous quitte, peut vous paraître une formule fermée. Et c'est vrai… Pour autant qu'à tout le moins faudrait-il — sur chacun de ces objets majeurs que je viens d'évoquer, qui sont ceux que je désigne sous le nom d'*objets petit a* — le démontrer, de façon exemplaire. Mais ce que je vous démontrerai, ce sera pour notre prochaine rencontre, c'est *comment* ces objets servent d'éléments questionneurs.

Ceci ne peut nous être donné qu'à partir de ce que j'ai d'abord articulé, déjà la dernière fois, là encore aujourd'hui, comme *séparation constitutive du corps et de la jouissance*.

Ai-je seulement besoin de commencer à en indiquer quelque chose, pour que vos pensées aillent tout de suite sur la voie de la pulsion qu'on appelle — qu'on appelle à tort ! — sado-masochique, mais qui est tout de même, pourtant, avec la scoptophilie, les seuls termes dont Freud se serve comme pivot quand il a proprement à définir la pulsion ?

Que la pulsion sado-masochique joue, tout entière, dans un jeu où ce qui est en question est là — dans ce point de disjonction, suffisamment marqué par mon sigle ou algorithme, comme vous voudrez, du signifiant de A barré, S(Ⱥ), à savoir la disjonction de la jouissance et du corps — c'est pour autant (et vous le verrez la prochaine fois dans tous ses détails) que le masochiste, et c'est de lui que je partirai, interroge la complétude et la rigueur de cette séparation et la soutient comme telle. C'est par là qu'il vient à « soutirer », si je puis dire, du champ de l'Autre, ce qui reste pour lui disponible d'un certain jeu de la jouissance.

C'est en tant que le masochiste donne une solution, qui *n'est pas* voie de l'acte sexuel, mais qui se passe *sur cette voie*, que nous pourrons situer, de la façon juste, ce qui se dit de toujours approximatif sur cette

position fondamentale du masochisme, en tant qu'elle est structure perverse et que son niveau[305] — pour l'avoir articulé en son temps — qui est ici primordial, lui seul nous permet de distinguer, car il faut les distinguer, ce qu'il en est de l'*acte pervers* et ce qu'il en est de l'*acte névrotique.*

Vous le verrez, je vous l'indique parce que j'ai le sentiment de ne vous en avoir pas tant dit aujourd'hui et qu'après tout, le temps presse, je vous l'indique pour autant que cela peut à certains servir déjà de thème de réflexion : *il faut radicalement distinguer l'acte pervers de l'acte névrotique*.

L'*acte pervers* se situe au niveau de cette question sur la *jouissance*.

L'*acte névrotique*, même s'il se réfère au modèle de l'acte pervers, n'a pas d'autre fin que de soutenir ce qui n'a rien à faire avec la question de l'acte sexuel, à savoir l'*effet du désir*.

Ce n'est qu'à poser les questions de cette façon radicale — et elle ne peut être radicale que d'être articulée — logique — que nous pouvons distinguer la fonction fondamentale de l'acte pervers, je veux dire, nous apercevoir qu'il est distinct de tout ce qui y ressemble parce que cela y emprunte son fantasme.

Voilà ! À la prochaine fois !

305 - Sizaret : « et qu'à son niveau — pour l'avoir articulé en son temps — qui est ici primordial, lui seul […] ».

# Leçon XXIII

*14 juin1967*

L'analyse peut être « interminable », mais pas un cours. Il faut bien qu'il ait une fin. Alors le dernier de cette année aura lieu mercredi prochain. C'est donc aujourd'hui l'avant dernier.

Cette année, j'ai choisi qu'il n'y ait pas de séminaire fermé. J'ai fait néanmoins place, au moins, je m'excuse si j'en oublie, au moins à deux personnes qui m'ont apporté ici leur contribution.

Peut-être, au début de cet avant-dernier cours y aura-t-il quelqu'un d'entre vous — quelqu'un ou plusieurs — quelqu'un qui voudrait bien me dire, peut-être, sur quoi il aimerait me voir, qui sait ? mettre un peu plus d'accent… ou donner une réponse… amorcer une reprise pour le futur ; ceci, soit dans cette avant-dernière leçon, soit dans la dernière. Enfin, je verrai si je peux y répondre aujourd'hui. Je m'efforcerai au moins d'indiquer dans quel sens je peux répondre — ou bien, je ne sais pas, ne pas répondre — la prochaine fois. Bref, si quelques-uns d'entre vous voulaient bien, ici, tout de suite, rapidement, là-dessus, me donner, si je puis dire, quelques indications, de leurs vœux, de ce que j'ai pu leur laisser à désirer concernant le champ que j'ai articulé cette année sur la logique du fantasme, eh bien, je leur en serais bien reconnaissant. Eh bien, la parole, à qui ? Il ne faut pas traîner, d'un autre côté. Qui la demande ? Bon… C'est chaud ! Bon, eh bien, n'en parlons plus, au moins pour l'instant. Ceux qui auront l'esprit de l'escalier pourront peut-être m'envoyer un petit mot… Mon adresse est dans l'annuaire, c'est rue de Lille. Je ne pense pas que vous aurez d'ailleurs

d'hésitation; que je sache, je suis le seul, au moins à cette place, à être repéré comme D^r^ Lacan.

Bon… Alors, reprenons. Je vais poursuivre, donc, au point où nous avons laissé les choses et comme nous n'avons plus très longtemps pour boucler ce qui peut passer pour former certain champ, cerné, dans ce que j'ai dit cette année, je vais, mon Dieu! m'efforcer de vous indiquer les derniers points de repère, d'une façon aussi simple que je le pourrai.

Je vais essayer de faire simple, bien sûr, ce qui suppose que je vous avertisse de ce que cette simplicité peut vouloir dire.

Vous voyez bien qu'au terme de cette logique du fantasme, terme suffisamment justifié par le fait, que je vais une fois de plus ré-accentuer aujourd'hui: le fantasme, c'est, d'une façon bien plus étroite encore que tout le reste de l'inconscient, structuré comme un langage; puisqu'en fin de compte, le fantasme c'est une phrase avec une structure grammaticale, qui semble indiquer donc, d'articuler la logique du fantasme, ce qui veut dire, par exemple, poser un certain nombre de questions logiques qui, pour simples qu'elles soient, ont, certaines, été articulées pas si souvent, je ne dis pas pour la première fois par moi, mais peut-être pour la première fois par moi dans le champ analytique, (le rapport du sujet de l'énoncé, par exemple, au sujet de l'énonciation.) Bon, eh bien, ça n'exclut pas qu'au terme de ce premier débrouillage, cette indication, cette direction donnée du sens qui pourrait se développer dans l'avenir d'une façon plus pleine, plus articulée, plus systématique, cette logique, du fantasme, je ne prétends qu'en avoir ouvert cette année le sillon. Le sillon… oui…

– *Qui est-ce qui… s'inquiète, vous?*
– *[Quelqu'un dans la salle]: je ne peux pas entendre…*
– *Vous ne pouvez pas entendre, eh bien maintenant… vous le savez!*

Non seulement ça n'exclut pas, mais cela indique bien sûr que quelque part, cette logique du fantasme s'accroche, s'insère, se suspend, à l'*économie* du fantasme. C'est bien pour cela qu'au terme de ce discours, j'ai amené ce terme de la *jouissance*.

Je l'ai amené en le soulignant, en accentuant que c'est là un terme nouveau, au moins dans la fonction que je lui donne, et que ce n'est

pas un terme que Freud ait mis au premier plan de l'articulation théorique.

Et si mon enseignement, en somme, pourrait trouver son… son axe, de la formule de *faire valoir* la doctrine de Freud, c'est bien là quelque chose qui implique, justement, que j'y annonce, que j'y amorce, telle fonction, tel repère, qui y est, en quelque sorte cerné, dessiné, exigé, impliqué… Faire valoir Freud, c'est faire ce que je fais toujours : d'abord comme on dit, rendre à Freud ce qui est à Freud ; ce qui n'exclut pas quelqu'autre allégeance. Celle, par exemple, de le faire valoir au regard de ce qu'il indique, de ce qu'il comporte, de la relation à la vérité.

Je dirai même que, si quelque chose comme cela est possible, c'est précisément dans la mesure où je ne manque jamais de rendre à Freud ce qui est à Freud, que je ne me l'approprie pas. C'est là un point qui, je dois le dire, a son importance, et peut-être aurai-je le temps d'y revenir à la fin.

Il est assez curieux de voir que pour certains, c'est à s'approprier, je veux dire à ne pas me rendre ce qu'ils me doivent le plus manifestement — tout un chacun peut s'en apercevoir dans leurs formulations — ce n'est pas ça qui est l'important, c'est ce quelque chose que ce manque à me le rendre, qui les empêche de faire — ce qui serait pourtant, en maint champ, bien facile — le pas suivant, tout de suite, au lieu, hélas, de me le laisser toujours à faire, quitte, après coup, à se désespérer que je leur aie, comme il semble, coupé l'herbe sous le pied !

Donc, cette fonction du fantasme, approchons-la. Et d'abord pour nous apercevoir, dire simplement comme le départ même de notre question, c'est une chose qui saute aux yeux, qu'il est quelque chose de *clos*, qu'il se présente à nous, dans notre expérience, comme une signification fermée pour les sujets qui, d'habitude, le plus communément, le plus coutumièrement, pour nous le supportent, à savoir les névrosés; qu'on note, comme le fait Freud avec force, dans l'examen exemplaire qu'il a fait d'un de ces fantasmes, *L'on bat un enfant* ; que j'ai déjà fait, si vous vous en souvenez, quand j'ai introduit les premiers schémas de cette année (que, bien sûr, je vous conseille, quand vous aurez rassemblé ce que vous avez pu prendre de plus ou moins étendu comme notes, auxquelles, je pense, vous aurez de nouveau recours, pour saisir le chemin qui aura été ici parcouru). Est quelque

chose de clos, donc est à situer, et doublement, dans ces deux termes que j'ai accentués ; l'un comme ce corrélatif du choix constitué par le *je ne pense pas*, dans lequel *je* se constitue par le fait que le *je* justement, vient en réserve, si je puis dire, comme écornage en négatif dans la structure grammaticale.

Ce fantasme — non pas « on bat un enfant », par exemple, mais pour être strict, « un enfant est battu », comme il est écrit en allemand — ce fantasme, c'est bien cette structure qu'au niveau du seul terme possible du choix tel qu'il est laissé par la structure de l'aliénation — le choix du « je ne pense pas » — ce fantasme apparaît comme cette phrase grammaticalement structurée : *Ein Kind wird geschlagen*.

Mais, comme je vous l'ai dit, cette structure — la seule qui nous soit offerte, le choix forcé, au niveau de l'*ou je ne suis pas, ou je ne pense pas* — si elle est là, c'est dans la mesure où elle peut être appelée à dévoiler l'autre, la rejetée[306], et qu'au niveau de l'autre, celle du *je ne suis pas*, c'est la *Bedeutung* inconsciente qui vient corrélativement mordre sur ce *je*, qui est en tant que n'étant pas. Et le rapport à cette *Bedeutung* est précisément cette signification, en tant qu'elle échappe, cette signification fermée, cette signification pourtant si importante à souligner, en tant que, si l'on peut dire, c'est elle qui donne la mesure de la *compréhension*, la mesure acceptée, la mesure reçue, l'intuition, l'expérience qu'on interpelle, quant à tenir ces discours de faux-semblant qui font appel à la compréhension, comme opposée à l'explication : sainteté et vanité philosophique, Monsieur Jaspers au premier rang[307].

Le point des tripes où il vous vise pour vous faire croire que vous comprenez des choses de temps en temps, c'est ça, c'est cette petite chose secrète, isolée, que vous avez au-dedans de vous sous la forme du fantasme, et que vous croyez que vous comprenez parce qu'il éveille en vous la dimension du désir.

C'est là, tout simplement, ce dont il s'agit concernant ce qu'on appelle *compréhension*.

---

306 - Sizaret : « la rejeter ».

307 - Jaspers Karl, *Psychopathologie générale*, 1ère édition allemande, 1913, traduction A. Kastler et J. Mendousse, Paris, Librairie Félix Alcan, 1933. D.

Et le rappeler, a ici son importance. Parce que… ça n'est pas parce qu'en moyenne tous tant que vous êtes, je dis pour la majorité, un peu névrosés sur les bords, le fantasme vous donne la mesure de la compréhension précisément à ce niveau où le fantasme éveille en vous le désir — ce qui n'est foutre pas rien, car c'est ce qui centre votre monde — ce n'est pas pour ça qu'il faut que vous vous imaginiez que vous comprenez ce qui, seul, livre la logique du fantasme, c'est à savoir la perversion.

Ne vous imaginez pas que, le pervers, pour lui le fantasme joue le même rôle. Et c'est en ça que j'essaie de vous expliquer l'enracinement de ce que fait le pervers qui ne saurait se définir que par rapport au terme que j'ai introduit, également neuf de l'avoir accentué, qui s'appelle l'*acte sexuel*.

Donc, vous le voyez, il y a là des connexions qu'il faut distinguer. Articuler ce qu'il en est de la jouissance intéressée dans la perversion, par rapport à la difficulté ou à l'impasse de l'acte sexuel, c'est donner quelque chose qui a, par rapport au fantasme, au fantasme tel qu'il nous est donné à l'état fermé — et c'est pour ça que j'ai rappelé tout à l'heure cet exemple de *On bat un enfant* dans le texte freudien — la *fonction* de ce fantasme, qui ne peut comme tel présenter, n'être autre chose, que strictement cette formule, *ein Kind wird geschlagen*. Ce n'est pas parce qu'elle peut intéresser, en ce sens qu'elle a une configuration que vous pouvez pointer, reporter sur l'économie de la jouissance perverse, en faisant correspondre tel des termes de l'un à tel des termes de l'autre, qu'il est d'aucune façon de la même nature ! En d'autres termes, pour tout de suite rappeler ce point vif qu'il n'est tout de même pas difficile de ramasser au passage dans ce texte si clair de Freud, c'est par exemple ceci, qu'il n'a pas une telle spécificité dans les cas de névrose où il l'a rencontré.

Dans la structure d'une névrose, ce fantasme — pour prendre celui-là puisqu'il faut bien prendre quelque chose pour savoir où fixer notre attention — ce fantasme n'est pas lié spécifiquement à telle ou telle. Voilà bien quelque chose qui pourrait un instant retenir notre attention !

Enfin, pour ce qu'il en est de la structure des symptômes, je veux dire de ce que signifient les symptômes dans l'économie, là, nous ne pouvons pas dire que ça s'arrange, la même chose dans une névrose ou dans une autre.

Je ne le répéterai jamais trop, même si je semble étonner quand, auprès de ceux qui me font la confiance de venir se faire contrôler par moi, je m'élève par exemple avec force contre l'usage de termes comme ceux-ci, par exemple, de « structure hystéro-(trait d'union)-phobique ». Pourquoi ça ? Ce n'est pas pareil une structure hystérique et une structure phobique ! Pas plus proche l'une de l'autre que de la structure obsessionnelle, dont le symptôme représente une structure.

C'est là qu'est le point frappant. C'est que, comme nous l'indique Freud, dans des structures très différentes, ce fantasme peut être là qui se balade, avec ce privilège, ce privilège d'être plus ici inavouable que quoique ce soit — je lis Freud, je le répète ici pour l'instant. *Inavouable* comporte beaucoup de choses. On pourrait s'y arrêter.

En tout cas, pour rester au niveau d'approche grossière qui est celui de l'an 1919 où ceci a été écrit, disons qu'y est appendu, comme une cerise sur un pédoncule[308], le sentiment de culpabilité. C'est là, en tout cas, ce à quoi Freud s'arrête, pour le mettre en rapport avec ce qu'il appelle une cicatrice. Celle, précisément, du complexe d'Œdipe.

Ceci est bien fait pour nous faire dire que, pour la façon dont il a surgi dans notre expérience, le fantasme participe de l'aspect, comme ça, expérimental, du corps étranger.

Que nous ayons été amenés — ceci en raison d'un véritable bond[309] théorique de Freud — à pressentir que cette signification fermée[310] avait rapport avec quelque chose d'autre, bien plus développable, bien plus riche de virtualités, qui s'appelle à proprement parler la perversion ; ce n'est pas parce que Freud a fait ce saut très vite, que nous, nous ne devons pas remettre les distances, le juste rapport, nous interroger après quand même beaucoup d'expérience acquise sur ce qu'il en est de la perversion.

La perversion, donc, ai-je dit, est quelque chose qui s'articule, se présente, comme une voie d'accès propre à la difficulté qui s'engendre, disons, du « projet » — et vous mettez ce mot entre guillemets, c'est-à-dire qu'il n'est là qu'analogique, je le fais intervenir comme une référen-

308 - Sizaret : « pédicule ».
309 - Sizaret : « pont ».
310 - Sizaret : « signification ferme ».

ce à un autre discours que le mien — de la mise en question, pour être plus exact, qui se situe dans l'angle de ces deux termes : *il n'y a* PAS…, *il n'y a* QUE… —… *d'acte sexuel… l'acte sexuel.*

Il n'y a *pas* d'acte sexuel, ai-je dit, pour autant que nous sommes incapables d'en articuler les affirmations résultantes. Ce qui ne veut pas dire, bien sûr, qu'il n'y ait pas quelques sujets qui y aient accédé, qui puissent dire légitimement : « je suis un homme », « je suis une femme ». Mais nous, *analystes*, [petit rire] c'est bien là ce qui est frappant, c'est que nous ne sommes pas capables de le dire.

Pourtant, il n'y a *que* cet acte, mis en suspens à ce niveau, pour *rendre compte* de ce quelque chose qui, après tout, — la chose non seulement est restée, mais reste encore ambiguë — pourrait en être séparé, qui s'appelle la perversion. Pourquoi ?

Si c'était une perversion au sens absolu, au sens où Aristote la prend par exemple quand il écarte[311] (τέρας : « ce sont-là des monstres ») du champ de son *Éthique* un certain nombre de pratiques, qui étaient peut-être, pourquoi pas, plus manifestes, plus visibles, plus vivaces même, dans son monde que dans le nôtre (où d'ailleurs, il ne faut pas croire qu'elles ne sont pas là toujours) ; à savoir tel exemple qu'il nous donne d'amour bestial, voire, si je me souviens bien, l'allusion au fait que je ne sais quel tyran de Phalère, si je m'en souviens bien, aimait assez… à faire passer quelques victimes — qu'elles lui fussent ou non amicales ou inamicales — à les faire passer par je ne sais quelle machine où elles cuisaient à l'étuvée un certain temps… Aristote écarte ceci du champ de l'éthique. Ça n'est pas, bien sûr, pour nous, un modèle univoque, puisqu'en son *Éthique*, *l'acte* sexuel, justement — comme dans aucune éthique de la tradition philosophique grecque — l'acte sexuel n'a valeur centrale, je veux dire, avouée, patente. Il nous reste, à nous, à la lire. Il n'en est pas de même pour nous, grâce au fait de l'inclusion des *commandements* judaïques dans notre morale.

Mais, assurément, avec Freud, la chose est ferme : l'intérêt que nous portons à la perversion sexuelle, — même si nous trouvons plus commode d'en relâcher les chaînes, sous la forme de références à je ne sais

311 - ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VII-V.

quel développement endogène, ou je ne sais quels stades que nous prétendons, on ne sait pourquoi, biologiques — il reste que la perversion ne prend sa valeur qu'à s'articuler à l'acte sexuel.

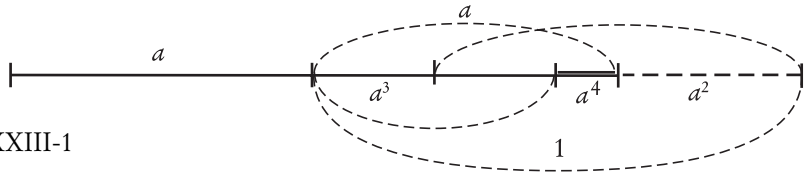


Fig. XXIII-1

Je dis, à l'acte sexuel comme tel. Et c'est pour cela que j'ai choisi ce petit modèle… ce petit modèle de la division incommensurable par excellence, de ce *petit a*, le plus large à développer son incommensurabilité, qui se définit par le *Un sur a égale Un plus a*, et nous permet de l'inscrire en un schème, sous la forme d'un double développement. Vais-je devoir le réinscrire aujourd'hui ?…

J'indique seulement : ceci étant *Un*, il y a mode de replier ici le *petit a*, puis ce qui en reste — qui se trouve, comme par hasard, être le carré de *a*, égal lui-même à *un moins a* (il n'est pas difficile de le vérifier tout de suite) — pour produire ici un $a^3$, lequel sur l'$a^2$ précédent se replie pour ici faire un $a^4$, lequel $a^4$, etc.. et aboutir ici à une somme des puissances impaires qui se trouve être égale à $a^2$, tandis que la somme des puissances paires se trouve à la fin égale à *a*. Par quoi, ce que vous, vous avez vu d'abord se projeter dans le *Un*, à savoir le *a* à gauche, le $a^2$ à droite, se trouvent à la fin séparés d'une façon définitive dans une forme inversée.

Schème dont il nous serait facile — quoique d'une façon purement métaphorique — de montrer qu'il peut représenter assez bien ce qui, de l'acte sexuel, pourra pour nous se présenter d'une façon conforme au pressentiment de Freud, à savoir : réalisable, mais seulement sous la forme de la sublimation.

C'est précisément dans la mesure où cette voie — et ce qu'elle implique — reste problématique, et où je l'exclus cette année… Car dire que cela peut se réaliser sous la forme de la sublimation est s'écarter précisément de ce à quoi nous avons affaire, c'est à savoir que dans son

champ surgisse, structuralement, toute la chaîne des difficultés qui se déroulent, qui s'incluent d'une béance majeure, et d'une béance qui reste, qui est celle de la castration… C'est dans la mesure… là-dessus, le vote commun, si je puis dire, des auteurs, de ceux qui en ont l'expérience, est clair : c'est, au minimum peut-on dire, dans une voie qui est inverse de celle qui va à la butée de la castration, que s'articule ce qui est perversion.

L'intérêt de ce schéma, est celui-ci : c'est de montrer que cette mesure *petit a*, ici d'abord projetée sur le 1, peut aussi se développer d'une façon externe. C'est à savoir que le rapport de *Un sur un plus a* est aussi égal à ce rapport fondamental que désigne le *petit a* qui veut dire ici, je l'ai rappelé en son temps : *a sur un*.

Que ce dont il s'agit au niveau de la perversion est ceci : c'est que c'est dans la mesure où le *Un*, présumé, non pas de l'acte mais de l'union (du pacte, si vous voulez) sexuelle, dans la mesure où ce *Un* est laissé intact, où la partition ne s'y établit pas, que le sujet dit pervers, vient à trouver au niveau de cet irréductible qu'il est, de ce *petit a* originel — sa jouissance.

Ce qui le rend concevable est ceci :

– qu'il ne saurait y avoir d'acte sexuel, non plus qu'aucun autre acte, si ce n'est dans la *référence signifiante* qui, seule, peut le constituer comme acte ;
– que cette référence signifiante, ici, n'intéresse *pas*, de ce seul fait, *deux entités naturelles*, le mâle et la femelle ;
– que du seul fait qu'elle domine, parce que c'est un champ d'acte[312], de l'acte sexuel, cette référence signifiante n'introduit ces êtres… que nous ne pouvons d'aucune façon maintenir à l'état d'êtres naturels, les introduit sous la forme d'une *fonction de sujet* ;
– que cette fonction de sujet, c'est ce que j'ai articulé les fois précédentes, a pour effet la *disjonction du corps et de la jouissance*, et que c'est là, c'est au niveau de cette partition, qu'intervient le plus typiquement la perversion.

312 - Transcription incertaine. Sizaret : « un champ bas de l'acte sexuel ». Dorgeuille : « un champ d'acte, d'acte sexuel ».

Ce qu'elle met en valeur, pour essayer de les reconjoindre, cette jouissance et ce corps, séparés du fait de l'intervention signifiante, c'est là ce par quoi elle se situe sur la voie d'une résolution de la question de l'acte sexuel.

C'est parce que dans l'acte sexuel, comme je vous l'ai montré de mon schéma de la dernière fois, il y a, (pour quel que soit, des deux partenaires, lequel), une jouissance, celle de l'autre, qui reste en suspens. C'est parce que l'entrecroisement, le chiasma exigible qui ferait de plein droit de chacun des corps la métaphore, le signifiant de la jouissance de l'autre, c'est parce que ce chiasma est en suspens, que nous ne pouvons, de quelque côté que nous l'abordions, que voir ce déplacement qui, en effet, met une jouissance dans la dépendance du corps de l'autre. Moyennant quoi, la jouissance de l'autre[313] reste, comme je l'ai dit, à la dérive.

L'homme, pour la raison structurale qui fait que c'est sur la sienne, de jouissance, qu'est pris un prélèvement qui l'élève à la fonction d'une valeur de jouissance, l'homme se trouve, plus électivement que la femme, pris dans les conséquences de cette soustraction structurale d'une part de sa jouissance. L'homme est effectivement le premier à supporter la réalité de ce trou introduit dans la jouissance. C'est bien pourquoi, aussi, c'est lui, pour lequel cette question de la jouissance est, non pas bien sûr de plus de poids — c'est tout autant pour son partenaire — mais telle qu'il peut y donner des solutions articulées. Il le peut, à la faveur de ceci : qu'il y a, dans la nature de cette chose qui s'appelle le corps, quelque chose qui redouble cette aliénation, qui est — de la structure du sujet — aliénation de la jouissance.

À côté de l'aliénation subjective — je veux dire dépendante de l'introduction de la fonction du sujet — qui porte sur la jouissance, il y en a une autre qui est celle qui est incarnée dans la fonction de l'*objet a*.

Eurydice si l'on peut dire deux fois perdue, la jouissance, cette jouissance que le pervers retrouve, où va-t-il la retrouver ? Non pas dans la

313 - Dans ces deux paragraphes la graphie « l'autre » ou « l'Autre » est incertaine.

totalité de son corps, celle où une jouissance est parfaitement concevable et peut être exigible, mais où il est clair que c'est là qu'elle fait problème quand il s'agit de l'acte sexuel.

La jouissance de l'acte sexuel ne saurait d'aucune façon se comparer à celle que peut éprouver le coureur, de cette démarche libre et altière. Nulle part plus que dans le champ de la jouissance sexuelle (et ce n'est pas pour rien que c'est là qu'elle apparaît prévalente) nulle part plus que, dans ce champ, le principe du plaisir — qui est proprement la limite, l'achoppement, le terme mis à toute forme qui se situe comme d'excès de la jouissance — nulle part il n'apparaît mieux que la loi de la jouissance est soumise à cette limite. Et que c'est là que va se trouver tout spécialement pour l'homme — en tant que, je l'ai dit, pour lui, le complexe de castration articule déjà le problème — va [se] trouver[314] son champ ; je veux dire qu'il est des objets qui, dans le corps, se définissent d'être, en quelque sorte, au regard du principe du plaisir, *hors corps*.

C'est là ce que sont les objets *a*. Le *petit a* est ce quelque chose d'ambigu, qui, si peu qu'il soit du corps, de l'objet[315], même individuel, c'est dans le champ de l'Autre — et pour cause, parce que c'est là le champ où se dessine le sujet — qu'il a à en faire la requête, à en trouver la trace.

Le *sein*, cet objet dont il faut bien le définir comme étant ce quelque chose qui, pour être plaqué, accroché comme en surface, comme parasitairement à la façon d'un placenta, reste ce quelque chose que peut légitimement revendiquer, comme son appartenance, le corps de l'enfant. On le voit bien, appartenance énigmatique, bien sûr ! J'entends que par un accident d'évolution des êtres vivants, il apparaît qu'ainsi, pour certains d'entre eux, quelque chose d'eux reste appendu au corps de l'être qui les a engendrés.

Et puis les autres… nous l'avons dit déjà, l'*excrément*, à peine besoin de souligner ce que celui-ci a au regard du corps de marginal, mais non pas sans être extrêmement lié à son fonctionnement ; il est assez clair de

314 - Sizaret : « va trouver son champ ».

315 - l'objet-même.

voir dans tout son poids ce que les êtres vivants ajoutent au domaine naturel, de ces produits de leurs fonctions.

Et puis, ceux que j'ai désignés sous les termes du *regard* et de la *voix*. Cherchant, au moins pour le premier de ces deux termes, ayant déjà ici articulé abondamment ce que comporte le fait[316] que dans le rapport de vision, la question reste toujours suspendue qui est celle, si simple à articuler — dont on peut dire que, malgré tout, l'abord phénoménologique, comme le prouve la dernière heure… œuvre de Merleau-Ponty[317], ne peut pas le résoudre — c'est à savoir ce qu'il en est de cette « racine du visible », laquelle doit être retrouvée dans la question de ce que *c'est* radicalement que le regard.

Le regard qui ne peut, plus, être saisi comme reflet du corps, qu'aucun des autres objets en question ne peut être ressaisi dans l'âme. Je veux dire dans cette esthésie régulatrice du principe du plaisir, dans cette esthésie représentative, où l'individu se retrouve et s'appuie, identifié à lui-même, dans le rapport narcissique où il s'affirme comme individu.

Ce reste — et ce reste qui ne surgit que du moment où est conçue la limite que fonde le sujet — ce reste qui s'appelle l'*objet a*, c'est là que se réfugie la jouissance qui ne tombe pas sous le coup du principe du plaisir. C'est aussi là, c'est d'être là, c'est de ce que le *Dasein*, non seulement du pervers mais de tout sujet, est à situer dans cet hors-corps ; cette partie que dessine déjà ce quelque chose de pressentiment qu'il y a quelque part dans le *Philèbe* (dans ce passage que je vous ai demandé d'aller rechercher) et que Socrate appelle, dans la relation de l'âme au corps, cette partie *anesthésique*[318]. C'est justement dans cette partie anesthésique que la jouissance gîte, comme le montre la structure de la position du sujet dans ces deux termes exemplaires, qui sont définis comme celui du sadique et du masochiste.

Pour vous apprivoiser, si je puis dire, avec cette voie d'accès, ai-je besoin d'évoquer pour vous la marionnette la plus élémentaire de ce que

316 - Sizaret : « le fait dans le rapport de vision ; la question… »

317 - Merleau Ponty, Maurice, *Le Visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, commenté dans le séminaire *Les quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*.

318 - *Philèbe,* voir tout le passage 33d à 34a. H.R.

nous pouvons imaginer de l'acte sadique ? À ceci près, bien sûr, que j'ai pris au départ mes garanties, et que je vous demande de bien saisir que là, je vous demande de vous arrêter à autre chose qu'à ce que, pour vous — tous, je l'ai dit, plus ou moins vacillants sur les bords de la névrose — peut éveiller en vous de vague empathie, le moindre petit fantasme de cet ordre. Il ne s'agit pas de « comprendre » ce que peut avoir d'émouvant telle pratique imaginée ou pas, qui soit de ce registre. Il s'agit bien d'articuler ceci, qui vous évitera des questions sur l'économie, dans cette fonction, de la douleur par exemple, sur laquelle, j'espère bien, on a fini de se casser la tête : ce avec quoi joue le sadique, *c'est avec le sujet*, dirons-nous. Je ne vais pas faire là-dessus de prosopopée… d'abord j'ai déjà écrit quelque chose là-dessus qui s'appelle *Kant avec Sade*, pour montrer qu'ils sont de la même veine.

Il joue avec le sujet. Quel sujet ? Le sujet, dirai-je, comme j'ai dit quelque part qu'on est « sujet à la pensée » ou « sujet au vertige », le sujet *à la jouissance*. Ce qui, vous le voyez bien, introduit cette inflexion qui, du sujet, nous fait passer à ce que j'ai marqué comme en étant le reste, à l'objet *petit a*.

C'est au niveau de l'Autre, avec un grand A bien sûr, qu'il opère cette subversion, en réglant, je dis, en *réglant* ce que depuis toujours les philosophes ont senti comme digne de qualifier ce qu'ils appelaient dédaigneusement les rapports du corps à l'âme, et qui dans Spinoza s'appelle, de son vrai nom : *titillatio*, le chatouillement[319].

Il jouit du corps de l'Autre, apparemment. Mais vous voyez bien que la question est à déplacer au niveau de celle que j'ai formulée dans un champ où les choses sont moins captivantes, quand j'ai imagé ce rapport du maître et de l'esclave en demandant : ce dont on jouit, cela jouit-il ? Donc, vous voyez bien, le rapport immédiat avec le champ de l'acte sexuel.

Seulement, la question au niveau du sadique est celle-ci, c'est qu'il ne *sait pas* que c'est à cette question *en tant que telle* qu'il est attaché, qu'il en devient *l'instrument* pur et simple ; qu'il ne sait pas ce qu'il fait lui-même comme sujet ; qu'il est essentiellement dans la *Verleugnung* ; qu'il peut le sentir, l'interpréter de mille façons, ce qu'il ne manque pas de faire.

---

319 - SPINOZA, *Éthique*, III, prop. XI, scolie : « l'affect de Joie quand il se rapporte à la fois à l'Esprit et au Corps ».

Il faut, bien sûr, qu'il ait quelque puissance articulante, ce qui fut le cas du marquis de Sade, moyennant quoi, légitimement, son nom reste attaché à la chose.

Sade reste essentiel pour avoir bien marqué les rapports de l'acte sadique à ce qu'il en est de la jouissance et pour avoir — quand il en a tenté, dérisoirement d'articuler la loi, sous la forme d'une règle universelle digne des articulations de Kant, dans ce morceau célèbre : « Français, encore un effort pour être républicains[320] », objet de mon commentaire dans l'article que j'ai évoqué tout à l'heure — montré que cette loi ne saurait s'articuler qu'en termes, non pas de jouissance du corps — notez-le bien, dans le texte — mais de *parties* du corps. Chacun, dans cet État (avec un grand É) fantasmatique qui serait fondé sur le droit à la jouissance, chacun étant tenu d'offrir, à quiconque en marque le dessein, la jouissance de telle « partie », écrit l'auteur (ce n'est pas là en vain), de son corps.

Refuge de la jouissance, cette partie, dont le sujet sadique ne sait pas que cette partie, c'est cela très exactement qui est, à lui, son *Dasein*, qui[321] en réalise l'essence. Voilà ce qui est déjà donné comme clé par le texte de Sade.

Bien sûr… je n'ai pas le temps, parce que, mon Dieu ! le temps avance, de réarticuler ce qui résulte de cette reprise, de ce reclassement l'un par rapport à l'autre, de la jouissance et du sujet, et combien proche elle est du fantasme, bien entendu immédiatement articulé par Sade, de la jouissance là où elle est portée à l'absolu dans l'Autre, (très précisément dans cette part du *Un* qui est ici le plus à droite), là où nous avions vu glisser, au début du problème, la jouissance laissée sans support, celle dont il s'agit, et pour laquelle Sade doit construire, lui athée, cette figure, pourtant la plus manifeste et la plus manifestement vraisemblable de Dieu : celle de la jouissance d'une méchanceté absolue. Ce mal essentiel et souverain, dont alors et alors seulement, emporté, si l'on peut dire, par la logique du fantas-

320 - SADE Donatien-Alphonse-François de, *La Philosophie dans le boudoir.*

321 - Sizaret : «qu'il en réalise l'essence».

me, Freud… *Sade* avoue que le sadique n'est que le servant ; qu'il doit, au mal radical que constitue la nature, frayer les voies d'un maximum de destruction.

Mais, ne l'oublions pas, il ne s'agit là que de la *logique* de la chose. Si je l'ai développée dans… — ou indiqué de vous reporter à ses sources — dans le caractère si manifestement futile, bouffon, dans le caractère toujours misérablement avorté des entreprises sadiques, c'est parce que c'est à partir de cette apparence que s'en fera mieux voir la vérité.

La vérité, qui est proprement donnée par la pratique masochiste, où il est là évident que le masochiste — pour… soutirer, si l'on peut dire, dérober, au seul coin[322] où manifestement il est saisissable, [ce] qui est l'objet *petit a* — se livre, lui délibérément, à cette identification à cet objet comme rejeté : il est moins que rien, même pas animal, l'animal qu'on maltraite, et aussi bien sujet qui, de sa fonction de sujet, a abandonné par contrat tous les privilèges.

Cette recherche, cette construction en quelque sorte acharnée, d'une identification impossible avec ce qui se réduit au plus extrême du déchet, et que ceci soit lié pour lui à la captation de la jouissance, voilà où apparaît, nue, exemplaire, l'économie dont il s'agit.

Là, observons… sans nous arrêter aux vers sublimes[323] [petit rire ironique] qui humanisent, si je puis dire, cette manœuvre :

> *« Tandis que des mortels la multitude vile,*
> *Sous le fouet du Plaisir, ce bourreau sans merci,*
> *Va cueillir des remords dans la fête servile…*

Tout ça, c'est de la blague ! C'est le reflet porté sur la loi du plaisir. Le plaisir n'est pas un « bourreau sans merci ». Le plaisir vous maintient dans une limite assez tamponnée, précisément, pour être le plaisir. Mais, ce dont il s'agit, quand le poète s'exprime ainsi, c'est très précisément de marquer sa distance :

---

322 - Dorgeuille : « point ».

323 - BAUDELAIRE, Charles, « Recueillement », in *Les Fleurs du mal*. Exactement : « Pendant que des mortels… ».

*« … Ma Douleur, donne moi la main ; viens par ici,*
*Loin d'eux…* etc.

Chant de flûte !… pour nous montrer les charmes d'un certain chemin, et qui s'obtient, par cette douleur[324], ainsi inversé.

Si nous avons affaire au masochiste, au masochiste sexuel, observons la nécessité de notre schéma. Ce que Reik[325] souligne — avec une maladresse, qu'on peut vraiment dire à vous faire tourner la tête — du caractère de ce qu'il appelle « imaginaire », ou « fantaisiste » exactement (*Phantasiert*) du masochisme. Il n'a pas vraiment saisi (encore que tout ce qu'il apporte comme exemples le désigne suffisamment) que ce dont il s'agit, c'est justement ce que nous avons projeté, là, au niveau du *Un*, à droite, à savoir le *Un* absolu — de l'union sexuelle… pour autant que, d'une part, elle est cette jouissance pure, mais détachée, du corps féminin…

Si Sacher-Masoch — aussi exemplaire que l'autre à nous avoir livré, du rapport masochique, les structures — incarne dans une femme, essentiellement dans la figure d'une femme, cet Autre, auquel il a à dérober sa jouissance, cette Autre jouissance, absolue mais complètement énigmatique, il n'est pas un instant question, même, que cette jouissance puisse, à la femme, si je puis dire, « lui faire plaisir » ! C'est bien le cadet des soucis du masochiste ! C'est bien pourquoi, aussi bien, sa femme — qu'il avait affublée d'un nom qu'elle n'avait pas, du nom de Wanda de *La Vénus aux fourrures*[326] — sa femme, quand elle écrit ses mémoires[327], nous montre à quel point, de ses requêtes, elle est à peu près aussi embarrassée qu'un poisson d'une pomme !

… Par contre, à quoi bon se casser la tête sur le fait qu'il *faut* que cette jouissance — comme je vous le dis, *purement imaginaire* — il faut qu'elle soit incarnée, à l'occasion par un couple, nécessité justement, ceci est manifeste, de la structure de cet Autre, en tant qu'il

---

324 - Sizaret : « ces couleurs ».

325 - Reik Theodore : *Le Masochisme*, chapitre III. Payot, 1953.

326 - Sacher-Masoch, Leopold von, *La Vénus à la fourrure*, traduit de l'allemand par Aude Willon in *Présentation de Sacher-Masoch*, par Gilles Deleuze, Minuit 1967.

327 - Sacher-Masoch, Wanda von, *Confession de ma vie*, Mercure de France, 1907.

n'est que le rabattement de cet *Un* non encore réparti dans la division sexuelle. On n'a pas, pour tout dire, à se casser la tête à entrer dans des évocations œdipiennes, pour voir qu'il est nécessaire que cet être, qui représente cette jouissance mythique — ici que je réfère à la jouissance féminine — soit à l'occasion représenté par deux partenaires prétendus « sexuels », qui sont là pour le théâtre, pour le guignol, et alternent.

Le masochiste donc, lui d'une façon manifeste, se situe et ne peut se situer que *par rapport à* une *représentation* de l'acte sexuel, et définit, par sa place, le *lieu* où s'en réfugie la jouissance.

C'est même ce que ça a de dérisoire. Et ça n'est pas simplement dérisoire pour nous, c'est dérisoire pour lui. C'est par là que s'explique ce double aspect de dérision, je veux dire vers l'extérieur, en tant que jamais il ne manque de mettre dans la mise en scène — comme l'a remarqué quelqu'un qui s'y connaît, Monsieur Jean Genet — cette petite chose qui marque, non pas pour un public éternel, mais pour que quiconque survenant ne s'y trompe pas (ça fait partie de la jouissance), que tout ça c'est du truc, voire de la rigolade. Et cette autre face qu'on peut appeler, à proprement parler, *moquerie*, qui est tournée vers lui-même… il suffit d'avoir relu (puisque vous l'avez maintenant à votre portée, à la suite de l'admirable *Présentation* de Gilles Deleuze) *La Vénus aux fourrures*… Vous voyez ce moment où ce personnage, quand même assez *seigneur* qu'était Sacher-Masoch, imagine ce personnage de son roman — dont il fait, lui, alors, un *grand* seigneur — qui, pendant qu'il joue le rôle de valet à courotter derrière sa dame, a toutes les peines du monde à ne pas éclater de rire, encore qu'il prenne l'air le plus triste possible, il ne retient qu'avec peine son rire.

Et c'est encore y introduire, donc comme essentiel, ceci, le côté que j'appellerai… et qui a aussi frappé, sans qu'il en rende complètement compte, Reik, à ce propos… le côté *démonstration* de la chose qui fait partie de cette position du masochiste. Qu'il *démontre* — comme moi, au tableau noir, ça a la même valeur — qu'il démontre que là seulement est le lieu de la jouissance. Cela fait partie de sa jouissance, de le démontrer. Et la démonstration n'est pas pour cela moins valable.

La perversion toute entière a toujours cette dimension démonstrative. Je veux dire non pas qu'elle démontre pour nous, mais que le pervers est lui-même démonstrateur. Et c'est lui qui a l'intention, c'est pas la perversion bien sûr !

Voilà à partir de quoi peuvent se poser sainement les questions de ce qu'il en est de ce que nous appelons, plus ou moins prudemment, le « masochisme moral ». Avant d'introduire le terme de masochisme à chaque tournant de nos propos, il faut d'abord avoir bien compris ce qu'est le masochisme au niveau du pervers.

Je vous ai suffisamment indiqué tout à l'heure que dans la névrose, ce par quoi elle est reliée à la perversion, ce n'est rien d'autre que ce fantasme qui à l'intérieur de son champ à elle, névrose, remplit une fonction bien spéciale, sur laquelle, semble-t-il, on ne s'est jamais vraiment interrogé. C'est uniquement à partir de là que nous pourrons donner juste valeur à ce que nous introduirons à plus ou moins juste titre, en tel tournant de la névrose, en l'appelant « masochisme ».

Je suis pris de court aujourd'hui et littéralement ce que je vous dis est, de ne pouvoir continuer sur la névrose, cassé en deux ; ça, c'est lié au fait que, bien sûr, toujours, je mesure mal ce que je peux vous dire en une fois. Mais aujourd'hui, j'ai bien articulé ce qui fait le ressort de la perversion en elle-même, et du même coup vous ai montré que le sadisme n'est nullement à voir comme un retournement du masochisme. Car il est bien clair que tous les deux opèrent de la même façon, à ceci près que le sadique opère d'une façon plus naïve. Intervenant sur le champ du sujet, en tant qu'il est sujet à la jouissance, le masochiste, après tout, sait bien que peu lui chaut de ce qui se passe au champ de l'Autre ; bien sûr il faut que l'autre se prête au jeu, mais lui, *sait* la jouissance qu'il a à soutirer. Pour le sadique, il se trouve, en vérité, serf de cette passion, de cette nécessité, de ramener sous le joug de la jouissance ce qu'il vise comme étant le sujet. Mais, il ne se rend pas compte que dans ce jeu, il est lui-même la dupe, se faisant serf de quelque chose qui est tout entier hors de lui, et la plupart du temps restant à mi-chemin de ce qu'il vise ; mais par contre, ne manquant pas de réaliser *en fait* — je veux dire, lui, sans le savoir, sans le chercher, sans s'y situer, sans s'y placer — la fonc-

tion de l'*objet a*, c'est-à-dire d'être objectivement, réellement, dans une position masochiste, comme la biographie de notre divin Marquis, je l'ai souligné, dans mon article, nous le démontre assez. Quoi de plus de masochiste que de s'être entièrement remis entre les mains de la marquise de Merteuil[328] !

328 - La marquise de Merteuil est un personnage du roman de Choderlos de Laclos, *Les Liaisons dangereuses*. La belle-mère de Sade est la présidente de Montreuil. Lacan a prononcé « la marquise de Merdœil ».

# Leçon XXIV

*21 juin1967*

Il me faut bien… il me faut bien, aujourd'hui, tourner court. Je vous ai annoncé, la dernière fois, que ce serait, pour cette année scolaire, mon dernier cours ; il faudra clore ce sujet sans avoir fait rien de plus que l'ouvrir. Je souhaite que d'aucuns le reprennent, si j'ai pu, de ce désir, les animer.

Pour tourner court, j'ai l'intention de terminer sur ce qu'on peut appeler un rappel clinique. Non pas, certes, que lorsque je parle de logique et nommément de logique du fantasme je quitte, fût-ce un instant, le champ de la clinique. Chacun sait, chacun témoigne, parmi ceux qui sont praticiens, que c'est dans l'au-jour-le-jour des déclarations de leurs malades qu'ils retrouvent, très communément, mes principaux termes. Aussi bien moi-même n'ai-je pas été les chercher ailleurs.

Ce que je place — par ce que j'appelle ces termes repères de mon enseignement — ce que je place, je veux dire ce dont j'ordonne la place, c'est le discours psychanalytique *lui-même*.

Pas plus tard qu'au début de cette semaine… — là c'est un témoignage inverse, en quelque sorte, de celui qui m'est donné très souvent, à savoir que tel malade a semblé donner à son analyste, l'après-midi même ou le lendemain de mon séminaire, quelque chose qui semble en être une répétition, au point qu'on se demanderait s'il a pu en avoir écho. Et si on s'émerveille d'autant plus des cas où c'est vraiment impossible, inversement je pourrais dire que, pas plus tard qu'au début de cette semaine, je trouvais, dans les propos de trois séances qui m'étaient rapportées, d'une

psychanalyse — peu importe qu'elle fût didactique ou thérapeutique — les termes mêmes que je savais (puisqu'on était lundi) que j'avais… « excogités » la veille, dans ce lieu de campagne où je prépare pour vous mon séminaire…

Donc, ce discours analytique, je ne fais rien que de donner en quelque sorte des coordonnées où il se situe. Mais qu'est-ce à dire ? Puisque je peux rapprocher, puisque chacun, si fréquemment, peut rapprocher ce discours… et il ne suffit pas de dire que c'est le discours d'un névrosé, ça ne le spécifie pas, ce discours. C'est le discours d'un névrosé dans les conditions, même dans le conditionnement, que lui donne le fait de se tenir dans le cabinet de l'analyste. Et dès maintenant, ce n'est pas pour rien que j'avance cette condition de *local*.

Est-ce à dire que ces échos, voire ces décalques, signifieraient quelque chose de bien étrange ?

Chacun sait, chacun peut voir, chacun peut avoir éprouvé, que mon discours, bien sûr ! ici, n'est pas celui de l'association libre.

Est-ce donc à dire que ce discours auquel nous recommandons la méthode, la voie de l'association libre, ce discours des patients, fait, recouvre celui qui est ici le mien ? Qu'au moment où il y manque en quelque sorte et où il spécule, où il introspecte, où il élucubre, où il « intellectualise », comme nous disons si aimablement… Non, sans doute ! Il doit bien y avoir autre chose qui, encore qu'on puisse dire[329] que le patient obéit à la recommandation de l'association libre en tant qu'elle est la voie que nous lui proposons, il peut[330] tout de même, en quelque sorte légitimement, dire ces choses, et, en effet, chacun sait bien que si on le prie de passer par la voie des associations libres, ce n'est pas dire que ceci commande un discours lâche, ni un discours rompu. Mais tout de même, pour que quelque chose atteigne, parfois jusque dans les finesses, à telle distinction sur les incidences de son rapport à sa propre demande, à sa question sur son désir, c'est tout de même bien là quelque chose de nature à nous faire un instant réfléchir à ce qui conditionne ce discours au-delà de nos consignes.

---

329 - Sizaret : « qui, encore, puisse dire ».

330 - Sizaret : « proposons, peut tout de même ».

Et là, il nous faut bien sûr faire intervenir cet élément (aujourd'hui, je resterai vraiment au niveau des évidences les plus communes) et qui s'appelle l'*interprétation*.

Avant de se demander ce que c'est, comment, quand il faut la faire… ce qui n'est pas sans provoquer, de plus en plus, chez l'analyste, quelque embarras, faute peut-être de poser la question au temps préalable à celui auquel je vais la poser. C'est celui-ci : comment le discours, le discours libre, le discours libre qui est recommandé au sujet, est-il conditionné de ce qu'il est en quelque sorte en *passe* d'être interprété ? Et c'est là ce qui nous amène à évoquer simplement quelques repères que les logiciens, ici, depuis longtemps nous donnent et c'est bien ce qui m'a poussé, cette année, à parler de logique.

Ce n'est certes pas qu'ici j'aie pu faire un cours de logique. Ce n'était pas, avec ce que j'avais à recouvrir, compatible. J'ai essayé de donner l'armature d'une certaine logique, qui nous intéresse au niveau de ces deux registres, de l'aliénation, d'une part, de la répétition de l'autre, ces deux schémas en quadrangle et foncièrement superposés, dont j'espère qu'une partie d'entre vous au moins se souviendra. Mais j'espère aussi avoir incité certains à ouvrir, comme ça, à entrouvrir, à lorgner un peu quelques bouquins de logique, ne serait-ce que pour se rappeler les distinctions de valeur que le logicien introduit dans le discours, quand il distingue, par exemple, les phrases qu'on appelle assertives, des phrases impératives ou impératives.

Simplement pour signaler qu'il se passe, qu'il peut se passer… il peut se poser (il se localise, au niveau des premières) des questions que les autres… qui ne sont bien sûr pas moins des paroles pleines d'incidences, et qui pourraient aussi les intéresser, les logiciens, mais, chose curieuse, qu'ils n'abordent qu'à les contourner et en quelque sorte de biais, ce qui fait que, ce champ, ils l'ont laissé jusqu'à ce jour assez intact… Ces phrases que j'ai appelées impératives, impératives, pour autant qu'après tout, quoi ? Elles sollicitent bien quelque chose qui, si nous nous en référons à ce que j'ai défini comme acte, ne peut qu'intéresser la logique ; si elles sollicitent ces interventions actives, ce peut être quelquefois au titre d'actes. Néanmoins, seules les premières seraient, aux dires des logiciens, susceptibles d'être soumises à ce qu'on peut appeler la *critique*.

Définissons celle-ci comme cette critique qui exige une référence aux conditions nécessaires pour que, d'un énoncé, puisse se déduire un autre énoncé.

Celui qui, aujourd'hui, serait ici parachuté pour la première fois et qui n'aurait jamais, bien sûr, ouï parler de ces choses, trouverait qu'il y a là quelque chose de bien plat ; mais enfin, je suppose quand même que, pour tous, à vos oreilles, résonne ici la distinction de l'énonciation et de l'énoncé. Et ceci que l'énoncé, pour m'entendre, pour m'entendre dans ce que je viens de dire, est constitué par une chaîne signifiante. C'est dire que ce qui est, dans le discours, objet de la logique, est donc limité au départ par des conditions formelles, et c'est bien ce qui la fait désigner de ce nom, cette logique, de « logique formelle ».

Bon, eh bien, là, au départ — non pas certes énoncée au départ par celui qui est ici le grand initiateur, à savoir Aristote, énoncée seulement par lui d'une façon ambiguë, partielle, mais assurément dégagée dans les progrès ultérieurs — nous voyons, au niveau de ce que j'ai appelé les « conditions nécessaires », mise en valeur la fonction de la négation en tant qu'elle exclut le tiers. Ceci veut dire que quelque chose ne peut être affirmé et nié en même temps sous le même point de vue. C'est là, au moins, ce que nous énonce Aristote. Ceci, expressément.

Après tout, nous pouvons bien là, tout de suite, mettre en marge ce que Freud nous affirme : que ce n'est pourtant pas là, ce principe qu'on appelle de « non-contradiction », limite à arrêter… à arrêter quoi ? Ce qui *s'énonce*… dans l'inconscient.

Vous le savez, Freud, dès *La Science des rêves*, le souligne : contradiction — c'est-à-dire qu'une même chose soit affirmée et niée très proprement en même temps, sous le même angle — c'est là ce que Freud nous désigne comme étant le privilège, la propriété de l'inconscient.

S'il était besoin de quelque chose pour… confirmer, à ceux dans la caboche desquels ça n'a encore pas pu entrer, que l'inconscient est structuré comme un langage… je dirais, comment, alors, pouvez-vous même justifier que Freud prenne soin de souligner cette *absence*, dans l'inconscient, du principe de non-contradiction ? Car le principe de non-contradiction… ça n'a absolument rien à faire avec le réel ! Ce n'est pas

que dans le réel, il n'y ait pas de contradictions, il n'est pas *question* de contradiction dans le réel !

Si l'inconscient… n'est-ce pas ? Comme ceux qui, ayant à parler de l'inconscient, enfin… dans des lieux où, en principe, on donne un enseignement, commencent par dire : « que ceux qui sont dans cette salle et qui croient que l'inconscient est structuré comme un langage, sortent ! » ; certes, ils ont bien raison, parce que ça prouve qu'ils savent déjà tout !… et qu'en tout cas, pour apprendre que ce soit autre chose, ils n'ont pas besoin de rester ! Mais, cette autre chose, si c'est les « tendances », comme on dit… La tendance pure ou la tension, en tout cas, hein ! il n'est pas question qu'elle soit autre chose que ce qu'elle est ! Elle peut se composer, à l'occasion, selon le parallélogramme des forces, elle peut s'inverser — pour autant que nous y supposons une direction — n'est-ce pas ? Mais c'est dans un champ toujours soumis, si l'on peut dire, à composition.

Mais, dans le principe de contradiction, il s'agit d'autre chose. Il s'agit de *négation*. La négation, ça ne traîne pas comme ça dans les ruisseaux ! Vous pouvez aller chercher sous le pied d'un cheval, vous ne trouverez jamais une négation.

Donc, si l'on souligne, si Freud, qui tout de même devait en savoir un bout, prend soin de souligner que l'inconscient n'est pas soumis au principe de contradiction, eh bien ! c'est bien parce qu'il peut être, lui, question qu'il y soit soumis ! Et s'il est question qu'il y soit soumis, c'est bien évidemment à cause de ce qu'on voit : qu'il est structuré comme un langage ! Dans un langage (l'usage d'un langage), c'est *interdit*, ce qui, après tout, peut participer d'une certaine convention. Cet « interdit » a un sens. Le principe de contradiction fonctionne ou ne fonctionne pas. Si on remarque que quelque part il ne fonctionne pas, c'est parce qu'il s'agit d'un discours. L'invoquer, ça veut dire que l'inconscient viole cette loi logique et ça prouve, du même coup, qu'il est installé dans le champ logique et qu'il articule des propositions.

Alors, rappeler cela n'est pas, bien sûr — sinon incidemment — pour revenir aux bases, aux principes, mais plutôt pour, à ce propos, vous rappeler que les logiciens nous apprennent que la loi de non-contradiction — encore qu'on a pu s'y tromper assez longtemps — ça n'est pas la même chose, c'est à distinguer de ce qu'on appelle la loi de bivalence.

Autre chose est d'interdire dans l'usage logique — pour autant qu'il s'est donné les buts limités que je vous ai dits tout à l'heure, limités dans son champ aux phrases assertives, limités à ceci, de dégager les conditions nécessaires pour que, d'un énoncé, se déduise une chaîne correcte, c'est-à-dire qui permette de faire la même assertion sur un autre énoncé, assertion qui est affirmative ou négative — autre chose est de fonder ça et de dire, loi de bivalence : toute proposition est ou bien vraie ou bien fausse.

Je ne vais pas m'étendre ici… et d'abord, parce que je l'ai déjà fait. J'ai indiqué dès mes premières leçons de cette année quelques… j'ai fait quelques *hints*, pour vous faire sentir à quel point il est facile de démontrer que ce n'est pas seulement parce qu'on ne sait pas, qu'une proposition peut être facilement construite qui vous fasse sentir combien cette bivalence — cette bivalence comme tranchée — est problématique. Toutes les nuances qu'il y a et qui s'inscrivent dans… entre l'*est-il vrai qu'il soit faux ?* ou l'*il est faux qu'il soit vrai*, ce n'est pas du tout quelque chose de linéaire, d'univoque et de tranché.

Mais, justement, c'est bien cela qui donne toute sa valeur à la présence de cette dimension, qui est la nôtre, celle à l'intérieur de laquelle se situe ce discours auquel nous demandons de ne pas regarder plus loin, si je puis dire, que le bout de son nez… « Il suffit que vous ayez à vous poser la question, dis-je à ceux qui chez moi entrent en analyse, de savoir si vous devez dire ça ou pas : elle est tranchée ». C'est la façon la plus claire d'énoncer la règle analytique. Mais, tout de même, ce que je ne lui dis pas, mais qui est le pied sur lequel, lui, il part, c'est que ce n'est que la vérité, au dernier terme, qui est là posée comme devant être cherchée dans les *failles* des énoncés. Failles, qu'en somme, je lui donne tout le loisir, que je lui recommande presque, de multiplier, mais qui dès lors, bien sûr, supposent — supposent au principe de la règle même que je lui donne — une cohérence impliquant réfection éventuelle des dites failles. Réfection qui est à faire, selon quelles normes ? Sinon celles qu'évoque, que suggère, la présence de la dimension de la vérité. Cette dimension est *inévitable*, dans l'instauration du discours analytique.

Le discours analytique, c'est un discours soumis à cette loi de sollici-

ter cette vérité — dont j'ai parlé, déjà, en les termes qui sont ici les plus appropriés : une vérité qui parle — de la solliciter, en somme, d'énoncer un *ver-dict*, un *dict* véritable.

Bien sûr, la règle en prend une toute autre valeur !… Cette vérité qui parle et dont on attend le verdict… on la caresse, on l'apprivoise, on lui passe la main dans le dos ! C'est ça, le vrai sens de la règle ! On veut lui faire la pige. Et pour lui faire la pige on fait semblant, en somme — c'est ça le sens de la règle de l'association libre — on fait semblant de ne pas s'en soucier et de s'en foutre, de penser à autre chose ; comme ça elle lâchera peut-être le morceau. Voilà le principe. Ces choses, je rougis presque, enfin… d'en faire ici un… morceau ! Mais, ne l'oubliez pas, j'ai affaire à des psychanalystes ; c'est-à-dire ceux qui — ce que je dis là… qui est, enfin… tangible et presque à la portée de tout le monde — ont le plus de tendance à l'oublier et, bien sûr, ils ont pour cela de fortes raisons. Je vais les dire tout de suite.

Donc, la question est là, je la pointe en passant, c'est qu'en somme on interroge la vérité d'un discours, qui — s'il est vrai, suivant Freud, ce que j'ai dit tout à l'heure — est la vérité d'un discours qui peut dire oui et non, en même temps, de la même chose (puisque c'est un discours non soumis au principe de contradiction) et qui, ce disant, ce faisant, comme drôle de discours, introduit une vérité. Ça aussi c'est fondamental ! À preuve, si fondamental (encore que, bien sûr, pas toujours dégagé dans le type d'enseignement que j'évoquais tout à l'heure), c'est si fondamental que c'est de là que relève le sursaut auquel on sait, on sent, on a le témoignage, que Freud a eu affaire, quand il a eu… — c'est sûrement là que ça s'est passé — à expliquer à sa bande (vous savez, là… les copains viennois, hein, du mercredi…) que… il y avait un patient qui avait eu des rêves faits *exprès* pour le foutre dedans, lui, Freud[331] ! Sursaut ! sursaut, dans l'assemblée et même probablement clameur !… Puisque, aussi bien, on voit que Freud se met enfin… à se donner un peu de mal pour résoudre la question. Il explique ça, bien sûr, comme il peut : c'est à savoir que les rêves ne sont pas l'inconscient, que les rêves peuvent être

331 - FREUD, *L'Interprétation des rêves*, p. 137.

menteurs. Il n'en reste pas moins que le moins qu'on puisse dire c'est que, cet inconscient, faut pas le pousser ! Je veux dire que si cette dimension doit être préservée, ce que fait Freud, c'est au nom de ceci que l'inconscient, lui, *préserve* une vérité… qu'il n'avoue pas ! et que si on le pousse, alors là, bien sûr, il peut se mettre à mentir à pleins tuyaux. Avec les *moyens* qu'il a. Mais qu'est-ce que ça veut dire tout ça ?

Bien sûr, l'inconscient… ça n'a de sens — sauf pour les imbéciles qui pensent que c'est le mal — ça n'a de sens, dès lors, que si l'on voit que ça n'est pas, ce que nous appellerons comme ça si vous voulez, un « sujet à part entière ». Ou plus exactement qu'il est d'avant, d'avant le sujet à part entière ; il y a un langage *d'avant* que le sujet… ne soit… supposé… savoir… quoi que ce soit.

Il y a donc une antériorité logique du statut de la vérité sur quoi que ce soit, qualifiable de sujet, qui puisse s'y loger.

C'est ça qui… Je sais bien que quand je dis ces choses, quand je les ai écrites pour la première fois dans *La Chose freudienne*, ça a fait… enfin, ça a sa petite résonance romantique. Qu'est-ce que vous voulez ! je n'y peux rien, la vérité est un personnage auquel on a depuis longtemps donné une peau, des cheveux et même un puits pour s'y loger et… et pour y faire le ludion… Il s'agit, à ça, de trouver la raison. Ce que je veux simplement vous dire, c'est que c'est — je vous l'ai dit tout à l'heure — *impossible* à exclure, pour la raison que vous allez voir.

C'est que si l'interprétation n'a pas ce rapport à ce qu'il n'y a aucun moyen d'appeler autrement que la vérité ; si elle n'est que ce derrière quoi, enfin, on… on l'abrite, dans la manipulation, comme ça, de tous les jours, hein !… on ne va pas tracasser, comme ça, les… petits mignons qu'on contrôle, à leur foutre sur le râble la charge de la vérité… Alors on leur dit que l'interpétation a, ou non, « réussi », comme on dit, parce qu'elle a… quoi ? — c'est le critère, hein ! — eu son effet de discours !… ce qui ne peut rien être d'autre… qu'un discours ! C'est-à-dire qu'il y a eu du matériel, ça a rebondi, le type a continué à déblatérer.

Bon. Mais si c'est ça, alors… si ce n'est que *pur* effet de discours, ça a un nom que la psychanalyse connaît parfaitement et qui est d'ailleurs pour elle un problème, ce qui est drôle… c'est ça très précisément et pas autre chose, qu'on appelle la *suggestion* ! Et si l'interprétation n'était que

ce qui rend du matériel, je veux dire, si on élimine radicalement la dimension de la vérité, toute interprétation n'est que suggestion.

C'est ce qui met à leur place ces spéculations, fort intéressantes parce qu'on voit bien qu'elles ne sont faites que pour éviter ce mot de *vérité*. Quand Monsieur Glover[332] parle d'interprétation « exacte » ou « inexacte », il ne peut le faire que pour éviter cette dimension de la vérité et il le fait, le cher homme, lui, qui est un homme qui sait très bien ce qu'il dit, non pas seulement pour éviter la dimension, car vous allez voir qu'il ne l'évite pas… Seulement voilà ! c'est qu'on peut[333] parler de dimension de la vérité, mais qu'il est bien difficile de parler d'interprétation « fausse ». La bivalence est polaire, mais elle laisse embarrassé quant au *tiers exclu*. Et c'est pour ça qu'il admet la fécondité éventuelle, je dis, Glover, de l'interprétation inexacte. Reportez-vous à son texte. « Inexacte, ça ne veut pas dire qu'elle soit fausse ». Ça veut dire qu'elle n'a rien à faire avec ce dont il s'agit, à ce moment-là, comme vérité ; mais, quelquefois, elle ne tombe pas forcément pour autant à côté ; parce que… parce qu'il n'y a pas moyen, là, de ne pas [la] voir ressortir. Parce que la vérité se veut *rebelle,* que toute « inexacte » qu'elle soit, on l'a tout de même chatouillée quelque part !

Alors, dans ce discours analytique destiné à captiver la vérité, c'est la réponse-interprétation, interprétative, qui représente la vérité, l'interprétation… comme étant là *possible,* même si elle n'a pas lieu, qui oriente tout ce discours. Et le discours que nous avons commandé comme discours libre a pour fonction *de lui faire place*. Il tend à rien d'autre qu'à instituer un *lieu de réserve* pour qu'elle s'y inscrive, cette interprétation, comme lieu réservé à la vérité.

Ce lieu est celui qu'occupe l'analyste. Je vous fais remarquer qu'il l'occupe, mais que ce n'est pas là que le patient le met ! C'est là l'intérêt de la définition que je donne du transfert. Après tout, pourquoi ne pas rappeler qu'elle est spécifique ? Il est placé en position de sujet *supposé savoir*, et il

---

332 - GLOVER Edward : 1ère publication 1931, I.J.P., vol XII, repris dans *La Technique psychanalytique*, trad. C. Laurin, P.U.F. 1958, chapitre I de la 3e partie, pp. 419-434 : « L'effet thérapeutique de l'interprétation inexacte ».

333 - S'agissant de Glover, on attendrait : « on peut *ne pas* parler ».

sait très bien que ça ne fonctionne qu'à ce qu'il tienne cette position, puisque c'est là que se produisent les effets mêmes du transfert ; ceux, bien sûr, sur lesquels il a à intervenir pour les rectifier dans le sens de la vérité. C'est-à-dire qu'il est entre deux chaises, entre la position fausse d'être le sujet supposé *savoir* (ce qu'il sait bien qu'il n'est pas), et celle d'avoir à rectifier les effets de cette *supposition* de la part du sujet, et ceci au nom de la vérité. C'est bien en quoi le transfert est source de ce qu'on appelle résistance. C'est que, s'il est bien vrai, comme je dis, que la vérité dans le discours analytique est placée ailleurs, à la place, là, de celui qui entend, en fait, celui qui entend ne peut fonctionner que comme relais par rapport à cette place ; c'est-à-dire que la seule chose qu'il sache, c'est qu'il est lui-même — comme sujet — dans le même rapport que celui qui lui parle, à la vérité. C'est ce qu'on appelle communément ceci : qu'il est obligatoirement, comme tout le monde, en difficulté avec son inconscient. Et que c'est là ce qui fait la fonction, la caractéristique boiteuse, de la relation analytique.

C'est que, justement, *seule* cette difficulté, *la sienne propre,* peut répondre, peut répondre *dignement*, là où l'on attend — où l'on attend et où quelquefois on peut attendre longtemps ! — là où on attend l'interprétation !

Seulement vous voyez… une difficulté — qu'elle soit « d'être »[334] ou qu'elle soit de rapport avec la vérité, c'est probablement la même chose — une difficulté, ça ne constitue pas un statut !

C'est bien pourquoi c'est sur ce point qu'on fait tout pour donner à ceci, qui est la condition de l'analyste : de ne pouvoir répondre qu'avec sa propre difficulté d'être… analyste, pourquoi pas ? on fait tout pour camoufler ça. En racontant des trucs, par exemple que, bien sûr, enfin… avec son inconscient c'est une affaire réglée, hein !… il y a eu psychanalyse et encore, didactique !… et, bien sûr, ça lui a tout de même permis, enfin… là-dessus, enfin… d'être un peu plus à l'aise !

Alors que nous ne sommes pas dans le domaine du plus ni du moins. Nous sommes dans le fondement même de ce qui constitue le discours analytique.

334 - Passage incertain.

Ça va pas vite, hein ? Eh bien, pourtant, c'est bien comme ça qu'il faut avancer.

Cette vérité, si elle se rapporte au désir, ça va peut-être nous rendre compte des difficultés que nous avons à manier, ici, cette vérité, de la même façon que les logiciens peuvent le faire. Qu'il me suffise d'évoquer que le désir, ce n'est pas quelque chose comme ça, en effet, dont il soit si simple de définir la vérité.

Parce que, la vérité du désir… [petit rire], ça, c'est tangible ! Euh… nous avons toujours a y faire, parce que c'est pour ça que les gens viennent nous trouver : sur le sujet de ce qui se passe, pour eux, quand le désir… arrive… à ce qu'on appelle « l'heure de la vérité » ! Ça veut dire : j'ai beaucoup désiré quelque chose — quoi que ce soit — mais je suis là-devant, je peux l'avoir… c'est là qu'il arrive un accident !

Oui. *Le désir*… j'ai déjà essayé de l'expliquer, *est manque*… Ce n'est pas moi, ça, qui l'ai inventé, on le sait depuis très longtemps, on en a fait d'autres déductions, mais c'est de là qu'on est parti, parce qu'on ne peut partir que de là, c'est Socrate[335]. *Le désir est manque dans son essence même*. Et ceci a un sens, c'est qu'il n'y a pas d'objet dont le désir se satisfasse, même s'il y a des objets qui sont *cause* du désir.

Que devient le désir à l'heure de la vérité ?

C'est bien à partir de ces accidents bien connus que la sagesse prend avantage et se targue de le considérer comme folie, et puis, d'instaurer toutes sortes de mesures diététiques pour en être préservés. Je dis, du désir.

Voilà ! Seulement le problème… le problème est qu'il y a un moment où le désir est désirable. C'est quand il s'agit de ce qui se passe, non sans raison, pour l'exécution de l'acte sexuel. Et alors là, l'erreur, l'erreur considérable est de croire que le désir a une fonction qu'on insère dans le *physiologique*. On croit que l'inconscient ne fait qu'y apporter le trouble. C'est une erreur ! C'est une erreur, qu'aujourd'hui, mon Dieu, je… je comme ça, je monte en épingle, puisque je vous fais comme ça, pour quelques mois, mes adieux. Mais on s'aperçoit fort bien que c'est, malgré tout, une erreur qui reste inscrite au fond… même des esprits les plus avertis, je veux dire des psychanalystes.

335 - PLATON, *Le Banquet*, 200-201.

Il est très étrange qu'on ne comprenne pas que ce qui apparaît, enfin, comme la mesure, le test du désir, autrement dit, mon Dieu !… l'érection, eh bien, mon Dieu ! ça n'a rien à faire avec le désir ! Le désir peut parfaitement fonctionner, jouer, avoir toutes ses incidences, sans en être aucunement accompagné. L'érection est un phénomène qu'il faut situer *sur le chemin* de la jouissance. Je veux dire que, d'elle-même, cette érection *est* jouissance, et que, précisément, il est demandé, pour que s'opère l'acte sexuel, qu'on ne s'y arrête pas : c'est jouissance auto-érotique. On ne voit pas pourquoi, s'il en était autrement, cette jouissance serait marquée de cette sorte de voile. Normalement, je veux dire quand l'acte sexuel — du moins faut-il le supposer — a toute sa valeur, eh bien, les… emblèmes priapiques s'élèvent à tous les carrefours ! Ce n'est un objet à soustraire à la contemplation commune que pour autant, précisément, que cette érection et questionnable, est questionnable au regard de l'acte sexuel comme acte.

Ce désir… dont il s'agit, le désir *in-con-scient*, celui dont on parle dans la psychanalyse et pour autant qu'il a rapport avec l'acte sexuel, il faut d'abord, il convient de bien le définir et de voir d'où ce terme surgit avant qu'il fonctionne.

Il est très important de rappeler ceci, qui est pourtant depuis toujours tout mon enseignement. Pour ceci, c'est que si l'on ne se souvient pas, si l'on ne pose pas en ces termes l'opération indispensable à l'acte sexuel, si ce n'est pas au registre de la jouissance — et non pas du désir — qu'on met l'opération de la copulation, sa possibilité de réalisation, on est absolument condamné à ne rien comprendre de tout ce que nous disons du désir féminin. Dont nous expliquons qu'il est, comme le désir masculin, dans une certaine relation à un manque, un manque symbolisé, qui est le manque phallique. Comment comprendre, comment situer avec justesse, le sens, la place de ce que nous disons là concernant le désir féminin, si on ne part pas de ceci, qui — sur le plan de la jouissance — différencie fondamentalement les deux partenaires, fait entre eux l'abîme ; que je désignerai, je pense, suffisamment, en prenant deux repères : celui — pour l'homme — que j'ai défini à l'instant comme l'érection, sur le plan de la jouissance, et celui — pour la femme — pour lequel je ne trouverai pas mieux que ceci, dont heureusement je n'ai pas

attendu d'être psychanalyste pour avoir la confidence et que vous pouvez avoir chacun, c'est la façon dont les jeunes filles désignent entre elles ce qui leur paraît le plus proche de ce que je désigne à ce niveau, à savoir ce qu'elles appellent « le coup de l'ascenseur » ; quand ça leur fait quelque chose comme ça[336], comme ce qui se passe quand ça descend un peu brusquement, elles savent, elles savent très bien, que c'est là quelque chose qui est de l'ordre, du registre, de ce dont il s'agit dans l'acte sexuel.

C'est de là qu'il faut partir pour savoir à quelle *distance* placer le désir — c'est-à-dire ce dont il s'agit dans l'inconscient — le désir *dans son rapport* à l'acte sexuel.

Ce n'est pas un rapport d'endroit à l'envers. Ce n'est pas un rapport d'épiphénomène. Ce n'est pas un rapport de choses qui collent. C'est pour ça qu'il est bien nécessaire de s'exercer pendant quelques années à savoir que le désir n'a rien à faire qu'avec la *demande* ; que c'est ce qui se produit comme *sujet* dans l'*acte* de la demande.

Et le désir n'est intéressé dans l'acte sexuel, que pour autant qu'une demande peut être intéressée dans l'acte sexuel ; ce qui, après tout, n'est pas forcé, mais enfin, ce qui est courant !… Ce qui est courant… dans la mesure où l'acte sexuel — qui est ce que je vous ai défini, à savoir ce qui n'aboutit jamais, ce qui n'aboutit jamais à faire un homme ni une femme — enfin, disons ça pour vous provoquer, c'est que l'acte sexuel est inséré dans quelque chose qui s'appelle le *marché,* ou le *commerce*, sexuel.

Alors, là, on a à faire des demandes. C'est de la demande — et foncièrement de la demande — que surgit le désir. C'est bien pour ça que le désir, dans l'inconscient, est structuré comme un langage. Puisqu'il en sort !

Il est malheureux qu'il faille que je gueule ces choses, qui sont absolument à la portée de n'importe qui. Et qui sont régulièrement omises et oubliées dans tout ce qui s'élucubre des théories les plus simples concernant la psychanalyse.

Voilà ! Ceci veut dire, du même coup, que ce désir, qui n'est qu'un

336 - Lacan mime. S.

sous-produit de la demande (ça, je n'ai pas à vous en faire la théorie), c'est bien là qu'on saisit pourquoi il est *de sa nature* de n'être pas satisfait.

Parce que si le désir surgit de la dimension de la demande, même si la demande est satisfaite sur le plan du besoin qui l'a suscitée, il est de la nature de la demande — parce qu'elle a été langagière — d'engendrer cette faille du désir qui vient de ce qu'elle est demande articulée et qui fait qu'il y a quelque chose de *déplacé*, qui rend l'objet de la demande impropre à satisfaire le désir. Tel le sein qui est tout… qui est ce qui *déplace* tout ce qui passe par la bouche pour un besoin digestif ; qui y substitue ce quelque chose qui est proprement ce qui est perdu, ce qui ne peut plus être donné. Il n'y a pas de chances que le désir soit satisfait, on ne peut satisfaire que la demande.

Et c'est pour cela qu'il est juste de dire que le désir, c'est le désir de l'Autre. Sa faille se produit au lieu de l'Autre, en tant que c'est au lieu de l'Autre que s'adresse la demande. C'est là qu'il se trouve devoir cohabiter avec ce dont l'Autre est aussi le lieu, au titre de la vérité ; en ce sens qu'il n'est nulle part d'abri pour la vérité sinon où a place le langage et que le langage, c'est au lieu de l'Autre qu'il trouve sa place.

Alors ?… Alors, c'est là qu'il faudrait un petit peu comprendre ce dont il s'agit, concernant ce désir dans son rapport au désir de l'Autre.

J'ai essayé, pour ça, de construire pour vous un petit apologue, que j'ai emprunté, non pas certes par hasard, mais pour des raisons qui sont bien essentielles à ce qu'on appelle l'art du vendeur. C'est-à-dire l'art de l'offre, dans son dessein de créer la demande. Il faut faire désirer à quelqu'un un objet dont il n'a aucun besoin, pour le pousser à le demander.

Alors, je n'ai pas besoin de vous décrire tous les trucs qu'on emploie pour ça. On lui dit qu'il va lui manquer, par exemple de ce qu'un autre le prenne qui, de ce fait, aura *barre* sur lui. J'emploie des mots qui vont en écho à mes symboles habituels. C'est pourtant littéralement comme ça que ça fonctionne dans l'esprit de ce qu'on appelle un bon vendeur. Ou bien encore on va lui montrer que ce sera là, vraiment un signe extérieur tout à fait majeur pour le décor qu'il entend donner à sa vie. Nous y croyons… En somme, c'est par le désir de l'Autre que tout objet est présent quand il s'agit… de l'acheter.

L'acheter, l'acheter… lâcheté. Tiens, tiens !… C'est assez curieux, c'est un mot… lâcheté, *Feigheit*… « Vous êtes un lâche, Monsieur !… » *Tua res agitur*[337], il s'agit bien, en effet, de lâcheté, mais c'est de toi-même qu'il s'agit. Oui ! C'est bien de cela qu'il s'agit… Ce qui se voit à ceci que le résultat principal, tu le sais très bien, qui surgit de cette série de malversations… qui sont celles que la vie résume sous le signe du désir, ce résultat principal sera celui qui te poussera toujours plus loin dans le sens de te racheter. De te racheter de la lâcheté.

J'ai pris soin, quand même, avant d'amener cette dimension toujours bien sûr masquée dans l'intervention analytique, mais qu'eux, les autres, que ceux qui sont dans le coup, je veux dire que celui qui tient le discours analytique ne mâche pas. Il sait très bien que la dimension de la lâcheté est intéressée, mais, je ne sais pas… j'ai pris soin de rouvrir pour vous, enfin… comme ça, n'importe laquelle des grandes observations de Freud, je suis tout de suite tombé dans *L'Homme aux rats*, sur le fait que le patient amène tout de suite cette dimension de sa lâcheté. Seulement, ce qui n'est pas clair, c'est où elle est, la lâcheté ! C'est comme pour la dimension de tout à l'heure, celle de la vérité. Le courage du sujet, c'est peut-être justement de jouer le jeu du désir, et du désir de l'Autre. C'est de donner la prime à quelque chose qui est aussi bien, peut-être, la lâcheté de l'Autre qu'il achète[338] et de s'y trouver à la fin, de s'y retrouver. Car, en fin de compte, le problème est bien là quand il s'agit de la névrose.

Mais, pour ça, il est important de bien saisir, ou plus exactement de rappeler, de ramener au premier plan ce que j'ai dit du désir, ce que j'ai dit dans son temps du désir, quand j'ai dit : le désir, *c'est* son interprétation. Hein ? On pourrait tout de même objecter. Parce qu'après tout, ce désir… ce désir inconscient, dont personne ne veut bien savoir ce que ça veut dire, un désir « inconscient » — qu'est-ce qui doit, en principe, être plus conscient que le désir ? Si l'on parle de désir inconscient, c'est bien en effet parce que c'est le désir de l'Autre que c'est possible ; s'il y a jus-

337 - HORACE, *Épitres,* I XVIII 80.

338 - Dorgeuille : « il l'achète ». Sizaret : « qui l'achète ».

tement ce que je viens d'évoquer, par un rappel de la métaphore de l'achat, dont on ne sait pas sur qui il a prise, de cette *a*-captivation[339] dans le désir de l'Autre… c'est qu'il y a un pas à franchir.

Le désir inconscient, s'il est inconscient, nous dit-on, c'est que, dans le discours qui le supporte, on a fait sauter un chaînon pour que le désir de l'Autre… soit quoi ?… méconnaissable ! C'est le truc le meilleur qu'on a trouvé, pour stopper cette mécanique ; il y a un pas, eh bien, nous créons, en deça de ce pas, non pas le *non-désir*, mais le *désir-pas*. La définition du désir inconscient, c'est ça — que nous permettent d'exprimer les subtilités de la négation, en français — à savoir ce point de chute que nous désigne le *pas*, le point dont j'ai fait déjà usage sur le sujet du *pas de sens*.

Ce *désir-pas*, j'irai même — si vous me laissez un tout petit peu la bride sur le cou — jusqu'à en faire un nom écrit d'une seule tenue et ce *dés-*, qui le commande, de lui donner le même accent que *désespoir*, ou que *désêtre*, et dire que le désir inconscient du *désirpas*, c'est quelque chose qui déchoit par rapport à je ne sais quel *irpas*. *Irpas* qui désigne très précisément le désir de l'Autre ; par rapport à quoi l'interpréter se verbaliserait assez bien d'un *irpasser*[340] C'est cela autour de quoi peut se faire l'inversion. C'est que l'interprétation, en effet, c'est elle qui prend la place du désir, au sens où tout à l'heure vous m'objectiez qu'il est là, tout inconscient qu'il soit, d'abord. Mais il est là, aussi, tel qu'on *y repasse*, parce qu'il est là déjà articulé et que l'interprétation, quand elle a pris sa place… heureusement ça n'arrange rien ! car il n'est pas du tout sûr que le désir que nous avons interprété ait son issue ; nous comptons même bien qu'il ne l'aura pas, et qu'il restera toujours et d'autant mieux un *désirpas*.

Ça nous donne même, pour l'interprétation du désir, des coudées assez larges.

Mais alors, il conviendrait quand même de savoir ici ce que veut dire ce qui est son support sous le nom du fantasme, et quel jeu nous jouons

339 - Sizaret : « ac-captivation ». Dorgeuille : captivation.

340 - Il est loisible d'adopter la graphie de J. Nassif : *désire pas, désirepas, irepas, irepasser.* La nôtre ne fait que suivre le modèle : *désespoir, espoir, espéré.* Elle interprète aussi : *désir passé*, par où l'on *repasse*. S.

en interprétant les désirs inconscients, nommément ceux du névrosé. C'est là qu'il s'agit de poser la question concernant le fantasme. Nous l'avons posée sans arrêt. Reposons-la ici, au terme, une dernière fois.

Quand les logiciens — d'où tout ce discours aujourd'hui est parti — se limitent aux fonctions formelles de la vérité, je vous l'ai dit : ils trouvent un *gap*, ils trouvent un espace singulier, entre ce principe de non-contradiction et celui de la bivalence. Et vous le trouvez dès Aristote, précisément dans le livre qui s'appelle *De l'interprétation* et qui, pour être commode, je vous le signale, est au paragraphe 19-a, dans la notation qui désigne les manuscrits classiques d'Aristote et que vous trouvez à la page 100, c'est facile à retenir, dans la très mauvaise traduction que je vous recommande, celle de Tricot, qui est courante.

Aristote met en cause la fonction que comporte la bivalence du *vrai* et du *faux* dans ses conséquences. Je veux dire dans ce qu'elle comporte quand il s'agit du *contingent*, dans ce qui va arriver. Ce qui va arriver, si oui ou non, si nous posons que c'est vrai ou faux ; c'est donc vrai ou faux tout de suite, c'est-à-dire que c'est déjà décidé. Naturellement, ça ne peut pas marcher.

La solution qu'il en donne, celle qui est de mettre en doute la bivalence, n'est pas ce qui est ici en cause. Je ne pousserai pas ici la discussion. Mais, par contre, ce que je ferai remarquer, c'est que la solution logicienne — banale, courante, celle qui est donnée par exemple dans le volume des Kneale (je crois bien que je prononce correctement leur nom) *Développement de la logique* — celle qui consiste à dire que ce qui est vrai, ce ne saurait être l'articulation signifiante, mais ce qu'elle *veut dire,* cette solution est fausse.

Cette solution est fausse, comme tout le développement de la logique le montre ; je veux dire que ce qui se déduit de toute instauration formelle ne saurait, en aucun cas, se fonder sur la signification, pour la simple raison qu'il n'y a pas de possibilité de fixer aucune signification qui soit univoque, et que, quels que soient les signifiants que vous avancez pour l'épingler *vrai* ou *faux*, il est toujours possible de l'impliquer dans une circonstance où la vérité, la plus clairement énoncée au titre du contenu signifié, sera fausse, voire plus que fausse : une caractéristique tromperie.

Il n'est possible d'instaurer un ordre, qu'à attribuer — je parle de logique — qu'à attribuer la fonction de la vérité à un groupement signifiant. C'est pourquoi cet usage *logique* de la vérité ne se rencontre que dans la mathématique où, comme le dit Bertrand Russel, on ne sait en aucun cas de quoi l'on parle. Et si l'on croit le savoir, on est vite détrompé, il faudra rapidement faire le ménage et faire sortir l'intuition.

Je rappelle ceci pour interroger ce qu'il en est de la fonction du fantasme.

Je dis — modèle, *Un enfant est battu* — que le fantasme n'est qu'un arrangement signifiant, dont j'ai donné la formule, dès longtemps, en y couplant le *petit a* à l'S *barré*. Ce qui veut dire qu'il a deux caractéristiques ; la présence d'un objet *petit a* et, d'autre part, rien d'autre que ce qui engendre le sujet comme S *barré* à savoir, une phrase. C'est pourquoi *Un enfant est battu* est typique. *Un enfant est battu* n'est rien d'autre que l'articulation signifiante : *un enfant est battu* ; à ceci près, (lisez le texte, reportez-vous-y) que là-dessus erre, que là-dessus vole, rien d'autre que ceci — mais impossible à éliminer — qui s'appelle le regard.

Avant de faire jouer les trois temps de la genèse de ce produit qui s'appelle le fantasme, il importe quand même de désigner ce qu'il est !

Ce n'est pas parce que Freud avait affaire à des illettrés que ça ne reste pas intéressant de poser les arêtes fermes du *statut* du fantasme et de dire : ce n'est strictement rien d'autre, conformément à ce que je vous ai apporté au début de cette année, concernant le couplage d'une part du *je ne pense pas* avec la structure grammaticale, de vous dire que c'est à la place même de cette structure grammaticale qu'au quatrième sommet du quadrangle surgit l'objet *petit a* ; et d'ajouter — puisque nous venons déjà d'en désigner deux, les deux à gauche — que l'angle, en bas et à droite, celui où *je ne suis pas* laisse la place, qu'il écorne au niveau de l'inconscient, à ceci qui est le complément de la structure purement grammaticale signifiante du fantasme ; à savoir ce dont je suis parti aujourd'hui et qui s'appelle UNE SIGNIFICATION DE VÉRITÉ.

Ce qui est à retenir, à monter en épingle, dans tout ce qu'énonce Freud concernant le fantasme, c'est simplement ce petit trait clinique —

de celui, ici, qu'il avance pour certes nous démontrer tellement de choses de son usage, à le manipuler — mais ce qu'il faut retenir, c'est un trait comme celui-ci : que ce fantasme, le même, se rencontre dans des structures névrotiques très différentes ; mais aussi bien, vous le savez, que, ce fantasme, il reste à une distance singulière de tout ce qui se débat, de tout ce qui se dispute dans les analyses, pour autant qu'il s'agit d'y traduire la vérité des symptômes.

Il semble qu'il soit là comme une sorte de béquille ou de corps étranger, quelque chose à l'usage, après tout, vous le savez, qui a une fonction bien déterminée : c'est de *subvenir* à ce qu'après tout on peut bien appeler par son nom, une certaine *carence* du désir. Pour autant qu'il est mis en jeu, intéressé — il faut bien qu'il le soit, ne serait-ce que pour faire les pas de l'entrée, mettre de l'ordre dans la pièce — à l'entrée de l'acte sexuel.

Cette distance du fantasme, par rapport à la zone où se joue ce que j'ai mis en valeur tout à l'heure comme primordial de la fonction du désir et de son lien à la demande, c'est de ceci — si évident que c'est de cela que résulte l'inflexion tout entière de l'analyse autour des registres dits de la frustration et des termes analogues — c'est ceci qui nous permet de faire le point de la différence qu'il y a de la structure perverse à la structure névrotique.

Qu'est-ce que je veux dire quand je dis que le fantasme y a rôle de signification de vérité ? Eh bien, je vais vous le dire ! Je dis la même chose que disent les logiciens, à savoir : vous loupez la commande à vouloir à tout prix, ce fantasme, l'insérer dans ce discours de l'inconscient, quand, de toute façon, il vous résiste fort bien à cette réduction. Et quand vous devez dire qu'au temps médian, le temps deux d'*Un enfant est battu* — celui où c'est le sujet qui y est, à la place de l'enfant — celui-là, vous ne l'obtenez que dans des cas exceptionnels. C'est qu'à la vérité la fonction du fantasme… je veux dire, dans votre interprétation et plus spécialement encore dans l'interprétation générale que vous donnerez de la structure de telle ou telle névrose, qui devra toujours, au dernier terme, s'inscrire dans les registres qui sont ceux que j'ai donnés, à savoir : pour la phobie, le désir prévenu ; pour l'hystérie, le désir insatisfait ; pour l'obsession, le désir impossible… quel est le rôle du fantasme dans cet ordre du désir névrotique ?

Eh bien, *signification de vérité,* ai-je dit, ça veut dire la même chose que quand vous affectez d'un grand V, pure convention dans la théorie donnée par exemple de tel ensemble — quand vous affectez de la connotation de vérité quelque chose que vous appellerez un *axiome*. Dans votre interprétation le fantasme n'a aucun autre rôle, vous avez à le prendre aussi littéralement que possible et ce que vous avez à faire, c'est à trouver dans chaque structure, à définir les lois de transformation qui assureront à ce fantasme, dans la déduction des énoncés du discours inconscient, la PLACE D'UN AXIOME.

Telle est la seule fonction possible qu'on puisse donner au rôle du fantasme dans l'économie névrotique. Que ça advienne que son arrangement soit emprunté au champ de détermination de la jouissance perverse, c'est cela, vous l'avez vu, que j'ai démontré et dont je crois, dans nos entretiens précédents avoir suffisamment fixé la formule ; au regard de la disjonction, au champ de l'Autre, du *corps* et de la *jouissance*, et de cette part préservée du corps où la jouissance peut se réfugier.

Que le névrosé trouve, dans cet arrangement, le support fait pour *parer* à la carence de son désir dans le champ de l'acte sexuel, c'est là, dès lors, ce qui est moins fait pour nous surprendre.

Et si vous voulez que je vous donne quelque chose qui vous serve à la fois de lecture — je ne peux pas dire que ce doive être pour vous lecture bien agréable (c'est emmerdant comme la fumée !) — mais, tout de même, comme exemple d'une véritable saloperie en matière scientifique, je vous recommanderai la lecture, dans Havelock Ellis, du cas célèbre de Florrie[341]. On ne peut mieux voir à quel point un certain mode d'abord d'un champ, dont on se targue — au nom de je ne sais quelle objectivité — de forcer les portes, alors qu'on en est intégralement serf, et serf d'une façon vraiment très singulière… il n'y a pas une des lignes de cette observation célèbre qui ne porte en quelque sorte les marques de la lâcheté du professeur.

C'est un texte sensationnel, ce cas de Florrie. Assurément, il vous apparaîtra avec toutes les caractéristiques, après les repères que je vous

341 - HAVELOCK Ellis, *Études de psychologie sexuelle*, « Le mécanisme des déviations sexuelles », tome VII, p.21 à 119. Édition critique établie sous la direction du Professeur Hesnard. Le Livre Précieux. Paris1965.

ai donnés, d'être une névrose. D'aucune façon… le moment où Florrie *franchit* — dans le sens de ce quelque chose qui peut en quelque sorte arriver au névrosé sans que jamais il y ait rien pour lui d'équivalent à la jouissance perverse, mais « franchit » dans le sens ambigu qui en fait à la fois un passage à l'acte et, pour nous qui lisons, un *acting-out* — quelque chose qui fait que Florrie, affectée de ses fantasmes de flagellation, arrive, une fois, à en franchir l'interdit qu'ils représentent pour elle, ceci vaut d'être confronté avec les carences absolument manifestes de cette observation. Et jusqu'au point où — Florrie, lui ayant confessé que ce n'est qu'exceptionnellement qu'elle fait entrer dans ses fantasmes une personne réelle, quelqu'un qu'elle admire et qu'elle vénère — il est vraiment incroyable de voir la plume d'Havelock Ellis inscrire : « De qui il s'agit, je ne le lui ai pas demandé » ! Alors qu'il est clair… — comme dans le cas du Père Ubu, quand vous lui voyez encore la queue du cochon entre les dents — que, bien entendu, c'est d'Havelock Ellis, qui est là roulé dans la farine de bout en bout par cette patiente, naturellement, qu'il s'agit ! Et, après ça, il vaut mieux avoir à faire le grand personnage pour reprendre les membres de la communauté analytique, qui se sont permis d'opiner sur ce même cas, avec un respect d'ailleurs complètement injustifié pour le recueil de cette observation par Havelock Ellis.

Ceci, quand même, est bien de nature à vous montrer à la fois tout ensemble, toutes les difficultés que j'ai voulu mettre en relief aujourd'hui, concernant ce qu'il en est de l'appréciation du fantasme.

Si l'on peut dire, je dirais que du fantasme — tel que nous l'imaginons, nous autres, pauvres névrosés — du fantasme, de sa fonction au niveau dit pervers, à celui de sa fonction dans le registre névrotique, il y a exactement la distance, je finis là-dessus pour faire clinique, de la *chambre à coucher* !

Est-ce qu'il y a des chambres à coucher ? Il n'y a pas d'acte sexuel… Ça laisse, sur la chambre à coucher, hein ! — mise à part celle d'Ulysse, où le lit est un tronc enraciné dans le sol — ça laisse, sur le sujet des chambres à coucher (et puis surtout à notre époque, hein ! où toutes les choses se… se… se balancent dans le mur), ça laisse un sérieux doute ; mais enfin c'est une place qui, au moins théoriquement, existe.

Il y a quand même une distance entre la chambre à coucher et le *cabinet de toilette*. Faites bien attention que tout ce qui se passe de névrotique se passe essentiellement dans le cabinet de toilette (c'est très important ces questions d'arrangement de logique[342]), dans le cabinet de toilette ou dans l'*antichambre*, c'est la même chose.

L'homme du plaisir au dix-huitième siècle aussi, lui… tout se passait dans le *boudoir*. Chacun a son lieu !

Si vous voulez des précisions, hein ? la phobie, ça peut se passer dans l'*armoire à vêtements*… ou dans le *couloir*, dans la *cuisine*.

L'hystérie, ça se passe dans le *parloir* (le parloir des couvents de nonnes, bien entendu !) Quoi ?

L'obsession, dans les *chiottes*.

Faites très attention à ces choses-là, c'est tout à fait important.

Oui… tout ceci nous amène à la porte de ce que je vous inviterai à franchir, l'année prochaine, à savoir une *chambre*… à coucher… où il ne se passe rien, si ce n'est que l'acte sexuel s'y présente comme forclusion, à proprement parler *Verwerfung*. C'est ce qu'on appelle communément le *cabinet de l'analyste*.

Le titre que je donnerai à mes leçons de l'année prochaine, s'appellera *L'Acte psychanalytique.*

342 - « de logique » (Sizaret), ou « de logis » (Dorgeuille) ?

# Table des matières

Note liminaire . . . . . 7

Leçon I, 16 novembre 1966 . . . . . 11
Leçon II, 23 novembre 1966 . . . . . 29
Leçon III, 30 novembre 1966 . . . . . 47
Leçon IV, 7 décembre 1966 . . . . . 67
Leçon V, 14 décembre 1966 . . . . . 87
Leçon VI, 21 décembre 1966 . . . . . 109
Leçon VII, 11 janvier 1967 . . . . . 121
Leçon VIII, 18 janvier 1967 . . . . . 141
Leçon IX, 25 janvier 1967 . . . . . 159
Leçon X, 1er février 1967 . . . . . 177
Leçon XI, 15 février 1967 . . . . . 195
Leçon XII, 22 février 1967 . . . . . 215
Leçon XIII, 1er mars 1967 . . . . . 231
Leçon XIV, 8 mars 1967 . . . . . 249
Leçon XV, 15 mars 1967 . . . . . 269
Leçon XVI, 12 avril 1967 . . . . . 295
Leçon XVII, 19 avril 1967 . . . . . 315
Leçon XVIII, 26 avril 1967 . . . . . 333
Leçon XIX, 10 mai 1967 . . . . . 353
Leçon XX, 24 mai 1967 . . . . . 377
Leçon XXI, 31 mai 1967 . . . . . 393
Leçon XXII, 7 juin 1967 . . . . . 411
Leçon XXIII, 14 juin 1967 . . . . . 429
Leçon XXIV, 21 juin 1967 . . . . . 449

Ce livre a été composé en caractères Garamond,
mis en page par G. Pétré.
Imprimé en France par
I.S.I., 68-70, rue des Pyrénées, Paris XX$^{e}$.
Juillet 2004

Jacques Lacan

# L'acte psychanalytique

*Séminaire*
*1967-1968*

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

# Note liminaire

*Ce séminaire est contemporain dans l'élaboration de Lacan de la mise en place de la procédure de la* passe. *Le premier texte qui en définit les modalités est d'octobre 1967 et le vote interviendra à la fin de 1969. C'est donc d'une certaine façon le cadre dans lequel cette expérience va être amenée à se dérouler qui est ici mis en place.*

*De façon imprévue les événements de mai 1968 sont venus interrompre ce séminaire qui est ainsi inachevé, cas unique dans les vingt-cinq ans d'enseignement de Lacan. C'est en tant qu'enseignant de psychanalyse qu'il a estimé devoir se montrer solidaire du mouvement né chez les étudiants.*

*Nous publions en annexe la conférence du 19 juin qui n'est pas une leçon de ce séminaire et dans laquelle il fait savoir que les dernières leçons de celui-ci devaient être consacrées à la Verleugnung.*

*En deuxième annexe nous donnons le résumé, exigé par l'École Pratique des Hautes Études de tous ses enseignants et publié dans son annuaire.*

*C.D.*

# Leçon I

*15 novembre 1967*

J'ai choisi cette année pour sujet, l'acte psychanalytique. C'est un couple de mots étrange, qui, à vrai dire, n'est pas usité jusqu'ici. Assurément ceux qui ont suivi depuis un certain temps ce que j'énonce ici, peuvent n'être pas étonnés de ce que j'introduis sous ces deux termes.

Ce sur quoi s'est clos mon discours de l'année dernière à l'intérieur de cette logique du fantasme dont j'ai essayé d'apporter ici tous les linéaments, ceux qui m'ont entendu parler d'un certain ton et dans deux registres de ce que peut, de ce que doit vouloir dire le terme également couplé de l'acte sexuel, ceux-là peuvent se sentir en quelque sorte déjà introduits à cette dimension que représente l'acte psychanalytique. Pourtant, il me faut bien faire comme si une partie de cette assemblée n'en savait rien et introduire aujourd'hui de ce qu'il en est de cet emploi que je propose. La psychanalyse, il est entendu au moins en principe, il est supposé, au moins par le fait que vous êtes là pour m'entendre, que la psychanalyse, ça fait quelque chose. Ça fait, ça ne suffit pas, c'est essentiel, c'est au point central, c'est la vue poétique à proprement parler de la chose, la poésie aussi, ça fait quelque chose. J'ai remarqué d'ailleurs en passant, pour m'être intéressé un peu ces derniers temps à ce champ de la poésie, qu'on s'est bien peu occupé de ce que ça fait et à qui, et plus spécialement, pourquoi pas, aux poètes.

Peut-être se le demander serait-il une forme d'introduction à ce qu'il en est de l'acte dans la poésie. Mais ce n'est pas notre affaire aujourd'hui puisqu'il s'agit de la psychanalyse qui fait quelque chose, mais certainement pas au niveau, au plan, au sens de la poésie.

Si nous devons introduire, et très nécessairement au niveau de la psychanalyse, la fonction de l'acte, c'est pour autant que ce faire psychanalytique implique profondément le Sujet. Qu'à vrai dire, et grâce à cette dimension du sujet qui rénove pour nous complètement ce qui peut être énoncé du sujet comme tel et qui s'appelle l'inconscient, ce sujet, dans la psychanalyse, y est comme je l'ai déjà formulé, mis en acte.

Je rappelle que cette formule je l'ai déjà avancée à propos du transfert, disant dans un temps déjà ancien et à un niveau de formulation encore approximative, que le transfert n'était autre que la mise en acte de l'inconscient. Je le répète, ce n'est là qu'approche et ce que nous aurons cette année à avancer sur cette fonction de l'acte de la psychanalyse nous permettra d'y apporter une précision digne des pas nombreux et je l'espère, certains décisifs, que nous avons pu faire depuis.

Approchons simplement par la voie d'une certaine évidence, si nous nous en tenons à ce sens qu'a le mot d'acte, qui peut se constituer — par rapport à quoi ? laissons-le de côté — peut constituer un franchissement, il est sûr que nous rencontrons l'acte à l'entrée d'une psychanalyse. C'est tout de même quelque chose qui mérite le nom d'acte de se décider, avec tout ce que cela comporte, de se décider à faire ce qu'on appelle une psychanalyse. Cette décision comporte un certain engagement. De toutes les dimensions qui, d'ordinaire, sont acceptées, à l'usage commun, à l'emploi courant de ce mot d'acte, nous les rencontrons là. Il y a aussi un acte qui peut se qualifier, l'acte par lequel le psychanalyste s'installe, en tant que tel, voilà quelque chose qui mérite le nom d'acte, jusques et y compris que cet acte peut s'inscrire quelque part : M. Untel, psychanalyste.

A la vérité, il ne paraît pas insensé, démesuré, hors de propos, de parler d'acte psychanalytique de la même façon qu'on parle d'acte médical. Qu'est-ce que c'est que l'acte psychanalytique à ce titre ? On pourrait dire que ça peut s'inscrire sous cette rubrique au registre de la Sécurité Sociale. L'acte psychanalytique est-ce la séance par exemple ? Je peux demander en quoi il consiste. Dans quelle sorte d'intervention. Puisqu'après tout on ne rédige pas une ordonnance. Qu'est-ce qui est à proprement parler l'acte ? Est-ce que c'est l'interprétation ? Ou est-ce que c'est le silence ? Ou quoi que ce soit que vous voudrez désigner dans les instruments de la fonction.

Mais à la vérité, ce sont là éclairages qui ne nous font guère avancer et pour passer à l'autre bout du point d'appui que nous pouvons choisir,

pour présenter, pour introduire l'acte psychanalytique, nous ferons remarquer que dans la théorie psychanalytique précisément, on en parle. Nous ne sommes pas d'ailleurs encore en état de spécifier cet acte d'une façon telle que nous puissions en aucune manière faire sa limite avec ce qui s'appelle d'un terme général et, ma foi, inusité dans cette théorie psychanalytique : l'action.

L'action, on en parle beaucoup et elle joue un rôle de référence. Un rôle de référence d'ailleurs singulier puisqu'aussi bien, pour prendre le cas, on s'en sert avec un grand accent, à savoir quand il s'agit de rendre compte, j'entends théoriquement et pour un champ assez large des théoriciens qui s'expriment en termes analytiques, pour expliquer la pensée, comme par une sorte de besoin, de sécurité, cette pensée dont pour des raisons auxquelles nous aurons à faire, on ne veut pas faire une entité qui paraisse par trop métaphysique, on essaie de rendre compte de cette pensée sur un fondement qu'à cette occasion on espère être plus réel, et on nous expliquera la pensée comme représentant quelque chose qui se motive, qui se justifie de son rapport avec l'action, par exemple sous la forme de ce que c'est une action plus réduite, une action inhibée, une action ébauchée, un petit modèle d'action, voire qu'il y a dans la pensée quelque chose comme une sorte de gustation de ce que l'action qu'elle supposerait ou qu'elle rend immanente pourrait être.

Ces discours sont pour tous connus, je n'ai pas besoin de les illustrer par des citations, mais si quelqu'un veut aller voir de plus près de ce que je laisse entendre, j'évoquerai non seulement un célèbre article, mais tout un volume écrit là-dessus par M. Rappaport, psychanalyste de la Société de New-York [lapsus de J. Lacan ?]. Ce qui est frappant, c'est qu'assurément pour qui s'introduit sans préjugé dans cette dimension de l'action, la référence, en l'occasion, ne me paraît pas plus claire que ce à quoi on se réfère et qu'éclairer la pensée par l'action, supposerait peut-être que d'abord on ait une idée moins confuse que celles qui dans ces occasions se manifestent, sur ce qui constitue une action, pour autant qu'une action semble bien si nous y méditons un instant, supposer en son centre la notion d'acte.

Je sais bien qu'il y a une façon qui est aussi bien celle à quoi se cramponnent, je veux dire s'appuient énergiquement ceux qui essaient de formuler les choses dans le registre que je viens de dire, c'est d'identifier

l'action à la motricité. Il nous faut bien ici faire au début de ce que nous introduisons une opération, appelez-la comme vous voudrez, de simple élucidation ou de balayage, mais elle est très essentielle. En effet, il est bien connu et après tout mon Dieu, pourquoi pas, acceptable, qu'on veuille ici appliquer d'une façon qui est admise, d'être de routine, de faire ou même seulement de faire semblant d'obéir à la règle de ne pas expliquer ce qu'on continue d'appeler, d'ailleurs pas toujours avec tellement de fondement le supérieur et l'inférieur, de ne pas, dis-je, expliquer l'inférieur par le supérieur mais comme on dit, on ne sait plus trop maintenant pourquoi, que la pensée est supérieure, de partir de cet inférieur qui serait la forme la plus élémentaire de réponse de l'organisme c'est à savoir ce fameux cercle dont je vous ai donné sous le nom d'arc réflexe le modèle, à savoir le circuit qu'on appelle selon les cas stimulus-réponse, quand on est prudent et qu'on identifie au couple excitation sensorielle quelle qu'elle soit, et déclenchements moteurs qui jouent ici le rôle de réponse. Outre que dans ce fameux arc il n'est que trop certain que la réponse n'est pas du tout forcément et obligatoirement motrice mais que dès lors par exemple, si elle est excrétoire, voire même sécrétoire, que la réponse soit ça que ça mouille, eh bien la référence à ce modèle pour y situer, pour y prendre comme départ le fondement de la fonction que nous pouvons appeler action, apparaît assurément beaucoup plus précaire. Au reste on peut remarquer que la réponse motrice, si nous ne l'épinglons que de la liaison définie par l'arc réflexe, n'a vraiment que très peu de titre à nous donner le modèle de ce qu'on peut appeler action puisque ce qui est moteur, à partir du moment où vous l'insérez dans l'arc réflexe, apparaît tout aussi bien comme un effet passif, comme une pure et simple réponse au stimulus, réponse qui ne comporte rien d'autre qu'un effet de passivité.

La dimension qui s'exprime dans une certaine façon de concevoir la réponse comme une décharge de tension, terme qui est également courant aussi dans l'énergétique psychanalytique, nous présenterait donc l'action ici, comme rien d'autre que comme une suite voire une fuite consécutive à une plus ou moins intolérable sensation, disons au sens plus large de stimulus pour autant que nous y fassions intervenir d'autres éléments que ceux que la théorie psychanalytique introduit sous le nom de stimulation intermittente.

Nous voilà donc assurément dans une posture à ne pas pouvoir situer

l'acte de cette référence, ni à la motricité ni à la décharge dont il faut au contraire à partir de maintenant se demander pourquoi la théorie a, et manifeste encore un tellement grand penchant pour s'en servir comme d'appui pour y retrouver l'ordre originel où s'instaurerait, d'où partirait, où s'installerait comme une doublure, celui de la pensée.

Il est clair que je ne fais ce rappel que parce que nous allons avoir à nous en servir. Rien de ce qui se produit dans l'ordre de l'élaboration, si paradoxal que ça se présente à être vu d'un certain point, n'est pas pourtant sans nous laisser l'idée que quelque motivation est là pour soutenir ce paradoxe, et que de cette motivation même, c'est là la méthode à quoi la psychanalyse ne manque jamais, de cette motivation même nous pouvons tirer quelque fruit.

Que la théorie s'appuie occasionnellement donc, sur quelque chose qu'elle, précisément, la théorie analytique est mieux faite pour connaître n'être qu'un court-circuit au regard de ce qu'il lui faut bien établir comme statut de l'appareil psychique, que non seulement les textes de Freud mais toute pensée analytique ne puissent se soutenir qu'à mettre à l'écart, dans l'intervalle, entre l'élément afférent de l'arc réflexe et son élément efférent, ce fameux système ψ des premiers écrits freudiens, mais que néanmoins elle éprouve le besoin de maintenir l'accent sur ces deux éléments, c'est assurément là le témoignage de quelque chose qui nous incite à marquer sa place, (je dis à la théorie analytique), par rapport à ce que nous pouvons appeler, à un plus vaste titre, la théorie physiologisante concernant l'appareil psychique. Il est clair qu'ici nous voyons se manifester un certain nombre d'édifices mentaux fondés en principe sur un recours à l'expérience et qui tente d'user, de se servir de ce modèle premier donné comme le plus élémentaire, quoique nous le considérions au niveau de la totalité d'un micro-organisme, [le] processus stimulus-réponse au niveau de l'amibe par exemple, et d'en faire en quelque sorte une homologie, la spécification pour un appareil qui en concentrerait, tout au moins sur certain point, puissamment organisateur, de la réalité sur l'organisme, à savoir au niveau de cet arc réflexe dans l'appareil nerveux une fois différencié.

Voilà ce dont nous avons à rendre compte dans cette perspective, que cette différence persiste à un niveau, dans une technique, la psychanalyse, qui semble être à proprement parler, la moins appropriée à y recourir, étant donné ce qu'elle implique d'une tout autre dimension, de s'opposer

en effet radicalement à cette référence qui résulte d'une conception manifestement boiteuse de ce qu'il peut en être de l'acte, non satisfaisante d'une façon interne, tout opposée en effet à ce que nous avons à faire, à cette position de la fonction de l'acte que j'ai évoquée d'abord sous ses aspects de pure évidence, et dont on sait bien que c'est celle-là qui nous intéresse dans la psychanalyse.

J'ai parlé tout à l'heure d'engagement, que ce soit celui de l'analysé ou de l'analyste, mais après tout, pourquoi ne pas poser la question de l'acte de naissance de la psychanalyse, car dans la dimension de l'acte, tout de suite vient au jour ce quelque chose qu'implique un terme comme celui dont je viens de parler, à savoir l'inscription quelque part, le corrélat de signifiant qui, à la vérité, ne manque jamais dans ce qui constitue un acte. Si je peux ici marcher de long en large en vous parlant, ça ne constitue pas un acte, mais si un jour c'est de franchir un certain seuil où je me mets hors la loi, ce jour-là ma motricité aura valeur d'acte.

J'ai avancé ici, dans cette salle même, que c'est simplement recourir à un ordre d'évidence admise, des dimensions à proprement parler langagières concernant ce qu'il en est de l'acte et qui permet de rassembler de façon satisfaisante tout ce que ce terme peut présenter d'ambiguïté et qui va de l'un à l'autre bout de la gamme que j'ai évoquée d'abord, y incluant non seulement, au-delà de ce que j'ai appelé à l'occasion l'acte notarié, j'ai fait mention de ce terme : l'acte de naissance de la psychanalyse. Pourquoi pas ? C'est ainsi qu'il a surgi à tel tournant de mon discours, mais aussi bien à nous y arrêter un peu, nous allons voir s'ouvrir facilement la dimension de l'acte concernant le statut même de la psychanalyse. Car après tout, si j'ai parlé d'inscription, qu'est-ce à dire ? Ne restons pas trop près de cette métaphore, néanmoins celui dont l'existence est consignée dans un acte quand il vient au monde, il est là avant l'acte. La psychanalyse n'est point un nourrisson. Quand on parle d'acte de naissance de la psychanalyse ce qui a bien un sens car elle est apparue un jour justement, c'est la question qui s'évoque : est-ce que ce champ qu'elle organise, sur lequel elle règne en le gouvernant plus ou moins, est-ce que ce champ existait avant ? C'est une question qui vaut bien d'être évoquée quand il s'agit d'un tel acte. C'est une question essentielle à poser à ce tournant, bien sûr, il y a toutes les chances que, ce champ existant avant, nous n'allons certes point contester que l'inconscient ne fît sentir ses effets avant l'acte de naissance de la

psychanalyse. Mais tout de même si nous faisons très attention, nous pouvons voir que la question : qui le savait ? n'est peut-être pas là sans portée.

En effet, cette question n'a-t-elle pas d'autre portée que l'*époché*, la suspension idéaliste, celle qui se fonde sur l'idée, prise comme radicale, de la représentation, comme fondant toute connaissance et qui dès lors demande hors de cette représentation où est la réalité.

Il est absolument certain que la question que je lève sous la forme du : qui le savait ? ce champ de la psychanalyse n'a absolument rien à faire avec l'antinomie fallacieuse où se fonde l'idéalisme, il est clair qu'il n'est pas question de contester que la réalité est antérieure à la connaissance. La réalité, oui ! mais le savoir ? Le savoir, ce n'est pas la connaissance et pour toucher les esprits les moins préparés à soupçonner cette différence, je n'ai qu'à faire allusion au savoir-vivre, ou au savoir-faire. Là, la question de ce qu'il en est avant, prend tout son sens. Le savoir-vivre ou le savoir-faire, ça peut naître à un moment donné et puis si tant est que l'accent que je mets depuis toujours sur le langage ait fini par prendre pour un certain nombre d'entre vous sa portée, il est clair qu'ici la question prend tout son poids, celle de savoir précisément ce qu'il en était de quelque chose que nous pouvons appeler manipulation de la lettre, selon une formalisation dite logicienne, par exemple, avant qu'on s'y soit mis. Le champ de l'algèbre, avant l'invention de l'algèbre c'est une question qui prend toute sa portée, avant qu'on sache manipuler quelque chose qu'il faut bien appeler par son nom, des chiffres, et non pas simplement des nombres, je dis des chiffres ; sans pouvoir ici m'étendre, je fais appel aux quelques-uns que je suppose exister parmi vous, qui ont suffisamment lu dans un coin de revue ou des bouquins de vulgarisation, comment procède M. Cantor pour vous démontrer que la dimension du transfini dans les nombres n'est absolument pas réductible à celle de l'infinité de la suite des nombres entiers, à savoir qu'on peut toujours fabriquer un nouveau nombre qui n'aura pas été inclus de principe dans cette suite des nombres entiers, si étonnant que ceci vous paraisse, et ceci, rien que d'une certaine façon d'opérer avec la suite des chiffres selon une méthode qu'on appelle diagonale. Bref, l'ouverture de cet ordre assurément contrôlable et qui a droit, tout simplement au même titre que tout autre terme, à la qualification de véridique, est-ce que cet ordre était là, attendant l'opération de M. Cantor de toute éternité ? Voilà bien une question qui a sa valeur et qui n'a rien à faire avec

celle de l'antériorité de la réalité par rapport à sa représentation. Question qui a tout son poids. C'est une combinatoire et ce qui s'en déploie d'une dimension de vérité, voilà qui laisse surgir de la façon la plus authentique ce qu'il en est de cette vérité qu'elle détermine, avant que le savoir n'en naisse.

C'est bien pourquoi un élément de cette combinatoire peut venir à jouer le rôle de représentant de la représentation et ce qui justifie l'insistance que je mets à ce que ce soit ainsi traduit le terme allemand dans Freud de *Vorstellungsrepräsentanz,* que ce n'est pas en raison d'une simple susceptibilité personnelle que chaque fois que je vois ressurgir dans telle ou telle note marginale, la traduction de représentant-représentatif, je n'y dénonce, je n'y désigne, d'une façon tout à fait valable, une intention, cette intention précisément confusionnelle, dont il s'agit de savoir pourquoi tels ou tels s'en font les tenants sur certaine place du champ analytique. Dans cet ordre les querelles de forme ne sont pas vaines puisque justement, elles instaurent, avec elles, tout un présupposé subjectif qui est à proprement parler en question. Nous aurons par la suite à apporter tels ou tels épinglages qui, sur ce point, nous permettront de nous orienter; ce n'est pas mon objet aujourd'hui où, je vous l'ai dit, il ne s'agit que d'introduire la fonction que j'ai à développer devant vous. Mais déjà, j'indique qu'à simplement marquer de trois points de référence celui qui a la fonction d'un terme comme celui d'ensemble, dans la théorie mathématique, d'en montrer la distance, la distinction de celui en usage depuis bien plus longtemps de classe, et y accrocher dans un rapport d'articulation qui montre que ce que je vais dire s'y insère d'une certaine différence articulée, et qui l'implique dans le même ordre, cet ordre des positions subjectives de l'être qui était le vrai sujet, le titre secret de la seconde année d'enseignement que j'ai fait ici, sous le nom de *Problèmes cruciaux*, de référer à la distinction de l'ensemble et de la classe, la fonction de l'objet en tant que *a* prend toute sa valeur d'opposition subjective. C'est ce que nous aurons à faire en son temps, je ne fais ici que le marquer à la manière d'une borne dont vous retrouverez l'indication et du même coup l'essence, au moment où nous aurons à en repartir. Pour aujourd'hui donc, ayant marqué ce dont il s'agit, je veux repartir de la référence physiologisante pour vous montrer ce quelque chose qui, peut-être, va éclairer au maximum d'efficace ce que j'entends sous le terme d'acte psychanalytique. Et

puisque nous avons fait si aisément la critique de l'assimilation du terme d'action avec celui de la motricité, il nous sera peut-être plus aisé, plus facile, de nous apercevoir de ce qu'il en est de ce modèle fallacieux, car de le supporter de quelque chose qui est de pratique quotidienne, comme par exemple le déclenchement d'un réflexe tendineux, je crois qu'à partir de maintenant, il vous sera peut-être plus aisé de voir qu'il constitue un fonctionnement dont on ne sait pas pourquoi on l'appelle automatique, puisque l'automation a bel et bien dans son essence une référence au hasard, alors que ce qui est impliqué dans la dimension du réflexe, c'est précisément le contraire. Mais laissons.

N'est-il pas évident que nous ne saurions concevoir d'une façon rationnelle ce qu'il en est de l'arc réflexe, que comme quelque chose où l'élément moteur n'est autre que ce qui est à situer dans le petit instrument, le marteau avec lequel on le déclenche, et que ce qui est recueilli n'est rien d'autre qu'un signe, un signe, en l'occasion, de ce que nous pouvons appeler l'intégrité d'un certain niveau de l'appareil médullaire, et à ce titre un signe dont il faut bien dire que ce qu'il a de plus indicatif c'est précisément quand il est absent, à savoir quand il dénonce la non intégrité de cet appareil. Car sur le sujet de ce qu'il en est de cette intégrité, il ne nous livre pas grand chose ; par contre, sa valeur de signe, de défaut, de lésion, ce qui a valeur positive, oui, là, il prend toute sa valeur.

Faire de ce quelque chose qui n'a d'entité et de signification que d'être quelque chose d'isolé dans le fonctionnement de l'organisme, d'isolé en fonction d'une certaine interrogation que nous pouvons appeler interrogation clinique, qui sait ? Nous pouvons pousser plus loin : voire même désir du clinicien, voilà quelque chose qui ne donne à, cet ensemble que nous appelons arc réflexe, aucun titre spécial à servir de modèle conceptuel à quoi que ce soit qui soit considéré comme fondamental, élémentaire, réduction originale d'une réponse de l'organisme vivant.

Mais allons plus loin, allons à quelque chose qui est infiniment plus subtil que ce modèle élémentaire, à savoir la conception du réflexe au niveau de ce que vous me permettrez bien d'appeler puisque c'est à cela que je vais m'intéresser : l'idéologie pavlovienne.

Ceci est dire que j'entends ici l'interroger, non point certes du point de vue d'aucune critique absolue, mais pour, vous allez voir, ce qu'elle nous apporte de suggestion quant à ce qui est de la position analytique. Je ne

songe certes pas à déprécier l'ensemble des travaux qui se sont inscrits dans cette idéologie. Je ne dis rien non plus qui ne s'avance par trop, en disant qu'il procède d'un projet d'élaboration matérialiste, et il l'avoue, de quelque chose qui est une fonction dont il s'agit précisément de réduire la référence qui pourrait être faite — comme si il s'agissait là encore d'un terrain où il faille combattre — à quelque entité de l'ordre de l'esprit.

La visée de l'idéologie pavlovienne, en ce sens, elle, est beaucoup mieux accommodée que ce premier ordre de référence que j'ai indiqué avec l'arc réflexe, et que nous pourrions appeler la référence organo-dynamique. Cette visée est beaucoup mieux accommodée en effet, parce qu'elle s'ordonne de la prise du signe sur une fonction, elle, ordonnée autour d'un besoin. Je n'ai pas besoin, je pense, vous avez tous fait assez d'études secondaires pour savoir que le modèle courant par lequel il est introduit dans les manuels, et dont aussi bien nous nous servons maintenant pour appuyer ce que nous voulons dire, de l'association de fait d'un bruit de trompette par exemple, à la présentation d'un morceau de viande devant un animal, carnivore, bien entendu, est censé obtenir, après un certain nombre de répétitions, le déclenchement d'une sécrétion gastrique, pourvu que l'animal en question ait en effet un estomac, et ceci, même, après dénouement, libération de l'association, laquelle se fait bien entendu dans le sens du maintien du seul bruit de trompette, l'effet étant manifesté aisément par l'installation à demeure d'une fistule stomacale. Je veux dire qu'on y recueille le suc qui est émis au bout d'un certain nombre de répétitions à la seule émission du bruit de trompette.

Cette entreprise pavlovienne, j'oserai la qualifier au regard de sa visée, d'extraordinairement correcte. Car en effet ce qu'il s'agit de fonder, quand il s'agit de rendre compte de la possibilité des formes élevées de tel fonctionnement de l'esprit, c'est évidemment de cette prise sur l'organisation vivante de quelque chose qui, ici, ne prend valeur illustrative que de n'être pas stimulation adéquate au besoin qu'on intéresse dans l'affaire; et même à proprement parler de ne se connoter dans le champ de perception, que d'être vraiment détachée de tout objet de fruition éventuelle, fruition ça veut dire, jouissance. Je n'ai pas voulu dire jouissance, car comme j'ai déjà mis un certain accent sur le mot jouissance, je ne veux pas l'introduire ici avec tout son contexte; fruit est le contraire d'utile. Ce n'est pas même d'un objet usager qu'il s'agit, c'est d'objet de l'appétit fondé sur les besoins élémentaires du

vivant ; c'est en tant que le bruit de trompette n'a rien à faire avec quoi que ce soit qui puisse intéresser un chien, par exemple, tout au moins dans le champ où son appétit est éveillé par la vue du morceau de viande, que c'est légitimement que Pavlov l'introduit dans le champ de l'expérience.

Seulement si je dis que cette façon d'opérer est extraordinairement correcte, c'est très précisément dans la mesure où Pavlov s'y révèle, si je puis dire structuraliste au départ. Au départ de son expérience, il est structuraliste avant la lettre, du structuralisme de la plus stricte observance à savoir, de l'observance lacanienne, en tant que précisément ce qu'il y démontre, ce qu'il y tient en quelque sorte pour impliqué, c'est très précisément ceci qui fait que le signifiant, à savoir que le signifiant est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant.

Voici en effet, comment illustrer ce que je viens d'avancer, le bruit de trompette ne représente ici rien d'autre que le sujet de la science à savoir Pavlov lui-même. Il le représente pour qui ? Pour quoi ? Manifestement pour rien d'autre que pour ceci, qui n'est point un signe, mais un signifiant, à savoir, ce signe de la sécrétion gastrique, qui ne prend sa valeur très précisément que de ce fait qu'il n'est pas produit par l'objet dont on attend qu'il le produise, qu'il est un effet de tromperie, que le besoin en question est adultéré et que la dimension dans laquelle s'installe ce qui se produit au niveau de la fistule stomacale, est que ce dont il s'agit, à savoir l'organisme, est à cette occasion trompé.

Il y a donc bien en effet, démonstration de quelque chose qui, si vous y regardez de plus près, n'est pas, bien entendu, qu'avec un chien ; vous pouvez le faire avec une tout autre espèce d'animal. Toute l'expérimentation pavlovienne n'aurait vraiment aucun intérêt, s'il ne s'agissait pas d'édifier la possibilité essentielle de la prise de quelque chose, qui est bel et bien, et pas autrement à définir que comme l'effet de signifiant, sur un champ qui est le champ vivant, ce qui n'a d'autre retentissement, j'entends retentissement théorique, que de permettre de concevoir comment, là où est le langage, il n'y a aucun besoin de chercher une référence dans une entité spirituelle. Mais qui y songe maintenant ? Et qui est-ce que ça peut intéresser ? Il faut tout de même relever que ce qui est démontré par l'expérience pavlovienne, à savoir qu'il n'y a pas d'opération intéressant comme telle les signifiants qui n'implique la présence du sujet, n'est pas tout à fait ce qu'au premier chef un vain peuple pourrait penser.

Cette preuve ça n'est nullement le chien qui la donne et même pas pour M. Pavlov, car M. Pavlov construit cette expérience précisément pour montrer qu'on se passe parfaitement d'hypothèse sur ce que pense le chien. Le sujet dont l'existence est démontrée, ou plutôt la démonstration de son existence, ce n'est nullement le chien qui la donne, mais, comme personne n'en doute, M. Pavlov lui-même, car c'est lui qui souffle dans la trompette, lui ou un de ses aides, peu importe. J'ai fait incidemment une remarque, disant que, bien entendu, ce qui est impliqué dans cette expérience, ce qui est impliqué, c'est la possibilité de quelque chose qui démontre la fonction du signifiant et son rapport au sujet, et j'ai ajouté que bien entendu personne n'avait l'intention d'obtenir par là, quoi que ce soit de l'ordre d'un changement dans la nature de la bête. Ce que je veux dire par là, c'est quelque chose qui a bien son intérêt, c'est qu'on n'obtient même pas une modification de l'ordre de celles qu'il nous faut bien supposer avoir eu lieu, au temps où on a fait passer cet animal qui s'appelle le chien à l'état domestique.

Il faut bien admettre que le chien n'est pas domestique depuis le paradis terrestre. Donc, il y a eu un moment où on a su faire de cette bête non pas, certes, un animal doué de langage mais un animal dont, peut-être, il me semble qu'il serait peut-être intéressant de sonder si cette question, celle qui se formule ainsi, à savoir si le chien peut être dit en quelque façon savoir que nous parlons, comme il y a toute apparence, quel sens là donner au mot savoir ? Ça paraîtrait être une question tout aussi intéressante à tout le moins que celle soulevée par le montage du réflexe conditionnel, ou conditionné.

Ce qui me frappe plutôt, c'est la façon dont, au cours de ces expériences, nous ne recevons jamais des expérimentateurs le moindre témoignage de ce qu'il en est et qui, pourtant, doit exister, des relations personnelles, si je puis dire, entre la bête et l'expérimentateur. Je ne veux pas jouer sur une corde de la Société Protectrice des Animaux, mais avouez que ce serait quand même bien intéressant, et que peut-être là, on en apprendrait un petit peu plus sur ce qui peut se dénommer névrose au niveau des animaux, que ce qu'on enregistre dans la pratique; car on y vise, dans la pratique de ces stimulations expérimentales, quand on les pousse jusqu'au point de produire ces sortes de désordres divers qui vont de l'inhibition à l'aboiement désordonné, et qu'on qualifie de névrose

sous le seul prétexte de ceci, qui est premièrement provoqué, deuxièmement devenu complètement inadéquat au regard des conditions extérieures comme si depuis longtemps, l'animal n'était pas en dehors de toutes ces conditions, et qui en aucun cas, bien sûr, n'a droit à aucun titre à être assimilé à ce que justement l'analyse peut permettre de qualifier comme constituant la névrose chez un être qui parle.

En somme, nous le voyons, non seulement ici M. Pavlov se démontre dans l'instauration fondamentale de son expérience, comme je l'ai dit, être structuraliste et de la meilleure observance, mais on peut dire que, même ce qu'il reçoit comme réponse, a vraiment tous les caractères de ce que nous avons défini comme fondamental dans le rapport de l'être parlant au langage, à savoir qu'il reçoit son propre message sous une forme inversée. Ma formule émise depuis longtemps s'applique ici tout à fait à l'occasion, car qu'est-ce qui se passe ? Ce qu'il a accroché, mis en second : le bruit de trompette si on peut dire, d'abord, pour illustrer par rapport à la séquence physiologique montée par lui au niveau de l'organe, une fistule stomacale, qu'est-ce qu'il obtient maintenant ? Ce qu'il obtient est une séquence inverse où c'est, accrochée à ce bruit de trompette, que se présente la réaction de l'animal. Il n'y a là pour nous dans tout ceci qu'un mystère assez mince, qui d'ailleurs n'ôte rien à la portée des bénéfices qui ont pu, au niveau de tel ou tel point du fonctionnement cérébral, se produire dans cette sorte d'expérimentation, mais ce qui nous intéresse c'est sa visée. Que sa visée ne soit obtenue qu'au prix d'une certaine méconnaissance de ce qui constitue au départ la structure de l'expérience, voilà qui est fait pour nous alerter quant à ce que cette expérience signifie en tant qu'acte, car ce sujet, ici Pavlov qui à cette occasion ne fait que très exactement et sans s'en apercevoir, recueillir sous la forme la plus correcte le bénéfice d'une construction qui est très exactement assimilable à celle qui s'impose à nous, dès lors qu'il s'agit du rapport de l'être parlant au langage, voilà qui, en tous les cas, mérite d'être mis en évidence, ne serait-ce que pour être défalqué de la pointe démonstrative, si l'on peut dire, de toute l'opération.

A propos de tout un champ des activités dites scientifiques dans une certaine période historique, cette visée de réduction dite « matérialiste » mérite bien d'être prise comme telle, pour ce qu'elle est, à savoir symptomatique. Fallait-il que ça crût en Dieu, m'écrierai-je ! Mais, à la vérité c'est si

vrai que toute cette construction dite matérialiste ou organiciste disons-le encore, en médecine, est fort bien reçue des autorités spirituelles.

Au bout du compte, tout ceci nous mène à l'œcuménisme. Il y a une certaine façon d'opérer la réduction du champ divin qui, en son dernier terme, en son dernier ressort, est tout à fait favorable à ce que la poissonnaille soit ramassée enfin dans le même grand filet. Ceci qui est même manifestement plus sensible, s'étale — si je puis dire — devant nous, ceci, fait sensible qui s'étale manifestement devant vos yeux, devrait quand même nous inspirer un certain recul quant à ce qu'il en est — si je puis dire — des rapports à la vérité dans un certain contexte.

Si des élucubrations de logiciens dans un temps périmé, considéré comme relégué dans l'ordre des valeurs de la pensée, qui s'appelle le Moyen-Age, si de simples élucubrations de logiciens pouvaient entraîner des condamnations majeures, et si sur tel ou tel point qui sont de doctrine sur le champ sur lequel nous opérons, et qui s'appelait les hérésies, les gens en venaient très rapidement à s'étrangler à s'entre-massacrer, pourquoi penser que ce soient là effets, comme on dit, effets du fanatisme ? Pourquoi l'invocation d'un tel registre, alors que peut-être il suffirait d'en conclure que tels ou tels énoncés sur les relations du savoir pouvaient communiquer, être infiniment en ce temps, plus sensibles, dans le sujet, à des effets de vérité.

Nous ne gardons plus de tous ces débats qu'on appelle à tort ou à raison théologiques, nous aurons à revenir là-dessus, sur ce qu'il en est de la théologie, que des textes que nous savons plus ou moins bien lire et qui ne méritent, dans beaucoup de cas, nullement le titre de poussiéreux ; ce que nous ne soupçonnons peut-être pas, c'est que ça avait peut-être des conséquences immédiates, directes sur le marché, à la porte de l'école, ou au besoin dans la vie du ménage, dans les rapports sexuels. Pourquoi la chose ne serait-elle pas concevable ? Il suffirait d'introduire une autre dimension que celle du fanatisme, celle du sérieux par exemple.

Comment est-ce qu'il se fait que, pour ce qui s'énonce dans le cadre de nos fonctions enseignantes et de ce qu'on appelle l'Université, comment se fait-il que dans l'ensemble, les choses soient telles qu'il ne soit pas absolument scandaleux de formuler que tout ce qui nous est distribué par l'*universitas litterarum*, la Faculté des Lettres, qui a encore la haute main sur ce qu'on appelle noblement Sciences Humaines, c'est un savoir dosé

de façon telle qu'il n'ait en fait, en aucun cas, aucune espèce de conséquence. Il est vrai qu'il y a l'autre côté, l'*universitas* ne garde plus très bien son assiette car il y a quelque chose d'autre qui s'y introduit et qu'on appelle la Faculté des Sciences.

Je vous ferai remarquer que du côté de la Faculté des Sciences, en raison du mode d'inscription du développement de la science comme telle, les choses ne sont peut-être pas si distantes, car là, il s'est avéré que la condition du progrès de la science, c'est qu'on ne veuille rien savoir des conséquences que ce savoir de la science comporte au niveau de la vérité. Ces conséquences, on les laisse se développer toutes seules.

Pendant un temps considérable du champ historique, des gens qui méritaient d'ores et déjà bel et bien le titre de savant y regardaient à deux fois à mettre en circulation certains appareils, certains modes du savoir qu'ils avaient parfaitement entrevus. Il y a un certain M. Gauss, par exemple, assez connu, qui là-dessus avait des vues assez anticipatoires. Il a laissé d'autres mathématiciens les mettre en circulation une trentaine d'années après, alors que c'était déjà dans ses petits papiers. Il lui était apparu que, peut-être, les conséquences au niveau de la vérité méritaient d'être prises en considération.

Tout ceci pour vous dire que la complaisance, enfin la considération dont jouit la théorie pavlovienne, au niveau de la Faculté des Sciences où elle a le plus grand prestige, tient peut-être à ceci, dont je donne l'accent, et qui est à proprement parler, sa dimension futile. Futile, vous ne savez peut-être pas ce que ça veut dire, d'ailleurs, moi non plus, je ne le savais pas jusqu'à un certain moment, jusqu'au moment où je me suis trouvé, trouvé tomber par hasard sur l'emploi du mot *futilis* dans un coin d'Ovide, où ça veut dire à proprement parler : un vase qui fuit.

La fuite, j'espère l'avoir suffisamment cerné, se trouve à la base de l'édifice pavlovien, à savoir que ce qu'il s'agit de démontrer n'a pas à être démontré, puisque c'est dit déjà dans le départ, que simplement M. Pavlov s'y démontre structuraliste, à ceci près qu'il ne le sait pas lui-même, mais que ça ôte évidemment toute portée à ce qui pourrait prétendre être là démonstration quelconque, et que d'ailleurs tout ce qui est à démontrer n'a vraiment qu'un intérêt très réduit, étant donné que la question de savoir ce qu'il en est de Dieu, se cache tout à fait ailleurs. Et pour tout dire, tout ce que recèle de fondements pour la croyance d'espérance de

connaissance, d'idéologie de progrès, dans le fonctionnement pavlovien, si vous y regardez de près, ne réside qu'en ceci : que les possibilités que démontre l'expérimentation pavlovienne sont supposées être là déjà dans le cerveau.

Qu'on obtienne de la manipulation du chien dans ce contexte de l'articulation signifiante, des effets, des résultats, qui suggèrent la possibilité d'une plus haute complication de ces réactions, voilà qui n'a rien d'étonnant puisque cette complication, nous l'introduisons. Mais ce qui est impliqué est tout entier dans ce que je mettais en évidence tout à l'heure, à savoir si les choses qu'on révèle auparavant sont déjà là.

Ce dont il s'agit quand il s'agit de la dimension divine et généralement de celle de l'esprit, tourne tout entier autour de ceci : qu'est-ce que nous supposons être déjà là avant que nous en fassions la trouvaille ? Si sur tout un champ il s'avère qu'il serait non pas futile, mais léger, de penser que ce savoir est déjà là à nous attendre avant que nous le fassions surgir, ceci pourrait être de nature à nous faire faire une tellement plus profonde remise en question.

C'est bien ce dont il va s'agir à propos de l'acte psychanalytique.

L'heure me force à pointer là le propos que je tiens devant vous aujourd'hui, vous verrez la prochaine fois en rapprochant ce qu'il en est de l'acte psychanalytique, de ce modèle idéologique, dont je vous ai dit que sa constitution paradoxale est faite de ceci, que quelqu'un peut fonder une expérience, peut fonder une expérience sur des présupposés qu'il ignore lui-même profondément — et qu'est-ce que ça veut dire qu'il l'ignore ? — ceci n'est pas la seule dimension à mettre en jeu, celle de l'ignorance, j'entends concernant les propres présupposés structuraux de l'instauration de l'expérience ; il y a une autre dimension beaucoup plus originale, et à laquelle j'ai fait depuis longtemps allusion, c'est celle que la prochaine fois je me permettrai d'introduire à son tour.

# Leçon II

*22 novembre 1967*

Je ne peux pas dire que votre affluence cette année ne me pose pas de problème. Qu'est-ce que ça veut dire pour un discours qui, si l'on en doutait, je l'ai assez répété pour qu'on le sache, qui, essentiellement s'adresse aux psychanalystes. Il est vrai que ma place ici, celle d'où je vous parle, témoigne déjà assez de quelque chose d'advenu qui me pose vis-à-vis d'eux en position excentrique. Celle-là même où depuis des années en somme, je ne fais qu'interroger ce que j'ai pris cette année pour sujet : l'*acte psychanalytique*. Il est clair que ce que j'ai dit la dernière fois, ne pouvait rencontrer que cette rumeur de satisfaction qui m'est parvenue concernant l'opinion générale de l'assistance, si je puis m'exprimer ainsi, qui à la vérité pour une part (ceux, il faut bien qu'il y en ait vu ce nombre, qui viennent ici pour la première fois) pour une part donc, qui venait pour voir parce qu'on leur avait dit qu'ils n'allaient rien comprendre. Eh bien ! ils ont eu une bonne surprise.

A la vérité comme je l'ai indiqué au passage, parler de Pavlov à l'occasion comme je le faisais, c'était bien tendre la perche au sentiment de compréhension ; comme je l'ai dit, rien n'est plus estimé que l'entreprise pavlovienne, tout spécialement à la Faculté des Lettres. Mais c'est tout de même de ce côté là que dans l'ensemble vous me venez. Est-ce à dire que ce soit cette sorte de satisfecit qui, d'aucune façon, me comble ? Vous vous doutez : certainement pas, puisque après tout, aussi bien ce n'est pas ce que non plus vous venez chercher.

Pour aller au vif, il me semble que si quelque chose peut expliquer

décemment cette affluence, c'est quelque chose qui en tout cas ne reposerait pas sur ce malentendu auquel je ne me prête pas, d'où la façon d'attente à laquelle je faisais allusion tout à l'heure, c'est tout de même quelque chose qui, lui, n'est pas malentendu, et qui m'incite à faire de mon mieux pour faire face à ce que j'ai appelé cette affluence. C'est que, à plus ou moins haut degré, ceux qui viennent, dans l'ensemble, c'est parce qu'ils ont le sentiment qu'ici s'énonce quelque chose qui pourrait bien, qui sait, tirer à conséquence.

Il est évident que, s'il en est ainsi, cette affluence est justifiée puisque le principe de l'enseignement que nous qualifierons, histoire de situer grossièrement les choses, enseignement de Faculté, c'est précisément que quoi que ce soit de tout ce qui touche aux sujets les plus brûlants, voire d'actualité, politique par exemple, tout cela soit présenté, mis en circulation précisément de telle façon que ça ne tire pas à conséquence. C'est tout au moins la fonction à quoi satisfait depuis longtemps dans les pays développés l'enseignement universitaire. C'est bien pour ça d'ailleurs que l'université y est chez elle, car là où elle ne satisfait pas, dans les pays sous-développés, il y a tension. C'est donc qu'elle remplit bien sa fonction dans les pays développés. C'est qu'elle a ceci de tolérable : que quoi que ce soit qui s'y profère n'entraînera pas de désordre.

Bien sûr, ce n'est pas sur le plan du désordre que nous considérerons les conséquences de ce que je dis ici, mais le public soupçonne qu'à un certain niveau qui est précisément celui de ceux à qui je m'adresse, à savoir les psychanalystes, il y a quelque chose de tendu. C'est en effet ce dont il s'agit quant à l'acte psychanalytique, car aujourd'hui nous allons nous avancer un peu plus loin, nous allons voir ce qu'il en est de ceux qui, cet acte, le pratiquent, c'est-à-dire, c'est cela qui les définit, qui d'un tel acte sont capables, et capables de façon telle qu'ils puissent s'y placer comme on dit entre les autres actes, sports ou techniques, en tant que professionnels.

Assurément, de cet acte, en tant qu'on en fait profession, il résulte une position dont il est naturel qu'on se sente assuré pour ce qu'on sait, ce qu'on tient de son expérience. Néanmoins, c'est là une des façons, un des intérêts de ce que j'avance cette année, il résulte de la nature propre de cet acte un champ dont, il est inutile de le dire, je n'ai même pas la dernière fois effleuré les bords ; il tient à la nature de cet acte des conséquences plus

sérieuses quant à ce qui en résulte de la position qui est à tenir d'être habile à l'exercer.

C'est là que prend place, singulièrement, vous allez le voir, que je puisse à d'autres qu'à des analystes, à des non-analystes, donner à concevoir ce qu'il en est de cet acte qui, tout de même les regarde.

L'acte psychanalytique regarde, et fort directement, et d'abord dirai-je, ceux qui n'en font pas profession. Suffira-t-il ici d'indiquer que s'il est vrai, comme je l'enseigne, qu'il s'agit là de quelque chose comme d'une conversion dans la position qui résulte du sujet quant à ce qu'il en est de son rapport au savoir, comment ne pas aussitôt admettre qu'il ne saurait que s'établir une béance vraiment dangereuse à ce que seuls certains prennent une vue suffisante de cette subversion, puisque je l'ai appelée ainsi, du sujet. Est-il même concevable que ce qui est subversion du sujet, et non pas de tel ou tel moment élu d'une vie particulière, soit quelque chose de même imaginable comme ne se produisant qu'ici ou là, voire en tel point de rassemblement où tous ceux qui n'auraient pas subi ce tournant, l'un l'autre se réconfortent ?

Que le sujet ne soit réalisable que chez chacun, bien sûr, ne laisse pas moins intact son statut comme structure précisément, et avancé dans la structure. Dès lors, il apparaît déjà que faire entendre non pas hors, mais dans un certain rapport à la communauté analytique ce qu'il en est de cet acte qui intéresse tout le monde, ne peut, à l'intérieur de cette communauté, que permettre de voir plus clairement ce qui est désiré quant au statut que peuvent se donner ceux qui, de cet acte, font profession agissante. C'est ainsi que l'abord que nous nous trouvons cette année avoir pris de son bord, comme nous avons pu la dernière fois en avancer d'abord ce qui s'impose, précisément de distinguer, tel qu'on peut, à feuilleter des pages, le voir présenter quelquefois, l'acte de la motricité. Et aussitôt tentant de franchir quelques échelons qui ne se présentent en aucun cas selon une marche apodictique, qui ne peut pas, qui ne veut pas surtout, prétendre procéder par une sorte d'introduction qui serait d'échelle psychologique de plus ou moins grande profondeur, c'est au contraire dans la présentation des accidents concernant ce qui s'énonce de cet acte, que nous allons chercher l'éclair diversement situé de lumière qui nous permette d'apercevoir où en est véritablement le problème. Ainsi pour avoir parlé de Pavlov, je ne cherchais nulle référence classique à ce propos, mais à faire

remarquer ce qui est en effet dans le coin de pas mal de mémoires, à savoir la convergence notée dans un ouvrage classique, celui de Dalbiez, entre l'expérimentation pavlovienne et les mécanismes de Freud. Bien sûr, ça fait toujours son petit effet, surtout étant donné l'époque. Vous n'imaginez pas, étant donné l'arrière fond de la position psychanalytique, combien elle est sentie précaire, quelle joie ont éprouvée certains à l'époque, comme on dit, c'est-à-dire vers 28 ou 30, qu'on parlât de la psychanalyse en Sorbonne. Quel que soit l'intérêt de cet ouvrage, fait, je dois dire, avec un grand soin, et plein de remarques pertinentes, la sorte de confort qui peut se tirer du fait que M. Dalbiez articule, mon Dieu pertinemment, qu'il y a quelque chose qui ne déroge pas au regard de la psychologie, de la physiologie pavlovienne et des mécanismes de l'inconscient, est extrêmement faible, extrêmement faible pourquoi ? Pour ce que je vous ai fait remarquer la dernière fois, à savoir que la liaison de signifiant à signifiant en tant que nous la savons subjectivante de nature est introduite par Pavlov dans l'institution même de l'expérience, et dès lors il n'y a rien là d'étonnant à ce que ce qui s'en édifie rejoigne les structures analogues à ce que nous trouvons dans l'expérience analytique pour autant que vous avez vu que je pouvais y formuler la détermination du sujet comme fondée sur cette liaison de signifiant à signifiant.

Il n'en reste pas moins, qu'à ceci près qu'elles se trouveront plus proches l'une de l'autre que chacune de la conception de Pierre Janet, c'est bien là que Dalbiez met l'accent. Nous n'aurons pas d'un tel rapprochement, fondé sur la méconnaissance justement de ce qui le fonde, gagné grand-chose. Mais ce qui nous intéresse bien plus encore, c'est la méconnaissance par Pavlov de l'implication que j'ai appelée, plus ou moins humoristiquement, structuraliste, pas du tout humoristiquement quant à ce qu'elle soit structuraliste, humoristiquement en tant que je l'ai appelée structuraliste lacanienne de l'aventure. C'est là que je me suis arrêté, suspendant autour de la question : qu'en est-il de ce qu'on peut appeler ici, d'une certaine perspective, quoi ? une forme d'ignorance ? est-ce suffisant ? Non. Nous n'allons tout de même pas, du fait qu'un expérimentateur ne s'interroge pas sur la nature de ce qu'il introduit dans le champ de l'expérimentation, (il est légitime qu'il le fasse, mais qu'il n'aille pas plus loin dans cette question en quelque sorte préalable !) nous n'allons tout de même pas ici introduire ces fonctions de l'inconscient.

Quelque chose d'autre est nécessaire qui, à la vérité, nous manque. Peut-être cette autre chose nous sera-t-elle livrée de façon plus maniable à voir, quelque chose de tout différent, à savoir, allons tout de suite gros, un psychanalyste qui, devant un public, il faut toujours tenir compte à quelle oreille s'adresse une formule quelconque, un psychanalyste qui avance ce propos qui me fut récemment rapporté : « je n'admets aucun concept psychanalytique, que je ne l'aie vérifié sur le rat ! ».

Même à une oreille prévenue, et c'était le cas, au moment de cet énoncé, c'était une oreille si l'on peut dire, et à l'époque, car ce propos s'est tenu à une époque déjà lointaine, disons d'une quinzaine d'années, c'était à un ami communiste, puisque c'est lui qui après 15 années me le rapportait, c'est à lui que s'adressait le psychanalyste en cause ; même à une oreille qui aurait pu y voir je ne sais quoi, comme une réminiscence, le propos paraissait un peu gros.

La chose donc me fut rapportée récemment et loin d'émettre un doute, je me mis à rêver tout haut, et m'adressant à quelqu'un qui était à ma droite lors de cette réunion, je dis : Un tel est tout à fait capable d'avoir tenu ce propos. Je le nomme, je ne le nommerai pas ici, c'est celui que dans mes *Écrits* j'appelle le « benêt ».

« Benêt », dit le dictionnaire excellent dont je vous parle souvent, celui de Bloch et von Wartburg, est une forme tardive de benoît, lequel vient de *benedictus*, et son acception moderne est une allusion fine, qui résulte de ce propos inscrit au chapitre 5 paragraphe 3 de Matthieu « Heureux, bénis soient les pauvres en esprit ».

A la vérité, ce qui me fait épingler du nom de benêt la personne dont il s'agit, dont il s'est trouvé aussitôt que mon interlocuteur m'a dit : « mais oui, c'est lui qui me l'a dit ». Jusqu'à un certain point, il n'y avait que lui qui avait pu dire ça.

Je ne tiens pas forcément en mésestime la personne qui peut dans l'énoncé théorique de la psychanalyse, tenir de si étonnants propos. Je considère le fait plutôt comme un fait de structure qui, à la vérité, ne comporte pas à proprement parler la qualification de pauvreté d'esprit. Ce fut plutôt pour moi un geste charitable que de lui imputer le bonheur réservé aux dits pauvres d'esprit. Je suis à peu près sûr qu'à prendre telle position ce n'est pas d'un heur quelconque, ni bon, ni mauvais, dont il s'agit, ni subjectif, ni objectif, mais qu'à la vérité c'est plutôt hors de tout heur qu'il

doit se sentir pour en venir à de telles extrémités. Et aussi bien d'ailleurs peut-on voir que son cas, loin d'être unique, si vous vous reportez à telle page de mes *Écrits*, celle du discours de Rome où je fais état de ce qu'avance un certain Massermann qui aux États-Unis a la position de ce que dans Alain on appelle un *Important*. Cet *Important*, dans la même recherche sans doute de confort, fait état avec gloire des recherches d'un Monsieur Hudgins à propos desquelles je me suis arrêté à l'époque, c'est déjà bien loin, c'est l'époque même du propos que je vous ai rapporté tout à l'heure; il fait état avec gloire de ce qu'il a pu obtenir d'un réflexe lui aussi conditionnel construit chez un sujet, lui, humain, de façon telle qu'une contraction pupillaire venait à se produire régulièrement à l'énoncé du mot *contract*. Les deux pages d'ironie sur lesquelles je m'étends, parce qu'il fallait le faire à l'époque pour être même entendu, à savoir si la liaison prétendûment ainsi déterminée entre le son et ce qu'il croit être le langage, lui paraissait aussi bien soutenu si l'on substituait au *contract, marriage-contract*, ou *bridge-contract*, ou *breach of contract* ou même si on concentrait le mot jusqu'à ce qu'il se réduise à sa première syllabe, est évidemment signe qu'il y a là quelque chose sur la brèche de quoi il n'est pas vain de se tenir, puisque d'autres le choisissent comme un point clé de la compréhension de ce dont il s'agit.

Peut-être après tout ce personnage me dirait-il que je ne peux qu'y voir un appoint pour cette dominance que j'accorde au langage dans le déterminisme analytique. Cela montre bien en effet à quel degré de confusion on peut en arriver dans une certaine perspective.

L'acte psychanalytique, vous le voyez donc, ça peut consister à interroger d'abord, et à partir — bien sûr, il le faut bien — de ce que l'on considère comme à écarter, l'acte tel qu'il est conçu effectivement dans le cercle psychanalytique, avec la critique de ce que cela peut comporter. Mais cela peut tout de même aussi, cette conjonction de deux mots, *l'acte psychanalytique*, nous évoquer quelque chose de bien différent, à savoir l'acte tel qu'il opère psychanalytiquement, ce que le psychanalyste dirige de son action dans l'opérance psychanalytique. Alors là bien sûr, nous sommes à un tout autre niveau.

Est-ce que c'est l'interprétation ? Est-ce que c'est le transfert à quoi nous sommes ainsi portés ? Quelle est l'essence de ce qui du psychanalyste en tant qu'opérant est acte ? Quelle est sa part dans le jeu ? Voilà ce sur

quoi les psychanalystes ne manquent pas en effet, entre eux, de s'interroger. Voilà à propos de quoi, Dieu merci, ils avancent des propositions plus pertinentes, quoique loin d'être univoques ni même progressives dans la suite des ans.

Il y a autre chose, à savoir l'acte, dirai-je, tel qu'il se lit dans la psychanalyse. Qu'est-ce pour le psychanalyste qu'un acte ? Il suffira, je pense, pour me faire entendre à ce niveau, que j'articule, que je rappelle, ce que tous et chacun vous savez, nul n'en ignore ; en notre temps, à savoir ce qu'on appelle l'acte symptomatique, si particulièrement caractérisé par le lapsus de la parole ou aussi bien de ce niveau qui en gros peut être classé du registre comme on dit de l'action quotidienne, d'où le terme si fâcheux de *Psychopathologie de la vie quotidienne*, de ce qui à proprement parler a son centre de ce qu'il s'agisse toujours, et même quand il s'agit du lapsus de la parole, de sa face d'acte.

C'est bien ici que prend son prix le rappel que j'ai fait de l'ambiguïté laissée à la base conceptuelle de la psychanalyse entre motricité et acte et c'est assurément en raison de ces points de départ théoriques que Freud favorise ce déplacement juste au moment où, dans le chapitre auquel j'aurai peut-être le temps de venir tout à l'heure, concernant ce qu'il en est de la méprise, *Vergreifung*, comme il la désigne, il rappelle qu'il est bien naturel qu'on en vienne là après 7 ou 8 chapitres sur le champ de l'acte, puisque comme le langage, dit-il, nous resterons là sur le plan du moteur. Par contre, il est bien clair que tout ce qui sera dans ce chapitre et dans celui qui le suit, celui des actions accidentelles ou encore symptomatiques, il ne s'agira jamais que de cette dimension que nous avons posée comme constitutive de tout acte, à savoir sa dimension signifiante ; rien dans ces chapitres qui ne soit introduit concernant l'acte sinon ceci qu'il y est posé comme signifiant.

Néanmoins, ce n'est pas si simple, car s'il prend son prix, son articulation d'acte significatif au regard de ce que Freud alors introduit comme inconscient ce n'est certes pas qu'il s'affiche, qu'il se pose comme acte. C'est tout le contraire. Il est là comme activité, plus qu'effacée et, comme le dit l'intéressé, l'activité pour boucher un trou qui n'est là que si l'on n'y pense pas, dans la mesure où l'on ne s'en soucie pas, qui n'est là où il s'exprime, pour toute une partie de ses activités, que pour occuper les mains supposées distraites de toute relation mentale, ou bien encore cet acte va

mettre son sens précisément sur ce qu'il s'agit d'attaquer, d'ébranler, son sens à l'abri de la maladresse, du ratage. Voilà ce qu'est l'intervention analytique, l'acte donc, renversement semblable à celui que nous avons fait la dernière fois concernant celui de la face motrice même du réflexe que Pavlov appelle absolu ; cette face motrice n'est pas dans le fait que la jambe s'étende parce que vous tapez un tendon ; cette face motrice c'est là où on tient le marteau pour le provoquer. Mais si l'acte est dans la lecture de l'acte, est-ce à dire que cette lecture soit simplement surajoutée et que ce soit d'acte réduit *nachträglich* (après coup) qu'elle prenne sa valeur ? Vous savez l'accent que j'ai mis depuis longtemps sur ce terme qui ne figurerait pas au vocabulaire freudien, si je ne l'avais pas extrait du texte de Freud, moi le premier et d'ailleurs à la vérité pour un bon bout de temps le seul.

Le terme a bien son prix. Il n'est pas seulement freudien ; Heidegger l'emploie, il est vrai dans une visée différente quand il s'agit pour lui d'interroger les rapports de l'être à la *Rede*. L'acte symptomatique, il faut bien qu'il contienne déjà en soi quelque chose qui le prépare au moins à cet accès, à ce qui pour nous, dans notre perspective, réalisera sa plénitude d'acte, mais après coup. J'y insiste, et il est important dès maintenant de le marquer, quel est ce statut de l'acte ? Il faut le dire nouveau, et même inouï si l'on donne son sens plein, celui d'où nous sommes partis, celui qui vaut depuis toujours concernant le statut de l'acte.

Et puis quoi ? Après ces trois acceptions le psychanalyste, dans ses actes d'affirmation, à savoir ce qu'il profère quand il a à rendre compte tout spécialement de ce qu'il en est pour lui de ce statut de l'acte, et là la faveur des choses fait que tout récemment justement on a eu dans un certain cadre, qui s'appelle celui des psychanalystes de langue romane, à faire rapport, compte-rendu de ce qu'on envisage du point de vue du psychanalyste autorisé concernant le passage à l'acte, et encore l'*acting out*. Voilà après tout, pourquoi pas, un très bon exemple à prendre ce que j'ai fait d'ailleurs, puisqu'il est à notre portée, j'ai ouvert le rapport de l'un d'eux qui s'appelle Olivier Flournoy, nom célèbre, troisième génération de grands psychiatres, le premier étant Théodore, le second Henri, et vous savez le cas célèbre par quoi Théodore reste immortel dans la tradition analytique, cette clairvoyante délirante au nom merveilleux dont il a fait tout un ouvrage et dont vous ne sauriez trop profiter si l'ouvrage vous tombe sous la main, je crois qu'il n'est pas courant pour l'instant. Donc à

la troisième génération, ce garçon nous avance quelque chose qui consiste à prendre au moins une partie du champ, celle que n'a pas pris l'autre rapporteur, qui parlait de l'*acting-out*, lui il va se porter sur l'agir, et comme agir il y a, sans doute croit-on non sans fondement concernant le transfert, il avance sur le transfert quelques questions qui, aussi bien, valent propositions.

Je ne vous en donnerai pas, bien sûr, lecture, car rien n'est plus difficile à tenir qu'une lecture devant un aussi large public, néanmoins pour en donner le ton, je vous prendrai le premier paragraphe qui s'énonce à peu près ainsi :

« De cette revue de l'évolution récente des idées dont on retire toujours l'impression de quelque chose d'obscur et d'insatisfaisant… mais pourquoi une régression implique-t-elle le transfert, c'est-à-dire l'absence de remémoration et l'agir sous forme de transformation de l'analyste, par projection et introjection, et pourquoi n'implique-t-elle pas seulement une conduite régressive ? C'est-à-dire sa propre structure. En d'autres termes, pourquoi évoque-t-elle le transfert ? Pourquoi une situation infantilisante implique-t-elle le transfert, et non pas une conduite infantile basée sur le modèle d'une conduite enfant-parents, faisant allusion à un autre registre qui met l'accent sur le développement et sur les antécédents du développement et non plus sur la catégorie propre de la régression qui fait allusion aux phases repérées dans l'analyse, voire, ajoute-t-il, répétant une situation conflictuelle et même y puisant ses forces ».

Est-ce là assez pour conférer à cette conduite l'épithète du transfert ? Que veux-je dire, en vous annonçant déjà la question introduite sur ce ton, c'est assurément et toute la suite nous le démontre, un certain ton, un certain mode d'interroger le transfert, je veux dire, à prendre les choses assez vivement, et en mettant son concept même aussi radicalement que possible en question, c'est là, chose que j'ai faite moi-même il y a très exactement 9 ans ou plus exactement 9 ans et presque une demi année dans ce que j'ai intitulé *Direction de la cure et principe de son pouvoir*.

A la vérité vous pourrez y trouver au chapitre III page 602, *où en est-on avec le transfert*, les questions qui se sont posées là, posées et développées avec infiniment plus d'ampleur et d'une façon qui à l'époque, était absolument sans équivalent. Je veux dire que ce qui depuis a fait son chemin, je ne dis certes pas grâce à mon frayage mais par une espèce de

convergence des temps, ce qui a fait par exemple qu'un nommé Sachs a posé les questions les plus radicales concernant le statut du transfert, et même je dirai, si radicales qu'à la vérité, le transfert est considéré comme tellement à la merci du statut même de la situation analytique qu'il est proprement posé comme le concept même qui rendrait la psychanalyse digne d'objection. Car les choses en sont au point qu'un psychanalyste de la plus stricte observance et fort bien situé dans la hiérarchie américaine ne trouve rien de mieux à dire, pour définir le transfert, que c'est un mode de défense de l'analyste, que c'est pour tenir à distance les réactions, quelles qu'elles soient, qui s'obtiennent dans la situation et qui pourraient lui paraître l'intéresser trop directement, le concerner, relever de sa responsabilité, à proprement parler, que l'analyse forge, invente ce concept de transfert, grâce à quoi il tranche, il juge de telle façon qu'il dit, en somme, essentiellement dans le fondement radical de ce concept n'avoir lui-même aucune part dans les dites réactions et nommément pas en étant là comme analyste, mais simplement être capable d'y pointer ce qu'elles ont en elles de reprise, de reproduction de comportement antérieur, d'étapes vivantes du sujet, qui se trouve les reproduire, les agir au lieu de les remémorer.

Voilà ce dont il s'agit et ce à quoi Flournoy s'affronte, sans doute avec quelque tempérament, mais donnant toute sa place à la conception, ou à l'extrême de la position à quoi semblent réduits à l'intérieur même de la psychanalyse, ceux qui se croient en place de la théoriser.

Si cette position, extrême, qui dès lors qu'elle est introduite va à ses conséquences, je veux dire que pour Sachs tout reposera donc en dernière analyse sur la capacité d'objectivité stricte de l'analyste, et comme ce ne peut être là en aucun cas qu'un postulat, toute l'analyse de ce côté est vouée à une interrogation radicale, à une mise foncière en question de tout point où elle intervient.

Dieu sait que je n'ai jamais été si loin, et pour cause, dans la mise en question de l'analyse et il est en effet remarquable aussi bien qu'étrange, que dans les cercles où l'on s'attache le plus à maintenir socialement son statut, les questions puissent en somme à l'intérieur du dit cercle être poussées si loin qu'il ne s'agisse de rien moins que de savoir si l'analyse en elle-même est fondée ou illusoire.

Il y aurait là un phénomène très troublant si nous ne trouvions pas dans le même contexte, si l'on peut dire, le fondement de ce qu'on appel-

le l'information, qui est institué sur la base de la totale liberté. Seulement, ne l'oublions pas, nous sommes dans le contexte américain, et chacun sait que quelle que soit l'ampleur d'une liberté de penser, une liberté de jugeote et de toutes les formes sous lesquelles elle s'exprime, nous savons très bien ce qu'il en est, c'est à savoir que, en somme, on peut dire n'importe quoi, que ce qui compte c'est ce qui est déjà bel et bien installé. Par conséquent à partir du moment où les sociétés psychanalytiques sont fermement assises sur leur base, on peut aussi bien dire que le concept de transfert est une foutaise. Ça n'affecte rien. C'est de cela qu'il s'agit. Très précisément c'est aussi bien là que, pour suivre un autre ton, notre conférencier s'engouffre et que, dès lors, nous allons voir le concept de transfert remis à la discrétion d'une référence à ce qu'on peut bien appeler tout de même une historiette, celle dont sans doute, apparemment, il est sorti, à savoir l'histoire de Breuer, de Freud et d'Anna O. qui, entre nous, montre des choses beaucoup plus intéressantes que ce qu'on en fait à cette occasion, et ce qu'on en fait à cette occasion, va fort loin ; je veux dire qu'on nous mettra en valeur la relation tierce, bien entendu, le fait que Freud a pu d'abord se protéger, se défendre lui-même comme on dit, et sous le mode du transfert, en se mettant à l'abri du fait que, comme il le dit à sa fiancée, car il y a aussi la fiancée naturellement dans l'explication dont il s'agit, car il va s'agir de rien de moins que ce que j'appelais l'autre jour l'acte de naissance de la psychanalyse, il va dire à sa fiancée que c'est des choses bien sûr qui ne peuvent arriver qu'à un type comme Breuer.

Un certain style de pertinence, voire d'audace à bon marché, celui qui va nous faire apparaître le transfert comme lié entièrement à ces conjonctions accidentelles, voire plus tard comme l'annonce l'un d'entre eux, un spécialiste de l'hypnose, que lorsque plus tard l'incident se reproduira avec Freud lui-même, à ce moment-là est entrée la bonne. Qui sait, si la bonne n'était pas rentrée, ce qui se serait passé ? Alors là Freud a pu rétablir la situation tierce ; le surmoi bonnique a joué son rôle et lui a permis de rétablir ce qu'il en est dès lors, de la défense naturelle — c'est écrit dans ce rapport — quand une femme au sortir de l'hypnose vous saute au cou, c'est de se dire : « mais je l'accueille comme une fille ».

Cette sorte de *mühen* des bagatelles, c'est évidemment ce qui fait de plus en plus la loi de ce que j'ai appelé tout à l'heure l'acte d'affirmation

de l'analyste. Plus on s'affirme de bagatelles, plus on engendre de respect.

Il est tout de même singulier que ce rapport qui, sans doute ceci se voit à bien des signes, et c'est en ce sens que je vous prie à l'occasion d'en prendre connaissance, — ça fera monter l'achat de la prochaine *Revue de psychanalyse*, organe de la Société Psychanalytique de Paris —, de voir s'il n'y a pas quelque rapport entre cette méditation hardie et ce que j'énonçais 9 ans auparavant. A la vérité, la question restera éternellement intranchée puisque l'auteur dans ces lignes n'en donne aucun témoignage, mais quelques lignes quelques pages plus loin, il lui arrive quelque chose, à savoir qu'au moment où il parle, mon Dieu, de ce qui est en question — car c'est une avancée personnelle —, le ton qu'il vient donner aux choses, consiste à y mettre en valeur ce qu'il appelle noblement la *relation intersubjective*.

Chacun sait que si on lit hâtivement *Le discours de Rome* on peut croire que c'est de ça que je parle. On peut découvrir la dimension de la relation intersubjective par d'autres truchements que moi, puisque cette erreur, ce contresens qui consiste à croire que c'est ce que j'ai réintroduit dans une psychanalyse qui l'ignorait trop, a été fait par maintes personnes qui m'entouraient alors, et qu'à être formé par icelles on peut bien en effet avancer l'expérience intersubjective comme référence à rappeler dans ce contexte.

… « C'est ce contexte intersubjectif écrit-on, qui me paraît original dans l'analyse, il fait éclater les camisoles de force des diagnostics dits "d'affection mentale", non pas que la psychopathologie soit un vain mot, elle est à coup sûr indispensable pour l'échange entre individus hors de l'expérience, mais son sens s'évanouit pendant la cure ». Vous voyez le ton à ceci près que entre « non pas que la psychopathologie soit un vain mot », et « elle est à coup sûr indispensable », une parenthèse éclate dont je vous demande ce qui la justifie là. « A ce propos en relisant un *Écrit* de Lacan, j'ai été étonné de voir qu'il parlait du malade, lui qui s'oriente vers le langage avant tout »…

C'est dans mon propos vous allez voir; je dois dire que je ne sais pas dans lequel de mes *Écrits* je parle du malade, ce n'est en effet pas tout à fait ma façon. Je n'y verrais pas en tous les cas d'objection, mais l'idée de refeuilleter les 950 pages de mes *Écrits* pour savoir où je parle du malade ne me serait assurément pas venue.

A la page 70 par contre, je trouve : « le désir », désir de ce qu'on n'est pas, désir qui ne peut pas être satisfait, ou même désir d'insatisfaction tel que Lacan, Lacan dans le même écrit cité… (Ah soulagement, nous allons pouvoir aller voir)… dans le même écrit cité le présente lestement à propos de la bouchère ; et il y a une petite note (ce que je dis de la bouchère, qui est assez connu, car c'est un morceau plutôt brillant, on pourrait s'attendre que ce soit à ça qu'on renvoie, pas du tout, on renvoie à la bouchère dans Freud). Bon à moi ça me sert. Je peux aller chercher non pas le passage de la bouchère que vous trouverez page 620, mais ce dont il s'agit :

… « Cette théorie, (je prends la seconde théorie du transfert) à quelque point de ravalement qu'elle soit venue ces derniers temps en France, — il s'agit de la relation d'objet, et comme je m'explique, il s'agit de Maurice Bouvet — a, comme le génétisme, son origine noble ». C'est Abraham qui en a ouvert le registre, la notion d'objet partiel est sa contribution originale. Ce n'est pas ici le lieu d'en démontrer la valeur. Nous sommes plus intéressés à en indiquer la liaison à la partialité de l'aspect qu'Abraham détache du transfert pour le promouvoir dans son opacité comme la capacité d'aimer, comme si c'était là, (cette capacité d'aimer), « une donnée constitutionnelle chez le malade où puisse se lire le degré de sa curabilité »…

Je vous passe la suite, ce « chez le malade » est donc mis à l'actif d'Abraham.

Je m'excuse d'avoir développé devant vous une histoire aussi longue, mais c'est pour faire le lien entre ce qu'à l'instant j'appelais le psychanalyste dans ses actes d'affirmation et l'acte symptomatique sur lequel je mettais l'accent l'instant d'avant. Car qu'est-ce que Freud nous apporte dans *La psychopathologie de la vie quotidienne* à propos justement des erreurs et proprement de cette espèce ?

C'est, nous dit-il, et il le dit savamment, à propos des trois erreurs qu'il fait dans l'interprétation des rêves. Il les lie expressément au fait qu'au moment où il analyse les rêves en question il y a quelque chose qu'il a retenu, mis en suspens du progrès de son interprétation. Quelque chose était retenu en ce point précis vous le verrez au chapitre X, qui est celui *des erreurs*, à propos de trois de ces erreurs, nommément celle de la fameuse station Marburg, qui était Marbach, d'Hannibal qu'il a transformé en Hasdrubal et de je ne sais quel Médicis qu'il a attribué à l'histoire de Venise, ce qui est en effet singulier ; c'est toujours à propos de quelque

chose où en somme il retenait quelque vérité qu'il a été induit à commettre ces erreurs.

Le fait que ce soit précisément après avoir fait cette référence à la belle bouchère qui était bien difficilement évitable étant donné que suit un petit morceau qui est ainsi écrit : « Désir d'avoir ce que l'autre a pour être ce que l'on n'est pas ; désir d'être ce que l'autre est pour avoir ce que l'on n'a pas, voire désir de ne pas avoir ce que l'on a » etc. c'est-à-dire, un très direct extrait, — et je dois le dire un petit peu amplifié, mais amplifié d'une façon qui ne l'améliore pas —, de ce que j'ai écrit justement autour de cette *direction de la cure*, quant à ce qu'il s'agit de la fonction phallique. Ne voila-t-il pas touché le fait qu'il est singulier qu'on soit reconnaissant, par cette erreur évidemment, sinon par la référence irrépressible à mon nom, même si on le met sous la rubrique de je ne sais quel achoppement incompréhensible de la part de quelqu'un qui parle du langage avant tout, comme il s'exprime, est-ce qu'il n'y a pas là quelque chose qui nous fait nous interroger ? Sur quoi ? Sur ce qu'il en est de ceci qu'au regard d'une certaine analyse, d'un certain champ de l'analyse, qu'on ne puisse, même à s'appuyer expressément sur ce que j'avance, le faire qu'à condition de le renier, dirai-je. Est-ce qu'à soi tout seul ceci ne nous pose pas un problème qui n'est autre que le problème, dans l'ensemble, du statut que reçoit l'acte psychanalytique, d'une certaine organisation cohérente et qui est, pour l'instant, celle qui règne dans la communauté qui s'en occupe.

Faire cette remarque, manifester le surgissement, à un niveau qui n'est certes pas celui de l'inconscient, d'un mécanisme qui est précisément celui que Freud met en valeur au regard de l'acte, je ne dirai pas le plus spécifique, mais de la nouvelle dimension de l'acte qu'introduit l'analyse ; ceci même, je veux dire faire ce rapprochement, et en poser la question, ceci même est un acte, le mien. Je vous demande seulement pardon qu'il m'ait pris pour se clore un temps qui a pu vous paraître démesuré ; mais ce que je voudrais ici introduire c'est quelque chose qui m'est bien difficile à introduire devant une assemblée justement aussi nombreuse, où les choses peuvent retentir de mille façons déplacées. Je ne voudrais pas, pourtant, que soit déplacée la notion que je veux introduire. J'aurai sans doute à la reprendre. Elle a vous allez voir, son importance. Elle n'est pas sans que depuis longtemps sous ses formes clefs que j'emploie, je n'en aie annoncé la venue un beau jour.

Éloge de la connerie.

Il y a longtemps que j'en ai produit le projet, l'œuvre éventuelle, disons qu'après tout, à notre époque ce serait là chose à mériter le succès véritablement prodigieux dont on ne peut se surprendre qui est celui qui fait que dure encore dans la bibliothèque de tout un chacun, médecin, pharmacien, dentiste, *L'éloge de la folie* d'Erasme qui, Dieu sait, ne nous atteint plus.

L'éloge de la connerie serait assurément opération plus subtile à mener car, à la vérité, qu'est-ce que la connerie ? Si je l'introduis au moment de faire le vrai pas essentiel concernant ce qu'il en est de l'acte analytique, c'est pour faire remarquer que ce n'est pas une notion. Dire ce que c'est est difficile. C'est quelque chose comme un nœud, un nœud autour de quoi s'édifient bien des choses, et se délèguent toutes sortes de pouvoirs, qui est assurément quelque chose de stratifié, et on ne peut pas la considérer comme simple. A un certain degré de maturité, si je puis dire, c'est plus que respectable. Ça n'est peut-être pas ce qui mérite le plus de respect mais c'est assurément ce qui en recueille.

Je dirai que ce respect relève d'une fonction particulière, qui est tout à fait liée à ce que nous avons à mettre ici en relief une fonction de « déconnaissance » si je puis m'exprimer ainsi, et si vous me permettez de m'amuser un peu, de rappeler qu'« il déconnait » dit-on. Est-ce qu'il n'y a pas là un cryptomorphème ? Est-ce que ça ne serait pas à le prendre au présent que surgirait le statut solidement établi de la connerie ?

On croit toujours que c'est un imparfait : « il déconnait à plein tuyaux… » par exemple. Mais c'est qu'à la vérité, c'est là un terme qui, comme le terme de « je mens » fait toujours obstacle à être employé au présent.

Quoi qu'il en soit, il est fort difficile de ne pas voir que le statut de la connerie en question en tant qu'institué sur le « il déconnait » ne revêt pas seulement le sujet que le dit verbe comporte. Il y a là dans cet abord je ne sais quoi d'intransitif et de neutre du genre « il pleut » qui fait toute la portée du dit morphème.

L'important, c'est : il déconnait quoi ? Eh bien, c'est là ce par quoi se distingue ce que j'appellerai la vraie dimension de la connerie. C'est que ce « elle déconnait », c'est quelque chose qui, à la vérité, est ce qui mérite d'être affecté de ce terme, à savoir de s'appeler la connerie. La vraie

dimension de la connerie est indispensable à saisir comme étant ce à quoi a à faire l'acte psychanalytique. Car si vous y regardez de près et nommément dans ces chapitres que Freud nous met sous la rubrique de la méprise et sous celle des actes accidentels et symptomatiques, ces actes se distinguent tous et tout un chacun par une grande pureté. Mais observez quand il s'agit par exemple de la célèbre histoire de tirer ses clés devant telle porte, qui sont justement celles qui ne conviennent pas; prenons les cas dont Jones parle, parce que Freud a montré la signification et la valeur de ce que peut avoir ce petit acte, Jones va nous raconter une histoire qui se termine par : « J'aurais aimé être ici comme chez moi ». Dix lignes plus loin nous sommes à la clôture d'une autre histoire qui interprète le même geste à dire : « J'aurais été mieux chez moi ». Ce n'est tout de même pas pareil !

De la pertinence de la notation de cette fonction de lapsus, du ratage dans l'usage de la clé à son interprétation flottante, équivoque, est-ce qu'il n'y a pas l'indication que vous retrouverez facilement à considérer mille autres des faits rassemblés dans ce registre et nommément les quelque vingt-cinq ou trente premiers que Freud nous collectionne ? C'est qu'en quelque sorte, ce que l'acte nous transmet, c'est quelque chose qu'il nous figure assurément de façon signifiante et pour laquelle l'adjectif qui conviendrait serait de dire qu'elle n'est pas si conne.

C'est bien là l'intérêt fascinant de ces deux chapitres. Mais que tout ce qui essaie de s'y adapter comme qualification interprétative représente déjà cette certaine forme de dé-connaissance, de chute et d'évocation où il faut bien le dire, dans plus d'un cas ici tout à fait radical de ce qui ne peut se sentir que comme connerie; même si l'acte, ce qui ne fait pour nous aucun doute car à ce point de surgissement de ce qu'il y a d'original dans l'acte symptomatique, il ne fait aucun doute qu'il y a là une ouverture, un trait de lumière, quelque chose d'inondant et qui pour longtemps ne sera pas refermé.

Quelle est la nature de ce message dont Freud nous souligne qu'à la fois, il ne sait pas qu'il se le donne à lui-même et que pourtant il tient à ce qu'il ne soit pas connu. Qu'est-ce qui se gîte au dernier terme dans cet étrange registre qui, semble-t-il, ne peut être repris dans l'acte psychanalytique qu'à déchoir de son propre niveau ?

C'est pourquoi je voudrais aujourd'hui introduire, avant de vous quitter, ce terme glissant, ce terme scabreux qui, à la vérité, n'est pas aisément

maniable dans un contexte social aussi large, qu'on note bien sûr d'injure et de péjoration qui s'attache dans la langue française à cet étrange mot « le con » qui soit, dit entre parenthèses, n'est trouvable ni dans Littré ni dans Robert, seul le Bloch et von Wartburg, toujours honneur à lui, nous donne son étymologie : *cunnus* (latin).

Assurément, pour développer ce qu'il en est en français de la fonction de ce mot « le con », pourtant dans notre langue et nos échanges si fondamental, c'est bien le cas où le structuralisme aurait lieu de s'articuler de ce qui lie l'un à l'autre, le mot et la chose. Mais comment faire ? Comment faire, sinon à introduire ici, je ne sais quoi qui serait l'interdiction aux moins de 18 ans, à moins que ce soit aux plus de 40.

C'est pourtant ce dont il s'agit, et quelqu'un dont nous avons les paroles dans un livre qui se distingue par la toute spéciale — jamais je crois personne n'a fait cette remarque — absence de la connerie, à savoir les Évangiles, a dit : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ». Observez naturellement que jamais personne ne s'est aperçu que c'est absolument énorme de dire : « Rendez à Dieu » ce qu'il a mis dans le jeu. Qu'importe. Pour le psychanalyste, la loi est différente. Elle est : « Rendez à la vérité ce qui est à la vérité, et à la connerie ce qui est à la connerie ».

Eh bien, ce n'est pas si simple. Parce qu'elles se recouvrent et que s'il y a une dimension qui est là, propre à la psychanalyse, ce n'est pas tant la vérité de la connerie que la connerie de la vérité.

Je veux dire, que mis à part les cas où nous pouvons aseptiser, ce qui revient à dire asexuer, la vérité, c'est-à-dire à non plus faire comme en logique, qu'une valeur avec un grand V qui fonctionne en opposition à un grand F, partout où la vérité est en prise sur autre chose, nommément sur notre fonction d'être parlant, la vérité se trouve mise en difficulté de l'incidence où quelque chose qui est le centre dans ce que je désigne, dans l'occasion, sous le terme de la connerie, et qui veut dire ceci — je vous montrerai la prochaine fois que Freud le dit aussi dans ce même chapitre, encore que quiconque le laisse passer — et qui veut dire, c'est que l'organe qui donne si je puis dire, sa catégorie à l'attribut dont il s'agit, est justement marqué de ce que j'appellerai une inappropriation particulière à la jouissance. Que c'est de là que prend son relief ce dont il s'agit, à savoir le caractère irréductible de l'acte sexuel à toute réalisation véridique ; que

c'est de cela qu'il s'agit dans l'acte psychanalytique, car l'acte psychanalytique assurément s'articule à un autre niveau ; et ce qui à cet autre niveau répond à cette déficience qu'éprouve la vérité de son approche du champ sexuel, voilà ce qu'il nous faut interroger dans son statut.

Pour vous suggérer ce dont il s'agit, je prendrai un exemple : un jour j'ai recueilli de la bouche d'un charmant garçon qui avait tous les droits à ce qu'on l'appelle un con l'anecdote suivante. Il lui était arrivé une mésaventure : il avait rendez-vous avec une petite fille qui l'avait laissé tomber comme une crêpe. « J'ai bien compris me dit-il qu'encore une fois c'était une femme de non-recevoir ». Il appelait ça comme ça.

Qu'est-ce que c'est cette charmante connerie, car il le disait comme ça, de tout son cœur. Il avait entendu se succéder trois mots, il les appliquait. Mais supposez qu'il l'ait fait exprès, ce serait un trait d'esprit. A la vérité le seul fait que je vous le rapporte, que je le porte au champ de l'Autre en fait un trait d'esprit, effectivement. C'est très drôle, pour tout le monde, sauf pour lui et pour celui qui le reçoit face à face de lui. Mais dès qu'on le raconte, c'est extrêmement amusant. De sorte qu'on aurait tout à fait tort de penser que le con manque d'esprit, même si c'est d'une référence à l'Autre que cette dimension s'ajoute.

Pour tout dire, ce qu'il en est de notre position vis-à-vis de cette petite historiette amusante, c'est exactement toujours ce à quoi nous avons affaire chaque fois qu'il s'agit de mettre en forme ce que nous saisissons comme dimension, non pas au niveau de tous les registres de ce qui se passe dans l'inconscient, mais à très proprement parler dans ce qui ressortit à l'acte psychanalytique.

Je voulais simplement introduire aujourd'hui ce registre assurément, vous le devinez, scabreux. Mais, vous le verrez, il est utile.

# Leçon III

*29 novembre 1967*

Au début d'un article sur le contre-transfert publié en 1960, un bon psychanalyste auquel nous ferons une certaine place aujourd'hui, le Docteur Winnicott, écrit que le mot de contre-transfert doit être rapporté à son usage original et, à ce propos, pour l'opposer, fait état du mot *self*. Un mot comme *self* dit-il, là il faut que j'use de l'anglais : *Naturally knows more than we do* : en sait naturellement plus que nous ne pouvons faire, ou que nous ne faisons. C'est un mot qui, dit-il, *uses us and commands us*, nous prend en charge, peut nous commander si je puis dire.

C'est une remarque, mon Dieu, qui a bien son intérêt à voir sous une plume qui ne se distingue pas par une référence spéciale au langage, comme vous allez le voir.

Ce trait m'a paru piquant et le sera encore plus de ce que j'en aurai à évoquer devant vous aujourd'hui de cet auteur. Mais aussi bien, pour vous, prend-il son prix de ce que, que vous le soupçonniez ou pas, vous voilà intégrés dans un discours qu'évidemment beaucoup d'entre vous ne peuvent voir dans son ensemble.

Je veux dire que ce que j'avance cette année n'a son effet que de ce qui a précédé, et ce n'est pas pour autant que de l'aborder maintenant — si tel est le cas de certains d'entre vous — vous soumet moins à son effet. Curieusement, en raison de ceci, c'est qu'en somme ce discours — vous trouverez peut-être qu'un peu j'insiste dans ce sens — ne vous est pas en somme directement adressé. Il est adressé à qui ? mon Dieu je le répète à chaque fois : à des psychanalystes, et dans des conditions telles qu'il faut

bien dire qu'il leur est adressé à partir d'une certaine atopie. Atopie qui serait la mienne propre et donc qui a à dire ses raisons. C'est précisément ces raisons qui vont se trouver ici, j'entends aujourd'hui, un peu plus accentuées. Il y a une rhétorique, si je puis dire, de l'objet de la psychanalyse, dont je prétends qu'elle est liée à un certain mode de l'enseignement de la psychanalyse qui est celui des sociétés existantes. Cette relation peut ne pas paraître immédiate, et en effet, pourquoi le serait-elle pourvu qu'au prix d'une certaine investigation on puisse en sentir la nécessité.

Pour partir de là, à savoir d'un exemple de ce que j'appellerai un savoir normatif sur ce qui est une conduite utile avec tout ce que cela peut comporter d'extension sur le bien général, et sur le bien particulier, je prendrai un échantillon qui vaudra ce qu'il vaudra, mais qui vaudra du fait qu'il est typique et que relevant de la plume d'un auteur bien connu, simplement, pour si peu que vous soyez initiés à ce qu'il en est de la méthode analytique en tant qu'à savoir en gros de quoi il s'agit, de parler pendant des semaines et des mois à raison de plusieurs séances par semaine, et de parler d'une certaine façon particulièrement dénouée, dans des conditions qui, précisément, s'abstraient de toute visée concernant cette référence à la norme, à l'utile, précisément, peut-être, pour y revenir, mais d'abord à s'en libérer de façon telle que le circuit, avant d'y revenir, soit le plus simple qui se puisse.

Je crois que les lignes que j'ai choisies, prises où elles se trouvent, à savoir en tête d'un article très expressément sous la plume d'un auteur qui l'a publié en l'année 1955, ont mis en question le concept de caractère génital. Voici à peu près d'où il part pour effectivement apporter une critique sur laquelle je n'ai pas à m'étendre : aujourd'hui c'est du style qu'il s'agit. C'est un morceau du classique M. Fenichel, d'autant que de l'aveu de l'auteur, je veux dire l'auteur le précisant bien, Fenichel fait partie de la base de cet enseignement de la psychanalyse dans les instituts.

Un caractère normal, génital, est un concept idéal, dit-il lui-même; cependant il est certain que l'achèvement de la primauté génitale comporte une avance décisive dans la formation du caractère. Le fait d'être capable d'obtenir pleine satisfaction par l'orgasme génital rend la régulation de la sexualité, régulation physiologique possible, et ceci met un terme au *timing up*, c'est-à-dire à la barrière, à l'endiguement des énergies instinctuelles

avec leurs effets malheureux sur le comportement de la personne. « Il fait aussi quelque chose pour le plein développement du *love*, de l'amour et de la haine » ajoute-t-on entre parenthèses, c'est-à-dire le surmontement de l'ambivalence. En outre, la capacité de décharger de grandes quantités d'excitation signifie la fin des *reaction formations*, des formations réactionnelles, et un accroissement de la capacité de sublimer.

Le complexe d'Œdipe et les sentiments inconscients de culpabilité de source infantile peuvent maintenant être réellement dépassés quant aux émotions ; elles ne sont plus gardées en réserve mais peuvent être mises en valeur par l'ego ; elles forment une part harmonieuse de la personnalité totale. Il n'y a plus aucune nécessité de se garder des impulsions prégénitales encore impératives dans l'inconscient, leur inclusion dans la totale personnalité — je m'exprime comme le texte — et sous la forme de traits ou de poussées de la sublimation, devient possible. Cependant, dans les caractères névrotiques, les impulsions pré-génitales retiennent leurs caractères sexuels et troublent les relations rationnelles avec les objets, « cependant que c'est comme ça chez les *neurotics* », dans le caractère normal elles servent comme partielles le but de pré-plaisir ou de plaisir préliminaire, sous la primauté de la zone génitale. Mais pour autant qu'elles viennent dans une plus grande proportion elles sont sublimées et subordonnées à l'ego, et à *reasonableness*, la raisonnabilité, je crois qu'on ne peut pas traduire autrement.

Je ne sais pas ce que vous inspire un tableau si enchanteur et s'il vous paraît alléchant. Je ne crois pas que quiconque — analyste ou pas — pour peu qu'il ait un peu d'expérience des autres et de soi-même, puisse un instant prendre au sérieux cette étrange berquinade. La chose est, à proprement parler, fausse, tout à fait contraire à la réalité et à ce qu'enseigne l'expérience.

Je me suis livré aussi, dans mon texte, dans un texte que j'évoquais l'autre jour, celui de *La direction de la cure* évidemment, à quelques dérisions de ce qui avait pu en être amené, dans un autre contexte et sous une forme même littérairement beaucoup plus vulgaire — le ton dont on pouvait parler à une certaine date, justement celle de ce texte, vers 1958 — de la primauté de la relation d'objet et des perfections où elle atteignait les effusions de joie interne qui ressortaient d'être parvenues à cet état sommet, à proprement parler ridicule, et à la vérité ne valant même pas la peine d'être ici reprise sous quelque plume qu'elle ait été émise alors.

La singularité est de se demander comment de telles énonciations peuvent garder, je ne dirai pas l'aspect de sérieux, en fait elles ne l'ont pour personne, mais paraissent répondre à une certaine nécessité concernant, comme on le disait au début de ce qui est ici énoncé, d'une sorte de point idéal qui aurait au moins cette vertu de représenter sous une forme négative l'absence donc de tous les inconvénients qui seraient apportés, qui seraient l'ordinaire des autres états. Il n'en vient pas à l'idée d'autre raison.

Ceci est naturellement à relever pour autant que nous pouvons saisir le mécanisme en son essence à savoir nous rendre compte dans quelle mesure le psychanalyste est en quelque sorte appelé, voire contraint, à des fins qu'on appelle abusivement didactiques, de tenir un discours qui en somme, on pourrait dire, n'a rien à faire avec les problèmes que lui propose et de la façon la plus aiguë, la plus quotidienne, son expérience.

La chose, à la vérité, a une certaine portée pour autant qu'elle permettrait de s'apercevoir qu'un discours, dans la mesure — et ce n'est rien en dire — d'où sort un certain nombre de clichés, ne s'en trouve pas moins, jusqu'à un certain point, inopérant à les réduire, dans le contexte psychanalytique, et encore bien plus quant à ce qui est de l'organisation de l'enseignement. Bien sûr, personne ne croit plus à un certain nombre de choses, ni non plus n'est bien à l'aise dans un certain style classique. Mais au fond sur beaucoup de points, de plans d'application, il n'en reste pas moins que cela ne change rien. Je veux dire qu'aussi bien peut-on voir simplement dans mon discours repris, je veux dire dans certaines de ses formes, de ses phrases, de ses énoncés, voire ses tournures, repris dans un contexte qui, quant à son fond, ne change guère.

J'avais demandé, il y a assez longtemps, à une personne qu'on a pu voir dans d'autres temps plus récents ici fréquenter assidûment ce que j'essayais d'ordonner, j'avais demandé : « Après tout, vu vos positions générales, qu'est-ce que vous pouvez trouver d'avantageux à suivre mes conférences ? » Mon Dieu, avec le sourire de quelqu'un qui s'entend, je veux dire de quelqu'un qui sait bien ce qu'il veut dire : « Personne, me répondit-il, ne parle de la psychanalyse comme ça ». Grâce à quoi, bien sûr, cela lui donne matière et choix à adjoindre à son discours un certain nombre d'ornements, de fleurettes, ce qui ne l'empêche pas à l'occasion, de rapporter radicalement à la tendance supposée par lui constitutive d'une certaine inertie psychique, de rapporter radicalement le statut, l'or-

dinateur de la séance analytique en elle-même — j'entends dans sa nature, dans sa finalité aussi — à un retour qui se produisait par une sorte de penchant, de glissement tout ce qu'il y a de plus naturel vers cette fusion où quelque chose qui fut essentiellement de sa nature, cette prétendue fusion supposée à l'origine entre l'enfant et le corps maternel, et c'est à l'intérieur de cette sorte de figure, de schéma fondamental, que se produirait quoi ? Mon fameux *ça parle*.

Vous voyez bien l'usage qu'on peut faire d'un discours à le répandre sectionné de son contexte qui était qu'à dire *ça parle* à propos de l'inconscient, je n'ai strictement jamais voulu parler du discours de l'analysé, — comme on dit de façon impropre, il vaudrait mieux dire l'analysant — nous reviendrons là-dessus dans la suite, mais assurément qui, même, sauf à vouloir abuser de mon discours, peut supposer qu'il y ait quoi que ce soit dans l'application de la règle qui relève en soi du *ça parle* qui le suggère, qui l'appelle. En aucune façon, du moins, voyez-vous, aurais-je eu ce privilège d'avoir renouvelé après Freud, après Breuer, le miracle de la grossesse nerveuse, si cette façon d'évoquer la concavité du ventre maternel peut représenter ce qui se passe à l'intérieur du cabinet de l'analyste, est bien en effet ce qui se trouve justifié à un autre niveau, ce miracle, je l'aurais renouvelé, mais sur les psychanalystes. Est-ce à dire que j'analyse les analystes ?

Parce qu'après tout on pourrait dire cela, c'est même tentant, il y a toujours des petits malins pour trouver des formules élégantes comme cela qui résument la situation. Dieu merci, j'ai mis une barrière à l'avance aussi de ce côté là en écrivant je crois quelque part — je ne sais pas si c'est encore paru — à propos d'un rappel, il s'agissait d'un petit compte-rendu que j'ai fait de mon séminaire de l'année dernière, d'un rappel de ces deux formules qu'il n'y a pas dans mon langage d'Autre de l'Autre : l'Autre dans ce cas étant écrit avec un grand A. Qu'il n'y a pas, pour répondre à un vieux murmure de mon séminaire de Sainte-Anne, hélas, je suis bien au regret de le dire, de vrai sur le vrai. De même n'y a-t-il nullement à considérer la dimension du transfert du transfert. Ceci veut dire d'aucune réduction transférentielle possible, d'aucune reprise analytique du statut du transfert lui-même.

Je suis toujours un peu embarrassé, vu le nombre de ceux qui occupent cette salle cette année, quand j'avance de pareilles formules, parce qu'il

peut y en avoir certains qui n'ont aucune espèce d'idée de ce qu'est le transfert, après tout. C'est même le cas le plus courant, surtout s'ils en ont entendu parler. Vous allez le voir, dans la suite de ce que j'ai à dire aujourd'hui.

Pointons ici que, je l'ai tout de même déjà avancé la dernière fois, que l'essence de cette position du concept du transfert est ce que ce concept permet à l'analyste ; c'est même ainsi que certains analystes, ai-je avancé la dernière fois, et mon Dieu, combien vainement, se croient en devoir de justifier le concept du transfert au nom de quoi, mon Dieu, quelque chose qui leur paraît à eux-mêmes bien menacé, bien fragile, à savoir d'une sorte de supériorité dans la possibilité d'objectiver, d'objectivation, ou de qualité d'objectivité éminente qui serait ce qu'aurait acquis l'analyste et qui lui permettrait dans une situation apparemment présente d'être en droit de la référer à d'autres situations qui l'expliquent et qu'elle ne fait que reproduire avec donc cet accent d'illusoire ou d'illusions que ceci comporte.

J'ai déjà dit que, loin que cette question qui paraît s'imposer, qui paraît même comporter une certaine dimension de rigueur chez celui qui en avance en quelque sorte l'interrogation, la critique, elle, est purement superflue et vaine pour la simple raison que le transfert, sa manipulation, comme telle, la dimension du transfert, la première face strictement cohérente à ce que je suis en train d'essayer de produire cette année devant vous sous le nom d'acte psychanalytique. Hors de ce que j'ai appelé manipulation du transfert, il n'y a pas d'acte analytique.

Ce qu'il s'agit de comprendre, ce n'est pas la légitimation du transfert dans une référence qui en fonderait l'objectivité, c'est de s'apercevoir qu'il n'y a pas d'acte analytique sans cette référence. Et, bien sûr, l'énoncer ainsi n'est pas dissiper toute objection, mais c'est justement parce que l'énoncer ainsi n'est pas, à proprement parler, désigner ce qui fait l'essence du transfert, c'est pour cela que nous avons à y avancer plus loin.

Que nous soyons forcés de le faire, que je sois nécessité à le faire devant vous, au moins suggère que cet acte analytique c'est précisément ce qui aurait été le moins élucidé par le psychanalyste lui-même. Bien plus, que ce fût ce qui fut plus ou moins complètement éludé ; et pourquoi pas, pourquoi ne pas en tout cas s'interroger de savoir si la situation n'est pas ainsi, parce que cet acte il ne peut que l'être, éludé, après tout. Pourquoi

pas ? Pourquoi pas jusqu'à Freud et son interrogation de la *psychopathologie de la vie quotidienne*, ce que nous appelons maintenant, ce qui est courant, ce qui est à la portée de nos modestes entendements sous le nom d'acte symptomatique, d'acte manqué, qui eût songé, et même qui songe encore à leur donner le sens plein du mot acte ?

Malgré tout, l'idée de ratage dont Freud dit que ce n'est qu'un abri derrière lequel se dissimule ce qui est à proprement appeler des actes, cela ne fait rien, on continue à les penser en fonction du ratage, sans donner un sens plus plein au terme d'acte.

Pourquoi donc n'en serait-il pas de même de ce qu'il en est de l'acte analytique ? Assurément ce qui peut nous éclairer c'est si nous pouvons, nous, en dire quelque chose qui aille plus loin. En tous les cas, il se pourrait bien qu'il ne puisse être qu'éludé, si par exemple ce qui arrive quant il s'agit d'acte, c'est qu'il soit en particulier, tout à fait insupportable, insupportable quant à quoi ? Il ne s'agit pas de quelque chose d'insupportable, subjectivement tout au moins je ne le suggère pas. Pourquoi pas insupportable comme il convient aux actes en général, insupportable en quelqu'une de ses conséquences. J'approche, vous le voyez, par petites touches, je ne peux pas dire ces choses en termes tout de suite affichés — si l'on peut dire — non pas du tout qu'à l'occasion je ne le pratique pas, mais parce qu'ici en cette matière qui est délicate, ce qu'il s'agit d'éviter avant tout, c'est le malentendu.

Cette conséquence de l'acte analytique, me direz-vous, elle devrait être bien connue, elle devrait être bien connue par l'analyse didactique ; seulement moi, je parle de l'acte du psychanalyste. Dans la psychanalyse didactique, le sujet qui, comme il s'exprime, s'y soumet, l'acte psychanalytique, là, n'est pas sa part. Ce n'est pas pour autant qu'il ne pourrait avoir soupçon de ce qui résulte pour l'analyste de ce qui se passe dans la psychanalyse didactique.

Seulement voilà, les choses jusqu'à présent sont telles que tout est fait pour que lui soit dérobé, mais d'une façon tout à fait radicale, ce qu'il en est de la fin de la psychanalyse didactique du côté du psychanalyste.

Ce masquage qui est foncièrement lié à ce que j'appelais tout à l'heure l'organisation des sociétés psychanalytiques, cela pourrait être en somme une pudeur subtile, une façon délicate de laisser quelque chose à sa place, suprême raffinement de politesse extrême-orientale. Il n'en est rien.

Je veux dire que ce n'est pas tout à fait sous cet angle que les choses doivent être considérées, mais plutôt sur ce qui en rejaillit sur la psychanalyse didactique elle-même, c'est à savoir qu'en raison même de cette relation, cette séparation que je viens d'articuler, il en résulte que le même *black out* existe sur ce qu'il en est de la fin de la psychanalyse didactique.

On a quand même écrit un certain nombre de choses insatisfaisantes, incomplètes sur la psychanalyse didactique. On a écrit aussi des choses bien instructives par leurs défauts sur la terminaison de l'analyse, mais on n'a strictement jamais encore réussi à formuler — je veux dire noir sur blanc — je ne dis pas quoi que ce soit de valable, quoi que ce soit, oui ou non… mais rien, sur ce qui peut être la fin, dans tous les sens du mot de la psychanalyse didactique.

Je laisse ici seulement ouvert le point de savoir s'il y a un rapport, il y a le rapport le plus étroit entre ce fait et le fait que rien n'a jamais non plus été articulé sur ce qu'il en est de l'acte psychanalytique.

Je le répète, si l'acte psychanalytique est très précisément ce à quoi le psychanalyste semble opposer la plus forcenée méconnaissance, ceci est lié non pas tant à une sorte d'incompatibilité subjective, le côté subjectivement intenable de la position de l'analyste, ce qui, assurément peut être suggéré, Freud n'y a pas manqué, et bien plus dis-je, de ce qui, une fois la perspective de l'acte acceptée, en résulterait quant à l'estimation que peut faire l'analyste de ce qu'il recueille quant à lui, dans les suites de l'analyse, dans l'ordre à proprement parler du savoir.

Puisqu'après tout j'ai ici un public où semble-t-il, — quoique depuis deux ou trois fois je ne repère plus bien — où il y a une certaine proportion de philosophes, j'espère qu'on ne m'en voudra pas trop, c'est arrivé, même à Sainte-Anne, d'obtenir une tolérance qui aille aussi loin : il m'est arrivé de parler tout un trimestre et même un peu plus du *Banquet* de Platon, justement à propos du transfert.

Eh bien ! je demanderai aujourd'hui au moins à quelques uns, si cela peut les intéresser, d'ouvrir un dialogue qui s'appelle le *Menon*. Il m'est arrivé de parler tout un trimestre du *Banquet* de Platon à propos du transfert. Aujourd'hui je vous demanderai d'ouvrir le *Menon*.

Il est même arrivé autrefois que mon cher ami Alexandre Koyré avait bien voulu nous faire l'honneur et la générosité de nous parler du *Menon*. Ça n'a pas fait long feu. Les psychologues qui étaient là ont dit : « C'est

bon pour cette année, mais fini, hein maintenant ! Mais non, mais non, mais non, mais non. Entre gens sérieux, ce n'est pas de cette eau-là que nous nous chauffons ».

Pourtant je vous assure que vous n'aurez rien à perdre à le pratiquer un tout petit peu, tout simplement à le rouvrir. J'ai trouvé au paragraphe 85 selon la numérotation d'Henti Estienne :

Οὐκοὺν οὐδενὸς διδάξαντος ἀλλ ἐρωτήσαντος ἐπιστήται,
ἀναλαβων αὐτὸς ἐξ αὑτου τὴν ἐπιστήμην

« Il saura donc sans avoir eu de maître, grâce à de simples interrogations, ayant retrouvé de lui-même en lui-même sa science ».

Et la réplique suivante :

« Mais retrouver de soi-même en soi sa science, n'est-ce pas précisément se resouvenir ? ». Cette science qu'il a maintenant, ne faut-il pas ou bien qu'il l'ait reçue à un certain moment, ou bien qu'il l'ait toujours eue ?

Tout de même, pour des analystes, poser la question en ces termes, est-ce qu'on n'a pas le sentiment qu'il y a là quelque chose dont on n'est pas bien sûr que cela s'applique, je veux dire de la façon dont c'est dit dans ce texte, mais enfin que c'est fait pour nous rappeler quelque chose ?

En fait, c'est un dialogue sur la vertu. Appeler ça la vertu, ce n'est pas plus mal qu'autre chose. Pour beaucoup, ce mot et les mots qui y ressemblent ont résonné diversement depuis, à travers les siècles. Il est certain que le mot vertu a maintenant une ouverture, une résonance, qui n'est pas tout à fait celle de l'αρετῆ dont il s'agit dans le *Menon*, puisqu'aussi bien l'αρετῆ irait plutôt du côté de la recherche du bien. On est frappé de la saisir, au sens du bien profitable et utile comme on dit. Ce qui est fait pour nous faire apercevoir que nous aussi nous avons fait un retour là, que ce n'est pas tout à fait sans rapport avec ce qu'après ce long détour nous est parvenu à se formuler dans le discours d'un Bentham. J'ai déjà fait référence à l'utilitarisme, au temps déjà passé, lointain même, où j'ai pris en charge d'énoncer pendant une année quelque chose qui s'appelait l'*Éthique de la psychanalyse*.

C'était, si mon souvenir est bon, l'année 1958-1959 ; à moins que ce ne soit pas tout à fait cela ; puis l'année suivante, ce fut le transfert.

Comme depuis quatre ans que je parle ici, une certaine correspondance pourrait se faire de chacune de ces années avec deux, et dans l'ordre, des années de mon enseignement précédent, nous arriverions donc au niveau de cette année quatrième à quelque chose qui répond à la septième et à la huitième année de mon séminaire précédent, faisant écho en quelque sorte à l'année sur l'*Éthique*, ce qui se lit bien dans mon énoncé même de *l'acte psychanalytique* et de ce que cet acte psychanalytique que ce soit de quelque chose de tout à fait lié essentiellement au fonctionnement du transfert, voilà qui permettra à certains tout au moins de s'y retrouver dans une certaine marche qui est la mienne.

Donc, il s'agit de l'αρετῆ et d'une αρετῆ qui au départ nous pose sa question dans un registre qui n'est pas du tout pour désorienter un analyste puisqu'aussi bien ce dont il s'agit c'est un premier modèle donné de ce que veut dire ce mot dans le texte socratique de la bonne administration politique, c'est-à-dire de la cité. Quant à ce qui est de l'homme, il est curieux que dès le premier temps apparaisse la référence à la femme disant que, mon Dieu, la vertu de la femme c'est la bonne ordonnance de la maison. Moyennant quoi, les voilà tous les deux du même pas sur le même plan, il n'y a pas de différence essentielle et en effet, si c'est comme cela qu'on le prend, pourquoi pas ?

Je ne rappelle ceci que parce que, parmi les mille richesses qui vous seront suggestives de ce texte, si vous voulez bien le lire de bout en bout, vous pourrez toucher là du doigt que la caractéristique d'une certaine morale, proprement la morale traditionnelle, a toujours été d'éluder, mais c'est fait admirablement en l'espèce, d'escamoter au départ dans les premières répliques, de sorte qu'on n'a plus à en parler, de ne même pas poser la question justement tellement intéressante pour nous, analystes, en tant que nous sommes analystes, bien sûr, de savoir s'il n'y a pas un point où la morale de l'homme et de la femme pourrait peut-être se distinguer, au moment où l'on se trouve ensemble dans un lit, ou séparément.

Mais ceci est promptement éludé quant à ce qui est d'une vertu que nous pouvons déjà situer sur un terrain plus public, plus environnemental. Et de ce fait, les questions qui se posent peuvent procéder d'une façon qui est celle dont Socrate procède, et qui vient vite à poser la question de

savoir, comment on peut jamais arriver à connaître par définition ce qu'on ne connaît pas puisque la première condition de savoir, de connaître, est de savoir de quoi on parle. Si l'on ne sait pas au départ de quoi on parle, comme il s'avère après un long échange de répliques avec son partenaire qui est le *Menon* en question, surgit ce que vous connaissez et ce qui vient dans les deux phrases ou les trois que je vous ai lues tout à l'heure, à savoir la théorie de la réminiscence.

Vous savez de quoi il s'agit, mais je vais le reprendre. Il est temps de le développer, de montrer ce que ça veut dire, ce que ça peut vouloir dire pour nous, ce en quoi cela mérite par nous d'être relevé.

Qu'on dise, qu'on exprime que l'âme — comme on s'exprime, c'est le langage dont on use en tout cas en ce dialogue — ne fait rien quand elle est enseignée que de se resouvenir, ceci comporte, mais dans ce texte comme dans le nôtre, l'idée d'une étendue sans fin ou plutôt d'une durée sans limites quant à ce qu'il en est de cette âme. C'est un peu ce que nous aussi sortons quand nous nous trouvons un peu à bout d'arguments auxquels faire référence, puisqu'on ne voit pas très bien comment cela peut se passer dans l'ontogenèse pour que des choses, toujours les mêmes et si typiques se reproduisent, à faire appel à la phylogenèse, je ne vois pas beaucoup de différence.

Puis, quoi encore, où est-ce qu'on va la chercher cette âme pour démontrer qu'il n'est que resouvenir quant à tout ce qu'elle peut apprendre ? C'est bien en fait le geste significatif à son époque qui est celui de Socrate : Vois Menon, je vais te montrer ; tu vois, tu as là ton esclave, il n'a jamais rien appris bien entendu chez toi, un esclave complètement crétin.

On l'interroge et avec une certaine façon en effet de l'interroger, on arrive à lui faire sortir des choses mon Dieu assez sensées, qui ne vont pas très loin, dans le domaine de la mathématique. Il s'agit de ce qui arrive ou de ce qu'il faut faire pour faire une surface double de celle dont on est parti s'il s'agit d'un carré. L'esclave reprendra comme cela tout à trac, qu'il suffit que le côté du carré soit deux fois plus long. Il est vite aisé de lui faire sentir qu'avec un côté deux fois plus long la surface sera quatre fois plus grande. Moyennant quoi en procédant de même par interrogation nous trouverons vite la bonne façon d'opérer qui est d'opérer par la diagonale, de prendre un carré dont le côté est la diagonale du précédent.

Qu'est-ce que nous avons dans toutes ces amusettes, ces récréations des

plus primitives qui ne vont même pas aussi loin que déjà à cette époque on avait pu aller quant au caractère irrationnel de la racine de 2, c'est que nous avons pris un sujet hors classe, un esclave, un sujet qui ne compte pas.

Il y a quelque chose de plus ingénieux et de meilleur qui vient ensuite quant à ce qu'il s'agit de soulever, c'est à savoir si la vertu est une science. Tout bien pris, c'est certainement la meilleure partie, le meilleur morceau du dialogue : il n'y a pas de science de la vertu. Ce qui se démontre aisément par l'expérience, se démontrant que ceux qui font profession de l'enseigner sont des maîtres fort critiquables — il s'agit des sophistes — et que quant à ceux qui pourraient l'enseigner, c'est-à-dire ceux qui sont eux-mêmes vertueux, j'entends vertueux au sens où le mot vertu est employé dans ce texte, à savoir la vertu du citoyen, et celle du bon politique, il est très manifeste que ceci est développé par plus d'un exemple : ils ne savent même pas la transmettre à leurs enfants. Ils font apprendre autre chose à leurs enfants.

De sorte que nous en arrivons à la fin de ceci que la vertu est bien plus près de l'opinion vraie, comme on s'exprime, que de la science. Or l'opinion vraie, d'où nous vient-elle ? Eh bien, du ciel. Voilà la troisième caractéristique de quelque chose qui a ceci de commun, c'est que ce à quoi nous nous référons, c'est à savoir ce qui peut s'apprendre.

Vous sentez combien c'est près — je suis prudent — de la notation que je fais sous le terme de sujet. Ce qui peut s'apprendre, c'est un sujet qui déjà a ce caractère premier d'être universel : tous les sujets là-dessus sont au même point de départ; leur extension leur est d'une nature telle que cela leur suppose un passé infini, et donc probablement un avenir qui ne l'est pas moins, encore que la question ne soit pas tranchée dans ce dialogue sur ce qu'il en est de la survie.

Nous ne sommes pas dans le mythe d'*Er* l'Arménien mais assurément que l'âme ait depuis toujours, et d'une façon à proprement parler immémoriale, emmagasiné ce qui l'a formée au point de la rendre capable de savoir, voilà ce qui ici n'est pas seulement contesté, mais au principe même de l'idée de la réminiscence.

Que ce sujet soit hors classe, voilà un autre terme, qu'il soit absolu au sens où il n'est pas, c'est exprimé dans le texte, comme la science marque de ce qu'on y appelle d'un terme qui fait écho vraiment à tout ce qu'ici

nous pouvons dire, qu'il n'y est pas marqué de concaténation, d'articulation logique du style même de notre science. Cette « opinion vraie », est-ce quelque chose qui fasse qu'elle soit bien plus, et c'est dit encore, de l'ordre de la ποιησιζ, de la poésie ? Voilà à quoi nous sommes amenés par l'interrogation socratique.

Si j'ai mis autant de soin à ce rappel, c'est pour vous noter ce que peut signifier, en ce point archaïque mais resté présent de l'interrogation sur le savoir, ce que peut signifier ceci qui n'a pas été isolé avant que je ne le fasse, proprement à propos du transfert, la fonction qu'a, non pas même dans l'articulation, les présupposés, de toute question sur le savoir, ce que j'appelle le *sujet supposé savoir*. Les questions sont posées à partir de ceci qu'il y a quelque part cette fonction, appelez-la comme vous voudrez, ici elle apparaît sous toutes ses faces, évidente d'être mythique, qu'il y a quelque part quelque chose qui joue fonction de *sujet supposé savoir*.

J'ai déjà ici mis en avant ceci, comme un point d'interrogation à propos de telle ou telle avancée, percée, poussée d'un certain secteur de notre science. Est-ce que la question ne se pose pas d'où était, de comment nous pouvons concevoir avant que telle ou telle, par exemple, dimension nouvelle dans la conception mathématique de l'infini, est-ce qu'avant d'être forgée, cette dimension, nous pouvons la concevoir comme ayant été quelque part sue, est-ce que nous pouvons déjà la rapporter comme sue depuis toujours ? C'est là la question. Il ne s'agit pas de savoir si l'âme existait avant de s'incarner, c'est simplement de savoir si cette dimension du sujet en tant que support du savoir est quelque chose qui doit être en quelque sorte pré-établi aux questions sur le savoir.

Remarquez, quand Socrate interroge l'esclave, qu'est-ce qu'il fait ? Il apporte, même s'il ne le fait pas au tableau, comme c'est un dessin très simple, on peut dire qu'il apporte le dessin de ce carré, et d'ailleurs de la façon dont il raisonne, à savoir sous le mode premier d'une géométrie métrique, à savoir par décomposition en triangles et comptage des triangles d'égale surface. Moyennant quoi il est aisé de manifester que le triangle construit sur la diagonale comprendra juste le nombre de petits carrés qu'il faut par rapport au premier nombre, et que si le premier nombre était de quatre carrés il y en aura huit en procédant de cette façon. Tout de même, il s'agit bien d'un dessin et, interrogeant l'esclave, la question, ce n'est pas nous qui l'inventons, il a été remarqué depuis bien longtemps

que ce procédé n'a rien de bien démonstratif, pour autant que bien loin que Socrate puisse tirer argument du fait que l'esclave n'a jamais fait de géométrie et que depuis on ne lui a pas donné de leçons, rien que la façon d'organiser le dessin de la part de Socrate, c'est déjà donner à l'esclave, comme il est fort sensible, une leçon de géométrie. Mais la question n'est pas là, pour nous.

Elle est, si je puis dire, à considérer dans ces termes : Socrate apporte un dessin. Si nous disons que dans l'esprit de son partenaire, il y a déjà tout ce qui répond à ce que Socrate apporte, cela peut vouloir dire deux choses que j'exprimerai ainsi : ou bien c'est un dessin, je ne dirai pas une doublure, ou, pour employer un terme moderne qui répond à ce qu'on appelle une fonction, à savoir la possibilité de l'application du dessin de Socrate sur le sien ou inversement, il n'est pas, bien entendu, du tout nécessaire qu'il s'agisse de carrés corrects, ni dans un cas, ni dans l'autre, mais disons que dans un cas ce soit un carré selon une projection de Mercator, c'est-à-dire un carré carré, et dans l'autre cas quelque chose de diversement tordu. Il n'en restera pas moins que la correspondance point par point, voilà ce qui donne à la relation de ce qu'apporte Socrate, à ce par quoi lui répond son interlocuteur, une valeur très particulière qui est celle du décryptage. Ceci nous intéresse, nous autres analystes, puisque d'une certaine façon c'est cela que veut dire notre analyse du transfert dans la dimension interprétative. C'est dans la mesure où notre interprétation lie d'une autre façon une chaîne qui est pourtant une chaîne et déjà une chaîne d'articulation signifiante, qu'elle fonctionne; et puis, il y a l'autre imagination possible. Au lieu de nous apercevoir qu'il y a deux dessins qui ne sont pas, du premier abord, le décalque l'un de l'autre, nous pouvons supposer une métaphore, à savoir qu'il n'y a rien qui se voit, j'entends du côté de l'esclave, mais qu'à la façon dont on pourrait dans certains cas dire : ici c'est un dessin, vous ne voyez rien, mais il faut l'exposer au feu, vous savez qu'il y a des encres qu'on appelle sympathiques, et le dessin apparaît. Il y a alors comme on dit quand il s'agit d'une plaque sensible, révélation.

Est-ce que c'est entre ces deux termes que se fait le *suspense* de ce dont il s'agit pour nous dans l'analyse, d'une retraduction, je dis « re » parce que dans ce cas déjà la première inscription signifiante est déjà la traduction de quelque chose ? Est-ce que l'organisation signifiante de l'inconscient structuré comme un langage est ce sur quoi notre interprétation vient

s'appliquer ? Ou est-ce qu'au contraire notre interprétation en quelque sorte est une opération d'un tout autre ordre, celle qui révèle un dessin jusque-là caché ?

Ce n'est très évidemment pas cela, ni l'un ni l'autre, malgré ce que peut-être cette opposition a pu suggérer de première réponse, à certains que j'enseigne.

Il s'agit de ceci qui rend la tâche pour nous beaucoup plus difficile : c'est à savoir qu'en effet les choses ont à faire avec l'opération du signifiant, ce qui rend éminemment possible la première référence, le premier modèle à donner de ce qu'est un décryptage. Seulement voilà, le sujet, disons l'analysant, n'est pas quelque chose à plat suggéré par l'image du dessin. Il est lui-même à l'intérieur, le sujet comme tel est déjà déterminé et inscrit dans le monde comme causé par un certain effet de signifiant.

Ce qui en résulte, c'est ceci : c'est qu'il ne s'en faut pas de beaucoup que ce soit réductible à l'une des situations précédentes. Il ne s'en faut que de ceci : que le savoir, en certains points qui peuvent bien sûr être toujours méconnus, fait faille. Et ce sont précisément ces points qui, pour nous, font question sous le nom de vérité.

Le sujet est déterminé dans cette référence d'une façon qui le rend inapte, ce que démontre notre expérience, à restaurer ce qui s'est inscrit de par l'effet signifiant, de sa relation au monde, à le rendre en certains points inadéquats à se fermer, à se compléter d'une façon qui soit, quant à son statut à lui de sujet, satisfaisante. Et ce sont les points qui le concernent en tant que qu'il a à se poser comme sujet sexué.

Devant cette situation, ne voyez-vous pas ce qui résulte de ce qui va s'établir si le transfert s'installe comme il s'installe en effet parce que c'est là mouvement de toujours, vraiment mouvement institué de l'inhérence traditionnelle ? Le transfert s'installe en fonction du *sujet supposé savoir*, exactement de la même façon qui fut toujours inhérente à toute interrogation sur le savoir, je dirais même plus, que du fait qu'il entre en analyse, il fait référence à un *sujet supposé savoir* mieux que les autres.

Cela ne veut pas dire d'ailleurs, contrairement à ce qu'on croit, qu'il l'identifie à son analyste. Mais c'est bien là le nerf de ce que je veux aujourd'hui devant vous désigner, c'est qu'immanent au départ même du mouvement de la recherche analytique, il y a ce *sujet supposé savoir*, et comme je le disais à l'instant, supposé savoir mieux encore, de sorte que

l'analyste se soumet à la règle du jeu, et que je peux poser la question de savoir, quand il répond à la façon dont il devrait répondre s'il s'agissait de l'esclave de Socrate et qu'on dise à l'esclave de mouffeter à son gré. Ce qu'on ne fait pas bien sûr au niveau de l'expérience ménonienne.

La question de l'intervention de l'analyste se pose en effet dans le *suspense* que j'ai dit tout à l'heure : les deux cartes qui se correspondent point par point ou au contraire une carte que grâce à telle ou telle manipulation on révèle dans sa nature de carte. C'est bien ainsi que tout est conçu, de par en quelque sorte les données mises à l'origine du jeu.

L'anamnèse est faite en tant que ce dont on se souvient, ce n'est pas tellement des choses, que de la constitution de l'amnésie ou le retour du refoulé, ce qui est exactement la même chose, c'est-à-dire la façon dont les jetons se distribuent à chaque instant sur les cases du jeu, je veux dire sur les cases où il y a à parier. De même les effets de l'interprétation sont reçus au niveau de quoi ? de la stimulation qu'elle apporte dans l'inventivité du sujet. Je veux dire de cette poésie dont j'ai parlé tout à l'heure.

Or, que veut dire l'analyse du transfert ? Si elle veut dire quelque chose, elle ne peut être que ceci : l'élimination de ce *sujet supposé savoir*. Il n'y a pas pour l'analyse, il n'y a pas, bien moins encore pour l'analyste, nulle part — et là est la nouveauté — de *sujet supposé savoir*. Il n'y a que ce qui résiste à l'opération du savoir faisant le sujet, à savoir ce résidu qu'on peut appeler la vérité.

Mais justement, c'est là que peut surgir la question de Ponce-Pilate : qu'est-ce que la vérité ? Qu'est-ce que la vérité est proprement la question que je pose et pour introduire ce qu'il en est de l'acte proprement psychanalytique.

Ce qui constitue l'acte psychanalytique comme tel est très singulièrement cette feinte par où l'analyste oublie que, dans son expérience de psychanalysant, il a pu voir se réduire à ce qu'elle est, cette fonction du *sujet supposé savoir*. D'où, à chaque instant, toutes ces ambiguïtés, qui transfèrent ailleurs, par exemple vers la fonction de l'adaptation à la réalité. La question de ce qu'il en est de la vérité, est de feindre aussi que la position du *sujet supposé savoir* soit tenable parce que c'est là le seul accès à une vérité dont ce sujet va être rejeté pour être réduit à sa fonction de cause d'un procès en impasse.

L'acte psychanalytique essentiel du psychanalyste comporte ce quelque

chose que je ne nomme pas, que j'ai ébauché sous le titre de feinte, et qui devient grave si ceci devient oubli, de feindre d'oublier que son acte est d'être cause de ce procès. Qu'il s'agisse là d'un acte, ceci s'accentue d'une distinction qui est ici essentielle à faire.

L'analyste, bien sûr, n'est pas sans besoin, je dirai même, de se justifier à lui-même quant à ce qui se fait dans l'analyse. Il se fait quelque chose, et c'est bien cette différence du faire à un acte qu'il s'agit. Ce au banc de quoi l'on attelle, l'on met le psychanalysant, c'est au banc d'un faire. Lui fait quelque chose. Appelez-le comme vous voudrez, poésie ou manège, il fait ; et il est bien clair que justement une part de l'indication de la technique analytique consiste dans un certain laisser-faire, mais est-ce là suffisant pour caractériser la position de l'analyste quand ce laisser-faire comporte jusqu'à un certain point la maintenue intacte en lui de ce *sujet supposé savoir* pour autant que de ce sujet il connaît d'expérience la déchéance et l'exclusion, et ce qui résulte du côté du psychanalyste ?

Ce qui en résulte, je ne l'avance pas aussitôt aujourd'hui puisque ce sera précisément ce que nous devons dans la suite articuler plus avant. Mais je terminerai en indiquant l'analogie qui se rencontre du fait que pour avancer ce nouveau biais d'interrogation sur l'acte, je dois m'adresser à ces tiers que vous constituez, de ce registre que j'ai déjà introduit sous la fonction du nombre. Le nombre n'est pas la multitude, car il n'en faut pas beaucoup pour introduire la dimension du nombre. Si c'est dans une telle référence que j'introduis la question de savoir ce qu'il peut en être du statut du psychanalyste, en tant que son acte le met dans un porte-à-faux radical au regard de ces préalables, c'est pour vous rappeler que c'est une dimension commune de l'acte, de ne pas comporter dans son instant la présence du sujet.

Le passage de l'acte c'est ce au-delà de quoi le sujet retrouvera sa présence en tant que renouvelé, mais rien d'autre.

Je vous donnerai la prochaine fois, puisque le temps m'a manqué cette fois-ci, ce qui en est l'illustration, le Winnicott par lequel j'ai introduit à propos de ce mot de *self* l'exemple d'une sorte de touche juste au regard d'un certain effet du signifiant. Ce Winnicott nous donnera l'illustration de ce qu'il en advient de l'analyste à mesure même de l'intérêt qu'il prend à son objet. Il nous fera toucher que justement, dans la mesure où c'est quelqu'un dans la technique qui se distingue comme éminent pour avoir

choisi un objet pour lui privilégié, celui qu'il qualifie à peu près de cette psychose latente qui existe en certains cas, c'est toute la technique analytique en elle-même qu'il va se trouver très singulièrement désavouer.

Or ceci n'est point un cas particulier mais un cas exemplaire. Si la position de l'analyste ne se détermine de rien que d'un acte, elle ne peut pour lui s'enregistrer d'effet que de fruit d'acte et pour employer ce mot, fruit, j'ai rappelé déjà la dernière fois son écho de fruition. Ce que l'analyste enregistre de majeur comme expérience ne saurait dépasser ce tournant que je viens d'indiquer de sa propre présence.

Quels seraient les moyens pour que puisse être recueilli ce qui, par le procès déchaîné de l'acte analytique, est enregistrable de savoir, c'est là ce qui pose la question de ce qu'il en est de l'enseignement analytique. Dans toute la mesure où l'acte psychanalytique est méconnu, dans cette mesure s'enregistrent les effets négatifs quant au progrès de ce que l'analyse peut totaliser de savoir, que nous avons constaté, que nous pouvons toucher du doigt, ce qui se manifeste et s'exprime dans maints autres passages et dans toute l'ampleur de la production de la littérature analytique, déficit au regard de ce qui peut être totalisé, de ce qu'elle pourra emmagasiner de savoir.

# Leçon IV

*6 décembre 1967*

– « Dis-moi quelle est la première chose dont tu te souviennes ? »
– « Qu'est-ce que tu veux dire », répond l'autre, « la première qui me vient à l'esprit ? »
– « Non, le premier souvenir que tu aies eu ». Longue réflexion…
– « J'ai dû l'oublier ».
– « Justement le premier que tu n'aies pas oublié ». Longue réflexion…
– « J'ai oublié la question ».

Ces quelques répliques que j'ai extraites pour vous (vous aurez mes sources) d'une petite pièce fort habile et même pénétrante, qui m'avait attirée par son titre qui contient deux personnages pour moi assez plein de sens : *Rosencrantz et Guildenstern*, l'un et l'autre, nous dit ce titre, *sont morts*. Plût au ciel que ce fût vrai ! Il n'en est rien, Rosencrantz et Guildenstern seront toujours là. Ces répliques sont bien faites pour évoquer l'écart, la distance qu'il y a entre trois niveaux de mathésis, d'appréhension savante. La première, dont la théorie de la réminiscence que je vous ai représentifiée la dernière fois par l'évocation du *Menon,* donne l'exemple. Je la centrerai sur un « je lis » à une épreuve révélatrice. La seconde, différente, qui est présentifiée dans le ton — c'est le mot propre — du progrès de notre science, est un « j'écris ». J'écris même quand c'est pour suivre la trace d'un écrit déjà marqué, le dégagement de l'incidence signifiante comme telle signifie notre progrès dans cette appréhension de ce qui est savoir.

Ce que j'ai voulu vous rappeler par, non pas cette anecdote, mais ces répliques très bien forgées qui, en quelque sorte, désignant leur place elle-même d'aller se situer dans un nouveau maniement de ces marionnettes essentielles à la tragédie qui est vraiment la nôtre propre, celle d'Hamlet, celle sur laquelle je me suis longuement livré au repérage de la place comme telle du désir, désignant par là ceci qui a pu paraître étrange jusque-là que, très exactement, chacun y ait pu lire le sien.

Ces trois répliques désignent donc ce mode propre de l'appréhension sachant qu'il est celui de l'analyse et qu'il commence au « je perds ». Je perds le fil. Là commence ce qui nous intéresse, à savoir, — qui s'en étonne, ou ferait à cette occasion de grands yeux, montrerait bien qu'il oublie ce qui a été l'entrée dans le monde des premiers pas de l'analyse — le champ du lapsus, de l'achoppement, de l'acte manqué.

Je vous en ai rappelé la présence dès mes premiers mots de cette année. Vous verrez que nous aurons à y revenir et que ce repère est essentiel à maintenir toujours au centre de notre visée si nous voulons ne pas perdre nous, la corde, quand il s'agit dans sa forme la plus essentielle de ce que j'appelle cette année l'acte psychanalytique. Mais aussi m'avez-vous vu presque à chaque reprise, et d'abord, le mode de quelque embarras dont je m'excuse, l'occasion n'était personne d'autre que votre assistance gracieuse. Je me suis posé sous une forme qui aujourd'hui se centre, la problématique de mon enseignement. Que veut dire ce qu'ici je produis, depuis maintenant quatre ans passés ? Il vaut bien d'en poser la question. Est-ce acte psychanalytique ? Cet enseignement se produit devant vous, à savoir public, comme tel il ne saurait être acte psychanalytique.

Que veut dire dès lors que j'en aborde la thématique ? Est-ce à dire, que je pense ici le soumettre à une instance critique ? C'est une position qui, après tout serait assumable et d'ailleurs qui a été assumée bien des fois, même si à proprement parler ce n'est pas de ce terme d'acte dont on s'est servi. Il est assez frappant que la tentative, chaque fois qu'elle a été faite par quelqu'un de l'extérieur, n'ait donné que des résultats assez pauvres. Or je suis psychanalyste, et dans l'acte psychanalytique je suis moi-même pris. Peut-il y avoir chez moi un autre dessein que de saisir l'acte psychanalytique du dehors ? Oui. Et voici comment ce dessein s'institue. Un enseignement n'est pas un acte, il ne l'a jamais été. Un enseignement est une thèse, comme on l'a toujours très bien formulé au temps où on savait

ce que c'était un enseignement dans l'Université, au beau temps où ce mot avait un sens, ça voulait dire thèse. Thèse suppose anti-thèse. A l'anti-thèse peut commencer l'acte. Est-ce à dire que je l'attends des psychanalystes ? La chose n'est pas si simple à l'intérieur de l'acte psychanalytique, mes thèses impliquent parfois des conséquences. Il est frappant que ces conséquences y rencontrent, je dis à l'intérieur, des objections qui n'appartiennent ni à la thèse ni à aucune autre antithèse formulable que les us et coutumes régnant parmi ceux qui font profession de l'acte psychanalytique. Il est singulier donc qu'un discours qui n'est point jusqu'ici, à l'intérieur de ceux qui sont dans l'acte psychanalytique aisé à contredire, rencontre dans certains cas obstacle qui n'est pas de contradiction. L'hypothèse qui guide chez moi la poursuite de ce discours est celle-ci, non pas certes qu'il y ait indication de critiquer l'acte psychanalytique, et je vais dire pourquoi, mais au contraire de démontrer, j'entends dans l'instance de cet acte, que ce qu'elle méconnaît c'est qu'à n'en pas sortir on irait beaucoup plus loin. Il faut donc croire qu'il y a quelque chose en cet acte d'assez insupportable, intenable à qui s'y engage, pour qu'il redoute d'approcher, faut-il dire, de ses limites, puisqu'aussi bien ce que je veux introduire c'est cette particularité de sa structure après tout assez connue pour qu'elle soit à chacun saisissable, mais qu'on ne formule presque jamais.

Si nous partons de la référence que j'ai donnée tout à l'heure, à savoir que la première forme de l'acte que l'analyse ait pour nous inaugurée, c'est cet acte symptomatique dont on peut dire qu'il n'est jamais si bien réussi que quand il est un acte manqué.

Quand l'acte manqué est supposé, est contrôlé, il se révèle ce dont il s'agit, épinglons-le de ce mot dont j'ai déjà suffisamment insisté pour qu'il en sorte ravivé, la vérité.

Observez que c'est de cette base que nous partons nous analystes pour avancer. Il n'y aurait même sans cela aucune analyse possible, en ceci que tout acte même qui ne porte pas ce petit indice du ratage, autrement dit, qui se donne à lui-même un bon point quant à l'intention, n'en tombe pas moins exactement sous le même ressort, à savoir que peut être posée la question d'une autre vérité que celle de cette intention. D'où il résulte que c'est proprement là dessiner une topologie qui peut s'exprimer ainsi, qu'à seulement dessiner la voie de sa sortie, on y entre même sans y penser et

qu'après tout la meilleure façon d'y rentrer d'une façon certaine c'est d'en sortir pour de bon.

L'acte psychanalytique désigne une forme, une enveloppe, une structure telle qu'en quelque sorte il suspend tout ce qui s'est institué jusqu'alors, formulé, produit comme statut de l'acte, à sa propre loi. C'est aussi bien ce qui, du point où se tient celui qui à un titre quelconque s'engage dans cet acte, dans une position où il est difficile de glisser le biais d'aucun coin, ce qui, dès lors suggère que quelque mode de discernement doit être introduit. Il est facile d'épingler à reprendre les choses au début, que s'il n'y a rien de si réussi que le ratage quant à l'acte, ce n'est pas dire pour autant qu'une réciprocité s'établisse et que tout ratage en soi soit le signe de quelque réussite, j'entends réussite d'acte.

Tous les trébuchements ne sont pas des trébuchements interprétables, c'est bien évident. Ce qui s'impose au départ d'une simple remarque qui est d'ailleurs aussi bien la seule objection qui ait jamais été produite dans l'usage. Il suffit de commencer, auprès de quelqu'un de « bon sens » comme l'on dit, à introduire — s'il est neuf, s'il n'a pas encore été immunisé, s'il a gardé quelque fraîcheur — la dimension des cogitations analytiques pour que les gens vous répondent : « Mais qu'est-ce que vous venez me raconter tant de choses sur ces bêtises que nous connaissons bien et qui simplement sont vides de tout appui saisissable, qui ne sont que du négatif ! ».

Il est sûr qu'à ce niveau, le discernement n'a pas de règle sûre, et c'est bien ainsi qu'on constate qu'à se tenir en effet au niveau de ces phénomènes exemplaires, le débat reste en suspens. Il n'est pas inconcevable que, là où l'acte psychanalytique prend son poids c'est-à-dire où pour la première fois au monde il y a des sujets dont c'est l'acte que d'être psychanalystes, c'est-à-dire qui là-dessus organisent, groupent, poursuivent une expérience, prennent leurs responsabilités en quelque chose qui est d'un autre registre que celui de l'acte, à savoir un faire. Mais attention : ce faire n'est pas le leur.

La fonction de la psychanalyse se caractérise clairement en ceci : qu'instituant un faire par quoi le psychanalysant obtient une certaine fin, que personne n'a encore pu clairement fixer, on peut le dire si l'on se fie à l'oscillation véritablement désordonnée de l'aiguille qui se produit dès que là-dessus on interroge les auteurs.

Ce n'est pas le moment de vous donner un éventail de cette oscillation, vous pouvez m'en croire et contrôler dans la littérature. La loi, la règle comme on dit, qui cerne l'opération appelée psychanalyse structure et définit « un faire ». Le patient, comme on s'exprime encore, le psychanalysant comme j'en ai introduit récemment le mot, épingle qui s'est diffusée rapidement, ce qui prouve qu'il n'est pas si inopportun et que d'ailleurs il est évident. Dire « le psychanalysé », laisse sur l'achèvement de la chose toutes les équivoques pendant qu'on est en psychanalyse. Le mot psychanalyse n'a de sens que d'indiquer une passivité qui n'est nullement évidente, c'est plutôt le contraire, puisque celui qui parle tout le temps c'est bien le psychanalysant. C'est déjà un indice.

Ce psychanalysant dont l'analyse est menée à un terme dont, je viens de le dire, personne n'a strictement défini encore la portée de fin dans toutes les acceptions de ce mot, mais néanmoins il est supposé que peut-être un faire réussit. L'épingler d'un mot comme : être, pourquoi pas, il reste pour nous assez blanc, ce terme, et assez plein pourtant pour qu'il puisse ici nous servir de repère. Qu'est-ce que serait la fin d'une opération qui assurément a à faire au moins au départ avec la vérité si le mot être n'était pas évocable à son horizon.

L'est-il pour l'analyste ? A savoir celui qui est supposé avoir franchi un tel parcours sur les principes qu'il suppose et qui sont apportés par l'acte du psychanalyste. Inutile de s'interroger si le psychanalyste a le droit, au nom de quelque objectivité, d'interpréter le sens d'une figure donnée dans cette opération poétique par le sujet faisant. Inutile de se demander s'il est légitime ou non d'interpréter ce « faire » comme confirmant le fait du transfert. Interprétation et transfert sont impliqués dans l'acte par quoi l'analyste donne à ce faire support et autorisation. C'est fait pour ça. C'est tout de même donner quelque poids à la présence de l'acte même si l'analyste ne fait rien. Donc cette répartition du faire et de l'acte est essentielle au statut de l'acte lui-même. L'acte psychanalytique, où est-il saisissable qu'il manifeste quelque achoppement ? N'oublions pas que le psychanalyste est supposé parvenu en ce point où, si réduit soit-il, s'est pour lui produit cette terminaison que comporte l'évocation de la vérité.

De ce point d'être, il est supposé l'Archimède capable de faire tourner tout ce qui se développe dans cette structure premièrement évoquée dont le cernage d'un « je perds » par quoi j'ai commencé, donne la clé.

Peut-il être intéressant d'y voir se reproduire cet effet de perte au-delà de l'opération que centre l'acte analytique ? Je pense que poser la question en ces termes, il vous apparaîtra aussitôt qu'il n'est pas douteux que c'est dans les insuffisances de la production dirai-je, analytique, que doit se lire quelque chose qui répond à cette dimension d'achoppement. Au-delà d'un acte supposé faire fin mais dont il faut bien supposer ce point magistral si nous voulons pouvoir parler de quoi que ce soit le concernant, et aussi bien n'y a-t-il rien d'abusif à l'évoquer quand les analystes eux-mêmes et qui peuvent tomber le plus sous le coup de la désignation de cet achoppement — là où je propose qu'on aille chercher l'incidence qui puisse compléter l'appui, voire l'instaurer — de notre critique. Il n'y a rien d'abusif à parler de ce point tournant, à parler du passage du psychanalysant au psychanalyste, puisque par les psychanalystes eux-mêmes, ceci même que je viens d'évoquer, la référence en est constante et donnée comme condition de toute compétence analytique.

Ce pourrait être un travail infini de mettre à l'épreuve la littérature analytique, aussi bien en ai-je déjà pointé quelques exemples à l'horizon. J'ai cité dans mon premier cours de cette année l'article de Rappaport qui pourrait s'appeler en français (il est paru dans l'*International Journal*) « statut analytique du penser » : *Thinking*, participe présent. Il serait dans une assemblée aussi large, fastidieux, inefficace je pense, de prendre un tel article pour y voir manifester une extrême bonne intention, si je puis dire, une sorte de mise à plat de tout ce qui peut, de l'énoncé freudien lui-même, s'organiser d'une énonciation concernant ce qu'il en est de la fonction de la pensée dans l'économie dite analytique. Le frappant en serait que les déchirures qui se marquent à tout instant, l'impossibilité de ne pas faire partir par exemple ce montage ou démontage, comme on voudra, du *thinking*, du processus primaire lui-même et au niveau de ce que Freud désigne comme l'hallucination primitive, celle qui est liée à la première recherche pathétique, celle supposée par l'existence simplement d'un système moteur qui, dès lors qu'il ne rencontre pas l'objet de sa satisfaction, serait — au principe de l'explication du processus primaire — responsable de ce processus régressif qui fait apparaître l'image fantasmatique de ce qui est à chercher.

La complète incompatibilité de ce registre qui est pourtant à mettre au tableau de la pensée, avec ce qui, au niveau du processus secondaire, est

instauré d'une pensée qui est une sorte d'action réduite, d'action au petit pied qui force à passer dans un tout autre registre que celui qui a été évoqué d'abord, à savoir : l'introduction de la dimension de l'épreuve de la réalité, ne manque pas d'être noté au passage par l'auteur qui, poursuivant imperturbablement son chemin, en arrivera à s'apercevoir que non seulement il n'y a pas deux modes et deux registres de pensée mais qu'il y en a une infinité qui sont à peu près à échelonner dans ce qu'auparavant les psychologues ont noté des étagements de la conscience et par conséquent de complètement réduire le relief de ce qui a été apporté par Freud à ce qu'on appelle la réduction à la psychologie générale, c'est-à-dire à son abolition. Ce n'est là qu'un exemple léger et vous pouvez chacun, chacun, à votre gré, aller le confirmer. Si d'autres voyaient intérêt à ce que se tienne un séminaire où quelque chose comme ceci serait suivi dans ses détails — pourquoi pas — l'important me semble-t-il est qu'il soit complètement éludé dans cette perspective de réduction, avec échec conséquent. Ce qui est frappant, saillant, énorme, impliqué dans la dimension du processus primaire, c'est quelque chose qui peut à peu près s'exprimer ainsi, non pas « au commencement est l'insatisfaction », ce qui n'est rien. Ce n'est pas que l'individu vivant court après sa satisfaction ce qui est important, c'est qu'il y ait un statut de la jouissance qui soit l'insatisfaction.

A l'éluder comme originelle, comme impliquée dans la théorie de celui qui l'a introduite, cette théorie peu importe qu'il l'ait ou non exprimée comme ça, mais s'il l'a faite comme ça, c'est-à-dire s'il a formulé le principe du plaisir comme jamais on ne l'avait formulé avant lui, car le plaisir servait de toujours à définir le bien, il était en lui-même satisfaction. A ceci près que personne ne pouvait y croire, parce que tout le monde a su depuis toujours, qu'être dans le bien ce n'est pas toujours satisfaisant. Freud introduit cette autre chose : il s'agit de voir quelle est la cohérence de cette pointe avec celle qui d'abord s'indique dans la dimension de la vérité.

J'ai ouvert par hasard une revue, je ne sais pas ce que c'est, un hebdomadaire, un trisannuel, dans lequel j'ai vu des signatures distinguées, l'une d'un côté de l'horizon où la bataille divine bat toujours son plein, celle pour le bien précisément, j'ai vu un article qui commençait par une sorte d'incantation autour du « le symbolique, l'imaginaire et le réel »… A quoi la personne referait l'illumination qu'avait apportée dans le monde cette tripartition de quoi je suis responsable et de conclure vaillamment : à nous

ça dit ce que ça dit, le Réel, c'est Dieu. Voilà comme on peut dire que je suis un appoint pour la foi théologique.

Ça m'a quand même incité à quelque chose que j'essaierai pour ceux qui sont nombreux à voir que ça se mélange, que ce qu'on peut indiquer, si on prend ces termes autrement que dans l'absolu, c'est ceci :

Le symbolique, on va le mettre, si vous voulez comme ça.

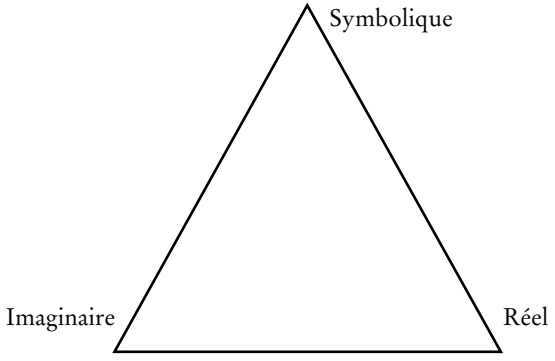


L'imaginaire, on va le mettre par là et le réel… c'est complètement idiot, comme ça.

Il n'y aurait vraiment rien à en faire, surtout pas un triangle rectangle, si, peut-être enfin, pour nous permettre un peu de poser les questions.

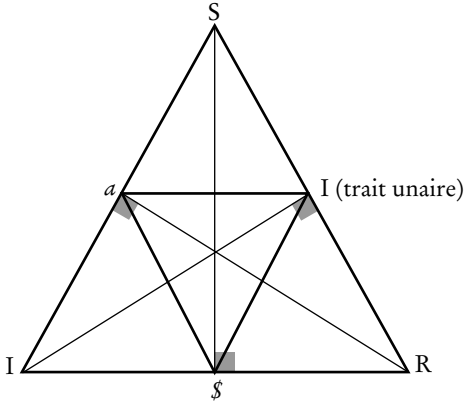


Vous n'allez pas vous promener avec ça sur un papier en vous disant : dans quel carré on va être ! Mais enfin quand même.

Si nous nous souvenons de ce que j'enseigne concernant le sujet comme déterminé par deux signifiants ou plus exactement par un signifiant comme le représentant à un autre signifiant, pourquoi ne pas mettre le Sujet barré comme une projection sur l'autre côté ? cela permettra de se demander ce qu'il en est du rapport du Sujet entre l'Imaginaire et le Réel.

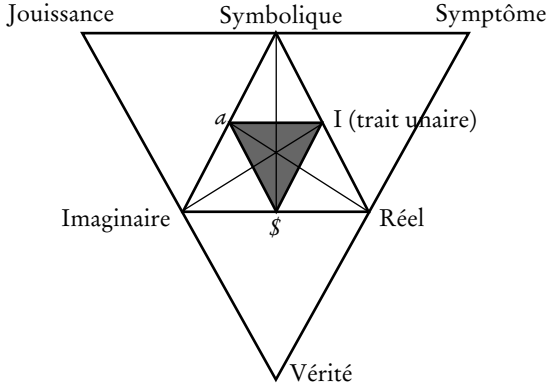


D'autre part ce I du trait unaire, celui dont on part pour voir comment effectivement dans le développement du mécanisme, ce mécanisme de l'incidence du signifiant dans le développement, se produit, à savoir : la première Identification. Nous le mettrons aussi comme une projection sur l'autre côté.

La troisième fonction me sera donnée par ce *a* qui est quelque chose comme une chute du Réel sur le vecteur tendu du Symbolique à l'Imaginaire, à savoir comment le signifiant peut très bien prendre son matériel, qu'est-ce qui y verrait obstacle, dans des fonctions imaginaires, c'est-à-dire dans la chose la plus fragile, la plus difficile à saisir, quant à ce qui est de l'homme, non pas qu'il n'y ait pas chez lui des images primitives destinées à nous donner un guide dans la nature, mais justement, comme le signifiant s'en empare, c'est toujours bien difficile à repérer dans son côté cru.

Vous voyez que la question peut se poser de ce que représentent les vecteurs unissant chacun de ces points repérés. Ça va avoir un intérêt — c'est pour ça bien sûr que je vous prépare à ce petit jeu — c'est que tout de même depuis que nous parlons de l'acte analytique, nous n'avons pu faire que réévoquer les dimensions où se sont déployés nos repérages

concernant la fonction du symptôme quand nous l'avons mis comme échec de ce qui est sachable, le savoir, ce qui toujours représente quelque vérité. Nous mettrions ici ce qui constitue le pôle tiers à savoir : la jouissance.

Ceci introduit plus justement une certaine attache fondamentale de l'esprit humain à l'imaginaire, ceci introduit quelque chose qui peut vous aider à la façon des points cardinaux et qui peut-être pourrait servir de support chaque fois que j'évoquerai un de ces pôles, par exemple comme aujourd'hui, je pose la question de ce qu'il en est de l'acte de l'analyste par rapport à la vérité.

Au départ la question peut et doit se poser, est-ce que l'acte psychanalytique prend en charge la vérité ? Il a bien l'air, mais qui oserait prendre en charge la vérité sans s'attirer la dérision ? Dans certains cas je me prends pour Ponce-Pilate, il y a une jolie image de Claudel, Ponce-Pilate qui n'a eu que le tort de poser cette question, il tombait mal, c'est le seul qui l'ait posée devant la vérité. Ça l'a foutu un peu de côté. D'où il résulte, (là je reste dans le registre de Claudel, c'est lui qui a inventé ça) que quand il se promenait par la suite, toutes les idoles (c'est toujours Claudel qui parle) voyaient leur ventre s'ouvrir dans une dégringolade avec un grand bruit de machine à sous.

Je ne pose pas la question, ni dans un tel contexte ni avec une telle vigueur pour que j'obtienne ce résultat, mais enfin quelquefois ça approche. Le psychanalyste ne prend pas en charge la vérité. Il ne prend pas en charge la vérité parce qu'aucun des pôles n'est jugeable en fonction de ce qu'il représente de nos trois sommets de départ, c'est à savoir que la vérité, c'est au lieu

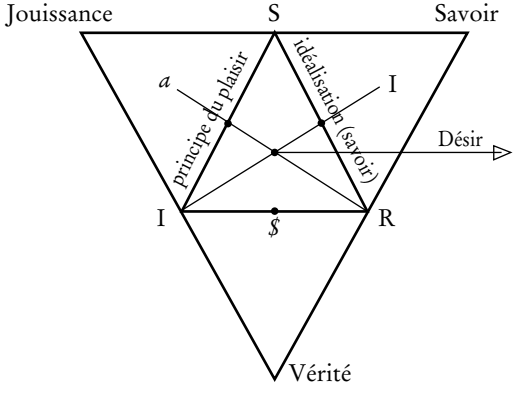

de l'Autre, l'inscription du signifiant. C'est-à-dire que ce n'est pas là comme ça la vérité, pas plus que la jouissance d'ailleurs, qui a certainement rapport avec le Réel, mais dont justement le principe du plaisir est fait pour nous séparer. Quant au Savoir, c'est une fonction imaginaire, une idéalisation incontestablement, c'est ce qui rend délicate la position de l'analyste qui est au milieu, où c'est le vide, le trou, la place du désir.

Mais cela comporte un certain nombre de points tabous, en quelque sorte, de discipline, à savoir que puisqu'on a à répondre à quelque chose, je veux dire ceux qui viennent consulter l'analyste pour trouver plus d'assurance, eh bien mon Dieu, il arrive qu'on fasse une théorie des conditions de l'assurance qui doit arriver à quelqu'un qui se développe normalement. C'est un très beau mythe.

Il y a un article d'Eric Erikson sur le rêve de l'injection d'Irma qui n'est pas fait autrement. Il énumère par étape, comment doit s'édifier l'assurance du petit bonhomme qui a eu d'abord une mamie convenable, celle qui a bien entendu bien appris sa leçon dans les livres des psychanalystes, et il y a un échelonnement qui va tout à fait au sommet, à nous donner (je l'ai déjà évoqué quelquefois) un QI parfaitement assuré. C'est constructible. Tout est constructible en terme de psychologie. Il s'agit de savoir en quoi l'acte psychanalytique est compatible avec de tels déchets. Faut croire qu'il a quelque chose à faire, et le mot déchet n'est pas à prendre là comme venant au hasard. Peut-être qu'à épingler comme il convient certaines productions théoriques, on pourrait tout de suite repérer sur cette carte, puisque carte il y a, si socratique que ce n'est pas plus que celle que j'évoquais l'autre jour à propos du *Menon*, ça n'a pas plus de portée, portée d'exercice, mais à voir le rapport que peut avoir une production qui, en aucun cas, n'a fonction par rapport à la pratique, que même les analystes les plus effervescents dans ces constructions en général optimistes ne respectent pas moins, nul psychanalyste ne va, sauf excès ou exception à y croire quand il intervient.

La relation de ces productions avec le point naturel ici du déchet à savoir le *a*, peut peut-être nous servir à progresser quant à ce qu'il en est de la relation de la production analytique avec tel autre terme; par exemple, de l'idéalisation de sa position sociale que nous mettrions du côté du I.

Bref, l'inauguration d'une méthode de discernement quant à ce qu'il en

est des productions de l'acte analytique, de la part de perte peut-être nécessaire, je ne dis pas, qu'il comporte, ceci peut être de nature non point seulement à éclairer d'une vive lumière ce qu'il en est de l'acte analytique, du statut qu'il suppose et qu'il supporte dans son ambiguïté déployée ; et pourquoi s'arrêter en un point quelconque, de l'étendue de cette ambiguïté, jusqu'à, si je puis dire, ce que nous soyons revenus à notre point de départ, s'il est vrai qu'il n'y a pas moyen d'en sortir, autant vaudrait en faire le tour.

C'est ce à quoi nous allons essayer de donner cette année une première image d'épreuve. Pour ceci, par exemple, je n'irai pas prendre les plus mauvais exemples bien entendu, il y a déchet et déchet, il y a des déchets ininterprétables, encore faites attention que cette désignation de l'ininterprétable n'est pas ici prise au sens propre.

Prenons un auteur excellent, M. Winnicott. Il est remarquable que cet auteur auquel on doit une découverte des plus fines, je me souviens, et ne manquerai jamais d'y revenir en hommage dans mon souvenir, de ce que l'objet transitionnel comme il l'a donné a pu m'apporter de secours au moment où je m'interrogeais sur la façon de démystifier cette fonction de l'objet dit partiel, telle que nous la voyons soutenir pour en supporter la théorie la plus abstruse, la plus mythifiante, la moins clinique sur les prétendues relations développementales du prégénital par rapport au génital.

La seule introduction de ce petit objet qu'on appelle chez M. Winnicott l'objet transitionnel, ce tout petit bout de chiffon dont le bébé, dès avant ce drame autour duquel se sont accumulées tant de nuées confuses, dès avant ce drame de sevrage qui, quand nous l'observons n'est pas du tout forcément un drame, comme me le faisait remarquer quelqu'un qui n'est pas sans pénétration, il se peut que le sevrage, la personne qui le ressente le plus c'est la mère. La présence, la seule présence dans ce cas qui semble être en quelque sorte l'appui, l'arche fondamentale grâce à quoi tout ne sera plus jamais ensuite développé qu'en terme de rapport duel, le rapport de l'enfant et de la mère, il est tout de suite interféré par ces fonctions de ce menu objet dont Winnicott va nous articuler le statut.

Je reprendrai l'année prochaine (le 10 janvier) ces traits dont on peut dire que la description est exemplaire. Il suffit de lire M. Winnicott pour en quelque sorte le traduire. Il est clair que ce petit bout de chiffon ou de drap, morceau souillé à quoi l'enfant se cramponne, dont en quelque

sorte il n'est pas rien de voir ici, le rapport avec ce premier objet de jouissance qui n'est pas du tout le sein de la mère, n'est jamais là à demeure, mais celui qui est toujours à portée : le pouce de la main de l'enfant. Comment les analystes peuvent-ils à ce point écarter de leur expérience ce qui leur est apporté au premier chef de la fonction de la main, au point que pour eux que l'humain devrait s'écrire l'hu-main (avec un trait d'union au milieu).

Cette lecture que je vous conseille est dans le N° 5 de cette revue qui est passée longtemps pour la mienne, qui s'appelle : *La psychanalyse*. Il y a une traduction de cet objet transitionnel de Winnicott. Lisez ça. Rien de plus fatigant qu'une lecture et de moins propice à retenir l'attention. Mais si quelqu'un la prochaine fois veut bien la faire, qui n'entendra pas que tout cela pour dire ce qu'est ce petit objet *a*, il n'est ni à l'intérieur, ni à l'extérieur, ni réel, ni illusoire. Il n'entre dans rien de toute cette construction artificieuse que le commun de l'analyse édifie autour du narcissisme en y voyant tout autre chose que ce pour quoi c'est fait, à savoir non pas pour faire deux versants moraux à savoir : d'un côté l'amour de soi-même et de l'autre celui de l'Objet, comme on dit.

Il est très clair, je l'ai déjà fait ici, à lire ce que Freud a écrit du *Real Ich* et du *Lust Ich*, que c'était pour nous de démontrer que le premier objet était le *Lust Ich*, à savoir moi-même la règle de mon plaisir et que ça le reste.

Alors toute cette description aussi précieuse que fine de l'objet *a*, il ne lui manque qu'une chose, c'est qu'on voit que tout ce qui s'en dit ne veut rien dire que le bourgeon, la pointe, la première sortie de terre de quoi ? de ce que l'objet *a* commande à savoir le Sujet. Le Sujet comme tel, qui fonctionne d'abord au niveau de cet objet transitionnel. Ce n'est certes pas là épreuve faite pour diminuer ce qui peut se faire de production autour de l'acte analytique. Mais vous allez voir ce qu'il en est quand Winnicott pousse les choses plus loin, à savoir quand il est non pas l'observateur du petit bébé (il en est plus qu'un autre capable), mais en repérant sa propre technique concernant ce qu'il cherche, lui, à savoir, d'une façon patente, je vous l'ai indiqué la dernière fois à l'orée de la conférence, à savoir : La Vérité.

Ce *Self* dont il parle comme ce quelque chose qui est là depuis toujours, en arrière de tout ce qui se passe, avant même que d'aucune façon le sujet se soit repéré, quelque chose est capable de geler, écrit-il la situation du manque. Quand l'environnement n'est pas approprié dans les

premiers jours, dans les premiers mois du bébé, quelque chose peut fonctionner, qui fait ce *freezing,* cette gélation, assurément c'est là quelque chose où seule l'expérience peut trancher. Et là encore il y a au regard de ces conséquences psychotiques quelque chose que Winnicott a fort bien vu. Mais derrière ce *freezing*, il y a, nous dit Winnicott ce *Self* qui attend. Ce *Self* qui, de s'être gelé, constitue le faux-self auquel il faut que M. Winnicott ramène par un procès de régression dont ce sera l'objet de mon discours la prochaine fois, de vous montrer le rapport à l'agir de l'analyste. Derrière ce faux-self attend, quoi ? le vrai pour repartir. Qui ne voit quand déjà nous avons dans la théorie analytique ce *Real Ich*, ce *Lust Ich*, cet *ego*, ce *id*, toutes ces références déjà assez articulées pour définir notre champ, que l'adjonction de ce *Self* ne représente rien d'autre que comme c'est avoué dans le texte avec *false* et *true*, la vérité ? Mais qui ne voit aussi bien qu'il n'y a d'autre *true-self*, derrière cette situation que M. Winnicott lui-même, qui là se pose comme présence de la vérité.

Ce n'est rien dire qui comporte en quoi que ce soit une dépréciation de ce à quoi cette position le mène. Comme vous le verrez la prochaine fois, extrait de son texte lui-même, c'est à une position qui s'avoue devoir en tant que telle et de façon avouée sortir de l'acte analytique, prendre la position de faire, par quoi il assume, comme s'exprime un autre analyste, de répondre à tous les besoins du patient.

Nous ne sommes pas ici pour entrer dans le détail de à quoi ceci mène, nous sommes ici pour indiquer comment la moindre méconnaissance, — et comment n'existerait-elle pas puisqu'elle n'est pas encore définie — la moindre méconnaissance de ce qu'il en est de l'acte analytique, entraîne aussitôt qui l'assume et d'autant mieux qu'il est plus sûr, plus capable, — je cite cet auteur parce que je considère qu'il n'y en a pas qui l'approche en langue anglaise — qu'aussitôt il soit porté, noir sur blanc, à la négation de la position analytique.

Ceci à soi tout seul me paraît confirmer, donner amorce, sinon appui encore à ce que j'introduis comme méthode d'une critique par les expressions théoriques de ce qu'il en est du statut de l'acte psychanalytique.

# Leçon V

*10 janvier 1968*

Je vous présente mes vœux pour la nouvelle année comme on dit.

Pourquoi « nouvelle » ? Elle est comme la lune pourtant, quand elle a fini elle recommence. Et ce point de finition et de recommencement on pourrait le placer n'importe où, peut-être, à la différence de la lune qui a été faite, comme chacun sait, et comme une locution familière le rappelle, à l'intention de pas n'importe qui. Et il y a un moment où la lune disparaît, raison pour la déclarer nouvelle, après.

Mais pour l'année, et pour beaucoup d'autres choses et généralement ce qu'on appelle le réel, elle n'a pas de commencement assignable. Pourtant, il faut qu'elle en ait un à partir du moment où elle a été dénommée « année », en raison du repérage signifiant de ce qu'on se trouve, pour une part de ce réel, définir comme cycle.

C'est un cycle pas tout à fait exact, comme tous les cycles dans le réel. Mais à partir du moment où on le saisit comme cycle, il y a un signifiant qui ne colle pas tout à fait avec le réel. On le corrige en parlant par exemple de grande année à propos d'une petite chose qui varie d'année en année jusqu'à faire 28 000 ans. Bref, on se recycle.

Et alors, le commencement de l'année par exemple, où le placer ? C'est là qu'est l'acte. C'est tout au moins une des façons d'aborder ce qu'il en est de l'acte, structure dont, si vous cherchez bien, vous vous apercevrez qu'on a, somme toute, peu parlé.

La nouvelle année me donne l'occasion de l'aborder par ce bout.

Un acte, c'est lié à la détermination du commencement, et tout à fait spécialement là où il y a besoin d'en faire un, parce que, précisément, il n'y en a pas. C'est pour cela qu'en somme, ça a un certain sens ce que j'ai fait au début : de vous présenter mes vœux de bonne année, ça rentre dans le champ de l'acte. Bien sûr, un petit acte, un très laïc résidu d'acte. Mais n'oubliez pas que si nous nous faisons ces petits salamalecs, d'ailleurs toujours plus ou moins en voie de désuétude, mais qui subsistent, c'est ce qu'il y a de remarquable, c'est en écho à des choses dont on parle comme si elles étaient passées, à savoir, des actes cérémoniels qui, dans un cadre qu'on peut appeler l'Empire, des actes qui consistaient à ce que ce jour là l'empereur manipulait de ses propres mains la charrue.

C'est un acte ordonné qui a marqué un commencement pour autant qu'il était essentiel à un certain ordre d'empire que cette fondation renouvelée au début de chaque année fût marquée. Nous voyons là, la dimension de ce qu'on appelle l'acte traditionnel, celui qui se fonde dans une certaine nécessité de transférer quelque chose qui est considéré comme essentiel dans l'ordre du signifiant. Qu'il faille le transférer suppose apparemment que ça ne se transfère pas tout seul, que commencement est bien effectivement renouvellement, ce qui ouvre la porte même par la voie d'une opposition à ceci : qu'il est concevable que l'acte constitue, si l'on peut s'exprimer de cette façon, sans guillemets, un vrai commencement. Qu'il y ait pour tout dire, un acte, qui soit créateur et que ce soit là le commencement.

Or, il suffit d'évoquer cet horizon de tout fonctionnement de l'acte pour s'apercevoir que c'est bien évidemment là que réside sa vraie structure, ce qui est tout à fait apparent, évident et ce qui montre la fécondité, d'ailleurs, du mythe de la création.

Il est un peu surprenant qu'il ne soit pas venu d'une façon maintenant qui soit courante, admise dans la conscience commune, qu'il y a une relation certaine entre la cassure qui s'est produite dans l'évolution de la science au début du XVII$^{e}$ siècle et la réalisation, l'avènement de la portée véritable de ce mythe de la création, qui aura donc mis seize siècles à parvenir dans sa véritable incidence, à ce qu'on peut, à travers cette époque, appeler la conscience chrétienne. Je ne saurais trop revenir sur cette remarque qui, je le souligne, n'est pas de moi mais d'Alexandre Koyre : « Au commencement était l'action » dit Goethe, un peu plus tard, on croit

que c'est la contradiction de la formule johannique : « Au commencement était le Verbe ». C'est ce qui nécessite qu'on y regarde d'un peu plus près. Si vous vous introduisez dans la question par la voie que je viens d'essayer de vous ouvrir sous une espèce familière, il est tout à fait clair qu'il n'y a pas entre ces deux formules la moindre opposition : au commencement était l'action parce que sans acte il ne saurait tout simplement être question de commencement. L'action est bien au commencement parce qu'il ne saurait y avoir de commencement sans action.

Si nous nous apercevons par quelque biais de ce qui n'est ou n'a jamais été mis jusqu'ici tout à fait en avant comme c'est nécessaire, c'est qu'il n'y a point d'action qui ne se présente avec une pointe signifiante d'abord et avant tout, que c'est ce qui caractérise l'acte, sa pointe signifiante, et que son efficience d'acte n'a rien à faire avec l'efficacité d'un faire. Quelque chose qui atteint à cette pointe signifiante. On peut commencer à parler d'acte simplement, sans perdre de vue (il est assez curieux que ce soit un psychanalyste qui puisse pour la première fois mettre sur ce thème de l'acte cet accent, plus exactement ce qui en constitue le trait étrange donc problématique et double) d'une part, que ce soit dans le champ analytique, à savoir à propos de l'acte manqué, qu'il soit apparu justement qu'un acte qui se présente lui-même comme manqué soit un acte et uniquement de ceci qu'il soit signifiant, ensuite qu'un psychanalyste préside, précisément, (limitons-nous à ce terme pour l'instant) à une opération dite psychanalyse qui, dans son principe, commande la suspension de tout acte.

Vous sentez que quand nous allons maintenant nous engager dans cette voie, d'interroger d'une façon plus précise, plus insistante que nous n'avons pu le faire dans les séances introductives du dernier trimestre, ce qu'il en est de l'acte psychanalytique, je veux tout de même un peu plus que je n'ai pu le faire dans ces premiers mots, pointer qu'à notre horizon, nous savons ce qu'il peut en être de tout acte, de cet acte dont j'ai montré tout à l'heure le caractère inaugural, et dont si l'on peut dire le type, est véhiculé pour nous à travers cette méditation vacillante qui se poursuit autour de la politique par l'acte dit du Rubicon, par exemple. Derrière lui d'autres se profilent : Nuit du quatre Août, Jeu de Paume, Journées d'Octobre…

Où est ici le sens de l'acte ?

Certes nous touchons, nous sentons, que le point où se suspend

d'abord l'interrogation, c'est le sens stratégique de tel ou tel franchissement. Dieu merci, ce n'est pas pour rien que j'ai évoqué d'abord le Rubicon. C'est un exemple assez simple et tout marqué des dimensions du sacré. Franchir le Rubicon n'avait pas pour César une signification militaire décisive. Mais par contre, le franchir c'était rentrer sur la terre-mère, la terre de la République, celle qu'aborder, c'était violer. C'était là quelque chose de franchi. Dans le sens de ces actes révolutionnaires que je me trouve — bien sûr pas sans intention — avoir profilé là derrière. L'acte est-il au moment où Lénine donne tel ordre, ou au moment où des signifiants ont été lâchés sur le monde, qui donnent à tel succès précis dans la stratégie son sens de commencement déjà tracé ? Quelque chose où la conséquence d'une certaine stratégie pourra venir prendre sa place, et y prendre sa valeur de signe.

Après tout, la question vaut bien d'être posée ici, à un certain départ, car il y a dans la façon dont je vais m'avancer sur le terrain de l'acte, aussi un certain franchissement d'évoquer cette dimension de l'acte révolutionnaire et de l'épingler de ceci de différent de toute efficacité de guerre et qui s'appelle susciter un nouveau désir.

> « Un coup de ton doigt sur le tambour décharge tous les sons et commence la nouvelle harmonie.
> Un pas de toi c'est la levée des nouveaux hommes et leur enmarche.
> Ta tête se détourne : le nouvel amour ! Ta tête se retourne – le nouvel amour ? »

Je pense qu'aucun de vous n'est sans entendre ce texte de Rimbaud que je n'achève pas et qui s'appelle *A une raison*.

C'est la formule de l'acte.

L'acte de poser l'inconscient peut-il être conçu autrement, et spécialement à partir du moment où je rappelle que l'inconscient est structure de langage, où, l'ayant rappelé sans en enregistrer d'ébranlements bien profonds chez ceux que cela intéresse, je reprends et parle de son effet de rupture sur le *Cogito*.

Ici, je reprends, je souligne, il se trouve que dans un certain champ je puis formuler : *je pense*, ça en a tous les caractères : ce que j'ai rêvé cette

nuit, ce que j'ai raté ce matin, voire hier par quelque trébuchement incertain, ce que j'ai touché sans le vouloir en faisant ce qu'on appelle un mot d'esprit parfois sans le faire exprès.

Est-ce que dans ce *je pense*, *j'y suis* ? Il est tout à fait certain que la révélation du *je pense* de l'inconscient implique, (tout le monde sait ça qu'on ait fait de la psychanalyse ou pas, il suffit d'ouvrir un bouquin et de voir de quoi il s'agit), quelque chose qui, au niveau de ce que le *Cogito* de Descartes nous fait toucher de l'implication du *donc je suis* est cette dimension que j'appellerai de désamorçage qui fait que là où le plus sûrement je pense, à m'en apercevoir, j'y étais, mais exactement comme on dit — vous savez que j'ai déjà usé de cet exemple, mais l'expérience m'apprend qu'il n'est pas vain de se répéter — c'est au même sens où selon l'exemple extrait des remarques du linguiste Guillaume, au même sens que cet emploi très spécifique de l'imparfait en français qui fait toute l'ambiguïté de l'expression « un instant plus tard la bombe éclatait ». Ce qui veut dire que, justement, elle n'éclate pas.

Permettez-moi de la rajouter, de la plaquer, cette nuance, sur le *wo Es war* allemand qui ne la comporte pas et d'y ajouter de ce fait l'utilisation renouvelée qu'on peut donner du *wo Es war soll Ich werden*. Là où c'était, où ce n'est plus que là, parce que je sais que je l'ai pensé, *soll Ich werden*, *Ich*, il y a longtemps que je l'ai souligné ne peut que se traduire par le sujet, le sujet doit advenir. Seulement, le peut-il ? Voilà la question !

*Là où c'était…* traduisons : *je dois devenir*, continuez, « psychanalyste », seulement du fait — c'est la question que j'ai posée de cet *Ich* traduit par le sujet — comment le psychanalyste va-t-il pouvoir trouver sa place dans cette conjoncture ? C'est celle que l'année dernière, cette conjoncture, j'ai expressément articulée au titre de la logique du fantasme, par la conjonction disjonctive d'une disjonction très spéciale qui est celle que j'ai, depuis plus de trois ans introduite en y faisant novation du terme d'aliénation, c'est à savoir celle qui propose ce choix singulier dont j'ai articulé les conséquences, que ce soit un choix forcé est forcément perdant. La bourse ou la vie, la liberté ou la mort. Le dernier que nous introduisons ici et que je ramène pour y montrer son rapport à l'acte psychanalytique est : *ou je ne pense pas ou je ne suis pas*, si vous y ajoutez, comme je l'ai fait tout à l'heure au *soll Ich werden*, le terme qui est bien ce qui est en question dans l'acte psychanalytique, le terme psychanalyste, il suffit de faire marcher

cette petite machine. Évidemment il n'y a pas à hésiter : si d'un côté je ne suis pas psychanalyste, il en résulte que je ne pense pas.

Bien sûr ceci n'est pas d'un intérêt seulement humoristique. Ça doit bien nous conduire quelque part et particulièrement à nous demander ce qu'il en est seulement de notre expérience de l'année dernière, que ce que j'appellerai cette supposition de départ qui est constituée par l'*ou je ne pense pas, ou je ne suis pas*, comment se fait-il qu'elle se soit non seulement avérée efficace mais nécessaire à ce que j'ai appelé l'année dernière une logique du fantasme, à savoir une logique, telle qu'elle conserve en elle la possibilité de rendre compte de ce qu'il en est du fantasme et de sa relation à l'inconscient.

Pour *être là* comme inconscient, il ne faut pas encore que je pense comme pensée ce qu'il en est de mon inconscient. Là où je le pense, c'est pour ne plus être chez moi. Je n'y suis plus. *Je n'y suis plus* en terme de langage de la même façon que quand je fais répondre par la personne qui répond à la porte : « Monsieur n'y est pas », c'est un *je n'y suis pas* en tant qu'il se dit. C'est bien cela qui fait son importance. C'est bien cela qui fait en particulier, qui fait que comme psychanalyste je ne peux pas le prononcer. Voyez l'effet que ça ferait sur ma clientèle ! C'est aussi ça qui me coince dans la position du *je ne pense pas*. Tout au moins si ce que j'avance ici comme logique est capable d'être suivi dans son vrai fil. *Je ne pense pas* pourrait être — ayant dessiné les deux cercles en-dessous et leur intersection (cf. schéma) j'ai marqué avec tous les guillemets de la prudence, et pour vous dire qu'il ne faut pas trop vous alarmer — ce *faux-être*, c'est notre être à tous. On n'est jamais si solide dans son être que pour autant qu'on ne pense pas. Chacun sait ça.

Seulement quand même, je voudrais bien marquer la distinction de ce que j'avance aujourd'hui.

Il y a deux faussetés distinctes. Chacun sait que quand je suis entré dans la psychanalyse avec une balayette qui s'appelait le stade du miroir, j'ai commencé par repérer, — parce qu'après tout, c'était dans Freud, c'est dit, repéré, sérié — j'ai pris le stade du miroir pour faire un porte manteau. Il est même beaucoup plus accentué, tout de suite, que je n'ai jamais pu le faire au cours d'énonciations qui ménageaient les sensibilités, qu'il n'y a pas d'amour qui ne relève de cette dimension narcissique. Que si l'on sait lire Freud, ce qui s'oppose au narcissisme, ce qui s'appelle la libido objec-

tale, ce qui concerne en bas, au coin à gauche l'objet *a*, car c'est ça la libido objectale ça n'a rien à faire avec l'amour puisque l'amour c'est le narcissisme et que les deux s'opposent : la libido narcissique et la libido objectale.

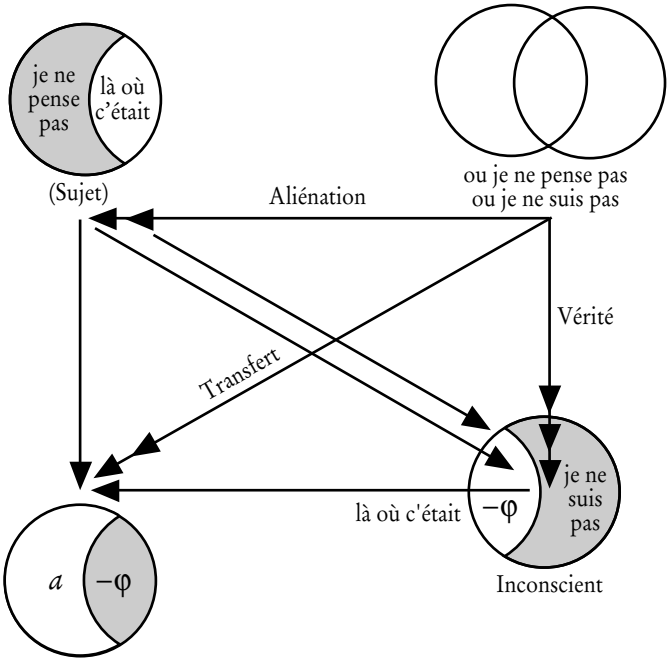


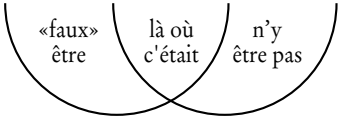


Donc quand je parle du *faux-être* il ne s'agit pas de ce qui vient se loger là en quelque sorte par-dessus, comme les moules sur la coque du navire si vous voulez. Il ne s'agit pas de l'être bouffi de l'imaginaire. Il s'agit de quelque chose en dessous qui lui donne sa place.Il s'agit du *je ne pense pas* dans sa nécessité structurante en tant qu'inscrite à cette place de départ sans laquelle nous n'aurions su, l'année dernière, articuler la moindre chose de ce qu'il en est de la logique du fantasme.

Naturellement, c'est une place commode, ce *je ne pense pas*. Il n'y a pas que l'être bouffi dont je parlais à l'instant, qui y trouve sa place. Tout y vient, le préjugé médical dans l'ensemble, le préjugé psychologique ou psychologisant, pas moins. Dans l'ensemble observez ceci en tout cas : à ce *je ne pense pas* est particulièrement sujet le psychanalyste, parce qu'il est habité par tout ce que je viens d'énoncer, d'épingler comme préjugés, en les qualifiant de leur origine ; il a en plus des autres, par exemple sur les médecins, l'avantage si je puis dire, quand le préjugé médical l'occupe et Dieu sait s'il l'occupe bien par exemple, pour ne prendre que celui-là. Eh bien ! justement ils n'y pensent pas, les médecins encore ça les tracasse, pas le psychanalyste. Il le prend comme ça, justement dans la mesure où il a cette dimension que ce n'est qu'un préjugé, mais puisqu'il s'agit de ne pas penser il est d'autant plus à l'aise avec lui.

Avez-vous sauf exception vu un psychanalyste qui se soit interrogé sur ce qu'est Pasteur dans l'aventure médicale ? Ce n'est pas un sujet à la mode Pasteur, mais ça aurait pu retenir justement un psychanalyste. Ça ne s'est jamais vu. On verra si ça change. Dans tous les cas, il faudrait ici se proposer ce petit exercice : qu'est-ce que ce point initial ? Il faut quand même bien se poser la question si, comme nous l'avons entrevu au départ, c'est l'axe aujourd'hui de notre progrès, l'acte en soi est toujours en rapport avec un commencement. Ce commencement logique, c'est à dessein que je n'en ai pas posé la question l'année dernière, parce qu'à la vérité comme plus d'un point de cette logique du fantasme, nous aurions dû le laisser en suspens. Épinglons-le d'αρχή, puisque c'est ainsi que nous sommes entrés aujourd'hui, par le commencement. C'est une αρχή, un *initium*, un commencement, mais en quel sens ?

Est-ce au sens du zéro sur un petit appareil de mesure ? Un être, par exemple, tout simplement. Ce n'est pas un mauvais départ de se poser cette question, parce que déjà il semble, il se voit même tout de suite, que poser la question ainsi c'est exclure que ce soit un commencement au sens du non marqué.

Nous touchons même du doigt que le seul fait qu'il nous faille interroger ce point d'αρχή, de savoir s'il est le zéro, c'est qu'en tout cas il est déjà marqué, et qu'après tout, ça va quand même assez bien car de l'effet de la marque, il paraît très satisfaisant de voir découler l'*ou je ne pense pas ou je ne suis pas*, « ou je ne suis pas cette marque » « ou je ne suis rien que cette

marque », c'est-à-dire que *je ne pense pas*. Pour le psychanalyste par exemple ça s'applique très bien.

Il a le label, ou bien il ne l'est pas.

Seulement il ne faut pas s'y tromper : comme je viens tout de suite de le marquer, au niveau de la marque, nous ne voyons que le résultat justement nécessaire de l'aliénation, à savoir qu'il n'y a pas le choix entre la marque et l'être, de sorte que si ça doit se marquer quelque part, c'est justement en haut à gauche (cf. schéma du *je ne pense pas*) ; l'effet aliénatoire est déjà fait et nous ne sommes pas surpris de trouver là, sous sa forme d'origine, l'effet de la marque, ce qui est suffisamment indiqué dans cette déduction du narcissisme que j'ai faite dans un schéma dont je sais qu'au moins une partie d'entre vous le connaît, celui tel qu'il met en rapport dans leur dépendance le moi idéal et l'idéal du moi.

Donc il reste en suspens de savoir de quelle nature est le point de départ logique en tant qu'il tient encore dans la conjonction d'avant la disjonction, le *je ne pense pas* et le *je ne suis pas*. Assurément, l'année dernière c'est là ce vers quoi, puisque c'était notre départ, et si je puis dire l'acte initial de notre déduction logique, nous ne pouvions pas y revenir si nous n'avions eu ce qui constitue l'ouverture, la béance toujours nécessaire à retrouver dans tout exposé du champ analytique, qui nous a fait, après avoir édifié le temps de la logique du fantasme, fait passer le dernier trimestre autour d'un acte sexuel, précisément défini de ceci : qu'il constitue une aporie.

Reprenons donc, à partir de l'acte psychanalytique, cette interrogation de ce qu'il en est de l'initium, de la logique du fantasme qu'il me fallait ici commencer de rappeler. C'est pourquoi j'ai inscrit au tableau aujourd'hui, cette face que j'en ai articulé l'année dernière sous les termes de l'opération aliénation, l'opération vérité, l'opération transfert, pour en faire les trois termes de ce qu'on peut appeler un groupe de Klein, à condition bien sûr de s'apercevoir qu'à les nommer ainsi, nous n'en voyons pas le retour, l'opération, de ce qui constitue pour chacune l'opération retour, qu'ici tels qu'ils sont inscrits avec ces indications vectorielles, ce n'est que, si je puis dire, la moitié d'un groupe de Klein.

Reprenons l'acte au point sensible où nous le voyons dans l'institution analytique et repartons du commencement en tant que ceci aujourd'hui veut dire que l'acte institue le commencement.

Commencer une psychanalyse, oui ou non, est-ce un acte ? Assurément oui. Seulement, qu'est-ce qui le fait, cet acte ? Nous avons tout à l'heure fait remarquer ce qu'il implique chez celui qui s'engage dans la psychanalyse, ce qu'il implique justement de démission de l'acte. Il devient très difficile dans ce sens, d'attribuer la structure de l'acte pour celui qui s'engage dans une psychanalyse. Une psychanalyse c'est une tâche, et même certains disent c'est un métier. Ce n'est pas moi qui l'ai dit, mais des gens qui quand même, s'y connaissent. Il faut leur apprendre leur métier, à ces gens qui ont ou non à suivre la règle de quelque façon que vous les définissiez. Enfin dans ce coin on ne dit pas leur métier de psychanalysant. Il faut [var. : Ils vont] le dire maintenant puisque le mot court, c'est pourtant ça que ça veut dire.

Alors, il est clair que s'il y a acte, il faut probablement le chercher ailleurs. Nous n'avons pas beaucoup quand même à nous forcer pour nous demander de dire que s'il n'est pas du côté du psychanalysant, il est du côté du psychanalyste. Ça ne fait aucun doute. Seulement ça devient une difficulté. Parce qu'après ce que nous venons de dire, l'acte de poser l'inconscient, est-ce que pour le psychanalyste il faut le reposer à chaque fois ? Est-ce vraiment possible surtout si nous pensons qu'après ce que nous venons de dire, le reposer à chaque fois, ce serait nous donner à chaque fois une nouvelle occasion de ne pas penser ?

Il doit y avoir autre chose, un rapport de la tâche à l'acte qui n'est peut-être pas saisi encore et qui peut-être ne peut pas l'être. Il faut peut-être prendre un détour. On voit tout de suite où il nous est fourni, ce détour. A un autre commencement, à ce moment de commencement où l'on devient psychanalyste.

Il faut bien que nous tenions compte de ceci qui est là, dans les données, qu'à en croire ce qu'on dit, il faut bien s'y fier dans ce domaine.

Commencer d'être psychanalyste, tout le monde le sait, ça commence à la fin d'une psychanalyse. Il n'y a qu'à prendre ça comme ça nous est donné si nous voulons saisir quelque chose, il faut partir de là, de ce point qui est dans la psychanalyse reçu de tous.

Alors, partons des choses comme elles se présentent. On est arrivé à la fin une fois, c'est là qu'il faut déduire le rapport que ça a avec le commencement de toutes les fois. On est arrivé à la fin de sa psychanalyse une fois, et c'est cet acte si difficile à saisir au commencement de chacune des psy-

chanalyses que nous garantissons. Ça doit avoir un rapport avec cette fin une fois.

Alors là il faut quand même que serve à quelque chose ce que j'ai avancé l'année dernière, à savoir : la façon dont se formule dans cette logique la fin de la psychanalyse.

La fin de la psychanalyse ça suppose une certaine réalisation de l'opération vérité, à savoir que si, en effet, ça doit constituer cette sorte de parcours qui, du sujet installé dans son *faux-être* lui fait réaliser quelque chose d'une pensée qui comporte le *je ne suis pas*, ça n'est pas sans retrouver comme il convient sous une forme croisée, et inversée sa place du plus vrai, sa place sous la forme du *là où c'était* au niveau du *je ne suis pas* qui se retrouve dans cet objet *a* dont nous avons beaucoup fait me semble-t-il pour vous donner le sens et la pratique, et d'autre part, ce manque qui subsiste au niveau du sujet naturel, du sujet de la connaissance, du *faux-être* du sujet, ce manque, qui, de toujours, se définit comme essence de l'homme et qui s'appelle le désir, mais qui à la fin d'une analyse se traduit de cette chose non seulement formulée mais incarnée qui s'appelle la castration.

C'est ce que nous avons d'habitude étiqueté sous la lettre du : -φ. L'inversion de ce rapport de gauche à droite qui fait se correspondre le *je ne pense pas* du sujet aliéné au *là où c'était* de l'inconscient dans la découverte du « là où c'était » du désir chez le sujet dans le *je ne suis pas* de la pensée inconsciente. Ceci se retournant est proprement ce qui supporte l'identification du *a* comme cause du désir, et du (-φ) comme la place d'où s'inscrit la béance propre à l'acte sexuel.

C'est précisément là que nous devons un instant nous suspendre. Vous le voyez, vous le touchez du doigt, il y a deux *wo Es war*, deux *là où c'était* et qui correspondent d'ailleurs à la distance qui scinde dans la théorie, l'inconscient du *Ça.* Il y a le *là où c'était* ici inscrit au niveau du sujet, et je l'ai dit déjà, je le répète pour que vous ne le laissiez pas passer, où il reste attaché à ce sujet comme manque. Il y a l'autre *là où c'était* qui a une place opposée, c'est celui qui est en bas à droite (cf. schéma) du lieu de l'inconscient qui reste attaché au *je ne suis pas* de l'inconscient comme objet, objet de perte.

L'objet perdu initial de toute la genèse analytique, celui que Freud martèle dans tous les temps de sa naissance de l'inconscient, il est là, cet objet perdu, cause du désir. Nous aurons à le voir comme au principe de l'acte.

Mais ceci n'est qu'une annonce. Je ne le justifie pas immédiatement, il nous faut un bout de chemin avant que d'en être sûr, il nous faut nous arrêter là un temps. Il ne vaut en général de s'arrêter un temps que pour s'apercevoir du temps que l'on a passé sans le savoir, dirons-nous d'ailleurs, pour nous reprendre. Passé… il vaudrait mieux dire « passant » et si vous me permettez de jouer avec les mots : *pas sans le savoir*.

C'est-à-dire avec le savoir, on l'a passé. Mais justement, c'est parce que je vous ai exposé le résultat de mes schémas de l'année dernière, supposés sus par vous, si tant est qu'il n'y ait pas là quelque abus. Oui, c'est avec ce savoir que je l'ai passé ce temps, trop vite, c'est-à-dire dans la hâte. Comme vous le savez la hâte c'est ce qui laisse justement échapper la vérité. Ça nous permet de vivre, d'ailleurs. La vérité c'est que le manque (d'en haut à gauche), c'est la perte, (d'en bas à droite). Mais la perte elle, elle est la cause d'autre chose. Nous l'appellerons la cause de soi à condition bien sûr que vous ne vous trompiez pas ; Dieu est cause de soi, nous dit Spinoza. Croyait-il si bien dire ? Pourquoi pas après tout. C'était quelqu'un de très fort. Il est bien certain que le fait de conférer à Dieu d'être cause de soi, a dissipé par là toute l'ambiguïté du *Cogito*, ce qui pourrait bien avoir une prétention semblable, au moins dans l'esprit de certains. S'il y a quelque chose que nous rappelle l'expérience analytique c'est que si ce mot : « cause de soi » veut dire quelque chose, c'est précisément de nous indiquer que le soi, ou ce qu'on appelle tel, autrement dit, le sujet où il faut bien que tout le monde en vienne, puisque même là, dans tel champ anglo-saxon où l'on peut dire que l'on ne comprend rien à rien, à ces questions, le mot de *self* a dû sortir, qui ne s'adapte nulle part dans la théorie analytique, rien n'y correspond.

Le sujet dépend de cette cause qui le fait divisé et qui s'appelle l'objet *a*. Voilà qui signe ce qu'il est important de souligner : que le sujet n'est pas cause de soi, qu'il est conséquence de la perte et qu'il faudrait qu'il se mette dans la conséquence de la perte, celle qui constitue l'objet *a*, pour savoir ce qui lui manque.

Voilà en quoi je dis que nous allions trop vite dans l'énonciation telle que je l'ai faite de ces deux pointes de l'oblique, de gauche à droite (cf. schéma) et de haut en bas, des deux termes écartelés de la division première. La chose est supposée sue dans l'énoncé que le *là où c'était* est manque à partir du sujet. Elle ne l'est véritablement que si le sujet se fait

perte. Or c'est ce qu'il ne peut penser qu'à se faire être. *Je pense*, dit-il, *donc je suis* : il se rejette invinciblement dans l'être de ce faux acte qui s'appelle le *Cogito*. L'acte du *Cogito*, c'est l'erreur sur l'être, comme nous le voyons ainsi dans l'aliénation définitive qui en résulte du corps qui est rejeté dans l'étendue, le rejet du corps hors de la pensée c'est la grande *Verwerfung* de Descartes. Elle est signée de son effet qu'il reparaît dans le Réel, c'est-à-dire dans l'impossible. Il est impossible qu'une machine soit corps. C'est pourquoi le savoir le prouve toujours plus en la mettant en pièces détachées. Dans cette aventure nous y sommes, je n'ai pas besoin je le pense d'y faire des allusions. Mais laissons là pour aujourd'hui notre Descartes pour revenir à la suite, et à la ponctuation qu'il nous faut donner aujourd'hui à notre avance.

Le sujet de l'acte analytique, nous savons qu'il ne peut savoir rien de ce qui s'apprend dans l'expérience analytique, sinon qu'y opère ce qu'on appelle le transfert. Le transfert je l'ai restauré de façon complète, à le rapporter au *sujet supposé savoir*.

Le terme de l'analyse consiste dans la chute du *sujet supposé savoir* et sa réduction à l'avènement de cet objet *a*, comme cause de la division du sujet qui vient à sa place. Celui qui, fantasmatiquement, avec le psychanalysant, joue la partie au regard du *sujet supposé savoir*, à savoir : l'analyste, c'est celui-là l'analyste, qui vient au terme de l'analyse à supporter de n'être plus rien que ce reste. Ce reste de la chose chue, qui s'appelle l'objet *a*. C'est là ce autour de quoi doit porter notre question.

L'analysant venu à la fin de l'analyse dans l'acte, s'il en est un, qui le porte à devenir le psychanalyste, ne nous faut-il pas voir qu'il ne l'opère, ce passage, que dans l'acte qui remet à sa place le *sujet supposé savoir*.

Nous voyons maintenant cette place où elle est parce qu'elle peut être occupée, mais qu'elle n'est occupée qu'autant que ce *sujet supposé savoir*, s'est réduit à ce terme que celui qui l'a jusque là garanti par son acte, à savoir le psychanalyste, lui, le psychanalyste, l'est devenu ce résidu, cet objet *a*.

Celui qui à la fin d'une analyse didactique relève si je puis dire, le gant de cet acte, nous ne pouvons pas omettre que c'est sachant ce que son analyste est devenu dans l'accomplissement de cet acte, à savoir : ce résidu, ce déchet, cette chose rejetée. A restaurer le *sujet supposé savoir*, à reprendre le flambeau de l'analyste lui-même, il ne se peut pas qu'il

n'installe, fût-ce à ne pas le toucher, qu'il n'installe le *a* au niveau du *sujet supposé savoir*. Ce *sujet supposé savoir*, qu'il ne peut que reprendre comme condition de tout acte analytique, lui sait, à ce moment que j'ai appelé dans la passe, lui sait que là est le désêtre qui par lui, le psychanalysant, a frappé l'être de l'analyste. Je dis, sans le toucher, que c'est comme cela qu'il s'engage. Car ce désêtre institué au point du *sujet supposé savoir*, lui le sujet dans la passe au moment de l'acte analytique il n'en sait rien. Justement parce qu'il est devenu la vérité de ce savoir, et que, si je puis dire une vérité qui est atteinte « pas sans le savoir », comme je le disais tout à l'heure eh bien ! c'est incurable : on est cette vérité.

L'acte analytique au départ fonctionne si je puis dire, avec le *sujet supposé savoir* faussé, car le *sujet supposé savoir* s'avère maintenant ce qui était bien simple à voir tout de suite : que c'est lui qui est à l'αρχή de la logique analytique. Si celui qui devient analyste pouvait être guéri de la vérité qu'il est devenu, il saurait marquer ce qui est arrivé de changement au niveau du *sujet supposé savoir*, c'est ce que dans notre graphe nous avons marqué du signifiant, du S (Ⱥ).

Il faudrait s'apercevoir que le *sujet supposé savoir* est réduit à la fin de l'analyse au même « n'y pas être » qui est celui qui est caractéristique de l'inconscient lui-même, et que cette découverte fait partie de la même opération-vérité.

Je le répète, la mise en question du *sujet supposé savoir*, la subversion de ce qu'implique, je dirai tout le fonctionnement de savoir et que maintes fois j'ai déjà interrogé devant vous sous cette forme : alors ce savoir, qu'il soit celui du nombre transfini de Cantor ou du désir de l'analyste, où était-il avant qu'on sache ?

De là seulement peut-être, peut-on procéder à une résurgence de l'être dont la condition est de s'apercevoir que si son origine et sa réinterpellation, celle qui pourrait se faire du signifiant de l'autre enfin évanoui vers ce qui le remplace, puisqu'aussi bien c'est de son champ, du champ de l'Autre que ce signifiant a été arraché, à savoir l'objet *a*, ce serait aussi s'apercevoir que l'être tel qu'il peut surgir de quelque acte que ce soit, est être sans essence comme sont sans essence tous les objets *a*. C'est ce qui les caractérise.

Objets sans essence qui sont ou non, dans l'acte, à réévoquer à partir de

cette sorte de sujet qui, nous le verrons, est le sujet de l'acte, de tout acte dirai-je en tant que, comme le *sujet supposé savoir* au bout de l'expérience analytique, c'est un sujet qui, dans l'acte n'y est pas.

# Leçon VI

*17 janvier 1968*

En parlant de l'*acte psychanalytique*, j'ai, si je puis dire, deux ambitions : une longue et une courte, mais forcément la courte est la meilleure ; la longue qui ne peut être écartée, c'est d'éclairer ce qu'il en est de l'acte ; la courte, c'est de savoir en quoi est l'acte du psychanalyste. Déjà, dans quelques écrits passés, j'ai parlé du psychanalyste, j'ai dit que je ne partais que de ceci qu'il y a du psychanalyste. La question de savoir s'il y a « le » psychanalyste n'est pas non plus du tout à mettre en suspens, mais celle de savoir comment il y a un psychanalyste. C'est une question qui se pose à peu près dans les mêmes termes que ce qu'on appelle en logique la question de l'existence.

L'acte psychanalytique, si c'est un acte et c'est bien de là que nous sommes dès l'année dernière, partis, c'est quelque chose qui nous pose la question de l'articuler, de le dire, ce qui est légitime et même allant plus loin, ce qui implique de conséquence d'acte pour autant que l'acte est lui-même de sa propre dimension un dire. L'acte dit quelque chose. C'est de là que nous sommes partis.

Cette dimension est aperçue depuis toujours. Elle est présente dans le fait, dans l'expérience. Il suffit d'évoquer même un instant des formules prégnantes, des formules qui ont agi, comme celle d'« agir selon sa conscience », pour saisir ce dont il s'agit. Agir selon sa conscience, c'est bien là une espèce de point-médium autour de quoi peut être dit avoir tourné l'histoire de l'acte, ou qu'on puisse prendre comme point de départ pour la centrer. Agir selon sa conscience, pourquoi et devant qui ?

La dimension de l'Autre, en tant que l'acte vient témoigner de quelque chose, n'est pas plus éliminable. Est-ce à dire que ce soit là le vrai tournant, le centre de gravité ? Pourrons-nous même un instant le soutenir d'où nous sommes, c'est-à-dire d'où la conscience comme telle est mise en question, mise en question de la mesure qu'elle peut donner à quoi ?, assurément pas au savoir, à la vérité non plus. C'est de là que nous repartons en prenant la mesure de ce qui n'est point encore défini, de ce qui n'est point encore vraiment serré, de ce qui est seulement ici introduit, même pas supposé, l'acte psychanalytique pour réinterroger ce point d'équilibre autour de quoi se pose la question de ce qu'est l'acte.

A l'horizon, bien sûr, nous le savons, une rumeur, une rumeur qui vient de loin, qui vient des temps qu'on appelle classiques, ou encore notre Antiquité, où assurément nous savons que tout ce qui s'est dit sur le sujet de l'acte exemplaire, de l'acte méritoire, du Plutarquisme, si vous le voulez, sûrement nous sentons déjà qu'il y a un peu trop d'estime de soi à entrer dans le jeu, et pourtant en sommes-nous si distancés ? Nous pensons qu'aujourd'hui, c'est autour d'un discours sur le sujet que nous reprenons l'acte, et que notre avantage ne saurait tenir en rien d'autre qu'à ceci, qui nous a fait rétrécir le point d'appui de ce sujet en nous imposant la plus rude discipline, à ne vouloir tenir pour sûre que cette dimension, par quoi il est : le sujet grammatical.

Entendons bien là que ce n'est pas nouveau, et que l'année dernière dans notre exposé de la *Logique du Fantasme*, nous avons marqué à sa place, la place du *je ne pense pas*, cette forme du sujet qui apparaissait comme en écornure du champ à lui réservé. Cette dimension proprement de la grammaire qui faisait que le fantasme pouvait être dominé littéralement par une phrase qui ne se soutient pas, qui ne se conçoit pas autrement que de la dimension grammaticale : *Ein Kind wird geschlagen*, on bat un enfant, nous la connaissons. C'est là le point de donnée le plus sûr, autour de quoi, au nom de ceci que nous posons à titre disciplinaire, qu'il n'y a pas de méta-langage, que la logique elle-même doit être extraite de ce donné qu'est le langage. C'est autour de cette logique par contre que nous avons fait tourner cette triple opération, à laquelle par une sorte de tentative d'essai, de divination, de risque, nous avons donné la forme du groupe de Klein, opération que nous avons commencé par pointer dans le

cheminement par où nous l'avons abordée, par les termes d'aliénation, de vérité et de transfert.

Assurément, ce ne sont là qu'épinglages ; et à être parcourus en un certain sens, nous sommes — pour nous y retrouver, pour supporter ce qu'ils peuvent pour nous, représenter — forcés de leur donner un autre nom, et bien sûr, à condition de nous apercevoir qu'il s'agit du même trajet.

Donc c'est à partir de la subversion du sujet que nous avons déjà, depuis quelque dix ans, suffisamment articulée pour qu'on conçoive quel est le sens que prend ce terme, au moment où nous disons que c'est de la subversion du sujet que nous avons à reprendre la fonction de l'acte ; pour que nous voyions que c'est entre ce sujet grammatical, celui qui est là, inscrit dans la notion même d'acte, dans la façon dont il nous est présentifié, le *je* de l'action, et ce sujet articulé dans ces termes glissants, toujours prêts à nous fuir d'un déplacement, d'un saut, à l'un des sommets de ce tétraèdre, en vous rappelant les fonctions de ces termes, à savoir :

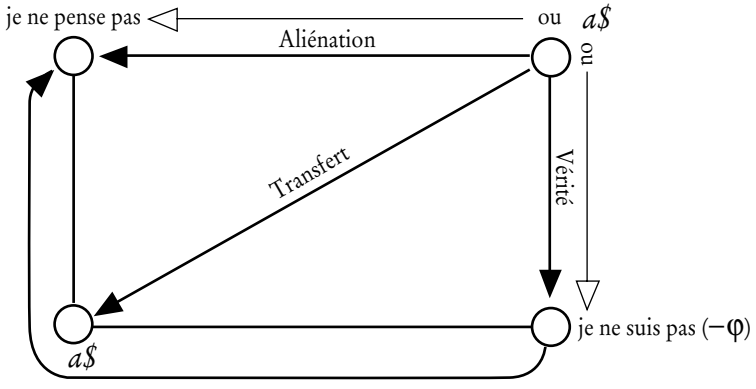


la position du ou-ou d'où part l'aliénation originaire, celle qui aboutit au *je ne pense pas*, pour qu'il puisse même être choisi — et que veut dire ce choix ? —, le *je ne suis pas* en articule l'autre terme ; ces vecteurs, ou plus exactement ces directions dans lesquelles sont prises les opérations fondamentales, étant celles que j'ai rappelées tout à l'heure sous les termes d'aliénation, de vérité et de transfert.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Où cela nous conduit-il ?

L'acte psychanalytique, nous le posons comme consistant en ceci, de supporter le transfert. Nous ne disons pas : qui supporte, qui fait l'acte, le

psychanalyste donc implicitement. Ce transfert qui serait une pure et simple obscénité, dirai-je, redouble de bafouillage si nous ne lui redonnons pas son véritable nœud, dans la fonction du *sujet supposé savoir*. Ici, nous l'avons fait depuis un temps en démontrant que tout ce qui s'articule, de sa diversité, comme effet de transfert, ne saurait s'ordonner qu'à être rapporté à cette fonction vraiment fondamentale, partout présente dans tout ce qu'il en est d'aucun progrès de savoir, et qui prend ici sa valeur justement de ce que l'existence de l'inconscient la met en question — question jamais posée de ce que l'on est toujours là, si l'on peut dire, implicitement — la réponse est même inaperçue : du moment qu'il y a savoir, il y a sujet, et il faut quelque décalage, quelque fissure, quelque ébranlement, quelque moment de *je* dans ce savoir, pour que l'on s'avise tout d'un coup, pour qu'ainsi se renouvelle ce savoir qu'il savait avant.

Ceci est à peine relevé au moment où cela se passe, mais c'est le champ de la psychanalyse qui le rend inévitable. Qu'en est-il du sujet, *sujet supposé savoir*, puisque nous avons à faire à cette sorte d'impensable qui dans l'inconscient nous situe un savoir sans sujet ? Bien sûr, c'est là quelque chose aussi dont on peut ne pas s'aviser, à continuer de considérer que ce sujet est impliqué dans ce savoir, tout simplement à laisser fuir tout ce qu'il en est de l'efficience du refoulement, et qu'il n'est point autrement concevable qu'en ceci, que le signifiant présent dans l'inconscient, et susceptible de retour, est précisément refoulé en ceci qu'il n'implique point de sujet, qu'il n'est plus ce qui représente un sujet pour un autre signifiant, qui est ceci qui s'articule à un autre signifiant sans pour autant représenter ce sujet. Il n'y a d'autre définition possible de ce qu'il en est vraiment de la fonction de l'inconscient, pour autant que l'inconscient freudien n'est pas simplement cet implicite, ou cet obscurci, ou cet archaïque, ou ce primitif. L'inconscient est toujours dans tout autre registre, dans le mouvement instauré comme faire par cet acte, de supporter, ou d'accepter de supporter le transfert.

La question est : que devient le *sujet supposé savoir* ? Je vais vous dire qu'en principe, le psychanalyste le sait, ce qu'il devient. Assurément, il choit. Ce qui est impliqué théoriquement dans cette suspension du *sujet supposé savoir*, ce trait de suppression, cette barre sur le S qui la symbolise dans le devenir de l'analyse, elle se manifeste en ceci : que quelque chose se produit à une place, certes pas indifférente au psychanalyste, puisque

c'est à sa propre place que cette chose surgit. Cette chose s'appelle l'objet petit *a*.

L'objet petit *a* est la réalisation de cette sorte de désêtre qui frappe le *sujet supposé savoir* ; que ce soit l'analyste, et comme tel, qui vienne à cette place n'est pas douteux et se marque dans toutes les inférences où il s'est senti impliqué au point de ne pouvoir faire que d'infléchir la pensée de sa pratique dans le sens de la dialectique de la frustration, vous le savez, liée autour de ceci que lui-même se présente comme la substance dont il est jeu et manipulation dans le faire analytique. Mais c'est justement à méconnaître ce qu'il y a de distinct entre ce faire et l'acte qui le permet, l'acte qui l'institue, celui dont je suis parti tout à l'heure en le définissant comme cette acceptation, ce support donné au *sujet supposé savoir*, à ce dont pourtant le psychanalyste sait qu'il est voué au désêtre et qui donc constitue, si je puis dire, un acte, en porte-à-faux puisqu'il n'est pas le *sujet supposé savoir*, puisqu'il ne peut pas en être. Et s'il est quelqu'un à le savoir, c'est le psychanalyste entre tous.

Faut-il que ce soit maintenant, ou un tout petit peu plus tard, oui mais pourquoi pas maintenant, pourquoi pas tout de suite, quitte à revenir sur ceci dont j'espère vous le rendre familier, en vous rappelant les coordonnées dans d'autres registres, dans d'autres énoncés, faut-il vous rappeler que la tâche analytique, pour autant qu'elle se dessine de ce point du sujet déjà aliéné, dans un certain sens naïf dans son aliénation, celui que le psychanalyste sait être défini du *je ne pense pas*, que ce à quoi il le met, à la tâche, c'est à un *je pense* qui prend justement tout son accent, de ce qu'il sache le *je ne pense pas* inhérent au statut du sujet ?

Il le met à la tâche d'une pensée qui se présente en quelque sorte dans son énoncé même, dans la règle qu'il lui en donne, comme admettant cette vérité foncière du *je ne pense pas*, qu'il associe et librement, qu'il ne cherche pas à savoir s'il y est ou non tout entier comme sujet, s'il s'y affirme. La tâche à laquelle l'acte psychanalytique donne son statut est une tâche qui implique déjà cette destitution du sujet, et où cela nous mène-t-il ?

Il faut se souvenir, il ne faut pas passer son temps à oublier ce qui s'en articule, ce qui s'en articule dans Freud, expressément du résultat. Ça a un nom, et Freud ne nous l'a pas mâché, et qui est quelque chose qui est d'autant plus à mettre en valeur que comme expérience subjective ça n'a jamais

été fait avant la psychanalyse. Ça s'appelle la castration, qui est à prendre dans sa dimension d'expérience subjective, pour autant que nulle part si ce n'est par cette voie le sujet ne se réalise, j'entends le sujet bien sûr.

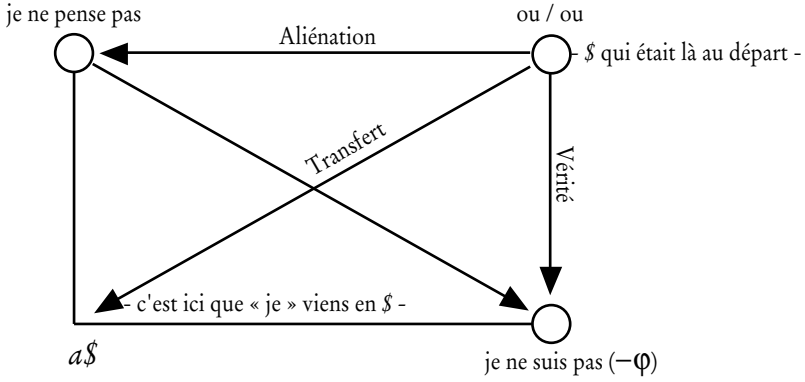


Ce sujet ne se réalise exactement qu'en tant que manque, ce qui veut dire que l'expérience subjective aboutit à ceci que nous symbolisons par -φ, mais si tout usage de la lettre se justifie de démontrer qu'il suffit du recours à sa manipulation pour ne pas se tromper, à condition qu'on sache s'en servir, il n'en reste pas moins que nous sommes en droit d'essayer de pouvoir y mettre un « il existe » — que j'évoquais tout à l'heure à propos du psychanalyste au début de ce discours d'aujourd'hui — et que cet « il existe » en question, cet « il existe » d'un manque, il nous faut l'incarner dans ce qui lui donne effectivement son nom : la castration ; c'est à savoir que le sujet réalise qu'il n'a pas, qu'il n'a pas l'organe de ce que j'appellerai la jouissance unique, unaire, unifiante. Il s'agit proprement de ce qui fait *une* la jouissance dans la conjonction de sujets de sexe opposé, c'est-à-dire ce sur quoi j'ai insisté l'année dernière en relevant ceci : qu'il n'est pas de réalisation subjective possible du sujet comme élément, comme partenaire sexué dans ce qui s'imagine comme unification dans l'acte sexuel.

Cette incommensurabilité — que j'ai essayé de serrer devant vous, l'année dernière, en usant du nombre d'or, pour autant que c'est le symbole qui laisse jouer au plus large, c'est là quelque chose sur lequel je ne puis pas insister, du fait qu'il est du registre mathématique — cette incommensurabilité, ce rapport du petit *a*, puisque c'est le petit *a* que j'ai repris non

sans intention pour le symboliser sous le nombre d'or, du petit *a* au 1, voilà où se joue ce qui apparaît comme réalisation subjective au bout de la tâche psychanalytique, c'est à savoir ce manque, ce n'est pas l'organe, ceci bien sûr n'est pas sans arrière-plan si nous songeons que l'organe et la fonction sont deux choses différentes, si différentes que l'on peut dire que revient de temps en temps le problème qui est de savoir quelle fonction il faut donner à chaque organe, et c'est là qu'est le vrai problème de l'adaptation du vivant. Plus il a d'organes, plus il en est empêtré.

Mais suspendons… Il s'agit donc d'une expérience limitée, d'une expérience logique et après tout, pourquoi pas ? Puisque un instant nous avons sauté sur l'autre plan, sur le plan du rapport du vivant à soi-même, que nous n'abordons que par le schéma de cette aventure subjective, il nous faut bien rappeler ici que du point de vue du vivant tout ceci après tout peut être considéré comme un *artefact* ; et que la logique soit le lieu de la vérité n'y change rien, puisque la question qui vient au bout est justement celle-ci, à laquelle nous saurons donner tout son accent en son temps : qu'est-ce que la vérité ?

Il nous importe de voir que de ces deux lignes, celles que j'ai désignées comme la tâche, le chemin parcouru par le psychanalysant en tant qu'il parle, sujet naïf qui est aussi bien le sujet aliéné à cette réalisation du manque, en tant que, je vous l'ai fait remarquer la dernière fois, il n'est pas, ce manque, ce que nous savons être à la place du *je ne suis pas*, ce manque était là depuis le départ, et que de toujours nous savons que ce manque est l'essence même de ce sujet qu'on appelle homme, quelquefois, que de l'homme c'est le désir, on l'a déjà dit, qui est l'essence. Tout simplement ce manque a fait un progrès dans l'articulation dans sa fonction d'*organum*, progrès logique essentiellement dans cette réalisation comme telle du manque phallique (-φ). Mais il comporte que la perte en tant qu'elle était là d'abord, à ce même point, avant que le trajet en soit parcouru, et simplement pour nous qui savons — la perte de l'objet qui est à l'origine du statut de l'inconscient, ceci a été toujours expressément formulé par Freud —, soit réalisée autre part. Elle l'est précisément, c'est de là que je suis parti, au niveau du désêtre du *sujet supposé savoir*.

C'est pour autant que celui qui donne le support au transfert est là sous la ligne noire, qui lui sait d'où il part, non pas qu'il y soit, il le sait trop bien qu'il n'y est pas, qu'il n'est pas le *sujet supposé savoir*, mais qu'il est

rejoint par le désêtre que subit le sujet *sujet supposé savoir*, qu'à la fin c'est lui, l'analyste, qui donne corps à ce que ce sujet devient sous la forme de l'objet petit *a*. Ainsi, comme il est à attendre, il est conforme à toute notion de structure que la fonction de l'aliénation qui était au départ, et qui faisait que nous partions du sommet en haut à gauche d'un sujet aliéné, se retrouve à la fin égale à elle-même, si je puis dire, en ce sens que le sujet s'est réalisé, dans sa castration, par la voie d'une opération logique, voie aliénée, remet à l'Autre, se décharge, — et c'est là la fonction de l'analyste, — de cet objet perdu, d'où dans la genèse, nous pouvons concevoir que s'origine toute la structure. Distinction de l'aliénation, du petit *a* en tant qu'il vient ici et se sépare du -φ, qui à la fin de l'analyse est idéalement la réalisation du sujet; voici le processus dont il s'agit.

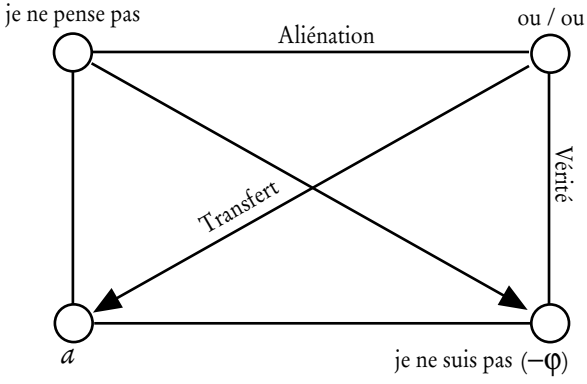


Il y a un deuxième temps dans cette énonciation que je fais. J'y ouvre une parenthèse pour loger ce devant quoi tout à l'heure je me suis arrêté à en faire ce que j'aurais dû en faire, une introduction, j'en ferai maintenant un rappel, c'est celui-ci : ce n'est pas par hasard, jeu scolaire, idée de prendre un point familier dont on vous a chatouillé la cervelle en fin d'enseignement secondaire, que je me réfère au *cogito* de Descartes. C'est qu'il comporte en lui cet élément particulièrement favorable, à y reloger le détour freudien, non pas certes à y démontrer je ne sais quelle cohérence historique, comme si tout ça pouvait se rabouter de siècle en siècle en une manière de progrès, quand il n'est que trop évident que s'il y a quelque chose que ça évoque, c'est bien plutôt l'idée du labyrinthe. Qu'importe laissons Descartes. A regarder de près ce *cogito*, observez bien que le sujet

qui y est supposé comme être, il peut bien être celui de la pensée, mais de quelle pensée en somme ? De cette pensée qui vient de rejeter tout savoir. Il ne s'agit pas de ce que font après Descartes ceux qui méditent sur l'immédiateté du *je suis* au *je pense* : une évidence, qu'à leur gré ils font consistante, fuyante… Il s'agit de l'acte cartésien lui-même, en tant qu'il est un acte. Ce qui nous en est rapporté et dit, c'est précisément à le dire qu'il est acte, c'est de ce point où s'achève une mise en suspens de tout savoir possible, que ce soit là ce qui assure le *je suis* : est-ce d'être « pensée » du *cogito* ? ou est-ce du rejet du savoir ?

La question vaut bien d'être posée si l'on pense que ce qu'on appelle dans les manuels de philosophie les successeurs, la postérité d'une pensée philosophique, comme s'il s'agissait simplement de reprise, de morceau de mélasse pour en faire un autre mélange, alors qu'il s'agit à chaque fois d'un renouvellement, d'un acte qui n'est point forcément le même, et que si nous appréhendons Hegel, bien sûr, là encore comme partout, nous retrouvons la mise en suspens du *sujet supposé savoir*, à ceci près que ce n'est pas pour rien, que ce sujet est destiné à nous donner, au terme de l'aventure, le savoir absolu.

Pour voir ce que ça veut dire, il faut y regarder d'un peu plus près, et pourquoi pas ? y regarder au départ. Si la *Phénoménologie de l'Esprit* s'institue expressément de s'engendrer de fonction d'acte, est-ce qu'il n'est pas visible dans la mythologie de la lutte à mort de pur prestige, que ce savoir d'origine, à devoir tracer son chemin jusqu'à devenir cet impensable, ce savoir absolu, où l'on peut se demander même — et non sans titre, à se le demander puisque Hegel le formule — ce qui pourra y tenir, même un seul instant, de sujet — que ce savoir de départ, qui nous est présenté comme tel, c'est le savoir de la MORT, c'est-à-dire une autre forme extrême, radicale, de mise en suspens comme fondement même de ce sujet du savoir.

Est-ce qu'à réinterroger du point de vue des conséquences ceci dès lors dont il nous est facile d'apercevoir que, ce que l'expérience psychanalytique propose comme objet petit *a* — dans la voie de mon discours en tant qu'il ne fait que résumer, que pointer, que donner son signe et son sens à ce qui, de cette expérience s'articule partout — c'est ce que dans le désordre et la confusion qui l'engendre, cet objet petit *a*, ne voyons-nous pas qu'il vient à la même place où est au niveau de Descartes ce rejet du

savoir, au niveau de Hegel, ce savoir comme savoir de la mort, dont nous savons qu'assurément c'est là sa fonction, que ce savoir de la mort articulé précisément dans cette lutte à mort de pur prestige, en tant qu'elle fonde le statut du maître, c'est d'elle que procède cette *Aufhebung* de la jouissance ? Il en est rendu raison. Et c'est comme renonçant en un acte décisif à la jouissance pour se faire sujet de la mort que le maître s'institue. Et c'est aussi bien là, pour nous, je l'ai souligné en son temps, que se promeut l'objection que nous pouvons faire à ceci par un singulier paradoxe, un paradoxe inexpliqué dans Hegel : c'est au maître que la jouissance ferait retour de cette *Aufhebung*. Bien des fois nous avons demandé : et pourquoi ? Pourquoi, si c'est pour ne pas renoncer à la jouissance, que l'esclave devient esclave ? Pourquoi ne la garderait-il pas ? Pourquoi reviendrait-elle au maître, dont c'est précisément le statut que d'y avoir renoncé, sinon dans une forme dont peut-être nous pouvons exiger un peu plus que le tour de passe-passe, la maestria hegelienne, pour nous en rendre compte ? Ça n'est pas un mince test si nous pouvons toucher dans la dialectique freudienne, un maniement plus rigoureux, plus exact, et plus conforme à l'expérience de ce qu'il en est du devenir de la jouissance après la première aliénation.

Je l'ai suffisamment déjà indiqué à propos du masochisme pour qu'on sache ici ce que je veux dire et que je n'indique qu'une voie à reprendre. Nous ne pouvons assurément pas nous y attarder aujourd'hui, mais il fallait que l'amorce en fût indiquée à sa place.

Pour poursuivre notre chemin en fonction de ce qu'il en est de l'acte psychanalytique, nous n'avons rien fait jusqu'ici que de démontrer ce qu'il engendre par son faire ; pour faire un pas plus loin venons-en au seul point où l'acte peut être interrogé : en son point d'origine.

Qu'est-ce qui nous est dit ? Je l'ai la dernière fois déjà réévoqué. C'est que c'est au terme d'une psychanalyse supposée achevée que le psychanalysant peut devenir psychanalyste. Il ne s'agit pas ici du tout de justifier la possibilité de cette jonction. Il s'agit de la poser comme articulée et de la mettre à l'épreuve de notre schéma tétraédrique.

C'est le sujet qui a accompli la tâche au bout de laquelle il s'est réalisé comme sujet dans la castration en tant que défaut fait à la jouissance de l'union sexuelle, c'est celui-là que nous devons voir par une rotation, ou une bascule, à un certain nombre de degrés, telle qu'est dessinée cette figu-

re, à 180° pour voir passer, revenir ce qui s'est ici réalisé à la position de départ, à ceci près que le sujet qui vient ici (en haut à gauche), sait ce qu'il en est de l'expérience subjective, et que cette expérience implique aussi qu'à gauche, il reste ce qu'il en est advenu de celui dont l'acte se trouve responsable du chemin parcouru, en d'autres termes, que pour l'analyste tel que nous le voyons maintenant surgir au niveau de son acte, il y a déjà savoir du désêtre du *sujet supposé savoir*, en tant qu'il est, de toute cette logique, la position nécessaire de départ.

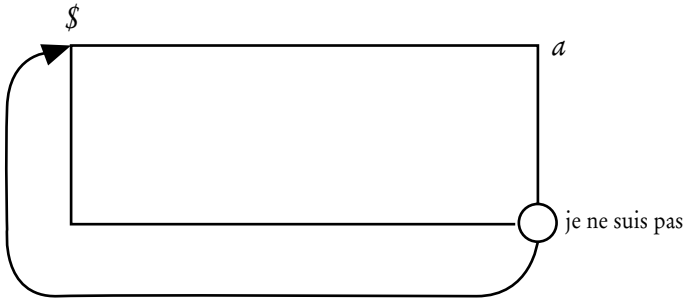


C'est précisément pour cela qu'il y a question de ce qu'il en est pour lui de cet acte que nous avons défini tout à l'heure comme acte en porte-à-faux. Quelle est la mesure de l'éclairement de son acte ? Puisque, de cet acte en tant qu'il a parcouru le chemin qui permet cet acte, il est d'ores et déjà lui-même la vérité.

C'est la question que la dernière fois j'ai posée, en disant qu'une vérité conquise *pas sans le savoir* est une vérité que j'ai qualifiée « d'incurable », si je puis m'exprimer ainsi. Car si nous suivons ce qui résulte de cette bascule de toute la figure qui est celle seule où puisse s'expliquer le passage

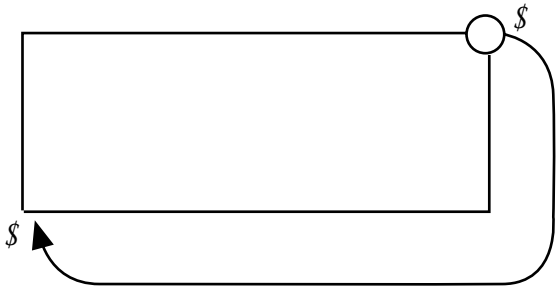

de la conquête, fruit de la tâche, à la position de celui qui franchit l'acte d'où cette tâche peut se répéter, c'est ici que vient le *$* qui était là au départ dans le *ou-ou* du *ou je ne pense pas ou je ne suis pas* et effectivement, pour autant qu'il y a acte qui se mêle à la tâche qui le soutient, ce dont il s'agit est proprement d'une intervention signifiante ; ce en quoi le psychanalyste agit si peu que ce soit, mais où il agit proprement dans le cours de la tâche, c'est d'être capable de cette immixtion signifiante qui à proprement parler n'est susceptible d'aucune généralisation qui puisse s'appeler savoir.

Ce qu'engendre l'interprétation analytique, c'est ce quelque chose, qui de l'universel ne peut être évoqué que sous la forme dont je vous prie de remarquer combien elle est, à tout ce qui s'est jusqu'ici qualifié comme tel, contraire ; c'est si l'on peut dire, cette sorte de particulier qu'on appelle clé universelle, la clé qui ouvre toutes les boîtes. Comment diable la concevoir ? Qu'est-ce que c'est que de s'offrir comme celui qui dispose de ce qui d'abord ne peut se définir que comme un quelconque particulier ?

Telle est la question que je laisse aussi ici seulement amorcée de ce qu'il en est du statut de celui qui au point de ce sujet *$*, peut faire qu'il existe quelque chose qui réponde dans la tâche, et non pas dans l'acte fondateur, au *sujet supposé savoir*, voilà tout à fait précisément ce qui amorce la question : que faut-il qu'il soit possible pour qu'il y ait un analyste ? Je le répète, au point en haut et à gauche du schéma, ce dont nous sommes partis, c'est que pour que toute la schématisation soit possible, pour que la logique de la psychanalyse existe, il fallait qu'il y ait là du psychanalyste.

Quand il se met là, après avoir lui-même parcouru le chemin psychanalytique, il sait déjà où le conduira alors comme psychanalyste le chemin à reparcourir, au désêtre du *sujet supposé savoir,* à n'être que le support de cet objet qui s'appelle l'objet petit *a*. Qu'est-ce que nous dessine cet acte psychanalytique, dont il faut bien rappeler qu'une des coordonnées, c'est précisément d'exclure de l'expérience psychanalytique tout acte, toute injonction d'acte ? Il est recommandé à ce qu'on appelle le patient, le psychanalysant pour le nommer, autant que possible il lui est recommandé d'attendre pour agir, et si quelque chose caractérise la position du psychanalyste, c'est très précisément qu'il n'agit que dans le champ d'intervention signifiante que j'ai délimité à l'instant.

Mais n'est-ce pas là aussi pour nous occasion de nous apercevoir qu'en

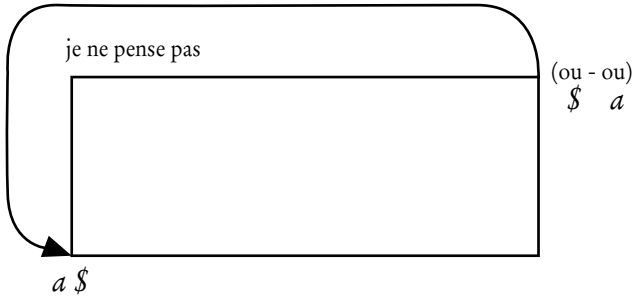


sort tout à fait renouvelé le statut de tout acte ? Car la place de l'acte, quel qu'il soit, et ce sera à nous de nous apercevoir, à la trace, de ce que nous voulons dire quand nous parlons du statut de l'acte, sans même pouvoir nous permettre d'y ajouter : de l'acte humain, c'est que, s'il est quelque part où le psychanalyste à la fois ne se connaît pas, et, c'est aussi le point où il existe, c'est en tant qu'assurément il est sujet divisé, et jusque dans son acte, et que la fin où il est attendu, à savoir cet objet petit *a*, en tant qu'il est non pas le sien, mais celui que de lui comme Autre requiert le psychanalysant, pour qu'avec lui, il soit de lui rejeté. N'est-ce pas là figure à nous ouvrir ce qu'il en est du destin de tout acte, et ceci sous diverses figures, depuis le héros où l'Antiquité de toujours a essayé de placer, dans toute son ampleur, dans tout son dramatique, ce qu'il en est de l'acte, non pas certes qu'en ce même temps le savoir ne se soit point orienté vers d'autres traces, car c'est aussi, et ce n'est pas négligeable de le rappeler, le temps où pour ce qu'il en est de l'acte sage on en a cherché, — et à la vérité il n'y a rien là qui soit à dédaigner —, la raison dans un bien ; « le fruit de l'acte », voilà qui semblait donner sa première mesure à l'éthique, je l'ai reprise en son temps en commentant celle d'Aristote.

*L'Éthique à Nicomaque* part de ceci : qu'il y a du bien au niveau du plaisir et qu'une juste filière suivie dans ce registre du plaisir nous mènera à la conception du souverain bien.

Il est clair que c'était là, à sa façon, une sorte d'acte qui a sa place dans le cheminement de tout acte dit philosophique. La façon dont nous pouvons le juger est ici sans aucune importance. C'est un temps, nous savons que s'y appareillait une toute autre interrogation, l'interrogation tragique de ce qu'il en était de l'acte, et que c'est celle-ci qui s'en remettait à un obscur divin. S'il y a une dimension, une force qui n'était pas supposée savoir,

c'est bien celle de l'Αναγκή antique, en tant qu'elle était incarnée par ces sortes de fous furieux qu'étaient les Dieux.

Mesurez la distance parcourue de cette visée de l'acte à celle de Kant. S'il y a quelque chose qui d'une autre manière rend nécessaire notre énoncé de l'acte comme d'un dire, c'est bien la mesure qu'en donne Kant, de ce qu'il doit être réglé par une maxime qui puisse avoir portée universelle. Est-ce que ce n'est pas là aussi ce que j'ai eu mon aise à caricaturer, à le conjoindre à une règle telle qu'elle est énoncée dans la fantasmagorie de Sade ?

N'est-il pas vrai d'autre part qu'entre ces deux extrêmes, je parle d'Aristote et de Kant, la référence à l'Autre prise comme telle est celle, elle aussi très bouffonne, qui a été donnée par une forme au moins classique de la direction religieuse ? La mesure de l'acte aux yeux de Dieu serait donnée par ce qu'on appelle l'intention droite. Est-ce qu'il est possible d'amorcer une voie de duperie plus installée que celle de mettre cette mesure au principe de la valeur d'acte ?

Est-ce qu'en quoi que ce soit l'intention droite dans un acte, peut un seul instant lever pour nous la question de ce qu'il en est de son fruit ? Il est sûr que Freud n'est pas le premier à nous permettre de sortir de ces anneaux fermés, que pour mettre en suspens ce qu'il en est de la valeur d'une bonne intention, nous en avons une critique tout à fait efficace, explicite et maniable dans ce que Hegel nous articule de la loi du cœur ou du délire de la présomption, qu'il ne suffit pas de s'élever contre le désordre du monde, pour ne pas, de cette protestation même s'en faire le plus permanent support. De ceci, la pensée, justement celle qui a succédé à l'acte du cogito, nous a donné maints modèles. Quand l'ordre, surgi de la loi du cœur, est détruit par la critique de *La phénoménologie de l'esprit,* que voyons-nous, sinon le retour, que je ne peux faire autrement que de qualifier d'offensif, de la ruse de la raison.

C'est là qu'il nous faut nous apercevoir que cette méditation a débouché très spécialement sur quelque chose qui s'appelle l'acte politique et qu'assurément il n'est pas vain que ce qui s'est engendré non seulement de méditations politiques mais d'actes politiques, en quoi je ne distingue nullement la spéculation de Marx de la façon dont elle a été, à tel ou tel détour de la révolution, mise en acte — est-ce qu'il ne se peut pas que nous puissions situer toute une lignée de réflexions sur l'acte politique en tant

qu'assurément ce sont des actes au sens où ces actes étaient un dire et précisément dire au nom d'un tel qui y ont apporté un certain nombre de changements décisifs —. Est-ce qu'il n'est pas possible de les réinterroger dans ce même registre qui est celui auquel aboutirait aujourd'hui, ce qui se dessine de l'acte psychanalytique, là où à la fois il est et il n'est pas, et qui peut s'exprimer ainsi, en vertu du mot d'ordre que Freud donne à l'analyse de l'inconscient : *wo Es war*, dit-il et je vous ai appris à le relire la dernière fois, *soll Ich werden ?*

*Wo $ tat* et vous me permettrez d'écrire ce S de la lettre ici barrée, là où le signifiant agissait au double sens où il vient de cesser et où il allait juste agir, non point *soll Ich werden* mais *muß Ich*, moi qui agis, moi qui lance dans le monde cette chose à quoi on pourra s'adresser comme à une raison *muß Ich* (*a*) *werden*, moi de ce que j'introduis comme nouvel ordre dans le monde, je dois devenir le déchet.

Telle est la nouvelle forme sous laquelle je vous propose de poser une nouvelle façon d'interroger ce qu'il en est, en notre âge, du statut de l'acte, pour autant que cet acte si singulièrement parent d'un certain nombre d'introductions originelles, au premier rang desquelles est le *cogito* cartésien, pour autant que l'acte psychanalytique permet de reposer la question.

# Leçon VII

*24 janvier 1968*

Il va y avoir aujourd'hui quelque chose d'un peu modifié dans notre pacte. Bien sûr, il est entendu que, selon la bonne loi d'une prestation d'échanges, vous me donnez votre présence pour quelque chose que vous attendez, qui est supposé sortir d'un certain fond et avoir été, jusqu'à un certain point — il s'agit de savoir lequel — destiné. Bref vous attendez une leçon, un cours.

A plusieurs reprises, il m'arrive de temps en temps que je me pose la question de savoir à qui je m'adresse, et (d') où ça parle. Vous savez combien je prends soin d'insister sur ceci : c'est que je ne saurais perdre d'aucun instant le repère original qui est que ce discours fait sur la psychanalyse s'adresse à des psychanalystes. Il y a tant de monde qui ne le soit pas et qui est ici rassemblé, pour entendre quelque chose, cela à soi tout seul demande un certain nombre d'explications. On aurait tort à ce propos de se contenter d'explications historiques, à savoir de la rencontre ou des rencontres, des effets de poussée dans une foule, ce qui fait que je me suis trouvé à portée d'être entendu ailleurs que là où je le faisais originellement. Ça ne suffit évidemment pas à expliquer les choses. C'est bien là qu'on pourrait comparer les références de l'histoire — car après tout, ce qu'on appelle en général l'histoire, cette bousculade — et de la structure.

Il y a évidemment des raisons de structure. Si je parle cette année de l'acte, et que je pose la question sur l'acte, que je sois arrivé au point de ce que j'ai dit la dernière fois qu'il m'a semblé par quelques petits échantillons, preuves que j'ai eues qu'au moins certains se sont aperçus de l'importance

de ce qui avait été formulé la dernière fois pour autant que ça marque un point qui justifie, qui permet de rassembler au moins en un point-nœud, ce qui a commencé depuis le début de notre année à être par moi articulé et qui, bien sûr, avait pu laisser une impression floue, surtout si on part de l'idée que ce qui est dit d'abord c'est forcément les principes. Dans beaucoup de cas on est forcé de procéder autrement, même quand on a une référence structurale et même surtout quand on l'a, puisqu'il est de sa nature de ne pas pouvoir être donnée d'abord, il faut la conquérir, sinon je ne vois pas pourquoi le schéma du type groupe de Klein, sur lequel j'essaie pour l'instant d'articuler ce qu'il en est de l'acte dans la perspective qui ouvre l'acte psychanalytique, je ne vois pas pourquoi je ne serais pas parti de là il y a une quinzaine d'années.

Aujourd'hui, il y aura un point d'arrêt dont l'occasion n'est ici que prétexte, encore que ça ne veuille pas dire pour autant que ce soit latéral. Il est prévu dans le séminaire de cette année sur l'acte psychanalytique, que le 31 janvier, le 28 février, le 27 mars, le 29 mai, on y entrera sur invitation, ce qui veut dire que ce sera réduit à un certain nombre de rencontres plus réduites, de façon à permettre un entretien.

Ceci a été prévu pour donner un minimum de ce quelque chose qui a été toujours difficile à manier : la règle des séminaires fermés, avec tout ce que ça comporte de complications dans le mode de choix, il s'établit toujours dans des choses de cet ordre une espèce de concurrence. L'endroit où on a pas envie d'aller on commence à le désirer à partir du moment où le petit copain y va. Tout cela ne rend pas facile le principe de faire accueil, mais il faut tâcher d'établir un milieu d'échanges qui soit d'un rapport interne un peu différent; j'y ai pensé aujourd'hui parce que personne n'étant averti, j'avais mes raisons de ne pas le faire, il est certain qu'à part les gens de mon école qui eux l'étaient, il ne se sera pas manifesté beaucoup de candidats.

Voilà comment je pense résoudre les choses. Quelque chose d'étranger à la série fait que, ce 31, je n'y serai pas. Ce n'est pas une raison pour qu'il n'y ait pas de séminaire fermé. Il était convenu que les membres de l'École dite Freudienne de Paris dont chacun sait que je m'occupe, et tout ce qu'il y a de plus légitimement puisqu'aussi bien ce sont des psychanalystes, que ce soient ceux-là, dans la mesure où ils en manifesteront le désir, qui viendront ici le 31 janvier. Je n'ai même pas encore demandé — je le lui demande

maintenant — au Docteur Melman qu'il soit là en somme pour ordonner cette rencontre.

J'avais posé le principe que seuls les membres de l'École qui se seraient ici manifestés d'une façon suffisamment régulière pour savoir ce que j'ai énoncé jusque là, viendraient à cette réunion. Vous allez voir combien c'est justifié puisque je vais donner à cette réunion l'objet suivant, l'idée d'ailleurs n'est pas uniquement mienne, loin de là, je dirai même qu'elle m'a été donnée par le Docteur Melman qui, à l'intérieur de l'enseignement de l'École m'avait proposé récemment qu'en cours même de ce séminaire, particulièrement important puisque, tout de même, on voit mal à quel point on peut toucher à un point plus central pour les psychanalystes que celui de l'acte psychanalytique lui-même, à condition bien entendu que ce mot ait un sens, c'est ce que j'espère qu'il s'est suffisamment dessiné jusqu'à présent dans votre vue, c'est qu'à tout le moins ce sens, je lui ai donné une forme. On peut l'articuler suivant un certain nombre de questions et savoir si on peut y répondre et si elles sont même des questions, c'est précisément ce qui est ouvert. C'est quand même comme cela que le problème se pose. Je lui ai donné son articulation de départ, moyennant quoi on peut voir se manifester à son intérieur certains blancs, en d'autres points des cases déjà remplies ou même surabondamment remplies, ou même tout à fait débordantes, déséquilibrées faute d'avoir tenu compte des autres. C'est précisément l'intérêt de l'introduction de ce qu'on appelle « structure ». Il est assez curieux que nous en soyons encore, et je suis bien forcé de le dire puisqu'il y en a certaines manifestations récentes au niveau des psychanalystes, à même de considérer qu'il puisse y avoir une question au niveau du principe de la structure. Il y a des choses que je n'ai vraiment pas eu le temps de regarder et qu'il n'est même pas sûr que je regarderai de près mais dont, bien sûr, j'ai des échos.

On voit de ces personnes pourvues d'une autorité psychanalytique, d'un certain poids, des praticiens honorables comme on dit, qui se trouvent manifester très singulièrement le point où en sont les choses. Par exemple il y a tout un milieu où c'était, chacun sait, interdit même de venir se mettre à portée de la mauvaise parole. Et puis il y a eu un temps, un temps fabuleux — mais il faut dire que les choses vont lentement dans ce milieu très particulier — vous vous rendez compte, 1960, il y a des gens ici qui à ce moment là avaient 14 ans : le Congrès de Bonneval, c'est

immémorial, c'est poussiéreux, incroyable ! il faut dire qu'on a mis à peu près six ans à en sortir les Actes ; il y a des gens qui, pour discuter ce que j'enseigne, ont trouvé ça formidable : reprendre les choses du Congrès de Bonneval !

Je remercie beaucoup les personnes de mon école d'avoir fait une revue, qui n'est manifestement pas la mienne, qui permet cet effet de dépotoir, on ne saurait pas déverser ça ailleurs, ailleurs c'est pas la place. Dans une certaine *revue* qu'on appelle *Française de Psychanalyse*, il n'est pas question qu'on discute de ce que j'enseigne, et ça se comprend, puisqu'on n'y parle pas de psychanalyse. Alors, à cet endroit, le vide-poches d'à côté, on peut se déverser pour discuter de ce que je dis du signifiant, avec tout ce que je raconte depuis quatre ans, qui a largement débordé la question s'il faut savoir si au principe il s'agit du signifiant ou pas.

On remonte au Congrès de Bonneval qui était un tunnel, le fameux tunnel où se battent les nègres, sans savoir qui porte les coups, et où il y a les élucubrations les plus farfelues. Il y avait là un nommé Lefebvre, des gens incroyables, des gens des plus sympathiques, notre cher ami Merleau-Ponty qui est intervenu à cette occasion. Mais, tout le monde à ce moment là, était à côté de la plaque. Il s'agissait simplement que, pour la première fois, soit discuté publiquement de ce qu'à ce moment-là j'enseignais depuis sept ans à Sainte-Anne, pour un petit cercle.

C'est comme ça que les choses se produisent, et c'est ce qui rend sensible que, dans tout discours, il y a des effets d'acte. S'il n'y avait que la dimension du discours, ça devrait se répandre plus vite. Justement, c'est ce qu'il faut remettre en relief : ce discours qui est le mien, qu'il ait cette dimension d'acte au moment où je parle de l'acte, c'est ce qui saute aux yeux. Si on y regarde de près, c'est la seule raison de la présence des personnes qui sont ici, car on voit mal, particulièrement au niveau d'un public jeune, ce qu'il pourrait venir chercher ici : nous ne sommes pas sur le plan des prestations de service universitaires. Je ne peux rien vous apporter en échange de votre présence. Ce qui vous amuse c'est que vous sentez qu'il se passe quelque chose. On n'est pas d'accord. C'est déjà un petit commencement dans la dimension de l'acte.

Il est vraiment fabuleux — naturellement ça, je ne l'ai que par ouï-dire — mais enfin on m'affirme que ce genre d'auteurs dont je parlais tout à l'heure, sont de ces gens qui vous font objection à cette structure qui nous

laisserait, nous qui sommes des personnes, si mal à l'aise. L'être de la personne serait quelque chose qui en pâtirait. Je crains que nous ne soyons là dans quelque chose qui mérite tout à fait analyse et regard. Ce qu'il en est de l'être de la personne du psychanalyste, c'est justement quelque chose qui ne peut s'apercevoir réellement qu'à son repérage dans la structure.

Dans ce petit tétraèdre sur lequel nous sommes partis ces derniers temps, il faut quand même que quelque chose en soit bien sensible, c'est la multiplicité des traductions auxquelles il prête.

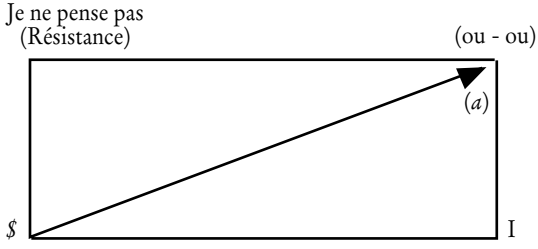


1 — le *ou-ou*

2 — le *je ne suis pas — je ne pense pas*

3 — ce brave inconscient, *je ne suis pas*

4 — le *je ne pense pas*, qui n'est pas une place réservée au psychanalyste, quand même. Le psychanalyste révèle sa nécessité, c'est tout à fait autre chose. Il la révèle en ceci : que s'il est manifestement nécessaire à quelqu'un qui ne s'occupe que des pensées de *ne pas penser*, que dire des autres ! C'est en ceci que ce point de départ est instructif, et qu'en somme c'est une chose qui rend tout à fait clair ceci, c'est que ce point en haut à gauche donc, du choix forcé qui est la définition que j'ai donnée de l'aliénation dans son caractère revisé. L'aliénation telle que je vous l'explique ici, petit perfectionnement donné à la notion d'aliénation telle qu'elle a été découverte avant nous, elle a d'abord été pointée au niveau de la production, c'est-à-dire au niveau de l'exploitation sociale.

Ce *je ne pense pas* est ce qui nous permet de donner son sens, à ce mot véritablement manipulé d'une façon qui était jusqu'à présent assez abjecte, en ce sens que ça réduisait la position du psychanalysant, le patient, à une attitude que je qualifierais de dépréciée, si le psychanalysant, qu'on l'appelle le patient à tort ou à raison dans un certain vocabulaire, résistait.

Vous voyez enfin à quoi ça ramène l'analyse, à quelque chose que l'analyse n'est assurément pas, et que personne n'a songé à en faire, à savoir une opération de colletage, d'extraction du lapin hors du terrier ; il résiste. Ce qui résiste n'est évidemment pas le sujet dans l'analyse. Ce qui résiste est évidemment le discours, et très justement dans la mesure du choix dont il s'agit. S'il renonce à la position de je ne pense pas, je viens de vous le dire, il est quand même tiré vers le pôle opposé qui est celui du *je ne suis pas*. Or, le *je ne suis pas* est à proprement parler inarticulable, il est certain que ce qui se présente d'abord dans la résistance, c'est que le discours ne saurait aller à être quelque chose. Quoi ?

Les personnes qui nous parlent de l'être de la personne pour en faire objection à la structure, on aimerait vraiment leur demander d'articuler ce qu'il en est pour elles, de ce qu'elles appellent à l'occasion : l'être. On ne voit pas très bien où elles le placent. Elles parlent pour elles-mêmes. Il y a une certaine façon de placer de l'être de la personne chez les autres qui est une opération de bibelotage assez commode.

Ce que cet acte d'une structure assez exceptionnelle — nous allons essayer de dire en quoi il l'est — qu'est l'acte psychanalytique, ce qu'il s'agit au moins d'avancer, de suggérer, de pointer, c'est en quoi il peut présider à un certain renouvellement de ce qui quand même reste, et depuis toujours, le point d'orientation de notre boussole, ce en quoi il peut renouveler la fonction de l'acte éclairé. Il peut y avoir quelque renouvellement. Si j'emploie le terme éclairé, ce n'est pas sans y voir un écho de l'*Aufklärung*, mais c'est aussi dire que si notre boussole cherche toujours vers le même nord, et là je l'endosse ce nord, ça peut se poser pour nous dans des termes un peu autrement structurés.

Aux deux pôles que j'ai définis et articulés de la position du psychanalyste, pour autant que je ne lui refuse pas du tout le droit à la résistance, on ne voit pas pourquoi le psychanalyste en serait destitué, pour ce psychanalyste en tant qu'il instaure l'acte psychanalytique, c'est-à-dire qu'il donne sa garantie au transfert, c'est-à-dire au *sujet supposé savoir*, alors que tout son avantage, le seul qu'il ait sur le sujet psychanalysant, c'est de savoir d'expérience ce qu'il en est du *sujet supposé savoir* — c'est-à-dire de ce que pour lui, et pour autant qu'il est supposé avoir traversé l'expérience psychanalytique d'une façon dont le moins qu'on puisse dire sans rentrer plus loin dans les débats doctrinaux, est qu'elle doit être une

façon disons un peu plus poussée que celle des cures, il doit savoir ce qu'il en est du *sujet supposé savoir* — à savoir que pour lui et je vous ai expliqué la dernière fois, voir schéma, pourquoi c'est ici que vient le *sujet supposé savoir* — pour lui qui sait ce qu'il en est de l'acte psychanalytique, le tracé, le vecteur, l'opération de l'acte psychanalytique doit, ce sujet, le réduire à la fonction de l'objet *a*. C'est ce que dans une analyse, celui qui l'a fondée, cette analyse, dans un acte, à savoir son propre psychanalyste, est devenu.

Il l'est devenu précisément en ceci qu'au terme, il s'est conjoint avec ce qu'il n'était pas d'abord, je parle dans la subjectivité du psychanalysant, il n'était pas d'abord au départ le *sujet supposé savoir*. Il le devient, au terme de l'analyse, je dirai par hypothèse. Dans l'analyse, on est là pour savoir quelque chose. C'est au moment où il le devient qu'également il se revêt pour le psychanalysant de la fonction qu'occupe dans la dynamique lui, psychanalysant comme sujet, l'objet *a*.

Cet objet particulier qu'est l'objet *a*, je veux dire en ce sens qu'il offre une certaine diversité qui n'est d'ailleurs pas très ample puisque nous pouvons la faire quadruple avec quelque chose de vide au centre en tant que cet objet *a* est absolument décisif pour tout ce dont il s'agit concernant la structure de l'inconscient.

Permettez-moi de revenir à ce qui était tout à l'heure mon interrogation concernant ceux qui sont encore là au bord, à hésiter sur ce qu'il y a ou non de recevable dans une théorie suffisamment développée, pour qu'il ne soit plus question d'en discuter le principe, mais seulement de savoir si sur tel ou tel point son articulation est correcte ou critiquable. Est-ce qu'à n'importe qui de ceux qui sont ici, je dirai même ceux, s'il y en a, qui arriveraient pour la première fois, est-ce que ne tranche pas — ça ne veut pas dire bien sûr, que ça aurait pu se dire aussi simplement avant — est-ce que ne tranche pas purement et simplement la question de ceci : l'analyse, oui ou non peut-elle dire — il me semble difficile, de la façon dont je vais le dire, qu'on ne puisse pas voir ce dont il s'agit — oui ou non l'analyse veut-elle dire que dans ce que vous voudrez, un être comme ils disent, ou un devenir, ou n'importe quoi, quelque chose qui est de l'ordre du vivant, il y ait, quels qu'ils soient, des événements qui en portent des conséquences ? C'est là le terme de conséquence qui a tout son accent.

Y a-t-il conséquence concevable hors d'une séquence signifiante ? Du seul fait que quelque chose se soit passé subsiste dans l'inconscient d'une façon que l'on peut retrouver à condition d'en attraper un bout qui permette de reconstituer une séquence, est-ce qu'il y a une seule chose qui puisse arriver à un animal dont il soit imaginable que ça s'inscrive dans cet ordre ? Est-ce que tout ce qui s'est articulé dans l'analyse depuis le début n'est pas de l'ordre de cette articulation biographique en tant qu'elle se réfère à quelque chose d'articulable en termes signifiants, que cette dimension est impossible à en extraire, à en expulser à partir du moment où, on l'a vu, on ne peut plus la réduire à aucune notion de plasticité ou de réactivité ou de stimulus-réponse biologique qui, de toute façon, ne seront pas de l'ordre de ce qui se conserve dans une séquence. Rien de ce qui peut s'opérer de fixation, de transfixion, d'interruption, voire même d'appareillage, autour d'un appareil, de ce qui ne sera qu'un appareil, et nommément nerveux, n'est à soi tout seul capable de répondre à cette fonction de conséquence. La structure, sa stabilité, le maintien de la ligne sur laquelle elle s'inscrit, impliquent une autre dimension qui est proprement celle de la structure. Ceci est un rappel et qui ne vient pas ici au point où j'en suis parvenu, au moment où donc je me suis interrompu pour faire ce rappel.

Nous voici donc en ce point *$* qui situe ce qu'il en est spécifiquement de l'acte psychanalytique, pour autant que c'est autour de lui qu'est suspendue la résistance du psychanalyste. La résistance du psychanalyste dans cette structuration se manifeste en ceci, qui est tout à fait constituant de la relation analytique, c'est qu'il se refuse à l'acte. C'est en effet tout à fait originel pour le statut de ce qu'il en est de la fonction analytique. Tout psychanalyste le sait, et finalement ça finit par se savoir même pour ceux qui n'ont pas approché de son champ. L'analyste est celui qui entoure toute une zone, qui serait appelée fréquemment par le patient, à l'intervention en tant qu'acte, non seulement pour autant qu'il puisse y être appelé de temps en temps à prendre parti, à être du côté de son patient par rapport à un proche ou qui que ce soit d'autre, et même simplement à faire cette sorte d'acte qui en est en effet bien un, qui consiste à intervenir par une approbation ou le contraire, conseiller, c'est très précisément ce que la structure de la psychanalyse laisse en blanc.

C'est très précisément pour cela que j'ai mis sur la même diagonale — je dis cela pour faire image, car bien entendu ce qui se passe sur cette ligne (la diagonale) n'a pas plus droit à s'appeler diagonale que ce qui se passe sur les autres, il suffit de faire tourner le tétraèdre, pour en faire des lignes horizontales, ou verticales, mais pour des raisons d'imagination, c'est plus commode à représenter ainsi, il ne faut pas s'y laisser prendre — bien qu'il n'y ait rien de plus diagonal dans le transfert que dans l'aliénation, non plus que dans ce que j'appelle l'opération vérité s'il y a des diagonales c'est pour des raisons de schéma — c'est bien parce que l'acte reste en blanc qu'il est aussi celui qui dans l'autre direction peut être occupé par le transfert, c'est-à-dire au cours du faire psychanalysant par la marche vers ce qui en est l'horizon, le mirage, le point d'arrivée auquel j'ai déjà assez défini le rendez-vous en tant qu'il est défini par le *sujet supposé savoir, $*, le psychanalysant au départ prend son bâton, charge sa besace, pour aller à la rencontre, au rendez-vous avec le *sujet supposé savoir*.

C'est ce que seule peut permettre cette soigneuse interdiction que s'impose du côté de l'acte, l'analyste. Autrement, s'il ne se l'imposait pas, il serait tout simplement un trompeur, puisque lui sait en principe ce qu'il en est de l'advenir dans l'analyse du *sujet supposé savoir*. C'est parce que l'analyse est comme on en a plus ou moins l'expérience originelle, cet *artefact*, ce quelque chose qui dans l'histoire n'apparaîtra peut-être, qu'à partir d'un certain moment, comme une espèce d'épisode extrêmement limité, de cas extrêmement particuliers d'une pratique, qui s'est trouvée par hasard ouvrir un mode complètement différent des rapports d'acte entre les humains, ce ne sera pas pour autant son privilège. Je crois vous avoir donné suffisamment d'indications la dernière fois de ceci, qu'au cours de l'histoire, le rapport du sujet à l'acte, ça se modifie, que ça n'est même pas ce qui traîne encore dans les manuels de morale ou de sociologie qui peut bien nous donner une idée de ce qu'il en est effectivement des rapports d'acte à notre époque. Par exemple, ce n'est évidemment pas seulement de devoir vous souvenir de Hegel, de la façon dont vous en parlent les professeurs, que vous pouvez mesurer l'importance de ce qu'il en est, de ce qu'il représente comme virage au regard de l'acte.

Or, je ne sais pas ce que je dois faire à ce tournant, conseiller une lecture est toujours si dangereux parce que tout dépend du point où on a été

auparavant plus ou moins décrassé. Il me paraît difficile de ne pas l'avoir été assez pour pouvoir situer un livre, pour donner un sens à ce que je viens d'énoncer une portée. Il est paru un petit livre de quelqu'un que je crois avoir vu à ce séminaire en son temps, qui me l'a envoyé à ce titre, qui s'appelle le *Discours de la Guerre* d'André Glucksmann.

C'est un livre qui peut-être peut vous donner la dimension sur un certain plan, dans un certain champ de ce qui peut surgir de quelque chose qui est assez exemplaire et assez complet pour autant que le rapport de la guerre est quelque chose dont tout le monde parle à tort et à travers, mais de l'influence du discours de la guerre sur la guerre, influence qui n'est pas rien du tout, comme vous le verrez à la lecture de ce livre, à savoir celle qui répond à une certaine façon de prendre le discours de Hegel en tant qu'il est discours de la guerre et où l'on voit bien combien il a ses limites du côté du technicien, du côté du militaire, et puis à côté le discours d'un militaire, là encore on aurait tort de mépriser le militaire à partir du moment où il sait tenir un discours, ça arrive rarement, mais quand ça arrive, il est quand même tout à fait frappant qu'il soit plutôt plus efficace que le discours du psychanalyste.

Le discours de Clausewitz, pour autant qu'il est en conjonction avec celui de Hegel et pour y apporter sa contrepartie, pourra leur donner quelque idée de ce que dans cette ligne mon discours pourrait apporter d'un rapport, qui permettrait de croire, qu'à notre époque, il y a un discours recevable en dehors du discours de la guerre, et qui pourrait peut-être aussi rendre compte d'un certain écart entre Hegel et Clausewitz au niveau du *Discours de la Guerre*. Bien sûr, Clausewitz ne connaissait pas l'objet *a*, mais si par hasard l'objet *a* nous permettait de voir un petit peu plus clair dans quelque chose que Clausewitz introduit comme la dissymétrie foncière de deux parties dans la guerre, à savoir ce qu'il y a d'absolument hétérogène, et cette dissymétrie se trouve dominer toute la partie entre l'offensive et la défensive, alors que Clausewitz n'était pas précisément quelqu'un à barguigner sur les nécessités de l'offensive. Ce n'est qu'une simple indication.

Je comble en quelque sorte, hâtivement, un certain nombre de manques dans le fond, sur ce que j'articule à propos de ce que l'acte psychanalytique nous permet en somme d'instaurer, ou de restituer, concernant ce qui fait les coordonnées de l'acte, de ce que nous essayons de frayer cette année.

Vous voyez donc que les manques sont plusieurs, d'abord quelque chose qui doit rester acquis pour notre repérage au niveau du minimum, à savoir, ce qui dans une structure logique institue par quelque chose de tout à fait privilégié, la psychanalyse en tant qu'elle constitue la conjonction d'un acte et d'un faire. Cette structure logique, si nous ne la constituons pas, avec ses parties qui sont dans l'opération vivides et puis celles qui sont laissées à l'état mort, nous ne pouvons pas nous repérer dans l'opération analytique. C'est donc quelque chose de primordial et quelque chose, non seulement d'important pour notre pratique elle-même, mais aussi pour expliquer les paradoxes de ce qui se produit dans ses entours, à savoir comment elle peut prêter et tout spécialement de la part de ceux qui y sont engagés, à un certain nombre de méconnaissances électives, celles qui répondent à ces parties mortes ou mises en suspens dans l'opération même dont il s'agit.

Ça fait déjà deux versants. Le troisième qui n'est pas moins passionnant, c'est ce quelque chose sur quoi, à la fin de mon discours la dernière fois, je pointais une indication trop facile, trop tentante, à traduire rapidement, celle dont il m'est revenu un écho, auquel je ne saurais souscrire et qui est bien amusant, étant parvenu par une de ces nombreuses voix dont je dispose. C'est quelqu'un, je ne sais plus vraiment qui. Je ne sais plus qui me l'a répété. Il m'a dit aujourd'hui, décidément, c'est le séminaire « Che » Guevara, tout ça parce qu'à propos du *sujet supposé savoir*, l'S barré d'en bas à gauche, j'avais dit que ce qui est peut-être, au moins ce modèle en pose-t-il pour nous la question, la fin, la terminaison, la bascule, la culbute, ce qui est la fin normale en soi de ce qu'il en est de l'acte, pour autant que si cette psychanalyse nous révèle quelque chose, et ceci au départ, c'est qu'il n'est pas un acte dont quiconque puisse se dire entièrement maître — il n'est pas de nature à nous arracher à toutes nos assises, à tout ce que nous avons dans le fond recueilli de notre expérience, de ce que nous savons de l'histoire et mille autres choses encore, — que l'acte (tout acte et pas seulement l'acte psychanalytique), ne promet à celui qui en prend l'initiative que cette fin que [je] désigne dans l'objet *a*, et ce n'est pas quelque chose à propos de quoi les tympans vont sortir de leurs orbites ; cela n'est pas la peine pour ça de croire que c'est le séminaire « Che » Guevara. Il y en a eu d'autres avant. Je ne suis pas en train de donner un coup de brosse au tragique pour le faire briller. Il s'agit peut-être d'autre chose.

Il s'agit de quelque chose, qui est évidemment plus à notre portée, si nous le ramenons à ce qu'il nous faut connaître de la structure logique de l'acte pour concevoir vraiment ce qui se passe dans ce champ limité, qui est celui de la psychanalyse.

C'est là, qu'il puisse se formuler des questions à l'intérieur de ceux qui sont de mon École et qu'on peut présumer pouvoir, ce que j'énonce, le mettre à sa place tout au long d'une construction dont ils ont pu suivre la nécessité de ces différentes étapes, m'apporte par l'intermédiaire du Docteur Melman et ceci pas plus tard que mercredi prochain quelque chose comme un témoignage, un témoignage qu'ils sont capables de pousser un petit peu plus loin les tournants, les choses qui vivent, les gonds, les portes, la façon de se servir de cet appareil pour autant qu'il les concerne.

Je veux dire que ce que j'attends de la réunion, où, je m'en excuse, la plupart de ceux qui sont ici se trouveront en somme exclus d'avance, c'est un certain nombre de questions qui me prouvent qu'au moins jusqu'au point où cette année je suis allé concernant ce qu'il s'agit de l'acte on peut s'interroger sur quelque chose, proposer une traduction et à cette traduction une objection : « Si vous traduisez ainsi voilà ce que ça annonce », ou « c'est en contradiction avec tel ou tel point de notre expérience » bref de montrer que jusqu'à un certain point je suis entendu. C'est ce qui servira alors au séminaire fermé suivant (28-2) pour autant que seuls y seront convoqués ceux de mon École qui auront fait partie de cette première réunion. C'est un acte de se déranger, c'est surtout un acte de ne pas se déranger. Il arrive par exemple que je puisse demander pourquoi tel psychanalyste fort averti de ce que j'enseigne et je demande, ne soit pas précisément cette année à ce que j'énonce sur l'acte. On me dira que des gens prennent des notes. En passant, je fais remarquer qu'il vaut mieux prendre des notes que de fumer. Fumer n'est pas tellement un bon signe pour ce qui est d'écouter ce que je raconte. Je ne désapprouve pas la fumée…

Il me semble que comme j'ai fait allusion au fait que ce qui me paraît motiver cette assistance qui m'honore de sa présence, c'est ce côté frayage de ce qui se passe devant vous et je ne trouve même pas que de la part d'analystes, ne pas être ici présents au moment où je parle de l'acte, c'est-à-dire que ce n'est pas n'importe quel discours, même si on doit leur passer des notes fidèles et averties, il y a quelque chose d'assez enseignant, significatif, et qui pourrait bien se gîter là où j'ai inscrit le terme : Résistance.

Je comptais demander qu'une ou deux trois personnes me posent une ou deux questions, pour en faire même un modèle d'entrée au séminaire fermé… ce ne serait pas mal… je sais aussi l'effet de gel qui résulte de ce grand nombre… je propose cependant qu'il soit établi ceci, à quelques exceptions près, que pour ce qui est du réglage du séminaire de l'entrée du 28-2, ce soient ceux qui m'auront envoyé une question rédigée qui me paraîtra être dans le droit fil de ce que j'essaie de vous apporter qui se trouvent recevoir la petite carte d'invitation pour le 28-2.

Il ne me reste qu'à épingler quelque chose par-ci par là, pour nous avancer quelque peu, même si aujourd'hui ce n'est pas de l'ordre *ex-cathedra* que j'adopte d'habitude, hélas. Il faut tout de même remarquer que cette béance, toujours restée entre l'acte et le faire, c'est de ça qu'il s'agit, c'est là qu'est le point vif autour de quoi on se casse la tête depuis un certain nombre très réduit de siècles, du peu d'arrière, arrière grands-pères qu'il faudrait pour être tout de suite à l'époque de César. Vous ne vous rendez pas compte à quel point vous êtes impliqués dans des choses que seuls les manuels d'histoire vous font croire être du passé.

Si on se casse la tête — voyez Hegel — avec la différence du maître et de l'esclave, vous pouvez donner à cela tout le sens élastique que vous voulez, si vous y regardez de bien près il ne s'agit de rien d'autre que de la différence entre l'acte et le faire, auquel nous essayons de donner un autre corps un peu moins simple que le sujet qui pose l'acte. Ce n'est pas du tout forcément et uniquement — c'est cela qui est troublant — le sujet qui commande. Pierre Janet a fait toute une psychologie autour de ça. Ça ne veut pas dire qu'il était mal orienté, mais au contraire, seulement ses analyses sont assez rudimentaires, ça ne permet pas de comprendre grand chose parce que, en dehors du fait même de ce qui est représenté sur les bas-reliefs égyptiens, à savoir un pilote, aussi bien d'ailleurs qu'il y a un chef d'orchestre à Pleyel ou ailleurs, qu'il y a ceux qui font — ça n'explique pas grand chose, parce que là où il y a vraiment du maître, ça ne veut pas dire tellement ceux qui se les roulent comme on croit — il y a ceux qui ont affaire avec l'acte et ceux qui ont affaire avec le faire. Alors il y a un faire et un faire, c'est là qu'on peut commencer de comprendre comment ce faire, malgré son caractère de futilité, je parle de la psychanalyse, a peut être plus de chance qu'un autre de nous permettre l'accès à la jouissance.

Regardez le bien, ce faire, dans un trait que je voudrais souligner. Il n'est pas besoin de dire que c'est un faire de pure parole. C'est quelque chose que je me tue à rappeler depuis toujours pour essayer de voir sa fonction dans le champ de la parole et du langage. Ce qu'on n'aperçoit pas, c'est que, parce que c'est un faire de pure parole, qu'il se rapproche de l'acte par rapport à ce qui est du faire commun et qu'on pourrait aussi bien le traduire par le signifiant en acte. Si nous regardons les choses de bien près, à savoir ce qui est vraiment le sens de la règle fondamentale, c'est justement, jusqu'à un point aussi avancé qu'on peut, c'est ça la consigne, que le sujet s'en absente.

Ce signifiant, c'est la tâche, le faire du sujet que de le laisser à son jeu. Le « en acte » est un truc, mais ce n'est pas l'acte du signifiant. Le signifiant en acte a cette connotation, cette évocation du signifiant qu'on pourrait appeler dans un certain registre, en puissance, mais à savoir ce que notre docteur de tout à l'heure voudrait bien qu'il fût rappelé qu'entre ceux qui mettent l'accent sur la structure, il y en a tellement là, prêts à papillonner dans la personne. L'être est tellement surabondant que d'essayer de nous prendre dans ses rails précis, dans cette logique qui n'est pas du tout une logique, sur laquelle on ne peut mettre d'aucune façon et en aucun droit le signe du vide, il n'est pas si facile de faire cette logique, vous voyez ici de quoi il appert. Disons, qu'un psychanalyste soulève des termes comme « la personne », c'est quelque chose, à mes oreilles tout au moins, d'exorbitant, mais s'il veut se rassurer, qu'il observe que cette logique je la définirais un petit peu comme celle qui resterait au plus proche de la grammaire. Ça vous en fout un coup, j'espère. Alors. Aristote, tout tranquillement, hein ? Pourquoi pas ?

Il faut tout simplement essayer de faire mieux. Je vous fais observer que si cette logique d'Aristote est restée, pendant de longs siècles jusqu'au nôtre, increvable, c'est en raison des objections qu'on lui fait d'avoir été, dit-on, une logique qui ne se serait aperçue qu'elle faisait de la grammaire. J'admire énormément les professeurs de l'Université, qui savent qu'Aristote ne s'apercevait pas de quelque chose. C'est le plus grand naturaliste qui ait jamais existé. Vous pouvez encore relire son *Histoire des Animaux*, ça tient le coup. C'est fabuleux. C'est le plus grand pas qui a jamais été fait dans la biologie. Ce n'est pas qu'on n'en a pas fait depuis. Dans la logique aussi, pas fait justement à partir de la grammaire. C'est

encore celle autour de laquelle nous pouvons nous casser la tête, même après y avoir adjoint des choses très astucieuses, les quantificateurs par exemple. Ils n'ont qu'un inconvénient, c'est qu'ils sont tout à fait intraductibles dans le langage. Je ne dis pas que ça ne remet pas au jour la question sur laquelle j'ai pris une espèce de parti dogmatique, d'étiquette, de banderole, de mot d'ordre : il n'y a pas de métalangage. Vous pensez bien que ça me tracasse, moi aussi, s'il y a en un peut-être. Enfin, partons de l'idée qu'il n'y en a pas. Ça ne sera pas une mauvaise chose. Ça nous évitera de croire à tort qu'il y en a un.

On n'est pas sûr que quelque chose qui ne puisse pas se traduire dans le langage ne souffre pas d'une carence tout à fait efficiente. Quoi qu'il en soit, à la suite de mes propos, nous ramenant à la question des quantificateurs, il va évidemment s'agir de poser certaines questions, qui vont concerner ce qu'il en est, de ce qui va se passer dans le coin de l'*$* du *sujet supposé savoir* rayé de la carte. Ce que nous aurons à élucubrer sur la disponibilité du signifiant en cette place, peut-être va nous mener à ce joint de la grammaire et de la logique, qui est — je le remarque seulement à ce propos et pour le rappeler à la mémoire — très précisément le point sur lequel depuis toujours nous naviguons, cette logique que notre entourage d'alors appelait avec sympathie tentative d'une logique élastique. Je ne suis pas tout à fait d'accord sur ce terme. L'élasticité n'est pas ce qu'on peut souhaiter de meilleur pour étalon de mesure.

Le joint entre la logique et la grammaire, voilà aussi quelque chose peut-être qui nous fera faire quelques pas de plus. En tous les cas, ce que je voudrais dire en terminant, c'est que je ne saurais trop invoquer les psychanalystes à méditer sur la spécificité de la position qui se trouve être la leur, de devoir occuper un coin tout autre que celui là même où ils sont requis, même s'ils sont interdits d'agir. C'est tout de même du point de vue de l'acte qu'ils ont à centrer leur méditation sur leur fonction.

Mais ce n'est pas pour rien qu'il est si difficile de l'obtenir. Il y a dans la position du psychanalyste, et par fonction, si ce schéma le rend suffisamment sensible pour qu'on ne voit là nulle offense, quelque chose de tapi. Nous chercherons à déchiffrer quelque part une « image dans le tapi [variante : tapis] », ou dans les…, comme vous voudrez. Il y a une certaine façon pour le psychanalyste de se centrer, de savourer quelque chose qui se consomme dans cette position de tapi. Ils appellent ça comme ils

peuvent, ils appellent ça écoute, ils appellent ça la clinique, vous ne savez pas tous les mots opaques qu'on peut trouver à cette occasion. Car je me demande ce qui peut d'aucune façon, ce qui peut permettre de mettre l'accent sur ce qui est tout à fait spécifique de cette saveur d'une expérience. Ce n'est certainement pas accessible à aucune manipulation logique. Au nom de cette, je n'ose pas dire jouissance solitaire, délectation morose, au nom de ceci, se permettre de dire que toutes les théories se valent, que surtout il ne faut être attaché à aucune, qu'on traduise les choses en termes d'instinct, de comportement, de genèse, de topologie lacanienne, tout ça, nous devons le trouver à une position équidistante de cette sorte de discussion. Tout ça au fond est jouissance hypocondriaque. Ce côté centré, péristaltique et antipéristaltique à la fois est quelque chose d'intestinal à l'expérience psychanalytique. C'est bien ça qu'effectivement vous allez voir imagé, qui s'étale sur une tribune, ça n'est pas cela forcément qui est le point le plus facile à remporter par l'effet d'une dialectique, c'est là le point essentiel autour duquel se joue, hélas, ce que Clausewitz met de dissymétrique entre l'offensive et la défensive.

# Leçon VIII

*31 janvier 1968*

*(séminaire fermé)*

***– Charles Melman :*** Dans le cadre de ce qui était un projet d'enseignement pour l'École freudienne, j'avais suggéré à Jacques Lacan que nous envisagions des réunions qui pourraient être à rythme variable, mensuelles par exemple, où pourraient se retrouver les gens principalement de l'École qui s'intéressent au séminaire et où pourraient se mettre en forme un certain nombre de questions, voire de difficultés qui sont précisément soulevées par ce séminaire.

Car, en fait, ces discussions entre nous concernant le séminaire ont lieu soit dans des groupes de travail, soit dans des réunions amicales, ou pas amicales, peu importe, en tout cas ces discussions ont lieu et il me semblait que ce pourrait être un juste retour que d'essayer ensemble de mettre ces questions en forme si cela, bien sûr, s'avère soit réalisable, soit intéressant pour nous.

Aussi n'ai-je sollicité absolument personne pour préparer aujourd'hui quelque chose sur les premiers séminaires que nous avons eus cette année, concernant ce point crucial : l'*acte psychanalytique*.

Ce que je vous propose, c'est donc que nous essayions aujourd'hui de voir si nous pouvons essayer cette formule de groupe de travail, en tentant de mettre en forme les questions, les difficultés que nous pose le séminaire.

Pour introduire les choses, je ne ferai pas de triage, de tri dans les argumentations qui ont été apportées par Jacques Lacan jusqu'ici. Ce tri serait en effet déjà, à mon sens, marqué d'une certaine partialité, d'un certain

point de vue précis. Je me contenterai donc, pour introduire notre discussion, d'essayer de reprendre, pour les divers séminaires — peu importe jusqu'où nous irons ou nous n'irons pas, nous verrons bien — sous forme de formules tout à fait brèves, ce qu'il a pu en être des articulations importantes et nous pourrons, après l'évocation ainsi faite par moi des problèmes soulevés dans les divers séminaires, voir si nous avons ou nous n'avons pas là-dessus des éléments à engager dans une discussion.

Vous savez que Jacques Lacan fait volontiers remarquer que l'obstacle ou les obstacles que peut rencontrer son enseignement se situent très rarement, sinon de façon très exceptionnelle, au niveau de ce qui pourrait s'appeler une antithèse. Il n'y a peut-être pas de raison pour que nous ne puissions pas essayer ici — par exemple — de mettre en forme ce qui pourrait peut-être figurer là comme élément essentiel du dialogue.

Dans le premier séminaire par exemple, celui qui s'est tenu le 15 novembre, un certain nombre de formules qui introduisent la question de l'acte psychanalytique, tel le rappel de cette formule déjà ancienne : « Le Transfert est la mise en acte de l'inconscient » ; d'autre part, qu'est-ce que l'on pourrait considérer comme acte dans un champ périphérique encore à la psychanalyse : l'entrée dans la psychanalyse, par exemple, est-ce un acte ? S'installer comme psychanalyste, doit-on le ranger dans la catégorie de l'acte ?

Le rappel que l'acte a volontiers été identifié à l'action, autrement dit à quelque chose qui concernait essentiellement la motricité et la fonction de la décharge, l'évocation du processus stimulus-réponse et, cependant, première question soulevée : le champ de la psychanalyse existait-il avant l'acte de sa naissance ? Où était-il ? Ou bien en tout cas, qui le savait ? Donc un premier aperçu, un premier flash sur ce qui concerne l'effectuation de l'acte, et ses effets.

Le même exemple est développé : qu'en était-il du champ de l'algèbre avant l'invention de l'algèbre ? Même question à laquelle est ajoutée par exemple une réponse de ce type : il n'est pas question de contester que la réalité est antérieure à la connaissance. Mais, dans ce même registre, qu'en est-il du savoir ?

La deuxième partie de ce premier séminaire est sensiblement concernée par l'expérimentation pavlovienne où il est mis en place que la démarche de Pavlov est une démarche de type structural, que ce que Pavlov, sans se reconnaître comme tel, mettait en fait en œuvre, vis-à-vis de l'animal, vis-à-

vis de son expérimentation, était un système qui fonctionnait en fait comme structure, ne serait-ce que parce que, contrairement au réflexe, la stimulation s'y présentait déjà comme inadéquate à toute fruition essentielle.

Ou bien encore cette formule, toujours dans ce même registre : le sifflet représente, si le signifiant est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant, le sifflet, dit Lacan, représente Pavlov pour un signifiant, ce signe de la sécrétion gastrique qui prend sa valeur d'être un effet de tromperie.

Et de même, dans ce système, cette remarque qui ne manque pas de saveur et qui, je crois d'ailleurs a déjà été source de plaisanterie, que Pavlov recevait son propre message sous une forme inversée, autrement dit que c'était à cause de la sécrétion gastrique que Pavlov en retour soufflait dans sa petite trompette.

Voilà par exemple un certain nombre de points que j'ai relevés dans ce premier séminaire. Il est possible qu'il y en ait d'autres que vous souhaitiez, vous, relever si vous avez des notes.

Est-ce que, là-dessus, nous pourrions déjà engager une discussion ?… Est-ce que tout ceci vous paraît aller de soi et pouvoir être entériné tel quel ?

– ***Ginette Michaud :*** Dans votre énoncé, vous avez dit que Lacan reprend le thème « le transfert est la mise en acte de l'inconscient ». Or il me semble que, dans les formulations antérieures à celle-ci, c'était « le transfert est la mise en acte de la réalité de l'inconscient ». Est-ce que les deux choses veulent dire la même chose ou bien est-ce qu'il y a une différence entre ces deux formulations ? Parce que le terme « réalité » placé là, ce n'est pas habituellement sans effet que cette formule est utilisée.

– ***Charles Melman :*** Qu'en pensez-vous ?

– ***Jean Oury :*** Il a même dit une fois « mise en action de l'inconscient », dans le séminaire sur l'angoisse. Mais je pense qu'il ne faut pas trop s'arrêter à…

– ***Charles Melman :*** Ce que soulève Ginette Michaud est quand même, je crois, quelque chose qui peut avoir son prix. Je ne suis pas sûr qu'il y ait

antinomie entre ces deux formulations. Il ne me semble pas du tout qu'elles se contredisent.

**– *Paul Lemoine :*** A propos de l'action et du transfert, je voudrais faire observer que j'éprouve une difficulté à relier, en quelque sorte, l'action et, d'autre part, l'acte psychanalytique, parce qu'il se passe ceci, c'est que, dans certaines analyses interminables, ce qui existe, c'est en quelque sorte chez les patients un mécanisme de répétition qui fait qu'ils parlent sans cesse et qu'ils n'agissent jamais. Alors comment agir dans le transfert pour obtenir justement que cette mise en acte de l'inconscient devienne une mise en acte du conscient, ou tout au moins une mise en acte, parce que pour dire que l'action est du domaine du conscient ou de l'inconscient, je n'en sais rien. Mais qu'en est-il de l'inhibition ?

**– *Charles Melman :*** Voilà effectivement aussi une question qui concerne tout à fait notre propos. Vous demandez comment dans certaines analyses, du type analyse interminable — vous faites référence par exemple au texte de Freud sur *l'analyse finie et infinie* — et vous évoquez le cas de ces patients qui parlent sans cesse et, dites-vous, n'agissent jamais. Si je vous suis bien, vous posez la question : comment effectivement passer là à ce qui serait l'acte psychanalytique.

**– *Paul Lemoine :*** Non. Quelles relations y a-t-il entre l'acte psychanalytique et l'action ? C'est cela.

**– *François Tosquelles :*** Il me semble que peut-être les deux formulations premières que vous avez reprises « le transfert est la mise en acte de l'inconscient » et « l'acte d'entrer dans la psychanalyse » ou « l'acte de devenir analyste », il y a peut-être des points communs dans ces mots, mais aussi des points complètement différents.

Le point différent, à discuter d'ailleurs, c'est cette mise en acte du transfert, qui est plutôt quelque chose qui rappelle les actes d'une comédie : 1er acte, 2e acte, 3e acte, 4e acte, c'est-à-dire une sorte de mise en scène, avec des coupures plus ou moins : 1er acte, 2e acte, etc.

Ceci est tout à fait différent de l'acte d'entrée en analyse ou de l'acte inaugural qui est d'abord, me semble-t-il, peut-être d'une autre structure.

Pour qu'il y ait acte, contrairement à l'agir dont vous parlez, il me semble que c'était cette comparaison entre l'acte et l'agir, agir ne comporte pas de répétition ; ça va vers la technique si vous voulez ; tandis que l'acte, au fond, c'est quelque chose qui s'inscrit davantage comme devant un témoin. Il y a toujours trois personnes au moins. Il y a la validation des actes. Il y a la demande de reconnaissance de l'acte. Si j'ai bien compris certains aspects de la pensée de Jacques Lacan, ce n'est pas par hasard qu'il disait : « l'acte sexuel n'est pas un acte » ; il disait que c'était un agir, en gros, alors qu'on ne dit pas qu'on fait un agir de mariage. Le mariage est un acte. Le tirer un coup n'est pas un acte parce que c'est un engagement et une reconnaissance qui, par définition, comporte la répétition. On inscrit quelque chose chez le maire ou chez le curé, ou peut-être entre parenthèses chez le grand Autre. Cela veut dire que, quand il y a contestation, on peut ressortir. Un acte peut toujours ressortir. Il doit ressortir. Il doit revenir par définition. Tandis qu'un agir ne peut pas revenir. Non pas *ne peut pas* mais c'est indépendant, ce n'est pas constitutionnel d'un agir de revenir.

Je voudrais dire un mot sur ce qu'a dit Lacan, et c'est vrai, que dans l'histoire de Pavlov, il y avait une image structurale inconsciente de la part de Pavlov. Mais comme il l'a abordé la première fois dans les premiers mots, c'était précisément dans un autre contexte, c'est précisément de l'agir, un stimulus-réponse. Dans le fond, la motricité n'a rien à voir avec l'acte, si j'ai bien compris.

Stimulus-réponse, c'est par là qu'il a engagé le problème de Pavlov, en tant que stimulus-réponse. Avec la version que vous avez donnée, qui est aussi vraie, il me semble qu'elle peut nous induire à ne pas saisir le pourquoi d'emblée de poser le problème de Pavlov ce jour-là.

– ***Jacques Rudrauf :*** Il me semble que, en ce qui concerne le point de départ pour définir un peu ce qu'on entend par acte, il y a une troisième dimension qui n'a pas été évoquée aujourd'hui encore, qui est pourtant présente à l'esprit et qui est évidente dans le transfert mise en acte de l'inconscient, c'est la définition de l'acte comme actuel ou actualisation par rapport au virtuel. L'acte opposé à l'action ou l'acte tel qu'il est en tant qu'état civil, comme étant répétition ; mais la notion d'actualisation par rapport à ce qui est virtuel est aussi fondamentale.

***– Xavier Audouard :*** Je tendrais à penser que, contrairement à ce qu'a dit M. Tosquelles, la notion d'acte n'implique nullement la notion de reconnaissance, bien au contraire.

Je pense que l'acte, en tant qu'il implique la notion de reconnaissance est plus une mise en condition du sujet qu'une mise en acte du sujet, c'est-à-dire que le conditionnement, au sens pavlovien du terme, me paraît inclure cette réflexion, cette représentation de soi qui fait que la motricité accepte de se déplacer quant à son objet à partir de quelque chose qui lui est renvoyé, et renvoyé par l'Autre puisque, selon Lacan, l'Autre, ici, est présent, à partir d'une réflexion du sujet par l'Autre, c'est-à-dire par la dimension du miroir. C'est à ce titre là que le sujet peut accepter de se rassurer quant au déplacement de l'objet de son acte. Tandis que la mise en acte du sujet, elle, me paraît nous renvoyer à l'origine. J'ai l'impression — et Lacan aussi puisqu'il nous a donné la notion d'acte comme la notion de pur commencement — que la notion d'acte renvoie le sujet à son origine, c'est-à-dire à ce lieu où il ne peut se réfléchir, où il est justement pur commencement, c'est-à-dire pur acte de pur sujet.

Je pense que si c'est une condition suffisante que l'acte soit reconnu, ce n'est pas une condition nécessaire. Je pense que l'acte, si on veut en purifier la notion, au contraire nous renvoie à une expérience originaire, qui fait qu'un bref instant, le sujet accepte de ne pas se reconnaître dans son acte; il se reconnaît dans les représentations qu'il en donne, c'est-à-dire dans les conséquences que son acte peut recevoir. C'est déjà un mécanisme qu'on peut aligner sur la série obsessionnelle, mais en tant qu'il accepte d'être acte, il ne peut pas accepter, en même temps, d'être représentation de lui agissant. Autrement dit, je pense que c'est du côté de la mise en condition que se situe l'imaginaire, et du côté de la mise en acte que se situe la vie symbolique. C'est une question que je pose à Tosquelles qui au contraire a insisté, à mon avis, sur l'aspect imaginaire et intersubjectif de l'acte qui me paraît pouvoir y être inclus mais qui ne me paraît pas en tout cas lui appartenir de plein droit.

***– Irène Roublef :*** Je ne voudrais pas dire tout ce que j'ai à dire maintenant, puisque cela porte sur tout le séminaire de Lacan; en tout cas ça tombe dans ce que disait Tosquelles, dans la différence entre l'acte et l'agir.

Je crois d'ailleurs que Lacan dit « l'acte » et le « faire » qui déterminent tous les deux ensemble l'acte psychanalytique.

Ce dont je voulais parler, c'est des rapports de l'acte psychanalytique avec l'*acting out* et le passage à l'acte. Je crois que ce dont parlait Tosquelles, c'était — dans la perspective de Lacan — ce qu'il appelle l'*acting out*, c'est-à-dire quelque chose qui se montre, quelque chose qui veut, en effet, se faire reconnaître. Mais j'aimerais bien en reparler tout à l'heure quand on aura vu tous les séminaires.

***– Eugénie Lemoine :*** La réalité comme préexistante au savoir, dont vous avez dit qu'on ne pouvait pas la mettre en question je crois, il me paraît au contraire que c'est la seule question. Est-ce qu'il y a antinomie entre la réalité et le savoir ? Où est la différence ?

***– Charles Melman :*** La réalité préexistant à la connaissance. Mais, dit Lacan, qu'en est-il du savoir ?

***– Eugénie Lemoine :*** C'est là le problème. C'est cette relation là. C'est un gros problème.

***– François Tosquelles :*** Je ne suis pas trop étonné de cette incompréhension. Je dirais que c'est pour ça que j'ai parlé avec un accent, pour faciliter l'incompréhension.

Mais, réellement, je ne crois pas que ce soit un problème d'accent qui a empêché de tourner les choses de telle façon que… Par exemple, comme j'ai présenté les choses, j'ai pu comprendre ce qu'était un acte, j'ai pris cette image de l'acte de mariage, ou de l'acte de baptême, ou de l'acte notarial etc. C'était précisément pour montrer que c'est un acte symbolique et non pas un acte imaginaire. Ce n'est pas imaginaire d'aller se marier. Le mot « inscrire », quelqu'un a dit « écrire », j'avais prononcé plutôt suivant, je crois, Freud qui parlait tout le temps de l'inscription etc.

Donc, mon intention c'était de dire que précisément l'acte était quelque chose de fondateur. C'est ainsi que pour reprendre encore l'image exagérée de l'acte sexuel, ce qui est fondateur, c'est le mariage et non pas le tirage du coup.

**– *Charles Melman :*** La question reste posée de savoir si le mariage est un acte ou pas.

**– *François Tosquelles :*** A chaque civilisation, il y a ces prises d'acte qui sont consacrées par un type de coutume déterminé, qui se font différemment.

Mais je voudrais dire encore une chose à ce sujet, pour différencier mieux cette histoire des actes et de l'action, de l'agir. On ne dit pas que nos agir nous suivent, tandis qu'on dit : nos actes nous suivent. C'est très important, et une fois de plus cela pose le problème de la répétition, de la mémoire etc. L'agir peut nous suivre ou ne pas nous suivre, tandis que nos actes nous suivent, c'est absolument certain.

Peut-être le problème qui crée un peu plus de confusion est entre acte et action, et non pas entre acte et agir ; parce que dans l'action, par contre, il y a cette histoire de reconnaissance, de participation, même dans nos actions financières ; si vous achetez une action financière, vous n'achetez pas un acte, vous achetez une action, et vous participez à l'économie, au bénéfice et à la perte. C'est précisément ces actions qui sont négociables, transférables. Le travail de l'ouvrier à l'usine n'est pas transférable ni négociable. C'est l'action qui est négociable. Il me semble que cela pose le problème.

**– *Charles Melman :*** Je crois, M. Tosquelles, que vous avez bien pu reprendre ce que vous vouliez dire.

**– *Paul Lemoine :*** Je voudrais simplement demander à Tosquelles si un mariage qui n'est pas consommé est un acte ou un agir.

**– *François Tosquelles :*** Il n'y a pas de mariage qui ne soit pas consommé, dit l'Église. Le mariage est nul s'il n'est pas consommé. Un acte nul.

**– *Paul Lemoine :*** Qu'est-ce que c'est que l'agir sexuel dans l'acte du mariage ?

**– *Charles Melman :*** En tout cas il y a un mot que je voudrais dire là tout de suite. Pour ma part, je craindrais un peu que nous ne pratiquions une

inflation, sous le terme d'acte, d'un grand nombre d'éléments qui n'ont peut-être avec lui que des relations d'homonymie.

Justement, le problème du séminaire de cette année est, je crois, de parvenir à isoler ce qui serait la spécificité de l'acte en tant que tel, c'est-à-dire justement ce qui permettrait de le distinguer radicalement et avec certitude de toute hésitation concernant l'action, concernant l'agir, concernant les actes d'État-civil. C'est, je crois et Lacan le souligne, à partir du champ de la psychanalyse que la question de l'acte se trouve mise en place, se trouve à la fois éveillée, évoquée, et en même temps autorise peut-être les développements qui nous permettent de le mettre en place.

Or ceci serait peut-être une première remarque concernant le risque que nous n'engouffrions en fin de compte sous ce terme justement ce qui appartient encore et fort légitimement à toutes nos interrogations. Il est donc à la fois légitime de les engouffrer mais il est peut-être aussi légitime de le pointer déjà.

**– *Xavier Audouard :*** Je voudrais simplement demander à Tosquelles s'il pense que, par exemple, l'origine du langage est un acte.

De deux choses l'une : ou il le pense, ou il ne le pense pas. S'il le pense, alors il est d'accord avec moi pour dire que le langage ne pouvant reconnaître sa propre origine, sinon dans les philosophies rationalistes dont il n'est pas question ici de faire la critique, mais si le langage ne peut reconnaître sa propre origine comme telle et que cependant l'origine du langage soit un acte, alors l'acte échappe à la reconnaissance. Ou il ne pense pas que l'origine du langage soit un acte, alors, je lui demande de me dire ce qu'il est.

**– *Themouraz Abdoucheli :*** Je me demande si la façon dont tu as introduit les débats, séminaire par séminaire, est la plus propice, justement, à ne pas créer l'enlisement dont tu as parlé tout à l'heure.

**– *Charles Melman :*** Il n'est pas du tout sûr qu'on soit en train de s'enliser.

**– *Themouraz Abdoucheli :*** C'est toi qui as parlé de cela. Pour éviter que nous commencions une discussion sur un point, peut-être de détail, mais

qui paraît en fait un point très important, je me demande s'il n'y aurait pas lieu de faire un survol rapide, puisque tu as décidé de commencer ainsi, de tous les séminaires ou des questions importantes, plutôt que de procéder séminaire par séminaire.

**– *Charles Melman :*** Est-ce que, toi, tu verrais déjà quelles questions appartenant aux autres séminaires permettraient là un désengagement ?

**– *Themouraz Abdoucheli :*** Oui, j'ai une question effectivement à poser, mais qui pratiquement ne s'inscrit dans aucun des séminaires en particulier.

**– *Charles Melman :*** Aucune importance.

**– *Themouraz Abdoucheli :*** C'est une question très latérale, d'incidence surtout pratique et qui nous éloigne quand même beaucoup du problème de la discussion de l'acte.

Voilà ma question; je me suis demandé si l'insistance apportée depuis quelque temps par Lacan à produire l'objet *a* ne va pas avoir sur nos cures une incidence très particulière. Je veux dire que la plupart de nos patients sont des névrosés et qu'en tant que névrosés, comme l'a très bien dit Lacan, leur désir, c'est notre demande.

Or voilà que va se savoir, et, je crois, de plus en plus, qu'il est demandé, qu'il est exigé un objet *a*, bien sûr objet cause du désir. Mais cet objet, qui va être en quelque sorte demandé, ne risque-t-il pas d'être à tout coup désormais, et encore plus qu'avant, un objet anal, ce qui fait que nous aurons toujours et de plus en plus des objets anaux. Nous serons donc couverts de merde plus que nous ne l'avons jamais été, comme les pigeons avant la campagne de M. Malraux, et j'ai peur que toute cette merde nous empêche un peu d'y voir clair.

Il y a donc là quelque chose qui, sur le plan pratique, me paraît digne de réflexion, et je voudrais poser la question ici : est-ce que déjà une incidence de ce genre peut se manifester dans nos cures ?

**– *Charles Melman :*** Il y avait un patient fameux, que tu connais bien, qui justement avait une certaine difficulté à y voir clair, ce fameux patient qui avait ce voile sur les yeux qui l'empêchait de prendre contact avec la

réalité — ce qu'il appelait la réalité. C'est un symptôme qui n'est pas rare, qui est bien loin d'être rare.

Effectivement, le problème est certainement celui du rapport de cet objet *a* avec ce voile sur les yeux.

Maintenant, peut-être, comme tu le dis, pourrons-nous voir en cours de route ce qui, dans cette dialectique, permet éventuellement d'y voir clair ou pas, autrement dit quel risque, éventuellement, faut-il ou ne faut-il pas prendre pour que le dit patient cesse d'avoir ce voile sur les yeux. C'est une excellente question. Peut-être avancerons-nous là, comme tu le souhaites, dans nos interrogations. Remarque que certaine façon de ton interrogation n'est pas sans rejoindre celle de Lemoine tout à l'heure, certaine manière concernant justement le problème de ces patients pour qui quelque chose n'arrive pas à se trancher, disons, et la question du pourquoi et du que faut-il faire ?

**– *Themouraz Abdoucheli :*** Pour qu'on comprenne bien le sens de ma question : j'ai peur que quelque chose qui existe déjà et qui existe trop souvent, à savoir cette espèce de liaison du désir du sujet à ce qu'il pense être la demande éventuelle de l'analyste, ne rencontre là une structure réelle, l'analyste lacanien demandant effectivement quelque chose.

**– *Charles Melman :*** C'était *L'homme aux loups* que j'évoquais à propos de ce voile sur les yeux.

**– *Claude Conté :*** Je voudrais faire une petite remarque à propos de ce que nous propose Abdoucheli comme sujet de réflexion, pour autant qu'en effet cela suscite un certain nombre de commentaires, de questions qui surgissent tout de suite.

Par exemple vous avez demandé précisément en quoi il lui semble que l'enseignement lacanien soit quelque chose qui nous amène, en tant que nous serions situés par le patient dans son illusion comme demandeurs, en quoi l'enseignement de Lacan nous demanderait à demander l'objet *a*, en quoi l'objet *a* serait l'objet réel de notre demande. Il me semble qu'il y a un certain franchissement dans ce que tu dis là-dessus.

**– *Themouraz Abdoucheli :*** Bien sûr.

– ***Claude Conté :*** Autre question, qui va un peu au-delà.

Après tout, si le patient nous aborde ainsi, sous cette forme de la demande, ma foi, on peut dire que c'est là quelque chose qui est une donnée d'entrée de jeu, et on peu dire aussi que la logique de l'analyste — ceci Lacan l'a dit — est toujours intégrée aux fantasmes que l'analysé ou l'analysant construit autour de la cure.

De ce point de vue, je ne vois pas ce que nos positions par rapport à l'enseignement de Lacan, apporteraient de très nouveau dans la situation; je dirai même que si cette logique que construit Lacan se trouve être plus proche de la réalité des choses ou de la dialectique concrète, je vois mal en quoi elle concernerait comme pouvant bloquer là quelque chose dans la cure.

– ***Themouraz Abdoucheli :*** Je ne dis pas que la logique de Lacan puisse bloquer quelque chose dans la cure, mais je parle de la connaissance qui s'en fait au dehors et qui s'en fera de plus en plus, la façon dont cette connaissance peut venir gêner cette cure. C'est un problème pratique que je pose.

– ***Charles Melman :*** Il y a peut-être une autre question, celle de savoir si l'analyste lacanien demande quelque chose ou si c'est quelque chose qui se trouve mis en place par une structure vis-à-vis de laquelle l'analyste comme l'analysé — c'est ce que Conté essayait de souligner — se trouvent liés de façon étroitement dépendante. Je veux dire par là que, qu'il s'agisse d'un analyste qui soit lacanien ou pas et qui formule ou non le concept de l'objet *a*, la question de l'objet *a* sera de toute façon, et nécessairement, et obligatoirement présente.

Il suffit d'ouvrir un grand nombre d'articles de psychanalystes appartenant à d'autres écoles pour se rendre compte que la question de l'objet *a* et du moyen le moins mauvais de ne pas en faire mauvais usage, est sans cesse posée, même si elle ne parvient pas à une formulation qui permette effectivement un aboutissement du type de celui que souhaitait tout à l'heure Lemoine.

Donc, il me paraît que c'est forcer ou dévier les termes que de poser sous cette forme la question de la relation de l'analysé à l'analyste lacanien; la question de l'objet *a* est posée de toute façon, le seul problème étant de savoir comment s'en servir et quels risques il y a à prendre dans son usage. C'est là la question.

Autrement dit, on pourrait dire aussi bien à la limite que l'analyste (lacanien ou pas lacanien, ou peu importe) a priori, lui, ne demande rien. De toute façon, l'objet *a* va venir en circulation.

**– *Jean Ayme :*** A propos du dialogue qui vient de se dérouler, la question peut se poser de savoir — et l'intervention de Conté l'a précisé — si l'analyste, lacanien ou autre, est un demandeur ou un *sujet supposé demandeur*. Car c'est bien cela dont il s'agit, et peut-être heureusement, cette insistance mise sur l'objet *a* peut amener un dévoilement de quelque chose qui se déroule rarement dans les sociétés de psychanalyse et qui est le statut socio-économique du psychanalyste, puisqu'aussi bien cette pratique se fait — et c'est à partir de sa position qu'il la précise — dans un champ de pratique dite libérale qui, en régime capitaliste, est une pratique commerciale. Il est possible que, s'il ne tente pas un dévoilement de cette dimension là, quelque chose risque de mal s'articuler entre le demandeur vrai et le *sujet supposé demandeur*.

Je voulais également intervenir sur le séminaire du 15 novembre à propos d'une interrogation qui était de savoir pourquoi Pavlov était venu là ce jour là, en même temps que la formulation du séminaire de cette année *l'acte psychanalytique* est une provocation au niveau de ce personnage qui a pour fonction de manier la parole dans le champ du langage, par référence à cette formule de la sagesse des Nations que les paroles s'envolent et les écrits restent.

Pour revenir à cette dimension, il y a quelque chose qui me semble avoir été pointé par Lacan, dans cette problématique qui sous-tend la discussion sur l'acte et l'action, qui est la vieille problématique philosophique de l'idéalisme et du matérialisme. Il me semble que c'est pour cela que Pavlov est venu ce jour là. Et tu n'as pas rappelé cette phrase que j'avais notée : « Là où est le langage, il n'y a aucun besoin de faire référence à une entité spirituelle ».

Je pense que cette phrase n'était pas inutile à rappeler, pour autant qu'elle peut permettre d'articuler cette problématique.

**– *Charles Melman :*** Il y a quand même, pour reprendre ce qui a été soulevé dans les diverses questions jusqu'ici, ceci :

Lacan pose au départ ce paradoxe que ce soit dans le champ psychana-

lytique que la question de l'acte puisse être posée, c'est-à-dire dans un champ où finalement l'acte n'a été jusqu'ici reconnu comme tel qu'en tant que manqué, que raté, ce qui quand même est un premier problème, et dans un champ aussi où, justement, la règle veut que l'on s'abstienne au cours de la cure de tout ce qui serait acte. C'est aussi à partir d'un certain voilement de ce qu'il en est de l'acte psychanalytique chez les psychanalystes que Lacan origine ou restitue l'émergence de son interrogation.

Lemoine a très bien repris, me semble-t-il, cette question, à ce niveau clinique qui est précisément celui de la fin de la psychanalyse et de ce qu'il en est, à ce moment là, de l'acte.

Je rappelle bien que cela ne concerne pas le premier séminaire, mais je dis bien : peu importe, Lacan situe bien là une difficulté concernant l'acte psychanalytique dans sa relation avec les psychanalystes, autrement dit quelque chose qui concerne ce qu'on pourrait appeler leur sort en ce qui concerne l'acte dont ils font profession.

Un autre point, pour reprendre brièvement ce qui a été cette discussion entre Tosquelles et Audouard, concerne le fait de savoir si l'acte implique ou non reconnaissance, voire enregistrement. Il me semble que deux choses là pourraient à la fois s'évoquer, à la fois la fonction justement de la *Verleugnung* qu'Audouard, si je ne me trompe, a soulevée, a abordé sans citer ce terme, en tant que justement il y aurait par rapport à l'acte quelque chose qui ferait que le sujet serait amené à le nier ; mais, concernant la reconnaissance de l'enregistrement, quelque chose qui pourrait peut-être aussi se situer du côté de ce que l'acte inaugure comme champ, comme nouveau champ. Autrement dit une articulation là peut-être un peu délicate, s'il fallait se servir du terme de reconnaissance ou d'inscription, mais en tout cas quelque chose qui, bien entendu, au niveau de l'acte — c'est en tout cas comme ça qu'il est essayé qu'il le soit spécifié — quelque chose qui marque le commencement, l'ouverture d'un nouveau champ.

**– *M. Noyes :*** Il me semble qu'il y a un mot qui devrait être introduit à ce moment là, vous venez d'ailleurs de l'introduire avec un accent que vous avez dit manqué ; je me demande si ce qui est la spécificité de l'acte analytique et ce qui le distingue des actions ou des autres actes, en particulier de l'acte médical, c'est que l'acte psychanalytique présentifie d'emblée, et c'est cela qui fonde la cure, la dimension du manque.

Ma question serait : est-ce qu'on peut bien reconnaître ce qu'il y a de spécifique dans l'acte psychanalytique, sans introduire non seulement la notion de manque mais la notion de coupure, car il me semble que la notion de l'acte a été mise, à la fin du séminaire, avec celle de coupure. Est-ce qu'on peut penser acte sans penser coupure ?

**– *Ginette Michaud :*** J'allais à peu près dire la même chose. Le démarrage de la discussion, c'était tout de même d'articuler le transfert avec l'acte. Or, il ne peut pas y avoir de transfert s'il n'y a pas de coupure, et il me semble que ce n'est pas le propre de l'acte psychanalytique que d'être scandé par une coupure. Il me semble que c'est le propre de tout acte par rapport à l'agir, justement, de se fermer par une coupure et la possibilité de se refermer non pas sur un système clos mais, si on peut dire, vers une clôture autant qu'une coupure, pour être mis en circulation, en ce sens qu'un acte, pour qu'il vous suive, il est marqué, il est défini, on n'y revient pas. On y revient quand il y a à y revenir, mais il est fermé.

On peut dire que, pour qu'il y ait transfert, transport, tout ce qui est du ressort de la dynamique dans le transfert, il faut que quelque chose soit coupé, qu'il y ait une césure à partir d'un moment quelconque, et on peut même articuler la formation du grand Autre avec la coupure du premier signifiant et la possibilité comme ça, qu'il y ait permutation, transmutation ; on ne peut pas parler de l'un sans l'autre et de même, faire une analogie avec les systèmes de troc et la monnaie : à partir du moment où il y a l'estampille et la possibilité de mettre en circulation une valeur qui soit une valeur d'échange.

**– *Lucien Mélèse :*** J'ai été un peu surpris tout à l'heure de la discussion sur l'introduction du *a* en circulation dans les milieux psychanalytiques. Il y était avant, bien sûr, mais il y a eu quand même la coupure de l'acte du séminaire qui lui a apporté l'estampille de la connaissance, quelque chose là qui fait que ce n'est effectivement pas la même chose de se référer à un *a* non nommé, et donc qui circule dans le texte comme ça sans en sortir, et une structure *a* avec cette structure. Ce n'est pas la même chose.

**– *Jean Oury :*** Je voudrais ajouter une question à cette liste impressionnante. Tu as cité la seconde phrase : l'entrée dans la psychanalyse, et

puis « s'installer comme psychanalyste ». C'est quand même déjà un problème en ce sens qu'il faudrait faire l'articulation entre « entrer dans la psychanalyse » et « s'installer comme psychanalyste ». Cela pose ce fameux problème de l'analyse didactique. Ce serait intéressant de voir s'il y a une distinction plus ou moins fine à faire entre l'acte d'entrée en psychanalyse et l'acte d'aller se présenter à une société de psychanalystes pour être analyste, qui entre quand même dans une perspective strictement analytique. Autrement dit, n'est-ce pas, cet acte d'aller faire le tour de certains bonshommes dans une société constituée donc positive, il semble que c'est quand même un acte, mais qui a une certaine importance pour être analyste, et en quoi cela s'articule avec l'acte individuel d'entrer en analyse ?

Il me semble qu'on ne peut certainement pas résoudre la question d'emblée, mais que se pose à travers cette fausse opposition le problème de la didactique. Autrement dit est-ce que c'est la même chose d'entrer en didactique ou d'entrer en analyse ?

**– *Claude Dorgeuille :*** A ce propos, justement, j'avais noté dans le séminaire la formule suivante : commencer une analyse est effectivement un acte. Mais Lacan avait ajouté « qui le fait » ? et il avait dit ensuite qu'on ne pouvait pas attribuer la structure d'acte à celui qui s'y engageait.

**– *Charles Melman :*** Oui. Il est bien sûr qu'un certain nombre de questions, les vôtres comme celles du séminaire, concernent ce qui est la relation de l'analyste avec le savoir, et en particulier avec ce qui se trouve mis en place à partir de l'ouverture de la cure, c'est-à-dire la présentification d'un *sujet supposé savoir* et sans aucun doute ce qui est dans le même temps l'intimité de l'analyste avec ce *sujet supposé savoir*, animateur en quelque sorte de la cure.

Il est certain qu'il y a là une situation éminemment pratique, dont les effets peuvent certainement se suivre très loin, y compris sans aucun doute au niveau des problèmes marginaux, mais à la limite seulement de l'organisation des sociétés de psychanalyse. Il est certain qu'il y a là quelque chose qui occupe ce qu'on pourrait à proprement parler appeler l'essentiel.

**– *Félix Guattari :*** Quand Lacan a fondé cette École, en rupture, en cou-

pure d'avec toute une longue tradition du mouvement psychanalytique dans un certain comportement d'évitement, justement, relativement à ses responsabilités, il a, pourrait-on dire, commis un acte qui pèse sur chacun d'entre nous, et, je trouve, qui pèse singulièrement dans une séance comme celle-là, avec le côté un peu affligeant d'avoir à dire en quelques mots quelque chose — sur quoi ? — sur une demande précisément de Lacan ; demande de quoi ? Qu'on lui renvoie l'ascenseur ? demande qu'il y ait une sorte de retour, de réponse à cette question qu'il a posée quand il a dit : « je fonde, seul comme toujours… » je ne sais plus comment il l'a dit. Et je m'interroge sur la question de Lemoine. Quand Lacan a baptisé quelque chose qui procède de l'objet partiel, à son origine, il l'a baptisé l'objet *a*. Le fait qu'il ait pris cette première lettre de l'alphabet, qui a donné du même coup un certain caractère d'inscription, de lettre, enfin l'instance de la lettre, cet acte de faire passer quelque chose qui était dans le mouvement psychanalytique dans une certaine dénomination, cet acte de création d'un nom, donc qui fait qu'il a endossé la paternité d'un certain reclassement rationnel, est quelque chose qui, en quelque sorte, nous met tous, dans cette École, dans une position transférentielle, tout particulièrement par rapport à ce qu'il faut bien reconnaître, à savoir que Lacan, d'une certaine façon, a refondé, a remis en acte la psychanalyse après Freud.

Or je pense que dans ces conditions, il y a toute une incertitude qui se manifeste dans le fonctionnement même de l'École ; il en a été parlé lors d'un congrès il y a maintenant deux ans. Je ne sais pas si les choses ont été tellement reprises, s'il a été tellement tenu compte des observations, des propositions qui avaient été faites. Toujours est-il que la Société de Psychanalyse, l'École Freudienne, en quoi est-ce qu'elles constituent un répondant de cet acte de reprise du freudisme ?

Je crois que c'est un peu le piège de la séance d'aujourd'hui de savoir : comment est-il possible de parler après un acte ? Comment est-il possible de parler après cette responsabilité prise par Lacan d'une coupure et d'une refondation de la psychanalyse ? Et, ma foi, je crois que le renvoi qui nous est fait ici, dans cette séance, devrait au moins nous porter à aller plus loin qu'à la seule question de l'acte et à tourner autour de cet acte qui ressemble plus à une inhibition, qui ressemble plus à une incapacité d'aller dans l'au-delà de l'élucidation.

**– *Charles Melman :*** Que voyez-vous d'affligeant dans votre propre interrogation ?

**– *Félix Guattari :*** C'est le fait que tout ce qui se développe dans L'École Freudienne depuis, je crois, des années, n'est qu'un strict démarquage des formulations de Lacan ou alors, dans certains cas, a un certain caractère d'originalité, mais dont l'affirmation est très incertaine.

Je considère que Lacan s'est engagé sur un terrain qu'il a longuement préparé à l'avance, qu'il a longuement construit, à travers toute l'histoire de la psychanalyse, et j'ai l'impression qu'il y a une sorte d'inhibition — d'ailleurs très classique dans les mécanismes de groupe — qui est celle que la plupart d'entre nous, je crois, à commencer par moi, avons une certaine difficulté à nous mettre en acte du point de vue analytique dans les champs spécifiques qui ne sont précisément pas spécialement celui de Lacan, et pas spécialement dans le sillage de Lacan. Il y a ainsi une sorte de difficulté à parler de ce qu'est notre engagement dans la psychanalyse, ou plutôt de ne vouloir en parler que là où Lacan nous laisse un tout petit joint, un tout petit jeu pour pouvoir je ne sais pas trop quoi dire… Et je m'interroge très sincèrement sur ce que nous sommes en train de dire depuis le début de cette séance.

**– *M.Y. :*** Je voudrais reprendre une question qui est peut-être la même que celle qui s'est exprimée : s'agit-il pour nous, depuis le début de cette discussion et de ce séminaire, d'interroger la psychanalyse à partir du champ général structural du langage ? C'est-à-dire de demander qu'est-ce qui, dans la psychanalyse, mérite d'être désigné par ce que le langage nomme acte, ou est-ce que c'est l'hypothèse inverse ? C'est-à-dire est-ce que nous allons demander à la psychanalyse de nous apprendre véritablement ce qu'est l'acte et, au besoin, de nous l'apprendre contre le langage, ce que pourraient justement indiquer les remarques que vous aviez faites, à savoir que c'est dans la psychanalyse que nous savons que l'acte apparaît comme manqué, comme ce qui doit être évité donc, de façon précise, comme la coupure à l'égard du langage et à l'égard de ce que le langage nous entraînerait à comprendre comme acte ?

Dans cette seconde hypothèse, comment saurons-nous, en fait ? Qu'est-ce qui va nous faire comprendre que le psychanalyste n'est pas en train de se servir du langage pour échapper à la fois à l'acte et à la vérité de

l'acte ? Et ce que nous serions en train de faire maintenant, est-ce que ce ne serait pas à la fois l'épreuve et la jouissance de ce réduit, de cette protection que le langage donne contre l'acte et la vérité de l'acte ?

– ***Charles Melman :*** Il y a deux points sur lesquels je donnerai mon opinion, à moins qu'il y ait d'autres opinions qui souhaitent se formuler ?…

– ***Mme X. :*** J'ai eu l'impression, en écoutant Lacan que, dans les derniers séminaires, quand il a parlé de l'objet *a*, il s'agissait que le *sujet supposé savoir* devienne l'objet *a* en fin de psychanalyse ; alors, cela n'aurait peut-être pas l'importance et le sens dans lequel on l'a pris ; mais c'est le but de la psychanalyse qu'à la fin il devienne l'objet *a*.

– ***Charles Melman :*** Oui. Je voudrais dire deux choses. L'une concernant la remarque de Guattari que, je dois dire, j'ai une grande peine à comprendre et à situer.

Le problème n'est pas justement là de savoir ce que Lacan attend d'une réunion de travail, ni de savoir s'il attend qu'on renvoie un ascenseur. Le problème est de savoir ce que nous avons envie de dire là-dessus. C'est déjà une première chose. Nous avons ou n'avons pas. Si nous avons, on peut envisager qu'on puisse en discuter et qu'on puisse en parler.

Je ne vois pas là ce qui fait le moindre problème, je veux dire la moindre ombre.

– ***Félix Guattari :*** Ça fait des années que ça dure.

– ***Charles Melman :*** D'autre part, pour être concernés par un certain champ, effectivement, avec ce que ce champ origine, il n'en reste pas moins que, justement, nous causons, nous parlons, et qu'à la limite, il s'agira même de favoriser les choses. Maintenant, pour ce qui concerne la question de l'originalité, c'est une question absolument passionnante, qui ne manque pas d'intéresser beaucoup de gens. Je dois dire qu'il faut certainement y réfléchir. Elle est très délicate. En particulier, on pose la question de l'originalité par rapport justement à ce qui se trouve effectué ici, c'est-à-dire la mise en place d'une structure. Qu'est-ce que c'est qu'être original dans un travail de recherche et qui concerne une organisation

structurée, en mathématiques par exemple ? Un mathématicien fait une découverte passionnante, vraiment tout à fait à la pointe ; il la publie ; et huit jours plus tard — il n'en faut pas davantage — un autre mathématicien qui en a pris connaissance en donne une formule plus générale. Qui a fait la découverte ? Quelle est l'originalité de ces deux mathématiciens ?

Cette question, semble-t-il, mérite d'être posée autrement qu'au niveau de cette sorte de flou, de vague, de halo — et ça nous intéresse, le flou, le vague et le halo — qui concernent l'originalité. Il faudrait essayer d'élucider ce que c'est que l'originalité.

Il y a un texte déjà ancien où Lacan parle de la passion de l'unicité. C'est une interrogation qui a été ouverte par Mme Parisot aux Lectures de Lacan, concernant la passion de l'unicité.

On pourrait peut-être voir aussi quelque chose qui serait, après tout, à mettre entre guillemets, en tout cas à réfléchir, concernant ce qu'on pourrait appeler « passion de l'originalité ». Il n'est pas question de lui accorder des valeurs, de la juger avouable ou désavouable, mais d'essayer de savoir ce qu'il y a là, ce que ça veut dire, ce que ça signifie.

Moi, il ne me semble pas du tout qu'au niveau des questions en tout cas posées par exemple aujourd'hui, il y ait eu quoi que ce soit de l'ordre de l'inhibition. Je dois dire qu'au point de vue clinique, je ne l'ai pas particulièrement rencontrée.

Il y a un second propos, concernant ce qui a été dit par M. Y… sur l'acte et le langage. C'est une très, très grosse question. De toute façon il n'est pas question de répondre mais, à la limite, je n'envisagerai même pas de la reprendre là maintenant ; peut-être quelqu'un voudra-t-il la reprendre ici ensuite ?

Simplement cette remarque que Lacan souligne justement, la dimension qu'il appelle signifiante de l'acte. Pour le prendre au niveau de l'exemple entre le « Au début était le Verbe » johannique et le « Au début était l'acte » de Goethe, Lacan souligne justement sans cesse en quelque sorte la collusion de ces deux champs, autrement dit quelque chose qui ne permettrait nulle part quelque dérobement ou quelque évitement, mais qui se trouve justement lier l'acte, pour Lacan à un domaine qui échappe à la dialectique motricité stimulus-réponse, agir-faire etc. quelque chose qui serait susceptible de donner son statut à ce qui serait là effectivement l'acte. Il me paraît difficile en tout cas de voir un dérobement dans cette entreprise.

– ***Xavier Audouard :*** Je voudrais faire saillir au passage le rapport qui apparaissait nettement dans plusieurs interventions entre l'acte et la scène primitive, tout ça pour dire à Guattari qu'après tout, je ne suis pas inhibé pour faire ce rapprochement que Lacan n'a pas fait ; en effet c'est par expérience personnelle que je m'interroge depuis longtemps sur cette extraordinaire expérience que nous tous en tant qu'analystes, à savoir que le monsieur qui parle là, ou la dame, parlent de la scène primitive comme s'ils y avaient assisté. Le sujet n'était pas là, et pourtant il est pleinement fondé à en parler, c'est-à-dire qu'il essaie de reprendre, dans l'acte inaugural de sa parole, l'acte inaugural de sa vie. Il y a là dans ce modèle quelque chose qui me paraît définir, ou du moins nous éclairer sur l'essentiel de ce qu'est l'acte, à savoir que l'acte, s'il veut être reconnu, n'en est pas moins quelque chose qui ne peut pas l'être et, ne pouvant pas l'être nous engage toujours, en poussant devant nous notre manque, à le restituer, à le répéter, je dirai même indépendamment des contenus que cet acte inaugure ou du champ que cet acte ouvre, mais comme pur acte, et ce pur acte veut se donner comme conscience.

C'est à ce moment là que la conscience qui se fait acte et qui se croit acte tombe, justement, dans l'égarement pour revenir à quoi ? A quelque chose de l'acte qui ne peut pas être pur, c'est-à-dire qu'elle se laisse à ce moment là tomber, elle, comme conscience pour restituer un sujet qui n'est pas la conscience et qui devient quoi ? Qui devient l'acte. Je crois qu'il n'y a pas de raison que cette dialectique s'arrête ensuite, et qu'il n'y a pas de reconnaissance finale.

– ***Charles Melman :*** Ce que je vous propose, pour éventuellement le prochain séminaire fermé, c'est que, s'il y en a parmi vous qui désirent élaborer certains points, au niveau de ce qui est leur champ, leur travail, leurs réflexions, qu'ils se manifestent, ils seront tout à fait bien accueillis.

(***Jean Oury — Irène Roublef***)

Nous sommes restés dans les thèmes du premier séminaire que j'ai essentiellement évoqués. Mais il y a un sujet qui me paraît tout à fait important, qui mérite d'être repris pour préciser les choses ; c'est ce qui a été fait l'année dernière sur *la logique du fantasme* et qui se trouve repris cette année de façon tout à fait précise, mais à un autre niveau.

Est-ce que l'un de vous voudrait préparer quelque chose qui serait une reprise sur la logique du fantasme ?

**– *Jacques Nassif :*** Je veux bien essayer. Tout dépend du temps qu'on peut y mettre.

**– *Charles Melman :*** Un temps qui ne nous empêche pas de pouvoir en parler.

# Leçon IX

*7 février 1968*

Je reprends donc après quinze jours cette suite que j'avance devant vous cette année concernant l'acte psychanalytique et parallèle à un certain nombre de propositions, pour employer le terme propre, qui sont celles que j'ai proposées dans un cercle composé de psychanalystes.

Les réponses à ces propositions, qui d'ailleurs ne se limitent pas à celles qui se sont intitulées comme telles, sont suivies d'un certain nombre d'autres productions. Il va paraître à la fin de ce mois une revue qui sera la revue de l'école. Tout ceci a pour résultat un certain nombre de réponses ou de manifestations qui ne sont certes en aucun cas, pas sans intérêt pour ceux à qui, ici, je m'adresse. Il est clair que certaines de ces réponses, de ces réactions, sont, de se produire au point le plus vif où mes propositions sont assez conséquentes avec ce que je produis devant vous sur l'acte psychanalytique, sont assurément pleines de sens pour définir par une épreuve qu'on peut bien appeler cruciale, ce qu'il en est du statut du psychanalyste.

En effet la dernière fois, je vous ai laissé sur l'indication d'une référence logique. Il est bien sûr qu'au point où nous en sommes, qui est celui où l'acte définit par son tranchant ce qu'il en est du passage où s'instaure, où s'institue le psychanalyste, il est tout à fait clair que nous ne pouvons que repasser par le mode d'épreuve que constitue pour nous une interrogation logique.

Sera-t-elle, pour prendre la référence inaugurale d'Aristote, au moment où, comme je l'évoquais, il fait les pas décisifs d'où s'instaure, comme

telle, la catégorie logique dans son espèce formelle ? S'agit-il d'une démarche d'intention démonstrative ou dialectique ? La question vous allez le voir est seconde.

Elle est seconde pourquoi ? Parce que ce dont il s'agit s'instaure du discours lui-même, à savoir que tout ce que nous pouvons formuler concernant le psychanalysant et le psychanalyste, va tourner — je pense ne pas vous surprendre en vous l'énonçant comme je vais le faire — je l'ai assez préparé pour que la chose vous paraisse maintenant déjà dite — va tourner autour de ceci : le psychanalysant, en situation dans le discours, comment contester qu'il soit à la place du sujet ? De quelque référence que nous nous armions pour mieux le situer, c'est naturellement au premier plan de la référence linguistique : il est, essentiellement, celui qui parle.

Il est celui qui parle et sur qui s'éprouvent les effets de la parole. Que veut dire ce « sur qui s'éprouvent » ? La formule est exprès ambiguë. Je veux dire que son discours, tel qu'il est réglé, institué, par la règle analytique, est fait pour être l'épreuve de ce en quoi, comme sujet, il est d'ores et déjà constitué comme effet de la parole ; et pourtant, il est vrai aussi de dire que ce discours lui-même, tel qu'il va se poursuivre, se soutenir comme tâche, trouve sa sanction, son bilan, son résultat en tant qu'effet de discours et avant tout de ce discours propre lui-même, quelle que doive être l'insertion qu'y prend l'analyste de par son interprétation.

Inversement, nous devons nous apercevoir que si la question toujours actuelle, voire quelquefois brûlante, si elle se porte sur le psychanalyste, disons, pour aller prudemment, pour aller au minimum, que c'est pour autant que le terme « psychanalyste » est mis en position de qualification : qui, quoi, peut être dit (prédicat) « psychanalyste » ?

Assurément, si même cette entrée en matière pouvait paraître aller un peu vite, ce sera par un retour avec lequel il se justifiera si c'est ainsi que, à aller au vif, j'annonce sous quel panonceau, sous quelle rubrique j'entends mettre mon discours d'aujourd'hui ; vous pouvez me faire confiance, ce n'est pas sans avoir, à ce propos, repris, si je puis dire terre, avec ce qu'il en est d'éclairant dans l'histoire même de la logique, dans la façon dont, en notre temps bascule d'une telle sorte le maniement de ce qui se désigne de ce terme comme logique, d'une façon qui vraiment nous rend, je ne dirai pas toujours plus difficile, mais nous rend nous-mêmes toujours plus déroutés devant le départ d'Aristote.

Il faut se reporter à son texte, et nommément dans l'*Organon*, au niveau de ces catégories par exemple, ou des premiers *Analytiques*, ou du premier livre des *Topiques*, pour nous apercevoir à quel point est proche de notre problématique la thématique du sujet, tel qu'il l'énonce. Car assurément, dès le premier énoncé, rien n'est déjà plus sensible à nous éclairer sur ce qui, au niveau de ce sujet, est de sa nature, ce qui se dérobe par excellence ; rien qui au départ de la logique n'est plus fermement affirmé comme se distinguant de ce qu'on a traduit, assurément fort insuffisamment comme la « substance » : l'οὐσια. A le traduire par la « substance » on montre bien, comme au cours des temps, c'est d'un glissement abusif de la fonction du sujet dans ses premiers pas aristotéliciens qu'il s'agit, pour que le terme de « substance », qui vient là faire équivoque avec ce que le sujet comporte de supposition, pour que le terme de « substance » ait été si aisément avancé.

Rien dans l'οὐσια, dans ce qui est — c'est-à-dire pour Aristote — l'individuel, n'est de nature à pouvoir être ni situé dans le sujet, ni affirmé, c'est-à-dire ni attribué au sujet.

Mais quoi d'autre est plus de nature à tout de suite nous faire sauter à pieds joints dans ce qui est la formule où j'ai cru pouvoir en toute sa rigueur, témoigner de ce point vraiment clé, vraiment central de l'histoire de la logique, celui où, de s'être épaissi d'une ambiguïté croissante, le sujet en retrouve dans les pas, telle la logique moderne, cette autre face d'une sorte de tournant qui en fait basculer, si on peut dire, la perspective, celle qui, dans la logique mathématique, tend à le réduire à la variable d'une fonction. C'est-à-dire, quelque chose qui va entrer ensuite dans toute la dialectique du quantificateur, qui n'a pour autre effet que de le rendre désormais irrécupérable sous le mode où il se manifeste dans la proposition. Le terme « tournant » me semble assez bien être fixé dans la formule que j'ai cru devoir en donner en disant que le sujet, c'est très précisément ce qu'un signifiant représente pour un autre signifiant.

Cette formule a l'avantage de rouvrir ce qui est éludé dans la position de la logique mathématique, à savoir la question de ce qu'il y a d'initial, d'initiant à poser un signifiant quelconque, à l'introduire comme représentant le sujet, car c'est là, et c'est là dès Aristote, ce qu'il en est d'essentiel et ce qui seul permet de situer à sa juste place la différence de cette première bipartition, celle qui différencie l'universel du particulier, de cette

seconde bipartition, celle qui affirme ou qui nie. L'une et l'autre, comme vous le savez, se recroisent pour donner la quadripartition de l'affirmative universelle, de l'universelle négative, de la particulière, négative et affirmative tour à tour.

Les deux bipartitions n'ont absolument pas d'équivalence. L'introduction du sujet, en tant que c'est à son niveau que se situe la bipartition de l'universel et du particulier, qu'est-ce qu'elle signifie ? Qu'est-ce que cela veut dire, pour prendre les choses comme quelqu'un qui s'est trouvé, comme fut Peirce Charles-Sanders, en ce point historique, à ce niveau du joint de la logique traditionnelle à la logique mathématique, qui fait qu'en quelque sorte, nous trouvons sous sa plume ce moment d'oscillation où se dessine le tournant qui ouvre un nouveau chemin ? Nul plus que lui — et j'ai déjà produit son témoignage au moment où j'ai eu à parler en 1960 sur le thème de *l'identification* — n'a mieux souligné, ni avec plus d'élégance, quelle est l'essence de cette fondation d'où sort la distinction de l'universel et du particulier et le lien de l'universel au terme du sujet.

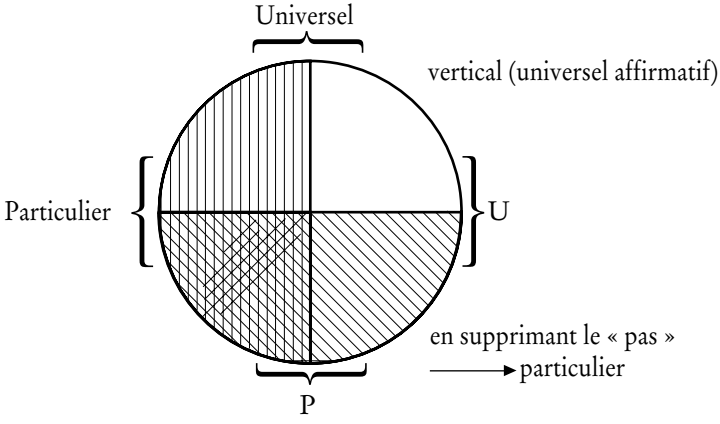


Il l'a fait au moyen d'un petit tracé exemplaire, que connaissent bien ceux qui déjà depuis quelque temps m'ont suivi, mais qu'aussi bien il n'est pas sans intérêt de répéter pour désigner ceci : c'est que bien sûr il se donne la facilité de donner comme support du sujet ce qu'il en est vraiment de lui, à savoir rien ; en l'occasion : le trait.

Nul de ces traits, que nous allons prendre pour exemplifier ce qu'il en est de la fonction du sujet au prédicat, nul de ces traits tels que nous allons

les inscrire qui ne soit déjà spécifié par le prédicat autour duquel nous allons faire tourner l'énoncé de notre proposition, à savoir : le prédicat « vertical ».

1 – Dans la première case, en haut et à gauche, les traits répondent au prédicat, ce sont les traits verticaux.

2 – Et puis il y en a d'autres dans cette case en bas et à gauche dont certains ne le sont pas.

3 – Ici en bas à droite aucun ne l'est.

4 – Ici, comme vous le voyez, il n'y a pas de traits : c'est là qu'est le sujet.

C'est là qu'est le sujet, parce qu'il n'y a pas de traits. Partout ailleurs, les traits sont masqués par la présence ou l'absence du prédicat. Mais pour faire bien saisir en quoi c'est le « pas de trait » qui est essentiel, il y a plusieurs méthodes, ne serait-ce que d'instaurer l'énoncé de l'affirmative universelle, par exemple comme ceci : pas de trait qui ne soit vertical.

Vous verrez que ce sera à faire fonctionner le « pas » sur le « vertical » ou à le retirer qui vous permettra de faire la bipartition affirmative ou négative, et que c'est à supprimer le « pas » devant le trait, et que c'est à laisser, le trait qui est ou non vertical, que vous rentrez dans le particulier. C'est-à-dire au moment où le sujet est entièrement soumis à la variation du vertical ou du pas vertical. Il y en a qui le sont, et d'autres qui ne le sont pas. Mais le statut de l'universalité ne s'instaure ici, par exemple que par la réunion des deux cases : à savoir celle qui n'a que des traits verticaux, mais celle aussi bien où il n'y a pas de traits ; car l'énoncé de l'universel qui dit que tous les traits sont verticaux, ne se sustente, et légitimement, que de ces deux cases et de leur réunion.

Il est aussi vrai, il est plus essentiellement vrai au niveau de la case vide. Il n'y a de traits que verticaux veut dire : là où il n'y a pas de verticaux, il n'y a pas de trait.

Telle est la définition recevable du sujet en tant que sous toute l'énonciation prédicative, il est essentiellement ce quelque chose qui n'est que représenté par un signifiant pour un autre signifiant.

Je ne ferai que vite mentionner, car nous n'allons passer tout notre discours à nous appesantir sur ce que, du schéma de Peirce, nous pouvons tirer. Il est clair que c'est de même de la réunion de ces deux cases (accolade de droite) que l'énoncé : aucun trait n'est vertical, prend son support,

en quoi ? C'est bien pourquoi il est nécessaire que je l'accentue, en quoi se démontre — ce qu'on sait déjà si on lit le texte d'Aristote d'une façon convenable — que l'affirmative universelle et la négative universelle ne se contredisent nullement, qu'elles sont toutes deux recevables à la condition que nous soyons dans cette case en haut et à droite. Il est aussi vrai au niveau de cette case d'énoncer que tous les traits sont verticaux, ou que nul trait n'est vertical, les deux choses sont vraies ensemble, ce que curieusement Aristote, si mon savoir est bon, méconnaît.

Aux autres points de la division cruciale vous avez l'instauration des particulières, il y a dans ces deux cases, (celles de gauche) des traits verticaux, et, à la jonction des deux cases inférieures, il n'y a, et rien de plus, que des traits qui ne le sont pas.

Vous voyez donc qu'au niveau du fondement universel, les choses se situent d'une façon qui comporte une exclusion, celle de cette diversité, celle qui est dans la case en bas à gauche. De même au niveau de la différenciation particulière, il y a une exclusion : celle de la case qui est en haut à droite.

C'est ce qui donne l'illusion que la particulière est une affirmation d'existence, qu'il suffit de parler au niveau du « quelque », quelque homme, par exemple, a la couleur jaune, pour impliquer que de ce fait qui s'énonce sous la forme d'une particulière, qu'il y aurait de ce fait, si j'ose m'exprimer ainsi, du fait de cette énonciation, affirmation aussi de l'existence du particulier. C'est bien là autour de quoi ont tourné d'innombrables débats sur le sujet du statut logique de la proposition particulière, et c'est ce qui assurément en fait le dérisoire, car il ne suffit pas qu'une proposition s'énonce au niveau du particulier, pour impliquer d'aucune façon l'existence du sujet, sinon au nom d'une ordonnance signifiante, c'est-à-dire comme effet de discours.

L'intérêt de la psychanalyse est qu'elle noue, comme jamais jusqu'à présent n'a pu l'être fait, ces problèmes de logique, d'y apporter ce qui en somme était au principe de toutes les ambiguïtés qui se sont développées dans l'histoire de la logique, d'impliquer dans le sujet une οὐσια, un être. Que le sujet puisse fonctionner comme n'étant pas, est proprement — je l'ai articulé, j'y insiste depuis le début de cette année — ce qui nous apporte l'ouverture éclairante grâce à quoi pourrait se rouvrir un examen du développement de la logique ; la tâche est encore ouverte — et qui sait,

peut-être à l'énoncer ici, provoquerai-je une vocation — qui nous montrerait ce que signifie vraiment tellement de détours, tellement d'embarras, quelquefois si singuliers, si paradoxaux à se manifester au cours de l'histoire, qui sont ceux qui ont marqué les débats logiques à travers les âges et qui rendent si incompréhensibles, vu d'un certain temps, du moins du nôtre, le temps que parfois ils ont pris, et qui nous paraît pendant longtemps avoir constitué des stagnations, voire des passions autour de ces stagnations, dont nous sentons mal la portée tant que nous ne voyons pas ce qui était derrière vraiment en jeu. A savoir : rien de moins que le statut de désir dont le lien, pour être secret, avec la politique par exemple est tout à fait sensible dans le tournant qu'a constitué l'instauration dans une philosophie, la philosophie anglaise nommément, d'un certain nominalisme ; il est impossible de comprendre la cohérence de cette logique avec une politique sans s'apercevoir que ce que la logique elle-même implique de statut du sujet et de référence à l'effectivité du désir dans le rapport politique.

Pour nous, pour lesquels ce statut du sujet est illustré de questions, dont j'ai marqué encore que tout ceci se passe dans un milieu très limité, voire très court, et marqué de discussions de la prégnance, dont le caractère brûlant, participe je dirai de ses anciennes sous-jacentes, ce pour quoi, à cette occasion, nous prenons exemple, ce que nous pouvons articuler, c'est pour cela, que ça peut n'être pas sans incidence sur un domaine beaucoup plus vaste, pour autant que ça n'est assurément pas que dans la pratique, et qui tourne autour de la fonction du désir pour autant que l'analyse l'a découverte, ce n'est pas seulement là que la question s'en joue.

Voici donc le psychanalysant et le psychanalyste placés par nous dans ces positions distinctes que sont respectivement : quel va être le statut d'un sujet qui se définit par ce discours, par ce discours dont je vous ai dit la dernière fois qu'il est institué par la règle, spécialement en ceci que le sujet est prié d'y abdiquer, que c'est là la visée de la règle, et qu'à la limite se vouant à la dérive du langage, il irait à tenter par une sorte d'expérience immédiate de son pur effet, à en rejoindre les effets déjà établis.

Un tel sujet, un sujet défini comme effet de discours, à ce point qu'il se fasse une épreuve de s'y perdre pour s'y retrouver, un tel sujet dont l'exercice est en quelque sorte de se mettre à l'épreuve de sa propre démission, quand pouvons-nous dire à quoi s'applique un prédicat ? Autrement dit,

pourrions-nous énoncer quelque chose qui soit de la rubrique de l'universel si l'universel ne nous montrait déjà dans sa structure qu'il trouve son ressort, son fondement dans le sujet en tant qu'il peut n'être représenté que par son absence, c'est-à-dire en tant qu'il n'est jamais représenté ? Nous serions assurément en droit de poser la question, si quoi que ce soit a pu s'énoncer de l'ordre par exemple de : « tout psychanalysant résiste ».

Je ne vais pourtant pas trancher encore si quoi que ce soit d'universel puisse être posé du psychanalysant, nous ne l'écartons pas, malgré l'apparence, qu'à poser le psychanalysant comme ce sujet qui choisit de se faire, si on peut dire, plus aliéner qu'un autre, de se vouer à ceci que seuls les détours d'un discours non choisi, à savoir de ce quelque chose qui s'oppose le plus à ce qui est là — sur le schéma — au départ, à savoir que c'est bien sûr sur un choix, mais un choix masqué, éludé, parce qu'antérieur ; on a choisi de représenter le sujet par le trait, par ce trait qui ne se voit plus de ce qu'il soit désormais qualifié. Rien de plus opposé en apparence à ce dans quoi se constitue le psychanalysant, qui est tout de même d'un certain choix, ce choix que j'ai appelé tout à l'heure abdication. Le choix de s'éprouver aux effets de langage, c'est bien là où nous allons nous retrouver.

En effet, si nous suivons le fil, la trame que nous suggère l'usage du syllogisme, ce à quoi, bien sûr, nous devons arriver, c'est quelque chose qui, ce sujet, va le conjoindre à ce qui s'est ici avancé comme prédicat, le psychanalyste, — s'il existe un psychanalyste — et hélas, c'est ce qui nous manque pour supporter cette articulation logique. S'il existe un psychanalyste, tout est assuré : il peut y avoir des tas d'autres.

Mais pour l'instant, la question pour nous est de savoir comment le psychanalysant peut passer au psychanalyste. Comment il se fait que, de la façon la plus fondée, cette qualification ne se supporte que de la tâche achevée du psychanalysant. Nous voyons bien ici s'ouvrir cette autre dimension qui est celle que j'ai déjà essayé de profiler devant vous de la conjonction de l'acte et de la tâche. Comment les deux se conjoignent-elles ? Nous nous trouvons ici devant une autre forme de ce qui a fait problème et qui a fini par s'articuler au Moyen-Age. Ce n'est pas là pour rien : *inventio medi*, ce dont part de ce pas admirablement allègre qui est celui des premiers *Analytiques* d'Aristote, à savoir de la première figure du

moyen terme, de ce moyen terme dont il nous explique qu'à être situé comme prédicat, il nous permettra de conjoindre d'une façon rationnelle ce sujet évanouissant à quelque chose qui soit un prédicat, par le moyen terme, cette conjonction est possible. Où est le mystère ? Comment se fait-il qu'il paraisse que quelque chose existe qui est un moyen terme et dans la première figure qui apparaisse comme prédicat de la majeure où nous attend le sujet, comme sujet de la mineure qui va nous permettre de raccrocher le prédicat qui est en question. Est-il oui ou non, attribuable au sujet ?

Cette chose qui, avec le recul des temps, a passé par des couleurs diverses, qui a paru, au détour du XVI^e^ siècle, un exercice, en fin de compte — il n'est pas douteux qu'on le voit sous la plume des auteurs — purement futile, nous lui redonnons corps de nous apercevoir ce dont il s'agit.

Il s'agit de ce que j'ai appelé l'objet *a* qui lui est ici pour nous le véritable moyen terme qui se propose, assurément comme d'un plus un, comme d'un plus incomparable sérieux d'être l'effet du discours du psychanalysant et d'être d'autre part, comme je l'ai énoncé, dans le nouveau graphe qui est celui dont vous me voyez ici depuis deux ans faire devant vous usage comme non pas ce que devient le psychanalyste, comme ce qu'il est au départ, impliqué par toute l'opération, comme ce qui doit être le solde de l'opération psychanalysante, comme ce qui libère ce qu'il en est d'une vérité fondamentale ; la fin de la psychanalyse, c'est à savoir : l'inégalité du sujet à toute subjectivation possible de sa réalité sexuelle et l'exigence que, pour que cette vérité apparaisse, le psychanalyste soit déjà la représentation de ce qui masque, obture, bouche cette vérité et qui s'appelle l'objet *a*.

Observez bien en effet que l'essentiel de ce qu'ici j'articule, j'y reviendrai abondamment, l'essentiel n'est pas qu'au terme de la psychanalyse comme certains — je l'ai vu à des questions posées — se l'imaginent, le psychanalyste devienne pour l'autre, l'objet *a* — Ce « pour l'autre » ici prend singulièrement la valeur d'un « pour soi » — pour autant que, comme sujet il n'y a pas d'autre que cet Autre à qui est laissé tout le discours ; ça n'est ni pour l'Autre, ni dans un pour soi qui n'existe pas au niveau du psychanalyste, que réside ce *a*, c'est bien d'un en-soi, d'un en-soi du psychanalyste ; c'est en tant que, comme les psychanalystes le clament eux-mêmes d'ailleurs — il suffit d'en ouvrir la littérature pour en voir

à tout instant le témoignage — ils sont réellement ce sein de l'« ô ma mère Intelligence », de notre Mallarmé ; qu'ils sont eux-mêmes ce déchet, présidant à l'opération de la tâche, qu'ils sont le regard, qu'ils sont la voix, c'est en tant qu'ils sont le regard, qu'ils sont la voix ; c'est en tant qu'ils sont en soi le support de cet objet *a* que toute l'opération est possible. Il ne leur échappe qu'une chose, c'est à quel point ce n'est pas métaphorique.

Maintenant, tâchons de reprendre ce qu'il en est du psychanalysant. Ce psychanalysant, qui s'engage dans cette tâche singulière, que j'ai qualifiée d'être supportée de son abdication, est-ce que nous n'allons pas sentir ici qu'en tout cas, il y a quelque chose d'éclairant, s'il ne peut être pris, ou s'il le peut, nous ne le savons pas, sous la fonction de l'universel ? Il y a peut-être une autre chose qui va nous frapper, c'est que nous l'avons posé comme sujet non sans intention ; ça veut dire que le sens de ce que veut dire ce mot, le psychanalysant, quand nous l'articulons au niveau du sujet, en tant que c'est celui qui se joue de toutes ces couleurs prises, telles celles de la murène sur le plat du riche Romain, celui-là ne peut être mis en usage qu'à changer de sens comme attribut. La preuve, c'est que quand on s'en sert comme attribut, on se sert aussi sottement qu'il est possible du terme psychanalysé, mais on ne dit pas ceux-là ou ceux-ci ou tous ceux-ci ou tous ceux-là sont psychanalysants. Je n'ai pas employé, vous le remarquerez, le terme singulier. Ce serait encore plus révoltant. Mais laissons le singulier de côté, en éprouvant à ce tournant la même répugnance que celle qui fait qu'Aristote ne les emploie pas les termes de singuliers, dans sa syllogistique.

Si vous ne sentez pas tout de suite ce que je vise à propos de cette mise à l'épreuve sensible de l'usage du terme psychanalysant, comme sujet ou comme attribut, je vais vous le faire sentir.

Employez le terme travailleur, tel qu'il se situe dans la perspective de : « Travailleurs de tous les pays unissez-vous », à savoir au niveau de l'idéologie qui relève et met l'accent sur leur aliénation essentielle, sur l'exploitation constituante qui les pose comme travailleurs ; faites l'opposition avec l'usage du même terme dans la bouche paternaliste, celle qui qualifiera une population de « travailleuse ». Ils sont travailleurs de nature dans ce coin là ce sont des (attribut) « bons travailleurs ». Cet exemple, cette distinction est celle qui peut-être va vous introduire à quelque chose qui vous fera peut-être poser la question de savoir qu'après tout, pourquoi

dans cette opération si singulière qui est celle où, comme je vous l'ai dit, se supporte le sujet de l'acte psychanalytique ? En quoi, sur le principe de ceci que l'acte d'où s'instaure la psychanalyse part d'ailleurs ? Est-ce que ceci n'est peut-être pas fait pour nous faire nous apercevoir qu'il y a là aussi, une espèce d'aliénation ? Et après tout, vous n'en êtes pas surpris puisqu'elle était déjà présente dans mon premier schéma, que c'est de l'aliénation nécessaire, celle où il est impossible de choisir entre le *ou je ne pense pas* et le *ou je ne suis pas*, que j'ai fait dériver toute la première formulation de ce qu'il en est de l'acte psychanalytique.

Mais alors, peut-être comme ça, latéralement, c'est une façon que j'ai comme ça heuristique, de vous introduire, pourriez-vous vous demander — je pose la question parce que la réponse est déjà là, bien sûr — qu'est-ce qu'elle produit, cette tâche psychanalysante ?

Nous avons déjà pour nous guider, l'objet *a*. Car si au terme de la psychanalyse terminée, cet objet *a*, qui est là sans doute de toujours, au niveau de ce qui est notre question, à savoir l'acte psychanalytique, ce n'est quand même qu'au terme de l'opération qu'il va réapparaître dans le réel, d'une autre source, à savoir comme de, par le psychanalysant, rejeté.

Mais c'est là que fonctionne notre moyen terme ; que nous le trouvons obéré d'un tout autre accent. Ce *a* dont il s'agit, nous l'avons dit, c'est le psychanalyste, ce n'est pas parce qu'il est là depuis le début, qu'à la fin, du point de vue de la tâche, cette fois, psychanalysante, ce n'est pas lui qui est produit. Je veux dire qu'on peut se poser la question de savoir quelle est la qualification du psychanalyste. Une chose en tout cas est certaine, c'est qu'il n'y a pas de psychanalyste sans psychanalysant, et je dirai plus, que ce quelque chose qui est si singulier à être entré dans le champ de notre monde, à savoir qu'il y ait un certain nombre de gens dont nous ne sommes pas si sûrs que ça de pouvoir instaurer leur statut comme sujet, ce sont quand même des gens qui travaillent à cette psychanalyse. Le terme de travail n'en a jamais été un seul instant exclu, dès l'origine de la psychanalyse, la *Durcharbeitung*, le *working through*, c'est bien là la caractéristique à laquelle il faut bien nous référer pour en admettre l'aridité, la sécheresse, le détour, voire parfois l'incertitude de ces bords.

Mais si nous nous plaçons à ce niveau d'une omnitude où tous les sujets alors franchement s'affirment dans leur universalité de ne plus être, et d'être (la case de droite) le fondement de l'universel. Ce que nous voyons,

c'est qu'assurément il y a quelque chose qui en dépend, qui en est le produit et même proprement la production.

Déjà ici, je peux épingler ce qu'il en est de cette *gens*, de cette espèce : le psychanalyste, à le définir comme production. S'il n'y avait pas de psychanalysant, dirai-je, à la façon de je ne sais quel classique humour que je renverse : s'il n'y avait pas de Polonais il n'y aurait pas de Pologne. On peut le dire aussi : s'il n'y avait pas de psychanalysant, il n'y aurait pas de psychanalyste. Le psychanalyste se définit à ce niveau de la production. Il se définit d'être cette sorte de sujet qui peut aborder les conséquences du discours, d'une façon si pure qu'il puisse en isoler le plan dans ces rapports avec celui dont par son acte, il instaure la tâche et le programme de cette tâche, et pendant tout le soutien de cette tâche, n'y voit que ces rapports qui sont proprement ceux que je désigne quand je manie cette algèbre : le *$*, le *a*, voire le A et l'*i* (*a*). Celui qui est capable de se tenir à ce niveau, c'est-à-dire de ne voir que le point où en est le sujet dans cette tâche dont la fin est quand tombe, quand choit au dernier terme ce qui est l'objet *a*, celui qui est de cette espèce, ceci veut dire : celui qui est capable dans la relation avec quelqu'un qui est là en position de cure, de ne point se laisser affecter par tout ce qu'il en est de ce par quoi communique tout être humain dans toute fonction avec son semblable.

Et ceci a un nom, qui n'est pas simplement comme depuis toujours, je le dénonce, à savoir : le narcissisme jusqu'à son terme extrême qui s'appelle l'amour. Il n'y a pas que narcissisme, ni heureusement qu'amour entre les êtres humains, pour appeler ça comme on l'appelle. Il y a ce quelque chose que quelqu'un qui savait parler de l'amour a heureusement distingué : il y a le goût, il y a l'estime; le goût c'est d'un versant, l'estime ce n'est peut-être pas du même, mais ça se conjoint admirablement. Il y a fondamentalement ce quelque chose qui s'appelle le *tu me plais* et qui est fait essentiellement de ce dosage, de ce qui fait que, dans une proportion exacte et irremplaçable, de celle que vous pouvez mettre dans la case de gauche en bas : la relation, le support que prend le sujet du *a* et de cet *i* (*a*) qui fonde la relation narcissique, résonne, est pour vous exactement ce qu'il faut pour que ça vous plaise. C'est ce qui fait que dans les rapports entre êtres humains, il y a rencontre. C'est très précisément de ceci, qui est l'os et la chair de tout ce qui s'est jamais articulé de l'ordre de ce que de nos jours on essaie de mathématiser de façon bouffonne sous le nom de relations humaines, c'est de cela,

dont se distingue précisément l'analyste en ne recourant jamais dans la relation à l'intérieur de l'analyse à cet inexprimable, à ce terme qui donne seul support à la réalité de l'autre qui est le *tu me plais* ou *tu me déplais*.

L'extraction, l'absence de cette dimension est qu'il y ait un être, être de psychanalyste qui puisse faire tourner, d'être lui-même en position de *a* tout ce dont il s'agit dans le sort du sujet psychanalysant à savoir son rapport à lui, à la vérité, de le faire tourner purement et simplement autour de ces termes d'une algèbre qui ne concerne en rien une foule de dimensions existantes et plus que recevables, une foule de données, d'éléments substantiels dans ce qui est là en jeu, en place et respirant sur le divan. Voilà ce qui est la production tout à fait comparable à celle de telle ou telle machine qui circule dans notre monde scientifique et qui est à proprement parler, la production du psychanalysant.

Voilà quelque chose d'original. Voilà tout de même quelque chose qui est assez sensible, qui n'est pas tellement nouveau, encore que ce soit articulé d'une façon qui peut vous paraître frappante. Car qu'est-ce que ça veut dire si l'on demande au psychanalyste de ne pas faire jouer dans l'analyse ce qu'on appelle le contre-transfert ? Je défie qu'on lui donne un autre sens que ceci : que n'y a place ni le *tu me plais*, ni le *tu me déplais*, après les avoir définis comme je viens de le faire.

Mais alors nous voici au pied de la question : qu'est-ce qu'il en est, après vous avoir à ce point transformé l'objet *a* en une production à la chaîne, si le psychanalyste produit le *a* comme une Austin ? Que peut vouloir dire l'acte psychanalytique, si en effet l'acte psychanalytique c'est tout de même le psychanalyste qui le commet ?

Ceci bien sûr veut dire que le psychanalyste n'est pas tout objet *a*. Il opère en tant qu'objet *a*. Mais l'acte dont il s'agit, je pense que je l'ai déjà assez fortement articulé jusqu'à présent pour pouvoir, sans commentaire le reprendre, l'acte qui consiste à autoriser la tâche psychanalysante, avec ce que ceci comporte de foi faite au *sujet supposé savoir*.

La chose était bien simple, tant que je n'avais pas dénoncé que cette foi est insoutenable et que le psychanalyste est le premier, et jusqu'ici le seul, à pouvoir la mesurer — Ce n'est pas encore fait — Grâce à ce que j'enseigne, il faut bien qu'il sache que :

1 – Le *sujet supposé savoir*, c'est justement ce sur quoi il se reposait, à savoir, le transfert, considéré comme un don du ciel…

2 – Mais qu'aussi à partir du moment où il s'avère que le transfert c'est le *sujet supposé savoir*, lui, le psychanalyste, est le seul à pouvoir mettre en question ceci : c'est que si cette supposition est en effet bien utile pour s'engager dans la tâche psychanalytique, à savoir qu'il y en a un — appelez le comme vous voudrez l'omniscient, l'Autre — il y en a un qui sait déjà tout ça, tout ce qui va se passer, bien sûr pas l'analyste. Mais il y en a un. L'analyste, lui, ne sait pas qu'il y a un *sujet supposé savoir* et sait même que tout ce dont il s'agit dans la psychanalyse de par l'existence de l'inconscient, consiste justement à rayer de la carte cette fonction du *sujet supposé savoir*.

C'est donc un acte de foi singulier que ceci qui s'affirme de faire foi à ce qui est mis en question, puisque à simplement engager le psychanalysant dans sa tâche on préfère cet acte de foi, c'est-à-dire qu'on le sauve.

Est-ce que vous ne voyez pas là quelque chose qui vient recouvrir singulièrement une certaine querelle ? De ces choses qui ont un peu perdu de leur relief, au point que maintenant tout le monde s'en fout — au dernier centenaire de Luther, paraît-il qu'il y a eu une carte postale du Pape : « bon souvenir de Rome » — Est-ce que c'est la foi ou les œuvres qui sauvent ? Vous voyez peut-être là un schéma où les deux choses se conjoignent, de l'œuvre psychanalysante à la foi psychanalytique, quelque chose se noue qui peut permettre peut-être d'éclairer rétrospectivement la valabilité et l'ordre dissymétrique où se posaient ces deux formules du salut par l'une ou par l'autre.

Mais il nous paraîtra sans doute plus intéressant — du moins je l'espère — de voir à la fin de ce discours pointer quelque chose dont je dois dire que pour moi-même c'est une surprise de la trouver.

S'il est vrai que dans le champ de l'acte psychanalytique ce que produit le psychanalysant, c'est le psychanalyste, et si vous réfléchissez à cette petite référence que j'ai prise en passant autour de l'essence de la conscience universelle du travailleur, à proprement parler, en tant que sujet de l'exploitation de l'homme par l'homme, est-ce qu'à focaliser toute l'attention concernant l'exploitation économique sur l'aliénation du produit du travail, ce n'est pas là masquer quelque chose dans l'aliénation constituante de l'exploitation économique de l'homme, ce n'est pas là masquer une face, et peut-être pas sans motivation, la face qui en serait la plus cruelle, et à laquelle peut-être un certain nombre de faits de la politique donnent

vraisemblance ? Pourquoi nous ne nous poserions pas la question si à un certain degré de l'organisation de la production, précisément, il n'apparaîtra pas que le produit du travailleur, sous une certaine face, n'est pas justement la forme singulière, la figure que prend de nos jours le capitalisme ? Je veux dire qu'à suivre ce fil, et à voir dès lors la fonction de la foi capitaliste, prenez quelques petites références dans ce que j'indique sur le sujet de l'acte psychanalytique et conservez ça en marge dans votre tête, pour les propos par où je vais poursuivre mon discours.

Je vais poursuivre dans 15 jours… au même nombre de jours de vacances qu'on donne aux marmots dans les lycées, je me les donne à moi-même et je vous donne rendez-vous dans 15 jours.

# Leçon X

*21 février 1968*

Il va paraître ces jours-ci une petite revue que je n'ai pas charge de vous présenter, vous la trouverez dans la nature, à St Germain des Prés, dans quelques jours. Vous y verrez certain nombre de traits qui lui seront particuliers au premier rang desquels le fait qu'à part les miens, pour des raisons que j'explique, les articles n'y sont pas signés. Le fait a étonné et fait quelque bruit, naturellement principalement là où il aurait dû être saisi presque immédiatement, je veux dire auprès de ceux qui, jusqu'ici ont été seuls à avoir l'information que c'est ainsi que les articles paraîtraient, je veux dire, non seulement des psychanalystes, mais mieux encore des personnes qui sont membres de mon École, qui, à ce titre devraient avoir peut-être l'oreille un peu dressée à ce qui se dit ici. Enfin, j'espère qu'après ce qui vient dans l'ordre de ce que je vous enseigne, à savoir ce que je vais dire aujourd'hui, l'explication, le ressort de ce principe admis que les articles n'y seront pas signés vous paraîtra peut-être mieux puisqu'il semble qu'il se rencontre peu de gens capables de faire le petit pas d'avance, encore qu'il soit déjà indiqué par la marche qui précède.

La chose piquante est encore que, dans ce bulletin d'information, il était précisé que ces articles non signés ça ne voulait pas dire qu'on n'en connaîtrait pas les auteurs, puisqu'il était dit que lesdits auteurs apparaîtraient sous forme d'une liste en fin de chaque année. Le terme d'article non signé a été aussitôt capté, amplifié par des oreilles enfin… oreilles dans le genre conque marine, d'où il sort des choses singulièrement saugrenues sur ce qu'était la fonction de l'anonymat. Je vous passe tout ce qui a pu sortir à ce propos,

car si j'ai fait communication à certains de la chose, uniquement à titre instructif, à savoir comment une chose peut être transformée en une autre; il n'y a de pire surdité que quand on ne veut pas entendre la première fois. Il en est d'autres qui ont été plus loin et qui, dans des correspondances abondantes personnelles, m'ont fait entendre à quel point le visage de l'anonymat représentait une façon d'utiliser ses collaborateurs comme des employés : ça se fait, paraît-il, dans certaines revues qui ne sont peut-être pas plus mal placées pour ça, enfin, du dehors. C'est comme ça qu'on se permet de qualifier le fait que dans des revues de critiques où il n'est pas d'usage que le critique mette son nom, ils ne sont paraît-il, que des employés de la Direction. A ce titre, qui sait jusqu'où va la notion d'employé! Enfin, j'ai entendu de tout ce qu'on peut entendre, comme chaque fois que j'ai à obtenir une réponse au niveau d'une innovation.

Innovation de quelque chose d'important et qui est ce qui commence à venir en avant aujourd'hui à la suite de l'acte psychanalytique, à savoir ce qui de cet acte résulte comme position du sujet dit psychanalyste, précisément en tant que doit lui être affecté ce prédicat, à savoir : la consécration de psychanalyste. Ceci, si les conséquences que nous en voyons, comme dans le cas que je viens de vous citer, prendrait forme d'une sorte de rabougrissement très évident des facultés de compréhension, si ceci devait être démontré comme en quelque sorte inclus dans les prémices comme la conséquence de ce qui résulte de l'inscription de l'acte, dans ce que j'ai appelé la consécration sous une forme prédicative, ceci nous soulagerait beaucoup quant à la compréhension de ce singulier effet que j'ai appelé rabougrissement, sans vouloir pousser plus loin ce qu'on peut en dire au niveau des intéressés eux-mêmes. A l'occasion, on emploie le terme de puéril, comme si vraiment, à la vérité, ce fût à l'enfant qu'on dût se référer quant à ce qu'il s'agit de ses effets.

Bien sûr, il arrive, comme on l'a démontré dans de très bons endroits, que les enfants choient à la débilité mentale du fait de l'action des adultes, ce n'est pas tout de même à cette explication qu'on peut se référer, dans le cas en cause, à savoir, celui des psychanalystes. Reprenons ce qu'il en est de l'acte psychanalytique, et posons bien qu'aujourd'hui nous allons essayer d'avancer dans ce sens, qui est celui de l'acte psychanalytique.

N'oublions pas les premiers pas que nous avons fait autour de son explication, à savoir qu'il est essentiellement comme s'inscrivant dans un

effet de langage. Assurément à cette occasion nous avons pu nous apercevoir, ou tout au moins simplement rappeler qu'il en est ainsi pour tout acte, mais bien sûr ce n'est pas là ce qui le spécifie. Nous avons à développer ce qu'il en est, comment s'ordonne l'effet de langage en question : il est à deux étages. Il suppose la psychanalyse précisément elle-même comme effet de langage. Il n'est, en d'autres termes, définissable au minimum qu'à inclure l'acte psychanalytique comme étant défini par l'accomplissement de la psychanalyse elle-même. Nous avons montré qu'il nous faut ici redoubler la division, c'est à savoir que la psychanalyse ne saurait s'instaurer sans un acte, sans l'acte de celui qui en autorise la possibilité, sans l'acte du psychanalyste, et qu'à l'intérieur de cet acte de la psychanalyse, la tâche psychanalysante s'inscrit à l'intérieur de cet acte. Déjà j'ai fait apparaître en quelque sorte cette première structure d'enveloppement.

Mais ce dont il s'agit, et ce sur quoi, d'ailleurs, ce n'est pas la première fois que j'insiste sur cette distinction au sein même de l'acte, c'est de l'acte par quoi un sujet donne à cet acte singulier, sa conséquence la plus étrange à savoir qu'il soit lui-même celui qui l'institue, autrement dit qu'il se pose comme psychanalyste. Or ceci ne se passe pas sans devoir retenir notre attention puisque ce dont il s'agit, c'est que cette position il la prenne, que cet acte en somme, il le répète, sachant fort bien ce qu'il en est de la suite de cet acte, qu'il se fasse le tenant de ce dont il connaît l'aboutissant, à savoir qu'à se mettre à la place qui est celle de l'analyste, il en viendra enfin à être sous la forme du *a*, cet objet rejeté, cet objet où se spécifie tout le mouvement de la psychanalyse, à savoir celui qui vient à la fin, à venir à la place du psychanalyste, pour autant qu'ici le sujet décisivement se sépare, se reconnaît pour être causé par l'objet en question. Causé en quoi ? Causé dans sa division de sujet, à savoir pour autant qu'à la fin de la psychanalyse, il reste marqué de cette béance qui est la sienne et qui se définit dans la psychanalyse par la forme de castration.

Voilà tout au moins le schéma commenté, résumé comme je le fais pour l'instant, que j'ai donné de ce qu'il en est du résultat, de l'effet de la psychanalyse, et je vous l'ai marqué au tableau comme représenté dans ce qui se passe au terme du double mouvement de la psychanalyse, marqué dans cette ligne par le transfert, et par ce qui s'appelle la castration, et qui arrive à la fin dans cette disjonction du -φ d'une part et du *a* qui vient à la place au terme de la psychanalyse.

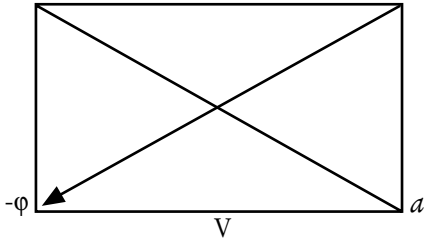


Il y a le psychanalyste, par l'opération du psychanalysant, opération qu'il a autorisée en quelque sorte sachant quel est son terme, et opération dont il s'institue lui-même, vous ai-je dit, être l'aboutissant, malgré, si l'on peut dire, le savoir qu'il a de ce qu'il en est de ce terme.

Ici l'ouverture reste si l'on peut dire béante, de comment peut s'opérer ce saut, ou encore comme je l'ai fait dans un texte qui était un texte de proposition, d'explorer ce qu'il en est de ce saut que j'ai appelé la passe. Jusqu'à ce que nous y ayons vu de plus près, il n'y a rien de plus à en dire, sinon qu'il est, très précisément, ce saut. Bien sûr, ce saut, beaucoup de choses sont faites, on peut dire que tout est fait dans l'ordination de la psychanalyse pour dissimuler que c'est un saut. Ce n'est pas tout : à l'occasion on en fera même un saut, à condition que, sur ce qu'il y a à franchir, il y ait une espèce de couverture tendue qui ne fasse pas voir que c'est un saut. C'est encore le meilleur cas, c'est tout de même mieux que de mettre une petite passerelle bien sûre, bien commode, qui alors n'en fait plus un saut du tout.

Mais tant que la chose n'aura pas été effectivement interrogée, mise en question dans l'analyse, — et pourquoi aller plus longtemps pour dire que ma thèse est que toute l'ordination de ce qui se fait et existe dans la psychanalyse est fait pour que cette exploration, cette interrogation n'ait pas lieu — tant qu'effectivement elle n'aura pas lieu, nous ne pourrons pas en dire quoi que ce soit de plus que ce qu'il se dit nulle part, parce qu'à la vérité il est impossible d'en parler tout seul.

Par contre, il est aisé de désigner un certain nombre de points, de choses, comme étant, selon toute apparence, les conséquences du fait que ce saut est mis entre parenthèses. Interrogez par exemple ce qu'il en est des effets, si l'on peut dire, de la consécration, je ne dirai pas officielle, mais officiale, de la consécration, comme office, de ce qu'est un sujet avant et après ce saut présumé accompli. Voilà bien quelque chose qui après tout

vaut question et qui vaut de rendre la question plus pressante. Je veux dire qui ne vaut pas simplement question mais est prélude à réponse, insistance, si l'on peut dire, de la question s'il s'avère qu'à mesure même de la durée de ce que j'ai appelé la consécration dans l'office, quelque chose vient à s'opacifier de fondamental, concernant ce qu'il en est effectivement des présupposés nécessaires de l'acte psychanalytique, à savoir ce sur quoi j'ai terminé la dernière fois en le désignant d'être à sa façon ce que nous appelons un acte de foi.

Acte de foi ai-je dit dans le *sujet supposé savoir* et précisément d'un sujet qui vient d'apprendre ce qu'il en est du *sujet supposé savoir*, au moins dans une opération exemplaire qui est celle de la psychanalyse, à savoir que, loin que d'aucune façon puisse s'asseoir la psychanalyse comme il s'en est fait jusqu'ici des énoncés d'une science, je veux dire ce moment où d'une science l'acquis passe au stade enseignable, autrement dit professoral, de ce qui d'une science est énoncé ne met jamais en question ce qu'il en était avant que le savoir surgisse : qui le savait ? La chose, je dois dire, n'est venue à l'idée de personne, parce que ça va tellement de soi qu'il y avait, avant, ce *sujet supposé savoir*. L'énoncé de la science en principe la plus athéiste est tellement sur ce point fermement théiste. Car qu'est-ce qu'autre chose que ce *sujet supposé savoir* — qu'à la vérité je ne connais rien de sérieux qui ait été avancé dans ce registre, avant que la psychanalyse elle-même nous pose la question — à savoir ceci qui est proprement intenable : que le *sujet supposé savoir* pré-existe à son opération, quand cette opération consiste précisément en la répartition entre ses deux partenaires des deux termes de ce dont il s'agit quant à ce qui s'opère, à savoir ce que j'ai appris à articuler dans la logique du fantasme, ces deux termes qui sont le *$* et le *a*, pour autant qu'au terme idéal de la psychanalyse, psychanalyse que j'appellerai finie, et sachez bien qu'ici je laisse entre parenthèses l'accent que ce terme peut recevoir dans son usage en mathématiques, à savoir au niveau de la théorie des ensembles, à savoir de ce pas qui se fait au niveau où il s'agit d'un ensemble fini, à celui où l'on peut traiter par des moyens éprouvés, inaugurés au niveau des ensembles finis, un ensemble qui ne l'est pas.

Tenons-nous pour l'instant au niveau de la psychanalyse finie et disons qu'à la fin le psychanalysant, nous n'allons pas dire qu'il est tout sujet puisque précisément il n'est pas tout, d'être divisé ; nous ne pourrons pas

dire pour autant qu'il est deux, mais qu'il est seulement sujet et qu'il n'est pas ce sujet divisé, qu'il n'est pas sans, selon la formule à l'usage de laquelle j'ai rompu ces quelques uns qui m'entendaient au moment où je faisais mon séminaire sur *l'Angoisse*. Qu'il n'est pas sans cet objet enfin rejeté à la place préparée par la présence du psychanalyste pour qu'il se situe dans cette relation de cause de sa division de sujet, et que, d'autre part l'analyste, lui, nous ne dirons pas plus qu'il est tout objet qu'il n'est pourtant au terme seulement que cet objet rejeté, que c'est bien là que gît je ne sais quel mystère que recèle en somme ce que connaissent bien tous les praticiens, à savoir ce qui s'établit au niveau de la relation humaine, comme on s'exprime, au terme après le terme, entre celui qui a suivi le chemin de la psychanalyse et celui qui s'y est fait « son guide ».

La question de savoir comment quelqu'un peut être reconnu autrement que dans les propres chemins dont il est assuré, c'est-à-dire reconnu autrement que par lui-même, à être qualifié pour cette opération, est une question, après tout, qui n'est pas spéciale à la psychanalyse.

Elle se résout habituellement comme dans la psychanalyse par l'élection ou par une certaine forme de choix. Vu du point de perspective tel que nous essayons de l'établir, élection ou choix, tout cela se résume à être à peu près du même ordre, du moment que ça suppose toujours intact, non mis en question, le *sujet supposé savoir*. Dans les formes d'élections que les aristocrates déclarent être les plus stupides, à savoir les élections démocratiques, je ne vois pas pourquoi elles seraient plus stupides que les autres, simplement ça suppose que la base, l'élément, le votant, en sait un bout, ça ne peut pas reposer sur autre chose. C'est à son niveau qu'on met le *sujet supposé savoir*. Tant qu'il est là, les choses sont toujours très simples, surtout à partir du moment où on le met en question, car si on le met en question, celui qu'on maintient pourtant dans un certain nombre d'opérations, ça devient beaucoup moins important de savoir où on le met. Et on ne voit pas en effet pourquoi on ne le mettrait pas au niveau de tout le monde.

C'est pour ça que l'Église est depuis longtemps l'institution la plus démocratique, à savoir où tout se passe par élections. C'est qu'elle, elle a le Saint Esprit. Le Saint Esprit est une notion infiniment moins bête que celle du *sujet supposé savoir*. Il n'y a qu'une différence, à ce niveau, à faire valoir, en faveur du *sujet supposé savoir*, c'est que le *sujet supposé savoir*,

dans l'ensemble, on ne s'aperçoit pas qu'il est toujours là, de sorte qu'on n'est pas fautif à le maintenir.

C'est à partir du moment où il peut être mis en question qu'on peut soulever des catégories comme celles que je viens, histoire comme ça de vous chatouiller l'oreille, de sortir sous le terme qui ne peut bien sûr être aucunement suffisant, de la bêtise. Ce n'est pas parce qu'on s'obstine qu'on est bête. C'est quelquefois parce qu'on ne sait pas quoi faire. Pour ce qu'il en est du Saint Esprit, je vous ferai remarquer que c'est une fonction beaucoup plus élaborée, dont je ne ferai pas la théorie, mais dont il est tout de même facile, pour quiconque a un peu réfléchi sur ce qu'il en est de la fonction de la Trinité chrétienne, de trouver des équivalents tout à fait précis quant aux fonctions que la psychanalyse permet d'élaborer, et spécialement celles que j'ai mises en valeur dans l'un de mes articles, celui sur les *questions préalables à tout traitement possible des psychoses*, sous le terme du φ dont précisément il n'est pas dans une position très tenable, sinon dans les catégories de la psychose.

Laissons pointer, en quelque sorte, ce détour qui a son intérêt et revenons-en au transfert pour une fois de plus. Mais c'est aujourd'hui très nécessaire pour articuler combien, puisque je l'ai introduit comme constituant l'acte psychanalytique, combien il est essentiel à la configuration comme telle du transfert. Bien sûr si on n'y introduit pas le *sujet supposé savoir*, le transfert se maintient dans toute son opacité. Mais à partir du moment où la notion du *sujet supposé savoir* est fondamentale et la fracture qu'il subit dans la psychanalyse sont mises à jour, le transfert s'éclaire singulièrement, et ici bien sûr prend toute sa valeur de faire un regard en arrière et de nous apercevoir, par exemple, comment chaque fois qu'il s'agit du transfert, les auteurs, les bons, les honnêtes, évoqueront que la notion, la distance prise qui a permis l'instauration, dans notre théorie, du transfert, ne remonte à rien de moins qu'à ce moment précis où, comme vous le savez, où au sortir d'une séance triomphante d'hypnose, une patiente, nous dit Freud, lui jette ses bras autour de son cou. Voilà.

Eh bien, qu'est-ce que c'est que ça ? Bien sûr, on s'arrête, on s'émerveille. C'est à savoir que Freud ne s'est pas ému pour autant. « Elle me prend pour un autre » traduit-on la façon dont d'ailleurs Freud s'exprime, « je ne suis pas un *unwiderlich*, irrésistible à ce point », il y a quelque chose d'autre. On s'émerveille comme s'il y avait là, je veux dire à ce niveau là,

à s'émerveiller. Ce n'est peut-être pas tellement que Freud, comme il s'exprime, dans son humour, ne se soit pas cru l'objet en question. Ce n'est pas qu'on se croit ou qu'on ne se croit pas l'objet. C'est que quand il s'agit de ça, à savoir de l'amour, on se croit dans le coup. En d'autres termes, on a cette sorte de complaisance qui, si peu que ce soit, vous englue dans cette mélasse qu'on appelle l'amour.

Car enfin, pour l'instant, on fait comme ça toute espèce d'opérations, d'arabesques autour de ce qu'il faut penser du transfert. Nous en voyons faire preuve de courage, et dire : mais comment donc ! le transfert, ne rejetons pas tout du côté de l'analysé comme on s'exprime « nous y sommes aussi pour quelque chose », et comment ! Et comment que nous y sommes pour quelque chose et que la situation analytique y est pour un bout. A partir de là, autre excès : c'est la situation analytique qui détermine tout. Hors la situation analytique, il n'y a pas de transfert. Enfin vous connaissez toute la variété, la gamme, la ronde qui se fait où chacun rivalise de montrer un peu plus de liberté d'esprit que les autres. Il y a des choses très étranges aussi. Il y a une personne qui, comme ça lors d'un dernier congrès où il s'agissait de choses remises en question lors de la réunion d'un séminaire fermé ici, demandait à quel moment de l'acte psychanalytique j'allais raccorder tout ça au passage à l'acte, à l'*acting-out*.

Bien sûr que je vais le faire. En vérité la personne qui a articulé le mieux cette question est quelqu'un qui, par exception, se souvient de ce que j'ai pu déjà articuler là-dessus un certain 23 janvier 1963. L'auteur, dont je commençais d'introduire tout à l'heure la personnalité est un auteur qui, à propos de l'*acting-out*, — personne ne lui demandait à proprement parler de le faire — fait sur ce sujet une petite leçon sur le transfert, il fait cette leçon sur le transfert, qui est faite selon ce petit article qui, maintenant, se répand de plus en plus. On articule des choses sur le transfert qui ne se concevraient même pas si le discours de Lacan n'existait pas. D'ailleurs on le consacre à démontrer par exemple que telle formulation que Lacan dans son rapport : *Fonction et champ de la parole et du langage* a avancée, à savoir par exemple que l'inconscient c'est ce quelque chose qui manque au discours, qu'il faut en quelque sorte suppléer, compléter dans l'histoire, pour que l'histoire se rétablisse dans sa complétude, pour que, etc. se lève le symptôme, et naturellement l'autre ricane « ça serait beau si c'était comme ça ».

Chacun le sait, ce n'est pas parce que l'hystérique se souvient que tout s'arrange. Ça dépend des cas d'ailleurs, mais qu'importe. On poursuit pour montrer à quel point est plus complexe ce dont il s'agit dans le discours analytique et qu'il faut distinguer ceci qui n'est pas seulement, dit-on, croit-on s'armer contre moi, structure de l'énoncé, mais qu'il y a aussi à savoir : à quoi ça sert de savoir si on dit ou non la vérité, et que quelquefois mentir, c'est à proprement parler la façon dont le sujet annonce la vérité de son désir. Parce que, justement, il n'y a pas d'autre biais pour l'annoncer que le mensonge.

C'est une chose, qui, vous le voyez, consiste précisément à ne dire que des choses que j'ai articulées de la façon la plus expresse. Si j'ai annoncé tout à l'heure ce séminaire du 23 janvier 1963, c'est que c'est exactement ce que j'ai dit de la fonction d'un certain type de l'énoncé de l'inconscient, pour autant que l'énonciation du désir qui s'implique est très proprement celle du mensonge, à savoir le point que Freud lui-même a pointé du doigt dans le cas de l'homosexualité féminine, et que c'est ainsi précisément que le désir s'exprime et se situe, et que ce qui est avancé à ce propos comme étant le registre où joue dans son originalité l'interprétation analytique, à savoir justement ce qui fait que d'aucune façon n'est posable dans une espèce d'antériorité qui aurait pu être sue, ce qui est révélé par l'intervention interprétative, c'est à savoir ce qui fait du transfert, bien autre chose que l'objet déjà là, en quelque sorte inscrit dans tout ce qu'il va produire, pure et simple répétition de quelque chose qui déjà, de l'antérieur, ne ferait qu'attendre de s'y exprimer au lieu d'être produit de son effet rétroactif.

Bref, tout ce que j'ai dit depuis trois ans dont il ne faut pas croire, bien entendu, que ça ne fait pas quand même son petit chemin, comme ça par imbibition, et dans un deuxième temps se souvenant de ce que j'ai dit 10 ans avant et en faisant de la deuxième partie une objection à la première, bref, on s'arme à l'occasion aisément, contre ce que j'énonce, de ce que j'ai pu énoncer après un certain étagement, édifié et parcouru de ce que je construis pour vous permettre de vous repérer dans l'expérience analytique, et on fait objection de ce que j'ai dit, à telle date ultérieure, comme si on l'inventait soi-même, à ce que j'ai dit d'abord et qui, bien sûr, peut être entendu comme partiel, surtout si on l'isole de son contexte, bref, pour ce qu'il en est de l'effet de certaines interprétations purement complémentaires de tel morceau d'histoire au niveau de l'hystérique, a été

effectivement précisé par moi comme fort limité et ne correspondant absolument pas, dès cette époque même où j'ai articulé cette notion trop objectivante de l'histoire qui consisterait à prendre la fonction de l'histoire autrement que comme l'histoire constituée à partir des préoccupations présentes, c'est-à-dire comme toute espèce d'histoire existante, et très précisément j'ai mis, dans mon discours qualifié de *Discours de Rome*, là-dessus avec assez d'insistance, les pieds dans le plat, à savoir qu'aucune espèce de fonction de l'histoire ne s'articule, ne se comprend, sans l'histoire de l'histoire, à savoir à partir de quoi l'historien construit.

Je ne fais cette remarque à propos d'un énoncé qui présente comme une pauvreté que pour désigner ce quelque chose qui n'est après tout pas sans un certain rapport avec ce que j'appelais tout à l'heure la structure de ce qui se passe à propos du pas qui est à faire, de celui que j'essaie de faire franchir aux psychanalystes, à savoir ce qui résulte de la mise en question du *sujet supposé savoir*. Ce qui en résulte, c'est-à-dire le mode d'exercice de la question, la formulation d'une logique qui rende maniable quelque chose à partir de la révision nécessaire au niveau de ce préalable, de ce présupposé, de ce pré-établi d'un *sujet supposé savoir*, qui ne peut plus être le même au moins dans un certain champ, celui où ce dont il s'agit, c'est de savoir comment nous pouvons manier le savoir, là, dans un point précis du champ où il s'agit non du savoir mais de quelque chose qui, pour nous, s'appelle la vérité.

Obtenir cette sorte de réponse là où, précisément, ma question ne peut être ressentie que pour être la plus gênante, parce que toute l'ordination analytique est construite pour masquer cette question sur la fonction à réviser du *sujet supposé savoir*, ce mode très précis de réponse qui consiste, de façon, pour n'importe qui qui sait lire, purement fictive, à décomposer deux temps de mon discours pour en faire une opposition de l'un à l'autre qui est d'ailleurs tout à fait impossible à trouver dans la plupart des cas et qui ne résulte que de la fiction qui ferait que l'auteur qui s'exprime aurait découvert lui-même la seconde partie tandis que je me serais limité à la première, a ce quelque chose d'assez dérisoire qui n'est pas sans tenir à, si l'on peut dire là aussi, il faut reconnaître là où les choses s'insèrent dans leur réalité, à ce qu'il en est du fond même de la question.

Quand j'ai parlé du transfert pour le ramener à sa simple et très misérable origine, et si j'ai pu parler à ce propos, si mal, des termes de l'amour,

n'est-ce pas parce que ce qui est l'os de la mise en question que constitue en soi le transfert, ça n'est ni qu'il est amour, comme certains le disent, ni qu'il ne l'est pas comme d'autres l'avanceront volontiers, c'est qu'il met l'amour, si je puis dire, l'amour sur la sellette et précisément de cette façon dérisoire, celle qui nous permet de voir là, dans ce geste de l'hystérique à la sortie de la capture hypnotique, de voir ce dont il s'agit dans ce qui est bien là, au fond, dans ce qui est atteint. Ce qui est atteint, d'emblée c'est ce par quoi je définis ce qu'il en est de cette chose, combien plus riche et instructive et à la vérité nouvelle au monde qui s'appelle la psychanalyse.

Elle atteint le but tout de suite l'hystérique. Freud dont elle suce la pomme, c'est l'objet *a*. Chacun sait que c'est là ce qu'il faut à une hystérique surtout au sortir de l'hypnose. Les choses sont en quelque sorte, si l'on peut dire, déblayées. Bien sûr Freud, c'est bien là le problème qui se pose à son propos, d'où a-t-il pu mettre en suspens de cette façon radicale ce qu'il en est de l'amour ? Nous pouvons peut-être nous en douter à repérer ce qu'il en est strictement de l'opération analytique.

La question n'est pas là. De le mettre en suspens lui a permis d'instaurer, de ce court-circuit originel qu'il a su étendre, jusqu'à lui donner cette place démesurée de l'opération analytique dans laquelle on découvre tout le drame humain du désir. Et à la fin quoi ? Ce n'est pas rien tout cet immense acquis. Le champ nouveau ouvert sur ce qu'il en est de la subjectivation. A la fin quoi ? Mais le même résultat qui était atteint dans ce court instant, à savoir d'un côté le *$* symbolisé par ce moment de l'émergence, ce moment foudroyant de l'entre-deux mondes d'un réveil du sommeil hypnotique, et le *a* soudain serré dans les bras de l'hystérique. Si le *a* lui convient tellement bien, c'est parce qu'il est ce dont il s'agit au cœur des habillements de l'amour. Ce qui s'y prend — je l'ai articulé et illustré suffisamment — c'est autour de cet objet *a* que s'installent, que s'instaurent tous les revêtements narcissiques dont se supporte l'amour.

Mais l'hystérique elle, sait bien là ce qu'il lui faut, je veux dire ce qui nécessite, ce « je veux et je ne veux pas » à la fois, qui provient à la fois de la spécificité de cet objet et de son insoutenable crudité.

De sorte qu'il est amusant incidemment de penser qu'en faisant toute la construction de la psychanalyse, ce Freud, jusqu'à la fin de sa vie, s'est demandé : que veut une femme ? sans trouver la réponse. Justement ça, ce qu'il a fait : un psychanalyste. Au niveau de l'hystérique, en tout cas, c'est

parfaitement vrai. Ce que devient le psychanalyste au terme de la psychanalyse, s'il est vrai qu'il se réduit à cet objet *a* c'est ce que veut l'hystérique. On comprend pourquoi, dans la psychanalyse, l'hystérique guérit de tout sauf de son hystérie. Ceci n'est bien sûr qu'une remarque latérale, dans laquelle vous auriez tort de voir plus de portée que ce sur quoi elle s'inscrit tout simplement.

Mais ce qu'il faut savoir, c'est ce que, pour rendre sensibles un certain nombre de ceux qui écoutent ces choses, ici, de façon récente, j'arriverai bien à dire : n'y a-t-il pas là quelque chose dans cette expulsion de l'objet *a* qui nous évoque, puisque la télé nous le montre, un petit penchant qu'on prendrait assez volontiers, de trouver des analogies entre ce sur quoi nous opérons et je ne sais quoi qu'on trouverait à des niveaux plus abyssaux dans la biologie.

Il plaît aux biologistes d'exprimer en termes de messages les termes chromosomiques. Quelqu'un peut en venir, comme je l'ai entendu récemment — car quand il y a des conneries à dire on peut dire qu'on ne le manque jamais — quelqu'un a fait cette découverte qu'on pourrait dire que le langage est structuré comme l'inconscient. Ça ferait plaisir ça, il y a des gens qui croyaient qu'il fallait aller du connu à l'inconnu, mais là allons-y hein ? Allons de l'inconnu au connu, ça se fait beaucoup, ça s'appelle l'occultisme. C'est ce que Freud appelle le goût pour le *mystisch Element*. C'est très précisément la réflexion qu'il s'est faite quand l'hystérique a foutu ses bras autour du cou, il parle très précisément à ce moment du *mystisch Element*.

Tout le sens de ce qu'a fait Freud, consiste précisément à s'avancer d'une façon telle qu'on procède contre le *mystisch Element*, et non pas en en partant. N'oublions pas qu'on en parle. Et si Freud proteste contre la protestation, car c'est exactement cela qu'il fait, qui s'élève autour de lui le jour où il dit qu'un rêve est menteur, il répète à ce moment là, que si les gens sont révoltés à la pensée que l'inconscient peut être menteur c'est parce qu'il n'y a rien à faire, quoi que j'aie dit sur le rêve, ils continueront de vouloir y maintenir le *mystisch Element*, à savoir que l'inconscient ne peut pas mentir.

Que cela ne nous empêche pas de prendre une petite métaphore : si cet objet *a* qu'à la fin de l'analyse il convient d'expulser, qui vient pour prendre la place de l'analyste, ça ne ressemble pas à quelque chose. Vous

n'avez pas entendu parler de ça ? Expulsion des globules polaires dans la méiose ; autrement dit dans ce dont se débarrassent les cellules sexuelles dans leur maturation. Ce serait élégant en somme, ce serait de cela qu'il s'agirait. Grâce à quoi la comparaison se poursuit. Qu'est-ce que devient là la castration ? La castration c'est justement ça ; c'est le résultat, la cellule réduite en quelque sorte. A partir de là la subjectivation est faite, qui va leur permettre d'être, comme on dit Dieu les a faits mâle ou femelle. La castration, ce serait vraiment la préparation de la conjonction de leurs jouissances.

De temps en temps, en marge de la psychanalyse, ça ne comporte naturellement aucun sérieux, mais enfin, il y en a qui rêvent, ça a compté. Je dis ça ; il n'y a qu'un petit malheur, c'est que nous sommes au niveau de la subjectivation de cette fonction de l'homme et de la femme. Et au niveau de la subjectivation, c'est en tant qu'objet *a*, cet objet à expulser, que va se présenter dans le réel celui qui est appelé à être le partenaire sexuel. C'est là que gît la différence entre l'union des gamètes et ce qu'il en est de la réalisation subjective de l'homme et de la femme. Naturellement on peut voir à ce niveau se précipiter toutes les folles du monde. Enfin, Dieu merci, dans notre champ il n'y en a pas trop, celles qui vont chercher leurs références concernant quelques prétendus obstacles de la sexualité féminine dans la crainte de la pénétration qui serait cernée au niveau de l'effraction que le spermatozoïde fait dans la capsule, dans l'enveloppe de l'ovule. Vous voyez que ce n'est pas moi qui, pour la première fois, agite devant vous, mais pour qu'on s'en distingue, pour qu'on marque bien à ce propos les différences, des fantasmes prétendument biologiques.

Quand je dis que c'est dans l'objet *a* que sera ensuite retrouvé toujours nécessairement le partenaire sexuel, là nous voyons surgir une vérité inscrite au coin de la Genèse, le fait que le partenaire, Dieu sait que ça ne l'engage en rien, figurait dans le mythe, comme étant la côte d'Adam, donc le *a*.

C'est pour ça que ça va si mal depuis ce temps là, concernant ce qu'il en est de cette perfection qui s'imaginerait comme étant la conjonction de deux jouissances. A la vérité, j'en suis sûr, c'est de cette première simple reconnaissance que ressort la nécessité du médium, de l'intermédiaire des défilés constitués par le fantasme, à savoir : cette infinie complexité, cette richesse du désir, avec tous ces penchants, toutes ces régions, toute cette

carte qui peut se dessiner, tous ces effets au niveau de ces pentes que nous appelons névrotiques, psychotiques ou perverses et qui s'insèrent précisément dans cette distance à jamais établie entre les deux jouissances.

C'est ainsi qu'il est étrange qu'au niveau de l'Église, où ils ne sont pas tellement cons quand même, ils doivent s'apercevoir que là Freud dit la même chose que ce qu'ils sont présumés savoir être la vérité, ce qui force, justement qu'ils l'enseignent. Il y a quelque chose qui cloche du côté sexe ; sans ça à quoi bon ce réseau technique abrutissant ? Eh bien, pas du tout. Leur préférence dans ce coin là va bien plutôt à Jung, dont il est clair que sa position est exactement opposée, à savoir que nous entrons dans la sphère de la *Gnose*, à savoir de l'obligatoire complémentaire du *Yin* et du *Yang*, et de tous les signes que vous voyez tourner l'un autour de l'autre, comme si, depuis toujours, ils étaient là pour se conjoindre, *animus* et *anima*, l'essence complète du mâle et de la femelle.

Vous pouvez m'en croire les ecclésiastiques préfèrent ça.

J'ouvre la question de savoir si ce n'est pas justement pour ça. Si on était dans le vrai comme eux, où irait leur magistère ? Je ne me livre pas à des excès vains de langage simplement pour le plaisir de me promener d'une façon incommode dans le champ de ce qu'on appelle l'*aggiornamento*, parce que, bien sûr, ce sont des remarques qu'au point où nous en sommes, je peux aller faire jusqu'au Saint Office. J'y suis allé il n'y a pas longtemps, ça les a beaucoup intéressés ce que je leur ai dit. Je n'ai pas poussé la question jusqu'à leur dire, est-ce que c'est parce que c'est la vérité que ça ne vous plaît pas ? La vérité que vous savez être la vérité ? Je leur ai laissé le temps de s'y faire.

Si je vous en parle seulement ici, c'est pour quoi ? C'est pour vous dire que ce qui est si gênant peut-être, au niveau du pouvoir dans certains côtés, où on y a un peu plus de bouteille que chez nous, ça peut être quelque chose du même ordre, ce qui peut se passer au niveau de ce quelque chose de cette espèce de principauté bizarre de Monaco de la Vérité qu'on appelle *Association psychanalytique internationale*. Il peut y avoir des effets du même ordre, de savoir exactement ce qu'on fait ce n'est pas toujours commode. D'autant plus qu'en fin de compte, nous, on peut mettre les points sur les i pour un certain nombre de choses, à savoir que l'aventure analytique si loin qu'elle ait permis d'articuler des choses, très précisément dans tout le champ de l'inconscient du désir humain,

c'est peut-être apporter quelque chose qui donne son regain à ce qui commençait à s'avancer sur une certaine pente de crétinisation telle que celle qui s'est accompagnée de l'idée de progrès obligatoire, la graine de la science. Ce regain de vérité, faudrait voir où il se situe. Si c'est ainsi que se définit l'expérience analytique, d'instaurer ses défilés, cette formidable production qui s'installe où ? dans une béance qui n'est pas du tout constituée par la castration elle-même, dont la castration est le signe, le tempérament le plus juste, la solution la plus élégante. Mais il n'en reste pas moins que nous savons très bien que la jouissance, elle, reste en dehors. Nous ne savons pas un mot de plus concernant ce qu'il en est de la jouissance féminine. Ce n'est plus une question qui date d'hier, pourtant. Il y avait déjà un certain Jupiter par exemple, ce *sujet supposé savoir*, eh bien, il ne savait pas ça, il a demandé à Tirésias. Chose formidable, Tirésias il en savait un bout de plus, il n'a eu qu'un tort, c'est de le dire. Il y a, comme vous le savez, perdu la vue.

Vous voyez que ces choses sont inscrites depuis longtemps, en vérité, dans les marges d'une certaine tradition humaine. Enfin il conviendrait peut-être de nous en apercevoir pour bien comprendre, c'est d'ailleurs ce qui rend légitime notre intrusion de la logique dans ce dont il s'agit, dans l'acte psychanalytique. C'est aussi bien qu'est-ce qu'il y a à englober notre bulle. Ce n'est certes pas la réduire à rien que de la qualifier de bulle, si c'est là où se situe tout ce qui se passe de sensé, d'intelligible et aussi d'insensé même. Mais enfin il conviendrait de savoir où se situent les choses, par exemple, pour ce qu'il en est de la jouissance féminine. Là il est bien clair que c'est laissé complètement hors du champ.

Pourquoi est-ce que je vous parle d'abord de la jouissance féminine ? Mais c'est peut-être pour déjà préciser quelque chose que le *sujet supposé savoir* dont il s'agit — certains, il ne faudrait pas s'y tromper, pourraient croire par tout ce qui se produit comme confusion, que nous serions quelque part du côté du *sujet supposé savoir* — comment on va à la jouissance ! J'en appelle à tous les psychanalystes, ceux qui tout de même savent de quoi on parle et ce qu'on peut viser, atteindre. On déblaie le terrain devant la porte, mais pour la porte, je crois que nous sommes très peu compétents.

Après une très bonne analyse, disons qu'une femme peut prendre son pied. Tout de même, s'il y a un petit avantage de gagné, c'est très précisément

dans la mesure et pour le cas où, juste avant, elle se serait prise pour le φ de tout à l'heure. Car, pour le cas, bien sûr, elle est frigide.

Il n'y a pas que cela, Freud a remarqué que quand il s'agit de la libido telle qu'il l'a définie c'est-à-dire du champ dont il s'agit dans la psychanalyse, la libido désir, il n'y en aurait que de masculine dit-il. Ça devrait nous mettre la puce à l'oreille et nous montrer précisément, bien que je l'ai déjà accentué, que le jeu et ce dont il s'agit c'est le rapport de subjectivation concernant la chose du sexe, mais pour autant que cette subjectivation aboutit au rapport logiquement défini par : $\$ \lozenge a$ auquel cas tout le monde est égal.

Quant à la libido, on peut la qualifier comme on veut, de masculine ou de féminine. Il est bien clair que ce qui laisse à penser qu'elle est plutôt masculine, c'est que, du côté de la jouissance, pour ce qui est de l'homme, c'est encore reculer beaucoup plus loin, parce que la jouissance féminine, nous l'avons encore là de temps en temps à la portée de ce que vous savez. Mais pour la jouissance masculine, pour ce qu'il en est tout au moins de l'expérience analytique, chose étrange, jamais personne ne semble s'être aperçu qu'elle est réduite très précisément au mythe d'Œdipe.

Seulement voilà, depuis le temps que je me tue à dire que l'inconscient est structuré comme un langage, personne ne s'est encore aperçu que le mythe originel celui de *Totem et Tabou*, l'Œdipe pour tout dire, c'est peut-être un drame originel, seulement c'est un drame aphasique. Le Père jouit de toutes les femmes, telle est l'essence du mythe d'Œdipe, je veux dire sous la plume de Freud. Il y en a à qui ça ne va pas, on le bousille ou on le mange. Ça n'a rien à faire avec aucun drame. Si les psychanalystes étaient plus sérieux, au lieu de passer leur temps à trifouiller dans Agamemnon et dans Œdipe pour en tirer je ne sais quoi, toujours la même chose, ils pourraient commencer par faire cette remarque, que ce qu'il y a à expliquer, c'est que justement ça soit passé dans une tragédie. Mais il y a une chose beaucoup plus importante à expliquer encore. Pourquoi les psychanalystes n'ont jamais formulé expressément que l'Œdipe n'est qu'un mythe grâce à quoi ils mettent en place les limites de leur opération ? Il est tellement important de le dire. C'est cela qui permet de mettre à sa place ce qu'il en est dans le traitement psychanalytique, à l'intérieur de ce cadre mythique destiné à contenir dans un dehors déjà à l'intérieur de quoi va pouvoir se mettre la division réalisée dont je suis parti, à savoir : qu'au terme de l'acte analytique, il y a sur la scène, cette scène qui est structurante, mais seule-

ment à ce niveau, le *a* à ce point extrême où nous savons qu'il est au terme de la destinée du héros de la tragédie, il n'est plus que ça, et que tout ce qui est de l'ordre du sujet est au niveau de ce quelque chose qui a ce caractère divisé qu'il y a entre le spectateur et le chœur.

Ce n'est pas une raison, mais c'est là ce qui est à regarder de près, parce que cet Œdipe est venu un jour sur la scène pour qu'on ne voit pas que son rôle économique dans la psychanalyse est ailleurs, à savoir cette mise en suspens des pôles ennemis de la jouissance, de la jouissance mâle et de la jouissance de la femme.

Assurément, dans cette étrange division qui échappe déjà, nous constatons ce qui, à mon sens, met déjà vraiment en relief la différence de la fonction du mythe d'Œdipe : c'est-à-dire que le père de la horde primordiale qui n'a aucun droit à être appelé Œdipe comme vous le voyez, et de l'usage figuré au niveau de la scène dont il s'agit quand Freud le reconnaît, le transpose, et le fait jouer sur la scène, qu'il s'agisse de la scène sophocléenne ou de celle de Shakespeare, là est ce qui nous permet de faire la distance de ce qui s'opère réellement dans la psychanalyse avec ce qui ne s'y opère pas.

Pour être complet, et avant de continuer, j'ajouterai que vous remarquerez qu'il y a dans le texte de Freud un troisième terme : celui de Moïse et le monothéisme, que Freud n'hésite pas, pas plus dans ce troisième cas, que dans les deux premiers qui ne se ressemblent en rien, à prétendre y faire fonctionner toujours de la même façon le Père et son meurtre. Est-ce que ça ne devrait pas commencer à éveiller chez vous de petites suggestions ? Rien déjà que d'amener une pareille question et spécialement sur cette tellement évidente tripartition de la fonction résumée comme œdipienne dans la théorie freudienne, et que pas le plus petit commencement d'élaboration au niveau véritable de ce dont il s'agit, rien n'est encore fait et nommément pas par moi. Vous savez pourquoi.

Je l'avais préparé par l'analyse dans mon séminaire sur *Le nom du père*, tout ayant démontré à ce moment là que ce n'est pas par hasard si c'est arrivé comme ça. Si je commençais à rentrer dans ce champ disons qu'ils m'ont paru un peu fragiles, je parle de ceux que ça intéresse et qui ont bien assez de leur champ psychanalytique que voici, défini comme n'étant nullement quelque chose qui, d'aucune façon, peut prétendre à reprendre la scène, ni la tragédie ni le circuit œdipien.

Qu'est-ce que nous faisons dans l'analyse ? Nous nous apercevons des ratés, des différences, par rapport à quelque chose que nous ne connaissons en rien, à un mythe, à quelque chose qui nous permet de mettre en ordre nos observations. Nous n'allons pas dire que nous sommes en train, dans la psychanalyse, de faire quoi que ce soit de maturé, de prétendu prégénital. Bien au contraire, puisque c'est par la régression que nous nous avançons dans ces champs de la prématuration. C'est comme il saute aux yeux, comme n'importe qui, qui n'est pas absolument englué par les choses auxquelles il faut bien que nous en venions, par des femmes qui sont assurément dans la psychanalyse ce qu'il y a de plus efficace, en certain cas de moins bête, par des femmes, par Mélanie Klein. Qu'est-ce que nous faisons ? Nous nous apercevons que ce sont précisément aux niveaux pré-génitaux que nous avons à reconnaître la fonction de l'Œdipe. C'est en cela que consiste essentiellement la psychanalyse.

Par conséquent, il n'y a aucune expérience œdipienne dans la psychanalyse. L'Œdipe est le cadre dans lequel nous pouvons régler le jeu. Je dis le jeu intentionnellement. Il s'agit de savoir, à quel jeu on joue c'est pour ça qu'ici j'essaye d'introduire un peu de logique. Il n'est pas d'usage de commencer à jouer au poker, et de dire tout d'un coup : oh ! pardon, je jouais à la manille depuis cinq minutes. Ça ne se fait pas, en mathématiques surtout. C'est pour ça que j'essaye d'y prendre quelques références.

Je ne vais pas vous tenir plus longtemps aujourd'hui, d'autant qu'à cet endroit, rien ne nous presse. Je ne vois pas pourquoi je ferais la coupure ici ou là, je la ferai selon le temps. Je vais poser les éléments importants en terme de logique, pourquoi ? Parce que dans toute la science — je vous en donne cette nouvelle définition — la logique s'est définie comme ce quelque chose qui proprement a pour fin de résorber le problème du *sujet supposé savoir*.

En elle seulement, au moins dans la logique moderne de laquelle nous allons partir la prochaine fois quand il s'agira précisément de poser la question logique, à savoir de ces figures littérales grâce auxquelles nous pouvons progresser dans ces problèmes, d'y figurer en termes littéraux, en termes d'algèbre logique, comment se pose la question de savoir en termes de quantification ce que veut dire, « il existe un psychanalyste ».

Nous pourrons faire un progrès, là où jusqu'à présent on n'a jamais su que faire de quelque chose d'aussi obscur, d'aussi absurde comme entéri-

nement d'une qualification de tout ce qui s'est jamais fait ailleurs et que j'évoquais tout à l'heure, et qui, ici justement, de suivre une expérience si particulièrement grave concernant le *sujet supposé savoir*, prend un aspect, un accent, une forme, une valeur de rechute qui en précipite si dangereusement les conséquences, conséquences qui pourront figurer d'une façon implacable et en quelque sorte tangible, à seulement les faire supporter par ces traits, ces unités, ces figures, ces propositions de la logique moderne, je parle de celle qui a introduit ce à quoi j'ai fait déjà un mot d'annonce, j'en ai sorti le mot : les quantificateurs.

Eh bien, si cela nous rend service, sachez que c'est précisément en fonction de ce que j'ai avancé tout à l'heure une définition qui, certes, n'a jamais été donnée par aucun logicien, parce qu'il est logicien, puisque cette dimension a été à jamais pour eux résorbée, escamotée. Ils ne s'aperçoivent pas — chacun son point noir — que la fonction de la logique c'est ceci : que soit dûment résorbée, escamotée la question du *sujet supposé savoir*. En logique, ça ne se pose pas. Ça ne fait aucune espèce de doute qu'avant la naissance de la logique moderne, il n'y avait très certainement personne qui en avait la moindre idée. A l'intérieur de la logique, ce n'est pas aujourd'hui que je vais vous le démontrer, mais ce serait aisé de le faire, et en tout cas j'en propose la trace et l'indication, ça pourrait être l'objet d'un travail élégant, plus élégant que je ne saurais le faire moi-même, de la part d'un logicien, ce qui fonde et légitime l'existence de la logique, c'est ce point infime, très précisément, quand se définit le champ où n'est rien le *sujet supposé savoir*.

C'est précisément parce qu'il n'est rien là, et qu'ailleurs il est fallace, que nous sommes entre les deux, à prendre appui sur la logique d'une part, sur notre expérience de l'autre : nous pourrons au moins introduire une question dont il n'est pas sûr, — *le pire*, comme dit Claudel, *n'est pas toujours sûr*, — qu'elle soit à jamais sans effet sur les psychanalystes.

# Leçon XI

*28 février 1968*

*(séminaire fermé)*

Quelqu'un qui, déjà alerté la dernière fois par les soins de M. Charles Melman qui avait bien voulu la dernière fois tenir la place ici pour le séminaire fermé de la fin Janvier, s'est trouvé par lui sollicité, et de façon d'autant plus légitime que Jacques Nassif, dont il s'agit, a bien voulu faire pour le *Bulletin de l'École freudienne* le résumé de mon séminaire de l'année dernière, celui sur *La logique du fantasme*. Il a bien voulu répondre à cet appel qui consistait à lui demander s'il n'y avait pas quelque chose à dire ou à interroger, ou à présenter, qui donne une idée de la façon dont il entend le point où nous en sommes venus cette année.

Je lui sais tout à fait gré d'avoir bien voulu donner cette réponse, c'est-à-dire préparer quelque chose qui va servir d'introduction à ce qui va se dire aujourd'hui.

Déjà je puis dire en quel sens ceci m'apporte satisfaction ; d'abord pour le pur et simple fait qu'il a préparé ce travail, qu'il l'a préparé d'une façon compétente, étant parfaitement au fait de ce que j'ai dit l'année dernière ; et puis il se trouve que, de ce travail, ce qu'il a extrait, je veux dire ce qu'il a mis en valeur, ce qu'il a isolé par rapport au contenu de ce que j'ai dit l'année dernière, c'est à proprement parler le réseau logique et surtout son importance, son accent, sa signification dans ce qui est peut-être défini, indiqué comme l'orientation de mon discours, enfin sa visée, sa fin, pour dire le mot.

Que nous soyons précisément au point où, dans cette élaboration, cette question que je pose sur *l'acte analytique* qui se présente comme quelque

chose de profondément impliquant pour chacun de ceux qui ici m'écoutent au titre d'analystes, nous en arrivons justement à ce point où je vais mettre un accent plus fort encore que celui qui a été mis jusqu'ici justement pour ne pas, simplement, sur ce quelque chose qui peut s'entendre d'une certaine façon comme : « en toute chose il y a une logique », personne ne sait bien ce que cela veut dire. Dire qu'il y a là une logique interne à quelque chose, on serait là simplement à chercher la logique de la chose, c'est-à-dire que le terme « logique » serait là mis en usage d'une façon en quelque sorte métaphorique, non, ce n'est pas tout à fait cela à quoi nous en venons ; et, la dernière fois, au terme de mon discours, il y en avait l'indication dans cette affirmation certainement audacieuse — et dont je ne m'attends pas à l'avance qu'elle trouve écho, résonance j'espère, au moins sympathie dans l'oreille de tel ou tel de ceux que je peux avoir dans mon auditoire, ici présents au titre de logiciens — enfin ce que j'ai indiqué c'est ceci : c'est qu'il devait y avoir (et, bien sûr, j'espère me montrer en état d'apporter dans ce sens quelque argument) quelque relation, quelque possibilité même de définir comme telle la logique, la logique au sens précis du terme, à savoir cette science qui s'est élaborée, précisée, définie en disant « se définir », cela ne veut pas dire qu'elle se soit définie du premier pas, du premier coup ; disons tout au moins que peut-être est-ce sa propriété qu'elle ne puisse sans doute à proprement parler s'établir que d'une déjà très articulée définition. C'est bien pourquoi, en effet, on ne commence, à proprement parler, à la distinguer qu'avec Aristote et qu'on a déjà, d'ores et déjà, le sentiment qu'elle est portée d'emblée à une sorte de perfection, qui n'exclut pas quand même qu'il y a eu de très sérieux décalages, décrochages même qui, en quelque sorte, nous permettront d'approfondir ce dont il s'agit.

J'ai posé l'autre jour qu'il y avait peut-être une définition à laquelle personne n'avait jamais songé jusqu'à présent et que nous essaierons de formuler de façon tout à fait précise, qui pourrait s'articuler autour de ceci : que ce que, par la logique, « on » essaie — c'est bien ce « on », aussi, qui ici méritera d'être retenu et, en quelque sorte, signalé d'une parenthèse comme point à élucider pour la suite — est quelque chose qui serait de l'ordre de quoi ? de la maîtrise ou du débarras (c'est quelquefois la même chose) à l'endroit précisément de ce qu'ici nous pointons dans notre pratique à nous, analystes, comme le *sujet supposé savoir*, un champ de la science qui aurait précisément pour fin — et même ici il ne serait pas trop

de dire pour objet car le mot « objet » ici prend toute son ambiguïté — d'être interne à l'opération elle-même, disons-le tout de suite, d'exclure, de quelque chose pourtant non seulement d'articulable mais d'articulé, d'exclure comme tel le *sujet supposé savoir*.

C'est une idée de le définir ainsi qui ne peut évidemment venir qu'à partir du point où nous en sommes, tout au moins nous en sommes je vous ai suffisamment habitués de poser la question comme ça, à savoir, à vous apercevoir que dans la psychanalyse, et c'est vraiment là le seul point vif, le seul nœud, la seule difficulté, le point qui à la fois distingue la psychanalyse et la met profondément en question comme science, c'est justement cette chose qui, d'ailleurs n'a jamais été à proprement parler critiquée, accrochée comme telle, c'est à savoir que ce que le savoir construit, ça ne va pas de soi, quelqu'un le savait avant.

Chose curieuse, la question paraît superflue partout ailleurs dans la science. Il est bien clair que ceci tient à la façon dont cette science elle-même s'est originée. Vous verrez que, dans ce que va vous dire tout à l'heure M. Nassif, il y a le repérage précis du point où, en effet, on peut dire que c'est ainsi que la science s'est originée.

Seulement c'est, à suivre ce que j'articule, précisément ce qui, pour la psychanalyse, n'est pas ainsi institué, la question propre de la psychanalyse celle qui constitue, ou tout au moins autour de quoi s'institue ce point obscur et que nous essayons cette année de mettre dans un certain éclairage, l'acte psychanalytique.

En d'autres termes, il n'est point possible de faire la moindre avancée, le moindre progrès quant à cet acte lui-même, car il s'agit de l'acte, c'est bien là le grave de ce discours que ça n'est point pensée sur l'acte, c'est discours qui s'institue à l'intérieur de l'acte et, si l'on peut dire, ce discours doit s'ordonner de telle sorte qu'il ne puisse pas y avoir de doute qu'il ne s'articule pas autrement. C'est bien là ce qu'il y a de plus difficile et de plus scabreux, et ce qui ne permet pas du tout de l'accueillir à la façon dont sont accueillis en général les discours de philosophes, qui sont entendus d'une façon qu'on connaît bien, qui est celle-ci : qu'est-ce qu'on peut faire comme musique autour puisqu'après tout, le jour de l'examen, il faut bien mettre les philosophes aussi là où ils sont, c'est-à-dire sur les bancs de l'école, c'est tout ce qu'on vous demande, c'est de la musique autour du discours du professeur.

Mais je ne suis pas un professeur parce que justement je mets en question le *sujet supposé savoir*. C'est justement ce que le professeur ne met jamais en question puisqu'il est essentiellement, en tant que professeur, son représentant. Je ne suis pas en train de parler des savants ; je suis en train de parler du savant au moment où il commence à être professeur.

Mon discours analytique d'ailleurs n'a jamais cessé d'être dans cette position qui constitue justement sa précarité, son danger, et aussi sa suite de conséquences. Je me souviens de la véritable horrification que j'avais produite auprès de mon cher ami Maurice Merleau-Ponty quand je lui avais expliqué que j'étais dans la position de dire certaines choses — qui maintenant sont devenues de la musique, bien sûr, mais qui au moment où je les disais étaient tout de même dites d'une certaine façon, toujours dans ce biais ; ce n'était pas parce que je n'avais pas encore posé la question comme je la pose maintenant qu'elles n'étaient pas déjà instituées réellement comme cela — et ce que je disais sur la matière analytique était ce qu'elle a toujours été, de nature telle que justement de passer par ce clivage, cette fente qui lui donne ce caractère, à ce discours, tellement insatisfaisant parce qu'on ne voit pas les choses bien rangées là, dans la construction positiviste, avec des étages, et ça monte en pointe, ce qui est évidemment bien reposant, ce qui répond à une certaine classification des sciences qui est celle qui reste dominante dans les esprits de ceux qui entrent dans quoi que ce soit, la médecine, la psychologie et autres emplois, mais ce qui n'est évidemment pas tenable à partir du moment où nous sommes dans la pratique psychanalytique.

Alors, comme cette sorte de discours a toujours engendré, bien sûr, ce je ne sais quel malaise que comporte qu'il ne soit point un discours de professeur, c'est cela qui entraînait en marge ces sortes de bruissements, de murmures, de commentaires qui aboutissaient à des formules aussi naïves que celle-ci, ceci étant d'autant plus déconcertant qu'elles se produisaient dans la bouche de gens qui devaient être les moins naïfs ; le célèbre pilier de comité de rédaction, comme ça, qui devrait quand même en savoir un bout sur ce qui se dit et ce qui ne se dit pas, qu'on obtienne de lui ce cri d'enfant, que j'ai reproduit quelque part, à savoir « pourquoi est-ce qu'il ne dit pas le vrai sur le vrai ? », c'est évidemment assez comique et ça donne un petit peu une idée de la mesure, par exemple, des réactions diversement éprouvées, tourmentées, voire paniques, ou au contraire iro-

niques, que je pouvais recueillir — c'est en ces termes que je m'exprimais auprès de Merleau-Ponty — dès l'après-midi même du jour où je parlais ; là, j'ai le privilège d'avoir cette ponction, cet échantillonnage sur mon auditoire que ce soient des gens qui viennent sur mon divan pour m'en communiquer le premier choc, de ce discours.

L'horrification, comme je l'ai exprimé, qui s'est aussitôt manifestée chez mon interlocuteur, Merleau-Ponty en l'occasion, est véritablement à soi tout seul significatif de la différence qu'il y a entre ma position dans ce discours et celle du professeur. Elle tient justement tout entière à la mise en question du *sujet supposé savoir*, car tout est là. Je veux dire que même à prendre les positions les plus radicales, les plus idéalistes, les plus phénoménologisantes, il n'en reste pas moins qu'il y a une chose qui n'est pas mise en question, même si vous allez au-delà de la conscience thétique, comme on dit, si, à vous mettre dans la conscience non thétique, vous prenez ce recul vis-à-vis de la réalité qui a l'air d'être quelque chose de tout à fait subversif, bref si vous faites le pas existentialiste, il y a une chose que vous ne mettez toujours pas en question, c'est à savoir si ce que vous dites était vrai avant.

C'est justement là la question pour le psychanalyste, et le plus fort, c'est que n'importe quel psychanalyste, je dirai le moins réfléchi, est capable de le sentir ; tout au moins il va même jusqu'à l'exprimer dans un discours par exemple auquel je faisais allusion la dernière fois ; le personnage qui n'est certes pas dans mon sillage puisque justement il se croit obligé de l'exprimer en opposition à ce que je dis, ce qui est vraiment comique car il ne pourrait même pas commencer de l'exprimer s'il n'y avait pas eu auparavant tout mon discours ; c'est à cela que j'ai fait allusion en parlant de cet article qui, au reste, fait partie d'un congrès qui n'est pas encore sorti dans la *Revue française de psychanalyse* où il paraîtra sûrement un jour.

Maintenant, après cette introduction, vous allez voir que le discours de Nassif, auquel j'ajouterai ce qui conviendra, va venir en son point destiné à rassembler ce qui a pu constituer l'essence de ce que j'ai articulé l'année dernière comme *logique du fantasme*, au moment où, précisément, mon discours de cette année, cette présence de la logique — et non pas cette élaboration logique — cette présence de la logique comme instance exemplaire qui, en tant qu'elle est expressément faite pour se débarrasser du *sujet*

*supposé savoir*, peut-être — et c'est ce que dans la suite de mon discours de cette année j'essaierai de vous montrer — nous donne le tracé, l'indication d'un sentier en quelque sorte qui est celui qui nous est prédestiné, ce sentier qu'en quelque sorte déjà elle nous préfigurerait dans toute la mesure où ses variations, ses vibrations, ses palpitations, à cette logique, et précisément depuis le temps, corrélatif du temps de la science — ce n'est pas pour rien — où elle-même s'est mise à vibrer, à ne plus pouvoir rester sur son assiette aristotélicienne, la façon en somme, dont elle ne peut pas se débarrasser du *sujet supposé savoir*, si c'est bien ainsi que nous devons interpréter la difficulté de la mise au point de cette logique qu'on appelle logique mathématique ou logistique, il y a là quelque chose dont nous pouvons trouver tracé pour la manière dont la question se pose à nous concernant ce qu'il en est de l'acte analytique, car c'est précisément à ce point, c'est-à-dire là où l'analyste doit se situer — je ne dis pas seulement se reconnaître — en acte, se situer, c'est là que nous pouvons trouver secours, du moins ainsi l'ai-je pensé, de la logique, d'une façon qui nous éclaire au moins quant aux points sur lesquels il ne faut pas verser, il ne faut pas se laisser prendre à quelque confusion concernant ce qui fait le statut du psychanalyste.

Je vous donne la parole.

***– M. Nassif :*** Je vous prie d'abord de m'excuser parce que vous ne vous attendiez sans doute pas, et moi non plus d'ailleurs, à avoir à entendre parler un scribe, ce qui évidemment risque de le faire balbutier beaucoup. Finalement j'ai été assez pressé moi-même, et un scribe pressé risque de se faire encore moins entendre, si bien que ce que je vais vous dire risque d'être un peu trop écrit, mais écrit aussi d'une part parce que je suis amené à répéter des choses que vous avez peut-être tous déjà entendues, et pourtant qui risquent néanmoins de passer pour allusives. Enfin je suis pris dans cette paraphrase, malgré moi, du discours de Lacan, et je voudrais pour commencer donc vous laisser sur ces deux exergues que je tire d'Edmond Jabes. Il fait dire à certains de ses rabbins imaginaires ces deux choses à quelques pages d'intervalle : « Enfant, lorsque j'écrivis pour la première fois mon nom, j'eus conscience de commencer un livre » ; et, plusieurs pages plus loin : « Mon nom est une question, et ma liberté dans mon penchant pour les questions ».

Je crois que, s'il y a un discours possible sur la psychanalyse, il se situe entre ces deux mises en question du nom. Il ne s'agit pas d'écrire un livre. Il ne s'agit pas simplement d'être une question.

Je crois que, si le séminaire de l'année dernière s'intitule *Logique du fantasme*, c'est parce qu'il tente de produire une nouvelle négation qui permette d'entendre et de situer la formule de Freud : *L'inconscient ne connaît pas la contradiction*.

Cette formule, il faut tout de suite le dire, est prise dans une préconception concernant les rapports de la pensée au réel, qui faisait croire à Freud justement que ce qu'il articulait devait être situé comme une scène en deçà de toute articulation logique.

Or la logique à laquelle Freud fait référence pour dire que la pensée n'applique pas ses lois se fonde sur un schéma de l'adaptation à la réalité. C'est pour cela qu'il faut ébranler ce terme de contradiction, et c'est ce qui a amené Lacan à cette autre formule : *Il n'y a pas d'acte sexuel*, ce qui nécessite qu'une nouvelle négation soit produite, soit confrontée avec la répétition pour nous fournir un concept de l'acte.

Ma première partie pourrait s'intituler justement : le thème de la négation.

Pour pouvoir isoler les différentes négations que le terme de contradiction recouvre — l'inconscient ne connaît pas la contradiction —, il est d'abord nécessaire de séparer ces domaines qui se superposent en fait mais que seule la logique formelle permet de distinguer, à savoir la grammaire et la logique.

La négation, au sens le plus courant, est celle qui fonctionne au niveau de la grammaire. Elle est solidaire de l'affirmation « il y a un univers du discours » et sert justement à en exclure qu'il ne peut pas se soutenir, dira-t-on, sans contradiction. Elle se donne à l'intuition, donc, dans l'image d'une limite, et soutenue par le geste qui consiste à caractériser une classe par un prédicat, par exemple « le noir » et à désigner dès lors comme non joint au prédicat ce qui n'est pas noir.

Si ce qui est bâti sur cette définition de la négation que Lacan appelle « négation complémentaire » nous laisse au niveau de la grammaire, c'est qu'on s'octroie, sans même le dire, un métalangage qui permet de faire fonctionner la négation comme concept et comme intuition.

Mais il y a plus grave : sur cet usage de la négation se greffe toute une tradition dont Freud, aux dires de certains, hériterait avec sa notion de *moi*, et qui lie les premiers pas de l'expérience au fonctionnement, au surgissement d'une entité autonome ; par rapport à celle-ci, ce qui serait admis ou identifié serait appelé « moi », ce qui serait exclu ou rejeté pourrait s'appeler « non moi ».

Il n'en est rien, pour cette raison que le langage n'admet en aucune façon une telle complémentarité et que ce que l'on prend ici pour une négation n'est autre que ce qui fonctionne dans la méconnaissance à partir de quoi le sujet s'aliène dans l'imaginaire, le narcissique.

Cette seconde négation de la méconnaissance y instaure un ordre logique perverti, et très précisément en effet ce qu'il intitule le fantasme comme étoffe du désir, et qui nous laisse donc, encore une fois, au niveau de l'articulation grammaticale. On verra cela beaucoup plus précisément plus loin.

Néanmoins, cette négation de la méconnaissance se distingue de la négation complémentaire en ce qu'elle est corrélative de l'instauration du sujet comme référent du manque. Cette négation, une fois redoublée dans la dénégation freudienne que l'on pourrait ici définir comme la méconnaissance de la méconnaissance, permet, en effet, qu'affleure le niveau du symbolique et que joue en tant que telle la fonction logique du sujet, à savoir — je vous en rappelle la définition — ce que représente un signifiant pour un autre signifiant ou « ce qui réfère le manque sous les espèces de l'objet petit *a* ».

Mais cette fonction logique de sujet que j'ai fait surgir ici ne peut surgir en tant que telle, remettant en question cet univers du discours que la grammaire, pour ainsi dire, secrète, en ce qu'elle ne tient pas compte de la duplicité du sujet de l'énoncé et du sujet de l'énonciation. Dans cette fonction logique le sujet ne peut surgir que si l'écriture est thématisée en tant que telle.

Et ma seconde partie s'intitule : la logique et l'écriture.

Il ne s'agit pas de cette écriture simplement instrumentale et technique qui, dans la tradition philosophique, est décrite comme signifiant de signifiant, mais de ce *je* de la répétition qui, se posant comme *je*, débarrasse ce qui est logique de la gangue grammaticale qui l'enveloppe.

Le sujet est, en effet, la racine de la fonction de la répétition chez Freud, et l'écriture, la mise en acte de cette répétition, qui cherche précisément à répéter ce qui échappe, à savoir la marque première qui ne saurait se redoubler et qui glisse nécessairement hors de portée. Ce concept d'écriture permet en effet de voir ce qui est en question dans une logique du fantasme qui serait plus principielle que toute logique susceptible de fonder une théorie des ensembles.

En effet, le seul support de cette théorie est que tout ce qui peut se dire d'une différence entre les éléments de cet ensemble est exclu du *je* écrit, autrement dit que nulle autre différence existe que celle qui me permet de répéter une même opération, à savoir, appliquer sur trois objets aussi hétéroclites que vous voudrez un trait unaire. Mais justement ce trait unaire est nécessairement occulté dans tout univers du discours qui ne peut que confondre l'un comptable et l'un unifiant ; à cette fin, il se donnera la possibilité d'axiomatiser ce rapport essentiel entre logique et écriture tel que le surgissement du sujet permet de l'instaurer, en posant qu'aucun signifiant ne peut se signifier lui-même — c'est l'axiome de spécification de Russell — et donc que la question de savoir ce que représente un signifiant en face de sa répétition passe par l'écriture.

Cet axiome vient en effet formaliser l'usage mathématique qui veut que, si nous posons une lettre A nous la reprenions ensuite comme si elle était la seconde fois toujours la même. Il se présente dans une formulation où la négation intervient — aucun signifiant ne peut se signifier lui-même — mais c'est en fait le « ou » exclusif qui est ainsi désigné ; il faut comprendre qu'un signifiant — la lettre A — dans sa présentation répétée, ne signifie qu'en tant que fonctionnement une première fois ou en tant que fonctionnement une seconde fois.

Or, nous verrons que c'est autour des rapports entre la disjonction et un certain concept de la négation que les choses se nouent et que la thématisation de l'acte devient indispensable. Mais ce que cette analyse permet d'ores et déjà de voir, c'est que si l'écriture, définie comme champ de répétition de toutes les marques, peut se distinguer de l'univers du discours qui a pour caractéristique de se fermer, c'est aussi seulement à travers l'écriture qu'un univers du discours peut fonctionner, excluant quelque chose qui sera justement posé comme ne pouvant pas se soutenir écrit.

Le concept de logique, quoique grevé peut-être d'un passé philosophique lui aussi assez chargé, ne présente pas l'inconvénient de cette ambiguïté liée au concept d'écriture. Mais cela implique, si nous voulons parler de logique du fantasme, que soient élucidés les rapports de ce concept au concept de vérité.

D'où sa troisième partie, logique et vérité : le *pas sans*.

Ainsi se pose, en effet, le problème de savoir s'il est licite d'inscrire dans les signifiants un vrai et un faux manipulables logiquement au moyen de tableaux de vérité par exemple.

Au niveau de la logique classique, qui n'est autre que la grammaire d'un univers du discours, la solution inventée par les Stoïciens reste paradoxale. Elle consiste à se demander comment il faut que les propositions s'enchaînent au regard du vrai et du faux, et à mettre en place une relation d'implication qui fait intervenir deux temps propositionnels, la protase et l'apodose, et qui permet établir que le vrai ne saurait impliquer le faux sans empêcher pourtant que du faux on puisse déduire aussi bien le faux que le vrai. C'est l'adage : *ex falso sequitur quod libet*.

Souligner ce paradoxe de l'implication revient en fait à élucider la négation qui y fonctionne. Il suffit en effet d'inverser l'ordre de la proposition *p* implique *q* pour voir surgir : *si non p, pas de q*, et par là même une négation. Cette négation n'a rien à voir avec la négation complémentaire parce qu'elle ne joue pas au niveau du prédicat, mais au niveau de ce qu'Aristote appelle un propre. Je vous rappelle cette distinction ; par exemple, je peux donner comme définition de l'homme : l'homme est homme et femme. C'est un propre. La définition qu'il faut donner est : l'homme est animal raisonnable. « Homme et femme » est un propre, et ce propre ne suffit pas à définir dans Aristote ; au contraire, je crois que la science moderne ne donne que des définitions par le propre.

Cette troisième négation, donc, Lacan l'appelle le *pas sans*. Son modèle serait la formule : il n'y a *pas* de vrai *sans* faux, car c'est en fait au principe de bivalence qu'elle fait place, et, de toutes les façons, dans Aristote, ce refus de donner des définitions par le propre est lié à la nécessité de produire un discours extensionnel où justement le principe de bivalence ne serait pas mis en question. Nous verrons aussi que cette troisième négation

permet de cerner parfaitement le problème de l'acte tel qu'il s'exprime dans cette simple phrase : il n'y a *pas* d'homme *sans* femme.

Enfin on pourrait reproduire en des termes plus rigoureux que celui de la méconnaissance ce qui se passe au niveau de la grammaire du fantasme dans certains phénomènes d'inférence sous-jacents au processus d'identification sous toutes ses formes. Mais surtout le *pas sans* permet de comprendre que le mode de l'association libre à travers lequel se présume le champ de l'interprétation confronte à une dimension qui n'est pas celle de la réalité mais de la vérité.

En effet, quand on objecte à Freud qu'avec sa façon de procéder, il trouvera toujours un signifié pour faire le pont entre deux signifiants, il se contente de répondre que les lignes d'association viennent se recouper en des points de départ électifs qui dessinent en fait ce qui est pour nous la structure d'un réseau. Et donc la logique boiteuse de l'implication est relayée par la véritable répétition.

L'essentiel n'est donc pas tant de savoir si un événement a eu lieu réellement ou non que de découvrir comment le sujet a pu l'articuler en signifiant, c'est-à-dire en vérifiant la scène par un symptôme où ceci n'allait *pas sans* cela et où la vérité a partie liée avec la logique. Il serait, en ce point, possible de faire le pont entre logique et vérité grâce au concept de répétition qui est un peu sous-jacent à ces deux parties, ce qui amènerait tout de suite une thématisation de l'acte. Je suivrai plutôt l'ordre adopté par Lacan qui commence par en donner un modèle vide forgé pour donner de la véritable forclusion donnée dans le *cogito* cartésien à partir de laquelle la science est vide.

J'en viens ainsi à ma quatrième partie, Modèle vide de l'aliénation : S (Ⱥ)

Ce modèle qui est celui de l'aliénation comme choix impossible entre *je ne pense pas* et *je ne suis pas* va surtout nous permettre d'exhiber la négation la plus fondamentale, celle qui fonctionne en rapport avec la disjonction telle qu'elle est désignée dans la formule de Morgan : *Non (a et b) équivaut à non a ou non b*. Or, une fois posé que a et b désignent le je pense et le je suis et que c'est la même négation qui fonctionne de part et d'autre du signe de l'équivalence, on doit admettre que cette négation fondamentale est celle qui fait surgir l'Autre, conséquemment au refus de la question de l'être qu'instaure le *cogito*, exactement comme « ce qui est

rejeté dans le symbolique reparaît dans le réel ». Mais aussi on doit admettre que cette *Verwerfung* primordiale qui instaure la science instaure une disjonction exclusive entre l'ordre de la grammaire dans sa totalité qui devient ainsi le support du fantasme, et l'ordre du sens qui en est exclu et qui devient effet et représentation de choses. Je vais reprendre cela doucement.

Il y a donc équivalence entre : *non (je pense* et *je suis)* et : *ou je ne pense pas*, *ou je ne suis pas*. Et c'est sur le premier terme de cette équivalence que je voudrais maintenant me pencher car elle va nous permettre de poser en toute rigueur la distinction entre sujet de l'énoncé et sujet de l'énonciation. Si en effet *donc je suis* doit pouvoir se mettre entre guillemets après le *je pense*, c'est d'abord que la fonction du tiers est essentielle au *cogito*. C'est avec un tiers que j'argumente, lui faisant renoncer une à une à toutes les voies du savoir dans la première Méditation, jusqu'à le surprendre à un tournant en lui faisant avouer qu'il faut bien que je sois moi pour lui faire parcourir ce chemin, à telle enseigne que le *je suis* qu'il me donne n'est autre, en définitive, que l'ensemble vide puisqu'il se constitue de ne contenir aucun élément.

Le *je pense* n'est donc en fait que l'opération de vidage de l'ensemble du *je suis*. Il devient par là même un *j'écris*, seul capable d'effectuer l'évacuation progressive de tout ce qui est mis à la portée du sujet en fait de savoir. Le sujet — et c'est tout à fait fondamental pour la conceptualisation de l'acte — ne se trouve pas seulement en position d'agent du *je pense* mais en position de sujet déterminé par l'acte même dont il s'agit, ce qu'exprime en latin la diathèse moyenne, par exemple *loquor*.

Or tout acte pourrait se formuler en ces termes pour autant que le moyen, dans une langue, désigne cette faille entre sujet de l'énoncé et sujet de l'énonciation. Mais comme ce n'est pas *meditor* qui est d'ailleurs le fréquentatif de *medeo*, mais *cogito* que Descartes emploie, et comme il est essentiel à ce *cogito* de pouvoir être répété en chacun de ses points, en chacun des points de l'expérience, chaque fois que ce sera nécessaire — et Descartes y insiste — il se pourrait bien que nous ayons là à faire au négatif de tout acte.

En effet, le *cogito* est, d'une part, le lieu où s'origine cette répétition constitutive du sujet, et, d'autre part, le lieu où s'instaure un recours au grand Autre, lui même pris dans la méconnaissance en tant que cet Autre

est supposé comme non affecté par la marque, c'est-à-dire que ce Dieu est censé ne pas écrire. En effet, le *cogito* n'est pas tenable s'il ne se complète d'un : *sum ergo Deus est* et du postulat corrélatif suivant lequel le néant n'a pas d'attribut.

Descartes remet donc à la charge d'un autre qui ne serait pas marqué, les conséquences décisives de ce pas qui instaure la science. Elles ne se font pas attendre : d'une part la découverte newtonienne, loin d'impliquer un espace *partes extra partes* donne à l'étendue pour essence d'avoir chacun de ses points reliés par sa masse à tous les autres ; quant à la chose pensante, loin d'être un point d'unification, elle porte au contraire la marque du morcellement, lequel se démontre, en quelque sorte, dans tout le développement de la logique moderne, aboutissant à faire de la *res cogitans* non point un sujet mais une combinatoire de notations.

Faire porter donc, la négation — cette négation que je suis en train d'essayer de faire surgir — sur la réunion du *je pense* et du *je suis* revient à prendre acte de ces conséquences et à les traduire en écrivant qu'il n'y a point d'Autre. Le sigle S (Ⱥ) revient en effet à constater qu'il n'y a nul lieu où s'assure la vérité constituée par la parole ; nulle place n'y justifie la mise en question par des mots de ce qui n'est que mot, toute la dialectique du désir, et le réseau de marques qu'elle forme, se creusant dans l'intervalle entre l'énoncé et l'énonciation.

Donc tout ce qui se fonde seulement sur un recours à l'Autre est frappé de caducité. Seul peut y subsister ce qui prend la forme d'un raisonnement par occurrence. La non existence de l'Autre dans le champ des mathématiques correspond, en effet, à un usage limité dans l'emploi des signes, c'est l'axiome de spécification et la possibilité du va-et-vient entre ce qui est établi et ce qui est articulé. L'Autre est donc un champ marqué de la même finitude que le sujet lui-même. Ce qui fait dépendre le sujet des effets du signifiant, fait, du même coup, que le lieu où s'assure le besoin de vérité est lui-même fracturé en ses deux phases de l'énoncé et de l'énonciation. C'est pourquoi la réunion du *je pense* et du *je suis*, quoique nécessaire, doit être en son principe niée de cette négation fondamentale.

Il ne devrait pas vous échapper que cette négation, qui ne nous fournit pour le moment qu'un modèle vide, est en fait induite par la sexualité, telle qu'elle est vécue et telle qu'elle opère.

J'en viens ainsi à ma cinquième partie : forclusion et déni.

On peut en effet la présenter comme — la sexualité en général telle qu'elle est vécue et telle qu'elle opère — un : se défendre de donner suite à cette vérité qu'il n'y a point d'Autre. C'est que ce modèle s'étaye, en fait, sur cette vérité de l'objet *a* qui est en définitive à rapporter à la castration, puisque le phallus, comme son signe, représente justement la possibilité exemplaire du manque d'objet.

Or ce manque est inaugural pour l'enfant lorsqu'il découvre avec horreur que sa mère est castrée, et la mère ne désigne rien de moins que cet Autre qui est mis en question à l'origine de toute opération logique.

Aussi la philosophie, et toute tentative pour rétablir dans la légitimité un univers du discours consiste, une fois qu'elle s'est donnée par l'écriture une marque, à la raturer dans l'Autre, à présenter cet Autre comme non affecté par la marque.

Or cette marque qui permet ce rejet dans le symbolique n'est, en fait, que le tenant lieu de cette trace inscrite sur le corps même qu'est la castration. Il est donc ici possible de présenter cette forclusion de la marque du grand Autre comme un refus motivé et sans cesse repris de ce qui constitue un acte. Mais cet acte, pris lui-même dans la logique régie par la négation — cette négation fondamentale — n'est pas lui-même une positivité; vous vous en doutez. Il ne peut, en fait, qu'être inféré à partir de cette autre opération logique qu'est le déni, lequel consiste certes à mettre entre parenthèses la réalité du compromis et la grammaire qui s'y fonde, mais qui n'en récolte pas moins cette autre conséquence, du fait que le grand Autre soit barré : la disjonction entre le corps et la jouissance.

Si en effet l'objet *a* est forclos dans la marque par le philosophe, il est identifié comme lieu de la jouissance par le pervers, mais il apparaît justement alors comme partie d'une totalité qui n'est pas assignable puisqu'il n'y a point d'Autre. Et le pervers se croit obligé, comme le philosophe, de s'inventer une figure manifestement théiste, par exemple celle, chez Sade, de la méchanceté absolue dont le sadique n'est que le servant. S'il n'y a point d'Autre, c'est bien parce que l'une et l'autre positions sont intenables. Le couple homme-femme qui est positivé dans un cas, celui du philosophe, le couple *a* grand Autre, qui est positivé dans l'autre, sont deux façons parallèles de refuser l'acte sexuel tantôt pensé comme réel et impossible, tantôt comme possible et irréel.

Il reste sans doute une troisième forme, celle du passage à l'acte. Il ne faut pas s'imaginer que ce saut nous fait sortir de l'aliénation ci-devant décrite. Il va au contraire nous permettre d'en articuler les termes de façon encore plus rigoureuse.

Je vais pour cela passer à la seconde partie de l'équivalence *ou je ne pense pas ou je ne suis pas*.

Et cette sixième partie s'intitulera : la grammaire ou la logique.

La non réunion dans l'Autre du *je pense* et du *je suis* se traduit simplement en une disjonction entre deux non sujets : *je ne pense pas* ou *je ne suis pas*.

Aussi, sans plus parler d'acte, il serait peut-être utile d'en rester encore au modèle vide. Cela va nous permettre de faire la théorie de cette négation du sujet, que la négation du grand Autre suppose, et va nous donner la possibilité de mieux articuler les disjonctions entre grammaire et logique, en fixant à la grammaire son statut.

Ce que la logique nous donne à penser, c'est que nous n'avons pas le choix, très précisément en ceci : à partir du moment où le *je* a été choisi comme instauration de l'être, c'est vers le *je ne pense pas* que nous devons aller, car la pensée est constitutive d'une interrogation sur le non-être justement, et c'est à cela qu'il est mis un terme avec l'inauguration du *je* comme sujet du savoir dans le *cogito*. Aussi la négation qui se donne à penser dans l'aliénation n'est plus celle à l'œuvre dans le refus de la question de l'être, mais celle qui, portant sur l'Autre qui en surgit, porte sur le *je* qui s'en retranche.

Or, connexe au choix du *je ne pense pas*, quelque chose surgit dont l'essence est de n'être *pas je*. Ce *pas je*, c'est le Ça, lequel peut se définir par tout ce qui, dans le discours, n'est pas *je*, c'est-à-dire précisément par tout le reste de la structure grammaticale.

En effet, la portée du *cogito* se réduit à ceci que le *je pense* fait sens, mais exactement de la même façon que n'importe quel non-sens pourvu qu'il soit d'une forme grammaticalement correcte. La grammaire n'est plus, dans cette logique régie par la négation portant tour à tour sur l'Autre et sur le sujet, qu'une branche de l'alternative ou est pris ce sujet quand il passe à l'acte, et si elle se définit par tout ce qui, dans le discours, n'est *pas je*, c'est bien parce que le sujet en est l'effet.

C'est très précisément en cela que le fantasme n'est autre qu'un montage grammatical où s'ordonne suivant divers renversements le destin de la pulsion, à telle enseigne qu'il n'y a pas d'autre façon de faire fonctionner le *je* dans sa relation au monde qu'à la faire passer par cette structure grammaticale, mais aussi que le sujet, en tant que *je*, est exclu du fantasme, comme il se voit dans « un enfant est battu » où le sujet n'apparaît comme sujet battu que dans la seconde phase, et cette seconde phase est une reconstruction signifiante de l'interprétation. Il est important de le noter, de même que la réalité, ce compromis majeur sur lequel nous nous sommes entendus, est vide, de même le fantasme est clos sur lui-même, le sujet qui passe à l'acte ayant basculé en son essence de sujet dans ce qui reste comme articulation de la pensée, à savoir l'articulation grammaticale de la phrase.

Mais ce concept de grammaire pure, loin de s'articuler comme dans Husserl, avec la logique de la contradiction, laquelle s'articule à son tour sur une logique de la vérité, dans la mesure où ces concepts de logique et de grammaire tels que je suis en train de les faire fonctionner ici, dans la mesure où cette grammaire pure permet de bien situer les fantasmes et le *moi* qui en est la matrice, ce concept de grammaire donc doit fonctionner de façon inverse, c'est-à-dire permettre de constater qu'il y a de l'agrammatical, quelque chose que Husserl rejetterait donc qui est quand même encore du logique, et que la langue bien faite du fantasme ne peut empêcher ces manifestations de vérité que sont le mot d'esprit, l'acte manqué ou le rêve, manifestations par rapport auxquelles le sujet ne peut se situer que du côté d'un *je ne suis pas*.

En effet, ce dont il s'agit dans l'inconscient, qu'il faut donc distinguer du Ça, ne relève pas de cette absence de signification où nous laisse la grammaire puisqu'il se caractérise par la surprise, qui est bien un effet de sens, et cette surprise que toute interprétation véritable fait immédiatement surgir a pour dimension, pour fondement, la dimension du *je ne suis pas*. C'est en ce lieu où *je ne suis pas* que la logique apparaît toute pure, comme non grammaire, et que le sujet s'aliène à nouveau en un pense-chose, ce que Freud articule sous la forme de représentation de choses dont l'inconscient, qui a pour caractéristique de traiter les mots comme des choses, est constitué.

En effet, si Freud parle des pensées du rêve, c'est que, derrière ces

séquences agrammaticales, il y a une pensée dont le statut est à définir, en ce qu'elle ne peut dire ni *donc je suis* ni *donc je ne suis pas*, et Freud articule cela très précisément quand il dit que le rêve est essentiellement égoïstique, cela impliquant que le *Ich* du rêveur est dans tous les signifiants du rêve et y est absolument dispersé, et que le statut qui reste aux pensées de l'inconscient est celui d'être des choses.

Ces choses cependant se rencontrent et sont prises dans un *je* logique qui constitue la fonction du renvoi et qui se lit à travers des décalages par rapport au *je* grammatical justement, et c'est à cela que sert ce *je* grammatical, de même que le rébus se lit et s'articule par rapport à une langue déjà constituée. C'est en tous les cas sur ce *je* non grammatical que s'appuie le psychanalyste, et chaque fois qu'il fait fonctionner quelque chose comme *Bedeutung*, faisant comme si les représentations appartenaient aux choses elles-mêmes, et faisant surgir ainsi ces trous dans le *je* du *je ne suis pas* où se manifeste ce qui concerne l'objet *a*. Car, en définitive, ce que toute la logique du fantasme vient suppléer, c'est l'inadéquation de la pensée au sexe ou l'impossibilité d'une subjectivation du sexe. C'est cela la vérité du *je ne suis pas*.

Le langage, en effet, qui réduit la polarité sexuelle à un *avoir* ou *n'avoir pas* — la connotation phallique — fait mathématiquement défaut quand il s'agit d'articuler cette négation que je suis en train d'élucider, cette négation qui est celle, en définitive, qui fonctionne dans la castration.

Or, c'est le langage qui structure le sujet comme tel et, dans les pensées du rêve où les mots sont traités comme des choses, nous aurons en ce point carrément affaire à une lacune, à une syncope dans le récit. Ainsi, alors que le *pas je* du ça de la grammaire tourne autour de cet objet noyau où nous pouvons retrouver l'instance de la castration, le *pas je* de l'inconscient est simplement représenté comme un blanc, comme un vide par rapport à où se réfère tout le *je* logique de la *Bedeutung*. C'est en ce point précis que se fait sentir la nécessité de rabattre la logique sur la grammaire et d'articuler, au moyen de la répétition, la possibilité d'un effet de vérité, effet de vérité où l'échec de la *Bedeutung* à articuler le sexe fait apparaître le -φ.

Or ce qui donne la possibilité de penser le sujet en tant que produit de la grammaire ou en tant qu'absence référée par la logique, c'est le concept de répétition tel qu'il est articulé par Freud dans le terme de

*Wiederholungszwang*. Cela nous oblige à introduire le modèle vide de l'aliénation dans l'élément d'une temporalité que le concept d'acte permet seul de cerner.

Ma septième partie : l'aliénation et l'acte.

C'est dans la mesure où l'objet *a* peut être pensé comme réel, c'est-à-dire comme chose, que le rapport du sujet à la temporalité peut être élucidé à travers précisément les rapports de la répétition au trait unaire. Nous restons donc dans l'élément d'une logique où temporalité et trace se conjoignent, dans une tentative pour structurer le manque sous la forme d'une archéologie où répétition et décalage se succèdent.

Dans Freud même, la répétition n'a, en effet, rien à faire avec la mémoire où la trace a justement pour effet la non répétition. Un micro-organisme doué de mémoire ne réagira pas à un excitant la seconde fois comme la première. C'est l'atome de mémoire. Au contraire dans une situation d'échec qui se répète par exemple, la trace a une tout autre fonction : la situation première n'étant pas marquée du signe de la répétition, on doit dire que si elle devient la situation répétée, c'est que la trace se réfère à quelque chose de perdu du fait la répétition, et nous retrouvons ici l'objet *a*.

C'est pourquoi ce qui se présente comme décalage dans la répétition même n'a rien à faire avec la similitude ou la différence, et nous retrouvons ici, dans le champ du sujet, le trait unaire comme repère symbolique. Celui-ci, je le rappelle, permet d'identifier des objets aussi hétéroclites que possible, tenant pour nulle jusqu'à leur différence de nature la plus expresse, pour les énumérer comme éléments d'un ensemble. Mais il faut descendre dans le temps pour constater d'une part, que la vérité ainsi obtenue et qui n'est autre que ce que les mathématiciens appellent effectivité, d'où le fait qu'un modèle permette d'interpréter un domaine, cette vérité n'a aucune prise sur le réel. En revanche, nous retrouvons ici le modèle de l'aliénation qui pourrait s'imager sous la forme d'un « ce n'est ni pareil ni pas pareil ». Or ce n'est là rien d'autre que le graphe de la double boucle qui sert à représenter depuis fort longtemps dans Lacan la solidarité d'un effet directif à un effet rétroactif. Ce rapport tiers se retrouve, en effet, qui nous permet de faire surgir le trait unaire qu'en passant du 1 au 2 qui constitue la répétition du 1, se présente un effet de rétroaction où le 1 revient comme non numérable, comme un en plus ou un en trop.

Il en est de même dans toute opération signifiante où le trait dont se sustente ce qui est répété dans la marque, revient en tant que répétant sur ce qu'il répète, pour peu que le sujet comptant ait à se compter lui-même dans la chaîne, et c'est justement ce qui a lieu dans le passage à l'acte.

Il y a en effet correspondance entre l'aliénation comme choix inéluctable du *je ne pense pas* et la répétition comme choix inéluctable du passage à l'acte.

En effet, l'autre terme impossible à choisir est l'*acting out* corrélatif du *je ne suis pas*. C'est que l'acte, loin de se définir comme quelque manifestation de mouvement allant de la décharge motrice au détour du singe pour attraper une banane, cet acte ne peut se définir que par rapport à la double boucle où la répétition en vient à fonder le sujet, cette fois comme effet de coupure.

Je vous rappelle ici quelques repères topologiques. La bande de *Mœbius* peut être prise comme symbolique du sujet; une double boucle en constitue le pôle unique. Or une division médiane de cette bande la supprime mais engendre une surface applicable sur un tore. Or la coupure qui engendre cette division suit le tracé de la double boucle, et l'on peut dire que l'acte est en lui-même la double boucle du signifiant. L'acte se donne en effet comme le paradoxe d'une répétition en un seul trait, et cet effet topologique permet de présenter que le sujet dans l'acte soit identique à son signifiant, ou que la répétition intrinsèque à tout acte s'exerce au sein de la structure logique par l'effet de rétroaction.

L'acte est donc le seul lieu où le signifiant a l'apparence ou même la fonction de se signifier lui-même, et le sujet dans cet acte est représenté comme l'effet de la division entre le répétant et le répété qui sont pourtant identiques.

Pour bien voir que cette structuration de l'acte vient remplir le modèle vide de l'aliénation, il nous faut encore faire un dernier pas. Freud, dans son texte *Au-delà du principe de plaisir* met en place cette conjonction basale pour toute la logique du fantasme entre la répétition et la satisfaction. Ici, en effet, la compulsion de répétition englobe le fonctionnement du principe de plaisir, c'est en ceci qu'il n'y a rien dans ce matériel inanimé que la vie rassemble, que la vie ne rende à son domaine de l'inanimé, mais elle ne le rend qu'à sa manière, nous dit Freud; cette manière, c'est

de repasser par les chemins qu'elle a parcourus, la satisfaction étant à définir comme justement le fait de repasser par ces mêmes chemins.

Or, nous venons de le voir, la répétition en tant qu'elle engendre le sujet comme effet de la coupure ou comme effet du signifiant est liée à la chute inéluctable de l'objet *a*, si bien que la métaphore du chemin est radicalement inadéquate. De plus, le modèle de la satisfaction que Freud nous propose n'est pas assurément un modèle organique celui, par exemple, de la réplétion d'un besoin comme le boire ou le dormir où la satisfaction se définit justement comme non transformée par l'instance subjective — nous n'avons pas affaire à cette solidarité d'un effet actif et rétroactif — mais précisément le point où la satisfaction s'avère la plus déchirante pour le sujet, celle de l'acte sexuel, et c'est par rapport à cette satisfaction que toutes les autres sont à mettre en dépendance au sein de la structure. C'est en ce point que la boucle se ferme ; dans la lecture que je vous propose, la conjonction de la satisfaction sexuelle et de la répétition n'en fonctionne pas moins comme un axiome inexorable, puisque rien de moins qu'un fleuve de boue menacerait quiconque s'en écarte.

C'est que nous n'avons affaire, encore une fois, qu'à une nouvelle traduction du S (Ⱥ) dont nous avons déjà donné divers équivalents, et qui vient ici reprendre la disjonction entre le corps et la jouissance sous la forme d'une disjonction temporelle entre satisfaction obtenue et répétition poursuivie.

On comprend mieux maintenant que, si cette satisfaction passe par ce qui se donne comme un acte, celui-ci ne peut être pensé comme acte qu'en fonction de l'ambiguïté inéluctable de ses effets. Si un acte se présente comme coupure, c'est dans la mesure où l'incidence de cette coupure sur la surface topologique du sujet en modifie la structure ou au contraire la laisse identique. Dès lors, nous retrouvons ici la liaison structurale entre l'acte et le registre de la *Verleugnung*. Il s'agit en effet, sous ce concept de penser le labyrinthe de la reconnaissance par un sujet, d'effets qu'il ne peut reconnaître puisqu'il est tout entier comme sujet transformé par son acte. Le passage à l'acte n'est donc, par rapport à la répétition, qu'une sorte de *Verleugnung* avouée, et l'*acting out* une sorte de *Verleugnung* déniée.

C'est un redoublement — *Verleugnung* déniée — que je présente comme corrélatif au niveau du sujet du redoublement de la méconnais-

sance par laquelle j'ai défini la dénégation freudienne. Et cette alternative de l'aliénation est encore une fois à mettre précisément en rapport avec le *a* que le sujet de l'acte sexuel est nécessairement, puisqu'il y entre comme produit, et qu'il ne peut qu'y répéter la scène œdipienne, c'est-à-dire la répétition d'un acte impossible.

Si vous m'avez suivi, et sans qu'il soit nécessaire de reprendre tout ce qui a été dit ici même sur l'impossibilité de donner au signifiant homme et femme une connotation assignable, il est maintenant devenu évident que la formule *l'inconscient ne connaît pas la contradiction* est rigoureusement identique à celle tout aussi captieuse mais plus adéquate suivant laquelle *il n'y a pas d'acte sexuel*.

[Applaudissements].

**– *M. Lacan :*** Je me réjouis que ces applaudissements prouvent que ce discours ait été de votre goût. C'est tant mieux. Au reste, même s'il ne l'avait pas été, il n'en restait pas moins ce qu'il est, c'est-à-dire excellent. Je dirai même plus. Je ne voudrais pas tellement le laisser apporter des rectifications et perfectionnements que l'auteur pourra y apporter. Je veux dire que, tel qu'il est, il a son intérêt et que, pour tous ceux qui ont assisté à la séance d'aujourd'hui, il sera certainement très important de pouvoir s'y référer pour tout ce que je dirai dans la suite.

Maintenant, ma fonction étant justement, du fait de la place que j'ai définie tout à l'heure, de ne pas exclure tel ou tel appel à l'intérêt au niveau de ce que j'ai appelé à l'instant le goût, j'y ajouterai simplement quelques mots de remarques. Je souligne expressément qu'en dehors des personnes qui sont déjà invitées pour être d'ores et déjà en possession d'une carte, aucune personne ne sera invitée aux deux derniers séminaires fermés si elle ne m'a pas envoyé dans huit jours quelque question dont je n'ai nul besoin de préciser comment je la trouverai pertinente ou pas pertinente — à la vérité je suppose qu'elle ne peut être que pertinente du moment qu'elle m'aura été envoyée !

Je vais faire la remarque suivante. On a parlé ici de nouvelle négation. Il va s'agir en effet de rien d'autre, dans les séminaires qui vont venir, que de l'usage précisément, de la négation, ou très précisément de ceci, c'est comment ce pas de la logique qui a été constitué par l'introduction de ce

qu'on appelle de la façon la plus grossièrement impropre, j'ose le dire, et je pense qu'aucun logicien sensible ne me contredira, les « quantificateurs » — contrairement à ce que le mot semble indiquer, ce n'est essentiellement pas de la quantité qu'il s'agit dans cet usage des quantificateurs — par contre j'aurai à vous produire, et ceci dès la prochaine fois, l'importance qu'il y a — au moins d'une façon très éclairante, d'avoir été liée au tournant qui a fait apparaître la fonction de quantificateur — dans le terme de la double négation précisément en ceci qui est à notre portée — il est bien singulier que ce soit au niveau de la grammaire que ce soit le plus sensible — qu'il n'est d'aucune façon possible de s'acquitter de ce qu'il en est de la double négation en disant par exemple qu'il s'agit là d'une opération qui s'annule, et qu'elle nous ramène et nous rapporte à la pure et simple affirmation. En effet, ceci est déjà présent et tout à fait sensible, fût-ce au niveau de la logique d'Aristote, pour autant qu'à nous mettre en face des quatre pôles constitués par l'universel, le particulier, l'affirmatif et le négatif, elle nous montre bien qu'il y a une autre position, celle de l'universel et du particulier, en tant qu'elles peuvent se manifester par cette opposition de l'universel et du particulier par l'usage d'une négation, ou que le particulier peut être défini comme un *pas tous* et que ceci est véritablement à la portée de notre main et de nos préoccupations.

Dans le moment où nous sommes de notre énoncé sur l'acte psychanalytique, est-ce que c'est la même chose de dire que tout homme n'est pas psychanalyste — principe de l'institution des sociétés qui portent ce nom — ou de dire que tout homme est non psychanalyste ?

Ce n'est absolument pas la même chose. La différence réside précisément dans le *pas tous* qui fait passer le fait que nous mettons en suspens, que nous repoussons l'universel, ce qui introduit la définition, en cette occasion, du particulier.

Ce n'est pas aujourd'hui que je vais pousser plus loin ce dont il s'agit dans l'occasion, mais il est bien clair qu'il s'agit là de quelque chose que j'ai d'ores et déjà indiqué, qui vous est déjà amorcé par plusieurs traits de mon discours, quand j'ai par exemple insisté sur ceci que, dans la grammaire, le sujet de l'énonciation n'était nulle part plus sensible que dans l'usage de ce *ne* que les grammairiens ne savent pas — parce que naturellement, les grammairiens sont des logiciens, c'est ce qui les perd, cela nous laisse de l'espoir que les logiciens aient une toute petite idée de la gram-

maire ; c'est en quoi nous mettons justement ici notre espoir, c'est-à-dire que c'est cela qui nous ramène au champ psychanalytique — bref ils appellent ce *ne* explétif, qui s'exprime si bien dans l'expression par exemple : je serai là — ou je ne serai pas là — avant qu'il *ne* vienne, employé dans un sens qui veut dire exactement : avant qu'il vienne ; car c'est là uniquement que ça prend son sens, cet « avant qu'il ne vienne », qui introduit ici la présence de *moi* en tant que sujet de l'énonciation c'est-à-dire en tant que ça m'intéresse, c'est d'ailleurs là qu'il est indispensable, que je suis intéressé à ce qu'il vienne ou à ce qu'il ne vienne pas.

Il ne faut pas croire que ce *ne* soit saisissable que là, dans ce point bizarre de la grammaire française où on ne sait qu'en faire et où aussi bien on peut l'appeler explétif ce qui ne veut pas dire autre chose que ceci que après tout ça aurait le même sens si on ne s'en servait pas.

Or, précisément, tout est là : ça n'aurait pas le même sens. De même dans cette façon qu'il y a d'articuler la quantification qui consiste à en séparer les caractéristiques, et même, pour bien marquer le coup, à ne plus exprimer la quantification que par ces signes écrits qui sont le ∀ pour l'universel et le ∃ pour le particulier.

Ceci suppose que nous l'appliquions à une formule qui, mise entre parenthèses, peut être en général symbolisée par ce qu'on appelle fonction.

Quand nous essayons de faire la fonction qui correspond à la proposition prédicative, c'est bien par là que les choses se sont introduites dans la logique puisque c'est là-dessus que repose le premier énoncé des syllogismes aristotéliciens, nous sommes amenés, cette fonction, à l'introduire, tout au moins disons qu'historiquement elle s'est introduite à l'intérieur de la parenthèse affectée par le quantificateur, très précisément au niveau du premier écrit ou Peirce a poussé en avant l'attribution à Mitchell — qui d'ailleurs n'avait pas dit tout à fait ça — d'une formulation qui est celle-ci : pour dire que tout homme est sage, nous mettons le quantificateur ∀ — il n'était pas admis comme algorithme à l'époque, mais qu'importe — et nous mettons dans la parenthèse $(\bar{h} + s)$ — c'est-à-dire la réunion, la non confusion, contraire de l'identification, je l'écris sous la forme qui vous est plus familière : v, donc nous avons : $(\bar{h} \overset{\forall}{+} s)$ ce qui veut dire que, pour tout objet *i*, il est ou bien non homme, ou bien sage.

Tel est le mode significatif sous lequel s'introduit historiquement et

d'une façon qualifiée l'ordre de la « quantification », mot que je ne prononcerai jamais qu'entre guillemets jusqu'au moment où il me viendra quelque chose, que la visitation, la même que quand j'ai donné son titre à ma petite revue, fera peut-être admettre par les logiciens je ne sais quelle qualification qui serait tellement plus saisissante que « quantification » qu'on pourrait peut-être la suppléer.

Mais, à la vérité, je ne peux à cet égard que me laisser moi-même en attente, en gésine ; cela me viendra tout seul ou cela ne me viendra jamais. Quoi qu'il en soit, vous retrouverez là ce point d'accent que j'ai déjà introduit précisément à propos d'un schéma qui est de la période où Peirce était en quelque sorte lui aussi en gésine de la quantification, à savoir ce qui m'a permis, dans le schéma quadripartite que j'ai inscrit l'autre jour concernant l'articulation de *tout trait est vertical* avec ceci que je vous ai fait remarquer, que c'est proprement sur le fait de reposer sur le *pas de trait* que toute l'articulation de l'opposition de l'universel, du particulier, de l'affirmatif et du négatif se basait dans le schéma tout au moins qui était alors donné par Peirce, schéma peircien que j'ai mis depuis longtemps en avant de certaines articulations, autour du *pas de sujet*, autour de l'élimination de ce qui fait l'ambiguïté de l'articulation du sujet dans Aristote, encore que, quand vous lisez Aristote, vous voyez qu'il n'y a aucune espèce de doute que la même mise en suspens du sujet était d'ores et déjà là accentuée, que l'ὑποκείμενον ne se confond nullement avec l'οὐσια.

C'est autour de cette mise en question du sujet comme tel, à savoir sur la différence radicale concernant cette sorte de négation qu'il conserve à l'égard de la négation en tant qu'elle se porte sur le prédicat, c'est là autour que nous allons pouvoir faire tourner quelques points essentiels en des sujets qui nous intéressent tout à fait essentiellement, à savoir celui dont il s'agit, dans la différence de ceci que pas tous ne sont psychanalystes — *non licet omnibus psychanalytas esse* — ou bien : il n'en est aucun qui soit psychanalyste.

Pour certains qui peuvent trouver que nous sommes dans une forêt qui n'est pas la leur, je ferai tout de même remarquer quelque chose quant au sujet de ce rapport, de ce grand nœud, de cette boucle qu'a tracée notre ami Jacques Nassif, en réunissant ceci, ce fait si troublant que Freud a énoncé quand il a dit que l'inconscient ne connaît pas la contradiction,

qu'il ait osé, comme ça, lancer cette arche, ce pont, à ce point-cœur de la logique du fantasme, sur lequel s'est terminé mon discours de l'année dernière, en disant qu'il n'y a pas d'acte sexuel.

Il y a bien là un rapport, et le rapport le plus étroit, de cette béance du discours dont il s'agit, de représenter les rapports du sexe avec cette béance pure et simple qui s'est définie du progrès pur de la logique elle-même, car c'est par un procès purement logique qu'il se démontre — et je vous le rappellerai incidemment pour ceux qui n'en auraient pas la moindre idée — qu'il n'y a pas d'univers du discours — bien sûr, pour le discours, il est exclu, le pauvre, qu'il s'aperçoive qu'il n'y a pas d'univers —, mais c'est justement là la logique qui nous permet de démontrer de façon très aisée, très rigoureuse et très simple qu'il ne saurait y avoir d'univers du discours.

Ce n'est donc pas parce que l'inconscient ne connaît pas la contradiction que le psychanalyste est autorisé à se laver les mains de la contradiction, ce qui, je dois le dire d'ailleurs, ne le concerne que d'une façon tout à fait lointaine; je veux dire que, pour lui, cela lui semble le cachet, le blanc-seing, l'autorisation donnée à couvrir de toutes les façons qui lui conviennent, à couvrir de son autorité, la confusion pure et simple.

Là est le ressort autour de quoi tourne cette sorte d'effet de langage qu'implique mon discours. J'illustre. Ce n'est pas parce que l'inconscient ne connaît pas la contradiction; ce n'est pas étonnant, nous le touchons du doigt, comment ça se fait; ça ne se fait pas n'importe comment; tout de suite je le touche à ceci parce que c'est au principe même de ce qui est inscrit dans les premières formulations de ce dont il s'agit concernant l'acte sexuel; c'est que l'inconscient, nous dit-on, c'est ça, l'Œdipe, le rapport de l'homme et de la femme, il le métaphorise; c'est cela que nous trouvons au niveau de l'inconscient dans les rapports de l'enfant et de la mère; le complexe d'Œdipe, c'est ça d'abord, c'est cette métaphore. Ce n'est tout de même pas une raison pour que le psychanalyste ne les distingue pas, ces deux modes de présentation. Il est même là pour ça, expressément. Il est là pour faire entendre à l'analysant les effets métonymiques de cette présentation métaphorique.

Il peut même, plus loin, être l'occasion de confirmer sur tel objet le ressort contradictoire inhérent à toute métonymie, le fait qu'il en résulte que le tout n'est que le fantôme de la partie, de la partie en tant que [réelle ?].

Le couple n'est pas plus un tout que l'enfant n'est une partie de la mère. Voilà ce que rend sensible la pratique psychanalytique, et c'est profondément la vicier, qu'au nom du fait que c'est de cela qu'il s'agit, d'affirmer le contraire, c'est-à-dire de désigner dans les rapports de l'enfant et de la mère ce qui ne se trouve pas ailleurs, là où on s'attendrait à le trouver, à savoir l'unité fusionnelle dans la copulation sexuelle. Et c'est d'autant plus erroné de le représenter par les rapports de l'enfant et de la mère, qu'au niveau de l'enfant et de la mère, cela existe encore moins.

J'ai assez souligné la chose en faisant remarquer que c'est une pure fantaisie de l'heure psychanalytique que d'imaginer que l'enfant est si bien que ça là-dedans, qu'est-ce que vous en savez ? Il y a une chose certaine, c'est que la mère ne s'en trouve pas forcément tout ce qu'il y a de plus à l'aise et qu'il arrive même un certain nombre de choses sur lesquelles je n'ai pas à insister, qu'on appelle les incompatibilités fœto-maternelles, qui montrent assez que ce n'est pas du tout clair que ce soit la base biologique qu'il faille tout naturellement se représenter comme étant le point de l'unité béatifique.

Aussi bien ai-je besoin de vous rappeler à cette occasion — parce que c'est la dernière, peut-être — que dans les estampes japonaises, c'est-à-dire à peu près les seules œuvres d'art fabriquées, écrites, qu'on connaisse où quelque chose soit tenté pour nous représenter ce qu'il ne faudrait pas croire du tout que je déprécie : la fureur copulatoire. Il faut dire que ce n'est pas à la portée de tout le monde. Il faut être dans un certain ordre de civilisation qui ne s'est jamais engagée dans une certaine dialectique que j'essaierai de vous définir plus précisément un jour incidemment comme étant la chrétienne. Il est très étrange que, chaque fois que vous voyez ces personnages qui s'étreignent de façon si véritablement saisissante et qui n'a rien à faire avec l'esthétisme véritablement dégueulasse qui est celui des habituelles représentations de ce qui se passe à ce niveau dans notre peinture, chose curieuse, vous avez très souvent, presque toujours, dans un petit coin de l'estampe, un petit personnage tiers ; quelquefois ça a l'air d'être un enfant, et peut-être même que l'artiste, histoire de rire un peu — car après tout, vous allez voir que peu importe comment on le représente —, ce troisième personnage, nous nous doutons que ce dont il s'agit là, c'est justement de quelque chose qui supporte ce que j'appelle l'objet *a*, et très précisément sous la forme où il est là vraiment

substantiel, où il fait qu'il y a dans la copulation interhumaine ce quelque chose d'irréductible qui est précisément lié à ceci que vous ne la verrez jamais arriver à sa complétude, et qui s'appelle tout simplement le regard. Et c'est pour ça que ce petit personnage est quelquefois un enfant et quelquefois, tout à fait bizarrement, énigmatiquement pour nous qui reluquons ça derrière nos lunettes, simplement un petit homme tout à fait homme, construit et dessiné avec les mêmes proportions que le mâle qui est là en action ; simplement tout à fait réduit. Illustration sensible de ceci qui est véritablement basal et nous force à réviser le principe dit de non contradiction, au moins de ce qu'il en est du champ de ce dont il s'agit là, un point radical à l'origine de la pensée et qui s'exprimerait, pour employer une formule *colloquial*, familière : « jamais deux sans trois ». Vous dites ça sans y penser. Vous croyez simplement que ça veut dire que si vous avez déjà eu deux emm… vous en aurez forcément un troisième. Non ! Ce n'est pas ça du tout que ça veut dire ! Ça veut dire que, pour faire deux, il faut qu'il y en ait un troisième.

Vous n'avez jamais pensé à ça. C'est pourtant là dessus qu'est exigé que nous introduisons dans notre opération ce quelque chose qui tienne compte de cet élément intercalaire que nous allons pouvoir saisir, bien sûr, à travers une articulation logique, parce que si vous vous attendez à l'attraper dans la réalité, comme ça dans un coin, vous serez toujours floué, parce que précisément la réalité, comme chacun sait, elle est construite sur votre *je,* sur le sujet de la connaissance, et elle est précisément construite pour faire que vous ne le trouviez jamais.

Seulement nous, comme analystes, c'est notre rôle. Nous, nous en avons la ressource.

# Leçon XII

*6 mars 1968*

– P *Je ne connais pas tout*
– U *J'ignore tout* *de la poésie*

– P *I don't know everything*
– U *I don't know anything* *about poetry*

J'ai écrit *Je ne connais pas* et *j'ignore*. Ce *Je ne connais pas* et ce *j'ignore*, je les confronte à quelque chose qui va me servir de base : *de la poésie*.

Pour plus de rigueur, je dis que je pose que *je ne connais pas* équivaut à *j'ignore*. J'admets, je prends que la négation est incluse dans le terme *j'ignore*. Bien sûr, une autre fois, je pourrais revenir sur l'*ignosco* et sur ce qu'il indique très précisément dans la langue latine d'où il nous vient. Mais logiquement je pose aujourd'hui que les deux termes sont équivalents. C'est à partir de cette supposition que la suite va prendre sa valeur.

J'écris deux fois le mot *tout.* Ceux-là sont bien équivalents. Qu'en résulte-t-il ? Que, par l'introduction deux fois répétée à ces deux niveaux de ce terme identique, j'obtiens deux propositions de valeur essentiellement différente. Ce n'est pas la même chose de dire j*e ne connais pas tout de la poésie* ou *j'ignore tout de la poésie*. De l'une à l'autre il y a la distance — je le dis tout de suite pour éclairer, puisque c'est nécessaire, où je veux en venir — c'est à la distinction signifiante, je veux dire en tant qu'elle peut être déterminée par des procédés signifiants entre ce qu'on appelle une proposition universelle, pour s'expri-

mer avec Aristote, et aussi bien d'ailleurs avec tout ce qu'il s'est prorogé de logique depuis.

Où est donc le mystère si ces signifiants sont équivalents terme à terme ? Mettons qu'ici nous l'ayons posé par convention, je le répète, ce n'est qu'un scrupule autour de l'étymologie de *j'ignore* ; *j'ignore* veut dire bel et bien ce qu'il veut dire dans l'occasion : *je ne sais pas*, je ne connais pas. Comment cela aboutit-il à deux propositions dont l'une se présente bien comme se référant à un particulier de ce champ de la poésie (il y en a là-dedans que je ne connais pas ; je ne connais pas tout de la poésie) et cette proposition bel et bien universelle, encore que négative : de tout ce qui est du champ de la poésie, je n'en connais rien, je n'entrave que couic (ce qui est le cas général).

Est-ce que nous allons nous arrêter à ceci qui, tout de suite, nous introduit dans la spécificité d'une langue positive, dans l'existence particulière du français qui, comme nous l'ont exposé dans leur temps des gens fort savants, présente de la duplicité des termes où s'y appuie la négation, à savoir que le *ne* qui semble le support suffisant, (adjonctif comme on dit) nécessaire et suffisant à la fonction négative, s'appuie, en apparence se renforce, mais peut-être après tout se complique de cette adjonction d'un terme dont seul l'usage de la langue nous permet de voir à quoi il sert. Là-dessus quelqu'un qu'en marge je ne peux faire que de citer, à savoir un collègue psychanalyste et éminent grammairien du nom de Pichon, dans l'ouvrage qu'avec son oncle Damourette il a excogité sur la grammaire française, a introduit de fort jolies considérations, dans la ligne de ce qui était sa méthode et son procédé, concernant ce qu'il appelle la fonction plutôt discordantielle du *ne* et plutôt forclusive du *pas.* Il a dit là-dessus des choses fort subtiles et fort nourries de toutes sortes d'exemples pris à tous les niveaux et fort bien choisis sans, je pense, être dans l'axe qui, tout au moins pour nous, peut être d'une véritable importance.

Comment cette importance est déterminée pour nous, c'est ce que je vous ferai entendre, du moins je l'espère, par la suite, et pour l'instant à me référer simplement à cette spécificité de la langue française ; je ne veux prendre que l'appui de ce quelque chose qui doit bien se produire ailleurs aussi, si il se produit dans notre langue, c'est que, par exemple, on pourrait soulever ceci ; c'est que si le résultat de cet énoncé tenait par exemple au fait que nous puissions grouper le *pas tout*, auquel cas le sens de la

phrase reviendrait, rendant superflu, en quelque sorte, permettant d'élider, comme il arrive dans la conversation familière (je ne dis pas de supprimer, d'élider, de faire rentrer dans la gorge le *ne*) *j'connais pas tout* avec *pas tout* ensemble, ce serait la non séparabilité de la négation, que nous pouvons appeler incluse au terme de *j'ignore*, et qui serait là le ressort, et tout le monde serait bien content. Je ne vois pas pourquoi on ne se satisferait pas de cette explication s'il ne s'agissait, bien sûr, que de résoudre cette petite énigme ; c'est drôle mais enfin ça ne va peut-être pas si loin que ça en a l'air.

Si, ça va plus loin, comme nous allons essayer de le démontrer en nous référant à une autre langue, la langue anglaise par exemple.

Essayons de partir de quelque chose qui correspond comme sens à la première phrase :

*I don't know everything about poetry.*

et l'autre phrase :

*I don't know anything about poetry.*

Ce qui va pourtant nous apparaître, en considérant les choses exprimées dans cette autre langue, c'est que, pour produire ces deux sens équivalents à la distance des deux premiers, l'explication que nous avons tout à l'heure évoquée du blocage des deux signifiants ensemble va se trouver obligatoirement inversée, car ce blocage du *pas* avec le terme *tout* dans le premier exemple se trouve ici réalisé — au niveau signifiant j'entends — dans ce qui correspond à la seconde articulation, la seconde proposition, celle que nous avons qualifiée d'universelle.

*Anything*, comme chacun sait, est en effet là comme l'équivalent de *something*, quelque chose qui se transforme en *anything* dans la mesure où c'est au titre négatif qu'il intervient.

Par conséquent, notre première explication n'est pas pleinement satisfaisante, puisque c'est par quelque chose de tout opposé, c'est par un blocage fait au niveau de la seconde phrase, celle qui réalise dans l'occasion l'universelle, que se produit ce blocage, ce détachement également ambigu d'ailleurs, le *don't* ne disparaissant pas pour autant pour obtenir ce sens, je n'entrave rien à la poésie.

Par contre c'est là où *everything* se trouve conjoint avec le *I don't know*, que se réalise le premier sens. Ceci est bien fait pour nous faire réfléchir à quelque chose qui n'intéresse rien de moins que, comme je vous

l'ai déjà dit, abattant mes cartes, ce dont il s'agit quant au mystère des relations de l'universel et du particulier.

Nous tâcherons de dire tout à l'heure quelle était la préoccupation fondamentale de celui qui a introduit cette distinction dans l'histoire, à savoir Aristote.

Chacun sait que, sur ce sujet du biais dont il faut prendre ces deux registres de l'énoncé, il s'est produit une sorte de petite révolution de l'esprit, celle que j'ai déjà à plusieurs reprises épinglée de l'introduction des quantificateurs.

Il y a peut-être quelques personnes ici — j'aime à le supposer — pour qui ce n'est pas simplement un chatouillage de l'oreille. Mais il doit y en avoir également beaucoup pour qui ce n'est vraiment que l'annonce que j'ai faite qu'à un moment donné, j'en parlerai et — Dieu sait comment — il va bien falloir que je vous en parle par le point où ça nous intéresse, le point où j'en suis, le point donc où il m'a semblé que ça pouvait nous servir, c'est-à-dire que je ne peux pas vous en donner toute l'histoire, tous les antécédents, comment c'est surgi, ça a émergé, ça s'est perfectionné et comment (en fin de compte, c'est à ça qu'il faut que je me limite) c'est pensé par ceux qui en usent : comment le savoir ? car il n'est pas sûr du tout que, parce qu'ils s'en servent, ils le pensent, je veux dire qu'ils situent d'aucune façon ce que leur façon de s'en servir implique au niveau du penser.

Alors, je vais bien être forcé d'en partir de la façon dont moi je le pense, au niveau qui je pense vous intéresse, c'est-à-dire au niveau où ça peut, à nous, nous servir à quelque chose.

Au niveau d'Aristote, tout repose sur ceci, qui est désigné dans quelque chose qui est un signe, ce qu'il croit pouvoir se permettre, il se permet d'opérer ainsi, à savoir que, s'il a dit que *tout homme est un animal*, il peut à toutes fins utiles, si ça lui semble pouvoir servir à quelque chose, en extraire : *quelque homme est un animal*.

C'est ce que nous appellerons — ce n'est pas tout à fait le terme dont il se sert — puisqu'il s'agit d'un rapport qu'on a qualifié de subalterne entre l'universelle et la particulière, une opération de subalternation.

J'aurai probablement plus d'une fois à faire quelque remarque incidente sur le fait, la façon dont on nous rebat les oreilles de « l'homme » dans les exemples, les illustrations que donnent les logiciens de leurs élaborations, qui n'est sans doute pas sans avoir une valeur symptomatique. Nous

pouvons commencer à nous en douter dans toute la mesure où nous nous sommes fait la remarque que peut-être, l'homme, nous ne savons pas si bien ce que c'est que ça. Enfin ça nous entraînerait…

La question de savoir si deux ensembles, dit-on de nos jours, peuvent avoir quelque chose de commun est une question grave qui est en train de comporter toute une révision de la théorie mathématique car, après tout, nous pourrions fort bien dès l'abord, et sans nous mettre à faire des gestes vains, j'ose le dire, comme celui de notre ami Michel Foucault donnant l'absoute à un humanisme depuis déjà tellement longtemps crevé qu'il s'en va au fil de l'eau sans que personne sache où il est parvenu, comme si ça faisait encore question et comme si c'était là l'essentiel de la question concernant le structuralisme — passons… Disons simplement que, logiquement, nous pouvons seulement retenir ceci que seul nous importe, si nous parlons de la même chose quand nous disons — logiquement j'entends — *tout homme est un animal* ou, par exemple, *tout homme parle*; la question de savoir si deux ensembles, je vous le répète, peuvent avoir un élément commun est une question qui est très sérieusement soulevée pour autant qu'elle soulève ceci, à savoir ce qu'il en est de l'élément, si l'élément lui-même ne peut être — c'est le fondement de la théorie des ensembles — que quelque chose à propos de quoi vous pouvez spéculer exactement comme si c'était un ensemble; c'est là que commence à pointer la question, mais laissons.

Vous savez que la patrie est à la fois la réalité la plus belle, et que bien sûr il va de soi que *tout Français doit mourir pour elle*. Mais c'est à partir du moment où vous subalternez pour savoir si quelque Français doit mourir pour elle qu'il me semble que vous devez vous apercevoir que l'opération de subalternation présente quelques difficultés, parce que *tout Français doit mourir pour elle* et *quelque Français doit mourir pour elle*, ce n'est pas du tout la même chose ! C'est des choses dont on s'aperçoit tous les jours.

C'est là qu'on s'aperçoit ce que traîne d'ontologie, c'est-à-dire de quelque chose qui est un peu plus que ce qui était sa visée en faisant une logique, une logique formelle, ce que d'ontologie traîne encore sa logique.

… J'évite, je vous assure, beaucoup de digressions, je voudrais que vous ne perdiez pas mon fil…

Là, je vais introduire d'emblée, par un procédé d'opposition évidemment un petit peu tranchant — je me réjouis, peut-être à tort, mais d'habitude il y a un éminent logicien qui est ici au premier rang, je le regarde toujours du coin de l'œil pour voir le moment où il va pousser des hurlements, il n'est pas là aujourd'hui, je ne crois pas le voir, ça me rassure à la fois, puis ça m'ennuie d'autre part, j'aurais bien aimé savoir ce qu'il m'en dirait à la fin, d'habitude il me serre la main et il me dit qu'il est tout à fait d'accord, ce qui me fait toujours un grand bien, non pas du tout que j'ai besoin qu'il me le dise pour savoir naturellement où je vais, mais chacun sait que, quand on s'aventure dans des terrains qui ne sont pas à proprement parler les vôtres, on est toujours à la portée de... panpan ! Or moi, bien sûr, ça n'est pas d'empiéter sur des terrains qui ne sont pas les miens qui m'importe, c'est de trouver, au niveau de la logique, quelque chose qui soit pour vous un exemple, un fil, un guide exemplificateur des difficultés auxquelles nous avons affaire, nous, ceux au nom de qui je vous parle, ceux aussi à qui je parle — et cette ambiguïté est là bien essentielle — à savoir les psychanalystes au regard d'une action qui ne concerne rien de moins et rien d'autre que ce que j'ai essayé pour vous de définir comme « le sujet ». Le sujet, ce n'est pas l'homme. S'il y a des gens qui ne savent pas ce que c'est que l'homme, c'est bien les psychanalystes. C'est même tout leur mérite de le mettre radicalement en question, je parle en tant qu'homme, pour autant que ce mot ait même encore une apparence de sens pour quiconque.

Alors je passe au niveau de la logique des quantificateurs, et je me permets, avec ce côté bulldozer que j'emploie de temps en temps, d'indiquer que la différence radicale dans la façon d'opposer l'universel au particulier, au niveau de la logique des quantificateurs, réside en ceci (naturellement, quand vous ouvrirez des bouquins là-dessus, vous vous y retrouverez avec ce que je vous dis, vous pourrez bien sûr voir que ça peut être abordé de mille autres façons, mais l'essentiel, c'est que vous voyiez que c'est ça le fil principal, au moins pour ce qui nous intéresse) que l'universelle, du moins affirmative, doit s'énoncer ainsi : *pas d'homme qui ne soit sage*.

Voilà, croyez-m'en au moins pour un instant, l'important, c'est que vous puissiez suivre le fil pour voir où je veux en venir, qui donne la formule de l'universelle négative, à savoir ce qui, dans Aristote, s'articulerait : *tout homme est sage*, énoncé rassurant qui, dans l'occasion d'ailleurs, n'a

aucune espèce d'importance. Ce qui nous importe, c'est de voir l'avantage que nous pouvons trouver, cet énoncé, à l'articuler autrement.

Là, tout de suite, vous pouvez remarquer que cette universelle affirmative viendra mettre en jeu pour se supporter rien de moins que deux négations. Il importe que vous voyiez dans quel ordre les choses vont se présenter : mettons à gauche les formes aristotéliciennes, universelle affirmative et négative ; ce sont les lettres A et E qui les désignent dans la postérité d'Aristote, et les lettres I et O sont les particulières, I étant la particulière affirmative (tous les hommes sont sages, quelque homme est sage).

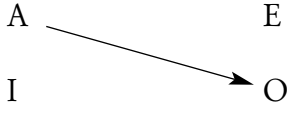


Comment, dans notre articulation quantificatrice, *quelque homme est sage* va-t-il pouvoir s'exprimer ?

J'avais dit d'abord, *pas d'homme qui ne soit sage*. Nous articulons maintenant, *il est homme qui soit sage* ou *homme qui soit sage* mais ce *homme* qui resterait suspendu en l'air, nous le supportons comme il convient d'un *il est*, de même que *pas d'homme qui ne soit sage*, c'est *il n'est homme qui ne soit sage*.

Mais vous voyez aussi qu'il y a plus du *ne* au niveau du *ne soit sage*, il faut que ce soit pour qu'il y ait le sens *qui soit sage*. Ou, si vous voulez articuler encore *il est homme tel qu'il soit sage*, ce *tel que* n'a rien d'abusif car vous pouvez aussi le mettre au niveau de l'universelle : *il n'est homme tel qu'il ne soit sage*.

Pour donc faire l'équivalent de notre subalternation aristotélicienne, nous avons dû effacer deux négations. Ceci est fort intéressant parce que d'abord nous pouvons voir qu'un certain usage de la double négation n'est pas du tout fait pour se résoudre en une affirmation, mais justement à permettre selon le sens où elle est employée, cette double négation, soit qu'on l'ajoute, soit qu'on la retire, d'assurer le passage de l'universel au particulier.

Voilà qui est frappant et destiné à nous faire nous demander qu'est-ce qu'il faut bien dire pour que, dans certains cas, la double négation, nous puissions l'assimiler au retour à zéro, c'est-à-dire ce qu'il y avait

comme affirmation au départ, et dans d'autres cas avec ce résultat.

Mais continuons de nous intéresser à ce que nous offre comme propriété ce dont nous sommes partis comme fonctionnement que nous avons épinglé, parce que c'est juste, parce que c'est à cela que ça répond : opération quantificatrice. N'enlevons qu'une négation, la première : *il est homme tel qu'il ne soit sage*. Là aussi, je particularise, et d'une façon qui correspond à la particulière négative. C'est ce qu'Aristote appellerait *quelque homme n'est pas sage*.

A la vérité, dans Aristote, ce *pas sage* — non plus de subalternation mais de subalternation opposée qui est diagonale, opposition de A à O, de *tout homme est sage* à *quelque homme n'est pas sage* — c'est ce qu'il appelle « contradictoire ».

L'usage du mot contradiction nous intéresse, nous, les analystes, d'autant plus que, comme au dernier séminaire fermé, M. Nassif l'a rappelé, c'est un point tout à fait essentiel pour les psychanalystes que Freud leur ait sorti une fois cette vérité assurément première que l'inconscient ne connaît pas la contradiction.

Seul inconvénient (on ne sait jamais les fruits que porte ce que vous énoncez comme vérité, surtout première), c'est que ceci a eu pour conséquence que les psychanalystes, à partir de ce moment là, se sont crus en vacances, si je puis dire, à l'endroit de la contradiction et qu'ils ont cru que du même coup cela leur permettrait eux-mêmes de n'en rien connaître, c'est-à-dire de ne s'y intéresser à aucun degré.

C'est une conséquence manifestement abusive. Ce n'est pas parce que l'inconscient, même si c'était vrai, ne connaîtrait pas la contradiction que les psychanalystes n'auraient pas à la connaître, ne serait-ce que pour savoir pourquoi il ne la connaît pas, par exemple !

Enfin, remarquons que « contradiction » mérite un examen plus attentif, que naturellement les logiciens ont fait depuis longtemps, et que c'est tout autre chose que de parler de contradiction au niveau du principe de contradiction, à savoir que A ne saurait être non-A du même point de vue et à la même place, et le fait que notre particulière négative ne soit là contradictoire. C'est vrai, elle l'est. Mais vous voyez que dans le biais *Il est homme tel qu'il ne soit sage*, je ne la porte, au regard de la formule qui nous a servi de point de départ, fondée sur la double négation, je ne la porte qu'à la position d'exception.

Bien sûr, l'exception ne confirme pas la règle, contrairement à ce qui se dit couramment et qui arrange tout le monde. Ça la réduit simplement à la valeur de règle sans valeur nécessaire, c'est-à-dire ça la réduit à la valeur de règle ; c'est même la définition de la règle.

Alors vous commencez à voir combien les choses peuvent prendre pour nous d'intérêt. Je fais ici appel à mon auditoire psychanalytique pour lui permettre un peu de ne pas s'ennuyer. Vous voyez l'intérêt de ces articulations qui nous permettent de nuancer des choses aussi intéressantes que celle-ci par exemple, que ce n'est pas pareil de dire (c'est pourquoi j'ai fait cette distinction au niveau de la contradiction) *l'homme est non femme* — là, bien sûr, on nous dira que l'inconscient ne connaît pas la contradiction — mais ce n'est pas tout à fait pareil de dire (universelle) *pas d'homme* (il s'agit du sujet, bien sûr) *qui n'exclue la position féminine, la femme,* ou (l'état d'exception et non plus de contradiction) *il est homme tel qu'il n'exclut pas la femme*.

Ceci peut vous montrer cependant ce qu'il peut y avoir de plus maniable et de destiné à montrer l'intérêt de ces recherches logiques, même au niveau où le psychanalyste se croit (chose qui mérite bien, avec le temps, de s'appeler obédience) obligé d'avoir le regard fixé sur l'horizon du préverbal.

Continuons, nous, par contre, notre petit chemin en faisant une expérience.

*Il est homme tel qu'il ne soit sage* ai-je dit. Vous avez pu remarquer que le *pas*, nous nous en sommes jusqu'à présent passés. Essayons de voir ce que ça va faire. *Il est homme tel qu'il soit* — par exemple — *pas sage*. Ça n'a pas d'inconvénient, ça veut dire pareil : il y en a toujours qui ne sont pas sages.

Méfions-nous : ce *pas sage* pourrait bien nous servir de passage vers quelque chose d'un peu inattendu.

Si on remet le *ne*, ça va toujours : *il est homme tel qu'il ne soit pas sage*, ça peut encore aller.

Venons-en au *pas sage* et revenons en diagonale à A, l'universelle affirmative d'Aristote étant la locution quantificatrice : *Pas d'homme tel qu'il ne soit pas sage*. C'est que ça fait un drôle de sens, tout d'un coup : c'est l'universelle négative : ils sont tous pas sages.

Qu'est-ce qui a bien pu se produire ? Ce *pas* ajouté qui était parfaitement

tolérable au niveau de la particulière négative, voilà que si nous le mettons au niveau de ce qui était auparavant l'universelle affirmative, qui paraissait tout à fait désignée pour aussi bien le tolérer, avec ce *pas*, voilà qu'elle vire au noir et à je ne sais pas quelle couleur à E dans le sonnet de Rimbaud ; mais au niveau aristotélicien, il est noir, c'est l'universelle négative : *ils sont tous pas sages*.

Je vais tout de suite vous dire l'enseignement que nous allons tirer de cela. C'est évidemment quelque chose qui nous fait toucher du doigt que la relation des deux *ne* telle qu'elle existe dans la structure fondamentale de l'universelle affirmative quantifiée qui est cette formule *il n'est rien qui ne* a quelque chose qui se suffit en soi-même, et nous en avons la preuve dans la libération de ce *pas* qui tout d'un coup se trouve, inoffensif ailleurs, ici avoir fait virer une universelle dans l'autre.

C'est ce qui nous permet d'avancer et d'affirmer que la distinction de l'opération quantificatrice, quand nous la mettons à sa fonction rectrice, fonction de régime de l'opération logique, se distingue en ceci de la logique d'Aristote qu'elle substitue, à la place où l'οὐσια, l'essence, l'ontologique n'est pas éliminé, à la place du sujet grammatical, le sujet qui nous intéresse en tant que sujet divisé, à savoir la pure et simple division comme telle du sujet en tant qu'il parle, du sujet de l'énonciation en tant que distinct du sujet de l'énoncé.

L'unité où se présente cette présence du sujet divisé, ça n'est rien d'autre que cette conjonction des deux négations, et aussi bien c'est celle qui motive que pour vous la présenter, pour l'articuler devant vous, que vous l'ayez remarqué ou pas — mais il est temps qu'on le remarque — les choses n'allaient pas sans l'emploi d'un subjonctif. *Il n'est rien qui ne soit* sage ou pas sage, la chose importe peu. C'est ce *soit* qui marque la dimension de ce glissement de ce qui se passe entre ces deux *ne* et qui est précisément là où va jouer la distance qui subsiste toujours de l'énonciation à l'énoncé.

Ce n'est donc pas pour rien qu'en vous donnant, il y a quelques séances, le premier exemple de ce qu'il en est de la formulation de Peirce, je vous ai bel et bien fait remarquer que, dans cette exemplification que je vous ai montrée de ces petits traits répartis, bien choisis, en quatre cases, ce qui constituait le véritable sujet de tout universel, c'est essentiellement le sujet en tant qu'il est essentiellement et fondamentalement ce pas de

sujet, qui déjà s'articule dans notre façon de l'introduire : *pas d'homme qui ne soit sage*.

Il est difficile de se maintenir sur ce tranchant. Très exactement la théorie, bien sûr, est faite pour l'éliminer. Je veux dire que ce qui nous intéresse, c'est que la théorie des quantificateurs, si nous l'articulons, nous force à y déceler ce relief et cette fuite irréductible qui fait que nous ne savons où glisse le nerf proprement instituant de ce qui ne semble d'abord que négation répétée et qui est au contraire négation créatrice en tant que c'est d'elle que s'instaure la seule chose qui soit vraiment digne d'être articulée dans le savoir, c'est à savoir l'universelle affirmative, ce qui vaut toujours et en tout cas, cela seul nous intéresse.

C'est ainsi que vous verrez se formuler sous la plume des logiciens de la quantification que nous pouvons faire l'équivalence de ce qui est exprimé par un $\forall$, à savoir la valeur universelle d'une proposition écrite telle que $\forall x$, F($x$) nous devons l'écrire dans les termes algébrisés de la logique symbolique, à savoir que cette vérité universelle $\forall$ vaut pour tout $x$, que $x$ fonctionne dans la fonction F($x$) à savoir — par exemple — dans l'occasion la fonction d'être sage, et que l'homme sera un $x$ qui sera toujours à sa place dans cette fonction.

La transformation qui nous est donnée comme recevable dans la théorie des quantificateurs se représente ainsi : par $\exists x$, ce $\exists$ étant le symbole qui spécifie pour nous la quantification l'existence d'un $x$, d'une valeur de $x$ telle qu'elle satisfasse la fonction F($x$), et on nous dira que $x$, F($x$) peut être traduit par un $-\exists x$ à savoir qu'il n'existe pas de $x$ qui soit tel qu'il mette la fonction F($x$) en l'air. $-\exists x$-F($x$). Bref, que la conjonction de ces deux signes moins (et c'est bien quelque chose qui se trouve recouvrir la forme articulée langagièrement nuancée sous laquelle je vous l'ai avancée) suffise à symboliser la même chose, ce n'est point vrai, car il est bien clair que tout moins qu'ils soient dans la symbolisation logique, ces deux moins n'ont pas la même valeur, qu'il n'existe pas de $x$ qui, ai-je été amené à vous dire, mette en l'air c'est-à-dire rende fausse la fonction F($x$). J'ai symbolisé ces deux termes ; celui de la non existence et celui de l'effet, qui se soldent par la fausseté de la fonction, ne sont pas du même ordre. Mais c'est précisément ce dont il s'agit. C'est de masquer quelque chose qui est justement la fissure et tout à fait essentiel pour nous à déterminer et à fixer dans son plan, qui est la distance du sujet de l'énonciation au sujet de l'énoncé,

comme je vous le ferai par exemple encore remarquer à propos d'une autre façon, au niveau d'autres auteurs, de donner de la fonction une image qui soit plus maniable au niveau de son application proprement prédicative, car à la vérité F(*x*) peut désigner toutes sortes de choses, y compris toutes espèces de formules mathématiques que vous pouvez y appliquer. C'est la formule la plus générale.

Par contre, si vous voulez rester au niveau de mon *tout homme est sage*, voilà la formule : (h̄ V s) avec le signe de disjonction V que j'avais déjà mis l'autre fois au tableau, formule à laquelle, selon les logiciens qui ont introduit la quantification ; il suffirait d'ajouter le π du πἀν ou le ε pour en faire une proposition universelle ou particulière : π (h̄Vs) et qui voudrait dire qu'en somme ce à quoi nous avons affaire, c'est à la disjonction de *pas homme* et de ce *s* ; cela veut dire que si nous choisissons le contraire du *pas homme* c'est-à-dire *l'homme*, nous avons la disjonction il est sage, soit dans tous les cas, soit dans certains cas particuliers.

Si nous prenons la négation du sage, c'est-à-dire si nous renonçons au sage, nous sommes de l'autre côté de la disjonction, à savoir du côté du pas homme ; cela peut encore aller, jusqu'à ce point.

Mais ceci n'implique nullement l'exigence du non sage pour ce qui n'est pas homme. Or ceci n'est pas indiqué dans la formule. Il faudrait pour cela que la disjonction soit marquée par exemple comme cela π (h̄Vs) donc un signe qui serait l'inverse de celui de la racine carrée, ceci est destiné à nous montrer qu'au regard de l'implication, si nous savons ici, en somme, au niveau de l'universel qu'homme implique sage, que non sage, certes, n'implique pas homme, mais que sage est parfaitement compatible, lui aussi, avec pas homme, c'est-à-dire qu'il peut y avoir quelque chose d'autre que l'homme qui soit sage, ceci est élidé dans la façon de présenter toute crue la formule de la disjonction, entre un sujet négativé et le prédicat qui ne l'est pas.

Point aussi où se démontre quelque chose qui, dans le système dit de la double négation, à s'exprimer de cette scription qui est celle de Mitchell, laisse toujours échapper ce quelque chose qui, cette fois-ci, loin de suturer la fissure, la laisse à son insu béante, confirmation que, de fissure, c'est là toujours ce dont il s'agit.

En d'autres termes, ce dont il s'agit, concernant la logique, formelle s'entend, est toujours ceci : de savoir ce qui peut se tirer, et jusqu'où, d'un

énoncé, à savoir d'obtenir un énoncé fiable ; c'est bien de là aussi qu'était parti Aristote.

Aristote, bien sûr, ne disons pas qu'il était à l'aurore de la pensée, parce que le propre de la pensée est précisément de n'avoir jamais eu d'aurore ; elle était déjà très vieille et il en savait quelque chose. Il en savait ceci particulièrement que, bien sûr il ne serait même pas question de savoir s'il n'y avait le langage ; ça ne suffit pas, bien sûr, à ce que le savoir ne dépende que du langage, mais lui, ce qui lui importait, c'était de savoir justement, à cause de ceci que la pensée ne datait pas d'hier, ce qui d'une énonciation pouvait faire une chose nécessaire ; pas moyen de céder sur ce point. La première ἀνἀγκη est ἀνἀγκη du discours.

La logique formelle d'Aristote était le premier pas pour savoir ce qui proprement et comme distingué comme tel, au niveau de l'énoncé, pouvait se formuler comme donnant de cette source — ce qui ne veut pas dire que ce fût la seule, bien sûr — sa nécessité à l'énonciation, c'est-à-dire que là, il n'y a pas moyen de reculer. Aussi bien c'est le sens qu'avait à cette époque le terme d'ἐπιστήμη : c'est celui d'une énonciation sur la distinction de l'ἐπιστήμη et de la δόξα n'est rien d'autre qu'une distinction qui se situe au niveau du discours.

C'est sa différence avec ce qu'est pour nous la science, à aller dans le même sens, à savoir d'un énoncé strictement fiable, et bien pour nous, c'est sûr, qui avions fait quelques productions inédites concernant ce qu'il en est de l'énoncé, et d'ailleurs pas dans d'autres endroits que les mathématiques ; ces lois de l'énoncé, pour être fiables sont devenues, deviennent encore chaque jour de plus en plus exigeantes et, à ce titre, ne sont pas sans démontrer leurs limites ; je veux dire que c'est dans toute la mesure où nous avons fait, en logique, quelques pas dont, bien sûr, celui que là je vous représente ; mais que c'est le pas originel, nous, qui nous intéresse. Pourquoi ? Parce que c'est en deçà de cette tentative de capture de l'énonciation par les réseaux de l'énoncé que nous, analystes, nous nous trouvons — mais quelle chance que le travail ait été poussé si loin ailleurs — si ça peut être par là qu'à nous se livrent quelques règles pour bien repérer la fissure.

Quand j'énonce que l'inconscient est structuré comme un langage, ça ne veut pas dire que je le sais, puisque ce dont je le complète, c'est proprement ce *on* sur lequel je mets l'accent et qui est celui qui donne le vertige

à l'ensemble des psychanalystes, c'est qu'*on* n'en sait rien. *On*, le *sujet supposé savoir*, celui qu'il faut toujours qui soit là pour nous donner le repos.

Ce n'est donc pas que je le sais si je l'énonce c'est que mon discours ordonne, en effet, l'inconscient. Je dis que le seul discours que nous ayons sur l'inconscient, celui de Freud, fait sens, certes, ce n'est pas cela qui est important, parce qu'il fait sens comme on fait eau : de toutes parts. Tout fait sens, je vous l'ai montré. *Colourless green ideas sleep furiously* fait sens aussi. C'est même la meilleure caractérisation que l'on puisse donner de l'ensemble de la littérature analytique. Si ce sens dans Freud est si plein, si résonnant par rapport à ce qui est en cause — l'inconscient — si, en d'autres termes, ça se distingue de tout ce qu'il a rejeté à l'avance comme occultisme, si chacun sait et sent que ce n'est pas du Mesmer — c'est pour ça que ça subsiste malgré l'insensé du discours analytique — c'est un miracle que nous ne pouvons expliquer qu'indirectement, à savoir par la formation scientifique de Freud.

L'important, ce n'est pas son sens, à ce discours, dont il faut d'abord qu'il existe pour que ce que j'avance avec *l'inconscient est structuré comme un langage* ait sa référence, sa *Bedeutung*, parce que c'est là qu'on s'aperçoit que la référence, c'est le langage. En d'autres termes que tout ce que mon discours articule à propos de celui de Freud sur l'inconscient aboutit à des formules isomorphes, celles qui s'imposent s'il s'agit du langage pris comme objet. L'isomorphisme qu'impose à mon discours l'inconscient concernant l'inconscient au regard de ce qu'il en est du discours sur le langage, voilà ce dont il s'agit, ce qui fait qu'en ce discours doit être pris tout psychanalyste, pour autant qu'il s'engage dans ce champ qui est celui défini par Freud pour l'inconscient.

A partir de là, nous ne pouvons guère qu'énoncer avant de vous quitter quelques épinglages destinés à ce que vous ne perdiez pas la tête dans cette affaire. J'espère que ce que je viens de dire au dernier terme concernant la formule *l'inconscient est structuré comme un langage* gardera tout de même sa valeur de point tournant pour ceux qui l'entendent même depuis longtemps comme aussi bien pour ceux qui se refusent à l'entendre.

Bien sûr que notre science, celle qui est la nôtre, ne se définit pas seulement de ces coordonnées par quoi il n'est de savoir que par le langage. Il reste pourtant que la science elle-même ne peut se soutenir qu'à la mise en réserve d'un savoir purement langagier, à savoir d'une logique strictement

interne et nécessaire au développement de son instrument en tant que l'instrument est mathématique, et que chacun peut toucher du doigt qu'à tout instant les impasses proprement langagières où la met ce progrès de l'instrument mathématique lui-même en tant qu'à la fois il accueille et qu'il est accueilli par chaque champ nouveau de ces découvertes factuelles, est un ressort tout à fait essentiel à la science moderne.

Il reste donc bien qu'il y a tout un niveau où le savoir est de langage et que ça n'est pas dire vanité que de dire que ce champ est proprement tautologique, que ce soit à l'origine même de ce qui a fait le départ de la science, à savoir une prise de mesure du clivage ainsi défini dans le discours, d'une ascèse logique qui s'appelle le *cogito* ; c'est un signe que j'ai pu, cette ascèse, la développer assez pour y fonder la logique du fantasme, celle dont les articulations ont été, je dois dire, fort bien isolées la dernière fois lors du séminaire fermé par un de ceux qui ici travaillent dans ce champ de mon discours.

Il ne s'agit pas, comme il l'a dit, et comme il l'a dit d'une façon légitime dans la perspective de ce qu'il essayait d'apporter comme réponse à ce discours, d'une « nouvelle négation » qui serait celle que je produirais ; le Ciel m'en préserve que je donne encore à quiconque avec l'introduction d'une nouveauté l'occasion d'escamoter ce dont il s'agit, qui est bien tout le contraire de ce quelque chose qu'on bouche puisque c'est quelque chose d'imbouchable, plût au Ciel que je ne donnasse point au psychanalyste un renouvellement d'alibi, à ceci qu'il a à être dans le discours analytique, à savoir au sens propre et aristotélicien, son ὑποκέιμενον, son support subjectif, certes, mais en tant que lui-même en assume la division.

# Leçon XIII

*13 mars 1968*

Qu'est-ce que c'est qu'être psychanalyste ?

C'est vers cette visée que s'achemine ce que cette année j'essaie de vous dire, sous ce titre de *l'acte psychanalytique*.

Il est étrange que certains, parmi les messages qui me sont envoyés et dont, puisque je l'ai demandé, je remercie ceux qui ont bien voulu en faire la démarche, il est étrange que pointe parfois ceci : que je ferais ici quelque chose qui serait proche de quelque réflexion philosophique. Peut-être tout de même certaine séance comme celle de la dernière fois qui, bien sûr, si elle n'a pas manqué d'avoir prise sur ceux d'entre vous qui suivent le mieux mon discours, vous avertit pourtant assez qu'il s'agit d'autre chose. L'expérience — une expérience, c'est toujours quelque chose dont on a eu récemment des échos — prouve que l'état d'âme qui est produit dans certain ordre d'études dites philosophiques, s'accommode mal de toute articulation précise qui soit celle de cette science qu'on appelle la logique ; j'en ai même, dans cet écho, épinglé et retenu cette appréciation humoristique, qu'une telle tentative de faire rentrer, à proprement parler, ce qui s'est édifié comme logique dans les cours, dans ce qui est imposé pour le cursus ou le gradus philosophique, serait quelque chose qui s'apparenterait à cette ambition de technocrate, dont c'est le dernier mot d'ordre de toutes les résistances auriculaires, que d'en accuser ceux qui, dans l'ensemble, essaient d'apporter ce discours plus précis, dont le mien ferait partie, au titre du structuralisme, et qui en somme se distingue de cette caractéristique commune, de prendre pour objet proprement, ce qui se constitue,

non pas au titre de ce qui fait d'ordinaire l'objet d'une science, c'est-à-dire quelque chose à quoi on est une bonne fois à suffisante distance pour l'isoler dans le réel comme constituant une espèce spéciale, mais de s'occuper proprement de ce qui est constitué comme effet du langage.

Prendre pour objet l'effet de langage, voici bien en effet ce qui peut être considéré comme le facteur commun du structuralisme. Et qu'assurément, à ce propos la pensée trouve son biais, sa pente, son mode d'échappée, sous la forme d'une rêverie, de ce quelque chose qui, précisément, autour de là, s'efforce à prendre corps, à y restituer quoi ? des thèmes anciens qui, à divers titres, se sont toujours trouvés foisonner autour de tout discours en tant qu'il est proprement l'arête de la philosophie, c'est-à-dire de se tenir en pointe de ce qui, dans l'usage du discours, a de certains effets, où précisément se situe ce par quoi ce discours arrive à cette sorte, immanquablement, de médiocrité, d'inopérance qui fait que la seule chose qui est laissée dehors, qui est éliminée, c'est proprement justement cet effet.

Or, il est difficile de ne pas s'apercevoir que la psychanalyse offre à une telle réflexion un terrain privilégié.

Qu'est-ce, en effet, que la psychanalyse ?

Il m'est arrivé incidemment dans un article, celui que l'on trouve dans mes *Écrits* sous le titre *Variantes de la cure type*, d'écrire ceci que j'ai pris soin de réextraire ce matin : qu'à s'interroger sur ce qui est de la psychanalyse — puisque justement il s'agissait de montrer comment peuvent se définir, s'instituer ces variantes, ce qui présuppose qu'il y aurait quelque chose de type, et c'était bien précisément pour corriger une certaine façon d'associer le mot « type » à celui de l'efficience de la psychanalyse, que j'écrivais cet article —, donc je disais incidemment : *Ce critère rarement énoncé d'être pris pour tautologique* — c'était déjà bien avant…, il y a plus de dix ans — *nous l'écrivons : une psychanalyse, type ou non, est la cure qu'on attend d'un psychanalyste*.

*Rarement énoncé* parce qu'à la vérité, en effet, on recule devant quelque chose qui ne serait pas seulement, comme je l'écris, tautologique, mais ou bien le serait, ou bien évoquerait ce je ne sais quoi d'inconnu, d'opaque, d'irréductible qui consiste précisément dans la qualification du psychanalyste.

Observez pourtant que c'est bien en effet ce qu'il en est, quand vous voulez vérifier si quelqu'un à juste titre prétend avoir traversé une psy-

chanalyse : à qui s'est-il adressé ? Le quelqu'un est-il ou non psychanalyste ? Voilà qui n'est pas tranché dans la question. Si pour quelque raison — et les raisons sont justement ce qui est ici à ouvrir avec un grand point d'interrogation — le personnage n'est point qualifié [1], pour se dire psychanalyste, un scepticisme au moins s'engendrera sur le fait de savoir si c'est bien ou non d'une psychanalyse dans l'expérience dont le sujet s'autorise, qu'il s'agit.

En effet, il n'y a pas d'autre critère. Mais c'est justement ce critère qu'il s'agirait de définir, en particulier quand il s'agit de distinguer une psychanalyse de ce quelque chose de plus vaste, et qui reste avec des limites incertaines, qu'on appelle une psychothérapie.

Cassons ce mot « psychothérapie ». Nous le verrons se définir de quelque chose qui est *psycho* psychologie, c'est-à-dire une matière dont le moins qu'on puisse dire est que sa définition est toujours sujette à quelque contestation. Je veux dire que rien n'est moins évident que ce qu'on a voulu appeler l'unité de la psychologie, puisqu'aussi bien elle ne trouve son statut qu'à une série de références, dont certaines croient pouvoir s'assurer de lui être les plus étrangères, à savoir ce qu'on lui oppose, par exemple, comme étant l'organique ; ou au contraire de l'institution d'une série de limitations sévères qui sont aussi bien celles qui rendront dans la pratique, ce qui aura été obtenu par exemple dans telles conditions expérimentales, dans tel cadre de laboratoire, comme plus ou moins insuffisant, voire inapplicable, quand il s'agit de ce quelque chose, qui, lui, est encore plus confus, qu'on appellera une thérapie. Thérapie, chacun sait la diversité des modes et des résonances que ceci évoque. Le centre en est donné par le terme de suggestion ; c'est tout au moins celui de tous, ce qui [2] se réfère à l'action, l'action d'un être à l'autre, s'exerçant par des voies qui, certes, ne peuvent prétendre à avoir reçu leur pleine définition. A l'horizon, à la limite de telles pratiques, nous aurons la notion générale de ce qu'on appelle dans l'ensemble, et de ce qu'on a assez bien situé comme techniques du corps, à l'autre bout, nous aurons, j'entends par là ce qui, dans maintes civilisations, se manifeste comme ce qui ici se propage sous la forme erratique de ce qu'on épingle volontiers à notre époque des techniques indiennes, ou encore de ce qu'on appelle les diverses formes de yoga. A l'autre extrême, l'aide samaritaine, celle qui, confuse, se perd dans des champs, dans des abysses qui sont ceux de l'élévation d'âme ; voire !

Il est étrange de le voir repris dans l'annonce de ce qui se produirait au terme de l'exercice de la psychanalyse, cette effusion singulière qui s'appellerait l'exercice de quelque bonté.

La psychanalyse, partons donc de ce qui est pour l'instant seulement notre point ferme : qu'elle se pratique avec un psychanalyste. Il faut entendre ici *avec* au sens instrumental, ou tout au moins je vous propose de l'entendre ainsi.

Comment se fait-il qu'il existe quelque chose qui ne puisse ainsi se situer que *avec* un psychanalyste comme Aristote dit, non pas qu'il faille dire, nous assure-t-il, « l'âme pense » mais « l'homme pense *avec* son âme » indiquant expressément que c'est le sens qu'il convient de donner au mot *avec* à savoir le même sens instrumental. Chose étrange quand j'ai fait quelque part allusion à cette référence aristotélicienne, les choses semblent avoir plutôt porté des effets de confusion chez le lecteur, faute sans doute de reconnaître la référence aristotélicienne.

C'est avec un psychanalyste que la psychanalyse pénètre dans ce quelque chose dont il s'agit. Si l'inconscient existe et si nous le définissons, comme il semble au moins, après la longue marche que nous faisons depuis des années dans ce champ, aller au champ de l'inconscient, c'est proprement se trouver au niveau de ce qui se peut le mieux définir comme effet de langage, en ce sens où, pour la première fois, s'articule que cet effet peut s'isoler en quelque sorte du sujet, qu'il y a du savoir, du savoir pour autant que c'est là ce qui constitue l'effet type du langage, qu'il y a du savoir incarné, sans que le sujet qui tient le discours en soit conscient, au sens où ici, être conscient de son savoir, c'est être codimensionnel à ce que le savoir comporte, c'est être complice de ce savoir.

Assurément, il y a là ouverture à quelque chose par quoi se trouve à nous proposé l'effet de langage comme objet, d'une façon qui est distincte parce qu'elle l'exclut de cette dialectique, telle qu'elle s'est édifiée au terme de l'interrogation traditionnellement philosophique, et qui est celle qui nous ferait chemin d'une réduction possible, exhaustive et totale, de ce qui est du sujet, en tant que c'est celui qui énonce cette vérité, qui prétendrait sur le discours, donner le dernier terme, en ces formules, que l'en-soi serait de nature destiné à se réduire à un pour-soi ; qu'un pour-soi envelopperait au terme d'un savoir absolu tout ce qu'il en est de l'en-soi. Qu'il en soit différemment, de cela même que la psychanalyse nous apprend que

le sujet, de par ce qui est l'effet même du signifiant, ne s'institue que comme divisé, et d'une façon irréductible, voilà ce qui sollicite de nous l'étude de ce qu'il en est du sujet comme effet de langage ; et de savoir comment ceci est accessible, et le rôle qu'y joue le psychanalyste, voilà qui est assurément essentiel à fonder.

En effet, si ce qu'il en est du savoir laisse toujours un résidu, un résidu en quelque sorte constituant de son statut, — est-ce que la première question qui se pose à propos du partenaire, de celui qui est là, je ne dis pas aide, mais instrument pour que quelque chose s'opère, qui est la tâche psychanalysante au terme de quoi le sujet, disons, est averti de cette division constitutive, après quoi, pour lui, quelque chose s'ouvre qui ne peut s'appeler autrement ni différemment que passage à l'acte, passage à l'acte, disons, éclairé, — c'est justement de ceci de savoir qu'en tout acte, il y a quelque chose qui, comme sujet, lui échappe, qui y viendra faire incidence, et qu'au terme de cet acte, la réalisation est, disons pour l'instant, pour le moins voilée de ce qu'il a, de l'acte, à accomplir comme étant sa propre réalisation.

Ceci, qui est le terme de la tâche psychanalysante, laisse complètement à part ce qu'il en est du psychanalyste dans cette tâche ayant été accomplie. Il semblerait, dans une espèce d'interrogation naïve, que nous puissions dire qu'à écarter la pleine et simple réalisation du pour-soi dans cette tâche prise comme ascèse, son terme pourrait être conçu comme un savoir qui, au moins, serait réalisé pour l'autre ; à savoir pour celui qui se trouve être le partenaire de l'opération, ceci d'en avoir institué le cadre et autorisé la marche.

En est-il ainsi ? Il est vrai qu'à présider, si je puis dire, à cette tâche, le psychanalyste en apprend beaucoup. Est-ce à dire que d'aucune façon, ce soit lui, dans l'opération, qui en quelque sorte puisse se targuer d'être l'authentique sujet d'une connaissance réalisée ? Voilà à quoi objecte précisément ceci, que la psychanalyse s'inscrit en faux contre toute exhaustion de la connaissance, et ceci au niveau du sujet lui-même, en tant qu'il est mis en jeu dans la tâche psychanalytique.

Ce n'est point, dans la psychanalyse, d'un γνῶθι σεαυτὸν qu'il s'agit, mais précisément de la saisie, de la limite, de ce γνῶθι σεαυτὸν, parce que cette limite est proprement de la nature de la logique elle-même, et qu'il est inscrit dans l'effet de langage qu'il laisse toujours hors de lui, et par

conséquent en tant qu'il permet au sujet de se constituer comme tel, cette part exclue qui fait que le sujet, de sa nature, ou bien ne se reconnaît qu'à oublier ce qui, premièrement, l'a déterminé à cette opération de reconnaissance ou bien même, à se saisir dans cette détermination, la dénie, je veux dire ne la voit surgir dans une essentielle *Verneinung* qu'à la méconnaître.

Autrement dit, nous nous trouvons, au schéma basal des deux formes, nommément l'hystérique et celle de l'obsessionnelle, d'où part l'expérience analytique, qui ne sont là qu'exemple, illustration, épanouissement, et ceci dans la mesure où la névrose est essentiellement faite de la référence du désir à la demande, nous nous trouvons en face du schéma logique même qui est celui que je vous ai produit la dernière fois, en vous montrant l'arête de ce qui est la quantification, celle qui lie l'abord élaboré que nous pouvons donner du sujet et du prédicat, ceci qui ici, s'inscrirait sous la forme du signifiant refoulé S, en tant qu'il est représentant du sujet auprès d'un autre signifiant $S^{A}$. Ce signifiant, mettons lui le coefficient A, en tant que c'est celui où le sujet a aussi bien à se reconnaître qu'à se méconnaître, où il s'inscrit comme fixant le sujet quelque part au champ de l'Autre, dont la formule est celle-ci : $\$ (\bar{S} \vee S^{A})$. Que pour tout sujet en tant qu'il est de sa nature divisé, là exactement, selon la même façon que nous pouvons formuler que tout homme est sage $\bar{h} \vee s$ nous avons le choix disjonctif, entre le *pas homme* et le *être sage*. Nous avons fondamentalement ceci, c'est que, comme la première expérience analytique nous l'apprend, l'hystérique, dans sa dernière articulation, dans sa nature essentielle, c'est bien authentiquement, si authentique veut dire « ne trouver qu'en soi sa propre loi », qu'elle se soutient dans une affirmation signifiante qui, pour nous, fait théâtre, fait comédie, et à la vérité c'est pour nous qu'elle se présente ainsi $\$ (\bar{S} \vee S^{A})$ authentique. Nul ne saurait saisir ce qu'il en est de la vraie structure de l'hystérique, si l'on ne prend pas au contraire pour être le statut le plus ferme et le plus autonome du sujet, celui qui s'exprime dans ce signifiant, à condition que le premier, celui qui le détermine, reste non seulement dans l'oubli, mais dans l'ignorance qu'il est d'oublier. Alors que c'est tout à fait sincèrement qu'au niveau de la structure dite obsessionnelle, le sujet sort le signifiant dont il s'agit, en tant qu'il est sa vérité, mais le pourvoit de la *Verneinung* fondamentale, par quoi il s'annonce comme n'étant pas cela que justement il articule, qu'il avoue, qu'il

formule. Par conséquent il ne s'institue au niveau du prédicat, maintenu de sa prétention à être autre chose, ne se formule, que comme dans une méconnaissance en quelque sorte indiquée par la dénégation même dont il l'appuie, par la forme dénégatoire dont cette méconnaissance s'accompagne.

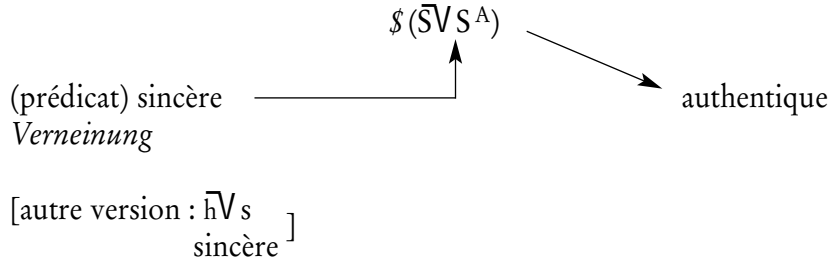


C'est donc d'une homologie, d'un parallélisme de ce qui vient à s'inscrire dans l'écriture où, de plus en plus s'institue ce qui s'impose du progrès même que force, dans le discours, l'enrichissement que lui donne d'avoir à s'égaler à ce qui nous vient des variétés, des variations conceptuelles, que nous impose le progrès de la mathématique, c'est de l'homologie des formes d'inscription, — je fais ici allusion par exemple au *Begriffschrift* d'un Frege, Frege qui est écriture du concept, vous le savez, il suffit de l'ouvrir; en tant qu'écriture du concept, je vous en ai tout de même donné quelques exemples et pour autant que nous essayons, cette écriture, avec Frege, de commencer d'y inscrire les formes prédicatives qui, pas seulement historiquement, mais pour le fait qu'à travers l'histoire elles tiennent, se sont inscrites dans ce qu'on appelle logique des prédicats, et logique du premier degré, c'est-à-dire qui n'apporte aucune quantification au niveau du prédicat.

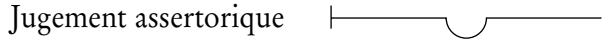


Disons, pour reprendre notre exemple, à la vérité il y a intérêt à ne pas trop l'épargner, que l'usage que j'ai fait la dernière fois de l'universelle affirmative tout à fait humoristique : tout homme est sage, que la façon dont, dans son *Begriffschrift*, Frege l'inscrira, ce sera sous une forme qui pose, dans les traits horizontaux, le contenu simplement propositionnel,

c'est-à-dire la façon dont les signifiants sont ensemble accolés, sans que rien pour autant n'en soit à exiger que la correction syntaxique. Par la barre qu'il met à gauche, il marque ce qu'on appelle l'implication, la présence du jugement ; c'est-à partir de l'inscription de cette barre que ce qui est contenu de la proposition est affirmée, ou passe au stade qu'on appelle assertorique. La présence ici de quelque chose que nous pouvons traduire par un *il est vrai* assurément il nous faut le traduire ; et cet *il est vrai* est précisément ce qui, pour nous, c'est-à-dire au niveau où il s'agit d'une logique, qui ne mérite aucunement d'être appelée techniquement logique primaire, car le terme est déjà employé au niveau des constructions logiques, — elle désigne précisément ce qui ne jouera qu'à combiner les valeurs de vérité, c'est bien pour cela que ce qui pourrait bien s'appeler logique primaire, si le terme n'était pas déjà employé, nous l'appellerons sublogique ; ce qui ne veut pas dire logique inférieure, mais logique en tant qu'il s'agit d'une logique en tant que constituante du sujet ; cet *il est vrai*, c'est bien pour nous au niveau où nous allons placer autre chose que cette position assertorique, c'est bien en effet ici que pour nous la vérité fait question ; $\forall(Fx) - \exists x - (Fx) \rightarrow$ double négation ce petit creux, cette concavité, cet en-creux en quelque sorte, qu'ici Frege réserve pour y indiquer ce que nous allons voir, c'est ce en quoi il lui paraît indispensable pour assurer à son *Begriffschrift* un statut correct, c'est là que va venir quelque chose qui joue dans la proposition ici inscrite au titre de contenu, *tout homme est sage*, que nous allons inscrire ainsi par exemple




en mettant le *sage* comme étant la fonction, et ici l'homme comme ce qu'il appelle dans la fonction l'argument.

Il n'est pour tout maniement ultérieur de cette *Begriffschrift* écriture du concept, pour lui, d'autre moyen correct de procéder, qu'à inscrire ici, dans le creux et sous une forme expressément indicative de la fonction dont il s'agit, que ce même h de l'homme en question, indiquant par là que, pour tout h, la formule *l'homme est sage* est vraie.

La nécessité d'un pareil procédé, je n'ai point ici à vous la développer, parce qu'elle impose d'en donner toute la suite, c'est-à-dire la richesse et la complication. Qu'il vous suffise ici de savoir que dans le lien que nous

ferions, d'une pareille proposition avec une autre qui serait, en quelque sorte, sa condition, chose qui dans le *Begriffschrift* s'inscrit ainsi :

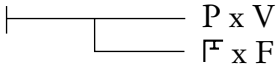


c'est à savoir qu'une proposition F a un certain rapport avec une proposition P, et que ce rapport est une fois défini, (je le dis pour ceux pour qui ces mots ont un sens), selon le module de ce qu'on appelle l'implication philonienne, à savoir que si ceci (P) est vrai, ceci (F) ne saurait être faux ; autrement dit que, pour donner un ordre, une cohérence à un discours, il n'y a qu'à exclure, et seulement exclure ceci, que le faux puisse être conditionné par le vrai. Toutes les autres combinaisons, y compris celle-ci que le faux détermine le vrai, sont admises.

Je vous indique simplement ceci, en marge, qu'à inscrire les choses de cette façon, nous aurons l'avantage de pouvoir distinguer deux formes d'implication différentes, selon que ce sera au niveau de cette partie de la *Begriffschrift*, c'est-à-dire au niveau où la proposition se pose comme assertorique, que viendra se conjoindre l'incidence conditionnelle :

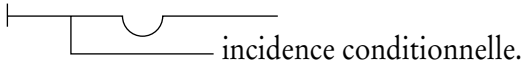


ou au contraire ici :

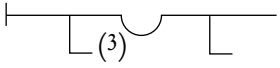


au niveau de la proposition elle-même. C'est-à-dire que ce n'est pas la même chose de dire que, si quelque chose est vrai, nous énoncions que l'homme est sage, ou que si une autre chose est vraie, il est vrai que tout homme est sage. Il y a un monde entre les deux choses.

Ceci n'est fait d'ailleurs qu'à vous indiquer en marge, et pour vous montrer à quoi répond la nécessité de ce creux, qui est ceci, que quelque part mérite d'être isolé le terme qui logiquement, au point d'avancement suffisant de la logique où nous sommes, donne corps au terme tout comme étant le principe, la base à partir de laquelle, par la seule opération de négation diversifiée, pourront se formuler toutes les positions premières qui sont définies, apportées par Aristote ; à savoir que, par

exemple, c'est à mettre ici, sous la forme de ce trait vertical, la négation,



qu'il sera pour tout homme, vrai que l'homme n'est pas sage, c'est-à-dire que nous incarnerons l'universelle négative.

Au contraire à dire ainsi :



nous disons qu'il n'est pas vrai que pour tout homme nous puissions énoncer que l'homme n'est pas sage ; nous obtiendrons par ces deux négations, la manifestation de l'affirmative particulière. Car s'il n'est pas vrai que pour tout homme, il soit vrai de dire que l'homme n'est pas sage, c'est donc qu'il y en a un tout petit, par là, perdu, qui l'est, et que inversement si nous enlevons cette négation là et que nous ne laissons que celle ci :



nous disons qu'il n'est pas vrai que pour tout homme, l'homme soit sage, c'est-à-dire qu'il y en a qui ne le sont pas.

A articuler ainsi les choses, vous y sentez quelque artifice, c'est à savoir que, le fait qu'à ce niveau vous sentiez comme artifice, par exemple l'apparition de la dernière particulière dite négative, ceci met en valeur que, dans la logique originelle, celle d'Aristote, quelque chose nous est masqué, précisément d'impliquer ces sujets comme collection, quels qu'ils soient, qu'il s'agisse de la saisir en extension ou en compréhension, que ce qui est de la nature du sujet, n'est point à chercher dans quelque chose qui serait ontologique, le sujet fonctionnant en quelque sorte lui-même comme une sorte de prédicat premier, ce qu'il n'est pas. Ce qui est l'essence du sujet, tel qu'il apparaît dans le fonctionnement logique, part tout entier de la première écriture, celle qui pose le sujet comme de sa nature s'affirmant comme tout : pour tout h, homme, la formule « l'homme est sage » est vraie. Et c'est à partir de là, selon en quelque sorte une déduction inverse de celle que j'ai mise en valeur devant vous la dernière fois, que l'existence vient au jour et nommément la seule qui nous importe,

celle que supporte l'affirmative particulière : il y a homme qui est sage ; elle se suspend, et par l'intermédiaire d'une double négation, à l'affirmation de l'universelle. De même que la dernière fois, vous présentant la même chose, (car il s'agit toujours des quantificateurs), c'était la double négation appliquée à l'existence, que je vous montrais que pouvait se traduire la fonction du tout, que la fonction $\forall (Fx)$, je disais qu'elle pouvait se traduire, se renverser, dans un $-\exists (x)$, il n'existe pas de $x$ qui rende la fonction $F(x)$ fausse, c'est-à-dire un double moins, $-\exists x. -Fx$.

Cette présence de la double négation est ce qui, pour nous, fait problème puisqu'à la vérité, le joint ne s'en fait que d'une façon énigmatique avec ce qu'il en est de la fonction du tout car ce fait encore bien sûr que la nuance linguistique, de la fonction opposée du πᾶν ou du παντες en grec, s'oppose à la fonction de l'ὅλον comme l'*omnis* s'oppose au *totus* ; ça n'est pourtant pas pour rien qu'Aristote lui-même, sur ce qu'il en est de l'affirmative universelle, la dit posée καθ˝όλον, « quant au total », et que l'ambiguïté en français reste entière, en raison de la confusion des deux signifiants, entre ce a qui foncièrement quelque rapport, à savoir cette fonction du tout.

Il est clair que si le sujet, que nous arrivons, avec le perfectionnement de la logique, à réduire à *ce pas qui ne* dont je faisais état la dernière fois que ce sujet pourtant, dans sa prétention si l'on peut dire native, se pose comme étant de sa nature capable d'appréhender quelque chose comme tout, et que ce qui fait son statut et aussi son mirage, c'est qu'il puisse se penser comme sujet de la connaissance, à savoir comme support éventuel, à lui seul, de quelque chose qui est tout.

Or c'est là que je veux vous mener, à cette indication, je ne sais pas si le discours que je fais aujourd'hui le plus court que je peux, comme je le fais toujours, après en avoir très sérieusement, pour vous, préparé les degrés, suivant l'attention de l'assemblée — ou mon état propre — je suis bien forcé, comme dans tout discours articulé et plus spécialement quand il s'agit du discours sur le discours, d'opérations logiques, de prendre un chemin de traverse au moment où il s'impose ; c'est ceci à savoir que dans la façon dont je vous ai déjà indiqué que s'institue la première division du sujet, dans la fonction répétitive, ce dont il s'agit est essentiellement ceci : c'est que le sujet ne s'institue que représenté par un signifiant pour un autre signifiant (S et S1), et que c'est entre les deux, au niveau de la répétition

primitive, que s'opère cette perte, cette fonction de l'objet perdu autour de quoi précisément tourne la première tentative opératoire du signifiant, celle qui s'institue dans la répétition fondamentale :

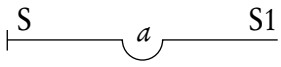


que ce qui vient ici occuper la place qui est donnée dans l'institution de l'universelle affirmative, à ce facteur dit « argument » dans l'énoncé de Frege, pour quoi la fonction prédicative est toujours recevable, et qu'en tout cas la fonction du tout trouve son assise, son point tournant originel et, si je puis dire, le principe même dont s'institue son illusion, dans le repérage à l'objet perdu, dans la fonction intermédiaire de l'objet *a*, entre le signifiant originel en tant qu'il est signifiant refoulé, et le signifiant qui le représente dans la substitution qu'instaure la répétition elle-même première.

Et ceci nous est illustré dans la psychanalyse elle-même, et par quelque chose de capital, en ceci, qu'elle représente, qu'elle incarne en quelque sorte de la façon la plus vive, ce qu'il en est de la fonction du tout dans l'économie, je ne dirai pas inconsciente, dans l'économie du savoir analytique, précisément en tant que ce savoir essaie de totaliser sa propre expérience. C'est le biais même, la pente, le piège où tombe la pensée analytique elle-même quand, faute de pouvoir se saisir dans son opération essentiellement diviseuse, à son terme, au regard du sujet, elle instaure comme première l'idée d'une fusion idéale qu'elle projette comme originelle, mais qui, si vous voulez, ici joue autour de cette universelle affirmative, qui est justement celle qu'elle serait faite pour problématiser, et qui s'exprime à peu près ainsi : pas d'inconscient sans la mère. Pas d'économie, pas de dynamique affective, sans ceci qui serait en quelque sorte à l'origine, que l'homme connaît le tout, parce qu'il a été dans une fusion originelle à la mère.

Ce mythe en quelque sorte parasite, car il n'est pas freudien, il a été introduit sous un biais énigmatique, celui du traumatisme de la naissance, vous le savez, par Otto Rank ; faire entrer la naissance sous le biais du traumatisme, c'est lui donner fonction signifiante. La chose donc en elle-même n'était pas faite pour apporter une viciation foncière à l'exercice d'une pensée qui, en tant que pensée analytique, ne peut que laisser intact

ceci dont il s'agit, à savoir que, sur le plan dernier où vient achopper l'articulation identificatrice, la béance reste ouverte entre l'homme et la femme, et que par conséquent, dans la constitution même du sujet, nous ne pouvons d'aucune façon introduire, disons, l'existence au monde de la complémentation mâle et femelle.

Or à quoi aura servi l'introduction par Otto Rank de cette référence à la naissance par ce biais du traumatisme ? A ce que la chose soit profondément viciée dans la suite de la pensée analytique, en ceci qu'il est dit qu'à tout le moins ce tout, cette fusion qui fait que, pour le sujet, il y a eu possibilité primitive et donc possible à reconquérir, d'une union avec ce qui fait le tout, c'est le rapport de la mère à l'enfant, de l'enfant à la mère au stade utérin, au stade d'avant la naissance, et ici nous touchons du doigt où est le biais et l'erreur. Mais cette erreur sera exemplaire, parce que c'est elle qui nous révèle où prend son origine cette fonction du tout dans le sujet, en tant qu'il croît sous le biais de la fatalité inconsciente, c'est-à-dire, ou qu'il ne se reconnaît authentiquement qu'à s'oublier, ou qu'il ne se reconnaît sincèrement qu'à se méconnaître.

Et voici en effet très simplement où est le ressort à partir du moment où nous prenons les choses au niveau de la fonction du langage : pas de demande qui ne s'adresse à la mère.

Ceci nous pouvons le voir se manifester en effet dans le développement de l'enfant, en tant qu'il est d'abord *infans* et que c'est dans le champ de la mère qu'il aura à articuler d'abord sa demande.

Qu'est-ce que nous voyons apparaître au niveau de cette demande ? C'est ce dont il s'agit uniquement, et que l'analyse nous désigne : c'est la fonction du sein. Tout ce que l'analyse fait tourner, comme s'il s'agissait là d'un procès de la connaissance, c'est à savoir que le fait que la réalité de la mère ne nous soit d'abord rapportée, désignée que par la fonction de ce qu'on appelle l'objet partiel, mais cet objet partiel, je veux bien qu'on l'appelle en effet ainsi, à ceci près que nous devons nous apercevoir que c'est lui qui est au principe de l'imagination du tout, que si quelque chose est conçu comme totalité de l'enfant à la mère, c'est dans la mesure où, au sein de la demande, c'est-à-dire dans la béance entre ce qui ne s'articule pas et ce qui s'articule enfin comme demande, l'objet autour de quoi surgit la première demande, c'est le seul objet qui apporte au petit être nouveau-né, ce complément, cette perte irréductible, qui en est le seul support, à

savoir ce sein, si singulièrement ici placé pour cette utilisation, qui est logique de sa nature : l'objet *a*, et de ce que Frege appellerait la variable, la variable j'entends dans l'instauration d'une fonction quelconque F*x*; que si une variable est quantifiée, elle passe à un autre statut précisément d'être quantifiée comme universelle; cela veut dire non pas simplement que n'importe laquelle, mais que foncièrement dans sa consistance, c'est une constante. Et que c'est pour cela que, pour l'enfant qui commence d'articuler, avec sa demande, ce qui fera le statut de son désir, si un objet a cette faveur de pouvoir un instant remplir cette fonction constante, c'est le sein. Et aussi bien il est étrange que ne soit pas apparu tout aussitôt, à spéculer sur les termes biologiques qui sont ceux vers quoi aspire à s'y référer la psychanalyse, qu'on ne s'aperçoive pas que cette chose, qui semble être dite comme allant de soi, que tout enfant a une mère, et on souligne même, comme pour nous mettre sur la voie, qu'assurément pour le père, nous sommes dans l'ordre de la foi ! Mais serait-il si sûr qu'il ait une mère si, au lieu d'être un humain, c'est-à-dire un mammifère, il était un insecte ? Quels sont les rapports d'un insecte avec sa mère ?

Si nous nous permettons perpétuellement de jouer — et ceci est présentifié dans les psychanalyses — entre le terme, la référence, de la conception et celle de la naissance, nous voyons la distance qu'il y a entre les deux, et que le fait que la mère soit la mère ne tient pas, si ce n'est par une nécessité purement organique — je veux dire bien sûr que jusqu'à présent, il n'y a qu'elle pour pondre dans son propre utérus ses propres œufs, mais après tout, puisqu'on fait de l'insémination artificielle maintenant, on fera peut-être aussi de l'insertion ovulaire, — la mère, ce n'est pas, essentiellement au niveau où nous le prenons dans l'expérience analytique, ce quelque chose qui se réfère aux termes sexuels. Nous parlons toujours du rapport dit sexuel; parlons aussi du sexuel dit rapport; le sexuel dit rapport est complètement masqué par ceci, que les êtres humains dont nous pouvons dire que s'ils n'avaient pas le langage, comment même sauraient-ils qu'ils sont mortels ? Nous dirons aussi bien que, s'ils n'étaient pas mammifères, ils ne s'imagineraient pas qu'ils sont nés. Car le surgissement de l'être, en tant que nous opérons dans ce savoir construit et qui aussi bien devient pervertissant pour toute la dialectique opératoire de l'analyse, que nous faisons tourner autour de la naissance, est-ce que c'est autre chose que ceci qui, au niveau de Platon, se présentait

avec une allure que je trouve quant à moi plus sensée — voyez le mythe d'*Er*, qu'est-ce que c'est que cette errance des âmes une fois qu'elles sont parties des corps, qui sont là dans un hyperespace avant d'entrer se reloger quelque part, selon leur goût ou le hasard, peu nous importe, qu'est-ce que c'est sinon quelque chose qui a beaucoup plus de sens pour nous, analystes ; qu'est-ce que c'est que cette âme errante, si ce n'est précisément ce dont je parle : le résidu de la division du sujet ? Cette métempsycose me paraît logiquement moins fautive que celle qui fait l'avant de tout ce qui se passe dans la dynamique psychanalysante, du séjour dans le ventre de la mère. Si nous ne l'imaginions, ce séjour, que comme il est après tout, au début de la lignée mammalienne, à savoir le séjour dans une poche marsupiale, ça nous frapperait moins. Ce qui nous fait illusion, c'est la fonction du placenta. Eh bien ! la fonction du placenta, c'est quelque chose qui n'existe pas au niveau des premiers mammifères. Le placenta semble bien devoir se situer au niveau justement de cet objet plaqué, de ce quelque chose qui, à un niveau de l'évolution biologique, dont nous n'avons pas à considérer si c'est un perfectionnement ou pas, se présente comme cette appartenance au niveau de l'Autre, qu'est le sein plaqué sur la poitrine. Et ce sein autour de quoi tourne ce dont il s'agit, au niveau d'une apparence exemplaire de l'objet *a*.

Que l'objet *a* soit l'indicatif autour de quoi se forge la fonction du tout, en tant qu'elle est mythique, en tant qu'elle est précisément ce à quoi s'oppose, ce que contredit, toute la recherche du statut du sujet, telle qu'elle s'institue dans l'expérience de la psychanalyse, voilà qui est à repérer et qui seul peut donner sa fonction de pivot, de point tournant, à cet objet *a* dont d'autres formes se déduisent, mais toujours en effet à cette référence que c'est l'objet *a* qui est au principe du mirage du tout. Je vais essayer avant que je vous revoie la prochaine fois, et que j'essaie pour vous de le faire vivre autour de ces autres supports qui sont déchet, qui sont regard, qui sont voix, vous verrez qu'à saisir le rapport de ce *a* en tant que justement, c'est lui qui nous permet de destituer de sa fonction la relation au terme tout ; — c'est à l'intérieur de cette interrogation que je pourrai pour vous reprendre ce qu'il en est d'un acte. Je n'ai rien dit jusqu'à présent qu'acte, mais bien sûr cet acte implique fonction, statut et qualification. Si le psychanalyste n'est pas celui qui situe son statut autour de ce quelque chose que nous pouvons interroger, qui est à savoir

un sujet, est-il d'aucune façon épinglable, qualifiable du terme *a* ? Le *a* peut-il être un prédicat ? C'est la question sur laquelle je vous laisse aujourd'hui et dont déjà je vous désigne quelle en est la réponse : elle ne peut pas d'aucune façon s'instituer d'une façon prédicative, et très précisément pour ceci que, sur le *a* lui-même ne peut aucunement porter la négation.

Variantes :

1 - le personnage ne saurait être qualifié que pour se dire, ou : le personnage n'est pas moins qualifié et que pour se dire.

2 - Celui de tous ceux qui se réfèrent.

3 - Sans doute une erreur du copiste ou de Lacan. Il semble qu'il faille lire, soit $(\forall)\ [P(x)\Rightarrow F(x)]$. (NdE).

# Leçon XIV

*20 mars 1968*

*Tout homme est un animal, sauf à ce qu'il se n'homme.*

Je vous ai mis ça au tableau histoire de vous mettre en train, puisque je ne suis pas très en train en réalité. Cette petite formule n'a pas la prétention d'être de la pensée. Il se peut que ça serve quand même de point d'accrochage, de pivot, à un certain nombre d'entre vous qui ne comprendront rien, par exemple, à ce que je dirai aujourd'hui, ce n'est pas impensable. Ils ne comprendront rien, mais ça ne les empêchera pas de rêver à autre chose. Je ne suis pas en train de vous injurier, je ne pense pas que ce soit la généralité du cas, mais enfin disons une moyenne !

Le côté rêverie de ce qui se produit toujours dans toute espèce d'énoncé à prétention pensatoire ou qu'on croit telle, il faut toujours en tenir compte et pourquoi pas, lui donner son petit point d'accrochage. Supposez par exemple que ce côté là de mon enseignement, à savoir ce qui peut passer pour être pensé, n'ait — comme c'est arrivé déjà à beaucoup de gens, et d'une autre ampleur que moi — aucune suite. Il restera des petites choses comme ça, c'est arrivé à de très grands. Alors là-dessus, il se produit ce qu'on appelle comme dans le règne animal une sorte de faune très spéciale, ces espèces de petites bêtes de la classe des insectes, des êtres à élytres, il y en a des quantités qui se nourrissent de cadavres ; on appelle ça les escouades de la mort en médecine légale. Il y en a une dizaine de générations pour venir consommer ce qui reste d'un débris humain. Quand je dis des générations, je veux dire qu'elles se succèdent, que ce sont des espèces différentes qui viennent aux diverses étapes.

C'est à peu près ce à quoi ressemble l'emploi d'un certain nombre d'activités universitaires autour de ces restes de pensée : les escouades de la mort. Il y en a déjà qui s'emploient par exemple, sans attendre ni que je sois mort, ni qu'on ait vu le résultat des choses que j'ai, au cours de ces années, énoncées devant vous, à doser à quel moment, dans ce qui constitue ce que j'ai rassemblé comme j'ai pu, avec un balai, sous le titre d'*Écrits*, je commence à parler vraiment de linguistique, à quel moment et jusqu'à quand ce que je dis recouvre ce qu'a dit Jakobson. Vous allez voir, ça va se développer. D'ailleurs je ne crois pas du tout qu'une pareille opération ressortisse à mes mérites. Je crois bien que c'est une opération assez dirigée de la part de ceux que ce que je dis intéresse directement et qui voudraient bien que les gens dont c'est l'emploi se mettent tout de suite à proliférer sur ce qu'on peut retenir de mes énoncées sous le titre de pensée. Ça leur donnera une petite anticipation de ce qu'ils espèrent, à savoir que ce que j'énonce, et qui n'est pas forcément de la pensée, soit sans conséquence, pour eux s'entend. Voilà de l'alimentation !

Néanmoins, vous verrez que cela a un certain rapport avec ce que je vais vous dire aujourd'hui. Nous en sommes toujours, bien sûr, à l'acte psychanalytique. Pourquoi, en somme, est-ce que je parle de l'acte psychanalytique ? C'est pour des psychanalystes. Il n'y a vraiment qu'eux qui y soient impliqués. D'ailleurs tout est là. Aujourd'hui, je m'avance sur un terrain qui est évidemment peu fait pour un aussi large public, c'est à savoir en quoi l'acte psychanalytique peut opérer pour réaliser ce quelque chose que nous appellerons l'identification du psychanalyste.

C'est une façon de prendre la question qui a au moins cet intérêt, c'est d'être neuve ; je veux dire que, jusqu'à présent, rien n'a pu être articulé de censé ni de solide sur ce qu'il en est de ce qui qualifie comme tel le psychanalyste. On parle, bien sûr, de règles, de procédés, de modes d'accès, mais ça ne dit toujours pas ce que c'est qu'un psychanalyste. Le fait que je parle de l'acte psychanalytique qui est ce dont en somme j'espère que puisse faire un pas ce qui s'appelle la qualification du psychanalyste, que l'acte psychanalytique, je sois amené à en parler devant un public qui n'est qu'en partie concerné, comme celui-ci, c'est là quelque chose qui en soi soulève un problème, problème qui d'ailleurs n'est pas du tout insoluble puisqu'en somme je tiens une fois de plus à marquer ce qui justifie — non pas ce qui conditionne : ce qui conditionne, c'est une série d'effets de posi-

tion sur lesquels justement, à l'intérieur de notre discours d'aujourd'hui, ce que nous pouvons pousser en avant va nous permettre peut-être de préciser quelque chose — mais enfin quel que soit le conditionnement ce qui justifie que, quand on parle de l'acte devant un public plus large que celui qu'il intéresse, à savoir proprement les psychanalystes, c'est évidemment ceci, c'est que l'acte psychanalytique a une particularité : je pourrais me livrer à un griffonnage de plus sur le tableau pour montrer de quoi il retourne dans le fameux quadrangle, celui qui part de *ou je ne pense pas*, *ou je ne suis pas*, avec ce qu'il comporte du *je ne pense pas* qui est ici en haut à gauche, et du *je ne suis pas* qui est ici, en bas à droite dont vous savez que l'acte psychanalytique se fait dans cet axe, avec pour aboutissement cette éjection du *a* qui vient incomber, en somme, à la charge du psychanalyste qui a posé, a permis, a autorisé les conditions de l'acte à ce prix qu'il vient lui-même à supporter cette fonction de l'objet *a*. L'acte psychanalytique, c'est évidemment ce qui donne ce support, ce qui autorise ce qui va être réalisé comme la tâche psychanalysante, et, c'est pour autant que le psychanalyste donne à cet acte son autorisation que l'acte psychanalytique est réalisé.

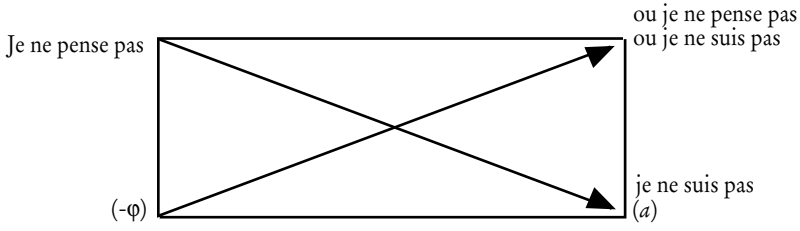


Or, c'est là quelque chose de tout à fait singulier que cet acte dont en quelque sorte le trajet doit être rempli par l'Autre, et avec ce résultat, au moins présumé, que ce qui est à proprement parler acte, pour autant que nous pourrions être amenés à nous demander ce que c'est qu'un acte, ce n'est évidemment pas ni dans cette condition, ni dans ce trajet tout à fait atypique qui devrait être dessiné au moins sur ce quadrangle, mais dans celui-là (–φ) c'est-à-dire pour autant que le sujet psychanalysant, pour lui, étant arrivé à cette réalisation qui est celle de la castration, c'est d'un accomplissement en retour vers le point inaugural, celui dont, à la vérité, il n'est jamais parti, celui qui est statutaire, celui du choix forcé, du choix

aliénant entre le *ou je ne suis pas* et *ou je ne pense pas*, qu'il devrait, par son acte, accomplir ce quelque chose qui a été par lui enfin réalisé, à savoir ce qui le fait divisé comme sujet, autrement dit qu'il accomplisse un acte en sachant, en connaissance de cause, pourquoi cet acte ne le réalisera lui-même jamais pleinement comme sujet.

L'acte psychanalytique donc, tel qu'il se présente, est de nature à — parce qu'il introduit une autre dimension de cet acte qui n'agit pas par soi-même, si l'on peut dire — peut nous permettre d'apporter quelque lumière sur ce qu'il en est de l'acte, celui que j'ai dessiné à l'instant en travers, de l'acte sans qualification, car je ne vais pas l'appeler quand même humain, je ne vais pas l'appeler humain pour toutes sortes de raisons dont ce petit terme d'accrochage que je citais au début peut vous donner le soupçon, puisqu'il fonde l'homme en principe, ou plutôt qu'il le refonde, ou qu'il le refond, chaque fois que l'acte en question, l'acte tout court, l'acte que je ne nomme pas, a lieu… ce qui n'arrive pas souvent.

Là-dessus, naturellement, j'ai tout de même essayé de donner quelques définitions pour que l'on sache de quoi l'on parle, nommément que l'acte est un fait de signifiant ; c'est bien de là que nous sommes partis quand nous avons commencé à balbutier autour, un fait de signifiant par où prend place le retour de l'effet dit effet de sujet qui se produit de la parole, dans le langage bien sûr, retour de cet effet de sujet en tant qu'il est radicalement divisant. C'est là la nouveauté apportée comme un défi par la découverte psychanalytique qui pose comme essentiel que cet effet de sujet soit un effet de division. Cet effet de division, c'est pour autant qu'une fois réalisé, quelque chose peut en être le retour, qu'il peut y avoir ré-acte, que nous pouvons parler d'acte, et que cet acte qu'est l'acte psychanalytique qui, lui, se pose d'une façon si singulière d'en être tout à fait différent en ce sens que rien n'impose qu'il se produise après ce qui, dans la psychanalyse, amène le sujet à être en position de pouvoir agir, rien n'implique que cela, désormais isolé de par l'action de l'Autre qui l'a guidé dans sa psychanalyse, d'une psychanalyse dont l'acte a permis à la tâche de s'accomplir, rien n'explique ce saut par quoi cet acte qui a permis la tâche réalisatrice, la tâche psychanalysante, le psychanalysant, si l'on peut dire, en assume quoi ? le programme.

Au regard de l'acte — c'est une petite parenthèse réflexive que je ferai là au début et qui est importante, qui se rapporte d'ailleurs aux mots par

quoi j'ai commencé concernant l'avenir de toute pensée — [*Je vous en prie ! Arrêtez-moi ces simagrées j'en ai assez ! Mettez ça où vous voudrez et, et foutez-moi la paix je vous en prie*] — toute pensée ordonnée se situe dans un *bivium* ou a partir d'un *bivium* qui de nos jours est particulièrement clair : ou bien elle rejette cet effet de sujet dont je pars en le nouant une fois de plus à lui-même dans un moment qui se veut originel, c'est le sens qu'a eu historiquement le *cogito* ; le *cogito* en est le modèle, et le modèle honnête, si l'on peut dire et il est honnête parce qu'il se pose lui-même comme origine. Quand vous voyez quelqu'un commencer à parler du fantasme de l'origine, vous pouvez savoir qu'il est malhonnête ; il n'y a pas de fantasme saisissable que *hic et nunc*, dès maintenant, c'est ça l'origine du fantasme, après ça, nous pourrons en parler, quand nous l'aurons trouvé là nous sommes avec lui. Pour le *cogito*, il ne s'est pas posé comme origine, nulle part Descartes ne nous dit : « à l'origine, celui qui pense fait surgir l'être ». Il dit : *je pense donc je suis* et, à partir de là, c'est une bonne chose de faite, il n'y a plus à s'en occuper. Il a complètement libéré l'entrée de la science qui ne s'occupera absolument plus jamais du sujet, si ce n'est, bien sûr, à la limite obligée où elle le retrouve, ce sujet, quand elle doit, au bout d'un certain temps, s'apercevoir de ce avec quoi elle opère, à savoir l'appareil mathématique et, du même coup, l'appareil logique.

Elle fera donc tout, dans cet appareil logique, pour le systématiser sans avoir affaire au sujet, mais ce ne sera pas commode ; à la vérité, ce ne sera qu'à ces frontières logiques que l'effet de sujet continuera à se faire sentir, à se présentifier et à faire à la science quelques difficultés. Mais pour le reste, en raison de cette démarche initiale du *cogito*, on peut dire qu'à la science, tout lui a été donné, et d'une façon, en somme, légitime ; tout lui est tombé dans la main il faut bien le dire, avec un immense champ de succès. Mais c'est en quelque sorte à ce prix que la science, le sujet de l'acte, n'a absolument rien à dire, elle n'en impose aucun, elle permet de faire beaucoup, pas tout ce qu'on veut, elle peut ce qu'elle peut, ce qu'elle ne peut pas, elle ne le peut pas. Mais elle peut beaucoup. Elle peut beaucoup mais elle ne motive rien, ou plus exactement elle ne donne aucune expresse raison de rien faire. Elle ne se présente que comme tentation de faire, tentation irrésistible, il est vrai. Tout ce que nous pouvons faire avec ce que la science a conquis depuis trois siècles, ce n'est pas rien, et nous ne nous privons pas de le faire. Mais il n'est nullement dit qu'aucun acte ne

sera à sa mesure. Là où il s'agit d'acte, où ça se décide, où on s'en sert en connaissance de cause pour des fins qui paraissent motivées, il s'agit d'un tout autre mode de pensée. C'est l'autre partie du *bivium* ; là, la pensée s'adonne dans la dimension de l'acte et, pour cela, il suffit qu'elle touche à l'effet de sujet.

Exemple : la remarque fondamentale à une doctrine qui est facile, je pense, pour vous, de reconnaître, que le sujet ne se reconnaisse pas, c'est-à-dire soit aliéné dans l'ordre de la production que conditionne son travail, ceci en raison de l'effet de sujet qui s'appelle exploitation — pas besoin d'ajouter « de l'homme par l'homme » parce que nous avons vu qu'il faut un peu se méfier de l'homme dans l'occasion, et puis chacun sait qu'on a pu tourner cet usage à quelques mots d'esprit plaisants — ceci en raison de l'effet de sujet donc, qui est au fondement de toute exploitation, voilà qui a des conséquences d'acte. On appelle ça la révolution ; et, dans ces conséquences d'acte, la pensée a la plus grande difficulté à se reconnaître, comme vous le démontrent, je pense, depuis que vous existez, puisque c'était même pour un certain nombre d'entre vous commencé avant votre naissance, les difficultés qu'a eues, que continue d'avoir ce qu'on appelle l'*intelligentzia* avec l'ordre communiste.

Toute pensée, donc, de cette catégorie qui touche à l'effet de sujet, participe de l'acte. La formuler indique, si l'on peut dire, l'acte et sa référence. Seulement, tant que l'acte n'est pas mis en train, c'est une référence, bien sûr, difficile à soutenir dans toute la mesure où elle n'est isolée qu'au terme, chacun sait ça. Toute pensée qui, dans le passé, a fait école — les choses qui restent, comme ça, épinglées dans les herbiers universitaires, école stoïcienne par exemple — avait cette fin de l'acte. Ça tourne court quelquefois. Je veux dire que, pour l'instant, par exemple, dans le circuit à quoi j'ai fait allusion, l'acte qui de notre temps s'épingle du terme révolutionnaire, l'issue n'est pas encore là, ce n'est pas isolé ni isolable, cette référence à l'acte ; mais enfin, pour les Stoïciens tels que je les ai évoqués tout à l'heure, le fait est que ça a tourné court, qu'à un moment, on n'a eu rien de plus à en tirer que ce qu'on avait tiré de ceux qui s'étaient engagés dans cette voie de pensée. A partir de quoi la nécrophagie dont je parlais tout à l'heure peut commencer et, Dieu merci, elle ne peut pas non plus s'éterniser puisqu'il ne reste pas tellement de choses comme épaves, comme débris de cette pensée stoïcienne. Mais enfin ça occupe du monde !

Ceci dit, revenons à notre acte psychanalytique et reprenons ce petit croisillon qui est exposé au tableau, dont j'ai maintes fois déjà fait la remarque que vous n'avez pas à y donner de valeur privilégiée aux diagonales, que vous devez plutôt, pour vous en faire une juste idée, le voir comme une sorte de tétraèdre en perspective, ça vous aidera à vous apercevoir que la diagonale n'y a aucun privilège.

L'acte psychanalytique consiste essentiellement dans cette sorte d'effet de sujet qui opère en distribuant, si l'on peut dire, ce qui va faire le support, à savoir : le sujet divisé, le *$*, pour autant que c'est là l'acquis de l'effet de sujet au terme de la tâche psychanalysante, c'est la vérité qui, par le sujet, quel qu'il soit et sous quelque prétexte qu'il s'y soit engagé, est conquise, c'est à savoir par exemple pour le sujet le plus banal, celui qui y vient à des fins d'être soulagé : voilà mon symptôme, j'en ai maintenant la vérité, je veux dire que c'est dans toute la mesure où je ne savais pas tout de ce qu'il en était de moi, c'est dans toute la mesure où il y a quelque chose d'irréductible dans cette position du sujet qui s'appelle, en somme, et est fort nommable : l'impuissance à en savoir tout, que je suis là et que, Dieu merci, le symptôme qui révélait ce qui reste de masqué dans l'effet de sujet retentit un savoir, ce qu'il y a là de masqué, j'en ai eu la levée, mais assurément non pas complète. Quelque chose reste d'irréductiblement limité dans ce savoir. C'est au prix — puisque j'ai parlé de distribution — de ceci, c'est que toute l'expérience a tourné autour de cet objet *a* dont l'analyste s'est fait le support, l'objet *a* en tant que c'est ce qui, de cette division du sujet est, a été et reste structuralement la cause. C'est dans la mesure où l'existence de cet objet *a* s'est démontrée dans la tâche psychanalysante, et comment ? Mais vous le savez tous : dans l'effet de transfert ; c'est en tant que le partenaire est celui qui s'est trouvé remplir, de la structure instituée par l'acte, la fonction qui, depuis que le sujet a joué comme effet de sujet, que pris dans la demande qu'instaurant le désir, il s'est trouvé déterminé par ces fonctions que l'analyse a épinglées comme étant celles de l'objet nourricier, du sein, de l'objet excrémentiel, du scybale, de la fonction du regard et de celle de la voix ; c'est en tant que c'est autour de ces fonctions, pour autant que dans la relation analytique elles ont été distribuées à celui qui en est le partenaire, le pivot et, pour tout dire, le support, comme j'ai dit la dernière fois, l'instrument, qu'a pu se réaliser l'essence de ce qu'il en est de la fonction du *$* à savoir de l'impuissance du savoir.

Est-ce que j'évoquerai là la dimension analogique qu'il y a, dans cette répartition, avec l'acte tragique ? Car on sent bien que, dans la tragédie, il y a quelque chose d'analogue, je veux dire que ce qui nous est, dans la fiction tragique telle qu'elle s'exprime dans une mythologie dans laquelle il n'est pas du tout exclu que nous ne voyions des incidences tout à fait historiques, vécues, réelles, je veux dire que le héros, tout un chacun qui, dans l'acte, s'engage seul, est voué à cette destinée de n'être enfin que le déchet de sa propre entreprise. Je n'ai nul besoin de donner des exemples, seul le niveau que j'ai appelé de fiction ou de mythologie suffit à en indiquer pleinement la structure. Mais, tout de même, ne l'oublions pas, ne confondons pas la fiction tragique — je veux dire le mythe d'Œdipe, d'Antigone par exemple — avec ce qui est vraiment une acception, la seule valable, fondée, de la tragédie, à savoir la représentation de la chose. Dans la représentation, nous sommes évidemment plus près de cette *schize* telle qu'elle est supportée dans la tâche psychanalysante. Au terme de la psychanalyse, on peut, la division réalisée du sujet psychanalysant, la supporter de la division qui dans l'aire où pouvait se jouer la représentation tragique dans sa forme la plus pure, nous pouvons l'identifier, ce psychanalysant, au couple divisé et relatif du spectateur et du chœur, cependant que le héros, il n'y a pas besoin qu'il y en ait trente-six, il n'y en a jamais qu'un seul, le héros, c'est celui-là qui, sur la scène, n'est rien que la figure de déchet où se clôt toute tragédie digne de ce nom.

L'analogie structurale plane d'une façon tellement évidente que c'est la raison pour laquelle elle a été amenée massivement, si l'on peut dire, sous la plume de Freud, c'est pourquoi cette analogie hante si l'on peut dire toute l'idéologie analytique; seulement, avec un effet de démesure qui confine au grotesque et qui fait d'ailleurs l'incapacité totale où se révèle cette littérature qu'on appelle analytique de faire autre chose, autour de cette référence mythique, qu'une espèce de redite en rond, extraordinairement stérile, avec de temps en temps, quand même, le sentiment qu'il y a quelque chose là d'une division dont on ne voit pas ce qui sépare, dont on ne voit pas où est la radicale insuffisance qui nous y rend inadéquats.

Cela frappe certains. Ce n'est pas les pires que ça frappe. Mais ça donne des résultats qui ne peuvent vraiment pas aller beaucoup plus loin que le jappement. N'oublions pas l'Œdipe, ni ce que c'est que l'Œdipe, ni à quel point il est internement, intégralement lié à la structure de toute notre

expérience ; et quand on a produit ce rappel, on n'a pas à aller beaucoup plus loin. C'est bien pour ça d'ailleurs que je ne considère pas que je fasse de tort à personne en m'étant juré de ne jamais reprendre le thème du *nom du père* dans lequel, saisi de je ne sais quel vertige, heureusement rabattu, je m'étais dit une fois que je m'engagerais dans le circuit d'une de mes années de séminaire. Les choses prises à ce niveau sont *hopeless*, alors que nous avons une voie autrement sûre à la tracer concernant l'effet de sujet, et qui a affaire à la logique.

Si je vous ai amenés au carrefour de cet effet proprement logique qui est celui qu'a si bien défini la logique moderne sous le terme de la fonction des quantificateurs, c'est évidemment pour une raison qui est fort proche de ceci que je vous ai annoncé comme étant la question d'aujourd'hui, à savoir du rapport de l'acte psychanalytique avec quelque chose de l'ordre d'une prédication, c'est à savoir : qu'est-ce qu'il en est, de quoi pouvons-nous dire qu'il situe le psychanalyste ?

Ne l'oublions pas, si c'est au terme d'une expérience de la division du sujet que quelque chose qui s'appelle le psychanalyste peut s'instaurer, nous ne pouvons nous fier à une pure et simple identification du terme de celle qui est au principe de la définition du signifiant, que tout signifiant représente un sujet pour un autre signifiant. Justement, le signifiant, quel qu'il soit, ne peut être tout ce qui représente le sujet. Justement, comme je vous l'ai montré la dernière fois, de ceci : que la fonction que nous épinglons *tout* relève d'une cause qui n'est autre que l'objet *a* si cet objet *a*, chu dans l'intervalle qui, si l'on peut dire, aliène la complémentarité, — je vous l'ai rappelé la dernière fois —, de ce qu'il en est du sujet représenté par le signifiant du sujet *$* avec le S, quel qu'il soit, prédicat qui peut s'instituer au champ de l'Autre. Donc, que ce qu'il en est, de par cet effet, du *tout* en tant qu'il s'énonce, intéresse tout autre chose que ce vers quoi, si je puis dire, l'identification ne se rend pas, à savoir vers la reconnaissance venue de l'Autre, puisque c'est de cela qu'il s'agit, que dans rien de ce que nous pouvons inscrire de nous-mêmes au champ de l'Autre, nous ne pouvons nous reconnaître.

Ce *tout*, ce qui nous représente, dans cette affaire de la reconnaissance, pourrait avoir affaire avec ce vide, avec ce creux, avec ce manque. Or, c'est là ce qui n'est pas.

C'est qu'au principe de l'institution de ce *tout* requis, chaque fois que

nous énonçons quoi que ce soit d'universel, il y a autre chose que la (*im*) possibilité qu'il masque, à savoir celle-là, de se faire reconnaître, et ceci s'est avéré dans l'expérience analytique en ceci que j'articulerai d'une façon ramassée parce qu'elle est exemplaire : que le sexe n'est pas *tout*, car c'est cela la découverte de la psychanalyse. On a beau voir ressurgir toutes sortes de recueils de gens qu'on délègue à rassembler un certain nombre de textes sur ce qu'il en est, sur ce fameux champ si bizarrement préservé, réservé qu'est la psychanalyse. On donne une bourse de recherche à un monsieur qui s'appelle Brown et qui a écrit quelque chose de pas si mal : *Eros et Thanatos*, autrefois ; il en avait profité pour dire des choses assez sensées sur M. Luther, et comme c'était au bénéfice de l'Université Wesleyenne, tout cela se justifiait assez bien. Mais enfin, ne connaissant plus de mesure à ces opérations de rassemblement, il publie quelque chose qui s'appelle le *Corps d'Amour* et qu'on nous commente d'une note nous parlant du pansexualisme freudien. Or justement, si ce que Freud a dit signifie quelque chose, c'est bien sûr qu'il y a eu la référence à ce qu'on attendrait qui se produise de la conjonction sexuelle, à savoir une union, un tout, justement s'il y a quelque chose qui s'impose au terme de l'expérience, c'est que, au sens où je vous indique et où je le fais résonner pour vous, le sexe n'est pas *tout*, le *tout* vient à sa place, ce qui ne veut pas dire du tout que cette place soit la place du *tout*. Le *tout* l'usurpe en faisant croire, si je puis dire, que lui, le *tout*, vient du sexe. C'est ainsi que la fonction de vérité change de valeur, si je puis m'exprimer ainsi, et que ce qui se trouve fort bien coller, ce qui est encourageant, avec certaines découvertes qui se sont faites dans le champ de la logique, ce qui peut s'exprimer en ceci, nous fait toucher du doigt que le *tout*, la fonction du *tout*, le *tout* quantificateur, la fonction de l'universel, que le *tout* doit être conçu comme un déplacement de la partie. C'est pour autant que l'objet *a*, seul, motive et fait surgir la fonction du *tout* comme telle, que nous nous trouvons en logique soumis à cette catégorie du *tout*, mais en même temps que s'expliquent un certain nombre de singularités qui l'isolent dans l'ensemble des fonctionnements logiques, je veux dire ce champ où règne l'appareil du quantificateur, qui l'isole en y faisant surgir des difficultés singulières, d'étranges paradoxes.

Bien sûr, il y a tout intérêt à ce que le plus possible d'entre vous — et je le dis aussi bien pour chacun que pour tous — aient une certaine cultu-

re logique, je veux dire que personne ici n'a rien à perdre à aller se former à ce qui s'enseigne dans les endroits où c'est autour des champs déjà constitués du progrès de la logique présente, que vous n'avez rien à perdre à aller très précisément vous y former pour entendre ce à quoi ici je m'essaie, pour dessiner une logique fonctionnant dans une zone intermédiaire, pour autant qu'elle n'a point encore été maniée d'une façon convenable. Vous ne perdrez rien, à saisir ce à quoi je fais allusion quand je dis qu'encore que la logique des quantificateurs soit arrivée à obtenir son statut propre et vraiment tout à fait rigoureux, je veux dire ayant toute apparence d'en exclure le sujet, je veux dire d'être maniable au moyen des pures et simples règles qui relèvent d'un maniement de lettres, il n'en reste pas moins que, si vous comparez l'usage de cette logique des quantificateurs avec tel ou tel autre secteur, segment de la logique tels qu'ils se définissent en divers termes, vous vous apercevrez qu'il est singulier qu'alors que, pour tous les autres appareils logiques, vous pouvez donner toujours un assez grand nombre d'interprétations, géométriques par exemple, économiques, conceptuelles, je veux dire que chacun de ces maniements des appareils logiques, est tout à fait plurivalent quant à l'interprétation. Il est tout à fait saisissant, au contraire, de voir que, quelle que soit la rigueur à laquelle on a pu, en fin de compte, arriver à pousser la logique des quantificateurs, vous n'arriverez jamais à en soustraire ce quelque chose qui s'inscrit dans la structure grammaticale, je veux dire dans le langage ordinaire, et qui fait intervenir ces fonctions du *tout* et du quelque.

La chose a des conséquences dont une d'entre elles n'a pu être mise en valeur qu'au niveau des logiciens, je veux dire là où l'on sait se servir de ce que c'est qu'une déduction, c'est à savoir que partout où nous soutiendrons un système, un appareil tel qu'il s'agisse de l'usage des quantificateurs, nous ne pourrons créer des algorithmes tels qu'il suffise qu'il soit réglé d'avance, que tout problème est purement et simplement soumis à l'usage d'une règle, une fois fixée, de calcul ; que dès lors que nous sommes dans ce champ, nous serons toujours capables d'y faire surgir de l'indécidable.

Étrange privilège. Pour ceux qui ici n'ont jamais entendu parler de l'indécidable, je vais illustrer ce que je dis d'un petit exemple : que veut dire « indécidable » ? Je m'excuse pour ceux à qui ce que je vais dire apparaîtra une rengaine rabattue. Je prends un exemple, il y en a beaucoup. Vous

savez — ou vous ne savez pas — ce que c'est qu'un nombre parfait, c'est un nombre tel qu'il soit égal à la somme de ses diviseurs. Exemple : les diviseurs du nombre 6 sont 1, 2 et 3, 1 + 2 + 3 = 6. C'est également vrai pour 28. — Il ne s'agit pas de nombres premiers, il s'agit des diviseurs, ce qui veut dire : étant donné un nombre, en combien de parts égales pouvez-vous le diviser ? — Pour 28, cela vous donne 14, 7, 4, 2 et 1. Cela fait 28.

Vous voyez que ces deux nombres sont des nombres pairs. On en connaît des tas comme ça. On ne connaît pas de nombre impair qui soit parfait. Cela ne veut pas dire qu'il n'en existe pas. L'important, c'est qu'on ne peut pas démontrer qu'il est impossible qu'il en existe. Voilà de l'indécidable. De l'indécidable dont le lien avec la structure, la fonction logique qui s'appelle celle des quantificateurs n'est pas ce qu'il est ici mon rôle de vous faire toucher ; disons à la rigueur qu'on pourrait réserver ça pour le séminaire fermé. Je demanderai que quelqu'un s'y associe à moi dont c'est plus le métier que le mien de le faire.

Mais ce privilège de la fonction des quantificateurs en tant qu'elle nous intéresse au plus haut point, vous allez tout de suite le voir, ce privilège — je soulève, appelons ça provisoirement, l'hypothèse — cette impasse en tant qu'elle est, remarquez-le, une impasse féconde, car si nous avions le moindre espoir que tout peut être soumis à un algorithme universel, qu'en tout nous pouvons trancher sur la question de savoir si une proposition est vraie ou fausse, c'est ça qui serait plutôt une fermeture. L'hypothèse que je soulève tient en ceci : que ce privilège de la fonction de la quantification tient à ce qu'il en est de l'essence du tout et de sa relation à la présence de l'objet *a*.

Il existe quelque chose qui fonctionne pour que tout sujet se croie tout, pour que le sujet se croie tout sujet, et par là même sujet de tout, de ce fait même en droit de parler de tout.

Or, ce que nous donne l'expérience analytique est ceci qu'il n'y a pas de sujet dont la totalité ne soit illusion, parce qu'elle ressortit à l'objet *a* en tant qu'élidé.

Nous allons maintenant tâcher de l'illustrer, en montrant en quoi ceci, de la façon la plus directe, nous intéresse. Comment, correctement, s'exprime ce qu'il en est de la dimension proprement analytique sinon ceci : tout savoir n'est pas conscient.

L'ambiguïté, la problématique, la *schize* fondamentale qu'introduit la fonction de quantificateur en tant qu'elle introduit un *pour tout* et un *il existe* consiste en ceci : c'est qu'elle admet, mais du même coup met en question, ceci, que si nous disons : « il n'est pas vrai que pour tout… ce qui suit, il en est de façon telle ou telle », ceci implique qu'il existe, qu'il y a, de ce *tout*, quelque chose qui *ne pas*, parce qu'il n'est pas vrai que *pour tout* il y en a qui *ne pas*.

En d'autres termes que, parce qu'une négation porte sur l'universel, quelque chose surgit de l'existence d'un particulier et que, de même, parce que *pas tout* n'est affecté d'un *ne pas*, chose plus forte encore, il y en a des — comme on dit — qui, faisant surgir une existence positive particulière d'une double négation, celle d'une vérité qui, retirée au tout de ne pas être, en ferait surgir une existence particulière.

Or, suffirait-il qu'il ne soit pas démontré que *tout quelque chose* pour qu'il existe *quelque chose qui ne pas* ? Vous le sentez bien, il y a là un écueil, une question qui, à elle toute seule, suffit à rendre fort suspect cet usage de la négation en tant qu'elle suffirait à elle toute seule à assurer le lien, la cohérence des fonctions réciproques de l'universel et du particulier. Pour ce qu'il en est du savoir, que du fait que tout savoir n'est pas conscient, nous ne pouvons plus admettre comme fondamental que le savoir se sait lui-même, est-ce là dire qu'il est correct de dire qu'il y a de l'inconscient ?

C'est très précisément ce que, dans cet article recueilli dans mes *Écrits* qui s'appelle *Positions de l'inconscient*, j'ai essayé de faire sentir en y employant ce que je pouvais faire alors, à savoir une petite parabole qui n'était autre qu'une façon d'imager sous une espèce que même, si je me souviens bien, j'ai appelé, puisqu'il me plaît assez de jouer avec le mot homme « l'homelette » et qui n'est autre que l'objet *a*. Bien sûr, ce pourra être l'occasion pour un futur *scholar* de s'imaginer qu'au moment où j'ai écrit mes *Positions de l'inconscient* je n'avais pas une traître idée de la logique, comme si bien sûr ce qui constitue l'ordre de mes discours ne consistait pas justement à les faire adapter pour un certain auditoire, tel qu'il est supposé — qui ne l'est d'ailleurs pas entièrement car on sait bien ce que sont capables d'accueillir les oreilles des psychanalystes et de ne pas accueillir à un moment donné.

Pour ce qu'il en est de la qualification, il y a bien longtemps que, pour

tout ce qu'il en est du savoir, la réflexion constructive autour de l'*epistemê* a mis en cause ce qu'il en est du praticien quand il s'agit d'un savoir, autant au niveau de Platon chaque fois qu'il s'agit d'assurer un savoir dans son statut c'est la référence à l'artisan qui prévaut, et rien ne semble obvier à l'annonce que toute pratique humaine — je dis « pratique » parce que ce n'est pas dire du tout, parce que nous faisons prévaloir l'acte, que nous en repoussions la référence — tout praticien suppose un certain savoir si nous voulons nous avancer dans ce qu'il en est de l'*epistemê*. Tout savoir de charpente, voilà qui, pour nous définira le charpentier.

Ceci secrètement implique que la charpente se sait elle-même en tant qu'art — je ne dis pas en tant que matière, bien entendu — ce qui prolonge pour nous, analystes, ceci, c'est que tout savoir de thérapeutique qualifie le thérapeute, ce qui implique, et d'une façon plus douteuse, que la thérapeutique se sait elle-même.

Or s'il y a quelque chose que le plus — pardonnez-moi, je vais le dire ! — instinctivement repousse le psychanalyste, c'est que tout savoir de psychanalyse qualifie le psychanalyste, et ce n'est pas sans raison, très précisément en ceci : non pas bien sûr que nous en sachions plus par là sur ce qu'est le psychanalyste, mais que tout savoir de psychanalyse est tellement mis dans la suspension de ce qu'il en est de la référence de l'expérience à l'objet *a* en tant qu'au terme il est radicalement exclu de toute subsistance de sujet que le psychanalyste n'est nullement en droit de se poser comme faisant le bilan de l'expérience dont il n'est à proprement parler que le pivot et l'instrument. Tout savoir qui dépend là de cette fonction de l'objet *a* assurément n'assure rien, et justement de ne pouvoir répondre de sa totalité, sinon en référence à cette instrumentation, certes impose qu'il n'ait rien qui puisse se présenter comme *tout* de ce savoir mais que justement cette absence, ce manque, n'impose d'aucune façon qu'on puisse en déduire ni qu'il y ait ni qu'il n'y ait pas de psychanalyse. La réflexion, le rebondissement de la négation au niveau du tout n'implique nulle conséquence au niveau du particulier que le statut du psychanalyste en tant que tel ne repose sur rien d'autre que ceci : qu'il s'offre à supporter dans un certain procès de savoir ce rôle d'objet de demande, de cause de désir, qui fait que le savoir obtenu ne peut être tenu que pour ce qu'il est, réalisation signifiante accointée à une révélation de fantasme.

Si le pas *tout* que nous mettons dans ceci : *pas tout* savoir n'est

conscient, représente la non constitution du tout savoir, ceci, au niveau même où le savoir se nécessite, il n'est pas vrai qu'il existe forcément du savoir inconscient que nous pourrions théorétiser [théoriser] sur n'importe quel modèle logique.

Est-ce pour le psychanalyste que le psychanalysant est, à la fin de sa tâche, ce qu'il est ? Toute une façon d'exposer la théorie, parce qu'elle implique une façon de le penser, met dans l'action psychanalytique ce facteur qui intervient comme parasite : le psychanalyste a le fin mot de ce qu'il faut en penser, c'est-à-dire que c'est lui qui a la pensée de toute l'affaire, que le psychanalysant à la fin serait régularisé, ce qui implique qu'il pose en être une certaine conjonction subjective, qu'il se repose à nouveau d'un *je ne pense pas* renouvelé seulement de passer du restreint au généralisé.

En est-il ainsi ? Jamais. Ce n'est pas une simple énigme que le psychanalyste qui le sait mieux que personne par expérience, puisse se mettre à concevoir sous cette forme de science-fiction, c'est le cas de le dire, le fruit que lui-même en obtient.

Est-ce donc dans l'ordre du *pour soi* que s'achève le trajet du psychanalysant ? C'est ce qui n'est pas moins contredit par le principe même de l'inconscient : par quoi le sujet est condamné non seulement à rester divisé d'une pensée qui ne peut s'assumer d'aucun *je suis qui pense* qui pose un en soi du *je pense* irréductible à rien qui le pense pour soi, mais dont c'est justement la fin de la psychanalyse qu'il se réalise comme constitué de cette division, cette division où tout signifiant, en tant qu'il représente un sujet pour un autre signifiant, comporte la possibilité de son inefficience, précisément à opérer cette représentation de sa mise en défaut au titre de représentant. Il n'y a pas de psychanalysé, il y a un « ayant été psychanalysant », d'où ne résulte qu'un sujet averti de ce à quoi il ne saurait penser comme constituant de toute action sienne.

Pour concevoir ce qu'il doit en être de ce sujet averti, nous n'avons aucun type encore existant. Il n'est jugeable qu'au regard d'un acte qui est à construire comme celui où, se réitérant la castration, s'instaure comme passage à l'acte, de même que son complémentaire, la tâche psychanalytique elle-même, se réitère en s'annulant comme sublimation.

Mais ceci ne nous dit rien du statut du psychanalyste car, à vrai dire, si son essence est d'assumer la place où, dans cette opération, se situe l'objet

*a*, quel est le statut possible d'un sujet qui se met dans cette position ? Le psychanalyste dans cette position peut n'avoir de tout ce que je viens de développer, à savoir de ce qui la conditionne, pas la moindre idée ; pas la moindre idée de la science par exemple. C'est même courant. A la vérité, il ne lui est même pas demandé de l'avoir, vu le champ qu'il occupe et la fonction qu'il a à y remplir. Du support de logique de la science, par contre, il aurait beaucoup à apprendre. Mais si j'ai fait référence à son propos à des statuts, quels qu'ils soient, de praticien, est-il exclu que dans aucun de ces statuts, tels qu'ils sont pour nous évoqués, depuis l'Antiquité, de la réflexion sur la science, mais aussi bien encore présents dans un certain nombre de champs, est-ce que pour lui n'est pas de quelque ressort, de quelque valeur, ce qui, à la lumière sans doute et seulement de la psychanalyse, peut être défini dans telle fonction pratique comme évidant [évident], comme mettant en valeur la présence de l'objet *a* ?

Pourquoi, à la fin de l'année sur les *problèmes cruciaux de la psychanalyse*, ai-je fait ici tellement état de la fonction de la perspective (il semble que ce soit la théorie, opération qui n'intéresse que l'architecte), si ce n'est pour montrer, que, ne l'eut-il pas isolé lui-même depuis toujours, je veux dire depuis le temps où, nous ne savons pas trop comment justifier l'idéal qui dirigeait par exemple ce qui nous est légué des grammatismes d'un Vitruve, que ce dont il s'agit, ce qui domine, ce que nous aurions tout à fait tort, vue la présence des idéaux, de réduire à une fonction utilitaire, de bâtisse par exemple, ce qui domine, c'est une référence qui est celle que j'ai essayé de vous expliquer dans la relation avec l'effet de sujet au moment où la perspective vient dans sa structure propre au niveau de Dessargue, c'est-à-dire où elle instaure cette autre définition de l'espace qui s'appelle la géométrie projective. Et cette mise en question de ce qui est le domaine même de la vision en tant qu'un premier aspect, il semblerait qu'elle puisse être entièrement supportée par une opération de quadrillage mais qu'au contraire y apparaît cette structure fermée qui est celle à partir de laquelle j'ai pu essayer pour vous d'isoler, de définir, entre tous les autres, et parce qu'il est le plus négligé de la fonction psychanalytique, la fonction de l'objet *a* qui s'appelle le regard.

Est-ce pour rien qu'au terme de cette même année, autour du tableau des *Menines*, je vous ai fait un exposé sans doute difficile mais qu'il faut

prendre comme apologue, et comme exemple, et comme repère de conduite pour le psychanalyste, car ce qu'il en est de l'illusion du *sujet supposé savoir* est toujours autour de ce qu'admet si aisément de tout le champ de la vision. Si au contraire autour de cette œuvre exemplaire qu'est le tableau des *Menines*, j'ai voulu vous montrer la fonction inscrite de ce qu'il en est du regard et de ce qu'elle a en elle-même à opérer d'une façon si subtile qu'elle est à la fois présente et voilée, c'est, comme je vous l'ai fait remarquer, notre existence même, à nous, spectateurs, qu'elle met en question, la réduisant à être en quelque sorte plus qu'ombre au regard de ce qui s'institue dans le champ du tableau d'un ordre de représentation qui n'a à proprement parler rien à faire avec ce qu'aucun sujet peut se représenter. Est-ce que ce n'est pas là l'exemple et le modèle où quelque chose d'une discipline qui tient au plus vif de la position du psychanalyste pourrait s'exercer ? Est-ce que ce n'est pas le piège à quoi cède, dans cette singulière représentation fictive que j'essayais tout à l'heure de vous donner comme étant celle où le psychanalyste finit, au regard de son expérience qu'il appelle clinique, par s'arrêter, est-ce qu'il n'y pourrait pas trouver le modèle, le rappel, le signe, qu'il ne saurait rien instituer du monde de son expérience sans qu'il doive, de toute nécessité, y présentifier, et comme telle, la fonction de son propre regard ?

Assurément, ce n'est là qu'une indication, mais une indication donnée, comme je fais souvent à la fin de tel ou tel de mes discours, très en avance, qui relève de ceci que si, dans la psychanalyse — je veux dire dans l'opération située dans les quatre murs du cabinet où elle s'exerce — tout est mis en jeu de l'objet *a*, c'est avec une très singulière réserve, et qui n'est pas de hasard, concernant ce qu'il en est du regard. Et là, je voudrais indiquer avant de vous quitter aujourd'hui l'accent propre que prend ce qu'il en est de l'objet *a* d'une certaine immunité à la négation qui peut expliquer ce par quoi, au terme de la psychanalyse, le choix est fait qui porte à l'instauration de l'acte psychanalytique, c'est à savoir ce qu'il y a d'indéniable dans cet objet *a*.

Observez la différence de cette négation quand elle porte, dans la logique prédicative, sur le non-homme, comme si ça existait, mais ça s'imagine, ça se supporte. *Je ne vois pas*, la négation tient à quelque chose d'indistinct, qu'il s'agisse d'un défaut de ma vue ou d'un défaut de l'éclairage, motive la négation. Mais *je ne regarde pas*, est-ce qu'à soi tout seul,

ça fait surgir plus d'objets complémentaires que n'importe quelle autre énonciation, je veux dire que je regarde ceci ou cela, *je ne regarde pas*, c'est assurément qu'il y a là quelque chose d'indéniable, puisque je ne le regarde pas, et la même chose dans les quatre autres registres de l'objet *a* qui s'incarneraient dans un *je ne prends pas* pour ce qu'il en est du sein — et nous savons ce que ça veut dire, l'appel que ça réalise au niveau de l'anorexie mentale — du *je ne lâche pas* et nous savons ce que ça veut dire au niveau de cette avarice structurante du désir. Et irai-je à évoquer, au terme de ce que j'ai à vous dire aujourd'hui, ce que nous faisons entendre d'un *je ne dis pas*, c'est en général entendu *je ne dis pas non*. L'entendez-vous, vous même ainsi : *je ne dis pas non*.

# Leçon XV

*27 mars 1968*

**– *J. Lacan :*** Ce séminaire ne me paraît pas du tout s'engager dans des conditions défavorables. La réduction de votre nombre est certainement propice à ce que je voudrais, c'est-à-dire qu'il s'échange ici quelques questions et peut-être des réponses ou une mise au point. Ce petit nombre tient probablement à des conditions diverses, jusques et y compris ceci qu'il y a des vacances qui approchent et même aussi des périodes d'examen, et mille autres facteurs. On ne peut que regretter que certains des seniors de mon École qui assistent à mes séminaires ne soient pas là… j'espère qu'ils vont se pointer parce que j'aimerais qu'ils entrent en action. Mais s'ils ne sont pas là nous nous en passerons.

Comment procéder ? J'ai reçu un certain nombre de lettres qui ont répondu à ma sollicitation de questions. On pourrait en lire un certain nombre. Il faut que je choisisse parce que j'en ai reçu un bon nombre. Monsieur Soury est là ? Je commence par la sienne.

*Vous avez attaché les effets du signifiant à la possibilité d'une conséquence…* C'est en effet une citation, je ne sais pas si tout le monde l'a retenu au passage, d'une de mes phrases. Je n'ai pas eu le temps de vérifier à quel moment, sous quelle incidence, je l'ai prononcée, mais cela n'a pas une trop grande importance ; j'ai dû, au début d'une conférence, mettre l'accent, probablement en réponse à quelque contradiction entrevue, sur ce terme de conséquence et sur ce fait que, pour le connoter d'une figure biographique, l'essence de ce que nous avançons comme témoignage de notre expérience, c'est que les événements y ont des conséquences. Il est

bien certain que le terme « conséquence », j'ai dû, au moment où je l'ai avancé, l'avancer de cette connotation qu'il prend de tout ce qui nous est apporté de réflexion et de ce qu'il présentifie pour nous, c'est que la notion même de conséquence telle que nous pouvons l'appréhender, pour autant qu'on nous apprend à réfléchir, est liée à des fonctions de suite logique. Ce qui a avant tout conséquence, c'est l'articulation d'un discours avec ce qu'il comporte de suite, d'implication. On peut dire que le premier champ dans lequel nous ayons appréhension d'une nécessité, c'est celui de nécessité logique. Quand nous disons quelque chose, ça tire à conséquence, à savoir qu'on peut nous attraper sur tel détour de phrase, point de chute, conclusion, façon de clore et de conclure; c'est implicite au discours lui-même.

Vous me dites : *conséquence est utilisable pour la succession temporelle, pour des objets déterministes* (je ne vois pas très bien ce que vous appelez les objets déterministes) … *pour la vie animale…* Et vous citez tout de suite, pour articuler ce que vous dites : *La conséquence du choc est que la particule a pour impulsion*… Oui, je ne sais pas si c'est la meilleure utilisation du mot « conséquence ». Nous essayons autant que possible, de traduire l'effet de choc, à savoir la transmission d'impulsions, dans des formules qui mettront le moins de conséquences possibles, et « conséquence » vient prendre sa place, nous en reparlerons. Nous dirons plutôt, en ce qui concerne la loi de transmission du choc, à savoir effet d'action et de réaction, que tout cela tirera à conséquence à partir du moment où il y aura à en parler.

En d'autres termes, ce qui tire à conséquence dans l'expérience analysée, analysable, ne se présente, en effet, pas du tout au niveau d'effets qui se conçoivent uniquement d'une fonction dynamique mais au niveau d'une dimension d'effets qui implique qu'il est posé question à un niveau qui est repérable comme celui des conséquences langagières.

En d'autres termes, c'est parce qu'un sujet n'a pas du tout, d'aucune façon, pu articuler quelque chose de premier, que son effort ultérieur pour lui donner, je ne dirai même pas signification, sens, mais articulation au sens proprement où cette articulation est faite dans rien d'autre qu'une séquence signifiante, laquelle prend forme plus précise, accent de conséquence, à partir du moment où s'y établissent les scansions; c'est dans cette dimension là que se déplace toute cette expérience qui est l'expérience ana-

lytique en tant que ce qu'elle regarde, c'est assurément toutes sortes de choses qui portent effet dans de tous autres registres que ceux du pur et simple discours. Mais c'est qu'en tant qu'il s'agit que la mouvance de ce qui tire effet, est prise dans cette articulation langagière, qu'elle nous intéresse, qu'elle fait question, que nous pouvons la saisir dans le champ analysable.

A leur durée, à leur persistance, à leur effet adhésif à ce qui dure, à ce qui se maintient dans cet effort d'articulation, nous pourrons en effet indirectement mesurer ce qu'il y a de déplacé, dans l'autre champ qui est précisément le champ des forces réelles. Mais c'est toujours par quelque nœud de conséquences, et de conséquences signifiantes, d'articulations signifiantes, que nous avons prise sur ce dont il s'agit.

Bien sûr, ceci ne peut prétendre à aucun degré à se suffire. Mais puisque vous semblez ne pas être frappés de ce dont simplement je désirais donner à ce niveau là un *flash*, c'est que le terme de « conséquence » prend sa véritable portée, sa résonance, son usage ordinaire au niveau logique, et que c'est bien parce qu'il s'agit d'une reprise, d'un travail, d'une élaboration logique que nous avons affaire à quelque chose d'analysable.

Ceci de premier abord. Bien entendu, c'est dans toute la mesure où nous avons pu pousser les choses beaucoup plus loin, donner une formulation de ces effets que j'appelle effets de sujet jusqu'à vraiment être tout proche de leur donner un statut que tout ceci est tenable.

Mais ce n'était qu'un rappel. Je vous dis ça histoire de ranimer l'attention, d'accommoder l'oreille au feu d'un discours.

Vous articulez ensuite comme si c'était convaincant : *un enfant est la conséquence d'un accouplement*.

Logiquement, c'est suspect, l'usage de ce terme de « conséquence ». A ce sujet, vous ferez cet appel auprès de quelqu'un, il faut tout de même avoir une petite prévision de la conséquence de ses actes. Vous direz ça justement parce que vous serez passé sur le plan éthique. Au niveau de l'accoucheur, vous n'allez pas parler de la grossesse comme d'une conséquence; cela semblerait superflu.

Là-dessus, vous ajoutez quelques remarques qui n'ont plus rien à faire avec mon cours mais qui vous sont personnelles; je les lis puisqu'après tout, je ne vois pas pourquoi je n'en ferais pas état : *Les mathématiques sont détournées comme obscurantisme parce que, probablement, la rigueur dans le maniement du signifiant devient l'alibi de l'absence de rigueur*

*dans l'usage du signifiant — classification sociale, indices de salaire, notes d'examen, statistiques —. L'enchaînement interne de démonstration de définitions est converti en conférences, un déchaînement de conférences ; les mathématiques modernes, avec leur structure, permettent de formuler les absences de rigueur en question, mais cette possibilité n'est pas utilisée.*

Qu'est-ce que vous voulez dire par là ?

**– *M. Soury :*** Que les mathématiques récentes permettent de formuler les abus d'emploi de chiffres, s'il faut faire comprendre l'usage obscurantisme, un exemple est le zéro en classe, qui a remplacé le bonnet d'âne.

L'école moderne ne met pas de bonnet d'âne, mais des zéros. Le zéro est issu des chiffres et bénéficie du prestige des chiffres et du prestige de rigueur des chiffres.

Comment le zéro, issu de cette tradition, est-il devenu une insulte à la disposition du professeur, une étiquette infamante utilisée contre les écoliers ?

Le passage étonnant, c'est : comment une création de rigueur comme les chiffres, et le zéro en particulier, est devenue une insulte contre les écoliers, un bonnet d'âne, mais qui est plus respecté que si un vrai bonnet d'âne était donné ?

**– *J. Lacan :*** Vous croyez qu'il faut faire intervenir les mathématiques modernes pour nous élever contre ou nous poser quelques questions au sujet de l'usage du zéro ?

Ce que je vois d'intéressant dans ce que vous dites, ce que ça me suggère, à moi, c'est des petits points d'histoire auxquels on ne songe pas, en effet : depuis quand l'usage du zéro en classe ? Il faudrait avoir des témoignages historiques là-dessus. Il est évident qu'on n'a pu mettre de zéro en classe que depuis le temps où le zéro fonctionne dans les mathématiques, ce qui, comme chacun sait, n'a pu arriver qu'avec l'adoption des chiffres arabes, c'est-à-dire qu'on ne mettait pas de zéro du temps des pédants romains, puisque le zéro n'existait pas.

A partir de quand a-t-on noté de zéro à vingt, peut être intéressant. Néanmoins, peut-être étendre la réprobation que vous inspire le zéro conçu comme une arme à je ne sais quoi qui serait inhérent à l'usage des mathématiques, me paraît problématique.

***– M. Soury :*** Pas inhérent.

***– J. Lacan :*** Mais enfin, vous faites allusion à la dimension des mathématiques modernes. Je pensais, en vérité, que votre remarque était plus près de quelque chose que j'ai suggéré, non pas que les structures permettent de formuler des absences de rigueur, mais que, dans la logique de cette mathématique, nous voyons s'élever la nécessité où elle s'est trouvée portée par son développement même, d'élaborer sa logique. Nous nous trouvons placés devant des nœuds qui sont inhérents à la logique elle-même et qui peuvent pour nous, apparaître comme une espèce de résonance à quelque chose qui constitue dans notre champ, le champ de l'analyse, ce que nous avons à élaborer d'une logique d'un registre qui est forcément différent parce qu'il s'applique à un tout autre ordre… Enfin ne nous éternisons pas là-dessus.

Je prendrai d'autres questions. Voulez-vous, Rudrauf, faire un petit choix dans ce que vous m'avez écrit ?

***– M. Rudrauf :*** En fait, j'avais repris une de vos formules. Vous aviez, me semble-t-il — j'ai vécu cela de cette manière — stigmatisé une certaine inversion de votre formule *l'inconscient est structuré comme un langage*. Quelqu'un avait dit « pourquoi pas : le langage est structuré comme l'inconscient » ? à quoi vous aviez répondu clairement que la logique voulait qu'on aille du connu à l'inconnu et non pas de l'inconnu au connu.

Cette inversion de votre formule m'avait paru poser un problème de compréhension de la formule elle-même, en ce sens que dire : *L'inconscient est structuré comme un langage*, c'était supposer le langage connu et l'inconscient inconnu, puisqu'après tout ce langage — et quel langage ? — à l'image duquel nous voyons se structurer l'inconscient, était-il si parfaitement connu ? et cet inconscient auquel nous nous référions était-il si parfaitement inconnu ?

Lors d'un séminaire suivant, vous avez tenu quelques propos qui m'ont semblé… où vous avez dit : *Si je dis que l'inconscient est structuré comme un langage, cela ne veut pas dire que je le sais*.

C'est évidemment poser toute la question de la connaissance de l'analyste, ou de la connaissance à travers ou par le biais, par le moyen de l'articulation logique. Mais tous les gens qui sont confrontés avec les

problèmes analytiques sont confrontés avec le problème de savoir ce qui se passe, ce que le malade sait, ce que le malade et nous-mêmes apprenons sur ce *x*, qui est l'inconscient. Après tout, ce *x*, pourquoi dire ce *x*, pourquoi je structure ici l'inconscient à travers *x*, c'est-à-dire le langage mathématique ou à travers une figuration mathématique…

**– *J. Lacan :*** *x* n'est pas de soi-même une formulation équivalente à « inconnu ». C'est dans le langage romanesque qu'on désigne un inconnu par « M. X » ou « M. Y ». L'usage mathématique de *x*, ce n'est pas du tout une chose qui est pour « inconnu » : *x* désigne ce qu'on appelle une variable. Ce n'est pas pareil.

**– *M. Rudrauf :*** Dans un problème posé, *x* = l'inconnue, dans le langage du petit élève.

**– *J. Lacan :*** Bon, laissons *x* de côté. Je ne crois pas jamais avoir désigné l'inconscient, en tant que je le considère — vous dites très bien — comme, sinon inconnu, du moins au départ, pour nous, dans sa fonction d'inconscient, beaucoup moins connu, et pour cause, que le langage, je ne l'ai pas pour autant identifié à la fonction qui est celle d'habitude en usage pour la lettre *x* en mathématiques.

Par contre, vous avez rapproché deux choses qui sont évidemment tout à fait légitimes à rapprocher, qui sont ceci que j'ai dit d'abord que ce n'est pas du tout la même chose de dire que *l'inconscient est structuré comme un langage* ou de dire que *le langage est structuré comme l'inconscient*, d'abord parce que la seconde chose est vraiment sans aucune suite. On a voulu formuler des choses et assez près de moi, d'une façon qui est beaucoup plus pointue, beaucoup plus tirant à conséquence, que l'ordre de l'inconscient serait ce sur quoi peut être fondée la possibilité du langage. Ça a des prétentions plus grandes que l'autre, et c'est plus dangereux, si je puis dire ; ce n'est pas moins faible, mais c'est plus insinuant.

Par contre, quand je dis que je peux impliquer dans cette dimension, dans cette marche qui est celle de mon enseignement, toute cette partie de ma position qui n'est pas savoir, c'est un correctif c'est plus qu'un correctif, c'est essayer de faire entrer ceci qu'il puisse y avoir, quand il s'agit d'un analyste, un enseignement qui se supporte sans comporter ce principe

qu'il y a quelque part quelque chose qui tranche entièrement la question. Il y a un *sujet supposé savoir*.

Je dis que nous pouvons en effet avancer dans cet enseignement et pour autant, très précisément, qu'il a pour départ cette formule, sans qu'il implique que, nous aussi, nous nous mettions dans cette position que j'ai appelée proprement professorale et qui est celle qui élide toujours ceci, c'est que le *sujet supposé savoir* est, en quelque sorte, là ; que la vérité est déjà quelque part.

Où va la pointe de votre remarque une fois que vous avez fait ce rapprochement dont je vous ai dit que je l'accepte ?

– ***M. Rudrauf :*** Si je reprends le texte tel que je l'ai formulé là, elle va à ceci, que dire que l'inconscient est structuré comme un langage, c'est marquer qu'à la première écoute, l'inconscient est représenté comme un champ existant, selon une autre de vos formules, c'est-à-dire existant avant que qui le sache ? Nous renvoyant ainsi à d'autres formules réversibles, pour demander : comme quoi est structuré l'inconscient ?

On pourrait dire : l'inconscient est structuré comme les symptômes, parce que nous cherchons la signification psychanalytique du symptôme ; que l'inconscient est structuré comme le rêve — bien sûr on peut dire que le rêve est structuré comme un langage —; que l'inconscient est structuré comme un dessin d'enfant…

– ***J. Lacan :*** Si on conteste que l'inconscient est structuré comme un langage, ça ne va pas loin. Je vous assure qu'on a beaucoup plus de raisons de contester que le rêve est structuré comme un langage. Si le rêve est structuré comme un langage, c'est pour autant justement que le rêve est la voie royale de l'inconscient, mais qu'il n'est pas l'inconscient à lui tout seul. Il est un phénomène qui a bien d'autres dimensions que d'être la voie royale de l'inconscient, et on peut parler du rêve autrement qu'en parlant de l'inconscient. C'est même regrettable qu'on ne s'attache pas plus au phénomène du rêve en y ayant, une fois dégagé, extrait ses rapports avec l'inconscient.

Il y a toutes sortes de dimensions du rêve qui mériteraient d'être expliquées. Quand je vois tel ou tel personnage qui, heureusement, écrit dans une revue obscure de sorte que ça m'évite d'avoir trop à batailler contre

un mode d'objection qui est vraiment tout à fait lamentable, quand un personnage nous sort un certain nombre de traits auxquels il croit pouvoir donner consistance sous cette forme qu'un des effets de ce qu'il appelle le travail du rêve, c'est la violence qu'il exerce sur quelque chose dont, en fin de compte, il ne conteste pas du tout que la matière donnée soit langagière, c'est de la déformation, impliquée d'une façon tout à fait sommaire, en ce qui concerne l'incidence du désir qui caractérise le rêve. Il peut trouver, par ci par là, et sans aucune difficulté, dans les textes de Freud lui-même, appui à ses remarques. Mais on ne peut pas dire qu'il apporte quoi que ce soit qui est le fond de la question. Je ne nie pas du tout que, dans le rêve, le langage, ne serait-ce qu'en raison de la *Rücksichtsdarstellbarkeit,* des égards dus à la nécessité de la représentation et de bien d'autres choses encore, subisse des déformations extrêmement importantes, des contractions, des distorsions ; non seulement je ne nie pas, mais qui songerait à nier ? Si le rêve m'intéresse en tant qu'il y apparaît, et d'abord, ce mécanisme que j'ai identifié à la métaphore et à la métonymie puisque ça s'impose, c'est justement dans la mesure où le rêve est la voie royale de l'inconscient. Ce n'est pas autre chose. Ce n'est pas pour épuiser ce qui est la substance du rêve, de sorte que ce n'est pas une objection que d'y voir intervenir autre chose.

Alors n'insistons pas trop sur cet article, si ce n'est pour marquer que la confusion des notions de violence subie avec celle de travail est pour le moins étrange au point de vue philosophique. La confusion du travail du rêve avec la violence est quelque chose qui serait une espèce de représentation dont je ne nie pas qu'en fin de compte elle ne soit quelque chose qui s'apparente au langage, mais dont tout l'intérêt serait de nous présenter d'une façon distordue quelque chose de tout à fait singulier et qui, bien évidemment, ne peut prendre sa source que du fait de sortir d'un lieu de travail, sinon de violence, où on a pour but principal de distordre ce que je dis.

Je me demande d'ailleurs comment on pourrait s'employer dans ce même livre, tendre à distordre quoi que ce soit, si on n'avait pas comme matière précisément ce que je dis. (Il s'agit du cours de M. Ricœur très précisément).

– ***M. Rudrauf :*** Je pense que cette question du rêve comme voie royale

de l'inconscient est effectivement directement liée à cette découverte de Freud que le rêve parle, que le rêve est structuré comme un langage et que, pour comprendre le rêve, pour interpréter le rêve, il s'agit d'en traduire le langage, de transformer ce qui, jusque là, apparaissait comme une série d'images en une série ordonnée, linguistiquement, de signifiants.

La question que je croyais poser (j'ai du mal à reprendre la synthèse de cette question) est celle-ci : ce langage qui est en même temps la voie par laquelle nous cherchons à arriver à l'inconscient et qui est en même temps l'objet que nous recherchons, ce langage, quel est-il ? et de qui est-il ? Cela nous ramène à la question du sujet en tant qu'il est un fait de langage, et du langage en tant qu'il n'est langage qu'en tant qu'il est pour nous révélateur du sujet, acte du sujet. C'est à ce niveau que se pose à peu près la question.

***– J. Lacan :***Le langage n'est pas du tout acte du sujet. Le discours peut à l'occasion être acte du sujet. Mais le langage, précisément, nous met en face de quelque chose dont c'est tout à fait faire un saut, et un saut abusif, que de trancher sur ce point dont je ne dis pas non plus que nous puissions dire le contraire ; j'ai fait allusion à des dimensions, en particulier à l'une d'entre elles qui s'appelle l'indécidable. Pourquoi ne pas nous en servir à cette occasion ? Je ne dis pas que nous pouvons démontrer qu'il n'est pas acte du sujet. Le fait de ne pas pouvoir le démontrer, évidemment, ne tranche rien. Mais enfin cela ne nous permet pas non plus d'affirmer d'aucune façon que le langage soit acte du sujet, ce qui est évidemment impliqué par toute position dite recherche, quelle qu'elle soit, de l'origine du langage, qui consiste à imaginer ceci que jusqu'à présent personne n'est arrivé à imaginer d'une façon satisfaisante, à savoir comment a bien pu arriver un jour qu'il y en ait qui parlent.

Je constate simplement que, dans l'histoire de la linguistique, c'est très précisément du jour où un certain nombre de gens se sont réunis en s'engageant d'honneur entre eux à ne pas soulever cette question que la linguistique a pu commencer. C'est simplement un fait historique ; ça n'a pas plus de conséquence que le fait qu'un jour, quelqu'un (il s'appelait Lavoisier) s'est dit, dans toutes ces petites manipulations de chimistes, qu'on pèserait ce qui était entré dans la sphère au début et à la fin. Cela ne veut pas dire que tout est une question de balance dans la chimie ; bien loin

de là, comme la suite l'a prouvé. Mais là, c'est du même ordre. C'est un acte décisif au début : on va justement s'abstenir de penser tout ce que pourrait faire sortir le langage comme acte du sujet; à partir de ce moment, la chose extraordinaire, c'est qu'il s'avère qu'on fait quand même quelques trouvailles valables en matière de linguistique, ce qui, il faut bien le dire, qu'il n'y en avait pas trace avant, on a beau remarquer, pas besoin de se chatouiller la nénette pour trouver que le *Cratyle* ce n'est pas si mal. Il y avait donc déjà des gens qui étaient capables de dire des choses pas trop mal, mais ça ne constitue pas du tout, même l'amorce d'une science du langage; la linguistique est née à partir d'un certain moment qui, comme tous les moments de naissance d'une science, est un moment de cet ordre là, de l'ordre pratique; il y a quelqu'un qui a commencé à tripoter la matière en s'imposant certaines lois exclusives et en se limitant à un certain nombre d'opérations. A partir de ce moment là, quelque chose est possible; ce n'est pas plus démonstratif; ça commence à devenir démonstratif à partir du moment où nous nous posons des questions sur ce qu'on peut appeler l'effet de sujet, à savoir comment se fait l'interdiction d'un certain nombre de registres. Leur écart permet de mieux déterminer ce qui s'opère comme effet de sujet, qui n'est pas du tout forcément un sujet homogène à celui auquel nous avons affaire dans un usage courant, ordinaire du langage; mais nous nous interdisons justement quelque chose qui, quand on y regarde de près, revient à limiter le langage, non pas du tout à le dominer, à le surmonter, à inscrire en quoi que ce soit ce qu'on appelle un métalangage ou une métalangue, mais au contraire à en isoler certains champs; et alors il se produit des effets de sujet, qui ne sont pas d'ailleurs forcément des sujets humains ou des sujets parlants.

Je pense que le terme « sujet » pour indiquer le champ d'une science n'est pas non plus forcément mal choisi. J'ai parlé de la chimie ou de la linguistique. Il y a un sujet de la chimie, de la linguistique, comme il y a aussi un sujet de la logique moderne. C'est plus ou moins établi, ça va plus ou moins loin, c'est plus ou moins flottant, c'est pour nous tout à fait capital de prendre cette sorte de référence pour savoir ce que nous disons quand nous parlons du statut du sujet.

Il est bien évident que le statut du sujet auquel nous avons affaire dans l'analyse n'est aucun de ces sujets là, ni non plus aucun des autres sujets qui peuvent être situés dans le champ d'une science actuellement constituée.

***– M. Rudrauf :*** J'aurais aimé préciser que quand j'ai dit : « le langage est un acte du sujet », je voulais dire ceci : c'est que le langage que vous nous donnez, votre acte d'un discours, c'est votre acte, mais dans la mesure où le langage n'est pas acte du sujet, je pense qu'il doit être défini comme étant le lieu de l'acte de l'autre.

***– J. Lacan :*** Oui, c'est scabreux, je relancerai la question à notre cher Nassif, mais Nassif a fait là-dessus un travail de resserrement de tout ce que j'ai fait l'année dernière, en y ajoutant une note dont nous aurons encore largement à tirer parti. Je ne voudrais pas ici abuser, ni de lui, ni de vous, en lui demandant de vous répondre sur ce sujet. C'est très hardi en tous les cas, ce que vous venez de dire ; c'est plus que hardi, c'est critiquable. Malheureusement le temps nous est mesuré, et je ne peux pas donner à tout cela tout son développement.

Je voudrais, parce que j'ai toujours un peu scrupule à vous faire déranger sans que vous repartiez avec quelque chose dans la besace, essayer de profiter de ce que nous sommes aujourd'hui en petit comité. J'insiste — c'est surtout pour moi que ça peut être dépréciant plus que pour n'importe qui d'autre — sur l'absence, ici, d'un certain nombre de personnes qui sont à d'autres moments assidues à ce que j'avance cette année dans ce séminaire. Pourquoi ne sont-elles pas là ? Est-ce que c'est parce que j'aurais peut-être pu les appeler à répondre à ma place à ce qui s'énonce ici ? Qui sait ? On ne sait pas : c'est peut-être pour ça. C'est peut-être aussi parce qu'elles ont un sens de l'économie de leur temps qui est tel que si elles croient trouver à broutiller dans ce que j'énonce ici, à partir du moment où ça ne sera qu'un effort de travail, elles pensent qu'elles n'en tireront pas assez de bénéfice ; qui sait ? Encore une chose possible ; bref, je le déplore.

Par contre, je me félicite de la présence de tous ceux qui ont bien voulu venir entendre quelque chose, et c'est à leur endroit et parce que nous sommes dans un petit comité qu'après tout je voudrais pouvoir faire sentir des choses — car il y a aussi ici bien des gens que j'ai admis avec plaisir, encore qu'ils ne soient point analystes — faire sentir l'ampleur d'un enjeu et aussi ce qui fait que je ne peux pas dire tout et n'importe quoi devant n'importe quelle assistance, je veux dire dans une assistance que je

repère moins que je peux le faire, à voir toutes vos figures, devant celle que j'ai aujourd'hui ici.

Nous écrivons au tableau :

*Tous les hommes aiment la femme*
*Tous les psychanalystes désirent savoir*
*Je ne pense pas*
*Je ne suis pas*

Justement, ceci pour présentifier les choses puisqu'il s'agit de sujets, voilà des sujets qui sont évidemment beaucoup moins maniables et sur lesquels, heureusement, la linguistique nous donne des orientations.

Il est bien évident que nous sommes déjà un peu orientés, grâce à mon discours, non pas grâce à mon langage, grâce à mon discours ; là, ce sont des sujets que nous trouvons au premier aspect, désignés en grec comme ce qu'on appelle d'habitude le sujet grammatical. Le sujet de la phrase, c'est à l'occasion le sujet qu'on peut tout à fait introduire dans une logique propositionnelle, et retrouver les formules aristotéliciennes de la logique prédicative à l'aide d'infimes changements :

*Tous les hommes* ***sont*** *aimant la femme*
*Tous les psychanalystes* ***sont*** *désirant savoir*

L'intérêt de la chose, c'est que ce sont des propositions qui, en raisons de la présence de *tous* tombent sous le coup de ce que j'ai introduit cette année, et non sans raison, comme l'implication de ce qu'on appelle la logique quantificatrice.

Il est évident que d'écrire *tous les hommes* ou d'écrire *tous les psychanalystes*, c'est une façon qui est distincte de celle qui va se marquer dans les deux autres articulations qui sont en dessous, d'impliquer quoi ? ce que j'ai mis toujours en cause pour le distinguer sévèrement : d'impliquer dans l'énoncé le sujet de l'énonciation.

C'est évidemment en quoi la logique de la quantification nous intéresse, c'est au niveau de ce qu'on appelle l'universel ; et dès que vous faites intervenir l'universel, il est clair que ce qui est intéressant, ce qui en fait le relief, ce sont des choses que je vous expose en somme ici d'une façon

familière, je veux dire que ce n'est pas strictement rigoureux au point de vue de la démonstration, je veux dire que les propos que je vais vous tenir avant de vous quitter, c'est plutôt des choses où je me permets une certaine laxité au regard de certaines exigences de rigueur qui ne sont pas vaines, auxquelles je suis absolument obligé de me soumettre dans un discours grandement public. Ici, sur le terrain du copinage, je peux dire des choses comme celle que je dis pour l'instant, à savoir qu'il est bien évident que vous devez sentir que ce en quoi ça nous intéresse, une formule comme celle-là que *tous les hommes*, par exemple, *sont mortels*, c'est l'histoire de faire remarquer qu'il y a quelque chose qui est toujours profondément élidé et qui fait en quelque sorte le charme secret, le côté collant, le côté qui fait que nous adhérons tellement, quand même, que nous sommes tellement intéressés par ces choses prodigieusement niaises que sont les syllogismes exemplaires qui nous sont donnés. Si vraiment il ne s'agissait que de savoir que tous les hommes sont mortels et que Socrate étant un homme, Socrate est mortel, ceux qui n'entendent ça que comme ça disent ce qu'ils ont dit depuis toujours : à quoi ça ressemble ? C'est une pétition de principe ; si vous venez de dire que Socrate est un homme, comment pourrait-on nier que Socrate est mortel, sinon à mettre en question ce que vous avez mis au début. C'était Locke qui avait trouvé que c'était une pétition de principe.

C'est tout à fait une idiotie ; il n'y a aucune pétition de principe ; il y a quelque chose dont l'intérêt passe tout à fait ailleurs. L'intérêt est évidemment en ceci — c'est dans les manches du prestidigitateur — que ce n'est pas du tout vain de parler de Socrate à cette occasion puisque Socrate n'est pas mortel à la façon de tous les autres hommes, et que c'est précisément ce qui en fin de compte nous retient et même nous excite ; ce n'est pas simplement par une incidence latérale due à la particularité de l'illustration, mais parce que c'est bien de ça qu'il s'agit tout au fond de la logique, toujours de savoir comment ce sacré sujet de l'énonciation, on pourrait en être quitte avec lui, ce qui ne se fait pas aisément, et tout spécialement pas au niveau de la logique de la quantification qui est là particulièrement résistante.

Ce n'est pas tout à fait la même chose, donc, que ce sujet quantifié, que ce sujet beaucoup plus troublant qui, alors, lui, se qualifie, se désigne tout à fait nommément et d'une façon que l'on peut dire dévoilée comme le

sujet de l'énonciation, ce que les linguistes ont bien été forcés de reconnaître en donnant au *je* cette définition d'être le *shifter* qui est le « chief raté », autrement dit l'index de celui qui parle, autrement dit *je* est variable au niveau de chacun des discours, c'est celui qui le tient qui est désigné par là, d'où résultent toutes sortes de conséquences, en particulier que toute une série d'énoncés qui ont *je* pour sujet sont fort troublants ; on s'est longuement arrêté au *je mens* à travers les âges ; que j'y aie, moi, ajouté le *je ne pense pas* et *je ne suis pas* assurément a son intérêt, un intérêt que vous êtes tous capables de voir dans tous ses développements. Il est bien certain qu'il est beaucoup plus intéressant de s'arrêter à ce qu'a d'impossible le *je ne suis pas* qu'à ce *je mens* qui va tellement de soi qu'on ne puisse pas vraiment le dire, si je puis dire, ce *je ne suis pas*, ça vaut la peine qu'on s'y arrête un peu, surtout si on peut lui donner un support qui est tout à fait précis quant à ce dont il s'agit, à savoir concernant le sujet de l'inconscient.

C'est que, dès qu'on s'en est aperçu — je ne sais pas si vous en êtes encore là mais ça peut vous venir — c'est quand on s'est aperçu de l'impossibilité de dire, pas du tout que ça soit, puisque ça est, justement, ça est que je ne suis pas ; c'est aussi vrai pour vous que pour moi, et qu'à partir du moment où vous vous en êtes aperçus, le *je suis* paraît devenir non pas imprononçable — c'est toujours prononçable — mais simplement grotesque.

Or ces choses ont un grand intérêt à être réalisées si elles paraissent cohérentes et strictement cohérentes, de l'introduction dans un certain domaine qui est celui des questions que pose l'existence ou non de l'inconscient.

Quoi qu'il en soit, il s'agit naturellement de savoir pourquoi je m'occupe cette année de l'acte psychanalytique d'une part, et du psychanalyste d'autre part ; tout en étant centré autour de cet acte (nous sommes toujours dans le langage familier aujourd'hui, je le répète, « centré autour » ça ne veut pas dire grand-chose) *que tous les hommes aiment la femme*, évidemment c'est faux ; nous avons assez de nos jours, d'expérience — on l'a toujours su, justement —, disons que, dans une moitié de la société (soyons larges) ça n'est pas vrai, c'est faux. Mais ça ne résoud rien que ce soit faux. L'important, ce n'est pas du tout de savoir que c'est grossièrement faux ; l'important, c'est de s'apercevoir que si nous pouvons admettre simplement que si ce n'est pas vrai, c'est en raison de ceci qu'il y en a qui font erreur ; je ne sais pas si vous vous rendez bien compte de ceci,

c'est que ça a l'air d'être l'hypothèse de la psychanalyse; disons même ceci, soyons bien précis, je ne veux pas dire que la psychanalyse dit que, dans tous les cas, c'est parce qu'il y en a qui font erreur qu'ils préfèrent autre chose. La psychanalyse peut bien (là je joue sur le velours) se permettre toutes les prudences; elle peut bien dire qu'il y en a, des homosexuels masculins chez qui c'est dû à des choses organiques ou glandulaires ou à n'importe quoi d'autre de cette espèce; elle peut dire quelque chose dans ce genre; ça ne lui coûte rien; d'ailleurs ce qu'il y a de remarquable, c'est le nombre de choses qui ne lui coûtent rien.

Mais, pour ce qui lui coûte, elle est beaucoup moins précise; mais il semble qu'elle ne se soit jamais posée la question de ce que comporte pour ceux au moins chez qui elle a à faire intervenir l'hypothèse, c'est que si ce n'est pas vrai, c'est en raison de ceci qu'il y en a qui — je résume — font erreur; ça a son équivalent dans la théorie analytique, mais c'est de ça qu'il retourne.

C'est là que je voudrais faire remarquer ceci, c'est qu'il s'agit de savoir si, oui ou non, ceci, auquel nous pourrions donner corps plus subtil *tous les hommes aiment la femme* (vous remarquerez que j'ai mis *la femme*) c'est-à-dire l'entité du sexe opposé, c'est quelque chose qu'un psychanalyste tient ou non pour vraie; il est absolument certain qu'il ne peut pas la tenir pour vraie puisque ce que la psychanalyse sait, c'est que tous les hommes aiment non pas la femme mais la mère.

Cela a, bien sûr, toutes sortes de conséquences y compris qu'il peut arriver, à l'extrême, que les hommes ne puissent pas faire l'amour avec la femme qu'ils aiment, puisque c'est leur mère, alors que d'autre part ils peuvent faire l'amour avec une femme à condition qu'elle soit une mère ravalée, c'est-à-dire la prostituée.

Restons toujours dans le système. Je voudrais poser la question suivante : dans le cas où un homme peut faire l'amour avec la femme qu'il aime — ce qui arrive aussi, il n'est pas toujours impuissant avec les femmes, quand même ! [variante : on n'est pas toujours impuissant avec les femmes qu'on aime !] je voudrais savoir ceci, ce qui implique la question suivante, qui est une légère modification de l'énoncé universel que j'ai écrit *tous les hommes aiment la femme* : est-il vrai que tous les hommes désirent une femme (là, ce n'est plus la femme) quand elle leur est comme telle proposée, c'est-à-dire en tant qu'objet à leur portée ?

Supposons qu'il n'y a pas d'impuissants, supposons qu'il n'y a pas de ravalement de la vie amoureuse ; je pose une question qui montre bien la distinction de ce que j'appellerai le fondement naturaliste d'avec ce qu'on appelle la réserve organiciste, car ce n'est absolument pas la même chose de dire que, dans les cas auxquels nous avons à faire dans la psychanalyse, il y a des cas qui relèvent de l'organique, ce n'est pas du tout au nom de cela que nous voulons poser la question de savoir : est-ce qu'il va de soi — et là vous allez voir que l'on est forcé de mettre des choses qui montrent assez l'artifice de ce que je soulève, parce qu'il va falloir d'abord que je dise : sorti de tout le contexte, à savoir du contexte de ses engagements, de ses liens, des liens qu'a précédemment la femme, de ceci ou de cela —, est-ce qu'il y a ceci qu'il est, au principe, naturel, disons que, dans ces situations dont c'est assez remarquable que les romanciers soient forcés de se donner un mal de chien pour les inventer, à savoir la situation que j'appellerai — je ne sais pas comment l'appeler —, elle est impensable, c'est la situation du chalet de montagne : un homme, une femme normalement constitués, ils sont isolés, comme on dit, dans la nature — il faut toujours la faire intervenir, la nature, dans cette occasion ! — est-ce qu'il est naturel qu'ils baisent ? Voilà la question. Il s'agit du naturalisme du désirable.

Voilà la question que je soulève. Pourquoi ? Non pas du tout pour vous dire de ces choses qui ensuite vont faire le tour de Paris, à savoir ce que Lacan enseigne, ça veut dire que l'homme et la femme n'ont ensemble rien à voir. Je ne l'enseigne pas ; c'est vrai. Textuellement, ils n'ont rien à voir ensemble. C'est ennuyeux que je ne puisse pas l'enseigner sans que ça fasse scandale ; alors je ne l'enseigne pas, je le retire.

C'est justement parce qu'ils n'ont rien à voir que le psychanalyste a quelque chose à voir dans cette affaire là, (écrivons-le au tableau), STAFERLA. (Il faut aussi savoir user d'une certaine façon de l'écriture).

Bien entendu, je ne l'enseigne pas. Pourquoi ? Parce que même si c'est ce qui ressort d'une façon qui s'impose strictement de tout ce que nous enseigne la psychanalyse, à savoir que ce n'est jamais *quia genus femina* (je dis *femina*, même pas *mulier*) en tant que la « femme », qu'elle est désirée, qu'il faut que le désir se construise sur tout un ordre de ressorts où l'inconscient est absolument dominant et où par conséquent intervient toute une dialectique du sujet.

L'énoncer de cette façon bizarre, que l'homme et la femme finalement

n'ont ensemble rien à voir, c'est simplement marquer un paradoxe, mais un paradoxe qui n'a pas plus de portée mais qui est du même ordre que ce paradoxe de la logique dont je faisais état devant vous, c'est du même ordre que le *je mens* ou le paradoxe de Russell du catalogue de tous les catalogues, qui ne se contiennent pas eux-mêmes. C'est de la même dépendance.

Il n'y a évidemment pas intérêt à les produire comme s'il s'agissait justement du seul point où ça constituerait à l'occasion non plus seulement un paradoxe mais un scandale, à savoir s'il y avait là une référence naturaliste.

Quand quelqu'un écrit dans une petite note ou ailleurs que, dans la façon dont Lacan réinterprète Freud, paraît-il, c'est un Freud-Lacan ; il y a élision de ce qu'il y aurait pourtant intérêt à conserver, la référence naturaliste, je demande au contraire ce qui peut à l'instant subsister de la référence naturaliste concernant l'acte sexuel après l'énoncé de tout ce qui est articulé dans l'expérience et la doctrine freudienne.

C'est justement de donner à ces termes « l'homme et la femme » un substrat naturaliste qu'on en vient à pouvoir énoncer des choses qui se présenteraient, en effet, comme des folies. C'est pour ça que je ne les prononce pas. Mais ce que je prononce aujourd'hui — il y a un nombre remarquablement insuffisant de psychanalystes ici —, c'est la question suivante : qu'est-ce que pense « d'instinct » — vous pensez bien qu'un mot comme ça ne peut jamais venir dans ma bouche au hasard —, le clinicien, au nom de son instinct de clinicien — restera à définir ce que c'est que l'instinct de clinicien —, à propos de l'histoire du chalet de montagne.

Vous n'avez tous qu'à vous référer non seulement à votre expérience, mais à votre intuition intime. Le type qui vient vous raconter qu'il était avec une jolie fille dans le chalet de montagne, qu'il n'y avait aucune raison de « ne pas y aller », simplement il n'en a pas eu envie, vous dites « oh ! il y a quelque chose… ça ne peut pas marcher… » Vous cherchez d'abord à savoir si ça lui arrive souvent d'avoir des arrêts comme ça ; bref vous vous lancez dans toute une spéculation qui implique que ça devait marcher.

Ceci pour vous montrer simplement que ce dont il s'agit, c'est de la cohérence, de la consistance des choses au niveau de l'esprit de l'analyste. Car si l'analyste réagit comme cela d'instinct, d'instinct de clinicien, il n'y

a même pas besoin là de faire intervenir derrière, la résonance naturaliste, à savoir que, l'homme et la femme, c'est fait pour aller ensemble; je ne vous ai pas dit le contraire; je vous ai dit : ils peuvent aller ensemble sans avoir rien à voir ensemble; je vous ai dit qu'ils n'avaient rien à voir ensemble.

Si le clinicien, l'essence clinicienne, intervient pour « tiquer » d'une certaine façon, il s'agit de savoir si c'est quelque chose qui est — peut-être, pourquoi pas, ça existe — simplement de l'ordre du bon sens; je ne suis pas contre le bon sens. Ou il s'agit d'autre chose, à savoir s'il se permet lui, l'analyste, qui a toutes les raisons de savoir, ou si cette femme qui, je vous le répète, pour le psychanalyste n'est pas du tout automatiquement désirée par l'animal mâle quand cet animal mâle est un être parlant, cette femme se croit désirable parce que c'est ce qu'elle a de mieux à faire dans un certain embarras. Et puis ça amène encore un petit peu plus loin.

Nous, nous savons que, pour le partenaire, elle croit l'aimer, c'est même ce qui domine; il s'agit de savoir pourquoi ça domine, dans ce qui s'appelle sa nature; nous savons aussi très bien que ce qui domine réellement, c'est qu'elle le désire; c'est même pour ça qu'elle croit l'aimer.

Quant à l'homme, bien sûr, nous connaissons la musique; pour nous, c'est absolument rabâché; quand il arrive qu'il la désire, il croit la désirer mais il a affaire à cette occasion à sa mère, donc il l'aime. Il lui offre quoi ? le fruit de la castration liée à ce drame humain. Il lui donne ce qu'il n'a plus. On le sait, tout ça. Ça va contre le bon sens.

Est-ce que c'est simplement le maintien du bon sens qui fait que l'analyste, avec cet instinct de clinicien, pense tout de même que si une fois où il n'y a rien de tout ça, parce que le romancier a tout fait pour que ce ne soit plus à l'horizon (le chalet de montagne) si ça ne marche pas, c'est qu'il y a quelque chose ?

Je prétends que ce n'est pas simplement en raison du bon sens. Je prétends qu'il y a quelque chose qui fait justement que le psychanalyste est, en quelque sorte, installé, instauré dans la cohérence. Il l'est pour la raison très précise qui fait que *tous les psychanalystes désirent savoir*, c'est aussi faux que ce qui est énoncé au-dessus et dont il faut savoir pourquoi c'est faux. Bien sûr, ce n'est pas faux en raison du fait que c'est faux, puisqu'on peut toujours l'écrire, même si tout le monde sait que c'est faux; dans les deux cas, il y a quelque part une maldonne.

Après avoir défini l'acte psychanalytique que j'ai défini d'une façon très hardie, j'ai même mis au centre cette acception d'être rejeté à la façon de l'objet *a*, c'est énorme, c'est nouveau, jamais personne n'a dit ça, ça devient tangible, c'est tangible, on pourrait quand même essayer de me contredire, de dire le contraire, d'amener autre chose, d'élever une objection ; c'est curieux que, depuis que je l'ai dit il n'y a pas tellement longtemps que je l'ai mis au premier plan —, personne n'a même seulement commencé à moufter pour dire quelque chose contre, alors que, dans le fond, c'est absolument énorme, on pourrait hurler, dire : « qu'est-ce que c'est que cette histoire ! jamais on ne nous a expliqué la fin de l'analyse comme ça, qu'est-ce que c'est que cet analyste qui est rejeté comme une merde ? » La merde trouble énormément de gens ; il n'y a pas que la merde dans l'objet *a*, mais souvent c'est au titre de merde que l'analyste est rejeté ; ça dépend uniquement du psychanalysant ; il faut savoir si pour lui la merde est vraiment ce dont il s'agissait. Mais il est frappant que toutes ces choses que je dis, je peux développer ce discours, l'articuler, on peut commencer à faire tourner des tas de choses autour avant que quiconque songe à élever la moindre protestation et donner une autre indication, une autre théorie sur le sujet de la fin de l'analyse. Curieux, curieux. Cette abstention est étrange ; parce que, dans l'ensemble, c'est une chose qui comporte toutes sortes de conséquences perturbantes. Cela pourrait suggérer une sorte d'inventivité dans la contradiction. Non, zéro !

Donc si personne n'élève la moindre contradiction, c'est parce que, tout de même, on sent très bien, on sait très bien que la maldonne, qu'il s'agisse de la première proposition ou de la seconde, tourne autour de : que le psychanalyste, lui, n'a à mettre son grain de sel là-dedans — c'est une métaphore, ça veut dire n'a son mot à dire là-dedans —, que pour autant qu'il entre dans le ballet. Je veux dire le psychanalyste. Il est absolument clair que nous nous perdons si nous partons de l'idée que le psychanalyste est celui qui peut en connaître mieux, qu'un autre, au sens où, sur toute cette affaire de ce qu'il en est de l'acte sexuel et du statut qui en résulte, il aurait le recul qui ferait que lui aurait la connaissance de la chose.

Ce n'est absolument pas de cela qu'il s'agit. C'est aussi pour cela qu'il n'a pas à prendre parti, si c'est naturel ou pas naturel, dans quel cas ça l'est et dans quel cas ça ne l'est pas. Simplement il instaure une expérience dans

laquelle il a à mettre son grain de sel au nom de cette fonction tierce qui est cet objet *a*, qui joue la fonction clé dans la détermination du désir, qui fait que c'est en effet le recours de la femme, dans ce qu'il en est de l'embarras où la laisse l'exercice de sa jouissance dans son rapport avec ce qu'il en est de l'acte. Je peux aller très loin, je peux dire « ce qu'on lui impose » d'ailleurs ; j'ai l'air de faire là une revendication féministe mais n'en croyez rien, c'est beaucoup plus large que ça, ce qu'on lui impose c'est dans la structure, ceci qui la désigne, dans la dramatisation subjective de ce qu'il en est de l'acte sexuel, qui lui impose la fonction de l'objet *a*, pour autant qu'elle masque ce dont il s'agit, à savoir un creux, un vide, cette chose qui manque au centre et dont on peut dire — qui est cette chose que j'ai essayé de symboliser — qu'il semble que l'homme et la femme n'ont ensemble — et retenez le choix des termes dont je me suis servi — rien à voir. En d'autres termes, comme elle n'a aucune raison, de son côté, d'accepter cette fonction de l'objet *a*, il se trouve simplement, à cette occasion, à l'occasion de sa jouissance et du suspens de celle-ci dans son rapport à l'acte, de s'apercevoir de la puissance de la tromperie, mais d'une tromperie qui n'est pas la sienne, qui est quelque chose d'autre, qui est précisément imposée par l'institution, dans l'occasion, du désir du mâle.

L'homme de son côté, ce qu'il découvre, n'est autre chose que ce qu'il y a chez lui d'impuissance à viser à autre chose que quoi ? bien sûr, un savoir. Il y a sans doute quelque part et dès l'origine, pour nous livrer à des élucubrations développementales, un certain savoir du sexe ; mais ce n'est pas de ça qu'il s'agit. Ce n'est pas que tous les enfants mâles ou femelles aient des sensations sur lesquelles ils ne sont pas sans prise et qu'ils peuvent plus ou moins bien canaliser. Ce à quoi il s'agit d'arriver, le savoir d'un sexe, c'est précisément ceci dont il s'agit, c'est qu'on n'a jamais le savoir de l'autre sexe.

Pour ce qui est du savoir d'un sexe, du côté mâle, ça va beaucoup plus mal que du côté femelle.

Ne croyez pas que, quand je dis qu'il n'y a pas d'acte sexuel, je doctrine quelque chose qui signifie de tout ce qui se passe sous ce titre : l'échec radical. Disons qu'à prendre les choses au niveau de l'expérience psychanalytique, elle nous démontre, à rester à ce niveau — vous voyez que je fais là une réserve — ce savoir d'un sexe pour le mâle, quand il s'agit donc du sien, aboutit à l'expérience de la castration, c'est-à-dire à une certaine

vérité qui est celle de son impuissance, de son impuissance à faire, disons, quelque chose de plein de l'acte sexuel.

Vous voyez que tout ceci peut arriver assez loin, c'est-à-dire ce joli balancement littéraire de la puissance du mensonge d'un côté et de la vérité de l'impuissance de l'autre ; il y a un entrecroisement. Vous voyez donc combien facilement tout cela verserait vers une espèce de sagesse, voire d'enseignement de sexologie, comme on dirait, quoi que ce soit qui pourrait se résoudre par voie d'enquête d'opinion. Ce que je voudrais vous faire remarquer, c'est que justement ce dont il s'agit, pour préciser ce qu'il en est du psychanalyste, c'est de s'apercevoir de ceci qu'il n'a aucun droit à articuler, à un niveau quelconque, cette dialectique entre savoir et vérité pour en faire une somme, un bilan, une totalisation par l'enregistrement d'un échec quelconque, car ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Nul n'est en posture de maîtriser ce dont il s'agit, qui n'est rien d'autre que l'interférence de la fonction du sujet au regard de ce qu'il en est de cet acte dont nous ne pouvons même pas dire où est tangible, dans notre expérience — je veux dire analytique — sa référence — ne disons pas « naturelle » puisque c'est ici qu'elle s'évanouit — mais sa référence biologique.

Le point où j'en suis quand je vous dis que la règle pour que l'analyste échappe à cette vacillation qui le fait facilement verser dans une sorte d'enseignement éthique, c'est qu'il s'aperçoive de ce qu'il en est dans la question, à la place même de ce qui en conditionne la vacillation essentielle, à savoir l'objet *a*, et que, plutôt qu'au bout de ses années d'expérience, il se considère comme le clinicien à savoir celui qui, sur chaque cas, sait faire le cubage de l'affaire, il se donne plutôt — ce que je disais la dernière fois, à la fin de mon dernier discours, à la pointe de ce que j'ai dit la dernière fois devant ce que j'appelle un public plus large — cette référence, que j'ai empruntée au discours d'une année précédente, à savoir je ne dirai pas l'apologue car je ne fais jamais d'apologues, je vous montre la réalité de ce qu'il en est pour l'analyste, figurée dans d'autres exemples et dont ce n'est pas étonnant que ce soient des exemples pris dans l'art par exemple, une chose pour se repérer, à savoir, pour avoir une autre espèce de connaissance que cette espèce de connaissance de fiction qui est la sienne et qui le paralyse, quand il s'interroge dans un cas, quand il en fait l'anamnèse, quand il le prépare, quand il commence à l'approcher et une fois qu'il y entre avec l'analyse, qu'il cherche dans le cas, dans l'histoire du sujet, de

la même façon que Velasquez est dans le tableau des *Menines*, où lui, il était, l'analyste, déjà, à tel moment et en tel point de l'histoire du sujet.

Cela aura un avantage : il saura ce qu'il en est du transfert. Le centre, le pivot du transfert, ça ne passe pas du tout par sa personne. Il y a quelque chose qui a déjà été là.

Ceci lui donnerait une toute autre manière d'approcher la diversité des cas. Peut-être, à partir de ce moment, il arriverait à trouver une nouvelle classification clinique que celle de la psychiatrie classique qu'il n'a jamais pu toucher ni ébranler et pour une bonne raison, jusqu'à présent, c'est qu'il n'a rien jamais pu faire d'autre que de la suivre.

Je voudrais vous imager encore plus ce dont il s'agit, et je voudrais essayer de le faire dans les quelques minutes que je m'accepte et que je vous remercie de me donner.

On parle de vie privée. Je suis toujours surpris que ce mot de « vie privée » n'ait jamais intéressé personne, surtout chez les analystes qui devraient être particulièrement intéressés par ça. Vie privée… de quoi ? On pourrait faire des broderies rhétoriques.

Qu'est-ce que c'est que la vie privée ? Pourquoi est-ce qu'elle est si privée, cette vie privée ? Ça devrait vous intéresser. A partir du moment où on fait une analyse, il n'y a plus de vie privée. Il faut bien dire que quand les femmes sont furieuses que leur mari se fait analyser, elles ont raison. Ça a beau nous gêner, nous, analystes, il faut reconnaître qu'elles ont raison, parce qu'il n'y a plus de vie privée.

Ça ne veut pas dire qu'elle devient publique. Il y a un éclusage intermédiaire : c'est une vie psychanalysée, ou psychanalysante. Ce n'est pas une vie privée.

Ceci est de nature à nous faire réfléchir. Après tout, pourquoi est-ce qu'elle est si respectable, cette vie privée ? Je vais vous le dire. Parce que la vie privée, c'est ce qui permet de maintenir intactes ces fameuses normes qu'à propos du chalet de montagne j'étais en train de foutre en l'air. « Privée », ça veut dire tout ce qui préserve sur ce point délicat de ce qu'il en est de l'acte sexuel et de tout ce qui en découle, dans l'appariement des êtres, dans le « tu es ma femme, je suis ton homme » et autres trucs essentiels sur un autre registre que nous connaissons bien, celui de la fiction, c'est ce qui permet de faire tenir dans un champ où nous, analystes, nous introduisons un ordre de relativité qui, comme vous le voyez, n'est pas du

tout facile à maîtriser et qui pourrait être maîtrisé à une seule condition, si nous pouvions reconnaître la place que nous y tenons, nous, en tant qu'analystes, non pas en tant qu'analystes sujets de la connaissance mais en tant qu'analystes instruments de révélation.

Là-dessus, il se pose la question de la vie privée de l'analyste. Je ne le dis qu'en passant, puisque, naturellement, il y a des ouvrages qui sont largement diffusés et qui sont des tissus de connerie, et l'un d'entre eux qui a le plus grand succès, où il est dit que la qualification, l'épinglage de ce que doit être le bon analyste, la moindre des choses qu'on puisse exiger, c'est qu'il ait une vie heureuse. C'est adorable ! Et en plus, tout le monde connaît l'auteur ; je ne veux pas me mettre à spéculer… enfin…

Mais qu'un analyste, par exemple, puisse maintenir ce que je viens de définir comme étant le statut de la vie privée, c'est quelque chose !.. C'est justement parce que l'analyste n'a plus de vie privée qu'il vaut mieux, en effet, qu'il tienne beaucoup de choses à l'abri, c'est-à-dire que s'il a, lui, à savoir à quelle place il était déjà dans la vie de son patient, la réciproque n'est pas du tout forcément nécessaire.

Mais il y a un tout autre plan sur lequel ça joue, cette histoire de vie privée ; c'est justement celui que je viens de soulever, à savoir celui de la consistance du discours. C'est justement parce que l'analyste ne sait jusqu'à présent à aucun degré soutenir le discours de sa position qu'il se fait n'importe quel autre. Tout lui est bon. Il fait cette sorte d'enseignement qui est comme tous les enseignements, alors que le sien ne devrait ressembler en rien aux autres, à rien d'autre, à savoir qu'il est enseignant de quoi ? de ce qu'il faut aux enseignés qui le sont déjà, c'est-à-dire de leur apprendre sur les sujets dont il s'agit tout ce qu'ils savent, c'est-à-dire justement tout ce qui est le plus à côté ; toutes les références lui sont bonnes ; il enseignera tout, n'importe quoi, sauf la psychanalyse.

En d'autres termes, ce par quoi j'ai pris soin de commencer en prenant les choses au niveau le plus ras de terre, à savoir ce qui peut sembler le moins contestable, et nous montrer que la psychanalyse justement le conteste, il est impossible d'écrire, si ce n'est à la façon d'un défi, les deux premières lignes qui sont là, ce qui fait le statut de l'analyste c'est en effet une vie qui mérite d'être appelée vie privée, c'est-à-dire le statut qu'il se donne est proprement celui où il maintiendra — elle est construite pour ça — l'autorisation, l'investiture de l'analyse, sa hiérarchie, la montée de

son *gradus*, de façon telle qu'au niveau où, pour lui, ça peut avoir des conséquences, cette fonction, la sienne, la plus scabreuse de toutes, qui est celle d'occuper la place de cet objet *a*, ça lui permet de conserver néanmoins stables et permanentes toutes les fictions les plus incompatibles avec ce qu'il en est de son expérience et du discours fondamental qui l'institue comme faire.

Voilà ce que je termine aujourd'hui pour vous, et que vous comprendrez que j'aie réservé à une assistance plus limitée, qui n'est pas forcée d'en tirer une moisson de scandales, de ragots ou de bla-bla-bla.

# Notes

*8 et 15 mai 1968*

*Lacan s'étant tenu au mot d'ordre de grève du S.N.E.S., il se refuse de tenir son séminaire les 8 et 15 mai, mais est présent, sachant qu'une partie de son auditoire serait là. Il insiste sur le fait que son discours s'adresse uniquement aux psychanalystes, et à eux seuls, et sur le fait que ces grèves lui laissent le temps de lire ce qu'habituellement il ne juge que sur la signature.*

*Puis, quant à l'actualité, il pointe l'effet de coude-à-coude — de ceux qui se font matraquer en chantant l'Internationale — comme surface : ceux qui sont dans ce champ se laissent porter par elle dans un sentiment de communauté absolue.*

*Il pose la question, que les événements du moment font ressurgir, de la responsabilité des psychanalystes. Ils ne sont pas à l'université, et pourtant la question de l'enseignement fait nœud pour eux. Il évoque alors son texte de 1966 « La Science et la Vérité » comme d'actualité pour ce qui ne saurait être des turbulences, ainsi que voudrait le laisser entendre M. Raymond Aron. Contrairement à ce dernier, pour Lacan il s'agit d'un phénomène structural, où les rapports du désir et du savoir sont mis en question. Ces rapports qui sont ceux de la transmission du savoir, la psychanalyse les établit du niveau de la carence, de l'insuffisance.*

*Au moment où il est question de dialogue, l'appui est à prendre sur une logique, même logicienne, mais en tout cas pas sur une énergétique.*

*Évoquant alors les rapports d'attente entre psychanalystes et insurgés, il dit que si les psychanalystes doivent attendre quelque chose de l'insurrec-*

*tion, l'insurrection elle n'attend que des lanceurs de ces pavés qui, comme les bombes lacrymogènes, occupent la fonction d'objets « a ».*

*Toute cette insurrection s'est frayée à la cité universitaire de Nanterre, avec les idées de Reich. Idées dit Lacan, démontrables comme fausses. Et ça intéresse les psychanalystes, car ça conduit au fait que n'importe qui peut dire n'importe quoi, et que le témoignage des psychanalystes, quant à ce qu'ils peuvent dire d'une expérience de langage intéressant les rapports de l'un à l'autre sexe, et non seulement passé sous silence ou noyé dans un flot d'autres choses par les psychanalystes eux-mêmes mais quand c'est dit, ça n'est pas pris en compte. Tout se passe comme s'il n'y avait jamais eu de psychanalystes.*

*Lacan insiste sur ce qui l'a toujours conduit dans son enseignement : de poser des repères, pour que ce qui insiste puisse être entendu. Et son échec par lequel, il ouvre sa publication est que les psychanalystes en font des choses sans portée. Les psychanalystes ne veulent pas être à la hauteur de ce qu'ils ont en charge.*

*Les choses existent et ont des effets. Il faudra bien qu'il y ait des gens pour prendre en compte ces effets et opérer dans leur champ.*

# Rencontre

*15 mai 1968*

Je suis venu aujourd'hui comme il y a huit jours, prévoyant qu'il y aurait ici un certain nombre de personnes, de façon à garder le contact.

Pas plus qu'il y a huit jours je ne ferai ce que j'ai ici l'habitude de faire sous le nom de cours ou de séminaire, ceci dans la mesure où je me tiens au mot d'ordre de grève qui, je pense, à cette heure subsiste du Syndicat National de l'Enseignement Supérieur.

Cela, c'est une simple question de discipline. Ce n'est pas pour autant être, si on peut dire ce qui serait souhaitable, à la hauteur des événements.

En vérité, ce n'est pas bien commode pour beaucoup. Comme quant à moi, je n'ai à m'occuper — je le souligne toujours depuis bien longtemps, ça n'est pas pour renier maintenant ce que j'ai toujours pris soin de répéter — que des psychanalystes, que je m'adresse aux psychanalystes, que c'est pour les psychanalystes que je crois soutenir depuis de nombreuses années — travail qui n'est pas mince, je dirai même jusqu'à un certain point que ça m'est une occasion de m'en apercevoir parce que le seul fait de n'avoir pas à préparer un de ces séminaires (puisqu'il était déjà préparé pour la dernière fois) je sens combien c'est allégeant pour moi.

Naturellement, ça ouvre la porte à toutes sortes de choses. Du même coup, je peux m'apercevoir de quelque chose que l'effort et le travail masquent toujours, à savoir mes insatisfactions ; ça me donne l'occasion aussi peut-être de lire des articles que forcément je laisse passer comme ça, rien qu'à voir leur signature. Il faut lire les articles même des gens dont on sait

d'avance ce qu'on peut attendre. Il m'est arrivé comme ça d'être très étonné. (Je parle d'articles de mes collègues, bien sûr !)

Enfin, pour l'instant, pour être à la hauteur des événements, je dirai que, encore que les psychanalystes apportent leur témoignage de sympathie à ceux qui se sont trouvés pris dans des contacts assez durs, pour lesquels il convenait d'avoir — ce qu'il faut souligner — un très très grand courage, il faut avoir reçu, comme il peut nous arriver, à nous psychanalystes, la confidence de ce qui est ressenti dans ces moments là pour mesurer mieux, à sa plus juste valeur, ce que représente ce courage parce que du dehors, comme ça, on admire, bien sûr, mais on ne se rend pas toujours compte que le mérite n'est pas moins grand à ce que vraiment des gars à certains moments soient vraiment emportés par quelque chose qui est le sentiment d'être absolument soudé aux camarades, qu'ils expriment ça comme ils veulent, que ce qu'il y a d'exaltant à chanter l'Internationale au moment où on se fait matraquer, c'est cette surface ; parce qu'évidemment, l'Internationale, c'est un très beau chant, mais je ne crois pas qu'ils auraient ce sentiment absolument irrépressible qu'ils ne peuvent pas être ailleurs que là où ils sont s'ils ne se sentaient pas portés par un sentiment de communauté absolue, là, dans l'action avec ceux avec qui ils sont coude à coude, c'est quelque chose qui devrait être exploré — comme on dit sans savoir ce qu'on dit — en profondeur.

Je veux dire qu'il ne me semble pas, pour revenir à nos psychanalystes, que le fait de signer, à ce propos, même si on est là aussi, très coude à coude (mais enfin ce n'est pas tout à fait de la même nature) on peut se mettre à 75 puisque c'est, paraît-il, le chiffre, disait-on hier soir, à signer un texte de protestation contre le régime et ses opérateurs (je parle de ses opérateurs policiers) bien sûr, c'est méritoire et on ne saurait détourner personne d'appliquer sa signature en bas d'une pareille protestation, mais c'est légèrement indéquat, c'est insuffisant justement ; si on signe ça tous, des gens venus de toutes les origines et de tous les horizons, très bien, mais signer au titre de psychanalystes — d'ailleurs très rapidement aussi ouvert du côté des psychologues — cela me paraît une façon assez aisée de faire ce que je disais tout à l'heure : de considérer comme s'être acquitté avec les événements.

Il semble que quand il se produit quelque chose de cet ordre, d'une nature aussi sismique, on pourrai peut-être s'interroger quand on a eu

soi-même une responsabilité ; parce qu'enfin les psychanalystes, ça a eu une responsabilité dans, on ne peut pas dire l'enseignement puisqu'ils ne sont pas, aucun d'entre eux moi comme ça, sur les bords, sur la marge, aucun d'entre eux n'est à proprement parler dans l'Université, mais enfin il n'y a pas que l'Université qui est responsable au niveau de l'enseignement ; peut-être qu'après tout on pourrait se dire que les psychanalystes ne se sont pas beaucoup occupés de ce qui pouvait pourtant de connoter aisément à un niveau de rapports qui, pour être des rapports collectifs, ne tombaient pas moins directement sous un certain chef, sous un certain champ, sous un certain nœud qui est le leur ; essayons d'appeler ça sans trop lourdement insister sur le fait qu'après tout nous-mêmes, nous l'avons pointé, que quelque part, dans nos *Écrits*, il y a un texte qui s'appelle *La science et la Vérité* qui n'est pas complètement hors de saison, pour avoir une petite idée, qu'on ne saurait réduire ce qui se passe à ce que nous appellerions des effets de turbulence, un peu partout.

Il y a quelqu'un que je ne peux pas dire que je n'estime pas, c'est un de mes camarades, nous étions sur les mêmes bancs, avec des liens ensemble, et on a fait bien connaissance ; c'est un ami, M. Raymond Aron, qui a fait ce matin un article dans un journal qui reflète la pensée des gens honnêtes, et qui dit : ça se produit partout. Mais en disant ça, pour lui ça veut dire : justement, ils sont partout un peu remuants ; il faut que chacun les calme selon ce qui ne va pas dans chaque endroit ; c'est parce que, paraît dans chaque endroit il y a toujours quelque chose qui va pas, que c'est à cause de ça qu'ils se remuent. Ça commence bien sûr, comme vous le savez, à Columbia, c'est-à-dire en plein New-York (j'en ai eu des échos très précis tout récents) et puis ça va jusqu'à Varsovie, je n'ai pas besoin de faire la cartographie ; qu'on ne veuille pas au moins se demander, où tout au moins résolument qu'on écarte, comme c'est le sens de cet article, écrit d'un très bon ton, qu'il doit y avoir là un phénomène beaucoup plus structural ; et puisque j'ai fait allusion à ce coin, à ce nœud, à ce champ, pour moi il est bien clair que les rapports du désir et du savoir sont mis en question, que la psychanalyse aussi permet de nouer ça à un niveau de carence, d'insuffisance qui est à proprement parler stimulée, évoquée par ces rapports qui sont les rapports de la transmission du savoir. En écho retentissent toutes sortes de courants, d'éléments, de forces comme on dit, toute une dynamique, et là-dessus je ferai allusion de nouveau à cet article

que j'ai lu récemment. On insistait sur le fait que, dans un certain ordre d'enseignement — le mien pour le nommer — on négligerait la dimension énergétique.

J'admire beaucoup que ces énergétistes ne se soient pas du tout aperçus des déplacements d'énergies qui peuvent être là sous-jacentes ; peut-être que cette énergie a un certain intéret d'évocation théorique, mais de nouer les choses au niveau d'une référence logique et même logicienne, dans une occasion où on parle beaucoup de dialogue, ça pourrait avoir un certain intéret.

En tout cas je pense, et je suis, il me semble, confirmé par l'événement dans le fait que trouver que là est le maniable, l'articulable de ce à quoi nous avons affaire, je n'ai pas tort d'y appuyer tant que je peux ; là où on s'en passe, ou on croit même devoir s'en passer, où on parlera volontiers d'intellectualisation — c'est le grand mot comme vous savez — on ne fait pas preuve d'un particulier sens de l'orientation quant à ce qui se passe ni non plus d'une juste estime des poids en cause et de l'énergétique authentique et véritable de la chose.

Je note en passant un simple petit épinglage pour information : nous avons eu dans une réunion de cette chose qui s'appelle mon École et qui avait lieu hier soir, une des têtes de cette insurrection, pas du tout une tête mal faite ; en tout cas ce n'est pas quelqu'un qui se laisse berner ni non plus qui dit des choses sottes ; il sait très bien répondre du tac au tac et quand on lui pose une question, je dois dire, assez touchante comme celle-ci : « Dite-nous, cher ami, du point où vous êtes, qu'est-ce que vous pourriez attendre des psychanalystes ? » ce qui est vraiment une façon de poser la question absolument folle ! Je suis en train de me tuer à dire que les psychanalystes devraient attendre quelque chose de l'insurrection ; il y en a qui rétorquent : qu'est-ce que l'insurrection voudrait attendre de nous ? L'insurrection leur répond : ce que nous attendons de vous pour l'instant, c'est à l'occasion de nous aider à lancer des pavés !

Histoire d'alléger un peu l'atmosphère, je fais remarquer à ce moment là — c'est une indication discrète — qu'au niveau du dialogue, le pavé remplit exactement une fonction prévue, celle que j'ai appelée l'objet *a.* J'ai déjà indiqué qu'il y a une certaine variété dans l'objet *a*. C'est que le pavé est un objet *a* qui répond à un autre vraiment alors, lui, capital pour toute idéologie future du dialogue quand elle part d'un certain niveau : c'est ce qu'on appelle la bombe lacrymogène !

Laissons cela. Mais nous avons su en effet, de la bouche autorisée (qui s'est trouvée prendre évidemment un avantage immédiat sur ce qui aurait pu se dérouler autrement) que, au départ, tout ce qui s'est remué au départ dans un certain champ, et nommément à Nanterre (c'était vraiment une information) nous avons appris que les idées de Reich — vous m'en croirez si vous voulez, beaucoup de gens ici sont disposés à m'en croire puisque je le leur transmets, ça m'étonne mais c'est un fait — ont été pour eux frayantes, et ceci autour de conflits trop précis qui se manifestaient dans le champ d'une certaine cité universitaire. C'est quand même intéressant. C'est intéressant pour des psychanalystes par exemple qui peuvent considérer — moi, c'est ma position — que les idées de Reich ne sont pas simplement incomplètes, qu'elles sont foncièrement démontrables comme fausses.

Toute l'expérience analytique, si nous voulons bien justement l'articuler et non pas la considérer comme une espèce de lieu de tourbillons, de forces confuses, une énergétique des instincts de vie et des instincts de mort qui sont là à se coétreindre, si nous voulons bien mettre un peu d'ordre dans ce que nous objectivons dans une expérience qui est une expérience de langage, nous verrons que la théorie de Reich est formellement contredite par notre expérience de tous les jours.

Seulement, comme les psychanalystes ne témoignent absolument rien de choses qui pourraient vraiment intéresser tout le monde précisément sur ce sujet, des rapports de l'un à l'autre sexe, les choses dans cet ordre sont vraiment ouvertes, à savoir que n'importe qui peut dire n'importe quoi, et que ça se voit à tous les niveaux.

Je lisais hier — puisqu'on me laisse du temps pour la lecture — un petit organe qui s'appelle *Concilium* (ça se passe au niveau des Curés). Il y avait deux articles assez brillants sur l'accession de la femme aux fonctions du sacerdoce, dans lesquels étaient remuées un certain nombre de catégories, celle des rapports de l'homme et de la femme. C'est exactement, bien sûr, comme si les psychanalystes, là-dessus, n'avaient jamais rien dit; non pas, bien sûr, que les auteurs ne lisent pas la littérature psychanalytique; ils lisent tout; mais s'ils lisent cette littérature, ils ne trouveront absolument rien qui leur apporte quoi que ce soit de nouveau par rapport à ce qui se remue depuis toujours sur cette notion confuse : qui est-ce qui, de l'homme et de la femme, est, au regard de tout ce que vous voudrez, de l'Être,

le plus supérieur, le plus digne et tout ce qui s'en suit. Parce que, enfin de compte, il est tout de même frappant que ce qui, par les psychanalystes, a été dénoté au niveau de l'expérience, a été par eux-mêmes si parfaitement bien noyé qu'en fin de compte c'est exactement comme s'il n'y avait jamais eu de psychanalystes.

Évidemment, tout ça est un point de vue que vous pouvez peut-être considérer comme un peu personnel. Il est évident que sous cette espèce de note par laquelle j'ai cru devoir ouvrir d'un certain ton une certaine publication qui est la mienne et qui est celle que j'accentue d'une dénotation que j'appelle échec, à savoir qu'à peu près tout ce que j'ai essayé, moi, d'articuler, et que, je dois le dire, il suffira qu'on ait un tout petit peu de recul pour s'apercevoir que non seulement c'est articulé mais que c'est articulé avec une certaine force, et que ça restera comme ça, attaché, comme témoignage de quelque chose où on peut se retrouver, où il y a un nord, un sud, un est un ouest, on s'en apercevra peut-être en somme quand les psychanalystes ne seront plus là pour le rendre, du seul fait de ce qu'ils en font, absolument sans portée.

En attendant, on signe des manifestes de solidarité avec les étudiants comme on le ferait aussi pareil, on, n'importe qui, dans une échauffourée, pourrait se faire tabasser.

Bref tout de même il y a ce quelque chose qui se réalise, quelque chose qu'on peut trouver bien écrite d'avance. J'ai dit que de toute façon, même si les psychanalystes ne veulent pas être, à aucun prix, à la hauteur de ce qu'ils ont en charge, ce qu'ils ont en charge n'en existe pas moins, et, de toute façon, ne s'en fera pas moins sentir dans ses effets — première partie de mes propositions, nous y sommes — et qu'il faudra bien tout de même qu'il y ait des gens qui essaient d'être à la hauteur d'un certain type d'effets qui sont ceux qui étaient là, en quelque sorte, offerts et prédestinés à être traités par certains dans un certain cadre ; si ce n'est pas ceux-là, c'en sera forcément d'autres, parce qu'il n'y a pas d'exemple que quand des effets deviennent un peu insistants, il faut tout de même bien s'apercevoir qu'ils sont là et essayer d'opérer dans leur champ.

Je vous ai dit ça comme ça, pour que vous ne vous soyez pas dérangés pour ne rien entendre.

# Annexes

# Annexe I

*Conférence du 19 juin 1968*

Je ne suis pas un truqueur ; je ne veux pas avertir que je dirai quelques mots d'adresse pour clore l'année présente, comme s'exprime le papier de l'École pour vous faire ce qu'on appelle un séminaire. J'adresserai quelques mots plutôt de l'ordre de la cérémonie.

J'ai fait cette année quelque part, si je me souviens bien, allusion au signe d'ouverture de l'année commençante dans les civilisations traditionnelles. Celui-là, c'est pour l'année scolaire qui se termine.

Il peut rester un regret qu'après avoir ouvert un concept comme celui de *l'acte psychanalytique*, le sort ait voulu que vous n'ayez sur ce sujet pu apprendre que la moitié de ce que j'avais l'intention d'en dire ; la moitié… à vrai dire un peu moins parce que la procédure d'entrée, pour quelque chose d'aussi nouveau jamais articulé comme dimension, que *l'acte psychanalytique*, ça a demandé en effet quelque temps d'ouvert.

Les choses, pour tout dire, ne conservent pas la même vitesse ; c'est plutôt quelque chose qui ressort à ce qui se passe quand un corps choit, est soumis à la même force ; au cours de sa chute, son mouvement, comme on dit, s'accélère, de sorte que vous n'aurez pas eu du tout la moitié de ce qu'il y avait à dire sur *l'acte psychanalytique* ; disons que vous en aurez eu un petit peu moins du quart.

C'est bien regrettable par certains côtés car, à vrai dire, il n'est pas dans mes us de terminer plus tard et en quelque sorte par raccroc ce qui se trouve d'une façon quelconque, quelle qu'en soit la cause, interne ou externe, avoir été interrompu.

A vrai dire, mon regret n'est pas sans s'accompagner par un autre côté de quelque satisfaction car enfin dans ce cas là, le discours n'a pas été interrompu par n'importe quoi, et de l'avoir été par quelque chose qui met en jeu, certainement à un niveau très bébé, mais qui met en jeu quand même quelque dimension qui n'est pas tout à fait sans rapport avec l'acte, eh bien mon Dieu ce n'est pas tellement insatisfaisant.

Évidemment, il y a une petite discordance dans tout cela. *L'acte psychanalytique*, cette dissertation que je projetais était forgée pour les psychanalystes, comme on dit, mûris par l'expérience. Elle était destinée avant tout à leur permettre, et du même coup à permettre aux autres, une plus juste estime du poids qu'ils ont à soulever, quand quelque chose précisément marque une dimension de paradoxe, d'antinomie interne de profonde contradiction qui n'est pas sans permettre de concevoir la difficulté que représente pour eux d'en soutenir la charge.

Il faut bien le dire, ça n'est pas ceux qui, cette charge, la connaissent mieux dans sa pratique, qui ont marqué pour ce que je disais le plus vif intéret. A un certain niveau, je dois dire qu'ils se sont vraiment distingués par une absence qui n'était certes point due au hasard. De même, puisqu'on y est, je vous raconterai incidemment une petite anecdote à laquelle j'ai déjà fait allusion, mais je vais tout à fait l'éclairer. Une de ces personnes à qui j'envoyais galamment un poulet pour lui demander si cette absence était un acte, m'a répondu : « Qu'allez-vous penser ! Que nenni ! Ni un acte, ni un acte manqué. Il se trouve que cette année, j'ai pris à onze heures et demie rendez-vous pour un long travail (il s'agissait de se refaire faire la denture) avec le praticien adéquat, à onze heures et demie tous les mercredis ». Ce n'est pas un acte, comme vous voyez. C'est une pure rencontre !

Ceci tempère pour moi le regret que quelque chose puisse rester en quelque sorte en suspens dans ce que j'ai à transmettre à la communauté psychanalytique et tout à fait spécialement à celle qui s'intitule du titre de mon École.

Par contre, une certaine dimension de l'acte qui a, elle aussi, son ambiguïté, qui n'est pas forcément faite d'actes manqués, malgré bien sûr qu'elle donne du fil à retordre à ceux qui aimeraient penser les choses en termes traditionnels de la politique, quand même, il s'est trouvé quelque chose, je l'ai dit à l'instant, que les bébés ont relevé un beau jour du titre d'acte et

qui pourrait bien, comme ça, donner dans les années qui vont suivre à quelques gens du fil à retordre.

En tout cas la question — et c'est pour ça qu'aujourd'hui j'ai voulu vous adresser quelques mots est justement de savoir si j'ai raison de trouver là comme une espèce de petite balance ou compensation, de me sentir en quelque sorte un tout petit peu allégé de ma propre charge.

Car enfin, si c'est à propos de la psychanalyse, ou plus exactement sur le support qu'elle m'offrait et parce que ce support était le seul, qu'il n'était pas possible ailleurs de saisir un certain nœud ou si vous voulez une balle, quelque chose de singulier, de pas repéré jusqu'alors dans ce à quoi il n'est pas facile de donner une étiquette de nos jours, étant donner qu'il y a un certain nombre de termes traditionnels qui s'en vont un tout petit peu à vau l'eau : l'homme la connaissance, la connaissance, comme vous voudrez, ce n'est pas tout à fait de ça qu'il s'agit, ce certain nœud dont là-bas au crayon rouge j'ai pu aussi sur cette espèce de nœud-bulle que vous connaissez bien c'est le fameux huit intérieur que j'ai fomenté déjà depuis quelque huit ans, ces termes : savoir, vérité sujet et le rapport à l'Autre, voilà, il n'y a pas de mot pour les mettre ensemble tous les quatre, ces quatre termes sont pourtant devenus essentiels pour quelque chose qui est à venir, un avenir qui peut nous intéresser, nous autres qui sommes ici, dans un amphithéâtre, pas simplement pour faire de la clamation de la réclamation mais avec un souci de savoir justement, cet enseignement qui a manifesté je ne sais pas quoi d'insatisfaisant, nous pouvons peut-être avoir souci de ce que, à la suite de cette grande déchirure de ce côté patent qu'il y a quelque chose de ce côté là qui ne va plus, que ce qui coiffait d'un terme qui n'est pas du tout de hasard l'Université, ça s'autorise de l'Univers, c'est justement ici de ça qu'il s'agit.

Est-ce que ça tient, l'Univers ? L'Univers a fait beaucoup de promesses, mais il n'est pas sûr que les tienne. Il s'agit de savoir si quelque chose qui s'annonçait, qui était une espèce d'ouverture sur la béance de l'univers se soutiendra assez longtemps pour qu'on en voie le fin mot.

Cette question passe par ce que nous avons vu se manifester dans ces derniers mois, dans un endroit, comme ça, bizarrement permanent dans l'histoire. Nous avons vu se ranimer une fonction de lieu. C'est curieux. C'est essentiel. Peut-être qu'on n'aurait pas vu la chose se cristalliser si vivement s'il n'y avait pas eu un lieu où ils revenaient toujours pour se faire tabasser.

Il ne faut pas vous figurer que ce qui s'ouvre, ce qui s'est ouvert comme question dans ce lieu, ce soit de notre tissu national le privilège. J'ai été, histoire de prendre l'air, passer deux jours à Rome où des choses semblables ne sont pas concevables simplement parce qu'à Rome il n'y a pas de Quartier Latin. Ce n'est pas un hasard ! C'est drôle mais enfin c'est comme ça.

J'ai eu comme ça des choses qui m'ont bien plu. C'est plus facile de les repérer là-bas, ceux qui savent ce qu'ils font. Un petit groupe. Je n'en ai pas vu beaucoup mais je n'en aurais vu qu'un que ça suffirait. Ils s'appellent les Oiseaux, *Uccelli*.

Comme je l'ai dit à quelques uns de mes familiers, je suis en Italie — à ma stupeur, il faut bien le dire, c'est le terme qu'on emploie : (j'ai honte !) — populaire. Ça veut dire qu'ils savent mon nom. Ils ne savaient bien sûr rien de ce que j'ai écrit ! Mais, c'est ça qui est curieux, ils savent que les *Écrits* existent.

Il faut croire qu'ils n'en ont pas besoin, pour que les *Uccelli*, les Oiseaux en question, par exemple sont capables d'actions comme celle-là qui évidemment a avec l'enseignement lacanien le rapport qu'ont les affiches des Beaux-Arts avec ce dont il s'agit politiquement, vraiment, mais ça veut dire qu'ils ont un rapport tout à fait direct : quand le doyen de la Faculté de Rome, accompagné d'un représentant éminent de l'intelligence vaticane, va leur faire à tous réunis parce qu'il y a des assemblées générales aussi là-bas où on leur parle, on est pour le dialogue, du côté bien entendu où ça sert — alors les *Uccelli* viennent avec un de ces grands machins comme il y en a, quand on va dans des restaurants à la campagne, au centre d'une table ronde, c'est un énorme parapluie, ils se mettent tous dessous à l'abri, disent-ils, du langage !

J'espère que vous comprenez que ça me laisse espoir. Ils n'ont pas encore lu les *Écrits* mais ils les liront ! En ont-ils vraiment besoin puisqu'ils ont trouvé ça ? Après tout, ce n'est pas le théoricien qui trouve la voie, il l'explique. Évidemment, l'explication est utile pour trouver la suite du chemin. Mais, comme vous voyez, je leur fais confiance. Si j'ai écrit quelque petites choses qui auraient pu servir aux psychanalystes, ça servira à d'autres dont la place, la détermination est tout à fait précisée par un certain champ, le champ qui est cerné par ce petit nœud (voir schéma) qui est fait d'une certaine façon de couper dans une certaine bulle extraordinaire-

ment purifiée par les antécédents de ce qui a abouti à cette aventure et qui est ce que je me suis efforcé de repérer devant vous comme étant le moment d'engendrement de la science.

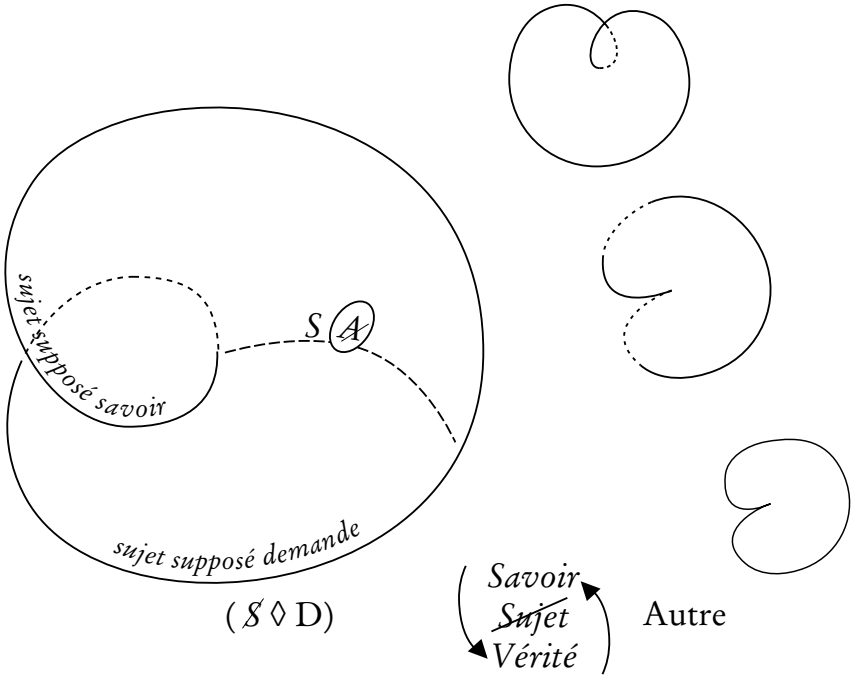


Donc, cette année, à propos de *l'acte psychanalytique*, j'en étais au moment où j'allais vous montrer ce que comporte d'avoir à prendre place dans le registre du *sujet supposé savoir*, et ceci justement quand on est psychanalyste, non pas qu'on soit le seul mais qu'on soit particulièrement bien placé pour en connaître la radicale division. En d'autres termes cette position inaugurale à l'acte psychanalytique qui consiste à jouer sur quelque chose que votre acte va démentir. C'est pour cela que j'avais réservé pendant des années, mis à l'abri, mis à l'écart le terme de *Verleugnung* qu'assurément Freud a fait surgir à propos de tel moment exemplaire de la *Spaltung* du sujet ; je voulais le réserver, le faire vivre là où assurément il est poussé à son point le plus haut de pathétique, au niveau de l'analyste lui-même.

A cause de ça, il a fallu que je subisse, pendant des années, le harcèlement de ces êtres qui suivent la trace de ce que j'apporte pour tâcher de voir où est ce qu'on pourrait bricoler un petit morceau, où j'achopperais. Alors quand je parlais de *Verwerfung* qui est un terme extrêmement précis et qui situe parfaitement ce dont il s'agit quant à la psychose, on rappelait que ce serait beaucoup plus malin de se servir de *Verleugnung* ; enfin on trouve de tout cela des traces dans de pauvres conférences et médiocres articles. Le terme de *Verleugnung* eût pu prendre, si j'avais pu cette année vous parler comme il était prévu, sa place authentique et son poids plein.

C'était le pas suivant à faire. Il y en avait d'autres que je ne peux même pas indiquer. Assurément, une des choses dont j'aurai été le plus frappé au cours d'une expérience d'enseignement sur lequel vous pourrez bien permettre de jeter aujourd'hui un regard en arrière, et ceci justement dans ce tournant, c'est la violence des choses que j'ai pu me permettre de dire. Deux fois à Sainte-Anne par exemple, j'ai dit que la psychanalyse, c'était quelque chose qui avait ça au moins pour elle que dans son champ — quel privilège ! — la canaillerie ne pouvait virer qu'à la bêtise. Je l'ai répété deux années de suite comme ça, et je savais de quoi je parlais !

Nous vivons dans une aire de civilisation où, comme on dit, la parole est libre, c'est-à-dire que rien de ce que vous dites ne peut avoir de conséquence. Vous pouvez dire n'importe quoi sur celui qui peut bien être l'origine de je ne sais quel meurtre indéchiffrable ; vous faites même une pièce de théâtre là-dessus. Toute l'Amérique — new-yorkaise, pas plus — s'y presse. Jamais auparavant dans l'histoire une chose pareille n'eût été concevable sans qu'aussitôt on ferme la boîte. Dans le pays de la liberté, on peut tout dire, puisque ça n'entraîne rien.

Il est assez curieux qu'à partir simplement du moment où quelques petits pavés se mettent à voler, pendant au moins un moment tout le monde ait le sentiment que toute la société pourrait s'en trouver intéressée de la façon la plus directe dans son confort quotidien et dans son avenir.

On a même vu les psychanalystes s'interroger l'avenir du métier. A mes yeux, ils ont eu tort de s'interroger publiquement. Ils auraient mieux fait de garder ça pour eux, parce que quand même, les gens qui les ont vu s'interroger là-dessus, justement, alors qu'ils les interrogeaient sur tout autre chose, ça les a un peu fait marrer. Enfin on ne peut pas dire que la cote de la psychanalyse a monté !

J'en veux au Général. Il m'a chopé un mot que depuis longtemps j'avais — et ce n'était pas pour l'usage bien sûr qu'il en a fait : la *chienlit* psychanalytique. Vous ne savez pas depuis combien d'années j'ai envie de donner ça comme titre à mon séminaire. C'est foutu maintenant !

Puis je vais vous dire, je ne regrette pas parce que je suis trop fatigué ; c'est suffisamment visible comme ça ; je n'ai pas besoin d'y ajouter un commentaire.

Enfin ce serait une chose quand même que j'aimerais bien — tout le monde n'aimerait pas ça mais moi j'aimerais bien — l'enseignement de la psychanalyse à la Faculté de Médecine.

Vous savez, il y a comme ça des types très remuants. Je ne sais pas quelle mouche les pique, qui se pressent pour être là, à cette place ; je parle de personne de l'École freudienne de Paris. Je sais bien qu'à la Faculté de Médecine, on connaît l'histoire des doctrines médicales ; ça veut dire qu'on en a vu passer des choses, de l'ordre, à nos yeux, avec le recul de l'histoire, de l'ordre de la mystification. Mais ça ne veut pas dire que la psychanalyse telle qu'elle est enseignée là où elle est enseignée officiellement — on vous parle de la libido comme de quelque chose qui passe dans les vases communicants, comme s'exprimait, au début du temps où j'ai commencé à essayer de changer un peu ça, un personnage absolument incroyable, une hydraulique libidinale — enseigner la psychanalyse comme on l'enseigne disons le mot, à l'Institut, ça serait formidable, surtout à l'époque où nous vivons où quand même les enseignés comme on dit, se mettent à avoir quelque exigence. Je trouve ça merveilleux. Qu'on voie ce qu'on peut faire d'un certain côté comme enseignement de la psychanalyse, après avoir fait ce petit tour d'horizon et vous avoir montré les espoirs de bon temps que la suite de ces choses réserve à certains ; vous me direz, bien sûr que le personnage par exemple en question pourrait toujours se mettre à enseigner du Lacan. Évidemment, ce serait mieux ! Mais faudrait-il encore qu'il le puisse parce qu'il y a un certain article paru dans *Les cahiers de psychanalyse* sur l'objet *a* à propos duquel, (je regrette de le dire, ça va encore choquer quelques-uns de mes plus proches et plus chers collègues), ça n'a été qu'une longue petite fusée de rires chez ces damnés Normaliens, comme par hasard. Moi-même, j'ai été forcé dans une petite note discrète, quelque part, juste avant que paraissent mes *Écrits*, d'indiquer que, quel que soit le besoin

qu'on a de travailler le marketing psychanalytique, il ne suffit pas de parler de l'objet *a* pour que ce soit tout à fait ça !

En tout cas, je voudrais prendre les choses d'un peu plus haut et puisque j'ai préparé quelques mots — par ceux-là, je dois dire que je me suis laissé un peu aller vu la chaleur, la familiarité, l'amitié que dégagent cette ambiance, à savoir ces figures dont il n'y a pas une que je ne reconnaisse pour l'avoir vue dans les débuts de cette année — puisque j'ai parlé de ces quatre termes, repérons, histoire pour ceux qui sont un peu dans la courte vue et qui ne se rendraient pas compte de l'importance tout à fait critique d'une certaine conjoncture, rappelons en, les principales articulations. A savoir d'abord le savoir car, en fin de compte, c'est tout de même assez curieux du côté du savoir jusqu'à présent des classiques qu'on soit sage, et une partie de la position sage est évidemment de se tenir tranquille. Que ce soit au niveau et comme on le dit très justement à un niveau privilégié de la transmission du savoir qu'il se passe tellement de choses, ça vaut peut-être la peine qu'on bénéficie d'un peu de recul dans le regard.

Voilà il y a une fonction, naturellement, je m'excuse auprès des personnes qui sont ici — il y en a peu — qui viennent ici pour la première fois, et qui viennent histoire de voir un peu ce que je pourrais raconter si on m'interrogeait sur les événements ; je ne vais pas pouvoir faire la théorie de l'Autre, et c'est bien ça déjà qui rend très difficile un tel entretien, une interview ; il faudra expliquer ce que c'est, l'Autre. Nous commençons par là parce que c'est la clé. Donc pour les personnes qui ignorent ce que c'est que l'Autre, je peux dire d'un côté que je l'ai défini strictement comme un lieu, le lieu où la parole vient prendre place. Ça ne se livre pas tout de suite, ça : lieu où la parole vient prendre place. Mais enfin c'est une fonction topologique tout à fait indispensable pour dégager la structure logique radicale dont il s'agit dans ce que j'ai appelé tout à l'heure ce nœud ou cette bulle, ce creux dans le monde à propos de quoi s'évoque cette vieille notion du sujet ; vieille notion du sujet qui n'est plus réductible à l'image du miroir ni de quoi que ce soi de l'ordre d'un reflet omniprésent. Mais effectivement cette bulle est vagabonde encore grâce à quoi ce monde n'est plus à proprement parler un monde. Cet Autre, il est là depuis un bout de temps, bien sûr. On ne l'avait pas vraiment dégagé parce que c'est une bonne place et qu'on y avait installé quelque chose qui y est encore pour la plupart d'entre vous, qui s'appelle Dieu. *Il vecchio con la*

*barba !* Il est toujours là. Les psychanalystes n'ont vraiment pas ajouté grande chose à la question de savoir, point essentiel, s'il existe ou s'il n'existe pas. Tant que ce *ou* sera maintenu, il sera toujours là.

Néanmoins, grâce à la bulle, nous pouvons faire comme s'il n'était pas là. Nous pouvons traiter de sa place. A sa place, justement, il n'a jamais fait de doute que gîtait ce dont il s'agit quant au savoir. Tout savoir nous vient de l'Autre — je ne parle pas de Dieu, je parle de l'Autre. Il y a toujours un Autre où est la tradition, l'accumulation, le réservoir.

Sans doute on soupçonnait qu'il peut se passer des choses ; on appelait ça la découverte, ou même encore de ces variations dans l'éclairage, de ces façons de dispenser l'enseignement qui en changeaient, en quelque sorte, l'accent et le sens, ce qui justement a fait pendant un certain temps que l'enseignement, ça tenait encore. Est-ce que vous avez jamais aperçu que ce qui fait qu'un enseignement a une prise, c'est peut-être que justement dans une certaine façon de le redistribuer, il s'inscrit dans son dessin, dans son tracé, dans sa structure quelque chose qui n'est pas immédiatement dit, mais que c'est ça qui est entendu ? Pourquoi, après tout depuis un certain temps cette corde ne paraîtrait-elle pas un peu usée à ceux qui sont sur les bancs ? Je veux dire que ce qui n'est pas dit pour être entendu, il faudrait encore que ce soit quelque chose qui en vaille la peine et pas une simple hypocrisie par exemple, que c'est peut-être pour quelque chose, au fait, que ce soit au niveau des Facultés des Lettres ou encore des Écoles d'Architecture que ce soit mis à flamber.

Dans ce rapport du sujet avec l'Autre, la psychanalyse apporte une dimension radicalement neuve. C'est plus que ce que j'ai appelé à l'instant comme ça une découverte ; découverte, ça garde encore quelque chose d'anecdotique. C'est un profond remaniement de tout le rapport.

Il y a un mot que j'ai fait rentrer ici il y a quelques années dans cette dialectique, c'est le mot *la vérité*. Et puis à vrai dire avant de l'articuler précisément comme je l'ai fait ici un certain jour et comme en porte la marque parfaitement logicisée l'article qui s'appelle, dans mes *Écrits, La vérité et la science*, j'avais donné à ce mot une autre fonction, dans un article qui s'appelle *La chose freudienne*, où on peut lire ces termes : *Moi la vérité je parle*.

Qui ? ce *je* qui parle ? Ce morceau, à la vérité une prosopopée, un de ces jeux enthousiastes il se trouve que je me suis permis de l'articuler pour le

centenaire de Freud, et à Vienne c'était un cri plutôt de l'ordre de ce qu'un Münch a si bien mis dans une gravure célèbre, cette bouche qui se tord où nous voyons surgir l'anéantissement sublime de tout un paysage.

Il y a très longtemps, à Vienne, j'ai dit spécialement là où l'on ne l'avait point entendu depuis longtemps le mot de vérité. C'est un mot très dangereux ; mis à part l'usage que l'on en fait quand on le châtre, à savoir dans les traités de logique, on sait depuis longtemps qu'on ne sait pas ce que cela veut dire.

Qu'est-ce que la vérité ? C'est précisément la question qu'il ne faut pas poser. J'ai fait allusion à Lyon quand j'y ai parlé en octobre dernier à un certain morceau de Claudel, très brillant, que je vous recommande. Je n'ai pas eu le temps d'en relever pour vous avant de venir ici — je ne savais pas que j'en parlerais — les pages, mais vous le trouverez en cherchant bien dans la table des matières des proses de Claudel, en cherchant à Ponce-Pilate naturellement.

Il décrit, ce texte, tout ce qu'il arrive de malheur à ce bienveillant administrateur colonial pour avoir prononcé mal à propos cette question : « Qu'est-ce que la vérité ? »

Chez des gens pour l'instant qui se situent bien sûr dans cette zone futile de ces zèbres auxquels il est dangereux d'énoncer la vérité psychanalytique, qui donnent une application terrible à ces mots recueillis au tournant d'une de mes pages *Moi la vérité je parle*, ils vont dire la vérité dans des endroits où on n'en a aucun besoin mais où elle porte.

Il est très possible qu'une certaine chose qu'on avait réussi si bien à tamponner sous le nom de lutte des classes en devienne tout d'un coup quelque chose de tout à fait dangereux. Bien sûr, on peut compter si de saines fonctions existant depuis toujours pour le maintien de ce dont il s'agit, à savoir de laisser les choses dans le champ du partage du pouvoir.

Il faut bien le dire, les gens qui s'y connaissent un peu en fait de maniement de la vérité ne sont pas aussi imprudents. Ils ont la vérité, mais ils enseignent : tout pouvoir vient de Dieu. Tout. Ça ne vous permet pas de dire que c'est seulement le pouvoir qui leur convient. Même le pouvoir qui est contre Dieu il vient de Dieu, pour l'Église. Dostoiewski avait très bien aperçu ça. Comme il croyait à la vérité, Dieu lui faisait une peur bleue. C'est pour ça qu'il a écrit *le Grand Inquisiteur.* C'était la conjonction en somme prévue à l'avance de Rome et de Moscou. Je pense que

quand même quelques-uns d'entre vous ont lu ça. Mais c'est quasiment fait, mes petits amis, et vous voyez bien que ce n'est pas si terrible que ça ! Quand on est dans l'ordre du pouvoir, tout s'arrange !

C'est bien pour ça qu'il est utile que la vérité soit quelque part, dans un coffre-fort. Le privilège, la révélation, ça, c'est le coffre-fort.

Mais si vous prenez au sérieux la prosopopée *Moi la vérité je parle* ça peut avoir d'abord hélas pour celui qui se met dans cette voie de grands inconvénients.

Voyons quand même ce que nous, analystes, pouvons peut-être avoir apporté là-dessus de nouveau. Évidemment notre champ est très limité. Il est au niveau de la bulle.

La bulle, comment elle se définit ? Elle a une portée très limitée. Si après tant d'années, après en avoir montré ce qui en est proprement la structure, c'est maintenant de logique que je vous parle, ce n'est pas un hasard ; c'est parce que tout de même il est clair que ce savoir qui nous intéresse, nous, analystes n'est proprement que ce qui se dit. Si je dis que *l'inconscient est structuré comme un langage*, c'est parce que cet inconscient qui nous intéresse est ce qui peut se dire et que se disant, il engendre le sujet.

C'est parce que le sujet est une détermination de ce savoir qu'il est ce qui court sous ce savoir mais qu'il n'y court pas librement, qu'il y rencontre des butées. C'est en cela et en rien d'autre que nous avons affaire à un savoir. Qui dit le contraire est amené sur les voies que j'ai appelées tout à l'heure celles de la mystification. C'est parce que l'inconscient est la conséquence de ce qui a pu se cerner qui a montré que ce rapport au discours a des conséquences beaucoup plus complexes que ce qu'on avait vu jusque là, c'est nommément que le sujet d'être second par rapport au savoir, il apparaît qu'il ne dit pas tout ce qu'il sait, point dont on ne se doutait pas, même si depuis longtemps on soupçonnait qu'il ne sait pas tout ce qu'il dit.

Tel est le point qui a permis la constitution de la bulle ; il réside très précisément en ceci qu'à ce propos nous apercevons comment se produit la dimension de la vérité. La vérité, c'est ce que nous apprend la psychanalyse, elle gît au point où le sujet refuse de savoir. Tout ce qui est rejeté du symbolique reparaît dans le réel. Telle est la clé de ce qu'on appelle le symptôme. Le symptôme, c'est ce nœud réel où est la vérité du sujet.

Au début — très tôt — de ces menus épisodes, je vous ai dit : « Ils sont la vérité ». Ils sont la vérité ça ne veut pas dire qu'ils la disent. La vérité, ce n'est pas quelque chose qui se sait comme ça, sans labeur. C'est même pour cela qu'elle prend ce corps qui s'appelle le symptôme, qu'elle démontre où est le gîte de ce qui s'appelle vérité.

Alors ce savoir refusé que vous venez chercher dans l'échange psychanalytique, est-ce que c'est le savoir du psychanalyste ? Illusion. Le psychanalyste sait peut-être quelque chose ; il sait ça en tout cas concernant la nature de la vérité. Mais pour la suite, à savoir du savoir refusé, là il n'en sait pas lourd. C'est pour cela que l'enseignement de la psychanalyse prise au niveau de ce qui serait substantiel apparaîtrait comme que ça est : une pantalonnade. La libido dont je vous parlais tout à l'heure par exemple, si ça veut dire ce que j'appelle le désir, il est vraiment assez piquant que ça ait été découvert, suivi à la trace chez le névrosé, c'est-à-dire celui dont le désir ne se soutient que soutenu de fiction. Dire qu'ils sont la vérité n'est certes pas vous la livrer, ni à vous, ni à eux. Mais il a peut-être son poids que l'on sache ce mécanisme d'un échange, échange étrange qui est celui qui fait que ce qui est dit par le sujet, quoi que ce soit, qu'il le sache ou non, ne devient savoir que d'être reconnu par l'Autre. Et c'est là précisément d'ailleurs ce que veut dire la notion tout à fait primitive, taillée à la hache, qui s'appelle la censure. C'est l'Autre, pendant longtemps, pendant les temps d'autorité, qui a toujours défini ce qui peut être dit et ce qui ne le peut pas. Mais il serait tout à fait vain de lier cela à des configurations dont l'expérience montre bien que puisqu'elles peuvent être caduques, elles l'étaient déjà quand elles fonctionnaient.

C'est d'une façon structurale que ce n'est qu'au niveau de l'Autre que ce qui détermine le sujet s'articule en savoir ; que l'énonciation qui est celle dont le sujet n'est pas du tout forcément celui qui parle que l'énonciation — par l'autre — trouve désigné celui-là l'a dit ; l'Autre a d'abord été celui qu'il est toujours quand l'analyste interprète, et qui dit au sujet « vous je » (ce je qui est vous) je dis : c'est ça. Et il arrive que ça ait des conséquences. C'est cela qui s'appelle l'interprétation. Pendant un temps cet Autre qui était philosophe, a forgé, lui, le *sujet supposé savoir*. C'était déjà une tromperie comme il suffit d'ouvrir Platon pour s'en apercevoir. Il lui faisait dire, au pauvre sujet, tout ce qu'il voulait qu'il dise. A la fin, le sujet a appris ; il a appris à dire tout seul « Je dis : noir n'est pas blanc » par

exemple. « Je dis ou c'est vrai ou c'est faux ». Mais le total de ce que je dis là, est certainement vrai car : ou c'est vrai ou c'est faux.

Naturellement, c'est bébé comme le mouvement du 22 mars. Ce n'est pas vrai que : ou c'est vrai ou c'est faux. Mais ça se soutient. Le sujet a appris à endosser d'un *je dis* — quelque chose dont il se déclarait prêt à répondre dans un débat dont les règles étaient fixées à l'avance, et c'est cela qui s'appelle la logique.

Chose étrange, c'est de ce qui s'est purifié de cette voie de l'isolement de l'articulation logique, du détachement du sujet de tout ce qui peut se passer entre lui et l'Autre (et Dieu sait qu'il peut s'en passer, des choses, jusques et y compris la prière) qu'est sortie la science, le savoir. Non pas n'importe quel savoir, un savoir pur qui n'a rien à faire avec le réel, ni, du même coup, avec la vérité, car le savoir de la science est, par rapport au réel, ce qu'on appelle en logique le complément d'un langage. Ça fonctionne à côté du réel. Mais sur le réel, ça mord. Ça introduit la bulle, c'est-à-dire après tout quelque chose qui, du point de vue de la connaissance, n'a pas beaucoup plus d'importance qu'un gag. Mais ça donne finalement la seule chose qui incarne après tout vraiment les lois de Newton, à savoir le premier spoutnik, qui est assurément le meilleur gag que nous ayons vu puisque ça fout le monde en l'air, le gag..arine. Car qu'est-ce que ça a à faire avec le cosmos, en tant que nous avons avec lui un rapport, qu'on puisse se mettre à faire six fois le tour de la terre en vingt-quatre heures, d'une façon qui assurément dépassait tout à fait l'entendement de ceux qui croyaient que le mouvement, ça a un rapport avec l'effort ?

Enfin la bulle a fait d'autres siennes depuis. Seulement il en reste un résidu, en quelque sorte. C'est que celui qui parle, n'est pas toujours capable de dire *je dis* comme le prouve — c'est en ceci que nous sommes des témoins, nous, psychanalystes — que nous, psychanalystes, qui sommes capables de le lui dire, ce qu'il dit, nous sommes capables dans un petit nombre de cas, surtout s'ils y mettent énormément de bonne volonté, s'ils viennent chez nous énormément parler, il arrive ceci que nous leur interprétons quelque chose. Et qu'est-ce que c'est qu'interpréter quelque chose ? Nous ne leur interprétons jamais le monde ; nous leur apportons comme ça un petit morceau de quelque chose qui a l'air d'être quelque chose qui aurait tenu sa place sans qu'ils le sachent dans leur discours. D'où est-ce que nous, analystes, nous tirons ça ? Il y a quelque chose sur

quoi j'aurais aimé cette année vous faire méditer, ce sont les *paroles gelées* de Rabelais. A la vérité, comme beaucoup de choses, c'est déjà écrit il y a longtemps, mais personne ne s'en est aperçu. J'ai mis beaucoup l'accent sur un certain M. Valdemar décrit par Poe. J'en ai fait un usage si l'on peut dire satirique. J'ai parlé à ce propos de quelque chose qui n'était rien d'autre que ce que je dénonçais ici une fois de plus, à savoir cette survivance quasi-hypnotiseuse du discours freudien et des sociétés mortes qu'elle a l'air de maintenir parlantes.

C'est un mythe qui va plus loin. Ce que décèle l'interprétation n'est pas toujours bien net quant à ce dont il s'agit si ce sont des réalités de vie ou de mort. Ce vers quoi, je vous aurais [menés ?] cette année, si j'eusse pu parler de l'acte psychanalytique jusqu'au terme, ç'aurait été pour vous dire que ce n'est pas pour rien si je vous ai parlé du désir du psychanalyste, car il est impossible de tirer d'ailleurs que du fantasme du psychanalyste, et c'est cela qui peut assurément donner un petit peu le frisson, mais nous n'en sommes pas à ça près par le temps qui court — que c'est du fantasme du psychanalyste à savoir de ce qu'il y a de plus opaque, de plus fermé, de plus autiste dans sa parole que vient le choc d'où se dégèle chez l'analysant la parole, et où vient avec insistance se multiplier cette fonction de répétition où nous pouvons lui permettre de saisir ce savoir dont il est le jouet.

Ainsi se confirme que la vérité se fait savoir par l'Autre. Ceci justifie que ce soit toujours ainsi qu'elle soit sortie. Ce que nous savons de plus, c'est que c'est dans un rapport à l'Autre qui n'a plus rien de mystique ni de transcendantal que ceci se produit et le nœud dont j'ai dessiné la courbe sur ce tableau sous la forme de cette petite boucle qui est là et dont pour un rien vous verrez qu'elle pourrait se refermer de façon à n'apparaître plus que comme un cercle, se souder dans sa duplicité de boucle, c'est ce que nous donne l'expérience, à savoir que le *sujet supposé savoir*, là où il est vraiment, c'est-à-dire non pas nous, l'analyste, mais en effet ce que nous supposons qu'il sait, ce sujet, ceci en tant qu'il est inconscient se redouble avec ce sur quoi la pratique, cette pratique qui est un petit peu en rase-mottes, lui met en parallèle, à savoir ce *sujet supposé demande* — n'ai-je pas vu quelqu'un qui paraissait tout fier d'interroger un membre du mouvement du 22 mars, ne le nommons pas — pour lui demander « Qu'est-ce que vous nous demandez, à nous, analystes ? » J'ai écrit

quelque part que l'analyste était ce personnage privilégié assurément comique qui avec de l'offre, faisait de la demande. Il est bien évident que là ça n'a pas marché, mais ça ne prouve pas que nous n'ayons rien à voir avec ce qui se passe à ce niveau. Ça veut dire qu'ils ne nous demandent rien. Et après ! C'est justement l'erreur de l'analyste que de croire que ce où nous avons à intervenir comme analystes, c'est au niveau de la demande, ce qui ne cesse pas de se théoriser alors que ce dont il s'agit, c'est très précisément de cet intervalle entre le *sujet supposé savoir* et le *sujet supposé demande*, et en ceci que l'on connaît pourtant depuis longtemps que le sujet ne sait pas ce qu'il demande. C'est ce qui permet qu'ensuite il ne demande pas ce qu'il sait.

Cet intervalle, cette béance, cette *bande de Mœbius* pour la reconnaître là où elle est, dans ce petit nœud griffonné comme j'ai pu au tableau, à la vérité je n'y ai pas mis beaucoup de soin c'est ce qu'on appelle ce résidu, cette distance, cette chose à quoi se réduit entièrement pour nous l'Autre, à savoir l'objet *a*.

Ce rôle de l'objet *a* qui est de manque et de distance et non du tout de médiation, c'est sur cela que se pose, que s'impose cette vérité qui est la découverte, la découverte tangible — et puissent ceux qui l'auront touchée ne pas l'oublier — qu'il n'y a pas de dialogue, le rapport du sujet à l'Autre est d'ordre essentiellement dissymétrique, que le dialogue est une duperie.

C'est au niveau du sujet en tant que le sujet s'est purifié, que s'est instituée l'origine de la science. Qu'au niveau de l'Autre, il n'y a jamais rien eu de plus vrai que la prophétie. C'est par contre au niveau de l'Autre que la science se totalise, c'est-à-dire que par rapport au sujet, elle s'aliène complètement. Il s'agit de savoir où peut encore au niveau du sujet résider quelque chose qui soit justement de l'ordre de la prophétie.

# Annexe II

*Les logiques du fantasme*

*Logique de frège*

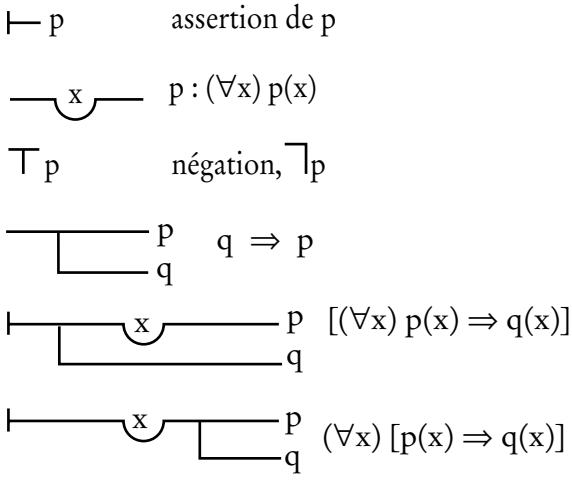


---

*Logique de lacan*

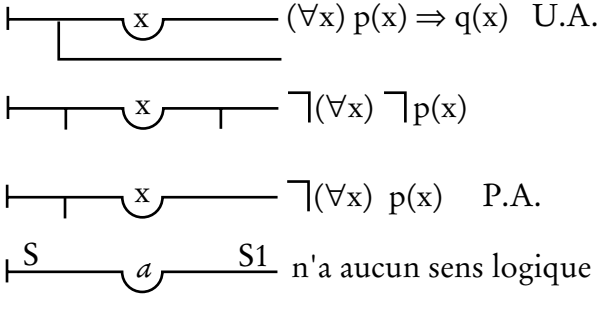

# Annexe III

*Résumé du séminaire rédigé par Lacan*
*pour l'annuaire de*
*l'École pratique des Hautes Études*

L'acte psychanalytique, ni vu ni connu hors de nous, c'est-à-dire jamais repéré, mis en question bien moins encore, voilà que nous le supposons du moment électif où le psychanalysant passe au psychanalyste.

C'est là le recours au plus communément admis du nécessaire à ce passage, toute autre condition restant contingente auprès.

Isolé ainsi de ce moment d'installation, l'acte est à portée de chaque entrée dans une psychanalyse.

Disons d'abord : l'acte (tout court) a lieu d'un dire, et dont il change le sujet. Ce n'est acte, de marcher qu'à ce que ça ne dise pas seulement « ça marche », ou même « marchons », mais que ça fasse que « j'y arrive » se vérifie en lui.

L'acte psychanalytique semble propre à se réverbérer de plus de lumière sur l'acte, de ce qu'il soit acte à se reproduire du faire même qu'il commande.

Par là remet-il à l'en-soi d'une consistance logique, de décider se le relais peut être pris d'un acte tel qu'il destitue en sa fin le sujet même qui l'instaure.

Dès ce pas s'aperçoit que c'est le sujet ici dont il faut dire s'il est savoir.

Le psychanalysant, au terme de la tâche à lui assignée, sait-il « mieux que personne » la destitution subjective où elle a réduit celui-là même qui la lui a commandée ? Soit : cet en-soi de l'objet *a* qui à ce terme s'évacue du même mouvement dont choit le psychanalysant pour ce qu'il ait dans cet objet, vérifié la cause du désir.

Il y a là savoir acquis, mais à qui ?

A qui paie-t-il le prix de la vérité dont à la limite le sujet traité serait l'incurable ?

Est-ce de cette limite qu'un sujet se conçoit qui s'offre à reproduire ce dont il a été délivré ?

Et quand ceci même le soumet à se faire la production d'une tâche qu'il ne promet qu'à supposer le leurre même qui pour lui n'est plus tenable ?

Car c'est à partir de la structure de fiction dont s'énonce la vérité, que de son être même il va faire étoffe à la production… d'un irréel.

La destitution subjective n'est pas moindre à interdire cette passe de ce qu'elle doive, comme la mer, être toujours recommencée.

On soupçonne pourtant que l'écart ici révèle de l'acte à la dignité de son propos, n'est à prendre qu'à nous instruire sur ce qui en fait le scandale : soit la faille aperçue du sujet supposé savoir.

Toute une endoctrination, psychanalytique de titre, peut ignorer encore qu'elle néglige là le point dont toute stratégie vacille de n'être pas encore au jour de l'acte psychanalytique.

Qu'il y ait de l'inconscient veut dire qu'il y a du savoir sans sujet. L'idée de l'instinct écrase la découverte : mais elle survit de ce que ce savoir ne s'avère jamais que d'être lisible.

La ligne de la résistance tient sur cet ouvrage aussi démesurément avancé que peut l'être une phobie. C'est dire qu'il est désespéré de faire entendre qu'on n'a rien entendu de l'inconscient, si l'on n'est pas allé plus loin.

C'est à savoir que ce qu'il introduit de division dans le sujet de ce qu'un savoir qui tient au reste, ne le détermine pas, suppose, rien qu'à ce qu'on l'énonce ainsi, un Autre, qui, lui, le sait d'avant qu'on ne s'en soit aperçu. On sait que même Descartes se sert de cet Autre pour garantir au moins la vérité de son départ scientifique.

C'est là par quoi toutes les -logies philosophiques, onto-, théo-, cosmo-, comme psycho-, contredisent l'inconscient. Mais comme l'inconscient ne s'entend qu'à être écrasé d'une des notions les plus bâtardes de la psychologie traditionnelle, on ne prend même pas garde que l'énoncer rend impossible cette supposition de l'Autre. Mais il suffit qu'elle ne soit pas dénoncée, pour que l'inconscient soit comme non avenu.

D'où l'on voit que les pires peuvent faire leur mot d'ordre du « retour à la psychologie générale ».

Pour dénouer ceci, il faut qu'une structure de l'Autre s'énonce qui n'en permette pas le survol. D'où cette formule : qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, ou notre affirmation qu'il n'y a pas de métalangage.

Confirmons cette dernière du fait que ce qu'on appelle métalangage dans les mathématiques n'est rien que le discours dont un langage veut s'exclure, c'est-à-dire s'efforce au réel. La logique mathématique n'est pas, comme on ne peut nous l'imputer que de mauvaise foi, une occasion de rajeunir un sujet de notre cru. C'est du dehors qu'elle atteste un Autre tel que sa structure, et justement d'être logique, ne va pas à se recouvrir elle-même : c'est l'S (λ) de notre graphe.

Qu'un tel Autre s'explore, ne le destine à rien savoir des effets qu'il comporte sur le vivant qu'il véhicule en tant que sujet-à ses effets. Mais si le transfert apparaît se motiver déjà suffisamment de la primarité signifiante du trait unaire, rien n'indique que l'objet *a* n'a pas une consistance qui se soutienne de logique pure.

Il est dès lors à avancer que le psychanalyste dans la psychanalyse n'est pas sujet, et qu'à situer son acte de la topologie idéale de l'objet *a*, il se déduit que c'est à ne pas penser qu'il opère.

Un « je ne pense pas » qui est le droit, suspend de fait le psychanalyste à l'anxiété de savoir où lui donner sa place pour penser pourtant la psychanalyse sans être voué à la manquer.

L'humilité de la limite où l'acte s'est présenté à son expérience, lui bouche de la réprobation dont il s'énonce qu'il est manqué, les voies plus sûres qu'elle recèle pour parvenir à ce savoir.

Aussi bien sommes-nous partis, pour lui rendre courage, du témoignage que la science peut donner de l'ignorance où elle est de son sujet par l'exemple du départ pavlovien, repris à le faire illustrer l'aphorisme de Lacan : qu'un signifiant est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant. Où l'on voit que c'est d'en saisir la rampe quand elle était encore dans le noir, que l'expérimentateur s'est fait espoir à bon marché d'avoir mis le chapeau dans le lapin. Cette ingéniosité de lapsus suffit pourtant à rendre compte d'une assez ample adéquation des énoncés pavloviens, où l'égarement de qui ne pense qu'aux berges où faire rentrer la crise psychanalytique, trouve un bon alibi universitaire.

Est donc encore bien naïf celui qui prend écho de tout cet apologue pour rectifier que le sujet de la science n'est jamais où on le pense, puisque c'est là précisément notre ironie…

Il reste à trouver appel là où l'affaire a lieu. Et ce ne peut être que dans la structure que le psychanalyste monte en symptôme, quand frappé soudain d'une Grâce inversée, il vient à élever une prière idolâtrique à « son écoute », fétiche en son sein surgi d'une voie hypocondriaque.

Il y a une aire de stigmates qu'impose l'habitation du champ, par faute du sens repéré de l'acte psychanalytique. Elle s'offre assez péniblement à la pénombre des conciles où la collection qui s'en identifie, prend figure d'Église parodique.

Il n'est certes pas exclu que s'y articulent des aveux propres au recueil. Telle cette forgerie qui se prononce du : *The Self*, première peut-être de cette surface à sortir de la liste des morphèmes que rend tabous qu'ils soient de Freud.

C'est qu'elle a pris son poids, si ce n'est même sa trouvaille, du psychanalyste à rencontrer pour vous imposer le respect de l'empreinte reçue de la passion de la psychanalyse.

Nous avons fait vivre l'écrit où il affile au clair du *self* comme rendu tangible et s'avérant d'être un effet de compression, l'aveu que sa passion n'a place et vertu qu'à sortir des limites fort bien rappelées comme étant celles de la technique. Elles le serviraient mieux pourtant à s'inscrire dans la charte de l'acte une fois remise à cette page qui ne saurait être tournée que d'un geste changeant le sujet, celui là même dont le psychanalyste se qualifie en acte.

Ce Self lancé sera pourtant, — le thème prolifère, et dans le sens de l'auspice dont il est né —, la perte du psychanalyste, disqualifié par lui. L'élément culte de sa profession est comme en autre cas, le signe d'une inégalité à l'acte.

Aussi bien l'acte lui-même ne peut-il fonctionner comme prédicat. Et pour l'imputer au sujet qu'il détermine, convient-il de reposer de nouveaux termes toute l'*inventio medii* : c'est à quoi peut s'éprouver l'objet *a*.

Que peut-on dire de tout psychanalyste, sinon à rendre évident qu'il n'en est aussi bien aucun ?

Si d'autre part rien ne peut faire qu'il existe un psychanalyste, sinon la

logique dont l'acte s'articule d'un avant et d'un après, il est clair que les prédicats prennent ici la dominance, à moins qu'ils ne soient liés par un effet de production.

Si le psychanalysant fait le psychanalyste, encore n'y a-t-il rien d'ajouté que la facture. Pour qu'elle soit redevable, il faut qu'on nous assure qu'il a du psychanalyste.

Et c'est à quoi répond l'objet *a*.

Le psychanalyste se fait de l'objet *a*. Se fait, à entendre : se fait produire ; de l'objet *a* : avec de l'objet *a*.

Ces propos frôlent trop l'endroit où paraissent achopper les quantificateurs logiques, pour que nous n'ayons pas fleureté de leur instrument. Nous sentons l'acte psychanalytique céder à rompre la prise dans l'universel à quoi c'est leur mérite de ne pas satisfaire.

(Et voilà qui va excuser Aristote d'osciller, plus généralement qu'il n'a su isoler l'ὑποκείμενον à ne pouvoir faire que d'y récupérer l'οὐσὶα par intervalle.)

Car ce que cet acte aperçoit, c'est le noyau qui fait le creux dont se motive l'idée de *tout*, à la serrer dans la logique des quantificateurs.

Dès lors peut-être permet-il de la mieux dénommer d'une désaïfication.

Où le psychanalyste trouve compagnie de faire la même opération. Est-ce au niveau du quartier libre offert à cette fin au discours ?

Tel est bien en effet l'horizon que trace la technique, mais son artifice repose sur la structure logique à laquelle il est fait confiance à juste titre, car elle ne perd jamais ses droits. L'impossibilité éprouvée du discours pulvérulent est le cheval de Troie par où rentre dans la cité du discours le maître qu'y est le psychotique.

Mais là encore comme ne voit-on que le prélèvement corporel est déjà fait dont est à faire *du psychanalyste*, et que c'est à quoi il faut accorder l'acte psychanalytique.

Nous ne pouvions de l'acte dessiner l'abrupt logique qu'à tempérer ce qu'il soulève de passion dans le champ qu'il commande, même s'il ne le fait qu'à s'y soustraire. C'est sans doute faute d'apporter ce tempérament, que Winnicott s'est cru devoir d'y contribuer de son *self* à lui. Mais aussi d'en recevoir cet objet transitionnel des mains plus distantes de l'enfant, qu'il nous faut bien rendre ici, puisque c'est à partir de lui que nous avons d'abord formulé l'objet *a*.

Ramenons donc l'acte psychanalytique à ce que laisse à celui qu'il allège ce qu'il a pour lui mis en route : c'est qu'il lui reste dénoncé que la jouissance, privilégiée de commander le rapport sexuel, s'offre d'un acte interdit, mais que c'est pour masquer que ce rapport ne s'établit que de n'être pas vérifiable à exiger le moyen terme qui se distingue d'y manquer : ce qu'on appelle avoir fait de la castration sujet.

Le bénéfice en est clair pour le névrosé puisque c'est là résoudre ce qu'il représentait comme passion.

Mais l'important est qu'à quiconque il s'en livre que la jouissance tenue perverse, est bel et bien permise par là puisque le psychanalyste s'en fait la clef, il est vrai pour la retirer aux fins de son opération. Par quoi il n'y a qu'à la lui reprendre pour lui rendre son emploi vrai, qu'il en soit ou non fait usage.

Ce solde cynique doit bien marquer le secondaire du bénéfice passionnel. Que l'axiologie de la pratique psychanalytique s'avère se réduire au sexuel, ceci ne contribue à la subversion de l'éthique qui tient à l'acte inaugural, qu'à ce que le sexuel se montre de négativités de structure.

Plaisir, barrière à la jouissance (mais non l'inverse). Réalité faite du transfert (mais non l'inverse). Et principe de vanité, suprême, à ce que le verbe ne vaille qu'au regard de la mort, (regard, à souligner, non mort, qui se dérobe).

Dans l'éthique qui s'inaugure de l'acte psychanalytique, moins éthiquette qu'on nous pardonne qu'il n'en fut jamais entrevu à ce qu'on soit parti de l'acte, la logique commande, c'est sûr de ce qu'on y retrouve ses paradoxes.

A moins, sûr aussi, que des types, des normes s'y rajoutent comme purs remèdes.

L'acte psychanalytique, pour y maintenir sa chicane propre, ne saurait y tremper.

Car de ses repères s'éclaire que la sublimation n'exclut pas la vérité de jouissance, en quoi les héroïsmes, à mieux s'expliquer, s'ordonnent d'être plus ou moins avertis.

Aussi bien l'acte psychanalytique lui-même est-il toujours à la merci de l'*acting out* dont nous avons assez dépeint plus haut sous quelles figures il grimace. Et il importe de relever combien de nature à nous en prévenir est l'approche de Freud lui-même quand ce n'est pas tellement du mythe qu'il

l'a soutenue d'abord, mais du recours à la scène Œdipe, comme Agamennon représentent des mises en scène. On en voit aujourd'hui la portée à ce que s'y cramponne l'arriération qui a voulu faire signature de malencontre à s'aventurer d'exégèse sur l'objet *a*.

Car si l'acte moral s'ordonne de l'acte psychanalytique, c'est pour recevoir son En-Je de ce que l'objet *a* coordonne d'une expérience de savoir.

C'est de lui que prend substance l'insatiable exigence que Freud articule, le premier, dans *Le malaise de la civilisation*. Nous relevons d'un autre accent cet insatiable de ce qu'il trouve sa balance dans l'acte psychanalytique.

Pourquoi ne pas porter à l'actif de cet acte que nous en ayons introduit le statut même à temps ?

Ni reculer, cet à temps, à le proférer dès six mois, dont non seulement théorique mais effective au point d'être, en notre École, d'effraction, sa proposition a devancé un déchaînement qui d'accéder à notre entour, nous fait oser le reconnaître pour témoigner d'un rendez-vous.

Suffira-t-il de remarquer qu'en l'acte psychanalytique l'objet *a* n'est censé venir qu'en forme de production pour quoi le moyen, d'être requis par toute exploitation supposée, se supporte ici du savoir dont l'aspect de propriété est proprement ce qui précipite une faille sociale précise ?

Irons-nous à interroger si c'est bien l'homme qu'un antiéros réduirait à une seule dimension qui dans l'insurrection de mai se distingue ?

Par contre la mise à la masse de l'En-Je par une prise dans le savoir dont ce n'est pas la démesure qui tant écrase, que l'apurement de sa logique qui du sujet fait pur clivage, voilà où se conçoit un changement dans l'amarrage même de l'angoisse dont il faut dire que pour l'avoir doctrinée de n'être pas sans objet, nous avons là aussi de justesse saisi ce qui déjà passe au-delà d'une crête.

Voilà-t-il pas assez pour que l'acte exigé dans le champ du savoir, fasse rechute à la passion du signifiant, qu'il y ait quelqu'un ou personne pour faire office de starter.

Pas de différence une fois le procès engagé entre le sujet qui se voue à la subversion jusqu'à produire l'incurable où l'acte trouve sa fin propre, et ce qui du symptôme prend effet révolutionnaire, seulement de ne plus marcher à la baguette dite marxiste.

Ce qu'on a cru épingler ici de la vertu d'une prise de parole, n'est qu'anticipation suspecte du rendez-vous qu'il y a bien, mais où la parole

n'advient que de ce que l'acte était là. Entendons : était là un peu plus, ne fût-elle pas arrivée, était là à l'instant qu'elle arrivait enfin.

C'est bien en quoi nous nous tenons pour nous, n'avoir pas manqué à la place que nous confère en ce déduit le drame des psychanalystes d'aujourd'hui, et pour devoir reconnaître que nous en savons un peu plus que ceux qui ridiculement n'ont pas raté cette occasion de s'y montrer en acteurs.

Nous la trouvons bien là de toujours cette avance dont c'est assez qu'elle existe pour qu'elle ne soit pas mince, quand nous nous souvenons de l'appréciation, faite par tel, que dans le cas d'où reste provenir tout ce que nous savons de la névrose obsessionnelle, Freud avait été « fait comme un rat ». C'est là en effet ce qu'il suffisait de savoir lire de *L'homme aux rats*, pour qu'on se soutint au regard de l'acte psychanalytique.

Mais qui entendra, même parmi ceux-là qui sortant de notre méditation de cet acte, ce qui pourtant s'indique en clair dans ces lignes même, d'où demain viendra à être relayé le psychanalyste, comme aussi bien ce qui dans l'histoire en tint lieu ?

Nous sommes peu fier, qu'on le sache, de ce pouvoir d'illecture que nous avons su maintenir inentamé dans nos textes pour parer ici par exemple à ce que l'historialisation d'une situation offre d'ouverture, bénie, à ceux qui n'ont de hâte qu'à l'histrioniser pour leurs aises.

Donner trop à comprendre est faire issue à l'évitement et c'est s'en faire le complice que de la même livraison qui remet chacun à sa déroute, fournir un supplément d'Ailleurs pour qu'il s'empresse de s'y retrouver.

Nous fussions nous si bien gardé à approcher ce qui s'impose d'avoir situé l'acte psychanalytique : d'établir ce qui, lui même, le détermine de la jouissance et les façons du même coup dont il lui faut s'en préserver ? On en jugera par les miettes qui en sont retombées sur l'année suivante.

Là encore nous ne trouvons pas d'augure nul que la coupure se soit faite pour nous en dispenser.

Que l'intérêt reste en deçà pour ne pas manquer à ce qui prolifère d'ignorer simplement une lemme comme celui-ci par nous léguée du passage à l'acte, de ce séminaire, « qu'il n'y a pas de transfert du transfert ». C'est bien pourtant à quoi se bute sans la moindre idée de ce qu'il articu-

le, le rapport d'un prochain Congrès (cf. *The non-transferences relationship* in I.J.P. 69, part. I, vol. 50).

Si n'était pas irrémédiable de s'être employé dans le commerce du vrai sur le vrai (troisième de manque), ce congrès de Rome eût pu recueillir un peu plus de ce qui une fois la fonction connue du champ que détermine le langage, s'y est proféré en acte.

# Indications bibliographiques


— Abraham K., Œuvres complètes 4 vol.
trad. Ilse Barande et coll., Payot 1966
— Actes du Congrès de Bonneval (30 X au 2 XI 1960),
éd. Desclee de Brouwer 1966
— Bouvet M., Œuvres psychanalytiques, I. de la relation d'objet,
éd. Payot, 1967
— Cantor, Zur Lehre von Transfiniter, 1892;
trad. : Théorie des ensembles transfinis, éd. J. Gabay
— Concilium, Revue internationale de théologie, dir. A. Mame,
N° 1, janvier 1965, Tours
— Dalbiez, La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne
2e éd. Desclee de Brouwer, 2 vol. 1950
— Damourette et Pichon, Des mots à la pensée. Essai de grammaire
de la langue française; Tome I, chap. VII pp. 114 à 119,
la négation; éd. d'Arthrey, 1968
— Desargues Girard, Œuvres réunies et analysées par M. Poudra,
éd. Leiber, Paris 1864, 2 vol.
— Fenichel Otto, Problèmes de technique psychanalytique,
trad. A. Berman, PUF, 1953
— Flournoy Théodore, Esprits et médiums, mélanges de métapsychique
et de psychologie, Genève, 1911
— Foucault M., Histoire de la folie, Plon 1961;
Naissance de la clinique, PUF 1964

— FREGE G., Begriffschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens, Halle, 1879 ; reprod. photogr. Darmstadt 1964 ; trad. anglaise in : A source book in mathematical logic, Harvard, 1967 ; trad. Imbert, éd. du Seuil
— GAUSS, Recherches arithmétiques, éd. J. Gabay
— GLUCKSMANN, Le discours de la guerre, 10/18
— GREENACRE Ph., General problems of acting out, in Psychanalytic Quarterley IV, volume 19, 1950
— HUME, Inquiry concerning the human understanding, 1748
— JAKOBSON R., Shifters, verbal categories, and the russian verb, Department of slavic languages and literatures, Harvard University, 1957, tome I
Fundamentals of language, trad. N. Ruwet, 2 vol. éd. de Minuit 1963/1973
— KLEIN F., Considérations comparatives sur les recherches géométriques modernes, programme publié à l'occasion de l'entrée à la Faculté de philosophie et au sénat de l'Université d'Erlangen en 1873, trad. M.H. Parlé
— KLEIN M., La psychanalyse des enfants, PUF ;
Essais de psychanalyse (1921/1945), Payot, 1967
— KOYRE A., From the closed Work to the infinite Universe, John Hopkins Press, Baltimore, 1957, trad. R. Tarr, Du monde clos à l'univers infini, PUF 1962
— Introduction à la lecture de Platon, suivi de Entretiens sur Descartes, NRF Gallimard
— LOCKE, Essay concerning Human Understanding, Essai philosophique concernant l'entendement humain, 1690, trad. française chez Vrin, 1989
— MARX K., Œuvres, 4 vol. trad. « la Pléiade »
— MASSERMANN J. H., Language, behavior and dynamic psychiatry, in Intern. Journal of Psychiatry, 1944 (vol. 1/2, pp. 1/8)
— NASSIF J., résumé de séminaire in Bulletin de l'École Freudienne
— PAVLOV I. P., Les réflexes conditionnels, Étude objective de l'activité nerveuse supérieure des animaux, trad. N. et G. Gricouroff, Paris, Alcan 1927 ; nvelle trad. Masson 1962 (réflexes « conditionnés »)
— PEIRCE Ch. S., Collected papers, Harvard University Press vol. II, Book III, 1960. Voir trad. in « l'Identification » pp. 415/418

— RANK O., Influence de la vie prénatale sur la vie psychique individuelle et collective, étude psychanalytique, trad. Jankelevitch, Payot (1928/1968, nvelle éd.)
— REICH W., L'analyse caractérielle, in Int. Zeitschrift für Ärztl. psychoan., 1928, 14 N° 2 ; trad. angl. in The psychoanalytic reader, Hogarth Press Londres, 1950 ; trad. Kamnitzer, Payot 1971
— SPINOZA, Ethique, III
— Les Stoïciens (SEXTUS EMPIRICUS), Textes choisis par J. Brun, PUF, 1973
— STOPPARD T., Rosencrantz and Guildenstern are dead
— WINNICOTT D. W., Transitional objects and transitional phenomena ; trad. in La psychanalyse, vol. V, PUF ; De la psychiatrie à la psychanalyse, trad. Kalmanovitch (109/124), Payot, 1969

# Table des matières

Note liminaire ..... 7

Leçon I (Novembre 1967) ..... 9
Leçon II (22 Novembre 1967) ..... 25
Leçon III (29 Novembre 1967) ..... 43
Leçon IV (6 Décembre 1967) ..... 61
Leçon V (10 Janvier 1968) ..... 75
Leçon VI (17 Janvier 1968) ..... 91
Leçon VII (24 Janvier 1968) ..... 107
Leçon VIII (31 Janvier 1968) ..... 123
Leçon IX (7 Février 1968) ..... 145
Leçon X (21 Février 1968) ..... 161
Leçon XI (8 Février 1968) ..... 181
Leçon XII (6 Mars 1968) ..... 209
Leçon XIII (13 Mars 1968) ..... 225
Leçon XIV (20 Mars 1968) ..... 241
Leçon XV (27 Mars 1968) ..... 259

Notes 8 et 15 mai 1968 ..... 283
Rencontre du 15 mai 1968 ..... 285

*Annexes* ..... 291
I - Conférence du 19 juin 1968 ..... 293
II - La logique de Frege et la logique de Lacan ..... 309
III - Résumé du séminaire rédigé par Lacan
pour l'annuaire de l'École pratique des Hautes Études ..... 311

Indications bibliographiques ..... 321

Ce livre a été composé en caractères Garamond,
mis en page par G. Pétré.
Imprimé en France par
I.S.I., 172-174, rue de Charonne, Paris XI$^{e}$.
Mars 1997

Jacques Lacan

# D'un Autre à l'autre

*Séminaire*
*1968-1969*

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

# Au lecteur

« Ce à quoi sert cette topologie, ce n'est pas à ce que je vous donne la réponse, je veux dire que je déclare comme ça tout de go parce que ça m'irait ou même parce que je verrai un petit peu plus loin, étant donné que c'est moi qui ai fabriqué le truc et que je sais où je vais, que je vous dise : elle est ici ou là. C'est que la question se pose ». *Cette remarque de Lacan, bien antérieure à ce séminaire, vaut pour l'écriture de son titre. Y a-t-il un ordre obligé entre les deux a, ou celui-ci est-il indifférent ?*

*Nous laisserons bien volontiers aux universitaires cette occasion de polémique. Que chaque lecteur pris véritablement par la psychanalyse comme psychanalysant ou comme psychanalyste veuille bien considérer que la question se pose à lui, même si elle lui semble en apparence tranchée par le choix que nous avons du faire lors de la réalisation de la présente édition.*

*C.D.*

# Leçon I

*13 novembre 1968*

*L'essence de la théorie psychanalytique est un discours sans parole*
(écrit au tableau)

Nous nous retrouvons cette année pour un séminaire dont j'ai choisi le titre *D'un Autre à l'autre*, pour indiquer ce que seront les grands repères autour de quoi doit, à proprement parler, tourner mon discours. C'est en ceci que ce discours, au point du temps où nous sommes, est crucial; il l'est pour autant qu'il définit ce qu'il en est de ce discours qui s'appelle le discours psychanalytique, dont l'introduction, dont l'entrée en jeu dans ce temps emporte tant de conséquences.

Une étiquette a été mise sur ce procès du discours, le structuralisme, a-t-on dit, mot qui d'ailleurs n'a pas nécessité de la part du plubliciste qui, soudain, il y a, mon Dieu, un nombre pas tellement grand de mois, l'a poussé pour englober un certain nombre dont le travail, depuis longtemps, avait tracé quelques avenues de ce discours — c'est ainsi que par les faits je viens de parler d'un publiciste, chacun sait les jeux de mots que je me suis permis autour de la « poubellication » — nous voilà donc un certain nombre de par la grâce de qui c'est l'office, réunis dans la même poubelle; on pourrait avoir plus désagréable compagnie ! A la vérité, ceux avec qui je m'y trouve conjoint n'étant que des gens pour le travail desquels j'ai la plus grande estime, je ne saurais, de toute façon, m'en trouver mal, surtout que, pour ce qui est de la poubelle, en ce temps dominé par

le génie de Samuel Beckett, nous en connaissons un bout ; pour moi, personnellement, après avoir habité pendant aujourd'hui presque trente ans, en trois sections de quinze, de dix et de cinq ans, dans trois sociétés psychanalytiques, j'en connais un bout sur ce qu'il en est de cohabiter avec les ordures ménagères !

Pour ce qui est du structuralisme, à la vérité on comprend le malaise qui peut se produire chez certains du maniement que l'on prétendrait de l'extérieur infliger à notre commun habitat, et aussi bien que l'on puisse avoir l'envie d'en sortir un peu pour se dérouiller les jambes. Il n'en reste pas moins que, depuis que cette impatience semble, selon toute apparence, prendre certains, je m'avise que, en cette corbeille, je ne me trouve après tout pas si mal, puisqu'aussi bien, à mes yeux, il ne me semble pas, ce structuralisme, pouvoir être identifié à autre chose que ce que j'appellerai tout simplement le sérieux, à aucun degré, certes, quoi qu'il en soit, à quelque chose qui ressemble à rien de ce que l'on peut appeler une philosophie si, par ce mot, l'on désigne une vision du monde ou même quelque façon d'assurer, à droite et à gauche, les positions d'une pensée. Qu'il suffise, pour réfuter le premier cas, s'il est vrai que psychanalyste, je ne pouvais me prétendre d'aucune façon introduire ce qui s'intitule ridiculement une anthropologie psychanalytique — il suffirait de rappeler, à l'entrée même de ce domaine des vérités constituantes tout ce qu'apporte, dans ce champ, la psychanalyse, c'est à savoir qu'il n'y a pas d'union de l'homme et de la femme sans que la castration :

a – ne détermine, au titre du fantasme, précisément, la réalité du partenaire chez qui elle est impossible,

b – sans qu'elle se joue, la castration, dans cette sorte de recel qui la pose comme vérité chez le partenaire à qui elle est réellement, sauf excès accidentel, épargnée.

Insistons bien que, répandant cette formule de la Genèse que Dieu les créa — il y a aussi *le* créa — homme et femme — c'est le cas de le dire, Dieu sait pourquoi ! — chez l'un, l'impossible de son effectuation, à la castration, vient à se poser comme déterminant de sa réalité ; chez l'autre, le pire dont elle le menace comme possible n'a pas besoin d'arriver pour être vrai, au sens où ce terme ne comporte pas de recours.

Ce seul rappel, semble-t-il, implique qu'au moins, au sein du champ qui apparemment est le nôtre, nulle harmonie, de quelque façon que nous

ayons à la désigner, n'est d'aucune façon de mise, qu'assurément quelque propos s'impose à nous qui est celui justement du discours qui convient. Pour le mener, aurons-nous à nous poser en quelque sorte la question qui est celle d'où est partie toute la philosophie, c'est qu'au regard de tant de savoir, non sans valeur et efficace, qu'est-ce qui peut distinguer ce discours, de soi-même assuré, qui, se fondant sur un critère que la pensée prendrait dans sa propre mesure, mériterait de s'intituler épistèmè : la science. Nous sommes portés, ne serait-ce que d'abord par ce défi que je viens de dessiner comme celui porté par la vérité au réel, à plus de prudence dans cette démarche de mise en accord de la pensée avec elle-même.

Une règle de pensée qui a à s'assurer de la non-pensée comme de ce qui peut être sa cause, voilà à quoi nous sommes confrontés avec la notion de l'inconscient. Ce n'est qu'à mesure de l'hors de sens des propos et non pas, comme on s'imagine et comme toute la phénoménologie le suppose, du sens, que je suis comme pensée. Ma pensée n'est pas réglable — que l'on ajoute ou non « hélas ! » — à mon gré ; elle est réglée. Dans mon acte, je ne vise pas à l'exprimer mais à la causer. Mais il ne s'agit pas de l'acte. Dans le discours, je n'ai pas à suivre sa règle, mais à trouver sa cause. Dans l'entre-sens — entendez-le pour si obscène que vous pouvez l'imaginer — est l'être de la pensée. Ce qui est à passer par ma pensée, la cause, elle laisse passer purement et simplement ce qui a été, comme être, et ceci du fait que, déjà et toujours, là où elle est passée, elle est passée produisant toujours des effets de pensée.

« Il pleut » est événement de la pensée chaque fois qu'il est énoncé, et le sujet en est d'abord ce « il », ce « hile » dirai-je, qu'il constitue dans un certain nombre de significations. Et c'est pourquoi cet « il » se retrouve à l'aise dans toute la suite car à « il pleut » vous pouvez donner « il pleut des vérités premières » « il y a de l'abus » ; surtout à confondre la pluie, le météore, avec *pluvia*, l'*aqua pluvia*, la pluie, l'eau qu'on en recueille ; le météore est propice à la métaphore et pourquoi ? parce que déjà il est fait de signifiants. Il pleut. L'être de la pensée est la cause d'une pensée en tant que hors de sens. Il était déjà et toujours être d'une pensée avant.

Or, la pratique de cette structure repousse toute promotion d'aucune infaillibilité. Elle ne s'aide précisément que de la faille ou plutôt de son procès même car il y a un procès de la faille, et c'est le procès dont la pratique

de la structure s'aide, mais elle ne saurait s'en aider qu'à la suivre, ce qui n'est d'aucune façon la dépasser, sinon à permettre sa saisie dans la conséquence qui s'en fige au temps, au point même où la reproduction du procès s'arrête. C'est dire que c'est son temps d'arrêt qui en marque le résultat, et c'est ce qui explique, disons-le ici d'une touche discrète en passant, que tout art est défectueux; que c'est du recueil de ce qui, au point où sa défaillance d'être accompli se creuse, c'est de ce recueil qu'il prend sa force, et c'est pourquoi la musique et l'architecture sont les arts suprêmes — j'entends suprêmes techniquement, comme maximum dans le banal, produisant la relation du nombre harmonique avec le temps et avec l'espace, sous l'angle précisément de leur incompatibilité. Car le nombre harmonique n'est, maintenant, on le sait bien, que passoire à ne retenir ni l'un, ni l'autre, ni ce temps, ni cet espace. Voilà ce dont le sructuralisme est la prise au sérieux. Il est la prise au sérieux de ceci, du savoir comme cause, cause dans la pensée et, le plus habituellement, il faut bien le dire, d'une visée délirante. Ne vous effrayez pas, ce sont propos d'entrée, rappels de certitudes, non pas de vérités. Et je voudrais, avant d'introduire aujourd'hui les schémas d'où j'entends partir, marquer que si quelque chose d'ores et déjà doit vous en rester au creux de la main, c'est ce que j'ai pris soin d'écrire tout à l'heure au tableau… (Phrase au tableau : « *L'essence de la théorie psychanalytique est un discours sans parole* »)… sur l'essence de la théorie; l'essence de la théorie psychanalytique est la fonction du discours et très précisément en ceci qui pourra vous sembler nouveau, à tout le moins paradoxal, que je le dirai sans parole. Il s'agit de l'essence de la théorie puisque c'est ceci qui est en jeu.

Qu'en est-il de la théorie dans le champ psychanalytique ? Autour de ceci, j'entends bruire autour de moi d'étranges échos; le malentendu ne manque pas, et sous prétexte qu'à poser tout un champ de la pensée comme manipulation, je semble mettre en cause des principes traditionnels, j'entends — et ceci est traduit étonnamment pour être dans des lieux ou dans des têtes qui me sont proches — par je ne sais quoi qui s'appellera « de l'impossibilité théorique »; voire, n'ai-je pas trouvé cela au détour de quelques lignes que ce qu'un jour j'ai énoncé dans un contexte qui disait bien ce que cela voulait dire, qu'*il n'y a pas d'univers du discour*s, alors à quoi bon nous fatiguer, semble-t-on en conclure. Sans doute importe-t-il moins à mes yeux de corriger mon dire, car il ne prête à aucu-

ne ambiguïté, et on ne voit pas ce en quoi le fait que l'on puisse énoncer précisément de ce qu'on l'ait énoncé, qu'il n'y a point de clôture du discours, que le discours est pour autant, bien loin de là, ni impossible, ni même seulement dévalorisé, c'est précisément à partir de là que, de ce discours, vous avez la charge, et spécialement celle de le bien conduire, tenant compte de ce que veut dire cet énoncé qu'il n'y a pas d'univers du discours. Il n'y a certes donc à cet égard rien de ma part à corriger, simplement à y revenir pour faire les pas suivants ; de ce qui, du discours déjà avancé s'induit de conséquences mais aussi peut-être à revenir sur ce qui peut faire qu'étant attaché autant que peut l'être un analyste aux conditions de ce discours, il peut à tout instant montrer ainsi sa défaillance.

Il fut un temps — permettez-moi, avant d'entrer dans ce domaine, un peu de musique — où j'avais pris l'exemple du pot, non sans qu'on en fit un tel scandale que j'ai laissé ce pot, si je puis dire, en marge de mes *Écrits.* Il s'agissait de ceci dont le pot est, en quelque sorte, l'image sensible, qu'il est cette signification par lui-même, modelé, grâce à quoi, manifestant l'apparence d'une forme et d'un contenu, il permet d'introduire dans la pensée que c'est le contenu qui est la signification, comme si la pensée manifestait là ce besoin de s'imaginer comme ayant autre chose à contenir, car c'est ce que le terme de « contenir » désigne quand il se pointe à propos d'un acte intempestif ; le pot, je l'ai appelé « de moutarde » pour faire remarquer que loin d'en contenir forcément, c'est précisément d'être vide qu'il prend sa valeur de pot de moutarde, à savoir que c'est parce que le mot « moutarde » est écrit dessus, mais moutarde qui veut dire que *moult lui tarde*, à ce pot, d'atteindre à sa vie éternelle de pot qui commence au moment où il sera, ce pot, troué ; car c'est sous cet aspect, à travers les âges, que nous le recueillons dans les fouilles, à savoir à chercher dans les tombes ce qui nous témoignera de l'état d'une civilisation. Le pot est troué, dit-on, en hommage au défunt et pour que le vivant ne puisse pas s'en servir. Bien sûr, c'est une raison. Mais il y en a peut-être une autre qui est celle-ci ; c'est que c'est ce trou qu'il est fait pour produire, pour que ce trou se produise, illustrant le mythe des Danaïdes. C'est dans cet état que, ce pot, quand nous l'avons ainsi de son lieu de sépulture ressuscité, vient trôner sur l'étagère du collectionneur et, dans ce moment de gloire, il en est de lui ce qu'il en est aussi pour Dieu, c'est dans cette gloire qu'il révèle précisément sa nature. La structure du pot — je ne dis pas sa matière —

apparaît là ce qu'elle est, à savoir corrélative de la fonction du tube et du tambour, et, si nous allons chercher dans la nature les préformes, nous verrons, que cornes ou conques, c'est encore là, après que la vie ait été extraite, qu'il a à montrer ce qui est son essence, à savoir la capacité sonore.

Des civilisations entières ne sont plus représentées pour nous que par ces petits pots qui ont la forme d'une tête ou bien encore de quelque animal couvert lui-même de tant de signes pour nous dès lors impénétrables, faute de documents corrélatifs, et ici nous sentons que la signification, l'image est bien à l'extérieur, que ce qui est à l'intérieur laissé à être est précisément ce qui gît dans la tombe où nous le trouvons, à savoir des matières précieuses, les parfums, l'or, l'encens et la myrrhe, comme on dit. Le pot explique la signification de ce qui est là au titre de quoi ? Au titre d'une valeur d'usage, disons plutôt d'une valeur d'échange, avec un autre monde et une autre dignité, d'une valeur d'hommage. Que ce soit dans des pots que nous retrouvions les manuscrits de la Mer Morte, voilà qui est fait pour nous faire sentir que ce n'est pas le signifié qui est à l'intérieur, c'est très précisément le signifiant, et que c'est à lui que nous allons avoir affaire quand il s'agit de ce qui nous importe, à savoir le rapport du discours et de la parole dans l'efficience analytique.

Ici, je demande qu'on me permette un court-circuit au moment d'introduire ce qui, je pense, va vous imager l'unité de la fonction théorique dans cette démarche proprement ou improprement appelée structuraliste. Je ferai appel à Marx dont j'ai eu beaucoup de peine, importuné que j'en suis depuis longtemps, à ne pas plus tôt introduire le propos dans un champ où il est pourtant parfaitement à sa place. Je vais aujourd'hui introduire à propos de l'objet *a*, la place où nous avons à situer sa fonction essentielle. Puisqu'il le faut, c'est d'une portée homologique que je procéderai, et rappellerai d'abord ce qui, par des travaux récents jusqu'ici, justement, et jusqu'au désaveu de l'auteur désigné comme structuraliste, a été parfaitement mis en évidence, et pas très loin d'ici, dans un commentaire de Marx. La question est posée par l'auteur que je viens d'évoquer de ce qui est l'objet du Capital. Nous allons voir ce que, parallèlement, l'investigation psychanalytique permet d'énoncer sur ce point.

Marx part de la fonction du marché. Sa nouveauté est la place dont il y situe le travail. Ce n'est pas que le travail soit nouveau qui lui permet sa découverte, c'est qu'il soit acheté ; c'est qu'il y ait un marché du travail.

C'est cela qui lui permet de démontrer ce qu'il y a, dans son discours, d'inaugural et qui s'appelle la *plus-value*. Il se trouve que cette démarche suggère l'acte révolutionnaire que l'on sait, ou plutôt que l'on sait fort mal, car il n'est pas sûr que la prise du pouvoir ait résolu ce que j'appellerai la subversion du sujet, capitaliste, qui est attendue de cet acte. Mais, pour l'instant, peu nous importe. Il n'est pas sûr que des marxistes n'aient pas eu de fait à en recueillir bien des conséquences peu fastes. L'important, c'est ce que Marx désigne et ce que veut dire sa démarche. Que ses commentateurs soient structuralistes ou pas, ils semblent bien, pourtant, avoir démontré que lui l'est, structuraliste. Car c'est proprement d'être au point, lui, comme être de pensée, d'être au point que détermine la prédominance du marché du travail, que se dégage comme cause de sa pensée cette fonction obscure, il faut bien le dire, — si cette obscurité se reconnaît à la confusion des commentaires — qui est celle de la *plus-value*. L'identité du discours avec ses conditions, voilà qui, j'espère, va trouver éclairage de ce que je vais dire de la démarche analytique.

Pas plus que le travail n'était nouveau dans la production de la marchandise, pas plus la renonciation à la jouissance, dont je n'ai pas ici plus à définir la relation au travail, n'est nouvelle puisque, dès l'abord, et bien contrairement à ce que dit, ou semble dire, Hegel, c'est elle qui constitue le maître qui entend bien en faire le principe de son pouvoir. Ce qui est nouveau, c'est qu'il y ait un discours qui l'articule, cette renonciation, et qui y fait apparaître — car c'est là l'essence du discours analytique — ce que j'appellerai la fonction du *plus de jouir*. Cette fonction apparaît par le fait du discours parce que ce qu'elle démontre, c'est, dans la renonciation à la jouissance, un effet du discours lui-même. Pour marquer les choses, il faut supposer qu'au champ de l'Autre, il y ait ce marché, si vous voulez bien, qui en totalise les mérites, les valeurs, l'organisation des choix, des préférences, qui implique une structure ordinale, voire cardinale. Le discours détient les moyens de jouir en tant qu'il implique le sujet. Il n'y aurait aucune raison de sujet, au sens où l'on peut dire raison d'État, s'il n'y avait au marché de l'Autre un corrélatif, c'est qu'un *plus de jouir* s'établisse qui est capté par certains.

Il faut un discours assez poussé pour démontrer comment le *plus de jouir* tient à l'énonciation, donc est produit par le discours, pour qu'il apparaisse comme effet. Mais aussi bien ce n'est pas là chose tellement

nouvelle à vos oreilles si vous m'avez lu, car c'est l'objet de mon écrit *Kant avec Sade* où est faite la démonstration de la totale réduction de ce plus de jouir à l'acte d'appliquer sur le sujet ce qu'est le terme *a* du fantasme, par quoi le sujet peut être posé comme cause de soi dans le désir.

J'élaborerai ceci dans les temps qui viendront par un retour sur ce pari de Pascal qui illustre si bien le rapport de la renonciation à la jouissance à cet élément de pari où la vie dans sa totalité elle-même se réduit à un élément de valeur. Étrange façon d'inaugurer le marché de la jouissance, de l'inaugurer, dis-je bien, dans le champ du discours. Mais, après tout, n'est-ce pas là une simple transition avec ce que nous avons vu dans l'histoire s'inscrire tout à l'heure dans cette fonction des biens voués aux morts ? Aussi bien n'est-ce pas là pour nous ce qui est maintenant en question. Nous avons à faire à la théorie en tant qu'elle s'allège précisément de l'introduction de cette fonction qui est celle du *plus de jouir*. Autour du *plus de jouir* se joue la production d'un objet essentiel dont il s'agit maintenant de définir la fonction, c'est l'objet *a*.

La grossièreté des échos qu'a reçu l'introduction de ce terme est et reste pour moi la garantie qu'il est bien en effet de l'ordre d'efficace que je lui confère. Autrement dit, le passage est connu, repéré et célèbre où un Marx savourait, dans les temps qu'il mettait au développement de sa théorie, l'occasion de voir nager ce qui était l'incarnation vivante de la méconnaissance !

J'ai énoncé : *le signifiant est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant*, — ceci comme toute définition correcte, c'est-à-dire exigible — il est exigible qu'une définition soit correcte et qu'un enseignement soit rigoureux ; il est tout à fait intolérable, au moment où la psychanalyse est appelée à donner à quelque chose dont ne croyez pas que j'ai l'intention de l'élider, à la crise que traverse le rapport de l'étudiant à l'Université, il est impensable qu'on réponde par l'énoncé qu'il y a des choses que l'on ne saurait d'aucune façon définir en un savoir. Si la psychanalyse ne peut s'énoncer comme un savoir et s'enseigner comme telle, elle n'a strictement que faire là où il ne s'agit pas d'autre chose. Si le marché des savoirs est très proprement ébranlé par le fait que la science lui apporte cette unité de valeur qui permet de sonder ce qu'il en est de son échange jusqu'à ses fonctions les plus radicales, ce n'est certes pas pour qu'ici ce qui peut en articuler quelque chose, à savoir la psychanalyse, ait à se présenter par sa

propre démission. Tous les termes qui peuvent être employés à ce propos, qu'ils soient ceux de « non conceptualisation » ou toute autre évocation de je ne sais quelle impossibilité, ne peuvent désigner en tout cas que l'incapacité de ceux qui les promeuvent. Ce n'est pas pour la raison que ce n'est dans nulle intervention particulière dite interprétation que peut résider la stratégie avec la vérité qui est l'essence de la thérapeutique, point où assurément toutes sortes de fonctions particulières, de jeux heureux dans l'ordre de la variable peuvent trouver leur opportunité mais n'ont de sens qu'à se situer au point précis où la théorie leur donne leur poids. Voici ici, bel et bien, ce dont il s'agit. C'est dans le discours sur la fonction de la renonciation à la jouissance que s'introduit le terme de l'objet *a.* Le *plus de jouir* comme fonction de cette renonciation sous l'effet du discours, voilà qui donne sa place à l'objet *a*, tel au marché, c'est à savoir à ce qu'il définit quelque objet du travail humain comme marchandise, tel chaque objet porte en lui-même quelque chose de la *plus-value*, ainsi le *plus de jouir* est-il ce qui permet l'isolement de la fonction de l'objet *a*.

Que faisons-nous dans l'analyse, sinon d'instaurer par la règle un discours tel que le sujet y suspende quoi ? Ce qui précisément est sa fonction de sujet, c'est-à-dire qu'il y soit dispensé de soutenir son discours d'un « je dis » car c'est autre chose de parler que de poser « je dis ce que je viens d'énoncer ». Le sujet de l'énoncé dit « je dis », dit « je pose » comme ici je fais dans mon enseignement. J'articule cette parole ; ce n'est pas de la poésie ; je dis ce qui est ici écrit et je peux même le répéter, ce qui est essentiel, sous la forme où, le répétant, pour varier, j'ajoute que je l'ai écrit.

Voici ce sujet dispensé de soutenir ce qu'il énonce. Est-ce donc par là qu'il va arriver à cette pureté de la parole, cette parole pleine dont j'ai parlé dans un temps d'évangélisation, il faut bien le dire, car le discours qu'on appelle *Discours de Rome,* à qui était-il adressé d'autre qu'aux oreilles les plus fermées à l'entendre. Je ne qualifierai pas ce qui faisait ces oreilles pourvues de ces qualités opaques, ce serait là porter une appréciation qui ne saurait être d'aucune façon qu'offensante.

Mais observez ceci, c'est que parlant de *la Chose freudienne*, il m'est arrivé de me lancer dans quelque chose que moi-même j'ai appelé une prosopopée. Il s'agit de la vérité qui énonce : *« Je suis donc pour vous l'énigme, celle qui se dérobe aussitôt apparue ; hommes qui tant vous entendez à me dissimuler sous les oripeaux de vos convenances. Je n'en*

*admets pas moins que votre embarras soit sincère »*. Je note que le terme « embarras » a été pointé pour sa fonction ailleurs. *« Car même quand vous vous faites mes hérauts, vous ne valez pas plus à porter mes couleurs que ces habits qui sont les vôtres et pareils à vous-mêmes, fantômes que vous êtes. Où vais-je donc passer en vous, où étais-je avant ce passage ? Peut-être un jour vous le dirai-je. »* — Il s'agit là du discours —. *« Mais pour que vous me trouviez où je suis, je vais vous apprendre à quel signe me reconnaître. Hommes, écoutez, je vous en donne le secret. Moi, la vérité, je parle »*.

Je n'ai point écrit « je dis ». Ce qui parle assurément, s'il venait, comme je l'ai écrit ironiquement aussi, l'analyse, bien entendu, serait close. Mais c'est justement ou ce qui n'arrive pas, ou ce qui, quand cela arrive, mérite d'être ponctué d'une façon différente. Et, pour cela, il faut reprendre ce qu'il en est de ce sujet qui est ici mis en question par un procédé d'artifice, auquel il a été demandé, en effet, de n'être pas celui qui soutient tout ce qui est avancé. Ne pas croire pourtant qu'il se dissipe, car le psychanalyste est très précisément là pour le représenter, je veux dire pour le maintenir tout le temps qu'il ne peut pas, en effet, se retrouver quant à la cause de son discours.

Et c'est ainsi qu'il s'agit, maintenant, de se rapporter aux formules fondamentales, à savoir celle qui définit le signifiant comme étant ce qui représente un sujet pour un autre signifiant. Qu'est-ce que ceci veut dire ? Je suis surpris que jamais personne n'ait à ce propos encore remarqué qu'il en résulte, comme corollaire, qu'*un signifiant ne saurait se représenter lui-même*. Bien sûr, ceci n'est pas nouveau non plus car dans ce que j'ai articulé autour de la répétition, c'est bien de cela qu'il s'agit. Mais là, nous avons à nous arrêter un instant pour bien le saisir sur le vif. Qu'est-ce que cela peut vouloir dire ici, au détour de cette phrase, que ce « lui-même » du signifiant ? Observez bien que, quand je parle du signifiant, je parle de quelque chose d'opaque ; quand je dis qu'il faut définir le signifiant comme ce qui représente un sujet pour un autre signifiant, cela veut dire que personne n'en saura rien sauf l'autre signifiant ; et l'autre signifiant, ça n'a pas de tête, c'est un signifiant. Le sujet est là étouffé, effacé, aussitôt, en même temps qu'apparu. Il s'agit justement de voir pourquoi quelque chose de ce sujet qui disparaît d'être surgissant, produit par un signifiant pour aussitôt s'éteindre dans un autre, comment quelque part ce quelque

chose peut se constituer et qui peut à la limite se faire prendre à la fin pour un *Selbst-Bewusstsein*, pour quelque chose qui se satisfait d'être identique à soi-même. Or, très précisément, ce que ceci veut dire, c'est que le signifiant, sous quelque forme que ce soit qu'il se produise, dans sa présence de sujet bien entendu, ne saurait se rejoindre dans son représentant de signifiant sans que se produise cette perte dans l'identité qui s'appelle à proprement parler l'objet *a*. C'est ce que désigne la théorie de Freud concernant la répétition, moyennant quoi rien n'est identifiable de ce quelque chose qui est le recours à la jouissance dans lequel, par la vertu du signe, quelque chose d'autre vient à sa place, c'est-à-dire le trait qui la marque, rien ne peut là se produire sans qu'un objet n'y soit perdu.

Un sujet, c'est ce qui peut être représenté par un signifiant pour un autre signifiant, mais est-ce que ce n'est pas là quelque chose de calqué sur le fait que, valeur d'échange, le sujet dont il s'agit, dans ce que Marx déchiffre, à savoir la réalité économique, le sujet de la valeur d'échange est représenté auprès de quoi ? de la valeur d'usage. Et c'est déjà dans cette faille que se produit, que choit ce qui s'appelle la plus-value. Ne compte plus à notre niveau que cette perte. Non identique désormais à lui-même, le sujet, certes, ne jouit plus mais quelque chose est perdu qui s'appelle le *plus-de-jouir* ; il est strictement corrélatif à l'entrée en jeu de ce qui dès lors détermine tout ce qu'il en est de la pensée. Et, dans le symptôme, de quoi s'agit-il d'autre, à savoir du plus ou moins aisé de la démarche autour de ce quelque chose que le sujet est bien incapable de nommer mais sans le tour de quoi il ne saurait même à quoi que ce soit procéder qui n'a pas seulement à faire aux relations avec ses semblables, à sa relation la plus profonde, à sa relation qu'on appelle vitale, et pour laquelle les références, les configurations économiques sont autrement plus propices que celles, lointaines en l'occasion quoique bien sûr non tout à fait impropres, qui sont celles qui s'offraient à Freud, celles de la thermodynamique.

Voici donc le moyen, l'élément qui peut nous permettre d'avancer dans ce dont il s'agit concernant le discours analytique. Si nous avons posé théoriquement à priori et sans aucun doute sans avoir eu besoin d'une longue récursion pour constituer ces prémisses, s'il s'agit dans la définition du sujet comme causé par le rapport intersignifiant, de quelque chose qui, en quelque sorte, nous interdit à jamais de le saisir, voici aussi l'occasion d'apercevoir ce qui lui donne cette unité, disons-la provisoirement

préconsciente, non pas inconsciente, celle qui a permis jusqu'à présent de soutenir le sujet dans sa prétendue suffisance. Loin qu'il soit suffisant, c'est autour de la formule $\$ \lozenge a$, c'est à savoir c'est autour de l'être de l'*a*, autour du *plus de jouir*, que se constitue le rapport qui nous permet jusqu'à un certain point de voir se faire cette soudure, cette précipitation, ce gel qui fait que nous pouvons unifier un sujet comme sujet de tout un discours. Je ferai au tableau quelque chose qui figure d'une certaine façon ce dont il s'agit en l'occasion.

$$\frac{S^1}{S} \rightarrow S^2 \qquad\qquad S^3 \lozenge a$$

Voici ce qui se passe du rapport d'un signifiant à un autre signifiant, à savoir que c'est le sujet qui s'y représente, qui ici jamais ne saura ; dès lors qu'un signifiant quelconque dans la chaîne peut être mis en rapport avec ce qui n'est pourtant qu'un objet, à savoir ce qui se fabrique dans ce rapport au *plus de jouir*, dans ce quelque chose qui se trouve par ouverture du jeu de l'organisme pouvoir prendre figure de ces entités évanouissantes dont j'ai déjà donné la liste, qui vont du sein à la déjection et de la voix au regard, fabrication du discours de la renonciation à la jouissance. Le ressort de cette fabrication est ceci, c'est qu'autour d'eux peut se produire le *plus de jouir*. Qu'assurément si déjà à propos du pari de Pascal je vous ai dit que, n'y aurait-il même qu'une vie à parier de gagner au-delà de la mort, qu'il vaudrait bien que nous travaillions dans celle-ci assez pour savoir comment nous conduire dans l'autre. Dans le travail et son échange de pari avec quelque chose, quand nous saurions qu'il en vaut la peine, se trouve le ressort de ceci, c'est qu'au fond même de l'idée que Pascal manie, semble-t-il, avec l'extraordinaire aveuglement de celui qui est lui-même au début d'une période de déchaînement de la fonction du marché, elles sont corrélatives ; s'il a introduit le discours scientifique, n'oublions pas qu'il est aussi celui qui voulait, aux moments même les plus extrêmes de sa retraite et de sa conversion, inaugurer à Paris une Compagnie des Omnibus Parisiens ; que si ce Pascal, qui ne sait pas ce qu'il dit quand il parle d'une vie heureuse, nous en avons là l'incarnation, quoi d'autre sous le terme de heureux est saisissable sinon précisément cette fonction qui s'incarne dans le *plus de jouir* ? Et aussi bien nous n'avons pas besoin de

parier sur l'au-delà pour savoir ce qu'il en vaut là où le *plus de jouir* se dévoile sous une forme nue, a un nom, ceci s'appelle la perversion. Et c'est bien pour cela qu'à sainte femme fils pervers. Nul besoin de l'au-delà pour voir ce qui se passe dans la transmission de l'une à l'autre d'un jeu du discours essentiel.

$$\frac{\$}{a} \lozenge \quad (\$ \lozenge (\$ \lozenge a)$$

Voici donc ouverte la figure, le schéma de ce qui permet de concevoir comment c'est autour du fantasme, à savoir du rapport de la réitération du signifiant qui représente le sujet par rapport à lui-même que se joue ce qu'il en est de la production du *a*. Mais inversement, de ce fait, leur rapport prend consistance et c'est de ce qu'ici se produit quelque chose qui n'est plus ni sujet ni objet, mais qui s'appelle fantasme que, dès lors, les autres signifiants peuvent, s'enchaînant, s'articulant et du même coup ici, se gelant dans l'effet de signification, introduire cet effet de métonymie qui fait que ce sujet, quel qu'il soit, qu'il soit dans la phrase, au niveau de l'enfant du *On bat un enfant*, au niveau du « on », quelque chose d'équivalent soude ce sujet et le fait cet être solidaire dont, dans le discours, nous avons la faiblesse de donner l'image comme une image omnivalente, comme s'il pouvait y avoir un sujet de tous les signifiants.

Si quelque chose, de par la règle analytique, peut être relâché dans cette chaîne assez pour que s'en produisent des effets révélateurs, quel sens, quel accent devons-nous lui donner pour que ceci prenne une portée ? L'idéal, sans doute, c'est ce « je parle » mythique qui fera, dans l'expérience analytique effet, image d'apparition de la vérité.

C'est ici, justement, qu'il s'agit de comprendre que cette vérité émise est là suspendue, prise entre deux registres qui sont ceux dont précisément j'ai posé les deux bornes dans les deux termes qui figurent au titre de mon Séminaire cette année. Car cet *ou bien*, référence au champ où le discours du sujet prendrait consistance, c'est-à-dire au champ de l'Autre qui est celui que j'ai défini pour ce lieu où tout discours au moins se pose pour pouvoir s'offrir à ce qui est ou non sa réfutation, qu'il puisse se démontrer, et sous la forme la plus simple — vous m'excuserez de n'avoir pas le temps de le faire aujourd'hui —, que le problème est totalement déplacé

de savoir s'il est ou non un Dieu qui garantisse, comme pour Descartes, le champ de la vérité ; il nous suffit qu'il puisse se démontrer qu'au champ de l'Autre il n'y a pas de possibilité d'entière consistance du discours, et ceci, j'espère pouvoir, la prochaine fois, vous l'articuler précisément en fonction de l'existence du sujet.

Je l'ai déjà une fois écrit très rapidement au tableau. C'est une démonstration très aisée à trouver au premier chapitre de ce qu'on appelle la théorie des ensembles, mais encore faut-il, au moins pour une part des oreilles qui sont ici, montrer en quoi il est pertinent d'introduire dans l'élucidation de la fonction d'un discours comme celui qui est le nôtre, à nous analystes, de quelque façon extraite d'une logique dont ce serait tout à fait un tort que de croire que c'est une façon de l'exclure dans l'amphithéâtre voisin que de l'appeler logique mathématique. Si nulle part dans l'Autre ne peut être assurée d'aucune façon la consistance de ce qui s'appelle vérité, où donc est-elle sinon à ce qu'en réponde cette fonction du *a*. Aussi bien n'ai-je pas déjà à quelque autre occasion émis ce qu'il en est du cri de la vérité. *« Moi, la vérité*, ai-je écrit, *je parle, et je suis pure articulation émise pour votre embarras »*. C'est là pour nous émouvoir ce que peut dire la vérité ; mais ce que dit celui qui est souffrance d'être cette vérité, celui-là doit savoir que son cri n'est que cri muet, cri dans le vide, cri que déjà dans un temps j'ai illustré de la gravure célèbre de Münch, parce qu'à ce niveau rien d'autre ne peut lui répondre chez l'Autre que ce qui fait sa consistance et dans sa foi naïve de ce qu'il est comme Moi, c'est à savoir qu'il en est le véritable support, à savoir sa fabrication comme objet *a*. En face de lui, il n'y a rien que celui-là, que l'*un en plus* parmi tant d'autres, et qui ne peut d'aucune façon répondre à ce cri de la vérité sinon qu'il est très précisément son équivalent, la non-jouissance, la misère, la détresse et la solitude ; c'est la contrepartie de ce *a*, de ce *plus de jouir* qui, du sujet en tant que Moi, fait la cohérence.

Il n'y a rien d'autre, à moins de, pour aujourd'hui, vouloir vous quitter sur quelque chose qui fasse sourire un peu plus, que je reprenne les paroles qui, dans l'Ecclésiaste, d'un vieux roi qui ne voyait pas de contradiction entre être le roi de la sagesse et posséder un harem, qui vous dit : *« Tout est vanité, sans doute, jouis de la femme que tu aimes, c'est-à-dire fais anneau de ce creux, de ce vide qui est au centre de ton être, il n'y a pas de prochain si ce n'est ce creux même qui est en toi, c'est le vide de toi-*

*même »* mais dans ce rapport assurément seulement garanti par la figure qui permit à Freud sans doute de se tenir à travers tout ce chemin périlleux et de nous permettre d'éclaircir des rapports qui, sans ce mythe, n'auraient pas été autrement supportables, la loi divine qui laisse dans son entière primitivité cette jouissance entre l'homme et la femme dont il faut dire, « donne-lui ce que tu n'as pas, puisque ce qui peut t'unir à elle, c'est seulement sa jouissance ». C'est là-dessus qu'à la façon d'une simple, d'une totale, d'une religieuse énigme, de celle qui n'est approchée que dans la Kabbale, je vous donnerai aujourd'hui quitus.

# Leçon II

*20 novembre 1968*

La dernière fois, qui était une première, j'ai donc fait référence à Marx dans une relation que, dans un premier temps, j'ai présentée comme homologique, avec tout ce que ce terme comporte de réserves. J'ai introduit à côté, disons, de la plus-value ce qu'on appelle, dans la langue originale — non pas que cette notion bien sûr a été pour la première fois nommée mais découverte dans sa fonction essentielle — *Mehrwert*. Je l'ai écrit parce que Dieu sait ce qui arriverait si je ne faisais que le prononcer devant ce que j'ai comme auditoire, et spécialement de psychanalystes quand ils se recrutent parmi ce qu'on appelle, êtres de nature ou d'hérédité, des agents doubles ; bientôt on me dirait que c'est la mère verte, M.E.R.E., que je retombe dans les sentiers battus. C'est avec ça que, avec mon « ça parle », on réintègre le désir soi-disant obstiné du sujet de se retrouver bien au chaud dans le ventre maternel. Donc, à cette plus-value, j'ai accroché, j'ai superposé, j'ai enduit à l'envers la notion de *plus-de-jouir*. Ça s'est dit comme ça dans la langue originale. Ça s'est dit la dernière fois pour la première fois, c'est-à-dire en français. Pour la rendre à la langue d'où m'en est venue l'inspiration, je l'appellerai, pour peu qu'aucun germaniste dans cette assemblée ne s'y oppose *Merhlust*.

Bien sûr, je n'ai pas produit cette opération sans faire référence discrète, sous le mode où il m'arrive de le faire quelquefois, allusive, à celui dont, pourquoi pas, les recherches et la pensée m'y ont induit, à savoir à Althusser. Naturellement, selon l'usage, dans les heures qui suivent, ça a fait du pia-pia dans les cafés où on se réunit et combien n'en suis-je pas

flatté, voire comblé, pour discuter le bout de gras sur ce qui s'était dit ici. A la vérité, ce qui peut se dire à cette occasion, et que je ne dénie pas puisque c'est sur ce plan que j'ai introduit mon propos de la dernière fois, à savoir ce facteur, le facteur poubellicant ou poubellicatoire, comme vous voudrez l'appeler, du structuralisme. J'avais précisément fait allusion au fait qu'aux derniers échos, Althusser ne s'y trouvait pas si à l'aise. J'ai simplement rappelé que, quoiqu'il en soit de ce qu'il avoue ou renie du structuralisme, il semble bien à qui le lit que son discours fait de Marx un structuraliste et très précisément en ceci qu'il souligne son sérieux.

C'est là-dessus que je voudrais revenir puisqu'aussi bien, ce que j'indique, c'est qu'on aurait tort de voir dans quelque humeur que ce soit au ralliement à un drapeau ce qui est ici essentiel, à savoir que, comme je l'ai déjà souligné à d'autres occasions, ce que j'énonce au moins pour moi quand il s'agit de la structure, je l'ai déjà dit, c'est à prendre au sens de ce que c'est le plus réel, le réel même. Et quant j'ai dit au temps où ici, au tableau, je dessinai, voire manipulai quelques-uns de ces schémas dont s'illustre ce qu'on appelle la topologie, je soulignai déjà que, là, il ne s'agit de nulle métaphore. De deux choses l'une, ou ce dont nous parlons n'a aucune espèce d'existence, ou, si le sujet en a une, j'entends telle que nous l'articulons, eh bien ! il est exactement fait comme ça, à savoir exactement il est fait comme ces choses que j'inscrivis sur le tableau — sur le papier qui m'en sert —, à condition bien entendu que vous sachiez que cette petite image qui est tout ce qu'on peut mettre, en effet, pour le représenter, sur une page, que cette petite image évidemment n'est là que pour vous figurer certaines connexions qui sont celles qui ne peuvent pas s'imaginer mais qui peuvent par contre parfaitement bien s'écrire. La structure, c'est donc réel. Ça se détermine par convergence vers une impossibilité, en général. Mais c'est comme ça et c'est par ça que c'est réel. Alors il n'y aurait presque pas besoin de parler de la structure. Si là je parle, je parle de la structure, si j'en reparle aujourd'hui, c'est parce qu'on m'y force. A cause des petits pia-pia dans les cafés ! Mais je ne devrais pas avoir besoin d'en parler puisque je la dis. Ce que je dis, ça pose la structure parce que ça vise, comme je l'ai dit la dernière fois, ça vise la cause du discours lui-même. Implicitement, et comme tout un chacun qui enseigne, à vouloir remplir cette fonction, je défie en principe qu'on me réfute par un discours qui motive le discours autrement que ce que je viens de dire, je le répète pour

les sourds, c'est à savoir ce que ça vise, c'est la cause du discours lui-même. Que quelqu'un motive le discours autrement, comme expression ou comme rapport à un contenu pour quoi on invente la forme, libre à lui ! Mais je remarque alors qu'il est impensable, dans cette position, que vous inscriviez à quelque titre que ce soit la pratique de la psychanalyse. J'entends même pas comme charlatanisme. Entendez que la psychanalyse qu'ici j'indique, la question est de savoir si elle existe. C'est cela justement qui est en jeu.

Mais, d'autre part, il y a quelque chose par quoi elle s'affirme indiscutablement, elle est symptôme du point du temps où nous sommes parvenus, disons, dans ce mot provisoire que j'appellerai, comme ça, la civilisation. Pas de blague, hein ! Je ne suis pas en train de parler de la culture. C'est plus vaste ! C'est une question de convention d'ailleurs. La culture, nous essaierons de la situer dans l'usage actuel qu'on fait de ce terme à un certain niveau que nous appellerons commercial.

Bon ! Revenons à mon discours.

Pour employer une métaphore, là, qu'il m'est arrivé d'employer plusieurs fois pour faire sentir ce que j'entends par un discours qui vaille, je le comparerai à un trait de ciseaux dans cette matière dont je parle quand je parle du réel du sujet. Ce trait de ciseaux dans ce que l'on appelle la structure, c'est par là, à la façon dont ça tombe, qu'elle se révèle — pour ce qu'elle est. Si l'on passe le trait de ciseaux quelque part, des rapports changent d'une telle façon que ce qui ne se voyait pas avant se voit après. C'est ce que j'ai illustré en disant que ce n'est pas là métaphore, en vous rappelant que le trait de ciseaux dans la bande de œ ça fait une bande qui n'a plus rien à faire avec ce qu'elle était précédemment, et que même, pour faire le pas suivant, on peut dire qu'à saisir cette transformation, on s'aperçoit que c'est le trait de ciseaux qui, en lui-même, est toute la bande ; j'entends, tant qu'elle est, pour autant qu'elle est la bande de Mœbius.

Voilà un moyen de parler de la moindre métaphore. Autrement dit, dans le principe, appelez-le structuraliste ou non, disons que ce n'est pas la peine de parler d'autre chose que du réel dans lequel le discours lui-même a des conséquences ; appelez ça structuralisme ou pas, c'est ce que j'ai appelé la dernière fois la condition du sérieux. Elle est particulièrement exigible dans une technique dont c'est la prétention que le discours y ait des conséquences puisque le patient ne se soumet d'une façon artificiellement

définie à un certain discours réglé que pour qu'il ait des conséquences. Rien ne prévaut contre ces remarques, même celles que l'on voit s'étaler dans des bouquins dont le texte est par ailleurs raclé de ce discours lui-même, pour dire que je néglige la dimension énergétique par exemple. Des trucs comme ça, je les laisse passer. Je les laisse passer quand il s'agit de réponses polémiques. Mais là, nous voici au vif du sujet puisque, comme je l'ai fait remarquer la dernière fois, à cette référence exaltante — surtout pour ceux qui ignorent même ce que ça veut dire — à l'énergétique, j'ai substitué une référence que, par les temps qui courent, on aurait du mal à suggérer qu'elle est moins matérialiste, une référence à l'économie, à l'économie politique. Mais ne dédaignons point l'énergétique en l'occasion. Pour qu'elle se rapportât à notre champ, si nous mettons ce que je viens de dire en application, il faudrait que le discours y ait des conséquences.

Eh bien ! justement, il en a ! Je parle de la vraie énergétique, de là où elle se situe dans la science, de la physique. J'ai même dans un temps, et bien avant qu'on ne publie ces objections risibles, mis dans des cours que des intéressés ont pu parfaitement entendre puisqu'ils en ont fait usage par la suite dans leurs propres conférences, j'ai justement souligné que l'énergétique n'est même pas concevable autrement que comme conséquence du discours. Ce n'est pas parce que c'est de la physique qu'il n'est pas clair que, sans repérage signifiant des cotes et des niveaux par rapport auxquels peut s'estimer, s'évaluer la fonction initiale du travail, bien entendu au sens de la physique, qu'il n'y a même pas probabilité de commencer à formuler ce qui s'appelle principe de toute énergétique au sens littéral de ce terme, c'est-à-dire la référence à une constante qui justement est ce qu'on appelle énergie, en rapport avec un système clos qui est une autre hypothèse essentielle. Qu'on puisse faire avec cela une physique, et qui fonctionne, c'est bien la preuve de ce qu'il en est d'un discours comme ayant des conséquences.

Ceci implique du même coup que la physique implique l'existence d'un physicien, et, qui plus est, pas n'importe lequel, un physicien qui ait un discours correct au sens où je viens de l'articuler, c'est-à-dire un discours qui vaille la peine d'être dit et qui ne soit pas seulement un battement de cœur ; ce que devient l'énergétique quand on l'applique à un usage aussi délirant et fumeux que celui qu'on fait de la notion de libido quand on y

voit ce qu'on appelle une « pulsion de vie ». Bref, dire que la physique ne va pas sans le physicien n'est pas, comme j'espère il ne se trouve nul entendement ici pour formuler l'objection — qui serait assez bouffonne à l'intérieur de ce que je viens d'énoncer —, qu'il s'agit là d'un postulat idéaliste. Car ce que je suis en train de dire, c'est que c'est le discours de la physique qui détermine le physicien, non pas le contraire. C'est-à-dire qu'il n'y a jamais eu de physiciens véritables jusqu'à ce que ce discours prévale. Tel est le sens que je donne au discours recevable dans ce qu'on appelle la science.

Seulement voilà, irrésistiblement, on s'imagine que l'argument réaliste c'est de faire allusion à ceci que, que nous soyons là ou pas, nous et notre science, comme si notre science était nôtre, et si nous n'étions pas déterminés par elle, eh bien ! la nature, dit-on, est toujours là. Je n'en discute absolument pas. La nature est là. Ce par quoi la physique se distingue de la nature, c'est que la physique vaut qu'on en dise quelque chose, que le discours y a des conséquences. Dans la nature, comme chacun sait — et c'est même pourquoi on l'aime tant — aucun discours n'en a aucune ! C'est ce qui différencie la nature de la physique. Être philosophe de la nature n'a jamais passé en aucun temps pour un certificat de matérialisme, par exemple, de scientificité non plus.

Mais reprenons, car ce n'est pas là que nous en sommes. Si la physique nous donne bien un modèle d'un discours qui vaille, les nécessités du nôtre doivent se reprendre de plus haut. Tout discours se présente comme gros de conséquences, mais obscures. Rien de ce que nous disons, en principe, n'est sans en impliquer. Néanmoins, nous ne savons pas lesquelles. Nous remarquons dans le langage — car c'est au niveau du langage que je reprendrai les choses, et pour marquer bien les limites — une syntaxe telle que l'incarne un grand nombre de langues que, faute d'audace, on appelle les langues positives. Puisque j'y suis, et puisque je viens de vous faire une remarque qui, je pense, ne vous a point paru sans pertinence sur la nature, mais pourquoi, pourquoi nous gêner et ne pas les appeler langues naturelles ? On verra mieux ainsi ce que concerne la linguistique et ce qui permet de la situer dans le discours de la science. Il est tout à fait clair que, même vis-à-vis du langage — quelque prévalence que nous lui donnions parce qu'on l'oublie comme réalité naturelle —, tout discours scientifique sur la langue se présente par réduction de son matériel. On met en valeur

un fonctionnement où se saisissent des conséquences ; je dirai plus, où se saisit la notion même de conséquence avec ses variétés du nécessaire ou du contingent par exemple.

On opère donc un clivage discursif, et c'est ce qui permet de donner tout son prix à ce que d'abord j'affirme qu'il n'y a pas de métalangage, ce qui est vrai dans le champ du langage naturel. Mais dès lors que vous opérez cette réduction du matériel, c'est pourquoi ? Je viens de vous le dire, c'est pour mettre en valeur un fonctionnement où se saisissent des conséquences, et dès lors que vous saisissez ces conséquences, vous les articulez dans quelque chose que vous avez bien le droit de considérer comme métalangage, à ceci près que ce « méta » ne peut faire que confusion et que c'est pour ça que je préférerais ce que fait surgir le détachement dans le discours de ce qu'il faut bien appeler par son nom, la logique — je n'indique ici rien de plus —, toujours conditionné par rien d'autre que par une réduction de matériel ; et j'illustre ici ce que je veux dire.

Réduction de matériel, cela veut dire que la logique commence à cette date précise dans l'histoire où, pour certains éléments du langage comme fonctionnant dans leur syntaxe naturelle, quelqu'un qui s'y entend, qui inaugure la logique, substitue à certains de ces éléments du langage une simple lettre. C'est à partir du moment où, dans « si ceci, alors cela » vous introduisez un A et un B que la logique commence. Et c'est seulement à partir de là que, dans le langage, vous pouvez, sur l'usage de ce A et de ce B, poser un certain nombre d'axiomes et de lois de la discussion qui mériteront le titre d'articulation méta- ou si vous préférez para-langagières. Donc pas plus que de physique qui s'étende, comme la bonté de Dieu, à toute la nature, pas plus de logique qui enserre tout le langage.

Il n'en reste pas moins, comme je l'ai dit, qu'ou c'est délire, folie absurde que de s'arrêter un instant — c'est bien en effet toute l'apparence qu'on en a dans ces publications, la plupart — de s'arrêter à la psychanalyse, ou bien ce qu'elle énonce c'est que tout ce que vous êtes, entendez jusqu'à ceci, en tant que sentant — je n'ai pas dit seulement en tant que pensant, encore qu'après tout, il n'y a lieu d'avoir vis-à-vis de ce terme aucune répugnance, le fait de penser serait-il le privilège des intellectuels intellectualistes qui, comme chacun sait, sont le poison de ce bas monde, et de ce bas monde psychanalytique, bien entendu — tout ce que vous êtes en tant que sentant tombe sous le coup des conséquences du discours. Même

votre mort, j'entends l'idée falote que vous en pouvez avoir n'est pas séparable de ce que vous puissiez la dire, et j'entends là non pas la dire naïvement ; même l'idée, que j'ai appelée falote parce qu'en effet elle n'a pas pour vous grand poids, que vous vous faites de votre mort n'est pas séparable du discours maximal que vous puissiez tramer à son propos. C'est bien pour cela que le sentiment que vous en avez n'est que falot. Je dirai même que naïvement, vous ne pouvez même pas commencer à la dire. Car ce à quoi ici je fais allusion, ce n'est pas du tout au fait que les primitifs sont naïfs, c'est pour ça qu'ils en parlent si drôlement, que chez eux c'est toujours un truc, un empoisonnement, un sort jeté, un machin qui ne va pas quelque part, pour tout dire un accident, ça ne prouve pas du tout qu'ils en parlent naïvement. Si vous trouvez que c'est naïf, ça ! C'est bien le contraire. Mais c'est justement pour ça que, eux aussi, ils tombent sous cette loi. Le sentiment qu'ils ont de leur mort n'est pas séparable de ce qu'ils peuvent en dire, ce qu'il fallait démontrer.

Il y a une personne, comme ça, tout à l'heure, parmi ceux qui pourraient ici un peu s'instruire et décrasser son bafouillage, qui est sortie parce qu'elle trouve sans doute que je dis des banalités. Il faut croire qu'elles sont nécessaires à dire ; sans ça pourquoi m'en donnerais-je la peine après tout ce que je viens de dire sur le fait qu'un discours ait des conséquences ou pas. Il a eu en tout cas pour conséquence cette sortie qui est signalétique. C'est bien pourquoi il serait essentiel que, dans la psychanalyse, nous ayons quelques esprits formés à ce qu'on appelle, je ne sais pourquoi, « logique mathématique », comme ça, par une vieille gêne, comme s'il y en avait une autre. C'est la logique tout court. Il se trouve qu'elle a intéressé les mathématiques. C'est tout ce qui la distingue de la logique aristotélicienne qui, très évidemment, ne l'intéressait pas beaucoup, la mathématique. C'est un progrès pour la logique qu'elle intéresse la mathématique, oui ! Cette logique mathématique, pour dire les choses par leur nom, elle est tout à fait essentielle à votre existence dans le réel ; que vous le sachiez ou que vous ne le sachiez pas. C'est justement parce que vous ne le savez pas beaucoup qu'il se passe des choses qui remuent de temps en temps, des choses toutes récentes. On attend que j'en parle, mais j'en parlerai, j'en parlerai ! Tout dépend du temps que je vais mettre à dérouler ce que j'ai préparé pour vous aujourd'hui, et j'aimerais bien avoir une petite pointe, comme ça, à vous en donner avant de vous quitter, mais

ça n'est pas sûr, parce que je ne sais jamais bien, ce n'est jamais très minuté, ce que je vous apporte.

La question n'est pas là. Que vous le sachiez ou que vous ne le sachiez pas, la question bizarre, c'est qu'évidemment je viens de faire allusion au fait, puisque j'ai dit que vous le sachiez ou que vous ne le sachiez pas, si ça a toujours été vrai que la logique mathématique ait ces conséquences quant à votre existence de sujet dont je viens de dire qu'elles sont là, que vous le sachiez ou que vous ne le sachiez pas. Car alors la question se pose, comment ça pouvait se faire avant que la logique qu'on appelle mathématique ne soit venue au jour ? C'est la question de l'existence de Dieu. Je l'ai déjà fait remarquer mais je le répète — on ne saurait trop se répéter — est-ce que la logique mathématique était là, dans la comprenoire divine, avant que dans votre existence de sujet qui aurait été dès lors conditionnée dès ce moment, vous en ayez été d'ores et déjà affectés ?

C'est un problème qui a toute son importance parce que c'est autour de là que prend effet cette avancée qu'un discours a des conséquences. C'est à savoir qu'il a fallu quelque chose déjà attenant aux effets du discours pour que naisse celui de la logique mathématique, et qu'en tout cas, même si quelque chose pouvait déjà représenter dans une existence de sujet quelque chose que rétroactivement nous pouvons rattacher à quelques faits dans cette existence du discours de la logique, il est tout à fait clair, il doit être fermement tenu que ce ne sont pas les mêmes conséquences que depuis que ce discours, j'entends celui de la logique mathématique, a été proféré.

Là se situent le nécessaire et le contingent dans le discours effectivement tenu. C'est bien là que je vois mal en quoi la référence structurale méconnaîtrait la dimension de l'histoire. Il s'agit simplement de savoir de laquelle on parle ! L'histoire telle qu'elle est incluse dans le matérialisme historique me paraît strictement conforme aux exigences structurales. La plus-value était-elle là avant que le travail abstrait, j'entends celui dont cette abstraction se dégage, j'entends comme moyenne sociale, ait résulté de quelque chose que nous appellerons — je ne garantis pas l'exactitude du premier mot mais je veux dire un mot qui porte — l'absolutisation du marché. Il est plus que probable, et pour une bonne raison c'est que nous avons, pour cela, introduit le *plus-de-jouir* qu'on peut, cette absolutisation du marché, considérer qu'elle n'est qu'une condition pour que la plus-value apparaisse dans le discours. Il a donc fallu ceci qui peut difficilement

être séparé du développement de certains effets de langage, à savoir l'absolutisation du marché au point qu'il englobe le travail lui-même, pour que la plus-value se définisse en ceci qu'en payant avec de l'argent ou pas, avec de l'argent puisque nous sommes dans le marché, le travail, son vrai prix, telle que se définit dans le marché la fonction de la valeur d'échange, il y a de la valeur non payée dans ce qui apparaît comme fruit du travail, dans une valeur d'usage, dans ce qui est le vrai prix de ce fruit; ce travail non payé quoique payé de façon juste par rapport à la consistance du marché, ceci dans le fonctionnement du sujet capitaliste, ce travail non payé, c'est la plus-value. C'est le fruit des moyens d'articulation qui constitue le discours capitaliste de la logique capitaliste.

Sans doute, articulé ainsi, ceci entraîne une revendication concernant la *frustration* du travailleur. Ceci entraîne une certaine position du « Je » dans le système, quand ce « Je » est à la place du travailleur, ce qui est le cas de plus en plus général. Que ça entraîne ça, c'est étrange. Voilà ce qu'il faut dire. Car il ne s'agit que des conséquences d'un discours parfaitement défini, dans lequel le travailleur s'inscrit lui-même en tant que travailleur, en tant que « Je ». J'ai dit « Je » ici; repérez que je n'ai pas dit sujet, alors que j'ai parlé du sujet capitaliste.

Je vais lentement parce qu'après tout, j'y reviendrai, nous nous reverrons — sauf, j'espère, ceux qui sortent dans le milieu ! — et vous verrez que ça n'est pas pour rien que je dis là « sujet », et là je dis « Je ». Parce que ça se retrouvera à un certain niveau, et à un niveau qui devrait fonctionner depuis longtemps puisque c'est celui de mon graphe qu'il y a plus de dix ans j'ai construit devant un auditoire d'ânes; ils n'ont pas encore trouvé où était le « Je » sur ce graphe ! Alors il faudra bien que je leur explique. Pour leur expliquer, il faut que je prépare. Nous labourons. C'est du travail. Espérons que je pourrais vous dire avant la fin comment le travail, pour nous, au niveau de ce discours, de l'enseignant, se situe. Donc c'est étrange que ça entraîne l'idée de frustration, avec les revendications qui suivent, les petites reconstructions qu'on distingue sous le nom révolution. C'est étrange, c'est intéressant.

Mais je ne peux pas ne pas faire dès maintenant que j'articule qu'en ce point précis, la dimension est conflictuelle, qui est introduite. Il est difficile de la désigner autrement. J'ai dit que c'était étrange, et que c'est intéressant. Ça devrait au moins vous inciter à la reconnaître, non ! Je la

désignerai par ce mot étrange, non moins qu'intéressant mais étrange, qui est le mot de vérité. Vous savez, la vérité, ça ne se saisit pas comme ça, hein ! Je l'ai déjà bien sûr introduite, comme ça, une fois, dans sa jonction, dont j'avais essayé de dessiner la topologie, dans sa jonction avec le savoir, parce qu'il est difficile de parler de quoi que ce soit en psychanalyse sans introduire cette jonction. Cela montre bien la prudence qu'il faut avoir parce que Dieu sait ce qui, à ce propos, m'est revenu de sottises qui cavalent !

Nous allons tâcher de nous en approcher d'un peu plus près et de voir comment la réalité capitaliste n'a pas de si mauvais rapports avec la science. Cela peut fonctionner comme ça, enfin, encore un certain temps, selon toute apparence. Je dirai même qu'elle s'en accommode pas mal du tout. J'ai parlé de réalité, n'est-ce pas ? Je n'ai pas parlé de Réel. J'ai parlé de ce qui se construit sur le sujet capitaliste, ce qui s'est engendré de la revendication fondamentalement insérée sur la reconnaissance — ou bien alors le discours de Marx n'a aucun sens —, qui s'appelle la plus-value. Ce qui est proprement l'incidence scientifique dans l'ordre de quelque chose qui est de l'ordre du sujet. Évidemment, à un certain niveau, ça ne s'accommode pas mal du tout avec la science. On nous envoie dans les orbes spatiales des objets tout à fait bien conformés autant qu'habitables, mais il n'est pas sûr qu'au niveau le plus proche, celui d'où s'est engendrée la révolution et les formes politiques qu'elle engendre, quelque chose soit entièrement résolu sur le plan de cette frustration que nous avons désignée être le niveau d'une vérité. Sans doute le travailleur est le lieu sacré de cet élément conflictuel qui est la vérité du système, à savoir qu'un savoir qui se tient d'autant plus parfaitement qu'il est identique à son propre perçu dans l'être se déchire quelque part. Alors faisons ce pas que nous permet le fait qu'il s'agit sans aucun doute de la même substance. Tâtons ce qu'il en est de l'étoffe structurale, et donnons notre coup de ciseaux. Il s'agit du savoir. C'est par rapport à lui, sous sa forme scientifique, que je viens prudemment d'apprécier ce qu'il en est dans des relations, dans les deux réalités qui s'opposent dans notre monde politique.

Le savoir, quoique tout à l'heure j'ai paru en amorcer mon discours, le savoir ce n'est pas le travail. Ça vaut du travail quelquefois, mais ça peut vous être donné sans. Le savoir, à l'extrême, c'est ce que nous appelons le prix. Le prix, ça s'incarne quelquefois dans de l'argent, mais le savoir aussi

bien ! Ça vaut de l'argent, et de plus en plus. C'est ce qui devrait vous éclairer ! Le prix de quoi ? C'est clair, le prix de la renonciation à la jouissance. Originellement, c'est par là que nous commençons d'en savoir un petit bout. Pas besoin de travail pour cela. C'est pas parce que le travail implique la renonciation à la jouissance que toute renonciation à la jouissance ne se fait que par le travail. Une illumination comme ça vous arrive pour peu que vous sachiez vous retenir, ou vous contenir, comme j'y ai fait allusion la dernière fois pour définir la pensée.

Un petit temps d'arrêt. Vous pouvez vous apercevoir, par exemple, que la femme ne vit pas seulement de pain, mais aussi de votre castration, ceci pour les mâles. Après ça, vous conduirez plus sûrement votre vie. C'est une valeur d'usage, ça ! Le savoir, ça n'a rien à faire avec le travail. Mais pour que quelque chose s'éclaire dans cette affaire, il faut qu'il y ait un marché, un marché du savoir, que le savoir devienne une marchandise. Or, c'est là ce qui se précipite. Si on en avait pas l'idée, on devrait en avoir au moins une petite suggestion, à voir la forme que prennent les choses, à voir l'air de foire que, depuis quelque temps, ça prenait dans l'Université par exemple.

Il y a des choses comme ça, dont j'ai parlé incidemment sous d'autres angles ; il n'y a pas de propriété intellectuelle, par exemple. Ça ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de vol. C'est même comme ça qu'elle commence, la propriété ! Tout cela est bien compliqué. Ça n'existe, bien sûr, que depuis qu'on paye les conférences faites à l'étranger. Je veux dire que c'est à l'étranger qu'on les paye. Et voilà, même en France, ça commence. C'est à partir de ce moment-là qu'on peut décerner ce que j'ai appelé autrefois, dans un cercle intime, un « prix haut-le-cœur » à quiconque se démontre spécialement en vue dans cette sorte de spéculation. Mais tout ceci n'est qu'anecdote. Le savoir devient marché pas du tout par l'effet de la corruption ni de l'imbécillité des hommes. Comprenez par exemple que la Sorbonne, c'est bien connu que depuis longtemps, elle est le lieu élu de cette sorte de qualité négative, de cette sorte de faiblesse. On connaissait ça à tous les bouts de champ dans toute l'histoire. Au moment de Rabelais, c'était déjà des salauds. Au moment des Jansénistes… Ça ne rate jamais, ils sont toujours du bon côté, c'est-à-dire du mauvais ! C'est pas ça le nouveau. C'est pas ça ! J'ai cherché la racine de ce que l'on appelle ridiculement « les événements » ; il n'y en a

pas le moindre, événement, dans cette affaire. Mais ça, je vous expliquerai ça une autre fois.

Le procès même par où s'unifie la science en tant qu'elle prend son nœud d'un discours conséquent réduit tous les savoirs à un marché unique, et ceci, pour ce que nous interrogeons, est la référence nodale. C'est à partir de là que nous pouvons concevoir qu'il y a quelque chose là aussi qui, en tant que payé à son vrai prix de savoir selon les normes qui se constituent du marché de la science, est pourtant obtenu pour rien. C'est ce que j'ai appelé le *plus-de-jouir*. A partir du savoir, ce qui n'est pas nouveau mais ce qui ne se révèle qu'à partir de l'homogénéisation des savoirs sur le marché, on aperçoit enfin que la jouissance s'ordonne et peut s'établir comme recherchée et perverse. Qu'est-ce qui donc, à cette occasion, représente le malaise de la civilisation, comme on s'exprime ? C'est un *plus-de-jouir* obtenu de la renonciation à la jouissance, justement étant respecté le principe de la valeur du savoir. Le savoir est-il un bien ? Telle est la question qui se pose, parce que son corrélatif est celui-ci : *non licet omnibus* — comme je l'ai déjà dit — *adire Corynthum*. Tout le monde n'a point accès pour autant au *plus-de-jouir.*

Qu'est-ce qui est donc en cette affaire payé ou pas ? Le travail, avons-nous vu plus haut. Mais dans ce registre, de quoi s'agit-il ? Ce que déjà j'ai pointé tout à l'heure, quant à ce qui surgit de conflictuel de la fonction de la plus-value nous met sur la voie, et c'est ce que déjà j'ai appelé la vérité. La façon dont chacun souffre dans son rapport à la jouissance pour autant qu'il ne s'y insère que par la fonction du *plus-de-jouir*, voilà le symptôme, et le symptôme en tant qu'il apparaît de ceci qu'il n'y ait plus qu'une vérité sociale moyenne, une vérité abstraite. Voilà ce qui résulte de ce qu'un savoir est toujours payé sans doute selon son vrai prix, mais au-dessous de la valeur d'usage que cette vérité engendre toujours pour d'autres que ceux qui sont dans le vrai. Voilà ce que comporte la fonction du *plus-de-jouir*, de la *Mehrlust*, cette *Mehrlust* qui se moque bien de nous, parce qu'on ne sait pas où elle niche. Bien ! Voici pourquoi votre fille est muette, chers enfants ! C'est à savoir pourquoi, en Mai, ça a bardé. Une grande « prise de parole » comme s'est exprimé quelqu'un qui n'a pas dans mon champ une place négligeable. Prise de parole, je crois qu'on aurait tort de donner à cette prise une homologie avec la prise d'une Bastille quelconque. Prise de tabac ou de came, j'aimerais mieux. C'est que c'était

positivement la vérité qui se manifestait en cette occasion. Une vérité collective, et qu'il faut bien voir au sens où la grève ne consonnait avec cette vérité pas mal du tout, est justement cette sorte de rapport qui soude le collectif au travail. C'est même le seul. Parce qu'on aurait tout à fait tort de croire qu'un type pris dans une chaîne y travaille collectivement. C'est bien lui qui fait le boulot, quand même ! Dans la grève, la vérité collective du travail se manifeste, et ce que nous avons vu en Mai, c'était la grève de la vérité. Là aussi, le rapport à la vérité était évident. La vérité s'étalait sur les murs. Naturellement, il faut se souvenir à ce moment-là du rapport qu'heureusement j'avais bien pointé trois mois auparavant que *la vérité de la connerie* n'est pas sans poser la question de *la connerie de la vérité*. Il y a même des conneries qu'on aurait dit du discours de Lacan. Ça le reproduisait comme ça — c'était le hasard, bien sûr —, presque textuellement. Ceci tient évidemment à ceci que des choses extraites de leur contexte ça peut être des vérités mais ça n'exclue pas que ce soit des conneries. C'est bien pour ça que ce que je préfère, c'est un discours sans paroles.

L'étrange, ça a été ce que l'on a vu d'une interrogation passionnée, de celle qui surgissait dans l'âme de ce que j'appellerai — je pense que vous verrez se profiler sa silhouette — le curé communiste, lui dont la bonté non plus n'a pas de limite dans la nature; pour recevoir, avec lui, des propos moraux, on peut y compter, c'est des choses qui viennent avec l'âge. Il y en a un que j'épingle à jamais du titre de *Mudjer Muddle*. C'est un nom que je lui donne, c'est de mon crû. Ça évoque le crocodile et la boue où il baigne et le fait que, d'une larme délicate, il vous attire dans son monde bienfaisant. Je l'ai rencontré, *Mudjer Muddle*, sur le trottoir du boulevard Saint-Germain. Il m'a dit qu'il cherchait la théorie marxiste et qu'il était inondé — par quoi ? Par le bonheur que tout ça respirait. Mais il ne lui était pas venu à l'idée que le bonheur, ça peut provenir de la grève de la vérité. Qui n'en serait heureux, bien sûr; au poids qu'elle pèse sur nous à chaque instant de notre existence, nous pouvons nous rendre compte de ce que c'est que de n'avoir plus avec elle qu'un rapport collectif.

Donc je ne porte nulle dépréciation dans ceci que ces vérités qui s'étalaient sur les murs, ça faisait con quelquefois. Je vous l'ai dit, personne ne remarque qu'elles sont aussi dans mon discours. C'est parce que, dans le mien, ça fait peur. Mais sur les murs, ça faisait peur aussi. Et c'est bien là qu'elle ressort, c'est que tant de choses connes, ça fait une peur sans

égale ; quand la vérité collective sort, on sait que tout le discours peut foutre le camp.

Voilà. C'est rentré un peu dans le rang. Mais ça couve. C'est pour ça que les capitaux foutent le camp. Eh bien ! puisque je me suis risqué aujourd'hui à donner mon interprétation à moi de ce que l'on appelle les événements, je voudrais vous dire, ne croyez pas pour autant que ça arrête le processus. Vous auriez tort de ne pas vous apercevoir que, pour l'instant, il n'est même pas question que ça s'arrête, ce que j'ai appelé le marché du savoir ! Et c'est vous-mêmes qui agirez pour qu'il s'établisse de plus en plus. L'apparition dans la réforme d'une notion comme celle de « l'unité de valeur », au niveau des petits papelards qu'on veut vous décerner, mais l'unité de valeur, c'est ça ! C'est le signe de ce que le savoir va devenir de plus en plus dans ce champ, dans ce marché qu'on appelle l'Université.

Alors, bien sûr, ces choses doivent être suivies de très près pour simplement qu'on s'y repère de ce qu'il est bien évident que la vérité peut avoir là des fonctions spasmodiques, mais que ce n'est pas du tout ça qui réglera pour chacun votre existence de sujet. De ce que la vérité, je vous l'ai rappelé la dernière fois, la vérité, mon Dieu, dans un texte, j'ai été très gentil, je lui ai fait tenir les propos les plus intelligents que je pouvais lui attribuer, je les empruntai à ce que je dis quand je ne dis pas la vérité. Autrement dit, nul discours ne peut dire la vérité. Le discours qui tient, c'est celui qui peut tenir assez longtemps sans que vous ayez besoin de lui demander raison de sa vérité. Attendez là, au pied du mur, ceux qui pourront se présenter devant vous en vous disant « La psychanalyse, vous savez, hein… nous… on n'en peut rien dire ! » Ce n'est pas le ton de ce que vous devez exiger si vous voulez maîtriser ce monde d'une valeur qui s'appelle le savoir. Si un discours se dérobe, vous n'avez qu'une chose à faire, lui demander raison. Pourquoi ? Autrement dit, un discours qui ne s'articule pas de dire quelque chose est un discours de vanité.

Ne croyez pas que le fait de dire que tout est vanité, qui est ce sur quoi je vous ai laissés la dernière fois, soit autre chose ici qu'un leurre sur lequel, comme je vous l'ai dit, j'ai voulu vous laisser partir l'âme en peine jusqu'à ce que, ce discours, je le reprenne. Et sur ce qu'il en est de ceux qui posent au principe une essentielle vanité de tout discours, c'est là que celui que je vous tiens aura la prochaine fois à nous reprendre ensemble.

# Leçon III

*27 novembre 1968*

Nous sommes arrivés, la dernière fois, à un point qui commande que je vous donne aujourd'hui quelques éclaircissements que j'appellerai topologiques. Ce n'est pas là chose nouvelle à ce que je l'introduise ici, mais il convient que je la conjoigne avec ce que précisément j'ai introduit cette année sous cette forme qui désigne le rapport du savoir à quelque chose, certes, de plus mystérieux, de plus fondamental, à quelque chose dont c'est bien le danger qu'il soit pris dans la fonction d'un fond par rapport au champ d'une forme alors qu'il s'agit de bien autre chose, j'ai nommé la jouissance. La jouissance dont bien sûr il n'est que trop évident qu'elle fait la substance de tout ce dont nous parlons dans la psychanalyse. On sait bien par là qu'elle n'est pas informe ; la jouissance a ici cette portée, qu'elle nous permet d'introduire cette fonction proprement structurale qui est celle du *plus-de-jouir*. Ce *plus-de-jouir* est apparu, dans mes derniers discours, en fonction d'homologie par rapport à la plus-value marxiste. Homologie, c'est bien dire — et je l'ai souligné — que leur rapport n'est pas d'analogie. Il s'agit bien de la même chose. Il s'agit bien de la même étoffe en tant que ce dont il s'agit, c'est le trait de ciseaux du discours.

Me fais-je bien entendre ?

S'il est bien vrai que ce qui est ici intéressé dans le mien — car ce rapport du *plus-de-jouir* à la plus-value, chacun qui suit depuis un temps suffisant ce que j'énonce voit autour de quelle fonction il tourne, ce rapport — c'est la fonction de l'objet *a*, cet objet *a*, si en un certain sens je l'ai inventé comme on peut dire que le discours de Marx invente, qu'est-ce à

dire ? C'est la trouvaille de la plus-value. Ce n'est pas dire, bien sûr, qu'il n'ait pas été avant mon propre discours, approché, et c'est ce qu'on a appelé mais de façon franchement insuffisante, aussi insuffisante qu'était la définition de la plus-value avant que la fasse apparaître dans sa rigueur le discours de Marx. Mais l'important n'est pas de souligner cette équivalence dans l'ordre de l'importance de la trouvaille. L'important est de poser la question de ce que nous pouvons penser du fait même de la trouvaille si, d'abord, je la définis comme effet d'un discours. Car il ne s'agit pas de théorie au sens où elle recouvrirait quelque chose qui, à un moment donné, deviendrait apparent. L'objet *a* est effet du discours analytique et, comme tel, ce que j'en dis n'est que cet effet même.

Est-ce à dire qu'il n'est qu'artifice créé par le discours analytique ? Là est le point que je désigne, qui est consistant avec le fond de la question telle que je la pose, quant à la fonction de l'analyste. Si l'analyste lui-même n'était pas cet effet, je dirais plus, ce symptôme qui résulte d'une certaine incidence dans l'Histoire, impliquant transformation du rapport du savoir avec ce fond énigmatique de la jouissance, du rapport du savoir en tant qu'il est déterminant pour la position du sujet, il n'y aurait ni discours analytique ni bien sûr révélation de la fonction de l'objet *a*. Mais la question de l'artifice, vous le voyez bien, se modifie, se suspend, trouve sa médiation dans ce fait que ce qui est découvert dans un effet de discours est déjà apparu comme effet de discours dans l'Histoire. Que la psychanalyse, autrement dit, n'apparaît comme symptôme que pour autant qu'un tournant du savoir dans l'Histoire — je ne dis pas de l'histoire du savoir — qu'un tournant de l'incidence du savoir dans l'Histoire est déjà là qui a concentré, si je puis dire, pour nous l'offrir, pour la mettre à notre portée, cette fonction. Je parle de celle définie par l'objet *a*. Il est clair que personne, sauf une, ma traductrice italienne dont je n'offenserai pas la modestie, du fait qu'elle a raté l'avion ce matin elle n'est pas là, qui s'est fort bien aperçue, il y a quelque temps, de l'identité de cette fonction de la plus-value et de l'objet *a*. Pourquoi pas plus ? Pas plus de personnes à l'avoir énoncée si tant est qu'il ait pu se faire que la chose ne m'ait point été communiquée ?

Là est l'étrange. L'étrange qui assurément se tempère à saisir sur le vif comme je fais, c'est mon destin, la difficulté du progrès de ce discours analytique, la résistance qui s'accroît à mesure même qu'il se poursuit. Et

pourtant, n'est-il pas singulier, puisqu'aussi bien j'ai là un témoignage qui après tout prend sa valeur de provenir de quelqu'un qui est d'une génération des plus jeunes, n'est-il pas singulier de voir que, par un effet qu'assurément je ne désignerai pas pour être celui de mon discours, mais pour être celui du progrès de la difficulté croissante qui s'engendre de ce que j'ai appelé cette absolutisation du marché du savoir, je puis toucher très fréquemment combien plus aisé, dans la génération qui vient, est mon échange avec ceux dont, après tout, par une petite expérience de calcul, j'ai pu faire la moyenne d'âge, disons avec ceux qui ont *vingt quatre* ans.

Je n'irai pas dire qu'à *vingt quatre* ans tout le monde est lacanien, mais sûrement qu'en quelque sorte, rien de ce que j'ai pu rencontrer dans le temps, comme on dit, comme difficultés à faire entendre ce discours ne se produit plus, tout au moins pas à la même place que là où j'ai à faire à quiconque — je dis même n'étant point psychanalyste — approche seulement les problèmes du savoir sous leur angle le plus moderne, et disons a quelque ouverture sur le domaine de la logique… Vous voulez que je parle un peu plus haut là-bas ?… Vous me faites, là, un petit geste… bon !…

Aussi, puisque c'est au niveau de cette génération qu'on se met — j'en ai des échos, déjà, des fruits, des résultats — à étudier mes *Écrits*, et même à commencer de pondre ce que l'on appelle diplômes ou thèses, bref ! à se mettre à l'épreuve d'une transmission universitaire, j'ai pu récemment, et non pas du tout pour en être surpris, constater assurément la difficulté qu'ont ces jeunes auteurs à extraire de ces *Écrits* ce qu'on peut appeler une formule qui soit recevable et classable dans ce qu'on leur offre comme tiroirs. Assurément, ce qui leur échappe le plus c'est ce qui est là-dedans, qui en fait le poids et l'essentiel, ce qui sans doute retient ces lecteurs que je suis toujours si étonné de savoir si nombreux, c'est la dimension du travail qui, si précisément, s'y représente. Je veux dire que chacun d'eux, chacun de ces *Écrits* représente quelque chose que j'ai eu à déplacer, à pousser, à charrier dans l'ordre de cette dimension de résistance qui n'est point d'ordre individuel, qui est seulement, du fait que les générations déjà au temps où je commençai de parler, qui se recrutaient déjà à un niveau plus âgé, dans ce rapport en plein glissement au savoir, qui se trouvaient, pour tout dire, formées de toutes les façons sous un mode tel que rien, en soi, n'était plus difficile que de les situer au niveau de cette expérience annonciatrice, dénonciatrice qu'est la psychanalyse.

C'est bien pour cela que ce que j'essaie aujourd'hui d'articuler, je le fais dans un certain espoir que quelque chose se conjoigne qui soit de ce qui m'est offert dans l'attention des générations plus jeunes avec ce qui effectivement se présente comme un discours. Néanmoins, qu'on ne s'attende d'aucune façon que ce discours puisse se faire profession articulée d'une position de distance à l'endroit de ce qui s'opère vraiment dans ce progrès du discours analytique.

Ce que j'énonce du sujet comme effet lui-même du discours rend absolument exclu que le mien se fasse système, alors que ce qui en fait la difficulté c'est d'indiquer, par son procès même, comment ce discours est lui-même commandé par une subordination du sujet, du sujet psychanalytique dont je me fais ici support par rapport à ce qui le commande et qui tient à tout le savoir. Ma position, chacun le sait, est identique en plusieurs points où, sous le nom d'épistémologie, une question se pose qu'on pourrait en quelque sorte toujours définir par ceci, qu'en est-il du désir qui soutient de la façon la plus cachée le discours qui en est apparemment le plus abstrait, disons le discours mathématique ?

Pourtant, la difficulté est d'un ordre tout différent au niveau où je dois me placer pour la raison que si le suspens peut être mis sur ce qui anime le discours mathématique, il est clair que chacune de ses opérations est faite pour boucher, élider et recoudre, suturer cette question à tout instant, et rappelez-vous ce qui, ici, en est apparu déjà, il y a quatre ans, sous la fonction de la suture. Alors qu'au contraire, ce dont il s'agit dans le discours analytique c'est de donner sa présence pleine à cette fonction du sujet, au contraire retournant ce mouvement de réduction qui est dans le discours logique qui est perpétuellement centré, et d'une façon d'autant plus problématique qu'il ne nous est permis d'aucune façon de suppléer à ce qui est faille, sinon par artifice, et en indiquant bien ce que nous faisons à cet instant quand nous nous permettons de désigner ce manque, effet de la signifiance de quelque chose qui, prétendant le signifier, ne saurait être, par définition, un signifiant.

Si nous indiquons signifiant de Ⱥ—S(Ⱥ)—, c'est en quelque sorte pour indiquer ce manque, et, comme je l'ai plusieurs fois articulé, ce manque dans le signifiant. Qu'est-ce à dire ? Qu'est-ce qui représente ce manque dans le signifiant, si, aussi bien, nous pouvons admettre que ce manque soit quelque chose de spécifique à notre destin d'égaré ? Là nous dési-

gnons le manque, il a toujours été le même, et s'il y a quelque chose qui nous met en rapport avec l'Histoire, c'est de concevoir combien, pendant tant de temps, les hommes ont pu y parer. Mais ce n'est pas la question que je suis aujourd'hui venu soulever devant vous ; bien au contraire, je vous l'ai dit, il s'agit de topologie. S'il y a une formule que j'ai répétée ces jours-ci, ces temps-ci avec insistance, c'est celle qui enracine la détermination du sujet en ceci qu'un signifiant le représente, le représente pour un autre signifiant.

Cette formule a l'avantage d'insérer dans une connexion la plus simple, la plus réduite, celle d'un signifiant 1, $S_1$, à un signifiant 2, $S_2$, $S_1 \rightarrow S_2$ ; ce de quoi il nous faut partir pour ne pas perdre, ne plus pouvoir perdre un seul instant la dépendance du sujet. Le rapport de ce signifiant 1 à ce signifiant 2, tous ceux — et il n'est pas du tout rare de pouvoir l'espérer, à partir d'un certain moment — tous ceux qui ont quelque audition de ce qu'il en est en logique, dans ce qu'il en est proprement dans la théorie des ensembles, de ce qu'on appelle une paire ordonnée, je ne puis ici qu'en donner l'indication quitte à ce que, sur telle demande qui me vienne, j'en donne plus tard un commentaire. Cette référence théorique est néanmoins importante à être ici attachée.

Pourtant, ceci que j'appelle mon discours ne date pas d'hier ; je veux dire que, comme je vous l'ai annoncé la dernière fois, il y a quelque chose au bord de quoi notre chemin nous mène, c'est ce qui déjà est construit au niveau même de l'expérience et je dirais, du travail, du travail qui consiste à faire rentrer dans mon discours, dans un « je dis » provoquant ceux qui veulent bien franchir l'obstacle que rencontre ce seul fait que ce discours, à un moment, ait été commencé au sein d'une institution qui, comme telle, était faite pour le suspendre. Et ce discours, j'ai essayé de le situer, de le construire dans sa relation fondamentale au rapport du savoir dans quelque chose que certains de ceux qui ont pu ouvrir mon livre ont pu trouver à une certaine page dessiné sous le nom de graphe — dix ans ! Dix ans déjà que cette opération a abouti à sa venue au jour dans le Séminaire de 1957-1958 sur *Les Formations de l'Inconscient*. Et pour bien marquer les choses dans le vif de ce dont il s'agit, je dirai que c'est par un commentaire du *Witz*, du mot d'esprit, comme Freud s'exprime, du mot d'esprit, donc, dis-je, que cette construction a commencé. A la vérité, ce n'est pas à m'y reporter, à ce discours lui-même, que je me suis employé directement

— pour reprendre ici le point où je l'ai laissé la dernière fois — mais bien plutôt à quelque chose qui, il faut le dire, sans être parfait, et même sans témoigner de négligence singulière, a la portée pourtant de témoigner qu'à telle date, à savoir à celle où, dans le *Bulletin de Psychologie*, ce compte rendu, ce résumé a été imprimé ; on peut y voir que dès cette époque, combien préhistorique par rapport à l'émergence comme telle de l'objet *a* qui n'était encore désigné — à ce niveau qui suivait ce que j'avais fait l'année précédente sur la relation d'objet — qui n'est désigné — mais bel et bien préfiguré pour quiconque a entendu la suite — que dans la fonction de l'objet métonymique. Les choses sont mises à leur place dès ce moment et chacun peut, sans avoir à recourir à des notes non publiées, en trouver ici témoignage dans ce compte rendu des *Formations de l'Inconscient* qui recouvre, dans une première section, les leçons des 6, 13 et 20 Novembre 1957. Nous trouvons un premier dessin qui se présentait ainsi (figure 1).

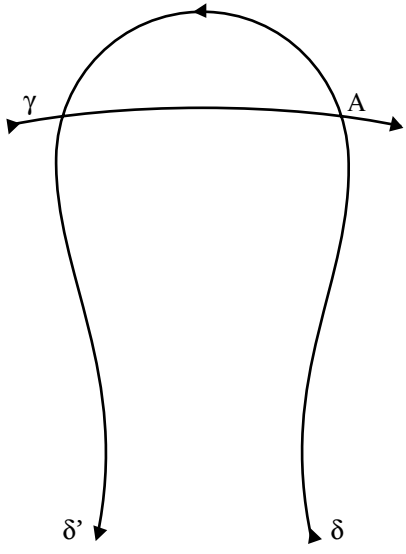

*Fig. 1*

De la façon la plus claire, c'est ici en ∂ que part cette ligne pour aboutir ici à ∂' ; que nous mettions le ∂' ou que nous ne le mettions pas, il est clair que, à voir le dessin de cette courbe avec cette marque de flèche à l'extrémité et cette petite pyramide au départ [J. Lacan désigne l'arrivée et le départ du graphe] il n'est pas question de la faire partir d'ici pour aller en sens contraire [J.L. désigne le mouvement inverse, partant, au départ, de la flèche de gauche, vers la droite]. Qu'importe, à ce détail près, le témoignage de l'auteur du résumé garde son intérêt. Son intérêt surtout en ceci dont il témoigne que si, comme la chose est devenue banale, que cette première ébauche du graphe a pour fonction d'inscrire quelque part ce qu'il en est d'une unité de la chaîne signifiante pour autant qu'elle ne trouve son achèvement que là où elle recoupe l'intention au futur antérieur qui la détermine, à savoir que, si quelque chose s'instaure qui est le vouloir dire, disons que ce qui se

déroulera du discours ne s'achèvera qu'à le rejoindre, autrement dit ne prend sa pleine portée que de la façon ici désignée, c'est-à-dire rétroactive ; que c'est à partir de là qu'on peut faire une première lecture de ce rapport à un A pris comme Autre, lieu du code, à savoir de ce qu'il faut supposer déjà comme trésor du langage pour que puissent en être extraits, sous le sceau de l'intention, ces éléments qui viennent s'inscrire les uns après les autres pour se dérouler à partir de là sous la forme d'une série de $S_1$, $S_2$, $S_3$, autrement dit d'une phrase qui ne se boucle que jusqu'à ce que quelque chose s'en soit réalisé fermement.

Quoi serait plus naturel, ne serait-ce que d'une façon didactique, que d'avoir articulé alors — et après tout, pourquoi moi-même ne tremblerais-je pas à présent quand je songe combien fut longue cette marche —, de m'être laissé aller alors à une pareille faiblesse ; Dieu merci, il n'en est rien. Je lis sous la plume du scribe d'alors qui, malgré ses négligences, n'en a pas moins fort bien retenu ici ce qui est essentiel : « *Notre schéma représente non le signifiant et le signifié, mais deux états du signifiant* ». Le circuit, je ne vous le répète pas comme il l'énonce puisqu'il l'énonce de travers mais c'est évidemment celui-ci, le circuit qui se désigne δA γ δ', «*représente la chaîne du signifiant en tant qu'elle reste perméable aux effets de la métaphore et de la métonymie, c'est pourquoi nous la tenons pour constituée au niveau des phonèmes* ». « *La deuxième ligne,* — c'est celle que vous voyez ici dessinée, quelqu'embrouille qu'y introduise un mauvais repérage sur un schéma ici mal reproduit, je vous le dis simplement au niveau près des désignations littérales — *représente le cercle du discours, discours commun constitué par des sémantèmes qui, bien entendu, ne correspondent pas de façon univoque à du signifié mais sont définis par un emploi* ». Vous sentez bien combien ceci, au niveau où je l'édifie, peut être conditionné par la nécessité de mettre en place — encore fallait-il s'apercevoir que c'était là l'accès le plus évident — de mettre en place la *formation de l'Inconscient* en tant qu'elle peut produire à l'occasion le *Witz*, ce qu'il en est dans la formation du mot « *famillionnaire* ». Est-ce qu'il n'est pas évident que ceci ne peut se produire que pour autant que puisse se recouper en une interférence précise, structuralement définissable, quelque chose qui joue au niveau des phonèmes avec quelque chose qui est du cercle du discours, du discours le plus commun ? Quand Hirsch Hyacinthe — dont il est essentiel qu'ici ce ne soit pas par Henri Heine, autre H.H., qu'il soit raconté —

quand Hirsch Hyacinthe parlant de Salomon Rothschild dit qu'il l'a reçu d'une façon « tout à fait familière », voilà ce qui vient familièrement sur le cercle du discours, vient à dire qu'il l'a reçu d'une façon « *famillionnaire* », c'est-à-dire qu'il y inscrit, qu'il y fait entrer ces phonèmes supplémentaires, qu'il réalise cette formule impayable qui ne manque pas d'avoir, pour quiconque, sa portée, cette familiarité, qui, comme quelque part s'exprime Freud, ne manque pas d'avoir un arrière-goût de millions, ceci n'est pas un trait d'esprit, personne ne rit si vous l'exprimez ainsi ; si vous l'exprimez, si ça apparaît, si cela perce sous la forme *famillionnaire*, le rire ne manque pas.

Pourquoi tout de même, ne manque-t-il pas ? Il ne manque pas très précisément en ceci qu'un sujet y est intéressé. Quand il s'agit de savoir où le placer, et très évidemment nous ne pouvons ici — comme Freud lui-même l'articule — que nous apercevoir que ce sujet est toujours fonctionnant dans un registre triple, qu'il n'y a de mot d'esprit qu'au regard de la présence d'un tiers, que le mot d'esprit ne tient pas, comme tel, d'un interlocuteur à l'autre, à savoir au moment où Hirsch Hyacinthe raconte la chose au copain, mais où celui-ci l'aperçoit comme étant lui-même ailleurs, comme étant tout près d'aller le raconter à un tiers autre. Et effectivement cette triplicité se maintient quand ce tiers autre le répète, car pour qu'il porte sur celui à qui il va le raconter, c'est précisément en tant que Hirsch Hyacinthe ici reste seul et interroge de sa place ce qu'il en est de celui qui le raconte à celui vers qui le message se trouve reporté, à savoir le nouvel auditeur. Où est le point sensible de cette famillionnarité sinon, très *précisément* en ceci qui échappera à chacun de ceux qui le transmettent, c'est à savoir cette nouveauté du sujet que je n'hésiterai pas, à l'occasion, à transplanter dans ce champ de la relation que j'ai fait intervenir, que j'ai introduit dans notre discours sous le terme du sujet capitaliste ? Quelle est la fonction de chacun de ceux qui passent entre les mailles du réseau de fer que constitue ceci que insuffisamment épingle la notion de l'exploitation de certains hommes par d'autres, tous ceux qui ne sont pas pris dans ces deux extrêmes de la chaîne, que sont-ils dans cette perspective, sinon des employés ? C'est en tant, précisément, que chacun des interlocuteurs, sur le passage de cette douce rigolade du « famillionnairement » se sent, sans le savoir, intéressé comme employé ou comme vous voudrez, comme impliqué dans le secteur tertiaire, que cela fait rire.

Je veux dire qu'il n'est point indifférent que ce soit Henri Heine qui nous dise qu'il l'a recueilli de la bouche de Hirsch Hyacinthe. Mais n'oublions pas qu'après tout, si Hirsch Hyacinthe a existé, il est aussi la création de Henri Heine ; j'ai assez montré quelles ont pu être les relations de Henri Heine avec la baronne Betty et que quiconque s'introduit de ce biais dans ce quelque chose qui paraît seulement une pointe, une saillie, un mot d'esprit, s'il rit, c'est en tant qu'intéressé à cette capture exercée, par non pas n'importe laquelle, une certaine forme de richesse, certains modes de son incidence dans une relation qui est celle, non pas seulement d'une oppression sociale, mais de l'intéressement de toute position du sujet dans le savoir qu'elle commande.

Mais l'intérêt qu'il y a à rappeler cette structure, à rappeler que dès ce point c'est d'une façon rigoureuse que je distingue ici le cercle du discours, c'est bien pour montrer qu'ainsi se trouvait préparée la vraie fonction de ce qui complète cette première approximation de ce qu'il en est dans le discours. C'est à savoir que rien n'en saurait être articulé concernant la fonction du sujet si ce n'est à le doubler de ce qui semble, à un autre niveau, uniquement en vertu des dimensions du papier, se présenter comme l'étage supérieur, mais qui n'est là — on pourrait aussi bien le décrire à l'envers — qu'en tant qu'il est appendu précisément à cette fonction du grand A qui est celle que nous avons aujourd'hui à interroger.

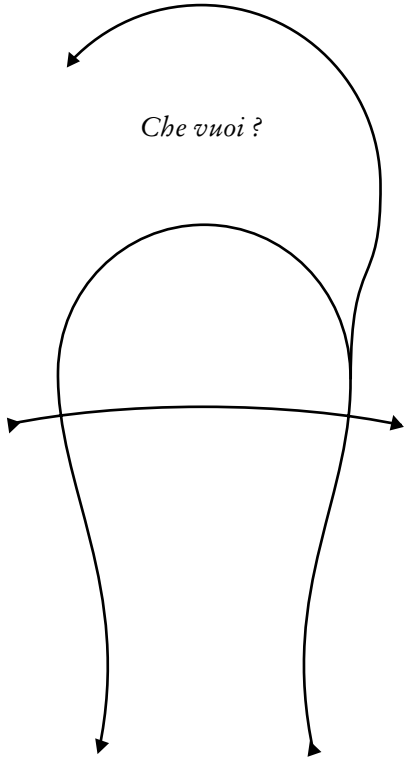


*Fig.2*

Nous l'interrogeons parce qu'il n'est pas une part du discours qui, d'elle-même, ne l'interroge. Je l'ai dit, de quelle façon, si bien articulée, si bien mise en évidence par le discours analytique lui-même, dans la

façon dont j'ai introduit l'hameçon puis-je dire, quand j'ai commencé de la dessiner ainsi, brochant sur le graphe simplifié un point d'interrogation qui le surmonte et que j'ai appelé d'une référence au *Diable amoureux*, « *che vuoi ?* » Que veut-il ? Que veut l'Autre ? Je me le demande (figure 2). Cette duplicité du rapport à l'Autre qui fait que nous avons ici dédoublé ce qui se présente comme discours ou, disons-le d'une façon plus épurée, énonciation qui se présente comme demande, d'une façon ici déjà parfaitement indiquée, que ce sujet barré mis dans une conjonction, celle définie par ce que j'appelle provisoirement le poinçon ◊ avec la demande D, articulée comme telle (figure 3). C'est d'ailleurs ce dont ce texte et ce relevé portent le témoignage, que déjà, c'est bel et bien comme demande que cette ligne est constituée. Si ici, ce qui s'y rapporte comme homologue à la fonction *s* (A), c'est-à-dire à ce qui se produit comme effet de sujet dans l'énonciation, ici, donc, l'indice ou l'indication S (Ⱥ)est maintenant ce que nous avons non pas je dirai à interpréter pour la première fois, car je l'ai fait déjà sous plusieurs formes, mais à réinterroger dans la perspective qu'aujourd'hui nous introduisons, il convient donc de repartir du point où le sujet se définit au niveau le plus bas de ce qui, ici, se présente en échelle comme étant ce que représente un signifiant pour un autre signifiant.

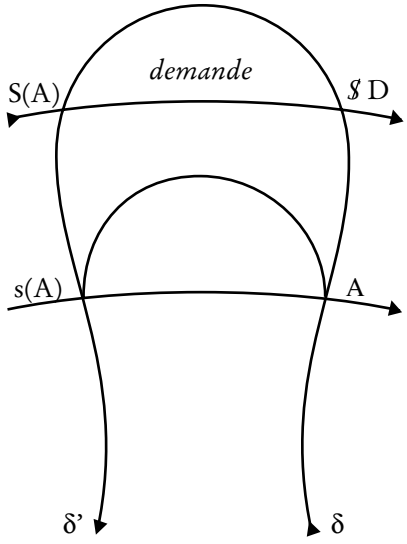

*Fig.3*

Ce n'est pas seulement par la façon de superposer la fonction de l'Imaginaire au Symbolique qu'ici j'ai indiqué dans mon premier schéma la présence de l'objet seulement appelé alors objet métonymique, pour le mettre en correspondance avec quelque chose qui en est l'image et le reflet en *m*, autrement dit le moi, l'image de *a*. L'interrogation sur le désir de l'Autre est ici le ressort d'identification imaginaire. Imaginaire apparemment, c'est pour cela que je le mets en rouge, et dont nous allons voir que lui aussi s'articule sous un mode symbolique. Ici, vous le savez, apparut

pour la première fois la formule du fantasme, sous la forme de *$* poinçon de *a, $ ◊ a*, (figure 4).

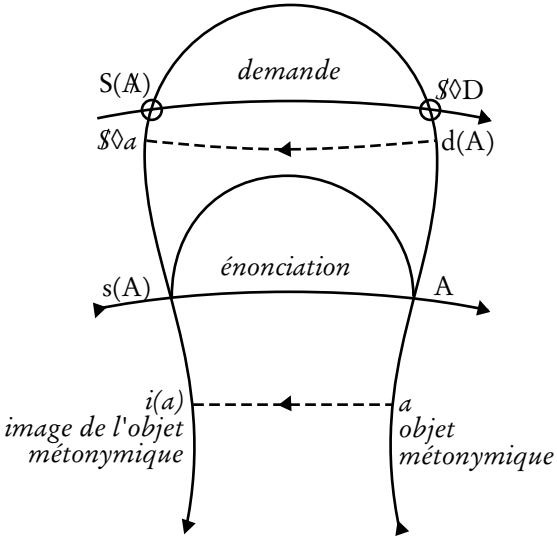


*Fig.4*

S'il est, dès ce moment, bien indiqué que la chaîne qui rétroverse celle-ci δ A γ δ'est la chaîne du signifiant, c'est bien parce qu'ici est déjà contenu le rapport du signifiant 1, $S_1$, à cette forme minimale que j'ai appelée la paire ordonnée à laquelle se limite l'énoncé du signifiant comme étant ce qui représente un sujet, un sujet pour quoi ? Pour un autre signifiant. Cet autre signifiant, dans cette connexion radicale, est très précisément ce qui représente le savoir, le savoir donc, dans la première articulation de ce qu'il en est de la fonction du signifiant en tant qu'elle détermine le sujet, le savoir est ce terme opaque où vient, si je puis dire, se perdre le sujet lui-même, s'éteindre encore si vous voulez, et c'est ce qui toujours représente la notion que j'ai soulignée de l'emploi du terme *fading*. Dans cette relation, dans cette genèse subjective, au départ, le savoir se présente comme ce terme où vient s'éteindre le sujet; c'est là le sens de ce que Freud désigne comme l'*Urverdrängung*. Ce prétendu refoulement qui est dit, expressément formulé comme n'en étant pas un, mais comme étant ce noyau déjà hors de portée du sujet tout en étant savoir, c'est là ce que signifie la notion d'*Urverdrängung* pour autant qu'elle rend possible que

toute une chaîne signifiante vienne la rejoindre, impliquant cette énigme, cette véritable contradiction in adjecto qu'est le sujet comme inconscient.

Nous avons donc dessiné ici, dès un temps précoce ou suffisamment tel, dans l'articulation de ce discours que je me trouve supporter dans l'expérience analytique, nous avons déjà mis en question, mis en cause, cette question de qui peut dire, au niveau du discours, de la *formation de l'Inconscient*, du *Witz* à l'occasion, qui peut ici dire : « Je dis ». Car j'ai précisément distingué, et ceci dès l'origine de ce discours, ce qu'il en est du discours et de la parole, et la formule-clé que j'ai inscrite cette année au premier de ces séminaires, de ce qu'il en est d'un discours sans paroles, essence, ai-je dit, de la théorie analytique, c'est bien là pour vous rappeler que c'est dans ce joint que va se mettre en jeu, cette année, ce que nous avons à avancer pour ce que, dans *D'un Autre à l'autre*, à qui avons-nous à laisser la parole ? Il ne s'agit point ici de la parole et je ne vous ai point encore montré, si déjà pourtant je l'ai fait entrer en jeu en vous rappelant le discours que j'ai attribué à cette personne insaisissable essentiellement que j'ai appelée la Vérité, si je lui ai fait dire : « *Moi, je parle…* », c'est bien, je l'ai souligné, qu'il s'agit d'autre chose que de ce qu'elle dit. Je l'indique ici pour marquer qu'elle est à l'arrière-plan, qu'elle nous attend quant à ce que nous avons à dire de la fonction du discours. Reprenons-la maintenant et observons que dans ce dont il s'agit dans la chaîne du signifiant — toujours la même, je la redessine — c'est du rapport du signifiant à un autre signifiant.

Contentons-nous, c'est un artifice d'exposition — je n'ai point ici à le dissimuler — qui m'évite une introduction par la voie de la théorie des ensembles et le rappel — s'il fallait que je le fasse, il faudrait que je le fasse un tant soit peu articulé — le rappel de ce fait qu'au premier pas, cette théorie trébuche sur un paradoxe, celui qu'on appelle le paradoxe de Russell, c'est à savoir que faire dans une certaine définition qui est celle des ensembles, à savoir de ce qui est au plus près de la relation signifiante, une relation de connexion. Rien d'autre n'est indiqué encore dans ce qu'articule la première définition de la fonction du signifiant, si ce n'est que le signifiant 1, dans un rapport, que nous pouvons définir comme nous voulons, le terme le plus simple sera celui d'appartenance, rapport d'un signifiant à un autre signifiant, dans ce rapport, avons-nous dit, il représente le sujet, $S_1 \rightarrow S_2$. Cette connexion si simple et qui suffit à nous

indiquer, si tant d'autres traits ne nous l'indiquaient pas, à nous indiquer que de la logique mathématique, comme maints linguistes s'en sont aperçus, c'est la théorie des ensembles qui se trouve le plus à portée d'en traiter, je ne dis pas de la formaliser, de traiter de cette connexion. Je vous rappelle, pour ceux qui en ont un petit peu entendu parler, que le premier pas qui se rencontre c'est qu'à cette seule condition de considérer comme une classe — et ceci même se démontre — tout élément d'une telle connexion en tant qu'on peut écrire qu'il ne s'appartient pas à lui-même, va entraîner un paradoxe. Je le répète, cette introduction, je ne fais ici qu'en indiquer la place, la développer nous ferait rebondir sur des énoncés encore bien plus singuliers. Peut-être si le temps nous en est laissé ou si nous le prenons ultérieurement pourrons-nous le faire.

Je vais procéder autrement et, ne partant que de mon graphe, essayer de vous montrer d'une façon, elle formelle, à quoi nous conduit ceci que nous prenons de la formule, le signifiant ne représente le sujet que pour un autre signifiant, que nous prenons les éléments que nous offre le graphe lui-même au départ, d'ici. C'est S, un signifiant que nous allons mettre ici. Si nous prenons comme autre signifiant celui-ci que constitue le grand A, si nous avons appelé d'abord le grand A le lieu, le trésor des signifiants, ne nous trouvons-nous pas en posture d'interroger la disposition suivante, qu'est-ce qu'il en est de poser comme signifiant de la relation elle-même le même signifiant qui intervient dans la relation ? Autrement dit, s'il est important, comme je l'ai souligné, que dans cette définition du signifiant n'intervienne que l'altérité de l'autre signifiant, à

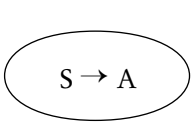


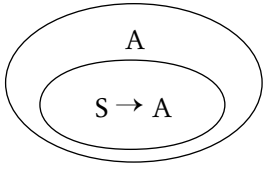


quoi va nous conduire, est-il formalisable d'une façon qui mène quelque part, d'épingler de ce signifiant même grand A, altérité de l'Autre, ce qu'il en est de la relation ? Cette façon de poser le problème — je le dis pour rassurer aussi ceux que cela peut inquiéter — n'est point du tout étrangère

à ce qui constitue le départ d'un certain phylum de formalisation dans la logique mathématique. Ceci, à ce niveau, nécessiterait que je développe suffisamment la différence que constitue la définition de l'ensemble par rapport à la classe. La question est si bien posée au niveau de la logique mathématique qu'il est un point où il s'indique dans cette logique dont, plût au Ciel qu'elle nous concernât de plus près car les problèmes y sont résolus, c'est à savoir que la classe des ensembles qui se contiennent eux-mêmes — vous en voyez là un exemple au moins indiqué sous la forme de cette inscription —, cette classe n'existe pas. Mais nous avons autre chose à faire que de la logique mathématique.

Notre rapport à l'Autre est un rapport plus brûlant et le fait de savoir si ce qui surgit du seul fait de la demande que l'Autre contient déjà en quelque sorte, tout ce autour de quoi elle s'articule, s'il s'agissait seulement de discours, autrement dit s'il y avait un dialogue, ce que très précisément, à la fin de l'année dernière, j'ai ici proféré qu'il n'y est pas ce dialogue, si donc cet Autre pouvait être conçu comme le code fermé, celui sur le clavier duquel il n'y a qu'à appuyer pour que le discours s'institue sans faille, pour que le discours puisse s'y totaliser, c'est ceci que, de cette façon rudimentaire et, en quelque sorte en marge de la théorie des ensembles, j'interroge. J'aurais pu mettre à la place de ce S un petit b, comme cela, vous vous seriez aperçu qu'il s'agit du b, a, ba. Nous sommes au b, a, ba de la question et dès le b, a, ba, vous allez voir comment elle se creuse et ceci topologiquement ; si c'est ainsi que nous avons posé la question, il est clair que ce qui est A dans la paire ordonnée qui constitue cet ensemble est pris pour identique au A qui le désigne. Nous allons donc écrire ainsi, rapport de S avec S en rapport avec grand A, $S \rightarrow (S \rightarrow A)$.

Je substitue à ce A ce que ce A est en tant qu'il est le signifiant de l'ensemble constitué par le rapport de S à A, rapport de paire ordonnée. Ceci est tout à fait usuel dans tout développement d'une théorie des ensembles

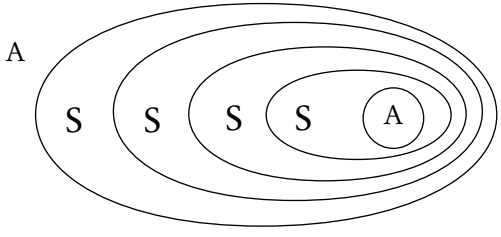

dont le fondement même est ceci, que tout élément est supposé pouvoir être ensemble lui-même. Vous voyez donc ce qui se produit ; à partir de ce procès nous allons avoir une série de — je ne sais pas ce que c'est que ces cercles que je dessine, ils nous ont servi à faire fonctionner l'ensemble et sa désignation comme telle —, nous avons une répétition indéfinie du S sans que nous puissions à la fin jamais arrêter le recul, si je puis dire, du grand A.

Ne vous mettez pas dans la tête pourtant qu'il se réduit, qu'il s'évanouit, si je puis dire, spatialement, que d'aucune façon ici soit indiqué quelque chose qui constitue, qui soit de l'ordre d'une réduction infinitésimale d'une distance, ou de quelque passage à la limite. Il ne s'agit que de l'insaisissabilité, encore qu'il reste toujours le même, de ce A comme tel. Ce caractère insaisissable n'est sûrement pas pour nous surprendre puisque nous en avons fait de ce grand A le lieu de l'*Urverdrängung*. Elle nous permet de voir précisément que ce que j'interrogeai tout à l'heure, à savoir ce qu'il en était de ce qui ici se désigne comme le tracé circulaire, c'est que dans la mesure où le grand A le fait ainsi se multiplier, simplement de ce fait, nous pouvons l'écrire à l'extérieur et à l'intérieur, que ces cercles ne font qu'indexer cette identité. Autrement dit, que ce cercle, plus poussé dans un sens, de ce qui surgit de cette notation de dissymétrie reviendra toujours au dernier terme se conjoindre avec le cercle de départ, que cette fuite qui fait que c'est en son intérieur même qu'une enveloppe retrouve son dehors, c'est ce que — vous en sentez ou non la parenté — ce que nous avons dessiné dans une des années précédentes sous la forme topologique du plan projectif et illustré d'une façon matérialisée pour l'œil par le crosscap. Que le grand A, comme tel, ait en lui cette faille qu'on ne puisse savoir ce qu'il contient si ce n'est son propre signifiant, c'est là la question décisive où se pointe ce qu'il en est de la faille du savoir. Pour autant que c'est au lieu de l'Autre qu'est appendue la possibilité du sujet en tant qu'il se formule, il est des plus importants de savoir que ce qui le garantirait — à savoir le lieu de la Vérité — est lui-même un lieu troué.

En d'autres termes, ce que nous savons déjà d'une expérience fondamentale qui n'est point expérience de hasard, production caduque des prêtres, à savoir la question *Dieu existe-t-il ?*, nous nous apercevons que cette question ne prend son poids que de précisément reposer sur une

structure plus fondamentale, c'est à savoir, au lieu du savoir pouvons-nous dire qu'en quelque façon le savoir se sache lui-même ? C'est toujours ainsi que j'ai essayé, pour ceux qui m'entendent, de déplacer cette question qui ne saurait faire que l'objet d'un pari de l'existence de Dieu, de la déplacer sur ceci qui peut s'articuler bel et bien, à savoir de quelque façon que nous supportions la fonction du savoir, nous ne pouvons, fait d'expérience, la supporter qu'à l'articuler dans le signifiant. Le savoir se sait-il lui-même ou de sa structure est-il béant ?

Ce cercle qui dessine cette forme que, plus simplement encore, je veux dire A, pour que vous vous y retrouviez, j'aurai pu, étant donné ce caractère qu'a mon dessin d'être un cercle qui se retrouve lui-même, mais retourné, puisque le plus intérieur vient se conjoindre pour que sens puisse lui être donné d'index de la difficulté dont il s'agit, me référer, dis-je, à la bouteille de Klein, dont j'ai assez fait, j'espère, de dessins ici pour que quelques-uns s'en souviennent. Ce qui en apparaît, c'est quoi ? C'est que cette structure, et en tant que, vous le voyez, nous pouvons lui donner quelque support imaginaire — et c'est bien ce en quoi nous devons être particulièrement sobres —, cette structure n'est rien d'autre que l'objet *a*. C'est justement en ceci que l'objet *a*, c'est le trou qui se désigne au niveau de l'Autre comme tel, qui est mis en question pour nous dans sa relation au sujet.

Car essayons maintenant, ce sujet, de le tenir, où il est représenté. Tâchons de l'extraire ce S, ce signifiant qui le représente, de l'ensemble constitué par la paire ordonnée. C'est là qu'il vous sera très simple de retomber sur un terrain connu, c'est le paradoxe de Russell. Que faisons-nous ici ? sinon extraire de l'ensemble A ceux des signifiants dont nous pouvons dire qu'ils ne se contiennent pas eux-mêmes. Il suffit — et je vous laisse aller chercher dans les premières pages de n'importe quelle théorie, naïve ou pas, des ensembles — il suffit que vous vous y reportiez pour savoir que, de la même façon que c'est parfaitement illustré dans l'articulation du sophisme, la classe de tous les catalogues qui ne se contiennent pas eux-mêmes ne saurait d'aucune façon se situer sous forme d'ensemble pour la bonne raison qu'elle ne peut d'aucune façon se reconnaître dans les éléments déjà inscrits de cet ensemble. Elle en est distincte, j'ai déjà rebattu ce thème, il est courant, il est trivial. Il n'y a aucune façon d'inscrire dans un ensemble ce quelque chose que vous pourriez en

extraire en le désignant comme l'ensemble des éléments qui ne se contiennent pas eux-mêmes.

Je ne vous en ferai pas ici au tableau étalage ; il suffit simplement de ceci qu'il en résulte qu'à seulement poser la question de savoir si S est dans A — en tant que contrairement à lui il ne part pas de ceci, que comme A, par rapport à lui-même, il se contient lui-même —, à seulement vouloir l'isoler, vous ne savez, faites-en l'épreuve, où le loger ; s'il est dehors il est dedans, s'il est dedans il est dehors. En d'autres termes que d'aucune façon, pour tout discours qui se pose comme fondé essentiellement sur le rapport d'un signifiant à un autre signifiant, il est impossible de le totaliser comme discours dans la mesure où ceci est dit et se pose comme question, que l'univers du discours — je parle ici non pas du signifiant, mais de ce qui est articulé comme discours — sera toujours à extraire de quelque champ que ce soit qui prétend le totaliser.

En d'autres termes, que ce que vous verrez se produire à l'inverse de ce schéma, c'est que, à mesure que vous vous interrogerez sur l'appartenance à l'ensemble d'un S quelconque d'abord posé comme dans cette relation, le S sera forcément exclu du petit *a*, et que le prochain S que vous interrogerez — j'ai dit petit a, je me suis trompé —, le prochain S que vous interrogerez est celui qui se reproduit dans la relation S (A) que j'ai ici montrée, reproduite, en sortira également, qu'ils sortiront tous indéfiniment donnant l'essence de ce qui est essentiellement métonymique dans la continuité de la chaîne signifiante. A savoir que tout élément signifiant s'extrait de toute totalité concevable.

Ceci, je m'en excuse, pour finir, est sans doute un peu difficile, mais observez qu'à voir ce procès s'étaler de sorties successives d'enveloppes jamais infécondes, et non plus ne pouvant jamais s'englober, ce qui s'indique, c'est que ce qui est là tangible de la division du sujet sort précisément de ce point — que, dans une métaphore spatiale nous appelons trou, en tant que c'est la structure du crosscap ou de la bouteille de Klein — sort précisément de ce centre où le *a* se pose comme absence.

Ceci est suffisant pour vous faire appréhender la suite de la conséquence que je poursuivrai quant au graphe et qui pourra prendre sa pleine portée quant à la place de l'interrogation analytique entre la chaîne de la demande et la chaîne de l'énonciation ; entre l'énonciation dont le sujet ne s'énonce que comme « il » et entre ce qui apparaît non pas seulement de la

# Leçon IV

*4 décembre 1968*

Entrons dans le vif parce que nous sommes en retard et reprenons en rappelant sur quoi, en somme, se centraient nos derniers propos, sur l'Autre en somme, sur ce que j'appelle *le grand Autre*. J'ai terminé en promouvant certains schémas, avertissant, je pense, assez qu'ils n'étaient pas à prendre uniquement sur leur aspect plus ou moins fascinant, mais à rapporter à une articulation logique, celle, proprement, qui se compose de ce rapport d'un signifiant à un autre signifiant, $S_1 \rightarrow S_2$, que j'ai essayé d'articuler pour en tirer les conséquences en partant de la fonction, élaborée dans la théorie des ensembles, de la paire ordonnée. Du moins est-ce sur ce fondement logique que j'ai essayé la dernière fois de vous faire sentir ce quelque chose qui a une pointe, une pointe autour de quoi tourne l'intérêt — l'intérêt pour tous j'espère —, l'intérêt qu'il y a à ce que ceci s'articule bien, que l'Autre, ce grand Autre, A, dans sa fonction comme je l'ai déjà approchée, l'Autre n'enferme nul savoir dont il se puisse présumer, disons, qu'il soit un jour absolu. Voyez-vous, là je pointe les choses vers le futur alors que d'ordinaire j'articule vers le passé, que cette référence à l'Autre est le support erroné du savoir comme déjà là… Bon ! Alors, ici je pointe — parce que tout à l'heure nous allons avoir à le redire —, je pointe l'usage que j'ai fait de la fonction de la paire ordonnée parce que j'ai eu, mon Dieu, quelque chose qui peut s'appeler le bonheur, de recevoir d'une main que je regrette anonyme, un petit papier me posant la question de m'expliquer peut-être un peu plus sur l'usage qui, sans doute, à l'auteur de ce billet semble un peu précipité, sinon abusif — il ne va peut-être même

pas jusque-là —, précipité, disons, de la paire ordonnée. Je ne vais pas commencer par là, mais je prends date pour dire que tout à l'heure donc, j'y reviendrai.

Que l'Autre soit ici mis en question, voilà qui importe extrêmement à la suite de notre discours. Il n'y a dans cet énoncé, disons-le d'abord — cet énoncé que l'Autre n'enferme nul savoir qui soit ni déjà là ni à venir, dans un statut d'absolu —, il n'y a dans cet énoncé rien de subversif.

J'ai lu quelque chose récemment quelque part, en un point idéal qui d'ailleurs restera dans son coin, si je puis dire, le terme de subversion du savoir. Ce terme subversion du savoir était là, mon Dieu, avancé plus ou moins sous mon patronage ; je le regrette car à la vérité je n'ai absolument rien avancé de tel, et de tels glissements ne peuvent être considérés que comme très regrettables et rentrer dans cette sorte d'usage de pacotille qu'on pourrait faire de morceaux même pas bien détachés de mon discours, de revissage de termes que mon discours, précisément, n'a jamais songé à rapprocher pour les faire fonctionner sur un marché qui ne serait pas du tout heureux s'il prenait la tournure de faire usage de colonisation universitaire. Pourquoi le savoir serait-il subverti de ne pouvoir être absolu ? Cette prétention, où qu'elle se montre, où qu'elle se soit montrée, il faut le dire, a toujours été risible. Risible, justement, nous sommes là au niveau du vif de notre sujet, je veux dire que ce redépart pris dans le mot d'esprit pour autant qu'il provoque le rire, il provoque le rire, justement, en somme, en tant qu'il est proprement accroché sur la faille inhérente au savoir.

Si vous me permettez une petite parenthèse, n'est-ce pas, j'évoquerai, j'évoquerai quelque part dans — je croyais encore avoir 25 minutes, au moment où j'ai commencé, Dieu merci, à signaler qu'on me demande un taxi, de sorte que je n'ai pas retrouvé exactement la page du premier chapitre de la troisième partie du *Capital, La Production de la Plus-value absolue* et le chapitre V sur *Le travail et sa mise en valeur* ; c'est là je crois que se trouvent quelques pages, quelque chose dont il faut bien le dire, je n'ai pas attendu les récentes recherches sur le structuralisme de Marx pour le repérer, je veux dire que ce vieux volume que vous voyez là plus ou moins se détacher en morceaux, je me souviens du temps où je le lisais dans ce qui était mon véhicule d'alors, quand j'avais une vingtaine d'années, à savoir le métro, quand je me rendais à l'hôpital, et alors là, il y a

quelque chose qui m'avait retenu et frappé, c'est à savoir comment Marx, au moment où cette plus-value il l'introduit, il l'introduit un peu plus, un peu plus-value, il ne l'introduisait pas, ni plus ni value, je t'embrouille, mais il l'introduit et il l'introduit après un temps pris, un temps pris comme ça, l'air bonhomme, où il laisse la parole à l'intéressé, c'est-à-dire au capitaliste. Il lui laisse en quelque sorte justifier sa position par ce qui est alors le thème, enfin le service en quelque sorte rendu de mettre à la disposition de cet homme qui n'a, mon Dieu, que son travail, et tout au plus un instrument rudimentaire, sa varlope, le tour et la fraiseuse grâce à quoi il va pouvoir faire des merveilles ; échange de bons services et même loyaux, tout un discours que Marx laisse prendre son temps pour se développer, et ce qu'il signale, ce qui m'avait frappé alors, au temps de ces bonnes vieilles lectures, c'est qu'il pointe là que le capitaliste, personnage fantômal auquel il s'affronte, le capitaliste rit.

C'est là un trait qui semble superflu, il me paraît pourtant, il m'apparut dès lors que ce rire est proprement ce qui se rapporte à ce qu'à ce moment-là Marx dévoile, à savoir ce qu'il en est de l'essence de cette plus-value ; « Mon bon apôtre », lui dit-il, « cause toujours, le service comme tu l'entends, si tu veux, de cette mise à la disposition de celui qui peut travailler du moyen que tu te trouves détenir, mais ce dont il s'agit, c'est que ce travail, ce travail que tu vas payer pour ce qu'il fabrique avec ce tour et sa fraiseuse, tu ne lui payeras pas plus cher que ce qu'il ferait avec la varlope — que j'ai évoquée tout à l'heure — c'est-à-dire ce qu'il s'assurerait par ce moyen de sa varlope à savoir sa subsistance. » Ce qui est mis en relief au passage, et bien sûr non noté, de la conjonction du rire avec ce rapport, ce rapport qui est là dans un plaidoyer qui n'a l'air de rien, que du discours le plus honnête, ce rapport avec cette fonction radicalement éludée, dont déjà dans notre discours j'ai suffisamment indiqué le rapport propre avec cette élision caractéristique en tant qu'elle constitue proprement l'objet *a*.

C'est là toujours, je le dis de n'avoir pu, au temps où je commençai sur le mot d'esprit de construire le graphe, c'est là le rapport foncier autour de quoi tourne toujours le sursaut, le forcing, l'un peu plus, l'un peu moins dont je parlais tout à l'heure, le tour de passe-passe, le passez muscade, qui nous saisit au ventre dans l'effet du mot d'esprit. En somme, la fonction radicale, essentielle, de la relation qui se cache dans un certain

rapport de la production au travail, est bien, comme vous le voyez, là comme ailleurs, en un autre point plus profond qui est celui où j'essaie de vous mener ; autour du *plus de jouir* il y a quelque chose comme d'un gag foncier qui tient à proprement parler à ce joint où nous avons à enfoncer notre coin quand il s'agit de ce rapport qui joue dans l'expérience de l'inconscient dans sa fonction la plus générale. Ce n'est pas dire — et là encore je vais reprendre quelque chose qui pourrait servir à des formules scabreuses — ce n'est pas dire qu'il puisse d'aucune façon y avoir théorie de l'inconscient. De par là même, faites-moi confiance, ce n'est rien de tel à quoi je vise.

Qu'il y ait théorie de la pratique psychanalytique assurément, de l'inconscient non, sauf à vouloir faire verser ce qu'il en est de cette théorie de la pratique psychanalytique qui quoi ? dans l'inconscient nous donne ce qui peut être pris dans le champ de cette pratique, mais rien d'autre. Parler de théorie de l'inconscient, c'est vraiment ouvrir la porte à cette sorte de déviation bouffonne que j'espère barrer qui est celle qui s'est étalée déjà, de longues années, sous le terme de « psychanalyse appliquée », qui a permis toutes sortes d'abus ; de l'appliquer précisément à quoi ? Aux beaux-arts notamment ! Bref, je ne veux pas insister plus vers cette forme de bascule ou de déversement sur le bord de la route analytique, celle qui aboutit à un trou que je trouve déshonorant.

Reprenons. L'Autre ne donne que l'étoffe du sujet, soit sa topologie ou ce par quoi le sujet introduit une subversion certes, mais qui n'est pas seulement la sienne au sens où je l'ai épinglée quand j'ai parlé de subversion du sujet ; subversion du sujet par rapport à ce qu'on en a énoncé jusqu'alors, telle est bien ce que veut dire cette articulation dans le titre où je l'ai mise, mais la subversion dont il s'agit c'est celle que le sujet certes introduit, mais dont se serre le Réel, qui dans cette perspective, se définit comme l'impossible. Or, il n'y a de sujet au point précis où il nous intéresse, il n'y a de sujet que d'un dire. Si je pose ces deux références, celle au Réel et celle au dire, c'est bien pour marquer que c'est là que vous pouvez vaciller encore et poser la question par exemple, si ce n'est pas là de toujours ce qui s'est imaginé du sujet ; c'est bien aussi là qu'il vous faut saisir ce que le terme de sujet énonce pour autant que de ce dire il est l'effet, la dépendance ; il n'y a de sujet que d'un dire, c'est là ce que nous avons à serrer correctement pour n'en point détacher le sujet.

Dire d'autre part que le Réel c'est l'impossible, c'est aussi énoncer que c'est seulement ce serrage le plus extrême du dire en tant que c'est le possible qu'il introduit et non simplement qu'il énonce. La faille reste sans aucun doute, pour certains, que ce sujet serait alors, en quelque sorte, sujet valant de ce discours, qu'il ne serait là que déploiement, chancre croissant au milieu du monde où se ferait cette jonction qui, ce sujet, tout de même, le fait vivant.

Ce n'est pas n'importe quoi dans les choses qui fait sujet; c'est là qu'il importe de reprendre les choses au point où nous ne versions pas dans la confusion au niveau de ce que nous disons — celle qui permettrait de restaurer ce sujet comme sujet pensant, quelque pathos que ce soit — du signifiant j'entends, de par le signifiant, ne fait pas sujet de lui-même à ce pathos. Ce que définit ce pathos c'est dans chaque cas, tout simplement, ce qu'on appelle un fait et c'est là que se situe l'écart où nous avons à interroger ce que produit notre expérience; quelque chose d'autre et qui va bien plus loin que l'être qui parle en tant que c'est l'homme dont il s'agit. L'effet du signifiant, plus d'une chose en est passible, tout ce qui est au monde qui ne devient proprement fait qu'à ce que le signifiant s'en articule; ni oncques, jamais, vient quelque sujet qu'à ce que le fait soit dit. Entre ces deux frontières, c'est là que nous avons à travailler. Ce qui du fait ne peut se dire est désigné mais dans le dire, par son manque, et c'est cela la vérité. C'est pourquoi la vérité toujours s'insinue, mais peut s'inscrire aussi de façon parfaitement calculée là où seulement elle a sa place, entre les lignes. Sa substance, à la vérité, est justement ce qui pâtit du signifiant. Ça va loin. Ce qui en pâtit de sa nature. Disons, quand je dis que cela va loin, cela va justement fort loin dans la nature.

Longtemps on sembla accepter ce que l'on appelait l'esprit. C'est une idée qui a passé un tant soit peu — rien ne passe jamais tant qu'on le croit d'ailleurs — enfin elle a passé un peu de ce qui s'avère qu'il ne s'agit sous ce nom d'esprit jamais que du signifiant lui-même. Ce qui évidemment met en porte-à-faux pas mal de la métaphysique. Sur les rapports de notre effort avec la métaphysique, sur ce qu'il en est d'une mise en question qui tend à n'en pas perdre tout bénéfice de son expérience, à la métaphysique, il en reste quelque chose, à savoir ceci qui est bien dans un certain nombre de points, de zones plus variées ou plus fournies qu'on ne le dirait au premier abord et de qualités fort diverses, il s'agit de savoir ce que ce qu'on

appelle « structuralisme » a à opérer. La question est soulevée dans un recueil qui vient de paraître, j'en ai eu les prémices, je ne sais s'il est encore en circulation : *Qu'est-ce que le structuralisme ?* que nous devons aux rappels battus auprès de certains par notre ami François Wahl. Je vous conseille de ne pas le manquer, il met un certain nombre de questions au point. Mais assurément, c'est dire qu'il est assez important de marquer notre distinction de la métaphysique. A la vérité, nous avons, là-dessus, cela marqué qu'il n'est pas inutile d'énoncer qu'il ne faut pas trop en croire de ce qui s'affiche comme désillusion. La désillusion de l'esprit n'est pas complet triomphe si elle soutient ailleurs la superstition qui désignerait dans une idéalité de la matière cette substance même impassible qu'on mettait d'abord dans l'esprit. Nous l'appelons superstition parce qu'après tout on peut bien faire sa généalogie. Il y a une tradition, la tradition juive, curieusement, où l'on peut bien mettre en relief ce qu'une certaine transcendance de la matière peut devoir esquisser, ce qui s'énonce dans les Écritures, singulièrement inaperçu bien entendu, mais tout à fait en clair concernant la Corporéité de Dieu. C'est des choses sur lesquelles nous ne pouvons pas aujourd'hui nous étendre. C'était un chapitre de mon séminaire sur le *Nom du Père*, qui, comme vous le savez [geste d'une croix dans l'air], sur lequel j'ai fait une croix, c'est le cas de le dire. Mais enfin, cette superstition dite matérialiste — on a beau ajouter vulgaire, cela ne change rien du tout —, elle mérite la cote d'amour dont elle bénéficie auprès de tous, pour ce qu'elle est bien ce qu'il y a eu de plus tolérant jusqu'à présent à la pensée scientifique. Mais faut pas croire que ça durera toujours. Il suffirait que la pensée scientifique donne un peu à souffrir de ce côté-là — et ce n'est point impensable — pour que ça ne dure pas, la tolérance en question !

Susceptibilité qu'on évoque déjà envers, mon Dieu, des remarques comme celle que je fis un jour devant un honorable membre de l'Académie des Sciences de l'URSS, que cosmonaute me paraissait une mauvaise dénomination, parce qu'à la vérité, rien ne me paraissait moins cosmique que le trajet qui était son support. Une espèce de trouble, d'agitation pour un propos, mon Dieu, si gratuit, la résistance à proprement parler inconsidérée, qu'il n'est pas sûr, après tout — c'est tout ce que je voulais dire — que quoi que ce soit, que vous l'appeliez Dieu au sens de l'Autre, ou la Nature — ce n'est pas la même chose —, mais c'est bien à un de ces deux côtés qu'il

faudrait réserver, attribuer une connaissance préalable de la loi newtonienne, pour qu'on pût à proprement parler, parler de cosmos et de cosmonaute. C'est là qu'on sent ce qui continue de s'abriter d'ontologie métaphysique, même dans les lieux les plus inattendus.

Ce qui nous importe est ceci qui justifie la règle dont s'instaure la pratique psychanalytique, tout bêtement, celle dite d'association libre. Libre ne veut rien dire d'autre que congédiant le sujet. Congédier le sujet c'est une opération, une opération qui n'est pas obligatoirement réussie; il ne suffit pas toujours de donner congé à quiconque pour qu'il s'en aille. Ce qui justifie cette règle c'est que la vérité, précisément, ne se dit pas par un sujet mais se souffre. Épinglons là quelque chose de ce que nous appellerons l'infatuation phénoménologique. J'ai déjà relevé un de ces menus monuments qui s'étalent dans un champ où les énoncés prennent volontiers patente de l'ignorance; *Essence de la Manifestation*, tel est le titre d'un livre combien bien accueilli dans le champ universitaire, dont après tout je n'ai point raison de dire l'auteur puisque je suis en train de le qualifier de fat. Essence de sa manifestation à lui, en tout cas, à ce titre que la puissance avec laquelle à telle page est articulé que quelque chose nous est donné comme certitude, c'est que la souffrance, elle, n'est rien d'autre que la souffrance. Je sais, en effet, cela vous fait quelque chose toujours quand on vous dit ça! Il suffit d'avoir eu un mal de dent et n'avoir jamais lu Freud pour trouver cela assez convaincant. Voilà après tout pourquoi on peut penser incidemment — mais là vraiment je crois que je suis moi aussi un peu traditionnel — en quoi on peut rendre grâce à de tels pas de clercs, c'est le cas de le dire, de les appeler comme ça, de promouvoir, si on peut dire, l'à ne pas dire, pour qu'on puisse bien marquer la différence de ce qu'il y a à dire vraiment. C'est un petit peu trop de justification donnée à l'erreur et c'est bien pourquoi je signale au passage qu'à dire ceci, je n'y adhère pas entièrement. Mais pour cela, mon Dieu, il faudrait que je rétablisse ce dont il s'agit dans une apologie des sophistes, et Dieu sait où cela nous entraînerait.

Quoi qu'il en soit, la différence est ceci. Si ce que nous faisons, nous analystes, opère, c'est justement de ceci que la souffrance n'est pas la souffrance et que pour dire ce qu'il faut dire, il faut dire : « la souffrance est un fait ». Ça a l'air de dire presque pareil, mais ce n'est pas du tout pareil, tout au moins si vous avez bien entendu ce que je vous ai dit tout à l'heure de

ce que c'est qu'un fait. Plutôt soyons plus modeste; il y a de la souffrance qui est fait, c'est-à-dire qui recèle un dire; c'est par cette ambiguïté que se réfute qu'elle soit indépassable dans sa manifestation, que la souffrance peut être symptôme, ce qui veut dire vérité. Je fais dire à la souffrance, comme j'ai fait dire à la vérité dans une première approche — il faut tempérer les effets du discours —, je leur ai fait dire quoiqu'en des termes pour l'une ou l'autre modulés pas du même ton, *je parle*. Je l'évoque pour y être récemment revenu.

Tâchons dans notre avance d'être plus rigoureux. La souffrance a son langage et c'est bien malheureux que n'importe qui puisse le dire sans savoir ce qu'il dit. Mais enfin ça, c'est précisément l'inconvénient de tout discours, c'est qu'à partir du moment où il s'énonce rigoureusement, comme le vrai discours est un discours sans paroles, comme je l'ai écrit cette année en frontispice, n'importe qui peut le répéter après que vous l'ayez tenu. Cela n'a pas plus de conséquences. Voilà un des côtés scabreux de la situation. Laissons donc de côté la souffrance et pour la vérité précisons ce que nous allons avoir dans la suite à focaliser.

La vérité, elle, parle essentiellement. Elle parle « Je » et vous voyez là définis deux champs limites, celui où le sujet ne se repère que d'être effet du signifiant, celui où il y a pathos du signifiant sans aucun arrimage encore fait dans notre discours au sujet, le champ du fait, et puis ce qui enfin nous intéresse et qui n'a même pas été effleuré ailleurs que sur le Sinaï, à savoir ce qui parle « Je ». Sur le Sinaï — je m'excuse, il vient de me sortir d'entre les jambes — je ne voulais pas me ruer sur le Sinaï mais puisqu'il vient de sortir il faut bien que je justifie pourquoi. Il y a un bout de temps, tout autour de cette petite faille de mon discours qui s'appelait *Le Nom du Père* et qui reste béante, j'avais commencé d'interroger la traduction d'un certain — je ne prononce pas bien l'hébreu — « Haye ». Je crois que ça se prononce « Hacher Haye », ce que des métaphysiciens, les penseurs grecs, ont traduit par « je suis celui qui est ». Bien sûr, il leur fallait de l'être. Seulement, ça ne veut pas dire ça. Il y a des moyens termes, je parle de gens qui disent : « Je suis celui qui suis », ça ne veut rien dire; ça a la bénédiction romaine. J'ai fait observer, je croyais qu'il fallait entendre « Je suis ce que je suis ». En effet, ça a tout au moins une valeur de coup de poing dans la figure. Vous me demandez mon nom, je réponds « Je suis ce que je suis » et allez vous faire foutre. C'est bien ce que fait le peuple juif depuis ce temps.

Puisque le Sinaï m'est là ressorti à propos de la vérité qui parle « Je », il m'est ressorti le Sinaï ! Mais j'ai déjà pensé à la question. Je ne croyais pas vous en parler aujourd'hui. Mais enfin puisque c'est fait allons-y. Je crois qu'il faut traduire : « Je suis ce que je est ». C'est pour ça que le Sinaï m'est ressorti comme ça. C'est pour vous illustrer ce que j'entends interroger autour de ce qu'il en est du « Je », en tant que la vérité parle « Je ». Naturellement, le bruit se répandrait à Paris, dans les petits cafés où se tiennent les pia-pia-pia que, comme Pascal, j'ai fait le choix du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Que les âmes, de quelque côté qu'elles soient portées à accueillir cette nouvelle, remettent leurs mouvements dans le tiroir, la vérité parle « Je », mais la réciproque n'est pas vraie. Tout ce qui parle « Je » n'est pas la vérité, où irions-nous sans ça ?

Ceci ne veut pas dire que ces propos soient là complètement superflus parce qu'entendez bien qu'en mettant en question la fonction de l'Autre, et sur le principe de sa topologie même, ce que j'ébranle, ce n'est pas une trop grande prétention, c'est vraiment la question à l'ordre du jour, c'est proprement ce que Pascal appelait le Dieu des Philosophes. Or, cela, le mettre en question, c'est pas rien ! Parce que tout de même, jusqu'à présent il a la vie dure, et sous le mode où tout à l'heure j'y ai fait allusion, il reste tout de même bien présent à un tas de modes de transmission de ce savoir quand je vous dis qu'il n'est pas du tout subverti, même et bien plus encore, à mettre en question cet Autre censé pouvoir le totaliser. C'était le sens de ce que j'ai apporté la dernière fois.

Par contre, qu'il ait dit vrai ou non, l'autre Dieu dont il faut rendre hommage à notre Pascal d'avoir vu qu'il n'a strictement rien à faire avec l'autre, celui qui dit « Je suis ce que je est », que cela se soit dit a eu quelques conséquences et je ne vois pas pourquoi, même sans y voir la moindre chance de vérité, nous ne nous éclairerions pas de certaines de ses conséquences pour savoir ce qu'il en est de la vérité en tant qu'elle parle « Je ».

Une petite chose intéressante, par exemple, c'est de nous apercevoir que puisque la vérité parle « Je » et que la réponse s'y donne dans notre interprétation, pour nous psychanalystes, c'est une occasion de noter que de l'interprétation, nous n'avons pas le privilège. C'est quelque chose dont j'ai déjà parlé en son temps sous le titre *Le Désir et son Interprétation*. J'ai fait remarquer qu'à poser ainsi autour du « Je » la

question, nous devons, ne fut-ce que pour en prendre avertissement, voire ombrage, nous apercevoir que dès lors, l'interprétation doit être mieux cernée puisque le prophétisme ça n'est rien d'autre — pour parler « Je » dans un certain sillage qui n'est pas celui de notre souffrance —, c'est aussi de l'interprétation. Le sort de l'Autre est donc suspendu, je ne dirai pas à la question, je ne dirai pas à ma question, à la question que pose l'expérience psychanalytique. Le drame est que quel que soit le sort que lui réserve cette mise en question, ce que la même expérience démontre, c'est que c'est de son désir à l'Autre que je suis — dans les deux sens merveilleusement homonymiques en français de ces deux mots — que je suis la trace. C'est d'ailleurs précisément en cela qu'au sort de l'Autre je suis intéressé.

Alors, il nous reste un quart d'heure et le petit mot que j'ai reçu s'énonce ainsi : « *Mercredi dernier vous avez mis en rapport sans préciser la paire ordonnée et un signifiant représente le sujet pour un autre signifiant* (S→S) ». C'est tout à fait vrai. C'est pour ça que sans doute mon correspondant a mis dessous une barre, et au-dessous de la barre, « pourquoi ? », avec un point d'interrogation. En-dessous de « pourquoi ? » une autre

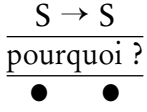


barre, puis, marqué par deux gros points ou plus exactement deux petits cercles remplis de noir. *« Quand la paire ordonnée est introduite en mathématique, il faut un coup de force pour la créer ».* A ceci, je reconnais que la personne qui m'a envoyé ce papier sait ce qu'elle dit, c'est-à-dire qu'elle a au moins une ombre, qui est probablement plus encore, d'instruction mathématique. C'est tout à fait vrai. On commence par articuler la fonction de ce que c'est qu'un ensemble et si on n'y introduit pas, en effet, la fonction de la paire ordonnée par cette sorte de coup de force qu'on appelle en logique un axiome, eh bien !, il n'y a rien de plus à en faire que ce que vous avez d'abord défini comme ensemble. Entre parenthèses, ajoute-t-on — soit direct, soit indirect — l'ensemble a deux éléments. « *Le résultat de ce coup de force est de créer un signifiant qui remplace la coexistence de deux signifiants* ». C'est tout à fait exact. Deuxième

remarque. *« La paire ordonnée détermine ces deux composants, tandis que dans la formule un signifiant représente le sujet pour un autre signifiant, il serait étonnant qu'un sujet détermine deux signifiants. »* Je n'ai plus qu'un quart d'heure et pourtant j'espère avoir le temps d'éclairer comme il faut, car ce n'est pas difficile, ce que j'ai énoncé la dernière fois, qui prouve que je ne l'ai pas suffisamment bien énoncé puisque quelqu'un, en ces termes, comme vous le voyez des plus sérieux, m'interroge.

Je vais donc écrire au tableau — quel que soit l'inconvénient qu'on m'a signalé déjà la dernière fois de l'usage de ce tableau, qui devrait être placé là pour que tout le monde le voie, ce que j'écris, et ça ne sera pas encore pour aujourd'hui, au regard des difficultés qu'a conditionnée ma venue en retard —, ceci : $< S_1, S_2 >$; à aucun moment je n'ai subsumé dans un sujet la coexistence de deux signifiants. Si j'introduis la paire ordonnée que, comme le sait sûrement mon interlocuteur, j'écris par exemple ainsi, $< S_1, S_2 >$, ces deux signes se trouvent par un bon hasard être les deux morceaux de mon poinçon quand ils se rejoignent, ces deux signes ne servent dans l'occasion qu'à très précisément écrire que ceci est paire ordonnée. La traduction sous forme d'ensemble, je veux dire articulé dans le sens du bénéfice qu'on attend du coup de force en question, c'est de traduire ceci dans un ensemble dont les deux éléments, les éléments dans un ensemble étant toujours eux-mêmes ensemble, vous voyez se répéter le signe de la parenthèse $\{\{S_1\},\{S_1, S_2\}\}$ deuxième élément de cet ensemble $\{S_1, S_2\}$, une paire ordonnée est un ensemble qui a deux éléments, un ensemble formé du premier élément de la paire et un second ensemble ; ce sont donc l'un et l'autre des sous-ensembles formés des deux éléments de la paire ordonnée.

$$\{\{S_1\},\{S_1,S_2\}\}$$

Loin que le sujet ici d'aucune façon subsume les deux signifiants en question, vous voyez, je suppose, combien il est aisé de dire que le signifiant $S_1$, ici, ne cesse de représenter le sujet comme ma définition *le signifiant représente un sujet pour un autre signifiant* l'articule, cependant que le second sous-ensemble présentifie ce que mon correspondant appelle cette « coexistence », c'est-à-dire dans sa forme la plus large cette forme de relation qu'on peut appeler « savoir ». La question que je pose à ce propos et sous sa forme la plus radicale, si un savoir est concevable qui réunisse

cette conjonction des deux sous-ensembles en un seul, d'une façon telle qu'ils puissent être sous le nom de A, du grand Autre, identiques à la conjonction telle qu'elle est ici articulée en un savoir des deux signifiants en question.

C'est pourquoi après avoir épinglé du signifiant A un ensemble de S fait que je n'ai plus besoin de mettre 1, 2… puisque j'ai substitué à $\{S_1\ S_2\}$, A ; j'ai interrogé ce qui s'en suivait de la topologie de l'Autre et c'est à cette suite que je vous ai montré d'une façon certes trop figurée pour être logiquement pleinement satisfaisante, mais dont la nécessité de figure me permettait de vous dire que cette suite de cercles s'involuant d'une façon dissymétrique, c'est-à-dire maintenant toujours à mesure de leur plus grande apparente intériorité la subsistance de A, mais en tant que cette figuration suggérait une topologie qui est celle grâce à quoi le plus petit des cercles venait se conjoindre au plus grand sur cette figure, et la topologie suggérée par une figuration semblable, en faire l'index de ceci que le grand A, si nous le définissons comme s'incluant possiblement, c'est-à-dire devenu savoir absolu, a cette conséquence singulière que ce qui représente le sujet ne s'y inscrit, ne s'y manifeste que sous la forme d'une répétition infinie, comme vous l'avez vu s'inscrire sous la forme de ce S, grand S, dans la série de parois du cercle où ils s'inscrivent indéfiniment.

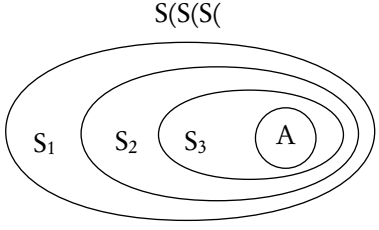


Le sujet ainsi, de ne s'inscrire que comme répétition de soi-même infinie, s'y inscrit d'une façon telle qu'il est très précisément exclu, et non pas d'un rapport qui soit d'intérieur ni d'extérieur, de ce qui est posé d'abord comme savoir absolu. Je veux dire qu'il y a là quelque chose qui rend compte, dans la structure logique, de ce que la théorie freudienne implique de fondamental dans le fait qu'originellement le sujet, au regard de ce qui le rapporte à quelque chute de la jouissance, ne saurait se manifester que comme répétition et répétition inconsciente. C'est donc une des

limites autour de quoi s'articule le lien du maintien de la référence au savoir absolu, au *sujet supposé savoir*, comme nous l'appelons dans le transfert avec cet index de la nécessité répétitive qui en découle qu'est logiquement l'objet petit *a*, l'objet petit *a* en tant qu'ici l'index en est représenté par ces cercles concentriques.

Par contre, ce sur quoi j'ai terminé la dernière fois est l'autre bout de l'interrogation que nous avons à poser au grand A, au grand Autre pour autant que nous lui imposerions la condition de ne pas se contenir lui-même. Le grand A ne contient que des $S_1$, $S_2$, $S_3$ qui tous sont distincts de ce que grand A représente comme signifiant. Est-il possible que sous cette autre forme le sujet puisse se subsumer d'une façon qui, sans rejoindre l'ensemble ainsi défini comme univers du discours, pourrait être sûr d'y rester inclus ? C'est le point sur lequel peut-être suis-je passé un peu vite et c'est pourquoi, pour terminer aujourd'hui, j'y reviens.

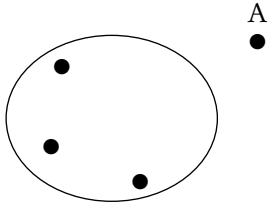


La définition d'un ensemble en tant qu'il joint des éléments, veut dire qu'est défini ensemble tout point à quoi plusieurs autres se rattachent je prends point parce qu'il n'y a pas de façon plus sensible de figurer l'élément comme tel ; ces points, par exemple, sont par rapport à celui-ci éléments de l'ensemble que ce quatrième point peut figurer à partir simplement du moment où nous le définissons comme élément. A l'intérieur, donc, du grand Autre, où ne figurera aucun A comme élément, puis-je définir le sujet sous cette forme ultra simple qu'il est précisément constitué, ce qui semble être exhaustif, par tout signifiant en tant qu'il n'est pas élément de lui-même, c'est-à-dire que ni $S_1$ ni $S_2$ ni $S_3$ ne sont signifiants semblables au grand A, que grand A est leur Autre à tous ?

Vais-je, comme sujet du dire — à simplement émettre cette proposition que S, un signifiant quelconque, Sq voulant dire quelconque, n'est pas élément de lui-même — vais-je pouvoir ainsi rassembler quelque chose qui

sera ce point là, à savoir l'ensemble qui conjoint tous les signifiants ainsi définis, je l'ai dit, par un dire ? Ceci est essentiel pour vous à retenir pour la suite car ce « par un dire » autrement dit, proposition, ce autour de quoi il faut faire tourner d'abord la fonction du sujet pour en saisir la faille, car quelqu'usage que vous donniez ensuite à une énonciation, même son usage de demande, c'est d'avoir marqué ce que comme simple dire elle démontre de faille, que vous pourrez le plus correctement, dans la faille de la demande, cerner dans l'énonciation de la demande ce qu'il en est de la faille du désir.

Le structuralisme c'est la logique partout, ce qui veut dire, même au niveau où vous pouvez interroger le désir — et Dieu sait bien sûr qu'il y en a plus d'une façon — il y a des types qui brâment, il y a des types qui clament, des typesses qui drament hein ! Et ça vaut ! Simplement vous ne saurez jamais rien de ce que ça veut dire pour la simple raison que le désir, ça ne peut se dire. Du dire il n'est que la désinence et c'est pourquoi cette désinence doit d'abord être serrée dans le pur dire, là où seul l'appareil logique peut en démontrer la faille. Or, il est clair que ce qui, ici, aurait le rôle du deuxième signifiant, par essence — ici je les ai appelés S alpha, S bêta, S gamma — ce deuxième signifiant, le sujet en tant qu'il est le sous-ensemble de tous les signifiants en tant qu'ils ne sont pas éléments d'eux-mêmes, en tant que A n'est pas A, qu'allons-nous pouvoir en dire ?

Nous avons posé comme condition, — prenons ici pour être simple les lettres auxquelles vous êtes déjà le plus habitués à savoir X n'est pas élément de X, pour que quelque chose s'inscrive sous la rubrique de $S_2$, le sous-ensemble formé par ce signifiant auprès de qui va être représenté pour tous les autres le sujet, c'est-à-dire justement celui qui le subsume comme sujet, il faut pour que X, quel qu'il soit, soit élément de B ceci, première condition, que X ne soit pas élément de X et secundo, nous prenons X comme élément de A, puisque le grand A les rassemble tous. Alors ! Que va-t-il en résulter ? Ce $S_2$ est-il élément de lui-même ? S'il était élément de lui-même il ne répondrait pas à la façon dont nous avons construit le sous-ensemble des éléments en tant qu'ils ne sont pas éléments d'eux-mêmes. Il n'est donc pas élément de lui-même ; il n'est donc pas parmi ces S alpha, S bêta, S gamma, il est là où je l'ai placé en tant qu'il n'est pas élément de lui-même. $S_2$ n'est pas élément de lui-même. C'est ce que j'écris là : $S_2 \notin S_2$.

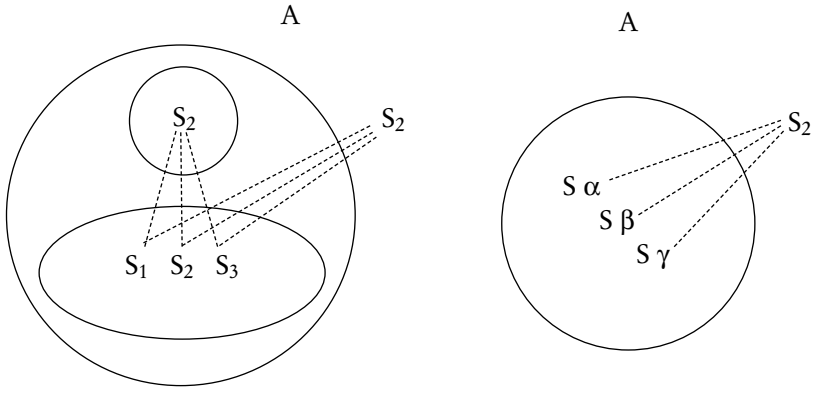


Supposons qu'il soit, $S_2$, élément de grand A, qu'est-ce que cela veut dire ? C'est que $S_2$ est élément de $S_2$ puisque tout ce qui n'est pas élément de soi-même, tout en étant élément de grand A, nous l'avons défini comme faisant partie, comme constituant le sous-ensemble défini par X élément de $S_2$ ε $S_2$. Il faut donc écrire que $S_2$ est élément de $S_2$, ce que nous avons repoussé tout à l'heure puisque sa définition à ce sous-ensemble, c'est qu'il est composé d'éléments qui ne sont point éléments d'eux-mêmes. Qu'en résulte-t-il ?

Pour ceux qui ne sont pas habitués à ces sortes de raisonnements pourtant simples, je le figure, encore que la figuration soit ici tout à fait puérile ; c'est que $S_2$ n'étant pas élément de grand A, ne peut être figuré qu'ici, c'est-à-dire en dehors, ce qui démontre que le sujet de quelque façon qu'il entende se subsumer, soit d'une première position du grand Autre comme s'incluant lui-même, soit dans le grand Autre à se limiter aux éléments qui ne sont point éléments d'eux-mêmes, implique quelque chose qui, quoi ? Comment allons-nous traduire cette extériorité où je vous ai posé le signifiant du sous-ensemble, à savoir $S_2$ ? Ceci veut dire très précisément que le sujet, au dernier terme, ne saurait être universalisé, qu'il n'y a pas de proposition qui dise d'aucune sorte, même sous la forme de ceci que le signifiant n'est pas élément de soi-même, que ce que définit ceci soit une définition englobante par rapport au sujet. Et ceci aussi démontre non pas que le sujet n'est point inclus dans le champ de l'Autre, mais que ce qui peut être le point où il se signifie comme sujet, est un point disons entre guillemets « extérieur » à l'Autre, extérieur à l'univers du discours. Dire comme

je l'ai aussi entendu répéter en écho de mon articulation, qu'il n'y a pas d'univers du discours, ce qui voudrait dire qu'il n'y a pas de discours du tout, il me semble que si je n'avais pas ici soutenu un discours assez serré, c'est très précisément ce dont vous n'auriez aucune espèce d'idée. Que ceci vous serve d'exemple et d'appui pour notre méthode et aussi de point d'attente pour ce que la prochaine fois, 11 décembre, j'espère, nous réussirons à pousser plus avant de cette articulation dans ce qui nous intéresse, non pas seulement en tant que, psychanalystes, vous en êtes le point vivant, mais aussi en tant que psychanalysants vous êtes à sa recherche.

# Leçon V

*11 décembre 1968*

Je note quelquefois, à part moi, des petites adresses à votre intention. Alors là, au moment de brasser ces papiers, j'en retrouve une qui va me fournir mon entrée : « *Qu'il est regrettable*, » écrivais-je je ne sais plus quand, « *que Dieu serve à écarter par ce que nous appellerons la proscription de son Nom* » — ça a pris forme d'un interdit précisément sans doute là où on pourrait savoir le mieux ce qu'il en est de la fonction de ce terme, Dieu, à savoir chez les Juifs ; vous savez que chez eux il a un nom imprononçable — eh bien !, « *cette proscription, justement, sert à écarter*, commençai-je à dire, *un certain nombre de références absolument essentielles au maintien du "Je" dans une lumière suffisante, suffisante pour qu'on ne puisse pas le jeter* — il y a je là-dedans — *le jeter aux chiens, c'est-à-dire aux professeurs* ».

Ce dont je suis parti pour, en somme, la dernière fois, vous l'avez entendu, sinon vu, presque malgré moi, pousser d'abord et en avant cette référence « Je ». Par l'intermédiaire du Dieu en question j'ai traduit ce qui fut proféré un jour sous la forme : אהיה אהיה אשד *Eyè acher eyè* par « Je suis ce que je est ». Je vous ai dit alors avoir été moi-même un peu débordé par l'avance de cette énonciation que j'ai justifiée comme traduction, ou crois avoir justifiée. Puis j'ai dit qu'après tout, là, le Sinaï m'avait émergé, malgré moi, du sol entre les jambes ; cette fois-ci, je n'ai pas reçu de petit papier comme la dernière fois, je l'attendais pourtant, que quelqu'un me fasse remarquer que ces paroles sont sorties du buisson ardent. Vous voyez ce que ça aurait fait si je vous avais dit que le buisson ardent m'était

sorti entre les jambes ? C'est bien en cela que la phrase se donne des ordres à elle-même, rétroactivement. C'est bien parce que je voulais la définir entre les jambes que j'ai mis d'abord le Sinaï à la place du buisson ardent. D'autant plus qu'après tout, sur le Sinaï, c'est des suites de la chose dont il s'agit. C'est-à-dire que, comme je l'ai déjà fait remarquer dans le Séminaire sur l'Éthique, celui qui s'est annoncé — à mon dire tout au moins — comme « Je suis ce que je est », celui-là, sous la forme de ce qui, depuis, se transmet dans l'impératif de la liste des Dix Commandements dits de Dieu, n'a fait, je l'ai expliqué il y a bien longtemps, qu'énoncer les lois du « Je parle ». S'il est vrai, comme je l'énonce, que la vérité parle « Je », il paraît bien aller de soi que : « Tu n'adoreras que celui qui a dit : Je suis ce que je est » et que tu n'adoreras que lui seul, par la même conséquence, « Tu aimeras », comme il se dit aussi, « ton prochain comme toi-même », toi-même n'étant rien d'autre que ce à quoi il est dit, dans ces commandements mêmes, ce à quoi on s'adresse comme à un « Tu » et même à un « Tu es », dont j'ai souligné depuis longtemps l'ambiguïté vraiment magique dans la langue française ; ce commandement dont le prélude sous-jacent est ce « Tu es » qui vous institue comme « Je », c'est aussi la même pente offerte à ce « tu-ant » qu'il y a dans toute invocation. Et l'on sait qu'il n'y a pas loin de l'ordre à ce qu'on y réponde. Tout Hegel est construit pour montrer ce qui s'édifie là-dessus.

On pourrait les prendre un par un, en passant, bien sûr par celui sur le mensonge, puis ensuite sur cet interdit de « convoiter la femme, le bœuf ni l'âne de ton voisin » qui est toujours celui qui te tue. On voit mal ce qu'on pourrait convoiter d'autre ! La cause du désir étant précisément bien là. Il est à remarquer qu'assurément, par une solidarité qui participe de l'évidence, il n'y a pas de parole, à proprement parler, que là où la clôture de tel commandement la préserve**.** Ce qui explique bien pourquoi ces commandements, depuis que le monde est monde, personne très exactement ne les observe, et que c'est pour cela que la parole, au sens où la vérité parle « Je », reste profondément cachée et n'émerge qu'à montrer un petit bout de pointe de nez, de temps en temps, dans les interstices du discours.

Il convient donc, il convient pour autant qu'il existe une technique qui fait confiance à ce discours pour y retrouver quelque chose, un chemin, une voie comme on dit qui se présume n'être pas sans rapport avec, comme on s'exprime, — mais méfions-nous toujours des envers du dis-

cours — la vérité et la vie. Il convient peut-être d'interroger de plus près ce qui, dans ce discours, se fonde comme pouvant amorcer, nous donner un pont vers ce terme radical, inaccessible, qu'avec quelque audace le dernier des philosophes, Hegel, crut pouvoir réduire à sa dialectique.

Pour nous, dans un abord qui est celui que j'ai commencé de frayer, c'est devant l'Autre, comme permettant de cerner une défaillance logique, comme lieu d'un défaut d'origine porté dans la parole en tant qu'elle pourrait répondre, c'est là qu'apparaît le « Je » comme, premièrement assujetti, comme as-sujet ai-je écrit quelque part pour désigner ce sujet, en tant que dans le discours il ne se produit jamais que divisé. Que l'animal qui parle ne puisse s'étreindre au partenaire qu'à s'assujettir d'abord ; c'est parce qu'il a été toujours, déjà parlant, qu'en l'approche même de cette étreinte il n'y peut formuler le « Tu es » qu'à s'y tuer, qu'il autrifie le partenaire, qu'il en fait le lieu du signifiant.

Ici on me permettra de revenir un instant sur ce « Je est » de la dernière fois, puisqu'aussi bien, et d'une tête pas mal faite j'ai vu revenir l'objection qu'à le traduire ainsi je rouvrais la porte, disons au moins à une référence d'être. Que ce « est » fut au moins, par une oreille, entendu comme un appel à l'être, à l'être si selon la terminologie de la tradition il est suspendu à ce que j'énoncerai comme — de par quelque ordre de nature, au sens le plus original — subsistant dans cette nature. La tradition édifie cet être suprême pour y répondre de tous les « étant ». Tout change, tout tourne autour de celui qui prend la place du pivot de l'univers, ce *x* grâce à quoi il y a un Univers.

Rien n'est plus éloigné de l'intention de cette traduction que ce que j'ai formulé, que pour le faire entendre, je peux reprendre dans « Je suis ce qu'est le Je ». Disons qu'ici le « est » se lit mieux et que nous revenons à proprement énoncer dans le « Je » ce qui donne le fond proprement de la vérité en tant qu'elle parle seulement. Ces commandements qui la soutiennent, l'ai-je assez dit tout à l'heure, sont proprement l'anti-physique, et pourtant pas moyen, sans s'y référer, de ce qu'on appelle dire la vérité. Essayez donc ! En aucun cas ! C'est un point idéal, c'est bien le cas de le dire. Personne ne sait même ce que ça veut dire. Dès qu'on tient un discours, ce qui surgit, ce sont les lois de la logique, à savoir une cohérence fine, liée à la nature de ce qui s'appelle articulation signifiante. C'est ce qui fait qu'un discours est soutenable ou non, de par la structure de cette

chose qui s'appelle le signe, et qui a à faire avec ce qu'on appelle communément la lettre pour l'opposer à l'esprit. Les lois de cette articulation, voilà ce qui d'abord domine le discours.

Ce que j'ai commencé d'énoncer dans mon exposé cette année c'est ce champ de l'Autre pour l'éprouver comme concevable au titre de champ d'inscription de ce qui s'articule ainsi dans le discours. Ce champ de l'Autre, ce n'est pas, d'abord, lui donner aucune incarnation ; c'est à partir de sa structure que pourra se définir la possibilité du « Tu » qui va nous atteindre et faire appel à quelque chose, troisième temps, qui aura à se dire « Je ». Il est clair que ce qui va se montrer c'est ce que nous attendons, c'est ce que nous savons bien, que ce « Je » est imprononçable, toujours imprononçable en toute vérité. C'est bien pour cela que tout le monde sait à quel point il est encombrant et que, comme le rappellent les lois de la parole elle-même auxquelles je me référais tout à l'heure, il est préférable de ne jamais dire « Je jure ».

Alors, avant de préjuger ce qu'il en est de l'Autre, laissons ouverte la question. Que ce soit simplement la page blanche, même à cet état, il nous fera assez de difficultés, puisque c'est ce que j'ai démontré au tableau la dernière fois, c'est qu'à supposer que vous ayez inscrit sur cette page blanche à condition qu'elle soit page, c'est-à-dire finie — la totalité des signifiants, ce qui est, après tout, concevable puisque vous pouvez choisir un niveau où il se réduit aux phonèmes, il est démontrable qu'à la seule condition de croire que vous pouvez y rassembler quoi que ce soit dont vous pourriez énoncer ce jugement — c'est le sujet, le terme nécessité par ce rassemblement —, ce choix sera forcément à situer hors de cette totalité. C'est hors de la page blanche que le $S_2$, celui qui intervient quand j'énonce *le signifiant c'est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant,* cet autre signifiant, le $S_2$, sera hors page. Il faut partir de ce phénomène démontrable comme interne à toute énonciation comme telle, pour savoir tout ce que nous pourrons avoir à dire par la suite de quoi que ce soit qui s'énonce, et c'est pourquoi il vaut encore de s'y attarder un instant.

Prenons l'énonciation la plus simple. Dire que quelqu'un annonce qu'il pleut, ne se juge, ne peut se juger pleinement qu'à s'attarder à ce qu'il y a d'émergence dans le fait qu'il soit dit qu'il y a du « pleut ». C'est ça l'événement du discours par lequel celui même qui le dit se pose comme secon-

daire. L'événement consiste en un dit; celui, sans doute, dont le « il » marque la place. Mais il faut se méfier. Le sujet grammatical qui, d'ailleurs, peut présenter selon les langues des morphologies distinctes, qui n'est pas nécessairement isolé, le sujet grammatical ici a un rapport avec ce que j'ai appelé tout à l'heure l'hors champ, plus ou moins individualisé comme je viens de le rappeler, c'est-à-dire aussi bien, par exemple, réduit à une désinence, « pleut ». Le « t », ce petit « t », d'ailleurs, que vous retrouverez balladeur dans toutes sortes de coins du français lui-même, pourquoi nous revient-il se loger là où il n'a que faire ? Dans un *orne-t-il* par exemple ? C'est-à-dire là où il n'était pas du tout dans la conjugaison. Ce sujet grammatical, donc, si difficile à bien cerner, n'est que la place où quelque chose vient à se représenter.

Revenons sur ce $S_1$ en tant que c'est lui qui représente ce quelque chose, et rappelons que quand la dernière fois nous avons voulu extraire du champ de l'Autre comme il s'imposait, ce $S_2$, puisqu'il n'y pouvait tenir, pour rassembler les S alpha, S bêta, S gamma où nous prétendions saisir le sujet, c'est en tant, justement, que dans le champ de l'Autre nous avions défini ces trois S par une certaine fonction, appelons-la R définie par ailleurs, à savoir que x n'était pas élément de x et que ce R (x), (figure 5) c'est ce qui transformait tous ces éléments signifiants dans l'occasion en quelque chose qui restait, puisque ouvert, indéterminé, qui prenait, pour tout dire, fonction de variable. C'est en tant que nous avons spécifié ce à quoi doit répondre cette variable, à savoir une proposition qui n'est pas n'importe laquelle, qui n'est pas, par exemple, que la variable doit être bonne, ou n'importe quoi d'autre, ou rouge, ou bleue, mais qu'elle doit être sujet, que surgit la nécessité de ce signifiant comme Autre, qu'il ne saurait

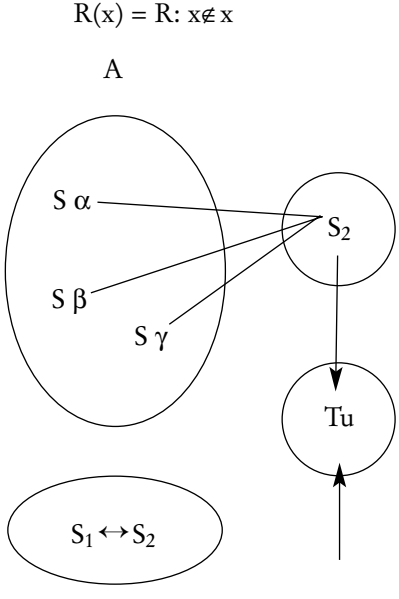


*Fig. 5*

d'aucune façon s'inscrire dans le champ de l'Autre. Ce signifiant est proprement, sous sa forme la plus originelle, ce qui définit la fonction dite du savoir. J'aurai, bien sûr, à y revenir, car cette place est, même par rapport à ce qui a été jusqu'ici énoncé quant aux fonctions logiques, peut-être encore pas assez accentuée, qu'essayer de qualifier le sujet comme tel nous met hors-l'Autre, ce « nous met » est peut-être une forme de « noumen » qui nous mènera plus loin que nous ne pensons.

Qu'il me suffise ici d'interroger s'il n'est pas vrai que les difficultés que nous apportent, dans une réduction logique, les énoncés classiques, je veux dire aristotéliciens de l'universelle et de la particulière propositions, ne tiennent pas, c'est qu'on ne s'aperçoit pas que c'est là, hors du champ, du champ de l'Autre, que doivent être placés le « tous » et le « quelque », et que nous aurions moins d'embarras à nous apercevoir que les difficultés qu'engendre la réduction de ces propositions classiques au champ des quantificateurs tiennent à ceci, c'est que plutôt que dire que tous les hommes sont bons, ou mauvais, peu importe, la juste formule serait d'énoncer les hommes, ou quoi que ce soit d'autre, quoi que ce soit que vous pouvez habiller d'une lettre, en logique, sont tous bons, ou sont quelques bons. Bref, qu'à mettre hors du champ la fonction syntaxique de l'universel et du particulier, vous verriez moins de difficultés à les réduire ensuite au champ mathématique. Car le champ mathématique consiste justement à opérer désespérément pour que le champ de l'Autre tienne comme tel. C'est la meilleure façon d'éprouver qu'il ne tient pas. Mais de l'éprouver en envoyant s'articuler tous les étages, car c'est à des niveaux bien divers qu'il ne tient pas. L'important est de voir ceci, c'est que c'est en tant que ce champ de l'Autre n'est, comme on dit techniquement, « pas consistant », que l'énonciation prend la tournure de la demande, ceci avant que quoi que ce soit, qui charnellement puisse répondre, soit même venu s'y loger.

L'intérêt d'aller aussi loin qu'il est possible dans l'interrogation de ce champ de l'Autre comme tel, c'est d'y noter que c'est à une série de niveaux différents que sa faille se perçoit. Ce n'est pas la même chose, et pour en faire l'épreuve c'est là que les mathématiques nous apportent un champ d'expérience exemplaire, c'est qu'elles peuvent se permettre de limiter ce champ à des fonctions bien définies, l'arithmétique, par exemple ; peu importe encore, pour l'instant, ce qu'en fait elle manifeste,

cette recherche arithmétique. Vous en avez entendu assez pour savoir que dans ces champs, et choisis parmi les plus simples, la surprise est grande quand nous découvrons qu'il manque, par exemple, la complétude ; à savoir que l'on ne puisse dire que quoi que ce soit qui s'y énonce doive être ou bien démontré ou bien démontré que non. Mais, plus encore que dans tel champ, et parmi les plus simples, il peut être mis en question que quelque chose, quelque énoncé y soit démontrable, qu'un autre niveau se dessine d'une démonstration possible, qu'un énoncé n'y soit pas démontrable ; mais qu'il devient très singulier et très étrange qu'en certains cas ce pas démontrable lui-même échappe pour quelque chose qui s'énonce dans le même champ. C'est-à-dire que, ne pouvant même pas être affirmé qu'il n'est pas démontrable, une dimension distincte s'ouvre, qui s'appelle le *non décidable.*

Ces échelles, non pas d'incertitude mais de défaut dans la texture logique, sont-ce elles-mêmes qui peuvent nous permettre d'appréhender que le sujet comme tel pourrait, en quelque sorte, y trouver son appui, son statut, la référence, pour tout dire, qui, au niveau de l'énonciation, se satisfasse comme adhésion à cette faille même. Est-ce qu'il ne vous semble pas que comme, peut-être, à condition qu'un auditoire aussi nombreux y mette quelque complaisance, comme peut-être nous pourrons le faire sentir dans quelque construction, quitte, comme je l'ai fait déjà à propos de ce champ de l'Autre, à l'abréger, il puisse être, en quelque sorte, rendu nécessaire dans un énoncé de discours qu'il ne saurait même y avoir de signifiant, comme, semble-t-il, on peut le faire, car à aborder ce champ de l'extérieur, de la logique, rien ne nous empêche, semble-t-il, de forger le signifiant dont se connote ce qui, dans l'articulation signifiante même fait défaut. S'il pouvait, ce qu'ici je laisse encore en marge, s'articuler ce quelque chose, et c'est ce qui a été fait, qui démontre que ne peut pas se situer ce signifiant dont un sujet, au dernier terme, se satisfasse pour s'y identifier comme identique au défaut même du discours, si vous me permettez ici cette formule abrégée, est-ce que tous ceux qui sont ici et qui sont analystes ne se rendent pas compte que c'est faute de toute exploration de cet ordre que la notion de la castration qui est bien ce que j'espère vous avez senti au passage être l'analogue de ce que j'énonce, que la notion de la castration reste si floue, si incertaine et se trouve maniée avec l'épaisseur et la brutalité que l'on sait ? A vrai dire, dans la pratique, elle

n'est pas maniée du tout. On lui substitue tout simplement ce que l'autre ne peut pas donner. On parle de frustration là où il s'agit de bien autre chose. A l'occasion, c'est par la voie de la privation qu'on en approche, mais vous le voyez, cette privation est justement ce qui participe de ce défaut inhérent au sujet qu'il s'agit d'approcher.

Bref, je ne ferai, pour quitter ce dont aujourd'hui je ne fais que tracer le pourtour sans pouvoir même prévoir ce que d'ici la fin de l'année j'arriverai à vous faire supporter, que simplement, en passant, j'indique que si quelque chose a pu être énoncé dans le champ logique, vous pouvez, tous ceux, tout au moins, qui ici ont quelque notion des derniers théorèmes avancés dans le développement de la logique, ceux-là savent que c'est très précisément en tant que ce $S_2$, à propos de tel système, système arithmétique par exemple, joue proprement sa fonction en tant que c'est du dehors qu'il compte tout ce qui peut se théorématiser à l'intérieur d'un grand A bien défini. Que c'est en tant, en d'autres termes, que cet « il compte », un homme de génie qui s'appelle Gödel a eu l'idée de s'apercevoir que c'était à prendre à la lettre, qu'à condition de donner à chacun des énoncés des théorèmes comme situables dans un certain champ, leur nombre dit *nombre de Gödel*, que quelque chose pouvait être approché de plus sûr qui n'avait jamais été formulé concernant ces fonctions auxquelles je n'ai pu faire qu'allusion dans ce que je viens préalablement d'énoncer, quand elles s'appellent la *complétude* ou la *décidabilité.*

Il est clair que tout diffère d'un temps passé où pouvait s'énoncer qu'après tout les mathématiques n'étaient que tautologies, que le discours humain peut rester, car c'est un champ qui, dans ce dire, aurait tenu celui de la tautologie, qu'il y a quelque part un A qui reste un grand A identique à lui-même, que tout diffère à partir du temps où ceci est réfuté, réfuté de la façon la plus sûre. Que c'est un pas, que c'est un acquis et qu'à quiconque se trouve confronté dans l'expérience, dans une expérience qui nous paraît comme une aporie transcendante au regard d'une histoire naturelle comme est l'expérience analytique, nous ne voyons pas l'intérêt à aller prendre appui dans le champ de ces structures. De ces structures, comme je l'ai dit, en tant qu'elles sont structures logiques pour situer, pour mettre à leur place ce *x* à quoi nous avons affaire dans le champ d'une tout autre énonciation, celle que l'expérience freudienne permet et qu'aussi bien elle dirige.

C'est donc d'abord en tant que l'Autre n'est pas consistant que l'énonciation prend la tournure de la demande et c'est ce qui donne sa portée à ce qui, dans le grand graphe complet, celui que j'ai dessiné ici (figure 6), ici s'inscrit sous la forme *$* ◊ D, *$* poinçon de D. Il ne s'agit que de ceci, qui s'énonce d'une façon qui n'est pas énoncée en ceci qui distingue tout énoncé, c'est qu'il y est soustrait ce « je dis que » qui est la forme où le « je » est limité. Le « je » de la grammaire peut s'isoler hors de tout risque essentiel, peut se soustraire de l'énonciation et, de ce fait, la réduit à l'énoncé si ce « je dis que », de n'être pas soustrait, laisse intégral que, du seul fait de la structure de l'Autre, toute énonciation, quelle qu'elle soit, se fait demande; demande de ce qui lui manque à cet Autre. Au niveau de ce *$* poinçon de D, la question double c'est : *je me demande ce que tu désires*, et son double qui est précisément la question que nous pointons aujourd'hui, à savoir : *je te demande, non qui je suis, mais, plus loin encore, ce qu'est Je.*

Ici s'installe le nœud même, qui est celui que j'ai formulé en proférant que le désir de l'homme c'est le désir de l'Autre, c'est-à-dire que, si je puis dire, si vous prenez les vecteurs tels qu'ils se définissent sur ce graphe (figure 6), à savoir venant ici du départ de la chaîne signifiante pure, pour ici, du carrefour désigné par *$* ◊ D, avoir ce retour qui complète la rétroaction ici marquée, c'est bel et bien en ce point dit *d de A*, désir de l'Autre,

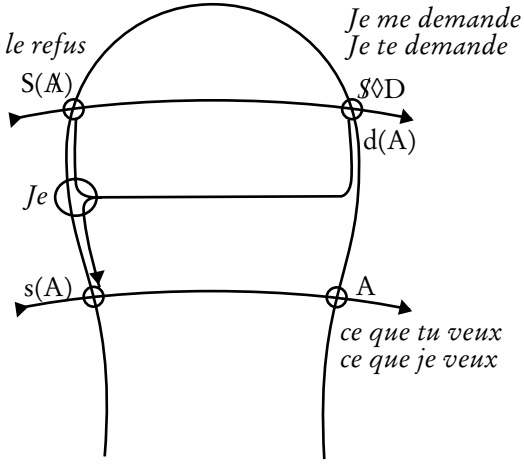


*Fig. 6*

que convergent ces deux éléments que j'ai articulés sous la forme *je me demande ce que tu désires.* C'est la question qui se branche au niveau même de l'institution du A ; « ce que tu désires », c'est-à-dire ce qui te manque lié à ce que je te suis assujetti.

Et d'autre part, je te demande ce qu'est « Je », le statut du « Je » comme tel, en tant que c'est ici qu'il s'instaure — je le marque en rouge — ce statut du « Tu » est constitué d'une convergence, une convergence qui se fait, que toute énonciation en tant que telle, l'énonciation indifférente de l'analyse, puisque c'est ainsi que la règle la pose en principe, si elle tourne à la demande, c'est qu'il est radicalement de sa fonction même d'énonciation d'être demande, concernant le « Tu » et le « Je ». Quant au « Tu », c'est demande convergente, interrogation suscitée par le manque lui-même en tant qu'il est au cœur du champ de l'Autre, structuré de pure logique. C'est précisément ce qui va donner valeur et portée à ce qui se dessine, tout autant vectorisé de l'autre côté du graphe, c'est à savoir que la division du sujet y est rendue sensible comme essentielle à ce qui se pose comme « Je ». A la demande de « qui est Je », la structure même répond par ce refus signifiant de A, tel que je l'ai inscrit dans le fonctionnement de ce graphe, de même ce qui est ici le « Tu », l'institue d'une convergence entre la demande la plus radicale, celle qui nous est faite à nous analystes, la seule qui soutienne, au dernier terme, le discours du sujet ; « je viens ici pour te demander », au premier temps, c'est bien de « qui je suis » qu'il s'agit si c'est au niveau du « qui est je » qu'il est répondu, c'est bien sûr que c'est la nécessité logique qui donne là ce recul.

Convergence, donc, de cette demande et, ici, quelque chose d'une promesse, ce quelque chose qui, en $S_2$ est l'espoir du rassemblement de ce « Je ». C'est bien ce que, dans le transfert j'ai appelé du terme le *sujet supposé savoir*, c'est-à-dire cette prime conjonction, $S_1$ lié à $S_2$, en tant que, comme je l'ai rappelé la dernière fois, dans la paire ordonnée, c'est lui, c'est cette conjonction, c'est ce nœud qui fonde ce qui est savoir.

Qu'est-ce donc à dire ? Si le « Je » n'est sensible que dans ces deux pôles, eux, divergents qui l'un s'appelle ce que ici j'articule comme le non, le refus qui donne forme au manque de la réponse, et ce quelque chose d'autre qui est là articulé comme petit *s* de grand A, cette signification quelle est-elle ? Car n'est-il pas sensible que tout ce discours que je file pour donner l'armature au « Je » de l'interrogation dont s'institue cette

expérience, n'est-il pas sensible que je le poursuis en laissant en-dehors, au moins jusqu'à ce point où nous arrivons ici, aucune signification ?

Qu'est-ce à dire ? Qu'après vous avoir, de longues années, formés à fonder sur la différenciation d'origine linguistique du signifiant comme matériel, du signifié comme son effet, je laisse ici soupçonner, apparaître que quelque mirage repose au principe de ce champ défini comme linguistique, la sorte d'étonnante passion avec laquelle le linguiste articule que ce qu'il tend à saisir dans la langue c'est pure forme, non contenu ?

Je vais ici vous ramener à ce point, qu'en ma première conférence, disons, j'ai d'abord produit devant vous, et non sans intention, sous la forme du pot ; rien, que ceux qui prennent des notes le sachent, n'est sans préméditation dans ce qu'on pourrait, d'un premier champ, appeler mes digressions. Si je suis revenu digressivement apparemment sur le pot de moutarde, ce n'est certes pas sans raison. Et vous pouvez vous souvenir que j'ai fait place à ce qui, dans les formes premières de son apparition, à ce pot, est hautement à signaler, c'est qu'il n'y manque jamais, à sa surface, les marques du signifiant lui-même ; est-ce qu'ici ne s'introduit pas ceci où le « Je » se formule ? C'est que ce qui soutient toute création humaine, celle dont nulle image n'a jamais paru meilleure que l'opération du potier, c'est très précisément de faire ce quelque chose, ustensile, qui nous figure par ses propriétés, qui nous figure cette image que le langage dont il est fait — car où il n'y a pas de langage il n'y a pas non plus d'ouvrier — que ce langage est un contenu. Il suffit un instant de penser que la référence même de cette opposition philosophiquement traditionnelle de forme et contenu, c'est cette fabrication même qui est là pour l'introduire. Ce n'est pas pour rien que j'ai, dans ma première introduction de ce pot, signalé que là où on le livre à l'accompagnement du mort dans la sépulture on y met cette addition qui proprement le troue ; c'est bien, en effet, que ce qui est son principe spirituel, son origine de langage, c'est qu'il y a quelque part un trou par où tout s'enfuit. Quand il rejoint à leur place ceux qui sont passés au-delà, le pot lui aussi, retrouve sa véritable origine, à savoir le trou qu'il était fait pour masquer dans le langage. Aucune signification qui ne fuit au regard de ce que contient une coupe, et il est bien singulier que j'ai fait cette trouvaille qui n'était certes pas faite au moment où je vous ai énoncé cette fonction du pot. Allant chercher, mon Dieu, là où je me réfère d'habitude, à savoir dans le Bloch et von Wartburg, ce qu'il peut

en être du pot, j'ai eu, si je puis dire, la bonne surprise de voir que ce terme, comme en témoignent, paraît-il, le bas-allemand et le néerlandais avec lesquels nous l'avons en commun, est un terme préceltique. C'est donc qu'il nous vient de loin ; du néolithique, pas moins. Mais il y a mieux. C'est que pour avoir cette idée, au moins lui donner une petite base, nous nous fondons sur ces pots qu'on trouve d'avant l'invasion romaine, ou plus exactement comme représentant ce qui était institué avant elle, à savoir les pots qu'on déterre, paraît-il, dans la région de Trèves ; Bloch et vonWartburg s'expriment ainsi : « Nous y voyons inscrit le mot Potus ». C'en est assez, pour eux, pour désigner l'origine très antique, puisqu'il s'agit d'un usage, qu'ils indiquent que « Potus », à titre hypochoristique, comme on s'exprime, peut désigner les fabricants. Qu'importe ! La seule chose qui, pour moi, importe, c'est que quand le pot apparaît, il est toujours marqué, sur sa surface, d'un signifiant qu'il supporte. Le pot ici nous donne cette fonction distincte de celle du sujet, pour autant que dans la relation au signifiant le sujet n'est pas un préalable mais une anticipation ; il est supposé, υποκειμενον. C'est son essence, c'est sa définition logique, supposé, presque induit, certainement même, il n'est pas le support. Par contre, c'est légitimement que nous pouvons au signifiant donner un support fabriqué et même, dirai-je, ustensile. L'origine de l'ustensile en tant qu'il distingue le champ de la fabrication humaine est même proprement là.

La signification comme produite, voilà ce qui sert, et comme leurre, à nous voiler ce qu'il en est de l'essence du langage, en tant que, par son essence, proprement il ne signifie rien. Ce qui le prouve c'est que le dire dans sa fonction essentielle n'est pas opération de signification et c'est bien ainsi que nous-mêmes analystes l'entendons. Ce que nous cherchons c'est ce qui, non pas d'Autre, mais hors de l'Autre comme tel, suspend ce qui de l'Autre s'articule, le $S_2$, comme hors du champ. Là est la question de savoir quel en est le sujet, et si ce sujet ne peut d'aucune façon être saisi par le discours ; là aussi est la juste articulation de ce qui peut s'y substituer.

Le sens de ce qu'il en est de la castration s'équilibre avec celui de la jouissance, mais il ne suffit pas d'apercevoir cette relation comme assurément dans ce qui s'est manifesté dans un temps qui nous est proche, de quelque chose où en même temps ce cri, besoin de vérité, est appel à la

jouissance. Il ne suffit assurément pas d'aspirer à la jouissance sans entraves, s'il est patent que la jouissance ne peut s'articuler pour tout être — lui-même inclus dans le langage et l'ustensile — ne peut s'articuler que dans ce registre de reste inhérent à l'un et à l'autre que j'ai défini comme le *plus de jouir.* C'est ici que le 8 janvier nous reprendrons notre discours.

# Leçon VI

*8 janvier 1969*

Je vous souhaite alors la bonne année, la bonne année 69 ; c'est un bon chiffre ! Pour l'ouvrir, je vous signale qu'à telle occasion, je reçois toujours de quelque horizon un petit cadeau. Le dernier, celui à cette occasion-ci, c'est un petit article qui est paru dans le numéro du 1er janvier de la *Nouvelle Revue Française* où il y a un article intitulé « Quelques extraits du style de Jacques Lacan ». En effet, hein ! mon style, c'est un problème ! Ce par quoi j'aurais pu commencer mes *Écrits,* c'est par un très vieil article que je n'ai jamais relu, qui était justement sur le problème du style. Peut-être que si je le relis, ça m'éclairera ! En attendant, bien sûr, je suis le dernier à pouvoir en rendre compte, et mon Dieu, on ne voit pas pourquoi quelqu'un d'autre ne s'y essaierait pas. C'est ce qui s'est produit, tombant de la plume d'un professeur de linguistique et je n'ai pas à apprécier personnellement le résultat de ses efforts. Je vous en fais juge. En gros, j'ai plutôt eu l'écho que dans le contexte actuel, où un soupçon est porté, enfin, dans quelques endroits retirés, sur la qualité générale de ce qui se dispense d'enseignement de la bouche des professeurs, on pense que ce n'était peut-être pas le moment de publier ça ; ce n'est pas le moment le plus opportun. Enfin, il m'est revenu que certains n'ont pas trouvé ça très fort.

Enfin, je vous le dis, je vous en fais juge. Quant à moi, je ne m'en plains pas ! Je vois mal que quelqu'un puisse y prendre la moindre idée de ce que j'ai répandu comme enseignement. Néanmoins, il y a une pointe ; j'aurais osé, paraît-il, écrire quelque part : « Freud et moi ».

Vous voyez ça, hein !… Il ne se prend pas pour la queue d'une poële ! Ça n'a peut-être pas tout à fait le sens que croit devoir lui donner l'indignation d'un auteur, mais ça montre bien dans quel champ de révérence, au moins dans certains domaines, on vit. Pourquoi, pour cet auteur qui avoue n'avoir pas la moindre idée de ce que Freud a apporté, y a-t-il quelque chose de scandaleux de la part de quelqu'un qui a passé sa vie à s'en occuper, à dire « Freud et moi » ? Je dirai plus, à retentir moi-même de cet attentat au degré du respect qui me serait là reproché, je n'ai pu faire autrement que de me souvenir de l'anecdote que j'ai citée ici, du temps où, en compagnie de P'tit Louis, comme je l'évoquais, je me livrais sous la forme la plus difficile aux menues industries qui font vivre les populations côtières. Avec ces trois excellents types dont le nom m'est encore cher, il est arrivé que j'aie fait bien des choses sur lesquelles je passe. Mais il m'est arrivé aussi d'avoir avec le dit P'tit Louis le dialogue suivant. C'était, comme je l'ai dit, à propos d'une boîte de conserve de sardines que nous venions de consommer et qui flottait aux abords du bateau, et P'tit Louis me dit ces paroles très simples : « Hein, cette boîte, tu la vois parce que tu la regardes. Ben elle, elle a pas besoin de te voir pour te regarder ».

Le rapport de cette anecdote avec « Freud et moi » laisse ouverte la question d'où, dans ce couple, je me place. Et bien, rassurez-vous, je me place toujours à la même place, à la place où j'étais et où je reste encore vivant. Freud n'a pas besoin de me voir pour qu'il me regarde. Autrement dit, comme l'énonce un texte que j'ai déjà cité ici, « un chien vivant vaut mieux que le discours d'un mort », surtout quand celui-ci en est venu au degré qu'il a atteint de pourriture internationale.

Ce que j'essaie de faire, c'est de rendre aux termes freudiens leur fonction en tant que ce dont il s'agit dans ces termes, c'est d'un renversement des principes mêmes du questionnement. Autrement dit — ce qui ne veut pas dire, dit la même chose — autrement dit ce qui y est engagé, c'est l'exigence minimale du passage à ce questionnement renouvelé. L'exigence minimale est celle-ci, il s'agit de faire des psychanalystes, car ce questionnement, pour se poser, exige un replacement du sujet dans sa position authentique, et c'est pourquoi j'ai rappelé au début de cette année de quelle position il s'agit. C'est celle qui le met d'origine dans la dépendance du signifiant. Autour, donc, de cette exigence, de cette condi-

tion fondamentale s'ordonne tout ce qui s'est affirmé de recevable jusqu'ici dont il y avait des éléments dans la première pratique de l'analyse où l'on a tenu compte assurément des jeux de mots et des jeux de langage. Et pour cause ! Ce niveau-là, je l'ai simplement repris, légalisé dirai-je, en m'emparant de ce que fournissait la linguistique dans cette base qu'elle dégageait et qui s'appelle phonologie, jeu du phonème comme tel. Car il s'imposait vraiment de s'apercevoir que ce que Freud avait frayé trouvait là tout simplement son statut, avec quelque retard, certes, mais évidemment moins de retard que le public en général ne pouvait avoir, et du même coup les psychanalystes.

Ce n'est pas une raison pour s'en tenir là, et c'est pourquoi vous me voyez, quelque soit par ailleurs le degré de compétence que j'ai montré précédemment dans cet usage de ce qui n'est, après tout, qu'une partie de la linguistique, poursuivre ce travail qui consiste à saisir partout où les disciplines déjà constituées en prêtent l'occasion, poursuivre cette recherche qui, du niveau où il s'agissait vraiment d'une coïncidence, car c'est vraiment du matériel phonématique lui-même qu'il s'agit dans les jeux de l'inconscient, de poursuivre au niveau où une autre discipline nous permet, entre ce statut du sujet et ce qu'elle développe, de repérer un isomorphisme qui est de l'abord, mais qui aussi bien peut se révéler recouvrir une identité d'étoffe, comme je l'ai déjà affirmé.

Et quelle est cette discipline ? Je l'appellerai la pratique logicienne, terme qui ne me semble pas mauvais pour désigner ce dont il s'agit exactement, car c'est d'un lieu où cette pratique s'exerce qu'elle trouve maintenant ce qui l'impose ; mais il n'est pas inconcevable qu'elle trouve à se porter ailleurs. Le lieu où effectivement elle s'exerce, où il s'est passé quelque chose qui a décollé la logique de la tradition où, au long des siècles, elle était restée enfermée, c'est le domaine mathématique. Il n'est certes pas de hasard, il était tout à fait prévisible, malheureusement, après coup, que ce serait au niveau du discours mathématique que la pratique logicienne trouverait à s'exercer. Quoi de plus tentant, en effet, que ce lieu où le discours j'entends discours démonstratif, semblait assis sur une entière autonomie, autonomie au regard de ce qui s'appelle expérience. Il semblait, il n'avait pu sembler que ce discours ne tenait que de lui-même sa certitude, à savoir des exigences de cohérence qu'il s'imposait.

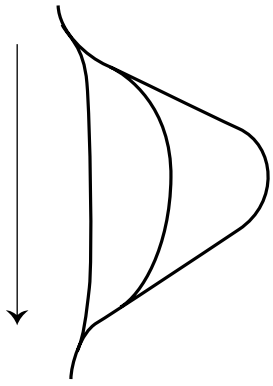

Qu'allons-nous dire de cette référence ? Allons-nous, cette logique qui s'est attachée au domaine mathématique, pour en donner une sorte d'image, l'y désigner comme un recès de ce qui ne serait soi-même, dans un certain mode de pensée pour la mathématique, qu'aussi quelque chose à l'écart, quoique soutenant le courant scientifique, quelque chose qui, au regard d'un certain progrès, serait ça et puis ça encore : recessus. C'est une image, mais une image digne d'être exorcisée car nous allons voir qu'il ne s'agit de rien de pareil.

C'est une occasion pour rappeler que le recours à l'image pour expliquer la métaphore est toujours faux ; toute domination de la métaphore par l'image doit être suspecte, le support en étant toujours l'image spéculaire du corps, anthropomorphe, laquelle est en défaut parce que, c'est très simple à illustrer encore que ce ne soit qu'une illustration, cette image masque simplement la fonction des orifices. D'où la valeur d'apologue de mon pot troué sur lequel je vous ai quittés l'année dernière. Il est bien clair que de ce pot dans le miroir on ne voit le trou que si l'on regarde au travers du dit trou. D'où la valeur retournée de cet ustensile que je n'ai, je vous l'ai rappelé aussi en vous quittant, mise en avant que pour vous indiquer ceci que sous ses formes les plus simples, les plus primaires, ce que l'industrie humaine fabrique est fait à proprement parler pour masquer ce qu'il en est des vrais effets de structure. C'est en ce nom que je reviens, et ma digression est faite pour l'introduire, sur cette distinction expresse à rappeler que la forme n'est pas le formalisme. Il arrive dans certains cas que même les linguistes — je ne parle bien entendu pas de ceux qui ne savent pas ce qu'ils disent — fassent des petites erreurs là-dessus. L'auteur dont je parlais tout à l'heure, qui ne me donne aucune preuve de son expresse compétence, m'impute d'avoir parlé de Hjelmslev, précisément c'est ce que je n'ai jamais fait. Par contre, le nom de Jakobson, à ma vue — car j'ai lu, comme il s'exprime lui-même, en diagonale, son article — est remarquablement absent, ce qui lui évite sans doute d'avoir à juger si oui

ou non est pertinent l'usage que j'ai fait des fonctions de la métaphore et de la métonymie.

Pour revenir à ce point vif de la distinction de la forme et du formalisme, j'essaierai, car c'est ce qu'il faut d'abord, de l'illustrer de quelques formes. C'est bien nécessaire pour quiconque qui, comme l'est le psychanalyste, est engagé dans les coupures qui, pour atteindre un champ auquel le corps est exposé, aboutit bien à la chute de quelque chose qui a quelque forme. Néanmoins, je rappellerai — pour toucher à une de ces images qu'isole, et l'on ne sait pas d'où, l'expérience psychanalytique — la coupe qui contient le lait, celle qu'évoque sa prise à l'envers sous le nom du sein, premier des objets *a*, cette coupe n'est pas la structure par où le sein s'affirme comme homologue au placage placentaire, car c'est là même, physiologiquement, et sans l'entrée en jeu du verbe, sa réalité. Seulement même pour le savoir, ce que je viens de dire, à savoir avant qu'il s'implique, ce sein, dans la dialectique de l'objet *a*, même pour savoir ce qu'il est là, j'entends physiologiquement, il faut avoir une zoologie assez avancée, et ceci de par l'emploi exprès, autrement ce n'est pas visible, d'une classification dont on aurait tort de minimiser les relations à la logique. On a reproché à la logique aristotélicienne d'avoir, avec son emploi des termes genre, espèce, seulement collé à une pratique zoologique l'existence des individus zoologiquement définis. Il faut être cohérent et, si l'on énonce cette remarque plus ou moins répréhensive, s'apercevoir qu'inversement cette zoologie implique elle-même une logique, fait de structure, et de structure logique, bien sûr. Vous le voyez, c'est la frontière entre ce que déjà implique toute expérience explorative et ce qui va nous être mis en question de l'émergence du sujet.

En mathématique, le formalisme, dans sa fonction de coupure, sans doute, se dégagera mieux. Et en effet, que voyons-nous de ce qu'il en est là de son usage ? Le formalisme en mathématique se caractérise ainsi ; il est fondé sur l'essai de réduire ce discours que j'ai annoncé tout à l'heure, le discours mathématique, discours dont on a pu dire — et non certes du dehors, on l'a dit du dehors aussi, c'était ce que disait Kojève mais il ne faisait que le reprendre de la bouche de Bertrand Russell — que ce discours n'a pas de sens et qu'on ne sait jamais si ce qu'on y dit est vrai. Formule extrême, paradoxale, et dont il vaut de rappeler que c'est celle, dans Bertrand Russell, d'un des initiateurs de la formalisation logique de

ce discours lui-même. Cette tentative de prendre ce discours et de le soumettre à cette épreuve que nous pourrions définir en somme en ces termes, y prendre l'assurance de ce qu'il paraît bien être, à savoir de fonctionner sans le sujet ; car enfin pour faire sentir, même à ceux qui n'y sont pas tout de suite, ce que je désigne là, qui donc irait jamais parler, quant à ce qui s'assure de construction mathématique, d'une incidence quelconque de ce qui ailleurs se détache comme l'observateur ? Pas trace, là, concevable de ce qui s'appelle « erreur subjective », même si c'est là qu'on peut donner les appareils qui permettent ailleurs de lui donner un sens mesurable. Ceci n'a rien à faire avec le discours mathématique lui-même ; même quand il discourt de l'erreur subjective, c'est en des termes — j'entends les termes du discours — pour lesquels il n'y a pas de milieu, ils sont exacts, irréfutables, ou ils ne le sont pas. Telle est du moins son exigence ; rien n'en sera reçu qui ne s'impose comme tel.

Il reste quand même qu'il y a le mathématicien. L'usage, la recherche de la formalisation de ce discours, consiste, je l'ai dit à l'instant, à s'assurer que, même le mathématicien complètement évaporé, le discours tient tout seul. Ceci implique la construction d'un langage qui est très précisément celui qu'on appelle assez proprement dès lors, vous le voyez, logique mathématique. Il serait mieux de dire pratique de la logique, pratique logicienne sur le domaine mathématique, et la condition pour réaliser cette épreuve se présente sous une forme double et qui peut paraître antinomique. Ce langage sur un point ne semble pas avoir d'autre peine que de renforcer ce qu'il en est de ce discours mathématique tel que je viens de vous en rappeler le caractère, à savoir de raffiner sur son caractère sans équivoque. La seconde condition, et c'est en ceci qu'elle paraît antinomique, c'est que ce sans équivoque concerne quoi ? Toujours quelque chose que l'on peut appeler objet, bien sûr pas n'importe lequel, et c'est pourquoi, dans tout essai d'étendre hors du champ de la mathématique cette nouvelle pratique logicienne — pour illustrer ce que je veux dire, je parle du livre *Word and Object* de Quine par exemple — quand il s'agit d'étendre au discours commun cette pratique, on se croit imposé de partir de ce qui s'appelle *langage-objet*, ce qui n'est rien que de satisfaire à cette condition d'un langage sans équivoque ; occasion d'ailleurs excellente de mettre en relief ce sur quoi j'ai toujours mis l'accent dès mon départ à la référence au langage, c'est qu'il est de la nature du discours, du dis-

cours fondamental, non seulement d'être équivoque, mais d'être essentiellement fait du glissement radical, essentiel sous tout discours, de la signification.

Première condition donc, ai-je dit, être sans équivoque. Ce qui ne peut se référer qu'à un certain objet visé, bien sûr, en mathématique, pas un objet comme les autres. Et c'est pourquoi dès que Quine transfère le maniement de cette logique à l'étude du discours commun, il parlera de langage « ob », s'arrêtant prudemment à la première syllabe ! Mais, d'autre part, la condition seconde est que ce langage doit être pure écriture, que rien de ce qui le concerne ne doit constituer que des interprétations. Toute la structure — j'entends ce qu'on pourrait attribuer à l'objet — c'est elle qui fait cette écriture. De cette formalisation, il n'est rien dès lors qui ne se pose comme interprétation ; à l'équivoque néanmoins fondamentale du discours commun s'oppose ici la fonction de l'isomorphisme, à savoir ce qui constitue un certain nombre de domaines comme tombant sous le coup de la prise d'une seule et même formule écrite.

Quand on entre dans l'expérience de ce qui s'est construit ainsi, si l'on se donne un peu de peine comme je n'ai pas cru indigne de moi de le faire, comme semblerait le supposer l'article évoqué tout à l'heure, et si l'on approche le théorème de Gödel par exemple — et après tout c'est à la portée de chacun de vous, il suffirait d'acheter un bon livre ou d'aller dans les bons endroits, nous sommes dans le pluridisciplinaire, après tout c'est peut-être une exigence qui n'est pas sortie de rien du tout, c'est peut-être de s'apercevoir des ennuis qu'on éprouve à ce qu'on appelle improprement limitation mentale — un tel théorème, d'ailleurs il y en a deux, vous énoncera qu'à propos du domaine du discours qui semble le plus assuré, à savoir le discours arithmétique, 2 et 2 font 4, quand même, il n'y a rien sur quoi on soit mieux assis. Naturellement on n'en est pas resté là ! Depuis le temps, on s'est aperçu de bien des choses, mais qui en apparence ne sont que dans le strict développement de ce 2 et 2 font 4, en d'autres termes, qu'à partir de là on tient un discours qui, selon toute apparence, est ce qu'on appelle consistant. Ce qui veut dire que quand vous y énoncez une proposition, vous pouvez dire « oui » ou « non », « celle-là est recevable », est un théorème, comme on dit, du système ; « celle-là ne l'est pas » et c'est sa négation qui l'est, à l'occasion, si l'on croit devoir prendre la peine de faire théorème de tout ce qui peut s'y poser comme négatif.

Eh bien ! ceci implique que ce résultat est obtenu par la voie d'une série de procédés sur lesquels il n'est pas porté de doute et qui s'appellent des démonstrations.

Le progrès de cette pratique logicienne a permis d'assurer, mais seulement grâce à l'usage des procédés de formalisation, c'est-à-dire en mettant sur deux colonnes, si je puis dire, ce qui s'énonce du discours premier de la mathématique, et cet autre discours soumis à cette double condition de pourchasser l'équivoque et de se réduire à une pure écriture. C'est à partir de là et seulement à partir de là, c'est-à-dire de quelque chose qui distingue le discours premier, celui dans lequel la mathématique a fait hardiment tous ces progrès et sans avoir, chose curieuse, à y revenir par époque, d'une façon qui ruine les acquis généralement reçus aux époques précédentes, par opposition à ce discours épinglé pour l'occasion, et très improprement à mon gré, du terme du métalangage — l'usage de ce langage formel appelé, lui, non moins improprement, langage —, car c'est de quelque chose qu'une pratique isole comme champ fermé dans ce qui est tout simplement le langage, le langage sans lequel le discours mathématique ne serait proprement pas énonçable, c'est à partir de là, dis-je, que Gödel met en évidence que dans ce système le plus sûr en apparence du domaine mathématique, celui du discours arithmétique, la consistance même supposée de ce discours implique ce qui le limite, c'est à savoir l'incomplétude, à savoir qu'à partir même de l'hypothèse de la consistance, il apparaîtra quelque part une formule, et il suffit qu'il y en ait une pour qu'il y en ait bien d'autres, à laquelle il ne pourra pas, par les voies mêmes de la démonstration reçue en tant que loi du système, être répondu ni oui ni non. Premier temps, premier théorème.

Deuxième temps, deuxième théorème. Ici, il me faut abréger, non seulement le système, j'entends système arithmétique, ne peut lui-même donc assurer sa consistance qu'à en constituer son incomplétude même, mais il ne peut pas, je dis dans l'hypothèse même fondée de sa consistance, la démontrer, cette consistance, à l'intérieur de lui-même.

J'ai pris un peu de peine à faire passer ici quelque chose qui n'est point assurément à proprement parler de ce qui est de notre champ, j'entends le champ psychanalytique, s'il est défini par je ne sais quelle appréhension olfactive, mais n'oublions pas qu'au moment de vous dire même qu'il n'est pas à proprement parler de quoi la phrase impliquait que je finisse

d'un autre sujet, vous voyez bien sur quoi je tombe, sur ce point vif, c'est à savoir qu'il n'est pas pensable de jouer dans le champ psychanalytique, qu'à donner son statut correct à ce qu'il en est du sujet.

Que trouvons-nous, à l'expérience de cette logique mathématique ? Quoi, sinon justement ce résidu où se désigne la présence du sujet ? Du moins n'est-ce pas ainsi qu'un mathématicien lui-même, un des plus grands certes, Von Neuman, semble l'impliquer à faire cette réflexion un peu imprudente que les limitations, j'entends logiquement tenables, il ne s'agit là de nulle antinomie, de nuls de ces jeux classiques de l'esprit qui permettent d'appréhender ceci que le terme obsolète, par exemple, est un terme obsolète, et qu'à partir de là nous allons pouvoir spéculer sur les prédicats qui s'appliquent à eux-mêmes et ceux qui ne s'y appliquent pas, avec tout ce que ça peut comporter comme paradoxe ; il ne s'agit pas de cela. Il s'agit de quelque chose qui construit une limite qui ne découvre rien, sans doute, que le discours mathématique n'ait lui-même découvert puisque c'est sur ce champ de découverte qu'il met à l'épreuve une méthode qui lui permet de l'interroger sur ceci qui est tout de même essentiel, à savoir jusqu'où il peut rendre compte de lui-même, jusqu'où pourrait être dit atteinte sa coïncidence avec son propre contenu si ces termes avaient un sens, alors que c'est le domaine même où la notion de contenu vient à être à proprement parler vidée. Dire avec Von Neuman qu'après tout ceci est très bien puisque ceci témoigne que les mathématiciens sont encore là pour quelque chose, puisque c'est avec ce qui là se présente avec sa nécessité, son αναμκη propre, ses nécessités de détour, qu'ils auront bien leur rôle ; c'est parce qu'il y manque quelque chose que le désir du mathématicien va venir en jeu.

Et bien ! je crois qu'ici même Von Neuman va un peu plus loin, à savoir que je crois que le terme de résidu est impropre, et que ce qui se révèle ici de cette fonction que déjà sous plusieurs biais j'ai évoquée sous le titre de l'impossible est d'une autre structure que celle à quoi nous avons affaire dans la chute de ce que j'ai appelé l'objet *a*. Bien plus, je crois que ce qui se révèle ici de manque, pour n'être pas moins structural, révèle sans doute la présence du sujet, mais d'aucun autre sujet que celui qui a fait la coupure, celle qui sépare le dénommé métalangage d'un certain champ mathématique, à savoir tout simplement son discours, la coupure qui sépare ce langage d'un autre langage isolé, d'un langage d'artifice, du langage

formel ; en quoi cette opération, la coupure, n'est pas moins féconde pour autant puisqu'elle révèle des propriétés qui sont bien de l'étoffe même du discours mathématique en ceci qu'il s'agit des nombres entiers sur le statut desquels vous savez qu'on n'a pas fini et qu'on ne finira guère avant un certain temps d'épiloguer mais sur lequel précisément, de savoir si ces nombres ont telle place ontologiquement ou pas est une question totalement étrangère à l'expérience de discours en tant qu'elle opère avec eux et qu'elle peut faire cette opération double 1°) de se construire et 2°) de se formaliser.

Nous sommes loin, sans doute, au premier abord, de ce qui nous intéresse au centre, et je ne sais pas, vu le peu de temps qui me reste, comment je pourrais vous y ramener aujourd'hui. Néanmoins permettez-moi de rapidement rappeler, brosser ceci que le point où nous en étions parvenus à la fin de notre dernière séance était ceci, la vérité parle « Je ». Du « Je », qu'en est-il ? Si le « Je » est ici à distinguer strictement du sujet tel que vous voyez qu'on peut quelque part le réduire à la fonction de la coupure, impossible à distinguer de celle dite trait unaire en tant qu'elle isole une fonction de l'Un comme seulement unique, et seulement coupure dans la numération, le « Je » n'en est pour autant nullement assuré, car nous pourrions en dire ceci qu'il est et qu'il n'est pas selon que, comme sujet, il opère, et qu'opérant comme sujet, il s'exile de la jouissance qui pour autant n'est pas moins « Je ».

Et c'est ici qu'il faut que je vous rappelle en ce graphe (figure 6) construit pour répondre très précisément au questionnement constituant de l'analyse, ce qui gîte entre les deux lignes dites de l'énonciation et de l'énoncé, c'est à savoir que, recoupées par celle de la matérialité signifiante, par la chaîne différentielle élémentaire des phonèmes, elle nous a permis d'assurer ces quatre points de croisement dont le statut est donné en termes précisément d'écriture ; ici le $ ◊ D, ici le A, champ de l'Autre, ici le petit *s* de A, à savoir la signification, et ici enfin le grand S de Ⱥ, le signifiant de quelque chose maintes fois approché, jamais complètement élucidé qui s'appelle le A barré, Ⱥ. Vous savez qu'ici, homologue à la ligne de retour imaginaire qui intègre au champ de l'énoncé la relation narcissique, homologue, dis-je, vous avez ici à mi-chemin incarné sous cette forme écrite ce qui s'impose au niveau de l'énonciation pure qui est ceci, à savoir ce qui s'articule $ ◊ D, S barré poinçon de D, qui veut dire ici comme

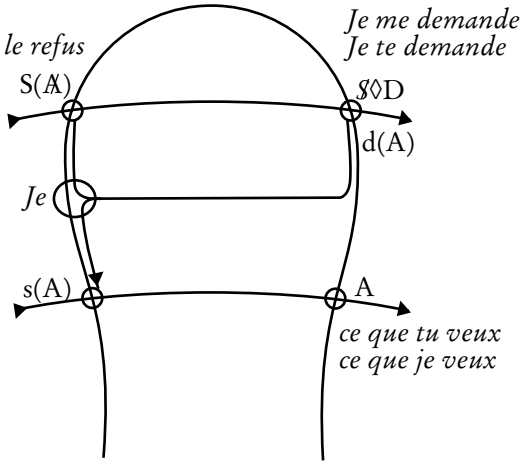


*Fig. 6*

ailleurs, partout où je l'écris, *demande*. Demande, pas n'importe laquelle, « je me demande » et écrivons ici sous cette forme « ce que tu veux », désir de l'Autre, dans cette entière ambiguïté qui permet encore d'écrire « Je te demande… ce que je veux », puisque mon désir est le désir de l'Autre. Nulle distinction ici, sinon induite par la fonction même de l'énonciation en tant qu'elle porte en soi son sens comme d'abord obscur, comme si toute énonciation, je l'ai déjà dit, la plus simple, n'évoque son sens que comme conséquence de son propre surgissement. « Il pleut » est événement de discours, dont il n'est que secondaire de savoir ce qu'il veut dire concernant la pluie. « Il pleut » dans tel contexte, n'importe qui est capable de l'évoquer. Il peut avoir les sens les plus divers. Ai-je besoin à ce propos d'évoquer que ça n'est pas partout que « Sortez ! » sonne comme dans Bajazet.

S'il est quelque chose qui, de ce graphe, est plus important à repérer que ce discours qui l'accompagne, ce sont les vecteurs de structure tels qu'ils s'y présentent au niveau où le Tu, comme dominant sur le Je, comme le tu-ant, ai-je dit, au niveau du désir de l'Autre, les vecteurs qui convergent. C'est autour du désir de l'Autre que la demande du discours, du discours tel que nous l'ordonnons dans l'expérience analytique, du discours précisément qui, sous son aspect qui se prétend fallacieusement neutre, laisse ouvert sous sa pointe la plus aiguë l'accent de la demande. C'est de façon

convergente autour du désir de l'Autre que tout ce qui est à la source comme l'indique la flèche rétroactive, tout ce qui est à la source converge vers le désir de l'Autre.

Le point qui, comme support imaginaire, est le répondant de ce désir de l'Autre, ce que j'ai écrit depuis toujours sous la forme *$ ◊ a,* c'est-à-dire le fantasme, là gît, mais couverte, cette fonction qui est le « Je ». Le « Je » en tant que contrairement au point de convergence qui s'appelle désir de l'Autre, c'est de façon divergente que ce « Je » caché sous le *$ ◊ a* se dirige sous la forme que précisément j'ai appelée au départ celle du vrai questionnement, du questionnement radical vers les deux points où gisent les éléments de la réponse, à savoir dans la ligne du haut, grand S, ce qui veut dire un signifiant, un signifiant de ceci que A est barré, et qui est précisément ce que j'ai pris, ce dont aussi je vous ai donné la peine d'avoir un support pour concevoir ce qu'ici j'énonce, à savoir que ce champ de l'Autre n'assure pas, n'assure à aucun endroit, à aucun degré, la consistance du discours qui s'y articule, en aucun cas, même le plus sûr apparemment.

Et d'autre part, ligne inférieure, une signification en tant qu'elle est foncièrement aliénée. Et c'est ici qu'il faut que vous vous aperceviez du sens de mon entrée dans cette année par la définition du *plus-de-jouir* et de son rapport avec tout ce qu'on peut appeler, au sens le plus radical, les moyens de production, au niveau de la signification, si déjà le pot, comme je vous l'ai indiqué, n'est qu'appareil à masquer les conséquences du discours, je veux dire les conséquences majeures, à savoir l'exclusion de la jouissance.

Vous voyez qu'ainsi est mis dans cette *Entzweiung*, le terme est hegelien, dans cette division radicale qui est celle même à quoi aboutit le discours de Freud à la fin de sa vie, qui est division du « Je » articulé comme tel, ce n'est rien de moins qu'entre ces deux termes, à savoir du champ où l'Autre en quelque sorte, en quelque imagination, qui fut longtemps celui des philosophes, pourrait répondre d'aucune vérité et où précisément ceci s'annule par le seul examen des fonctions du langage, j'entends que nous savons y faire intervenir la fonction de la coupure qui répond non ! non au Dieu des philosophes, et que, d'autre part, sur un autre registre, celui en apparence où la jouissance l'attend, c'est là précisément qu'il est serf, et sous le mode même dont on a pu dire jusqu'ici qu'on pouvait

reprocher à la psychanalyse de méconnaître les conditions dans lesquelles l'homme est soumis au social, comme on s'exprime, sans s'apercevoir qu'on se contredit, que le matérialisme dit historique n'a de sens qu'à précisément s'apercevoir que ce n'est pas de la structure sociale qu'il dépend puisque lui-même affirme que c'est des moyens de production, c'est-à-dire que de ce avec quoi on fabrique des choses qui trompent le *plus-de-jouir*, c'est-à-dire qui, loin de pouvoir espérer remplir le champ de la jouissance, ne sont même pas en état de suffire à ce qui, du fait de l'Autre, en est perdu.

Je n'ai pu aller, mon Dieu, comme d'habitude, plus vite que mes propres violons. Néanmoins, je peux vous annoncer là où, la prochaine fois, j'ai l'intention de reprendre. Je vous dirai que ce n'est pas vain que, de la bouche du Dieu des Juifs, ce que j'ai retenu, c'est « Je suis ce que Je est ». C'est bien là qu'il est temps qu'enfin quelque chose se dissipe, quelque chose déjà dit en clair par un nommé Pascal. Si vous voulez, peut-être cela vous aidera à entendre ce que je vous dirai la prochaine fois, lire un petit livre qui, chez Desclée de Brouwer, est paru sous le nom du *Pari de Pascal* par un M. Georges Brunet, qui sait admirablement bien ce qu'il dit. Comme vous l'avez vu tout à l'heure, ce n'est pas vrai de tous les professeurs ! Mais lui, il le sait. Ce qu'il dit ne va pas loin, d'ailleurs, mais au moins il sait ce qu'il dit. D'autre part, c'est un débrouillage pour vous indispensable de ce qu'il en est de cette petite feuille de papier pliée en quatre dont, comme je l'ai déjà dit, je me suis déjà exprimé là-dessus, on a fait les poches à Pascal, Pascal mort. Je parle beaucoup du Dieu mort, c'est probablement pour nous délivrer de bien d'autres rapports avec d'autres que j'ai évoqués tout à l'heure, mes rapports avec Freud mort ; ça a un tout autre sens.

Mais si vous voulez bien lire ce *Pari de Pascal* de Georges Brunet, au moins saurez-vous de quoi je parle, quand je parlerai de ce texte, qui en est à peine un quart, comme vous le verrez, c'est une écriture qui se recouvre elle-même, qui s'embrouille, qui s'entrecroise, qui s'annote. On a fait un texte pour le plaisir, bien sûr, des professeurs. Ce plaisir est court, car ils n'en ont jamais absolument rien tiré.

Il y a quelque chose qui est, par contre, tout à fait clair, et c'est par là que je commencerai la prochaine fois, c'est qu'il ne s'agit strictement de rien d'autre que justement du « Je ». On passe son temps à se demander si

Dieu existe, comme si même c'était une question. Dieu est, ça ne fait aucune espèce de doute, ça ne prouve absolument pas qu'il existe. La question ne se pose pas. Mais il faut savoir si « Je » existe.

Je pense pouvoir vous faire sentir que c'est autour de cette incertitude, est-ce que « Je » existe ? que se joue le pari de Pascal.

# Leçon VII

*15 janvier 1969*

J'ai annoncé la dernière fois que je parlerai du pari de Pascal, c'est une responsabilité. J'ai appris même qu'il y avait des gens qui modifient leur horaire, enfin qui venaient une fois de plus à Paris qu'ils n'auraient prévu, pour savoir ce que j'en dirai, c'est vous dire si c'est lourd à porter pareille déclaration. Enfin il est certain que je ne peux pas me mettre ici à vous rapporter, à faire un discours exhaustif sur tout ce qui s'est énoncé autour du pari de Pascal. Je suis forcé donc de supposer chez vous une certaine connaissance massive de ce dont il s'agit dans le pari de Pascal. Je ne peux pas à proprement parler, le réénoncer parce que, comme je vous l'ai dit déjà la dernière fois, ce n'est pas à proprement parler un énoncé qui se tienne ; c'est même ce qui a étonné les gens, c'est que quelqu'un dont on a l'assurance qu'il était capable de quelque rigueur ait proposé quelque chose d'aussi intenable.

Je pense avoir introduit assez, très juste assez, la dernière fois ce qui motive en gros l'usage que nous allons en faire. Mais enfin ne perdons pas notre temps à le rappeler, cet usage, vous allez bien le voir.

Ce n'est pas la première fois, d'ailleurs, que j'en parle. Un certain jour de février 1966, je crois, j'ai déjà amené ce pari, et très précisément à propos de l'objet *a* ; vous verrez que nous allons aujourd'hui rester autour de cet objet. Déjà ceux qui se souviennent — peut-être y en a-t-il quelques-uns, j'en suis même sûr — de ce que j'en ai dit alors voient bien de quoi il s'agit. Il s'est trouvé qu'on m'avait demandé d'aller en reparler en octobre 1967 à Yale, et j'ai eu si fort à faire avec des gens qui motivent cet

effort d'enseignement, à savoir les psychanalystes, que j'ai manqué de parole à ces gens de Yale ; je n'ai su que bien après que cela avait fait une manière de petit scandale ; c'est vrai, ce n'était pas très poli. Nous allons tâcher aujourd'hui de dire ce que j'aurais pu énoncer là-bas, sans qu'il y ait d'ailleurs plus de préparation que rien pour l'entendre.

Mais, commençons tout à fait au ras du sol, comme si nous étions à Yale. Il s'agit de quoi ? En gros, vous avez dû entendre parler de quelque chose qui s'énonce et qui plusieurs fois s'écrit dans le texte de ce qu'on a réuni sous le titre de *Pensées, Pensées de Pascal,* et qui au départ a quelque chose déjà d'aussi scabreux que l'usage qu'on fait de ce qui s'appelle le pari lui-même. Vous le savez, ces *Pensées*, c'étaient des notes prises pour un grand ouvrage. Seulement, l'ouvrage n'était pas fait, alors on l'a fait à sa place. On a d'abord fait un ouvrage — c'est l'édition des Messieurs de Port-Royal — ce n'est pas du tout un ouvrage mal fait ; c'étaient des copains et, comme nous en témoigne un nommé Filleau de la Chaise qui n'est pas à proprement parler une lumière mais qui est très lisible, Pascal leur avait très bien expliqué ce qu'il voulait faire, et ils ont fait ce que Pascal avait indiqué. Il n'en reste pas moins que ça laissait tomber pas mal de choses dans les énoncés écrits en notes aux fins de la construction de cet ouvrage. Alors d'autres se sont risqués à la reconstruction autrement ; et puis d'autres se sont dit : « puisqu'en somme à mesure qu'avance notre culture, nous nous apercevons que le discours, c'est pas une chose si simple que ça et qu'à le rassembler, eh bien ! il y a de la perte » alors on s'est mis à faire des éditions qu'on appelle critiques, mais qui prennent une portée tout à fait différente quand il s'agit d'un recueil de notes. Là encore, ça a été un peu coton. Nous avons plusieurs éditions, plusieurs façons de grouper ces liasses comme on dit ; celle de Tourneur, celle de Lafuma, celle de X, celle de Z. Cela ne simplifie pas les choses, mais ça les éclaire assurément, rassurez-vous.

Pour le pari, c'est tout à fait à part. C'est un petit morceau de papier plié en quatre ; c'était l'intérêt de ce que je vous recommandai, c'était de vous en apercevoir puisque, dans ce livre, il y a la reproduction du petit papier plié en quatre et puis un certain nombre de transcriptions, car ceci aussi pose un problème étant donné que ce sont des notes prises, cursives, avec des recoupages divers, une multitude de ratures, de paragraphes entiers écrits entre les lignes d'autres paragraphes, et puis une utilisation des

marges avec des renvois, tout cela d'ailleurs assez précis et donnant ample matière à examen et à discours. Mais il y a une chose que nous pouvons tenir pour assurée, c'est que jamais Pascal n'a prétendu faire tenir le pari debout. Ce petit papier devait pourtant lui tenir à cœur puisque tout indique qu'il l'avait dans sa poche, à la même place où j'ai pour l'instant le machin là, le micro, de cette chose qui ne sert à rien ! En gros, vous avez entendu parler de quelque chose qui a cette sonorité *renoncer aux plaisirs* ; cette chose dite au pluriel s'est aussi répétée au pluriel. Et d'ailleurs chacun sait que cet acte serait au principe de quelque chose qu'on appellerait la vie chrétienne. C'est le bruit de fond, ça. A travers tout ce que nous énonce Pascal, et d'autres autour de lui, au titre d'une éthique, ceci sonne au loin comme le bruit d'une cloche. Il s'agit de savoir si c'est un glas. En fait, ce n'est pas tellement un glas que ça. Ça a de temps en temps une petite tournure plus gaie. Je voudrais vous faire sentir que c'est le principe même sur lequel s'installe une certaine morale qu'on peut qualifier de la morale moderne.

Pour faire entendre ce que je suis en train d'avancer, je vais faire quelques rappels de ce qu'il en est effectivement. Le réinvestissement, comme on dit, des bénéfices, qui est fondamental, c'est ce qu'on appelle encore l'entreprise, l'entreprise capitaliste, pour la désigner en propres termes, ne met pas le moyen de production au service du plaisir ; c'est même au point que toute une face de quelque chose qui se manifeste dans les marges est par exemple un effort, un effort tout à fait timide, et qui ne s'imagine pas du tout voguer vers le succès mais plutôt jeter un doute sur ce qu'on peut appeler notre style de vie ; cet effort, nous l'appellerons un effort de réhabilitation de la dépense, et un nommé Georges Bataille, penseur en marge de ce qu'il en est de nos affaires, a cogité et produit là-dessus quelques ouvrages tout à fait lisibles mais qui ne sont pas pour autant voués à l'efficacité.

Quand je dis que c'est la morale moderne, je veux dire par là, c'est un premier abord de la question, qu'à voir les choses historiquement, ceci répond à une cassure. De toute façon, il n'y a pas lieu de la minimiser. Cela ne veut pas dire non plus que, comme toute cassure historique, il faille s'y tenir pour saisir de quoi il s'agit, et ce n'est pas plus mal d'en marquer le temps. La recherche d'un bien-être — je ne peux pas énormément insister parce que le temps nous est compté, bien sûr, comme toujours, sur ce qui

justifie l'emploi de ce terme, mais enfin tous ceux qui suivent, même de temps en temps, superficiellement ce que je dis doivent tout de même se souvenir de ce que j'ai rappelé à cet endroit de la distinction du *Wohl, das Wohl*, là où on se sent bien, et de *das Gute*, du bien en tant que Kant les distingue, il est tout à fait clair que c'est là un des points vifs de ce que j'ai appelé tout à l'heure la cassure ; quelle que soit la justification des énoncés de Kant, qu'il faille y trouver l'âme même de l'éthique, ou bien, comme je l'ai fait, l'éclairer de son rapport avec Sade, c'est un fait de la pensée que ça se soit produit.

Nous avons depuis quelque temps la notion que les faits de la pensée ont un arrière-plan, peut-être quelque chose déjà qui est de l'ordre de ce que j'ai rappelé, à savoir la structure qui résulte d'un certain usage des moyens de production qui est là derrière, mais, comme s'y avance ce que j'articule cette année, il y a peut-être eu d'autres façons de le prendre. En tous les cas, par ce bien-être, je vise ce qui, dans la tradition philosophique, s'est appelé ηδονη, le plaisir. Cet ηδονη, telle qu'on s'en est servi, suppose que réponde au plaisir un certain rapport que nous appellerons rapport de juste ton, avec la nature dont nous, les hommes, ou les présumés tels, serions dans cette visée moins les maîtres que les célébrants. C'est bien là ce qui guide ceux qui, disons, de toute antiquité, quand ils commencent, pour fonder la morale, à prendre ce repère, que le plaisir doit tout de même nous guider dans cette voie, que c'est le maillon originel en tout cas, que ce dont il va s'agir, c'est plutôt de poser comme une question pourquoi certains de ces plaisirs sortent de ce juste ton ; il s'agit alors de plaisirer, si je puis dire, le plaisir lui-même, de trouver le module du juste ton au cœur de ce qu'il en est du plaisir, et de s'apercevoir de ce qui est en marge et qui paraît fonctionner d'une façon pervertie et néanmoins justifiable au regard de ce que le plaisir donne la mesure. Il est à remarquer quelque chose, c'est que c'est à juste titre qu'on peut dire que cette visée entraîne un ascétisme, un ascétisme auquel on peut donner son panonceau qui est celui-ci : pas trop de travail.

Eh bien ! jusqu'à un certain moment, ça n'a pas semblé faire un pli. Mais je pense tout de même, tous tant que vous êtes ici, que vous vous apercevez que nous ne sommes plus dans ce bain-là parce que nous, pour obtenir « pas trop de travail » il faut que nous en foutions un sacré coup ! La grève, par exemple, qui ne consiste pas seulement à se croiser les bras

mais aussi à crever de faim pendant ce temps-là. Jusqu'à un certain moment, on n'avait jamais eu besoin de recourir à des moyens comme ça. C'est ce qui montre bien qu'il y a quelque chose de changé pour qu'il faille faire tant d'efforts pour avoir « pas trop de travail ». Ça ne veut pas dire que nous soyons dans un contexte qui suit une pente naturelle. En d'autres termes, l'ascétisme du plaisir, c'était quelque chose qui avait à peine besoin d'être accentué pour autant que la morale fût fondée sur l'idée qu'il y avait quelque part un bien et que c'est dans ce bien que résidait la loi. Les choses semblaient être d'un seul tenant dans cette suite que je désigne.

*Otium cum dignitate* règne dans Horace, vous le savez — ou vous ne le savez pas ; tout le monde le savait au siècle dernier parce que tout le monde s'occupait d'Horace, mais grâce à la solide éducation que vous avez reçue au lycée vous ne savez même pas ce que c'est qu'Horace ! dans la nôtre, nous en sommes au point où bientôt *otium,* c'est-à-dire la vie de loisir, naturellement pas nos loisirs qui sont des loisirs forcés, on vous donne des loisirs pour que vous alliez chercher un billet à la gare de Lyon, et puis dare-dare, et puis il s'agit de le payer, et puis il s'agit de se transporter aux sports d'hiver ; là, pendant quinze jours, vous allez vous appliquer à un solide pensum, celui qui consiste à faire la queue au bas des téléskis, on n'est pas là pour rigoler ! Le type qui ne fait pas ça, qui ne va pas travailler aux loisirs, il est indigne, *otium,* pour l'instant, est *cum indignitate.* Et plus ça ira, plus ça sera comme ça, sauf accident. Le refus du travail, de nos jours, autrement dit, ça relève d'un défi. Il se pose et ne peut se poser que comme défi. Pardon d'insister encore. Saint-Thomas, pour autant qu'il réinjecte une pensée aristotélicienne formellement — je dis seulement formellement — dans le christianisme, ne peut ordonner, encore lui, Saint-Thomas, qui peut vous sembler, comme ça, être de mine assez grise, il peut ordonner le Bien comme le souverain Bien qu'en termes en fin de compte hédonistes. Bien sûr, il ne faut pas voir ça d'une façon monolithique, ne serait-ce que pour la raison que toutes sortes de maldonnes s'introduisent dans ces sortes de propositions qui étaient, d'ores et déjà, pendant qu'elles régnaient, patentes et il est certain que d'en suivre la trace et de voir comment les différents directeurs d'âmes s'en sont tirés impliquerait beaucoup d'efforts de discernement.

Ce que j'ai voulu faire, c'est simplement ici rappeler où nous sommes axés du fait qu'assurément il y a eu à cet égard un déplacement radical et que pour nous les départs ne peuvent être bien évidemment que d'interroger l'idéologie du plaisir par ce qui nous rend quelque peu périmé tout ce qui l'a soutenue, ceci en nous plaçant au niveau des moyens de production pour autant que, pour nous, ce sont eux qui en conditionnent réellement, de ce plaisir, la pratique. Il me semble que j'ai suffisamment indiqué déjà tout à l'heure comment on peut mettre sur une page d'un côté la publicité pour le bon usage des vacances, à savoir l'hymne au soleil, et de l'autre côté l'astreinte aux conditions du téléski. Il suffirait d'y ajouter que tout ceci se passe tout à fait aux dépens du simple arrangement de la vie ordinaire et de ces chancres de sordidité au milieu desquels nous vivons, dans les grandes villes tout spécialement.

C'est très important à rappeler pour s'apercevoir qu'en somme, l'usage que nous faisons dans la psychanalyse du principe du plaisir à partir du point où il se situe, où il règne, à savoir dans l'inconscient, ceci veut dire que le plaisir, que dis-je, sa notion même, sont aux catacombes et que la découverte de Freud là-dessus fait office du visiteur du soir, de celui qui revient de loin pour trouver les étranges glissements qui se sont opérés pendant son absence. « Savez-vous où je l'ai retrouvée, semble-t-il nous dire, cette fleur de notre âge, cette légèreté, le plaisir ? Maintenant il s'essouffle dans les souterrains, Acheronta, dit Freud, seulement occupé à empêcher que tout ne saute, à imposer une mesure à tous ces enragés, en y glissant quelque lapsus, parce que si ça tournait rond, où irions-nous ? » Il y a là donc, dans ce principe du plaisir de Freud, quelque chose comme ça, un pouvoir de rectification, de tempérament, de moindre tension comme il s'exprime. C'est comme une sorte de tisseuse invisible qui resterait veiller à ce qu'il n'y ait pas trop de chauffe au niveau des rouages.

Quel rapport entre cela et ce plaisir souverain du farniente contemplatif que nous recueillons dans les énoncés d'Aristote par exemple ? Ceci peut-être est de nature — si j'y reviens, ce n'est pas pour toujours tourner en rond — à nous donner un soupçon qu'il y a peut-être tout de même là quelque ambiguïté, je veux dire un fantasme qu'il faut peut-être aussi nous garder de prendre trop au pied de la lettre, quoique bien sûr le fait qu'il nous arrive après tant de dérive rende sans doute bien précaire d'apprécier ce qu'il en était en son temps, ceci pour corriger ce qui, dans mon dis-

cours, jusqu'au point où j'en suis parvenu, pourrait sembler être référence au bon vieux temps ; on sait qu'on y échappe difficilement, mais ce n'est pas une raison non plus pour ne pas marquer que nous ne lui donnons pas trop de créance.

Quoi qu'il en soit, la figure du plaisir, même celle qui est chez Freud, est frappée d'une ambiguïté avouée, celle justement de l'au-delà, comme il l'a dit, du principe du plaisir. Nous n'allons pas ici nous étendre. Pour nous en acquitter, nous dirons Freud écrit : « La jouissance est masochiste dans son fond » ; il est bien clair qu'il n'y a là que métaphore, puisqu'aussi bien le masochisme est quelque chose d'un niveau autrement organisé que cette tendance radicale. La jouissance se porterait, nous dit Freud quand il essaie d'élaborer ce qui d'abord n'est articulé que métaphoriquement, à rabaisser le seuil nécessaire au maintien de la vie, ce seuil que le principe du plaisir lui-même définit comme un *infimum,* c'est-à-dire le plus bas des hauts, la plus basse tension nécessaire à ce maintien ; mais on peut tomber au-dessous encore, et c'est là que commence et ne peut que s'exalter la douleur, si vraiment ce mouvement, comme il nous le dit, tend vers la mort ; autrement dit, derrière le constat d'un phénomène dont nous pouvons le tenir pour lié à un certain contexte de pratique, à savoir l'inconscient, c'est un phylum d'une nature toute différente que Freud ouvre avec cet au-delà. Sans doute est-il certain qu'ici l'ambiguïté comme ce que je viens d'énoncer n'a pas manqué d'en préserver l'instance, qu'une certaine ambiguïté se profile entre cette pulsion de mort d'une part, théorique et un masochisme qui n'est que pratique beaucoup plus astucieuse, mais de quoi ? tout de même de cette jouissance en tant qu'elle n'est point identifiable à la règle du plaisir. Autrement dit, avec notre expérience, l'expérience psychanalytique, la jouissance, si vous me permettez ceci pour abréger, se colore. Il y a tout un arrière-fond, bien sûr, à cette référence. Il faudrait dire qu'au regard de l'espace avec ses trois dimensions la couleur, si nous savions y faire, pourrait en ajouter sans doute une ou deux, peut-être trois, car dès cette note, apercevez-vous à cette occasion que les Stoïciens, les Epicuriens, les doctrinaires du règne du plaisir au regard de ce qui s'ouvre à nous comme interrogation, ça reste encore du noir et blanc ?

J'ai essayé, depuis que j'ai introduit dans notre maniement cette fonction de la jouissance, d'indiquer qu'elle est rapport au corps essentiellement mais non pas n'importe lequel, ce rapport qui se fonde sur cette

exclusion en même temps inclusion qui fait tout notre effort vers une topologie qui corrige les énoncés jusqu'ici reçus dans la psychanalyse car il est clair qu'on ne parle que de ça à tous les stades — rejet, formation du non-Moi, je ne vais pas tous les rappeler — mais fonction de ce qu'on appelle incorporation et qu'on traduit introjection, comme s'il s'agissait d'un rapport d'intérieur à extérieur et non pas d'une topologie beaucoup plus complexe. L'idéologie analytique, en somme, telle qu'elle s'est exprimée jusqu'ici est d'une maladresse remarquable qui s'explique par ceci, la non construction d'une topologie adéquate.

Ce qu'il faut saisir, c'est que cette topologie, je veux dire celle de la jouissance, elle est la topologie du sujet ; c'est elle qui, à notre existence de sujet, *poursoit*. C'est un mot nouveau, qui m'est sorti comme ça, le verbe *poursoir.* Je ne vois pas pourquoi, depuis le temps qu'on parle de l'en-soi et du pour-soi, on ne pourrait pas faire des variations. C'est extraordinairement amusant. Par exemple vous pourriez écrire l'en-soi comme ça, *anse-oie* ou bien *ensoie*. Je vous en passe. Quand je suis tout seul, je m'amuse beaucoup ! L'intérêt du verbe *poursoir,* c'est que tout de suite il trouve des petits amis, pourvoir par exemple, ou bien surseoir. Il faut modifier l'orthographe s'il est du côté de *surseoir* il faut l'écrire *pourseoit.* L'intérêt, c'est si ça aide à penser des choses et en particulier une dichotomie : le sujet est-il, contre la jouissance, poursu ? En d'autres termes s'y éprouve-t-il ? Mène-t-il son petit jeu dans l'affaire ? Est-il maître à la fin du compte ? Ou est-il à la jouissance poursis ? Est-il en quelque sorte dans sa dépendance, esclave ? C'est une question qui a son intérêt, mais pour s'y avancer, il faut partir bien de ceci qu'en tout cas tout notre accès à la jouissance est commandé par la topologie du sujet, et ça, je vous assure que ça fait quelques difficultés au niveau des énoncés concernant la jouissance.

Il m'arrive de parler avec des personnes pas forcément en vue mais très intelligentes. Il y a une certaine façon de penser que la jouissance pourrait s'assurer de cette conjonction impossible qui est celle que j'ai énoncée la dernière fois entre le discours et le langage formel qui est évidemment liée au mirage de ceci que tous les problèmes de la jouissance sont essentiellement liés à cette division du sujet ; mais ce n'est pas parce que le sujet serait plus divisé qu'on retrouverait la jouissance. Il faut à ça faire très attention. En d'autres termes, le sujet fait la structure de la jouissance, mais jusqu'à nouvel ordre, tout ce qu'on peut en espérer, ce sont des pratiques de récu-

pération. Ceci veut dire que ce qu'il récupère n'a rien à faire avec la jouissance, mais avec sa perte. Il y a un nommé Hegel qui s'est déjà posé, et fort bien, ces problèmes. Il n'écrivait pas « pour-soi » comme moi, et ceci n'est pas sans conséquences. La façon dont il construit l'aventure de la jouissance est certes, comme il convient, entièrement dominée par la *Phénoménologie de l'esprit,* c'est-à-dire du sujet. Mais l'erreur est, si je puis dire, initiale, et comme telle elle ne peut que porter jusqu'à la fin de son énonciation ses conséquences. Il est très singulier qu'à faire partir cette dialectique, comme on s'exprime, des rapports du maître et de l'esclave, il ne soit pas manifeste, et d'une façon tout à fait claire du fait même dont il part, à savoir la lutte à mort, de pur prestige insiste-t-il, qu'assurément ceci veut dire que le maître a renoncé à la jouissance ; et comme ce n'est pas pour autre chose que pour le salut de son corps que l'esclave accepte d'être dominé, on ne voit pas pourquoi, dans une telle perspective explicative, la jouissance ne lui reste pas sur les bras. On ne peut tout de même pas à la fois manger son gâteau et le garder. Si le maître s'est engagé dans le risque au départ, c'est bien parce qu'il laisse à l'autre la jouissance.

Est-ce qu'il faut que j'indique, que je rappelle, que j'évoque à cette occasion ce que toute la littérature antique nous témoigne, à savoir que d'être esclave, ce n'était pas si embêtant que cela, ça vous dispensait en tout cas de beaucoup d'ennuis politiques. Pas de malentendu n'est-ce pas, je parle d'un esclave mythique, celui du départ de la phénoménologie de Hegel. Et cet esclave mythique, il a ses répondants. Ce n'est pas pour rien que dans la comédie — ouvrez Térence ! — la jeune fille destinée au triomphe final du mariage avec l'aimable fils-à-papa est toujours une esclave. Pour que tout soit bien et pour se foutre de nous, car c'est la fonction de la comédie, il se trouve qu'elle est esclave mais tout de même de très bonne famille ; c'est arrivé par accident ! Et à la fin, tout se révèle. A ce moment-là, le fils-à-papa en a assez mis pour que décemment il ne puisse pas dire « je ne joue plus ; si j'avais su que c'était la fille du meilleur copain de papa, jamais je ne m'en serais occupé ! » Mais le sens de la comédie antique, c'est ça justement, c'est de nous désigner, quand il s'agit de la jouissance, que la fille du maître du lopin à côté, ce n'est pas elle la plus indiquée, elle a quelque chose comme ça d'un petit peu raide, elle est un peu trop liée à ce qui lui attient de patrimoine.

Je vous demande pardon d'où ces petites fables nous entraînent, mais c'est pour dire que c'est d'un autre ordre, ce que l'évolution historique récupère en libérant les esclaves. Elle les libère on ne sait pas de quoi, mais il y a une chose certaine, c'est qu'à toutes les étapes, elle les enchaîne, à toutes les étapes de la récupération elle les enchaîne au *plus-de-jouir* qui est, comme je pense depuis le début de cette année l'avoir assez énoncé, autre chose, c'est-à-dire ce qui répond non pas à la jouissance mais à la perte de la jouissance en tant que d'elle surgit ce qui devient la cause conjuguée du désir de savoir et cette animation que j'ai récemment qualifiée de féroce qui procède du *plus-de-jouir.* Tel est l'authentique mécanisme, et il importe de le rappeler au moment où tout de même nous allons parler de Pascal, parce que Pascal, comme nous tous, est un homme en son temps.

Bien sûr que le pari a à faire avec le fait que, dans les mêmes années — et sur ces points de petite histoire, faites-moi confiance, j'ai fait le tour de ce qui peut se lire, je vous signale simplement que mon ami Guilbaud a fait là-dessus dans des revues, je n'en ai que le tirage à part mais j'essaierai tout de même de savoir où vous pourriez les retrouver, quelques courts, très courts petits articles qui sont tout à fait décisifs quant au rapport de ce pari ; il n'est pas le seul d'ailleurs ; dans le livre de Brunet, la chose est également traitée. La règle des partis, c'est quelque chose sur lequel il faudrait en dire long pour vous en montrer l'importance dans le progrès de la théorie mathématique. Sachez simplement qu'il n'est rien de plus en pointe au regard de ce dont il s'agit, pour nous, quand il s'agit du sujet. S'intéresser à ce qu'il en est de ce qu'on appelle le jeu, en tant que c'est une pratique foncièrement définie par ceci qu'elle comporte un certain nombre de coups qui ont lieu à l'intérieur de certaines règles ; rien n'isole d'une façon plus pure ce qu'il en est de nos rapports au signifiant. Ici en apparence, rien d'autre qui nous intéresse que la manipulation la plus gratuite dans l'ordre de la combinaison. Poser pourtant la question, de ce qu'il en est des décisions à prendre dans ce champ du gratuit, est fait pour souligner que nulle part elle ne prend plus de force et de nécessité. C'est à ce regard que le pari qui en est fait, si nous nous apercevons que tout y manque des conditions recevables en un jeu, prend sa portée. Les efforts des auteurs pour en quelque sorte le rationaliser au regard de ce qui était en effet pour Pascal — mais il devait bien être le premier à le savoir — la

référence, et démontrer que ça ne colle pas, c'est cela qui fait le prix de la façon dont le pari est par Pascal manié. Et là dans le texte de Pascal et repris par les auteurs avec un mode à courte vue qui est bien là la chose la plus exemplaire et dont on peut dire qu'après tout les auteurs nous rendent le service de montrer comment s'installe l'impasse où ils s'obstinent, cette façon de mettre en valeur, au regard de cette décision, les rapports d'extension de l'enjeu, à savoir d'un côté une vie à la jouissance de laquelle on renonce pour en faire, tout à fait de la même façon que Pascal le signale dans l'étude de ce qu'on appelle règle des partis, c'est quand c'est dans le jeu, c'est perdu, c'est le principe de la mise, la mise de l'autre côté, de celui du partenaire, est ce que Pascal articule, *une infinité de vies infiniment heureuses.*

Je vous signale qu'ici un point s'ouvre de savoir si cette infinité de vie est à penser au singulier ou au pluriel. Une infinité de vie, au singulier, cela ne veut pas dire grand-chose si ce n'est de changer le sens qu'a, dans ce contexte, le contexte de la règle des partis, le mot infinité. Néanmoins nous sommes là livrés à l'ambiguïté du petit papier. Le mot *heureuse* n'est pas terminé; pourquoi le mot *vie* serait-il complet ? De l's qui pourrait aussi bien lui attenir, la face numérale d'une comparaison qui est celle ici promue, à savoir du rapport numéral entre les enjeux, avec quelque chose qui n'a pas d'autre nom que l'incertitude et qui est prise elle-même telle, numériquement, que Pascal écrit qu'au regard même d'un hasard de gain, écrit-il, on peut supposer une infinité de hasards de perte, introduire donc comme numérique l'élément de hasard, alors qu'il a été proprement exclu dans ce qu'il énonce de la règle des partis, qui comporte pour être énoncée l'égalité des hasards, montre bien qu'en tout cas, c'est sur le plan numérique que doit même être mesuré l'enjeu.

J'insiste car, dans ce petit papier, qui n'est nullement une rédaction ni un état définitif, qui est une succession de signes d'écriture qui sont faits, il est aussi bien en d'autres points énoncé qu'à parier ce dont il s'agit, c'est-à-dire l'incertitude fondamentale, à savoir y a-t-il un partenaire, en d'autres points Pascal énonce « il y a une chance sur deux », à savoir Dieu existe ou n'existe pas, procédé dont, bien sûr, nous voyons assez l'intenable et qui n'a pas besoin d'être réfuté. Mais est-ce qu'on ne voit pas qu'en ceci tout réside précisément à ce niveau de l'incertitude ? Car il est bien clair que rien ne s'impose de ce calcul et qu'on peut toujours oppo-

ser à la proposition du pari « ce que j'ai, je le tiens, et avec cette vie, j'ai déjà bien assez à faire » Pascal en rajoute et il nous dit qu'elle n'est rien, mais qu'est-ce à dire ? Non pas zéro, car il n'y aurait ni jeu, il n'y aurait pas de jeu parce qu'il n'y aurait pas de mise ; il dit qu'elle est un rien, ce qui est une toute autre affaire, car c'est très précisément de cela qu'il s'agit quand il s'agit du *plus-de-jouir* ; et d'ailleurs s'il y a là quelque chose qui porte au plus vif, au plus radical notre passion de ce discours, c'est bien parce que c'est de cela qu'il s'agit. L'opposition sans doute tient toujours. Est-ce qu'à miser dans un tel jeu, je ne gage point trop ?

Et c'est bien pour cela que Pascal le laisse inscrit dans l'argumentation de son supposé contradicteur, contradicteur qui n'est pas ailleurs qu'en lui-même puisqu'il est le seul à connaître le contenu de ce petit bout de papier. Mais il lui répond : « Vous ne pouvez pas ne pas parier parce que vous êtes engagé ». Et en quoi ? Vous n'êtes pas engagé du tout sauf si domine ceci que vous avez à prendre une décision, c'est-à-dire ce qui dans le jeu, dans la théorie du jeu comme on dit de nos jours, qui n'est que la suite absolument directe de ce que Pascal inaugure dans la règle des partis où la décision est une structure, et c'est parce qu'elle est réduite à une structure que nous pouvons la manipuler d'une façon entièrement scientifique. Seulement là, à ce niveau, si vous devez prendre une décision, quelle qu'elle soit, des deux, si vous êtes engagé de toute façon, c'est à partir du moment où vous êtes interrogé de cette façon, et par Pascal, c'est-à-dire au moment où vous vous autorisez d'être « Je » dans ce discours. La véritable ambiguïté, la dichotomie n'est pas entre Dieu existe ou il n'existe pas, que Pascal le veuille ou non ; ce problème devient d'une tout autre nature à partir du moment où il a affirmé, nous ne savons non pas si Dieu existe, mais, ni si Dieu est, ni ce qu'il est, et donc l'affaire concernant Dieu sera — les contemporains l'ont parfaitement senti et l'ont articulé — une affaire de fait, ce qui, si vous vous rapportez à la définition que j'ai donnée du fait, est une affaire de discours ; il n'y a de fait qu'énoncé. Et c'est pourquoi nous sommes entièrement livrés à la tradition du livre. Ce qui est en jeu dans le pari de Pascal est ceci : est-ce que « Je » existe ou si « Je » n'existe pas, comme je vous l'ai déjà, au terme de mon précédent discours, énoncé. J'ai mis un temps qui fut comme il arrive et peut-être comme j'en suis un peu trop coutumier, trop de temps à introduire le vif de ce dont il s'agit, mais je crois que ces prémisses étaient indispensables. Ceci m'amè-

ne donc à faire ici — pas spécialement opportunément — notre coupure d'aujourd'hui. Sachez seulement que si, contrairement à ce qu'on croit, le pari n'est pas sur la promesse mais sur l'existence de « Je », quelque chose peut être déduit au-delà du pari de Pascal, à savoir si nous mettons à sa place la fonction de la cause telle qu'elle se place au niveau du sujet, à savoir l'objet *a*, ce n'est pas la première fois que je l'aurai écrit ainsi l'*a*-cause ; c'est précisément en tant que tout le pari a cette essence de réduire cette chose qui n'est tout de même pas quelque chose que nous puissions, comme ça, tenir dans le creux d'une main, à savoir notre vie dont après tout nous pourrions avoir une tout autre appréhension, une tout autre perspective, à savoir qu'elle nous comprend et sans limite, et que nous sommes là lieu de passage, phénomène. Pourquoi la chose ne serait-elle pas soutenue ? Elle l'a été après tout.

Que cette vie se réduise à ce quelque chose qui peut être ainsi mis en jeu, n'est-ce pas le signe que ce qui domine dans une certaine montée des rapports au savoir, c'est cette *a*-cause. Et c'est là que nous aurons dans nos pas suivants à mesurer ce qu'il résulte, au-delà de cette *a*-cause, d'un choix ; dire *Je existe a*, au regard de ce rapport avec l'*a*-cause, toute une suite de conséquences parfaitement et immédiatement formalisables. Je vous en ferai la prochaine fois le calcul. Et inversement, le fait même de pouvoir ainsi le calculer, l'autre position, celle qui parle pour la recherche de ce qu'il en est d'un *Je* qui peut-être n'existe pas, va dans le sens de l'*a*-cause, dans le sens de ce à quoi Pascal procède quand il invoque son interlocuteur à y renoncer, là pour nous prend son sens, la direction d'une recherche qui est expressément, pour ce qui est de la psychanalyse, la nôtre.

# Leçon VIII

*22 janvier 1969*

Le plus difficile à penser, c'est le Un. Qu'on s'y efforce, ça ne date pas d'hier. L'abord moderne est scripturaire ; c'est un jour ce que j'ai extrait, à l'étonnement, je m'en souviens, d'un de mes auditeurs qui s'en émerveillait « Ah ! Comment est-ce que vous avez pu accrocher ça, *Einziger Zug* », ce que j'ai traduit d'une façon qui reste le trait unaire. C'est en effet le terme dont Freud épingle une des formes de ce qu'il appelle identification. J'ai montré à cette date d'une façon suffisamment développée pour que je n'aie pas à y revenir aujourd'hui mais seulement à le rappeler qu'en ce trait réside l'essentiel de l'effet de ce qui pour nous, analystes, à savoir dans le champ où nous avons à faire au sujet, s'appelle la répétition.

Ceci, que je n'ai point inventé, mais qui est dit dans Freud, pour peu seulement qu'on fasse à ce qu'il dit attention, ceci est lié d'une façon qu'on peut dire déterminante à une conséquence qu'il désigne comme l'objet perdu ; essentiellement, pour résumer, c'est dans le fait que la jouissance est visée dans un effort de retrouvailles et qu'elle ne saurait l'être qu'à être reconnue par l'effet de la marque, que cette marque même y introduit la flétrissure d'où résulte cette perte, mécanisme fondamental et essentiel à confronter à ce qui était déjà apparu dans une recherche qui, somme toute, se poursuivait sur la même voie, concernant toute essence et qui aboutissait à l'idée, la préexistence de toute forme et du même coup à faire appel à cette chose peu facile à penser, c'est là Platon, c'est la réminiscence.

Ces points étant rappelés, nous en sommes au pari de Pascal ; son rapport à la répétition, je pense, n'est pas tout à fait inaperçu de beaucoup d'entre ceux qui sont ici. Pourquoi je passe maintenant par le pari de Pascal ? Ce n'est certes pas pour faire le bel esprit, ni du rappel philosophique, ni de la philosophie de l'histoire de la philosophie. Ce qui se passe au niveau du jansénisme, pour rappeler le contexte pascalien, c'est une affaire qui nous intéresse en ceci précisément que l'historien, comme en bien d'autres choses, est bien incapable de s'y retrouver.

Lisez un petit *Que-Sais-Je ?* je m'excuse auprès de son auteur d'avoir oublié jusqu'à son nom, mais j'ai lu le texte de bout en bout, et bien sûr pas pour me renseigner sur le jansénisme, je n'en dirai pas plus d'ailleurs sur ce qu'il en est de mon rapport à lui, ce serait une bien trop belle occasion pour vous de vous précipiter dans des déterminations historiques ou biographiques de mes intérêts ; quoi qu'il en soit, il y a un bout de temps, il se trouve que j'ai pu en avoir l'appréhension en dehors de cette sorte de fantôme qui en reste, à savoir que c'étaient des gens qu'on appelle rigoristes, autrement dit qui vous empêchaient de vivre à votre gré ; c'est tout ce qu'il en reste en effet, par un de ces surprenants effets d'ensablement dont il ne faut pas méconnaître que c'est aussi une dimension de l'histoire. Mais en lisant donc ce petit livre, je me suis donné le témoignage sur ce qu'on peut en dire, simplement à prendre les choses justement comme l'indique le titre de la collection, au niveau du *Que sais-je ?* Il sait beaucoup de choses, l'auteur ; il repart des origines, si tant est qu'il y en ait, de la question qui s'y soulève ; il aboutit au point où la chose se noie dans la secousse de la Révolution française, et il avoue tout gentiment à la fin qu'en fin de compte, le jansénisme, on voit vraiment pas, à tout prendre, ce que ça a voulu dire, ce qui est tout de même pour un travail de recension historique une conclusion assez curieuse mais exemplaire.

Une chose apparaît dans cette histoire, c'est qu'à la prendre à son niveau d'enregistrement historique, ça commence comme une affaire de théologiens et d'ailleurs c'est bien vrai Jansenius se trouve être d'eux le plus représentatif, disons même le plus digne de les représenter, ne serait-ce qu'en ceci qui est exemplaire c'est qu'il apparaît que tout ce qui s'agite à l'époque autour du débat, de la contradiction et des condamnations qui lui font cortège, la question fondamentale, celle qu'il n'y a presqu'aucun

des participants au débat qui ne l'agite, c'est : « Et d'abord vous ne l'avez pas lu ! » Et il semble bien en effet que la très très grande majorité de ceux qui alors se passionnent, non seulement ne l'ont pas lu mais même ne l'ont pas ouvert ; certains pourtant, deux ou trois chefs de file, le Grand Arnaud devaient l'avoir lu ; d'ailleurs qu'avait-on besoin de le lire ? On avait lu bien d'autres choses et, elles, fondamentales, et en particulier avant, bien avant que paraisse cet ouvrage paru posthume, comme vous le savez peut-être, qui s'appelle l'*Augustinus*, de celui que je viens de nommer, l'évêque Jansène, il y avait eu la pensée de Saint Augustin dont on ne peut nier qu'elle soit au fondement du christianisme et que, pour tout dire, la question est là patente dès qu'il s'agit du christianisme précisément.

La mesure dans laquelle le christianisme nous intéresse, j'entends au niveau de la théorie, se mesure précisément au rôle donné à la Grâce. Qui ne voit pas que la Grâce a le plus étroit rapport avec ce que moi, partant de fonctions théoriques qui n'ont certes rien à faire avec les effusions du cœur, je désigne comme *d* (A), désir de l'Autre. Désir de l'Homme, ai-je dit en un temps où, pour me faire entendre, il fallait bien que je risque certains mots improbables comme l'Homme par exemple. J'aurais pu me contenter de dire, le désir tel qu'il vous concerne, ce désir se joue dans ce champ de l'Autre tel qu'il s'articule comme le lieu de la parole. Qui ne voit aussi ce qu'implique, si ce qui s'énonce ainsi est correct, cette relation orientée par le vecteur partant du *$*◊D sur le graphe vers ce désir, désir de l'Autre pour l'interroger dans un « Je me demande ce que tu veux » qui s'équilibre aussi bien d'un « Je te demande ce que je veux ». Ce qu'il y a qui s'incline dans toute manifestation du désir vers un « Que Ta Volonté soit faite » mérite d'être posé d'abord, dans toute appréciation, — ce n'est pas forcément le privilège des spirituels — sur ce qu'il en est de la nature de la prière. Son emmêlement inextricable avec les fonctions du désir pourrait en être éclairé.

Ce tutoiement, ai-je dit, n'a pas un départ simple, puisqu'au niveau du sujet, la question reste entière de savoir qui parle. Il n'en est pas moins essentiel de s'apercevoir que ce tutoiement s'adresse à un Autre sans figure. Nul besoin qu'il en ait la moindre pour qu'il lui soit adressé, si nous savons distinguer ce champ de l'Autre du rapport au semblable. Or c'est précisément ce qu'articule sa définition dans ma théorie. Le rapport, le nœud, le lien qu'il y a entre des disputes sur la Grâce dont il semble que

les responsables de droit, à savoir l'Église, à l'époque dont nous parlons, n'aient pu autrement se tirer qu'à interdire de façon réitérée pendant deux siècles qu'on articule quoi que ce soit, ni pour, ni contre, dans ce débat — interdiction bien sûr qui n'a fait que faire rebondir la lutte et multiplier les ouvrages aussi bien que les libelles, — est quelque chose dont ce qui nous importe, c'est que cette frénésie que certains diraient purement intellectuelle est étroitement solidaire d'un mouvement dont il n'est pas question de contester les incidences de ferveur ni à l'occasion non plus les effets proprement, comme ceci a été épinglé à l'époque, convulsionnaires. Quelle que soit la façon dont nous pouvons jauger comme psychopathologues ce qui se passait sur le tombeau d'un certain diacre Pâris, et quand, à l'entrée du cimetière les portes furent fermées, si bien qu'on put écrire dessus *De par le Roi défense à Dieu de faire miracle en ce lieu* les dites convulsions qui se sont poursuivies ailleurs, il semble que ne serait-ce qu'à épingler les choses dans cette ultime conséquence, nous pouvons voir que ce champ est tout de même de celui qui nous appartient et qu'après tout, à le prendre d'une façon qui ne soit pas tout à fait au ras du sol, à savoir « faut-il les interner ou pas ? », nous sommes quand même en droit d'essayer d'articuler quelque chose et, pourquoi pas, au point le plus libre, le plus lucide, le plus joueur, le pari précisément de Pascal.

Le *Nom du Père* — je vais l'annoncer comme ça au départ parce que ce sera peut-être la meilleure façon de vous faire décoller de l'effort de fascination qui se dégage de ces embrouilles — le *Nom du Père*, dont j'insiste pour dire que ce n'est pas par hasard que je n'ai pas pu en parler, le *Nom du Père* prend ici une forme singulière que je vous prie de bien repérer au niveau du pari. Cela vous changera peut-être des chipotages auxquels se consacrent habituellement les auteurs sur le sujet de savoir si ça vaut la peine de parier. Ce qui vaut la peine, c'est de considérer comment il se formule sous la plume de Pascal. Je dirai que cette forme singulière, dans l'énoncé qui vient en tête sur le petit papier, cette forme singulière c'est ce que j'appellerai le réel absolu ; et le réel absolu, sur ce petit papier, est ce qui s'énonce comme « croix ou pile ». « Croix ou pile », ça n'agite pas la croix, ôtez-vous ça de la tête. « Croix ou pile », c'était la façon, à l'époque, de dire ce que nous appelons maintenant pile ou face.

Je voudrais qu'il vous vienne à l'idée que s'il est concevable que nous arrivions, en quelque point, au dernier terme d'une science quelconque au

sens moderne, à savoir par l'opération de ce qu'on appelle une mesure, ce ne peut être très précisément qu'au point où ce qu'il y a à dire, c'est « croix ou pile », « c'est ça ou c'est pas ça ». Ça est ce que ça est, là, car jusque là, rien ne nous affirme que nous ne faisons pas que mesurer nos propres mesures. Il faut que ça arrive à un point, croix ou pile, où ce n'est que du réel en tant que butée qu'il s'agit.

Le pari de Pascal contient à son départ quelque chose qui se réfère à ce point pôle, le réel absolu. Et ceci d'autant plus que ce dont il s'agit, c'est précisément quelque chose qui est défini, que nous ne pouvons savoir *ni s'il est ni ce qu'il est*. C'est expressément ce que Pascal articule quant à ce dont il s'agit, qui bien sûr, au niveau du pari, si la question se pose de son acte, peut bien en effet être traduit par la question de l'existence ou non du partenaire.

Mais il n'y a pas que le partenaire. Il y a l'enjeu. Et c'est là l'intérêt du pari de Pascal. L'enjeu, le fait qu'il puisse poser en ces termes la question de notre mesure au regard de ce réel, l'enjeu suppose un pas franchi qui, quoi qu'en disent les amateurs de fouinage historique, à savoir que déjà Raymond Sebond, et déjà le Père Sirmond, et déjà Pierre Charron avaient agité quelque chose de l'ordre de ce risque, ceux-là méconnaissent que si Pascal peut avancer d'une façon dont ce n'est point par hasard qu'elle a été ressentie si profondément dans le champ du où ça pense, c'est qu'il avait profondément modifié l'abord de ce qu'il en est du « je dis », j'entends du je du joueur, et ceci en procédant à si je puis dire quelque chose qui pourrait s'appeler un exorcisme, ceci le jour où il découvrit la règle des partis.

Les résistances qu'il rencontre après avoir posé ce problème de la façon dont il est juste de répartir les enjeux quand, pour une raison quelconque, obligé ou de consentement mutuel, on interrompt en cours une partie dont la règle est déjà donnée, le pivot de ce qui lui permet d'y trancher d'une façon aussi féconde, que c'est par là qu'il articule le fondement de ce qu'on appelle le triangle mathématique, assurément bien sûr déjà découvert par quelque Tartaglia, mais il n'est pas forcé d'en être informé, aussi bien, d'ailleurs, il en tire d'autres suites, puisque c'est par là qu'il rejoint, reprend et donne un redépart à ce qui, dans les lois de maximum et de minimum au niveau d'Archimède, prélude à ce qui va naître du calcul intégral, tout ceci repose sur cette simple remarque, pour trancher de

ce dont il s'agit, c'est que l'essence du jeu, dans ce qu'il comporte de logifiable parce qu'il est réglé, tient en ceci que ce qui y est misé est au départ perdu. Là où la question de l'appât du gain déforme, réfracte, d'une façon qui ne permet point aux théoriciens de n'être pas, dans leurs articulations, infléchis, cette purification initiale permet d'énoncer d'une façon correcte ce qu'il est juste d'opérer pour faire à tout moment le partage de ce qui est là au centre comme enjeu, comme perdu.

La question, pour nous analystes, nous intéresse parce qu'elle nous permet d'y accrocher ce qui est la motivation essentielle du surgissement d'un mode semblable d'enchaînement ; s'il est une activité dont le départ soit fondé dans l'assomption de la perte, c'est bien parce que ce dont il s'agit dans l'abord même de toute règle, c'est-à-dire d'une concaténation signifiante, d'un effet de perte, c'est très précisément ce sur quoi je m'efforce dès le départ de mettre les points sur les i, parce que bien sûr notre expérience, comme on dit, dans l'analyse à tout instant nous confronte à cet effet de perte et que si l'on ne saisit pas ce dont il s'agit, on le met au compte, sous le nom de blessure narcissique, d'un dommage imaginaire. C'est bien en quoi l'expérience innocente témoigne que cet effet de perte est rencontré à chaque pas ; elle en témoigne de façon innocente c'est-à-dire de la façon la plus nocive, en le rapportant à ce schéma d'une blessure narcissique c'est-à-dire d'un rapport au semblable qui, dans l'occasion, n'a absolument rien à faire. Ce n'est pas parce que quelque parcelle qui ferait partie du corps en est détachée que la blessure en question fonctionne, et tout essai de réparation, quel qu'il soit, est condamné à en prolonger l'aberration. Ce dont il s'agit, la blessure, se tient ailleurs, dans un effet qu'au départ, pour le rappeler, j'ai distingué de l'Imaginaire comme Symbolique ; il est dans la béance qui se produit ou qui s'aggrave, car nous ne pouvons sonder ce qui de cette béance était déjà là dans l'organisme, de la béance entre le corps et sa jouissance, pour autant que donc, ai-je dit, ce qui la détermine ou qui l'aggrave, et seule nous importe cette aggravation, c'est l'incidence du signifiant, l'incidence même de la marque, l'incidence de ce que j'ai appelé tout à l'heure le trait unaire, qui lui donne donc sa consistance.

Alors ce dont il s'agit se dessine à mesurer l'effet de cette perte, de cet objet perdu en tant que nous le désignons par *a*, à ce lieu sans lequel il ne saurait se produire, à ce lieu encore non connu, non mesuré qui s'appelle

l'Autre. Qu'est-ce à dire, qu'il faille d'abord prendre cette mesure dont il suffit de l'expérience, voire de la passion du jeu, pour voir quel est son rapport avec la façon dont nous fonctionnons comme désir. Qu'en va-t-il être de cette proportion qu'il nous faut maintenant mesurer ? Eh bien ! il y a quelque chose de très étrange, c'est que cette proportion, cette mesure, elle est déjà là dans les chiffres, je veux dire dans les signes écrits avec quoi l'on articule l'idée même de la mesure.

Nous ne savons rien, en ce point, de la nature de la perte. Je peux faire comme si nous ne lui donnions jamais aucun particulier support ; nous donnons des points, je ne dirai pas où nous pouvons écoper, où nous attrapons des copeaux ; mais aucun besoin de le savoir. Je l'ai dit, d'un côté nous ne savons que la fonction de la perte et de l'autre, nous ne savons assurément pas ce qu'il en est de l'1 puisqu'il n'est que le trait unaire ; ce *ne sait* n'est que tout ce qu'il nous plaît d'en retenir. Et néanmoins il nous suffira d'écrire ceci $\frac{1}{a}$ où s'inscrit la proportion, à savoir que le rapport de ce 1 déterminant à l'effet de perte, est égal et doit l'être, comme il semble bien s'il s'agit de perte, à quelque chose où se conjoint d'un « et » additif ce 1 et le signe écrit de cette perte, $\frac{1}{a} = 1 + a$. Car tel est bien en effet l'inscription d'où résulte ce qu'il en est d'une certaine proportion dont l'harmonie, s'il faut l'évoquer, ne tient assurément pas à des effets esthétiques. Simplement je vous demande, pour le mesurer vous-mêmes, de vous laisser d'abord guider par l'examen de ce qu'il en est de sa nature mathématique. Les harmonies dont il s'agit ne sont point faites de bonheur, d'une heureuse rencontre, comme je pense que le rapprochement de la série qui résulte de la fonction récurrente qui s'engendre de cette égalité, comme je pense vous montrer qu'on en retrouve la note caractéristique, celle de *a*, dans une toute autre série engendrée d'un autre départ, mais qui nous intéresse autant ; comme vous le verrez, c'est celle qui, à prendre les choses d'un autre bout, s'engendrerait de ce que nous avons appelé Spaltung ou division originelle du sujet, en d'autres termes des efforts pour faire se rejoindre deux unités disjointes. C'est là un champ qu'il convient de parcourir pas à pas.

Il est nécessaire pour le faire d'inscrire d'une façon qui soit claire ce qu'il peut en être de la dite série. Nous l'inscrivons sous la forme suivante, nous mettons ici le *a*, ici le 1, une direction, cette direction n'existe, je le souligne au passage, que du fait de notre départ. Après le 1, nous

mettons 1 + *a*. Après le a, 1-*a*. La série s'engendre d'additionner les deux termes pour en produire le terme suivant; nous avons donc ici :

| | |
|---|---|
| *a* | 1 |
| 1 - *a* | 1 + a |
| 2*a* - 1 | 2 + *a* |
| 2 - 3*a* | 3 + 2*a* |
| 5*a* - 3 | 5 + 3*a* |
| 5 - 8*a* | 8 + 5*a* |

d'où vous pouvez voir qu'il n'est pas sans présenter quelques rapports avec la liste opposée. Je passe, je passe parce qu'il vous est facile de contrôler ceci, que la suite de ces valeurs représente une proportion qui se conserve, à savoir que 1 + *a* est à 1 comme 2 + *a* est à 1 + a. C'est très exactement ce qui est écrit dans la formule initiale. Ceci peut aussi bien s'écrire :

$$1, \frac{1}{a}, \frac{1}{a^2}, \frac{1}{a^3}, \frac{1}{a^4} \text{ ... etc.}$$

nombre qui, comme *a* est plus petit que 1, ira toujours croissant.

Ici par contre, on écrit $a^2$, $a^3$, $a^4$, $a^5$, $a^6$, nombre qui comme je le répète, comme *a* est plus petit que 1, ira toujours décroissant.

| *a* | 1 |
|---|---|
| $1 - a = a^2$ | $1 + a = \frac{1}{a}$ |
| $2a - 1 = a^3$ | $2 + a = \frac{1}{a^2}$ |
| $2 - 3a = a^4$ | $3 + 2a = \frac{1}{a^3}$ |
| $5a - 3 = a^5$ | $5 + 3a = \frac{1}{a^4}$ |
| $5 - 8a = a^6$ | $8 + 5a = \frac{1}{a^5}$ |

Ne quittons pas notre Pascal car, sur le petit papier où ce qu'il opère, c'est une articulation, donc il n'y a nul besoin qu'elle soit destinée à quelque autre pour que les répliques n'y aient pas une valeur non pas persuasive mais logiquement constructive. On s'est fort bien aperçu de nos

jours que, pour certains problèmes, il y a une façon où compte, pour les résoudre, le nombre des coups, à savoir au bout de combien de coups une partie conquiert le dernier mot; si elle le conquiert du fait de ce qu'on pourrait appeler, mais purement rétrospectivement, une faute au niveau de l'autre partie, il est clair que l'épreuve consistera à proposer à l'autre partie une réponse plus chanceuse mais que, si le résultat est le même, nous pouvons mettre au compte d'une articulation logique, j'entends reçue, il suffit de le définir au départ, au titre d'une démonstration, ce qui s'articulerait ainsi.

| | |
|---|---|
| $a$ | $1$ |
| $(1 - a)\, a^2$ | $(1 + a)\, \frac{1}{a}$ |
| $(2a - 1)\, a^3$ | $(2 + a)\, \frac{1}{a^2}$ |
| $(2 - 3a)\, a^4$ | $(3 + 2a)\, \frac{1}{a^3}$ |
| $(5a - 3)\, a^5$ | $(5 + 3a)\, \frac{1}{a^4}$ |
| $(5 - 8a)\, a^6$ | $(8 + 5a)\, \frac{1}{a^5}$ |
| $1 + a$ | $1 \infty$ |

Il est fâcheux qu'on l'oublie à une époque, la nôtre, qui a su fort bien codifier les lois de cette fonction du oui ou non, oui ou non réfutable, et s'apercevoir qu'il ouvre plus de champ que le pur et simple démontrable. C'est ainsi, je l'ai fait remarquer, je l'ai déjà annoncé, amorcé la dernière fois, que le procès de Pascal, celui qui lui fait d'abord sonder au regard d'un pur « croix ou pile » le rationnel de l'engagement d'une mise de quelque chose dans la vie qui est justement ce qui n'est pas défini contre quelque chose dans ce qui est au moins une infinité de vies qu'on qualifie sans non plus préciser ce qu'elles veulent dire d'indéfiniment heureuses mais peut-être vaut-il que si nous venons après lui, nous réinterrogions ces signes, nous voyons s'ils ne sont pas capables de livrer quelque chose qui nécessairement préciserait le sens.

C'est bien ce que nous sommes en train d'opérer au niveau de ces signes et de nous apercevoir que si nous nous emparons du *a* dont nous ne savons toujours pas la valeur mais seulement ce qu'il engendre comme série dans son rapport avec le 1, nous voyons une série, rien de plus, et

l'on pourrait même dire que la question de ce qu'il en est du *a* et du 1 comme tels, comme termes apposés d'une façon quelconque, même mathématiquement, n'a pas de sens. Ce ne sont pas comme quand il s'agit de définir les nombres entiers et ce qu'on peut faire avec eux, des éléments neutres. Ce 1 n'a rien à faire avec le 1 de la multiplication. Il faut des actions supplémentaires pour les faire servir. Et le *a* non plus. Le *a* comme le 1 sont là partout, partout où il y a le rapport $\frac{1}{a}$ c'est-à-dire dans toute la série. C'est justement là l'intérêt d'en partir, parce que la seule raison qui nécessite que nous en partions, c'est que c'est à partir d'eux que nous écrivons. Dans un réel quelconque qui paraît pouvoir correspondre à cette échelle, ils n'ont de place nulle part; seulement cette échelle, sans eux, nous ne pouvons pas l'écrire. C'est en partant d'elle, de cette échelle, que je peux me permettre d'imager, à partir d'une autre écriture, la plus simple également, nous restons, semble-t-il, dans nos limites, dans celles du trait unaire, à ceci près que nous allons le prolonger indéfiniment, essayer tout au moins de le prolonger indéfiniment.

Voilà le *a*, voilà le 1. Nous ne sommes pas forcés de les mesurer pour qu'ils soient correctement inscrits. Là aussi, je pense que vous me pardonnerez d'abréger et de dire ceci : nous projetons ce *a* sur ce champ considéré dans sa fonction de 1. Ce que nous venons d'écrire nous indique que ce qui sera ici, sera $a^2$; le rabattement ici de l'$a^2$ nous mettra ici un $a^3$; le rabattement de l'$a^3$ nous mettra ici un $a^4$. Vous suivez j'espère, voyez donc que vont s'additionner par des opérations qui vont dans un certain sens toutes les puissances paires de *a* : $a^2$, $a^4$, $a^6$, et qu'ici vont se reproduire, car si nous reportons l'*a*, nous aurons l'$a^5$, la suite des puissances impaires $a^3$, $a^5$, $a^7$.

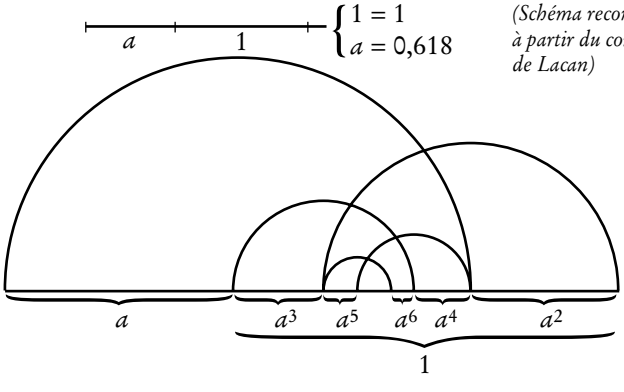


*(Schéma reconstruit à partir du commentaire de Lacan)*

Il est très facile de s'apercevoir qu'ainsi, nous retrouverons au point de jonction convergente de ces puissances les unes paires, les autres impaires, la mesure de *a* comme total pour toutes les puissances paires, *a* lui-même étant bien entendu exclu ; la mesure $a^2$ comme somme des puissances totales impaires de *a*, $a^2$ et *a* faisant au total 1. C'est-à-dire que c'est par l'opération même de l'addition séparée des puissances paires d'une part et des puissances impaires que nous trouvons effectivement la mesure de ce champ de l'Autre comme 1, c'est-à-dire autre chose que sa pure et simple inscription comme trait unaire.

$$\begin{array}{ccc} a^3 & & a^2 \\ a^5 & & a^4 \\ a^7 & & a^6 \\ \hline a^2 & + & a \\ & 1 & \end{array}$$

Je n'ai obtenu ce résultat qu'à prendre isolément ce qui est le fondement proportionnel du *a*. Mais si je prends son développement dans le sens de la croissance, vous voyez facilement qu'à simplement additionner ces puissances déjà croissantes, si je vous disais ce que ça fait, au moment où nous pouvons additionner le $\frac{1}{a}$ puissance quelque chose jusqu'à ce qu'ait surgi le $a^{100}$, il est très facile de faire un calcul, si vous disposez d'une page, et ça ne dure pas plus de dix minutes, non pas sur ce qu'est $\frac{1}{a^{100}}$ mais l'addition de toute la série, il y a des formules très connues et très faciles, on s'aperçoit que c'est 2 000 000 000 000 000 000 000 000 000. (Deux milliards de milliards de milliards).

Je veux dire qu'en effet dans un sens nous trouvons quoi ? Rien de plus épatant qu'une série incluant une croissance qu'on appelle infinie des entiers, mais qui est tout de même en fin de compte de l'ordre de ce qu'on appelle dénombrable. Une série ainsi constituée, qui s'appelle une progression géométrique, autrement dit exponentielle, reste dans le dénombrable.

Quand je vous ai fait remarquer que ce n'est que de façon scripturaire que nous importe le point où gisent le 1 et le *a*, ce n'est pas pour en négliger maintenant l'incidence et dire que c'est à partir de quelques points que nous voyons une différence. L'infini décroissant est le même dans sa génération. Seulement il aboutit, au lieu d'aboutir à l'infini puisque sur l'infini nous en savons tout de même un petit bout de plus et que cet infini des nombres entiers, nous avons appris à le réduire à sa valeur propre

et distincte, seulement, de l'autre côté, comme je vous l'ai montré ici, en commençant par là, parce que ça avait son intérêt, vous aurez une limite, limite dont la série peut approcher d'aussi près que possible, d'une façon moindre à toute grandeur choisie, si petite soit-elle, à savoir très précisément 1 + *a*.

Le départ de Pascal dans ses notes qui écrit simplement *rien infini* est en effet bien le point où gît à la fois sa sûreté de touche et le point vraiment fonctionnel d'où toute la suite se détermine. Car ce qu'il appelle *rien*, comme d'ailleurs il l'indique de la façon la plus expresse dans d'autres de ses notations, c'est simplement qu'à partir d'un point, au reste je vous l'ai dit quelconque, nous obtenons dans un sens, le sens décroissant, une limite, mais ça n'est pas parce que ça a une limite que c'est moins infini ; d'autre part ce que d'un autre côté nous obtenons, à savoir une croissance qui, elle, n'en a pas de limite, ça ne spécifie pas cette direction comme plus spécifiquement infinie. Aussi bien, quand Pascal écrit *rien*, n'est-ce pas au hasard ; lui-même soupçonne bien que rien, ça n'est pas rien, que c'est quelque chose qui peut être mis en balance, et tout spécialement au niveau où nous avons à le mettre dans le pari.

Mais voilà-t-il pas qu'apparaît quelque chose, quelque chose dont il faut qu'on s'aperçoive, c'est qu'en fin de compte, si au champ de l'Autre s'énonce une révélation qui nous promet *l'infinité de vies infiniment heureuses* je le répète, je m'en tiens à leur énoncé numérique, et pendant un temps Pascal s'y tient aussi, puisqu'il commence à pondérer, une vie contre deux vies, ça vaudrait-il déjà la peine ? Mais oui, mais oui, dit-il ; contre trois vies, encore plus ; et naturellement plus il y en a, mieux ça vaut !

Seulement, nous nous apercevons de cette chose importante, c'est que, dans tous les cas où nous choisissons, même quand c'est *rien* que nous perdons, nous sommes privés d'un demi-infini. Ceci répond au champ de l'Autre et à la façon dont nous pouvons justement le mesurer comme 1 au moyen de la perte. Pour ce qui en est de la genèse de cet Autre, s'il est vrai que nous pouvons le distinguer de quelque chose qui est le 1 avant le 1, à savoir la jouissance, vous voyez qu'à avoir affermi le 1 + *a*, en avoir fait avec des soins infinis l'addition, c'est bien de *a* dans son rapport à 1, à savoir de ce manque que nous avons reçu de l'Autre par rapport à ce que nous pourrions édifier comme champ complété de l'Autre, c'est de là, du

*a*, et d'une façon analogique que nous pouvons espérer prendre la mesure de ce qu'il en est de l'1 de la jouissance au regard précisément de cette somme supposée réalisée.

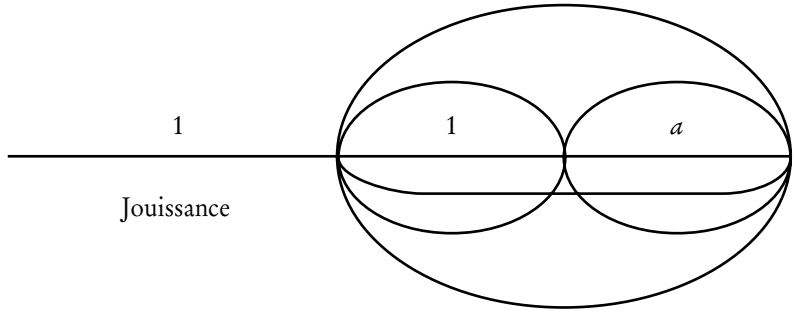


Nous connaissons ça ; nous le retrouvons, nous, analystes. La forme la plus caractéristique, la plus subtile que nous ayons donnée de la fonction cause du désir, c'est ce qui s'appelle la jouissance masochiste ; c'est une jouissance analogique, c'est-à-dire qu'au niveau du *plus de jouir*, le sujet y prend de façon qualifiée cette position de perte, de déchet, qui est représentée par *a*, et que l'Autre, tout son effort est de le constituer comme champ seulement articulé sous le mode de cette loi, de ce contrat sur lequel notre ami Deleuze a mis si heureusement l'accent pour suppléer à l'imbécillité frémissante qui règne dans le champ de la psychanalyse !

C'est de façon analogique et en jouant sur la proportion que se dérobe ce qui s'approche de la jouissance par la voie du *plus de jouir*. C'est par ce point au moins qu'à accrocher les choses par la voie de départ que nous avons prise, nous voyons ici que nous trouvons une entrée dont se motive l'expérience. La question sans doute n'est pas sans intérêt au regard de la façon dont fonctionne chez Pascal une certaine renonciation. Mais n'allez pas trop vite. Traiter ceux qui se sont débattus sans le savoir avec cette logique d'universellement masochistes, c'est cet ordre de court-circuitage où se désigne ce que j'ai appelé dans ce champ la canaillerie qui tourne en sottise.

Je n'ai pu vous amener aujourd'hui qu'à un abord qui est celui-ci : la proportion déjà inscrite dans la seule entrée dans un champ par la seule voie scripturaire. Il nous faut bien entendu la contrôler de par ailleurs. Si ce *a*, ai-je dit, et ceci même en est, je l'ai souligné, l'image, l'illustration et

rien de plus, est ce qui conditionne la distinction du « Je » comme soutenant ce champ de l'Autre et pouvant se totaliser comme champ du savoir, ce qu'il importe de savoir, précisément, c'est qu'à se totaliser ainsi, il n'atteindra jamais au champ de sa suffisance qui s'articule dans le thème hegelien du *Selbstbewusstsein.* Car justement dans cette mesure et à mesure même de sa perfection reste entièrement exclu le « Je » de la jouissance. Ce qui importe pour nous, c'est de confirmer non pas seulement qu'aucune addition de l'un à l'autre ne nous totaliserait sous la forme d'un chiffre quelconque, d'un 2 additionné, ce « Je » divisé enfin rejoint à lui-même. Ce qu'il y a de plus piquant, à ce détour, c'est de s'apercevoir, comme je vous le montrerai la prochaine fois, car ce champ, vous le voyez, loin d'être interminable, est seulement long et il me faut le temps pour vous l'articuler, quiconque d'ici là, et je dois dire que j'espère qu'il y en a un bon nombre qui n'auront pas besoin de le faire, s'informera de ce que c'est qu'une série de Fibonacci sera évidemment mieux préparé que les autres à ce que je ferai pour les autres c'est-à-dire leur expliquer, à savoir, et c'est très important, qu'une série constituée par l'addition justement de 1 à 1, puis de ce dernier 1 à ce qui le précède pour constituer le 3$^{e}$ terme, soit 2, puis 1 + 1 = 2, 1 et 2 = 3, puis 2 et 3 = 5 etc… 1 1 2 3 5 8 13 etc, vous pouvez remarquer en passant que ces chiffres sont déjà ici inscrits et que ce n'est pas sans raison, seulement le rapport de chacun de ces chiffres à l'autre n'est quand même pas le rapport *a*.

Je partirai de ce fait la prochaine fois qu'à mesure qu'ils croissent, c'est-à-dire pour toute série de Fibonacci, — toutes les séries de Fibonacci sont homologues — vous pouvez partir de n'importe quel chiffre et le faire croître de n'importe quel chiffre, si vous observez simplement la loi de l'addition, c'est une série de Fibonacci et c'est la même. Et quelle qu'elle soit, que vous la fassiez croître, vous obtiendrez entre ces chiffres ces proportions qui sont celles inscrites, à savoir le rapport de 1 à *a*. Et vous vous apercevrez que c'est du *a* tel qu'il était par rapport à 1 que le chiffre a bondi d'un terme à l'autre. En d'autres termes, que vous partiez de la division du sujet ou que vous partiez du *a*, vous vous apercevez qu'ils sont réciproques.

Je voulais vous laisser ici, sur cette approche que j'appelle de pure consistance logique; ceci nous permettra de situer mieux ce qu'il en est d'un certain nombre d'activités humaines. Que les mystiques aient tenté

par leur voie ce rapport de la jouissance à l'1, ce n'est pas un champ que j'aborderai ici pour la première fois puisque déjà, dans les premières années, les temps obscurs de mon séminaire, je vous avais produit, à ceux qui étaient là, trois ou quatre, Angelus Silesius. Angelus Silesius est le contemporain de Pascal. Essayez d'expliquer ce que veulent dire ses vers, sans avoir ses distiques. *Le Pèlerin Chérubinique,* je vous le recommande ; vous pouvez aller l'acheter chez Aubier, il n'est pas épuisé !

Ce qu'il en est, certes, ne concerne pas directement la voie qui est la nôtre. Mais si vous voyez la place qu'y tient le *Je*, le *Ich*, vous verrez qu'elle se rapporte à la question qui est ici notre véritable visée et que je répète à ce terme d'aujourd'hui, est-ce que j'existe ? Vous voyez comme une apostrophe, ça suffit à tout fausser. Si je dis, j'existe, ça y est, vous y croyez, vous croyez que c'est de moi que je parle, uniquement à cause d'une apostrophe. Est-ce qu'il existe ? en parlant du "Je", cette fois. Mais ce il, pouah ! troisième personne, nous avons dit que c'était un objet. Voilà que nous faisons du "Je" un objet. Simplement qu'on omette la troisième personne, ça sert aussi à dire *il pleut.* On ne parle pas d'une troisième personne, on ne dit pas « il pleut », ce n'est pas le copain qui pleut. Il pleut. C'est en ce sens que j'emploie le *il existe* : est-ce qu'il existe du "Je" ?

# Leçon IX

*29 janvier 1969*

Je vous ai laissés, la dernière fois, avancés assez fermement dans le champ du pari de Pascal au point que ponctue ce que je viens d'écrire sur le tableau, à savoir à la remarque de l'identité essentielle de la série dont je vous ai dit que ce n'était que d'une façon tout à fait arbitraire que nous y placions un point de départ situé entre le *a* et le 1. Arbitraire prend son sens du même accent que donne à ce mot de Saussure quand il parle du caractère arbitraire du signifiant. Je veux dire qu'au point où nous avons placé la coupure entre une série décroissante à l'infini et une série croissante, de même nous n'avons de raison de situer ce point que d'écriture, à savoir qu'ici le 1 n'a d'autre fonction que celle du trait, du trait unaire, du bâton, de la marque. Seulement, si arbitraire que ce soit, il n'en reste pas moins que sans ce 1, ce trait unaire, il n'y aurait pas de série du tout. Tel est le sens qu'il faut donner dans ce de Saussure, — un auteur sans doute hyper-compétent déclare que je trahis à plaisir —, que sans cet arbitraire, le langage n'aurait, à proprement parler, aucun effet.

Alors, cette série qui se trouve être construite en ceci que chacun de ses termes est produit par l'addition des deux termes qui le précèdent, ce terme, ce qui est dire la même chose que dans l'autre sens, chacun est fait de la soustraction du plus petit des deux qui le suivent au plus grand, elle est construite sur le principe que le rapport d'un de ses termes au suivant est égal au rapport de ce suivant ainsi qu'il se produit à lui ajouter, ce qui semble y ajouter une condition seconde. Poser que *a*, le terme dont je viens de parler, est égal au suivant 1, dans son rapport à ce qui va le suivre

encore, c'est-à-dire à l'addition de 1 et *a*, c'est ce qui semble spécifier cette série par une double condition. Or, c'est précisément là ce qui est erroné comme le démontre ceci que si vous posez comme loi d'une série que chacun de ses termes soit formé de l'addition — sans doute la fonction de l'addition ici mériterait d'être spécifiée d'une façon plus rigoureuse mais comme il ne s'agit pas qu'ici, à ce propos, j'ai à m'étendre dans des considérations étendues sur ce qu'il en est de la théorie des groupes, nous nous en tiendrons à l'opération communément connue sous ce terme et qui est déjà, aussi bien, donnée au principe de ce que nous avons posé, au principe de cette série, la première, j'entends.

Voici donc la série 1, 1. Il suffit pour la poser d'écrire que dans cette série $U_0$ sera égal à 1, que $U_1$ sera égal à 1 et ensuite que tout $U_n$ sera la somme de $U_{n-1}$ et de $U_{n-2}$. Cette série s'appelle la série de Fibonacci et vous voyez qu'elle est soumise à une condition unique. Ce qui va se produire dans cette série démontre qu'elle est essentiellement la même que la série posée d'abord, c'est à savoir que si vous opérez entre elles par n'importe quelle opération définie, que vous additionniez par exemple terme à terme, que vous les multipliiez terme à terme, aussi, par exemple, vous pouvez aussi prendre d'autres opérations, il en résultera une autre série de Fibonacci c'est-à-dire que vous vous confirmerez que la loi de sa formation est exactement la même, à savoir qu'il suffit d'additionner deux de ses termes pour donner le terme suivant.

Que devient alors cette proportion merveilleuse, ce *a* qui semble, dans la série dont je suis parti, qu'on peut le décorer comme vous le savez de la fonction du nombre d'or qui, en effet, y apparaît, dès le départ sous la forme de ce *a* qui s'y manifeste de par la position principielle de $a : a = -\frac{1}{1+a}$ . Ce petit *a* ne nous manque pas dans la série de Fibonacci quelconque, pour la raison suivante que si vous faites le rapport de chacun de ses termes au terme suivant, à savoir $\frac{1}{1}$ d'abord, que je n'ai pas écrit parce que cela ne veut rien dire $\frac{1}{1}$, ensuite $\frac{1}{2}$, puis $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{5}$, $\frac{1}{8}$, et ainsi de suite, vous obtiendrez un résultat qui tend assez vite à inscrire les deux premières décimales, puis les trois, puis les quatre, puis les cinq, puis les six, du nombre qui correspond à ce petit *a* dont peu importe qu'il s'écrive 0,618 et la suite, chose très facile à vérifier ; nous savions déjà que *a* était inférieur à l'unité et que l'important, c'est que nous voyons, que ce *a*, et assez vite, dès qu'on s'éloigne du point de départ de la série de Fibonacci,

va s'inscrire comme rapport d'un de ses termes au terme suivant, ceci pour démontrer qu'il n'y a dans le choix de *a* que nous avons fait précisément d'être placé devant le problème de commande figurée, ce qui se perd dans la position, dans le fait de poser le 1 inaugural réduit à sa fonction de marque, ce choix du *a*, lui, n'a rien d'arbitraire pour ce qu'il est de la même façon que la perte que nous visons, celle qui, à l'horizon, à la visée de notre discours, constitue le *plus-de-jouir*; comme cette perte, le *a*, rapport limite d'un terme de la série de Fibonacci à celui qui le suit, comme cette perte le *a* n'est qu'un effet de la position du trait unaire.

Au reste, si quelque chose est nécessaire à vous confirmer ceci, il suffit que vous regardiez la série décroissante telle que je l'ai inscrite, ou plutôt réinscrite, car je l'ai déjà inscrite la dernière fois à gauche, il vous suffit de voir comment elle est faite. La série des nombres qui constitue la série de Fibonacci y apparaît d'une façon alternante, c'est à savoir qu'il y a ici un *a*, trois *a*, cinq *a*, huit *a* et que quant aux entiers, également, ils alternent 1, 2, 3, 5, 8, 13… C'est d'une façon alternante que ce qui s'inscrit en entier est à droite et puis à gauche et ainsi de suite.

Au tableau

1 1 2 3 5 8

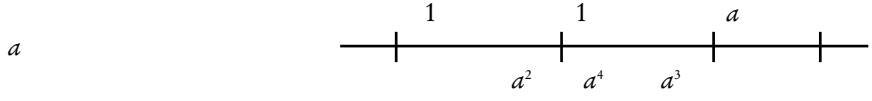


| | | | |
|---|---|---|---|
| $1 - a$ | $=$ | $a^2$ | 1/2 |
| $2a - 1$ | $=$ | $a^3$ | 2/3 |
| $2 - 3a$ | $=$ | $a^4$ | 3/5 |
| $5a - 3$ | $=$ | $a^5$ | 5/8 |
| $5 - 8a$ | $=$ | $a^6$ | 8/13 |
| $13a - 8$ | $=$ | $a^7$ | 13/21 |
| $13 - 21a$ | $=$ | $a^8$ | " |
| | " | | " |
| $1 + a$ | $=$ | $\frac{1}{a}$ | |

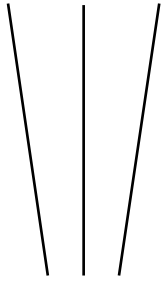

jouissance $1+a$
plus de jouir $1$
$(a)$

$a = \frac{1}{1+a}$

faux { jouissance - sujet
sujet - sujet divisé

$S\ \overline{(S)}$
$a = 0{,}618$
$S\ (\underline{S} \rightarrow S')$
$\underline{s}$
$1\ (2)$

De même pour ce qu'il en est du nombre qui affecte le *a* ; mais comme vous le voyez, le *a* a toujours ici sur l'entier une avance, il est 1, ici, alors que l'entier ne sera 1 qu'au terme suivant et ainsi de suite. C'est pourquoi il change de place parce que, pour que se conserve un résultat positif, et ce dont il s'agit dans cette série, pour que chacun de ses termes s'écrive d'une façon positive, il faut que passe alternativement d'un côté à l'autre ce qui se numère en entier et ce qui se numère en *a*. Or, comme vous le voyez, puisque *a* est inférieur à 1 et que nous savons d'autre part, en raison de la position de cette égalité première, qu'il va s'exprimer par une puissance croissante de *a*, le résultat de cette différence va devenir de plus en plus petit par rapport à quelque chose qu'il constitue comme une limite ; c'est ce qu'on appelle une série convergente et convergente vers quoi ? Vers quelque chose qui n'est pas 1 mais, comme je vous l'ai montré la dernière fois par l'image du rabattement de ce *a* sur le 1, puis du reste qui était $a^2$ sur le *a*, ce qui produit ici $a^3$, le $a^3$ étant rabattu, qui produit ici $a^4$, le tout arrivant ici à une coupure qui réalise $= \frac{a}{a^2} = a + a^2 = 1$.

C'est en raison de ceci que la limite ici inscrite de la série convergente se place au niveau $1 + a$ égal, lui-même, à $\frac{1}{a}$. Qu'est-ce à dire ?

Qu'est-ce que figure, à proprement parler, ce qui ici fonctionne ? La question de comment il est possible de figurer correctement ce qu'il en est d'une conjonction possible de la division du sujet pour autant qu'elle résulterait d'une retrouvaille du sujet. Ici, point d'interrogation, de ce sujet, qu'en est-il du sujet absolu de la jouissance et du sujet qui s'engendre de ce 1 qui le marque, à savoir du point origine de l'identification. La tentation est grande de poser l'écriture qui est celle du *Selbstbewusstsein* hegelien à savoir que le sujet étant posé par ce 1 inaugural, n'y a qu'à se conjoindre à sa propre figure en tant que formalisée. Le sujet du savoir est posé comme se sachant lui-même ; or, c'est précisément ici que la faute apparaît, s'il n'est pas vu que ceci ne peut être efficace qu'à poser le sujet su, tel que nous le faisons dans le rapport d'un signifiant à un autre signifiant, ce qui nous montre qu'ici c'est du rapport non pas de 1 à 1 mais du rapport de 1 à 2 qu'il s'agit, et que donc, à nul moment n'est supprimée la division originelle.

Le rapport ici simplement imité, ce n'est qu'à l'horizon d'une répétition infinie que nous pouvons l'envisager comme quelque chose qui réponde à ce rapport de 1 à 1, sujet de la jouissance par rapport au sujet

institué dans la marque dont la différence reste irrémédiable puisque, si loin que vous poussiez l'opération que cette réduction engendre, vous trouverez toujours d'un terme à l'autre et inscrit comme bilan de la perte le rapport d'où vous partez, même s'il n'est point inscrit dans l'inscription originelle, à savoir le rapport *a*. Ceci est d'autant plus significatif qu'il s'agit justement d'un rapport et non pas d'une simple différence qui, en quelque sorte, deviendrait de plus en plus négligeable au regard de la poursuite de votre opération. De sorte que si, comme c'est facile à vérifier, vous prenez cette opération dans le sens de la série croissante ici, la différence des entiers, à savoir de ce qui s'inscrit en 1, fondement de l'identification subjective originelle et du nombre des *a* ira toujours en s'accroissant car ici, dans le sens de l'addition, c'est toujours du rapport d'un nombre de *a* qui correspond au terme le plus petit à un nombre d'entiers qui correspond au terme le plus grand qu'il s'agit ; c'est-à-dire au regard si je puis dire d'une extension des entiers de sujet, pris au niveau de la masse, il y aura toujours un défaut plus grand d'unités *a*. Il n'y aura pas du *a* pour tout le monde. Prenez ceci, je passe, j'y reviendrai peut-être au niveau d'une question apologue. Ce qui nous importe assurément, ce qui va compter dans notre sondage du pari de Pascal, c'est ce qu'il advient dans le sens où, d'une façon non moins infinie, le *a* peut être approché, qui, une fois de plus nous apparaît ce qui donne sous une forme analogique ce qu'il en est des rapports du 1 au 1 + a à savoir ce *a* dans lequel seul peut être saisi ce qu'il en est de la jouissance par rapport à ce qui se crée de l'apparition d'une perte.

Qu'il me suffise d'ajouter ici ce trait ou plus exactement à ce pointage de la distance de ce qu'il en est de la solution hegelienne du *Selbstbewusstsein* avec celle qu'un examen rigoureux de la fonction du signe nous livre chaque fois que réapparaît d'une façon quelconque que c'est dans un rapport de 1 à 1 que la solution peut se trouver, je l'inscris ici d'une façon humoristique, c'est bien le cas de le dire ; posez-vous la question de ce dont il s'agit ; qu'est-ce qui tend à donner cette image comme figure d'un idéal qui pourrait être un jour clos d'un savoir absolu, est-ce là bien à la façon de l'H que je viens de traduire humoristiquement, est-ce bien l'homme, homo, ou, pourquoi pas l'hystérique, car n'oublions pas que c'est au niveau de l'identification névrotique — relisez le texte et de préférence en allemand, pour ne pas être obligé de recourir à ces choses pénibles à quoi

nous devons au soin de quelques personnes zélées de n'avoir que ce recours quand nous ne voulons user que du français, du volume-torchon, il n'y a même pas de table des matières, enfin vous verrez — si vous vous reportez à l'article congru, *Psychologie collective et analyse du moi*, au chapitre de l'identification, que c'est, des trois types d'identification énoncés par Freud à celui, médian, qu'il insère à proprement parler dans le champ de la névrose, qu'apparaît, qu'est soulevée la question de l'*einziger Zug,* de ce trait unaire que j'en ai extrait. Si je le rappelle ici, c'est pour indiquer que dans la suite de mon discours j'aurai à y revenir car, très singulièrement, c'est dans la névrose dont effectivement nous avons pris notre départ qu'apparaît la forme la plus insaisissable, contrairement à ce que vous pouvez imaginer, et c'est pour vous permettre d'y parer qu'ici je l'annonce, la forme la plus insaisissable de l'objet *a*.

Revenons maintenant à notre pari de Pascal et à ce qui peut s'en inscrire. Les vétillages des philosophes semblent bien en effet nous faire perdre le majeur de sa signification. Ce n'est pourtant pas qu'on ait bien fait pour cela tous ses efforts et y compris d'en inscrire les données à l'intérieur d'une matrice selon les formes où s'inscrivent présentement les résultats dits de la théorie des jeux. Dans cette forme on le met si je puis dire en question; vous allez voir combien étrangement, on prétend l'en réfuter.

Voici, en effet, ce dont il s'agit. Observons bien que le pari est cohérent de la position suivante, nous ne pouvons savoir ni si Dieu est ni ce qu'il est. La division donc des cas qui résultent d'un pari engagé sur quoi ? Sur un discours qui s'y rattache, à savoir une promesse qui lui est imputée, celle d'une infinité de vies infiniment heureuses grâce au fait que je parle et n'écris point. Ici, que je parle en français, vous ne pouvez savoir pas plus, je vous le fais remarquer, que sur le petit bout de papier de Pascal qui est tachygraphique si cette infinité de vies est au singulier ou au pluriel. Néanmoins, il est clair, par toute la suite du discours de Pascal que nous devons le prendre dans le sens d'une multiplication plurielle, puisqu'aussi bien il

| | | |
|---|---|---|
| A | 0 | ∞ |
| $\not A$ | *a* | 0 |

commence à arguer s'il vaudrait la peine de parier seulement pour avoir une deuxième vie, voire trois et ainsi de suite. Il s'agit donc bien d'une infinité numérique.

Voici donc ce qui est engagé, quelque chose, comme on l'a dit dont nous disposons pour le jeu, c'est à savoir une mise, cette mise figurons-la, c'est légitime à partir du moment où nous avons pu nous-mêmes nous avancer pour saisir ce qui est bien en cause dans la question, à savoir ce plus énigmatique qui nous fait être tous dans le champ d'un discours quelconque, à savoir le *a*. C'est l'enjeu; pourquoi nous l'inscrivons ici dans cette case c'est ce que nous allons avoir à justifier. C'est l'enjeu et d'autre part, infinité de vies, infiniment heureuses; de quoi s'agit-il ? Devons-nous l'imaginer comme ce support du foisonnement des entiers au foisonnement, toujours en retard d'ailleurs d'un terme, des objets *a*. C'est une question qui vaudrait la peine qu'on l'évoque si, comme vous le voyez, elle n'entraînait déjà pas quelques difficultés. Mais assurément ce dont il s'agissait, c'est de la série croissante.

L'infini dont il s'agit est celui que Pascal illustre, à figurer d'un signe analogue à celui qui est là, l'infini des nombres entiers car c'est seulement par rapport à lui que devient inefficient l'élément du départ, je veux dire neutre, que c'est à ce titre qu'il en devient zéro puisqu'il s'identifie à l'addition du zéro à l'infini, le résultat de l'addition ne pouvant se figurer que du signe qui désigne un des deux termes. Voici donc comment les choses se figurent et si j'ai fait cette matrice c'est non pas qu'elle me paraisse suffisante mais qu'elle soit l'ordinaire à quoi l'on se tienne. C'est à savoir qu'on remarque que selon qu'existe ou non ce que nous figurons ici de la façon légitime par *a*, puisque c'est le champ d'un discours selon que ce *a* est admissible ou rejetable, nous allons voir se figurer dans chacune de ces cases qui n'ont ici plus d'importance que les matrices par où s'épingle, dans la théorie des jeux, une combinatoire.

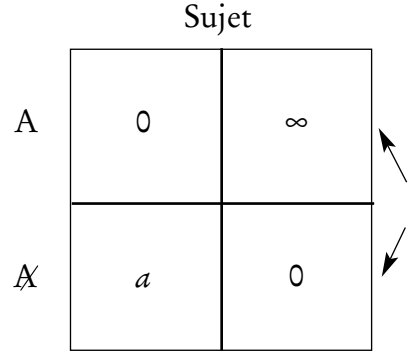


Si ce *a* doit être retenu tout de suite, nous avons zéro comme équivalence de ce *a*, ce qui ne représente

rien d'autre qu'un enjeu risqué au niveau d'une théorie du jeu doit être considéré comme perdu. Si nous voulons articuler en pari ce qu'il en est du pari de Pascal ce n'est nullement un sacrifice, c'est la loi même du jeu, il faut qu'il puisse y avoir ici zéro, si la promesse, de même n'est pas recevable rien de ce qui se situe au-delà de la mort n'est plus tenable et nous-mêmes nous avons ici un zéro, mais qui ne veut rien dire, si ce n'est que là aussi la mise de l'autre côté est perdue.

En fait, dans le pari de Pascal, l'enjeu est identique à la promesse; c'est parce que cette promesse est énoncée que nous pouvons construire cette matrice et dès lors qu'elle est construite il est absolument clair que la dissymétrie des enjeux impose qu'effectivement, si la conduite du sujet ne se définit que par ce qui se détermine d'un épinglage signifiant, il n'y a pas de question. La difficulté ne commence que de nous apercevoir que le sujet n'est nullement quelque chose que nous puissions encadrer, pas plus que, tout à l'heure, du rapport de 1 à 1, de la conjonction d'un nombre de signifiants quelconque, mais de l'effet de chute qui résulte de cette conjonction et qui donne à notre *a* ici inscrit dans la case de gauche inférieure une liaison qui n'est nullement séparable de la construction de la matrice elle-même. C'est très précisément ce dont il s'agit dans le progrès qui s'engendre de la psychanalyse. C'est cette liaison qu'il s'agit d'étudier dans sa conséquence qui fait précisément le sujet divisé, c'est-à-dire non lié au simple établissement de cette matrice. Car dès lors apparaît évidemment tout à fait clair que ces zéros dans cette matrice ne sont eux-mêmes que fiction du fait qu'on peut poser une matrice, autrement dit, écrire. Car le zéro qui s'inscrit en bas c'est le zéro départ, bien marqué par l'axiomatisation de Péano comme nécessaire à ce que se produise l'infini de la série des nombres naturels. Sans l'infini, pas de zéro qui entre en ligne de compte. Parce que le zéro était là essentiellement pour le produire.

C'est bien aussi d'une telle fiction comme je vous le rappelai tout à l'heure, que le *a* est réduit au zéro quand Pascal argumente; au reste, vous ne faites rien que de perdre zéro étant donné que les plaisirs de la vie, c'est comme cela qu'il s'exprime, cela ne pèse pas lourd et spécialement pas au regard de l'infinité qui vous est ouverte. C'est très précisément faire usage d'une liaison mathématique, celle qui exprime en effet qu'aucune unité, de quelque sorte qu'elle soit, additionnée à l'infini ne

fera que laisser intact le signe de l'infini, à ceci près, pourtant que je vous ai montré à plusieurs reprises qu'on ne saurait absolument dire que nous ne savons pas si l'infini, comme Pascal argumente pour l'opacifier d'une façon homologue à l'Être Divin, qu'on ne peut pas rigoureusement dire, qu'il est exclu qu'on puisse dire que l'addition d'une unité ne fera pas que nous ne puissions dire s'il est pair ou impair puisque, comme vous l'avez vu dans la série décroissante, ce sont toutes les opérations paires qui s'empileront les unes sur les autres et toutes les opérations impaires d'un autre côté, pour totaliser la somme infinie qui n'en reste pas moins réductible à un 1 d'un certain type, le 1 qui entre en conjonction avec le *a*.

Vous sentez ici que je ne fais qu'indiquer au passage toutes sortes de points éclairés par les progrès de la théorie mathématique et qui, en quelque sorte, en font bouger le voile. Ce qu'il y a sous ce voile c'est très précisément ce qu'il en est vraiment de l'articulation de ce discours quel qu'il soit, y compris celui de ladite promesse, c'est qu'à négliger ce qu'il cache, à savoir son effet de chute et au niveau de la jouissance, on méconnaît la vraie nature de l'objet *a*. Or, ce que notre pratique qui est pratique du discours et non pas autrement, nous montre, c'est qu'il convient de répartir autrement ce qu'il en est du pari si nous voulons lui donner son véritable sens. Pascal lui-même nous indique, c'est là ce qui fait l'embrouille auprès d'esprits, il faut le dire, qui semblent singulièrement peu préparés par une fonction professorale à la maîtrise de ce dont il s'agit, quand il s'agit d'un discours, vous êtes engagés, nous dit-il, qu'est-ce qui engage moins qu'une pareille matrice ?

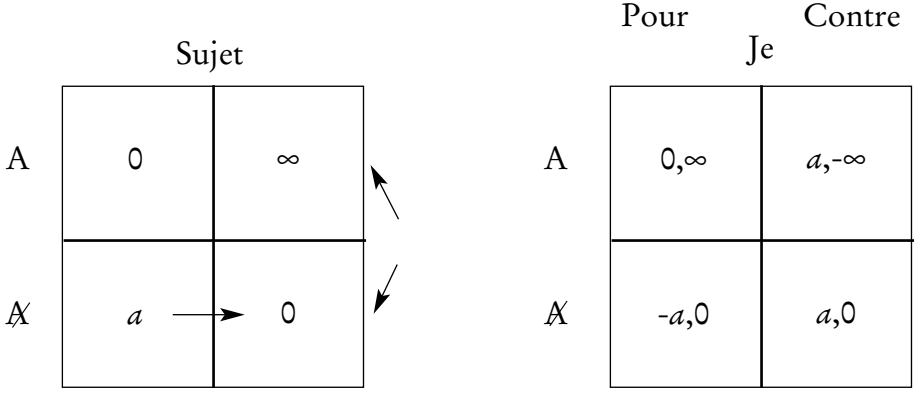

Vous êtes engagés, qu'est-ce à dire sinon que pour faire un jeu de mots, c'est le moment de l'entrée du "Je", dans la question. Ce qui est engagé c'est « Je » ; s'il y a possibilité dans le jeu d'engager quoi que ce soit à perte, c'est que la perte est déjà là, que c'est bien pour cela que la mise en jeu on ne peut pas l'annuler. Alors ce que nous apprenons de la psychanalyse, c'est qu'il y a des effets que masque la pure et simple réduction du "Je" à ce qui s'énonce. Et comment pouvons-nous, même un instant, quand il s'agit d'un jeu figuré sous la plume de Pascal, négliger la fonction de la grâce, c'est-à-dire du désir de l'Autre. Ne croyez pas qu'il peut aussi être venu dans l'esprit de Pascal que même pour comprendre son pari aussi ridiculement figuré la grâce était nécessaire. Je vous l'ai dit, dans toute figuration naïve du rapport du sujet à la demande, il y a en somme un « que Ta volonté soit faite » latent. C'est bien ce qui est mis en cause quand cette volonté qui est justement de n'être pas la nôtre vient à faire défaut. Autrement dit, ne traînons pas plus longtemps et passons à ce Dieu qui est bien celui, le seul en cause possible sous la plume de Pascal, — le fait de lui mettre les mêmes lettres ne changera rien à la différence, nous allons assez déjà le voir s'articuler dans la distribution du tableau en quoi nous verrons bien que cette distribution n'est pas différente de lui-même.

Appelons les choses crûment : Dieu existe. Pour un sujet supposé le savoir, alors le couple 0∞ nous l'inscrivons maintenant dans un des carrés de la matrice ; je suis supposé le savoir mais il faut y ajouter quelque chose, que je sois pour. Et si, tout en étant supposé le savoir que Dieu existe, je suis contre ; alors là le choix est entre le *a,* et c'est bien de cela qu'il s'agit tout au fil de la pensée qu'énonce Pascal, je perds délibérément des infinités de vies infiniment heureuses.

Et puis, je suis supposé savoir que Dieu n'existe pas, eh bien ! pourquoi ne pas penser que le *a* je peux l'engager tout de même, le perdre, tout simplement. C'est d'autant plus possible qu'il est de sa nature d'être perte, car pour mesurer ce qu'il en est d'un jeu où ici c'est à un certain prix que je le garde, le prix de moins l'infini, il peut être légitime de se demander si cela en vaut la peine, de se donner tellement de mal pour le garder. S'il y en a qui le gardent au prix de la perte moins l'infini figurez-vous qu'ils ont existé des tas de gens qui balançaient le *a* sans avoir aucun souci de l'immortalité de l'âme. C'est en général ce qu'on appelle des sages, des gens

pépères, pas seulement pères, pépères. Cela a beaucoup rapport avec le père, comme vous allez le voir.

Ici, vous avez ceux qui, au contraire, gardent le *a* et dorment sur leurs deux oreilles. Quant au zéro d'après, ce qui frappe en cette distribution, c'est la cohérence qui relève du sujet supposé savoir mais est-ce que ce n'est pas une cohérence faite un tant soit peu d'indifférence.

Il est, je parie pour, mais je sais très bien qu'Il est. Il n'est pas, bien sûr je parie contre, mais ce n'est pas un pari, cela n'a rien à faire avec un pari tout cela. Dans la diagonale, vous avez des gens qui sont tellement assurés qu'il n'y a pas de pari du tout, ils suivent le vent de ce qu'ils savent, mais qu'est-ce que cela veut dire, savoir, dans ces conditions ? Cela veut dire si peu de choses que même ceux qui ne savent rien peuvent en faire une unique case, à savoir que, quoiqu'il en soit — et l'on me permettra de faire remarquer au passage que je n'extrapole nullement sur ce qui est à cet égard la tradition de Freud, à savoir que je ne sors pas de mes plates-bandes — si vous consultez le volume que j'ai rappelé tout à l'heure, vous verrez que tout le temps Freud fait cette remarque tranquille qu'en fin de compte, tout ce qu'il en est de la croyance du chrétien ne l'amène pas beaucoup à modifier tellement sa conduite par rapport à ceux qui ne le sont pas. C'est dans la position, si je puis dire, d'un sujet purifié que ce qui se passe là dans la diagonale de gauche se trouve pouvoir s'ordonner dans la petite matrice du haut. Mais ce qui est important, ce qui assurément nous montre quelque chose d'imprévu c'est celui qui parie contre, sur le fondement de ce qu'il sait être et celui qui parie pour, tout comme s'il était, ce qu'il sait fort bien ne pas être.

Figurez-vous qu'ici cela devient tout à fait intéressant, à savoir que ce moins l'infini que vous voyez paraître dans la case du haut à droite, cela se traduit dans les petites scriptures de Pascal par un nom qui s'appelle l'enfer. Seulement ceci suppose que soit mis à l'examen pourquoi la fonction du *a* a abouti à cette imagination des plus discutables qu'il y ait un au-delà de la mort. Sans doute au fait de son glissement

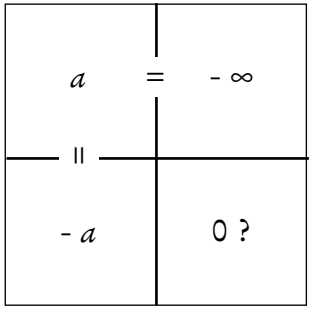

indéfini, mathématique, sous toute espèce de chaîne signifiante où que vous en poursuiviez le dernier serrage, elle subsiste toujours intacte comme je l'ai déjà articulé au début de l'année dans un certain schéma des rapports de S et de A. Mais alors ceci peut nous induire à nous demander ce que veut dire le surgissement sous la forme d'un moins l'infini de quelque chose sur ce tableau. Est-ce qu'il n'est pas, ce moins, à traduire d'une façon plus homologue à sa fonction arithmétique à savoir que, quand il apparaît, la série des entiers se redouble ce qui veut dire se divise. Il est là le signe de ce quelque chose qui me paraissait seul valable à rappeler à la fin de mon dernier discours, c'est qu'à prendre comme objet *a* et non pas autrement ce qui est mis en jeu dans la renonciation proposée par Pascal il y a autant d'infini là où il a une limite que là où il n'en rencontre pas ce jeu du *a*. De toutes façons, c'est un demi-infini que nous engageons ce qui vient à équilibrer singulièrement les chances dans la première matrice.

Seulement il se peut bien qu'il faille retenir autrement ce qui se figure dans ce mythe dont Pascal nous rappelle que pour faire partie du dogme il ne fait rien que témoigner que la miséricorde de Dieu est plus grande que sa justice puisqu'il extrait quelques élus alors qu'on devrait être tous en enfer. Cette proposition peut paraître scandaleuse, je m'en étonne puisqu'il est tout à fait clair et manifeste que cet enfer, on n'a jamais pu l'imaginer en dehors de ce qui nous arrive tous les jours ; je veux dire que nous y sommes déjà, que cette nécessité qui nous englobe à ne pouvoir qu'à un horizon dont il faudrait interroger la limite, réaliser le solide du *a*, que par une mesure indéfiniment répétée de ce qu'il en est de la coupure du *a*, est-ce que cela ne suffit pas, à soi tout seul, à couper les bras des plus courageux. Seulement, voilà, on n'a pas le choix ; notre désir, c'est le désir de l'Autre, et selon que la grâce nous a manqué ou pas, ce qui se joue au niveau de l'Autre à savoir de tout ce qui nous a précédé dans ce discours qui a déterminé notre conception même, nous sommes déterminés ou non à la course d'étanchage de l'objet *a*.

Alors reste la quatrième case, celle du bas ; ce n'est pas pour rien que je me suis permis, aujourd'hui à leur propos, de sourire. Ils sont tout aussi nombreux, aussi bien répartis que ceux qui sont dans le champ du haut à droite. Je les ai appelés, provisoirement : les pépères. On aurait tort pourtant de minimiser l'aisance de leurs déplacements, mais tout de même, ce

que je voudrais vous faire remarquer c'est, en tout cas, que c'est là que nous, dans l'analyse, nous avons placé la bonne norme. Le *plus-de-jouir* est expressément modulé comme étranger à la question, si la question dont il s'agit dans ce que l'analyse peut promettre comme le retour à la norme, comment ne voit-on pas que cette norme s'y articule bel et bien comme la loi, la loi sur laquelle se fonde le complexe d'Œdipe et dont il est tout à fait clair par quelque bout qu'on prenne ce mythe que la jouissance s'y distingue absolument de la loi ; jouir de la mère est interdit, dit-on, et c'est ne pas aller assez loin, ce qui a des conséquences, c'est que le jouir de la mère est interdit. Rien ne s'ordonne qu'à partir de cet énoncé premier comme il se voit bien dans la fable où jamais le sujet, Œdipe, n'a pensé — Dieu sait à cause de quel divertissement, je veux dire de tout ce que répandait autour de lui de charme et probablement aussi de harcèlement, Jocaste — pour que cela ne lui vienne même pas à l'idée, même quand les preuves commençaient à pleuvoir. Ce qui est interdit c'est le jouir-de-la-mère et cela se confirme dans la formulation sous une autre forme ; il est indispensable de les rapprocher toutes pour saisir ce que Freud articule, celle de *Totem et Tabou*. Le meurtre du père aveugle tous ces jeunes taureaux imbéciles que je vois graviter de temps en temps autour de moi dans des arènes ridicules ; le meurtre du père veut justement dire qu'on ne peut pas le tuer. Il est déjà mort depuis toujours. C'est bien pour cela qu'il s'accroche quelque chose de sensé, même dans des lieux où il est paradoxal de voir bramer : le dieu est mort, c'est qu'évidemment, à ne pas y penser, on risque de perdre une face des choses.

Au départ, le père est mort, seulement voilà : il reste le Nom du père et tout tourne autour de cela. Si la dernière fois c'est par là que j'ai commencé, c'est par là aussi que je finis. La vertu du Nom du père, cela je ne l'invente pas, je veux dire que ce n'est pas de mon cru ; dans Freud c'est écrit : la différence, dit-il quelque part, entre le champ de l'homme et celui, disons de l'animalité, consiste où que ce soit, même quand cela ne se produit que sous des formes masquées, à savoir quand on dit qu'il y en a de certains qui n'ont pas l'idée de ce que c'est que le rôle du mâle dans la génération, pourquoi pas ? Ce qu'il démontre, je veux dire l'importance de cette fonction du Nom du père, c'est que ceux-là mêmes qui n'en ont pas l'idée inventent des esprits pour la remplir. Pour tout dire, la caractéristique est ceci, Freud en un endroit très précis l'articule — je ne vais pas

passer mon temps à vous dire dans quelles pages et dans quelle édition puisque, maintenant, il y a des endroits où l'on fait des lectures freudiennes et il y a tout de même des gens compétents pour l'indiquer à ceux qui s'y intéressent — l'essence, pour tout dire, et la fonction du père comme Nom, comme pivot du discours, tient précisément en ceci qu'après tout, on ne peut jamais savoir qui c'est qui est le père. Allez toujours chercher, c'est une question de foi. Avec le progrès des sciences, on arrive dans certains cas à savoir qui il n'est pas, mais enfin il reste quand même un inconnu. Cette introduction, d'ailleurs, de la recherche biologique de la paternité, il est tout à fait sûr que cela peut n'être pas du tout sans incidence sur la fonction du Nom du père.

Donc, c'est ici, au point où c'est justement de ne se maintenir que symbolique, qu'est le pivot autour de quoi tourne tout un champ de la subjectivité, nous avons à prendre l'autre face de ce qu'il en est du rapport à la jouissance et, pour tout dire, à pouvoir nous avancer, ce qui est notre objet cette année, un peu plus loin dans ce qu'il en est dans la transmission du Nom du père, à savoir ce qu'il en est de la transmission de la castration. Je terminerai aujourd'hui ici, comme d'habitude, au point où, cahin caha, on arrive et vous dis à la prochaine fois.

# Leçon X

*5 février 1969*

Je vais repartir d'où je vous ai laissés la dernière fois. J'ai dit beaucoup de choses la dernière fois, et en particulier j'ai réussi à toucher certains par l'évidence mathématique que je crois avoir réussi à donner de la genèse, par la seule vertu du Un en tant que marque, de ce qu'il en est du *a*. Ceci repose sur ce factum, cette fabrication qui résulte de l'usage le plus simple de ce Un en tant qu'une fois répété il foisonne, puisque déjà il n'est posé que pour tenter la répétition, pour retrouver la jouissance, en tant qu'elle a déjà fui ; le premier Un, pour retrouver ce qui n'était pas marqué d'origine déjà l'altère, puisqu'à l'origine il n'était pas marqué. Il se pose donc déjà dans la fondation d'une différence qu'il ne constitue pas en tant que telle mais en tant qu'il la produit. C'est ce point originel qui fait de la répétition la clé d'un processus dont, une fois ouvert, la question se pose de savoir s'il peut ou non trouver son terme.

Vous voyez que nous sommes tout de suite portés sur la question qui n'est terminale qu'à la prendre dans une seule carrière, celle de Freud en tant que sujet d'une part, il fut aussi un homme d'action, disons un homme qui a inauguré une voie ; il l'a inaugurée comment ? C'est ce qu'il conviendra peut-être à un détour de ce que je vous dirai aujourd'hui de rappeler ; mais toute carrière d'homme engage quelque chose qui a dans la mort sa limite, et c'est seulement de ce point de vue que nous pouvons, du chemin tracé par Freud, trouver le terme dans la question qu'il pose, de la fin d'analyse, terminable ou interminable, ce qui ne fait que marquer le temps de la question que je rouvre en disant : est-ce que ce qui s'engage

pour le sujet du fait de la répétition comme origine est lui-même un processus qui a sa limite ou pas ? C'est ce que j'ai laissé ouvert, suspendu, mais pourtant avancé en démontrant au tableau la dernière fois de la façon la plus claire ce que j'ai pu exprimer comme la division, la bipartition de deux infinis, marquant que c'est cela dont il est au fond question dans le pari de Pascal ; l'infini sur quoi il s'appuie est l'infinité du nombre. Or, à prendre cette infinité, si je puis dire en l'accélérant encore par l'institution de la série de Fibonacci, dont il est facile de montrer qu'elle est exponentielle, que les nombres qu'elle engendre croissent non pas arithmétiquement mais géométriquement, que c'est celle-là même qui engendre, et justement dans la mesure où nous nous éloignons de son origine, cette proportion qui s'articule dans le *a* ; à mesure que ces nombres croissent, c'est d'une façon serrée, d'une façon constante, que le *a* intervient là sous sa forme inverse et d'autant plus frappante qu'elle noue le 1 au *a*, que c'est le $\frac{1}{a}$, que cette proportion d'un nombre à l'autre s'achève dans la constante de plus en plus rigoureuse à mesure que les nombres croissent de ce $\frac{1}{a}$.

J'ai écrit aussi, à la prendre à son origine, la série qui résulte de prendre les choses dans l'autre sens et là, par le fait que le *a* est moindre que 1, vous voyez que le processus s'achève non seulement sur une proportion mais sur une limite et que, quoi que vous additionniez de ce qui se produit, à l'inverse, à procéder par soustraction, de façon telle que soit toujours vrai que, dans cette chaîne, à reprendre la chose dans l'ascendance, chaque terme soit la somme des deux précédents, vous n'en trouvez pas moins la fonction de *a* en tant que cette fois elle atteint une limite, qu'aussi nombreux que vous additionniez ces termes, vous ne dépasserez pas le 1 + a, ce qui semble indiquer qu'à prendre les choses dans ce sens, ce qu'engendre la répétition a son terme.

C'est ici qu'intervient le tableau bien connu par lequel ceux, en somme, qui manquent ce qu'il en est dans le pari de Pascal inscrivent ce dont il s'agit dans les termes de la théorie des jeux, à savoir, dans une matrice construite de la distinction des cas, formulent ce dont il s'agit, si Dieu existe, et inscrivent pour zéro ce qui résulte de l'observation de ces commandements confondus ici avec la renonciation à quelque chose ; que nous l'appelions plaisir ou de quelque autre façon, il n'en reste pas moins que là, à apprécier d'un primesaut dont nous verrons l'étonnant, c'est d'un

zéro qu'ils inscrivent ce qui est laissé dans cette vie aux croyants, moyennant quoi une vie future se cote du terme de l'infini, d'une infinité de vies promises infiniment heureuses. Dans d'autres termes, à supposer que Dieu n'existe pas, le sujet, nous l'inscrivons *a*, est présumé du jeu toujours pris, c'est le cas de le dire, au pied de la lettre connaître le bonheur limité et d'ailleurs problématique qui lui est offert en cette vie, ce que, dit-on, il n'est pas infondé à choisir si, Dieu n'existant pas, il semble clair qu'il n'y a de l'autre vie rien à attendre.

| | |
|---|---|
| 0 | ∞ |
| *a* | 0 |

Ce que je fais, ici, remarquer, c'est le caractère fragile de cette sorte d'inscription, pour autant qu'à suivre la théorie des jeux, les conjonctures ne sauraient se déterminer que du recroisement du jeu de deux adversaires, c'est-à-dire que c'est dans cette posture que devrait être le sujet, alors que l'Autre, énigmatique, celui dont il s'agit en somme qu'il tienne ou non le pari, devrait se trouver à cette place, Dieu existe ou n'existe pas.

| | | |
|---|---|---|
| A | 0 | ∞ |
| Ⱥ | *a* | 0 |

Mais Dieu n'est pas dans le coup. En tout cas, rien ne nous permet de l'affirmer. C'est de ce fait que résulte paradoxalement que c'est en face de lui, sur la table si je puis dire, qu'est non pas l'homme mais le sujet défini par ce pari. L'enjeu se confond avec l'existence du partenaire, et c'est pourquoi doivent être réinterprétés les signes qui s'écrivent sur ce

tableau. Le choix se fait au niveau du Dieu existe ou Dieu n'existe pas. C'est de là que part la formulation du pari et, pris de là, de là seulement, il est clair que s'il n'y a pas à hésiter, à savoir que ce qu'on risque de gagner à parier que Dieu existe n'a rien de comparable à ce qu'on gagnera sûrement, encore cette certitude peut-elle être facilement mise en question, car qu'est-ce qu'on gagnera ? Le *a* n'est précisément pas défini.

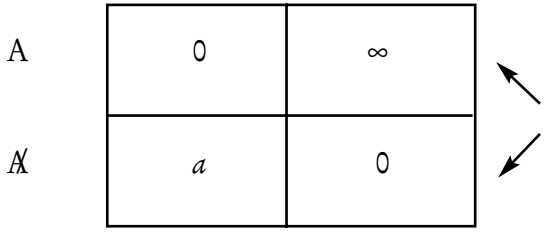


C'est ici que j'ai ouvert la question, non pas au niveau d'une formule qui a pourtant l'intérêt de prendre à sa source la question de l'intervention du signifiant, de ce qu'il en est dans un acte de choix quelconque ; c'est là que j'ai fait remarquer l'insuffisance d'un tableau incomplet de ne pas mettre en valeur qu'à prendre les choses à un second étage, celui peut-être qui restitue la juste position de ce que comporte la matrice telle qu'on en use dans la théorie des jeux, c'est ici que doit se placer ce que je distingue du sujet, du sujet purement identique à l'inscription des enjeux comme de celui qui peut envisager les cas où Dieu même existant, il parie contre, c'est-à-dire choisit le *a* à ses dépens, c'est-à-dire sachant ce que comporte ce choix, à savoir qu'il perd positivement l'infini, l'infinité de vies heureuses qui lui est offerte et que pour que assurément se reproduise dans les deux cases ici marquées ce qui d'abord occupait la première matrice, il reste encore cette quatrième à remplir, à savoir qu'il est supposable que, même Dieu n'existant pas, le *a* comme tenant la place que vous lui voyez occuper dans la première case peut être abandonné cette fois-ci d'une façon expresse, et de ce fait apparaître en négatif, être soustraction de *a* avec ce que comporte ce que nous écrivons ici sans plus de commentaires et dont vous voyez que tout zéro qu'il paraisse aller de soi, il n'en constitue pas moins un problème, en effet.

Je

A

| | |
|---|---|
| 0, ∞ | $a$,— ∞ |
| — $a$, 0 | $a$, 0 |

En effet, extrayons maintenant pour l'isoler dans une matrice nouvelle simplement ceci qu'ajoute notre deuxième composition, à savoir $a, -\infty, -a, 0$. Pour être honnête, je marque expressément ceci que je viens d'indiquer au passage dans ce discours même que ce zéro ici prend valeur de question.

| | |
|---|---|
| $a$ | — ∞ |
| — $a$ | 0 ? |

En effet, s'il a pu se faire que les zéros soient ainsi posés dans la première matrice, c'est là quelque chose qui mérite de retenir notre attention, car qu'ai-je dit tout à l'heure sinon qu'à la vérité ne compte dans cette position du joueur, du sujet qui seul existe, n'entre en balance que l'infini et le fini du *a*. Qu'est-ce que ces zéros désignent sinon qu'à mettre quelque enjeu sur la table, comme Pascal l'a souligné en introduisant la théorie des partis, rien de juste ne saurait s'énoncer d'un jeu sinon à partir de ceci, sinon qu'ayant un commencement et un terme fixés dans sa règle, ce qui est mis sur la table, ce qu'on appelle la mise est, d'origine, perdu. Le jeu n'existe qu'à partir de ceci que c'est sur la table, si on peut dire dans une masse commune qu'est impliqué ce qu'est le jeu et c'est donc de constitution que le jeu ne peut produire ici que le zéro. Ce zéro ne fait qu'indiquer que vous jouez ; sans ce zéro, pas de jeu. Assurément, on pourrait dire la même chose de l'autre zéro, à savoir celui-ci, qu'il représente la perte à quoi l'autre joueur se résigne de mettre en jeu cet infini. Mais comme précisément c'est de l'existence de l'autre joueur qu'il

s'agit, c'est ici, dans la première matrice, que ce zéro en tant que signe de la perte devient problématique.

Après tout, comme rien ne nous force à précipiter aucun mouvement, car c'est justement dans ces précipitations que les erreurs se produisent, nous pouvons bien nous abstenir de motiver ce zéro d'une façon symétrique de ce qu'il en est de l'autre, car nous avons ceci qui apparaît assez dans la discussion que les philosophes ont faite du montage de Pascal, c'est à savoir qu'il apparaît bien en effet que ce zéro représente non pas la perte constitutive de la mise mais, au moins au niveau du dialogue entre Pascal et Méré qui n'est pas pour rien dans la façon dont Pascal écrit et dont du même coup il nous fourvoie, — ce n'est jamais, bien sûr, sans notre collaboration — dans ce qu'il en est de l'intérêt du montage même, à savoir que ce qui domine, c'est qu'en effet ce zéro peut être l'inscription d'un des choix qui s'offrent qui est de ne pas s'asseoir à cette table. C'est ce que fait celui qui, dans ce dialogue, pas seulement idéal mais effectif, celui à qui est adressé le schéma du pari ; ce zéro veut non pas dire la perte constituante de la mise, mais inscrit au tableau le « pas de mise », c'est-à-dire celui qui ne s'assoit pas à la table de jeu.

| | |
|---|---|
| 0 | ∞ |
| *a* → | 0 |

C'est à partir de là que nous avons à interroger ce qui se produit au niveau de la seconde matrice pour voir comment, à son niveau, peut se répartir ce qu'il en est du jeu. En effet, j'ai indiqué déjà la dernière fois les figures qui peuvent nous être données dans le texte de notre pratique et, à la vérité, j'ai pu l'indiquer aussi rapidement que je l'ai fait de ce que déjà un certain graphe en avait été construit avec ce que j'ai rappelé tout à l'heure au début de mon articulation, à savoir non pas l'hypothèse, mais l'inscriptible et dès lors le tangible, qui fait que le *a* peut bien n'être lui-même que l'effet de l'entrée de la vie de l'homme dans le jeu, ce dont Pascal nous avertit en ces termes sans doute pas expressément formulés, je

veux dire dans ceux même que je vais énoncer. « Vous êtes engagés », nous dit-il, et c'est vrai. Il ne lui semble pas nécessaire, parce qu'il se fonde sur la parole, parole qui bien sûr pour lui est celle de l'Église, il est singulier qu'il n'en distingue pas ce qui — c'est là le point aveugle de siècles qui n'étaient pas pour autant d'obscurantisme — pourtant lui fournit beaucoup, c'est assurément dans ce fait du caractère inéliminable, durant des siècles de pensée, de l'Écriture Sainte, que l'écriture plus radicale qui est celle qui, pour nous, y apparaît en filigrane n'est pas réellement distinguée. Mais si de cette écriture je vais chercher la trame dans la logique mathématique, ceci laisse homologue ma position par rapport à la sienne, à ceci près que, pour nous, il n'est plus évitable de poser la question si l'enjeu même n'est pas comme tel essentiellement dépendant de cette fonction de l'écriture. Observons encore une différence, qui est celle que j'ai mise en exergue du premier temps de mon énoncé cette année et qui pourrait se dire, puisque ce n'en est pas la formule exacte, simplement : ce que je préfère, c'est un discours sans parole, ce qui ne veut dire rien d'autre que ce discours que supporte l'écriture.

Ici un petit temps pour mesurer la portée, la ligne, le caractère absolument solidaire de ce que j'énonce en ce point cette année, avec tout ce que j'ai commencé d'annoncer sous la triplice du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel. Observez bien, et c'est ici qu'il convient d'insister, la différence qu'il y a entre le discours, quel qu'il soit, philosophique, et ce à quoi nous introduit ce rien d'autre qui se distingue de partir de la répétition.

Le discours philosophique, quel qu'il soit, finit toujours par se déprendre de ce qu'il agite pourtant comme appareil dans un matériel de langage. Toute la tradition philosophique bute sur la réfutation par Kant de l'argument ontologique ; au nom de quoi ? De ceci que les formes de la raison pure, l'analytique transcendantale tombent sous le coup d'une suspicion d'imaginaire, et c'est aussi bien ce qui fait la seule objection, elle est philosophique, au pari de Pascal. « *Ce Dieu dont vous pouvez concevoir l'existence comme nécessaire, dit Kant, il n'en reste pas moins que vous ne le concevez que dans les cadres d'une pensée qui ne s'appuie que sur le suspens préalable dont relève l'esthétique* » qualifiée pour cette occasion de transcendantale ; ceci ne veut rien dire d'autre que : vous ne pouvez rien énoncer, mais énoncer comme paroles, que dans le temps et dans l'espace

dont, par convention philosophique, nous mettons en suspens l'existence en tant qu'elle serait radicale.

Seulement il y a un malheur, et c'est ce qui fait l'intérêt du pari de Pascal, c'est pour cela que je me permets, quoiqu'on puisse penser d'un recours à la vieillerie, d'y trouver un point tournant exemplaire, c'est qu'en aucun cas le Dieu de Pascal n'est à mettre en question sur le plan de l'imaginaire parce que ce n'est pas le Dieu des philosophes ; ce n'est même pas le Dieu d'aucun savoir. Nous ne savons, écrit Pascal, ni ce qu'il est, bien sûr, ni même s'il est. C'est bien pour ça qu'il n'est d'aucune façon à mettre en suspens de par aucune philosophie, puisque ce n'est pas la philosophie qui le fonde.

Or ce dont il s'agit et ce que veut dire en particulier mon discours, quand je reprends celui de Freud, c'est très précisément qu'à me fonder sur ce que ce discours a ouvert, il se distingue essentiellement du discours philosophique, en ceci qu'il ne décolle pas de ce en quoi nous sommes pris et engagés comme dit Pascal, mais que, bien plutôt que de se servir d'un discours en fin de compte pour fixer au monde sa loi, à l'histoire ses normes ou inversement, il se mette à cette place où d'abord le sujet pensant s'aperçoit qu'il ne peut se reconnaître que comme effet du langage ; autrement dit qu'avant d'être pensant, pour aller vite, pour épingler même au plus court ce que je suis en train de dire, dès qu'on monte la table de jeu, et Dieu sait si déjà elle est montée, il est d'abord le *a*. Et c'est après que la question se pose d'y raccorder ceci qu'il pense. Mais il n'a pas eu besoin de penser pour être fixé comme *a*. C'est déjà fait, contrairement à ce qu'on peut imaginer, précisément en raison de la lamentable carence, de la futilité de plus en plus éclatante de toute la philosophie, à savoir qu'on peut renverser la table de jeu. Je peux renverser celle-ci, bien sûr, et foutre en l'air les tables à Vincennes et ailleurs, mais cela n'empêche pas que la vraie table, la table de jeu est toujours là. Il ne s'agit pas de la table universitaire ! La table autour de laquelle le patron se réunit, où que ce soit, avec les élèves dans un joli petit intérieur, que cet intérieur soit le sien, bien chaleureux et pépère, ou celui dont on l'encadre dans les garderies-modèles !

C'est précisément là qu'est la question. C'est pour ça que je me suis permis, dans un griffonnage dont je ne sais si vous le verrez paraître ou pas, — ce n'est pas du tout un griffonnage, j'y ai passé du temps avant-hier — enfin je ne sais pas si vous le verrez paraître, parce qu'il ne paraî-

tra qu'à un seul endroit ou il ne paraîtra pas, et je m'intéresse au fait de savoir s'il paraîtra ou ne paraîtra pas ! Bref j'ai été jusqu'à cette exorbitance délirante — car depuis un petit temps je délire à part moi, ces choses-là sortent toujours un jour, sous une forme ou sous une autre — j'aimerais qu'on s'aperçoive, c'est mon délire ou pas, qu'il n'est plus possible de jouer le rôle qui convient à la transmission du savoir, qui n'est pas la transmission d'une valeur, encore que maintenant cela s'inscrive sur des registres « unité de valeur », mais de saisir ce qu'on peut appeler un effet de formation ; c'est pour cela que, quel qu'il soit, quiconque dans l'avenir, justement parce qu'il est arrivé quelque chose à cette valeur du savoir, voudra occuper une place d'aucune façon afférente à cet endroit de formation, même si c'est les mathématiques, la biochimie ou n'importe quoi d'autre, fera bien d'être psychanalyste, si c'est ainsi qu'il faut définir quelqu'un pour qui existe cette question de la dépendance du sujet par rapport au discours qui le tient, et non pas qu'il tient.

Alors il vaut bien de dire, puisque comme vous le voyez je viens d'éviter quelque chose en raison du fait que vous êtes tous les produits de l'école, c'est-à-dire d'un enseignement philosophique, que je sais que je ne peux pas aborder d'une façon abrupte ce qu'il en est du changement qui s'inscrit au niveau de la seconde matrice, à savoir poser la question de ce que ça veut dire que là ce ne soit pas *a* ou zéro car ça n'a jamais été *a* ou 0, comme je viens de vous l'indiquer et comme Pascal le dit, mais comme ce ne sont jamais que des philosophes qui l'ont lu, tout le monde est resté sourd. Il a dit *a*, c'est zéro, ce qui veut dire *a* c'est la mise. C'était pourtant bien précisé dès la théorie des partis. Non, hein, ça ne fait rien, ils sont restés sourds ! Et zéro, c'est zéro au regard de l'infini. Foutaises ! Qu'est-ce qui change qu'il y ait maintenant non pas, comme on l'a dit vainement, d'une façon imaginaire *a* ou zéro, mais *a* ou bien - *a*. Et si — *a* veut dire effectivement ce que ça a l'air de dire, à savoir qu'on l'inverse, qu'est-ce que ça peut bien être que ce truc-là ? Et puis aussi que dans un cas, quoi qu'il arrive, fût-ce aux dépens de quelque chose qui, pour s'inscrire, paraît devoir être coûteux, qu'est-ce que c'est aussi là que cette corrélation, cette équivalence qui peut-être nous permet de mettre ailleurs, de nous apercevoir qu'ici basculent nos signes de conjonction. En tout cas voilà deux liaisons qui me paraissent digne d'être interrogées. Vous voyez qu'elles ne sont pas tout à fait classées comme celles d'avant.

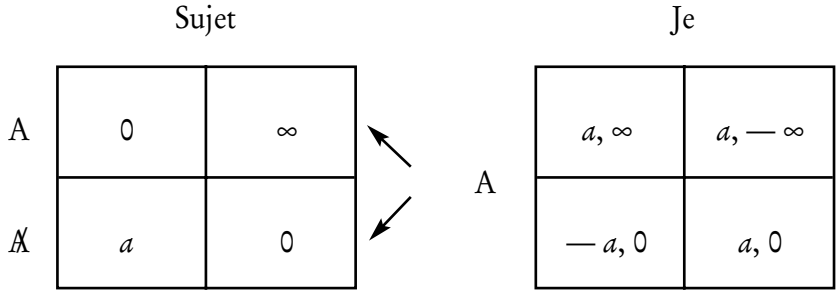


Là, je regrette de n'en être pas plus loin que ce que j'ai déjà, mais trop vite, articulé dans les dernières minutes de la dernière fois, c'est à savoir que j'ai rappelé que, pour partir de la figure qui ici s'indique dans le griffonnage de Pascal, la première liaison, cette horizontale du petit *a* au - ∞, nous disons, c'est l'enfer. Je l'ai claironné à des gens qui déjà un petit peu se dirigeaient vers la sortie. Mais, dans l'ensemble, je vous ai fait remarquer que l'enfer, ça nous connaît, c'est la vie de tous les jours. Chose curieuse, on le sait, on le dit, on ne dit même que ça. Mais ça se limite au discours, et à quelques symptômes bien entendu. Dieu merci, s'il n'y avait pas les symptômes, on ne s'en apercevrait pas ! Si les symptômes névrotiques n'existaient pas, il n'y aurait pas eu Freud ! Si les hystériques n'avaient pas déjà frayé la question, aucune chance que même la vérité pointe le bout de l'oreille !

Alors là, il faut faire une petite station. Quelqu'un que je remercie — parce qu'il faut toujours remercier les personnes par où vous arrivent les cadeaux — m'a pour des raisons externes rappelé l'existence du chapitre de Bergler qui s'appelle « Le Surmoi sous-estimé », c'est dans la fameuse *Névrose de base* qui explique tout. Vous n'allez pas me dire que moi j'explique tout. Je n'explique rien, justement. C'est même ce qui vous intéresse ! J'essaie à divers niveaux, pas seulement ici, de faire qu'il y ait des psychanalystes qui ne soient pas imbéciles. Mon opération ici est une opération de rabattage, non pour attirer dans un trou d'école, mais pour essayer de donner l'équivalent de ce que devraient avoir les psychanalystes à des gens qui n'ont aucun moyen de l'avoir. C'est une entreprise désespérée. Mais l'expérience prouve que l'autre aussi, celle de l'apprendre aux psychanalystes eux-mêmes, semble vouée à l'échec, comme je l'ai déjà écrit. Imbéciles, comme sujets s'entend, parce que pour se démerder dans

leur pratique, ils sont plutôt futés ! Et c'est une conséquence précisément de ce que je suis en train d'énoncer ici. C'est conforme à la théorie. C'est ce qui prouve non seulement qu'il n'y a aucun besoin d'être philosophe, mais que c'est beaucoup mieux de ne pas l'être. Seulement ça a une conséquence, c'est qu'on ne comprend rien. D'où ce que je passe aussi mon temps à énoncer, qu'il vaut beaucoup mieux ne pas comprendre. Seulement l'ennui, c'est qu'ils comprennent de toutes petites choses, alors ça pullule. Par exemple « Le Surmoi sous-estimé », c'est un chapitre génial, d'abord parce qu'il rassemble toutes les façons dont le Surmoi a été articulé dans Freud. Comme il n'est pas philosophe, il ne voit absolument pas qu'elles tiennent toutes ensemble. D'ailleurs il est charmant, et il avoue le truc. C'est ce qu'il y a de bien dans les psychanalystes, ils avouent tout ! Il avoue qu'il a écrit à un monsieur, c'est dans une note, M. H.H. Heart, qui faisait des extraits de Freud. Alors il lui a écrit : « Envoyez-moi quelques citations sur le Surmoi ». Après tout, ça peut se faire, ça ; c'est d'ailleurs conforme également à la théorie ; on peut prendre les choses comme ça, avec une paire de ciseaux, si l'écriture a tant d'importance, partout où il y a Surmoi, criss criss, on coupe ! On fait une liste de 15 citations. Et je dois dire que là j'humorise. Mais il me tend la perche. Parce que bien sûr que Bergler a lu Freud, enfin j'aime à l'imaginer ! Mais tout de même il avoue que pour écrire ce chapitre, il a écrit à H.H. Heart pour lui donner des citations sur le Surmoi. Le résultat, c'est qu'il peut évidemment bien marquer, exactement du même niveau où sont toutes les revues de psychanalyse existantes, sauf la mienne, bien entendu ! à quel point c'est incohérent ; ça commence par le censeur au niveau des rêves ; on croit que c'est un innocent, le censeur, comme si ça n'était rien que d'avoir justement la paire de ciseaux avec laquelle on fait ensuite la théorie. Et après ça, ça devient quelque chose qui vous titille. Et puis après ça devient le grand méchant loup. Et puis après ça, il n'y en a plus. Et après ça, on évoque Eros, Thanatos et tout le barda ! Et il va falloir que Thanatos se loge là-dedans. Et puis alors, ce Surmoi, je m'en arrange, avec lui ; je te fais des courbettes et des chatouilles. Ah ! Cher petit Surmoi !

Bon. Grâce à cette présentation, bien sûr, on obtient quelque chose, il faut bien le dire, d'assez risible. Il faut vraiment qu'on soit à notre époque pour que personne ne rit. Personne ne rit. Même un professeur de philosophie. Il faut dire qu'ils en sont à un point, à notre génération ! Même un

professeur de philosophie peut lire ce truc sans rire. On les a matés ! Il y avait quand même un temps où il y avait des gens qui n'étaient pas spécialement intelligents, un type qui s'appelait Charles Blondel, il poussait des hurlements à propos de Freud. Au moins, c'était quelque chose. Maintenant, même les personnes les moins faites pour imaginer ce dont il s'agit dans une psychanalyse lisent des trucs absolument aussi étourdissants sans râler. Non. Tout est possible. Tout est admis. Nous sommes — d'ailleurs les choses dessinent toujours leurs linéaments ailleurs que dans le réel avant d'y descendre — dans le régime vraiment de la ségrégation intellectuelle.

Eh bien ! ce type, il s'est aperçu d'un tas de choses. Quand une chose est là, sous son nez, il la comprend. Et je dirai que c'est ce qu'il y a de triste parce qu'il la comprend au niveau de son nez, qui ne peut pas bien sûr être absolument comme ça ; il est forcément pointu. Alors il voit une toute petite chose. Il s'aperçoit que ce qu'on lui explique, comme ça, au niveau des citations de Freud comme étant le Surmoi, il s'aperçoit, mais ça doit avoir un rapport avec ce qu'il voit tout le temps. Alors il commence par s'apercevoir, mais comme ça d'une façon intuitive, au niveau de la sensibilité, que ce qu'on appelle la *Durcharbeitung,* l'élaboration comme on a traduit en français ça, – on passe son temps à s'apercevoir que c'est intraduisible. *Durcharbeitung,* ce n'est pas élaboration, on n'y peut rien ; comme il n'y a pas en français de mot pour dire « travail à travers », forage, on traduit élaboration ; chacun sait qu'en France, on élabore ; c'est plutôt dans le genre fumées.

L'élaboration analytique, ce n'est pas du tout comme ça. Ceux qui sont sur un divan s'aperçoivent que ça consiste à revenir tout le temps sur le même truc, à tous les tournants on est ramené sur le même truc, et il faut que ça dure pour arriver justement à ce que je vous ai expliqué, à la limite, à la terminaison, quand on va dans le bon sens naturellement, où on rencontre 1a limite. Il dit « ça, c'est un effet de Surmoi », c'est-à-dire qu'il se rend compte que cette espèce de grand méchant machin qui pourtant est extrait soi-disant du complexe d'Œdipe, ou encore de la mère dévorante, ou de n'importe laquelle de ces balançoires, il s'aperçoit que ça a un rapport avec ce côté épuisant, tannant, nécessaire, répété surtout, par quoi on arrive à quelque chose qui, en effet, quelquefois, a un bout. Comment est-ce qu'il ne voit pas que cela n'a rien de commun avec cette espèce de

figure d'un scénario où le Surmoi est, comme on dit, une instance, ce qui ne serait rien, mais où on le fait vivre comme une personne ; parce que, comme on n'a pas bien compris ce que c'était qu'une instance, on lui donne vraiment son idée, au Surmoi.

Il faut que tout cela se passe non pas sur l'autre scène, celle dont parlait Freud, celle qui fonctionne dans les rêves, mais sur une espèce de petite saynète là, où ce qu'on appelle l'enseignement analytique vous fait jouer des marionnettes ; le Surmoi c'est le commissaire et il vient taper sur la tête de Guignol qui est le Moi. Comment rien que de voir ce rapprochement qu'il sent tellement bien au point de vue clinique, avec l'élaboration, la *Durcharbeitung,* cela ne lui suggère pas que le Surmoi, ça pourrait peut-être être trouvé sans quelque chose qui ne nécessiterait pas, comme ça, qu'on multiplie dans la personnalité les instances. Et puis alors c'est qu'à tout instant il lâche le morceau, il avoue le truc, c'est-à-dire qu'on a bien repéré, dit-il, que ça avait un rapport avec l'idéal du Moi. Mais il faut avouer qu'on n'y comprend absolument rien ; personne n'a encore fait le collage.

Tout de même, pour que ces discours soient autre chose que les mémoires du psychanalyste, à savoir évoquer le cas d'une jeune femme chez qui, à ce propos, on voyait bien que c'était le sentiment de culpabilité qui l'a fait entrer dans la psychanalyse — espérons que c'est le même qui l'en a fait sortir ! — on peut peut-être quand même s'apercevoir que, par exemple, cette espèce de petite manœuvre d'une mesure qui est précisément la mesure de ce qui ne peut pas être mesuré parce que c'est la mise de départ, que ça peut en effet dans certains cas se figurer avec la plus grande précision et l'écrire au tableau, que c'est dans la manière d'une certaine façon de balancer régulière qu'on arrive à remplir ce quelque chose qui peut dans certains cas se figurer comme le Un, on peut tout de même voir qu'il y a intérêt à articuler d'une façon qui soit vraiment précise quelque chose qui permette de concevoir que ça n'est pas en effet du tout un abus de termes que de rapprocher, même au nom d'une intuition minime comme ça, l'élaboration, la *Durcharbeitung* dans le traitement, avec le Surmoi.

Alors il faut choisir. Il ne faut pas nous dire que le Surmoi est le grand méchant loup et cogiter pour voir si ce n'est pas dans l'identification avec je ne sais quelle personne que ce Surmoi sévère est né. Ce n'est pas comme

ça qu'il faut poser les questions. C'est comme les gens qui vous disent que si Untel est religieux, c'est parce que son grand-père l'était. Ça ne me suffit pas, à moi, parce que même si on a un grand-père religieux, on peut peut-être aussi s'apercevoir que c'est une connerie, n'est-ce pas ?

L'identification, il faudrait tout de même distinguer sa direction par rapport à d'autres choses. Il faudrait savoir si l'identification dans l'analyse, c'est la visée ou si c'est l'obstacle. Mais ça peut peut-être bien être le moyen par où on engage les gens justement sans doute pour la faire, mais pour que du même fait, elle se défasse, et que c'est dans un fait que ça se défasse justement parce qu'on la fait que peut apparaître quelque chose d'autre que nous appellerons le trou dans l'occasion.

Je vais vous laisser là aujourd'hui. J'ai essayé, à la fin de ce discours, de vous montrer que c'est un discours directement intéressant pour l'aération de notre pratique. Je veux dire par là qu'à se servir de ce qui n'était certes pas des expériences odoratives, ce n'était pas au pifomètre que Freud s'avançait, on peut en effet y voir, dans le développement d'une fonction à travers sa pensée, les arêtes qui permettent de lui donner sa cohérence ; mais cette cohérence, il est indispensable que, si on veut avancer autrement qu'avec des historiettes, on la rassemble et qu'on lui donne sa consistance et sa solidité ; cela permettrait peut-être de voir tout à fait d'autres faits que des faits simplement analogiques.

Ce que je dis n'ôte rien à la portée du détail, comme justement Bergler y insiste. Mais lisez ce chapitre pour voir que même ceci qui est pertinent, bien orienté, mais orienté à la façon des particules de la limaille de fer quand vous tapez dans un champ magnétisé déjà, aucune espèce de motivation véritable de la puissance et de l'importance du détail, et pourquoi en effet il n'y a que les détails, c'est bien vrai, qui nous intéressent. Encore faudrait-il savoir dans chaque cas ce qui est intéressant. Parce que, si on ne le sait pas, on rapproche des détails disparates au nom d'une pure et simple ressemblance, alors que ce n'est pas cela qui est important. Nous reprendrons la prochaine fois au niveau de la troisième figure.

# Leçon XI

*12 février 1969*

Bien ennuyé de tout ce qui se passe, hein ! Vous aussi, je pense. On ne peut quand même pas ne pas s'en apercevoir, puisque je suis en train de me demander si je suis ici pour faire mon truc de d'habitude ou pour faire de l'occupation ! Enfin ! des oreilles bienveillantes ont bien voulu entendre que certaines des choses que j'ai avancées nommément pendant mon avant-dernier séminaire avaient quelque rapport avec une science — qui sait ? Avec peut-être non pas une nouvelle science, mais avec une mise au point de ce qu'il en est des conditions de la science.

Aujourd'hui je sens, pour toutes sortes de raisons, ne serait-ce que parce que nous approchons du Mardi-Gras, alors c'est convenable, que je vais tout doucement infléchir les choses. Je le sens, comme ça, d'après l'équilibre de ce que j'ai cogité ce matin avant de vous voir ; je vais m'infléchir un peu vers quelque chose que vous appellerez comme vous voudrez, mais plutôt d'une note morale. Comment est-ce d'ailleurs qu'on y échapperait, dans l'aura, dans la marge, dans les limites de ce par quoi j'ai abordé quelque chose qui est le pari de Pascal. Il est certain que nous ne pouvons pas méconnaître cette incidence, encore que, bien entendu, ce qui m'a inspiré de vous en parler, c'est que le pari de Pascal se tient à un certain joint, et ça, quand même, je vais le rappeler.

Mais, comme ça, histoire d'introduire un peu les choses et de détendre, si peu, l'atmosphère, — je vous ai dit que nous approchions du Mardi-Gras —, je m'en vais vous lire une lettre que j'ai reçue. Je ne vous dirai pas qui me l'envoie, ni même de quelle ville.

*« Cher Monsieur Lacan. On est étudiants et on a lu vos Écrits, presque tout. On y trouve pas mal de choses. Évidemment, ce n'est pas toujours d'un abord très aisé, mais ça mérite quand même nos félicitations… »* On ne m'en envoie pas tous les jours autant ! *»… On aimerait bien savoir comment il faut faire pour écrire des choses si difficiles… »* Je ne suis en train de me foutre de personne, et pas de ces gars que je trouve vraiment… Enfin, je vous dirai ce que j'en pense ; ils sont deux pour avoir écrit ça ! «*… Ça nous servirait pour nos examens. On a bien une licence de philosophie, mais ça devient de plus en plus compliqué de surmonter la sélection. On pense qu'il vaut mieux ruser et étonner les profs plutôt que de persister dans une forme de discours platement terre à terre* » Et ils ajoutent « *c'est le cas de le dire. Pourriez-vous nous indiquer quelques combines dans ce sens ?* » Moi, ça me frappe, parce que je me dis que, dans le fond, c'est ce que je suis en train de faire ! « *D'autre part, on voudrait vous demander encore quelque chose si ce n'est pas trop osé : est-ce que vous pourriez nous envoyer comme souvenir de vous un de vos jolis nœuds papillon ? Ça nous ferait plaisir. En vous remerciant d'avance, on vous dit au revoir, Monsieur Lacan, et veuillez recevoir nos respectueux hommages* ». Je ne vais pas laisser traîner ça parce que… Ils ne sont pas très à la page. Ils ne savent pas que je porte le col roulé depuis un certain temps !

Pour moi, ça fait écho, confirmation, résonance à quelque chose qui m'émeut quand j'entends de bonnes âmes moduler, comme ça, depuis les mois de Mai : « Plus jamais comme avant ». Je pense que là où on en est, c'est plus que jamais comme avant. Et, après tout, je suis bien loin, bien sûr, de limiter le phénomène à ce petit flash que cette lettre donne de ce qui est un coin de l'affaire. Évidemment, il y a bien d'autres choses en jeu.

Seulement ce qui est frappant, c'est que, d'un certain point de vue, cette lettre à mes yeux peut très bien faire le bilan de la façon dont on m'a écouté, mais dans une zone qui n'est pas du tout aussi éloignée de moi que cette ville qui est quand même au-delà d'un très large périmètre. Comme vous voyez, ils ne sont pas très à la page ! Mais enfin, c'est une face de la façon dont est pris l'enseignement. Et puis je ne vois pas pourquoi on leur en voudrait des nœuds papillon parce qu'il y a quelqu'un qui a joué le rôle de pivot dans une certaine commission d'examen, comme ça, qui nous avait été délégué dans des temps lointains par une certaine Société britannique, qui avait mis ça comme un point tout à fait digne de tenir la balan-

ce avec le reste de mon enseignement. Je veux dire que c'était comme ça, il y avait ça dans un plateau et, dans l'autre, mon nœud papillon, c'est-à-dire l'identification qu'étaient censé réaliser à l'aide de cet accessoire ceux qui se présentaient alors comme mes élèves. Alors vous voyez que ça ne se limite pas au niveau des chers mignons, des gentils, des naïfs. Ils ne sont d'ailleurs pas si naïfs que ça, parce que, comme ils vous le disent, il faut peut-être ruser. On va y revenir.

Alors nous reprenons les choses où nous les avons un peu démontées, à savoir dans le tableau du pari, à gauche — les lignes bleues sont faites pour montrer où s'arrêtent les limites de chacun de ces schémas, pour qu'ils ne chevauchent pas l'un sur l'autre, ni réellement, ni dans votre esprit — alors celui de gauche est celui dont j'ai cru devoir compléter la matrice dans laquelle, à l'imitation de ce qui se pratique dans la théorie des jeux, on pourrait schématiser ce qui s'est agité effectivement pendant tout un 19e et même pendant tout un bon début de notre siècle autour du pari de Pascal, à savoir la façon de démontrer comment, en quelque sorte, Pascal essayait de nous flouer.

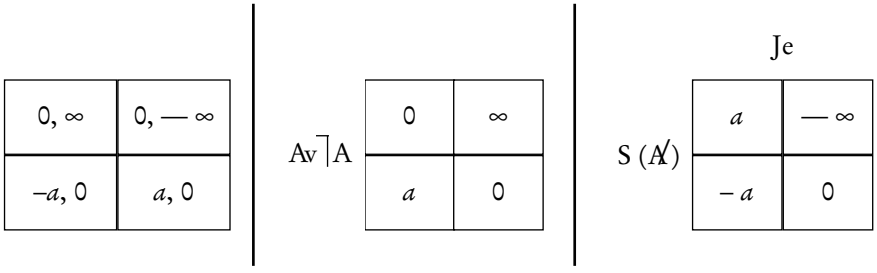


Je pense avoir suffisamment fait sentir qu'en raison de la fonction des zéros qui ne font pas réellement partie des résultats d'un pari qui serait tenu contre un partenaire, pour la raison que c'est précisément de l'existence du partenaire qu'il s'agit et que c'est sur elle qu'il s'agit de parier, dans ces conditions les deux lignes de possibilité qui s'offrent au parieur ne s'entrecroisent avec aucune ligne de possibilité qui appartiendrait à l'Autre, puisque de l'Autre on ne peut même point assurer l'existence. C'est donc tout à la fois sur l'existence ou la non-existence de l'Autre, sur ce que lui promet son existence et ce que lui permet son inexistence, c'est là-dessus que porte le choix, et dans ce cas il est plausible — je dis, il est

plausible, bien sûr si l'on a l'esprit mathématique — de parier, et de parier dans le sens que propose Pascal.

Seulement, on n'oubliera pas que j'ai introduit à ce stade de l'affaire, pour ne pas bien sûr prêter à malentendu et croire qu'ici je me prête à quelque chose qui serait l'indication du bénéfice de cette solution, j'ai effectivement fait remarquer ceci, et dans l'introduction même du rappel du pari tel qu'il se présente, beaucoup moins tel qu'il est à travers la grille des discussions devenues classiques, j'ai fait remarquer qu'à ce niveau on peut aussi bien substituer au choix à faire sur le sujet de l'existence de Dieu cette remarque qu'aussi bien on remplirait la fonction — ce qui en changerait totalement le sens — cette remarque que ce dont il s'agit, ce dont il pourrait s'agir, c'est de cette formulation radicale qui est celle du réel, en tant que nous pouvons le concevoir et comme aussi bien nous le touchons à l'occasion du doigt, qu'il n'est pas concevable d'imaginer d'autre limite du savoir que ce point de butée où on n'a à faire qu'à ceci, à quelque chose d'indicible et qui ou bien est, ou bien n'est pas. Autrement dit quelque chose qui relève du pile ou face.

Ceci était bien sûr pour vous mettre à l'accord de ce dont il s'agit de ne pas perdre la corde, à savoir que nous ne sommes pas en train de nous amuser, nous sommes en train d'essayer de donner des articulations telles que puissent jouer pour nous les plus importantes décisions qui soient à prendre. Il se trouve que l'époque marque de plus en plus que ces plus importantes décisions, en tant qu'elles pourraient être celles du psychanalyste, pourraient bien aussi coïncider avec celles qui s'imposent en un point clé de ce qu'il en est du corps social, à savoir l'administration du savoir, par exemple.

Mais alors, encore que là-dessus il soit bien entendu que j'ai fait place nette, que je ne fais pas de l'histoire et que je ne vois pas pourquoi un appareil aussi précis, surtout si nous concevons bien à quel joint il se situe, que le pari de Pascal aurait moins de ressources pour nous qu'il n'en a eu pour son auteur et nous reviendrons bien sur cette question de la situation, d'autant mieux que nous allons la rééclairer maintenant, ce n'est donc pas, vous allez le voir tout de suite, pour faire de l'histoire, à savoir comme je l'ai évoqué la dernière fois pour vous rappeler qu'au temps de Pascal, la Révélation, ça existe, et j'ai bien mis l'accent sur ce dont il s'agit, avec ces deux étages, la parole de l'Église, et puis l'Écriture Sainte, et la

fonction que l'Écriture Sainte joue pour Pascal ; ce n'est évidemment pas pour vous rappeler que Newton aussi, qui avait pourtant d'autres chats à fouetter, a commis un gros bouquin — ma distraction étant la bibliophilie, il se trouve que je l'ai, c'est superbe — qui est un commentaire de l'Apocalypse et de la prophétie de Daniel. Il y a mis autant de soin — j'entends dans le calcul, dans la manipulation des chiffres pourtant combien problématiques que ceux dont il s'agit quand il s'agit de situer le règne de Nabuchodonosor par exemple — que dans son étude des lois de la gravitation. A rappeler donc en marge, mais ça ne nous fait ni chaud ni froid.

Ce dont il s'agit à ce stade, c'est de remarquer ceci, qu'au niveau où Pascal nous propose donc son pari, quelle que soit la pertinence de nos remarques sur ce qu'il en est au dernier terme, c'est à savoir qu'un pareil propos ne se conçoit qu'au moment où le savoir est né qui est celui de la science, il n'en reste pas moins que, pour lui, le pari repose sur ce que nous pouvons appeler la parole de l'Autre, et la parole de l'Autre bien sûr conçue comme vérité.

Alors, si je reprends les choses à ce point, c'est parce que certains n'ignorent pas, et aux autres je les en informe, il serait d'ailleurs facile s'ils avaient fait comme mes charmants correspondants, s'ils avaient lu de mes *Écrits* presque tout, qu'ils soient informés de la fonction à la fois conjointe et disjointe que j'ai articulée dans celle d'une dialectique, comme distinguant sinon opposant, savoir et vérité. C'est le dernier article que j'ai recueilli ; il a pour titre très précisément *La Science et la Vérité.* Et sur ce qui est de la vérité, chacun sait aussi que, dans un autre de ces articles qui s'appelle *La Chose Freudienne,* j'ai écrit quelque chose qui pourrait certes s'entendre comme ceci, que sa propriété, c'est qu'elle parle. Nous serions donc, ou plutôt moi, je serais dans un certain axe que, pourquoi pas, on pourrait dès lors qualifier d'obscurantiste puisqu'il rejoindrait ceci, à savoir que je viendrais donner un coup d'épaule à l'instigation de Pascal, pour autant qu'il essaie de nous ramener au plan de la religion. Alors, évidemment, la vérité, certes, parle, direz-vous. Mais évidemment c'est ce que vous diriez si vous n'avez rien compris à ce que je dis, — ce qui n'est pas absolument exclu ! — car je n'ai jamais dit cela. J'ai fait dire à la vérité : « Moi, la vérité, je parle ». Mais je ne lui ai pas fait dire : « Moi, la vérité, je parle par exemple pour me dire comme vérité », ni « pour vous dire la vérité ». Le fait qu'elle parle ne veut pas dire qu'elle dit la vérité. C'est

la vérité, elle parle. Quant à ce qu'elle dit, c'est vous qui avez à vous débrouiller avec ça. Ça peut vouloir dire, c'est ce que certains font : « Cause toujours, c'est tout ce que tu sais faire ». La vérité, je lui ai accordé, si j'ose dire, un peu plus. Je lui ai, depuis, accordé qu'elle cause, en effet, et pas simplement dans le sens auquel répond « cause toujours », qu'elle cause même à tour de bras. Je veux dire que, dans ce même article, j'ai rappelé le mot de Lénine sur la théorie marxiste du social qui, dit-il : « Elle triomphera parce qu'elle est vraie » ; mais pas forcément parce qu'elle dit la vérité. Ça s'applique là aussi.

Naturellement, je ne vais pas m'appesantir, parce qu'il se dit qu'on cite mon nom — je n'ai pas été y regarder, je dois dire, parce que je n'ai pas eu le temps — avec avantage dans l'Humanité, parce que soi-disant j'aurais commencé cette année comme ça, en sentant venir le vent, à faire une médiation entre Freud et Marx. Dieu merci, comme j'étais grippé le dernier week-end, ça m'a donné tout d'un coup une stimulation pour ce qu'on appelle le travail, c'est-à-dire le remue-ménage ; je me suis mis à rebrasser l'effroyable quantité de papier à la destruction de laquelle il faudra que je veille pour le moment où je disparaîtrai, parce que Dieu sait ce qu'on en ferait autrement ! Je me suis aperçu que j'ai parlé de Marx, de la valeur d'usage, de la valeur d'échange, de la plus-value ; je me suis aperçu pour tout dire que ma traductrice italienne, que j'ai montée en épingle, quand j'ai sauté le pas, pour faire cette sorte d'analogie entre la plus-value et le *plus-de-jouir* que ma traductrice italienne, ça s'est trouvé qu'elle était là, il y a deux ans, n'a eu aucun mérite à me dire, qu'en somme c'est la plus-value parce que j'ai déjà tellement parlé de Marx à propos d'un certain nombre d'articulations fondamentales autour de ce dont il s'agit dans la psychanalyse que je me demande ce que j'ai apporté de nouveau sauf ce nom *« Mehrlust »*, *plus-de-jouir* en analogue au *« Merhwert »* ; tout ceci pour indiquer d'ailleurs aussi bien que par ces points radicaux, bien sûr ils ne se développent absolument pas sur le même champ, mais puisque nous en sommes à l'évocation de Lénine, il n'est pas plus mauvais de rappeler donc que ce dont il s'agit à propos de la théorie marxiste, pour autant qu'elle concerne une vérité, c'est ce qu'elle énonce en effet qui est ceci que la vérité du capitalisme, c'est le prolétariat. C'est vrai. Seulement c'est de ça même que ressort la suite et la portée de nos remarques sur ce qu'il en est de la fonction de la vérité, c'est que la conséquence révolutionnaire de

cette vérité, cette vérité d'où part la théorie marxiste, bien sûr elle va un tout petit peu plus loin puisque ce dont elle fait la théorie, c'est précisément le capitalisme, la conséquence révolutionnaire c'est que la théorie part en effet de cette vérité, à savoir que le prolétariat, c'est la vérité du capitalisme.

Le prolétariat, ça veut dire quoi ? Ça veut dire que le travail est radicalisé au niveau de la marchandise pure et simple ; ce qui veut dire bien sûr que ça réduit au même taux le travailleur lui-même. Seulement dès que le travailleur, du fait de la théorie, apprend à se savoir comme tel, on peut dire que par ce pas, il trouve les voies d'un statut — appelez ça comme vous voudrez — de savant ; il n'est plus prolétaire, si je puis dire, *an sich*, il n'est plus pure et simple vérité, il est *für sich ;* il est ce qu'on appelle conscience de classe. Et il peut même du même coup devenir la conscience de classe du parti où on ne dit plus jamais la vérité.

Je ne suis pas en train de faire de la satire ; je suis en train de ne rappeler que des évidences — c'est en ça que c'est soulageant — ne relèvent nullement du scandale qu'on en fait, quand on ne comprend rien à rien, ou que, si on a une théorie correcte de ce qu'il en est du savoir et de la vérité, il n'y a rien de plus facile à attendre, qu'en particulier on ne voit pas pourquoi on s'étonnerait que c'est du rapport le plus leniniellement défini à la vérité que découle toute cette lénification dans laquelle baigne l'appareil ! Si vous vous mettiez dans la boule qu'il n'y a rien de plus lénifiant que les durs, vous rappelleriez comme ça une vérité déjà connue depuis bien longtemps. Et puis vraiment est-ce que ça, on ne le sait pas depuis longtemps, depuis toujours ? Si on n'était pas depuis quelque temps, et je vous dirai pourquoi, si persuadé que le christianisme, ce n'est pas la vérité, on aurait pu se rappeler tout de même que pendant un certain temps, et qui n'est pas mince, il l'a été et que ce dont il a donné la preuve, c'est qu'autour de toute vérité qui prétend parler comme telle, un clergé prospère qui est obligatoirement menteur.

Alors je me demande pourquoi on tombe de son haut à propos du fonctionnement des gouvernements socialistes ! Irai-je à dire que la perle du mensonge est la sécrétion de la vérité ? Ça assainirait un peu l'atmosphère, atmosphère d'ailleurs qui n'existe que du fait d'un certain type de crétinisation dont il faut bien que je dise le nom tout de suite puisqu'au terme de ce que nous avons à dire aujourd'hui, j'aurai à le réépingler

quelque part dans un de ces petits carrés, c'est ce qu'on appelle le progressisme. J'essaierai bien sûr de vous donner une meilleure définition que cette référence à ses effets de scandale, je veux dire de produire des âmes scandalisées. Ces choses devraient être aérées depuis longtemps par la lecture de Hegel, la loi du cœur et le délire de la présomption. Mais, à la façon de toutes les choses un peu rigoureuses, quand elles sortent, bien sûr, personne ne songe à s'en souvenir au moment qui convient. C'est pourquoi j'ai mis en exergue au début de mon discours de cette année quelque chose qui veut dire que ce que je préfère, c'est un discours sans paroles.

Alors ce dont il s'agit, ce qui pourrait être ici en question si on voulait, comme on dit, lécher le plat au point où nous pouvons en profiter, en mettant le petit doigt, c'est de s'apercevoir que ces choses n'ont pas de si mauvais effets que ça puisque, quand je dis que le service du champ de la vérité, le service en tant que tel — service qu'on ne demande à personne, il faut avoir la vocation — entraîne nécessairement au mensonge, je veux aussi faire remarquer ceci, parce qu'il faut être juste, c'est que ça fait énormément travailler. Moi, j'adore ça, quand c'est les autres, bien entendu, qui travaillent ! C'est pour ça que je me régale de la lecture de bon nombre d'auteurs ecclésiastiques dont j'admire ce qu'il leur a fallu de patience et d'érudition pour charrier tant de citations qui me viennent au point juste où ça me sert à quelque chose. Il en est de même pour les auteurs de l'église communiste. Ils sont aussi d'excellents travailleurs. J'ai beau comme ça, pour certains, dans la vie courante, ne pas pouvoir les supporter plus que dans les contacts personnels avec les curés, ça n'empêche pas qu'ils sont capables de faire de très beaux travaux et que je me régale quand je lis un certain d'entre eux sur le *Dieu caché*, par exemple. Ça ne me rend pas l'auteur plus fréquentable.

Donc, en somme, le fruit de ce qu'il en est, après tout, quand même, pour le savoir n'est pas du tout à négliger, puisqu'on s'occupe un petit peu trop de la vérité et qu'on en est si empêtré qu'on en vient à mentir. La seule véritable question — puisque j'ai dit que là j'irai jusqu'aux limites — ce n'est pas du tout que ça ait ces conséquences, puisque vous voyez qu'après tout c'est une forme de sélection d'élites, c'est pourquoi ça ramasse aussi, dans un champ comme dans l'autre, tant de débiles mentaux, voilà, c'est la limite ! C'est la limite, mais ne croyez pas que c'est sim-

plement pour m'amuser, pour faire comme ça une petite nasarde à des groupes dont on ne sait pas, après tout, pourquoi ils devraient être plus préservés que les autres de la présence des débiles mentaux ; c'est parce que nous, analystes, nous pouvons peut-être là-dessus amorcer quelque chose qui est justement très important.

Là, je vous renvoie à la clé apportée en douce par notre chère Maud — Maud Mannoni pour ceux qui ne savent pas qui c'est — le rapport des débiles mentaux avec la configuration qui nous intéresse, qui nous, analystes, évidemment brûle tout à fait au niveau de la vérité ; c'est même pour ça que nous savons plus que d'autres nous tenir à carreau ; même nos mensonges, bien sûr à quoi on est forcé, sont moins impudents que les autres — moins impudents mais plus péteux, il faut le dire. Il y en a quand même qui, dans ce rapport, gardent quelque vivacité et précisément les travaux que j'évoque sur le sujet de ce qui tout d'un coup se met à flotter dans la débilité mentale dont, je dois dire quant à moi, je me suis habitué assez bien dans les premiers temps de mon expérience, j'étais dans l'admiration de voir ce que je recueillais de brassées de fleurs, de fleurs de vérité quand, par inadvertance, j'avais pris en psychanalyse ce que Freud, comme il a eu tort, semblait devoir en écarter, à savoir un débile mental. Il n'y a pas de psychanalyse, je dois dire, qui marche mieux, si on entend par là la joie du psychanalyste, ce n'est peut-être pas tout à fait uniquement ce qu'on peut d'une psychanalyse attendre, mais enfin il est clair que, pour qu'il recèle des vérités que précisément il fait sortir à l'état de perles, des perles uniques, puisque jusqu'ici je n'évoquais ce terme qu'à propos du mensonge, il faut tout de même que, chez le débile mental, tout ne soit pas si débile que ça. Et si c'était — vous comprendrez mieux ce que je veux dire si vous savez vous reporter aux bons auteurs, c'est-à-dire à Maud Mannoni — un petit rusé, le débile mental ? C'était une idée qui était déjà venue à certains. Il y a un nommé Dostoiewski qui a appelé l'Idiot un des personnages qui se conduisent le plus merveilleusement, quelque champ social qu'il traverse et dans quelque situation d'embarras qu'il puisse se fourrer.

J'évoque Hegel quelquefois, ce n'est pas une raison pour ne pas le refaire. « La ruse de la raison », nous dit Hegel, ça, je dois dire que c'est quelque chose dont je me suis toujours méfié. Quant à moi, j'ai vu très fréquemment la raison couillonnée, mais réussir dans une de ses ruses, je dois

dire que, de mon vivant, je n'ai pas vu ça. Peut-être que Hegel le voyait. Il vivait dans les petites cours d'Allemagne où il y a beaucoup de débiles mentaux et à la vérité, c'est peut-être là qu'il prenait ses sources. Mais quant à la ruse dont il peut s'agir chez ces simples d'esprit, dont ce n'est pas pour rien que quelqu'un qui savait ce qu'il disait les a baptisés d'heureux, je laisse la question ouverte et j'en termine avec ce simple rappel très nécessaire et très salubre, dans le contexte où nous vivons, à rappeler.

Ce que je voudrais maintenant, c'est reprendre au niveau où je vous avais laissés la dernière fois, à savoir dans la matrice qui s'isole de ceci qu'il ne s'agit plus de savoir ce qu'on joue, à un jeu où après tout ce que veut dire le pari de Pascal, c'est que vous ne pouvez, à ce jeu-là, y jouer d'une façon correcte que si vous êtes indifférent, à savoir que c'est dans la mesure où ça ne fait aucun doute que l'enjeu, l'infini en tant qu'il est à droite, du côté de l'existence de Dieu, est un enjeu autrement intéressant que cette espèce de chose dont je ne sais même pas bien ce que c'est et qu'on représente comme quoi ? Après tout, à lire Pascal, ça revient à dire toutes les malhonnêtetés qu'à suivre les commandements de Dieu vous ne ferez pas, et à suivre les commandements de l'Église, quelques petites incommodités supplémentaires, nommément dans les rapports au bénitier et à quelques autres accessoires.

C'est une position d'indifférence, en fin de compte, au regard de ce qu'il en est et ceci atteint à proprement parler d'autant plus aisément au niveau du pari tel que le présente Pascal qu'après tout, ce Dieu, il nous le souligne et ça vaut le coup de l'avoir de sa plume, ce Dieu, nous ne savons ni ce qu'il est, ni s'il est. C'est en ça que nous pouvons prendre Pascal et c'est là, à savoir qu'il y a là une négation absolument fabuleuse, car, après tout, dans les siècles précédents, l'argument ontologique — je ne vais pas me laisser entraîner mais, au yeux de tous les esprits sensés, et nous ferions bien d'en prendre de la graine — avait son poids. Ça revenait à rien qu'à dire ce que je suis, moi aussi, en train de vous enseigner, à savoir qu'il y a un trou dans le discours, il y a quelque part un endroit où nous ne sommes pas foutus de mettre le signifiant qu'il faut pour que tout le reste tienne. Il avait cru que le signifiant Dieu, ça pouvait coller. En fait, ça colle au niveau de quelque chose, dont après tout c'est une question de savoir si ce n'est pas une forme de débilité mentale, à savoir la philosophie. Il est en général reçu, j'entends chez les athées, que l'Être Suprême a un sens.

Voltaire, qui passe généralement pour un petit malin, y tenait dur comme fer. Il considérait Diderot, qui avait une nette avance, une bonne longueur sur lui et qui se voit dans tout ce qu'il a écrit ; c'est probablement aussi pour ça que presque tout ce que Diderot a écrit de vraiment important n'a paru que posthume, et puis qu'au total ça en fait beaucoup moins gros que dans le cas de Voltaire ; Diderot avait, lui, déjà entrevu que la question est celle du manque quelque part, et très précisément en tant que, le nommer, c'est y fourrer un bouchon, rien de plus.

Il n'en reste pas moins qu'au niveau de Pascal, nous sommes au point du joint, au point du saut où quelqu'un ose dire ce qui a été là depuis toujours, c'est comme tout à l'heure, c'est plus que jamais comme avant, seulement il y a un moment où ça se sépare, ça doit se savoir qu'il dit « le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », ça n'a rien à faire avec « le Dieu des philosophes », autrement dit c'est un qui parle, je vous prie d'y faire attention, mais il a cette originalité que son nom est imprononçable, de sorte que c'est ainsi que la question s'ouvre.

C'est pour ça, chose curieuse, que c'est par un fils d'Israël, un nommé Freud, que nous nous trouvons voir pour la première fois véritablement au centre du champ, pas seulement du savoir, mais de ce pour quoi le savoir nous tient aux tripes et même, si vous voulez, par les couilles, que là est évoqué à proprement parler le Nom du Père et le tralala de mythes qu'il trimballe, car si j'avais pu vous faire mon année sur le Nom du Père, je vous aurais fait part aussi du résultat de mes recherches statistiques ; c'est fou ce que, même chez les Pères de l'Église, cette histoire du Père, on en parle peu. Je ne parle pas de la tradition hébraïque, où très évidemment elle est partout en filigrane, et aussi, bien sûr, si elle peut être en filigrane, c'est parce qu'elle est très voilée. C'est pour ça que, dans le premier séminaire, celui après lequel j'ai clos la boutique cette année-là, j'avais commencé par parler du sacrifice d'Isaac, notant que le sacrificateur, c'est Abraham. C'est évidemment des choses qu'il y aurait tout intérêt à développer, mais qu'en raison du changement de configuration, de contexte et même d'auditoire, il y a en effet fort peu de chances que j'y puisse jamais revenir.

Néanmoins, une toute petite remarque, parce qu'il y a des mots qui sont très à la mode. De temps en temps, je pose des questions comme ça : est-ce que Dieu croit en Dieu, par exemple ? Je vais vous en poser une. Si,

au dernier moment, Dieu n'avait pas retenu le bras d'Abraham, en d'autres termes si Abraham s'était un peu trop pressé et avait égorgé Isaac, c'est-y ce qu'on appelle un génocide ou pas ? On parle beaucoup pour l'instant du génocide, et le fait d'épingler le lieu d'une vérité sur ce qu'il en est de la fonction du génocide, spécialement concernant l'origine du peuple juif, je trouve que ce jalon mérite d'être noté. En tout cas, ce qui est certain, comme je l'ai souligné dans cette première conférence, c'est qu'à la suspension de ce génocide a correspondu l'égorgement d'un certain bélier qui est tout à fait clairement là au titre d'ancêtre totémique.

Alors nous voilà au niveau du second temps, celui qui se dégage à prendre ce qu'il en est quand il n'y a plus l'indifférence, c'est-à-dire l'acte initial de ce qu'il en est dans le jeu ; ce qui est dans le jeu, Pascal le tranche, je l'ai déjà perdu, ou bien je ne joue pas du tout ; c'est ce que veut dire chacun des deux zéros qui sont là dans la figure centrale (page 133) ; ils ne sont que des indices de la mise, d'une part, ou du « pas de mise » de l'autre. Seulement, tout ça ne tient que si la mise, comme dit Pascal d'ailleurs, est tenue pour ne valoir rien. Et d'une certaine façon, c'est vrai. L'objet *a* n'a aucune valeur d'usage. Ça n'a pas de valeur d'échange non plus, ce que j'ai déjà énoncé. Seulement ceci, ce qui était en question dans la mise, dès qu'on s'est aperçu de quelle façon ça fonctionne, et c'est pour autant que la psychanalyse est ce qui nous a permis de faire un pas dans la structure du désir, c'est pour autant que le *a* est ce qui anime tout ce qui est en jeu dans le rapport de l'homme à la parole, précisément, qu'un joueur, mais un autre joueur que celui dont parle Pascal, à savoir celui-là même dont, parce qu'il sentait quand même quelque chose, même si contre l'apparence son système est boiteux, Hegel a compris, à savoir qu'il n'y a d'autre jeu que de risquer le tout pour le tout, que c'est même ça qui s'appelle agir tout court. Il a appelé ça la lutte à mort de pur prestige. C'est précisément ce que la psychanalyse permet de rectifier. Il s'agit de bien plus que la vie dont nous ne savons somme toute pas grand-chose de ce que c'est ; nous en savons si peu que nous n'y tenons pas tellement que ça, comme ça se voit tous les jours pour peu qu'on soit psychiatre ou simplement qu'on ait vingt ans. Il s'agit de ce qui se passe quand quelque chose d'autre, qui n'a jamais été dénommé et qui ne l'est pas plus encore parce que je l'appelle *a*, est ce qui est en jeu, et ça n'a de sens précisément que quand c'est mis en jeu avec à l'opposé, ce qui n'est rien d'autre que l'idée même de mesu-

re, la mesure par essence qui n'a rien à faire avec Dieu mais qui est en quelque sorte la condition de la pensée. Dès que je pense à quelque chose, de quelque façon que je le nomme, ça revient à l'appeler l'univers, c'est-à-dire Un.

Dieu merci, la pensée a eu assez à fourmiller à l'intérieur de cette condition pour s'apercevoir que l'Un, ça ne se fait pas tout seul, et ce dont il s'agit, c'est de savoir le rapport que ça a avec ce « Je » ; ce que décrit le fait que, dans le second tableau, il y ait un *a* d'une part, qui n'est plus le *a* abandonné au sort du jeu, la mise, qui est le *a* en tant que c'est moi qui me représente, que là je joue contre, et contre précisément la fermeture de cet univers qui sera Un s'il veut, mais que moi je suis *a* en plus.

Ce Dieu indéracinable qui n'a d'autre fondement quand on le regarde de près, que d'être la foi faite à cet univers du discours qui n'est certes pas rien, parce que si vous vous imaginez que je suis en train de vous faire de la philosophie, il va falloir que je vous raconte un apologue, il faut mettre dans les coins des grosses figures pour faire comprendre ce qu'on veut dire. Vous savez que l'ère moderne a commencé comme d'autres, c'est pour ça qu'elle mérite d'être appelée moderne, parce que sans ça, comme dit Alphonse Allais, qu'est-ce qu'on était moderne au Moyen-Age ! Si l'ère moderne a un sens, c'est à certains franchissements dont un a été celui-ci, le mythe de l'île déserte ; j'aurais aussi bien pu en partir que du pari de Pascal. Ça continue toujours à nous tracasser. Qu'est-ce que vous emporteriez avec vous comme bouquin dans une île déserte ? Ah ! Ce que ça doit être amusant, une pile de *la Pléiade*, ce qu'on se marrerait derrière des crevettes abandonnées, quelque part, à la lecture de *la Pléiade*, ça doit être passionnant ! Ça a pourtant un sens. Et, pour l'illustrer, je vais vous donner ma réponse. Frémissez un instant « Qu'est-ce qu'il emporterait, lui, dans une île déserte, en tant que bouquin ? » Ben répondez !

– ***X :*** La Bible.

– ***Lacan :*** La Bible, naturellement !!! Je m'en balance ! Qu'est-ce que vous voulez que j'en foute sur une île déserte ! Sur une île déserte, j'emporterais le Bloch et von Warburg. J'espère tout de même que vous savez tous ce que c'est, ce n'est pas la première fois que j'en parle. Le Bloch et von Warburg s'intitule, d'une façon qui prête à malentendu bien sûr,

*« Dictionnaire étymologique de la langue française ».* Etymologique, ça ne veut pas dire en particulier qu'on vous donne le sens des mots à partir de la pensée qui a procédé à leur création ; ça veut dire qu'à propos de chaque mot, on vous fait un petit épinglage avec les dates de leurs formes et de leurs emplois au cours de l'histoire. Ceci a une valeur tellement éclairante, foisonnante, qu'à soi tout seul, en effet, on peut se passer de tout le monde ; on voit à quel point le langage, c'est à soi tout seul une compagnie. Il est extraordinairement curieux que Daniel Defoe, pour prendre celui qui n'a pas inventé l'île déserte, — celui qui l'a inventée, c'est Balthazar Gracian, qui était quelqu'un d'une autre classe, il était jésuite, et pas menteur par-dessus le marché, c'est dans le *Criticôn,* où le héros, de retour de je ne sais pas où sur l'Atlantique, passe un certain temps sur une île déserte, ce qui pour lui a au moins l'avantage de le mettre à l'abri des femmes —, il est extraordinaire que Daniel Defoe ne se soit pas aperçu de ce que Robinson n'avait pas à attendre Vendredi, que déjà dans le seul fait qu'il était un être parlant et qu'il connaissait parfaitement son langage, à savoir la langue anglaise, c'était un élément absolument aussi essentiel pour sa survie dans l'île que son rapport avec quelques menues broutilles naturelles dont il était arrivé à se faire cahute et ravitaillement.

Quoi qu'il en soit de ce dont il s'agit dans ce monde qui est celui des signifiants, je ne peux faire mieux aujourd'hui, avec le temps qui avance, que de redessiner ce que j'ai donné ici dans les premiers termes que j'ai avancés, à savoir ceux auxquels nous permet de donner quelque rigueur le moment où nous sommes de la logique mathématique, et en partant de la définition du signifiant comme étant ce qui représente un sujet pour un autre signifiant, ce signifiant, dis-je, est autre, ce qui veut dire simplement qu'il est signifiant.

$$S \rightarrow A$$

Car ce qui caractérise, ce qui fonde le signifiant, ce n'est absolument pas quoi que ce soit qui lui soit attaché comme sens en tant que tel, c'est sa différence, c'est-à-dire non pas quelque chose qui lui est collé, à lui, et qui permettrait de l'identifier, mais le fait que tous les autres soient différents de lui ; sa différence réside dans les autres. C'est pour ça que ceci constitue un pas ; mais un pas inaugural de se demander si de cet Autre on peut

faire une classe, on peut faire un sac, et on peut faire pour tout dire ce qu'il en est de ce fameux Un.

Car alors, comme je l'ai dessiné déjà, si le A est 1, il faut qu'il inclue ce S en tant qu'il est représentant du sujet auprès de quoi ? Auprès de A. Et ce A, pour être le même que celui que vous venez de voir ici, vous le voyez, il se trouve être ce qu'il est, prédicat en tant que le 1 dont il s'agit n'est plus le trait unaire mais le 1 unifiant qui définit le champ de l'Autre. Autrement dit, vous verrez se reproduire indéfiniment ceci, avec ici quelque chose qui ne trouve jamais son nom, à moins que vous ne le lui donniez de façon arbitraire, et que c'est précisément pour dire qu'il n'a pas de nom qui le nomme que je le désigne de la lettre la plus discrète, la lettre *a*.

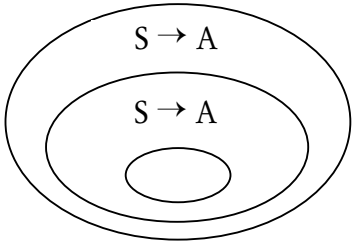


1

Qu'est-ce à dire ? Où et quand se produit ce procès qui est un procès de choix ? C'est très précisément quant au regard de l'Un, le jeu dont il s'agit en tant qu'il joue vraiment, non pas *jocus,* jeu ici de paroles, mais *ludus* comme on l'oublie, de son origine latine, dont il y a à dire bien des choses mais qu'assurément ceci comporte ce jeu mortel dont j'ai parlé tout à l'heure, et que cela varie des jeux rituels que la Rome avait hérité des Étrusques — le mot très probablement lui-même est étrusque d'origine — jusqu'aux jeux du cirque, ni plus ni moins ; et quelque chose d'autre encore, que je vous signalerai quand le temps sera venu, c'est pour autant que dans ce jeu quelque chose est qui, à l'endroit du 1, se pose comme l'interrogeant sur ce qu'il devient, lui, le 1, quand moi, *a*, je lui manque et en ce point où je lui manque, si je me repose une nouvelle fois comme "Je", ce sera pour l'interroger sur ce qui résulte de ce que j'ai posé ce manque.

C'est là où vous aurez la suite que j'ai déjà écrite comme la suite décroissante, celle qui va vers une limite, dans la série que je ne sais pas autrement comment qualifier, la série qui se résume de la double condition

qui n'en est qu'une d'être la série de Fibonacci, et d'autre part de s'imposer comme ici loi uniforme ce qui se produit de la série de Fibonacci, quelle qu'elle soit, à savoir le rapport du 1 au *a*.

Cette suite, j'en ai déjà écrit les résultats dans cette ligne qui se poursuit à l'infini, et vous ai signalé le total de ce qui, de la valeur de ces différents termes, s'impose à mesure que vous la poursuivez vers les formules d'ordre décroissant qui aboutissent à une limite, aboutit si vous êtes parti du retrait de *a* à quelque chose qui, en totalisant les puissances paires et les puissances impaires de *a* réalise facilement comme leur total le 1.

$$\downarrow \quad \begin{array}{l} 1 - a = a^2 \\ 2a - 1 = \dfrac{a^3}{1} \end{array}$$

Il n'en reste pas moins que, jusqu'au terme, ce qui définit le rapport d'un de ces termes au suivant, c'est-à-dire sa vraie différence, c'est toujours et d'une façon qui ne décroît pas mais qui est strictement égale, la fonction *a*.

Ce que démontre l'énoncé écrit, formulé de cette chaîne décroissante, c'est que, quelle que soit l'apparence liée à la schématisation, c'est toujours du même cercle qu'il s'agit et que ce cercle, en tant que nous le fondons, mais d'une façon choisie, arbitraire, c'est par un acte que nous posons cet Autre en tant que champ du discours, — c'est-à-dire ce dont nous prenons soin d'éloigner toute existence divine —, c'est par un acte purement arbitraire, schématique et signifiant que nous le définissons comme Un, c'est-à-dire foi en quoi ? Foi en notre pensée. Alors que nous savons fort bien que cette pensée ne subsiste que de l'articulation signifiante, en tant que déjà elle se donne dans ce monde indéfini du langage, qu'allons-nous donc faire et que faisons-nous dans l'ordre logique de ce resserrement où nous essayons de faire apparaître dans ce tout le *a* comme reste, sinon rien de plus que, à l'avoir lâché, à l'avoir perdu, à avoir joué sans le savoir à je ne sais quel « qui-perd-gagne », parvenir à rien d'autre qu'à identifier au *a* ce qu'il en est de l'Autre lui-même, c'est à savoir à trouver dans le *a* l'essence du Un supposé de la pensée, c'est-à-dire à déterminer la pensée elle-même comme étant l'effet, je dis plus, l'ombre

de ce qu'il en est de la fonction de l'objet *a*, le *a* au point où ici il nous apparaît, mérite d'être appelé la cause, certes, mais spécifiée dans son essence comme une cause privilégiée, joue un admirable sens… que nous donne justement le jeu, le jeu du langage dans sa forme matérielle, appelons-le comme je l'ai déjà appelé plus d'une fois au tableau l'*a*-cause ; aussi bien en français cela ne sonnera-t-il pas de façon détonante pour la raison qu'il existe l'expression « à cause de ». En a-t-on bien vu toujours les résonances ? « A cause de », est-ce que ça constitue l'aveu que cet « à cause de » n'est qu'une *a*-cause. Chaque langue là-dessus a son prix. Et l'espagnol dit *por l'amor*. On pourrait en tirer aisément le même effet.

Mais ceci à quoi m'arrête la limite du temps qui nous est imposé chaque fois me fait devoir vous annoncer que le confirme, et le confirmant le complète l'épreuve inverse, c'est-à-dire celle tenant au champ, à la visée, à la carrière dans laquelle s'est engagé pour nous le rapport au savoir, celui non pas d'interroger le Un en tant qu'au départ j'y mets ce manque et qu'alors je trouve à ce qu'il s'identifie à ce manque lui-même, mais d'interroger ce 1 à ce que ce *a*, je le lui ajoute 1 + a ; 1 + a, telle est la première forme, celle de la ligne du haut telle que je l'ai écrite dans la matrice de droite.

Que donne le 1 + a quand c'est dans son champ que s'engage l'interrogation radicale du savoir ? Le savoir ajouté au monde en tant que, disons il peut, armé de cette formule, de cette banderole liminaire, le transformer. Quelle en est la suite logique, interrogée à la façon dont je l'ai fait au niveau des progressives différences ? C'est ce qui nous permettra peut-être d'éclairer plus radicalement ce qu'il en est de la fonction du *a*, que le corrélatif en soit ce — ∞ où il est facile d'entrevoir bien des choses, cette chose dont longtemps se sont illusionnés les auteurs, et non pas à n'importe quelle époque, précisément au temps où l'argument ontologique avait un sens, à savoir que ce qui manque au désir, c'est à proprement parler l'infini ; peut-être en dirons-nous quelque chose qui lui donne un autre statut.

Observez encore que la quatrième case de la matrice de droite, ce zéro se trouve, de la façon dont je l'ai articulé par le schéma intitulé du rapport S au A, bien présenter ce en quoi il se distingue radicalement de ce qu'il est sur le premier schéma, à savoir la mise ou au contraire l'indifférence ; il représente bel et bien le trou que nous aurons, dans un troisième temps, à démontrer à quoi il correspond dans l'analyse et ce qui, dans ce trou même, s'origine.

# Leçon XII

*26 février 1969*

Vous avez eu la bonté de me suivre jusqu'à présent dans les chemins étroits et dont je pense que, pour certains d'entre vous, le fil peut paraître poser la question de son origine et de son sens, qu'en d'autres termes il se peut bien que vous ne sachiez plus très bien où nous en sommes. C'est pourquoi le temps m'a paru opportun, et non d'une façon contingente, de poser la question de mon titre par exemple, *d'un Autre à l'autre*, sous lequel figure mon discours de cette année. C'est bien en effet concevable que ce n'est pas à l'entrée, en manière de préface, voire en manière de programme, que quelque chose peut être élucidé de ce qui est une fin. Il faut au moins avoir fait un bout de chemin pour que ce soit de la rétroaction que le départ s'éclaire, ceci pas seulement pour vous mais, après tout, pour moi-même puisque pour moi, dans cette opération de forage, si l'on peut dire, qui est bien ce qui vous intéresse, qui vous retient, ce qui fait qu'au moins un certain nombre d'entre vous sont ici, sinon tous, il me faut, un certain temps, prendre le repère de ce qui en constituait les étapes dans le passé.

C'est ainsi qu'il m'est arrivé de reprendre le texte, – qui sait, peut-être aux fins d'une publication – de ce que j'ai énoncé il y a maintenant dix ans, je veux dire au séminaire de 1959-1960, ça fait une paye ! sous le titre *l'Éthique de la Psychanalyse.* Il m'a donné quelques satisfactions d'ordre intime, de celles dont, si en effet je mets au jour quelque chose qui s'efforcera de reproduire aussi fidèlement que possible le tracé de ce que j'ai fait alors, ce qui, bien entendu, ne saurait aller sans tous les effets rétroactifs de ce que j'ai pu énoncer depuis, et nommément ici, ce qui est donc

une opération délicate et la seule grâce à quoi je ne saurais m'en tenir à l'excellent résumé qui avait été fait, deux ans plus tard, par quelqu'un de mes auditeurs, nommément Safouan ; les raisons pour lesquelles je ne l'ai pas publié alors, ce résumé, j'aurai à les dire, mais ce sera plutôt l'objet d'une préface à ce qui en sortira. Ma satisfaction à l'occasion, que vous pourrez partager si vous me faites foi sur le fidèle du tracé que j'essaierai d'en produire, est due à ceci que non seulement rien ne me force à réviser ce que j'ai avancé alors mais qu'après tout, je peux y loger, comme dans une sorte de coupelle ce que de plus rigoureux, disons, de ce projet j'arrive à énoncer aujourd'hui.

En effet, ce dont j'ai cru devoir partir lors de cette mise en question qui n'avait jamais été faite de ce que comporte, sur le plan éthique, c'est un terme nouveau, ce que, dans un premier essai, amorce de rédaction que j'ai essayé d'en faire, de ce qu'apporte de nouveau ce que j'énonce de la façon qui me semble la plus rigoureuse, l'événement Freud. J'ai maintenant, à la date où nous sommes, la satisfaction de voir par exemple, pour ce qu'il en est de la fonction d'un auteur comme Freud, je dirai qu'une société très large d'esprit se trouve en mesure de mesurer son originalité et à son propos, comme l'a fait par exemple samedi dernier, dans une sorte de mauvais lieu qu'on appelle la Société de Philosophie, Michel Foucault, « *Qu'est-ce qu'un auteur* ? » posait-il la question, et ceci l'amenait à mettre en valeur un certain nombre de termes qui méritent d'être énoncés à propos d'une telle question, qu'est-ce qu'un auteur ? Quelle est la fonction du nom d'un auteur ? C'était vraiment, au niveau d'une interrogation sémantique à proprement parler qu'il trouvait moyen de mettre en valeur l'originalité de cette fonction et sa situation étroitement interne au discours, ce qui comporte, bien entendu, une mise en question à l'occasion, un effet de scission, de déchirure dans ce qu'il en est pour tout le monde, enfin pour ce qu'on appelle la société des esprits, ou la République des Lettres, de ce rapport au discours, et que Freud, à cet égard, ne joua un rôle capital, que d'ailleurs l'auteur en question, Michel Foucault, a non seulement accentué mais à proprement parler mis en pointe de toute son articulation, pour tout dire, « La fonction du retour à… » il a mis trois points après, dans la petite annonce qu'il avait faite de son projet de l'interrogation « *Qu'est-ce qu'un auteur* ? », « Le retour à… » se trouvait au terme, et je dois dire que de ce seul fait je me suis

considéré comme y étant convoqué, il n'y a personne après tout, de nos jours qui, plus que moi, ait donné poids au « retour à… » à propos du retour à Freud. Il l'a au reste fort bien mis en valeur et montré sa parfaite information du sens tout spécial, du point clé que constitue ce retour à Freud par rapport à tout ce qu'il en est actuellement de ce glissement, de ce décalage, de cette profonde révision de la fonction de l'auteur, de l'auteur littéraire spécialement, et de ce qui donne en somme ce cercle qu'une fonction critique dont, après tout, il n'y a pas lieu de nous étonner qu'elle ne soit pas de nos jours tout aussi bien à la traîne, tout aussi bien en retard, par rapport à ce qui se fait, que dans les autres temps, qu'une fonction critique a cru pouvoir épingler de ce terme bizarre qu'assurément aucun de ceux qui en sont les éléments de pointe n'assume mais dont nous nous trouvons affectés comme d'une bizarre étiquette qu'on nous aurait collée dans le dos sans notre aveu, structuralisme.

Donc, il y a dix ans, commençant d'introduire la question, je vous l'ai dit, qui n'avait jamais été même élevée, ce qui est bien singulier, éthique de la psychanalyse, assurément peut-être le plus étrange est cette remarque dont j'ai cru devoir l'illustrer, non pas certes immédiatement mais même je ne sais pas si j'ai tellement appuyé à ce moment-là la chose, j'avais un auditoire de psychanalystes, je croyais pouvoir en quelque sorte m'adresser directement à ce qu'il faut bien appeler d'un nom, quand il s'agit de morale, de conscience, ajoutez morale, je n'ai point trop fait remarquer alors que l'éthique du psychanalyste telle qu'elle est constituée par une déontologie ne donnait même pas l'ébauche, l'amorce, le plus petit trait de commencement de l'éthique de la psychanalyse. Par contre, ce que j'ai annoncé d'entrée de jeu, c'est que, de par l'événement Freud, ce qui est mis au jour, c'est que le point-clé, le centre de l'éthique n'est rien d'autre que ce que j'ai appuyé alors du terme dernier de ces trois références, catégories d'où j'ai fait partir mon discours entier, à savoir le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel ; comme vous le savez c'est dans le Réel que je désignai le point pivot de ce qu'il en est de l'éthique de la psychanalyse. Je suppose, bien sûr, que ce Réel est soumis à la très sévère interposition, si je puis m'exprimer ainsi, du fonctionnement conjoint du Symbolique et de l'Imaginaire, et que c'est pour autant que le Réel, si l'on peut dire, n'est pas facile d'accès qu'il est pour nous la référence autour de quoi doit tourner la révision du problème de l'éthique.

Ce n'est en effet pas par hasard que, pour pouvoir le brancher, je suis parti alors du rappel d'un ouvrage qui, pour être resté un tant soit peu dans l'ombre, et, curieuse fortune, n'avoir ressurgi que par l'opération de ces gens que nous pouvons considérer comme n'être pas les mieux axés quant à ce qui est de notre interrogation, à savoir ceux qu'on peut appeler les néo-positivistes, ou encore ceux qui croient devoir interroger le langage sous l'angle de ceci dont j'ai, en son temps, fait remarquer combien futile doit être la destinée, d'interroger ceci qu'ils expriment d'une façon exemplaire, à savoir la question mise sur le *meaning of meanings,* sur ce qu'il en est du sens de ce que les choses aient une signification. Il est bien certain que c'est là la voie toute opposée à ce qui nous intéresse ; mais ce n'est aussi bien sûr pas par hasard que ce soit eux, et nommément Ogden qui ait sorti ou ressorti, édité plutôt cette œuvre de Jeremy Bentham qui s'appelle *Theory of fictions.*

C'est tout simplement l'œuvre la plus importante dans la perspective qu'on appelle utilitariste, et comme vous le savez au début du XIX^e^ siècle on a tenté d'apporter la solution au problème fort actuel à cette époque, et pour cause, en quelque sorte idéologique, celui dit du partage des biens, *Theory of fictions,* c'est déjà à ce niveau, et avec une lucidité exceptionnelle, la mise en question de ce qu'il en est de toutes les institutions humaines. Et, à proprement parler, on ne saurait rien faire, à prendre les choses sous l'angle sociologique, qui isole mieux ce qu'il en est comme tel de cette catégorie du symbolique qui se trouve être précisément celle réactualisée, mais d'une toute autre manière, par l'événement Freud et ce qui s'en est suivi. Il suffit d'entendre le terme fictions comme ne représentant, n'affectant de sa domination, ce qu'elle regarde d'aucun caractère propre d'illusoire ou de trompeur. La façon dont le terme fictions est avancé ne fait rien d'autre que recouvrir ce que, d'une façon aphoristique, j'ai promu en soulignant ceci que la vérité, pour autant que son lieu ne saurait être que celui où se produit la parole, que la vérité par essence, si l'on peut s'exprimer ainsi, pardonnez-moi ce « par essence », c'est pour me faire entendre, n'y mettez pas tout l'accent philosophique que ce terme comporte, la vérité, de soi, disons, a structure de fiction.

C'est là le départ essentiel et qui, en quelque sorte permet de poser la question de ce qu'il en est de l'éthique d'une façon qui peut aussi bien s'accommoder de toutes les diversités de la culture, à savoir dès le moment

que nous pouvons nous les mettre dans les brackets, dans les parenthèses de ce terme de la structure de fiction, ce qui suppose, bien sûr, un état atteint, une position acquise au regard de ce caractère en tant qu'il affecte toute articulation fondatrice du discours dans ce qu'on peut appeler en gros les rapports sociaux, c'est à partir de ce point, qui ne peut bien sûr être atteint qu'à partir d'une certaine limite, disons une fois de plus pour évoquer notre Pascal, tout d'un coup, au détour je m'en souviens, qui donc a osé avant lui noter simplement comme de quelque chose qui devait faire partie du discours qu'il a laissé inachevé, celui assez légitimement, assez ambigument aussi récolté sous le termes de *Pensées,* la formule « vérité en-deça des Pyrénées, erreur au-delà », c'est à partir de certains degrés de relativisme, et de relativisme du type le plus radical au regard non pas seulement des mœurs et des institutions mais de la vérité elle-même, que peut commencer de se poser le problème de l'éthique, et c'est en cela que l'événement Freud se montre si exemplaire, en ceci, comme je l'ai souligné et avec quelque appui, avec quelque accent dans ce qui a été le premier trimestre de cette articulation de l'éthique de la psychanalyse, à savoir le changement radical qui résulte d'un événement qui n'est rien d'autre, nous allons le voir, que sa découverte, à savoir la fonction de l'inconscient, que c'est corrélativement, nous allons voir tout à l'heure pourquoi, d'une façon qui, je pense, vous frappera assez par son élégance, qu'il a fait fonctionner d'une façon radicalement différente de tout ce qui avait été fait jusque là le principe dit du plaisir. En bref, je pense qu'il y en a assez d'entre vous, après tout, qui se sont trouvés de quelque façon que ce soit perméables ou traversés, disons, par mon discours pour que je n'ai besoin de rappeler que de la façon la plus brève ce qu'il en est essentiellement de ce principe.

Le principe du plaisir est essentiellement caractérisé d'abord par ce fait paradoxal que son plus sûr résultat, c'est non pas, encore que ce soit écrit sous cette forme dans le texte de Freud, l'hallucination, disons la possibilité de l'hallucination, mais disons que l'hallucination dans le texte de Freud est sa possibilité spécifique. Quoi en effet nous montre tout l'appareil que Freud construit pour rendre compte des effets de l'inconscient ? Vous le savez, ceci se trouve chapitre VII de la *Traumdeutung,* quand il s'agit de l'éclaircissement des processus du rêve, des *Traum - Vorgänge.* Mais nous avons eu la chance, le bonheur, de voir retomber en

notre possession et sous notre examen ce qui en est en quelque sorte le soubassement dans une certaine *Entwurf,* dans une certaine esquisse qui correspond à ces années où, corrélativement à la découverte qu'il faisait, guidé par ces admirables théoriciennes qu'étaient les hystériques — que sont les hystériques ! — guidé par elles il faisait son expérience de ce qu'il en est de l'économie inconsciente, corrélativement il écrivait à Fliess cette *Entwurf,* projet vraiment très élaboré, infiniment plus riche et plus construit que ce qu'il a cru pouvoir en résumer, car il est sûr qu'il ne pouvait pas lui-même ne pas en garder référence dans ce chapitre de la *Traumdeutung*, et que ce qu'il construit à ce moment-là, sous les termes de l'appareil ψ, en tant que c'est lui qui règle dans l'organisme la fonction de ce qu'il appelle principe du plaisir, disons qu'à grossièrement le schématiser, nous pourrons le mettre au cœur de quelque chose qui n'est pas simplement un relais dans l'organisme mais un véritable cercle clos qui a ses lois propres et qui, pour s'insérer dans le cycle classiquement défini par la physiologie générale de l'organisme, de l'arc stimulus-motricité, pour ne pas dire réponse, qui est un abus de terme parce que réponse a un sens qui doit avoir pour nous une structure bien plus complexe où quelque chose s'interpose dans la fonction, se définit très précisément non pas simplement d'être l'effet d'empêchement survenu sur l'arc basal mais à proprement parler d'y faire obstacle, c'est-à-dire de constituer un système dit ψ, autonome, à l'intérieur duquel l'économie est telle que ce n'est certainement pas l'adaptation, l'adéquation de la réponse motrice qui, comme vous le savez, est loin d'être toujours suffisamment adaptée, nous la supposons libre, mais tout ce qui peut se passer au niveau du fait qu'un être vivant animal, en tant qu'il se définit par le fait d'être doué d'une motricité qui lui permet d'échapper aux stimuli trop intenses, aux stimuli ravageants qui peuvent menacer son intégrité, il est clair que ce dont il s'agit au niveau de ce qu'articule Freud, c'est que quelque chose est logé comme tel dans certains de ces êtres vivants, et non pas n'importe lesquels ; et non pas certes qu'il puisse dire que le même appareil puisse être défini simplement de ce que l'être en question soit un vertébré supérieur ou quelque chose seulement de pourvu d'un système nerveux, c'est de ce qui se passe à proprement parler au niveau de l'économie humaine qu'il s'agit, et c'est à ce niveau, même si de temps en temps il risque la possibilité d'interpréter ce qui se passe au niveau d'autres êtres

voisins en référence à ce qui se passe chez l'être humain défini d'une façon nécessaire par seulement les conséquences et le texte du discours de Freud comme l'être parlant, c'est à ce niveau que se produit cette régulation homéostasique qui est définie par le retour à une identité de perception, à savoir que, dans sa recherche, au sens le plus large du mot, à savoir dans les détours qu'opère ce système pour maintenir son homéostase propre, ce à quoi son fonctionnement aboutit comme constituant sa spécificité est ceci que ce qui sera retrouvé de la perception identique pour autant que ce qui la règle, c'est la répétition, ce qui sera retrouvé ne porte en soi aucun critère de la réalité, que ces critères, il ne peut en être affecté, en quelque sorte, que du dehors et par la pure conjonction d'un petit signe, de ce quelque chose de qualificatif qu'un appareil spécialisé distingue déjà des deux précédents que vous voyez inscrits dans ce schéma à savoir le cercle réflexe en tant que constituant le système φ, le cercle central qui, lui, définit une aire close et constituant le type propre d'équilibre, à savoir le système ψ, c'est de l'afférence de quelque chose dont il distingue étroitement la fonction au regard de l'énergétique qui peut être appliquée à chacun de ces deux systèmes, et que lui n'intervient qu'en fonction de signes qualifiés par des périodes spécifiques et qui sont ceux afférents à chacun des organes sensoriels et qui viennent affecter éventuellement certains des perceptats qui sont introduits dans ce système d'une *Wahrnehmungzeichen,* d'un signe qu'il s'agit bien là de quelque chose qui est d'une perception recevable au regard de la réalité.

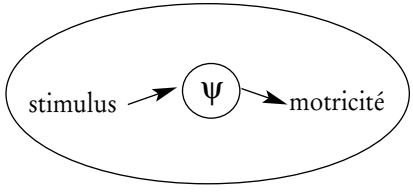


Qu'est-ce à dire ? Certainement pas que nous approuvions cet emploi du terme hallucination qui, pour nous, a des connotations cliniques. Pour Freud aussi, certes, mais sans doute voulait-il accentuer tout particulièrement le paradoxe du fonctionnement de ce système en tant qu'articulé sur le principe du plaisir. L'hallucination nécessite de tout autres coordonnées. Mais aussi bien nous avons dans le texte de Freud lui-même ce qui en fait la référence majeure. Il suffit qu'il se réfère pour l'exemplifier à la fonction du rêve pour nous remettre sur nos pattes ; c'est essentiellement de la possibilité du rêve qu'il s'agit. Pour tout dire, nous nous trouvons

devant cette aventure que, pour motiver ce qu'il en est du fonctionnement de l'appareil régulateur de ce qu'il en est de l'inconscient en tant que, nous allons le rappeler tout à l'heure et sous le mode qui convient, il gouverne une économie absolument essentielle et radicale qui nous permet d'apprécier non seulement tous nos comportements mais aussi bien nos pensées, voici que le monde, tout à l'envers de ce qui traditionnellement est l'appui des philosophes quand il s'agit d'aborder ce qu'il en est du bien de l'homme, voici que le monde tout entier est suspendu au rêve du monde.

C'est dire que ce pas, l'événement Freud, qui consiste en rien d'autre que proprement un arrêt supposé de ce qui, dans la perspective traditionnelle, était considéré comme le fondement englobant toutes les réflexions, à savoir de ce monde la rotation, la rotation céleste si manifestement désignée dans le texte d'Aristote comme constituant le point référentiel où tout bien concevable doit s'accrocher, la mise en question donc radicale de tout effet de représentation, d'aucune connivence de ce qu'il en est du représenté comme tel, non point dans un sujet, ne le disons point trop tôt car si dans Aristote ce terme υποκειμενον est avancé exactement à propos de la logique, il n'est nulle part isolé comme tel, il a fallu longtemps et tout le progrès de la tradition philosophique pour que la connaissance s'organise au dernier terme, au terme kantien, d'une relation-sujet et quelque chose qui reste entièrement suspendu, c'est là le sens de l'idéalisme à ce qui apparaît, au φαινομενον, laissant exclu le νουμενον c'est-à-dire ce qu'il y a derrière, encore cette représentation est-elle confortable ; ce qu'il y a à souligner dans l'essence de l'idéalisme, c'est qu'après tout, l'être pensant n'a affaire qu'à sa propre mesure, qu'il pose comme point terme le point référentiel dont il est pour lui question, or c'est de cette mesure qu'il croit pouvoir énoncer d'une façon à priori au moins les lois fondamentales. C'est à proprement parler en ceci que la position freudienne diffère, que rien n'est plus tenable de ce qu'il en est de la représentation que ce qui s'articule en un point profondément motivant pour une conduite, et ceci tout à fait en passant hors du circuit de tout sujet en quoi prétendait s'unifier la représentation à une structure, à une structure qui est de trame et de réseau, et ceci est le sens véritable de ces petits schémas que lui permet de construire la récente découverte de l'articulation neuronique ; il suffit de se rapporter à cette Esquisse, à cette *Entwurf* pour s'apercevoir de l'importance décisive dans l'articulation de ce dont il s'agit de ces treillis, de

cette trame et comme bien sûr il y a longtemps qu'il ne nous est plus possible, comme déjà Freud en avait sans aucun doute le soupçon, d'identifier à ces cheminements, à ces transferts d'énergie que nous pouvons avoir repérés par ailleurs, par d'autres moyens physiques, à ces déplacements qui se font le long de la trame neuronique, que ce n'est d'aucune façon sous ce mode qui s'avère à l'expérience être tout à fait distinct, que nous pouvons trouver l'usage approprié de ces schémas que je viens de qualifier de réseau, de treillis, nous voyons bien que ce à quoi ces schémas ont servi à Freud, c'est en quelque sorte à supporter, à matérialiser sous une forme intuitive rien de plus que ce dont il s'agissait et qui d'ailleurs s'étale sur les mêmes schémas, qu'à chacun de ces croisements ce soit un mot qui soit inscrit, à savoir le mot qui désigne tel souvenir, tel mot articulé en réponse, tel mot frappant, marquant, engrammatisant si je puis dire le symptôme, et ce dont il s'agit dans ces petits schémas auxquels je vous prie de vous reporter — achetez *Naissance de la psychanalyse*, comme a été traduit le recueil de lettres à Fliess auquel était jointe cette *Entwurf*, — et vous verrez bien qu'en effet ce dont Freud a trouvé un support aisé dans ce qui était alors à la portée de sa main du fait que de cela aussi on venait de faire la découverte, à savoir l'articulation neuronique, ce n'était rien d'autre que l'articulation sous la forme la plus élémentaire des signifiants et des relations qui peuvent se fixer à la façon dont, de nos jours un même schéma qui aurait la même forme, achetez le dernier petit bouquin venu, ou plutôt achetez *Théorie axiomatique des ensembles* par M. Krivine, vous y verrez exactement les schémas de Freud à ceci près que ce dont il s'agit, ce sont des petits schémas orientés à peu près ainsi, et qui sont nécessaires pour nous faire comprendre ce qu'il en est de la théorie des ensembles. Ceci veut dire que tout point, dans la mesure où il est relié par une flèche à un autre, est considéré dans la théorie des ensembles comme élément de l'autre ensemble, et vous verrez qu'il ne s'agit de rien de moins que ce qui est nécessaire pour donner une articulation correcte à ce qu'il y a de plus formel pour donner son fondement à la théorie mathématique, et déjà là vous verrez, à simplement lire les premières lignes, à savoir ce que comporte chaque pas axiomatique franchi, les véritables nécessités prises sous l'angle formel dans ce qu'il en est de l'articulation signifiante prise à son niveau le plus radical qui est ceci notamment de particulièrement exemplaire que la notion qui s'y définit d'une partie concernant ses élé-

ments, éléments qui sont toujours des ensembles, la façon dont on dit qu'un de ces éléments est contenu dans un autre, repose sur des définitions formelles qui sont telles qu'elles se distinguent, qu'elles ne peuvent pas être identifiées avec ce que veut dire intuitivement le terme « être contenu dans » car à supposer que je fasse un schéma un peu plus compliqué que celui-là et que j'écrive sur le tableau comme note « identification de chacun de ces termes ensemblistes », il ne suffit pas du tout que l'un d'entre eux soit écrit c'est-à-dire constitue en apparence une partie de l'univers que j'institue ici pour qu'il y puisse d'aucune façon être dit, être contenu dans aucun des autres termes, à savoir en être élément ; en d'autres termes, ce qui est articulé d'une configuration de signifiants ne signifie aucunement que la configuration entière, que l'univers ainsi constitué puisse être totalisé. Bien au contraire, il laisse hors de son champ et comme ne pouvant être situé comme une de ses parties, mais seulement articulé comme élément dans une référence à d'autres, des ensembles ainsi articulés, il laisse la possibilité d'une non coïncidence entre le fait qu'intuitivement nous pourrions dire qu'il est partie de cet univers et le fait que formellement nous pouvons l'y articuler. C'est bien là un principe tout à fait essentiel et qui est celui par où la logique mathématique peut essentiellement nous instruire, je veux dire nous permettre de mettre en leur juste place ce qu'il en est pour nous de certaines questions ; vous allez voir lesquelles.

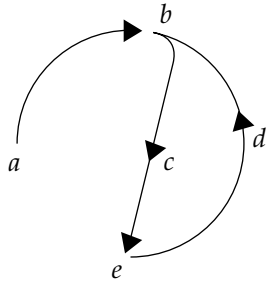


Cette structure logique minimale telle qu'elle se définit par les mécanismes de l'inconscient, je l'ai depuis longtemps résumée sous les termes de la différence et de la répétition ; rien d'autre ne fonde la fonction du signifiant que d'être différence absolue. Ce n'est que par ce par quoi les autres diffèrent de lui que le signifiant se soutient ; que d'autre part ces

signifiants soient et fonctionnent dans une articulation répétitive, c'est là d'autre part ce qu'il en est de l'autre caractéristique, qu'une première logique soit instituable du fait d'une part de ce qui de cet épinglage signifiant lui-même résulte, non pas de fixer mais au contraire de glisser, que ce qui fixe est référence de l'épinglage signifiant, soit de par cet épinglage même destiné à glisser, c'est là la fonction fondamentale du déplacement ; que d'autre part il soit de la nature du signifiant en tant qu'épinglage de permettre la substitution d'un signifiant à un autre, avec certains effets attendus qui sont effets de sens, c'est là l'autre dimension. Mais l'important est ceci, et qu'il convient ici d'accentuer pour nous permettre de saisir ce qu'il en est vraiment des fonctions qui sont les nôtres, j'entends des fonctions psychanalytiques, si au niveau de la possibilité de rêve, à savoir de ce principe du plaisir par quoi essentiellement et au départ la fonction du principe de réalité est constituée comme précaire — non certes annulée pour autant mais essentiellement suspendue à la précarité radicale à quoi la soumet le principe du plaisir — ce qu'il faut saisir, c'est ceci que ce que nous voyons dans le rêve, puisqu'au départ c'est là que se fait pour l'essentiel l'abord de cette fonction du signifiant, de cette structure logique minimale dont je réarticulai à l'instant les termes, il faut pousser jusqu'au bout ce qu'il en est de la perspective freudienne. Si, comme tout l'indique dans notre façon de traiter le rêve, ce dont il s'agit, c'est de phrases — laissons pour l'instant la nature de leur syntaxe —, elles en ont une élémentaire au moins au niveau des deux mécanismes que je viens de rappeler de la condensation et du déplacement, ce qu'il faut voir, c'est que la façon dont il nous apparaît hallucinatoire, avec l'accent que Freud donne à ce terme à ce niveau, qu'est-ce à dire si ce n'est que le rêve est déjà en lui-même interprétation sauvage, certes, mais interprétation ; c'est au reste là que se saisit que cette interprétation, qui est à prendre comme Freud l'écrit lui-même très tranquillement — si je l'ai souligné, ce n'est certes pas moi qui l'ai découvert ni inventé dans le texte — si le rêve se présente comme un rébus, qu'est-ce à dire si ce n'est qu'à chacun de ces termes articulés qui sont signifiants d'un point diachronique de son progrès où s'institue son articulation, le rêve, de par sa fonction, et sa fonction de plaisir, donc cette traduction imagée qui elle-même ne subsiste que d'être articulable en un signifiant, qu'est-ce que nous faisons alors en substituant à cette interprétation sauvage notre

interprétation raisonnée ? Il suffit là-dessus d'invoquer la pratique de chacun mais pour les autres, qu'ils relisent à cette lumière les rêves cités dans la *Traumdeutung* pour s'apercevoir que ce dont il s'agit, c'est, dans cette interprétation raisonnée, de rien d'autre que, d'une phrase reconstituée, apercevoir le point de faille qui est celui où, en tant que phrase, et non pas du tout en tant que sens, elle laisse voir ce qui cloche, et ce qui cloche, c'est le désir.

Prenez le rêve, chose vraiment exemplaire et, en quelque sorte, sortie par Freud au début même du chapitre où il interroge les processus du rêve, les *Traum-Vorgänge* et où il tente d'en donner ce qu'il appelle la psychologie. Vous y lirez le rêve « des alten Mannes », du vieil homme que sa fatigue a forcé d'abandonner dans la chambre voisine le corps de son fils mort à la garde d'un autre vieillard. Ce dont il rêve, c'est de ce fils debout, vivant, qui vient auprès de son lit, qui le saisit par le bras et, d'une voix pleine de reproche : « Vater, siehst du denn nicht dass ich verbrenne ? », Père, ne vois-tu pas que je brûle ? Quoi de plus émouvant, quoi de plus pathétique que ce qui se produit, à savoir que le père se réveille et, passant dans la chambre voisine, voit qu'effectivement la chandelle s'est renversée qui a mis le feu aux draps et déjà mord sur le cadavre cependant que le veilleur s'est endormi ? Et Freud nous dit qu'assurément à part ceci que le rêve n'était là que pour prolonger le sommeil au regard des premiers signes de ce qui était perçu d'une réalité horrible, est-ce que nous ne saisissons pas plus loin que c'est précisément de considérer que la réalité recouvre ce rêve qui prouve que le père dort toujours, parce que comment ne pas entendre l'accent qu'il y a dans cette parole quand Freud nous dit par ailleurs qu'il n'est nulle parole dans le rêve qui ne soit recueillie quelque part dans le texte de paroles effectivement prononcées, comment ne pas voir que c'est un désir qui le brûle, cet enfant, mais au champ de l'Autre, au champ de celui auquel il s'adresse, au père dans l'occasion, que c'est à quelque faille de ce dont au nom de ceci qu'il est un être désirant, de quelque faille dont il a fait preuve au regard de cet objet chéri qu'était son enfant, c'est de cela qu'il s'agit, et que c'est de cela qui, nous dit Freud, n'est pas analysé mais combien suffisamment indiqué, c'est de cela que la réalité même le protège, dans sa coïncidence, que l'interprétation du rêve, ce n'est en tout cas pas, et Freud en est d'accord, ce qui l'a dans la réalité causé.

Donc, quand nous interprétons un rêve, ce qui nous guide, ce n'est certes pas « qu'est-ce que ça veut dire ? » et non pas non plus « qu'est-ce qu'il veut pour dire cela ? » mais « qu'est-ce qu'à dire ça ça veut ? » Ça ne sait pas ce que ça veut en apparence ; c'est bien là qu'est la question et que nos formules, en tant qu'elles instaurent ce rapport premier en quelque sorte lié à la fonction la plus simple du nombre en tant qu'il s'engendre de ce quelque chose le plus élémentaire qui a un nom en mathématiques et qui s'appelle un sous-groupe où interviennent des additions, ce que j'ai appelé la série de Fibonacci, simplement la réunion des deux termes précédents pour constituer le troisième : 1 1 2 3 5… que c'est de là même, je vous l'ai dit, que s'engendre ce quelque chose qui n'est pas de l'ordre de ce qu'on appelle la mathématique, le rationnel, à savoir ce trait unaire, mais quelque chose qui, à l'origine, introduit cette première, la plus originelle de toutes, proportion que nous avons désignée et qui se désigne en mathématiques où elle est parfaitement connue :

$$a = \frac{\sqrt{5}-1}{2}$$

simplement par cette proportion $\frac{a}{1-a} = \frac{1}{a} = 1 + a$

Écrivez maintenant ceci à la place de *a*, savoir. Nous ne savons pas encore ce que c'est puisque c'est là-dessus que nous nous interrogeons. Si 1 est le champ de l'Autre et le champ de la vérité, la vérité en tant qu'elle ne se sait pas, nous écrivons :

$$\frac{\text{savoir}}{\text{vérité} - \text{savoir}} = \frac{\text{vérité}}{\text{savoir}} = \text{la vérité avec le savoir en plus.}$$

Tâchons de savoir ce que veulent dire ces rapports. Ceci veut dire que le savoir sur l'inconscient, à savoir qu'il y a un savoir qui dit « il y a quelque part une vérité qui ne se sait pas » et c'est celle qui s'articule au niveau de l'inconscient, c'est là que nous devons trouver la vérité sur le savoir. Est-ce que notre rapport, celui que nous avons fait tout à l'heure, entre le rêve — je l'isole de l'ensemble des formations de l'inconscient — ce n'est pas dire que je pourrais aussi l'étendre mais je l'isole pour la clarté, ce rôle dont c'est à tort dont nous pouvons à son propos nous poser la question de "qu'est-ce que ça veut dire ?" car ce n'est pas là l'important,

c'est où est la faille de ce qui se dit ? Parce que c'est cela qui nous importe ; mais c'est à un niveau où ce qui se dit est distinct de ce que ça présente comme voulant dire quelque chose. Et pourtant cela dit quelque chose sans savoir ce que cela dit puisque nous sommes forcés de l'aider par notre interprétation raisonnée. Savoir que le rêve est possible, cela est à savoir, et c'est qu'il en soit ainsi, c'est-à-dire que l'inconscient ait été découvert, que nous indique la proportion singulière qui est celle que nous pouvons écrire à l'aide du terme *a* en tant qu'effet originel de l'inscription même pour peu que nous lui donnions seulement cette petite poussée de pouvoir se renouveler en conjoignant répétition et différence en cette opération minimale qu'est l'addition.

C'est là que, pour autant que dans ce registre s'écrit

$$\frac{a}{1\text{-}a} = \frac{1}{a}$$

nous pouvons voir que ce savoir sur la vérité diminuée du savoir, c'est là où nous avons à prendre non seulement vérité, c'est-à-dire parole qui s'affirme, vérité sur ce qu'il en est de la fonction du savoir, mais même à l'occasion pouvoir les confronter sur la même ligne et, pour tout dire, interroger sur ce qu'il en est de cette jonction qui fait que nous puissions écrire vérité plus savoir.

Or je ne puis faire, puisque le temps me presse, que rappeler l'analogie économique qu'ici j'ai introduite sur ce qu'il en est de la vérité comme travail, analogie combien sensible à ceci qui est de notre expérience, c'est qu'un discours, au moins celui analytique, le travail de la vérité est plutôt évident parce que pénible. Frayer sans se précipiter à droite ou à gauche dans je ne sais quelle identification intuitive qui court-circuite en quelque sorte le sens de ce dont il s'agit dans les références les moins pertinentes, celle du besoin par exemple, et par contre, c'est à la fonction du prix que j'homologuai le savoir. Or le prix, ça ne s'établit certainement pas au hasard, non plus qu'aucun effet de l'échange. Mais ce qu'il y a de certain, c'est que le prix en lui-même ne constitue pas un travail, et c'est bien là le point important ; c'est que le savoir non plus, quoi qu'on en dise ; c'est une invention de pédagogues que le savoir, ça s'acquiert à la sueur de son front, nous dira-t-on bientôt, comme si elle était forcément corrélative de l'huile de nos veilles. Avec un bon éclairage électrique, on s'en dispense !

Mais je vous interroge : est-ce que vous avez jamais rien, je ne dis pas appris, parce qu'apprendre, c'est une chose terrible, il faut passer à travers toute la connerie de ceux qui vous expliquent les choses, et ça, c'est pénible à soulever, mais est-ce que savoir quelque chose, ça n'est pas toujours quelque chose qui se produit en un éclair ?

Tout ce qu'on dit du soi-disant apprentissage, d'avoir quelque chose à faire avec les mains, avec le fait aussi bien de savoir se tenir à cheval ou sur des skis, ça n'a rien à faire avec ce qui est un savoir. Il y a un moment où vous vous dépêtrez avec des choses qu'on vous présente, qui sont des signifiants et, de la façon dont on vous les présente, ça ne veut rien dire ; et puis, tout d'un coup, ça veut dire quelque chose, et ceci depuis l'origine. Il est sensible à la façon dont un enfant manie son premier alphabet que ce n'est d'aucun apprentissage qu'il s'agit mais de quelque chose qui est ce collapsus qui unit une grande lettre majuscule avec la forme de l'animal dont l'initiale est censée répondre à la lettre majuscule en question ; l'enfant fait la conjonction ou ne la fait pas ; dans la majorité des cas, c'est-à-dire dans ceux où il n'est pas entouré d'une trop grande attention pédagogique, il la fait. Et le savoir, c'est ça. Et chaque fois que se produit un savoir, bien sûr, il n'est pas inutile qu'un sujet ait passé par cette étape pour comprendre ce qui se passera d'effet de savoir au niveau des petits schémas que j'ai un scrupule de ne pas vous avoir fait complètement bien sentir tout à l'heure, mais le temps me pressait, la théorie des ensembles. Nous y reviendrons s'il le faut.

Qu'est-ce que savoir ? Si nous devons, poussant les choses plus loin, interroger ce qu'il en est de cette analogie fondamentale, celle qui fait que le savoir ici reste encore parfaitement opaque puisqu'il s'agit au numérateur de la première relation d'un savoir singulier qui est ceci qu'il y a vérité, et parfaitement articulée à quoi il défaille en tant que savoir et que, en raison de cette relation, c'est de cette relation même que nous attendons la vérité sur ce qu'il en est du savoir. Il est clair que je ne vous laisse pas là au niveau d'une pure et simple énigme et que le fait que je l'ai introduit par ce terme *a* vous désigne que c'est effectivement dans l'articulation que j'ai déjà, me semble-t-il, assez cernée de l'objet *a* que doit tenir toute manipulation possible de la fonction du savoir.

Aurai-je besoin ici, au moment de terminer, d'avoir l'audace qu'il nous faudra donner un sens plausible à ce qui s'écrirait d'une conjonction

croisée du type de ce dont on se sert en arithmétique, de ce savoir concernant l'inconscient à ce savoir interrogé en tant que fonction radicale, en tant qu'en somme il constitue cet objet même vers quoi tend tout désir en tant qu'il se produit au niveau de l'articulation. Comment le savoir est lui-même en tant que savoir perdu à l'origine de ce qui apparaît de désir dans toute articulation possible du discours, c'est ce que nous aurons à considérer dans les entretiens qui suivront.

# Leçon XIII

*5 mars 1969*

Je vous ai laissés la dernière fois sur une formule équilibrée selon la proportion, appelons-la harmonique, que j'ai développée devant vous sous ce terme que

$$\frac{a}{1\text{-}a} = \frac{1}{a}$$

ce que j'ai pu traduire aisément, en raison des dictions antérieures, par ceci qui porte en soi un certain degré d'évidence apparente et de nature à satisfaire d'une formule a priori ce qui est le plus communément reconnu de ce qu'il en est de la conquête analytique, qui est ceci que nous savons que quelque part, en cette part que nous appelons Inconscient, une vérité s'énonce qui a cette propriété que nous n'en pouvons rien savoir. Ceci, j'entends ce fait même, c'est là ce qui constitue un savoir. J'écrivais donc : savoir sur la fonction de vérité moins savoir, c'est cela qui doit nous donner la vérité sur le savoir.

$$\frac{\text{Savoir}}{\text{Vérité} - \text{Savoir}} = \frac{\text{Vérité}}{\text{Savoir}}$$

Là-dessus, pour faire annonce d'un épisode menu de mes rencontres, il m'est arrivé cette semaine d'entendre une formule — je m'excuse auprès de son auteur si je la déforme un peu — il s'agissait d'une formule aux prémisses d'une recherche dans la ligne de mon enseignement, qui était de situer la fonction de la psychanalyse non pas à tout prix comme science

mais comme indication épistémologique, puisque la recherche est à l'ordre du jour, sur la fonction de la science, la formule est ceci : « la psychanalyse serait, dans les sciences, quelque chose qu'on pourrait formuler comme une science sans savoir ». Mon interlocuteur allait jusque là, et sans doute porté par ce qu'il en est d'un certain mouvement actuel, pour autant qu'à un niveau qui est bien aussi d'expérience, la mise en question se pose de ce qu'il en est d'une sorte de relativité qu'on accuserait d'être mode de domination sociale au niveau de la transmission du savoir. J'ai vivement repris mon interlocuteur au nom précisément de ceci qu'il est faux de dire que rien de l'expérience psychanalytique, dans un enseignement ne pourrait s'articuler à proprement parler, se doctriner comme savoir, et de ce fait, puisqu'il s'agit de ce qui est mis en cause présentement, être énoncé d'une façon magistrale dans les termes qui sont ceux précisément sous lesquels je l'énonce, ce savoir, ici. Et pourtant, sous un certain angle, d'une certaine façon, c'est la vérité, ce qu'avançait mon interlocuteur.

C'est la vérité au niveau de ce savoir analytique qu'il n'en est pas un, de savoir, par rapport à ce qu'il a l'air d'être, à ce pourquoi on le prendrait si, sous prétexte qu'il a énoncé le rapport originel, radical, de la fonction du savoir à la sexualité, on se précipitait trop vite — c'est un pléonasme ! — à en déduire que c'est un savoir du sexuel. Qu'est-ce qui a appris dans la psychanalyse à savoir bien traiter sa femme ? Parce qu'enfin ça compte, une femme ! Il y a une certaine façon de l'attraper par le bon bout, ça se tient en mains d'une certaine façon à laquelle elle ne s'y trompe pas, elle ! Elle est capable de vous dire : « Vous ne me tenez pas comme on tient une femme ». Que les voies dans une analyse puissent être éclaircies qui l'empêchaient, cet homme à qui cette femme s'adressait dans ce que je viens de dire, de le bien faire, on aime à croire que ça se produit à la fin d'une analyse, et pour ce qui est de la technique, si vous me permettez de m'exprimer ainsi, le résultat est livré à son savoir naturel, à l'adresse, si vous me permettez d'employer ce mot, avec toute l'ambiguïté qu'à l'ordinaire des ressources du langage il possède en français, la faculté épinglée de ce nom et aussi le sens d'à qui ça s'adresse, à l'adresse supposée donnée au bout d'un déblayage.

Il est clair qu'il n'y a rien de commun entre l'opération analytique et quoi que ce soit qui relève de ce registre que j'ai appelé à l'instant tech-

nique dont on sait l'ampleur quand on repère, comme l'a fait Mauss par exemple incidemment, ce domaine, parlant des caractéristiques dans la culture de cette fonction très étendue, pour laquelle ce n'est pas raison que dans la nôtre, de civilisation, elle soit non pas à proprement parler éludée mais refoulée dans les coins, cette fonction qu'il appelle « les techniques du corps » ; je n'ai ici que de faire allusion à la dimension des techniques proprement érotiques pour autant qu'elles sont mises en avant dans telle culture qu'on ne saurait d'aucune façon qualifier de primitive, la culture hindoue par exemple, pour faire sentir que rien de ce qui s'énonce dans ce qui, pour vous, ne peut en aucun cas vous parvenir qu'au titre des amusettes, de la pornographie, dans la lecture d'un livre comme le Kama-Soutra par exemple ; et pourtant, dans une autre dimension où ce texte peut être entendu, il peut aussi bien prendre une portée qui, au regard des confusions complètes qui sont faites sur ce mot, celui que je vais employer, sera repérée, non sans justesse mais approximative, comme métaphysique ; le biais donc par lequel est abordé dans la psychanalyse ce qu'il en est du savoir sexuel, c'est pour cela qu'il prend son poids de la façon dont je l'écris — là encore, une fois de plus, ce dont il s'agit, c'est d'un recours à l'évidence du départ, et ceci, c'est bien celui de ce que d'interdit à proprement parler peut passer sur ce savoir, le savoir sexuel — le biais par où je ne dirai pas nous y rentrons mais nous y sommes confrontés, c'est ceci de nouveau en ce sens que ce biais n'avait jamais été pris, c'est de l'aborder par ce point où cet interdit pèse, et c'est pourquoi les premiers énoncés de Freud à l'endroit de l'inconscient mettent l'accent sur la fonction de la censure comme telle.

Cet interdit s'exerce comme affectant un certain « là », cet endroit-là, où ça parle, où ça avoue, où ça avoue que c'est préoccupé par la question de ce savoir et admirez, là, au passage, une fois de plus la richesse du langage. Est-ce que ce « préoccupé » pour traduire la *Besetzung*, le *Besetz* freudien, ne vaut pas mieux que cet « investissement », ou cet « investi » dont les traductions nous rebattent les oreilles ? Il est pré-occupé, occupé à l'avance par ce quelque chose dont la position, dès lors, va devenir plus ambiguë. Que peut vouloir dire — et c'est bien là ce qui nécessite qu'on y revienne toujours, sur cette fonction de l'inconscient — que peut vouloir dire ce savoir dont la marque à un certain niveau qui s'articule de vérité se définit en ceci que c'est ce qu'on sait le moins, ce savoir qui vous

préoccupe. Et c'est ce qui permet peut-être d'énoncer pour éclaircir les choses qu'on pourrait dire d'un certain point de vue que, dans notre culture, notre civilisation, dans notre sauce, à cette poêle à frire ou en tout cas c'est bien le seul terme qui justifie votre rassemblement ici, on pourrait aller à soutenir que la psychanalyse a cette fonction d'entretenir cette sorte d'hypnose qui fait qu'après tout, c'est bien vrai, hein, le sexuel chez nous est maintenu dans une torpeur sans précédent.

Tout ça n'est point une raison pour que la psychanalyse puisse servir d'aucune façon à contester, puisque c'est de cela qu'il s'agit, le bien-fondé de la transmission d'un savoir quelconque, même pas du sien ; car, après tout, elle a découvert quelque chose, quelque mythique qu'en soit la formule, elle a découvert ce qu'on appelle dans d'autres registres des moyens de production, de quoi ? D'une satisfaction ; elle a découvert qu'il y avait quelque chose d'articulable et d'articulé, quelque chose que j'ai épinglé, que j'ai dénoncé comme étant des montages, et ne pouvant littéralement pas se concevoir autrement, qu'elle appelle les pulsions ; et ça n'a de sens — ce qui veut dire qu'elle ne les présente comme telles — que pour autant qu'à l'occasion c'est satisfaisant, et que, quand on les voit fonctionner, ça implique que ça porte avec soi sa satisfaction. Quand, sous le biais d'une articulation théorique, elle dénonce dans un comportement le fonctionnement de la pulsion orale, de la pulsion anale, de l'autre encore, scoptophilique ou de la pulsion sadomasochiste, c'est bien pour dire que quelque chose s'en satisfait dont il va de soi qu'on ne peut le désigner autrement que comme ce qui est dessous, un sujet, un υηοχειμενον, quelque division qui doive nécessairement en résulter pour lui, au nom de ceci qu'il n'est là que le sujet d'un instrument en fonctionnement, d'un *organon*, le terme ici étant employé moins dans son accent anatomique, prolongement, appendice naturel plus ou moins animé d'un corps, que proprement dans son sens originel qui est celui où Aristote, au regard de la logique l'emploie, d'appareil, d'instrument. Bien sûr, le domaine n'est plus limitrophe et c'est bien de ce fait que quelques organes d'ailleurs diversement ambigus, malaisés à saisir du corps, puisqu'il est trop évident que certains n'en sont que les déchets, se trouvent placés en cette fonction de support instrumental. Alors une question s'ouvre : comment pouvons-nous définir cette satisfaction ? Il faut bien croire qu'il doit y avoir là tout de même quelque chose qui cloche puisque ce à quoi nous nous employons, à l'endroit de

ces montages, c'est de les démonter. Est-ce à dire que le pur et simple démontage implique en soi, comme tel, de premier plan, qu'il soit curatif ? S'il en était ainsi, il semble que ça irait un peu plus vite, et peut-être même qu'il y a une paye qu'on aurait fait le tour de la question ! Si nous mettons en avant la fonction de la *fixation* comme essentielle, c'est bien que l'affaire n'est pas si aisée que cela et que ce qu'il nous faut retenir dans le champ psychanalytique, c'est peut-être en effet que quelque chose l'inscrit comme son horizon, et que ça, c'est le sexuel, et que c'est en fonction de cet horizon, en tant que maintenu comme tel, que les pulsions s'insèrent dans leur fonction d'appareil.

Vous voyez donc avec quelle prudence ici j'apporte mes assertions. J'ai parlé d'horizon ; j'ai parlé de champ ; je n'ai pas parlé d'acte sexuel, puisqu'aussi bien, pour ceux qui étaient déjà ici il y a deux ans, j'ai posé à la question de l'acte assurément d'autres prémisses que celles de tenir pour donné qu'il y a un acte sexuel, et ils se souviendront que j'ai conclu, à prendre pour visée la question de l'acte sexuel, que nous pouvons énoncer qu'à prendre acte dans l'accent structural où seul il subsiste, il n'y a pas d'acte sexuel. Nous y reviendrons ; et aussi bien vous vous doutez que c'est bien pour y revenir d'un autre biais, celui de cette année, celui qui va d'un Autre à l'autre, que nous nous retrouvons dans ce chemin où il mérite pourtant d'être rappelé ce que nous avons conclu d'un autre abord.

Ce qui s'interroge de la satisfaction comme essentielle à la pulsion, là aussi nous sommes forcés de le laisser en suspens, ne serait-ce que pour choisir notre chemin pour arriver à le définir. Pour l'instant, nous pouvons faire le saut du vif qui se trouve quelque part au niveau du signe égal de l'équation ici écrite. C'est bien là ce qui est le centre de notre interrogation d'aujourd'hui. A quelle satisfaction peut répondre le savoir lui-même, savoir que ce n'est pas en vain qu'en somme ici je le produis comme approchable notionnellement, comme le savoir qui serait identique à ce champ tel que je viens de le cerner, qui serait le « savoir y faire » dans ce champ. Est-ce même suffisant ? Ce « savoir y faire » est un peu trop proche encore du savoir-faire, sur lequel il a pu y avoir tout à l'heure un malentendu que j'ai favorisé d'ailleurs, histoire de vous attraper là où il faut, au ventre. C'est plutôt « savoir y être », et ceci nous ramène au biais qui fait ici notre question ; ceci nous ramène toujours aux bases, comme il convient, de notre enjeu, c'est que ce que la

découverte freudienne avance, c'est qu'on peut y être sans savoir qu'on y est, et qu'à se croire le plus sûr de se garder de cet y être, qu'à se croire être ailleurs, dans un autre savoir, on y est en plein ; c'est ça qu'elle dit, la psychanalyse, on y est sans le savoir ; on y est dans tous les champs du savoir. Et c'est pour ça que c'est par ce biais que la psychanalyse se trouve intéresser la mise en question du savoir ; ce n'est nulle part d'aucune vérité et nommément pas d'aucune ontologie ; où qu'on soit, où qu'on fonctionne, par la fonction du savoir, on est dans l'horizon du sexuel.

Avouez que ça vaut quand même la peine qu'on aille y regarder de plus près. On y est sans le savoir. Est-ce qu'on y perd ? Ça ne semble pas faire de doute, puisque c'est de là qu'on part. On y est couillonné jusqu'à la garde. La duperie de la conscience, c'est ceci qu'elle sert à quoi elle ne pense pas servir. J'ai dit duperie, pas tromperie. La psychanalyse ne s'interroge pas sur la vérité de la chose. De nulle part nous ne sortirons d'elle des discours sur le voile de Maya ou sur l'illusion fondamentale de la *Wille*. Duperie implique quelque chose, mais ici moins court à résoudre qu'ailleurs. Une dupe, c'est quelqu'un que quelqu'un d'autre exploite. Qui exploite ici ? L'accent étant mis sur la duperie, quand même la question fuse et c'est ce qui fait que dans une zone qui est celle des suites de la théorie marxiste, on frétille un peu ; est-ce que cette sacrée psychanalyse ne pourrait pas donner là — c'est le terme que j'ai entendu avancer comme ça, surgir dans ces paroles, je préfère, je vous l'ai dit, un discours sans paroles mais quand je vais voir les gens, c'est pour qu'on parle, alors ils parlent, ils parlent plus que moi, et alors ils disent quelque chose comme ça : « après tout, la psychanalyse pourrait bien être une caution de plus pour la théorie de l'exploitation sociale ». Ils n'ont pas tort ; l'exploiteur, simplement, est ici moins facile à saisir ; le mode de la révolution aussi ; c'est une duperie qui ne profite à personne, au moins en apparence.

Alors est-ce que le savoir de l'expérience analytique, c'est seulement le savoir comme servant à n'être pas dupe à ce qu'il en est de la musique ? Mais à quoi bon si ça ne s'accompagne pas d'un savoir en sortir ou même, plus précisément, d'un savoir introïtif, d'un savoir entrer dans ce qui est en question concernant cet éclair qui peut en résulter sur l'échec nécessaire de quelque chose qui n'est peut-être pas le privilège de l'acte sexuel. C'est cette question par rapport à laquelle la psychanalyse, en fait, est restée sur le seuil. Pourquoi est-elle restée sur le seuil ? Qu'elle reste sur le

seuil dans sa pratique, c'est ce qui ne peut être justifié que d'une façon théorique ; c'est à quoi nous nous efforçons. Mais qu'elle y soit restée aussi sur le plan théorique, je dirai que c'est son problème ; laissons-la s'en tirer toute seule ; ça ne nous empêche pas, tous tant que nous sommes ici, en tant que nous sommes dans la poêle à frire, d'essayer de faire, nous aussi, comme les autres, d'aller plus loin.

Il est certain qu'ici, justement, nous nous trouvons au carrefour où, tout à l'inverse de ce que j'énonçais tout à l'heure, nous avons peut-être à recueillir des leçons de l'expérience d'autres dimensions au regard d'un certain texte dont il s'avère avec le temps qu'il n'est pas si différent du nôtre, puisque la fonction du signe et même du signifiant y a tout son prix, c'est à savoir de la critique marxiste. Il suffirait peut-être d'un petit peu moins de progressisme d'un côté et de l'autre pour qu'on arrive à des conjonctions, j'entends théoriques, fructueuses. Là-dessus, chacun sait que j'apporte quelque chose qui est aussi un *organon*, justement celui qui pourrait servir à passer cette frontière et que certains épinglent comme la logique du signifiant. C'est vrai, je suis arrivé là-dessus à faire quelques énoncés, et qui se sont trouvés vivement stimuler des esprits, lesquels rien ne préparait venant de la psychanalyse, mais qui s'en sont trouvés stimulés, venant d'ailleurs ; d'ailleurs qu'il n'est pas si simple de préciser puisqu'il ne s'agit pas seulement de l'allégeance politique mais aussi bien d'un certain nombre de modes où dans le temps présent, c'est-à-dire bien après que j'aie commencé d'énoncer la dite logique, il se produit toutes sortes de questions sur le maniement de ce signifiant, sur ce que c'est qu'un discours, sur ce que c'est qu'un roman, sur ce que c'est même que le bon usage de la formalisation en mathématiques. Alors on est, là comme ailleurs, un peu pressé. La hâte a sa fonction, je l'ai déjà énoncé en logique. Encore ne l'ai-je énoncé que pour montrer les pièges mentaux, j'irai jusqu'à les qualifier ainsi, dans lesquels elle précipite. On finira bien, à vouloir accentuer combien ce que j'énonce comme logique du signifiant reste en marge, en quelque sorte, de ce qu'une certaine frénésie, adhésion à la formalisation pure, permettrait d'en écarter comme, dit-on, métaphysique, on finira bien par faire qu'on s'apercevra que, même dans le domaine du pur exercice mathématique, l'usage de la formalisation n'épuise rien mais laisse en marge quelque chose à propos de quoi vaut toujours la question de ce qu'il en est du désir de savoir. Et, qui sait, quelqu'un autour

de moi l'a suggéré il y a quelques jours, il y aura peut-être malgré moi un jour en mathématiques quelque chose qui s'appellera le théorème de Lacan ! Ce n'est certainement pas que je l'aurai cherché, car j'ai d'autres chats à fouetter, mais c'est justement comme ça que les choses arrivent. A force de vouloir considérer comme clos — et c'est bien là une caractéristique de quelque chose qui normalement doit déboucher ailleurs — un discours non achevé, on produit des effets de déchet, comme cela. Ce théorème, on peut encore en laisser l'énoncé dans un obscur de l'avenir.

Pour l'instant, revenons au savoir et repartons de ce qui ici s'énonce. Ce n'est pas la même chose d'énoncer une formule en commençant par un bout ou par l'autre. Le savoir, peut-on dire, inversement de notre expérience, c'est ce qui manque à la vérité. C'est pour ça que la vérité — ce qui évidemment met en porte-à-faux le débat d'une certaine et seulement de celle-là, logique, de la logique de Frege pour autant qu'elle part sur les béquilles de deux valeurs aussi bien notables, 1 ou 0, vérité ou erreur ; regardez bien quelle peine il a à trouver une proposition qu'il puisse qualifier de véridique, il faut qu'il aille invoquer le nombre de satellites qu'a Jupiter ou telle autre planète ; autrement dit quelque chose de bien rond et de tout à fait isolable, sans se rendre compte que ce n'est que recourir au plus vieux prestige de ce par quoi d'abord le réel est apparu comme ce qui revient toujours à la même place ; du fait qu'il ne puisse pas avancer autre chose que le recours à ces entités astronomiques, que bien sûr il n'est même pas question qu'un mathématicien énonce comme formule portant inhérente en soi la vérité 2 et 2 font 4, car ce n'est pas vrai si par hasard dans chacun des 2 il y en avait un qui était le même, ils ne feraient que 3, il n'y a pas beaucoup d'autres formules qui puissent être énoncées comme vérité.

Que la vérité soit désir de savoir et rien d'autre n'est évidemment fait que pour nous faire mettre en question précisément ceci, s'il y en avait une, vérité, avant ? Chacun sait que c'est là le sens du *laisser-être* heideggerien ; est-ce qu'il y a quelque chose à *laisser-être* ? C'est en ce sens que la psychanalyse apporte quelque chose. Elle est pour dire qu'il y a quelque chose, en effet, qu'on pourrait laisser être. Seulement elle y intervient. Et elle y intervient d'une façon qui nous intéresse, au-delà du seuil derrière lequel elle reste, pour autant qu'elle nous fait nous interroger sur ce qu'il en est du désir de savoir.

C'est pourquoi nous revenons à la pulsion. Elle est sans doute mythologique, comme Freud lui-même l'a écrit. Mais ce qui ne l'est pas, c'est la supposition qu'un sujet en est satisfait. Or ce n'est pas pensable sans l'implication déjà, dans la pulsion, d'un certain savoir, de son caractère de tenant lieu sexuel. Seulement voilà, qu'est-ce que ça veut dire, que ce n'est pas pensable ? Parce que les choses peuvent aller aussi loin que d'interroger l'effet de pensée comme suspect. Nous ne savons peut-être absolument rien de ce que ça veut dire, tenir lieu du sexuel. L'idée de sexuel même peut être un effet du passage de ce qui est au cœur de la pulsion, à savoir l'objet *a*. Comme vous le savez, ça s'est fait il y a longtemps. Elle lui passe la pomme fatale, la chère Eve ! C'est quand même un mythe aussi. C'est à partir de là qu'il la voit comme femme. Il s'aperçoit de tous les trucs que je vous ai dits tout à l'heure. Avant, il ne s'était pas aperçu qu'elle était quelque chose d'extrait du côté de son gril costal ; il avait trouvé ça, comme ça, gentil, bien agréable ; on était au Paradis ! C'est probablement à ce moment-là — et à lire le texte ça ne fait aucun doute — que non seulement il découvre qu'elle est la femme, mais qu'il commence à penser, le cher petit ! C'est pour ça que dire le « ça n'est pas pensable », que la pulsion déjà comporte, implique un certain savoir, ça ne nous mène pas loin. Et la preuve, d'ailleurs, c'est que c'est le joint, ici, de l'idéalisme. Il y a un nommé Simmel qui a parlé, en son temps, de la sublimation, avant Freud. C'était pour partir de la fonction des valeurs. Et alors lui explique très bien comment l'objet féminin vient prendre, à l'intérieur de ça, une valeur privilégiée. C'est un choix comme un autre. Il y a les valeurs, on pense dans les valeurs ; et puis on pense selon les valeurs ; et puis on édifie des valeurs.

Si je vous ai dit que la psychanalyse et Freud ne se préoccupent pas de l'illusion ni du voile de Maya, c'est justement que l'un et l'autre, la pratique et la théorie, sont réalistes. La jouissance, c'est ce qui ne s'aperçoit qu'à en voir la constance dans les énoncés de Freud. Mais c'est aussi ce qui s'aperçoit à l'expérience, j'entends psychanalytique ; la jouissance est ici un absolu, c'est le réel, et tel que je l'ai défini comme ce qui revient toujours à la même place. Et si on le sait, c'est à cause de la femme. Cette jouissance comme telle est telle qu'à l'origine seule l'hystérique la met en ordre logiquement, c'est elle en effet qui la pose comme un absolu, c'est en ceci qu'elle dévoile la structure logique de la fonction de la jouissance.

Car si elle la pose ainsi, en quoi elle est juste théoricienne, c'est à ses dépens. C'est justement parce qu'elle la pose comme un absolu qu'elle est rejetée, à ne pouvoir y répondre que sous l'angle d'un désir insatisfait par rapport à elle-même.

Cette position dans le dévoilement logique part d'une expérience dont la corrélation est parfaitement sensible à tous les niveaux de l'expérience analytique, je veux dire que c'est toujours d'un au-delà de la jouissance comme un absolu que toutes les déterminations articulées de ce qu'il en est du désir trouvent logiquement leur juste place, c'est ce qui arrive à un degré de cohérence dans l'énoncé qui réfute toute caducité liée au hasard de l'origine. Ce n'est pas parce que les hystériques ont été là au début par un accident historique que toute l'affaire a pu prendre sa place, c'est parce qu'elles étaient au juste point où l'incidence d'une parole pouvait mettre en évidence ce creux qui est la conséquence du fait que la jouissance joue ici fonction d'être hors des limites du jeu, c'est parce que, comme le dit Freud, l'énigme est là de savoir que veut une femme, ce qui est une façon tout à fait déplacée d'épingler ce qu'il en est, dans l'occasion, de sa place, que prend valeur ce qu'il en est de savoir ce que veut l'homme. Que toute la théorie de l'analyse, dit-on quelquefois, se développe dans une filière androcentrique, ce n'est certes pas la faute des hommes, comme on le croit ; ce n'est pas parce qu'ils dominent, en particulier, c'est parce qu'ils ont perdu les pédales et qu'à partir de ce moment-là, il n'y a plus que les femmes, et spécialement les femmes hystériques, qui y comprennent quelque chose.

Dans l'énoncé de l'inconscient tel que je viens de l'écrire, s'il porte la marque du *a* au niveau où manque le savoir, c'est dans la mesure où on ne sait rien de cet absolu et que c'est même ce qui le constitue comme absolu, c'est qu'il n'est pas lié dans l'énoncé mais que ce qu'on affirme, et c'est cela l'énonciation dans sa part inconsciente, c'est que c'est cela qui est le désir en tant que manque du 1. Or cela ne garantit pas que ce soit cela qui est le désir en tant que manque du 1 ; ça ne garantit pas que ce soit la vérité, le manque du 1 ; rien ne garantit que ce ne soit pas le mensonge, et c'est même pourquoi dans l'*Entwurf,* dans l'*Esquisse pour une psychologie*, Freud désigne ce qu'il en est de la concaténation inconsciente comme prenant toujours son départ dans un *proton pseudos,* ce qui ne peut se traduire correctement, quand on sait lire, que par le mensonge souverain. Si

ça s'applique à l'hystérique, ça n'est que dans la mesure où elle prend la place de l'homme. Ce dont il s'agit, c'est de la fonction de ce 1 en tant qu'il domine tout ce qu'il en est du champ qu'à juste titre on épingle comme métaphysique. C'est lui qui est mis en cause bien plus que l'être par l'intrusion de la psychanalyse ; c'est lui qui nous force à déplacer l'accent du signe au signifiant.

S'il y avait un champ concevable où fonctionne l'union sexuelle, il ne s'agirait, là où ça a l'air d'aller, chez l'animal, que du signe. « Fais-moi cygne, comme disait Léda à l'un d'entre eux » ! Après ça, tout va bien. On s'est passé chacun une moitié du dessert, on est conjoint, ça fait Un. Seulement, si l'analyse introduit quelque chose, c'est justement que ce Un ne colle pas, et c'est pour ça qu'elle introduit quelque chose de nouveau, à la lumière de quoi d'ailleurs même ces exploits de l'érotisme auxquels je faisais allusion tout à l'heure, en tant qu'elle s'engage, seuls peuvent prendre leur sens, car si l'union sexuelle comportait en même temps que sa fin la satisfaction, il n'y aurait aucun procès subjectif à attendre d'aucune expérience, entendez non pas de celles qui, dans l'analyse, donnent les configurations du désir, mais de celles qui, bien au-delà, dans ce terrain déjà exploré, déjà pratiqué, sont considérées comme les voies d'une ascèse où quelque chose de l'ordre de l'être peut venir à se réaliser. La jouissance, cette jouissance qui n'est ici mise en valeur que de l'exclusion en quelque sorte de quelque chose qui représente la nature féminine, est-ce que nous ne savons pas que la nature, pour pourvoir dans ses mille et dix mille espèces aux nécessités de la conjonction, ne semble pas avoir toujours besoin d'y recourir ? Il y a bien d'autres appareils que les appareils à tumescence qui sont en fonction au niveau de tels arthropodes ou arachnidés. Ce qu'il en est de la jouissance n'est ici en aucune façon réductible à un naturalisme. Ce qu'il y a de naturaliste dans la psychanalyse, c'est simplement ce nativisme des appareils qui s'appellent les pulsions, et ce nativisme est conditionné de ceci que l'homme naît dans un bain de signifiants ; il n'y a aucune raison de lui donner quelque suite que ce soit dans le sens du naturisme.

La question que nous allons ouvrir et qui sera l'objet de notre prochain entretien sera, je pense, éclairée par ces prémisses que j'ai avancées aujourd'hui. Comment peut-il se faire — c'est de là qu'il faut prendre la question, non pas que la sublimation, qui est le point où Freud lui-même a

marqué ce que j'ai appelé tout à l'heure l'arrêt de l'analyse sur un seuil, de la sublimation il ne nous a dit que deux choses : que ça avait un certain rapport *am Objekt*, *am*, *an*, vous connaissez déjà l'*an sich,* ce n'est pas du tout pareil que le « en » français, quand on traduit l'*an sich* par l'*en soi,* ce n'est pas ça du tout, c'est bien pour ça que mon « en-Je » quand il s'agit du *a*, fait aussi ambiguïté, j'aimerais l'appeler « *a*-je », en y mettant une apostrophe, l'« a-je », et vous verriez tout de suite ainsi où nous glissons, c'est là le bon usage des langues en exercice — mais, pour reprendre ce dont il s'agit, quand Freud articule la sublimation, il nous souligne que si elle a rapport avec l'objet, c'est par l'intermédiaire de quelque chose qu'il exploite au niveau où il l'introduit et qu'il appelle l'idéalisation, mais que, dans son essence, elle est *mit dem Trieb,* avec la pulsion. Ceci est dans l'*Einführung zur Narzissmus,* mais pour vous reporter aux autres textes, il y en a un certain nombre, je pense que je n'ai pas besoin de vous les énumérer, depuis les *Trois essais sur la Sexualité* jusqu'à la *Massenpsychologie,* toujours l'accent est mis sur ceci qu'à l'inverse de l'interférence censurante qui caractérise la *Verdrängung,* et pour tout dire du principe qui fait obstacle à l'émergence du travail, la sublimation est à proprement parler et en tant que telle mode de satisfaction de la pulsion. Elle est avec la pulsion, une pulsion qu'il qualifie de *zielgehemmt,* détournée, traduit-on, de son but. J'ai essayé déjà d'articuler ce qu'il en est de ce but, et que peut-être il faudrait dissocier au niveau du but ce qui est le chemin de ce qui est à proprement parler la cible pour y voir plus clair. Mais que besoin de telles arguties après ce qu'aujourd'hui j'ai produit devant vous. Comment ne pas voir qu'il n'est rien de plus aisé que de voir la pulsion se satisfaire hors de son but sexuel. De quelque façon qu'il soit défini, il est hors du champ de ce qui est d'essence défini comme l'appareil de la pulsion.

Pour tout dire, pour conclure, je ne vous prierai que d'une chose, de voir ce qu'il en est abouti partout où, non pas l'instinct, que nous aurions bien de la peine à partir d'aujourd'hui à situer quelque part, mais une structure sociale s'organise autour de la fonction sexuelle ; on peut s'étonner qu'aucun de ceux qui se sont appliqués à nous montrer les sociétés d'abeilles ou de fourmis n'aient pas mis l'accent sur ceci, alors qu'ils s'occupent de toutes autres choses, de leurs groupes, de leurs communications, de leurs ébats, de leur merveilleuse petite intelligence, de voir qu'une fourmilière comme une ruche est entièrement centrée autour de la

réalisation de ce qu'il en est du rapport sexuel. C'est très précisément dans cette mesure que ces sociétés diffèrent des nôtres, qu'elles prennent la forme d'une fixité où s'avère la non présence du signifiant. C'est bien pour ça que Platon, qui croyait à l'éternité de tous les rapports idéiques, fait une *Politeia* idéale où tous les enfants sont en commun. A partir de ce moment-là, vous êtes sûr de ce dont il s'agit, il s'agit à proprement parler de centrer la société sur ce qu'il en est de la production sexuelle. L'horizon de Platon, tout idéaliste que vous l'imaginiez, n'était rien d'autre, à part bien sûr une suite de conséquences logiques qu'il n'est pas question qu'elles portent leurs fruits, que d'annuler dans la société tous les effets de ses Dialogues.

Je vous laisse là-dessus pour aujourd'hui et je vous donne rendez-vous la prochaine fois sur le sujet de la sublimation.

# Leçon XIV

*12 mars 1969*

Au tableau

| La Femme ? | L'Autre ? | La Chose ? |
|---|---|---|
| X | lieu de la parole avec qui on fait l'amour | vacuole de la jouissance |
| | | jouissance |
| | | l'objet (otolithe) |

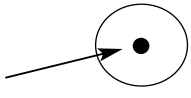

La sublimation pour atteindre la Femme
l'amour courtois, idéalisation de l'objet

La sublimation pour atteindre la Jouissance avec la pulsion

Le représentant de la représentation.

J'ai mis quelques petits mots au tableau pour que ça vous serve à accrocher quelques-uns des propos que je tiendrai aujourd'hui devant vous. En fait, depuis le temps, ça devrait vous suffire ! Je veux dire qu'à partir de ces points d'accrochage que figurent dans les premières lignes les points d'interrogation, je devrais pouvoir passer la parole au moins à certains d'entre vous pour qu'ils fassent à ma place ce travail hebdomadaire

qui consiste dans le forage de ce discours. A la vérité, ce ne serait pas mal qu'on me relaye, je veux dire que, comme cela s'est fait d'ailleurs quelques-unes des années précédentes, il y en ait qui veuillent bien se dévouer pour pousser plus loin un certain nombre d'objets subsistant, de choses déjà imprimées dont la mise au point ne serait pas vaine après un certain laps de temps.

Il est bien évident en effet que, le fait que dans ce que j'énonce, il y ait des temps, des niveaux, surtout si l'on songe au point d'où il m'a fallu partir pour d'abord marteler ce point qui était pourtant bien visible sans que je m'en mêle, à savoir que l'inconscient, j'entends l'inconscient dont parle Freud, est structuré comme un langage, ce qui est visible à l'œil nu, pas besoin de mes lunettes pour le voir mais enfin il l'a fallu. Quelqu'un d'amical me disait récemment que la lecture de Freud, en somme, c'est trop facile, qu'on peut le lire sans y voir que du feu; après tout pourquoi pas puisqu'à tout prendre, ceci a été bien prouvé par les faits, et la première chose massive, celle dont il importait de se dépêtrer d'abord, n'avait même pas, grâce à une suite de configurations qu'on peut appeler l'opération de vulgarisation, été aperçue. N'empêche qu'il a fallu du temps pour que je le fasse passer, et encore dans le cercle qui à cet endroit était le plus averti pour s'en apercevoir.

Grâce à tous ces retards, il arrive des choses dont je ne peux pas dire, loin de là, qu'elles soient pour moi décourageantes. Il arrive par exemple qu'un M. Gilles Deleuze, continuant son travail, sorte sous la forme de ses thèses deux livres capitaux dont le premier nous intéresse au premier plan. Je pense qu'à son seul titre *Différence et répétition,* vous pourrez voir qu'il doit avoir quelque rapport avec mon discours, ce dont certes il est le premier averti. Et puisque comme ça, sans désemparer, j'ai la bonne surprise de voir apparaître sur mon bureau un livre qu'il nous donne en surplus — vraie surprise d'ailleurs car il ne me l'a nullement annoncé la dernière fois que je l'ai vu après le passage de ses deux thèses — qui s'appelle *La logique du sens,* il ne serait tout de même pas vain que quelqu'un par exemple d'entre vous se saisît d'une partie de ce livre, je ne dis pas tout entier car c'est un gros morceau, mais enfin il est fait comme doit être fait un livre, à savoir que chacun de ses chapitres implique l'ensemble, de sorte qu'en en prenant une part bien choisie, ce ne serait pas mal de s'apercevoir que lui, dans son bonheur, il a pu prendre le temps d'articuler, de rassembler

dans un seul texte non seulement ce qu'il en est au cœur de ce que mon discours a énoncé — et il n'est point douteux que ce discours est au cœur de ses livres puisqu'il y est avoué comme tel et que le séminaire sur la lettre volée en forme en quelque sorte le pas d'entrée, en définit le seuil, — mais enfin lui, il a pu avoir le temps de toutes ces choses qui, pour moi, ont nourri mon discours, l'ont aidé, lui ont donné à l'occasion son appareil, telles que la logique des Stoïciens par exemple ; il se permet, il peut en montrer la place de soutènement essentielle, il peut le faire avec cette suprême élégance dont il a le secret, c'est-à-dire profitant des travaux de tous ceux qui ont éclairé ce difficile point de la doctrine stoïcienne, difficile parce qu'aussi bien elle ne nous est léguée que de morceaux épars, de témoignages étrangers avec lesquels nous sommes forcés de reconstituer, en quelque sorte par des lumières rasantes, quel en fut effectivement le relief, relief d'une pensée qui n'était pas seulement une philosophie mais une pratique, mais une éthique, mais une façon de se tenir dans l'ordre des choses.

C'est aussi bien pourquoi par exemple le fait de trouver à telle page, page 289, quelque chose, le seul point sur lequel, dans ce livre où je suis maintes fois évoqué, il indique qu'il se sépare d'une doctrine qui serait la mienne, du moins dit-il, si un certain rapport qui à un moment tournant de mon enseignement a porté devant la communauté psychiatrique réunie l'essentiel de ma doctrine sur l'inconscient, celui de deux excellents travailleurs qui furent Laplanche et Leclaire, comment sur ce point, à s'en tenir, dit-il, il fait cette réserve mais il n'hésite pas, bien sûr, étant donné la grande pertinence qu'a dans l'ensemble ce rapport, à m'y rapporter aussi quelque chose qu'il semble impliquer, à savoir ce qu'il appelle, ce qu'il traduit la plurivocité des éléments signifiants au niveau de l'inconscient, ou plus exactement ce qui s'exprime dans telle formule qu'à relire ce rapport, puisque j'y avais l'attention attirée par cette remarque de Deleuze, la possibilité de tous les sens, y est-il écrit, se produit à partir de cette véritable identité du signifiant et du signifié qui, comme peut-être certains d'entre vous s'en souviennent, résulte d'une certaine façon de manipuler, un peu au-delà de la façon dont je l'avais fait, la fonction métaphorique et de faire fonctionner le S, rejeté au-dessous de la limite, de la barre par l'effet métaphorique d'une substitution, de faire jouer ce S conjoint à lui-même comme représentant l'essence de la relation en cause et jouant comme tel

au niveau de l'inconscient. Assurément, c'est là un point que je laisserai d'autant plus volontiers aux auteurs qui, dans ce remarquable rapport, me représentaient, que c'est en effet ce qui résulte d'une certaine manipulation par eux de ce que j'avais énoncé jusqu'alors.

Si quelqu'un voulait s'employer à, là, entrer dans le détail, ce qu'assurément l'excès des devoirs de ma marche qui est destinée par nature à ne pas pouvoir s'arrêter étant donné qu'elle doit être encore longue, si quelqu'un était capable, en rapprochant ce qu'énonce Deleuze dans l'ensemble de cet ouvrage de ce qui est ici avancé non absolument sans pertinence mais assurément d'une façon qui représente une faille, d'établir pourquoi c'est une faille, de serrer d'une façon précise ce qu'il a pu y avoir là de fautif, et ce qui rend cette faute cohérente très précisément de ce qui dans ce rapport joue autour de ce sur quoi j'ai insisté à plusieurs reprises les années précédentes, à savoir ce qu'il y a d'essentiel dans une juste traduction, ce qui revient à dire dans une juste désarticulation de la fonction dite du *Vortellungs-repräsentanz* et de son incidence au regard de l'inconscient effectif si quelqu'un voulait bien se proposer pour mettre au point ceci qui aurait l'avantage, comme il est toujours nécessaire, de permettre, et à l'occasion d'une façon publique, que ceux qui se réfèrent à mon enseignement et qui, bien entendu, le complètent, le nourrissent, l'accompagnent, de ce qui a pu en être énoncé d'une façon qu'ils complètent, et quelquefois d'une façon clarifiante, les travaux de mes élèves, qu'il soit quand même mis au point ce qui, dans tel ou tel de ce travail ne convient pas entièrement à traduire non pas je dirai ce qui était à ce moment l'axe de ce que j'énonçais mais de ce que la suite a démontré pour en être l'axe véritable. En attendant qu'une telle bonne volonté se propose, je souligne que l'article auquel je fais allusion *L'Inconscient, une étude psychanalytique* a été publié, d'ailleurs on ne sait trop pourquoi, dans les Temps Modernes de juillet 1961, c'est-à-dire sensiblement après que ce rapport ait été énoncé à un congrès dit de Bonneval, celui auquel se rapporte ce que j'ai moi-même apporté d'une rédaction aussi elle-même très postérieure dans mes *Écrits* sous le titre *Position de l'Inconscient.*

Je passe à l'ordre du jour et je poursuis mon propos de la dernière fois et dans l'axe de ce que je vous ai annoncé qui serait à l'ordre du jour aujourd'hui qui est ceci, la sublimation. La dernière fois, j'ai mis en relief et pointé deux choses : qu'il s'agissait, au titre de Freud, il y a bien enten-

du beaucoup d'autres passages à citer mais celui-ci est capital, il est dans l'*Introduction au Narcissisme*, d'abord de la relation d'idéalisation *am Objekt*, à l'objet, et d'autre part du fait que la sublimation se rattache essentiellement au sort, à l'avatar, au *Schicksal* des pulsions, qu'elle en est, de ces avatars, celle qui par Freud est énoncée dans l'article qui a ce titre *Triebe und Triebschicksal,* Pulsions et leurs avatars, qu'elle en est le quatrième, et que ce quatrième se caractérise par ceci qu'elle se fait *mit dem Trieb*, avec la pulsion ; ce terme « avec » qu'il est si saisissant de retrouver ici sous la plume de Freud, au moins pour ceux qui m'ont dans le passé entendu marteler cet « avec » à plusieurs reprises et notamment à reprendre la formule d'Aristote : « Il ne faut pas dire que l'âme pense mais que l'homme pense avec son âme », quelque chose se satisfait avec la pulsion. Qu'est-ce que c'est quand d'autre part Freud nous dit que cette pulsion qu'il nous démonte, de ces quatre termes démontés, — c'est là la formule que j'ai toujours soulignée comme essentielle à la pulsion, c'est un montage de ces quatre termes : la source, *Quelle,* le *Drang,* la poussée, l'objet *Objekt* et le but, *Ziel*, — la pulsion trouverait à satisfaire quoi ? C'est ce qui est aujourd'hui en question, très précisément en ceci qu'elle est inhibée quant au but, qu'elle élide ce qu'il en est du but sexuel.

Il ne suffit tout de même pas de traduire cela en un fait assurément courant qu'à ainsi imaginer que c'est aux dépens de leur satisfaction sexuelle que les auteurs, quels qu'ils soient, dont nous apprécions les œuvres, dont les œuvres prennent valeur sociale, car c'est là le terme dont Freud lui-même accentue la chose, qu'il y a là je ne sais quelle substitution obscure, il ne suffit pas de s'en tenir là pour donner sa portée à ce que Freud a énoncé. C'est bien pourquoi les prémisses, les temps que j'ai mis à aborder ce sujet en articulant expressément dans nos deux dernières rencontres que la sexualité, au regard de ce qui nous intéresse du champ psychanalytique, constitue certes un horizon, mais que son essence est bien plus loin encore, ai-je articulé ; ni son savoir, ni sa pratique, je parle de celle de la sexualité, n'en sont pour autant ni éclairés, ni modifiés.

C'est là que je voudrais ramener encore votre attention en un temps où les choses certes, sur le plan biologique, vont un tant soit peu à se dérider ; tout ce que nous découvrons au niveau des structures régulatrices prend parfois, avec nos énoncés sur le fonctionnement du langage, d'étranges isomorphismes ; il est assurément plus que prudent de ne pas rester, au

regard du sexe, à des schémas grossiers. Si on s'approche avec un peu d'attention des travaux d'un François Jacob sur ce qu'on appelle le bactériophage et tout ce qu'une technique expérimentale rigoureuse permet de commencer d'apercevoir de ce qu'il en est des jeux de la matière vivante, il vous viendra peut-être à l'idée qu'avant même qu'il soit question de sexe, ça copule vachement là-dedans ! C'est pourquoi peut-être il n'est pas sans rapport qu'à un autre bout du champ, celui qui est le nôtre et qui n'a certes pas son mot à dire au sujet de la biologie, on s'aperçoive aussi que c'est un petit peu plus compliqué que ça de parler du sexe et que par exemple il conviendrait de ne pas confondre ce qu'il en est du rapport, ce terme étant pris dans un sens logique, de la relation qui fonde la fonction conjointe de deux sexes ; ça semble comme ça aller de soi, hein, qu'il n'y en ait que deux ! Pourquoi il n'y en aurait pas trois ou plus ? Il n'y a pas ici la moindre allusion aux usages batifolants qui ont été faits de ce terme de troisième sexe par exemple — livre particulièrement remarquable, je le dis entre parenthèses, par l'irresponsabilité dont il témoigne — biologiquement, pourquoi en effet n'y en aurait-il pas trois ? Le fait qu'il y en ait deux constitue certes une des assises fondamentales de la réalité, et dont il conviendrait de s'apercevoir jusqu'où vont les incidences logiques parce que, par un curieux retour, chaque fois que nous avons affaire au nombre deux, voilà, au moins dans notre mental, le sexe qui fait sa rentrée par une petite porte, ceci d'autant plus facilement que, du sexe, on ne sait rien. Petite indication comme ça qu'il y a un chromosome de plus quelque part. Il est assez curieux d'ailleurs qu'on ne puisse jamais dire à l'avance pour une espèce de quel côté, mâle ou femelle, ce chromosome de surplus, ce chromosome disjoint, dissymétrique, on va le trouver. Alors on ferait mieux de faire attention qu'énoncer quelque chose sur le rapport sexuel, ça n'a rien à faire avec ce qui s'y substitue complètement, et spécialement dans la psychanalyse, à savoir les phénomènes d'identification avec un type dit, pour l'occasion, mâle ou femelle.

Ceci dit, malgré l'apparence, ce que la psychanalyse démontre, c'est justement que même cette identification avec un type n'est pas si aisée que cela et que, dans l'ensemble, c'est avec une très grande maladresse qu'on arrive à en énoncer quelque chose ; position, dit-on, masculine ou position féminine ; bien vite on glisse, on parle de position homosexuelle. La moindre des choses, c'est d'être un tant soit peu frappé que chaque fois

que Freud veut donner un énoncé précis, il avoue lui-même qu'il est tout à fait impossible de s'en remettre à cette opposition mâle ou femelle, et que c'est celle actif ou passif qu'il lui substitue. Ce serait intéressant de poser la question de savoir si l'un quelconque des deux termes masculinité, « mâlité » ou « femellité », féminité, est une qualification recevable en tant que prédicat. Est-ce qu'on peut dire « tous les mâles », est-ce que ça peut même être énoncé dans une manipulation naïve des qualificatifs. Pourquoi une proposition aristotélicienne ne s'habiliterait-elle pas ainsi : « Tous les mâles de la création » par exemple ? C'est une question qui comporterait ceci : est-ce que tous les non-mâles, ça voudrait dire les femelles ? Les abîmes qu'ouvre un tel recours confiant au principe de contradiction pourraient peut-être aussi être pris dans l'autre sens et nous faire nous interroger, comme déjà j'en annonçai tout à l'heure la démarche, sur ce que le recours au principe de contradiction lui-même peut contenir d'implications sexuelles.

Bien sûr, il y a d'autres modes que celui du oui ou du non qui entrent en jeu dans ces fantasmes issus de l'improbable abord du rapport sexuel. C'est celui de la polarité par exemple du couple sexuel, ceci au nom d'une vision plus microscopique, de ces filaments qui se produisent au moment que, la fécondation de l'œuf s'étant produite, quelque chose s'établit comme un champ entre les deux noyaux, champ qu'il faudrait concevoir moins comme une espèce de champ de gradation que comme un champ comportant selon l'approche des deux pôles une bivectorialité croissante et décroissante. Est-ce que, pour être ainsi supporté par cette image du champ si fondamentale en d'autres domaines, celui de l'électromagnétique par exemple, ça doit nous suffire à penser que le sexe et son rapport fondamental, c'est de cet ordre-là, deux pôles, quelque chose qui s'organise, une trame d'ordre sphérique entre les deux ? Bien sûr, si on commence à se poser la question, on s'aperçoit que les fondements ne sont peut-être pas si évidents que ça, que si nous avons des formes qui favorisent un tel support, il y a bien d'autres questions qui peuvent être soulevées, des effets de dominance, d'influence, de répulsion, voire de rupture qui sont peut-être bien de nature à nous inciter à remettre en question ce qui, je le dis, n'est possible à mettre en question bien sûr qu'à partir du moment où on s'est aperçu de ce que ça a de directeur comme indiscuté, comme naïf comme on dit.

En tout cas, il est très nécessaire, quand on parle de la *Fortpflanzung* par exemple, de ce qu'on ferait, parlant de la finalité du sexe, à savoir la reproduction, de voir que ce n'est pas simplement au niveau de, quand deux personnes couchent ensemble il arrive de temps en temps un petit bébé, que c'est ça qui donne l'image de ce qu'il en est du sexe. Si j'ai commencé par partir des effets de la copulation sexuelle au niveau cellulaire, c'est bien évidemment pour indiquer qu'il s'agit moins du tiers produit que de la réactivation dans la conjonction sexuelle d'une production fondamentale qui est celle de la forme cellulaire elle-même qui, stimulée par cette passe, devient capable de reproduire quelque chose qui est en son sein même, à savoir son arrangement. Faisons donc attention à ces contaminations qui nous rendent si aisé de faire se recouvrir une fonction dont peut-être tout l'essentiel nous échappe avec la position du plus ou du moins en mathématiques, voire celle du un ou du zéro dans la logique. Et ceci d'autant plus que, si je puis dire, la logique freudienne nous met justement bien au point de ceci qu'elle ne saurait fonctionner en termes polaires et que tout ce qu'elle a introduit comme logique du sexe ressortit à un seul terme qui est vraiment son terme original, à savoir la connotation d'un manque, un moins essentiel qui s'appelle la castration sans laquelle, à son niveau en tant que son niveau est d'ordre logique, rien ne saurait fonctionner. Toute la normativité s'organise pour l'homme comme pour la femme autour de la passation d'un manque. Voilà ce que nous voyons au niveau de la structuration logique telle qu'elle découle de l'expérience freudienne.

Je dois ici rappeler que ce que j'ai développé longuement dans une année que j'ai évoquée à l'une de nos dernières rencontres sous le titre de l'*Éthique de la Psychanalyse* articule que la dialectique même du plaisir, à savoir ce qu'elle comporte d'un niveau de stimulation à la fois recherché et évité, une juste limite d'un seuil, implique la centralité d'une zone interdite, disons, parce que le plaisir y serait trop intense; que cette centralité, c'est là ce que je désigne comme le champ de la jouissance, la jouissance elle-même se définissant comme étant tout ce qui relève de la distribution du plaisir dans le corps. Cette distribution, sa limite intime, voilà ce qui conditionne ce qu'en son temps et avec bien sûr plus de mots, plus d'illustrations qu'ici je ne peux le faire, ce que j'ai avancé, j'ai désigné comme vacuole, comme cet interdit au centre qui constitue, en somme, ce qui

nous est le plus prochain, tout en nous étant extérieur. Il faudrait faire le mot « extime » pour désigner ce dont il s'agit. A cette époque, je tirais de textes de Freud — je n'ai pas le temps de m'étendre sur lesquels — la mise en fonction sous sa plume de ce terme que j'ai relevé, d'autant plus saisissant qu'il se distingue de tout ce qu'il a pu énoncer concernant les choses. Les choses sont toujours *Sachen* pour lui. Là, il dit *das Ding.* Je ne vais pas ici reprendre, car là encore je n'ai pas le temps, quel accent j'ai mis sur ce *das Ding.* Tout ce que je peux dire ou rappeler, c'est que Freud l'introduit par la fonction du *Nebenmensch,* cet homme le plus proche, cet homme ambigu de ce qu'on ne sache pas le situer. Qu'est-il donc, ce prochain qui résonne dans les textes évangéliques au nom de la formule « Aime ton prochain comme toi-même ». Où le saisir ? Où y a-t-il, hors de ce centre de moi-même que je ne puis pas aimer, quelque chose qui me soit plus prochain ? C'est aussi bien ce que Freud, au moment où, forcé en quelque sorte de sa nécessité par des voies déductives, il ne peut le caractériser autrement que par quelque chose d'absolument primaire qu'il appelle le cri, c'est dans cette extériorité jaculatoire que ce quelque chose s'identifie, par quoi ce qui m'est le plus intime est justement ce que je suis contraint de ne pouvoir reconnaître qu'au dehors. C'est bien pourquoi ce cri n'a pas besoin d'être émis pour être un cri. J'ai démontré dans cette gravure magnifique qui s'appelle *le Cri*, de Münch, que rien ne convient mieux à sa valeur d'expression que le fait qu'il se situe dans ce paysage calme, avec pas loin sur la route deux personnes qui s'éloignent et qui ne se retournent même pas, de la bouche tordue de l'être féminin qui, au premier plan, ce cri, le représente, il est d'essence qu'il ne sorte rien que le silence absolu. C'est du silence que centre ce cri que surgit la présence de l'être le plus proche, de l'être attendu d'autant plus qu'il est toujours déjà là, le prochain, qui n'a aucune *Erscheinung* sauf dans les actes des saints.

Ce prochain, est-ce ce que j'ai appelé l'Autre, qui me sert à faire fonctionner la présence de l'articulation signifiante dans l'inconscient ? Certainement pas. Le prochain, c'est l'imminence intolérable de la jouissance. L'Autre n'en est que le terre-plein nettoyé. Je peux tout de même dire ces choses-là rapidement, comme ça, depuis le temps que je vous articule la définition de l'Autre. C'est justement ça, c'est un terrain nettoyé de la jouissance. C'est au niveau de l'Autre que ceux qui s'en donneront la peine pourront situer ce qui, dans le livre de Deleuze, s'intitule avec une

rigueur et une correction admirables, et comme distinct, et comme d'accord avec tout ce que la pensée moderne des logiciens permet de définir de ce qui s'appelle les événements, la mise en scène, et tout le carrousel lié à l'existence du langage. C'est là, dans l'Autre, qu'est l'inconscient structuré comme un langage.

La question pour l'instant n'est pas de savoir comment et par qui a pu se faire ce nettoyage. Il faut commencer d'abord par le reconnaître. Peut-être qu'après on pourra dire des choses sensées. Seulement c'est très important de le définir ainsi parce qu'il n'y a qu'à partir de là qu'on peut même concevoir ce qui dans Freud est parfaitement exprimé, ce que j'exprimai dans deux termes que je crois importants à accentuer : la formalisation d'une part, l'impassibilité d'autre part, de quoi ? Du désir. Car c'est ce que Freud exprime, c'est la dernière phrase de la *Traumdeutung,* le désir dont il s'agit, le désir inconscient, c'est d'une façon impassible qu'il se maintient dans sa stabilité, transmettant les exigences de ce que Freud appelle, à tort ou à raison, le passé. Ce n'est pas parce qu'il y a *Vergänglichkeit* que cela doit tout de suite nous faire verser dans des pensées de bonnes ou mauvaises impressions, de névrose traumatique du petit enfant qui dure toujours en chacun de nous, et autres lieux communs, certes non inutilisables. Mais ce qui est essentiel, c'est cette permanence, cette constance, et du fait même, qu'est-ce que ça veut dire, cette impassibilité du désir, complètement donc réductible au formel. Alors à quel niveau ça se situe, le rapport sexuel, pour ce que nous pourrions en formuler ? C'est le sens de la question telle qu'elle est écrite aux premières lignes sur ce tableau : la Femme, l'Autre, lieu du désir qui glisse sous toute parole, intact, impassible, ou bien la Chose, le lieu de la jouissance ?

Alors bien sûr, c'est bien le moment de vous rappeler que ce que je vous ai dit, il n'y a pas de rapport sexuel, s'il y a un point où ça s'affirme, et tranquillement, dans l'analyse, c'est que la femme, on ne sait pas ce que c'est, inconnue dans la boîte ! sinon, Dieu merci, par des représentations, parce que, bien sûr, depuis toujours on ne l'a jamais connue que comme ça. Si la psychanalyse met justement quelque chose en valeur, c'est que c'est par un ou des représentants de la représentation, c'est bien là le cas de mettre en valeur la fonction de ce terme que Freud introduit à propos du refoulement, il ne s'agit pas de savoir pour l'instant si les femmes sont refoulées, il s'agit de savoir si la Femme l'est comme telle, et bien sûr

ailleurs, et pourquoi pas en elle-même, bien sûr. Ce discours n'est pas androcentrique. La Femme dans son essence, si c'est quelque chose, et nous n'en savons rien, elle est tout aussi refoulée pour la femme que pour l'homme, et elle l'est doublement. D'abord en ceci que le représentant de sa représentation est perdu, on ne sait pas ce que c'est que la femme, et ensuite que ce représentant, si on le récupère, est l'objet d'une *Verneinung* car qu'est-ce d'autre qu'on puisse lui attribuer comme caractère que de ne pas avoir ce que précisément il n'a jamais été question qu'elle ait. Pourtant il n'y a que sous cet angle que, dans la logique freudienne, apparaît la femme : un représentant inadéquat, à côté le phallus et puis la négation qu'elle l'ait, c'est-à-dire la réaffirmation de sa solidarité avec ce truc qui est peut-être bien son représentant mais qui n'a avec elle aucun rapport. Alors ça devrait nous donner à soi tout seul une petite leçon de logique et voir que ce qui manque à l'ensemble de cette logique, c'est précisément le signifiant sexuel. Quand vous lirez Deleuze — il y en a peut-être quelques-uns qui se donneront ce mal — vous vous y romprez à des choses que la fréquentation hebdomadaire de mes discours n'ont apparemment pas suffi à vous rendre familières, sinon j'aurais plus de productions de ce style à lire, c'est que l'essentiel, est-il dit quelque part, du structuralisme, si ce mot a un sens, — seulement comme on lui a donné un sens au niveau comme ça de tout un forum, je ne vois pas pourquoi je m'en ferais le privilège —, l'essentiel, c'est à la fois ce blanc, ce manque dans la chaîne signifiante, avec ce qu'il en résulte d'objets errants dans la chaîne signifiée. Alors l'objet errant, là, par exemple, c'est une jolie petite baudruche soufflée, un petit ballon, avec dessus des yeux peints et puis une petite moustache. Ne croyez pas que ce soit l'homme. C'est écrit, c'est la femme, puisque cette femme insaisissable, c'est quand même comme ça qu'on la voit circuler tous les jours ; c'est ce qui même nous permet d'avoir un certain sens du relatif au regard de ce fait que ça pourrait ne pas être comme ça.

Dans une époque moins logicienne, quand nous remontons dans la préhistoire, là où peut-être il n'y avait pas encore de complexe d'Œdipe, on nous fait des petites statuettes de femmes qui devaient être quand même précieuses pour qu'on les ait encore retrouvées — il fallait tout de même les serrer dans des coins ! — qui avaient une forme comme ça (dessin au tableau). Ici plus du tout de petite baudruche, d'yeux ni de moustache, ici

de formidables fesses et bon, c'est comme ça que se compose une Vénus préhistorique. Je ne l'ai pas très bien dessinée mais c'était pour vous donner une impression. C'était moins andromorphe. Ça ne veut pas du tout dire ce que s'imaginent les paléontologues, ça ne veut pas du tout dire qu'elles étaient comme ça. Le représentant de la représentation était autrement que pour nous. Il n'était pas un ballon ou deux. Et vous vous rappelez aussi les mamelles de Tiresias, « Envolez-vous, oiseaux de la faiblesse »… Le représentant de la représentation était assurément comme ça. Ça vous prouve que, selon les âges, le représentant de la représentation peut différer.

Alors, sur ces prémisses, nous pouvons maintenant un peu nous avancer sur ce qu'il en est de la sublimation dont je vous ai assez dit tout à l'heure comment Freud l'articule pour n'avoir pas à le répéter, *zielgehemmt,* idéalisation de l'objet, et opérant avec la pulsion. Freud prend un certain nombre de portes par où ça peut se produire. Les plus simples sont évidemment les *Reaktionsbildung.* Si nous savons où est la barrière, à savoir du côté de la jouissance, il est bien clair qu'on peut l'imaginer, la classer, ce qui pour autant d'ailleurs ne l'éclaire pas, parmi les *Reaktionsbildung,* les formations de réactions à l'approche de la jouissance. Mais ça ne suffit pas encore à nous expliquer comment ça décroche. Or Freud nous indique dans une petite note, une phrase qui la termine, qu'il y a en dehors de tous les abords qu'il définit comme possibles à la sublimation, d'autres et de tout à fait simples. Simplement il ne les dit pas ; peut-être avait-il quelque peine à les penser, en fonction de ceci après tout que s'il nous a donné les éléments qu'on appelle intuitifs ou encore beaucoup plus improprement naïfs dans la logique mathématique de ce qui fait notre matière logique, ce n'est pas pour autant qu'il s'en soit tout à fait aperçu lui-même qu'elle prêtait à formalisation.

On sublime, nous dit-il, avec les pulsions. D'autre part, qu'est-ce que nous savons ? D'où viennent ces pulsions ? De l'horizon de la sexualité. Pas le moins du monde éclairci jusqu'à présent du fait qu'elles comportent une satisfaction sexuelle. Mais ce qu'on nous dit, c'est que leur jouissance est liée à la sexualité. Il n'est pas mauvais à ce niveau que nous ayons commencé d'abord par poser que de la sexualité nous ne savons rien. Par contre ce que nous avons articulé et que j'ai articulé, c'est que dans la pulsion intervient ce qu'on appelle en topologie une structure de bord, que

c'est la seule façon d'expliquer certains de ses traits, à savoir que ce qui fonctionne, c'est essentiellement quelque chose de toujours caractérisé grossièrement par des orifices et où se retrouve la structure de bord ; car seule cette structure de bord prise au sens mathématique nous permet d'amorcer une compréhension de ce que Freud n'articule pas moins au niveau du *Drang*, de la poussée, à savoir de la constance du flux que ce bord conditionne. J'ai mis là-dessus une note, je l'ai encore améliorée dans la dernière édition, me référant à ce qui, dans la théorie vectorielle se définit comme flux rotationnel.

La pulsion, pour tout dire, à soi toute seule, désigne la conjonction de la logique et de la corporéité. L'énigme est plutôt ceci : comme jouissance de bord, comment a-t-elle pu être appelée à l'équivalence de la jouissance sexuelle ? Si vous avez quand même un peu d'imagination, je veux dire de possibilité de relier ce que vous cogitez quelque part du côté de vos circonvolutions avec votre expérience certainement évidemment accessoire et toujours entre deux portes, vous pourriez quand même dire, au niveau de la jouissance sexuelle, il s'agit plutôt de tumescence par exemple, et puis d'orgasme, qu'est-ce que ça a à faire avec des fonctions de bord ? S'il n'y avait pas de configuration de vacuole, de trou propre à la jouissance, à ce quelque chose d'insupportable pour ce qui est réglé essentiellement comme tension tempérée, vous ne verriez rien dans le sexuel qui soit analogue à ce que j'appelle dans la pulsion une structure de bord. Ici le bord est constitué par une sorte de logistique de la défense ; si cette logistique de la défense, on ne savait pas qu'après tout elle se rencontre à tous les tournants, même dans la pratique sexuelle, et justement dans la mesure où cette pratique est autre chose que ce qui se fait à la va-vite avec comme ça de vagues petites épaves directrices qui vous restent du vocabulaire freudien à propos de la jouissance de la femme, peut-être quelque chose commencerait à vous intéresser d'une façon plus proche, plus collante, plus directe à ce qu'il en est non pas du rapport sexuel sur lequel vous ne pouvez pas dire grand-chose mais sur ce qu'il en est du maniement de la jouissance sexuelle. Toutes les énigmes qui apparaissent, on ne sait pas pourquoi, quand on étudie la sexualité féminine, l'énigme que représente aux yeux de certains la sensibilité de la paroi vaginale et le fait en quelque sorte je ne dis pas insituable mais limitrophe de la jouissance féminine est quelque chose qui trouverait bien plus aisément à s'accorder de la topologie que nous

essayons d'approcher ici. Mais ce n'est pas notre sujet dans son détail. L'important est ce que j'avance, que quelque chose ici ressemble à la Chose et cette Chose que j'ai fait parler en son temps sous le titre de la Chose freudienne, c'est bien pour ça que nous lui donnons des traits de femme quand, dans le mythe, nous l'appelons la Vérité. Seulement ce qu'il ne faut pas oublier — c'est là le sens de ces lignes au tableau — c'est que la Chose, elle, assurément n'est pas sexuée. C'est probablement ce qui permet que nous fassions l'amour avec elle, sans avoir la moindre idée de ce que c'est que la Femme comme chose sexuée.

Alors ça nous permettra peut-être d'introduire, étant donné l'heure, les deux directions sous lesquelles peut s'étudier la sublimation. Si j'ai pris soin dans mon séminaire sur l'éthique de faire une part grande à l'amour courtois, c'est parce que ça nous permettait d'introduire ceci, c'est que la sublimation concerne la femme dans le rapport de l'amour au prix de la constituer au niveau de la Chose. Il faut, hélas ! parce que je ne referai pas tout ceci cette année, que vous vous reportiez — mais je m'efforcerai que vous en ayez assez vite le texte — à la longue étude que j'ai faite alors de l'amour courtois pour donner à ceci sa portée. C'est très éclairant, et ce sera très avantageusement relu à la lumière des formules que je peux enfin donner maintenant dans leur absoluité. Le rituel de l'approche, les stades de gradus, si je puis dire, vers une jouissance ménagée, mais aussi bien presque sacralisée, voilà quelque chose dont ce n'est pas un des côtés les moins amusants de l'affaire, quand on l'approche et l'étudie, que de voir la maladresse, je ne peux pas la dire touchante, elle est simplement répugnante, avec laquelle les gens qui sont dans les lieux où se concentre le tout-venant de ces textes qui, bien sûr, n'intéressent plus personne, ces gens qui sont irréductiblement professeurs, c'est-à-dire vivant dans des conditions que nous connaissons tous quand nous allons leur faire visite et dont je dirai que le symbole majeur a été donné très joliment par Anatole France sous le titre *Le Mannequin d'osier* — il aurait fallu que je vous fasse un autre dessin pour le mannequin d'osier, ça serait dans le sens inverse ! — cette espèce de stupeur, d'ahurissement qui les saisit, et puis, mon Dieu, comment ces gens qui, à cette époque-là, la nuit du Moyen-Age, étaient si peu raffinés — vous pensez, ils étaient moins raffinés que le professeur en question et sa bobonne ! — comment est-ce que ces gens avaient pu imaginer des hommages si exaltés, qu'est-ce que c'est que tout

ça, toutes ces femmes que nous chantent les poètes, elles ont toutes, toutes le même caractère ; évidemment qu'elles ont toutes le même caractère, c'est aussi un représentant de la représentation, elles sont comme les Vénus préhistoriques, elles ont toutes le même caractère. Ça ne veut pas dire que ces femmes n'existaient pas, ni que les poètes ne leur faisaient pas l'amour en fonction de leurs mérites ! Il y a bien d'autres choses encore qui les stupéfiaient, y compris l'accent mis sur l'épreuve, la cruauté, mille autres choses de cette espèce. Je me suis bien amusé pendant deux mois et demi, et j'espère ceux qui m'écoutaient alors, j'essaierai de remettre ça au propre d'une façon qui se transmette. En tout cas c'est un hommage, enfin c'est ce qui nous en reste, rendu par la poésie à ce qui est à son principe, à savoir le désir sexuel, la tentative, autrement dit, de dépasser ce qu'il en est, quoi qu'on en dise dans le texte de Freud, de l'amour accessible, en dehors de techniques spéciales, à savoir de rester toujours étroitement narcissique.

Seulement il y a l'autre versant, le rapport de la sublimation à ce qu'on appelle l'œuvre d'art. Quand Freud nous dit que la sublimation donne la satisfaction de la pulsion, et ceci dans une production dont après tout la caractéristique de l'estime que lui donne le social est tout à fait inexpliquée, pourquoi diable, alors que nous avons tellement de soucis, si ce n'est bien sûr l'hypothèse du divertissement, à savoir que c'est justement pour ne pas nous occuper des soucis qui sont beaucoup plus importants que nous prenons goût à quelques-unes des choses qui sont déversées à la portée de nos bourses sous la forme de romans, tableaux, poésies et nouvelles. La chose prise sous ce jour paraît sans issue. Néanmoins, je ne vous ferai pas, de ce que j'introduirai la prochaine fois, une entrée trop rapide ; le rapport de la sublimation avec la jouissance, puisque c'est de cela qu'il s'agit, en tant qu'elle est jouissance sexuelle, ne peut s'expliquer que par littéralement ce que j'appellerai l'anatomie de la vacuole. C'est pourquoi j'ai fait à droite le tracé de ce quelque chose de cerné qui la représente, la vacuole. Un instant imaginez-vous cette vacuole comme étant ce qu'a d'appareil auditif un de ces animalcules qu'on appelle, je ne sais pas pourquoi, primitifs — rien n'est plus primitif qu'autre chose — mais prenez une daphnie, ça ressemble à une minuscule crevette, mais en beaucoup plus simple, ça se trouve dans tous les cours d'eau. La daphnie, dans je ne sais quoi dont on peut dire qui lui sert d'organe auditif mais en même

temps vestibulaire c'est-à-dire équilibratoire, a ce qu'on appelle un otolithe — si je sais tout ça, c'est parce que j'ai regardé les comptes rendus… c'est l'article d'un psychanalyste, je vous dirai lequel la prochaine fois, qui a attiré là-dessus mon attention. Ça devient très amusant si, à la place de l'otolithe, vous mettez un petit bout de fer et qu'après vous jouez avec des aimants autour. Ça la fait jouir ! Naturellement on peut le présumer aux attitudes diversement extraordinaires qu'elle peut prendre. Tout à fait un homme dans sa vie morale !

Voilà ce que je veux vous indiquer en introduction à la prochaine fois. C'est que l'objet *a* joue ce rôle par rapport à la vacuole. Autrement dit il est ce qui chatouille *das Ding* par l'intérieur. Voilà. C'est ce qui fait le mérite essentiel de tout ce qu'on appelle œuvre d'art. Néanmoins la chose mérite d'être détaillée. Et comme l'objet *a* a plus d'une forme comme l'énonce expressément Freud en disant dans son analyse de la pulsion que l'objet, ça peut être très variable, ça valse, néanmoins nous sommes arrivés à en énoncer quatre, entre l'objet oral, l'objet anal, l'objet si vous voulez scoptophilique et l'objet sado-masochique. Quel est-il, celui-là ? Disons qu'à propos de celui-là, la prochaine fois vous réserve des surprises.

# Leçon XV

*19 mars 1969*

J'annonce la couleur. Je ne ferai pas mon séminaire — appelez cela comme vous voudrez : mon séminaire, ma leçon, enfin, mon truc… Je recommence. Ce n'est pas pour rien que vous ne m'avez pas entendu d'abord. Je ne suis pas porté à parler fort, parce que je ne suis pas porté à parler du tout. Et d'ailleurs c'est ce que je vais faire, ou, plus exactement, ne pas faire. J'ai l'intention de ne pas vous parler aujourd'hui. Ça a un certain côté soulageant. Parce qu'il peut bien arriver que j'en ai ma claque ! Mais enfin, justement, ce n'est pas soulageant parce que, comme vous le voyez, je suis assez fatigué. Fatigué, pour des raisons très simples. Imaginez ce que vous voudrez, une petite Hongkong, comme ça, pendant le week-end, parce que naturellement un psychanalyste ne peut se permettre d'être malade que pendant le week-end. Enfin, le résultat est là, je ne vous parlerai pas aujourd'hui. D'ailleurs c'était ce à quoi je m'étais résolu, de vous dire « Eh bien ! écoutez, voilà, je me fais porter malade ; le séminaire, comme vous appelez cela, n'aura pas lieu aujourd'hui », et puis voilà, m'en aller.

Ce serait trop simple. J'ai déjà annoncé la dernière fois le plaisir que je pourrais avoir d'entendre quelque chose qui me viendrait en réponse, un certain témoignage qui pourrait me venir de ce que fait, de ce qui peut arriver à vous de ce que j'essaye de dessiner cette année. Il est évident que bien des choses me poussent à le désirer. D'abord, un certain sentiment de ce que pourrait être, à la limite, ce que je fais en poursuivant ici, ce qui s'épingle, on ne sait pas trop pourquoi, en fait, comme enseignement.

Est-ce que ça a vraiment le cadre d'un enseignement, à part que cela se passe dans le périmètre de l'École Normale ? Ce n'est pas sûr. Et puis, mon Dieu, c'est bien le cas de le dire aujourd'hui, pourquoi est-ce qu'il y aurait tant de monde ? C'est vraiment un problème. Mais il faut croire quand même que ça doit avoir quelque chose d'intéressant, comme ça. Je n'ai aucune raison de croire que ce soit à longue portée, du train où vont les choses, je veux dire cet intérêt pris à ce qui se passe ici.

Il m'est arrivé cette semaine, forcément pas très stimulante, n'est-ce pas — j'ai rarement 39°, j'ai mis un certain temps, j'ai mis deux jours à me dire que c'est sûrement parce qu'il doit y avoir quelque chose comme cela, de pas très stimulant dans cet état, qui dure encore — de me demander ce qui se passait ici. Alors j'ai fait une hypothèse de travail, c'est bien le cas de le dire, que ce que je faisais ici, que vous le sachiez ou pas, a vraiment toute la nature d'un travail. C'est ce que, peut-être, peuvent vous permettre d'entrevoir certaines des choses que j'ai dites cette année. Mais enfin, c'est certain. La façon dont je vous parle d'habitude, quand j'ai mes petits papiers, qui peuvent vous étonner, je les regarde plus ou moins ; il y en a beaucoup, il y en a sûrement trop mais enfin, ça a vraiment tous les caractères de ce qui se passe sur un établi, et pourquoi pas ? Voire, sur une chaîne. Les papiers viennent bien de quelque part et finiront aussi par se transmettre à d'autres. Et avec ça, en effet, il se passe quelque chose sur quoi, quand je sors, je suis toujours assez perplexe pour interroger, avec quelquefois un peu d'angoisse, ceux dont je sais qu'ils peuvent me dire quelque chose qui m'intéresse. Il est certain que j'ai fait là-dessus quelque chose qui a vraiment le caractère d'un travail qu'on a réalisé avec un certain matériel et qui est quelque chose de construit, de réalisé, une production.

Évidemment, c'est intéressant ; c'est intéressant à voir faire. Ce n'est pas si répandu, d'avoir l'occasion de voir quelqu'un faire son travail. Pour la plupart d'entre vous, enfin, j'ai le sentiment que ce qu'il vise, ce travail, ce à quoi il est destiné, ne peut que leur échapper complètement. C'est encore plus intéressant. Seulement ça donne à la chose, le fait de regarder travailler quelqu'un sans savoir où ça va, à quoi ça sert, ça donne une dimension un peu obscène à la chose. Naturellement, ce n'est pas vrai pour tout le monde. Il y en a qui savent très bien à quoi ça sert. Enfin, à quoi ça sert à terme limité. Puisque je suis en train de pousser cette métaphore ouvriè-

re, je dirai que mes patrons, eux, savent à quoi ça sert. Ou, inversement, si vous voulez, que ceux qui savent à quoi ça sert sont mes patrons. Il y en a ici qui en font partie. C'est pour eux que je travaille. Et puis il y en a quelques autres qui sont entre les deux classes et qui, eux aussi, ont une idée à quoi ça sert. C'est ceux-là qui, en quelque sorte, insèrent le travail que je fais ici dans un autre texte, ou dans un autre contexte, qui est celui de quelque chose qui se passe, pour l'instant, à ce qu'on appelle le niveau de l'Université. J'y suis très intéressé. Je veux dire qu'il y a quelque chose dans ce qui se passe à nouveau dans l'Université qui a le plus étroit rapport avec ce que je fais comme travail.

A cause de cette température et de cette halte qu'elle me donnait, enfin, on ne peut pas savoir combien on est heureux de profiter d'un 39°, je veux dire, on est forcément, on peut habituellement se mettre à la position horizontale ; c'est très agréable. Enfin, quand ça se tasse un peu, à un certain tournant, on peut aussi ouvrir des choses, des journaux amusants. Il y en a un, vous savez, celui qui est dirigé par le nommé Jean Daniel, qu'on appelle « Le Nouvel Observateur ». On l'appelle sans doute ainsi pour faire croire qu'il y a du nouveau dans l'observé. On aurait tort de s'y attendre, et la preuve c'est que ce que j'ai pu y lire comme ça, à l'horizontale, c'est une espèce de truc qui, si mon souvenir est bon, est quelque chose qui s'appelle « La jeunesse piégée ». Je ne sais pas pourquoi, c'est peut-être dû à mon 39°, mais ça m'a rendu enragé. D'abord, le titre, n'est-ce pas. Que toute personne qui emploie le mot piégé sache qu'on considère l'usage de ce mot comme répugnant, — c'est une idée à moi — une façon de chatouiller grossièrement l'angoisse de la castration, surtout quand on parle à la jeunesse, et pour l'instant ça me paraît du plus mauvais ton. Et puis, ma foi, il n'y a que des choses, bien sûr, très astucieuses, très pertinentes. Il n'y en a peut-être pas une seule qui, à la prendre comme phrase, comme indication de justification, légitimation de tout ce que vous voudrez, pas une phrase contre laquelle je puisse évidemment, sérieusement élever une opposition. Tout cela est très bien. Il est très ennuyeux que ça laisse complètement de côté ce dont il s'agit. Car, bien sûr, je ne suis contre aucune des formes, fussent-elles les plus extrémistes, de ce qui associe, pour l'instant, la contestation comme s'exprime la contestation étudiante avec les conjonctions les plus révolutionnaires. Mais je pense que rien de tout ça n'échappe à l'axe de quelque chose qui

s'est produit comme suite à certains faits, de certains faits qui sont ceux-ci, que l'Université était insuffisante à remplir sa fonction et que, tout d'un coup, ça a été à un tel point, à un tel excès, croit-on, que c'est pour ça qu'il y a eu « Mai », disons. C'est un point très sérieux, quant à l'interprétation de la chose. Elle était insuffisante au regard d'une certaine fonction traditionnelle, d'un certain temps de gloire qui a pu être la sienne et qui a répondu à l'emploi, selon les époques, de diverses fonctions, qui ont eu des incidences diverses, justement selon les époques, concernant la transmission du savoir.

Si nous nous plaçons du point de vue de la qualité, de l'éclat, du rayonnement historique, il est certain que depuis quelque temps ça ne prenait pas une tournure particulièrement brillante, mais enfin, il y avait des îlots qui tenaient encore très bien. Si elle s'est montrée insuffisante à un certain niveau, c'est qu'en raison de certaines exigences sociales elle n'était plus à la hauteur. Il faudrait se poser la question si le fait qu'elle ne fut pas à la hauteur — pas de toutes, mais de certaines — ça n'était pas, en fin de compte, intentionnel. Je veux dire, si, à prendre les choses sous l'angle du pouvoir, ce n'était pas là quelque chose qui était réglé justement de façon à ne pas lui faire trop d'embarras. Il est certain que certaine évolution, qui est celle de la science, risque de poser des problèmes tout à fait nouveaux, inattendus, aux fonctions du pouvoir. Après tout, la chose s'annonçait peut-être depuis quelque temps. C'est peut-être ainsi et, il faut bien le dire, ce serait vraiment avoir un effet de sens rétroactif que de s'apercevoir que c'est peut-être en fonction de ça que le mot révolution a pris un autre sens, un accent différent de celui qu'il a toujours eu dans l'histoire, où les révolutions, par définition, ne sont pas neuves. De toujours, les pouvoirs n'ont fini que par les révolutions. La Révolution, comme ça, avec un grand R, ne s'est peut-être pas aperçue assez tôt que c'est lié à quelque chose de nouveau qui se pointe du côté d'une certaine fonction du savoir, quelque chose qui se passe, qui le rend à vrai dire peu maniable de la façon traditionnelle.

Pour tout de même un petit peu indiquer ce que je veux dire par là, je le ramènerai à ce quelque chose que j'avais indiqué tout à l'heure, à ce qui peut se produire de fascination concernant un travail dont on ne sait pas ce qu'il veut dire, ni où il mène. De façon à exemplifier, pris dans le modèle que vous donne ce qui motiverait, dans ce supposé, votre présence ici,

parce qu'évidemment, d'un certain côté, la référence que j'ai prise dans le rapport ouvrier-patron, il a aussi là ses prolongements. Le patron sait ce que fait l'ouvrier, au sens qu'il va lui rapporter des bénéfices, mais il n'est pas sûr qu'il ait une idée plus nette que l'ouvrier du sens de ce qu'il fait.

Quand il s'agit de la chaîne chez Fiat, ou ailleurs, je parle de celle de Fiat parce que je l'ai déjà évoquée, ici ou ailleurs ; j'y ai été ; j'ai eu vivement ce sentiment, en effet, de voir des gens occupés à un travail sans que je sache absolument ce qu'ils faisaient. Moi ça m'a fait honte. A vous ça ne vous le fait pas, tant mieux. Mais enfin, j'ai été très gêné. J'étais justement avec le patron, Johnny, comme on l'appelle, comme je l'appelle. Johnny était aussi manifestement… enfin, lui aussi avait honte. Ça s'est traduit, après, par des questions qu'il m'a posées, qui avaient toutes cette visée apparente destinée à dissimuler son embarras, cette visée apparente de me faire dire que, selon toute apparence, ils étaient plus heureux là, chez lui, que chez Renault.

Je n'ai pas pris au sérieux cette question que je n'ai interprétée, comme vous le voyez, que comme un déplacement, ou peut-être une façon d'éviter de ma part la question : « Enfin, à quoi est-ce que tout cela sert ? » Pas que je dise que le capitalisme ne serve à rien. Non. Le capitalisme sert justement à quelque chose et nous ne devrions pas l'oublier. C'est les choses qu'il fait qui ne servent à rien. Mais ça c'est une toute autre affaire. C'est justement son problème. Enfin, ce sur quoi il s'appuie, et c'est une grande force, devrait s'éclairer. Elle joue dans le même sens que celui que je vous disais tout à l'heure, elle va contre le pouvoir. Elle est d'une autre nature. Et elle donne au pouvoir de grands embarras. Là aussi, c'est évidemment *nachträglich* ; c'est après coup qu'il faut voir le sens de ce qui se passe. Le capitalisme a tout à fait changé les habitudes du pouvoir. Elles sont peut-être devenues plus abusives, mais, enfin, elles sont changées. Le capitalisme a introduit ceci, qu'on n'avait jamais vu, ce qu'on appelle le pouvoir libéral.

Il y a des choses très simples dont, après tout, je ne peux parler que d'expérience très personnelle. Observez ceci : de mémoire d'historien on n'a jamais entendu parler d'organe de gouvernement qu'on quitte en donnant sa démission. Là où des pouvoirs authentiques, sérieux, subsistants, existent, on ne donne pas sa démission, parce que c'est très grave comme conséquence. Ou alors c'est une simple façon de s'exprimer, on donne sa

démission, mais on vous abat à la sortie. J'appelle ça des endroits où le pouvoir est sérieux. L'idée de considérer comme un progrès, et encore libéral, les institutions où, quand quelqu'un a bien saboté tout ce qu'il avait à faire pendant trois ou six mois et s'est révélé un incapable, il n'a qu'à donner sa démission et il ne lui arrive rien ; au contraire, on lui dit d'attendre pour qu'il revienne la prochaine fois ; ça veut quand même dire quoi ? On n'a jamais vu ça à Rome, enfin ! Aux endroits où c'était sérieux ! On n'a jamais vu un consul donner sa démission, ni un tribun du peuple ! C'est, à proprement parler, inimaginable. Ça veut simplement dire que le pouvoir est ailleurs.

Il est évident — tout le XIX^e^ siècle l'éclaire — que si les choses se déroulent par cette fonction de la démission, c'est que le pouvoir est dans d'autres mains. Je parle du pouvoir positif. L'intérêt, le seul, de la révolution communiste, je parle de la révolution russe, est d'avoir restitué les fonctions du pouvoir. Seulement on voit que ce n'est pas commode à tenir, justement parce que dans le temps où c'est le capitalisme qui règne, le capitalisme règne parce qu'il est étroitement conjoint avec cette montée de la fonction de la science. Seulement même ce pouvoir, ce pouvoir camouflé, ce pouvoir secret et, il faut bien le dire, aussi anarchique, je veux dire divisé contre lui-même, et ceci sans aucun doute de par son appareillement avec cette montée de la science, il en est aussi embarrassé qu'un poisson d'une pomme maintenant, parce qu'il se passe quand même, du côté de la science, quelque chose qui dépasse ses capacités de maîtrise. Alors ce qu'il faudrait c'est qu'il y ait au moins un certain nombre de petites têtes qui n'oublient pas ceci, c'est qu'une certaine association permanente est vaine, de la contestation avec des initiatives non contrôlées dans le sens de la révolution. Eh bien ! c'est encore ce qui dans le système, le système capitaliste, peut le mieux le servir.

Je ne suis pas en train de vous dire qu'il faut rentrer dans la réforme. La réforme elle-même, conséquence incontestable de l'émoi de Mai, est exactement de nature à en aggraver les effets. Si vous aviez des enseignants insuffisants, on vous en donnera à la pelle, et d'encore plus insuffisants, soyez-en sûrs ! Les effets iront, par la réforme, toujours s'aggravant. La question est de savoir que faire au regard de ce phénomène. Il est certain qu'il ne peut pas y être répondu par un mot d'ordre, mais qu'un processus qui irait à éliminer les meilleurs, à la longue, par le biais de la contes-

tation, qui s'impose, en effet, aux meilleurs, aurait exactement l'effet souhaité, qui serait de barrer à ces meilleurs mêmes la route intéressante, ce joint, cet accès à un point tournant, à un point sensible, à un point mis au présent, concernant la fonction du savoir sous son mode le plus subversif. Car ce n'est évidemment pas au niveau des clameurs agitatoires que peuvent s'affiner, se traiter, se produire ce qui peut faire tournant décisif en quelque chose. Je ne dis pas quoi, et pour les meilleures raisons, c'est justement qu'on ne peut pas le dire. Mais ce n'est pas ailleurs que là que peut se présenter un nouveau, le seul nouveau au nom duquel peut apparaître ce qui fonde la mise en question de ce qui s'est présenté jusqu'ici, comme tel ou tel, comme philosophie à savoir toute fonction tendant à mettre de l'ordre, un ordre universel, un ordre unitaire, ce mode de rapport à nous-mêmes qui s'appelle le savoir.

Ce piège, qui consiste à refuser et à ne rien faire de plus, est, à proprement parler, pour l'instant, pour tout ce qui existe, pour tout ce qui subsiste, le plus lourd d'inconvénients. La promesse assurée de subsister et de la plus fâcheuse manière, pour quiconque se fait des illusions sur ce qu'on appelle le progrès, et j'entends poser ceci, je ne puis — pour revenir à ce quelque chose, comme ça, qui y a servi d'occasion — qu'y trouver un signe de plus, dans le fait que l'entourage de celui sous le nom duquel — puisque c'est une interview qui a permis cet article sous le titre de « Jeunesse piégée » — et que, puisqu'il en est ainsi, je ne puis faire, à ce niveau, que lui décerner le titre de ce qui, à ce propos, a toujours été ma pensée, à savoir qu'après tout, la pensée ne va pas plus loin, objectivement, que celle d'un amuseur. Ceci est assez grave. C'est le témoignage, après tout, d'un homme qui a vécu assez longtemps pour témoigner, en quelque sorte, de deux entre-deux guerres. Celle entre les deux précédentes, que j'ai vécue avec Giraudoux, Picasso et les autres surréalistes, et il n'y avait que Giraudoux, dans tout ça, d'original, c'est vous dire que je ne me suis pas beaucoup amusé. Picasso existait de bien avant. Quoique vous en pensiez, les surréalistes c'était un réédition. Tout ce qui a fait leur nerf avait existé avant 1914, tout ce qui a projeté ce je ne sais quoi d'irréductiblement insatisfaisant dans leur présence entre 1918 et 1939. On observera que j'ai été leur ami et que je n'ai jamais signé avec eux la moindre chose. Cela n'a pas empêché une petite crapule, du nom de Laurin, qui était canadien, de s'en apercevoir et d'en faire — je ne sais pas… comme ça

pour initier le public du Saskatchewan — de ce que je pouvais être, afin de faire grand état de cette racine surréaliste, il y avait aussi Parcheminey, toute spéciale tête de pipe de la première équipe avec laquelle j'ai été associé qui tenait beaucoup à ça. Je lui ai dit expressément qu'il n'y avait pas lieu d'en tenir compte, puisque moi-même j'avais pris soin de ne marquer, à aucun degré, mon lien. Ça ne l'a pas empêché d'écrire « Lacan et les surréalistes »… On ne saurait nourrir avec trop d'exactitude l'erreur.

Et puis, depuis la nouvelle entre-deux guerres, entre-deux guerres ratée puisque le bout n'y est pas, c'est bien ce qui les embarrasse, c'est bien là l'échéance, c'est que le pouvoir capitaliste, ce singulier pouvoir dont je vous prie de mesurer la nouveauté, a besoin d'une guerre tous les vingt ans. Ce n'est pas moi qui ai inventé cela; d'autres l'ont dit avant moi. Cette fois-ci, il ne peut pas la faire, mais enfin, il va bien y arriver quand même. Il ne peut pas la faire et pendant ce temps il est bien embêté. Enfin, dans cette entre-deux guerres il y a eu Sartre. Il n'était pas plus amusant que les autres. Alors moi ça ne m'a pas ému. Je n'en ai jamais rien dit, mais enfin c'est curieux, n'est-ce pas, qu'on éprouve le besoin d'encourager tellement ces jeunes à se ruer contre les obstacles qu'on met devant eux, comme ça, à aller au casse-pipe, en somme, et un casse-pipe tout à fait médiocre. C'est très beau, n'est-ce pas, de pouvoir aller contre les appariteurs musclés, parce que j'approuve ce quelque chose qu'on appelle le courage. Le courage ce n'est pas un très grand mérite, le courage physique. Je ne me suis jamais aperçu que ça fasse un problème. Je ne pense pas que ce soit à ce niveau-là que ça soit décisif. C'est surtout sans aucun intérêt. Dans l'occasion, se ruer contre les obstacles qu'on vous présente, c'est exactement faire comme le taureau, n'est-ce pas. Il s'agirait justement de passer ailleurs que là où il y a des obstacles; en tout cas, de ne pas s'intéresser spécialement aux obstacles.

Il y a, dans tout ça, une véritable tradition d'aberration. On commence par dire que les philosophies par exemple au cours des siècles n'ont été que des idéologies, à savoir le reflet de la superstructure, des classes dominantes. Alors la question est réglée. Elles n'ont aucun intérêt. Il faut viser ailleurs. Pas du tout ! On continue à se battre contre des idéologies en tant qu'idéologies. Elles sont là pour ça. C'est tout à fait vrai que toujours il y a eu, naturellement, des classes dominantes ou jouissantes, ou les deux, et qu'elles ont eu leurs philosophes. Ils étaient là pour se faire engueuler à

leur place. On le fait, c'est-à-dire qu'on suit la consigne. En fait, ce n'est pas du tout exact, n'est-ce pas, ce n'est pas du tout exact ! Kant n'est pas le représentant de la classe dominante à son époque. Kant est encore non seulement parfaitement recevable, mais vous feriez bien d'en prendre de la graine, ne serait-ce que pour essayer de comprendre un petit peu ce que je suis en train de vous raconter concernant l'objet petit *a*. Enfin ce qui va venir là-dessus. Oui.

La fois dernière, je vous ai parlé de la sublimation. Alors, évidemment, il ne faut pas tout de même, en rester là. Ce n'est pas par hasard, quand même, que c'est en ce point qu'il y a une petite suspension, ou un petit suspense, comme vous voudrez. Essayer de décrire les rapports de cette co-présence vue de votre côté ? Du mien ? La question se pose. Mettons-là du côté de la sublimation. Il vaut mieux, en tout cas, la mettre là aujourd'hui, parce que ça vous met en position de pôle féminin. Ça n'a rien de déshonorant, surtout au niveau où je l'ai placé, la plus haute élévation de l'objet.

Il y a des choses que je n'ai pas soulignées la dernière fois, mais, enfin, j'espère qu'il y a de bonnes oreilles. L'idée que la sublimation c'est cet effort pour permettre que l'amour se réalise avec la femme, et pas seulement… enfin, de faire semblant que ça se passe avec la femme. Je n'ai pas souligné que dans cette institution de l'amour courtois, en principe, la femme n'aime pas. Tout au moins, qu'on n'en sait rien. Vous vous rendez compte quel soulagement ? D'ailleurs, il arrive quand même quelquefois, dans les romans, il arrive qu'elle s'enflamme. On voit aussi ce qui arrive à la suite. Au moins, dans ces romans-là, on sait où on va. Enfin, dans une sublimation comme celle qui peut-être se réalise ici, je dis ça parce qu'il est grand temps de le dire avant que nous abordions une autre phase, que j'ai amorcée la dernière fois, de la sublimation, celle qui est au niveau pulsionnel et qui, hélas ! peut-être nous concerne bien plus, dont j'ai donné le premier prototype dans la forme de la fonction du grelot. Quelque chose de rond avec un petit truc, l'objet petit *a*, qui s'agite fortement à l'intérieur. Usons donc, avant cette entrée en scène, de formes plus agréables.

Au niveau, donc, des rapports homme-femme, si du côté de mon audience je n'ai pas à craindre qu'il arrive des folies, néanmoins, si quelqu'un maintenant voulait bien tout de même m'apporter un signe d'audition en posant une question, soit à propos de ce que je viens de dire, soit,

ce que j'aimerais mieux, à propos de ce que j'énonce depuis le début de l'année, j'aimerais qu'une question ou deux me viennent, sur ce terrain sympathique pour lequel, vous voyez, je fais moi-même l'effort courtois de ne pas faire défaut, même le jour où je suis à bout de forces.

Qui est-ce qui veut poser quelques questions ?

Ne m'incitez pas trop au découragement. Parce que, après tout, je pourrais aussi, moi, être tenté par la démission… Supposez, par exemple, que ceux que j'ai appelés mes patrons, à savoir les gens pour qui je travaille, ne menacent pas, dès que mon travail prend des conséquences qui les intéressent, ne menacent pas, eux, de leur démission. Ça pourrait arriver un jour. Eh bien ! je me contenterai de faire mon travail devant eux. Vous n'êtes là, tous, tous ceux qui ne sont pas, en somme, des psychanalystes à mes yeux, enfin, de mon point de vue, ma principale utilité c'est de leur donner bien le sentiment qu'ils ne peuvent pas, eux, m'empêcher de continuer à faire mon travail. Même si personne ne me répond, de ce champ qui est celui des non-psychanalystes, je vois des figures très intéressantes là-bas. Je connais mon monde, quand même.

Si personne de ceux qui ne sont pas psychanalystes ne me donne jamais une réponse, mais vraiment une réponse qui m'amuse un peu, supposez qu'un jour je sois arrivé quand même à les décrocher, les psychanalystes, à leur montrer qu'il serait tout aussi intéressant pour eux de travailler parce qu'ils croient que c'est le privilège du psychanalysant, ce qu'il y a d'absolument abusif dans ma façon de travailler pour eux, c'est que je fais, en somme, ce que fait le psychanalysant. Eux, ont remis définitivement le travail dans les mains du psychanalysant. Ils se réservent l'écoute. Il y en a un là, aux dernières nouvelles, celui qui les convoque… « Venez m'écouter écouter. Je vous convoque à l'écoute de mon écoute. »

Maintenant, peut-être, je vais arriver à faire basculer quelque chose du côté de ce terrain étrange, étroitement lié en ses points vifs, sur ce qu'il en est de cette subversion de la fonction du savoir. Mais je ne ferai pas de séminaire ouvert. Je trouve ça pas très sérieux. D'une façon, je m'interroge devant le mot « manier le savoir », parce que ce mot « manier » commence à prendre une extension inquiétante. Il y en a un, un type en or d'ailleurs, qui est venu me trouver, qui fera très bien. Naturellement, dans la première rencontre avec moi, il arrive des choses. Il est revenu la seconde fois parce qu'il faut voir quelqu'un au moins deux fois. Il m'a dit que

la fois précédente il y avait « manipulé ». Je me suis creusé la cervelle… Je lui ai fait expliquer… Ça voulait dire que je l'avais manipulé. Il est toujours intéressant de voir le glissement des mots. Le mot « manipuler » est devenu, maintenant, dans le vocabulaire permanent, par une espèce de fascination qui tient à ceci, qu'on ne pense pas qu'il puisse y avoir d'action efficace sur un groupe quelconque sans le « manipuler ». Ceci, comme ça, d'une façon désormais admise, reconnue. Et, après tout, ce n'est pas sûr qu'en effet, comme on dit, le pire est peut-être sûr, mais enfin, c'est peut-être bien ça, oui. Mais alors, que ça prenne une valeur active quand on est manipulé, c'est là un point de bascule que je vous signale. S'il doit se répandre, vous m'avertirez si vous le voyez se poursuivre comme ça.

Enfin, ce n'est évidemment pas les meilleures conditions pour la poursuite des questions concernant le savoir au niveau où elles sont présentifiées, dans la mesure où la psychanalyse peut y apporter quelque chose. J'ai, la dernière fois, mis en valeur le livre de ce cher Deleuze sur la *Logique du Sens*. J'ai demandé à Jacques Nassif, puisqu'à la vérité je ne suis pas étonné, je suis, comme on dit, très amertumé de l'absence totale de réponse après une provocation poussée aussi loin. Ce n'est pas de la manipulation, justement. Il y a d'autres façons d'opérer. Mais ce total silence, cette totale absence de réponse à mes appels désespérés d'au moins un petit témoignage !… Je vous laisse un examen de rattrapage, on peut m'écrire. L'écrit se passe après l'oral. Enfin, si un jour, à la fin de l'année, je faisais deux ou trois séances à portes closes, sachez qu'à part les personnes que je connais déjà, les personnes qui m'auront écrit auront un privilège.

Nassif, est-ce que vous vous sentez encore le courage, après cette séance épuisante, du moins pour moi, de prendre ici la parole ? Eh bien ! vous êtes rudement gentil !

**– J. Nassif :** Avec le temps qui me reste, je vais devoir aller très vite à l'essentiel. La seule chose que j'aurais voulu dire concernait la demande que Lacan avait faite en ce qui concerne une note située à quasiment la dernière page du livre de Deleuze, page 289, c'est-à-dire au bout de pas mal de séries, comme il s'exprime. Je me demande comment c'est possible. Si Deleuze met cette note à la fin, c'est sans doute que véritablement toutes les séries qu'il a développées convergent. Il est donc pratiquement

impossible, surtout avec le temps qui me reste, d'essayer de répondre à Deleuze en ce qui concerne le texte qu'il cite. Je vous relis du moins cette note, page 289 : « Ne pouvant pas suivre ici la thèse de Jacques Lacan, du moins comme nous la connaissons, par Laplanche et Leclaire — dans "l'Inconscient" p. 111 et suivante des *Temps modernes* de juillet 1961, — d'après cette thèse, l'ordre primaire de langage se définirait par un glissement perpétuel du signifiant sur le signifié, chaque mot étant supposé n'avoir qu'un seul sens et renvoyer aux autres mots par une série d'équivalents que ce sens lui ouvre. Au contraire dès qu'un mot a plusieurs sens qui s'organisent d'après la loi de la méthaphore, il devient stable d'une certaine manière, en même temps que le langage échappe au processus primaire et fonde le processus secondaire. C'est donc l'univocité qui définirait le primaire et l'équivocité la possibilité du secondaire (page 112). Mais l'univocité est considéré ici comme celle du mot, non pas comme celle de l'Être qui se dit en un seul et même sens pour toute chose, ni du tout du langage qui le dit. On suppose que l'univoque est le mot, quitte à conclure qu'un tel mot n'existe pas, n'ayant aucune stabilité et étant une fiction. Il nous semble au contraire que l'équivocité caractérise proprement la voix dans le processus primaire, et s'il y a un rapport essentiel entre la sexualité et l'équivocité, c'est sous la forme de cette limite à l'équivoque comme véritable caractère de l'organisation secondaire inconsciente ». Et pour essayer de voir ce qui est en question ici, je crois que le mieux serait, très vite, d'essayer de reprendre devant vous l'analyse que fait Deleuze dans sa troisième série, employons son mot, qui concerne la proposition.

Je vais essayer, à propos de cette série, d'expliciter d'une façon nouvelle ce que Lacan présente comme axiome quand il dit qu'il n'y a pas de métalangage, en essayant d'introduire du même pas la catégorie de sens, ou la catégorie d'événement qui sont articulés l'une à l'autre et qui permettraient justement de voir à quel point le texte de Laplanche que j'ai relu passe à côté de quelque chose que le livre de Deleuze permet, au contraire, de voir et de mettre en place de façon tout à fait neuve et, pour nous, fondamentale. En effet, Deleuze écrit aussi, quelque part dans ce livre, que la psychanalyse devrait se faire science de l'événement. C'est cette formule que je m'étais permise, au Congrès de Strasbourg, que je vais essayer de commenter en suivant ce chapitre.

Il commence, en effet, par ce postulat : il appartient aux événements

d'être exprimés ou exprimables. Ces événements sont exprimés dans des propositions. Mais il y a beaucoup de rapports dans la proposition. Quel est celui qui convient aux événements ? Et alors Deleuze analyse différentes catégories de ce rapport. La première est la désignation. C'est le rapport de la proposition à un état de choses extérieur. La désignation, deuxièmement, opère par associations de mots avec les images qui doivent représenter plus ou moins bien ce qui est en question à l'extérieur, le datum, qui est individué, ce qui implique donc la nécessité d'une sélection qui permet de dire, c'est cela, ou, ce n'est pas cela, au niveau du langage. Troisièmement, il y a des indicateurs qui permettent de désigner et qui sont comme des formes fixes pour la sélection des images auxquelles on les rapporte. Enfin, logiquement, quatrièmement, la désignation a pour critère et pour élément, le vrai et le faux.

Il analyse que ce n'est pas la désignation qui permet de voir ce qui est en question dans l'événement ; alors, serait-ce la manifestation ? La manifestation c'est le rapport de la proposition, non pas à ce qui lui est extérieur, qui est un état de chose, mais au sujet qui parle et qui s'exprime. Elle n'opère pas par association de mots, mais elle énonce des désirs et des croyances qui sont des inférences causales et non pas des associations. La manifestation rend possible la désignation. Ce sont les associations qui dérivent des inférences, et non l'inverse. Ceci peut se confirmer par l'analyse linguistique qui, justement, montre la fonction des manifestants ou des embrayeurs, dont le « Je », qui est le manifestant de base et auquel se rapporte l'ensemble des indicateurs. Mais alors, ce qu'il faut voir c'est qu'il y a, quatrièmement, un déplacement des valeurs logiques ; ce n'est plus le vrai et le faux, mais la véracité et la tromperie qui concernent la manifestation. Ce qui est évident, si on retourne à Descartes.

Le troisième rapport auquel on a à faire dans la proposition, ce n'est plus, justement, un rapport de la proposition à ce qui est extérieur ou au sujet qui l'énonce, mais un rapport du mot, considéré comme élément de la proposition avec des concepts universels ou généraux, et des liaisons syntaxiques de ces mots avec des implications de concepts. Alors, ce rapport c'est la signification, qui permet de considérer tout élément de la proposition comme signifiant des implications de concept, et la proposition n'intervient, à son tour, que comme élément d'une démonstration, soit comme prémisse, soit comme conclusion.

Sur le plan linguistique, les signifiants sont essentiellement « implique » et « donc », c'est-à-dire les signes de l'implication et de l'assertion qu'il faut rigoureusement distinguer, nous allons voir pourquoi un peu plus loin. L'implication c'est le signe du rapport entre prémisse et conclusion. L'assertion c'est le signe de la possibilité d'affirmer la conclusion pour elle-même, à l'issue des implications.

Cette signification se distingue donc de la désignation qui renvoie au procédé direct, alors que la signification de la proposition ne se trouve toujours que dans le procédé indirect qui lui correspond, c'est-à-dire dans son rapport avec d'autres propositions, ce qui signifie, sur le plan logique, la quatrième partie, chacun de ces rapports est analysé suivant quatre angles. Sur le plan logique, donc, la signification se définit comme une démonstration au sens le plus général, donc non seulement syllogistique et mathématique, mais aussi au sens physique des probabilités, ou au sens moral des promesses et des engagements ; et la valeur logique de la signification ainsi comprise, ce n'est plus la vérité par opposition au faux, le vrai par opposition au faux, la vérité par opposition à la tromperie, mais la condition de vérité. La proposition conditionnée ou conclue peut être fausse. Ce qui importe c'est l'ensemble des conditions sous lesquelles une proposition serait vraie. Ainsi, la condition de vérité ne s'oppose pas au faux, mais à l'absurde. Ce qui est sans signification ne peut être ni vrai, ni faux.

Alors, la question qui se pose est de savoir lequel de ces trois rapports fonde l'autre. Si on reste au niveau de la parole, la manifestation est première, c'est le « Je », qui est premier non seulement par rapport à toute désignation qu'il fonde, mais par rapport aussi aux significations qui l'enveloppent. Mais de ce point de vue les significations conceptuelles ne valent pas et ne se définissent pas elles-mêmes, elles restent sous-entendues par le « Je » qui est lui-même une signification immédiatement comprise, identique à sa propre manifestation. Dans l'ordre de la langue, au contraire, les significations justement valent et se développent pour elles-mêmes. La proposition apparaît comme prémisse ou conclusion et comme signifiant des concepts, avant de manifester un sujet ou de désigner un état de choses. Et c'est le rapport du mot au concept qui jouit seul de la nécessité, alors que sur le plan linguistique les autres rapports de la proposition au sujet qui parle, et de la proposition à l'état de chose, sont manifestes et

restent arbitraires. Ils n'en sortent qu'en tant qu'on les réfère à un rapport de signification, justement. C'est donc que seule la constance du concept peut permettre de faire varier les images associées au mot, ou dans la désignation, et que seuls les concepts et implications de concepts permettent de faire des désirs un ordre d'exigences distinct de l'urgence des besoins, de faire des croyances un ordre d'inférence distinct des simples opinions.

Alors, la question qui se pose est de savoir si la signification va permettre de fonder les deux autres rapports. C'est ici que les choses se nouent. Le problème pourrait s'exprimer en ces termes : l'Assertion après le « donc » suppose qu'on l'affirme pour elle-même, indépendamment des prémisses, c'est-à-dire que nous la rapportons à l'état de choses qu'elle désigne, indépendamment des implications qui en constituent la signification. On peut détacher, donc, la désignation de l'assertion, la signification de l'implication. A cela il faut deux conditions :

1 – que les prémisses soient vraies ; et on voit bien qu'on est obligé, à ce moment, de sortir du pur ordre de l'implication et de les rapporter à un état de choses désigné qu'on présuppose.

2 – mais supposons que les prémisses soient vraies. Est-ce que la proposition Z, qu'on conclut de A et B, ne peut être détachée des prémices et affirmée pour soi que si l'on admet que la proposition C, suivant laquelle si A et B sont vrais alors Z est vrai, est vraie ? Et ainsi de suite.

J'aurais voulu vous lire une partie du Paradoxe de Lewis Carrol : « Ce que Achilles dit à la Tortue » où les choses sont dites de façon très incisive, mais je me contenterai de vous y renvoyer. Le principal, c'est que la signification… en somme on peut dire que la signification n'est jamais homogène ou que les deux signes « implique » et « donc » restent hétérogènes. Il y a donc une sorte de hiatus inévitable entre l'ordre de la signification et les autres ordres de la manifestation et de la désignation ; mais surtout, entre signification et désignation, si bien que, dans tous les cas, la désignation ne peut être fondée par la signification, ce qui se traduit en logique, justement par la distinction entre langage et métalangage. Ce que le paradoxe de Carrol a impliqué c'est la distinction entre langage et métalangage. Et là encore, je vous renvoie aux dernières pages de *La Logique sans peine*, où Monsieur Gattegno écrit un petit texte extrêmement éclairant là-dessus. Alors, justement, si on est obligé, pour se tirer de la difficulté du paradoxe de Carroll de supposer une distinction entre langage et

métalangage, on peut toujours dire : oui, mais ne faudra-t-il pas un métalangage du métalangage ? C'est d'ailleurs là-dessus que se termine ce petit texte : « La tortue, qui s'apprêtait à aller jouer au football… etc. »

Ce regard narquois, c'est celui qui nous fait dire qu'il n'y a pas de métalangage. Comment le dire ? Comment pouvoir l'affirmer ? Pour cela, il faut introduire une quatrième catégorie, qui est la catégorie du sens. Le sens peut-il être localisé dans une des trois dimensions de la désignation, de la manifestation et de la signification ? C'est une question de fait et nous allons essayer d'y répondre en essayant de voir si c'est possible dans la désignation. Le sens ne peut pas consister dans ce qui rend la proposition vraie ou fausse. S'il en était ainsi, il faudrait supposer une correspondance entre les mots et les choses qui fait tout de suite surgir toutes sortes de paradoxes. Les mots devraient pouvoir être reconnus comme se rapportant à des choses. Bien plus, comment les noms auraient-ils un répondant ? Ou si les choses ne répondent pas à leur nom, qu'est-ce qui les empêche de perdre leur nom ? Il ne resterait plus, alors, que l'arbitraire des désignations auxquelles rien ne répond, ou le vide des indicateurs du type « cela ». Il est donc certain que toute désignation suppose le sens et que l'on s'installe d'emblée dans le sens pour opérer toute désignation.

Mais alors, pourrait-on mettre le sens dans la manifestation ? Dans un premier temps, sans aucun doute, si les désignants eux aussi n'ont de sens que par le « Je » qui se manifeste dans la proposition. Mais si le « Je » fait commencer la parole, enfin si le sens réside dans les croyances ou les désirs de celui qui l'exprime, il est évident que le sens c'est la manifestation. Comme le dit très bien Humpty Dumpty : « Il suffit d'être le maître ». Mais, d'une part, l'ordre des croyances et des désirs est fondé, nous l'avons vu, sur l'ordre des implications conceptuelles de la signification et l'identité du moi qui parle est garantie par la permanence de certains signifiés, sinon elle se perd elle-même, ce dont Alice fait la douloureuse expérience. Il n'y a pas d'ordre de la parole sans celui de la langue pour finir.

Alors, si le sens ne peut se trouver dans la manifestation, se trouvera-t-il dans la signification. Mais là, c'est retourner dans le cercle du paradoxe de Carroll : comment le fondement fait cercle avec le fondé, va-t-on se demander ? Pour cela, il faudra essayer de redéfinir la signification comme condition de vérité, avons-nous dit, qui confère un caractère qui est déjà celui du sens. Mais comment la signification en use-t-elle pour son comp-

te, de cette condition de vérité ? La condition de vérité nous élève au-dessus du vrai et du faux, ce qui fait qu'une proposition fausse a encore un sens, ou une signification, sans distinguer. Mais cela n'est rien d'autre, en fait, que la forme de possibilité de la proposition même. Or, des formes de possibilités, il y en a beaucoup. Une forme de possibilité peut être logique, géométrique, physique. Kant en invente, d'ailleurs, d'autres, la possibilité transcendantale et la possibilité morale. Mais cette forme qui consiste à s'élever du conditionné à la condition, ne peut concevoir le conditionné que comme rendu possible par la condition, c'est-à-dire que le fondé reste ce qu'il était, indépendamment de ce qui le fonde. Alors Deleuze en vient, ici, à écrire : « Pour que la condition de vérité échappe à ce défaut, il faudrait qu'elle dispose d'un élément propre, distinct de la forme du conditionné. Il faudrait qu'elle ait quelque chose d'inconditionné. » Mais alors cette condition ne peut plus se définir simplement comme forme de possibilité conceptuelle, mais c'est une matière, une couche idéelle, c'est-à-dire non plus la signification mais le sens.

Il était dans mon propos maintenant d'essayer de voir quel était ce mode d'existence du sens par son rapport aux trois autres : la signification, la désignation et la manifestation. Je n'en ai pas le temps et je vous renvoie au livre de Deleuze. Ce que je voudrais faire, c'est très rapidement, retournant au texte de Laplanche, voir en quoi c'est la catégorie du sens qui lui manque. Ce texte, vous le connaissez tous, je vais donc être très rapide. Il commence par l'opposition entre Sens et Lettre, tiré de Politzer. Or, tout de suite, il est dit que le sens n'est rien d'autre que la manifestation, alors que la lettre serait une signification à la deuxième ou troisième personne. Je voudrais vous faire remarquer que Lacan a déjà dit qu'il ne s'agissait même pas de la deuxième ou troisième personne, mais de ce qui était le « pas-je ». Quant à Deleuze, il propose la quatrième personne du singulier, reprenant pour décrire l'humour cette idée du poète Ungaretti. Le deuxième reproche que Politzer ferait à la psychanalyse, ce serait un reproche de réalisme. Il y aurait immanence du sens, ou de la catégorie générale de signification. Vous voyez, on ne distingue pas. Alors que justement l'inconscient n'est autre que la construction de l'Autre, comme sujet-connaissant, c'est-à-dire une signification désignée par une manifestation au sens que j'ai essayé de mettre en place. Mais il est bien évident que l'inconscient n'est pas la simple manifestation de l'Autre. Puis

c'est la métaphore de la traduction qui est passée au crible dans ce texte, et la signification ne serait autre que le renvoi d'un message à différents codes possibles. Or, cette signification n'est autre qu'une dérivation par rapport à une impossible désignation et Laplanche parle d'une manifestation privilégiée, d'une formation propre à l'inconscient. C'est exactement les concepts qu'on emploie qui viennent sous sa plume.

Enfin, la dernière opposition on pourrait la reprendre entre savoir et connaissance. Il y aurait opposition entre travail du rêve et dévoilement. Or cette opposition elle-même passe à côté de l'opposition entre savoir et vérité ou surtout entre signification et sens, que nous venons de mettre en place. Est-ce qu'on va s'en tirer en remplaçant… à côté du sens, en parlant d'une structure permettant de lire différentes lacunes ? Ce serait la structure des lacunes du texte. Mais encore une fois, ce mot de « structure » élude le sens par la désignation d'un géométral, qu'on pose comme unique, de toutes ces lacunes. Qui nous dit qu'il y a un géométral unique et que l'inconscient doit être rapporté à celui d'un individu ? La catégorie du sens permet, justement, de ne pas avoir à faire ce pas. Enfin, on oppose élément et système. La représentation est tantôt une inscription, tantôt un terme isolé sur quoi s'applique l'énergie. Dans l'un et l'autre cas, cette inscription est à rapporter, nous dit-on, au système inconscient. Mais, encore une fois, cette opposition élément-système élude l'événement qui peut, seul, apporter un élément à son système. Le système, c'est aussi bien la série ou le procès qui risquent d'être éludés, et c'est l'exemple de la bonne forme que Laplanche propose à ce moment-là.

Je saute la partie clinique et j'en viens à la partie où Laplanche fait l'hypothèse de langage réduit. Il est dit que le processus primaire aurait comme axe de fonctionnement les lois fondamentales de la linguistique. Je crois que le livre de Deleuze permet définitivement de mettre entre parenthèses cette fausse collusion de la psychanalyse avec la linguistique, dans la mesure où si la psychanalyse est théorie de l'événement, elle n'est justement pas théorie de la performance. Mais dans Freud, objecte-t-on tout de suite, dans Freud c'est le langage de la psychose. Alors, pour lever la contradiction, on va supposer que le processus primaire est lesté par ce qu'on appelle la chaîne inconsciente et le processus primaire plus la chaîne inconsciente, plus ce lest, produiraient par une réaction quasi chimique, le langage. Et alors on fait l'hypothèse d'un langage sur un seul plan. Avec

ce langage on se dit, voilà, on a atteint à ce qu'on appelle la surface. Le langage de l'inconscient ce serait une sorte de surface qui serait justement la surface du sens. Le sens se situe comme la limite entre les états de choses et les propositions. En fait, il n'en est rien. Un moment on pourrait le croire, mais alors il est dit que la barre entre signifiant et signifié doit se prêter à des effets de sens. Avec ce concept d'effet de sens de Lacan, on voit en effet que la catégorie du sens pourrait apparaître. Eh bien ! tout de suite, cette catégorie du sens on dit que c'est l'ouverture du langage vers le monde des significations.

Qu'est-ce que c'est que ce monde des significations ? Pour l'expliquer, on apporte l'exemple du *fort-da*. Mais les choses se gâtent, car cet exemple du *fort-da* — supposons maintenant que ce système peut être considéré comme la cellule initiale à partir de laquelle tout le langage va être formé — sur cet exemple réduit à la simplicité de ses quatre termes, présence et absence signifiées, signifiants du O et du A, la coextensivité des deux systèmes signifiant et signifié apparaît en toute clarté, ainsi que le fait strict que le A ne renvoie par exemple à la « présence » que pour autant qu'il renvoie à son opposé phonématique, le O. *« Supposons maintenant que le système s'enrichisse en se différenciant, par l'introduction de ces dichotomies successives qui, depuis Platon jusqu'à la linguistique moderne, caractérisent le moment de la* définition, *les caractères structuraux demeurent les mêmes… »* Mais entre Platon et la linguistique moderne, il y a les stoïciens, disait Deleuze, et on ne peut pas faire le saut des stoïciens. Ce que ces stoïciens permettent de voir c'est que la définition n'a aucun privilège et que ce n'est pas à un monde des significations que le langage a à faire, mais à la surface du sens.

Alors ces éléments, on va essayer de les fixer par la position qu'ils occupent dans ce système. Mais, là encore, ne confondons pas le critère pertinent avec le critère d'univocité. Ne rabattons pas la signification sur le sens. Et Laplanche va jusqu'à écrire : «… *ce qui donne une correspondance parfaite, sans aucun chevauchement* ». Mais, justement, un des enseignements de la linguistique, c'est qu'il y a du signifiant flottant. Alors, ici, c'est véritablement un humour involontaire qu'on pourrait voir dans ce passage que je vais vous lire : *« Si l'on en reste là, le système obtenu ressemble par plus d'un aspect au langage schizophrénique, et c'est par une malice qui n'exclut pas une certaine profondeur que Freud rapproche ce*

*dernier de la pensée philosophique abstraite ».* On le sent à se reporter à l'expérience vertigineuse du dictonnaire. Laplanche en est-il sorti ? Laplanche dit aussi : *« … chaque mot, de définition en définition, renvoie aux autres, par une série d'équivalents, toutes les substitutions synonymiques sont autorisées, comme Freud l'indiquait à propos du schizophrène, mais finit par se boucler sur la tautologie, sans qu'à aucun moment on ait pu accrocher le moindre signifié ».* Est-ce de cela qu'il s'agit, d'accrocher un signifié ? Ou bien de voir ce qui est en question avec l'introduction du sens et d'un effet de sens ? Mais, suprême méconnaissance, *« c'est ici que Jacques Lacan introduit sa théorie dite des* points de capiton *par lesquels, en certains points privilégiés, la chaîne signifiante viendrait se fixer au signifié. On aurait tort de voir là un retour subreptice à une théorie nominaliste,* (mais c'est justement là une théorie nominaliste) *ou la fonction de réfréner la ronde du langage serait dévolue à un lien avec quelque objet réel,* (il n'en a jamais été question !) *à ce lien d'habitude qu'une certaine expérimentation moderne désigne comme conditionnement ».* Ce n'est évidemment pas cela ! Dire cela à propos de ce concept un peu difficile, on peut dire métaphorique, c'est passer à côté de ce que Lacan apporte. Car, sous ce concept, sous ce terme de « points de capiton », la seule chose qu'on puisse voir c'est le concept d'événement. A ce moment-là, il est bien évident que si nous reprenons l'exemple du dictionnaire, le langage à l'état réduit ce n'est évidemment pas un langage comme le dit Laplanche *« qui n'est pas univoque », « qui comporte plusieurs définitions, c'est l'ensemble des sens b, c, etc. qui empêche un vocable X de filer par la porte que lui ouvre le sens a. On voit que notre fiction d'un* langage à l'état réduit *rejoint ici la fiction d'un langage sans équivoque, et que ce langage sans équivoque serait, paradoxalement, celui où aucun sens stable ne pourrait être tenu ».* Un langage à l'état réduit, qui est peut-être exactement ce à quoi on a à faire au niveau du sens, à la surface, comme s'exprime Deleuze, c'est justement un langage où toute équivoque est possible.

Je m'excuse d'avoir été si rapide et peut-être si allusif, mais je voulais montrer uniquement ce que l'introduction de cette catégorie du sens et de l'événement pouvaient éviter au discours psychanalytique.

# Leçon XVI

*26 mars 1969*

Je vais avancer aujourd'hui des vérités premières, puisqu'aussi bien il apparaît qu'il n'est pas inutile de retoucher ce sol. D'autre part, il semble aussi bien difficile d'organiser ces champs de travail complémentaires qui nous permettraient de nous mettre en accord, d'accorder nos violons avec tout ce qui de contemporain se produit qui est profondément intéressé par ce que peut avancer, au point où nous en sommes, un certain pas de la psychanalyse.

A l'avant-dernière de nos rencontres, j'ai laissé les choses au point où la sublimation devait être interrogée dans son rapport avec le rôle qu'y joue, en somme, l'objet *a*. C'est ce propos qui m'a montré qu'il était nécessaire, qu'il n'était en tout cas certainement pas inutile que je revienne sur ce qui distingue cette fonction, et que j'y revienne au niveau de l'expérience dont elle est issue, de l'expérience psychanalytique telle qu'elle s'est prorogée depuis Freud. A cette occasion, j'ai été amené à retourner aux textes de Freud pour autant qu'ils ont instauré progressivement ce qu'on appelle la seconde topique qui, assurément, est un échelon indispensable à comprendre tout ce que j'ai pu avancer moi-même, je dirai de trouvailles, en ce point précis où Freud en est resté à la recherche. J'ai déjà mis l'accent sur ce que ce mot veut dire dans ma parole, *circare,* tourner en rond autour d'un point central, tant que quelque chose n'est pas résolu. Aujourd'hui, j'essaierai de marquer la distance où la psychanalyse jusqu'à mon enseignement est restée, un point vif qui est assurément ce que de toutes parts l'expérience qui la précède a formulé, ce qui s'est ébauché

dans certains dires, ce qui n'a pas été absolument purifié, résolu, mis au point, et nous dirons tout au moins maintenant que nous pouvons édifier d'autres pas, mais non qui le corrigent, c'est à savoir cette fonction de l'objet *a*.

Qu'il nous intéresse au niveau de la sublimation, c'est bien certainement comme avec cette sorte de prudence presque pataude avec laquelle Freud l'a avancé, l'œuvre d'art pour appeler par son nom ce qui aujourd'hui centre, fait la visée de ce que nous énonçons sur la sublimation, l'œuvre d'art ne se présente pas autrement au niveau où Freud la saisit, s'oblige lui-même à ne pouvoir la saisir autrement, que comme une valeur commerciale; c'est quelque chose de prix, peut-être sans doute d'un prix à part, mais dès lors qu'elle est sur le marché, pas tellement distinguable de tout autre prix. L'accent qui est à mettre, c'est que ce prix, elle le reçoit d'un rapport privilégié de valeur à ce que dans mon discours j'isole et je distingue comme la jouissance, la jouissance étant ce terme qui ne s'institue que de son évacuation du champ de l'Autre et par là même de la position du champ de l'Autre comme lieu de la parole comme telle.

Ce qui fait de l'objet *a* ce quelque chose qui peut fonctionner comme équivalent de la jouissance, c'est une structure topologique, c'est très précisément dans la mesure où seulement à prendre la fonction par où le sujet n'est plus fondé, n'est plus introduit que comme effet de signifiant et à nous rapporter au schéma que j'ai cent fois répété devant vous depuis le début de l'année du S signifiant comme représentant du sujet pour un signifiant qui, de sa nature, est autre, ce qui fait que ce qui le représente ne peut se poser que comme d'avant cet autre, ce qui nécessite la répétition du rapport de ce S à ce A comme lieu des signifiants autres, dans un rap-

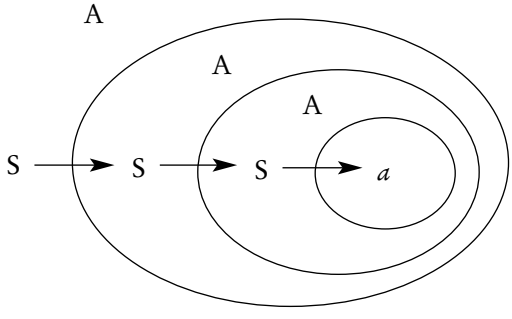

port qui laisse intact le lieu qui n'est point à prendre comme une partie mais, conformément à tout ce qui s'énonce de la fonction de l'ensemble, comme laissant l'élément lui-même en puissance d'ensemble, égale ce résidu quoique distinct sous la fonction du *a* au poids de l'Autre dans son ensemble, c'est en tant qu'il est ici une place que nous pouvons désigner du terme conjoignant l'intime à la radicale extériorité, c'est en tant que l'objet *a* est extime et purement dans le rapport instauré de l'institution du sujet comme effet de signifiant, comme par lui-même déterminant dans le champ de l'Autre cette structure dont il nous est facile de voir la parenté, les variations dans ce qui s'organise de toute structure de bord en tant qu'elle a le choix, si l'on peut dire, de se réunir soit sous la forme de la sphère, en tant que le bord ainsi dessiné se réunit en un point là plus problématique, quoiqu'apparemment la plus simple des structures topologiques, soit que nous poursuivons sous cette forme, de ce que produit le tore, conjoindre les deux bords opposés se correspondant point par point dans une double ligne vectorielle, soit qu'à l'opposé nous ayons la structure — je ne fais ici que la rappeler — du crosscap, soit que nous ayons par combinaison des deux différentes possibilités la structure dite de la bouteille de Klein.

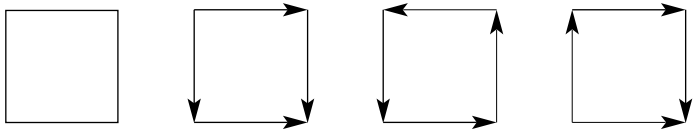

Sphère Tore Cross cap Bouteille de Klein

Or il est facile de s'apercevoir que de ces quatre structures topologiques, les objets *a* tels qu'ils fonctionnent effectivement dans les rapports engendrés du sujet à l'Autre dans le réel, reflètent un par un, il y en a quatre aussi, ces quatre structures. Mais c'est là quelque chose que, pour l'indiquer tout de suite, je ne reviendrai que plus tard, et à d'abord réanimer pour vous la fonction concrète, la fonction que, dans la clinique, joue l'objet *a*. L'objet *a* avant d'être possiblement, par les méthodes élaborant sa production sous la forme que tout à l'heure nous avons qualifiée de commerciale est à des niveaux précisément exemplifiés par la clinique, en posture de fonctionner comme lieu de capture de la jouissance.

Et ici je ferai un saut, j'irai vite et droit en un certain vif du sujet auquel peut-être mon premier propos, en venant aujourd'hui ici à vous, donnait plus de détour. Très vite, dans les énoncés théoriques, je parle de ceux de Freud, le rapport entre la névrose et la perversion s'est vu produit. Comment cela a-t-il en quelque sorte forcé l'attention de Freud ? Freud s'introduisait dans ce champ au niveau de patients névrotiques, sujets à toutes sortes de troubles et qui, par leurs récits, tendaient plutôt à l'amener sur le champ d'une expérience traumatique comme il lui est apparu tout d'abord, si assurément le problème de ce qui, cette expérience, l'accueillait en quelque sorte chez le sujet apparemment traumatisé, la question ainsi s'introduisit du fantasme qui est bien en effet ce qui est le nœud de tout ce dont il s'agit concernant une économie pour laquelle Freud a produit le mot de libido. Mais encore devons-nous entièrement nous fier au fait que ces fantasmes nous permettraient, en quelque sorte, de reclasser, de remanier du dehors, à savoir d'une expérience non issue des pervers, ce qui d'abord à la même époque — ai-je besoin de rappeler seulement les noms de Krafft-Ebing et de Havelock Ellis — présentait d'une façon descriptive ce champ dit des perversions sexuelles.

On sait la difficulté que très vite, après ce premier abord, après tout déjà d'un ordre topologique puisqu'il s'agissait de névrose, de trouver en quelque sorte, puisqu'on disait l'envers, je ne sais quoi qui déjà se présentait comme l'annonce de ces surfaces qui tant nous intéressent de ce qui survient quand une coupure les tranche, mais bien vite, la chose a paru n'être aucunement résolue, simplifiée de ce qui de toute façon à se présenter peut-être un peu vite comme une fonction étagée, la névrose assurément, au regard de la perversion, se présentant comme à tout le moins la refoulant pour une part, comme une défense contre la perversion, mais n'est-il pas clair, ne l'a-t-il pas été tout de suite, que nulle résolution ne saurait être trouvée de la seule mise en évidence dans le texte de la névrose d'un désir pervers ? Si cela fait partie de l'épelage, du déchiffrage de ce texte, il n'en reste pas moins qu'en aucun cas, ce n'est sur ce plan que le névrosé dans la cure trouve sa satisfaction, si bien qu'à aborder la perversion elle-même, il est bien vite apparu qu'elle ne présentait au regard de la structure pas moins de problèmes et de défenses à l'occasion que la névrose. Tout ceci ressortit à des références techniques dont il semble après tout, à y regarder d'un peu de distance, que leurs impasses ne relèvent

peut-être que d'une relative duperie subie par la théorie, du terrain même où, soit chez le névrosé, soit chez le pervers, il a à coller.

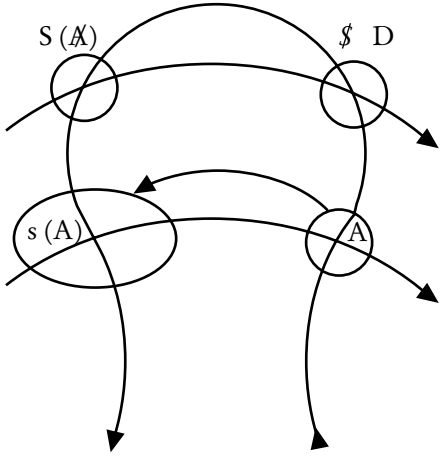


Si nous prenons les choses du niveau où nous a permis de l'articuler le retour à cette terre ferme que rien ne se passe dans l'analyse qui ne doive être référé au statut du langage et à la fonction de la parole, nous obtenons ce que j'ai fait une certaine année sous le titre *Les Formations de l'Inconscient.* Ce n'est pas pour rien que je suis parti de ce qui, en apparence, de ces formations est le plus distant de ce qui nous intéresse dans la clinique, à savoir le mot d'esprit. C'est à partir du mot d'esprit que j'ai construit ce graphe qui aussi bien, pour n'avoir pas encore à tous montré ses évidences, n'en reste pas moins fondamental en l'occasion. Comme chacun sait et peut le voir, il est fait du réseau de trois chaînes dont deux se trouvent déjà marquées sinon élucidées de certaines formules dont certaines ont pu être abondamment commentées, puisque le $◊D est ce qui marque comme fondamental la dépendance du sujet par rapport à ce qui, sous le nom de demande, a été fortement distancié de ce qu'il en est du besoin, la forme même signifiante, les défilés du signifiant, comme je me suis exprimé, la spécifiant, la distinguant et ne permettant d'aucune façon d'en réduire l'effet aux simples termes d'un appétit physiologique, ce qui bien entendu est d'ores et déjà exigé mais éclairé par ce medium, est d'ores et déjà exigé du seul fait que ces besoins, au niveau de notre expérience, ne nous intéressent que pour autant qu'ils viennent en position d'équivalent

d'une demande sexuelle. Les autres jonctions, signifié en tant qu'issu du A posé comme le trésor des signifiants, ne constituent au point où nous en sommes qu'un simple rappel.

Ce que je veux ici avancer, puisqu'aussi bien je ne l'ai jamais vu distinguer par personne, c'est que, encore qu'il s'agisse dans ces trois chaînes de chaînes qui ne sont supposables, instaurables, fixables que pour autant qu'il y a du signifiant dans le monde, que le discours existe, qu'un certain type d'être y est pris qui s'appelle homme, ou être parlant, qu'ici, à partir de l'existence de la concaténation possible comme constituant l'essence même de ces signifiants, ce que nous avons là et ce que le complément de ce graphe démontre, c'est ceci, c'est que si cette fonction symbolique ici de la possibilité de retour court, qui se fait de l'énoncé du plus simple discours, de celui fondamental au niveau de quoi nous pouvons affirmer qu'il n'y a pas de métalangage, que rien de tout ce qui est symbolique ne saurait s'édifier que du discours normal, ceci nous pouvons le spécifier de la catégorie que je distingue comme le symbolique, et nous apercevoir que ce dont il s'agit dans la chaîne supérieure, c'est très précisément de ses effets dans le réel, aussi bien le sujet qui est son premier et majeur effet n'apparaît-il qu'au niveau de cette chaîne seconde.

S'il reste ici quelque chose qui assurément, quoique toujours agité et particulièrement dans mon discours de cette année, n'a pas pris, puisque c'est là l'objet de ce qu'à partir de là j'avance, sa pleine instance, c'est ce qu'il en est de ceci, du signifiant comme tel par quoi apparaît l'incomplétude foncière de ce qui constitué se produit comme lieu de l'Autre, ou plus exactement ce qui en ce lieu trace la voie d'un certain type de leurre tout à fait fondamental. Le lieu de l'Autre comme évacué de la jouissance n'est pas seulement place nette, rond brûlé, de ce qu'il est non pas seulement cet Autre, cette place ouverte au jeu des rôles, mais quelque chose de soi-même structuré de l'incidence signifiante, ceci est très précisément ce qui y introduit ce manque, cette barre, cette béance, ce trou qui peut se distinguer du titre de l'objet *a*. Or c'est ce que j'entends ici vous faire sentir par des exemples pris au niveau de l'expérience qui est celle où recourt Freud lui-même quand il s'agit d'articuler ce qu'il en est de la pulsion.

N'est-il pas étrange qu'après avoir mis dans l'expérience tant d'accent sur la pulsion orale, sur la pulsion anale, prétendues ébauches dites prégénitales de quelque chose qui viendrait à maturité en comblant je ne sais

quel mythe de complétude préfiguré par l'oral, je ne sais quel mythe de don, d'émission de cadeau, préfiguré par l'anal, que Freud aille tout au loin en apparence de ces deux pulsions fondamentales à articuler ce qu'il en est du montage de la source, de la poussée, de l'objet, de la fin, du *Ziel*, à l'aide des pulsions scoptophilique et sadomasochiste. Ce que je voudrais avancer tout à trac, c'est que la fonction du pervers, celle qu'il remplit, loin d'être, comme on l'a dit longtemps, comme on n'ose plus le dire depuis quelque temps et principalement à cause de ce que j'en ai énoncé, est d'être fondée sur quelque mépris de l'autre ou, comme on dit, du partenaire, est quelque chose qui est à jauger d'une façon autrement riche et que, pour faire sentir au moins au niveau d'un auditoire tel que celui que j'ai devant moi, hétérogène, j'articulerai de dire que le pervers est celui qui se consacre à boucher ce trou dans l'Autre, que, jusqu'à un certain point, pour mettre ici les couleurs qui donnent aux choses leur relief, je dirai qu'il est du côté de ce que l'Autre existe, que c'est un défenseur de la foi.

Aussi bien, à regarder d'un peu près les observations, on verra, à cette lumière qui fait du pervers un singulier auxiliaire de Dieu, s'éclairer des bizarreries qui sont avancées sous des plumes que je qualifierai d'innocentes. Dans un traité de psychiatrie ma foi fort bien fait au regard des observations qu'il collationne, nous pouvons voir qu'un exhibitionniste ne se manifeste pas dans ses ébats seulement devant les petites filles ; il lui arrive aussi de le faire devant un tabernacle. Ce n'est certes pas seulement sur des détails semblables que quelque chose peut s'éclairer, mais seulement d'abord d'avoir pu repérer, ce qui fut fait, et ici, déjà dès longtemps, la fonction isolable dans tout ce qu'il en est du champ de la vision, à partir du moment où ces problèmes se posent au niveau de l'œuvre d'art, ce qu'il en est de la fonction du regard. Par définition, ce n'est pas facile à dire, ce que c'est qu'un regard. C'est même une question qui peut très bien soutenir une existence et la ravager. J'ai pu voir en un temps une jeune femme pour qui c'est proprement cette question conjointe à une structure que je n'ai pas ici plus à indiquer, qui s'est trouvée aller jusqu'à entraîner une hémorragie rétinienne dont les séquelles furent durables.

Qu'est-ce qui empêche de s'apercevoir qu'avant de s'interroger sur ce qu'il en est des effets d'une exhibition, à savoir si ça fait peur ou pas au témoin qui paraît la provoquer, à savoir si c'est bien dans l'intention de l'exhibitionniste de provoquer cette pudeur, cet effroi, cet écho, ce

quelque chose de farouche ou de consentant, qui ne voit pas d'abord que l'essentiel de cette face que vous qualifierez comme vous voulez, active ou passive, je vous en laisse le choix, de la pulsion scoptophilique — en apparence elle est passive puisqu'elle donne à voir — c'est à proprement et avant tout de faire apparaître au champ de l'Autre le regard ? Et pourquoi sinon pour y évoquer ce rapport topologique de ce qu'il en est de la fuite, de l'insaisissable du regard dans son rapport avec la limite imposée à la jouissance par la fonction du principe du plaisir. C'est à la jouissance de l'Autre que l'exhibitionniste veille. Il semble qu'ici, ce qui fait mirage, illusion, et donne, suggère cette pensée qu'il y a mépris du partenaire, c'est l'oubli de ceci qu'au-delà du support particulier de l'Autre que donne ce partenaire, il y a cette fonction fondamentale qui est pourtant là toujours bien présente chaque fois que la parole fonctionne, celui dans lequel tout partenaire n'est qu'inclus à savoir du lieu de la parole, du point de référence où la parole se pose comme vraie.

C'est au niveau de ce champ, du champ de l'Autre en tant que déserté par la jouissance, que l'acte exhibitionniste se pose pour y faire surgir le regard. C'est en cela qu'on voit qu'il n'est pas symétrique de ce qu'il en est du voyeur, car ce qui importe au voyeur, et très souvent de ce qu'ait été en quelque sorte profané à son niveau tout ce qui peut être vu, c'est justement d'interroger dans l'Autre ce qui ne peut se voir, ce qui au niveau d'un corps grêle, d'un profil de petite fille, est l'objet du désir du voyeur, c'est très précisément ce qui ne peut s'y voir qu'à ce qu'elle le supporte de l'insaisissable même, d'une ligne où il manque, c'est-à-dire le phallus. Que le petit garçon se soit vu maltraité assez pour que rien de ce qui, pour lui, peut s'accrocher à ce niveau de mystère ne paraisse retenir l'attention d'un œil indifférent, voilà ce qui d'autant plus la projette, cette chose en lui négligée, à la restituer dans l'Autre, à en supplémenter le champ de l'Autre, à l'insu même de ce qui en est le support. Ici, de cet insu, la jouissance pour l'Autre, c'est-à-dire la fin même de la perversion se trouve en quelque sorte échapper, mais c'est aussi bien ce qui démontre d'abord que nulle pulsion n'est simplement le retour de l'autre, qu'elles sont dissymétriques et que ce qui est essentiel dans cette fonction est celle d'un supplément, de quelque chose qui au niveau de l'Autre interroge ce qui manque à l'Autre comme tel, et qui y pare. C'est bien en cela que certaines analyses, et toujours en effet les plus innocentes, sont exemplaires. Il m'est

impossible, après avoir comme je l'ai fait la dernière fois jeté le doute de quelque manque de sérieux sur une certaine philosophie de ne pas me souvenir aussi de l'extraordinaire pointe de ce qui est saisi dans l'analyse de la fonction du voyeur. Celui qui, au moment où il regarde par le trou de la serrure, qui est véritablement ce qui ne peut pas se voir, rien assurément ne peut le faire choir de plus haut que celui d'être surpris dans la capture où il est de cette fente, dont ce n'est pas pour rien qu'une fente elle-même, on l'appelle un regard, voire un jour. Le retour est ce dont il s'agit, à savoir sa réduction à la position humiliée, voire ridicule qui n'est pas du tout liée à ceci qu'il est justement au-delà de la fente, mais de ce qu'il puisse être saisi par un autre dans une posture qui ne déchoit que du point de vue du narcissisme de la position debout, de celle de celui qui ne voit rien tellement il est bien sûr de lui. Voilà ce qui, à une page que vous retrouverez aisément de l'Être et du Néant, a quelque chose en effet d'impérissable, quel que soit le côté partial de ce qui en est déduit quant au statut de l'existence.

Mais le pas suivant n'a pas moins d'intérêt. Quel est donc l'objet *a* dans la pulsion sado-masochiste ? Est-ce qu'il ne vous semble pas qu'à mettre en relief l'interdit propre à la jouissance, c'est cela qui doit nous permettre aussi de remettre à sa place ce dont on croit faire la clé de ce qu'il en est du sado-masochisme, quand on parle du jeu avec la douleur, pour aussitôt se rétracter et dire qu'après tout, ce n'est amusant que si la douleur ne va pas trop loin. Cette sorte d'aveuglement, de leurre, de faux effroi, de chatouillage de la question reflétant en quelque sorte après tout le niveau où reste tout ce qui peut se pratiquer dans le genre, est-ce que ceci ne risque pas, n'est pas en fait le masque essentiel grâce à quoi échappe ce qu'il en est de la perversion sadomasochiste ?

Vous le verrez tout à l'heure, si tout ceci peut vous paraître point trop osé, voire spéculation très peu propice à une *Einfühlung,* et pour cause, en majorité, tous tant que vous êtes, quoi que vous puissiez en croire, ce qu'il en est de la perversion, de la vraie perversion, ça vous échappe ; ce n'est pas parce que vous rêvez de la perversion que vous êtes pervers. Cela peut servir à tout autre chose, de rêver de la perversion, et principalement, quand on est névrosé, à soutenir le désir, ce dont, quand on est névrosé, on a bien besoin ! Mais ça ne permet pas du tout de croire qu'on comprend les pervers. Il suffit d'avoir pratiqué un exhibitionniste pour bien s'apercevoir

qu'on ne comprend rien à ce qui en apparence je ne dirai pas le fait jouir, puisqu'il ne jouit pas, mais il jouit quand même, et à cette seule condition de faire le pas que je viens de dire, à savoir que la jouissance dont il s'agit, c'est celle de l'Autre. Naturellement, il y a une béance. Vous n'êtes pas des croisés, vous ; vous ne vous consacrez pas à ce que l'Autre, c'est-à-dire je ne sais quoi d'aveugle et peut-être de mort, jouisse. Mais lui, l'exhibitionniste, ça l'intéresse. C'est comme ça, c'est un défenseur de la foi.

C'est pour ça que pour rattraper, je me suis laissé aller à parler de croisés, croire à l'Autre, la croix, les mots français s'enchaînant comme ça, chaque langue a ses échos et ses rencontres — croa-croa, comme disait aussi Jacques Prévert — les croisades, ça a existé, c'était aussi pour la vie d'un Dieu mort ; ça signifiait bien quelque chose de tout aussi intéressant que de savoir ce qui, depuis 1945, fait le jeu entre communisme et gaullisme. Ça a eu d'énormes effets. Pendant que les chevaliers se croisaient, l'amour pouvait devenir civilisé là où ils avaient vidé les lieux, cependant que, quand ils étaient ailleurs, ils rencontraient la civilisation, c'est-à-dire ce qu'ils allaient chercher, un haut degré de perversion, et que du même coup ils flanquaient tout par terre. Byzance ne s'en est point relevée, des croisades. Il faut faire attention à ces jeux parce que ça peut encore arriver, même maintenant, au nom d'autres croisades.

Mais revenons à nos sado-masochistes qui sont justement toujours séparés, à savoir que puisque, je l'ai dit tout à l'heure, il y en a un au niveau de la pulsion scoptophilique qui réussit ce qu'il a à faire, à savoir la jouissance de l'Autre, et un autre qui n'est là que pour boucher le trou avec son propre regard, sans faire que l'autre y voie même sur ce qu'il est un petit peu plus. C'est à peu près le même cas dans les rapports entre le sadique et le masochiste, à cette seule condition qu'on s'aperçoive où est l'objet *a.*

Il est étrange que, vivant à une époque en somme où nous avons très bien ressuscité toutes les pratiques de la question, de la question au temps où ça jouait un rôle dans les mœurs judiciaires à un niveau élevé, maintenant qu'on a laissé ça à des opérateurs qui font ça au nom de je ne sais quelle folie dans le genre intérêt de la patrie ou de la troupe, il est curieux, après avoir vu aussi quelques petits jeux de scène avec lesquels, après la guerre où il s'est passé pas mal de choses, la dernière dans ce genre, on prolongeait un peu le plaisir sur les planches en nous en montrant des simulacres, il est étrange qu'on ne s'aperçoive pas de la fonction essentiel-

le que joue à ce niveau d'abord la parole, l'aveu; malgré tout, les jeux sadiques, ce n'est pas simplement intéressant dans les rêves des névrosés, on peut tout de même voir, là où ça se produit, il a beau y avoir des raisons, nous savons très bien ce qu'il faut penser des raisons, les raisons sont secondaires auprès de ce qui se passe dans la pratique. Si effectivement c'est toujours autour de quelque chose où il s'agit de peler un sujet de quoi ? de ce qui le constitue dans sa fidélité, à savoir sa parole, on pourrait peut-être se dire que ça a quelque chose à faire dans la question. C'est une approche. Je vous le dis tout de suite, ce n'est pas la parole qui est là l'objet *a*, mais c'est pour vous mettre sur la voie. C'est très favorable à malentendu d'aborder la question sous ce biais, vous allez le voir tout de suite, c'est à savoir qu'il va y avoir justement ce que je repousse, à savoir une symétrie, à savoir que le masochiste floride, le beau, le vrai, Sacher Masoch lui-même, il est certain qu'il organise toute chose de façon à n'avoir plus la parole.

En quoi est-ce que ça peut tellement l'intéresser ? Éclairons notre lanterne. Ce dont il s'agit, c'est de la voix. Que le masochiste fasse de la voix de l'autre à soi tout seul ce à quoi il va donner le garant d'y répondre comme un chien, cela est l'essentiel de la chose et s'éclaire de ceci que ce qu'il va chercher, c'est justement un type d'autre qui, sur ce point de la voix, peut être mis en question. La chère mère, comme l'illustre Deleuze, à la voix froide et parcourue de tous les courants de l'arbitraire, est là quelque chose qu'avec la voix, cette voix que peut-être il n'a que trop entendue ailleurs, du côté de son père, vient en quelque sorte compléter et là aussi boucher le trou. Seulement il y a quelque chose dans la voix qui est plus spécifié topologiquement, à savoir que nulle part le sujet n'est plus intéressé à l'autre que par cet objet *a* là. Et c'est bien pour ça que la comparaison topologique, celle qui s'illustre ici du trou dans une sphère qui n'en est pas une puisque précisément c'est dans ce trou qu'elle se replie elle-même, un examen un peu attentif de ce qui se passe au niveau de structures organiques, très nommément de l'appareil du vestibule ou des canaux semi-circulaires, nous porte à ces formes radicales dont déjà je vous donnai il y a quinze jours l'aperçu avec le recours à un type d'animal des plus primitifs; ajoutons à celui que j'ai nommé le crustacé dit Palémon, joli nom plein d'échos mythiques. Mais qu'il ne nous distraie pas de ceci que l'animal, quand, à chacune de ses mues, il est dépouillé de

tout l'extérieur de ses appareils, s'oblige et pour cause, parce que sans cela il ne saurait d'aucune façon se mouvoir, à se retaper, dans le creux ouvert à son niveau animal à l'extérieur, dans le creux de ce qui n'en est pas moins bel et bien une oreille quelques petits grains de sable, histoire que ça le chatouille là-dedans. Il est strictement impossible de concevoir ce qu'il en est de la fonction du Surmoi si l'on ne comprend pas — ça n'est pas tout mais c'est un des ressorts — l'essentiel de ce qu'il en est de la fonction de l'objet *a* réalisée par la voix en tant que support de l'articulation signifiante, par la voix pure en tant qu'au lieu de l'Autre, elle est, oui ou non, instaurée d'une façon perverse ou pas.

Si l'on peut parler d'un certain masochisme moral, ce ne peut être fondé que sur cette pointe de l'incidence de la voix de l'Autre non pas dans l'oreille du sujet mais au niveau de l'Autre qu'il instaure comme étant complété de la voix et, à la façon dont tout à l'heure jouit l'exhibitionniste, c'est dans ce supplément de l'Autre et non sans que soit possible une certaine dérision qui apparaît dans les marges du fonctionnement masochiste, c'est au niveau de l'Autre et de la remise à lui de la voix que l'axe de fonctionnement, l'axe de gravité du masochiste joue. Disons-le, il suffit d'avoir vécu à notre époque pour saisir, pour savoir qu'il y a une jouissance dans cette remise à l'Autre, et d'autant plus qu'il est moins valorisable, qu'il a moins d'autorité, dans cette remise à l'Autre de la fonction de la voix. D'une certaine façon, ce mode de dérobement, de vol de la jouissance peut être, de toutes celles perverses imaginables, la seule qui soit jamais pleinement réussie.

Il n'en est certainement pas de même au niveau où le sadique essaie à sa façon, lui aussi, et inverse, de compléter l'Autre, en lui ôtant la parole, certes, et en lui imposant sa voix. En général, ça rate. Qu'il suffise à cet égard de se référer à l'œuvre de Sade où il est vraiment impossible d'éliminer cette dimension de la voix, de la parole, de la discussion, du débat. Après tout, on nous raconte tous les excès les plus extraordinaires exercés à l'endroit de victimes dont on ne peut être en tous cas surpris que d'une chose, c'est de leur incroyable survie. Mais il n'y a pas un seul de ces excès qui ne soit en quelque sorte non seulement commenté mais en quelque sorte fomenté d'un ordre dont le plus étonnant est qu'aussi bien il ne provoque aucune révolte mais dont après tout aussi nous avons pu voir par des exemples historiques que c'est comme ça que ça peut se passer. On n'a

jamais vu apparemment dans ces troupeaux qui se sont trouvés poussés vers les fours crématoires quelqu'un tout d'un coup se mettre simplement à mordre le poignet d'un gardien. Le jeu de la voix trouve ici son plein registre, il n'y a qu'une seule chose, c'est que la jouissance ici, exactement comme dans le cas du voyeur, échappe; sa place est masquée par cette domination étonnante de l'objet *a*, mais la jouissance, elle, n'est nulle part. Il est tout à fait clair que le sadique ici n'est que l'instrument de quelque chose qui s'appelle supplément donné à l'Autre, mais dont dans ce cas l'Autre ne veut pas. Il ne veut pas, mais il y obéit quand même. Telle est la structure de ces pulsions, pour autant qu'elles révèlent qu'un trou topologique à soi seul peut fixer toute une conduite subjective et met un relatif éminent dans tout ce qui peut être forgé autour de prétendues *Einfühlung.*

Puisque l'heure s'est avancée et qu'aussi bien ceci a été subtil à produire pour que j'y aie mis tout ce temps, j'annonce pourtant que le problème du névrosé est celui-ci. Vous vous référerez à l'article que j'ai fait sous le titre *Remarque sur un discours de Daniel Lagache.* Il est indispensable pour nous retrouver dans ceci d'égaré qu'à tout ce qui s'est dit au niveau du texte freudien concernant l'identification, le flottement, la contradiction nette qu'il y a à travers ses ouvrages, à travers ses énoncés sur ce qu'il en est de ce qu'il appelle *réservoir de la libido* qui, tantôt est produit comme l'*Ich*, à savoir le *narcissisme*, tantôt au contraire comme ça, l'*ego* étant évidemment inséparable du narcissisme et se trouvant en position problématique, c'est à savoir, est-ce au titre de l'objet qu'il offre, convoitise du *Ça*, il faut bien le dire que l'*ego* vient à s'introduire comme instance efficace où rejaillirait à son tour l'intérêt porté sur les objets.

Est-ce au contraire, de l'objet fomenté au niveau du *Ça*, que l'*ego* se trouverait se valoriser secondairement, comme semblable, aussi bien que des objets ? Ceci nous introduit à poser d'une façon radicale, à reposer toute la question de ce qu'il en est de l'identification. Ce n'est que pour autant que le névrosé se veut être l'Un dans le champ de l'Autre, ce n'est que pour autant que l'idéalisation joue un rôle logique primordial qu'il se trouve à partir de là confronté avec les problèmes narcissiques. Mais faire seulement cette remarque, que je vous suggère du même coup, de nous demander si nous ne subissons pas, avec Freud dans l'imagination du narcissisme primaire, un effet après coup, imagé, voire indiciblement faussé,

nous en rajoutons un tout petit peu, juste ce qu'il faut pour tomber dans le panneau du névrosé, à savoir que c'est dans la mesure où le narcissisme secondaire, sous sa forme caractérisée de capture imaginaire, est le niveau où se présente pour lui d'une façon dont le problème est tout à fait différent de ce qu'il en est d'avec le pervers, c'est ce que j'essayerai de vous faire sentir la prochaine fois. C'est dans cette mesure que nous croyons pouvoir penser qu'il y a eu quelque part cette relation non pas de supplément, mais de complément à l'Un et que nous investissons la pulsion orale qu'il présente, pourtant très apparemment à une seule condition qu'on se dessille de la fascination du névrosé, qui présente très apparemment le même caractère d'être centré autour d'un objet tiers qui se dérobe, aussi insaisissable en son genre que le regard ou la voix et ce fameux sein, dont à l'aide de jeux de mots, on fait le giron maternel. Derrière le sein et tout aussi plaqué que lui sur le mur qui sépare l'enfant de la femme, le placenta est là pour nous rappeler que loin que l'enfant dans le corps de la mère et avec lui fasse un seul corps, il n'y est même pas enfermé dans ses enveloppes, il n'y est point un œuf normal, il est brisé, rompu dans cette enveloppe par cet élément de placage par lequel aussi bien, nous le savons maintenant, peuvent lier et jouer tous les conflits, qui ressortissent à la place de byzantinisme, au mélange des sangs et à l'incompatibilité de tel groupe avec tel autre.

Cette fonction d'un objet tiers que j'ai appelé plaque, pendeloque encore dirai-je, car nous le reverrons sous ses formes éminentes dans tout ce qui de la culture s'édifie, la chose accrochée au mur et qui leurre. Est-ce que ce n'est pas ce qui apparaît effectivement dans l'expérience du névrosé ? Je veux dire qu'à la convertir, qu'à la combler du mythe d'une unité primitive, d'un paradis perdu, soi-disant achevé du trauma de la naissance, nous ne tombons pas dans ce qui est justement en jeu dans l'affaire du névrosé. Ce dont il s'agit pour lui, nous le verrons, je l'articulerai en détail et déjà vous pouvez en trouver les premières lignes dessinées d'une façon parfaitement claire dans cet article, c'est de l'impossibilité de faire rentrer sur le plan imaginaire cet objet petit *a* en conjonction avec l'image narcissique. Nulle représentation ne supporte la présence de ce qui s'appelle le *représentant de la représentation*. On ne voit que trop ici la distance marquée par ce terme qu'il n'y a de l'une à l'autre, du représentant à la représentation, aucune équivalence. C'est ce qui me permet d'amorcer, d'indi-

quer le point où tout ceci sera réordonné, la troisième ligne du graphe, celle qui croise les deux autres, c'est à proprement parler, ce qui d'une concaténation symbolique se rapporte à l'imaginaire où elle trouve son lest. C'est sur cette ligne que dans le graphe complet vous rencontrez le Moi, le désir, le fantasme et enfin l'image spéculaire avant que sa pointe, sa pointe qui n'est ici à gauche, en bas, saisissable que comme d'un effet rétroactif, sa pointe ne consiste qu'en illusion rétroactive également d'un narcissisme primaire. C'est autour de cela que sera recentré le problème du névrosé, la manifestation aussi du fait que, en tant que névrosé, il est précisément voué à l'échec de la sublimation. Donc, si notre formule de S barré poinçon de petit *a* ($\$ \lozenge a$), en tant que formule du fantasme est à mettre en avant au niveau de la sublimation, ce n'est très précisément pas avant qu'une critique soit portée sur toute une série d'implications latérales qui ont été données de façon injustifiée en raison du fait que l'expérience qui n'aurait pourtant pas pu avoir lieu autrement, que l'expérience des incidences du signifiant sur le sujet ait été faite au niveau des névrosés.

# Leçon XVII

*23 avril 1969*

Au tableau

Vérité en-deça de la pensée, Savoir au-delà ?

Censure
sens — cens

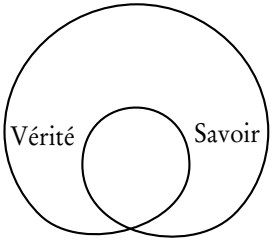


La bouteille de Klein

Le temps des vacances a coupé notre propos. Comme vous le voyez, moi aussi, j'ai pris mon temps pour le reprendre.

Je vous ai laissés sur le sujet de la sublimation une fois ouvert, que nous aurons à renchaîner à quelques pointages sur ce qu'il en est, du point de vue de la structure sur ce qu'il en est de la perversion. A quoi j'ai apporté cette précision qu'il nous fallait définir, d'une façon que mes schèmes, mes notions si vous voulez à la rigueur, rendent très simple et très accessible,

c'est à savoir est-ce que le sujet, dans la perversion, prend soin lui-même de suppléer à cette faille de l'Autre, qui est une notion d'un accès pas de premier plan, qui nécessite une certaine élaboration de l'expérience psychanalytique. C'est donc uniquement pour ceux qui sont familiers de mes termes que cette formule peut prendre valeur de pas. C'est là certainement l'inconvénient de ce qui n'est pas le privilège de mon enseignement, de ce qui est le facteur commun de toute science à partir du moment où elle a commencé de se construire. Ce n'est pas pour autant, bien sûr, que cela suffise à authentifier comme scientifique ce à quoi mon enseignement s'efforce de parer, de parer à quelque chose qui, au nom d'une prétendue référence à la clinique, laisse toujours le compte-rendu de cette expérience à ce qu'on peut bien appeler une fonction réduite à je ne sais quel flair, qui ne saurait bien entendu s'exercer si déjà ne lui étaient donnés les points d'une orientation qui, elle, a été le fruit d'une construction et fort savante, celle de Freud, mais enfin dont il s'agit de savoir s'il suffit de s'y loger puis, à partir de là, de se laisser guider sur ce qu'on prend pour être appréhension plus ou moins vécue de la clinique, mais qui n'est tout simplement que place à ce que s'y reglissent les plus noirs préjugés. On prend cela pour du sens. C'est à ce sens que je crois que devrait être appliquée une exigence censitaire, à savoir que ceux qui s'en targuent aient à faire preuve par ailleurs de suffisantes garanties. J'essaierai aujourd'hui de dire pourquoi ces garanties doivent être prises ailleurs que dans ce champ où d'ordinaire ils n'ont rien fait ni pour authentifier ce qu'ils ont reçu de Freud concernant ce qui fait la structure de ce champ, ni — ce qui est bien le minimum d'exigence — pour tenter de lui donner suite, d'en rendre compte.

J'ai eu parmi les premiers à entendre de la sortie d'un libelle dont le titre, à lui seul, est déshonorant, que je n'énoncerai pas ici de ce fait, mais qui, sous le chef avoué des auteurs qui se déclarent dès les premières lignes, de deux analystes, prétendent faire bilan, cuber, réduire à sa valeur qui ne va pas plus haut que des horizons, je dois dire, exécrables, qui peuvent faire la règle dans un certain champ de l'expérience psychanalytique, réduire ce qu'il en est de ce qu'ils appellent, le nom est inclus dans leur titre, de ce qu'ils désignent globalement comme la contestation. Après ça, vous savez à quoi vous en tenir ! La régression psychique, l'infirmité, l'infantilisme sordide dont feraient preuve tous ceux qui, à quelque titre, se

manifestent dans ce registre — et Dieu sait combien il peut être nuancé — ceux-là sont vraiment ramenés au niveau de ce que, dans un certain champ, dans un certain cadre de l'expérience psychanalytique, on est capable de penser. Ça ne va pas plus loin ! Je n'y ajouterai pas d'autre note. Simplement je constate, j'enregistre que, quelque soupçon qui ait pu en venir à certains parmi mes élèves les plus authentiques, ceci ne surgit de personne dont on ait vu à quelque moment ici la figure. C'est un fait. C'est un fait que j'ai même confirmé, m'adressant à tel ou tel qui aurait pu tomber sur ce soupçon.

Je dois dire que le fait même de poser cette question avait quelque chose peut-être d'un peu offensant. Mais enfin, d'où je suis, il faut que je puisse répondre, et répondre de la façon la plus ferme qu'aucun de ceux qui, à quelque moment sont apparus ici pour à l'occasion collaborer, me répondre, qui à quelque degré aient été les assistants de ce séminaire, n'a fait rien d'autre que de répudier avec horreur la plus mince approbation qu'ils pourraient donner à cette extravagante initiative, à ce véritable déculottage d'une pensée au plus ras du sol.

Voici donc les choses aérées, ce qui d'ailleurs aussi bien n'exclut pas que, par quelque côté, telles personnes que j'évoque à l'instant ne puissent aussi prendre quelque pente qui, à la fin du compte, n'est pas sans rejoindre ce qui peut s'exprimer dans un certain registre. Qu'elles ne le fassent pas, que toute la psychanalyse française ne soit pas derrière les deux auteurs dont je me trouve par certaines communications avoir le nom, et qui ne sont pas minces, qui appartiennent à un éminent Institut que tout le monde connaît, que les choses n'en soient pas à ce que toute la psychanalyse ne soit pas là derrière à propos de la contestation, après tout je peux bien me targuer que c'est le fait de mon enseignement.

On ne peut pas dire qu'il ait eu un succès dans la psychanalyse. Mais, comme le disait à l'occasion à un certain tournant des aventures, des avatars de cet enseignement l'un de ceux même que j'ai cru devoir interroger, sans que mes soupçons à proprement parler pussent aller jusqu'au point de croire qu'il ne répudierait pas cet ouvrage, c'est tout de même la même personne qui, dans une de ces occasions, à propos de ce que j'énonce, ne parlait de rien moins que de terrorisme. Ce serait donc le terrorisme dégagé par mon enseignement qui ferait que si la psychanalyse française, après tout, disons-le, mises à part quelques rares exceptions, ne

s'est pas distinguée ni par une grande originalité, ni par une opposition à mon enseignement particulièrement efficace, ni non plus par une application du même, il n'en reste pas moins que certains discours sont impossibles en raison de cet enseignement, et qu'il faut vraiment, comme cela existe, résider dans un milieu où il est à proprement parler interdit même de feuilleter les quelques pages que j'en ai laissées sortir, que de pareils énoncés peuvent se produire qui, je le répète, viendront bien vite à votre connaissance. Si j'en parle, c'est que déjà tel hebdomadaire fait à l'ordinateur à une bonne page met en évidence le narcissisme imputé dans cet ouvrage aux contestataires, dans une méconnaissance totale, bien entendu, de la rénovation, il faut bien le dire, que j'ai apportée de ce terme.

Eh bien ! puisque terrorisme il y a et qu'après tout je n'en ai pas le privilège, que c'est bien quelque chose qui aurait peut-être pu retenir l'attention des auteurs par exemple, c'est que le terrorisme n'est pas absent du champ qu'ils considèrent, que ce n'est pas simplement une recherche de bien-aise et de mirage réciproque qui le gouverne, que certainement, d'une façon assez variée, quelque chose s'y exerce qui tranche et qui exclut, voire qui s'exclut de l'un à l'autre, que cette réflexion, cette constatation de ce qui est un effet essentiel et caractéristique de certaines fonctions à notre époque et tout spécialement de celles qui, à quelque titre, peuvent s'autoriser d'une pensée, qui me fait me proposer de vous faire part aujourd'hui de quelques réflexions qui ne s'accrochent pas mal autour du terme de ce qu'il en est de ce qu'il faut entendre sous le registre de ce terme usuel et qu'on brandit à tort et à travers de la liberté de pensée. Qu'est-ce que cela veut dire ? En quoi diable peut-on même considérer qu'il y ait une valeur inscrite sous ces trois mots ?

D'un premier abord, épelons si la pensée a quelque référence, si nous la considérons dans son rapport, disons-le vite comme ça, objectif, bien sûr il n'y a pas la moindre liberté. L'idée de liberté de ce côté de la référence objective a tout de même un point vif autour de quoi il surgit, c'est la fonction, ou plus exactement la notion de la norme. A partir du moment où cette notion entre en jeu, corrélativement celle d'exception, voire celle de transgression s'introduit. C'est là que la fonction de la pensée peut prendre quelque sens à introduire la notion de liberté. Pour tout dire, c'est à penser l'utopie qui, comme son nom l'énonce, est un lieu de nulle part, pas de lieu, c'est de l'utopie que la pensée serait libre d'envisager une

réforme possible de la norme. C'est bien ainsi que, dans l'histoire de la pensée, de Platon à Thomas Morus, les choses se sont présentées. Au regard de la norme, du lieu réel où elle s'établit, ce n'est que dans le champ de l'utopie que peut s'exercer la liberté de pensée. C'est bien ce qui résulte autour des ouvrages du dernier de ceux que je viens de nommer, à savoir le créateur même du terme d'utopie, Thomas Morus, et aussi bien à remonter à celui qui a mis en avant, qui a consacré sous la fonction de l'Idée le terme de la norme, Platon. Platon de même nous édifie une société utopique, la République, où s'exprime la liberté de sa pensée au regard de ce que lui donne la norme politique de son temps. Nous voici donc ici dans le registre non seulement de l'Idée et aussi bien le moindre exercice de tout ce que j'ai promu comme distinguant l'imaginaire du réel nous fait bien repérer ce qu'a de cadrant, de formateur dans ce registre une référence qui tout entière va à son terme au registre de l'image du corps. Je l'ai souligné, l'idée même de macrocosme a toujours été accompagnée d'une référence à un microcosme qui lui donne son poids, son sens, son haut, son bas, sa droite, sa gauche, qui est au fond d'un mode d'appréhension dit de connaissance qui est celui dans lequel s'exerce tout un développement qui, à juste titre, s'inscrit dans l'histoire de la pensée.

Sur mon graphe où les deux lignes horizontales que j'ai retracées la dernière fois pour les faire recouper par cette ligne en hameçon qui les coupe toutes les deux et détermine les quatre carrefours essentiels où s'inscrit un certain repérage, cette ligne en hameçon qui monte et redescend pour les couper toutes deux, c'est précisément, je le rappelle, la ligne où s'inscrivent et très précisément dans les intervalles laissés par les deux lignes respectives de l'énonciation et de l'énoncé, où s'inscrivent les formations à proprement parler imaginaires, nommément la fonction du désir dans son rapport au fantasme, et celle du moi dans son rapport à l'image spéculaire. C'est dire que les registres du symbolique, pour autant qu'ils s'inscrivent dans les deux lignes horizontales ne sont pas sans rapport, sans trouver de support dans la fonction imaginaire. Mais ce qu'ils ont de légitime, je veux dire de rationnellement assimilable, doit rester limité. C'est en cela que la doctrine freudienne est une doctrine rationaliste ; c'est uniquement en fonction de ce qui peut s'articuler dans des propositions défendables, au nom d'une certaine réduction logique, que quoi que ce soit peut être admis ou au contraire exclu.

Où en est, au point où nous en sommes de la science, cette fonction imaginaire prise comme fondement de l'investigation scientifique ? Il est clair qu'elle lui est tout à fait étrangère. Dans rien de ce que nous abordons, même au niveau des sciences les plus concrètes, des sciences biologiques par exemple, ce qui importe, ça n'est pas de savoir comment c'est dans le cas idéal ; il suffit de voir l'embarras des recours à la pensée que sollicite de nous toute question de cet ordre, à savoir : qu'est-ce que la santé par exemple ? Considérez que ce n'est pas dans l'ordre de l'idéalité que se situe ce qui s'ordonne de notre avancée scientifique. Ce qui intéresse, à propos de tout ce qui est et que nous avons à interroger, c'est comment ça se remplace.

Je pense que la chose est suffisamment illustrée pour vous par la façon dont on en use avec l'interrogation organique des fonction du corps. Ce n'est pas hasard, excès, acrobatie, exercice si ce qui apparaît plus clair dans l'analyse de telle fonction, c'est qu'on puisse, par quelque chose qui n'y ressemble en rien, remplacer un organe. Si je suis parti d'un exemple aussi bardé d'actualité, ce n'est certes pas pour faire effet, car ce dont il s'agit est d'une bien autre nature. S'il en est ainsi, c'est parce que la science ne s'est pas développée de l'Idée platonicienne mais d'un procès lié à la référence à la mathématique, non pas pour ce qui a pu s'en manifester à l'origine, pythagoricienne par exemple pour en donner une idée, à savoir celle qui au nombre conjoint une idéalité de la sorte de celle à quoi je me référais en parlant de Platon ; au niveau de Pythagore, qu'il y ait une essence du Un, une essence du Deux, voire du Trois, et au bout d'un certain temps on s'arrête ; quand on est arrivé à Douze, on perd le souffle, cela n'a absolument rien à faire avec le mode sous lequel nous interrogeons maintenant ce qu'est le nombre. Des formules de Peano à cet exercice pythagoricien il n'y a absolument rien de commun.

L'idée de fonction, au sens mathématique, mais ici ce n'est pas pour rien qu'elle est homonyme avec le mode sous lequel j'évoquais tout à l'heure que pouvait être interrogée la fonction organique, cette fonction est toujours au dernier terme ordonnée d'une concaténation entre deux chaînes signifiantes, x = fonction de y, voilà le départ, le fondement solide sur lequel les mathématiques convergent, car bien entendu ce n'est point apparu aussi pur au départ. Selon le mode qui est à proprement parler celui de la chaîne symbolique, c'est le point d'arrivée qui donne son sens à tout ce qui a précédé.

Pour autant que la théorie des mathématiques, je ne dirai pas a abouti, car déjà on se glisse plus avant, mais tenons-nous en à ce qui en fait l'équilibre de notre temps, la théorie des ensembles, nous constatons que l'essentiel de l'ordination numérique y est réduit à ce qu'il est, à ses possibilités articulatoires, et est construit pour le dépouiller cet ordre numérique de tous ses privilèges idéaux ou idéalisables, de ceux que j'évoquai comme je le pouvais à l'instant à vous réévoquer ce qu'était le Un, le Deux, voire tel ou tel nombre, dans une tradition que nous pouvons dire globalement gnostique, la théorie des ensembles précisément est faite pour dépouiller cette ordination numérique — et c'est ce que j'appelle de ces privilèges idéaux ou imaginaires — de l'unité — pas trace d'unité dans les définitions de Peano, un nombre se définit par rapport au zéro et à la fonction du successeur, l'unité n'y a aucun privilège — de l'unité, de la corporéité, de l'essentialité, de la totalité elle-même. Il faut bien marquer en ceci qu'un ensemble ne saurait en aucune façon être confondu avec une classe ; et par tel autre trait comme ceci que parler de partie est profondément contraire au fonctionnement de la théorie, que le terme de sous-ensemble est très précisément fait pour montrer ceci qu'on ne saurait d'aucune façon y inscrire que le tout est fait de la somme des parties. Comme vous le savez, les sous-ensembles constituent de leur réunion quelque chose qui n'est nullement identifiable à l'ensemble, en le dépouillant même au fond, c'est là le sens de la théorie des ensembles, du recours à la spatialité elle-même.

Je m'excuse de cette introduction destinée à marquer les termes d'une opposition aussi profonde que nécessaire qui est celle où se définit quoi ? La révolution ou la subversion si vous voulez du mouvement d'un savoir car, depuis quelque temps, il est clair que j'ai décollé du fonctionnement ici qui n'est qu'inaugural, voire supposé de la pensée. C'est bien parce que je suis parti de Platon que j'ai pu parler de la pensée. La pensée, donc, ce n'est pas du tout du côté de l'orientation objective que nous avons à l'interroger sur sa liberté. De ce côté-là, elle n'est libre, en effet, que du côté de l'utopie, de ce qui n'a aucun lieu dans le réel. Seulement, c'est peut-être un des intérêts du procès même que j'ai pris, c'est qu'assurément, ce discours a quelque chose à faire avec de la pensée. Ce recul pris sur ce qu'il en est de deux versants de la connaissance, nous appellerons ça quoi ? Une réflexion ? Un débat ? Une dialectique ? C'est dans le champ subjectif, bien évidemment, et pour autant que, si la chose était possible, à l'occasion vous

ayez à me répondre, que nous aurions à faire intervenir sans doute d'autres diversités.

Premier plan d'abord, la notion du « tous ». Qu'est-ce qui, dans ce que je viens de dire, peut être accepté par tous ? Est-ce que ce « tous » a un sens ? Nous retrouverons là la même opposition. Nous nous apercevrons de la mue qu'a prise l'exigence logique, et qu'aussi bien, pour pousser assez loin un tel débat, nous serons amenés à promouvoir la fonction de l'axiome, à savoir un certain nombre de préfigurés logiques tenus pour fonder la suite et aussi bien, la dite suite, la suspendre à l'agrément donné ou non à l'axiome. L'incertitude de ce « tous » sera mise en cause non point seulement de ceci que concrètement l'unanimité du « tous » est la chose la plus difficile à obtenir, mais que la traduction logique du « tous » se montre fort précaire, pour peu que, dans l'ordre de la logique, nous ayons l'ordre d'exigences qui nécessite la théorie des quantificateurs. Ce que me retirant, n'allant pas m'engager dans des développements qui au regard de ce que nous avons à interroger nous égare, je demanderai comment s'exprime ici dans ce registre ce qu'il en est de la liberté de pensée.

Ici Hegel est un repère qui n'est pas simplement commode mais essentiel. Dans cet axe qui nous intéresse, il prolonge le cogito inaugural. La pensée se livre si l'on interroge le centre de gravité de ce qui s'y qualifie comme *Selbstbewusstsein.* Je sais que je pense. Le *Selbstbewusstsein* n'est rien d'autre. Seulement ce qu'il ajoute à Descartes, c'est que quelque chose varie dans ce « Je sais que je pense » et c'est le point où je suis. Cela, j'allais dire par définition, dans Hegel, je ne le sais pas. L'illusion, c'est que je suis où je pense. La liberté de pensée ici, ce n'est rien d'autre que ceci que Hegel m'interdit bien de penser, c'est que je suis où je veux. A cet égard, ce que Hegel révèle, c'est qu'il n'y a pas la moindre liberté de pensée. Il faudra le temps de l'histoire pour qu'à la fin, je pense à la bonne place, à la place où Je serai devenu Savoir. Mais, à ce moment-là, il n'y a absolument plus besoin de pensée. Je me livre à un exercice assez fou devant vous parce qu'il est évident que, pour ceux qui n'ont jamais ouvert Hegel, tout cela ne peut pas aller bien loin. Mais enfin j'espère quand même qu'il y en a entre vous assez qui sont plus ou moins introduits à la dialectique du maître et de l'esclave, pour se souvenir de ceci, de ce qui arrive au maître qui a la liberté — c'est comme ça qu'il le définit tout au moins, c'est le maître mythique ! — ce qui arrive quand il pense c'est-à-dire quand il met

sa maîtrise dans l'étrangeté du langage, il entre peut-être dans la pensée mais assurément c'est le moment où il perd sa liberté ; que pour l'esclave, en tant que conscience vile, c'est lui qui réalise l'Histoire ; dans le travail, sa pensée à chaque temps est serve du pas qu'il a à faire pour accéder au mode de l'état où se réalise quoi ? La domination du savoir. La fascination de Hegel est presque impossible à défaire. Il n'y a que certaines personnes de mauvaise foi qui considèrent que j'ai promu l'hégelianisme à l'intérieur du débat freudien. Néanmoins n'imaginez pas que je pense que de Hegel on vient à bout comme ça. Cette notion que la vérité de la pensée est ailleurs qu'en elle-même et à chaque instant nécessitée de la relation du sujet au savoir, et que ce savoir lui-même est conditionné par un certain nombre de temps nécessaires, est une grille dont assurément nous ne pouvons que sentir à tout instant l'applicabilité, à tous les détours de notre expérience. Elle est d'une valeur d'exercice, d'une valeur formatrice exemplaire. Il faut vraiment faire un effort de désordination, de réveil véritable pour nous demander comment, si peu que je sache, il y a ce retard qui fait qu'il me faudrait penser pour savoir.

Et si l'on regarde de plus près, on s'interroge, qu'est-ce que ça a à faire, l'articulation du savoir effectif avec le mode sous lequel je pense ma liberté, c'est-à-dire « je suis où je veux » ? Il est clair de la démonstration de Hegel que je ne puis pas penser que je suis là où je veux, mais il est non moins clair à y regarder de près que c'est cela et rien d'autre qui s'appelle pensée, de sorte que ce « je suis là où je veux » qui est l'essence de la liberté de pensée à titre d'énonciation est proprement ce qui ne peut être énoncé par personne. Et à ce moment-là apparaît cette chose étrange que dans Hegel, dans la *Phénoménologie*, non dans l'*Encyclopédie*, mais là où est marquée le plus au vif cette dialectique propre de la pensée, ceci peut se faire en l'absence de toute histoire du savoir, que dans toute la *Phénoménologie de l'Esprit*, il s'agit d'une référence à une vérité qui permet de pointer ce que la pensée ne sait pas de sa fonction. Dès lors il est clair que d'où Hegel le détecte-t-il sinon de son savoir, entendons du savoir de son temps, de son époque, de ce savoir scientifique tel que Kant en a fait le bilan, du savoir newtonien. Disons-le d'un mot pour ceux qui entendent, de ce savoir-limite qui marque l'apogée et la fin de la théologie.

La différence entre Hegel et Freud est ceci. La pensée n'est pas seulement la question posée sur la vérité du savoir, ce qui est déjà beaucoup et

essentiel du pas hegelien. La pensée, dit Freud, barre l'accès à un savoir. Ai-je besoin de rappeler ce dont il s'agit dans l'inconscient, c'est à savoir comment on a pensé le premier accès à un savoir ? Le *Selbstbewusstsein* de Hegel, c'est le « je sais que je pense » ; le trauma freudien, c'est un « je ne sais pas » lui-même impensable puisqu'il suppose un « je pense » démantelé de toute pensée. Le point origine, non pas à entendre génétiquement mais structuralement quand il s'agit de comprendre l'inconscient, c'est que c'est en ce point nodal d'un savoir défaillant que naît, sous la forme donc de ce qui peut s'appeler, à condition d'en mettre les deux derniers mots dans une sorte de parenthèse, le désir (de savoir). C'est le désir inconscient tout court, dans sa structure. Aussi bien ai-je dès longtemps marqué à la ligne supérieure de mon graphe « il ne savait pas » à propos du rêve célèbre du « il ne savait pas qu'il était mort », le « il ne savait pas » comme la mise en question de l'énonciation comme telle du sujet divisé à l'origine. C'est cela qui fait la dimension du désir, être celle du désir de l'Autre ; c'est pour autant que dans le fantasme traumatique ce désir de l'Autre est informulable que le désir prend germe dans ce qui peut s'appeler, à condition de mettre les derniers mots entre parenthèses, le désir (de savoir). Et nous trouvons là tout de suite les thèmes fondamentaux sur lesquels j'ai insisté ; si le désir de l'Autre est tel qu'il soit fermé, c'est qu'il s'exprime en ceci, caractéristique de la scène traumatique, que le corps y est aperçu comme séparé de la jouissance. La fonction de l'Autre ici s'incarne. Elle est ce corps comme perçu comme séparé de la jouissance.

Le pas donc que fait franchir Freud concernant cette fonction de la pensée par rapport au *Selbstbewusstsein*, c'est ceci que l'essence du « Je sais que je pense », de ce *Selbstbewusstsein* n'est rien autre que le trop d'accent mis sur ce que « je sais » pour oublier ce « je ne sais pas » qui est sa réelle origine. C'est déjà contre la division qu'implique ce « je ne sais pas » que le seul fait de la présence de la négation met en suspens, si je puis dire — mais justement je ne le dis pas — c'est un « je ne sais pas » que le « je sais que je pense » est fait pour écranter d'une façon définitive. La vérité dès lors n'est plus la place où est réellement ce « que je pense » dans Hegel ; la vérité est la désignation de la place d'où ce « que je pense » est motivé. Observez que si ceci doit être pris en toute rigueur, de cette place il n'y a rien à dire qui ait sens. Elle est créée par un « ça ne veut rien dire ». C'est l'endroit où « ça ne veut rien dire » qui commande un « ça veut dire » de remplacement.

Je ne sais à combien d'entre vous le rappel de ces vérités premières peut servir, mais pour les autres j'ai mis quelques mots-clés au tableau qui rappellent ce que j'ai déjà longuement élucidé dans une topologie, à savoir cette référence à la bouteille de Klein pour autant qu'elle nous donne dans une topologie de surface la possibilité d'une division, dont ce qui est au col, à savoir ce petit cercle, où est censée se rebrousser la surface, et nous mettrions d'un côté la vérité et de l'autre le savoir, observez que dans cette schématisation il doit y avoir là un quelque part qui les réunisse, qui est dans la même forme que celle que je cherche à présentifier plus simplement dans la bande de Mœbius.

Ce qui importe, c'est ici de poser quelques questions. Cette vérité qui est celle que nous interrogeons dans l'inconscient comme défaillance créatrice du savoir, comme pointe origine du désir de savoir, mais c'est le schéma qui vient d'un savoir condamné à n'être en quelque sorte jamais que le corrélat de cette défaillance, est-ce que ça n'est pas ceci qui est pour nous, à plus loin interroger, si toute pensée, non pas seulement la pensée spontanée de quiconque s'oriente dans les réalités installées de la vie, mais la pensée comme telle, à savoir comme s'interrogeant sur ce point hégelien qui est de savoir où un certain mode de savoir situe réellement le sujet, si toute cette pensée est définie comme étant essentiellement censure, car c'est cela que veut dire l'articulation freudienne, c'est que ce « je ne sais pas », de ce qu'il soit radicalement oublié, il est impossible de revenir à sa place, pensée — censure, appelez-là comme vous voudrez, glissez les mots, censée-pensure, est-ce que nous ne sentons pas là tout au moins un de ces corrélatifs essentiels de ce qui se clame à notre époque d'une prétendue fin de la philosophie ?

Il y a une objection de structure, précisément, c'est que philosophie, ou même comme on dit mieux à l'occasion métaphysique, elle n'a jamais fait que ça, la métaphysique, de se considérer comme à son terme. Alors il ne faut pas croire qu'à cause qu'on agite Kierkegaard, Marx et Nietzsche, comme on dit, ça nous mette tellement hors des limites de l'épure, uniquement vu de ce point de vue là. Ça n'est intéressant que pour continuer d'interroger ce qui est de nos jours, constatez-le tout de même, la chose la plus contestée du monde, encore qu'on ne s'arme que de cela, à savoir la liberté de pensée. Partout où on travaille à réaliser quelque chose qui a bien l'air d'être la domination du savoir — je veux dire là où on travaille

sérieusement, pas là où c'est la foire — on n'a pas la liberté de pensée. Ça n'empêche pas que les étudiants de Prague sont en train de faire la grève pour ça.

Alors qu'est-ce que ça veut dire ? C'est dans la mesure où notre expérience analytique peut peut-être apporter là une ébauche de réflexion que tout ce discours est tenu. Si nous procédons dans l'expérience en faisant tenir quoi ? Un discours qui se définit comment ? Associations libres, cela veut dire sans lien à l'autre. Vous parlez dans l'analyse, ça veut dire qu'on vous a libéré de toute règle du jeu. Et à quoi grand Dieu est-ce que ça peut mener ? Même pas à un texte esthétique. Car les surréalistes, quand ils voulaient procéder par cette voie, vous pensez bien qu'à la fin ils employaient largement la paire de ciseaux, pour que ça finisse par faire quelque chose dont nous reparlerons, l'œuvre d'art. Qu'on puisse y arriver comme ça est déjà fortement indicatif mais tout à fait imperméable à quiconque n'a pas l'idée de l'objet *a*.

Ce n'est pas de l'objet *a* que nous parlons aujourd'hui. Ce dont nous parlons, c'est ceci, c'est que pour qu'on se livre à un pareil exercice, qui normalement ne peut aboutir qu'à une profonde insuffisance logique — et c'est tout ce que Freud veut dire en réalité quand il dit que l'inconscient ne connaît pas le principe de contradiction, le principe de contradiction est quelque chose d'excessivement élaboré en logique et dont même en logique on peut se passer, on peut construire toute une logique sans faire usage de la négation, je parle d'une logique formelle dans le champ du savoir — si nous pouvons user d'un discours qui se libère de la logique, il n'est certainement pas délié de la grammaire. C'est bien que dans la grammaire, il doit rester quelque chose très riche de propriétés et de conséquences qui fait que nous nous apercevons qu'un fantasme ne s'exprime dans rien de mieux qu'une phrase qui n'a de sens que grammatical, qui dans son jeu en tout cas, pour ce qui est de la formation du fantasme, n'est agité que grammaticalement, à savoir *Un enfant est battu* par exemple. C'est en tant que quelque chose n'y est censuré et ne peut être censuré que de la structure grammaticale, à savoir l'agent par exemple, que quelque chose peut opérer autour de cette phrase.

Les névroses donc révèlent la distinction de la grammaire et de la logique. Il s'agirait de faire un pas de plus, et même si elles ne la révèlent pas d'emblée, comme ça, patent, nous dire que si nous découvrions — et

c'est à quoi je m'efforce — l'homologie de quelque chose qu'on ne peut savoir, évidemment, qu'à avoir fait un peu de logique, l'homologie des failles que démontre une logique correcte, c'est-à-dire qui n'a pas plus d'un siècle, à savoir qui fait qu'on s'aperçoit par exemple que c'est de la localisation quelque part d'un indécidable que dépend la consistance d'un des systèmes les plus assurés, à savoir l'arithmétique, qu'il y a homologie entre ces failles de la logique et de la structure du désir en tant qu'il est au dernier terme connotation du savoir des rapports de l'homme et de la femme par quelque chose qui est le plus surprenant, par le manque ou le non-manque d'un organon, d'un instrument, autrement dit du phallus, que la jouissance de l'instrument fasse barrage à la jouissance qui est jouissance de l'Autre en tant que l'Autre est représenté par un corps, pour tout dire, comme je l'ai énoncé, je pense, avec suffisamment de force, qu'il n'y a rien de structurable qui soit proprement l'acte sexuel, si ceci est correctement démontré, le joint, la boucle, ce quelque chose qui par derrière rejoint vérité à savoir est concevable ; la pensée est justement ce *Vorstellungsrepräsentanz*, cette chose qui représente le fait qu'il y ait du non représentable parce que barré par l'interdit de la jouissance. A quel niveau ? Au plus simple, au niveau organique. Le principe du plaisir, c'est cette barrière à la jouissance et rien d'autre.

Qu'elle soit métaphorisée dans l'interdit de la mère, c'est après tout ce qui n'est que contingence historique, et le complexe d'Œdipe lui-même n'est là qu'appendu. Mais la question se gîte plus profondément. La castration, à savoir le trou dans l'appréhension de ce « je ne sais pas » quant à la jouissance de l'Autre, doit être repensée quant à ses rapports aux effets répandus, omniprésents de notre science — ces deux points qui ont l'air très distants de ce barrage qui fait que ce sexe dont nous parlons tout le temps, loin de faire un pas dans quelque solution que ce soit du champ de l'érotique, va toujours plutôt s'obscurcissant, et marquant plus l'insuffisance de nos repères — qu'il y ait un rapport entre cela et ces effets que j'appelle répandus de notre savoir, c'est à savoir ce prodigieux déferlement du rapport à l'objet *a* dont l'usage de nos mass-media ne sont que le retour, la présentification, est-ce que ceci n'est pas à soi tout seul l'indication de ce qu'il en est de la liberté de pensée ?

Car supposez que la structure soit effectivement ici celle de la bouteille de Klein, que la limite soit effectivement ce lieu de retournement où ce qui

était l'endroit devient l'envers et inversement, où apparemment est séparée la vérité du savoir, qu'il nous suffit de penser que cette limite n'est pas fixe, qu'elle est de sa nature partout, à savoir que la question se pose pour nous de comment faire pour que n'adhère pas à un point purement imaginairement fixe cette division de vérité et savoir, et c'est bien là ce dont, faute d'avoir même commencé de suggérer ainsi le problème, les psychanalystes se contentent de donner une démonstration sous cette forme de ne pouvoir absolument décoller d'une certaine stase de cette limite. Toute cure de la névrose qui se limite à l'exhaustion des identifications du sujet, c'est-à-dire très précisément de ce par quoi il s'est réduit à l'autre, nulle cure de ces identifications, nous y reviendrons, ne porte en elle-même aucune promesse de résolution de ce qui fait nœud pour le névrosé.

Ce qui fait nœud pour le névrosé, je ne le dirai pas aujourd'hui ici, je serai forcé d'aller trop vite, mais ce que je veux dire, c'est qu'en raison de ce qu'il en est de la nature du névrosé, qui est profondément qu'on lui demande ce qu'il en est de son désir, est-ce que la question ne peut pas être posée si le psychanalyste ici n'est pas complice à soutenir sans le savoir ce qui est le fond de la structure du névrosé, c'est à savoir que son désir ne peut se soutenir que de cette demande. Pour tout dire, singulièrement si l'on peut dire que l'analyse a consisté en la rupture avec l'hypnose, c'est peut-être pour une raison bien surprenante à la considérer, c'est que dans l'analyse, du moins sous la forme où elle stagne, c'est l'analyste qui est l'hypnotisé. Au terme, l'analyste finit par devenir le regard et la voix de son patient. Ceci est fort différent de ce qui se présente, illusion de la pensée, comme un recours à la clinique. Ce ne serait peut-être pas se dégager de la clinique que de prendre garde à ce que ne se produise pas cette mutation. Je ne fais, vous le pensez bien, qu'indiquer des portes d'entrée qui sont celles que nous pousserons dans les séances à venir.

Je ne voudrais terminer qu'à faire cette remarque. Si je me suis limité dans ma vie à commenter mon expérience et à l'interroger dans ses rapports à la doctrine de Freud, c'est précisément dans la visée de n'être pas un penseur mais, une pensée, celle de Freud, déjà constituée, de l'interroger en tenant compte de ce qui la détermine, de ce qui, hégeliennement parlant, fait ou non sa vérité.

# Leçon XVIII

*30 avril 1969*

Peut-être certains d'entre vous qui, par hasard, seraient philosophes entrevoient-ils qu'une question un peu dépassée par un effet de la lassitude plutôt que d'avoir reçu une effective solution, celle qui s'ouvre entre les termes d'idéalisme et de réalisme, se trouve ici renouvelée. Comme nous allons le voir tout à l'heure, l'idéalisme, c'est assez simple à cuber, il n'y a qu'à le recueillir de la plume de ceux qui se sont faits ses doctrinaires. Vous verrez que jusqu'à un certain point je prendrai appui sur ceci qui n'a pas été réfuté. Il n'a pas été réfuté philosophiquement ; cela veut dire que le sens commun qui est réaliste, bien sûr, réaliste dans les termes où l'idéalisme pose la question à savoir que nous ne connaîtrions, à l'entendre, du réel que les représentations, il est clair que cette position qui, à partir d'un certain schéma, est irréfutable l'est quand même, réfutable, à partir du moment où on ne fait pas de la représentation le reflet pur et simple du réel. Je vais y revenir.

Il est notable que ce soit de l'intérieur même de la philosophie qu'aient été portés des coups décisifs à l'idéalisme, c'est à savoir que ce qui s'était promu d'abord dans la mythologie de la représentation a pu être déplacé dans une autre mythologie, celle qui met en question non pas la représentation mais la fonction de la pensée en tant qu'idéologie. L'idéalisme ne se tenait qu'à confondre l'ordre de la pensée avec celui de la représentation. La chose s'articule, vous le voyez, très simplement, et l'on peut se croire réaliste à faire de la pensée ce qu'elle est, quelque chose de dépendant de ce qu'on appelle en l'occasion le réel. Est-ce suffisant ? Il est difficile de ne

pas s'apercevoir que même à l'intérieur de la mythologie, c'est ainsi que je l'appelle, de l'idéologie comme dépendant d'un certain nombre de conditions et nommément sociales, c'est à savoir celles de la production, est-ce position de réalisme que de se référer à un réel qui en tant que tel, à savoir en ceci que la pensée en est toujours dépendante, ne peut de ce fait être pleinement appréhendé, et ceci d'autant plus que ce réel, nous considérons que nous sommes en état de le transformer à proprement parler. Ces réflexions sont massives. Ce que j'entends faire observer, c'est que ce réel par rapport auquel nous devons considérer — c'est là le sens de la critique dite de l'idéologie — notre savoir comme en progrès, est partie intégrante d'une subversion que nous introduisons dans le réel. La question est celle-ci, ce savoir en progrès est-il quelque part déjà là ? C'est la question que j'ai posée sous les termes du *sujet supposé savoir*.

C'est toujours comme un présupposé et, pour tout dire, un préjugé d'autant moins critiqué qu'il n'était pas aperçu que même à exclure ce qu'indique de mystique l'idée de la connaissance, même à avoir compris que le pas de la science consiste à proprement parler à y avoir renoncé, à constituer un savoir qui est appareil se développant à partir du présupposé radical que nous n'avons affaire à rien d'autre qu'aux appareils de ce que non seulement manie le sujet mais où il peut se purifier en tant que tel, n'étant plus rien que le support de ce qui s'articule comme savoir ordonné dans un certain discours, un discours séparé de celui de l'opinion et qui comme tel s'en distingue comme discours de la science, il reste que, ce pas fait, rien n'a été porté d'une question sérieuse sur les implications qui, malgré nous, persistent de ce préjugé en tant qu'il est non critiqué, c'est à savoir que ce savoir, à le découvrir, devons-nous, oui ou non, penser, fait de pensée, qu'il est une place où ce savoir, que nous le voulions ou pas, nous le concevons comme ordonné déjà. Tant que ne sont pas essayées à proprement parler les conséquences d'une radicale mise en suspens de cette question, celle du *sujet supposé savoir*, nous restons dans l'idéalisme et, pour tout dire, sous sa forme la plus arriérée, sous celle en fin de compte inébranlée dans une certaine structure et qui s'appelle, ni plus ni moins, théologie. Le *sujet supposé savoir*, c'est Dieu, un point c'est tout. Et l'on peut être un savant de génie, et pas que je sache pour autant un obscurantiste, on peut être Einstein pour tout dire, et faire recours de la façon la plus articulée à ce Dieu. Il faut bien qu'il soit là déjà supposé

savoir puisque Einstein, argumentant contre une restructuration de la science sur des fondements probabilistes, argue que le savoir que suppose quelque part ce que lui, dans sa théorie, articule, se recommande par quelque chose qui est homogène à ce qui est bien un supposé concernant ce sujet ; il le nomme dans les termes traditionnels le bon vieux Dieu, peut-être difficile à pénétrer dans ce qu'il soutient de l'ordre du monde, mais il n'est pas menteur. Il est loyal. Il ne change pas en cours les données du jeu. Et c'est sur cette admission que les règles déjà existent, que quelque part le jeu, celui qui préside à ce déchiffrement qui s'appelle savoir, les règles en sont instituées en ceci seul que le savoir en Dieu existe déjà ; c'est à ce niveau qu'on peut interroger ceci de ce qui résulte d'un athéisme véritable, le seul, comme vous le voyez, qui mériterait ce nom, qui est celui-ci, s'il est possible à la pensée de soutenir l'affrontement de la mise en question du *sujet supposé savoir*.

Ceci, il faut bien le dire, est une mise en question qui, si je la reformule, ce n'est nullement dire qu'encore cette formule y constitue même un pas en quoi que ce soit ; non pas certes que ce ne soit un pas qui m'occupe essentiellement, c'est que, dans ce que j'ai à articuler, qui en est solidaire, à savoir la psychanalyse, je ne puis faire que d'avoir à faire passer d'abord ce dont j'ai à solliciter les analystes, d'avoir au moins un discours à la page de ce qu'ils manient effectivement. Appelez ça comme vous voudrez, traitement, expérience analytique, c'est tout un. Et, à cet endroit, leur pensée reste retardataire au point qu'il est facile de faire toucher du doigt que c'est à une des formes en fin de compte sommaires à résumer du sujet que se rattachent telles des notions non pas inoffensives, pour autant qu'à se rendre compte de ce que fait dans le traitement le sujet, à en rendre compte par des termes qui de se rattacher à des préjugés, eux, sommaires, véritable dégradation de ce qu'a pu toucher à tel de ses tournants une pensée critique, n'est pas sans conséquences multiples ; d'abord de renforcer tout ce qui, dans la pensée, nous est signalé comme constitué essentiellement d'une résistance, ensuite modes d'intervention qui ne peuvent que renforcer chez le sujet dit patient à plus ou moins juste titre, mais en tout cas, quoi qu'il en soit, traité, tressé dans l'acte même de l'expérience psychanalytique, renforcer chez ce sujet les mêmes préjugés. Et pour dire ce dont il s'agit de véritablement manifeste, je le centrerai sur ces termes qu'on évoque du dedans et du dehors. Que ces termes soient, bien sûr,

depuis l'origine dans le discours de Freud, ce n'est pas une raison pour que nous ne les interrogions pas de la façon la plus serrée, faute de quoi nous risquons de voir se produire ces sortes de déviations qui entravent ce qui pourrait être aperçu dans l'expérience analytique qui soit de nature à nourrir ou tout au moins à confluer avec la question essentielle, celle du *sujet supposé savoir*. Tant que le *sujet supposé savoir* avant que nous sachions n'aura pas été mis en question de la façon la plus sérieuse, on pourra dire que toute notre démarche restera accrochée à ce qui, dans une pensée qui ne s'en détache pas, est facteur de résistance puisqu'une conception vicieuse du terrain sur lequel nous posons les questions amène inévitablement leur distorsion principielle.

Comment, avec l'usage qui est fait couramment, non seulement jour après jour mais de chaque minute, qui est fait par l'analyste des termes de projection et d'introjection, s'ils ne sont pas en eux-mêmes critiqués d'une façon correcte, comment ne pouvons-nous pas voir leur effet inhibant sur la pensée de l'analyste lui-même et bien plus leur effet suggestif dans l'intervention interprétative et sous le mode dont il n'y a aucun excès à dire qu'il ne peut être que crétinisant. Est-ce qu'un dedans et un dehors, ce qui a l'air d'aller de soi si nous considérons l'organisme, à savoir un individu qui en effet est bien là, ce qui est dedans, c'est ce qui est dans son sac de peau, et ce qui est dehors, c'est tout le reste, que de là le pas se fasse que ce qu'il se représente de ce dehors doit être aussi à l'intérieur du sac de peau est quelque chose qui, d'un premier abord, paraît un pas modeste et comme allant de soi. C'est exactement là-dessus qu'après tout repose l'articulation de l'évêque Berkeley, de ce qui est à l'extérieur, après tout, vous ne savez que ce qu'il y a dans votre tête et ce qui par conséquent, à quelque titre, sera toujours représentation ; quoi que vous avanciez concernant ce monde, je pourrai toujours remarquer que c'est de ce que vous vous le représentiez. Il est vraiment très singulier qu'une telle image ait pu prendre à un moment de l'histoire le caractère de prévalence au point qu'un discours ait pu s'y appuyer qui effectivement ne pouvait, dans un certain contexte, celui d'une représentation qui est faite pour soutenir cette idée de la représentation, être réfuté. Je voudrais l'imaginer, cette représentation qui permet de donner à la représentation cet avantage en quoi consiste, en fin de compte, le nœud secret de ce qui s'appelle idéalisme.

Il est certainement tout à fait frappant qu'à seulement l'approcher de la façon que je fais, la toile si l'on peut dire en vacille ; si c'est si simple, comment a-t-on pu même s'y arrêter ? Et pour nourrir cette vacillation, je vais faire ceci qui s'impose bien sûr, à savoir montrer comment est construite cette représentation de mirage. Elle est tout ce qu'il y a de plus simple. Il n'y a même pas besoin de recourir à quelque chose qui est tout de même assez frappant, au texte d'Aristote dans son petit *Traité de la Sensation*, pour s'apercevoir du style avec lequel il aborde ce qu'il en est de la vue, de l'œil. Ce qu'il en dit, ce par quoi il l'aborde, ce où il entend rendre compte du fait de la vision, a quelque chose qui nous fait à soi tout seul apercevoir qu'il lui manque de façon frappante ce qui pour nous ne fait pas question, à savoir l'appareil le plus élémentaire de l'optique dont après tout c'est bien là l'occasion de dire quel avantage il y aurait à ce qu'on fasse une étude du point où en était, concernant l'optique à proprement parler, la science antique, cette science qui a été fort loin, beaucoup plus loin même qu'on ne le croit, dans toutes sortes de vues mécaniques, mais dont il semble en effet que, sur le point propre de l'optique, elle ait présenté un remarquable blanc. Dans ce modèle qui donne son statut à ce temps de la représentation où s'est cristallisé le noyau de l'idéalisme, le modèle simple comme tout est celui de la chambre noire, à savoir un espace clos à l'abri de toute lumière, dans lequel seul un petit trou s'ouvre au monde extérieur ; si ce monde extérieur est éclairé, son image se peint et s'agite à mesure de ce qui se passe au-dehors sur la paroi intérieure de la chambre noire.

Il est extrêmement frappant de voir qu'un certain détour de la science, qui n'est pas pour rien celui de Newton, lequel, vous le savez, a été aussi inaugurant et génial quant à l'optique qu'il l'a été quant à la loi de la gravitation, dont ce n'est pas pour rien à ce tournant que je rappellerai que, ce dont lui fit louange son temps, c'est très exactement d'avoir été à la hauteur — ceci fut articulé, et par les meilleurs esprits — des desseins de Dieu qu'il s'est trouvé déchiffrer, ceci pour confirmer la remarque que je faisais tout à l'heure de l'enveloppe théologique des premiers pas de notre science. L'optique est donc essentielle à cette imagination du sujet comme de quelque chose qui est dans un dedans. Chose singulière, il semble admis de la place du petit trou d'où dépend le site de l'image, il suffit, parce que ce petit trou, cette place est indifférente, il se reproduira toujours en effet

dans la chambre noire une image quelque part, à l'opposé du petit trou, la différence de la place du petit trou ne semble pas faire question sur ceci, c'est qu'on ne voit le monde que du côté où est tourné ce petit trou. Il semble impliqué dans cette fonction du sujet modelé sur la chambre noire que, dans la chambre, cet appareil du petit trou soit compatible avec ceci que de ce qui est au dehors et qui n'est plus qu'image pour ne plus se traduire que comme image au-dedans, au-dehors dans un espace que rien ne limite, en principe, tout peut venir à prendre place à l'intérieur de la chambre. Il est pourtant manifeste que si les petits trous se multipliaient, il n'y aurait plus nulle part aucune image.

Néanmoins nous n'allons pas insister lourdement sur cette question, ce n'est pas elle qui nous importe, c'est simplement de remarquer que là et là seulement prend son appui ceci que ce qui concerne le psychisme est à situer dans un en dedans limité par une surface. Une surface, bien sûr, nous dit-on, c'est déjà quelque chose, dans le texte de Freud ; qu'elle est surface tournée vers le dehors et que dès lors que c'est sur cette surface que nous localisons le sujet, il est, comme on dit, sans défense au regard de ce qu'il y a en dedans et qui n'est pas bien sûr simplement les représentations mais que du même coup, parce que les représentations ne peuvent être mises ailleurs, que du même coup on y met tout le reste, à savoir ce qu'on appelle diversement, confusément, affects, instincts, pulsions. Tout cela est dans le dedans.

Quelle raison, pour savoir le rapport d'une réalité avec son lieu, qu'il soit dedans ou bien dehors ? Il conviendrait d'abord de s'interroger sur ce qu'elle devient en tant que réalité et pour cela peut-être de se détacher de cette vertu fascinante qu'il y a en ceci que nous ne pouvons concevoir la représentation d'un être vivant qu'à l'intérieur de son corps. Sortons-en un instant et posons la question de savoir ce qui arrive dans le dedans et le dehors quand il s'agit d'une marchandise par exemple. On nous a assez communément éclairé la nature de la marchandise pour que nous sachions qu'elle se distingue entre valeur d'usage et valeur d'échange. La valeur d'échange, c'est quand même bien ce qui fonctionne au-dehors. Mais, cette marchandise, mettons-la dans un entrepôt. C'est forcé aussi que ça existe. C'est un en dedans, un entrepôt. C'est là qu'on la garde, qu'on la conserve. Les fûts d'huile, quand ils sont dehors, ils s'échangent, et puis on les consomme, valeur d'usage. C'est assez curieux que c'est quand ils

sont au-dedans qu'ils sont réduits à leur valeur d'échange. Dans un entrepôt, par définition, on n'est pas là pour les mettre en pièces ni pour les consommer ; on les garde. La valeur d'usage à l'intérieur, là où on l'attendrait, est précisément interdite, et il n'y subsiste que par sa valeur d'échange. Là où c'est plus énigmatique, c'est quand il ne s'agit plus de la marchandise mais du fétiche par excellence, de la monnaie. Alors là, cette chose qui n'a pas de valeur d'usage, qui n'a que valeur d'échange, quelle valeur conserve-t-elle quand elle est dans un coffre ? Il est pourtant bien clair qu'on l'y met et qu'on l'y garde. Qu'est-ce que c'est que ce dedans qui semble rendre complètement énigmatique ce qu'on y enferme ? Est-ce qu'à sa façon, par rapport à ce qui fait l'essence de la monnaie, ça n'est pas un dedans tout à fait en dehors, en dehors de ce qui fait l'essence de la monnaie ?

Ces remarques n'ont d'intérêt que d'introduire ce qu'il en est de la pensée qui a aussi quelque chose à faire avec la valeur d'échange, en d'autres termes, qui circule, cette simple remarque devant suffire à marquer l'opportunité de la question pour ceux qui n'ont pas encore compris qu'une pensée, ça ne se conçoit à proprement parler qu'à être articulée, qu'à s'inscrire dans le langage, qu'à pouvoir être soutenue dans des conditions qu'on appelle la dialectique, ce qui veut dire un certain jeu de la logique, avec des règles, et de savoir donc si nous pouvons d'aucune façon ne pas nous interroger exactement de la même façon que nous le faisions il y a un instant pour la monnaie mise dans un coffre, qu'est-ce que ça veut dire, une pensée, quand on se la garde ? Et si on ne sait pas ce qu'elle est quand on se la garde, c'est tout de même bien que son essence doit être ailleurs, c'est-à-dire déjà au-dehors, sans qu'on ait besoin de faire de la projection pour dire que la pensée s'y promène. En d'autres termes, il faut remarquer ce qui n'est peut-être pas apparu de prime abord à tous, c'est que quel que soit le convaincant de l'argument de Berkeley, ce qui fait sa force, c'est peut-être bien cette intuition fondée sur un modèle, la représenta-

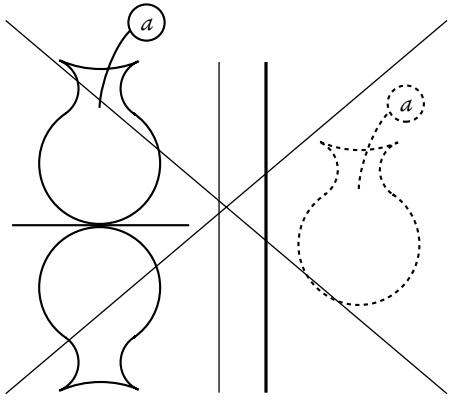

tion, je ne peux pas l'avoir ailleurs ; mais l'important, dans l'histoire, ce n'est pas ça, à savoir que nous nous laissions piper à une image de plus, et spécialement dépendante d'un certain état de la technique. C'est qu'effectivement, son argumentation soit irréfutable. Pour que l'idéalisme tienne, il faut qu'il y ait non seulement l'évêque Berkeley mais quelques autres personnes avec lesquelles, sur ce sujet de savoir si du monde nous n'avons qu'une appréhension qui définit les limites philosophiques de l'idéalisme, c'est dans la mesure où on ne peut en sortir, où, dans le discours, on n'a rien à lui rétorquer qu'il est irréfutable.

Alors, sur le sujet idéalisme réalisme, il y a bien évidemment ceux qui ont raison et ceux qui ont tort. Ceux qui ont raison sont dans le réel, je parle du point de vue des réalistes ; et ceux qui ont tort, où sont-ils ? Cela nécessiterait d'être inscrit dans le schéma aussi. L'important est ceci, c'est qu'au niveau du débat, de la discussion articulable, Berkeley, au point où il en est de la discussion philosophique à son époque, est dans le vrai bien que, bien sûr, il est manifeste qu'il ait tort.

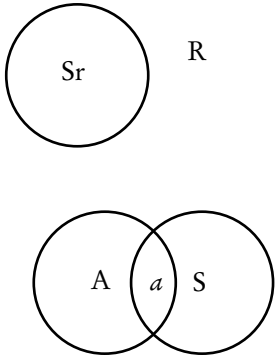


C'est justement en ceci que se démontre que le premier dessin du champ de l'objectivité fondé sur la chambre noire est faux. Mais alors faut-il ou non lui en substituer un autre ? Et comment faire ? Que deviennent le dedans et le dehors ? Et si ce que nous sommes forcés de redessiner pour nous trouver sur cette limite, sur ce medium entre symbolique et imaginaire qui demande un minimum de support à nos cogitations, de support intuitif, est-ce que ceci ne comporte pas que nous devions, dans l'intervention analytique, abandonner radicalement ces termes de projection et d'introjection, comme nous nous en servons sans cesse sans apporter la moindre critique au schéma que nous appellerons pour le désigner berkeleyen, celui où se marque de ce petit rond mis en haut, qui est la chambre noire, dans lequel j'ai mis le sujet de la représentation avec un réel à l'extérieur qui se distingue d'être simplement ceci, comme si ça allait de soi, tout ce qu'il y a là, dehors, c'est le réel.

Autre probablement très fâcheuse appréhension des choses, ne pas distinguer dans tout ce qui est là construit au-dehors différents ordres de réel. Poser la question simplement de ce que cette bâtisse, cette maison doit à un ordre qui n'est pas du tout forcément le réel, puisque c'est notre fabrication, c'est ce qu'il conviendrait de pouvoir mettre en place si nous avons à intervenir dans un champ qui n'est pas du tout celui qu'on a dit être celui de faits élémentaires, organiques, charnels, de poussées biologiques, mais de quelque chose qui s'appelle l'inconscient et qui, pour être simplement articulable comme étant de l'ordre de la pensée, n'échappe pas à ceci, c'est qu'il s'articule en termes langagiers. Le caractère radical de ce qui est au fondement non pas de ce que j'enseigne mais de ce que je n'ai qu'à reconnaître dans notre pratique quotidienne et dans les textes de Freud, voilà qui pose la question de ce qu'il en est du dedans et du dehors, et de la façon dont nous pouvons et devons concevoir ce qui répond à ces faits toujours si maladroitement maniés dans les termes d'introjection et de projection, au point que Freud, il faut bien le dire, ose, à l'origine de la définition du Moi, articuler les choses en ces termes, à savoir que d'un certain état de confusion avec le monde le psychisme se sépare en un dedans et un dehors, et qu'ici, là, dans son discours, rien n'est distingué de ce qu'il en est de ce dehors, à savoir s'il est identifiable à ce que dans cette représentation commune dans l'opinion, à ce qu'il est identifiable, ce dehors, à cet espace indéterminé, et ce dedans à ce quelque chose que nous tiendrons désormais pour fonder une règle de l'organisme dont nous allons chercher toutes les composantes au-dedans.

Il est très clair qu'on peut faire un pas déjà, à démontrer ce qu'a d'impensable le schéma de la chambre noire. Il n'est pas besoin de remonter à Aristote pour nous apercevoir que les questions, du fait qu'il ne se réfère pas à la chambre noire, sont pour lui complètement différentes de celles qui se posent à nous et rendent à proprement parler impensable toute une conception, disons, du système nerveux. Lisez ce texte, il est piquant, ce texte par où débutent quelques chapitres d'un petit traité qu'il intitule *De la sensation*. Il, déjà, effleure le problème, à savoir ce quelque chose qui va donner tellement de développements par la suite, à savoir qu'il y a quelque chose dans la vision qui ouvre à la réflexion. Le « se voyant se voir » de Valéry, il l'approche, et de la façon la plus drôle, dans ce fait que quand on appuie sur un œil, ça fait quelque chose, ça fait des phosphènes, c'est-à-dire

quelque chose qui ressemble à de la lumière ; c'est là seulement qu'il trouve à appréhender que cet œil qui voit, il se voit aussi en quelque façon, puisqu'il produit de la lumière si vous appuyez dessus. Bien d'autres choses sont piquantes, et les formules dans lesquelles il aboutit au terme, qui donnent pour essentielle aux choses la dimension du diaphane, ce par quoi il est rendu compte que l'œil voit de ceci et de ceci uniquement que, dans cet ordre du diaphane, il représente un appareil particulièrement qualifié, c'est-à-dire qu'aussi bien, loin que nous ayons quelque chose qui d'aucune façon ressemble à un dedans et à un dehors, c'est en tant, si l'on peut dire, que l'œil participe d'une qualité nous dirions visionnaire que l'œil voit. Ce n'est pas si bête. C'est une certaine façon, pour le coup, de bien plonger le sujet dans le monde.

La question est devenue un petit peu différente et, à la vérité, les gens avec qui Aristote a à combattre, c'est à savoir mille autres théories énoncées de son temps dont toutes d'ailleurs, par quelque côté, participent de quelque chose que nous n'avons aucune peine à retrouver dans nos images, y compris celle de la projection car, je vous le demande, qu'est-ce que suppose ce terme de projection quand il s'agit non plus de ce qui se voit mais de l'imaginaire, si ce n'est que nous supposons au regard d'une certaine configuration affective qui est celle autour de quoi, à tel moment, à telle date, nous supposons que le sujet patient modifie le monde, qu'est-ce que c'est que cette projection sinon la supposition de ceci, que c'est du dedans que le faisceau lumineux part qui va peindre le monde, tout comme dans les temps antiques, il en était certains pour imaginer ces rayons qui, partant de l'œil, allaient en effet nous éclairer le monde et les objets, quelque énigmatique que fût ce rayonnement de la vision. Mais nous pouvons, nous le prouvons dans nos métaphores, en être encore là. Et quand on se réfère à ce texte aristotélicien, ce n'est pas le moins brillant de ce qu'il nous montre qu'on touche en quelque sorte du doigt non pas tellement de ce qu'il échafaude lui-même que de tout ceux auxquels il se réfère, Empédocle notamment qui fait participer la fonction de l'œil du feu, à quoi lui-même rétorque par un appel à l'élément de l'eau. Incidemment, ce qui l'embête, c'est qu'il n'y a que quatre éléments, et comme il y a cinq sens, on voit mal comment le raccord se fera ; il le dit en toutes lettres. Il arrive à la fin à s'en tirer en unifiant le goût et le toucher comme se rapportant également à la terre, mais ne nous amusons pas plus

longtemps, aussi bien ces choses n'ont rien en elles-mêmes de tellement spécialement comique, mais plutôt exemplaire. Ce qui apparaît en quelque sorte, à lire ces textes, c'est ce quelque chose qui, pour nous, localise ce champ de la vision de le réanimer, si je puis dire, de ce que nous y avons mis, grâce à la perversion, d'inséré dans le désir. On voit ceci, à simplement se laisser, si on peut dire, imprégner de ce qui anime ces textes qui, si futiles qu'ils nous paraissent, n'étaient pourtant pas dits par des gens sots, qu'il se soit pu dire ainsi le ressort nous est en quelque sorte suggéré, pour peu que quelque exercice ait été par nous pris de ce qu'il en est dans le champ visuel de la fonction de l'objet *a.*

L'objet *a*, dans le champ visuel, ressortit au regard de la structure objective à la fonction de ce tiers terme dont il est frappant que littéralement les anciens ne sachent pas qu'en faire, le ratent alors que c'est quand même la chose la plus grosse qui soit. Eux aussi se trouvent entre deux, la sensation, c'est-à-dire le sujet, et puis le monde qui est senti; qu'il faille qu'ils se secouent, si l'on peut dire, pour faire intervenir comme troisième terme la lumière, tout simplement, le foyer lumineux en tant que ce sont ses rayons qui se réfléchissent sur les objets et qui, pour nous-mêmes, qui viennent à l'intérieur de la chambre noire former une image. Et après ? Après nous avons cette merveilleuse stupidité de la synthèse conscientielle qui est quelque part, et paraît-il particulièrement bien pensable uniquement de ce fait que nous pouvons la loger dans une circonvolution. Et en quoi dans la circonvolution l'image deviendra-t-elle, tout d'un coup, parce qu'elle est dans une circonvolution plutôt que d'être sur la rétine, quelque chose de synthétique ? Le concept de l'objet *a* nous est suffisamment indiqué par les tâtonnements mêmes qui se sont dessinés tout au cours de la tradition et qui ont fait en effet qu'ils s'apercevaient fort bien que la solution du problème de la vision n'est pas du tout simplement la lumière; la lumière est une condition, bien sûr; pour qu'on voie quelque chose, il faut qu'il fasse jour; mais en quoi est-ce que cela explique qu'on voit ?

L'objet *a*, dans ce qui concerne le champ scoptophilique, si nous essayons de le traduire au niveau de l'esthésie, c'est très exactement ce que vous voudrez, ce blanc, ou ce noir, ce quelque chose qui manque derrière l'image, si l'on peut dire, et que nous mettons si aisément par un effet purement logomachique de la synthèse quelque part dans une circonvolution. C'est très précisément en tant que quelque chose manque dans ce qui

s'en donne comme image qu'est le point ressort dont il n'y a qu'une solution, c'est que, comme objet *a*, c'est-à-dire précisément en tant que manque et, si vous voulez, en tant que tache. La définition de la tache, c'est justement de ce qui, dans le champ, se distingue comme le trou, comme une absence, et nous savons justement par la zoologie que la première apparition de cette chose qui nous émerveille, qui est si bien construite comme un petit appareil optique, et qui s'appelle un œil, au niveau d'êtres lamelleux, c'est par une tache que ça commence. Cette tache, en ferons-nous purement et simplement un effet, car la lumière produit des taches. C'est une chose certaine. Nous n'en sommes point là. Mettre la tache comme essentielle et structurante à titre de place de manque dans toute vision, mettre la tache à la place du troisième terme du champ objectivé, mettre la tache à la place de la lumière comme les Anciens ne pouvaient s'empêcher de le faire — et c'était là leur bafouillage — voilà quelque chose qui n'est plus bafouillage, si nous nous apercevons que cet effet de métaphore, de métaphore du point nié dans le champ de la vision, comme mise au principe de ce qui fait non pas son déploiement plus ou moins de mirage mais ce qui attache le sujet en tant que ce sujet est quelque chose dont le savoir est tout entier déterminé par un autre manque plus radical, plus essentiel, qui est celui de ce qui le concerne en tant qu'être sexué, c'est là ce qui fait apparaître comment le champ de la vision s'insère dans le désir. Et après tout pourquoi n'y a-t-il pas moyen d'admettre que ce qui fait qu'il y ait vue, contemplation, tous ces rapports qui retiennent l'être parlant, que tout ceci ne prenne vraiment son attache, sa racine, qu'au niveau même de ce qui, d'être tache dans ce champ, peut servir à boucher, à combler ce qu'il en est du manque, du manque lui-même parfaitement articulé et articulé comme manque, à savoir ceci qui est le seul terme grâce à quoi ce qu'il en est de l'être parlant peut se repérer au regard de ce qu'il en est de son appartenance sexuelle.

C'est au niveau de cet objet *a* que peut se concevoir cette division articulable du sujet en un sujet qui a tort parce qu'il est dans le vrai — c'est l'évêque Berkeley — et un autre sujet qui, mettant en doute que la pensée vaille quelque chose, en réalité fait la preuve de ceci que la pensée est de soi censure et que ce qui importe, c'est de situer le regard en tant que subjectif, par ce qu'il ne voit pas et que c'est cela qui rend pensable que la pensée elle-même s'assoit de ceci et de ceci seulement qu'elle est censure, c'est

ce qui permet de l'articuler elle-même métaphoriquement comme faisant tache dans le discours logique.

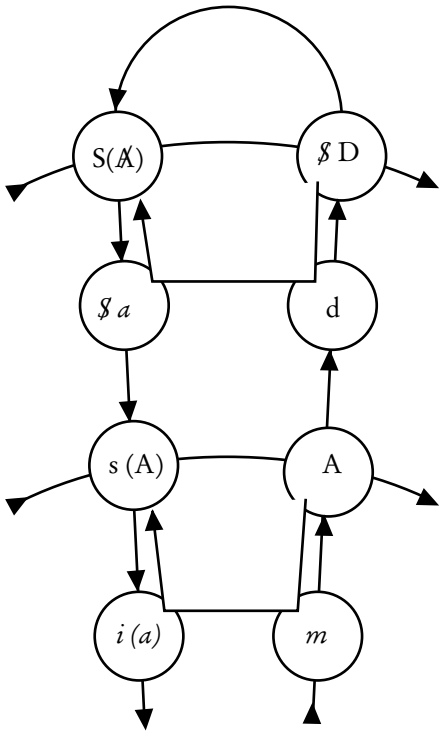


Ce que aujourd'hui, à la suite de cette bien longue articulation, je veux dire, tout au moins pourrai-je l'amorcer, c'est ceci, nous en étions restés au niveau de la perversion fondée dans une autre façon d'inscrire ce dehors. Ce dehors, pour nous, n'est pas un espace ouvert à l'infini où nous mettons n'importe quoi sous le nom de réel. Ce à quoi nous avons a faire, c'est cet Autre qui a comme tel son statut. Ce statut, ce n'est certes pas du seul effort des psychanalystes que nous pouvons actuellement l'articuler comme se présentant à l'explorer d'une interrogation seulement logique, comme marqué d'une faille, ce qui dans le schéma qui est ici donne le grand Autre, le signe comme donnant le terme de ce qui se pose au niveau de l'énonciation, de l'énonciation désirante, c'est que la réponse qu'il donne est très exactement la faille qui représente ce désir.

Après tout, ce n'est pas pour rien que ces termes sont ici manifestés par des petites lettres, par une algèbre. Le propre d'une algèbre, c'est de pouvoir avoir diverses interprétations. S (Ⱥ), ça peut vouloir dire toutes sortes de choses, jusques et y compris la fonction de la mort du père. Mais, à un niveau radical, au niveau de la logification de notre expérience, S (Ⱥ), c'est exactement si elle est quelque part et pleinement articulable, ce qui s'appelle la structure, si on peut en quelque terme qualifier de structuralisme — et vous savez quelles réserves je fais sur ces épinglages philosophiques, — c'est en tant que le rapport entre ce que permet d'édifier une logique rigoureuse avec ce que d'autre part dans l'inconscient nous est montré de certains défauts d'articulation irréductibles d'où procède cet effort même

qui témoigne du désir de savoir, je vous l'ai dit, ce que je définis comme perversion, c'est la restauration en quelque sorte première, la restitution, à ce champ du A, du *a*, en ceci que la chose est rendue possible de ce que ce *a* soit un effet de la prise de quelque chose de primitif, de primordial et, pourquoi ne l'admettrions-nous pas, à condition de n'en pas faire un sujet, c'est dans la mesure où cet être animal que nous prenions tout à l'heure au niveau de son sac de peau est pris dans le langage que quelque chose en lui se détermine comme *a*, ce *a* rendu à l'Autre, si l'on peut dire. C'est bien pourquoi l'autre jour, en introduisant devant vous le pervers, je le comparai à l'homme de foi, voire au croisé ironiquement ; lui, donne à Dieu sa plénitude véritable.

Et si vous me permettez de terminer sur quelques jeux de mots en quelque sorte humoristiques, s'il est vrai que le pervers est la structure du sujet pour qui la référence castrationnelle, le fait que la femme est distinguée de ceci qu'elle n'a pas le phallus, que ceci par cette opération mystérieuse de l'objet *a* est bouché et est masqué et est comblé, est-ce que ce n'est pas là que s'articule cette formule que déjà une fois j'ai poussée en avant, que cette façon de parer à la béance radicale dans l'ordre du signifiant que représente le recours à la castration, d'y parer ce qui est la base et le principe de la structure perverse, en pourvoyant de quelque chose qui comble, qui remplace le manque phallique, en pourvoyant cet Autre et en tant qu'il est asexué, est-ce que ce n'est pas cela qu'un jour, devant vous, j'avais désigné du terme de l'hommelle. Voilà une référence qui, quant à l'assiette d'un certain dehors au regard du jeu de l'inconscient, vous rendra dans son épinglage, paraît-il seulement pittoresque, quelques services.

Mais pour vous quitter et aussi bien parce qu'aujourd'hui je n'ai pas pu parcourir comme d'habitude aussi loin le champ que je voulais, pour vous ouvrir car c'est celui qui, de la perversion, conduit à la phobie, en y voyant l'intermédiaire qui va vous permettre enfin de situer authentiquement le névrosé, et à son niveau ce qu'il en est du dedans et du dehors, si cet hommelle nous l'écrivons, à modifier le terme qui est ici S (A), à le modifier en ce sens que c'est d'un A non défaillant que ce A d'un signifiant du A, qu'il s'agit, et qui donne la clé de la perversion, est-ce que — je vous le montrerai davantage dans notre prochaine réunion — ce n'est pas inversement que ce soit au niveau du signifié *s* (A) de la faille, que la division de ce A se porte chez le névrosé ? Ceci a un grand intérêt d'ordonnance topolo-

gique car c'est aussi montrer que c'est au niveau de l'énoncé que le texte du symptôme névrotique s'articule, c'est-à-dire que c'est ainsi que s'explique que ce soit entre le champ du Moi tel qu'il s'ordonne spéculairement et celui du désir en tant qu'il s'articule par rapport au champ dominé par l'objet *a* que le sort de la névrose se joue.

C'est ce que nous verrons mieux la prochaine fois où c'est, fondé sur ces graphes anciens, que je pourrai vous montrer la place que tient, dans le jeu de la névrose, — et je le reprendrai dans la phobie d'abord, reprenant tout ce que j'ai déjà articulé à propos du *petit Hans* et qui a été, je m'en suis aperçu, assez insuffisamment transmis dans les comptes rendus qui en ont été donnés… Alors, mais si ce signifié du A en tant que barré, en tant que marqué de sa défaillance logique, s'il vient dans le névrosé à pleinement se signifier, c'est bien aussi cela qui nous éclaire de ce qu'a eu d'inaugural l'expérience du névrosé. Lui ne masque pas ce qu'il en est de l'articulation conflictuelle au niveau de la logique même. Que de ce que la pensée défaille en son lieu même de jeu réglé, voilà qui donne sa véritable portée de la distance qu'en prend dans son expérience le névrosé lui-même et, pour tout dire et pour terminer sur ce jeu de mots que je vous ai annoncé, quoi d'étonnant, si nous nous amusons du mot hommelle, à l'étage au-dessous de le transformer en famil. Les jeux et les rencontres que permet l'état de la langue, ce famil, ne le voila-t-il pas vraiment qui paraît nous montrer, comme une espèce d'éclair entre deux portes, ce qu'il en est de la fonction métaphorique de la famille elle-même ?

Si pour le pervers, il faut qu'il y ait une femme non châtrée, ou plus exactement s'il l'a fait telle et hommelle, est-ce qu'il n'est pas notable à l'horizon du champ de la névrose que ce quelque chose qui est un « Il » quelque part, dont le « Je » est véritablement l'enjeu de ce dont il s'agit dans le drame familial, c'est cet objet *a* en tant que libéré. C'est lui qui pose tous les problèmes de l'identification, c'est lui avec lequel il faut, au niveau de la névrose, en finir, pour que la structure se révèle de ce qu'il s'agit de résoudre, à savoir la structure tout court, le signifiant du Ⱥ.

# Leçon XIX

*7 mai 1969*

L'angoisse, ai-je dit dans un temps, n'est pas sans objet. Ceci veut dire que ce quelque chose qu'on appelle objectif, à partir d'une certaine conception du sujet, qu'il y a quelque chose d'analogue à répondre à l'angoisse, quelque chose — c'est ainsi qu'on s'exprime dans la psychanalyse — dont l'angoisse est signal dans le sujet. Voilà le sens de ce « pas sans » de la formule qui ne dévoile rien d'autre que, il ne manque pas, ce terme, ce quelque chose d'analogue à l'objet. Mais ce « pas sans » ne le désigne pas ; il présuppose seulement l'appui du fait du manque. Or toute évocation du manque suppose institué un ordre symbolique, plus qu'une loi seulement mais une accumulation, et encore numérotée, un rangement, je l'ai souligné en son temps.

Si nous définissons le réel d'une sorte d'abolition pensée du matériel symbolique, il ne peut jamais rien manquer. L'animal, quel qu'il soit, qui crève en raison d'une suite d'effets physiologiques parfaitement adaptés, dont le fait d'appeler ça effets de la faim par exemple est tout à fait exclu ; c'est la fin de l'organisme en tant que soma. Il ne manque de rien. Il a assez de ressources en son périmètre d'organisme pour mesurer sa réduction dite mortelle. Le cadavre, c'est un réel aussi. Les effets par quoi l'organisme subsiste, c'est ce par quoi nous sommes forcés de concevoir l'imaginaire ; quelque chose lui indique que tel élément de l'extérieur, du milieu, de l'*Umwelt* comme on dit est absorbable ou plus généralement propice à sa conservation. Cela veut dire que l'*Umwelt* est une sorte de halo, de double de l'organisme, et puis c'est tout. C'est ça qu'on appelle

l'imaginaire. Tout un ordre de l'*Umwelt* est descriptible, certes, en termes d'adéquation; sans ça l'organisme ne subsisterait pas un instant. La catégorie de l'imaginaire implique en elle-même que cet *Umwelt* est capable de défaillance. Mais la défaillance, là non plus, n'est manque à rien. C'est le commencement d'une suite d'effets par où l'organisme se réduit comme tout à l'heure en emportant avec lui son *Umwelt*. Il meurt avec son mirage qui peut très bien être ce qu'on appelle, on ne sait pas trop pourquoi, épiphénomène de cette faim que j'évoquai tout à l'heure.

Donc jusque là tout se réduit à un divers niveau de structuration du réel. Pour que le fait du manque apparaisse, il faut que se dise quelque part « il n'y a pas le compte ». Pour que quelque chose manque, il faut qu'il y ait du compté. A partir du moment où il y a du compté, il y a aussi des effets du compté sur l'ordre de l'image. Ça, ce sont les premiers pas de l'épistémê, de la science; les premières copulations de l'acte de compter avec l'image, c'est la reconnaissance d'un certain nombre d'harmonies, musicales par exemple; elles en donnent le type. C'est là que peuvent se constater des manques qui n'ont rien à faire avec ce qui, dans l'harmonie, se pose seulement comme intervalle. Il y a des endroits où il n'y a pas le compte. Toute la science que nous appellerons antique consiste à parier que ces endroits où il n'y a pas le compte se réduiront un jour aux yeux du sage, aux intervalles constitutifs d'une harmonie musicale. Il s'agit d'instaurer un ordre de l'Autre grâce à quoi le réel prend statut de monde, cosmos, impliquant cette harmonie.

La chose s'est faite ainsi dès lors qu'il y a eu au monde, en ce monde d'aventure et de concret qu'on appelle historique, des emporions, des magasins où tout est bien rangé. Les emporions et les empires qui existent depuis un bout de temps, ce n'est pas nous qui les avons inventés, c'est la même chose. C'est la doublure et le support de cette conception de la science antique qui repose, en somme, sur ceci qui fut longtemps admis que savoir et pouvoir, c'est la même chose, pour la raison que celui qui sait compter peut répartir, qu'il distribue, et par définition celui qui distribue est juste. Tous les empires sont justes. S'il est venu là-dessus récemment quelque doute, ça doit avoir une raison. L'horizon de ce qui se passe là — et c'est là l'excuse à ce discours public, à ce quelque chose que je continue malgré qu'il ne s'adresse en principe qu'aux psychanalystes — est ceci dont le temps témoigne par quelque chose dont les sages ne veulent pas

voir ce qui déjà n'est plus du tout un prodrome mais une déchirure patente, c'est que la discordance éclate entre savoir et pouvoir. Il s'agit, c'est intéressant, pour que tout simplement les choses ne traînent pas longtemps dans cette discordance, avec tout ce qu'elle comporte de bafouillages étranges, de redites, d'absurdes collisions, il s'agit de définir en quoi cette disjonction s'opère et de la dénommer ainsi, de ne pas penser qu'on va y parer avec je ne sais quelle façon épisodique de retourner la veste du pouvoir, de dire que tout s'arrange parce que c'est ceux qui jusqu'ici en étaient opprimés qui vont maintenant l'exercer, par exemple.

Non certes que j'en écarte personnellement d'aucune façon l'échéance possible, mais qu'il me paraît sûr que ceci n'a de sens que pour autant que cela s'inscrit dans ce que je viens d'appeler le virage essentiel, le seul de nature à changer le sens de tout ce qui s'ordonne comme empire présumé, fût-ce du savoir lui-même, c'est à savoir cette disjonction du savoir et du pouvoir. Ceci, cette formule qui n'a qu'une valeur grossière, qui n'induit à proprement parler à rien, qui ne consiste en aucune *Weltanschauung*, présomption utopique ou pas d'une mutation poussée par on ne sait quoi, ceci doit être articulé, et le peut être, en raison de ceci non pas que Freud en donne la saisie renouvelant en un système qui serait quoi que ce soit de comparable à ce où a voulu se faire perdurer le mythe de la conjonction du savoir et du pouvoir, mais Freud bien plus est lui-même ici le patient, celui qui, de par sa parole, une parole de patient, témoigne de ce que j'inscris ici sous ce titre, la disjonction du savoir et du pouvoir. Il n'en témoigne pas seul. Il la lit dans les symptômes qui se produisent à un certain niveau du subjectif, et qu'il essaye d'y parer et précisément là où se lit que lui-même avec eux, ceux qui témoignent dans leur particularité de cette disjonction du savoir et du pouvoir, il est comme eux patient de cet effort, de ce travail, de ce dont témoignent en un point les effets que j'intitule de la disjonction du savoir et du pouvoir.

Voici comment au point où, moi-même, je ne suis rien d'autre que la suite d'un tel discours, où dans mon discours même je témoigne de ce à quoi conduit l'épreuve de cette disjonction, c'est-à-dire à rien qui la comble apparemment ni qui permette de l'espérer réduire jamais en une norme, en un cosmos, c'est là le sens de ce que je m'essaie à poursuivre devant vous d'un discours qu'inaugure Freud et ce pourquoi j'ai commencé par une lecture attentive de ce dont témoigne ce discours, et pas

seulement dans sa maîtrise, car très précisément c'est de ses insuffisances qu'il est le plus instructif.

J'ai relu ce séminaire que je faisais en 1956-1957, dérisoire distance de treize années qui, tout de même, me permet de mesurer quelque chose du chemin parcouru, par qui ? Par quoi ? Par mon discours d'une part et puis, d'un autre côté, par une sorte d'évidence, de manifestation du déchirement que ce discours désigne qui, bien entendu, ne doit rien à ce discours lui-même mais grâce à quoi peut-être peut se témoigner qu'il y a un discours que je ne dirai certes pas à la page, disons pas trop à la traîne de ce qui s'est produit; ceci dit, en raison des lois qui vont pour être les lois régnantes, celles qu'on appelle du statut de l'Université, il faut bien en effet que ce discours non seulement soit à la traîne mais soit forcé de toujours se reprendre au principe comme *nachträglich*, après coup, ceci en raison du fait que rien ne l'enregistre dans un renouvellement de forme qui serait celle où subsiste ce dont il s'agit des pas majeurs depuis un temps faits dans le savoir et tel qu'il se marque comme internement disjoint de tout effet de pouvoir.

Nous repartons donc au principe, et ce terme que j'ai produit, qui n'était pas en 1956-1957 de l'objet *a*, tandis que j'essayais de déchiffrer qui, si cette chose était maintenant publiée au-delà d'un résumé, d'ailleurs pas si mal fait qui en fut donné dans le *Bulletin de Psychologie* sous le terme de *La relation d'objet et les structures freudiennes*, pourrait, s'il pouvait le faire de son côté, sur le texte même de ce que pendant plus d'un trimestre je suis à la trace de ce texte à lui tout seul si confondant par son aspect de labyrinthe, par son attestation d'une sorte d'épellement, balbutiant, tournant en rond, et à vrai dire, dont l'issue, à part ceci que le *petit Hans* n'a plus peur des chevaux, et après ? Est-ce que c'est là l'intérêt d'une telle recherche de faire qu'un ou mille autres petits bonshommes soient délivrés de quelque chose d'embarrassant qu'on appelle une phobie ? — L'expérience prouve que les phobies ne mettent pas beaucoup plus longtemps à guérir spontanément qu'avec une investigation telle que celle dont il s'agit en l'occasion, celle de son père, élève de Freud et de Freud lui-même —, ce qu'il faut à cette époque, il y a treize ans, que je souligne, que j'épelle, c'est de l'enjeu véritable dont il s'agit, de l'étude de la frontière, de la limite de ce qui se joue à chaque instant, qui va bien au-delà du cas, de la frontière, de la limite entre l'imaginaire et le symbolique, et que

c'est là que tout se joue; j'y reviendrai peut-être de quelques traits au cours de ce qu'aujourd'hui j'énonce.

Mais repartons du point où nous avons à fixer ce qu'il en est du jeu de ces trois ordres, le réel, le symbolique et l'imaginaire dans ce qui est en cause véritablement, ce point tournant où tous nous sommes les patients, quels que puissent être, à chacun nos mésaventures et nos symptômes, à savoir ce que je désigne comme une certaine disjonction du savoir au pouvoir. Posons quelque part en un point — soyons grossiers, soyons sommaires ! — ce que j'ai appelé tout à l'heure le réel, dont il est tout à fait évident que, tel que je l'ai décrit, il intéresse. Je n'ai pas encore été le voir mais il y a, paraît-il, un film de Louis Malle sur Calcutta. On y voit une très grande quantité de gens qui meurent de faim. C'est ça, le réel. Là où les gens meurent de faim, ils meurent de faim. Rien ne manque. On commence à parler de manque pourquoi ? Parce qu'ils ont fait partie d'un empire. Sans quoi, paraît-il, il n'y aurait même pas de Calcutta. Car c'est en raison paraît-il — je ne suis pas historien assez pour le savoir mais je l'admets puisqu'on nous le dit — sans les nécessités de cet Empire, il n'y aurait pas eu d'agglomération à cet endroit. Les empires modernes laissent éclater leur part de manque justement en ceci que le savoir y a pris une certaine croissance, sans doute démesurée, aux effets de pouvoir. Il a aussi cette propriété, l'empire moderne, que partout où il étend son aile, cette disjonction vient aussi. Et c'est uniquement au nom de cela qu'on peut, de la famine aux Indes, faire un motif nous incitant à une subversion ou à une révision universelle, à quelque chose, le Réel quoi !

Pour qu'il y ait du symbolique, il faut qu'il se compte au moins 1. Pendant longtemps, on a cru que compter pouvait se réduire à l'Un, à l'Un du Dieu — il n'y en a qu'un — à l'Un de l'Empire, à l'Un de Proclus, à l'Un de Plotin. C'est pourquoi il n'y a rien d'abusif à ce que nous symbolisions ici le champ du symbolique par ce 1. Ce qu'il faut saisir, c'est que bien sûr, ce 1 qui n'est pas simple et dont vite — ça a été là tout le progrès — on s'est aperçu qu'il fonctionne comme 1 numérique, c'est-à-dire engendrant une infinité de successeurs, à condition qu'il y ait un zéro, ceci pour nous en tenir à l'exemplification de ce symbolique, par un des systèmes qui sont actuellement les mieux établis, il faut inscrire ceci, c'est que ce comptage, quel qu'il soit, à quelque niveau de structure que nous le placions dans le symbolique, a ses effets dans l'imaginaire; et ce qui s'institue,

ce qui s'ordonne dans mon discours, à ceux qui le suivent de l'éprouver, c'est que ces effets du comptage symbolique, dans l'ordre que nous avons évoqué tout à l'heure de l'imaginaire, à savoir en ceci que l'imaginaire, c'est l'ordre par quoi le réel d'un organisme, c'est-à-dire un réel tout à fait situé se complète d'un *Umwelt*, le comptage a, au niveau de l'imaginaire, cet effet d'y faire apparaître ce que j'appelle l'objet *a*.

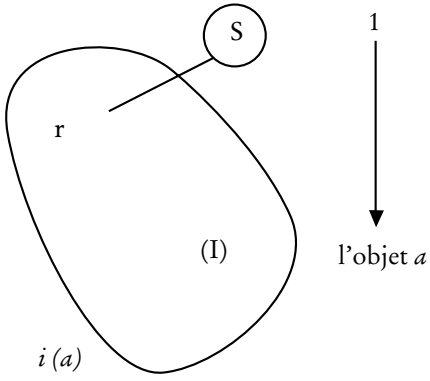


Or chez l'être humain et sans que ceci fasse de lui, dans le domaine du vivant, une telle exception, une image, comme chez bien d'autres animaux, y joue un rôle privilégié, c'est celle qui est au principe de cette dimension que nous appelons le narcissisme, c'est l'image spéculaire. Nous savons que ce n'est pas le privilège de l'homme, que chez bien d'autres animaux, à certains niveaux de leur comportement, de ce qu'on appelle éthologie, mœurs animales, des images d'une structure apparemment équivalente, de la même sorte privilégiées, exercent une fonction décisive sur ce qu'il est de l'organisme. Tout ce qui par la psychanalyse est observé, articulé comme moment des rapports entre *i (a)* et cet objet *a*, ceci est le point vif qui pour nous est d'intérêt premier, r : $\frac{i\,(a)}{a}$, pour estimer à sa valeur de modèle tout ce que nous livre au niveau des symptômes la psychanalyse, ceci en fonction de ce qu'il en est, patent en notre époque, des effets de disjonction entre savoir et pouvoir.

J'ai donc d'abord défini l'objet *a* comme essentiellement fondé des effets de ce qui se passe au champ de l'Autre, au champ du symbolique, au champ du rangement, au champ de l'ordre, au champ du rêve de l'unité, de ces effets malicieux dans le champ de l'imaginaire. Observez que ceci implique la structure même du champ de l'Autre comme tel, comme j'ai essayé grâce à un schème de vous le faire sentir dans plus d'une de mes précédentes leçons de cette année. Ce qui s'indique ici comme effet dans le champ de l'imaginaire, ce n'est rien d'autre que ceci que ce champ de l'Autre est, si je puis dire, en forme de *a*. Au niveau de ce champ, ceci

s'inscrit dans une topologie qui, à l'imager, car bien sûr ce n'est là qu'image intuitive, se présente comme le trouant.

Le pas suivant, celui que j'ai fait en énonçant d'une façon dont après tout il est frappant qu'à ce que je dise des choses comme ça, ça passe, ça rentre comme dans du beurre, — ce qui prouve évidemment que les analystes n'ont pas une idée tellement sûre de ce à quoi ils peuvent tenir dans un tel champ — j'ai dit quelque chose de simple, c'est à savoir que faire retour de ces effets petit *a* dans l'imaginaire à l'Autre, le champ d'où ils partent, de rendre à César si je puis dire ce qui est à César comme a dit, vous le savez, un jour un petit malin, car il l'était, le bougre ! que c'était ça l'essence de la perversion, rendre *a* à celui de qui il provient, le grand Autre. C'est une façon bien sûr un tout petit peu apologétique de présenter les choses. Ce qu'il s'agit de savoir, c'est ce qu'on peut en tirer. Si effectivement quelque chose qui soit le sujet, par quelque côté, car un effet du symbolique sur le champ de l'imaginaire, nous pouvons le considérer comme quelque chose d'encore problématique, quelle place cela va-t-il prendre ? Mais ça touche au sujet, nous ne pouvons en douter, nous qui faisons du sujet quelque chose qui ne s'inscrit que d'une articulation un pied dehors un pied dedans du champ de l'Autre.

Tâchons de la reconnaître, cette face de ce dont il s'agit concernant le sujet. Il y a de l'intérêt, il y a de l'importance à reconnaître ici ce qu'il en est d'un terme qu'a promu Freud, celui qui avant moi a commencé de prendre la mesure d'une certaine chambre dont la noirceur est autrement moins facile à calibrer que celle que j'évoquais la dernière fois, celle qui a servi pendant plus de deux siècles au nom d'un modèle optique. Qu'il ait plusieurs fois fait le tour et dénommé de noms différents de mêmes choses qu'il se trouvait retrouver après son périple n'est pas pour nous étonner. Freud a parlé beaucoup de l'amour, avec la distance qui convenait. Ce n'est pas parce que ça a monté à la tête de ceux qui l'ont suivi que nous n'avons pas à bien remettre les choses au niveau d'où il les a fait partir. Au niveau de l'amour, il a distingué la relation anaclitique et la relation narcissique. Comme il s'est trouvé qu'à d'autres endroits, il opposait l'investissement de l'objet à celui du corps propre, appelé dans cette occasion narcissique, on a cru pouvoir édifier là-dessus je ne sais quoi du type vases communicants grâce à quoi c'est l'investissement de l'objet qui, à lui seul, prouvait qu'on est sorti de soi, qu'on a fait passer la substance libidinale

là où il fallait. C'est là-dessus que repose cette élucubration qui est bien celle que j'ai mise cette année-là parce qu'elle était encore vivace, qui s'appelle la relation d'objet, avec tout ce mythe du stade prétendu oblatif, qualifié encore génital. Il me semble que ce que Freud articule de l'anaclitisme, de l'appui pris au niveau de l'Autre, avec ce qu'il implique du développement d'une sorte de mythologie de la dépendance, comme si c'était de ça qu'il s'agissait, l'anaclitisme prend son statut, son vrai rapport de définir proprement ce que je situe au niveau de la structure fondamentale de la perversion, c'est à savoir ce jeu par quoi le statut de l'Autre s'assure d'être couvert, d'être comblé, d'être masqué d'un certain jeu dit pervers, du jeu du *a* et qui de ce fait en fait un stade, à prendre — je dis discursivement si nous voulons donner une approximation logique de ce qui est en jeu dans toutes sortes d'effets qui nous intéressent — la relation anaclitique comme étant ici première. Et aussi bien c'est là le seul fondement par quoi peut se justifier toute une série de nuées prétendues significatives par quoi l'enfant regretterait son paradis dans je ne sais quel environnement physiologique maternel qui, à proprement parler, n'a jamais existé sous cette forme d'idéal. C'est uniquement essentiellement comme un jeu de cet objet définissable comme effet du symbolique dans l'imaginaire, comme jeu de cet imaginaire au regard de quelque chose qui peut prétendre, à quelque titre, pendant un temps — et à cet endroit la mère peut aussi bien jouer ce rôle que n'importe quoi d'autre, le père, une institution, voire une île déserte. C'est comme jeu du *a*, comme masque, ce que j'ai appelé cette structure qui est la même chose que ce *a*, l'en-forme de *a* de l'Autre, c'est uniquement dans cette formule que peut se saisir ce qu'on peut appeler l'effet de masquage, l'effet d'aveuglement qui est précisément ce en quoi se comble toute relation anaclitique.

A exprimer les choses sous cette forme, l'important, ce n'est pas ce qu'elle dit car, comme vous pouvez le saisir, ce n'est pas facile d'accès, précisément sur le plan de ce qu'on appelle imagination, car l'imagination vive, celle où nous prenons, où nous recueillons ce que nous appelons avidement signification, diversement plaisante, elle relève d'une toute autre sorte d'image, et combien moins obscure, l'image spéculaire; beaucoup moins obscure surtout depuis que nos miroirs sont clairs. On ne saura jamais, sauf à y réfléchir un tout petit peu, ce que nous devons à ce surgissement des miroirs clairs. Chaque fois que, dans l'Antiquité, et ça dure

bien sûr encore au temps des Pères de l'Église, vous voyez quelque chose qui s'indique comme en un miroir, ça veut dire tout le contraire de ce que c'est pour nous; leurs miroirs, pour être de métal poli, donnaient des effets beaucoup plus obscurs, c'est peut-être ce qui a permis que subsiste si longtemps une vision spéculaire du monde. Le monde devait bien, comme à nous, leur paraître obscur, mais ça n'allait pas mal avec ce qu'on voyait dans le miroir. Ça a pu faire durer encore assez longtemps une idée du cosmos, il suffisait simplement de perfectionner les miroirs. C'est parce que nous l'avons fait, et d'autres choses ensemble, précisément d'élucidation du symbolique, que les choses nous paraissent moins simples.

Remarquons qu'en ceci nous n'avons pas avancé loin encore mais, puisqu'il s'agit du savoir, observons que de l'ordre de satisfaction rendue à l'Autre, par la voie de cette inclusion du *a*, la nouveauté, celle que nous permet d'envisager l'expérience analytique, c'est très précisément celle-ci que, quel qu'il soit, celui qui peut se trouver en rôle, en posture de fonctionner comme cet Autre, le grand Autre, celui-là, il apparaît que depuis toujours, depuis qu'il fonctionne, de ce qui se passe là il n'en a jamais rien su. C'est ce que je me permets à quelque titre d'articuler de ci de là, en posant des questions insidieuses aux théologiens, du type de savoir par exemple s'il est si sûr que Dieu croit en Dieu. Si c'est pensable, la question introduite comme fondamentale en toute démarche psychanalytique, — je crois l'avoir formulée dans la ligne de quelque chose qui, comme tous les prodromes, avait commencé de se dessiner dans un certain tournant philosophique — c'est que l'intéressant, d'une façon tout à fait vive, et ceci à mesure que progressent plus les impasses où nous coince le savoir, ce n'est pas de savoir ce que l'Autre sait, c'est de savoir ce qu'il veut, à savoir avec sa forme, sa forme en-forme de *a*, qui s'ébauche tout à fait autrement que dans un miroir, mais par une exploration à peine effleurée d'ailleurs de la perversion, qui nous fait dire que cette topologie qui se dessine et que précise à de bien autres niveaux que des expériences pathologiques, l'avancée du savoir, qu'est-ce que ça veut ? A quoi ça mène ? Ce n'est pas tout à fait d'ailleurs la même chose. La question reste à l'étude. Si on se figure que même sur les perversions, la psychanalyse clôt le cercle, qu'elle a trouvé le dernier mot, même à user d'une façon plus appliquée que je ne peux le faire ici même de la relation à l'objet *a*, on se tromperait.

L'important, c'est de reprendre à titre de symptômes et en quelque sorte nous éclairant sur ce qu'il en est des rapports du sujet à l'Autre, d'anciens thèmes qui ne se trouvent pas les mêmes à n'importe quelle époque, et si je n'ai pas pu ici faire place à l'Angelus Silesius du *Pélerin Cherubinique* dont, dans un temps j'ai fait un tel usage dans ces années perdues dont je ne sais même pas si, quelque jour, quelqu'un fera la mesure du cheminement par lequel je pouvais mener au jour la suite précaire de ce discours, dont j'ai donc fait tellement d'usage, c'est à la lumière de cette relation telle que je la définis et comme anaclitique que pourraient être repris les hémistiches de son *Pèlerin Cherubinique*, ces distiques coupés, équilibrés en quatre membres dans lesquels se dessine l'identité propre de ce qui en lui lui paraît le plus essentiel, impossible à saisir autrement que dans le terme de l'objet *a* et de Dieu même. Qu'il suffise de s'apercevoir que tout ce qui peut s'inscrire en fonction d'ordre, de hiérarchie et aussi bien de partage, tout ce qui est de l'ordre de ce fait de l'échange, du transitivisme, de l'identification elle-même, tout ceci participe de la bien différente relation que nous posons comme spéculaire ; tout ceci se rapporte au statut de l'image du corps en tant qu'elle se pose en un certain tournant de principe comme liée à ce quelque chose d'essentiel dans l'économie libidinale considéré comme étant la maîtrise motrice du corps. Ce n'est pas pour rien que les mêmes consonnes dans l'un et dans l'autre se retrouvent, maîtrise motrice, tout est là. Et c'est ce par quoi est témoigné en toute occasion un comportement dit de bien ; grâce à cette maîtrise motrice, l'organisme qualifiable de ses rapports au symbolique, l'homme en l'occasion comme on l'appelle, se déplace sans jamais sortir d'une aire bien définie en ceci qu'elle interdit une région proprement centrale qui est celle de la jouissance. C'est par là que l'image du corps telle que je l'ordonne de la relation narcissique prend son importance.

Si vous vous reportez au schéma que j'ai donné sous le titre de remarques à quelques propositions d'un monsieur dont, grâce à moi, le nom subsistera, vous y verrez que le rapport qui s'y désigne est très proprement ceci que, du rapport qui s'établit du sujet au champ de l'Autre, en tant que là je ne peux en image ne rien faire d'autre qu'homogène à l'espace commun, et c'est bien pour cela que je fais là fonctionner l'Autre, et pourquoi pas puisqu'aussi bien il n'est pas soustrait à l'imaginaire, comme un miroir, ceci à seule fin de pouvoir poser le deuxième terme, le signifiant

auprès duquel se représente par un autre signifiant le sujet, s'y trouve pointé en un endroit qui n'est rien d'autre que ce qui se désigne ici par ce I énigmatique, celui d'où à lui se présente la conjonction dans un autre miroir, la conjonction du *a* et de l'image du corps. C'est très précisément ceci qui désigne ce qui se passe au niveau de la phobie.

Si nous prenons n'importe quelle observation de phobie, pour peu qu'elle témoigne d'un peu de sérieux, ce qui est le cas, on ne se paye pas le luxe de publier dans la psychanalyse une observation sans une anamnèse assez complète. Pour prendre par exemple dans le livre d'Hélène Deutsch sur *Les Névroses* les chapitres qui se rapportent à la phobie, que voyons-nous, par exemple, pour prendre n'importe lequel, quelqu'un auprès de qui elle a été appelée à intervenir au nom de ceci qu'il a eu à un moment la phobie des poules, que voyons-nous ? La chose est parfaitement articulée, mais qui ne se révèle, bien sûr, que d'un second temps d'exploration, c'est à savoir que, dans l'époque d'avant le déchaînement du symptôme, ces poules n'étaient assurément pas rien pour lui ; c'était les bêtes qu'il allait, en compagnie de la mère, soigner, et aussi bien faire aussi la cueillette des œufs. Tous les détails nous sont donnés, à savoir que, à la façon dont font en effet tous ceux qui ont la pratique de ces volailles, une palpation en quelque sorte extérieure du cloaque suffit à percevoir si l'œuf est là, prêt à venir ; après quoi on n'a plus qu'à attendre. C'est bien en effet ce à quoi au plus haut point s'intéressait le petit X, le cas en question, c'est à savoir que, quand il se faisait baigner par sa mère, il lui disait d'en faire autant sur son propre périnée. Comment ne pas reconnaître qu'ici, là même, il se désigne comme aspirant justement à fournir l'objet de ce qui sans doute, pour des raisons qui ne sont pas autrement approfondies mais qui sont là sensibles, faisait pour la mère l'objet d'un intérêt tout à fait particulier. Le premier temps, c'est bien évidemment : « Puisque les œufs, ça t'intéresse, il faudrait que je t'en ponde ». Mais aussi bien ce n'est pas pour rien que l'œuf ici prend tout son poids ; s'il peut se faire que l'objet *a* soit ainsi intéressé, c'est bien en ce sens qu'il y a une face démographique, si je puis dire, des rapports entre les sujets qui implique qu'assez naturellement ce qui naît se trouve à la place d'un œuf.

Je le répète, je n'évoque d'abord ce temps que pour livrer tout de suite le sens de ce dont il va s'agir quand la phobie se déclenche. Un frère aîné, sensiblement aîné d'ailleurs, plus fort que lui, un jour le saisit par derrière,

et ce garçon qui sait parfaitement bien sûr tout ce qu'il en est de ce qui se passe dans la basse-cour, lui dit : « Moi, je suis le coq et toi tu es la poule ». Il se défend, s'insurge avec la plus grande vivacité et déclare : « Je ne veux pas », « I won't be the hen ! » Remarquez que ce « hen » en anglais, ça a exactement la même prononciation avec l'esprit rude que le « n » du « un » dont je vous parlais tout à l'heure. Il ne veut pas être le « hen ». Il y avait déjà un nommé Alain qui croyait avoir fait une grande trouvaille en disant que penser, c'est dire non. Il dit non. Pourquoi est-ce qu'il dit non alors que, le temps d'avant, il se trouvait si bien avec sa mère de pouvoir être pour elle, si je puis dire, une poule de plus, une poule de luxe, celle qui n'était pas dans la basse-cour, si ce n'est parce que là est intéressé le narcissisme, à savoir la rivalité avec le frère, le passage, comme il est bien prouvé, à une relation de pouvoir, l'autre le tient par la taille, par les hanches, l'immobilise et tant qu'il veut il le maintient dans une certaine position.

Le virement, je ne dis pas le virage, de ce qui est investi dans une certaine signification d'un registre à l'autre, c'est là le point où achoppe la fonction précédente et où naît ceci que la poule va prendre désormais pour lui une fonction parfaitement signifiante, et plus du tout imaginaire, à savoir qu'elle lui fait peur. Le passage du champ de l'angoisse, celui par lequel j'ai inauguré aujourd'hui mon discours, à savoir qu'il n'est pas sans objet, à condition qu'on voie que cet objet, c'est l'enjeu même du sujet, au champ du narcissisme, c'est celui où se dévoile la vraie fonction de la phobie qui est, à l'objet de l'angoisse substituer un signifiant qui fait peur. Au regard de l'énigme de l'angoisse, la relation signalée de danger est rassurante. Aussi bien ce que l'expérience nous montre, c'est qu'à condition que se produise ce passage au champ de l'Autre, le signifiant se présente comme ce qu'il est au regard du narcissisme, à savoir comme dévorant. Et c'est bien là d'où s'origine l'espèce de prévalence que, dans la théorie classique, a prise la pulsion orale.

Ce que je voulais aujourd'hui amorcer, c'est proprement ceci, que c'est au niveau de la phobie que nous pouvons voir non pas du tout quelque chose qui soit une entité clinique mais en quelque sorte une plaque tournante, quelque chose dont, à l'élucider dans ses rapports avec ce vers quoi elle vire plus que communément, à savoir les deux grands ordres de la névrose, hystérie et névrose obsessionnelle, mais aussi bien par la jonction

qu'elle réalise avec la structure de la perversion, qu'elle nous éclaire, cette phobie, sur ce qu'il en est de toutes sortes de conséquences, et qui n'ont point besoin de se limiter à un sujet particulier pour être parfaitement perceptibles, puisqu'il ne s'agit pas de quelque chose qui soit isolable du point de vue clinique mais bien plutôt d'une figure cliniquement illustrée, d'une façon éclatante sans doute, mais en des contextes infiniment divers.

C'est du point de cette phobie que nous réinterrogerons ce dont nous sommes partis aujourd'hui, la disjonction du savoir et du pouvoir.

# Leçon XX

*14 mai 1969*

Il est impossible de ne pas considérer comme première l'incidence du sujet dans la pratique psychanalytique. Elle est sans cesse au premier plan dans la façon dont, à l'entendre, pense le psychanalyste, du moins si nous nous en tenons à ce qui s'énonce dans ses comptes rendus. C'est de tel point défini par ce qu'on appelle une identification que le sujet se trouve agir, par exemple, manifester telle intention. On énoncera telle paradoxale de ses conduites du fait qu'il se retourne, par exemple à lui-même et de quel point sinon d'un autre qu'il a été occuper, il se retourne, ce qui fut à l'endroit de ce quelqu'un à qui il va s'identifier, son agression première. Bref, à tout instant le sujet se présente pourvu d'une pour le moins singulière autonomie, d'une mobilité surtout à nulle autre égale, puisqu'il n'est à peu près aucun point dans le monde de ses partenaires, qu'ils soient ou non considérés comme ses semblables, qu'il ne puisse occuper, du moins, je le répète, au niveau d'une pensée qui tend à rendre compte de tel paradoxe de ses comportements. Disons que le sujet — et ici nul lieu, au niveau de cette littérature, de contester la légitimité de ce terme — le sujet absolument non critiqué d'ailleurs, puisqu'aussi bien au terme il se produit ces énoncés singuliers qui vont jusqu'à parler du choix de la névrose, comme si à un moment c'était à je ne sais quel point privilégié de ce sujet en poudre qu'avait été réservé l'aiguillage.

Bien sûr, il peut s'admettre que, dans un premier temps de la recherche analytique, nous n'en ayons point été du tout au temps où d'aucune façon pouvait s'articuler d'une façon logique ce qu'il pouvait en être, en effet, de

ce qui se présente comme tout à fait déterminant en apparence au début d'une anamnèse, dans une certaine façon de réagir au trauma. Il suffirait peut-être de s'apercevoir que ce point considéré comme originel, aiguillant de l'anamnèse, est un point qui a été bel et bien produit rétroactivement par la somme des interprétations, je parle des interprétations non seulement que le psychanalyste se fait, comme on dit, dans sa tête ou au moment où il écrit son observation, mais où il est intervenu dans ce qui le lie au patient et qui est loin, dans ce registre, dans ce registre d'interrogation, de suspension de ce qu'il en est du sujet, de pouvoir d'aucune façon être purement et simplement décrit comme un rapport de puissance à puissance, même soumis à tout ce qui peut s'y imaginer de transfert.

C'est pourquoi la reprise au niveau du sujet de la question de la structure en psychanalyse est toujours essentielle. C'est elle qui constitue le véritable progrès ; c'est elle, bien sûr, qui ne peut que seule faire progresser ce qu'on appelle improprement la clinique, j'espère que personne ne s'y trompe et que si, la dernière fois, vous avez pu avoir quelque plaisir à voir s'éclairer à mon discours, à la fin d'une évocation d'un cas, ce n'est pas spécifiquement qu'un cas ait été évoqué qui fait le caractère clinique de ce qui s'énonce au niveau de cet enseignement.

Reprenons donc les choses au point où nous pouvons les formuler après avoir à plusieurs reprises, à plusieurs reprises marqué comment se forme, à partir d'une première et très simple définition, c'est à savoir qu'un signifiant — c'est de là qu'on part, c'est de là qu'on part parce qu'après tout c'est le seul élément dont l'analyse nous donne la certitude, et je dois dire qu'elle met en son plein relief, auquel elle donne son poids, c'est le signifiant — si l'on définit le signifiant, *le signifiant est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant*, ici est la formule, la formule œuf si je puis dire, qui nous permet de situer justement ce qu'il peut en être d'un sujet que de toute façon nous ne saurions manier selon des formules qui, pour être en apparence celles du bon sens, du sens commun, à savoir qu'il y a bien quelque chose qui constitue cette identité qui différencie ce monsieur-là de son voisin, qu'à se contenter de ceci, nous nous trouvons en fait recouvrir tout énoncé, tout énoncé simplement descriptif de ce qui se passe effectivement dans la relation analytique comme d'un jeu de marionnettes où, je le répète, le sujet est aussi mobile que la parole même, la parole même du montreur des dites marionnettes, à savoir que, quand

il parle au nom de l'un qu'il tient dans sa main droite, il ne peut pas en même temps parler au nom de l'autre, mais qu'il est aussi bien capable de passer de l'un à l'autre avec la rapidité que l'on sait.

Voici donc, ce qui déjà a été suffisamment écrit ici pour que je n'aie pas à en refaire toute la construction et le commentaire, ce rapport premier qui aussi bien est gros de tous les autres, de $S_1$ à $S_2$, de ce signifiant qui représente le sujet pour un autre signifiant, et dans l'essai que nous faisons de serrer ce dont il s'agit quant à l'autre de ces signifiants, nous essayons, nous l'avons déjà inscrit, d'ouvrir le champ où tout ce qui est signifiant second, c'est-à-dire le corps, de ce au niveau de quoi par un signifiant va être représenté le sujet, de l'inscrire au lieu du A, ce lieu qui est le grand Autre et dont je pense vous vous souvenez assez qu'à inscrire ainsi ce dont il s'agit, nous ne pourrons faire, au niveau de l'inscription même de $S_2$ que de répéter que pour tout ce qui suit, à savoir tout ce qui peut s'inscrire à la suite, nous devons remettre la marque du A comme lieu d'inscription, c'est-à-dire de voir en somme se creuser de ce que j'ai appelé la dernière fois l'en-forme de ce *a,* c'est un nom nouveau que nous ferons à notre usage, l'*enforme* du A, à savoir le *a* qui le troue.

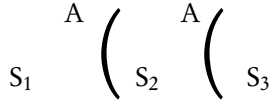


Arrêtons-nous un instant sur ceci que je considère comme assez acquis pour avoir été, j'en ai recueilli témoignage, sensible à certains qui ont trouvé quelque évidence, j'entends de maniement clinique, à cet *enforme* du A, formule destinée à montrer ce qu'il en est vraiment du *a*, à savoir de la structure topologique du A lui-même, de ce qui fait que le A n'est pas complet, n'est pas identifiable à un 1, en aucun cas à un tout, et pour tout dire que ce A est absolument à sentir, à représenter comme il en est au niveau du paradoxe, du paradoxe dont ce n'est pas pour rien que ce sont des logiciens qui l'ont formé, du paradoxe de l'ensemble dit de tous les ensembles qui ne se contiennent pas eux-mêmes. Je pense que vous avez déjà assez le maniement de ce paradoxe. Il est bien clair que cet ensemble de tous les ensembles qui ne se contiennent pas eux-mêmes, de deux choses l'une, ou il va se contenir lui-même et c'est une contradiction, ou il ne se contient pas lui-même, alors n'étant pas de ceux qui ne se contiennent pas

eux-mêmes, il se contient lui-même, et nous nous trouvons devant une seconde contradiction. Ceci est tout à fait simple à résoudre : l'ensemble de tous les ensembles qui ne se contiennent pas eux-mêmes ne peut en effet comme fonction s'inscrire que sous la forme suivante, c'est à savoir E ayant pour caractéristique ce x en tant que différent de *x*.

$$E\ (x \neq x)$$

Or c'est là qu'il recouvre notre difficulté avec le grand Autre. Si le grand Autre présente ce caractère topologique qui fait que son *enforme,* c'est le *a*, et nous allons pouvoir toucher très directement ce que cela signifie, c'est qu'il est vrai, c'est qu'il faut poser que, quel que soit l'usage conventionnel qu'il en est fait dans la mathématique, le signifiant ne peut en aucun cas être tenu pour pouvoir se désigner lui-même. $S_1$ ou $S_2$ en eux-mêmes ne sont pas chacun, d'aucune façon, ne peuvent être le représentant d'eux-mêmes sinon à s'en distinguer, d'eux-mêmes. Cette altérité du signifiant à lui-même, c'est proprement ce que désigne le terme du grand Autre marqué d'un A. Si nous l'inscrivons, ce grand Autre, marqué du A, si nous en faisons un signifiant, ce qu'il désigne, c'est le signifiant comme Autre; le premier Autre qui soit, le premier rencontré dans le champ du signifiant est autre, radicalement, c'est-à-dire autre que lui-même, c'est-à-dire qu'il introduit l'Autre comme tel dans son inscription, comme séparé de cette inscription même.

Ce A, en tant qu'extérieur à $S_2$ qu'il inscrit, c'est l'enforme de A, c'est-à-dire la même chose que le *a*. Or ce *a*, nous le savons, c'est le sujet lui-même en tant qu'il ne peut être représenté que par un représentant qui est $S_1$ dans l'occasion. L'altérité première, c'est celle du signifiant qui ne peut exprimer le sujet que sous la forme de ce que nous avons appris à cerner dans la pratique analytique d'une étrangeté particulière. Et c'est cela que je voudrais, je dirai non pas aujourd'hui frayer puisqu'aussi bien dans un séminaire que j'ai fait dans un temps, c'était l'année 1961-1962, sur l'identification, j'en ai posé les bases. Ce sont ces bases mêmes que je rappelle, simplement résumées et rassemblées aujourd'hui, pour vous faire sentir ceci qui n'est pas à prendre comme donné sinon par l'expérience analytique à tout analyste, bien sûr, ce *a*, comme essentiel au sujet et comme marqué de cette étrangeté, il sait ce dont il s'agit. Ces *a*, au reste, je les ai déjà assez depuis longtemps énumérés pour qu'on sache bien, du sein à l'excrément, de la voix au regard, ce que signifie dans son ambiguïté le mot

étrangeté, avec sa note affective et aussi son indication de marge topologique ; ce dont il s'agit, c'est de faire sentir à ceux qui n'ont pas à prendre ceci comme un donné de l'expérience je ne sais quoi qui peut évoquer sa place raisonnée au niveau des repères de ce qu'on considère comme l'expérience pratique — à tort, elle n'est pas plus pratique que l'expérience analytique et allons-y ! — ce qu'il y aurait de moins étranger en apparence, pourrait y représenter le sujet, prenez-le au départ aussi indéterminé que vous l'entendrez, ce qui distingue celui qui est ici de celui qui est là et qui n'est que son voisin, bien sûr, nous pouvons le saisir, en prendre le départ, de ceci qui serait le moins étranger, d'un type de matérialité tout à fait vulgaire, c'est ce que j'ai fait quand je parlais d'identification, j'ai désigné la trace. La trace, ça veut dire quelque chose, la trace d'une main, la trace d'un pied, une empreinte. Observez bien ici, à ce niveau, que trace se distingue du signifiant autrement que dans nos définitions nous n'en avons déjà distingué le signe. Le signe, ai-je dit, c'est ce qui représente quelque chose pour quelqu'un. Ici, nul besoin de quelqu'un. Une trace se suffit en elle-même. Et à partir de là pouvons-nous situer ce qu'il en est de ce que j'ai appelé tout à l'heure l'essence du sujet ?

Nous pouvons poser d'ores et déjà que ce que devient la trace par métaphore, le signe si vous voulez, par métaphore aussi, ces mots ne sont point à leur place puisque je viens de les écarter, ce qui signifie un sujet en tant que cette trace, ce signe, contrairement à la trace naturelle, n'a plus d'autre support que l'enforme de A. Qu'est-ce à dire ? La trace passe à l'enforme de A des façons par où elle est effacée. Le sujet, ce sont ces façons mêmes par quoi, comme empreinte, la trace se trouve effacée. Un bon mot dont déjà j'avais épinglé cette remarque, intitulant ce qui pouvait s'en dire : « les quatre effaçons du sujet ». Le sujet, c'est lui qui efface la trace, en la transformant en regard, regard à entendre fente, entr'aperçu. C'est par là qu'il aborde ce qu'il en est de l'autre qui a laissé la trace. Il est passé par là, il est au-delà.

Un sujet, bien sûr, en tant que tel, ce n'est pas assez de dire qu'il ne laisse pas de trace. Ce qui le définit et ce qui le livre en même temps, c'est d'abord ceci par quoi se distingue effectivement, au regard de tout organisme vivant ce qu'il en est de l'animal qui parle, c'est qu'il peut les effacer, et de les effacer comme telles, comme étant ses traces, ceci suffit à ce qu'il puisse en faire quelque chose d'autre que des traces, des rendez-vous

qu'il se donne à lui-même, par exemple. *Le Petit Poucet*, quand il sème des cailloux blancs, c'est autre chose que des traces. Sentez ici la différence qui s'ébauche déjà dans la meute qui, à poursuivre quelque chose, a une conduite, c'est bien le cas de le dire, mais conduite qui s'inscrit dans l'ordre de l'odorat, du flair, comme on dit, et la chose n'est pas forcément étrangère à l'animal humain lui-même ; mais autre chose est cette conduite et la scansion d'une trace repérée comme telle sur un support de voix.

Vous touchez ici la limite. Au niveau de la meute, cet aboiement, qui osera soutenir qu'il recouvre les traces ? Il est quand même déjà ce qu'on peut appeler ébauche de parole, mais distinct, distinct est ce support de la voix, du donné de la voix, là où il y a langage, là où c'est ce support qui caractérise d'une façon autonome un certain type de trace. Un être qui peut lire sa trace, cela suffit à ce qu'il puisse se réinscrire ailleurs que là d'où il l'a portée. Cette réinscription, c'est là le lien qui le fait dès lors dépendant d'un autre, dont la structure ne dépend pas de lui.

Tout s'ouvre à ce qui est du registre du sujet défini comme « c'est ce qui efface ses traces ». Le sujet, à la limite et pour faire sentir la dimension originale de ce dont il s'agit, je l'appellerai celui qui remplace ses traces par sa signature. Et vous savez qu'une signature, il n'en est pas demandé beaucoup pour constituer quelqu'un en sujet, un illettré à la mairie qui ne sait pas écrire, il suffit qu'il fasse une croix, symbole de la barre barrée, de la trace effacée, forme la plus claire de ce dont il s'agit. Quand d'abord on laisse un signe et puis que quelque chose l'annule, ça suffit comme signature. Et qu'elle soit la même pour quiconque à qui elle sera demandée ne change rien au fait que ceci sera reçu pour authentifiant l'acte en question de la présence de bel et bien quelqu'un qui, juridiquement, est retenu pour un sujet, et rien de plus ni rien de moins mais cela dont j'essaie de définir le niveau, non certes pour en faire un absolu mais justement pour marquer ses liens de dépendance. Car la remarque ici commence. Le signifiant naît de ces traces effacées. Quelle en est donc la conséquence ? C'est que ces traces effacées ne valent que par le système des autres, qu'elles soient semblables ou les mêmes, que ces autres instituées en système, c'est seulement là que commence la portée type du langage, ces autres traces effacées, ce sont les seules admises ; admises par qui ? Eh bien ! là nous retombons sur nos pieds, de la même façon qu'au niveau de la définition du sujet qu'un signifiant représente pour un autre signifiant, ce sont les seules admises

par qui ? Réponse : par les autres traces. Un *pa-âté* comme dit Bridoison dans le Mariage, ça ne compte pas. C'est bien pour ça qu'il y porte tant d'intérêt car pour lui, Bridoison, qui prend au sérieux les traces, il se pourrait que ça comptât. C'est un pas hâté.

Dès lors, si nous savons que ces traces, ces traces qui ne sont effacées que d'être là, en repoussoir effacées, ces traces qui ont un autre support qui est proprement l'enforme du A en tant qu'il est nécessité de ceci qu'il fasse un A, un A qui fonctionne au niveau du sujet, nous avons alors à les considérer du niveau de leur substance. C'est bien ce qui fait la portée d'un élément par exemple comme un regard dans l'érotisme et que la question se pose, parce qu'elle est sensible, du rapport de ce qui s'inscrit au niveau du regard à la trace. Un regard érotique laisse-t-il des traces là où il vient s'inscrire, au niveau de l'autre, c'est-à-dire chez quelque autre ? C'est à ce niveau que se pose la dimension de la pudeur et qu'elle s'insère, elle le démontre ici d'une façon sensible. La pudeur est une dimension seulement propre au sujet comme tel.

Est-ce que nous allons brièvement, à ce détour, ordonner d'une façon qui soit un peu différente de sa litanie habituelle, cette relation du signifiant à l'enforme de A ? Certainement oui, quoique rapidement pour rappeler que ce n'est pas hasard si, à la pointe de notre actualité, l'écriture s'affirme rapport de l'écriture au regard comme objet *a* ; c'est là seul ce qui peut donner son statut correct à une grammatologie. Le regard, dans toute son ambiguïté que j'ai déjà tout à l'heure marquée à propos du rapport à la trace, l'entrevu et, pour tout dire, la coupure dans le vu, la chose qui ouvre au-delà du vu. Assurément l'accent à mettre sur l'écriture est capital pour la juste évaluation de ce qu'il en est du langage, et que l'écriture soit première et doive être considérée comme telle au regard de ce qui est la parole, c'est ce qui après tout peut être considéré comme non seulement licite mais rendu évident par la seule existence d'une écriture comme la chinoise où il est clair que ce qui est de l'ordre de l'appréhension du regard n'est pas sans rapport à ce qui s'en traduit au niveau de la voix, à savoir qu'il y a des éléments phonétiques, mais qu'il y en a aussi beaucoup qui ne le sont pas, ceci étant d'autant plus frappant que, du point de vue de la structure, de la structure stricte de ce qu'il en est d'un langage, nulle langue ne se tient d'une façon plus pure que cette langue chinoise où chaque élément morphologique se réduit à un phonème. C'est donc bien

là où ç'aurait été le plus simple, si l'on peut dire, que l'écriture ne soit que transcription de ce qui s'énonce en paroles, qu'il est frappant de voir que, tout au contraire, l'écriture, loin d'être transcription, est un autre système, un système auquel éventuellement s'accroche ce qui est découpé dans un autre support, celui de la voix.

Assurément, le terme de la coupure est ce qui prédestine ces supports, aussi bien définissables matériellement comme regard et voix, ce qui les prédestine à cette fonction d'être ce qui, remplaçant la trace, institue cette sorte d'ensemble d'où une topologie se construit comme définissant l'Autre, à son terme. Vous le voyez, il ne s'agit ici que de considérations substructurales, non pas du tout bien sûr originelles car après tout ceci ne dit pas comment cet Autre a commencé, cela dit comment ça se tient quand il est là, d'où il a pris origine, c'est bien ce qui, jusqu'à présent, est laissé entre parenthèses. Remarque marginale, car je continue, après cet 1 et 2 concernant regard et voix, à dire ce qui pourrait venir à la suite dans un apport pris par ce biais. Ce n'est pas, vous le voyez, immédiatement dans le rapport du sujet à l'Autre en tant que structuré que vient ce qui s'annonce maintenant comme étant la demande.

Chose singulière, alors que, dans l'ordre de l'objet *a*, le sein et le déchet semblent venir au premier plan, au point presque de laisser dans une certaine ombre, dans le maniement le plus fréquent de ce dont il s'agit dans la régression analytique les termes du regard et de la voix, vous voyez ici que nous sommes forcés au contraire de supposer construits sur support regard et voix, ce qui va faire bien sûr élément dans la demande et que si nous retrouvons ici un objet *a*, c'est pour autant l'occasion de pointer que ce qui est demandé n'est jamais qu'une place, et que ce n'est pas pour rien que place évoque ce placage qui est l'essence dont nous définissons le sein analogue du placenta, pour autant qu'il définit le rapport subjectif fondé, tel qu'il convient de l'instituer, dans les rapports de l'enfant et de la mère. Le rôle ambocepteur du sein entre l'enfant et la mère est en réalité rôle prévalent. C'est en tant qu'objet *a*, en tant qu'être plaqué à sa paroi que l'enfant sujet s'articule, que son message est reçu de la mère et qu'il lui est répondu. Ce qu'on demande avec ces signifiants, voici quel est le troisième terme, et vous voyez son lien à cet autre élément *a.*

Enfin, à articuler les choses par ce biais, nous verrons, nous toucherons du doigt que ce qui s'engendre, à savoir tout ce qui est sens, à proprement

parler le signifié, c'est en tant qu'effet de chute de ce jeu qu'il est ici à situer. Ce qu'il y a dans le sens, qui est non seulement effet mais effet rejeté, mais effet qui s'emporte, et aussi bien effet qui s'accumule, la culture pour tout dire, participe de ce quelque chose qui découle d'une économie fondée sur la structure de l'objet *a*, à savoir que c'est bien comme déchet, comme excrément de la relation subjective comme telle que ce qui fait la matière des dictionnaires, de ce qu'on dit être l'amas des sens qui se sont concentrés au cours d'une certaine pratique enregistrable pour être devenue commune, autour d'un signifiant, c'est bien du registre du second objet comme objet *a*, de l'objet anal qu'il faut ici l'inscrire dans cette perspective.

Telles sont les quatre *effaçons* dont peut s'inscrire le sujet, le sujet qui, au milieu de ceci, est bien sûr à proprement parler insaisissable de ne pouvoir qu'être représenté par un représentant. C'est en tant qu'il s'inscrit dans le champ de l'Autre qu'il subsiste, et c'est à ceci que nous avons à faire si nous voulons d'une façon correcte rendre compte de ce qui est l'enjeu dans la psychanalyse. La distance se mesure de ce qui se définit comme un sujet à ce qui tient comme une personne. La distance se mesure, c'est-à-dire qu'il faut très sévèrement les distinguer, que toute espèce de personnalisme en psychanalyse est propice à toutes les déviations, à toutes les confusions ; dans la perspective psychanalytique, ce qui se définit, se marque, dans d'autres registres dits moraux, comme étant la personne, nous ne pouvons le situer à un autre niveau que celui du symptôme. La personne commence là où, bien sûr, ce sujet tel que je vous l'ai situé, est ancré autrement, est ancré d'une façon bien plus large, celle qui fait entrer en jeu ce qui, sans doute, se place à son origine, à savoir la jouissance.

C'est parce que l'expérience analytique nous apprend à dessiner ici autrement ce qui fut fait de l'atlas, si je puis dire, cartographiquement de ce qu'il en est des jeux qui se rapportent au sujet, c'est en cela qu'elle a son importance ; c'est en cela qu'elle inaugure une méthode, qu'elle ne prétend reconstituer nul nouveau tout, mais assurément que d'ores et déjà elle bouleverse les anciens systèmes de projection qui constituaient un tout.

Il y aurait évidemment ici à pointer en marge toutes sortes d'indications qui sont suggestions, index tendu, point important dans cette signification de l'index, dans une découverte en progrès, c'est assurément quelque

chose de tout autre que ce en quoi nous pouvons le distinguer pour, par exemple, dans la langue, en faire le distinctif d'une certaine sorte de signifiant index donc, que je propose à ceux qui peuvent avoir ici un penchant à revenir sur ce que Freud a énoncé au niveau de *Psychologie collective et analyse du moi*, à considérer que le chef, le leader, l'élément clé de l'identification tel qu'il l'énonce, combien il devient plus clair dans cette perspective à ce qu'on y montre la solution qui rend possible ce par quoi le sujet s'identifie strictement au *a*, autrement dit qu'il devient ce qu'il est vraiment, c'est-à-dire un sujet en tant que lui-même barré.

Ce que nous avons vu et qui dès lors doit être considéré pour nous comme pouvant toujours se reproduire, le passage de toute une masse à la fonction de regard univoque si je puis dire, c'est quelque chose dont seule peut rendre compte la perception des possibilités offertes dans ce registre au signifiant privilégié d'être le plus sommaire, d'être réduit à ce que Freud désigne comme étant purement et simplement la marque, la fonction comme unique du 1. Or voici donc ici le système dont la pensée est entièrement sujette et dont, sentez-le bien, il n'est question en aucun cas que sorte tout ce qui peut s'articuler, et nommément comme savoir. La conséquence sur quelque chose de vivant que le langage l'enveloppe, le système des signifiants, c'est très précisément qu'à partir de lui, l'image est toujours plus ou moins marquée d'être assumée dans le système, et comme signifiante ; c'est l'obligée de la fonction du type, et de ce qu'on appelle l'universel.

Comment n'est-il pas sensible, comment n'est-il pas rendu commun, et comment n'est-il point encore pas dans quelque forme effective de renouvellement des institutions que ce fait que les images soient prises dans le jeu du signifiant est là pour nous rendre sensible, toute l'expérience psychanalytique en témoigne, que ce qui s'y perd, c'est la fonction imaginaire en tant qu'elle répond de l'accord du mâle et de la femelle. S'il y a quelque chose que l'analyse nous démontre, c'est que c'est en raison de la prise dans le sujet non seulement que tout ce qui est désignable comme mâle est aussi bien ambigu, voire révocable à une plus proche critique, que c'est aussi vrai pour l'autre part, et que ceci est sanctionné dans le fait d'expérience très précise qu'au niveau du sujet, il n'y a point de reconnaissance comme telle du mâle par la femelle ni de la femelle par le mâle ; que tout ce qu'une exploration un peu approfondie nous démontre de

l'histoire d'un couple, c'est que les identifications y ont été multiples, se recouvrant et toujours à la fin formant un ensemble composite. L'ambiguïté qui reste sur tout ce qui pourrait inscrire au niveau du signifiant ce qu'il en est de ce qui distingue, nous le savons pourtant, au niveau biologique, radicalement — quand je dis radicalement j'omets bien sûr au niveau des mammifères les caractères dits sexuels secondaires et la distinction possible du sexe tissulaire en rapport au sexe phanérogamique — mais laissons de côté ce qu'il peut en être, constatons que ce que désigne l'expérience analytique, c'est très précisément qu'à ce niveau, il n'y a pas couplage signifiant, c'est au point que, dans la théorie, s'il est fait les oppositions actif-passif, voyeur-vu, etc., nulle opposition n'est jamais promue comme fondamentale qui désigne le mâle-femelle.

L'important, et l'important en quelque sorte préalable par rapport à la question qui est soulevée de ce qu'il en est, dans le système signifiant, de la fonction dite du phallus, pour autant que c'est celle qui se trouve effectivement intervenir, et d'une façon dont il est bien sûr qu'elle n'est en aucun cas qu'une fonction tierce, qu'elle représente soit ce qui se définit d'abord comme ce qui manque, c'est-à-dire fondant le type de la castration comme instituant celui de la femme, soit ce qui au contraire, du côté du mâle, indique d'une façon qui est combien problématique, ce qu'on pourrait appeler l'énigme de la jouissance absolue. De toute façon, il ne s'agit pas là de repères corrélatifs, de repères distinctifs ; un seul et même repère domine tout le registre de ce qu'il en est de la relation du sexué. Ce signifiant privilégié, j'entends ici ponctuer, en quoi se justifie que, dans une construction longue, qui a été faite tout au contact de l'analyse articulée de ce qui s'est écrit, de ce qui est resté témoignage de notre expérience des névroses, j'ai pu le qualifier de signifiant manquant ? La question est d'importance car si assurément pour ce qu'il en est de l'articulation de la fonction du sujet, vous voyez bien que, aussi loin que puisse être poussée l'articulation du savoir, le sujet y montre la faille. Dire que le phallus est le signifiant manquant au niveau où j'ai pu l'énoncer, au point de mon discours où j'en ai risqué, disons, la première avancée, je crois que quelque chose qui est contexte n'était pas encore assez articulé pour que puisse se dire ce que je précise maintenant.

Repartons, et c'est là l'intérêt de notre référence d'aujourd'hui, de notre départ de la trace, repartons de ce point d'appui et souvenons-nous du

proverbe arabe que, dans mes *Écrits*, j'ai cité quelque part il y a bien longtemps : il y a quatre choses (je ne sais plus lesquelles, je dois dire que j'ai oublié la quatrième ou que je ne cherche pas à m'en souvenir immédiatement) qui ne laissent aucune trace, celle que j'évoquais à ce tournant, le pied de la gazelle sur le rocher, il y a aussi le poisson dans l'eau et, ce qui nous intéresse plus, l'homme dans la femme, dit le proverbe, ne laisse pas de trace. Ça peut à l'occasion s'objecter sous la forme suivante, dont on sait l'importance dans les fantasmes des névrosés, une petite maladie de temps en temps. Mais justement ça, c'est ce qui est instructif. Le rôle des maladies vénériennes n'est point du tout un hasard dans la structure. Nous ne pouvons partir d'aucune trace pour fonder, du rapport sexuel, le signifiant. Tout est réduit à ce signifiant, le phallus, justement, qui n'est pas dans le système du sujet puisque ce n'est pas le sujet qu'il représente mais, si l'on peut dire, la jouissance sexuelle en tant qu'hors système c'est-à-dire absolue. La jouissance sexuelle pour autant qu'elle a ce privilège par rapport à toutes les autres, c'est que quelque chose dans le principe du plaisir, dont on sait qu'il constitue la barrière à la jouissance, c'est que quelque chose dans le principe du plaisir lui laisse quand même accès. Avouez que même sous la plume de Freud, qu'on lise que c'est là la jouissance par excellence et que c'est vrai, en plus, mais qu'on le lise sous la plume d'un savant qui mérite autant ce titre que l'est notre Freud, ça a tout de même quelque chose qui puisse nous faire rêver ; mais ce n'est pas dans le système du sujet, il n'y a pas de sujet de la jouissance sexuelle.

Et ces remarques n'ont d'autre intérêt que de nous permettre de préciser le sens du phallus comme signifiant manquant. Il est le signifiant hors système, et pour tout dire celui conventionnel à désigner ce qui est de la jouissance sexuelle, radicalement forclos. Si j'ai parlé de forclusion à juste titre pour désigner certains effets de la relation symbolique, c'est ici qu'il faut voir, qu'il faut désigner le point où elle n'est pas révisible. Et si j'ajoute que tout ce qui est refoulé dans le symbolique reparaît dans le réel, c'est bien en ça que la jouissance est tout à fait réelle. C'est que, dans le système du sujet, elle n'est nulle part symbolisée, ni symbolisable non plus. C'est bien pour ça qu'est nécessaire, dans l'énoncé au niveau des propos de Freud, cette énormité dont personne ne semble s'inquiéter que c'est un mythe qui ne ressemble strictement à aucun mythe connu de la mythologie, sauf bien sûr quelques personnes. Le vieux Krœber, Lévi-Strauss

s'aperçoivent très bien que ça ne fait pas partie de leur univers et ils le disent, mais c'est exactement comme s'ils ne disaient rien ; puisque tout le monde continue à croire que le complexe d'Œdipe, c'est un mythe recevable. Ça l'est, en effet, en un certain sens, mais observez que ça ne veut rien dire d'autre que la place où il faut situer cette jouissance que je viens de définir comme absolue. Le mythe du père primordial, c'est celui en effet qui confond dans sa jouissance toutes les femmes ; la seule forme du mythe en dit assez, c'est dire qu'on ne sait pas de quelle jouissance il s'agit, est-ce de la sienne ou de celle de toutes les femmes ? A ceci près que la jouissance féminine est restée, comme je vous l'ai fait remarquer, toujours aussi à l'état d'énigme dans la théorie analytique.

Que veut donc dire cette fonction phallique qui semble, à ne pas représenter le sujet, marquer pourtant un point de sa détermination comme champ limité d'un rapport à ce qui se structure comme l'Autre. C'est à ausculter de plus près, à revenir de ces perspectives radicales vers notre expérience, que nous allons tout de suite voir comment les choses se traduisent. Le détour d'où ressortit l'éclosion d'une névrose, c'est quoi ? C'est l'intrusion positive d'une jouissance auto-érotique qui est parfaitement typifiée dans ce qu'on appelle les premières sensations plus ou moins liées à l'onanisme, qu'on appelle ça comme on voudra, chez l'enfant. L'important, c'est que c'est en ce point, pour les cas qui tombent sous notre juridiction, c'est-à-dire ceux qui engendrent une névrose, c'est en ce point précis au moment même où cette positivation de la jouissance érotique se produit que, corrélativement se produit aussi la positivation du sujet en tant que dépendance, anaclitisme ai-je énoncé la dernière fois, du désir de l'Autre. C'est là que se désigne le point d'entrée par où fait drame ce qui est structure du sujet. Toute l'expérience mérite d'être articulée qui va confirmer à quelles frontières, à quelles jonctions ce drame va éclater. Je pense avoir déjà suffisamment la dernière fois marqué le poids qu'y prend l'objet *a*, non tant en tant qu'il est présentifié mais en démontrant rétroactivement que c'est lui qui auparavant faisait toute la structure du sujet.

Nous allons voir à quelles autres frontières le drame éclate. Mais d'ores et déjà nous pouvons savoir du retour de ces effets, que c'est grâce à la relation positive, à la jouissance dite sexuelle, mais sans que pour autant soit assurée d'aucune façon la conjonction sexuée, que quelque

chose se désigne comme essentiel à la position du sujet, c'est le désir de savoir. Le pas décisif fait par Freud de la relation de la curiosité sexuelle avec tout l'ordre du savoir, c'est là le point essentiel de la découverte psychanalytique et c'est de la jonction de ce qu'il en est du *a*, à savoir ce où le sujet peut retrouver son essence réelle comme manque à jouir essentiellement, et rien de plus, quelque représentant dont il ait à se désigner par la suite, le champ de l'Autre, d'autre part, en tant que s'y ordonne le savoir est à l'horizon ce domaine interdit de sa nature qu'est celui de la jouissance et avec lequel la question de la jouissance sexuelle introduit ce minimum de relations diplomatiques dont je dirai qu'elles sont si difficiles à soutenir. C'est pour autant que quelque chose se produit que j'ai appelé le drame que la signifiance de l'Autre en tant que structuré et troué est autre chose que ce que nous pouvons métaphoriquement appeler le signifiant qui le troue, c'est-à-dire le phallus ; c'est en tant que c'est autre chose que nous voyons ce qui se passe quand il faut que le jeune sujet réponde à ce qui se produit de l'intrusion de la fonction sexuelle dans son champ subjectif.

J'ai fait grand état, et ceux qui y ont assisté s'en souviennent encore à propos du *petit Hans*, du *petit Hans* qui est l'observation exemplaire d'une première exploration absolument désordonnée, tournant en rond, jusqu'à un certain point non dirigée, avec pourtant la direction impérialiste de la référence au père d'abord qui joue un rôle dont j'ai marqué les carences et que Freud ne dissimule pas, mais Freud lui-même comme étant lui aussi la référence dernière, celle d'un savoir présumé absolu, tout ce qui peut se dessiner dans ce désordre, j'ai pris soin, comme je l'ai dit, de le longuement reprendre pour en montrer les strates mais l'une d'elles n'est autre que celle de ce jeu auquel se livre *Le petit Hans*, qui est celui de la confrontation de la grande girafe et de la petite girafe. J'ai pu en souligner l'importance en montrant ce que révèle dans son fond la phobie, à savoir l'impossibilité de faire coexister l'hommelle, à savoir cette mère phallicisée qui est le rapport qu'exprime *Hans* dans la grande girafe avec d'autre part quoi que ce soit qui en soit la réduction. S'il dessine la petite girafe, c'est bien pour montrer non pas que c'est une image comparable à l'autre, mais que c'est une écriture sur un papier, et pour ça, il la *zerwurzelt,* comme on s'exprime dans le texte, il la chiffonne et il s'assoit dessus.

L'important n'est pas ici la fonction imaginaire ou identificatoire de *Hans* à ce complément de sa mère qui est au fond son grand rival, le phallus, c'est qu'il le fasse passer, ce phallus, dans le symbolique parce que c'est là qu'il va avoir son efficace, et chacun sait quel est l'ordre de l'efficace des phobies. S'il y a quelque chose qui sert dans le vocabulaire politique, et non sans raison au joint du pouvoir et du savoir, c'est celui de lancer en un point du monde auquel j'ai déjà fait tout à l'heure allusion avec le langage, celui de tigre de papier. Qu'est-ce qu'il y a de plus tigre de papier qu'une phobie, puisque très souvent, la phobie, c'est une phobie qu'un enfant a des tigres qui sont dans son album, des tigres réellement en papier. Seulement, si les politiques ont toutes les peines du monde à persuader les foules de mettre à leur place les tigres de papier, ici la fonction ou plus exactement l'indication à donner est exactement inverse, donner toute son importance au fait que, pour combler quelque chose, quelque chose qui ne peut pas se résoudre au niveau du sujet, au niveau de l'angoisse intolérable, le sujet n'a d'autre ressource que de se fomenter la peur d'un tigre de papier. C'est tout de même ça qui est instructif, parce qu'en plus, bien sûr, ce n'est pas un sujet du type dont les imaginent les psychanalystes, à savoir que comme il s'exprime, c'est une facilité de style ; il fait tout ça en l'arrangeant de son mieux. Le tigre de papier, c'est à un moment, au moment où il s'agit de quelque chose qui est justement la personne du *petit Hans*, elle est tout entière un symptôme. A ce moment-là, tout seul, le monde, ou tout au moins ce qui en est le fondement, l'hommelle en face de laquelle il est, toute seule se transforme en tigre de papier.

Il y a le lien le plus étroit entre la structure du sujet et le fait que la question se pose ainsi que l'hommelle, c'est ce quelque chose tout d'un coup de grimaçant, qui fait peur et qui, qu'il s'agisse d'un tigre ou d'un animal plus petit, d'un chat, ça n'a aucune espèce d'importance, aucun analyste ne se trompe sur sa vraie fonction. Si donc nous avons été amenés, au terme, à voir l'importance du manque quant à l'objet tout à fait réel qu'est le pénis dans tout ce qui est détermination de ce qu'on peut appeler rapport sexué, c'est parce que la voie nous a été ouverte par le névrosé, et le complexe de castration, en tant qu'effectivement il réalise dans le champ du signifiant la place d'un manque, ce n'est que le résultat du discours par quoi il nous faut parer aux questions posées par le névrosé. C'est seulement au terme d'une psychanalyse qu'il faut que ce qui est et ce qui reste

bel et bien, comme dit *Le petit Hans*, enraciné, *angewachsen,* et Dieu merci, on le souhaite, au moins à la plupart, en état de servir, il faut qu'au niveau d'un certain plan, il ait été *zerwurzelt,* qu'on montre bien qu'il ne s'agit que d'un symbole.

D'où bien sûr ce dont j'ai déjà dit qui faisait problème à la fin de la cure du *petit Hans*. S'il faut, bien sûr, que lui comme tout névrosé, aboutisse à la fin à la formule que, pour devenir un homme je n'ai pas le pénis à titre de symbole, car c'est cela le complexe de castration. Mais il faut observer que ceci peut se couper de deux façons : le « je n'ai pas le pénis » qui est précisément ce qu'on veut dire en disant que la fin de l'analyse, c'est la réalisation du complexe de castration, ceci bien sûr rejetant ailleurs cette fonction qui est celle pure et simple du pénis tel qu'il fonctionne, c'est-à-dire en dehors du registre symbolisé. Mais ça peut se couper aussi autrement, à savoir : « Je n'ai pas à titre de symbole le pénis, ce n'est pas le pénis qui me qualifie comme signifiant de ma virilité », et ça, on ne l'a pas obtenu du *petit Hans* car c'est ce qui passe au travers des mailles du filet. *Le petit Hans* qui n'a pas cessé pendant tout ce temps de jouer avec les petites filles son rôle de celui qui l'a, conserve, comme j'en ai fait dans son temps bel et bien la réserve, conserve des rapports sexuels ce quelque chose qui met au premier plan le pénis comme fonction imaginaire, c'est-à-dire que c'est ce qu'il définit comme viril, c'est-à-dire que tout hétérosexuel qu'il pourra bien se manifester, il en est très exactement au même point où sont les homosexuels, j'entends ceux qui se reconnaissent comme tels car on ne saurait trop étendre dans le champ des apparences de relations normales quand il s'agit des rapports du sexe, le champ de ce qui structuralement répond proprement à l'homosexualité.

D'où l'importance du sondage et de l'énoncé de ce joint qui, entre l'imaginaire et le symbolique, est à sa juste place la fonction, ou plus exactement les versants de la fonction que nous définissons comme complexe de castration. Comment ceci est encore plus nourri par l'expérience que nous avons du joint de l'Autre à la jouissance dans les autres formes de névrose, c'est ce par quoi je continuerai par après.

# Leçon XXI

*21 mai 1969*

Le système de nulle part, voilà, pourrait-on dire, ce qu'il nous faut exposer. C'est bien là que prendrait son sens enfin le terme d'utopie, mais cette fois réalisée du bon bout, si je puis dire. La vieille « nullibiquité » à laquelle, dans les temps anciens, j'avais redonné le lustre qu'elle mérite pour avoir été inventée par l'évêque Wilkings, ça n'est nulle part, qu'est-ce que c'est ? Il s'agit de la jouissance. Ce que l'expérience analytique démontre, encore faut-il le dire, c'est que, par un lien à quelque chose qui n'est rien d'autre que ce qui permet l'émergence du savoir, la jouissance est exclue, le cercle se ferme. Cette exclusion ne s'énonce que du système lui-même en tant que c'est le symbolique. Or, c'est par là qu'elle s'affirme comme réel, réel dernier du fonctionnement du système même qui l'exclut nulle part, la voici redevenue partout de cette exclusion même qui est tout ce par quoi elle se réalise et c'est bien là, on le sait, à quoi s'attache notre pratique, démasquer, dévoiler ce qui, là où nous avons affaire, dans le symptôme, démasque cette relation à la jouissance, notre réel, mais pour autant qu'elle est exclue.

C'est à ce titre que nous avançons ces trois termes comme support : de la jouissance en tant qu'elle est exclue, de l'Autre comme lieu où ça se sait, du *a* comme de l'effet de chute qui résulte, car c'est l'enjeu de l'affaire, qui résulte de ceci que, dans le jeu du signifiant, c'est la jouissance qui est visée pourtant, que le signifiant surgi du rapport indicible de ce quelque chose qui, d'avoir reçu d'où, ce moyen, le signifiant, en est frappé d'une relation à ce quelque chose qui de là se développe, va prendre forme comme Autre.

Ce lien du sujet à l'Autre, Autre à qui il advient des avatars, qui n'a pas dit son dernier mot, et c'est bien cela qui nous accroche, voilà au niveau de quels termes nous avons à situer cette psychanalyse qui en est, si je puis dire, depuis son moment d'origine, l'expérience sauvage, née sans doute, dans un éclair exceptionnel par la voie de Freud et qui, depuis, ne cesse d'être à la merci des versants qui s'offrent à elle et qui sont identiques à ceux-là même dans le réseau desquels le sujet qu'elle traite est pris.

Je voudrais partir de quelque chose d'aussi proche qu'il est possible. Tenez, vous m'en ferez la morale que vous voudrez, analytique s'il vous plaît, ou autre, peu importe, bon. Voilà un objet pour lequel j'ai une préférence, une préférence à titre d'appareil. C'est un stylo qui est aussi proche qu'il est possible d'un porte-plume par sa minceur, porte-plume au sens antique, antédiluvien ; il n'y a plus que très peu de personnes qui s'en servent. Il est comme tel d'un très faible contenu puisque vous le voyez, son réservoir, puisqu'il peut rentrer pour finir par devenir réduit à quelque chose qui tient dans le creux de la main, son réservoir est d'un très faible contenu. Il en résulte qu'il est très difficile à charger parce qu'il se produit des effets osmotiques, ce qui fait que quand on verse la goutte, la goutte est juste à la taille de son entrée. Il est donc fort incommode ; et pourtant, j'y tiens. J'y tiens d'une préférence spéciale, pour la raison qu'il réalise un certain type de porte-plume avec une plume, une vraie plume et en effet il date, il date d'une époque où c'était vraiment une plume et pas quelque chose de rigide comme il se fait maintenant. Ce porte-plume, donc, m'a été donné par quelqu'un qui savait que je cherchais ça. C'était un cadeau qui venait d'être fait très peu de minutes avant, ou d'heures ou de jours peu importe, par quelqu'un qui en faisait certainement un hommage d'un ordre assez précis, pour tout dire fétichiste. C'était d'ailleurs un objet qui, de la personne donatrice à celle qui me l'a transmis, se signalait de venir de sa grand-mère. C'est bien pour ça qu'il n'est pas facile à retrouver. Il y a des échoppes tout à fait particulières, paraît-il, à New-York, où on vend les stylos de la Belle Époque. Par une autre voie, comme vous voyez, j'en ai un.

J'ai donc un aperçu de l'histoire de cet objet qui, par ailleurs, me tient à cœur pour lui-même, indépendamment tout à fait de cette histoire, car à la vérité je ne sais pas spécial gré à la personne qui me l'a donné de m'avoir fait ce don. Mon rapport à lui est indépendant ; il est certainement très

près de ce qui pour moi est l'objet *a*. J'ai un aperçu de son histoire mais, pour tout objet, est-ce que vous ne voyez pas de la sorte dont je viens d'animer celui-là, que cette question de son histoire se pose autant que pour un quelconque sujet ; cette histoire, comment imaginer qui la sait, qui peut en répondre sinon à instituer cet Autre comme le lieu où ça se sait et qui est-ce qui ne voit pas, si on lui ouvre cette dimension, qu'au moins pour certains, et, j'ose dire, pour chacun, elle existe, que pour certains, elle est tout à fait prévalente, mais que pour tous elle fait un fond. Il y a quelque part où ça se sait, tout ce qui est arrivé. Le signifiant de A en tant qu'entier, dès qu'on s'interroge dans cette voie, on reconnaît qu'il est implicite et que, pour le névrosé obsessionnel, il l'est beaucoup plus que pour d'autres. C'est par là, au niveau de l'histoire, en tant que — c'est pour ça que j'ai pris ce biais — elle est suggérée pas du tout directement du sujet mais aussi bien du sort des objets, c'est par cette voie qu'il est sensible ce qu'a de fou cette présupposition d'un lieu quelconque où ça se sait. Ceci est important parce qu'il est clair que le « ça se sait » verse aussitôt dans l'intérêt que prend la question. Là où ça se sait, au sens neutre où nous l'avons introduit, c'est là que se pose la question si ça se sait soi-même.

La réflexibilité ne surgit pas de la conscience sinon par ce détour qu'il faut vérifier, c'est que là où l'on suppose que ça se sait constituer tout, est-ce qu'il se sait que ça se sache ? Si l'on s'interroge sur ce qu'il en est de l'activité mathématique, dont il est humoristique de constater que tout spécialement le mathématicien est toujours aussi incapable de rien dire en son fond si ce n'est qu'il sait très bien ce que c'est quand il fait des mathématiques. Quand à vous dire à quoi il le discerne, jusqu'à présent motus. Il peut dire que ça n'en est pas, mais ce que ça est n'est pas encore trouvé. Nous émettons un énoncé qui peut-être commencerait dans cette voie ; organiser des choses, des choses qui se disent d'une façon telle que ça se sait soi-même, assurément, à tout instant, et que ça peut en témoigner. Comme me le disait tout récemment quelqu'un, mathématicien, avec qui j'en parlais, ce qui caractérise un énoncé mathématique, c'est sa liberté du contexte. Un théorème peut s'énoncer tout seul et se défendre. Il porte en lui cette dose suffisante de recouverture à soi-même qui le rend libre du discours qui l'introduit. La chose est à revoir de près. Ce côté de différence avec les autres discours où toute citation risque d'être abusive au

regard de ce qui l'enserre et qu'on appelle contexte est important à marquer. Cette substance du « ça se sait » instantané comme tel, s'accompagne de ceci qu'elle suppose que tout ce qui y attient, ça se sait, au sens de « ça se recouvre soi-même », ça se sait dans son ensemble, c'est-à-dire que ce qui est révélateur, c'est que le supposé d'un discours qui aspire à pouvoir entièrement se recouvrir soi-même rencontre des limites. Il rencontre des limites en ceci précisément qu'il y existe des points qui n'y sont pas posables, dont la première image sera aussi bien donnée par la suite des nombres entiers et par ceci qui s'articule que celui défini comme étant plus grand qu'un quelconque n'y est justement pas posable, entendons dans cette série infinie, dit-on, des nombres entiers.

C'est précisément que ce nombre soit exclu, et proprement en tant que symbole, — nulle part ne peut être écrit ce nombre plus grand qu'aucun autre — c'est très précisément de cette impossibilité de l'écrire que toute la série des nombres entiers tire ce qu'elle a non pas d'être une simple graphie d'une chose qui peut s'écrire, mais d'être quelque chose qui est dans le réel. Cet impossible même est d'où surgit ce réel. Ce mécanisme est très précisément ce qui permet de le reprendre, au niveau du symbole, et d'inscrire au titre du transfini ce signe même non posable au niveau de la série des entiers, et de commencer à interroger sur ce qu'on peut opérer à partir de ce signe posé comme non posable au niveau de la série des entiers, et de s'apercevoir qu'effectivement ce signe, symbole repris au niveau de ce qui fait la réalité de toute la série des entiers, permet un nouveau traitement symbolique où les relations recevables au terme de la série des entiers peuvent être reprises, non pas toutes mais très certainement une part d'entre elles, et c'est le progrès qui se poursuit d'un discours tel que, pour se savoir à chaque instant, jamais il ne se trouve sans rencontrer cette combinaison des limites avec ces trous qu'on appelle infini, c'est-à-dire non saisissable jusqu'à ce que justement il soit, d'être repris dans une structure différente, réductible à être cette limite, l'aporie en aucun cas n'étant que l'introduction à une structure de l'Autre.

C'est ce qu'on voit fort bien dans la théorie des ensembles, dans laquelle on peut un certain temps en effet s'avancer innocemment, et qui nous intéresse d'une façon particulière parce qu'après tout, au niveau plus radical où nous avons à faire, à savoir de cette incidence du signifiant dans la répétition, en apparence rien n'objecte, rien n'objecte d'abord à ce que A

ne soit que l'inscription entière de toutes les histoires possibles. Chaque signifiant renvoie d'autant plus à l'Autre qu'il ne peut renvoyer à lui-même qu'en tant qu'autre. Rien ne fait donc obstacle à ce que les signifiants se répartissent d'une façon circulaire, ce qui, à ce titre, permettra fort bien d'énoncer qu'il y a ensemble de tout ce qui de soi ne s'identifie pas à soi-même ; à tourner en rond, il est parfaitement concevable que tout s'ordonne, même le catalogue de tous les catalogues qui ne se contiennent pas eux-mêmes. Il est parfaitement admissible, à cette seule condition qu'on sache, et c'est certain, qu'aucun catalogue ne se contient lui-même, sinon par son titre. Ça n'empêche pas que l'ensemble de tous les catalogues auront ce caractère clos que chaque catalogue, en tant qu'il ne se contient pas lui-même, peut toujours être inscrit dans un autre que lui-même contient. La seule chose exclue, si nous traçons le réseau de ces choses, c'est le tracé qui s'écrirait ainsi, celui qui admet d'un point à un autre d'un réseau quelconque et d'un réseau orienté, qui exclut, si b renvoie à un certain nombre d'autres points, d, e, f, qui exclut ceci que b renvoie à lui-même. Il suffit dans cette occasion que b renvoie à c, et que c lui-même renvoie à b pour qu'il n'y ait plus aucun obstacle à la subsistance corrélative de b et c et qu'une totalité les enveloppe.

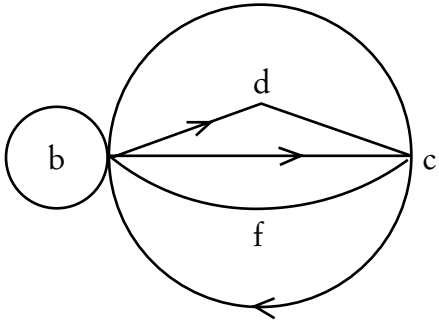


Si quelque chose nous interroge, c'est justement de l'expérience analytique comme repérant quelque part ce point à l'infini de tout ce qui s'ordonne dans l'ordre des combinaisons signifiantes, ce point à l'infini irréductible en tant qu'il concerne une certaine jouissance, laissée problématique, et qui pour nous instaure la question de la jouissance sous un aspect qui n'est plus externe au système du savoir. Ce signifiant de la jouissance,

ce signifiant exclu pour autant qu'il est, que celui que nous promouvons sous le terme du signifiant phallique, voilà ce autour de quoi s'ordonnent toutes ces biographies à quoi la littérature analytique tend à réduire ce qu'il en est des névroses.

Mais ce n'est pas parce que nous pouvons recouvrir d'une homologie aussi complète qu'il est possible les relations dites interpersonnelles de ce que nous appelons un adulte — adulte, faut-il le dire, foncièrement adultéré — puisque ce que nous retrouvons à travers ces relations, nous le cherchons dans cette biographie seconde que nous disons originelle, qui est celle de ses relations infantiles, et que là, au bout d'un certain temps d'accoutumance de l'analyste, nous tenons pour reçues les relations tensionnelles qui s'établissent à l'endroit d'un certain nombre de termes, le père, la mère, la naissance d'un frère ou d'une petite sœur, que nous considérons comme primitifs mais qui bien sûr ne prennent ce sens, ne prennent ce poids qu'en raison de la place qu'ils tiennent dans cette articulation telle par exemple — il y en aura peut-être de plus élaborées, je le souhaite — mais telle en fait que celle que je vous articule au regard du savoir, de la jouissance et d'un certain objet en tant que primordialement c'est par rapport à eux que vont se situer toutes ces relations primordiales dont il ne suffit pas de faire surgir la simple homologie dans un recul au regard de celui qui vient nous confier ses relations actuelles, mais dont, que nous le voulions ou pas, que nous le sachions ou pas, nous faisons sentir le poids, la présence et l'instance dans toute la façon dont nous, nous comprenons cette seconde biographie première, dite infantile, et qui n'est là que pour nous masquer bien souvent la question, celle sur laquelle nous aurions à nous, nous interroger vraiment, j'entends nous analystes, à savoir ce qui détermine de cette façon la biographie infantile et dont le ressort n'est toujours bien évidemment que dans la façon dont se sont présentés ce que nous appelons désirs chez le père, chez la mère, et qui par conséquent nous incitent à explorer non pas seulement l'histoire mais le mode de présence sous lequel chacun de ces trois termes, savoir, jouissance et l'objet *a* ont été au sujet offerts effectivement. C'est ce qui fait, et c'est là que gît ce que nous appelons improprement le choix de la névrose, voire le choix entre psychose et névrose. Il n'y a pas eu de choix, le choix était déjà fait au niveau de ce qui s'est au sujet présenté mais n'est perceptible, repérable qu'en fonction des trois termes tels que nous venons ici d'essayer de les dégager.

La chose a plus d'une portée. Elle en a une historique. Qui ne conçoit que, s'il faut poser ce que signifie la psychanalyse dans l'histoire, et si certains choix lui sont aussi à elle offerts, c'est pour autant que nous vivons dans un temps où, à la dimension de la communauté, les rapports du savoir et de la jouissance ne sont pas les mêmes qu'ils pouvaient l'être par exemple dans les temps antiques, et qu'assurément, nous ne pouvons tenir pour rapprochable notre position de celle par exemple des Épicuriens ou d'une école telle. Il y avait une certaine position de retrait au regard de la jouissance qui était possible pour eux, d'une façon en quelque sorte innocente. Dans un temps où, de par la mise en jeu de ce que nous appelons le capitalisme, une certaine position nous inclut tous dans la relation à la jouissance d'une façon caractéristique, si l'on peut dire, par l'arête de sa pureté, que ce qu'on appelle exploitation du travailleur ne consiste très précisément en ceci que la jouissance soit exclue du travail et que, du même coup, elle ne lui donne tout son réel de la même sorte que nous avons évoqué tout à l'heure l'effet du point à l'infini, c'est par là que se suscite cette sorte d'aporie qui est proprement ce qui suggère le sens nouveau au regard de l'empire de la société, le sens nouveau, sans précédent dans le contexte antique, que prend le mot révolution et c'est en quoi nous avons à y dire notre mot pour rappeler que ce terme est, comme Marx l'a parfaitement vu, et c'est en quoi il articule la seule chose qui se soit trouvée efficace jusqu'à présent, c'est la solidarité étroite de ce terme qui s'appelle révolution avec le système même qui le porte, qui est le système capitaliste.

Que nous ayons là-dessus quelque chose qui peut peut-être offrir l'ouverture par une série d'exemples à ce qu'il peut en être d'un joint où s'ouvrirait ce cercle, c'est l'intérêt de la psychanalyse, je veux dire son intérêt dans l'histoire ; c'est aussi bien ce à quoi elle peut défaillir aussi intégralement qu'il se peut. Car, à prendre les choses au niveau de la biographie, ce que nous voyons s'offrir au tournant qui constitue biographiquement le moment d'éclosion de la névrose, c'est le choix qui s'offre, et qui s'offre d'une façon d'autant plus instante que c'est lui-même qui est déterminant de ce tournant, le choix entre ce qui est présentifié, à savoir l'approche de ce point d'impossibilité, de ce point à l'infini, qui est toujours introduit par l'approche de la conjonction sexuelle, et la face corrélative qui s'annonce du fait qu'au niveau du sujet, en raison du temps prématuré — mais

comment ne serait-il pas toujours prématuré au regard de l'impossibilité — en raison du temps prématuré où il vient à jouer dans l'enfance, ce qui, cette impossibilité, la projette, la masque, la détourne de devoir s'exercer en termes d'insuffisance, de n'être en tant que vivant, vivant et réduit à ses propres forces, forcément pas à la hauteur, l'alibi pris de l'impossibilité dans l'insuffisance est aussi bien la pente que peut prendre la direction, comme je l'ai appelée, de la psychanalyse, et qui après tout n'est pas non plus humainement parlant quelque chose où en effet nous ne puissions pas nous sentir les ministres d'un secours qui sur tel ou tel point, à propos de telle ou telle personne, peut être l'occasion d'un bienfait. Néanmoins ce n'est pas là ce qui justifie la psychanalyse. Ce n'est pas là d'où elle est sortie. Ce n'est pas là qu'il y a son sens et pour une simple raison, c'est que ce n'est pas là ce dont le névrosé nous témoigne, car ce dont le névrosé nous témoigne, si nous voulons entendre ce que, par tous ses symptômes, il nous dit, c'est que là où se place son discours, il est clair que ce qu'il cherche est autre chose que de s'égaler à la question qu'il pose.

Le névrosé, qu'il s'agisse de l'hystérique ou de l'obsessionnel — nous ferons ultérieurement le lien des deux versants avec cet objet *a* que nous avons produit dans l'efficace de la phobie — le névrosé met en question ce qu'il en est de la vérité du savoir, et très précisément en ceci qu'il append à la jouissance. Et en reposant la question, a-t-il raison ? Oui, certes, puisque nous savons que ce n'est que de cette dépendance que le savoir a son statut originel, et que dans son développement, il en articule la distance. A-t-il raison ? Son discours, certes, est dépendant de ce qu'il en est de la vérité du savoir. Mais comme déjà devant vous je l'ai articulé, ce n'est point parce que ce discours relève de cette vérité. Pour qu'il soit dans le vrai, la cohérence de la suspension du savoir à l'interdit de la jouissance ne rend pas pour autant lisible dans ce qui, à un certain niveau, dénonce ce nœud constitutif et aussi bien pourquoi ne traduirait-il pas, lui aussi, au dernier terme, une certaine forme d'aporie ? Si je l'ai dit tout à l'heure, dans ce qui s'offre comme position prise au niveau des impasses qui se formulent comme loi de l'Autre, quand il s'agit du sexuel, je dirai qu'au dernier terme, après avoir criblé autant que je l'ai pu les faces sous lesquelles se distinguent l'obsessionnel et l'hystérique, la meilleure formule que je pourrais donner procède précisément de ce qui s'offre au niveau de la nature, au naturel comme solution de l'impasse à cette loi de l'Autre. Pour

l'homme qui a à remplir l'identification à cette fonction dite du père symbolique, la seule à satisfaire, et c'est en cela qu'elle est mythique, la position de la jouissance virile dans ce qu'il en est de la conjonction sexuelle, pour l'homme, ce qui s'offre au niveau du naturel est très précisément ce qui s'appelle savoir être le maître et, en effet, ça a été, ça l'est probablement encore, ça a été et ça reste encore très suffisamment à la portée de quelqu'un.

Je dirai que l'obsessionnel est celui qui refuse de se prendre pour un maître car, au regard de ce dont il s'agit, la vérité du savoir, ce qui lui importe, c'est le rapport de ce savoir à la jouissance, et de ce savoir ce qu'il sait, c'est qu'il n'a rien, rien d'autre de ce qui reste de l'incidence première de son interdiction, à savoir l'objet *a*. Toute jouissance n'est pour lui pensable que comme un traité avec celui, l'Autre comme entier par lui toujours imaginé fondamental, avec lequel, avec lequel il traite la jouissance pour lui ne s'autorise que d'un paiement, d'un paiement toujours renouvelé, dans un insatiable tonneau des Danaïdes, dans ce quelque chose qui ne s'égale jamais et qui fait des modalités de la dette le cérémonial où seulement il rencontre sa jouissance.

A l'inverse, à l'opposé, l'hystérique dont ce n'est pas pour rien qu'elle se rencontre, cette forme de la réponse aux impasses de la jouissance, à l'opposé, l'hystérique — et c'est précisément pour cela que ce mode se rencontre plus spécialement chez les femmes — l'hystérique se caractérise de ne pas se prendre pour la femme car, dans cette impasse, dans cette aporie aussi naturellement que pour le maître, les choses s'offrent assez uniement à la femme de remplir un rôle dans la conjonction sexuelle où naturellement elle a une assez bonne part. Ce que l'hystérique, dit-on, refoule, mais qu'en réalité elle promeut, c'est ce point à l'infini de la jouissance comme absolue. Elle promeut la castration au niveau de ce nom du père symbolique à l'endroit duquel elle se pose, ou comme voulant être, au dernier temps, sa jouissance. Et c'est parce que cette jouissance ne peut être atteinte qu'elle refuse toute autre qui, pour elle, aurait ce caractère de diminution de n'avoir, ce qui est vrai en plus, rien à faire que d'externe, que d'être du niveau de la suffisance ou de l'insuffisance, au regard de ce rapport absolu qu'il s'agit de poser.

Lisez et relisez les observations d'hystériques à la lumière de ces termes, et vous les verrez bien autrement que d'anecdote, d'un tournage

en rond biographique que le transfert à répéter sans doute résout pour le rendre plus maniable, mais ne fait que tempérer, pour comprendre le ressort de ce qui nous vient comme ouverture, comme béance, de quelque façon, que, par ailleurs, nous nous employons à la calmer, n'est-il pas essentiel de repérer ce ressort d'où il surgit et qui n'est rien d'autre que ce en quoi le névrosé réinterroge cette frontière que rien ne peut, en fait, suturer, celle qui s'ouvre entre savoir et jouissance.

Si, dans l'articulation que j'ai donnée du 1 et du *a*, qui n'est certes pas promue ici par hasard ni d'une façon qui soit caduque, qui n'est rien d'autre, je vous l'ai dit, que ce en quoi, dans un modèle mathématique, s'inscrit — et il n'y a pas à s'en surprendre car c'est la première chose qu'on ait à rencontrer — s'inscrit dans une série ce qui se conjoint à la simple répétition du 1, à cette seule condition que nous en inscrivions la relation sous la forme d'une addition — après deux 1, un 2, et de continuer indéfiniment, le dernier 1 joint au 2, un 3, 5 et après ça un 8, et après ça un 13, et ainsi de suite — c'est ceci, je vous l'ai dit, qui par la proportion qu'il engendre, de plus en plus serrée à mesure que les nombres croissent, définit strictement la fonction du *a*. La série a cette propriété de dénoncer à être reprise dans le sens inverse, en procédant par soustraction, d'aboutir à une limite dans le sens négatif, ce qui, marqué de cette proportion du *a*, ira toujours en diminuant, arrive à ce qu'on en fasse, dans ce sens, la somme, à une limite parfaitement finie qui, donc, reprise est un départ.

Ce que fait l'hystérique peut s'inscrire dans ce sens, à savoir qu'il ou elle soustrait ce *a* comme tel au 1 absolu de l'Autre, de l'interroger; de l'interroger s'il livre ou non ce 1 dernier, qui soit en sorte son assurance. Dans ce procès, il est facile à l'aide du modèle que je viens de rappeler de démontrer qu'au mieux tout son effort, je dis l'effort de l'hystérique après avoir mis en question ce *a*, ne sera rien que de se retrouver tel, strictement égal à ce *a* et à rien d'autre. Tel est ici le drame qui se traduit, à être transposé du niveau où il est, où il s'énonce d'une façon parfaitement correcte dans un autre, se traduit par l'irréductible béance d'une castration réalisée.

Il y a d'autres issues de l'impasse ouverte par l'hystérique à ce qu'il soit résolu au niveau des énoncés, à ce niveau que j'ai caractérisé de l'épinglage « famil » que la rencontre à la castration. Mais à l'autre niveau, à celui de l'énonciation, à celui qui promeut la relation de la jouissance et du

savoir, qui ne sait que des exemples historiques illustres ne fassent apercevoir qu'au niveau d'un savoir qui serait savoir se recouvrant d'un savoir expérimenté de la relation telle qu'elle se présente, de la relation sexuelle telle qu'elle ne s'aperçoit que de l'appréhension de ce point à l'infini qui est impasse et aporie, certes, mais qui est aussi limite, la solution peut être trouvée d'un équilibre subjectif, à cette seule condition que le tribut juste soit payé de l'édifice d'un savoir.

Pour l'obsessionnel, chacun sait qu'il en est de même ; de la productivité de l'obsessionnel, chacun sait que tout un secteur dépend ; même les plus aveugles, les plus fermés à la réalité historique se sont aperçus de sa contribution à ce qu'on appelle la pensée. Est-ce que ce n'est pas, là aussi, ce qui exprime sa limite, ce qui nécessite au plus haut point d'être désexorcisé ? C'est bien là que Freud porte la question quand il nous parle des rapports du rituel obsessionnel avec la religion. Assurément toute religion ne s'exténue pas dans ce qu'il est de ces pratiques, et c'est bien l'angoissant du pari de Pascal que de nous faire apercevoir qu'à prendre les choses même au niveau de la promesse, à s'avérer partisan du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et à rejeter l'Autre, à le rejeter au point de dire qu'on ne sait ni s'il est, ni bien sûr encore plus ce qu'il est, c'est pourtant bien celui-là, au niveau de s'il est ou pas, de pair ou impair qu'il interroge dans le pari, parce qu'il est pris, vu son époque, dans cette interrogation du savoir.

C'est là-dessus que je vous laisserai aujourd'hui.

# Leçon XXII

*4 juin 1969*

Il y a moins de personnes debout ; je ne peux pas le regretter pour elles, mais enfin si ça signifie que le public se raréfie, je le regrette puisqu'aussi bien c'est forcément — c'est mon style — dans les dernières rencontres que je dirai les choses les plus intéressantes ! Ceci m'évoque que, l'année dernière, j'ai, de mon plein gré et pour des raisons que je ne renie pas, suspendu ce que j'avais à dire aux alentours d'un certain début du mois de Mai mémorable. Quelle que fût la légitimité de ces raisons, il n'en reste pas moins que ce que j'ai dit de l'acte psychanalytique en reste tronqué. Étant donné ce dont il s'agissait, à savoir justement de l'acte psychanalytique, que personne n'avait même songé à nommer en tant que tel avant moi, ce qui est tout à fait un signe précis qu'on n'en avait même pas posé la question, puisqu'autrement c'était la façon la plus simple de le nommer, à partir du moment où on pensait que dans la psychanalyse il y avait quelque part un acte, il faut croire que cette vérité était restée voilée. Je ne pense pas que ce soit par hasard que ce que j'avais à énoncer cette année-là sur l'acte se soit trouvé ainsi, comme je viens de le dire, tronqué. Il y a un rapport, un rapport naturellement qui n'est pas de causation, entre cette carence des psychanalystes sur le sujet de ce qu'il en est de l'acte — de l'acte psychanalytique nommément — et puis de ces événements ; mais il y a un rapport tout de même entre ce qui cause les événements et le champ dans lequel s'insère l'acte psychanalytique, de sorte que jusqu'à présent on peut dire que c'est sans doute en raison de quelque déficience de l'intérêt au niveau de cet acte que les psychanalystes ne se sont pas révélés très

dispos ni disponibles pour même donner quelque touche de saisie, fût-elle superficielle, à ces événements. Bien sûr, ce n'est qu'accidentel si, dans l'autre sens, les événements ont interrompu ce que je pouvais avoir à dire de l'acte, mais tout de même ça n'est pas non plus sans représenter quelque chose que, quant à moi, je considère comme un certain rendez-vous. Un rendez-vous que je ne déplore pas parce que c'est ce qui m'a dispensé, sur ce sujet de l'acte psychanalytique, en somme, d'en venir à dire ce qui n'était pas à — pas à dire.

Voilà. Tout de même, nous nous trouvons, après ce que j'ai avancé la dernière fois, ramenés à quelque chose qui n'est pas loin de ce champ, puisque ce dont il s'agit tel que je l'avais énoncé l'année dernière, c'est bien d'un acte en tant qu'il est en rapport avec ce que j'ai appelé, énoncé, proféré comme étant l'objet *a*. Qu'il soit bien clair que, comme c'est dans mon titre, cette année et, c'est ce qui est l'enjeu de mon discours, voilà qui doit trouver dans ces dernières rencontres sa plus formelle expression, et, au moins pour ceux qui sont au fait de ce sur quoi j'ai terminé la dernière fois, il me semble qu'il n'est pas vain ici de rappeler que — je l'ai poussé en avant dans le champ du pari de Pascal — que c'est tout au moins la voie que j'ai choisie cette année pour l'introduire, l'introduire comme étant au champ de l'Autre, comme définissant un certain jeu, précisément l'enjeu, avec le jeu de mots que je fais autour de ce terme *en-je*.

Il peut paraître singulier qu'une position qui, à cet endroit, n'est pas ambiguë, qui n'est certes pas une position d'apologétique religieuse, j'aie introduit cet élément du pari, et d'un pari qui se trouve formulé comme répondant à un certain partenaire, et un partenaire qui est pris, là, si l'on peut dire, au mot, au mot d'une parole qui lui est attribuée, à un titre, mon Dieu, qui est généralement reçu, la promesse de la vie éternelle, pour tout croyant qui suit les commandements de Dieu, étant tenue pour un point acquis, au moins dans le champ de ce qui constitue à son endroit, à ce Dieu, sa référence religieuse la plus vaste, à savoir celle de l'Église.

Ce n'est pas hors de saison de partir de là, parce que ça a un rapport tout à fait vif avec ce dont il s'agit comme permanence dans nos structures, et dans des structures qui vont beaucoup plus loin que dans des structures qu'on pourrait qualifier de structures mentales, des structures en tant que définies par le discours commun, par le langage, vont évidemment beaucoup plus loin que ce qu'on peut réduire à la fonction de la mentalité.

Comme j'y insiste très souvent, ça nous enserre de partout, et dans des choses qui, au premier abord n'ont pas l'air d'avoir un rapport évident, de sorte que cette structure qui est celle que je vise pour en partir aujourd'hui, qui est la structure originelle, celle que j'appelle d'un Autre, pour montrer où, par l'incidence de la psychanalyse, il va, pour révéler à tout autre, à savoir le *a*, cet Autre, qu'il ne fasse, si je puis dire, pour nous, pas de doute à notre horizon, cet Autre qui est justement le Dieu des philosophes, n'est pas si facile à éliminer qu'on le croit, puisqu'en réalité il reste stable à l'horizon assurément en tout cas là de toutes nos pensées, n'est évidemment pas sans rapport avec le fait que soit là le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob — vous allez le voir, je vais y revenir — et ce sera mon sujet aujourd'hui, sur la structure de cet Autre, parce qu'il est très nécessaire ici de bien établir ce qui là est à désigner. Il n'est pas moins opportun, à l'orée, d'indiquer que ce qui fait pour nous, dans un certain horizon de structure, en tant qu'elle est déterminée par le discours commun, il est clair qu'il n'est pas vain de rappeler que, si cette structure, celle du grand Autre, est pour nous dans un certain champ qui est celui-là même que Freud désigne comme la civilisation, c'est-à-dire la civilisation occidentale, la présence de l'autre Dieu, de celui qui parle, à savoir le Dieu des Juifs, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, n'est pas là pour rien dans son maintien, à cet Autre.

Ceci n'est pas seulement parce que le Dieu des philosophes, ce grand Autre, est Un. Ce qui distingue le Dieu des Juifs, celui qu'on désigne comme à l'origine du monothéisme, ce n'est pas, quelque développement que le Un ait pu prendre par la suite, ce n'est pas qu'il se pose comme Un lui-même qui le caractérise. Le Dieu du buisson ardent, le Dieu du Sinaï n'a pas dit qu'il était le seul Dieu. Ceci mérite d'être rappelé. Il dit : « Je suis ce que je suis ». Ça a un tout autre sens. Ça ne veut pas dire qu'il est le seul. Ça veut dire qu'il n'y en a pas d'autre en même temps que lui là où il est. Et, à la vérité, si vous y regardez de près, dans le texte de la Bible, vous verrez que c'est de ça qu'il s'agit. Là où il est, dans son champ, à savoir dans la Terre Sainte, il n'est question d'obéir qu'à lui. Mais nulle part n'est niée la présence d'autres, là où il n'est pas, où ça n'est pas sa terre. Et, si vous y regardez de près, ça n'est jamais que quand il est fait empiètement d'honneurs rendus à d'autres et là où seul est censé régner celui qui a dit : « Je suis ce que je suis » que les châtiments pleuvent. Ceci pourrait passer aux yeux

de certains pour n'avoir qu'un intérêt historique. Mais j'éclaire ma lanterne, ce n'est que revenir à ce que j'ai énoncé d'abord, que ce Dieu dont il s'agit, se désigne de ceci qu'il parle, c'est ce qui légitime que quelque distorsion qu'on lui ait fait subir par la suite, à cette parole, car il n'est pas sûr qu'ils disent tout à fait la même chose dans l'Église catholique, apostolique et romaine, c'est en tout cas le Dieu qui se définit par son rapport à la parole, c'est un Dieu qui parle. C'est bien pourquoi les prophètes, comme tels, sont prééminents dans la tradition juive. En d'autres termes, la dimension de la Révélation comme telle, à savoir de la parole comme porteuse de vérité, n'a jamais été mise dans un tel relief en dehors de cette tradition. Ailleurs, la place de la Vérité est remplie, il faut bien qu'elle soit couverte, elle l'est à l'occasion par des mythes par exemple. Elle ne l'est pas par la prophétie si ce n'est d'une façon tout à fait locale qu'on appelle oraculaire mais qui a un tout autre sens que celui du prophétisme.

Un petit peu grosse introduction, mais tout de même nécessitée du rappel de certains reliefs tout à fait massifs à maintenir pour bien comprendre ce dont il s'agit quand nous avançons, qu'au regard de ce champ de la vérité qui nous intéresse éminemment comme tel, même si nous ne l'identifions pas aux formules révélées, par rapport à ce champ de la vérité, le savoir est ailleurs. C'est bien pourquoi, dès que s'introduit la dimension de la Révélation, s'introduit en même temps la dimension traditionnelle dans notre culture qu'il ne faudrait pas croire éteinte parce que nous sommes en notre temps, la dimension de ce qu'on appelle improprement la double vérité ; ça veut dire la distinction de la vérité et du savoir.

Alors ce qui nous intéresse, parce que c'est ce que la psychanalyse a révélé, c'est si ce qui se produit dans le savoir, ce qui se produit dans le savoir, mais ce qu'on ne soupçonnait pas avant la psychanalyse, c'est l'objet *a* en tant que l'analyse l'articule pour ce qu'il est, à savoir cause du désir, c'est-à-dire de la division du sujet, de ce qui introduit dans le sujet comme tel ce que le cogito masque, à savoir qu'à côté de cet « à être » dont il croit s'assurer, il est essentiellement et d'origine manque. C'est ici que je vous rappelle que je reprends le plan par lequel j'ai cru l'année dernière devoir introduire le paradoxe de l'acte psychanalytique, c'est que l'acte psychanalytique se présente comme incitation au savoir. Il implique, dans la règle qui est donnée au psychanalysant, il implique ceci, puisque vous pouvez dire tout ce que vous voulez — et Dieu sait ce que de prime abord

cela peut représenter d'insensé, si on nous prenait au mot, si l'on se mettait vraiment à dire, et que ça ait un sens pour ceux que nous introduisons à cette pratique, tout ce qui leur passe par la tête, que tout ce qui leur passe par la tête, ça veuille dire vraiment n'importe quoi, où irions-nous ? Si nous pouvons faire foi dans cette entreprise à ceux que nous y introduisons, c'est très exactement à cause de ceci qui, même s'il n'est pas capable de le dire, celui-là que nous introduisons à cette pratique, est pourtant là, à savoir que ce qui est implicite, c'est que, quoi que vous disiez, il y a l'Autre, l'Autre qui sait ce que ça veut dire.

Le Dieu des philosophes, de quelque façon qu'il ait été, au cours de l'histoire, raccroché au train du Dieu qui parle, ne lui est certes pas étranger, bien sûr. Il n'était pas illégitime, ce Dieu des philosophes, d'en faire l'assiette, le trône, le support, le siège de celui qui parlait. Que le siège reste, même quand l'autre s'est levé pour partir, au moins pour certains, le siège reste de cet Autre, de cet Autre en tant qu'il situe ce champ unifiant, unifié qui a un nom pour ceux qui pensent, appelons-le si vous voulez le principe de raison suffisante. Que vous ne soupçonniez pas, je dirai une part au moins d'entre vous, une part que je suppose, après tout, je ne sais pas si elle existe, vous êtes peut-être tous capables de vous apercevoir que vous êtes soutenus par le principe de raison suffisante. Si vous ne vous en apercevez pas, c'est exactement la même chose. Vous êtes dans le champ où le principe de raison suffisante soutient tout. Et ce ne serait certes pas facile de vous faire concevoir ce qui se passe là où les choses sont autrement. Ce qui est parfaitement concevable à partir du moment où on vous le produit, où on l'énonce devant vous comme étant par exemple à l'horizon de ceci qui rend possible l'expérience psychanalytique, à savoir que, s'il n'y a pas de raison suffisante à quoi que ce soit que vous direz, en ne regardant pas plus loin qu'à dire ce qui vous passe par la tête, il y aura toujours à ça une raison suffisante, et ça suffit à mettre à l'horizon ce grand Autre, celui qui sait.

La chose est en tout cas tout à fait claire au niveau des sujets privilégiés de cette expérience, à savoir des névrosés. Le névrosé cherche à savoir. Nous allons tâcher de voir de plus près pourquoi, mais il cherche à savoir. Et, au début de l'expérience analytique, nous n'avons aucune peine à l'inciter, en somme, à faire foi à cet Autre comme au lieu où le savoir s'institue, au *sujet supposé savoir*.

C'est donc comme intervention sur le sujet de ce qui, au plus ras de terre, si au ras de terre que ce soit, s'articule déjà comme savoir, que nous intervenons par une interprétation qui se distingue de ceci qui supporte le terme d'interprétation partout ailleurs. Partout ailleurs une interprétation, celle par exemple d'un quelconque système logique, c'est de donner un système de moindre portée qui, comme on dit, l'illustre, l'illustre d'une façon plus accessible en ceci qu'il est de moindre portée. Nous restons dans la superposition des articulations du savoir. L'interprétation analytique se distingue en ceci que, dans ce qui s'articule d'ores et déjà comme savoir, si primitif que ce soit, ce qu'elle vise, c'est un effet, un effet de savoir de s'y articuler et qu'elle rend sensible au titre de sa vérité.

Sa vérité, nous l'avons dit, est du côté du désir, c'est-à-dire de la division du sujet. Et pour aller tout droit, parce que bien sûr nous ne pouvons pas refaire ici tout le chemin et que ce que j'ai à dire aujourd'hui est autre chose à parcourir, qui est la vérité dont il s'agit se résume en ceci, que la chose freudienne, c'est-à-dire cette vérité — la chose freudienne, cette vérité, c'est la même chose — a pour propriété d'être asexuée, contrairement à ce qui se dit, à savoir que le freudisme, c'est le pansexualisme. Seulement que comme le vivant qui est cet être par où se véhicule une vérité, lui, a fonction et position sexuelle, il en résulte quelque chose, quelque chose que j'ai essayé de vous articuler il y a cette fois deux ans et non pas un seulement, à savoir qu'il n'y a pas, au sens précis du mot rapport, au sens où rapport sexuel serait une relation logiquement définissable, il n'y a justement pas, il manque ce qui pourrait s'appeler le rapport sexuel, à savoir une relation définissable comme telle entre le signe du mâle et celui de femelle. Le rapport sexuel, ce qu'on appelle couramment de ce nom, ne peut être fait que d'un acte. C'est ce qui m'a permis d'avancer ces deux termes qu'il n'y a pas d'acte sexuel au sens où cet acte serait celui d'un juste rapport, et qu'inversement, il n'y a que l'acte sexuel, au sens où il n'y a que l'acte, pour faire le rapport.

Dans ce que la psychanalyse nous révèle, c'est que la dimension de l'acte, de l'acte sexuel en tout cas, mais du même coup de tous les actes, ce qui était depuis longtemps évident, sa dimension propre, c'est l'échec. C'est pour ça qu'au cœur du rapport sexuel, dans la psychanalyse, il y a ceci qui s'appelle la castration. Je vous ai parlé tout à l'heure de ce qui se produit dans le savoir. Forcément, bien sûr, vous n'avez pas fait très attention.

J'aurais dû dire, ce que le savoir produit. Je n'ai pas pu le dire pour ne pas aller trop vite, parce qu'à la vérité, pour que ça ait un sens, il faut y revenir de plus près et dénoter ici le relief de cette dimension qui s'articule comme proprement la production, cette dimension que seul un certain procès du progrès technique nous a permis de discerner, de distinguer comme étant le fruit du travail.

Mais est-ce si simple ? Est-ce qu'il n'apparaît pas que pour que comme tel ce qui est production se distingue de ce qui toujours fut *poiesis,* fabrication, travail, niveau du potier, il faut que se soit autonomisé comme tel ce qui se distingue fort bien dans le capitalisme, à savoir le moyen de production, puisque c'est autour de ça que tout tourne, à savoir de qui en dispose, de ces moyens. C'est par une telle homologie que va prendre son relief ce qui est fonction du savoir et ce qui est sa production. La production du savoir en tant que savoir se distingue d'être moyen de production et pas seulement travail, de la vérité. Ce que produit le savoir, c'est cela que je désigne sous le nom de l'objet *a*. Et ce *a*, c'est cela qui vient se substituer à la béance qui se désigne dans l'impasse du rapport sexuel. C'est là ce qui vient redoubler la division du sujet en lui donnant ce qui jusque là n'était saisissable d'aucune façon, car le propre de la castration, c'est que rien ne peut à proprement parler l'énoncer, parce que sa cause est absente. A sa place vient l'objet *a* comme cause substituée à ce qu'il en est radicalement de la faille du sujet.

Et ce que je vous ai dit l'année dernière, après que dans l'année précédente j'ai déjà défini ainsi la fonction de l'objet *a*, c'est que le psychanalyste est celui qui, de par cette incitation au savoir alors qu'il n'en sait pas lui-même tellement que ça, et simplement d'avoir cette voie, ce moyen, ce truc, cette règle analytique, se trouve prendre à sa charge ce qui est vraiment le support de ce *sujet supposé savoir* dont je vous ai dit sur tous les tons que le problème de notre époque, de la conjoncture dans la psychanalyse n'est à prendre elle-même que comme un des symptômes, c'est que ce sujet supposé savoir, cet Autre, ce lieu unique où le savoir se conjoindrait, il est sûr qu'il n'existe pas, que rien n'indique que l'Autre soit Un, qu'il ne soit pas comme le sujet uniquement signifiable du signifiant d'une topologie particulière qui se résume à ce qu'il en est de l'objet *a*.

Le psychanalyste donc, et c'est là que j'accentuai l'énigme et le paradoxe de l'acte psychanalytique, le psychanalyste en tant qu'il induit, qu'il

incite le sujet, le névrosé en l'occasion, sur ce chemin où il l'invite à la rencontre d'un *sujet supposé savoir*, le psychanalyste, s'il est vrai qu'il sait ce que c'est qu'une psychanalyse, comment peut-il, cet acte, y procéder sachant ce qu'il en est de ce que, au terme de l'opération et de son en-soi même, lui, l'analyste, il va représenter l'évacuation de l'objet *a*, de cette incitation au savoir qui doit mener à la vérité et qui en représente la béance, il choit à devenir lui-même la fiction rejetée.

J'ai avancé ici le mot fiction. Vous le savez, c'est dès longtemps que j'articule que la vérité a structure de fiction. Que l'objet *a* est-il à prendre pour marquant seulement ce sujet de la vérité qui se présente comme division, ou devons-nous comme il semble lui décerner plus de substance, est-ce que vous ne sentez pas là où nous nous trouvons à ce point nœud qui est celui déjà proprement marqué dans la logique d'Aristote et qui motive l'ambiguïté de la substance et du sujet, de l'*hypokeimenon* pour autant qu'il n'est logiquement à proprement parler rien d'autre que ce que la logique mathématique par après a pu isoler dans la fonction de la variable, c'est à savoir ce qui n'est rien que désignable par une proposition prédicative. L'ambiguïté tout au long du texte aristotélicien se maintient non pas sans être distingué à la façon d'une tresse entre cette fonction parfaitement isolée par lui de l'*hypokeimenon* et celle de l'*ousia* qu'honnêtement il vaudrait bien mieux traduire par être ou par « étance », par le *Wesen*, à l'occasion, de Heidegger, que par ce mot lui-même qui ne fait que véhiculer cette dite ambiguïté de *substantia,* substance. C'est bien là que nous nous trouvons portés quand nous essayons d'articuler ce qu'il en est de la fonction de l'objet *a*.

C'est autour de l'énigme, de l'interrogation qui y reste d'un acte qui ne peut s'initier pour celui-là même qui l'inaugure que d'un voilage de ce qui sera pour lui, je dis celui qui inaugure cet acte et nommément le psychanalyste, son terme, et non pas seulement son terme mais à proprement parler sa fin, pour autant que c'est le terme qui détermine rétroactivement le sens de tout le processus, que c'en est proprement la cause finale, ce qui ne mérite aucune dérision car tout ce qui est du champ de la structure est impensable sans cause finale, que seul, ce qui mérite dérision dans les termes dits finalistes, c'est que la fin ait la moindre utilité.

L'analyste sait-il ou non ce qu'il fait dans l'acte psychanalytique ? C'est là le terme précis où s'est arrêté dans l'année précédente et par la rencontre

événementielle par où j'ai introduit mes propos d'aujourd'hui, suspendu ? Comme je vous l'ai dit, c'est ce qui a pu me dispenser, à l'horizon de ce nœud si sévère, si rigoureusement interrogé d'une mise en question de ce qu'il en est de l'acte psychanalytique, me dispenser des résonances assurément embarrassantes qui sont celles pourtant autour desquelles peut être interrogé ce qu'il en est autant de la théorie que de l'institution psychanalytique.

Avant d'en indiquer peut-être un peu plus, rappelons bien ce qui résulte de cette façon de poser entre savoir et vérité et dans le champ propre d'une production dont en somme ce que vous voyez, c'est que c'est le psychanalyste en tant que tel qui lui-même l'incarne, cette production, c'est dans ces termes que doit se situer la question, par exemple, de ce qu'il en est du transfert. Que tout ce que nous désignons comme transfert soit interprété dans l'analyse en termes de répétition, quel besoin si ce n'est pour ceux des analystes qui sont absolument égarés dans ce réseau tel que je l'articule, quel besoin de mettre en question ce qu'il peut y avoir d'objectif et de prétendre que le transfert serait un recul devant je ne sais quoi d'autre qui serait ce qui, dans l'analyse, se joue réellement. Puisque c'est une situation qui ne prend son appui que de la structure, rien ne peut s'y énoncer à l'intérieur comme discours de l'analyste qui ne soit de l'ordre de ceci que la structure commande, et qui donc ne peut rien saisir que de l'ordre de la répétition. La question n'est pas de savoir ici si la répétition est une catégorie dominante ou non dans l'histoire. C'est que, dans une situation faite pour interroger ce qu'il en est de ce qui se présente à partir de la structure, rien de l'histoire ne s'ordonne que de la répétition. Il s'agit, je le répète, de ce qui peut se dire au niveau de cette mise à l'épreuve des effets du savoir. De sorte qu'il n'est pas juste de dire que le transfert s'isole en lui-même des effets de la répétition, le transfert se définit du rapport au *sujet supposé savoir* en tant qu'il est structural et lié au lieu de l'Autre, comme lieu comme tel où le savoir s'articule illusoirement comme un, et qu'à interroger ainsi le fonctionnement de qui cherche à savoir, il est nécessaire que tout ce qui s'articule s'articule en termes de répétition.

A qui sommes-nous redevables d'une telle expérience ? Il est clair qu'elle ne se serait même jamais instaurée s'il n'y avait le névrosé ; qui a besoin de savoir la vérité ? Uniquement ceux que le savoir gêne. C'est la définition du névrosé. Ceci, nous allons le serrer de plus près. Et là encore, avant de

quitter ce champ, et pour cause, où je n'ai pas bouclé la boucle, je veux, dans quelque chose qui au regard de ce que j'ai à tracer aujourd'hui peut passer pour une parenthèse, tout de même pointer un dernier de ces repères dont j'essaie de ponctuer d'une façon correcte ce champ en tant que nous y opérons, si c'est ainsi, je viens de vous le rappeler, d'une façon acceptée comme partiale, nous devons admettre que n'est interprétable dans l'analyse que la répétition, et c'est ce qu'on prend pour le transfert.

D'autre part, il est important de ponctuer que cette fin que je désigne comme la prise de l'analyste, de l'analyste en lui-même dans le forage du *a*, c'est très précisément cela qui constitue l'ininterprétable, que pour tout dire, dans l'analyse, l'ininterprétable, c'est la présence de l'analyste, et c'est pourquoi l'interpréter comme il s'est vu, comme il s'est même imprimé, c'est proprement ouvrir la porte à ce qu'on appelle cette place, c'est-à-dire l'acting-out. Je l'ai rappelé dans mon séminaire sur l'acte, celui donc de l'année dernière et à propos du mythe de l'Œdipe, c'est à savoir la distinction à faire entre sa mise en scène héroïque qui sert de référence mythique à notre pratique analytique, et ce qu'il y a d'articulé derrière, d'un nœud de la jouissance à l'origine de tout savoir. C'est le psychanalyste qui est à la place, certes, de ce qui se jouait sur la scène tragique, et c'est cela qui donne son sens à l'acte psychanalytique. Et d'autre part, il est frappant qu'il y renonce, qu'il ne fasse qu'être à la place de l'acteur, en tant qu'un acteur suffit à lui seul à tenir la scène de la tragédie. Cette division du spectateur et du chœur où se modèle et se module la division du sujet dans le spectacle traditionnel, je l'ai rappelé l'année dernière, pour désigner ce qu'il en est exactement de la place de l'analyste, autre paradoxe de l'acte psychanalytique que cet acteur qui s'efface, rejoignant tout à l'heure ce que j'ai dit de ce que l'objet *a*, il l'évacue. Si le passage à l'acte est dans la règle de l'analyse ce qu'il est demandé à celui qui y entre d'éviter, c'est justement pour privilégier cette place de l'acting out dont l'analyste à lui tout seul prend et garde la charge. Se taire, ne rien voir, ne rien entendre, qui ne se souvient que ce sont là les termes où une sagesse qui n'est pas la nôtre indique la voie à ceux qui veulent la vérité. Est-ce qu'il n'y a pas quelque chose d'étrange à condition qu'on reconnaisse le sens de ces commandements d'en voir l'analogue dans la position de l'analyste ? Mais avec ce singulier fruit que lui donne son contexte. Qu'il s'en isole, du se taire, la voix qui est le noyau de ce qui, du dire, fait parole ; du ne rien

voir, qui n'est bien souvent que trop par l'analyste observé, l'isolement du regard qui est le nœud serré du sac de tout ce qui se voit au moins, et enfin ne rien entendre de ces deux demandes dans lesquelles a glissé le désir, de ces deux demandes qui le mandent, ces deux demandes qui le murent à la fonction du sein ou bien de l'excrément.

Quelle réalité pour le pousser à remplir cette fonction ? Quel désir, quelle satisfaction l'analyste peut-il y rencontrer ? Ce n'est pas ce que j'ai l'intention de désigner d'emblée même si avant de vous quitter j'en dois dire plus. Il convient ici de mettre le relief sur la dimension de *scapegoat* comme ce fut le thème chéri d'un Frazer. On sait que l'origine en est à proprement parler sémitique, le bouc émissaire, celui qui prend sur soi cet objet *a*, celui qui fait qu'à tout jamais, pour le sujet, il peut y être sursis, celui qui fait que le fruit d'une analyse terminée, j'ai pu l'année dernière le désigner comme une vérité dont le sujet est dès lors incurable, précisément de ce qu'en ait été évacué un des termes. Comment ne pas voir que de là s'explique la position singulière que, dans le monde social, occupe cette communauté des psychanalystes, protégés par une association internationale pour la protection des *scapegoats* ! Le *scapegoat* se sauve par le groupement, et mieux encore, par les grades. C'est vrai qu'il est difficile de concevoir une société de *scapegoats.* Alors on fait des *scapegoats* adjudants-chefs ! Et des *scapegoats* qui font antichambre pour le devenir. C'est singulier.

Cette dérision facile n'aurait pas d'autre raison d'être si, dans des textes que je viens de recevoir pour un prochain congrès qu'on aura le front de tenir à Rome, il n'y avait pas là déjà des textes, je veux dire déjà publiés, exemplaires car ça n'est pas parce qu'on ignore le discours de Lacan qu'on ne se trouve pas en face des difficultés que je viens ici d'articuler, et particulièrement concernant ce qu'il en est du transfert, quand on s'escrime à définir ce qu'il y a de non transférentiel dans la situation analytique, il faut bien qu'on sorte quelques énoncés qui sont l'aveu, à proprement parler, du fait qu'on n'y comprend rien. On n'y comprend rien parce qu'on n'a pas la clé. Et on n'a pas la clé parce qu'on ne va pas la chercher là où je l'énonce ! De même, on invente un terme qui s'appelle le *self*, et dont je dois dire qu'il n'est pas du tout inutile à qui a quelque curiosité de voir comment cela peut à la fois se motiver et se résoudre dans un discours tel que celui que je viens aujourd'hui d'articuler. Si j'ai le temps lors de nos

prochaines rencontres, je pourrai, là, en dire plus. De même l'erreur et, à proprement parler, l'ineptie de ce qui est avancé sur le sujet de ce qu'il en est de la cure psychanalytique de la psychose, et l'échec radical qui s'y marque de situer justement la psychose dans une psychopathologie qui soit d'ordre analytique a les mêmes ressorts.

Assurément, si j'ai indiqué que j'aurais pu articuler quelque chose d'autre, quelque chose dont je déclare avoir été heureusement dispensé, sur le sujet de l'acte psychanalytique, c'est dans l'horizon de ce qu'il en est du masochiste qu'il conviendrait de la poser, cette articulation. Et assurément, bien sûr, non pas pour les confondre, l'acte psychanalytique et la pratique masochiste, mais il serait instructif et, en quelque sorte, ouvert, indiqué déjà par ce que nous avons pu dire, par ce qui s'étale littéralement dans la pratique masochiste, à savoir la conjonction du sujet pervers avec à proprement parler l'objet *a*. D'une certaine façon, on peut dire qu'aussi loin qu'il le veut, le masochiste est le vrai maître ; il est le maître du vrai jeu. Il peut y échouer, bien sûr. Il y a même toutes les chances qu'il y échoue, parce qu'il lui faut rien moins que le grand Autre. Quand le Père Éternel n'est plus là pour remplir ce rôle, il n'y a plus personne. Et si vous vous adressez à une femme, bien sûr, Wanda, il n'y a aucune chance, elle n'y comprend rien, la pauvre. Mais le masochiste a beau échouer, il en jouit tout de même. De sorte qu'on peut dire qu'il est le maître du vrai jeu. Il est bien évident que nous ne songeons pas un seul instant à imputer un tel succès au psychanalyste. Ça serait lui faire une confiance sur la recherche de sa jouissance que nous sommes loin de lui accorder. D'ailleurs ce serait peu convenable. Pour avancer une formule qui a son intérêt parce que j'aurai à la reprendre et il ne faut pas s'en étonner, à propos de l'obsessionnel, nous dirons que le psychanalyste fait le maître, dans les deux sens du mot faire.

Faites un tout petit peu attention encore, cinq minutes, parce que c'est très en court-circuit et que c'est délicat. Vous sentez bien que la question autour de l'acte psychanalytique, c'est, comme je vous l'ai dit tout à l'heure, celle de cet acte décisif qui fait du psychanalysant surgir, s'inaugurer, s'instaurer le psychanalyste. Si, comme je vous l'ai tout à l'heure indiqué, le psychanalyste se confond avec la production du faire, du travail du psychanalysant, c'est là qu'on peut bien dire que le psychanalysant fait, au sens fort du terme, le psychanalyste. Mais on peut dire aussi qu'au

moment précis où surgit le dit psychanalyste, s'il est si dur de saisir ce qui peut l'y pousser, c'est bien que l'acte se réduit à faire, au sens de la simagrée, à faire le psychanalyste, à faire celui qui garantit le *sujet supposé savoir*. Et qui, au début de sa carrière, n'a pas confié à quiconque veut bien l'aider en ses premiers pas qu'il a justement bien ce sentiment de faire le psychanalyste ? Pourquoi retirer sa valeur à ce témoignage ?

Mais c'est ceci qui permet, à reprendre ces deux fonctions du mot faire, de dire qu'il est bien vrai qu'en menant quelqu'un au terme de sa psychanalyse, au terme de cette incurable vérité, au point de celui qui sait que s'il y a bien acte, il n'y a pas de rapport sexuel, est-ce que ça n'est pas là, même si ce n'est pas souvent que cela arrive, faire quelque part une vraie maîtrise ? Mais d'autre part, contrairement au masochiste, si le psychanalyste lui aussi peut être dit avoir quelque rapport avec le jeu, ce n'est certes pas qu'il en est maître, mais que tout de même, il en supporte, il en incarne l'atout maître, pour autant que c'est lui qui vient à jouer le poids de ce qu'il en est de l'objet *a*.

Qu'en est-il donc, après avoir poussé jusqu'ici seulement aujourd'hui ce discours, du point où peut se situer ce discours lui-même, à savoir d'où je l'énonce ? Est-ce de celui où se tient le *sujet supposé savoir* ? Est-ce que je puis être le savant, en parlant de l'acte psychanalytique ? Certainement pas. Rien n'est clos de ce que j'ouvre comme interrogation concernant ce qu'il en est de cet acte. Que j'en sois le logicien, et d'une façon que confirme que cette logique me rende odieux à tout un monde, pourquoi pas ? Cette logique s'articule des coordonnées même de sa pratique, et des points dont elle prend sa motivation. Le savoir, en tant qu'il est produit par la vérité, est-ce que ce n'est pas là ce qu'imagine une certaine version des rapports du savoir et de la jouissance ?

Pour le névrosé, le savoir est la jouissance du *sujet supposé savoir*. C'est bien en quoi le névrosé est incapable de sublimation. La sublimation, elle, est le propre de ceci qui sait faire le tour de ce à quoi se réduit le *sujet supposé savoir*. Toute création de l'art se situe dans ce cernement de ce qui reste d'irréductible dans ce savoir en tant que distingué de la jouissance, quelque chose pourtant vient marquer son entreprise, en tant qu'à jamais, dans le sujet, elle désigne ce qui est son inaptitude à sa pleine réalisation.

Cette imputation que le travail de l'exploité est supposé dans la jouissance de l'exploiteur, est-ce qu'elle ne trouve pas quelque chose comme

son analogue à l'entrée du savoir, en ceci que les moyens qu'il constitue feraient de ceux qui les possèdent, ces moyens, ceux qui profitent de ceux qui gagnent ce savoir à la sueur de leur vérité. Sans doute l'analogie tomberait à côté de se jouer dans des domaines si distincts, si depuis quelque temps, le savoir ne s'était montré tellement complice du certain mode d'exploitation dont, sous le nom de capitaliste, il se trouve que l'excès de l'exploitation est quelque chose qui déplaît. Je dis, qui déplaît, car il n'y a rien à dire de plus. Le principe de l'agitation révolutionnaire n'est rien d'autre qu'il y a un point où les choses déplaisent. Or, si vous vous en souvenez, est-ce que je n'ai pas marqué l'année dernière que la position de l'analyste, si elle devait rester conforme en toute rigueur à son acte, était que, dans le champ de ce qu'il inaugure à l'aide de cet acte comme faire, il n'y a pas place pour quoi que ce soit qui lui déplaise, et non plus lui plaise, et que s'il y fait place, il en sort.

Mais ce n'est pas dire pour autant qu'il n'aurait pas son mot à dire dans ce qui peut dériver, limiter ceux qui, dans un certain champ qui est le champ du savoir, en sont venus à s'insurger d'un certain dévoiement du savoir, sur la façon correcte, propice à permettre qu'à nouveau le savoir sorte d'un champ où il exploite. C'est sur ce dernier mot que je vous laisse, vous promettant pour la prochaine fois d'entrer dans le détail de ce dont il s'agit concernant, respectives, les positions de l'hystérique et de l'obsessionnel au regard du grand Autre.

# Leçon XXIII

*11 juin 1969*

Ce petit festival hebdomadaire n'étant pas destiné à continuer pendant l'éternité, aujourd'hui nous allons nous essayer à vous donner l'idée de la façon dont, dans un contexte plus favorable, mieux structuré, nous pourrions nous employer à mettre dans la théorie un peu de rigueur. Quand j'ai choisi cette année pour titre de mon séminaire *D'un Autre à l'autre*, une des personnes qui, je dois dire, s'était le plus distinguée par une prompte oreille à m'entendre dans cette enceinte, mais enfin qui, comme Saint Paul, avait été terrassé au détour par cette chose qui nous est arrivée l'année dernière, vous le savez tous, la mémoire en dure encore, comme Saint Paul au chemin de Damas, s'était vu précipité en bas de sa monture théorisante par l'illumination maoïste, ce quelqu'un a écouté ce titre et m'a dit : « Oui… ça fait banal ». Je voudrais quand même, si vous ne le soupçonnez pas déjà, bien pointer que ça veut dire quelque chose, quelque chose qui nécessite le choix très exprès de ces mots qui, comme j'ose l'espérer, vous les écrivez dans votre tête, s'écrivent : *D'un Autre à l'autre*. Le grand A, il m'arrive, il m'est arrivé cette année à plusieurs fois de le réinscrire sur ces feuilles où de temps en temps je rappelle l'existence d'un certain nombre de graphes, et *l'autre* concerne ce que j'écris d'un *a*. Si évidemment ce terme ne résonnait plus à l'oreille étourdie par un autre bruitage que d'un petit air de ballade, dans le genre « de l'un à l'autre », de l'un à l'autre aller en promenade, c'est tout de même pas rien de dire ça ; de l'un à l'autre ; ça marque les points de scansion d'un déplacement ; de là à là. Mais enfin évidemment, pour nous autres, qui ne sommes pas à tous les

moments mordus par la démangeaison de l'acte, nous pouvons nous demander quel intérêt, si c'est de deux un qu'il s'agit, pourquoi l'un plus que l'autre, si l'autre en est encore un.

Il est un certain usage prépositionnel de ces termes un et autre, c'est-à-dire de les insérer entre un *de* et puis un *à* qui a pour effet d'établir entre eux ce que j'ai appelé dans d'autres temps un rapport — vous vous en souvenez peut-être, enfin j'imagine — un rapport métonymique. C'est ce que je viens de désigner en disant qu'à quoi bon, si c'est toujours un un ; néanmoins, si vous écrivez les choses ainsi :

$$\text{de } \frac{\text{l'un}}{1} \text{ à } \frac{\text{l'Autre}}{1}$$

le rapport métonymique est dans chaque cas 1. C'est important de l'écrire comme ça, parce que un écrit comme ça, c'est un effet de signifié privilégié que l'on connaît généralement sous le terme du nombre. C'est à savoir que ce un se caractérise par ce qu'on appelle l'identité numérique. Comme rien ici par ces termes n'est désigné, que nous ne sommes au niveau d'aucune identification unaire, d'un un placé par exemple sur votre paume à l'occasion en manière de tatouage, ce qui vous identifie dans un certain contexte, c'est arrivé, comme nous ne sommes pas à ce niveau-là, que c'est un trait qui ne marque rien dont il s'agit dans chaque cas, nous sommes strictement au niveau de ce qu'on appelle l'identité numérique, c'est-à-dire de quelque chose qui marque la pure différence en tant que rien ne la spécifie, l'autre n'est l'autre en rien, et c'est justement pour ça qu'il est l'autre.

Voilà. Alors on peut se demander pourquoi, de l'un à l'autre, pourquoi il y a ces espèces de choses qui traînent, qu'on appelle des articles définis, en français *le*, ça ne se voit pas bien tout de suite au niveau du premier. L'un, pourquoi l'un ? Nous serions bien près de qualifier cet 1 du l'un pour euphonique si nous ne nous méfiions pas par expérience de ces sortes d'explications. Nous avons été là-dessus suffisamment avertis par des rencontres précédentes. Essayons mieux de voir si ce *l'*, ce *le*, article défini se justifie mieux devant l'Autre. L'article défini en français se distingue de son usage en anglais par exemple, où l'accent démonstratif reste si fortement appuyé. Il y a une valeur privilégiée de l'article défini en français, c'est ce qu'on appelle sa valeur de fonctionner pour le notoire.

De l'un à l'autre dont nous sommes partis, est-ce qu'il s'agit de l'autre entre tous, dans le sens où nous allons tout doucement le pousser ? Entre tous, est-ce qu'il y en aurait donc d'autres ? Il est bon de s'aviser ici, de se remémorer si l'on peut, que nous avons posé qu'au niveau de l'Autre, tout au moins quand nous l'avons écrit avec un A, nous avons formulé aussi qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre. Et ceci est très essentiel à toute notre articulation. Alors on va chercher une autre notoriété. Est-ce que, s'il n'y en a pas d'Autre de l'Autre, est-ce que c'est à dire qu'il n'y en a qu'un ? Mais ça aussi, c'est impossible, parce que sans ça, il ne serait pas l'Autre.

Ça peut vous sembler, tout ceci, un tant soit peu rhétorique. Ça l'est. On a beaucoup spéculé dans des temps très antiques sur ces thèmes qui se disposaient d'une façon un peu différente. On parlait de l'autre et du même, et Dieu sait où ça a conduit toute une lignée qui s'appelle à proprement parler platonicienne. Ce n'est pas la même chose que de parler de l'un et de l'autre, non pas que la lignée platonicienne n'ait pu faire autrement que d'en venir à poser la question de l'un, mais très précisément d'une façon qui est celle qu'en fin de compte nous allons interroger dans le sens d'une mise en question.

L'un tel que nous le prenons ici est d'un autre ordre que cet Un élaboré par la méditation platonicienne. Il est clair que, pour ceux qui déjà m'ont entendu cette année, ce rapport de l'un à l'Autre ne va à rien de moins qu'à rappeler, qu'à faire sentir la fonction de la paire ordonnée dont vous avez vu au passage quel est le rôle majeur dans l'introduction de ce qu'on appelle bizarrement la théorie des ensembles, car tout le monde semble s'accommoder fort aisément de ces ensembles, au pluriel, alors que c'est justement une question, et très vive quoique non totalement tranchée encore, si l'on peut les mettre au pluriel. En tout cas ce n'est pas si aisé si la question reste ouverte de savoir si l'on peut considérer d'aucune façon qu'un élément peut appartenir à deux ensembles différents en restant le même. C'est une petite parenthèse destinée à vous rappeler que ça n'est pas sans constituer une très forte innovation logique que tout ce qui se rapporte à ce que j'appellerai l'ensemblissement — pour des raisons de consonance, j'aime mieux ça que ensemblement —, quoiqu'il arrive que la théorie des ensembles s'ensable de temps en temps. Mais elle se réensemblit fort allègrement. Ce n'est évidemment qu'en marge d'une telle référence que je voudrais vous rappeler cette innovation tout à fait radicale

que la théorie des ensembles constitue d'introduire ce pas, et littéralement à son principe, que ce qu'il s'agit de ne pas confondre, c'est en aucun cas un élément quelconque avec l'ensemble qui pourtant ne l'aurait que pour seul élément. Ce n'est pas du tout pareil. Et c'est là le pas d'innovation logique qui doit nous servir exactement à introduire comme il convient cet Autre problématique dont je viens d'interroger pourquoi nous lui donnerions cette valeur notoire : l'Autre.

En ce sens qui est celui dont nous l'introduisons pourvu de ce A, il prend cette valeur notoire non pas d'être l'Autre entre tous, ni aussi bien d'être le seul, mais seulement de ce qu'il pourrait n'y en pas avoir, et qu'à sa place, il n'y ait qu'un ensemble vide. Voilà ce qui le désigne comme Autre. Peut-être à cette occasion vous rappelez-vous du schéma que j'ai inscrit à plusieurs reprises cette année, sur ces feuilles blanches le schéma du $S_1$ hors d'un cercle désignant précisément la limite de l'Autre comme ensemble vide. Ceci est le grand A, l'Autre, ceci pour désigner le rapport de ce $S_1$ à un $S_2$, lequel s'inscrit au champ de l'Autre et qui est proprement cet Autre signifiant dont je parle comme étant celui sur lequel repose la constitution du sujet en ceci que le $S_1$ le représente, ce sujet, auprès d'un autre signifiant.

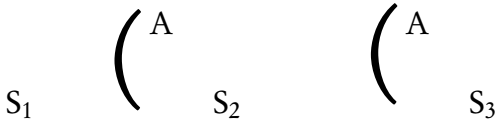


J'ai aussi insisté sur ceci qu'à avoir cette position se renouvellera la limite du A, redit ensemble vide, avec le $S_3$ et tant d'autres qui pourront ici prendre la place d'un certain relais. C'est ce relais que nous allons explorer aujourd'hui et je n'ai fait ce rappel que pour ceux qui, d'être absents, ne verraient pas ce que je désigne, d'avoir été absents quand déjà j'ai écrit ces formules de cette façon.

Remarquez bien qu'il n'y a rien d'arbitraire à identifier du même A cette limite ici tracée de la ligne, car ce n'est pas le point le moins singulier de la théorie des ensembles qu'à quelque niveau que se produise l'ensemble vide, quand vous interrogez un ensemble, et ceci, vous allez tout de suite très facilement l'imaginer, supposez l'ensemble fait de l'élément 1 et de l'ensemble qui a pour seul élément l'élément 1. Voilà un ensemble à

deux éléments distincts, puisqu'on ne saurait confondre d'aucune façon un élément avec l'ensemble qui ne comporte que cet élément pour élément de cet ensemble.

```
(                    )
(        (    )      )
(   1,   ( 1 )      )
(        (    )      )
(                    )
```

Or l'ensemble vide, nous pouvons toujours, à tout instant, le faire surgir au titre de ce qu'on appelle sous-ensemble. Ce n'est pas le moindre intérêt, c'est peut-être même le principal, de la théorie des ensembles que ce jeu dit des sous-ensembles. Je regrette de devoir le rappeler, mais c'est l'extension de mon auditoire qui m'y force de rappeler que faire (x, y, z, n) les éléments d'un ensemble, si l'on appelle sous-ensemble un autre ensemble qui est inclus dans cet ensemble sous la forme de ce type-ci, que x, y, z en constituent un sous-ensemble, vous voyez vite que le nombre, x, y, n, par exemple, et puis y, z, n, et ainsi de suite, que le nombre, je pense que je n'ai pas besoin d'insister pour que ça vous apparaisse évident, qu'il est clair que numériquement, rassembler les éléments des sous-ensembles, autrement dit ce qui ici d'un premier jet pourrait faire figure de parties n'est évidemment en aucun cas égal numériquement aux éléments de l'ensemble T d'où nous sommes partis pour articuler ces sous-ensembles et que même il est facile d'imaginer la formule exponentielle qui nous montrera qu'à mesure que grandissent le nombre des éléments d'un ensemble, la somme numérique des sous-ensembles que l'on peut en édifier dépasse très largement le nombre de ces éléments, ce qui est fort important à rappeler pour ébranler cette sorte d'adhésion à une géométrie prétendue naturelle, et spécialement à un postulat dont, si mon souvenir est bon, quelque part du côté d'un X$^{e}$ livre d'Euclide — j'espère ne pas me tromper — un certain Eudoxe fait un grand état.

( x, y, z, n )
( x, y, z )
( x, y, n )
( y, z, n )

Or ceci est capital car nous allons le toucher immédiatement du doigt sous la forme suivante, c'est qu'à énumérer les sous-ensembles de notre Autre ici réduit à sa fonction la plus simple, à savoir d'être un ensemble portant le 1, de ce signifiant nécessaire comme étant celui auprès duquel va se représenter de l'un à l'Autre le un du sujet ; vous verrez tout à l'heure dans quelles limites il est légitime de réduire ces deux S, $S_1$ et $S_2$ à un même un. C'est bien ce qui est l'objet de nos remarques d'aujourd'hui. Il est clair qu'à interroger le 1 inscrit dans le champ défini comme Autre, comme ensemble comme tel, nous aurons comme sous-ensembles 1 et ceci qui est la façon d'écrire l'ensemble vide. Illustration la plus simple de ceci que j'ai rappelé que les sous-ensembles constituent une collection numériquement supérieure à celle des éléments qui définissent un ensemble.

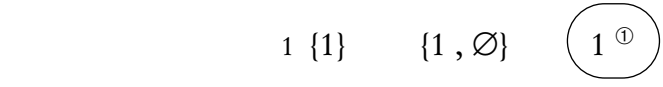


Est-ce qu'il est nécessaire d'insister, que vous voyez ici se reproduire sous la forme de cette double parenthèse qui est bien effectivement la même que celle de la ligne qui désigne ici A, exactement l'identité de ce A comme ensemble vide, en ces deux points du schéma qui le reproduisent. Voici donc évoqué, dès que au champ de l'Autre, quelque chose peut s'inscrire d'aussi simple que le trait unaire, dès que ceci est conçu, du même mouvement surgit, par la vertu de l'ensemble, la fonction de la paire ordonnée. Car il suffit de voir que dès lors les deux 1 qui peuvent s'inscrire l'un ici comme premier élément de l'ensemble et l'autre à remplir le second, ensemble vide, s'il est possible de s'exprimer ainsi car comme ensemble vide, c'est le même, ces deux 1 se distingueront d'une appartenance différente.

C'est bien là où gît la vertu non rencontrée jusqu'alors de ce de l'un à l'Autre, mine de rien, d'où nous sommes partis tout à l'heure pour y rappeler ce qu'a de spécifique la relation qui nous intéresse et qui motive cette année notre titre *D'un Autre à l'autre*. C'est pour autant que tout ce qui est de ce qui fait notre expérience ne peut que tourner, retourner et toujours revenir se pointer autour de la question de la subsistance du sujet, toujours axe, axiomatique indispensable à ne jamais perdre ce à quoi nous avons à faire dans le concret de la façon la plus efficace, à savoir que si cet

axe et cet axiome n'est pas conservé nous entrons dans la confusion, celle qui s'étale aux derniers temps dans tout ce qui se fait de l'énoncé de l'expérience analytique et spécialement à l'intégration de plus en plus envahissante de cette fonction dite *The Self* qui fait prime dans les articulations présentes de l'analyse anglo-américaine.

Qu'en est-il en effet des premiers pas que nous permet cette distinction, cette dissymétrie sur quoi, vous le voyez, se fonde, la différence qu'il y a du signifiant qui représente le sujet à celui auprès duquel il va s'inscrire au champ de l'Autre pour que surgisse le sujet de cette représentation même. Cette dissymétrie fondamentale est celle qui nous permet de poser la question : qu'en est-il de l'Autre ? Est-ce qu'il sait ? Je ne demande pas de répondre d'une voix ; si j'avais une brochette de deux rangées devant moi qui soient des élèves d'un certain type, heureusement je n'ai pas à les considérer comme typiques, je peux quand même les évoquer comme amusants, et après tout, pourquoi ne me dirait-on pas : « Mais non, il ne sait pas. Tout le monde sait ça ; le sujet *supposé savoir*, pan-pan, il n'y en a plus ! » Il y a encore des gens qui croient ça, qui l'enseignent même, certes dans des endroits inattendus encore que récemment surgis. Mais ce n'est pas ça du tout que j'ai dit. Je n'ai pas dit que l'Autre ne sait pas, c'est ceux qui disent ça qui ne savent pas grand-chose, malgré tous mes efforts pour le leur apprendre ! J'ai dit que l'Autre, comme c'est évident puisque c'est la place de l'inconscient, sait ; seulement il n'est pas un sujet. La négation « il n'y a pas de *sujet supposé savoir* », si tant est que j'ai jamais dit ça sous cette forme négative, ça porte sur le sujet, pas sur le savoir. C'est facile d'ailleurs à saisir pour peu qu'on ait une expérience de l'inconscient. Ça se distingue en ceci justement qu'on ne sait pas là-dedans qui c'est qui sait. Ça peut s'écrire de deux façons :

Qui c'est qui sait
Qui sait qui c'est.

Le français est une belle langue, surtout quand on sait s'en servir. Comme toutes les langues, aucun calembour ne s'y produit au hasard.

Alors ce rappel du statut de l'Autre, c'est cela qui, dans mon symbolisme, s'écrit comme ça S (A), S, ce qui veut dire signifiant, et A, auquel j'ai donné aujourd'hui la figure de l'ensemble vide. Je mets là ça parce que, du même style emporté qui tout à l'heure — imaginairement puisque bien sûr je suis forcé d'imaginer les demandes et les réponses ici, — tout à l'heure

imaginairement je supposai qu'on me disait que l'Autre ne savait pas. Je ne voudrais pas qu'à la suite de ça, vous preniez l'idée que ce que je suis en train d'expliquer, c'est ce qui est en haut à gauche de mon graphe, à savoir S signifiant de Ⱥ. Ça, c'est autre chose. Comme je vous ferai encore deux séminaires, j'ai le temps de vous expliquer la différence ! Pour l'instant, ce que je déduis aujourd'hui avec quelque lenteur mais très important à parcourir pour des raisons que je vous laisserai peut-être à la fin de cette séance entrevoir, c'est qu'il n'y a pas de confusion sur un certain nombre de notations. S (A), voilà ce qui vient ici d'être énoncé de ce qu'il en est de l'Autre au titre de l'ensemble vide. Est-ce qu'il faut que j'en revienne une fois de plus, parce que je ne parle que de ça depuis le début mais ce n'est pas encore prouvé qu'il ne faille pas que j'y revienne, que ça veut dire qu'en aucun cas ça ne veut dire qu'il est Un. Ce n'est pas parce qu'il n'y en a pas d'autre qu'il est Un.

Or, pour que le sujet s'y fasse représenter du dehors, il faut qu'un signifiant, il en trouve un autre ; il ne peut pas le trouver ailleurs que là. C'est ça la source de la confusion. C'est que c'est à partir de cette nécessité pénible qu'il part d'ailleurs, naturellement pas sans raison, mais je ne peux pas tout de même tout le temps vous refaire l'histoire de ceci, à savoir comment cet animal avec le feu au derrière en vient à devoir se promouvoir comme sujet. Il est bien certain que c'est ce feu au derrière qui l'y pousse. Seulement si je parle du feu au derrière, il n'y a que ça qui vous intéresse, alors il faut tout de même bien que de temps en temps je me mette à parler, à proprement parler de ce qui se passe, en négligeant le feu au derrière qui est pourtant la seule chose bien sûr qui puisse le motiver à se faire représenter ainsi à ce dont en effet il faut bien partir c'est-à-dire non pas de l'Autre mais de cet un autre, c'est-à-dire de cet un inscrit dans l'Autre, condition nécessaire à ce que le sujet s'y accroche, belle occasion aussi de ne pas se souvenir de ce qui de cet un est la condition, c'est-à-dire l'Autre.

Voilà. Alors je ne sais pas si vous voyez ça venir. Mais enfin il est clair que si je vous ai parlé de Pascal et de son pari comme ça, au début de l'année, ce n'est pas uniquement pour faire preuve d'une érudition que d'ailleurs j'ai complètement cachée comme d'habitude concernant mes affinités jansénistes et autres conneries pour les journalistes. Ce n'est pas tout à fait de ça qu'il s'agit. Il s'agit de ceci, étudier ce qui se passe, de ce

que je viens déjà d'écrire au tableau et sur lequel vous devriez déjà me devancer d'au-moins trois quarts d'heure, c'est que donc quelque chose va annoncer le sujet au titre le plus simple de ce même Un unaire à quoi nous réduisons, dans l'hypothèse stricte, ce qu'il en est de ce à quoi il peut s'accrocher au champ de l'Autre, et qu'il y a de ça un mode, qui est celui le plus simple que j'ai écrit là aujourd'hui, c'est de se compter Un lui-même. Il faut avouer que c'est tentant ; c'est même si tentant qu'il n'y a pas un seul d'entre vous qui ne le fasse, toute psychanalyse ayant été déversée sur vos têtes, on n'y peut rien ; vous vous croyez Un pour longtemps. Il faut dire que vous avez de fortes raisons pour ça.

Je ne suis pas pour l'instant en train de parler de mentalité ni de contexte culturel, ni de ces autres bafouillages, et après tout ça me donne plutôt une vacillation, à savoir de tomber dans la lamentable faiblesse d'évoquer ici ce que de toute façon vous êtes incapables de comprendre, parce que moi aussi, c'est qu'il y a quand même des zones dans le monde où c'est le but de la religion que de l'éviter, cet un Autre. Seulement ça comporte une telle façon de se conduire avec la divinité, non pas simplement comme Pascal de dire qu'on ne sait pas ce qu'il est mais qu'on ne sait même pas s'il est ; mais non ; on ne peut pas dire ça, car déjà dire ça, c'est en dire trop pour un bouddhiste. Ça suppose une discipline qui évidemment s'impose à partir de là, des conséquences qui vont en résulter dans les rapports — mais ça, vous le soupçonnez quand même — entre la vérité et la jouissance. Et l'on fait passer je ne sais quelle DDT là, sur ce champ de l'Autre, qui évidemment leur permet des choses qui ne nous sont pas permises.

Ce qui serait bien, ce qui serait amusant, c'est de voir le rapport que ça a, ce que je suis là en train de vous dire, avec le fait que la logique, comme ça, qui s'est produite à un certain moment de l'histoire en parallèle à ce que nous a mijoté, qui n'est pas si mal, qui est plein de choses tout à fait inexploitées encore, Aristote, ça doit tout de même avoir un rapport avec ça que chez eux, la cuisine au niveau de ce plat prend une forme différente. Au lieu qu'il y ait simplement une majeure, une mineure et une conclusion, il y a forcément au minimum cinq termes. Seulement pour le saisir bien, il faudrait commencer d'abord par faire ces quelques exercices qui doivent permettre de faire un autre rapport entre la vérité et la jouissance qu'il n'est d'usage dans une civilisation fortement centrée sur ses névrosés.

Voilà. Alors moyennant quoi ce dont il s'agit est ceci que Un le sujet s'annonce à cet un Autre, cet un Autre qui est là comme inscrit d'abord comme signifiant unaire, par rapport à quoi il a à se poser comme Un, et vous voyez là la portée de mon pari de Pascal, il s'agit d'un quitte ou double. Un quitte ou double qui, comme je vous l'ai fait remarquer dans le pari de Pascal, se joue à un seul joueur, puisque l'Autre, comme j'y ai insisté au moment où je parlais du pari de Pascal, c'est l'ensemble vide, ce n'est pas un joueur. Il sait des choses mais comme il n'est pas un sujet, il ne peut pas jouer. Quitte ou double, Pascal, là, nous articule bien la chose. Il dit même qu'il ne s'agirait que de ça, d'avoir une seconde vie après la première, mais ça vaudrait tout ! Ça fait une certaine impression. Comme justement nous sommes une civilisation dont l'axe est constitué par les névrosés, comme je le disais à l'instant, on marche, on y croit. On y croit de tout son cœur. J'y crois comme vous y croyez. Ça vaudrait la peine de balancer celle-ci pour en avoir une autre. Pourquoi ? Parce que ça permettrait de faire une addition, d'en faire deux. C'est d'autant plus vraisemblable qu'on est sûr de gagner puisqu'il n'y a pas d'autre choix.

Je ne sais pas si vous saisissez très bien en quoi ce que je suis en train d'énoncer recouvre un certain petit schéma qui se trouve quelque part dans des remarques faites à propos du rapport de M. Je-ne-sais-qui. C'est un rapport en miroir avec le champ de l'Autre, et constitué exactement par ceci, du rapport à l'idéal dont il suffit parfaitement pour l'établir de lui donner pour support le trait unaire. Le reste du schéma nous montre que ceci va avoir une valeur décisive sur la façon dont va s'accointer quelque chose que là, au niveau de cette figure, je suis bien forcé d'instituer comme tout donné, à savoir ce *a* que j'ai mis quelque part, pour qu'il vienne aussi dans le miroir se refléter de la bonne façon ; mais enfin c'était une étape de l'explication. Il s'agit de savoir, ce *a*, d'où il surgit. Et ça a le rapport le plus étroit avec ce trait unaire dans l'Autre en tant qu'il est le fondement de ce qui, dans ce schéma, prend sa portée d'être l'idéal du moi.

Est-ce que vous n'avez pas déjà vu que dans ce dont il s'agit dans ce quitte ou double, c'est de quelque chose qui est un tout petit peu trop chargé dans un certain texte dont je parle depuis très longtemps de sorte que quand même quelques-uns d'entre vous ont dû l'entrouvrir, qui est celui de la *Phénolémologie de l'Esprit* de Hegel. La réintroduction ainsi a l'intérêt d'y dégager ce qui est, si je puis dire, le nerf de la preuve, parce

que ce petit apologue du maître et de l'esclave, avec son dramatisme, vous comprenez, il parlait dans une Allemagne, là, comme ça, qui était toute remuée par les sillons de gens qui heureusement représentaient autre chose. Il s'agissait des soldats entraînés par quelqu'un d'assez malin, qui n'avait pas eu besoin de venir à mon séminaire pour savoir comment il fallait opérer en politique en Europe. Alors le maître et l'esclave, la lutte à mort de pur prestige, qu'est-ce que ça vous en fout plein la vue ! La lutte à mort, il n'y a pas la moindre lutte à mort, puisque l'esclave n'est pas mort, sans ça il ne ferait pas un esclave ! Il n'y a pas le moindre besoin de lutte, à mort ou pas ; il y a simplement besoin d'y penser, et avec cette lutte, penser, ça veut dire que oui, en effet, s'il faut y aller, on y va ! On a fait un trait unaire avec la seule chose après tout, réfléchissez-y bien, avec quoi un être vivant peut le faire, avec une vie. En effet, ça, on est tranquille, dans tous les cas, on n'en aura qu'une. Tout le monde le sait, dans le fond, mais ça n'empêche pas qu'il n'y a qu'une seule chose d'intéressante, c'est de croire qu'on en a une infinité, et par-dessus le marché qu'il leur est promis, à ces vies infinité, Dieu sait par quoi et au nom de quoi, c'est ce que nous allons tâcher d'élucider, d'être infiniment heureuses.

C'est quelque chose d'être Pascal. Quand il écrit sur des petits papiers pas faits pour la publication, ça a une certaine structure. Avec la lutte qui n'est à mort que de transformer sa vie en un signifiant limité au trait unaire, c'est avec ça qu'on constitue le pur prestige. Et d'ailleurs c'est plein d'effet parce que ça vient prendre sa place au niveau de choses existantes, qui ne sont pas plus mortelles chez l'animal qu'elles ne le sont chez l'homme, puisque chez l'animal, c'est ce qui se produit au niveau de la lutte des mâles que nous décrit si bien le cher Lorentz, dont les hebdomadaires se régalent vingt ans après que j'en aie montré l'importance à mes séminaires de Sainte-Anne. C'était le temps du stade du miroir et je ne sais pas quoi, du criquet pèlerin, de l'épinoche, et des gens qui demandaient ce que c'était « qu'est-ce que c'est que ça, une épinoche ? » On leur a fait un dessin. Épinoche, ou n'importe quoi des autres, ils ne s'entre-tuent pas forcément, ils s'intimident. Lorentz a montré là-dessus des choses bouleversantes, ce qui se passe au niveau des loups ; celui qui effectivement est intimidé, qui offre sa gorge, le geste suffit, il n'y a pas besoin que l'autre l'égorge. Seulement à la suite de ça, le loup vainqueur ne se croit pas deux loups. L'être parlant se croit deux, à savoir que, comme on dit, il est maître

de lui-même. C'est bien ça le pur prestige créé. S'il n'y avait pas de signifiant, un truc pareil, vous pourriez toujours courir pour l'imaginer. Seulement il suffit de voir n'importe qui pour savoir qu'au minimum il se croit deux, parce que le premier truc qu'il vous raconte toujours, c'est que si ça avait été pas comme ça, ç'aurait été autrement et que ça aurait été tellement mieux parce que ça correspondait à sa véritable nature, à son idéal. L'exploitation de l'homme par l'homme commence au niveau de l'éthique, à ceci près qu'on voit mieux au niveau de l'éthique de quoi il s'agit, c'est-à-dire que c'est l'esclave qui est l'idéal du maître. C'est celui-là qui lui apporte ce qu'il lui faut, le Un en plus. L'idéal, c'est service-service. Oui, il est là. Ça rend beaucoup moins étonnant ceci que ce qui arrive au maître chez Hegel, c'est évident, il n'y a qu'à regarder ce qui arrive à la fin de l'Histoire, à savoir que le maître est aussi parfaitement esclavagé qu'il est possible. D'où la formule dont je l'affectai à un tournant à Sainte-Anne, puisque je m'évoque, d'être le cocu de l'histoire. Mais cocu, il l'est de départ, c'est le cocu magnifique. L'idéal, et l'idéal du moi, c'est ça, un corps qui obéit. Alors il va le chercher chez l'esclave. Naturellement il ne sait pas quelle est sa position, à lui, l'esclave. Car enfin, dans tout ça, absolument rien ne démontre que l'esclave ne sache pas très bien ce qu'il veut depuis le départ, comme je l'ai maintes fois fait remarquer, que la question de ses rapports avec la jouissance soit quelque chose qui n'est pas du tout élucidée. Quoi qu'il en soit, ça suffit à laisser tout à fait dans l'ombre son choix, à lui, dans l'affaire. Car rien ne dit après tout que la lutte, il l'a refusée, ni même qu'il a été intimidé. Parce que si cette affaire de rapport quitte ou double entre le Un et le Un, ça coûte, rien ne dit que ça ne peut pas mordre sur de toutes autres situations que celle animale où l'on en trouve le point d'accrochage éventuel mais qui n'est pas du tout forcément unique.

On peut supposer l'esclave qui prend les choses tout à fait autrement. Il y a même des gens qui s'appellent les Stoïciens qui avaient justement essayé de faire quelque chose dans ce genre-là. Mais enfin on les a, comme ça, comme le homard dans l'histoire, l'Église les a peints en vert et les a accrochés au mur. Alors on ne se rend plus très bien compte de quoi il s'agissait. Ils ne sont pas plus reconnaissables accrochés au mur et peints en vert que ne l'est le homard. Le Stoïcien avait une certaine solution qu'il avait donnée à ça, la position de l'esclave, pour faire que les autres pou-

vaient continuer leur lutte comme ils voulaient, lui s'occupait d'autre chose.

Tout ça, c'est pour vous répéter ce que je viens de vous dire tout à l'heure, que l'exploitation de l'homme par l'homme, elle est aussi, disons, à considérer au niveau de l'éthique, et que le jeu dont il s'agit pour mon droit de me figurer être deux, pour la constitution de mon pur prestige, c'est quelque chose qui mérite de prendre sa portée du rappel de toutes ces coordonnées parce que ça a le plus grand rapport avec ce qu'on appelle le malaise dans la civilisation. Le où ça va de lutte à mort, qui, elle, est peut-être un peu plus compliquée que son départ, nous en avons la constatation dans une civilisation qui justement se caractérise d'avoir pris ce départ-là. Parce que, pour reprendre le sujet, le maître, idéal de Hegel, représenté par 1, et qui bien entendu puisqu'il joue tout seul gagne, il est clair que puisque c'est exactement pour ça, pour se signifier par 2, ayant gagné, qu'il va y avoir un rapport qui va s'établir entre ce 2 et ce 1 maintenant, auquel il peut s'accrocher puisque ce 1, il l'a mis en balance sur la table, au champ de l'Autre ; et il n'y a pas de raison qu'il s'arrête ; contre ce 1, il va jouer 2.

1 ) 1) 2) 3)

En d'autres termes, contre quiconque va être piqué de la même mouche que lui et se croire maître, il va entrer en action, aidé de son esclave. Ça se continue ainsi selon la série dont je vous ai déjà parlé en son temps, parce qu'on ne peut pas dire que je ne vous mâche pas les choses : 1 2 3 5 8 13 21 et ça continue jusqu'à 289 ou quelque chiffre remarquable de cette espèce, et chacun de ces chiffres étant considéré, c'est la série de Fibonacci, de la somme des deux chiffres précédents, la série de Fibonacci étant caractérisée par ceci que $U_0 = 1$ que $U_1 = 1$ et que $U_n = U_{n-1} + U_{n-2}$. Vous voyez que ce dont il s'agit n'est pas très loin de ce à quoi notre civilisation entraîne, à savoir qu'il y en a toujours pour prendre le relais de la maîtrise, et que ce n'est pas étonnant que maintenant, au dernier terme, nous ayons un Un d'environ 900 millions de personnes sur les bras devenu maître de l'étape précédente.

L'intérêt de ceci bien sûr n'est pas du tout de faire des rappels comme ça d'actualité aussi grossiers. Si je vous parle de la série de Fibonacci, c'est en raison de ceci, c'est qu'à mesure que les chiffres qui le représentent

croissent, c'est de plus en plus près, de plus en plus rigoureusement que le rapport $\frac{U_{n-1}}{U_n}$ est strictement égal à ce que nous avons appelé, et pas par hasard, quoique dans un autre contexte, du même signe dont nous désignons l'objet *a*. Ce petit *a* irrationnel qui est égal à $\frac{\sqrt{5}}{2} - \frac{1}{2}$ est quelque chose qui se stabilise parfaitement comme rapport à mesure que ce qui s'engendre de la représentation du sujet par un signifiant numérique auprès d'un autre signifiant numérique, ceci s'obtient très vite, il n'y a pas besoin de monter à des millions ; quand vous êtes déjà à peu près au niveau de 21 ou après ça 34 et ainsi de suite, déjà vous obtenez une valeur fort approchée de ce *a*. Alors c'est de ça qu'il s'agit. Il s'agit de comprendre, d'essayer de comprendre par autre chose que par la référence au feu au derrière dont je parlai tout à l'heure, à savoir par le processus lui-même de ce qui se passe quand se joue le jeu de la représentation du sujet.

Si nous cherchions à motiver ce départ incroyable du quitte ou double, du 1 contre 1 pour que ça fasse 2, et puis que ça ne s'arrête plus comme ça jusqu'au bout, jusqu'à enfin avoir pour résultat seulement, mais qui n'est pas mince, de définir d'une façon stricte une certaine proportion, une certaine différence qui fonctionne au niveau de cet appareil, celle que j'ai désignée de *a* en chiffres, il a donné, en somme, ce maître, son petit doigt, puisque dans le fond, ça ne coûte pas cher, le pur prestige, pour faire un 1, c'était sa vie. Mais comme à ce niveau-là après tout il n'est pas sûr qu'on sache bien la portée de ce qu'on fait, comme le démontre le fait qu'il faut en savoir beaucoup en effet pour y regarder à deux fois, voilà, il a donné son petit doigt, une fois, et puis y passe toute la mécanique. Je veux dire que le maître, avec son esclave, il va lui arriver de passer à la casserole à son tour. Les Troyennes en ont su un bout. Est-ce que vous ne croyez pas que cet Autre, cet ensemble vide, on pourrait y voir quelque chose comme une représentation, la vraie, de ce qu'il en est du cheval de Troie, à ceci près qu'il n'a pas tout à fait la même fonction que nous montre l'image, à savoir de déverser ces guerriers au cœur d'une assemblée humaine qui n'en peut mais, mais que par cet appel, ce procédé du 1 qui s'égale au 1 du jeu de la maîtrise, il en absorbe, le cheval de Troie, de plus en plus dans son ventre, et que ça coûte de plus en plus cher.

C'est ça le malaise de la civilisation. Mais il faut bien que j'aille plus loin sans faire de petite poésie et que laissant toute cette population qui le fête, ce cheval de Troie, faire la queue devant le château de la puissance, château

kafkaïen, je précise que la chose ne prend son sens qu'à tenir compte de ce *a*, c'est à savoir que le *a*, le *a* seul nous rend raison de ceci que le pari s'établit d'abord du 1 au 1 qui est quitte ou double ; quitte ou double pour quoi faire puisque ce qu'il s'agit de gagner, on l'a déjà comme le remarque fort bien quelqu'un dans le dialogue de Pascal. Seulement il faut croire que ce *a* qui se dégage de la poussée du processus jusqu'au bout, il fallait qu'il soit déjà là, et quand on met 1 contre 1, il y a une différence :

$$1 + a — 1 = a.$$

Si le maître met en jeu le 1 contre le 1 théorique qu'est une autre vie qui est la sienne, c'est en raison de ceci que 1 + *a* et 1, entre les deux, il y a une différence qui se voit par la suite et qui fait que, de quelque façon que vous vous y preniez pour la suite, à savoir que vous commenciez votre série par 1, si la loi qui forme le troisième terme de l'addition des deux qui précèdent est observée vous avez cette série dont le remarquable est très exactement ceci que le nombre de *a*, le coefficient du *a* reproduira ce qu'il en est d'entiers dans la série précédente, à savoir, si vous voulez, le nombre des esclaves en jeu ; que c'est dans ce rapport de la croissance de la série avec une croissance en retard puisque c'est elle qui est esclavagée, une croissance en retard d'un cran pour les coefficients, c'est du *a* que j'ai appelé le *plus-de-jouir* en tant que c'est ça qui est cherché dans l'esclavage de l'autre comme tel, sans que rien soit pointé que d'obscur au regard de sa jouissance propre à l'autre, c'est dans ce rapport de risque et de jeu que réside la fonction du *a*. C'est dans le fait d'avoir disposition du corps de l'autre sans rien pouvoir plus sur ce qu'il est de sa jouissance que réside la fonction du *plus-de-jouir*, et il est important de le souligner pour en illustrer non pas ce qu'il en est toujours de la fonction du *a*, car c'est du *a* privilégié par la fonction inaugurale de l'idéal dont il s'agit, mais de démontrer que nous pouvons, à ce niveau, en assumer une genèse purement logique.

$$1$$
$$1 + a$$
$$2 + a$$
$$3 + 2a$$
$$5 + 3a$$

C'est là la seule valeur à proprement parler de ce que nous avançons aujourd'hui. Mais de son caractère illustratif et du lien fait avec ce que j'ai appelé la disposition du corps, ce n'est pas au hasard que notre civilisation dite libérale, dont ce n'est pas du tout d'un mauvais ton qu'un Lévi-Strauss l'ait épinglée pour les ravages qu'elle véhicule avec elle au niveau strict de la civilisation des Aztèques, chez eux simplement c'était plus voyant, on vous sortait le *a* de la poitrine de la victime sur les autels ; au moins ça avait là une valeur dont il était concevable qu'elle pût servir à un culte qui fut celui proprement de la jouissance.

Nous ne sommes pas en train de dire que dans notre culture, tout se résume à cette dialectique du maître et de l'esclave. N'oublions pas que dans la genèse judéo-chrétienne, le meurtre premier est celui que je n'ai pas besoin de vous rappeler mais dont personne ne semble avoir remarqué que, si Caïn tue Abel, c'est pour faire la même chose que lui. Ça plaît tellement à Dieu, ces agneaux qu'il lui sacrifie, ça chatouille d'une façon si manifestement visible ses narines, car enfin, le Dieu des Juifs a un corps — qu'est-ce que la colonne de fumée qui précède la migration israélienne sinon un corps ? — Caïn voit Abel favoriser à ce point la jouissance de Dieu par son sacrifice que comment ne ferait-il pas ce pas de sacrifier le sacrificateur à son tour ?

Nous sommes là à un niveau où se touche ce que le *a* peut avoir de ce rapport qui est masqué par tout cet espoir fumeux dans ce que seront nos vies au-delà, et nous laissons complètement de côté ce qu'il peut être comme question de la jouissance qui est derrière, cet ensemble vide, ce champ nettoyé de l'Autre, voilà les questions qui assurément permettent de donner dans ce que j'appelai tout à l'heure notre civilisation générale, la valeur d'un mot d'ordre comme celui dit de l'*habeas corpus.* Tu as ton corps, celui-là t'appartient, il n'y a que toi qui peut en disposer pour le faire passer à la friture.

Ceci sans doute nous permettra de voir ceci qui n'est pas vain que le taux de corps, si je puis m'exprimer ainsi, de ce qui, dans cette dialectique, passe à l'exploitation, participe comme on dit, ce taux de corps, sous le même mode, du taux antérieur logiquement du *plus-de-jouir*, que 5 + 3*a* peut en venir ou ne pas en venir à posséder, comme on dit, 3 + 2*a*, il n'en reste pas moins que 3 avait quand même ses 2*a*, ces 2*a* qui sont hérités du 2, du stade encore antérieur. Le corps, le corps idéalisé et puri-

fié de la jouissance, réclame du sacrifice de corps. C'est là un point très important pour comprendre ce que je vous ai annoncé la dernière fois et que je ne dois faire que télescoper, c'est à savoir la structure de l'obsessionnel.

L'obsessionnel comme l'hystérique dont nous parlerons la prochaine fois, puisqu'aussi bien cette fois-ci je n'ai pu vous décrire la série que dans le sens de la montée, à savoir du quitte ou double, mais il y a un autre sens, il y a le sens du sujet qui, pourquoi pas, pourrait au Un qui est dans l'Autre se faire représenter comme l'ensemble vide, c'est ce qu'on appelle généralement la castration. Et la psychanalyse est faite pour éclairer cette autre direction de l'expérience d'où vous verrez qu'elle aboutit à des résultats tout différents et que, pour l'annoncer dès maintenant, c'est là que s'inscrira la structure de l'hystérique.

Mais aujourd'hui tenons-nous en à pointer que l'obsessionnel se situe tout entier par rapport à ce que j'ai cru aujourd'hui devoir vous articuler de ces rapports numériques en tant qu'ils se fondent sur une série bien spécifiée dont, je vous le répète, ce n'est qu'à titre de valeur d'exemple et d'une façon conforme à ce qu'il en est de l'essence du névrosé qui lui-même pour nous est exemple et seulement exemple de la façon dont il convient que soit traité ce qu'il en est de la structure du sujet, l'obsessionnel donc ne veut pas se prendre pour le maître. Il ne le prend en exemple que de sa façon d'échapper à quoi ? Est-ce à la mort ? Bien sûr, à un certain niveau de surface, je l'ai articulé, l'obsessionnel qui est bien malin peut prendre la place de ce *a* lui-même qui en tout cas surnage toujours dans le bénéfice de la lutte. Quoi qu'il arrive, le *plus-de-jouir* est toujours là. Il s'agit de savoir pour qui. Le *plus-de-jouir* qui est le véritable enjeu du pari, et il n'est pas besoin que je rappelle ce que j'en ai articulé pour que ceci ait son plein sens, voilà où l'obsessionnel cherche sa place, en l'Autre, et la trouve puisque c'est au niveau de l'Autre que dans cette genèse éthique, le *a* [se trouve] et comme cela se forge. Qu'est-ce qu'il en est ainsi, quelle est la fin de l'obsessionnel ? Ce n'est pas tant d'échapper à la mort qui, dans tout ceci, est présente mais n'est jamais, comme telle, saisissable dans aucune articulation logique, comme je vous l'ai tout à l'heure présenté, la lutte à mort est fonction de l'idéal, non pas de la mort, jamais perçue, sinon écrite d'une limite qui est bien au-delà du jeu, du champ logique.

Par contre ce dont il s'agit, et tout aussi inaccessible dans cette dialectique, c'est de la jouissance et c'est à cela que l'obsessionnel entend échapper. Ceci j'espère pouvoir l'articuler cliniquement assez pour vous montrer que c'en est le centre et puisque je n'ai pas pu pousser aujourd'hui les choses plus loin, même pas au point d'avoir à vous faire une certaine communication que j'avais aujourd'hui à illustrer d'une lettre, je m'arrêterai là aujourd'hui, vous indiquant simplement que si vous venez la prochaine fois vous saurez pourquoi de toute façon ce ne sera pas dans cette salle que, l'année prochaine, j'espère pouvoir poursuivre pour vous et avec vous mes propos.

# Leçon XXIV

*18 juin 1969*

Je serais d'une humeur plus excellente si je n'avais pas envie de bailler comme vous venez de me le voir faire, du fait que j'ai eu, je ne sais pourquoi, par pur hasard, une nuit courte. Mon humeur excellente se fonde sur ces choses qu'on a entre deux portes et qui s'appellent un espoir, en l'occasion, de ce qu'il serait possible, si les choses tournaient d'une certaine façon, que je sois libéré de cette sublimation hebdomadaire qui consiste dans mes relations avec vous. « Tu ne me vois pas d'où je te regarde » avais-je énoncé au cours d'un de ces séminaires des années précédentes, pour caractériser ce qu'il en est d'un type de l'objet *a* en tant qu'il est fondé dans le regard, qu'il n'est rien d'autre que le regard. « Tu ne me dois rien d'où je te dévore », tel est le message que je pourrais bien recevoir de vous sous la forme que j'ai définie sous sa forme inversée en tant qu'il est le mien lui-même, et que je n'aurai plus chaque semaine à faire ici l'aller et retour autour d'un objet *a* qui est proprement ce que je désigne ainsi d'une formule qui, vous le sentez — devoir, dévoration — s'inscrit dans ce qu'on appelle à proprement parler la pulsion orale qu'on ferait mieux de rapporter à ce qu'elle est, la chose placentaire, ce en quoi je me plaque comme je peux sur ce grand corps que vous constituez pour constituer de ma substance quelque chose qui pourrait faire pour vous l'objet d'une satisfaction. « Oh ! ma mère Intelligence » comme disait je ne sais plus qui.

Je vais donc aujourd'hui ne tenir qu'à moitié parole par rapport à ce que je vous avais dit la dernière fois, puisque c'est seulement sous forme de devinette que je vous interroge rapidement sur ce qui peut s'ébaucher

dans votre esprit sur ceci d'où peut se justifier que je ne dispose plus, à partir de l'année prochaine, de cet endroit où vous me faites l'honneur, au titre de ce que j'y produis, d'affluer. J'étais chargé de conférences par une école assez noble, celle dite des Hautes Études, abri m'a été offert par cette École dans cette École ici, Normale Supérieure, qui est un lieu préservé, qui se distingue par toutes sortes de privilèges à l'intérieur de l'Université. C'est un philosophe éminent, que je désigne, je pense, suffisamment en ces termes — un philosophe éminent, il n'y en a pas des tas — qui professe ici, qui s'est fait mon intercesseur auprès de l'administration d'ici pour que j'occupe cette salle. Est-ce cette occupation même qui peut servir de raison à ce que je n'en dispose plus ? Je ne pense pas que je l'occupe à une heure où elle puisse être de quiconque enviable ? Est-ce que ce soit de ma présence qui ici engendre une sorte de confusion que mon enseignement s'autorise de l'École Normale Supérieure, que je viens de caractériser ainsi par l'éminence dont elle bénéficie dans l'Université ou plus exactement exclue d'elle d'une certaine façon. Il faut ici remarquer que je ne me suis jamais autorisé ici que du champ dont j'essaie de maintenir dans son authenticité la structure et qu'à la vérité je ne me suis jamais autorisé de rien d'autre, et tout spécialement pas que ces énoncés se produisent au niveau de l'École Normale. Peut-être mon voisinage a-t-il induit un certain mouvement dans l'École Normale, limité d'ailleurs, court et qui en aucun cas ne semble pouvoir s'inscrire à l'étage du déficit. Les *Cahiers pour l'Analyse* qui sont parus, en quelque sorte induits par le champ de mon enseignement, ne peuvent pas passer pour un effet de déficit, même si on peut dire que ce n'est pas moi du tout qui y ai fait le travail.

Donc beaucoup de raisons ici pour qu'il n'y ait aucune urgence qu'on me distingue de l'École Normale. Certainement il y a eu quelque part, en un endroit unique, une confusion faite à cet endroit, c'est à savoir une personne dont je vous avais signalé, au niveau du 8 janvier dernier, que dans un article, je dois dire assez comique, qui était paru dans une revue qui l'abritait fort bien, la Nouvelle Revue Française, quelqu'un faisait état de je ne sais quoi qu'on appelait extrait, voire exercice de mon style, et à ce propos j'étais qualifié, intitulé de ce qu'on appelait ma qualité de professeur, que je n'ai certainement pas, et à l'École Normale encore moins.

Que si c'était en raison de cette confusion dans un article qui, par ailleurs, en marquait bien d'autres, confusions, je veux dire qui articulait

mon enseignement en fonction de je ne sais quoi qui en aurait fait un commentaire de Saussure, ce qu'il n'a jamais été, j'ai pris de Saussure comme on s'empare d'un instrument, d'un appareil, et à l'usage de bien d'autres fins, du champ que je désignai tout à l'heure, qu'à ce propos il ait été fait état de je ne sais quoi qui se serait articulé de rien d'autre que du fait que je l'aurais lu, comme on dit, en diagonale, ceci montre simplement chez la personne qui avait écrit cet article une surprenante ignorance des usages que peut avoir ce mot de diagonale, puisqu'il est tout à fait clair que je n'ai pas lu de Saussure en diagonale au sens où je lis les articles du *Monde* en diagonale, ils sont faits pour ça, les cours de Saussure certainement pas, et que d'autre part la méthode dite diagonale est bien connue pour sa fécondité en mathématiques, à savoir pour révéler que, de toute sériation qui se prétend exhaustive on peut, par la méthode diagonale, extraire quelque autre entité qu'elle n'enserre pas dans sa série. En ce sens, j'accepterai assez volontiers d'avoir fait de de Saussure un usage diagonal. Mais qu'à partir de là, c'est-à-dire de ce qui procède d'un manque de critique, qu'on fasse état d'une inadvertance pour être bienveillant qui aille tout à fait au-delà de ce manque de critique encore, pour y trouver matière à considérer que quelque tierce instance puisse y voir la justification d'une mesure de précaution, alors qu'il suffirait très simplement, cette inadvertance, de faire remarquer que ce n'est rien d'autre, et de la part de quelqu'un qui en fait preuve assez dans le reste de son texte, il y a là quelque chose évidemment d'assez singulier et qui suggère ceci en fin de compte que l'on pourrait énoncer que la discussion sur le savoir est exclue de l'Université, puisqu'on peut admettre que si quelqu'un qui manifestement se trompe sur un point peut sur un autre avancer une qualification inexacte, ceci à soi tout seul justifie qu'on ait à rectifier par une mesure autre que de faire remarquer à la personne qu'il ne saurait y avoir de confusion, c'est bien la conclusion qu'à l'instant j'indique et qui mérite qu'on en tire.

Je laisserai là donc les choses, vous laissant en suspens sur le fait de pouvoir en dire plus aujourd'hui ; je vous donne expressément rendez-vous, donc, à la prochaine fois qui sera mon prochain séminaire où, en admettant qu'il est en tout cas pour cette année le dernier, je crois pouvoir en tout cas vous promettre que je vous distribuerai un certain nombre de petits papiers que j'ai dans cette serviette, déjà préparés à votre intention, qui au cas où cet accent dernier se trouverait se renforcer de la suite,

marqueront au moins quelque chose qui ne sera bien entendu pas un diplôme mais un petit signe qui vous restera de votre présence ici cette année.

Là-dessus, je reprends ce que j'avais donc énoncé la dernière fois, c'est à savoir ce sur quoi pointe ce que cette année j'ai entendu articuler des termes de *D'un Autre à l'autre* et à quoi j'ai pu la dernière fois donner une certaine forme structurale. Je rappelle qu'en somme ce dont il s'agit est ceci que tout ce qui se laisse prendre dans la fonction du signifiant ne peut plus jamais être 2 sans que se creuse au lieu dit de l'Autre ce quelque chose auquel j'ai donné la dernière fois le statut de l'ensemble vide, pour indiquer de quelle façon, au point présent de la logique, peut s'écrire ce qui, en l'occasion et sans exclure que cela puisse s'écrire autrement, ce qui, dis-je, change le relief du réel.

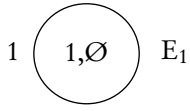


Je récris le 1, ce cercle qui nous a servi d'abord à inscrire l'Autre et dans ce cercle, pris ici en fonction d'ensemble, deux éléments, le 1, et puis ceci qui, s'il est l'Autre encore, est à prendre ici au titre d'ensemble, ensemble dont, pour des raisons liées à l'usage mathématique il serait abusif d'y mettre un O pour en désigner l'ensemble vide ; il est donc plus correct de le représenter selon le mode classique de la théorie des ensembles ainsi, à savoir y marquer cette barre oblique dont vous savez que par ailleurs je fais usage. Tout ce qui se laisse prendre dans la fonction du signifiant ne saurait plus être 2 sans que se creuse, et d'une façon qui ordonne le champ de cette relation duelle, d'une façon telle que rien ne puisse plus y passer sans s'obliger à faire le tour de ceci ici à l'extrême droite que j'ai appelé ensemble vide, et qui est proprement — ceci pour ceux qui ont mis du temps à l'entendre — ce que toujours, dans mes *Écrits* comme aussi bien dans mes propositions, j'ai désigné de l'*un-en-plus*. Ceci donc veut dire, indique qu'à mesure que mon discours, si je puis dire, avançait, s'il m'a fallu dans la fonction et dans le champ de la parole et du langage, introduire ce qu'il en était de la fonction de l'inconscient en recourant à ce terme fragile et combien problématique de l'intersubjectivité, pour mettre l'accent de plus en plus sur ce qui bien entendu s'impose de la seconde

topique de Freud, à savoir que rien ne s'y joue ni ne fonctionne ni ne s'y règle, que de ces corrélas intrasubjectifs, ici vient l'accent mis sur cette fonction comme décisive de l'*un-en-plus* comme extérieure au subjectif.

Considérons le dessin sur lequel déjà la dernière fois j'ai fait jouer ce que j'ai voulu vous articuler de ce propos que je reprends aujourd'hui. Un sujet, ai-je dit, en l'impliquant dans la formule qu'un signifiant le représente pour un autre signifiant, qui ne voit comment *d'un Autre* s'inscrit déjà dans cette formule. Ce signifiant auprès de quoi le sujet se représente est proprement cet *un Autre* dont il s'agit dans mon titre, cet *un Autre* qu'ici vous voyez inscrit en ceci qu'il est la ressource auprès de quoi, dans ce champ de l'Autre, ce qui a à fonctionner de sujet se représente. Cet *un dans l'Autre* comme tel ne saurait aller sans comporter l'*un-en-plus*. C'est pourquoi c'est seulement au moment que s'inscrivent ces trois signifiants de base, en tant qu'ils portent déjà par eux effet de signifiant et qu'ils suffisent à devoir être inscrits ainsi, comme vous le voyez d'une façon qui ne va pas de soi, qui a demandé des mois et des années d'explication, pour ceux-là même dont la pratique ne saurait un instant se soutenir sans se référer à cette structure, j'entends les psychanalystes, à soi tout seul, ces trois termes inscrits sous ce mode d'inscription, ces trois termes constituent bien, au titre de ce qu'ils impliquent déjà, avant qu'il soit question d'en faire surgir l'apparition du sujet, une structure, déjà, ils constituent par leur articulation un savoir.

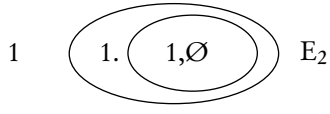


Cet *un Autre* ici inscrit du 1 à gauche dans le cercle, se démontre pour ce qu'il est, à savoir un dans l'Autre, celui auprès de quoi le sujet trouve à se représenter de l'Un. Qu'est-ce à dire ? D'où vient-il, cet 1, cet 1 auprès de quoi le sujet va être représenté par l'1 ? Il est clair qu'il vient de la même place que cet 1 qui représente, que là est le premier temps dont se constitue l'Autre, et que si la dernière fois j'ai, ce lieu de l'Autre, je l'ai comparé à un cheval de Troie qui fonctionnerait en sens inverse, à savoir qui engloutirait chaque fois une nouvelle unité dans son ventre au lieu de les laisser dégorger sur la ville nocturne, c'est bien qu'en effet cette entrée du

premier 1 est fondatrice, fondatrice en ceci qui est très simple, c'est que c'est le minimum nécessaire pour que ceci soit, que l'Autre ne saurait d'aucune façon se contenir lui-même sauf à l'état de sous-ensemble.

Entendons-nous bien. Peut-on dire qu'ici cet Autre se contient lui-même, si cet ensemble vide, je le meuble de ceci qui répète ces éléments, un 1 d'abord, et l'ensemble vide ? Il n'est pas vrai qu'on puisse dire que c'est là se contenir soi-même, car cet ensemble ainsi transformé, il s'inscrit des éléments que nous venons de dire, et la totalité de ces éléments n'est pas ce qui ici se reproduit du couple d'abord inscrit comme celui du premier ensemble $E_1$, à savoir l'élément 1, puis l'ensemble vide, l'ensemble vide où maintenant est reproduit l'élément 1, l'ensemble vide. Il n'y a donc pas de question de l'ensemble de tous les ensembles qui ne se contiendraient pas eux-mêmes, pour la simple raison qu'au niveau de l'ensemble, il n'y a jamais d'ensembles qui se contiennent eux-mêmes. Ce n'est pas pour constituer un ensemble que de parler de l'ensemble de tous les ensembles qui ne se contiennent pas eux-mêmes. Mais il est clair que la question de savoir si l'ensemble peut, oui ou non, se contenir lui-même ne se pose, ne peut se poser qu'à avoir absorbé cet *un Autre* pour qu'en son inclusion apparaisse comme l'*un-en-plus* l'ensemble vide, pour la raison qui fonde l'ensemble vide comme ne pouvant en aucun cas être 2. Il n'y a pas d'ensemble vide qui contienne un ensemble vide. Il n'y a pas deux ensembles vides.

L'inclusion donc du premier 1 est ce qui nécessite ceci qu'au champ de l'Autre, la formule la plus simple à ce que s'inscrive 2 est l'1, élément, et l'ensemble vide, pour autant qu'il n'est rien que ce qui se produit dans un ensemble à un élément, à en distinguer les sous-ensembles. Le 1 à soi tout seul a longtemps suffi, qui a fait dire que l'Autre, c'était l'1, confusion en ceci qu'était méconnue la structure de l'ensemble, et que même dans l'ensemble à un élément posé comme tel, il sort à titre de sous-ensemble cet *un-en-plus* qu'est l'ensemble vide. En d'autres termes l'Autre a besoin d'un autre pour devenir l'*un-en-plus*, c'est-à-dire ce qu'il est lui-même. Ce qui se produit donc de l'un à l'autre, en tant que c'est un deuxième, c'est un autre signifiant, et dans l'Autre, c'est proprement ceci qui fait que ce n'est qu'au niveau du second 1, de $S_2$ si vous voulez ainsi l'écrire, que le sujet vient à être représenté. L'intervention du premier 1, du $S_1$ comme représentation de sujet n'implique l'apparition du sujet comme tel qu'au

niveau de $S_2$, du second 1. Et dès lors, ce que j'ai fait remarquer l'autre jour, c'est à savoir que l'*un-en-plus*, l'ensemble vide, c'est S (A) c'est-à-dire le signifiant de l'Autre, A inaugural.

Ce que ceci nous montre, c'est qu'il va, dans la structure ainsi définie, que le rapport du 1 inscrit dans le premier cercle de l'Autre à ce second cercle de l'*un-en-plus* qui peut lui-même contenir l'1 + l'*un-en-plus* qui se distingue de ce rapport, à cet 1, et seulement par là de n'être pas le même ensemble vide, mais qui peut répéter la même structure indéfiniment, cette même structure indéfiniment répétée du 1, cercle 1, cercle 1, et ainsi de suite, c'est cela qui définit l'Autre, à savoir c'est cela même qui constitue l'instance comme telle de l'objet *a*. C'est indispensable qu'il y ait au moins un élément réduit à l'élément 1 dans l'Autre, c'est ce qui longtemps a fait prendre l'Autre pour 1. Je vous l'ai dit, il y a une structure psychique qui restaure, si je peux dire, l'intégrité apparente du A, qui fonde dans une relation effective le S (A) comme non marqué de ce que désigne la barre du haut à gauche de notre graphe, S ($\not$A) qui n'est rien d'autre que l'identification de cette structure indéfiniment répétée que désigne l'objet *a*. A la vérité, l'apparente restauration de l'intégrité de l'Autre en tant qu'il est l'objet *a*, emploierai-je cette métaphore pour la désigner comme structure perverse, qu'elle est en quelque sorte le moulage imaginaire de la structure signifiante.

Nous allons voir tout à l'heure en effet ce qui, dans le jeu de l'identification psychique, remplit la place de ce A. Pour tout dire, voyons-le tout de suite, épelons les textes, prenant le premier cas à se présenter sous la figure de l'hystérique, à celui dont nous allons voir comment, celui, Freud, qui donne à cette économie sa première raison, lui emboîte le pas, comment, à propos de Anna O., ne pas s'interroger sur ce qu'il en est du rapport de ces récits, de cette *talking cure*, comme c'est elle-même qui l'énonce, qui en invente le terme, avec ce dont il s'agit au regard de ce symptôme particulièrement clair à désigner dans le cas de l'hystérique, quelque chose au niveau du corps qui se vide, un champ où la sensibilité disparaît, un *autre* connexe ou pas dont la motricité devient absente sans que rien d'autre qu'une unité signifiante puisse en rendre raison. L'anti-anatomisme du symptôme hystérique a été suffisamment mis en relief par Freud lui-même, c'est à savoir que si un bras hystérique est paralysé, c'est au titre de ce qu'il s'appelle bras et de rien d'autre, car rien dans une distribution

réelle quelconque des influx ne rend raison de la limite qui en désigne le champ. C'est bien le corps ici qui vient à servir de support dans un symptôme originel, le plus typique à ce que, pour qu'il soit à l'origine de l'expérience analytique elle-même, nous l'interrogions.

Où est donc, au regard du progrès opéré par la cure parlante, la *talking cure*, comment ne pas rester au plus près du texte et sans même en savoir plus long — ce qui n'est plus le cas car nous en savons beaucoup plus, je veux dire qu'il s'impose d'ordonner autrement cette structure — comment ne pas voir que Freud ici est à la place du 1, ici placé comme intérieur, que c'est au niveau de Freud que s'instaure un certain sujet, que sans l'auditeur Freud, la question est de savoir comment il put se soumettre à cette fonction de pendant un an, deux ans, écouter tous les soirs, au moment qu'un état second marquait la coupe, la coupure dont une Dora, dont une Anna symptomatique se séparait de son propre sujet, comment ne pas s'interroger sur la relation cachée qui fait que simplement, à prendre les choses comme elles se présentent, c'est de ce qu'un sujet vienne à savoir quelque chose qui est un trait, rappelez-vous de cette observation, un trait d'ailleurs suivi à la façon d'une reprise historique, non pas perdu dans les ténèbres de je ne sais quoi d'oublié, simplement de coupé de l'année juste avant, et qui, à mesure qu'avec ce retard qui à lui tout seul doit pour nous avoir un sens, fait que Freud en étant informé, le symptôme dont le rapport n'est que lointain, n'est que forcé au regard de ce qui s'articule, le symptôme se lève.

Cette assise d'un sujet fait savoir dans un champ qui est celui de l'Autre, et son rapport avec ce quelque chose fait creux au niveau du corps, telle est la première ébauche qui, quand nous l'avons après des décades élaborée assez pour pouvoir, de cette structure en son unicité faire le rassemblement, au titre de ce qui fonctionne comme objet dit *a*, qui est cette structure même, nous puissions dire qu'au regard de ce corps vidé pour faire fonction de signifiant, il y a ce quelque chose qui peut s'y mouler et cette métaphore nous aidera à concevoir comme statue à proprement parler ce qui, au niveau du pervers, vient à fonctionner comme ce qui restitue comme plénitude, comme A sans barre, ce A. Pour apprécier la relation imaginaire de ce dont il s'agit dans la perversion, il suffit, cette statue dont je parle, de la saisir au niveau de la contorsion baroque qui n'est sensible à ce qu'elle représente d'incitation au voyeurisme qu'en tant même

que celui-ci représente l'exhibition phallique. Comment ne pas voir qu'utilisée par une religion soucieuse de reprendre son empire sur les âmes au moment où il est contesté, la statue baroque, quelle qu'elle soit, quelque saint ou sainte qu'elle représente, voire la vierge Marie, est proprement ce regard qui est fait pour que devant, l'âme s'ouvre. Le rapprochement que j'ai fait d'un seul trait de la structure perverse avec je ne sais quelle capture qu'il faut bien appeler idolâtre de la foi, si elle nous met au cœur de ce qui s'est présentifié en notre Occident d'une querelle des images, est quelque chose d'exemplaire et dont nous avons à faire notre profit.

J'ai dit que j'aborderai aujourd'hui ce qu'il en est de la névrose et, vous l'avez entendu, je l'ai amorcé au niveau de l'obsessionnel, en articulant que rien de l'obsessionnel ne se conçoit que référé à une structure qui est celle dans laquelle, pour le maître, en tant qu'il fonctionne comme 1, un signifiant qui ne subsiste que d'être représenté auprès du second 1 qui est dans l'Autre, en tant que celui-ci figure l'esclave où seule réside la fonction subjective du maître, entre l'un et l'autre, rien de commun sinon ce que j'ai dit avoir été d'abord articulé par Hegel comme la mise en jeu au niveau du maître, de sa vie, à lui. En ceci consiste l'acte de maîtrise, le risque de vie. J'ai quelque part, dans ce livret qui est sorti au titre du premier numéro de *Scilicet,* cru devoir relever dans les propos miraculeux d'un enfant ce que, de la bouche de son père, j'avais recueilli au titre de ceci qu'il lui avait dit qu'il était un "tricheur de vie". Prodigieuse formule, comme celles qu'assurément on ne saurait voir fleurir que de la bouche de ceux pour qui encore personne n'a brouillé les traces. Le risque de vie, voici où est l'essentiel de ce qu'on peut appeler l'acte de maîtrise, et son garant n'est autre que ce qui est, dans l'Autre, l'esclave au titre de signifiant auprès de quoi seulement se supporte le maître comme sujet, son appui n'étant rien d'autre que le corps de l'esclave en tant qu'il est, pour employer une formule dont ce n'est pas pour rien qu'elle est venue au premier plan de la vie spirituelle, *perinde ac cadaver.* Mais il n'est ainsi que dans le champ dont se supporte le maître comme sujet. Il reste quelque chose hors des limites de tout cet appareil, et qui est justement ce que Hegel, à tort, y fait rentrer, la mort. La mort, l'a-t-on assez remarqué, ici ne se profile que de ce qu'elle ne conteste l'ensemble de cette structure qu'au niveau de l'esclave. Dans toute la phénoménologie du maître et de

l'esclave, il n'y a que l'esclave de réel. Et c'est bien ce que Hegel a aperçu et qui suffirait à ce que rien n'aille plus loin dans cette dialectique. La situation est parfaitement stable. Si l'esclave meurt, il n'y a plus rien. Si le maître meurt, chacun sait que l'esclave est toujours esclave. De mémoire d'esclave, ça n'est jamais la mort du maître qui a libéré quiconque de l'esclavage.

Telle est, je vous prie de le noter, la situation où c'est le névrosé qui introduit la dialectique. Car ce n'est qu'à partir du moment où nous supposons quelque part le *sujet supposé savoir* qu'en effet, avec cet horizon et pour cause, tel le lapin dans le chapeau, il est mis au départ, nous pouvons voir progresser alors dans une dialectique ce qui s'énonce des rapports du maître et de l'esclave et où ? Au niveau de l'esclave lui-même, vers un savoir absolu. Le sujet, c'est en tant que le maître est représenté au niveau de l'esclave que toute la dialectique se poursuit et aboutit à cette fin qui n'est rien d'autre que ce qui y est déjà mis sous la fonction du savoir, fonction précisément en tant qu'elle n'est pas critiquée, qu'il n'est nulle part interrogé l'ordre de sous-jacence du sujet dans le savoir. Cette chose qui saute pourtant aux yeux, c'est que le maître lui-même ne sait rien. Chacun sait que le maître est un con. Il ne serait jamais entré dans toute cette aventure avec ce que l'avenir lui désigne comme résolution de sa fonction s'il avait un instant été pour lui le sujet que, par cette sorte de facilité de l'énonciation, Hegel lui impute. Comme si pouvait s'instaurer cette fonction de la lutte dite à mort, de la lutte de pur prestige, pour autant qu'elle le fait dépendre aussi substantiellement de son partenaire, si le maître n'était pas autre chose que proprement ce que nous appelons l'inconscient, à savoir l'insu du sujet comme tel, je veux dire cet insu dont le sujet est absent et dont le sujet n'est représenté qu'ailleurs.

Tout ceci n'est fait que pour introduire le pas suivant de ce que j'ai aujourd'hui à articuler. Précédemment, j'ai parlé, à propos de l'hystérique, de l'analogue qu'elle prenait de sa référence à la femme, de même que j'ai dit que l'obsessionnel, rien de ce qui s'articule de lui ne le fait qu'à, dans la dialectique du sujet-maître, introduire ce que nécessite ceci qui l'appelle à savoir la vérité de ce processus et, sur la voie de cette vérité, la susception, la mise en jeu du *sujet supposé savoir*.

Je reprends ceci au niveau de l'autre névrose, de l'hystérique. Et pour mettre en son cœur l'appareil analogue, le modèle dont il s'agit, à quoi

l'obsessionnel se réfère, je l'ai dit déjà, l'hystérique, de même qu'on peut dire que l'obsessionnel ne se prend pas pour le maître mais suppose que le maître sait ce qu'il veut, de même, l'hystérique pour la femme — non pas que l'hystérique soit pour autant obligatoirement une femme pas plus que l'obsessionnel est obligatoirement un homme, il s'agit de la référence au modèle du maître —, de même, l'hystérique, son modèle, c'est ce que je vais maintenant énoncer de ce qu'il en est du modèle où la femme instaure ce quelque chose de combien plus central, vous allez le voir, à notre expérience analytique.

Quand je l'ai, quelque part du côté d'un 21 mai, avancé, quelqu'un ici s'est trouvé pour me poser la question : mais sait-on ce que c'est que la femme ? Bien sûr, pas plus qu'on ne sait ce qu'est le maître. Mais ce qu'on peut dessiner, c'est l'articulation dans le champ de l'Autre de ce qu'il en est de la femme. C'est aussi con que le maître, c'est bien le cas de le dire. Je ne parle pas des femmes pour l'instant, je parle du sujet « la femme ». Est-ce que l'on ne voit pas ce qu'il en est de ces deux 1 quand il s'agit de la femme ? Le 1 intérieur, le $S_2$, c'est le cas de le dire, ce qu'il s'agit de voir s'ériger ne me paraît pas douteux et il devient dès lors tout à fait clair, c'est de savoir pourquoi le 1 dont se supporte le sujet femme est si ordinairement le Phallus, avec un grand P. C'est au niveau de l'1 qu'il s'agit de susciter que l'identification de la femme dans le mirage duel pour autant qu'à son horizon est cet Autre, l'ensemble vide, c'est à savoir un corps, un corps ici vidé de quoi ? De la jouissance. Là où le sujet-maître engage un risque de vie, dans le pari inaugural de cette dialectique, la femme — je n'ai pas dit l'hystérique, j'ai dit la femme car l'hystérique, tel que fait l'obsessionnel tout à l'heure, ne s'explique qu'en raison de ces références — elle risque, elle parie cette jouissance dont chacun sait qu'elle est pour la femme inaugurale et existante, et telle que sans aucun de ces efforts, de ces détours qui caractérisent l'autoérotisme chez l'homme, non seulement elle l'obtient mais que toujours elle subsiste distincte et parallèle de celle qu'elle prend à être la femme de l'homme, celle qui se satisfait de la jouissance de l'homme.

Cette jouissance de l'homme à quoi la femme se prend, se captive comme le maître le fait à l'esclave, voilà qui est l'enjeu de la partie et qui donne l'origine radicale de ce qu'il en est de ce qui ici joue le même rôle que la mort pour l'obsessionnel et est aussi inaccessible, c'est à savoir que,

que la femme s'y identifie — j'ai dit la femme — est aussi faux, est aussi vain que le maître s'identifie à la mort, et que par contre, comme l'esclave y est noué et de la même façon, je veux dire ne subsiste que de sa relation à la mort et fasse avec cette relation subsister tout le système, le rapport de l'homme à la castration est aussi ce qui, ici, fait tenir tout l'appareil. Et aussi bien, si tout à l'heure j'ai parlé du *perinde ac cadaver,* évoquerai-je ici ceci d'assez remarquable que cette dimension existe de l'être pris dans le champ du signifiant, qui s'appelle nécrophilie, autrement dit l'érotisme et très proprement appliqué à un corps mort. Évoquerai-je ici à l'horizon la figure de Jeanne la Folle et des quinze jours de trimballage du cadavre de Philippe le Beau ?

Ce n'est qu'au regard de ces structures, de ces fonctions inaugurantes en tant que seules elles répondent de l'introduction de ce qui est proprement les dépendances du signifiant tel que l'expérience analytique nous a permis de l'articuler, que nous pouvons voir qu'ici, comme pour l'obsessionnel, l'hystérique s'introduit de ne pas se prendre pour la femme. En quoi ne se prend-elle pas pour la femme ? Précisément de ceci qu'elle suppose que, dans cette structure, ce que je viens d'articuler comme étant celle du sujet femme, ce sujet, au niveau de $S_1$ du départ, elle le fait supposer savoir. En d'autres termes, elle est captivée, intéressée — souvenez-vous de Dora — par la femme en tant qu'elle croit que la femme est celle qui sait ce qu'il faut pour la jouissance de l'homme. Or, ce qui résulte de ceci qui est absent dans le modèle, la fonction sujet-femme, Dieu soit loué, c'est le cas de le dire, ne sait pas ce qu'elle soutient qui aboutit à la castration de l'homme.

Mais, par contre, l'hystérique n'en ignore rien et c'est pour cela qu'elle s'interroge au-delà de ce que déjà j'ai articulé à propos de Dora, centré sur un premier abord que j'ai fait du transfert, au-delà, relisez l'observation, et aussi bien n'omettez pas tout ce qui, dans les observations antérieures, celles des *Études sur l'Hystérie*, nous permet simplement ceci, de voir la corrélation qu'il y a entre ceci que, pour l'hystérique, la femme suppose, c'est son savoir de ce que, dans le modèle, c'est inconsciemment qu'elle le fait. C'est pour cela que les deux modèles ne pouvant se distinguer de ce facteur introduit qui réunit sous le chef de la névrose aussi bien un type que l'autre, vous pouvez constater que le corrélât de la mort est en jeu dans ce que l'hystérique aborde de ce qu'il en est de la femme.

L'hystérique fait l'homme qui supposerait la femme savoir. C'est bien pourquoi elle est introduite dans ce jeu par quelque biais où la mort de l'homme est toujours intéressée. Est-il besoin de dire que toute l'introduction d'Anna O. au champ de son hystérie n'est rien d'autre que tournant autour de la mort de son père. Faut-il rappeler le corrélât, dans les deux rêves de Dora, de la mort en tant qu'impliquée par la boîte à bijoux de la mère. « Je ne veux pas, dit le père, que moi et mes enfants nous périssions dans les flammes à cause de cette boîte » et dans le second rêve de ceci qu'il s'agit de la mise en terre du père. Des vérités cachées, les névroses les supposent sues. Il faut les dégager de cette supposition pour que eux, les névrosés, cessent de représenter en chair cette vérité.

C'est pour autant que l'hystérique, si l'on peut dire, est déjà psychanalysante, c'est-à-dire déjà sur le chemin d'une solution, d'une solution qu'elle cherche à partir de ceci que ce à quoi elle se réfère, elle y implique le *sujet supposé savoir*, et c'est pour cela qu'elle rencontre la contradiction. C'est que, tant que l'analyste ne pratique pas la coupure entre ceci qui est la structure inconsciente, à savoir les modèles que j'ai proprement ici articulés du 1, 1, ensemble vide, tant au niveau du maître qu'au niveau de la femme, tant que ceci n'est pas coupé de la supposition du *sujet supposé savoir*, c'est-à-dire de ce qui a fait naturellement le névrosé psychanalysant parce que d'ores et déjà constituant en soi-même et avant toute analyse le transfert, la coalescence de la structure avec le *sujet supposé savoir*, voilà ce qui témoigne chez le névrosé ceci qu'il interroge la vérité de ses structures et qu'il devient lui-même en chair cette interrogation, et que si quelque chose peut faire tomber ceci qu'il est lui-même symptôme, c'est précisément par cette opération qui est celle de l'analyste de pratiquer la coupure grâce à quoi d'un côté cette supposition du *sujet supposé savoir* est détachée, est séparée de ce dont il s'agit, à savoir la structure qu'elle repère juste, à ceci près que ni le maître, ni la femme, ne peuvent être supposés savoir ce qu'ils font.

Le jeu de la cure analytique tourne autour de cette coupure qui est coupure subjective, car assurément, tout ce que nous disons d'un désir inconscient, c'est toujours, bien entendu, supposer qu'un sujet finit par savoir ce qu'il veut. Et qu'est-ce à dire ? Est-ce que là encore, nous ne conservons pas toujours à énoncer de telles formules, ce quelque chose qui voudrait dire qu'il y a savoir et ce qu'on veut. Assurément il y a un

lieu où les deux termes se distinguent. C'est quand il s'agit de dire oui ou de dire non à ce que j'ai appelé ce qu'on veut. C'est cela qu'on appelle la volonté. Mais savoir ce qu'il veut, c'est pour le maître, comme pour la femme, le désir même, de même que tout à l'heure j'unissais les trois mots de l'*un-en-plus*, le savoir-ce-qu'il-veut qu'ici j'entends, c'est le désir lui-même. Ce que l'hystérique suppose, c'est que la femme sait ce qu'elle veut, au sens où elle le désirerait, et c'est bien pourquoi l'hystérique ne parvient à s'identifier à la femme qu'au prix d'un désir insatisfait. De même, au regard du maître, qui lui sert au jeu de cache-cache de prétendre que la mort ne peut atteindre que l'esclave, l'obsessionnel est celui qui, du maître, n'identifie que ceci qui est le réel, que son désir est impossible.

# Leçon XXV

*25 juin 1969*

Tâchez de ne pas perdre la corde sur ce qu'on est comme effet du savoir. On est éclaté dans le fantasme ($\$ \lozenge a$). On est, si étrange que cela paraisse, cause de soi. Seulement il n'y a pas de soi. Plutôt il y a un soi divisé. Entrer dans cette voie, voilà d'où peut découler la seule vraie révolution politique. Le savoir sert le maître. J'y reviens aujourd'hui pour souligner qu'il naît de l'esclave, le savoir. Si vous vous souvenez des formules que j'ai alignées la dernière fois, vous comprendrez que, parallèlement, j'énonce : le savoir sert la femme, parce qu'il la fait cause du désir. Voilà ce que je vous ai indiqué la dernière fois, dans un commentaire du schème que je récris. Je crois devoir le reprendre, même pour ceux qui pouvaient être occupés ailleurs par des soucis qui leur paraissaient prévalents.

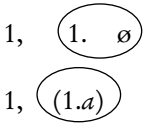


Voici ce schème. Ce schème sort de la définition logique que j'ai donnée à notre avant-dernière rencontre de l'Autre comme ensemble vide et de son indispensable absorption d'un trait unaire, celui de droite, pour que le sujet puisse y être représenté auprès de ce trait unaire, sous l'espèce d'un signifiant. D'où vient ce signifiant, celui qui représente le sujet auprès d'un autre signifiant ? De nulle part, parce qu'il n'apparaît à cette place qu'en vertu de la rétroefficience de la répétition. C'est parce que le

trait unaire vise à la répétition d'une jouissance qu'un autre trait unaire surgit après coup, *nachträglich,* comme écrit Freud, — terme que j'ai été le premier à extraire de son texte et à mettre en valeur comme tel, ceci pour quiconque ayant à s'amuser à traduire un certain « Vocabulaire », pourra voir qu'à cette rubrique de l'après-coup, qui n'existerait même pas sans mon discours, je ne suis pas mentionné ; que le trait unaire surgit après coup, à la place donc du $S_1$, du signifiant, en tant qu'il représente un sujet auprès d'un autre signifiant. Là-dessus, je dis : tout ce qui va surgir de cette répétition qui se répète de la reproduction de l'en-forme de *a*, ici le signe de l'ensemble vide, c'est d'abord cet en-forme lui-même, et ceci, c'est l'objet *a*.

Là-dessus, on s'alarme : on me dit : « vous donnez donc une définition purement formelle de l'objet *a* ». Non, car tout ceci ne se produit que de ce qu'à la place du 1 de gauche, du $S_1$, il y ait ce qu'il y a, à savoir cette jouissance énigmatique attestée de ce qu'on ne sait rien d'elle que ceci, à tous les étages que je vais reproduire où elle se distingue, que l'on ne sait rien d'elle que ceci qu'elle en veut une autre, jouissance. C'est vrai partout. 4, 2, 3, la petite fable à laquelle on donne la réponse ridicule que l'on sait ; à la réponse, en avoir une autre. Dans cet Œdipe, l'hystérique qui a répondu, répondu en tant qu'il faut bien qu'il y ait dit la vérité sur la femme pour que la sphinge en disparaisse. C'est pourquoi, conformément à la destinée de l'hystérique, il a fait l'homme par la suite.

L'hystérique, je vous le dirai… puisqu'il va y avoir un petit temps avant qu'on ne se rencontre, l'hystérique fait ma joie ; elle m'assure mieux qu'à Freud qui n'a pas su l'entendre que la jouissance de la femme se suffit parfaitement à elle-même. Elle érige cette femme mythique qu'est la sphinge, elle articule que le jeu d'origine est celui-ci, c'est qu'il lui faut quelque chose d'autre, à savoir jouir de l'homme, qui n'est pour elle que le pénis érigé moyennant quoi elle se sait elle-même comme autre, c'est-à-dire comme phallus, dont elle est privée, autrement dit comme châtrée. Voilà la vérité qui permet de dissiper quelques leurres et de se rappeler que le *a*, c'est cette année que je l'ai posé comme *plus-de-jouir*, autrement dit l'enjeu qui constitue le pari pour le gain de l'autre jouissance.

C'est pourquoi, la dernière fois, j'ai récrit autrement la dialectique du maître et de l'esclave, en bien marquant que l'esclave, c'est l'idéal du maître, que c'est aussi le signifiant auprès duquel le sujet-maître est repré-

senté par un autre signifiant, puisqu'il s'agit du troisième terme de données représentations autres que formelles ; le voici donc sous la forme de l'enjeu qu'est ici le *a*. Dans cette dialectique, comme s'en est aperçu un philosophe nommé Hegel, l'enjeu est bien ce qui peut se tenir dans un enforme signifiant comme 1, une vie. C'est vrai qu'on n'en a qu'une. Également, c'est sa formulation idiote parce qu'on ne peut le formuler, qu'on n'en a qu'une, que sur le principe qu'on pourrait en avoir d'autres, ce qui est manifestement hors de jeu. Une vie, c'est bien ce qu'a dit Hegel, mais il s'est trompé sur laquelle. L'enjeu n'est pas la vie du maître, c'est celle de l'esclave. Son autre jouissance, c'est celle de la vie de l'esclave. Voilà ce qu'enveloppe cette formule de la lutte à mort, si complètement fermée, ce qu'on trouve dans la boîte ; la lutte à mort, un signifiant, voilà ce que c'est.

C'est d'autant plus sûr que ce n'est très probablement rien d'autre que le signifiant lui-même. Chacun sait que la mort est hors de jeu. On ne sait pas ce que c'est, mais le verdict de la mort, voilà ce qu'est le maître comme sujet, verdict signifiant ; peut-être le seul véritable. Ce dont il vit, c'est d'une vie, mais pas de la sienne, de la vie de l'esclave. C'est pourquoi, chaque fois qu'il s'agit de pari sur la vie, c'est le maître qui parle. Pascal est un maître et, comme chacun sait, un pionnier du capitalisme. Référence, la machine à calculer, et puis les autobus. Vous avez entendu parler de ça dans un coin, je ne vais pas vous faire de la bibliographie.

Ça a l'air dramatique ; jusqu'à un certain point ça l'est devenu. Au début, ça ne l'était pas, pour la raison que le premier maître ne sait rien de ce qu'il fait. Et le sujet-maître, c'est l'inconscient. Dans la comédie antique, dont on ne saurait exagérer pour nous la valeur d'indication, c'est l'esclave qui apporte au maître ou au fils du maître - — c'est encore mieux que le fils de l'Homme, cet imbécile — qui lui apporte ce qu'on dit dans la ville par exemple où il vient d'arriver comme un hurluberlu. Il lui dit aussi ce qu'il faut dire, les mots de passe. L'esclave antique, lisez Plaute mieux encore que Térence, c'est un juriste, c'est aussi un public-relations. L'esclave n'était pas le dernier venu dans l'antiquité. Est-ce que j'ai besoin d'épingler au passage deux ou trois petites notes qui seront peut-être entendues par une oreille ou deux ici, à savoir que, bien sûr, il y a des maîtres qui se sont essayés au savoir, mais pourquoi après tout le savoir de Platon, ce ne serait pas une philosophie inconsciente ? C'est peut-être bien pour ça qu'elle nous profite tellement. Avec Aristote, nous passons sur un

autre plan. Lui, il sert un maître, Alexandre, qui lui, assurément, ne savait absolument pas ce qu'il faisait. Il l'a fait quand même, très bien. Comme Aristote était à son service, il a fait après tout la meilleure histoire naturelle qu'il y ait jamais eu, et il a commencé la logique, ce qui n'est pas rien.

Par quelle voie donc le maître est-il parvenu à savoir ce qu'il faisait ? Selon le schéma que je vous ai donné tout à l'heure, par la voie hystérique, en faisant l'esclave, le damné de la terre. Il a bien travaillé. Il a substitué à l'esclave la plus-value, qui n'était pas une chose facile à trouver, mais qui est l'éveil du maître à sa propre essence. Naturellement, le sujet-maître ne pouvait s'articuler qu'au niveau du signifiant esclave. Seulement cette élévation du maître au savoir a permis la réalisation des maîtres les plus absolus qu'on n'ait jamais connus depuis les débuts de l'histoire.

A l'esclave, il reste la conscience de classe. Ça veut dire qu'il n'a qu'à la boucler. Chacun sait que je dis vrai et que le problème des rapports de la conscience de classe avec le parti sont des rapports d'éduqué à éducateur, que si quelque chose donne un sens à ce qu'on appelle le maoïsme, c'est d'une reprise de ces rapports entre l'esclave et le savoir. Mais attendons pour y voir plus clair. Jusque-là, le prolétaire, comme cette philosophie de maître, la première, a eu le front de l'appeler, a droit à ce que vous savez, à l'abstention. Vous voyez que si l'on ose dire dans des endroits de fourvoiement forgés tout exprès à cette fin que la psychanalyse ne fait qu'ignorer la lutte des classes ce n'est peut-être pas tout à fait sûr, et qu'elle peut même lui redonner son véritable sens.

Vous ne vous imaginez pas que la prise de parole où l'on s'exprime vous libère en quoi que ce soit, sous prétexte que le maître, lui, parle, et même beaucoup. Mais ce fantasme, il suffit de le prendre à sa place pour que l'affaire soit résolue ; c'est une puérilité. Ai-je besoin de dire que j'ai commencé cette année mon discours sur la psychanalyse en disant que la psychanalyse, c'est un discours sans parole. Le savoir déplace les choses, pas forcément au profit de celui pour qui il prétend travailler. Il prétend d'ailleurs car, je vous l'ai dit, le savoir n'a rien d'un travail. La seule solution, c'est d'entrer dans le défilé sans perdre la corde, c'est de travailler à être la vérité du savoir.

Si donc, pour reprendre aux deux niveaux du maître et de l'esclave ce qu'il en est de ces trois termes, je récris ici $S_1$, $S_2$, $a$, je pense suffisamment commentés, et je vous rappelle, en même temps que je le complète, ceci

que j'ai écrit la dernière fois sous une autre forme, ce qui concerne ce rapport de la femme à son Autre jouissance, tel que tout à l'heure je l'ai articulé. La femme qui se fait cause du désir est le sujet dont il faut dire — relisez un tout petit peu la Bible — qui dirait jamais (…?…) à cette histoire si on ne lui offrait pas d'abord la pomme, à savoir l'objet *a*. C'est pourquoi, quel est le signifiant qui est au bout, ce F, le signe de ce qui manque assurément à la femme dans l'affaire, et ce pourquoi il faut qu'il le fournisse.

C'est amusant qu'après soixante-dix ans de psychanalyse, on n'ait encore rien formulé sur ce que c'est que l'homme. Je parle du *vir,* du sexe masculin. Il ne s'agit pas ici de l'humain et des autres balivernes sur l'anti-humanisme et tout ce foirage structuraliste, il s'agit de ce que c'est qu'un homme. Il est actif, nous dit Freud. En effet, il y a de quoi. Il faut même qu'il en foute un coup pour ne pas disparaître dans le trou. Enfin, grâce à l'analyse, maintenant, à la fin il sait qu'il est châtré ; enfin il le sait enfin, il l'était depuis toujours. Maintenant, il peut l'apprendre, modification introduite par le savoir.

Vous avez vu, là il y a quelque chose de drôle, c'est cette espèce de décalage ; les choses se sont décrochées de 2, on a sauté de $S_1$ à *a*.

$$\begin{array}{ccc} S_1 & S_2 & a \\ S_2 & a & S_1 \\ a & S_1 & 2 \end{array}$$

Pourquoi est-ce que ce ne serait pas fait 1 par 1, que d'abord il y aurait eu ça, $S_2$, *a*, puis $S_1$. On devrait pouvoir se repérer sur ce que ça veut dire. Je vais tout de suite vous dire le mot, surtout que vous devez être préparés. Tout à l'heure, je vous ai montré le passage du maître au maître d'école, puis le $S_2$, partout où il est, c'est le repérage du savoir. Alors c'est peut-être bien de ça qu'il s'agit dans la ligne du milieu. L'hystérique marque ce qui est resté au $S_2$ du haut, de la première ligne. Mais enfin là où le $S_2$ est à sa place, à savoir le savoir, à une place de maître, enfin voyons, reconnaissez la place de l'énonciation.

Je vous ai parlé de l'hommelle ; est-ce que tout ne converge pas vers elle, l'hommelle, celle qui est à la fois le maître et le savoir ? Elle parle, elle profère. Si vous voulez avoir une image d'elle, allez voir un truc, mais entrez au bon moment, comme j'ai fait. C'est un film détestable, qui s'appelle *If,*

ma parole, Dieu sait pourquoi. C'est l'Université anglaise étalée sous ses formes les plus séductrices, celles qui conviennent bien à tout ce qu'a su, en effet, rien de plus, articuler la psychanalyse sur ce qu'il en est de la société des hommes, une société au sens de tout à l'heure, société d'homosexuels. Là, vous la verrez, l'hommelle, c'est la femme du recteur, elle est d'une ignominie ravissante, vraiment exemplaire. Mais la trouvaille, c'est le moment — je dois dire que c'est le seul trait de génie qu'a eu l'auteur de ce film — de la faire venir se promener toute seule, et nue, et Dieu sait s'il y en a, parmi les bassines du savoir, à la cuisine, bien sure qu'elle est d'être la reine chez elle, pendant que tout le petit bordel homosexuel est dans la cour en train de défiler pour la préparation militaire. Alors vous commencez peut-être à voir ce que je veux dire. L'hommelle, l'alma mater, l'Université autrement dit, l'endroit où d'avoir pratiqué un certain nombre de manigances autour du savoir vous donne une institution stable, sous la houlette d'une épouse. Voilà la vraie figure de l'Université. Alors nous pourrons peut-être identifier assez aisément ce qu'ici représente le *a*, les pupilles, les chers mignons pris en charge, eux-mêmes création des désirs des parents. Enfin c'est ce qu'on leur demande de mettre en jeu, la façon dont ils sont sortis des désirs des parents. Et la mise, c'est ce $S_1$ qu'il conviendrait d'identifier à ce quelque chose qui arrive autour de ce qu'on appelle l'insurrection étudiante. Il semblerait que c'est très important qu'ils acceptent d'entrer dans le jeu, à la façon dont ils disputent sur le sujet de ce qui se débite à la fin, à savoir un parchemin, disons, ça a peut-être bien quelque rapport avec ce $S_1$; si vous ne rentrez pas dans le jeu, vous n'aurez pas de diplôme cette année. Voilà, mon Dieu, un petit système qui permet en tout cas une approximation du sens de ces choses où on ne se retrouve guère, concernant ce qui se passe maintenant dans certains lieux. Je ne prétends en apporter nulle clé historique. Ce que j'énonce, c'est ceci, c'est que le refus du jeu, ça n'a de sens que si la question est centrée autour des rapports qui sont ceux-là justement autour de quoi l'analyse porte la question, c'est à savoir ce qui s'appelle rapport du savoir et du sujet.

Quels sont les effets de sujet ou de sujétion du savoir ? L'étudiant n'a aucune vocation pour la révolte; vous pouvez en croire quelqu'un qui, pour être entré pour des raisons historiques dans le champ de l'Université, très précisément pour ceci qu'avec les psychanalystes il n'y avait rien à

faire pour leur faire savoir quoi que ce soit ; alors petit espoir que par effet de réflexion, le champ de l'Université aurait pu les faire raisonner autrement. En somme une caisse de résonance pour le tambour quand lui-même il ne résonne pas, c'est le cas de le dire. Alors des étudiants, vous comprenez, moi j'en ai vu pendant des années ; les étudiants, c'est une position tout à fait normalement servile. Et puis ne vous imaginez pas que parce que vous avez pris la parole dans des petits coins, l'affaire est résolue. Les étudiants, pour tout dire, continuent de croire aux professeurs sur ce qu'il faut penser dans tel ou tel cas de ce qu'ils disent. Il n'y a aucun doute, au niveau de l'étudiant, l'opinion est établie dans tel ou tel cas que ça ne vaut pas cher, mais c'est quand même le professeur, c'est-à-dire qu'on attend de lui quand même ce qui est au niveau de $S_1$, ce qui va faire de vous un maître sur le papier, un tigre de papier ! Moi, des étudiants, j'en ai vus qui sont venus me dire « vous savez, Untel, c'est scandaleux, son bouquin, c'est copié sur votre séminaire ». Ça, c'est les étudiants. Moi, je vais vous le dire, ce bouquin-là, je ne l'ai même pas ouvert, parce que je savais d'avance qu'il y avait dedans que ça ! Ils sont venus me le dire, à moi. Mais de l'écrire, c'est une autre affaire. Ça, c'est parce qu'ils étaient étudiants.

Bon, alors qu'est-ce qui a bien pu arriver pour que tout d'un coup il y ait ce mouvement d'insurrection. Qu'est-ce qu'on appelle une révolte, Sire ? Pour que ça devienne une révolution, qu'est-ce qu'il faudrait ? Il faudrait que la question soit attaquée non pas au niveau de quelques chatouillages faits aux professeurs mais au niveau des rapports de l'étudiant comme sujet au savoir. C'est parce que la psychanalyse, ce point longtemps conjoint, tout savoir implique sujet, moyennant quoi se glisse tout doucement par-dessus le marché la substance. Eh bien ! non, ça ne peut pas marcher comme ça. Même l'υποκειμενον peut être disjoint du savoir ; un savoir à l'insu du sujet, voilà non pas un concept comme j'ai eu la tristesse de le lire dans un compte rendu de ce qui, dans un certain lieu, où on met la psychanalyse à l'épreuve, naturellement ça n'est pas pour rien, la psychanalyse dans des conditions semblables ferait mieux de ne pas faire du charme et de ne pas dire qu'il n'y a en somme qu'un seul concept freudien, et de l'appeler l'inconscient, même pas ce que je viens de dire, un savoir à l'insu du sujet. Ce n'est pas un concept, à aucun des deux niveaux, c'est un paradigme. C'est à partir de là que les concepts qui, Dieu merci,

existent pour baliser le champ freudien, et Freud en a sorti d'autres qui, recevables ou non, sont des concepts, à partir de ce premier temps d'expérience, de cet exemple qu'était l'inconscient par lui découvert. Le névrosé, c'est *s*(A); ceci veut dire qu'il nous enseigne que le sujet est toujours un autre, mais qu'en plus, cet autre n'est pas le bon; il n'est pas le bon pour savoir ce qu'il en est de ce qui le cause, de ce qui le, lui, le sujet, cause. Alors on essaie tant qu'on peut de réunifier cet Ⱥ dans la mesure de ce qu'il en est de tout énoncé significatif, c'est-à-dire de le récrire *s*(A), ce qu'il y a à gauche et dans la ligne du bas de mon graphe. Il faudrait l'énoncer, autrement dit, où l'on sait ce qu'on dit. C'est là que s'arrête la psychanalyse, alors que ce qu'il faudrait faire, c'est rejoindre ce qui est en haut et à gauche, le grand S, signifiant du Ⱥ.

C'est la même chose pour le pervers qui, lui, est justement le signifiant du A intact, comme je vous l'ai dit, et on s'efforce de le réduire au *s* du même A. Toujours le même truc, pour que ça veuille dire quelque chose. Voilà. Est-ce que vous croyez que je vais continuer longtemps comme ça, hein ? Et sous prétexte que c'est aujourd'hui ma dernière classe, continuer à vous raconter ces trucs pour qu'à la fin vous applaudissiez, pour une fois, parce que vous savez qu'après ça, là, gare, hein, je m'en vais !

Le discours dont je parle n'a pas besoin de ces sortes de terminaisons glorieuses. Ce n'est pas une oratio classique. Et en effet, il déplaît, ce discours à l'oraison classique. Un monsieur, qui est ici le directeur administratif de cet établissement privilégié à l'endroit de l'Université, il semblerait que de ce fait le dit établissement devrait répondre à quelque contrôle sur ce qui se passe à l'intérieur, il ne semble pas qu'il en soit rien, puisqu'il est paraît-il en droit, après m'avoir accueilli sur la demande d'un des endroits de l'école, comme ça, à titre hospitalier, il est en droit de me dire que… ça suffit comme ça ! Moi, je suis d'accord, je suis tout à fait d'accord, parce que d'abord c'est vrai, je ne suis ici qu'à titre hospitalier, et qu'en plus, il a de très bonnes raisons, que je connais depuis longtemps, c'est que mon enseignement lui paraît très exactement ce qu'il est, à savoir anti-universitaire, au sens où je viens de le définir. Il a pourtant mis très longtemps à me le dire; il ne me l'a dit que tout récemment, à l'occasion d'un dernier petit coup de téléphone que j'ai cru devoir lui donner, parce qu'il y avait, je pense, une espèce de malentendu que je voulais absolument dissiper avant de lui dire : « bien sûr, il n'est pas question que… » etc.

C'est très curieux que là il ait lâché le morceau, autrement dit qu'il m'ait dit que c'était pour ça. « Vous avez, vous, me dit-il, un enseignement très dans le vent ». Vous voyez ça, le vent… J'aurais crû que j'allais contre le vent ici, mais qu'importe !

Bon, alors qu'il soit en droit, je n'ai absolument pas, moi, à en douter, vis-à-vis de moi. Vis-à-vis de vous, cela pourrait être autre chose. Mais vous, ça, ça vous regarde. Que depuis six ans il y en ait un certain nombre qui aient l'habitude de venir justement ici, voilà, ça ne compte pas, on vous évacue ! C'est même très expressément de cela dont il s'agit. A cet égard, vous comprenez, moi, j'ai des excuses à vous faire, non pas parce qu'on vous évacue, je n'y suis pour rien ; j'aurais pu vous avertir plus tôt. J'ai un petit papier, là, que j'ai reçu, exprès, depuis le 19 mars. Le 19 mars, c'est absolument marrant, parce que le 19 mars, je ne vous ai pas fait de séminaire. J'ai essayé par tous les moyens depuis, parce que j'avais la flemme, et puis vous comprenez, moi ça ne m'émeut pas de vous faire un discours pour la dernière fois, parce que chaque fois que je viens ici, je vous le dis, je me dis que peut-être enfin ça va être la dernière fois.

Alors un jour où je m'interrogeais, où je vous interrogeais sur cette affluence qui est la vôtre, je ne peux même pas dire que c'est en rentrant chez moi, c'est le lendemain matin que j'ai reçu le petit papier que je vais vous lire. Je ne vous en ai pas fait part parce que je me suis dit, si par hasard, ça les agitait, alors quelle complication ! Moi, vous comprenez, j'ai déjà été une fois dans un état pareil pendant deux ans. Il y avait des gens qui s'employaient à me liquider ; je les laissai continuer leur petit travail pour que mon séminaire continue, je veux dire que je sois entendu au niveau où j'avais à dire certaines choses. C'est la même chose pour cette année, moyennant quoi donc j'ai reçu ça le 20 mars, et il est daté du 18 mars. Il n'y a donc pas de rapport. J'ai même conservé l'enveloppe. Je l'avais d'abord déchirée, je l'ai ramassée, et elle est bien tamponnée du 18. Vous voyez, la confiance règne !

Dr Lacan, 5, rue de Lille — comme certains savent ! — Paris (7e).

*« Docteur,*

*« A la demande de la 6e section de l'École Pratique des Hautes Études, l'École Normale a mis une salle à votre disposition pour y faire cours pendant plus de cinq ans.*

*« La réorganisation des études de l'École, qui est une conséquence de la*

*réforme générale des Universités…* (rires)… *et de la récente loi d'orientation de l'enseignement supérieur ainsi que le développement des enseignements dans plusieurs disciplines, vont nous rendre impossible à partir d'octobre 1969 le prêt de la salle Dussane ou de toute autre salle de l'École…* (Rires)… *pour votre cours.*

*Je vous préviens suffisamment à temps…* (ça c'est vrai !) *pour que vous puissiez envisager dès maintenant le transfert de votre cours dans un autre établissement à la rentrée de la prochaine année scolaire 1969-1970 ».*

Moi, ça me plaît beaucoup, ce truc-là ! Ça me plaît beaucoup ; tout ça est correct historiquement, tout à fait vrai. C'était en effet ici à la demande de la 6e section de l'École Pratique des Hautes Études, comme ça, à la suite d'une transmission de dette personnelle qu'on avait… enfin il y avait un homme éminent qui s'appelait Lucien Fèbvre qui a eu, on ne peut pas dire l'idée, il n'y est pour rien, fâcheuse de mourir avant d'avoir pu me donner ce qu'il m'avait, à moi, promis, à savoir une place dans cette École. D'autres avaient recueilli cette dette, comme ça, personnelle. C'est très féodal, l'Université. Ça se passe encore comme ça, dans… On est bien, vous savez, dans l'Université, du côté comme ça homme lige. L'homme lige, l'hommelle, tout ça, ça se tient !

Donc c'est à ce titre, c'est à la demande, comme on dit, que j'étais là. Bon. Alors ça me plaît bien que ce soit pointé là. Ça ne me déplaît pas, vous comprenez, que la réforme (rires) soit là la raison mise en avant. Vous comprenez, je ne suis pas complètement un bébé, je sais bien qu'à midi et demi le mercredi, la salle Dussane, qui est-ce qui en voudrait ? On s'est donné une peine pour faire fonctionner l'acoustique dans cette salle. A propos, il y a des personnes, là, je vais vous dire, quand même, ce que vous venez d'entendre, j'ai trouvé que ça valait la peine de le photocopier en un nombre d'exemplaires j'espère suffisant pour mes auditeurs d'aujourd'hui. Les personnes à qui j'ai confié ces dossiers vont vous les distribuer ; je vous en prie, n'en prenez chacun qu'un. En plus, ça sera on ne sait pas quoi. C'est $S_1$ vous comprenez. Vous serez tous liés par quelque chose, vous saurez que vous avez été là le 25 juin 1969 et qu'il y avait même une chance pour que le fait que vous soyez là ce jour-là témoigne que vous y étiez toute cette année-là. C'est un diplôme ! (Applaudissements)

On ne sait pas, ça peut nous servir à nous retrouver parce que qui sait, si moi je disparais dans la nature, et un jour je revienne, ce sera un signe

de reconnaissance, un symbole ! (rires) Je peux très bien dire un jour que toute personne pourra entrer dans telle salle pour une communication confidentielle sur le sujet des fonctions de la psychanalyse dans le registre politique, car on s'interroge là-dessus vous n'imaginez pas à quel point ! C'est vrai dans le fond qu'il y a là une véritable question dont un jour, qui sait, les psychanalystes, voire l'Université, pourraient avoir avantage à prendre quelque idée ! Je serais assez porté à dire que si jamais c'était à moi qu'on demande d'en avancer quelque chose, je vous donnerai rendez-vous dans cette salle (rires), pour que vous ayez un dernier cours de cette année, celui que vous n'avez pas, en somme, parce que tout à l'heure je me suis arrêté ; je me suis arrêté pour ne pas faire une dernière classe. Ça ne m'amuse pas. Alors vous avez donc ce petit objet en main. Ça fait 300 quand même, 300 évacués !

Puisqu'on est maintenant comme ça, il faut que je vous quitte quand même, pour vous laisser un petit temps entre vous ; ça ne serait pas mal ; parce que quand je suis là, malgré tout, rien ne sort. Qui sait, vous pourriez bien avoir des choses à vous dire. Mais enfin, on croirait à peine que… vos habitudes de fumer par exemple, on sait bien, vous voyez, ça joue un rôle, tout ça ! Et puis il y a les agents de l'intendance aussi, parce que vous savez, dans une affaire comme ça, personne n'y manque ; les agents de l'intendance ont dit que je recevais ici un drôle de monde (rires) tel quel ! Il paraît même qu'on aurait dû réparer des fauteuils. Il est arrivé quelque chose ! Jean-Jacques Lebel, ce n'est pas vous qui étiez ici avec une scie à ruban ? De temps en temps, on entend un petit bruit, vous devez scier les bras du fauteuil !

On en apprend tous les jours ! Avec ce truc-là, quand je vais vous dire bonsoir, à l'instant, vous allez pouvoir vous éventer ! L'odeur de ce qu'il y a dessus se substituera à celle de la fumée.

Ce qui serait bien, voyez-vous, c'est que vous donniez à ça le seul sort que ça puisse avoir véritablement digne de ce que c'est, un sort signifiant. Vous allez trouver un sens à ce mot, la Flacelière. Moi, je mets ça au féminin, comme ça ; je ne dirai pas que c'est un penchant, mais enfin ça sonne plutôt féminin, la cordelière, ou la flatulencelière ! Si ça passait dans l'usage courant, « est-ce que tu me prends pour une flacelière ? » (rires).

Ça peut servir par les temps qui courent ! Ne tire pas trop sur la flacelière ! Je vous laisse à trouver ça. Moi, je vous ai toujours enseigné que

c'est les signifiants qui créent les signifiés. Ça m'a fait un peu rêver. Je me suis aperçu d'un tas de choses, en particulier de la complète ignorance d'un certain usage du papier, qui évidemment n'a pu se produire qu'à partir du moment où il y en avait, du papier. Avant, on ne faisait pas ça avec un parchemin ni avec un papyrus ! On ne sait pas à quelle date, j'ai téléphoné aux maisons-mères si j'ose dire, on ne sait pas, cet usage du papier, quand il a commencé ; en moins de deux, puisque c'est une question que je ne me suis posée qu'à propos du chapitre XIII de Gargantua. Quelqu'un pourra peut-être m'informer sur ce sujet. Enfin, ne vous en servez pas pour ça ; je vous en donne pas un paquet, je ne vous en donne qu'un à chacun.

Mes chers amis, là-dessus je vais vous laisser. Je vous fais remarquer que ces papiers sont signés, signés, actuellement je n'allais pas mettre ma signature sur le dos de ce papier, mais j'ai mis la date. Sur 191 exemplaires, cette date est de ma main. Sur les 150 autres, elle est de la main de ma fidèle secrétaire, Gloria, qui a bien voulu se substituer à moi dans ce — vous savez, ça donne une crampe. Écrire 151 fois 25.6.69, ça a beau être très graphique, j'en ai quand même pris la peine.

Là-dessus, si vous avez quelques réflexions à vous faire entre vous ou quelque message à me faire parvenir, je vous laisse aux mains de la fidèle Gloria qui va recueillir à l'occasion ces messages. Toute personne qui voudra opiner de quelque façon qui pourra lui paraître opportune, a encore très largement vingt minutes pour le faire.

Quant à moi, je vous dis adieu en vous remerciant de votre fidélité.
(Vifs applaudissements).

# Table des matières

Au lecteur ..... 7

Leçon I, 13 novembre 1968 ..... 9
Leçon II, 20 novembre 1968 ..... 25
Leçon III, 27 novembre 1968 ..... 39
Leçon IV, 4 décembre 1968 ..... 57
Leçon V, 11 décembre 1968 ..... 73
Leçon VI, 8 janvier 1969 ..... 87
Leçon VII, 15 janvier 1969 ..... 101
Leçon VIII, 22 janvier 1969 ..... 115
Leçon IX, 29 janvier 1969 ..... 131
Leçon X, 5 février 1969 ..... 145
Leçon XI, 12 février 1969 ..... 159
Leçon XII, 26 février 1969 ..... 177
Leçon XIII, 5 mars 1969 ..... 193
Leçon XIV, 12 mars 1969 ..... 207
Leçon XV, 19 mars 1969 ..... 223
Leçon XVI, 26 mars 1969 ..... 243
Leçon XVII, 23 avril 1969 ..... 259
Leçon XVIII, 30 avril 1969 ..... 273
Leçon XIX, 7 mai 1969 ..... 289
Leçon XX, 14 mai 1969 ..... 303
Leçon XXI, 21 mai 1969 ..... 319
Leçon XXII, 4 juin 1969 ..... 331
Leçon XXIII, 11 juin 1969 ..... 345
Leçon XXIV, 18 juin 1969 ..... 363
Leçon XXV, 25 juin 1969 ..... 377

Ce livre a été composé en caractères Garamond,
mise en page : G. Pétré.
Imprimé en France par
I.S.I., 172-174, rue de Charonne, Paris XI^e^.
Octobre 1996

Jacques Lacan

# L'Envers de La psychanalyse

*Séminaire*
1969-1970

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

# Leçon I

*26 novembre 1969*

Je ne puis me retenir, une fois de plus, d'interroger cette assistance — en tous les sens du terme — que vous m'apportez, et notamment aujourd'hui, en me suivant dans un troisième de mes déplacements — pour certains d'entre vous dans un troisième de mes déplacements. Je ne puis, avant de reprendre cette interrogation, tout de même faire moins que de préciser, pour en remercier qui de droit, comment je suis ici, c'est au titre d'un prêt que la Faculté de Droit veut bien faire à plusieurs de mes collègues des Hautes Études auxquels elle a bien voulu m'adjoindre. Que la Faculté de Droit, et particulièrement ses plus hautes autorités et notamment Monsieur le Doyen en soient ici par moi et, je pense, avec votre assentiment, remerciés.

Comme peut-être l'affiche vous l'a appris, je ne parlerai ici, non certes que le lieu ne me soit offert tous les mercredis, je ne parlerai ici que le deuxième et le troisième mercredi de chaque mois, me libérant par là, aux fins d'autres offices sans doute, les autres mercredis. Et notamment je crois pouvoir ici que le premier de ces mercredis du mois, au moins pour une part, c'est-à-dire un mois sur deux et donc que je commencerai le mois prochain, le mois de décembre, les premiers mercredis de décembre, de février, d'avril et de juin, c'est à Vincennes que j'irai porter, non pas mon séminaire comme il fut annoncé de façon erronée, mais ce qu'en contraste et pour bien souligner qu'il s'agit d'autre chose, j'ai pris soin d'intituler quatre « Impromptus » auxquels j'ai donné un titre humoristique dont vous prendrez connaissance sur les lieux où il est déjà affiché.

Puisque, comme vous le voyez, il me plaît de laisser en suspens telles ou telles indications, j'en profiterai pour libérer ici un scrupule qui m'est resté d'une sorte d'accueil — parce qu'il était en somme à la réflexion peu aimable, non pas je l'ai voulu tel, mais il se trouva ainsi de fait — un jour, une personne qui est peut-être ici et sans doute ne se signalera pas m'a abordé dans la rue au moment où je montais, où prenais pied dans un taxi, elle arrêta pour ça son petit vélomoteur pour me dire : « Est-ce que c'est vous le Docteur Lacan ? » Oui, lui dis-je, et pourquoi « Est-ce que vous reprenez votre séminaire ? » Bien sûr ! « Et où ? » Et là — sans doute que j'avais pour cela mes raisons, elle voudra bien m'en croire — je lui ai répondu : « Vous le verrez ! » A la suite de quoi, elle partit sur son petit vélomoteur qu'elle avait décroché avec une telle prestesse que j'en restai à la fois interdit et chargé de remords. C'est ce remords qui a fait que j'ai voulu lui présenter mes excuses, si est là, pour qu'elle me pardonne. A la vérité, assurément, c'est une occasion de remarquer que, si on ne s'aperçoit jamais que par l'excès de quelque façon que ce soit, l'excès de quelqu'un d'autre dont on se montre apparemment excédé, c'est toujours que cet excès vient coïncider avec un excès à vous : c'est parce que moi, déjà sur ce point, j'étais déjà dans un certain état qui représentait un excès de préoccupation, que sans doute j'ai manifesté ainsi de façon très intempestive.

Eh bien, entrons sur ce dans ce qu'il va en être de ce que nous abordons cette année. *La psychanalyse à l'envers* ai-je cru devoir intituler ce séminaire, et ne croyez pas que ce titre doive quoi que ce soit à l'actualité qui se croirait en passe de mettre un certain nombre de lieux et de formules à l'envers ? Je n'en donnerai pour preuve que ceci, c'est dans un texte daté de 1966, et nommément dans une de ces introductions que j'ai faites au moment du recueil de mes *Écrits*, une de ces introductions qui scandent ce recueil et qui s'appelle « De nos antécédents » — ça se trouve, si je m'en souviens bien et si je l'ai bien noté, à la page 68 — je fais très précisément allusion ou plus exactement je caractérise ce qu'il en a été du « discours », comme je m'exprime, « d'une reprise, dis-je, du projet freudien à l'envers ». C'est écrit donc, et bien avant les événements.

Qu'est-ce à dire ? Il m'est arrivé, l'année dernière, en tout cas avec beaucoup d'insistance, de distinguer ce qu'il en est du discours comme

une structure nécessaire de quelque chose qui dépasse de beaucoup la parole toujours plus ou moins occasionnelle. Ce que je préfère, ai-je dit, même affiché un jour, c'est un discours sans paroles. C'est qu'à la vérité, sans paroles, il peut fort bien subsister. Il subsiste dans certaines relations fondamentales qui littéralement subsister sans le langage, sans l'instauration, par l'instrument du langage, d'un certain nombre de relations stables à l'intérieur desquelles peut certes s'inscrire quelque chose qui va bien plus loin, qui est bien plus large que ce qu'il en est des énonciations effectives. Nul besoin de ces énonciations pour que notre conduite, pour que nos actes éventuellement s'inscrivent du cadre de certains énoncés primordiaux. S'il n'en était pas ainsi, qu'en serait-il de ce que nous retrouvons dans l'expérience, et spécialement analytique, celle-ci ne s'évoquant dans ce joint que pour l'avoir précisément désigné, qu'en serait-il de ce qui se retrouve sous l'aspect du Surmoi ?

Il est des structures, nous ne saurions les désigner autrement pour caractériser ce qui est dégageable de cet « en-forme de » sur lequel, l'année dernière, je me suis permis de mettre l'accent d'un emploi particulier, ce qu'il en était de ce qui se passe de par la relation fondamentale, celle, que je définis d'un signifiant à un autre signifiant. Voilà la relation fondamentale, celle que je désigne pour être d'où résulte l'émergence de ceci que nous appelons le sujet, ceci de par le signifiant qui, en l'occasion, fonctionne comme le représentant, ce sujet, auprès d'un autre signifiant.

Qu'en est-il, comment situer cette forme fondamentale, cette forme que, si vous voulez bien, sans plus attendre. nous allons cette année écrire, non plus comme je le disais l'année dernière, comme l'extériorité du signifiant $S_1$, celui d'où part notre définition du discours telle que nous allons l'accentuer dans ce premier pas.

Je mets donc le signifiant $S_1$ pour manifester ce qui résulte de son rapport avec ce cercle dont je ne mets ici que la trace. J'avais marqué ici le sigle du grand A, le champ du grand Autre, mais simplifions. Nous considérons désignée par le sigle $S_2$ la batterie des signifiants, de ceux qui sont déjà là. Car au point d'origine où nous nous plaçons pour fixer ce qu'il en est du discours, du discours conçu comme statut de l'énoncé, $S_1$ est ce qui est à voir comme intervenant, intervenant sur ce qu'il en est d'une batterie de signifiants que nous n'avons aucun droit jamais de

tenir pour dispersée, pour ne formant pas déjà le réseau de ce qui s'appelle un savoir. Ce qui se pose d'abord de ce moment où le $S_1$ vient représenter quelque chose par son intervention dans le champ défini au point où nous sommes comme le champ déjà structuré d'un savoir; ce qui est son supposé *umoxelperor**, c'est le sujet en tant qu'il représente ce trait spécifique à distinguer ce qu'il en est de l'individu vivant et qui assurément en est le lieu, le point de marque, mais qui, bien sûr, n'est pas de l'ordre, de l'ordre de ce que le sujet… fait entrer de par le statut du savoir.

ὑποκείμενον

Sans doute est-ce là autour du mot savoir, le point d'ambiguïté sur le quel aujourd'hui nous avons à bien accentuer ce qui d'ores et déjà, par plusieurs chemins, par plusieurs sentiers, par plusieurs occasions de lumière, traits de flash, ce à quoi je pense avoir rendu vos oreilles sensibles. Il m'est arrivé l'année dernière, noterai-je pour ceux qui en ont pris note, ceux peut-être à qui ça trotte encore dans la tête, d'appeler ce savoir « la jouissance de l'Autre » C'est une drôle d'affaire, une formulation qui à vrai dire n'a jamais encore été proférée. Elle n'est pas neuve, puisque j'ai pu déjà l'année dernière lui donner devant vous sa vraisemblance suffisante, puisque j'ai pu en tenir le propos sans élever, sans soulever de spéciales contestions. C'est là un des points de rendez-vous que j'annonçais pour cette année.

Discours du Maître

$$\frac{S_1}{\$} \longrightarrow \frac{S_2}{a}$$

Complétons d'abord ce qui fut d'abord à deux pieds, puis à trois. Donnons lui son quatrième. Celui-là, j'y ai depuis, je pense, assez insisté, et spécialement l'an dernier, puisque l'année dernière, le séminaire était fait pour ça, *D'un Autre à L'autre,* l'intitulai-je. Cet autre, le petit avec son grand L, son L de notoriété, cet autre, c'était ce que nous désignons à ce niveau qui est d'algèbre, qui est de structure signifiante, c'est ce que nous désignons comme l'objet *a*. A ce niveau de structure signifiante, nous n'avons à connaître que de la façon dont ça opère. A ce niveau de structure signifiante, nous avons liberté de voir ce que ça fait, si nous écrivons choses à donner à tout le système un quart de tour, ce fameux quart de tour dont je parle depuis assez longtemps, en bien

d'autres occasions, notamment depuis la parution de ce que j'ai écrit sous le titre *Kant avec Sade*, pour qu'on puisse penser que peut-être un jour on verrait que ça ne se limite pas au fait du schéma dit « grand Z », mais qu'il y a à ce quart de tour d'autres raisons que ce pur accident de représentation imaginaire. Voilà un exemple. A bien prendre les choses, s'il apparaît fondé que la chaîne, la succession de ce qu'il en est des lettres de cette algèbre ne peut pas être dérangée, si vous livrez à cette opération que j'ai appelée « quart de tour », nous obtiendrons, pas plus, quatre structures dont celle qui est ici écrite à gauche, nous montre en quelque sorte le départ. C'est très facile de produire vite sur le papier les deux qui restent. Ceci n'est pas que pour spécifier ce qu'il en est d'un appareil qui n'a absolument rien d'imposé, comme on dirait de certaines perspectives, d'abstrait d'aucune réalité. Bien au contraire, c'est d'ores et déjà inscrit dans ce qui fonctionne comme cette réalité, dont je parlais tout à l'heure, du discours qui est déjà au monde et qui le soutient, à tout le moins celui que nous connaissons, c'est là, pas seulement déjà inscrit, faisant partie de ses arches, que cette chaîne symbolique — peu importe, bien sûr, la forme des lettres où nous l'inscrivons, pour peu qu'elles soient distinctes — que quelque chose y manifeste une relation constante; telle est cette forme en tant qu'elle dit que c'est au point, à l'instant même où le $S_1$ — c'est la suite de ce que développera ici notre discours qui nous dira quel sens il convient de donner à ce moment — c'est au moment où ce $S_1$ intervient dans le champ déjà constitué des autres signifiants, en tant que déjà ils s'articulent entre eux comme tels, qu'à intervenir auprès d'un autre de ce système surgit à ce point ceci — dont tout le statut est à reprendre cette année son accent fort — qui est ce que nous avons appelé le sujet comme divisé. Mais nous avons accentué de toujours que de ce trajet sort quelque chose de défini comme une perte que c'est cela que désigne la lettre qui se lit comme étant l'objet *a*.

Discours de l'Hystérique

$$\frac{S_1}{\$} \longrightarrow \frac{S_2}{a}$$

Bien sûr, nous n'avons pas été sans désigner le point d'où nous extrayons cette fonction de l'objet perdu : du discours de Freud sur le sens spécifique de la répétition chez l'être parlant. Car ce n'est point de n'im-

porte quel effet biologique de mémoire qu'il s'agit la répétition. La répétition a un certain rapport avec ce qui, de ce sujet et de ce savoir, est la limite qui s'appelle la jouissance. C'est pourquoi c'est d'une articulation logique qu'il s'agit dans cette formule : « le savoir est la jouissance de l'autre », de l'autre bien entendu autant — car il n'est nul Autre — pour autant qu'il la fait surgir comme champ, l'intervention du signifiant. Sans doute me direz — vous que là en somme nous tournons toujours en rond : le signifiant, l'Autre, le savoir, le signifiant, l'Autre, le savoir… Et c'est bien là où le terme de jouissance permet de montrer le point d'insertion de l'appareil et, sans doute sortant de ce qu'il en est authentiquement de ce qui est reconnaissable comme savoir, de nous rapporter aux limites, à l'hors-champ, celui que la parole de Freud ose affronter quand de tout ce qu'elle articule résulte, résulte quoi ? Non le savoir, mais la confusion. Car de la confusion même, elle nous a portés à tirer réflexion, et puis qu'il s'agit des limites, à sortir du système en vertu de quoi ? Une soif de sens, comme si le système en avait besoin ! Il n'a aucun besoin, le système ! Et nous, êtres de faiblesse, tels que nous nous retrouverons au cours de cette année, à tous les tournants, nous avons besoin de sens.

Eh bien, en voilà un. C'est peut-être pas le vrai ; mais ce qu'il y a de certain, c'est que nous allons voir aussi qu'il y a beaucoup de « c'est peut être pas le vrai », dont l'insistance suggère proprement la démission [lapsus], la dimension de la vérité. Eh bien, remarquons l'ambiguïté même qu'a prise dans la stupidité psychanalytique le mot *Trieb,* pour autant qu'au lieu de s'appliquer à saisir comment s'articule cette catégorie — sans doute qui n'est pas sans ancêtres, je veux dire sans déjà emploi, qui remonte loin, et jusqu'à Kant — du mot *Trieb* ; mais tout de même ; ce à quoi ça sert dans le discours analytique mériterait bien qu'on se précipite pas pour le traduire trop vite par le mot « instinct ». Mais quand même, ça n'est pas sans raison que se produisent ces glissements. Et après tout, quoique depuis longtemps nous insistions sur le caractère aberrant de cette traduction, nous sommes en droit pourtant d'en tirer profit, non certes pour consacrer, et surtout à ce propos la notion d'instinct, mais pour rappeler ce qui du discours de Freud la rend habitable, mais pour tâcher simplement, ce discours, de le faire « habiter » autrement. Populairement l'idée de l'instinct est bien l'idée d'un savoir, d'un

savoir dont on n'est pas capable de dire ce que ça veut dire, mais qui est censé, non sans titre, avoir pour résultat que la vie subsiste. Si nous donnons un sens à ce que Freud énonce du principe du plaisir comme essentiel au fonctionnement de la vie, d'être celui où se maintient la tension la plus basse, est-ce que ce n'est pas dire ce que la suite de son discours démontre comme lui être imposée, imposée par le développement de quoi ? D'une expérience, de l'expérience analytique en tant qu'elle est structure de discours. Car n'oublions pas que ce n'est pas à considérer le comportement des gens qu'on invente la pulsion de mort. La pulsion de mort, nous l'avons ici, là, où il se passe quelque chose…, entre vous et ce que je dis… Je dis ce que je dis, je parle pas de ce que je suis. A quoi bon, puisqu'en somme ça se voit grâce à votre assistance ! Ce n'est pas qu'elle parle en ma faveur. Elle parle quelquefois, et le plus souvent à ma place. Mais ce qui justifie, quoi qu'il en soit, qu'ici je dise quelque chose, c'est ce que j'appellerais l'essence de cette manifestation qu'ont été successives, les diverses assistances que j'ai attirées selon les lieux d'où je parlais. Je tenais beaucoup à embrancher quelque part, parce qu'aujourd'hui m'en semblait le jour, aujourd'hui où je suis dans un lieu de mieux, de faire remarquer que ce lieu a toujours eu son poids pour faire le style de ce que j'ai appelé cette manifestation.

Manifestation, c'est dire quelque chose dont aussi je ne veux pas laisser passer l'occasion de dire qu'elle a rapport avec le sens courant du terme interprétation. Ce que j'ai dit par, pour et dans votre assistance, est à chacun de ces temps que je vous avais définis comme lieux géographiques, toujours déjà interprété. J'y reviendrai parce que ça aura à prendre place dans les petits quadripodes tournants dont je commence aujourd'hui de faire usage. Mais pour ne pas vous laisser complètement dans le vide, j'indique que si j'avais à interpréter, je veux dire à épingler comme interprétation ceci qui va dans le sens contraire à l'interprétation analytique, ceci qui fait bien sentir combien l'interprétation analytique est elle-même à rebours du sens commun du terme interprétation, ceci qu'à épingler donc l'interprétation de ce que je disais à Sainte-Anne par exemple, eh bien, je dirais que le plus sensible, la corde qui vibrait vraiment, c'était la rigolade. Le personnage le plus exemplaire de cette audience qui était médicale sans doute — mais enfin il y avait aussi quelques assistants qui ne l'étaient pas — c'était cela que je prendrais

mon discours d'une sorte de jet continu de gags. C'est cela que je prendrais pour le plus caractéristique de ce qui fut pendant dix ans l'essence de ma manifestation. Les choses n'ont commencé à s'aigrir que du jour — et c'est une preuve de plus — où j'ai consacré un trimestre à l'analyse du mot d'esprit. Je ne peux pas aller plus longtemps dans ce sens, c'est une grande parenthèse, mais il faut bien que j'y ajoute les caractéristiques de l'interprétation, là de l'endroit où vous m'avez quitté la dernière fois, comme ça, c'est absolument magnifique de remettre… ça tourne autour de l'étant — il faut toujours savoir profiter des équivoques littérales — surtout que c'est très important, c'est les trois premières lettres du mot « enseigner » : E.N.S. C'est là qu'on s'est aperçu que je disais était un enseignement. Avant ça n'en était pas un de toue évidence, c'était même admis. Les professeurs, et spécialement les médecins, étaient fort inquiets. Le fait que ce ne fût pas du tout médical, laissait de forts doutes sur le que ce fût un enseignement. Le jour où on a vu des petits gars — vous savez, là, ceux des « Cahiers pour l'analyse » — où on a vu des petits gars former dans un coin, comme j'avais dit depuis bien longtemps avant, justement au temps des gags, un coin où, par effet de formation, on ne sait rien, mais on l'enseigne admirablement. Qu'ils aient interprété que ce que je disais, comme ça, eh bien, ça a un sens : c'est une autre interprétation.

L'interprétation analytique, parce que naturellement on ne sait ce qui va arriver ici : je ne sais ce qui viendra, ça amènera les étudiants en droit… et à la vérité ça serait capital pour l'interprétation, et probablement le temps de beaucoup le plus important des trois, puisque ce dont il s'agit, cette année, c'est de prendre la psychanalyse à l'envers. C'est peut-être justement lui donner son statut, au sens du terme qu'on appelle juridique ; ça a en tout cas, ça a sûrement toujours eu à faire, et au dernier point, avec la structure du discours. Si le droit c'est pas ça si c'est pas là qu'on touche comment le discours structure le monde réel, où ça sera ! C'est pour ça que je pense que je ne suis pas plus mal ici qu'ailleurs et que c'est pas simplement pour des raisons de commodité que j'en ai accepté l'aubaine, et puis c'est aussi pour vous, dans mon périple, de moindre dérangement, au moins pour ceux qui y étaient habitués ! Il y a une chose, je ne suis pas très sûr que pour le parking ce soit très commode ; mais enfin vous avez quand même la rue d'Ulm !

Reprenons. Nous étions arrivés à notre instinct et à notre savoir comme situés en somme de ce que Bichat définit de la vie : « *La vie,* dit-il — et c'est la définition la plus profonde, elle n'est pas du tout prud'hommesque, si vous le voyez de près — *la vie, c'est l'ensemble des forces qui résistent à la mort* ». Si vous lisez ce que dit Freud [de ce qu'il en est] de la résistance de la vie à la pente vers le *nirvâna*, comme on a désigné autrement cette pulsion de mort au moment où il l'introduit, sans doute se présentifie-t-il au sein de l'expérience analytique, d'une expérience de discours, cette pente au retour à l'inanimé.

Freud va jusque là. Mais ce qu'il en est, dit-il, qui fait la subsistance de cette bulle, comme vraiment l'image s'impose à l'audition de ces pages, c'est que la vie n'y retourne que par des chemins, mais toujours les mêmes et qu'elle a une fois bien tracés, qu'est-ce, sinon le vrai sens donné à ce que nous trouvons dans la notion d'implication d'un savoir. Ce sentier là, ce chemin-là, on le connaît, c'est le savoir ancestral. Et ce savoir, qu'est-ce que c'est, si nous n'oublions pas le point où Freud, au-delà du principe de plaisir, du principe de réalité, introduit ce qu'il appelle lui même *Au-delà du principe du plaisir* qui n'en est pas pour autant contreversé; la preuve, c'est très précisément que le savoir c'est ce qui fait la vie s'arrête à une certaine limite vers la jouissance. Car le chemin vers la mort — c'est de cela qu'il s'agit dans le discours sur le masochisme — le chemin vers la mort n'est rien d'autre que ce qui s'appelle la jouissance. Ce rapport primitif du savoir à la jouissance, c'est là que vient s'insérer ce qui serait au moment où l'appareil de ce qu'il en est du signifiant, et c'est concevable dès lors que ce surgissement du signifiant nous en parle, reliant la fonction. Ça suffit, qu'avons-nous besoin de tout expliquer ? Et l'origine du langage, pourquoi pas ? Chacun sait que pour structurer correctement un savoir, il est besoin de renoncer à là question des origines et que ce que nous faisons ici, je vous l'ai dit, est au regard de ce que nous avons à développer cette année, c'est-à-dire une structure, c'est-à-dire que ce que nous faisons en articulant ceci est superflu, vaine recherche de sens en quelque sorte déjà. Tenons compte de ce que nous sommes. C'est au joint d'une jouissance — et non pas de n'importe laquelle sans doute doive-t-elle rester opaque — c'est au joint d'une jouissance privilégiée entre toutes, non pas d'être la jouissance privilégiée entre toutes, non pas d'être la jouissance sexuelle, puisque ce que

cette jouissance désigne d'être au joint, comme je disais à l'instant, c'est la porte de la jouissance sexuelle, c'est la castration, mais c'est en rapport, au joint avec la jouissance sexuelle que surgit dans la, fable, la fable freudienne de la répétition, l'engendrement de ceci qui est radical, qui donne corps à un schéma articulé littéralement, et ceci, c'est que pour autant que $S_1$ ayant surgi, premier temps, se répète auprès de $S_2$, d'où surgit dans l'entrée en rapport le sujet, que quelque chose représente une certaine porte dont il vaut d'avoir fait cet effort vers le sens pour comprendre l'ambiguïté; car ce n'est pas pour rien que ce même objet que, d'autre part, je vous avais désigné comme celui autour de quoi en sonne s'organise dans l'analyse toute la dialectique de la (frustration), ce même objet, l'année dernière aussi, je l'ai appelé « plus-de-Jouir ». Ceci veut dire que la perte de l'objet, c'est aussi la béance ouverte, le trou ouvert à quelque chose dont on ne sait s'il est la représentation du manque à jouir. Il se situe du progrès du savoir en tant que là il prend un tout autre accent d'être dès lors savoir scandé du signifiant. Est-ce même le même ?

Le rapport à la jouissance s'accentue de cette fonction encore virtuel — le qui s'appelle celle du désir. Aussi bien c'est pour cela même que j'articule « plus-de-jouir » ce qui ici apparaît, non pas d'un forçage ou d'une transgression. Qu'on tarisse un petit peu, je vous en prie autour de ce bafouillage ! Si l'analyse montre quelque chose — j'invoque ceux qui y ont un peu d'autre âme que celle dont Barrès dit comme du cadavre qu'il bafouille — si l'analyse montre, si elle montre quelque chose, c'est très précisément ceci qu'on ne transgresse rien. Se faufiler n'est pas transgresser. Voir une porte entrouverte n'est pas la franchir. Nous aurons l'occasion de retrouver ce que je suis en train ici d'introduire. Il n'y a donc pas ici de transgression, mais bien plutôt irruption, chute dans le champ de quelque chose qui est de l'ordre de la jouissance, un boni. Ben, même ça, c'est peut-être ça qu'il faut payer. C'est pour ça que l'année dernière, c'est à propos de ce plus-de-jouir que je vous ai dit dans Marx le petit *a* qui là est reconnu comme fonctionnant au niveau qui s'articule du discours analytique — pas d'un autre — reconnu comme plus-de-jouir; eh bien c'est ça que Marx découvre comme ce qui passe véritablement au niveau de la plus-value. Car bien entendu ce n'est pas Marx qui a inventé la plus-value, mais seulement avant lui personne ne savait quelle place ça avait : la même place ambiguë qui est celle que je

viens de dire, du travail en trop, du plus de travail. Qu'est-ce que ça paye, dit-il, sinon justement de la jouissance dont il faut bien qu'elle aille quelque part. Ce qu'il y a de troublant, c'est que si on la paye, on l'a et qu'à partir du moment où on l'a, il n'est plus très urgent de la gaspiller, mais que si on la gaspille, alors ça a toutes sortes de conséquences.

Laissons pour l'instant la chose en suspens. Car qu'est-ce que je suis en train de faire ? Je commence à vous faire admettre, simplement à l'avoir situé, que cet appareil à quatre pattes, avec quatre positions, peut servir à définir quatre discours radicaux. Il n'est pas de hasard que ce soit sa forme que je vous ai donnée comme première — mais rien ne dit que je n'aurais pu partir de toute autre, de celle-ci qui est à gauche par exemple — il est fait déterminé par des raisons historiques qui fait que cette première forme, celle qui s'énonce à partir de ce signifiant qui représente un sujet auprès d'un autre signifiant, elle a de l'importance parce que c'est elle qui, dans ce que nous allons énoncer cette année, va s'épinger entre toutes, entre les quatre, comme étant l'articulation du discours du Maître.*

Le discours du Maître, je pense qu'il est inutile de vous rapporter son importance historique, puisque quand même, dans l'ensemble, vous êtes recrutés sur ce tamis qu'on appelle universitaire et que, de ce fait, vous n'êtes pas sans savoir que la philosophie, elle ne parle que de ça. Avant même qu'elle ne parle que de ça, c'est-à-dire qu'elle l'appelle par son nom, point saillant chez Hegel, tout spécialement illustré par lui, il était déjà manifeste que c'était dans le champ au niveau du discours du Maître qu'était apparu quelque chose qui quand même nous concerne, nous concerne quant au discours, quelle que soit son ambiguïté, et qui s'appelle la philosophie. Alors, je ne sais jusqu'où je vais pouvoir porter ce que j'ai aujourd'hui simplement à vous épingler, à vous pointer parce que quand même il ne faut pas traîner, si nous voulons faire le tour des quatre discours en question.

Comment s'appellent les autres, je vous le dirai tout de suite, pourquoi pas, ne serait-ce que pour vous allécher ! Celui-là de gauche, c'est le discours de l'Hystérique. Ça ne se voit pas tout de suite, hein ! Mais je vous l'expliquerai. Et puis les deux autres, il y en a un qui est le discours de l'analyste, et puis l'autre… Non, décidément je ne vous dirai pas qui c'est ! Je ne vous le dirai pas parce que ça prêterait simplement, à être dit

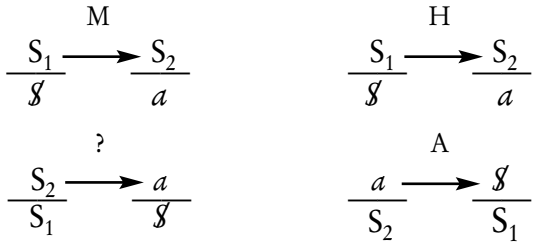


aujourd'hui, à trop de malentendus. Mais enfin, verrez, c'est un discours tout à fait d'actualité.

Reprenons ce discours du Maître pour autant qu'il faut que j'assoie ce qu'il en est de la désignation de l'appareil algébrique présent comme donnant la structure du discours du Maître. Là, disons, pour aller plus vite, le signifiant, la fonction de signifiant [$S_1$], sur quoi s'appuie l'essence du Maître.

Vous vous souvenez peut-être, d'un autre côté, sur quoi j'ai mis l'accent, l'année dernière, à plusieurs reprises : que le champ propre de l'esclave, c'est le savoir. Il ne fait aucun doute, à lire les témoignages que nous avons de l'ère antique, en tout cas du discours qui se tenait sur cette vie — lisez là-dessus la Politique d'Aristote — ce que j'avance de l'esclave comme caractérisé par être celui qui est le support du savoir ne fait aucun doute : ce qui définit la position de l'esclave, pour autant que, dans l'ère antique, il n'est pas, comme notre moderne esclave, une classe simplement, il est une fonction inscrite dans la famille. Quand Aristote parle de l'esclave, il est tout autant dans la famille, et plus encore dans l'état; et il l'est, parce qu'il est celui qui a un savoir-faire. C'est très important parce qu'avant de savoir si le savoir se sait, si l'on peut fonder un sujet sur la perspective d'un savoir totalement transparent à lui-même, il faut savoir éponger le registre de ce qui d'origine est savoir-faire.

Or ce qui se passe sous nos yeux et qui donne son sens, un premier sens — vous en aurez d'autres — à la philosophie, nous en avons tout à fait heureusement grâce à Platon une trace. Et il est très essentiel de s'en souvenir pour situer, pour mettre à sa place qu'après tout, si quelque chose a un sens dans ce qui nous travaille, ça ne peut être que de mettre les choses à leur place.

Ce que la philosophie désigne dans toute son évolution, c'est ceci : le vol, le rapt, la soustraction à l'esclave de son savoir par l'opération du Maître. Il suffit d'avoir un peu de pratique — et Dieu sait si, depuis seize ans, je fais un effort pour que ceux qui m'écoutent la prennent, cette pratique ! un peu de pratique des *Dialogues* de Platon pour s'en apercevoir. Qu'est-ce que cherchent ce que j'appellerai, à cette occasion, les deux faces du savoir, ce savoir-faire si parent du savoir animal, mais qui chez l'esclave n'est absolument pas dépourvu, bien sûr, de cet appareil qui en fait un réseau langagier, bien sûr, des plus articulés ? Parce qu'il s'agit de cela, seconde couche, l'appareil articulé, de s'apercevoir que ça, ça peut se transmettre, ce qui veut dire se transmettre de la poche de l'esclave à celle du Maître, si tant est qu'à cette époque on eût des poches ! Et tout l'effort de dégagement de ce qui s'appelle [?] — c'est drôle de mot, je ne sais si vous avez jamais bien réfléchi : se mettre en bonne position, comme *Vorstellung,* c'est le même mot — il s'agit de trouver la position pour que le savoir devienne savoir de Maître. La fonction de [?] tant que savoir transmissible, elle est spécifiée comme telle — reportez-vous aux *Dialogues* de Platon — elle est tout entière empruntée au recours aux techniques artisanales, c'est-à-dire serves ; ce dont il s'est d'en extraire l'essence pour qu'il devienne savoir de maître. Et puis ça se redouble naturellement d'un petit choc en retour qui est tout à fait, comment dirais-je, ce qu'on appelle un lapsus, un retour du refoulé. Mais, dit tel ou tel, que ce soit Callimaque ou un autre, enfin qu'est-ce que je suis là ?… enfin reportez-vous au *Ménon,* là au moment où il s'agit de la racine de 2 et de son incommensurable — il y en a un qui dit : *« Mais, voyons, l'esclave, qu'il vienne, le cher petit, il sait ! »* Il sait qu'on lui pose des questions de maître, bien sûr, et comme l'esclave répond aux questions naturellement ce que les questions déjà dictent comme réponse, on trouve là, sous cette espèce de forme de démission, de dérision, de mode de bafouer le personnage qui est là retourné sur la poêle, on montre bien que le sérieux, la visée, c'est ceci : c'est que l'esclave sait et que, à ne l'avouer que dans ce biais de dérision se cache ce dont il s'agit, c'est de ravir à l'esclave sa fonction au niveau du savoir. Et cela, pour donner son sens à ce que je viens d'énoncer, il faudrait, bien sûr — mais ce sera notre pas de la prochaine fois — voir comment s'articule la position de l'esclave — et c'est ce que j'ai déjà amorcé de dire l'année dernière — au

regard de la jouissance.

Ce n'était qu'un mythe, un mythe pittoresque, mais chacun sait que ce qui est intéressant, c'est ce qui là-dedans dément ce qui se dit ordinairement, à savoir que la jouissance c'est le privilège du Maître.

Bref, c'est du statut du Maître qu'il s'agit en l'occasion. Ce que je voulais dans mon introduction, c'est seulement vous dire à quel point profondément nous intéresse, ce statut, dont il vaut d'en garder l'énonciation pour un prochain pas, combien il nous intéresse quand ce qui se voit, quand ce qui se dévoile, ce qui du même coup se réduit à un coin de paysage, c'est la fonction de la philosophie, pour autant — sans doute, vu l'espace, mais l'espace plus court cette année que d'autres que je me suis donné pour le développer, ça n'a aucune importance, que quelqu'un reprenne ce thème et en fasse ce qu'il voudra — ceci que la philosophie dans sa fonction historique est cette traction, trahison qui presse le savoir de l'esclave pour en obtenir sa transmutation comme savoir de Maître. Est-ce à dire que ce que nous voyons surgir comme science pour nous dominer soit le fruit de l'opération ? Là encore aussi, loin qu'il faille se précipiter, nous constatons au contraire qu'il n'en est rien, c'est à savoir que toute cette sagesse, cette [?] faite de tous les recours à toutes les dichotomies, n'ont abouti qu'à un savoir qu'on peut, à proprement parler, désigner du terme qui servait à Aristote lui-même à caractériser le savoir du Maître, « le savoir théorique », non pas bien sûr sens faible que nous donnons à ce mot, mais au sens accentué que le mot [?] a dans Aristote et que, chose singulière, ce n'est que du jour — j'y reviens, car pour mon discours c'est le point vif, un point pivot, un point essentiel — c'est du jour où d'un mouvement de renonciation à ce savoir, si je puis dire, mal acquis, quelqu'un du rapport strict de $S_1$ à $S_2$ a extrait pour la première fois comme telle la fonction du sujet, j'ai nommé Descartes, Descartes tel bien entendu je crois pouvoir vous l'articuler, non sans accord avec une part importante de ceux qui s'en sont occupés. La distinction du temps où surgit le virage de cette tentative de passation de l'esclave au Maître et de son redépart que ne motive qu'une certaine façon de poser dans la structure toute fonction possible de l'énoncé en tant que seule l'articulation du signifiant la supporte, voilà un petit exemple des aperçus, des éclairs que le type de travail que je vous propose cette année peut vous apporter.

Ne croyez pas que ça s'arrête là, bien sûr. Car ce que je dis, ce que j'ai avancé ici, qui, je pense, à partir du moment où on le montre, présente au moins son caractère de déssillement d'une évidence : qui peut nier que la philosophie ait jamais été autre chose qu'une entreprise fascinatoire au bénéfice du Maître à partir du moment où on le dit ? Nous y reviendrons, bien sûr. A l'autre terme, nous avons le discours de Hegel et son énormité dite « du savoir absolu ». Que peut bien vouloir dire le « savoir absolu », si nous partons de la définition que je me suis permis de rappeler comme principielle pour ce qui est de notre démarche concernant le savoir ? C'est peut-être de là que nous partirons la prochaine fois, ça sera au moins un de nos départs.

L'autre est ceci, il n'est pas moindre, il est énorme, et tout spécialement salubre à cause des énormités, des énormités véritablement accablantes qu'on entend des psychanalystes concernant ce qu'il en est du désir de savoir : s'il y a quelque chose que la psychanalyse devrait nous forcer de maintenir mordicus, c'est que le désir de savoir ça n'a aucun rapport avec le savoir. Nous nous payons du mot lubrique de la transgression. La distinction radicale, qui a les dernières conséquences du point de vue de la pédagogie, que le désir de savoir ce n'est pas ce qui conduit au savoir, c'est une chose qui enfin, je pense, permettra de motiver à plus ou moins long délai le discours lui-même.

Mais en fin de compte, il y a une question à se poser : le Maître qui opère cette opération là de déplacement — appelez ça comme vous voudrez — le virage bancaire du savoir de l'esclave, est-ce qu'il a envie de savoir ? Est-ce qu'il a le désir de savoir ? Par ce que nous avons vu en général jusqu'à une époque récente — ça se voit de moins en moins, un vrai maître ! il ne désire rien savoir du tout, il désire que ça marche. Et pourquoi est-ce qu'il voudrait savoir, il y a des choses plus amusantes que ça !

Alors la question est de savoir comment le philosophe est arrivé à lui inspirer le désir de savoir. là-dessus que je vous laisse. Une petite provocation ! S'il y en a qui trouvent d'ici la prochaine fois, ils me le diront. !

# II

*Impromptu N°1*

## ANALYTICON

Vincennes, 3 décembre 1969

***J. Lacan –*** [un chien passant en l'estrade qu'il occupe] Je parlerai de mon égérie qui est de cette sorte. C'est la seule personne que je connaisse qui sache ce qu'elle parle, je ne dis pas ce qu'elle dit, car ce n'est pas qu'elle ne dise rien : elle ne le dit pas en paroles. Elle dit quelque chose quand elle a de l'angoisse, ça arrive, elle pose sa tête sur mes genoux. Elle sait que je vais mourir, ce qu'un certain nombre de gens savent aussi. elle s'appelle Justine…

***X –*** Eh, ça va pas ? Il nous parle de son chien !

***J. Lacan –*** C'est ma chienne, elle est très belle et vous l'auriez entendu parler… La seule chose qui lui manque par rapport à celui qui se promène, c'est de n'être pas allée à l'Université.

Me voici donc, au titre d'invité, au Centre Expérimental de ladite Université, expérience qui me parait assez exemplaire. Puisque c'est d'expérience qu'il s'agit, vous pourriez vous demander à quoi vous servez. Si vous me le demandez, à moi, je vous ferai un dessin, j'essaierai, parce qu'après tout, vous savez, l'Université c'est très fort, ça a des assises profondes.

J'ai gardé pour vous l'annonce du titre de l'une des quatre positions de discours que j'ai annoncées ailleurs, là où j'ai commencé mon séminaire. *Le discours du Maître,* ai-je dit, puisque vous êtes habitués à entendre parler de celui-là. Et ce n'est pas facile de donner un exemple, comme le faisait remarquer hier soir quelqu'un de très intelligent. Je tâcherai quand même, c'est simple, c'est là que j'en suis. J'ai laissé la

chose suspendue à mon séminaire, et certes ici ce n'est pas de continuer qu'il s'agit. Impromptu, ai-je dit, vous pouvez voir que cette chose à la queue basse me l'a tout à l'heure fourni. Je continuerai sur le même ton.

Deuxièmement, *discours de l'Hystérique.* C'est très important parce que c'est avec ça que se dessine le *discours du Psychanalyste.* Seulement il faudrait qu'il y en ait… des psychanalystes ! C'est à quoi je m'emploie.

***X* –** Pas à Vincennes en tout cas !

***J. Lacan* –** Vous l'avez dit : pas à Vincennes !

***X* –** Pourquoi les étudiants de Vincennes, à l'issue de l'enseignement qu'ils sont censés recevoir ne peuvent pas être psychanalystes ?

***J. Lacan* –** [prenant une voix de fausset]. C'est justement ce que je vais expliquer, Mademoiselle. C'est justement de cela qu'il s'agit. Parce que la psychanalyse, ça ne se transmet pas comme n'importe quel autre savoir.

Le psychanalyste a une position qui se trouve pouvoir être éventuellement celle d'un discours. Il n'y transmet pas un savoir. Non pas qu'il n'ait rien à savoir, contrairement à ce qu'on dit et à ce qu'on avance imprudemment, puisque c'est ça qui est mis en question — et pourquoi pas, à juste titre — de la fonction dans la société d'un certain savoir, le savoir qu'on vous transmet. Il existe.

***X* –** Est-ce que vous ne pourriez pas parler plus lentement parce que certains étudiants n'arrivent pas à prendre des notes ?

***X* –** Il faut être débile pour prendre des notes. C'est ne rien comprendre à la psychanalyse, justement, ne rien comprendre à Lacan en particulier.

***J. Lacan* –** (se tournant vers le tableau). c'est une suite, une suite algébrique…

$$\frac{S_2}{S_1} \longrightarrow \frac{a}{\$}$$

***X* –** L'homme ne peut pas se résoudre en équation.

***J. Lacan* –** … qui se tient de constituer une chaîne dont le départ est dans cette formule, celle que je donne qui est qu'un signifiant se définit

$$\frac{S_2}{S_1} \longrightarrow \frac{a}{\$} \qquad\qquad \frac{S_1}{\$} \longrightarrow \frac{S_2}{a}$$

de représenter un sujet pour un autre signifiant. C'est une inscription tout à fait fondamentale. Elle peut en tout cas être prise pour telle. Elle s'est élaborée, par mon office, d'une tentative qui est celle à laquelle j'ai mis le temps qu'il fallait à lui faire prendre forme, qui est celle où j'aboutis maintenant, une tentative d'instaurer ce que nécessitait décemment de manipuler une notion en encourageant des sujets à lui faire confiance, à opérer avec ça. C'est ce qu'on appelle le psychanalysant

Je me suis demandé d'abord ce qu'il pouvait bien en résulter pour le psychanalyste, où il était, lui. Car sur ce point, il est bien évident que les notions ne sont pas claires, depuis que Freud, qui lui, savait ce qu'il disait a dit que c'était une fonction impossible… et pourtant remplie tous les jours. Si vous relisez bien le texte, vous vous apercevrez que ce n'est pas de la fonction qu'il s'agit, mais de l'être du psychanalyste. Qu'est-ce qui s'engendre de ceci qu'un beau jour un psychanalysant s'engage à l'être psychanalyste ?

C'est ce que j'ai tenté d'articuler quand j'ai parlé de *L'acte psychanalytique*. Le séminaire de cette année-là c'était 68 — je l'ai interrompu avant la fin, histoire, comme ça, de montrer ma sympathie à ce qui se remuait et qui continue… modérément. La contestation, ça me fait penser à quelque chose qui a été inventé un jour, si mon souvenir est bon, par mon bon et défunt ami Marcel Duchamp : « Le célibataire fait son chocolat lui-même ». Prenez garde que le contestataire ne se fasse pas chocolat lui-même ! Bref, cet *Acte psychanalytique* est resté en carafe, si je puis dire. Et je n'ai pas eu le temps d'y revenir, d'autant plus que les exemples fusent autour de moi de ce que ça donne.

***X* –** A savoir une surdité relative.

***J. Lacan* –** Il est sorti quelque chose comme ça qui s'appelle les *Études Freudiennes*. Je ne saurais trop vous en recommander la lecture. Je n'ai jamais reculé à vous conseiller de mauvaises lectures. Elles sont déjà par elles mêmes de la nature des best-sellers. Si je vous le conseille, c'est parce que ce sont des textes très, très bien. Ce n'est pas, là comme le petit texte grotesque sur les « Remarques sur mon style » qui avait tout naturellement trouvé place au lieu deshabité de la paulhannerie. Ça, c'est autre chose. Vous en tirerez le plus grand profit. A part un article de celui qui le dirige et dont je ne saurais dire trop de bien, vous avez des énoncés incontestablement et universellement contestataires contre

l'institution psychanalytique. Il y a un charmant, solide canadien qui dit là-dessus, mon dieu, des choses fort pertinentes ; il y a quelqu'un de l'Institut Psychanalytique de Paris qui y occupe une position très importante à ce qu'on appelle la commission de l'enseignement, qui fait une critique de l'institution psychanalytique comme telle pour autant qu'elle est strictement en contradiction avec tout ce qu'exige l'existence même du psychanalyste, qui est vraiment une merveille. Je ne peux pas dire que je la signerais, je l'ai déjà signée : ce sont mes propos ! En tous les cas, chez moi, elle a eu une suite : une certaine proposition qui tire les conséquences de cette impasse si magistralement démontrée. On pourrait dire quelque part, dans une toute petite note, qu'il y a dans un endroit un extrémiste qui a tenté de faire passer ça dans une proposition qui renouvelle radicalement le sens de toute la sélection psychanalytique. Il est claire qu'on ne le fait pas. Et je ne sais vraiment pas s'il faut s'en plaindre puisque, de l'avis même des personnes intéressées, cette contestation est tout à fait en l'air, gratuite : il n'est absolument pas question que cela modifie quoi que ce soit au fonctionnement présent de l'institut dont les auteurs relèvent.

*X* – Ah, il parle bien, Lacan !

*X* – Jusqu'ici je n'ai rien compris. Alors on pourrait commencer par savoir ce que c'est qu'un psychanalyste. Pour moi c'est un type de flic.

Les gens qui se font psychanalyser ne parlent pas et ne s'occupent que d'eux.

*X* – Nous avions déjà les curés, mais comme ça ne marchait plus, nous avons maintenant les psychanalystes.

*X* – Lacan, nous attendons depuis une heure ce que tu nous annonces à mots couverts : la critique de la psychanalyse. C'est pour ça qu'on se tait parce que là, ça sera aussi ton autocritique.

***J. Lacan*** – Mais je ne critique pas du tout la psychanalyse, il n'est pas question de la critiquer. Il entend mal. Je ne suis pas du tout contestataire, moi !

*X* – Tu as dit qu'à Vincennes on ne formait pas de psychanalystes et que c'était une bonne chose. Parce que, à Vincennes, on dispensait un savoir et que ce n'était pas un savoir, en tout cas ça ne serait pas un savoir, alors ?

***J. Lacan*** – Un peu de patience, Je vais vous expliquer. Je suis invité, je

vous ferai remarquer. C'est grand, c'est généreux, mais je suis invité.

***X* –** Par qui ?

***J. Lacan* –** Par le département de philosophie.

***X* –** Ah, voilà une bonne question !

***X* –** … tu n'es pas le seul paranoïaque ici !

***J. Lacan* –** Je parlerai d'une certaine face des choses justement qui se sont passées ici autour d'une certaine contestation qui se passe dans un département où je ne suis pas, à savoir le département de psychanalyse. Il y a eu la délicate question des Unités de Valeur.

***X* –** La question des Unités de Valeur elle est réglée et ce n'est pas le moment de la mettre sur le tapis. Il y a eu toute une manœuvre des enseignants du Département de Psychanalyse pour les traîner toute l'année, les unités de valeur, on s'en fout. C'est de psychanalyse dont il est question. Tu comprends ? On s'en fout des Unités de Valeur !

***J. Lacan* –** Moi, je n'ai pas du tout le sentiment que personne s'en foute ! Au contraire ses unités de valeur on y tient beaucoup. C'est une habitude. Puisque j'ai mis au tableau le schéma du quatrième discours, celui que je n'ai pas nommé la dernière fois et qui s'appelle le discours universitaire, le voici ici en position maîtresse, comme on dit, $S_2$, le savoir. J'ai expliqué la dernière fois que…

***X* –** Tu te moques de qui ici ? Le discours universitaire il est dans les Unités de Valeur. Ça c'est un mythe et ce que tu demandes, c'est simplement qu'on croit a un mythe. Les gens qui s'en réclament imposent d'une certaine manière une certaine règle de jeu à l'intérieur, plus les gens essaient de sortir de cette règle de jeu, eh bien, ça coince. Dire que le discours universitaire est sur le tableau, ça, c'est pas vrai !

***J. Lacan* –** Le *discours Universitaire* est au tableau parce qu'il occupe, au tableau, une certaine place, la place en et à gauche déjà désignée dans un schéma précédent…

***X* –** En haut et à droite de Dieu, c'est Lacan !

***J. Lacan* –** … déjà désignée dans un discours. Car ce qui a de l'importance dans ce qui est écrit, ce sont les relations, c'est là où ça passe et là où ça ne passe pas. Si vous commencez par mettre à sa place ce qui constitue essentiellement le *discours du Maître*…

***X* –** Qu'est-ce que c'est qu'un Maître ? C'est Lacan.

***J. Lacan* –** … à savoir qu'il ordonne, qu'il intervient dans le système du

savoir, vous pourrez vous poser la question de savoir ce que ça veut dire quand le discours du savoir, par ce déplacement d'un quart de cercle qui n'a pas besoin d'être au tableau parce qu'il est dans le réel par ce déplacement, c'est le savoir qui prend le manche. A ce moment-là, là où vous êtes c'est là où il a été défini qu'est le fruit, le résultat, la chute des rapports du maître et de l'esclave, à savoir, dans mon algèbre, ce qui se désigne par la lettre, l'objet *a*. L'objet *a*, l'année dernière, quand j'avais pris la peine d'annoncer quelque chose qui s'appelle *D'un Autre à l'autre*, j'ai dit que c'était la place révélée, désignée par Marx comme la plus-value.

Vous êtes les produits de l'Université. La plus-value, c'est vous. Et vous le prouvez que vous êtes la plus la plus-value, ne serait-ce qu'en ceci : ce à quoi, non seulement vous consentez, mais ce à quoi vous applaudissez — et je ne vois pas pourquoi d'ailleurs j'y ferais objection — c'est que vous sortez de là vous-mêmes égal à plus ou moins d'unités de valeur ! Vous venez vous faire ici unités de valeur : vous sortez d'ici estampillés unité de valeur.

***X* –** Moralité : il vaut mieux sortir d'ici estampillé par Lacan !

***J. Lacan* –** Je n'estampille personne ! Qu'est-ce que c'est ? Pourquoi présumez-vous que je veuille vous estampiller ? Quelle histoire !

***X* –** Non, tu ne nous estampilleras pas, rassure-toi. Ce que je veux dire, c'est que des gens ici sont estampillés de ce que, voulant tenir le discours que tu tiens pour eux, ils ne peuvent le tenir sur le mode qui s'apparente à leur présence ici. Des gens veulent parler au titre d'une contestation que tu qualifies de vaine, Il en est d'autres qui disent dans un coin Tralala, Boum-Boum. Tsoin-Tsoin et c'est ça qui fait le mouvement d'opinion. Tout ça ne se dit pas sous le prétexte que c'est à toi de la dire. Ce que je voudrais, c'est que tu aies le désir de te taire.

***J. Lacan* –** Mais ce qu'ils sont bien ! Ils pensent que je le dirais beaucoup mieux qu'eux [puis usant d'une voix aiguë]. Moi, je rentre chez moi, c'est ce qu'on me reproche.

***X* –** Oh ! Lacan, ne te moque pas des gens, hein !

***J. Lacan* –** Vous apportez un discours qui a des exigences telles…

***X* –** Moi, ce que je propose, c'est qu'on ne se moque pas des gens : quand ils posent une question, on ne répond pas en prenant un petit ton, ça fait trois jusqu'ici, quand ils posent une question, on y répond et puis c'est tout. Qu'est-ce que tu as posé comme question ?

Et puis il y a autre chose, puisqu'il y ici des gens qui pensent que la psychanalyse c'est une histoire de problèmes de cul, il n'y a qu'à faire un *love-in* sauvage ! Est-ce qu'il y en a qui sont d'accord pour transformer ça en *love-in* sauvage ? [commençant à se déshabiller, il s'arrête après avoir retiré sa chemise].

***J. Lacan* –** Écoutez, mon vieux, j'ai déjà vu ça hier soir, j'étais à l'Open Theater, il y a un type qui faisait ça, mais il avait un peu plus de culot que vous, il se foutait à poil complètement. Allez-y, mais allez-y, continuez ! Merde !

***X* –** Il ne faudrait pas quand même pas charrier. Pourquoi Lacan se satisfait-il d'une critique aussi mineure de la pratique du camarade. Dire du camarade qu'il ne peut pas se déshabiller en tapant sur la table, c'est peut-être drôle, mais c'est surtout simpliste.

***J. Lacan* –** Mais je suis simpliste !

***X* –** Et ça les fait rire, c'est intéressant.

***J. Lacan* –** Mais je ne vois pas pourquoi tout d'un coup ils ne riraient pas.

***X* –** Moi, je voudrais bien qu'ils rient à ce moment-là précisément.

***J. Lacan* –** C'est triste !

***X* –** Tout comme c'est triste de les voir sortir d'ici comme s'ils sortaient d'un métro à six heures de l'après-midi. Ça aussi, c'est triste !

***J. Lacan* –** Alors où est-ce qu'en est ? Il parait que les gens ne peuvent pas parler de psychanalyse parce qu'on attend que ça soit moi. Eh bien, ils ont raison parce qu'en fait je le ferai mieux qu'eux !

***X* –** Ce n'est pas vrai puisqu'ils éprouvent le besoin de parler entre eux d'oreille à oreille.

***J. Lacan* –** C'est prouvé !

***X* –** Il y a un certain nombre de gens, les mêmes gens qui prennent des notes et qui rient, qui lorsque Lacan opère une reprise en main de l'assistance, se disent de bouche à oreille de siège à siège sans jamais dépasser un fauteuil, c'est quelque chose de l'ordre d'une certaine topologie, un certain nombre de choses.

Eh bien, ce sont ces gens-là que je voudrais entendre.

***X* –** Mais enfin, laisse donc parler Lacan !

***J. Lacan* –** En attendant vous ne dites rien.

***X* –** Lacan avec nous !

***J. Lacan –*** Je suis avec vous.

Alors, l'heure s'avance, tâchons quand même de vous donner une petite idée de ce qui est ailleurs mon projet.

Il s'agit d'articuler une logique, qui, quelque faible qu'elle en ait l'air — mes quatre petites lettres qui n'ont l'air de rien, il faut seulement savoir selon quelles règles elles fonctionnent — une logique qui, pour avoir l'air faible, est encore assez forte pour comporter ce qui est le signe de cette force logique, à savoir l'incomplétude…

Ça les fait rire ! Seulement ça a une conséquence très importante, spécialement pour les révolutionnaires, c'est que rien n'est tout.

***X –*** Oh ! Bien !

***J. Lacan –*** D'où que vous preniez les choses, de quelque façon que vous les retourniez, la propriété de chacun de ces petits schémas à quatre pattes, c'est de laisser à chacun sa béance. Le niveau du *discours du Maître,* c'est précisément celui de la récupération de la plus-value ; le niveau du *discours Universitaire,* c'en est un autre : c'est celui qui vous tourmente. Non pas que le savoir qu'on vous livre ne soit pas structuré et solide, mais vous n'ayez qu'une chose à faire, c'est à vous tisser dedans avec ceux qui travaillent, c'est-à-dire ceux qui vous enseignent, très précisément au titre de moyens de production et du même coup de plus-value.

Au niveau du *discours de l'Hystérique* qui est celui qui a permis le passage décisif en donnant son sens à ce que Marx historiquement a articulé, c'est à savoir qu'il y a des événements historiques qui ne se jugent qu'en termes de symptômes. On n'a pas vu jusqu'où ça allait jusqu'au jour où on a eu le *discours de l'Hystérique* pour faire le passage avec quelque chose d'autre qui est le *discours du Psychanalyste*. Le psychanalyste, d'abord, n'a eu qu'à écouter ce que disait l'hystérique. Il parle d'or, l'hystérique…

***X –*** Donc l'hystérique est le maître du psychanalyste.

***J. Lacan –*** … Je veux un homme qui sache faire l'amour… Eh bien, oui, l'homme s'arrête là. Il s'arrête à ceci qu'il est en effet quelqu'un qui « sache ». Pour faire l'amour, on peut repasser. Rien n'est tout et vous pouvez toujours faire vos petites plaisanteries, il y en a une qui n'est pas drôle et qui s'appelle la castration… C'est ça qui s'est découvert finalement

***X –*** Pendant que ce cours ronronne tranquillement, il y a cent cinquante camarades des Beaux-Arts qui se sont fait arrêter par les flics et qui sont depuis hier à Beaujon, parce que eux, ils ne font pas des cours sur l'objet *a* comme le mandarin ici présent et dont tout le monde se fout, ils sont allés faire un cours sauvage au Ministère de l'Équipement sur les bidonvilles et sur la politique de M. Chalandon. Alors je crois que le ronronnement de ce cours magistral traduit assez bien l'état de pourrissement politique de l'Université.

***X –*** Parce que franchement, tout ce qu'il dit, ce sont conneries hein ?

***J. Lacan –*** Ouais !

***X –*** Si on ne veut pas me laisser parler, c'est que manifestement on ne sait pas jusqu'à quel point je peux gueuler. Lacan, je voudrais te dire un certain nombre de choses.

Il me semble qu'on est arrivé à un point où il est évident qu'une contestation peut prendre plus ou moins une forme de possibilité dans cette salle. Il est clair que l'on peut pousser des petits cris, que l'on peut faire de bons jeux de mots, mais il est clair aussi — et peut-être d'une façon évidente aujourd'hui — que nous ne pourrons jamais arriver à une critique de l'Université si nous restons dans l'Université, dans ses cours et dans ses règles telles qu'elles se sont établies avant que nous, nous y intervenions.

Je pense que ce que vient de dire le camarde concernant les étudiants des Beaux-Arts qui sont allés à l'extérieur de l'Université pour faire un cours sauvage sur la politique de Chalandon, sur les bidonvilles est un exemple très important. Cela permet de trouver un débouché à notre volonté de changer la société et entre autres de détruire l'Université. Et j'aimerais que Lacan donne tout à l'heure son point de vue là-dessus. Car détruire l'Université ne se fera pas avec une majorité d'étudiants à par tir de l'intérieur, mais beaucoup plus à partir d'une union que nous de vous faire, nous étudiants sur des positions révolutionnaires avec les ouvriers, avec les paysans et avec les travailleurs. Je vois bien que le rapport avec ce que disait Lacan tout à l'heure n'existe pas…

***J. Lacan –*** Mais pas du tout, pas du tout Il existe.

***X –*** Il existe peut-être, mais pas de façon évidente. Le rapport entre les actions que nous devons avoir à l'extérieur, et le discours puisque c'en est un, de Lacan, il est manifestement implicite et qu'il serait bon que

maintenant Lacan s'il pense que réellement ce rapport entre la nécessité de sortir de l'Université, de sortir des cours, en arrêtant un peu de pinailler sur des mots, en essayant de contester tel ou tel prof sur l'utilisation de telle ou telle citation de Marx, parce que le Marx académique, on a ras-le-bol ! On en entend baver dans cette fac depuis un an. On sait très bien que c'est de la merde et que faire du Marx académique, c'est avant tout servir une Université bourgeoise. Si on doit foutre en l'air l'Université, ce sera de l'extérieur avec les autres qui sont dehors.

*X* – Alors pourquoi es-tu dedans ?

*X* – Je suis dedans, camarade, parce que si je veux que les gens en sortent, il faut bien que je vienne un peu les chercher dedans !

***J. Lacan*** – Ah ! vous voyez… c'est que tout est là, mon vieux, pour arriver à ce qu'ils en sortent, vous y entrez…

*X* – Lacan, permets, je termine. maintenant tout n'est pas là parce que certains étudiants pensent encore qu'à entendre le discours de Monsieur Lacan, ils y trouveront les éléments qui leur permettront de contester son discours, Je prétends que c'est laisser avoir au piège…

***J. Lacan*** – Tout à fait vrai.

*X* – Si nous pensons que c'est en écoutant le discours de Lacan, de Foucault, de Dommergues, de Terray ou d'un autre que nous aurons les moyens de critiquer l'idéologie qu'ils nous font avaler, nous nous foutons le doigt dans l'œil. Je prétends que c'est dehors qu'il faut aller chercher ces moyens de foutre l'Université en l'air.

***J. Lacan*** – Mais le dehors de quoi ? Parce que quand vous sortez d'ici vous devenez aphasiques. Quand vous sortez, vous continuez à parler, par conséquent vous restez dedans !

*X* – Je ne sais pas ce que c'est qu'aphasique !

***J. Lacan*** – Vous ne savez pas ce que c'est aphasique ? Alors c'est absolument révoltant, si vous ne savez pas ce que c'est un aphasique : Il y a quand même un minimum…

*X* – Je ne suis pas dans cette faculté 24 heures sur 24 !

***J. Lacan*** – Enfin vous ne savez pas ce que c'est qu'un aphasique ?

*X* – Certains, lorsqu'ils sortent de l'Université, c'est pour avoir leurs tripatouillages privés ! D'autres sortent pour militer à l'extérieur de la faculté avec si possible des éléments de l'Université qu'ils auront réussi peu à peu à amener sur leurs positions. Voilà ce que c'est que de sortir

aussi de l'Université : C'est pas seulement sortir seul, c'est essayer d'emmener les gens avec soi ! Alors maintenant rapidement ton point de vue sur ce point-là ?

***J. Lacan* –** Faire une Université critique en somme, c'est-à-dire ce qui se passe ici, c'est ça que vous voulez ?

Vous ne savez pas non plus ce que c'est qu'une Université Critique ? On ne vous en a jamais parlé ! ! ! que voulez-vous…

***X* –** Rien à comprendre.

***J. Lacan* –** Bien. Je voudrais quand même sur ça vous faire une petite remarque. La configuration des Ouvriers-Paysans a quand même abouti à une forme de société où c'est justement l'Université qui a le manche. Car ce qui règne dans ce qu'on appelle communément l'Union des Républiques Socialistes Soviétiques, c'est l'université.

***X* –** Qu'est-ce qu'on en a à foutre ? C'est pas du révisionnisme dont on parle, c'est du Marxisme-Léninisme !

***J. Lacan* –** Allez. Assez. Assez. Un peu. Vous me demandez de parler, alors je parle. Je ne dis pas des choses qui sont dans l'atmosphère, je dis quelque chose de précis, là.

***X* –** Tu ne dis rien.

***J. Lacan* –** Je ne viens de dire comment je considère que fonctionne l'organisation de l'U. R. S. S. ?

***X* –** Absolument pas.

***J. Lacan* –** Je n'ai pas dit que c'était le savoir qui était roi. Je n'ai pas dit ça Non ?

***X* –** Et alors ?

***J. Lacan* –** Et alors ça a probablement quelques conséquences, c'est que, mon cher, vous n'y seriez pas très à l'aise !

***X* –** On a posé une question concernant une certaine société et toi tu parles d'une autre société. Ce qu'il faudrait dire, c'est en quoi tu penses que c'est inéluctable.

***J. Lacan* –** Je suis tout à fait d'accord. C'est exactement ce que je suis en train de dire : c'est qu'il y a des limites infranchissables d'une certaine logique que j'ai appelé une logique faible, mais encore assez forte pour vous laisser un peu d'incomplétude… dont vous témoignez en effet d'une façon parfaite.

***X* –** Moi je me demande pourquoi cet amphithéâtre est bourré de 800

personnes, Lacan est un beau clown et il est célèbre, donc il est là et il vient parler. Alors on fait des mots et puis il s'en va ! Il y a un camarade qui a montré tout à l'heure qu'en parlant fort il a tenu dix minutes et il nous crie des évidences sur sortir de l'Université ! Grâce à Dieu, la foire aux groupuscules, c'est un problème que tout monde se pose dans tous les groupuscules : comment sortir de l'université ? Alors il a parlé dix minutes pour ne rien dire ! Et si personne n'est intéressé, s'il y a rien à comprendre rien a savoir, rien a faire, pourquoi tout monde est là ? Et pourquoi Lacan, toi, tu restes ?

***X* –** Gaspard nous a un peu égarés sur un faux problème, parce que le camarde dit qu'il venait à l'Université pour en repartir avec d'autres camarades.

***X* –** On parle d'une Nouvelle Société. Est-ce que le psychanalyste aura une fonction dans cette Nouvelle Société et laquelle ?

***J. Lacan* –** La Société, ce n'est pas quelque chose qui peut se définir comme ça globalement, la preuve, c'est que vous envisagez peut-être de la changer, c'est de savoir ce qui la domine : Ce que j'essaie d'articuler parce que l'analyse m'en donne le témoignage, c'est que ce qui la domine, c'est la pratique du langage.

L'aphasie, ça veut dire qu'il y a quelque chose qui flanche de côté-là.

Figurez-vous qu'il y a des types à qui il arrive des machins dans le cerveau et qui ne savent plus du tout comment se débrouiller avec le langage. Ça en fait plutôt des infirmes.

***X* –** On peut dire que Lénine a failli être aphasique.

***J. Lacan* –** Si vous aviez un peu de patience et si vous vouliez bien que nos Impromptus continuent, je vous dirais que l'aspiration révolutionnaire ça n'a qu'une chance d'aboutir, une seule, toujours, au discours d'un Maître, comme l'expérience en a déjà fait la preuve.

Ce à quoi vous aspirez comme révolutionnaires, c'est à un Maître. Vous l'aurez !

***X* –** On l'a déjà avec Pompidou.

***J. Lacan* –** Vous vous imaginez que vous avez un maître avec Pompidou ! Alors ? Qu'est-ce que cette histoire… Moi aussi, j'aimerais vous poser des questions.

Pour qui, ici, a un sens, le mot de libéral ?

***X* –** Pompidou est libéral, Lacan aussi.

*Vincennes, 3 décembre 1969*

***J. Lacan –*** Je ne suis libéral, comme tout le monde, que dans la mesure où je suis anti-progressiste, à ceci près que je suis pris dans un mouvement qui mérite de s'appeler progressiste. Car il est progressiste de voir se fonder le discours psychanalytique pour autant que celui-là complète le cercle qui pourrait peut-être permettre de situer ce dont il s'agit exactement de ce contre quoi vous vous révoltez. Ce qui n'empêche pas que ça continue à fonctionner foutrement bien. Et les premiers à y collaborer, et ici même à Vincennes, c'est vous. Car vous jouez la fonction des ilotes de ce régime ! Vous ne savez pas plus ce que ça veut dire ? Le régime vous montre Il dit : « Regardez-les jouir »…

Bien. Voilà. Au revoir pour aujourd'hui. Bye. C'est terminé.

# Leçon III

*10 décembre 1969*

J'ai été, à des titres divers, averti que la contestation me guettait On ne se rend pas assez compte que la contestation, c'est moi aussi qui la guette, mais pour un objet qui m'intéresse éminemment : pour qu'elle confirme ou infirme ce qu'il en est de ce niveau où je situe la structure d'un discours. Je viens de dire « je » ; c'est évidemment parce que le discours dont il s'agit, je le regarde d'ailleurs, d'un endroit où me situe un discours dont je suis l'effet. De sorte qu'en l'occasion, c'est la même chose de dire « me situe » ou « se situe » ce discours.

Au niveau de ce discours, ce n'est pas de pouvoir ou non pousser ma chansonnette, faire un bon cours comme on dit, qui est tout. Ce n'est pas rien, bien sûr. Je dois que jusqu'à présent ce n'est pas qu'on puisse prendre des notes qui a manqué à personne et, à la vérité, je n'ai pas à me plaindre d'avoir jamais été dérangé. Mais je ne crois pas — ça serait malheureux qu'il faille que je l'apprenne à la contestation elle-même — que de contester, c'est de déranger un cours. A la vérité, aussi essentiel au fait que je parle ou non tranquille, aussi essentiel que ce fait est ce dans quoi baignent ceux qui m'écoutent. Parce que cela dort je parle, cela signale l'entrée en action de ce discours qui n'est pas le mien, celui dont je suis, pour m'en tenir à ce terme provisoire, l'effet.

Je ne trouve pas vain qu'après avoir été à Vincennes où l'on a pu croire que ce qui se passait n'était pas de mon goût, croit-on que cela puisse de quelque façon m'épater que je rencontre, ai-je besoin de le dire, ce

dont j'étais averti, à savoir qu'il était convenu que ma venue seulement au titre de personnage en vue serait l'occasion d'un effet d'obstruction. Que veut-on que puisse constituer comme grande nouveauté du contexte pour moi cet incident, alors que je rappelle que, quand j'ai commencé mon discours à Sainte-Anne pour prendre les choses au début, ce que j'appelle « ce dans quoi baignent mes auditeurs » fut alors constitué par une petite enquête dont je ne connais pas le rythme. mais qui pourrait bien être mensuelle et puis ensuite trimestrielle, interrogation anxieuse que l'on faisait du vieux maître dont j'étais l'hôte sur le sujet de savoir si mon enseignement répondait bien aux garanties de ce qui fait un enseignement médical. Il se serait dit, ce qui angoissait étrangement, que mon enseignement n'eût pas les caractéristiques d'un enseignement médical. En quoi consiste, sur le sujet qui était le mien, à savoir pour débuter, *Les écrits techniques de Freud*, quelles pouvaient bien être les caractéristiques d'un enseignement médical ? Est-ce qu'il devait seulement consister en quelques actes de révérence, je ne dis pas de référence, à des termes considérés comme sacrés parce qu'eux-mêmes situés bien au centre, au cœur de l'enseignement médical ? Est-ce que je devais indiquer, pour que cet enseignement fût médical, que la névrose, un jour, on lui trouvera peut-être bien des causes endocriniennes ou simplement rappeler un de ces petits éléments dont tout de même nous ne pouvons pas ne pas tenir compte et qu'on appelle l'élément constitutionnel ? Ça, c'est médical !

Bref, comme je m'attardais à ces salutations pour qu'elles cessâssent, l'on fut convaincu qu'on était mis dans la triste nécessité de subir au cœur d'un lieu si essentiellement médical un enseignement qui ne l'était pas ; c'est alors qu'on me fit venir par le truchement de gens dont on n'était que trop sûr que le message me parviendrait forcément, puisque c'était des gens en analyse avec moi, ce qu'on pensait, par exemple, de mon public. J'évoque ça parce que quand je parle de ce dans quoi vous baignez que je parle, vous qui êtes là, aujourd'hui je discerne un peu mieux que la dernière fois certaines composantes, je repère un peu mieux les figures, Il y en a beaucoup de familières et je m'en réjouis. Et je me réjouis aussi du relatif allègement que je peux constater parmi ceux qui, la dernière fois, faisaient ici quand même quelque chose comme un métro un peu pressé.

Dans quoi vous baignez, ne l'oubliez pas quand même, puisqu'un bon nombre d'entre vous étaient déjà dans ce très ancien auditoire, que furent ensuite dans cet endroit d'où je me suis trouvé devoir émigrer, c'est que la qualification vue de l'extérieur de cet auditoire, cet auditoire qui était à ce moment-là vraiment constitué par ceux qui furent ensuite les piliers de l'École Freudienne. On ne peut pas dire que c'étaient des gens de tout repos. Eh bien, mon Dieu, on voyait, parait-il, rien qu'à voir leur silhouette se promener devant certaines vitres avant d'entrer pour m'écouter à 12 heure 30, comme toujours, il y avait là quand même quelque chose qui se sentait, je ne sais quel cachet de toxicomanie et d'homosexualité qui était bien évidemment ce qui se reflétait du style, de la forme générale de la démarche de ces déambulateurs... C'est pour vous dire que ça ne date pas d'hier que mon public dégage de quoi — c'est bien là sur quoi je m'interroge — de par sa composition, je ne sais quel effet d'incommodité. Là dans un endroit qui était le lieu d'un séjour dont assurément je rends grâce à ceux qui me l'ont permis qu'il ait duré aussi longtemps... Vous ne vous imaginez pas quand même que ce soit de lieux comme ça accidentels, enfin que soit parti ce que j'appelais à l'instant le repérage comme incommode de mon auditoire. Ce sont les élèves de l'École Normale, ce sont les élégants normaliens, ces petits princes de l'Université, ceux qui en savent bout sur le fait qu'il n'y a nul besoin de savoir quelque chose pour l'enseigner, c'est eux qui ont trouvé qu'il se passait des choses très curieuses. Si vous fumiez là-bas — vous fumiez aussi, je fais écho de loin en loin au fait que vous auriez pu vous en abstenir — c'est à cause de ceci, c'est qu'il se passait là-bas choses qui n'ont jamais dû se produire nulle part, c'est que la fumée traversait le plafond de cette salle, en sorte que ceux que j'appelais à l'instant les élégants normaliens, qui étaient, parait-il, dans des lieux bibliothécaires, ne supportaient pas cela. C'est des choses qui manifestement ne pouvaient se produire qu'à cause de ce public, et c'est ça que je veux souligner.

[Interruption par l'appariteur].

Moi qui souhaitais que cette contestation vint, là vous la voyez dans le réel, c'est bien le cas de le dire que tout ce qui est rejeté dans le symbolique réapparaît dans le réel !

Tout ceci se passe dans une zone que, bien sûr, elle, ne perd pas pour autant sa signification...

[Réapparition de l'appariteur].

Je lève la séance et je le ferai dans huit jours.

# Leçon IV

*17 décembre 1969*

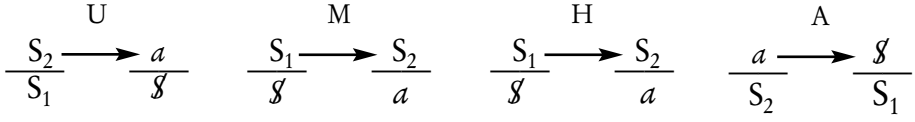


Ces quatre formules me sont utiles à avoir ici comme référence ; ceux qui ont assisté à mon premier ont pu y entendre le rappel de la formule que le signifiant, à la différence du signe, est ce qui représente, le terme « représente » étant, bien sûr accentué du mot « représentant » et du mot « représentation », c'est pourquoi : qui représente un sujet pour un autre signifiant. Comme rien ne dit que l'autre signifiant ne sache rien de l'affaire, c'est pour cela qu'il est clair qu'il ne s'agit pas de représentation, mais de représentant. Moyennant quoi, à cette même date, j'ai cru pouvoir en illustrer ce que j'ai appelé le *discours du Maître*, le *discours du Maître* en tant que justement, si nous pouvons le voir réduit à un seul signifiant, il implique qu'il représente quelque chose que c'est déjà trop d'appeler quelque chose, qu'il représente x qui justement ce qui est à élucider dans l'affaire. Car rien n'indique en quoi le Maître imposerait sa volonté. Qu'il y faille un consentement, c'est hors de doute et que Hegel, à cette occasion, ne puisse se référer, comme au signifiant du maître absolu, qu'à la mort, est pour le coup un signe, un signe que rien n'est résolu par cette pseudo-origine, puisqu'aussi bien pour que ça continue personne n'est mort, ni le maître dont il ne serait après tout démontré qu'il en est le maître que s'il était ressuscité, à savoir qu'il avait

passé effectivement par l'épreuve; quant à l'esclave, c'est la même chose : il a précisément renoncé à s'y affronter. L'énigme de la fonction du maître ne se livre donc pas immédiatement. J'ai amorcé, j'indique, parce que c'est déjà sur la voie que nous n'avons pas à feindre de découvrir, sur la voie qui est celle par où, non pas la théorie de l'inconscient, mais la découverte de quelque chose qui nous assure que ça ne va pas de soi que tout savoir, d'être savoir, se sache comme tel, puisque que nous découvrons dans l'expérience de la moindre psychanalyse, c'est que c'est bien quelque chose de l'ordre le plus précisément du savoir, non pas de la connaissance, non pas de la représentation, mais très précisément de ce quelque chose qui lie, dans une relation de réseau, un signifiant $S_1$ ; si vous voulez, à un autre signifiant $S_2$ ; c'est dans des termes aussi pulvérulents que je puis ainsi faire entendre, en usant de métaphores, l'accent qu'il convient de mettre dans l'occasion au terme savoir. C'est dans un tel rapport, et pour autant justement qu'il ne se sait pas, que réside que l'assiette de ce qui se sait, de ce qui s'articule tranquillement comme petit maître, comme « moi », comme celui qui en sait un bout, on voit tout de même que de temps en temps ça se détraque, et c'est là l'éruption de toute la face de lapsus, d'achoppements où se révèle l'inconscient. Mais c'est bien mieux et bien plus loin qu'à la lumière de l'expérience analytique nous nous permettons de lire une biographie quand nous en avons les moyens, quand nous avons suffisamment de documents pour que s'atteste ce qu'elle croit, ce qu'elle a cru avoir été comme destinée de pas en pas, voire même, à l'occasion, comment cette destinée elle a cru la clore.

Néanmoins, il apparaît, à la lumière de cette notion qu'il n'est pas sûr qu'un savoir se sache, que nous puissions lire au niveau de quel savoir inconscient s'est fait le travail qui livre ce qui est effectivement la vérité de tout ce qui s'est cru être, que pour opérer sur le schéma du *discours du Maître* M, c'est invisiblement le travail-esclave, celui qui constitue un inconscient non révélé qui nous livre de cette vie, qui vaut qu'on en parle, ce qui de vérité, de vérité vraie, a fait surgir tant de détours, de fiction et d'erreur.

$$\frac{S_1}{\$} \xrightarrow{M} \frac{S_2}{a}$$

Le savoir donc est mis au centre, sur la sellette, par l'expérience psychanalytique. Ceci, à soi tout seul, nous impose un devoir d'interrogation qui n'a nulle raison de restreindre son champ pour tout dire. L'idée que le savoir puisse faire d'aucune façon, ni à aucun moment, fût-il d'espoir dans l'avenir, totalité ou clause, voilà ce qui, bien sûr, n'avait point attendu la psychanalyse pour pouvoir paraître douteux. Mais enfin il est clair que cette mise en doute était peut-être abordée d'un peu bas quand il s'agit des *Sceptiques* — je parle de ceux qui se sont intitulés de ce nom, au temps où ça constituait une école, chose dont nous n'avons plus qu'une fort maigre idée, de ce que ça peut constituer, une école. Mais, après tout qu'en savons-nous ? De ce qui nous reste des *Sceptiques*, peut-être capables de recueillir d'eux, les autres, tous ceux qui ne savaient pas : ils partaient de leur formule de radicale mise question de tout savoir, a fortiori de sa totalisation.

C'est une idée qui montre combien peu évoque l'incidence des écoles, c'est une idée, que le savoir puisse faire totalité, qui, si je puis dire, est immanente, immanente au politique en tant que tel. On le sait depuis longtemps.

L'idée imaginaire du tout, telle qu'elle est donnée par le corps, fait partie de la prêcherie politique comme s'appuyant sur la bonne forme de la satisfaction, ce qui fait sphère à la limite : quoi de plus beau, mais aussi quoi de moins ouvert, quoi qui ressemble plus à la clôture que de la satisfaction ! La collusion de cette image avec l'idée de la satisfaction, c'est le quelque chose contre quoi nous avons, chaque fois que nous rencontrons quelque chose qui fait nœud dans ce travail dont il s'agit de la mise au jour de quelque chose par les voies de l'inconscient, c'est l'obstacle, c'est la limite, ou c'est plutôt le coton dans lequel nous perdons sens, nous nous voyons obstrués.

Il est important de savoir qu'elle a toujours été utilisée dans le politique et qu'il est étrange, qu'il est singulier, qu'il est singulier de voir qu'une doctrine, celle de Marx, qui en a instauré l'articulation sur la fonction de la lutte, de la lutte de classe, n'a pas empêché qu'il en naisse ce quelque chose qui est bien pour l'instant le problème qui nous est à tous présenté, à savoir le maintien d'un *discours du Maître*, certes non pas de la structure de l'ancien, au sens où il s'installe de la place indiquée aux lettres sous ce M, mais de celui qu'à gauche je chapeaute de l'U — je

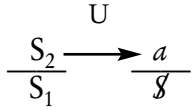

vous dirais pourquoi — et où ce qui occupe la place que provisoirement nous appellerons dominante, c'est justement ceci qui se spécifie d'être, non pas savoir de tout — nous n'y sommes pas mais d'être tout savoir, entendez ce quelque chose qui s'affirme de n'être rien d'autre que savoir et qu'on appelle, dans le langage courant, la bureaucratie. Et l'on ne peut pas dire qu'il ait pas là quelque chose qui fasse problème. Si aussi bien nous sommes partis de ce que dans ma première énonciation, celle d'il y a trois semaines, j'étais parti, c'est que dans le premier statut du *discours du Maître,* le savoir, c'est la part de l'esclave. C'est pourquoi j'ai cru pouvoir indiquer — je regrette qu'un mince contre-temps m'ait la dernière fois peut-être d'y revenir pour donner telles indications supplémentaires — j'ai cru pouvoir indiquer que ce qui s'opère du discours du maître antique à celui du maître moderne qu'on appelle capitaliste, c'est quelque chose qui s'est modifié dans la place du savoir. J'ai cru même pouvoir aller jusqu'à dire que la tradition philosophique avait sa responsabilité dans cette transmutation, de sorte que si c'est pour avoir été dépossédé de quelque chose, — c'est avant tout, bien sûr, de la propriété communale que le prolétaire se trouve qualifiable de ce terme de « dépossédé » qui justifie l'entreprise, aussi bien le succès de la révolution, est-ce qu'il n'est pas sensible que ce qui lui est restitué ce n'est pas forcément sa part ? Si ce savoir dont effectivement l'exploitation capitaliste le frustre en le rendant inutile, celui-là lui est rendu dans un type de subversion, c'est autre chose qui lui est rendu : un savoir de Maître. Et c'est pourquoi il fait que changer de maître. Ce qui reste, c'est bien en effet l'essence du maître, à savoir qu'il ne sait pas ce qu'il veut, car c'est cela qui constitue la vraie structure du *discours du Maître*. L'esclave sait beaucoup de choses, mais ce qu'il sait bien plus encore, même si celui-ci ne le sait pas — ce qui est le cas ordinaire, car sans cela il ne serait pas un maître — l'esclave le sait : c'est cela sa fonction d'esclave. C'est aussi pour cela que ça marche, car tout de même ça a marché assez longtemps. Le fait que le tout savoir soit passé à la place du Maître, voilà ce qui, loin d'éclairer, opacifie un peu plus ce qui est en question, à savoir la vérité

d'où ça sort qu'il y ait un signifiant de Maître ; là il est bel et bien lové le $S_1$ du Maître, l'os de ce qu'il en est de la nouvelle tyrannie du savoir, rendant impossible qu'à cette place qui est la place où nous avions peut-être l'espoir qu'apparaisse au cours du mouvement historique — ce qu'il en est de la vérité, ce signe est maintenant ailleurs, il est à produire par ceux-là qui se trouvent substitués à l'esclave antique comme étant eux-mêmes les produits, comme on dit, et consommables tout autant que les autres, d'une société dite de consommation, le matériel humain, comme on l'a énoncé dans un temps aux applaudissements de certains qui y ont vu de la tendresse. Ceci mérite d'être pointé, puisqu'aussi bien cela nous concerne. Ce qui nous concerne maintenant, c'est d'interroger ce dont il s'agit dans l'acte psychanalytique. Je ne le prendrai pas au niveau dont j'ai espéré que je pourrais boucler la boucle, il y a deux ans, et qui resta interrompu, de l'acte où s'assoit, où s'institue comme tel le psychanalyste ; je le prendrai au niveau de l'expérience et de ses interventions une fois l'expérience instituée dans ses limites précises. S'il y a un savoir qui ne se sait pas — je l'ai déjà dit — il est à situer au niveau de $S_2$, soit celui que j'appelle l'autre Signifiant ; j'ai déjà assez insisté là-dessus l'année dernière. Cet autre Signifiant n'est pas seul : le ventre de l'Autre, du grand A, en est plein ; ce ventre, c'est lui qui donne, tel un cheval de Troie monstrueux, l'assise de ce fantasme d'un savoir totalité. Il est bien clair pourtant que sa fonction implique quelque chose y vienne frapper du dehors, sans ça jamais rien n'en sortira et Troie ne jamais prise. Qu'est-ce qu'institue l'analyste ? J'entends beaucoup parler de discours de la psychanalyse, comme si ça voulait dire quelque chose ! Il y a, si nous caractérisons un discours de le centrer sur ce qui est sa dominante, il y a le *discours de l'Analyste* ; et ça ne se confond pas le discours du psychanalysant, avec le discours tenu effectivement dans l'expérience analytique. Ce que l'analyste institue comme expérience analytique, ça peut se dire simplement : c'est l'hystérisation du discours, autrement dit c'est l'introduction structurale par des conditions d'artifice du *discours de l'Hystérique*, celui ici indiqué d'un H, celui que j'ai essayé de pointer,

$$\mathrm{H}\qquad \frac{S_1}{\$} \longrightarrow \frac{S_2}{a}$$

l'année dernière, en disant que c'est ce discours qui existait et qui existerait de toute façon, que la psychanalyse soit là ou non, que c'était un discours, je l'ai dit d'une façon imagée parce que je lui ai donné son support le plus commun, celui d'où est sortie pour nous l'expérience majeure, c'est à savoir le détour, le tracé en chicane sur lequel repose ce malentendu de l'espèce humaine, que dans l'espèce humaine constitue le rapport sexuel. Comme on a le signifiant, il faut qu'on s'entende et c'est justement pour ça qu'on ne s'entend pas : le signifiant n'est justement pas fait pour le rapport sexuel. Dès lors que l'être humain est parlant, fichu, fini, ce quelque chose, d'ailleurs impossible à repérer nulle part dans la nature, qui serait le caractère parfait, harmonieux de la copulation. La nature en présente des espèces infinies et qui pour la plupart d'ailleurs ne comportent aucune copulation, ce qui évidemment montre à quel point c'est peu dans les intentions de la nature que ça fasse, comme je le rappelais tout à l'heure, un tout, une sphère.

Il y a en tout cas une chose qui est certaine, c'est que, si pour l'homme ça va cahin-caha, c'est grâce à un truc qui le permet, mais qui d'abord le rend insoluble Voilà ce que veut dire le *discours de l'Hystérique*, qui, industrieuse comme elle est si nous la faisons femme — ça n'est pas son privilège ; beaucoup d'hommes se font analyser et qui, de seul fait, sont bien forcés aussi d'en passer par le *discours de l'Hystérique*, puisque c'est la loi, la règle du jeu. Il s'agit de savoir ce qu'on tire pour ce qui est du rapport entre hommes et femmes.

Nous voyons donc l'hystérique fabriquer comme elle peut un homme, un homme animé du désir de savoir.

J'ai posé la question à mon dernier séminaire, la question qui ressort de ceci que, si nous constatons qu'historiquement le maître a lentement frustré l'esclave de son savoir pour en faire un savoir de maître, il restait mystérieux comment le désir — car du désir, si vous m'en croyez, il s'en passait si bien, puis que l'esclave le comblait avant que même il sache ce qu'il pouvait désirer — comment le désir a pu lui en venir. C'est là — dessus qu'auraient porté mes réflexions de la dernière fois si cette charmante chose surgie du réel — on m'affirme que c'est du réel de la décolonisation, un hospitalisé de soutien dans l'Algérie ancienne et casé ici ; comme vous le voyez, une charmante folâtrerie ! — grâce à ça, vous ne saurez pas, au moins jusqu'à un certain temps — car il faut bien que j'avance — quel-

le parenté je mets entre le discours philosophique et le *discours de l'Hystérique* précisément en ceci justement qu'il semble que ce soit le discours philosophique qui ait animé le maître du désir de savoir. Qu'est-ce que peut bien être l'hystérique en question ? Il y a là un domaine à pas déflorer. S'il y en a dont la pensée aime à filer un tout petit peu en avant de ce que raconte l'orateur, qu'ils trouvent là une occasion d'exercer leur talent, que je leur assure, au moins il me semble, prometteuse. Quoi qu'il en soit, pour donner une formule plus ample qu'à la localiser dans le rapport homme-femme, disons seulement qu'à lire ce que j'inscris là du *discours de l'Hystérique*, bien sûr nous ne savons toujours pas ce que cet $\mathcal{S}$, mais si c'est son discours dont il s'agit et dont je dis qu'il passe, quand il s'agit de l'homme, à ce qu'il est un homme animé du désir de savoir, c'est qu'il s'agit de savoir quoi ? De quel prix elle est elle même, cette personne qui parle. En tant qu'objet *a*, elle est chute, chute de cet effet de discours au contour toujours cassé quelque part. Ce qu'à la limite, l'hystérique veut que l'homme sache, c'est en quoi de par le langage, de par ce langage qui dérape sur l'ampleur de ce que, comme femme, elle peut ouvrir sur la jouissance, ce n'est pas là ce qui importe à l'hystérique. Ce qui importe à l'hystérique, c'est que l'autre, l'autre que s'appelle l'homme, sache quel objet précieux elle devient dans ce contexte de discours. Et après tout, n'est-ce pas là le fond même de l'expérience analytique, si je dis qu'à l'autre il donne la place dominants dans le *discours de l'Hystérique*, s'il hystérise son discours, s'il en fait ce sujet, qu'il est prié d'abandonner toute référence autre que celle des 4 murs qui le cernent et de produire des signifiants qui sont cette association libre maîtresse pour tout dire du champ. Dire n'importe quoi, comment cela peut-il conduire à quelque chose, s'il n'était pas déterminé qu'il n'y a rien dans ce qui, peut-être là sorti au hasard, justement d'être signifiant, ne se rapporte à ce savoir qui ne se sait pas et qui est vraiment ce qui travaille ? Seulement il n'y a aucune raison qu'il en sache par là un peu plus. Si l'analyste ne prend pas la parole, que peut-il advenir de cette production foisonnante de $S_1$ ? Beaucoup de choses, assurément. L'analyste qui écoute peut en enregistrer beaucoup de choses. Avec ce qu'un contemporain moyen peut énoncer, s'il ne prend garde à rien, on peut faire l'équivalent d'une petite encyclopédie ; ça fera énormément de clés. Si c'était enregistré, on pourrait même après le construire, faire une petite machine électronique.

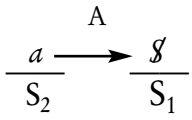


C'est d'ailleurs l'idée que peuvent avoir certains, c'est qu'ils construisent la machine électronique grâce à quoi l'analyste n'a en quelque sorte qu'à tirer le ticket pour leur donner la réponse. C'est que ce qui est en jeu ici dans le *discours de l'Analyste*…, car dans l'expérience, c'est lui qui est le maître, Sous quelque forme, c'est ce qu'il faudra, bien entendu, que je réserve à nos prochains entretiens. Pourquoi sous la forme a, si seulement je le marque — je l'ai déjà souligné ailleurs. Mais ce qui est remarquable, c'est que de son côté, c'est de son côté qu'il y a $S_2$, qu'il y a savoir, que ce savoir il l'acquiert d'entendre son analysant ou que ça soit savoir déjà acquis, repérage de ce qu'à un certain niveau on peut limiter au savoir-faire analytique. Seulement ce qu'il faut comprendre de ces schémas, comme déjà ce fut indiqué de mettre $S_2$ dans le *discours du Maître* à la place de l'esclave et de mettre ensuite dans le discours du maître modernisé la place du maître, ce n'est pas le même savoir. Là à quelle place est-il ? A la place que dans *discours Maître,* Hegel, le plus sublime des hystériques, Hegel nous désigne comme étant celle de la vérité, car on ne peut pas dire que *La Phénoménologie de l'Esprit,* ça consiste à partir du *Selbstbewusstsein* comme étant saisi au niveau le plus immédiat de la sensation et impliquant que tout savoir se sait depuis le départ. A quoi bon toute cette phénoménologie, s'il ne s'agissait pas d'autre chose ? Seulement il faut bien le dire ce que j'appelle l'hystérie de ce discours tient précisément à ce qui y élude cette distinction minimale qui permettrait de s'apercevoir que si même jamais cette marche historique qui est en fait la marche des écoles, et rien de plus, aboutissait au savoir absolu, ce ne serait que pour marquer l'annulation, l'échec, l'évanouissement au terme de ce qui seul motive la fonction du savoir : c'est sa dialectique d'avec la jouissance, de ce qui ferait que le savoir absolu, ce serait purement et simplement l'abolition de ce terme. Quiconque lit de prés le texte de la *Phénoménologie* ne peut en avoir aucun doute.

Qu'est-ce donc maintenant que nous apporte cette position de $S_2$ à la place de la vérité ? Qu'est-ce que la vérité comme savoir ? C'est le cas de la dire, comment le savoir sans savoir ?… C'est une énigme. Eh bien,

c'est la réponse, c'est une énigme… entre autres. Je vais vous donner un autre exemple de ce que ça peut être aussi. Les deux ont la même caractéristique qui est le propre de la vérité, c'est qu'on ne peut jamais la dire qu'à moitié. Si notre chère vérité de l'imagerie d'Épinal sort du puits, ça n'est jamais qu'à mi-corps. J'ai fait état en Italie, dans une des conférences qu'on m'avait demandées — je ne sais pourquoi — et à laquelle j'ai fait face assez médiocrement — pourquoi ? — j'ai fait état de la chimère où s'incarne précisément le caractère originel du *discours de l'Hystérique.* Elle pose une énigme à l'homme Œdipe qui avait peut-être déjà un complexe, mais pas forcément… certainement pas celui auquel il devait donner son nom Il lui répond d'une certaine façon et c'est comme ça qu'il devient Œdipe. Ce que lui a demandé la chimère, il aurait pu y avoir beaucoup d'autres réponses : 4 pattes, 2 pattes, 3 pattes, il aurait pu dire : c'est le schéma de Lacan ! Ç'aurait donné un tout autre résultat ! Il dit : « C'est un homme » et encore il précise « un homme en tant que nourrisson ». Nourrisson, il a commencé sur 4 pattes, s'éleva-t-il sur ou en reprit-il une troisième, c'est le nourrisson et du même coup il file, droit comme une balle, dans le ventre de sa mère ! C'est ce qu'on appelle, en effet à juste titre, le complexe d'Œdipe. Mais je pense que vous voyez ce que veut dire ici la fonction de l'énigme, un mi-dire, comme la chimère apparaît à mi-corps, quitte à disparaître tout à fait quand on a donné la solution.

Un savoir en tant que vérité, ceci définit ce que doit être la structure de ce qu'on appelle une interprétation. Si j'ai longuement insisté sur la différence de niveau de l'énonciation à l'énoncé, c'est bien pour que prenne sens ce qu'il en est de la fonction de l'énigme, mais d'une autre que je vais maintenant dire. L'énigme, c'est proprement ça, une énonciation. Je vous charge de la faire devenir un énoncé. Débrouillez-vous avec, comme vous pouvez fit Œdipe ; vous en subirez les conséquences voilà ce dont il s'agit dans l'énigme. Mais il y a autre chose à quoi on ne pense guère que j'ai comme ça affleuré, chatouillé de temps en temps, parce qu'à vrai dire ça me concernait à ce titre assez souvent pour que ça ne soit pas commode pour que j'en parle aisément ; et ça s'appelle la citation. La citation, ça consiste au cours d'un texte où vous vous avancez plus ou moins bien : si vous êtes comme ça dans les bons endroits de la lutte sociale, tout d'un coup vous citez Marx ; vous ajoutez, Marx a

dit… ; si vous êtes analyste, vous citez Freud à ce moment-là. C'est capital ! L'énigme, c'est l'énonciation, et débrouillez-vous pour l'énoncé.

La citation, c'est : je pose l'énoncé et, pour le reste, c'est le solide appui que vous trouvez dans le nom de l'auteur dont je vous remets la charge. Et c'est très bien ainsi. Ça n'a rien du tout à faire avec le statut plus ou moins branlant de la fonction de l'auteur. Quand on cite Marx ou Freud — Ça n'est pas au hasard que j'ai choisi ces deux noms — c'est en fonction de la part prise à un discours par le lecteur supposé qu'on les cite. C'est là l'importance de la fonction de la citation : c'est qu'à sa façon c'est aussi un mi-dire. C'est un énoncé dont on vous indique qu'il n'est recevable que pour autant que vous participez déjà à un certain discours, et un discours structuré du niveau des structures tout à fait fondamentales qui sont là au tableau. Vous remarquerez que c'est là le seul point vif — mais pouvais — je l'expliquer jusqu'à présent — qui fait que la citation, le fait qu'on cite ou non un auteur, peut avoir tout à fait au second degré une importance. Je vais vous le faire comprendre — j'espère que vous ne prendrez pas ça mal — par quelque chose de tout à fait familier. Supposez qu'au second temps on cite une phrase en indiquant de là où elle est, du nom de l'auteur, M. Ricœur par exemple. Supposez qu'on cite la même et qu'on la mette sous mon nom, ça ne peut absolument pas, dans les deux cas, avoir le même sens. J'espère par là vous faire sentir ce qu'il en est de ce que j'appelle la citation.

Eh bien, ces deux registres, en tant précisément qu'ils participent du mi-dire, voilà ce qui donne le médium et si l'on peut dire l'éthique sous laquelle intervient l'interprétation. L'interprétation — ici ceux qui en usent s'en aperçoivent — l'interprétation est autant et à mi-part énigme, énigme autant que possible cueillie dans la trame du discours du psychanalysant, énigme que vous ne pouvez nullement compléter de vous-même, l'interprète, que vous ne pouvez pas considérer comme aveu sans mentir, et citation d'autre part, à savoir pris dans le même texte que tel énoncé, tel énoncé lui qui peut passer pour aveu à seulement que vous le joignez à tout le contexte : vous faites appel là à celui qui en est l'auteur. Car ce qui frappe dans ce qu'il en est de cette institution du discours analytique et ce qui est le ressort du transfert, ce n'est pas, comme certains ont cru l'entendre, et de moi, que l'analyste ce soit lui qui soit placé en fonction du sujet supposé savoir. Si la parole est donnée si librement au

psychanalysant, c'est justement ainsi qu'il reçoit cette liberté c'est qu'il lui est reconnu qu'il peut parler comme un maître, c'est-à-dire comme un sansonnet et que ça donnera d'aussi bons résultats que dans le cas d'un vrai maître, que c'est supposé conduire à un savoir, à un savoir dont se fait le gage, l'otage, celui qui accepte d'avance d'être le produit des cogitations du psychanalysant, c'est à savoir très précisément le psychanalyste en tant que, comme ce produit, il est destiné à la fin à la perte, à l'élimination du processus, je veux dire qu'il puisse assumer cette place.

Si, au niveau du *discours du Maître*, il est clair déjà dans le simple fonctionnement des rapports du maître et de l'esclave que le désir du maître c'est le désir de l'Autre, puisque c'est le désir que l'esclave prévient, la question est autre de savoir ce qu'il en est de ce de quoi l'analyste prend la place pour déchaîner ce mouvement d'investissement du sujet supposé savoir, sujet qui d'être reconnu comme tel est à son endroit d'avance fertile de ce quelque chose qu'on appelle transfert. Assurément il n'est que trop facile de voir ici passer l'ombre d'une satisfaction d'être reconnu. Mais ce n'est pas là l'essentiel. A le supposer, le sujet, savoir ce qu'il fait, plus encore que l'hystérique dont c'est la vérité de la conduite, mais non point l'être même, lui l'analyste se fait cause du désir de l'analysant. Que veut dire cette étrangeté ? Devons-nous la considérer comme un accident, une émergence historique qui serait de la première fois apparue dans le monde, que ne pense pas la suite. C'est une voie qui peut peut-être nous entraîner à un long détour. Vous remarquerez pourtant que c'est la fonction déjà apparue et que ce n'est pas pour rien que Freud recourrait de préférence à tant de présocratiques, à Empédocle entre autres, vous le savez.

Pour des raisons qui tiennent au fait que je sais qu'à 2 heures, il y a ici quelque chose dans cet amphithéâtre, je finirai désormais, comme je le fais aujourd'hui, à 2 heures moins le quart et je vous donne rendez-vous le deuxième mercredi de janvier.

# Leçon V

*14 janvier 1970*

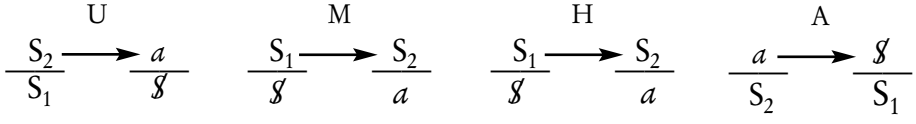


[…] En tous les cas ce ne sont pas des formules nouvelles, ce sont des formules que j'ai déjà écrites au tableau la dernière fois, ça ne semble pas avoir soulevé les mêmes protestations. Elles me sont utiles à être là représentées parce qu'aussi bien, si simples soient-elles et si simples à déduire l'une de l'autre, puisqu'il s'agit simplement d'une permutation circulaire, encore les choses restant dans le même ordre, eh bien, il s'avère que nos capacités de représentation mentale ne, sont pas telles qu'elles suppléent au fait que ce soit ou non écrit au tableau.

Nous allons dons continuer, continuer ce que je fais ici, depuis ici ou ailleurs, enfin un ici qui est toujours au même temps, le mercredi à midi 30, depuis 17 ans.

Il vaut bien que je le réévoque au moment où tout le monde se réjouit d'entrer dans une nouvelle décennie. Ce serait pour moi plutôt l'occasion de me retourner vers ce que m'a donné la précédente. Il y a dix ans, deux de mes élèves, présentaient quelque chose qui ressortait des thèses lacaniennes sous le titre de *l'Inconscient – étude psychanalytique.* Cela se passait, mon Dieu, par ce qu'on peut appeler le fait du prince, le seul capable d'un acte libéral, étant entendu qu'un acte libéral ça veut dire un acte arbitraire, étant admis aussi qu'arbitraire, ça veut dire comman-

dé par aucune nécessité, en raison de ceci qu'aucune nécessité sur ce point dans un sens, ni dans un autre, le prince, le prince mon ami Henri Ey, mit à l'ordre du jour à un certain congrès de Bonneval, *l'Inconscient* en en confiant le rapport, au moins pour une part la rédaction de ce rapport à deux de mes élèves. Depuis, ce travail fait foi en quelque sorte et à la vérité, non sans raison, il fait bien foi de quelque chose : de la façon dont ceux-ci, mes élèves, ont pensé pouvoir atteindre, pouvoir faire entendre quelque chose au sein d'un groupe qui s'était distingué par une sorte consigne concernant ce que je pouvais avancer sur ce sujet intéressant, puisqu'il ne s'agissait de rien de moins que de l'Inconscient, que c'est de la qu'au départ mon enseignement a pris son vol, disons. Eh bien, la réponse, l'intérêt pris par ce groupe à ce que j'énonçais s'était manifesté par quelque chose que quelque part récemment — je ne sais plus où — dans une petite préface je signalais de « l'interdit aux moins de cinquante ans ». Nous étions en 1960, n'oublions pas ; nous étions loin — sommes-nous plus près, c'est la question — loin de toute contestation, à proprement parler, d'une autorité entre autres, celle du savoir du savoir. De sorte que cet interdit, interdit aux moins de cinquante ans proféré a quelque chose, qui a de curieux caractères. En tout cas, l'un d'entre eux le rendant comparable à une sorte de monopole de savoir, cet interdit fut observé purement et simplement ; c'est dire quel était le travail qui se proposait à ceux qui avaient bien voulu s'en charger, de devoir faire entendre quelque chose d'à proprement parler inouï aux oreilles en question. Le comment ils le firent est quelque chose dont après tout il n'est pas trop tard pour que je fasse le point, puisqu'aussi bien sur le moment il n'était pas question que je le fasse pour la raison que c'était déjà beaucoup de voir entrer en jeu pour des oreilles absolument non averties, qui n'avait rien reçu du moindre de ce que j'avais pu articuler alors depuis sept ans, ce n'était évidemment pas le moment, vis à vis de ceux-là même qui se livraient à ce travail de défrichage d'y apporter quoi que ce soit qui pût sembler y trouver à redire ; aussi bien d'ailleurs y avait-il là beaucoup d'éléments excellents. Ce point donc, et à propos d'une thèse récente qui, ma foi, se produit quelque part, à la frontière de l'aire francophone et, je dirais, là où pour en maintenir les droits on lutte vaillamment, à Louvain, pour l'appeler par son nom, on a fait une thèse, mon Dieu, sur ce qu'on appelle, peut-être impropre-

ment, mon « œuvre ». Dans cette thèse, bien sûr, qui est une thèse, ne l'oublions pas, universitaire, il faut bien avancer des choses qui prennent forme universitaire, et la moindre des choses qui apparaissent, c'est que mon « œuvre » s'y prête mal ; c'est bien pourquoi il n'est pas défavorable à l'avancée d'un tel propos, de thèse universitaire, que soit situé ce qui déjà d'universitaire a pu contribuer à être le véhicule de la dite « œuvre — toujours entre guillemets. C'est bien pourquoi l'un des auteurs de ce rapport de Bonneval est là aussi mis en avant et, bien sûr, d'une façon alors qu'à ce titre je ne peux manquer dans ma préface de marquer que le point, le point doit être fait de ce qui est éventuellement traduction de ce que j'énonce et de ce que j'ai à proprement parler dit. Il est clair que cette petite préface que j'ai donnée à cette thèse qui va paraître à Bruxelles — puisqu'il est évident qu'une préface de moi lui allège les ailes — eh bien, mon Dieu, dans cette préface, je suis forcé par exemple de bien marquer — c'est là sa seule utilité — que ce n'est pas la même chose de dire que « l'inconscient est la condition du langage « et de dire que » le langage est la condition de l'inconscient ». Le langage est la condition de l'inconscient, c'est ce que je dis, de la façon dont raisons qui certes pourraient dans leur détail être tout à fait motivées du strict motif universitaire — et ceci certainement mènerait loin, nous mènera peut-être assez loin pour cette année — du strict motif universitaire, dis-je, découle que la personne qui me traduit, d'être formée de ce style, de cette forme d'un certain type d'imposition du *discours Universitaire,* ne peut faire autre chose, qu'elle croit ou non me commenter, que de renverser ma formule, c'est-à-dire de lui donner une portée, il faut bien le dire, strictement contraire et à la vérité sans même aucune homologie avec ce que j'avance, d'où assurément la difficulté propre à me traduire en langage universitaire, qui est aussi bien ce qui frappera tous ceux qui à quelque titre que ce soit, et à la vérité celle dont je parle qui était animée par ailleurs d'une immense bonne volonté. Cette thèse donc qui va paraître à Bruxelles n'en garde pas moins tout son prix, son prix d'exemple en elle-même, son prix d'exemple aussi par ce qu'elle promeut de la distorsion en quelque sorte obligatoire d'une traduction en discours universitaire de ce qui est quelque chose ayant ses lois propres, ses lois dont je dois le dire, il me faut les frayer, celles qui prétendent donner au moins les conditions d'un discours propre-

ment analytique, ceci étant bien entendu soumis au fait que tout de même, comme je l'ai souligné l'année dernière, le fait qu'ici je l'énonce du haut d'une tribune comporte en effet ce risque d'erreur, est élément de réfraction qui fait que par quelque côté il tombe sous le coup du discours universitaire. Il y a là quelque chose qui ressortit d'une sorte de foncier porte-à-faux, celui qui fait que d'une certaine position, d'une position certes à laquelle, certes, je ne m'identifie nullement, je vous assure que chaque fois que je viens ici porter la parole, ça n'est certes pas de quoi que ce soit que j'aie à vous dire, ou de « qu'est-ce que je vais leur dire cette fois-là ? » qu'il s'agit pour moi, je n'ai à cet égard nul rôle à jouer, au sens où la fonction de celui qui enseigne est de l'ordre du rôle, de la place à tenir, et d'une certaine place de prestige incontestablement ; ce n'est pas là ce que je me demande, mais plutôt quelque chose qui est d'une mise en ordre que je m'impose de devoir la soumettre à cette épreuve, d'une mise en ordre à laquelle, sans doute, comme tout un chacun, j'échapperais si je n'avais pas devant cette mer d'oreilles parmi lesquelles il y en est peut-être bien une paire de critique, de devoir devant elle, avec cette redoutable possibilité, rendre compte de ce qui est le cheminement de mes actions au regard de ceci qu'il y a « du » psychanalyste, que c'est même la situation qui est la mienne et que c'est une situation dont jusqu'à présent le statut n'a été réglé d'aucune façon qui lui convienne, si ce n'est à l'imitation, à la semblance de nombreuses autres situations établies et dans le cas aboutissant à des pratiques frileuses de sélection, à une certaine identification à une figure, à une façon de se comporter, voire à un type humain dont rien ne semble rendre la forme obligatoire, à un rituel encore, voire à quelques autres mesures que dans un meilleur temps, un temps ancien, j'ai comparées à celles de l'auto-école, sans provoquer d'ailleurs de quiconque aucune protestation ; il y a eu même quelqu'un de très proche parmi mes élèves d'alors qui m'a fait remarquer que c'était là à la vérité à proprement parler ce qui était désiré par quiconque s'engageait dans la carrière analytique, recevoir, comme à l'auto-école le permis de conduire selon des voies bien prévues et comportant le même type d'examen.

Il est certes notable, je veux dire digne d'être noté, qu'après dix ans, cette position du psychanalyste, j'arrive tout de même à l'articuler, à l'ar-

ticuler d'une façon qui est celle que j'appelle son discours, disons son discours hypothétique, puisqu'aussi bien c'est ce qui, cette année, est proposé à votre examen, à savoir de ce qu'il en est de la structure de ce discours. J'arrive à l'articuler de la façon suivante, qu'elle est faite substantiellement de l'objet *a*, de l'objet *a* en tant qu'ici, dans l'articulation que je donne de ce qui est structure de discours, structure de discours en tant qu'elle nous intéresse, disons, prise au niveau radical où elle a porté pour le discours analytique, elle est substantiellement celle de l'objet *a* en tant que cet objet *a* désigne précisément ce qui des effets du discours se présente comme le plus opaque et à la vérité, depuis très longtemps, méconnu, pourtant essentiel. Il s'agit de l'effet de discours qui est l'effet de rejet, effet de rejet dont je vais tout à l'heure essayer de pointer la place et la fonction.

Structure du discours de l'Analyste

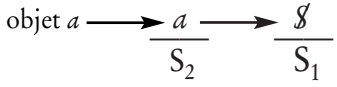


Voici donc ce qu'il en est substantiellement de cette position du psychanalyste et cet objet se distingue d'une autre façon, de ceci qu'il vient à la place d'où s'ordonne le discours, parce que c'est de là que s'en émet la dominante. Vous sentez bien la réserve qu'il y a dans cet emploi. Dire la dominante, ça veut dire exactement ce dont finalement je désigne, pour les distinguer, chacune de ces structures de discours, les désignant différemment de l'Universitaire, du Maître, de l'Hystérique et de l'Analyste par des positions diverses de ces termes radicaux. Disons que j'appelle dominante, faute tout de suite de pouvoir donner à ce terme autre chose que ceci, c'est que c'est ce qui me sert en quelque sorte à les dénommer. Dominante n'implique pas la dominance au sens où cette dominance spécifierait — ce qui n'est pas sûr — *le discours du Maître*; disons que par exemple on peut donner des substances différentes à cette dominante selon les discours, que si nous appelions par exemple la dominante du *discours du Maître*, en ceci que $S_1$ en occupe la place, la loi,

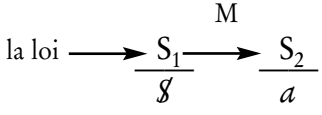

nous ferions quelque chose qui a toute sa valeur suggestive et qui ne manquerait pas de pouvoir ouvrir la porte à un certain nombre d'aperçus intéressants. Est-ce que la Loi, entendons la Loi en tant qu'articulée, cette Loi même dans les murs de laquelle nous recevons abri, et cette Loi qui constitue le droit et qui n'est certes pas quelque chose dont il doit être tenu que c'est là l'homonyme de ce qui peut s'énoncer ailleurs au titre de la justice et que certes l'ambiguïté, l'habillement que cette Loi reçoit de s'autoriser de la justice, est là très précisément un point où notre discours peut peut-être faire mieux sentir où sont les véritables ressorts, j'entends ceux qui permettent l'ambiguïté, j'entends ceux qui font que la Loi reste quelque chose d'abord et avant tout d'inscrit dans la structure et qu'il n'y a pas trente-six façons de faire des lois. Que la bonne intention, l'inspiration de la justice les anime ou pas, il y a peut-être des lois de structure qui feront que la Loi sera toujours la Loi, située à place que j'appelle dominante dans le *discours du Maître*.

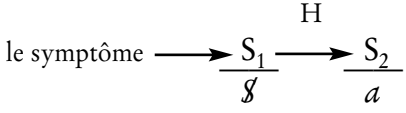


Au niveau du *discours de l'Hystérique*, il est bien clair que cette dominante nous la voyons apparaître sous la forme du symptôme, que c'est autour du symptôme que se situe, que s'ordonne ce qu'il en est du *discours de l'hystérique*. Et certes, c'est là occasion de nous apercevoir que si cette place est la même, c'est peut-être pour ça qu'à une lumière, dont il ne suffit pas de dire que ce soit celle de l'époque pour en rendre raison, il se peut que cette place dominante soit en ce cas celle du symptôme ou quelque chose de portée de nous faire questionner, comme étant celle du symptôme, la même place quand elle sert dans un autre discours. C'est bien en effet ce que nous voyons à notre époque : la Loi mise en question, comme symptôme. J'ai dit tout à l'heure que cette même place, cette même place dominante, peut être occupée quand il l'analyste en ce que l'analyste lui-même ici de quelque façon a à représenter l'effet de rejet de discours, soit l'objet *a*. Est-ce à dire qu'il nous sera aussi aisé de caractériser cette place, la place dite dominante, quand il s'agit du *discours Universitaire* pour lui donner un autre nom, un nom qui de quelque façon nous permettrait cette sorte d'équivalence

$$\frac{S_2}{S_1} \xrightarrow{U} \frac{a}{\$}$$

que nous venons de poser comme existant au moins au niveau de la question, cette sorte d'équivalence entre la Loi et le symptôme, voire le rejet à l'occasion, en tant que, dans l'acte psychanalytique, c'est bien la place à quoi est destiné l'analyste. Eh bien, justement notre embarras à répondre sur ce qui fait l'essence, la dominante du *discours Universitaire* est là quelque chose qui doit nous avertir que notre recherche — car ce que je trace devant vous ce sont les voies mêmes autour desquelles, quand je m'interroge, vague, erre ma pensée avant que de trouver les points sûrs — c'est là qu'en quelque sorte l'idée pourrait nous venir de chercher ce qui, dans chacun de ces discours, pour désigner au moins une place, nous paraîtrait tout à sûr, aussi sûr que le symptôme quand il s'agit de l'hystérique. Est-ce que, puisque déjà je vous ai laissé voir que dans le *discours du Maître* le *a* y est précisément identifiable, au terme, à ce qu'enfin une pensée travailleuse, celle de Marx, a sorti, à savoir de ce qu'il en était symboliquement et réellement de la fonction de la plus-value, nous serions donc déjà en présence de deux termes d'où il me resterait peut-être simplement à modifier légèrement, à donner une traduction plus aisée, à transposer des autres registres; la suggestion ici se forme que, puisqu'il y a en somme quatre places à caractériser, peut-être que chacune des quatre de ces permutations nous livrerait au sein d'elle-même cette qui est la plus saillante, disons, à constituer un cas dans un ordre de découverte qui n'est rien d'autre que celui qui s'appelle la structure. Eh bien, une telle idée aura pour conséquence de vous faire toucher du doigt de quelque façon que vous le mettiez à l'épreuve, ceci qui ne vous apparaît peut-être pas au premier abord : c'est à savoir qu'essayez simplement indépendamment de toute cette fin que je vous suggérais pouvoir être celle qui nous intéresse, essayez dans chacune, disons appelons-les figures, dans chacune de ces figures de vous obliger simplement à ceci que, dans chacune, la place définie en fonction du terme place — en haut, en bas, à droite, à gauche — que dans chacune la place soit différente, eh bien, n'arriverez pas, quelle que soit la façon dont vous vous y preniez, à ce

qu'elle soit chacune occupée par une lettre différente. Essayez dans le sens contraire de vous donner comme condition du jeu de choisir dans chacune de ces quatre formules une lettre différente, eh bien, vous n'arriverez pas à ce que chacune de ces lettres occupe une place différente. Faites-en l'essai, c'est d'ailleurs très aisé à réaliser sur un bout de papier et aussi si on se sert de petite grille ou figure qui s'appelle une matrice, de voir tout de suite qu'avec un si faible nombre de combinaisons le dessin exemplaire suffit immédiatement à illustrer la chose de façon parfaitement évidente. Mais, si nous pensons qu'il y a là une certaine liaison signifiante et qu'on peut poser comme tout à fait radicale, c'est aussi occasion d'illustrer, de ce simple fait, ce que c'est que la structure. Qu'à poser d'une certaine façon la formalisation du discours et à l'intérieur de cette formalisation de s'accorder à soi-même quelques règles destinées, cette formalisation, à la mettre à l'épreuve, se rencontre un tel élément d'impossibilité, voilà ce qui est proprement à la base, à la racine, ce qui est fait de structure et, dans la structure, ce qui nous intéresse au niveau de l'expérience analytique ; ceci pas du tout parce qu'ici nous sommes à un degré déjà élevé, au moins dans ses prétention, élevé d'élaboration, ceci dès le départ, puisqu'aussi bien, si nous sommes, si nous sommes à nous étreindre avec ce maniement du signifiant et son articulation éventuelle, c'est bien qu'il est dans les données de la psychanalyse, je veux dire dans ce qui, à un esprit aussi peu, je dirais, introduit à cette sorte d'élaboration qu'a pu l'être un Freud, étant donné la formation que nous lui connaissons qui est une formation du type sciences paraphysiques, physiologie armée des premiers pas de la physique et de la thermodynamique spécialement, si Freud est amené à suivre le fil, la veine de son expérience, à formuler dans un temps qui, pour être second dans son énonciation, n'en a que plus d'importance, puisqu'après tout rien ne semblait l'imposer dans le premier temps, celui de l'articulation de l'inconscient, si Freud, dans second temps, celui dons où est lui acquis ceci que l'inconscient lui permet de situer le désir — c'est là le sens du premier pas de Freud déjà tout entier, non pas impliqué, mais proprement articulé, développé dans la *Traumdeutung* — si dans ce second temps, celui qu'ouvre l'*Au delà du principe du plaisir*, Freud articule que nous devons tenir compte de cette fonction qui s'appelle, qui s'appelle quoi ? La répétition. La répétition, qu'est-ce que

c'est ? Lisons son texte ; voyons ce qu'il articule : ce qui nécessite la répétition, c'est la jouissance, le terme est désigné en propre. C'est en tant qu'il y a recherche de la jouissance en tant que répétition que se produit ceci qui est en jeu dans ce pas, le franchissement freudien, que ce quelque chose qui nous intéresse en tant que répétition et qui s'inscrit d'une dialectique de la jouissance, c'est proprement ce qui va contre la vie. C'est au niveau de la répétition que Freud se voit en quelque sorte contraint, et ceci de par même la structure du discours, contraint d'articuler cette sorte d'hyperbole, d'extrapolation fabuleuse et à la vérité qui reste scandaleuse pour quiconque prendrait au pied de la lettre l'identification de l'inconscient et de l'instinct, va à articuler cet instinct de mort, à savoir ceci que la répétition n'est pas seulement fonction des cycles, des cycles que la vie comporte, cycle du besoin et de la satisfaction, mais quelque chose d'autre d'un cycle qui aussi bien emporte la disparition de cette vie comme telle, le retour à l'inanimé, certainement point d'horizon, point idéal, point hors de l'épure, mais dont le sens à l'analyse précisément structurale s'indique, s'indique parfaitement de ce qu'il en est de la jouissance, si nous partons déjà du principe du plaisir pour savoir que ce principe du plaisir n'est rien que le principe de moindre tendre tension, de la tension minimale à maintenir pour que la vie se maintienne, ce qui démontre qu'en soi-même la jouissance le déborde et que ce que le principe du plaisir maintient c'est la limite quant à la jouissance ; que si ce que la répétition, comme tout nous l'indique dans les faits, l'expérience et la clinique, que si la répétition est fondée sur un retour de la jouissance et que ce qui proprement à ce propos est, dans Freud, et par Freud lui-même, articulé, c'est à savoir, c'est à savoir que, dans cette répétition même, c'est là, c'est là que se produit ce quelque chose qui est défaut, échec, à savoir que, ici, en son temps, j'ai pointé la parenté avec les énoncés de Kierkegaard : ce qui se répète ne saurait, au titre même de ceci qu'il est expressément et comme tel répété, qu'il est marqué de la répétition, ne saurait être autre chose que ce qui par rapport à ce que cela répète, est en quelque sorte en perte, en perte de ce que vous voudrez, en perte de vitesse ; il y a quelque chose qui est perte et que sur cette perte, dès l'origine, dès l'articulation, de ce qu'ici je résume, Freud insiste ; que dans la répétition même il y a déperdition de jouissance. l'est là que prend origine dans le

discours freudien la fonction de l'objet perdu. Cela, c'est Freud. Ajoutons-y qu'il n'est pas tout de même besoin de rappeler que c'est expressément autour du masochisme, conçu seulement sous cette dimension de la recherche de cette jouissance ruineuse, que tourne tout le texte de Freud. Maintenant vient ici ce qu'apporte Lacan : cette répétition, cette identification de la jouissance et là j'emprunte, j'emprunte, pour lui donner un sens qui n'est pas pointé dans le texte de Freud, la fonction du trait unaire, c'est-à-dire de la forme la plus simple de marque, c'est-à-dire ce que est proprement parler l'origine du signifiant. Et j'avance ceci qui n'est pas dans le texte de Freud, j'avance ceci qui n'est pas vu dans le texte de Freud, mais qui ne saurait d'aucune façon être écarté, évité, rejeté par le psychanalyste, c'est que c'est du trait unaire que prend son origine tout ce qui nous intéresse, nous analystes comme savoir. Car la psychanalyse prend son départ d'un tournant qui est celui où le savoir s'épure, si je puis dire, de tout ce qui peut faire ambiguïté, être pris d'un savoir naturel, de je ne sais quoi qui nous guiderait dans le monde qui nous entoure à l'aide de je ne quelle papille qui en nous saurait de naissance s'y orienter, non certes qu'il n'y ait rien de pareil et, bien sûr, quand un savant psychologue écrit de nos jours, enfin je veux dire, il n'y a pas si longtemps, il y a quarante ou cinquante ans, quelque chose qui s'appelle « la sensation, guide de vie » il ne dit, bien sûr, rien d'absurde ; mais, s'il peut l'énoncer ainsi, c'est justement que toute l'évolution d'une science nous fait nous apercevoir qu'il n'y a nulle con-naturalité de cette sensation à ce qui par elle pénètre d'appréhension d'un prétendu monde. Si l'élaboration proprement scientifique, l'interrogation des sens, de la vue, voire de l'ouïe, nous démontre quelque chose, c'est que rien, sinon quelque chose que nous devons recevoir tel qu'il est, avec exactement le coefficient de facticité sous lequel il se présente, que parmi les vibrations lumineuses il y ait un ultra-violet dont nous n'ayons aucune perception — et pourquoi n'en aurions nous pas ? — que, à l'autre bout, l'infra-rouge, c'est la même chose et qu'il en est de même pour l'oreille, qu'il y a des sons que nous cessons d'entendre et qu'on ne voit pas beaucoup pourquoi ça s'arrête là plutôt que plus loin, et qu'à la vérité rien d'autre n'est saisissable précisément d'être éclairé d'une certaine façon, de ceci qu'il y a après tout des filtres et qu'avec ces filtres on se débrouille. Si on croit

que la fonction crée l'organe, c'est bien l'organe dont on se sert comme on peut !

Il n'y a rien de commun entre ce quelque chose sur quoi a voulu construire et raisonner, quant aux mécanismes de la pensée, toute une philosophie traditionnelle qui s'est efforcée d'édifier, par les voies que vous savez, le compte-rendu de ce qui se fait au niveau de l'abstraction, de la généralisation, cette chose qui s'édifie sur une sorte de réduction, de passage au filtre, de ce qu'il en est d'une sensation considérée comme basale *nihil fuerit in intellectu quod non prius*… etc., vous savez la suite, *n sensu*, est-ce que c'est ce sujet-là, ce sujet déductible au titre de sujet de la connaissance, ce sujet constructible d'une façon nous parait maintenant si artificielle à partir de bases qui sont bien en effet des bases d'appareils, d'organes vitaux dont on voit mal en effet ce que nous pourrions faire à nous à nous en passer, est-ce que c'est cela dont il s'agit quand il s'agit de cette articulation signifiante, celle dont les premiers termes d'épellation qui sont que nous tentons ici peuvent commencer de jour, des termes les plus élémentaires, ceux qui nouent, comme je l'ai dit, un signifiant à un autre signifiant et qui déjà portent effet, effet déjà en ceci qu'il n'est maniable, ce signifiant, dans sa définition qu'à ceci que ça ait un sens qu'il représente pour un autre signifiant un sujet, un sujet et rien d'autre. Il n'y a pas moyen d'échapper à cette formule extraordinairement réduite qu'il y a quelque chose dessous, mais justement que nous ne pouvons pas désigner d'aucun terme de quelque chose — ça ne saurait être un *etwas* — c'est simplement un en-dessous, si vous voulez, un sujet, un ὑποκείμενον, ceci que, même à une pensée aussi investie de la contemplation des exigences, celles-là primaires, non pas du tout construites, de l'idée de connaissance, que celle d'Aristote, la seule approche de la logique, le seul fait qu'il l'ait introduite dans le circuit du savoir, lui impose de distinguer sévèrement ὑποκείμενον de toute οὐσία en soi-même, de quoi que ce soit qui soit essence.

Il y a bien un problème avec cette p. 10 du docum.

Le signifiant donc s'articule de représenter un sujet auprès d'un autre signifiant. C'est de là que nous partons pour donner sens à cette répétition inaugurale en tant qu'elle est répétition visant à la jouissance, qui nous permet de concevoir ceci que, si le savoir à un certain niveau est dominé, p. 10 [?] en recueillez de l'énergie, même vous pouvez en accumuler, eh bien, c'est quand même une usine ; et les appareils tout au moins

qui sont mis en jeu pour que fonctionnent ces sortes de turbine jusqu'à ce qu'on puisse mettre l'énergie en pots, c'est bien parce que ces appareils sont fabriqués avec cette même logique, dont je suis en train de parler, à savoir la fonction du signifiant. De nos jours, une machine, ça n'a rien à faire avec un outil, il n'y a aucune généalogie de la pelle à la turbine ; et la preuve, c'est quo très légitimement vous pouvez appeler machine un petit dessin que vous faites sur ce papier. Il suffit d'un rien, il suffit simplement que vous ayez une encre qui sera conductrice pour que ça soit une très efficace machine ; et pourquoi ne serait-elle pas conductrice, puisque la marque déjà en soi-même est conductrice de volupté ? S'il y a quelque chose que nous apprend l'expérience analytique, sur ce monde du fantasme dont, à la vérité, s'il ne semble pas qu'on l'ait plus tôt que l'analyse abordé, c'est bien qu'on ne savait absolument pas comment s'en dépêtrer, sinon selon le recours à la bizarrerie, à l'anomalie, d'où partent ces termes, ces épinglages de noms propres qui nous font appeler « masochisme » ceci, « sadisme » cela. Nous sommes au niveau la zoologie quand nous mettons ces i-s-m-e-s. Mais enfin il y a tout de même quelque chose de tout à fait radical : c'est l'association dans ce qui est à la base, à la racine même du fantasme, de cette gloire de la marque, la marque sur la peau où s'inspire, dans ce fantasme, ceci qui n'est rien d'autre qu'un sujet s'identifie comme étant objet de jouissance ; le mot de jouissance dans cette pratique érotique qui est celle que j'évoque, la flagellation pour l'appeler par son nom et puis parce qu'au cas où il y aurait ici des archisourds, le fait que le jouir ici prend l'ambiguïté même par quoi c'est à son niveau, à son niveau et à nul autre que se touche l'équivalence du geste qui marque et du corps objet de jouissance de qui ? de celle qui porte ce que j'ai appelé la gloire de la marque, est-il sûr que cela veuille dire jouissance de l'Autre ? Certes. C'est par là, c'est une des voies d'entrée de l'Autre dans son monde et assurément, elle, non réfutable. Mais l'affinité de la marque avec la jouissance du corps même, c'est là précisément où s'indique que c'est seulement de la jouissance, et nullement d'autres voies, que s'établit cette division dont distingue le narcissisme de la relation à l'objet. La chose n'est pas ambiguë, c'est au niveau de l'*Au-delà du principe du plaisir* que Freud marque avec force que ce qui fait au dernier terme le vrai soutien, la consistance de l'image spéculaire de l'appareil du Moi, c'est qu'il est soutenu à l'intérieur, il ne fait qu'habiller cet objet

perdu qui est ce par quoi s'introduit dans la dimension de l'être du sujet, par quoi s'introduit la jouissance. Car il est clair que, si la jouissance est interdite, ce n'est que d'un premier hasard, d'une éventualité, d'un accident que la jouissance entre en jeu. L'être vivant qui tourne, qui tourne normalement, ronronne dans le plaisir si la jouissance est remarquable et si elle s'entérine d'avoir cette sanction du trait unaire, de la répétition, de ce qui l'institue dès lors comme marque, si ceci se produit, ce ne peut être que d'un très faible écart dans le sens de la jouissance que cela s'origine. Ces écarts après tout ne sont jamais extrêmes même dans les pratiques que j'évoquais tout à l'heure. Ce dont il s'agit, ce n'est pas d'une transgression, d'une irruption dans un champ interdit de par les rodages des appareils vitaux régulateurs, c'est qu'en fait c'est seulement dans cet effet d'entropie, dans cette déperdition que la jouissance prend statut, qu'elle s'indique ; et c'est pour cela que je l'ai introduit d'abord du terme de *mehr-lust*, de plus-de-jouir.

C'est justement d'être aperçu dans la dimension de la perte que quelque chose se nécessite à compenser, si je puis dire, ce qui est d'abord nombre négatif sur je ne sais quoi qui est venu frapper, résonner sur les parois de la cloche, qui a fait jouissance, et jouissance à répéter. C'est seulement cette dimension de l'entropie qui fait prendre corps à ceci qu'il y a un plus-de-jouir à récupérer. C'est là la dimension dont se nécessite que le travail, le savoir travaillant, et comme tel, en tant que, qu'il le sache ou pas, il relève premièrement du trait unaire et, à sa suite, de tout ce qui va pouvoir s'articuler de signifiant, c'est à partir de là que cette dimension de la jouissance si ambiguë chez l'être parlant, peut aussi bien théoriser, faire religion de vivre dans chez l'apathie ; car l'apathie, c'est l'hédonisme, il peut aussi bien faire religion de cela, et pourtant chacun sait que la masse même — *Massen-psychologie* intitule un de ses écrits Freud à la même époque — dans sa masse même, ce qui l'anime, ce qui le travaille, ce qui le fait d'un autre ordre de savoir que ces savoirs harmonisants qui lient l'*Innen-welt* à l'*Umwelt*, c'est la fonction du plus-de-jouir comme tel. C'est là le creux, la béance que, sans doute et d'abord, viennent remplir un certain nombre d'objets qui y sont en quelque sorte par avance adaptés, faits pour servir de bouchon. C'est là sans doute que toute pratique analytique classique s'arrête à mettre en valeur ces noms, ces termes divers oral, anal, scopique,

voire vocal, ces noms divers dont nous pouvons désigner comme objet ce qu'il en est du *a*. Mais le *a* est proprement ceci qui découle de ce que le savoir se présente, d'abord et dans son origine, un certain savoir qui se réduit à l'articulation signifiante ; ce savoir est moyen de jouissance, et je le répète, quand il travaille ce qu'il produit, c'est de l'entropie et, cette entropie, c'est le seul point, le seul point régulier, ce point de perte par où nous ayons accès à ce qu'il en est de la jouissance. En ceci se traduit, se boucle et se motive ce qu'il en est de l'incidence du signifiant dans la destinée de l'être parlant. Ça a peu à faire avec sa parole ; a à faire avec la structure, laquelle s'appareille du fait que l'être humain qu'on appelle ainsi sans doute parce qu'il n'est que l'humus du langage, que l'être humain n'a qu'à « s'apparoler » à cet appareil-là. Avec quelque chose d'aussi simple que mes 4 petits signes, j'ai pu vous faire toucher tout à l'heure qu'il suffit que ce trait unaire nous lui donnions compagnie, compagnie d'un autre trait, $S_2$ après $S_1$, pour que nous puissions situer, ce signifiant aussi licite, ce qu'il en est de son sens d'une part, de son insertion dans la jouissance de l'Autre, de ce par quoi il est le moyen de la jouissance. A partir de là, commence le travail. C'est avec le savoir en tant que moyen de la jouissance que se produit ce travail qui a un sens, un sens obscur qui est celui de la vérité. Sans doute, si déjà ces termes n'avaient pas été par moi abordés sous divers qui les éclairent, je n'aurais certainement pas l'audace de les introduire ainsi ; mais un travail a été fait déjà considérable, que, quand je vous parle du savoir comme ayant son lieu premier, dans le *discours du Maître,* au niveau de l'esclave, qui, sinon Hegel, nous a montré que, ce travail de l'esclave, ce qu'il va nous livrer c'est la vérité du maître, sans doute qu'il réfute ? A vrai dire, nous sommes en état et peut-être de pouvoir avancer d'autres formes ou schémas de discours, d'apercevoir où bée ou reste béante, clôturée d'une façon forcée la construction hégelienne. Assurément, s'il y a quelque chose que toute notre approche des mythes — et assurément elle a été, par l'expérience analytique, renouvelée — c'est que nulle évocation de la vérité ne peut se faire qu'à indiquer qu'elle n'est accessible que d'un mi-dire, qu'elle ne peut se dire toute entière pour la raison qu'au-delà de sa moitié il n'y a rien à dire. Tout ce qui peut se dire est cela, et par conséquent ici le discours s'abolit. On ne parle pas de l'indicible, quelque plaisir que cela semble faire à certains. Il n'en

reste pas moins que ce nœud du mi-dire que j'ai la dernière fois illustré d'indiquer comment il faut en accentuer ce qu'il en est proprement de l'interprétation que j'ai articulée de l'énonciation sans énoncé ou l'énoncé avec réserve de l'énonciation, dont j'ai indiqué que c'était là les points d'axe, les points de balance, les axes de gravité propres de l'interprétation, est quelque chose dont notre avancée doit profondément renouveler ce qu'il en est de la vérité.

L'amour de la vérité est ce quelque chose qui se cause de ce manque à être de la vérité, ce manque à être que nous pourrons aussi appeler autrement, ce manque d'oubli ce qui se rappelle à nous dans les formations de l'inconscient, ce n'est rien qui soit de l'ordre de l'être, d'un être plein d'aucune façon. Qu'est-ce que c'est que « ce désir indestructible » dont parle Freud pour conclure les dernières lignes de sa *Traumdeutung* ? Qu'est-ce que c'est que ce désir que rien ne peut changer ni fléchir quand tout change ? Ce manque d'oubli, c'est la même chose que ce manque à être, car être ce n'est rien d'autre que d'oublier. Cet amour de la vérité, c'est cet amour de cette faiblesse, cette faiblesse dont nous avons su lever le voile. C'est ceci que la vérité cache et qui s'appelle la castration. Je ne devrais pas avoir besoin de ces rappels qui sont en quelque sorte tellement livresques. Il semble que chez les analystes, et particulièrement chez eux, au nom de ces quelque mots tabous dont on barbouille son discours, ce soit justement là qu'on ne s'aperçoive jamais de ce que c'est que la vérité : l'impuissance, et que c'est là-dessus que s'édifie tout ce qu'il en est de la vérité. Qu'il y ait amour de la faiblesse, sans doute est-ce là l'essence de l'amour et, comme je l'ai dit, l'amour, c'est bien donner ce qu'on n'a pas, à savoir ce qui pourrait réparer cette faiblesse originelle. Et du même coup, se conçoit s'entrouvre ce rôle — je ne sais si je dois l'appeler plus mystique ou mystificateur — qui a été donné de tout temps, dans une certaine veine, à l'amour même, Car cet amour universel, comme on dit, dont on nous brandit le chiffon pour nous calmer, cet amour universel, c'est précisément ce dont nous faisons voile, voire obstruction à ce qui est la vérité. Ce qui est demandé au psychanalyste — je l'ai indiqué déjà la dernière fois dans mon discours — ça n'est certes pas ce qui ressortit à ce sujet supposé savoir dont, à m'entendre, comme on le fait d'ordinaire, un tout petit peu à côté, j'ai cru pouvoir fonder le transfert. J'ai souvent insisté sur ceci que nous sommes supposés savoir pas grand chose. Ce

que l'analyse institue, c'est ceci qui est tout le contraire : c'est que l'analyste dit à celui qui va commencer, « Allez-y ! Dites n'importe quoi, ce sera merveilleux ». C'est lui qu'il institue comme sujet supposé savoir ; et après tout ce n'est pas de tellement mauvaise foi, parce que, dans le cas présent, il ne peut pas se fier à quelqu'un d'autre. Le transfert se fonde sur ceci qu'il y a un type qui à moi, pauvre con ! à moi me dit me comporter comme si je savais de quoi il s'agissait. Il peut dire n'importe quoi, ça donnera toujours quelque chose, il y a de quoi à causer le transfert ! Ça n'arrive pas tous les jours.

Ce qui définit l'analyste, c'est comme je l'ai dit — je l'ai toujours dit depuis toujours, simplement personne n'a jamais rien compris et puis en plus c'est naturel, c'est pas ma faute — j'ai dit depuis toujours : l'analyse, c'est ce qu'on attend d'un psychanalyste. Ce qu'on attend d'un psychanalyste — il faudrait évidemment essayer de comprendre ce que ça veut dire, c'est tellement là comme ça à portée de la main, j'ai tout même le sentiment…, c'est le travail, le plus-de-jouir, c'est pour vous — ce qu'on attend d'un psychanalyste, c'est comme je l'ai dit la dernière fois, de faire fonctionner son savoir en termes de vérité. C'est bien pour ça qu'il se confine à un mi-dire, comme je le disais la dernière fois et comme j'aurais à y revenir parce que ça a des conséquences.

C'est à lui que s'adresse, et seulement à lui, cette formule que j'ai si souvent commentée du *wo es war, soll ich werden*.

Si l'analyste peut occuper cette place en haut, à gauche, que détermine son discours, c'est justement de n'être absolument pas là lui-même. « Là où c'était », le plus-de-jouir, le jouir de l'Autre, c'est là c'était que, moi en tant que je profère l'acte psychanalytique, je dois venir.

# Leçon VI

*21 janvier 1970*

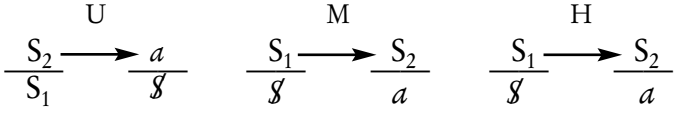


Que le *discours Analytique*, au niveau de structure où nous tentons, cette année, de l'articuler boucle le tournis des trois autres, respectivement dénommés, je le rappelle pour ceux qui viennent ici sporadiquement, dénommés du *discours du Maître*, de celui de l'*Hystérique*, que j'ai mis au milieu aujourd'hui, enfin du discours qui bien ici nous intéresse à un haut degré puisqu'il s'agit du discours situé comme universitaire, que ce *discours Analytique* boucle ce que je viens d'appeler le décalage en quart de cercle dont je structure les trois autres, ça ne veut pas dire qu'il les résoud ; qu'il permette de passer à l'envers, ça ne résoud rien. L'envers n'explique nul endroit. C'est d'un rapport de trame, de texte qu'il s'agit, de tissu, si vous voulez. Il n'en reste pas moins que ce tissu a un relief et qu'il attrape quelque chose, certes pas tout, bien sûr, puisque de ce mot qui n'a d'existence que de langage, le langage montre la limite précisément, que même au monde du discours, rien n'est tout comme je dis ou mieux, si vous voulez, que le tout comme tel se réfute, s'appuie même de devoir être dans son emploi. Ceci pour nous introduire à ce qui aujourd'hui fera l'objet d'une approche tout à fait essentielle à cette fin de démonstration de ce que c'est qu'un envers. Envers assonne avec vérité. En vérité, il y a quelque chose qui mérite d'être appuyé de ce départ ;

ce n'est pas un mot aisé à manier hors de là, en logique, en logique propositionnelle où l'on en fait une valeur, une valeur réduite à l'inscription, au maniement d'un symbole, ordinairement le grand V, son initiale. Nous le verrons, cet usage est très particulièrement dépourvu d'espoir, c'est bien ce qu'il a de salubre. Néanmoins, partout ailleurs, et nommément chez les analystes, je dois le dire et pour cause, chez les analystes femmes, il provoque un curieux frémissement, de l'ordre de celui qui les pousse depuis quelque temps à confondre la vérité analytique avec la révolution ; j'ai déjà dit l'ambiguïté de ce terme qui aussi bien peut vouloir dire révolution dans l'emploi qu'il a dans la mécanique céleste, à savoir retour au départ. C'est bien par certains côtés ce que le *discours Analytique*, comme je l'ai dit tout d'abord, peut accomplir au regard de trois autres ordres, situant trois autres structures. C'est bien pourquoi c'est aux femmes, puisque ce n'est pas par hasard qu'elles sont moins enfermées que leur partenaire dans ce cycle des discours. L'homme, le mâle, le viril, tel que nous le connaissons, est une création de discours. Rien tout au moins de ce qui s'en analyse ne peut se définir autrement. Bien sûr, on peut en dire autant de la femme. Néanmoins aucun dialogue n'est possible qu'à se situer au niveau du discours. C'est pourquoi, avant de frémir la femme qu'anime la vertu révolutionnaire de l'analyse, pourrait se dire que, bien plus que l'homme, elle a à bénéficier de ce que nous appellerons une certaine culture du discours. Ce n'est pas qu'elle n'y a pas de dons, bien au contraire : quand elle s'en anime, elle devient dans ce cycle un guide éminent. C'est ce qui définit l'hystérique et c'est pourquoi au tableau, rompant l'ordre de ce que j'y écris d'habitude, je l'y ai placée au centre. Il est clair pourtant que ce n'est pas hasard que le mot vérité provoque chose elle ce particulier frémissement. Seulement la vérité n'est pas, même dans notre contexte, d'un accès facile. Comme certains oiseaux de ceux dont on me parlait quand j'étais petit, comme certains oiseaux, ça ne s'attrape qu'à ce qu'on lui mette du sel sur le queue. Et bien sûr, ce n'est pas facile. Mon premier livre de lecture avait comme premier texte une histoire qui s'intitulait — et c'était vrai, c'est de ça qu'il parlait, *Histoire d'une moitié de poulet*. Ce n'est pas un oiseau plus facile à attraper que les autres, quand la condition est de lui mettre du sel sur la queue.

Ce que j'enseigne après tout, depuis que j'articule quelque chose de la

psychanalyse, pourrait s'intituler, histoire d'une moitié de sujet.

Où est le vrai du rapport entre cette histoire d'une moitié de poulet et l'histoire d'une moitié de sujet ? On peut le prendre sous deux angles : l'histoire, ma première lecture, a déterminé le développement de ma pensée, comme on dirait dans une thèse universitaire. Et puis la structure, à savoir l'histoire de la moitié de poulet, pouvait bien représenter, pour l'auteur qui l'avait écrite, quelque chose où se reflétait je ne sais quel pressentiment, non pas de la « chisanalyse » comme on dit dans le Paysan de Paris, mais de ce qu'il en est du sujet. Ce qu'il y a de certain c'est qu'il y avait aussi une image. Sur l'image, la moitié de poulet était de profil du bon côté. On ne voyait pas l'autre, la coupe, celle où elle était probablement, puisqu'on la voyait sur sa face droite, sans cœur, mais pas sans foie sans doute, dans les deux sens du mot. Qu'est-ce que ça veut dire ? C'est que la vérité est cachée, mais elle n'est peut-être qu'absence ; ça arrangerait tout si c'était ça. On aurait qu'à bien savoir tout ce qu'il y a à savoir. Et après tout pourquoi pas, quand on dit quelque chose, il n'y a pas besoin d'ajouter que c'est vrai. Autour de là tourne toute une problématique du jugement. Vous savez bien que M. Frege pose l'assertion sous la forme d'un trait horizontal et la distingue de ce qu'il en est quand on affirme que c'est vrai, d'y mettre un trait vertical à l'extrémité gauche ça devient alors l'affirmation. Seulement, qu'est-ce qui est vrai ? Ben, mon Dieu, c'est ce qui s'est dit : et ce qui s'est dit. c'est la phrase. Et la phrase, il n'y a pas moyen de la faire supporter d'autre chose que du signifiant en tant qu'il ne concerne pas l'objet, à moins que, comme un logicien dont j'avancerai tout à l'heure l'extrémisme, vous ne posiez qu'il n'y a d'objet que de pseudo-objet pour nous, nous nous en tenons à ceci que le signifiant ne concerne pas l'objet, mais le sens. Comme sujet de la phrase, il n'y a que le sens. D'où cette dialectique d'où nous sommes partis, ce que nous appelons le « pas de sens »,avec toute l'ambiguïté du mot « pas », celui qui commence au non-sens forgé par Husserl : « le vert est un pour », ce qui peut très bien avoir un sens s'il s'agit d'un vote avec des boules vertes, par exemple, et des boules rouges. Seulement ce qui emmène, parce que ce qu'il en est de l'être tient au sens et que ce qui a le plus d'être, eh bien, dans cette voie, c'est dans cette voie en tout cas qu'on a franchi ce pas de sens de penser que ce qui a le plus d'être ne peut pas

ne pas exister.

Le sens, si je puis dire, a charge d'être. Il n'a même pas d'autre sens. Seulement on s'est aperçu, depuis un certain temps que ça ne suffit pas à faire le poids, le poids justement de l'existence. Chose curieuse, du non sens, ça le fait, le poids, ça prend à l'estomac ; et particulièrement c'est là le pas franchi par Freud d'avoir montré que c'est ce qu'a d'exemplaire le mot d'esprit. Le mot sans queue ni tête. Ça ne rend pas plus facile de lui mettre du sel sur la queue justement. La vérité s'envole, la vérité s'envole au moment même où vous ne vouliez plus la saisir. D'ailleurs, puisqu'elle n'avait pas de queue, comment auriez-vous pu ? sidération et lumière. Comme vous vous en souvenez, une petite histoire, assez plate d'ailleurs, de réplique sur le veau d'or peut suffire à le réveiller, ce veau qui dort debout. On voit alors qu'il est, si je puis dire, d'ordure (d'or dur). Entre le « dur désir de durer » d'Eluard et le désir de dormir qui est bien la plus grande énigme — sans qu'on semble s'en aviser — que Freud avance dans le mécanisme du rêve, car ne l'oublions pas, *Wunsch zu sclafen*, dit-il. Il n'a pas dit *Schlafbedürfnis*, besoin de dormir, c'est pas de cela qu'il s'agit. C'est le *Wunsch ze schlafen* qui détermine l'opération du rêve. Il est curieux qu'il complète cette indication de ceci qu'un rêve qui réveille, c'est juste au moment où le rêve pourrait lâcher la vérité De sorte qu'on ne se réveille que pour continuer à rêver, à rêver dans le réel, pour être plus exact : dans la réalité. Tout cela, ça frappe, ça frappe d'un certain manque de sens. La vérité, comme le naturel, revient au galop, un galop tel même qu'à peine elle traverse notre champ qu'elle est déjà repartie de l'autre côté. L'absence dont je parlais tout à l'heure, elle a, en français produit une curieuse contamination si vous prenez le « sans », s.a.n.s sensé venir du latin sine ce qui est bien peu probable puisque sa forme première était quelque chose comme s. e. n. z. Nous nous apercevons que l'*absentia* à l'ablatif, employé dans les textes juridiques, est d'où provient cet S, qui le « sans » s. a. n s., le termine. Sans queue ni tête, nous l'avons, ce petit mot, déjà produit depuis le début de ce que nous énonçons aujourd'hui. Mais alors quoi, sans, sans et puis sans — eh ! puissant ! N'est-ce pas d'une puissance qu'il s'agit toute autre que cette en-puissance d'une virtualité imaginaire qui n'est puissance que d'être trompeuse, mais bien plutôt sur ce qu'il y a d'être dans le sens, qui est à prendre autrement que d'être sens plein, mais bien plutôt de ce qui, à

l'être, lui échappe, comme il arrive dans le mot justement dit d'esprit, comme aussi bien, nous le savons, cela se passe toujours dans l'acte. L'acte quel qu'il soit, c'est ce qui lui échappe qui est important. C'est bien aussi le pas franchi par l'analyse dans l'introduction de l'acte manqué comme tel, après tout le seul dont nous sachions qu'à coup sûr c'est toujours un acte réussi.

Il y a là autour tout un jeu, jeu de litote dont j'ai essayé de montrer le poids et l'accent dans ce que j'appelle le « pas-sans ». L'angoisse, elle n'est « pas sans » objet. Nous ne sommes « pas sans » un rapport avec la vérité. Mais est-il sûr que nous devions la trouver « intus » à l'intérieur, pourquoi pas à côté, *heimlich-unheimlich* ? Chacun a pu, de la lecture de Freud, retenir ce que, recèle l'ambiguïté de ce terme qui précisément accentue, de n'être pas à l'intérieur et pourtant de l'évoquer, tout ce qui est l'étrange. Là-dessus les langues varient étrangement elles-mêmes ; vous êtes-vous aperçus que *hommelines* en anglais, ça veut dire sans façon ; c'est bien pourtant le même mot que *heimlichkeit* ; ça n'a pas tout à fait le même accent. C'est bien pourquoi aussi *sinnlos* se traduit en anglais *meningless*, c'est-à-dire pas le même mot qui pour traduire *unsinn* nous donnera « non-sense » ; chacun sait que l'ambiguïté des racines en anglais prête à de singuliers évitements. Par contre, l'anglais curieusement et d'une façon quasi unique appellera *without* le « sans » : « avec étant dehors ». La vérité semble bien en effet nous être étrangère, j'entends notre propre vérité ; elle est avec nous sans doute, mais sans qu'elle nous concerne tellement qu'on veut bien le dire. Tout ce qu'on peut dire c'est ce que je disais tout à l'heure — c'est que nous ne sommes « pas sans » elle. Litote de ceci en somme qu'à être à sa portée, eh bien, nous en passerions bien. D'où nous passons du « sans » au « pas sans » et de là au « s'en passer ».

Il faut ici faire un petit saut et aller à l'auteur qui a articulé le plus fortement ce qui résulte de ceci qui consiste, comme entreprise, à poser qu'il n'y a de vérité qu'inscrite en quelque proposition, à essayer d'articuler ce qui du savoir comme tel — le savoir étant constitué d'un fondement de proposition — ce qui du savoir en toute rigueur peut fonctionner comme vérité, ce qui de quoi que ce soit qui se propose peut être dit, facile à lire sûrement, essayez. Si vous savez vous contenter de vous déplacer dans un monde qui est strictement celui d'une cogitation sans y

chercher aucun fruit, ce qui est votre mauvaise habitude, vous tenez beaucoup à cueillir des pommes sous un pommier, même à les ramasser par terre ; tout vaut mieux pour vous que de ne ramasser de pommes. L'habitation, un certain temps, sous un pommier dont les ramures à coup sûr peuvent suffire à capter très étroitement votre attention, pour peu que vous vous y obligiez, aura tout de même ceci de caractéristique que vous ne pourrez rien en tirer, si ce n'est l'affirmation que rien d'autre ne peut être dit vrai que la conformité à une structure que je ne situerai même pas, à me mettre un instant hors de l'ombre de ce pommier, comme logique, non, comme proprement l'auteur, grammaticale, laquelle constitue pour cet auteur ce qu'il identifie au monde.

La structure grammaticale, voilà ce qui est le monde. Il n'y a en somme de vrai qu'une proposition composée comprenant la totalité des faits qui constituent le monde. Si nous choisissons dans l'ensemble à y introduire l'élément de négation qui permet de l'articuler, nous aurons bien sûr tout un en semble de règles à dégager qui constituent une logique ; mais l'ensemble est, nous dit-il, tautologique, c'est-à-dire aussi bête que ceci : que quoi que ce soit que vous énonciez, c'est ou bien vrai ou bien faux, et qu'énoncer ceci que c'est ou bien vrai ou bien faux, c'est forcément vrai, mais aussi que ceci annule le sens. Tout ce que je vous ai dit, conclut-il, à la proposition 6 0 0 5 2 3 4, puisqu'il les numérote, tout ce que je viens d'énoncer ici est à proprement parler *unsinn*, c'est-à-dire annule le sens. Rien ne peut se dire qui ne soit tautologique.

Ce dont il s'agit après être passé dans la longue circulation d'énoncés, dont je vous prie de croire que chacun est extrêmement attachant, c'est que le lecteur est surmonté de tout ce qui vient de se dire pour conclure qu'il n'y a rien d'autre de dicible, mais que tout ce qui peut se dire n'est que non-sens. J'ai été peut-être un peu vite pour vous résumer le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein ; ajoutons cette remarque seulement que rien ne peut se dire que de vain, mais vrai, qu'à la condition de partir sur l'idée, sur la démarche qui est celle de Wittgenstein que le vrai est un attribut de la proposition crue. J'appelle « proposition crue » celle qu'ailleurs on mettra entre guillemets, chez un Quine par exemple, c'est-à-dire où l'on distingue l'énoncé de l'énonciation, ce qui est une opération que, pour avoir construit mon graphe précisément sur son fondement, je n'hésite pas pour autant à déclarer arbitraire ; car il est

clair qu'il est soutenable, comme c'est la position de Wittgenstoin, de dire qu'il n'y a rien à ajouter, nul signe d'affirmation, à ce qui est assertion et simple. L'assertion s'annonce comme vérité. Comment dès lors sortir de ce qu'il en est des conclusions de Wittgenstein, sinon à le suivre là-même où il est entraîné, à savoir vers la proposition élémentaire dont la notation comme vrai ou fausse est celle qui doit de toute façon assurer, quelle qu'elle soit, vraie ou fausse, la vérité de la proposition composée. Quels que soient les faits du monde, je dirai plus : quel que soit ce que nous en énonçons, la tautolosie de la totalité du discours, c'est cela qui fait le monde.

Prenons la proposition la plus réduite, j'entends grammaticalement ce n'est pas pour rien que déjà les Stoïciens y avaient pris appui pour l'introduire dans la forme la plus simple de l'implication — je n'irai même pas jusque là, je n'en prendrai que le premier membre, puisque, comme vous le savez, une implication est une relation entre deux propositions : « il fait jour » — c'est bien le minimum — « il » au neutre, il fait, ça fait — à l'occasion, c'est le même sens. Aussi bien Wittgenstein ne soutient le monde que de faits. Nulle chose, si ce n'est soutenue d'une trame de faits, nulle chose au reste qu'inaccessible, seul le fait s'articule. Ce fait qu'il fasse jour n'est fait que de ce que ça se soit dit. Le vrai ne dépend — c'est là qu'il me faut réintroduire la dimension que j'en sépare arbitrairement — le vrai ne dépend que de mon énonciation, à savoir si je l'énonce à propos. Le vrai n'est pas interne à la proposition où ne s'annonce que le fait le factice du langage. C'est vrai que c'est un fait, un fait que constitue que je le dise, à l'occasion pendant que c'est vrai. Mais que ce soit vrai n'est pas un fait, si je n'a joute pas expressément qu'au reste c'est vrai. Mais comme le fait remarquer très bien *wittgen-stein*, justement c'est superflu que je l'y ajoute, que c'est vrai. Seulement voilà : ce que j'ai à dire à la place de ce superflu, c'est qu'il faut que j'aie une raison vraiment de le dire qui va s'expliquer par la suite. Justement je ne le dis pas, que j'ai une raison, je continue la suite, à savoir ma déduction, et j'intègre « il fait jour », peut-être à titre de fallace même si c'est vrai, à mon incitation qui peut être d'en profiter pour faire croire à quelqu'un qu'il verra clair sur mes intentions. La bêtise, si je puis m'exprimer ainsi, c'est d'isoler le factice d'« il fait jour ». C'est une bêtise prodigieusement féconde, car il en ressort un appui et très précisément celui-ci de ce qui

résulte qu'on pousse jusqu'à ses dernières conséquences ce dont j'ai pris appui moi-même, à savoir qu'il n'y a pas de métalangage. Il n'y a pas d'autre métalangage que toutes les formes de la canaillerie, si, par là, nous désignons ces curieuses opérations qui se déduisent de ceci que le désir de l'homme c'est le désir de l'Autre, que toute cette canaillerie repose sur ceci de vouloir être l'Autre — j'entends le grand Autre — de quelqu'un là où se dessinent les figures où son désir sera capté. Aussi bien, cette opération wittgensteinienne, n'est-elle rien qu'une extraordinaire parade d'une détection de la canaillerie philosophique. Il n'y a de sens que du désir : voilà ce qu'on peut se dire après avoir lu wittgenstein ; de vérité que de ce qu'il cache, ledit désir, de son manque pour faire mine de rien de ce qu'il trouve. Et sous nulle lumière plus certaine n'apparaît ce qui résulte de ce que les logiciens depuis toujours, à seulement nous éblouir de l'air de paradoxe qu'a ce qu'on a appelé l'implication matérielle — vous savez ce que c'est, on ne l'a appelée matérielle que récemment, c'est l'implication tout court ; on l'a appelée matérielle récemment, parce que tout d'un coup on s'est frotté les yeux, qu'on commence à comprendre ; mais ce qu'il y a d'énormité dans ce qu'il en est de l'implication, je parle de celle que tel Stoïcien a soutenue, c'est à savoir que légitimes sont les trois implications certes, que le faux implique le faux le vrai implique le vrai mais il n'est nullement à écarter que le faux n'implique le vrai, puisqu'au total ce dont il s'agit, c'est ce qui s'implique et que si ce qui s'implique est vrai, eh bien, l'ensemble de l'implication l'est aussi. Seulement ça veut dire quelque chose. Pourquoi ne pourrions-nous pas, décalant légèrement le mot « implique »,nous apercevoir de ce qu'a de saillant ceci, ceci qu'on savait très bien au Moyen-Âge : *ex falso sequitur quod libet*, que le faux comporte aussi bien le vrai à l'occasion, ce qui veut aussi bien dire que le vrai suit, lui, de n'importe quoi, mais que si par contre nous repoussons que le vrai comporte le faux, qu'il peut avoir une suite fausse, car c'est là ce que nous repoussons, faute de quoi il n'y aurait aucune articulation possible de la logique propositionnelle, nous aboutissons à ce curieux constat que le vrai a donc une généalogie qui remonte toujours à un premier vrai d'où il ne saurait plus déchoir ; c'est là une indication si étrange, si contestée par toute notre vie, notre vie, j'entends de sujet, qu'à soi tout seul il suffirait à mettre en question que la vérité puisse d'aucune façon

être isolée comme attribut, attribut de quoi que ce soit qui puisse s'articuler en savoir.

L'opération donc analytique est quelque chose qui se distingue de s'avancer dans ce champ d'une façon distincte de ce que j'appellerai, incarnés dans le discours de wittgenstein, à savoir une férocité psychotique auprès de laquelle le rasoir d'Occam bien connu où s'énonce que nous ne saurions admettre aucune notion logique que nécessaire, n'est rien. la vérité — nous repartons au principe — est certes inséparable des effets de langage pris comme tels. Nulle vérité, certes, ne saurait se localiser que du champ où cela s'énonce, où cela s'énonce comme ça peut.

Donc, il est vrai qu'il n'y a pas de vrai sans faux, au moins dans son principe; ceci est vrai. Mais qu'il n'y ait pas de faux sans vrai, cela est faux; je veux dire que le vrai ne se trouve que hors de toute proposition. Dire que la vérité est inséparable des effets de langage pris comme tels, c'est y inclure l'inconscient. Avancer par contre, comme je le rappelais la dernière fois, que l'inconscient est la condition du langage prend ici son sens de vouloir que du langage un sens absolu réponde et, comme l'a inscrit l'autre fois l'un des auteurs de ce discours sur l'*Inconscient* sous-titré « Étude psychanalytique », c'est mettre sous une barre, d'ailleurs arbitrairement traitée au regard de ce que j'en ai fait, cette superposition d'un S par une barre sur lui-même [$\not S$], cette désignation d'un signifiant dont le sens serait absolu. Où s'indique ceci, très facile à reconnaître, car il n'y a qu'un signifiant qui puisse répondre à cette place ? C'est le « Je » en tant qu'il est transcendantal, mais aussi bien qu'il est illusoire. C'est là l'opération racine, dernière, celle dont s'assure irréductiblement justement et c'est ce qui montre que ce n'est pas un hasard — ce que désigne de l'articulation du *discours Universitaire*.

Le « Je » transcendantal; c'est celui que quiconque, à énoncer un savoir d'une certaine façon, recèle comme vérité le $S_1$, le « Je » du Maître. Le « Je » identique à lui-même, c'est très précisément ceci dont se constitue le $S_1$ de l'impératif pur, c'est-à-dire très précisément celui où le « Je » se dérobe, car l'impératif est toujours à la deuxième personne. Mais le mythe du « Je » idéal, du « Je » qui maîtrise, du « Je » par où au moins quelque chose est identique à soi-même, à savoir l'énonciateur, est très précisément ce que le *discours Universitaire* ne peut éliminer de la place où se trouve sa vérité. Bien sûr, nulle philosophie n'y est réductible; tout

énoncé universitaire d'une philosophie quelconque, fût-ce celle qu'à la rigueur on pourrait épingler comme lui étant la plus osée, à savoir si c'était de la philosophie, mon discours de Lacan, vous voyez irréductiblement surgir la « je-cratie ».

Pour les philosophes, la question a toujours été beaucoup plus souple et pathétique. Souvenez-vous de qui quoi il s'agit, tous l'avouent plus ou moins, certains d'entre eux les plus lucides en clair : ils veulent sauver la vérité. Ceci a entraîné l'un d'eux, ma foi, fort loin pour refuser, comme Wittgenstein, d'aboutir à ceci qu'à en faire la règle et le fondement du savoir il n'y a plus rien à dire, rien en tout cas qui la concerne comme telle, pour éviter ce roc, ce roc où assurément l'auteur a ceci de proche de la position de l'analyste qu'il s'élimine complètement de son discours. J'ai parlé tout à l'heure de psychose, c'est un tel point de concurrence du discours le plus sûr avec je ne sais quoi de frappant qui s'indique comme psychose, à simplement en ressentir l'effet, qu'il est remarquable qu'une université, comme l'université anglaise spécialement, ait fait sa place, place en quelque sorte à part, c'est bien le cas de le dire, place d'isolement à quoi l'auteur collaborait, si je puis dire, parfaitement lui-même, aussi bien de temps en temps en se retirant dans une petite maison de campagne, pour revenir et poursuivre cet implacable discours, dont on peut dire que même celui des *Princïpia Mathematica* de Russel s'en trouve controuvé, celui-là il ne voulait pas sauver la vérité. Rien ne peut s'en dire, qu'il disait, ce qui n'est pas sûr puisqu'aussi bien avec elle nous avons à faire tous les jours. Mais comment est-ce que Freud définit la position psychotique dans une lettre que j'ai maintes fois citée ? Précisément de ceci qu'il appelle l'*Unglanben*, ne rien vouloir savoir du coin où il s'agit de vérité. Chose étrange. la chose est, pour l'universitaire, si pathétique qu'on peut dire que le discours de Politzer dit « Fondement de la psychologie concrète », à quoi l'a incité l'approche de l'analyse, en est un exemple fascinant. Tout se commande cet effort pour sortir : il sent bien qu'il y a là quelque rampe par quoi, du *discours Universitaire* qui l'a formé de pied en cap, il pourrait émerger. Il faut lire ce petit ouvrage réédité en livre de poche, sans que je sache à ma connaissance que rien puisse prouver que l'auteur lui-même eût approuvé cette réédition ; chacun sait le drame qu'a été pour lui l'accablement des fleurs sous lequel a été couvert ce qui d'abord se pose comme cri de révolte.

Des pages cinglantes sur ce qu'il en est de la psychologie, de la psychologie spécialement universitaire, sont étrangement suivies d'une démarche, d'une démarche où certes on peut dire que l'essentiel de ce qui lui a fait saisir que c'était là barre à sortir, espoir pour lui d'émerger de cette psychologie, c'est qu'il mis l'accent sur ceci, ce que personne n'avait fait à son époque, que l'essentiel de la méthode, de la méthode freudienne, pour aborder ce qu'il en est des formations de l'Inconscient, c'est de se fier au récit, l'accent mais sur ce fait de langage d'où tout à vrai dire eût pu partir. On n'ira pas jusqu'à dire qu'à l'époque — ça c'est de la petite histoire — qu'à l'époque, il n'était pas question que quelqu'un, fût-il carrément de l'École Normale, eût la moindre idée de ce qu'est la linguistique ; mais tout de même d'avoir approché que c'est là le ressort, le ressort qui donne espoir de ce qu'il appelle étrangement psychologie concrète, il est singulier… il faut lire ce petit livre, s'il le fallait je le lirai avec vous, j'en ferai un jour ici matière d'un autre entretien, mais j'ai assez de choses à dire pour n'avoir pas non plus à m'attarder à quelque chose dont chacun d'entre vous peut voir l'étrangeté significative de ceci : c'est comment — et ceci se suit pas à pas — c'est à vouloir sortir du *discours Universitaire* qu'implacablement on y rentre, Car qu'il fera comme objection aux énoncés, je parle à la terminologie, — des mécanismes qu'avance Freud dans son progrès théorique, sinon qu'à s'énoncer autour de faits isolables, d'abstractions formelles comme il s'exprime confusément, il laisse échapper ce qui pour lui est l'essentiel de l'exigible en matière de psychologie, c'est que tout fait psychique ne soit énonçable qu'à préserver ce qu'il appelle « l'acte du je » et mieux encore la continuité, ainsi qu'il écrit, « la continuité du je » terme qui sans doute a permis au rapporteur dont je parlais tout à l'heure, qui introduit cette petite référence à Politzer, histoire comme ça d'amadouer ce qu'il pouvait alors avoir comme auditoire, ça fait toujours bien quand on a de temps en temps un universitaire qui s'est montré par ailleurs un héros, quelle bonne occasion quand même de le produire ! Mais ça ne suffit pas si n'en profite, au lieu de pouvoir en démontrer l'irréductible du *discours Universitaire* par rapport à l'analyse elle même, dans cette sorte de lutte singulière dont ce livre témoigne, car il ne peut pas ne pas sentir combien en fait la pratique analytique est tout près de se quelque chose qu'idéalement il dessine comme tout à fait hors du champ de tout ce qui s'est

fait jusque là comme psychologie. mais sans pouvoir faire autrement que de retomber sur cette exigence du je — non certes que moi-même j'y voie quelque chose qui soit irréductible — le rapporteur en question s'en débarrasse en quelque sorte trop aisément à dire que l'inconscient ne s'articule pas en première personne. Et de s'armer pour cela de tel ou tel mes énoncés sur le fait que le message, le message du sujet, il le reçoit de l'Autre sous sa forme inversée ! Ce n'est certes pas là raison suffisante. Ailleurs j'ai bien dit que la vérité parle je : « Moi, la vérité, je parle. » Seulement ce qui ne vient pas à l'idée, ni de l'auteur en question, ni de Politzer, c'est que le je dont il s'agit peut-être est innombrable, qu'il n'y a besoin ni de continuité du je pour qu'il multiplie ses actes. Mais laissons, ce n'est pas là l'essentiel.

En face de cet usage des propositions, n'allons-nous pas avant de nous quitter présentifer ceci : un enfant est battu. C'est bien une proposition qui fait tout ce fantasme. Pouvons-nous l'affecter de quoi que ce soit qui se désigne du terme de vrai ou de faux ? C'est là, en ce cas exemplaire de ce qui ne peut être éliminé d'aucune définition de la proposition, que nous saisissons ceci : que cette proposition a effet de quoi ? De se soutenir d'un sujet sans doute, mais, comme Freud aussitôt l'analyse, divisé par la jouissance. Divisé, je veux dire qu'aussi bien celui qui l'énonce est cet enfant qui *wird*, verdit, vers quoi ? D'être battu : *geschlagen*. Mais, jouons un peu plus : cet enfant qui verdit battu, il badine vers tu. Ce sont les malheurs du « vers tu », celui qui le frappe et qui n'est pas nommé de quelque façon que la phrase s'énonce, ce « tu me bats » est cette moitié du sujet dont la formule fait sa liaison à la jouissance. Il reçoit, certes, son propre message sous une forme inversée, ce veut dire sa propre jouissance sous la forme de la jouissance de l'Autre et c'est bien de cela qu'il s'agit quand le fantasme se trouve rejoindre l'image du père conjointe à ce qui d'abord est un autre enfant. C'est que le père jouisse de le battre qui ici met l'accent du sens, celui aussi de cette vérité qui est à moitié ; car aussi bien celui qui, à l'autre moitié, au sujet de l'enfant, s'identifie n'était pas cet enfant, sauf, comme dit Freud, à ce qu'on reconstitue le stade intermédiaire, jamais d'ailleurs d'aucune façon par le souvenir substantialisé, où c'est lui en effet, c'est lui qui de cette phrase fait le support de son fantasme, qui est l'enfant battu.

Mais nous voici donc conduits à ceci de fait qu'un corps peut être sans

figure, car le père ou l'Autre, quel qu'il soit, qui ici joue le rôle, la fonction, donne la place de la jouissance, il n'est point même nommé Dieu sans figure, c'est bien le cas, mais néanmoins pas saisissable, sinon en tant que corps. Qu'est-ce qui a un corps et qui n'existe pas ? Réponse : le grand Autre. Et si nous y croyons à ce grand Autre, il a un corps inéliminable de la substance de celui qui a dit : « je suis ce que je suis », ce qui est une tout autre forme de tautologie. Et c'est en cela, permettez-moi, avant de vous quitter, de l'avancer, que j'énoncerai ceci qui est tellement éclatant dans l'histoire qu'à vrai dire l'on s'étonne que ceci ne soit ne soit pas plus suffisamment accentué ou même ne le soit nullement, c'est que les matérialistes, comme l'expérience l'a prouvé, je parle au moment de leur plus récente éruption historique au dix-huitième siècle, sont les seuls croyants authentiques. Leur Dieu est la matière. Eh bien, oui pourquoi pas ? ce se tient mieux que toutes les autres façons de le fonder. Seulement, à nous autres, ceci ne suffit pas parce que nous avons justement des besoins logiques, si vous me permettez ce terme, parce que nous sommes des êtres nés du plus-de-jouir, résultat de l'emploi du langage — quand je dis l'emploi du langage, je ne veux pas dire que nous l'employons, c'est nous qui sommes ses employés. Le langage nous emploie et c'est par là que ça jouit et c'est pour ça que la seule chance de l'existence de Dieu c'est qu'il — H, avec un grand I — Il jouisse, c'est qu'Il soit la Jouissance ; et c'est pour ça qu'au plus intelligent des matérialistes, à savoir à Sade, pour lui il est bien clair que ce qui est la visée de la mort, ça est nullement l'inanimé — lisez les propos de Saint Font vers le milieu de Juliette et vous verrez ce dont il s'agit. S'il dit que la mort ne constitue rien d'autre que la collaboration invincible à l'opération naturelle, c'est que, bien entendu, après la mort, mais tout reste pour lui animé, animé du désir de Jouissance, de jouissance de ce qu'il peut aussi appeler Nature et dont il est évident à tout le contexte qu'il s'agit de la jouissance de qui ? D'un être unique qui n'a qu'à dire : je suis ce que je suis, et ceci pourquoi donc ? Comment le sent-il si bien ? C'est là que joue qu'en apparence il est sadique, c'est qu'il refuse d'être ce qu'il est ; et ce qu'il énonce qu'il est, à faire cet appel furieux, un être donné à la nature, dans son opération meurtrière d'où toujours renaissent des formes, qu'est-ce qu'il fait, sinon voir son impuissance à être au autre chose que l'instrument de cette jouissance divine. Ça, c'est le Sade théo-

ricien, pourquoi il est théoricien, j'aurai peut-être le temps, à la dernière minute, comme je le fais d'habitude, de vous le dire. Le praticien, c'est autre chose. Le praticien, Sade comme vous le savez par un certain nombre d'histoires dont aussi bien d'ailleurs nous avons de sa plume le témoignage, le praticien est simplement masochiste. C'est la seule position astucieuse et pratique quand il s'agit de la Jouissance, car s'épuise à être l'instrument de Dieu, c'est éreintant !

Au lieu que le masochiste, lui, est un délicat humoriste. Il n'a pas besoin de Dieu pour ça, son laquais lui suffit. Il prend son pied de jouir dans des limites d'ailleurs sages naturellement et comme tout bon masochiste comme ça se voit — il suffit de les lire — il se marre. C'est un maître humoriste. Alors pourquoi est-ce que, diable, Sade est-il théoricien ? pourquoi ce souhait épuisant, car il est tout à fait hors de la portée de sa mais, et c'est écrit, désigné comme tel, ces particules où s'en vont les fragments de vie, disserta, déchirés, démembrés après les actes imaginés les plus extraordinaires, il faudrait vraiment pour en venir à bout les frapper d'une seconde mort. A la portée de qui est-elle ? Bien sûr qu'elle est à notre portée. J'ai énoncé ça depuis longtemps à propos d'Antigone. Seulement je suis psychanalyste. Je peux m'apercevoir que la seconde mort elle est avant la première et non pas après, comme le rêve Sade. Sade est théoricien. Et pourquoi ? Parce qu'il aime la Vérité. C'est pas qu'il veuille la sauver, il l'aime. Ce qu'il prouve qu'il l'aime, c'est ça : qu'il la refuse, qu'il n'a pas l'air de s'apercevoir qu'à décréter mort ce Dieu, il l'exalte, qu'il témoigne pour lui de ceci que lui, Sade, n'arrive à la Jouissance que par les petits moyens dont je parlais tout à l'heure. Qu'est-ce que ça peut vouloir dire que ce soit d'aimer la vérité qu'on tombe ainsi dans un système tellement évidemment symptomatique ? Mais c'est qu'ici une chose se désigne : c'est qu'à se poser comme résidu de l'effet du langage, comme ceci qui fait que du jouir l'effet de langage n'arrache que ce que la dernière fois j'énonçais de l'entropie d'un plus-de-jouir, est-ce qu'on ne voit pas la Vérité comme en dehors du discours. Mais quoi ? C'est la sœur de cette jouissance interdite, je dis c'est la sœur. Elle n'est parente qu'en ceci que si les structures logiques les plus radicales bien effectivement se rattachent à ce pédicule arraché de la jouissance, inversement la question se pose de quel jouir répondent ces conquêtes que nous faisons de notre temps dans la logique et qui

s'appellent ceci par exemple qu'il n'est de consistance* d'un système logique, si faible soit-il, comme on dit, qu'à désigner sa force des faits d'incomplétude où se marque sa limite. Cette façon dont s'avère déhiscent le fondement lui-même logique, à quelque jouissance répond-il ? Autrement dit, qu'est-ce ici que la vérité ? Ce n'est pas vainement ni au hasard que je désigne de ce rapport de *sorra* (sœur) la position de la vérité au regard de la jouissance. Nous aurons à le développer, à l'énoncer dans le *discours de l'Hystérique* singulièrement. Tout récemment, cette chose que tout le monde savait, quelqu'un a été faire une conférence aux Amériques pour dire Freud avait, ce qu'on appelle publiquement, pudiquement, une affaire avec sa belle-sœur, *an affair*, et après ? Il y a bien longtemps qu'on savait la place de Minna Bernays dans les préoccupations de Freud. Appuyer cela de quelques ragots jungiens ne change rien à l'affaire. Mais cette position de la belle-sœur, est-ce que ce n'est pour cela — je vous laisserai sur cette question — est-ce que ce n'est pas pour cela que Sade dont chacun sait combien l'interdit œdipien l'avait — comme le disent depuis toujours les théoriciens de l'amour courtois : « il n'y a pas d'amour dans le mariage » — l'avait séparé de sa femme, est-ce que ce n'est pas à cause de sa belle-sœur que Sade aimait, aimait tant la vérité.

# Leçon VII

*11 février 1970*

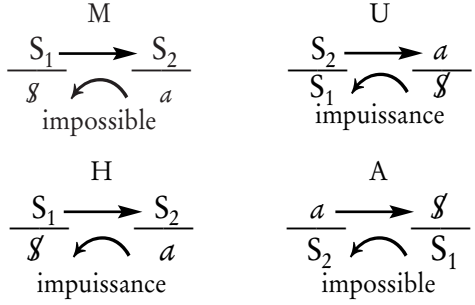


Nous allons avancer aujourd'hui et, pour éviter ce qui peut être un malentendu entre autres, je voudrais vous donner cette règle de première approximation de la référence d'un discours : c'est ce qu'il avoue vouloir maîtriser. Ça suffit à le classer justement dans la parenté du *discours du Maître* et c'est bien la difficulté de celui que j'essaie de rapprocher autant que je peux du *discours de l'Analyste*. Il doit se trouver à l'opposé de toute volonté au moins avouée de maîtrise, je dis « au moins avouée », non pas qu'il ait à la dissimuler, car après tout il est facile de redéraper toujours dans le discours de la maîtrise, c'est qu'à vrai dire nous partons de là pour ce qui est de l'enseignement. Le discours de la conscience, il s'est repris, il se reprend tous les jours indéfiniment — aussi pour être très proche de moi, dans la psychiatrie, quelqu'un de mes meilleurs amis lui a redonné sa meilleure touche : le discours de la synthèse, le discours de la conscience qui maîtrise. C'est à lui que je répon-

dais dans certains propos que j'ai tenus il y a un bout de temps sur la causalité psychique, propos qui sont là pour témoigner que, bien avant de prendre en main le discours analytique, j'avais déjà quelque orientation, quand je lui disais à peu près ceci : comment peut-il se faire autrement que d'appréhender toute cette activité psychique, comment peut-il se faire de l'appréhender autrement que comme un rêve, quand on entend mille et mille fois, au cours des journées, cette chaîne bâtarde de destin et d'inertie, de coups de dés et de stupeur, de faux succès et de rencontres méconnues qui font le texte courant d'une vie humaine. Ne vous attendez donc à rien d'autre de plus subversif, en mon discours, que de ne pas prétendre à la solution.

Néanmoins, il est clair que rien n'est plus brûlant que ce qui du discours fait référence à la jouissance. Le discours y touche sans cesse de ce qu'il s'y origine, qu'il l'émeut à nouveau et qu'il s'essaie à retourner à cette origine, et c'est en cela qu'il conteste tout apaisement. Freud tient un discoure étrange, il faut le dire, le plus contraire à la cohérence, à la consistance d'un discours. Le sujet du discours ne se sait pas en tant que sujet tenant le discours. Qu'il ne sache pas ce qu'il dit, passe encore, on y a toujours suppléé. Mais ce que Freud dit, c'est qu'il ne sait pas qui le dit. Le savoir — car le savoir, je pense y avoir déjà assez insisté pour que ça vous entre dans la tête — le savoir est chose qui se dit, qui est le dire. Eh bien le savoir parle tout seul, voilà l'Inconscient. C'est là qu'il aurait dû être attaqué par ce qu'on appelle plus ou moins diffusément la phénoménologie. Il ne suffisait pas, pour contredire Freud, de rappeler que le savoir se sait ineffablement ; il fallait porter l'attaque sur ceci de ce que Freud met l'accent sur ce que n'importe qui peut savoir : c'est que le savoir s'égrène, que le savoir s'énumère, se détaille et c'est ça qui ne va pas tout seul. C'est que ce qui se dit, le chapelet, personne ne le dit, il se déroule tout seul. Si vous me permettez, c'était par là que je voulais commencer, par cet aphorisme. Vous allez voir pourquoi j'y ai reculé. J'ai fait comme d'habitude, heureusement cette fois-ci je l'ai fait avant midi trente-et-une qu'il est, de façon à ne pas retarder, cette fois, la fin de notre rencontre. Ce par quoi je voulais commencer, si je commençais comme j'en ai toujours envie, de façon abrupte — c'est parce que j'en ai envie que je ne le fais pas, je vous apprivoise, je vous évite les chocs — l'aphorisme est ceci qui, j'espère, va vous frapper par son évidence, parce que

c'est à cause de ça que Freud, malgré les protestations qui ont accueilli, il faut bien le dire, son entrée dans le monde du commerce des idées, ce qui s'est imposé c'est que Freud ne déconne pas. C'est ça qui a imposé cette sorte, comme ça, de préséance qu'il a à notre époque. C'est probablement autour de ça aussi qu'il y en a un autre dont on sait que malgré tout il survit assez bien, Marx. L'un et l'autre, Freud et Marx, ce qui les caractérise, c'est qu'ils ne déconnent pas. Ça se remarque à ceci : c'est que c'est à les contredire qu'on risque toujours et qu'on glisse assez bien dans le déconnage. Ils désordonnent le discours de ceux qui veulent les accrocher. Ils le figent très fréquemment en une sorte de récursion académique, conformiste, retardataire irréductiblement. Plût au ciel que ses contradicteurs, si j'ose dire, déconnâssent ! Ils donneraient ses suites à Freud. Ils seraient dans un certain ordre, celui de ce dont après tout il est question, car après tout, on se demande pourquoi, comme ça, on qualifie de temps en temps un tel ou un tel de con. Est-ce que c'est si dévalorisant ? Vous n'avez pas remarqué que quand on dit que quelqu'un est un con, ça veut dire bien plutôt qu'il est un « pas si con ».

Ce qui me déprime, c'est qu'on ne sait pas très bien en quoi il a à faire à la jouissance. C'est pour ça qu'on l'appelle comme ça. C'est aussi ce qui fait le mérite du discours de Freud, c'est que justement, lui, est à la hauteur. Il est à la hauteur d'un discours qui se tient aussi près qu'il est possible de ce qui se rapporte à la jouissance, enfin aussi près qu'il est possible jusqu'à lui. C'est pas commode, c'est pas commode de se situer en ce point où le discours émerge, voire, quand il y retourne, achoppe, environs de la jouissance.

Évidemment, là-dessus Freud parfois se dérobe, nous abandonne. Il abandonne la question autour de la jouissance féminine. Aux dernières nouvelles, un monsieur Gillespie, personnage éminent à s'être distingué dans une sorte d'opération de marchandage entre les différents courants qui ont parcouru l'analyse dans ces cinquante dernières années, marque je ne sais quelle allégresse dans le dernier numéro paru de l'*International journal of psychoanalysis,* une allégresse singulière due au fait que, grâce à un certain nombre d'expériences qui se seraient poursuivies à l'université de Washington sur l'orgasme vaginal, une vive lumière serait projetée sur ce qui faisait débat, à savoir de la primauté ou non dans le développement de la femme d'une jouissance d'abord réduite à l'équivalent

de la jouissance mâle. Ces travaux d'un nommé Masters et d'un autre Johnson sont à vrai dire non sans intérêt. Mais quand j'y vois figurer — je dois dire que c'est sans avoir pu me reporter directement au texte, mais à travers certaines citations — que l'orgasme majeur, en tant qu'il serait celui de la femme, ressortit à la personnalité totale, je me demande ce en quoi l'emploi d'appareils cinématographiques et recueillant les images, en couleurs, mis à l'intérieur d'un appendice qui est là représenter le pénis introduit, et qui donc, et l'intérieur ainsi, saisit ce qui se passe sur la paroi de ce qui, lors de son introduction, l'entoure, je me demande comment peut être saisie, de par cet appareil, de ce point de vue, la personnalité totale.

C'est peut-être fort intéressant, bien sûr, comme accompagnement, si je puis dire, en marge de ce que le discours de Freud nous permet d'avancer. Mais c'est bien là ce qui donne son sens au mot déconner, comme déchanter, vous savez ce que c'est que le déchant, c'est quelque chose qui s'écrit à côté comme ça, en marge du plain-chant; ça peut se chanter aussi, ça peut faire un accompagnement, mais enfin c'est pas tout à fait ce qu'on attend du plain-chant. Alors c'est pour ça que… il y a tant de déchant qu'il me faut bien rappeler ici dans son relief brutal ce quelque chose qui ressort de ce que je pourrais appeler la tentative de réduction économique que Freud donne à son discours sur la jouissance; ce n'est pas sans raison qu'il le masque ainsi. Vous allez voir l'effet que ça fait quand on l'énonce en direct et c'est ce que j'ai cru aujourd'hui devoir faire sous une forme qui, j'espère, vous frappera, encore qu'elle vous apprenne rien sinon le juste ton de ce que Freud découvre. Nous n'allons pas parler de la jouissance comme ça, Je vous en ai déjà assez dit pour que vous sachiez que la jouissance c'est le tonneau des Danaïdes et qu'une fois qu'on y entre on ne sait jusqu'où ça va : ça commence à la chatouille et ça finit par la flambée à l'essence. Enfin c'est toujours la jouissance… Je prendrai les choses par un autre facteur dont on ne peut pas dire qu'il soit absent du *discours Analytique*. Si vous lisez, enfin, le véritable corpus anniversaire que constitue ce numéro et dont on conçoit que les auteurs se félicitent de la solidité révélée par ces cinquante années, c'est que — je vous prie d'en faire l'épreuve — prenez de ces cinquante ans n'importe quel numéro, vous ne saurez jamais de quand il date, il dit toujours la même chose ! C'est toujours aussi insipi-

de et, comme l'analyse conserve, c'est toujours aussi les mêmes auteurs ! Simplement avec la fatigue, ils ont réduit de temps en temps leur collaboration. Il y en a un qui s'exprime en une page et il se félicite en somme que ces cinquante ans aient bien confirmé ces vérités premières que le ressort de l'analyse c'est la bonté et que ce qui est mis heureusement particulièrement en évidence depuis ces années avec l'effacement progressif du discours de Freud, c'est la solidité et la gloire d'une découverte qu'on appelle l'*autonomous ego*, à savoir l'*ego* à l'abri des conflits. Voilà ce qui résulte de cinquante années d'expérience par la vertu de l'injection de trois psychanalystes, qui avaient fleuri à Berlin, dans la société américaine où ce discours d'un *ego* solidement autonome était sans doute prometteur de résultats alléchants. Pour un retour au *discours du Maître*, en effet on ne peut mieux faire ! Ceci vous donne l'idée enfin des incidences en retour, si on peut dire, rétrogressives de toutes espèce de tentative de transgression comme tout de même fut en un temps l'analyse.

Alors nous allons dire les choses d'une certaine façon et puisque vous le trouverez au détour, et facilement, de telle ou telle page puisque je vous dis que c'est aussi un des thèmes courants de la propagande analytique, vous le trouverez ici en anglais, ça s'appelle *happiness,* nous appelons ça en français le bonheur. Le bonheur, à moins de le définir d'une façon assez triste, à savoir que c'est d'être comme tout le monde, ce à quoi après tout pourrait assez bien se résoudre l'*autonomous ego*, le bonheur, il faut bien le dire, personne ne sait ce que c'est. Mais si nous en croyons Saint Just, Saint Just qui l'a dit lui-même, le bonheur est depuis cette époque, celle de Saint Just, devenu un facteur de la politique. Alors essayons ici de donner corps à cette notion par aussi un énoncé abrupt dont je vous prie de prendre acte qu'il est central à la théorie Freudienne, il n'y a de bonheur que du phallus.

Freud l'a écrit sous toutes sortes de formes et l'écrit même de la façon naïve qui consiste à dire que rien ne peut être approché de jouissance plus parfaite que celle de l'orgasme masculin. Seulement là où l'accent est mis par la théorie Freudienne c'est qu'il n'y a que le phallus à être heureux, pas le porteur dudit, même quand, non pas par oblativité, comme on dit, mais en désespoir de cause, il le porte, le sus-dit, au sein d'une partenaire supposée se désoler de n'en être pas porteuse elle-même. Voilà ce que nous enseigne positivement l'expérience psychana-

lytique : que le porteur dudit, comme je m'exprime, s'escrime à faire accepter par cette partenaire cette privation au nom de quoi tous ses efforts d'amour, de menus soins et de tendres services sont vains puisqu'ils ravivent ladite blessure de la privation, que cette blessure donc ne peut être en quelque sorte compensée par la satisfaction que le porteur aurait de l'apaiser, que bien au contraire bien certainement elle est ravivée de sa présence même, de la présence de ce dont le regret cause cette blessure, c'est là très exactement ce que nous a révélé ce que Freud a su extraire du *discours de l'Hystérique*. C'est à partir de là que se conçoit que l'hystérique symbolise cette insatisfaction première de sa promotion du désir insatisfait, celle sur laquelle j'ai insisté et que j'ai mise en valeur en m'appuyant sur l'exemple minimal, à savoir ce que j'ai commenté dans cet écrit qui reste sous le titre de *Direction de la cure et des principes de son pouvoir*, le rêve — qu'on s'en souvienne — dit de « la belle bouchère », de la belle bouchère et de son baiseur de mari, celui-là un vrai con — un homme ! — moyennant quoi il faut qu'elle lui montre qu'elle ne tient pas à ce dont il veut la combler de surcroît, ce qui veut dire que ça n'arrangera rien quant à l'essentiel, malgré que cet essentiel elle l'ait. Ce qu'elle ne voit pas, elle, parce qu'elle aussi a ses limites à son petit horizon, c'est que ça serait, cet essentiel de son mari, à le laisser à une autre qu'elle trouverait, elle, le plus-de-jouir. Car c'est bien ce dont il s'agit dans le rêve. Et elle ne le voit pas dans le rêve, c'est tout ce qu'on peut dire. Il y en a d'autres qui le voient parce que Dora, c'est ce qu'elle fait. Elle bouche par l'adoration de l'objet de désir, qu'est devenu, à son horizon, la femme, cette femme dont elle s'enveloppe, celle qui dans l'observation s'appelle Madame K. et qu'elle adore sous la figure de cette madone de Dresde qu'elle va contempler, elle bouche par cette adoration sa revendication pénienne. Et ceci permet de dire que « la belle bouchère » ne voit pas qu'en fin de compte, comme Dora, elle serait heureuse, très précisément, cet objet, à le laisser à une autre.

Ce ne sont que des indications ; il y a d'autres solutions. Si j'indique celle-là, c'est parce qu'elle est la plus scandaleuse. Il y a bien d'autres raffinements dans la façon de substituer à cette jouissance dont l'appareil qui est celui du social, à cette jouissance dont l'appareil, qui aboutit au complexe d'Œdipe. C'est bien pourquoi ce qui intéresse dans l'investigation analytique, c'est comment quelque chose dont nous avons défini

l'origine d'une toute autre source que de la jouissance phallique, celle située, celle, si l'on peut dire, quadrillée de la fonction du plus-de-jouir comme elle est apportée, cette fonction du plus-de-jouir, en suppléance de l'interdit de la jouissance phallique, je ne fais ici que rappeler des faits éclatants du discoure Freudien que j'ai déjà mis maintes fois en valeur et que je désire insérer ici dans leur rapport de configuration, non pas centrale, mais connexe à la situation que j'essaye de donner des rapports du discours à la jouissance ; c'est en cela que je les rappelle et que je veux y mettre un accent, si vous voulez bien de plus, destiné à changer en quelque sorte ce que pour vous peut traîner d'aura l'idée que le discours Freudien se centre sur cette donnée biologique de la sexualité. Je prendrai ici ma mesure de quelque chose dont il faut bien vous avouer que j'ai pas fait la découverte il y a bien longtemps, ceci parce que c'est toujours les choses les plus visibles, celles qui s'étalent qu'on voit le moins, je me suis dit tout d'un coup demandé : mais comment est-ce qu'on dit en grec le sexe ? le pire est que je n'avais pas de dictionnaire français-grec. D'ailleurs, il n'y en a pas, enfin il y en a des petits, des moches. Mais enfin il faut reconnaître que j'avais trouvé γένος qui, bien sûr, n'a rien à faire avec le sexe puisque ça veut dire enfin autre chose, la race, enfin c'est la ligne, c'est la lignée, c'est l'engendrement, c'est la reproduction

Il y a un autre mot qui m'est venu à l'horizon, mais dont les connotations sont certes bien autres, la φύσις, la nature ; mais c'est pas ça tout que nous disons, ça n'a pas du tout cet accent, quand nous disons le sexe, cette répartition des êtres vivants, d'une part d'entre eux en deux classes avec tout ce dont on s'aperçoit que ça comporte, très probablement l'irruption de la mort, puisque les autres, mon Dieu, n'ont pas l'air tellement de mourir que ça, ceux qui ne sont pas sexués. Le relief, bien sûr, c'est pas du tout cette référence biologique, c'est bien ce qui montre qu'il faut être très très prudent avant de penser que c'est un rappel, non seulement d'un organicisme quelconque, mais même d'une référence à la biologie qui met en avant cette fonction du sexe dans le discours Freudien ; c'est là qu'on s'aperçoit que le sexe avec l'accent qu'il a pour nous et l'ordre d'emploi, la diffusion significative, c'est *sexus* et qu'en somme par rapport au grec — il faudrait poursuivre l'enquête dans d'autres langues positives — mais en latin ça se rattache et très nettement, à *secare.*

Dans le latin *sexus*, il y a impliqué ce que j'ai d'abord mis en évidence, à savoir que c'est autour du phallus que tourne tout le jeu, et justement en tant que le phallus, et uniquement pour ça — car bien entendu, il n'y a pas que le phallus dans le relation, dans le rapport sexuel — seulement ce qu'il a de privilégié, cet organe, c'est qu'on peut en quelque sorte bien isoler sa jouissance. Il est pensable comme exclu, pour dire des mots violents ou pas, je ne vais pas vous noyer ça dans le symbolisme ! Il a justement cette propriété que nous pouvons d'ailleurs considérer, dans l'ensemble du champ de ce qui constitue les appareils sexuels, comme très locale, très exceptionnelle, il n'y a pas un très grand nombre d'animaux chez qui l'organe, l'organe décisif de la copulation est quelque chose d'aussi bien isolable dans ses fonctions de tumescence et de détumescence déterminante une courbe dite orgasmique parfaitement définissable : quand c'est fini, c'est fini ! *Post coïtum, animal triste* a déjà dit Horace. Ce n'est pas forcé d'ailleurs, mais ça marque bien qu'il se sent frustré, quoi ! Il y a quelque chose là-dedans qui ne le concerne pas. On peut prendre les choses autrement, on peut trouver ça très gai, mais enfin Horace trouvait que c'était plutôt triste. Ça prouve qu'il avait encore gardé quelques illusions sur les rapports à la φύσις, au bourgeon que constituerait le plaisir sexuel. Alors voilà qui met les choses à leur place, à savoir que c'est tout de même ainsi que Freud présente les choses et que s'il y a quelque chose dans la biologie qui pourrait faire écho, vague ressemblance, nullement racine, à cette position dont nous allons indiquer maintenant enfin la racine de discours, s'il y a quelque chose qui, pour faire bye-bye au domaine de la biologie, nous donnerait enfin une idée comme ça approximative de ce que ça représente, le fait que tout se joue autour de cet enjeu que l'un n'a pas et dont l'autre ne sait que faire, eh bien, ça serait à peu près ce qui se produit chez certaines espèces animales. J'ai vu tout récemment — c'est pour ça que je vous en parle — de très jolis poissons, monstrueux comme doit l'être un poisson, où la femelle a à peu près cette taille-là [grand geste des bras écartés] et le mâle est comme ça [petit doigt] ! Il vient s'accrocher à son ventre et il s'accroche si bien et jusqu'au point que ses tissus, c'est indiscernable, on ne peut pas même au microscope voir où commencent les tissus de l'un les tissus de l'autre. Il est là accroché par la bouche et de là il remplit ses fonctions de mâle. Après tout il n'est pas impensable en effet que ça sim-

plifie beaucoup le problème des rapports sexuels quand le mâle est réduit à ce qui à peu près reste au bout d'un certain temps dans cette petite poche animale, à savoir principalement les testicules. À la fin, il est fatigué il résorbe son cœur, son foie, il n'y a plus rien de tout ça, il est là suspendu comme ça en bonne place.

La question est d'articuler ce qu'il en est de cette exclusion phallique dans le grand jeu humain de notre tradition, qui est celui désir. Le désir n'a pas de rapport immédiatement proxime avec ce champ. Notre tradition le pose pour ce qu'il est : l'Éros, la présentification du manque. C'est là aussi qu'on peut se demander comment peut-on désirer quoi que ce soit ? Qu'est-ce qui manque ? Il y a quelqu'un un jour qui a dit : « Mais ne vous fatiguez pas, rien ne manque. Regardez les lis des champs. Ils ne tissent, ni ne filent, c'est eux qui sont à leur place dans le royaume des cieux ». Il est évident que pour tenir ces propos de véritable défi, il fallait vraiment être celui-là même qui s'identifiait à la négation de cette harmonie. C'est tout au moins ainsi qu'on l'a compris, interprété quand on l'a qualifié de Verbe. Il fallait qu'il fût le Verbe lui-même pour qu'il puisse à ce point nier l'évidence. Enfin c'est l'idée qu'on est fait. Lui n'en disait pas tant. Il disait. si l'on en croit un de ses disciples, : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie ». Mais qu'on en ait fait le Verbe, c'est bien là où se marque que les gens tout même savaient à peu près ce qu'ils disaient quand ils pensaient qu'il n'y avait que le Verbe à pouvoir à ce point se désavouer. C'est vrai, le lis des champs, nous pouvons bien l'imaginer comme un corps entier livré à la jouissance, chaque étape de sa croissance est identique à une sensation sans forme. Jouissance de la plante. Rien en tout cas ne permet de lui échapper. C'est peut. être une douleur infinie que d'être une plante ! Enfin personne ne s'amuse à rêver à ça, sauf moi !

Il n'en est pas de même pour ce qui de l'animal qui a ce que nous interprétons comme une économie, la possibilité de se mouvoir pour obtenir le moins de jouissance. C'est ce qu'on appelle le principe du plaisir : ne restons pas là où on jouit, parce que Dieu sait où ça peut nous mener ! Je vous l'ai déjà dit tout à l'heure.

Or il y a cette chose que la jouissance tout de même, nous en savons les moyens. Je vous ai parlé tout à l'heure de la chatouille et de la grillade. Eh bien, on sait comment faire, c'est même ça le savoir. Personne en

principe n'a envie d'en user trop loin, mais quand même ça tente. C'est même ça dont Freud a fait la découverte, justement vers 1920, et c'est là en quelque sorte le point de rebroussement de sa découverte que, quand après avoir épelé l'Inconscient, dont je défie qu'on dise que ça puisse être autre chose que la remarque qu'il y a un savoir parfaitement articulé dont à proprement aucun sujet n'est responsable et que, quand un sujet vient à rencontrer, à toucher, eh bien il se trouve, il se trouve, lui qui* parle, qui tout d'un coup rencontre ce savoir auquel il ne s'attendait pas, il se trouve, ma foi, bien dérouté. C'était la première trouvaille. Et que ça ait conduit nécessairement à ceci que Freud leur a dit, aux sujets : « Parlez, parlez donc, faites donc comme les hystériques ! On va bien voir quel est le savoir que vous rencontrez de la façon dont vous y êtes aspirés ou au contraire dont vous le repoussez, on va voir ce qui se passe ». C'est là qu'il a fait cette découverte, celle qu'il appelle de *l'Au-delà du principe du plaisir* qui est ceci : c'est que l'essentiel de ce qui détermine ce à quoi on a affaire dans l'exploration de l'Inconscient, c'est la répétition et que la répétition ça ne veut pas dire : ce qu'on a fini, on le recommence, comme la digestion ou quelques autres fonctions physiologiques. La répétition, c'est une dénotation, dénotation précise d'un trait que j'ai dégagé du texte de Freud comme identique au trait unaire, au petit bâton, à l'élément de l'écriture, d'un trait en tant qu'il commémore une irruption de la jouissance.

Voilà pourquoi il est concevable que le plaisir soit violé dans les règles de son principe, pourquoi il cède au déplaisir — car il n'y rien d'autre à dire, pas la douleur forcément — au déplaisir qui ne veut rien dire que la jouissance. C'est ici que l'insertion de la génération du génital, du génésique, dans le désir se montre tout à fait distincte de la maturité sexuelle. Parler de sexualisation prématurée a, certes, son intérêt, encore qu'il faille bien dire que ce qu'on appelle, chez l'homme, la première poussée sexuelle soit, à cet égard, très évidemment ce qu'on dit, à savoir prématurée, qu'à de ce fait qu'elle puisse impliquer en effet jeu de jouissance, il n'en reste pas moins que ce qui va introduire la section entre la libido et la nature, eh bien, ce n'est pas seulement l'auto-érotisme organique. Il y d'autres animaux que les hommes qui sont capables de se chatouiller, disons. Ça ne les a pas menés à une élaboration du désir bien avancée, les singes !

Par contre la faveur trouvée en fonction du discours, il ne s'agit pas seulement de parler des interdits, mais simplement d'une dominance de la, femme en tant que mère, et mère qui dit, mère à qui on demande, mère qui ordonne, qui institue du même coup cette dépendance du petit homme, la femme donne à la jouissance d'oser le masque de la répétition. La femme ici se présente en ce qu'elle est : comme institution de la mascarade, elle apprend à son petit à parader. Elle porte vers le plus-de-jouir, parce qu'elle plonge ses racines, elle, la femme, comme la fleur, dans la jouissance elle-même.

Les moyens de la jouissance sont ouverts au principe de ceci qu'il ait renoncé à la jouissance close et étrangère à la mère. C'est à quoi va venir s'insérer la vaste connivence sociale qui inverse ce que nous pouvons appeler au naturel la différence des sexes en sexualisation de la différence organique. Ce renversement implique le commun dénominateur de l'exclusion de l'organe spécifiquement mâle. Le mâle, dès lors, est et n'est pas ce qu'il est au regard de la jouissance et de là aussi la femme se produit comme objet justement de n'être pas ce qu'il est d'une part, différence sexuelle, et d'autre part d'être ce à quoi il renonce comme jouissance. Voilà.

Ces rappels sont tout à fait essentiels à faire au moment où, à parler de *L'Envers de la psychanalyse*, la question se pose de la place de la psychanalyse dans le politique. L'intrusion dans le politique ne peut se faire qu'à reconnaître qu'il n'y a de discours, et pas seulement l'analytique, de discours que de la jouissance, tout au moins quand on espère le travail de la vérité. La caractérisation du *discours du Maître* comme comportant une vérité cachée, ce qui ne veut pas dire qu'il se cache, qu'il se planque. le *discours du Maître* — le mot « cacher » a, en français. ses vertus étymologiques, il vient de *coactus, coatare*, *coactiata*, *coacticarte*, ça veut dire qu'il y a quelque chose qui est comprimé, qui est comme une surimpression, quelque chose qui demande à être déplié pour être lisible — il est clair que sa vérité lui est cachée et qu'un certain Hegel a articulé qu'elle lui est livrée, sa vérité, par le travail de l'esclave. Seulement voilà, c'est un discours de maître. Et le discours de Hegel qui repose sur la substitution de l'État au maître par le long chemin de la culture pour aboutir au Savoir Absolu, paraît bien avoir été définitivement réfuté, quelques trouvailles qui sont celles de Marx auxquelles — je ne suis pas là pour les commen-

ter — je ne donnerai pas d'appendice, mais simplement montrerai à quel point, du belvédère psychanalytique, nous sommes à l'aise pour mettre en doute ceci d'abord que le travail engendre un Savoir Absolu à l'horizon, ni même aucun savoir, J'ai déjà avancé ça devant vous, je ne veux pas ici le reprendre, mais c'est un des axes où je vous prie de vous situer pour saisir ce qu'il en est de la subversion.

Si le savoir est moyen de la jouissance, le travail est autre chose, même s'il est accompli par ceux qui ont le savoir. Ce qu'il engendre, ça peut, certes, être la vérité. Mais nul travail n'a jamais engendré un savoir. Quelque chose y objecte qui est celui que donne une observation plus serrée de ce qu'il en est, dans notre culture, des rapports du discours maître à quelque chose qui a surgi, qui est celui d'où est reparti tout l'examen de ce qui, du point de vue de Hegel, s'enroulait autour de ce discours. L'évitement de la jouissance absolue, en tant qu'elle est déterminée par ceci qu'à fixer l'enfant à la mère, la connivence sociale la fait le siège élu des interdits, d'autre part la formalisation d'un savoir qui rend toute vérité problématique, est-ce que ce n'est pas ce qui nous suggère que quelque chose plutôt que ce qu'on nous indique d'un progrès survenu par le travail de l'esclave — comme si, dans sa condition, il y avait eu le moindre progrès, bien au contraire ! — est-ce que ce n'est pas là pour nous donner l'idée plutôt d'un transfert, d'une spoliation de ce qu'il en était au départ de ce savoir inscrit, recelé dans le monde de l'esclave et auprès de quoi c'est le *discours du Maître* qui avait à s'imposer, avait à s'imposer aussi de ce fait rentrant dans le mécanisme de son assertion répétée d'y appréhender la perte de sa propre entrée dans le discours, d'y voir surgir pour tout dire cet objet *a* que nous avons épinglé au plus-de-jouir.

C'est cela en somme, cela pas plus, que le maître avait à faire payer à l'esclave, seul possesseur des moyens de la jouissance. Il se contentait de cette petite dîme d'un plus-de-jouir dont après tout rien n'indique que l'esclave en lui-même fût malheureux de le donner. Il en est tout autre chose de ce qui se trouve à l'horizon de la montée du sujet-maître dans une vérité qui s'affirme de son égalité à soi-même, de cette je-cratie dont je parlais une fois et qui est, semble-t-il, l'essence de toute affirmation dans la culture qui a vu fleurir entre toutes ce discours de maître.

Cette soustraction à l'esclave de son savoir qui est, à la voir de plus

près, toute l'histoire de cette dialectique dont Hegel suit les étapes à chaque pas, chose singulière sans avoir vu où elle menait, certes et pour cause : il était encore dans le champ de la découverte newtonnienne, il n'avait pas vu naître la thermo-dynamique. Peut-être alors, s'il avait pu se mettre au taux des formules qui pour la première fois unifièrent ce champ ainsi désigné de la thermo-dynamique, aurait-il pu y reconnaître ceci : du règne pur du signifiant répété à deux niveaux, $S_1$, $S_1$, encore : le premier $S_1$, c'est la digue, le second $S_1$ c'est en-dessous le bassin qui la reçoit et qui fait tourner une turbine.

Il n'y a pas d'autre sens à la conservation de l'énergie que cette marque d'une instrumentation qui signifie le pouvoir de maître. Ce qui est recueilli dans la chute, ceci d'autant doit être conservé, c'est la première des lois. Il y a quelque chose qui malheureusement dans l'intervalle disparaît ou plus exactement ne se prête pas au retour, à la mise en état du point de départ. Ceci, c'est le principe dit de Carnot-Clausius, encore qu'un certain Meyer y ait beaucoup contribué. L'analogie d'un tel savoir avec un discours qui dans son essence donne la primauté à tout ce qui est du départ et de la fin, en négligeant tout ce qui dans un intervalle peut être de quelque chose qui relève d'un savoir, cette mise à l'horizon du monde nouveau de cette pure vérité, vérité numérique de ce est comptable, est-ce que ceci, est-ce que ceci, à soi tout seul, ne signifie pas bien autre que la montée en jeu d'une Savoir Absolu, Est-ce que ce n'est pas l'idéal même d'une formalisation où plus rien ne compte, car l'énergie n'est rien d'autre que ce qui se compte, ce qui, si vous manipulez d'une certaine façon les formules, se trouve toujours faire le même total. Et ce qui est sûr, ce glissement, ce quart de tour qui fait que c'est à la place du maître que s'instaure une articulation éminemment nouvelle, complètement formellement au savoir et qui, à la place de l'esclave,… fait venir, non pas quelque chose qui d'aucune façon s'insérerait dans l'ordre de ce savoir, mais qui en est bien plutôt le produit, ce que Marx dénonce de ce procès de spoliation sans se rendre compte que c'est dans le savoir même qu'en est le secret comme la réduction du travailleur à lui-même, à n'être plus rien lui-même que valeur, le plus-de-jouir passé un étage au-dessus n'est rien d'autre que ce rapport à quelque chose qui n'est plus « plus-de-jouir », mais s'inscrit simplement comme valeur à inscrire ou à déduire de la totalité de ce qui s'accumule d'une nature essentiellement transformée.

Le travailleur n'est qu'unité de valeur. Avis à ceux pour qui ce terme évoque un écho ! C'est bien ce que Marx dénonce dans la plus-value, c'est la spoliation de la jouissance. Et pourtant cette plus-value, c'est le mémorial du plus-de-jouir, un équivalent du plus-de-jouir. La société des consommateurs prend son sens de ceci que ce qui en fait « l'élément » qu'on qualifie d'humain, à cela est donné l'équivalent homogène de n'importe quel plus-de-jouir qui est le produit de notre industrie, un plus-de-jouir en toc pour tout dire : c'est aussi bien, ça peut faire semblant de plus-de-jouir, ça retient encore beaucoup de monde !

Si je voulais vous donner matière à rêver où s'amorce ce procès dont notre science est le statut, je vous dirais — puisqu'après tout j'en ai refait la lecture récemment — de vous amuser au *Satiricon.* Moi, je ne trouve pas mauvais ce qu'il en a fait, le type. Il a fait une faute d'orthographe en écrivant *Satyricon* et ceci ne lui sera jamais pardonné ; il n'y a pas d'y ; mais à part ça, ça n'est pas mal, c'est moins bien que le texte. C'est moins bien que le texte, parce que dans le texte on est sérieux, on ne s'arrête pas à des images et qu'on voit de quoi il retourne.

Pour tout dire, c'est un bon exemple pour faire la différence de ce qu'il en est du maître et du riche. Ce qu'il y a de merveilleux dans les discours, quels qu'ils soient, fût-ce les plus révolutionnaires, c'est qu'ils ne disent jamais les choses en cru, comme je viens d'essayer, comme ça, un petit peu, vous savez, enfin j'ai fait ce que j'ai pu pour le discours de Freud !

Depuis le temps qu'il y a des économistes, on voit à quel point ça a de l'intérêt pour nous, analystes, parce que, s'il y a quelque chose qui est à faire dans l'analyse, c'est l'institution de cet autre champ énergétique qui nécessiterait d'autres structures. Vous pouvez unifier tant que vous voulez, si vous êtes Maxwell, le champ thermo-dynamique et l'électromagnétique, quand même vous rencontrerez un os à propos du gravitationnel. Et c'est assez curieux puisque c'est le gravitationnel avec lequel tout le monde a commencé. Mais enfin qu'importe !

Pour ce qui est du champ de la jouissance, hélas, qu'on appellera jamais — car je n'aurai sûrement pas le temps même d'en ébaucher des bases — qu'on appellera jamais le champ lacanien, comme je l'ai souhaité, pour ce qui est du champ de la jouissance, il y a des remarques à faire. Il est très curieux que dans le tas d'auteurs dans lequel je mets de temps

en temps mon nez, il y en a un qui s'appelle, comme chacun le sait, du nom de Smith qui a écrit quelque chose comme ça qu'il appelle *La richesse des nations*. Et puis on ouvre le livre… alors on voit des économistes, il n'est pas le seul, ils sont tous là se casser la tête, Malthus, Ricardo, les autres… *La richesse des nations,* qu'est-ce que c'est ? Alors on est là à essayer de définir : est-ce que c'est la valeur d'usage — ça doit bien compter quand même — ou la valeur d'échange — parce que ce n'est pas Marx qui a inventé tout ça, il s'est bien embarrassé de ce truc. Il est extraordinaire que personne, mais personne alors pour le coup, pas même un instant, je ne dis pas pour s'y arrêter, n'a fait cette remarque que la richesse, eh bien, c'est la propriété du riche, comme la psychanalyse — je vous ai dit un jour — c'est fait par le psychanalyste, c'est sa principale caractéristique. Il faut partir du psychanalyste ; et pourquoi à propos de la richesse, on ne partirait pas du riche ? Alors là intervient peut-être — et puis parce qu'il faut que j'aille vite, il faut que je m'arrête dans dix minutes pour des raisons de cours — je vais quand même vous dire quelque chose qui ressort d'une expérience qui n'est pas spécialement d'analyste, que tout le monde peut faire, le riche — c'est très important — a une propriété ; il achète, il achète tout en somme, il achète beaucoup. Je voudrais bien que vous méditiez sur ceci : c'est qu'il ne paie pas. On s'imagine qu'il paye pour des raisons comptables qui tiennent à la transformation du plus-de-jouir en plus-value. D'abord chacun sait que la plus-value s'additionne très régulièrement. Il n'y a pas de circulation de plus-de-jouir et très nommément il y a une chose qu'il ne paie jamais, c'est le savoir. Car il n'y a pas que la dimension de l'entropie dans ce qui se passe là, se passe là, du côté du plus-de-jouir. Il y a quelque chose quand même dont quelqu'un s'est aperçu, c'est que le savoir, ça implique l'équivalence entre cette entropie et une information. Bien sûr, ce n'est pas pareil, ce n'est pas aussi simple que Monsieur Brilloin le dit. Mais tout de même il faut voir ceci, c'est que le riche n'est un maître — et c'est ça que je vous prie d'aller voir dans le *Satiricon* — que parce qu'il s'est racheté. Les maîtres dont il s'agit à l'horizon du monde antique ne sont pas des hommes d'affaires. Voyez comme Aristote en parle, ça lui répugne. Par contre, quand un esclave s'est racheté, il n'est un maître qu'en ceci qu'il commence à tout risquer — c'est bien ainsi qu'un personnage qui n'est autre que Trimalchion lui-

même s'exprime dans le *Satiricon* — et qu'à partir du moment où il est riche, pourquoi est-ce qu'il peut tout acheter sans payer, puisque lui n'a rien à faire avec la jouissance, que ce n'est pas cela qu'il répète. Il répète son rachat. Il rachète tout ; plutôt, tout ce qui se présente, il le rachète. Il est bien fait pour être chrétien ! Il est par destination le « racheté ». Et pourquoi est-ce qu'on se laisse acheter par le riche ? on laisse acheter par le riche parce que ce qu'il vous donne participe de son essence de riche, à savoir qu'à acheter à un riche, à une nation développée, vous croyez simplement — c'est ça le sens de la richesse des nations — que vous allez participer du niveau d'une nation riche. Seulement, dans cette affaire, ce que vous perdez, c'est votre savoir qui vous donnait. à vous, votre statut. Ce savoir, le riche se l'acquiert par dessus le marché ; simplement il ne le paie pas.

Et bien, nous sommes arrivés aujourd'hui à la limite, je m'excuse, à la limite de ce que je peux dire avant d'évacuer cette salle. Je voulais introduire ceci de ce qui peut arriver de la promotion au niveau où joue la fonction de riche, celle pour qui le savoir n'est qu'appareil d'exploitation. Ce qui peut arriver, c'est la reprise de voix de ce qu'il en est du plus-de-jouir, du *a*. C'est là ce dont la fonction de l'analyste donne en quelque sorte quelque chose comme l'aurore. J'essaierai de vous expliquer, la prochaine fois, ce qu'en est l'essence. l'essence n'est sûrement pas de refaire de cet élément un élément de maîtrise, puisque, comme je vous l'expliquerai, tout tourne autour de l'insuccès.

# Leçon VIII

*18 février 1970*

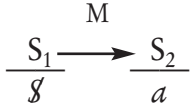


… Voilà. Alors il doit commencer à vous apparaître que l'envers de la psychanalyse, c'est cela même que j'avance cette année sous le titre du *discours du Maître*, bien sûr non pas d'une façon arbitraire, ce *discours du Maître* ayant déjà dans la tradition philosophique, ce que j'appellerai enfin ses lettres de crédit. Néanmoins, le *discours du Maître*, tel que j'essaie de le dégager. prend ici un accent de ce fait qu'on peut dire qu'à notre époque, il arrive à pouvoir être dégagé dans une sorte de pureté par quelque chose que nous éprouvons directement, et au niveau de la politique. Ce que je veux dire par là, c'est qu'il enserre tout, même ce qui se croit révolution. Plus exactement, par ce qu'on appelle romantiquement Révolution avec un grand R, ce *discours du Maître* accomplit sa révolution, dans l'autre sens de tour qui se boucle.

A l'horizon de cette mise en valeur un peu aphoristique, j'en conviens, mais qui est faite, comme l'aphorisme s'y destine, qui est faite pour éclairer d'un flash simple, à l'horizon de ceci, il y a ceci qui nous intéresse — je veux dire vous et moi — il y a que ce *discours du Maître* n'a qu'un contrepoint, c'est le *discours Analytique* encore si inapproprié. Je l'appelle contrepoint en ceci que sa symétrie — s'il en existe une, et elle existe — sa symétrie n'est pas par rapport à une ligne, ni par rapport à un plan, mais par rapport à un point. En d'autres termes : il est obtenu par

quelque chose qui est le bouclage de ce *discours du Maître* auquel je faisais à l'instant référence. En d'autres termes, ce que je n'ai pas pu, parce que ça commence à me fatiguer, réécrire au tableau, à savoir la disposition des S, barrés ou numérotés, et du *a*, tel que je l'ai réinscrit la dernière fois et dont j'espère que tous, plus ou moins, vous avec encore la transcription sur vos papiers, cette inscription que je n'ai pas eu le temps de faire du fait que je me battais avec autre chose, eh bien, elle montre assez cette symétrie par rapport à un point qui fait que le discours psychanalytique se trouve très précisément au pôle opposé au *discours du Maître.*

Voilà. Dans ce discours psychanalytique, il nous arrive de voir certains termes qui servent de phylum dans l'explication, celui du père par exemple. Il nous arrive de voir quelqu'un tenter d'en rassembler les principales données. C'est un exercice pénible quand il est fait à l'intérieur de ce que l'on attend, au point où nous en sommes, d'un énoncé, d'une énonciation psychanalytique, c'est à savoir d'une référence génétique. On se croit obligé, à propos du père, de partir de l'enfance, des identifications, et alors c'est vraiment quelque chose qui peut aller d'un extraordinaire bafouillage à une contradiction étrange. On nous parlera d'identification primaire, comme étant celle qui lie l'enfant à sa mère, ça semble en effet aller de soi. Il est bien curieux que, si nous nous reportons à Freud, au discours de 1921, celui qui s'appelle *Psychologie des masses et Analyse du moi*, c'est très précisément à l'identification au père que nous nous reporterons comme primaire. Et c'est assurément bien étrange, c'est bien étrange de voir qu'en somme ce que Freud pointe là, c'est que tout à fait primordialement le père s'avère être celui qui préside à toute première identification, et en ceci précisément qu'il est d'une façon élue celui qui mérite l'amour. Ceci est bien étrange assurément, et a à s'opposer, à se mettre. si je puis dire, en contradiction avec tout ce que le développement de l'expérience analytique se met assurément à établir de la primauté du rapport de l'enfant à la mère. Étranges discordances que celles du discours Freudien avec le discours des psychanalystes ! Peut-être ces discordances sont-elles le fait de quelque confusion. Et l'ordre que j'essaie de mettre par référence à des configurations de discours en quelque sorte primordiales est là pour nous rappeler qu'il est strictement impensable d'énoncer quoi que ce soit d'ordonné dans le

*discours Analytique*, sinon à se souvenir qu'avant d'extraire de quelque chose dont nous savons tellement que c'est le fait d'une collaboration reconstructive avec celui qui est dans la position de l'analysant que nous aidons, auquel nous permettons en quelque sorte d'entrer dans sa carrière, il faut nous souvenir que ce qui fonde toute cette reconstruction, cette possibilité même de l'aide sous la forme de l'interprétation, cet effort que nous faisons pour extraire sous la forme de pensée imputée ce qui a été en effet vécu par celui qui, en l'occasion, mérite bien en effet le titre de « patient », c'est quelque chose qui pour être efficace ne doit pas nous faire oublier que la configuration subjective a par la liaison signifiante, une objectivité parfaitement repérable : là, en tel point de liaison, celui tout à fait premier du $S_1$ au $S_2$, là est possible que s'ouvre cette faille qui s'appelle le sujet. Et là, les effets de la liaison, de la liaison en l'occasion signifiante, s'opèrent, que quelque part ce vécu qu'on appelle plus ou moins proprement « pensée » se produise ou non. Là se produit quelque chose qui tient à une chaîne exactement comme si c'était de la pensée. Freud jamais n'a rien dit d'autre quand il parle de l'inconscient. Cette objectivité non seulement induit, mais détermine cette position qui s'appelle position de sujet en tant que foyer des défenses.

Et bien, ce que j'avance, ce que je vais annoncer de nouveau aujourd'hui, c'est que, en s'émettant vers les moyens de la jouissance qui sont ce qui s'appelle le savoir, le signifiant Maître — je vais revenir sur ce qu'il faut entendre par là — le signifiant Maître, non seulement induit, mais détermine la castration.

Partons de ce que nous avons avancé du signifiant Maître. Qu'est-ce que ça peut vouloir dire ? Assurément, au départ, il n'y en a pas, tous les signifiants s'équivalant en quelque sorte pour ne jouer que sur la différence de chacun à tous les autres de n'être pas autres signifiants. C'est aussi par là que chacun est capable de venir en position de signifiant Maître, et très précisément en ceci que c'est sa fonction éventuelle — c'est ainsi que je l'ai définie de toujours — de représenter un sujet pour tout autre signifiant. Seulement, le sujet qu'il représente n'est pas univoque. Il est représenté sans doute, mais aussi n'est pas représenté. Quelque chose, à ce niveau, reste caché en relation avec ce même signifiant. C'est là autour que se joue le jeu de la découverte psychanalytique qui n'est pas bien sûr comme n'importe quoi d'autre, sans avoir été pré-

parée par cette hésitation qui est plus qu'une hésitation, qui est cette ambiguïté soutenue sous le nom de dialectique par Hegel quand il se trouve poser en quelque sorte au départ que le sujet s'affirme comme se sachant, quand il ose partir de la *Selbstbewußtsein* dans son énonciation la plus naïve, à savoir que toute conscience se sait être conscience, et pourtant de tresser cette même sorte de départ. avec une série de crises, d'*Aufhebung* comme il dit, d'où il résulte que cette *Selbstbewußtsein* elle-même, figure inaugurale du Maître, troue sa vérité du travail de l'Autre, par excellence, de celui qui ne se sait que d'avoir perdu ce corps, ce corps même dont il se supporte, pour avoir voulu le garder dans son accès à la jouissance, l'esclave autrement dit.

Comment ne pas essayer de rompre cette ambiguïté hégélienne ? Comment ne pas y être conduit dans une autre voie de tentative à partir de ceci qui nous est donné d'une expérience où il s'agit toujours de revenir pour la mieux serrer, l'expérience psychanalytique, et le plus simplement à partir de ceci qu'il y a un usage du signifiant qui peut se définir de partir essentiellement du clivage d'un signifiant Maître avec ce corps justement dont nous venons de parler, ce corps perdu par l'esclave pour qu'il ne devienne rien d'autre que celui où s'inscrivent tous les autres signifiants. C'est de cette sorte que nous pourrions imager ce savoir que Freud définit de le mettre dans cette parenthèse énigmatique de l'*Urverdrängt*, ce qui veut dire justement ce qui n'a pas eu à être refoulé, parce que ça l'est depuis l'origine, ce savoir sans tête, si je puis dire, qui est bien un fait politiquement définissable en structure. À partir de là, tout ce qui se produit — j'entends au sens propre, au sens plein du mot « produire » — par le travail, tout ce qui se produit concernant la vérité du maître, à savoir ce qu'il cache comme sujet, va rejoindre ce savoir en tant qu'il est clivé, *Urverdrängt* en tant qu'il est et que personne n'y comprend rien. Tel est quelque chose qui, j'espère, n'est point pour vous sans écho, sans que vous sachiez d'ailleurs si cet écho vient de droite ou de gauche, et qui d'abord se structure dans ce qu'on appelle le support mythique de sociétés que nous pouvons analyser comme ethnographiques, c'est-à-dire comme échappant au *discours du Maître* ; car le *discours du Maître* commence avec la prédominance du sujet en tant justement qu'il tend à ne se supporter que de ce mythe ultra-réduit d'être identique à son propre signifiant. C'est en quoi je vous ai indiqué

la dernière fois ce qu'a de nature affine à ce discours ce qu'on appelle la mathématique. Là, « A » s'y représente lui-même, sans avoir besoin d'un discours mythique qui lui donne ses relations partout ailleurs. C'est par là que la mathématique représente le savoir du Maître en tant que constitué sur d'autres lois que le savoir mythique.

Le savoir du maître se produit comme un savoir entièrement autonome du savoir mythique — et c'est ce qu'on appelle la science et c'est ce dont je vous ai indiqué la dernière fois la figure dans une rapide évocation de ce qu'il en est de la thermodynamique — et plus loin de toute unification du champ physique, laquelle repose sur ceci, la conservation d'une unité qui n'est rien qu'une constante toujours retrouvée dans le compte — je ne dis même pas dans la quantification — dans le compte, la manipulation de chiffres qui soit définie de telle sorte qu'elle fasse apparaître en tout cas cette constance dans le compte, voilà ce qui suffit, ce qui seulement supporte ce qui est appelé le fondement de la science physique, l'énergie.

Voilà ce qui lui donne aussi un support qui lui permet de prendre aisément ceci que la mathématique n'est constructible qu'à partir de ceci que le signifiant peut se signifier lui-même, que le A vous avez écrit une fois peut être signifié par sa répétition de A, position qui est justement strictement intenable au regard de ce qu'il en est de la fonction du signifiant : il peut tout signifier sauf assurément lui-même. C'est de cette infraction dans la règle de ce postulat initial qu'il faut se débarrasser pour que s'inaugure le discours mathématique. Entre les deux, de cette infraction originelle à la construction du discours de l'énergétique, le discours de la science ne se soutient dans la logique qu'à faire de la vérité un jeu de valeur, qu'à éluder radicalement toute sa puissance dynamique.

Comme vous le savez, le discours de la logique propositionnelle, foncièrement, comme on l'a souligné, tautologique, consiste à ordonner des propositions composées de telle sorte qu'elles soient toujours vraies quelle que soit toujours vraie quelle que soit, vraie ou fausse, la valeur des propositions élémentaires. Est ce que ce n'est pas dire que c'est se débarrasser de ce que j'appelais à l'instant le dynamisme du travail de la vérité ?

Eh bien, la question est proprement de ceci qui spécifie et distingue le discours analytique de poser la question d'à quoi sert cette forme de

savoir, celle qui rejette, qui exclut la dynamique de la vérité. La première approximation est ceci : c'est qu'elle sert à refouler ce qui habite le savoir mythique, mais, du même coup, excluant celui-ci à n'en plus rien connaître que sous la forme de ce que nous retrouvons sous les espèces de l'Inconscient, la forme d'un savoir disjoint, d'épave de ce savoir, il n'est pas vrai que d'aucune façon ce qui va être reconstruit de ce savoir disjoint fasse retour au discours de la science, ni à ses lois structurales. C'est à dire qu'ici je me distingue de ce qu'en énonce Freud. À ce discours de la science, ce savoir disjoint, tel que nous le retrouvons dans l'Inconscient, est étranger. C'est justement en cela qu'il est frappant qu'il s'impose. Il s'impose exactement de ceci que j'énonçais l'autre jour sous cette forme, dont il faut croire que, pour l'employer, je n'en trouvais pas de meilleure, « qu'il ne déconne pas », parce que si con qu'il soit, ce discours de l'Inconscient, il répond à quelque chose qui tient très précisément à l'institution du *discours du Maître* lui-même. Et c'est cela qui s'appelle l'Inconscient. Il s'impose à la science comme un fait. Cette science faite, c'est-à-dire factice, ne peut méconnaître ce qui lui apparaît comme artefact. C'est vrai. Seulement il lui est interdit, justement d'être science du Maître, de se poser la question de l'artisan. Et ceci fera le fait d'autant plus fait.

J'ai pris en analyse très tôt après la dernière guerre — j'étais déjà né depuis longtemps — trois personnes du haut pays de Togo qui y avaient passé leur enfance. Je n'ai pu avoir dans leur analyse trace des usages et croyances tribales qu'ils n'avaient pas oubliés, qu'ils connaissaient, mais du point de vue de l'ethnographe, ce qui veut dire, étant donné ce qu'ils étaient : de courageux petits médecins qui essayaient de se faufiler dans la hiérarchie médicale de la métropole dont nous n'ignorons pas — nous étions encore au temps colonial — que tout était fait pour les séparer, ce qu'ils en connaissaient donc, du niveau de l'ethnographe, était à peu près celui du journalisme ; mais leur inconscient fonctionnait selon les bonnes règles de l'œdipe, c'est-à-dire qu'il était l'inconscient qu'on leur avait vendu en même temps que les lois de la colonisation, forme exotique du *discours du Maître*. tout à fait régressive, face du capitalisme qui est justement ce qu'on appelle impérialisme. Leur inconscient n'était pas celui de leurs souvenirs d'enfance, là ça se touchait ; mais leur enfance rétroactivement vécue dans nos catégories — écrivez le mot

comme je vous ai appris l'année dernière — « femm-il-iales » — et je défie quelque analyste que ce soit, même à aller sur le terrain, de me contredire…

Ce n'est pas la psychanalyse qui peut servir à procéder à une enquête ethnographique, ceci d'ailleurs étant dit que ladite enquête n'a aucune chance de coïncider avec le savoir autochtone, sinon par référence au discours de la science dont malheureusement ladite enquête, elle, n'a aucune espèce d'idée, de cette référence, parce qu'il lui faudrait la relativer. En disant que ce n'est pas par la psychanalyse qu'on peut entrer dans une enquête ethnographique, j'ai sûrement l'accord de tous les ethnographes, mais je l'aurai peut-être moins en leur disant que justement pour avoir une petite idée de la relativation du discours de la science, c'est-à-dire pour avoir peut-être une petite chance de faire une juste enquête ethnographique, il faut, je le répète, non pas procéder par la psychanalyse, mais il faudrait peut-être, si ça existe, être un psychanalyste.

Ici, au carrefour, nous énonçons que ce que la psychanalyse nous permet de concevoir, n'est rien d'autre que sur la voie que le marxisme ouvrait, à savoir que le discours est lié aux intérêts du sujet.

C'est ce que Marx appelle, à l'occasion, l'économie, parce que ces intérêts sont, dans la société capitaliste, entièrement marchands.

La marchandise est liée au signifiant maître, de sorte que ça ne résoud rien de le dénoncer ainsi. La marchandise n'est pas moins liée à ce signifiant après la révolution socialiste.

Alors ce dont il s'agit de s'apercevoir, c'est que les fonctions propres du discours telles que je les ai énoncées, nous allons les écrire en toutes lettres, le « signifiant maître », le savoir…

Une mise en fonction du discours est définie par le clivage, par la distinction du signifiant Maître au regard du savoir.

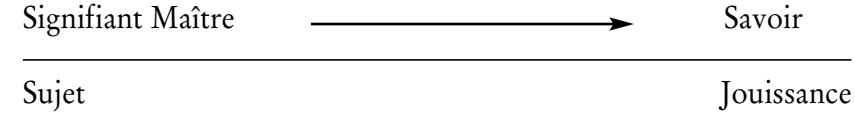


Remarquez que c'est la question pour qui voudrait en savoir un peu plus long sur les sociétés « primitives », en tant que je les inscris de n'être

pas dominées par le *discours du Maître*. Il est assez probable que le signifiant Maître y est repérable d'une plus complexe économie. C'est bien à quoi confinent les meilleures recherches dites sociologiques sur le champ de ces sociétés.

Réjouissons-nous, d'autant plus que ce n'est pas par hasard que le fonctionnement du signifiant Maître soit plus simple dans le *discours du Maître*, qu'il soit entièrement maniable de ce rapport, $S_1$ à $S_2$ que vous voyez là écrit.

$$\frac{S_1}{\$} \longrightarrow \frac{S_2}{a}$$

Le sujet est très précisément ce qui dans ce discours se trouve lié, avec toutes les illusions qu'il comporte, au signifiant Maître, alors que l'insertion dans la jouissance est le fait du savoir.

$$\frac{\text{Signifiant Maître} \longrightarrow \text{Savoir}}{\text{Sujet} \qquad\qquad \text{Jouissance}}$$

Eh bien, ce que j'apporte cette année est que ces fonctions propres peuvent trouver des sites différents. C'est ce que définit leur rotation sur ces quatre places que vous ne voyez ici en lettres désignées d'aucune façon, si ce n'est pas leur place, celle que j'appelle, en l'occasion, en haut et à gauche, en bas et à droite, ici comme ça un peu sur le tard pour éclairer quand même ceux qui les auront désignées de l'effet de leur petite jugeote, c'est à savoir par exemple, le désir et de l'autre côté le site de l'Autre. Là se figure ce dont, dans un registre ancien, j'ai parlé en disant que le Désir de l'homme, au temps où je me contentais d'une pareille approximation, c'est le désir de l'Autre.

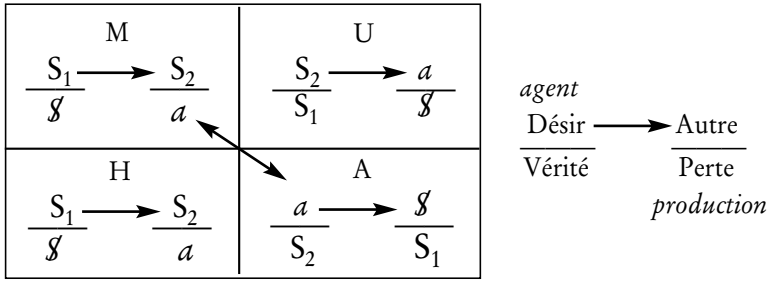

La place à figurer sous le Désir, c'est celle de la vérité; sous l'Autre, c'est celle où se produit la Perte, la perte proprement de la jouissance dont vous savez que nous extrayons la fonction du plus-de-jouir. C'est là que prend son prix le *discours de l'Hystérique*, il a le mérite de maintenir dans l'institution discursive ce qu'il en est du rapport sexuel, à savoir comment un sujet peut le tenir ou, pour mieux dire, ne peut pas le tenir, En effet, la réponse à savoir comment il peut le tenir est celle-ci : en laissant la parole à l'Autre et précisément en tant que lieu du savoir refoulé.

Ce qu'il y a d'intéressant, c'est cette vérité que c'est tout entier étranger à son sujet que se livre ce qu'il en est du savoir sexuel. C'est là ce qu'on appelle originellement dans le discours Freudien, le refoulé. Mais ce qui importe, ce n'est pas cela qui, pris tout pur n'a d'autre effet, si l'on peut dire, que d'une justification de l'obscurantisme. Les vérités qui nous importent, et pas peu, sont condamnées à être obscures. Il n'en est rien, je veux dire que le *discours de l'Hystérique* n'est pas le témoignage que l'inférieur est en bas. Bien au contraire, il ne se distingue pas, comme batterie de fonction, de celle assignée au *discours du Maître*. Et c'est ce qui permet de le figurer des mêmes lettres qui nous servent, le $\not{S}$, le $S_1$, $S_2$, le petit *a* :

$$\frac{\not{S}}{a} \xrightarrow{H} \frac{S_1}{S_2}$$

Simplement il révèle la relation de ce *discours du Maître* à la jouissance en ceci que le savoir, dans ce *discours de l'Hystérique*, vient à la place de la Jouissance. Le sujet lui-même hystérique s'aliène du signifiant maître comme étant celui que ce signifiant divise — j'ai dit celui au masculin, celui représente le sujet — que le signifiant Maître divise, qui se refuse à s'en faire le corps. Car on parle, à propos de l'hystérique, de complaisance somatique. Encore que le terme soit Freudien, ne pouvons-nous pas nous apercevoir qu'il est bien étrange et que c'est plutôt du refus du corps qu'il s'agit… à suivre l'effet du signifiant Maître. L'hystérique n'est pas esclave — et donnons-lui maintenant le genre du sexe sous lequel le plus souvent ce sujet s'incarne, elle — elle fait, à sa façon, une certaine grève, elle ne livre pas son savoir. Elle démasque

pourtant la fonction du Maître dont elle reste solidaire, très précisément en mettant en valeur ce qu'il y a de maître dans ce qui est l'Un — avec un grand U — dont elle se soustrait à titre d'objet de son désir, C'est là la fonction propre que nous avons repérée dès longtemps, au moins dans le champ de mon École, sous le titre du Père idéalisé.

Alors là, n'y allons pas par quatre chemins. Réévoquons Dora qu'il faut bien que je suppose connue par tous ceux qui sont là à m'entendre. Ceux qui ne l'ont pas encore ouvert, tant pis ! Simplement qu'ils se dépêchent ! Il faut lire « Dora » et, à travers les interprétations « contournées » — j'emploie le terme exprès que Freud donne de l'économie de ses malheurs — ne pas perdre de vue quelque chose dont j'oserai dire que Freud le couvre de ses préjugés. Je fais une petite parenthèse. Que vous ayez ou non le texte en tête, reportez-vous y. Vous verrez de ces phrases qui semblent à Freud aller de soi : qu'une fille, par exemple, s'arrange toute seule de telles anicroches, à savoir quand un monsieur lui saute dessus. Elle ne va pas en faire des histoires, une fille bien, bien entendu ! Pourquoi ? Parce que Freud le pense comme ça. Ou encore — ce qui va plus loin — une fille normale n'a pas à être dégoûtée quand on lui fait une bonne manière. Ça semble aller de soi. Il faut bien reconnaître le fonctionnement de ce que j'appelle préjugé dans un certain abord de ce qui est révélé là par notre Dora en question. Et si l'on lit ce texte, à garder quand même quelques uns des repères auxquels j'essaie de vous rompre, le mot « contourne », dont j'ai parlé tout à l'heure, vous le verrez, vous apparaîtra, je veux dire qu'il ne vous paraîtra pas illégitime de le prononcer vous-mêmes. La prodigieuse finesse, astuce, de ces renversements dont Freud explique les plans multiples, qui se réfractent à travers trois ou quatre défenses successives, la manœuvre, comme je l'appelle, de Dora en matière amoureuse, peut-être après tout de faire écho à ce dont lui-même a désigné en son texte dans la *Traumdeutung*, vous fera-t-elle paraître que c'est un certain mode d'abord que dépendent ces contours. Pourquoi ne pas essayer, conformément à ce que j'ai énoncé au début de mon discours d'aujourd'hui que la conjoncture subjective, de son articulation signifiante, reçoit une certaine sorte d'objectivité, et ne pas partir de ceci que le père, point pivot de toute l'aventure ou mésaventure est proprement un homme châtré — j'entends quant à sa puissance sexuelle — qu'il est

manifeste qu'il est à bout de course, très malade. Dans tous les cas des *Stüdien über Hysterie*, ce fait lui-même d'appréciation symbolique, remarquez, car après tout même un malade ou un mourant est ce qu'il est, le considérer comme déficient par rapport à une fonction à une laquelle il n'est pas occupé, c'est lui donner à proprement parler une affectation symbolique. C'est oublier que le père, ou plus exactement c'est proférer implicitement que le père n'est pas seulement après tout ce qu'il est, ce que ça veut dire : c'est un titre, comme ancien combattant, c'est ancien géniteur. Il est père, comme l'ancien combattant : jusqu'à la fin de sa vie. C'est impliquer, dans le mot père, quelque chose de toujours en puissance en fait de création et c'est par rapport à cela, dans ce champ symbolique, qu'il faut remarquer que le père en tant qu'il joue ce rôle pivot, ce rôle majeur, ce rôle maître dans le *discours de l'Hystérique*, c'est celui qui se trouve, précisément sous cet angle de la puissance de création, eh bien il se trouve soutenir sa position par rapport à la femme tout en étant hors d'état. C'est là ce qui spécifie la fonction, en quelque sorte la relation au père de l'Hystérique. C'est très précisément en ceci que nous désignons comme étant le Père idéalisé.

Remarquons encore pour nous en tenir… — j'ai dit que je n'y allais pas par quatre chemins : je prends Dora et je vous prie après moi de la relire pour voir si ce que je dis est vrai — celui que j'appellerai ici curieusement le troisième homme, Monsieur K, eh bien, il s'agit de savoir comment s'ordonne, quoique je l'ai dit depuis longtemps, ce qui en lui convient à Dora. Alors pourquoi aussi là ne pas s'en tenir à la définition structurale telle que nous pouvons la donner à l'aide du *discours du Maître* ? Ce qui convient à Dora, c'est l'idée que lui a l'organe. J'ai dit l'organe, hein ! Ça, Freud le perçoit et l'indique très précisément que c'est ça qui joue le rôle décisif dans le premier a bord, le premier accrochage, si je puis dire, de Dora avec lui, quand elle a quatorze ans et que l'autre la coince dans une embrasure. Ça n'altère pas du tout les relations entre les deux familles. Personne ne songe au reste à s'en étonner. Comme dit Freud, une fille s'arrange toujours toute seule avec ces choses-là. Ce qu'il y a de curieux, c'est justement qu'il arrive qu'elle ne s'arrange plus toute seule et qu'elle veuille mettre tout le monde dans le coup. Mais plus tard. Alors pourquoi ? Certes, c'est l'organe qui fait le prix de ce troisième homme, Monsieur K, mais pas pour que Dora en

fasse son bonheur, si je puis dire, pour qu'une autre l'en prive. Ce qui intéresse Dora, ce n'est pas le bijou, même indiscret. C'est, comme le premier rêve — souvenez-vous que cette observation qui dure trois mois est toute entière faite pour nous servir de cupule à deux rêves — ce n'est pas le bijou, c'est la boîte. Le rêve dit de « la boîte à bijoux », le premier de ces deux rêves, en témoigne : l'enveloppe du précieux organe, voilà seulement ce dont elle jouit. Et elle sait très bien en jouir par elle-même comme nous en témoigne l'importance décisive chez elle de la masturbation infantile dont rien au reste ne nous indique dans l'observation de Dora quel était le mode, sinon qu'il est probable qu'il avait quelque rapport avec ce que j'appellerai le rythme fluide, coulant, dont le modèle est dans l'énurésie, qu'on nous donne très précisément dans son histoire comme induite sur le tard par celle de son frère qui, d'un an et demi plus âgé qu'elle, était arrivé jusqu'à l'âge de huit ans affecté de cette énurésie dont en quelque sorte Dora prend le relais sur le tard.

Ceci est tout à fait caractéristique — je parle de l'énurésie — est comme, si l'on peut dire, le stigmate de la substitution imaginaire de l'enfant au père justement comme impuissant. J'invoque ici tous ceux qui de, l'enfant et de cet épisode, pour quoi il est assez fréquent qu'on fasse intervenir l'analyste, et de cet épisode, peuvent recueillir de leur expérience. Alors jointe à tout cela la contemplation théorique de Madame K, si je peux m'exprimer ainsi, telle qu'elle s'épanouit dans le séjour de Dora, béante devant la Madone de Dresde, de celle, Madame K qui sait soutenir le désir du père idéalisé, mais aussi contenir, si je puis dire, et du même coup priver Dora du répondant, si je puis dire, qui se trouve ainsi doublement exclu de sa prise, eh bien, ce complexe est par là même la marque de l'identification à une jouissance en tant qu'elle est celle du Maître. Petite parenthèse : il n'est pas rien de rappeler l'analogie qu'on a faite de l'énurésie à l'ambition. Mais confirmons : la condition imposée au cadeau de Monsieur K, c'est d'être la boîte. Il ne lui donne pas autre chose qu'une boîte à bijoux. Le bijou, c'est elle. Son bijou à lui, indiscret comme je le disais tout à l'heure, eh bien, qu'il aille se nicher ailleurs et qu'on le sache, d'où la rupture, dont depuis longtemps j'ai marqué la signification, quand Monsieur K dit L « Ma femme n'est rien pour moi ». C'est vrai qu'à ce moment-là la jouissance de l'Autre s'offre à elle, mais c'est elle qui n'en veut pas, parce que ce qu'elle veut c'est le Savoir comme

moyen de la Jouissance et pour le faire servir à la Vérité, à la Vérité qu'elle incarne. Et elle l'incarne en tant que Dora et cette vérité, pour la dire enfin, c'est que le maître est châtré. Et en effet si la jouissance unique à représenter le bonheur, celle que j'ai définie la dernière fois comme parfaitement close, celle du phallus, le dominait, ce Maître — vous voyez le terme que j'emploie : le Maître, justement, elle ne peut le dominer qu'à l'exclure — comment le Maître établirait-il ce rapport au savoir, qui est tenu par l'esclave, ce rapport au Savoir dont le bénéfice est le forçage du plus de jouir ? Aussi bien le deuxième rêve marque-t-il que le père symbolique est bien le père mort, qu'on y accède que d'un lieu vide et sans communication. Rappelez vous la structure de ce rêve et comment, après avoir reçu l'annonce par sa mère : « Viens, si tu veux », dit la mère, comme en écho à ce que Madame K lui a dit autrefois de venir dans l'endroit où doit se produire la rupture avec le mari de ladite de tous les drames que nous avons dits, « Viens si tu veux, ton père est mort et on l'enterre ». Et la façon dont elle y va sans qu'on sache jamais dans le rêve par quels moyens elle est parvenue, dont elle y va pour arriver à un lieu dont il faut qu'elle demande si c'est bien là qu'habite ce monsieur, monsieur son père — comme si elle ne le savait pas ! — eh bien, dans la boîte vide de cet appartement déserté, déserté par ceux qui sont partis, après l'avoir invitée, de leur côté au cimetière… Dora trouve à ce père aisément son substitut dans un gros livre, le dictionnaire, le dictionnaire où l'on sait, où l'on apprend ce qui concerne le sexe, marquant bien là que ce qui lui importe, fût-ce au-delà de la mort du père c'est ce qu'il produit de savoir, de savoir pas n'importe lequel, de savoir sur la Vérité. C'est ce qui suffira à faire pour elle de l'expérience analytique, car cette Vérité à quoi précisément — et c'est ce qui fait qu'il se l'attache — Freud l'aide, elle aura cette satisfaction de la faire reconnaître par tout le monde, ainsi que ce qu'il en était vraiment des rapports de son père à Madame K, comme des siens à Monsieur K. Tout ce que les autres ont voulu enterrer des épisodes pourtant parfaitement authentiques dont Dora se faisait la représentante, ceci s'impose et ceci lui suffit pour elle à clore dignement ce qu'il en est de l'analyse, même si Freud ne paraît point satisfait de son issue quant à sa destinée de femme.

Il y aurait là au passage quelques remarques à faire qui ne sont pas vaines, étant donné qu'il y a des choses qui passent comme ça pour une

métaphore, quand Freud, par exemple, s'arrêtant dans l'analyse du rêve, nous dit qu'il ne faut pas oublier que, pour qu'un rêve tienne sur ses deux pieds, il ne suffit pas qu'il représente une décision, un vif désir du sujet, quant au présent dans l'occasion. Le rêve des bijoux, où il s'agit que Dora s'en aille, quitte les lieux parce que l'incendie menace, il lui faut, à Freud, il lui faut quelque chose qui donne son appui au rêve dans un désir de l'enfance et là ce qui nous importe, c'est la référence qu'il prend — on la prend, je vous dis d'habitude, comme une élégance — de l'entrepreneur, l'entrepreneur de la décision bien entendu, au capitaliste dont les ressources accumulées, enfin le capital de libido, au capitaliste qui permettra à cette décision de passer en acte. Est-ce qu'il n'est pas amusant, après ce que je vous ai dît de la relation du capitaliste à la fonction du Maître, du caractère tout à fait distinct de ce qui peut se faire du processus d'accumulation à la présence du plus-de-jouir, de la présence de ce plus-de-jouir elle-même à l'exclusion de ce qui est le bon gros jouir, le jouir simple, le jouir qui se réalise dans la copulation toute nue, est-ce que ce n'est précisément pas de là que le désir infantile prend sa force, sa force d'accumulation au regard de cet objet, de cet objet qui fait la cause du désir, de ce qui de capital de libido s'accumule de par précisément la non-maturité infantile, l'exclusion de la jouissance que d'autres appelleront normale. Voilà qui tout d'un coup donne son accent propre à la métaphore Freudienne quand il se réfère au capitaliste.

Mais d'autre part, si de son courage lucide Freud s'est trouvé porter au terme un certain succès de Dora, par quoi, dirons-nous, s'indique-t-elle sa maladresse à retenir sa patiente ? Qu'on lise ces quelques lignes où malgré lui en quelque sorte Freud indique je ne sais quel trouble qui est, ma foi, bouleversant, pathétique, au fait que peut-être à lui montrer plus d'intérêt — et Dieu sait qu'il lui en porte ! toute l'observation en témoigne — il aurait réussi sans doute à lui faire pousser plus loin cette exploration de laquelle on ne peut pas dire qu'à son aveu même il ne l'ai pas conduite sans erreur. Dieu merci qu'il ne l'a pas fait, je veux dire que Freud, en lui donnant ces satisfactions d'intérêt à ce qu'il ressent comme sa demande d'amour, n'ait pas pris, comme il est d'usage, la place de la mère. Car une chose est certaine, si cette expérience a pu infléchir dans la suite de son attitude, est-ce que ce n'est pas à cela que nous devons le fait qu'en quelque sorte les bras lui tombent et il se décourage de consta-

ter que ce qu'il a pu faire pour les hystériques n'aboutit à rien d'autre qu'à ce qu'il épingle du *penis-neid,* ce qui veut dire nommément quand on l'articule, au reproche fait par la fille fait à la mère de ne pas l'avoir créée garçon, c'est-à-dire report sur la mère, et sous la forme de frustration, de ce qui dans son essence significative et telle qu'elle donne sa place, sa fonction vive au *discours de l'Hystérique* au regard du *discours du Maître.* se dédouble dans d'une part castration du père idéalisé qui livre le secret au Maître et d'autre part privation, assomption par le sujet, féminin ou pas, de la jouissance d'être privé.

Mais pourquoi Freud s'est-il trompé à ce point, alors qu'on quelque sorte, si l'on en croit mon analyse d'aujourd'hui, il n'y avait littéralement qu'à brouter ce qu'on lui offrait dans la main

Pourquoi substitue-t-il au savoir qu'il avait recueilli de ces toutes bouches d'or, Anna, Emmy, Dora, ce mythe du complexe d'œdipe ? Ce complexe d'œdipe qui joue le rôle du savoir à prétention de vérité, il se situe là quelque part dans cette figure qui justement n'est pas écrite, qui est celle du *discours de l'Analyste,* à savoir un certain savoir au site que j'ai appelé tout à l'heure celui de la vérité :

$$\frac{a}{S_2} \xrightarrow{A} \frac{\not S}{S_1}$$

Oui, il est étrange qu'il ne soit pas devenu plus rapidement tout à fait clair que, si toute l'interprétation s'est engagée du côté de la gratification ou de la non-gratification, de la réponse ou non à la demande, bref, vers une élusion toujours croissante vers la demande de ce qui est de la dialectique du désir, glissement métonymique dont il s'agit d'assurer l'objet constant, c'est probablement du caractère strictement inutilisable… et en effet qui l'utilise ? Quelle place tient dans une analyse la référence à ce fameux complexe d'œdipe ? Je demande ici à tous ceux qui sont analystes de répondre. Ceux qui sont de l'Institut, bien sûr, ne s'en servent jamais. Ceux qui sont de mon École font un petit effort, bien sûr ça ne donne rien, ça revient au même que les autres ! C'est strictement inutilisable, sauf de ce grossier rappel de la valeur d'obstacle de la mère devant tout investissement d'un objet comme cause du désir. Et les extraordinaires élucubrations auxquelles arrivent les analystes concernant « le

parent combiné », comme ils disent, ne signifient qu'une chose : édifier un grand A receleur de la jouissance, c'est-à-dire ce qu'on appelle généralement Dieu avec lequel ça vaut la peine de faire le quitte ou double du plus-de-jouir, c'est-à-dire ce fonctionnement qu'on appelle le Surmoi. Ah ! je vous gâte aujourd'hui ! Je n'avais pas encore abordé cette histoire du Surmoi. J'avais pour ça mes raisons. Il fallait que j'en sois arrivé au moins au point où j'en suis là pour que ce que, l'année dernière, je vous ai énoncé du Pari de Pascal puisse devenir opératoire et démontrer que le Surmoi c'est exactement — peut-être certains l'ont-ils deviné — ce que j'ai commencé d'énoncer quand je vous ai dit que la vie, la vie, la vie provisoire qui se joue en faveur d'une chance de vie éternelle, c'est le a mais que ça ne vaut la peine que si le A n'est pas barré, autrement dit s'il est tout à la fois : non seulement le parent combiné ça n'existe pas, il y a le père d'un côté et la mère de l'autre ; comme le sujet aussi ça n'existe pas, il est également divisé en deux, comme il est barré, on peut dire, et que c'est la réponse que désigne à l'énonciation mon graphe. Il en résulte que c'est ça qui met sérieusement en cause qu'on puisse jouer le quitte ou double du plus-de-jouir avec la vie éternelle.

Oui, il y a vraiment quelque chose de sensationnel dans ce recours au mythe d'Œdipe. Il est certain que ceci vaut la peine que nous y étendions. Je pensais aujourd'hui vous faire sentir ce qu'il y a d'énorme dans Freud, fût-ce dans cette dernière conférence, par exemple, de celles qui s'appellent « Les nouvelles conférences sur la psychanalyse », à croire tranché ce qu'il en est de la question du rejet de la religion de tout horizon recevable, penser que la psychanalyse joue là rôle décisif et de croire en avoir fini pour nous avoir dit que le support de la religion ce n'est rien d'autre que ce père auquel l'enfant recourt dans son enfance, dont il sait qu'il est en quelque sorte tout amour, qu'il va au-devant, qu'il prévient ce qui chez lui peut se manifester de malaise. Est-ce que ce n'est pas là une chose étrange quand on sait ce qu'il en est en fait de cette fonction de père ? Certes ce n'est pas que par ce bout que Freud nous présente un paradoxe. L'idée de le référer à je ne sais quelles jouissance originelle de toutes les femmes, quand il est bien connu qu'un père suffit tout juste à une et encore il ne faut pas qu'il se vante ! Un père n'a avec le Maître — je parle du père tel que nous le connaissons, tel qu'il fonctionne — un père n'a avec le Maître que le rapport le plus lointain puisqu'en somme

dans la société au moins à laquelle Freud a à faire, c'est lui qui travaille pour tout le monde. Il a charge de la « femme-il » dont je parlais tout à l'heure. N'est-ce pas là assez d'étrangeté pour nous faire suggérer qu'après tout ce que Freud préserve en fait, sinon en intention, c'est très précisément ce qu'il désigne comme de plus substantiel dans la religion : c'est l'idée d'un père tout amour. Et c'est bien ce que désigne la première forme parmi les trois qu'il isole dans l'article que j'évoquais tout à l'heure de l'*Identification*, l'identification de pur amour au père. Le père est amour. Et ce qu'il y a de premier à aimer dans ce monde est le père. Étrange survivance de quelque chose dont Freud croit que cela va évaporer la religion, alors que vraiment c'en est la substance même qu'il conserve avec ce mythe bizarrement composé du père.

Assurément — nous y reviendrons, mais déjà vous pouvez en voir le nerf — que tout ceci aboutisse à l'idée du meurtre, à savoir que le père, le père originel, est celui que les fils ont tué, après quoi c'est de l'amour de ce père mort que tout procède d'un certain ordre, est-ce qu'il ne semble pas que ceci dans ses énormes contradictions dans son baroque, dans sa superfluïté, n'est autre chose que défense contre ceci que le foisonnement de tous les mythes articule en clair bien avant que Freud, à faire le choix de celui-ci, les rétrécisse, ces vérités, c'est à savoir que ce qu'il s'agit de dissimuler, c'est que le père, dès lors qu'il entre dans ce champ du *discours du Maître* où nous sommes en train de nous orienter, le père est dès l'origine castré.

Telle est la forme idéalisée qu'en donne Freud. Que ceci soit complètement masqué, en quoi pourtant sinon les dires, du moins les configurations que lui offrait l'expérience de l'hystérique, eussent dû mieux le guider, que le complexe d'œdipe soit au niveau de l'analyse elle-même à considérer comme ce qui suggère que tout est à remettre en cause de ce qu'il faut de savoir pour que ce savoir puisse être mis en question au site de la Vérité, voilà ce qui fait le but de ce que nous essayons de vous dérouler cette année.

# Leçon IX

*11 mars 1970*

Ce qui est remarquable dans la formulation que je vais essayer de vous donner du *discours de l'Analyse* en le repérant de ce à quoi par toutes sortes de traces, de masques il se manifeste, à première vue, déjà apparenté, à savoir le *discours du Maître*, c'est, nous disons plutôt, de ce que la vérité du *discours du Maître* est masquée que l'analyse prend son importance. Dans les quatre places où se situent les éléments articulatoires sur lesquels je fonde la consistance qui peut surgir de la mise en rapport de ces discours, il est clair que la place que j'ai désignée comme étant celle de la Vérité, ne se distingue qu'à approcher ce qu'il en est du fonctionnement de ce qui vient de l'articulation à cette place. Ceci ne lui est pas particulier, on peut en dire autant pour toutes les autres. Exemple, puisque bien sûr cette localisation qui consistait jusqu'ici à désigner cette place comme l'en haut et à droite ou l'en haut et à gauche et ainsi de suite ne saurait bien entendu nous satisfaire, c'est d'un niveau d'équivalence dans le fonctionnement par exemple de ceci qui s'écrirait ainsi : ce qu'est le $S_1$ dans le *discours du Maître* en tant qu'il peut être dit congruent ou équivaloir à ce qui vient fonctionner du $S_2$ dans le discours que j'ai qualifié — pour fixer les idées, si je puis dire, ou tout au moins fixer l'accommodation mentale — du *discours Universitaire*.

$$M\ (S_1) \cong U\ (S_2)$$

Cette place sera dite fonctionner comme place d'ordre du, si vous voulez, de commandement. C'est la place de la vérité en tant qu'elle lui

est, dans mes divers petits schémas dits à quatre pattes, sous-jacente, qui pose bien son problème et qui de ne pouvoir s'occuper au niveau du discours au Maître que de ce $\$$ qu'à vrai dire au premier abord rien ne nécessite, car qu'est-ce qui d'un premier temps ne se pose pas tranquillement comme identique à soi-même ? Nous dirons que c'est là le principe du discours, non pas maîtrisé, mais écrivons-le : « maîtr-isé », du discours en tant que fait maître, c'est de se croire univoque. Assurément c'est là le pas de la psychanalyse de nous faire poser que le sujet n'est pas univoque. La formule exemplaire dont au moment, il y a deux ans, où j'essayais d'articuler l'*Acte psychanalytique*, trajet qui, resté en panne, ne sera, comme d'autres, jamais repris, la formule donc percutante que j'ai formulée de l'« ou je ne pense pas, ou je ne suis pas », alternative, est bien là ce qui assurément d'être seulement amené, fait figure, et assez résonnante, dès qu'il s'agit du *discours du Maître* : encore pour la justifier, faut-il que nous la produisions d'ailleurs, où seulement elle est évidente. Il faut qu'elle se produise elle-même à la place dominante et ce, dans le *discours de l'Hystérique* pour qu'il soit en effet bien sûr que le sujet est placé devant ce « *vel* » qui s'exprime de l'« ou je ne pense pas, ou je ne suis pas », Là où je pense, je ne me reconnais pas ; là ou je ne suis pas, c'est l'inconscient ; là où je suis, il est trop clair que je m'égare. À la vérité, présenter les choses ainsi ne laisse pas voir, plus exactement montre que, si ceci est resté si longtemps obscur au niveau du *discours du Maître*, c'est précisément d'être à une place qui de sa structure même masquait cette division du sujet.

Ne vous ai-je pas dit en effet ce qu'il en est de tout dire possible à la place de la Vérité ? La vérité, vous dis-je, ne saurait s'énoncer que d'un mi-dire. Et le modèle, je vous l'ai donné dans l'énigme, car c'est bien ainsi que toujours elle se présente à nous, non pas certes à l'état de question, l'énigme est quelque chose qui nous presse de répondre au titre d'un danger mortel, la Vérité n'est qu'une question, mais comme on le sait depuis longtemps et pour les administrateurs, « qu'est-ce que la Vérité ? » On sait par qui ça l'a été une fois éminemment prononcé[1]. Mais autre chose est cette formule du mi-dire à quoi se contraint la vérité, autre chose cette division du sujet qui en profite pour se masquer. Car la division du sujet, c'est bien autre chose. Si où il n'est pas, il pense, si où il ne pense pas, il est, c'est bien qu'il est dans les deux endroits et

même, dirai-je, que cette formule de la *Spaltung* est impropre. Le sujet participe du réel en ceci qu'il est impossible [illisible] ou pour mieux dire, si je devais employer une figure au reste qui ne vient pas là par hasard, je dirais de lui, comme de l'électron, là où il se propose à nous à la jonction de la théorie ondulatoire et de la théorie corpreculaire et où ce que nous sommes forcés d'admettre, c'est que c'est bien en tant que le même qu'il passe par deux trous distants et en même temps. L'ordre donc de ce que nous figurons par la *Spaltung* du sujet est autre que celui qui, comme de la vérité, ne se figure qu'à s'énoncer dans un mi-dire. Ici apparaît quelque chose d'important à souligner, car à la vérité, chacune de nos formules, celle dont se situe un discours, a bien entendu de cette ambivalence même — comme nous reprendrons le mot en un autre sens — par quoi la vérité ne se figure que d'un mi-dire, chacune de ces formules prend des sens singulièrement opposés. Est-il bon, est-il mauvais ? ce discours, que j'épingle intentionnellement du *discours Universitaire*, parce qu'en quelque sorte c'est le *discours Universitaire* qui montre par où il peut pécher, c'est aussi bien dans sa disposition fondamentale celui qui montre ce dont s'assure le discours de la science. Car repérez-y le $S_2$ tel qu'il tient la place en effet dominante du discours U, comme nous l'écrivons. C'est bien en tant, vous ai-je dit, que c'est à la place de l'ordre, du commandement, à la place premièrement tenue par le maître, qu'est venu le savoir.

$$\frac{S_2}{S_1} \xrightarrow{U} \frac{a}{\not{S}}$$

Et s'il se fait que rien d'autre, au niveau de sa vérité, n'est que le signifiant maître comme tel, en tant qu'il opère pour porter l'ordre du maître, c'est bien là de quoi relève ceci qu'après un temps d'hésitation, peut-on dire, chez les esprits qui y pensaient, après un temps d'hésitation dont nous avons la marque par exemple au niveau de Gauss, dont nous voyons à ses carnets que les énoncés qu'a avancés en un temps plus tard un Riemann, Gauss qui les avait approchés avait pris le parti de ne pas les livrer : on ne va plus loin, et pourquoi jeter en circulation ce savoir même de pure logique s'il sent qu'en effet à partir de lui beaucoup d'un certain statut de repos peut être ébranlé ? Il est clair que nous n'en

sommes plus là et que ceci tient au progrès même, à cette bascule que je décris d'un quart de tour et qui venir un savoir en quelque sorte dénaturé de sa localisation primitive au niveau de l'esclave d'être devenu pur savoir du Maître et régi par son commandement. Qui, à la vérité, à notre époque, un instant peut même songer à arrêter ce mouvement d'articulation du discours de la science au nom de quoi que ce soit qui puisse en arriver ? Déjà les choses, mon Dieu, sont là. Elles ont montré où on va de structures moléculaires en fission atomique, qui, un instant, peut même penser que puisse s'arrêter ce qui, du jeu des signes, de renversement de contenu en changement de place combinatoire sollicite la tentative théorique de se mettre à l'épreuve du réel de la façon qui, en révélant l'impossible, en fait jaillir une nouvelle puissance. Il est impossible de ne pas obéir au commandement qui est là à la place de ce qui est la vérité de la science, « Continue, marche, continue à toujours plus savoir ».

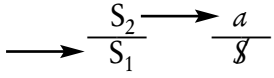

Très précisément de ceci et de ce que ce signe du Maître occupe cette place, toute question de ce que peut voiler ce signe, le $S_1$ du commandement : « Continue à savoir », de ce que ce signe d'occuper cette place contient d'énigme, de ce que c'est ce signe qui occupe cette place, toute question sur la vérité en est, à proprement parler, écrasée.

Seulement ce qui fait énigme, ce qui fait énigme, c'est que, dans le champ de ces sciences qui osent elles-mêmes s'intituler de sciences humaines, nous voyons bien que le commandement : « Continue à savoir » fait un peu de remue-ménage, parce que comme dans tous les autres petits carrés ou schéma à quatre pattes, c'est toujours celui qui est ici qui travaille et pour faire jaillir la vérité : car c'est le sens du travail.

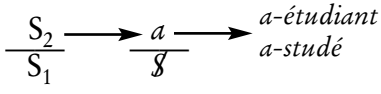


S'il ne travaillait pas, celui est à cette place, quel qu'il soit — dans le *discours du Maître*, c'est la place de l'esclave — dans le discours de la science, c'est celui de l'a-étudiant — on pourrait jouer avec le mot et

peut-être ça renouvellerait un peu la question.

Tout à l'heure nous le voyions astreint à continuer de savoir sur le plan de la science physique. Sur le plan des sciences humaines, nous le voyons en tant que quelque chose pour lequel il faudrait peut-être un mot, je ne sais pas encore si c'est celui-là le bon, moi, comme ça, d'approche, d'instinct, de sonorité : a-studé ! Si je fais entrer ce mot-là dans le vocabulaire, j'aurais plus de chance que quand je voulais qu'on change le nom de la serpillière !

A-studé a plus de raison d'être.

Au niveau des sciences humaines, l'étudiant se sent a-studé. Il est a-studé parce que, comme travailleur — repérez-vous sur les autres petits cadres — eh bien, il a à produire quelque chose dont à la vérité il arrive de temps en temps que mon discours suscite des réponses qui ont un rapport avec lui. C'est rare, mais de temps en temps ça me fait plaisir ! C'est comme ça que quand je suis arrivé à l'École Normale, il s'est trouvé que des jeunes gens se sont mis à discourir sur le sujet de la science. À la vérité, j'en avais fait l'objet du premier de mes séminaires de l'année 1965. C'était pertinent, le sujet de la science, mais il est clair que ça va pas tout seul. Ils se sont fait taper sur les doigts. On leur a expliqué que le sujet de la science, ça n'existait pas : et au point vif où ils avaient cru le faire surgir, à savoir dans le rapport du 0 au 1 dans le discours de Frege, on leur a démontré que les progrès de la logique mathématique, avaient permis de réduire complètement, pas de suturer, d'évaporer le sujet de la science.

Le malaise des a-studés n'est pourtant pas sans rapport avec ceci qu'ils sont quand même priés de constituer avec leur peau le sujet de la science, ce qui, comme ça, aux dernières nouvelles, dans la zone des sciences humaines, semble présenter quelques difficultés. Et c'est ainsi que pour une science si bien assise d'un côté et si évidemment conquérante de l'autre, assez conquérante pour se qualifier d'humain, sans doute parce qu'elle prend les hommes pour humus, eh bien, il se passe des choses, il se passe des choses qui, en somme, nous font retomber sur nos pieds et nous font toucher qu'au niveau de la vérité le fait d'y substituer le pur et simple commandement, celui du Maître — ne croyez pas que le Maître soit toujours là, c'est le commandement qui reste, l'impératif catégorique « Continue à savoir », il y a plus besoin qu'il y

ait personne là, nous sommes tous embarqués, comme dit Pascal, dans le *Discours de la Science* — eh bien, il reste que quand même le mi-dire se trouve justifié de ceci qu'il appert que, sur le sujet des sciences humaines, il y a rien qui tienne debout. Vous auriez bien tort de croire… car, après, tout, on ne sait pas dans quelle petite cervelle arriérée pourrait surgir ceci, que mes propos impliqueraient, qu'on freinerait cette science, qu'à tout prendre, à revenir à l'attitude de Gauss, il y aurait peut-être un espoir de salut. Ces sortes d'imputations qui à la vérité seraient très justement qualifiées de réactionnaires, il faut tout de même bien que je les pointe, parce qu'il n'est pas impensable que dans des zones qu'à la vérité je ne pense pas être très porté à fréquenter à l'endroit où je parle, on pourrait en déduire ce dont je suis en train de parler et ce dont aussi il faudrait bien se pénétrer, c'est que dans quoi que ce soit que j'articule d'une certaine visée de clarification, il n'y a pas la moindre idée de progrès au sens où ce terme impliquerait une solution heureuse. Ce que la vérité, quand elle surgit, a de résolutif, ça peut être de temps en temps heureux et dans d'autres cas désastreux. On voit pas pourquoi la vérité elle serait forcément toujours bénéfique. Il faut vraiment avoir le diable au corps pour s'imaginer une chose pareille, quand tout démontre le contraire !

Bref, il est sûr que, dans la position dite de l'analyste, à savoir quand c'est l'objet *a* lui-même qui se trouve dans des cas d'ailleurs improbables — y a-t-il un analyste qui le sait ? — mais on peut théoriquement poser que quand c'est l'objet *a* lui-même qui vient à la place du commandement, que c'est bien comme identique à l'objet *a* que ce qui pour le sujet se présente comme la cause du désir, à savoir quand il s'offre comme point de mire à cette opération insensée qu'est une psychanalyse en tant qu'elle s'engage sur la trace du désir de savoir,

Je vous ai dit au départ que ce désir de savoir, ça n'allait pas tout seul. La pulsion épistémologique, comme ils ont inventé de le dénommer, il s'agirait de voir d'où elle peut surgir. Comme je l'ai fait remarquer, ce n'est pas le Maître qui aurait inventé ça tout seul. Il faut que quelqu'un le lui ait imposé et comme le psychanalyste, mon Dieu, n'est pas évident de toujours et qu'en plus ce n'est pas lui qui le suscite, il s'offre comme point de mire pour quiconque est mordu de ce désir particulièrement problématique. Nous y reviendrons.

En attendant, tâchons de bien pointer ce qu'il en est de ce qui, dans la structure dite du *discours de l'Analyste*, en tant que, vous le voyez ici, il dit au sujet : « Allez-y, dites, comme on dit, tout ce qui vous passe par la tête ».

$$\frac{a}{S_2} \xrightarrow{A} \frac{\not{S}}{S_1}$$

« Si divisé que ce soit, si manifestement que cela démontre qu'ou bien vous ne pensez pas, ou bien vous n'êtes rien du tout, ça peut aller, ce que vous produirez sera toujours recevable ! » Étrange !

Étrange, pour des raisons que nous aurons à ponctuer, mais que nous pouvons dès maintenant esquisser en ceci que vous avez pu voir que, s'il y a une liaison très forte, une relation fondamentale à la ligne supérieure, pour nous exprimer pratiquement, celle qui fait le lien de ce *discours du Maître* à l'esclave, moyennant quoi — Hegel dixit — l'esclave avec le temps lui démontrera sa vérité, moyennant quoi aussi — Marx dixit — il se sera occupé tout ce temps à fomenter son plus-de-jouir. Pourquoi ce plus-de-jouir le lui doit-il au Maître ? C'est là bien sûr ce qui est masqué, ce qui est masqué au niveau de Marx, c'est que le Maître à qui c'est dû, ce plus-de-jouir, le Maître a renoncé à tout, à la jouissance d'abord puisqu'il s'est exposé à la mort et qu'il reste bien fixé dans cette position. Dans l'articulation hégélienne, c'est clair. Sans doute il a privé l'esclave de la disposition de son corps. Mais c'est un rien : à lui, il lui a laissé la jouissance. Alors si le Maître dans tout ça fait un petit effort pour que tout marche, c'est-à-dire donne l'ordre, il est clair — ça, je pense vous l'avoir bien expliqué en son temps, mais je le reprends parce qu'on ne saurait trop répéter les choses importantes — que c'est comme ça que la jouissance est revenue à portée du maître pour manifester son exigence. À simplement remplir sa fonction de Maître, il y perd quelque chose, ce quelque chose de perdu, c'est par là au moins que quelque chose de la jouissance doit lui être rendu, précisément ce plus-de-jouir.

Si, avec le temps par ces acharnement qui est le sien de se castrer, il n'avait pas comptabilisé ce plus-de-jouir, s'il n'en avait pas fait la plus-value, en d'autres termes s'il n'avait pas fondé le capitalisme, Marx se serait aperçu que la plus-value c'est le plus-de-jouir. Mais tout ceci bien

sûr, n'empêche pas que le capitalisme est fondé et que la fonction de la plus-value est tout à fait pertinemment désignée par Marx dans ses conséquences ravageantes, Néanmoins pour en venir à bout, il faudrait peut-être savoir quel est au moins le premier temps de son articulation : car ce n'est pas parce qu'on nationalise, au niveau du socialisme dans un seul pays, les moyens de production, qu'on en a fini pour autant avec la plus-value si on ne sait pas ce que c'est.

Alors, donc, ce plus-de-jouir, ce plus-de-jouir aussi nous montre qu'au niveau du *discours du Maître*, puisque c'est tout de même bien là qu'il se situe, il n'y a pas de rapport entre ce qui plus ou moins va devenir cause du désir d'un type comme le Maître qui comme d'habitude, bien sûr, n'y comprend rien, il n'y a pas de rapport entre ça et ce qui constitue sa vérité. Car, ici, dans la partie, l'étage au-dessous du schéma à quatre, il y a une barrière. Et le fait qu'au niveau du *discours du Maître,* la barrière, la barrière, qui est tout à fait tout de suite à la portée de notre main dénommée, c'est la jouissance tout simplement en tant qu'elle est interdite.

Elle est interdite dans son fond, on en prend des lichettes, de la jouissance.

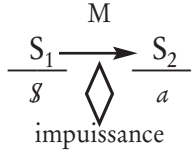


Pour aller jusqu'au bout, je vous ai déjà dit comment ça s'incarne, j'ai pas besoin de réajouter le fantasme mortifère ; ce qui est intéressant dans cette formule comme définissante du *discours du Maître*, c'est de voir qu'il est le seul à rendre impossible cette sorte d'articulation que nous avons pointée ailleurs comme le fantasme en tant qu'il est relation de a avec la division du sujet. Le *discours du Maître* en son départ fondamental exclut le fantasme, C'est bien à la vérité ce qui le rend dans son fondement tout à fait aveugle, Nous verrons que c'est le fait qu'ailleurs, tout à fait spécialement dans le *discours Analytique*, il s'étale sur une ligne horizontale et d'une façon tout à fait équilibrée, que le fantasme peut sortir qui nous en dit un peu plus sur ce qu'il en est du fondement du *discours du Maître*.

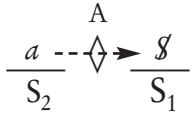


Quoi qu'il en soit, pour reprendre les choses au niveau du *discours de l'Analyste*, constatons que c'est le savoir, à savoir toute l'articulation du $S_2$ existante, tout ce qu'on peut savoir qui est mis — dans ma façon d'écrire, je dis pas dans le réel — à la place dite de la Vérité, c'est-à-dire que ce qui peut savoir est dans le *discours de l'Analyste* prié de fonctionner au registre de la Vérité. Qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire ? Nous sentons que ça nous intéresse. Et pour prendre les choses — c'est pas pour rien que j'ai fait ce détour — au niveau de l'actualité, la mauvaise tolérance, disons une certaine galopade qu'a prise le savoir sous la forme dite de la Science, de la Science moderne, peut peut-être simplement, sans toujours que nous y comprenions beaucoup plus loin que le bout de notre nez, nous faire sentir qu'assurément, si quelque part nous avons une chance que ça prenne un sens, le savoir interrogé en fonction de Vérité, ça doit être tout au moins, si nous faisons confiance à notre petit tourniquet, ça doit être là que ça prend son sens.

Voyez-vous — ça je vous le dis en passant par exemple — c'est ce qui me justifie — c'est tout à fait en passant, allons voir où nous allons aller, mais en passant comme ça — c'est ce qui justifie par exemple à dire que, ne fût-ce qu'une fois, on m'a, en quelque sorte, fermé le clapet là au moment où j'allais parler du nom père, j'en parlerai plus jamais ! Ça a l'air comme ça, ça a l'air taquin, pas gentil. Qui sait, il y a même de ces gens, vous savez les fanatiques de la Science : « Continue à savoir ! Comment donc ! Mais tu dois dire ce que tu sais du nom du père ! » Je ne dirai pas ce que je sais du nom du père parce que justement, moi, je ne fais pas partie du *discours Universitaire*. Je suis un *a* d'analyste, une pierre rejetée d'avance. Même si dans mes analyses je deviens la pierre d'angle, dès que je me lève de mon fauteuil, j'ai le droit d'aller me promener. Parce que ça se renverse : la pierre rejetée qui devient la pierre d'angle, ça peut être aussi inversement, on peut dire que la pierre d'angle elle peut aller se promener, non ? C'est même comme ça que peut-être j'aurai une chance que les choses changent ! Si la pierre d'angle s'en allait, tout l'édifice se foutrait par terre ! Il y en a que ça tente. Enfin ne plai-

santons pas. Mais simplement, je vois pas pourquoi je parlerais du nom du père puisque de toutes façons, là où il se place c'est au niveau où le savoir, fait fonction de Vérité et que là nous sommes à proprement parler condamnés à ce que, même sur ce point, encore flou pour nous, du rapport du savoir avec la Vérité, ce n'est que d'un mi-dire, sachons-le, que nous en pouvons énoncer quoi que ce soit.

Je ne sais pas si vous sentez bien la portée de ça; ça veut dire que si nous disons quelque chose d'une façon, dans cet ordre, en ce champ, il va y avoir une autre partie qui, de ce dire-même, devient absolument irréductible, tout à fait obscure. De sorte qu'en somme, il y a un certain arbitraire, il y a un choix qui peut se faire sur ce qu'il s'agit d'éclairer. En sorte que si je ne parle pas du nom père, ça me permettra de parler d'autre chose. Ça sera pas sans rapport avec la Vérité, mais c'est pas comme pour le sujet, ça sera pas — la même. Bon, ceci est une parenthèse. Ce que nous constatons de ce qu'il advient du savoir à la place de la Vérité — je veux dire dans le *discours de l'Analyste* — je pense que vous n'avez pas attendu ce que je vais dire maintenant pour ça vienne. Vous devez quand même vous rappeler que ce qui vient là, ça a un nom : c'est le mythe. Parce que on n'a pas attendu que le *discours du Maître* se soit pleinement développé pour montrer son fin mot dans le discours du capitaliste, avec cette curieuse copulation avec la Science, on n'a pas attendu ça s'est toujours vu, En tout cas, c'est le tout de ce que nous voyons quand il s'agit de la Vérité, la vérité première tout au moins. C'est celle qui, quand même, nous intéresse un peu, quoique la Science nous y ait fait renoncer, en nous donnant seulement son impératif « Continue à savoir », mais dans un certain champ, mais, chose curieuse, un champ qui a avec ce qui te concerne, toi bonhomme, une certaine discordance. Oui, eh bien, c'est occupé par le mythe !

Voilà, on en a fait une branche de la linguistique, je veux dire que c'est ce qu'on dit de plus sérieux sur le mythe, c'est en partant de la linguistique. Là-dessus, je ne saurai, bien sûr, que vous recommander dans *L'Anthropologie structurale*, recueil fait d'articles par mon Claude Levi-Strauss, de vous rapporter au chapitre XI, « La structure des mythes ». Vous y verrez, évidemment, énoncé la même chose que ce je vous dis, à savoir que la Vérité ne se supporte que d'un mi-dire. Le premier examen sérieux qu'on fait de ces grosses unités comme il les appelle — car ce

sont des mythèmes — c'est évidemment ceci que je ne lui impute pas, je vais lire textuellement ce qu'il écrit : « la possibilité de mettre en connexion des groupes de relations, il s'agit des paquets de relations, n'est-ce pas, comme il définit les mythes — est surmontée ou plus exactement remplacée par l'affirmation que deux relations contradictoires entre elles sont identiques, ceci dans la mesure où chacune est comme l'autre, contradictoire avec soi. »

Bref, que le mi-dire est la loi même, interne à toute espèce d'énonciation de la vérité et que ce qui l'incarne le mieux, c'est le mythe.

On ne peut quand même pas se déclarer tout à fait satisfait que nous en soyons encore là. Oui. Parce que le mythe, le mythe typique, le mythe central, comme vous le savez quand même, du discours psychanalytique, qu'est ce que c'est, qu'est-ce que c'est hein ? C'est le mythe d'Œdipe. Je pense que vous pouvez tous répondre à cette question, C'est bien amusant, hein, l'effet qu'a fait l'usage du mythe d'Œdipe chez des gens qui étaient occupés des mythes depuis un bon bout de temps quand même — on n'avait pas attendu mon cher ami Claude Levi-Strauss qui y a apporté une clarté exemplaire, pour s'intéresser très vivement à la fonction du mythe. Dans les milieux où on sait ce que c'est qu'un mythe, même si on ne le définit pas forcément comme je viens, moi, d'essayer de le situer, encore que ce soit difficilement admissible, même pour l'opérateur le plus obtus, de ne pas voir que tout ce qu'il peut dire du mythe, c'est cela : c'est que la vérité ne se montre que dans une alternance de choses strictement opposées qu'il faut faire tourner autour l'une de l'autre, enfin quoi que ce soit qu'on ait construit depuis que le monde est monde, jusque et y compris tout ce que voudrez, même des mythes comme ça supérieurs, très élaborés, le Yin et le Yang, enfin on peut déconner beaucoup autour du mythe parce que c'est justement le champ du déconnage et le déconnage, comme je vous l'ai dit depuis toujours, c'est la vérité. C'est identique, la vérité, ça permet de tout dire, Tout est vrai, à condition que vous excluiez le contraire. Seulement ça joue quand même un rôle, que ce soit comme ça. Alors le mythe, le mythe d'Œdipe, tel que Freud le fait fonctionner, je peux vous le dire, là pour ceux qui ne le savent pas, les mythographes, ça les fait plutôt rigoler ! Ils trouvent que c'est absolument malvenu. Pourquoi ce privilège donné à ce mythe ? Enfin la première étude sérieuse qu'on peut en faire

montre qu'il est beaucoup plus compliqué. D'ailleurs comme par hasard Claude Levi-Strauss qui ne se refuse pas à l'épreuve dans le même article nous énonce le mythe d'Œdipe complet, on peut voir qu'il s'agit de tout à fait autre chose que de savoir si on va ou non baiser sa maman !

Il est quand même curieux peu après, par exemple, qu'un mythographe tout à fait bien, qualifié comme tel, de la bonne école, de la bonne veine, qui commence à Boas et qui justement est venu confluer vers Levi-Strauss, un nommé Crevet, après avoir écrit enfin un livre incendiaire sur *Totem et tabou*, vingt ans après ait quand même écrit quelque chose, enfin ça le taquinait, ça le tracassait d'en avoir dit pis que pendre, surtout qu'il a vu que ça se répandait, à savoir que le moindre étudiant croyait pouvoir faire chorus, ça il a pas pu le supporter ! Alors il a fait remarquer que, quand même ça devait bien avoir sa raison d'être, qu'il y avait quelque chose, il pouvait pas dire quoi, ce mythe d'Œdipe, il y avait là un os. Il en dit pas plus d'ailleurs. Mais enfin après la critique qu'il a faite de ce livre, *Totem et Tabou*, *Totem et Tabou* dont il faut tout de même bien dire que il faudrait, — je sais pas, moi, si vous voulez que je le fasse cette année — étudier sa composition qui est des choses les plus tordues qu'on puisse imaginer ! C'est tout de même pas parce que je prêche le retour à Freud que je peux pas dire que *Totem et Tabou* c'est tordu ! C'est même pour ça qu'il faut retourner à Freud : c'est pour s'apercevoir c'est que, si c'est tordu comme ça, étant donné que c'était quand même un gars qui savait écrire et penser, ça devait avoir une raison d'être. Je vais pas ajouter, *Moise et le monothéisme*, n'en parlons pas parce que, au contraire, on va en parler ! Tout ceci pour vous dire que tout de même je mets les choses en ordre : j'allais pas commencer par faire des choses comme ça une espèce de chemin damé enfin que je fais bien sûr moi-même, tout entier — personne m'a aidé — pour qu'on sache ce que c'est que *Les formations de l'inconscient* par exemple ou *La relation d'objet*. Alors maintenant, on croirait simplement que je fais des galipettes autour de Freud ! C'est pas tout à fait de ça qu'il s'agit.

Oui. Tâchons tout de même d'entraver un petit peu quelque chose à ce qu'il en est du mythe d'Œdipe, du mythe d'Œdipe dans Freud. Je n'en finirai pas avec lui aujourd'hui, puis comme vous voyez, je me presse pas, je vois pas pourquoi, moi je me fatiguerais ! je parle avec vous

comme ça, comme ça me vient et puis on va voir jusqu'où cahin-caha on peut en arriver.

Je vais commencer, comme ça, par la fin pour vous donner tout de suite ma visée parce que je vois pas pourquoi j'abattrais pas mes cartes. C'est pas comme ça que je comptais tout à fait vous en parler, mais au moins, ça sera clair. Je suis pas du tout en train de dire que l'Œdipe ça ne sert à rien ni que ça a aucun rapport avec ce que nous faisons. Ça ne sert à rien aux psychanalystes, ça c'est vrai ! Mais comme les psychanalystes sont pas sûrement des psychanalystes, ça ne prouve rien ! De plus en plus les psychanalystes s'engagent dans quelque chose qui est effectivement excessivement important, à savoir le rôle de la mère, et ces choses, mon Dieu j'ai commencé déjà de les aborder : le rôle de la mère, c'est le désir de la mère. C'est absolument capital, parce que le désir de la mère, c'est pas quelque chose qu'on peut supporter comme ça, enfin, et que ça vous soit indifférent : ça entraîne toujours des dégâts. N'est-ce pas, hein ? Un grand crocodile comme ça, dans la bouche duquel vous êtes, c'est ça la mère, non ? On sait pas ce qui peut lui prendre tout d'un coup, comme ça, de le refermer, son clapet : c'est ça le désir de la mère. Alors j'ai essayé d'expliquer que ce qu'il y avait de rassurant, c'est qu'il y avait un os comme ça — je vous dis des choses simples — il y avait donc quelque chose qui était rassurant, j'improvise : il y avait un rouleau, comme ça, bien dur, en pierre, qui est là en puissance au niveau du clapet ; ça retient, ça coince, c'est ce qu'on appelle le Phallus, le rouleau qui vous met à l'abri si tout d'un coup ça se referme ! Ça c'est des choses que j'ai exposées dans son temps parce que c'était un temps où je parlais à des gens qu'il fallait ménager : c'était des psychanalystes. Il fallait leur dire des choses grosses comme ça pour qu'ils les comprennent. D'ailleurs ils ne comprenaient pas tous. Alors j'ai parlé à ce niveau-là de la métaphore paternelle, J'ai introduit, je n'ai jamais parlé du complexe d'œdipe que sous cette forme. Ça devait être quand même un peu suggestif. Si je que c'est la métaphore paternelle, alors que quand même, tout de même, c'est pas comme ça que Freud nous présente les choses, surtout qu'il y tient beaucoup à ce que ça se soit passé, cette sacrée histoire du meurtre du père de la horde, vous savez là cette pitrerie darwinienne : le père de la horde, On n'en avait jamais eu la moindre trace, du père de la horde. On a vu des orang-outang, mais le père de la horde, on n'en a jamais vu la

moindre trace ! En tout cas, Freud tient à ce que ça soit réel, hein, ça ! Ça il y tient. Il a écrit tout *Totem et tabou* pour dire ça que ça s'est forcément passé et que c'est de là que tout a démarré, à savoir tous nos emmerdements, y compris celui d'être psychanalyste.

C'est frappant. En tous les cas, quelqu'un aurait dû sur cette métaphore paternelle s'exciter un peu, à savoir faire, moi, ce que j'ai toujours beaucoup désiré, enfin quand j'ai indiqué un petit trou comme ça, une petite voie : que quelqu'un s'avance, me fasse la trace, commence à montrer un petit chemin comme ça. Puisse-t-il m'avoir devancé ! Enfin quoi qu'il en soit, ça ne s'est pas produit. Alors la question de l'œdipe est intacte. Alors je vais vous faire quelques remarques préliminaires, parce que vous le voyez, il faut vraiment bien marteler la chose. Ça ne s'escamote pas, cette histoire. Il y a une chose comme ça dans la pratique analytique qui est tout de même ce à quoi nous sommes vraiment rompus, formés, c'est cette histoire de contenu manifeste et de contenu latent. Ça c'est l'expérience. Pour l'analysant, l'analysant qui est là, son savoir, c'est le contenu latent : on est là pour arriver à ce qu'il sache tout ce qu'il ne sait pas tout en le sachant. C'est ça l'inconscient.

$$\frac{a}{S_2} \overset{A}{\dashrightarrow} \frac{\not{S}}{S_1}$$

Est-ce que c'est maintenant que je dois vous faire cette remarque, qui quand même pourrait être utile enfin à quelques psychanalystes que pour le psychanalyste, le contenu latent, il est là de l'autre côté.

Pour lui le contenu latent, c'est l'interprétation qu'il va faire en tant qu'elle est, non pas ce Savoir que nous découvrons chez le sujet, mais ce qui s'y ajoute pour lui donner un sens. Laissons de côté, pour l'instant, ce contenu manifeste et ce contenu latent, sauf à retenir les termes.

Qu'est-ce que c'est qu'un mythe ? Répondez pas tous à la fois ! C'est un contenu manifeste. S'il y a quelque chose dont c'est bien clair que c'est un contenu manifeste, c'est un mythe, Ça ne suffit pas à le définir. Nous l'avons défini tout à l'heure autrement. Enfin il est clair que si on peut mettre un mythe en fiches, comme Claude Levi-Strauss en propose la technique, en fiches comme ça qu'on va empiler, et puis on va voir comment ça vire comme combinaison de deux mythes qui sont exacte-

ment l'un par rapport à l'autre comme quelque chose comme mes petits machins qui se tournent d'un quart de tour. Et puis ça a des résultats. En tous les cas, c'est comme mes petits machins, c'est manifeste. C'est pas latent, mes petites lettres au tableau.

Alors, qu'est-ce que ça fait là ? le contenu manifeste, il faut le mettre à l'épreuve. Nous allons voir en le mettant à l'épreuve que c'est pas si manifeste que ça. Racontons — procédons comme ça, j'y vais comme je peux — racontons l'historiole, car c'est pas du tout traité comme un mythe, le complexe d'œdipe, tel que nous le raconte Freud. Quand il se réfère à Sophocle, c'est l'historiole de Sophocle moins — vous allez le voir — son tragique, c'est-à-dire qu'il se limite à ceci que ce que révèle la pièce de Sophocle, c'est ceci : c'est qu'on couche avec sa mère quand on a tué son père. Le meurtre du père est jouissance de la mère à entendre au sens objectif et subjectif : on jouit de la mère et la mère jouit, c'est lié. Que Œdipe ne sache absolument pas qu'il a tué son père, ni non plus qu'il fasse jouir sa mère et qu'il en jouisse, ça change rien à la question puisque, justement, le bel exemple de l'inconscient ! Je pense que j'ai assez dénoncé depuis longtemps l'ambiguïté qu'il y a entre l'usage du terme inconscient comme substantif qui est quelque chose qui a en effet un support, n'est-ce pas, le représentant refoulé de la représentation, puis inconscient au sens adjectif, à savoir, c'te pauvre Œdipe, c'était un inconscient ! Il y a là une équivoque, c'est le moins qu'on puisse dire.

Quoi qu'il en soit, si ceci ne vous gêne pas, il faudrait quand même voir ce que les choses veulent dire. Il y a donc ce mythe d'Œdipe, emprunté à Sophocle, et puis il y a l'histoire à dormir debout dont je vous parlais tout à l'heure : le meurtre du père de la horde primitive où c'est assez curieux que le résultat soit exactement le contraire, à savoir : on le tue, le vieux papa qui les avaient toutes pour lui — ce qui est déjà fabuleux : pourquoi les aurait-il toutes pour lui alors qu'il y a d'autres gars, qui quand même, aussi peuvent avoir leur petite idée. Quand même on part de là. La conséquence — alors là c'est quand même tout à fait autre chose que le mythe d'Œdipe — la conséquence, c'est que pour avoir tué le vieux, le vieil orang, il se passe deux choses dont je mets une entre parenthèse, car elle est fabuleuse : ils se découvrent frères. Enfin si ça peut nous donner quelques idées sur ce qu'il en est de la fraternité, je vous donne ça comme ça, comme une petite idée en attente parce que

peut-être que d'ici qu'on se sépare cette année on aura le temps d'y revenir, enfin, Cette énergie que nous avons à être tous frères, prouve bien évidemment que nous ne le sommes pas. Même avec le frère consanguin, rien ne nous prouve que nous sommes son frère. Nous pouvons avoir un lot de chromosomes complètement opposés. Alors cet acharnement à la fraternité, sans compter le reste, la liberté et l'égalité, c'est quelque chose de gratiné dont il conviendrait quand même qu'on s'aperçoive ce que ça recouvre ! On ne connaît qu'une seule origine de la fraternité — je parle humaine, toujours l'humus ! — c'est la ségrégation. Nous sommes bien entendu à une époque où la ségrégation, pouah, il y a plus de ségrégation nulle part ! C'est inouï ! C'est inouï quand on lit les journaux. Simplement la société, comme on l'appelle — je veux pas l'appeler humaine justement parce que je réserve les termes, je fais attention à ce que je dis, je ne suis pas un homme de gauche — je constate que tout ce qui existe est fondé sur la ségrégation et, au premier terme, la fraternité. Aucune autre fraternité ne se conçoit même, n'a le moindre fondement, comme je viens de vous le dire, le moindre fondement scientifique, si ce n'est parce que on est isolé ensemble, isolé du reste par quelque chose dont il s'agit de savoir la fonction et pourquoi c'est comme ça. Mais enfin, que ce soit comme ça, ça saute aux yeux, et à force de faire comme si c'était pas vrai, ça doit avoir quand même quelques inconvénients. C'est du mi-dire ce que je vous dis là ! Je vous dis pas pourquoi c'est comme ça. D'abord parce que si je dis ça, je peux pas le dire pourquoi c'est comme ça. Voilà un exemple. Enfin, quoi qu'il en soit ils se découvrent frères. On se demande au nom de quelle ségrégation. Il faut dire que pour le mythe, ça fait plutôt faible. Et puis deuxièmement, ils décident tous d'un seul cœur qu'on touchera pas aux petites mamans, parce que il y en a plus d'une, en plus, Ils pourraient s'échanger puisque le vieux père là, il les a toutes : ils pourraient coucher avec la maman du frère justement puisqu'ils ne sont frères que par le père.

Enfin jamais personne ne semble s'être avisé de cette curieuse chose, à quel point le *Totem et Tabou* n'a rien à faire avec l'usage courant de la référence sophocléenne.

Le comble du comble, c'est le Moise. Pourquoi faut-il que Moise ait été tué ? Il nous l'explique, le plus fort ! C'est pour qu'il revienne dans les prophètes par la voie sans doute du refoulement, comme ça, de la

transmission mnésique à travers les chromosomes, il faut bien l'admettre. Ça, je dois dire que la remarque qu'un imbécile comme Jones fait, qu'il semble ne pas avoir lu Darwin, est juste, Il l'a pourtant lu, puisque c'est sur Darwin qu'il se fonde pour nous faire le coup de *Totem et Tabou.*

Enfin, il est bien certain que c'est quand même pas pour rien que « Moise et le monothéisme » c'est comme le reste de tout ce qu'écrit Freud : c'est absolument fascinant. On peut se dire, comme ça, si vous êtes un libre esprit, que ça n'a ni queue ni tête, enfin on en reparlera,

Ce qu'il y a de certain, c'est que tout de même ce dont il s'agit avec les prophètes, c'est pas de quelque chose qui ait quoi que ce soit à faire, cette fois-ci, avec la jouissance. Je dois vous dire que — puis je vous le signale en même temps, qui sait ? quelqu'un pourrait bien me rendre service — je dois vous dire que je me suis mis en quête de ce quelque chose qui sert de petite chevillette à ce que Freud nous énonce, à savoir de l'œuvre du nommé Sellin, parue en 1922, *Mose und sein Bedeutung fur die Israelitische jüdische Religiongesicht*, ce n'est pas un inconnu, ce Sellin, dont je me suis procuré *Die zwölf prophéten*. Il commence par Osée, c'est un petit, un petit, mais un osé. Il est si osé que, paraît-il, c'est chez lui qu'on trouve trace de ce qui aurait été le meurtre de Moise.

Je dois vous dire que j'ai pas attendu de lire de Sellin pour avoir lu osée, mais que j'ai jamais pu, de toute ma vie, me procurer le Sellin, enfin que je commence à devenir enragé et que je remue l'Europe entière pour l'avoir. Il n'est pas à la Bibliothèque Nationale. Il n'est pas à l'Alliance Israélite etc. Universelle. Enfin c'est très difficile à trouver. Je pense que je vais tout de même arriver à mettre la main dessus. Enfin, si quelqu'un de vous l'avait dans sa poche, il pourrait me l'apporter à la fin de la séance, je le lui rendrai !

En tous les cas, dans Osée, il y a une chose en effet tout à fait claire, c'est inouï ce texte d'Osée, je ne sais pas combien de personnes il y a ici à lire la Bible, je peux pas vous dire que j'ai été élevé dans la Bible parce que je suis d'origine catholique, je le regrette ; mais enfin je ne le regrette pas en ce sens que, quand je la lis maintenant, ça me fait un effet fou ! Ce délire familial, ces adjurations de Yahvé à son peuple qui se contredisent d'une ligne à l'autre, c'est quelque chose à vous tourner la tête ! Il y a une chose certaine, c'est qu'on voit bien de quoi il s'agit : tous les

rapports avec la femme sont *znout,* comme ils disent, enfin hors de la loi, à savoir, c'est un *dsein* et un *noun* et un *dvab,* c'est comme ça que ça s'écrit. Voilà, je vous l'écris en très belles lettres, je vous l'écris pas en cursives. C'est prostitution : même s'adressant à Osée, il ne s'agit que de ça : tout son peuple s'est définitivement prostitué et la prostitution, c'est à peu près tout ce qui l'entoure, à savoir très probablement une époque, un contexte, disons, où il y avait ce que le *discours Analytique* quand nous explorons le discours du maître découvre : qu'il n'y a pas de rapport sexuel, ce que je vous ai déjà exprimé fortement. Ou bien l'idée que peuple élu se trouvait dans un bain où c'était différent : il y avait des rapports sexuels et c'est probablement ça que Yahvé appelle la prostitution.

En tous les cas, il est bien clair que, si c'est l'esprit de Moise qui nous revient là, il ne s'agit pas précisément d'un meurtre qui a engendré l'accès à la jouissance. Il faut quand même voir les choses comme elles sont, car au milieu de tout ça, tout ça est si fascinant que jamais personne n'a semblé… ça aurait semblé trop immédiat, trop bête de faire cette objection. En plus c'est pas une objection, nous sommes en plein dans le sujet. Simplement ce qui est très remarquable, premièrement c'est que les prophètes en fin de compte ne parlent jamais de Moise — il y a une de mes meilleures élèves qui m'en a fait la remarque : il faut dire qu'elle est protestante, elle savait ces versets depuis plus longtemps que moi — et surtout ils ne parlent absolument pas de cette chose qui pour Freud semble la clé, à savoir que le Dieu de Moise est le même Dieu que celui d'Akhenaton, à savoir un Dieu qui serait UN. Vous le savez, loin qu'il en soit ainsi, Yahvé parle tout le temps des autres dieux, Il dit simplement qu'il ne faut pas avoir de relations avec eux, mais il ne dit pas qu'ils n'existent pas. Il dit qu'il faut pas se précipiter vers les idoles, mais après tout même pas les idoles qui le représentent, et c'était certainement le cas du Veau d'Or. Ils attendaient un Dieu, ils ont fait un veau d'or, ça a été tout naturel.

Alors là, nous voyons qu'il y a une toute autre relation qui est une relation à la Vérité. Je vous ai déjà dit que la Vérité est la petite sœur de la jouissance, il faudra y revenir. Ce qu'il y a de certain, c'est que ce qui est complètement élidé dans le grossier schéma : meurtre du père/jouissance de la mère, c'est le ressort tragique, à savoir que c'est certes du

meurtre du père qu'Œdipe trouve l'accès libre auprès de Jocaste, mais ce pourquoi elle lui est donnée, ceci à l'acclamation populaire, Jocaste qui, comme je vous l'ai toujours dit, en savait un bout, parce que les femmes ne sont pas comme ça sans avoir de petits renseignements, il y avait là un serviteur qui avait assisté à toute l'affaire, ce serait tout de même curieux que ce serviteur, qu'on retrouve à la fin et qui est quand même rentré au palais, n'ait pas dit à Jocaste : « C'est celui qui a bousillé votre mari ». Enfin quoi qu'il en soit, là n'est pas l'important. L'important, c'est qu'Œdipe a été admis près de Jocaste parce qu'il avait triomphé d'une épreuve de vérité. Nous y reviendrons sur cette énigme de la Sphynge et puis, si Œdipe se finit très mal — on verra ce que ça veut dire « se finit très mal » et jusqu'à quel point ça s'appelle très mal finir — c'est parce qu'il a voulu absolument savoir la vérité. C'est la que nous voyons qu'il est pas tout à fait possible d'aborder sérieusement cette référence, la référence Freudienne, sans faire intervenir, entre le meurtre et la jouissance, cette dimension de la vérité.

Voilà où je pourrais vous en laisser aujourd'hui. Ce qui est clair c'est que, simplement à voir comment Freud articule ce mythe fondamental, qu'il est véritablement abusif de mettre sous la même accolade qu'Œdipe — qu'est-ce que Moise, foutre de nom de Dieu, c'est le cas de le dire, a à faire avec Œdipe et le père de la horde primitive ? — c'est qu'il doit bien y avoir là-dedans quelque chose qui tient du contenu manifeste et du contenu latent, que pour tout dire et pour conclure aujourd'hui, je vous dirai que ce que nous nous proposons, c'est de l'analyse du « Complexe d'œdipe » comme étant un rêve de Freud.

1 - Évangile selon St. Jean ; Jésus devant Pilate, 38

# Leçon X

*18 mars 1970*

Il y a une personne dans cette assemblée qui a cru bon — et je l'en remercie — de bien vouloir relever, je vous l'avais dit la dernière fois, une certaine déception que personne, personne, disais-je, ne m'avait fait le plaisir — le plaisir, comme vous savez, c'est la loi du moindre effort — le plaisir de me devancer sur une trace que j'aurais ouverte. La personne en question — je vois qu'elle sourit, elle est présente, pourquoi ne pas la nommer ; M. C. Boons — m'a donc envoyé un tirage à part d'une revue fort intéressante à propos de quoi je peux dire que j'ai des excuses de n'avoir pas lu son article. C'est une revue dont je peux bien dire qu'elle n'a paru que de se présenter au chef de mon enseignement : ça s'appelait l'*Inconscient.*

Il y a eu de très bonnes choses dedans, je dois dire. Simplement, paradoxalement peut-être à cause de cela même que c'est ce dont au principe, au moins dans son comité de rédaction, elle s'autorisait, on m'en a pas fait le service, de sorte que l'attention attirée sur ce numéro dit « la Paternité », le numéro 5, j'ai d'abord lu avec beaucoup de soin l'article de M. C. Boons et puis ensuite un autre qui est de notre ami Conrad Stein. Pour parler de celui de M. C. Boons, je suis tout prêt, si elle le voulait, à le prendre aujourd'hui comme texte d'explication ; et ce qui pourrait en apparaître, c'est un certain nombre de questions qui surgiraient à propos du chemin qu'elle choisit sur le meurtre du père chez Freud. A la vérité, je crois qu'il apparaîtrait aisément que rien ne franchit, rien ne devance ce que j'avais, la date où elle a fait cette publica-

tion, déjà avancé — et je l'ai dit très modestement — concernant le complexe d'œdipe.

Il y a une autre méthode, c'est qu'aujourd'hui j'essaye en effet d'aller plus loin en montrant que ceci est déjà impliqué dans cette avancée prudente qui fut la mienne jusqu'ici et alors peut-être dans un second temps, à l'occasion d'une rencontre, rétroactivement s'éclairera mieux ce que je voudrais dire si seulement je vous suspendais aux divers points d'un article qui en effet, par bien des côtés, présente une sorte d'ouverture au questionnement, une préparation, si on veut, à un pas second. On peut émettre ici un vœu pour l'une ou l'autre de ces deux méthodes. Mais si elle ne déclare pas formellement que c'est au commentaire de son article qu'il conviendrait que nous procédions, je lui laisse la parole.

[réponse inaudible de M. C. Boons]

Eh bien, je procéderai de la seconde façon.

La mort du père en effet, chacun sait qu'il semble que ce soit là la clef, le point vif de tout ce qui s'énonce, et pas seulement au titre mythique, de ce qu'il en est ce à quoi a à faire la psychanalyse.

M. C. Boons, au terme de son article, nous laisserait même entendre que beaucoup de choses découlent de cette mort du père et nommément ce je ne sais quoi qui ferait que la psychanalyse d'une certaine façon nous libère de la loi. Grand espoir ! Je sais bien en effet que c'est sous ce registre que quelque chose d'un épinglage libertaire se rattacherait à la psychanalyse ; je pense à vrai dire — et c'est tout le ce que j'appelle l'envers de la psychanalyse — qu'il n'en est rien.

La mort du père, pour autant qu'elle fait écho à cet énoncé à centre de gravité nietzhéen, à cette annonce, à cette bonne nouvelle que Dieu est mort, ne me parait pas, loin là première assiette à en donner la preuve est bien l'énonciation de Freud lui-même dont à juste titre M. C. Boons au départ de son article nous fait remarquer ce que j'ai dit il a déjà deux séminaires, c'est à savoir que d'une certaine façon cette annonce de la mort du père est loin d'être incompatible avec cette motivation, cette motivation donnée par Freud comme étant la sienne, comme une interprétation analytique de la religion, que la religion elle-même reposerait sur quelque chose qu'assez étonnamment il avance comme premier, à savoir que le Père est celui qui est reconnu comme méritant l'amour.

Il y a là déjà l'indication d'un paradoxe qui laisse l'auteur que je viens de nommer dans un certain embarras concernant le fait que, en somme, la psychanalyse préférerait maintenir, en quelque sorte préserver le champ de la religion. Je crois justement qu'ici on peut dire aussi qu'il n'en est rien. La pointe de la psychanalyse est bel et bien l'athéisme à la condition de donner à ce terme un autre sens que celui de « Dieu est mort » dont assurément tout indique que loin qu'il mette en question ce qui est en jeu, à savoir, la loi, bien plutôt il la consolide. Il y a longtemps que j'ai fait remarquer qu'à la phrase du vieux père Karamazof : « si Dieu est mort, alors tout est permis » la conclusion qui s'impose, qui s'impose dans le texte de notre expérience, c'est qu'à « Dieu est mort » répond « Dieu est mort, plus rien n'est permis ».

Pour éclairer ceci dont je vous annonce l'horizon, partons de la mort du père, si tant que c'est bien elle que Freud nous avance comme étant la clef de la jouissance, de la jouissance de l'objet suprême identifié à la mère. La mère visée de l'inceste, il est très sûr que ce n'est pas à partir dune tentative d'expliquer ce que veut dire « coucher avec la mère » que ce meurtre du père s'introduit dans la doctrine freudienne.

C'est bien au contraire à partir de la mort du père que l'interdiction de cette jouissance comme étant première s'édifie.

A la vérité, ce n'est pas de mort du père seulement qu'il s'agit, c'est, comme l'a également fort bien mis au titre de son interrogation la personne dont je parle, le meurtre du père C'est là, en le mythe d'Œdipe tel qu'il nous est énoncé, qu'est la clef de la jouissance. Et aussi bien, si ce mythe nous le regardons de près, c'est ainsi qu'il nous est présenté dans cet énoncé dont j'ai dit qu'il convient le traiter comme il est, à savoir un contenu manifeste et du même fait de commencer par bien l'articuler. Le mythe d'Œdipe, au niveau tragique où Freud se l'approprie, montre bien que le meurtre du père est la condition de jouissance. Si Laios n'est pas écarté au cours d'une lutte — d'ailleurs il n'est pas sûr que c'est de ce pas qu'Œdipe va accéder à la jouissance de la mère — si Laïos n'est pas écarté, il n'y aura pas cette jouissance. Est-ce au prix de ce meurtre qu'il l'obtient ? C'est ici que s'offre, ce qui est le principal, ce qui, de ce que la référence soit prise d'un mythe mis en action dans la tragédie, prend tout son relief. C'est au titre d'avoir délivré le peuple d'une question qui le décime de ses meilleurs à vouloir répondre à ce qui se présente comme

énigme, c'est-à-dire qui se figure d'être supporté par cet être ambigu qu'est le Sqhynx où s'incarne, et à proprement parler, dans cette disposition double d'être fait, tel le mi-dire, de 2 mi-corps, que Œdipe lui répondant se trouve — c'est là qu'est l'ambiguïté — supprimer le suspens qu'introduit ainsi dans le peuple la question de la Vérité. Est-ce dire qu'à lui donner cette réponse, cette réponse dont assurément il n'a pas l'idée à quel point elle devance son propre drame, mais aussi à quel point, de faire un choix, elle tombe peut-être, sa réponse, dans le piège de la vérité en répondant « c'est l'homme » car qu'est-ce qui sait ce qu'est ce qu'est l'homme, et est-ce tout en dire que de le ralloor à ce procès, combien ambigu dans le cas d'œdipe, qui le fait d'abord aller à quatre pattes, puis sur les deux de derrière, en quoi Œdipe comme toute sa lignée se lignée se distingue justement, comme l'a fort bien remarqué Claude Levi-Strauss, de ne pas marcher droit puis de finir de l'aide d'un bâton qui pour n'être pas la canne blanche de l'aveugle, n'en devait pas être néanmoins pour Œdipe du plus singulier élément troisième, pour le nommer : sa fille Antigone.

La vérité s'est écartée, qu'est-ce à dire ? Est-ce pour laisser le champ libre à ce qui restera pour Œdipe la voie d'un retour ? Car c'est bien d'avoir voulu en présence d'un malheur deux fois plus grand, non pas décimant son peuple au choix de ceux qui s'offrent à la question de la Sphynge, mais qui le frappe dans son ensemble sous cette forme ambiguë qui s'appelle la peste avec tout ce dont elle a la charge dans la question de l'antiquité, c'est là que Freud nous désigne que pour Œdipe la question de la Vérité se renouvelle et qu'elle aboutit à quoi ? A ceci que, à une première approximation, nous pouvons identifier à quelque chose au moins qui a rapport au prix payé d'une castration. Est-ce bien là tout dire si de ce que, non pas les écailles lui tombent des yeux, mais les yeux lui tombent comme des écailles, est-ce bien là tout dire et n'est-ce pas dans cet objet même que nous voyons Œdipe être réduit, non pas à subir la castration, mais dirai-je plutôt à être la castration elle-même, à savoir ce qui reste quand disparaît de lui, sous cette forme de ses yeux, un des supports élus de l'objet *a*. Qu'est-ce à dire, si ce n'est que la question se pose de savoir si d'être monté sur le trône, non par la voie de la succession, mais par la voie de ce choix qui est fait de lui comme du maître pour avoir effacé la question de la vérité, que c'est cela qu'il doit payer,

autrement dit, introduits comme déjà vous l'êtes de mon énoncé, que ce qui fait l'essence de la position du maître c'est d'être châtré, nous ne trouvons pas là, certes voilé, mais indiqué, que c'est aussi de la castration que procède qui est proprement la succession.

Si le fils, c'est, comme le fantasme en est toujours très curieusement indiqué, mais jamais proprement rattaché au mythe fondamental du meurtre du père… si la castration est ce qui frappe le fils, est-ce que ce n'est pas aussi — et ceci dans toute notre expérience s'indique — ce qui le fait accéder par la voie juste à ce qu'il en est de la fonction du père ? Est-ce que ce n'est pas indiquer que c'est de père en fils que la castration se transmet ? La mort dès lors à se présenter comme étant à l'origine, est-ce que nous n'avons pas là l'indication que c'est peut-être un mode de couverture de ce qui, quoique surgi, expérimenté de la position même de l'analyste dont le caractère essentiel, dans le procès subjectif de cette fonction de la castration, le cache tout de même, le voile d'une certaine façon le met sous son égide et nous évite de porter à son point vif ce que permet, d'une façon dernière et tout à fait rigoureuse, ce que permet d'énoncer la position proprement de l'analyste. Comment cela se fait-il ? Assurément là, il n'est pas vain de s'apercevoir que le mythe du meurtre du ère comme étant essentiel est d'abord rencontré chez Freud au niveau de l'interprétation du rêve où à son dire — et c'est ceci que façon assurément l'article de Conrad Stein éclaire remarquablement a un vœu, un souhait de mort s'y manifeste, dont assurément l'auteur produit une critique remarquable en manifestant que la recrudescence de ces vœux de mort, au moment même que cette mort est réelle, et s'il est vrai que pour Freud, l'interprétation des rêves ait surgi à son dire, à son propre dire, de la mort de son père, n'est-ce pas là aussi bien la marque — et l'auteur y revient et il le souligne à se vouloir coupable de la mort de son père, le quelque chose qui se cache est proprement le vœu que le père ne soit immortel ? C'est-à-dire aussi bien ceci avance dans la ligne de ce qui est mis au centre du psychologisme analytique. Dans cette ligne, l'énoncé donné comme un présupposé basal que ce qui fait l'essence de la position infantile, c'est son fondement dans une idée de la toute-puissance qui ferait qu'elle est au-delà de la mort. Or, si cette interprétation est, si je puis dire, régulière sous la plume d'un auteur qui n'abandonne pas par ses présupposés, qui tout au contraire a critiqué le dire de ce qu'il en est

de l'essence de la position de l'enfant, il en résulte que c'est d'une autre voie que doit être abordé ce qu'il en est des souhaits de mort et s'ils recouvrent quelque chose, s'ils le masquent, ça qui est à masquer en l'occasion. Et pourquoi, d'abord penserions-nous que d'aucune façon il y a dans ce que nous avons à énoncer comme étant de la structure subjective comme dépendant de l'introduction du signifiant, comment pourrons-nous mettre au chef de cette structure quoi que ce soit qui s'appelle la connaissance de la mort ?

A lire d'un autre sens les analyses de Freud sur quelques-uns de ses rêves majeurs qui vont de la fameuse prière de fermer les yeux avec l'ambiguïté sous une barre de cet « un œil » qui aussi bien est produit par lui comme le fait d'une alternative, ceci dont assurément Conrad Stein profite fort habilement dans la ligne de son interprétation, interprétation qui est celle d'une dénégation de mort au nom de toute-puissance, ceci est peut-être susceptible, à prendre le dernier rêve de la même série pour en faire le sens — ce que j'ai fait en son temps — de remarquer l'accident qui est mis sur un rêve qui n'est pas un rêve de Freud, mais celui d'un de ses patients, le rêve qui s'énonce et que je décomposais pour l'analyser à l'aligner sur les deux lignes de l'énonciation et de l'énoncé : « il ne savait pas qu'il était mort », ceci pour nous rappeler que de deux choses l'une : ou en effet la mort n'existe pas, il y a quelque chose qui survit et la question n'en est pas pour autant résolue de si les morts savent qu'ils sont morts, ou bien il n'y a rien au-delà de la mort et il est bien assuré que, dans ce cas, ils ne le savent pas, ceci pour dire que nul ne sait, en tout cas des vivants, ce que c'est la mort et qu'il est remarquable que les productions spontanées qui se formulent comme étant du niveau de l'inconscient s'énoncent à proprement parler de ceci que la mort pour quiconque est à proprement parler inconnaissable.

J'ai souligné, en son temps, en effet qu'il est indispensable à la vie que quelque chose d'irréductible ne sache pas — je ne dirai pas — je ne dirai pas que nous sommes morts, parce que justement c'est pas ça qu'il faut dire — qu'au titre de nous nous ne sommes pas morts, pas tous ensemble en tout cas — c'est bien là-dessus qu'est notre assiette — quelque chose ne sache pas que je suis mort.

Je suis mort très exactement en tant que je suis voué à la mort, mais justement au nom de ce quelque chose qui ne le sait pas, moi non plus je

ne veux pas le savoir. C'est ce qui me permet de mettre au centre de la logique : tout homme, ce tout homme : « tout homme est mortel « dont l'appui est justement ce non-savoir de la mort et du même coup ce quelque chose qui nous fait croire que ça signifie quelque chose.

Tout homme naît d'un père dont c'est, nous dit-on, en tant qu'il est mort qu'il, lui, l'homme, ne jouit pas de ce dont il a à jouir.

L'équivalence ne termes freudiens est donc faite du père mort et de la jouissance. C'est lui qui la garde en réserve, si je puis dire. Le mythe freudien tel qu'il s'énonce, non plus au niveau du tragique avec sa souplesse subtile, mais dans l'énoncé du mythe de *Toten et Tabou*, c'est l'équivalence du père mort et de la jouissance. C'est là ce que nous pouvons qualifier du terme d'un opérateur structural. Ici le mythe se transcende d'énoncer au tire du réel — car c'est là ce sur quoi Freud insiste : que ça s'est passé réellement, que c'est le réel — que le père mort ce qui a la garde de la jouissance, est ce d'où est parti l'interdit de la jouissance, d'où elle a procédé. Ceci se présente à nous comme le signe de l'impossible même que le père more mort soit la jouissance. Et c'est bien en ceci qu'aux termes qui sont ceux que je définis comme fixant la catégorie du Réel en tant que dans ce que j'articule elle se distingue radicalement du Symbolique et de l'Imaginaire, que le Réel c'est l'impossible, c'est ce à quoi, non pas au titre de simple butée contre quoi nous nous cognons le front, mais de la butée logique de ce qui du Symbolique s'énonce à proprement parler comme impossible, que le Réel surgit, nous reconnaissons en effet bien là, au-delà du mythe d'œdipe, un opérateur structural, celui dit Père Réel, avec, je dirai même cette propriété qu'au titre de paradigme il est aussi la promotion au cœur du système freudien de ce qui est le père du Réel, aussi bien ceci qui marque, qui met au centre de l'énonciation de Freud un terme de l'impossible. C'est très bien dire l'énonciation freudienne n'a rien à faire avec la psychologie, qu'il n'y a aucune psychologie concevable de ce père originel seulement là présenté comme celui — je n'ai pas besoin de répéter la dérision que j'en ai fait lors, je pense, pense, du dernier séminaire — celui qui jouit de toutes les femmes, concevable d'imagination, alors qu'il n'est que trop clair que c'est assez normalement perceptible que c'est déjà beaucoup de suffire à une. C'est ici que nous sommes renvoyés à une toute autre référence, à celle de la castration à partir du moment où nous l'avons définie comme

le principe du signifiant-maître. J'y reviendrai, plus exactement je vous montrerai au terme de ce discours d'aujourd'hui ce que ceci peut vouloir dire.

Le *discours du Maître* nous montre la jouissance comme venant à l'Autre. C'est lui qui en a les moyens. Ce qui est langage ne l'obtient qu'à insister jusqu'à produire la perte d'où le plus-de-jouir prend corps. D'abord le langage, et même celui du maître, ne peut être autre chose que demande, demande qui échoue. Ce n'est pas de son succès, c'est de sa répétition que s'engendre quelque chose qui est d'une autre dimension que j'ai appelée la perte où le plus-de-jouir corps. Cette création répétitive, cette inauguration d'une dimension dont s'ordonne tout ce dont va pouvoir se juger l'expérience analytique, ceci peut aussi bien partir d'une impuissance originelle, de celle, pour tout dire, de l'enfant, loin qu'elle soit la toute-puissance. Si l'on a pu s'apercevoir que ce la psychanalyse nous démontre, c'est que l'enfant est le père de l'homme, c'est bien qu'il doit y avoir quelque part quelque chose qui en fait la médiation et c'est précisément cette insistance du maître, cette insistance en tant qu'elle vient à produire — et je l'ai dit de n'importe quel signifiant après tout — le signifiant-maître.

Le thème que j'ai avancé en son temps que le père Réel — et je ne l'ai avancé que d'avoir au temps où j'avais formulé ce qui retourne de la relation d'objet dans ses rapports avec la structure freudienne, j'avais pris soin d'abord de dégager ce qu'il en en est de distinct dans l'essence de la castration, de la frustration et de la privation, la castration étant fonction essentiellement symbolique, à savoir ne se concevant de nulle part d'autre que de l'articulation signifiante, la frustration étant de l'Imaginaire et la privation, comme il va le soi, du Réel. C'est là qu'on voit qu'il nous faut quant à ce qu'on veut définir du fruit de ces opérations, qu'au niveau de la castration, c'est de l'énigme que nous propose le Phallus en tant que manifestement imaginaire qu'il faut faire l'objet de la première de ces opérations, que c'est ma foi — pourquoi pas ? —- de quelque chose de bien réel qu'il est toujours question dans une frustration, même si la revendication qui la fonde n'a bien sûr de ressources qu'à imaginer que ce réel on vous le doit — ce qui ne va pas de soi que la privation d'autre part, il est bien clair qu'elle ne se situe que du Symbolique, car pour quelque chose de réel rien ne saurait manquer : ce

qui est réel, est réel et c'est bien d'autre part que doit provenir cette introduction pourtant tout à fait essentielle sans laquelle nous ne serions pas nous-mêmes dans le Réel, à savoir que quelque chose — et c'est bien ce qui caractérise, et d'abord, le sujet — manque. C'est au niveau des agents que je suis resté en son temps, non sans l'indiquer, moins explicite. Le père, le Réel — et c'est ce que l'affirmation du Père Réel comme impossible est destinée à nous masquer — le Père Réel n'est rien d'autre que l'agent de la castration. Agent, qu'est-ce que ça veut dire ? Bien sûr, au premier abord, nous glissons dans ce fantasme que c'est le père qui est castrateur. Il est très marquant qu'aucune des formes de mythes auxquelles Freud se soit attaché, n'en donne l'idée.

Ce n'est pas de ce que les fils, dans un premier temps hypothétique où ils sont encore animaux, n'accèdent pas au troupeau des femmes qu'ils soient, que je sache, castrés. La castration en tant qu'énoncé de quelque chose qui constitue un interdit, en aucun cas ne saurait se fonder que du second temps du mythe du meurtre du père de la horde et, à son dire, au dire de ce mythe même, il ne provient pas d'autre chose que d'un commun accord, ce singulier *initium* dont je vous montrais la dernière fois le caractère problématique.

Aussi bien le terme d'acte est-il ici à relever, à relever soit, dit en passant, pour marquer que, s'il est vrai que ce que j'ai pu vous énoncer du niveau de l'acte quand j'ai traité de l'acte psychanalytique est à prendre au sérieux, à savoir qu'il ne saurait y avoir d'acte que du contexte déjà rempli de tout ce qu'il en est de l'incidence signifiante, de son entrée en jeu dans le monde, il ne saurait y avoir d'acte au commencement, en tout cas d'aucun acte qui puisse se qualifier de meurtre et que le mythe ici ne saurait avoir d'autre sens que celui à quoi je l'ai réduit d'un énoncé de l'impossible. Il ne saurait y avoir d'un champ déjà si complètement articulé que la loi ne s'y situe. Il n'y a d'autre acte qu'acte qui se réfère aux effets de cette articulation signifiante et qui ne comporte toute la problématique d'une part de ce que comporte ce qu'est de chute l'existence même de quoi que soit qui puisse s'articuler comme sujet, et d'autre part de ce qui y préexiste comme fonction législatrice.

Est-ce à dire que c'est de la nature l'acte que procède la fonction du Père Réel en ce qu'il est de la castration ? C'est très précisément ce que le terme d'agent que j'ai avancé nous permet de mettre en suspens. Le

verbe agir a dans la langue plus d'une résonance, à commencer par celle de l'acteur, de l'actionnaire aussi — pourquoi pas ? c'est fait avec action, ça vous montre qu'une action n'est peut-être pas tout à fait ce qu'on croit — de l'activisme aussi — est-ce que l'activiste ne se définit pas à proprement parler de ceci qu'il se considère comme de quelque chose plutôt l'instrument — de l'Actéon, hein, pendant que nous y sommes ! — ça serait un bon exemple pour qui saurait ce que ça veut dire en terme de ma chose freudienne — et en fin de compte de ce qu'on appelle tout simplement « mon agent ». Ce qu'on appelle « mon agent », vous voyez en général ce que ça veut dire : je le paye pour ça, même pas : je le dédommage de n'avoir rien eu d'autre à faire, je l'honore, comme on dit, en faisant semblant de partir de ceci qu'il est capable d'autre chose. Voilà le niveau du terme où il convient de prendre ce qu'il en est du Père Réel comme d'agent de la castration: il fait le travail de l'agence-maître. Nous sommes de plus en plus familiers avec ces fonctions d'agent. Nous vivons à une époque où nous savons ce que ça véhicule : du toc, de la publicité, des trucs qu'il faut vendre, mais aussi que c'est avec ça que ça marche au point où nous en sommes de l'épanouissement, du paroxysme du *discours du Maître* dans ce qu'il en est d'une société où il se fonde. Tout ceci nous inciterait… il est tard et assurément je serai forcé ici de faire une petite coupure, je vous la signale au passage parce que peut-être nous la reprendrons : c'est quelque chose qui avait pour moi son prix d'être un point qu'il ne me paraît pas indigne de faire l'effort d'éclairer. Puisque je mets un accent, une note qui est bien particulière au niveau de cette fonction de l'agent, il faudra qu'un jour je vous montre tous les développements que ceci prend d'introduire la notion d'agent double dont chacun sait qu'elle est à notre époque un des objets les plus incontestables, les plus certains d'une fascination. L'agent qui remet ça, qui ne veut pas seulement le petit marché du maître, ce qui est le rôle de chacun, il pense que ce dont il a le contact, à savoir que tout ce qu'il y a qui vaille vraiment — j'entends de l'ordre de la jouissance — n'a rien à faire avec les trames de ce filet. Il se dit, ben, mon Dieu, que dans son petit boulot en somme en fin de compte, c'est ça ce qui le préserve. Étrange histoire et qui mène loin ! Le vrai agent double, c'est celui qui pense que ce qui échappe aux trames, ça aussi, il faudrait l'agencer, parce que, si ça est vrai, l'agencement va le devenir et du même coup le premier agence-

ment, celui qui manifestement était du toc, va devenir vrai aussi. C'est très probablement ce qui guidait un personnage qui s'était mis — on ne sait pourquoi — en fonction d'agent prototype de ce *discours du Maître* en tant qu'il s'autorise de garder quelque chose, ce quelque chose dont un auteur a profilé l'essence en disant ces mots prophétiques : « les murs sont bons », Henri Massis pour le nommer. Enfin le nommé Sorge avec un nom si heideggerien trouvait le moyen d'être parmi les agents nazis et de se faire agent double, agent double au profit, au profit de qui… ? Au profit du père des peuples dont chacun espère, comme vous le savez, que ce sera lui qui fera que le vrai sera aussi bien agencé.

C'est une fonction en fin de compte dont ce n'est pas pour rien que j'ai évoqué du côté du père des peuples la référence, parce que ça a beaucoup de rapports avec celle du Père Réel en tant qu'agent de la castration. Parce que le fameux Père dont évidemment l'énoncé freudien de devoir — de devoir : il ne peut pas faire autrement, ne serait-ce que parce qu'il parle de l'inconscient — de devoir partir du *discours du Maître* ne peut faire que l'impossible, enfin quand même ce Père Réel nous le connaissons : c'est quelque chose d'un tout autre ordre. D'abord en général tout le monde admet que c'est lui qui travaille, et pour nourrir sa petite famille. S'il est l'agent de quelque chose dans une société qui évidemment ne lui donne pas un grand rôle, il reste tout de même qu'il a des côtés excessivement gentils. Il travaille et puis il voudrait bien aimé. Il y a quelque chose qui montre que c'est évidemment bien ailleurs que gîte toute cette mystagogie qui en fait le tyran. C'est au niveau du Père Réel en tant que le Père Réel est un effet, une construction langagière, comme d'ailleurs Freud l'a toujours fait remarquer, que le Père Réel n'a pas d'autre réel.

— je ne dis pas de réalité, car la réalité c'est encore autre chose, c'est ce dont je venais de vous parler à l'instant — il n'est pas autre chose qu'un effet de langage. Je pourrais même tout de suite aller un tout petit peu plus loin, vous faire remarquer que scientifiquement c'est intenable, cette notion du Père Réel. Il n'y a qu'un seul Père Réel, c'est le spermatozoïde et, jusqu'à nouvel ordre, personne n'a jamais pensé à dire qu'il était le fils de tel spermatozoïde. Bien sûr, naturellement on peut faire des objections à l'aide d'un certain nombre d'examens, de groupes sanguins de choses de cette espèce, de facteur Rhésus. Mais c'est tout nou-

veau, ça n'a absolument rien à faire avec tout ce qu'on a jusqu'ici énoncé comme étant la fonction du père.

En sorte que s'il y a quelque chose que l'analyse pourrait faire poser comme question — je sens que j'aborde là un terrain dangereux, mais enfin il y a quand même pas que dans les tribus Aranda qu'on pourrait se poser la question de ce qui est réellement le père dans une occasion où une femme s'est trouvée engrossée. Pourquoi est-ce que ça ne serait pas on en a de temps en temps le soupçon — pourquoi est-ce que ça ne serait pas, dans une psychanalyse, le psychanalyste qui soit — même si c'est pas lui du tout qui l'a fait là, sur le terrain spermatozoïdique — qui soit le père réel puisque c'est à propos de quelque chose qui est le rapport de la patiente avec, disons pour être pudique, la situation analytique qu'elle s'est trouvée finalement mère. Alors IL n'y a pas besoin d'être Aranda pour se poser des questions sur ce qu'il en est de la fonction du père, et l'on s'aperçoit du même coup — parce que ça nous élargit les idées — qu'il n'y a pas besoin de prendre la référence de l'analyse, que j'ai prise comme la plus brûlante, pour que la même question se pose. Voilà, on peut très bien faire un enfant à son mari et que ce soit, même si on n'a pas baisé avec, l'enfant de quelqu'un d'autre, justement celui dont on aurait voulu qu'il fut le père. C'est à cause de ça qu'on a eu un enfant quand même.

Alors vous voyez, ça nous entraîne un petit peu dans le rêve, c'est le cas de la dire ! Seulement je ne le fais que pour vous réveiller !

Parce que si j'ai dit que tout ce qu'a élucubré Freud, non pas bien sûr au niveau ni du mythe, ni non plus de la reconnaissance des souhaits de mort dans le rêve de ses patients, si je vous dis ça, c'est un rêve de Freud, c'est bien entendu parce qu'il semble que l'analyste devrait un tout petit peu s'arracher à ce plan du rêve. Ce que l'analyste rencontre à avoir été dirigé, guidé par l'introduction par Freud de quelque chose de tout à fait percutant, ce que l'analyste en a retiré est encore pas du tout décanté.

Vendredi dernier, j'ai présenté, à ma présentation de malades, un monsieur — je vois pas pourquoi je l'appellerais un malade — à qui il était arrivé des choses qui faisaient que dans son électro-encéphalogramme, me disait la technicienne, est toujours à la limite de ce qui est l'oscillation du sommeil et celle du vigile, de sorte qu'on sait jamais quand il va passer de l'une à l'autre et que ça en reste là. C'est un peu comme ça que

je vois l'ensemble de tous nos collègues analystes : le choc, le traumatisme de la naissance de l'analyse les laissent comme ça et c'est pour ça qu'ils font des cinquantièmes pour essayer de tirer de l'articulation freudienne quelque chose de plus précis ; ce n'est pas dire qu'ils n'en approchent pas. Mais ce qu'ils faudraient qu'ils voient, par exemple, c'est que c'est de la position du Père Réel — ça, ça mérite tout à fait d'être retenu — telle que Freud l'articule, à savoir comme un impossible, qu'il nécessaire que, pas vous, ni lui, ni moi, cette position même imagine le père comme privateur. Le père imaginaire, c'est pas du tout surprenant que nous le rencontrons sans cesse, c'est une dépendance structurale de quelque chose qui est justement ce qui nous échappe, à savoir ce qu'est le Père Réel, Et le Père Réel, qui est strictement exclu d'une façon sûre, si ce n'est comme agent de castration, laquelle castration n'est pas comme nécessairement toute personne qui se psychologise, la définit. On a vu ça surgir, il n'y a pas si longtemps, paraît-il, dans un jury de thèse où quelqu'un qui a décisivement pris le versant de faire de la psychanalyse la psychopédie que l'on sait, a dit : « Pour nous la castration n'est qu'un fantasme ». Mais non : la castration, c'est l'opération réelle introduite de par l'incidence du signifiant, quel qu'il soit, dans le rapport du sexe. Qu'elle détermine le père comme étant ce réel impossible que nous avons dit, ça va de soi et il s'agit maintenant de savoir ce que ça veut dire cette castration, cette castration qui n'est pas un fantasme.

Il en résulte bien sûr qu'il n'y a pas de cause du désir que produit de cette opération et que le fantasme domine toute la réalité du désir, c'est-à-dire la loi. Pour le rêve, chacun sait maintenant que c'est la demande, que c'est le signifiant en liberté qui insiste, qui piaffe, qui piétine aussi, qui ne sait absolument pas ce qu'il veut. L'idée de mettre le père tout-puissant du désir au principe du désir est très suffisamment réfutée par le fait que c'est le désir de l'hystérique dont Freud a extrait ses signifiants-maître. Car il ne faut pas oublier que c'est de là que Freud est parti, à savoir ce qui reste au centre de sa question. Il l'a avoué et ceci a été d'autant plus précieusement recueilli que ça a été recueilli par une ânesse qui l'a répété sans absolument savoir ce que ça voulait dire.

C'est la question : « Que veut une femme ? », une femme, mais pas n'importe laquelle. Rien que poser la question, ça veut dire qu'elle veut quelque chose.

Il a pas dit : « Que veut la femme ? » parce que, la femme, rien ne dit qu'elle veuille quoi que ce soit. Je ne dirai pas qu'elle s'accommode de tous les cas, elle s'incommode de tous les K — tous les k, vous savez : Kindor, Küche, Kirche, il y en a bien d'autres : Kilowatt, Kulbute, kru et kuit, tout ça lui va également. Elle les absorbe, ces k !

Mais dès que vous posez la question : « Que veut une femme ? », vous situez la question au niveau du désir. Chacun sait que situer la question au niveau du désir pour la femme, c'est interroger l'hystérique. Il est bien clair que ce que l'hystérique veut — je dis ça pour ceux qui n'ont pas la vocation, là il y a l'air d'y en avoir beaucoup — ce qu'elle veut, c'est un maître. C'est tout à fait clair, c'est même au point qu'il faut se poser la question si ce n'est pas de là qu'est partie l'invention du maître. Ça bouclerait élégamment ce que nous sommes en train de tracer.

$$\frac{\not{S}}{a} \xrightarrow{H} \frac{S_1}{S_2}$$

Elle veut un maître, c'est là ce qui gît dans le petit coin en haut et à droite, pour ne pas le nommer autrement, — elle veut que l'autre soit un maître, qu'il sache beaucoup de choses. Mais tout de même pas qu'il en sache assez pour ne pas croire que c'est elle qui est le prix suprême de tout son savoir, c'est-à-dire qu'elle veut un maître sur lequel elle règne : elle règne et il ne gouverne pas.

C'est de là que Freud est parti et c'est elle, l'hystérique… vous devez très bien vous apercevoir que c'est pas forcément spécifié à un sexe : dès que vous posez la question « Que veut un tel ? », vous entrez dans la fonction du désir et vous sortez le signifiant-maître.

Freud a produit un certain nombre de signifiants-maître qu'il a couverts — ça va de soi, ça sert aussi à boucher quelque chose — du nom de Freud. Je suis étonné qu'on puisse associer à ce bouchon qui est un nom du père, quel qu'il soit, l'idée qu'à ce niveau-là il peut y avoir un meurtre quelconque, et que ce soit non plus au nom d'une dévotion au nom de Freud que les analystes sont ce qu'ils sont. Ils peuvent pas se dépêtrer des signifiants-maître de Freud, c'est tout. C'est pas tellement à Freud qu'ils tiennent qu'à un certain nombre de signifiants : l'inconscient, la séduction, le traumatisme, le fantasme, le Moi, le Ça et tout ce que vous

voudrez. Il n'est pas question qu'ils sortent de cette orbe. Ils n'ont à ce niveau là aucun père à tuer. On n'est pas le père de signifiants, on est tout au plus père à cause de. Il y a pas de problème à ce niveau-là. Le vrai ressort est ceci : la jouissance sépare le signifant-maître, en tant qu'on voudrait l'attribuer au Père, du savoir en tant que vérité. Or qui s'articule — et c'est là-dessus que je reprendrai la prochaine fois que nous nous retrouverons — c'est qu'à prendre le schéma de ce qu'il en est du discours grand A comme le *discours de l'Analyste*, le pas fait par la jouissance se trouve là, à savoir entre ce qui se produit sous quelque forme que ce soit comme signifiant-maître, et le champ dont dispose le savoir en tant qu'il se pose comme vérité. Ce qui permet d'articuler ce qu'il en est véridiquement de la castration, c'est que même pour l'enfant, quoi qu'on en pense, le Père est celui qui ne sait rien de la Vérité.

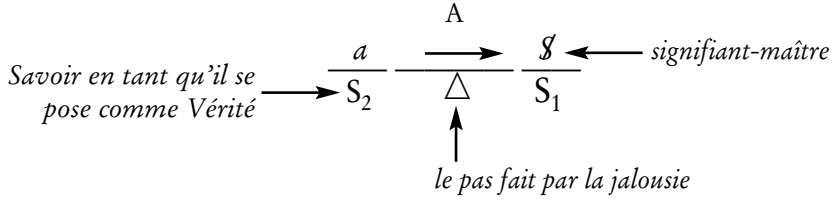

# Leçon XI

*8 avril 1970*

Je ne sais pas ce que vous avez fait pendant ce temps qui nous a séparés, j'espère que vous en avez profité d'une façon quelconque. Pour moi, j'ai fait la trouvaille, je signale à la personne qui a si gentiment voulu se signaler à moi d'être une « astudée » de Sorbonne, je lui signale que j'ai trouvé, j'ai fait venir de Copenhague le Sellin dont je vous ai parlé, c'est à savoir ce petit livre de 1922 qui aussi par après a porté de la plume de Sellin quelques rejets et qui est ce livre autour de quoi Freud fait tourner son assurance que Moïse a été « tudé ».

Bien sûr, l'intérêt de l'avoir, je ne sache pas que, à part Jones et peut-être un ou deux autres, beaucoup de psychanalystes s'y soient intéressés, il est clair que ce Sellin, dans son texte, mérite d'être examiné, examiné en ceci que Freud a considéré qu'il faisant le poids, si je puis dire.

C'est bien là-dessus naturellement qu'il convient de me suivre pour mettre à l'épreuve cette considération. Ceci me semble dans la ligne de ce que j'avance cette année de l'envers de la psychanalyse. Mais comme il n'y a qu'environ cinq jours que j'ai ce livre écrit dans un allemand fort corsé, beaucoup moins aéré que ce à quoi nous habituent les textes de Freud, vous concevrez que, malgré l'aide qu'ont bien voulu me donner pour ça un certain nombre de rabbins, grands et petits — enfin, bon, il n'y a pas de petits rabbins, il a des juifs — eh bien, je ne sois pas prêt encore aujourd'hui à vous en faire un compte-rendu, au moins qui me satisfasse.

D'autre part, il se trouve que j'ai été sollicité — ça, je dois dire que ce n'est pas la première fois, c'est extensible, cette sollicitation — de

répondre à la radio belge, pour la nommer, et ce par un homme qui, à vrai dire, s'est attiré mon estime — monsieur Georgin pour le nommer — s'est attiré mon estime de m'avoir remis un long texte qui au moins donne cette preuve que, lui, contrairement à bien d'autres, il a mes *Écrits* ! Il en a, mon dieu, tiré ce qu'il a pu, mais ce n'est pas rien à tout prendre et véritablement j'en ai été plutôt flatté !

Ça n'est pas, certes, pour me donner plus de penchant à cet exercice qui consiste à se faire enregistrer à la radio. Ça perd toujours beaucoup de temps. Néanmoins, comme il semble qu'il ait aménagé les choses pour que ça se passe de la façon la plus courte, j'y céderai peut-être ; celui qui ne va peut-être pas y céder, par contre, c'est lui, étant donné que pour répondre à ses questions dont je vais vous donner trois exemples, je n'ai cru pouvoir mieux faire que, non pas de me livrer à l'inspiration du moment, à ce frayage que je fais ici chaque fois que je suis en face de vous en somme, mais nourri d'abondantes notes, et qui passe, qui passe, mon dieu, parce que vous me voyez en proie à ce frayage. C'est même peut-être la seule chose qui justifie votre présence ici.

Les conditions quand même sont évidement différentes quand vous parlez pour quelques dizaines de mille — qui sait ? voire centaines — d'auditeurs et auprès desquels le texte abrupt, de se présenter sans le support de la personne peut causer d'autres effets. Néanmoins je me refuserai en tout cas à donner autre chose que ces textes déjà écrits. C'est faire donc à cette condition grande confiance, car, vous le verrez, les questions qui me sont posées sont forcément de l'intervalle de ce qui se produit d'une articulation construite et ce qu'en attend ce que j'appellerai une conscience commune, et une conscience commune, ça veut dire aussi une série de formules communes, ce langage que déjà les Anciens, les Grecs, avaient appelé leur langue la oui, je vais pas dire ça tout de suite en français, transcrire directement : la « couinée », ça couine ! Je ne méprise pas du tout la couinée, simplement je crois qu'elle n'est pas défavorable à ce qu'on y produise quelques effets de précipitation à y introduire justement le discours, le plus abrupt qu'il soit.

Voilà. C'est pourquoi aujourd'hui c'est pas seulement pour me suppléer dans l'effort, ça sera, croyez-le, un effort beaucoup plus grand de vous lire ces textes que procéder comme je fais d'habitude, je vais vous faire part de mes réponses à trois de ces questions.

C'est pour ne pas tarder que je vais vous articuler la première qui est celle-ci :

> ***Dans les* Écrits*, me dit-on, vous affirmez que Freud anticipe, sans s'en rendre compte les recherches de Saussure et celles du Cercle de Prague, pouvez-vous expliquer ce point ?***

C'est ce que je fais donc, non pas à l'improvisade, comme je vous en ai prévenu, en répondant que : Votre question me surprend, dis-je, d'emporter une pertinence qui tranche sur les prétentions à l'entretien que j'ai à écarter, c'est même une pertinence redoublée, à deux degrés plutôt. Vous me prouvez avoir lu mes *Écrits*, ce qu'apparemment on ne tient pas pour nécessaire à obtenir de m'entendre. Vous y choisissez une remarque qui implique l'existence d'un autre mode d'information que la médiation de masses. Que Freud anticipe Saussure n'implique pas qu'un bruit soit passé du premier au second. De sorte, qu'à me citer, vous me faites répondre avant que j'en décide, c'est que j'appelle « me surprendre ».

Partons du terme d'arrivée : Saussure et le Cercle de Prague produisent une linguistique qui n'a rien de commun avec ce qui avant s'est couvert de ce nom, retrouvât-elle ses clés entre les mains des Stoïciens, mais qu'en faisaient-ils !

La linguistique, avec Saussure et le Cercle de Prague, s'institue d'une coupure qui est la barre posée entre le signifiant et le signifié pour qu'y prévale la différence dont le signifiant se constitue absolument, mais aussi s'ordonne d'une autonomie qui n'a rien à envier aux effets de cristal, dans le système du phonème, par exemple, qui en est le premier succès de découverte. On pense étendre ce succès à tout le réseau du symbolique en admettant de sens qu'à ce que le réseau en réponde, et de l'incidence d'un effet, oui, d'un contenu, non, C'est la gageure qui se soutient de la coupure inaugurale.

Le signifié sera ou ne sera pas scientifiquement pensable selon que tiendra ou non un champ de signifiant qui, de son matériel même se distingue d'aucun champ physique par la science obtenu. Ceci implique une exclusion métaphysique à prendre comme fait de désêtre. Aucune signification ne sera désormais tenue pour aller de soi : qu'il fasse clair quand il fait jour, par exemple, où les Stoïciens nous ont devancés, mais

déjà interrogé : à fin ? Dussé-je aller à négliger certaines reprises de mot, je dirai sémiotique toute discipline qui part du signe pris pour objet, et pour marquer que c'est là ce qui faisait obstacle à la saisie comme telle du signifiant. Le signe suppose le quelqu'un à qui il fait signe de quelque chose. C'est le quelqu'un dont l'ombre a occulté l'entrée dans la linguistique. Appelez ce quelqu'un comme vous vous voudrez, ce sera toujours une sottise. Le signe suffit à ce que ce quelqu'un se fasse du langage appropriation comme d'un simple outil. De l'abstraction le langage n'est plus que support comme de la discussion moyen avec tous les progrès de la critique, que dis-je, de pensée à la clef.

Il me faudrait anticiper, reprenant le mot de moi à moi, sur ce que je comte introduire sous la graphie de l'achose — l, apostrophe, a, c, h, o, etc. — pour faire sentir en quel effet prend position la linguistique. Ce n'est pas un progrès, une régression plutôt. C'est ce dont nous besoin contre l'unité d'obscurantisme qui déjà se soude aux fins de prévenir l'achose. Personne ne semble reconnaître autour de quoi l'unité se fait et qu'au temps du quelqu'un qui y recueillait la « signature des choses », *signatra rerum*, on ne présumait pas assez de la bêtise cultivée pour oser inscrire le langage au registre de la communication.

Le retour à la communication protège, si j'ose dire, les arrières de ce que périme la linguistique en y couvrant le ridicule qui souvent ne se décèle que de l'a posteriori, c'est à savoir ce qui, dans l'occultation du langage, ne faisait figure que de mythe à s'appeler « télépathie ». Enfant perdu, mendigot de la pensée que ce qui se targuait de la transmission sans discours, il arrive pourtant le mythe, ce mythe, à captiver Freud qui n'y démasque pas le roi de cette cour des miracles dont il annonce le nettoyage. Miracles, c'est bien le cas de la dire, quand tous remonte à celui premier à de ce que l'on « télépâtisse » du même bois dont on pactise. Contrat social, en somme, effusion communicative des promesses du dialogue quoique tout homme — qui ne sait ce que c'est ! — est mortel — ah ! sympathisons d'être mis dans la même boîte ! Parlons de tout — c'est le cas de le dire — de tout ensemble, sauf de ce qui invite la tête du syllogiste à mettre Socrate dans le coup, car de là il ressort que sans doute la mort est administrée comme le reste, et par et pour les hommes, mais sans qu'ils soient du même côté pour ce qui est de la télépathie que véhicule une télégraphie dont le sujet ne cesse pas d'embarrasser chaque

fois qu'on vient à ce farfelu. Que ce sujet soit peu communicable, c'est bien déterminé de ce dont la linguistique prend force, et jusqu'à mettre le poète, oui le poète, sans son sac. Car le poète se produit d'être — qu'on me permette de traduire celui qui le démontre, mon Jekohson — … mangé des vers qui trouvent entre eux leur arrangement sans se soucier — c'est manifeste — de ce que le poète en a su. D'où la consistance, chez Platon, de l'ostracisme dont il frappe le poète en sa *République* et de la vive curiosité qu'il montre dans le *Cratyle* pour ces petites bêtes qui paraissent être les mots à n'en faire qu'à leur tête. On voit combien le formalisme était précieux à soutenir les premiers pas de la linguistique.

Mais c'est tout de même de trébuchement dans les pas du langage, dans ce qu'on appelle la parole, qu'elle a pris son élan. Que le sujet ne soit pas ce qui sache ce qu'il dit, quand bel et bien se dit quelque chose par la bouche où on le loge, certes, mais aussi bien dans les balourdises d'une conduite qu'on met à son compte dans la cervelle dont il ne s'aide qu'à ce qu'elle dorme, cet organe s'avérant ne tenir sa portée subjective que de ce qu'il règle le sommeil, voilà ce que Freud dévoile comme l'inconscient. Car mon passage en ce monde, au nom de Lacan. aura consisté à articuler que c'est ça et que ce n'est rien d'autre. N'importe qui s'en assurer maintenant, rien qu'à me lire. N'importe qui donc qui opère selon ces règles, à psychanalyser doit s'y tenir, sauf à le payer de choir dans la bêtise. Dès lors, à énoncer que Freud anticipe la linguistique, je dis, moi, ce qui s'impose et qui est la formule que je libère maintenant : l'inconscient est la condition de la linguistique. Sans l'éruption de l'inconscient, pas moyen que la linguistique sorte du jour douteux dont l'Université, su nom des sciences humaines, fait encore éclipse à la science. Couronnée à Kiev par les soins de Baudouin de Courtenay, elle y fût sans doute restée. Mais l'Université n'a pas dit son dernier mot, elle va de ça faire sujet de thèse : influence sur le génie de Raymond de Saussure du génie Freud, démontrer d'où vient au premier le vent du second, avant qu'existât la radio ! C'est faire comme si elle ne s'en était pas passée de toujours pour assourdir autant. Et pourquoi Saussure se serait-il rendu compte, pour emprunter les termes de votre citation, dis-je à Monsieur Georgin, mieux que Freud lui-même, de ce que Freud anticipait, notamment la métaphore et la métonymie lacaniennes, lieux où Saussure *genuit* Jakobson ?

Si Saussure ne sort pas des anagrammes qu'il déchiffre dans la poésie saturnienne, c'est qu'il en sait la portée vraie. La canaillerie ne le rend pas bête, c'est parce qu'il n'est pas analyste. Dans cette position par contre, les mauvais procédés dont s'habille l'infatuation universitaire ne vous ratent pas leur homme — il y a là comme un espoir — et le jettent droit dans une bourde comme de dire que l'inconscient est la condition du langage, quand il s'agit de se faire auteur aux dépens de ce que j'ai dit, voire seriné aux intéressés, à savoir que le langage est la condition de l'inconscient. Je ris encore du procédé devenu là stéréotype, au point que deux autres, mais pour l'usage interne d'une Société que sa bâtardise universitaire a tuée, ont osé définir le passage à l'acte et l'acting-out très exactement des termes que je leur avais proposés pour les opposer l'un à l'autre, mais simplement à inverser ce que j'attribuais à chacun, façon pensaient-ils, de s'approprier ce que personne n'avais su en articuler avant.

Si je défaillais maintenant, je ne laisserais d'œuvre que ces rebuts choisis de mon enseignement dont j'ai fait butée à l'information, dont c'est tout dire qu'elle le diffuse. Ce que j'ai énoncé dans un discours confidentiel n'en a pas moins déplacé l'audition commune au point de m'amener un auditoire qui m'en témoigne d'être stable en son énormité. Je me souviens de la gêne dont m'interrogeait un garçon qui avait assisté à la production de ma *Dialectique du désir et subversion du sujet* devant un public fait de gens du Parti, le seul, parmi lesquels il s'était égaré comme marxiste. J'ai gentiment, gentil comme je suis toujours, pointé à la suite de ce rebut dans mes *Écrits* l'ahurissement qui y fit réponse. « Croyez-vous donc, me disait-il, qu'il suffise que vous ayez dit quelque chose, inscrit des lettres au tableau noir pour en attendre un résultat ? ». Un tel exercice a porté pourtant, j'en ai eu la preuve au titre seul d'un rebut qui lui fit un droit pour mon livre, les fonds de la Fondation Ford qui motivait cette réunion d'avoir à les éponger s'étant impensablement asséchés du même coup.

L'effet qui se propage n'est pas de communication de la parole — c'est à votre adresse, ceci — mais de déplacement du discours. Freud incompris, fût-ce de lui-même, d'avoir voulu se faire entendre, est moins servi par ses disciples que par cette propagation, celle sans quoi les convulsions de l'histoire restent énigme comme les mois de Mai dont se dérou-

tent ceux qui s'emploient à les rendre serfs d'un sens dont la dialectique se présente comme dérision.

Voilà. Si vous n'êtes pas fatigués, je vais vous énoncer ce que j'ai répondu à la deuxième question qui se formule ainsi, vous verrez qu'elle est importante :

> ***La linguistique, la psychologie et l'ethnologie ont en commun la notion de structure, à partir de cette notion, m'interroge Monsieur Georgin, ne peut-on imaginer l'énoncé d'un champ commun qui réunira un jour psychanalyse ethnologie et linguistique ?***

Je réponds et je pense que cette réponse a plus d'importance que la première, impressionniste, à laquelle je me suis livré. Je réponds ceci :

Structure est le mot dont s'indique l'entrée en jeu de l'effet du langage, à partir de ceci que c'est pétition de principe que d'en faire une fonction individuelle ou collective, soit qui serait l'appui d'un supposé dans l'existence qui, quel qu'il soit, moi ou organisme adapté de connaissance, implique le quelqu'un dont je parlais tout à l'heure. Fonction par où donc quelqu'un se représente, si l'on peut dire, les relations qui font le réel, ce dernier terme étant posé d'une catégorie lacanienne. C'est au contraire de la présence déjà dans la réalité, laquelle n'est pas catégorique, mais donnée, de la présence, non des relations au premier plan, mais des formules de la relation qui prennent corps dans le langage que nous partons pour en suivre l'effet, qui est proprement la structure. C'est ainsi qu'un discours peut dominer la réalité sans supposer consensus de quiconque, car c'est lui qui détermine la différence à faire barrière entre sujet des énoncés et sujet de l'énonciation. Rien de plus exempt d'idéalisme, nul besoin d'autre part de parquer les structuralistes, à moins de vouloir leur faire endosser l'héritage du pourrissent couvert, je ne dis pas causé, par l'existentialisme. N'importe qui à se repérer de la structure, en tout cas s'en trouvera bien. Pressentez ici ma réponse à la réunion — vous vous rappelez : psychanalyse, ethnologie et je ne sais pas quoi, la linguistique — à la réunion que vous me proposez. Nota : le particulier de la langue est ce par quoi la structure tombe sous l'effet de cristal dit plus haut. Le qualifier, ce particulier, d'arbitraire est lapsus que Saussure a commis de ce qu'à contre-cœur, certes, mais par là d'au-

tant plus offert au trébuchement, il l'a pris à partir de ce *discours Universitaire* dont je montre que le recel, c'est justement ce signifiant qui domine le *discours du Maître*, le signifiant de l'arbitraire. On voit que parler de corps n'est pas quand il s'agit de symbolique une métaphore; car ledit corps se trouve, pour le corps pris au sens naïf, une déterminante. Le premier fait le second de s'y incorporer. D'où l'incorporel qui reste marquer le premier du temps d'après son incorporation. Rendons justice aux Stoïciens d'avoir su de ce terme, l'incorporel, signer en quoi le symbolique tient au corps. Incorporels sont ce que je vais dire, à savoir la fonction, non pas celle du sujet, mais celle qui fait réalité de la mathématique, l'application de même effet à faire réalité de la topologie, ou l'analyse en un sens large pour la logique. Mais c'est incorporée que la structure fait l'affect, ni plus, ni moins, affect seulement à prendre de ce qui de l'être s'articule, n'y étant qu'être de fait, soit d'être sit quelque part. Par quoi s'avère que du corps il est second, qu'il soit mort ou vif. Qui ne sait le point critique dont nous datons dans l'être parlant : la sépulture, soit où, d'une espèce, s'affirme qu'au contraire d'aucune autre, le corps mort y garde ce qui au vivant donnait le caractère corps. *Corpse,* reste qui ne devient charogne, le corps qu'habitait la parole, que le langage « corpsifiait ». La zoologie peut partir de la prétention de l'individu à faire l'être du vivant, mais c'est pour qu'il en rabatte, à seulement qu'elle le poursuive au niveau du polypier. Le corps, à le prendre au sérieux, est d'abord ce qui peut porter la marque propre à le ranger dans une suite de signifiants.

Dès cette marque, il est support de la relation, non éventuel, mais nécessaire, car c'est encore la supporter que de s'y soustraire. D'avant toute date, Moins-Un désigne le lieu dit de l'Autre (avec le sigle du grand A) par Lacan. De l'Un-en-Moins, le lit est fait à l'intrusion qui avance de l'extrusion; c'est le signifiant même. Ainsi ne va pas toute chair. Des seules qu'empreint le signe à les négativer, montent, de ce que corps s'en séparent, les nuées, eaux supérieures de leur jouissance, lourdes de foudre à redistribuer corps et chair. Répartition peut-être moins comptable, mais dont on ne semble pas remarquer que la sépulture antique y figure cet « ensemble » même dont s'articule notre plus moderne logique. L'ensemble vide des ossements est l'élément irréductible dont s'ordonnent, autres éléments, les instruments de la jouissance,

colliers, gobelets, armes : plus de sous-éléments à énumérer la jouissance qu'à la faire rentrer dans la corps. Ai-je animé la structure ? Assez, je pense, pour, des domaines qu'elle unirait à la psychanalyse, annoncer que rien n'y destine les deux que vous dites, spécialement.

La linguistique peut définir le matériel de la psychanalyse, voire l'appareil de son opération. Elle laisse en blanc d'où se produit ce qui la rend effective, soit ce dont, à l'articuler comme l'articuler comme l'acte psychanalytique, je pensais éclairer plus d'un autre acte. Un domaine ne se domine que d'un opérateur.

L'inconscient peut être, comme je le disais, la condition de la linguistique ; ceci ne donne à la linguistique pas la moindre prise sur lui. J'ai pu l'éprouver de la contribution que j'avais demandée au plus grand des linguistes français en illustrer le départ d'une revue de ma façon, que de ce fait j'eusse voulu plus spécifiée dans son titre : *La Psychanalyse*, qu'elle s'appelait, pour le rappeler à ceux qui en ont fait bon marché. De cette demande au linguiste, j'avais espéré un pas dans le problème des mots antithétiques, dont on pense bien que je ne m'étonne pas Freud l'ait introduit. Si le linguiste ne peut faire mieux, comme il parut, que de formuler que le bon aise du signifié exige un choix dans l'antithèse, ceci doit donner aux gens qui, de parler l'Arabe, ont beaucoup à faire avec de tels mots, autant de mal qu'à répondre à une montée de fourmilière.

Il n'y a pas moindre barrière du côté de l'ethnologie. Un enquêteur qui laisserait son informatrice indigène, lui conter fleurette de ses rêves se fera rappeler à l'ordre s'il les met au compte de ce qu'on appelle le terrain.

Et le censeur, ce faisant, comme il l'appelle, ne me paraîtra pas, fût-il Lévi-Strauss lui-même, marquer mépris de mes plates-bandes. où irait le terrain s'il se détrempait d'inconscient ? Ça lui ferait, quoi qu'on en rêve, nul effet de forage, mais flaque de notre cru. Car une enquête qui se limite, c'est sa définition, au recueil d'un savoir, c'est d'un savoir de notre tonneau que nous la nourririons. D'une psychanalyse elle-même, qu'on n'attende pas de recenser les mythes qui ont conditionné un sujet de ce qu'il ait grandi au Togo ou au Paraguay. Car la psychanalyse — cela je vous l'ai déjà fait remarquer ici — s'opère du discours qui la conditionne et que je définis, cette année, à la prendre par son envers.

On obtiendra, ce de cela même, pas d'autre mythe que ce qui en reste en notre discours : l'œdipe freudien. Du matériel dont se fait l'analyse

du mythe, écoutons Levi-Strauss énoncer qu'il est intraduisible, ceci à bien entendre, car ce qu'il dit littéralement, c'est que peu importe en quelle langue ils sont recueillis. Ils seront toujours d'eux-même analysables de se théoriser des grosses unités — c'est le terme de Levi-Strauss — dont une mythologisation définitive les articulera. On saisit là le mirage d'un niveau commun avec ce que j'appellerais l'universalité du discours psychanalytique, mais, et du fait de qui le démontre, Lévi-Strauss en l'occasion, sans que l'illusion s'en produise. Car ce n'est pas d'un jeu de mythèmes qu'opère la psychanalyse. Qu'elle ne puisse se passer que dans une langue particulière qu'on appelle une langue positive, fût-ce même à jouer en cours de l'analyse de la traduction, y fait garantie « qu'il n'y a pas de métalangage », selon ma formule. L'effet de langage ne s'u produt que du cristal linguistique. Son universalité n'est que la topologie retrouvée, de ce qu'un discours s'y déplace, ce discours spécifié de ce que la mythologie s'y réduise à l'extrême. Ajouterai-je que le mythe, dans l'articulation de Levi-Strauss, soit : la seule forme ethnologique à motiver votre question, dis-je à Georgin — la réunion — que le mythe donc dans cette seule articulation refuse tout ce que j'ai promu de l'instance de la lettre dans l'inconscient. Il n'opère, le mythe, ni de métaphore, ni même d'aucune métonymie. Il ne condense pas, il explique. Il ne déplace pas, il loge, même à changer l'ordre des tentes. Il ne joue qu'à combiner ses unités lourdes, où le complément à assurer la présence du coule, démontre le poids d'un savoir. Ce savoir est justement ce que ruine l'apparition de sa structure. Ainsi dans la psychanalyse — parce qu'aussi bien dans l'inconscient — l'homme de la femme ne sait rien, ni la femme de l'homme. Au phallus se résume le point de mythe dont le sexuel est impliqué dans la passion du signifiant. Que ce point paraisse ailleurs se multiplier, voilà ce qui fascine spécialement l'universitaire dans le discours duquel ce point fait défaut. D'où procède le recrutement des novices de l'ethnologie. Où se marque l'effet d'humour, noir bien sûr, à se peindre de faveurs de secteur.

Ah ! faute d'une université qui serait ethnie, allons d'une ethnie faire une université. D'où la gageure de cette pêche qui définit le terrain comme le lieu où faire écrit d'un savoir dont l'essence est de ne pas se transmettre par écrit. Désespérant de voir jamais la dernière classe, recréons la première, l'écho de savoir qu'il y a dans la classification. Le

professeur ne revient qu'à l'aube… dirai-je en contre point de Hegel. Vous savez l'histoire de la chouette et du crépuscule.

Je garderai même distance, à dire la mienne à la structure : au nom de ce que votre question met en jeu de la psychanalyse. D'abord que, sous prétexte que j'ai défini le signifiant comme ne l'a osé personne, on s'imagine pas que le signe ne soit pas mon affaire ! Bien au contraire c'est la première, ce sera aussi la dernière. Mais il y fallait ce détour. Ce que j'ai dénoncé d'une sémiotique implicite dont seul le désarroi aurait permis la linguistique, n'empêche pas qu'il faille la refaire, et de ce même nom, puisqu'en fait c'est de celle à faire qu'à l'ancienne nous le reportons. Si le signifiant représente un sujet, dit Lacan — pas un signifié — pas un signifié — et pour un autre signifiant — insistons : pas pour un autre sujet — alors comment peut-il tomber au signe qui de mémoire de logicien, représente quelque chose pour quelqu'un ? C'est au bouddhiste que je pense, à vouloir animer ma question cruciale, celle que je viens de poser, la chute du signifiant au signe, je l'animerai du pas de fumée sans feu. Psychanalyste, c'est du signe je suis averti. S'il ne signale le quelque chose que j'ai à traiter, je sais, d'avoir à la logique du signifiant trouvé à rompre le leurre du signe, que ce quelque chose est la division du sujet, laquelle division tient à ce que l'autre soit ce qui fait le signifiant, par quoi il ne saurait représenter un sujet qu'à n'être un que de l'autre.

Cette division répercute les avatars de l'assaut qui, telle quelle cette division, l'a affrontée au savoir du sexuel, traumatiquement, de ce que cet assaut soit à l'avance condamné à l'échec pour la raison que j'ai dite, que le signifiant n'est pas propre à donner corps à une formule qui soit du rapport sexuel. D'où mon énonciation : il n'y a pas de rapport sexuel, sous-entendu : formulable dans la structure. Ce quelque chose où le psychanalyste, interprétant, fait intrusion de signifiant, certes je m'exténue depuis vingt ans à ce qu'il ne prenne Pas pour une chose puisque c'est faille, et de structure. Mais qu'il veuille en faire quelqu'un est la même chose, puisque ça va à la personnalité en personne, totale, comme à l'occasion chante l'ordure. Le moindre souvenir de l'inconscient exige pourtant de maintenir à cette place le quelque deux, avec ce supplément de Freud qu'il ne saurait satisfaire à aucune autre réunion que celle logique qui s'inscrit : ou l'un ou l'autre. Qu'il en soit ainsi du départ dont le signifiant vire au signe, où trouver maintenant le quel-

qu'un qu'il faut lui procurer d'urgence ? C'est le hic qui ne se fait nunc qu'à être psychanalyste, nais aussi lacanien. Chacun sait que bientôt tout le monde le sera — mon audience en fait prodrome — donc les psychanalystes aussi. Y suffirait la montée au zénith social de l'objet dit par moi petit *a*, par l'effet d'angoisse que provoque l'évidement — lapsus dont le produit de notre discours — dont le produit notre discours de manquer à sa production. Que ce soit d'une telle chute que le signifiant tombe au signe, l'évidence est faite chez nous, de ce que, quand on n'y sait plus à quel saint se vouer, autrement dit qu'il n'y a plus de signifiant à frire — c'est ce que le saint fournit, vous le savez, on y achète n'importe quoi, une bagnole notamment, à quoi faire signe d'intelligence si l'on peut dire, de son ennui, soit de l'affect du désir d'Autre chose — avec un grand A. Ça ne dit rien du petit *a* parce qu'il n'est déductible qu'à la mesure de la psychanalyse de chacun, ce qui explique que peu de psychanalystes le manient bien, même à le tenir de mon séminaire. Je parlerai donc en parabole, c'est-à-dire pour dérouter. A regarder de plus près le pas de fumée, si j'ose dire, peut-être franchira-t-on celui de s'apercevoir que c'est au feu que ce pas fait signe. De quoi il fait signe est conforme à notre structure, puisque depuis Prométhée, une fumée est plutôt le signe de ce sujet que représente une allumette, premier signifiant, pour sa boîte, le second, et qu'à Ulysse abordant un rivage inconnu, une fumée au premier chef laisse présumer que ce n'est pas une île déserte. Notre fumée est donc le signe, pourquoi pas du fumeur ? Mais allons-y du producteur de feu : ce sera plus matérialiste et dialectique à souhait. Qu'Ulysse pourtant donne le quelqu'un, est mis en doute à rappeler qu'aussi bien il n'est personne. Il est en tout cas personne à ce que s'y trompe une fate polyphémie. Mais l'évidence que ce ne soit pas pour faire signe à Ulysse que les fumeurs campent, nous suggère plus de rigueur au principe du signe. Car elle nous fait sentir, comme au passage, que ce qui pêche à voir le monde comme phénomène, c'est que le noumène, de ne pouvoir dès lors faire signe qu'au yoûs*, soit : au suprême quelqu'un, signe d'intelligence toujours, démontre de quelle pauvreté procède la vôtre à supposer que tout fait signe : c'est le quelqu'un de quelque part, de nulle part, qui doit tout manigancer. Que ça nous aide à mettre le pas de fumée sans feu au même pas que le pas de prière sans dieu, pour qu'on entende ce qui change. Il est curieux que les incendies

de forêt ne montrent pas le quelqu'un auquel le sommeil imprudent du fumeur s'adresse. Et qu'il faille la joie phallique, l'urination primitive dont l'homme, dit la psychanalyse, répond au feu, pour mettre sur la voie de ce qu'il y ait, Horatio, au ciel et sur la terre, d'autres matières à faire sujet que les objets qu'imagine votre connaissance. Les produits par exemple à la qualité desquels, dans la perspective marxiste de la plus-valus, les producteurs, plutôt qu'au maître, pourraient demander compte de l'exploitation qu'ils subissent. Quand on reconnaîtra la sorte de plus-de-jouir qui fait dire « ça, c'est quelqu'un », on sera sur la voie d'une matière dialectique peut-être plus propice que la chair à Parti, bien connue à se faire le baby-sitter de l'histoire. Ce pourrait être le psychanalyste si sa passe était éclairée.

Voilà ce que je réponds à la deuxième question.

Il y en a une troisième qui est celle-ci :

> ***L'une des articulations possibles entre psychanalyse et linguistique ne serait-elle pas le privilège accordé à la métaphore et à la métonymie, par Jakobson sur le plan linguistique, et per vous sur le plan psychanalytique ?***

Je ne vous lirai pas la réponse que j'ai fait à cette question, parce qu'elle est d'autant plus impertinente qu'elle m'emmerde. Il a eu assez de bafouillage sur le fait que j'ai emprunté ou non la métaphore et la métonymie à Jakobson. Quand je les ai sortes, je croyais quand même que parmi mes auditeurs, il y en avait quelques-uns qui savaient ce que c'était Jakobson ! Ils ne l'ont découvert que dans les quinze jours parce que je l'ai dit au sortir de mon truc. Seulement, là on m'a dit : voilà bien Lacan, il ne cite pas Jakobson ! Après quoi, ils ont lu Jakobson et ils se sont aperçus que j'avais d'autant moins de raisons de citer Jakobson que je disais quelque chose de tout à fait différent. Et là ils m'ont : ah ! mais il bouscule Jakobson, il le distord ! Bon, enfin tout ça, c'est des anecdotes !

Question IV :

> ***Vous dites que la découverte de l'inconscient aboutit à une seconde révolution Copernicienne — ça, ça vous chavire le cœur ! — En quoi l'inconscient est-il une notion-clef qui subvertit toute théorie de la connaissance ?***

Eh bien, on y va et puis après on se quittera.

Votre question va à chatouiller les espoirs, teintés de fais-moi peur, qu'inspire le sens dévolu à notre époque au mot : révolution. On pourrait noter son passage, à ce mot, à une fonction surmoîque la politique, à un rôle d'idéal dans le palmarès de la pensée. Je note que ce n'est pas moi qui joue ici de ces résonances dont seule, je le dis, la coupure structurelle peut combattre l'amortissement, je parle des résonances. Je dis que la coupure structurelle seule peut donner plein sens au mot révolution. Pourquoi ne pas partir de l'ironie qu'il y a à mettre de la révolution au compte des révolutions célestes qui n'en donnent pas tout à fait la note ? Qu'y a-t-il de révolutionnaire dans le recentrement du soleil autour du monde solaire ? Après tout, à entendre ce que j'articule cette année d'un *discours du Maître*, on peut y trouer que celui-ci y clôt fort bien sa révolution, laquelle, par la boucle prise de la science, de ἐπιστήμη que je démontre être sa visée, revient à son départ d'un signifiant-maître absolu qui s'y figure du soleil.

Dans la conscience commune, l'idée que ça tourne autour, voilà l'héliocentrisme, ce que j'adore, c'est que Gloria a fait tout à l'heure une faute de frappe, car elle a tapé ça ce matin, elle a écrit : l'hégocentrisme, h.é.g.o., je trouve ça sublime : et il implique que ça tourne rond, sans qu'il y ait plus à y regarder. Mettrai-je au compte de Galilée, l'insolence politique du Roi-Soleil ? Les Anciens, par contre, ont trouvé l'usage en quelque sorte dialectique à quoi prêtent les apparences qui résultent de la bascule de la terre sur l'écliptique. Les images de lumière et d'ombre sont là propices à un discours articulé. J'en mettrais en opposition, à l'héliocentrisme, un photocentrisme comme beaucoup moins asservissant. La métaphore que Freud prend de Copernic et, à la connoter, lui, si vous vous souvenez de son texte, plutôt d'un effet de chute que de subversion, vise en fait à atteindre le centrisme lui-même, exactement, la prétention reçue d'une psychologie qu'on peut d'autant mieux dire inentamée à son époque qu'elle l'est toujours à la nôtre : la prétention de la conscience à vouloir recenser ce dont elle dispose au registre de la représentation. Il est clair à le lire que cette figure d'englobement parfaitement insouciante, dirions-nous, des exigences d'une topologie pour simplement qu'elle l'ignore, est ce qui est visé dans la métaphore. C'est à approfondir celle-ci qu'on rencontre sa pertinence et c'est en cela que

je la reprends. Car l'histoire prise au texte où la révolution copernicienne s'inscrit, démontre que ce n'est pas le changement de centre qui fait son nerf, au point qu'entre parenthèses, c'était pour Copernic lui-même le cadet de ses soucis, Ce autour de quoi tourne — mais justement c'est le mot à ne pas employer — autour de quoi gravite l'effet d'une connaissance en voie de se repérer comme imaginaire, c'est nettement — on le lit, à faire avec Koyré de l'approche de Kepler, le journal — de se dépêtrer de l'idée que la forme circulaire, d'être la plus parfaite, peut seule convenir à l'affection du corps céleste. Introduire en effet la trajectoire elliptique, c'est faire qu'elle vise à se rapprocher du foyer occupé par le corps-maître, mais aussi bien de l'autre, vide, autant qu'obscur, dont elle se ralentit. Voilà où gît l'importance de Galilée, non pas dans cette ellipse, qui ne semble pas l'avoir tellement retenu, mais en tout cas ailleurs que dans l'échauffourée de son procès, dont j'ai indiqué tout à l'heure que l'enjeu est ambigu, sinon pas le parti à y prendre. Son importance est dans les premiers pas qu'il fait faire à la recherche sur la chute des corps dont va s'éclairer cette ellipse. Ce que je veux dire, c'est que s'il y a quelque chose dans l'histoire, à illustrer, de la façon la plus opaque d'ailleurs, la définition que j'ai donnée de la structure, c'est la formule qu'enfin Newton met à clé de cette chute des corps, en expliquant par elle définitivement le chemin des astres. Car c'est aussi la présence en tout point du réel, autrement dit en chaque élément de masse, de la formule prise en elle-même de l'attraction, soit une équation du second degré. Car c'est ça que nous avons réussi à étouffer, à ne plus y penser, à foutre en l'air la surprise et le scandale qu'attestent les contemporains de Newton, de ce que chaque point du monde soit averti à chaque instant des masses en jeu pour l'attirer aussi loin que ce monde s'étend. Faut-il ici rappeler que le champ de gravitation se distingue par sa faiblesse des autres champs, électo-magnétique par exemple, mis en jeu par la physique, et qu'il résiste en outre à l'idéal, presque réalisé pourtant, de l'unification du champ. Quoi qu'il en soit du retour d'esthétique transcendantale — j'entends ces termes au sens de Kant — que constitue la rectification einsteinienne, dans son étoffe, courbure de l'espace, et dans sa justification, nécessité d'une transmission que la vitesse limitée de la lumière ne permet pas d'annuler, il reste que la révolution newtonienne s'est affirmée d'être impensable — c'est ce qu'admet Newton lui-même

de l'hypothèse *non fingo* — et qu'elle confirme ma formule que « l'impossible, c'est le Réel ». Inutile de souligner que dans le… LEM, L. E.E.M., alunissant, c'est de la même formule, cette fois réalisée en appareil, qu'il s'agit. D'où je souligne l'acosmisme de la réalité présente. Tout cela nullement pour dire que Newton soit à mettre au chef du structuralisme, ni même au compte de la structure, mais d'abord que notre science se trouve dans le champ des exactes, déjà articulée de ce dont le problème se pose dans le champ des conjecturales. Pour souligner ensuite la forme qu'on peut dire inéducable qui dans la théorie de la connaissance, se spécifie de la psychologie. Car si, comme on le prétend, Kant se motive d'une prétendue cosmologie à rénover d'après Newton, comment se fait-il que rien ne s'y articule de ce que Newton produit da la formule de la relation comme intruse le réel ? La chose-en-Soi, par contre, celle qu'il faut à Kant, c'est tout bonnement rien d'autre que la psychologie, qui là s'énonce, tout comme de Wolf, voire de Lambert. Ainsi de même sera le « moi autonome » ramené billet en tête par la clique de New-York en dépit de révolution freudienne. Éclairons notre lanterne — sur ce moi et cette psychologie : la Chose-en-Soi, c'est la connaissance que le monde a de soi-même. Il n'est pas étonnant que les formes de cette connaissance se définissent comme a priori, puisque ce monde, il est, de ce fait, total. Mais qu'ont-elles à faire, ces formes, avec l'équation de Newton et ce qui s'en déduit comme accélération ? Rien d'étonnant à ce que la raison pure ou pratique soit hors d'état ici d'en remontrer plus qu'elles ne sont comme organe, à ce titre comme le reste, aussi intrinséquement spécularisée que peut l'être un solide quand il est de révolution, soit relevant d'une géométrie intuitive et pas révolutionnaire du tout. Je remarque ici que la révolution, de quelque grand R que l'ait pourvue la française, serait pourtant à présent réduite à ce qu'elle est pour Chateaubriand : retour au maître, icelle, la grande, la nôtre, ne faisant que précipiter pour un historien, Tocqueville, digne de ce nom, les idéologies de l'Ancien Régime, voire pour un autre, Taine, une folie bonne pour un internement précautionneux jusqu'à ce qu'elle se calme. Sans parler de la débauche rhétorique censée la disqualifier. Il en serait ainsi si Marx ne lui avait donné ses titres de structure, à la motiver du discours du capitaliste, avec la découverte qu'il comporte, de la plus-value comme forclose dans ce discours, mais animant de ce fait la

conscience de classe, soit permettant l'œuvre politique dont Lénine fait le passage à l'acte. C'est en quoi mon analyse de Freud réitère Copernic d'un autre biais que de métaphore. Freud dans l'inconscient découvre l'incidence d'un savoir tel qu'à échapper à la conscience, d'être hors prise de son recensement, il ne s'en dénote pas moins d'être proprement articulé, structuré dis-je, comme un langage, impensable autrement en les effets dont il se marque, mais aussi bien, n'impliquant pas quoi que ce soit qui s'y connaisse, au double sens de : s'y connaître, comme s'y connaît l'artisan, complice d'une nature à quoi il naît en même temps qu'elle, et de s'y reconnaître à la façon dont la conscience fait croire qu'il n'est pas de savoir qui ne se sache être sachant. Tel est ce savoir dit inconscient, dont ce semble, sans qu'aussitôt je le sanctionne, qu'une fois de plus, c'est l'impossible qui le rejette dans le réel. S'il existe, il suffit à disqualifier l'illusion d'une connaissance simple, non sans qu'elle subsiste, mais comme mirage contredit. Connaissance est fonction de nature, qui ici ne se sait que d'une dénaturation produite en rapport avec ce savoir, par une suite de rétorsions, les premières affectant celui-ci — ce savoir — d'y produire des refoulements de signifiants, la figure négative, éminemment, s'y ajoutant la condition de représentabilité à quoi, tout matériel qu'il soit, le fait de signifiant répugne. Cependant qu'en revient, rétorsion expressément articulée — et c'est ce qui fait sa valeur — le démenti — je souligne le terme — qui y répond dans Freud, *Vorlougnung*, le démenti qu'apporte l'inconscient de ce qui pourrait, de ses effets que je viens de dire, s'interpréter d'un sens. Par quoi l'inconscient ne jubile que du non-sens, du nonsense » exactement, plus loin il ne prend part à la nature qu'à éviter sa rencontre. Je ne rappelle que pour mémoire et pour les ignorants, ces bateaux lacaniens, qui me doivent d'être inscrits sous la rubriques des « formations de l'inconscient ». Et je le souligne pour dire qu'ici je n'ai pas articulé les névroses. S'il faut que je les complète, ces bateaux, c'est à ce que soit rejeté ce jeu de l'insistance du savoir inconscient à partir d'un sujet concevable, d'en prononcer ce que Freud appelle le verdict — rappelez-vous ses termes ! jugement qui rejette et condamne — que, comme je le dis, forclos du symbolique, ce savoir repaît dans le réel de l'hallucination. C'est à fixer ces termes correctement que j'ai dû, des années, me rouler aux pieds de ceux dont c'était l'expérience quotidienne, sans les arracher à des rêves pour eux

assez représentables pour qu'ils continuent à dormir. Il suffisait que, soucieux d'un réveil éventuel, ils crussent à ma réalité, pour qu'ils me rejetassent de ces délices symboliques. D'où revenu dans le réel de… l'E.N.S., Ens, de l'étant donc — vous pouvez écrire ça avec un g, si vous voulez — de l'étang de l'École Normale Supérieure, je m'entendis dès le premier jour réellement sommé de déclarer quel être j'accordais à tout ça. Je répondis que la question me paraissait impropre, que je ne me croyais pas redevable à l'endroit de mes auditeurs d'aucune ontologie. C'est qu'à les rompre à ma logie je faisais l'honteux de son onto. J'ai toute onto, toute onto bue depuis longtemps, mes réponses ici en témoignent. Je n'irai pas par quatre chemins, ni par forêt à cacher l'arbre : l'être ne naît que de la faille que produit l'étant de se dire. Formule qui relègue l'auteur à mettre l'acte en son moyen. Il faut alors à cet étant le temps de se dire. Ce « faut du temps » est proprement ce par quoi l'être nous sollicite en l'inconscient. C'est bien de l'être que répond chaque fois qu'« y faudra le temps », mais entendez, je joue décidément du cristal de ma langue pour réfracter le signifiant, pour décomposer le sujet. Y faudra le temps : c'est du français que je vous cause, j'espère pas du chagrin. Ce qui faudra du faut du temps dit la faille dont je suis parti. C'est sur le terme : « ce qui faudra » que je joue. Et bien que l'usage dans une grammaire faite pour prévenir les belges de leurs belgicismes — c'est un livre que j'estime beaucoup — n'en soit pas recommandé de ce faudra, il y est reconnu. La grammaire autrement faudrait à ses devoirs. Si peu s'en faut qu'elle en soit là, vous touchez de ce peu la preuve que c'est bien du manque qu'en français le falloir passe à la nécessité. Cependant que l'« estuet » — car, ça se disait comme ça : *est opus*, *est opus temporis* dans l'occasion — que l'estuet est parti, si je puis dire, à la dérive de l'estuaire du vieux français. Inversement ce falloir retourne à la faille, pas par hasard, de la modalité subjonctive, à la défaillance : à moins qu'il faille… A quel niveau pour l'articulation de l'inconscient, trouver l'attache du dire à l'être ? Assurément, ce qui du temps lui fait étoffe n'est pas d'un cours imaginaire, mais disons qu'elle soit textile, faite de nœuds qui ne veulent dire que des trous qui s'y trouvent. Ce niveau n'a pas d'En-soi, sinon ce qui en choit de masochisme. C'est précisément ce que le psychanalyste relaie de le reléguer d'un quelqu'un, qui va supporter le « faut du temps » aussi longtemps qu'il faudra pour qu'à ce dire, l'étant fasse

être quelque chose. On sait que j'ai voulu quelques mois introduire l'énormité de l'acte psychanalytique. Ce quelqu'un, par le psychanalyste relevé, est ce dont l'être à venir se détermine, selon la façon dont quelqu'un définit la voie du vrai. Ce fut le fait des Stoïciens, non sans cohérence — non, je vous demande pardon, j'en ai sauté, je suis fatigué, j'ai sauté un petit paragraphe. Il n'y a qu'un savoir à faire la médiation du vrai, c'est la logique qui n'a démarré du bon pas qu'à faire du vrai et du faux de purs signifiants, des lettres grand bon pas qu'à faire du vrai et du faux de purs signifiants, des lettres grand V, grand F, ou comme on dit encore, des valeurs. Ce fut le fait des Stoïciens, non sans cohérence avec la morale d'un masochisme politisé. Les refus de la mécanique grecque ont barré l'accès à la logique mathématique d'où seulement a pu s'édifier un vrai de pur texture. C'est pourquoi les Stoïciens purent être harcelés par les Sceptiques, dont la critique ne se soutient — paradoxalement — que de la supposition d'un vrai de nature, même s'ils le tiennent pour inaccessible. C'est justement ce que l'expérience psychanalytique réfute, chacun en apprenant que le vrai de nature se résume à la jouissance que permet le vrai de texture. L'intervalle dont quelqu'un joue à y intervenir, dans la psychanalyse, n'est figurable que de la distance de l'écrit à la parole. Ce n'est que de l'écrit qu'a pu se sustenter une logique, la logique dite mathématique, dont les Sceptiques auraient la surprise de constater qu'elle obtient l'assurance irréfutable du vrai sur des assertions aussi peu vides que, par exemple :

– un système défini comme de l'ordre de l'arithmétique n'obtient la consistance d'obtenir toujours départage du vrai et du faux qu'à se confirmer d'être incomplet, soit d'exiger l'indémontrable de formules qui se vérifient ailleurs ;
– ou encore, cet indémontrable relève d'autre part d'une démonstration qui en décide indépendamment de sa vérité ;
– ou encore, il y a un indécidable qui s'articule de ce que l'indémontrable ne saurait être même décidé.

Les coupures du texte articulatoire de l'inconscient doivent être reconnues d'une telle structure, à savoir de ce qu'elles la laissent tomber. Car voici qu'une fois de plus je vais du cristal de la langue tirer parti, à remarquer que ce chu, d'être *falsus* du latin, lie le faux certes, fort distinct en son sens d'opposé au vrai, à notre « faut du temps » et à son

« faillir », parce qu'il est le participe passé de *fallere* dont les deux verbes « faillir » et « falloir » proviennent chacun de son détour. Et observez que je ne fais intervenir l'étymologie qu'en soutien de l'effet de cristal homophonique. C'est aussi que la dimension du faux a à se corriger quand il s'agit de l'interprétation. C'est justement d'être *falsa*, même pas bien tombée, qu'une interprétation opère de ce que l'être soit à côté. Ne pas oublier qu'en psychanalyse, le *falsus* est causal de l'être en procès de vérification. Freud sans doute, à son époque, n'avait pas à connaître plus en ce champ que l'appui de Brentano, ce qui est parfaitement repérable, quoi que discret, dans un texte comme celui de la *Verneinung*. Il suffirait à indiquer où le quelqu'un fait le poids du côté de l'analyste, même si je ne forçais pas la voie enfin a sa pureté de ludion logique. Mais s'y ajoute chez Freud ce trait que je crois décisif, la foi unique qu'il faisait à ces juifs dont par ailleurs il repoussait ce qu'il faut bien noter de sa désignation d'aversion : l'occultisme. Cette foi unique leur était faite de ne pas faillir au séisme de la vérité. Pourquoi eux et pas d'autres, sinon de ce que le juif — et Freud y a fini comme eux — c'est celui qui, de tous les siècles à partir du retour de Babylone, où qu'il soit allé, a su lire et que le Midrasch est sa voie — le Midrasch, c'est ce que je vais vous dire. Pour avoir le livre du style le plus historique, le plus anti-mythique qui soit, la Bible, le peuple hébreu l'interroge du pied de chacune de ses lettres et de celles-ci seulement d'une inflexion de désinence, d'un jeu d'interversion, d'un voisinage même pas tenu pour préconçu, interroge le Livre par exemple sur ce qu'il n'a pu dire de l'enfance de Moïse. Pourquoi dans cet intervalle où Freud si bien a vu jouer le faux, lui fallut-il pousser la mort du père, et ne pas se contenter, autre effet de cristal, seulement de la faux du temps ?

# Leçon XII

*14 avril 1970*

Je ne dirai pas que je vous présente Monsieur le Professeur André Cacault qui est directeur d'études à la V^e^ section, dite des sciences religieuses aux Hautes Études dont vous savez que je suis chargé de conférences. Je ne dirai pas que je vous le présente parce que je ne peux pas vous le présenter. Je « me » présente comme ayant été par sa grâce et sa bonté tout à fait dépendant de lui pendant ce temps qui s'est qui s'est écoulé, je dirai environ deux jours avant notre dernière rencontre, à savoir à partir du moment où je me suis mis à vouloir enfin en savoir un mot, approcher de la question du livre de Sellin. Je vous en ai parlé depuis assez longtemps pour que vous sachiez l'importance de ce livre, n'est-ce pas ?

Pour ceux qui viendraient ici par hasard pour la première fois, c'est le livre venu, si je puis dire, à point ou encore, comme je me suis exprimé, comme une bague au doigt à Freud pour qu'il puisse soutenir cette thématique d'une mort de Moïse qui eût été un meurtre, à savoir que Moise aurait été tué.

Il est clair que tout ce que j'ai pu apprendre, grâce à l'exégèse insérée dans l'efflorescence de ce qu'on peut appeler la critique textuelle telle qu'elle était instaurée, et tout spécialement à partir du XIX^e^ siècle, dans les universités allemandes, il fallait, il fallait situer ce Sellin au milieu de ceux qui l'ont précédé et puis de ceux qui l'ont suivi, après Edouard Meyer et Gressmann, avant bien d'autres, pour saisir qu'elle était exactement l'incidence qu'il avait amenée et dont la dimension était donnée

par ce texte que j'ai réussi à me procurer comme je vous l'ai signalé la dernière fois — non sans mal, puisqu'aussi bien ce livre était en Europe vraiment tout à fait introuvable. J'ai fini, par les soins de l'Alliance Israélite française, j'ai fini par le recevoir de Copenhague et avoir de ce fait un texte dont j'ai fait prendre connaissance à Monsieur Cacault qui était une des rares personnes qui en avait déjà, non seulement eu vent, mais qui l'avait tenu en main un certain temps déjà avant que je vienne lui présenter ma requête. Et donc nous avons regardé ce texte tout spécialement sur le point où il permet à Freud de situer quelque chose qui évidemment lui tient à cœur et pas forcément pour les mêmes rai sons que Freud. Ceci, bien sûr, n'a pas pu faire, puisque c'est le texte même de Sellin qui le comporte, que ça ne nous ait obligés à en venir à ce champ dans lequel je suis d'une profonde ignorance, vous ne pouvez pas savoir tout ce que j'ignore ! Heureusement d'ailleurs, parce que si vous saviez tout ce que j'ignore, vous sauriez tout ! Et c'est là qu'évidemment à l'épreuve, une tentative que j'ai faite de mettre en ordre ce que j'avais pu moi-même apprendre de Monsieur Cacault, je me suis tout d'un coup avisé de ceci qu'il y a une très grande différence entre savoir, savoir ce dont on parle et dont on croit pouvoir parler, et puis ce qu'il en est de ce que j'appellerai d'un terme qui va servir à bien expliquer ce que nous allons faire ici : il va y avoir pour la deuxième fois une rupture quant à la façon dont je m'adresse à vous. La dernière fois, vous avez subi une rude épreuve. même jusqu'au point que certains avaient émis l'hypothèse que c'était pour aérer un peu la salle — je vois que le résultat est médiocre. Alors cette fois-ci, je pense qu'au contraire vous aurez plutôt des raisons de rester parce que si je vous offrais une seconde fois ce que grâce à Monsieur Cacault je peux faire aujourd'hui, ça sera une autre manière, et disons que, à tout prendre, je me suis senti à la pensée de manier ce que nous avons bien été forcés de manier, à savoir des lettres hébraïques, si la dernière fois, j'ai inséré dans ce texte que je vous ai lu ce qu'est la définition du Midrasch qui est celui d'un rapport à l'écrit soumis à certaines lois qui nous intéressent éminemment, puisque c'est comme je vous l'ai dit dans l'intervalle d'un certain rapport à l'écrit à une intervention parlée qui y prend appui, qui s'y réfère. L'analyse toute entière, j'entends la technique analytique, peut d'une certaine façon s'élucider de cette référence, être considéré comme ce « jeu », appelons-

le entre guillemets, d'interprétation puisque le terme est employé à tort et à travers depuis qu'on nous parle de conflits des interprétations. Comme si il pouvait y avoir conflit entre les interprétations ! Tout au plus les interprétations se complètent. Les interprétations jouent précisément de cette référence et ce qui importe, c'est ce que je vous ai dit la dernière fois : *falsdum,* ce qui en tombe avec toute l'ambiguïté qui autour de ce mot peut s'établir de la chute et du faux, du faux, j'entends du contraire du vrai. J'ai dit que même à l'occasion ce faux de l'interprétation peut avoir sa portée de déplacer le discours.

Eh bien, ce que nous allons faire est ceci, je crois, que nous pouvons trouver de mieux : vous transmettre ce dont il s'agit, qui ne saurait pour moi aucunement dans ce champ répondre à un savoir, mais plutôt ce que j'ai appelé de cette mise au parfum. Et là, je vais, je vais continuer l'opération devant vous, je vais continuer à essayer de me mettre au parfum, sous la forme, qui n'a rien de fictif, de questions qui restent forcément inépuisées, qui sont les mêmes que j'ai posées à Monsieur Cacault ces jours derniers. Et à ce propos, je serai au même titre que vous dans ce rapport de la mise au parfum de ce qui d'un certain savoir qui est très précisément celui de l'exégèse biblique — ai-je besoin de vous dire que Monsieur Cacault est à cette 5e section au titre des Religions Sémitiques Comparées. Je crois, par l'expérience que j'en ai fait, que personne ne peut assurément dans ce domaine être plus adéquat, au sens où je l'ai trouvé, moi-même, à vous faire sentir ce qu'il en est de ce qu'est l'approche d'un Sellin quand il tire du texte d'Osée — et vous verrez par quel procédé — quand il tire du texte d'Osée une chose que lui-même a bien envie de faire sortir. Il a ses raisons pour ça et ses raisons nous importent. Là-dessus ce que m'a apporté Monsieur Cacault est également précieux.

Je parlais tout à l'heure d'ignorance. Pour être un père, j'entends : pas seulement un père réel, il y a assurément des choses qu'il faut férocement ignorer. Il faudrait d'une certaine façon tout ignorer de ce qui n'est pas de ce que j'ai essayé dans mon texte la dernière fois de fixer comme le niveau de la structure, celui-ci étant à proprement parler défini de l'ordre des effets du langage. C'est là qu'on tombe, si je puis dire, sur la vérité — le « sur » pouvant aussi bien être remplacé par « de » : qu'on tombe de la vérité — à savoir que, chose singulière, à envisager cette référence

absolue, on pourrait dire que celui qui s'y tiendrait — mais bien sûr il est impossible de s'y tenir — ne saurait pas ce qu'il dit. Ce n'est certainement pas là dire quelque chose qui d'aucune façon spécifie ou pourrait servir à spécifier l'analyste. Ce serait, bien sûr, le mettre, je dois dire, ou plus exactement vous êtes tout près à me dire, le mettre au rang de tout le monde, à savoir que qui sait ce qu'il dit ! Mais ce serait là une erreur. Ce n'est pas parce que tout le monde parle que tout le monde dit quelque chose. C'est une tout autre référence de savoir dans quel discours on s'insère qu'il pourrait s'agir, à la limite de cette position en quelque sorte fictive. Il y a quelqu'un qui y répond à cette position, quelqu'un que je vais nommer sans hésiter, parce qu'il paraît essentiel, essentiel à l'intérêt que nous, analystes, devons porter à ce qu'il en en est de l'histoire hébraïque et de ce qui fait que l'analyse n'était peut-être pas concevable à être née ailleurs que de sa tradition, et quelqu'un qui y est né et qui, comme je vous l'ai souligné, insiste sur ceci qu'il n'a proprement confiance pour le faire avancer dans le champ qui est celui qu'il a découvert, justement qu'en ces juifs qui savent lire depuis assez longtemps et qui, depuis assez longtemps vivent — c'est le Talmud — de la référence à un texte. Celui ou ce que je vais nommer, qui réalise cette position radicale d'une ignorance féroce, il a un nom : c'est yahvé lui-même. La caractéristique de yahvé dans son interpellation à ce peule choisi est proprement ceci qu'il ignore tout férocement de tout ce qui est existant, au moment où il s'annonce, de certaines pratiques, de certains rapports qui sont ceux des religions déjà existantes, foisonnantes et dont nous devons dire qu'elles sont fondées sur un certain type de savoir, savoir sexuel précisément — et quand nous parlerons d'Osée tout à l'heure nous verrons à quel point c'est à ce titre qu'il les invective — tout ce qu'il en est d'un rapport en quelque sorte mêlant avec des instances surnaturelles la nature elle-même qui en quelque sorte en dépend.

Quel droit avons de dire que ceci ne reposait sur rien, que le mode d'émouvoir le Baal qui en retour fécondait la terre ne correspondait pas à quelque chose qui aussi bien pouvait son efficace — et pourquoi pas ? Simplement parce qu'il y a eu Yahvé et qu'un certain discours s'est inauguré que j'essaie cette année d'isoler comme l'envers du discours psychanalytique, à savoir le *discours du Maître*, à cause de ça précisément, nous n'en savons plus rien. Est-ce que c'est la position que doit avoir

l'analyste ? Sûrement pas. L'analyste — et ce que j'ai à dire, dire, j'ai pu l'éprouver sur moi-même — l'analyste n'a pas cette passion féroce et qui nous surprend tellement, quand il s'agit de Yahvé. C'est que Yahvé se situe au point le plus paradoxal, au regard d'une perspective autre qui serait celle, par exemple, du bouddhisme. Des trois passions fondamentales dont il est recommandé de se purifier, à savoir l'amour, la haine et l'ignorance, vous pouvez constater — c'est ce qui saisit le plus, dans cette histoire d'une manifestation religieuse unique — qu'il n'est dépourvu d'aucun. Amour, haine et ignorance, voilà en tout cas des passions qui ne sont point absentes à proprement parler de son discours. Ce qui distingue très évidemment la position de l'analyste — et je n'irai pas aujourd'hui à l'écrire sur le tableau à l'aide de mon petit schéma, celui où l'objet *a* est en haut et à gauche — la position de l'analyste très évidemment — c'est là le seul sens qu'on puisse donner à la neutralité analytique — est de ne pas participer de ces passions, ce qui lui fait, ce qui lui fait tout le temps être là dans cette zone incertaine où il est vaguement en quête d'une mise au parfum, d'une mise au parfum de ce qu'il en est des savoir que pourtant il a à proprement parler à répudier. C'est bien de cette approche du dialogue de Yahvé avec son peuple que ce dont il s'agit aujourd'hui, à savoir de ce qui a bien pu se passer dans la tête de Sellin et aussi de ce que peut nous révéler la rencontre qui se trouve de ce fait établie entre ce que recherche Freud qui est proprement de cette ligne, mais où il s'arrête, comme je vous l'ai dit, où il échoue, où il fait de la thématique du père cette espèce de nœud mythique dont c'est à proprement parler une des visées de ce que j'ai main-tenant à vous développer, dont il fait en quelque sorte un court-circuit et pour tout sire un ratage.

Je vous l'ai dit, le complexe d'œdipe, c'est le rêve de Freud. Comme tout rêve, il a besoin d'être interprété, et très précisément de voir où se produit cet effet de déplacement qui est à très proprement parler à concevoir comme celui qui peut se produire du décalage dans une écriture. Que le père réel, si on peut essayer de le restituer de l'articulation de Freud, s'articule proprement avec ce qui ne concerne que le père imaginaire, à savoir l'interdiction de la jouissance, et que d'autre part y soit masqué ce qui fait de lui l'essentiel, à savoir cette castration à proprement parler que je visais à l'instant en disant qu'il y avait là un ordre d'ignorance féroce, j'entends dans la place du père réel, c'est ce que je

pourrais, je l'espère, vous démontrer d'autant plus facilement qu'aujourd'hui nous aurons à propos de Sellin clarifié un certain nombre de choses. C'est pourquoi vous me permettrez d'abord de poser à Monsieur Cacault quelques questions.

Certes il sait bien, de ce que je le lui ai exprimé de mille façons, que le fond de notre problème ; ici sur ce point, c'est comment, pourquoi Freud a-t-il eu besoin de Moise ? Il est évident qu'il est essentiel pour le savoir d'avoir quand même une petite idée de ce que ça signifiait, Moïse.

Et le texte, le texte de Sellin commence effectivement par ceci, par la question : *Wer war Noses ?*, qu'est-ce qu'était Moise ? et par résumer, résumer tous ceux qui l'ont précédé, et ce que ceux qui sont là en train de travailler avec lui prennent comme positions diverses.

Il est certain que quelles qu'elles soient il est exclu que cette position ne soit clarifiable qu'en fonction de savoir depuis quand Yahvé était là. Si Yahvé était déjà le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob et qu'il s'agisse là d'une tradition dont nous puissions être, c'est évidemment tout différent de ceci que cette tradition ait pu en quelque sorte rétroactivement être reconstituée et ceci par le fondateur de religion que serait alors Moïse, en tant qu'au pied de l'Horeb ou plus exactement sur l'Horeb lui-même, il aurait reçu, remarquez-le écrites, les tables de la loi. Le livre de Sellin tourne à proprement parler autour de ceci : *Mose und seine Bedeutung fur die israelitisch-jüdiscge Religiongesisehte*.

Pourquoi a-t-il fallu que Sellin nous présente un Moïse tué, c'est une question. Je ne voudrais même pas l'aborder. Je veux en laisser entièrement le champ à Monsieur Cacault. Il est certain que ceci est lié étroitement au fait que Moïse est considéré comme un prophète. Pourquoi est-ce au titre de prophète qu'il doit être tué ou plus exactement Sellin le pense comme ayant subi la mort d'un martyr au titre de ce qu'il est prophète ? Voilà ce que déjà, je pense, Monsieur Cacault voudra bien nous éclaircir.

***M. Cacault –*** Si vous me permettez de présenter d'abord le personnage dont nous parlons puisque nous sommes ici, non pas pour expliquer des textes d'Osée — je crois qu'il faudrait y rester toute l'année — mais pour expliquer une opinion sur Osée qui est celle d'Ernst Sellin.

Ernst Sellin est le type même de ces professeurs d'Universités alle-

mandes du début du siècle, du XX^e^ siècle. Il était né en 1867 et il a fait une carrière absolument rectiligne comme professer d'ancien testament dans les facultés de théologie protestante d'Allemagne. A l'époque, en 1920, il est professeur ordinaire d'ancien testament à l'université de Berlin. Il n'est peut-être pas inutile de savoir quelque chose de son idéologie.

Sellin était un représentant assez typique du protestantisme, enfin évangélique ou que nous appellerions plutôt libéral aujourd'hui, en cette Allemagne de la fin du XIX^e^ siècle. La religion d'Israel est vue avant tout par cette tendance comme, si vous voulez, une leçon de morale. On insiste toujours sur les éléments éthiques dans la « révélation ». or ces éléments éthiques nous les trouvons — et c'est l'opinion la plus courante du temps Sellin — d'une part dans ce qu'on appelle les grands prophètes, mettez les Isaïe, Jérémie, et puis les petits prophètes aussi, les douze petits prophètes dont Anos et Osée sont les représentants les plus anciens, et d'autre part cette révélation morale se trouve dans le *Décalogue*, en particulier ce qu'on appelle le Décalogue éthique d'Exode 20 ce que vous connaissez comme les Dix Commandements. Les Dix Commandements, Sellin les attribue — et il n'est pas le seul — à Moïse lui-même. Et alors comment relier l'un à l'autre ces deux sommets de la révélation vétérotestamentaire ? Sellin pose alors ceci qui est une sorte de postulat : les prophètes, les grands prophètes écrivains, sont les héritiers de la tradition mosaïque, de la véritable tradition issue de Moïse et comportant, véhiculant égaleront des éléments authentiques sur la vie, le sort de Moïse qui est le premier prophète donc, si vous voulez, continuité entre Moise et Osée puisque nous parlons de lui. deuxième élément qui a déterminé sa réflexion dans le *Mose und deine Bedeutung* et qui l'a conduit à affirmer, à avancer cette thèse, extrêmement particulière, je m'empresse de le dire. La thèse d'une mort de Moïse n'a jamais été soutenue avant lui que par Goethe dans un passage que je ne connais pas, mais qui a été repéré et que Sellin lui-même ne connaissait pas. C'est quelques années plus tard Karl Bude, un des collègues de Sellin, qui a fait remarquer que cette idée d'une mort de Moïse avait déjà été lancée par Goethe.

Alors pourquoi la mort de Moïse ? Je me permets de refaire à l'inverse, si l'on veut, la présentation du livre *Mose und seine Bedeutung* de Ernst Sellin.

C'est qu'il y a un fait assez significatif. Au moment où Sellin écrivait son *Mose und seine Bedeutung*, paru en 1922, il venait d'achever un commentaire des douze petits prophètes comprenant le livre d'Osée naturellement qui a été publié la même année 1922 dans une série de commentaires exégétiques qu'on appelle le K.A.T : *Kommentat zum Alten Testament*, *Die zwölf Propheten Buch*, le livre des douze petits prophètes. Dans ce commentaire sur Osée, il n'est pas question une minute de la mort de Moïse. Il passe sur les passages qu'il discute tout au long dans le livre *Mose und seine Bedeutung*, il en donne* une exégèse tout à fait différente. Il n'a pas encore fait, si l'on peut dire, cette découverte, il n'a pas encore conçu cette hypothèse d'une mort de Moïse. Et alors je pense que c'est après avoir achevé la rédaction de son commentaire sur Moïse que Sellin en est venu à cette idée en réfléchissant sur autre chose. Et cette autre chose, c'est un autre passage biblique tout à fait différent d'Osée, mais qui est également prophétique, c'est le Deutero-Isaïe, les chapitres 40 et suivants du livre d'Isaïe et en particulier les chapitres, fin du chapitre 52 — début du chapitre 53, collection d'un prophète du VI^e^ siècle dans laquelle il est question d'un serviteur de Yahvé dont les dont les souffrances ont une valeur expiatoire pour les péchés du peuple, considéré par la tradition chrétienne et également par cette tradition exégétique protestante comme un des sommets également de la révélation vétéro-testamentaire puisque ça introduit l'idée de la mort rédemptrice et qu'il y a certainement dans l'Évangile ou dans les écrits chrétiens appropriation de la figure du serviteur souffrant sur le personnage de Jésus. Ça, c'est incontestable. Alors à partir de là, voyez l'importance qu'il attache à Moïse, l'importance qu'il attache aux prophètes; Osée jusqu'au Deutero-Isaïe qui est également prophète, comme successeurs héritiers de Moïse. Sellin, je crois, a fait cette découverte : le serviteur souffrant du Deutero-Isaïe, sont la mort a valeur rédemptrice, c'est Moise lui-même. Et à partir de là, il s'est efforcé de retrouver, dans les livres prophétiques antérieurs, des allusions à une mort de Moïse. Et c'est là qu'il a réinterprété un certain nombre de passages d'Osée de manière à leur faire dire — je dis bien à leur faire dire — qu'il était question d'une mort de Moïse. Osée, n'est-ce-pas, un des plus anciens prophètes, gardien de la tradition prophétique, c'est-à-dire de la véritable tradition sur Moïse, aurait exprimé, à mots, il faut bien le dire, couverts, et même tellement couverts qu'ils n'y sont probablement pas, la mort de Moise.

***J. Lacan –*** Non qu'ils n'y sont pas, mais qu'ils n'y avaient jamais été lus auparavant.

***M. Cacault –*** … Qui n'ont jamais été lus, jamais été lus avant Sellin et qui n'ont jamais été lus depuis Sellin. Mais vous pouvez le voir, je crois que c'est évidemment un genre à laquelle vous n'êtes peut-être pas coutumiers, mais c'est assez amusant de voir comment a procédé Sellin et ça donne une idée ; d'ailleurs il ne faut pas lui jeter la pierre, les exégètes de cette époque-là considéraient en quelque sorte que les copistes de la Bible ne savaient pas l'hébreu.

C'est un peu grossier ce que je dis, mais finalement c'est ça. On disait : c'est du mauvais hébreu, donc il faut corriger. Alors, les résultats : on prenait une phrase, évidemment énigmatique, très difficile parce que cet hébreu du VIII^e^ siècle était pratiquement surtout un hébreu poétique, était devenu une langue morte. Et les commentaires rabbiniques des rabbins et des auteurs juifs du début de notre ère, par exemple la traduction des Septante était faite par des Juifs qui savaient l'hébreu, eh bien, ils ne comprenaient pas plus que nous. Ils avaient pourtant le même texte très souvent. Alors à partir de là, on disait texte le l'hébreu, le texte de la Bible hébraïque est corrompu, corrigeons-la, remplaçons un mot qui paraît bizarre, remplaçons-le par un mot bien connu et comme ça on arrive quelques fois — c'est la règle générale — à banaliser le texte, à faire dire des pauvretés au texte de la Bible ; et tantôt on arrive à lui faire dire, et c'est le cas de Sellin, exactement ce que l'exégète voulût qu'il dit.

***J. Lacan –*** Les Septante auraient bien eu un texte qui est antérieur au texte que nous avons ?

***M. Cacault –*** Antérieur, oui puisque les manuscrits hébraïques les plus anciens sont — la Bible complète — sont du IX^e^ siècle de notre ère et que la version des Septante est certainement élaborée avant l'ère chrétienne. Mais il apparaît que — évidemment ça n'est toujours le cas, mais je crois personnellement, j'ai une certaine expérience — que la version grecque des Septante a très souvent sous les yeux ou dans l'oreille le même texte que la Bible imprimée, la Bible massorétique, la Bible traditionnelle, mais que quelquefois, ne le comprenant pas, ils interprètent. C'est comme ça qu'il faut envisager l'étude des anciennes traductions de la Bible. Alors je ne sais si nous continuons à…

***J. Lacan –*** Je crois que vraiment si vous pouviez faire passer dans cette assemblée une idée des manipulations autour des quelques mots vraiment clés…

***M. Cacault –*** Alors pour le sujet qui nous intéresse, c'est-à-dire le Moise de Sellin, voilà, il faut partir de deux textes, des textes d'Osée et également d'un autre texte que je vous présenterai d'abord très rapidement, qui est le chapitre 25 des Nombres, texte très curieux, très difficile, certainement remanié par d'anciennes traditions avant bien entendu de connaître sa fixation par écrit dans la Bible et qui raconte, vous le savez, l'idolâtrie des Israélites dans les plaines de Moab, — culte de Baal Péor — et ceci se passant dans un endroit appelé Shittim. Le texte est très difficile. Je me permets de vous relire la fin : Nombres 25 — je lis une traduction, le texte est facile et nous pouvons prendre là n'importe quelle traduction :

> *«Pendant qu'Isrël demeurait à Shittim, le peuple commença à se livrer à la débauche avec les filles de Moab* — je passe, n'est-ce-pas — *… La colère de Dieu s'enflamme contre Israël. Voici qu'un homme des enfants d'Israël… »*

et alors là un passage tout à fait curieux

> *«Un homme des enfants d'Israël amène vers ses frères une Madianite sous les yeux de Moïse et sous les yeux de toute l'assemblée des enfants d'Israël. A ce moment là le prêtre Pinhas* — l'ancêtre du sacerdoce de Jérusalem à l'époque royale, l'ancêtre fictif — *Pinhas perce l'homme d'Israël et la femme Mandianite par le ventre et cela suspend un fléau »*

On ne sait pas trop lequel, probablement ça a l'air d'être une peste, mais on n'est pas très sûr et le texte glisse là-dessus — suspend un fléau, lequel fléau avait été déclenché pour punir, en punition de l'idolâtrie dans les plaines de Paal Péor. Bon. Ce texte est très important, mais pour une autre raison : parce qu'il fonde — je le signale en passant — il fonde l'élection d'une dynastie sacerdotale qui prétend remonter à Pinhas. Pinhas reçoit à ce moment-là une alliance de sacerdoce, c'est-à-dire la garantie de perpétuation du sacerdoce dans sa lignée pour le prix du zèle qu'il a déployé en punissant les Israélites qui

avaient péché dans les plaines de Moab… Mais alors ici — c'est à partir du verset 14 — une autre indication qui paraît venir, qui paraît être une espèce d'incident,

> *« L'homme d'Israël qui fut tué avec la Madianite s'appelait Zimri, fils de Salou, il était prince, il était siméonite et la femme madianite s'appelait Kozbi. »*

Hypothèse de Sellin : le texte a été torturé. On a voulu effacer le souvenir de tout autre chose et ce tout autre chose, c'était ceci : dans ce lieu appelé Shittim, dans les plaines du Moab, l'homme qui avait été mis à mort pour expulser le fléau, la peste qui frappait Israël, n'était pas ce personnage qu'on appelle Zimri de la tribu de Siméon, c'était Moïse lui-même. C'était Moise et voilée la mort rédemptrice de Moise. En effet il y ajoute quelques arguments : il est bien évident que qui est-ce qui a épousé une madianite ? C'est Moïse, puisque dans la tradition la femme de Moïse, Cippora, est la fille d'un prêtre de Madiân. Donc cet époux d'une madianite dont on a dissimulé aussi le nom puisqu'on l'appelle Kozbi, et non pas Cippora — s'il y avait Cippora, ça serait trop facile — Kozbi qui est un sobriquet injurieux, dérivé d'un nom qui signifie le mensonge, donc, vous voyez, les prêtres, la tradition sacerdotale qui est à l'origine du chapitre 25 des Nombres, tel que nous le connaissons, auraient éliminé Moïse et l'auraient remplacé par cette espèce de bouche-trou qu'on appelle Zimri. Mais si l'on reconstitue la tradition que Sellin croit authentique, il était question ici d'un meurtre de Moïse à Shittim. Tout ça je l'expose, mais encore une fois c'est absolument arbitraire, ce que dit Sellin.

Et alors à partir de là, nous pouvons regarder les passages d'Osée.

Il y a trois passages qui sont particulièrement significatifs. Le premier est au chapitre 5, ce sont les versets… 2. Alors là, il faut dire, je renonce à traduire l'hébreu de Osée V, 2. Osée chapitre V, verset 2, je pourrais vous lire l'hébreu ; mais reconnaissons, il est inintelligible et la moindre honnêteté est de la traduire par des petits points.

Osée V, 2, je lis une traduction, c'est une dernières parues en Français, c'est la traduction, dite de la Bible œcuménique, qui dit en principe — telles sont les consignes au moins — être le plus près possible du texte hébraïque V, 1

> *« Écoutez ceci, vous prêtres, soyez attentives, maisons d'Israël, maisons du roi, prêtez l'oreille. C'était à vous de rendre justice. Or vous avez été un piège à Micpa et un filet tendu sur le Tabor. »*

C'est-à-dire vous avez fichu les gens dedans en quelque sorte, Verset 2…

***J. Lacan –*** Nous n'en savons pas plus long sur ce qui s'est passé à Micpa ?

***M. Cacault –*** Oh si, ça c'est une allusion à des épisodes de… Micpa était un lieu de… A l'époque pré-royale, Micpa était un lieu de rassemblement, si vous voulez où la justice était rendue. Pour le Tabor, c'est plus mystérieux.

Alors ensuite notre Bible, l'édition aussi fidèle que possible, dit ceci :

> *« Des infidèles ont creusé une fosse profonde »*

Littéralement, il y a si peu de mots que je vais vous transcrire. Je les transcris, enfin s'il en est d'entre vous qui lisent l'hébreu *shahata settim he einikou.* verbe *he einikou* : ils ont creusé profondément, ils ont rendu quelque chose profond. Ce mot *settim* qu'on traduit par infidèles, sujet de *he einikou* Texte 1

> *« Les infidèles ont rendu quelque chose profonde »*

ça peut aller, mais *Shahata* tout ce qu'on peut dire c'est que ce nom c'est un substantif dont on ne voit pas la fonction dans la phrase, mais qui se rattache à une racine verbale *shahat* qui signifie égorger, massacrer.

Voilà ce que ça devient chez Sellin :

Oui, alors je lis la traduction up-to-date : *« Des infidèles ont creusé une fosse profonde »* contre-sens, oui, on peut dire des infidèles ont creusé, mais la fosse profonde, n n. Il n'y a pas de fosse profonde dans ce texte parce qu'on a confondu *shahata* et *shahat* avec un *tav*, c'est à dire une consonne emphatique avec une consonne simple. Il n'y a pas de fosse profonde dans ce texte et alors voilà ce que Sellin en a fait, je l'écris en-dessous : *shahat hasshitim he einikou* ce qui donne : Texte 2

> *«Ils ont creusé profondément une fosse ou la fosse (shahat avec un tav) de Shittim »,*

et alors nous retrouvons le Shittim de Nombres 25, verset 1 qui est, selon

l'hypothèse de Sellin, le lieu où Moïse aurait été assassiné. Voilà. Premier exemple.

Ça n'est pas tout parce qu'il faut regarder également si ça ne vous ennuie pas trop, les deux autres passages que Sellin invoque pour son hypothèse.

Alors l'autre passage, c'est Osée IX, verset 7 à 14. Livre d'Osée IX, c'est un passage un peu plus facile alors que là, franchement ce verset 2 du chapitre V d'Osée pour le moment je ne le traduirai pas. C'est pas la peine, il est certain qu'il y a un mot qui signifie, comme le dit le commentaire, qui évoque un massacre : on a creusé, ou des infidèles ont creusé (ou approfondi) mais on ne sait pas quoi. Je ne sais si le texte est corrompu ou si tout simplement, nous ne le comprenons plus et les Septante ne le comprenaient pas davantage.

Deuxième passage, donc nous disions Osée, IX, 7-14. C'est un passage qui semble parler du mépris dans lequel est tenu le prophète.

> *« Les jours du châtiment sont arrivés, les jours de rendre compte sont arrivés. Qu'Israël le sache ! Le prophète devient fou. L'homme de l'esprit délire à cause de la grandeur de ton crime et de la grandeur de l'attaque que tu subis. La sentinelle d'Ephraïm est avec mon Dieu, c'est le prophète, on lui tend un piège sur tous ses chemins, on l'attaque jusque dans la maison de son Dieu. »*

Il est question au verset 7 d'un prophète. Ce prophète. je crois qu'à peu près tout le monde — et ça paraît être l'interprétation la plus obvie — reconnaît que c'est une manière dont Osée se désigne lui-même ayant été victime de la vindicte de ses contemporains, du mépris de ses contemporains. Pour Sellin, dès qu'il voit le mot prophète, il saute dessus : c'est Moïse. Et alors voilà comment s'arrange le verset 8 qui n'est pas facile non plus. Je vais recommencer à vous mettre le texte de la Bible sur une ligne et sur l'autre ligne ce que Sellin en a fait :

Traduction par Monsieur Cacault :

Texte 3

> *« La sentinelle d'Ephraim est avec mon Dieu et le prophète est un piège tondu sur tous ses chemins. »*

Texte 4

(c'est une phrase nominale sans copule) *tshofe Ephraïm im elohaï, navi pah iahoush al kol derekhaï*. Eh bien, voilà ce que ça devient chez

Sellin : *navi* n'est ni Osée, ni un nom collectif,

Texte 5

*« Ephraïm regarde vers la tente du prophète »,*

sous-entendu pour lui faire un mauvais coup, c'est-à-dire qu'il intervertit deux mots et de *elohaï* mon Dieu, il fait un substantif *ohel* ou son pluriel *ohelaï* qui signifie la tente ou les tentes : Ephraïm regarde vers la tente du prophète… Ensuite plus loin, il retrouve au verset suivant le mot *Shittim*, toujours dans ce chapitre IX. Il y a un mot qui signifie

Texte 6

adversaire : *mastema bebeit elohav*

*« Quelqu'un qui attaque, un adversaire, dans la maison de son Dieu ».*

Texte 7

C'est en parallèle au piège sur les chemins que nous avons vu tout à l'heure. C'est la fin du verset 8 et verset 9 : *he einikou* et alors nous

Texte 8

retrouvons quelque chose que nous avons vu tout à l'heure *shiheitou.*

*« Ils sont allés jusqu'au fond de la corruption »*

traduit notre version, *he einikou shiheitou* c'est-à-dire ils ont fait quelque chose profondément. ils se sont corrompus.

***J. Lacan –*** Les Septante parlent de lacets, de lacets des chasseurs…

***M. Cacault –*** Là, c'est plus loin. Alors pour Sellin maintenant, ce *mastema* il le lit : à Shittim — toujours la même histoire, le Shittim de Nombres 25,1, *he einikou*, ils ont approfondi et au lieu de *shiheitou*, il garde évidemment les consonnes, mais il lit *shahato* au lieu de *shiheitou. Shiheitou* est un verbe à la troisième personne du pluriel qui signifie

*« ils se sont corrompus »*

et *shahato* est un substantif qui signifie « sa fosse » : à Shittim, ils ont creusé sa fosse, la fosse de Moïse naturellement !

Et alors, c'est pas fini. Voilà le texte d'Osée qui, aurait une certaine pas puissance de conviction, mais qui serait un peu moins faiblement interprété que les autres par Sellin. C'est la fin du chapitre XII, début du chapitre XIII d'Osée. Il est incontestablement question de Moise dans ce passage, et Moise appelé prophète. Je vous lis la fin — il était question dans ce qui précède du patriarche Jacob et puis nous passons à Moïse…

***J. Lacan –*** Ce qui parait tout de même frappant c'est que la transformation de *elohim,* c'est-à-dire Dieu, en *ohel,* la tente, a été faite par d'autres commentateurs modernes.

***M. Cacault –*** Oui, c'est possible, mais Sellin n'est pas le seul de son espèce à travailler comme ça. Seulement il est quand même allé un peu plus loin que les autres qui n'en tirent pas de conclusions aussi hardies.

Chapitre XII :

*« Jacob s'est enfui aux plaines d'Aram »*

allusion à l'épisode de Genèse 29 — Israël, c'est-à-dire Jacob — c'est le même nom repris — a servi, a travaillé, si vous voulez, pour une femme [Léa et Rachel]. Et pour une femme il s'est fait gardien de troupeau — littéralement il a *shamar* gardé — mais par un prophète le Seigneur a fait monter Israël hors d'Égypte et par un prophète Israël a *mishmar* été gardé ». Il y a un jeu de mot dans lequel on met en comparaison l'action de Dieu par Moïse et l'action de Jacob pour avoir ses femmes. Les constructions des versets 13 et 14 sont un très beau parallélisme très conscient et se terminant l'un et l'autre par un mot, le verbe *sharmar* et *mishmar* et la il est certain que le *navi* prophète, dont il est question au verset 14, est Moïse, c'est lui qui a fait monter Israël d'Égypte. D'ailleurs ce n'est pas le seul cas, un des cas où Moïse est appelé prophète, c'est caractéristique de ce passage d'Osée et de la traduction du *Deutéronome.* Et on sait qu'il y a certainement des liens entre Osée et le *Deutéronome* qui lui est un peu postérieur.

Et alors le verset 13. Vous allez voir qu'au fond la liberté que Sellin prend avec ce texte ne le rend pas plus convaincant que les interprétations qu'il tirait du chapitre V et du chapitre IX. *Hirahis Ephraïm tamrourim.*

Texte 9 Alors sujet, Ephraïm a irrité… *tamrourim,* alors ça, c'est ennuyeux, c'est quelque chose qu'on pourrait comprendre : Ephraïm a irrité *tamrourim* amèrement, c'est un substantif évidemment pluriel qui peut être employé adverbialement : d'une manière amère. Il y a la racine d'amertume certainement dans ce mot-là

***J. Lacan –*** C'est un mot rare.

Texte 10 ***M. Cacault –*** Oui, oui, rare ! *vdamav alav iatosh v'horfato* Il répan-
Texte 11 dra son sang sur lui *iashiv lo adonav* et son opprobre rendra à lui son seigneur.

C'est un verset qui n'est pas très facile, mais qu'on peut quand même comprendre. Ephraïm a peiné ou a affligé *tamrourim* de manière amère, il faut suppléer un complément, il a affligé quelqu'un qui est probablement son seigneur : *adonav,* c'est le dernier mot du verset, mais qui peut être mis — ça arrive souvent — en facteur commun dans deux hémistiches. Traduction de la Bible œcuménique :

*« Ephraïm a fait à Dieu une peine amère. »*

Ensuite, le verset suivant : *yitosh* il rejettera, sujet, probablement *adonav* son seigneur qui est le sujet commun des deux verbes de l'hémistiche 14 b : son seigneur rejettera son rang sur lui. Rejeter le rang sur quelqu'un, c'est une formule juridique fixée. Cela indique un châtiment. Et *iashiv lo* il lui rendra, le seigneur rendra à Ephranïm *vherfato* sa honte, l'acte honteux qu'il a commis. Il le rétribuera pour son comportement honteux.

Chapitre XIII, 1, c'est la suite du développement précédent d'après Sellin : *kedabber* quand parlait, *kedabber Ephraïm reuteit* quand parlait
Texte 12 Ephraïm *kedabber Ephraïm reuteit* quand parlait Ephraïm *reuteit* ça, c'est un mot difficile, Littéralement : lors du parler d'Ephraïm, pendant qu'Ephraïm parlait, *reuteit* substantif tout surprenant qui est une seule fois dans la Bible et qui signifie tremblement. Ce que nous comprenons quand Ephraïm parlait, *reuteit* c'était la terreur, le tremblement. C'est une expression elliptique, mais qui est tout à fait concevable en poésie hébraïque et dans la poésie sémitique archaïque en général. C'est de ces formules extrêmement concises où il n'y pas un mot trop.

Texte 13 Quand Ephaïm parlait, c'était la terreur, le tremblement, *nasa hou eb Israël*. Ce verbe *nasa,* il signifie porter : il portait en Israël, mais qui peut quelquefois être une ellipse pour signifier comme dans l'expression *nasa kol* lever la voix, ce qui revient encore à dire parler. Quant Ephraïm parlait, c'était la terreur et il levait dieu sait quoi, il levait la tête, il levait la
Texte 14 parole en Israël. Et alors XII, 1b : *vaiahisham baBaal vaiamot* il a péché par Baal et il est mort. L'idée du verset XIII est assez claire : autrefois Ephraïm était un personnage redouté, mais il a péché par Baal et il est mort.

Voilà ce que ça devient chez Sellin. C'est assez compliqué parce que, en plus, non seulement il corrige un mot sur deux, mais il change des

versets ou des hémistiches de place ! D'abord, au lieu de *reuteit,* ce mot lui a paru bizarre, effectivement il l'est puisqu'il ne se trouve qu'une seule fois dans la bible ; donc s'il ne se trouve qu'une seule fois, on a tendance à croire qu'il n'a pas le droit d'exister. Alors il lit tout simplement *torati* : ma loi : quand Ephraïm disait ma loi. D'ailleurs c'est une correction qui a été reprise il y a cinq ans par le père tournaix [?] dans un article, il a repris la correction de Sellin, ce qui vraiment ne s'impose pas. Au lieu de *nasahou eb Israël,* il lit *nasi,* ça, c'est correction mineure. Et ça devient : il était prit prince en Israël. Mais surtout il intervertit le verset XIII, la tel qu'il l'a corrigé, il le reporte après la phrase précédente, Il intervertit, si vous voulez, XII, 15b il reporte XII, 15b après XIII, 1a. Et voilà ça donne ceci, avec d'autres corrections, je lis la traduction de Sellin :

> *« Et par un prophète, il a été gardé* — ça, c'est à peu près le texte hébreu — *Ephraïm l'a irrité, il a rendu Israël amer. »*

Et alors c'est là qu'il place XIII, la

> *« Tant qu'Ephraïm disait ma loi,* Ephraïm torati au lieu de reuteit. *Il était prince en Israël,* nasi hou eb Israël au lieu de nasa hou eb Israël. *»*

XIII, 1b maintenant. Le verbe que Sellin, je ne sais pas pourquoi traduit « il a expié », alors qu'il signifie « il a péché »

> *« Il a expié à cause de Baal et il a été tué. »*

Je ne sais pas pourquoi, je n'ai même pas cherché, il a traduit *iesham* qui signifie tout simplement il a commis un péché, il l'a retourné, il en a fait : il a expié, il a expié son péché à cause de Baal ; et au lieu de *iamot,* il est mort, il a lu *iumat* en changeant les voyelles : il a été tué. Et il s'agit bien entendu, de Moïse !

Et alors maintenant, nous retrouvons le membre de XII, 15b que Sellin corrige encore Il corrige la troisième personne *yitosh,* il renversera, fera tomber son sang sur lui. Sellin le corrige en : je ferai retomber son sang sur toi !

Dans le texte hébreu, c'est le sang d'Ephraïm, mais l'interprétation de Sellin, ça devient le sang de Moïse !

> *« Je ferai retomber son sang sur toi et je te demanderai compte de l'opprobe qu'il a subie. »*

Ça veut dire que dans ce passage d'Osée XII 14, XIII 1, il serait question d'un assassinat de Moïse dont Dieu demandera compte aux Israélites.

Mais enfin vous voyez par quels artifices qu'on en peut pas appeler ça autrement, par quels artifices Sellin est arrivé à faire dire au texte d'Osée quelque chose qu'il n'a certainement jamais voulu dire et qui n'a jamais été vu dans le texte d'Osée, ni par les anciens traducteurs, ni par les commentaires modernes dans leur ensemble, à l'exception de Sellin.

Et je crois que nous avions là l'endroit le plus caractéristique dans ce *Mose und seine Bedeutung* pour saisir la démarche de cet exégète.

Évidemment sur le serviteur d'Isaïe, on peut discuter, il y a des traits qui pourraient se comprendre comme faisant allusion à Moïse, c'est incontestable. Seulement j'ai l'impression que Sellin les a surévalués.

De même quand il fait un grand état, il veut voir également une allusion à l'assassinat de Moïse dans un personnage du Deutéro-zacharie, du prophète Zacharie au chapitre XIII, si je ne me trompe, Zacharie où il est question d'un personnage transpercé, c'est sûrement pas Moïse, enfin c'est équivoque, c'est vague.

Là, vous voyez où Sellin pouvait accrocher son explication, c'était sur ces trois passages d'Osée et vous voyez comment il a procédé.

Encore une fois, ça n'est pas de sa faute, c'était de son temps : il était d'usage, en son temps, se permettre de pareilles libertés avec le texte. Et ce qui est arrivé, étant donné de Sellin, il a pu être pris au sérieux par des gens qui n'étaient pas tout à fait de sa profession.

***J. Lacan –*** Ce qui me parait remarquable, c'est que dans l'article de 28 dont vous avez là un des feuillets, il s'est mis à travailler d'une autre façon. Il a travaillé par l'intermédiaire de la version des Septante et il aboutit finalement à un tout autre type de corrections.

***M. Cacault –*** Voilà l'interprétation que Sellin donne de notre passage en 1928 :

> *« Par un prophète j'ai mené Israël hors d'Égypte et par un prophète* (Moïse naturellement) *il fut protégé. »*

Ça va très bien.

> *« Ephraïm l'irrita amèrement, chaque fois qu'Ephraïm tint des propos querelleurs ».*

Alors cette fois, c'est *reuteit* qui est tripoté autrement. Une fois, il l'a corrigé en « ma loi » et maintenant « des propos querelleurs », dernière correction de Sellin dans son article de 1928.

***J. Lacan –*** Par le détour incroyable d'un mot des Septante…

***M. Cacault –*** Oui, Διχαιομάτα, c'est parfaitement possible, mais ça ne veut pas dire que les Septante aient lu ça.

> *« Chaque fois qu'Ephraïm tint des propos querelleurs, il lui fallut le tolérer en Israël »*

*anasahou,* il le supporta… en Israël. Cette fois, il a gardé le verbe *nasa*

> *« Il expia à cause du Baal et subit la mort. » « Je rejetterai son sang sur toi et son opprobre, je te la revaudrai. »*

Ça, c'est exactement la même solution qu'en 1921. Je pourrais rester plus longtemps pour étudier la manière dont Sellin a procédé, mais ça risquerait d'être fastidieux.

***J. Lacan –*** Dans la pensée de Sellin, il n'est nulle part dit qu'à supposer le texte ayant la portée des chiffres et donc restituant un texte ayant certain sens, il n'est nulle part dit que ce texte, si l'on peut dire, ou cette vocalisation pouvait être comprise de quiconque, Car à vouloir dire, par exemple, que le paragraphe 25 de Nombres cache l'événement meurtre de Moïse, nous sommes là en pleine ambiguïté…

***M. Cacault –*** … En plein postulat.

***J. Lacan –*** … Oui, c'est ça. Au niveau de la pensée de Sellin qui, je ne pense pas, fasse intervenir les catégories de l'inconscient…

***M. Cacault –*** Ah non !

***J. Lacan –*** … le fait de cacher de l'événement de Shittim avec toute une histoire à dormir debout — qui n'est probablement pas une histoire à dormir debout d'ailleurs, qui le serait si elle le remplaçait effectivement — nous sommes là au niveau où quelque chose oscille de tout à fait intenable dans le registre de la pensée de Sellin lui-même. Et je crois que c'est évidemment là l'intérêt se la chose, c'est en quelque sorte de voir

l'extraordinaire latence que comporte une pareille façon de procéder. On conçoit jusqu'à un certain point que Freud s'y soit trouvé en quelque sorte renforce dans l'idée qu'il s'agissait de quelque chose qui ressortait, malgré toutes les intentions, malgré la forte résistance à se souvenir qui serait supposée par son registre. Mais il n'en reste évidemment pas moins très étrange que ceci soit supporté par des écrits et que ça soit à l'aide de ces écrits que ça puisse être redéchiffré. Car il y a une chose que Jones atteste, c'est que Freud aurait eu — c'est un « aurait » — aurait eu, de l'aveu de Sellin lui-même — Jones *communication du fait qu'après tout il n'était pas si sûr que ça, à savoir la chose que vous nous avez indiqué tout à l'heure que dans la deuxième édition du K.A.T. il reprendrait à peu près…

***M. Cacault* –** Dans l'édition de 1929, il a laissé tomber l'exégèse que j'ai esquissée de 1922 pour le chapitre V et pour le chapitre IX. Le cas de la mort de Moïse…

***J. Lacan* –** Il garde donc le XII ?

***M. Cacault* –** Il a gardé le XII et il est question de Moïse. Seulement d'un autre côté, je crois qu'il a renoncé à mettre en avant son hypothèse de la mort de Moïse parce que c'est dans ses travaux sur le fameux serviteur mort du Deutéro-Isaïe, le serviteur de Yahvé. L'hypothèse mosaïque que Sellin soutenait en 1922, il y a renoncé de lui-même, je précise vers 1929 et depuis il a changé deux fois d'avis sur le serviteur. Il a abandonné complètement : le serviteur n'est pas Moïse. Il a peut-être gardé cette idée d'un mort de Moïse, mais a renoncé à s'en servir, si vous voulez, pour interpréter le thème du serviteur. Je me demande si Freud n'a pas été victime du prestige académique de Sellin…

***J. Lacan* –** La question que je me pose, c'est si Freud a lu très attentivement…

***M. Cacault* –** Ah, je le crois, le livre *Mose und deine Beseutung* est clair et rigoureux.

***J. Lacan* –** C'est tout à fait vrai…

***M. Cacault* –** C'est faux, mais c'est vrai !

***J. Lacan* –** Mais par contre Freud ne prend appui dans rien de cette articulation. Il signale simplement qu'il y a un nommé Sellin qui récemment a émis l'hypothèse recevable que Moïse aurait été tué. Et il le signale par cette note très courte qui indique la référence sans rien d'autre, la

référence de l'opuscule 22 du *Mose und seine Bedeutung* et rien de plus. Alors j'ai signalé tout à l'heure parce que j'ai oublié de le faire jusqu'à présent que Jones mentionne que dans un ouvrage de 1935, c'est-à-dire encore postérieur à ce que nous avons pu vérifier nous-même, dans un ouvrage de 1935, il maintiendrait sa position…

***M. Cacault –*** … Oui, je pourrai peut-être retrouver le texte… je vous l'enverrai.

***J. Lacan –*** Écoutez, si vraiment je n'ai pas jusqu'à présent trop abusé de votre temps dans ce que je vous ai amené faire dont je vous remercie, dont tout le monde peut vous remercier, je pense que ça serait simplement intéressant pour la suite de ce que je peux avoir à dire que quand même vous nous donniez une idée que Osée a un sens qui n'a absolument rien à faire avec ce que nous dit Sellin, et que le Osée, enfin le point important, l'usage du *Ish* dont nous parlions l'autre jour, qui est vraiment conjoint et rapproché de ce que…, enfin la nouveauté d'Osée, si j'ai bien entendu, c'est en somme cet appel, cet appel d'un type très particulier, car j'espère ça tout le monde ira chercher une petite Bible, n'importe laquelle d'ailleurs, pour simplement avoir une idée du ton que ça a Osée ! Cette espèce de fureur invective vraiment trépignante qui est celle de la parole de Yehvé parlant à son peuple dans un long discours que j'ai déjà indiqué quand j'en ai parlé, quand j'ai parlé d'Osée avant d'avoir le livre de Sellin. J'ai lu, moi, dans Osée, j'ai jamais rien lu qui ressemble, même de loin, à ça, mais par contre je vous ai signalé au passage l'importance de l'invective, de l'ivication de rites d'une prostitution sacrée d'un lous* à l'eutve. Alors la mise en opposition à cela d'une sorte d'invite par où Yanré se déclare l'époux — et en peut dire que là commence une espèce de longue tradition assez mystérieuse en elle-même et dont il ne m'est pas apparu à moi-même avec évidence que nous puissions vraiment situer le sens, qui fait par exemple du Christ l'époux de l'Église et inversement de l'Église l'épouse du Christ ça commence là. N'est-ce pas, il y a pas de trace de ça dans Osée. Et alors le terme qui est employé pour époux, c'est-à-dire celui que nous avions regardé ensemble, le terme de *Ish* qui est celui-là même qui est employé au second chapitre de la Genèse, au moment où le *Tsh* en question dénomme sa conjointe, non pas la première dont on parle, c'est-à-dire à 27 du I^er^ chapitre où Dieu les crée mâle et femelle, ensuite dans la seconde ver-

sion puisque les choses sont toujours répétées deux fois dans la Genèse, c'est *Ish* qui dénomme l'être fait de sa côte, l'objet partiel comme je l'appelle, il le dénomme *Isha.* Comme par hasard, il fallu ajouter un a !

Ce « *Ish* »pour désigner le terme époux, est-ce qu'il s'agit de quelque chose que je dirais de plus dénué encore de sexualité…

***M. Cacault –*** Le *Ish*, ça n'est pas du tout*. Les emplois conjugaux, ça n'est qu'une petite partie des acceptions de *Tsh* qui est l'homme en général.

Ce n'est pas plus étonnant quand en allemand on vous *mein Mann* pour mon mari, alors qu'en français, mon homme, est plutôt familier.

***J. Lacan –*** Alors que, au vers suivant, ceci qui pouvait être appelé mon époux, est vraiment rapproche de la répuiation* du terme Baal qui peut bien à l'occasion avoir le même sens : le seigneur et maître au sens d'époux qui est plus véridique dans ce sens…

***M. Cacault –*** Encore que Baal c'est le maître, On peut observer au féminin, *Beoula,* c'est la femme en puissance de mari.

Tout ça est extrêmement flottant, ces questions de vocabulaire.

Dans Osée, il restreint les acceptions de manière à jouer sur l'opposition de yahvé qui est le Baal, en opposition au Baal en jeu. C'est moi qui suis ton Baal, tu n'as donc pas à courir après les Baal :

***J. Lacan –*** Il y a une formation et une différence extrêmement nettes et qui restent en somme assez opaques malgré les siècles de commentaires.

***M. Cacault –*** C'est la métaphore conjugale. C'est la première fois qu'elle apparaît dans la Bible. C'est ce qui permet alors beaucoup plus tard, l'allégorisation du « Cantique des cantiques ». C'est Osée qui a permis d'allégoriser le « Cantique des cantiques », je me suis demandé s'il n'y avait pas une espèce de démythisation, c'est-à-dire de transfert sur la collectivité Israël au fond de la déesse qui est le parèdre ou femme du Baal dans les religions sémitiques. Par moment, Israël est bien décrit presque comme une déesse.

Ça n'a jamais été dit. Mais ça reste dans le cadre de mentalité des religions sémitiques d'orient qui ne conçoivent pas un Dieu sans sa déesse. Mais sûrement la religion prophétique remplace la déesse par Israël. Ça serait le cas pour Osée, par exemple.

***J. Lacan*** **–** Bon. Eh bien, je pense qu'étant donnée l'heure qui est avancée, nous pouvons en rester là, en remerciant Monsieur Cacault.

(Schéma)

# Leçon XIII

*13 mai 1970*

Le séminaire n'ayant pu avoir lieu en raison de la fermeture de la Faculté de Droit en raison de la date, Lacan a répondu à un certain nombre de questions lui ont été posées sur les marches du Panthéon. Ceci est la transcription des réponses de Lacan, les questions qui lui ont été posées n'ont pu être transcrites à cause des difficultés de l'enregistrement dans la rue.

*X – …*

***J. Lacan –*** … Vous savez, la dialectique de Hegel, moi, je m'en… Je me suis d'ailleurs aperçu, ces jours-ci, que c'était pas expresse du tout, pas lié aux modifications du discours de Hegel, que je l'avais très très précisément et même plus encore que je ne l'ai fait maintenant, puisqu'en quelque sorte je ne vous donne jamais que les choses qui me viennent en avant, donc pour moi c'était déjà supposé établi sûrement, mais enfin ça n'est pas la même chose d'y aller et de recontrôler sur mon texte qui est toujours pris, comme vous savez, que, en novembre 1962, quand j'ai commencé à Sainte-Anne mon séminaire sur *L'Angoisse,* dès le deuxième, j'ai mis au point d'une façon extrêmement précise en quoi ce qui concerne — c'est identique à ce que je développe maintenant sous le thème du *discours du Maître* — se distingue de la position du Maître et de l'esclave, telle qu'elle est instaurée dans la *phénoméologie de l'Esprit* qui est le point de départ, le point réel d'où est parti Kojève par exemple. Kojève est parti de là, alors qu'il y a une partie antérieure à l'avènement de la position du maître et de l'esclave. Il y a toute la partie qui est celle du, tout à fait au début, de la perception sensible qui a été en somme toujours très éludée par Kojève. Mais enfin c'est pas là-dessus que je mets l'accent. Ce sur quoi je mets l'accent de façon très précise — et si ça vous amusait, je pourrais en reprendre les termes — dès ce moment-là, on le voit, se distingue de quel côté en somme ce que je me trouve développer à présent sous le titre du *discours du Maître* et qui motivait et qui moti-

vait la façon dont j'ai abordé *l'Angoisse,* or ceci ne manque pas d'une certaine importance, parce, que récemment — ça va sortir quelque part dans deux jours — quelqu'un dont je n'ai pas à qualifier les intentions, a fait tout un rapport pour dénoncer dans mon enseignement la mise au second plan, la mise au rancart, si voulez, de l'affect. C'est un tort, soi-disant je néglige l'affect, comme si déjà leur comportement à tous ne suffisait pas à m'affecter ! Alors cet affect, justement cette année-là, à propos de l'angoisse, tout est articulé autour de ceci que l'angoisse, c'est l'affect central et c'est celui autour de quoi tout s'ordonne. par conséquent, au contraire, depuis, vous le voyez… quand je dis… je ne date pas les choses de mon séminaire sur *l'Angoisse,* puisque j'ai pu amener l'angoisse en tant qu'affect fondamental à ce moment-là, c'est tout de même bien que déjà depuis un bout j'avais pas négligé l'affect.

Simplement quand je dis que j'ai donné toute son importance dans le déterminisme de la *Verneinung* à ce que Freud dit expressément que ce n'est pas l'affect qui est refoulé et que c'est ce fameux représentant que je traduis « représentant de la représentation » et que d'autres — ce qui n'est pas d'ailleurs pour rien — s'obstinent à appeler « représentant représentatif », ce qui ne veut absolument pas dire la même chose, car dans un cas le représentant n'est pas la représentation et dans l'autre cas, le représentant n'est qu'une représentation parmi d'autres. Ce sont deux traductions du terme radicalement opposées. Je vais dire, ce que j'ai toujours dit depuis toujours, c'est que l'affect par l'effet du refoulement est effectivement déplacé, non identifié, non repéré dans ses racines : il se dérobe, Et c'est ça qui constitue l'essentiel du refoulement. Ce n'est pas que l'affect soit supprimé, c'est qu'il soit déplacé, méconnaissable…

***Intervention – …***

***J. Lacan –*** Oui, c'est ça, comme si la pensée existentielle était en soi une garantie de retour à l'affect !

***Intervention – …*** Rapports entre vous et Kierkegaard…

***J. Lacan –*** On n'imagine pas, mon cher, à quel point on m'attribue de parenté ! Il suffit que je parle de quelqu'un pour que je sois considéré comme son descendant ! C'est le vertige universitaire type, ça !

***Intervention – …*** Condamné, le vertige universitaire…

***J. Lacan –*** Enfin, laissons. Et pourquoi, en effet, n'aurais-je pas parlé de Kiekegaard, plutôt que de bien autre chose. Il est clair que si je mets

tout cet accent dans l'économie — car il s'agit d'économie de la jouissance — si je mets tout cet accent sur l'angoisse, ce n'est évidemment pas pour négliger ceci qu'à un moment donné historiquement — et c'est ce que je comptais vous exposer un peu ce matin — il y a eu quelqu'un qui a représenté la sortie, l'avènement, non pas de l'angoisse, mais du concept de l'angoisse, comme d'ailleurs lui-même expressément l'intitule, il l'a écrit : « le concept de l'angoisse ». Ça n'est pas pour rien historiquement si le concept surgit à un certain moment.

***Intervention – …*** Ce que je voulais, c'est ce rapprochement que vous faites…

***J. Lacan –*** Il y en a bien d'autres…

J'ai reçu hier un livre — il n'est pas là par hasard ? — un livre d'un nommé Michel de Dieguez° qui est sorti dans la bibliothèque « Idées », là chez Gallimard, eh bien, il en raconte sur moi ! Enfin il y a la moitié du livre qui est intitulée… — vous pensez bien que comme j'avais mon truc à préparer pour vous pour aujourd'hui, parce que malgré tout au dernier moment on a toujours… ça ne met jamais au point, ce que j'ai à vous dire, que dans les dernières heures. En fin de compte, tout ce que je vous raconte est en général noté entre cinq heures du matin et onze heures. Enfin, bref, je n'ai pas eu le temps de m'orienter dans ce grand remue-ménage où en effet on m'insère, non seulement à partir de Kierkegaard, mais aussi d'Occam et de Gorgias aussi si vous voulez… — tout y est — mais d'énormes morceaux aussi de ce que je raconte — ce qui est assez exceptionnel, parce qu'ils sont cités, ce qui est déjà correct — ça s'appelle, je vous le donne en mille ! *Lacan et la psychanalyse transcendantale* ! Alors, lisez ça. Ça me paraît, moi, assez accablant, je dois dire, parce que je ne me croyais pas si transcendantal ! Mais, vous savez, on ne sait jamais très bien, Il y avait bien déjà un type qui avait dit ça autrefois à propos de livres qui paraissaient sur lui : Ah, nous en avons des idées, mon cher ! Nous en avons !

Enfin, passons.

***Intervention – …*** Est-ce que vous pensez que les idées que vous apporte la psychanalyse sur les malades, vous apportent quelque chose que ne peut pas être trouvé…

***J. Lacan –*** Ben, c'est précisément parce que je le pense que je me donne tout ce mal depuis environ dix huit ou dix neuf ans. Parce que je

ne vois pas ce qui me destinerait expressément à ajouter un mon à la liste des philosophes, ce que certains gens se permettent de faire à mon propos, mais qui ne me paraît pas entièrement justifié. Voilà.

° Michel de Dieguez, Science et néscience

***Intervention – …*** Vous pourriez reprendre ce que vous aviez commencé de dire à propos de Hegel ?

***J. Lacan –*** Ah, mais ça, je ne vais sûrement pas faire ici mon séminaire de ce matin ! Je ne suis pas là pour ça. Je profite de l'occasion pour savoir un petit peu ce que certains d'entre vous pourraient avoir à me dire. Ça ne se produit pas facilement quand nous sommes dans une salle, ça peut peut-être se produire ici, ce matin.

***Intervention – …*** Vous avez dit qu'en psychanalyse, on ne se confrontait pas avec l'Autre, parce que l'association libre, étant donné que ce n'est pas cohérent, ce n'est pas l'Autre. Alors l'Autre, dans le trésor des signifiants, ça pourrait comprendre des choses non cohérentes, les signifiants, ça n'est pas forcément cohérent…

***J. Lacan –*** Mais est-ce que c'est bien sûr que j'aie dit ce que vous m'imputez là ? Oui… J'ai dit qu'on ne se confrontait pas avec l'Autre ? Je ne crois pas du tout que j'aie dit ça. Non, ça m'étonnerait beaucoup que je l'aie dit. Si je l'ai dit, c'est par maladresse, mais ça m'étonnerait également d'avoir commis cette maladresse.

***Intervention – …***

***J. Lacan –*** A l'instant, on vient de me poser une question, on vient de me demander si je croyais que les choses que je raconte ne me motivent à les sortir qu'en raison d'une expérience précise qui est l'expérience analytique, j'ai répondu oui. J'ai répondu que s'il n'y avait pas ça, je ne me considérerais absolument pas… ayant ni droit, ni surtout l'envie de prolonger le discours philosophique très au-delà du moment où il a fort proprement défunté.

***Intervention – …*** Mais ça transforme le discours philosophique…

***J. Lacan –*** Ça ne le transforme pas, c'est un autre discours.

***Intervention – …***

***J. Lacan –*** C'est ce que j'essaie à tout instant de vous démontrer en vous rappelant, en tout cas dans toute la mesure où je le peux pour ceux qui n'ont pas idée de l'expérience analytique, en vous rappelant que c'est tout de même ça que je vise et que c'est de là que je pars. D'ailleurs ce

discours n'aurait pas cet aspect philosophiquement si problématique, à savoir ce qu'a rappelé tout à l'heure Monsieur qui a pris la parole le premier, c'est à savoir qu'il le traduisait en termes sophistiques, je ne crois pas que ce soit comme ça, même si la personne que j'évoquais tout à l'heure, à savoir ce Michel de Dieguez là qui m'insère vraiment comme un tout lié au centre de ce qui peut en être actuellement de je ne sais quelle issue, craquement, ouverture du discours philosophique : la façon dont il me situe, ce n'est pas mal fait, c'est fait d'une façon extrêmement sympathisante, et même plus que chaude. Mais je dois dire qu'à un premier abord — je modifierai peut-être ce que je peux en dire — à un premier abord, à le lire, je me suis dit : quand même, quel singulier *Entstellung*, quel singulier déplacement, d'avoir fait de tout ce que je peux dire, que de me mettre dans cette lignée !

***Intervention – …*** Vous fuyez le sens, vous êtes toujours à l'écart par rapport à ce que vous dites…

***J. Lacan –*** C'est justement en ça que mon discours est un discours analytique, parce que c'est la structure du *discours Analytique* que d'être ainsi. J'y colle, disons, autant que je peux, pour ne pas oser dire que je m'y identifie strictement ou que j'y parviens. Actuellement il n'est pas tenable autrement. Là aussi, comme ça de temps en temps, j'ouvre des choses par une sorte de scrupule. J'ai lu hier un article assez stupéfiant d'une revue que je n'ai jamais ouverte pour des raisons personnelles qui s'appelle *L'Inconscient.* Dans le dernier numéro paru, il y a d'un nommé Cornélius Castoriadis, ni plus, ni moins, une espèce d'interrogation de mon discours, pries soi-disant en référence à la science : qu'est-ce qu'il dit ? Il dit exactement ce que je me tue à répéter, à savoir que ce discours, en effet, est quelque chose qui a une référence extrêmement précise à la science, que cette référence est très précisément la référence du *discours Analytique* même par rapport au discours de la science et que ce qu'il y dénonce comme difficulté essentielle, à savoir ce que vous venez de dire, cette nécessité de ce déplacement qui ne cesse jamais, c'est justement la condition du *discours Analytique*. C'est en cela, si on peut dire, qu'il est conditionné — je ne dirai même pas complémentaire — conditionné par le discours de la science, très précisément en ceci que le discours de la science ne laisse aucune place à l'angoisse. C'est tout à fait frappant et cela, je comptais y insister ce matin auprès de vous. Enfin je ne veux pas

déflorer ce que j'aurai à vous dire dans huit jours. Mais enfin, vous verrez, c'est centré là-dessus.

***Intervention – …*** Il me semble que vous avez parlé de l'angoisse, l'une façon très…

***J. Lacan –*** Oui… Ce sur quoi j'ai insisté quand j'ai abordé cet affect justement, c'est que cet affect qui se distingue entre tous de ceci qu'il se dit comme étant sans objet, voyez tout ce qui a été écrit sur l'angoisse, c'est toujours là dessus qu'on insiste : la peur est en référence à un objet. Si cet objet, il peut se dire, il est formé. Dans l'angoisse, elle est soi-disant sans objet. Toute mon insistance a été de ceci qu'elle n'est pas sans objet. Il est bien évident que si déjà j'ai articulé ça il y a huit ans et si je continue encore de devoir être là pour vous expliquer des choses, c'est bien que je pense qu'il y avait d'autres choses à expliquer. Que, à ce moment-là, cet objet, je ne l'aie pas désigné de ce terme du plus-de-jouir, ça prouve qu'il y avait quelque chose à construire avant que je puisse le nommer ainsi. Mais c'est très précisément le…, je ne peux pas dire le nom parce que justement ce n'est pas un nom, c'est ça aussi que j'essaierai de vous expliquer : le plus-de-jouir justement, c'est ça qui est à voir, c'est que ça n'est pas nommable, même si c'est approximativement nommé ainsi, c'est traductible, c'est pour ça que ça a été traduit dans les termes de plus-value parce que ça ne peut pas être abordé autrement. Mais enfin cet objet sans quoi l'angoisse n'est pas, c'est justement ce à quoi, au cours des années, j'ai donné de plus en plus forme, ce qui a donné naturellement à beaucoup de bavards l'occasion de se précipiter et de faire une rédaction hâtive sur ce que je pouvais avoir à dire sous le terme de l'objet *a*. Quoi d'autre ?

***Intervention – …***

***J. Lacan –*** Dans les petits schémas que je vous ai mis cette année au tableau, mes affaires à quatre pattes là, ce n'est pas d'une utilisation facile. Mais enfin les repères essentiels y sont. En somme dans l'articulation que je dessine ainsi, *du discours Universitaire*, en mettant en haut et à gauche $S_2$, $S_1$ au dessous, le *a* qui est à la place de quoi ? A la place, disons, de l'exploité du discours universitaire — c'est facile à reconnaître — de l'étudiant, que l'étudiant soit justement affecté de cette notation du *a*, c'est ça qui est l'important et c'est en centrant un peu sa pensée, sa réflexion là-dessus que beaucoup de choses peuvent s'expliquer des phé-

nomènes singuliers qui se passent pour l'instant à travers le monde. Bien sûr il faut distinguer dans une polarisation tout à fait radicale l'émergence de sa radicalité qui est possible et qui se produit, la preuve, et puis la façon dont s'est ensuite en quelque sorte colmatée, bouchée, tempérée, maintenue, ça peut durer extrêmement longtemps, la fonction de l'Université.

Elle a une fonction extrêmement précise qui, à chaque instant, a un rapport avec l'étape où on en est du *discours du Maître*, à savoir de son élucidation. Ce discours a été pendant très longtemps un discours masqué. Il le deviendra toujours de moins en moins, masqué, par sa nécessité interne simplement. A quoi a servi l'Université ? Ça, ça se juge d'après chaque étape. C'est en raison même de la dénégation de plus en plus extrême du *discours du Maître* que le discours de l'Université se trouve manifesté, il n'est pas pour autant ébranlé, ni dissous, simplement il rencontre pour l'instant une drôle de difficulté. C'est cette difficulté qui se manifeste et qui est accrochable au niveau de ceci du rapport étroit qu'il y a de la position de l'étudiant comme étant dans le *discours Universitaire* d'une façon plus ou moins manquée toujours, mais identifié à cet objet *a*, cet objet *a* qui est chargé de produire quoi ? Justement le $\$$ qui vient ensuite à droite et en bas. C'est là qu'est la difficulté puisque ce qu'il est chargé, c'est de produire un sujet, sujet de quoi ? Que ce sujet soit divisé en tout cas et qu'il soit de moins en moins tolérable que cette réduction se limite à produire des enseignants, c'est ce qui est tout à fait mis à jour par l'évolution des choses à l'époque présente. Mais ça, ça demande, bien sûr, une étude d'autant moins improvisée qu'elle est, si je puis dire, en train de se passer dans les faits. Le quelque chose qui se produit, qui s'appelle « crise de l'Université » est inscriptible dans cette formule parce qu'elle existe, elle se pose, elle se situe à un niveau tout à fait radical. Il n'est pas possible de se limiter à cet état de la chose. C'est uniquement du rapport tournant, révolutionnaire, comme je dis dans un sens peut-être un peu différent de celui qu'on emploie habituellement, c'est de la référence aux quatre autres positions du discours que peut être référé ce qui se passe pour l'instant dans l'Université.

***Intervention – …***

***J. Lacan –*** … Du prolétaire, quand est-ce que j'ai parlé du prolétaire ? Oui, bien sûr, au niveau du *discours du Maître,* c'est tout à fait clair. A

son origine, le *discours du Maître* a affaire à quoi ? A ce qui ne se spécifie pas tout d'abord comme étant le prolétaire, qui est d'abord l'esclave, là nous retombons sur le terme hégélien, mais l'esclave, j'ai souligné que c'était au départ le Savoir. Bon, l'évolution du *discours du Maître* — et très précisément là la philosophie a de l'avance — ça a été de constituer un savoir de Maître à soustraire au savoir de l'esclave, si je puis dire, on a décanté. La science, telle qu'elle est actuellement surgie, venue au jour, consiste proprement en cette transmutation de la fonction, si l'on peut dire — on est toujours plus ou moins à un moment donné amené à achopper sur un thème d'archaïsme, vous savez combien j'incite là-dessus à la prudence — quoi en soit, il y a certainement une duplicité dans le Savoir qui se résulte dans l'opposition entre ce qui est savoir-faire et ce qui est [?] à proprement parler [?] s'est constituée d'une épuration de cette interrogation du savoir dont le discours philosophique montre si souvent à tout instant que le philosophe y fait référence. Ce n'est pas pour rien qu'il interpelle l'esclave et qu'il démontre qu'il sait ce qu'il ne sait pas d'ailleurs puisque on ne lui montre qu'il le sait que parce qu'on lui pose les bonnes questions. C'est par cette voie-là que s'est opéré ce déplacement qui fait qu'actuellement notre discours scientifique est du côté du Maître, qu'il le représente comme tel. C'est ça qu'on ne peut pas méconnaître.

***Intervention – …***

***J. Lacan –*** Écoutez, il ne peut être qu'à la place où il doit être en haut et à droite, à la place du grand Autre. Et très précisément là ne pèse plus le Savoir. Le prolétaire est justement celui qui a été, il n'est pas simplement exploité, il est dépouillé ici de sa fonction de Savoir. La prétendue libération de l'esclave, il faut voir qu'elle a eu comme toujours d'autres corrélatifs, elle n'est pas seulement progressive, elle est progressive au prix d'un dépouillement. S'il y a quelque chose, me semble-t-il, car là je ne m'aventurerai pas, je n'irai qu'avec prudence, mais une chose dont l'accent me frappe dans ce qu'on appelle la thématique maoïste, c'est cette idée de la référence au savoir.. du manuel. C'est quelque chose devant quoi je ne prétends absolument pas avoir là-dessus des vues suffisantes, mais je pointe simplement une note qui m'a retenu en fonction même des schémas que je vous ai dit. C'est que cette réaccentuation du savoir, disons, si vous voulez, de l'exploité me paraît être quelque chose

qui est très profondément motivé dans la structure. Il s'agit en effet de savoir si ce n'est pas là quelque chose — pour moi, c'est comme ça que la question se pose — quelque chose de tout à fait rêvé. Car comment dans un monde où a émergé, a émergé d'une façon qui existe positivement — c'est ce que je tenais bien à vous… [?] — qui est une présence dans le monde non pas de la pensée de la science, de la science en quelque sorte objectivée de cette espèce de présence ici même dans l'espace que nous occupons, de ces choses entièrement forgées par la science qui sont simplement ces petites ondes hertziennes et autres qui occupent le même espace où nous sommes pour nous sommes pour l'instant, est-ce qu'un monde où cette émergence a eu lieu, le savoir-faire au niveau du manuel peut y peser encore suffisamment pour être un facteur subversif ? C'est comme ça que se pose la question.

Bon, je m'en vais.

# Leçon XIV

*20 mai 1970*

Il a passé beaucoup d'eau sous le pont depuis notre dernière rencontre Je parle de celle qui s'est passée ailleurs, au moins pour certains, je veux dire dans cette sorte d'échange que nous avons été amenés à faire sur les marches du Panthéon. A la vérité, comme ça, avec le recul de huit jours, je trouve que s'y est échangé de propos, n'était pas d'un mauvais niveau puisqu'en somme ça m'a permis de rappeler un certain nombre de points qui sans doute, puisqu'on m'en posait la question et que cette question n'était pas du tout inapte, méritaient d'être précisés. Mon premier sentiment tout de suite après, quand j'étais avec quelqu'un qui me raccompagnait, a été pourtant d'une certaine inadéquation. Même les meilleurs de ceux qui ont parlé — et à la vérité aucun n'était sans être justifié dans ses questions — même les meilleurs, au premier temps, m'ont paru être un peu à la traîne, à la traîne de quelque chose qui me semble se refléter dans ceci que, au moins dans cette sorte d'interpellation familière qui n'était pas encore des questions, j'étais situé comme ça d'un certain nombre de références qui ne sont certes pas toutes à refuser puisqu'aussi bien la première était celle à Gorgias dont soi-disant j'espérerais ici je ne sais quelle répétition. Pourquoi pas ? L'inconvénient, c'est que dans la bouche de la personne qui évoquait ce personnage dont nous pouvons maintenant mal mesurer l'efficacité — Gorgias était malgré tout quelqu'un appartenant à l'histoire de la pensée; c'est bien là qu'est le recul qui me paraît fâcheux, celui en somme qui unifie sous ce terme une sorte d'échantillonnage, de prise de distance à l'égard de tel ou tel qu'on réunit

sous cette boucle, cette accolade de fonction de la pensé. Il me semble qu'il n'y a rien qui soit moins homogène, rien qui permette de définir une espèce dans ceux qui, à quelque titre qu'on se les imagine comme représentant la pensée, ont ordonné une fonction qui serait justement d'une espèce. La pensée n'est pas une catégorie, je dirais presque c'est un affect. Encore ne serait-ce pas pour dire que c'est le plus fondamental sous cet angle de l'affect. Qu'il n'y en ait qu'un, c'est ce qui constitue à proprement parler une certaine position, nouvelle à être introduite dans le monde et dont je dis qu'il est le fait de ce quelque chose dont je vous donne un schéma porté au tableau noir quand je parle du discours psychanalytique. A la vérité porter au tableau noir est quelque chose de distinct que d'en parler. Quelqu'un — je me souviens à Vincennes alors que j'y paraissais pour la fois qui ne s'est pas reproduite depuis, mais qui, je l'ai dit, se reproduira — quelqu'un a cru devoir me crier qu'il y avait des choses réelles qui occupaient vraiment l'assemblée, c'est à savoir tel ou tel point qu'on me rappelait, à savoir qu'on se tabassait à tel endroit plus ou moins loin du lieu où nous étions réunis, que c'est à cela qu'il fallait penser, le tableau noir, ça n'avait rien à faire avec ce réel. C'est là qu'est l'erreur et j'irais à dire que s'il y a une chance de saisir quelque chose qui s'appelle le réel, ce n'est pas ailleurs qu'au tableau noir et que même ce que je peux avoir à en commenter, ce qui prend de parole, n'a rapport qu'à ce qui s'écrit au tableau noir.

C'est un fait qui est démontré de ce fait, de ce factice qu'est la science, dont on aurait tout à fait tout de n'inscrire l'émergence que d'une coction philosophique. Métaphysique, peut-être plus. Que notre physique, notre physique scientifique, mérite d'être qualifiée de métaphysique, c'est que serait à préciser. Et le préciser me semble possible précisément de ce point qui est le discours psychanalytique en ceci qu'il énonce que, à partir de ce discours, d'affect il n'y en a qu'un, à savoir le produit de la prise de l'être parlant dans un discours en tant que ce discours le détermine comme objet. C'est très certainement de là que prend sa valeur exemplaire le cogito cartésien à condition, bien sûr, qu'on l'examine, qu'on le revoit. C'est ce que peut-être, une fois de plus et rapidement, j'aurai aujourd'hui à faire.

Cet affect par quoi l'être parlant d'un discours se trouve déterminé comme objet, ce qu'il faut dire, c'est que cet objet n'est pas nommable.

Si j'essaie de le nommer comme plus-de-jouir, ce n'est là qu'appareil de nomenclature. Quel objet est fait de cet effet d'un certain discours ? Cet objet nous n'en savons rien, sinon qu'il est cause du désir, c'est-à-dire à proprement parler c'est comme manque à être qu'il se manifeste.

Ce n'est donc rien d'étant qui est ainsi déterminé. Ce sur quoi porte l'effet de tel discours peut bien être un étant qu'on appellera par exemple l'homme ou bien un vivant. On ajoutera sexué et mortel et l'on s'avancera hardiment à penser que c'est là ce sur quoi porte le la psychanalyse sous prétexte qu'il s'y agit tout le temps du sexe et de la mort. Mais d'où nous partons, s'il est effectif que c'est au niveau de quelque chose qui se révèle, d'abord et comme premier fait, pour structuré comme un langage, nous n'en sommes pas là. Ce n'est de nul étant qu'il s'agit dans l'effet du langage, dans ceci qu'il ne s'agit que d'un être parlant.

Nous ne sommes pas au niveau de l'étant au départ, mais au niveau de l'être. Encore est-ce là pour qu'il nous faille nous garder d'un mirage, à savoir que l'être ainsi soit posé; c'est là que l'erreur nous guette d'une assimilation avec tout ce qui s'est ordonné comme dialectique, à savoir d'une première opposition de l'être et du néant, Cet effet — mettons maintenant ici les guillemets — « d'être », son premier affect n'apparaît qu'au niveau de ce qui se fait cause du désir, de ce que nous de ce premier effet d'appareil ce qu'il en est de l'analyste, de l'analyste sans doute comme place, comme position que j'essaie de cerner de ces petites lettres au tableau noir. C'est que c'est là qu'il se pose.

Il se pose comme cause du désir, position éminemment inédite sinon paradoxale, mais dont il est certain qu'une pratique l'entérine dont l'importance a peut se mesurer d'être repérée à ce qui est son rapport fondamental, non de distance ni de survol, mais proprement immiscé à ce qui se désigne comme *discours du Maître*, c'est à savoir qu'il y a quelque chose qui se présentifie de par le fait que c'est du discours que dépend toute détermination de sujet, donc de pensée, et que dans ce discours surgit le fait qu'il y a ce moment dont il serait bien feux de croire que c'est au niveau d'un risque, de ce risque malgré tout mythique, trace de mythe encore à rester dans la phénoménologie hégélienne qui ferait que ce maître ne serait rien que celui quoi ? qui est le plus fort. Ce n'est certes pas cela qu'inscrit Hegel. La lutte de pur prestige au risque de la mort appartient encore au règne de l'imaginaire. Ce qui y fait le maître, c'est

ceci : « m'être » qui joue de ce que j'ai appelé en d'autres termes le cristal de la langue. Pourquoi ne pas utiliser ce qui en français peut se désigner de cette homonymie de l'm'-être ? M'être, m'être à moi-même, c'est de l à que surgit le signifiant-maître dont je vous laisse le deuxième terme à écrire comme vous le préférerez.

J'ai commencé d'articuler comment ce signifiant unique opère de sa relation avec ce qui est là déjà, déjà de sorte que nous ne pouvons le concevoir que d'une présence du signifiant déjà là, je dirais de toujours. Car si ce signifiant unique, le signifiant du maître, à écrire comme vous voulez, s'articule, quelque chose d'une pratique est celle qu'il ordonne, cette pratique est déjà tissée, tramée ce qui pas encore certes ne s'en dégage, à savoir l'articulation signifiante qui est au principe de tout savoir, ne put-il d'abord être abordé qu'en savoir-faire.

La trace de cette présence première de ce savoir, nous la trouvons même là où déjà elle est loin, d'avoir été justement longuement trafiquée dans ce qu'on appelle la tradition philosophique justement de l'embrayage du signifiant du maître sur ce savoir. N'oublions pas que quand Descartes pose son « je pense, donc je suis », c'est d'avoir soutenu un temps son « je pense » de quoi ? d'une mise en question, d'une mise en doute de ce savoir que j'appelle trafiqué, de ce savoir déjà longuement élaboré de l'immixion du maître.

Que pouvons-nous dire de l'actuelle science qui nous permette de nous repérer, si vous voulez dans trois étages, trois étages que je n'évoque ici que par faiblesse didactique parce que je ne suis pas sûr après tout que vous colliez à mes phrases : la science, derrière la philosophie, au-delà quelque chose dont nous avons bien la notion, ne serait-ce que les anathèmes bibliques ? Si longuement j'ai fait place au texte d'Osée cette année, à propos de ce que Freud en tire d'après Sellin, le bénéfice le meilleur n'en est peut-être pas — quoiqu'il existe aussi de ce côté — de la mise en question de ce qu'il en est dans la théorie psychanalytique de ce que j'ai appelé ce résidu de mythe qui s'appelle le complexe d'œdipe. Et assurément s'il fallait quelque chose pour ici présentifier je ne sais quel océan d'un savoir mythique réglant — et comment savoir comment, si c'était harmonieux ou pas — la vie des hommes, de que yahvé maudit de ce que j'ai appelé sa féroce ignorance, du terme de prostitution, c'est là biais suffisant à mes yeux et sûrement meilleur que

la référence commune aux fruits de l'ethnographie qui recèle en elle-même je ne sais quelle confusion d'adhérer en quelque soute comme naturel à ce qui est recueilli, recueilli comment ? recueilli par écrit, c'est-à-dire, décalé, extrait, faussé à jamais du prétendu terrain dont on prétend le dégager. Ce n'est certes pas pour dire que ces savoirs mythiques pouvaient en dire plus long ni mieux de ce qui est l'essence du rapport sexuel. Ce que la psychanalyse démontre et ce en quoi elle nous présentifie le sexe, la mort comme sa dépendance — encore là ne sommes nous sûrs de rien, si ce n'est de cette appréhension massive du lien de la différence sexuelle à la mort — si la psychanalyse nous le présentifie, c'est quoi ? C'est le démontrer de façon que je ne dirais pas vide, mais seulement articulée que de la prise dans le discours de cet être quel qu'il soit — c'est-à-dire qu'il n'est même pas être — en tout cas ce qui se démontre, c'est que nulle part n'apparaît d'articulation où s'indique, s'exprime le rapport sexuel, si ce n'est de façon complexe dont on ne peut même pas dire qu'elle soit médiée. Qu'il y ait deux médii ou deux média qui sont l'un cet effet réel que j'appelle le plus-de-jouir qui est le *a*, ce que l'expérience nous indique, c'est que ce n'est qu'à ce que ce a se substitue à la femme que l'homme la désire, qu'inversement ce à quoi la femme a à faire, si tant est que nous puissions en parler, c'est proprement cette jouissance qui est la sienne et qui quelque part se représente d'une toute-puissance de l'homme qui est précisément ce par quoi l'homme s'articulant, s'articulant comme maître, se trouve être en défaut. C'est de là qu'il faut partir dans l'expérience analytique. C'est que ce qui pourrait être appelé l'homme, c'est-à-dire le mâle en tant qu'être partant, ceci proprement disparaît, s'évanouit de l'effet même du discours, et du *discours du Maître*, du maître, écrivez comme vous voudrez, de ne s'inscrire qu'en castration qui de fait est proprement à définir comme privation de la femme, de la femme, en tant qu'elle se réaliserait dans un signifiant congru. La privation de la femme, tel est exprimé en termes de défaut du discours ce que veut dire la castration. C'est bien parce que ce n'est pas pensable, que comme truchement l'ordre parlant institue ce désir constitué comme impossible qui fait de l'objet féminin privilégié la mère en tant qu'elle est interdite. C'est l'habillage ordonné du fait fondamental qu'il n'y a pas de place possible dans une union mythique qui serait définie comme sexuelle entre l'homme et la femme. C'est bien là que ce que

nous appréhendons dans le discours psychanalytique, c'est que l'un unifiant, l'un tout n'est pas ce dont il s'agit dans l'identification.

L'identification-pivot, l'identification majeure, d'est le trait unaire, c'est l'être marqué du Un en tant qu'avant toute promotion d'aucun étant, il fait un singulier de ce qui porte la marque et que dès ce moment l'effet de langage se pose ; et le premier affect c'est ceci que rappelle une formule qu'ici j'ai inscrite au tableau.

Si quelque part s'isole ce quelque chose que le Cogito seulement marque du trait unaire, lui aussi, qu'on peut supposer d'un « je pense » pour dire « donc je suis », s'est déjà marquer l'effet de division d'un « je suis » qui élide « je suis marqué du Un », car bien sûr Descartes s'inscrit dans une tradition scolastique.

$$\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{\ddots}}}} \quad = \quad ?$$

je suis (un)

Il s'en dégage par un tour d'acrobatie qui n'est pas du tout à dédaigner comme procédé d'émergence. C'est en fonction de cette position première du « je suis » d'ailleurs que peut seulement s'écrire le « je pense » dont je pense qu'il y a longtemps que vous vous souvenez comment je l'écris :

je pense : donc / je suis

Je suis (un)

je pense = donc ergo | je suis (un)

je pense | donc je suis

C'est une pensée ce « donc je suis » qui se supporte infiniment mieux de porter sa caractéristique de savoir qu'il ne va pas au-delà du « je suis marqué du Un », du singulier, de l'unique de quoi ? de cet effet qui est « je pense ». Mais là encore il y a une erreur de ponctuation : l'ergo — il y a longtemps que je l'ai exprimé ainsi — cet ergo qui n'est rien d'autre que l'ego en jeu, est à mettre du côté du cogito : le « je pense donc : « je suis » voilà qui donne sa vraie portée à la formule. La cause, l'ergo, est pensée. C'est là qu'est le départ à prendre de l'effet de ce dont il s'agit

dans l'ordre le plus simple, que l'effet de langage s'exerce au niveau du surgissement du trait unaire, du trait unaire certes qui n'est jamais seul. Donc le fait qu'il se répète à n'être jamais le même — est proprement l'ordre même, celui dont il s'agit de ce que le langage soit présent, présent et déjà là, efficace. La première de nos règles est de ne point interroger sur l'origine du langage, ne serait-ce que parce qu'elle se démontre suffisamment de ses effets.

Plus nous poussons loin ses effets, plus cette origine émerge. L'effet du langage est rétroactif précisément en ceci que c'est à mesure de son développement qu'il manifeste ce qu'il est à proprement parler de manque à être. Aussi bien, je ne ferai qu'indiquer au passage — nous avons aujourd'hui plus loin à pousser — qu'à seulement l'écrire ainsi et à y faire jouer sous sa forme la plus stricte ce

$$\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{1+1}}} \quad = \quad ?$$

qui dès l'origine d'un usage rigoureux du symbolique de manifeste dans la tradition grecque, à savoir au niveau des mathématiques, au niveau de ce qui dans Euclide, référence fondamentale, définition première jamais donnée avant lui, je veux dire dans ce qui nous reste d'écrit. Bien sûr qui sait d'où il emprunte sa très stricte définition de la proportion, celle qui seule donne au niveau du cinquième livre, si je me souviens bien, le seul vrai fondement de la démonstration géométrique, terme ambigu qui, à toujours mettre en avant ces éléments intuitifs qu'il y a dans la figure, nous laisse méconnaître que très formellement, dans Euclide, l'exigence est de démonstration symbolique d'ordres groupés des inégalités et des égalités qui seuls peuvent permettre d'une façon non approximative, mais proprement démonstrative à la proportion de s'assurer et dans ce terme qui est celui qu'il désigne λόγον c'est le sens de proportion.

Il est curieux, il est intéressant, il est représentatif qu'il ait fallu attendre la série de Fibonacci pour que ce qui est donne dans une appré-

$$\cfrac{1}{a+1} \quad = \quad a$$

hension de cette proportion qui s'appelle moyenne proportionnelle et qui est celle même que je réécris là, dont vous savez que j'ai fait usage quand j'ai parlé de *D'un Autre à l'autre*, que je me suis servi de cette moyenne proportionnelle qu'encore un romantisme continue d'appeler

$$\frac{U^{n-1}}{U^{n}} \qquad = \qquad \text{nombre d'or}$$

le nombre d'or et se perd à retrouver à la surface de tout ce qui a pu se peindre ou se crayonner à travers des âges comme s'il n'était pas certain que tout ceci n'est que… pour le voir il n'est que d'ouvrir un ouvrage d'esthétique qui fait état de cette référence, que si on peut l'y plaquer ce n'est sûrement pas que le peintre en a dessiné par avance les diagonales

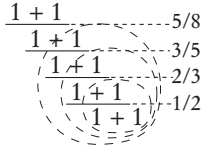


et qu'en et qu'en effet il y a je ne sais quoi d'un accord intuitif qui fait que toujours enfin, c'est ça qui chante le mieux. Il y a tout de même autre chose qui est ceci dont il vous sera facile à prendre chacun de ces termes : prenez-les là si vous voulez comme ça, commencez de les calculer par le bas, vous verrez vite que vous avez d'abord à faire à 1/2 que quand vous arrivez la, vous avez à faire à 2/3, qu'ensuite vous avez à faire, à 3/5 et que pour tout dire, la proportion dont il s'agit sera dans cette suite que constitue la série de Fibonacci : 1 – 2 – 3 – 5, à savoir chacun des termes étant la somme des 2 précédents comme je vous l'ai fait remarquer en son temps, qu'à pousser suffisamment loin la série, cette relation de 2 termes que nous écrirons $U^{n-1}+U^{n}$ ou plus exactement, $\frac{U^{n-1}}{U^{n}}$, $U^{n}$ étant constitué de la somme de $U^{n-2}$ et de $U^{n-1}$ cet $\frac{U^{n-1}}{U^{n}}$ sera égal à cette proportion en effet idéale qui s'appelle la moyenne proportionnelle ou encore le nombre d'or.

$\frac{U^{n-1}}{U^{n}}$

D'où il résulte qu'à prendre cette proportion comme image de ce qu'il en est de l'affect en tant qu'il y a répétition de ce « je suis (un) » à la lire : d'où résulte rétroactivement ce qui le cause, l'affect, cet affect, nous pouvons momentanément l'écrire égal a et nous saurons que c'est le même a

que nous retrouvons au niveau de l'effet. L'effet de l a répétition du 1, c'est ce *a* en tant qu'en somme au niveau de ce qui ici se désigne d'une barre, la barre n'étant précisément que ceci qu'il y a quelque chose à passer pour que le Un affecte, c'est cette barre en somme qui est égale à *a*

$$\frac{1}{a+1} \quad = \quad a$$

Nul étonnement au fait que nous ne puissions légitimement l'écrire au-dessous de la barre comme ce qui est l'effet ici pensé, renversé de faire surgir la cause. C'est dans le premier effet que surgit la cause comme cause pensée. C'est bien ce qui nous motive à trouver dans ce premier tâtonnement de l'usage des mathématiques, quelque chose qui n'a pour nous d'intérêt que d'être articulation plus sûre de ce qu'il en est de l'effet de discours. C'est au niveau de la cause en tant qu'elle surgit comme pensée reflet de l'effet, c'est au niveau de cette cause que nous touchons l'ordre initial de ce qu'il en est du manque à être en ceci que l'être ne s'affirme que de la marque d'abord du 1 et que tout le reste est rêve ensuite, et notamment celle du 1 en tant qu'il englobe, en tant qu'ici il pourrait réunir quoi que soit, si ce n'est précisément cette confrontation, cette adjonction de cette pensée de la cause à quelque chose qui est la première répétition du 1, à savoir cette répétition qui déjà coûte, qui ins-

$$\frac{1}{a+1} \quad = \quad a$$

titue au niveau du a la dette au langage, à ce quelque chose qui est à payer à celui qui introduit son signe, à ce quelque chose qui d'une nomenclature qui essaie de lui donner son poids historique, l'intitule d'ici — ce n'est pas à proprement parler de cette année, mais disons pour vous de cette année — du terme de la *Mehrlust.* Remarquez que s'il y a quelque chose à reproduire ici de cette infinie articulation, il va de soi qu'à ce que ce a soit le même ici et là, la répétition de la formule ne peut être bien entendu, non pas de l'infinie répétition, comme ne manquent jamais d'en faire la faute les phénoménologistes, de la répétition du « je pense » à l'intérieur du « je pense », mais seulement ceci, que le « je pense », s'il est effet, ne peut se remplacer que du « je suis ». « Je pense donc je suis », « je suis celui qui pense, donc je suis » et ceci indéfiniment où vous remar-

querez que le petit s'éloigne toujours dans une série qui reproduit exactement le même ordre des 1 tels qu'ils sont ici déployés à droite, à ceci près qu'au dernier terme, il y aura un petit *a*, un petit *a*, remarquez-le, chose singulière dont il suffit qu'il subsiste, aussi loin que vous le portiez dans la descente, pour que l'égalité soit la même dans la formule ici inscrite, à savoir que la proportion multiple et répétée au total au résultat du petit *a*. En quoi se marque que cette série en somme ne fait rien d'autre, si je ne me trompe, que de marquer l'ordre de séries convergentes dont les intervalles sont les plus grands d'être constants, à savoir toujours petit *a*.

$$\frac{1}{a+1} = a$$

$$\frac{1}{1+\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{a+1}}} = a$$

Ceci, à la vérité, n'est d'une certaine façon qu'articulation locale qui, elle, certes, ne prétend pas trancher d'une proportion fine et mesurer ce qu'il en est de l'effectivité de la manifestation la plus primaire du nombre, à savoir du trait unaire. Elle est faite seulement pour rappeler ceci que la science telle que nous l'avons maintenant, si je puis dire, sur les bras, je veux dire [est] présente en notre monde d'une façon qui dépasse de beaucoup tout ce qui peut se spéculer d'un effet de connaissance. Car il ne faudrait tout de même pas oublier ceci, c'est que la caractéristique de notre science n'est pas d'avoir introduit une meilleure, plus étendue, connaissance du monde, mais d'avoir fait surgir au monde des choses qui n'y existaient d'aucune façon au niveau de notre perception, à savoir de tout ce qu'on essaye d'ordonner autour d'une genèse mythique sous le prétexte que telle ou telle méditation philosophique se serait longuement arrêtée autour de ceci de savoir ce que garantit la perception de n'être pas illusoire.

Ce n'est pas de là que la science est sortie. La science est sortie de ce qui était dans l'œuf, dans les démonstrations euclidiennes, encore celles-ci restant très suspectes de comporter encore cet attachement à la figure qui prend prétexte de son évidence. Toute l'évolution de la mathématique grecque nous prouve que c'est précisément à ceux qui montent au

zénith la manipulation du nombre comme tel, voyez la méthode d'exhaustion qui est celle qui dans Archimède déjà préfigure ce qui va aboutir à l'essentiel et qui pour nous est la structure en l'occasion, à savoir le *calculus*, le calcul infinitésimal dont il n'y a pas besoin d'attendre Leibniz qui au reste s'y montre de sa première touche d'une certaine maladresse et qui déjà s'amorce bien avant à seulement reproduire l'exploit d'Archimède sur la parabole, au niveau de Cavalieri — nous sommes au XVII^e^ siècle, mais déjà bien avant Leibniz.

De cela, qu'est-ce qu'il résulte, de la science dont vous pouvez dire sans doute que le *nihil fuerit in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, qu'est-ce que ça prouve ? Le *sensus* n'a rien à faire, comme on le sait tout de même, avec la perception. Le *sensus* n'est là qu'en manière de ce quelque chose qui peut se compter et que le fait de compter dissout rapidement, puisque ce qu'il en est de notre sensus, à le prendre par exemple au niveau de l'oreille ou de l'œil, aboutit à une numération de vibrations et que c'est bien pour autant que nous nous sommes, grâce à ce jeu à ce jeu du nombre, que nous sommes mis à produire bel et bien des vibrations qui n'avaient rien à faire ni avec nos sens, in avec notre perception, que le monde, le monde qui était présumé être le nôtre de toujours, est maintenant, ce même monde, peuplé, comme je le disais l'autre jour sur les marches du Panthéon, peuplé à la place même où nous sommes d'un nombre considérable et s'entrecroisant, sans que vous en ayez le moindre soupçon, de ce quelque chose qui s'appelle des ondes et qui ne sont tout de même pas à négliger comme manifestation, présence, existence de quelque chose qui est la science et qui tout de même nécessiterait qu'à parler autour de notre terre d'atmosphère ou de stratosphère ou de tout ce qu'il vous plaira de sphériser aussi loin que nous pouvons appréhender des particules, de tenir compte aussi, et de nos jours, à notre époque, allant bien au-delà, de ce quelque chose qui est l'effet de quoi ? Moins d'un savoir qui aurait progressé de son propre filtrage, de sa critique, comme on dit, mais de cet élan hardi vers quelque chose qui est ce à quoi par un artifice, et sans doute un artifice au niveau de Descartes — d'autres en choisiront d'autres — l'artifice d'en remettre à Dieu la garantie de la vérité. S'il y a une vérité, qu'il s'en charge ! Nous la prenons à sa valeur faciale. Et par ce seul jeu d'une vérité, non pas abstraite, mais purement logique, par ce seul jeu d'une combinatoire stricte

et soumise simplement à ceci qu'il faut que toujours en soit pointées sous le nom d'axiome les règles, par ce seul jeu d'une vérité formalisée, voilà que construit une science qui n'a plus rien à faire avec les présupposés de ce que depuis toujours impliquait l'idée de connaissance, à savoir cette polarisation duelle, cette unification idéale, qui serait imaginée, de ce qu'est la connaissance et où on peut toujours trouver et de quelque nom qu'on les habille [?] par exemple, le reflet, l'image d'ailleurs toujours ambiguë de deux principes, le principe mâle et le principe femelle.

Que ce dont il s'agit comme espace où se déploient les créations de la science, nous ne puissions dès lors le qualifier que de l'insubstance, de l'achose (l apostrophe), c'est bien le fait qui change du tout au tout le sens de notre matérialisme. C'est la plus vieille figure de l'infatuation du maître m'être — écrivez-le comme vous voudrez — que l'homme s'imagine former la femme. Je pense que vous avez tous assez d'expérience pour avoir rencontré cette histoire comique à tel ou tel tournant de votre vie !

La forme, la substance — appelez-le comme vous voudrez encore — le contenu de ce mythe est très précisément ce dont une pensée scientifique doit se dégager. Et s'il m'est permis ici d'avancer d'un soc de charrue un peu rude, simplement, comment dirai-je, pour bien exprimer ma pensée, ce qui veut dire bien sûr que je déchoie à faire comme si j'en avais une, car ce n'est précisément pas de cela qu'il s'agit, mais comme chacun sait, c'est la pensée qui se communique par le malentendu, bien entendu. Alors faisons de la communication et disons que ce ne quoi consiste cette version, cette conversion par quoi la science s'avère à la fois, somme distincte de toute théorie de la connaissance, ce qui ne veut rien dire, parce qu'il n'y a justement qu'à la lumière de l'appareil, pour autant que nous pouvons l'appréhender, de la science, que nous pouvons fonder ce qu'il en était des erreurs, des butées, des confusions qui ne manquaient pas en effet de se présenter dans ce qui s'articulait comme connaissance avec cette sous-jacence qu'il y avait là deux principes à scinder, l'un qui forme et l'autre qui est formé, car précisément, s'il y a quelque chose que la science nous fait toucher du doigt et aussi bien dont se conforte le fait que dans l'expérience analytique, nous en trouvions l'écho, c'est que, si vous voulez et pour m'exprimer de ses grands termes approximatifs quand je parle du principe mâle par exemple, l'ef-

fet de l'incidence du discours est que c'est en tant qu'être parlant qu'il est sommé d'avoir à rendre raison de son « essence » ironique, c'est très précisément de l'affect qu'il en suit, de cet effet de discours, c'est à savoir que c'est très proprement en tant qu'il reçoit cet effet féminisant qu'est le petit *a*, et seulement par là qu'il reconnaît ce qui le fait, à savoir la cause de son désir. Inversement, au niveau du principe prétendu naturel, dont ce n'est pas pour rien que depuis toujours il se symbolise — au mauvais sens du mot — d'une référence femelle, c'est au contraire de l'insubstance, comme je l'ai dit tout à l'heure, que ce vide, ce vide dont assurément le quelque chose dont il s'agit si nous voulons très à distance, très lointainement, lui donner l'horizon de la femme, c'est dans ce que de jouissance informée précisément, sans forme qu'il s'agit, que nous pourrons trouver la place, la place où vient s'édifier dans l'opère-soi de la science — car ce « je perçois » prétendu originel doit être remplacé par un « opère-soi ». C'est en tant que la science ne se réfère qu'à une articulation qui ne se prend que de l'ordre signifiant qu'elle se construit de quelque chose dont il n'y avait rien avant.

C'est très précisément là ce qui est important à saisir, si nous voulons comprendre quelque chose à ce qu'il en est de quoi ? De l'oubli de cet effet même, à savoir que tous, tant que nous sommes, à mesure que le champ s'étend de ce que la science fait être fonction du discours du maître, nous ne savons pas jusqu'à quel point, pour la raison que nous n'avons jamais su à aucun point que nous étions chacun et d'abord déterminé comme objet *a*.

Je parlais tout à l'heure, pour le rappeler, de ces sphères dont précisément l'extension de la science qui, chose curieuse, se trouve aussi très opératoire à déterminer ce qui est l'étant, entoure la terre d'une suite de zones qu'elle qualifie de tout ce qu'elle trouve. Pourquoi ne pas faire la part aussi du lieu où se situent ces fabrications — là encore j'accentue trop ce que je veux dire — ces fabrications de la science, si elles ne sont rien d'autre que l'effet d'une vérité formalisée, comment allons-nous l'appeler ?

Je ne peux pas vous dire que je suis forcément très fier de ce que j'avance en l'occasion. Je pense qu'il est utile — vous allez voir pourquoi — de poser cette question qui, elle, n'est pas de nomenclature, car il s'agit bien de la place bel et bien occupée par quoi ? Soyons grossier, j'ai

parlé tout à l'heure des ondes, eh bien, c'est de ça qu'il s'agit : ondes hertziennes ou autres, ondes dont aucune phénoménologie de la perception ne nous a jamais donné la moindre idée et où elle ne nous aurait certainement jamais conduits. Appelons ça certainement pas la noosphère, vous voyez ça, hein ? La noosphère, ça serait peuplé de noumènes. S'il y a bien quelque chose qui dans l'occasion passe au vingt-cinquième arrière-plan de tout ce qui peut nous intéresser, s'est bien ça. Si on appelait ça mais vous pouvez trouver mieux — l'aléthosphère en nous servant de ἀλήθεια d'une façon qui, j'en conviens, n'a rien d'émotionnellement philosophique.

Ne perdons pas les pédales : l'aléthosphère, ça s'enregistre. Si vous avez ici un micro, vous vous branchez sur l'aléthosphère. Ce qu'il y a d'épatant, c'est que si vous êtes dans un petit véhicule qui vous emmène vers Mars, vous pourrez toujours vous brancher sur l'aléthosphère. Et même, il est absolument clair et manifeste que ce que j'ai déjà désigné comme ce surprenant effet de structure qui fait que ces deux ou trois personnes sont allées se balader sur la lune, croyez bien que pour ce qui est de l'exploit, ça n'est certainement pas pour rien qu'ils restaient toujours dans l'aléthosphère. Même ceux auxquels il est arrivé au dernier moment, au dernier temps, quelques menus ennuis, ils s'en seraient peut-être probablement beaucoup moins bien tirée — je ne parle même pas de leurs rapports avec leurs petites machines — ils s'en seraient bien tirés tout seuls, peut-être, mais du fait qu'ils étaient tout le temps accompagnés de ce petit *a*, de la voix humaine simplement, après tout ils pouvaient se permettre de ne dire que des conneries, par exemple que tout allait bien quand tout allait mal ! Mais qu'importe ! Ce qui importe, c'est qu'ils restent dans l'aléthosphère en tant que ceci… il faut tout de même, le temps où nous sommes, de nous apercevoir de tout ça, toutes ces choses qui la peuplent… Et, puisque je viens de vous parler de l'aléthosphère, ça va nous faire introduire un autre mot. L'aléthosphère, c'est beau à dire, c'est parce que nous supposons que ce que j'ai appelé cette vérité formalisée, elle a déjà suffisamment statut de vérité au niveau où elle opère, où elle opère-soi, mais au niveau de l'opéré, de ce qui se promène, elle n'est pas du tout dévoilée, la vérité. La preuve, c'est que cette voix humaine avec son effet comme ça de vous soutenir le périnée, si je puis m'exprimer ainsi, elle ne dévoile pas du tout sa vérité, elle. Alors,

nous appellerons ça à l'aide de l'aoriste du même verbe dont un célèbre philosophe a rappelé que l'ἀλήθεια ça en venait — parce qu'après tout il n'y a que les philosophes pour s'aviser de choses pareilles, les philosophes et puis peut-être les linguistes — on va appeler ça des lathouses. Ça a l'air de vous amuser, alors je vais vous l'écrire !

Le monde est de plus en plus peuplé de lathouses. Vous remarquerez que j'aurai pu appeler ça des lathousies, ça aurait fait jeu avec l'[?], car ça participe de l'[?] avec tout ce qu'il y a d'ambigu dans l'[?]. L'[?], ce n'est pas l'autre, ce n'est pas l'étant. C'est entre les deux. Ce n'est pas tout à fait l'être non plus, mais enfin ça enfin ça en approche fort.

Pour ce qui est de l'insubstance féminine, j'irais bien jusqu'à la parousie. Mais pour les menus objets petit *a* que vous allez rencontrer en sortant sur le pavé à tous les coins de rue, derrière toutes les vitrines, dans ce foisonnement de ces objets faits pour causer votre désir, pour autant que c'est la science qui nous gouverne, pensez-les comme lathouses. Je m'aperçois sur le tard parce qu'il n'y a pas longtemps que je l'ai inventé, que lathouse ça rime avec ventouse. Il y a du vent dedans, beaucoup de vent. le vent de la voix humaine ! C'est assez comique de trouver ça au bout du rendez-vous, alors que si l'homme avait moins pratiqué le truchement de Dieu pour croire qu'il s'unit avec la femme, il y a peut-être longtemps qu'on aurait trouvé cette lathouse !

Quoi qu'il en soit, l'heure s'étant avancée, après tout ce petit surgissement fait pour faire que vous ne soyez pas tranquilles sur vos rapports avec la lathouse, lathouse, sur le fait qu'il est bien certain que chacun a affaire avec deux ou trois de cette espèce-là au moins. Car la vérité, c'est que la lathouse n'a pas du tout de raison de se limiter dans sa multiplication. L'important, c'est de savoir ce qui arrive quand on se met vraiment en rapport avec la lathouse comme telle. Le psychanalyste idéal, ce serait celui dirait qu'il commet cet acte absolument radical et dont le moins qu'on puisse dire c'est qu'à le voir faire c'est angoissant.

Un jour où il s'agissait de me monnayer, j'ai essayé d'avancer quelques petites choses — ça faisait partie de la cérémonie, pendant qu'on me monnayait, on voulait bien faire semblant de s'intéresse à ce que je pouvais bien avoir à dire sur la formation du psychanalyste — j'ai avancé bien sûr dans une indifférence absolue puisqu'on était occupé par ce qui se passait dans les couloirs, j'ai avancé qu'il n'y a pas de raison

qu'une psychanalyse cause de l'angoisse, puisque c'est à ça qu'on a affaire et qu'il est bien certain que, s'il y a la lathouse, ça montre que l'angoisse — et c'est de là que je suis parti — elle n'est pas sans objet, qu'une meilleure approche de la lathouse doit un tout petit peu nous calmer. Mais se mettre en position telle qu'il y ait quelqu'un dont vous vous êtes occupé à propos de son angoisse, qui veuille en venir à occuper cette même position que vous tenez ou que vous ne tenez pas ou que vous tenez à peine — savoir comment vous la tenez et comment vous ne la tenez pas et pourquoi vous la tenez et pourquoi vous ne la tenez pas, ça sera l'objet de notre prochaine rencontre, ce sera l'objet de notre prochaine rencontre dont je vais quand même vous dire le titre, ça sera sur les rapports toujours à supporter des mêmes, petits schèmes de l'impuissance a l'impossibilité. Il est clair qu'il est tout à fait impossible de tenir la position de la lathouse. Seulement il n'y est tout à fait impossible de tenir la position de la lathouse. Seulement il n'y a pas que ça qui est impossible, il y a bien d'autres choses encore à condition de donner un sens strict au mot impossible, c'est-à-dire de ne le déterminer que du niveau de notre vérité formalisée, à savoir qu'en tout champ formalisé de la vérité il y a des vérités qu'on ne peut pas démontrer. Au niveau de cet impossible, c'est là que je définis ce qui est réel. S'il est réel qu'il y ait l'analyste, c'est justement parce que c'est impossible. ça fait partie de la position de la lathouse. L'ennui, c'est que pour être dans la position de la lathouse, il faut vraiment avoir cerné que c'est impossible. C'est pour ça qu'on aime tellement mieux mettre l'accent sur l'impuissance qui existe aussi, mais qui est autre chose que je vous montrerai et qui est à une autre place que l'impossibilité.

C'est pour ça… je sais qu'il y a ici quelques personnes qui s'affectent de temps en temps de me voir, comme on dit, invectiver, interpeller, vociférer contre les analystes. Ce sont des jeunes personnes qui ne sont pas analystes. Elles ne se rendent pas compte que c'est quelque chose de gentil que je fais là, c'est des petits signes de reconnaissance que je leur fais. Je veux dire que tout de même, je ne veux pas les mettre à trop rude épreuve, et quand je fais des allusions à leur impuissance, qui est également la mienne, ça veut dire qu'à ce niveau-là, on est tous frères et qu'on n'a qu'à se dépêtrer comme on peut. Ça les apprivoise avant que je leur parle de l'impossibilité de la position de l'analyste.

# XV

*Impromptu N°2*

## ANALYTICON

Vincennes, 3 juin 1969

… Je regrette que l'assistance à proprement parler vincennoise ne soit pas plus nombreuse, parce que la première fois, elle m'avait fait un accueil que j'appellerai chaleureux, au sens où ça avait chauffé. J'ai trouvé ça très bien. J'en étais parti moi-même réchauffé…

… C'est justement là-dessus que j'aimerais vous interroger. Je raconte des choses, spécialement cette année, concernant l'envers de la psychanalyse…

Qu'est-ce que c'est que ça ? Eh bien, mon vieux, c'est justement la question ! Vous allez me fermer ça, ou je vais donner des coups de pied dedans ! Fermez votre truc, tout de suite et foutez moi le camp ! Parce que c'est précisément la question pour laquelle je ne suis pas revenu deux fois, c'est parce que le Département de Psychanalyses s'est permis de reproduire dans un texte dont j'ai ici le tampon sur la couverture : Département de Psychanalyse : or je considère, pour ce qui était de mes relations avec le Département de Philosophie, cette opération de publication — car autant la chose qui s'était passée ici avait une certaine valeur, en tout cas la valeur d'illustrer ce dont je parle quand je parle du dialogue, à savoir, bien entendu que le dialogue, il n'y en a pas, mais quand même ça avait quelque chose d'existant : ça chauffait ! Reproduire ça au titre du Département de Psychanalyse, c'est ce que j'appelle de la délation, car naturellement quand on le lisait, c'était d'une connerie absolue ? Je parle de ceux qui sont intervenus, car moi, j'ai fait

ce que j'ai pu pour ça soit le moins con possible ! Alors le type qui a publié ça et qui voulait recommencer aujourd'hui, où est-il ? Où est le nommé Bernard Mérigot, que je le voie ? C'est vous ? C'est vous ? Eh bien, vous avez bien la gueule que je pensais ! Comment ça n'a pas été fait au titre du Département de Psychanalyse ! C'est imprimé dessus ! C'est de l'ordre de la délation ! C'est avec ça qu'on cherche à vous avoir parce que là on peut lire : voilà ce qui se passe en effet au Département de Philosophie ! Et vous recommenciez aujourd'hui, hein ! Chacun le fait en effet à son gré et je sais que pour l'instant c'est une amusette dans Paris que de faire des petites convocations le soir avec « Il y aura une bande de Lacan ».

En tout cas, ça ne veut absolument pas dire que le Département de Psychanalyse qui n'avait absolument rien à faire avec ma venue au Département de Philosophie, avait à faire cette publication. Et si chacun a le droit en effet d'enregistrer, chacun n'a pas le droit de publier ce je voudrais dire ici. Or c'est de ça qu'il s'agissait une fois de plus !

Il y avait des choses aujourd'hui que j'espérais dire aux gens de Vincennes. Je voulais m'interroger avec eux sur ce qu'ils peuvent entendre des choses que je raconte, je parle dans leur position, leur position de gens qui sont au Centre Expérimental de Vincennes. Comment est-ce qu'ils peuvent ressentir cette expérience ? Qu'est-ce qu'ils peuvent en espérer, eux ? Parce que, bien sûr, pour les espoirs, il y en a d'autres que vous qui espèrent quelque chose des résultats du Centre Expérimental de Vincennes et même à l'intérieur de Vincennes, il y a aussi des gens qui espèrent quelque chose, il y a une grande variété !

Voyons, je ne vais pas faire la chose sans appui. J'ai recueilli, ce matin un petit texte bâclé hier. Il y a quelqu'un qui a bien voulu me l'apporter, m'apporter cette chose qui s'appelle « la loi d'orientation » qui est dans le *Bulletin Officiel de l'Éducation Nationale.* Voilà le dernier paragraphe de l'article premier :

> *« D'une manière générale, l'enseignement supérieur, ensemble des enseignements qui font suite aux études secondaires, concourt à la promotion culturelle de la société et, par là même, à son évolution* — évolution à la société — *vers une responsabilité plus grande de chaque homme dans son propre destin.»*

Hein ? Voyez ça ! Moi, j'avoue que je ne serais pas rassuré si j'étais à votre place. L'évolution de la société vers une responsabilité plus grande donc ajoutée à chaque homme dans son propre destin, car c'est tout de même assez curieux de voir passer dans la même phrase de la société qui évolue grâce à la promotion culturelle dont nous tâcherons de dire enfin où ça peut se situer. Vous serez donc de plus en plus responsables de votre propre destin, c'est là la destination de l'ensemble des enseignements qui font suite aux études secondaires !

Je me permets, puisqu'il y a une telle majorité de gens ici qui sont habitués de mon séminaire, de simplement avoir posé ici, sans autrement le commenter, ce petit schéma que je considère que j'ai promu comme spécifique de ce que j'ai articulé, cette année, du *discours Universitaire*

$$\frac{S_2}{S_1} \longrightarrow \frac{a}{\not{S}}$$

Ce schéma signifie que le savoir est ici représenté par cet $S_2$ qui a le sens de préciser qu'il n'y savoir qu'articulé. Même le savoir intuitif a besoin de l'être pour avoir consistance de savoir, pour pouvoir être vérifié. Ce qu'il en est du $S_1$, c'est justement ce que nous aurons à tenter de dire, puis ce qu'il en est du petit *a*, qui est sut la même ligne que le $S_2$, le petit *a*, c'est ce qui dans ce *discours Universitaire* se spécifie d'un objet dont j'essaye depuis un moment de montrer la fonction essentielle dans tout effet de discours.

C'est à propos de ce petit *a* que je jais la jonction de ce qui dans le *discours Analytique* permet d'articuler ce qu'on appelle le désir, à quelque chose, ce qui est posé comme sa cause, à ceci près que cette cause ne saurait proprement être trouvée qu'à se situer au lieu de l'Autre, à savoir que ce que la psychanalyse révèle, c'est que notre désir, notre désir, ce qui nous paraît, quoique peu saisissable, être pourtant ce qui nous est le plus propre, pour cela nous sommes suspendus à ce que j'appelle le lieu de l'Autre, en tant que s'y inscrit par destination, parce qu'il n'y a que là que c'est inscriptible, tout ce qui s'articule.

Je veux dire qu'il est exclu que quoi que ce soit prenne forme inscrite hors de ce lieu qui n'est pas neutre, qui est habité, qui est habité pas par n'importe qui, qui est habité tout d'abord par ce qu'on doit imaginer à l'horizon des temps de ce qui est un premier savoir, ce premier savoir

auprès duquel on fait irruption, morsure, je prétends en tirer parti, l'exploiter… (épisode de l'homme au magnétophone).

Je vais ultra-résumer ce que je comptais vous dire. Je regrette de devoir passer sur les autres extraits de la loi d'orientation que j'ai mis en valeur, mais quand même celui-ci ne manque pas tout de même de devoir être recueilli :

> *« Les enseignants et les chercheurs jouissent d'une pleine indépendance, d'une entière liberté d'expression dans l'exercice de leur fonction d'enseignement et dans leur activité de recherche, sous les réserves que leur imposent, conformément aux traditions universitaires et aux dispositions de la présente loi, les principes d'objectivité et de tolérance ».*

Ce que je voulais vous dire aujourd'hui était une première remarque sur ce qui constitue l'objectivité, à votre endroit, parce que ce que vous représentez ici dans ce tableau, ce qui en est à proprement parler le support, c'est l'objet *a*. L'objet *a*, si l'analyse est la pratique qui a permis d'en faire jaillir le caractère de résidu irréductible dans tout ce qui est pris de l'effet de langage, c'est bien pour montrer que ce n'est pas une petite affaire et que ce n'est pas du tout par hasard que vous vous trouvez très proprement en tant que ceux qui entrent dans le champ du *discours Universitaire*, ici y entrer essentiellement au titre de c'est autant d'objets *a* que vous êtes parce que vous ne pouvez rien à ceci que vous ne soyez ceux en quoi une lignée de géniteurs vous enracine très haut, mais dont heureusement vous n'avez à connaître que les deux ou trois dernières générations, la cause de leur désir.

C'est à ce titre-là que vous êtes projetés objets d'espoir, en ceci qu'on ne peut pas autrement définir que vous êtes la suite des études secondaires, les études secondaires étant elles-mêmes la préparation de cette suite, autrement dit la période où on a essayé de vous former pour vous rendre accessibles à la fonction que vous allez occuper ici, au niveau de l'enseignement supérieur.

Pour l'instant, l'objectivité en question a pris corps. Objectivement, vous êtes, chacun individuellement, une unité de valeur. Petite va-va, petite leu-leur, vous êtes chacun une unité de valeur. Vous êtes valeurés. Devant tant d'unités de valeur, il convient de s'incliner !

Cette réforme de l'Université a ceci qu'elle met au clair ce dont il s'agit. Dans l'Université, il y avait comme on dit un malaise, un malaise dû à quelque chose qui est de l'ordre d'une singulière bascule sociale. Par exemple — je mets les choses au clair — elle dit que ce dont il s'agit quant à cette troupe qu'on se charge dans l'enseignement supérieur de former alors qu'il est dix fois trop tard ; vous comprenez, quand on est dans l'enseignement supérieur, on n'a plus à être formé, on est plus qu'archi-formé !

Comme objets, vous êtes des unités de valeur et comme objets petit *a*, comme on vous le rappelle : les principes d'objectivité et de tolérance, dit-on comme objets *a*, on vous tolère !

C'est là le point sur lequel j'aurais voulu avancer pour vous quelques propos aujourd'hui. En d'autres termes, j'aurais voulu essayer de vous désorienter. Bien sûr, je vais être forcé de retourner tout simplement dans mon petit rail, je veux dire de dire des choses qui sont simplement l'amorce de ce que je vais continuer à dire à la Faculté de Droit. Je vais vous donner l'os de ce qui sera repris dans mon prochain énoncé. Je le commenterai avec le support de ce que j'avais un peu préparé pour aujourd'hui.

Il y a quelque chose qui définit la fonction qui est occupée en haut et à gauche successivement par une des quatre lettres de notre algèbre.

Cette fonction est primordiale pour nous introduire à ce qu'il en est du *discours du Maître*. Le *discours du Maître,* c'est une drôle de chose. Il est très curieux qu'on ne s'attarde pas plus au fait que ce qui instaure, installe, maintient le *discours du Maître,* il est tout à fait exclu que ce soit la force, parce que malgré tout ceux auxquels ce discours s'applique sont la très grande majorité. On ne voit absolument pas pourquoi le *discours du Maître* tiendrait le coup. Le *discours du Maître,* c'est un fait de discours. C'est que le signifiant peut fonctionner comme signifiant-Maître. Ça nous est évidemment de plus en plus masqué pour la raison que, loin que ce discours soit le moins du monde ébranlé par toutes les tentatives qui se croient de nature subversive, mesurez quand même ceci que vous pouvez toucher : à quel point, par rapport à ce que vous pouvez imaginer du passé, justement la force est là toujours alors manifeste et plus écrasante pour soutenir effectivement maintenant le *discours du Maître*. Rien qu'en venant vous voir aujourd'hui, j'ai rencon-

tré… trente six voitures qui à elles seules témoignent de la masse de force… !

C'est une fausse apparence. On n'en est venu à ça qu'en raison du fait que ça a commencé par quelque chose de tout autre qui était bel et bien le signifiant du Maître, le signifiant $S_1$ en tant que c'est lui qui précipite, qui intègre, qui polarise tout ce qui peut se trouver dans le monde de tellement plus précieux, à savoir cet immense savoir humain et qui se trouve pris, coincé dans ce mouvement inauguré par l'instauration du *discours du Maître.*

Il ne faut se laisser impressionner par ces déploiements de force. C'est une conséquence, bien sûr, du fait que le maître, il lui est arrivé un certain nombre de choses en particulier il a réussi à faire glisser vers lui, tout doucement, l'appareil du savoir. C'est ce qu'on appelle la science, la science qui n'est pas du tout une affaire de progrès de la connaissance, mais qui est quelque chose qui fonctionne, qui en particulier fonctionne toujours au bénéfice du *discours du Maître*.

Là, c'est le prestige qui fait encore tenir ce qu'il en est de l'Université ; car ce que l'Université a à supporter historiquement, c'est quelque chose qui est bien incapable de tenir dans les conditions présentes. Cette idée de ce savoir qui serait la somme de tout ce qui peut se récolter dans les souvenirs épars, les épaves, les épaves, les choses qui flottent, qui viennent de se passer, qu'on appelle culturelles, il y a longtemps que ça aurait fait son temps s'il ne se trouvait pas maintenant que c'est soutenu par cet appareil fonctionnant qui y introduit tout ce qu'il peut supporter de scientifique, je parle de ce vieux discours humain. Ce qu'il peut supporter de scientifique, c'est les méthodes de fichage, de classement. Et alors, au nom de ça, ce vieux savoir conserve comme ça une apparence de tenir le coup.

Et pour des raisons qui n'ont rien à faire avec la vertu de ce discours — un certain nombre de gens sont ici comme étudiants, à savoir se pressent pour être reconnus dans cette société qui est en train de cavaler vachement, à savoir de dégager très vite ses arêtes principales — les unités de valeur là passent progressivement d'une valeur d'usage à une valeur d'échange. Vous êtes prédestinés, quoi que vous en vouliez, dans cette petite mécanique, à jouer le même rôle que tout ce qu'il en est de l'objet *a*, dans la société capitaliste, à savoir de fonctionner comme plus value. Vous êtes de vraies valeurs en ce sens que vous faites partie du

mouvement, du mouvement numérique qui va soutenir le mode d'échange, le mode de marché qui constitue la société capitaliste.

Seulement, autre chose est d'être une plus-value incarnée et d'être une plus-value comptable. Quand on est une plus-value incarnée, cette collection s'additionne, l'unité de valeur, ça engendre bien sûr des choses, à savoir un malaise dont vous auriez tort de croire que je limite la portée aux quelques brailleries que j'entends ici. Car à la vérité, les choses que je suis en train de vous dire sont des choses très sérieuses et qui sont tout à fait de nature, naturellement sur un autre plan que ces piaillements, à mettre très sérieusement en cause la société dont il s'agit, à savoir la société capitaliste.

Si j'avais le temps, je marquerais que ce qui se passe met en valeur quelque chose d'important, c'est à savoir ce que vous êtes expressément chargés de démontrer, ce que vous commencez à démontrer de fait, naturellement autrement que par des piailleries, c'est que pour ce qui s'agit des masses, c'est sur nib que vous avez à compter, comme tout le progrès de l'histoire peut vous le montrer, parce que figurez-vous que si c'est en effet dans les masses qu'il se trouve qu'il y a des révolutionnaires, c'est plus quand les masses sont organisées en masses qu'on les y trouve. A ce moment-là, ceux qui ont fait la révolution sont des rebelles. C'est les marins de Kronstadt.

Alors, il y en a peut-être en effet pour l'instant qui sont en quelque sorte chargés de démontrer ça. Rien ne dit qu'ils ne réussiront pas aussi quelque chose, on ne sait pas quoi. Pour l'instant, ce à quoi ils ont affaire, c'est ceci que démontre Freud, dans *Massenpsychologie und Ich-Analyses*, c'est que ce que produit la masse, c'est l'idéalisation, l'idéalisation imaginaire, elle reproduit très le ressurgissement idéalisation imaginaire, elle reproduit très exactement le ressurgissement du *discours du Maître.*

C'est pour ça que, quand on essaye d'associer Freud avec Marx — je ne suis pas quand même pas le seul à avoir cette attitude que je vais dire ça me rait rigoler parce que s'il y a précisément quelque chose qu'apporte Freud, c'est quelque chose au-delà de Marx et nommément quelque chose qui permet de voir pourquoi après l'effet, l'effet porté du discours de Marx, pour ce qui est de la stabilité du *discours du Maître*, il n'y a rien de changé !

Alors il s'agit de voir ce que du niveau du l'objet petit *a* que vous constituez, à savoir du côté où ça a son incidence dans un discours, ce qui vous est offert. C'est cela que je ne pourrai pousser plus loin aujourd'hui, mais que je continuerai à mon prochain séminaire de deux termes, que je n'ai pas encore avancés. Ces deux termes s'appellent l'impossible et l'impuissance. Ça n'est pas pareil. L'impossible, figurez-vous, comme par hasard, est mis en avant, en valeur, en lumière dans le discours de Freud, et ceci très proprement à propos de l'analyser, *Analysieren*, c'est une de ces *unnögliche Beruf*, de ces impossibles professions auxquelles il associe le *Regieren*, le gouverner et aussi ce qui nous intéresse, la formation des hommes, l'*erziehen*.

L'impossible, ai-je énoncé, moi, Lacan, l'impossible, c'est le réel. Si vous trouvez que ça n'est pas suffisamment démontré par le fait de gouverner, élever, éduquer, analyser aussi — pourquoi pas ? on ne s'en prive pas — c'est le réel. Ce dont il s'agit, le joint par lequel la science peut rejoindre quelque chose qui vous concerne, c'est justement ceci, c'est que cet impossible soit démontré comme tel, je dis démontré.

Je veux dire que ce que nous apporte le questionnement sur le langage, c'est ceci : de nous apercevoir qu'ici les mathématiques, la logique qui en découle, une fois de plus ne nous font pas défaut. C'est ce qu'elles démontrent, c'est que justement à ne pas nous perdre — car il convient de ne pas se perdre — à chercher la vérité, à la prendre dans les rets du langage, à la formaliser, la logique mathématique nous apprend, nous fait faire ce pas qu'il y a de l'impossible à démontrer pour vrai dans tout système quel qu'il soit, même à un certain niveau d'élévation on ne peut pas dire que l'arithmétique ce soit trop — qu'il y a de l'impossible à démontrer le vrai. Là nous tenons le réel.

La vérité, ne vous y fiez pas, elle a rapport à quoi ? Non au savoir, certes, mais justement à ce réel. C'était la façon de s'orienter vers ce réel, tant qu'on n'avait pas d'autres moyens. C'est bien pour ça qu'elle ne peut se traduire que d'un mi-dire. Bien sûr, elle est là à sa place : cette chose qui joue le rôle de vérité, dans ce qui pourrait être un savoir, un savoir mis à sa place, c'est le $S_1$ du *discours du Maître.*

Chacun peut faire l'épreuve que c'est là tout ce qui supporte d'un certain savoir le réel, et j'ai commencé par là en disant que la science est ce qui constitue, maintient en force le *discours du Maître,* et c'est justement

là le piège qui vous est tendu, si vous vous laissez fasciner par cette vérité, parce que justement ce n'en est que la moitié. C'est une face, c'est ce que nécessite le mi-dire de la vérité.

Et ce que vous avez à éprouver, C'est ceci : ce n'est pas du côté de ce qui est caché sous ce savoir statutaire, a-céphale — écrivez ça comme vous voudrez — qui est celui sous lequel se présente, et elle n'est pas près d'être par terre, l'Université. Sous cet appareil, ce statut, cette collation, cette imagination d'un savoir institué, bien sûr, on sent que ça craque un peu. On lâche la corde côté de l'humanisme, voire des humanités. Croyez-moi, l'appareil ne s'en portera pas plus mal, au moins pour encore un bon bout de temps. Ce qui vous est demandé à vous, qui êtes en effet à une place qui est celle de l'Autre, c'est celle de l'Autre, c'est de produire, de produire quelque chose qui aille au secours de cette affaire. Ce que vous avez à produire, c'est là, en bas et à droite, ça s'appelle la culture.

On vous l'a dit : promotion culturelle de la société.

Dans toute la mesure où vous saurez produire quelques agréables bafouillages, vous nourrirez le système. Car c'est ça dont se remparde l'impossibilité : c'est de démontrer une impuissance dans toute la mesure où vous cédez à cette capture, où vous agitez comme de jeunes chiens. Je m'étonne qu'il n y ait pas un aujourd'hui comme il y en avait un l'autre fois. Il y a déjà un nommé Goethe qui a parlé de ça à propos d'un chien qu'il appelle Studentenscholar, le vrai animal formé par les études dont il parlait, comme vous vous souvenez, quelquefois, peut-être. Enfin, il n'y a pas de chien, mais ne vous imaginez pas qu'en vous lançant comme ça à la chasse de tout ce que vous propose votre indignation, vous ne servez pas le système. Au contraire, vous le nourrissez !

La chose que vous que vous pouvez avoir à faire, c'est de serrer au plus près l'impossibilité. C'est en cela que tel ou tel, pour ne pas dire tous, quand assurément pas tous ne sont prêts à cette fonction, c'est en cela que tel ou tel peuvent accomplir ce qui mérite vraiment le titre de révolution quant au *discours du Maître*. C'est l'achèvement du tour. Je veux dire que « anar » sans r qu'il vaudrait mieux pour vous, autrement dit d'être analystes, autrement dit d'être en position d'interroger ce qu'il en est de la culture en position maîtresse.

Vous n'avez pas à perdre votre temps pendant que vous êtes ici au Centre Expérimental ou ailleurs. Vous avez, non pas à produire de la

culture, vous avez à chercher un cran plus bas, à chercher le moins plutôt que le plus, pas la vérité, l'impossible du réel. C'est à ça que ceux qui parmi vous sont les meilleurs, qui ne sont pas là justement, parce qu'ils sont en taule, c'est à ça qu'ils s'attachent. Il s'agit de voir véritablement en face qu'il en est d'un appareil, d'un fonctionnement et d'un réel.

Cette voie-là proprement parler n'est opérable justement que de ceci, à savoir en tant que cause du désir, cause de ce qui fait défaut de par l'office même de ce qui peut paraître le plus haut dans l'activité humaine, à savoir cette fonction du langage dans cet appareil de la science de ce à quoi vous avez affaire, ici et maintenant. Qu'est-ce que je fais, moi, d'autre que ça, ni de plus que ça, sinon d'essayer qu'il naisse des gens qui sachent se tenir dans cette position d'analyste d'où effectivement et seulement peut être accompli, révolu, ce que j'ai appelé ce tour du *discours du Maître.*

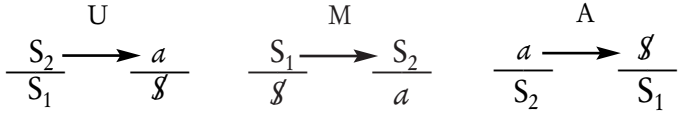


Car après tout, si vous modifiez ici mon petit schéma pour y substituer celui du *discours Analytique*, ce que vous verrez quand le petit *a*, lui, est passé dans la position en haut et à gauche, c'est quoi ? C'est quelque chose qui va se produire, en bas et à droite, c'est $S_1$ que vous retrouverez là, à savoir un nouveau signifiant Maître.

Je ne suis foutre pas progressiste, puisque ce que je vous explique, c'est qu'on tourne en rond. On tourne en rond quand même, mais on change de cran. C'est quand le pas sera franchi de ce qu'il peut en être effectivement de l'incidence d'un *discours Analytique*, qu'une nouvelle boucle pourra commencer, qui sans doute ne fait pas autant que nous pouvons présumer évanouir tout l'appareil sur quoi nous nous fondons dans cette démonstration, mais qui, après un tour, obtient peut-être bien un décalage. Le signifiant Maître sera peut-être un peu moins bête. Soyez sûrs que s'il est un peu moins bête, il sera un peu plus impuissant. Ce ne sera pas, à absolument parler, un progrès. Ça fera que ce que vous aurez fait aura un sens et pour vous dire à quoi ça tient, le sens, eh bien, vous attendrez que je sois un peu plus avancé, moi, dans mon discours.

# Leçon XVI

*11 juin 1970*

Nous ne sommes pas à un moment de l'année à quoi les longues épreuves conviennent. Bon, on va essayer d'alléger un peu ça. J'ai l'impression que ça se tire, comme on dit, j'aurais même une tendance à laisser là les choses, si je devais pas vous donner quand même un petit complément destiné en somme à relever l'essentiel de ce que j'espère avoir fait passer cette année, d'une petite pointe d'avenir, je veux dire laisser entrevoir, en le serrant d'un peu plus près, à quoi certaines des notions un peu neuves, enfin assurément qui ont cette marque que je souligne toujours et que peuvent confirmer ceux qui se trouvent travailler avec moi à un niveau plus pratique, qui ont cette marque d'être au ras d'une expérience.

Que ça puisse servir ailleurs au niveau de quelque chose qui se passe comme ça pour l'instant — naturellement quand les choses se passent, au moment où elles se passent, on ne sait jamais bien ce que c'est, surtout quand on recouvre ces choses d'informations, mais enfin il se fait qu'il se passe quelque chose dans l'Université, que dans divers endroits on est surpris ; quelle mouche les pique, ces étudiants, nos petits chéris, nos favoris, les chouchoux de la civilisation, qu'est-ce qui leur arrive ? Ca, c'est ceux qui font les imbéciles. Ils sont payés pour ça…

Si tout de même quelque chose, dans ce que j'articule et qui est ce rapport du *discours de l'Analyste* au *discours du Maître,* pouvait montrer la voie où peut d'une certaine façon se justifier, s'entendre ce qui se passe pour l'instant, dont chacun rivalise à minimiser le poids, des petites

manifestations ratées, comprimées, qui se produiront de plus en plus dans un coin, le motiver, le faire comprendre donc, au moment même où je me dis qu'en quelque chose je devrais le faire, je voudrais que vous entendiez ceci, c'est que, dans toute la mesure où j'y arriverai, à vous faire entendre quelque chose, vous pourrez être sûrs que je vous ai foutu le doigt dans l'œil. c'est ça, en somme, à ça que ça se limite ce que je voudrais articuler aujourd'hui aussi simplement que je le pourrai.

C'est qu'il y a un rapport entre des choses que j'ose manipuler depuis un moment — enfin ce qui, de ce fait donne une certaine garantie que ce discours se soutienne que j'ose manipuler d'une façon en fin de compte absolument sauvage, je n'hésite pas, et puis, depuis un bout de temps, en somme, c'est même par là fait le premier pas de cet enseignement, à parler du réel à l'occasion. Et puis avec les années il y a une petite formule qui sort que l'impossible, c'est le réel. Et puis Dieu sait que — je ne fais pas un abus d'emblée — il m'est arrivé devant vous de sortir je ne sais quelle référence, enfin ça, c'est plus commun, bien sûr, à la Vérité. Il y a quand même quelques remarques très importantes à faire, et c'est pour ça que je me crois obligé d'en faire certaines aujourd'hui, très importantes à faire avant de laisser tout ça à la portée des innocents pour qu'ils s'en servent à tort et à travers, ce qui est vraiment monnaie courante parfois dans mon entourage. A Vincennes là, où j'ai été faire un tour, il y a huit jours, histoire que fût marqué succinctement le fait que j'avais répondu à l'invitation à cet endroit, j'ai commencé d'avancer ça et je vous l'avais d'ailleurs aussi annoncé d'avancer ça et je vous l'avais d'ailleurs aussi annoncé ici la dernière fois pour en quelque sorte vous donner le bon départ. C'est une référence qui, elle, est loin d'être innocente, c'est même, bien sûr, pour ça qu'il faut lire Freud. Nous lisons, dans *L'analyse terminable et interminable*, quelque chose qui concerne ce qu'il en est de l'analyste : on fait remarquer qu'on aurait bien tort de lui demander un excès de normalité ou de correction psychique parce que ça le rendrait trop rare et puis brusquement *unendlich* il n'est pas *es ist nicht zu vergessen*, il n'est pas oublié que la relation analytique est fondée *auf Wahrheitslieben*, sur l'amour de la Vérité *dab heibt auf der Anerkennung der Realität*, sur l'amour de la Vérité, ce qui veut dire reconnaissance *der Realität.* C'est un mot auquel, même si vous ne savez pas l'allemand, vous vous retrouvez puisqu'il est décalqué sur notre

latin. Il est en concurrence, dans les emplois qu'en fait Freud, avec le mot *Wirklichkeit* qui lui aussi, à l'occasion, signifie ce que les traducteurs sans chercher plus loin traduisent tout uniment dans les deux cas par réalité. C'est très curieux, comme ça, à ce propos, j'ai un petit souvenir d'une espèce d'état de rage écumante qui avait pris un couple, et plus spécialement l'un d'eux — il faut tout de même bien l'appeler, c'est pas du tout par hasard, c'est un nommé Laplanche dont chacun sait qu'il a eu un certain rôle dans les avatars de mes relations avec l'analyse — à la pensée que… devant le fait qu'un autre que je vais nommer aussi puisque j'ai nommé le premier : un nommé Kaufmann, avait avancé l'idée qu'il fallait distinguer de *Wirklichleit* et ce *Realität*.

Donc l'espèce de passion qu'avait déchaîné chez le premier de ces deux personnages le fait d'être devancé par l'autre dans cette remarque qui était en effet tout à fait première, importante, le pseudo-mépris pour ce fignolage est tout de même quelque chose d'assez intéressant. Et la phrase se finit : *und jeden Schein und Tryg ausschiebt*, et exclut, cette relation analytique, tout *Schein* : tout faux semblant, *Tug* : duperie.

Eh bien, c'est très riche, une phrase comme celle-là, parce que d'un autre côté, c'est tout de suite dans les lignes qui viennent qu'en somme — c'est ce qui apparaît malgré le petit salut d'amitié que fait au passage Freud à l'analyste — c'est qu'en somme il y a *beinahe den Anscheine*, on est tout près d'avoir vraiment toute l'apparence que *das Analysieren*, la fonction analytique, l'acte analytique — à la vérité, ça ne veut pas dire autre chose que ce terme que j'ai employé comme titre d'un de mes séminaires — serait le troisième de chacune de ces *unmöglichen Beruf* de ces professions, et *unmöglichen* est mis entre guillemets, je veux dire qu'il cite, il cite, enfin, une chose d'ailleurs que, dans une des œuvres antérieures, Freud cite en quelque sorte en faisant référence lui-même au fait qu'il l'aurait déjà dit, on ne sait pas… on n'a pas retrouvé très bien où il l'aurait dit une première fois, peut-être ma recherche est incomplète, c'est peut-être dans *les Lettres à Fliess* qu'il l'aura employé pour la première fois. Enfin ces trois professions dont il s'agit, il les appelle dans ce passage antérieur le *Regieren,* l'*Erziehen* et le *Kurieren*, ce qui est évidemment conforme à l'usage de lieu commun qui en est fait, qu'il y ait *Kurieren* — car l'analyse est nouvelle, et pour que Freud y range l'analyse, c'est évidemment en substitution à ce qu'on dit du fait de guérir —

ce qui est trois profession, si tant est que de professions il s'agisse, impossibles, c'est donc le *Regieren,* et l'*Analysieren*, c'est-à-dire le gouverner, l'éduquer et l'analyser. On ne peut pas manquer de voir le recouvrement, l'exactitude avec laquelle se cellent ces trois termes avec ce que je distingue cette année comme constituant le radical de trois et même de quatre discours, ces discours étant bien entendu que c'est une articulation signifiante, un appareil dont seule la présence, le statut existant domine en quelque sorte et gouverne tout ce qui peut y surgir à l'occasion de parole. Les discours dont il s'agit, je l'ai aussi dit un jour, ce sont des discours sans parole, la parole vient s'y loger ensuite comme elle peut et il y a bien longtemps que je peux me dire que, à propos de ce phénomène énivrant dit de la prise de parole, il y a un certain repérage du discours dans lequel elle s'insère qui serait peut-être de nature de temps en temps à ce qu'on ne la prenne pas sans savoir ce qu'on fait.

Je vous dis ça en note, je vous mets ça en marge, mais enfin il est bien évident que dans un certain style d'usage du genre « émoi de Mai » de la parole, il ne peut pas ne pas me venir à l'idée que l'un des représentants sûrement du a, à un niveau qui, lui, n'est pas à situer dans les temps historiques, mais plutôt préhistoriques, c'est l'animal domestique. Voilà.

Et dans ce cas-là alors, je crois bien que je n'ai plus tout à fait employé les mêmes lettres, mais au niveau de l'animal domestique, il est tout à fait clair que ce qui correspond à notre $\mathcal{S}$ — il a bien fallu un certain savoir pour le domestiquer, le chien, par exemple — eh bien, c'est l'aboiement. Et alors on ne peut pas quand même ne pas avoir l'idée que si l'aboiement, c'est bien ça, c'est donner de la voix, le $S_1$ prend un sens qui, vous allez le voir, enfin n'a rien d'anormal à repérer au niveau où nous le situons, à un niveau de langage ; chacun sait que l'animal domestique, il n'est qu'impliqué dans le langage d'un savoir primitif, mais il n'en a pas, lui. Et alors ce qui lui reste, c'est évidemment à remuer, à remuer ce qui lui est donné de plus proche du signifiant $S_1$ : c'est la charogne. Vous devez savoir quand même, vous avez bien eu un bon chien, qu'il soit de chasse ou de garde ou d'autre, enfin quelqu'un avec qui vous ayez eu de la familiarité, ça c'est irrésistible, ça la charogne, ils adorent ça. Si jamais comme Erzebet Ratory, la charmante en Hongrie, qui aimait de temps en temps dépecer ses servantes, ce qui est, bien sûr, la moindre des choses qu'on puisse s'offrir dans une certaine position, il suffisait qu'elle en

mette lesdits morceaux un tout petit peu trop près de terre, ses chiens les lui rapportaient tout de suite, là tous contents. C'est la face un peu ignorée du chien. Si vous ne le gâtiez pas tout le temps à l'heure du déjeuner ou du dîner en lui donnant des choses qu'il n'aime que parce qu'elles viennent de votre assiette, c'est ça qu'il vous apporterait.

Mais il faut faire attention à ceci, c'est que, à un niveau plus élevé qui est celui d'un objet *a* d'une autre espèce que nous essaierons de définir tout à l'heure et qui nous ramènera à ce vieil « astudé » que j'ai déjà dit, la parole peut très bien jouer le rôle de charogne. Elle es pas beaucoup plus ragoûtante en tout cas. Et à la vérité, c'est évidemment ce qui a beaucoup fait pour qu'on saisisse mal tout ce qui était de l'importance du langage : c'est qu'on a confondu cette sorte de manipulation de cette parole qui n'a pas d'autre valeur symbolique, on l'a confondue avec ce qu'il en était du discours. Grâce à quoi ça n'est jamais n'importe quand, ni n'importe comment que la parole fonctionne comme charogne. Et il conviendrait bien évidemment de faire attention, parce que, en fin de compte, la pointe, le but de ses remarques vient à ceci, enfin, de s'étonner, de se poser tout au moins la question comment il peut se faire que le *discours du Maître* qui s'entend si merveilleusement bien à avoir maintenu sa domination, comme le prouve tout de même ce fait qu'on mesure mal, c'est qu'exploité ou pas, les travailleurs travaillent. Le travail n'a jamais été autant à l'honneur depuis que l'humanité existe. C'est exclu, enfin, qu'on ne travaille pas ! C'est un succès. Ça permet que ce que j'appelle le *discours du Maître* — il faut dire que pour ça il a bien fallu qu'il dépasse certaines limites — pour tout dire, il en arrive à ce quelque chose dont j'ai essayé de vous pointer la mutation, j'espère que vous je vais vous le rappeler tout de suite, cette mutation qui donne son style au capitaliste et au capital aussi.

Alors pourquoi, mon Dieu, est-ce que ceci qui ne se passe pas par hasard, on aurait tort de croire qu'il y a quelque part de savants politiques qui calculent bien exactement tout ce qu'il faut faire, on aurait également tort de croire qu'il n'y en a pas : il y en a. C'est pas sûr qu'ils soient toujours à la place d'où l'on peut agir congrûment; mais dans le fond c'est peut-être pas ça qui a tellement d'importance. Il suffit qu'ils soient même à une autre place pour que quand même ce qui est de l'ordre du déplacement du discours se transmette. Et alors si on se pose

la question, mon Dieu, comment est-ce que cette société du capitaliste peut s'offrir le luxe de permettre le relâchement de ce *discours Universitaire* que n'est pourtant qu'une de ces transformations telle que je vous l'expose tout au moins : c'est le quart de tour par rapport au *discours du Maître* : c'est une question qui vaut tout de même la peine d'être envisagée, d'être envisagée en ceci que la question qu'il faut se poser est celle-ci : est-ce qu'en quelque sorte, à abonder dans ce relâchement, il faut bien le dire, offert, on ne tombe pas dans un piège ? C'est pas une idée nouvelle, j'ai déjà écrit ça dans un petit article qu'on m'avait expressément demandé pour être publié dans un journal au style singulier de ce que c'est le seul qui ait une réputation d'équilibre et d'honnêteté et qui s'appelle *le Monde* : on avait beaucoup insisté pour que je rédige ces quelques petites pages, c'était à propos de la réorganisation de la psychiatrie, mais enfin j'avais parlé un peu à propos de la réforme, à propos de tout ça. Bon enfin, malgré cette insistance, il est assez frappant que ce petit article que je vous lirai un jour comme ça à la traîne, il n'y est point passé. C'est évidemment que, à ce moment là — ça s'intitulait : *D'une réforme dans son trou,* je parlais justement de ce trou, de ce trou tourbillonnaire que manifestement il s'est agi de faire à l'occasion d'un certain nombre de mesures concernant l'université. Et, mon Dieu, je crois qu'il y a des moments où on peut avoir certains scrupules, disons, dans l'agir pour se rapporter correctement à ce que j'appelle les termes de certains discours fondamentaux, on peut y regarder à deux fois avant de se précipiter pour profiter de telle ligne qui s'ouvre : c'est une responsabilité de véhiculer la charogne dans ces couloirs-là !

Et c'est à ça que les remarques que je vous introduis aujourd'hui doivent en somme d'être articulées, parce qu'après tout, elles ne sont pas courantes, elles ne sont pas communes et que c'est comme un appareil : on devrait en avoir au moins la notion que ça pourrait servir de levier, de pince ou que ça peut se visser, ou que ça peut se construire de telle façon ou telle façon.

Voilà, eh bien il y a plusieurs termes. Si je ne vous mets ici que ces petites lettres au tableau, c'est évidemment pas au hasard, c'est parce que je ne veux pas y mettre des choses qui ont une apparence de signifié parce que je ne veux en quelque sorte, ces signifiés, d'aucunement les autoriser. C'est déjà un peu plus les autoriser que de les écrire. J'ai déjà

parlé de ce qui constitue les places où ces signifiants s'inscrivent. J'ai déjà fait un sort à ce qu'il en est de l'agent, ceci bien pour souligner le sort béni qui fait que pour la langue française, l'agent n'est pas du tout forcément celui qui agit : c'est celui qui fait agir. De sorte que, bien sûr, comme on peut déjà le soupçonner, la place du Maître, est bien évidemment de toute probabilité définie par ceci que c'est pas tout clair que le Maître fonctionne et que la meilleure des choses qu'on puisse se demander, c'est ce qu'évidemment on ne m'a pas attendu pour faire : il y a un nommé Hegel qui s'est employé à ça ; mais il faut y regarder de plus près parce que… c'est très ennuyeux de penser qu'en fin de compte il y a peut-être pas ici cinq personnes qui ont vraiment lu, depuis que j'en parle, *la Phénoménologie de l'esprit*. Enfin je ne vais pas demander qu'elles lèvent la main ! C'est très emmerdant qu'il y ait encore eu jusqu'à présent que deux personnes qui l'aient parfaitement lue — puisque moi même aussi, je dois vous l'avouer, je n'ai pas été dans tous les coin — : c'est mon maître Alexandre Kojeve, qui évidemment me l'a mille fois démontré, et puis comme ça une autre personne d'un acabit que vous ne croiriez pas, qui a vraiment lu la *Phénoménologie de l'Esprit* d'une façon lumineuse au point que tout ce qu'il peut y avoir dans les notes de Kojeve que j'ai lues, elles, et que je lui ai repassées, c'était vraiment superflu. Ce qu'il y a d'inouï, c'est que j'ai beau me tuer à faire remarquer que la *Critique de la Raison pratique*, c'est manifestement un livre d'érotisme extraordinairement plus drôle que ce qui se publie chez Éric Losfeld. Si je vous dis que la *Phénoménologie de l'Esprit,* c'est l'humour fou, eh bien, ça n'aura pas plus de résultats ! Et pourtant, c'est bien de ça qu'il s'agit, c'est vraiment la chose la plus extraordinaire qui soit, mais c'est un humour aussi froid, je ne dirais pas noir. Il y a une chose dont on peut être absolument convaincu, c'est qu'il sait absolument bien ce qu'il fait ; ce qu'il fait, c'est de leur faire passer la muscade et de foutre tout le monde dedans, ceci, bien sûr, à partir du fait que ce qu'il dit, c'est la vérité. Il n'y a évidemment pas de meilleure façon d'épingler le signifiant-Maître, le $S_1$ qui est là au tableau, que de l'identifier à la mort. Et alors de quoi s'agit-il ? C'est de montrer dans une dialectique, comme il s'exprime — c'est le zénith, c'est la montée dans la pensée de la fonction de ce terme — qu'est-ce que c'est en somme que l'entrée en jeu de cette brute dans la *Phénoménologie de l'Esprit,* comme il s'exprime ? Eh bien,

c'est absolument séduisant, sensationnel. La vérité de ce qu'il articule, nous pouvons la lire vraiment en face à condition, bien sûr, de nous laisser prendre par ce texte, parce que, moi, ce que j'articule, c'est que justement elle peut pas se lire en face. La vérité donc de ce qu'il articule, c'est ceci : c'est le rapport qui se trouve à ce réel en tant proprement qu'impossible, c'est à savoir qu'on voit pas du tout il y aurait un Maître qui sortirait da la lutte à mort de pur prestige, comme on dit, comme il dit enfin, lui, et qu'il en résulterait cet étrange agencement de départ.

Et le comble, c'est qu'il trouve le moyen, il est vrai dans une conception de l'histoire qui fait touche de ce qui en émerge, à savoir de la succession enfin des phases de dominance, de composition du jeu de l'esprit, qui se situe le long de ce fil qui n'est pas rien très précisément jusqu'à lui, de ce qu'on appelle la pensée philosophique, et que de cela il retourne qu'en fin de compte c'est l'esclave par son travail qui donne la vérité du maître en le repoussant dans les dessous par ceci que par la vertu de ce travail, travail forcé comme vous pouvez le noter au départ, l'esclave arrive à la fin de l'histoire, à ce terme qui s'appelle le Savoir Absolu. Rien n'est dit de ce qui arrive alors, parce qu'à la vérité, dans la composition hégélienne, il n'y a pas quatre termes. Il y avait d'abord le maître et puis l'esclave, je l'appelle $S_2$ ici, mais vous pouvez aussi bien l'identifier du terme d'une jouissance à laquelle :

1 – il n'a pas voulu renoncer

2 – il a bien fallu justement à cause de ça qu'il renonce, c'est à savoir le substitut de ceci qui n'est tout de même pas son équivalent, le travail. Grâce à quoi, à la sérénité de la mutation dialectique, au ballet, au menuet qui s'institue à partir de ce moment et qu'il traverse de bout en bout, fil à fil, et au développement de la culture, la fin de l'histoire nous récompense de ce savoir qu'on ne qualifie pas d'achevé — et on a bien ses raisons pour ça — mais d'absolu. C'est incontestable : le Maître n'apparaît plus que d'avoir été l'instrument, le cocu magnifique. Ce qu'il y a d'absolument sublime dans cette très remarquable déduction dialectique, c'est qu'elle ait été entreprise et, si l'on peut dire, réussie, car tout au long, prenez l'exemple, je ne sais pas, de ce qu'il peut dire par exemple de la culture, tout au long les remarques les plus pertinentes, quant au jeu des incidences des exercices de l'esprit, foisonnent. Je vous

le répète : il n'y a rien de plus drôle.

La « ruse de la raison », nous dit-il, est depuis le début ce qui a dirigé tout ce jeu. Cette ruse de la raison est raison est évidemment un très beau terme qui pour nous, analystes, évidemment, garde son prix de ceci que nous pouvons le suivre au niveau d'un certain b-a-ba, raisonnable ou pas, enfin nous avons à faire à quelques chose de très rusé dans sa parole justement : il s'agit de l'inconscient. Seulement le comble de cette ruse n'est pas là où on le pense, c'est la ruse de la raison sans doute, mais il faut bien reconnaître et tirer son chapeau à la ruse du raisonneur. S'il eût été possible au début du siècle dernier, au temps de la bataille d'Iena, que cette extraordinaire entourloupette qui s'appelle la *Phénoménologie de l'Esprit* ait subjugué quiconque, le coup aurait été réussi, Il est bien évident qu'il ne pouvait tenir un seul instant que nous nous rapprochions en quoi que ce soit de l'ascension de l'esclave : rien n'est plus encore esclave que l'esclave. Et cette incroyable façon de mettre à son bénéfice, au bénéfice de son travail, un progrès, comme on dit, quelconque du savoir, est vraiment d'une extraordinaire futilité.

$$\frac{\text{Agent}}{\text{Vérité}} \longrightarrow \text{Travail}$$

Mais ce que j'appelle la ruse du raisonneur est là pour nous faire voir une dimension tout à fait essentielle et à laquelle il faut prendre garde, c'est celle-ci : si donc nous désignons la place de l'Agent, quel qu'il soit, qui n'est pas toujours celle du signifiant-Maître, puisque tous les autres signifiants vont y passer à leur tour, si la question est celle-ci : qu'est-ce qui, cet Agent, le fait agir ? Comment cet extraordinaire cycle autour de quoi tourne ce qui à proprement parler ne mérite que d'être signalé du terme de révolution, comment peut-il se produire ? Ici, à un certain niveau donc, retrouvons le terme de Hegel, grâce au Maître, naît au monde le travail. Alors quelle est donc la Vérité, c'est là qu'elle se place avec un point d'interrogation, qu'est-ce qui inaugure — car enfin ça ne dure pas depuis toujours, c'est là depuis les temps historiques — ce qui met en jeu cet Agent ? C'est une bonne chose que de s'apercevoir, à propos d'un cas tellement brillant, tellement éblouissant que justement à cause de ça on n'y pense pas, on ne le voit pas, comme l'est Hegel : c'est

un représentant, si je puis dire, sublime du discours du savoir et du savoir universitaire. Nous autres, en France, nous n'avons jamais de philosophes que des gens comme ça qui courent les routes, de petits sociétaires de petites sociétés provinciales comme Maine de Biran, des types comme Descartes qui se baladait à travers l'Europe. Et puis il faut tout de même savoir le lire et lui aussi, bien entendre son ton : quand il parle de ce qu'il peut attendre de sa naissance, on voit quand même quel genre de type c'était ! Enfin ça n'empêche pas qu'il n'était pas un con, bien loin de là ! Enfin chez nous, c'est pas dans les universités qu'on trouve les philosophes. On peut mettre ça à notre avantage ! En Allemagne, c'est à l'université. Et alors ce qu'il faut voir, c'est ceci : c'est ce qu'on est capable de penser, à un certain niveau du statut universitaire, de penser, enfin les pauvres petits, les chers mignons, ceux qui continuent à ce moment-là et qui ne font qu'entrer dans la grande aire du trimage, de l'exploitation à mort, n'est-ce-pas, celle de l'ère industrielle, on va les prendre la révélation de cette vérité, que c'est eux qui font l'Histoire et que le Maître n'est que le sous-fifre qu'il fallait pour faire partir la musique au départ. C'est une remarque qui a son prix et que j'entends souligner avec force, ceci en raison de la phrase qu'emploie Freud pour dire que la relation analytique doit être fondée, *gegrüdet,* sur l'amour de la Vérité. C'était vraiment un type charmant, ce Freud ! Il était vraiment tout feu tout flamme. Il avait des faiblesses comme ça son rapport avec sa femme par exemple, c'est quelque chose d'inimaginable ! Avoir toléré une pareille morue toute son existence, c'est quelque chose ! Enfin dites-vous bien ceci, c'est que s'il y a quelque chose que doit vous inspirer la Vérité, si vous voulez soutenir l'*analytische Beziehung*, c'est certainement pas l'amour. La Vérité, dans l'occasion, si c'est celle qui fait surgir en fin de compte ce signifiant de la mort, et il y a toutes apparences, et même que s'il y a quelque chose qui donne un tout autre sens à ce qu'a avancé Hegel, c'est bien justement ce que Freud avait pourtant découvert à cette époque-là et qu'il a qualifié comme ça, comme il a pu, d'instinct de mort, à savoir le caractère radical et fondamental dans la répétition, dans cette répétition, dans cette répétition qui insiste, qui caractérise par elle-même la réalité psychique de l'être inscrit dans le langage, eh bien, c'est que du fait que la Vérité n'a pas d'autre visage, il n'y a pas de quoi en être fou ! A la vérité, ce n'est pas non plus exact, : des visages,

elle en a plus d'un. Mais justement ce qui pourrait être la première ligne de conduite à nous tenir pour ce qui est des analystes, c'est comme ça à être un peu en méfiance, à ne pas devenir tout d'un coup fou comme ça d'une vérité comme du premier minois rencontré au tournant de la rue. Et pour tout dire, si c'est justement là que nous rencontrons cette remarque de Freud et accompagnée de ceci : *daß heißt auf die Anerkennung der Realität,* c'est bien en effet de nature à nous faire dire qu'en effet peut-être qu'il y a comme ça un réel tout naïf — c'est en général comme ça qu'on parle — et qui se fait passer pour la Vérité. Et puis après ça, la Vérité, ça s'éprouve et ça ne veut pas dire du tout pour autant qu'elle en connaît plus du réel, surtout si on parle du connaître. Peut-être, si vous vous souvenez des linéaments de ce que j'indique, l'étape où c'est à se trouver défini comme l'impossible à démontrer le vrai dans le registre d'une articulation symbolique que le réel se place, nous permettra d'avoir là, disons, une visée, quelque chose qui nous serve à mesurer notre amour pour la Vérité. A la vérité, en effet, si ce réel se définit comme l'impossible, c'est bien là ce qui est de nature à nous faire toucher du doigt quoi ?… gouverner, éduquer, analyser aussi, et pourquoi pas faire désirer pour compléter d'une définition ce qu'il en serait du *discours de l'Hystérique.* Eh bien, c'est en effet des opérations qui sont à très proprement parler impossibles et c'est pour ça qu'elles sont là, qu'elles sont là et qu'elles tiennent le coup rudement bien en nous posant la question de ce qu'il en est de leur vérité, c'est à savoir comment ça se produit, ces choses folles qui précisément ne se définissent dans le réel que de pouvoir quand on les approche être articulées comme impossibles. Il est clair que leur pleine articulation comme impossible, c'est justement ce qui nous donne le risque, la chance entrevue que leur réel, si l'on peut dire, éclate. Si nous sommes forcés de nous amuser comme ça si longuement dans les couloirs et labyrinthes de la Vérité, c'est que justement il y a quelque chose qui fait que l'on arrive pas, et pourquoi s'en étonner, pour ceux de ses discours qui sont pour nous tout neufs : je dis pas, bien entendu, qu'on n'aurait pas déjà eu un bon trois quart de siècle pour envisager les choses sous cet angle, mais enfin le séjour dans le fauteuil n'est-il pas la meilleure position pour serrer l'impossible ? Quoi qu'il en soit, que nous en soyons toujours a tournailler dans cette dimension de l'amour de la Vérité, dont tout indique

justement qu'elle nous fait glisser entre les doigts tout à fait de l'impossibilité de ce qui se maintient comme réel très précisément au niveau du *discours du Maître*, eh bien, c'est cela qui nécessite la référence à ce qu'heureusement le *discours Analytique* nous permet d'entrevoir, d'articuler exactement, et c'est en quoi il est important que je l'articule. Je suis bien persuadé qu'il y a ici cinq ou six personnes qui peuvent très bien le déplacer d'une façon qui ait des chances de resurgir, je ne vous dis pas que soit le levier d'Archimède, je ne vous dis pas que ce que j'énonce ait la moindre prétention à renouveler le système du monde, ni la pensée de l'Histoire, j'indique comment l'analyse nous met au pied de recevoir un ce certain nombre de choses qui peuvent paraître, par le hasard des rencontres être éclairantes pour quelqu'un qui, de cette pratique, a un peu l'habitude. Après tout, j'aurais peut-être bien pu ne jamais rencontrer Kojève ! Si je n'avais jamais rencontré Kojève, il est très probable que, comme tous les français éduqués dans une certaine période, je n'aurais même pas soupçonné que la *Phénoménologie de l'Esprit*, c'était quelque chose. L'impossibilité, ce que l'analyse nous permet d'en apercevoir, c'est que l'obstacle à son cernage, à son serrage, est ceci qui seul pourrait peut-être au dernier terme y introduire une mutation : le réel nu, pas de Vérité, ça ne serait pas mal ! Seulement, voilà, entre nous et le réel, il y a la Vérité. La Vérité, je vous ai une fois énoncé un jour, dans une envolée lyrique, que c'était la chère petite sœur de la Jouissance. Ça devrait déjà vous être revenu à la tête, du moins j'espère que c'est revenu à la tête de certains d'entre vous au moment où ce que je vais accentuer dans ces

$$\frac{S_2}{S_1} \longrightarrow \frac{a}{\not{S}}$$

quatre formules dont il y a deux de réécrites ici, est ceci : c'est que, si la première ligne dans cette relation indiquée d'une flèche, d'un sens, se définit toujours comme impossible, c'est à savoir qu'en effet il est impossible qu'il y ait un maître qui fasse comme ça marcher son monde. Faire travailler les gens, c'est encore plus fatigant que de travailler soi-même si on devait le faire vraiment ! Le maître ne le fait jamais. Il fait un signe… de signifiant-Maître et tout le monde cavale ! C'est de ça dont il faut partir qui est en effet tout à fait précieux et touchable toujours. Alors l'impossibilité qui est bien là écrite à la première ligne, il s'agit de

voir si, comme déjà c'est indiqué par la place donnée au terme de Vérité, ça serait peut-être pas au niveau de la seconde qu'on en aurait une vraiment. Seulement voilà, au niveau de la seconde ligne, il n'y a pas la moindre flèche. Non seulement il n'y a pas de communication, mais il y a à proprement parler quelque chose qui obture et c'est à proprement

$$\frac{\text{Agent}}{\text{Vérité}} \longrightarrow \frac{\text{Travail}}{\text{Production}}$$

parler ceci : c'est que ce qui résulte, au moins à ce premier niveau, du travail, c'est que — c'est ça la découverte d'un nommé Marx, c'est d'avoir donné tout son poids à ce terme qui est ce à quoi s'emploie le travail et dont on le sait déjà que ça s'appelle la production — eh bien, l'essentiel, c'est de s'apercevoir que cette production, quels que soient les signes, les signifiants-Maître qui viennent s'inscrire à cette place, ça n'a en tout cas aucun rapport avec la vérité de la chose. On peut faire tout ce qu'on veut, on peut essayer de conjoindre cette production avec des besoins qui sont des besoins qu'on forme, il n'y a rien à faire avec l'existence humaine ; et le rapport de la production avec la Vérité il n'y a pas moyen de s'en tirer. Toute impossibilité, quelle qu'elle soit — et c'est elle que nous mettons ici en jeu — s'articule toujours, aussi sûr que si elle nous laisse en haleine autour de sa vérité, c'est que quelque chose la protège que nous appellerons impuissance. Au niveau du *discours Universitaire* par exemple, pour prendre ce premier, celui qui s'articule ici, où le terme $S_2$ est dans cette position d'une insensée d'avoir pour production un être pensant un sujet, eh bien, il n'est pas question que, comme sujet, dans sa production, il puisse s'apercevoir un seul instant comme maître du savoir. Ca se touche là d'une façon sensible, mais bien sûr ça remonte plus haut. Car au niveau du *discours du Maître*, ce *discours du Maître* que, grâce à Hegel, je me permets de présupposer, car, comme vous allez le voir, nous ne le connaissons plus maintenant que sous une forme considérablement modifiée. Malgré tout, c'est une construction, c'est une reconstruction même, ce plus-de-jouir que j'ai articulé cette année, mais qui me paraît important, ce plus-de-jouir, que je mets au départ comme support plus vrai, mais méfions-nous : c'est bien ça qu'il a de dangereux. Tout de même, il tient sa force de s'articu-

ler ainsi. Dans ce qu'à lire tout de même des gens qui, eux, eux n'avaient pas lu Hegel, à lire Aristote principalement, ce que nous pressentons, c'est que ce rapport du maître à l'esclave, lui vraiment, lui faisait problème, qu'il en cherchait la vérité, qu'à la vérité c'est vraiment magnifique de voir dans les trois ou quatre passages fascinants où il essaie de s'en sortir, qu'il ne va que dans une voie : d'une différence de nature, et une différence de nature de nature d'où sortirait le bien de l'esclave. Lui n'est pas un professeur d'université, c'est pas un petit rusé comme Hegel ! Il sent bien que quand il énonce ça, ça dérape, ça glisse de toutes parts. Il n'est pas très sûr, ni très chaud ; il n'impose pas son opinion, mais enfin il sent que c'est de ce côté-là qu'il pourrait y avoir quelque chose qui motive le rapport du maître et de l'esclave. Ah, s'ils n'étaient pas du même sexe, ça, ça serait vraiment sublime ! Si c'était l'homme et la femme, là il laisse entrevoir qu'il y aurait un espoir. Malheureusement c'est pas comme ça. Ils ne sont pas de sexe différent, et les bras lui en tombent. Alors ce qu'on voit bien, et dont il s'agit, c'est au nom de quoi ce plus-de-jouir, à savoir ce que le maître reçoit du travail de l'esclave, ça semblerait aller tout seul. Ce qu'il y a d'inouï, c'est que personne ne semble s'apercevoir que justement — c'est là qu'il y a un enseignement à tirer c'est que ça ne va pas tout seul, à savoir qu'il y a les problèmes de l'éthique qui se mettent là tout d'un coup à foisonner : il y a l'*Éthique à Nicomaque*, et puis il y a l'éthique à encore un autre copain. Et puis il y en a plusieurs comme ça des réflexions de morale, et puis on n'en sort pas : ce plus-de-jouir, on ne sait pas qu'en faire. Ca veut dire quoi ? Pour qu'on en vienne, vous comprenez, à mettre au cœur du monde un souverain bien, il faut vraiment qu'on en soit aussi empêtré qu'un poisson d'une pomme. Et pourtant c'est à la portée de la main, le plus-de-jouir que nous apporte l'esclave. Seulement ce que démontre, ce qu'atteste toute cette pensée de l'Antiquité par laquelle Hegel nous fait repasser grâce à ses merveilleux tours de passe, repasse et autres, jusqu'au masochisme politisé des stoïciens, eh bien, c'est que ça ne peut pas se faire en tant que plus-de-jouir quelque chose qui s'installe tranquillement comme le sujet du Maître.

Et puis, si nous prenons le *discours de l'Hystérique*, et que je l'articule, mettez le $\$$ en haut et à gauche, le $S_1$ et le $S_2$ à droite et le a à la place de la Vérité, eh bien, ça ne peut pas se faire non plus qu'en tant que pro-

$$\frac{S_1}{\$} \xrightarrow{H} \frac{S_2}{a}$$

duction de savoir se justifie, se motive la division, le déchirement symptomatique de l'hystérique en tant que sa vérité, c'est qu'il lui faut être l'objet a pour être désirée. L'objet *a*, c'est un peu maigre en fin de compte, quoique bien entendu les hommes en raffolent et qu'ils n'osent pas même entrevoir de passer par autre chose. Autre signe de l'impuissance couvrant la plus subtile des impossibilités.

$$\frac{a}{S_2} \xrightarrow{A} \frac{\$}{S_1}$$

Et puis enfin, au niveau du *discours de l'Analyste,* qui curieusement — naturellement personne, tout au moins jusqu'à présent, ne le remarque — c'est qu'à prendre ca pour la production, c'est assez curieux que ce qui se produise ce ne soit rien d'autre que le *discours du Maître*, puisque c'est $S_1$ qui vient en ayant. Peut-être que justement tout de même, si on a fait ces trois quarts de tour, et quand même, comme je le disais la dernière fois quand j'ai quitté Vincennes, c'est peut-être que c'est du *discours de l'Analyste* que peut surgir un autre style de signifiant-Maître. Quoi qu'il en soit, qu'il soit d'un autre style ou pas, d'abord c'est pas demain la veille le jouir où on saura quel il est, et en tout cas, au moins pour l'instant, nous sommes tout à fait impuissants à le rapporter à ce qui est en jeu dans la position de l'analyste, à savoir à ce qu'il présente lui aussi comme séduction de vérité de ceci qu'il en saurait un bout sur ce qu'en principe il représente.

C'est ce que j'accentue à axer le relief de cette impossibilité de sa position, puisqu'il se met en position de représenter, d'être l'agent, la cause du désir.

Voilà donc définie la relation entre ces termes qui sont quarts, je veux dire qu'il y en a quatre, car celui que je n'ai pas nommé est évidemment celui qui innommable, parce que c'est sur son interdiction que se fonde toute cette structure, c'est à savoir la jouissance. C'est autour, c'est là que la vue, la petite lucarne, le regard qu'a apporté l'analyse nous introduit à

quelque chose qui peut être démarche féconde, non pas de la pensée, mais de l'acte, et c'est en cela que ce pas est révolutionnaire. C'est que ce n'est pas autour du sujet, quelle que soit la fécondité qu'ait montrée cette interrogation hystérique, cette interrogation hystérique dont je vais dire qu'il l'introduit le premier dans l'Histoire. C'est pas parce que l'entrée du sujet comme agent du discours a eu des résultats très surprenants dont le premier est celui de la science, que c'est là que soit la clef de tout le ressort. La clef est autour du questionnement de ce qu'il en est de la jouissance. La jouissance, elle est limitée par des processus naturels. Pour dire la vérité, nous ne savons rien de ces processus naturels. Nous savons simplement que nous avons fini par considérer comme naturelle la douilletterie dans laquelle nous entretient une société à peu près ordonnée, à ceci près, bien sûr, que chacun meurt d'envie de savoir ce que ça ferait si ça faisait vraiment mal. D'où cette hantise sado-masochiste qui caractérise notre aimable ambiance sexuelle Ceci est tout à fait futile, voire secondaire. L'important est ceci : naturel ou pas, c'est bel et bien lié à l'origine même de l'entrée en jeu du signifiant qu'on peut parler de jouissance. On ne saura jamais ce dont jouit l'huitre ou le castor, personne n'en saura jamais rien parce que, faute de signifiant, il n'y a pas de distance entre sa jouissance et son corps. Ils sont au même niveau que la plante qui, après tout, en a peut-être une aussi, de jouissance, sur ce plan-là ! Et c'est très exactement de façon corrélative à la forme première de l'entrée en jeu du langage, ce que j'appelle la marque, ce trait unaire et, si vous voulez bien, comme marqué pour la mort, si vous voulez lui donner son sens, observez bien que rien ne prend de sens que quand entre en jeu la mort. C'est à partir de ce clivage, de cette séparation de la jouissance et du corps désormais mortifié, jeu d'inscription, troupeau qu'on marque, comme le favori, du trait unaire, c'est à partir de ce moment-là que la question se pose. Et il n'y a pas besoin d'attendre que le sujet se soit révélé bien caché au niveau de la vérité du maître. On voit très bien qu'après tout, sa division, ce n'est rien d'autre sans doute que cette ambiguïté radicale qui s'attache au terme même de Vérité.

C'est pour autant que de langage que tout ce qui s'instaure de l'ordre du discours laisse quelque chose dans une béance qui fait qu'en somme nous pouvons être sûrs qu'à suivre son fil, nous ne ferons rien jamais que suivre un contour de tout ce qu'il nous apporte de plus, mais c'est le

moins qu'il nous faudrait vraiment savoir. Et pour répondre à la question par laquelle j'ai commencé, c'est à savoir ce qui se passe au niveau actuel, actuellement, du *discours Universitaire* ce qu'il faut voir, c'est que le *discours du Maître*, s'il est si solidement établi que, semble-t-il, peu d'entre vous mesurent jusqu'à quel point il est stable, c'est ceci : ce que Marx a démontré, je dois dire sans en montrer le relief, c'est que ce qu'il en est de la production s'appelle, non pas plus-de-jouir, mais plus-value, c'est-à-dire quelque chose qui, à partir d'un certain moment de l'Histoire, et nous n'allons pas nous casser les pieds à savoir si c'est à cause de Luther ou de Calvin ou de je ne sais quel trafic de navires autour de Gênes dans la mer Méditerranée ou ailleurs, car le point important est ceci : c'est qu'à partir d'un certain jour, le plus-de-jouir se cote, se comptabilise, se totalise et que de là commence ce qu'on appelle « accumulation du capital ».

Sentez-vous, par rapport à ce qui j'ai énoncé tout à l'heure de l'impuissance à faire le joint du plus-de-jouir à la vérité du Maître, le pas gagné, je ne vous dis pas que c'est le dernier, qu'il est décisif, l'impuissance de cette jonction est tout d'un coup vidée à partir du moment où la plus-value s'adjoint au capital. Il n'y a pas de problème, c'est homogène, nous sommes comme…, nous nageons tous, grâce aux temps bénis où nous vivons, dans les valeurs ! Mais c'est qu'à partir de ce moment-là, tout ce qu'il y a de frappant et ce qu'on ne semble pas voir, c'est que le signifiant-Maître, de ce qu'aient été aérés, si je puis dire, les nuages de l'impuissance, n'en apparaît que plus inattaquable justement dans son impossibilité. Où est-il, comment le nommer, comment le repérer, sinon dans ses effets, bien sûr, meurtriers ? Dénoncez-en l'impérialisme ! Mais comment l'arrêter, ce petit mécanisme ?

$$\frac{S_2}{S_1} \xrightarrow{U} \frac{a}{\not{S}}$$

Et alors, pour ce qu'il en est du *discours Universitaire*, il faudrait tout de même voir qu'il ne peut pas y avoir ailleurs justement une chance que la chose tourne un peu. Comment, je me réserve de vous l'indiquer ; comme vous le voyez, je vais lentement. Car enfin l'objet *a*, au niveau du *discours Universitaire*, il vient à la place qui est en jeu chaque fois que ça

bouge : à la place de l'exploitation plus ou moins tolérable. L'objet *a*, mais c'est ce qui nous permet d'introduire un peu d'air dans cette fonction du plus-de-jouir. L'objet *a*, c'est ce que vous êtes tous en tant que rangés là : autant de fausses couches de ce qui a été pour ceux qui vous ont engendrés de cause du désir. C'est là ce que la psychanalyse vous apprend que vous avez à y retrouver. Et qu'on ne me casse pas les pieds à me dire que je ferai bien de faire remarquer à ceux qui s'agitent ici ou ailleurs qu'il y a un monde entre la fausse couche de la grande bourgeoisie ou celle du prolétariat ! Parce qu'après tout la fausse couche de la grande bourgeoisie, en tant que fausse couche, n'est pas forcée de traîner tout le temps avec elle sa couveuse ! Il y a une certaine prétention à se situer dans un point comme ça qui serait tout d'un coup particulièrement illuminé et illuminable de ce qui pourrait arriver à bouger de ses rapports. Il ne faut tout de même pas pousser les choses au point de ce petit souvenir que je vous livre d'une personne qui me tint compagnie au moins pendant deux à trois mois pendant ce que j'ai coutume d'appeler « ma folle jeunesse », une ravissante qui me disait : « Moi, je suis de pure race prolétarienne ! » On n'en a jamais tout à fait fini avec la ségrégation. Et même je peux vous dire que ça ne fera jamais qu'à reprendre de plus belle, que rien ne peut fonctionner sans ça. Mais c'est une parenthèse.

Quoi qu'il en soit, que ce soit ici en tant que *a*, le petit *a* sous une femme vivante, toute fausse couche qu'elle soit, manifeste que les effets du langage, il y a en tout cas un niveau auquel ça ne s'arrange pas : c'est au niveau de ceux qu'ils ont produits, les effets du langage, puisqu'aucun enfant n'est né sans avoir eu affaire à ce trafic par l'intermédiaire de ses aimables dits progéniteurs qui étaient pris dans tous les problèmes du discours, avec bien sûr eux aussi derrière eux la génération précédente, eh bien, c'est à ce niveau-là qu'il faudrait vraiment savoir interroger. Et si on veut que quelque chose tourne — on ne peut bien sûr jamais que tourner, je l'ai souligné assez au dernier terme, ce n'est certainement pas par progressisme : c'est simplement parce que ça ne peut pas s'arrêter de tourner et que si ça ne tourne pas, ça grince — alors si on veut voir comment les choses peuvent tourner là où en somme elles font question, c'est-à-dire au niveau du petit *a*, dans ce qu'il en est de sa mise en face à quelque chose qui s'appelle « éduquer », est-ce que ça a jamais existé ? Oui, sans doute, chez les Anciens qui nous en donnent après tout le

meilleur témoignage, et puis après ça tout au long des âges, des choses tout à fait formelles, classiques et en quelque sorte copiées sur les Anciens. Mais pour nous, pour l'instant, au niveau où les choses se passent, qu'est-ce que peut espérer ceci, à ce point d'oscullation, tout ce qui reste du corps de vivant, à savoir ce nourrisson — pourquoi pas ce chieur — ce regard, ce cri, ce braillement, il aboie, qu'est-ce qu'il peut faire ?

C'est de ça que j'essaierai de vous dire, la prochaine fois, ce que peut signifier ce que j'appellerai « la grève de la culture ».

# Leçon XVII

*18 juin 1970*

Oui, il faut bien le dire, mourir de honte est un effet rarement obtenu. C'est pourtant le seul signe — je vous ai parlé de ça depuis un moment, comment un signifiant devient un signe — le seul signe dont on puisse s'assurer de la généalogie, soit qu'il descende d'un signifiant. Un signe quelconque après tout peut toujours tomber sous le soupçon d'être un pur signe, c'est-à-dire obscène : vingt scènes Vincennes, si j'ose dire, en font exemple et pas montées pour rire.

Mourir de honte donc, ici la dégénérescence du signifiant est sûre, sûre d'être produite par un échec du signifiant, soit l'être pour la mort en tant qu'il concerne le sujet — et qui pourrait-il concerner d'autre ? — cet être pour la mort, soit la carte de visite par quoi un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant — vois commencez à savoir ça par cœur, j'espère — cette carte de visite n'arrive jamais à bon port, pour la raison que, pour porter l'adresse de la mort, il faut qu'elle soit déchirée, cette carte. C'est une honte, comme disent les gens, et qui devrait produire une « hontologie » orthographiée enfin correctement.

En attendant, mourir de honte est le seul affect de la mort qui mérite, qui mérite quoi ? qui la mérite. On s'en est longtemps tu. En parler en effet, c'est ouvrir ce réduit, pas le dernier, le seul dont tienne ce qui peut se dire honnêtement de l'honnête. Honnête, qui tient à honneur — tout ça, c'est honte et compagnon — a l'heur de ne pas faire mention de la honte justement, justement de ce que mourir de honte est pour lui, pour l'honnête, l'impossible. Vous le savez de moi, cela veut dire le réel. « Ça

ne mérite pas la mort », on dit ça à propos de n'importe quoi pour ramener tout au futile. Dit comme c'est dit, à cette fin, ça élide que la mort, ça puisse se mériter. Or ce n'est pas d'élider l'impossible qu'il devrait s'agir en l'occasion, mais d'en être l'agent : tenir que la mort, ça se mérite, le temps au moins de mourir de honte qu'il n'en soit rien, que ça se mérite. Si ça arrive maintenant, en bien, c'était la seule façon de la mériter. C'était votre chance. Si ça n'arrive pas, ce qui, au regard de la surprise précédente, fait malchance, alors il vous reste la vie comme honte à boire, de ce qu'elle ne mérite pas qu'on en meure. Ca vaut-il que j'en parle ainsi, quand à partir du moment où on en parle, les « vingt scènes » que j'ai dites plus haut ne demandent qu'à le reprendre en bouffonnerie. Justement Vincennes, on y a, paraît-il, été content de ce que j'ai dit, content de moi. C'est pas réciproque. Moi, j'ai pas été très content de Vincennes. Il y a beau y avoir comme ça une personne gentille qui a essayé de meubler au premier rang, de faire « Vincennes », il y avait manifestement personne de Vincennes, enfin très peu, juste les oreilles les plus dignes de me décerner un bon point. Ce n'est pas tout à fait, bien sûr, ce que j'attendais, surtout après, paraît-il, qu'on eût propagé mon enseignement à Vincennes. Il y a des moments où, comme ça, je peux être sensible à un certain creux. Il y avait tout de même juste ce qu'il fallait comme ça pour nous rappeler — c'est un souvenir dont je ne sais pas comment j'ai eu moi-même conscience — le point de concours qu'il peut y avoir entre *Minute* et *les Temps Modernes*. Je n'en parle que parce que, vous allez le voir, ça touche à notre sujet d'aujourd'hui : comment se comporter avec la culture ? Il suffit quelquefois d'une petite chose, comme ça, pour faire trait de lumière. Un fois que vous vous souvenez après de la publication d'un certain enregistrement au magnétophone dans *les Temps Modernes*, ce rapport avec *Minute* est éclatant. A ce moment-là, essayez, c'est fascinant, je l'ai fait : vous découpez des paragraphes dans les deux journaux, vous les touillez quelque part et vous tirez ; je vous assure qu'au papier près, vous ne vous y retrouverez pas si facilement !

C'est ça qui doit de nous permettre de prendre la question autrement sur l'objection que j'ai faite tout à l'heure de toucher les choses d'un certain ton, d'un certain mot, de crainte que la bouffonnerie ne les entraîne. Partons plutôt de ceci que la bouffonnerie est déjà là et que peut-être

à mettre un peu de honte dans la sauce, qui sait ? ça pourra la retenir. Bref, je joue le jeu de ce que vous m'entendez, de ce que je m'adresse à vous. Autrement il y aurait plutôt à ça, que vous m'entendiez, une objection. Car il est clair que dans bien des cas, ça vous empêche d'entendre ce que je dis. Et c'est dommage, car, au moins les jeunes parmi vous, il y a beau temps que vous êtes, pour ce que je dis, aussi bien capables de le dire sans moi. Il ne vous manque pour cela, justement qu'un peu de honte. Ca pourrait vous venir. Évidemment, ça ne se trouve pas sous le pied d'un cheval et, encore moins, d'un dada. Mais les sillons de l'alé-thosphère, comme j'ai dit, par exemple, qui vous soignent et de même vous « soyouzent » tout vifs déjà, ça ne serait peut-être pas mal déjà suffisant comme prise de honte. Reconnaissez pourquoi Pascal et Kant se trémoussaient comme deux valets en passe de faire Vetel à votre endroit. Ca a manqué de vérité là-haut pendant trois siècles ! Eh bien, le service est tout de même arrivé réchauffant à souhait et musicien même de temps en temps Vous le savez, ne rechignez pas, vous êtes servis ! Vous pouvez dire qu'il n'y a plus de honte. Vous savez que ces pots dont, à les dire vides de moutarde, vous vous demandiez ce qui me tracassait, eh bien, faites-y vite provision d'assez de honte pour que la fête, quand elle viendra, ne manque pas trop de piment ! Vous allez me dire : la honte, quel avantage ? Si c'est ça l'envers de la psychanalyse, très peu pour nous. Je vous réponds : vous avez à revendre ; si vous ne le savez pas encore, faites une tranche comme on dit. Cet air aimanté qui est le vôtre, vous le verrez buter à chaque pas sur une honte de vivre gratinée. C'est ça ce que découvre la psychanalyse. Avec un peu de sérieux, vous apercevrez que cette honte se justifie de ne pas mourir de honte, c'est-à-dire de maintenir de toutes vos forces un *discours du Maître* perverti : c'est le *discours Universitaire*.

« Rhegelez-vous » dirais-je, j'y reviens. J'y suis retourné dimanche, à ce sacré libelle de la *Phénoménologie de l'Esprit* en me demandant si je ne vous avais pas un peu bourrés la dernière fois en vous entraînant à des réminiscences dont je me serais moi-même fait régal. Eh bien, pas du tout, c'est étourdissant. Vous y verrez que la conscience vile est la vérité de la conscience noble. Et c'est envoyé de façon à vous faire tourner la tête. Plus vous serez ignobles — je ne dis pas obscènes, bien sûr, il n'en n'est plus question depuis longtemps — plus vous serez ignobles, mieux

ça ira. Ca éclaire, enfin, la récente de l'université par exemple : tous « Unité de Valeur », à avoir dans votre giberne le bâton d'une coutume* maréchale en diable, fût-ce des médailles, hein, comme dans les comices à bestiaux, qui vous épingleront de ce qu'on ose appeler maîtrise. Formidable ! Vous aurez ça à profusion. Avoir honte de ne pas en mourir y mettrait peut-être un autre ton, celui de ce que le réel soit concerné. J'ai dit le réel, et pas la vérité. Car, comme déjà je vous l'ai expliqué la dernière fois, c'est tentant de sucer le lait de la vérité, mais c'est toxique : ça endort. Et c'est tout ce qu'on attend de vous. Il y a quelqu'un de charmant qui sur ma recommandation de *l'Homme Détrompé* de Baltazar Gracian, qui, comme vous le savez, était un Jésuite qui vivait au joint du XVI^e^ et du XVII^e^, il a écrit ce grand morceau au début de ce XVII^e^. Somme toute, c'est la qu'est née la vue du monde qui nous convient, avant même que la science ne fût montée à notre zénith, On l'avait senti venir. C'est curieux, mais c'est comme ça. C'est même à enregistrer pour toute appréciation vraiment expérimentale de l'histoire, le baroque qui nous convient — c'est à assimiler à l'art moderne, figuratif ou pas, c'est la même chose — a commencé avant ou juste en même temps que les pas initiaux de la science. Dans ce *Criticon* qui est une sorte d'apologue où se trouve déjà inclus, par exemple, l'intrigue de *Robinson Crusoë* — la plupart des chefs-d'œuvre, c'est des miettes d'autres chefs-d'œuvre inconnus — dans ce *Criticon*, dans la 3^e^ partie sur le penchant de la vieillesse, puisqu'il prend ce graphe des âges au 2^e^ chapitre, il y a quelque chose qui s'appelle « la vérité en couches ». Elle est en couches quelque part dans une ville que n'habitent que les êtres de la plus grande pureté ; ça ne les empêche pas de prendre la fuite, et sous le coup d'une sacrée trouille, quand on leur dit que la vérité est un travail d'enfant. Je me demande pourquoi on me demande, quand on a fait pour moi cette trouvaille — car, à la vérité, ce n'est pas moi qui l'ait repéré — d'expliquer ça, sauf si on n'est pas venu à mon dernier séminaire. C'est justement ce que j'y ai dit. C'est là qu'il faut tenir bon. Ca vos propos, si vous les voulez subversifs, prenez bien garde de ce qu'ils ne s'engluent pas trop sur le chemin de la vérité. Ce que j'ai proprement voulu articuler la dernière fois à mettre ici ces choses que je ne peux pas me mettre à redessiner tout le temps, c'est qu'évidemment le $S_1$, le signifiant-Maître, qui fait le secret du savoir dans sa situation universitaire,

c'est très tentant de coller à, on y reste pris. Alors que ce que j'indique, c'est peut-être ça seulement que certains d'entre vous pourraient garder de cette année, c'est de vocaliser beaucoup au niveau de la production, de la production du système universitaire en tant qu'une certaine production est attendue, tandis qu'il s'agit peut-être, pour obtenir un effet, d'y substituer une autre. Là-dessus simplement comme étape, comme relais, et parce qu'après tout je les ai posées comme une marque de ce que la dernière fois j'ai énoncé devant vous, je vais tout de même vous dire trois pages — je m'excuse auprès du peu de personnes auprès de qui j'en ai fait déjà l'épreuve — trois pages qui répondent à une question de ce drôle de belge, ce drôle de belge qui en somme m'a posé des questions qui me retiennent assez, vous le voyez, pour qu'en somme je me demande si je ne les lui ai pas dictées moi-même sans le savoir. Il lui en reste certainement en tout cas le mérite de s'être à les entendre si c'est comme ça. Voici donc la 6e, comme ça, d'une naïveté charmante : « En quoi savoir et vérité » — chacun sait que j'ai essayé de montrer comment elles se cousaient ensemble, ces deux vertus — « En quoi savoir et vérité sont-ils incompatibles ? » Je lui dit pour m'exprimer comme il me vient : « Rien n'est incompatible avec la Vérité ». On pisse, on tousse, on crache dedans ; c'est un lieu de passage ou pour mieux d'évacuation du savoir comme du reste. On peut s'y tenir en permanence et même en raffoler : il y a des vicieux. Il est notable que j'ai mis en garde le psychanalyste de connoter d'amour ce lieu à quoi il est fiancé par son savoir. Je vous le dis tout de suite : on n'épouse pas la vérité. Avec elle pas de contrat et d'union libre encore moins. Elle ne supporte rien de tout ça. La vérité est séduction d'abord, et pour vous couillonner. Pour ne pas s'y laisser prendre, il faut être fort, ce n'est pas votre cas. Ainsi parlai-je au psychanalyste, ce fantôme que je hèle, je hâle même pour l'ébaudissement de vous tous qui vous pressez à l'heure, au jour invariable, depuis des temps où je soutiens pour vous la gageure qu'il m'entende, le psychanalyste. Ce n'est donc pas vous que j'avise. Vous ne courrez pas le risque d'être mordus de la vérité. Mais qui sait, que ma forgerie s'anime, le psychanalyste prenne mon relais — aux limites de l'espoir, on ne s'y rencontre pas — c'est lui que j'avertis. Que de la vérité on ait tout à apprendre, ce lieu commun voue quiconque à s'y perdre. Que chacun en sache un bout, ça suffira et il fera bien de s'y tenir. Encore le mieux sera-

t-il qu'il n'en fasse rien : il n'y a rien de plus traître comme instrument. On sait comment un psychanalyste — pas le — s'en tire d'ordinaire : il en laisse la ficelle, de cette vérité, à celui qui en avait déjà le tracas et qui, à ce titre, devient vraiment son patient, moyennant quoi il s'en soucie comme d'un guigne. Tout de même c'est un fait que certains, depuis quelques temps, en font affaire à s'y sentir plus concernés. C'est peut-être mon influence. J'y suis peut-être pour quelque chose dans cette correction et c'est justement ce qui me fait devoir de les avertir de ne pas aller trop loin parce que si je l'ai obtenu c'est de n'avoir pas l'air d'y toucher et c'est justement ce qu'il y a de grave. D'ailleurs, bien sûr, on feint d'en ressentir quelque terreur. C'est un refus, mais du refus n'est pas exclue la collaboration, Le refus lui-même peut en être un. Bon, avec ceux qui m'écoutent à la radio et qui n'ont pas, comme je disais tout à l'heure, l'obstacle à entendre ce que je dis qui est de m'entendre, je vais ici aller plus loin et c'est pour ça qu'après tout je vous le lis puisque si je peux le dire d'un certain niveau de *mass media*, pourquoi n'en pas faire ici l'essai ; et puis il est possible que le principe que j'ai pris, lors de ces quatre premières réponses qui vous ont ici tant ahuris et qui, paraît-il, sont passées beaucoup mieux qu'on ne le croit sur cette radio. Elles ont confirmé le principe que j'ai adopté et qui est aussi dans la ligne de ce que je voudrais aujourd'hui vous léguer, c'est une des méthodes après tout dont pourrait se faire l'action sur la culture : c'est que quand par hasard on est pris au niveau de ce qu'on appelle un public large a une de ces masses que le type de médium nous livre, eh bien, pourquoi justement ne pas élever en quelque sorte proportionnellement à l'inaptitude présumée, qui est de pure présomption, de ce champ, élever le niveau proportionnellement à l'inaptitude en question ? Pourquoi faire baisser le ton ? Qui avez-vous à attrouper ?

C'est précisément le jeu de la culture que de vous engager dans ce système grâce à quoi le but est atteint : une chatte n'y retrouvera pas ses petits. Donc ici, et bien que ce soit encore tout à fait dicible dans cette salle, je dis ce qu'a de remarquable de n'être pas remarquée ma formule du sujet supposé savoir mise au principe du transfert. Le savoir supposé dont à mon dire le psychanalysant fait transfert, je n'ai pas dit que le psychanalyste en soit plus supposé savoir la vérité. Qu'on y pense pour comprendre qu'y adjoindre ce complément serait mortel pour le transfert.

Mais aussi bien qu'on n'y pense pas, si le comprendre justement empêcherait d'en rester vrai l'effet. Je déguste l'indignation dont une personne habille ce que je dénonce du peu de savoir dont le transfert fait leurre. Il ne tient qu'à elle de meubler ça d'autre que du fauteuil qu'elle se dit prête à vendre, au cas où j'aurais raison. Elle ne rend l'affaire sans issue qu'à ne pas s'en tenir à ses moyens. Le psychanalyste ne tient qu'à n'avoir pas maille à partir dans son être. Le fameux non-savoir dont on nous fait des gorges chaudes ne lui tient à cœur que de ce que pour lui il ne soit rien. Il répugne à la mode déterrer une ombre pour en feindre charogne à se faire coter comme chien… de chasse. Sa discipline le pénètre de ce que le réel n'est pas d'abord pour être su — entre parenthèses c'est la seule digue à contenir l'idéaliste. Le savoir s'ajoute au réel : c'est bien pour ça qu'il peut porter le faux à être et même à être un là. Je : *daseine* à tour de bras à cette occasion. J'ai pas besoin pour ça d'aide. A vrai dire, ce n'est que d'où il est faux que le savoir se préoccupe de vérité. Tout savoir qui n'est pas faux s'en balance. A s'avérer, il n'y a que sa forme en surprise, surprise d'un goût douteux au reste, quand par la grâce de Freud c'est de langage qu'il nous parle puisqu'il n'en est que le produit. C'est ici qu'a lieu l'incidence politique. Il s'y agit en acte de cette question : de quel savoir en fait la loi ? Quand on le découvre, il peut se faire que ça change. Le Savoir tombe au rang de symptôme vu d'un autre regard. Et là tient la vérité, pour la vérité on se bat, ce qui tout de même ne se produit que de son rapport au réel. Mais que ça se produise importe beaucoup moins que ce que ça produit. L'effet de vérité n'est qu'une chute de savoir. C'est cette chute qui fait production, bientôt à reprendre. Le réel, lui il ne se porte ni moins, ni plus mal. En général, il s'ébroue jusqu'à la prochaine crise. Son bénéfice du moment, c'est qu'il a retrouvé du lustre. Ça serait même le bénéfice qu'on pourrait attendre d'aucune révolution, ce lustre qui brillerait au lieu longtemps toujours trouble de la vérité. Seulement voilà : à ce lustre, on ne voit jamais plus que du feu.

$$\frac{\text{Désir}}{\text{Vérité}} \longrightarrow \frac{\text{Autre}}{\text{Perte}}$$

Voilà ce que là-dessus, au lendemain du dernier séminaire, j'avais jeté dans un coin pour vous manifestement, puisqu'il n'est plus question de

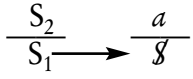

le rajouter à mon petit radeau radiologique. Il faut bien comprendre que ce qu'il y a d'effroyable dans la vérité, c'est ce qu'elle met à sa place. Si vous regardez ce petit schéma là à quatre lettres, bien sûr le lieu de l'Autre — comme je l'ai dit depuis toujours — il est fait pour que là s'y inscrive la vérité. Mais ça. c'est dans le franc-jeu de la parole et du langage. C'est là bien sûr que s'inscrit la vérité, c'est-à-dire tout ce qui est de cet ordre, c'est-à-dire le faux, voire le mensonge qui n'existe pas, sinon sur le fondement de la vérité. Mais dans ce schéma du quadripode qui suppose le langage et tient pour structuré ce qui s'appelle un discours, c'est-à-dire ce qui conditionne toute qui puisse s'y produire, ce qu'elle met à sa place, la vérité dont il s'agit, la vérité de ce discours, à savoir ce qu'il conditionne, la vérité dont il s'agit, la vérité de ce discours, à savoir ce qu'il conditionne, comment est-ce que ça tient le *discours du Maître*, est-ce que ça tient le *discours du Maître*, c'est cela qui est l'autre face de cette fonction de la vérité, et non pas la face patente, mais la dimension dans laquelle elle se nécessite comme dette de quelque chose de caché. Nos sillons de l'aléthosphère, ils se tracent sur la surface du ciel longtemps désertée. Mais ce dont il s'agit, c'est de ce qu'un jour j'ai appelé de ce mot comme ça qui en a chatouillé assez d'entre vous pour qu'ils se demandent ce qui me prenait la lathouse. C'est la *Veuborgenheit* qui la constitue. Bref, les choses sont telles qu'elle fait supposer qu'elle a quelque chose dans le ventre. Et c'est justement là qu'il n'est pas inutile de voir très tôt. Il y a des petits futés qui se sont aperçus que si ça sortait ça serait abominable, ailé probablement en plus, pour que ça fasse mieux dans le paysage. Maintenant. il est également possible que ce soit là tout le truc, que ça doive être effroyable si ça sort. Si vous passez votre temps à attendre, c'est là que vous êtes cuits. Il faut pas trop en somme taquiner la lathouse. Car s'engager là-dedans, c'est toujours assurer… quoi ? Ce que je me tue à vous expliquer, assurer l'impossible de ce qu'il est effectivement grâce à vous réel. Si c'est du côté de la vérité que s'attache votre quête, plus vous soutenez le pouvoir des impossibles que sont respectivement ceux que je vous ai énumérés la dernière fois : gouverner, éduquer, analyser à l'occasion. En tous les cas pour l'analyse, c'est évi-

dent. Le sujet supposé savoir, ça scandalise quand simplement j'approche la vérité. Enfin mes petits schémas quadripodes — je vous dis ça aujourd'hui pour que vous y preniez bien garde — ce n'est pas la table tournante de l'histoire. C'est pas forcé que ça passe toujours par là et que ça tourne dans le même sens. C'est seulement appel à vous repérer par rapport à ce qu'on peut bien appeler des fonctions radicales, au sens mathématique du terme, où le pas décisif est fait quelque part, du côté de cette époque que j'ai déjà désignée tout à l'heure, autour de ce qu'il y a de commun entre les premiers pas de Galilée, le surgissement des intégrales et des différentielles du côté de Leibniz et puis aussi la sortie des logarithmes. Ce qui est fonction, c'est ce quelque chose qui entre dans le réel qui n'était jamais entré avant et qui correspond à ceci, non pas découvrir, expérimenter, cerner, détacher, dégager, écrire deux ordres de relations exemplifiant, n'est-ce-pas, ce dont surgit le logarithme. Dans un cas, la première relation, c'est l'addition. L'addition, quand même c'est intuitif.

Il y a des choses là, et des choses là, vous les mettez, ça fait un nouvel ensemble. La multiplication quand même, c'est pas la même chose. La multiplication des pains, c'est pas la même chose que le rassemblement des pains. Il s'agit de faire qu'une de ces relations s'applique sur l'autre et vous inventez le logarithme qui commence à cavaler vachement dans le monde. Ce sont des petites règles qui n'ont l'air de rien, mais dont ne croyez pas que le fait qu'elles existent vous laisse, aucun de ceux qui sont ici, dans le même état qu'avant qu'elles sortent. Leur présence est ce qui importe.

Alors ces petits termes là plus ou moins zélés là : $S_1$, $S_2$, le petit *a* et 1, $\mathcal{S}$, je vous dis que ça peut servir dans un très grand nombre de relations. Il faut simplement se familiariser avec ça. C'est à savoir, par exemple, que le trait unaire, pour autant qu'on peut s'en contenter pour essayer de s'interroger sur le fonctionnement du signifiant-Maître, eh c'est tout à fait utilisable si, seulement de bien sonder structuralement, vous vous apercevez qu'il n'y a pas besoin d'en remettre, toute la grande comédie de la lutte à mort de pur prestige et de son issue. Il n'y pas de contingence, contrairement à ce qu'on en conclut à interroger les choses au niveau du vrai de nature, il n'y a pas de contingence dans la position de l'esclave. Il y a la nécessité de ceci que dans le savoir quelque chose se

produise qui fait fonction de signifiant-Maître. Bien sûr, on ne peut pas s'empêcher de rêver, de savoir qui a fait ça le premier. Et alors enfin on trouve comme ça la beauté de la balle que l'on se renvoie du maître à l'esclave. Mais c'est peut-être, simplement, quelqu'un qui avait honte qui s'est poussé comme ça en avant. Ce que je vous ai apporté aujourd'hui, cette dimension comme ça nœud, c'est pas commode à avancer parce que c'est pas de cette chose dont on parle le plus aisément. C'est peut-être bien ça, le trou d'où jaillit le signifiant-Maître. Si c'était ça, ce ne serait peut-être pas quand même inutile pour mesurer jusqu'à il faut s'en rapprocher si on veut avoir quelque chose à faire avec la subversion, voire seulement le roulement du *discours du Maître*. Mais en tout cas. il est une chose certaine : c'est que cette introduction du $S_1$, du signifiant-Maître, vous l'avez à votre portée dans le moindre discours. C'est ce qui définit sa lisibilité. Car il y a le langage, la parole et le savoir, et tout ça semble avoir marché au temps du néolithique et nous n'avons aucune trace qu'une dimension existât qui s'appelle lecture.

Il n'y a pas encore besoin qu'il y ait d'écrits ni d'impressions, non pas qu'ils ne soient pas là depuis longtemps, mais en quelque sorte d'un effet rétroactif. Le joint qui concerne ce qui fait ce que nous pouvons toujours nous demander, à lire n'importe quel texte, ce qui le distingue comme lisible, nous devons le chercher du côté de ce qui fait le signifiant-Maître. Parce que je vous ferai remarquer que comme œuvre littéraire on a jamais lu que des choses à dormir debout. Pourquoi est-ce que ça se tient ? Pourquoi est-ce que… Je ne sais pas, il m'est arrivé dans mes faux-pas, je les adore, j'ai lu *l'Envers de la vie contemporaine* de Balzac. Ça, c'est vraiment à dormir debout ! Mais si vous n'avez pas lu ça, vous pouvez toujours avoir lu tout ce que vous aurez voulu sur l'histoire du début du XIX^e^ siècle et de la fin du XVIII^e^, enfin de la Révolution Française pour l'appeler par son nom, pourrez même avoir lu Marx, hein, vous y comprendrez rien. Il vous échappera toujours quelque chose qui n'est que là dans cette histoire à vous faire suer : *l'Envers de la vie contemporaine*, reportez vous-y, je vous en prie. Je suis sûr qu'il n'y en a pas beaucoup d'entre vous à l'avoir lu, c'est un des moins lus de Balzac. Vous l'avez lu, Philippe ? Vous ne l'avez pas lu ? Vous non plus, vous voyez ! C'est fou ! Lisez ça. Lisez ça et faites un devoir. Exactement le même qu'il y a cent ans ou à peu près, j'avais déjà essayé de donner

aux types à qui je parlais à Sainte-Anne à propos de la première scène du premier acte d'*Athalie*. Tout ce qu'ils y ont entendu, c'est le point de capiton. Je ne vous dis c'était une excellente métaphore, mais enfin c'était $S_1$, le signifiant-Maître. Dieu sait ce qu'ils en ont fait de ce point de capiton ! Ils l'ont porté jusqu'aux *Temps Modernes*. Oui, c'est les *Temps Modernes*, c'est pas *Minute.* Oui. C'était du signifiant-Maître. C'était une façon de leur demander de se rende compte comment quelque chose qui comme ça se répand dans le langage comme une traînée de poudre, c'est lisible, c'est-à-dire que ça s'accroche, que ça fait discours. Je soutiens toujours qu'il n'y a pas de métalangage. C'est justement là l'important : c'est que tout ce qu'on peut croire être de l'ordre d'une recherche du méta dans le langage, c'est simplement toujours une question sur la lecture. Seulement voilà, si jamais enfin — et c'est une pure supposition — si on me demandait mon avis sur quelque chose à quoi je ne suis mêlé que de ma place, il faut tout de même le dire, assez particulière à cet endroit ça m'étonnerait que je la mette comme ça à livre ouvert aujourd'hui, ma place à l'endroit où il de l'Université, mais enfin si d'autres comme ça qui y sont et pour des raisons qui ne sont pas du tout négligeables, mais qui apparaissent d'autant mieux qu'on se reporte à mes petites lettres, se trouvent par position de vouloir subvertir quelque chose dans leur université, bien sûr, ils peuvent chercher du côté où tout s'enfile sur un petit bâton, où on peut mettre le petit a qu'ils sont et puis d'autres, d'autres qui sont dans la nature de la progression du savoir-dominer depuis le temps que c'est comme d'un mythe qu'ils nous laissent entrevoir qu'il pourrait y avoir un savoir-vivre ! Je ne suis pas là pour vous prêcher ça. Moi, je vous ai dit : la honte de vivre.

Bon, enfin, ils peuvent trouver et justifier avec mes petits schémas que l'étudiant n'est pas déplacé de se sentir frère, comme on dit, non pas avec le prolétariat, mais avec le sous-prolétariat. parce que le prolétariat, il est comme la plèbe, la plèbe romaine : c'était des gens très distingués. La lutte de classe, ça contient peut-être cette petite source d'erreurs au départ que ça ne se passe absolument pas sur le plan de la dialectique du *discours du Maître*. La lutte de classe se plan de l'identification : *Senatus populsque Romani*. Ils sont du même côté. Et tout l'Empire, c'est les autres en plus. Il s'agit de savoir pourquoi les étudiants se sentent avec « les autres en plus ». Ils ne semblent pas du tout voir clairement com-

ment en sortir. Je voudrais leur faire remarquer que le point essentiel du système, c'est la production. La production de la honte, ça se traduit : c'est l'impudence. C'est pour ça que ça ne serait peut-être pas un très mauvais moyen que de ne pas aller dans ce sens-là, puisque pour bien désigner quelque chose qui s'inscrit comme ça très facilement dans ces petites lettres, qu'est-ce qu'on produit ? On produit quelque chose de culturel, mais quand on le ment dans le droit fil de l'Université, ce qu'on produit enfin, C'est une thèse. Ca a toujours rapport avec le signifiant-Maître, non pas simplement parce que ça vous le décerne tout simplement, parce qu'il fait partie des présupposés que quoi que ce soit de cet ordre de production ça a rapport avec un nom d'auteur. C'est très raffiné au niveau universitaire. Il y a une espèce de démarche préliminaire qui est au seuil : on aura le droit d'y parler à cette convention près qu'il est tout à fait strict que vous serez à jamais épinglé par votre thèse — c'est ce qui fait le poids de votre nom — néanmoins que ce qu'il y a dans la thèse, vous n'êtes nullement lié pour la suite. Ordinairement d'ailleurs, vous vous en contentez. Mais après ça, vous pouvez dire tout ce que vous voudrez, à condition de vous faire un nom, puisque déjà vous êtes advenus au nom. C'est ça qui joue le rôle du signifiant-Maître. Comment puis-je dire ? Je ne voudrais pas à ce que j'ai fait accorder trop d'importance, mais c'est comme ça qu'il m'est venu l'idée d'un truc qui me fait beaucoup parler depuis quelque temps : *Scilicet*. Ça a quand même frappé certains, que j'ai dit que c'était là un lieu où devaient s'écrire des choses non signées. Il ne faut pas croire que les miennes le soient plus, si vous voyez ce que j'y ai écrit. J'y ai écrit ce qui chante tout seul d'une expérience pénible qui est celle que j'ai eue précisément avec ce qu'on appelle une école. J'y ai apporté des propositions, comme ça, qui sont enfin… pour que quelque chose s'y inscrive, qui n'a pas manqué de s'y inscrire d'ailleurs, quelques effets de catalepsie. Le fait que ce soit signé de moi n'aurait d'intérêt que si j'étais un auteur. Mais je ne suis pas du tout un auteur. Personne n'y songe quand on lit mes *Écrits*. C'est resté très longtemps soigneusement confiné dans un organe qui, en principe, en fin de compte, n'avait pas d'autre intérêt que d'être le plus près possible de ce que j'essaye de définir comme quelque chose qui s'applique à une mise en question du savoir qu'est-ce que ça produit, le savoir analytique, comme désastres ? C'est bien de ça qu'il était question,

qu'il a été question aussi longtemps que ça ne les a pas tous démangés de devenir auteurs. C'est très curieux que ceci du non signé paraisse paradoxal alors que tout de même pendant des siècles tout ce qu'il y a eu d'honnêtes gens a toujours fait au moins comme si on lui avait arraché son truc, son manuscrit, enfin on lui avait fait une salle blague. Il ne s'attendait pas à ce qu'on lui envoie à la sortie des billets de félicitations.

Bref, s'il y a quelque chose qui pouvait sortir d'une sérieuse mise en question de ce que c'est que le savoir qui se prodigue et se propages dans le cadre établi de l'Université, il n'y a vraiment aucune raison que dans un petit abri, genre ce lieu, qui se donnerait cette loi, que ce quelque chose se présente, non pas pour faire valoir un monsieur, mais pour dire quelque chose de structuralement rigoureux, quoi qu'il puisse en advenir. Ça pourrait avoir plus de portée qu'on ne peut d'abord attendre. J'ai été rechercher, comme ça, dans ma bibliothèque c'est inouï d'ailleurs parce que je ne vois pas pourquoi j'aurais été le rechercher, je n'avais aucun besoin de le faire, mais enfin c'est quand même pour bien me réassurer des dates. Un type comme Diderot quand même sortait *le Neveu de Rameau,* le laissait tomber de sa poche. Quelqu'un d'autre le portait à Schiller qui savait tout juste ce qu'était Diderot, Diderot ne s'en est jamais plus occupé. C'est en 1804 que Schiller l'a passé à Goethe qui l'a traduit immédiatement. et nous n'avons eu jusqu'en 1891, ça, je peux vous le dire parce que j'ai le volume, jusqu'en 1891 qu'une retraduction française de la traduction allemande de Goethe qui avait d'ailleurs complètement oublié qu'elle était parue un an après, qui l'a peut-être même jamais su, on était en pleine bagarre, n'est-ce-pas, franco-allemande, enfin la Révolution etc. et qui quand même supportait assez mal cette intrusion révolutionnaire ; bref complètement inaperçue cette traduction de Goethe, je vous dis : Goethe lui-même ne savait pas qu'elle était parue. Ça n'a tout de même pas empêché Hegel d'en faire un des nerfs de ce livret plein d'humour auquel je me suis, ces temps-ci, référé, à savoir la *Phénoménologie de l'Esprit.* Vous voyez qu'il y a pas lieu tellement de se soucier que ce qui sort de vous ait comme ça le label de ce qui vous concerne, parce que, je vous assure, ça fait vachement obstacle à ce qu'il sorte quelque chose de décent, ne serait-ce que de ce qu'à l'intérieur de ce à quoi vous pouvez avoir à vous intéresser, naturellement vous croyez obligés au nom des lois de la thèse de le rapporter à l'auteur. Il a

du génie, c'est forcé, surtout s'il n'a pas dit de grosses conneries et s'il a apporté quelque chose d'important qui peut ne le concerner lui-même en rien, vous êtes absolument obligés de penser que ça a été une tête pensante. Avec ça, vous êtes foutus pour longtemps pour tout ce qui est de psychologie. Il est tout à fait patent que, dans l'ordre des choses qui éclairent, je ne sais pas, « Envers de la cie contemporaine » dont je vous parlais tout à l'heure, il n'y a pas ombre de psychologie. C'est entièrement un petit montage qui vaut par son signifiant-Maître, enfin qui vaut d'être lisible. Aucun besoin de la moindre psychologie. Enfin, pour tout vous dire, pour me dédouaner moi-même, je vous dirai que ce qui sauve tout de même mes *Écrits* de l'accident qui leur est arrivé, à savoir qu'on les ait lus tout de suite, c'est que c'est quand même un *Worst-seller.*

Bon, enfin bref, je ne vais pas aujourd'hui prolonger, par cette chaleur, plus longtemps ce discours qui est le dernier que je vous fais cette année. Il est bien clair que beaucoup de choses y manquent, mais qu'assurément si ceci n'est pas vain à être précisé, à savoir qu'il y ait à votre présence ici si nombreuse, qui si souvent m'embarrasse, des raisons enfin un peu moins qu'ignobles pour s'exprimer comme le Hegel *Takt* évidemment c'est une question de tact comme diraient d'autres en fait, semble-t-il, pas mais juste assez, j'espère, enfin si ce que j'amène n'est pas incompréhensible, à vérité, vu ce qu'il en est de ce que j'avance devant la plupart d'entre vous, c'est que pas trop, mais juste assez il m'arrive de vous faire honte.

# Table des matières

Note liminaire ..... 7

Leçon I, 26 novembre 1969 ..... 9
Impromptu n° 1, 3 décembre 1969 ..... 25
Leçon III, 10 décembre 1969 ..... 39
Leçon IV, 17 décembre 1969 ..... 43
Leçon V, 14 janvier 1970 ..... 55
Leçon VI, 21 janvier 1970 ..... 71
Leçon VII, 11 février 1970 ..... 87
Leçon VIII, 18 février 1970 ..... 103
Leçon IX, 11 mars 1970 ..... 121
Leçon X, 18 mars 1970 ..... 141
Leçon XI, 8 avril 1970 ..... 157
Leçon XII, 14 avril 1970 ..... 177
Leçon XIII, 13 mai 1970 ..... 201
Leçon XIV, 20 mai 1970 ..... 211
Impromptu n° 2, 3 juin 1970 ..... 229
Leçon XVI, 11 juin 1970 ..... 239
Leçon XVII, 18 juin 1970 ..... 257

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

Anquetil Nicole
Arnoux Marion
Balbure Brigitte
Beaumont Jean-Paul
Benrais François
Capron Claudine
Cesbron-Lavau Henri
Czermak Marcel
Davion Frédéric
Delafond Nathalie
Dorgeuille Claude
Dorgeuille Marie-Germaine
Dupuis Perla
Dupuis René
Emerich Choula
Ferron Catherine
Frignet Henry
Gheux Chantal
Gorges Pierre
Hasenbalg Virginia
Hiltenbrand Jacqueline
Hiltenbrand Jean-Paul
Jeanvoine Michel
Lachaud Denise
Laska Francine
Lefort Brigitte
Lleida-Roch Claudine
Letuffe Gilbert
Marchioni-Eppe Janine
Martin Dominique
Pariente Guy
Pasmantier-Sebba Jacqueline
Ricard Hubert
Salama Silvia
Sormano Elena
Trumel Christian
Tyszler Jean-Jacques
Vincent Denise

Ce livre a été composé en caractères Garamond,
mis en page par G. Pétré.
Imprimé en France par
I.S.I., 68-70, rue des Pyrénées, Paris XX$^{e}$.
XXXXXXXX

mise en page et dessins : G. Pétré.

Jacques Lacan

# D'un discours qui ne serait pas du semblant

*Séminaire*
*1971*

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

# Note liminaire

*Plus que pour d'autres séminaires, le texte de celui-ci est affecté d'innombrables incertitudes, qui sont la plupart du temps minimes et sans conséquences sur le sens principal du texte. Il est inattendu de constater que les enregistrements ne permettent pas, bien souvent, de trancher; ou ils sont mauvais, ou Lacan s'est tourné vers le tableau et le magnétophone pas plus que l'oreille des auditeurs n'a réussi à saisir ce qu'il disait. Nous pensons avoir réussi cependant à fournir une transcription la plus exacte possible, en laissant subsister en particulier des exclamations, des formes plus que familières comme « ben », au lieu de bien, qui nous semblent pouvoir restituer en partie le* ton *extrêmement varié utilisé par Lacan.*

*Ce séminaire traite plus spécialement de l'écrit et de ses rapports à la parole. C'est pourquoi nous avons jugé intéressant de donner en annexe la version imprimée de* Lituraterre *(Leçon 7) ainsi que la version écrite de la Leçon 9, tapée à la machine à écrire, corrigée par Lacan et transmise à l'époque à Charles Melman que nous remercions ici d'en avoir autorisé la reproduction.*

*Comme d'habitude, les termes ou fragments entre crochets sont une complémentation qui a paru nécessaire ou une interprétation différente de ce qui dans la parole s'offrait à plusieurs lectures possibles.*

Les éditeurs.

# Leçon I

*13 janvier 1971*

## Lacan écrit au tableau

## *D'un discours qui ne serait pas du semblant.*

*D'un discours,* ce n'est pas du mien qu'il s'agit. Je pense l'année dernière vous avoir assez fait sentir ce qu'il faut entendre par ce terme *discours.* Je rappelle le discours du Maître et ses quatre, disons, positions, les déplacements de ses termes au regard d'une structure, réduite à être tétraédrique. J'ai laissé, à qui voulait s'y employer, de préciser ce qui justifie… ces… ces glissements qui auraient pu être plus diversifiés, je les ai réduits à quatre. Le privilège de ces quatre, si personne ne s'y emploie, peut-être cette année vous en donnerai-je en passant l'indication.

Je ne prenais ces références qu'au regard de ce qui était ma fin, énoncée dans le titre *l'Envers de la psychanalyse.* Le discours du Maître n'est pas l'envers de la psychanalyse, il est où se démontre la torsion propre, dirais-je, du discours de la psychanalyse, ce qui fait que ce discours [fait] poser la question d'un endroit et d'un envers puisque vous savez l'importance, l'accent, qui est mis dans la théorie, dès son émission par Freud, l'importance et l'accent, qui est mis sur la double inscription. Or, ce qu'il s'agissait de vous faire toucher du doigt, c'est la possibilité d'une inscription double, à l'endroit, à l'envers, sans qu'ait à être franchi un bord. C'est la structure dès longtemps… bien connue, dont je n'ai eu qu'à faire usage, dite de la bande de Mœbius.

Ces places et ces éléments, c'est d'où se désigne que, de ce qui [est] à proprement parler discours, ne saurait d'aucune façon se référer d'un sujet, bien qu'il le détermine. C'est là, sans doute, l'ambiguïté de ce par quoi j'ai introduit ce que je pensais devoir faire entendre à l'intérieur du discours psychanalytique. Rappelez-vous mes termes, au temps où j'intitulai un certain rapport de la fonction et du champ de la parole et du langage dans la psychanalyse. *Intersubjectivité,* écrivis-je alors, et Dieu sait à quelles fausses traces l'énoncé de termes tels que celui-là peut donner occasion. Qu'on m'excuse d'avoir eu, ces traces, à les faire premières. Je ne pouvais aller au-devant que du malentendu. Inter, certes, en effet, c'est ce que seule la suite m'a permis d'énoncer d'une intersignifiance, subjectivité de sa conséquence, le signifiant étant ce qui représente un sujet pour un autre signifiant où le sujet n'est pas. C'est bien en cela que, pour ce que, là où il est représenté, il est absent, que représenté tout de même, il se trouve ainsi divisé. Le discours, ce n'est pas seulement qu'il ne peut plus dès lors être jugé qu'à la lumière de son ressort inconscient, c'est qu'il ne peut plus être énoncé comme quelque chose d'autre que ce qui s'articule d'une structure où quelque part il se trouve aliéné d'une façon irréductible. D'où mon énoncé introductif : *D'un discours* — je m'arrête — ce n'est pas le mien. C'est de cet énoncé, discours comme ne pouvant être comme tel discours d'aucun — particulier — mais se fondant d'une structure et de l'accent que lui donne la répartition, le glissement de certains de ses termes, c'est de là que je pars cette année pour ce qui s'intitule *D'un discours qui ne serait pas du semblant.*

À ceux qui n'ont pu l'année dernière suivre ces énoncés qui sont donc préalables, j'indique que la parution, qui date déjà de plus d'un mois, de *Scilicet 2/3* leur en donnera les références inscrites. *Scilicet 2/3,* parce que c'est un écrit, c'est un événement, sinon un avènement de discours. D'abord en ceci, c'est que celui dont je me trouve l'instrument, sans qu'on puisse éluder qu'il nécessite votre presse, autrement dit que vous soyez là et très précisément sous cet aspect dont quelque chose de singulier fait la presse, assurément avec, disons, les incidences de notre histoire qu'il est quelque chose qui se touche qui renouvelle la question de ce qui peut en être du discours en tant qu'il est le discours du maître, ce quelque chose qui ne peut faire que de quelque chose dont on s'interroge à le dénommer. N'allez pas trop vite à vous servir du mot révolution. Mais il est clair qu'il faut discerner ce qu'il en est de ce qui, en somme, me permet de poursuivre mes énon-

cés, de cette formule *D'un discours qui ne serait pas du semblant.* Deux traits sont ici à retenir dans ce numéro de *Scilicet,* c'est que je mets à l'épreuve, somme toute à peu près, à quelque chose près qui est en plus mon discours de l'année dernière, dans une configuration qui justement se caractérise par l'absence de ce que j'ai appelé cette presse de votre présence, et pour y mettre son plein accent, je le dirai de ces termes, ce que cette présence signifie, je l'épinglerai du plus-de-jouir *pressé.* Car c'est très précisément de cette figure que peut être estimé, si elle va au-delà d'une gêne comme on dit, concernant trop de semblance dans le discours où vous êtes inscrits, le discours universitaire, celle qu'il est facile de dénoncer d'une neutralité, par exemple, que ce discours ne peut prétendre soutenir [d'] une sélection compétitive quand il ne s'agit que des signes qui s'adressent aux avertis, [d'] une formation du sujet quand il s'agit de bien autre chose. Pour aller au-delà de cette gêne des semblances, pour que quelque chose s'espère qui permette d'en sortir, rien ne le permet que de poser qu'un certain mode, un certain mode de rigueur dans l'avancement d'un discours, ne clive, en position dominante dans ce discours, ce qu'il en est de ce triage, de ces globules de plus-de-jouir au titre de quoi vous vous trouvez, dans le discours universitaire, pris. C'est précisément que quelqu'un, à partir du discours analytique, se mette à votre regard dans la position de l'analysant, ce n'est pas nouveau, je l'ai déjà dit mais personne n'y a fait attention, c'est cela qui constitue l'originalité de cet enseignement, c'est ce qui motive ce que vous lui apportez de votre presse et c'est ce qu'à parler à la radio, j'ai mis à l'épreuve de cette soustraction précisément de cette présence, de cet espace où vous vous pressez, annulé et remplacé par l'*Il existe* pur de cette intersignifiance dont je parlais tout à l'heure pour qu'y vacille le sujet. C'est simplement un aiguillage vers quelque chose dont l'avenir dira la portée possible.

Il est un autre trait de ce que j'ai appelé cet événement, cet avènement de discours, c'est cette chose imprimée qui s'appelle *Scilicet,* c'est, comme un certain nombre déjà le savent, qu'on y écrit sans signer. Qu'est-ce que ça veut dire ? Que chacun de ces noms qui se trouvent mis en colonne à la dernière page de ces trois numéros qui constituent une année, peut être permuté avec chacun des autres, affirmant de là qu'aucun discours ne saurait être d'auteur. Ça c'est un pari. Là, ça parle, dans l'autre cas, c'est…, là l'avenir dira si c'est la formule que, disons dans cinq, six ans adopteront toutes les revues, les revues bien, s'entend, c'est un pari, on verra !

Je n'essaie pas dans ce que je dis de sortir de ce qui est ressenti, éprouvé dans mes énoncés, comme accentuant, comme tenant à l'*artefact* du discours. C'est dire bien sûr, c'est la moindre des choses, que ce faisant, ça exclut que je prétende tout en couvrir, ça ne peut être un système, ça n'est, à ce titre, pas une philosophie. Il est clair qu'à quiconque prend sous le biais où l'analyse nous permet de renouveler ce qu'il en est du discours, ceci implique qu'on se déplace, je dirai dans un *désunivers,* ce n'est pas la même chose que divers. Mais même à ce divers je ne répugnerai pas et pas seulement pour ce qu'il implique de diversité mais jusqu'à ce qu'il implique de diversion. Il est très clair aussi que je ne parle pas de tout. C'est même dans ce que j'énonce, ça résiste à ce qu'on parle de tout à son propos. Ça se touche du doigt tous les jours. Même sur ce que j'énonce que je ne dise pas tout, cela est autre chose, je l'ai déjà dit, ça tient à ceci que la vérité n'est qu'à mi-dire.

Ce discours donc, [qui] se confine à n'agir que dans l'artefact, n'est en somme que le prolongement de la position de l'analyste, en tant qu'elle se définit de mettre le poids de son plus-de-jouir à une certaine place. C'est néanmoins la position qu'ici je ne saurais soutenir, très précisément de n'être pas dans cette position de l'analyste. Comme je l'ai dit tout à l'heure, à ceci près qu'il vous y manque le savoir, c'est plutôt vous qui y seriez, dans votre presse. Ceci dit, quelle peut être la portée de ce que, dans cette référence, j'énonce ?

*D'un discours qui ne serait pas du semblant,* ça peut s'énoncer de ma place et en fonction de ce que j'ai énoncé précédemment, c'est un fait en tout cas que je l'énonce. Remarquez que c'est un fait aussi *puisque* je l'énonce. Vous pouvez n'y voir que du feu, c'est-à-dire penser qu'il n'y a rien de plus que le fait que je l'énonce. Seulement, si j'ai parlé à propos du discours, d'artefact, c'est que pour le discours, il n'y a rien de fait, si je puis dire, déjà, il n'y a de fait que du fait de le dire, le fait énoncé est tout ensemble le fait de discours. C'est ça que je désigne par le terme d'artefact, et bien entendu, c'est ce qu'il s'agit de réduire. Parce que, si je parle d'artefact, c'est pas pour en faire surgir l'idée de quelque chose qui serait autre, une nature, dont vous auriez tort de vous y engager pour en affronter les embarras, parce que vous n'en sortiriez pas. La question ne s'instaure pas dans les termes : est-ce ou n'est-ce pas du discours ? mais dans ceci : c'est dit ou ce n'est pas dit. Je pars de ce qui est dit, dans un discours dont l'artefact est supposé suffire à ce que vous soyez là ; ici, coupure, car je n'ajoute pas, à ce que vous soyez là à l'état de

*plus-de-jouir pressé.* J'ai dit coupure parce qu'il est questionnable de savoir si c'est en tant que plus-de-jouir pressé déjà que mon discours vous rassemble. Il n'est pas tranché, quoi qu'en pensent tels ou tels, que ce soit ce discours, celui de la suite des énoncés que je vous présente, qui vous mette où ? [vous] dans cette position d'où il est questionnable par le « parle pas » […je ne parle pas] d'un discours qui ne serait pas du semblant.

*Du semblant,* qu'est-ce que ça veut dire dans cet énoncé ? Du semblant de discours par exemple. Vous le savez, c'est la position dite du logico-positivisme. C'est que, si à partir d'un signifié, à mettre à l'épreuve de quelque chose qui tranche par oui ou par non, ce qui ne permet pas de s'offrir à cette épreuve, voilà ce qui est défini de ne vouloir rien dire. Et avec ça, on se croit quitte d'un certain nombre de questions qualifiées de métaphysiques, ce n'est pas certes que j'y tienne. Je tiens à faire remarquer que la position du logico-positivisme est intenable, en tout cas à partir de l'expérience analytique notamment.

Si l'expérience analytique se trouve impliquée de prendre ses titres de noblesse du mythe œdipien, c'est bien qu'elle préserve le tranchant de l'énonciation de l'oracle, et je dirai plus, que l'interprétation y reste toujours du même niveau. Elle n'est vraie que par ses suites, tout comme l'oracle. L'interprétation n'est pas mise à l'épreuve d'une vérité qui se trancherait par oui ou par non, elle déchaîne la vérité comme telle. Elle n'est vraie qu'en tant que vraiment suivie. Nous verrons tout à l'heure que les schémas de l'implication, j'entends de l'implication logique, dans la forme la plus classique, ces schémas eux-mêmes nécessitent le fond de ce véridique en tant qu'il appartient à la parole, fût-elle à proprement parler insensée. Le passage du moment où la vérité se tranche de son seul déchaînement à celui d'une logique qui va tenter de donner corps à cette vérité, c'est très précisément le moment où le discours, en tant que représentant de la représentation, est renvoyé, disqualifié, mais s'il peut l'être, c'est parce qu'en quelque partie, il l'est toujours déjà, que c'est ça qu'on appelle le refoulement. Ce n'est plus une représentation qu'il représente, c'est cette suite de discours qui se caractérise comme effet de vérité.

L'effet de vérité n'est pas du semblant. L'Œdipe est là pour nous apprendre, si vous me permettez, pour nous apprendre que c'est du sang rouge. Seulement voilà, le sang rouge ne réfute pas le semblant, il le colore, il le rend re-semblant, il le propage. Un peu de sciure et le cirque recommence. C'est

bien pour cela que c'est au niveau de l'artefact de la structure du discours, que peut s'élever la question d'un discours qui ne serait pas du semblant. En attendant, il n'y a pas de semblant de discours, il n'y a pas de métalangage pour en juger, il n'y a pas d'Autre de l'Autre, il n'y a pas de vrai sur le vrai.

Je me suis amusé un jour à faire parler la vérité. Je demande où il y a un paradoxe, qu'est-ce qu'il peut y avoir de plus vrai que l'énonciation « je mens » ? Le chipotage classique qui s'énonce du terme de paradoxe ne prend corps que si, ce *Je mens,* vous le mettez sur un papier, à titre d'écrit. Tout le monde sent qu'il n'y a rien de plus vrai qu'on puisse dire à l'occasion que de dire : Je mens. C'est même très certainement la seule vérité qui à l'occasion ne soit pas brisée. Qui ne sait qu'à dire : Je ne mens pas, on n'est absolument pas à l'abri de dire quelque chose de faux. Qu'est-ce à dire ? La vérité dont il s'agit, quand elle parle, celle dont j'ai dit qu'elle parle Je, qui s'énonce comme oracle, *qui* parle ?

Ce semblant, c'est le signifiant en lui-même. Qui ne voit que ce qui le caractérise, ce signifiant dont, au regard des linguistes, je fais cet usage qui les gêne, il s'en est trouvé pour écrire de ces lignes destinées à bien avertir que sans doute, Ferdinand de Saussure n'en avait pas la moindre idée. Qu'est-ce qu'on en sait ? Ferdinand de Saussure faisait comme moi, il ne disait pas tout ; la preuve, on a trouvé dans ses papiers des choses jamais dites dans son cours. Le signifiant, on croit que c'est cette bonne petite chose qui est apprivoisée par le structuralisme, on croit que c'est l'Autre, en tant qu'Autre, et la batterie du signifiant, et tout ce que j'explique, bien sûr. Bien entendu ça vient du ciel, parce que je suis un idéaliste à l'occasion !

*Artefact,* ai-je dit d'abord ; bien sûr, l'artefact, c'est absolument certain que ce soit notre sort de tous les jours, que nous le trouvons à tous les coins de rue, à la portée des moindres gestes de nos mains. S'il y a quelque chose qui soit un discours soutenable, en tous cas soutenu, celui de la science nommément, ce n'est peut-être pas vain de se souvenir qu'il est parti très spécialement de la considération de semblants. Le départ de la pensée scientifique, je parle de l'histoire, qu'est-ce que c'est ? L'observation des astres, qu'est-ce que c'est, si ce n'est la constellation, c'est-à-dire le semblant typique. Les pas premiers de la physique moderne, autour de quoi est-ce que ça tourne, au départ ? Non pas comme on le croit, des éléments, car les éléments, les quatre et même si vous y ajoutez la quinte essence, c'est déjà du discours, du discours philosophique, et comment ! C'est des météores. Descartes fait un

*Traité des Météores.* Le pas décisif, un des pas décisifs tourne autour de la théorie de l'arc-en-ciel, et quand je parle d'un météore, c'est quelque chose qui se définit d'être qualifié comme tel d'un semblant. Personne n'a jamais cru que l'arc-en-ciel, même parmi les gens les plus primitifs, que l'arc-en-ciel, c'était quelque chose qui était là recourbé, dressé. C'est en tant que météore qu'il est interrogé. Le météore le plus… le plus caractéristique, le plus originel, celui dont il est hors de doute qu'il est lié à, à la structure même de ce qui est discours, c'est le tonnerre. Si j'ai terminé mon discours de Rome sur l'évocation du tonnerre, c'est pas absolument comme ça, par fantaisie, il n'y a pas de *Nom-du-Père* tenable sans le tonnerre dont tout le monde sait très bien que, on ne sait même pas le signe de quoi c'est, le tonnerre. C'est la figure même du semblant. C'est en cela qu'il n'y a pas de semblant de discours, tout ce qui est discours ne peut que se donner pour semblant, et rien ne s'y édifie qui ne soit à base de ce quelque chose qui s'appelle signifiant, qui, dans la lumière où je vous le produis aujourd'hui, est identique à ce statut comme tel du semblant.

*D'un discours qui ne serait pas du semblant ;* pour que ce soit énoncé, il faut donc que d'aucune façon ce *du semblant* ne soit complétable de la référence de discours. C'est d'autre chose qu'il s'agit, du référent sans doute ! Contenez-vous un tout petit peu. Ce référent n'est pas probablement tout de suite l'objet, puisque justement ce que ça veut dire, c'est que ce référent, c'est justement lui qui se promène. Le semblant dans lequel le discours est identique à lui-même, c'est un niveau du terme *semblant,* c'est le semblant dans la nature, ce n'est pas pour rien que je vous ai rappelé qu'aucun discours qui évoque la nature n'a jamais fait que de partir de ce qui, dans la nature, est semblant. Car la nature en est pleine. Je ne parle pas de la nature animale, dont il est bien évident que, qu'elle en surabonde. C'est même ce qui fait qu'il y a de doux rêveurs qui pensent que toute entière la nature animale, des poissons aux oiseaux, chante la louange divine, ça va de soi. Chaque fois qu'ils ouvrent comme ça, quelque chose, une bouche, un opercule, c'est un semblant manifeste, rien ne nécessite ces béances. Quand nous entrons dans quelque chose dont l'efficace n'est pas tranché, pour la simple raison que nous ne savons pas comment ça s'est fait qu'il y ait eu, si je puis dire, accumulation de signifiants, car les signifiants, hein ? je vous le dis, sont répartis dans le monde, dans la nature, ils sont là à la pelle. Pour que naisse le langage, c'est déjà quelque chose d'amorcer ça, pour que naisse le langage, il a fallu

que quelque part s'établisse ce quelque chose que je vous ai déjà indiqué à propos du pari, c'était le pari de Pascal, nous ne nous en souvenons pas. Supposer ceci, l'ennuyeux, c'est que ça suppose déjà le fonctionnement du langage parce que il s'agit de l'inconscient. L'inconscient et son jeu, ça veut dire que parmi les nombreux signifiants qui courent le monde il va y avoir en plus le corps morcelé. Il y a quand même des choses dont on peut partir en pensant qu'elles existent déjà. Elles existent déjà dans un certain fonctionnement où nous ne serions pas forcés de considérer l'accumulation du signifiant, c'est les histoires de territoire. Si le signifiant « votre bras droit » va dans le territoire du voisin faire une cueillette — c'est des choses qui arrivent tout le temps — naturellement votre voisin saisit votre signifiant « bras droit » et vous le rebalance par-dessus la chose mitoyenne. C'est ce que vous appelez curieusement *projection,* n'est-ce pas, c'est une manière de s'entendre ! C'est d'un phénomène comme ça qu'il faudrait partir. Si votre bras droit, chez votre voisin, n'était pas entièrement occupé à la cueillette des pommes, par exemple, s'il était resté tranquille, il est assez probable que votre voisin l'aurait adoré, c'est l'origine du signifiant maître, un bras droit, le sceptre. Le signifiant maître, ça ne demande qu'à commencer comme ça, tout au début.

Il en faut malheureusement un peu plus, c'est un schéma [très ? ou in, ou peu] satisfaisant. Un peu plus, ça vous donne le sceptre, tout de suite vous voyez la chose se matérialiser comme signifiant. Le procès de l'histoire se montre d'après tous les témoignages, dans ce qu'on a, un tout petit peu plus compliqué. Il est certain que la petite parabole, celle par laquelle j'avais commencé d'abord, le bras qui est re-renvoyé d'un territoire à l'autre, c'est pas forcé que ce soit votre bras qui vous revienne, parce que les signifiants, c'est pas individuel, on ne sait pas lequel est à qui. Alors voyez-vous, là nous entrons dans une espèce d'autre jeu originel quant à la fonction du hasard et celui des [des mythes ou d'Œdipe]. Vous faites un monde, pour l'occasion, disons un schéma, un support divisé comme ça en un certain nombre de cellules territoriales. Ça se passe à un certain niveau, celui où il s'agit de produire, où il s'agit de comprendre un peu ce qui s'est passé.

Après tout, non seulement on peut recevoir un bras qui n'est pas le sien, dans ce processus d'expulsion que vous avez appelé on ne sait pourquoi *projection,* si ce n'est que ça, vous êtes projeté, bien sûr, non seulement un bras qui n'est pas le vôtre, mais plusieurs autres bras, alors à partir de ce moment-là,

ça n'a plus d'importance que ce soit le vôtre ou que ce soit pas le vôtre. Mais enfin, comme après tout, de l'intérieur d'un territoire, on ne connaît que ses propres frontières, on n'est pas forcé de savoir que sur cette frontière il y a six autres territoires, on balance ça un petit peu comme on veut, alors il se peut que des territoires il y en ait une pluie. L'idée du rapport qu'il peut y avoir entre le rejet de quelque chose et la naissance de ce que j'appelai tout à l'heure le signifiant maître, est certainement une idée à retenir. Mais pour qu'elle prenne tout son prix, il faut certainement qu'il y ait eu, par un processus de hasard, en certains points, accumulation de signifiants. À partir de là peut se concevoir quelque chose qui soit la naissance d'un langage. Ce que nous voyons à proprement parler s'édifier comme premier mode de supporter dans l'écriture ce qui sert de langage, en donne en tout cas une certaine idée. Chacun sait que la lettre A est une tête de taureau renversée, et que, un certain nombre d'éléments comme celui-là, mobiliers, laissent encore leurs traces. Ce qui est important, c'est de ne pas aller trop vite et de voir où continuent de rester les trous. Par exemple, il est bien évident que le départ de cette esquisse était déjà lié à quelque chose de marquant le corps d'une possibilité d'ectopie et de balade qui, évidemment, reste problématique. Après tout là encore, tout est toujours là. Nous avons enfin, c'est un point très sensible, que nous pouvons contrôler encore tous les jours, il y a pas très longtemps, encore cette semaine, quelque chose, de très jolies photos, dans le journal, dont tout le monde s'est délecté, les possibilités d'exercice du découpage de l'être humain sur l'être humain sont tout à fait impressionnantes. C'est de là que tout est parti.

Il reste un autre trou. Vous le savez, on s'est beaucoup cassé la tête, on a bien fait la remarque que Hegel, c'est très joli, mais qu'il y a quand même quelque chose qu'il n'explique pas ; il explique la dialectique du maître et de l'esclave, il n'explique pas qu'il y ait une société de maîtres. Il est tout à fait clair que ce que je viens de vous expliquer est certainement intéressant en ceci, que par le seul jeu de la projection, de la rétorsion, il est clair qu'au bout d'un certain nombre de coups, il y aura certainement, je dirai, une moyenne de signifiants plus importante dans certains territoires que dans d'autres. Enfin, il reste encore à voir comment le signifiant va pouvoir dans ce territoire faire société de signifiants. Il convient de ne jamais laisser dans l'ombre ce qu'on n'explique pas, sous prétexte qu'on a réussi à donner un petit commencement d'explication.

Quoi qu'il en soit, l'énoncé de notre titre de cette année, *D'un discours qui ne serait pas du semblant,* concerne quelque chose qui a affaire avec une économie. Ici, le *du semblant,* nous tairons à lui-même, il n'est pas semblant d'autre chose, il est à prendre au sens du génitif objectif, il s'agit du semblant comme objet propre dont se règle l'économie du discours. Est-ce que nous allons dire que c'est aussi un génitif subjectif ? Est-ce que le *du semblant* concerne aussi ce qui tient le discours ? Seul le mot subjectif est ici à repousser pour la simple raison que le sujet n'apparaît qu'une fois instaurée quelque part cette liaison des signifiants. Un sujet ne saurait être que le produit de l'articulation signifiante. Un sujet comme tel ne maîtrise jamais en aucun cas cette articulation mais en est à proprement parler déterminé.

Un discours, de sa nature, fait semblant comme on peut dire qu'il fait florès ou qu'il fait léger, ou qu'il fait chic. Si ce qui s'énonce de parole est justement vrai d'être toujours très authentiquement ce qu'elle est, au niveau où nous sommes, de l'objectif et de l'articulation, c'est donc très précisément comme objet de ce qui ne se produit que dans le dit discours que le semblant se pose. D'où le caractère à proprement parler insensé de ce qui s'articule dont il faut dire que c'est bien là que se révèle ce qu'il en est de la richesse du langage, à savoir qu'il détient une logique qui dépasse de beaucoup tout ce que nous arrivons à en cristalliser, à en détacher.

J'ai employé la forme hypothétique d'un discours qui ne *serait* pas du semblant. Chacun sait les développements qu'a pris après Aristote la logique, de mettre l'accent sur la fonction hypothétique. Tout ce qui s'est articulé de donner la valeur Vrai ou Faux à l'articulation de l'hypothèse, et à combiner ce qui en résulte de l'implication d'un terme à l'intérieur de cette hypothèse, comme étant signalé[e] comme vrai[e]. C'est l'inauguration de ce qu'on appelle le *modus ponens,* et de bien d'autres modes encore dont chacun sait ce qu'on en a fait. Il est frappant qu'au moins à ma connaissance, jamais personne nulle part n'ait individualisé la ressource que comporte l'usage de cette hypothétique sous la forme négative.

Chose frappante, si on se réfère par exemple à ce qui en est recueilli dans mes *Écrits,* quand quelqu'un à l'époque, à l'époque héroïque où je commençai de défricher le terrain de l'analyse, quand quelqu'un venait contribuer au déchiffrage de la *Verneinung,* encore qu'à commenter Freud lettre à lettre, il s'aperçut fort bien — car Freud le dit en toute lettre — que la *Bejahung* ne comporte qu'un jugement d'attribution, en quoi Freud (…) marque une

finesse et une compétence tout à fait exceptionnelle à l'époque où il écrit ceci — car seul quelque logicien de diffusion modeste pouvait à la même époque l'avoir souligné — le jugement d'attribution, c'est ce qui ne préjuge en rien de l'existence ; la seule position d'une *Verneinung* implique l'existence de quelque chose qui est très précisément ce qui est nié. Un *discours qui ne serait pas du semblant,* pose que le discours, comme je viens de l'énoncer, *est* du semblant.

Ce qui a un grand avantage, de le poser ainsi, c'est qu'on ne dit pas du semblant de quoi. Or, c'est là bien sûr, c'est là ce autour de quoi je propose d'avancer nos énoncés, c'est de savoir de quoi il s'agit là où ce *ne serait pas* du semblant. Bien sûr, le terrain est préparé d'un pas singulier quoique timide, qui est celui que Freud a fait dans l'*Au-delà du principe du plaisir.*

Je ne veux ici, parce que je ne peux pas en faire plus qu'indiquer le nœud que forment, dans cet énoncé, la répétition et la jouissance. C'est en fonction de ceci que la répétition va contre le principe du plaisir qui, je dirai, ne s'en relève pas. L'hédonisme ne peut, à la lumière de l'expérience analytique, que rentrer dans ce qu'il est, à savoir un mythe philosophique. J'entends, un mythe d'une classe parfaitement définie (et claire) et je l'ai énoncé l'année dernière, que l'aide qu'ils ont apportée à un certain procès du maître, en permettant au discours du maître comme tel d'édifier un savoir, ce savoir est savoir de maître, ce savoir a supposé, puisque le discours philosophique en porte encore la trace, l'existence en face du maître d'un autre savoir dont, Dieu merci ! le discours philosophique n'a pas disparu sans avoir épinglé avant qu'il devait y avoir à l'origine un rapport entre ce savoir et la jouissance. Celui qui a ainsi clos le discours philosophique, Hegel pour le nommer, bien sûr ne voit que la façon dont, par le travail, l'esclavage arrivera à accomplir, quoi ? rien d'autre que le savoir du maître.

Et qu'introduit, qu'introduit de nouveau ce que j'appellerai l'hypothèse freudienne ? C'est, sous une forme extraordinairement prudente, mais tout de même syllogistique, ceci : si nous appelons *principe du plaisir* ceci que toujours, de par le comportement du vivant, il est revenu à un niveau qui est celui de l'excitation minimale, et ceci règle son économie ; s'il s'avère que la répétition s'exerce de façon telle qu'une jouissance dangereuse, une jouissance qui outrepasse cette excitation minimale, soit ramenée — est-il possible, c'est sous cette forme que Freud énonce la question — qu'il soit pensé que la vie, prise elle-même dans son cycle, — c'est une nouveauté au regard

de ce monde qui ne la comporte pas universellement — que la vie comporte cette possibilité de répétition qui serait le retour à ce monde en tant qu'il est semblant ?

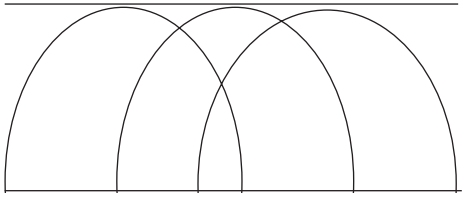

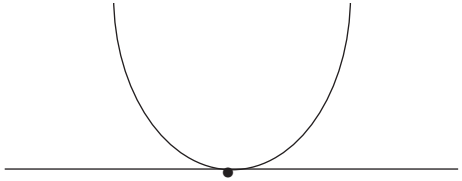

point suprême

Je peux vous faire remarquer par un graphique au tableau que ceci comporte, au lieu d'une suite de courbes d'excitation ascendantes et descendantes, toutes confinant à une limite, qui est une limite supérieure, la possibilité d'une intensité d'excitation qui peut aussi bien aller à l'infini, ce qui est conçu comme jouissance ne comportant de soi, en principe, d'autre limite que ce point de tangence inférieur, ce point que nous appellerons suprême, en donnant son sens propre à ce mot qui veut dire le point le plus bas d'une limite supérieure, de même qu'infime est le point le plus haut d'une limite inférieure. La cohérence donnée du point mortel, dès lors conçu sans que Freud le souligne, comme une caractéristique de la vie mais à la vérité, ce à quoi on ne songe pas est en effet ceci, c'est qu'on confond ce qui est de la non-vie, et qui est loin, fichtre ! de ne pas remuer, le silence éternel des espaces infinis qui sidérait Descartes, ils parlent, ils chantent, ils

se remuent de toutes les façons à nos regards, maintenant. Le monde dit inanimé n'est pas la mort. La mort est un point, est désignée comme un point terme, comme un point terme de quoi ? de la jouissance de la vie.

C'est très précisément ce qui est introduit par l'énoncé freudien, celui que nous qualifierons de l'hyperhédonisme, si je puis m'exprimer de cette façon. Qui ne voit que l'économie, même celle de la nature, est toujours un fait de discours, celui-là ne peut saisir que ceci indique qu'il ne saurait s'agir ici que de la jouissance qu'en tant qu'elle est elle-même non seulement fait, mais effet de discours.

Si quelque chose qui s'appelle l'inconscient peut être mi-dit comme structure langagière, c'est pour qu'enfin nous apparaisse le relief de cet effet de discours qui jusque-là nous paraissait comme impossible, à savoir le *plus-de-jouir.* Est-ce à dire, pour suivre une de mes formules, qu'en tant que c'était comme impossible, il fonctionnait comme réel ? J'ouvre la question, car à la vérité, rien n'implique que l'irruption du discours de l'inconscient, tout balbutiant qu'il reste, implique quoi que ce soit, dans ce qui le précédait, qui fut soumis à sa structure. Le discours de l'inconscient est une émergence, c'est l'émergence d'une certaine fonction du signifiant. Qu'il existât jusque-là comme enseigne, c'est bien en quoi je vous l'ai mis au principe du semblant.

Mais les conséquences de son émergence, c'est cela qui doit être introduit pour que quelque chose change, qui ne peut pas changer, car ce n'est pas possible, c'est au contraire de ce qu'un discours se centre de son effet comme impossible qu'il aurait quelque chance d'être un discours qui ne serait pas du semblant.

# Leçon II

*20 janvier 1971*

Si je cherchais ces feuilles, ce n'est pas pour m'assurer, mais me rassurer, de ce que j'ai énoncé la dernière fois, dont je n'ai pas le texte à cette heure-ci, je viens de m'en plaindre. Il me revient des propos, je n'ai aucune peine à me donner pour ça, du type de celui-ci, il se trouve que certains se sont demandé en quelques points de mon discours de la dernière fois comme ils s'expriment, où je veux en venir. D'autres propos me sont revenus d'ailleurs qu'on entend mal au fond de la salle. Je vais m'efforcer — je ne le savais absolument pas la dernière fois, je croyais qu'on avait une aussi bonne acoustique que dans l'amphithéâtre précédent — si on veut bien me faire signe au moment où malgré moi ma voix baissera, j'essaierai de faire de mon mieux.

Donc, on a pu en certains tournants, se demander la dernière fois où je veux en venir. À la vérité, cette sorte de question me paraît assez prématurée pour être significative, c'est-à-dire que ce sont loin d'être des personnes négligeables, ce sont des personnes fort averties dont ce propos m'a été rapporté, quelquefois tranquillement par eux-mêmes. Il serait peut-être, étant donné justement ce que j'ai avancé la dernière fois, plus impliqué de se demander d'où je pars, ou même, d'où je veux vous faire partir. Déjà ça, ça a deux sens, ça veut peut-être dire, aller quelque part, puis ça peut aussi vouloir dire, décaniller, d'où vous êtes. Ce d'*où je veux en venir* est en tout cas fort exemplaire de ce que j'avance concernant le désir de l'autre : *che vuoi ?* Qu'est-ce qu'y veut ? Évidemment quand on peut le dire tout de suite, on est beaucoup plus dans son assiette. C'est une occasion de remarquer le facteur d'inertie que constitue ce *che vuoi* au moins quand on peut y répondre. C'est

bien pour ça que, dans l'analyse, on s'efforce de laisser cette question en suspens.

Néanmoins j'ai bien précisé la dernière fois que je ne suis pas ici dans la position de l'analyste. De sorte qu'en somme, à cette question je me crois obligé de répondre, je dois dire ce disant, ce pourquoi j'ai parlé. J'ai parlé du semblant et j'ai dit quelque chose qui ne court pas les rues ; tout d'abord, j'ai insisté, j'ai appuyé sur ceci que le semblant qui se donne pour ce qu'il est, est la fonction primaire de la vérité. Il y a un certain *Je parle* qui fait ça, et le rappeler n'est pas superflu pour, à cette vérité, qui fait tellement de difficultés logiques, donner sa juste situation. C'est d'autant plus important à rappeler que, s'il y a dans Freud, pour désigner comme ça un certain ton, s'il y a dans Freud quelque chose qui soit révolutionnaire, j'ai déjà mis en garde contre l'usage abusif de ce mot, mais il est certain que, s'il y a eu un moment où Freud était révolutionnaire, c'est dans la mesure où il mettait au premier plan une fonction qui est aussi celle, c'est le seul élément qu'il ait de commun d'ailleurs, qui est aussi cet élément qu'a apporté Marx, c'est à savoir de considérer un certain nombre de faits comme des symptômes. La dimension du symptôme, c'est que ça parle, ça parle même à ceux qui ne savent pas entendre ; ça ne dit pas tout, même à ceux qui le savent. Cette promotion du symptôme, c'est là le tournant que nous vivons dans un certain registre qui, disons, s'est poursuivi, ronronnant pendant des siècles, autour du thème de la connaissance. Faut tout de même pas dire que, du point de vue de la connaissance, nous soyons complètement dépourvus, et on sent bien ce qu'il y a de désuet dans la théorie de la connaissance quand il s'agit d'expliquer l'ordre de procès que constituent les formulations de la science. La science physique donne des modèles, actuellement. Que nous soyons, parallèlement à cette évolution de la science, dans une position qu'on peut qualifier d'être sur la voie de quelque vérité, voilà ce qui montre une certaine hétérogénéité de statut entre deux registres, à ceci près que, dans mon enseignement et seulement là, on s'efforce d'en montrer la cohérence, qui ne va pas de soi, ou qui ne va de soi que pour ceux qui, dans cette pratique de l'analyse, en rajoutent quant au semblant. C'est ce que j'essaierai d'articuler aujourd'hui.

J'ai dit une deuxième chose, le semblant n'est pas seulement repérable, essentiel, pour désigner la fonction primaire de la vérité, il est impossible sans cette référence de qualifier ce qu'il en est du discours. Ce qui définit le discours, ce tout au moins par quoi l'année dernière j'ai essayé de donner un

poids à ce terme, en en définissant quatre que je n'ai pu la dernière fois que rappeler, en rappeler je crois, mais hâtivement, les titres, à quoi certains bien sûr ont trouvé que là on perdait pied. Que faire ? je ne vais pas refaire, même à titre rapide, l'énoncé de ce dont il s'agit, quoique bien sûr j'aurai à y revenir et à montrer ce qui y est, j'ai indiqué qu'on s'y reporte dans les réponses dites *radiophonie* du dernier *Scilicet,* ce qu'il en est, en quoi consiste cette fonction du discours telle que je l'ai énoncée l'année dernière. Il se supporte de quatre places privilégiées parmi lesquelles une d'entre elles précisément restait innommée, et justement celle qui, de chacun de ces discours donne le titre, par la fonction de son occupant. C'est quand le signifiant maître est à une certaine place que je parle du discours du maître ; quand un certain savoir l'occupe aussi, je parle de l'université ; quand le sujet dans sa division, fondatrice de l'inconscient, y est en place, que je parle du discours de l'hystérique, et enfin quand le *plus-de-jouir* l'occupe, que je parle du discours de l'analyste. Cette place, en quelque sorte sensible, celle d'en haut et à gauche, pour ceux qui ont été là et qui s'en souviennent encore, cette place qui est ici occupée dans le discours du maître par le Signifiant en tant que maître, $S_1$, cette place non désignée encore, je la désigne de son nom, du nom qu'elle mérite, c'est très précisément la place du *semblant.* C'est dire, après ce que j'ai énoncé la dernière fois, à quel point le signifiant, si je puis dire, y est à sa place. D'où le succès du discours du maître, ce succès tout de même, qui mérite bien qu'on y fasse attention un instant, car enfin, qui peut croire qu'aucun maître ait jamais régné par la force ? Surtout au départ, parce qu'enfin, comme nous le rappelle Hegel dans cet admirable escamotage, un homme en vaut un autre. Et si le discours du maître fait [le lit], la structure, le point fort autour de quoi s'ordonnent plusieurs civilisations, c'est que le ressort est tout de même bien d'un autre ordre que la violence.

Ce n'est pas dire que nous soyons sûrs d'aucune façon que, dans ces faits dont il faut dire que nous ne pouvons les articuler qu'avec la plus extrême précaution, que dès que nous les épinglons d'un terme quelconque, primitif, prélogique, archaïque, et quoi que ce soit de quelque ordre que ce soit, archaïque, *archè,* ça serait le commencement, pourquoi ? Et pourquoi ça serait pas aussi un déchet, ces sociétés primitives ? Mais rien ne le tranche. Ce qui est certain, c'est qu'elles nous montrent qu'il n'est pas obligé que les choses s'établissent en fonction du discours du maître ; premièrement, la configuration mytho-rituelle, qui est la meilleure façon de les épingler,

n'implique pas forcément l'articulation du discours du maître. Néanmoins, il faut le dire, c'est une certaine forme d'alibi que de nous intéresser tellement à ce qui n'est pas le discours du maître, dans la plupart des cas une façon de noyer le poisson ; pendant qu'on s'occupe de ça, on ne s'occupe pas d'autre chose. Et pourtant, le discours du maître est d'une articulation essentielle, et la façon dont je l'ai dite devrait être quelque chose à quoi certains, je ne dis pas vous tous, certains devraient s'employer à rompre leur esprit. Parce que ce dont il s'agit, et cela aussi je l'ai bien accentué la dernière fois, ce dont il s'agit, tout ce qui peut arriver de nouveau et qu'on appelle, je le dis depuis toujours, en insistant sur le tempérament qu'il convient d'y mettre, de ce qu'on appelle révolutionnaire, ne peut consister qu'en un changement, qu'en un déplacement du discours, à savoir sur chacune de ces places, je voudrais en quelque sorte, pour faire image, — mais à quelle sorte de crétinisation l'image peut-elle conduire ! —, représenter par si on peut dire quatre godets, qui auraient chacun leur nom, la façon dont dans ces godets glissent un certain nombre de termes, nommément ce que j'ai distingué de $S_1$, $S_2$, en tant qu'au point où nous en sommes $S_2$ constitue un certain corps de savoir, le petit *a,* en tant qu'il est directement conséquence du discours du maître, le *$* qui dans le discours du maître, occupe cette place qui est une place dont nous allons parler aujourd'hui, que j'ai déjà nommée, elle, qui est la place de la vérité.

La vérité n'est pas le contraire du semblant, la vérité si je puis dire est cette dimension, ou cette *demansion,* d.e.m.a.n.s.i.o.n, si vous me permettez de faire un nouveau mot, pour désigner ces godets, cette demansion qui est strictement corrélative de celle du semblant. Cette demansion, je vous l'ai dit qui, cette dernière, celle du semblant, la supporte. Alors, quelque chose s'indique tout de même d'où veut en venir ce semblant. Il est clair que la question est peut-être un peu à côté, qui est celle, alors là, qui m'est revenue par des voies tout à fait indirectes, deux jeunes têtes que je salue si elles sont encore là aujourd'hui, qu'elles soient pas offensées qu'on les ait entendues au passage, qui se demandaient, en hochant gravement de leur bonnet, paraît-il : « Est-ce que c'est un idéaliste pernicieux ? » Est-ce que je suis un idéaliste pernicieux ? Ça me paraît être tout à fait à côté de la question ! Parce que j'ai commencé — et avec quel accent, je dirai que, je disais le contraire de ce que j'avais à dire exactement — par mettre l'accent sur ceci que le discours, c'est l'artefact. Ce que j'amorce avec ça, c'est exactement le contraire, parce que le semblant, c'est, c'est le contraire de l'artefact. Comme je l'ai fait

remarquer, dans la nature le semblant, ça foisonne. La question, dès qu'il ne s'agit plus de la connaissance, dès qu'on ne croit pas que c'est par la voie de la perception, dont nous extrairions je ne sais quelle quintessence, que nous connaissons quelque chose, mais au moyen d'un appareil qui est le discours, il n'est plus question de l'idée.

La première fois d'ailleurs que l'idée a fait son apparition, elle était un peu mieux située qu'après les exploits de l'évêque Berkeley. C'est de Platon qu'il s'agissait, et qui se demandait où était le réel de ce qui était nommé un cheval. Son idée de l'idée, c'était l'importance de cette dénomination. Dans cette chose multiple et transitoire, d'ailleurs parfaitement obscure à son époque plus qu'à la nôtre, est-ce que toute la réalité d'un cheval n'est pas dans cette idée en tant que ça veut dire le signifiant, *un cheval.* Faut pas croire que, parce qu'Aristote met l'accent de la réalité sur l'individu, il est beaucoup plus avancé. L'individu, ça veut exactement dire ce qu'on ne peut pas dire. Et jusqu'à un certain point, si Aristote n'était pas le merveilleux logicien qu'il est, qui a fait là le pas unique, le pas décisif, grâce à quoi nous avons un repère concernant ce que c'est qu'une suite articulée de signifiants, on pourrait dire que, dans sa façon de pointer ce qu'est l'ουσια, *ousia,* autrement dit le réel, il se comporte comme un mystique, le propre de l'*ousia,* c'est lui-même qui le dit, c'est qu'elle ne peut d'aucune façon être attribuée, elle n'est pas dicible. Ce qui n'est pas dicible, c'est précisément ce qui est mystique. Seulement il semble, il n'abonde pas de ce côté-là, mais il laisse la place au mystique. C'est évident que la solution de la question de l'idée ne pouvait pas venir à Platon. C'est du côté de la fonction et de la variable que tout ça trouve sa solution.

S'il est clair que, s'il y a quelque chose que je suis, c'est que je ne suis pas nominaliste, je veux dire que je ne pars pas de ceci que le nom, c'est quelque chose qui se plaque comme ça, sur du réel. Et il faut choisir ; si on est nominaliste, il faut complètement renoncer au matérialisme dialectique, de sorte qu'en somme la tradition nominaliste, qui est à proprement parler le seul danger d'idéalisme qui peut se produire ici dans un discours tel que le mien, est très évidemment écartée. Il ne s'agit pas d'être réaliste au sens où on l'était au Moyen-âge, le réalisme des universaux, mais il s'agit de désigner, de pointer ceci que notre discours, notre discours scientifique, ne trouve le réel qu'à ce qu'il dépend de la fonction du semblant.

Les effets de l'articulation, j'entends algébrique, du semblant et comme tel il ne s'agit que de lettres, voilà le seul appareil au moyen de quoi nous

désignons ce qui est réel ; ce qui est réel, c'est ce qui fait trou dans ce semblant. Dans ce semblant articulé qu'est le discours scientifique, le discours scientifique progresse sans plus même se préoccuper s'il est ou non semblant. Il s'agit seulement que son réseau, que son filet, que son *lattice,* comme on dit, fasse apparaître les bons trous à la bonne place. Il n'a de référence que l'impossible auquel aboutissent ses déductions ; cet impossible, c'est le réel. L'appareil du discours en tant que c'est lui, dans sa rigueur, qui rencontre les limites de sa consistance, voilà avec quoi nous visons, dans la physique, quelque chose qui est le réel.

Ce qui nous importe dans ce qui nous concerne, à savoir le champ de la vérité — et pourquoi est-ce le champ de la vérité, seulement ainsi qualifiable, qui nous concerne, je vais essayer de l'articuler aujourd'hui — pour ce qui nous concerne, nous avons affaire à quelque chose qui se rend compte qu'il diffère de cette position dans la physique, du réel, ce quelque chose qui résiste, qui n'est pas perméable à tout sens, qui est conséquence de notre discours, cela s'appelle le fantasme. Et ce qui est à éprouver, ce sont ses limites, c'est sa structure, la fonction, le rapport dans un discours d'un des termes, du petit *a,* le plus-de-jouir, à l'*$* du sujet, soit précisément le point qui, dans le discours du maître, est rompu. Voilà ce que nous avons à éprouver dans sa fonction, quand dans la position tout opposée, celle où le petit *a* occupe cette place c'est le sujet qui est en face, cette place où il est interrogé, c'est là que le fantasme doit prendre son statut, son statut qui est défini par la part même d'impossibilité qu'il y a dans l'interrogation analytique.

Pour éclairer ce qu'il en est d'*où je veux en venir,* j'irai à ce que je veux aujourd'hui marquer, de ce qu'il en est de la théorie analytique. À ce titre, je ne reviens pas, je saute par-dessus une fonction qui s'exprime d'une certaine façon de parler que j'ai ici m'adressant à vous. Je ne puis faire néanmoins que d'attirer votre attention sur ceci que, si la dernière fois, je vous ai interpellés du terme qui a pu paraître impertinent, à combien juste titre, à beaucoup, de *plus de jouir pressé,* devrais-je parler alors de quelque espèce de […], de […] pressé ? Ça a pourtant un sens, un sens qui est celui de ce que préserve mon discours, qui en aucun cas n'a le caractère de ce que Freud a désigné comme le discours du leader. C'est bien au niveau du discours, dans les débuts des années 20, que Freud a articulé dans *Maßenpsychologie und Ichanalyse* quelque chose qui singulièrement s'est trouvé être au principe du phénomène nazi. Reportez-vous au schéma qu'il donne dans cet article, à la fin du

chapitre *Identification ;* vous y verrez presque là en clair, indiquées les relations du grand I et du petit *a*. Vraiment, le schéma semble fait pour qu'y soient portés les signes lacaniens.

Ce qui, dans un discours, s'adresse à l'Autre comme un Tu, fait surgir l'identification à quelque chose qu'on peut appeler l'idole humaine. Si j'ai parlé la dernière fois du sang rouge comme étant le sang le plus vain à propulser contre le semblant, c'est bien parce que vous l'avez vu, on ne saurait s'avancer pour renverser l'idole, sans tout aussitôt après, prendre sa place, comme on sait que c'est ce qui s'est passé pour un certain type de martyrs ! C'est bien dans la mesure où quelque chose dans tout discours qui fait appel au Tu provoque à une identification camouflée, secrète, qui n'est que celle à cet objet énigmatique qui peut être rien du tout, le tout petit plus de jouir d'Hitler, qui n'allait peut-être pas plus loin que sa moustache, voilà ce qui a suffi à cristalliser des gens qui… qui n'avaient rien de mystique ! qui étaient tout ce qu'il y a de plus engagés dans le procès du discours du capitaliste, avec ce que ça comporte de mise en question du plus de jouir sous sa forme de plus-value. Il s'agissait de savoir si, à un certain niveau, on en aurait encore son petit bout, et c'est bien ça qui a suffi à provoquer cet effet d'identification. Il est amusant simplement que ça ait pris la forme d'une idéalisation de la race, à savoir de la chose qui, dans l'occasion, était la moins intéressée. Mais on peut trouver d'où procède ce caractère de fiction, on peut le trouver. Ce qu'il faut dire simplement, c'est qu'il n'y a aucun besoin de cette idéologie pour qu'un racisme se constitue, qu'il y suffit d'un plus de jouir qui se reconnaisse comme tel et que quiconque s'intéresse un peu à ce qui peut advenir fera bien de se dire que toutes les formes de racisme, en tant qu'un plus de jouir suffit très bien à le supporter, voilà ce qui maintenant est à l'ordre du jour, voilà ce qui pour les années à venir nous pend au nez.

Vous allez mieux saisir pourquoi, quand je vous dirai ce que la théorie, l'exercice authentique de la théorie analytique, nous permet de formuler quant à ce qu'il en est du plus de jouir. On s'imagine, on s'imagine qu'on dit quelque chose quand on dit que ce que Freud a apporté, c'est la sous-jacence de la sexualité dans tout ce qu'il en est du discours. On dit ça quand on a été un tout petit peu touché par ce que j'énonce de l'importance du discours pour définir l'inconscient, et puis qu'on ne prend pas garde que je n'ai pas encore, moi, abordé ce qu'il en est de ce terme sexualité, rapport sexuel. Il est étrange certes — il n'est pas étrange que d'un seul point de vue, le point

de vue de la charlatanerie qui préside à toute action thérapeutique dans notre société — il est étrange qu'on ne se soit pas aperçu du monde qu'il y a entre ce terme, sexualité, partout où il commence, où il commence seulement, à prendre une substance biologique, et je vous ferai remarquer que, s'il y a quelque part qu'on peut commencer de s'apercevoir du sens que ça a, c'est plutôt du côté des bactéries, du monde qu'il y a entre cela et ce dont il s'agit concernant ce que Freud énonce des relations que l'inconscient révèle. Quels que soient les trébuchements auxquels lui-même a pu succomber dans cet ordre, ce que Freud révèle du fonctionnement de l'inconscient n'a rien de biologique. Ça n'a le droit de s'appeler sexualité que par ce qu'on appelle rapport sexuel ; c'est complètement légitime, d'ailleurs, jusqu'au moment où on se sert de sexualité pour désigner autre chose, à savoir ce qu'on étudie en biologie, à savoir le chromosome et sa combinaison XY ou XX, où XX, XY, ça n'a absolument rien à faire avec ce dont il s'agit qui a un nom parfaitement énonçable, et qui s'appelle les rapports de l'homme et de la femme. Il convient de partir de ces deux termes avec leur sens plein, avec ce que ça comporte de *relation.* Parce qu'il est très étrange quand on voit les petits essais timides que les gens font pour penser à l'intérieur des cadres d'un certain appareil qui est celui de l'institution psychanalytique, ils s'aperçoivent que tout n'est pas réglé par les ébats qu'on nous donne comme conflictuels, et ils voudraient bien autre chose, du non-conflictuel, ça repose. Et alors là, ils s'aperçoivent par exemple de ceci, c'est que, on n'attend pas du tout la phase phallique pour distinguer une petite fille d'un petit garçon, ils sont pas du tout pareils. Ils s'émerveillent ! Et alors — je vous le signale parce que d'ici que je vous retrouve, ça sera seulement au mois de février, le deuxième mercredi de février, vous aurez peut-être le temps de lire quelque chose, pour une fois que je conseille un livre, ça fera monter le tirage, qui s'appelle *Sex und Gender, and Gender,* c'est en anglais, pardon ! C'est d'un nommé Stoller, c'est très intéressant à lire, d'abord parce que ça donne sur un sujet important, celui des transsexualistes, un certain nombre de cas très bien observés avec leurs corrélats familiaux. Vous savez peut-être que le transsexualisme, ça consiste très précisément en un désir très énergique de passer par tous les moyens à l'autre sexe, fût-ce à se faire opérer, quand on est du côté mâle. Voilà ! ce transsexualisme, avec les coordonnées, les observations qui sont là, vous y apprendrez certainement beaucoup de choses, car ce sont des observations tout à fait utilisables. Vous y apprendrez également

ceci, le complet… le caractère complètement inopérant de l'appareil dialectique avec lequel l'auteur de ce livre traite ces questions, et qui fait que surgissent tout à fait directement les plus grandes difficultés qu'il rencontre pour expliquer ses cas. Une des choses les plus surprenantes, c'est que la face psychotique de ces cas est complètement éludée par lui, faute bien entendu de tout repère, la forclusion lacanienne ne lui étant jamais parvenue aux oreilles, ce qui explique tout de suite et très aisément la forme de ces cas. Mais qu'importe ! L'important est ceci, c'est que pour parler d'identité de genre, ce qui n'est rien d'autre que ce que je viens d'exprimer comme ce terme, l'homme et la femme, il est clair que la question n'est posée de ce qui en surgit précocement qu'à partir de ceci qu'à l'âge adulte, il est du destin des êtres parlants de se répartir entre hommes et femmes et que pour comprendre l'accent qui est mis sur ces choses, sur cette instance, il faut se rendre compte que ce qui définit l'homme, c'est son rapport à la femme, et inversement. Que rien ne nous permet dans ces définitions de l'homme et de la femme, de les abstraire de l'expérience parlante complète, jusques et y compris dans les institutions où elles s'expriment, à savoir le mariage.

Si on ne comprend pas qu'il s'agit, à l'âge adulte, de faire-homme, que c'est cela qui constitue la relation à l'autre partie, que c'est à la lumière, au départ, en partant de ceci qui constitue une relation fondamentale, qu'est interrogé tout ce qui dans le comportement de l'enfant peut être interprété comme s'orientant vers ce faire-homme par exemple, et que de ce faire-homme, l'un des corrélats essentiels, c'est de faire signe à la fille qu'on l'est, que nous nous trouvons pour tout dire placés d'emblée dans la dimension du semblant, mais aussi bien, tout en témoigne, y compris les références qui sont communes, qui traînent partout, à la parade sexuelle chez les mammifères supérieurs principalement, mais aussi bien chez les… dans un très très grand nombre de vues que nous pouvons avoir très très loin dans le phylum animal, qui montre le caractère essentiel, dans le rapport sexuel, de quelque chose qu'il convient parfaitement de limiter au niveau où nous le touchons, qui n'a rien à faire ni avec un niveau cellulaire, qu'il soit chromosomique ou pas, ni avec un niveau organique, qu'il s'agisse ou non de l'ambiguïté de tel ou tel tractus concernant la gonade, c'est à savoir un niveau éthologique qui est celui-ci, celui proprement d'un semblant. C'est en tant que le mâle, le mâle le plus souvent, la femelle n'en est pas absente puisqu'elle est précisément le sujet qui est atteint par cette parade, c'est en tant qu'il y a parade que quelque chose qui s'appelle

copulation sexuelle, sans doute, dans sa fonction, mais qui trouve son statut d'éléments d'identité particuliers, il est certain que le comportement sexuel humain trouve référence aisément dans cette parade telle qu'elle est définie au niveau animal. Il est certain que le comportement sexuel humain consiste dans un certain maintien de ce semblant animal, la seule chose qui l'en différencie, c'est que ce semblant soit véhiculé dans un discours, et que c'est à ce niveau de discours, à ce niveau de discours seulement, qu'il est porté vers, permettez-moi, quelque effet qui ne serait pas du semblant. Ça veut dire que, au lieu d'avoir l'exquise courtoisie animale, il arrive, il arrive aux hommes de violer une femme, ou inversement. Aux limites du discours, en tant qu'il s'efforce de faire tenir le même semblant, il y a de temps en temps du réel, c'est ce qu'on appelle le passage à l'acte, je ne vois pas de meilleur endroit pour désigner ce que ça veut dire. Observez que dans la plupart des cas, le passage à l'acte est soigneusement évité. Ça n'arrive que par accident ; et c'est bien là aussi une occasion d'éclairer ce qu'il en est de ce que je différencie depuis longtemps du passage à l'acte, à savoir l'*acting out,* faire passer le semblant sur la scène, le monter à la hauteur de la scène, en faire exemple, voilà ce qui dans cet ordre s'appelle l'*acting out.* On appelle ça encore la passion. Mais, je suis forcé d'aller vite, vous remarquerez que c'est à ce propos, et là tel que je viens d'éclairer les choses, qu'on peut bien pointer, bien désigner ceci, c'est ce que j'ai dit tout le temps, c'est que si le discours est là en tant qu'il permet l'enjeu de ce qu'il en est du plus de jouir, à savoir, j'y mets tout le paquet, c'est très précisément ce qui est interdit au discours sexuel.

Il n'y a pas d'acte [? *ou :* rapport ?] sexuel, je l'ai déjà exprimé plusieurs fois, je l'aborde ici sous un autre angle. Et ceci est rendu tout à fait sensible par l'économie, mais massive, de la théorie analytique, à savoir de ce que Freud a rencontré et lui d'abord si innocemment, si je puis dire, que c'est en cela qu'il est symptôme, c'est-à-dire qu'il fait avancer les choses au point où elles nous concernent, sur le plan de la vérité. Le mythe de l'Œdipe, qui ne voit qu'il est nécessaire à désigner le réel, car c'est bien ce qu'il a la prétention de faire, ou plus exactement ce à quoi le théoricien est réduit, quand il formule cet hypermythe, c'est que le réel à proprement parler s'incarne… de quoi ? de la jouissance sexuelle, comme quoi ? comme impossible, puisque ce que l'Œdipe désigne, c'est l'être mythique dont la jouissance — sa jouissance — serait celle — de quoi ? de toutes les femmes. Qu'une… qu'un appareil semblable soit ici en quelque sorte imposé par le discours même, est-ce que

ce n'est pas là le recoupement le plus sûr de ce que j'énonce de théorie, concernant la prévalence du discours, concernant tout ce qu'il en est précisément de la jouissance ? Ce que la théorie analytique articule est quelque chose dont le caractère saisissable comme objet est ce que je désigne de l'objet petit *a,* en tant que par un certain nombre de contingences organiques favorables, il vient remplir, sein, excrément, regard ou voix, la place définie comme celle du plus de jouir.

Qu'est-ce que la théorie énonce sinon ceci : quelque chose qui tend, ce rapport du plus de jouir, rapport au nom de quoi la fonction de la mère vient à un point tellement prévalent dans toute notre observation analytique, le plus de jouir ne se normalise que d'un rapport qu'on établit à la jouissance sexuelle, à ceci près que cette jouissance, cette jouissance sexuelle ne se formule, ne s'articule que du phallus en tant qu'il est son signifiant, le phallus ; quelqu'un a écrit un jour ceci, que ce serait le signifiant qui désignerait le manque de signifiant, c'est absurde, je n'ai jamais articulé une chose pareille. Le phallus est très proprement la jouissance sexuelle en tant qu'elle est coordonnée, qu'elle est solidaire d'un semblant.

C'est bien ce qui se passe et c'est là ce dont il est assez étrange de voir tous les analystes s'efforcer de détourner leur regard ; loin d'avoir toujours plus insisté sur ce tournant, cette crise de la phase phallique, tout leur est bon pour l'éluder, la crise, la vérité à laquelle il n'est pas un de ces jeunes êtres parlants qui n'ait à faire face, c'est qu'il y en a qui n'en ont pas de phallus. Double intrusion au manque, parce que, il y en a qui n'en ont pas et puis, cette vérité manquait jusqu'à présent. L'identification sexuelle ne consiste pas à se croire homme ou femme, mais à tenir compte de ce qu'il y ait des femmes, pour le garçon, de ce qu'il y ait des hommes, pour la fille. Et ce qui est important, ça n'est même pas tellement ce qu'ils éprouvent, c'est une situation réelle, permettez-moi, c'est que pour les hommes, la fille, c'est le phallus. Et que c'est ce qui les châtre. Que pour les femmes, le garçon, c'est la même chose, le phallus et c'est ça qui les châtre aussi, parce qu'elles n'acquièrent qu'un pénis et que c'est raté. Le garçon ni la fille d'abord ne courent de risques que par les drames qu'ils déclenchent, ils sont le phallus pendant un moment. Voilà le réel, le réel de la jouissance sexuelle en tant qu'elle est détachée comme telle, c'est le phallus, autrement dit le Nom du Père, l'identification de ces deux termes ayant en son temps scandalisé quelques [*ou :* de pieuses] personnes.

Mais il y a quelque chose qui vaut la peine qu'on y insiste un peu plus. Quelle est la part, au fond, fondatrice dans cette opération de semblant, telle que celle que nous venons de définir au niveau du rapport homme et femme, quelle est la place du semblant, du semblant archaïque ? C'est assurément ce pour quoi il vaut la peine de retenir un peu plus le moment de ce que représente la femme. La femme, c'est précisément dans cette relation, ce rapport, pour l'homme, l'heure de la vérité. La femme est en position, au regard de la jouissance sexuelle, de ponctuer l'équivalence de la jouissance et du semblant. C'est bien en cela que gît la distance où se trouve d'elle, l'homme. Si j'ai parlé d'heure de la vérité, c'est parce que c'est celle à quoi toute la formation de l'homme est faite pour répondre, en maintenant envers et contre tout le statut de son semblant. Il est certainement plus facile à l'homme d'affronter aucun ennemi sur le plan de la rivalité que d'affronter la femme en tant qu'elle est le support de cette vérité, de ce qu'il y a de semblant dans le rapport de l'homme à la femme.

À la vérité, que le semblant soit ici la jouissance, pour l'homme, est suffisamment indiquer que la jouissance est semblant. C'est parce qu'il est à l'intersection de ces deux jouissances que l'homme subit au maximum le malaise de ce rapport qu'on désigne comme sexuel. Comme disait l'autre, ces plaisirs qu'on appelle physiques.

Par contre, nulle autre que la femme, car c'est en cela qu'elle est l'Autre, nulle autre que la femme ne sait mieux ce qui, de la jouissance et du semblant, est disjonctif parce qu'elle est la présence de ce quelque chose qu'elle sait, à savoir que jouissance et semblant, s'ils s'équivalent, dans une dimension du discours, n'en sont pas moins distincts dans l'épreuve, que la femme représente pour l'homme la vérité, tout simplement, à savoir celle-là seule qui peut donner sa place en tant que telle au semblant. Il faut le dire, tout ce qu'on nous a énoncé comme étant le ressort de l'inconscient ne représente rien que l'horreur de cette vérité. C'est ça bien sûr qu'aujourd'hui, j'essaie, je tente de vous développer comme on fait des fleurs japonaises. Ce n'est pas particulièrement agréable à entendre, c'est ce qu'on empaquette d'habitude sous le registre du complexe de castration. Moyennant quoi, là, avec cette petite étiquette, on est calme, on peut le laisser de côté, on n'a plus jamais rien à en dire, sinon que c'est là et qu'on lui fait une petite révérence de temps en temps.

Mais que la femme soit la vérité de l'homme, que cette vieille histoire proverbiale, quand il s'agit de comprendre quelque chose, le « cherchez la

femme », à quoi on donne naturellement une interprétation policière, soit quelque chose de tout autre, à savoir que pour avoir la vérité d'un homme, on ferait bien de savoir quelle est sa femme. J'entends, son épouse, à l'occasion, et pourquoi pas ? C'est le seul endroit où ça ait un sens, ce que quelqu'un un jour dans mon entourage a appelé le pèse-personne. Pour peser une personne, rien de tel que de peser sa femme. Quand il s'agit d'une femme, c'est pas la même chose ! Parce que la femme a une très grande liberté…

— Plus fort !

— Qu'est-ce qu'il y a ?

— On n'entend pas !

— Vous n'entendez pas ?

— Non !

— J'ai dit : la femme a une très grande liberté à l'endroit du semblant ! Elle arrivera à donner du poids même à un homme qui n'en a aucun. C'est des… c'est des vérités, bien sûr, qui, au cours des siècles, étaient déjà parfaitement repérées depuis longtemps, mais qui ne sont jamais dites que de bouche à bouche, si je puis dire. Et toute une littérature est faite, existe, il s'agirait de connaître son ampleur, naturellement ça n'a d'intérêt que si on prend la meilleure.

Quelqu'un dont, par exemple, il faudrait un jour que quelqu'un se charge, c'est Baltazar Gracián, qui était un jésuite éminent, et qui a écrit de ces choses parmi les plus intelligentes qu'on puisse écrire. Leur intelligence est absolument prodigieuse en ceci que tout ce dont il s'agit, à savoir établir ce qu'on peut
appeler la sainteté de l'homme, en un mot résume-t-il, résume-t-il quoi ? son livre sur *L'Homme de cour,* en un mot, deux points : être un saint. C'est le seul point de la civilisation occidentale où le mot *saint* ait le même sens qu'en chinois, *Tchen-Tchen.* Notez ce point parce que, cette référence, parce que tout de même il est tard, aujourd'hui, et ce n'est pas aujourd'hui que je l'introduirai, je vous ferai cette année quelques petites références aux origines de la pensée chinoise.

Quoi qu'il en soit, oui ! je me suis aperçu d'une chose, c'est que peut-être je ne suis lacanien que parce que j'ai fait du chinois autrefois. Je veux dire par là que je m'aperçois à relire des trucs comme ça, que j'avais parcouru, mais ânonné, enfin ! comme un nigaud, avec des oreilles d'âne, je me suis aperçu

à les relire maintenant que, enfin ! c'est de plain-pied avec ce que je raconte.

Je ne sais pas, je donne un exemple ; dans Mencius, qui est un des livres fondamentaux, canoniques, de la pensée chinoise, il y a un type, qui est son disciple d'ailleurs, ce n'est pas lui, mais qui commence d'énoncer des choses comme ceci : « Ce que vous ne trouvez pas du côté yen, c'est le discours, ne le cherchez pas du côté de votre esprit. » Enfin je vous traduis *esprit,* c'est *hsin,* mais ça veut dire que, par *hsin* qui veut dire le cœur, ce qu'il désignait, c'était bel et bien l'esprit, le *Geist* de Hegel. Mais enfin ça demanderait un tout petit peu plus de développements. « Et si vous ne trouvez pas du côté de votre esprit, ne le cherchez pas du côté de votre *tchi* », c'est-à-dire de, de ce que les jésuites traduisent comme ça, comme ils peuvent, en perdant un peu le souffle, de votre sensibilité. Je ne vous indique cet étagement que pour vous dire la distinction qu'il y a très stricte entre ce qui s'articule, ce qui est du discours, et ce qui est de l'esprit, à savoir l'essentiel, si vous n'avez pas déjà trouvé au niveau de la parole, c'est désespéré, n'essayez pas d'aller chercher ailleurs au niveau des sentiments. Meng-tseu, Mencius, se contredit, c'est un fait, mais il s'agit de savoir par quelle voie et pourquoi.

Ceci pour vous dire que, une certaine façon de mettre au premier plan, tout à fait, le discours, c'est pas du tout quelque chose qui nous fasse remonter à des archaïsmes. Parce que le discours à cette époque, à l'époque de Mencius, était déjà parfaitement articulé et constitué. Ça n'est pas au moyen des références à une pensée primitive qu'on peut le comprendre. À la vérité, je ne sais pas ce que c'est qu'une pensée primitive. Une chose beaucoup plus concrète que nous avons à notre portée, c'est ce qu'on appelle le sous-développement. Mais ça, le sous-développement, ça n'est pas archaïque, chacun sait que c'est produit par l'extension du règne capitaliste. Je dirai même plus, ce dont on s'aperçoit, et dont on s'apercevra de plus en plus, c'est que le sous-développement, c'est très précisément la condition du progrès capitaliste. Sous un certain angle, la révolution d'Octobre elle-même en est une preuve.

Mais ce qu'il faut voir, c'est que ce à quoi nous avons à faire face c'est à un sous-développement qui va être de plus en plus patent, de plus en plus étendu. Seulement, ce qu'il s'agit en somme, c'est que nous mettions à l'épreuve ceci : si la clef des divers problèmes qui vont se proposer à nous n'est pas de nous mettre au niveau de cet effet de l'articulation capitaliste que j'ai laissée dans l'ombre l'année dernière à ne vous donner que sa racine dans

le discours du maître, je pourrai peut-être en donner un peu plus cette année. Il conviendrait… il faut voir ce que nous pouvons tirer de ce que j'appellerai une logique sous-développée. C'est cela que j'essaie d'articuler devant vous, comme disent les textes chinois, « pour votre meilleur usage ».

# Leçon III

*10 février 1971*

On me demandait si je ferais mon séminaire en raison de la grève. Il y a même deux ou une, peut-être, seulement, mais peut-être deux de ces personnes qui m'ont demandé quelle était mon opinion sur la grève, plus exactement qui l'ont demandé à ma secrétaire. Eh bien, moi, je vous la demande ! Personne n'a rien à faire valoir en faveur de la grève ? à propos tout au moins de ce séminaire ? Je ne vais pas vous faire défaut… à votre présence. J'étais pourtant moi-même, ce matin, assez porté à faire la grève. J'y étais porté en raison de ceci que la personne dont je viens de parler, ma secrétaire, m'a montré une petite rubrique dans le journal concernant ladite grève, le mot d'ordre de grève et auquel était adjoint, vu le journal dont il s'agissait, un communiqué du ministère de l'Éducation nationale concernant tout ce qui avait été fait pour l'Université ; les moyennes des emplois d'enseignants qui sont réservées par nombre d'étudiants, etc. Je n'irai pas, bien sûr, à contester ces statistiques, néanmoins la conclusion qui en est tirée, de cet effort très large qui devrait en tout cas satisfaire, je dirai qu'elle n'est pas conforme à mes informations qui sont pourtant de bonne source, de sorte que… en raison de ceci, j'étais assez porté à faire la grève. Votre présence me forcera, disons par un fait qui compte, c'est ce qu'on appelle en notre langue la courtoisie, et dans une autre à laquelle j'ai annoncé comme ça, par une sorte de revenez-y, que je me référerai, c'est à savoir la langue chinoise, dont je me suis laissé aller à vous confier qu'elle fut un temps, enfin j'en ai appris un tout petit bout, ça s'appelle le *yi.*

Le *yi,* dans la grande tradition, est une des quatre vertus fondamentales,

de qui ? de quoi ? d'un homme d'une certaine date. Et si j'en parle comme ça, comme ça me vient, puisque je pensais avoir à tenir avec vous quelques propos familiers, c'est d'ailleurs sur ce plan que je pense aujourd'hui vous tenir ce discours. Ça ne sera pas à proprement parler ce que j'avais préparé ; à ma façon quand même je tiendrai compte de cette grève et c'est d'une façon, vous allez le voir, à quel niveau je vais placer les choses, c'est d'une façon plus familière pour répondre d'une façon équitable, c'est à peu près le meilleur sens qu'on puisse donner à ce *yi,* répondre d'une façon équitable à cette présence. Vous verrez que j'en profiterai pour aborder un certain nombre de points qui depuis quelque temps font équivoque, c'est-à-dire que, puisque aussi bien quelque chose est en question au niveau de l'Université, c'est aussi au niveau de l'Université à quoi dans bien des cas je dédaigne de faire état de mouvements qui me parviennent, à quoi je pense aujourd'hui devoir répondre.

Comme peut-être vous le savez, votre présence en témoigne-t-elle ou pas, comment le savoir ? je ne suis, dans mon rapport à ladite Université, que dans une position disons marginale, qui croit devoir me donner abri, ce dont certes je lui dois hommage, encore se manifeste-t-il depuis quelque temps quelque chose dont je ne peux pas ne pas tenir compte, étant donné le champ dans lequel je me trouve enseigner. C'est un certain nombre d'échos, de bruitages, de murmures qui me parviennent du côté d'un champ défini de façon universitaire et qui s'appelle la linguistique.

Quand je parle, bien sûr, de dédain, il ne s'agit pas d'un sentiment ; il s'agit d'une conduite. Dans un temps qui déjà, justement, si je me souviens bien, a quelque chose comme… ça doit faire quoi ? deux ans, c'est pas énorme, il est sorti dans une revue que personne ne lit plus, dont le nom fait désuet, *La Nouvelle Revue Française,* il est paru un certain article qui s'appelait *Exercices de style de Jacques Lacan.* C'était un article que j'ai signalé, d'ailleurs, j'étais à ce moment-là sous le toit de l'École Normale, enfin sous le toit !… sous l'auvent, à la porte, j'ai dit : « Lisez donc ça, c'est marrant ». Il s'est avéré, comme vous l'avez vu par la suite, que c'était peut-être un peu moins marrant que ça en avait l'air, puisque c'était en quelque sorte la clochette où j'avais plutôt, quoique je sois sourd, à entendre confirmation de ce qui m'avait déjà été annoncé, que ma place n'était plus sous cet auvent. C'est une confirmation que j'aurais pu entendre, parce que c'était écrit, dans l'article, c'était écrit quelque chose, je dois dire, d'assez gros, qu'on pouvait

espérer, au moment où je ne serais plus sous l'auvent de l'École Normale, l'introduction dans ladite École de la linguistique, je ne suis pas sûr de citer là exactement les termes, vous pensez bien que je ne m'y suis pas reporté ce matin, puisque tout ça est improvisé, la linguistique de haute qualité, de haute tension, n'importe quoi de cette espèce, peut-être, quelque chose qui désignait le fait que la linguistique avait quelque chose, mon Dieu ! de galvaudé dans le sein de cette École Normale. Au nom de quoi, grand Dieu ! je n'étais pas chargé dans l'École Normale d'aucun enseignement, mais si l'École Normale se trouvait à entendre cet auteur si peu initié à la linguistique, ce n'était certainement pas à moi qu'il fallait s'en prendre.

Ceci vous indique le point sur lequel j'entends tout de même préciser quelque chose ce matin. C'est à savoir en effet ceci, ceci qui est soulevé et depuis quelque temps avec une sorte d'insistance, le thème est repris d'une façon moins légère dans un certain nombre d'interviews, il y a une question qui est soulevée autour de quelque chose : est-on structuraliste ou pas quand on est linguiste ? et on tend à se démarquer, on dira : je suis fonctionnaliste[1]. Je suis fonctionnaliste pourquoi ? Parce que le structuralisme, c'est quelque chose, d'ailleurs de pure invention journalistique, c'est moi qui le dis, le structuralisme est quelque chose qui sert d'étiquette et qui bien sûr, étant donné ce qu'il inclut, à savoir un certain sérieux, n'est pas sans inquiéter, à quoi bien sûr on tient à marquer qu'on se réserve.

La question des rapports de la linguistique et de ce que j'enseigne, est, autrement dit, ce que je veux mettre au premier plan de façon, en quelque sorte, à dissiper, dissiper j'espère d'une façon qui fasse date, une certaine équivoque. Les linguistes, les linguistes universitaires, entendraient en somme se réserver le privilège de parler du langage. Et le fait que c'est autour du développement linguistique que se joue, que se tient l'axe de mon enseignement, aurait quelque chose d'abusif qui est dénoncé selon des formules diverses dont la principale est celle-ci, c'est me semble-t-il en tout cas la plus consistante, que de la linguistique il est fait, dans le champ qui se trouve celui dans lequel je m'insère, dans celui aussi dans lequel quelqu'un qui certes, en l'occasion, mériterait qu'on y regarde d'un peu plus près, beaucoup plus que pour ce qui est de moi, parce que… dont on peut n'avoir qu'une idée assez vague, du moins on le prouve, c'est Lévi-Strauss par exemple, et alors Lévi-Strauss, et puis quelques autres encore, Roland Barthes, nous aussi nous ferions de la linguistique un usage, je cite, « un usage métaphorique ». Eh

bien ! c'est en effet là-dessus que je voudrais bien marquer quelques points. Il y a quelque chose d'abord dont il faudrait partir parce que c'est quand même inscrit, inscrit dans quelque chose qui compte, le fait que je sois encore là à soutenir ce discours, le fait que vous y soyez aussi pour l'entendre, c'est que, il faut bien croire qu'une formule n'est pas tout à fait déplacée concernant ce discours, en tant que je le tiens, c'est que d'une certaine façon enfin, disons que je sais… Je sais quoi ? Tâchons d'être exact, il semble prouvé que *je sais à quoi m'en tenir.* La tenue d'une certaine place, ceci je le souligne, cette place n'est autre — je le souligne parce que je n'ai pas à l'énoncer pour la première fois, je passe mon temps à bien répéter que c'est de là que je me tiens — que la place que j'identifie à celle d'un psychanalyste — la question après tout peut être discutée, puisque bien des psychanalystes la discuteraient — mais enfin c'est à quoi je m'en tiens.

Ce n'est pas tout à fait pareil si j'énonçais, *je sais où je me tiens,* non pas parce que le *je* serait répété dans la deuxième partie de la phrase, mais c'est là que le langage montre toujours ses ressources, c'est qu'à dire *je sais où je me tiens,* c'est sur *où* que porterait l'accent de ce que je me targuerais de savoir. J'aurais, si je puis dire, j'aurais la carte, le *mapping* de la chose. Et pourquoi après tout que je l'aurais pas ?

Il y a une forte raison pour laquelle je ne saurais même soutenir que je sais où je me tiens. Ça, c'est vraiment dans l'axe de ce que j'ai cette année à vous dire. C'est que le principe de la Science, tel que le procès en est pour nous engagé, je parle de ce à quoi je me réfère quand je lui donne pour centre la Science newtonienne, l'introduction du champ newtonien, c'est qu'en aucun domaine de la science, on ne l'a, ce *mapping,* cette carte, pour nous dire où l'on est. Et qu'en plus, tout le monde est d'accord là-dessus, que quelle qu'en vaille l'aune, de l'objection qui peut être faite dès qu'on commence à parler de la carte justement, de son hasard et de sa nécessité, eh bien ! n'importe qui est en posture de vous objecter que vous ne faites plus de la science, mais de la philosophie. Ça ne veut pas dire que n'importe qui sait ce qu'il dit en le disant. Mais enfin, il est dans une position très forte.

Le discours de la science répudie cet *où nous en sommes*. Ce n'est pas avec ça qu'il opère. L'hypothèse, rappelez-vous Newton affirmant qu'il n'en feignait aucune, l'hypothèse, employée pourtant, ne concerne jamais le fond des choses. L'hypothèse, dans le champ scientifique, et quoi qu'en pense quiconque, l'hypothèse participe avant tout de la logique. Il y a un *si,* le condi-

tionnel d'une vérité qui n'est jamais que logiquement articulée ; alors, apodose : un conséquent doit être vérifiable. Il est vérifiable à son niveau, tel qu'il s'articule. Ça ne prouve en rien la vérité de l'hypothèse. Je ne suis absolument pas en train de dire que la science est là qui nage comme une pure construction, qu'elle ne mord pas sur le réel. Dire que ça ne prouve pas la vérité de l'hypothèse, c'est simplement rappeler ce que je viens de dire, à savoir que l'implication en logique n'implique nullement qu'une conclusion vraie ne puisse pas être tirée d'une prémisse fausse. Il n'en reste pas moins que la vérité de l'hypothèse dans un champ scientifique établi se reconnaît de l'ordre qu'elle donne à l'ensemble du champ en tant qu'il a son statut et son statut ne peut pas se définir autrement que du consentement de tous ceux qui sont autorisés dans ce champ, autrement dit du champ scientifique le statut est universitaire.

C'est des choses qui peuvent paraître grosses. Il n'en reste pas moins que c'est ça qui motive qu'on donne le niveau de l'articulation du discours universitaire, tel que j'ai essayé de le faire l'année dernière. Or il est clair que la façon dont je l'ai articulé est la seule qui permette de s'apercevoir pourquoi il n'est pas accidentel, caduc, lié à je ne sais quel accident, que le statut du développement de la Science comporte la présence, la subvention d'autres entités sociales qu'on connaît bien, de l'Armée par exemple, ou de la Marine comme on dit encore, et de quelques autres éléments d'un certain ameublement. C'est tout à fait légitime si nous voyons que radicalement le discours universitaire ne saurait s'articuler qu'à partir du discours du maître.

La répartition des domaines dans un champ dont le statut est universitaire, voilà où seulement peut se poser la question de ce qui arrive et d'abord de si c'est possible qu'un discours s'intitule autrement. C'est là que s'introduit dans sa massivité — je m'excuse de repartir d'un point vraiment aussi originel, mais après tout, puisqu'il peut me venir, et de personnes autorisées, d'être linguistes, des objections comme celle-ci que de la linguistique je ne fais qu'un usage métaphorique, je dois rappeler, je dois répondre quelle que soit l'occasion à laquelle je le fais, et je le fais ce matin en raison du fait que je m'attendais à rencontrer une atmosphère plus combative — eh bien ! donc je dois rappeler ceci, c'est que si je peux dire décemment que je sais, je sais quoi ? Parce qu'après tout peut-être que je me place quelque part dans un endroit que le nommé Mencius, dont je vous ai introduit le nom la dernière fois, le nommé Mencius, peut-être peut nous servir à définir, bon, il reste que

si — que Mencius me protège ! — *je sais à quoi m'en tenir,* il me faut dire en même temps que je ne sais pas ce que je dis. Je sais ce que je dis, autrement dit c'est ce que je ne peux pas dire. Ça, c'est la date, la date que marque ceci qu'il y a Freud et qu'il a introduit l'inconscient. L'inconscient ne veut rien dire si ça ne veut pas dire ça que, quoi que je dise, et d'où que je me tienne, même si je me tiens bien, eh bien ! je ne sais pas ce que je dis, et qu'aucun des discours, tels que l'année dernière je les ai définis, ne laisse espoir, ne permet à quiconque profère quoi que ce soit, de prétendre, d'espérer même d'aucune façon savoir ce qu'il dit.

Je dis, même si je ne sais pas ce que je dis ; seulement je le sais que je ne le sais pas. Et je ne suis pas le premier à dire quelque chose dans ces conditions. Ça s'est déjà entendu. Je dis que la cause de ceci n'est à chercher que dans le langage lui-même et ce que j'ajoute, ce que j'ajoute à Freud, même si dans Freud c'est déjà là, patent, parce que quoi que ce soit qu'il démontre de l'inconscient n'est jamais rien que matière de langage, j'ajoute ceci : que *l'inconscient est structuré comme un langage ;* lequel ? eh bien, justement, cherchez-le !

C'est du français, ou du chinois que je vous causerai. Du moins je le voudrais. Il n'est que trop clair qu'à un certain niveau, ce que je cause, c'est de l'aigreur, très spécialement du côté des linguistes. C'est de nature plutôt à faire penser que le statut universitaire, ça n'est que trop évident dans les développements qu'impose à la linguistique de tourner à une drôle de sauce [ou chose] ; d'après ce qu'on en voit, ce n'est pas douteux. Qu'on me dénonce à cette occasion, mon Dieu, ce n'est pas une chose qui a tellement d'importance. Qu'on ne me discute pas, ça n'est pas non plus très surprenant, puisque ce n'est pas d'une certaine définition du domaine universitaire que je me tiens, que je peux me tenir.

Ce qu'il y a d'amusant, puisqu'il est évident que nous ne sommes pas pour rien, un certain nombre de gens dans lesquels je me suis rangé tout à l'heure, en y ajoutant deux autres noms et on pourrait en ajouter encore quelques-uns, c'est évidemment à partir de nous que la linguistique voit s'accroître le nombre de ses postes, ceux que décomptait ce matin dans le journal le ministère de l'Education nationale, et puis aussi le nombre des étudiants. Bon !

L'intérêt, la vague d'intérêt que j'ai contribué à apporter à la linguistique, c'est paraît-il un intérêt qui vient d'ignorants. Eh bien ! ce n'est déjà pas si mal ! Ils étaient ignorants avant, maintenant ils s'intéressent. J'ai réussi à inté-

resser les ignorants à quelque chose en plus qui n'était pas mon but, parce que la linguistique, je vais vous le dire, moi je m'en fous ! Ce qui m'intéresse directement, c'est le langage, parce que je pense que c'est à ça que j'ai affaire, que c'est à ça que j'ai affaire quand j'ai à faire une psychanalyse.

L'objet linguistique, c'est l'affaire des linguistes de le définir. Dans le champ de la Science, chaque domaine progresse de définir son objet. Ils le définissent comme ils l'entendent et ils ajoutent que j'en fais un usage métaphorique. C'est tout de même curieux que des linguistes ne voient pas que tout usage du langage, quel qu'il soit, se déplace dans la métaphore, qu'il n'y a de langage que métaphorique, comme le démontre toute tentative de métalangagier, si je puis m'exprimer ainsi, qui ne peut faire autrement que d'essayer de partir de ce qu'on définit toujours, chaque fois qu'on s'avance dans un effort dit logicien, de définir d'abord un langage-objet dont il est clair, dont il se touche du doigt, aux énoncés de n'importe lesquels de ces essais logiciens, qu'il est insaisissable, ce langage-objet. Il est de la nature du langage, je ne dis pas de la parole, je dis du langage même, que pour ce qui est d'approcher quoi que ce soit qui y signifie, le référent n'est jamais le bon, et c'est ça qui fait un langage.

Toute désignation est métaphorique ; elle ne peut se faire que par l'intermédiaire d'autre chose. Même si je dis : ça ! ça en le désignant, eh bien ! j'implique déjà, de l'avoir appelé ça, que je choisis de n'en faire que ça. Alors que ça n'est pas ça, la preuve c'est que, quand je l'allume, c'est autre chose même au niveau du ça, ce fameux *ça* qui serait le réduit du particulier, de l'individuel, nous ne pouvons omettre que c'est un fait de langage de dire : ça. Ce que je viens de désigner comme ça, ça n'est pas mon cigare, ça l'est quand je le fume, mais quand je le fume, j'en parle pas. Le signifiant [ça] à quoi se réfère le discours à l'occasion, quand il y a discours — il apparaît, nous ne pouvons guère y échapper à ce qui est discours — c'est à quoi se réfère le discours àpropos de quelque chose dont il peut bien, ce signifiant, être le seul support. Il évoque, dans sa nature, un référent. Seulement ça ne peut pas être le bon et c'est pour ça que le référent est toujours réel, parce qu'il est impossible àdésigner. Moyennant quoi, il ne reste plus qu'à le construire. Et on le construit si on peut.

Il n'y a aucune raison que je me prive, enfin je ne vais pas vous rappeler tout de même ce que vous savez tous parce que vous l'avez lu dans un tas d'ordures occultisantes dont vous vous abreuvez comme chacun sait, n'est-



*yin*

ce pas, je parle pas du *yang* et du *yin,* comme tout le monde vous savez ça, hein ? le mâle et la femelle. Ça se dessine comme ça. Ils forment de très beaux petits caractères. Voilà le [premier] comme *yang* et pour le *yin,* je vous le ferai une autre fois.



*yang*

Je vous le ferai une autre fois parce que… à ce propos… je ne vois pas pourquoi… ces caractères chinois qui sont pour peu d'entre vous quelque chose, j'en abuserais. Je vais m'en servir quand même. Nous ne sommes pas non plus là pour faire des tours de passe-passe. Si je vous en parle, c'est parce qu'il est bien évident que… voilà l'exemple de référents introuvables. Ça ne veut pas dire, foutre, qu'ils ne soient pas réels. La preuve, c'est que nous en sommes encore encombrés.

Si je fais un usage métaphorique de la linguistique, c'est à partir de ceci, c'est que l'inconscient ne peut se conformer à une recherche, je dis la linguistique, qui est insoutenable. Ça n'empêche pas de la continuer, bien sûr, c'est une gageure. Mais j'ai déjà fait assez d'usage de la gageure pour savoir, pour que vous sachiez, plutôt que vous soupçonniez que ça peut servir à quelque chose ; c'est aussi important de perdre que de gagner.

La linguistique ne peut être qu'une métaphore qui se fabrique pour ne pas marcher. Mais en fin de compte, ça nous intéresse beaucoup, parce que vous allez le voir, je vous l'annonce, c'est ça que j'ai à vous dire cette année, c'est que la psychanalyse, elle, c'est dans cette même métaphore qu'elle se déplace, toutes voiles dehors ; c'est bien là ce qui m'a suggéré ce retour comme ça, après tout, on sait ce que c'est, à mon vieux petit acquis de chinois. Après tout, pourquoi ne l'aurais-je pas entendu pas trop mal quand j'ai appris ça avec mon cher maître Demiéville ? J'étais déjà psychanalyste.

Alors, qu'il y ait une langue quand même dans laquelle ceci, ça se lit *wei* et ça fonctionne à la fois dans la formule *wu wei* qui veut dire non-agir, donc ça veut dire agir, et pour un rien vous voyez *wei* employé comme *comme,* ça veut dire comme, c'est-à-dire que ça sert de conjonction pour faire métaphore, ou bien encore ça veut dire, *en tant que ça se réfère à telle chose* qui est encore plus dans la métaphore, en tant que ça se réfère à telle chose, c'est-à-



*wei (wei)*

dire justement que ça n'en est pas puisque c'est bien forcé de s'y référer. Quand une chose se réfère à une autre, la plus grande largeur, la plus grande souplesse est donnée à l'usage éventuel de ce terme *wei* qui veut néanmoins dire *agir.* C'est pas mal une langue comme ça !, une langue où les verbes et les plus-verbes — agir, qu'est-ce qu'il y a de plus verbe, qu'est-ce qu'il y a de plus verbe actif ? — se transforment en menues conjonctions. Ça, c'est courant. Ça m'a beaucoup aidé quand même à généraliser la fonction du signifiant, même si ça fait mal aux entournures à quelques linguistes qui ne savent pas le chinois. Moi je voudrais bien demander à un certain, par exemple, comment pour lui la double articulation[2] dont il a plein la bouche depuis quelques années — enfin quand même la double articulation, on en crève ! —, la double articulation, qu'est-ce qu'il en fait en chinois ? Hein ? En chinois, voyez-vous, c'est la première qui est toute seule, et puis qui se trouve comme ça produire un sens qui de temps en temps fait que, comme tous les mots sont monosyllabiques, on va pas dire qu'il y a le phonème qui ne veut rien dire, et puis les mots qui veulent dire quelque chose, deux articulations, deux niveaux. Eh bien ! oui, même au niveau du phonème, ça veut dire quelque chose. Ça n'empêche pas que quand vous mettez plusieurs phonèmes, qui veulent déjà dire quelque chose, ensemble, ça fait un grand mot de plusieurs syllabes, tout à fait comme chez nous, qui a un sens qui n'a aucun rapport avec ce que veut dire chacun des phonèmes. Alors, la double articulation, elle est marrante là ! C'est drôle qu'on ne se souvienne pas qu'il y a une langue comme ça, quand on énonce comme générale une fonction de la double articulation comme caractéristique du langage. Je veux bien que tout ce que je dis soit une connerie, mais qu'on m'explique ! Qu'il y ait un linguiste ici qui vienne me dire en quoi la double articulation tient en chinois.

Alors, ce *wei* comme ça, pour vous habituer je vous l'introduis, mais tout doucement. Je vous en apporterai un minimum d'autres, mais enfin qui puissent servir à quelque chose. Ça allège bien les choses d'ailleurs, que ce verbe soit à la fois agir et la conjonction de la métaphore. Peut-être que l'*Im Anfang war die Tat*, comme dit l'autre, là que l'agir était tout au commencement, c'est peut-être exactement la même chose que de dire : εν αρχη, *au commencement était le verbe.* Il n'y a peut-être pas d'autre agir que celui-là. Ce qu'il y a de terrible, c'est que je peux vous mener comme ça longtemps avec la métaphore et que plus loin j'irai, plus loin vous serez fourvoyés parce

que, justement, le propre de la métaphore, c'est de ne pas être toute seule. Il y a aussi la métonymie qui fonctionne pendant ce temps-là et même pendant que je vous parle, parce que c'est quand même la métaphore, comme disent ces gens très compétents, très sympathiques qui s'appellent les linguistes ; ils sont même si compétents qu'ils ont été forcés d'inventer la notion de compétence. La langue, c'est la compétence en elle-même. En plus, c'est vrai. On est compétent en rien d'autre. Seulement, comme ils s'en sont aperçus aussi, il n'y a qu'une façon de le prouver, c'est la performance. C'est eux qui appellent ça comme ça, la performance. Moi pas, je n'en ai pas besoin. Je suis en train de la faire, la performance, en faisant la performance de vous parler de la métaphore, naturellement je vous floue, parce que la seule chose intéressante, c'est ce qui se passe dans la performance, c'est la production du plus-de-jouir, du vôtre et de celui que vous m'imputez quand vous réfléchissez. Ça vous arrive. Ça vous arrive surtout pour vous demander ce que je fous là. Il faut bien croire que ça doit vous faire plaisir, au niveau de ce plus-de-jouir qui vous presse ; comme je vous l'ai déjà expliqué, c'est à ce niveau-là que se fait l'opération de la métonymie, grâce à quoi vous pouvez à peu près être emmenés n'importe où, conduits par le bout du nez, naturellement pas simplement à vous déplacer dans le couloir. Mais ce n'est pas ça qui est intéressant, de vous emmener dans le couloir, ni même de vous battre sur la place publique. L'intéressant, c'est de vous garder là, bien rangés, bien serrés, bien pressés les uns contre les autres. Pendant que vous êtes là, vous ne nuisez à personne ! Ça nous mènera assez loin, ce petit badinage, parce que c'est tout de même à partir de là que nous essayerons d'articuler la fonction du *yin.*

Vous comprenez, je vous rappelle cette histoire de plus de jouir, je vous la rappelle enfin comme je peux ; il est bien certain qu'il n'a été définissable et par moi qu'à partir de quoi ? D'une sérieuse édification, celle de la relation d'objet telle qu'elle se dégage de l'expérience dite freudienne. Ça ne suffit pas. Il a fallu que cette relation, je la coule, je lui fasse godet de la *plus-value* de Marx, ce que personne n'avait songé pour cet usage. La plus-value de Marx, ça ne s'imagine pas comme ça. Si ça s'invente, c'est au sens où le mot invention veut dire qu'on trouve une bonne chose déjà bien installée dans un petit coin, autrement dit qu'on fait une trouvaille. Pour faire une trouvaille, il fallait que ça soit déjà assez bien poli, rodé, par quoi ?, par un discours. Alors, le *plus-de-jouir,* comme la *plus-value,* n'est détectable que dans un discours développé, dont il n'est pas question de discuter qu'on puisse le

définir comme le discours du capitaliste. Vous n'êtes pas bien curieux, et puis surtout peu interventionnistes, de sorte que l'année dernière, quand je vous ai parlé du discours du maître, personne n'est venu me chatouiller pour me demander comment ça se situait là-dedans, le discours du capitaliste. Moi j'attendais ça, je demande qu'à vous l'expliquer, surtout que c'est simple comme tout. Un tout petit truc qui tourne et votre discours du maître se montre tout ce qu'il y a de plus transformable dans le discours du capitaliste ; l'important n'est pas ça, la référence à Marx, c'était suffisant pour montrer que ça avait le plus profond rapport avec ce discours du maître. Ce à quoi je veux en venir, c'est ceci, c'est que pour attraper quelque chose d'aussi essentiel que ce qui est là, disons le support — le support, chacun sait que je ne vous en abreuve pas, c'est bien la chose du monde dont je me méfie le plus, parce que c'est avec ça bien sûr qu'on fait les pires extrapolations, c'est avec ça pour tout dire qu'on fait la psychologie, la psychologie, c'est ce qui nous est bien nécessaire pour pouvoir arriver à penser la fonction du langage —, alors quand je réalise que du plus-de-jouir le support c'est la métonymie, c'est bien que là je suis entièrement justifié, c'est ce qui fait que vous me suiviez, par le fait que ce plus-de-jouir est essentiellement un objet glissant. Impossible d'arrêter ce glissement en aucun point de la phrase.

Néanmoins, pourquoi nous refuser à nous apercevoir que le fait qu'il soit utilisable dans un discours, linguistique ou pas, je vous l'ai déjà dit, ça m'est égal, dans un discours qui est le mien, et qu'il ne le soit qu'à s'emprunter non au discours, mais à la logique du capitaliste, est quelque chose qui nous introduit, plutôt nous ramène à ce que j'ai apporté la dernière fois et qui a laissé certains un tout petit peu perplexes. Chacun sait que je finis toujours ce que j'ai à vous raconter dans un petit galop, parce que peut-être j'ai trop traîné, musardé avant, certains me le disent, que voulez-vous ? chacun son rythme. C'est comme ça que je fais l'amour.

Je vous ai parlé d'une logique sous-développée. Ça a laissé certains à se gratter la tête. Qu'est-ce que ça va être, cette logique sous-développée ?

Partons de ceci. J'avais auparavant bien marqué ceci que ce que véhicule l'extension du capitalisme, c'est le sous-développement. Enfin je vais le dire maintenant parce que quelqu'un que j'ai rencontré à la sortie et à qui j'ai fait une confidence, je lui ai dit « j'aurais voulu illustrer la chose en disant que M. Nixon, c'est en fait Houphouet-Boigny en personne », « Oh, il m'a dit ; vous auriez dû le dire. » Eh bien ! je le dis. La seule différence entre les deux, c'est

que M. Nixon a été psychanalysé, dit-on ! Vous voyez le résultat ! Quand quelqu'un a été psychanalysé d'une certaine façon, et ça *c'est toujours vrai,* dans tous les cas, quand il a été psychanalysé d'une certaine façon, dans un certain champ, dans une certaine école, par des gens qu'on peut nommer, eh bien ! c'est incurable. Il faut tout de même dire les choses comme elles sont. C'est incurable. Ça va même très loin. Il est par exemple manifeste qu'il est exclu que quelqu'un qui a été psychanalysé quelque part, dans un certain endroit, par certaines personnes, nommables, pas par n'importe lesquelles, eh bien ! il ne peut rien comprendre à ce que je dis. Ça s'est vu et il y a des preuves. Il sort même tous les jours des bouquins pour le prouver. À soi tout seul, ça soulève tout de même des questions sur ce qu'il en est des possibilités de la performance, à savoir de fonctionner dans un certain discours.

Donc, si le discours est suffisamment développé, il y a quelque chose, disons rien de plus, ce quelque chose il se trouve que c'est vous, mais ça c'est un pur accident, personne ne sait votre rapport à ce quelque chose, c'est un quelque chose qui vous intéresse quand même.

Voilà c'est comme ça que ça s'écrit. Ça se lit, dans une transcription classique française *sing.* Si vous mettez un *h* devant — *hsing* — c'est la transcription anglaise, et la plus récente transcription chinoise, si je ne m'y trompe pas, parce qu'après tout c'est purement conventionnel, s'écrit comme ça : *xing.* Bien sûr, ça ne se prononce pas *xing,* ça se prononce *'sing.* C'est la nature. C'est cette nature dont vous avez pu voir que je suis loin de l'exclure dans l'affaire. Si vous n'êtes pas complètement sourdingues, vous avez pu quand même remarquer que la première chose qui valait la peine d'être retenue dans ce que je vous ai dit dans notre premier entretien, c'est que le signifiant — j'ai bien insisté — il cavale partout dans la nature. Je vous ai parlé des étoiles, des constellations plus exactement, puisqu'il y a étoile et étoile ; pendant des siècles quand même, le ciel c'est ça : c'est le premier trait, celui qui est au-dessus, qui est important. C'est un plateau, un tableau noir. On me reproche de me servir du tableau noir. C'est tout ce qui nous reste comme ciel, mes bons amis, c'est pour ça que je m'en sers, pour mettre dessus ce qui doit être vos constellations.



*hsing (xing)*



*t'ien (tian)*

Alors, un discours suffisamment développé, de ce discours il résulte que tous tant que vous êtes, et que vous soyez ici ou aux U.S.A., c'est le même tabac, et de même ailleurs, vous êtes sous-développés par rapport à ce discours. Je parle de ce quelque chose, ce quelque chose à quoi il s'agit de s'intéresser mais qui est certainement ce dont on parle quand on parle de votre sous-développement. Où le situer exactement ? Qu'en dire ? Ce n'est pas faire de la philosophie de demander de ce qui arrive, quelle est la substance. Il y a des choses dans ce cher Meng-Tzu, je ne vois, après tout, pas de raisons de vous faire droguer, je n'ai véritablement aucun espoir que vous fassiez l'effort d'y foutre le nez, je vais donc aller aussi bien, pourquoi pas ? à ce que je devrais ménager de trois étages d'échelons, surtout qu'il nous y dit des choses extraordinairement intéressantes. Il y a un truc, on ne sait pas comment ça sort d'ailleurs, parce que c'est fait Dieu sait comment, c'est un collage, ce livre de Meng-Tzu, les choses se suivent, comme on dit, et ne se ressemblent pas. Enfin bref ! à côté de cette notion du *hsing,* de la nature, sort tout d'un coup celle du *ming,* du décret du ciel.



*ming (ming)*

Évidemment, je pourrais très bien m'en tenir au *ming,* au décret du ciel, c'est à savoir continuer mon discours, ce qui veut dire en somme : c'est comme ça parce que c'est comme ça, un jour, la science poussa sur notre terrain. En même temps, le capitalisme faisait des siennes, et puis il y a eu un type, Dieu sait pourquoi, décret du ciel, il y a Marx qui a, en somme, assuré au capitalisme une assez longue survie. Et puis il y a Freud qui a tout à coup été inquiet de quelque chose qui manifestement devenait le seul élément d'intérêt qui eut encore quelque rapport avec cette chose qu'on avait autrefois rêvée et qui s'appelait la connaissance, à une époque où il n'y avait plus la moindre trace de quelque chose qui ait un sens de cette espèce, il s'est aperçu qu'il y avait le symptôme.

C'est là que nous en sommes. Le symptôme, c'est autour de quoi tourne tout ce dont nous pouvons, comme on dit, si le mot avait encore un sens, avoir idée. Le symptôme, c'est là-dessus que vous vous orientez, tous autant que vous êtes. La seule chose qui vous intéresse, et qui ne tombe pas à plat, qui ne soit pas simplement inepte comme information, c'est des choses qui ont l'apparence de symptôme, c'est-à-dire, en principe, des choses qui vous font signe, mais à quoi on ne comprend rien. C'est la seule chose sûre, c'est qu'il y a des choses qui vous font signe à quoi on ne comprend rien.

Je vous dirai comment l'homme, c'est intraduisible, c'est comme ça, c'est le type bien, fait de très curieux petits tours de jonglerie et d'échange entre le *hsing* et le *ming.* C'est évidemment beaucoup trop calé pour que je vous en parle aujourd'hui, mais je le mets à l'horizon, à la pointe pour vous dire que c'est là qu'il faudra en venir, parce que de toute façon, ce *xin,* c'est quelque chose qui ne va pas, qui est sous-développé ; il faut bien savoir où le mettre. Qu'il puisse vouloir dire la nature, ça a quelque chose de pas très satisfaisant vu l'état où en sont les choses pour ce qui est de l'histoire naturelle. Ce *hsing*, il n'y a aucune espèce de chance que nous le trouvions dans ce truc rudement calé à obtenir, à serrer de près qui s'appelle le plus-de-jouir. Si c'est si glissant, ça ne rend pas facile de mettre la main dessus. C'est tout de même pas, certainement pas à ça que nous nous référons quand nous parlons de sous-développement.

Je sais bien qu'à terminer maintenant, parce que l'heure s'avance, je vais vous laisser peut-être un petit peu trop en haleine. Tout de même, je vais revenir en arrière, sur le plan de l'agir métaphorique et pour vous dire en quoi, puisqu'aujourd'hui ça a été mon pivot, la linguistique convenablement filtrée, critiquée, focalisée, enfin, pour tout dire, à condition que nous en fassions exactement ce que nous voulons et ce que font les linguistes, mon Dieu, pourquoi ne pas en tirer profit ? Il peut arriver qu'ils fassent quelque chose d'utile. Si la linguistique est ce que je disais tout à l'heure, une métaphore qui se fabrique exprès pour ne pas marcher, ça peut peut-être vous donner des idées pour ce qui pourrait bien, nous, être notre but. D'où nous nous tenons avec Meng-Tzu et puis quelques autres à son époque qui savaient ce qu'ils disaient, parce qu'il ne faudrait pas confondre quand même le sous-développement avec le retour à un état archaïque, ce n'est pas parce que Meng-Tzu vivait au troisième siècle avant Jésus-Christ que je vous le présente comme une mentalité primitive ; je vous le présente comme quelqu'un qui,

dans ce qu'il disait, savait probablement une part des choses que nous ne savons pas quand nous disons la même chose, alors c'est ça qui peut nous servir à apprendre avec lui à soutenir une métaphore, non pas fabriquée pour ne pas marcher, mais dont nous suspendions l'action. C'est là peut-être où nous essayerons de montrer la voie nécessaire.

J'en resterai là aujourd'hui pour un discours qui ne serait pas du semblant.

1 - Interview d'André Martinet par Brigitte Devisme parue dans *Le Monde* du 5 janvier 1971.

2 - André Martinet, *Éléments de linguistique générale*, Paris, 1960.
Nouvelle édition revue et augmentée, collection «V», Paris, 1967.

# Leçon IV

*17 février 1971*

*[Avant le séminaire,*
*Lacan écrit au tableau la citation de Meng-Tzu, reproduite en page 67.]*

— Ça, c'est le nom de l'auteur de cette menue formule…
— Plus fort !
— Ça, c'est le nom de l'auteur de cette menue formule !
— Merci.

— Cette menue formule, auquel, malgré qu'elle ait été écrite vers 250 avant J.-C., en Chine comme vous le voyez, au chapitre 2, au Livre IV, deuxième partie, quelquefois c'est classé autrement, alors dans ce cas-là ce sera la partie VIII, au Livre IV, deuxième partie paragraphe 26 de Meng-Tzu, ce que les jésuites appellent Mencius, puisque ce sont eux qui ont fait, bien avant l'époque où il y a eu des sinologues, c'est-à-dire le début du XIXe siècle, pas avant ; j'ai eu le bonheur d'acquérir le premier livre sur lequel se soient trouvées conjointes une plaque d'impression chinoise, c'est pas tout à fait la même chose que le premier livre où il y ait eu à la fois des caractères chinois et des caractères européens, c'est le premier livre où il y a eu une plaque d'impression chinoise avec des choses écrites, des choses imprimées, de notre crû. C'est une traduction des fables d'Ésope. Ça, c'est paru en 1840, et ça se targue, à juste titre, d'être le premier livre où se soit réa-



*Meng tzu*
*meng zi*

lisée cette conjonction. Mil huit cent quarante, dites-vous que c'est à peu près, justement, la note du moment où il y a eu des sinologues. Les jésuites étaient depuis bien longtemps en Chine, comme peut-être certains s'en souviennent. Ils ont failli faire la conjonction de la Chine avec ce qu'ils représentaient au titre de missionnaires. Seulement ils se sont laissés un peu, un peu impressionner par les rites chinois, et comme vous le savez peut-être, en plein XVIII^e^ siècle, ça leur a fait quelques ennuis avec Rome, qui n'a pas montré en l'occasion une particulière acuité politique. Ça lui arrive, à Rome. Enfin, dans Voltaire, si vous lisez Voltaire, mais bien sûr personne ne lit plus Voltaire, vous avez bien tort, c'est tout plein de choses ; dans Voltaire, il y a, très exactement dans *Le Siècle de Louis XIV,* un appendice, je crois, ça forme un libelle particulier, un grand développement sur cette Querelle des Rites, dont beaucoup de choses dans l'histoire se trouvent maintenant en position de filiation.

Quoi qu'il en soit donc, c'est de Mencius qu'il s'agit, et Mencius écrit ceci — puisque je l'ai écrit au tableau,…, pour commencer ça ne fait pas à proprement parler partie de mon discours d'aujourd'hui, c'est pour ça que je le case avant l'heure pile de midi et demi —, je vais vous dire, ou je vais essayer de vous faire sentir ce que ça veut dire, et puis ça nous mettra dans le bain concernant ce qui est l'objet à proprement parler de ce que je veux énoncer aujourd'hui, c'est à savoir que… dans ce qui nous préoccupe, quelle est la fonction de l'écriture.

Comme l'écriture, ça existe en Chine depuis… un temps immémorial, je veux dire bien avant que nous en ayons à proprement parler des ouvrages, l'écriture existait déjà depuis extrêmement longtemps, on ne peut pas évaluer depuis combien de temps elle existait ; cette écriture a, en Chine, un rôle tout à fait pivot, dans un certain nombre de choses qui se sont passées, et c'est assez… c'est assez éclairant sur ce que nous pouvons penser de la fonction de l'écriture. Il est certain que l'écriture a joué un rôle tout à fait décisif dans le support de quelque chose, de quelque chose auquel nous avons à…, cet accès-là et rien d'autre, à savoir un type de structure sociale qui s'est soutenu très longtemps et d'où, jusqu'à une époque récente, on pouvait conclure qu'il y avait une toute autre filiation quant à ce qui se supportait en Chine, que ce qui s'était engendré chez nous, et nommément par un de ces phylum qui se trouvent nous intéresser particulièrement, à savoir le phylum philosophique en tant que, je l'ai pointé l'année dernière, il est nodal pour comprendre ce dont il s'agit quant au discours du maître.

Alors, voilà comment s'énonce cet exergue ; comme je vous l'ai déjà montré au tableau la dernière fois, ceci désigne le ciel, ça se dit *tien*. *T'ien hsia,* c'est sous le ciel, tout ce qui est sous le ciel ; ici c'est un déterminatif *tchih,* il s'agit de quelque chose qui est dessous le ciel ; qu'est-ce qui est dessous le ciel, c'est ce qui vient après. Ce que vous voyez là n'est autre chose que la désignation de la parole, que dans l'occasion nous énoncerons *yen. Yen hsing,* je l'ai déjà mis au tableau la dernière fois, en vous signalant que ce *hsing,* c'était justement un des éléments qui nous préoccuperont cette année, pour autant que le terme qui en approche le plus, c'est celui de la nature. Et *yeh* est quelque chose qui conclut une phrase sans dire à proprement parler qu'il s'agit de quelque chose de l'ordre de ce que nous énonçons *est, être,* c'est une conclusion ; c'est une conclusion ou disons une ponctuation, car la phrase continue ici puisque les choses s'écrivent de droite à gauche, la phrase continue ici par un certain *tse* qui veut dire *par conséquent,* ou qui en tout cas indique le conséquent. Alors, voyons donc ce dont il s'agit. *Yen* ne veut rien dire d'autre que le langage, mais comme tous les termes énoncés dans la langue chinoise, c'est susceptible aussi d'être employé au sens d'un verbe. Donc ça peut vouloir dire à la fois la parole et ce qui parle, et qui parle quoi ? Ça serait dans ce cas ce qui suit, à savoir *hsing,* la nature, ce qui parle de la nature sous le ciel, et *yeh* serait une ponctuation.

Néanmoins, et c'est en cela qu'il est intéressant de s'occuper d'une phrase de la langue écrite, vous voyez que vous pourriez couper les choses autrement et dire : la parole, voire le langage, car s'il s'agissait de préciser la parole, nous aurions un autre caractère légèrement différent, à ce niveau tel que donc il est ici écrit, ce caractère peut aussi bien vouloir dire parole que langage. Ces sortes d'ambiguïtés sont tout à fait fondamentales dans l'usage de ce qui s'écrit, très précisément, et c'est ce qui en fait la


*t'ien (tian)*


*hsia (xia)*


*chih (zhi)*


*yen (yan)*


*hsing (xing)*


*yeh (ye)*

portée de ce que j'écris. Comme je vous l'ai fait remarquer, comme je vous l'ai fait remarquer au départ de mon discours de cette année, et plus spécialement la dernière fois, c'est très précisément en tant que la référence quant à tout ce qui est du langage est toujours indirecte que le langage prend sa portée.

Nous pourrions donc dire aussi : le langage, en tant qu'il est dans le monde, qu'il est sous le ciel, le langage, voilà ce qui fait *hsing,* la nature, car cette nature n'est pas, au moins dans Meng-Tzu, n'importe quelle nature, il s'agit justement de la nature de l'être parlant, celle dont, dans un autre passage, il tient à préciser que, il y a une différence entre cette nature et la nature de l'animal, une différence, ajoute-t-il, pointe-t-il en deux termes qui veulent bien dire ce qu' ils veulent dire, « une différence infinie ». Et qui peut-être est celle qui est définie là. Vous le verrez d'ailleurs, que nous prenions l'une ou l'autre de ces interprétations, l'axe de ce qui va se dire comme conséquent n'en sera pas changé.



*tse (ze)*



*ku (gu)*

*Tse* donc, c'est la conséquence ; en conséquence, *ku,* c'est ici, *ku,* en conséquence, c'est de cause — car cause ne veut pas dire autre chose, quelle que soit l'ambiguïté que, un certain livre, un certain livre qui est celui-ci, *Mencius on the mind,* à savoir un livre commis par un nommé Richards, qui n'était certainement pas le dernier venu — Richards et Ogden sont les deux chefs de file d'une position née en Angleterre et tout à fait conforme à la meilleure tradition de la philosophie anglaise, qui ont constitué au début de ce siècle la doctrine appelée logico-positivisme, dont le livre majeur s'intitule *The Meaning of Meaning.* C'est un livre auquel vous trouverez déjà allusion dans mes *Ecrits* avec une certaine position dépréciative de ma part. *The Meaning of Meaning* veut dire *le sens du sens.* Le logico-positivisme procède de cette exigence qu'un texte ait un sens saisissable, ce qui l'amène à une position qui est celle-ci que, un certain nombre d'énoncés philosophiques se trouvent en quelque sorte dévalorisés au principe du fait qu'ils ne… qu'ils ne donnent aucun résultat saisissable quant à la recherche du sens. En d'autres termes, pour peu qu'un texte philosophique soit pris en flagrant délit de non-sens, il est mis pour cela même hors de jeu. Il n'est que trop clair que c'est là une façon d'éla-

guer les choses qui ne permet guère de s'y retrouver car si nous partons du principe que quelque chose qui n'a pas de sens ne peut pas être essentiel dans le développement d'un discours, nous perdons le fil, tout simplement. Je ne dis pas bien sûr qu'une telle exigence ne soit un procédé, mais que ce procédé nous interdise en quelque sorte toute articulation dont le sens n'est pas saisissable, c'est quelque chose qui, par exemple, peut, aboutira à ceci par exemple que nous ne pourrons plus faire usage du discours mathématique, dont, de l'aveu des logiciens les plus qualifiés, ce qui le caractérise, c'est que, il se peut qu'en tel ou tel de ses points, nous ne puissions plus lui donner aucun sens, ce qui ne l'empêche pas précisément d'être, de tous les discours, celui qui se développe avec le plus de rigueur. Nous nous trouvons d'ailleurs de ce fait en un point qui est tout à fait essentiel à mettre en relief concernant la fonction de l'écrit.

Donc, c'est de *ku* qu'il s'agit, c'est de *ku* qu'il s'agit et en tant que *i wei,* car je vous ai déjà dit que ce *wei* qui peut dans certains cas vouloir dire *agir* voire même quelque chose qui est de l'ordre de *faire* encore que ce ne soit pas n'importe lequel, *i* ici a le sens de quelque chose comme *avec,* c'est *avec* que nous allons procéder comme, comme quoi ? comme *li,* c'est ici le mot sur lequel je vous pointe, je vous pointe ceci que *li,* je le répète, que ce *li* qui veut dire *gain, intérêt, profit,* et la chose est d'autant plus remarquable que précisément Mencius, Mencius dans son premier chapitre, se présentant à un certain prince, peu importe lequel, de ce qui constituait les Royaumes dits, dits par la suite être les Royaumes combattants, se trouve auprès de ce prince qui lui demande ses conseils, auprès de ce prince, marquer que, il n'est pas là pour lui enseigner ce qui fait notre loi présente à tous, à savoir de ce qui convient pour l'accroissement de la richesse du Royaume, et nommément de ce que nous appellerions la plus-value. S'il y a un sens qu'on peut donner rétroactivement à *li,*



*wei (wei)*



*i (yi)*



*li (li)*



*erh (er)*



*i (yi)* de *erh i*



*i (yi)*

c'est bien de cela qu'il s'agit. Or, c'est bien là qu'il est remarquable de voir que ce que marque en l'occasion Mencius, c'est que à partir donc de cette parole qui est la nature, ou si vous voulez de la parole qui concerne la nature, ce dont il va s'agir, c'est d'arriver à la cause, en tant que ladite cause, c'est *li, erh, i i,* ce qui veut dire le *li, erh* est quelque chose qui veut à la fois dire comme *et,* et comme *mais, erh i,* c'est seulement ça, et pour qu'on n'en doute pas, le *i* qui termine, qui est un i conclusif, ce *i* a le même accent de *seulement.* C'est *li,* et ça suffit. C'est là que je me permets en somme de reconnaître que, pour ce qui est des effets du discours, pour ce qui est dessous le ciel, ce qui en ressort n'est autre que la fonction de la cause en tant qu'elle est le plus de jouir.

Vous verrez, à vous référer à ce texte de Meng-Tzu, vous avez deux façons de le faire, vous le procurer d'une part dans l'édition en somme très très bonne qui en a été donnée par un jésuite de la fin du XIX^e^ siècle, un nommé Wieger, dans une édition des *Quatre Livres fondamentaux du Confucianisme;* vous avez une autre façon, c'est de vous emparer de ce *Mencius on the Mind* qui est paru chez Kegan Paul à Londres. Je ne sais pas s'il en existe actuellement beaucoup d'exemplaires encore *available,* comme on dit, mais après tout ça vaut la peine de, pourquoi pas, d'en faire faire pour ceux qui seraient curieux de se reporter à quelque chose d'aussi fondamental, pour un certain éclairage d'une réflexion sur le langage qu'est le travail d'un néo-positiviste et qui n'est certainement pas négligeable, le *Mencius on the Mind* donc, de Richards, se procure à Londres chez Kegan Paul. Et ceux qui trouveront bon de se donner la peine d'en avoir [un exemplaire], s'ils ne peuvent pas se procurer [le volume], se faire une photocopie, peut-être, n'en comprendront que mieux un certain nombre de références que j'y prendrai cette année car j'y reviendrai.

Autre chose donc est de parler de l'origine du langage, et autre chose de sa liaison à ce que j'enseigne, à ce que j'enseigne conformément à ce que j'articule, que j'ai l'année dernière articulé comme le discours de l'analyste. Car vous ne l'ignorez pas, la linguistique a commencé avec Humboldt par cette sorte d'interdit, de ne pas se poser la question de l'origine du langage, faute de quoi bien sûr on s'égare. Ce n'est pas rien que quelqu'un se soit avisé en pleine période de mythification génétique, c'était le style au début du siècle 19, ait posé que rien, à jamais, ne serait situé, fondé, articulé, concernant le langage, si on ne commençait pas d'abord par interdire les questions de l'ori-

gine. C'est un exemple qui aurait bien dû être suivi ailleurs, ça nous aurait évité bien des élucubrations du type de celles qu'on peut appeler primitivistes, il n'y a rien de tel que la référence au primitif pour… primitiver la pensée. C'est elle-même qui régresse régulièrement à la mesure même de ce qu'elle prétend découvrir comme primitif.

Le discours de l'analyste, faut bien que je vous le dise, puisqu'en somme vous ne l'avez pas entendu, le discours de l'analyste n'est rien d'autre que la logique de l'action. Vous l'avez pas entendu, pourquoi ? parce que dans ce que j'ai articulé l'année dernière avec les petites lettres au tableau, sous cette forme, le petit *a* sur $S_2$ et de ce qui se passe au niveau de l'analysant, à savoir la fonction du sujet en tant que barré et en tant que ce qu'il produit, ce sont des signifiants, et pas n'importe lesquels, des signifiants maîtres. C'est parce que c'était écrit et écrit comme ça, car je l'ai écrit à maintes reprises, c'est pour cela même que vous ne l'avez pas entendu. C'est en ça que l'écrit se différencie de la parole, et il faut y remettre de la parole et l'en beurrer sérieusement, mais naturellement non pas sans inconvénients de principe, pour qu'il soit entendu. On peut écrire donc des tas de choses sans que ça parvienne à aucune oreille. C'est pourtant écrit. C'est même pour ça que mes *Écrits,* je les ai appelés comme ça. Ça a scandalisé comme ça du monde sensible, et pas n'importe qui. Il est très curieux que la personne que ça a littéralement convulsé soit une japonaise. Je commenterai ça plus tard. Naturellement ici ça n'a convulsé personne, la japonaise dont je parle n'est pas là. Et n'importe qui, qui est de cette tradition, saurait je pense à l'occasion comprendre pourquoi cette espèce d'effet d'insurrection s'est produit. C'est de la parole bien sûr que se fraie la voie vers l'écrit. Mes *Écrits,* si je les ai intitulés comme ça, c'est qu'ils représentent une tentative, une tentative d'écrit, comme c'est suffisamment marqué par ceci que ça aboutit à des graphes. L'ennui, c'est que, c'est que les gens qui prétendent me commenter partent tout de suite des graphes. Ils ont tort, les graphes ne sont compréhensibles qu'en fonction, je dirai, du moindre effet de style des dits *Écrits,* qui en sont en quelque sorte les marches d'accès. Moyennant quoi l'écrit, l'écrit repris à soi tout seul, qu'il s'agisse de tel ou tel schéma, celui qu'on appelle L ou n'importe quoi, ou du grand graphe lui-même, présente l'occasion de toutes sortes de malentendus. C'est d'une parole qu'il s'agit, en tant

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

bien sûr et pourquoi, qu'elle tend à frayer la voie à ces graphes qu'il s'agit, mais il convient de ne pas oublier cette parole, pour la raison qu'elle est celle même qui se réfléchit de la règle analytique qui est comme vous le savez : parlez, parlez, pariez [?], il suffit que vous paroliez, voilà la boîte d'où sortent tous les dons du langage, c'est une boîte de Pandore. Quel rapport donc avec ces graphes ? Ces graphes bien sûr, personne n'a encore osé aller jusque-là, ces graphes ne vous indiquent en rien quoi que ce soit qui permette de faire retour à l'origine du langage. S'il y a une chose qui y paraît tout de suite, c'est que non seulement ils ne la livrent pas, mais qu'ils ne la promettent pas non plus.

Ce dont il va s'agir aujourd'hui est de la situation par rapport à la vérité qui résulte de ce qu'on appelle la libre association, autrement dit un libre emploi de la parole. Je n'en ai jamais parlé qu'avec ironie, il n'y a pas plus de libre association qu'on ne pourrait dire qu'est libre une variable liée dans une fonction mathématique, et la fonction définie par le discours analytique n'est bien évidemment pas libre, elle est liée. Elle est liée par des conditions que je désignerai rapidement comme celles du cabinet analytique. À quelle distance est mon discours analytique tel qu'il est ici défini par cette disposition écrite, à quelle distance est-il du cabinet analytique, c'est précisément ce qui constitue ce que nous appellerons mon dissentiment d'avec un certain nombre de cabinets analytiques. Aussi cette définition du discours analytique, pour pointer là où j'en suis, ne leur paraît pas s'accommoder aux conditions du cabinet analytique. Or, ce que mon discours dessine, disons à tout le moins livre [c'est] une partie des conditions qui constituent le cabinet analytique. Mesurer ce qu'on fait quand on entre dans une psychanalyse, c'est quelque chose qui a bien son importance, mais en tout cas quant à moi, qui s'indique dans le fait que je procède toujours à de nombreux entretiens préliminaires.

Une personne pieuse que je ne désignerai pas autrement trouvait, paraît-il, aux derniers échos, enfin à des échos d'il y a trois mois, au moins y avait-il une gageure intenable pour elle à fonder le transfert sur le *Sujet supposé savoir,* puisque par ailleurs la méthode implique qu'il se soutienne d'une absence totale de préjugés quant au cas. Le *Sujet supposé savoir quoi,* alors ? me permettrai-je de demander à cette personne, si le psychanalyste doit être supposé savoir ce qu'il fait, et s'il le sait effectivement ? À partir de là, à partir de là on comprendra que je pose d'une certaine façon mes questions sur le transfert dans *La direction de la cure* par exemple, qui est un texte auquel

je vois avec plaisir que dans mon école, [puisqu'] il se passe quelque chose de nouveau, c'est que dans mon école on se met à travailler au titre d'une école, c'est là quand même un pas assez nouveau pour être relevé, j'ai pu constater non sans plaisir qu'on s'était aperçu que dans ce texte, je ne tranche aucunement de ce qu'est le transfert. C'est très précisément en disant le *Sujet supposé savoir,* tel que je le définis, que la question est… tout à fait reste entière de savoir si l'analyste peut être supposé savoir ce qu'il fait.



*szu (si)*

Pour en quelque sorte prendre au départ, départ de ce qui aujourd'hui va être énoncé, et pour lequel ce petit caractère chinois car c'en est un celui-là, c'en est un, je regrette beaucoup que la craie ne me permette pas de mettre les accents que permet le pinceau, c'en est un qui a un sens, pour satisfaire aux exigences des logico-positivistes, c'est un sens dont vous allez voir qu'il est pleinement ambigu puisqu'il veut à la fois dire *retors,* qu'il veut dire aussi *personnel,* au sens de privé. Et puis il en a encore quelques autres. Mais ce qui me paraît remarquable, c'est sa forme écrite, et sa forme écrite va me permettre tout de suite de vous dire où se placent les termes autour desquels va tourner mon discours d'aujourd'hui.

Si nous placions quelque part ici (1) ce que j'appelle au sens le plus large — vous allez voir que c'est large,… je dois dire que je n'ai pas besoin, il me semble, de le souligner — les effets de langage, c'est ici (2) que nous aurions à mettre ce dont il s'agit, à savoir où ils prennent leur principe. Là où ils prennent leur principe, c'est en cela que le discours analytique est révélateur de quelque chose qui, qu'il est un pas, j'ai essayé de le rappeler, encore qu'il s'agisse pour l'analyse, de vérités premières. C'est par là que je vais commencer tout de suite. Nous aurions ici (3) alors le fait de l'écrit.

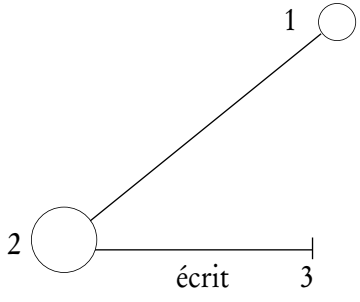

Il est très important à notre époque, et à partir de certains énoncés qui ont été faits et qui tendent à établir de très regrettables confusions, de rappeler que tout de même l'écrit est non pas premier mais second par rapport à toute fonction du langage, et que néanmoins sans l'écrit, il n'est d'aucune façon possible de revenir questionner ce qui résulte au premier chef de l'effet de langage comme tel, autrement dit de l'ordre symbolique, c'est à savoir la dimension, pour vous faire plaisir, mais vous savez que j'ai introduit le terme de *demansion,* la demansion, la résidence, le lieu de l'Autre de la vérité. Je sais que cette demansion a fait question pour certains, les échos m'en sont revenus, eh bien ! si demansion est en effet un terme, un terme nouveau que j'ai fabriqué et s'il n'a pas encore de sens, eh bien ! ça veut dire que c'est à vous que ça revient de lui en donner un. Interroger la demansion de la vérité, de la vérité dans sa demeure, c'est quelque chose, là est le terme, la nouveauté de ce que j'introduis aujourd'hui, qui ne se fait que par l'écrit, et par l'écrit en tant que ceci, que, il n'est que de l'écrit que se constitue la logique. Voici ce que j'introduis en ce point de mon discours de cette année, il n'y a de question logique qu'à partir de l'écrit, en tant que l'écrit n'est justement pas le langage. Et c'est en cela que j'ai énoncé qu'il n'y a pas de métalangage, que l'écrit même en tant qu'il se distingue du langage est là pour nous montrer que, si c'est de l'écrit que s'interroge le langage, c'est justement en tant que l'écrit ne l'est pas, mais qu'il ne se construit, ne se fabrique que de sa référence au langage.

Après avoir posé ceci qui a l'avantage de vous frayer ma visée, mon dessein, je repars de ceci qui concerne ce point, ce point qui est de l'ordre de cette surprise par où se signale l'effet de rebroussement dont j'ai essayé de définir la jonction de la vérité au savoir, et que j'ai énoncé en ces termes qu'il n'y a pas de rapport sexuel chez l'être parlant. Il y a eu une première condition qui pourrait tout de suite nous le faire voir, c'est que le rapport sexuel, comme tout autre rapport au dernier terme, ça ne subsiste que de l'écrit. L'essentiel du rapport, c'est une application, *a* appliqué sur *b* ($a \rightarrow b$), et si vous ne l'écrivez pas *a* et *b,* vous ne tenez pas le rapport en tant que tel. Ça ne veut pas dire qu'il ne se passe pas des choses dans le réel. Mais au nom de quoi l'appelleriez-vous rapport ? Cette chose grosse comme tout suffirait déjà à rendre, disons, concevable, qu'il n'y ait pas de rapport sexuel, mais ça ne trancherait en rien le fait qu'on n'arrive pas à l'écrire. Je dirai même plus, il y a quelque chose qu'on a fait déjà depuis un bout de temps, c'est de l'écrire

comme ça : ♂ → ♀, en se servant de petits signes planétaires, à savoir rapport de ce qui est mâle à ce qui est femelle. Et je dirai même que depuis un certain temps, grâce au progrès qu'a permis l'usage du microscope, car n'oublions pas qu'avant Swammerdam, on ne pouvait en avoir aucune espèce d'idée, ceci… peut sembler articuler le fait que le rapport, si complexe soit-il, n'est-ce pas, si méiotique qu'en soit le procès par où des cellules dites gonadiques donnent un modèle de la fécondation d'où procède la reproduction, eh bien ! il semble qu'en effet quelque chose soit là fondé, établi, qui permette de situer à un certain niveau dit biologique ce qu'il en est du rapport sexuel. L'étrange assurément — et après tout mon Dieu ! pas tellement tel, mais je voudrais évoquer pour vous la dimension d'étrangeté de la chose —, c'est que la dualité et la suffisance de ce rapport ont depuis toujours leur modèle, je vous l'ai évoqué la dernière fois à propos des petits signes chinois, il y en a qui là, je me suis tout d'un coup impatienté de vous montrer des signes, ça avait l'air d'être fait uniquement pour vous épater, eh bien ! le *yin* que je ne vous ai pas fait la dernière fois le voilà, — et le *yang,* voilà ; je le répète n'est-ce pas, voilà ! Un autre petit trait ici. Le *yin* et le *yang,* les principes mâle et femelle, voilà ce qui après tout n'est pas particulier à la tradition chinoise, voilà ce que vous retrouvez dans toute espèce de cogitation concernant les rapports de l'action et de la passion, concernant le formel et le substantiel, concernant Purusha, l'esprit, et Prakriti je ne sais quelle matière femellisée. Le modèle général de ce rapport du mâle au femelle est bien ce qui hante depuis toujours, depuis longtemps le repérage, le repérage de l'être parlant concernant les forces du monde, celles qui sont *t'ien hsia* sous le ciel.



*yin*



*yang*



*t'ien (tian)*



*hsia (xia)*

Il convient de marquer ceci de tout à fait nouveau, ce que j'ai appelé l'effet de surprise, de comprendre ce qui est sorti, quoi que cela vaille, du discours analytique. C'est

qu'il est intenable d'en rester d'aucune façon à cette dualité comme suffisante, c'est que la fonction dite du phallus, qui est à vrai dire la plus maladroitement maniée, mais qui est là, qui fonctionne dans ce qu'il en est, non pas seulement d'une expérience, liée à ce je ne sais quoi qui serait à considérer comme déviant, comme pathologique, mais qui est essentiel comme tel à l'institution du discours analytique, cette fonction du phallus rend désormais intenable cette bipolarité sexuelle, et intenable d'une façon qui littéralement volatilise ce qu'il en est de ce qui peut s'écrire de ce rapport.

Il faut distinguer ce qu'il en est de cette intrusion du phallus, de ce que certains ont cru pouvoir traduire du terme de « manque de signifiant ». Ça n'est pas du manque de signifiant qu'il s'agit, mais de l'obstacle fait à un rapport. Le phallus, en mettant l'accent sur un organe, ne désigne, ne désigne nullement l'organe dit pénis avec sa physiologie, ni même la fonction qu'on peut, ma foi ! lui attribuer avec quelque vraisemblance, comme étant celle de la copulation. Il vise de la façon la moins ambiguë, si on se rapporte aux textes analytiques, son rapport à la jouissance. Et c'est en cela qu'ils le distinguent de la fonction physiologique, il y a, c'est cela qui se pose comme constituant la fonction du phallus, il y a une jouissance qui constitue dans ce rapport, différent du rapport sexuel, quoi ? ce que nous appellerons sa condition de vérité. L'angle sous lequel est pris l'organe qui, au regard de ce qu'il en est de l'ensemble des vivants, n'est nullement lié à cette forme particulière ; si vous saviez la variété des organes de copulation qui existe chez les insectes, vous pourriez, ce qui est après tout le principe de ce qui est toujours d'un bon usage, à savoir l'étonnement, pour interroger le réel, vous pourriez certainement, en effet, vous étonner que ce soit particulièrement comme ça que ça fonctionne chez les vertébrés. Il s'agit ici de l'organe en tant — il faut bien qu'ici j'aille vite, car je ne vais pas enfin, m'éterniser, tout reprendre, qu'on se reporte aux textes dont je parlais tout à l'heure, *la Direction de la Cure et les Principes de son Pouvoir* —, le phallus, c'est l'organe en tant qu'il *est,* e.s.t, il s'agit de l'être, en tant qu'il *est* la jouissance… féminine. Voilà où et en quoi réside l'incompatibilité de l'être et de l'avoir. Dans ce texte, ceci est répété avec une certaine insistance, et en y mettant certains accents de style, dont je répète qu'ils sont aussi importants pour cheminer que les graphes à quoi ils abou-tissent ; et voilà ! j'avais en face de moi, comme ça, au fameux Congrès de Royaumont, quelques personnes qui ricanaient, enfin si tout est là, s'il s'agit de l'être et de l'avoir, ça leur parais-

sait n'avoir pas grande portée, l'être et l'avoir. On choisit [*ou :* qu'ils choisissent], hein ! C'est pourtant ça qui s'appelle la castration.

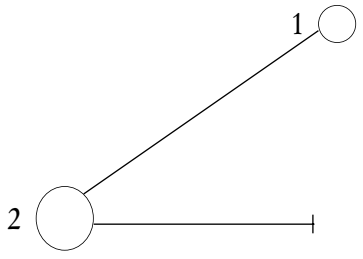


Ce que je propose est ceci, c'est de poser que le langage, n'est-ce pas, nous le mettons là (1), a son champ réservé dans cette béance du rapport sexuel, telle que la laisse ouverte le phallus, en posant que ce qu'il y introduit, ça n'est, non pas deux termes qui se définissent du mâle et du femelle, mais de ce choix qu'il y a entre des termes d'une nature et d'une fonction bien différentes qui s'appellent l'être et l'avoir. Ce qui le prouve, ce qui le supporte, ce qui rend absolument évidente, définitive, cette distance, c'est ceci, ceci dont il ne semble pas qu'on ait remarqué la différence, c'est la substitution au rapport sexuel de ce qui s'appelle la *loi sexuelle.* C'est là qu'est cette distance où s'inscrit qu'il n'y a rien de commun entre ce qu'on peut énoncer d'un rapport qui ferait loi en tant qu'il relève, sous une forme quelconque, de l'application telle qu'au plus près la serre la fonction mathématique, et une loi qui est cohérente à tout le registre de ce qui s'appelle le désir, de ce qui s'appelle interdiction, de ce qui souligne que c'est de la béance même de l'interdiction inscrite que relève la conjonction, voire l'identité, comme j'ai osé l'énoncer, de ce désir et de cette loi, et ce qui pose corrélativement pour tout ce qui relève de l'effet de langage, de tout ce qui instaure la demansion de la vérité d'une structure de fiction.

La corrélation de toujours du rite et du mythe, dont c'est faiblesse ridicule de dire que le mythe serait simplement le commentaire du rite, ce qui est fait pour le soutenir, pour l'expliquer, alors que c'en est, selon une topologie qui est celle à laquelle j'ai fait depuis assez longtemps déjà un sort pour n'avoir pas besoin de la rappeler, le rite et le mythe sont comme l'endroit et comme l'envers, à cette condition que cet endroit et cet envers soient en continuité. Le maintien, le maintien dans le discours analytique de ce mythe résiduel qui s'appelle celui de l'Œdipe, Dieu sait pourquoi, qui est en fait celui de *Totem et Tabou,* où s'inscrit ce mythe tout entier de l'invention de Freud, du père primordial en tant qu'il jouit de toutes les femmes, c'est tout de même là que nous devons interroger d'un peu plus loin, de la logique, de l'écrit, ce qu'il veut dire.

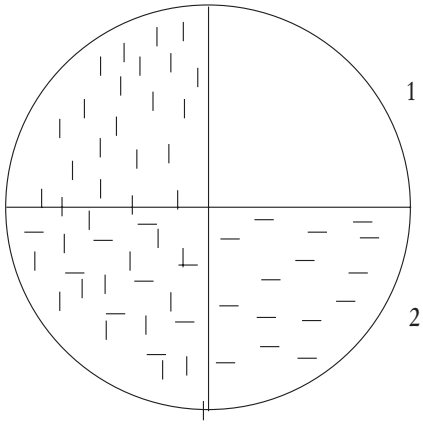


Il y a bien longtemps que j'ai introduit ici le schéma de Peirce concernant les propositions en tant qu'elles se divisent en quatre, en universelles, particulières, affirmatives et négatives, les deux termes, les deux couples de termes s'échangeant. Chacun sait que de dire que : *tout x est y,* si le schéma de Peirce, Charles Sanders, a un intérêt, c'est de le montrer, c'est que de définir comme nécessaire que *tout quelque chose* soit pourvu de tel attribut, est une position universelle parfaitement recevable sans qu'il y ait pour autant aucun *x*. Dans la petite formule, le petit schéma de Peirce, je vous rappelle, ici nous avons un certain nombre de traits verticaux, ici nous n'en avons aucun, ici nous avons un petit mélange des deux, et que c'est du chevauchement de deux de ces cases que résulte la spécificité de telle ou telle de ces propositions. Et que c'est à rassembler ces deux quadrants qu'on peut dire : tout trait est vertical. S'il est pas vertical, il y a pas de trait. Pour faire la négative, ce sont ces deux là qu'il faut réunir. Ou bien il n'y a pas de trait, ou bien il n'y en a pas de verticaux. Ce que désigne le mythe de la jouissance de *toutes les femmes,* c'est que le *toutes les femmes,* il n'y en a pas. Il n'y a pas d'universel de la femme. Voilà ce que pose un questionnement du phallus, et non pas du rapport sexuel, quant à ce qu'il en est de la *jouissance* qu'il constitue, puisque j'ai dit que c'était la jouissance féminine.

C'est à partir de ces énoncés qu'un certain nombre de questions se trouvent radicalement déplacées. Après tout, mais il est possible qu'il y ait un savoir de la jouissance qu'on appelle sexuelle qui soit le fait de cette *certaine femme.* La chose n'est pas impensable, il y en a comme ça des traces mythiques dans les coins. Les choses qui s'appellent le *Tantra,* on dit que ça se pratique. Il est tout de même clair que depuis un bon bout de temps, si vous me permettez d'exprimer ainsi ma pensée, l'habileté des joueuses de flûte est beaucoup plus patente. C'est pas pour… jouer de l'obscénité que j'avance ça en ce point, c'est que, il y a ici, et je le suppose, il y a au moins ici une personne qui sait ce que c'est que de jouer de la flûte, c'est la personne qui récemment, me faisait remarquer à propos de ce jeu de la flûte, mais on

peut le dire aussi à propos de tout usage d'instrument, quelle division du corps l'usage d'un instrument, quel qu'il soit, rend nécessaire. Je veux dire rupture de synergie. Il suffit de faire de n'importe quel instrument. Mettez-vous sur une paire de skis, vous verrez tout de suite que vos synergies doivent être rompues. Prenez une canne de golf, ça m'arrive ces derniers temps, j'ai recommencé, c'est pareil, hein ? Il y a deux types de mouvements qu'il faut que vous fassiez en même temps, vous n'y arrivez au début absolument pas, parce que synergiquement, ça ne s'arrange pas comme ça. La personne qui m'a bien rappelé la chose à propos de la flûte, me faisait également remarquer que pour le chant, où en apparence, il n'y a pas d'instrument, c'est en ça que le chant est particulièrement intéressant, c'est que là aussi il faut que vous divisiez votre corps, que vous y divisiez deux choses qui sont tout à fait distinctes, pour que vous puissiez chanter, mais qui d'habitude sont absolument synergiques, à savoir la pose de la voix et de la respiration. Bon ! Ces vérités premières qui n'ont pas eu besoin de m'être rappelées, puisque aussi bien je vous disais que j'en avais ma dernière expérience avec la canne de golf, c'est ce qui laisse ouverte, comme une question, si il y a encore quelque part un savoir de l'instrument phallus.

Seulement l'instrument phallus, c'est pas un instrument comme les autres, c'est comme pour le chant, l'instrument phallus, je vous ai déjà dit qu'il est pas du tout à confondre avec le pénis. Le pénis, lui, il se règle sur la loi, c'est-à-dire sur le désir, c'est-à-dire sur le plus de jouir, c'est-à-dire sur la cause du désir, c'est-à-dire sur le fantasme. Et ça, le savoir supposé de la femme qui saurait, là elle rencontre un os, justement, celui qui manque à l'organe, si vous me permettez de continuer dans la même veine ; parce que chez certains animaux, il y en a un d'os. Ça oui ! là il y a un manque, c'est un os manquant, c'est pas le phallus, c'est le désir ou [et] son fonctionnement. Il en résulte qu'une femme n'a de témoignage de son insertion dans la loi, de ce qui supplée au rapport, que par le désir de l'homme. Là il suffit d'avoir une toute petite expérience analytique pour en avoir la certitude, le désir de l'homme, je viens de le dire, est lié à sa cause, qui est le plus de jouir, ou qui est encore comme je l'ai exprimé maintes fois, s'il prend sa source dans le champ du… d'où tout part, l'effet de langage, dans le désir de l'Autre donc, et la femme, à cette occasion, on s'aperçoit que c'est elle qui est l'Autre. Seulement elle est l'Autre d'un tout autre ressort, d'un tout autre registre que son savoir, quel qu'il soit.

Voilà donc l'instrument phallique posé, avec des guillemets, comme « cause » du langage, je n'ai pas dit origine. Et là malgré l'heure avancée, mon Dieu ! j'irai vite, je signalerai la trace qu'on en peut avoir, à savoir le maintien, quoi qu'on veuille, d'un interdit sur les mots obscènes. Et puisque je sais qu'il y a des gens qui m'attendent à ce quelque chose que je leur ai promis, de faire allusion à Eden, Eden, Eden, ah ! et de dire pourquoi je signe pas les, comment qu'on appelle ça, les machins, les pétitions, à ce propos, c'est que, ce n'est pas certes que mon estime soit médiocre pour cette tentative ; à sa façon, elle est comparable à celle de mes *Écrits.* À ceci près que, elle est beaucoup plus désespérée ; il est tout à fait désespéré de langagier l'instrument phallique. Et c'est parce que je le considère comme en ce point sans espoir que je pense aussi que ne peut se développer autour d'une telle tentative, que des malentendus. Vous voyez que c'est à un point hautement théorique que se place, dans l'occasion, mon refus.

Là où je voudrais en venir est ceci : d'où interroge-t-on la vérité ? Car la vérité, elle peut dire tout ce qu'elle veut. C'est l'oracle. Ça existe depuis toujours, et après ça, on n'a plus qu'à se débrouiller. Seulement, il y a un fait nouveau, hein ? Le premier fait nouveau depuis que fonctionne l'oracle, c'est-à-dire depuis toujours, c'est un de mes écrits le fait nouveau, qui s'appelle *la Chose freudienne* où j'ai indiqué ceci que personne n'avait jamais dit, hein ? Seulement comme c'est écrit, naturellement vous ne l'avez pas entendu. J'ai dit que « la vérité parle Je ». Si vous aviez donné son poids à cette espèce de luxuriance polémique que j'ai faite pour présenter la vérité comme ça, je ne sais même plus ce que j'ai écrit, comme rentrant dans la pièce dans un fracas de miroir, ç'aurait peut-être pu vous ouvrir les oreilles. Ce bruit des miroirs qui se cassent, dans un écrit, ça ne vous frappe pas. C'est pourtant assez bien écrit, c'est là ce qu'on appelle l'effet de style. Ça vous aurait certainement aidé à comprendre ce que ça veut dire « la vérité parle Je ».

Ça veut dire qu'on peut lui dire Tu et je vais vous expliquer à quoi ça sert. Vous allez croire bien sûr que je vais vous dire que ça sert au dialogue. Il y a longtemps que j'ai dit qu'il n'y en avait pas, de dialogue. Et avec la vérité, bien sûr encore moins. Néanmoins, si vous lisez quelque chose qui s'appelle *La Métamathématique* de Lorenzen, je l'ai apporté, c'est chez Gauthier-Villars et Mouton. Bon ! et puis je vais même vous indiquer la page où vous verrez des choses astucieuses. C'est des dialogues, c'est des dialogues écrits,

c'est-à-dire que c'est le même qui écrit les deux répliques. C'est un dialogue bien particulier, seulement c'est très instructif. Vous vous reporterez à la page 22. C'est très instructif et je pourrais le traduire de plus d'une façon, y compris en me servant de mon être et de mon avoir de tout à l'heure. Mais j'irai plus simplement pour vous rappeler cette chose sur laquelle j'ai déjà mis l'accent, c'est à savoir qu'aucun des prétendus paradoxes auxquels s'arrête la logique classique, nommément celui du *Je mens,* ne tient qu'à partir du moment où c'est écrit. Il est tout à fait clair que de dire *Je mens* est une chose qui ne fait aucun obstacle, étant donné qu'on ne fait que ça, alors pourquoi ne le dirait-on pas ? Qu'est-ce que ça veut dire ? Que c'est seulement quand c'est écrit que là, il y a paradoxe, car on dit : « Là, bien ! vous mentez ou bien vous dites vrai ? » C'est exactement la même chose que je vous ai fait remarquer dans son temps, que d'écrire : « le plus petit nombre qui s'écrit en plus de quinze mots ». Vous ne voyez là aucun obstacle, quand je vous le dis. Si c'est écrit, vous les comptez, vous vous apercevez qu'il n'y en a que treize, dans ce que je viens de dire. Mais ça ne se compte que si c'est écrit. Parce que si c'est écrit en japonais, je vous défie de les compter. Parce que là vous vous posez quand même la question, il y a des petits bouts, comme ça, de vagissements, des petits *o* et des petits *oua,* dont vous vous demanderez s'il faut le coller au mot, ou s'il faut le détacher et le compter pour un mot, c'est même pas un mot, c'est eh, c'est comme ça. Seulement, quand c'est écrit, c'est comptable.

Alors la vérité, vous vous apercevrez qu'exactement comme dans la métamathématique de Lorenzen, si vous posez qu'on ne peut pas à la fois dire *oui* et *non* sur le même point, là vous gagnez. Vous verrez tout à l'heure ce que vous gagnez. Mais si vous misez que c'est ou oui ou non, là vous perdez. Référez-vous à Lorenzen, mais je vais vous l'illustrer tout de suite. Je pose : il n'est pas vrai, dis-je à la vérité, que tu dis vrai et que tu mentes en même temps. La vérité peut répondre bien des choses, puisque c'est vous qui la faites répondre, ça ne vous coûte rien. De toute façon, ça va aboutir au même résultat, mais je vous le détaille pour rester collé au Lorenzen. Elle dit : « Je dis vrai ! » ; vous lui répondez : « Je te le fais pas dire ! » Alors pour vous emmerder, elle vous dit : « Je mens. » À quoi vous répondez : « Maintenant, j'ai gagné, je sais que tu te contredis ! » C'est exactement ce que vous découvrez avec l'inconscient, ça n'a pas plus de portée. Que l'inconscient dise toujours la vérité et qu'il mente, c'est, de chez lui, parfaitement soutenable. C'est

simplement à vous de le savoir. Qu'est-ce que ça vous apprend ? Que la vérité, vous n'en savez quelque chose que quand elle se déchaîne ; car elle s'est déchaînée, elle a brisé votre chaîne, elle vous a dit les deux choses aussi bien, quand vous disiez que la conjonction n'était pas soutenable.

Mais supposez le contraire, que vous lui ayez dit : « Ou tu dis vrai, ou tu mens ». Ben là, vous en êtes pour vos frais. Parce que, qu'est-ce qu'elle vous répond : « Je te l'accorde, je m'enchaîne ; tu me dis : ou tu dis vrai ou tu mens et en effet ça c'est bien vrai. » Seulement alors là, vous, vous savez rien, vous savez rien de ce qu'elle vous a dit, puisque ou elle dit vrai ou elle ment, de sorte que vous êtes perdant. Ceci, je ne sais pas si ça vous apparaît dans sa pertinence, mais ça veut dire ceci dont nous avons constamment l'expérience, c'est que, qu'elle se refuse la vérité, alors ça me sert à quelque chose. C'est à ça que nous avons tout le temps à faire dans l'analyse et que, qu'elle s'abandonne, qu'elle accepte la chaîne, quelle qu'elle soit, eh bien ! j'y perds mon latin. Autrement dit ça… ça me laisse à désirer. Ça me laisse à désirer, et ça me laisse dans ma position de demandeur, puisque je me trompe de penser que je puis traiter d'une vérité que je ne puis reconnaître qu'au titre de déchaînée, vous montrer de quel déchaî-nement vous participez.

Il y a quelque chose qui mérite d'être relevé dans ce rapport, c'est la fonction de ce quelque chose dont il y a longtemps que je le mets tout doucement comme ça sur la sellette, et qui se dénomme la liberté. Il arrive qu'à travers le fantasme, il y en ait qui élucubrent de certaines façons où sinon la vérité elle-même, du moins le phallus pourrait être apprivoisé. Je ne vous dirai pas dans quelles variétés de détails ces sortes d'élucubrations peuvent s'étaler. Mais il y a une chose très frappante, c'est que, mis à part une certaine sorte de manque de sérieux qui est peut-être ce qu'il y a de plus solide pour définir la perversion, eh ben ! ces solutions élégantes, il est clair que, les personnes pour qui ça… c'est sérieux, toute cette menue affaire, parce que, mon Dieu ! le langage, ça compte pour elles, aussi l'écrit, ne serait-ce que parce que ça permet l'interrogation logique, car en fin de compte, qu'est-ce que c'est que la logique si ce n'est ce paradoxe absolument fabuleux que ne permet que l'écrit, de prendre la vérité comme référent ? C'est évidemment par ça qu'on communie, quand on commence par donner les premières, toutes premières formules de la logique propositionnelle, on prend comme référence qu'il y a des propositions qui peuvent se marquer du Vrai et d'autres qui peuvent se marquer du Faux. C'est avec ça que commence la référence à

la vérité. Se référer à la vérité, c'est poser le faux absolu, c'est-à-dire un faux auquel on pourrait se référer comme tel.

Les personnes sérieuses, je reprends ce que je suis en train de dire, auxquelles se proposent ces solutions élégantes qui seraient apprivoisement du phallus, ben c'est curieux, c'est elles qui se refusent. Et pourquoi, sinon pour préserver ce qui s'appelle la liberté, en tant qu'elle est précisément identique à cette non-existence du rapport sexuel. Car enfin, est-il besoin d'indiquer que ce rapport de l'homme et de la femme, en tant qu'il est, de par la loi, la loi dite sexuelle, radicalement faussé, c'est ce quelque chose qui quand même laisse à désirer qu'à chacun il y ait sa chacune, pour y répondre. Si ça arrive, qu'est-ce qu'on dira ? Non certes que c'était là chose naturelle, mais puisqu'il n'y a pas à cet égard de nature, puisque La femme n'existe pas — qu'elle existe, c'est un rêve de femme, et c'est le rêve d'où est sorti *Don Juan,* s'il y avait Un homme pour qui La femme existe, ce serait une merveille, on serait sûr de son désir. C'est une élucubration féminine. Pour que, un homme trouve *sa* femme, quoi d'autre, sinon la formule romantique : c'était fatal, c'était écrit.

Une fois de plus, nous voilà venus à ce carrefour qui est celui où je vous ai dit que je ferai basculer ce qu'il en est du vrai seigneur, du type qui est, ce qu'on traduit, fort mal ma foi, par l'homme, comme ça, un tout petit peu au-dessus du commun, c'est cette bascule, entre le *hsing,* cette nature telle qu'elle est inscrite par l'effet de langage, inscrite dans cette disjonction de l'homme et de la femme ; et d'autre part ce : « c'est écrit », ce *ming,* cet autre caractère, dont je vous ai déjà une première fois montré ici la forme, qui est celui devant lequel la liberté recule.



*hsing (xing)*



*ming (ming)*

孟子曰天下之言性也則故而已矣故者以利爲本所惡於智者爲其鑿也如智者若禹之行水也則無惡於智矣禹之行水也行其所無事也如智者亦行其所無事則智亦大矣天之高也星辰之遠也苟求其故千歲之日至可坐而致也

*Leçon du 17 février 1971*

## Mencius, Livre IV, chapitre II, § 26.

*Transcription « Wade ».*

Meng Tzu yüeh : t'ien hsia chih yen hsing yeh, tze ku erh i i. ku chih i li wei pen. so wu yü chih chih, wei ch'i tzu yeh. ju chih chih jo yü chih hsing shui yeh, tse wu wu yü chih i. yü chih hsing shui yeh, hsing ch'i so wu shih yeh. ju chih chih i hsing ch'i so wu shih, tse chih i ta i. t'ien chih kao yeh hsing ch'en chih yüan yeh. kou ch'iu ch'i ku ch'ien sui chih jih chih, k'e tso erh chih yeh.

*Transcription « Pin Yin ».*

Meng zi yue : tian xia zhi yan xing ye, ze gu er yi yi. gu zhi yi li wei ben. suo wu yu zhi zhi, wei qi zi ye. ru zhi zhi ruo yu zhi xing shui ye, ze wu wu yu zhi yi. yu zhi xing shui ye, xing qi suo wu shi ye. ru zhi zhi yi xing qi suo wu shi, ze zhi yi da yi. tian zhi gao ye xing chen zhi yuan ye. gou qiu qi gu qian sui zhi ri zhi, ke zuo er zhi ye.

*Traduction de M. G. Pauthier.*

Meng Tseu dit : Lorsque dans le monde on disserte sur la nature rationnelle de l'homme, on ne doit parler que de ses effets. Ses effets sont ce qu'il y a de plus important à connaître.

C'est ainsi que nous éprouvons de l'aversion pour un [faux] sage, qui use de captieux détours. Si ce sage agissait naturellement comme Yu en dirigeant les eaux [de la grande inondation], nous n'éprouverions point d'aversion pour sa sagesse. Lorsque Yu dirigeait les grandes eaux, il les dirigeait selon leur cours le plus naturel et le plus facile. Si le sage dirige aussi ses actions selon la voie naturelle de la raison et la nature des choses, alors sa sagesse sera grande aussi.

Quoique le ciel soit très élevé, que les étoiles soient très éloignées, si on porte son investigation sur les effets naturels qui en procèdent, on peut calculer ainsi, avec la plus grande facilité, le jour où après mille ans le solstice d'hiver aura lieu.

*Traduction de S. Couvreur.*

Meng tzeu dit : « Partout sous le ciel, quand on parle de la nature, on veut parler des effets naturels. Les effets naturels ont d'abord cela de particulier, qu'ils sont spontanés. Ce qui nous déplaît dans les hommes qui sont prudents (mais d'une prudence étroite), c'est qu'ils font violence à la nature. Si les hommes prudents imitaient la manière dont Iu fit écouler les eaux, rien ne nous déplairait dans leur prudence. Iu fit écouler les eaux de manière à n'avoir pas de diffi-cultés (il profita de leur tendance naturelle). Si les hommes prudents agissaient aussi de manière à n'avoir pas de difficultés, leur prudence serait grande. Bien que le ciel soit très élevé et les astres fort éloignés de la terre, si l'on étudie leurs mouvements, on peut aisément calculer le moment du solstice d'hiver pour chaque année depuis dix siècles.

*Note des éditeurs.* — Nous avons pensé être agréable au lecteur en donnant la version chinoise intégrale du § 26 de Meng Tzu dont Lacan n'avait cité et écrit que les deux premières phrases. Nous donnons ensuite les deux transcriptions phonétiques du même passage, en « wade » et en « pin yin », ainsi que deux traductions, celle de Couvreur à laquelle se réfère Lacan (1895) et celle, plus ancienne, de M. G. Pauthier (1851). Les transcriptions phonétiques des idéogrammes sont très nombreuses. Nous avons retenu celle dite « wade », toujours indiquée en premier, et celle dite « pin yin », donnée entre parenthèses, qui est le système adopté par la République populaire de Chine depuis 1952, et actuellement le plus usité.

Dans le corps du texte, la transcription adoptée est celle dite « wade ».

Les caractères *wei* (page 42) et *wei* (page 53) sont le même caractère, bien que leur graphie diffère. Il n'y a ni différence ni nuance de sens.

Le *Chouo wen* ou *shuo wen* évoqué dans la Leçon 5 a été écrit par le philosophe Hsu Chen (ou Xu Shen en *pin yin*) en 100 ap. J.-C. (dynasie Han).

Les trois derniers caractères de la première phrase de la sentence de Mencius sont *erh i i,* le caractère « conclusif », qui a également le sens de *seulement,* est donc le deuxième *i.*

# Leçon V

*10 mars 1971*

*Lacan écrit au tableau :*

« L'achose ».

Suis-je, suis-je présent quand je vous parle ? Il faudrait que la chose à propos de quoi je m'adresse à vous fût là. Or, c'est assez dire que la chose ne puisse s'écrire que l'*achose,* comme je viens de l'écrire au tableau, ce qui veut dire qu'elle est absente là où elle tient sa place, ou plus exactement, que l'objet *a* qui tient cette place, ôté — ôté, cet objet *a* — n'y laisse, à cette place, n'y laisse que l'acte sexuel tel que je l'accentue, c'est-à-dire la castration. Je ne puis témoigner de là, permettez-moi, que la-na-lyse est quoi que ce soit, mais seulement par là, ce qui *la* concerne, je dis la concerne, *la,* la castration. C'est le cas de le dire : Oh ! là là !! Le baratin philosophique qui n'est pas rien — le baratin, ça baratte, [y a] pas de mal — il a servi longtemps à quelque chose, mais depuis un temps nous fatigue ; il a abouti à produire l'*être là,* qu'on traduit quelquefois en français plus modestement, la *présence,* qu'on y ajoute ou non vivante, enfin bref, ce qui pour les savants s'appelle le *Dasein.* Je l'ai retrouvé avec plaisir, dans un texte, je vous dirai lequel tout à l'heure, et ainsi que le moment où je l'ai relu, un texte de moi, je me suis aperçu avec surprise que ça date d'une paie, cette formule que j'avais énoncée en son temps pour des gens, comme ça, un peu durs de la feuille : « Mange ton *Dasein.* » Qu'importe ! Nous y reviendrons tout à l'heure. Le baratin philosophique n'est pas si incohérent. Il ne l'incarne, cette présence, l'être là,

que dans un discours qu'il commence par, justement, désincarner par l'εποχη *(épochè).* Vous savez ça, l'*épochè,* la mise entre parenthèses, c'est tout simplement ça que ça veut dire, c'est quand même mieux parce que ça n'a pas tout à fait la même structure, c'est tout de même mieux en grec. De sorte que… il est manifeste que la seule façon d'être là n'a lieu qu'à se mettre entre parenthèses. Nous approchons de ce que j'ai à vous dire essentiellement aujourd'hui.

S'il y a trou au niveau de l'*achose,* ça vous laisse déjà pressentir que c'était une façon de le figurer, ce trou, que ça n'arrive que sous le mode de… quoi ? Prenons une comparaison bien dérisoire, que sous le mode de cette tache rétinienne dont l'œil n'a pas la moindre envie de s'empêtrer, quand après qu'il ait fixé le soleil, tout d'abord, il le promène sur le paysage. Il n'y voit pas son être-là, pas fou cet œil. Il y a pour vous toute une foule de bouteilles de Klein… d'œil. Pas de baratin philosophique, dont vous sentez bien qu'il ne remplit là que son office universitaire, dont j'ai essayé l'année dernière de vous donner les limites, en même temps d'ailleurs que les limites de ce que vous pouvez faire de l'intérieur, fût-ce la révolution.

Dénoncer, comme ça c'est fait, dénoncer comme logocentriste ladite présence, l'idée comme on dit de la parole inspirée, au nom de ceci que la parole inspirée, bien sûr on peut en rire, mettre à la charge de la parole toute la sottise où s'est égaré un certain discours et nous emmener vers une mythique archi-écriture, uniquement constituée en somme de ce qu'on perçoit, à juste titre, comme un certain point aveugle, qu'on peut dénoncer dans tout ce qui s'est cogité sur l'écriture, tout ça n'avance guère. On ne parle jamais que d'autre chose pour parler de l'*achose.* Ce que j'ai dit, moi, en son temps, faut pas abuser, j'en ai pas plein la bouche de la parole pleine et je pense quand même que la grande majorité d'entre vous ne m'ont entendu d'aucune façon en faire état, ce que j'ai dit de la parole pleine, c'est qu'elle remplit. Ça, c'est les trouvailles du langage ; elles sont assez jolies toujours, elle remplit la fonction de l'*achose* qui est au tableau. La parole, en d'autres termes, dépasse le parleur, toujours, le parleur est un parlé, voilà tout de même ce que depuis un temps j'énonce. D'où s'en aperçoit-on ? C'est ce que je voudrais indiquer dans le séminaire de cette année, vous vous rendez compte, j'en suis à… à « je voudrais »… depuis vingt ans que ça dure.

Naturellement, c'est comme ça parce que, après tout, je l'ai pas dit, il y a longtemps que c'est patent, c'est patent d'abord en ce que vous êtes là, pour

que je vous le montre, seulement voilà, si c'est vrai ce que je dis, votre être-là n'est pas plus probant que le mien. Ce que je vous montre depuis un bout de temps ne suffit pas pour que vous le voyiez, il faut que je le *démontre.* Démontrer dans l'occasion, c'est dire ce que je montrais, naturellement pas n'importe quoi, mais je vous montrais pas l'*achose,* comme ça, l'*achose* justement, ça ne se montre pas, ça se démontre. Alors je pourrai attirer votre attention sur des choses que je montrai, en tant que vous ne les avez pas vues, pour ce qu'elles pourraient démontrer. Pour abattre la carte dont il s'agit aujourd'hui, nous l'appellerons, dans toute l'ambiguïté que ça peut représenter, l'*écrit.*

L'*écrit* quand même on ne peut pas dire que je vous en ai accablé. Je veux dire qu'il a vraiment fallu qu'on me les extraie, ceux que j'ai rassemblés un beau jour, dans l'incapacité en somme totale où j'étais de me faire entendre des psychanalystes, j'entends même de ceux-là qui étaient restés agrégés, comme ça, parce qu'ils n'avaient pas pu s'embarquer ailleurs. À la fin des fins, il m'est apparu qu'il y avait tellement d'autres gens qu'eux qui s'intéressaient à ce que je disais, un petit commencement d'être-là [ou de votre] absent que, ces *Écrits,* je les ai lâchés. Et puis ma foi, ils se sont consommés comme ça, dans un beaucoup plus vaste cercle que, en somme, ce que vous représentez, si j'en crois les chiffres que me donne mon éditeur. C'est un drôle de phénomène, et qui vaut bien qu'on s'y arrête, si tant est que, pour m'en tenir à ce que je fais toujours, c'est très exactement autour d'une expérience parfaitement fixable et qu'en tout cas je me suis efforcé d'articuler, précisément aux derniers temps, l'année dernière, en essayant de situer dans sa structure ce qui caractérise le discours de l'analyste. C'est donc en raison de cet emploi, le mien, qui n'a aucune prétention à fournir une conception du monde, mais seulement de dire ce qu'il me semble qu'il va de soi de pouvoir dire à des analystes, autour de ça, j'ai fait pendant dix ans dans un endroit assez connu qui s'appelle Sainte-Anne, un discours qui ne prétendait certes d'aucune façon à user de l'écrit autrement que d'une façon très précise, qui est celle que je vais essayer aujourd'hui de définir. Ceux qui en constituent, ou ce qui reste de témoins de cette époque ne peuvent pas s'élever contre, il y en a tout de même, plus beaucoup dans cette salle, bien sûr, mais tout de même quelques-uns ; oh ben ! ça doit se compter sur les doigts de la main, ceux qui étaient là les premiers mois, ils peuvent témoigner que ce que j'y ai fait, avec une patience, un ménagement, une douceur, des ronds

de bras, des ronds de jambe, j'ai construit pour eux pièce à pièce, et morceau par morceau, des choses qui s'appellent des *graphes.* Il y en a quelques-uns qui voguent, vous pouvez les retrouver très facilement grâce au travail de quelqu'un au dévouement duquel je fais hommage, et auquel j'ai laissé faire complètement à son gré un index raisonné, dans le texte duquel vous pouvez trouver aisément à quelles pages on trouve ces graphes. Ça vous évitera de fouiller. Mais ça se voit, rien qu'en faisant ça on peut déjà remarquer qu'il y a des choses qui ne sont pas comme le reste du texte imprimé. Ces graphes que vous voyez là ne sont pas, bien sûr, sans offrir une petite difficulté de quoi ? mais d'interprétation, bien sûr. Sachez que, pour ceux pour qui je les ai construits, ça pouvait pas même faire un pli. Avant d'avancer la direction d'une ligne, son croisement avec telle autre, l'indication de la petite lettre que je mettais à ce croisement, je parlais une demi-heure, trois-quarts d'heure, pour justifier ce dont il s'agissait.

J'insiste, bien sûr, non pas pour me faire un mérite de ce que j'ai fait, dans le fond, parce que ça m'a plu, personne ne me le demandait, c'est même plutôt le contraire ; mais parce que nous entrons là, avec ça, au vif de ce que sur l'écrit, voire sur l'écriture, alors figurez-vous que c'est la même chose, on parle de l'écriture, comme ça, comme si c'était indépendant de l'écrit. C'est ce qui rend quelquefois le discours très embarrassé. D'ailleurs ce terme, « ure », comme ça, qui s'ajoute, fait bien sentir de quelle drôle de biture il s'agit en l'occasion. Ce qu'il y a de certain, c'est que pour parler de l'*achose,* comme elle est là, eh ben ! ça devrait déjà, à soi tout seul, vous éclairer que j'ai dû prendre, ne disons rien de plus, pour appareil, le support de l'écrit, sous la forme du graphe.

La forme du graphe, ça vaut la peine de la regarder. Prenons là — je ne sais pas, n'importe lequel, le dernier, là, le grand, celui que vous allez trouver, je ne sais plus où moi où il est, où il vogue, je crois que c'est dans *Subversion du sujet et dialectique du désir*[1]. Le machin qui fait comme ça, dans lequel ici il y a les lettres ajoutées entre parenthèses, S barré, poinçon et le grand D de la demande, $ ◊ D, et ici le grand S du signifiant, le Signifiant porteur, fonction de l'A barré (Ⱥ). Vous comprenez bien que si l'écriture, ça peut servir à quelque chose, c'est justement que c'est différent de la parole. De la parole qui peut s'appuyer sur. La parole ne traduit pas S (Ⱥ) par exemple. Seulement si elle s'appuie sur ça, ne serait-ce que cette forme, bien sûr, elle doit se souvenir que cette forme ne va pas sans qu'ici l'autre ligne recoupant

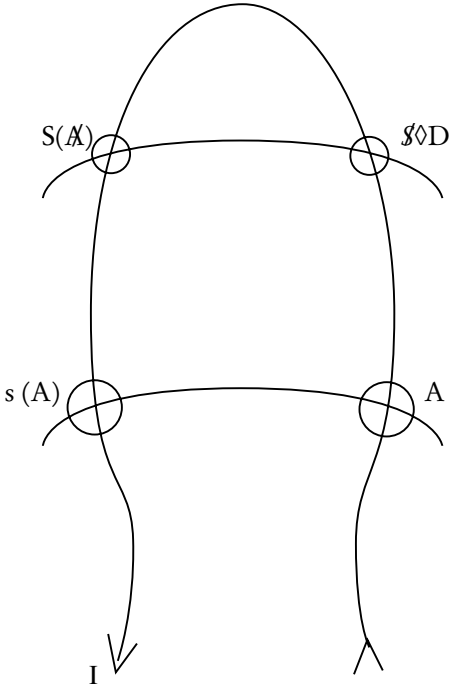


la première se marque à ces points d'intersection de s (A) et du A lui-même. Qu'il y ait ici un grand I — je m'excuse de ces empiétements, mais après tout certains ont assez cette figure dans la tête pour que ça leur suffise et pour les autres, mon Dieu ! qu'ils se reportent à la bonne page — ce qu'il y a de certain, c'est qu'on ne peut pas ne pas au moins par là, par cette figure, se sentir disons sollicités de répondre à l'exigence de ce qu'elle commande, quand vous commencez de l'interpréter. Tout dépend bien sûr du sens que vous allez donner au grand A. Il y en a un de proposé, dans l'écrit où il se trouve que je l'ai inséré. Et alors les sens qui s'imposent pour tous les autres ne sont pas libres d'un grand écart.

Ce qui est certain, c'est que c'est le propre de ce qui, enfin ! je pense, vous apparaît certes, depuis, suffisamment précisé à savoir que ce graphe, celui-là comme tous les autres, et pas seulement les miens, je vais vous dire ça dans un instant, que ce graphe, ce que ça représente, c'est ce qu'on appelle dans le langage évolué que nous a peu à peu donné le questionnement de la mathématique par la logique, ce qu'on appelle une topologie. Pas de topologie sans écriture, vous avez peut-être même pu remarquer, si jamais vous êtes vraiment allés ouvrir les *Analytiques* de monsieur Aristote, que là il y a un petit commencement de la topologie, ça consiste précisément à faire des trous dans l'écrit. « Tous les animaux sont mortels ». Vous soufflez « les animaux » et vous soufflez « mortels », et vous mettez à la place, le comble de l'écrit, c'est-à-dire une lettre toute simple. C'est peut-être ben vrai, hein ? que ça leur a été facilité par je ne sais quelle affinité particulière qu'ils avaient avec la lettre, on ne peut pas bien dire comment. Là-dessus vous pouvez vous reporter à des choses très… très attachantes, comme l'a dit monsieur James Février[2], sur je ne sais quel artifice, truquage, forçage, que constitue au

regard de ce qu'on peut assez sainement appeler les normes de l'écriture — *les normes,* pas *l'énorme,* quoique les deux soient vrais — au regard des normes de l'écriture, l'invention de la logique. Je vous suggère en passant, aujourd'hui ceci, c'est que ça a quelque chose à faire avec le fait, disons, d'Euclide.

Voilà, parce que je ne peux vous jeter ça qu'en passant, puisque après tout c'est à contrôler, je ne vois pas pourquoi moi aussi, pourquoi de temps en temps, je ne ferais pas même aux gens très calés dans une certaine matière une petite suggestion dont ils riront peut-être parce qu'ils s'en seront aperçus depuis longtemps. On ne voit pas pourquoi en effet ils s'en seraient pas aperçus, ils se seraient pas aperçus de ceci, qu'un triangle, puisque c'est ça le départ, qu'un triangle, c'est pas autre chose, mais rien d'autre qu'une écriture, ou un écrit, exactement. Et que c'est pas parce que on y définit *égal* comme *métriquement superposable* que ça va contre. C'est un écrit, où le métriquement superposable est jaspinable. Ce qui dépend absolument pas de l'écart, ce qui dépend de vous, le jaspineur. De quelque façon que vous écriviez le triangle, même si vous le faites comme ça, vous démontrerez l'histoire du triangle isocèle, à savoir, que s'il a deux cotés égaux, les deux autres angles sont égaux. Il vous suffit de l'avoir fait ce petit écrit, parce que c'est jamais beaucoup meilleur que la façon dont je viens de l'écrire, la figure d'un triangle isocèle. C'étaient des gens qui avaient des dons pour l'écrit, hein ! Ça va pas loin ça !

On pourrait peut-être aller un peu plus loin ; pour l'instant enregistrons, enregistrons ceci en tout cas, c'est qu'ils se sont très bien aperçus de ce que c'était qu'un postulat, et que ça n'a pas d'autre définition que ceci, c'est que c'est… dans la demande, dans la demande qu'on fait à l'auditeur, pour ne pas tout de suite dire « crochet », dans cette demande, c'est ce qui *ne s'impose pas* au discours, du seul fait du graphe.

Les Grecs semblent donc avoir eu un maniement très astucieux, une réduction subtile de ce qui déjà courait le monde sous les espèces de l'écriture. Ça servait vachement. Il est tout à fait clair qu'il n'est pas question d'empire, et si vous me permettez le mot, même du moindre empirisme, sans le support de l'écriture. Si vous me permettez, là, une extrapolation par rapport à la veine que je suis, je veux dire que, je vais vous indiquer l'horizon, la visée lointaine, qui guide tout ça. Bien sûr, ça ne se justifie que si les lignes perspectives s'avèrent converger effectivement. C'est la suite qui vous le

montrera. Au commencement, εν αρχη hein ? comme ils disent, ce qui n'a rien à faire avec quelque temporalité que ce soit, puisqu'elle en découle, au commencement est la parole. Mais la parole, il y a tout de même bien des chances que pendant des temps qui n'étaient pas encore des siècles, figurez-vous, ce ne sont des siècles que pour nous, grâce au carbone radiant et à quelques autres histoires de cette espèce, rétroactives, qui partent de l'écriture, enfin pendant un bout de quelque chose qu'on peut appeler — pas le temps —, l'αιων, l'αιων des αιων comme ils disent, il y avait un temps où on se gargarisait avec des trucs comme ça. Ils avaient bien leurs raisons, ils étaient plus près que nous. Enfin la parole a fait des choses. Des choses qui étaient sûrement de moins en moins discernables d'elle, parce qu'elles étaient ses effets.

Qu'est-ce que ça veut dire l'écriture ? Faut quand même cerner un peu. Il est tout à fait clair et certain quand on voit ce qu'il est courant d'appeler l'écriture, que c'est quelque chose qui en quelque sorte se répercute sur la parole. Sur l'habitat de la parole, nous avons je pense, assez déjà les dernières fois, dit des choses, pour voir que notre découverte, à tout le moins, ça s'articule étroitement avec le fait qu'il n'y a pas de rapport sexuel, tel que je l'ai défini. Ou si vous voulez, que le rapport sexuel, c'est la parole elle-même. Avouez que quand même, ça laisse un peu à désirer, d'ailleurs, je pense que vous en savez un bout.

Qu'il n'y ait pas de rapport sexuel, je l'ai déjà fixé sous cette forme qu'il n'y a [pour la] relation aucun mode [de l'écrire] actuellement. Qui sait, il y a des gens qui rêvent qu'un jour ça s'écrira ; pourquoi pas, hein ? les progrès de la biologie, M. Jacob est tout de même là, hein ? Peut-être qu'un jour, il n'y aura plus la moindre question sur le spermato, et l'ovule, ils sont faits l'un pour l'autre, ça sera écrit, comme on dit, c'est là-dessus que j'ai terminé la leçon de la dernière fois. À ce moment-là vous m'en direz des nouvelles, n'est-ce pas ? On peut faire de la science-fiction, hein ? Essayez celle-là, c'est difficile à écrire. Pourquoi pas, c'est comme ça qu'on fait avancer les choses.

Quoi qu'il en soit actuellement, c'est ce que je veux dire, c'est que ça ne peut pas s'écrire sans faire entrer en fonction quelque chose d'un peu drôle parce que justement, on ne sait rien de son sexe, ce qui s'appelle le phallus. Si tout ce qu'on arrive à écrire — je remercie la personne qui m'a donné la page où dans mes *Écrits* il y a ce qu'il en est du désir de l'homme, écrit Φ(a), Φ, c'est le signifiant phallus, ceci pour les personnes qui croient que le phal-

lus, c'est le manque de signifiant, je sais que ça se discute, dans les cafés [ou cartels]. Voilà, et le désir de la femme,..., je m'en fous moi des *Écrits,* hein ? le désir de la femme, ça s'écrit $\mathcal{A}(\varphi)$, qui est le phallus là où on s'imagine qu'il est, le petit pipi.

Voilà ce qu'on arrive à écrire de mieux après, mon Dieu ! quelque chose que nous appellerons simplement de ce que serait, comme ça, le fait d'être parvenu à, à un certain moment scientifique. Un moment scientifique, ça se caractérise par un certain nombre de coordonnées écrites au premier rang desquelles la formule que monsieur Newton a écrite, concernant ce dont il s'agit sous le nom de champ de la gravitation, qui n'est qu'un pur écrit. Personne n'est encore arrivé à donner un support substantiel quelconque, une ombre de vraisemblance à ce qu'énonce cet écrit, qui semble jusqu'à présent être un peu dur, car on n'arrive pas à le résorber dans un schéma d'autres champs où, comme ça, on a des idées plus substantielles ; le champ électromagnétique, ça fait image, hein ? Le magnétisme, c'est toujours un peu animal ; le champ de la gravitation lui, l'est pas. C'est un drôle de machin. Quand je pense que ces messieurs-là, et bientôt ces messieurs-dames qui se baladaient dans cet endroit absolument sublime, qui est certainement une des incarnations de l'objet sexuel, la lune, quand je pense qu'ils y vont simplement portés par un écrit, ça laisse beaucoup d'espoir. Même dans le champ où ça pourrait nous servir, à savoir le désir. Enfin, c'est pas pour demain, hein ? Malgré la psychanalyse, c'est pas pour demain.

Voilà donc l'écrit, en tant que c'est quelque chose dont on peut parler. En quoi ? Il y a une chose dont je m'étonne, encore que justement, ça vient sous la plume dans un sacré bouquin qui est paru chez Armand Colin, enfin c'est vraiment tout ce qu'il y a de plus facile à trouver, c'est dans je ne sais quel combientième Congrès de Synthèse, et ça s'appelle, tout simplement et gentiment *L'écriture.* C'est une suite de rapports qui commence par un de Métraux, ce cher et défunt Métraux qui était un homme excellent et vraiment astucieux. Ça commence par un truc de Métraux où il parle beaucoup de l'écriture de l'île de Pâques, enfin, c'est ravissant. Il part simplement du fait qu'il n'y a vraiment absolument rien compris quant à lui, mais qu'il y en a quelques autres qui ont un peu mieux réussi, que naturellement c'est discutable mais enfin que ses efforts, qui manifestement ont été absolument sans succès, soient là ce qui l'autorise à parler en effet de ce que les autres ont pu en tirer avec un succès discutable, c'est tout à fait une introduction mer-

veilleuse et bien faite pour vous placer sur le plan de la modestie, à la suite de quoi, d'innombrables communications portent sur chacune des écritures. Et après tout mon Dieu, c'est assez sensé. C'est assez sensé, c'est certainement, enfin, ça n'est pas venu tout de suite, et nous allons voir pourquoi ça n'est pas venu tout de suite qu'on dise des choses assez sensées sur l'écriture. Il a fallu sûrement, pendant ce temps-là, de sérieux effets d'intimidation qui sont de ceux qui résultent de cette sacrée aventure que nous appelons la science, et il n'y a pas un seul d'entre nous dans cette salle, moi y compris, bien sûr, qui peut avoir la moindre espèce d'idée de ce qui va en arriver. Bon ! enfin, passons. On va s'agiter un petit peu comme ça autour de la pollution, de l'avenir, un certain nombre de foutaises comme ça, et la science joue quelques petites farces, pour lesquelles il ne serait pas tout à fait inutile de voir bien par exemple quel est son rapport avec l'écriture, ça pourrait servir.

Quoi qu'il en soit, la lecture de ce grand recueil qui date déjà d'une bonne dizaine d'années, sur l'écriture, est quelque chose, au regard de ce qui se pond dans la linguistique, de véritablement aéré, on respire. C'est pas la connerie absolue. C'est même très salubre. Il n'est même pas question, au sortir de là, qu'il vous vienne à l'idée que l'affaire de l'écriture ne consiste pas en ceci qui n'a l'air de rien, mais comme c'est écrit partout et que personne ne le lit, ça vaut quand même la peine d'être dit, que l'écriture, c'est des représentations de mots. Ça devrait quand même vous dire quelque chose *Wortvorstellung.* Freud écrit ça, et il dit que — mais naturellement tout le monde rigole, et on voit bien que Freud n'est pas d'accord avec Lacan — c'est le processus secondaire. C'est quand même embêtant que, comme ça, dans la circulation peut-être dans vos pensées, bien sûr vous avez des pensées, vous avez même, certains, un peu arriérés, des *connaissances.* Alors vous vous imaginez que vous vous représentez des mots… c'est à se tordre ! parce que soyons sérieux ! La représentation de mots, c'est l'écriture.

Et cette chose simple comme bonjour, il me semble qu'on n'en a pas tiré les conséquences qui sont pourtant là visibles, c'est que de toutes les langues qui usent de quelque chose qu'on peut prendre pour des figures, et alors qu'on appelle je ne sais comment, moi, des pictogrammes, des idéogrammes, c'est incroyable, ça a abouti à des conséquences absolument folles, il y a des gens qui se sont imaginé qu'avec de la logique, c'est-à-dire de la manipulation de l'écriture, on trouverait un moyen pour avoir quoi ? *new ideas,* de nouvelles idées. Comme s'il n'y en avait pas déjà assez comme ça. Quel qu'il

soit, ce pictogramme, cet idéogramme, si nous étudions une écriture, c'est uniquement en ceci, il n'y a aucune exception, c'est que du fait de ce qu'il a l'air de figurer, il se *prononce* comme ça. Du fait qu'il a l'air de figurer votre maman avec deux tétines, il se prononce *wu.* Et après ça, vous en faites tout ce que vous voulez. Tout ce qui se prononce *wu* alors, qu'est-ce que ça peut foutre, qu'il ait deux tétines et qu'il soit votre maman en figure ? Il y a un nommé, je ne sais plus comment, Fu-hsien [voir note p. 69], ça date pas d'hier, vous comprenez, vous trouverez ça à peu près au début de l'ère chrétienne, ça s'appelle le *Chouo-wen,* c'est-à-dire, justement, le *Ce qui se dit, en tant qu'écrit.* Car *wen,* c'est « écrit », hein ? Voilà, tâchez quand même de l'écrire, parce que pour les Chinois c'est le signe de la civilisation. Et en plus, c'est vrai. Alors, représentation de mot, ça veut dire quelque chose, ça veut dire que le mot est déjà là, et avant que vous en fassiez la représentation écrite, avec tout ce qu'elle comporte. Ce qu'elle comporte, c'est ce que le monsieur du *Chouo-wen* avait déjà découvert, au début de notre âge, c'est que l'un des ressorts [versants] les plus essentiels de l'écriture, c'est ce qu'il appelle, ce qu'il croit devoir appeler, parce qu'il a encore des préjugés, le cher mignon, il s'imagine qu'il y a des signes écrits qui ressemblent à la chose que le mot désigne. Ça, par exemple, il faudrait que j'ai de la place pour l'écrire. Ça, ça hein ? Qu'est-ce que c'est ça ? C'est un homme. Ah ! ce qu'ils en savent ! On leur en a appris des choses ! C'est évident, c'est un homme, ça pour vous. Qu'est-ce qu'il y a de représenté ? Ce que je veux dire c'est, en quoi c'est une image de l'homme ? Il y a la tête et les jambes. Moi je veux bien ! Et pourquoi pas ? Il y a des rêveurs. Moi j'y vois plutôt un entrejambe… Pourquoi pas ?…

Il y a une chose marrante, hein ? C'est que quand même on les a, ces signes, depuis les *yin.* Les *yin,* y a une paie, hein ? ça fait encore alors là deux mille ans de décrochés,



*wu (wu)*



*wen (wen)*



*jen (ren)*



*yin*



*jen (ren)*



*i* de *i wei*

mais d'avant, hein ? Et on en a encore de ces signes. Ce qui prouve que quand même pour l'écriture, ils en savaient un bout. On les trouve sur les écailles de tortues, il y avait des gens, des devins, des gens comme nous, qui grafouillaient ça, comme ça, à côté d'autres choses qui s'étaient passées sur l'écaille de tortue, pour le… pour le commenter en écrit. Ça a probablement donné plus d'effet que vous ne croyez. Enfin qu'importe. Mais il y a quelque chose en effet qui ressemble vaguement — je ne sais pas pourquoi je vous raconte ça, je vous raconte ça parce que je me laisse entraîner, j'ai encore des trucs à vous dire, je me laisse entraîner quand même là ; enfin tant pis ! c'est fait, bon ! — alors il y a quelque chose que vous voyez comme ça, qui pourrait bien passer, hein ? Ah ! qu'il est mignon ! Bon, on le suit parce que, vous savez, l'écriture, ça ne vous lâche pas du jour au lendemain, si vous comptez sur l'audiovisuel, vous pouvez vous accrocher, hein ! vous en avez pour encore un bout de l'écriture puisque je vous dis que c'est le support de la science, la science va pas quitter son support comme ça, c'est quand même dans des petits grafouillages que va se jouer votre sort, comme au temps des *yin,* des petits grafouillages que les types font dans leur coin, des types dans mon genre, il y en a des tas. Alors vous me suivez, vous me suivez époque par époque, vous descendez aux Tchou, aux Tchou, hein ? et puis après ça, vous avez les Tsin, hein ? l'époque où on brûle les livres. Ça c'était un type. Il faisait brûler les livres. Il avait compris des trucs ce Tsin, c'était un empereur, ça a pas duré vingt ans. Aussitôt l'écriture repartait, et d'autant plus soignée, enfin je vous passe les formes diverses d'écriture chinoise, parce que c'est absolument superbe le rapport essentiel de l'écriture à ce qui sert à inscrire, le calame. Enfin, je ne veux pas anticiper sur ce que ça nous donne quant à la valeur d'instrument, le calame. Ben, on suit ça hein, et puis alors au bout, qu'est-ce qu'on trouve ? On trouve pas du tout celui que vous attendiez, le cher petit mignon, là, qu'on appelle le *jen.* Je prononce bien ou je prononce mal, en tout cas j'ai pas mis le ton, je m'en excuse n'est-ce pas, s'il y a un Chinois ici, ils sont très sensibles à ça, le ton, c'est même ce qui prouve la… une des façons de prouver la primauté de la parole, c'est que sur les quatre façons courantes actuellement, hein, ça veut pas dire que dans le monde chinois, les

quatre façons courantes de dire — justement, ça tombe bien — de dire *i,* ben ça veut dire quatre choses à la fois, et qui ne sont pas du tout sans rapport. Enfin je vais pas me laisser entraîner, peut-être que je vous le dirai, j'en ferai souvent état, quand je me serai bien exercé à leurs quatre prononciations de *yi* ; il y a *i, i,* il y a *i,* voilà. Et ça a pas du tout le même sens, mais je tiens d'un homme fort lettré que ça tient de la place dans la conscience linguistique. Je veux dire que le ton lui-même, et c'est en ça qu'il faut regarder ça plus d'une fois, avant de parler d'arbitraire, que le ton lui-même — tu m'entends, Jenny ? — que le ton lui-même a pour eux une valeur indicative, substantielle, et pourquoi répugner à ça, quand il y a une langue beaucoup plus à notre portée, l'anglais, dont les effets modulatoires sont évidemment tout à fait séduisants.

Bien sûr naturellement, ça serait tout à fait abusif de dire que ça a un rapport avec le sens, seulement pour ça faut accorder au mot sens, un poids qu'il n'a pas, puisque le miracle, la merveille de quelque chose qui prouve que du langage, il y a quelque chose à faire, je veux dire le mot d'esprit, ça repose sur le non-sens précisément. Parce qu'enfin si on se réfère à quelques autres écrits qui ont été là poubelliqués, on aurait peut-être pu se dire que c'est quand même pas pour rien que j'ai écrit *L'Instance de la lettre dans l'Inconscient.* J'ai pas dit : l'instance du signifiant, ce cher signifiant lacanien, qu'on dit, qu'on dit, qu'on dit, quand on veut dire que je l'ai ravi indûment à Saussure. Oui ! Que le rêve soit un rébus, dit Freud, naturellement c'est pas ça qui me fera démordre un seul instant que l'inconscient est structuré comme un langage, seulement c'est un langage au milieu de quoi est apparu son écrit. Ça veut pas dire, bien sûr, qu'il faut faire la moindre foi, et quand la ferions-nous n'est-ce pas ? à ces figures qui se baladent dans les rêves, dès que nous savons que ce sont des représentations de mots, puisque c'est un rébus, ça se traduit, *überträgt,* dans ce que Freud appelle les pensées. Les pensées, *die Gedanken,* de l'Inconscient.

Et qu'est-ce que ça peut vouloir dire, qu'est-ce que ça peut vouloir dire qu'un lapsus, un acte manqué, ratage, [de quelque] psychopathologie de la vie quotidienne, non mais qu'est-ce que ça peut vouloir dire, que vous appeliez au moins trois fois dans les mêmes cinq minutes… Je sais pas pourquoi je vous dis ça, parce que c'est quand même pas un exemple où je dévoile un de mes patients, mais enfin, c'est en effet, il n'y a pas longtemps, qu'un de mes patients m'a, pendant cinq minutes, à chaque fois en se reprenant et en

rigolant, mais ça ne lui fait ni chaud ni froid, hein, a appelé sa mère : « ma femme », « C'est pas ma femme, parce que ma femme… » etc., et il a continué pendant cinq minutes, il l'a bien répété vingt fois. Mais, qu'est-ce que ça a de manqué cette parole, alors que ce que je me tue à vous dire, c'est que c'est vraiment la parole réussie, quand même ! Et c'était comme ça parce que sa mère était sa femme, quoi ! Il l'appelait comme il fallait. Alors il n'y a manqué que par rapport à quoi ? Par rapport à ce que les [menus astucieux] de « l'archiécriture », l'écriture qui est là depuis toujours dans le monde, préfigurent de la parole. Drôle d'exercice, hein ? Moi je veux bien… C'est une fonction du discours universitaire, [de brouiller les cartes comme ça]. Alors chacun remplit sa fonction, moi aussi la mienne, elle a aussi ses effets… Bon alors nous avons une nouvelle figure du progrès qui est l'issue dans le monde, l'émergence, c'est un substitut donné à cette idée de l'évolution qui aboutit comme vous le savez, au haut de l'échelle animale, à cette conscience qui nous caractérise, grâce à quoi nous brillons de l'éclat que vous savez. Alors, il apparaît dans le monde de la programmation, je ne m'emparerai de cette remarque, en effet, qu'il n'y aurait pas de programmation concevable sans écriture, que pour faire remarquer d'un autre côté que le symptôme, lapsus, acte manqué, psychopathologie de la vie quotidienne, n'a, ne se soutient, n'a de sens, que si vous partez de l'idée que ce que vous avez à dire est programmé, c'est-à-dire à écrire. Bien sûr s'il écrit « ma femme » au lieu de « ma mère », ça ne fait aucun doute qu'il y a un lapsus, mais il n'y a de *lapsus* que *calami,* même quand c'est un *lapsus linguae.* Parce que la langue elle, elle sait très bien ce qu'elle a à faire. C'est un petit phallus tout à fait gentiment chatouillant. Quand elle a à dire quelque chose, ben, elle le dit. C'est déjà un nommé Ésope qui avait dit que c'était à la fois la meilleure et la plus mauvaise. Ça veut dire bien des choses.

Quoi qu'il en soit, vous m'en croirez si vous voulez, étant donné l'état de fatigue où vous me sentez certainement, après m'être tapé les machins sur l'écriture, de bout en bout, hein, parce que je fais ça, hein ? Je me crois obligé de faire ça, la seule chose dont je n'ai jamais traité, c'est du Surmoi. Je me crois obligé de lire ça de bout en bout. C'est comme ça ! Pour être sûr, sûr de choses que m'affirme, que me démontre mon expérience de la vie quotidienne, mais enfin quand même, j'ai du respect pour les savants. Il y en a peut-être bien qui auraient dégotté quelque chose là, qui irait contre, et en effet pourquoi pas, une expérience si limitée, si étroite, si courte, limitée au

cabinet analytique, en fin de compte, il y a peut-être quand même un certain besoin de savoir [ou s'informer]. Enfin, ça, je dois dire que je ne peux l'imposer à personne, mais dans l'ensemble, c'est mal vu.

Il y a un autre truc, *Le débat sur les écritures et les hiéroglyphes au xviie et au xviiie siècle.* Vous allez j'espère vous ruer. Mais vous n'allez peut-être pas le trouver parce que moi-même, j'ai dû me le faire venir d'une bibliothèque, c'est une chose qui est de la Bibliothèque générale de l'École pratique des Hautes Études, 6e section, et je vois l'indication S.E.V.P.E.N., c'est-à-dire ça doit être une organisation d'édition, 13 rue du Four, Paris, si, tout de même ça existe. Eh bien ! cet ouvrage de Madeleine David, — faudrait aussi que de temps en temps vous vous donniez la peine de lire quelque chose, vous pourriez lire ça, enfin passons — parce que pour ce que je vais achever de vous dire, ce que je vais achever de vous dire, que l'écriture, c'est là que nous en resterons pour aujourd'hui, que l'écriture en somme est quelque chose qui se trouve, du fait d'être cette représentation de la parole sur laquelle, vous le voyez bien, je n'ai pas insisté, représentation, ça signifie aussi répercussion, parce qu'il n'est pas du tout sûr que sans l'écriture, il y aurait des mots. C'est peut-être la représentation qui les fait, en tant que telle, ces mots.

Quand vous vous serez un peu frottés à une langue comme celle que je suis en train d'apprendre aussi là, et en effet dont je ne suis pas après tout absolument sûr dans ce cas-là que c'est un effet de Surmoi, la langue japonaise, eh bien ! vous vous apercevrez alors de ce qu'une écriture, ça peut travailler une langue. Et telle qu'elle est faite, cette langue mélodieuse, qui est merveilleuse de souplesse et d'ingéniosité, quand je pense que c'est une langue où les adjectifs se conjuguent, et que j'ai attendu jusqu'à mon âge pour avoir ça à ma disposition, je ne sais vraiment pas ce que j'ai fait jusqu'ici. Moi, je n'aspirai qu'à ça, que les adjectifs se conjuguent. Et une langue où les flexions ont ceci d'absolument merveilleux qu'elles se promènent toutes seules. Ce qu'on appelle le monème, là, au milieu, lui vous pouvez le changer. Vous lui foutez une prononciation chinoise, tout à fait différente de la prononciation japonaise, de sorte que, quand vous êtes en présence d'un caractère chinois, vous avez, si vous êtes initié, mais naturellement il n'y a que les naturels qui le savent, vous le prononcez *oniomo* ou *kuniomi* selon les cas, qui sont toujours très précis, et pour le type qui arrive là, comme moi, pas question de savoir lequel des deux il faut choisir ; en plus, vous pouvez avoir deux caractères chinois. Si vous lesprononcez *kuniomi,* c'est-à-dire à

la japonaise, vous êtes absolument hors d'état de dire auquel de ces caractères chinois appartient la première syllabe de ce que vous dites, et auquel appartient la dernière, celle du milieu, bien sûr, encore bien moins n'est-ce pas, c'est l'ensemble des deux caractères chinois qui vous dicte la prononciation japonaise à plusieurs syllabes, qu'on entend elle parfai-tement, prononciation qui répond aux deux caractères à la fois, car ne vous imaginez pas, sous prétexte qu'un caractère chinois ça correspond en principe à une syllabe, quand vous le prononcez à la chinoise, *oniomi,* si vous le lisezà la japonaise, on ne voit en effet pas pourquoi cette représentation de mots on se croirait obligé de [la] décomposer en syllabes. Enfin, ça vous en apprend beaucoup. Ça vous apprend beaucoup sur ceci que, que la langue japonaise, elle s'est nourrie de son écriture. Elle s'est nourrie en quoi ? au titre linguistique bien sûr, c'est-à-dire au point où la linguistique atteint la langue, c'est-à-dire toujours dans l'écrit.

Parce qu'il faut bien vous dire que naturellement, que ceci qui saute aux yeux, c'est que si M. de Saussure s'est trouvé relativement en état de qualifier d'arbitraire les signifiants, c'est uniquement en raison de ceci qu'il s'agissait de figurations écrites ; comment est-ce qu'il aurait pu faire sa petite barre avec le truc du dessous et les trucs du dessus, dont j'ai suffisamment usé et abusé, s'il y avait pas d'écriture ? Tout ceci pour vous rappeler que, quand je dis qu'il y a pas de métalangage, ça saute aux yeux, il suffit que je vous fasse une démonstration mathématique, vous verrez bien que je suis forcé de discourir dessus parce que c'est un écrit, sans ça, ça ne passerait pas. Si j'en parle, c'est pas du tout du métalangage, ce qu'on appelle, ce que les mathématiciens eux-mêmes, quand ils exposent une théorie logique, appellent le discours, le discours commun, le discours ordinaire, c'est la fonction de la parole, en tant bien sûr qu'elle s'applique, non pas d'une façon tout à fait illimitée, indisciplinée, c'est ce que j'ai appelé tout à l'heure « démontrer », bien sûr, mais le langage, c'est là ce dont il s'agit, l'écriture est ce dont il s'agit, ce dont on parle. Il n'y a aucun métalangage en ce sens où on ne parle jamais du langage qu'à partir de l'écriture.

Alors, je vous dis tout ça, tout ça, je dois dire que ça ne me fatigue pas quoi, si vous voulez, ça me fatigue quand même un peu. Vous m'en croirez si vous voulez, ce que je me suis dit ce matin en me réveillant, après avoir lu Madeleine David jusqu'à une heure, je me suis dit que quand même ce n'était pas absolument pour rien que mes *Écrits* commençaient par le séminaire sur

*La lettre volée.* La lettre, c'est pris là, dans un autre sens que celui de *L'instance de la lettre dans l'inconscient,* la lettre, l'épistole. Je suis pas frais, je me suis couché tard, après minuit ; enfin, Gloria vous témoignera que je me suis tapé de huit heures à neuf heures et demie la relecture du séminaire sur *La lettre volée.* C'est une chose qui valait la peine, c'est une chose un peu astucieuse. Je me relis jamais, mais quand je me relis, vous pouvez pas savoir ce que je m'admire ! Évidemment je me suis donné de la peine, j'avais fait un truc assez chiadé, qui était pas mal, qui est passé, qui est passé, quand je l'ai fait, je sais plus il y a la date, c'était toujours devant la… la canaille de Sainte-Anne. Enfin, j'ai chiadé ça dans un endroit que je mets à la fin, je suis consciencieux, San Casciano, aux environs de Florence, ça m'a bien gâché mes vacances. Enfin, vous savez j'ai un penchant à ça, à gâcher mes vacances. Écoutez, il est tard n'est-ce pas, et après tout, je crois que ça vaut mieux que je vous en parle la prochaine fois.

Mais enfin peut-être qui sait, ça vous tentera de le lire, et malgré tout, vaudrait mieux pas vous dire où il faut aller tout de suite, je vais le faire quand même, parce que, il y en a qui pourraient ne pas s'en apercevoir, que à la fin, en parlant de *la lettre volée,* quand je parle de ça, la fonction de la lettre, vous vous souvenez peut-être, cette lettre que la Reine reçoit, vous avez peut-être lu le conte de Poë en question, la Reine reçoit…, c'est une lettre un peu drôle, quand même. On ne saura jamais ce qu'il y a dedans. C'est justement ça qui est essentiel, c'est ce qu'on ne saura jamais, ce qu'il y a dedans. Et que même, rien ne contredit ceci qu'il n'y a qu'elle qui le sache en fin de compte. D'ailleurs, pour lancer la police là-dessus, vous comprenez, il faut quand même que, elle ait bien l'idée qu'en aucun cas, ça ne peut donner de renseignements à personne. Il n'y a qu'un truc, c'est qu'il est certain que ça a un sens. Et comme ça vient d'un certain Duc de je-ne-sais-pas-quoi qui s'est adressé à elle, si le Roi son bon Maître, met la main là-dessus, même s'il n'y comprend rien lui non plus, il se dira : « Quand même ! il y a quelque chose de louche ! » et Dieu sait où ça peut conduire. Je regrette les vieilles histoires que ça faisait autrefois, ça conduisait une Reine à l'échafaud, des machins comme ça. Bon ! Alors là-dessus, là-dessus, je peux pas vous faire le machin que j'ai fait sur ce qu'a fait Poë, sous le titre *The purloined letter,* que j'ai traduit comme ça, approximativement, *la lettre en souffrance.* Eh bien ! lisez ça d'ici la prochaine fois hein ? Parce que ça me permettra peut-être de continuer à sortir, à vous appuyer, ce que vous voyez converger dans mon

discours d'aujourd'hui, de la page 31 des *Écrits,* jusqu'à la fin.

Ce dont je parle, en parlant de ce dont il s'agit, vous avez peut-être vaguement entendu parler de l'effet des déplacements de cette lettre, de ses changements de mains, vous savez, le ministre l'a barbotée à la Reine, après quoi Dupin, Dupin, le génie poïen, n'est-ce pas, le futé des futés, qui n'est pas tellement futé que ça ; mais Poë lui est futé, c'est-à-dire que Poë, lui, c'est le narrateur de l'histoire… Je vous pose une petite question, là j'ouvre une parenthèse, le narrateur de l'histoire, ça a une portée très générale, est-il celui qui l'écrit ? Posez-vous cette question par exemple en lisant Proust. C'est très nécessaire de la poser, parce que sans ça vous êtes foutus, vous croyez que le narrateur de l'histoire est un simple quidam, comme ça, un peu asthmatique, et somme toute assez con dans ses aventures, quoi ! Il faut bien le dire, quoi ! Seulement vous n'avez pas du tout l'impression quand vous avez pratiqué Proust, que ce soit con du tout. Ce n'est pas ce que Proust dit du narrateur, c'est autre chose qu'il écrit, enfin passons. De la page 31 à telle page, vous verrez quand je parle de la lettre, de sa véhiculation, de la façon dont le ministre l'a prise à la Reine ou que Dupin prend le relais du ministre, et de ce qu'il y a comme conséquence d'être le détenteur de cette lettre ; c'est un drôle de mot hein ? Ça veut peut-être dire : avoir la possibilité de la *détente,* cette lettre, vous verrez que de cette page à cette page, ce dont je parle, je suis celui qui l'a écrite, est-ce que je savais ce que je faisais ? Ben, je vous le dirai pas. Ce dont je parle, c'est du phallus. Et je dirai même mieux, personne n'en a jamais mieux parlé. C'est pour ça que je vous prie de vous y reporter, ça vous apprendra quelque chose.

1 - *Écrits*, page 817.
2 - James Février, *Histoire de l'écriture*, Paris, Payot, 1948.

# Leçon VI

*17 mars 1971*

De ce séminaire sur *La lettre volée,* donc… je ne sais pas encore ce que ça peut donner. Est-ce qu'on m'entend, là, au quatrième rang ? Formidable !… Au moins on respire. Ça peut permettre des rapports plus efficaces. Par exemple, dans un cas, je pourrai demander à quelqu'un de sortir. À la limite je pourrai faire une crise de nerfs, m'en aller moi-même. Enfin, dans l'autre, dans l'autre amphi, ça ressemblait un peu trop au plus grand nombre de cas où on croit qu'il existe un rapport sexuel. Parce qu'on est coincé dans une boi-boîte. Ça va me permettre de vous demander de lever le doigt ! Quels sont ceux qui, sur ma suggestion expresse, ont fait l'effort de relire les pages 31 à 40 de ce qu'on appelle mes *Écrits ?* Enfin, levez le doigt quand même ! Ici, on peut lever le doigt. Il n'y en a pas tellement que ça. Je ne sais pas si je ne vais pas faire la crise de nerfs. M'en aller tout simplement, puisque en somme il faut avoir des ressources minimes pour demander à quelqu'un quel rapport il a pu éventuellement sentir de ces pages, de ces pages, à ce dont j'ai dit que j'y parlais, à savoir du phallus. Qui est-ce qui se sent d'humeur — voyez je suis gentil, je n'interpelle personne — qui est-ce qui se sent d'humeur à en dire quelque chose, voire ceci, pourquoi pas, qu'il y a guère moyen de s'en apercevoir. Est-ce que quelqu'un aurait la gentillesse de me communiquer un petit bout de réflexion qu'a pu lui inspirer je ne dis pas : ces pages, mais ce que la dernière fois j'ai dit de ce en quoi elles consistaient à mon gré. X, écoutez, vous, est-ce que vous les avez relues ces pages ?

— …

— Vous les avez pas relues ? Foutez le camp ! Bon enfin, c'est bien

ennuyeux. C'est tout de même pas moi qui vais vous en faire la lecture. Ça c'est vraiment trop me demander. Mais enfin, je prends ça au hasard. Je suis un tout petit peu étonné quand même, je suis un tout petit peu étonné, de ne pas pouvoir, sauf à entrer dans l'ordre de la taquinerie, obtenir une réponse. Oui ! c'est tout de même très ennuyeux. Je ne parle très précisément dans ces pages, que de la fonction du phallus en tant qu'elle s'articule, qu'elle s'articule dans un certain discours, et ce n'était pourtant pas le temps où j'avais encore même ébauché de construire toute cette variété, cette combinaison tétraédrique, à quatre sommets, que je vous ai présentée l'année dernière, et je constate pourtant que, dès ce niveau on ne peut pas dire, dès ce niveau, dis-je, de ma construction, dès ce temps si vous voulez aussi, j'ai dirigé mon coup, si je puis dire, j'ai dirigé mon coup — c'est beaucoup dire, pouvoir tirer, c'est déjà ça, de façon telle qu'il ne me paraisse pas maintenant porter à faux. Je veux dire dans un stade plus avancé de cette construction. Bien sûr, quand j'ai dit la dernière fois, je me laisse aller comme ça, surtout quand il faut un peu faire semblant de respirer, j'ai dit la dernière fois que je m'admirai, j'espère que vous n'avez pas pris ça au pied de la lettre. Ce que j'admirais, c'était en effet plutôt le tracé que j'avais fait dans le temps où je commençais seulement à faire un certain sillon en fonction de repère, qui ne soit pas maintenant nettement à rejeter, qui ne me fasse pas honte. C'est là-dessus que j'ai terminé l'année dernière, et c'est assez remarquable. Voire même on peut peut-être y prendre un petit quelque chose, une ébauche, comme ça, un encouragement à continuer. Qu'il soit tout à fait frappant que tout ce qui y est pêchable si je puis dire, de signifiant, et là, c'est bien de ça qu'il s'agit, je suis venu à la pêche de ce séminaire sur *La lettre volée,* dont je pense qu'après tout depuis un temps, le fait que je l'aie mis en tête n'est-ce pas, en dépit de toute chronologie, montrait peut-être qu'il fallait, que j'avais l'idée, que c'était en somme la meilleure façon d'introduire à mes *Écrits.* Alors la remarque que je fais sur ce fameux homme *who dares all things, those unbecoming as well as those becoming a man,* il est bien certain que si j'insiste à ce moment-là pour dire que de ne pas le traduire littéralement « ce qui est indigne aussi bien que ce qui est digne d'un homme », montre que c'est dans son bloc que le côté indicible, honteux, qui ne se dit pas, quant à ce qui concerne un homme, est bien là pour tout dire le phallus, et que il est clair que le traduire n'est-ce pas, en le fragmentant en deux : « ce qui est digne d'un homme aussi bien que ce qui est indigne de lui », que ce que sur quoi

j'insiste ici, que ce n'est pas la même chose de dire *« the robber's knowledge of the loser's knowledge of the robber »,* la connaissance qu'a le voleur de la connaissance qu'a le volé de son voleur, que cet élément de savoir qui sait, à savoir d'avoir imposé un certain fantasme de soi, justement l'homme qui ose tout, est là comme tout de suite le dit Dupin, la clé de la situation. Je dis ça, je dis ça et je vais pas y revenir, car à vrai dire, ce que je vous indiquais aurait pu pour quelqu'un qui s'en serait donné la peine, permettre directement, sur un texte comme ça, d'avancer la plupart des articulations que j'aurais peut-être à développer, à dérouler, à construire aujourd'hui comme vous allez le voir, si vous voulez bien dans un second temps, après avoir entendu ce que j'aurais plus ou moins réussi à dire, se trouvait en somme déjà bel et bien écrit là, et non seulement écrit là, avec toutes et les mêmes articulations nécessaires, celles par lesquelles je crois devoir vous promener. Donc tout ce qui est là est non seulement tamisé et lié, est bien fait de ces signifiants disponibles pour une signification plus élaborée. Celle en somme d'un enseignement — le mien — que je peux dire sans précédent, autre que Freud lui-même. Et justement en tant qu'il définit la précédente de façon telle qu'il faut en lire la structure dans ses impossibilités.

Peut-on dire qu'à proprement parler, par exemple, Freud formule cette impossibilité du rapport sexuel, non pas comme telle, je le fais simplement parce que, et puis c'est tout simple à dire, c'est écrit, en long et en large. C'est écrit dans ce que Freud écrit. Il n'y a qu'à le lire. Seulement vous allez voir tout à l'heure pourquoi vous ne le lisez pas. J'essaie de le dire. De dire pourquoi moi je le lis. La lettre donc, *purloined,* non pas volée mais comme je l'explique, je commence par là, qui va faire un détour, ou comme je le traduis moi, la lettre *en souffrance,* ça commence comme ça et ça se termine, ce petit écrit, par ceci qu'elle arrive pourtant à destination. Et, si vous le lisez, j'espère qu'il y en aura un petit peu plus qui le liront d'ici que je vous revoie, ce qui ne sera pas avant une paye, parce que tout ça c'est très bien calculé, deuxième et troisième mercredi; je les ai choisis parce que pendant le mois d'avril, ça tombe pendant les vacances de Pâques, alors, vous ne me reverrez qu'en mai. On aura le temps de lire les quarante pages de *La lettre volée.* À la fin je tiens à souligner ce qui en est l'essentiel, et pourquoi la traduction « la lettre volée » n'est pas la bonne, *« The purloined letter »,* ça veut quand même dire, ça veut dire que quand même, elle arrive à destination. Et la destination, je la donne. Je la donne comme la destination fondamentale de toute

lettre, je veux dire *épistole,* elle arrive, disons, même pas à celui, ni à celle, à ceux qui ne peuvent rien y comprendre, dont la police, dans l'occasion. Bien entendu elle est tout à fait incapable d'y comprendre quoi que ce soit comme je le souligne et je l'explique en de nombreuses pages — justement c'est même pour ça qu'elle était même pas capable de la trouver — à ce substrat, ce matériel de la lettre. Tout ça est dit très joliment, cette invention, cette forgerie de Poë, magnifique, la lettre est bien entendu hors de la portée de l'explication de l'espace, puisque c'est de ça qu'il s'agit. C'est ça que le préfet vient dire, enfin ce que la police vient dire d'abord, c'est que tout ce qui est chez le ministre, étant donné qu'on est sûr que la lettre y est, qu'elle est là pour qu'il l'ait toujours à portée de la main, on dit pourquoi, que l'espace a été littéralement quadrillé.

C'est amusant, hein ? de me livrer là, comme ça, je ne sais pas, à chaque fois que je me laisse un peu, de temps en temps, un peu aller dans les pentes, pourquoi pas, à quelques considérations, comme ça, sur l'espace. Ce fameux espace qui est bien pour notre logique depuis un bon moment, depuis Descartes, la chose la plus encombrante du monde. C'est bien tout de même une occasion d'en parler, si tant est qu'il faille l'ajouter comme une sorte de note en marge, comme de ce que j'isole, que comme de ce que je distingue comme la dimension de l'Imaginaire. Il y a quand même des gens qui se tracassent, pas forcément sur cet écrit-là, sur d'autres, ou même aussi quelquefois qui ont gardé des notes de ce que j'ai pu dire dans un temps, par exemple sur l'identification ; c'était une année, 61-62, je dois dire que tous mes auditeurs pensaient à autre chose sauf, je sais pas, un ou deux qui venaient tout à fait du dehors, qui ne savaient pas ce qui se passait exactement. J'y ai parlé du *trait unaire* alors on se tracasse maintenant, il semble que ce soit légitime, à savoir, ce trait unaire, où est-ce qu'il faut le mettre. Du côté du Symbolique, ou de l'Imaginaire ? Et pourquoi pas du Réel ? Quoiqu'il en soit tel que, puisque c'est comme ça que ça se passe, un bâton, *ein einziger Zug,* car c'est bien sûr dans Freud que j'ai été le pêcher, qui pose quelques questions, comme je vous l'ai déjà un peu introduit la dernière fois, par cette remarque qu'il était tout à fait impossible de penser quoi que ce soit qui tienne debout sur cette bipartition si difficile, si problématique, pour les mathématiciens, qui est à savoir, est-ce que tout peut être réductible à la logique pure, c'est-à-dire à un discours qui se soutient d'une structure bien déterminée. Est-ce qu'il n'y a pas un élément absolument essentiel qui reste, quoi que nous fas-

sions pour l'enserrer de cette structure, le réduire, qui tout de même reste un dernier noyau et qu'on appelle intuition. Assurément, c'est la question dont Descartes est parti, je veux dire, je vous ferai remarquer, c'est que le raisonnement mathématique, à son gré, ne tirait rien d'efficace, de créateur, de quoi que ce fût qui fût de l'ordre du raisonnement, mais seulement son départ, à savoir une intuition originale et qui est celle qu'il pose, institue de sa distinction originelle de l'étendue et de la pensée. Bien sûr, cette opposition cartésienne, d'être faite plus par un penseur que par un mathématicien — non pas certes incapable de produire en mathématiques, comme les effets s'en sont prouvés — a été bien sûr bien plus enrichie par les mathématiciens eux-mêmes, c'est bien la première fois que quelque chose venait aux mathématiques par la voie de la philosophie. Car je vous prierais de remarquer cette chose qui me semble à moi très certaine — qu'on me contredise si on le peut, il serait facile de trouver là-dessus plus compétent que moi — il est tout de même très frappant que les mathématiciens de l'Antiquité aient, eux, poursuivis leur marche sans avoir le moindre égard à tout ce qui pouvait se passer dans les écoles de sagesse, dans les écoles quelles qu'elles fussent de philosophie. Il n'en est pas de même de nos jours, ou assurément l'impulsion cartésienne concernant la distinction de l'intuitionner du raisonner est une chose qui a fortement travaillé la mathématique elle-même. C'est bien en cela que je ne peux pas ne pas y trouver une veine, un effet de quelque chose qui a un certain rapport avec ce qu'ici, sur le champ dont il s'agit et que je tente, et qu'il me semble que la remarque que je peux faire, du point où je suis, sur les rapports entre la parole et l'écrit, de ce qu'il y a, au moins dans cette première arête, sur ce qu'il y a de spécial dans la fonction de l'écrit au regard de tout discours, est de nature peut-être à faire que les mathématiciens s'aperçoivent de ce que j'ai indiqué la dernière fois, que l'intuition même de l'espace euclidien doit quelque chose à l'écrit. D'autre part, si comme je vais essayer de vous le pousser un peu plus loin, ce qu'on appelle en mathématique « recherche logique », réduction logique, l'opération mathématicienne, c'est quelque chose qui en tout cas ne va pas, ne saurait avoir d'autre support — il suffit pour le constater de suivre l'histoire — que la manipulation de petites ou de grandes lettres, de lots alphabétiques divers, je veux dire lettres grecques ou lettres germaniques, plusieurs lots alphabétiques, toute manipulation dont avance la réduction logistique dans le raisonnement mathématique nécessite ce support. Comme je vous le répète, je ne vois pas la

différence essentielle avec ce qui était, longtemps, pendant toute une époque, XVII^e^, XVIII^e^ siècles, la difficulté de la pensée mathématicienne, à savoir, la nécessité du tracé, pour la démonstration euclidienne, qu'au moins un de ces triangles soit là tracé. À partir de quoi chacun s'affole, ce triangle qui aura été tracé, est-ce le triangle général, ou un triangle particulier ? Car il est bien clair qu'il est toujours particulier, et que ce que vous démontrez pour le triangle en général, à savoir, toujours la même histoire, à savoir que les trois angles qui font deux droits, ben il est clair qu'il faut pas que vous disiez que ce triangle n'a pas le droit d'être aussi bien rectangle isocèle à la fois ou équilatéral. Donc il est toujours particulier. Ça a énormément tracassé les mathématiciens. Je passe bien sûr, ce n'est pas l'endroit de le rappeler ici, on est pas là pour faire de l'érudition, à travers quel et quel ça coule depuis Descartes, Leibnitz ou d'autres, ça va jusqu'à Husserl, ils me semblent n'avoir jamais vu cet os tout de même, que l'écriture est là des deux côtés, elle est bien homogénéisant l'intuitionner et le raisonner, que l'écriture en d'autres termes des petites lettres, n'a pas de fonction moins intuitive que ce que traçait le bon Euclide. Il s'agirait quand même de savoir pourquoi on pense que ça fait une différence. Je ne sais pas si je dois vous faire remarquer que la consistance de l'espace, de l'espace euclidien, de l'espace qui se ferme sur ses trois dimensions, me semble devoir être définie d'une bien autre façon. Si vous prenez deux points, ils sont à égale distance l'un de l'autre si je puis dire, la distance est la même du premier au second que du second au premier. Vous pouvez en prendre trois et faire que ce soit encore vrai, à savoir que chacun est à égale distance de chacun des deux autres. Vous pouvez en prendre quatre et faire que ce soit encore vrai. Je ne sais pas, je n'ai jamais entendu pointer ça expressément. Vous pouvez en prendre cinq, ne vous précipitez pas pour dire que là aussi vous pouvez les mettre à égale distance de chacun des quatre autres parce que, tout au moins dans notre espace euclidien, vous n'y arriverez pas. Il faut pour que vous ayez ces cinq points à égale distance, vous m'entendez bien, de chacun de tous les autres, que vous fabriquiez une quatrième dimension. Voilà ! Bien sûr, c'est très aisé, à la lettre, et puis ça tient très bien, on peut démontrer qu'un espace à quatre dimensions est parfaitement cohérent dans toute la mesure où on peut montrer le lien de sa cohérence à la cohérence des nombres réels. C'est dans cette mesure même qu'il se soutient. Mais enfin, c'est un fait que, au-delà du tétraèdre, déjà, l'intuition a à se supporter de la lettre. Je me suis lancé là-dedans pour vous dire,

parce que j'ai dit que la lettre qui arrive à destination c'est la lettre qui arrive à la police, qui n'y comprend rien, et que la police comme vous le savez, elle n'est pas née d'hier, trois piques comme ça sur le sol, trois piques sur le campus, pour peu que vous connaissiez un petit peu ce qu'a écrit Hegel, vous saurez que c'est l'Etat. L'Etat et la police, pour quelqu'un qui a un tout petit peu réfléchi, on peut pas dire que Hegel là-dessus soit si mal placé, c'est exactement la même chose. Ça repose sur une structure tétraédrique, en d'autres termes, dès que nous mettons en question quelque chose comme la lettre, il faut que nous sortions de mes petits schémas de l'année dernière, qui étaient faits comme vous vous en souvenez comme ça :

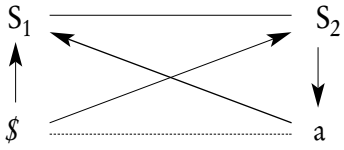


Voilà, le discours du maître, comme vous vous en souvenez peut-être, caractérisé par ceci que des six arêtes du tétraèdre, une est rompue. C'est dans la mesure où on fait tourner ces structures sur les quatre arêtes du circuit qui dans le tétraèdre se suivent, c'est une condition, s'emmanchent dans le même sens, dans ce sens que tourne en rond une, n'importe laquelle des deux autres, des trois autres, que la variation s'établit de ce qu'il en est de la structure du discours, très précisément en tant qu'elle reste à un certain niveau de construction qui est celui, tétraédrique, celui tétraédrique, dont on ne saurait se contenter dès lors qu'on fait surgir l'instance de la lettre. C'est même parce qu'on ne saurait s'en contenter, qu'à rester à son niveau, il y a toujours un de ces côtés de ce qui fait cercle qui se rompt. Alors, c'est de là qu'il résulte que dans un monde tel qu'il est structuré par un certain tétraèdre, la lettre n'arrive à destination qu'à trouver celui que dans mon discours sur *La lettre volée,* je désigne du terme du Sujet qui n'est pas du tout à éliminer d'aucune façon ni à retirer, sous prétexte que nous faisons quelques pas dans la structure, et dont il faut tout de même bien partir de ceci, c'est que si ce que nous avons découvert sous le terme d'inconscient a un sens, le Sujet, je vous le répète, irréductible, nous ne pouvons pas, même à ce niveau, ne pas en tenir compte, mais le Sujet se distingue de sa toute spéciale imbécillité. C'est ce qui compte dans le texte de Poë, du fait que celui sur lequel

il badine à cette occasion, ce n'est pas pour rien que c'est le roi, qui ici se manifeste en fonction de Sujet. Il comprend absolument rien et toute sa structure policière ne fera pas néanmoins que la lettre n'arrive même pas à sa portée, étant donné que c'est la police qui la garde et qu'elle ne peut rien en faire. Je souligne même que, dût-on la retrouver dans ses dossiers, ça ne peut pas servir à l'historien. Dans telle et telle page de ce que j'écris à propos de cette lettre, on peut dire qu'il n'y a très probablement que la Reine qui sait ce qu'elle veut dire, et que tout ce qui fait son poids, c'est que, si la seule personne que ça intéresse, à savoir le Sujet, le Roi, l'avait en main, il n'y comprendrait que ceci : c'est que, elle a sûrement un sens et que c'est en ça qu'est le scandale, que c'est un sens qui à lui, le Sujet, lui échappe. Le terme de scandale, ou encore de contradiction, est à la bonne place dans ces quatre petites dernières pages que je vous avais donné à lire, je souligne.

Il est clair que c'est uniquement en fonction de cette circulation de la lettre que le ministre — puisque ici il y en a eu quand même quelques-uns qui ont autrefois lu Poë, vous devez savoir qu'il y a un ministre dans le coup, celui qui a barboté la lettre — que le ministre nous montre au cours du déplacement de ladite lettre, des variations, tel le poisson courant ses variations de couleur et à la vérité que sa fonction essentielle, que tout mon texte joue un petit peu trop abondamment — mais on ne saurait trop insister pour se faire entendre — joue sur le fait que la lettre a un effet féminisant. Mais dès qu'il l'a plus la lettre, parce qu'il n'en sait rien lui-même, dès qu'il ne l'a plus, le voici, en quelque sorte, restitué à la dimension, justement, que tout son dessein était fait pour se donner à lui-même, celle de l'homme qui ose n'importe quoi. Et j'insiste sur ce virage de ce qui se passe, c'est ce sur quoi se termine cet énoncé poesque, c'est que c'est à ce moment-là que la chose apparaît, *monstrum horrendum,* comme on dit dans le texte, ce qu'il avait voulu être pour la Reine, qui bien sûr en a tenu compte, puisqu'elle a essayé de la ravoir, cette lettre, mais enfin avec lui le jeu se tenait. C'est pour notre Dupin, à savoir le malin des malins, celui auquel Poë donne le rôle, le rôle de nous jeter quelque chose que j'appellerai assez volontiers, je le souligne dans ce texte, quelque poudre aux yeux. À savoir que nous croyons que le malin des malins ça existe, à savoir que lui, vraiment, comprend, sait tout, qu'en étant dans le tétraèdre, il peut comprendre comment il est fait.

J'ai assez ironisé sur ces choses certainement très habiles, qui sont le jeu de mots autour d'*ambitus,* de *religio* ou d'*honesti homines,* pour montrer et

dire simplement, quant à moi, que je cherchais un peu plus loin la petite bête, n'est-ce pas, et que à la vérité elle est quelque part ; elle est quelque part à suivre Poë, on peut se poser la question de savoir si Poë s'en est bien aperçu. À savoir que le seul fait d'être passée entre les mains de Dupin, la lettre l'a féminisé à son tour, assez pour que, à l'endroit du ministre, tel qu'il sait pourtant l'avoir privé de ce qui pourrait lui permettre de continuer à jouer son rôle si jamais il faut en abattre les cartes — c'est précisément à ce moment-là que ce Dupin ne peut pas se contenir et manifeste à l'endroit de celui qui se croit déjà suffisamment avoir mis à sa merci quiconque, pour ne pas laisser plus de trace, qu'il lui envoie ce message dans le billet qu'il a substitué à la lettre dérobée, « un dessein si funeste… », enfin, vous savez le texte, « s'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste ».

La question, si je puis dire, est de s'apercevoir si je puis dire, si Poë dans l'occasion s'aperçoit bien de la portée de ceci, de ce que Dupin, dans cette sorte de message au-delà de toutes les possibilités, car Dieu sait si jamais ça arrivera que le ministre la sorte, sa lettre, et se trouve du même coup dégonflé, pour vous dire que la castration soit là, comme elle, suspendue, parfaitement réalisée.

J'indique aussi cette perspective qui ne me paraît, enfin ! *pas écrite* d'avance. Ça donne que plus de prix à ce que Dupin écrit comme message à celui qu'il vient de priver de ce qu'il croit être son pouvoir. Ce petit poulet, qu'il jubile à la pensée de ce qui se passera quand l'intéressé devant qui, à quelle fin, aura à en faire usage, ce qu'on peut dire, c'est que Dupin *jouit.* Alors, c'est là la question, la question que j'amorçai la dernière fois en vous disant, est-ce que c'est la même chose le narrateur et celui qui écrit ? Ce qui est incontestable, c'est que le narrateur, le sujet de l'énoncé, celui qui parle, c'est Poë. Est-ce que Poë jouit de la jouissance de Dupin, ou d'ailleurs ? C'est là ce qu'aujourd'hui je vais m'efforcer de vous montrer.

Je vous parle de *La lettre volée* telle que je l'ai articulée moi-même, c'est là une illustration que je peux donner à la question que j'ai posée la dernière fois. Est-ce que ce n'est pas radicalement différent celui qui écrit, et celui qui parle en son nom au titre du narrateur dans un écrit ? À ce niveau, c'est sensible. Car ce qui se passe au niveau du narrateur, c'est en fin de compte ce que je pourrais appeler, je m'excuse d'insister sur le caractère démonstratif de ce petit essai, c'est qu'à la fin du compte, c'est la plus parfaite castration qui est démontrée. Tout le monde est également cocu, et personne n'en sait

rien. C'est certain, le Roi bien sûr dort depuis le début et dormira jusqu'à la fin de ses jours sur ses deux oreilles ; la Reine ne se rend pas compte qu'il est à peu près fatal qu'elle devienne folle de ce ministre, maintenant qu'elle le tient ! Qu'elle l'a châtré, hein ? c'est un amour ! Le ministre pour être fait, il est fait, mais en fin de compte ça ne lui fait ni chaud ni froid, parce que comme je l'ai très bien expliqué quelque part, de deux choses l'une : ou il lui plaît de devenir l'amant de la Reine et ça devrait être agréable, en principe, on dit ça, ça plaît pas à tout le monde, ou si vraiment il a pour elle un de ces sentiments qui sont de l'ordre de ce que j'appelle moi le seul sentiment lucide, à savoir la haine, comme je vous l'ai très bien expliqué, s'il la hait, elle l'en aimera d'autant plus, et ça lui permettra d'aller si loin, qu'il finira quand même par se douter que la lettre, elle n'est plus là depuis longtemps. Parce qu'il se trompera naturellement. Il se dira que si on va si loin avec lui, c'est qu'on est sûr des choses, alors, il ouvrira son petit papelard à temps, mais en aucun cas il ne reviendra à ce qui est la chose souhaitée, c'est que le ministre, il finisse par se ridiculiser ; il ne le sera pas ! Bon ! Eh bien voilà ! voilà ce que j'ai réussi à dire à propos de ce que j'ai écrit, et ce que je voudrais vous dire, c'est que ça prend sa portée de ce que c'est illisible.

C'est là le point, si vous voulez bien encore m'entendre, que je vais essayer de développer. Comme beaucoup de gens, je vous le dis tout de suite parce que ce sont des gens du monde, les seuls qui soient capables de me dire ce qu'ils pensent à propos de ce que je leur refile ; c'était le moment où mes *Écrits* n'étaient pas encore parus, ils m'ont donné leur point de vue de techniciens, « on n'y comprend rien » qu'ils m'ont dit. Remarquez que c'est beaucoup. Quelque chose auquel on ne comprend rien, c'est tout l'espoir, c'est le signe qu'on en est affecté. Heureusement qu'on a rien compris ! Parce que on ne peut jamais comprendre que ce que bien sûr on a déjà dans la tête. Mais enfin, je voudrais essayer d'articuler ça un peu mieux. Il suffit pas d'écrire quelque chose qui soit exprès incompréhensible, mais de voir pourquoi l'illisible a un sens. Je vous ferai remarquer d'abord que… toute notre affaire qui est l'histoire du rapport sexuel, n'est-ce pas, tourne autour de ceci que vous pourriez croire que c'est écrit puisqu'en somme, c'est ce qu'on a trouvé dans la psychanalyse, on est tout de même bien référé à un écrit. L'Œdipe, c'est un mythe écrit et je dirai même plus, c'est très exactement la seule chose qui le spécifie. On aurait pu prendre exactement n'importe lequel, pourvu qu'il soit écrit. Le propre d'un mythe qui est écrit, comme l'a

fait remarquer déjà Claude Lévi-Strauss, c'est que de l'écrire, il n'a qu'une seule forme. Alors que le propre du mythe, comme toute l'œuvre de Lévi-Strauss [essaie] de le démontrer, c'est d'en avoir une très très grande quantité. C'est ça qui le constitue comme mythe, un mythe écrit.

Alors ce mythe écrit pourrait très bien passer pour l'inscription de ce qu'il en est du rapport sexuel. Je voudrais tout de même vous faire remarquer certaines choses. Voilà ! c'est que, c'est pour ça qu'il n'est pas indifférent que je sois parti de ce texte, c'est que si cette lettre, cette lettre en l'occasion peut avoir cette fonction, cette fonction féminisante, n'est-ce pas, c'est que par rapport à ce que je vous ai dit de ceci, que le mythe écrit, l'Œdipe est fait très exactement pour nous pointer, c'est que c'est impensable de dire : *la femme.* C'est impensable, pourquoi ? parce que on ne peut pas dire : *toutes les femmes.* On peut pas dire *toutes les femmes* parce que ce n'est introduit dans ce mythe qu'au nom de ceci que le Père possède *toutes les femmes,* ce qui est manifestement le signe d'une impossibilité. D'autre part, ce que je souligne à propos de cette *Lettre volée,* c'est que s'il n'y a qu'une femme, qu'en d'autres termes la fonction de la femme ne se déploie que de ce que le grand mathématicien Brouwer dans le contexte de ce que je vous ai énoncé, avancé tout à l'heure sur la discussion mathématique appelle la « multiunité », à savoir ceci, qu'il y a une fonction qui est à très proprement parler celle que le Père est là, le Père est là pour s'y faire reconnaître, dans sa fonction radicale, dans celle qu'il a toujours manifestée, et chaque fois qu'il s'est agi du monothéisme par exemple, ce n'est pas pour rien que Freud vient échouer là, c'est qu'il y a une fonction tout à fait essentielle qu'il convient de réserver comme étant à l'origine à très proprement parler de l'écrit. C'est ce que j'appellerai le *pas plus d'un.* Aristote bien sûr, fait des efforts tout à fait ravissants, considérables, comme il en fait d'habitude, pour nous rendre ça accessible par échelon, au nom de son principe qu'on peut qualifier comme ça, de principe de la remontée de l'échelle de cause en cause et d'être en être, etc., il faudra bien que vous vous arrêtiez quelque part, enfin c'est ce qu'il y a de très gentil, (…) c'est qu'il parlait vraiment pour des imbéciles. D'où le développement de la fonction du sujet. C'est d'une façon tout à fait originelle que le *pas plus d'un* se pose. Sans *pas plus d'un,* vous ne pouvez même pas commencer à écrire la série des nombres entiers. Je vous montrerai ça au tableau la prochaine fois. Faut qu'il y ait un un, et puis que vous n'ayez plus ensuite qu'à la crever la bouche en rond chaque fois que vous voulez recommencer,

pour qu'à chaque fois ça fasse un de plus, mais pas le même. Par contre, tout ceux qui se répètent ainsi sont les mêmes, ils peuvent s'additionner. On appelle ça la série arithmétique. Mais revenons à ce qui nous paraît essentiel à ce sujet, concernant la jouissance sexuelle. C'est qu'il n'y a, expérience faite, qu'une structure, quels qu'en doivent être les conditionnements particuliers, c'est que la jouissance sexuelle se trouve ne pas pouvoir être écrite, et c'est de cela que résulte la multiplicité structurale, et d'abord la tétrade dans laquelle quelque chose se dessine qui la situe, mais inséparable d'un certain nombre de fonctions qui n'ont en somme rien à faire avec ce qui peut spécifier dans le général le partenaire sexuel. La structure est telle que l'homme comme tel en tant qu'il fonctionne est châtré, et d'autre part, quelque chose existe qui est au niveau du partenaire féminin, et qu'on pourrait simplement tracer de ce trait, sur lequel je pointe la portée, toute la fonction de cette lettre en l'occasion, que la femme n'a rien à en faire, si elle existe — maintenant, c'est pour ça qu'elle n'existe pas, c'est qu'en tant que *la femme,* elle n'a rien à faire avec la loi.

Alors, comment concevoir ce qui s'est passé ? On fait quand même l'amour, hein ? on fait quand même l'amour et on s'aperçoit à partir du moment où on s'y intéresse, depuis longtemps, et on s'y est peut-être toujours intéressé, seulement nous avons perdu la clé de la façon dont on s'y est intéressé précédemment, mais pour nous, au cœur, dans l'efflorescence de l'ère scientifique, nous apercevons ce qu'il en est par Freud. C'est quoi ? quand il s'agit de structurer, de faire fonctionner au moyen de symboles, le rapport sexuel, qu'est-ce qui y fait obstacle ? C'est que la jouissance s'en mêle. La jouissance sexuelle est-elle traitable directement ? Elle ne l'est pas, et c'est en cela, disons, ne disons rien de plus, qu'il y a la parole. Le discours commence de ce qu'il y ait, là, béance. On ne peut pas en rester là, je veux dire que je me refuse à toute position d'origine, et qu'après tout, rien ne nous empêche de dire que c'est parce que le discours commence que la béance se produit. C'est tout à fait indifférent pour le résultat. Ce qu'il y a de certain, c'est que le discours est impliqué dans la béance et comme il n'y a pas de métalangage, il ne saurait en sortir. La symbolisation de la jouissance sexuelle, ce qui rend évident ce que je suis en train d'en articuler, c'est qu'elle emprunte tout son symbolisme à quoi ? à ce qui ne la concerne pas, à savoir à la jouissance en tant qu'elle est interdite par certaines choses confuses, confuses mais pas tellement que ça, car nous sommes arrivés à l'articuler par-

faitement, sous le nom du principe du plaisir. Ce qui ne peut avoir qu'un sens, *pas trop de jouissance.* Parce que l'étoffe de toutes les jouissances confine à la souffrance, c'est même à ça que nous reconnaissons l'habit. Si la plante ne souffrait pas manifestement, nous ne saurions pas qu'elle est vivante. Il est donc clair que le fait que la jouissance sexuelle n'ait trouvé pour se structurer que la référence à l'interdit, en tant que nommé, de la jouissance, mais d'une jouissance qui n'est pas celle, qui est cette dimension de la jouissance, qui est à proprement parler la jouissance mortelle, en d'autres termes, que sa structure, la jouissance sexuelle, la prenne de l'interdit porté sur la jouissance dirigée sur le corps propre, c'est-à-dire très précisément en ce point d'arête et de frontière où elle confine à la jouissance mortelle. Et elle ne rejoint la dimension du sexuel qu'à porter l'interdit sur le corps, dont le corps propre sort, à savoir sur le corps de la mère. Ce n'est que par là que se structure, qu'est rejoint dans le discours, ce qui seul peut y apporter la loi, ce qu'il en est de la jouissance sexuelle. Le partenaire en l'occasion est bien en effet réduit à une, mais pas n'importe laquelle, celle qui t'a pondu. Et c'est autour de ça que se construit tout ce qui peut s'articuler dès que nous rentrons dans ce champ d'une façon qui soit verbalisable. Quand nous nous avancerons plus loin, je reviendrai sur la façon dont le savoir vient à fonctionner comme un jouir. Nous pouvons ici passer. La femme comme telle se trouve dans cette position uniquement rassemblée de ceci qu'elle est, je dirai, sujette à la parole. Bien sûr, je vous épargne les détours. Que la parole soit ce qui instaure une dimension de vérité, l'impossibilité de ce rapport sexuel, c'est bien aussi ce qui fait la portée de la parole en ceci bien sûr qu'elle peut tout, sauf servir au point où elle est occasionnée. La parole s'efforce de réduire la femme à la sujétion [suggestion], c'est-à-dire d'en faire quelque chose dont on attend des signes d'intelligence, si je puis m'exprimer ainsi. Mais bien sûr, ce n'est là d'aucun être réel qu'il s'agit ici, pour dire le mot, la femme en l'occasion, comme ce texte est fait pour le démontrer, la femme, je veux dire l'en-soi de la femme, la femme — comme si on pouvait dire *toutes les femmes* — la femme — j'insiste, qui n'existe pas — c'est justement la lettre. La lettre, en tant qu'elle est le signifiant qu'il n'y a pas d'Autre : S (A).

Et c'est là-dessus que je voudrai, avant de vous quitter, quand même vous énoncer une remarque qui dessine la configuration logique de ce que je suis en train d'avancer. Dans la logique aristotélicienne, vous avez les affirmatives, je ne les mets pas avec les lettres qui sont d'usage habituel dans la

logique formelle, je ne mets pas A, j'écris universelle affirmative, et j'écris ça universelle négative, c'est ce que ça veut dire. J'écris ici particulière affirmative et particulière négative. Je fais remarquer qu'au niveau de l'articulation aristotélicienne, c'est entre ces deux pôles — puisque c'est à Aristote que ces catégories propositionnelles sont empruntées — c'est entre ces deux pôles que se fait la discrimination logique. L'universelle affirmative énonce une essence. J'ai assez souvent insisté dans le passé sur ce qu'il en est de l'énoncé *tout trait est vertical* et qu'il est parfaitement compatible avec ceci qu'il n'existe aucun trait, l'essence se situe essentiellement dans la logique. Elle est pur énoncé de discours. La discrimination logique, son axe essentiel dans cette articulation, est très exactement cet axe oblique que je viens ici de noter. Rien ne va contre un énoncé logique quelconque identifiable, rien, si ce n'est la remarque que : *« il y en a qui… pas »,* particulière négative, il y en a des traits qui ne sont pas verticaux. C'est la seule contradiction qui puisse se faire contre l'affirmation que c'est un fait d'essence. Et les deux autres termes sont, dans le fonctionnement de la logique aristotélicienne, tout à fait secondaires. À savoir, il y en a qui, affirmative particulière, et après, comment savoir si c'est nécessaire ou pas, ça ne prouve rien, et de dire *« Il y en a pas qui »,* ce qui n'est pas la même chose que de dire : *« Il y en a qui pas »,* c'est-à-dire l'universelle négative. *Il n'y en a pas qui,* ben ça prouve rien non plus. C'est un fait. Ce que je peux vous faire remarquer, c'est ce qui se passe quand, de cette logique aristotélicienne, nous passons à leur transposition dans la logique mathématique, celle qui s'est faite par la voie de ce qu'on appelle les quantificateurs. Ne m'engueulez pas parce que vous n'allez plus m'entendre, je vais d'abord écrire et justement c'est de ça qu'il s'agit. L'universelle, je disais, l'universelle affirmative va maintenant s'écrire de cette notation inverbalisable : c'est un A renversé ; je dis « A renversé », enfin, c'est pas du discours, c'est de l'écrit. Mais c'est un signal, comme vous allez le voir, pour jaspiner. ∀x. F (x), universelle affirmative, ∃x. F (x), ici, particulière affirmative. ∀x. F(x), ça, je veux exprimer que c'est une négative. Comment le puis-je ? Je suis frappé de ceci que ça n'a jamais été vraiment articulé comme je vais le faire. C'est qu'il faut que vous mettiez la barre de la négation au-dessus de F (x) et non pas du tout au-dessus, comme il se fait habituellement, des deux. Vous allez voir pourquoi. Et ici, c'est sur ∃x que

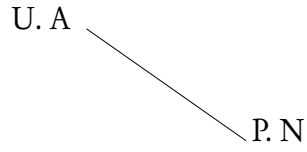

vous devez mettre la barre. Je mets ici maintenant moi-même une barre équivalente à celle qui était ici, et comme celle qui était ici séparait en deux zones le groupe des quatre, ici, c'est d'une façon différente qu'elle répartit par deux.

Ce que j'avance, c'est que dans cette façon d'écrire, justement, tout tient à ce qu'on peut dire à propos de l'écrit, et que la distinction en deux termes unis par un point de ce qui est ainsi écrit a cette valeur de dire qu'on peut dire de tout x — c'est le signal de l'A renversé — qu'il satisfait à ce qui est écrit, F (x), qu'il n'y est pas déplacé. De même, mais avec un accent différent, c'est qu'il y ait de l'inscriptible, à savoir que c'est ici que porte l'accent de l'écrit, il existe des x que vous pouvez faire fonctionner dans l'F (x), dont alors vous parlez, qu'il s'agit, dans ce qu'on appelle ici la transposition quantificatrice, au moyen des quantificateurs de la particulière. Par contre, il est si vrai que c'est autour de l'écrit que pivote le déplacement de la répartition, c'est à savoir que pour ce qui est mis au premier plan, recevable, rien n'a changé pour l'universelle, elle est toujours de prix, encore que ce ne soit pas le même prix. Par contre ce dont il s'agit ici, le clivage consiste à s'apercevoir de la non valeur de l'universelle négative, puisque là, c'est que de quelque x que vous parliez, il ne faut pas écrire F (x). Et que de même pour la particulière négative, il y a ceci, que de même qu'ici le x pouvait s'écrire, était recevable, inscriptible dans cette formule, ici simplement, ce qui est dit, c'est qu'il n'est pas inscriptible. Qu'est-ce à dire ? C'est que, ce qui de ces deux structurations est resté en quelque sorte négligé, sans valeur, à savoir l'universelle négative, l'universelle négative en tant qu'elle est celle qui permet de dire qu'il ne faut pas écrire ceci si vous parlez d'un x quelconque, en d'autres termes que c'est ici que fonctionne une coupure essentielle, eh bien ! c'est cela même autour de quoi s'articule ce qu'il en est du rapport sexuel. La question est de ce qui ne peut pas s'écrire dans la fonction F (x), à partir du moment où ceci, la fonction F (x), est elle-même à ne pas écrire, c'est-à-dire qu'elle est ce que j'ai dit, tout à l'heure énoncé, ce qui est le point autour duquel va tourner ce que nous reprendrons quand je vous reverrai dans deux mois, à savoir qu'elle est à proprement parler ce qui s'appelle illisible.

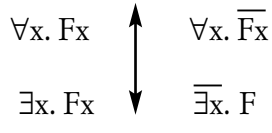

# Leçon VII

*12 mai 1971*

## *Lituraterre*

Ce mot que je viens d'écrire intitule ce que je vais vous offrir aujourd'hui. Parce qu'il faut bien, puisque vous êtes convoqués là, que je vous lance quelque chose. Il m'est évidemment inspiré par l'actualité. C'est le titre dont je me suis efforcé de répondre à une demande qui m'a été faite d'introduire un numéro qui va paraître sur *Littérature et Psychanalyse*.

Ce mot, *lituraterre,* que j'ai inventé, se légitime de l'*Ernout et Meillet,* comme il y en a peut-être qui ici savent ce que c'est ; c'est un dictionnaire dit étymologique du latin. Cherchez à *lino, litura,* et puis *liturarius*. Il est bien précisé que ça n'a rien à faire avec *littera,* la lettre. Que ça n'ait rien à faire, moi je m'en fous. Je ne me soumets pas forcément à l'étymologie quand je me laisse aller à ce jeu de mots dont on fait à l'occasion le mot d'esprit, le contrepet, en l'occasion évident, m'en revenant aux lèvres et le renversement à l'oreille. C'est pas pour rien que quand vous apprenez une langue étrangère, vous mettez la première consonne de ce que vous avez entendu la seconde, et la seconde, la première.

Donc ce dictionnaire, qu'on s'y reporte, m'apporte auspices, d'être fondé du même départ que je prenais d'un premier mouvement, entendez départ au sens de réparti, départ d'une équivoque dont Joyce, c'est James Joyce dont je parle, glisse de *a letter* à *a litter,* d'une lettre, je traduis, à une ordure.

Il y avait, vous vous en souvenez peut-être, mais très probablement vous n'en avez jamais rien su, y avait une mécène qui lui voulait du bien, qui lui offrait une psychanalyse, et même que c'était de Jung qu'elle la lui offrait. Au jeu que nous évoquons, il n'y eût rien gagné puisqu'il allait tout droit, avec ce *a letter, a litter,* tout droit au mieux de ce que l'on peut attendre de la psychanalyse à sa fin.

A faire litière de la lettre, est-ce saint Thomas encore, vous vous souvenez peut-être, si vous l'avez jamais su, *sicut palea,* saint Thomas encore, qui revient à Joyce, comme son œuvre en témoigne tout au long ? Ou bien est-ce la psychanalyse qui atteste sa convergence avec ce que notre époque accuse d'un débridement du lien, du lien antique dont se contient la pollution dans la culture ?

J'avais brodé là-dessus comme par hasard un peu avant le mai de 68, pour ne pas faire défaut, ce jour-là, aux paumés de ces affluences que je me trouve maintenant déplacer, quand je fais visite quelque part, c'était à Bordeaux. La civilisation, y rappelai-je en prémisse, c'est l'égout. Il faut dire sans doute, que c'est peu après que ma proposition d'octobre 67 ait été accueillie comme on sait pour vous dire sans doute que, en jouant de ça, j'étais un peu las de la poubelle à laquelle j'ai rivé mon sort. Pourtant, on sait que je ne suis pas seul à pour partage l'avouer, *l'avouère,* pour prononcer à l'ancienne, l'avoir dont Beckett fait balance au doit qui fait déchet de notre être. Cet avouère sauve l'honneur de la littérature et, ce qui m'agrée assez, me relève du privilège que je pourrais croire tenir de ma place.

La question est de savoir, si ce dont les manuels semblent faire étal depuis qu'ils existent, je parle des manuels de littérature, soit que la littérature soit qu'accommodation des restes. Est-ce affaire de collocation dans l'écrit, de ce qui d'abord primitivement serait chant, mythe parlé, procession dramatique ?

Pour la psychanalyse, qu'elle soit appendue à l'Œdipe, à l'Œdipe du mythe, ne la qualifie en rien pour s'y retrouver dans le texte de Sophocle. C'est pas pareil. L'évocation par Freud d'un texte de Dostoiewski ne suffit pas pour dire que la critique de texte, jusqu'ici chasse gardée du discours universitaire, ait reçu de la psychanalyse plus d'air.

Ici, pourtant, mon enseignement prend place dans un changement de configuration qui, actuellement, sous couleur d'actualité, actuellement s'affiche d'un slogan de promotion de l'écrit. Mais, ce changement, dont ce témoignage par exemple, que ce soit de nos jours qu'enfin Rabelais soit lu,

montre qu'il repose peut-être sur un déplacement littéraire à quoi je m'accorde mieux.

Je suis comme auteur moins impliqué qu'on n'imagine. Mes *Écrits,* un titre plus ironique qu'on ne croit puisqu'il s'agit en somme soit de rapports, qui sont fonction de congrès, soit disons, j'aimerais bien qu'on les entende comme ça, des lettres ouvertes où je fais sans doute question à chaque fois d'un pan de mon enseignement, mais enfin, ça en donne le ton.

Loin en tout cas de me commettre dans ce frotti-frotta littéraire, dont se dénote le psychanalyste en mal d'invention, j'y dénonce la tentative immanquable à démontrer l'inégalité de sa pratique à motiver le moindre jugement littéraire.

Il est pourtant frappant que ce recueil de mes *Écrits,* je l'ai ouvert d'un article que j'isole en l'extrayant de sa chronologie, la chronologie y fait règle, et que là, il s'agisse d'un conte lui-même il faut le dire bien particulier de ne pouvoir entrer dans la liste ordonnée, vous savez qu'on l'a faite, des situations dramatiques.

Enfin laissons ça, lui, le conte, il se fait de ce qu'il advient de la poste d'une lettre missive au su de qui se passe, c'est faire suivre et de quel terme s'appuie que je puisse moi, dire cette lettre, dire à propos d'elle qu'une lettre toujours en vient à sa destination. Et ceci après des détours qu'elle a subis dans le conte, le compte, si je puis dire, soit rendu sans aucun recours au contenu de la lettre. C'est cela qui rend remarquable l'effet qu'elle porte sur ceux qui tour à tour s'en font les détenteurs, tout ardents qu'ils puissent être du pouvoir qu'elle confère pour y prétendre que cet effet d'illusion ne puisse s'articuler, ce que je fais moi, que comme un effet de féminisation. C'est là, je m'excuse d'y revenir, bien distinguer, je parle de ce que je fais, la lettre du signifiant maître en tant qu'ici elle l'emporte, elle l'emporte dans son enveloppe, puisqu'il s'agit d'une lettre au sens du mot épistole. Or, je prétends que je ne fais pas là du mot lettre usage métaphorique, puisque justement le conte consiste en ce qu'y passe comme muscade le message dont c'est l'écrit, donc proprement la lettre, qui fait seule péripétie.

Ma critique, si elle a lieu d'être tenue pour littéraire, ne saurait là donc porter, je m'y essaie, que sur ce que Poë fait, d'être écrivain lui-même, à former un tel message sur la lettre. Il est clair qu'à ne pas le dire tel quel, tel que je le dis, moi, ce n'est pas insuffisamment, c'est d'autant plus rigoureusement qu'il l'avoue.

Néanmoins, l'élision, l'élision de ce message n'en saurait être élucidée au moyen de quelque trait que ce soit de sa psycho-biographie ; bouchée plutôt qu'elle en serait, cette élision. Une psychanalyste qui, on s'en souvient peut-être, a récuré les autres textes de Poë, ici déclare forfait de sa serpillière. Elle y touche pas, la Marie ! Voilà, pour le texte de Poë.

Mais pour le mien de texte, est-ce qu'il ne pourrait pas se résoudre par ma psycho-biographie à moi ? Le vœu que je formerais par exemple, d'être lu un jour convenablement. Mais, pour ça, pour que ça vaille, il faudrait d'abord qu'on développe, que celui qui s'y emploierait à cette interprétation, développe ce que j'entends que la lettre porte pour arriver toujours, je le dis, à sa destination.

C'est là peut-être que je suis pour l'instant en cheville avec les dévots de l'écriture. Il est certain que comme d'ordinaire la psychanalyse ici reçoit de la littérature et elle pourrait d'abord en prendre cette graine qui serait du ressort du refoulement une idée moins psycho-biographique. Pour moi, si je propose le texte de Poë, avec ce qu'il y a derrière, à la psychanalyse, c'est justement de ce qu'elle ne puisse l'aborder qu'à y montrer son échec. C'est par là que je l'éclaire, la psychanalyse, et on le sait, on sait que je sais que j'invoque ainsi, c'est au dos de mon volume, j'invoque ainsi les lumières. Pourtant je l'éclaire de démontrer où elle fait trou, la psychanalyse. Ça n'a rien d'illégitime. Ça a déjà porté son fruit on le sait depuis longtemps, en optique et la plus récente physique, celle du photon, s'en arme. C'est par cette méthode que la psychanalyse pourrait mieux justifier son intrusion dans la critique littéraire. Ça voudrait dire que la critique littéraire viendrait effectivement à se renouveler de ce que la psychanalyse soit là pour que les textes se mesurent à elle, justement de ce que l'énigme reste de son côté, qu'elle soit coite. Mais ceux, ceux des psychanalystes dont ce n'est pas médire que d'avancer que plutôt qu'ils ne l'exercent la psychanalyse, ils en sont exercés, entendent mal mes propos à tout le moins d'être pris en corps.

J'oppose à leur adresse vérité et savoir. C'est la première, où aussitôt ils reconnaissent leur office, alors que sur la sellette, c'est leur vérité que j'attends. J'insiste, à corriger mon tir, de dire savoir en échec, voilà où la psychanalyse se montre au mieux. Savoir en échec comme on dit figure en abîme, ça ne veut pas dire échec du savoir. Aussitôt j'apprends qu'on s'en croit dispensé de faire preuve d'aucun savoir.

Serait-ce lettre morte que j'aie mis au titre d'un de ces morceaux que j'ai

dit *Écrits,* de *La lettre l'instance* comme raison de l'inconscient ? N'est-ce pas désigner assez dans la lettre ce qui, à devoir insister, n'est pas là de plein droit, si fort de raison que ça s'avance. Dire cette raison moyenne ou extrême c'est bien montrer, je l'ai fait déjà à l'occasion, la bifidité où s'engage toute mesure. Mais n'y a-t-il rien dans le réel, qui se passe de cette médiation ? Ce pourrait être la frontière. La frontière, à séparer deux territoires, n'a qu'un défaut, mais il est de taille. Elle symbolise qu'ils sont de même tabac, si je puis dire, en tout cas, pour quiconque la franchit. Je ne sais pas si vous vous y êtes arrêtés, mais c'est le principe dont un jour un nommé von Uxküll a fabriqué le terme d'*Umwelt.* C'est fait sur le principe qu'il est le reflet de l'*Innenwelt,* c'est la promotion de la frontière à l'idéologie. C'est évidemment un départ fâcheux qu'une biologie, car c'était une biologie qu'il voulait avec ça fonder, von Uxküll, une biologie qui se donne déjà tout au départ, le fait de l'adaptation, notamment, qui fait le fond de ce couplage *Umwelt-Innenwelt.* Évidemment, la sélection, la sélection ça ne vaut pas mieux au titre de l'idéologie. C'est pas parce qu'elle se bénit elle-même d'être naturelle qu'elle l'est moins.

Je vais vous proposer quelque chose, comme ça, tout brutalement pour venir après *a letter, a litter*. Moi je vais vous dire, la lettre n'est-elle pas le littéral à fonder dans le littoral ? Car ça, c'est autre chose qu'une frontière. D'ailleurs, vous avez pu remarquer que ça ne se confond jamais. Le littoral, c'est ce qui pose un domaine, tout entier comme faisant à un autre, si vous voulez, frontière, mais justement de ceci qu'ils n'ont absolument rien en commun, même pas une relation réciproque. La lettre, n'est-elle pas proprement littorale ? Le bord du trou dans le savoir que la psychanalyse désigne justement quand elle l'aborde, de la lettre, voila-t-il pas ce qu'elle dessine ?

Le drôle, c'est de constater comment la psychanalyse s'oblige en quelque sorte de son mouvement même à méconnaître le sens de ce que pourtant la lettre dit *à la lettre,* c'est le cas de le dire, quand toutes ses interprétations se résument à la jouissance. Entre la jouissance et le savoir, la lettre ferait le littoral. Tout ça n'empêche pas que ce que j'ai dit de l'inconscient restant là ait quand même la précédence, sans quoi ce que j'avance n'aurait absolument aucun sens. Il reste à savoir comment l'inconscient, que je dis être effet de langage puisqu'il en suppose la structure comme nécessaire et suffisante, comment il commande cette fonction de la lettre.

Qu'elle soit instrument propre à l'inscription du discours ne la rend pas du tout impropre à servir à ce que j'en fais, quand dans *L'instance de la lettre,* par exemple, dont je parlais tout à l'heure, je l'emploie à montrer le jeu de ce que l'autre appelle, un nommé Jean Tardieu, le mot pris pour un autre, voire le mot pris par un autre, autrement dit, la métaphore et la métonymie, comme effet de la phrase. Elle symbolise donc aisément tous ces effets de signifiants, mais ça n'impose nullement qu'elle soit, elle, la lettre, dans ces effets mêmes, pour lesquels elle me sert d'instrument, qu'elle soit primaire. L'examen s'impose moins de cette primarité, qui n'est même pas à supposer, mais de ce qui du langage appelle le littoral au littéral.

Rien de ce que j'ai inscrit à l'aide de lettres des formations de l'inconscient pour les récupérer de ce dont Freud les formule, les énonce, plus simplement des faits de langage, rien ne permet de confondre comme il s'est fait, la lettre avec le signifiant. Ce que j'ai inscrit à l'aide de lettres des formations de l'Inconscient n'autorise pas à faire de la lettre un signifiant et à l'affecter, qui plus est, d'une primarité au regard du signifiant.

Un tel discours confusionnel n'a pu surgir que de celui, du discours qui m'importe, et justement, qui m'importe dans un autre discours que j'épingle au temps venu du discours universitaire; soit comme je l'ai souligné assez depuis un an et demi, je pense, soit du savoir mis en usage à partir du semblant.

Le moindre sentiment de l'expérience à quoi je pare, ne peut se situer que d'un autre discours que de celui-là. J'eus dû le garder, le produit de ce discours que je désigne pas plus, sans l'avouer, de moi. On me l'a épargné, Dieu merci, n'empêche qu'à m'importer, au sens que j'ai dit tout à l'heure, on m'importune.

Si j'avais trouvé recevables les modèles que Freud articule dans une esquisse d'où décrire le frayage, le forage de routes imprécises, je n'en aurais pas pour autant pris la métaphore de l'écriture. Et justement, c'est sur ce point de l'*Esquisse* que je ne la trouve pas recevable. L'écriture n'est pas l'impression, n'en déplaise à tout ce qui s'est fait comme bla-bla sur le fameux *Wunderblock*.

Quand je tire parti de la lettre appelée cinquante-deuxième, c'est d'y lire ce que Freud pouvait énoncer sous le terme qu'il forge du WZ, *Wahrnehmungszeichen,* et de repérer que c'est ce qu'il pouvait trouver de plus proche du signifiant à la date où Saussure ne l'avait pas encore remis au

jour, ce fameux signifiant, qui ne date quand même pas de lui, puisqu'il date des Stoïciens. Que Freud l'écrive là de deux lettres, comme moi ailleurs je ne l'écris que d'une, ça ne prouve en rien que la lettre soit primaire.

Je vais donc essayer, pour vous aujourd'hui, d'indiquer le vif de ce qui nous paraît produire la lettre comme conséquence, et du langage, précisément de ce que je dis, que l'habite qui parle. J'en emprunterai les traits à ce que d'une économie de langage permet de dessiner ce que promeut, à mon idée que littérature peut être en train de virer à *lituraterre*. N'allez pas vous étonner de m'y voir procéder d'une démonstration littérale puisque c'est là marcher du même pas dont la question elle-même s'avance. On pourra peut-être y voir, voir s'affirmer ce que peut être une telle démonstration que j'appelle littéraire. Je suis toujours un peu au bord. Pourquoi pas, cette fois-ci, m'y lancer ?

Je reviens d'un voyage que j'attendais de faire au Japon, de ce que d'un premier, d'un premier voyage, j'avais éprouvé de littoral. On peut m'entendre de ce que j'ai dit tout à l'heure de l'*Umwelt* que j'ai répudié, justement de ça, de rendre le voyage impossible, ce qui, si vous suivez mes formules, serait assurer son réel. Seulement, voilà, c'est prématuré. C'est le départ que ça rend impossible, sauf à chanter : « Partons, partons ! » Ça se fait d'ailleurs beaucoup. Je ne noterai qu'un moment de ce voyage, celui qu'il se trouve que j'ai recueilli, de quoi, d'une route nouvelle, qu'il s'est trouvé que j'ai prise simplement de ceci que la première fois que j'y suis allé, elle était simplement interdite. Il faut que j'avoue que ce ne fut pas à l'aller, le long du cercle arctique, qui trace cette route pour l'avion, que je fis lecture de quoi ? De ce que je voyais de la plaine sibérienne.

Je suis en train de vous faire un essai de *sibériétique*. Cet essai n'aurait pas vu le jour si la méfiance des Soviétiques, c'était pas pour moi, c'était pour les avions, m'avait laissé voir les industries, les installations militaires, qui font le prix de la Sibérie. Mais enfin, cette méfiance, c'est là une condition que nous appellerons accidentelle. Pourquoi même pas occidentelle, si on y met de l'occire un peu ; l'amoncellement du Sud Sibérien c'est ça qui nous pend au nez !

La seule condition décisive est ici la condition de littoral justement, pour moi, parce que je suis un peu dur de la feuille, elle n'a joué qu'au retour d'être littéralement ce que le Japon, de sa lettre, m'ait sans doute fait, ce petit peu trop de chatouillement, qui est juste ce qu'il faut pour que je le ressente. Je

dis que je le ressens parce que bien sûr, pour le repérer, le prévoir, j'avais déjà fait ça ici, quand je vous ai parlé un petit peu de la langue japonaise ; de ce qui, cette langue proprement la fait, c'est l'écriture, je vous ai déjà dit ça.

Il a fallu sans doute pour ça, que ce petit peu trop qu'il me fallait de ce qu'on appelle l'art, représente quelque chose. Ça tient dans le fait de ce que la peinture japonaise y démontre de son mariage à la lettre, et très précisément sous la forme de la calligraphie. Ça me fascine, les choses qui pendent, *kakemono,* c'est comme ça que ça se jaspine, les choses qui pendent au mur de tout musée là-bas, portant inscrits des caractères, chinois de formation, que je sais un peu, très peu, mais qui si peu que je les sache me permettent de mesurer ce qui s'en élide dans la cursive où le singulier de la main écrase l'universel, soit reprenant ce que je vous apprends ne valoir que du signifiant. Vous vous rappelez ? un trait est toujours vertical. C'est toujours vrai s'il n'y a pas de trait.

Donc, dans la cursive, le caractère, je ne l'y retrouve pas parce que je suis novice ; mais ce n'est pas l'important, car ce que j'appelle ce singulier peut appuyer une forme plus ferme. L'important c'est ce qu'il y ajoute. C'est une dimension, ou encore, comme je vous ai appris à jouer de ça, une demansion, là où demeure ce que je vous ai déjà introduit je crois dans quelque avant ou avant-dernier séminaire, un mot que j'écris pour m'amuser le *papludun*. C'est la demansion dont vous savez qu'elle me permet, on a beau dire tout ça, du petit jeu de mathématique de Peano, etc., et de la façon dont il faut que Frege s'y prend pour réduire la série des nombres naturels, entre guillemets, à la logique, celle donc, dont j'instaure le sujet dans ce que je vais appeler aujourd'hui encore, puisque je fais de la littérature et que je suis gai, vous allez le reconnaître, je l'avais écrit sous une forme, ces derniers temps, celle-ci le *Hun-en-peluce*. Ça sert beaucoup Hun, ça se met à la place de ce que j'appelle l'*Achose* avec un grand A et ça la bouche du petit *a* dont ce n'est peut-être pas par hasard qu'il peut se réduire comme ça, comme moi je le désigne, à une lettre. Au niveau de la calligraphie, c'est cette lettre qui fait l'enjeu d'un pari, mais lequel ? qui se gagne avec de l'encre et du pinceau.

Voilà, c'est comme ça qu'invinciblement m'apparut dans une circonstance qui est à y retenir, à ça y faut donc que s'y distingue la rature, à savoir d'entre les nuages, m'apparut le ruissellement qui est seule trace à apparaître d'y opérer plus encore que d'en indiquer le relief sous cette latitude dans ce qu'on appelle la plaine sibérienne ; plaine vraiment désolée, au sens propre,

d'aucune végétation que de reflets, reflets de ce ruissellement lesquels poussent à l'ombre ce qui ne miroite pas.

Quest-ce que c'est que ça, le ruissellement ? C'est un bouquet. Ça fait bouquet, de ce qu'ailleurs j'ai distingué du trait premier et de ce qu'il efface. Je l'ai dit en son temps, mais on oublie toujours une partie de la chose, je l'ai dit à propos du trait unaire, c'est de l'effacement du trait que se désigne le sujet. Ça se remarque donc en deux temps. Il y faut donc que s'y distingue la rature.

*Litura, lituraterre*. Rature d'aucune trace qui soit d'avant, c'est ce qui fait terre du littoral. *Litura pure,* c'est le littéral. Là, produire cette rature, c'est reproduire cette moitié dont le sujet subsiste. Ceux qui sont là depuis un bout de temps, mais il doit y en avoir de moins en moins, doivent se souvenir de ce qu'un jour j'ai fait récit des aventures d'une moitié de poulet. Produire la rature, seule, définitive, c'est ça l'exploit de la calligraphie. Vous pouvez toujours essayer, essayer de faire simplement ce que je ne vais pas faire parce que je la raterai, d'abord parce que je n'ai pas de pinceau, essayer de faire cette barre horizontale, qui se trace de gauche à droite, pour figurer d'un trait l'un unaire comme caractère, franchement. Vous mettrez très longtemps à trouver de quelle rature ça s'attaque et de quel suspens ça s'arrête, de sorte que ce que vous ferez sera lamentable, c'est sans espoir pour un occidenté. Il faut un train différent qui ne s'attrape qu'à se détacher, de quoi que ce soit qui vous raye.

Entre centre et absence, entre savoir et jouissance, il y a littoral qui ne vire au littéral qu'à ce que ce virage, vous puissiez le prendre le même à tout instant. C'est de ça seulement que vous pouvez vous tenir pour agent qui le soutienne.

Ce qui se révèle de ma vision de ruissellement, à ce qui domine la rature, c'est qu'à se produire d'entre les nuages, elle se conjugue à sa source ; c'est bien aux nuées qu'Aristophane me hèle de trouver ce qu'il en est du signifiant, soit le semblant par excellence, si c'est de sa rupture qu'en pleut cet effet à ce qu'il s'en précipite, ce qui y était matière en suspension.

Il faut dire que la peinture japonaise dont tout à l'heure je vous ai dit qu'elle s'entremêle si bien de calligraphie, pourquoi ? et que là le nuage, il n'y manque pas. C'est de là où j'étais à cette heure que j'ai vraiment bien compris quelle fonction avaient ces nuages d'or qui littéralement bouchent, cachent toute une partie des scènes qui dans des lieux, des lieux qui sont des

choses qui se déroulent dans un autre sens, celles-là on les appelle *makemono,* [elles] président à la répartition des petites scènes. Pourquoi ? comment se peut-il que ces gens qui savent dessiner, éprouvent-ils le besoin de les entremêler de ces amas de nuages, si ce n'est précisément que c'est ça qui introduit la dimension de signifiant ; et la lettre qui fait rature, s'y distingue d'être rupture donc, du semblant, qui dissout ce qui faisait forme, phénomène, météore, c'est ça, je vous l'ai déjà dit, que la science opère au départ de la façon la plus sensible sur des formes perceptibles. Mais du même coup ça doit être aussi que ce soit d'en congédier ce qui de cette rupture ferait jouissance, c'est-à-dire d'en dissiper ce qu'elle soutient de cette hypothèse pour m'exprimer ainsi de la jouissance, qui fait le monde en somme, car l'idée de monde, c'est ça. Penser qu'il soit fait de pulsions telles qu'aussi bien s'en figure le vide ?

Eh bien ! ce qui de jouissance s'évoque à ce que se rompe un semblant, voilà, ce qui, dans le réel, c'est là le point important, dans le réel, se présente comme ravinement. C'est là vous définir par quoi l'écriture peut être dite dans le réel le ravinement du signifié, soit ce qui a plu du semblant en tant que c'est ça qui fait le signifié. L'écriture ne décalque pas le signifiant. Elle n'y remonte qu'à prendre nom, mais exactement de la même façon que ça arrive à toutes choses que vient à dénommer la batterie signifiante après qu'elle les a dénombrées. Comme bien entendu, je ne suis pas sûr que mon discours s'entende, il va falloir quand même que j'y fasse épingle d'une opposition. L'écriture, la lettre, c'est dans le réel et le signifiant, dans le symbolique. Comme ça, ça pourra faire pour vous ritournelle.

J'en reviens à un moment plus tard dans l'avion. On va avancer un peu, comme ça ; je vous ai dit que c'était au voyage de retour. Alors, là, c'est ça qui est frappant, c'est de les voir apparaître. Il y a d'autres traces qu'on voit se soutenir en isobares, elles ; évidemment, des traces qui sont de l'ordre d'un remblai, enfin, en gros, isobares, ça les fait normales à celles dont la pente qu'on peut appeler suprême du relief se marque des courbes.

Là, où j'étais, c'était très clair, j'avais déjà vu à Osaka comment des autoroutes paraissent descendre du ciel, il n'y a que là qu'elles ont pu se poser comme ça, les unes au-dessus des autres. Il y a une certaine architecture japonaise, la plus moderne, qui sait très bien retrouver l'ancienne. L'architecture japonaise ça consiste essentiellement en un battement d'une aile d'oiseau. Ça m'a aidé à comprendre de voir tout de suite que le plus court chemin d'un

point à un autre, ce ne serait jamais montré à personne, s'il n'y avait pas le nuage qui prend carrément l'aspect d'une route ? Jamais personne au monde ne suit la ligne droite, ni l'homme, ni l'amibe, ni la mouche, ni la branche, ni rien du tout. Aux dernières nouvelles, on sait que le trait de lumière non plus ne la suit pas, tout à fait solidaire de la courbure universelle.

La droite, là-dedans, ça inscrit tout de même quelque chose. Ça inscrit la distance, mais la distance, [selon les] lois de Newton, ça n'est absolument rien qu'un facteur effectif d'une dynamique que nous appellerons de cascade, celle qui fait que tout ce qui choit suit une parabole.

Donc, il n'y a de droite que d'écriture, d'arpentage que du ciel.

Mais ce sont l'un et l'autre, en tant que tels pour soutenir la droite, ce sont artefacts à n'habiter que le langage. Il ne faudrait quand même pas l'oublier. Notre science n'est opérante que d'un ruissellement de petites lettres et de graphiques combinés.

*Sous le pont Mirabeau,* comme sous celui d'une revue qui fut la mienne là où j'avais foutu comme enseigne un pont-oreille emprunté à Horus Apollon, *sous le pont Mirabeau coule la Seine* [scène] primitive, c'est une scène telle, ne l'oubliez pas, à relire Freud que peut y battre le V romain de l'heure cinq. C'est dans *l'Homme aux loups*. Mais qu'aussi bien on n'en jouit pas, [c'est le malheur de] l'interprétation.

Que le symptôme institue l'ordre dont s'avère notre politique, c'est là le pas qu'elle a franchi, implique d'autre part que tout ce qui s'articule de cet ordre soit passible d'interprétation. C'est pourquoi on a bien raison de mettre la psychanalyse au chef de la politique. Et ceci pourrait n'être pas de tout repos, pour ce qui de la politique a fait figure jusqu'ici, si la psychanalyse s'avérait plus avertie.

Il suffirait peut-être, pour mettre notre espoir ailleurs, ce que font mes littérateurs, si je peux les faire mes compagnons, il suffirait que de l'écriture, nous tirions un autre parti que de tribune ou tribunal pour que s'y jouent d'autres paroles à nous en faire nous-mêmes, à nous en faire le tribut.

Je l'ai dit, et je ne l'oublie jamais : il n'y a pas de métalangage. Toute logique est faussée de prendre départ du langage-objet, comme immanquablement elle le fait jusqu'à ce jour. Il n'y a donc pas de métalangage, mais l'écrit qui se fabrique du langage pourrait, peut-être, être matériel de force à ce que s'y changent nos propos. Je ne vois pas d'autre espoir pour ceux qui actuellement écrivent.

Est-il possible en somme du littoral de constituer tel discours qui se caractérise, comme j'en pose la question cette année, de ne pas s'émettre du semblant ? C'est évidemment la question qui ne se propose que de la littérature dite d'avant-garde, laquelle elle-même est un fait de littoral et, donc, ne se soutient pas du semblant, mais pour autant ne prouve rien, sinon, à montrer la cassure que seul un discours peut produire. Je dis produire, mettre en avant avec effet de production, c'est le schéma de mes quadripodes de l'année dernière.

Ce à quoi semble prétendre une littérature en son ambition, c'est ce que j'épingle de lituraterrir, c'est de s'ordonner d'un mouvement qu'elle appelle scientifique. Il est de fait que dans la science, l'écriture a fait merveille, et que tout marque que cette merveille n'est pas près de se tarir. Cependant, la science physique se trouve, va se trouver ramenée à la considération du symptôme dans les faits par la pollution. Il y a déjà des scientifiques qui y sont sensibles par la pollution de ce que du terrestre, on appelle, sans plus de critique, environnement. C'est l'idée de Uxküll : *Umwelt,* mais béhaviourisée, c'est-à-dire complètement crétinisée.

Pour litturaterrir moi-même, je fais remarquer que je n'ai fait ici dans le ravinement, image certes, mais aucune métaphore : l'écriture est ce ravinement. Ce que j'ai écrit là y est compris. Quand je parle de jouissance, j'invoque légitimement ce que j'accumule d'auditoire, et pas moins naturellement ce dont je me prive ; ça m'occupe, votre affluence. Le ravinement, je l'ai préparé.

Qu'il y ait inclus dans la langue japonaise, c'est là que je reprends, un effet d'écriture, l'important, c'est ce qui nous y offre ressource de faire exemple à lituratterrir. L'important, c'est que l'effet d'écriture reste attaché à l'écriture. Que ce qui est porteur de l'effet d'écriture y soit une écriture spécialisée en ceci qu'en japonais, cette écriture spécialisée puisse se lire de deux prononciations différentes. En *oniomi* — je ne suis pas en train de vous jeter de la poudre aux yeux, je vous dirai le moins de japonais [possible] —, *on-yomi,* c'est comme ça que ça s'appelle, et sa prononciation en caractère, ça se prononce comme tel distinctement en *kun-yomi,* la façon dont se dit en japonais ce que le caractère veut dire.

Mais naturellement vous allez vous foutre dedans, c'est-à-dire que sous le prétexte que le caractère est lettre, vous allez croire que je suis en train de dire qu'en japonais, les épaves du signifiant courent sur le fleuve du signifié.

C'est la lettre et non pas le signe qui ici fait appui au signifiant, mais comme n'importe quoi d'autre à suivre la loi de métaphore dont j'ai rappelé ces derniers temps qu'elle fait l'essence du langage, c'est toujours d'ailleurs de là où il est, le langage, du discours, qu'il prend quoi que ce soit au filet du signifiant, donc l'écriture elle-même.

Seulement voilà, elle est promue de là à la fonction d'un référent, aussi essentiel que toutes choses et c'est ça qui change le statut du sujet. C'est par là qu'il s'appuie sur un ciel constellé et non seulement sur le trait unaire pour son identification fondamentale. Eh bien ! justement, iI y en a trop, trop d'appuis, c'est la même chose que de ne pas en avoir. C'est pour ça qu'il prend appui, ailleurs, sur le tu. C'est qu'en japonais, on voit toutes les formes grammaticales pour le moindre énoncé ; pour dire quelque chose, comme ça, n'importe quoi, il y a des manières plus ou moins polies de le dire, […] selon la façon dont je l'implique dans le tu. Je l'implique si je suis japonais. Comme je ne suis pas japonais, je ne le fais pas, ça me fatiguerait.

Quand vous aurez vu, c'est vraiment à la portée de tout le monde d'apprendre le japonais, que la moindre chose y est sujet aux variations dans l'énoncé, qui sont des variations de politesse, vous aurez appris quelque chose. Vous aurez appris qu'en japonais, la vérité renforce la structure de fiction que j'y dénote, justement, d'y ajouter les lois de la politesse.

Singulièrement, ça semble porter le résultat de ce qu'il n'y ait rien à défendre du refoulé, puisque le refoulé lui-même trouve à se loger de cette référence à la lettre.

En d'autres termes, le sujet est divisé par le langage, mais un de ses registres peut se satisfaire de la référence à l'écriture et l'autre de l'exercice de la parole.

C'est sans doute ce qui a donné à mon cher ami Roland Barthes ce sentiment enivré que, de toutes ses bonnes manières, le sujet japonais ne fait enveloppe à rien, du moins est-ce ce qu'il dit d'une façon que je vous recommande, car c'est une œuvre sensationnelle, *L'Empire des signes,* intitule-t-il ça. Dans les titres, on fait des termes souvent un usage impropre. On fait ça pour les éditeurs. Ce qui veut dire évidemment que c'est l'empire des semblants. Il suffit de lire le texte pour s'en apercevoir.

Le Japonais mythique, le petit Japonais du commun, m'a-t-on dit, la trouve mauvaise, du moins c'est ce que j'ai entendu là-bas. Et en effet, quelque excellent qu'est l'écrit de Roland Barthes, j'y opposerai ce que je dis

aujourd'hui à savoir que rien n'est plus distinct du vide creusé par l'écriture que le semblant, en ceci d'abord qu'il est le premier de mes godets à être toujours prêt à faire accueil à la jouissance, ou tout au moins, à l'invoquer de son artifice. D'après nos habitudes, rien ne communique moins de soi qu'un tel sujet qui, en fin de compte, ne cache rien. Il n'a qu'à vous manipuler, et je vous assure qu'il ne s'en prive pas. C'est pour moi un délice, car j'adore ça. Vous êtes un élément entre autres du cérémonial où le sujet se compose justement de pouvoir se décomposer. Le *bunraku,* peut-être certains d'entre vous ont vu ça il y a un certain temps quand ils sont passés à Paris, j'ai été le revoir là-bas, je l'avais déjà vu la première fois, eh bien ! le *bunraku* c'est là son ressort, il fait voir la structure toute ordinaire pour ceux à qui elle donne leurs mœurs elles-mêmes. Vous savez qu'on voit à côté de la marionnette exactement à découvert les gens qui y opèrent, aussi bien comme au *bunraku,* tout ce qui se dit dans une conversation japonaise pourrait être lu par un récitant. C'est là ce qui a dû soulager Barthes. Le Japon est l'endroit où il est le plus naturel de se soutenir […] d'une interprète, on est tout à fait heureux, on peut se doubler d'une interprète, ça ne nécessite en aucun cas une interprétation. Vous vous rendez compte, si j'étais soulagé ! Le japonais, c'est la traduction perpétuelle des faits de langage.

Ce que j'aime, c'est que la seule communication que j'y ai eue, hors les Européens bien sûr avec lesquels je sais m'entendre selon notre malentendu habituel, la seule que j'ai eue avec un Japonais c'est aussi la seule qui, là-bas comme ailleurs, puisse être une communication, de n'être pas dialogue, c'est la communication scientifique.

J'ai été voir un éminent biologiste que je ne nommerai pas, en raison des règles de la politesse japonaise, ça l'a poussé à me montrer ses travaux, naturellement, là où ça se fait, au tableau noir. Le fait que faute d'information, je n'y compris rien, n'empêche nullement ce qu'il a écrit, ses formules, d'être entièrement valables, valables pour les molécules dont mes descendants se feront sujet sans que j'aie jamais eu à savoir comment je leur transmettrai ce qui rendait vraisemblable que moi je les classe parmi les êtres vivants.

Une ascèse de l'écriture, ça n'ôte rien aux avantages que nous pouvons prendre de la critique littéraire. Ça me semble, pour fermer la boucle sur quelque chose de plus cohérent, en raison de ce que j'ai déjà avancé, ça me semble pouvoir passer qu'à rejoindre ce « c'est écrit » impossible dont s'instaurera peut-être un jour le rapport sexuel.

# Leçon VIII

*19 mai 1971*

Si je commence par l'abrupt en somme de ce que j'ai à vous dire, ça pourrait s'exprimer ainsi, c'est que, dans ce que nous explorons, à partir d'un certain discours, dans l'occasion le mien, le mien en tant que c'est celui de l'analyste, disons que ça détermine des fonctions, en d'autres termes, que les fonctions ne sont déterminées qu'à partir d'un certain discours. Alors, à ce niveau de fonctions déterminées par un certain discours, je peux établir l'équivalence que *l'écrit, c'est la jouissance.* Naturellement ça n'est casable qu'à l'intérieur de cette première articulation des fonctions déterminées par un discours. Disons que ça tient exactement la même place à l'intérieur de ces fonctions.

Ceci étant énoncé tout abrupt, pourquoi ? Pour que vous le mettiez à l'épreuve. Vous verrez que ça vous mènera toujours quelque part. Et même de préférence à quelque chose d'exact. Ceci bien sûr ne me dispense pas du soin de vous y introduire par les voies qui conviennent à savoir celles, non pas qui le justifient pour moi étant donné d'où je vous parle, mais celles par lesquelles ça peut s'expliquer. Je suppose, je ne suppose pas forcément, que je m'adresse ici toujours à des analystes, au reste, c'est bien ce qui fait que mon discours n'est pas facilement suivi, c'est très précisément en tant qu'il y a quelque chose qui au niveau du discours de l'analyste, fait obstacle à un certain type d'inscription ; cette inscription pourtant, c'est ce que je laisse, c'est ce que je propose, c'est ce que j'espère qui passera, qui passera d'un point, d'où, si l'on peut dire, le discours analytique prenne un nouvel élan.

Alors, il s'agit donc de rendre sensible comment la transmission d'une lettre a un rapport avec quelque chose d'essentiel, de fondamental dans l'organisation du discours quel qu'il soit, à savoir la jouissance. Pour ça bien sûr, il faut que, à chaque fois, je vous mette au ton de la chose. Comment le faire, si ce n'est à rappeler l'exemple de base dont je suis parti, c'est à savoir que c'est très expressément d'étudier la lettre comme telle, en tant que quoi ? en tant que, je l'ai dit, elle a un effet féminisant, que j'ouvre mes *Écrits.* Cette lettre en somme, je l'ai resouligné encore la dernière fois, elle fonctionne très spécifiquement en ceci que personne ne sait rien de son contenu, et que jusqu'à la fin, en fin de compte, personne n'en saura rien.

Elle est très exemplaire; elle est très exemplaire en ceci que, naturellement, il n'y a qu'au benêt et encore, je pense quand même qu'au benêt, l'idée ne lui est pas venue, que cette lettre est quelque chose d'aussi sommaire, d'aussi grossier que quelque chose qui porterait le témoignage de ce qu'on appelle communément un rapport sexuel. Encore que ce soit écrit par un homme et il est dit et c'est souligné, par un Grand, par un Grand et à une Reine, il est évident qu'il est… que c'est pas ça qui fait un drame, et que cette lettre, qu'il est de la tenue d'une Cour, si je puis dire, c'est-à-dire de quelque chose de fondé, c'est la meilleure définition qu'on en puisse donner, sur la distribution de la jouissance, il est de la tenue d'une Cour que dans cette distribution, elle mette ce qu'on appelle à proprement parler le rapport sexuel à son rang, c'est-à-dire bien évidemment le plus bas. Personne n'y relève comme notables les services qu'une grande dame peut à ce titre recevoir d'un laquais.

Avec la Reine, bien sûr, et justement parce que c'est la Reine, les choses doivent prendre un autre accent. Mais d'abord, donc, il est posé, ce qui est d'expérience, qu'un homme né, c'est celui qui, si je puis dire de race, ne saurait prendre ombrage d'une liaison de son épouse, qu'à la mesure de sa décence, c'est-à-dire, des formes respectées. La seule chose qui pourrait y faire objection est bien sûr l'introduction de bâtards dans la lignée, mais même ça après tout, ça peut servir à un rajeunissement d'un sang. Où se voit évidemment ici, dans un cadre qui, pour ne pas vous être spécialement présentifié dans la société actuelle, n'en est pas moins exemplaire et fondamental pour ce qui est de raisonner des rapports sociaux, à quoi se voit, dis-je en somme que, il n'y a rien de tel qu'un ordre fondé sur l'artifice pour y faire apparaître cet élément qui, là, en apparence, est justement celui qui doit

paraître irréductible dans le réel, à savoir, la fonction du besoin. Si je vous ai dit que, il y a un ordre dans lequel il est tout à fait mis à sa place, qu'un sujet si haut placé qu'il soit, se réserve cette part de jouissance irréductible, la part minimale à ne pas pouvoir être sublimée, comme s'exprime Freud, expressément, seul un ordre fondé sur l'artefact, j'ai spécifié la Cour, la Cour pour autant qu'elle redouble l'artefact de la noblesse de ce second artefact d'une distribution ordonnée de la jouissance, et c'est seulement là que peut décemment trouver sa place le besoin ; le besoin expressément spécifié comme tel est le besoin sexuel.

Seulement ce qui paraît d'un côté spécifier le naturel, être ce qui, je dirai, du point de vue d'une théorisation en somme biologique du rapport sexuel pourrait faire partir d'un besoin ce qui doit en résulter, à savoir la reproduction, nous constatons que si l'artefact est satisfaisant à une certaine théorisation primaire d'un côté, de l'autre, il laisse évidemment la place à ceci, c'est que la reproduction peut aussi bien dans ce cas n'être pas la reproduction je dirai entre guillemets « légitime ». Ce besoin, cet irréductible dans le rapport sexuel, on peut admettre, bien sûr, qu'il existe toujours, et Freud l'affirme. Mais ce qu'il y a de certain, c'est que, il n'est pas mesurable — tant qu'il n'est pas expressément, et il ne peut l'être que dans l'artefact, dans l'artefact de la relation à l'Autre avec un grand A —, il n'est pas mesurable, et c'est bien cet élément d'indétermination où se signe ce qu'il y a de fondamental, c'est très précisément que le rapport sexuel n'est pas inscriptible, n'est pas fondable comme rapport.

C'est bien en quoi la lettre, la lettre dont je pars pour en ouvrir mes *Écrits,* se désigne de ce qu'elle est, et de ce en quoi elle indique tout ce que Freud lui-même développe, c'est que si, si elle sert quelque chose qui est de l'ordre du sexe, c'est non pas certes un rapport sexuel, mais un rapport, disons, sexué. La différence entre les deux est celle-ci, c'est que, c'est ce que Freud démontre, ce qu'il a apporté de décisif, c'est que, par l'intermédiaire de l'inconscient, nous entrevoyons que tout ce qui est du langage a affaire avec le sexe, est dans un certain rapport avec le sexe, mais très précisément en ceci que le rapport sexuel ne peut, du moins jusqu'à l'heure présente, d'aucune façon s'y inscrire. La prétendue sexualisation par la doctrine freudienne de ce qu'il en est des fonctions qu'on peut appeler subjectives, à condition de les bien situer, de les situer de l'ordre du langage, la prétendue sexualisation consiste essentiellement en ceci que ce qui devrait résulter du langage, à

savoir que la relation sexuelle d'une façon quelconque puisse s'y inscrire, montre précisément et ceci dans le fait, montre son échec, elle n'est pas inscriptible. Vous voyez déjà là fonctionner ceci qui fait partie de cet effet d'écart, cet effet de division qui est celui auquel nous avons régulièrement toujours affaire, et c'est bien pour cela qu'il faut en quelque sorte vous y former, c'est que j'énonce par exemple ceci, que le rapport sexuel, c'est justement dans la mesure où quelque chose échoue, échoue à ce qu'il soit — est-ce énoncé dans le langage ? — mais justement ça n'est pas « énoncé » que j'ai dit, c'est « inscriptible », inscriptible en ceci que ce qui est exigible, que ce qui est exigible pour qu'il y ait fonction, c'est que du langage, quelque chose puisse se produire qui est l'écriture expressément, comme telle, de la fonction. A savoir ce quelque chose que déjà je vous ai plus d'une fois symbolisé de la façon la plus simple, à savoir ceci, f, dans un certain rapport avec x, $f \rightarrow x$.

Donc, au moment de dire que le langage, c'est ce quelque chose qui ne rend pas compte du rapport sexuel, il n'en rend pas compte en quoi ? En ceci, en ceci que de l'inscription qu'il est capable de commenter, il ne peut faire que cette inscription soit, car c'est en cela que cela consiste, soit ce que je définis comme inscription effective de quelque chose qui serait le rapport sexuel en tant qu'il mettrait en rapport les deux pôles, les deux termes qui s'intituleraient de l'homme et de la femme, en tant que cet homme et cette femme sont des sexes respectivement spécifiés du masculin et du féminin, chez qui, chez quoi ? — chez un être *qui parle.* Autrement dit, qui, habitant le langage, se trouve en tirer cet usage qui est celui de la parole.

C'est en cela, c'est en cela que, ici, ce n'est pas rien que de mettre en avant la lettre, à proprement parler comme dans un certain rapport, rapport de la femme avec ce qui de loi écrite, s'inscrit dans le contexte où la chose se place, à savoir, du fait qu'elle est, au titre de Reine, l'image de la femme comme conjointe au Roi. C'est en tant que quelque chose est improprement ici symbolisé, et typiquement autour du rapport comme sexuel — et il n'est pas vain que précisément il ne puisse être incarné que dans des êtres de fiction — c'est en tant que ceci que le fait qu'une lettre, qu'une lettre lui soit adressée prend la valeur, prend la valeur que je désigne pour me lire, pour m'énoncer dans mes propres propos, *ce signe,* ce signe, il s'agit de la lettre, est bien celui de la femme « pour ce qu'elle y fait valoir son être, en le fondant hors de la loi, qui la contient toujours de par l'effet de ses origines, en position de signifiant, voire de fétiche ». Il est clair que sans l'introduction de la psychanalyse,

une telle énonciation qui est pourtant celle dont procède, je dirai, la révolte de la femme, une telle énonciation que de dire que la loi la contient toujours de par l'effet de ses origines en position de signifiant, voire de fétiche, ne saurait bien entendu, je le répète, hors de l'introduction de la psychanalyse, être énoncée.

Donc, c'est précisément en ceci que le rapport sexuel est, si je puis dire, est étatisé, c'est-à-dire en étant incarné dans celui du Roi et de la Reine, mettant en valeur, de la vérité, la structure de fiction, c'est à partir de là que prend fonction, effet, la lettre, qui se pose sûrement d'être en rapport avec la déficience, la déficience marquée d'une certaine promotion en quelque sorte arbitraire et fictive du rapport sexuel, et que c'est là que, prenant sa valeur, elle pose sa question. C'est tout de même une occasion ici — ne considérez pas que ceci s'emmanche en quelque sorte d'une façon directe sur ce que je viens de rappeler, mais ces sortes de saut, de décalage, sont proprement nécessités par le point où je veux vous mener, c'est une occasion de marquer qu'ici se confirme, bien sûr, se confirme ceci que la vérité ne progresse, ne progresse que d'une structure de fiction. C'est à savoir que justement, dans son essence, c'est de ce que se promeuve quelque part une structure de fiction, laquelle est proprement l'essence même du langage, que quelque chose peut se produire qui est quoi ? mais justement, cette sorte d'interrogation, cette sorte de presse, de serrage, qui met la vérité, si je puis dire, au pied du mur de la vérification.

Ça n'est rien d'autre que la dimension de la science. En quoi se montre justement enfin que la voie dont se justifie si je puis dire, la voie dont nous voyons que la science progresse, c'est que, la part qu'y prend la logique n'est pas mince. Quel que soit le caractère originellement, fondamentalement, foncièrement fictif de ce qui fait le matériel dont s'articule le langage, il est clair qu'il y a une voie qui s'appelle de vérification, c'est celle qui s'attache à saisir où la fiction si je puis dire bute, et ce qui l'arrête. Il est clair qu'ici, quel que soit ce que nous a permis d'inscrire, et vous verrez tout à l'heure ce que ça veut dire, le progrès de la logique, je veux dire la voie écrite par où elle a progressé, il est clair que cette butée est tout à fait efficace de s'inscrire à l'intérieur même du système de la fiction, elle s'appelle la contradiction.

Que si la science apparemment a progressé bien autrement que par les voies de la tautologie, ça n'ôte rien à la portée de ma remarque, à savoir que, la mise en demeure, portée d'un certain point, à la vérité d'être vérifiable,

c'est précisément cela qui a forcé d'abandonner toutes sortes d'autres prémisses prétendument intuitives, et que si — je ne vais pas y revenir aujourd'hui, j'ai suffisamment insisté sur la caractéristique de tout ce qui a précédé, frayé la voie à la découverte newtonienne par exemple —, c'est bien très précisément de ce que, aucune fiction ne s'avérait satisfaisante autre qu'une d'entre elles qui précisément devait abandonner tout recours à l'intuition et s'en tenir à un certain inscriptible. C'est donc en quoi nous avons à nous attacher à ce qu'il en est de l'inscriptible dans ce rapport à la vérification. Pour en finir bien sûr avec ce que j'ai dit de l'effet de la lettre dans *la Lettre volée,* qu'ai-je dit expressément ? C'est qu'elle féminise ceux qui se trouvent en être dans une position qui est celle d'être à son ombre.

Bien sûr, c'est là que se touche l'importance de cette notion, fonction de l'ombre, pour autant que déjà la dernière fois dans ce que je vous ai énoncé de ce qu'est précisément un écrit, je veux dire de quelque chose qui se présentait sous forme littérale, ou littéraire, l'ombre pour être produite a besoin d'une source de lumière. Oui ! et ce que j'avais fait ne vous a été sensible que de ce que comporte l'*Aufklärung,* de quelque chose qui garde structure de fiction. Je parle de l'époque historique bien sûr, qui n'a pas été mince, et dont il nous peut être utile, il l'est ici, et c'est ce que je fais, d'en retracer les voies, ou de les reprendre, mais en elles-mêmes, il est clair que ce qui fait la lumière, c'est précisément de ce qui part de ce champ qui se définit lui-même comme étant celui de la vérité. Et c'est comme telle, en tant que telle que la lumière qu'il répand à chaque instant, dût-elle même avoir cet effet, efficace de ce que ce qui y fait opacité projette une ombre, et que c'est cette ombre qui porte effet, que cette vérité elle-même nous avons toujours à l'interroger sur sa structure de fiction.

C'est ainsi qu'en fin de compte il ressort que, comme c'est énoncé, énoncé expressément dans cet écrit, la lettre, bien sûr, ce n'est pas à la femme, à la femme dont elle porte l'adresse, qu'elle satisfait en arrivant à sa destination, mais au sujet, à savoir, très précisément, pour le redéfinir, à ce qui est divisé dans le fantasme. C'est-à-dire à la réalité en tant qu'engendrée par une structure de fiction. C'est bien ainsi que se clôt le conte, tout au moins tel que dans un second texte, celui qui est le mien, je le refais, et c'est de là que nous devons partir pour réinterroger plus loin ce qu'il en est de la lettre. C'est très précisément dans la mesure où ceci n'a jamais été fait que, pour le faire, je dois prolonger de même ce discours sur la lettre.

Voilà ! Ce dont il faut partir est tout de même ceci, c'est que ce n'est pas en vain que je vous somme, que je vous somme de ne rien manquer de ce qui se produit dans l'ordre de la logique. Ça n'est certes pas pour que vous vous obligiez, si l'on peut dire, à en suivre les constructions et les détours. C'est en ceci que, nulle part comme dans ces constructions qui s'intitulent elles-mêmes d'être de « logique symbolique », nulle part n'apparaît mieux le déficit de toute possibilité de réflexion. Je veux dire que rien n'est plus embarrassé, c'est bien connu n'est-ce pas, que l'introduction d'un traité de logique, l'impossibilité qu'a la logique de se poser elle-même d'une façon justifiable est quelque chose de tout à fait frappant. C'est à ce titre que l'expérience de la lecture de ces traités, et ils sont d'autant plus saisissants bien sûr à mesure qu'ils sont plus modernes, qu'ils sont plus dans l'en-avant de ce qui constitue effectivement, et bien effectivement, un progrès de la logique, qu'il est celui d'un projet de l'inscription de ce qui s'appelle articulation logique, l'articulation de la logique elle-même étant incapable de définir elle-même ni ses buts, ni son principe, ni quoi que ce soit qui ressemble même à une matière. C'est fort étrange ; c'est fort étrange et c'est précisément en ceci que c'est fort suggestif, car c'est bien là ce qui vaudrait de toucher, d'approfondir, d'approfondir ce qu'il en est, ce qu'il en est de quelque chose qui ne se situe assurément que du langage, et de saisir que si peut-être dans ce langage, rien de ce qui ne s'avance jamais que maladroitement comme n'étant de ce langage, disons, un usage correct, ne peut très précisément s'énoncer qu'à ne pas pouvoir se justifier, ou ne se justifier que de la façon la plus confuse, par toutes sortes de tentatives qui sont par exemple celles qui consistent à diviser le langage en un langage objet et un métalangage, ce qui est tout le contraire de ce que démontre toute la suite, à savoir qu'il n'y a pas moyen un seul instant de parler de ce langage prétendument objet sans user bien sûr, non pas d'un métalangage, mais bel et bien du langage qui est le langage courant. Mais dans cet échec même peut se dénoncer ce qu'il en est de l'articulation qui précisément a le rapport le plus étroit avec le fonctionnement du langage, c'est-à-dire l'articulation suivante, c'est à savoir que le rapport, le rapport sexuel, ne peut pas être écrit.

Donc, à ce titre, et à seule fin si je puis dire de faire quelques mouvements, qui nous rappellent la dimension dans laquelle nous nous déplaçons, je rappellerai ceci, à savoir comment d'abord se présente, se présente ce qui inaugure le tracé de la logique, à savoir comme logique formelle, et

dans Aristote. Bien sûr je ne vais pas pour vous reprendre — encore que ce serait très instructif, ce serait très instructif mais après tout, chacun de vous peut bien se donner seulement la peine d'ouvrir les *Premiers Analytiques,* qu'ils se mettent à l'épreuve de cette reprise, qu'ils ouvrent donc les *Premiers Analytiques,* et ils y verront ce qu'est le syllogisme, et le syllogisme après tout il faut bien en partir, du moins est-ce là que je reprends les choses, puisque, à notre avant-dernière rencontre, c'est là-dessus que j'ai terminé.

Je ne veux pas le reprendre en l'exemplifiant, car pour ceci le temps nous limite, en l'exemplifiant de toutes les formes de syllogisme, qu'il nous suffise de mettre en valeur rapidement ce qu'il en est de l'Universelle et de la Particulière, et dans leur forme, tout simplement affirmative. Je vais prendre le syllogisme dit *Darii,* c'est-à-dire fait d'une Universelle affirmative et de deux Particulières, et je vais vous rappeler tout ce qu'il en est d'une certaine façon de présenter les choses, ben, c'est simplement que, ici rien en aucun cas ne peut fonctionner, ne peut fonctionner que de substituer dans la trame du discours, de substituer au signifiant le trou fait de le remplacer par la lettre. Car, si nous énonçons ceci pour ne nous occuper que de Darii, que, pour employer les termes d'Aristote, *« Tout homme est bon »,* le « tout homme » est de l'universel et je vous ai assez souligné, assez préparés en tout cas à entendre ceci que, je peux sans plus le rappeler, que l'universel n'a, pour tenir, besoin de l'existence d'aucun homme. *« Tout homme est bon »* peut vouloir dire qu'il n'y a d'homme que bon, tout ce qui n'est pas bon n'est pas homme, n'est-ce pas ? Deuxième articulation : *« Quelques animaux sont des hommes »,* et troisième articulation qui s'appelle conclusion, la seconde étant la mineure, *« quelques animaux sont donc bons ».*

Il est clair que ceci spécifiquement ne tient que de l'usage de la lettre pour la raison que, il est clair que, sauf à les supporter d'une lettre, il n'y a pas d'équivalence entre le « Tout homme », le « Tout homme » sujet de l'Universelle, qui ici joue le rôle de ce qu'on appelle le moyen terme, et ce même moyen terme à la place où il est employé comme attribut, à savoir que « quelques animaux sont des hommes ». Car à la vérité, cette distinction, qui mérite d'être faite, demande néanmoins beaucoup de soins. L'homme de « Tout homme », quand il est le sujet, implique une fonction d'une Universelle qui ne lui donne pour support très précisément que son statut symbolique. A savoir que quelque chose s'énonce « l'homme ».

Sous les espèces de l'attribut et pour soutenir que quelques animaux soient des hommes, il convient bien sûr, c'est la seule chose qui les distingue, d'énoncer que ce que nous appelons « homme » chez l'animal, est bien précisément cette espèce d'animal qui se trouve habiter le langage. Bien sûr, il est à ce moment-là justifiable de poser que l'homme est bon, c'est une limitation, c'est une limitation très précisément en ceci que ce sur quoi peut se fonder que l'homme soit bon tient à ceci, mis en évidence ceci depuis longtemps, et d'avant Aristote que l'idée du *bon* ne saurait s'instaurer que du langage. Pour Platon, elle en est au fondement; il n'y a pas de langage, d'articulation possible, puisque pour Platon, le langage, c'est le monde des idées, il n'y a pas d'articulation possible sans cette idée primaire du bien. Il est tout à fait possible d'interroger autrement ce qu'il en est du bon dans le langage, et, simplement dans ce cas, d'avoir à déduire les conséquences qui en résulteront pour la position universelle de ceci que « l'homme est bon » comme vous le savez, c'est ce que fait Meng-Tzu, que je n'ai pas avancé pour rien ici dans mes dernières conférences. Bon, qu'est-ce à dire ? Bon à quoi ? Ou est-ce simplement dire, comme ça se dit, depuis quelque temps, « vous êtes bon ». Si les choses en sont venues à un certain point que, dans la mise en question de ce qui est vérité et aussi bien discours, c'est bien peut-être en effet ce changement d'accent qui a pu être pris quant à l'usage du mot « bon ». Bon, Bon ! Pas besoin de spécifier : bon pour le service, bon pour aller au casse-pipe, c'est trop en dire. Le « vous êtes bon » a sa valeur absolue. En fait, c'est ça le lien central qu'il y a du bon au discours; dès que vous habitez un certain type de discours, ben ! vous êtes bon pour qu'il vous commande.

C'est bien en cela que nous sommes conduits à la fonction du signifiant maître, dont j'ai souligné qu'il n'est pas inhérent en soi au langage, et que le langage ne commande, enfin… je veux dire, ne rend possible qu'un certain nombre déterminé de discours et que tous ceux qu'au moins jusqu'à présent, je vous ai articulés spécialement l'année dernière, qu'aucun d'entre eux n'élimine la fonction du signifiant maître.

Dire que quelques animaux sont bons, est évidemment dans ces conditions pas du tout une conclusion simplement formelle. Et c'est en ça que je soulignai tout à l'heure que l'usage de la logique quoi qu'elle-même puisse énoncer, n'est pas du tout à réduire à une tautologie, que quelques animaux soient bons, justement, ne se limitent pas à ceux qui sont des

hommes, comme l'implique l'existence de ceux qu'on appelle les animaux domestiques. Et ce n'est pas pour rien que depuis un temps j'ai souligné qu'on ne peut pas dire qu'ils n'aient pas l'usage de la parole. S'il leur manque le langage, et bien entendu bien plus les ressorts du discours, ça ne les rend pas pour autant moins sujets à la parole. C'est même ça qui les distingue et qui les fait moyens de production. Ceci, comme vous le voyez, nous ouvre une porte qui nous mènerait un tout petit peu loin. Je vous ferai remarquer que… je livre à votre méditation et que dans les commandements dits du Décalogue, la femme est assimilée aux susdits sous la forme suivante : « Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, ni son bœuf, ni son âne », et enfin il y a une énumération qui est très précisément celle des moyens de production. Ceci n'est pas pour vous donner l'occasion de ricaner mais de réfléchir en rapprochant ce que je vous fais remarquer là en passant, de ce qu'autrefois, autrefois j'avais bien voulu dire de ce qui s'exprimait dans les commandements, à savoir, rien d'autre que les lois de la parole, ce qui limite leur intérêt. Mais il est très important justement de limiter l'intérêt des choses pour savoir pourquoi, vraiment, elles portent.

Bon ! Eh bien ! ceci étant dit ma foi comme j'ai pu, c'est-à-dire par un frayage qui est comme d'habitude, n'est-ce pas, celui que je suis forcé de faire du grand A renversé, de la tête de buffle, je passe à l'étape suivante, à savoir à ce que nous permet d'inscrire le progrès de la logique. Vous savez qu'il est arrivé quelque chose qui d'ailleurs est très très beau comme ça, il y a quelque chose comme un peu plus de deux mille ans, que, il est arrivé quelque chose qui s'appelle une réinscription de ce premier essai fait par le moyen des trous portés à la bonne place, à savoir par le remplacement des termes par des lettres, des termes dits majeur, mineur, et des moyens termes, les termes dits extrêmes et moyens termes, majeure et mineure étant des propositions, je vous demande pardon de ce lapsus. Vous savez que, avec la logique inaugurée par de Morgan et Boole, nous sommes arrivés, inaugurée seulement par eux, et non pas poussée à son dernier point, nous sommes arrivés aux formules dites des quantificateurs.

Qu'est-ce qui n'entend pas ? Personne ? Il y a longtemps que vous ne m'entendez pas ? — Quand vous êtes au tableau. — Donc jusqu'à présent ça allait ? Je vous suis reconnaissant de me le dire au moment où ça ne va plus. Alors écoutez, je vais écrire rapidement et puis je vais revenir là.

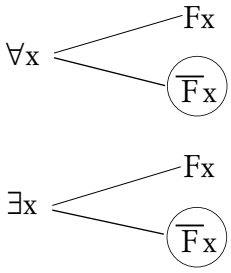


Bon ! Alors, je viens de faire ces petits ronds pour vous montrer que la barre n'est pas une barre entre deux f (x), ce qui ne voudrait d'ailleurs absolument rien dire, et que la barre que vous trouvez dans la colonne de droite entre chacun, chacune des paires de f (x), cette barre est liée uniquement à l'f (x) qui est en dessous, c'est-à-dire signifie sa négation. L'heure s'avance plus que je ne le devinais, de sorte que ça va peut-être me forcer d'abréger un petit peu. Le fruit de l'opération d'inscription complète, celle qu'a permis, suggéré, le progrès de la mathématique, c'est de ce que la mathématique soit arrivée par l'algèbre à s'écrire entièrement, que l'idée a pu venir de se servir de la lettre pour autre chose que pour faire des trous. C'est-à-dire à écrire autrement nos quatre espèces de propositions, en tant qu'elles sont centrées du Tout, du quelque, à savoir de mots dont il ne serait vraiment pas difficile de vous montrer quelles ambiguïtés ils supportent. Alors, à partir de cette idée, on a écrit ce qui se présentait d'abord comme sujet, à condition de l'affecter de ce grand A renversé, nous pouvions le prendre pour équivalent à « Tout x » et que dès lors, ce dont il s'agissait, c'était de savoir dans quelle mesure un certain « Tout x » pouvait satisfaire à un rapport de fonction.

Je pense que je n'ai pas besoin ici de souligner — pourtant il faut bien que je le fasse, sans ça tout ceci paraîtrait vide — que la chose a tout à fait son plein sens en mathématiques, à savoir que justement en tant que nous restons dans la lettre où gît le pouvoir de la mathématique, cet x de droite, en tant qu'il est inconnu, peut légitimement être posé, ou pas posé, comme pouvant trouver sa place dans ce qui se trouve être la fonction qui lui répond ; c'est à savoir là où ce même x est pris comme variable. Pour aller vite, parce que je vous dis l'heure avance, je vais l'illustrer. J'ai souligné, je l'ai dit, je l'ai énoncé, que l'x qui est à gauche, dans l'∀ de x nommément, est une inconnue. Prenons par exemple la racine d'une équation du second degré. Est-ce que je peux écrire, pour toute racine d'une équation du second degré, qu'elle peut

s'inscrire dans cette fonction qui définit l'x comme variable, celle dont s'instituent les nombres réels ? Pour ceux qui seraient tout à fait comme ça, pour qui tout ça serait vraiment un langage jamais entendu, je souligne que les nombres réels, c'est en tout cas, pour ceux-là, tous les nombres qu'ils connaissent. A savoir, y compris les nombres irrationnels même si ils ne savent pas ce que c'est. Qu'ils sachent simplement qu'avec les nombres réels, enfin, on en a fini, on leur a donné un statut ; comme ils ne soupçonnent pas ce que c'est que les nombres imaginaires, je ne leur indique que pour leur donner l'idée que ça vaut la peine de faire une fonction des nombres réels. Bon ! Ben, il est tout à fait clair qu'il n'est pas vrai que pour tout x, à savoir toute racine de l'équation du second degré, on puisse dire que toute racine de l'équation du second degré satisfasse à la fonction dont se fondent les nombres réels. Tout simplement parce qu'il y a des racines de l'équation du second degré qui sont des nombres imaginaires, qui ne font pas partie de la fonction des nombres réels.

Bon ! ce que je veux vous souligner, c'est ceci, c'est qu'avec ça, on croit en avoir assez dit. Eh bien ! non. On n'en a pas assez dit, car aussi bien pour ce qui est des rapports de Tout x que du rapport qu'on croit pouvoir substituer au Quelque, à savoir — dont on peut se satisfaire dans l'occasion — à savoir qu'il existe des racines de l'équation du second degré qui satisfont à la fonction du nombre réel, et aussi, qu'il existe des racines de l'équation du second degré qui n'y satisfont pas. Mais dans un cas comme dans l'autre, ce qui en résulte, loin que nous puissions voir ici la transposition purement formelle, l'homologie complète des Universelles et des Particulières affirmatives et négatives respectivement, c'est que, ce que ceci veut dire, c'est, non pas que la fonction n'est pas vraie ; qu'est-ce que ça peut vouloir dire qu'une fonction n'est pas vraie ? Du moment que vous écrivez une fonction, elle est ce qu'elle est, cette fonction. Même si elle déborde de beaucoup la fonction des nombres réels. Ceci veut dire que, concernant l'inconnue que constitue la racine de l'équation du second degré, je ne peux pas écrire pour l'y loger, la fonction des nombres réels. Ce qui est bien autre chose que l'Universelle négative, dont les propriétés d'ailleurs étaient déjà bien faites pour nous la faire mettre en suspens, comme je l'ai assez souligné en son temps. Il en est exactement de même au niveau de *il existe un x,* il existe un x à propos duquel, il existe certains x, certaines racines de l'équation du second degré à propos desquelles je peux écrire la fonction dite des nombres réels en disant

qu'elles y satisfont, il en est d'autres à propos desquelles — il ne s'agit pas de nier la fonction des nombres réels — mais à propos desquelles je ne peux pas écrire la fonction des nombres réels.

Eh bien ! C'est ça qui va nous introduire dans la troisième étape qui est celle en somme de tout ce que je viens de vous dire aujourd'hui qui est faite bien sûr pour vous introduire. C'est que, comme vous l'avez bien vu, je glisse tout naturellement, à me fier au souvenir de ce qu'il s'agit de réarticuler, j'ai glissé à l'écrire, à savoir que la fonction, avec sa petite barre au-dessus, symbolisait quelque chose de tout à fait inepte au regard de ce que j'avais effectivement à dire. Vous avez peut-être remarqué que, il m'est même pas venu à l'idée, au moins jusqu'à présent, à vous non plus, de penser que la barre de la négation peut-être avait quelque chose à faire, à dire dans la colonne, non pas de droite, mais de gauche. Essayons, quel parti peut-on tirer, qu'est-ce qu'on peut avoir à dire à propos de ceci que la fonction ne varierait pas, appelons-la $\Phi x$, comme par hasard, et à mettre, ce que nous n'avons jamais eu à faire jusqu'à présent, la barre de la négation. Elle peut être dite ou bien écrite. Commençons par la dire : « Ce n'est pas de tout x que la fonction $\Phi$ de x peut s'inscrire ; ce n'est pas d'un x existant que la fonction $\Phi$ de x peut s'écrire ».

$$\overline{\forall}\, x.\, \Phi x$$

Voilà ! Je n'ai encore pas dit si c'était *inscriptible* ou pas. Mais à m'exprimer ainsi, j'énonce quelque chose qui n'a de référence que l'existence de l'écrit. Pour tout dire, il y a un monde entre les deux négations, celle qui fait que je ne l'écris pas, que je l'exclus, et, comme s'est exprimé autrefois quelqu'un qui était un grammairien assez fin, c'est *forclusif.* La fonction ne sera pas écrite. *Je ne veux rien en savoir.* L'autre est *discordantiel.* Ce n'est pas en tant que, il y aurait un tout x que je peux écrire ou ne pas écrire $\Phi$ de x ; ce n'est pas en tant qu'il existe un x que je peux écrire ou ne pas écrire $\Phi$ de x.

Ceci est très proprement ce qui nous met au cœur de l'impossibilité d'écrire ce qu'il en est du rapport sexuel. Car après qu'aient subsisté pendant des temps concernant ce rapport, les structures de fiction bien connues, celles sur lesquelles reposent toutes les religions en particulier, nous en sommes venus, ceci de par l'expérience analytique, à la fondation de ceci que ce rapport ne va pas sans tiers terme, qui est à proprement parler le phallus,

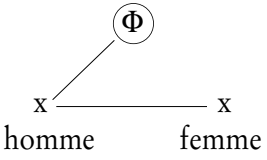


bien entendu j'entends si je puis dire, une certaine comprenette se formuler que ce tiers terme, ça va tout seul ; justement il y a un tiers terme, c'est pour ça qu'il doit y avoir un rapport ! C'est très difficile, bien sûr, d'imager ça, de montrer qu'il y a quelque chose d'inconnu qui est là, l'homme, qu'il y a quelque chose d'inconnu, qui est là, la femme, et que le tiers terme, en tant que tiers terme, il est très précisément caractérisé par ceci, c'est que justement, il *n'est pas* un médium, que si on le relie à l'un des deux termes, le terme de l'homme, par exemple, on peut être certain qu'il ne communiquera pas avec l'autre, et inversement. Que c'est spécifiquement là ce qui est la caractéristique du tiers terme. Que bien entendu, si même on a inventé un jour la fonction de l'attribut, pourquoi que ce serait-il pas en rapport, dans les premiers pas ridicules de la structure du semblant, que tout homme est phallique, toute femme ne l'est pas. Or, ce qui est à établir, c'est bien autre chose. C'est que *quelque homme* l'est, à partir de ceci qu'exprime ici la seconde formule, à partir de ceci que ça n'est pas en tant que particulier qu'il l'est. L'homme est fonction phallique en tant qu'il est tout homme. Mais comme vous le savez, il y a les plus grands doutes à porter sur le fait que le *tout-homme* existe. C'est ça l'enjeu : c'est qu'il ne peut l'être qu'au titre de *tout-homme,* c'est-à-dire d'un signifiant, rien de plus.

$$\overline{\exists x}.\ \overline{\Phi x}$$

Et que par contre, ce que j'ai énoncé, ce que je vous ai dit, c'est que pour la femme, l'enjeu est exactement le contraire, à savoir ce qu'exprime l'énoncé discordantiel du haut, celui que je n'ai écrit si je puis dire que sans l'écrire, puisque je vous souligne qu'il s'agit d'un discordantiel qui ne se soutient que de l'énoncé/er, c'est que la femme, la femme ne peut remplir sa place dans le rapport sexuel, elle ne peut l'être qu'au titre d'*une-femme.* Comme je l'ai fortement accentué, il n'y a pas de *toute-femme.*

Ce que j'ai voulu aujourd'hui frayer, vous illustrer, c'est que la logique porte la marque de l'impasse sexuelle, et qu'à la suivre, dans son mouvement,

dans son progrès, c'est-à-dire dans le champ où elle paraît avoir le moins affaire avec ce qui est en jeu dans ce qui s'articule de notre expérience, à savoir l'expérience analytique, vous y retrouverez les mêmes impasses, les mêmes obstacles, les mêmes béances, et pour tout dire, la même absence de fermeture d'un triangle fondamental.

Je m'étonne que les choses, je veux dire le temps, aient avancé si vite, avec ce que j'avais à vous frayer aujourd'hui et que je doive maintenant m'interrompre, je pense qu'il vous sera facile peut-être, dès avant que nous nous revoyons le deuxième mercredi du mois de juin, de vous apercevoir vous-même de la convenance de ceci d'où résulte, d'où résulte par exemple que rien ne peut être fondé du statut de l'homme, je parle, vu de l'expérience analytique, qu'à faire artificiellement, mythiquement, ce *tout-homme* avec celui, présumé, le père mythique, du *Totem et Tabou,* à savoir celui qui est capable de satisfaire à la jouissance de *toutes les femmes.*

Mais inversement, ce sont les conséquences dans la position de la femme de ceci, que ce n'est que, à partir d'être *une-femme* qu'elle puisse s'instituer dans ce qui est inscriptible de ne pas l'être, c'est-à-dire restant béant de ce qu'il en est du rapport sexuel, et qu'il arrive ceci, si lisible dans ce qu'il en est de la fonction combien précieuse des hystériques, les hystériques sont celles qui, sur ce qu'il en est du rapport sexuel, *disent la vérité.* On voit mal comment aurait pu se frayer cette voie de la psychanalyse si nous ne les avions pas eues. Que la névrose — qu'une névrose tout au moins, je le démontrerai également pour l'autre — qu'une névrose ne soit strictement le point où s'articule la vérité d'un échec, qui n'est pas moins vrai partout ailleurs que là où la vérité est dite, c'est de là que nous devons partir pour donner son sens à la découverte freudienne. Ce que l'hystérique articule, c'est bien sûr ceci, que pour ce qui est de faire le *tout-homme,* elle en est aussi capable que le *tout-homme* lui-même, à savoir par l'imagination. Donc de ce fait, elle n'en a pas besoin; mais que si par hasard ça l'intéresse, le phallus, à savoir ce dont elle se conçoit comme châtrée, comme Freud l'a assez souligné, que par le progrès du traitement, du traitement analytique, elle n'en a que faire, puisque cette jouissance, il faut pas croire qu'elle l'a, qu'elle l'a pas de son côté, et que si par hasard le rapport sexuel l'intéresse, il faut qu'elle s'intéresse à cet élément tiers, le phallus, et comme elle ne peut s'y intéresser que par rapport à l'homme, en tant qu'il n'est pas sûr qu'il y en ait même un, toute sa politique sera tournée vers ce que j'appelle en avoir *au moins un.*

Cette notion de l'*au moins un,* c'est là-dessus, mon Dieu, que je termine, parce que l'heure m'indique la limite ; vous verrez que j'aurai par la suite, bien sûr, à la mettre en fonction avec ce que déjà bien sûr vous voyez là, déjà articulé, à savoir celle de l'*un en peluce,* qui n'est pas ailleurs qu'ici, n'est-ce pas, tel que je l'ai écrit la dernière fois : *un en peluce.* Ce n'est pas pour rien que je l'ai écrit ainsi, je pense que ça peut tout de même pour certains soulever certains échos. L'*au-moins-un* comme fonction essentielle du rapport en tant qu'il situe la femme par rapport au point ternaire clé de la fonction phallique, nous l'écrirons de cette façon parce qu'elle est inaugurale, inaugurale d'une dimension qui est très précisément celle sur laquelle j'ai insisté pour un discours qui ne serait pas du semblant, l'*hommoinzin.*

un en peluce

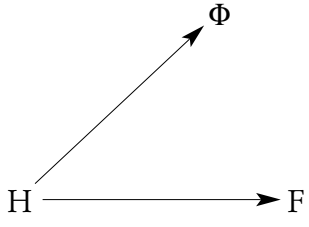


hommoinzin

# Leçon IX

*9 juin 1971*

Je vais m'étendre, aujourd'hui, sur quelque chose que j'ai pris soin d'écrire. Voilà, je ne dis pas ça, simplement comme ça, à la cantonade, ce n'est pas superflu. Je me permettrai, comme ça éventuellement, de ronronner quelque chose à propos de tel terme de l'écrit, mais si vous avez suffisamment entendu ce que j'ai abordé cette année de la fonction de l'écrit, eh bien ! je n'aurai pas besoin de justifier plus si ce n'est dans le fait en acte. Ce n'est pas indifférent en effet que ce que je vais dire maintenant soit écrit. Ça n'a pas du tout la même portée si simplement je dis ou si je vous dis que *j'ai écrit…*

— On n'entend pas !

— Un homme — vous m'entendez ? — et une femme peuvent s'entendre, je ne dis pas non ; ils peuvent comme tels s'entendre crier. Ça serait un badinage si je ne l'avais pas *écrit.* Écrit suppose au moins soupçonné de vous, au moins de certains d'entre vous, ce qu'en un temps j'ai dit du cri. Je ne peux pas y revenir. Ceci arrive, qu'ils crient, dans le cas où ils ne réussissent pas à s'entendre autrement, autrement, c'est-à-dire sur une affaire qui est le gage de leur entente. Ces affaires ne manquent pas, y compris à l'occasion, c'est la meilleure, l'entente au lit. Ces affaires ne manquent pas, certes, donc, et c'est en cela qu'elles manquent quelque chose, à savoir que s'entendre comme homme, comme femme, ce qui voudrait dire sexuellement, l'homme et la femme ne s'entendraient-ils ainsi qu'à se taire ? Il n'en est même pas question, car l'homme, la femme, n'ont aucun besoin de parler pour être pris dans un discours. Comme tels, comme tels, du même terme que celui que j'ai dit tout à l'heure, comme tels, ils sont des faits de discours. Le sourire ici

suffirait, semble-t-il, à avancer qu'ils ne sont pas que ça. Sans doute, qui ne l'accorde ? mais qu'ils soient ça aussi, effets de discours, fige le sourire et ce n'est qu'ainsi, figé par cette remarque, qu'il a son sens, le sourire, sur les statues archaïques. L'infatuation, elle, ricane. C'est donc dans un discours que les étant hommes et femmes, naturels si l'on peut dire, ont à se faire valoir comme tels.

Il n'est discours que de semblant, si ça ne s'avouait pas de soi, j'ai dénoncé la chose, j'en rappelle l'articulation. Le semblant ne s'énonce qu'à partir de la vérité. Sans doute n'évoque-t-on jamais celle-ci, la vérité, dans la science. Ce n'est pas là raison de nous en faire plus de souci. Elle se passe bien de nous. Pour qu'elle se fasse entendre, il lui suffit de dire « Je parle », et on l'en croit parce que c'est vrai, qui parle, parle. Il n'y a d'enjeu, je rappelle ce que j'ai dit du pari en l'illustrant de Pascal, il n'y a d'enjeu que de ce qu'elle dit. Comme vérité elle ne peut dire que le semblant sur la jouissance, et c'est sur la jouissance sexuelle qu'elle gagne à tous les coups.

Je voulais ici, remettre au tableau à l'usage éventuel de ceux qui ne sont pas venus les dernières fois, les figures algébriques dont j'ai cru pouvoir ponctuer ce dont il s'agit concernant le coinçage auquel on est amené, d'écrire ce qui concerne le rapport sexuel.

$$\overline{\forall}x.\ \Phi x \qquad\qquad \overline{\exists}x.\ \overline{\Phi x}$$

Les deux barres mises sur les symboles qui sont à gauche et dont se situe respectivement au regard de ce dont il s'agit tout ce qui est capable de répondre au semblant de la jouissance sexuelle, les deux barres dites de négation sont ici telles que justement elles ne sont pas à écrire puisque de ce qui ne peut pas s'écrire, on ne l'écrit pas, tout simplement. On peut dire qu'elles ne sont pas à écrire, que ce n'est pas de *tout x* que puisse être posée la fonction $\Phi$ de x, et que c'est de ce *ce n'est pas de tout* que se pose la femme. Il n'existe pas de x tel qu'il satisfasse à la fonction dont se définit la variable d'être la fonction $\Phi$ de x, qu'il n'en existe pas, c'est de cela que se formule ce qu'il en est de l'homme, du mâle, j'entends. Mais justement ici la négation n'a que la fonction dite de la *Verneinung,* c'est-à-dire qu'elle ne se pose qu'à avoir d'abord avancé qu'il existe *quelque homme,* et que c'est par rapport à *toute femme* qu'une femme se situe. C'est un rappel. Ça ne fait pas partie de l'écrit que je reprends.

Que je reprends, ce qui signifie que — je vois que c'est assez répandu, vous faites bien en effet de prendre des notes, c'est le seul intérêt de l'écrit, c'est que par après, vous ayez à vous situer par rapport à lui. Bon ! eh bien ! On fera bien de me suivre dans ma discipline du nom, n.o.m. J'aurai à y revenir, spécialement la prochaine fois qui sera la séance dont nous conclurons cette année. Le propre du nom, c'est d'être nom propre, même pour un tombé entre autre à l'usage de nom commun, ce n'est pas temps perdu que de lui retrouver un emploi propre. Et quand un nom est resté assez propre, n'hésitez pas, prenez exemple, et appelez la chose par son nom, la *chose freudienne* par exemple, comme j'ai fait, vous savez, j'aime à l'imaginer. J'y reviendrai la prochaine fois. Nommer quelque chose, c'est un appel, aussi bien dans ce que j'ai écrit, la chose en question, freudienne, se lève et fait son numéro. Ce n'est pas moi qui le lui dicte. Ça serait même de tout repos. De ce repos dernier au semblant de quoi tant de vies s'astreignent. Si je n'étais pas comme homme, masculin, exposé là sous le vent de la castration. Relisez mon texte. Elle, la vérité, mon imbaisable partenaire, elle est certes dans le même vent. Elle le porte même ; être dans le vent, c'est ça. Mais ce vent ne lui fait ni chaud ni froid. Pour la raison que la jouissance, c'est très peu pour elle. Puisque la vérité, c'est qu'elle la laisse au semblant. Ce semblant a un nom, lui aussi, repris du temps mystérieux de ce que s'y jouassent les mystères, rien de plus, où il nommait le savoir supposé à la fécondité et comme tel offert à l'adoration sous la figure d'un semblant d'organe. Ce semblant dénoncé par la vérité pure est, il faut le reconnaître, assez phalle, assez intéressé dans ce qui pour nous s'amorce par la vertu du coït à savoir la sélection des génotypes, avec la reproduction du phénotype et tout ce qui s'ensuit, assez intéressé donc pour mériter ce nom antique du phallus. Bien qu'il soit clair que l'héritage qu'il couvre maintenant se réduit à l'acéphalie de cette sélection, soit l'impossibilité de subordonner la jouissance dite sexuelle à ce qui *sub rosa* spécifierait le choix de l'homme et de la femme pris comme porteurs chacun d'un lot précis de génotypes, puisque, au meilleur cas, c'est le phénotype qui guide ce choix. A la vérité, c'est le cas de le dire, un nom propre, car ç'en est encore un, le phallus, n'est tout à fait stable que sur la carte où il désigne un désert. C'est les seules choses qui sur la carte ne changent pas de nom. Il est remarquable que même les déserts produits au nom d'une religion, ce qui n'est pas rare, ne soient jamais désignés du nom qui fut pour eux

dévastateur. Un désert ne se rebaptise qu'à être fécondé. Ça n'est pas le cas pour la jouissance sexuelle, que le progrès de la science ne semble pas conquérir au savoir. C'est par contre du barrage qu'elle constitue à l'avènement du rapport sexuel dans le discours que sa place s'y est évidée jusqu'à devenir, dans la psychanalyse, évidente.

Telle est, au sens que ce mot a dans le pas logique de Frege, *die Bedeutung des Phallus.* C'est bien pourquoi — j'ai mes malices hein ? — c'est en allemand, parce qu'en Allemagne, que j'ai porté le message à quoi répond dans mes *Écrits* ce titre, et ce, au nom du centenaire de la naissance de Freud. Il fut beau de toucher en ce pays élu pour qu'y résonne ce message, la sidération qu'il produisit. Vous pouvez pas avoir une idée, maintenant vous vous baladez tous avec un machin comme ça sous le bras. A ce moment-là, ça faisait un effet, *die Bedeutung des Phallus.* Dire que je m'attendais à ça ne serait rien dire, au moins dans ma langue. Ma force est de savoir ce qu'attendre signifie. Pour la sidération en question, je ne mets pas ici dans le coup les vingt-cinq ans de crétinisation raciale. Ça serait consacrer que les vingt-cinq ans triomphent partout. Plutôt insisterai-je sur ce que *die Bedeutung des Phallus* est, en réalité, un pléonasme. Il n'y a pas dans le langage d'autre *Bedeutung* que le Phallus. Le langage, dans sa fonction d'existant, il y a deux virgules, ne connote, en dernière analyse, j'ai dit, connote, hein ? que l'impossibilité de symboliser le rapport sexuel chez les êtres qui l'habitent, qui habitent le langage, en raison de ce que c'est de cet habitat qu'ils tiennent la parole. Et qu'on n'oublie pas ce que j'ai dit, puisque la parole, dès lors, n'est pas leur privilège à ces êtres qui l'habitent, qu'ils l'évoquent, la parole, dans tout ce qu'ils dominent par l'effet du discours. Ça commence à ma chienne, par exemple, celle dont j'ai longtemps parlé, et ça va très très loin. Le silence éternel, comme disait l'autre, des espaces infinis, n'aura, comme beaucoup d'autres, d'autres éternités, duré plus qu'un instant. Ça parle vachement dans la zone de la nouvelle astronomie, celle qui s'est ouverte tout de suite après ce menu propos de Pascal. C'est de ce que le langage n'est constitué que d'une seule *Bedeutung* qu'il tire sa structure, laquelle consiste en ce qu'on ne puisse, de ce qu'on l'habite, en user que pour la métaphore, d'où résultent toutes les insanités mythiques dont vivent ses habitants, pour la métonymie, dont ils prennent le peu de réalité qui leur reste, sous la forme du plus de jouir.

Or, ceci, ceci que je viens de dire, ne se signe que dans l'histoire, et à partir de l'apparition de l'écriture, laquelle n'est jamais simple inscription, fût-ce dans les apparences de ce qui se promeut de l'audiovisuel. L'écriture n'est depuis ses origines, jusqu'à ses derniers protéismes techniques, que quelque chose qui s'articule comme os dont le langage serait la chair. C'est bien en cela qu'elle démontre que la jouissance, la jouissance sexuelle, n'a pas d'os, ce dont on se doutait par les mœurs de l'organe qui en donne chez le mâle parlant la figure comique. Mais l'écriture, elle, pas le langage, l'écriture donne os à toutes les jouissances qui, de par le discours, s'avèrent s'ouvrir à l'être parlant ; leur donnant os, elle souligne ce qui y était certes accessible, mais masquée, à savoir que le rapport sexuel fait défaut au champ de la vérité, en ce que le discours qui l'instaure ne procède que du semblant à ne frayer la voie qu'à des jouissances qui parodient — c'est le mot propre — celle qui y est effective mais qui lui demeure étrangère. Tel est l'Autre de la jouissance, à jamais interdit, celui dont le langage ne permet l'habitation qu'à le fournir — pourquoi n'emploierai-je pas cette image ? — de scaphandre.

Peut-être que ça vous dit quelque chose, cette image, hein ? Il y en a tout de même quelques-uns d'entre vous qui ne sont pas assez occupés par la fonction de syndicat pour être tout de même émus de nos exploits lunaires. Il y a longtemps que l'homme rêve à la lune. Il y a mis le pied maintenant. Pour bien se rendre compte de ce que ça veut dire, il faut faire comme j'ai fait avant de revenir du Japon. C'est là qu'on se rend compte que rêver à la lune, c'était vraiment une fonction. Un personnage, dont je ne dirai pas le nom, je ne veux pas faire ici d'érudition, qui est encore là, enfermé enfin ! exactement lui. On se rend compte de ce que ça veut dire *persona,* c'est la personne même, c'est son masque qui est là enfermé dans une petite armoire japonaise, on le montre aux visiteurs. On sait que c'est lui, que l'endroit à l'y mettre, se montre, là, ça se trouve dans un endroit qui s'appelle le Pavillon d'Argent, à Kyoto, il rêvait à la lune. Nous aimons à croire qu'il la contemplait assez phalliquement. Nous aimons à le croire, mais enfin, ça nous laisse tout de même dans l'embarras. On ne se rend plus bien compte. Le chemin parcouru, n'est-ce pas, pour l'inscrire, pour se tirer de cet embarras, faut comprendre que c'est l'accomplissement du signifiant de A barré de mon graphe, S (Ⱥ).

Tout ça est un badinage. C'est un badinage signal, signal pour moi bien

sûr. Il m'avertit que je frôle le structuralisme. Si je suis forcé de le frôler, comme ça, naturellement, c'est pas de ma faute. Je m'en déchargerai, c'est à vous de juger, sur la situation que je subis. Le temps passe et naturellement je vais être forcé d'abréger un peu, de sorte que ça va devenir plus difficile à suivre, mon écrit. Mais cette situation que je subis, je vais l'épingler, l'épingler de quelque chose qui ne va pas vous apparaître tout de suite mais que j'aurai à dire d'ici qu'on se quitte, dans huit jours n'est-ce pas, c'est que je l'épinglerai du refus de la performance. C'est une maladie, une maladie d'époque, sous les fourches de laquelle il faut bien passer, puisque ce refus constitue le culte de la compétence. C'est-à-dire de la certaine idéalité dont je suis réduit avec, d'ailleurs, beaucoup de champs de la science, à m'autoriser devant vous. Le résultat, ça c'est des anecdotes n'est-ce pas ; mes *Écrits* sont par exemple… on en traduit un en anglais, *Fonction et Champ de la parole et du langage,* on le traduit par *The language of the Self.* Je viens d'apprendre qu'en espagnol, on a aussi quelque chose dans ce genre-là, la traduction d'un certain nombre est intitulée : *Aspects structuralistes de Freud,* quelque chose comme ça. Bon enfin, laissons ! La compétence néglige que c'est dans l'incompétence qu'elle prend assiette, à se proposer sous forme d'idéalité à son culte, c'est comme ça qu'elle va aux concessions, et je vais vous en donner un exemple ; la phrase par laquelle j'ai commencé : *l'homme et la femme peuvent s'entendre, je ne dis pas non,* eh ! bien voilà ! c'était pour vous dorer la pilule, mais la pilule ça n'arrange rien. La notion forgée du terme de *structuralisme* tente de prolonger la délégation faite un temps à certains spécialistes, les spécialistes de la vérité, la délégation d'un certain vide qui s'aperçoit dans la raréfaction de la jouissance, c'est cela qu'avait relevé sans faille l'existentialisme, après que la phénoménologie, bien plus faux jeton, eût jeté le gant de ses exercices respiratoires. Elle occupait les lieux laissés déserts par la philosophie parce que c'était pas des lieux appropriés. Actuellement, ils sont tout juste bons au mémorial de sa contribution, qui n'est pas mince, à la philosophie, au discours du maître qu'elle a définitivement stabilisé de l'appui de la science. Marx ou pas, qu'il l'ait balancée sur les pieds ou sur la tête, la philosophie, et il est certain que la philosophie en tous cas, elle, n'était pas assez phalle. Qu'on ne compte pas sur moi pour structuraliser l'affaire de la vie impossible, comme si ce n'était pas de là qu'elle avait chance, la vie, de faire la preuve de son réel. Ma prosopopée esbaudissante du *« Je parle »*

dans l'écrit cité tout à l'heure, *La Chose freudienne,* pour être mise au compte, rhétorique, d'une vérité en personne ne me fait pas choir là d'où je la tire. Rien n'est dit là que ce que parler veut dire, la division sans remède de la jouissance et du semblant. La vérité, c'est de jouir à faire semblant, et de n'avouer en aucun cas que la réalité de chacune de ces deux moitiés ne prédomine qu'à s'affirmer d'être de l'autre, soit à mentir à jets alternés. Tel est le mi-dit de la vérité. Son astronomie est équatoriale, soit déjà tout à fait périmée quand elle naquit du couple nuit-jour. Une astronomie, ça raisonne (résonne) de se soumettre aux saisons, à s'assaisonner. Ceci est une allusion à l'astronomie chinoise, qui, elle, était équatoriale et qui n'a rien donné.

La chose dont il s'agit, ce n'est pas sa compétence de linguiste et pour cause, qui à Freud en a tracé les voies. Ce que je rappelle moi, c'est que ces voies, il n'a pu les suivre qu'à y faire preuve, et jusqu'à l'acrobatie, de performances de langage. Et que là, seule la linguistique permet de les situer dans une structure, en tant qu'elle s'attache, elle, à une compétence qu'on appelle la conscience linguistique, qui est tout de même bien remarquable, justement, de ne jamais se dérober à son enquête. Donc, ma formule que *l'inconscient est structuré comme un langage* implique qu'à minima, la condition de l'inconscient, c'est le langage. Mais ça n'ôte rien à la portée de l'énigme qui consiste en ce que l'inconscient en sache plus long qu'il n'en a l'air, puisque c'est de cette surprise qu'on était parti pour le nommer comme on l'a fait. Il en sait des choses. Naturellement, tout de suite, ça tournait court si on le coiffait, le dit inconscient, de tous les instincts, qui sont d'ailleurs toujours là comme éteignoir. Lisez n'importe quoi qui se publie hors de mon école. L'affaire était dans le sac, il s'agissait plus que d'y mettre l'étiquette à l'adresse de la vérité, précisément, laquelle la saute assez de notre temps, si je puis dire, pour ne pas dédaigner le marché noir. J'ai mis des bâtons dans l'ornière de sa clandestinité, à marteler que le savoir en question ne s'analysait que de se formuler comme un langage, soit dans une langue particulière, fût-ce à métisser celle-ci, en quoi d'ailleurs il ne fait rien de plus que ce que lesdites langues se permettent couramment, de leur propre autorité.

Personne ne m'a relancé sur ce que sait le langage, sait s.a.i.t., à savoir *die Bedeutung des Phallus,* je l'avais dit mais personne ne s'en était aperçu parce que c'était la vérité. Alors, qu'est-ce qui s'intéresse à la vérité ? Ben, des gens.

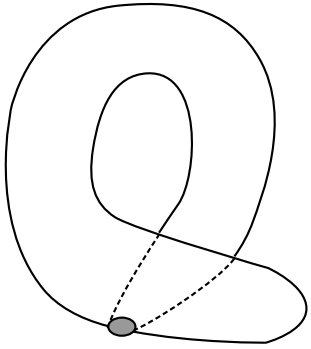

*Bouteille de Klein*

Des gens dont j'ai dessiné la structure de l'image grossière qu'on trouve dans la topologie à l'usage des familles. Voilà comment ça se dessine, hein ? Dans cette topologie à l'usage des familles, c'est comme ça qu'on désigne la bouteille de Klein. Il n'y a pas, j'y reviens, un point de sa surface, qui ne soit partie topologique du rebroussement qui se figure ici du cercle, ici dessiné, du cercle seul propre à donner à cette bouteille le cul dont les autres s'enorgueillissent indûment, les autres bouteilles, parce qu'elles ont un cul, Dieu sait pourquoi !

Ainsi, n'est-ce pas là où on le croit, mais en sa structure de sujet que l'hystérique — j'en viens à une partie des gens que je désignai à l'instant — conjugue la vérité de sa jouissance au savoir implacable qu'elle a que l'Autre propre à la causer, c'est le phallus, soit un semblant. Qui ne comprendrait la déception de Freud à saisir que le pas-de-guérison à quoi il parvenait avec l'hystérique n'allait à rien de plus qu'à lui faire réclamer ce dit semblant soudain pourvu de vertus réelles, de l'avoir accroché à ce point de rebroussement qui pour n'être pas introuvable sur le corps, c'est évident, est une figuration topologiquement tout à fait incorrecte de la jouissance chez une femme. Mais Freud le savait-il ? On peut se le demander. Dans la solution impossible de son problème, c'est à en mesurer la cause au plus juste, soit à en faire une juste cause que l'hystérique s'accorde sur ce qu'elle feint être détenteur de ce semblant, *au moins un,* que j'écris, ai-je besoin de le récrire l'*hommoinzin,* conforme à l'os qu'il faut à sa jouissance pour qu'elle puisse le ronger. Ses approches de l'*hommoinzin,* il y a trois façons de l'écrire ; il y a la façon orthographique commune, hein ? puisque après tout il faut bien

que je vous explique, 1, et puis il y a ça, il y a cette valeur expressive que je sais donner toujours au jeu scripturaire, 2, puis à l'occasion vous pouvez quand même le rapprocher et l'écrire a (u moins un) comme ça, 3, pour ne pas oublier qu'à l'occasion il peut fonctionner comme objet *a.*

*au moins un*
*hommoinzin*
*a (u moinzin)*

Ses approches de l'*au moins un,* ne pouvant se faire qu'à avouer au dit point de mire qui le prend, au gré de ses penchants, la castration délibérée qu'elle lui réserve, ses chances sont limitées. Il faudrait pas croire que son succès passe par quelqu'un de ces hommes, homme masculin, que le semblant embarrasse plutôt, ou qui le préfèrent plus franc. Ceux que je désigne ainsi, ce sont les sages, les masochistes. Ça situe les sages. Il faut les ramener à leur juste place. Juger ainsi du résultat est méconnaître ce qu'on peut attendre de l'hystérique pour peu qu'elle veuille bien s'inscrire dans un discours, car c'est à mater le maître qu'elle est destinée, pour que grâce à elle, il se rejette dans le savoir.

Voilà ! Je n'apporte ici rien de plus n'est-ce pas ? C'est l'intérêt de cet écrit, c'est qu'il engendre des tas de choses, mais il faut bien savoir où sont les points à retenir. Rien d'autre que de marquer que le danger est le même dans ce carrefour que celui que je viens d'épingler d'en être averti que c'est de là que j'étais parti tout à l'heure, j'en reviens au même point, hein ? Je tourne en rond.

Aimer la vérité, même celle que l'hystérique incarne si on peut dire, soit lui donner ce qu'on n'a pas sous prétexte qu'elle le désigne, c'est très spécifiquement se vouer à un théâtre dont il est clair qu'il ne peut plus être qu'une fête de charité. Je parle pas seulement de l'hystérique. Je parle de ce quelque chose qui s'exprime dans, vous dirais-je comme Freud, le malaise dans le théâtre. Pour qu'il tienne encore debout, il faut… il faut Brecht, n'est-ce pas, qui a compris que ça pouvait pas tenir sans une certaine distance, un certain refroidissement. Cet *il est clair* que je viens de dire *qui ne peut plus être, etc.,* est à proprement parler justement, un effet d'*Aufklärung,* à peine croyable en somme n'est-ce pas, lié à l'entrée en scène si boiteuse qu'elle se soit faite, du discours de l'analyste. Ça a suffit à ce que l'hystérique, l'hystérique

qualifiée, je suis en train, vous le sentez bien, d'approcher la fonction pour vous, ça a suffit à ce que l'hystérique renonce à la clinique luxuriante dont elle meublait la béance du rapport sexuel. C'est à prendre, c'est à prendre comme le signe, c'est peut-être à prendre comme le signe fait à quelqu'un, je parle de l'hystérique hein ?, qu'elle va faire mieux que cette clinique. La seule chose importante ici est ce qui passe inaperçu, à savoir que je parle de l'hystérique comme de quelque chose qui supporte la quantification. Quelque chose s'inscrirait à m'entendre d'un A renversé de x, c'est pour ça que je l'ai écrit au tableau, toujours apte en son inconnue, à fonctionner dans Φ de x, comme variable. C'est bien en effet ce que j'écris et dont il serait facile à relire Aristote de déceler quel rapport à la femme, précisément identifiée par lui à l'hystérique — ce qui met plutôt les femmes de son époque en très bon rang, à tout le moins elles étaient pour les hommes stimulantes — de déceler quel rapport à la femme identifiée à l'hystérique lui a permis, c'est un saut, lui a permis d'instaurer sa logique en forme, en forme de παν, le choix de πασ, πασα, παν, le choix de ce vocable plutôt que celui d'εκαστος, pour désigner la proposition universelle affirmative, comme négative d'ailleurs, enfin toute cette pantalonnade de la première grande logique formelle, est tout à fait essentiellement liée à l'idée qu'Aristote se faisait de la femme. Il n'empêche pas que, justement, que la seule formule universelle qu'il ne se serait pas permis de prononcer, ça serait *toutes les femmes.* Il n'y en a pas trace. Ouvrez les *Premiers Analytiques.* Pas plus que lui, alors que ses successeurs s'y sont rués la tête la première, ne se serait permis d'écrire cette incroyable énormité, dont vit la logique formelle depuis, *tous les hommes sont mortels.* Ce qui préjuge tout à fait du sort à venir de l'humanité. *Tous les hommes sont mortels,* ça veut dire que tous les hommes, puisqu'il s'agit là de quelque chose qui s'énonce en extension, tous les hommes en tant que tous, sont destinés à la mort, c'est-à-dire le genre humain à s'éteindre, ce qui est pour le moins hardi. Que ∀ x impose le passage à un être, à un *toute femme* qu'un être aussi sensible qu'Aristote n'ait bien, de fait, jamais commis ce *toute femme,* c'est justement ce qui permet d'avancer que le *toute femme* est l'énonciation dont se décide l'hystérique comme sujet, et que c'est pour cela qu'une femme est solidaire d'un *papludun* qui proprement la loge dans cette logique du successeur que Peano nous a donnée comme modèle. L'hystérique n'est pas *une femme.*

Il s'agit de savoir si la psychanalyse telle que je la définis donne accès à *une femme* ou si, qu'*une femme* advienne, c'est affaire de *doxa,* c'est-à-dire si

c'est comme la vertu l'était au dire de gens qui dialoguèrent dans le *Ménon* — vous vous rappelez le Ménon, mais non, ménon ? — comme cette vertu l'était, et c'est ce qui fait le prix, le sens de ce dialogue, cette vertu était ce qui ne s'enseigne pas. Ça se traduit, ce qui ne peut, d'elle, d'une femme, telle que j'en définis là le pas, être su dans l'inconscient, soit de façon articulée ; car enfin — là j'arrête — quelqu'un qui justement en remet sur le théâtre, comme si c'était là question digne d'absorber une grande activité, c'est un livre très bien fait, une grande activité de l'analyste, comme si c'était là vraiment ce dans quoi un analyste devrait se spécialiser, quelqu'un me fait mérite dans une note, d'avoir introduit la distinction entre vérité et savoir. Énorme ! Énorme ! Je viens de vous parler du *Ménon* n'est-ce pas ? Naturellement il l'a pas lu, il lit que du théâtre. Enfin le *Ménon,* c'est avec ça que j'ai commencé de franchir les premières phases de la crise qui m'a opposé à un certain appareil analytique. La distinction entre la vérité et le savoir, l'opposition entre l'*épistémè* et la *doxa* vraie, celle qui peut fonder la vertu, vous la trouvez écrite, toute crue, dans le *Ménon.* Ce que j'ai mis en valeur, c'est justement le contraire, c'est leur jonction, à savoir que là, là où ça se noue, en apparence, dans un cercle [particulier], le savoir dont il s'agit dans l'inconscient, c'est celui qui glisse, qui se prolonge, qui, à tout instant, s'avère savoir de la vérité.

Et c'est là que je pose à l'instant la question, est-ce que ce savoir effectivement nous permet de progresser sur le *Ménon,* à savoir si cette vérité en tant qu'elle s'incarne dans l'hystérique est susceptible effectivement d'un glissement assez souple pour qu'elle soit l'introduction à *une femme.* Je sais bien, la question s'est élevée d'un degré depuis que j'ai démontré qu'il y a du langagièrement articulé qui n'est pas pour cela articulable en paroles, et que c'est là simplement ce dont se pose le désir. C'est facile pourtant de trancher, c'est justement de ce qu'il s'agisse du désir, en tant qu'il met l'accent sur l'invariance de l'inconnue, de l'inconnue qui est à gauche, celle qui ne se produit que sous le chef d'une *Verneinung,* c'est justement de ce qu'il met l'accent sur l'invariance de l'inconnue, que l'évidement du désir par l'analyse ne saurait l'inscrire dans aucune fonction de variable. C'est là la butée, dont se sépare comme tel le désir de l'hystérique, de ce qui pourtant se produit, et qui permet à d'innombrables femmes de fonctionner comme telles, c'est-à-dire en faisant fonction du *papludun* de leur être pour toutes leurs variations situationnelles.

L'hystérique, là, joue le rôle de schéma fonctionnel, si vous savez ce que c'est. C'est la portée de ma formule du désir dit *insatisfait.* Il s'en déduit que l'hystérique se situe d'introduire le *papludun* dont s'institue chacune des femmes par la voie du *ce n'est pas de toute femme que se peut dire qu'elle soit fonction du phallus.* Que ce soit de toute femme, c'est là ce qui fait son désir et c'est pourquoi ce désir se soutient d'être insatisfait, c'est qu'*une femme* en résulte, mais qui ne saurait être l'hystérique en personne. C'est bien en quoi elle incarne ma vérité de tout à l'heure, celle qu'après l'avoir fait parler j'ai rendue à sa fonction structuraliste.

Le discours analytique s'instaure de cette restitution de sa vérité à l'hystérique. Il a suffi à dissiper le théâtre dans l'hystérie. C'est en ça que je dis qu'il n'est pas sans rapport avec quelque chose qui change la face des choses à notre époque. J'avais insisté sur le fait que quand j'ai commencé à énoncer des choses qui portaient tout ça en puissance, j'ai eu immédiatement comme écho le splash d'un article sur *Le théâtre chez l'hystérique.* La psychanalyse d'aujourd'hui n'a de recours que l'hystérique pas à la page. Quand l'hystérique prouve que la page tournée elle continue à écrire au verso et même sur la suivante, on comprend pas ; elle est logicienne. Ceci pose la question de la référence faite au théâtre par la théorie freudienne, l'Œdipe pas moins. Il est temps d'attaquer ce que du théâtre il a paru nécessaire de maintenir pour le soutien de l'Autre scène, celle dont je parle, dont j'ai parlé le premier. Après tout, le sommeil suffit peut-être, et qu'il abrite à l'occasion, ce sommeil, la gésine des fonctions fuchsiennes, comme vous savez que c'est arrivé, peut justifier que fasse désir qu'il se prolonge. Il peut se faire que les représentants signifiants du sujet se passent toujours plus aisément d'être empruntés à la représentation imaginaire. On en a des signes à notre époque. Il est certain que la jouissance dont on a à se faire châtrer n'a avec la représentation que des rapports d'appareil. C'est bien en quoi l'Œdipe sophocléen, qui n'a ce privilège pour nous que de ce que les autres Œdipes soient incomplets, et le plus souvent perdus, est encore beaucoup trop riche et trop diffus pour nos besoins d'articulation. La généalogie du désir en tant que ce dont il est question, c'est de comment il se cause, relève d'une combinatoire plus complexe que celle du mythe.

C'est pourquoi nous n'avons pas à rêver sur ce à quoi a servi le mythe dans le temps, comme on dit. C'est du métalangage que de s'engager dans cette voie, et à cet égard, les *Mythologiques* de Lévi-Strauss sont d'un apport décisif.

Elles manifestent que la combinaison de formes dénommables du mythème, dont beaucoup sont éteintes, s'opère selon des lois de transformation précises mais d'une logique fort courte, ou tout au moins dont il faut dire, c'est le moins qu'on puisse dire, que notre mathématique l'enrichit, cette combinatoire. Peut-être conviendrait-il de remettre en question si le discours psychanalytique n'a pas mieux à faire que de se vouer à interpréter ces mythes sur un mode qui ne dépasse pas le commentaire courant, au reste parfaitement superflu, puisque ce qui intéresse l'ethnologue c'est la cueillette du mythe, sa collation épinglée et sa recollation avec d'autres fonctions, de rite, de production, recensées de même dans une écriture dont les isomorphismes articulés lui suffisent. Pas de trace de supposition, allais-je dire, sur la jouissance qui y est cernée. C'est tout à fait vrai, même à tenir compte des efforts faits pour nous suggérer l'opérance éventuelle d'obscurs savoirs qui y seraient gisants. La note donnée par Lévi-Strauss dans les *Structures* de l'action de parade exercée par ces structures à l'endroit de l'amour ici tranche heureusement. Ça n'empêche pas que ça a passé bien au-dessus des têtes des analystes qui étaient en faveur à l'époque.

En somme l'Œdipe a l'avantage de montrer en quoi l'homme peut répondre à l'exigence du *papludun* qui est dans l'être d'une femme. Il n'en aimerait lui-même *papludune.* Malheureusement c'est pas la même; c'est toujours le même rendez-vous, quand les masques tombent, ce n'était ni lui ni elle. Pourtant cette fable ne se supporte que de ce que l'homme ne soit jamais qu'un petit garçon. Et que l'hystérique n'en puisse démordre est de nature à jeter un doute sur la fonction de dernier mot de sa vérité.

Un pas dans le sérieux pourrait, me semble-t-il, ici se faire à embrayer sur l'homme, dont on remarquera que je lui ai fait jusqu'à ce point de mon exposé la part modeste. Encore que ç'en soit un, votre serviteur, qui fasse ici partie de ce beau monde. Il me semble *impossible,* ce n'est pas vain que je bute dès l'entrée sur ce mot, de ne pas saisir la schize qui sépare le mythe d'Œdipe de *Totem et Tabou.* J'abats tout de suite mes cartes, c'est que le premier est dicté à Freud par l'insatisfaction de l'hystérique, le second par ses propres impasses. Du petit garçon, ni de la mère, ni du tragique du passage du père au fils — passage de quoi ? sinon du phallus — de cela qui fait l'étoffe du premier mythe, pas trace dans le second. Là, *Totem et Tabou,* le père jouit, terme qui est voilé dans le premier mythe par la puissance. Le père jouit de toutes les femmes jusqu'à ce que ses fils l'abattent, en ne s'y étant pas mis

sans une entente préalable, après quoi aucun ne lui succède en sa gloutonnerie de jouissance. Le terme s'impose de ce qui arrive en retour, de ce que les fils le dévorent, chacun nécessairement n'en ayant qu'une part et de ce fait même le tout faisant une communion. C'est à partir de là que se produit le contrat social, nul ne touchera, non pas à la mère ici, il est bien précisé, dans le *Moïse et le Monothéisme,* de la plume de Freud lui-même, que seuls parmi les fils, les plus jeunes font encore liste dans le harem ; ça n'est donc plus les mères, mais les femmes du père, comme telles qui sont concernées par l'interdit. La mère n'entre en jeu que pour justement, ses bébés, qui sont de la graine de héros. Mais si c'est ainsi que se fait, à entendre Freud, l'origine de la loi, ce n'est pas de la loi dite de l'inceste maternel, pourtant donnée comme inaugurale en psychanalyse. Alors qu'en fait, c'est une remarque, mise à part une certaine loi de Manou qui l'a puni d'une castration réelle, tu t'en iras vers l'ouest avec tes couilles dans la main, etc., cette loi de l'inceste maternel est plutôt élidée partout. Je ne conteste pas du tout ici le bien fondé prophylactique de l'interdit analytique, je souligne qu'au niveau où Freud articule quelque chose de lui, *Totem et Tabou,* et Dieu sait s'il y tenait, il ne justifie pas mythiquement cet interdit ; l'étrange commence au fait que Freud, ni d'ailleurs personne d'autre non plus, ne semble s'en être aperçu.

Je continue dans ma foulée n'est-ce pas ? La jouissance par Freud est promue au rang d'un absolu qui ramène aux soins de l'homme, je parle de *Totem et Tabou,* de l'homme originel, et c'est avoué tout ça, du Père de la horde primitive, il est simple d'y reconnaître le phallus, la totalité de ce qui fémininement peut être sujet à la jouissance. Cette jouissance, je viens de le remarquer, reste voilée dans le couple royal de l'Œdipe, mais ce n'est pas que du premier mythe elle soit absente. Le couple royal n'est même mis en question qu'à partir de ceci qui est énoncé dans le drame, qu'il est le garant de la jouissance du peuple, ce qui colle, au reste, avec ce que nous savons de toutes les royautés, tant archaïques que modernes. Et la castration d'Œdipe n'a pas d'autre fin que de mettre fin à la peste thébaine, c'est-à-dire de rendre au peuple la jouissance dont d'autres vont être les garants, ce qui bien sûr vu d'où l'on part n'ira pas sans quelques péripéties amères pour tous.

Dois-je souligner que la fonction clé du mythe s'oppose dans les deux strictement ? Loi d'abord dans le premier, tellement primordiale qu'elle exerce ses rétorsions même quand les coupables n'y ont contrevenu qu'innocemment, et c'est de la loi qu'est sortie la profusion de la jouissance. Dans

le second, jouissance à l'origine, loi ensuite, dont on me fera grâce d'avoir à souligner les corrélats de perversion, puisqu'en fin de compte, avec la promotion sur laquelle on insiste assez du cannibalisme sacré, c'est bien toutes les femmes qui sont interdites, de principe, à la communauté des mâles, qui s'est transcendée comme telle dans cette communion. C'est bien le sens de cette autre loi primordiale, sans quoi, qu'est-ce qui la fonde ? Étéocle et Polynice sont là, je pense, pour montrer qu'il y a d'autres ressources. Il est vrai que, eux, procèdent de la généalogie du désir. Faut-il que le meurtre du Père ait constitué — pour qui ? pour Freud, pour ses lecteurs ? — une fascination suprême, pour que personne n'ait même songé à souligner que dans le premier mythe, il se passe, ce meurtre, à l'insu du meurtrier, qui non seulement ne reconnaît pas qu'il frappe le père, mais qui ne peut pas le reconnaître puisqu'il en a un autre, lequel, de toute antiquité est son père, puisqu'il l'a adopté. C'est même expressément pour ne pas courir le risque de frapper ledit père qu'il s'est exilé. Ce dont le mythe est suggestif, c'est de manifester la place que le père géniteur a, en une époque, dont Freud souligne que tout comme dans la nôtre, ce père y est problématique.

Puisqu'aussi bien le serait-il, Œdipe, absous, s'il n'était pas de sang royal, c'est-à-dire si Œdipe n'avait pas à fonctionner comme le phallus, le phallus de son peuple, et pas de sa mère. Et qu'un temps, c'est ça le plus étonnant, c'est que ça a marché, à savoir que les Thébains étaient tellement impliqués que c'est de Jocaste qu'a dû venir le virage. Est-ce de ce qu'elle ait su ou de ce qu'elle ait ignoré ? Quoi de commun en tout cas avec le meurtre du second mythe qu'on laisse entendre être de révolte, de besoin, à vrai dire impensable, voire impensé, sinon comme procédant d'une conjuration.

Il est évident que je n'ai fait là qu'approcher le terrain sur lequel, enfin, disons, une conjuration aussi m'a empêché de me délivrer de mon problème, c'est-à-dire au niveau du *Moïse et le Monothéisme,* à savoir du point sur lequel tout ce que Freud a articulé devient vraiment significatif. Je ne peux même pas en indiquer ce qu'il faut pour vous ramener à Freud, mais je peux dire qu'en nous révélant ici sa contribution au discours analytique, il ne procède pas moins de la névrose que ce qu'il a recueilli de l'hystérique sous la forme de l'Œdipe. Il est curieux qu'il ait fallu que j'attende ce temps pour qu'une pareille assertion, à savoir que le *Totem et Tabou* est un produit névrotique, pour que je puisse l'avancer, ce qui est tout à fait incontestable, sans que pour ça je mette en rien en cause la vérité de la construction. C'est

même en ça qu'elle est témoignage de la vérité. On ne psychanalyse pas une œuvre, et encore moins celle de Freud qu'une autre n'est-ce pas ? On la critique, et bien loin qu'une névrose rende suspecte sa solidité, c'est cela même qui la soude dans ce cas. C'est au témoignage que l'obsessionnel apporte de sa structure, à ce qui du rapport sexuel s'avère comme impossible à formuler dans le discours, que nous devons le mythe de Freud.

Je m'arrêterai là pour aujourd'hui. La prochaine fois je donnerai à ça exactement sa portée, car je ne voudrais pas qu'il y ait de malentendu, le fait d'articuler d'une certaine façon ce qui est la contribution de Freud au mythe fondamental de la psychanalyse, je le souligne, n'est pas du tout, parce qu'ainsi en est soulignée l'origine, rendu suspect. Bien au contraire, il s'agit seulement de savoir où cela peut nous conduire.

# Leçon X

*16 juin 1971*

Je vais essayer aujourd'hui de fixer le sens de cette route par laquelle je vous ai mené cette année sous le titre *D'un discours qui ne serait pas du semblant.* Cette hypothèse — car c'est au conditionnel que ce titre vous est présenté — cette hypothèse est celle dont se justifie tout discours. N'omettez pas que l'année dernière j'ai essayé d'articuler en quatre discours typiques, ces discours qui sont ceux auxquels vous avez affaire, dans un certain ordre instaurés, qui bien sûr ne se justifie lui-même que de l'histoire. Si je les ai brisés en quatre, c'est ce que je crois avoir justifié du développement que je leur ai donné et de la forme que dans un écrit dit *Radiophonie* paradoxalement, pas tellement que ça si vous avez entendu ce que j'ai dit la dernière fois, un certain ordre donc dont cet écrit vous rappelle les termes et du glissement, du glissement toujours syncopé, du glissement de quatre termes dont il y a toujours deux qui font béance. Ces discours que j'ai désignés nommément du discours du maître, du discours universitaire, du discours que j'ai privilégié du terme de l'hystérique et du discours de l'analyste, que je les ai employés, ces discours ont la propriété de toujours avoir leur point d'ordonnance, qui est aussi celui d'ailleurs dont je les épingle, d'être à partir du semblant. Qu'est-ce que le discours analytique a de privilégié d'être celui qui nous permet, en somme, les articulant ainsi, de les répartir aussi en quatre dispositions fondamentales. C'est paradoxal, c'est singulier, que, une pareille énonciation se présente comme au terme de ce que celui qui se trouve être à l'origine du discours analytique, à savoir Freud, a permis. Il ne l'a pas permis à partir de rien. Il l'a permis à partir de ce qui se présente ; je l'ai bien

des fois articulé comme étant le principe de ce discours du maître, à savoir ce qui se privilégie d'un certain savoir qui éclaire l'articulation au savoir de la vérité. Il est à proprement parler prodigieux que ceux-là mêmes qui, pris dans certaines perspectives, celles que nous pourrions définir de se poser comme au regard de la société, ceux donc qui, dans cette perspective se présentent comme des infirmes, soyons plus aimables, comme des boiteux, et l'on sait que beauté boite, à savoir les névrosés, et nommément les hystériques et les obsessionnels, ce soit d'eux que partit, que soit parti ce trait de lumière foudroyant qui traverse de long en large la *demansion* que conditionne le langage. La fonction qu'est la vérité, voire, à l'occasion voire, chacun sait la place que cela tient dans l'énonciation de Freud, voire cette cristallisation qu'est ce que nous connaissons sous sa forme moderne, ce que nous connaissons de la religion, et nommément la tradition judéo-chrétienne sur laquelle porte tout ce qu'a énoncé Freud à propos des religions.

Ceci est cohérent, je le rappelle, avec cette opération de subversion, de ce qui jusqu'alors s'était soutenu à travers toute une tradition sous le titre de la connaissance, et cette opération s'origine de la notion de symptôme. Il est important historiquement de s'apercevoir que ce n'est pas là que réside la nouveauté de l'introduction à la psychanalyse réalisée par Freud. La notion de symptôme, comme je l'ai plusieurs fois indiqué, et comme il est très facile de le repérer, à la lecture de celui qui en est responsable, à savoir de Marx. Ce qu'il y a dans la théorie de la connaissance de fondamentale duperie, cette dimension du semblant qu'introduit la duperie dénoncée comme telle par la subversion marxiste, le fait que ce qui est dénoncé, c'est justement toujours dans une certaine tradition parvenue à son acmé avec le discours hégélien, que quelque semblant est instauré en fonction de poids et mesure si je puis dire, à tenir pour argent comptant, et ce n'est pas pour rien que j'emploie ces métaphores, puisque c'est autour de l'argent, autour du capital comme tel que joue le pivot de cette dénonciation qui fait résider dans le fétiche ce quelque chose, un retour de la pensée, à remettre à sa place, et très précisément en tant que semblant.

Le singulier de cette remarque est tout de même fait aussi pour nous faire apercevoir qu'il ne suffit pas que quelque chose s'énonce dans cette dénonciation qui se pose comme vérité, au nom de laquelle émerge, se promeut, la plus-value en étant le ressort, de ce qui réduisait à son semblant, ce qui jusque-là se soutenait d'un certain nombre de méconnaissances délibérées ;

il ne suffit pas, remarquai-je, et l'histoire le démontre, que cette irruption de la vérité se produise pour que pour autant soit abattu ce qui se soutient de ce discours. Ce discours que nous pourrions appeler dans l'occasion du capitaliste, en tant qu'il est détermination du discours du maître, y trouve bien en fait, et bien plutôt son complément. Il apparaît que, loin que le discours capitaliste se porte plus mal de cette reconnaissance comme telle de la fonction de la plus-value, il n'en subsiste pas moins puisque aussi bien un capitalisme repris dans un discours du maître est bien ce qui semble distinguer les suites politiques qui ont résulté sous forme d'une révolution politique, qui ont résulté de la dénonciation marxiste de ce qu'il en est d'un certain discours du semblant.

C'est bien en quoi je ne m'appesantirai pas ici sur ce qu'il en est de la mission historique par là dévouée, dans le marxisme, ou tout au moins dans ses manifestes, dévouée aux prolétaires. Il y a là, je dirais, un reste d'entification humaniste qui, en quelque sorte, prolifère sur celui qui assure ce qui, dans le capitalisme se trouve le plus dépouillé, n'en montre pas moins que quelque chose subsiste, qui le fait subsister effectivement dans cet état de dépouillement, et que le fait qu'il soit le support, le support de ce qui se produit sous l'espèce de la plus-value, n'est pas pour autant quelque chose qui d'aucune façon nous libère de l'articulation de ce discours.

C'est bien en quoi cette dénonciation nous reporte à une interrogation sur ce quelque chose qui pourrait être plus originel, et qui se trouverait dans l'origine même de tout discours en tant qu'il est discours du semblant. C'est bien en quoi aussi ce que j'ai articulé sous le terme du plus-de-jouir vous reporte à ce qui est interrogé dans le discours freudien comme mettant en cause le rapport de quelque chose qui s'articule à proprement parler et à nouveau comme vérité, en opposition à un semblant, et cette vérité est cette opposition, et cette dialectique de la vérité et du semblant se trouve, si ce que Freud a dit a un sens, se situe au niveau de ce que j'ai désigné du terme de rapport sexuel.

J'ai en somme osé articuler, inciter à ce qu'on s'aperçoive que si cette révélation qui nous est fournie par le savoir du névrosé concernant quelque chose, n'est rien d'autre que ceci qui s'articule d'*il n'y a pas de rapport sexuel*, qu'est-ce que cela veut dire ? Non pas certes que le langage, puisque déjà, déjà, je le dis, il n'y a pas de rapport sexuel, c'est quelque chose qui peut se dire puisque maintenant, c'est dit, mais bien sûr il ne suffit pas de le dire, il

faut encore le motiver, et les motifs nous les prenons dans notre expérience prise du fil suivi de ce qui s'accroche à cette béance fondamentale et ce fil suivi se noue, là est son départ central, enroulé autour de ce vide, dans ce que je nomme le discours du névrosé.

La dernière fois, j'ai assez fait sentir, assez souligné, tenté d'amorcer d'un écrit comment peut se situer ce qu'il en est du point de départ de ce fil. J'ai l'intention aujourd'hui, non pas bien sûr, la chose est au-delà, à la limite de tout ce qui peut se dire dans cet espace limité d'un séminaire, non pas de ce que le névrosé indique de son rapport à cette distance, mais de ce que les mythes, les mythes dont s'est formé, si je puis dire, non pas toujours sous la dictée, mais en écho au discours du névrosé, le mythe que Freud a forgé. Pour pouvoir le faire dans un terme si court, il faut partir de ce point central, qui est aussi point d'énigme, du discours psychanalytique, du discours psychanalytique en tant qu'il n'est ici qu'à l'écoute de ce discours dernier, de celui qui ne serait pas le discours du semblant. Il est à l'écoute d'un discours qui ne serait pas et qui aussi bien n'est pas. Je veux dire que ce qui s'indique n'est que la limite imposée au discours, quand il s'agit du rapport sexuel. J'ai essayé, quant à moi, au point où j'en suis, où j'avance de tout ce qui pourrait s'en formuler plus avant, de vous dire que c'est de son échec au niveau d'une logique, d'une logique qui se soutienne de ce dont toute logique se soutient, à savoir de l'écriture. La lettre de l'œuvre de Freud est une œuvre écrite. Mais aussi bien aussi que ce qu'elle dessine de ces écrits, c'est quelque chose qui entoure une vérité voilée, obscure, celle qui s'énonce de ceci que, un rapport sexuel, et tel qu'il passe dans un quelconque accomplissement, ne se soutient, ne s'assied, que de cette composition entre la jouissance et le semblant, qui s'appelle la castration. Que nous la voyons ressurgir à tout instant dans le discours du névrosé, mais sous la forme d'une crainte, d'un évitement, c'est justement en cela que la castration reste énigmatique, qu'aucune en somme de ses réalisations n'est aussi mouvante, chatoyante, ou aussi bien l'exploration de la psychopathologie des phénomènes analysables, tout au moins de cette psychopathologie, que les excursions dans l'ethnologie le permettent, il n'en reste pas moins que quelque chose dont se distingue tout ce qui est évoqué comme castration, nous le voyons, sous quelle forme ? sous la forme toujours d'un évitement. Si le névrosé, si je puis dire, témoigne de l'intrusion nécessaire de ce que j'ai appelé à l'instant cette composition de la jouissance et du semblant qui se présente comme la castration, c'est justement en ce qu'il s'y

montre de quelque façon inapte, et si tout ce qu'il en est des rituels d'initiation qui, comme vous le savez, ou si vous ne le savez pas, reportez-vous aux ouvrages techniques, et pour en prendre deux qui sont produits de l'intérieur du champ analytique même, je vous désigne respectivement les *Problèmes of Bisexuality as reflected in circuncision* c'est-à-dire *Problèmes de la bisexualité en tant que réfléchis dans la circoncision,* d'Hermann Nunberg, paru à Englewoods, c'est-à-dire en fin de compte à l'Imago Publishing de Londres, et d'autre part, l'ouvrage intitulé *Symbolic Wounds, Blessures symboliques,* de Bruno Bettelheim. Vous y verrez déployée dans toute son ambiguïté, dans son flottement fondamental, l'hésitation, en quelque sorte, de la pensée analytique entre une ordonnance explicative qui fait d'une crainte de la castration laissée tout à fait opaque et en quelque sorte au petit bonheur, ou malheur, comme vous voudrez, des accidents par lesquels se présente quelque chose qui dans ce registre ne serait que l'effet d'on ne sait quel malentendu. Sur ce taillis de préjugés, de maladresses, de quelque chose de rectifiable, ou au contraire d'une pensée qui s'aperçoit qu'il y a bien là quelque chose de la constance, à tout le moins, un nombre immense de productions que nous pouvons enregistrer sur tous les registres, encore que les catalogues soient plus ou moins bien faits, que ce soit ceux de l'ethnologie ou de la psychopathologie, que j'évoquais tout à l'heure, il y en a d'autres, nous mettent en face de ceci que c'est de — et Freud l'exprime à l'occasion, c'est fort bien dit dans *Malaise dans la civilisation* —, c'est à propos de quelque chose qui après tout ne rend pas si nouveau ce que j'ai formulé de l'*il n'y a pas de rapport sexuel,* il dit que, il indique bien sûr comme je l'ai fait, en terme tout à fait clairs, que sans doute, là-dessus, très précisément à propos des rapports sexuels, quelque fatalité s'inscrit qui y rend nécessaire ce qui alors apparaît comme étant les moyens, les ponts, les passerelles, les édifices, les constructions, pour tout dire, qui à la carence, à la carence de ce rapport sexuel, pour autant qu'après tout, dans une sorte d'inversion respective, tout discours possible n'en apparaîtrait que comme le symptôme, à l'intérieur de ce rapport sexuel, ménage dans les conditions que comme à l'ordinaire nous reportons dans la préhistoire, dans les domaines extra-historiques, qui dans ces conditions-là, donne une sorte de réussite de ce qui pourrait s'établir d'artificiel, de suppléant, de suppléant à ce qui manque, inscrit en somme dans l'être parlant sans qu'on puisse savoir si c'est de ce qu'il soit parlant que c'en est ainsi, ou au contraire de ce que l'origine soit que le rapport n'est pas parlable, il faut que s'élabore

pour tous ceux qui habitent le langage, il faut que pour eux s'élabore ce quelque chose qui rend possible sous la forme de la castration, la béance laissée dans ce quelque chose de pourtant essentiel, biologiquement essentiel, biologiquement essentiel à la reproduction de ces êtres comme vivants, à ce que leur race demeure féconde, tel est bien en effet le problème à quoi semble faire face tout ce qu'il en est des rituels d'initiation. Que ces rituels d'initiation comprennent des… appelons-les manipulations, opérations, incisions, circoncisions, qui visent et mettent leur marque très précisément sur l'organe que nous voyons fonctionner comme symbole dans ce qui par l'expérience analytique nous est présenté comme allant bien au-delà du privilège de l'organe, puisque c'est le phallus, et que le phallus, en tant que c'est à ce tiers que s'ordonne tout ce qui, en somme, met en impasse la jouissance, qui fait de l'homme et de la femme, en tant que nous les définirions d'un simple épinglage biologique, ces êtres qui très précisément sont avec la jouissance sexuelle et d'une façon élective parmi toutes les autres jouissances, en difficulté avec elle, c'est bien de cela qu'il s'agit et c'est de là que nous devons repartir si nous voulons que se maintienne un sens correct à ce qui s'inaugure du discours analytique.

Et que si c'est, on le suppose, quelque chose de défini, c'est ce que nous appelons la castration, [qui] aurait le privilège de parer à ce quelque chose dont l'indécidable fait le fond du rapport sexuel, pour autant que la jouissance, il la donne ordonnée, au regard de ceci qui me semble ne pas être évitable, je parle de ces énoncés, la dramaturgie de contrainte qui fait le quotidien du discours analytique est tout à fait contraire — ceci, c'est une remarque qui fait la valeur du second, celui de Bruno Bettelheim, que je vous ai pointé — qui est évidemment tout à fait contraire avec ceci qui est la seule chose importante, il ne s'agit pas de repousser dans la préhistoire ce qu'il en est des rituels d'initiation, les rituels d'initiation, comme tout ce que nous pouvons avoir envie de repousser dans la préhistoire, ils sont là, ils existent toujours, ils sont vivants de par le monde, il y a encore des Australiens qui se font circoncire ou sub-inciser, il y a des zones entières de la civilisation qui s'y soumettent, et méconnaître dans un siècle dit de lumière que ces pratiques non seulement subsistent mais sont florides, se portent fort bien, et c'est évidemment de là qu'il faut partir, pour nous apercevoir que ce n'est d'aucune dramaturgie concevable de contrainte que ce soit, il n'y a pas d'exemple que ce soit seulement la contrainte, il s'agit encore de savoir ce que

veut dire une contrainte ; une contrainte n'est jamais que la production de quelque chose que la prétendue prévalence d'une prétendue supériorité physique ou autre, elle se supporte précisément de signifiants, et si c'est la loi, la règle, qui est ici telle, que tel sujet veuille bien se soumettre, c'est bien pour des raisons, et ces raisons, c'est ce qui nous importe. Et ce qui nous importe, et c'est là que nous devons bien plutôt interroger quelle est la complaisance pour employer un terme qui, pour nous mener tout droit à l'hystérique, et qui n'en est pas moins d'une portée extrêmement générale, cette complaisance qui fait que subsiste bel et bien et en des temps tout à fait historiques ce qu'il en est de ce qui se présente comme quelque chose dont à soi seul, l'image serait insupportable, elle est peut-être insupportable comme telle, c'est de cela dont il s'agit, c'est de savoir pourquoi.

C'est là que je reprends mon fil, c'est à suivre ce fil que nous donnons sens à ce qui s'articule dans le langage dans ce que j'appellerai cette parole inédite, car inédite jusqu'à une certaine époque, elle, bel et bien historique et à notre portée, cette parole inédite, et qui se présente, en somme, comme devant toujours pour une part le rester, il n'y a pas d'autre définition à donner de l'inconscient. Venons-en maintenant à l'hystérique puisqu'il me plaît de partir de l'hystérique, pour essayer de voir où nous conduit ce fil. L'hystérique, nous nous sommes demandé, n'est-ce pas, qu'est-ce que c'est, mais justement c'est cela le sens, c'est qu'à une pareille question : « Qu'est-ce que c'est ? », qu'est-ce que c'est, qu'est-ce que ça veut dire, l'hystérique en personne ? Il me semble avoir travaillé assez longtemps à partir de l'imaginaire, pour indiquer « qu'en personne », rappeler simplement, ce qui est déjà… inscrit dans les termes « en personne »… en masque, aucune réponse de départ ne peut être donnée de ce sens. A la question « Qu'est-ce que l'hystérique ? », la réponse du discours de l'analyste, c'est : « Vous le verrez bien », vous le verrez bien, justement, à suivre où elle nous conduit. Sans l'hystérique, bien sûr, ne serait nulle part venu au jour ce qu'il en est de ce que j'inscris, de ce que j'inscris, enfin j'essaie de vous donner la première ébauche logique de ce dont il s'agit maintenant, de ce que j'écris Φ de x, qui est à savoir que la jouissance, cette variable dans la fonction inscrite en x, ne se situe de ce rapport avec ce grand Φ qui là désigne le phallus, découverte centrale, ou plutôt, redécouverte ou comme vous voudrez rebaptême puisque je vous ai indiqué pourquoi c'est du phallus en tant que semblant dévoilé dans les mystères que le terme est repris, non pas par hasard. Que c'est très précisément, en effet,

que c'est au semblant du phallus qu'est rapporté le point pivot, le centre de tout ce qui peut s'ordonner, se contenir de la jouissance sexuelle, que dès les premières approches des hystériques, dès les *Studien über Hysterie* que Freud nous amène. J'ai, la dernière fois, articulé ceci, qu'en somme, à prendre les choses du point qui peut en effet être interrogé, de ce qu'il en est du discours le plus commun, que si nous voulons, non pas pousser à son terme ce que la linguistique nous indique, mais justement l'extrapoler, à savoir nous apercevoir que rien de ce que le langage nous permet de faire n'est jamais que métaphore, ou bien métonymie, que le quelque chose que toute parole quelle qu'elle soit prétend un instant dénommer ne peut jamais que renvoyer à une connotation, et que s'il y a quelque chose qui puisse au dernier terme s'indiquer comme ce qui de toute fonction appareillée du langage se dénote, je l'ai dit la dernière fois, il n'y a qu'une *Bedeutung, die Bedeutung des Phallus,* c'est là, seul, ce qui est du langage, dénoté, bien sûr, mais sans que jamais rien n'y réponde, puisque, s'il y a quelque chose qui caractérise le phallus, ça n'est, non pas d'être le signifiant du manque, comme certains ont cru pouvoir entendre certaines de mes paroles, mais d'être assurément en tout cas ce dont ne sort aucune parole. *Sinn* et *Bedeutung,* c'est de là, je l'ai rappelé la dernière fois, c'est de cette opposition articulée par le logicien vraiment inaugural qu'est Frege, *Sinn* et *Bedeutung,* définissent des modèles qui vont plus loin que ceux de connotation et de dénotation. Beaucoup de choses dans cet article dont Frege instaure les deux versants du *Sinn* et de la *Bedeutung,* beaucoup de choses sont à retenir, et spécialement pour un analyste.

Car assurément, sans une référence logique et qui bien sûr ne peut suffire, à la logique classique, à la logique aristotélicienne, sans une référence logique, il est impossible de trouver le point juste en les matières que j'avance. La remarque de Frege tourne toute entière autour de ceci, que portées à un certain point du discours scientifique, ce que nous constatons, c'est par exemple des faits comme celui-ci, que, est-ce la même chose que de dire *Vénus* ou de l'appeler de deux façons, comme elle fut longtemps désignée *l'étoile du soir* et *l'étoile du matin ?* Est-ce la même chose de dire *Sir Walter Scott* et de dire *l'auteur de Waverley ?* Je préviens ceux qui l'ignoreraient qu'il est effectivement l'auteur de cet ouvrage qui s'appelle *Waverley.* C'est à l'examen de cette distinction que Frege s'aperçoit qu'il n'est pas possible en tous les cas de remplacer *Sir Walter Scott* par *l'auteur de Waverley.* C'est en cela qu'il distingue ceci que *l'auteur de Waverley* véhicule un sens, un

*Sinn,* et que *Sir Walter Scott* désigne une *Bedeutung.* Il est clair que si l'on pose avec Leibnitz que, *salva veritate,* pour sauver la vérité, il faut poser que tout ce qui se désigne comme ayant une *Bedeutung* équivalente et qui peut indifféremment se remplacer, et si on met la chose à l'épreuve comme je vais tout de suite la mettre à l'épreuve selon les voies tracées par Frege lui-même, que, peu importe que ce soit George III ou George IV, ça n'a en l'occasion que peu d'importance, demandait, s'informait, de savoir si Sir Walter était l'auteur de *Waverley.* Si nous remplaçons « l'auteur de *Waverley* » par « Sir Walter Scott », nous obtenons la phrase suivante : « Le Roi George III s'informait pour savoir si Sir Walter Scott était Sir Walter Scott. » Ce qui bien évidemment n'a absolument pas le même sens. C'est à partir de cette simple remarque, opération logique, que Frege instaure, inaugure sa distinction fondamentale du *Sinn* et de la *Bedeutung.* Il est tout à fait clair que cette *Bedeutung* renvoie bien sûr à une *Bedeutung* toujours plus lointaine, qui renvoie bien sûr à la distinction de ce qu'il appelle le discours oblique et le discours direct. C'est pour autant que c'est dans une subordonnée que c'est le Roi George III qui demande, que nous devons ici maintenir les *Sinn* dans leur droit et ne remplacer en aucun cas *l'auteur de Waverley* par *Sir Walter Scott.*

Mais ceci bien sûr est un artifice qui, pour nous, nous mène sur la voie de ceci, à savoir que Sir Walter Scott, dans l'occasion, c'est un nom. Et aussi bien que quand M. Carnap reprend la question de la *Bedeutung,* c'est par le terme *nominatum* qu'il le traduit. En quoi, justement, il glisse, là, où il n'aurait pas fallu glisser.

Car ceci que je commente, peut nous permettre d'aller plus loin, mais certainement pas dans la même direction que M. Carnap. C'est celle de ce que veut dire le nom, n.o.m., je le répète, comme la dernière fois. Il nous est très facile de faire ici le joint avec ce que j'ai indiqué tout à l'heure. Je vous ai fait remarquer que le phallus est ceci qui nous met sur la voie de ce point que je désigne ici accentué, c'est que le nom, le nom *name,* et le nom *noun,* mais on ne voit bien les choses qu'au niveau du nom propre, comme disait l'autre, le nom, c'est ce qui appelle, sans doute, mais à quoi ? C'est ce qui appelle à parler. Et c'est bien ce qui fait le privilège du phallus, c'est qu'on peut l'appeler éperdument, il dira toujours rien.

Seulement ceci alors donne son sens, donne son sens à ce que j'ai appelé en son temps la métaphore paternelle et c'est là que conduit l'hystérique. La

métaphore paternelle, bien sûr, là où je l'ai introduite, c'est-à-dire au niveau de mon article sur la *Question préalable à tout traitement possible de la psychose,* je l'ai insérée dans le schéma général extrait du rapprochement de ce que nous dit la linguistique sur la métaphore avec ce que l'expérience de l'inconscient nous donne de la condensation. J'ai écrit le S sur $S_1$, multiplié par le $S_1$ sur un petit s, je me suis, comme j'ai écrit également dans *L'instance de la lettre,* fortement appuyé sur cette face de la métaphore, qui est d'engendrer un sens. Si *l'auteur de Waverley,* c'est un *Sinn,* c'est très précisément parce que *l'auteur de Waverley* remplace quelque chose d'autre, qui est une *Bedeutung* spéciale, celle que Frege croit devoir épingler du nom de *Sir Walter Scott.* Mais enfin, il n'y a pas que sous cet angle que j'ai envisagé la métaphore paternelle. Si j'ai écrit quelque part que le Nom du Père, c'est le phallus — Dieu sait quel frémissement d'horreur ceci a évoqué chez quelques âmes pieuses — c'est précisément parce qu'à cette date, je ne pouvais pas l'articuler mieux. Ce qui est sûr c'est que c'est le phallus, bien sûr, mais que c'est tout de même le Nom du Père. Ce qui est nommé Père, le Nom du Père, si c'est un nom qui, lui, a une efficace, c'est précisément parce que quelqu'un se lève pour répondre. Sous l'angle de ce qui se passait dans la détermination psychotique de Schreber, c'est en tant que signifiant, signifiant capable de donner un sens au désir de la mère, qu'à juste titre je pouvais situer le Nom du Père. Mais au niveau de ce dont il s'agit quand c'est, disons, l'hystérique qui l'appelle, ce dont il s'agit c'est que quelqu'un parle. Je voudrais ici vous faire observer que si Freud a quelquefois essayé d'approcher d'un peu plus près cette fonction du Père qui est tellement essentielle au discours analytique, qu'on peut dire d'une certaine façon qu'elle en est le produit, si je vous écris le discours analytique : $a/S_2$, c'est-à-dire l'analyste sur ce qu'il a de savoir par le névrosé, qui questionne le sujet pour produire quelque chose, on peut dire que le signifiant maître, jusqu'à présent, du discours analytique, c'est bien le Nom du Père. Il est extrêmement curieux qu'il ait fallu le discours analytique pour que là-dessus se posent les questions. Qu'est-ce qu'un Père ? Freud n'hésite pas à articuler que c'est le nom par essence qui implique la foi [ou loi ?]. C'est la façon dont il s'exprime. Nous pourrions peut-être tout de même en désirer un petit peu plus. Après tout, à prendre les choses au ras du niveau biologique, on peut parfaitement concevoir que la reproduction de l'espèce humaine — ça s'est déjà fait, c'est sorti déjà de l'imagination d'un romancier — se produise sans

aucune espèce d'intervention elle-même désignée sous le nom du Père, l'insémination artificielle ne serait pas là pour rien. Qu'est-ce qui en somme fait présence — qui n'est pas d'hier —, n'est-ce pas de cette essence du père, et après tout, est-ce que nous-mêmes analystes, nous savons bien ce que c'est ? Je voudrais tout de même vous faire remarquer ceci, c'est que dans l'expérience analytique, le Père n'est jamais qu'un référentiel. Nous interprétons telle ou telle relation avec le père. Est-ce que nous analysons jamais quelqu'un *en tant* que père ? Qu'on m'apporte une observation. Le père est un terme de l'interprétation analytique. A lui se réfère quelque chose.

C'est à la lumière de ces remarques — il faut bien que j'abrège — que je voudrais quand même vous situer ce qu'il en est du mythe de l'Œdipe. Le mythe de l'Œdipe fait en quelque sorte tracas, n'est-ce pas, parce que soi-disant il instaure la primauté du père, qui serait une espèce de reflet patriarcal. Je voudrais vous faire sentir quelque chose qui, ce par quoi, à moi tout au moins, il ne me paraît pas du tout un reflet patriarcal. Bien loin de là. Il nous fait apparaître seulement ceci, un point d'abord par où la castration pourrait être serrée, d'un abord logique et, de cette façon, que je désignerai d'être numérale.

Le père, non seulement est castré, mais il est précisément castré au point de n'être qu'un numéro. Ceci s'indique tout à fait clairement dans les dynasties, tout à l'heure je parlais d'un roi, je ne savais plus comment l'appeler, George III ou George IV,… pensez bien c'est justement ce qui me paraît le plus typique, dans cette présentation de la paternité, à savoir que, en réalité, c'est comme ça que ça se passe, George I, George II, George III, George IV. Mais enfin, il est bien évident que ça n'épuise pas la question, parce que… il n'y a pas seulement le numéro, il y a un nombre. Pour tout dire, j'y vois le point d'aperception de la série des nombres naturels, comme on s'exprime. Et comme on s'exprime pas si mal, car après tout c'est très proche de la nature, je voudrais vous faire remarquer que puisqu'on évoque toujours à l'horizon de l'histoire ce qui, bien entendu, est une raison de suspicion extrême, je voudrais vous faire simplement remarquer ceci, c'est que le matriarcat, comme on s'exprime, n'a aucun besoin d'être repoussé à la limite de l'histoire.

Le matriarcat consiste essentiellement en ceci, c'est que, pour ce qui est de la mère comme production, il n'y a pas de doute. On peut à l'occasion perdre sa mère dans le métro, bien sûr, mais enfin il n'y a pas de doute sur *qui* est la

mère. Il n'y a également aucun doute sur qui est la mère de la mère. Et ainsi de suite. La mère, dans sa lignée, je dirai, est innombrable. Elle est innombrable dans tous les sens propres du terme, elle n'est pas à numérer, parce que il n'y a pas de point de départ. La lignée maternelle a beau être nécessairement en ordre, on ne peut la faire partir de nulle part. Je pourrai vous faire remarquer d'autre part ceci qui paraît être la chose qu'on touche le plus couramment du doigt, parce que après tout ce n'est pas rare, il n'est pas du tout rare qu'on puisse avoir pour père son grand-père. Je veux dire pour vrai père. Et même son arrière grand-père. Oui ! Parce que… les gens vivaient comme il nous est dit dans la première lignée des patriarches, aux environs de neuf cents ans, j'ai revu ça récemment, c'est très piquant, c'est d'un truquage absolument sensationnel. Tout est fait pour que les deux ancêtres les plus directs de Noé là, soient morts juste au moment où le déluge se produit. On voit ça, c'est fignolé, enfin mettons ça de côté, c'est simplement pour vous mettre dans la perspective de ce qu'il en est du père.

De ceci, voyez-vous, ce qui résulte — je suis forcé d'aller un peu vite, parce que l'heure s'avance — c'est que si nous définissons l'hystérique par ceci, définition qui ne lui est pas particulière, le névrosé, à savoir l'évitement de la castration, il y a plusieurs façons de l'éviter. L'hystérique a ce procédé simple, c'est qu'elle l'unilatéralise de l'autre côté, du côté du partenaire. Disons qu'à l'hystérique, il faut le partenaire châtré. Qu'il soit châtré, il est clair que c'est au principe de la possibilité de la jouissance de l'hystérique. Mais c'est encore trop. S'il était châtré, il aurait peut-être une petite chance, puisque la castration, c'est justement ce que j'ai émis tout à l'heure, comme étant ce qui permet le rapport sexuel, il faut qu'il soit seulement *ce qui répond à la place* du phallus.

Alors, puisque Freud lui-même nous indique, je ne vous dirai pas, tout de même, à quelle page, nous indique lui-même que tout ce qu'il élabore comme mythe — ceci est à propos du Moïse : « Je n'en ferai pas ici la critique », dit-il de ce qu'il a lui-même écrit, à la date où il le publie en 1938, sur son hypothèse historique, à savoir celle qu'il a rénovée de Sellin, « car tous les résultats acquis », dit la traductrice, « constituent les déductions psychologiques qui en découlent et sans cesse s'y rapportent », comme vous le voyez, ça ne veut rien dire. En allemand, ça veut dire quelque chose, c'est « denn sie bilden die Voraussetzung », car ils forment la supposition, « der psychologischen Erörterungen », des manifestations psychologiques, qui, de ces données,

« von ihnen ausgehren », découlent et toujours de nouveau, « auf sie zurückkommen », y font retour. C'est bien en effet sous la dictée de l'hystérique, que, non pas s'élabore, car jamais Œdipe n'a été par Freud véritablement élaboré, il est indiqué en quelque sorte, à l'horizon, dans la fumée, si l'on peut dire, de ce qui s'élève comme sacrifice de l'hystérique. Mais observons bien ce que veut dire maintenant cette nomination, cette réponse à l'appel du père dans l'Œdipe.

Si je vous ai dit tout à l'heure que ça introduit la série des nombres naturels, c'est que là, nous avons, ce qui à la plus récente élaboration logique de cette série, à savoir celle de Péano, s'est avéré nécessaire, c'est à savoir pas simplement le fait de la succession, quand on essaie d'axiomatiser la possibilité d'une telle série, on rencontre la nécessité du zéro pour poser le successeur. Les axiomes minimaux de Péano — je n'insiste pas sur ce qui a pu se produire en commentaire, en marge comme perfectionnement — mais la dernière formule, c'est celle qui pose le zéro comme nécessaire à cette série, faute de quoi, elle ne saurait d'aucune façon être axiomatisée, et faute de quoi elle serait donc innombrable, comme je disais tout à l'heure. L'équivalence logique de la fonction est très précisément ceci que cette fonction dont je me suis servi est trop souvent liée, je ne peux le faire qu'en marge et très rapidement, je vous ferai observer que nous entrerons dans le deuxième millénaire en l'an 2000, que je sache. Si simplement vous admettez ça — d'un autre côté, vous pouvez aussi bien ne pas l'admettre — mais si simplement vous admettez ça, je vous ferai remarquer que ça rend nécessaire qu'il y ait eu un an zéro, après la naissance du Christ. C'est ce que les auteurs du calendrier républicain avaient oublié. La première année, ils l'ont appelé l'an 1 de la République. Ce zéro est absolument essentiel à tout repérage chronologique naturel. Et alors nous comprenons ce que veut dire le meurtre du Père. Il est curieux, singulier, n'est-ce pas, que ce meurtre du Père n'apparaisse jamais même dans les drames, comme le fait remarquer avec pertinence quelqu'un qui a écrit là-dessus un pas mauvais chapitre, que même dans les drames, il n'y a jamais, aucun dramaturge n'a osé, s'exprime l'auteur, faire présenter, manifester, le meurtre délibéré d'un père par le fils. Faites bien attention à ça, même dans le théâtre grec, ça n'existe pas et un Père en tant que Père. Par contre, c'est tout de même le terme « meurtre du Père » qui paraît au centre de ce que Freud élabore à partir des données que constitue, du fait de l'hystérique, et de son bord, le refus de la castration. Est-ce que ce n'est pas jus-

tement en tant que le meurtre du Père, ici, est le substitut de cette castration refusée, que l'Œdipe a pu venir s'imposer à la pensée de Freud dans la filière de ces abords de l'hystérique ? Il est clair que dans la perspective hystérique, c'est le phallus qui féconde, et que ce qu'il engendre, c'est lui-même, si l'on peut dire. La fécondité est forgerie phallique, et c'est bien par là que tout enfant est reproduction du phallus, en tant qu'il est gros, si je puis m'exprimer ainsi, de son engendrement.

Mais alors, nous entrevoyons aussi, puisque c'est du *papludun* que je vous ai inscrit la possibilité logifiée du choix dans cette relation insatisfaite du rapport sexuel, que c'est du *papludun* que je vous l'ai désigné. C'est par-là que les incroyables complaisances de Freud pour un monothéisme dont il va chercher le modèle, chose très curieuse, bien ailleurs que dans sa tradition, il lui faut que ça soit Akhénaton. Rien n'est plus ambigu, je dirai, sur le plan sexuel, que ce monothéisme solaire, à le voir rayonner de tous ses rayons pourvus de petites mains qui iront chatouiller les naseaux d'innombrables menus humains, enfants, de l'un et l'autre sexe, dont il est, dans cette imagerie de la structure œdipienne, tout à fait frappant que, c'est le cas de le dire, ils se ressemblent comme des frères, et encore plus comme des sœurs. Si le mot sublime peut avoir un sens ambigu, c'est bien là. Puisqu'aussi bien ce n'est pas pour rien que les dernières images monumentales, celles que j'ai pu voir la dernière fois que j'ai quitté le sol égyptien, d'Akhénaton, sont des images non seulement châtrées mais carrément féminines.

Il est tout à fait clair que si la castration a un rapport au phallus, ça n'est pas là que nous pouvons le désigner. Je veux dire que si je fais le petit schéma qui correspondrait au *pas tous* ou au *pas toutes,* comme désignant un certain type de la relation au Φ de x, c'est bien dans ce sens que *c'est* au Φ de x que, tout de même, que se rapportent les élus. Le passage à la médiation, entre guillemets, n'est bien celle que de cet *au moins un* que je soulignai et que nous retrouverons dans Péano par ce *n + 1* toujours répété, celui qui en quelque sorte suppose que le *n* qui le précède se réduit à zéro. Par quoi ? Précisément, par le meurtre du Père. Par cette… ce repérage de, si l'on peut dire, le détour, la façon pour employer le terme de Frege lui-même, c'est bien le cas de le dire, oblique, *ungerade,* dont le *sens* du meurtre du Père se rapporte à une autre *Bedeutung,* c'est là qu'il faudra bien que je me limite aujourd'hui, m'excusant de n'avoir pas pu pousser plus loin les choses. Ça sera donc pour l'année prochaine, je regrette que les choses se soient cette

année, aient été ainsi forcément tronquées, mais vous pourrez voir que *Totem et Tabou* par contre, à savoir ce qui met du côté du Père la jouissance originelle, est quelque chose à quoi ne répond pas moins un évitement strictement équivalent de ce qu'il en est de la castration, strictement équivalent. Ce en quoi se marque bien ceci que l'obsessionnel, l'obsessionnel pour répondre à la formule : *il n'y a pas de x qui existe qui puisse s'inscrire dans la variable* Φ *de x,* l'obsessionnel, comment l'obsessionnel se dérobe. Il se dérobe simplement de ceci, de ne pas exister. C'est le quelque chose auquel, pourquoi pas, nous renouerons la suite de notre discours, l'obsessionnel en tant que, il est dans la dette de ne pas exister au regard de ce Père non moins mythique qui est celui de *Totem et Tabou,* comment ? C'est là que s'attache, que s'attache réellement tout ce qu'il en est d'une certaine édification religieuse, et de ce en quoi elle n'est, hélas, pas réductible, et même pas de ce que Freud accroche à son second mythe, celui de *Totem et Tabou,* à savoir ni plus ni moins que sa seconde topique, c'est ce que nous pourrons développer ultérieurement. Car notez-le, la seconde topique, sa grande innovation, c'est le surmoi.

Quelle est l'essence du surmoi ? C'est là-dessus que je pourrai finir en vous donnant quelque chose dans le creux de la main, que vous pourrez essayer de manipuler par vous-même, quelle est l'ordonnance du surmoi ? Précisément, elle s'origine de ce père originel, plus que mythique, de cet appel comme tel à la jouissance pure, c'est-à-dire *aussi* à la non-castration. Et qu'est-ce que ce Père en effet dit, au déclin de l'Œdipe ? Il dit ce que dit le surmoi. Ce que dit le surmoi — ce n'est pas pour rien que je ne l'ai encore jamais vraiment abordé — ce que dit le surmoi, c'est : « Jouis ! »

Tel est l'ordre, l'ordre impossible à satisfaire, et qui comme tel est à l'origine de tout ce qui s'élabore, aussi paradoxal que cela puisse vous paraître, aux termes de la conscience morale. Pour bien en sentir le jeu de définition, il faut que vous lisiez dans l'Ecclésiaste, sous le titre : « Jouis tant que tu es, jouis », dit l'auteur, énigmatique comme vous le savez, de ce texte étonnant, « Jouis avec la femme que tu aimes. » C'est bien le comble du paradoxe, parce que c'est justement de l'aimer que vient l'obstacle.

# Annexes

*Annexe 1*

# Lituraterre

Nous reproduisons ici le texte de la leçon 7 tel qu'il a été publié dans le n°3, d'octobre 1971, de la revue *Littérature*, éditée par la Librairie Larousse, consacrée au thème « Littérature et Psychanalyse ».

Ce mot se légitime de l'*Ernout et Meillet : lino, litura, liturarius.* Il m'est venu, pourtant, de ce jeu du mot dont il arrive qu'on fasse esprit : le contrepet revenant aux lèvres, le renversement à l'oreille.

Ce dictionnaire (qu'on y aille) m'apporte auspice d'être fondé d'un départ que je prenais (partir, ici est répartir) de l'équivoque dont Joyce (James Joyce, dis-je) glisse d'*a letter* à *a litter,* d'une lettre (je traduis) à une ordure.

On se souvient qu'une « messe-haine » à lui vouloir du bien, lui offrait une psychanalyse, comme on ferait d'une douche. Et de Jung encore…

Au jeu que nous évoquons, il n'y eût rien gagné, y allant tout droit au mieux de ce qu'on peut attendre de la psychanalyse à sa fin.

A faire litière de la lettre, est-ce saint Thomas encore qui lui revient, comme l'œuvre en témoigne tout de son long ?

Ou bien la psychanalyse atteste-t-elle là sa convergence avec ce que notre époque accuse du débridement du lien antique dont se contient la pollution dans la culture.

J'avais brodé là-dessus, comme par hasard un peu avant le mai de 68, pour ne pas faire défaut au paumé de ces affluences que je déplace où je fais visite maintenant, à Bordeaux ce jour-là. La civilisation, y rappelai-je en prémisse, c'est l'égout.

Il faut dire sans doute que j'étais las de la poubelle à laquelle j'ai rivé mon sort. On sait que je ne suis pas seul à, pour partage, l'avouer. L'avouer ou, prononcé à l'ancienne, l'avouère dont Beckett fait balance au doit qui fait

déchet de notre être, sauve l'honneur de la littérature, et me relève du privilège que je croirais tenir de ma place.

La question est de savoir si ce dont les manuels semblent faire étal, soit que la littérature soit accommodation des restes, est affaire de collocation dans l'écrit de ce qui d'abord serait chant, mythe parlé, procession dramatique.

Pour la psychanalyse, qu'elle soit appendue à l'Œdipe, ne la qualifie en rien pour s'y retrouver dans le texte de Sophocle. L'évocation par Freud d'un texte de Dostoïewski ne suffit pas pour dire que la critique de textes, chasse jusqu'ici gardée du discours universitaire, ait reçu de la psychanalyse plus d'air.

Ici mon enseignement a place dans un changement de configuration qui s'affiche d'un slogan de promotion de l'écrit, mais dont d'autres témoignages, par exemple, que ce soit de nos jours qu'enfin Rabelais soit lu, montrent un déplacement des intérêts à quoi je m'accorde mieux.

J'y suis comme auteur moins impliqué qu'on n'imagine, et mes *Écrits,* un titre plus ironique qu'on ne croit : quand il s'agit soit de rapports, fonction de Congrès, soit disons de « lettres ouvertes » où je fais question d'un pan de mon enseignement.

Loin en tout cas de me commettre en ce frotti-frotta littéraire dont se dénote le psychanalyste en mal d'invention, j'y dénonce la tentative immanquable à démontrer l'inégalité de sa pratique à motiver le moindre jugement littéraire.

Il est pourtant frappant que j'ouvre ce recueil d'un article que j'isole de sa chronologie, et qu'il s'y agisse d'un conte, lui-même bien particulier de ne pouvoir rentrer dans la liste ordonnée des situations dramatiques : celui de ce qu'il advient de la poste d'une lettre missive, d'au su de qui se passent ses renvois, et de quels termes s'appuie que je puisse la dire venue à destination, après que, des détours qu'elle y a subis, le conte et son compte se soient soutenus sans aucun recours à son contenu. Il n'en est que plus remarquable que l'effet qu'elle porte sur ceux qui tour à tour la détiennent, tout arguant du pouvoir qu'elle confère qu'ils soient pour y prétendre, puisse s'interpréter, ce que je fais, d'une féminisation.

Voilà le compte bien rendu de ce qui distingue la lettre du signifiant même qu'elle emporte. En quoi ce n'est pas faire métaphore de l'épistole. Puisque le conte consiste en ce qu'y passe comme muscade le message dont la lettre y fait péripétie sans lui.

Ma critique, si elle a lieu d'être tenue pour littéraire, ne saurait porter, je m'y essaie, que sur ce que Poë fait d'être écrivain à former un tel message sur la lettre. Il est clair qu'à n'y pas le dire tel quel, ce n'est pas insuffisamment, c'est d'autant plus rigoureusement qu'il l'avoue.

Néanmoins l'élision n'en saurait être élucidée au moyen de quelque trait de sa psychobiographie : bouchée plutôt qu'elle en serait.

(Ainsi la psychanalyste qui a récuré les autres textes de Poë, ici déclare forfait de son ménage.)

Pas plus mon texte à moi ne saurait-il se résoudre par la mienne : le vœu que je formerais par exemple d'être lu enfin convenablement. Car encore faudrait-il pour cela qu'on développe ce que j'entends que la lettre porte pour arriver *toujours* à sa destination.

Il est certain que, comme d'ordinaire, la psychanalyste ici reçoit, de la littérature, si elle en prend du refoulement dans son ressort une idée moins psychobiographique.

Pour moi si je propose à la psychanalyse la lettre comme en souffrance, c'est qu'elle y montre son échec. Et c'est par là que je l'éclaire : quand j'invoque ainsi les lumières, c'est de démontrer où elle fait *trou*. On le sait depuis longtemps : rien de plus important en optique, et la plus récente physique du photon s'en arme.

Méthode par où la psychanalyse justifie mieux son intrusion : car si la critique littéraire pouvait effectivement se renouveler, ce serait de ce que la psychanalyse soit là pour que les textes se mesurent à elle, l'énigme étant de son côté.

Mais ceux dont ce n'est pas médire à avancer que, plutôt qu'ils l'exercent, ils en sont exercés, à tout le moins d'être pris en corps —, entendent mal mes propos.

J'oppose à leur adresse vérité et savoir : c'est la première où aussitôt ils reconnaissent leur office, alors que sur la sellette, c'est leur vérité que j'attends. J'insiste à corriger mon tir d'un savoir en échec : comme on dit figure en abyme, ce n'est pas échec du savoir. J'apprends alors qu'on s'en croit dispensé de faire preuve d'aucun savoir.

Serait-ce lettre morte que j'aie mis au titre d'un de ces morceaux que j'ai dit *Écrits,…, de la lettre l'instance,* comme raison de l'inconscient ?

N'est-ce pas désigner assez dans la lettre ce qui, à devoir insister, n'est pas là de plein droit si fort de raison que ça s'avance. La dire moyenne ou bien

extrême, c'est montrer la bifidité où s'engage toute mesure, mais n'y a-t-il rien dans le réel qui se passe de cette médiation ? La frontière certes, à séparer deux territoires, en symbolise qu'ils sont mêmes pour qui la franchit, qu'ils ont commune mesure. C'est le principe de l'*Umwelt,* qui fait reflet de l'*Innenwelt.* Fâcheuse, cette biologie qui se donne déjà tout de principe : le fait de l'adaptation notamment; ne parlons pas de la sélection, elle franche idéologie à se bénir d'être naturelle. La lettre n'est-elle pas… littorale plus proprement, soit figurant qu'un domaine tout entier fait pour l'autre frontière, de ce qu'ils sont étrangers, jusqu'à n'être pas réciproques.

Le bord du trou dans le savoir, voila-t-il pas ce qu'elle dessine. Et comment la psychanalyse, si, justement ce que la lettre dit « à la lettre » par sa bouche, il ne lui fallait pas le méconnaître, comment pourrait-elle nier qu'il soit, ce trou, — de ce qu'à le combler, elle recoure à y invoquer la jouissance ?

Reste à savoir comment l'inconscient que je dis être effet de langage, de ce qu'il en suppose la structure comme nécessaire et suffisante, commande cette fonction de la lettre.

Qu'elle soit instrument propre à l'écriture du discours, ne la rend pas impropre à désigner le mot pris pour un autre, voire par un autre, dans la phrase, donc à symboliser certains effets de signifiant, mais n'impose pas qu'elle soit dans ces effets primaire.

Un examen ne s'impose pas de cette primarité, qui n'est même pas à supposer, mais de ce qui du langage appelle le littoral au littéral.

Ce que j'ai inscrit, à l'aide de lettres, des formations de l'inconscient pour les récupérer de ce dont Freud les formule, à être ce qu'elles sont, des effets de signifiant, n'autorise pas à faire de la lettre un signifiant, ni à l'affecter, qui plus est, d'une primarité au regard du signifiant.

Un tel discours confusionnel n'a pu surgir que de celui qui m'importe. Mais il m'importe dans un autre que j'épingle, le temps venu, du discours universitaire, soit du savoir mis en usage à partir du semblant.

Le moindre sentiment que l'expérience à quoi je pare, ne peut se situer que d'un autre discours, eût dû garder de le produire, sans l'avouer de moi. Qu'on me l'épargne Dieu merci ! n'empêche pas qu'à m'importer au sens que je viens de dire, on m'importune.

Si j'avais trouvé recevables les modèles que Freud articule dans une *Equisse* à se forer de routes impressives, je n'en aurais pas pour autant pris métaphore de l'écriture. Elle n'est pas l'impression, ce n'en déplaise au bloc magique.

Quand je tire parti de la lettre à Fliess 52e, c'est d'y lire ce que Freud pouvait énoncer sous le terme qu'il forge du WZ, *Wahrnehmungszeichen,* de plus proche du signifiant, à la date où Saussure ne l'a pas encore reproduit (du *signans* stoïcien). Que Freud l'écrive de deux lettres, ne prouve pas plus que de moi, que la lettre soit primaire.

Je vais donc essayer d'indiquer le vif de ce qui me paraît produire la lettre comme conséquence, et du langage, précisément de ce que je dis : que l'habite qui parle.

J'en emprunterai les traits à ce que d'une économie du langage permet de dessiner ce que promeut à mon idée, que littérature peut-être vire à lituraterre.

On ne s'étonnera pas de m'y voir procéder d'une démonstration littéraire puisque c'est là marcher du pas dont la question se produit. En quoi pourtant peut s'affirmer ce qu'est une telle démonstration.

Je reviens d'un voyage que j'attendais de faire au Japon de ce que d'un premier j'avais éprouvé… de littoral. Qu'on m'entende à demi-mot de ce que tout à l'heure de l'*Umwelt* j'ai répudié comme rendant le voyage impossible : d'un côté donc, selon ma formule, assurant son réel, mais prématurément, seulement d'en rendre, mais de maldonne, impossible le départ, soit tout au plus de chanter « Partons ».

Je ne noterai que le moment que j'ai recueilli d'une route nouvelle, à la prendre de ce qu'elle ne fut plus comme la première fois interdite. J'avoue pourtant que ce ne fut pas à l'aller le long du cercle arctique en avion, que me fit lecture ce que je voyais de la plaine sibérienne.

Mon essai présent, en tant qu'il pourrait s'intituler d'une sibériéthique, n'aurait donc pas vu le jour si la méfiance des Soviétiques m'avait laissé voir les villes, voire les industries, les installations militaires qui leur font prix de la Sibérie, mais ce n'est que condition accidentelle, quoique moins peut-être à la nommer occidentelle, à y indiquer l'accident d'un amoncellement de l'occire.

Seule décisive est la condition littorale, et celle-là ne jouait qu'au retour d'être littéralement ce que le Japon de sa lettre m'avait sans doute fait ce petit peu trop qui est juste ce qu'il faut pour que je le ressente, puisque après tout j'avais dit que c'est là ce dont sa langue s'affecte éminemment.

Sans doute ce trop tient-il à ce que l'art en véhicule : j'en dirai le fait de ce que la peinture y démontre de son mariage à la lettre, très précisément sous la forme de la calligraphie.

Comment dire ce qui me fascine dans ces choses qui pendent, *kakémono* que ça se jaspine, pendent aux murs de tout musée en ces lieux, portant inscrits des caractères, chinois de formation, que je sais un peu, mais qui, si peu que je les sache, me permettent de mesurer ce qui s'en élide dans la cursive, où le singulier de la main écrase l'universel, soit proprement ce que je vous apprends ne valoir que du signifiant : je ne l'y retrouve plus mais c'est que je suis novice. Là au reste n'étant pas l'important, car même à ce que ce singulier appuie une forme plus ferme, et y ajoute la dimension, la demansion, ai-je déjà dit, la demansion du *papeludun,* celle dont s'évoque ce que j'instaure du sujet dans le *Hun-En-Peluce,* à ce qu'il meuble l'angoisse de l'*Achose,* soit ce que je connote du petit *a* ici fait objet d'être enjeu de quel pari qui se gagne avec de l'encre et du pinceau ?

Tel invinciblement m'apparut, cette circonstance n'est pas rien : d'entre-les nuages, le ruissellement, seule trace à apparaître, d'y opérer plus encore que d'en indiquer le relief en cette latitude, dans ce qui de la Sibérie fait plaine, plaine désolée d'aucune végétation que de reflets, lesquels poussent à l'ombre ce qui n'en miroite pas.

Le ruissellement est bouquet du trait premier et de ce qui l'efface. Je l'ai dit : c'est de leur conjonction qu'il se fait sujet, mais de ce que s'y marquent deux temps. Il y faut donc que s'y distingue la rature.

Rature d'aucune trace qui soit d'avant, c'est ce qui fait terre du littoral. *Litura* pure, c'est le littéral. La produire, c'est reproduire cette moitié sans paire dont le sujet subsiste. Tel est l'exploit de la calligraphie. Essayez de faire cette barre horizontale qui se trace de gauche à droite pour figurer d'un trait l'un unaire comme caractère, vous mettrez longtemps à trouver de quel appui elle s'attaque, de quel suspens elle s'arrête. A vrai dire, c'est sans espoir pour un occidenté.

Il y faut un train qui ne s'attrape qu'à se détacher de quoi que ce soit qui vous raye.

Entre centre et absence, entre savoir et jouissance, il y a littoral qui ne vire au littéral qu'à ce que ce virage, vous puissiez le prendre le même à tout instant. C'est de ça seulement que vous pouvez vous tenir pour agent qui le soutienne.

Ce qui se révèle de ma vision du ruissellement, à ce qu'y domine la rature, c'est qu'à se produire d'entre les nuages, elle se conjugue à sa source, que c'est bien aux nuées qu'Aristophane me hèle de trouver ce qu'il en est du signifiant : soit le semblant, par excellence, si c'est de sa rupture qu'en pleut,

effet à ce qu'il s'en précipite, ce qui y était matière en suspension.

Cette rupture qui dissout ce qui faisait forme, phénomène, météore, et dont j'ai dit que la science s'opère à en percer l'aspect, n'est-ce pas aussi que ce soit d'en congédier ce qui de cette rupture ferait jouissance à ce que le monde ou aussi bien l'immonde, y ait pulsion à figurer la vie.

Ce qui de jouissance s'évoque à ce que se rompe un semblant, voilà ce qui dans le réel se présente comme ravinement.

C'est du même effet que l'écriture est dans le réel le ravinement du signifié, ce qui a plu du semblant en tant qu'il fait le signifiant. Elle ne décalque pas celui-ci, mais ses effets de langue, ce qui s'en forge par qui la parle. Elle n'y remonte qu'à y prendre nom, comme il arrive à ces effets parmi les choses que dénomme la batterie signifiante pour les avoir dénombrées.

Plus tard de l'avion se virent à s'y soutenir en isobares, fût-ce à obliquer d'un remblai, d'autres traces normales à celles dont la pente suprême du relief se marquait de cours d'eau.

N'ai-je pas vu à Osaka comment les autoroutes se posent les unes sur les autres comme planeurs venus du ciel ? Outre que là-bas l'architecture la plus moderne retrouve l'ancienne à se faire aile à s'abattre d'un oiseau.

Comment le plus court chemin d'un point à un autre se serait-il montré sinon du nuage que pousse le vent tant qu'il ne change pas de cap ? Ni l'amibe, ni l'homme, ni la branche, ni la mouche, ni la fourmi n'en eussent fait exemple avant que la lumière s'avère solidaire d'une courbure universelle, celle où la droite ne se soutient que d'inscrire la distance dans les facteurs effectifs d'une dynamique de cascade.

Il y a de droite que d'écriture, comme d'arpentage que venu du ciel.

Mais écriture comme arpentage sont artefacts à n'habiter que le langage. Comment l'oublierions-nous quand notre science n'est opérante que d'un ruissellement de petites lettres et de graphiques combinés ?

Sous le pont Mirabeau certes, comme sous celui dont une revue qui fut la mienne se fit enseigne, à l'emprunter ce pont-oreille à Horus-Apollo, sous le pont Mirabeau, oui, coule la Seine primitive, et c'est une scène telle qu'y peut battre le V romain de l'heure cinq (cf. *l'Homme aux loups*). Mais aussi bien n'en jouit-on qu'à ce qu'y pleuve la parole d'interprétation.

Que le symptôme institue l'ordre dont s'avère notre politique, implique d'autre part que tout ce qui s'articule de cet ordre soit passible d'interprétation.

C'est pourquoi on a bien raison de mettre la psychanalyse au chef de la politique. Et ceci pourrait n'être pas de tout repos pour ce qui de la politique a fait figure jusqu'ici, si la psychanalyse s'en avérait avertie.

Il suffirait peut-être, on se dit ça sans doute, que de l'écriture nous tirions un autre parti que de tribune ou de tribunal, pour que s'y jouent d'autres paroles à nous en faire le tribut.

Il n'y a pas de métalangage, mais l'écrit qui se fabrique du langage est matériel peut-être de force à ce que s'y changent nos propos.

Est-il possible du littoral de constituer tel discours qui se caractérise de ne pas s'émettre du semblant ? Là est la question qui ne se propose que de la littérature dite d'avant-garde, laquelle est elle-même fait de littoral : et donc ne se soutient pas du semblant, mais pour autant ne prouve rien que la cassure, que seul un discours peut produire, avec effet de production.

Ce à quoi semble prétendre une littérature en son ambition de lituraterrir, c'est de s'ordonner d'un mouvement qu'elle appelle scientifique.

Il est de fait que l'écriture y a fait merveille et que tout marque que cette merveille n'est pas près de se tarir.

Cependant la science physique se trouve, va se trouver ramenée à la considération du symptôme dans les faits, par la pollution de ce que du terrestre on appelle, sans plus de critique de l'*Umwelt,* l'environnement : c'est l'idée d'Uxküll behaviourisée, c'est-à-dire crétinisée.

Pour lituraterrir moi-même, je fais remarquer que je n'ai fait dans le ravinement qui l'image, aucune métaphore. L'écriture est ce ravinement même, et quand je parle de jouissance, j'invoque légitimement ce que j'accumule d'auditoire : pas moins par là celles dont je me prive, car ça m'occupe.

Je voudrais témoigner de ce qui se produit d'un fait déjà marqué : à savoir celui d'une langue, le japonais, en tant que la travaille l'écriture.

Qu'il y ait inclus dans la langue japonaise un effet d'écriture, l'important est qu'il reste attaché à l'écriture et que ce qui est porteur de l'effet d'écriture y soit une écriture spécialisée en ceci qu'en japonais elle puisse se lire de deux prononciations différentes : en *on-yomi,* sa prononciation en caractère, le caractère se prononce comme tel distinctement, en *kun-yomi* la façon dont se dit en japonais ce qu'il veut dire.

Ça serait comique d'y voir désigner, sous prétexte que le caractère est lettre, les épaves du signifiant courant aux fleuves du signifié. C'est la lettre comme telle qui fait appui au signifiant selon sa loi de métaphore. C'est

d'ailleurs : du discours, qu'il la prend au filet du semblant.

Elle est pourtant promue de là comme référent aussi essentiel que toute chose, et ceci change le statut du sujet. Qu'il s'appuie sur un ciel constellé, et non seulement sur le trait unaire, pour son identification fondamentale, explique qu'il ne puisse prendre appui que sur le Tu, c'est-à-dire sous toutes les formes grammaticales dont le moindre énoncé se varie des relations de politesse qu'il implique dans son signifié.

La vérité y renforce la structure de fiction que j'y dénote, de ce que cette fiction soit soumise aux lois de la politesse.

Singulièrement ceci semble porter le résultat qu'il n'y ait rien à défendre de refoulé, puisque le refoulé lui-même trouve à se loger de la référence à la lettre.

En d'autres termes le sujet est divisé comme partout par le langage, mais un de ses registres peut se satisfaire de la référence à l'écriture et l'autre de la parole.

C'est sans doute ce qui a donné à Roland Barthes ce sentiment enivré que de toutes ces manières le sujet japonais ne fait enveloppe à rien. *L'Empire des signes,* intitule-t-il son essai voulant dire : empire des semblants.

Le Japonais, m'a-t-on dit, la trouve mauvaise. Car rien de plus distinct du vide creusé par l'écriture que le semblant. Le premier est godet prêt toujours à faire accueil à la jouissance, ou tout au moins à l'invoquer de son artifice.

D'après nos habitudes, rien ne communique moins de soi qu'un tel sujet qui en fin de compte ne cache rien. Il n'a qu'à vous manipuler : vous êtes un élément entre autres du cérémonial où le sujet se compose justement de pouvoir se décomposer. Le *bunraku,* théâtre des marionnettes, en fait voir la structure toute ordinaire pour ceux à qui elle donne leurs mœurs elles-mêmes.

Aussi bien, comme au *bunraku* tout ce qui se dit pourrait-il être lu par un récitant. C'est ce qui a dû soulager Barthes. Le Japon est l'endroit où il est le plus naturel de se soutenir d'un ou d'une interprète, justement de ce qu'il ne nécessite pas l'interprétation.

C'est la traduction perpétuelle faite langage.

Ce que j'aime, c'est que la seule communication que j'y aie eue (hors les Européens avec lesquels je sais manier notre malentendu culturel), c'est aussi la seule qui là-bas comme ailleurs puisse être communication, de n'être pas dialogue : à savoir la communication scientifique.

Elle poussa un éminent biologiste à me démontrer ses travaux, naturellement au tableau noir. Le fait que, faute d'information, je n'y compris rien, n'empêche pas d'être valable ce qui restait écrit là. Valable pour les molécules dont mes descendants se feront sujets, sans que j'aie jamais eu à savoir comment je leur transmettais ce qui rendait vraisemblable qu'avec moi je les classe de pure logique, parmi les êtres vivants.

Une ascèse de l'écriture ne me semble pouvoir passer qu'à rejoindre un « c'est écrit » dont s'instaurerait le rapport sexuel.

.

*Annexe 2*

# Texte de la leçon 9 écrit par Lacan

Nous donnons ci-après, et tel qu'il a été communiqué à l'époque par Lacan à Charles Melman, le texte écrit préalablement à son énonciation de la Leçon 9. Y figurent également les notes manuscrites de l'auteur

# *Annexe 2*

Un homme et une femme peuvent s'entendre, je ne dis pas non. Ils peuvent, comme tels, s'entendre crier.

Ce qui arrive dans le cas où ils ne réussissent pas à s'entendre autrement.

Autrement, c'est-à-dire sur une affaire qui est le gage de leur entente.

Ces affaires ne manquent pas....

(où est comprise à l'occasion, c'est la meilleure, L'entente au lit).

Ces affaires ne manquent pas, certes donc, mais c'est en cela qu'elles manquent quelque chose : à savoir de s'entendre comme homme, comme femme, ce qui voudrait dire : sexuellement.

L'homme et la femme ne s'entendraient-ils ainsi qu'à se taire ? Il n'en est pas même question.

Car l'homme, la femme n'ont aucun besoin de parler pour être pris dans un discours. Comme tels, ils sont des faits de discours.

Le sourire ici suffirait à avancer qu'ils ne sont pas que ça. Sans doute quiconque l'accorde ?. Mais qu'ils soient ça aussi, fige le sourire.

2

figé par cette remarque

Et ce n'est qu'ainsi qu'il a son sens sur les statues archaïques. L'infatuation ricane.

C'est donc dans un discours que les étant homme et femme, naturels si l'on peut dire, ont à se faire valoir comme tels.

Il n'est discours que de semblant. Si ça ne s'avouait pas de soi, j'ai dénoncé la chose. J'en rappelle l'articulation.

Le semblant ne s'énonce qu'à partir de la vérité. Sans doute n'évoque-t-on jamais sans gêne celle-ci (la vérité) dans la science. Ce n'est pas là raison de nous en faire plus de souci. Elle se passe bien de nous. Pour qu'elle se fasse entendre, il lui suffit de dire :"Je parle" et on l'en croit parce que c'est vrai : qui parle, parle.

Il n'est d'enjeu (non à parler) que de ce qu'elle dit.

Comme vérité, elle ne peut dire que le semblant sur la jouissance Et c'est sur la jouissance sexuelle qu'elle gagne à tous les coups.

On fera bien de me suivre dans ma discipline du nom. Le propre du nom, c'est d'être nom propre. Même pour un tombé entre autres à l'usage de nom commun, ce n'est pas temps perdu que de lui retrouver un emploi propre. Mais quand un nom est resté assez propre, n'hésitez pas, prenez exemple, appelez la chose par son nom: la chose freudienne comme j'ai fait.

Elle se lève et fait son numèro. Ce n'est pas moi qui le lui dicte : ce serait même de tout repos, de ce repos dernier au semblant de quoi tant de vies s'astreignent, si je n'étais pas comme homme exposé là sous le vent de la castration.

Elle, la vérité, mon [illegible]isable partenaire, elle est certes

dans le même vent,-elle le porte même : être dans le vent,c'est ça-, mais ce vent ne lui fait ni chaud ni froid, pour la raison que la jouissance, c'est très peu pour elle, puisque la vérité, c'est qu'elle la laisse au semblant.

Ce semblant a un nom repris du temps, mystérieux de ce que s'y jouassent les mystères, où il nommait le savoir supposé à la fécondité et comme tel offert à l'adoration sous la figure d'un semblant d'organe.

Le semblant, dénoncé par la vérité [illegible], est, il faut le reconnaître, assez phalle,-assez intéressé dans ce qui pour nous s'amorce par la vertu du coït, à savoir la sélection des génotypes avec la reproduction du phénotype qui s'ensuit, pour mériter ce nom, bien qu'il soit clair que l'héritage qu'il couvre maintenant se réduise à l'écéphalie de cette sélection, soit l'impossibilité de subordonner la jouissance dite sexuelle à ce que sub rosa spécifiera le choix de l'homme et de la femme pris comme porteurs chacun d'un lot précis de génotypes, puisqu'au meilleur cas c'est le phénotype qui guide ce choix.

A la vérité, -c'est le cas de le dire-, un nom propre (car c'en est encore un) n'est tout à fait stable que sur la carte où il désigne un désert. Il est remarquable que même les déserts produits au nom d'une religion, ce qui n'est pas rare, ne soient jamais désignés du nom qui fut pour eux dévastateur. Un désert ne se rebaptise qu'à être fécondé.

Ce n'est pas le cas pour la jouissance sexuelle que le progrés de la science ne semble pas résoudre en savoir.

C'est par contre du barrage qu'elle constitue à l'avénement du rapport sexuel dans le discours, que sa place s'y est évidée jusqu'à devenir évidente. Telle est, au sens que ce mot a dans le pas logique de Frege, la Bedeutung du Phallus.

C'est bien pourquoi, j'ai mes malices, c'est en Allemagne parce qu'en allemand, que j'ai porté le message à quoi répond dans mes Ecrits ce titre, et ce au nom du centenaire de la naissance de Freud

Il fut beau de toucher en ce pays élu pour qu'y résonne ce message, la sidération qu'il produisit.

Dire que je l'attendais serait pour moi rien dire. Ma force est de savoir ce qu'attendre signifie.

(Je ne mets pas ici dans le coup les vingt-cinq ans de crétinisation raciale. Ce serait consacrer qu'ils triomphent partout).

Plutôt insisterai-je sur ce que Die Bedeutung des Phallus est "en réalité" un pléonasme. Il n'y a pas dans le langage d'autre Bedeutung que le phallus.

Le langage, dans sa fonction d'existant, ne connote en dernière analyse que l'impossibilité de symboliser le rapport sexuel chez les êtres qui l'habitent (qui habitent le langage) en raison de ce que c'est de cet habitat qu'ils tiennent la parole. Et qu'on n'oublie pas de que j'ai dit de ce que la parole dès lors n'est pas leur privilège, qu'ils l'évoquent dans tout ce qu'ils dominent par l'effet du discours. Le silence prétendu éternel des espaces infinis

n'aura comme beaucoup d'autres duré qu'un instant. Ça parle vachement dans la nouvelle astronomie.

C'est de ce que le langage n'est constitué que d'une seule Bedeutung qu'il tire sa structure, laquelle consiste en ce qu'on ne puisse, de de qu'on l'habite, en user que pour la métaphore d'où résultent toutes les insanités mythiques dont vivent ses habitants, — pour la métonymie dont ils prennent le peu de réalité qui leur reste sous la forme du plus-de-jouir.

Or ceci ne se signe que dans l'histoire et à partir de l'apparition de l'écriture. Laquelle n'est jamais simple "inscription", fût-ce dans les apparences de ce qui se promeut de l'audio-visuel. L'écriture n'est jamais, depuis ses origines jusqu'à ses derniers protéismes techniques, que quelque chose qui s'articule comme os dans le langage serait la chair. C'est bien en cela qu'elle démontre que la jouissance, la jouissance sexuelle, n'a pas d'os, ce dont on se doutait par les moeurs de l'organe qui en donne chez le mâle parlant la figure comique.

Mais l'écriture, elle, pas le langage, l'écriture donne os à toutes les jouissances qui, de par le discours, s'avèrent s'ouvrir à l'être parlant. Leur donnant os, elle souligne ce qui y était certes accessible, mais masqué : à savoir que le rapport sexuel fait défaut au champ de la vérité, en ce que le discours qui l'instaure, ne procède que du semblant : à ne frayer la voie qu'à des jouissances qui parodient celle qui y est effective, — mais qui lui demeure étrangère.

Tel est l'Autre de la jouissance, à jamais inter-dit, celui

dont le langage ne permet l'habitation qu'à le fournir -pourquoi pas cette image- de scaphandres.

C'est sans doute ce qui dès longtemps faisait rêver l'homme à la lune. Maintenant il y a mis le pied. Il en était plus près sans doute avec celui, encore figé dans une armoire japonaise, qui savait du jardin d'un certain Pavillon d'Argent la contempler assez-phalliquement, nous aimons à le croire, quoique ça nous laisse (je parle de ceux que l'idée touche) dans l'embarras. Sans reconnaître dans S (Ⱥ) de mon graphe, la trace de pied sur la lune, pas moyen de s'en tirer.

Ce badinage m'avertit que je frôle le structuralisme. Je m'en déchargerai sur la situation que je subis, en épinglant celle-ci du refus de la performance. Maladie sous la fourches de laquelle il me faut bien passer, puisque ce refus constitue le culte de la compétence, c'est-à-dire de la certaine idéalité dont je suis réduit, avec la science de cette époque, à m'autoriser devant vous.

(Le résultat c'est que mes Ecrits après que l'un d'entre eux ait été traduit en anglais sous le titre scandaleux de The language of the self, sont sortis, on me l'annonce l'affaire faite en espagnol sous le titre non moins inadmissible d'Aspect structuraliste de Freud ou quelque chose d'approchant).

La compétence néglige que c'est dans l'incompétence qu'elle prend assiette à se proposer sous forme d'idéalité à son culte.

7

Par là elle va nécessairement aux concessions que j'illustre tout de suite de ma formule d'entrée plus haut. "L'homme et la femme peuvent s'entendre, je ne dis pas non". C'était pour vous dorer la pilule. Mais la pilule, on le sait n'arrange rien.

La notion forgée du terme de structuralisme tente de prolonger la délégation faite à de dangereux spécialistes : les spécialistes de la vérité, d'un certain vide aperçu dans la raréfaction de la jouissance.

Ce fut le défi que releva sans fard l'existentialisme, après que la phénoménologie, bien plus faux jeton, eût jeté le gant dans ses exercices respiratoires. Les lieux laissés déserts par la philosophie n'y étaient à vrai dire pas appropriés. Tout juste bons au mémorial de sa contribution, pas mince, au discours du maître qu'ell assure définitivement de l'appui de la science.

Marx ou pas, et qu'il l'ait balancée sur les pieds ou sur la tête, il est certain que la philosophie n'était pas assez phalle.

Qu'on ne compte pas sur moi pour structuraliser l'affaire de la vie impossible, comme si ce n'était pas de là qu'elle avait chance de faire la preuve de son réel.

Ma prosopopée esbaudissante du "Je parle", pour être mise au compte , rhétorique, d'une vérité en personne, ne me fait pas choir là d'où je la tire.

Rien n'est dit là que ce que parler veut dire : la division sans remède de la jouissance et du semblant. La vérité, c'est de jouir à faire semblant et de n'avouer en aucun cas que la réalité de chacune de ces deux moitiés ne prédomine qu'à s'affirmer d'être de l'autre, soit à mentir à jet alterné. Tel est le midi (£) de la

§

vérité.

[Son astronomie est équatoriale, soit déjà périmée quand elle naquit du couple nuit-jour.

Une astronomie, ça ne s'arraisonne qu'à s'assaisonner.

La chose dont il s'agit, ce n'est pas sa compétence de linguiste, et pour cause, qui à Freud en a tracé les voies. Ce que je rappelle par contre, c'est que ces voies, il n'a pu les suivre qu'à y faire preuve et jusqu'à l'acrobatie de performances de langage que seule la linguistique situe dans une structure, en tant qu'elle s'attache à une compétence remarquable de ne jamais se dérober à son enquête.

Ma formule que l'inconscient est structuré comme un langage, indique qu'a minima la condition de l'inconscient, c'est le langage.

Cela n'ôte rien à la portée de l'énigme qui consiste en ce que l'inconscient en sache plus long qu'il n'en a l'air, puisque c'est de cette surprise qu'on était parti pour le nommer comme on l'a fait. Mais elle tournait court à le coiffer de tous les instincts.

L'affaire, à la vérité, était dans le sac : il ne s'agissait plus que d'y mettre l'étiquette à l'adresse de la vérité précisément, laquelle la saute assez de notre temps pour ne pas dédaigner le marché noir.

J'ai mis des bâtons dans l'ornière de sa clandestinité, à marteler que le savoir en question ne s'analysait qu'à se formuler

comme un langage, soit : dans une langue particulière, fût-ce à métisser celle-ci, en quoi d'ailleurs il ne fait rien de plus que ce que les dites langues se permettent.

Personne ne m'a relancé sur ce que sait le langage : Die Bedeutun des Phallus, je l'avais dit certes . Mais personne ne s'en est aperçu parce que c'était la vérité.

Qui s'intéresse à la vérité ? Des gens. Des gens dont j'ai dessin la structure de l'image grossière, qu'on trouve dans la topologie à l'usage des familles, de la bouteille de Klein. dessin

Pas un point de sa surface qui ne soit partie topologique du rebroussement qui se figure ici du cercle seul propre à donner à cette bouteille le cul dont les autres s'enorgueillissent indûment.

Ainsi n'est-ce pas là où on le croit, mais en sa structure de sujet que l'hystérique conjugue la vérité de sa jouissance au savoir implacable que l'Autre propre à la causer, c'est le phallus, soit un semblant.

Qui ne comprendrait la déception de Freud à saisir que le pas-de-guérison à quoi il parvenait avec l'hystérique, n'allait à rien de plus qu'à lui faire réclamer, ce dit semblant soudain pourvu de vertus réelles, de l'avoir accroché à ce point de rebroussement qui, pour n'être pas introuvable sur le corps, est une figuration topologiquemer tout à fait incorrecte de la jouissance chez une femme : mais Freud le savait-il ??

Dans la solution impossible de son problème, c'est à en mesurer la cause au plus juste, soit n'en faire une juste cause, que l'hystérique s'accorde des détenteurs de ce semblant, au moins un, que j'écris

IO

l'hommoinzin, conforme à l'os qu'il faut à sa jouissance pour qu'elle puisse le ronger. Ses approches de l'hommoinzin ne pouvant se faire qu'à avouer au dit point de mire, qui le prend au grè de ses penchants la castration délibérée qu'elle lui réserve, ses chances sont limitées, mais son succès ne passe pas, par quelqu'un des hommes que le semblant embarrasse plutôt, ou qui le préfèrent plus franc.

(les sages. les marchistes)

Juger ainsi du résultat est méconnaître ce qu'on peut attendre de l'hystérique pour peu qu'elle veuille bien s'inscrire dans un discours. C'est à mater le maître qu'elle est destinée, qui grâce à elle se rejettera dans le savoir.

N'importe ici rien d'autre que de marquer que le danger est le même, d'où à partir malgré nous, nous prîmes avantage d'en pouvoir avertir.

Aimer la vérité, même celle que l'hystérique incarne (si l'on peut dire), soit lui donner ce qu'on n'a pas, sous prétexte qu'elle le désigne, c'est très précisement se vouer à un théâtre dont il est clair qu'il ne peut plus être qu'une fête de charité.

Cet "il est clair" est lui-même un effet d'AufKlärung, à peine croyable : l'entrée en scène, si boîteuse qu'elle se soit faite, du discours de l'analyste, a suffi à ce que l'hystérique renonce à la clinique luxuriante dont elle meublait la béance du rapport sexuel.

C'est peut-être à prendre comme le signe, fait à quelqu'un, qu'elle va faire mieux.

II

La seule chose importante ici est ce qui passe inaperçu : à savoir que je parle de l'hystérique comme de quelque chose qui suppor la quantification. Quantification

Quelque chose s'inscrirait, à m'entendre, d'un $\forall x$ toujours apte en son inconnue, à fonctionner dans $\Phi x$ comme variable ?

C'est bien en effet ce que j'écris et dont il serait facile à relire Aristote de déceler quel rapport à la femme précisement identifiée à l'hystérique, lui a permis d'instaurer sa logique en forme de pan(talonnade).

Que $\forall x$ impose le passage à un "toute femme" qu'un être aussi sensible qu'Aristote n'a bien de fait jamais commis, c'est justement ce qui me permet d'avancer que le "toute femme" est l'énonciation dont se décide l'hystérique comme sujet, et que c'est pour cela qu'une femme est solidaire d'un papludun qui proprement la loge dans cette logique du successeur dont Peano nous a donné le modéle.

Mais l'hystérique n'est pas une femme. Il s'agit de savoir si la phychanalyse telle que je la définis donne accès à une femme. Ou si qu'une femme advienne, c'est affaire de δοξα , c'est, comme la vertu l'était au dire du Ménon (mais non, mais non), ce qui ne s'enseigne pas.

Ici cela se traduit : ce qui ne peut d'elle (:d'une femme) être su dans l'inconscient, soit de façon articulée. La question s'est élevé d'un degré depuis que j'ai démontré qu'il y a du langagièrement articulé qui n'est pas pour cela articulable en parole, - et que c'es

là simplement ce dont se pose le désir.

Il est facile pourtant de trancher. C'est justement de ce qu'il s'agisse du désir en tant qu'il met l'accent sur l'invariance de l'inconnue, que son évidement par l'analyse ne saurait l'inscrire dans aucune fonction de variable, laquelle proprement est ce qui permet à d'innombrables femmes de fonctionner comme telles, c'est-à-dire en faisant fonction du papludun de leur être pour toutes leurs variations situationnelles.

C'est là la portée de ma formule du désir dit insatisfait.

L'hystérique est schème fonctionnel : /introduction au papludun/

Il s'en déduit que l'hystérique se situe d'introduire le papludun dont s'institue chacune "des" femmes, par la voie du "ce n'est pas de toute femme que se peut dire qu'elle soit fonction du phallus". Que ce soit de toute femme, c'est là ce qui fait son désir, et c'est pourquoi ce désir se soutient d'être insatisfait, c'est qu'une femme en résulte, mais que ne saurait être l'hystérique en personne, c'est bien en quoi elle incarne ma vérité de tout à l'heure, celle que après l'avoir fait parler, j'ai rendue à sa fonction structuraliste. (La Verneinung en fait justice).

Le discours analytique s'instaure de cette restitution. Il a suffi à dissper le théatre dans l'hystérie. Il répond sûrement au recul théatral dont s'autorise un Brecht. C'est dire qu'il change de face des choses pour notre époque, et pourquoi pas ? Seule cette canaillerie qui, de se mesurer à l'acte psychanalytique, se résorbe

en bêtise, persiste, et je me souviens de l'écho de chiasse qu'enregistra l'entrée en jeu de ce que je dis, sous l'espèce d'un article sur le théatre chez l'hystérique. La psychanalyse d'aujourd'hui n'a de recours que l'hystérique pas à la page : quand l'hystérique prouve que la page ~~###~~ tournée, elle continue à écrire au verso et même sur la suivante. Car elle est logicienne.

Ceci pose la question de la référence faite au théâtre par la théorie freudienne : l'Oedipe pas moins.

Il est temps d'attaquer ce que du théâtre, il a paru nécessaire de maintenir pour le soutien de l'autre scène. Après tout le sommeil y suffit peut être. Et qu'il abrite à l'occasion la gésine des fonctions fuchsiennes, peut justifier que fasse désir qu'il se prolonge.

Il peut se faire que les représentants signifiants du sujet se passent toujours plus aisément d'être empruntés à la représentation imaginaire.

Il est certain que la jouissance dont on a à se faire châtrer, n'a avec la représentation que des rapports d'appareil.

C'est bien en quoi l'Oedipe sophocléen, qui n'a ce privilège pour nous que de ce que les autres OEdipe soient incomplets, voire perdus, est encore beaucoup trop riche pour nos besoins d'articulatio

La généalogie du désir en tant que ce dont il est question, c'est de comment il se cause, relève d'une combinatoire plus complexe que celle du mythe.

I4

A cet égard les mythologies de Lévi-Strauss sont d'un apport décisif. Elles manifestent que la combinaison de formes dénommables du mythème dont beaucoup sont éteintes, s'opère selon des lois de transformation précises, mais d'une logique fort courte, ou tout au moins dont il faut dire que notre mathématique l'enrichit.

Peut être conviendrait-il de remettre en question si le discours psychanalytique n'a pas mieux à faire que de se vouer à interpréter ces mythes sous un mode qui ne dépasse pas le commentaire courant, -au reste parfaitement superflu puisque ce qui intéresse l'ethnologue, c'est la cueillette du mythe, sa collation épinglée et sa recollation avec d'autres fonctions, de rite ou de production, recensées de même dans une écriture dont les isomorphismes articulés lui suffisent.

Pas trace de supposition, allais-je dire, sur la jouissance ainsi servie. C'est bien vrai, même à tenir compte des efforts faits pour nous suggérer l'opérance éventuelle d'obscurs savoirs ici gisants. La note donnée par Levi-Strauss dans les Structures, de l'action de parade exercées par celles-ci à l'endroit de l'amour, tranche heureusement ayant passé au reste bien au dessus des têtes des analystes, à sa date en faveur.

En somme l'OEdipe a l'avantage de montrer en quoi l'homme peut répondre à l'exigence du papludun qui est dans l'être d'une femme. Il n'en aimerait, lui, papludune. Malheureusement ce n'est pas la même.

I5

Pour revenir toujours au même rendez-vous, c'est celui où les masques tombés ne montrent ni lui, ni elle.

Mais cette fable ne se supporte que de ce que l'homme ne soit jamais qu'un petit garçon. Et que l'hystérique n'en puisse démordre, est de nature à jeter un doute sur la fonction du dernier mot de sa vérité.

Un pas dans le sérieux pourrait, me semble-t-il, se faire a embrayer ici sur l' homme dont on remarquera que nous lui avons fait jusqu'à ce point de mon exposé la part modeste, encore que ça en soit un, votre serviteur en l'occasion, qui fasse parler tout ce beau monde.

Ici le flottant (le brouillard) de ce que Freud dit de l'Oedipe est ce le mythe - est ce le drame Sophocleen : Hamlet.

Il me semble impossible, -ce n'est pas en vain que je bute dès l'entrée sur ce mot-, de ne pas saisir la schize qui sépare le mythe d'OEdipe de "Totem et Tabou".

J'abats mes cartes : c'est que le premier est dicté à Freud par l'insatisfaction de l'hystérique, le second par ses propres impasses.

Du petit garçon, ni de la mère, ni du tragique du passage du père au fils, passage de quoi sinon du phallus ? De cela qui fait l'étoffe du premier, pas trace dans le second.

Là le père jouit (terme voilé dans le premier mythe par sa puissance), le père jouit de toutes les femmes, jusqu'à ce que ses fils l'abattent, ne s'y étant pas mis sans s'entendre. Après quoi aucun ne lui succède en sa gloutonnerie de jouissance. Le terme

s'impose de ce qui arrive en retour : que les fils le dévorent, chacun nécessairement n'en ayant qu'une part, et de ce fait même le tout faisant une communion. C'est à partir de là que se produit le contrat social : nul ne touchera non pas à la mère, car ~~nulle part n'y est précisé que les dits fils en soient encore à faire~~ liste dans le harem) ~~non pas à la mère, mais~~ aux femmes du père comme telle Si telle est bien l'origine de la loi, ce n'est pas de la loi dite de l'inceste maternel pourtant donnée comme inaugurale en psychanalyse, alors qu'en fait (mise à part une certaine loi de Manou qui la sanctionne d'une castration réelle), elle est plutôt élidée partout.

Je ne conteste ici nullement le bien-fondé prophylactique de l'interdit analytique. Je souligne qu'il n'est pas mythiquement justifié (et que l'étrange commence au fait que Freud, ni personne d'autre) d'ailleurs, ne semble s'en aperçevoir.

Je continue dans ma foulée : la jouissance promue au rang d'un absolu qui ramène aux soins de l'homme, de l'homme original, c'est avoué, et reconnaissons-y le phallus, la totalité de ce qui fémininement peut être sujet à la jouissance, -cette jouissance, je viens de le remarquer, reste voilée dans le couple royal de l'OEdipe, mais ce n'est pas que du premier mythe elle soit absente.

Le couple royal n'est même mis en question qu'à partir de ceci qui est énoncé dans le drame qu'il est le garant de la jouissance du peuple, ce qui colle au reste avec ce que nous savons de toutes les

royautés tant archaïques que modernes.

Et la castration d'OEdipe n'a pas d'autre fin que de mettre fin à la peste thébaine, c'est à dire de rendre au peuple la jouissance dont d'autres vont être les garants, ce qui bien sûr, vu d'où l'on part, n'ira pas sans quelques péripéties amères pour tous.

Dois-je souligner que la fonction clef du mythe s'oppose dans les deux strictement ? Loi d'abord dans le premier, tellement primordiale qu'elle exerce ses rétorsion même quand les coupables n'y ont contrevenu qu'innocemment. Et c'est de la loi que ressortit la profusion de la jouissance.

Dans le second, jouissance à l'origine. Loi ensuite dont on me fera grâce d'avoir à souligner les corrélats de "perversion". Puisqu'en fin de compte avec la promotion sur laquelle on insiste assez, du cannibalisme sacré, c'est bien toutes les femmes qui sont interdites de principe à la communauté des mâles qui s'est transcendée comme telle dans cette communion. C'est bien le sens de cette autre loi primordiale : sans quoi qu'est-ce qui la fonde ? Etéocle et Polynice sont là, je pense, pour montrer qu'il y a d'autres ressources. Il est vrai qu'eux procèdent de la généalogie du désir.

Faut-il que le meurtre du père ait constitué pour qui ? pour Freud ? pour ses lecteurs ? une fascination suprême, pour que personne n'ait même songé à souligner que dans le premier mythe il se passe à l'insu du meurtrier qui non seulement ne reconnaît pas qu'il frappe le père, mais qui ne peut pas le reconnaitre

18

puisqu'il en a un autre, lequel de toute antiquité est son père puisqu'il l'a adopté et que n'est même expressément pour ne pas courir le risque de frapper le dit père qu'il s'est exilé. Ainsi le mythe est suggestif de manifester la place que le père géniteur a en une époque dont Freud souligne que dans la nôtre, ce père y est problèmatique. Et aussi bien le serait-il, et OEdipe absous, s'il n'était pas de rang royal, c'est-à-dire si OEdipe n'avait pas à fonctionner comme le phallus, le phallus de son peuple, pas de sa mère, et qu'un temps ça a marché. J'ai souvent indiqué que c'est de Jocaste qu'à dû venir le virage : est-ce de ce qu'elle ait su, ou oublié ?

Quoi de commun en tout cas avec le meurtre du second mythe, qu'on laisse entendre être de révolte, de besoin ? à vrai dire impensable, voire impensé, sinon comme procèdant d'une conjuration ?

Ce terme m'amuse de ce qu'il s'applique à cela qui m'a empêché de traiter ce sujet en son temps, et d'éviter par là à certains psychanalystes l'occasion de débiter quelques insanités supplémentaires sur ces points qui font leur tabou.

Je n'en indique ici que ce qu'il faut pour nous ramener à Freud en tant qu'il nous révèle ici que sa contribution au discours psychanalytique, ne procède pas moins de la névrose que celle qu'il a recueillie de l'hystérique.

Peut-être le temps est-il mûr pour qu'une pareille assertion, -de toute façon incontestable : c'est de lui que nous en tenons l'aveu ne puisse être tenue pour mettre en cause l'oeuvre freudienne.

Bien au contraire. On ne psychanalyse pas une oeuvre. On la

critique. Et bien loin qu'une névrose rende suspecte sa solidité, c'est bien souvent elle qui la soude.

C'est au témoignage que l'obsessionnel apporte de sa structure à ce qui du rapport sexuel s'avère comme impossible à formuler dans le discours que nous devons le mythe de Freud.// Non pas sa loi certes, nous en avons le fruit parfait, je veux dire par là qu'il ne montre pas d'échappatoire, dans le mariage tout simplement de chacun à sa chacune. C'est l'exemple éminent d'une loi inepte, mais qui n'en est pas moins infrangible pour la raison que je dis qu'il n'y a pas moyen d'y inscrire sa relation à la jouissance qu'elle concerne. S'inscrire ne peut se faire qu'à s'écrire, et ça n'est possible à partir d'aucun articulation du rapport sexuel chez l'être capable de faire loi de sa parole.

Je regrette qu'il me faille rappeler ici ce que tout le monde sait et même écrit, mais de façon parfaitement vaine.

Ce qui importe pour mon discours en tant qu'il s'articule du discours psychanalytique, c'est comment le névrosé en témoigne, c'est qu'il se définisse d'en témoigner, et pas vaguement comme les écrivains du coeur.

L'homme, on le sait d'expérience, n'a pas le privilège de la névrose obsessionnelle, mais il a une préférence pour cette façon de témoigner de l'inaptitude au rapport sexuel qui n'est pas le lot de son sexe.

20

Ce témoignage n'a pas moindre valeur que le témoignage de l'hystérique. Il a pourtant moins d'avenir, non pas seulement d'avoir un passé trés chargé, mais de ne trouver place dans aucun discours qui tienne.

Cela étonne toujours plus à mesure qu'on essaie d'en dépétrer le discours analytique.

Ce qui ne peut se faire qu'à démontrer la place qu'il y tient.

Les rappels que nous venons de faire des mythes freudiens, permettent d'aller vite à dire qu'ils ne se supportent que du roman familial : les mythes freudiens en font partie, et qu'ils y soient partie les juge. Nul besoin là de psychobiographie.

La métaphore paternelle, comme je l'ai dénommée depuis longtemps couvre le phallus, c'est à dire la jouissance en tant qu'elle est du semblant.

C'est bien en cela qu'elle est vouée à l'échec. Il n'y a pas de père symbolique, ne l'a-t-on pas remarqué, dans l'articulation dont j'ai différencié frustration d'une part, castration, privation de l'autre.

Le père ne saurait même énoncer la loi, même si historiquement il le paraît, il ne peut que la servir. Le père législateur est automatiquement forclos, je l'ai souligné pour Schreber.

Il n'y a qu'un père imaginaire, le père dit idéal, pour constituer l'agent de la privation, laquelle ne porte que sur des objets symboliques.

C'est bien ce que toute culture qui le promeut, manifeste, comme le confucianisme en est l'exemple, où ne le représente que la tablette dont prèndront soin ses descendants après que ses enfants

se soient dévoués à sa vieillesse, dans une parfaite méconnaissance de ce qu'il en est de sa fonction phallique.

Ce n'est pas dire que la loi le châtre. Elle fait pire: elle le typifie.

Il est châtré bien sûr, mais c'est par l'opération du Père réel, qu'il faut considérer à l'oeuvre dans la religion juive qui, seule, a su développer sa demansion propre.

L'homme du nuage, allais-je dire, de fumée ou de feu, selon qu'il fait jour ou bien nuit, celui qui contient le peuple de le précèder d'un corps, de lui avoir donné écrites sur des tables, non les lois du discours, ce qui s'appelle logique, mais celles de la parole dont sortent les prophètes et autres espèces de profs, cherchez : ~~sont nombreuses~~ rumeurs .

Sa préférence est marquée pour les femmes qui ont passé l'âge, c'est à celles-là qu'il permet de procréer. L'accent de miracle mis sur le maintien de la lignée des patriarches, souligne la division de la jouissance et de ce qu'elle engendre.

Ceci veut dire que la jouissance s'opère aux ordres. L'énonciation véritable du surmoi, -je n'en ai avancé la proposition qu'obliquement, mais une fois énoncée, elle convainc toujours plus-, elle est dans l'Ecclesiaste et elle se dit en français "Jouis" en quoi cette langue montre son bonheur. Car la réponse d'y être homophone, donne sa portée au commandement.

Voilà ce qui fait entendre comment Freud à la fois a pu percevoi la structure qui conjoint la névrose obsessionnelle à ce qui s'appell religion (mais seulement dans notre aire?), et lui-même avoir reconnu

à l'ordre qui se déduit du père, tant s'imposait à lui que rien du sexe ne pût se soutenir que de son maintien.

Or cet ordre ne se soutient que de son impossibilité, dont la passion historique des juifs est l'exemple.

Ce que la clinique montre pourtant à Freud, c'est la filière de la dette où l'homme s'instaure de ne pouvoir satisfaire à la fonction du phallus. Evoquerai-je l'homme aux rats allant ouvrir la porte (geste réel) à la figure mentale de son père mort pour lui montrer son érection ?

# Table des matières

Note liminaire....7

Leçon I, 13 janvier 1971....9
Leçon II, 20 janvier 1971....21
Leçon III, 10 février 1971....35
Leçon IV, 17 février 1971....49
Leçon V, 10 mars 1971....71
Leçon VI, 17 mars 1971....87
Leçon VII, 12 mai 1971, *Lituraterre*....101
Leçon VIII, 19 mai 1971....115
Leçon IX, 9 juin 1971....131
Leçon X, 16 juin 1971....145

*Annexes*....159

Annexe I. *Lituraterre* (texte publié)....161
Annexe II. *Leçon 9* (texte écrit par Lacan)....171

Ce livre a été composé en caractères Garamond,
mis en page par G. Pétré.
Les citations et caractères en chinois
ont été calligraphiés
par Chen Li Lin.
Imprimé en France par
I.S.I., 68-70 rue des Pyrénées, Paris XX$^{e}$.
Juillet 2001

Jacques Lacan

# Le Savoir du psychanalyste

*Séminaire*
*1971-1972*

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

# Note liminaire

*Les conférences rassemblées ici sous le titre* Le Savoir du psychanalyste *ont été faites à la chapelle de l'hôpital Sainte-Anne en parallèle avec le séminaire … ou* pire. *Il s'agissait de reprendre contact plus directement avec les jeunes psychiatres, dont le souci ne l'avait jamais quitté. Bien qu'il s'impose en général de réserver à son séminaire les éléments nouveaux qu'il pense pouvoir apporter, ces leçons présentent bien des développements qui ne se retrouveront pas ailleurs et dont l'importance ne doit pas être sous-estimée.*

*C.D.*

# Leçon I

*4 novembre 1971*

En revenant parler à Sainte-Anne, ce que j'aurais espéré, c'est qu'il y eût là des internes, comme on appelle ça, qui s'appelaient de mon temps « les internes des asiles » ; ce sont maintenant « des hôpitaux psychiatriques », sans compter le reste. C'est ce public-là qu'en revenant à Sainte-Anne je visai. J'avais l'espoir que certains d'entre eux se dérangeraient. Est-ce que s'il y en a ici – je parle d'internes en exercice – ils me feraient le plaisir de lever la main ? C'est une écrasante minorité, mais enfin, ils me suffisent tout à fait.

À partir de là – et pour autant que je pourrais soutenir ce souffle – je vais essayer de vous dire quelques mots. Il est évident que ces mots, comme toujours, je les fais improvisés, ce qui ne veut pas dire que je n'aie pas là quelques petites notes, mais ils sont improvisés depuis ce matin, parce que je travaille beaucoup. Mais il ne faut pas vous croire obligés d'en faire autant. Un point sur lequel j'ai insisté, c'est sur la distance qu'il y a entre le travail et le savoir, car n'oublions pas que ce soir, c'est du savoir que je vous promets, donc pas tellement besoin de vous fatiguer. Vous allez voir pourquoi, certains le soupçonnent déjà, pour avoir assisté à ce qu'on appelle mon séminaire.

Pour en venir au savoir, j'ai fait remarquer, dans un temps déjà lointain, ceci, que l'ignorance puisse être considérée, dans le bouddhisme, comme une passion, c'est un fait qui se justifie avec un peu de méditation ; mais comme c'est pas notre fort, la méditation, il n'y a pour le faire connaître qu'une expérience. C'est une expérience que j'ai eue, marquante, il y a longtemps, justement, au niveau de la salle de garde. Parce que ça fait une paye que je fréquente ces murailles – pas spécialement celles-là à cette époque – et ça devrait être, c'est

inscrit quelque part, du côté de 25-26, et les internes à cette époque – je ne parle pas de ce qu'ils sont maintenant – les internes aussi bien des hôpitaux que de ce qu'on appelait les asiles, c'était sans doute un effet de groupe, mais pour ce qui est de s'en tenir à l'ignorance, ils étaient un peu là, semble-t-il ! On peut considérer que c'est là un moment de la médecine ; ce moment devait forcément être suivi de la vacillation présente. À cette époque, après tout, cette ignorance, n'oubliez pas que je parle d'ignorance, je viens de dire que c'est une passion, c'est pas pour moi une moins-value, ce n'est pas non plus un déficit. C'est autre chose, l'ignorance est liée au savoir. C'est une façon de l'établir, d'en faire un savoir établi. Par exemple, quand on voulait être médecin dans une époque qui, bien sûr, était la fin d'une époque, eh bien, c'est normal qu'on ait voulu bénéficier, montrer, manifester une ignorance, si je puis dire, consolidée. Ceci dit, après ce que je viens de vous dire de l'ignorance, vous ne vous étonnerez pas que je fasse remarquer que l'« ignorance docte », comme s'exprimait un certain cardinal, au temps où ce titre n'était pas un certificat d'ignorance, un certain cardinal appelait « ignorance docte » le savoir le plus élevé. C'était Nicolas de Cues, pour le rappeler en passant. De sorte que la corrélation de l'ignorance et du savoir est quelque chose dont il nous faut partir essentiellement et voir qu'après tout, si l'ignorance, comme ça, à partir d'un certain moment, dans une certaine zone, porte le savoir à son niveau le plus bas, ce n'est pas la faute à l'ignorance, c'est même le contraire.

Depuis quelque temps, dans la médecine, l'ignorance n'est plus assez docte pour que la médecine survive d'autre chose que de superstitions. Sur le sens de ce mot, et précisément en ce qui concerne à l'occasion la médecine, je reviendrais peut-être tout à l'heure, si j'ai le temps. Mais enfin, pour pointer quelque chose qui est de cette expérience avec laquelle je tiens beaucoup à nouer le fil après ces quelque 45 ans de fréquentation de ces murailles – c'est pas pour m'en vanter, mais depuis que j'ai livré quelques-uns de mes *Écrits* à la poubellication, tout le monde sait mon âge, c'est un des inconvénients ! – à ce moment, je dois dire que le degré d'ignorance passionnée qui régnait à la salle de garde de Sainte-Anne, je dois dire que c'est inévocable. C'est vrai que c'étaient des gens qui avaient la vocation et, à ce moment-là, avoir la vocation des asiles, c'était quelque chose d'assez particulier. Dans cette même salle de garde arrivèrent en même temps quatre personnes dont je ne trouve pas à dédaigner de réévoquer les noms, puisque je suis l'un d'entre eux. L'autre que je me plairais à faire ressurgir ce soir, c'était Henri Ey. On peut bien dire, n'est-ce pas, avec l'espace de temps parcouru, que cette ignorance, Ey en fut le civilisateur. Et je dois dire que

je salue son travail. La civilisation, enfin, ça ne débarrasse d'aucun malaise, comme l'a fait remarquer Freud, bien au contraire, *Unbehagen*, le pas-bon aise, mais enfin, ça a un côté précieux. Si vous croyez qu'il devait y avoir le moindre degré d'ironie dans ce que je viens de dire, vous vous tromperiez lourdement, mais vous ne pouvez que vous tromper, parce que vous ne pouvez pas imaginer ce que c'était dans le milieu des asiles, avant que Ey y ait eu mis la main. C'était quelque chose d'absolument fabuleux.

Maintenant l'histoire a avancé et je viens de recevoir une circulaire marquant l'alarme qu'on a dans une certaine zone dudit milieu, eu égard à ce mouvement prometteur de toutes sortes de flammèches qu'on appelle l'antipsychiatrie. On voudrait bien que je prenne position là-dessus, comme si on pouvait prendre position sur quelque chose qui est déjà une opposition. Car, à vrai dire, je ne sais pas s'il conviendrait de faire là-dessus quelques remarques, quelques remarques inspirées de ma vieille expérience, celle que je viens d'évoquer précisément, et de distinguer, à cette occasion entre la psychiatrie et la psychiatrerie. La question des malades mentaux ou de ce qu'on appelle, pour mieux dire les psychoses, c'est une question pas du tout résolue par l'antipsychiatrie, quelles que puissent être là-dessus les illusions qu'entretiennent quelques entreprises locales. L'antipsychiatrie est un mouvement dont le sens est la libération du psychiatre, si j'ose m'exprimer ainsi. Et il est bien certain que ça n'en prend pas le chemin.

Ça n'en prend pas le chemin parce qu'il y a une caractéristique qu'il ne faudrait quand même pas oublier dans ce qu'on appelle les révolutions, c'est que ce mot est admirablement choisi de vouloir dire retour au point de départ. Le cercle de tout ceci était déjà connu, mais est amplement démontré dans le livre qui s'appelle *Histoire de la folie*, de Michel Foucault ; le psychiatre a en effet un service social. Il est la création d'un certain tournant historique. Celui que nous traversons n'est pas près d'alléger cette charge, ni de réduire sa place, c'est le moins qu'on puisse en dire. De sorte que ça laisse les questions de l'antipsychiatrie un peu en porte-à-faux.

Enfin, ceci est une indication introductive, mais je voudrais faire remarquer que, pour ce qui est des salles de garde, il y a quelque chose tout de même de frappant qui fait à mes yeux leur continuité avec les plus récentes, c'est à quel point la psychanalyse n'a, au regard des biais qu'y prennent les savoirs, la psychanalyse n'a rien amélioré. Le psychanalyste, au sens où j'en ai posé la question, dans l'année 1967-1968, où j'avais introduit la notion « du psychanalyste », précédé de l'article défini, au temps où j'essayai devant un auditoire à ce

moment-là assez large, de rappeler la valeur logique, celle de l'article défini, enfin passons, le psychanalyste ne semble pas avoir rien changé à une certaine assiette du savoir. Après tout, tout cela est régulier. C'est pas des choses qui arrivent d'un jour à l'autre, qu'on change l'assiette du savoir. L'avenir est à Dieu, comme on dit, c'est-à-dire à la bonne chance, à la bonne chance de ceux qui ont eu la bonne inspiration de me suivre. Quelque chose sortira d'eux si les petits cochons ne les mangent pas. C'est ce que j'appelle la bonne chance. Pour les autres il n'est pas question de bonne chance. Leur affaire sera réglée par l'automatisme, qui est tout à fait le contraire de la chance, bonne ou mauvaise.

Ce que je voudrais ce soir, c'est ceci, c'est que ceux-là, ce à quoi ils puissent se vouer, pour ceux que la psychanalyse dont ils usent ne leur laisse aucune chance, je voudrais éviter pour ceux-là que s'établisse un malentendu au nom, comme ça, de quelque chose qui est l'effet de la bonne volonté de certains de ceux qui me suivent. Ils ont assez bien entendu – enfin comme ils peuvent – ce que j'ai dit du savoir comme fait de corrélât d'ignorance, et alors ça les a un peu tourmentés.

Il y en a parmi eux, je ne sais quelle mouche a piqué, une mouche littéraire, bien sûr, des trucs qui traînent dans les écrits de Georges Bataille, par exemple, parce qu'autrement, je pense que ça ne leur serait pas venu… il y a le non-savoir. Je dois dire que Georges Bataille a fait un jour une conférence sur le non-savoir, et ça traîne peut-être dans deux ou trois coins de ses écrits. Enfin, Dieu sait qu'il n'en faisait pas des gorges chaudes et que tout spécialement le jour de sa conférence, là, à la salle de Géographie à Saint-Germain des Prés, que vous connaissez bien parce que c'est un lieu de culture, il n'a pas sorti un mot. Ce qui n'était pas une mauvaise façon de faire l'ostentation du non-savoir. On a ricané et on a tort, parce que maintenant ça fait chic, le non-savoir. Ça traîne, n'est-ce pas, un peu partout dans les mystiques, c'est même d'eux que ça vient, c'est même chez eux que ça a un sens. Et puis alors enfin, on sait que j'ai insisté sur la différence entre savoir et vérité. Alors, si la vérité, c'est pas le savoir, c'est que c'est le non-savoir. Logique aristotélicienne, tout ce qui n'est pas noir, c'est le non-noir, comme je l'ai fait remarquer quelque part. Je l'ai fait remarquer, c'est certain, j'ai articulé que cette frontière sensible entre la vérité et le savoir, c'est là précisément que se tient le discours analytique. Alors voilà, la route est belle pour proférer, lever le drapeau du non-savoir. C'est pas un mauvais drapeau. Ça peut servir justement de ralliement à ce qui n'est, quand même, pas excessivement rare à recruter comme clientèle, l'ignorance crasse, par exemple. Ça existe aussi, enfin, c'est de plus en plus rare. Seulement il y a d'autres choses, il y a des versants, la paresse

par exemple, dont j'ai parlé depuis très longtemps. Et puis il y a certaines formes d'institutionnalisation, de camps de concentration du Bon Dieu, comme on disait autrefois, à l'intérieur de l'Université, où ces choses-là sont bien accueillies, parce que ça fait chic. Bref, on se livre à toute une mimique, n'est-ce pas : « Passez la première, Madame la Vérité, le trou est là, n'est-ce pas, c'est votre place. » Enfin, c'est une trouvaille, ce non-savoir. Pour introduire une confusion définitive sur un sujet délicat, celui qui est très précisément le point en question dans la psychanalyse, ce que j'ai appelé cette frontière sensible entre vérité et savoir, on ne fait pas mieux. Il n'y a pas besoin de dater.

Enfin, dix ans avant, on avait fait une autre trouvaille qui n'était pas mauvaise non plus, à l'endroit de ce qu'il faut bien que j'appelle mon discours. Je l'avais commencé en disant que *l'inconscient était structuré comme un langage*. On avait trouvé un machin formidable : les deux types les mieux qui auraient pu travailler dans cette trace, filer ce fil, on leur avait donné un très joli travail : « *Vocabulaire de la Philosophie* ». Qu'est-ce que je dis « *Vocabulaire de la Psychanalyse* ». Vous voyez le lapsus, hein ? Enfin ça vaut le Lalande… *Lalangue*, comme je l'écris maintenant, j'ai pas de tableau noir… ben, écrivez *lalangue* en un seul mot ; c'est comme ça que je l'écrirai désormais. Voyez comme ils sont cultivés !

— Alors on n'entend rien ! C'est l'acoustique !

— Vous voulez bien faire la correction ? C'est pas un « d », c'est un « gue ».

Je n'ai pas dit l'inconscient est structuré comme *lalangue*, mais est structuré comme un langage et j'y reviendrai tout à l'heure. Mais quand on a lancé les « responsifs » dont je parlais tout à l'heure sur le *Vocabulaire de la Psychanalyse*, c'est évidemment parce que j'avais mis à l'ordre du jour ce terme saussurien *lalangue*, que, je le répète, j'écrirai désormais en un seul mot. Et je justifierai pourquoi. Eh bien, *lalangue* n'a rien à faire avec le dictionnaire, quel qu'il soit. Le dictionnaire a affaire avec la diction, c'est-à-dire avec la poésie et avec la rhétorique par exemple. C'est pas rien, hein ? Ça va de l'invention à la persuasion, enfin, c'est très important. Seulement, c'est justement pas ce côté-là qui a affaire avec l'inconscient. Contrairement à ce que je pense, à ce que la masse des auditeurs pense, mais que tout de même une part importante sait déjà, sait déjà s'il a écouté les quelques termes dans lesquels j'ai essayé de faire passage à ce que je dis de l'inconscient, l'inconscient a à faire d'abord avec la grammaire, il a aussi un peu à faire, beaucoup à faire, tout à faire, avec la répétition, c'est-à-dire le versant tout contraire à ce à quoi sert un dictionnaire. De sorte que c'était une assez bonne façon de faire comme ceux qui auraient pu m'aider à ce moment-là

à faire ma trace, de les dériver. La grammaire et la répétition, c'est un tout autre versant que celui que j'épinglai tout à l'heure de l'invention, qui n'est pas rien sans doute, la persuasion non plus. Contrairement à ce qui est, je ne sais pourquoi, encore très répandu, le versant utile dans la fonction de *lalangue*, le versant utile pour nous psychanalystes, pour ceux qui ont affaire à l'inconscient, c'est la logique.

Ceci est une petite parenthèse qui se raccorde à ce qu'il y a de risque de perte dans cette promotion absolument improvisée et éthique, à laquelle je n'ai vraiment prêté nulle occasion qu'on fasse erreur, celle qui se propulse du non-savoir. Est-ce qu'il y a besoin de démontrer qu'il y a dans la psychanalyse, fondamental et premier, le savoir ? C'est ce qu'il va me falloir vous démontrer.

Accrochons-le par un bout, ce caractère premier massif, la primauté de ce savoir dans la psychanalyse. Faut-il vous rappeler que, quand Freud essaie de rendre compte des difficultés qu'il y a dans le frayage de la psychanalyse, un article de 1917 dans *Imago*, si mon souvenir est bon, et en tout cas qui a été traduit, il est paru dans le premier numéro de l'*International Journal of Psychoanalysis*, « Une difficulté de la Psychanalyse », c'est comme cela que ça s'intitule, c'est que le savoir dont il s'agit, il ne passe pas aisément, comme ça. Freud l'explique comme il peut, et c'est même comme ça qu'il prête à malentendu, c'est pas de hasard, ce fameux terme de résistance, dont je crois être arrivé au moins dans une certaine zone, qu'on ne nous en rebatte plus les oreilles ; mais il est certain qu'il y en a une où, je n'en doute pas, il fleurit toujours, ce fameux terme de résistance qui est évidemment pour lui d'une appréhension permanente. Et alors, je dois dire, pourquoi ne pas oser le dire que nous avons tous nos glissements, c'est surtout les résistances qui favorisent les glissements. On en découvrira dans quelque temps dans ce que j'ai dit ; mais après tout, c'est pas si sûr. Enfin bref, il tombe dans un travers, Freud. Il pense que contre la résistance il n'y a qu'une chose à faire, c'est la révolution. Et alors, il se trouve masquer complètement ce dont il s'agit, à savoir la difficulté très spécifique qu'il y a à faire entrer en jeu une certaine fonction du savoir. Il confond avec le faire ce qui est épinglé de révolution dans le savoir. C'est là dans ce petit article – il le reprendra ensuite dans *Malaise dans la civilisation* – qu'il y a le premier grand morceau sur la révolution copernicienne. C'était un bateau du savoir universitaire de l'époque. Copernic – pauvre Copernic ! – avait fait la révolution. C'était lui – qu'on dit dans les manuels – qu'avait remis le Soleil au centre et la Terre à tourner autour. Il est tout à fait clair que malgré le schéma qui montre bien ça en effet dans *De revolutionnibus*, etc. Copernic là-dessus n'avait strictement

aucun parti pris, et personne n'eût songé à lui, là-dessus, chercher noise. Mais enfin, c'est un fait, en effet, que nous sommes passés du géo à l'héliocentrisme et que ceci est censé avoir porté un coup, un *blow* comme on s'exprime dans le texte anglais, à je ne sais quel prétendu narcissisme cosmologique.

Le deuxième *blow* qui, lui, est biologique, Freud nous l'évoque au niveau de Darwin sous prétexte que, comme pour ce qui est de la terre, les gens ont mis un certain temps à se remettre de la nouvelle annonce, celle qui mettait l'homme en relation de cousinage avec les primates modernes. Et Freud explique la résistance à la psychanalyse par ceci, c'est ce qui est atteint, c'est à proprement parler cette consistance du savoir qui fait que quand on sait quelque chose, le minimum qu'on puisse en dire, c'est qu'on sait qu'on le sait. Laissons ce qu'il évoque à ce propos, car c'est là l'os, ce qu'il ajoute, à savoir la peinturlure en forme de Moi qui est fait là autour, c'est à savoir que celui qui sait qu'il sait, ben c'est moi.

Il est clair que cette référence au Moi est seconde par rapport à ceci qu'un savoir se sait et que la nouveauté c'est que ce que la psychanalyse révèle, c'est un savoir in-su à lui-même. Mais je vous le demande, qu'est-ce qu'il y aurait là de nouveau, voire de nature à provoquer la résistance, si ce savoir était de nature, de tout un monde, animal précisément, où personne ne songe à s'étonner qu'en gros l'animal sache ce qu'il lui faut, à savoir que, si c'est un animal à vie terrestre, il s'en va pas plonger dans l'eau plus d'un temps limité, il sait que ça ne lui vaut rien. Si l'inconscient est quelque chose de surprenant, c'est que ce savoir, c'est autre chose, c'est ce savoir dont nous avons l'idée, combien d'ailleurs peu fondée depuis toujours, puisque ce n'est pas pour rien qu'on a évoqué l'inspiration, l'enthousiasme, ceci depuis toujours, c'est à savoir que le savoir in-su dont il s'agit dans la psychanalyse, c'est un savoir qui bel et bien s'articule, est structuré comme un langage.

En sorte qu'ici, la révolution, si je puis dire, mise en avant par Freud, tend à masquer ce dont il s'agit ; c'est que ce quelque chose qui ne passe pas, révolution ou pas, c'est une subversion qui se produit où ? dans la fonction, dans la structure du savoir. Et c'est ça qui ne passe pas, parce qu'à la vérité, la révolution cosmologique, on ne peut vraiment pas dire, mis à part le dérangement que ça donnait à quelques docteurs de l'Église, que ce soit quelque chose qui d'aucune façon soit de nature à ce que l'homme, comme on dit, s'en sente d'aucune façon humilié. C'est pourquoi l'emploi du terme de révolution est aussi peu convainquant, car le fait même qu'il y ait eu sur ce point révolution, est plutôt exaltant, pour ce qui est du narcissisme. Il en est tout à fait de même pour ce qui est du darwinisme. Il n'y a pas de doctrine qui mette plus haut la production

humaine que l'évolutionnisme, il faut bien le dire. Dans un cas comme dans l'autre, cosmologique ou biologique, toutes ces révolutions n'en laissent pas moins l'homme à la place de la fleur de la création. C'est pourquoi on peut dire que cette référence est vraiment mal inspirée. C'est peut-être elle qui est faite justement pour masquer, pour faire passer ce dont il s'agit, à savoir que ce savoir, ce nouveau statut du savoir, c'est cela qui doit entraîner un tout nouveau type de discours, lequel n'est pas facile à tenir et, jusqu'à un certain point, n'a pas encore commencé.

L'inconscient, ai-je dit, est structuré comme un langage, lequel ? Et pourquoi ai-je dit un langage ? parce qu'en fait de langage, nous commençons d'en connaître un bout. On parle de langage-objet dans la logique, mathématique ou pas. On parle de métalangage. On parle même de langage, depuis quelque temps, au niveau de la biologie. On parle de langage à tort et à travers. Pour commencer, je dis que si je parle de langage, c'est parce qu'il s'agit de traits communs à se rencontrer dans *lalangue* ; *lalangue* étant elle-même sujette à une très grande variété, il y a pourtant des constantes. Le langage dont il s'agit, comme j'ai pris le temps, le soin, la peine et la patience de l'articuler, c'est le langage où l'on peut distinguer le code du message, entre autres. Sans cette distinction minimale, il n'y a pas de place pour la parole. C'est pourquoi quand j'introduis ces termes, je les intitule *Fonction et champ de la parole* – pour la parole, c'est la fonction – *et du langage* – pour le langage, c'est le champ. La parole, la parole définit la place de ce qu'on appelle la vérité. Ce que je marque, dès son entrée, pour l'usage que j'en veux faire, c'est sa structure de fiction, c'est-à-dire aussi bien de mensonge. À la vérité, c'est le cas de le dire, la vérité ne dit la vérité – pas à moitié – que dans un cas : c'est quand elle dit « je mens ». C'est le seul cas où l'on est sûr qu'elle ne ment pas, parce qu'elle est supposée le savoir. Mais Autrement, c'est-à-dire Autrement avec un grand A, il est bien possible qu'elle dise tout de même la vérité sans le savoir. C'est ce que j'ai essayé de marquer de mon grand S, parenthèse du grand A, S (Ⱥ) précisément, et barré. Ça, au moins ça, vous ne pouvez pas dire que ce n'est pas en tout cas un savoir, pour ceux qui me suivent, qui ne soit pas à ce qu'il faille en tenir compte pour se guider, fût-ce à la petite semaine. C'est le premier point de l'inconscient structuré comme un langage.

Le deuxième, vous ne m'avez pas attendu – je parle aux psychanalystes – vous ne m'avez pas attendu pour le savoir puisque c'est le principe même de ce que vous faites dès que vous interprétez. Il n'y a pas une interprétation qui ne concerne… quoi ? le lien de ce qui, dans ce que vous entendez, se manifeste de

parole, le lien de ceci à la jouissance. Il se peut que vous le fassiez, en quelque sorte, innocemment, à savoir sans vous être jamais aperçu qu'il n'y a pas une interprétation qui veuille jamais dire autre chose, mais enfin une interprétation analytique, c'est toujours ça. Que le bénéfice soit secondaire ou primaire, le bénéfice est de jouissance. Et ça, il est tout à fait clair que la chose a émergé sous la plume de Freud, pas tout de suite, car il y a une étape, il y a le principe du plaisir, mais enfin il est clair qu'un jour ce qui l'a frappé, c'est que, quoi qu'on fasse, innocent ou pas, ce qui se formule, quoi qu'on y fasse, est quelque chose qui se répète.

*L'instance*, ai-je dit, *de la lettre*, et si j'emploie instance, c'est comme pour tous les emplois que je fais des mots, non sans raison, c'est qu'instance résonne aussi bien au niveau de la juridiction, il résonne aussi au niveau de l'insistance, où il fait surgir ce module que j'ai défini de l'instant, au niveau d'une certaine logique. Cette répétition, c'est là que Freud découvre l'au-delà du principe du plaisir. Seulement voilà, s'il y a un au-delà, ne parlons plus du principe, parce qu'un principe où il y a un au-delà, ce n'est plus un principe, et laissons de côté du même coup le principe de réalité. Tout ça est très clairement à revoir. Il n'y a tout de même pas deux classes d'êtres parlants, ceux qui se gouvernent selon le principe du plaisir et le principe de réalité, et ceux qui sont au-delà du principe du plaisir, surtout que, comme on dit – c'est le cas de le dire – cliniquement, ce sont bien les mêmes.

Le processus primaire s'explique dans un premier temps par cette approximation qu'est l'opposition, la bipolarité principe du plaisir-principe de réalité ; il faut bien le dire, cette ébauche est intenable et seulement faite pour faire gober ce qu'elles peuvent aux oreilles contemporaines de ces premiers énoncés qui sont – je ne veux pas abuser de ce terme – des oreilles bourgeoises, à savoir qui n'ont absolument pas la moindre idée de ce que c'est que le principe du plaisir. Le principe du plaisir est une référence de la morale antique ; dans la morale antique, le plaisir, qui consiste précisément à en faire le moins possible, *otium cum dignitate*, c'est une ascèse dont on peut dire qu'elle rejoint celle des pourceaux, mais ce n'est pas du tout dans le sens où l'on l'entend. Le mot pourceau ne signifiait pas, dans l'Antiquité, être cochon, ça voulait dire que ça confinait à la sagesse de l'animal. C'était une appréciation, une touche, une note, donnée de l'extérieur par des gens qui ne comprenaient pas de quoi il s agissait, à savoir du dernier raffinement de la morale du Maître. Qu'est-ce que ça peut bien avoir à faire avec l'idée que le bourgeois se fait du plaisir et d'ailleurs, il faut bien le dire, de la réalité ?

Quoi qu'il en soit – c'est le troisième point – ce qui résulte de l'insistance avec laquelle l'inconscient nous livre ce qu'il formule, c'est que si d'un côté notre interprétation n'a jamais que le sens de faire remarquer ce que le sujet y trouve, qu'est-ce qu'il y trouve ? Rien qui ne doive se cataloguer du registre de la jouissance. C'est le troisième point.

Quatrième point : où est-ce que ça gîte, la jouissance ? Qu'est ce qu'il y faut ? Un corps. Pour jouir, il faut un corps. Même ceux qui font promesse des béatitudes éternelles ne peuvent le faire qu'à supposer que le corps s'y véhicule ; glorieux ou pas, il doit y être. Il faut un corps. Pourquoi ? Parce que la dimension de la jouissance pour le corps, c'est la dimension de la descente vers la mort. C'est d'ailleurs très précisément en quoi le principe du plaisir dans Freud annonce qu'il savait bien dès ce moment-là ce qu'il disait, car si vous le lisez avec soin, vous y verrez que le principe du plaisir n'a rien à faire avec l'hédonisme, même s'il nous est légué de la plus ancienne tradition, il est en vérité le principe du déplaisir. Il est le principe du déplaisir, c'est au point qu'à l'énoncer à tout instant, Freud dérape. Le plaisir, en quoi consiste-t-il, nous dit-il, c'est à abaisser la tension. Si ce n'est le principe même de tout ce qui a le nom de jouissance, de quoi jouir, sinon qu'il se produise une tension. C'est bien en quoi, alors que Freud est sur le chemin du *Jenseits des Lustprinzips*, de l'au-delà du principe du plaisir, qu'est-ce qu'il nous énonce dans *Malaise dans la civilisation*, sinon que très probablement bien au-delà de la répression dite sociale, il doit y avoir une répression – il l'écrit textuellement – organique.

Il est curieux, il est dommage qu'il faille se donner tant de peine pour des choses dites avec tant d'évidence, et pour faire percevoir ceci, c'est que la dimension dont l'être parlant se distingue de l'animal, c'est assurément qu'il y a en lui cette béance par où il se perdait, par où il lui est permis d'opérer sur le ou les corps, que ce soit le sien ou celui de ses semblables, ou celui des animaux qui l'entourent, pour en faire surgir, à leur ou à son bénéfice, ce qui s'appelle à proprement parler la jouissance.

Il est assurément plus étrange que les cheminements que je viens de souligner, ceux qui vont de cette description sophistiquée du principe du plaisir à la reconnaissance ouverte de ce qu'il en est de la jouissance fondamentale, il est plus étrange de voir que Freud, à ce niveau, croit devoir recourir à quelque chose qu'il désigne de l'instinct de mort. Non que ce soit faux, seulement le dire ainsi, de cette façon tellement savante, c'est justement ce que les savants qu'il a engendrés sous le nom de psychanalystes ne peuvent absolument pas avaler.

Cette longue cogitation, cette rumination autour de l'instinct de mort, qui est ce qui caractérise – on peut le dire – enfin l'ensemble de l'institution psychanalytique internationale, cette façon qu'elle a de se cliver, de se partager, de se répartir, admet-elle, n'admet-elle pas, « là, je m'arrête », « je ne le suis pas jusque là », ces interminables dédales autour de ce terme, qui semble choisi pour donner l'illusion que, dans ce champ, quelque chose a été découvert qu'on puisse dire analogue à ce qu'en logique on appelle paradoxe, il est étonnant que Freud, avec le chemin qu'il avait déjà frayé, n'ait pas cru devoir le pointer purement et simplement. La jouissance qui est vraiment dans l'ordre de l'érotologie à la portée de n'importe qui – il est vrai qu'a cette époque les publications du marquis de Sade étaient moins répandues – c'est bien pourquoi j'ai cru devoir, histoire de prendre date, marquer quelque part dans mes *Écrits* la relation de Kant avec Sade.

Si, à procéder ainsi pourtant, je pense tout de même qu'il y a une réponse, il n'est pas forcé que pour lui, plus que pour aucun d'entre nous, il ait su tout ce qu'il disait. Mais, au lieu de raconter des bagatelles autour de l'instinct de mort primitif, venu de l'extérieur ou venu de l'intérieur ou se retournant de l'extérieur sur l'intérieur et engendrant sur le tard, enfin se rejetant sur l'agressivité et la bagarre, on aurait peut-être pu lire ceci, dans l'instinct de mort de Freud, qui porte peut-être à dire que le seul acte, somme toute, s'il y en a un qui serait un acte achevé – entendez bien que je parle, comme l'année dernière je parlai, d'un discours qui ne serait pas du semblant, dans un cas comme dans l'autre il n'y en a pas, ni de discours, ni d'acte tel – cela donc serait, s'il pouvait être, le suicide.

C'est ce que Freud nous dit. Il nous le dit pas comme ça, en cru, en clair, comme on peut le dire maintenant, maintenant que la doctrine a un tout petit peu frayé sa voie et qu'on sait qu'il n'y a d'acte que raté et que c'est même la seule condition d'un semblant de réussir. C'est bien en quoi le suicide mérite objection. C'est qu'on n'a pas besoin que ça reste une tentative pour que ce soit de toute façon raté, complètement raté du point de vue de la jouissance. Peut-être que les bouddhistes, avec leurs bidons d'essence – car ils sont à la page – on n'en sait rien, car ils ne reviennent pas porter témoignage.

C'est un joli texte, le texte de Freud. Ce n'est pas pour rien s'il nous ramène le soma et le germen. Il sent, il flaire que c'est là qu'il y a quelque chose à approfondir. Oui, ce qu'il y a à approfondir, c'est le cinquième point que j'ai énoncé cette année dans mon séminaire et qui s'énonce ainsi : *il n'y a pas de rapport sexuel*.

Bien entendu, ça paraît comme ça un peu zinzin, un peu *éffloupi*. Il suffirait de baiser un bon coup pour me démontrer le contraire. Malheureusement, c'est

la seule chose qui ne démontre absolument rien de pareil, parce que la notion de rapport ne coïncide pas tout à fait avec l'usage métaphorique que l'on fait de ce mot tout court « rapport » ; « ils ont eu des rapports », c'est pas tout à fait ça. On peut sérieusement parler de rapport, non seulement quand l'établit un discours, mais quand on l'énonce, le rapport. Parce que c'est vrai que le réel est là avant que nous le pensions, mais le rapport c'est beaucoup plus douteux ; non seulement il faut le penser, mais il faut l'écrire. Si vous n'êtes pas foutus de l'écrire, il n'y a pas de rapport. Ce serait peut-être très remarquable s'il s'avérait, assez longtemps pour que ça commence à s'élucider un peu, qu'il est impossible de l'écrire, ce qu'il en serait du rapport sexuel. La chose a de l'importance, parce que justement, nous sommes, par le progrès de ce qu'on appelle la science, en train de pousser très loin un tas de menues affaires qui se situent au niveau du gamète, au niveau du gène, au niveau d'un certain nombre de choix, de tris, qu'on appelle comme on veut, méiose ou autre, et qui semblent bien élucider quelque chose, quelque chose qui se passe au niveau du fait que la reproduction, au moins dans une certaine zone de la vie, est sexuée.

Seulement ça n'a pas absolument rien à faire avec ce qu'il en est du rapport sexuel, pour autant qu'il est très certain que, chez l'être parlant, il y a autour de ce rapport, en tant que fondé sur la jouissance, un éventail tout à fait admirable en son étalement et que deux choses en ont été, par Freud, par Freud et le discours analytique, mises en évidence, c'est toute la gamme de la jouissance. Je veux dire tout ce qu'on peut faire à convenablement traiter un corps, voire son corps, tout cela, à quelque degré, participe de la jouissance sexuelle. Seulement, la jouissance sexuelle elle-même, quand vous voulez mettre la main dessus, si je puis m'exprimer ainsi, elle n'est plus sexuelle du tout, elle se perd.

Et c'est là qu'entre en jeu tout ce qui s'édifie du terme de phallus qui est bien là ce qui désigne un certain signifié, un signifié d'un certain signifiant parfaitement évanouissant, car pour ce qui est de définir ce qu'il en est de l'homme ou de la femme, ce que la psychanalyse nous montre, c'est très précisément que c'est impossible et que, jusqu'à un certain degré, rien n'indique spécialement que ce soit vers le partenaire de l'autre sexe que doive se diriger la jouissance, si la jouissance est considérée, même un instant, comme le guide de ce qu'il en est de la fonction de reproduction.

Nous nous trouvons là devant l'éclatement de la, disons, notion de sexualité. La sexualité est au centre, sans aucun doute, de tout ce qui se passe dans l'inconscient. Mais elle est au centre en ceci qu'elle est un manque, c'est-à-dire qu'à la place de quoi que ce soit qui pourrait s'écrire du rapport sexuel comme tel,

se substituent les impasses qui sont celles qu'engendre la fonction de la jouissance précisément sexuelle, en tant qu'elle apparaît comme cette sorte de point de mirage, dont quelque part Freud lui-même donne la note comme de la jouissance absolue. Et c'est si vrai que précisément elle ne l'est pas, absolue. Elle ne l'est dans aucun sens, d'abord parce que, comme telle, elle est vouée à ces différentes formes d'échec que constituent la castration, pour la jouissance masculine, la division pour ce qu'il en est de la jouissance féminine et que, d'autre part, ce à quoi la jouissance mène n'a strictement rien à faire avec la copulation, pour autant que celle-ci est, disons, le mode usuel – ça changera – par où se fait, dans l'espèce de l'être parlant, la reproduction.

En d'autres termes, il y a une thèse : il n'y a pas de rapport sexuel – c'est de l'être parlant que je parle. Il y a une antithèse qui est la reproduction de la vie. C'est un thème bien connu. C'est l'actuel drapeau de l'Église catholique, en quoi il faut saluer son courage. L'Église catholique affirme qu'il y a un rapport sexuel, c'est celui qui aboutit à faire des petits enfants. C'est une affirmation qui est tout à fait tenable, simplement elle est indémontrable. Aucun discours ne peut la soutenir, sauf le discours religieux, en tant qu'il définit la stricte séparation qu'il y a entre la vérité et le savoir. Et troisièmement, il n'y a pas de synthèse, à moins que vous n'appeliez synthèse cette remarque qu'il n'y a de jouissance que de mourir.

Tels sont les points de vérité et de savoir dont il importe de scander ce qu'il en est du savoir du psychanalyste, à ceci près qu'il n'y a pas un seul psychanalyste pour qui ce ne soit lettre morte. Pour la synthèse, on peut se fier à eux pour en soutenir les termes et les voir tout à fait ailleurs que dans l'instinct de mort. Chassez le naturel, comme on dit, n'est-ce pas, il revient au galop.

Il conviendrait tout de même de donner son vrai sens à cette vieille formule proverbiale. Le naturel, parlons-en, c'est bien de ça qu'il s'agit. Le naturel, c'est tout ce qui s'habille de la livrée du savoir – et Dieu sait que ça ne manque pas ! – et un discours qui est fait uniquement pour que le savoir fasse livrée, c'est le discours universitaire. Il est tout à fait clair que l'habillement dont il s'agit, c'est l'idée de la nature. Elle n'est pas prête de disparaître du devant de la scène. Non pas que j'essaie de lui en substituer une autre. Ne vous imaginez pas que je suis de ceux qui opposent la culture à la nature. D'abord ne serait-ce que parce que la nature, c'est précisément un fruit de la culture. Mais enfin ce rapport, le savoir-la vérité, ou, comme vous voudrez la vérité-le savoir, c'est quelque chose à quoi nous n'avons même pas commencé d'avoir le plus petit commencement d'adhésion, comme de ce qu'il en est de la médecine, de la psychiatrie et d'un

tas d'autres problèmes. Nous allons être submergés avant pas longtemps, avant 4, 5 ans, de tous les problèmes ségrégatifs qu'on intitulera ou qu'on fustigera du terme de racisme, tous les problèmes qui sont précisément ceux qui vont consister à ce qu'on appelle simplement le contrôle de ce qui se passe au niveau de la reproduction de la vie chez des êtres qui se trouvent, en raison de ce qu'ils parlent, avoir toutes sortes de problèmes de conscience. Ce qu'il y a d'absolument inouï, c'est qu'on ne se soit pas encore aperçu que les problèmes de conscience sont des problèmes de jouissance.

Mais enfin, on commence seulement à pouvoir les dire. Il n'est pas sûr du tout que ça ait la moindre conséquence, puisque nous savons en effet que l'interprétation, ça demande, pour être reçue, ce que j'appelai, en commençant, du travail. Le savoir, lui, est de l'ordre de la jouissance. On ne voit absolument pas pourquoi il changerait de lit. Ce que les gens attendent, dénoncent du titre d'intellectualisation, ça veut simplement dire ceci qu'ils sont habitués par expérience à s'apercevoir qu'il n'est nullement nécessaire, il n'est nullement suffisant de comprendre quelque chose pour que quoi que ce soit change. La question du savoir du psychanalyste n'est pas du tout que ça s'articule ou pas, la question est de savoir à quelle place il faut être pour le soutenir. C'est évidemment là-dessus que j'essayerai d'indiquer quelque chose dont je ne sais pas si j'arriverai à lui donner une formulation qui soit transmissible. J'essayerai pourtant.

La question est de savoir dans quelle mesure ce que la science, la science à laquelle la psychanalyse, dans l'occasion tout autant qu'au temps de Freud, ne peut rien faire de plus que faire cortège, ce que la science peut atteindre qui relève du terme de réel.

Le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel.

Il est très clair que la puissance du Symbolique n'a pas à être démontrée. C'est la puissance même. Il n'y a aucune trace de puissance dans le monde avant l'apparition du langage. Ce qu'il y a de frappant dans ce que Freud esquisse de l'avant-Copernic, c'est qu'il s'imagine que l'homme était tout heureux d'être au centre de l'univers et qu'il s'en croyait le roi. C'est vraiment une illusion absolument fabuleuse ! S'il y a quelque chose dont il prenait l'idée dans les sphères éternelles, c'était précisément que là était le dernier mot du savoir. Ce qui sait dans le monde quelque chose – il faut du temps pour que ça passe – ce sont les sphères éthérées. Elles savent. C'est bien en quoi le savoir est associé, dès l'origine, à l'idée du pouvoir.

Et dans cette petite annonce qu'il y a au dos du gros paquet de mes *Écrits*, vous le voyez, parce que – pourquoi ne pas l'avouer – c'est moi qui l'ai écrite,

cette petite note, qui d'autre que moi aurait pu le faire, on reconnaît mon style et c'est pas mal écrit du tout ! – j'invoque les Lumières.

Il est tout à fait clair que les Lumières ont mis un certain temps à s'élucider. Dans un premier temps, elles ont bien raté leur coup. Mais enfin, comme l'Enfer, elles étaient pavées de bonnes intentions. Contrairement à tout ce qu'on a pu dire, les Lumières avaient pour but d'énoncer un savoir qui ne fût hommage à aucun pouvoir. Seulement, on a bien le regret de devoir constater que ceux qui se sont employés à cet office étaient un peu trop dans des positions de valets par rapport à un certain type – je dois dire assez heureux et florissant – de maître, les nobles de l'époque, pour qu'ils aient pu d'aucune façon aboutir à autre chose qu'à cette fameuse Révolution française qui a eu le résultat que vous savez, à savoir l'instauration d'une race de maîtres plus féroces que tout ce qu'on avait vu jusque là à l'œuvre.

Un savoir qui n'en peut mais, le savoir de l'impuissance, voilà ce que le psychanalyste, dans une certaine perspective, une perspective que je ne qualifierai pas de progressive, voilà ce que le psychanalyste pourrait véhiculer.

Et pour vous donner le ton de la trace dans laquelle cette année, j'espère poursuivre mon discours, je vais vous donner le titre, la primeur – pourléchez-vous les babines – je vais vous donner le titre du séminaire que je vais donner à la même place que l'année dernière, par la grâce de quelques personnes qui ont bien voulu s'employer à nous la préserver.

Ça s'écrit comme ça… d'abord avant de le prononcer, ça c'est un O, et ça un U. Trois points, vous mettrez ce que vous voudrez, comme ça je vais le livrer à votre méditation. Ce Ou, c'est le *ou* qu'on appelle *vel* ou *aut* en latin, *Ou Pire* :

… OU PIRE.

# Leçon II

*2 décembre 1971*

Ce que je fais avec vous, ce soir, ce n'est évidemment pas – pas plus ça ne le sera que ça ne l'a été la dernière fois – ce n'est évidemment pas ce que je me suis proposé, cette année, de donner comme pas suivant de mon séminaire. Ça sera, comme la dernière fois, un entretien.

Chacun sait – beaucoup l'ignorent – l'insistance que je mets auprès de ceux qui me demandent conseil, sur les entretiens préliminaires dans l'analyse. Ça a une fonction, bien sûr, pour l'analyse, essentielle. Il n'y a pas d'entrée possible dans l'analyse sans entretiens préliminaires. Mais il y a quelque chose qui en approche sur le rapport entre ces entretiens et ce que je vais vous dire, cette année, à ceci près que ça ne peut absolument pas être le même, étant donné que, comme c'est moi qui parle, c'est moi qui suis ici dans la position de l'analysant.

Alors ce que j'allais vous dire – j'aurais pu prendre bien d'autres biais, mais en fin de compte, c'est toujours au dernier moment que je sais ce que je choisis de dire – et pour cet entretien d'aujourd'hui, l'occasion m'a semblée propice d'une question qui m'a été posée hier soir par quelqu'un de mon École. C'est une des personnes qui prennent un peu à cœur leur position et qui m'a posé la question suivante qui a, bien sûr, à mes yeux l'avantage de me faire entrer tout de suite dans le vif du sujet. Chacun sait que ça m'arrive rarement, j'approche à pas prudents. La question qui m'a été posée est la suivante : l'incompréhension de Lacan est-elle un symptôme ?

Je la répète donc textuellement. C'est une personne à qui, en l'occasion, je pardonne aisément pour avoir mis mon nom, ce qui s'explique puisqu'elle était en face de moi, à la place de ce qui eût convenu, à savoir de mon discours. Vous

voyez que je ne me dérobe pas, je l'appelle « mon ». Nous verrons tout à l'heure si ce « mon » mérite d'être maintenu. Qu'importe. L'essentiel de cette question était dans ce sur quoi elle porte, à savoir si incompréhension de ce dont il s'agit, que vous l'appeliez d'une façon ou d'une autre, est un symptôme.

Je ne le pense pas. Je ne le pense pas, d'abord parce que, en un sens, on ne peut pas dire que quelque chose qui a quand même un certain rapport avec mon discours, qui ne se confond pas, qui est ce qu'on pourrait appeler ma parole, on ne peut pas dire qu'elle soit absolument incomprise ; on peut dire, à un niveau précis, que votre nombre en est la preuve. Si ma parole était incompréhensible, je ne vois pas bien ce que, en nombre, vous feriez là. D'autant plus qu'après tout ce nombre est fait en grande partie de gens qui reviennent et puis que, comme ça, au niveau d'un échantillonnage qui me parvient quand même, il arrive que des personnes qui s'expriment de cette façon qu'elles ne comprennent pas toujours bien ou tout au moins qu'elles n'ont pas le sentiment de comprendre. Pour reprendre enfin un des derniers témoignages que j'en ai reçus, de la façon dont chacun exprime ça, eh bien, malgré ce sentiment un peu de ne pas y être, il n'empêche, me disait-on dans le dernier témoignage, que ça l'aidait, la personne en question, à se retrouver dans ses propres idées, à s'éclaircir, à s'éclaircir elle-même sur un certain nombre de points. On ne peut pas dire qu'au moins pour ce qui en est de ma parole, qui est bien évidemment à distinguer du discours, nous allons tâcher de voir en quoi, il n'y a pas à proprement parler ce qu'on appelle incompréhension.

Je souligne tout de suite que cette parole est une parole d'enseignement. L'enseignement donc, en l'occasion, je le distingue du discours. Comme je parle ici à Sainte-Anne et peut-être à travers ce que j'ai dit la dernière fois on peut sentir ce que ça signifie pour moi. J'ai choisi de prendre les choses au niveau, disons, de ce qu'on appelle l'élémentaire. C'est complètement arbitraire, mais c'est un choix.

Quand j'ai été à la Société de Philosophie faire une communication sur ce que j'appelai à l'époque mon enseignement, j'ai pris le même parti. J'ai parlé comme en m'adressant à des gens très en retard ; ils ne le sont pas plus que vous, mais c'est plutôt l'idée que j'ai de la philosophie qui veut ça. Et je ne suis pas le seul. Un de mes très bons amis qui en a fait une récente, à la Société de Philosophie, de communication, m'a passé un article sur le fondement des mathématiques où je lui ai fait observer que son article était d'un niveau dix fois ou vingt fois plus élevé que ce qu'il avait dit à la Société de Philosophie. Il m'a dit qu'il ne fallait pas que je m'en étonne, vu les réponses qu'il en avait obtenu. C'est bien ce qui

m'a prouvé aussi, parce que j'ai eu des réponses du même ordre au même endroit, c'est bien ce qui m'a rassuré d'avoir articulé certaines choses que vous pouvez trouver dans mes *Écrits*, au même niveau.

Il y a donc dans certains contextes un choix moins arbitraire que celui que je soutiens ici. Je le soutiens ici en fonction d'éléments mémoriaux, qui sont liés à ceci, c'est qu'en fin de compte, si à un certain niveau mon discours est encore incompris, c'est parce que, disons, pendant longtemps, il a été, dans toute une zone, interdit, non pas de l'entendre, ce qui aurait été, comme l'expérience l'a prouvé, à la portée de beaucoup, mais interdit de venir l'entendre. C'est ce qui va nous permettre de distinguer cette incompréhension d'un certain nombre d'autres. Il y avait de l'interdit. Et que, ma foi, cet interdit soit provenu d'une institution analytique est sûrement significatif.

Significatif veut dire quoi ? Je n'ai pas du tout dit signifiant. Il y a une grande différence entre le rapport signifiant-signifié et la signification. La signification, ça fait signe. Un signe n'a rien à faire avec un signifiant. Un signe est – j'expose ça dans un coin quelque part dans le dernier numéro de ce *Scilicet* – un signe est, quoi qu'on en pense, toujours le signe d'un sujet. Qui s'adresse à quoi ? C'est également écrit dans ce *Scilicet*. Je ne peux pas maintenant m'y étendre, mais ce signe, ce signe d'interdiction venait assurément de vrais sujets, dans tous les sens du mot, de sujets qui obéissent en tout cas. Que ce soit un signe venu d'une institution analytique est bien fait pour nous faire faire le pas suivant.

Si la question a pu m'être posée sous cette forme, c'est en fonction de ceci que l'incompréhension en psychanalyse est considérée comme un symptôme. C'est reçu dans la psychanalyse ; c'est, si l'on peut dire, généralement admis. La chose en est au point que c'était passé dans la conscience commune. Quand je dis que c'est généralement admis, c'est au-delà de la psychanalyse, je veux dire de l'acte psychanalytique. Les choses dans une certaine conscience – il y a quelque chose qui donne le mode de la conscience commune – en sont au point où on se dit, où on s'entend dire « Va te faire psychanalyser » quand… quand quoi ? Quand la personne qui le dit considère que votre conduite, vos propos sont, comme dirait Monsieur de Lapalisse, symptôme.

Je vous ferai remarquer que tout de même, à ce niveau, par ce biais, symptôme a le sens de valeur de vérité. C'est en quoi ce qui est passé dans la conscience commune est plus précis que l'idée qu'arrivent à avoir, hélas ! beaucoup de psychanalystes – disons qu'il y en a trop peu – à savoir l'équivalence de symptôme avec valeur de vérité. C'est assez curieux, mais d'ailleurs ça a ce répondant historique que ça démontre que ce sens du mot symptôme a été

découvert, dénoncé, avant que la psychanalyse entre en jeu. Comme je le souligne souvent, c'est à très proprement parler le pas essentiel fait par la pensée marxiste que cette équivalence.

Valeur de vérité, pour traduire le symptôme en une valeur de vérité, nous devons ici toucher du doigt, une fois de plus, ce que suppose de savoir chez l'analyste le fait qu'il faille bien que ce soit à son su qu'il interprète. Et pour faire ici une parenthèse, simplement en passant – ça n'est pas dans le fil de ce que j'essaie de vous faire suivre – je dois marquer, je marque pourtant que ce savoir est à l'analyste, si je puis dire, présupposé. Ce que j'ai accentué du *Sujet supposé savoir* comme fondant les phénomènes du transfert. J'ai toujours souligné que ça n'emporte aucune certitude chez le sujet analysant que son analyste en sache long. Bien loin de là. Mais c'est parfaitement compatible avec le fait que soit envisagé par l'analysant comme fort douteux le savoir de l'analyste, ce qui d'ailleurs – il faut l'ajouter – est fréquemment le cas pour des raisons fort objectives ; les analystes, somme toute, n'en savent pas toujours autant qu'ils devraient pour cette simple raison que souvent ils ne foutent pas grand-chose. Ça ne change absolument rien au fait que le savoir est présupposé à la fonction de l'analyste et que c'est là-dessus que reposent les phénomènes de transfert. La parenthèse est close. Voici donc le symptôme avec sa traduction comme valeur de vérité.

Le symptôme est valeur de vérité et – je vous le fais remarquer au passage – la réciproque n'est pas vraie, la valeur de vérité n'est pas symptôme. Il est très bon de le remarquer en ce point pour la raison que la vérité n'est rien dont je prétende que la fonction soit isolable. Sa fonction, et nommément là, où elle prend place dans la parole, est relative. Elle n'est pas séparable d'autres fonctions de la parole. Raison de plus pour que j'insiste sur ceci que, même à la réduire à la valeur, elle ne se confond en aucun cas avec le symptôme. C'est autour de ce point de ce qu'est le symptôme qu'ont pivoté les premiers temps de mon enseignement. Car les analystes sur ce point étaient dans un brouillard tel que le symptôme – et après tout peut être doit-on à mon enseignement que ça ne s'étale plus si aisément – que le symptôme s'articule – j'entends, dans la bouche des analystes – comme le refus de ladite valeur de vérité. Ça n'a aucun rapport.

Ça n'a aucun rapport avec cette équivalence à un seul sens – je viens d'y insister – du symptôme à une valeur de vérité. Ça fait entrer en jeu ce que j'appellerai – ce que j'appellerai comme ça parce qu'on est entre soi et que j'ai dit que c'était un entretien – ce que j'appellerai sans plus de forme, sans me soucier que

les termes que je vais pousser en avant en soient déjà usités à la pointe la plus avancée de la philosophie, ça fait entrer en jeu l'être d'un étant. Je dis l'être parce qu'il me semble clair, il semble acquis que depuis le temps que la philosophie tourne en rond, sur un certain nombre de points, je dis l'être parce qu'il s'agit de l'être parlant. C'est d'être parlant – excusez-moi du premier être – qu'il vient à l'être, enfin, qu'il en a le sentiment. Naturellement il n'y vient pas, il rate. Mais cette dimension ouverte tout d'un coup de l'être, on peut dire que pendant un bon bout de temps, elle a porté sur le système… des philosophes tout au moins. Et on aurait bien tort d'ironiser, parce que si elle a porté sur le système des philosophes, c'est qu'ils portent sur le système de tout le monde et que ce qui se désigne dans cette dénonciation par les analystes de ce qu'ils appellent la résistance, ce autour de quoi j'ai fait, pendant toute une étape de cet enseignement dont mes *Écrits* portent la trace, j'ai fait pendant toute une étape bagarre, c'est bien pour les interroger sur ce qu'ils savaient, ce qu'ils faisaient en faisant entrer dans l'occasion ce qu'on pourrait donc appeler ceci que *l'être* de ce sacré *étant* dont ils parlent, pas tout à fait à tort et à travers, ils appellent ça *l'homme* de temps en temps, en tout cas, on l'appelle de moins en moins depuis que je suis de ceux qui font là-dessus quelques réserves, cet être n'a pas à l'endroit de la vérité de tropisme spécial. N'en disons pas plus.

Donc il y a deux sens du symptôme ; le symptôme est valeur de vérité, c'est la fonction qui résulte de l'introduction, à un certain temps historique que j'ai daté suffisamment, de la notion de symptôme. Il ne se guérit pas, le symptôme, de la même façon dans la dialectique marxiste et dans la psychanalyse. Dans la psychanalyse, il a affaire à quelque chose qui est la traduction en paroles de sa valeur de vérité. Que ceci suscite ce qui est, par l'analyste, ressenti comme un être de refus, ne permet nullement de trancher si ce sentiment mérite d'aucune façon d'être retenu, puisqu'aussi bien, dans d'autres registres, celui précisément que j'ai évoqué tout à l'heure, c'est à de tout autres procédés que doit céder le symptôme. Je ne suis pas en train de donner à aucun de ces procédés la préférence et ceci d'autant moins que ce que je veux vous faire entendre, c'est qu'il y a une autre dialectique que celle qu'on impute à l'histoire.

Entre les questions « l'incompréhension psychanalytique est-elle un symptôme ? » et « l'incompréhension de Lacan est-elle un symptôme ? », j'en placerai une troisième, « l'incompréhension mathématique ». C'est quelque chose qui se désigne, il y a des gens, et même des jeunes gens, parce que ça n'a d'intérêt qu'auprès des jeunes gens pour qui cette dimension de l'incompréhension mathématique, ça existe, est-elle un symptôme ?

Il est certain que quand on s'intéresse à ces sujets qui manifestent l'incompréhension mathématique, assez répandue encore à notre temps, on a le sentiment, j'ai employé le mot sentiment tout à fait comme tout à l'heure, pour ce dont les analystes ont fait la résistance, on a le sentiment qu'elle provient, chez le sujet en proie à l'incompréhension mathématique de quelque chose qui est comme une insatisfaction, un décalage, quelque chose d'éprouvé dans le maniement précisément de la valeur de vérité.

Les sujets en proie à l'incompréhension mathématique attendent plus de la vérité que la réduction à ces valeurs qu'on appelle, au moins dans les premiers pas de la mathématique, des valeurs déductives. Les articulations dites démonstratives leur paraissent manquer de quelque chose qui est précisément au niveau d'une exigence de vérité. Cette bivalence, vrai ou faux sûrement et, disons-le, non sans raisons, les laisse en déroute et, jusqu'à un certain point, on peut dire qu'il y a une certaine distance de la vérité à ce que nous pouvons appeler dans l'occasion le chiffre. Le chiffre, ce n'est rien d'autre que l'écrit, l'écrit de sa valeur. Que la bivalence s'exprime selon les cas par 0 et 1 ou par V et F, le résultat est le même en raison de quelque chose qui est exigé ou parait exigible chez certains sujets, dont vous avez pu voir ou entendre que tout à l'heure je n'ai pas parlé que ce soit d'aucune façon un contenu – au nom de quoi l'appellerait-on de ce terme, puisque contenu ne veut rien dire, tant qu'on ne peut pas dire de quoi il s'agit. Une vérité n'a pas de contenu, une vérité qu'on dit une, elle est vérité ou bien elle est semblant, distinction qui n'a rien à faire avec l'opposition du vrai et du faux; car si elle est semblant, elle est semblant de vérité précisément et ce dont procède l'incompréhension mathématique, c'est que justement la question se pose de savoir si vérité ou semblant, ce n'est pas – permettez moi de le dire, je le reprendrai plus savamment dans un autre contexte – ce n'est pas tout un.

En tout cas sur ce point, ce n'est certainement pas l'élaboration logicienne qui s'est faite des mathématiques qui ici viendra s'opposer, car si vous lisez en n'importe quel point de ses textes Mr Bertrand Russell, qui d'ailleurs a pris soin de le dire en ses propres termes, la mathématique c'est très précisément ce qui s'occupe d'énoncés dont il est impossible de dire s'ils ont une vérité, ni même s'ils signifient quoi que ce soit. C'est bien une façon un peu poussée de dire que tout le soin précisément qu'il a prodigué à la rigueur de la mise en forme de la déduction mathématique est quelque chose qui assurément s'adresse à tout autre chose que la vérité, mais à une face qui n'est tout de même pas sans rapport avec elle, sans ça il n'y aurait pas besoin de l'en séparer d'une façon si appuyée !

Il est certain que, non identique à ce qu'il en est de la mathématique, la logique, qui s'efforce précisément de justifier l'articulation mathématique au regard de la vérité, aboutit ou plus exactement s'affirme, s'affirme à notre époque dans cette logique propositionnelle, dont le moins qu'on puisse dire est qu'il paraît étrange que la vérité étant posée comme valeur qui fait la dénotation d'une proposition donnée, de cette proposition, il est posé dans la même logique qu'elle ne saurait engendrer qu'une autre proposition vraie. Que l'implication pour tout dire y est définie de cette étrange généalogie d'où résulterait que le vrai une fois atteint ne saurait d'aucune façon par rien de ce qu'il implique retourner au faux. Il est tout à fait clair que, si minces que soient les chances de ce qu'une proposition fausse – ce qui par contre est tout à fait admis – engendre une proposition vraie, depuis le temps qu'on propose dans cette allée qu'on nous dit être sans retour, il ne devrait plus depuis longtemps y avoir que des propositions vraies !

À la vérité, il est singulier, il est étrange, il n'est supportable qu'en raison de l'existence des mathématiques, de leurs existences indépendamment de la logique, que pareil énoncé puisse même un instant tenir. Il y a quelque part ici une embrouille, celle qui fait qu'assurément les mathématiciens eux-mêmes sont là-dessus si peu en repos, que tout ce qui a effectivement stimulé cette recherche logicienne concernant les mathématiques, tout, en tous ses points, cette recherche a procédé du sentiment que la non contradiction ne saurait d'aucune façon suffire à fonder la vérité, ce qui ne veut pas dire qu'elle ne soit souhaitable, voire exigible. Mais qu'elle soit suffisante, assurément pas.

Mais ne nous avançons pas là-dessus, ce soir, plus loin puisqu'il ne s'agit que d'un entretien introductif à un maniement qui est précisément celui dont je me propose cette année de vous faire suivre le chemin. Cette embrouille autour de l'incompréhension mathématique est de nature à nous mener à cette idée qu'ici le symptôme, l'incompréhension mathématique, c'est en somme l'amour de la vérité, si je puis dire, pour elle-même, qui le conditionne.

C'est autre chose que ce refus dont je parlais tout à l'heure, c'est même le contraire. C'est un tropisme, si je puis dire, positif pour la vérité en un point où on aurait réussi à en escamoter tout à fait le pathétique. Seulement ça se passe, ça, au niveau d'une certaine façon d'exposer les mathématiques, qui, pour illustrer que je l'ai faite de l'effort du logicien, n'en est pas moins présentée d'une façon maniable, courante et sans autre introduction logique, d'une façon simple et élémentaire où l'évidence, comme on dit, permet d'escamoter beaucoup de pas. Il est curieux que, au point, chez les jeunes, où se manifeste l'incompré-

hension mathématique, ce soit sans doute d'un certain vide senti sur ce qu'il en est du véridique de ce qui est articulé, que se produisent les phénomènes d'incompréhension et qu'on aurait tout à fait tort de penser que la mathématique c'est quelque chose qui en effet a réussi à vider tout ce qu'il en est du rapport à la vérité de son pathétique. Parce qu'il n'y a pas que la mathématique élémentaire et que nous savons assez d'histoire pour savoir la peine, la douleur qu'ont engendrées au moment de leur ex-cogitation les termes et les fonctions du calcul infinitésimal pour simplement nous en tenir là, voire plus tard la régularisation, l'entérinement, la logification des mêmes termes et des mêmes méthodes, voire l'introduction d'un nombre de plus en plus élevé, de plus en plus élaboré de ce qu'il nous faut bien à ce niveau appeler mathème et pour savoir qu'assurément lesdits mathèmes ne comportent nullement une généalogie rétrograde, ne comportent aucun exposé possible pour lequel il faudrait employer le terme d'historique ; la mathématique grecque montre très bien les points où même là où elle avait la chance, par les procédés dits d'exhaustion, d'approcher ce qu'il en est advenu au moment de la sortie du calcul infinitésimal, elle n'y est pourtant pas parvenue, elle n'a pas franchi le pas et que, s'il est aisé, à partir du calcul infinitésimal ou, pour mieux dire, de sa réduction parfaite, de situer, de classer, mais après coup, ce qu'il en était à la fois des procédés de démonstration de la mathématique grecque et aussi des impasses qui leur étaient à l'avance données comme parfaitement repérables après coup, s'il en est ainsi, nous voyons qu'il n'est absolument pas vrai de parler du mathème comme de quelque chose qui d'aucune façon serait détaché de l'exigence véridique.

C'est bien au cours d'innombrables débats, de débats de paroles, que le surgissement en chaque temps de l'histoire – et si j'ai parlé de Leibniz et de Newton implicitement, voire de ceux qui avec une incroyable audace dans je ne sais quel élément de rencontre ou d'aventure à propos de quoi le terme de tour de force ou de coup de chance s'évoque, les ont précédés, un Isaac Barrow, par exemple, et ceci s'est renouvelé dans un temps très proche de nous avec l'effraction cantorienne où rien assurément n'est fait pour diminuer ce que j'ai appelé tout à l'heure la dimension du pathétique, qui a pu aller chez Cantor jusqu'à la menace de la folie, dont je ne crois pas qu'il suffise non plus de nous dire que c'était en suite des déceptions de carrière, des oppositions, voire des injures que ledit Cantor recevait des universitaires régnant à son époque. Nous n'avons pas l'habitude de trouver la folie motivée par des persécutions objectives – assurément tout est fait pour nous faire nous interroger sur la fonction du mathème. L'incompréhension mathématique doit donc être autre chose que ce que j'ai

appelé cette exigence qui ressortirait en quelque sorte d'un vide formel. Bien loin de là, il n'est pas sûr, à en juger par ce qui se passe dans l'histoire des mathématiques, que ce ne soit pas de quelque rapport du mathème, fût-il le plus élémentaire, avec une dimension de vérité que l'incompréhension ne s'engendre. Ce sont peut-être les plus sensibles qui comprennent le moins. Nous avons déjà une espèce d'indication, de notion de ça, au niveau des dialogues – de ce qui nous en reste, de ce que nous pouvons en présumer – des dialogues socratiques. Il y a des gens après tout pour qui peut-être la rencontre justement avec la vérité, ça joue ce rôle que lesdits Grecs empruntaient à une métaphore, ça a le même effet que la rencontre avec la torpille, ça les engourdit. Je vous ferai remarquer que cette idée qui procède – je veux dire dans la métaphore elle-même – de l'apport, l'apport confus sans doute, mais c'est bien à ça que ça sert, la métaphore, c'est à faire surgir un sens qui en dépasse de beaucoup les moyens ; la torpille, et puis celui qui la touche et qui en tombe raide, c'est évidemment, on ne le sait pas encore au moment où on fait la métaphore, c'est évidemment la rencontre de deux champs non accordés entre eux, champ étant pris au sens propre ici de champ magnétique.

Je vous ferai remarquer également que tout ce que nous venons de toucher et qui aboutit au mot champ, c'est le mot que j'ai employé quand j'ai dit : *Fonction et champ de la parole et du langage*, le champ est constitué par ce que j'ai appelé l'autre jour avec un lapsus *lalangue*. Ce champ considéré ainsi en y faisant clé de l'incompréhension comme telle, c'est précisément cela qui nous permet d'en exclure toute psychologie. Les champs dont il s'agit sont constitués de Réel, aussi réel que la torpille et le doigt, qui vient de la toucher, d'un innocent. Le mathème, ce n'est pas parce que nous l'abordons par les voies du Symbolique pour qu'il ne s'agisse pas du Réel. La vérité en question dans la psychanalyse, c'est ce qui au moyen du langage, j'entends par la fonction de la psychanalyse, c'est ce qui au moyen du langage, j'entends par la fonction de la parole, approche, mais dans un abord qui n'est nullement de connaissance, mais, je dirai, de quelque chose comme d'induction, au sens que ce terme a dans la constitution d'un champ, d'induction de quelque chose qui est tout à fait réel, encore que nous n'en puissions parler que comme de signifiant. Je veux dire qui n'ont pas d'autre existence que celle de signifiant.

De quoi est-ce que je parle ? Eh bien, de rien d'autre que ce qu'on appelle en langage courant des hommes et des femmes. Nous ne savons rien de réel sur ces hommes et ces femmes comme tels, car c'est de ça qu'il s'agit ; il ne s'agit pas des chiens et des chiennes. Il s'agit de ce que c'est réellement que ceux qui appar-

tiennent à chacun des sexes à partir de l'être parlant. Il n'y a pas là une ombre de psychologie. Des hommes et des femmes, c'est réel. Mais nous ne sommes pas, à leurs propos, capables d'articuler la moindre chose dans *lalangue* qui ait le moindre rapport avec ce Réel. Si la psychanalyse ne nous apprend pas ça, mais qu'est-ce qu'elle dit, parce qu'elle ne fait que le ressasser !

C'est ça que j'énonce quand je dis qu'il n'y a pas de rapport sexuel pour les êtres qui parlent. Parce que leur parole telle qu'elle fonctionne, dépend, est conditionnée comme parole par ceci que ce rapport sexuel, il lui est très précisément, comme parole, interdit d'y fonctionner d'aucune façon qui permette d'en rendre compte. Je ne suis pas en train de donner à rien, dans cette corrélation, la primauté ; je ne dis pas que la parole existe parce qu'il n'y a pas de rapport sexuel, ce serait tout à fait absurde. Je ne dis pas non plus qu'il n'y a pas de rapport sexuel parce que la parole est là. Mais il n'y a certainement pas de rapport sexuel parce que la parole fonctionne à ce niveau qui se trouve, de par le discours psychanalytique, être découvert comme spécifiant l'être parlant, à savoir l'importance, la prééminence dans tout ce qui va faire à son niveau, du sexe le semblant, semblant de bonshommes et de bonnes femmes, comme ça se disait après la dernière guerre. On ne les appelait pas autrement, les bonnes-femmes. Ce n'est pas tout à fait comme ça que j'en parlerai parce que je ne suis pas existentialiste.

Quoi qu'il en soit, la constitution de par le fait que l'étant, dont nous parlions tout à l'heure, que cet étant parle, le fait que ce n'est que de la parole que procède ce point essentiel, est tout à fait, dans l'occasion, à distinguer du rapport sexuel, qui s'appelle la jouissance, la jouissance qu'on appelle sexuelle et qui seule détermine chez l'étant dont je parle ce qu'il s'agit d'obtenir, à savoir l'accouplement. La psychanalyse nous confronte à ceci que tout dépend de ce point pivot qui s'appelle la jouissance sexuelle et qui se trouve – c'est seulement les propos que nous recueillons dans l'expérience psychanalytique qui nous permettent de l'affirmer – qui se trouve ne pouvoir s'articuler dans un accouplement un peu suivi, voire même fugace qu'à exiger de rencontrer ceci qui n'a dimension que de *lalangue* et qui s'appelle la castration.

L'opacité de ce noyau qui s'appelle jouissance sexuelle et dont je vous ferai remarquer que l'articulation dans ce registre à explorer qui s'appelle la castration ne date que de l'émergence historiquement récente du discours psychanalytique, voilà, me semble-t-il, ce qui mérite bien qu'on s'emploie à en formuler le mathème, c'est-à-dire à ce que quelque chose se démontre autrement que de subi, subi dans une sorte de secret honteux, qui, pour avoir été par la psycha-

nalyse publié, n'en demeure pas moins aussi honteux, aussi dépourvu d'issue. C'est à savoir que la dimension entière de la jouissance, à savoir le rapport de cet être parlant avec son corps – car il n'y a pas d'autre définition possible de la jouissance – personne ne semble s'être aperçu que c'est à ce niveau-là qu'est la question.

Qu'est-ce qui, dans l'espèce animale, jouit de son corps et comment ? Certainement nous en avons des traces chez nos cousins les chimpanzés qui se déparasitent l'un l'autre avec tous les signes du plus vif intérêt. Et après ? À quoi est-ce que tient que chez l'être parlant, ce soit beaucoup plus élaboré, ce rapport de la jouissance qu'on appelle, au nom de ceci qui est la découverte de la psychanalyse, que la jouissance sexuelle émerge plus tôt que la maturité du même nom. Ça semble suffire à faire infantile tout ce qu'il en est de cet éventail, court sans doute, mais non sans variété, des jouissances que l'on qualifie de perverses. Que ceci soit en relation étroite avec cette curieuse énigme qui fait qu'on ne saurait en agir avec ce qui semble directement lié à l'opération à quoi est supposée viser la jouissance sexuelle, qu'on ne saurait d'aucune façon s'engager dans cette voie dont la parole tient les chemins, sans qu'elle s'articule en castration, il est curieux que ce n'est jamais avant un… je ne veux pas dire un essai, parce que, comme disait Picasso : « Je ne cherche pas : je trouve », « je n'essaie pas, je tranche », avant que j'aie tranché que le point clé, le point nœud, c'était *lalangue* et dans le champ de *lalangue*, l'opération de la parole. Il n'y a pas une interprétation analytique qui ne soit pour donner à quelque proposition qu'on rencontre sa relation à une jouissance, à quoi… qu'est-ce que veut dire la psychanalyse ? Que cette relation à la jouissance, c'est la parole qui assure la dimension de vérité. Et encore n'en reste-t-il pas moins assuré qu'elle ne peut d'aucune façon la dire complètement. Elle ne peut, comme je m'exprime, que la mi-dire, cette relation, et en forger du semblant, très précisément ce qu'on appelle – sans pouvoir en dire grand-chose justement, on en fait quelque chose, mais on ne peut pas en dire long, semble-t-il, sur le type – le semblant de ce qui s'appelle un homme ou une femme.

Si, il y a quelque deux ans, je suis arrivé dans la voie que j'essaie de tracer, à articuler ce qu'il en est de quatre discours, pas des discours historiques, pas de la mythologie, la nostalgie de Rousseau, voire du néolithique, c'est des choses qui n'intéressent que le discours universitaire ; il n'est jamais si bien, ce discours, qu'au niveau des savoirs qui ne veulent plus rien dire pour personne, puisque le discours universitaire se constitue de faire du savoir un semblant – il s'agit des discours qui constituent, là, d'une façon tangible, quelque chose de

réel. Ce rapport de frontière entre le Symbolique et le Réel, nous y vivons, c'est le cas de le dire, le discours du Maître, ça tient toujours, et encore ! Vous pouvez le toucher, je pense, suffisamment du doigt pour que je n'aie pas besoin de vous indiquer ce que j'aurais pu faire si ça m'avait amusé, c'est-à-dire si je cherchais la popularité, vous montrer le tout petit tournant quelque part qui en fait le discours du capitaliste. C'est exactement le même truc, simplement c'est mieux foutu, ça fonctionne mieux, vous êtes plus couillonnés ! De toute façon, vous n'y songez même pas. De même que pour le discours universitaire, vous y êtes à plein tube, en croyant faire l'émoi, les mois de Mai ! Ne parlons pas du discours hystérique, c'est le discours scientifique lui-même. C'est très important à connaître pour avoir des petits pronostics. Ça ne diminue en rien les mérites du discours scientifique.

S'il y a une chose qui est certaine, c'est que je n'ai pu, ces trois discours, les articuler en une sorte de mathème que parce que le discours analytique a surgi. Et quand je parle du discours analytique, je ne suis pas en train de vous parler de quelque chose de l'ordre de la connaissance, il y a longtemps qu'on aurait pu s'apercevoir que le discours de la connaissance est une métaphore sexuelle et lui donner sa conséquence, à savoir que puisqu'il n'y a pas de rapport sexuel, il n'y a pas non plus de connaissance. On a vécu pendant des siècles avec une mythologie sexuelle et, bien entendu, une grande part des analystes ne demande pas mieux que de se délecter à ces chers souvenirs d'une époque inconsistante. Mais il ne s'agit pas de ça. Ce qui est dit est dit, écris-je à la première ligne de quelque chose que je suis en train d'ex-cogiter pour vous le laisser dans quelque temps, ce qui est dit est de fait, du fait de le dire.

Seulement il y a l'achoppement ; l'achoppement, tout est là, tout en sort. C'est ce que j'appelle l'*Hachose* – j'ai mis un H devant pour que vous voyiez qu'il y a une apostrophe, mais justement je ne devrais pas en mettre, ça devrait s'appeler la Hachose, bref l'objet *a*. L'objet *a*, c'est un objet certes, seulement en ce sens qu'il se substitue définitivement à toute notion de l'objet comme supporté par un sujet. Ça n'est pas le rapport dit de la connaissance. Il est assez curieux, quand on l'étudie en détail, de voir que ce rapport de la connaissance, on avait fini par faire que l'un des termes, le sujet en question, n'était plus que l'ombre d'une ombre, un reflet parfaitement évanoui. L'objet *a* n'est un objet qu'en ce sens qu'il est là pour affirmer que rien de l'ordre du savoir n'est sans le produire. C'est tout à fait autre chose que de le connaître. Que le discours psychanalytique ne puisse s'articuler qu'à montrer que cet objet *a*, pour qu'il y ait chance d'analyste, il faut qu'une certaine opération, qu'on appelle l'expé-

rience psychanalytique, ait fait venir l'objet *a* à la place du semblant. Bien entendu, il ne pourrait absolument pas occuper cette place si les autres éléments réductibles dans une chaîne signifiante n'occupaient pas les autres, si le sujet et ce que j'appelle signifiant-maître, et ce que je désigne du corps du savoir n'étaient pas répartis aux quatre points d'un tétraèdre qui est ce que pour votre repos je vous ai dessiné au tableau sous la forme de petites choses qui se croisent comme ça, à l'intérieur d'un carré dont il manque un côté, il est évident qu'il n'y aurait absolument pas de discours. Et ce qui définit un discours, ce qui l'oppose à la parole, je dis, parce que c'est cela qui est le mathème, je dis que c'est ce que détermine pour l'approche parlante, ce que détermine le Réel. Et le Réel dont je parle est absolument inapprochable, sauf par une voie mathématique, c'est à savoir en repérant pour cela, il n'y a pas d'autre voie que ce discours dernier venu des quatre, celui que je définis comme le discours analytique et qui permet d'une façon dont il serait excessif de dire qu'elle est consistante, tout au contraire, d'une béance, et proprement celle qui s'exprime de la thématique de la castration, qu'on peut voir d'où s'assure le Réel dont tient tout ce discours.

Le Réel dont je parle, et ceci conformément à tout ce qui est reçu dans l'analyse, à savoir que rien n'est assuré de ce qui semble la fin, la finalité de la jouissance sexuelle, à savoir la copulation sans ces pas très confusément aperçus, mais jamais dégagés, dans une structure comparable à celle d'une logique et qui s'appelle la castration.

C'est très précisément en cela que l'effort logicien doit nous être un modèle, voire un guide. Et ne me faites pas parler d'isomorphisme. Et qu'il y ait quelque part un brave petit coquin de l'Université qui trouve que mes énoncés sur la vérité, le semblant, la jouissance et le plus-de-jouir, seraient formalistes, voire herméneutiques… pourquoi pas ? Il s'agit de ce qu'on appelle en mathématique plutôt – chose curieuse, c'est une rencontre – une opération de générateur. Nous essayerons cette année, et ailleurs qu'ici, d'approcher comme ça prudemment, de loin et pas à pas – parce qu'il ne faut pas trop attendre, en cette occasion, de ce qu'il pourrait se produire d'étincelles, mais ça viendra.

L'objet *a* dont je vous ai parlé tout à l'heure, ce n'est pas un objet, c'est ce qui permet de tétraédrer ces quatre discours, chacun de ces discours à sa façon – et c'est bien entendu ce que ne peuvent pas voir, que ne peuvent pas voir, qui ? Chose curieuse, les analystes. C'est que l'objet *a*, ce n'est pas un point qui localise quelque part les quatre autres ou les quatre qu'ils forment ensemble, c'est la construction, c'est le mathème tétraédrique de ces discours.

La question est donc celle-ci, d'où les êtres *achosiques*, les *a* incarnés que nous sommes tous à des titres divers, sont-ils le plus en proie à l'incompréhension de mon discours ? Ça, c'est vrai que la question peut être posée. Qu'elle soit un symptôme ou qu'elle ne le soit pas, la chose est secondaire. Mais ce qui est très certain, c'est que théoriquement c'est au niveau du psychanalyste que doit dominer l'incompréhension de mon discours. Et justement parce que c'est le discours analytique. Peut-être n'est-ce pas le privilège du discours analytique. Après tout, même ceux qui ont fait, celui qui a fait, qui a poussé le plus loin, qui a évidemment loupé parce qu'il ne connaissait pas l'objet *a*, mais qui a poussé le plus loin le discours du Maître avant que j'amène l'objet *a* au monde, c'est Hegel, pour le nommer. Il nous a toujours dit que s'il y avait quelqu'un qui ne comprenait rien au discours du Maître, c'était le Maître. En quoi, bien sûr, il reste dans la psychologie, parce qu'il n'y a pas de Maître, il y a le signifiant-maître et que le Maître suit comme il peut. Ça ne favorise pas du tout la compréhension du discours du Maître chez le Maître. C'est en ce sens que la psychologie de Hegel est exacte.

Il serait également, bien sûr, très difficile de soutenir que l'hystérique, au point où elle est placée, c'est-à-dire au niveau du semblant, c'est là qu'elle soit le mieux pour comprendre son discours. Il n'y aurait pas besoin du virage de l'analyse, sans ça. Ne parlons pas, bien sûr, des universitaires ! Personne n'a jamais cru qu'ils avaient le front de soutenir un alibi aussi prodigieusement manifeste que l'est tout le discours universitaire.

Alors pourquoi les analystes auraient-ils le privilège d'être accessibles à ce qui, de leur discours, est le mathème ? Il y a toutes les raisons, au contraire, pour qu'ils s'installent dans une sorte de statut dont justement l'intérêt – mais ce ne sont pas des choses qui peuvent se faire en un jour – dont l'intérêt en effet pourrait être de démontrer ce qu'il en résulte dans ces inconcevables élucubrations théoriques qui sont celles qui remplissent les revues du monde psychanalytique.

L'important n'est pas là. L'important est de s'intéresser et j'essayerai sans doute de vous dire en quoi peut consister cet intérêt. Il faut absolument l'épuiser sous toutes ses faces. Je viens de donner l'indication de ce qu'il peut en être du statut, de l'analyste au niveau du semblant, et il n'est, bien sûr, pas moins important de l'articuler dans son rapport à la vérité. Et le plus intéressant – c'est le cas de le dire, c'est un des seuls sens qu'on puisse donner au mot d'intérêt – c'est le rapport qu'a ce discours à la jouissance, la jouissance, en fin de compte, qui le soutient, qui le conditionne, qui le justifie, le justifie très précisément de ceci que la jouissance sexuelle…

Je voudrais pas terminer en vous donnant l'idée que je sais ce que c'est que l'homme. Il y a sûrement des gens qui ont besoin que je leur jette ce petit poisson. Je peux le leur jeter après tout, parce que ça ne connote aucune espèce de promesse de progrès … *ou pire*. Je peux leur dire que c'est très probablement ça, en effet, qui spécifie cette espèce animale. C'est un rapport tout à fait anomalique et bizarre avec sa jouissance. Ça peut avoir quelques petits prolongements du côté de la biologie, pourquoi pas ? Ce que je constate simplement, c'est que les analystes n'ont pas fait faire le moindre progrès à la référence biologisante de l'analyse, je le souligne très souvent. Ils n'y ont pas fait faire le moindre progrès, pour la simple raison que c'est très précisément le point anomalique où une jouissance dont, chose incroyable, il s'est trouvé des biologistes pour, au nom de ceci, de cette jouissance boiteuse et combien amputée, la castration elle-même qui a l'air chez l'homme d'avoir un certain rapport à la copulation, à la conjonction donc, de ce qui biologiquement, mais sans, bien sûr, que ça ne conditionne absolument rien dans le semblant, ce qui chez l'homme donc aboutit à la conjonction des sexes. Il y a eu donc des biologistes pour étendre ce rapport parfaitement problématique aux espèces animales et nous étaler – on a fait tout un gros bouquin là-dessus, qui a reçu tout de suite l'heureux patronage de mon cher camarade Henri Ey, dont je vous ai parlé avec la sympathie que vous avez pu toucher la dernière fois – la perversion chez les espèces animales, au nom de quoi ? Que les espèces animales copulent, mais qu'est-ce qui nous prouve que ce soit au nom d'une jouissance quelconque, perverse ou pas ? Il faut vraiment être un homme pour croire que de copuler, ça fait jouir ! Alors il y a des volumes entiers là-dessus pour expliquer qu'il y en a qui font ça avec des crochets, avec leurs pa-pattes, et puis il y en a qui s'envoient les machins, les trucs, les spermats à l'intérieur de la cavité centrale comme chez la punaise, je crois, et alors, on s'émerveille, qu'est-ce qu'ils doivent jouir à des trucs pareil ! Si nous, on se faisait ça avec une seringue dans le péritoine… ça serait voluptueux ! C'est avec ça qu'on croit qu'on construit des choses correctes. Alors que la première chose à toucher du doigt, c'est très précisément la dissociation et qu'il est évident que la question, la seule question, la question très intéressante, c'est de savoir comment quelque chose que nous pouvons, momentanément, dire corrélatif de cette disjonction de la jouissance sexuelle, quelque chose que j'appelle *lalangue*, évidemment que ça a un rapport avec quelque chose du réel, mais de là que ça puisse conduire à des mathèmes qui nous permettent d'édifier la science, alors ça, c'est véritablement la question. Si nous regardions d'un peu plus près comment c'est foutu, la science – essayez de faire ça une toute petite

fois, une toute petite approche, *La Science et la Vérité*… Il y avait un pauvre type, une fois, dont j'étais l'hôte à ce moment là, qui a été malade de m'avoir entendu là-dessus, et après tout c'est bien là que l'on voit que mon discours est compris, c'est le seul qui en ait été malade ! C'est un homme qui s'est démontré de mille façons pour être quelqu'un de pas très fort. Enfin, moi, je n'ai aucune espèce de passion pour les débiles mentaux, je me distingue en cela de ma chère amie Maud Mannoni, mais comme les débiles mentaux on les rencontre aussi à l'Institut, je ne vois pas pourquoi je m'émouvrais. Enfin *La Science et la Vérité*, ça essayait d'approcher un petit quelque chose comme ça. Après tout, c'est peut être fait avec presque rien du tout, cette fameuse science. Auquel cas on s'expliquerait mieux comment les choses, l'apparence aussi conditionnée par un déficit que *lalangue* peut y mener tout droit.

Voilà, ce sont des questions que peut-être j'aborderai cette année. Enfin, je ferai de mon mieux, …. *Ou pire* !

—

# Leçon III

*6 janvier 1972*

On ne sait pas si la série est le principe du sérieux. Néanmoins, je me trouve devant cette question qui se propose de ce qu'évidemment je ne peux pas ici continuer ce qui ailleurs se définit de mon enseignement, de ce qu'on appelle mon séminaire. Ne serait-ce que parce que tout le monde n'est pas averti que je fais une petite conversation par mois ici. Et comme il y a des gens qui se dérangent quelquefois d'assez loin pour suivre ce que je dis ailleurs sous ce nom de séminaire, ça ne serait pas correct, je veux dire, de continuer ici.

Alors en somme, il s'agit de savoir ce que je fais ici. Il est certain que ce n'est pas tout à fait ce que j'attendais. Je suis infléchi par cette affluence qui fait que ceux qu'en fait je convoquai à quelque chose qui s'appelait *le savoir du psychanalyste*, ne sont pas du tout forcément absents d'ici, mais sont un peu noyés. À ceux qui sont ici même, je ne sais pas si, en faisant allusion à ce séminaire, je parle de quelque chose qu'ils connaissent. Il faut aussi qu'ils tiennent compte que, par exemple depuis la dernière fois, ceux que je rencontre ici s'y sont trouvés, justement je l'ai ouvert, ce séminaire. Je l'ai ouvert, si on est un peu attentif et rigoureux, on ne peut pas dire que ça puisse se faire en une seule fois. Effectivement, il y en a eu deux. Et c'est pour ça que je peux dire que je l'ai ouvert, parce que s'il n'y avait pas eu de deuxième fois, il n'y en aurait pas de première. Ça a son intérêt pour rappeler quelque chose que j'ai introduit il y a un certain temps à propos de ce qu'on appelle la répétition. La répétition ne peut évidemment commencer qu'à la deuxième fois, qui se trouve, du fait que, si il n'y en avait pas, de deuxième, il n'y en aurait pas de première, qui se trouve donc être celle qui inaugure la répétition. C'est l'histoire du zéro et du un. Seulement

avec le un, il ne peut pas y avoir de répétition, de sorte que pour qu'il y ait répétition, pas pour que ça soit ouvert, il faut qu'il y en ait une troisième.

C'est ce dont on semble s'être aperçu à propos de Dieu ; il ne commence… on a mis le temps à s'en apercevoir, ou bien on le savait depuis toujours, mais ça n'a pas été noté parce que, après tout, on ne peut jurer de rien dans ce sens, mais enfin mon cher ami Kojève insistait beaucoup sur cette question de la Trinité chrétienne.

Quoi qu'il en soit, il y a évidemment un monde, du point de vue de ce qui nous intéresse – et ce qui nous intéresse est analytique – entre la deuxième fois qui est ce que j'ai cru devoir souligner du terme de *Nachtrag*, l'après-coup… C'est évidemment des choses que je reprendrai – pas ici – qu'à mon séminaire, j'essayerai d'y revenir cette année. C'est important parce que c'est en ça qu'il y a un monde entre ce qu'apporte la psychanalyse et ce qu'a apporté une certaine tradition philosophique qui n'est certes pas négligeable, surtout quand il s'agit de Platon qui a bien souligné la valeur de la dyade. Je veux dire qu'à partir d'elle, tout dégringole. Qu'est-ce qui dégringole, il devait savoir quoi, mais il ne l'a pas dit. Quoi qu'il en soit, ça n'a rien à faire avec le *Nachtrag* analytique, le second temps. Quant au troisième dont je viens de souligner l'importance, ça n'est pas seulement pour nous qu'il le prend, c'est pour Dieu lui-même.

Dans un temps, et à propos d'une certaine tapisserie qui était étalée au musée des Arts décoratifs, qui était bien belle, que j'ai vivement incité tout le monde à aller voir, on y voit le Père et le Fils et le Saint-Esprit qui étaient représentés strictement sous la même figure, la figure d'un personnage assez noble et barbu, ils étaient trois à s'entre-regarder, ça fait plus d'impression que de voir quelqu'un en face de son image. À partir de trois ça commence à faire un certain effet.

De notre point de vue de sujets, qu'est-ce qui peut bien commencer à trois pour Dieu lui-même ? C'est une vieille question que j'ai posée très vite du temps que j'ai commencé mon enseignement, je l'ai posée très vite et puis je ne l'ai pas renouvelée, je vous dirai tout de suite pourquoi, c'est que ça n'est évidemment qu'à partir de trois qu'il peut croire en lui-même.

Parce que c'est assez curieux, c'est une question qui n'a jamais été posée, à ma connaissance : est-ce que Dieu croit en lui ? Ça serait pourtant un bon exemple pour nous. C'est tout à fait frappant que cette question que j'ai posée assez tôt et que je ne crois pas vaine, n'ait soulevé, apparemment au moins, aucun remous, au moins parmi mes coreligionnaires, je veux dire ceux qui se sont instruits à l'ombre de la Trinité. Je comprends que pour les autres, ça ne les

ait pas frappés, mais pour ceux-là, vraiment, ils sont *incoreligionnibles*. Il n'y a rien à en faire. Pourtant j'avais là quelques personnes notoires de la hiérarchie qu'on appelle chrétienne. La question se pose de savoir si c'est parce qu'ils sont dedans – ce que j'ai peine à croire – qu'ils n'entendent rien ou – ce qui est de beaucoup plus probable – qu'ils sont d'un athéisme assez intégral pour que cette question ne leur fasse aucun effet. C'est la solution pour laquelle je penche. On ne peut pas dire que ce soit ce que j'appelai tout à l'heure une garantie de sérieux puisque ça ne peut être qu'un athéisme, en quelque sorte une somnolence, ce qui est assez répandu. En d'autres termes, ils n'ont pas la moindre idée de la dimension du milieu dans lequel il y a à nager ; ils surnagent – ce qui n'est pas tout à fait pareil – ils surnagent grâce au fait qu'ils se tiennent la main. Alors comme ça par la main… il y a un poème de Paul Fort dans ce genre-là : *Si toutes les filles du monde* – ça commence comme ça – *se tenaient par la main*, etc., *elles pourraient faire le tour du monde*. C'est une idée folle, parce que, en réalité, les filles du monde n'ont jamais songé à ça, mais les garçons par contre – il en parle aussi – les garçons pour ça s'y entendent. Ils se tiennent tous par la main. Ils se tiennent tous par la main, d'autant plus que s'ils ne se tenaient pas par la main, il faudrait que chacun affronte la fille tout seul et ça, ils aiment pas. Il faut qu'ils se tiennent par la main. Les filles, c'est une autre affaire. Elles y sont entraînées dans le contexte de certains rites sociaux, confer *les danses et légendes de la Chine ancienne*, ça c'est… c'est chic, c'est même *Che King* – pas shoking – c'est *Che King*, ça a été écrit par un nommé Granet, qui avait une espèce de génie qui n'a absolument rien à faire ni avec l'ethnologie, il était incontestablement ethnologue, ni avec la sinologie, il était incontestablement sinologue. Alors le nommé Granet, donc, avançait que, dans la Chine antique, les filles et les garçons s'affrontaient à nombre égal, pourquoi ne pas le croire. Dans la pratique, dans ce que nous connaissons de nos jours, les garçons se mettent toujours un certain nombre, au-delà de la dizaine, pour la raison que je vous ai exposée tout à l'heure, parce que, être tout seul, chacun à chacun en face de sa chacune, je vous l'ai expliqué, c'est trop plein de risques. Pour les filles, c'est autre chose. Comme nous ne sommes plus au temps du *Che King*, elles se groupent deux par deux, elles font amie-amie avec une amie jusqu'à ce qu'elles aient, bien entendu arraché un gars à son régiment. Oui, monsieur ! Quoi que vous en pensiez et même si superficiels que vous paraissent ces propos, ils sont fondés, fondés sur mon expérience d'analyste. Quand elles ont détourné un gars de son régiment, naturellement elles laissent tomber l'amie, qui d'ailleurs ne s'en débrouille pas plus mal pour autant.

Oui ! Enfin tout ça, je me suis laissé un peu entraîner. Où est-ce que je me crois ! C'est venu comme ça de fil en aiguille, à cause de Granet et de cette histoire étonnante de ce qui alterne dans les poèmes du *Che King*, ce chœur de garçons opposé au chœur des filles. Je me suis laissé entraîner comme ça à parler de mon expérience analytique, sur laquelle j'ai fait un flash, ça n'est pas le fond des choses. C'est pas ici que j'expose le fond des choses. Mais où est-ce que je suis, que je me crois, pour parler en somme, pour parler du fond des choses. Je me croirais presque avec des êtres humains ou cousus main, même ! C'est comme ça, c'est pourtant comme ça que je m'adresse à eux. Mais c'est ça, c'est de parler de mon séminaire qui m'a entraîné, dans le fond. Comme après tout, vous êtes peut-être les mêmes, j'ai parlé comme si je parlais à eux, ce qui m'a entraîné à parler comme si je parlais de vous et – qui sait ? – ça entraîne à parler comme si je parlais à vous. Ce qui n'était quand même pas dans mes intentions. C'était pas du tout dans mes intentions parce que, si je suis venu parler à Sainte-Anne, c'était pour parler aux psychiatres, et très évidemment vous n'êtes très évidemment pas tous psychiatres. Alors enfin, ce qu'il y a de certain, c'est que c'est un acte manqué. C'est un acte manqué qui donc à tout instant risque de réussir, c'est-à-dire qu'il se pourrait bien que je parle quand même à quelqu'un. Comment savoir à qui je parle ? Surtout qu'en fin de compte, vous comptez dans l'affaire, quoique je m'efforce… vous comptez au moins pour ceci que je ne parle pas là où je comptais parler puisque je comptais parler à l'amphithéâtre Magnan et que je parle à la chapelle.

Quelle histoire ! vous avez entendu ?

Vous avez entendu ? Je parle à la chapelle ! C'est la réponse. Je parle à la chapelle, c'est-à-dire aux murs ! De plus en plus réussi, l'acte manqué ! Je sais maintenant à qui je suis venu parler, à ce à quoi j'ai toujours parlé à Sainte-Anne, aux murs ! J'ai pas besoin d'y revenir, ça fait une paie. De temps en temps, je suis revenu avec un petit titre de conférence, sur ce que j'enseigne, par exemple, et puis quelques autres, je ne vais pas faire la liste. J'y ai toujours parlé aux murs.

LACAN – Qui a quelque chose à dire ?

X – On devrait tous sortir si vous parlez aux murs.

LACAN – Qui… qui me parle là ?

C'est maintenant que je vais pouvoir faire commentaire de ceci, qu'à parler aux murs, ça intéresse quelques personnes. C'est pourquoi je demandai à l'instant qui parlait. Il est certain que les murs, dans ce qu'on appelle – dans ce qu'on appelait au temps où on était honnête, un asile, l'asile clinique, comme on disait – les murs tout de même, ce n'est pas rien.

Je dirai plus, cette chapelle, ça me paraît bien un lieu extrêmement bien fait pour que nous touchions de quoi il s'agit quand je parle des murs. Cette sorte de concession de la laïcité aux internés, une chapelle avec sa garniture d'aumôniers, bien sûr, ce n'est pas qu'elle soit formidable, hein, du point de vue architectural, mais enfin c'est une chapelle avec la disposition qu'on en attend. On omet trop que l'architecte, quelque effort qu'il fasse pour en sortir, il est fait pour ça, pour faire des murs. Et que les murs, ma foi… C'est quand même très frappant que depuis ce dont je parlais tout à l'heure, à savoir le christianisme, penche peut-être par là un peu trop vers l'hégélianisme, mais c'est fait pour entourer un vide. Comment imaginer qu'est-ce qui remplissait les murs du Parthénon et de quelques autres babioles de cette espèce, dont il nous reste quelques murs écroulés, c'est très difficile à savoir. Ce qu'il y a de certain, c'est que nous n'en avons absolument aucun témoignage. Nous avons le sentiment que pendant toute cette période que nous épinglons de cette étiquette moderne du paganisme, il y avait des choses qui se passaient dans diverses fêtes qu'on appelle, dont on a conservé les noms de ce que c'était parce qu'il y a des Annales, qui dataient les choses comme ça : « C'est aux grandes Panathénées qu'Adymante et Glaucon, etc. » vous savez la suite « ont rencontré le nommé Céphale. » Qu'est-ce qui s'y passait ? C'est absolument incroyable que nous n'en n'ayons pas la moindre espèce d'idée !

Par contre, pour ce qui est du vide, nous en avons une grande, parce que tout ce qui nous est resté légué, légué par une tradition qu'on appelle philosophique, ça fait une grande place au vide. Il y a même un nommé Platon qui a fait pivoter autour de là toute son idée du monde, c'est le cas de le dire, c'est lui qui a inventé la caverne. Il en a fait une chambre noire. Il y avait quelque chose qui se passait à l'extérieur, et tout ça en passant par un petit trou faisait toutes les ombres. C'est curieux, c'est là que peut-être on aurait un petit fil, un petit bout de trace. C'est manifestement une théorie qui nous fait toucher du doigt ce qu'il en est de l'objet *a*.

Supposez que la caverne de Platon, ça soit ces murs, où se fait entendre ma voix. Il est manifeste que les murs, ça me fait jouir ! Et c'est en ça que vous jouissez tous, et tout un chacun, par participation. Me voir parlant aux murs est quelque chose qui ne peut pas vous laisser indifférents. Et, réfléchissez, supposez que Platon ait été structuraliste, il se serait aperçu de ce qu'il en est de la caverne, vraiment, à savoir que c'est sans doute là, là qu'est né le langage. Il faut retourner l'affaire, parce que, bien sûr, il y a longtemps que l'homme vagit comme n'importe lequel des petits animaux piaillant pour avoir le lait maternel,

mais pour s'apercevoir qu'il est capable de faire quelque chose que, bien entendu, il entend depuis longtemps, – parce que dans le babillage, le bafouillage, tout se produit – mais pour choisir, il a dû s'apercevoir que les K ça résonne mieux du fond, le fond de la caverne, du dernier mur, et que les B et les P ça jaillit mieux à l'entrée, c'est là qu'il en a entendu la résonance.

Je me laisse entraîner ce soir, puisque je parle aux murs. Il ne faut pas croire que ce que je vous dis, ça veut dire que j'ai rien tiré d'autre de Sainte-Anne. À Sainte-Anne, je ne suis arrivé à parler que très tard, je veux dire que ça ne m'était pas venu à l'idée sauf à accomplir quelques devoirs de broutille, quand j'étais chef de clinique, je racontais quelques petites histoires aux stagiaires, c'est même là que j'ai appris à me tenir à carreau sur les histoires que je raconte. Je racontais un jour l'histoire d'une mère de patient, un charmant homosexuel que j'analysai, et, n'ayant pas pu faire autrement que de la voir arriver, la tortue en question, elle avait eu ce cri : « Et moi qui croyait qu'il était impuissant ! » Je raconte l'histoire, dix personnes parmi les… il n'y avait pas que des stagiaires, la reconnaissent tout de suite ! Ça ne pouvait être qu'elle. Vous vous rendez compte de ce que c'est qu'une personne mondaine ! Ça a fait une histoire naturellement, parce qu'on me l'a reproché, alors que je n'avais absolument rien dit d'autre que ce cri sensationnel. Ça m'inspire depuis beaucoup de prudence pour la communication des cas. Mais enfin, c'est encore une petite digression, reprenons le fil.

Avant de parler à Sainte-Anne, enfin, j'y ai fait bien d'autres choses, ne serait-ce que d'y venir et d'y remplir ma fonction, et bien entendu, pour moi, pour mon discours, tout part de là. Parce qu'il est évident que, si je parle aux murs, je m'y suis mis tard, à savoir que, avant d'entendre ce qu'ils me renvoient, c'est-à-dire ma propre voix prêchant dans le désert – c'est une réponse à la personne – bien avant ça, j'ai entendu, j'ai entendu des choses tout à fait décisives, enfin, qui l'on été pour moi. Mais ça, c'est bien mon affaire personnelle. Je veux dire que les gens qui sont ici au titre d'être entre les murs, sont tout à fait capables de se faire entendre, à condition qu'on ait les esgourdes appropriées !

Pour tout dire et lui rendre hommage de quelque chose où elle n'est en somme personnellement pour rien, c'est, comme chacun sait, autour de cette malade que j'ai épinglée du nom d'Aimée, qui n'était pas le sien, bien sûr que j'ai été aspiré vers la psychanalyse.

Il n'y a pas qu'elle, bien sûr. Il y en a eu quelques autres avant et puis il y en a encore pas mal à qui je laisse la parole. C'est en ça que consiste ce qu'on appelle mes présentations de malades. Il m'arrive après d'en parler avec quelques per-

sonnes qui ont assisté à cette sorte d'exercice, enfin cette présentation qui consiste à les écouter, ce qui évidemment ne leur arrive pas à tous les coins de rue. Il arrive qu'en en parlant après avec quelques personnes qui étaient là pour m'accompagner, pour en attraper ce qu'elles pouvaient, il m'arrive, en en parlant après, d'en apprendre, parce que c'est pas tout de suite, il faut évidemment qu'on accorde sa voix à la renvoyer sur les murs.

C'est bien autour de ça que va tourner ce que je vais essayer peut-être cette année, de mettre en question, c'est le rapport de quelque chose à quoi je donne beaucoup d'importance, c'est à savoir la logique. J'ai appris très tôt que la logique pouvait rendre odieux au monde. C'était dans un temps où je pratiquais un certain Abélard, Dieu sait attiré par je ne sais quelle odeur de mouche ! Moi, la logique, je peux pas dire qu'elle m'ait rendu absolument odieux à quiconque sauf à quelques psychanalystes, parce que malgré tout… c'est peut-être parce que j'arrive à sérieusement en tamponner le sens.

J'y arrive d'autant plus facilement, que je ne crois absolument pas au sens commun. Il y a du sens, mais il n'y en a pas de commun. Il n'y a probablement pas un seul d'entre vous qui m'entendiez dans le même sens. D'ailleurs je m'efforce que, de ce sens, l'accès ne soit pas trop aisé, de sorte que vous deviez en mettre du vôtre, ce qui est une sécrétion salubre, et même thérapeutique. Sécrétez le sens avec vigueur et vous verrez combien la vie devient plus aisée ! !

C'est bien pour ça que je me suis aperçu de l'existence de l'objet *a* dont chacun de vous a le germe en puissance. Ce qui fait sa force et du même coup la force de chacun de vous en particulier, c'est que l'objet *a* est tout à fait étranger à la question du sens. Le sens est une petite peinturlure rajoutée sur cet objet *a* avec lequel vous avez chacun votre attache particulière.

Ça n'a rien à faire, ni avec le sens, ni avec la raison. La question à l'ordre du jour, c'est ce que la raison a à faire avec ce à quoi, enfin je dois dire que beaucoup penchent à la réduire à la *réson*. Écrivez R.E.S.O.N. Écrivez, faites-moi plaisir. C'est une orthographe de Francis Ponge, étant poète et, étant ce qu'il est, un grand poète, n'est pas tout à fait sans qu'on doive, en cette question, tenir compte de ce qu'il nous raconte. Il n'est pas le seul. C'est une très grave question que je n'ai vu sérieusement formulée que, outre ce poète, au niveau des mathématiciens, c'est à savoir ce que la raison, dont nous nous contenterons pour l'instant de saisir qu'elle part de l'appareil grammatical, a à faire avec quelque chose qui s'imposerait – je ne veux pas dire d'intuitif, car ce serait retomber sur la pente de l'intuition, c'est-à-dire de quelque chose de visuel – mais avec quelque chose justement de résonnant.

Est-ce que ce qui résonne, c'est l'origine de la *res*, de ce qu'on fait la réalité ? C'est une question, une question qui touche à très proprement parler à tout ce qu'il en est qu'on puisse extraire du langage, au titre de la logique. Chacun sait qu'elle ne suffit pas et qu'il lui a fallu depuis quelque temps – on aurait pu le voir venir depuis un bout de temps, depuis Platon précisément – mettre en jeu la mathématique. Et c'est là, c'est là que la question se pose d'où centrer ce réel à quoi l'interrogation logique nous fait recourir et qui se trouve être au niveau mathématique. Il y a des mathématiciens pour dire qu'on ne peut point s'axer sur cette jonction dite formaliste, ce point de jonction mathématico-logique, qu'il y a quelque chose au-delà, auquel après tout ne font que rendre hommage toutes les références intuitives dont on a cru pouvoir, cette mathématique, la purifier et qui cherche au-delà à quelle *réson*, R.E.S.O.N., recourir pour ce dont il s'agit, à savoir du Réel. Ce n'est pas ce soir bien sûr, que je vais pouvoir aborder la chose

Ce que je peux dire, c'est que par un certain biais qui est celui d'une logique que j'ai pu dans un parcours qui, pour partir de ma malade Aimée, a abouti, à mon avant-dernière année de séminaire, à énoncer, sous le titre des quatre discours, vers quoi converge le crible d'une certaine actualité, que j'ai pu, par cette voie, quoi faire ? Donner au moins la raison des murs.

Car quiconque y habite dans ces murs, ces murs-ci, les murs de l'asile clinique, il convient de savoir que ce qui situe et définit le psychiatre en tant que tel, c'est sa situation par rapport à ces murs, ces murs par quoi la laïcité a fait en elle exclusion de la folie et de ce que ça veut dire. Ceci ne s'aborde que par la voie d'une analyse du discours. À vrai dire, l'analyse a été si peu faite avant moi qu'il est vrai de dire qu'il n'y a jamais eu de la part des psychanalystes la moindre discordance qui s'élevât à l'endroit de la position du psychiatre. Et que pourtant, dans mes *Écrits*, on voit recueilli quelque chose que j'ai fait entendre, dès avant 1950, sous le titre de « Propos sur la causalité psychique », je m'y élevai contre toute définition de la maladie mentale qui s'abritât de cette construction faite d'un semblant qui, pour s'épingler de l'organo-dynamisme, ne laissait pas moins entièrement à côté ce dont il s'agit, dans la ségrégation de la maladie mentale, à savoir quelque chose qui est autre, qui est lié à un certain discours, celui que j'épingle du discours du Maître. Encore l'histoire montre-t-elle qu'il a vécu pendant des siècles, ce discours, d'une façon profitable pour tout le monde, jusqu'à un certain détour où il est devenu, en raison d'un infime glissement qui est passé inaperçu des intéressés eux-mêmes, ce qui le spécifie dès lors comme le discours du capitaliste, dont nous n'aurions aucune espèce d'idée si Marx ne

s'était pas employé à le compléter, à lui donner son sujet, le prolétaire. Grâce à quoi le discours du capitalisme s'épanouit partout où règne la forme d'État marxiste.

Ce qui distingue le discours du capitalisme est ceci, la *Verwerfung*, le rejet, le rejet en dehors de tous les champs du symbolique avec ce que j'ai déjà dit que ça a comme conséquence, le rejet de quoi ? De la castration. Tout ordre, tout discours qui s'apparente du capitalisme laisse de côté ce que nous appellerons simplement les choses de l'amour, mes bons amis. Vous voyez ça, hein, c'est pas rien.

C'est bien pour ça que deux siècles après ce glissement, appelons-le calviniste après tout, pourquoi pas, la castration a fait enfin son entrée irruptive sous la forme du discours analytique. Naturellement, le discours analytique n'a pas encore été foutu d'en donner même une ébauche d'articulation, mais enfin, il en a multiplié la métaphore et il s'est aperçu que toutes les métonymies en sortaient.

Voilà ! Voilà au nom de quoi, porté par une sorte, une espèce de brouhaha qui s'était produit quelque part du côté des psychanalystes, j'ai été amené à introduire ce qu'il y avait d'évident dans la nouveauté psychanalytique, à savoir qu'il s'agissait de langage et que c'était un nouveau discours.

Comme je vous l'ai dit enfin, l'objet *a* en personne, c'est-à-dire cette position dans laquelle on ne peut même pas dire que se porte le psychanalyste, il y est porté, il y est porté par son analysant… La question que je pose c'est comment est-ce qu'un analysant peut jamais avoir envie de devenir psychanalyste ? C'est impensable, ils y arrivent comme les billes de certains jeux de trictrac, comme ça, que vous connaissez bien, qui finissent par tomber dans le machin. Ils y arrivent sans avoir la moindre idée de ce qui leur arrive. Enfin, une fois qu'ils sont là, ils y sont et il y a, à ce moment-là, tout de même quelque chose qui s'éveille, c'est pour ça que j'en ai proposé l'étude.

Quoi qu'il en soit, à l'époque où s'est produit ce tourbillon parmi les billes, on peut pas dire dans quelle gaieté j'ai écrit ce « Fonction et champ de la parole et du langage ». Comment se fait-il que j'ai accueilli comme ça, parmi toutes sortes d'autres choses sensées, une sorte d'exergue du genre ritournelle, que vous trouverez dans… vous n'avez qu'à regarder au niveau de la partie quatre, tout autant que je me souvienne, c'est un truc que j'avais trouvé dans un almanach… hein… ça s'appelait « Paris en l'an 2000 ». Ce n'est pas sans talent ! C'est pas sans talent encore qu'on n'ait jamais plus entendu parler du nom du type dont je cite le nom – je suis honnête – et qui raconte cette chose qui n'a enfin… qui vient là dans cette histoire de fonction et champ comme des cheveux sur la soupe, ça commence comme ça :

*Entre l'homme et la femme,*
*Il y a l'amour,*
*Entre l'homme et l'amour* – vous ne l'avez jamais remarqué, hein, ce truc-là, dans son machin –,
*Il y a un monde.*
*Entre l'homme et le monde,*
*Il y a un mur.*

Vous voyez, j'avais prévu ce que je vous dirai ce soir, je parle aux murs. Vous verrez, ça n'a aucun rapport avec le chapitre qui suit. Mais je n'ai pas pu y résister. Comme ici je parle aux murs, je ne fais pas de cours, alors je vais pas vous dire ce qui, dans Jakobson, suffit à justifier que ces six vers de mirliton soient quand même de la poésie. C'est de la poésie proverbiale, parce que ça ronronne :

*Entre l'homme et la femme,*
*Il y a l'amour* – mais bien sûr !… Il n'y a que ça, même –,
*Entre l'homme et l'amour,*
*Il y a un monde.*

C'est toujours ce qu'on dit, « il y a un monde » comme ça, « il y a un monde », ça veut dire : « Vous, vous y arriverez jamais ! »…mine de rien, au début : « entre l'homme et la femme, il y a l'amour », ça veut dire que… (Lacan frappe dans ses mains)… ça colle, un monde, ça flotte, hein ! Mais avec : « Il y a un mur »… alors là, vous avez compris que « entre » veut dire « interposition ». Parce que c'est très ambigu, le « entre ». Ailleurs, à mon séminaire, nous parlerons de la mésologie, qu'est-ce qui a fonction d'« entre » ? Mais là nous sommes dans l'ambiguïté poétique et, il faut le dire, ça vaut le coup.

*Réson* ! Effacez *réson* ! (du tableau)

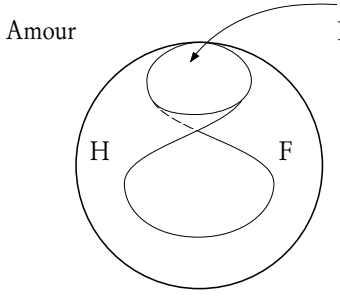

Bon ! Ce que je viens de vous tracer là, au tableau, ce tableau qui tourne, c'est une façon, une façon comme une autre, de représenter la bouteille de Klein. C'est une surface qui a certaines propriétés topologiques sur lesquelles ceux qui n'en sont pas informés se renseigneront, ça ressemble beaucoup à une bande de Moebius, c'est-à-dire à simplement ce qu'on fait en tordant une petite bande de papier et en collant la chose après un demi-tour. Seulement là, ça fait tube, c'est un tube qui, à un certain endroit, se rebrousse. Je ne veux pas vous dire que ce soit la définition topologique de la chose, c'est une façon de l'imaginer dont j'ai fait déjà assez d'usage pour qu'une partie des personnes qui sont ici sachent de quoi je parle.

Alors voyez-vous, comme tout de même l'hypothèse, c'est que, entre l'homme et la femme, ça devrait faire là, comme disait Paul Fort tout à l'heure, un rond, alors j'ai mis l'homme à gauche, pure convention, la femme à droite, j'aurais pu le faire inversement. Essayons de voir topologiquement ce qui m'a plu dans ces six petits vers d'Antoine Tudal pour le nommer. « Entre l'homme et la femme, il y a l'amour. » Ça communique à plein tube. Là, vous voyez, ça circule ! C'est mis en commun, le flux, l'influx et tout ce qu'on y rajoute quand on est obsessionnel, par exemple l'oblativité, cette sensationnelle invention d'obsessionnel. Bon ! Alors l'amour, il est là, le petit rond qui est là partout, à part qu'il y a un endroit où ça va se rebrousser, et vachement ! Mais restons-en au premier temps, entre l'homme, à gauche, la femme, à droite, il y a l'amour, c'est le petit rond. Ce personnage, dont je vous ai dit qu'il s'appelait Antoine, ne croyez pas du tout que je dise jamais un mot de trop, c'est pour vous dire qu'il était du sexe masculin, de sorte qu'il voit les choses de son côté.

Il s'agit de voir ce qu'il va y avoir maintenant, comment on peut l'écrire, ce qu'il va y avoir entre l'homme, c'est-à-dire lui, le *pouète*, le *pouète de Pouasie*, comme disait le cher Léon-Paul Fargue, qu'est-ce qu'il y a entre lui et l'amour ? Est-ce que je vais être forcé de remonter au tableau ? Vous avez vu que c'était un exercice tout à l'heure un peu vacillant. Bon ! eh ben, pas du tout, pas du tout, parce que quand même, à gauche, il occupe toute la place. Donc, ce qu'il y a entre lui et l'amour, c'est justement ce qui est de l'autre côté, c'est-à-dire que c'est la partie droite du schéma. Entre l'homme et l'amour, il y a un monde, c'est-à-dire que ça recouvre le territoire d'abord occupé par la femme, là où j'ai écrit F dans la partie de droite. C'est pour ça que celui que nous appellerons l'homme, dans l'occasion, il s'imagine qu'il le connaît le monde, au sens biblique comme ça, qu'il « connaît » le monde, c'est-à-dire tout simplement cette sorte de rêve de savoir qui vient là à la place de ce qui était, là dans ce petit schéma, marquée de l'F de la femme.

Ce qui nous permet de voir topologiquement tout à fait ce dont il s'agit, c'est que, ensuite, quand on nous dit : « entre l'homme et le monde… », ce monde substitué à la volatilisation du partenaire sexuel – comment est-ce que c'est arrivé, c'est ce que nous verrons après – ben, « il y a un mur », c'est-à-dire l'endroit où se produit ce rebroussement, ce rebroussement que j'ai introduit un jour comme signifiant la jonction entre vérité et savoir. Je n'ai pas dit, moi, que c'était coupé, c'est un poète de Papouasie qui dit que c'est un mur, ce n'est pas un mur, c'est simplement le lieu de la castration. Ce qui fait que le savoir laisse intact le champ de la vérité, réciproquement d'ailleurs.

Seulement, ce qu'il faut voir, c'est que ce mur, il est partout. Car c'est ce qui définit cette surface, c'est que le cercle ou le point de rebroussement – disons le cercle, puisque là je l'ai représenté par un cercle – il est homogène sur toute la surface. C'est même ce qui fait que vous auriez tort de vous la représenter comme une surface intuitivement représentable. Si je vous montrais tout de suite la sorte de coupure qui suffit à la volatiliser, cette surface, en tant que spécifique, topologiquement définie, la volatiliser instantanément, vous verriez que ce n'est pas une surface qu'on se représente, mais que c'est quelque chose qui se définit par certaines coordonnées – appelons-les, si vous voulez, vectorielles – telles qu'en chacun des points de la surface le rebroussement soit toujours là, en chacun de ses points. De sorte que, quant au rapport entre l'homme et la femme, et tout ce qui en résulte au regard de chacun des partenaires, à savoir sa position comme aussi bien son savoir, la castration, elle est partout.

L'amour, l'amour, que ça communique, que ça flue, que ça fuse, que c'est l'amour, quoi ! L'amour, le bien que veut la mère pour son fils, l'*(a)mur*, il suffit de mettre entre parenthèses le *a* pour retrouver ce que nous touchons du doigt tous les jours, c'est que même entre la mère et le fils, le rapport que la mère a avec la castration, ça compte pour un bout !

Peut-être, pour se faire une saine idée de ce qu'il en est de l'amour, il faudrait peut-être partir de ce que, quand ça se joue, mais sérieusement, entre un homme et une femme, c'est toujours avec l'enjeu de la castration. C'est ce qui est châtrant. Et que ce qui passe par ce défilé de la castration, c'est quelque chose que nous essayerons d'approcher par des voies qui soient un peu rigoureuses : elles ne peuvent être que logiques, et même topologiques.

Ici, je parle aux murs, voire aux (a)murs, et aux (a)murs-sements. Ailleurs j'essaie d'en rendre compte. Et quelque que puisse être l'usage des murs pour le maintien en forme de la voix, il est clair que les murs, pas plus que le reste, ne peuvent avoir de support intuitif, même avec tout l'art de l'architecte à la clé.

Chose curieuse, quand j'ai défini ces quatre discours, dont je parlai tout à l'heure et qui sont si essentiels pour repérer ce dont, quoi que vous fassiez, vous êtes toujours en quelque façon les sujets, et des sujets, je veux dire « des supposés », supposés à ce qui se passe d'un signifiant dont il est clair que c'est lui le maître du jeu et que vous n'en êtes, au regard de quelque chose qui est autre, pour ne pas dire l'Autre, que vous n'en êtes que le supposé. Vous ne lui donnez pas de sens. Vous n'en avez pas assez vous-mêmes pour ça. Mais vous lui donnez un corps, à ce signifiant qui vous représente, le signifiant maître !

Eh bien ! Ce que vous êtes là-dedans, ombres d'ombre littéralement, ne vous imaginez pas que la substance qu'il est du rêve de toujours de vous attribuer, soit autre chose que cette jouissance dont vous êtes coupés. Comment ne pas voir ce qu'il y a de semblable dans cette invocation substantielle et cet incroyable mythe, dont Freud lui-même s'est fait le reflet, de la jouissance sexuelle, qui est bien cet objet qui court, qui court, comme dans le jeu du furet, mais dont personne n'est capable d'énoncer le statut si ce n'est comme le statut suprême, précisément. Il est le suprême d'une courbe à laquelle il donne son sens, et très précisément aussi, dont le suprême échappe. Et c'est de pouvoir articuler l'éventail des jouissances sexuelles que la psychanalyse fait son pas décisif. Ce qu'elle démontre, c'est justement que la jouissance qu'on pourrait dire sexuelle, qui ne serait pas du semblant du sexuel, celle-là se marque de l'indice, rien de plus jusqu'à nouvel ordre de ce qui ne s'énonce, de ce qui ne s'annonce que de l'indice de la castration.

Les murs, avant de prendre statut, de prendre forme, c'est là logiquement que je les reconstruis, cet $\mathit{S}$, $S_1$, $S_2$ et ce *a* dont j'ai fait pour vous, pendant quelques mois, joujou, c'est tout de même ça le mur derrière lequel, bien sûr, vous pouvez mettre le sens de ce qui nous concerne, de ce dont nous croyons que nous savons ce que ça veut dire, la vérité et le semblant, la jouissance, le plus-de-jouir.

Mais tout de même, par rapport à ce qui aussi bien n'a pas besoin de murs pour s'écrire, ces termes, comme quatre points cardinaux par rapport auxquels vous avez à situer ce que vous êtes, il pourrait bien après tout, le psychiatre, s'apercevoir que les murs, les murs auxquels il est lié par une définition de discours… car ce dont il a à s'occuper c'est quoi ? Ça n'est pas d'autre maladie que celle qui se définit par la loi du 30 juin 1838, à savoir « quelqu'un de dangereux pour soi même et pour les autres ».

C'est très curieux, cette introduction du danger dans le discours dont s'assied l'ordre social. Qu'est-ce que ce danger ? « Dangereux pour eux-mêmes »

enfin, la société ne vit que de ça, et « dangereux pour les autres », Dieu sait que toute liberté est laissée à chacun dans ce sens.

Quand je vois s'élever de nos jours des protestations contre l'usage qu'on fait – pour appeler les choses par leur nom et aller vite, il est tard – en URSS des asiles, ou de quelque chose qui doit avoir un nom plus prétentieux, pour y mettre à l'abri, disons, les opposants, mais il est bien évident qu'ils sont dangereux pour l'ordre social où ils s'insèrent.

Qu'est-ce qui sépare, quelle distance, entre la façon d'ouvrir les portes de l'hôpital psychiatrique dans un endroit où le discours capitaliste est parfaitement cohérent avec lui-même, et dans un endroit comme le nôtre, où il en est encore aux balbutiements ? La première chose que peut-être les psychiatres, s'il en est quelques-uns ici, pourraient recevoir, je ne dis pas de ma parole, qui n'a rien à voir en l'affaire, mais de la réflexion de ma voix sur ces murs, c'est de savoir d'abord ce qui les spécifie comme psychiatres.

Ça ne les empêche pas, dans les limites de ces murs, d'entendre autre chose que ma voix. La voix, par exemple, de ceux qui y sont internés, puisque, après tout, ça peut conduire quelque part… jusqu'à se faire une idée juste de ce qu'il en est de l'objet *a*.

Je vous ai fait part, ce soir, en somme, de quelques réflexions et, bien sûr, ce sont des réflexions auxquelles ma personne comme telle ne peut pas être étrangère. C'est ce que je déteste le plus chez les autres. Parce qu'après tout, parmi les gens qui m'écoutent de temps en temps et qu'on appelle pour ça, Dieu sait pourquoi ! mes élèves, on ne peut pas dire qu'ils se privent de se réfléchir.

Le mur, ça peut toujours faire *muroir*.

C'est sans doute pour ça que je suis revenu raconter des trucs à Sainte-Anne. C'est pas à proprement parler pour délirer, mais quand même, que ces murs, j'en gardais quelque chose sur le cœur.

Si je peux, avec le temps, avoir réussi à édifier avec mon $\mathcal{S}$, mon $S_1$, mon $S_2$ et l'objet *a* la *réson* d'être, de quelque façon que vous l'écriviez, peut-être qu'après tout, vous ne prendrez pas la réflexion de ma voix sur ces murs pour une simple réflexion personnelle.

# Leçon IV

*3 février 1972*

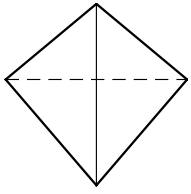

gauche

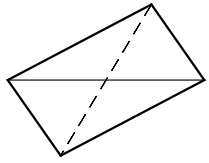

droit

Je vais donc continuer un peu sur le thème du *Savoir du Psychanalyste*. Je ne le fais ici que dans la parenthèse que j'ai déjà, les deux premières fois, ouverte. Je vous ai dit que c'est ici que j'avais accepté, à la prière d'un de mes élèves, de reparler cette année pour la première fois depuis 1963.

Je vous ai dit, la dernière fois, quelque chose qui s'articulait en harmonie avec ce qui nous enserre : « je parle aux murs ! » Il est vrai que, de ce propos, j'ai donné un commentaire, un certain petit schéma, celui repris de la bouteille de Klein, qui devait rassurer ceux qui, de cette formule, pouvaient se sentir exclus ; comme je l'ai longtemps expliqué, ce qu'on adresse aux murs a pour propriété de se répercuter. Que je vous parle ainsi indirectement n'était certes pas fait pour offenser personne, puisqu'après tout, on peut dire que ce n'est pas là un privilège de mon discours !

Je voudrais aujourd'hui éclairer à propos de ce mur, qui n'est pas du tout une métaphore, éclairer ce que je peux dire ailleurs. Car évidemment, ça se justifiera, pour parler de savoir, que ça ne soit pas à mon séminaire que je le fasse. Il ne s'agit pas en effet de n'importe lequel, mais du *Savoir du Psychanalyste*.

Voilà ! Pour introduire un peu les choses, suggérer une dimension à certains, j'espère, je dirai que… qu'on ne puisse pas parler d'amour, comme on dit, sinon de manière imbécile ou abjecte, ce qui est une aggravation – abjecte, c'est comme on en parle dans la psychanalyse – qu'on ne puisse donc parler d'amour, mais qu'on puisse en écrire, ça devrait frapper. La lettre, la lettre d'(a)mur, pour donner suite à cette petite ballade en six vers que j'ai commentée ici, la dernière fois, il est clair qu'il faudrait que ça se morde la queue, et que, si ça commence entre l'homme, dont personne ne sait ce que c'est, entre l'homme et l'amour, il y a la femme et puis, comme vous le savez, ça continue, je ne vais pas recommencer aujourd'hui, et ça devrait se terminer à la fin, à la fin il y a le mur ; entre l'homme et le mur, il y a justement… l'amour, la lettre d'amour. Ce qu'il y a de mieux dans ce curieux élan qu'on appelle l'amour, c'est la lettre, c'est la lettre qui peut prendre d'étranges formes.

Il y a un type, comme ça, il y a trois mille ans, qui était certainement à l'acmé de ses succès, de ses succès d'amour, qui a vu apparaître sur le mur quelque chose que j'ai déjà commenté, je ne m'en vais pas le reprendre *Mené*, *Mené*, que ça se disait, *Téquel, Oupharsim*, ce que d'habitude, je ne sais pas pourquoi on articule *Mané, Théquel, Phares*[1].

Quand la lettre d'amour nous parvient, car, comme je l'ai expliqué quelquefois, les lettres viennent toujours à destination, heureusement elles arrivent trop tard, outre qu'elles sont rares ; il arrive aussi qu'elles arrivent à temps, c'est les cas rares où les rendez-vous ne sont pas ratés ; il n'y a pas beaucoup de cas dans l'histoire où ça soit arrivé, comme à ce Nabuchodonosor quelconque.

Comme entrée en matière, je ne pousserai pas la chose plus loin, quitte à la reprendre. Car, cet (a)mur, tel que je vous le présente, ça n'a rien de très amusant. Or, moi, je ne peux pas me soutenir autrement que d'amuser, amusement sérieux ou comique. Ce que j'avais expliqué la dernière fois, c'est que les amusements sérieux, ça se passerait ailleurs, dans un endroit où l'on m'abrite et que, pour ici, je réservais les amusements comiques. Je ne sais si je serai, ce soir, tout à fait à la hauteur, en raison peut-être de cette entrée sur la lettre d'(a)mur. Néanmoins, j'essayerai.

J'ai expliqué, il y a deux ans, quelque chose qui, une fois passé dans la bonne voie, *poubellique*, a pris le nom de *quadripode*. C'était moi qui avait choisi ce nom et vous pourrez vous demander pourquoi je lui ai donné un nom aussi étrange ; pourquoi pas *quadripède* ou *tétrapode* ? Ça aurait eu l'avantage de ne

1. Mesuré, pesé, divisé (Bible, Livre de Daniel, V, 25 à 28).

pas être bâtard. Mais, en vérité, je me le suis demandé moi-même en l'écrivant, je l'ai maintenu je ne sais pas pourquoi, puis je me suis demandé ensuite comment on appelait dans mon enfance ces termes bâtards comme ça, mi-latins, mi-grecs. Je suis sûr d'avoir su comment les puristes appellent ça, et puis je l'ai oublié. Est-ce qu'il y a ici une personne qui sait comment on désigne les termes faits par exemple comme le mot *sociologie* ou *quadripode*, d'un élément latin et d'un élément grec ? Je l'en supplie, que celui qui le sait l'émette !…

Eh bien ! c'est pas encourageant ! Parce que depuis hier, hier, c'est-à-dire que c'était avant-hier, que j'ai commencé à le chercher et comme je ne trouvais toujours pas, depuis hier j'ai téléphoné à une dizaine de personnes qui me paraissaient les plus propices à me donner cette réponse… Bon… eh bien, tant pis !

Mes quadripodes en question, je les ai appelés ainsi pour vous donner l'idée qu'on peut s'asseoir dessus… histoire, puisque j'étais dans les mass media, de rassurer un peu les personnes. Mais, en réalité, je l'explique à l'intérieur, ceci, à propos de ce que j'ai isolé des quatre discours qui résultent de l'émergence du dernier venu, du discours de l'analyste. Le discours de l'analyste apporte en effet, dans un certain état actuel des pensées, un ordre dont s'éclairent d'autres discours qui ont émergé bien plus tôt. Je les ai disposés selon ce qu'on appelle une topologie, une topologie des plus simples, mais qui n'en est pas moins une topologie, topologie en ce sens qu'elle est mathématisable, et elle l'est de la façon la plus rudimentaire, à savoir qu'elle repose sur le groupement de pas plus de quatre points que nous appellerons *monade*.

Ça n'a l'air de rien. Néanmoins, c'est si fortement inscrit dans la structure de notre monde qu'il n'y a pas d'autre fondement au fait de l'espace que nous vivons. Remarquez bien ceci que, mettre quatre points à égale distance, c'est le maximum de ce que vous pouvez faire dans notre espace. Vous ne mettrez jamais cinq points à égale distance l'un de l'autre. Cette menue forme, que je viens de rappeler là, est là pour faire sentir de quoi il s'agit, si les quadripodes sont, non pas tétraèdre, mais tétrade, que le nombre des sommets soit égal à celui des surfaces est lié à ce même triangle arithmétique que j'ai tracé à mon dernier séminaire[2]. Comme vous le voyez, pour s'asseoir, ça n'est pas de tout repos, ni l'un, ni l'autre. La position de gauche [voir le schéma au début de la leçon], vous y êtes habitués, de sorte que vous ne la sentez même plus, mais celle de droite n'est pas plus confortable ; imaginez-vous assis sur un tétraèdre posé sur la pointe. C'est pourtant de là qu'il faut partir pour tout ce qu'il en est de ce

2. 19 janvier 1972.

qui constitue ce type d'assiette sociale qui repose sur ce qu'on appelle un discours. Et c'est cela que j'ai proprement avancé dans mon avant-avant-dernier séminaire. Le tétraèdre, pour l'appeler par son aspect présent, a de curieuses propriétés, c'est que s'il n'est pas comme celui-là, régulier – l'égale distance n'est là que pour vous rappeler les propriétés du nombre quatre, eu égard à l'espace – s'il est quelconque, il vous est proprement impossible d'y définir une symétrie. Néanmoins, il a ceci de particulier, c'est que, si ses côtés, à savoir ces petits traits que vous voyez qui joignent ce qu'on appelle, en géométrie, des sommets, si ces petits traits vous les vectorisez, c'est-à-dire, que vous y marquiez un sens, il suffit que vous posiez comme principe qu'aucun des sommets ne sera privilégié de ceci, qui serait forcément un privilège – puisque, si ça se passait, il y en aurait au moins deux qui ne pourraient pas en bénéficier – si donc vous posez que nulle part il ne peut y avoir convergence de trois vecteurs, ni nulle part divergence de trois vecteurs du même sommet, vous obtenez alors nécessairement la répartition :

| | |
|---|---|
| 2 arrivants | 1 partant |
| 2 arrivants | 1 partant |
| 1 arrivant | 2 partants |
| 1 arrivant | 2 partants |

c'est-à-dire que tous lesdits tétraèdres seront strictement équivalents et que dans tous les cas, vous pourrez, par suppression d'un des côtés, obtenir la formule par laquelle j'ai schématisé mes quatre discours :

Discours dit du Maître
Discours de l'Universitaire
Discours de l'Analyste
Discours de l'Hystérique,

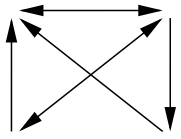

selon ceci :

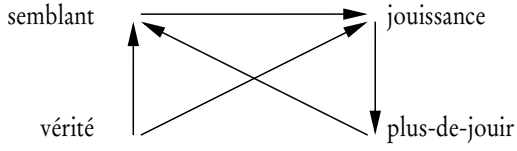


qui est la propriété d'un des sommets, la divergence, mais sans aucun vecteur qui arrive pour le nourrir, le discours mais qu'inversement, à l'opposé, vous avez ce trajet triangulaire. Ceci suffit à permettre de distinguer en tous les cas,

par un caractère qui est absolument spécial, ces quatre pôles que j'énonce des termes de la Vérité, du Semblant, de la Jouissance et du Plus-de-jouir.

Ceci est la topologie fondamentale d'où ressort toute fonction de la parole et mérite d'être commenté. C'est en effet une question que le discours de l'analyste est bien fait pour faire surgir que de savoir quelle est la fonction de la parole. *Fonction et champ de la parole et du langage*, c'est ainsi que j'ai introduit ce qui devait nous mener jusqu'à ce point présent de la définition d'un nouveau discours. Non pas certes que ce discours soit le mien, à l'heure où je vous parle, ce discours est bel et bien, depuis près de trois quarts de siècle, installé. Ce n'est pas une raison parce que l'analyste lui-même est capable, dans certaines zones, de se refuser à ce que j'en dis, qu'il n'est pas support de ce discours et, à la vérité, *être support*, ça veut dire seulement, dans l'occasion, *être supposé*. Mais que ce discours puisse prendre sens de la voix même de quelqu'un qui y est – c'est mon cas – tout autant sujet qu'un autre, c'est justement ce qui mérite qu'on s'y arrête, afin de savoir d'où se prend ce sens.

À entendre ce que je viens d'avancer, la question du sens, bien sûr, peut vous sembler ne pas poser de problèmes, je veux dire qu'il semble que le discours de l'analyste fait assez appel à l'interprétation pour que la question ne se pose pas. Effectivement, sur un certain gribouillage analytique, il semble qu'on peut lire – et ce n'est pas surprenant, vous allez voir pourquoi – tous les sens que l'on veut jusqu'au plus archaïque, je veux dire y avoir comme l'écho, la sempiternelle répétition de ce qui, du fond des âges, nous est venu sous ce terme, ce terme de sens, sous des formes dont il faut bien dire qu'il n'y a que leur superposition qui fasse sens. Car, à quoi se doit que nous comprenons quoi que ce soit du symbolisme usité dans l'Écriture sainte par exemple ? La rapprocher d'une mythologie, quelle qu'elle soit, chacun sait que c'est là une sorte de glissement des plus trompeurs ; personne, depuis un temps, ne s'y arrête. Que quand on étudie d'une façon sérieuse ce qu'il en est des mythologies, ce n'est pas à leur sens qu'on se réfère, c'est à la combinatoire des mythèmes. Référez-vous là-dessus à dès travaux donc je n'ai pas, je pense, à vous évoquer, une fois de plus, l'auteur.

La question est donc bien de savoir d'où ça vient, le sens.

Je me suis servi parce que c'était bien nécessaire, je me suis servi, pour introduire ce qu'il en est du discours analytique, je me suis servi sans scrupule du frayage dit linguistique et, pour tempérer des ardeurs qui, autour de moi, auraient pu s'éveiller trop tôt, vous faire retourner dans la fange ordinaire, j'ai rappelé que ne s'est soutenu quelque chose digne de ce titre linguistique comme

science, que ne s'est soutenu quelque chose qui semble avoir la langue comme telle, voire la parole, comme objet, que ça ne s'est soutenu qu'à condition de se jurer entre soi, entre linguistes, de ne jamais, plus jamais – parce qu'on n'avait fait que ça pendant des siècles – plus jamais, même de loin, faire allusion à l'origine du langage. C'était, entre autres, un des mots d'ordre que j'avais donné a cette forme d'introduction qui s'est articulée de ma formule *l'inconscient est structuré comme un langage*.

Quand je dis c'était pour éviter à mon audience le retour à une certaine équivoque fangeuse – c'est pas moi qui me sers de ce terme, c'est Freud lui-même, et nommément justement à propos des archétypes dits jungiens – ça n'est certainement pas pour lever maintenant cet interdit. Il n'est nullement question de spéculer sur quelque origine du langage. J'ai dit qu'il est question de formuler la fonction de la parole.

La fonction de la parole, il y a très longtemps que j'ai avancé ça, c'est d'être la seule forme d'action qui se pose comme vérité. Qu'est-ce que c'est, non pas que la parole, c'est une question superflue, non seulement je parle, vous parlez, et même *ça parle*, comme je l'ai dit, ça va tout seul, c'est un fait, je dirai même que c'est l'origine de tous les faits parce que quoi que ce soit ne prend rang de fait que quand c'est dit, il faut dire que je n'ai pas dit *quand c'est parlé*, il y a quelque chose de distinct entre parler et dire. Une parole qui fonde le fait, ça, c'est un dire, mais la parole fonctionne même quand elle ne fonde aucun fait, quand elle commande, quand elle prie, quand elle injurie, quand elle émet un vœu, elle ne fonde aucun fait.

Nous pouvons aujourd'hui ici, c'est pas des choses que j'irais produire là-bas, à l'autre place où heureusement je dis des choses plus sérieuses ! ici, parce que c'est impliqué dans ce sérieux que je développe toujours plus en pointe et en restant toujours à ladite pointe, comme à mon dernier séminaire, j'espère qu'il se fera qu'au prochain, il y aura moins de monde parce qu'il n'était pas rigolo, mais enfin ici on peut rigoler, c'est des amusements comiques.

Dans l'ordre de l'amusement comique, la parole, ce n'est pas pour rien que, dans les dessins animés, on vous la chiffre sur des banderoles, la parole c'est comme là où ça bande… rôle ou pas… ! C'est pas pour rien que ça instaure la dimension de la vérité, parce que la vérité, la vraie, la vraie vérité, la vérité telle qu'il se fait qu'on a commencé à l'entrevoir seulement avec le discours analytique, c'est ce que révèle ce discours à tout un chacun, qui simplement s'y engage d'une façon axante comme analysant, c'est que – excusez-moi de reprendre ce terme, mais puisque j'ai commencé, je ne l'abandonne pas – c'est

que, là-bas, place du Panthéon, j'appelle F de *x*, c'est que de bander ça n'a aucun rapport avec le sexe, pas avec l'autre, en tout cas !

Bander – on est ici entre des murs – bander pour une femme, faut tout de même appeler ça par son nom, ça veut dire lui donner la fonction de *x*, ça veut dire la prendre comme phallus. Ce n'est pas rien, le phallus ! Je vous ai déjà expliqué, là-bas où c'est sérieux, je vous ai expliqué ce que ça fait, je vous ai dit que la signification du phallus, c'est le seul cas de génitif pleinement équilibré. Ça veut dire que le phallus, c'est que ce que vous expliquait, ce matin – je dis ça pour ceux qui sont un peu avertis – c'est que ce que vous expliquait Jakobson, le phallus, c'est la signification, c'est ce par quoi le langage signifie, il n'y a qu'une seule *Bedeutung*, c'est le phallus.

Partons de cette hypothèse, ça nous expliquera très largement l'ensemble de la fonction de la parole, car elle n'est pas toujours appliquée à dénoter des faits, c'est tout ce qu'elle peut faire, on ne dénote pas des choses, on dénote des faits mais c'est tout à fait par hasard, de temps en temps, la plupart du temps elle supplée à ceci que la fonction phallique est justement ce qui fait qu'il n'y a chez l'homme que les relations que vous savez, mauvaises, entre les sexes. Alors que partout ailleurs, au moins pour nous, ça semble aller… comme à la coule.

Alors c'est pour ça que dans mon petit… quadripode, dans mon petit quadripode, vous voyez au niveau de la vérité, deux choses, deux vecteurs qui divergent, ce qui exprime que la jouissance, qui est tout au bout de la branche de droite c'est une jouissance certes phallique, mais qu'on ne peut dire jouissance sexuelle et que, pour que se maintienne quiconque de ces drôles d'animaux, ceux qui sont proie de la parole, il faut qu'il y ait ce pôle qui est corrélatif du pôle de la jouissance en tant qu'obstacle au rapport sexuel, c'est ce pôle que je désigne du semblant. C'est aussi clair pour un partenaire, enfin si nous osons, comme ça se fait tous les jours, les épingler de leur sexe, il est éclatant que l'homme, comme la femme, ils font semblant chacun dans ce rôle. Quand il n'y a que cette histoire…

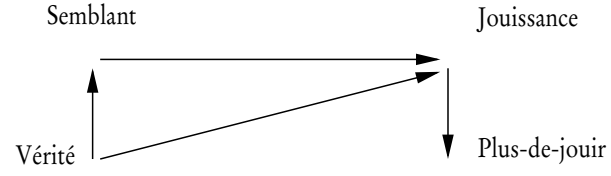


mais l'important au moins quand il s'agit de la fonction de la parole, c'est que les pôles soient définis, celui du semblant et celui de la jouissance.

S'il y avait chez l'homme, ce que nous imaginons de façon purement gratuite qu'il y ait, une jouissance spécifiée de la polarité sexuelle, ça se saurait. Ça s'est

peut être su, des âges entiers s'en sont vantés, et après tout, nous avons de nombreux témoignages, malheureusement purement ésotériques, qu'il y a eu des temps où on croyait vraiment savoir comment tenir ça. Il y a eu un Van Gennep dont le livre m'a paru excellent, qui pique par-ci par-là, enfin, il fait comme tout le monde, il pique plus près de ce qu'il a de la tradition écrite chinoise, dont le sujet est le savoir sexuel, ce qui n'est pas très étendu, je vous assure, ni non plus très éclairé ! Mais enfin, regardez ça, si ça vous amuse *La Vie sexuelle dans la Chine ancienne*. Je vous défie d'en tirer rien qui puisse vous servir dans ce que j'appelai, tout à l'heure, l'état actuel des pensées !

L'intérêt de ce que je pointe, ce n'est pas de dire que depuis toujours les choses en sont de même que le point où nous en sommes venus. Il y a peut-être eu, il y a peut-être encore même quelque part, mais, c'est curieux, c'est toujours dans des endroits où il faut vraiment sérieusement montrer patte blanche pour entrer, des endroits où il se passe entre l'homme et la femme cette conjonction harmonieuse qui les ferait être au septième ciel, mais c'est tout de même très curieux qu'on n'en entende jamais parler que du dehors.

Par contre, il est bien clair qu'à travers une des façons que j'ai défini, que c'est plutôt avec grand Φ que chacun a rapport qu'avec l'autre ; ça devient pleinement confirmé dès qu'on regarde ce qu'on appelle, d'un terme qui tombe si bien, comme ça, grâce à l'ambiguïté du latin ou du grec, qu'on appelle des *homos* – *ecco homo*, comme je le dis… – il est tout à fait certain que les homos, ça bande bien mieux et plus souvent, et plus ferme, ce qui est curieux, mais enfin c'est tout de même un fait auquel pour une personne qui, depuis un certain temps, a un peu entendu parler, ça ne fait pas de doute. Ne vous y trompez pas, quand même, il y a homo et homo, hein ! Je ne parle pas d'André Gide, il ne faut pas croire qu'André Gide était un homo.

Ça nous introduit à la suite. Ne perdons pas la corde, il s'agit du sens. Pour que quelque chose ait du sens, dans l'état actuel des pensées, c'est triste à dire, mais il faut que ça se pose comme normal. C'est bien pour ça qu'André Gide voulait que l'homosexualité fût normale ; et, comme vous pouvez peut-être en avoir des échos, dans ce sens, il y a foule. En moins de deux, ça, ça va tomber sous la cloche du normal, à tel point qu'on aura de nouveaux clients en psychanalyse qui viendront nous dire : « Je viens vous trouver parce que je ne pédale pas normalement ! » Ça va devenir un embouteillage !

Et l'analyse est partie de là. Si la notion de normal n'avait pas pris, à la suite des accidents de l'histoire, une pareille extension, elle n'aurait jamais vu le jour. Tous les patients, non seulement qu'a pris Freud, mais c'est très clair à le lire que c'est

une condition pour entrer en analyse, au début, le minimum, c'était d'avoir une bonne formation universitaire. C'est dit dans Freud en clair. Je dois le souligner, parce que le discours universitaire dont j'ai dit beaucoup de mal, et pour les meilleures raisons, mais quand même c'est lui qui abreuve le discours analytique.

Vous comprenez, vous ne pouvez plus vous imaginer. C'est pour vous faire imaginer quelque chose, si vous en êtes capables, mais qui sait ?… à l'entraînement de ma voix… vous pouvez même pas imaginer ce que c'était une zone du temps qu'on appelle, à cause de ça, antique, où la δοχα, vous savez, la δοχα, la célèbre δοχα dont on parle dans le Menon, mais non !, mais non ! y avait de la δοχα qui n'était pas universitaire. Mais actuellement, il n'y a pas une δοχα, si futile, si boiteuse, cahin-caha, voire conne soit-elle, qui ne soit rangée quelque part dans un enseignement universitaire ! Il n'y a pas d'exemple d'une opinion, aussi stupide soit-elle, qui ne soit repérée, voire, à l'occasion de ce qu'elle est repérée, d'être enseignée. Ça, ça fausse tout ! Parce que, quand Platon, enfin, parle de δοχα comme de quelque chose dont il ne sait littéralement que faire, lui, philosophe, qui cherche à fonder une science, il s'aperçoit que la δοχα, il en rencontre à tous les coins de rue ; il y en a de vraies. Naturellement, il n'est pas foutu de dire pourquoi, non plus qu'aucun philosophe, mais personne ne doute qu'elles soient vraies, parce que la vérité, ça s'impose. Cela faisait un contexte, mais complètement différent de ce qui s'appelle philosophie, que la δοχα ne soit pas normée. Il n'y a pas de trace du mot *norme* nulle part dans le discours antique. C'est nous qui avons inventé ça, et naturellement en allant chercher un nom grec rarissime !

Il faut quand même partir de là pour voir que le discours de l'analyste, c'est pas apparu par hasard. Il fallait qu'on en soit au dernier état d'extrême urgence pour que ça sorte. Bien entendu, puisque c'est un discours de l'analyste, ça prend, comme tous mes discours, les quatre que j'ai nommés, le sens du génitif objectif, le discours du Maître ; c'est le discours sur le Maître, on l'a bien vu, avec l'acmé de l'épopée philosophique, dans Hegel. Le discours de l'analyste, c'est la même chose. On parle de l'analyste, c'est lui l'objet *a*, comme je l'ai souvent souligné. Cela ne lui rend pas facile naturellement de bien saisir quelle est sa position. Mais d'un autre côté, elle est de tout repos, puisque c'est celle du semblant.

Alors notre Gide, pour continuer la tresse – je prends le Gide, puis je le relaisserai, puis on le reprendra ensemble, et ainsi de suite – notre Gide, là, parce qu'il est quand même exemplaire, il ne nous sort pas de notre petite affaire, bien loin de là ! Son affaire, c'est d'être désiré, comme nous trouvons ça couramment dans l'exploration analytique. Il y a des gens à qui ça a manqué dans leur petite

enfance, d'être désiré. Cela les pousse à faire des trucs pour que ça leur arrive sur le tard. C'est très répandu. Mais il faut tout de même bien cliver les choses. Cela n'est pas sans rapport, pas du tout avec le discours. Ce n'est pas de ces paroles comme il en sort un peu partout quand on est au carnaval. Le discours et le désir, là, ça a le rapport le plus étroit. C'est même pour ça que je suis arrivé à isoler – enfin, du moins, je le pense – la fonction de l'objet *a*. C'est un point-clé dont on n'a pas encore beaucoup tiré parti, je dois dire, ça viendra tout doucement.

L'objet *a*, c'est ce par quoi l'être parlant, quand il est pris dans des discours se détermine. Il ne sait pas du tout ce qui le détermine ; c'est l'objet *a*, en quoi il est déterminé, il est déterminé comme sujet, c'est-à-dire qu'il est divisé comme sujet, il est la proie du désir. Ça a l'air de se passer au même endroit que les paroles subvertissantes, mais ce n'est pas du tout pareil, c'est tout à fait régulier, ça produit, c'est une production, ça produit mathématiquement, c'est le cas de le dire, cet objet *a* en tant que cause dudit désir.

C'est encore celui que j'ai appelé, comme vous le savez, l'objet métonymique, ce qui court tout au long de ce qui se déroule comme discours, discours plus ou moins cohérent, jusqu'à ce que ça bute et que toute l'affaire se termine en eau de boudin. Il n'en reste pas moins que c'est de là, et c'est ça l'intérêt, que nous prenons l'idée de la cause. Nous croyons que dans la nature, il faut que tout ait une cause, sous prétexte que nous sommes causés par notre propre bla-bla-bla. Oui ! Il y a tous les traits, chez André Gide, que les choses sont bien telle que je vous l'ai dit. C'est d'abord sa relation avec l'Autre suprême ; il ne faut pas croire du tout, malgré tout ce qu'il a pu dire, que ça n'avait pas d'incidence, le grand Autre. Là où ça prend forme, le *a*, il en avait même une notion tout à fait spécifiée, c'est à savoir que le plaisir de ce grand Autre, c'était de déranger celui de tous les petits !… Moyennant quoi il pigeait très bien qu'il y avait là un point de tracas qui le sauvait évidemment du délaissement de son enfance. Toutes ses taquineries avec Dieu, c'était, enfin, quelque chose de fortement compensatoire pour quelqu'un qui avait si mal commencé. Ce n'est pas son privilège.

J'avais commencé autrefois – je n'en ai fait qu'une leçon dans mes séminaires qu'on appelle – quelque chose sur le Nom du Père. Naturellement, j'ai commencé par le père même. Enfin, j'ai parlé pendant une heure, une heure et demie, de la jouissance de Dieu. Si j'ai dit que c'était un badinage… mystique, c'était pour ne plus jamais en parler. Il est certain que depuis qu'il n'y a qu'un Dieu, seul et unique, enfin, le Dieu qui a fait émerger une certaine ère historique, c'est justement celui-là, celui qui dérange le plaisir des autres. Il n'y a même que ça

qui compte. Il y a bien les épicuriens, qui ont tout fait pour enseigner la méthode, pour ne pas se laisser déranger par chacun, ça a foiré. Il y en avait d'autres, qui s'appelaient les stoïciens et qui ont dit, « mais il faut au contraire se rouler dans le plaisir divin ». Mais, ça rate aussi, vous savez, ça ne joue qu'entre les deux. C'est la tracasserie qui compte. Avec ça, vous êtes tous dans votre aire naturelle. Vous ne jouissez pas, bien sûr, ça serait exagéré de le dire, d'autant plus que, de toute façon, c'est trop dangereux. Mais enfin, on ne peut pas dire que vous n'ayez pas du plaisir, hein ! C'est même là-dessus qu'est fondé le processus primaire.

Tout ça nous remet au pied du mur, qu'est-ce que c'est que le sens ? Eh bien, il vaut mieux repartir au niveau du désir. Le plaisir que l'autre vous fait, c'est courant, on appelle ça même, dans une zone plus noble, de l'art – l – apostrophe. C'est là qu'il faut attentivement considérer le mur, parce qu'il y a une zone du sens bien éclairée par exemple par le nommé Léonard de Vinci, comme vous le savez, qui a laissé quelques manuscrits et menues babioles, pas tellement, il n'a pas peuplé les musées, mais il a dit de profondes vérités, il a dit de profondes vérités dont tout le monde devrait toujours se souvenir, il a dit : « Regardez le mur »… comme moi, puis, depuis ce temps, il est devenu le Léonard des familles, on fait cadeau de ses manuscrits, il y a un ouvrage de luxe, même à moi, on m'en a donnée une paire, vous vous rendez compte, enfin. Mais ça ne veut pas dire que ce n'est pas lisible… Alors il vous explique : « Regardez bien le mur… » comme ici c'est un peu sale. Si c'était mieux entretenu, il y aurait des taches d'humidité et peut-être même des moisissures. Eh bien, si vous en croyez Léonard, s'il y a une tache de moisissure, c'est une très belle occasion pour la transformer en madone ou bien en athlète musculeux – ça, ça se prête encore mieux, parce que dans la moisissure, il y a toujours des ombres, des creux – c'est très important ça, s'apercevoir qu'il y a une classe des choses sur les murs, qui prête à la figure, à la création d'art, comme on dit. C'est le figuratif même, ici, la tache question. Il faut tout de même savoir le rapport qu'il y a entre ça et quelque chose d'autre qui peut venir sur le mur, c'est à savoir les ravinements, non pas seulement de la parole – encore que ça arrive, c'est bien comme ça que ça commence toujours – mais du discours. Autrement dit, si c'est du même ordre, la moisissure sur le mur ou l'écriture, ça devrait intéresser ici un certain nombre de personnes qui, je pense, il n'y a pas très longtemps – ça commence à vieillir – se sont beaucoup occupés d'écrire des choses, des lettres d'amour sur les murs. C'était un vachement beau temps. Il y en a qui ne s'en sont jamais consolés, du temps où on pouvait écrire sur les murs et où d'un truc dans

Publicis, on déduisait que les murs avaient la parole. Comme si ça pouvait arriver ! Je voudrais simplement faire remarquer qu'il vaudrait beaucoup mieux qu'il n'y ait jamais rien eu d'écrit sur les murs. Ce qui y est déjà écrit, il faudrait même l'en retirer. « Liberté – Égalité – Fraternité » par exemple, c'est indécent ! « Défense de fumer », c'est pas possible, d'autant plus que tout le monde fume, il y a là une erreur de tactique. Je l'ai déjà dit tout à l'heure pour la lettre d'(a)mur, tout ce qui s'écrit renforce le mur. C'est pas forcément une objection. Mais ce qu'il y a de certain, c'est qu'il ne faut pas croire que ça soit absolument nécessaire, mais ça sert quand même parce que si on n'avait jamais rien écrit sur un mur, quel qu'il soit, celui-là ou les autres, eh bien ! c'est un fait, on n'aurait pas fait un pas dans le sens de ce qui peut-être est à regarder au-delà du mur.

Voyez-vous, il y a quelque chose où je serai amené un peu à vous parler cette année, c'est les rapports de la logique et de la mathématique. Au-delà du mur, pour vous le dire tout de suite, il n'y a, à notre connaissance, que ce réel qui se signale justement de l'impossible, de l'impossible de l'atteindre au-delà du mur. Il n'en reste pas moins que c'est le réel. Comment est-ce qu'on a pu faire pour en avoir l'idée, il est certain que le langage y a servi pour un bout. C'est même pour ça que j'essaie de faire ce petit pont dont vous avez pu voir dans mes derniers séminaires l'amorce, à savoir comment est-ce que l'Un fait son entrée. C'est ce que j'ai exprimé déjà depuis trois ans avec des symboles, le $S_1$ et le $S_2$. Le premier, je l'ai désigné, comme ça, pour que vous y entendiez un petit quelque chose, du signifiant maître et le second, du savoir.

Mais est-ce qu'il y aurait $S_1$, s'il n'y avait pas $S_2$ ? C'est un problème, parce qu'il faut qu'ils soient deux d'abord pour qu'il y ait $S_1$. J'ai abordé la chose, là, au dernier séminaire, en vous montrant que de toutes façons, ils sont au moins deux même pour qu'un seul surgisse : zéro et un, comme on dit, ça fait deux. Mais ça, c'est au sens où l'on dit que c'est infranchissable. Néanmoins, ça se franchit quand on est logicien, comme je vous l'ai déjà indiqué à me référer à Frege. Mais enfin, il ne vous est, bien sûr, pas moins apparu que c'était franchi d'un pied allègre et que je vous indiquai à ce moment – j'y reviendrai – qu'il y avait peut-être plus d'un petit pas. L'important n'est pas là.

Il est très clair que quelqu'un dont vous avez entendu, sans doute certains, parler pour la première fois ce matin, René Thom, qui est mathématicien, il n'est pas pour ceci que la logique, c'est-à-dire le discours qui se tient sur le mur, soit quelque chose qui suffise même à rendre compte du nombre, premier pas de la mathématique. Par contre, il lui semble pouvoir rendre compte, non seulement de ce qui se trace sur le mur – ça n'est rien d'autre que la vie même, ça commence

à la moisissure, comme vous savez – rendre compte par le nombre, l'algèbre, les fonctions, la topologie, rendre compte de tout ce qui se passe dans le champ de la vie. J'y reviendrai. Je vous expliquerai que le fait qu'il retrouve, dans telle fonction mathématique, le tracé même de ces courbes que fait la prime moisissure avant de s'élever jusqu'à l'homme, que ce fait le pousse jusqu'à cette extrapolation de penser que la topologie peut fournir une typologie des langues naturelles. Je ne sais pas si la question est actuellement tranchable. J'essayerai de vous donner une idée d'où est son incidence actuelle, rien de plus.

Ce que je peux dire, c'est qu'en tout cas, le clivage du mur, le fait qu'il y ait quelque chose d'installé devant, que j'ai appelé parole et langage, et que c'est d'un autre côté que ça travaille, peut-être mathématiquement, il est bien certain que nous ne pouvons pas en avoir d'autre idée. Que la science repose, non, comme on le dit, sur la quantité, mais sur le nombre, la fonction et la topologie, c'est ce qui ne fait pas de doute. Un discours qui s'appelle la Science, a trouvé le moyen de se construire derrière le mur. Seulement ce que je crois devoir nettement formuler et ce en quoi je crois être d'accord avec tout ce qu'il y a de plus sérieux dans la construction scientifique, c'est qu'il est strictement impossible de donner à quoi que ce soit qui s'articule en termes algébriques ou topologiques, l'ombre d'un sens. Il y a du sens pour ceux qui, devant le mur, se complaisent de taches de moisissures qui se trouvent si propices à être transformées en madone ou en dos d'athlète. Mais, il est évident que nous ne pouvons pas nous contenter, enfin, de ces sens confusions. Cela ne sert, en fin de compte, qu'à retentir sur la lyre du désir, sur l'érotisme, pour appeler les choses par leur nom.

Mais devant le mur, il se passe d'autres choses, et c'est ce que j'appelle des discours. Il y en a eu d'autres que ces miens quatre, que j'ai énumérés et qui ne se spécifient d'ailleurs qu'à devoir vous faire apercevoir tout de suite qu'ils se spécifient comme tels comme n'étant que quatre. Il est bien sûr qu'il y en a eu d'autres dont nous ne connaissons plus rien que ce qui converge dans ceux-là qui sont les quatre qui nous restent, ceux qui s'articulent de la ronde du petit *a*, du $S_1$ et du $S_2$ et même du sujet – qui paye les pots cassés – et qui, de cette ronde, à se déplacer selon ces quatre sommets à la suite, nous ont permis de détacher quelque chose pour nous repérer. C'est quelque chose qui nous donne l'état actuel de ce qui, de lien social, se fonde du discours, c'est-à-dire quelque chose où, quelque place qu'on y occupe, du maître, de l'esclave, du produit ou de ce qui supporte toute l'affaire, quelle que soit la place qu'on y occupe, on n'y entrave jamais que pouic.

Le sens, d'où surgit-il ? C'est en ça qu'il est très important d'avoir fait ce clivage, maladroit sans doute, qu'a fait Saussure – comme le rappelait ce matin Jakobson du signifiant et du signifié, chose d'ailleurs qu'il héritait, c'est pas pour rien, des stoïciens, dont tout à l'heure je vous ai dit la position bien particulière dans ces sortes de manipulations. Ce qu'il y a d'important, bien sûr, ce n'est pas que le signifiant et le signifié s'unissent et que ce soit le signifié qui nous permette de distinguer ce qu'il y a de spécifique dans le signifiant, bien au contraire, c'est que le signifié d'un signifiant, ce que j'articule des petites lettres que je vous ai dit tout à l'heure, le signifié d'un signifiant, là où on accroche quelque chose qui peut ressembler à un sens, ça vient toujours de la place que le même signifiant occupe dans un autre discours. C'est bien ça qui leur est, à tous, monté à la tête quand le discours analytique s'est introduit. Il leur a semblé qu'ils comprenaient tout… Les pauvres ! Heureusement que, grâce à mes soins, ce n'est pas votre cas. Si vous compreniez ce que je raconte ailleurs, là où je suis sérieux, vous n'en croiriez pas vos oreilles. C'est même pour ça que vous n'en croyez pas vos oreilles. C'est parce qu'en réalité, vous le comprenez, mais enfin, vous vous tenez à distance. Et c'est bien compréhensible puisque, dans la grande majorité, le discours analytique ne vous a pas encore attrapé. Ça viendra malheureusement, car il a de plus en plus d'importance.

Je voudrais quand même dire quelque chose sur le savoir de l'analyste, à condition que vous ne vous en teniez pas là. Si mon ami René Thom arrive si aisément à trouver par des coupes de surfaces mathématiques compliquées, quelque chose comme un dessin, une zébrure, enfin, quelque chose qu'il appelle aussi bien une pointe, une écaille, une fronce, un pli, et à en faire un usage véritablement captivant, si, en d'autres termes, il y a entre telle tranche d'une chose qui n'existe qu'à ce qu'on puisse écrire, il existe un *x* qui satisfait à la fonction F de *x*, oui, s'il fait ça avec tellement d'aisance, il n'en reste pas moins que, tant que ça n'aura pas rendu raison d'une façon exhaustive de ce avec quoi, malgré tout, il est bien forcé de vous l'expliquer, à savoir, le langage commun et la grammaire autour, il restera là une zone que j'appelle *zone du discours* et qui est celle sur laquelle l'analytique des discours jette un vif jour.

Qu'est-ce qui là-dedans peut se transmettre d'un savoir ? Enfin, il faut choisir ! Ce sont les nombres qui savent, qui savent parce qu'ils ont fait, ils ont fait s'émouvoir cette matière organisée en un point, bien sûr, immémorial, et qui continuent de savoir ce qu'ils font. Il y a une chose bien certaine, c'est que c'est de la façon la plus abusive que nous mettons là-dedans un sens, que toute idée d'évolution, de perfectionnement, alors que dans la chaîne animale supposée,

nous ne voyons absolument rien qui atteste tout de même cette adaptation soi-disant continue, à tel point qu'il a bien fallu tout de même qu'on y renonce et qu'on dise qu'après tout, ceux qui passent, alors là, ce sont ceux qui ont pu passer. On appelle ça, la sélection naturelle. Ça veut strictement rien dire. Ça a comme ça un petit sens emprunté à un discours de pirate, et puis pourquoi pas celui-là ou un autre ? La chose la plus claire qui nous apparaît, c'est qu'un être vivant ne sait pas toujours très bien quoi faire d'un de ses organes. Et après tout, c'est peut-être un cas particulier de la mise en évidence, par le discours analytique, du côté embarrassant que ça a, le phallus. Qu'il y ait un corrélât entre ça, comme je l'ai souligné, au début de ce discours, un corrélât entre ça et ce qui se fomente de la parole, nous ne pouvons rien en dire de plus. Que, au point où nous en sommes de l'état actuel des pensées, ça fait la sixième fois que je viens d'employer cette formule, il est bien clair que ça n'a pas l'air de tracasser personne, c'est pourtant bien quelque chose qui vaudrait qu'on y revienne parce que, l'état actuel des pensées, j'en fais un meuble, c'est pourtant vrai, hein ? C'est pas un idéalisme de dire que les pensées sont aussi strictement déterminées que le dernier gadget. En tout cas dans l'état actuel des pensées, on a le discours analytique qui, quand on veut bien l'entendre pour ce qu'il est, se montre lié à une curieuse adaptation, parce qu'enfin, si c'est vrai, cette histoire de castration, ça veut dire que chez l'homme, la castration, c'est le moyen d'adaptation à la survie. C'est impensable, mais c'est vrai. Tout cela n'est peut-être qu'un artifice, un artefact de discours. Que ce discours, si savant à compléter les autres, que ce discours se soutienne, c'est peut-être seulement une phase historique. La vie sexuelle de la Chine ancienne va peut être refleurir, elle aura un certain nombre de jolies sales ruines à engloutir avant que ça se passe !

Mais pour l'instant, qu'est-ce que ça veut dire, ce sens que nous apportons ?

Ce sens, en fin de compte, est énigme, et justement parce qu'il est sens. II y a quelque part, dans la seconde édition d'un volume, de ce volume-là que j'ai laissé, dans un temps, sortir, qui s'appelle *Écrits*, il y a un petit ajout qui s'appelle « La métaphore du sujet ». J'ai joué longtemps sur la formule dont se régalait mon cher ami Perelman, « un océan de fausse science ». On n'est jamais bien sûr et je vous conseille de partir de là, de ce que j'ai derrière la tête quand je m'amuse justement ! « Un océan de fausse science », c'est peut-être le savoir de l'analyste, pourquoi pas ? Pourquoi pas, justement si, justement c'est seulement de sa perspective que se décante ceci que la science n'a pas de sens, mais qu'aucun sens de discours, à ne se soutenir que d'un autre, n'est que sens partiel.

Si la vérité ne peut jamais que se mi-dire, c'est là le noyau, c'est là l'essentiel

du savoir de l'analyste, c'est qu'à cette place-là que j'ai appelée tétrapode ou quadripède à la place de la vérité se tient $S_2$, le savoir. C'est un savoir lui-même qui est donc toujours à mettre en question. De l'analyse, il y a une chose par contre à prévaloir, c'est qu'il y a un savoir qui se tire du sujet lui-même ; à la place, pôle de la jouissance, le discours analytique met $\mathcal{S}$. C'est dans le trébuchement, dans l'action ratée, dans le rêve, dans le travail de l'analysant que résulte ce savoir, ce savoir qui, lui, n'est pas supposé, il est savoir, savoir caduque, rogaton de savoir, surrogaton de savoir, c'est cela l'inconscient. Ce savoir-là, c'est ce que j'assume, [ce que] je définis, pour ne pouvoir se poser, trait nouveau dans l'émergence, que de la jouissance du sujet.

# Leçon V

*3 mars 1972*

Je m'excuse, c'est la première fois que je suis en retard. Je vous avertis, je suis malade. Vous êtes là, j'y suis aussi, c'est bien pour vous. Je veux dire par là que je me sens anormalement bien sous l'influence d'une petite température et de quelques drogues, de sorte que, si jamais, tout d'un coup cette situation changeait, j'espère que ceux qui m'entendent depuis longtemps expliqueront aux nouveaux que c'est la première fois que ça m'arrive.

Alors je vais essayer, ce soir, donc d'être au niveau de ce que vous attendez, ce que vous attendez ici où j'ai dit que je m'amuse. Ça n'est pas absolument forcé que ça reste toujours du même ton. Vous voudrez bien m'excuser, ça ne sera certainement pas dû à mon état anormal. Ça sera bien selon la ligne de ce que j'ai, ce soir, l'intention de vous dire.

Ailleurs évidemment je ne ménage guère mon auditoire. Si quelques-uns qui sont là – j'en aperçois quelques-uns – se souviennent de ce dont j'ai parlé la dernière fois, j'ai parlé en somme de cette chose que j'ai résumée dans le nœud borroméen, je veux dire une chaîne de trois, et telle qu'à détacher un des anneaux de cette chaîne, les deux autres ne peuvent plus un seul instant tenir ensemble. De quoi ça relève ? Je suis bien forcé de vous l'expliquer, puisqu'après tout je ne suis pas sûr que donné tout simple, tout brut comme ça, ça se suffise pour tous.

Ça veut dire une question concernant ce qui est la condition du discours de l'inconscient, ça veut dire une question posée à ce qu'est le langage. En effet, c'est là une question qui n'est pas tranchée. Le langage doit-il être abordé dans sa grammaire, auquel cas, c'est certain, il relève d'une topologie…

X — Qu'est-ce que c'est une topologie ?

LACAN — Qu'est-ce que c'est qu'une topologie ? Comme cette personne est gentille ! Une topologie, c'est une chose qui a une définition mathématique. La topologie, c'est ceci qui s'aborde d'abord par des rapports non métriques, par des rapports déformables. C'est à proprement parler le cas de ces sortes de cercles souples qui constituaient mon :

JE TE DEMANDE – DE REFUSER – CE QUE JE T'OFFRE

Chacun est une chose fermée souple et qui ne tient qu'à être enchaînée aux autres. Rien ne se soutient tout seul. Cette topologie, du fait de son insertion mathématique, est liée à des rapports – justement c'est ce que servait à démontrer mon dernier séminaire – elle est liée à des rapports de pure signifiance, c'est-à-dire que c'est en tant que ces trois termes sont trois que nous voyons que de la présence du troisième s'établit entre les deux autres une relation. C'est cela que veut dire le nœud borroméen.

Il y a une autre façon d'aborder le langage et, bien sûr, la chose est actuelle, elle est actuelle pour le fait que quelqu'un que j'ai nommé – il se trouve que je l'ai nommé juste après que l'eût fait Jakobson, mais que, comme il arrive, je l'avais connu juste avant – c'est à savoir un nommé René Thom, et ce quelqu'un tente en somme, certainement non sans en avoir déjà frayé certaines voies, à aborder la question du langage sous le biais sémantique, c'est-à-dire non pas de la combinaison signifiante en tant que la mathématique pure peut nous aider à la concevoir comme telle, mais sous l'angle sémantique, c'est-à-dire non sans recourir aussi à la mathématique, à trouver dans certaines courbes, ajouterai-je, certaines formes, ajouterais-je, qui se déduisent de ces courbes, quelque chose qui nous permettrait de concevoir le langage comme, dirai-je, quelque chose comme l'écho des phénomènes physiques. C'est à partir, par exemple, dans ce qui est purement et simplement communication de phénomènes de résonance que seraient élaborées des courbes qui, pour valoir dans un certain nombre de relations fondamentales, se trouveraient secondairement se rassembler, s'homogénéiser, si l'on peut dire, être prises dans une même parenthèse d'où résulteraient les diverses fonctions grammaticales. Il me semble qu'il y a déjà un obstacle à concevoir les choses ainsi, c'est qu'on est forcé de mettre sous le même terme, *verbe*, des types d'action fort différents. Pourquoi le langage aurait-il en quelque sorte rassemblé dans une même catégorie des fonctions qui ne peuvent se concevoir d'origine que sous des modes d'émergence très différents ? Néanmoins la question reste en suspens.

Il est certain qu'il y aurait quelque chose d'infiniment satisfaisant à considérer que le langage est en quelque sorte modelé sur les fonctions supposées être de la réalité physique, même si cette réalité n'est abordable que par le biais d'une fonctionnalisation mathématique.

Ce que je suis, pour moi, en train, pour vous, d'avancer, c'est quelque chose qui foncièrement s'attache à l'origine purement topologique du langage. Cette origine topologique, je crois pouvoir en rendre compte à partir de ceci qu'elle est liée essentiellement à quelque chose qui arrive sous le biais, chez l'être parlant, de la sexualité. L'être parlant est-il parlant à cause de ce quelque chose qui est arrivé à la sexualité parce qu'il est l'être parlant, c'est une affaire où je m'abstiens de trancher, vous en laissant le soin.

Le schème fondamental de ce dont il s'agit et que, ce soir, je vais tenter de pousser devant vous un peu plus avant est ceci, la fonction dite sexualité est définie, autant que nous en sachions quelque chose – nous en savons quand même un bout, ne serait-ce que par expérience – de ceci que les sexes sont deux, quoi qu'en pense un auteur célèbre, qui, je dois dire, dans son temps, avant qu'elle eût pondu ce livre qui s'appelle *Le Deuxième Sexe*, avait cru, en raison de je ne sais quelle orientation – car, à la vérité, je n'avais encore commencé de rien enseigner – avait cru devoir en référer à moi avant de pondre *Le Deuxième Sexe*. Elle m'appela au téléphone pour me dire qu'assurément elle avait besoin de mes conseils pour l'éclairer sur ce qui devait être l'affluent psychanalytique à son ouvrage. Comme je lui faisais remarquer qu'il faudrait bien au moins – c'est un minimum, puisque je parle depuis vingt ans et ce n'est pas par hasard – qu'il faudrait bien cinq ou six mois pour que je lui débrouille la question, elle me fit observer qu'il n'était pas question, bien sûr, qu'un livre qui était déjà en cours d'exécution attendît si longtemps, les lois de la production littéraire étant telles qu'il lui semblait exclu d'avoir avec moi plus de trois ou quatre entretiens. À la suite de quoi je déclinai cet honneur.

Le fondement de ce que je suis, depuis un moment, en train de sortir pour vous, très précisément depuis l'année dernière, est très précisément ceci qu'il n'y a pas de deuxième sexe. Il n'y a pas de deuxième sexe à partir du moment où entre en fonction le langage. Ou pour dire les choses autrement concernant ce qu'on appelle l'hétérosexualité, c'est très précisément en ceci, c'est que le mot ετεροζ, qui est le terme qui sert à dire *autre* en grec, est très précisément dans cette position pour le rapport que chez l'être parlant on appelle sexuel, de se vider en tant qu'être et c'est précisément ce vide qu'il offre à la parole que j'appelle le lieu de l'Autre, à savoir ce où s'inscrivent les effets de ladite parole. Je

ne vais pas nourrir ce que je dis – parce que, après tout, ça nous retarderait ici – de quelques références étymologiques, comment ετεροζ se dit dans certain dialecte grec que je vous épargnerai même de vous nommer, αετεροζ, comment cet ετεροζ se rallie à δευτεροζ et très précisément marque que ce « deuteroz », dans l'occasion, est si je puis dire élidé.

$$\exists x \,.\overline{\Phi x} \qquad \overline{\exists x} \,.\overline{\Phi x}$$

$$\forall x \,.\Phi x \qquad \overline{\forall x} \,.\Phi x$$

Il est clair que ceci peut paraître surprenant, comme il est évident que depuis des temps une telle formule – car je ne sache pas qu'il y ait un repère d'un temps où elle aurait été formulée – une telle formule est très précisément ce qui est ignoré. Je prétends néanmoins et je vous soutiens – c'est ce que vous voyez au tableau – que c'est là ce qu'apporte l'expérience psychanalytique. Pour ceci, rappelons sur quoi repose ce que nous pouvons avoir de la conception, non pas de l'hétérosexualité – puisqu'elle est en somme fort bien nommée, si vous suivez ce que je viens d'avancer à l'instant – mais de la bisexualité.

Au point où nous en sommes de nos énoncés concernant ladite sexualité, qu'avons nous ? Ce à quoi nous nous référons – et ne croyez pas que ça aille de soi – ce à quoi nous nous référons, c'est au modèle supposé animal. Il y a donc un rapport entre les sexes et l'image animale de la copulation, qui nous semble pour nous un modèle suffisant de ce qu'il en est du rapport et, du même coup, que ce qu'il est sexuel, est considéré comme besoin. Ce n'est pas là, loin de là, croyez-le, ce qui a été de toujours. Je n'ai pas besoin de rappeler ce que veut dire *connaître* au sens biblique du mot. Depuis toujours le rapport du νσυζ à quelque chose qui en subirait l'empreinte passive, qu'on appelle diversement, mais assurément dont la dénomination grecque la plus usuelle est celle de la νλη, depuis toujours le mode de la relation qui s'engendre de l'esprit a été considéré comme modelant non pas du tout simplement la relation animale, mais le mode fondamental d'être de ce qu'on tenait pour être le monde. Les chinois depuis longtemps font appel à deux essences fondamentales qui sont respectivement l'essence féminine qu'ils appellent le Yin pour l'opposer au Yang qu'il se trouve que j'ai écrit – par hasard sans doute – au-dessous.

*Yin* 陰 陽 *Yang*

S'il y avait un rapport articulable sur le plan sexuel, s'il y avait un rapport articulable chez l'être parlant, devrait-il s'énoncer – c'est là la question – de tous ceux d'un même sexe à tous ceux de l'autre. C'est évidemment l'idée que nous suggère, au point où nous en sommes, la référence à ce que j'ai appelé le modèle animal, aptitude de chacun d'un côté à valoir pour tous les autres de l'autre. Vous voyez donc que l'énoncé se promulgue selon la forme, la forme sémantique significative de l'Universelle. À remplacer, dans ce que j'ai dit *chacun* par *quiconque* ou par *n'importe qui* – n'importe qui d'un de ces côtés – nous serions tout à fait dans l'ordre de ce que suggère ce qui s'appellerait – reconnaissez dans ce conditionnel quelque chose à quoi fait écho mon *Discours qui ne serait pas du semblant* – eh bien, à remplacer *chacun* par *quiconque*, vous seriez bien dans cette indétermination de ce qu'il est choisi dans chaque *tous* pour répondre à tous les autres.

Le « chacun » que j'ai employé d'abord a tout de même cet effet de vous rappeler qu'après tout, si j'ose dire, le rapport effectif n'est pas sans évoquer l'horizon du *un à un*, du *à chacun sa chacune*. Ceci, correspondance biunivoque, fait écho à ce que nous savons qu'il est essentiel à présentifier le nombre. Remarquons ceci, c'est que nous ne pouvons dès l'abord éliminer l'existence de ces deux dimensions et qu'on peut même dire que le modèle animal est justement ce qui suggère le fantasme animique. Si nous n'avions pas ce modèle animal, même si le choix est de rencontre, l'accouplement biunivoque est ce qui nous en apparaît, à savoir qu'il y a deux animaux qui copulent ensemble, eh bien, nous n'aurions pas cette dimension essentielle qui est très précisément que la rencontre est unique. Ce n'est pas par hasard si je dis que c'est de là, de là seulement, que se fomente le modèle animique, appelons ça la rencontre d'âme à âme. Celui qui sait la condition de l'être parlant n'a en tout cas pas à s'étonner que la rencontre à partir de ce fondement, sera justement à répéter en tant qu'unique. Il n'y a là besoin de faire entrer en jeu aucune dimension de vertu. C'est la nécessité même de ce qui, chez l'être parlant se produit d'unique, c'est qu'il se répète. C'est bien en quoi ce n'est que du modèle animal que se soutient et se fomente le fantasme que j'ai appelé *animique*, c'est-à-dire que c'est un fantasme qui est là pour dire, *le langage n'existe pas*, ce qui n'est évidemment pas sans intérêt dans le champ analytique.

Ce qui nous donne l'illusion du rapport sexuel chez l'être parlant, c'est tout ce qui matérialise l'Universel dans un comportement qui est effectivement de troupe dans les rapports entre les sexes. J'ai déjà souligné que dans la quête ou la chasse, comme vous voudrez, sexuelle, les garçons s'encouragent et que, pour les filles, elles s'aiment à se relever [?] tant cela les avantage. C'est une remarque

éthologique que j'ai faite, quant à moi, mais qui ne tranche rien, car il suffit de réfléchir pour y voir un virage assez équivoque pour qu'il ne puisse pas se soutenir longtemps. Pour être ici plus insistant et m'en tenir au niveau de l'expérience la plus rase, je veux dire à ras de terre, l'expérience analytique, je vous rappellerai que l'imaginaire qui est ce que nous reconstituons dans le modèle animal – que nous reconstituons à notre idée, bien sûr, car il est clair que nous ne pouvons le reconstruire que par l'observation – mais l'imaginaire, par contre, nous en avons une expérience, une expérience qui n'est pas aisée, mais que la psychanalyse nous a permis d'étendre et, pour dire les choses crûment, il ne me sera pas difficile de me faire entendre que, [que] si j'avance – je vais appeler ça crûment tout de suite, c'est cruel qu'il faut dire – eh bien, mon Dieu, qu'en toute rencontre sexuelle, s'il y a quelque chose que la psychanalyse permet d'avancer, c'est bien je ne sais quel profil d'autre présence pour lequel le terme vulgaire de *partouze* n'est pas absolument exclu. Cette référence en elle-même n'a rien de décisif, puisqu'après tout on pourrait prendre l'air sérieux et dire que c'est justement là le stigmate de l'anomalie, comme si la norme mâle – en deux mots – était situable quelque part. Il est certain qu'à avancer ce terme, celui que je viens d'épingler de ce nom vulgaire, je n'ai certainement pas cherché à faire vibrer chez vous la lyre érotique et que si simplement ça a une petite valeur d'éveil, que ça vous donne au moins cette dimension, non pas celle qui peut ici faire écho d'Éros, mais simplement la dimension pure du réveil. Je ne suis certes pas là pour vous amuser dans cette corde !

Tâchons maintenant de frayer ce qu'il en est de la parenté de l'Universel avec notre affaire, à savoir l'énoncé par quoi les objets devraient se répartir en deux *tous* d'équivalence opposée. Je viens de vous faire sentir qu'il n'y a nullement lieu d'exiger l'équinuméricité des individus et j'ajouterai que j'ai cru soutenir ce que j'avais à avancer simplement de la biunivocité de l'accouplement. Ce sont ce qui serait, si c'était possible, deux Universels définis donc par le seul établissement de la possibilité d'un rapport de l'un à l'autre ou de l'autre à l'un. Le dit rapport n'a absolument rien à faire avec ce qu'on appelle couramment des rapports sexuels. On a des tas de rapports à ces rapports. Et, sur ces rapports, on a aussi quelques petits rapports ; ça occupe notre vie terrestre… Au niveau où je le place, il s'agit de fonder ce rapport dans des Universels. Comment l'Universel Homme se rapporte à l'Universel Femme ? C'est là la question qui s'impose à nous du fait que le langage très précisément exige que ce soit par là qu'il soit fondé. S'il n'y avait pas de langage, eh bien, il n'y aurait pas non plus de question. Nous n'aurions pas à faire entrer en jeu l'Universel.

Ce rapport, pour préciser, rendre l'Autre absolument étranger à ce qui pourrait être ici purement et simplement secondant, est ce qui peut-être, ce soir, me forcera d'accentuer le À dont je marque cet Autre comme vide, de quelque chose de supplémentaire, un H, le *Hautre* qui ne serait pas une si mauvaise manière de faire entendre la dimension de *Hun* qui peut ici entrer en jeu, soit de nous apercevoir que, par exemple, tout ce que nous avons d'élucubrations philosophiques n'était pas par hasard sorti d'un nommé Socrate manifestement hystérique, je veux dire cliniquement. Enfin, nous avons le rapport de ses manifestations d'ordre cataleptique. Le nommé Socrate, s'il a pu soutenir un discours dont il n'est pas pour rien qu'il est à l'origine du discours de la Science, c'est très précisément pour avoir fait venir, comme je le définis, à la place du semblant, le sujet. Et ceci, il l'a pu très précisément en raison de cette dimension qui, pour lui, présentifiait le *Hautre* comme tel, à savoir cette haine de sa femme, pour l'appeler par son nom, cette personne, c'était sa femme au point qu'elle *s'affemmait* à tel point que, lui, il a fallu au moment de sa mort qu'il la prie poliment de se retirer pour laisser à ladite, ladite mort, toute sa signification politique. C'est simplement une dimension d'indication concernant le point où gît la question que nous sommes en train de soulever.

J'ai dit que, si nous pouvons dire qu'il n'y a pas de rapport sexuel, ce n'est assurément pas en toute innocence, c'est parce que l'expérience, à savoir un mode de discours qui n'est point absolument celui de l'hystérique, mais celui que j'ai inscrit sous une répartition quadripodique comme étant le discours analytique et que ce qui ressort de ce discours, c'est la dimension jamais jusqu'à présent évoquée de la fonction phallique, c'est à savoir que ce quelque chose par quoi ce n'est pas du rapport sexuel que se caractérise au moins l'un des deux termes et très précisément celui auquel s'attache ici ce mot, l'*Hun*, non pas que sa position d'*Hun* serait réductible à ce quelque chose qu'on appelle du terme *mâle*, soit, dans la terminologie chinoise, l'essence du Yang, c'est très précisément au contraire en raison de ce qui après tout d'être rappelé pour accentuer le sens, le sens voilé parce qu'il nous vient de loin, du terme d'organe, c'est justement ce qui n'est organe, pour accentuer les choses, que comme un ustensile. C'est autour de l'ustensile que l'expérience analytique nous incite à voir tourner tout ce qui s'énonce du rapport sexuel. Ceci est une nouveauté, je veux dire, répond à l'émergence d'un discours qui assurément n'était jamais venu encore au jour, et qui ne saurait se concevoir sans la préalable émergence du discours de la Science en tant qu'il est insertion du langage sur le réel mathématique.

J'ai dit que ce qui stigmatise ce rapport d'être dans le langage profondément subverti est très précisément ceci qu'il n'y a plus moyen, comme ça s'est fait pourtant, mais dans une dimension qui me paraît être de mirage, qu'il ne peut plus s'écrire en termes d'essence mâle et femelle. Que c'est de *ne pouvoir s'écrire*, qu'est-ce que ça veut dire, puisque, après tout, ça s'est déjà écrit ? Si je repousse cette ancienne écriture au nom du discours analytique, vous pourriez m'objecter une objection bien plus valable, que je l'écris, moi aussi, puisqu'aussi bien – c'est ce que je viens de remontrer une fois de plus au tableau – c'est quelque chose qui prétend supporter d'une écriture quoi ? Le réseau de l'affaire sexuelle.

Néanmoins cette écriture ne s'autorise, ne prend sa forme que d'une écriture très spécifiée, à savoir ce qu'a permis d'introduire dans la logique l'irruption précisément de ce qu'on me demandait tout à l'heure, à savoir une topologie mathématique. Ce n'est qu'à partir de l'existence de la formulation de cette topologie que nous avons pu, de toute proposition, imaginer que nous fassions fonction propositionnelle, c'est-à-dire quelque chose qui se spécifie de la place vide qu'on y laisse et en fonction de laquelle se détermine l'argument.

Ici, je veux vous faire remarquer que, très précisément, ce que j'emprunte, à l'occasion, à l'inscription mathématique, en tant qu'elle se substitue aux premières formes, je ne dis pas formalisations, aux formes ébauchées par Aristote dans un style logistique, que donc cette inscription sous le terme fonction argument pourra, semble-t-il, nous offrir un terme aisé à spécifier l'opposition sexuelle. Qu'y faudrait-il ? Il y suffirait que les fonctions respectives du mâle et de la femelle se distinguassent très précisément comme le Ying et le Yang. C'est très précisément de ce que la fonction est unique, qu'il s'agit toujours de F de *x*, que s'engendre, comme vous le savez – comme il n'est pas possible, du seul fait que vous soyez ici, que vous n'en ayez pas au moins une petite idée – que s'engendre la difficulté et la complication.

F de *x* affirme qu'il est vrai – c'est le sens qu'a le terme de fonction – qu'il est vrai que ce qui se rapporte à l'exercice, au registre de l'acte sexuel, relève de la fonction phallique. C'est très précisément en tant qu'il s'agit de fonction phallique, de quelque côté que nous regardions, je veux dire d'un côté ou de l'autre, que quelque chose nous sollicite de demander alors en quoi les deux partenaires diffèrent et c'est très précisément ce qu'inscrivent les formules que j'ai mises au tableau.

$$\exists x \,.\, \overline{\Phi x} \qquad\qquad \overline{\exists x} \,.\, \overline{\Phi x}$$

$$\forall x \,.\, \Phi x \qquad\qquad \overline{\forall x} \,.\, \Phi x$$

S'il s'avère que, du fait de dominer également les deux partenaires, la fonction phallique ne les fait pas différents, il n'en reste pas moins que c'est d'abord ailleurs que nous devons chercher la différence. Et c'est en quoi ces formules, celles inscrites au tableau méritent d'être interrogées sur les deux versants, le versant de gauche s'opposant au versant de droite, le niveau supérieur s'opposant au niveau inférieur, qu'est-ce que cela veut dire ? Ce que ça veut dire mérite d'être ausculté, si je puis dire, c'est à savoir d'être interrogé, je dirai d'abord sur ce en quoi elles peuvent faire montre d'un certain abus.

Il est clair que ce n'est pas parce que j'ai usé d'une formulation faite de l'irruption des mathématiques dans la logique, que je m'en sers tout à fait de la même façon. Et mes premières remarques vont consister à montrer qu'en effet la façon dont j'en use est telle qu'elle n'est aucunement traduisible en termes de logique des propositions. Je veux dire que le mode sous lequel la variable, ce qu'on appelle la variable, à savoir ce qui fait place à l'argument, est quelque chose qui est ici tout à fait spécifié par la forme quadruple sous laquelle le relation de l'argument à la fonction est posée.

Pour simplement introduire ce dont il s'agit, je vous rappellerai qu'en logique des propositions, nous avons, de premier plan – il y en a d'autres – les quatre relations fondamentales qui en quelque sorte sont le fondement de la logique des propositions, qui sont respectivement la négation, la conjonction, la disjonction et l'implication. Il y en a d'autres, mais ce sont les premières et toutes les autres s'y ramènent. J'avance que la façon dont se trouvent écrites nos positions d'argument et de fonction est telle que la relation dite de négation par quoi ce qui est posé comme vérité ne saurait se nier que par le mot *faux*, eh bien, très précisément ceci ici est insoutenable. Car vous pouvez voir qu'au niveau, quel qu'il soit, je veux dire le niveau inférieur et le niveau supérieur, l'énoncé de la fonction, à savoir qu'elle est phallique, l'énoncé de la fonction est posé, soit comme une vérité, soit précisément comme à écarter, puisqu'après tout la vraie vérité, ça serait justement ce qui ne s'écrit pas, ce qui ici ne peut s'écrire que sous la forme qui conteste la fonction phallique, à savoir : « Il n'est pas vrai que la fonction phallique soit ce qui fonde le rapport sexuel » et dans les deux cas, à ces deux niveaux qui sont comme tels indépendants, dont il ne s'agit pas du tout de faire de l'un la négation de l'autre, mais au contraire de l'un l'obstacle à l'autre, par contre, ce que vous voyez se répartir, c'est justement un *Il existe* et un *Il n'existe pas*, c'est un *Tout* d'un côté, *Tout x*, à savoir le domaine de ce qui est là, ce qui se définit par la fonction phallique, et la différence de la position de l'argument dans la fonction phallique, c'est très précisément que ce n'est *Pas*

*toute* femme qui s'y inscrit, vous voyez bien que, loin que l'un s'oppose à l'autre comme sa négation, c'est tout au contraire de leur subsistance, ici très précisément comme niée, qu'il y a un *x* qui peut se soutenir dans cet au-delà de la fonction phallique, et de l'autre côté, il n'y en a pas pour la simple raison qu'une femme ne saurait être châtrée pour les meilleures raisons. C'est un certain niveau, c'est le niveau de ce qui justement nous est barré dans le rapport sexuel, tandis qu'au niveau de la fonction phallique, c'est très précisément en ce qu'au *Tout* s'oppose le *Pas toute* qu'il y a chance d'une répartition de gauche à droite de ce qui se fondera comme mâle et comme femelle. Loin donc que la relation de négation nous force à choisir, c'est au contraire en tant que, loin d'avoir à choisir, nous avons à répartir, que les deux côtés s'opposent légitimement l'un à l'autre.

J'ai parlé, après la négation, de la conjonction. La conjonction, je n'aurai besoin, pour lui régler son compte dans l'occasion, que de faire la remarque, la remarque dont j'espère qu'il y a ici assez de gens qui auront vaguement broutillé un livre de logique pour que je n'aie pas besoin d'insister, c'est à savoir que la conjonction est fondée très précisément sur ceci qu'elle ne prend valeur que du fait que deux propositions peuvent être toutes deux vraies. C'est justement ce que d'aucune façon ne nous permet ce qui est inscrit au tableau, puisque vous voyez bien que, de droite à gauche, il n'y a aucune identité et que très précisément là où il s'agit de ce qui est posé comme vrai, à savoir $\Phi$ de *x*, c'est justement à ce niveau que les Universels ne peuvent se conjoindre, l'Universel du côté gauche ne s'opposant de l'autre côté, du côté droit, qu'au fait qu'il n'y a pas d'Universel articulable, c'est à savoir que la femme au regard de la fonction phallique ne se situe que de *pas toute* y être sujette. L'étrange est que pour autant la disjonction ne tient pas plus, si vous vous rappelez que la disjonction ne prend valeur que du fait que deux propositions ne peuvent être, c'est impossible qu'elles soient fausses en même temps. C'est assurément la relation, dirons-nous la plus forte ou la plus faible, c'est assurément la plus forte en ceci que c'est elle qui est la plus dure à cuire, puisqu'il faut un minimum pour qu'il y ait disjonction, que la disjonction rend valable qu'une proposition soit vraie, l'autre fausse, que bien sûr toutes les deux soient vraies, ceci s'ajoutant à ce que j'ai appelé *l'une vraie, l'autre fausse* – c'est peut-être *l'une fausse, l'autre vraie* – il y a donc au moins trois cas combinatoires où la disjonction se soutient, la seule chose qu'elle ne puisse pas admettre, c'est que toutes les deux soient fausses.

Or, nous avons ici deux fonctions qui sont posées comme n'étant pas – je vous l'ai dit tout à l'heure – la vraie vérité, à savoir celles qui sont en haut, nous

semblons ici tenir quelque chose qui donne l'espoir, à savoir qu'à tout le moins nous aurions articulé une véritable disjonction. Or, remarquez ce qui est écrit qui est quelque chose que j'aurai l'occasion d'articuler d'une façon qui le fasse vivre, c'est qu'il n'y a très précisément d'un côté que ce Φ de *x* avec le signe de la négation au-dessus, à savoir que c'est en tant que la fonction phallique ne fonctionne pas qu'il y a chance de rapport sexuel, que nous avons posé qu'il faut qu'il existe un *x* pour cela. Or de l'autre côté, qu'avons nous ? Qu'il n'en existe pas d'autre, de sorte qu'on peut dire que le sort de ce qui serait un mode sous lequel se soutiendrait la différenciation du mâle et de la femelle, de l'homme et de la femme, chez l'être parlant, cette chance que nous avons qu'il y ait ceci, c'est que, si à un niveau il y a discorde, et nous verrons ce que tout à l'heure j'entends dire par là, je veux dire au niveau des Universels qui ne se soutiennent pas du fait de l'inconsistance d'un d'entre eux, que se passe-t-il là où nous écartons la fonction elle même, c'est que, si d'un côté il est supposé qu'il existe un *x* qui satisfasse à F de *x* nié, F *x*, de l'autre nous avons l'expresse formulation qu'aucun *x*, ce que j'ai illustré de dire que la femme, pour les meilleures raisons, ne saurait être châtrée, mais il n'y a justement que l'énoncé aucun *x*, c'est-à-dire qu'au niveau où la disjonction aurait chance de se produire, nous ne trouvons d'un côté que Un – ou tout au moins ce que j'ai avancé de l'*au-moins-un* – et de l'autre très précisément la non-existence, c'est-à-dire le rapport de Un à Zéro.

Très précisément, au niveau où le rapport sexuel aurait chance, non pas du tout d'être réalisé, mais simplement d'être espéré au-delà de l'abolition par l'écart de la fonction phallique, nous ne trouvons plus comme présence, oserais-je dire, que l'un des deux sexes. C'est très précisément ceci qui est évidemment ce qu'il nous faut rapprocher de l'expérience telle que vous êtes habitués à la voir s'énoncer sous cette forme que la femme suscite de ce que l'universel pour elle ne fasse surgir que la fonction phallique, où elle participe, comme vous le savez – ceci est l'expérience, hélas, trop quotidienne pour ne pas voiler la structure – mais elle n'y participe qu'à la vouloir, soit ravir à l'homme, soit, mon Dieu, qu'elle lui en impose le service, pour le cas …. *ou pire*, c'est le cas de le dire, qu'elle le lui rendrait. Mais très précisément ceci ne l'universalise pas, ne serait-ce que de ceci qui est cette racine du *pas toute*, qu'elle recèle une autre jouissance que la jouissance phallique, la jouissance dite proprement féminine qui n'en dépend nullement.

Si la femme n'est *pas toute*, c'est que sa jouissance, elle, est duelle et c'est bien ce qu'a révélé Tirésias quand il est revenu d'avoir été, par la grâce de Zeus, Thérèse pour un temps, avec naturellement la conséquence que l'on sait et qui

était là enfin comme étalée, si je puis dire, visible – c'est le cas de le dire – pour Œdipe, pour lui montrer ce qui l'attendait comme d'avoir existé, justement lui, comme homme de cette possession suprême qui résultait de la duperie où sa partenaire le maintenait de la véritable nature de ce qu'elle offrait à sa jouissance ou bien – disons-le autrement – faute que sa partenaire lui demandât de refuser ce qu'elle lui offrait, ceci évidemment manifestant, mais au niveau du mythe, ceci que, pour exister comme homme à un niveau qui échappe à la fonction phallique, il n'avait d'autre femme que celle-là qui pour lui n'aurait justement pas dû exister.

Voilà. Pourquoi ce *n'aurait pas dû*, pourquoi la théorie de l'inceste, ça rendrait nécessaire enfin que je m'engage sur cette voie des Noms du Père où très précisément j'ai dit que je ne m'engagerait plus jamais. C'est comme ça, parce qu'il s'est trouvé que j'ai relu, parce que quelqu'un m'en a prié, cette première conférence de l'année 1963 – vous vous souvenez – à Sainte-Anne, c'est bien pour ça que j'y suis revenu, j'ai relu ça, ça se relit, ça se lit, ça a même une certaine dignité, de sorte que je la publierai si je publie encore, ce qui ne dépend pas de moi ! Il faudrait que d'autres publient un peu avec moi, ça m'encouragerait. Si je le publie, on verra avec quel soin j'ai repéré alors – mais je l'ai déjà dit depuis cinq ans sur un certain nombre de registres, la métaphore paternelle notamment, le nom propre, il y avait tout ce qu'il fallait pour que, avec la Bible, on donne un sens à cette élucubration mythique de mes dires. Mais je ne le ferai plus jamais. Je ne le ferai plus jamais parce qu'après tout je peux me contenter de formuler les choses au niveau de la structure logique qui, après tout, a bien ses droits…

Ce que je veux vous dire, c'est que cet ∃ de *x* barré, $\overline{\exists x}$, à savoir qu'il n'existe pas rien d'autre qui, à un certain niveau, celui où il y aurait chance qu'il y ait le rapport sexuel, que cet ετεροζ en tant qu'absent, ce n'est pas du tout forcément le privilège du sexe féminin, c'est simplement l'indication de ce qui est dans mon graphe – je dis ça parce que ça a eu son petit sort – de ce que j'inscris du signifiant de Ⱥ, ça veut dire l'Autre, d'où qu'on le prenne, l'Autre est absent, à partir du moment où il s'agit du rapport sexuel.

Naturellement au niveau de ce qui fonctionne, c'est-à-dire la fonction phallique, il y a simplement cette discorde que je viens de rappeler, à savoir que, d'un côté et de l'autre, là, pour le coup, on n'est pas dans la même position, à savoir que d'un côté on a l'Universel fondé sur un rapport nécessaire à la fonction phallique et de l'autre côté un rapport contingent parce que la femme n'est *pas-toute*.

Je souligne donc qu'au niveau supérieur le rapport fondé sur la disparition, l'évanouissement de l'existence de l'un des partenaires qui laisse la place vide à l'inscription de la parole, n'est pas à ce niveau-là le privilège d'aucun côté. Seulement pour qu'il y ait fondement du sexe, comme on dit, il faut qu'ils soient deux. Zéro et Un, assurément ça fait deux, ça fait deux sur le plan symbolique, à savoir pour autant que nous accordions que l'existence s'enracine dans le symbole. C'est ce qui définit l'être parlant.

Assurément il est quelque chose, peut-être bien, qu'est-ce qui n'est pas ce qu'il est ? Seulement cet être, il est absolument insaisissable. Et il est d'autant plus insaisissable qu'il est forcé, pour se supporter, de passer par le symbole. Il est clair qu'un être quand il en vient à n'être [naître] que du symbole, est justement cet être sans être, auquel, du seul fait que vous parliez, vous participez tous ; mais par contre il est bien certain que ce qui se supporte, c'est l'existence, et pour autant qu'exister ce n'est pas être, c'est-à-dire que c'est dépendre de l'autre. Vous êtes bien là, tous par quelque côté, à exister, mais pour ce qui est de votre être, vous n'êtes pas tellement tranquilles ! Autrement vous ne viendriez pas en chercher l'assurance dans tant d'efforts psychanalytiques.

C'est évidemment là quelque chose qui est tout à fait originel dans la première émergence de la logique. Dans la première émergence de la logique, il y a quelque chose qui est tout à fait frappant, c'est la difficulté, la difficulté et le flottement qu'Aristote manifeste à propos du statut de la proposition particulière. Ce sont des difficultés qui ont été soulignées ailleurs, que je n'ai pas découvertes, et pour ceux qui voudront s'y reporter, je leur conseille le cahier numéro 10 des *Cahiers pour l'analyse* où un premier article d'un nommé Jacques Brunschwig [« La proposition particulière et les preuves de non-concluance chez Aristote »]est là-dessus excellent. Ils y verront parfaitement pointée la difficulté qu'Aristote a avec la Particulière. C'est qu'assurément il perçoit que l'existence d'aucune façon ne saurait s'établir que hors l'Universelle, c'est bien en quoi il situe l'existence au niveau de la Particulière, laquelle Particulière n'est nullement suffisante pour la soutenir, encore qu'il en donne l'illusion grâce à l'emploi du mot *quelque*.

Il est clair qu'au contraire, ce qui résulte de la formalisation dite des quanteurs – dite des quanteurs en raison d'une trace laissée dans l'histoire philosophique, par le fait qu'un nommé Apulée qui était un romancier pas de très bon goût et un mystique certainement effréné et qui s'appelait Apulée, je vous l'ai dit, il a fait *L'Âne d'or* – c'est cet Apulée qui, un jour, a introduit que dans Aristote ce qui concernait le *plus* et le *quelque* était de l'ordre de la quantité. Ce

n'est rien de tel, c'est au contraire simplement deux modes différents de ce que je pourrais appeler, si vous me passez ça qui est un peu improvisé, l'incarnation du symbole, à savoir que le passage dans la vie courante, qu'il y ait des *tous* et des *quelques* dans toutes les langues, c'est bien là ce qui assurément nous force à poser que le langage doit tout de même avoir une racine commune et que, comme les langues sont très profondément différentes dans leur structure, il faut bien que ce soit par rapport à quelque chose qui n'est pas le langage.

Bien sûr, on comprend ici que les gens glissent et que, sous prétexte que ce qu'on pressent être cet au-delà du langage ne peut être que mathématique, on s'imagine, parce que c'est le nombre, qu'il s'agit de la quantité. Mais, peut-être justement, mais peut-être justement n'est-ce pas à proprement parler le nombre dans toute sa réalité auquel le langage donne accès, mais seulement d'être capable d'accrocher le Zéro et le Un. Ce serait par là que se serait faite l'entrée de ce réel, ce réel seul à pouvoir être l'au-delà du langage, à savoir le seul domaine où peut se formuler une impossibilité symbolique.

Ce fait que, du rapport, lui accessible au langage, accessible au langage s'il est fondé très justement du non-rapport sexuel, qu'il ne puisse donc affronter le Zéro et le Un, ceci trouverait, assurerait aisément son reflet dans l'élaboration par Frege de sa genèse logique des nombres.

Je vous ai dit, indiqué tout au moins, ce qui fait difficulté dans cette genèse logique, à savoir justement la béance, que je vous ai soulignée du triangle mathématique, entre ce Zéro et ce Un, béance que redouble leur opposition d'affrontement. Que déjà ce qui peut intervenir ne soit là que du fait que ce soit là l'essence du premier couple, que ce ne puisse être qu'un troisième et que la béance comme telle soit toujours laissée du deux, c'est là quelque chose d'essentiel à rappeler en raison de quelque chose de bien plus dangereux à laisser subsister dans l'analyse que les aventures mythiques d'Œdipe, qui sont en elles mêmes sans aucun inconvénient, pour autant qu'elles structurent admirablement la nécessité qu'il y ait quelque part au moins Un qui transcende ce qu'il en est de la prise de la fonction phallique. Le mythe du Père primitif ne veut rien dire d'autre. Ceci y est très suffisamment exprimé pour que nous puissions en faire aisément usage, outre que nous le trouvons confirmé par la structuration logique qui est celle que je vous rappelle de ce qui est inscrit au tableau.

Par contre, assurément rien de plus dangereux que les confusions sur ce qu'il en est de l'Un. L'Un, comme vous le savez, est fréquemment évoqué par Freud comme signifiant ce qu'il en est d'une essence de l'Éros qui serait faite justement de la fusion, à savoir que la libido serait de cette sorte d'essence qui, des deux,

tendrait à faire Un et qui, mon Dieu, selon un vieux mythe qui assurément n'est pas du tout de bonne mystique, serait ce à quoi tendrait une des tensions fondamentales du monde, à savoir de ne faire qu'un, ce mythe qui est véritablement quelque chose qui ne peut fonctionner qu'à un horizon de délire et qui n'a à proprement parler rien à faire avec quoi que ce soit que nous rencontrions dans l'expérience. S'il y a quelque chose qui est bien patent dans les rapports entre les sexes et que l'analyse, non seulement articule, mais est faite pour faire jouer dans tous les sens, et s'il y a bien quelque chose qui, dans le rapport, fait difficulté, c'est très précisément les rapports entre les femmes et les hommes et que rien ne saurait y ressembler à je ne sais quoi de spontané, hors précisément cet horizon dont je parlai tout à l'heure comme étant à la limite fondé sur je ne sais quel mythe animal et que d'aucune façon l'Éros soit une tendance à l'Un. Bien loin de là !

C'est dans cette mesure, c'est dans cette fonction que toute articulation précise de ce qu'il en est des deux niveaux, de ce où ce n'est que dans la discorde que se fonde l'opposition entre les sexes en tant qu'ils ne pourraient d'aucune façon s'instituer d'un Universel, qu'au niveau de l'existence, au contraire, c'est très précisément dans une opposition qui consiste, dans l'annulation, le vidage d'une des fonctions comme étant celle de l'autre, que recèle la possibilité de l'articulation du langage, c'est cela qui me paraît essentiellement à mettre en évidence.

Observez que tout à l'heure, vous ayant parlé successivement de la négation, de la conjonction et de la disjonction, je n'ai pas poussé jusqu'au bout de ce qu'il en était de l'implication. Il est clair qu'ici encore l'implication, elle, ne saurait fonctionner qu'entre les deux niveaux, celui de la fonction phallique et celui qui l'écarte. Or, rien de ce qui est disjonction, au niveau inférieur, au niveau de l'insuffisance de la spécification universelle, rien n'implique pour autant, rien n'exige que ce soit si et si seulement, la syncope d'existence qui se produit au niveau supérieur, effectivement se produise, que la discorde du niveau inférieur soit exigible, et très précisément réciproquement.

Par contre, ce que nous voyons, c'est, une fois de plus, fonctionner d'une façon, mais distincte, mais séparée, la relation du niveau supérieur au niveau inférieur. L'exigence qu'il existe *au-moins-un-homme*, qui est celle qui paraît émise au niveau de ce féminin qui se spécifie d'être un *pas-toute*, d'une dualité, le seul point où la dualité a chance d'être représentée, il n'y a là qu'un réquisit, si je puis dire, gratuit. Cet *au-moins-un*, rien ne l'impose, sinon la chance unique – encore faut-il qu'elle soit jouée – de ce que quelque chose fonctionne sur l'autre versant, mais comme un point idéal, comme possibilité pour tous les

hommes d'y atteindre, par quoi ? Par identification. Il n'y a là qu'une nécessité logique qui ne s'impose qu'au niveau du pari.

Mais observez par contre ce qu'il en résulte concernant l'Universelle barrée – et c'est en quoi cet *au-moins-un* dont se supporte le Nom du Père, le nom du Père mythique, est indispensable – c'est ici que j'avance un aperçu qui est celui qui manque à la fonction, à la notion de l'espèce ou de la classe. C'est en ce sens que ce n'est pas par hasard que toute cette dialectique dans les formes aristotéliciennes a été manquée.

Où fonctionne enfin cet $\exists x$, cet *il en existe au-moins-un* qui ne soit pas serf de la fonction phallique ? Ce n'est que d'un réquisit, je dirais du type désespéré du point de vue de quelque chose qui même ne se supporte pas d'une définition universelle. Mais par contre observez qu'au regard de l'Universelle marquée $\forall x.\Phi x$, tout mâle est serf de la fonction phallique. Cet *au-moins-un* comme fonctionnant d'y échapper, qu'est-ce à dire ? Je dirai que c'est l'exception. C'est bien la fois où ce que dit, sans savoir ce qu'il dit, le proverbe que « l'exception confirme la règle », se trouve pour nous supportée. Il est singulier que ce ne soit qu'avec le discours analytique que ceci, qu'un Universel puisse trouver, dans l'existence de l'exception, son fondement véritable, ce qui fait qu'assurément nous pouvons en tout cas distinguer l'Universel ainsi fondé de tout usage rendu commun par la tradition philosophique dudit Universel. Mais il est une chose singulière que je retrouve par voie d'enquête, et parce que, d'une formation ancienne, je n'ignore pas tout à fait le chinois, j'ai demandé à un de mes chers amis de me rappeler ce qu'évidemment je n'ai gardé plus ou moins que comme trace et qu'il a fallu que je me fasse confirmer par quelqu'un dont c'est la langue maternelle, il est assurément très étrange que, dans le chinois, la dénomination du *tout homme* si je puis m'exprimer ainsi, qu'il s'agisse de l'articulation de *Dou*, que je ne vous écris pas au tableau parce que je suis fatigué, ou de l'articulation plus ancienne qui se dit *Jia* enfin, si ça vous amuse, je vais quand même vous l'écrire.

*Dou* 都 家 *Jia*

Est-ce que vous vous imaginez qu'on peut dire par exemple : « Tous les hommes bouffent », eh bien, ça se dit : … [?]

*Meî* insiste sur le fait qu'il est bien là, et si vous en doutiez, la numérale *Go* vous montre bien qu'on les compte. Mais ça ne les fait pas « tous », on ajoute donc [?], ce qui veut dire *sans exception*.

Je pourrais vous citer, bien sûr, d'autres choses, je peux vous dire que *Tous les soldats ont péri*, ils sont tous morts, en chinois, ça se dit : *Soldats sans exception caput*.

Le *tout* que nous voyons pour nous s'étaler de l'intérieur et ne trouver sa limite que dans l'inclusion, est pris dans des ensembles de plus en plus vastes. Dans la langue chinoise, on ne dit jamais [?] ni [?] qu'en pensant la totalité dont il s'agit comme contenu.

Vous me direz *sans exception*… mais, bien sûr, ce que, nous, nous découvrons dans ce que je vous articule comme relation ici de l'existence unique par rapport au statut de l'universel, prend la figure d'une exception. Mais aussi bien n'est-ce, cette idée-là, que le corrélât de ce que j'ai appelé tout à l'heure « le vide de l'autre ».

Ce en quoi nous avons progressé dans la logique des classes, c'est que nous avons créé la logique des ensembles. La différence entre la classe et l'ensemble, c'est que, quand la classe se vide, il n'y a plus de classe, mais que, quand l'ensemble se vide, il y a encore cet élément de l'ensemble vide. C'est bien en quoi, une fois de plus, la mathématique fait faire un progrès à la logique.

Et c'est ici que nous pourrons puisque nous continuons à nous entretenir, mais que ça va finir bientôt, je vous l'assure, c'est de voir alors là où reprendre l'unilatéralité de la fonction existentielle pour ce qui est de l'autre, de l'autre partenaire en tant qu'il est *sans exception*. Ce *sans exception*, qu'indique la non-existence de *x* dans la partie droite du tableau, à savoir qu'il n'y a pas d'exception et que c'est là quelque chose qui n'a plus ici de parallélisme, de symétrie avec l'exigence que j'ai appelée tout à l'heure désespéré de l'*au-moins-un*, c'est une exigence autre et qui repose sur ceci, c'est qu'en fin de compte l'universel masculin peut prendre son assiette dans l'assurance qu'il n'existe pas de femme qui ait à être châtrée, et ceci pour des raisons qui lui paraissent évidentes. Seulement ceci n'a en fait – vous le savez – pas plus de portée pour la raison que c'est une assurance tout à fait gratuite, à savoir que ce que j'ai rappelé tout à l'heure du comportement de la femme montre assez que sa relation à la fonction phallique est tout à fait active. Seulement là, comme tout à l'heure, si la supposition fondée sur, en quelque sorte, l'assurance qu'il s'agit bien d'un impossible, ce qui est le comble du réel, ceci n'ébranle pas pour autant la fragilité, si je puis dire, de la conjecture parce qu'en tout cas la femme n'en est pas plus assurée dans son essence universelle, pour la simple raison de ceci, c'est que le contraire de la limite, à savoir qu'il n'y en ait pas, qu'ici il n'y ait pas d'exception, le fait qu'il n'y ait pas d'exception, n'assure pas plus l'universel déjà si mal établi en raison de ceci qu'il

est discordant, n'assure pas plus l'universel de la femme. Le *sans exception*, bien loin de donner à quelque *tout* une consistance, naturellement en donne encore moins à ce qui se définit comme *pas-tout*, comme essentiellement duel.

Voilà ! Je souhaite que ceci vous reste comme cheville nécessaire à ce que nous pourrons tenter ultérieurement comme grimpette, si assurément nous sommes portés sur la voie où doit sévèrement s'interroger l'irruption de cette chose la plus étrange, à savoir la fonction de l'Un. On se demande bien des choses sur ce qu'il en est de la mentalité animale qui ne nous sert après tout ici que de référence en miroir, un miroir devant lequel, comme devant tous les miroirs, on dénie purement et simplement.

Il y a quelque chose qu'on pourrait se demander, pour l'animal, y a-t-il de l'Un ?

Le côté exorbitant de l'émergence de cet Un, c'est ce que nous serons amenés ailleurs à tenter de frayer et c'est bien pour ça que, depuis longtemps, je vous ai invités à relire, avant que je l'aborde, le *Parménide* de Platon.

# Leçon VI

*4 mai 1972*

C'est un drôle d'emploi du temps, mais enfin pourquoi pas ? pendant le week-end, il m'arrive de vous écrire. C'est une façon de parler. J'écris parce que je sais que dans la semaine on se verra. Enfin le week-end dernier, je vous ai écrit. Naturellement, dans l'intervalle, j'ai eu tout à fait le temps d'oublier cette écriture et je viens de la relire pendant le dîner hâtif que je fais pour être là à l'heure.

Je vais commencer par là. Naturellement, c'est un peu difficile, mais peut-être que vous prendrez des notes. Puis après ça, je dirai les choses que j'ai pensées depuis, en pensant plus réellement à vous. J'avais écrit ceci que, bien sûr, je ne livrerai jamais à la *poubellication* – je ne vois pas pourquoi j'augmenterai le contenu des bibliothèques – il y a deux horizons du signifiant. Là-dessus, écrit, je fais une accolade ; comme c'est écrit, il faut que vous fassiez attention, je veux dire que vous ne croyiez pas comprendre.

Deux horizons du signifiant { maternel (matériel) ; mathématique

Alors dans l'accolade, il y a le maternel, qui est aussi le matériel, et puis il y a écrit le mathématique. Je ne peux pas me mettre tout de suite à parler, sans ça je ne vous lirai jamais ce que j'ai écrit. Peut-être que dans la suite, j'aurai à revenir sur cette distinction dont je souligne qu'elle est d'horizon.

Les articuler – je veux dire comme tels, ça c'est une parenthèse, je ne l'ai pas écrit – les articuler dans chacun de ces deux horizons, c'est donc – ça, je l'écris

– procéder selon ces horizons eux-mêmes, puisque la mention de leur au-delà de l'horizon ne se soutient que de leur position – quand ça vous ennuiera vous me le direz et je vous raconterai les choses que j'ai à vous raconter ce soir – de leur position, écris-je, en un discours de fait. Pour le discours analytique, ce *de fait* m'implique assez dans ces effets pour qu'on le dise être de mon fait, qu'on le désigne par mon nom.

L'a-mur, ce que j'ai désigné ici pour tel, le répercute diversement avec les moyens de ce qu'on appelle justement le bord, les moyens du bord, de ce *bord-homme*. Le *bord-homme*, ça m'a inspiré, je l'ai écrit [comme] ça : *brrom-brrom ouap- ouap*. C'était une trouvaille d'une personne qui, dans l'ancien temps, m'a donné des enfants. C'est une indication concernant la voix, l'*a-voix* qui, comme chacun sait, *aboie*, et l'*a-regard* aussi, qui n'y *aregarde* pas de si près. Et l'astuce qui fait l'astuce. Et puis l'*a-merde* aussi, qui fait de temps en temps graffito d'intentions plutôt injurieuses, dans les pages journalistiques à mon nom. Bref, c'est l'*a-vie*. Comme dit une personne qui se divertit pour l'instant, c'est gai ! C'est vrai, en somme.

Ces effets n'ont rien à faire avec la dimension qui se mesure de mon fait, c'est à savoir que c'est d'un discours qui n'est pas le mien propre que je fais la dimension nécessaire. C'est du discours analytique qui, pour n'être pas encore, et pour cause, proprement institué, se trouve avoir besoin de quelques frayages à quoi je m'emploie, à partir de quoi ? Seulement de ce fait que ma position en est déterminée.

Bon. Alors maintenant, parlons de ce discours et du fait qu'y est essentielle la position comme telle du signifiant. Je voudrais quand même, vu ce public que vous constituez, vous faire une remarque, c'est que cette position du signifiant se dessine d'une expérience qu'il est à la portée de chacun de vous de faire, pour vous apercevoir de quoi il s'agit et combien c'est essentiel.

Quand vous connaissez imparfaitement une langue et que vous lisez un texte, eh bien, vous comprenez, vous comprenez toujours. Ça devrait vous mettre un peu en éveil. Vous comprenez dans le sens où d'avance vous savez ce qui s'y dit.

Bien sûr, il en résulte que le texte peut se contredire. Quand vous lisez par exemple un texte sur la théorie des ensembles, on vous explique ce qui constitue l'ensemble infini des nombres entiers. À la ligne suivante, on vous dit quelque chose que vous comprenez, parce que vous continuez de lire : « Ne croyez pas que c'est parce que ça continue toujours qu'il est infini. » Comme on vient de vous expliquer que c'est pour ça qu'il l'est, vous sursautez. Mais quand vous y regardez de près, vous trouvez le terme qui désigne qu'il s'agit de

*deem*, c'est à-dire que ce n'est pas sur ça que vous devez juger, parce qu'ils savent qu'elle ne s'arrête pas, cette série des nombres entiers, qu'elle est infinie, ce n'est pas parce qu'elle est indéfinie. De sorte que vous vous apercevez que c'est parce que, soit vous avez sauté *deem*, soit vous n'êtes pas assez familier avec l'anglais, que vous avez compris trop vite, c'est-à-dire que vous avez sauté cet élément essentiel qui est celui d'un signifiant qui rend possible ce changement de niveau grâce auquel vous avez eu un instant le sentiment d'une contradiction.

Il ne faut jamais sauter un signifiant. C'est dans la mesure où le signifiant ne vous arrête pas que vous comprenez. Or comprendre, c'est être toujours compris soi-même dans les effets du discours, lequel discours en tant que tel ordonne les effets du savoir déjà précipités par le seul formalisme du signifiant. Ce que la psychanalyse nous apprend, c'est que tout savoir naïf – ça, c'est écrit et c'est pour ça que je vous le lis – est associé à un voilement de la jouissance qui s'y réalise et pose la question de ce qui s'y trahit des limites de la puissance, c'est-à-dire quoi ? Du tracé imposé à la jouissance.

Dès que nous parlons, c'est un fait que nous supposons quelque chose à ce qui se parle, ce quelque chose que nous imaginons préposé, encore qu'il soit sûr que nous ne le supposions jamais qu'après-coup.

C'est seulement au fait de parler que se rapporte, dans l'état actuel de nos connaissances, que puisse s'apercevoir que ce qui parle, quoi que ce soit, est ce qui jouit de soi comme corps, ce qui jouit d'un corps qu'il vit comme ce que j'ai déjà énoncé du *tu-able*, c'est-à-dire comme tutoyable, d'un corps qu'il tutoie et d'un corps à qui il dit *tue-toie* dans la même ligne.

La psychanalyse, qu'est-ce ? C'est le repérage de ce qui se comprend d'obscurci, de ce qui s'obscurcit en compréhension, du fait d'un signifiant qui a marqué un point du corps. La psychanalyse, c'est ce qui reproduit – vous allez retrouver les rails ordinaires – une production de la névrose. Là-dessus, tout le monde est d'accord. Il n'y a pas un psychanalyste qui ne s'en soit aperçu. Cette névrose qu'on attribue non sans raison à l'action des parents n'est atteignable que dans toute la mesure où l'action des parents s'articule justement – c'est le terme par quoi j'ai commencé la troisième ligne – de la position du psychanalyste. C'est dans la mesure où elle converge vers un signifiant qui en émerge que la névrose va s'ordonner selon le discours dont les effets ont produit le sujet. Tout parent traumatique est en somme dans la même position que le psychanalyste. La différence, c'est que le psychanalyste, de sa position, reproduit la névrose et que le parent traumatique, lui, la produit innocemment.

Ce dont il s'agit, c'est, ce signifiant, de le reproduire à partir de ce qui a été son efflorescence. Faire un modèle de la névrose, c'est en somme l'opération du discours analytique. Pourquoi ? Dans la mesure où il y ôte la dose de jouissance. La jouissance exige en effet le privilège, il n'y a pas deux façons d'y faire pour chacun. Toute reduplication la tue. Elle ne survit qu'à ce que la répétition en soit vaine, c'est-à-dire toujours la même. C'est l'introduction du modèle qui, cette répétition vaine l'achève. Une répétition achevée le dissout de ce qu'elle soit une répétition simplifiée.

C'est toujours, bien sûr, du signifiant que je parle quand je parle du *Y a d'l'un*. Pour étendre ce *d'l'un* à la mesure de son empire, puisqu'il est assurément le signifiant-maître, il faut l'approcher, là où on l'a laissé à ses talents, pour le mettre, lui, au pied du mur.

Voilà ce qui rend utile comme incidence le point où j'en suis arrivé cette année, n'ayant le choix que de ça…. *ou pire*. Cette référence mathématique ainsi appelée parce que c'est l'ordre où règne le mathème, c'est-à-dire ce qui produit un savoir qui, de n'être que produit, est lié aux normes du plus-de-jouir, c'est-à-dire, du mesurable. Un mathème, c'est ce qui proprement et seul s'enseigne, ne s'enseigne que l'Un. Encore faut-il savoir de quoi il s'agit. Et c'est pour ça que cette année, je l'interroge.

Je ne poursuivrai pas plus loin ma lecture, que j'ai lue, je pense, assez lentement et qui est un peu difficile, pour que, sur chacun de ses termes, que j'ai bien épelés, quelques questions pour vous s'accrochent. Et c'est pour ça que maintenant, je vais vous parler plus librement.

Il y a quelqu'un, l'autre jour, qui au sortir du dernier truc au Panthéon – il est peut-être là encore – est venu m'interpeller sur le sujet de savoir si je croyais à la liberté. Je lui ai dit qu'il était drôle. Et puis comme je suis toujours assez fatigué, j'ai rompu avec lui. Mais ça ne veut pas dire que je ne serai pas prêt, là-dessus, à lui faire personnellement quelques confidences. Il est un fait que j'en parle rarement. En sorte que cette question est de son initiative. Je ne déplorerai pas de savoir pourquoi il me l'a posée.

Ce que je voudrais alors plus librement dire, c'est que faisant allusion dans cet écrit à ce par quoi je me trouve en position, ce discours analytique, de le frayer, c'est bien évidemment en tant que je le considère comme constituant, au moins en puissance, cette sorte de structure que je désigne du terme de discours, c'est-à-dire ce par quoi, par l'effet pur et simple du langage, se précipite un lien

social. On s'est aperçu de ça sans avoir besoin pour autant de la psychanalyse. C'est même ce qu'on appelle couramment idéologie.

La façon dont un discours s'ordonne de façon telle qu'il précipite un lien social comporte inversement que tout ce qui s'y articule s'ordonne de ses effets. C'est bien ainsi que j'entends ce que pour vous j'articule du discours de la psychanalyse ; c'est que, s'il n'y avait pas de pratique psychanalytique, rien de ce que je puis en articuler n'aurait d'effets que je puisse attendre. Je n'ai pas dit *n'aurait de sens*. Le propre du sens, c'est d'être toujours confusionnel, c'est-à-dire de faire le pont, de croire faire le pont entre un discours, en tant que s'y précipite un lien social, avec ce qui, d'un autre ordre, provient d'un autre discours.

L'ennuyeux, c'est que quand vous procédez, comme je viens de dire dans cet écrit qu'il est question de procéder, c'est-à-dire de viser d'un discours ce qui y fait fonction de l'Un, qu'est-ce que je fais en l'occasion ? Si vous me permettez ce néologisme, je fais de *l'énologie*. Avec ce que j'articule, n'importe qui peut faire une ontologie d'après ce qu'il suppose, au-delà justement de ces deux horizons que j'ai marqués être définis comme horizons du signifiant.

On peut se mettre dans le discours universitaire à reprendre ce qui, de ma construction, fait modèle, en y supposant, en un point arbitraire, je ne sais quelle essence qui deviendrait, on ne sait d'ailleurs pourquoi, la valeur suprême. C'est tout particulièrement propice à ce qui s'offre au discours universitaire dans lequel ce dont il s'agit, c'est, selon le diagramme que j'en ai dessiné, de mettre $S_2$ où ? À la place du semblant.

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\not\$}$$

Avant qu'un signifiant soit vraiment mis à sa place, c'est-à-dire justement repéré de l'idéologie pour laquelle il est produit, il a toujours des effets de circulation. La signification précède, dans ses effets, la reconnaissance de sa place, sa place instituante.

Si le discours universitaire se définit de ce que le savoir y soit mis en position de semblant, c'est ce qui se contrôle, c'est ce qui se confirme de la nature même de l'enseignement où, qu'est-ce que vous voyez ? C'est une fausse mise en ordre de ce qui a pu s'éventailler, si je puis dire, au cours des siècles, d'ontologies diverses. Son sommet, son culmen, c'est ce qui s'appelle glorieusement l'histoire de la philosophie, comme si la philosophie n'avait pas, et c'est simplement démontré, son ressort dans les aventures et mésaventures du discours du Maître, qu'il faut bien de temps en temps renouveler. La cause des chatoiements de la

philosophie est, comme c'est suffisamment affirmé à partir des points d'où justement est sortie la notion d'idéologie, comme si donc la cause dont il s'agit ne gisait pas ailleurs. Mais il est difficile que tout procès d'articulation d'un discours, surtout s'il ne s'est pas encore repéré, donne prétexte à un certain nombre de soufflures prématurées de nouveaux êtres.

Je sais bien que tout ça n'est pas facile et qu'il faut quand même, et ce dans la bonne tradition de ce que je fais ici, que je vous dise des choses plus amusantes. Alors parlons de l'analyste et l'amour. L'amour, dans l'analyse – et, bien entendu, c'est du fait de la position de l'analyste – l'amour, on en parle. Toutes proportions gardées, on n'en parle pas plus qu'ailleurs, puisqu'après tout, l'amour, c'est à ça que ça sert. Ce n'est pas ce qu'il y a de plus réjouissant. Mais enfin, dans le siècle, on en parle beaucoup. Il est même prodigieux, depuis le temps, qu'on continue à en parler parce que, enfin, depuis le temps, on aurait pu s'apercevoir que ça ne réussit pas mieux pour autant. Il est donc clair que c'est en parlant qu'on fait l'amour. Alors l'analyste, quel est son rôle là-dedans ? Est-ce que vraiment une analyse peut faire réussir un amour ? Je dois vous dire, quant à moi, que je n'en connais pas d'exemple. Et pourtant j'ai essayé ! C'était pour moi, bien sûr, parce que je ne suis pas complètement né des dernières pluies, une gageure. J'espère que la personne dont il s'agit n'est pas là, j'en suis quasiment sûr ! J'ai pris quelqu'un, Dieu merci, que je savais d'avance avoir besoin d'une psychanalyse, mais sur la base de cette demande – vous vous rendez compte de ce que je peux faire comme saloperies pour vérifier mes affirmations ! – sur la base de ceci qu'il fallait à tout prix qu'il ait le conjugo avec la dame de son cœur. Naturellement, bien sûr, ça a raté, Dieu merci, dans les plus brefs délais ! Abrégeons, parce que tout ça, ce sont des anecdotes. C'est une autre histoire. Un jour où je serai en veine et où je me risquerai à faire du La Bruyère, je traiterai la question des rapports de l'amour avec le semblant. Nous ne sommes pas là, ce soir, pour nous attarder à ces babioles !

Il s'agit de savoir ceci sur quoi je reviens parce qu'il me semblait avoir frayé la chose. C'est le rapport de tout ça que je suis en train de réénoncer, que je vous rappelle d'une brève touche, des vérités d'expérience, c'est de savoir la fonction, dans la psychanalyse, du sexe. Je pense quand même là-dessus avoir frappé les oreilles, même les plus sourdes, par l'énoncé de ceci qui mérite d'être commenté qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Bien sûr, cela mérite d'être articulé. Pourquoi est-ce que le psychanalyste s'imagine que ce qui fait le fond de ce à quoi il se réfère, c'est le sexe ? Que le sexe ça soit réel, ceci ne fait pas le moindre doute. Et sa structure même, c'est le duel, le nombre *deux*. Quoi qu'on en pense, il n'y

en a que deux, les hommes, les femmes, dit-on, et on s'obstine à y ajouter les Auvergnats ! C'est une erreur. Au niveau du réel, il n'y a pas d'Auvergnats. Ce dont il s'agit quand il s'agit de sexe, c'est de l'autre, de l'autre sexe, même quand on y préfère le même. Ce n'est pas parce que j'ai dit tout à l'heure que, pour ce qui est de la réussite d'un amour, l'aide de la psychanalyse est précaire, qu'il faut croire que le psychanalyste s'en foute, si je puis m'exprimer ainsi. Que le partenaire en question soit de l'autre sexe et que ce qui est en jeu, ce soit quelque chose qui ait rapport à sa jouissance – je parle de l'autre, du tiers, à propos duquel il est énoncé ce *parlage* autour de l'amour – le psychanalyste ne saurait y être indifférent, parce que celui qui n'est pas là, pour lui, c'est bien ça, le réel.

Cette jouissance-là, celle qui n'est pas en analyse, si vous me permettez de m'exprimer ainsi, elle fait fonction pour lui de réel. Ce qu'il a par contre en analyse, c'est-à-dire le sujet, il le prend pour ce qu'il est, c'est-à-dire pour effet de discours. Je vous prie de remarquer au passage qu'il ne le subjective pas. Ça ne veut pas dire que tout ça, c'est ses petites idées, mais que comme sujet, il est déterminé par un discours dont il provient depuis longtemps, et c'est ça qui est analysable.

L'analyste, je précise, n'est nullement nominaliste. Il ne pense pas aux représentations de son sujet, mais il a à intervenir dans son discours, en lui procurant un supplément de signifiant. C'est ce qu'on appelle l'interprétation. Pour ce qu'il n'a pas à sa portée, c'est-à-dire, ce qui est en question, à savoir, la jouissance de celui qui n'est pas là en analyse, il la tient pour ce qu'elle est, c'est-à-dire assurément de l'ordre du réel, puisqu'il ne peut rien lui faire.

Il y a une chose frappante, c'est que le sexe, comme réel, je veux dire duel, je veux dire qu'il y en ait deux, jamais personne, même l'évêque Berkeley n'a osé énoncer que c'était une petite idée que chacun avait dans la tête, que c'était une représentation. Et c'est bien instructif que, dans toute l'histoire de la philosophie, jamais personne ne se soit avisé d'étendre jusque là l'idéalisme.

Ce que je viens de vous définir à ce propos, c'est ceci que surtout depuis quelque temps, le sexe, nous avons vu ce que c'était au microscope, je ne parle pas des organes sexuels, je parle des gamètes ; rendez-vous compte qu'on manquait de ça, jusqu'à Leuwenhoek et Swammerdam. Pour ce qui en est du sexe, on en était réduit à penser que le sexe, c'était partout : vous, la nature, le [?], tout le bastringue, tout ça, c'était le sexe. Et les vautours femelles faisaient l'amour avec le vent ! Le fait que nous sachions d'une façon certaine, que le sexe, ça se trouve là, dans deux petites cellules qui ne se ressemblent pas, de cela et sous le prétexte du sexe, bien sûr, depuis bien avant qu'on ait su qu'il y a deux espèces de gamètes, au nom de cela, le psychanalyste croit qu'il y a rapport sexuel.

On a vu des psychanalystes, dans la littérature, dans un domaine dont on ne peut pas dire qu'il soit très filtré, trouver dans l'intrusion du gamète mâle, du spermato comme on dit, et zoïde encore, dans l'enveloppe de l'ovule, trouver là le modèle de je ne sais quelle effraction redoutable. Comme s'il y avait le moindre rapport entre cette référence qui n'a pas le moindre rapport, si ce n'est de la plus grossière métaphore, avec ce dont il s'agit dans la copulation, comme s'il pouvait y avoir là quoi que ce soit qui se réfère avec ce qui entre en jeu dans les rapports dits de l'amour, à savoir, comme je l'ai dit, et tout d'abord, beaucoup de paroles.

C'est bien là toute la question. Et c'est bien là que l'évolution des formes du discours est pour nous bien plus indicative dans ce dont il s'agit, c'est d'effets du discours, bien plus indicative que toute référence à ce qui totalement, même s'il est sûr que les sexes soient deux, à ce qui totalement reste en suspens, c'est à savoir si ce que ce discours est capable d'articuler comprend oui ou non le rapport sexuel.

C'est ça qui est digne d'être mis en question. Les petites choses que je vous ai déjà écrites au tableau, à savoir :

$$\exists x \,.\, \overline{\Phi x} \qquad\qquad \overline{\exists x} \,.\, \overline{\Phi x}$$

$$\forall x \,.\, \Phi x \qquad\qquad \overline{\forall x} \,.\, \Phi x$$

l'opposition d'un $\exists x$ et d'un $\overline{\exists x}$, d'un *il existe* et d'un *non il existe*, au même niveau, celui d'*il n'est pas vrai que* $\Phi x$, et d'autre part d'un *tout x est conforme à la fonction* $\Phi x$ et de *pas tout* – qui est une formule nouvelle, *pas tout* – et rien de plus – *n'est susceptible* – dans la colonne de droite – *de satisfaire à la fonction dite phallique*, c'est cela autour de quoi, comme je tâcherai de l'expliquer dans les séminaires qui vont suivre, c'est-à-dire ailleurs, c'est cela, c'est-à-dire dans une série de béances qui se trouvent en tous les points de présumer en fonction de ces termes, c'est-à-dire ici, ici et ici – les quatre points énoncés plus haut – mais béances diverses, pas toujours les mêmes, c'est cela qui mérite d'être pointé pour donner son statut à ce qu'il en est, au niveau du sujet, du rapport sexuel.

Ceci nous montre assez à quel point le langage trace dans sa grammaire même les effets dits de sujet, ceci recouvre assez de ce qui ne s'est découvert d'abord que de la logique, pour que nous puissions dès maintenant nous attacher, comme je le fais depuis quelques-uns de ces appels que je fais ici, à l'audition d'un signifiant, pour que je puisse tenter d'y donner un sens, car c'est le seul cas, et pour cause, où ce terme *sens* soit justifié à l'énoncer *Y a d'l'Un*.

Parce qu'il y a une chose qui doit quand même vous apparaître, c'est que s'il n'y a pas de rapport, c'est que des deux, chacun reste un. L'inouï, c'est que les psychanalystes, dont, à plus ou moins juste titre, on dénonce la mythologie, il est drôle que justement celle qu'on manque à dénoncer soit la plus à portée de la main. Quand les gamètes se conjoignent, ce qui en résulte, ce n'est pas la fusion des deux. Avant que ça se réalise, il y faut une vache d'évacuation, la méiose qu'on appelle ça. Et ce qui est un, nouveau, ça se fait avec ce que nous pouvons appeler assez justement – pourquoi pas, je ne veux pas aller trop loin – je ne dirai pas des débris de chacun d'eux, mais enfin un chacun-d'eux qui a lâché un certain nombre de débris.

Trouver – et mon Dieu, sous la plume de Freud – l'idée que l'Éros se fonde – dans le subjonctif, voyez l'équivoque, mais je ne vois pas pourquoi je ne me servirai pas de la langue française, entre fondation et fusion – que l'Éros se fonde de faire de l'un avec les deux, c'est évidemment une idée étrange à partir de laquelle, bien sûr, procède cette idée absolument exorbitante qui s'incarne dans la prêcherie à laquelle pourtant le cher Freud répugne de tout son être, il nous la lâche de la façon la plus claire dans *L'Avenir d'une illusion*, dans bien d'autres choses encore, dans bien d'autres endroits, dans *Malaise de la civilisation*, sa répugnance à cette idée de l'amour universel. Et pourtant, la force fondatrice de la vie, de l'instinct de vie, comme il s'exprime, serait tout entière dans cet Éros qui serait principe d'union.

Ce n'est pas seulement pour des raisons didactiques que je voudrais produire devant vous sur le sujet de l'Un ce qui peut être dit pour contrebattre cette mythologie grossière, outre qu'elle nous permettra peut-être, non seulement d'exorciser l'Éros, j'entends l'Éros de doctrine, freudienne, mais la chère Thanatos aussi avec laquelle on nous emmerde depuis assez longtemps. Et il n'est pas vain, à cet endroit, de nous servir de quelque chose dont ce n'est pas par hasard que c'est venu au jour depuis quelque temps. J'ai déjà introduit, la dernière fois, une considération sur ce qui se repère comme la théorie des ensembles. Bien sûr, ne vous précipitez pas, comme ça ! Pourquoi pas aussi, parce qu'on peut aussi un peu rigoler, les hommes et les femmes, ils sont ensemble eux aussi. Ça ne les empêche pas d'être chacun de leur côté. Il s'agit de savoir si, sur ce *Y a d'l'Un*, dont il est question, nous ne pourrions pas de l'ensemble, un ensemble, bien sûr, qui n'a jamais été fait pour ça, tirer quelque lumière.

Alors, puisque ici je fais des ballons d'essai, je me propose simplement de tâcher de voir avec vous ce qui là-dedans peut servir, je ne dirai pas d'illustration, il s'agit de bien autre chose. Il s'agit de ce que le signifiant a à faire avec

l'Un. Parce que, bien sûr, l'Un, ce n'est pas d'hier qu'il est surgi. Mais il est surgi quand même à propos de deux choses tout à fait différentes, à propos d'un certain usage des instruments de mesure et, en même temps, de quelque chose qui n'avait absolument aucun rapport, à savoir de la fonction de l'individu.

L'individu, c'est Aristote. Aristote, ces êtres qui se reproduisent toujours les mêmes, ça le frappait. Ça en avait frappé déjà un autre, un nommé Platon, dont à la vérité je pense que c'est parce qu'il n'avait rien de mieux à s'offrir pour nous donner l'idée de la forme, qu'il en arrivait à énoncer que la forme est réelle. Il fallait bien qu'il illustre, comme il le pouvait, son idée de l'idée. L'autre, bien sûr, fait remarquer que quand même, la forme, c'est très joli, mais que ce en quoi elle se distingue, c'est ceci, c'est que c'est simplement elle que nous reconnaissons dans un certain nombre d'individus qui se ressemblent.

Nous voilà partis sur des pentes métaphysiques diverses. Ceci ne nous intéresse à aucun degré, la façon dont l'Un s'illustre, que ce soit de l'individu ou que ce soit d'un certain usage pratique de la géométrie, quels que soient les perfectionnements que vous puissiez ajouter à ladite géométrie par la considération des proportions, de ce qui se manifeste de différence entre la hauteur d'un pieu et celle de son ombre, il y a beau temps que nous nous sommes aperçus que l'Un pose d'autres problèmes, et ceci pour ce simple fait que la mathématique a un tant soit peu progressé. Je ne vais pas revenir sur ce que j'ai énoncé la dernière fois, à savoir sur le calcul différentiel, les séries trigonométriques et, d'une façon générale, la conception du nombre comme défini par une séquence. Ce qui apparaît très clairement, c'est que la question est là posée tout autrement de ce qu'il en est de l'Un, parce qu'une séquence, ça se caractérise de ceci que c'est foutu comme la suite des nombres entiers. Il s'agit de rendre compte de ce que c'est que le nombre entier.

Je ne vais pas, bien sûr, vous faire d'énoncé de la théorie des ensembles. Je veux simplement pointer ceci que premièrement il a fallu attendre assez tard, la fin du dernier siècle, ça n'est pas depuis plus de cent ans qu'il a été tenté de rendre compte de la fonction de l'Un, qu'il est remarquable que l'ensemble se définisse d'une façon telle que le premier aspect sous lequel il apparaisse soit celui de l'ensemble vide et que, d'autre part ceci constitue un ensemble, à savoir celui dont ledit ensemble vide est le seul élément. Ça fait un ensemble à un élément.

C'est de là que nous partons et, la dernière fois, je le dis pour ceux qui n'y étaient pas, au Panthéon, là où j'ai commencé d'aborder ce sujet glissant, que le fondement de l'Un de ce fait-là s'avère être proprement constitué de la place d'Un manque.

Je l'ai illustré grossièrement de l'usage pédagogique dans ce dont il s'agit de faire entendre de ladite théorie des ensembles, pour faire sentir que ladite théorie des ensembles n'a d'autre objet direct que de faire apparaître comment peut s'engendrer la notion propre de nombre cardinal. Par la correspondance biunivoque – je l'ai illustré la dernière fois – c'est au moment où manque, dans les deux séries comparées, un partenaire, que la notion de l'Un surgit, il y en a un qui manque.

Tout ce qui s'est dit du nombre cardinal ressortit de ceci, c'est que si la suite des nombres comporte toujours nécessairement un, et un seul successeur, si pour autant que ce que, dans le cardinal, se réalise de l'ordre du nombre, ce dont il s'agit, c'est proprement la suite cardinale en tant que commençant à zéro, elle va jusqu'au nombre qui précède immédiatement le successeur.

En vous énonçant ainsi d'une façon improvisée dans mon énoncé j'ai fait une faute, celle par exemple de parler d'une suite comme si elle était d'ores et déjà ordonnée. Retirez ceci que je n'ai point affirmé, mais simplement que chaque nombre cardinalement correspond au cardinal qui le précède en y ajoutant l'ensemble vide.

L'important de ce que je voudrais, ce soir, vous faire sentir, c'est que si l'Un surgit comme de l'effet du manque, la considération des ensembles prête à quelque chose qui, je crois, est digne d'être mentionné et que je voudrais mettre en valeur, de la référence à ceci que la théorie des ensembles a permis de distinguer, dans l'ordre de ce qu'il en est de l'ensemble, deux types, l'ensemble fini et d'admettre l'ensemble infini.

Dans cet énoncé, ce qui caractérise l'ensemble infini est proprement de pouvoir être posé comme équivalent à l'un quelconque de ses sous-ensembles. Comme l'avait déjà remarqué Galilée, qui n'avait pas pour cela attendu Cantor, la suite de tous les carrés est en correspondance biunivoque avec chacun des nombres entiers. Il n'y a en effet aucune raison jamais de considérer qu'un de ces carrés serait trop grand pour être dans la suite des entiers. C'est ceci qui constitue l'ensemble infini au moyen de quoi on dit qu'il peut être réflexif. Par contre, dans ce qu'il en est de l'ensemble fini il est dit, comme étant sa propriété majeure, qu'il est propice à ce qu'il s'exerce dans le raisonnement proprement mathématique, c'est-à-dire dans le raisonnement qui s'en sert, à ce qu'on appelle l'induction. L'induction est recevable quand un ensemble est fini.

Ce que je voudrais vous faire remarquer, c'est que, dans la théorie des ensembles, il est un point que, quant à moi, je considère comme problématique, c'est celui qui relève de ce qu'on appelle la non-dénombrabilité des parties –

entendez par là sous-ensembles – telles qu'elles peuvent se définir à partir d'un ensemble.

Il est très facile, si vous partez de ceci, pour prendre le nombre cardinal, vous avez un ensemble composé par exemple de cinq éléments. Si vous appelez sous-ensemble la saisie en un ensemble de chacun de ces cinq éléments, puis des groupes que forment deux de ces éléments sur cinq, il vous est facile de calculer combien ceci fera de sous-ensembles. Il y a en a très exactement dix. Puis, vous les prenez par trois, il y en aura encore dix. Puis vous les prenez par quatre : il y en aura cinq. Et vous arriverez à la fin à l'ensemble en tant qu'il n'y en a qu'un, là présent, à comprendre cinq éléments. Ce à quoi il convient d'ajouter l'ensemble vide qui, en tout cas, sans être élément de l'ensemble, est manifestable comme une de ses parties. Car les parties, ça n'est pas l'élément. Ce qui s'en ordonne, ceci s'écrit comme ça :

| | |
|---|---|
| 1 | 1 |
| 4 | 5 |
| 6 | 10 |
| 4 | 10 |
| 1 | 5 |

Qu'est-ce qu'il se trouve que nous avons défini comme partie de l'ensemble ?

L'ensemble vide est là, les cinq éléments abgde, par exemple sont là. Ce qui est ensuite, c'est αβ, αγ, αδ, αε. Vous pouvez en faire autant à partir de β, puis à partir de γ, etc. Vous verrez qu'il y en a dix.

Ensuite, ici vous avez αβγδ avec le manque de ε. Et vous pouvez, en faisant manquer chacune de ses lettres, obtenir le nombre nécessaire de cinq pour le regroupement comme parties des éléments. Moyennant quoi, vous trouvez, ce qui est certain, il suffirait que je complète cet énoncé d'un ensemble à cardinal 5 par la suite qu'on pourrait mettre à côté, qui est celle qui se réfère à un ensemble à quatre éléments. Autrement dit, imaginez-le d'un tétraèdre ; vous verrez que vous avez une tétrade, que vous avez six arêtes, que vous avez quatre sommets, que vous avez quatre faces, et que vous avez aussi l'ensemble vide (colonne de gauche).

La remarque que je fais a ceci qui en résulte… Je n'ai fait allusion à l'autre cas pour montrer que dans les deux cas, la somme des parties est égale à $2^n$, *n* étant précisément le nombre cardinal des éléments de l'ensemble. Il ne s'agit pas ici, en quoi que ce soit, de quelque chose qui ébranle la théorie des ensembles. Ce qui est énoncé à ce propos de la dénombrabilité a toutes ses applications, par exemple dans la remarque que rien ne change à la catégorie d'infini d'un ensemble si en est retirée une suite quelconque dénombrable.

Néanmoins l'apport qui est fait de la non-dénombrabilité, en ceci qu'assurément, et en tout cas, on ne saurait appliquer sur un ensemble, un ensemble fini,

la somme de ses parties définie telle qu'elle vient de l'être, est-ce – j'interroge – la meilleure façon d'introduire la non-dénombrabilité d'un ensemble infini ?

Il s'agit d'une introduction didactique. Je le conteste à partir du moment où la propriété de réflexivité telle qu'elle est affectée à l'ensemble infini et qui comporte que lui manque l'inductivité caractéristique des ensembles finis, laisse écrire pourtant – comme j'ai pu le voir en certains lieux – que la non-dénombrabilité des parties de l'ensemble fini ressortirait – je le souligne – par induction de ceci que ces parties s'écriraient comme s'écrit l'ensemble infini des nombres entiers : $2^{\aleph_0}$.

Je le conteste, et comment fais-je pour le contester ? Je le conteste à partir de ceci, c'est qu'il y a quelque artifice, quand il s'agit des parties de l'ensemble, à les prendre dans leur échelle dont l'addition donne en effet le $2^n$.

Mais, il est clair que si vous avez d'un côté *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, – pour franciser les lettres grecques que j'ai écrites au tableau, j'avais une raison pour cela et, si vous y apportez ce qui leur répond, *a*, *b*, *c*, *d*, correspondant à *e* ; *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, correspondant à *c* ; vous voyez que le nombre des parties, si vous y substituez une partition, aboutit à une formule qui est très différente, mais dont vous verrez pourquoi elle m'intéresse, c'est que le nombre, c'est $2^n - 1$.

Je ne puis ici, vu l'heure et puis le fait qu'après tout ceci n'intéresse pas ici absolument tout le monde, mais j'aimerais là-dessus, je sollicite, je dois dire comme je le fais d'habitude, d'une façon désespérée – je sollicite des grammairiens de temps en temps de me donner un petit tuyau, ils m'en envoient, c'est toujours les mauvais – j'ai sollicité des mathématiciens très nombreux déjà de me répondre là-dessus et, à la vérité, ils font la sourde oreille parce qu'il faut vous dire que cette dénombrabilité des parties de l'ensemble, ils y tiennent comme la tique à la peau du chien. Néanmoins, je propose ceci qui a son petit intérêt, je vais droit là à un but qui va laisser de côté un point sur lequel j'aimerais finir après, mais je vais droit à un but qui a son intérêt. Son intérêt est ceci, c'est que, à substituer à la notion des parties celle de la partition, il est nécessaire, de la même façon que nous avons admis que les parties de l'ensemble infini, ce serait $2^{\aleph_0}$, c'est-à-dire le plus petit des transfinis, celui constitué par l'ensemble, le cardinal de l'ensemble des entiers, au lieu d'avoir deux puissance alpha zéro, nous avons $2^{\aleph_0 - 1}$.

Je soupçonne que ceci à quiconque peut faire sentir ce qu'il y a d'abusif à supposer la bipartition d'un ensemble infini. Si, comme la formule en porte elle-même la trace, ce qu'on appelle ensemble des parties aboutit à une formule qui contient le nombre 2 porté à la puissance des parties, ce qui est tout à fait rece-

vable, et surtout à partir du moment où nous mettons en question l'induction quand il s'agit de l'ensemble infini, comment est-il recevable que nous acceptions une formule qui manifeste aussi clairement qu'il s'agit, non pas de parties de l'ensemble, mais de sa partition.

J'y ajouterai quelque chose qui a bien son intérêt. Je sais que alpha puissance zéro, bien sûr, n'est qu'un index, index qui n'est pas pris au hasard, et index forgé pour désigner, car il y en a toute la série des autres en principe admis, toute la série des nombres entiers peuvent servir d'index à ce qu'il en est de l'ensemble en tant qu'il fonde le transfini. Néanmoins, à partir du moment où ce dont il s'agit, c'est la fonction de la puissance, et qu'il semble que nous ayons abusé de l'induction en nous permettant d'y trouver test de la non-dénombrabilité des parties de l'ensemble infini, est-ce que, à y regarder de près nous ne trouverions pas ici, à ce zéro, une autre fonction, celle qu'il a dans la puissance exponentielle, c'est à savoir que, quelque nombre que ce soit, l'exposant zéro quant à ce qu'il en est de la puissance, l'égale à Un, quel que soit ce nombre. Je souligne, un nombre quelconque puissance un, c'est lui-même. Mais un nombre puissance zéro, c'est toujours un, pour la raison très simple qu'un nombre puissance moins un, c'est son inverse. C'est donc un qui sert ici d'élément pivot.

À partir de ce moment, la partition de l'ensemble transfini aboutit à ceci, à savoir que si nous égalons l'aleph zéro dans cette occasion à un, nous avons pour ce qu'il en est de la partition de l'ensemble, ce qui paraît en effet bien recevable, à savoir que la suite des nombres entiers n'est supportée par rien d'autre que par la réitération de l'Un. L'Un sorti de l'ensemble vide, c'est de se reproduire qu'il constitue ce que j'ai donné la dernière fois comme étant, au principe, manifesté dans le triangle de Pascal, de ce qu'il en est au niveau du cardinal des monades, et que derrière les appuis ce que j'ai appelé – je le dis pour les sourds qui se sont interrogés sur ce que j'avais dit – la *nade*, c'est-à-dire le un en tant qu'il sort de l'ensemble vide, qu'il est la réitération du manque.

Je souligne très précisément ceci que l'Un dont il s'agit, c'est très proprement ce à quoi la théorie des ensembles ne substitue comme réitération que l'ensemble vide, ce en quoi elle manifeste, elle, la théorie des ensembles, la vraie nature de la *nade*.

Ce qui est en effet affirmé au principe de l'ensemble, ceci sous la plume de Cantor, certes comme on le dit, naïve au moment où elle a frayé cette voie vraiment sensationnelle, ce que la plume de Cantor affirme, c'est que, pour ce qui est des éléments de l'ensemble, ceci veut dire qu'il s'agit de quelque chose d'aussi divers qu'on le voudra, à cette seule condition que nous posions chacune de ces

choses qu'il va jusqu'à dire objet de l'intuition ou de la pensée, c'est ainsi qu'il s'exprime – et en effet, pourquoi le lui refuser, ça ne veut rien dire d'autre que quelque chose d'aussi éternel qu'on voudra – il est tout à fait clair qu'à partir du moment où on mêle l'intuition avec la pensée, ce dont il s'agit c'est le signifiant, ce qui bien entendu est manifesté par le fait que tout ça s'écrit *a*, *b*, *c*, *d*.

Mais ce qui est dit, c'est très proprement ceci, que ce qui est exclu donc, dans l'appartenance à un ensemble comme élément, c'est qu'un élément quelconque soit répété comme tel. C'est donc en tant que distinct que subsiste quelque élément que ce soit d'un ensemble, et pour ce qu'il en est de l'ensemble vide il est affirmé au principe de la théorie des ensembles qu'il ne saurait être qu'un. Cet Un, la nade en tant qu'elle est au principe du surgissement de l'Un numérique, de l'Un dont est fait le nombre entier, est donc quelque chose qui se pose comme étant d'origine l'ensemble vide lui-même. Cette notion est importante, parce que si nous interrogeons cette structure, c'est dans la mesure où, pour nous, dans le discours analytique, l'Un se suggère comme étant au principe de la répétition et que donc ici il s'agit justement de l'espèce d'Un qui se trouve marqué de n'être jamais, dans ce qu'il en est de la théorie des nombres que d'un manque, que d'un ensemble vide.

Mais il y a, à partir du moment où j'ai introduit cette fonction de la partition, un point du triangle de Pascal que vous me permettrez d'interroger. Avec les deux colonnes que je viens de faire, j'en ai assez pour vous montrer où porte mon point d'interrogation. Voici ce que j'énonce.

| | | |

composer comme partie, selon le premier énoncé, l'ensemble supérieur, nous avons chaque fois à faire l'addition de ce qui correspond dans la colonne de gauche aux deux nombres qui sont situés immédiatement à gauche et au-dessus du premier, pour obtenir ici le chiffre dix, ici le chiffre quatre et le chiffre six.

Qu'est-ce à dire si ce n'est que, pour obtenir le premier chiffre, celui des monades de l'ensemble, des éléments, du nombre cardinal de l'ensemble, c'est uniquement du fait d'avoir, je dirai, par un abus d'office, mis l'ensemble vide au rang des éléments monadiques, c'est-à-dire que c'est en additionnant l'ensemble vide avec chacune des quatre monades de la colonne précédente que nous obtenons le nombre cardinal des monades des éléments de l'ensemble supérieur.

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 |
| | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| | | 1 | 3 | 6 | 10 |
| | | | 1 | 4 | 10 |
| | | | | 1 | 5 |
| | | | | | 1 |

Essayons maintenant simplement, pour vous rendre la chose figurable, de voir ce que ceci donne sur un schéma. Et prenons pour être plus simple la colonne encore d'avant, prenons ici trois monades et non plus quatre. L'ensemble, nous le figurons de ce cercle.

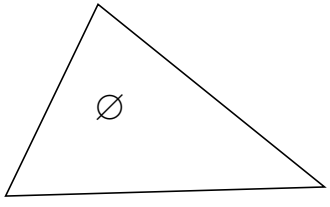


Mais l'ensemble vide, je ne tiens pas à ce qu'il soit du tout forcément au centre ; mais à seulement le figurer nous l'avons là.

Nous avons dit que cet ensemble vide, quand il s'agira de faire l'ensemble tétradique, cet ensemble vide viendra au rang des monades du précédent, c'est-à-dire que pour le représenter comme ceci, par un tétraèdre – bien entendu, il ne s'agit pas de tétraèdre, il s'agit de nombre – si c'est désigné par les lettres grecques α, β, γ nous aurons ici, comme quatrième élément à un élément dans l'ordre de ces sous-ensembles, ce que nous aurons, l'ensemble vide.

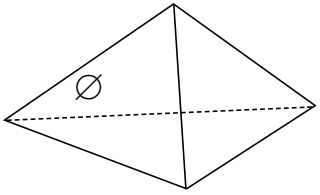


Mais, il n'en reste pas moins que l'ensemble vide, au niveau de ce nouvel ensemble, il existe toujours, et que c'est au niveau de ce nouvel ensemble que ce qui vient d'être extrait de l'ensemble vide, nous l'appellerons autrement, et puisque nous avons déjà α, β, γ, nous l'appellerons δ. Qu'est-ce que ceci nous conduit à voir ? C'est qu'au niveau de l'élément des sous-ensembles anté-pénultième, c'est-à-dire, pour désigner celui-ci, à savoir celui, disons, pour rester dans l'intuition, des cinq quadrangles, qu'on peut mettre en évidence dans, disons aussi, un polyèdre à cinq sommets, là aussi nous avons à prendre quoi ? Les quatre triangles de la tétrade. En tant que quoi ? En tant que, dans ces quatre triangles, nous allons pouvoir faire trois soustractions différentes, ceci y étant additionné, ce qui le constitue comme ensemble, ou plus exactement comme sous-ensemble.

Comment pouvons nous avoir notre compte, sauf à ce même niveau, où nous n'aurions que trois sous-ensembles, d'y ajouter les éléments seuls de l'ensemble, c'est-à-dire α, β, γ, δ comme non pris en un ensemble, c'est-à-dire en tant que, définis comme éléments, ils ne sont pas des ensembles, mais qu'isolés de ce qui les inclut dans l'ensemble, ils doivent être comptés, pour que nous ayons notre compte de quatre, à fournir la partie du chiffre 5 au niveau de l'ensemble à 5 éléments, il nous faut faire intervenir les éléments au nombre de quatre comme simplement juxtaposés, mais non pas pris en un ensemble, sous-ensemble à l'occasion, c'est-à-dire quoi ? Nous apercevoir de ceci que dans la théorie des ensembles, tout élément se vaut. Et c'est bien ainsi que peut en être engendrée l'unité. C'est justement en ce qu'il est dit que le concept de *distinct* et de *défini* en l'occasion représente ceci, c'est que *distinct* ne veut dire que *différence radicale* puisque rien ne peut se ressembler. Il n'y a pas d'espèces. Tout ce qui se distingue de la même façon est le même élément. C'est ceci que ça veut dire.

Mais qu'est-ce que nous voyons ? Nous voyons ceci qu'à ne prendre l'élément que de pure différence, nous pouvons le voir aussi comme mêmeté de cette différence, je veux dire, pour l'illustrer, qu'un élément dans la théorie des ensembles, comme c'était déjà démontré à la deuxième ligne, est tout à fait équivalent à un ensemble vide, puisque l'ensemble vide peut aussi jouer comme élé-

ment. Tout ce qui se définit comme élément est équivalent de l'ensemble vide. Mais à prendre cette équivalence, cette mêmeté de la différence absolue, à la prendre comme isolable, et ceci non pris dans cette inclusion ensembliste, si je puis dire, qui la ferait sous-ensemble, ça veut dire que la mêmeté comme telle est, en un point comptée.

Ceci me paraît d'une extrême importance, et très précisément, par exemple, au niveau du jeu platonicien qui fait de la similitude une idée de subsistance, dans la perspective réaliste, un universel en tant que cet universel est la réalité.

Ce que nous voyons, c'est qu'il n'est pas du même niveau – et c'est à ça que j'ai fait allusion dans mon dernier discours du Panthéon – ce n'est pas au même niveau que l'idée de semblable s'introduit. La mêmeté des éléments de l'ensemble est, comme telle, comptée comme jouant son rôle dans les parties de l'ensemble. La chose a certainement pour nous son importance, puisque de quoi s'agit-il au niveau de la théorie analytique ? La théorie analytique voit pointer l'Un à deux de ses niveaux. L'Un est l'Un qui se répète ; il est au fondement de cette incidence majeure dans le parler de l'analysant qu'il dénonce d'une certaine répétition, eu égard à quoi ? À une structure signifiante.

Quel est, d'autre part, à considérer le schéma que j'ai donné du discours analytique, ce qui se produit de la mise en place du sujet au niveau de la jouissance de parler ? Ce qui se produit et ce que je désigne à l'étage dit du plus-de-jouir, c'est $S_1$, c'est-à-dire une production signifiante que je propose, quitte à me donner le devoir de vous en faire sentir l'incidence, que je propose de reconnaître dans ce qu'il en est de quoi ? Qu'est-ce que la mêmeté de la différence ? Qu'est ce que veut dire que quelque chose que nous désignons dans le signifiant par des lettres diverses, c'est les mêmes ? Que peut vouloir dire *les mêmes*, si ce n'est justement que c'est unique, à partir même de l'hypothèse dont part, dans la théorie des ensembles, la fonction de l'élément.

L'Un dont il s'agit, celui que produit le sujet, disons point idéal dans l'analyse, c'est très précisément au contraire de ce dont il s'agit dans la répétition, l'Un comme un seul, l'un en tant que, quelle que soit quelque différence qui existe, toutes les différences qui existent, toutes les différences se valent, il n'y en a qu'une, c'est la différence.

C'est ceci sur lequel je voulai ce soir achever ce discours, entre que l'heure et ma fatigue m'en pressent incidemment ; l'illustration de cette fonction $S_1$ tel que je l'ai mise dans la formule statuante du discours analytique, je la donnerai dans les séances qui viendront.

# Leçon VII

*1er juin 1972*

Vous le savez, ici je dis ce que je pense. C'est une position féminine, parce qu'en fin de compte penser, c'est très particulier.

Alors, comme je vous écris de temps en temps, j'ai pendant un petit voyage que je viens de faire, inscrit un certain nombre de propositions dont la première est qu'il faut reconnaître que le psychanalyste est mis, par le discours – c'est un terme à moi – par le discours qui le conditionne – qu'on appelle, depuis moi, le *discours du psychanalyste* – dans une position, disons difficile. Freud disait impossible, *unmöglich*, c'est peut-être un peu forcé, il parlait pour lui.

Bon ! D'autre part, deuxième proposition : il sait – ceci d'expérience, ce qui veut dire que, si peu qu'il ait pratiqué la psychanalyse, il en sait assez pour ce que je vais dire – il sait dans tous les cas avoir une commune mesure avec ce que je dis. C'est tout à fait indépendant du fait qu'il soit, de ce que je dis, informé, puisque ce que je dis aboutit, comme je l'ai, il me semble, démontré cette année, à situer son savoir. Ça, c'est l'histoire du savoir sur la vérité.

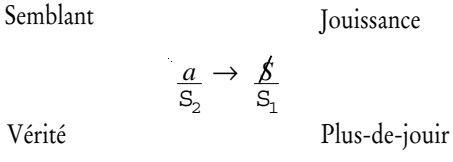


Ça, c'est la place de la vérité, pour ceux qui viennent pour la première fois. Ça, celle du semblant ; ça, celle de la jouissance, et ça, du plus-de-jouir, ce que j'écris en abrégé ainsi + *de-jouir*. Pour la jouissance, nous mettrons un J.

C'est son rapport, au savoir, qui est difficile, non bien sûr à ce que je dis, puisque dans l'ensemble du no man's land psychanalytique, on ne sait pas que je le dis. Ça ne veut pas dire que de ce que je dis, on n'en sache rien, puisque ça sort de l'expérience. Mais on a, de ce qu'on en sait, horreur, ce dont je peux dire, comme ça, vraiment simplement que je les comprends – *je peux dire*, ça veut dire *je peux dire, si on y tient* – mais je les comprends, je me mets à leur place d'autant plus facilement que j'y suis. Mais je le comprends d'autant plus facilement que, comme tout le monde, j'entends ce que je dis.

Néanmoins, néanmoins ça ne m'arrive pas tous les jours, parce que ce n'est pas tous les jours que je parle. En réalité, je le comprends, c'est-à-dire que j'entends ce que je dis, les quelques jours – mettons un ou deux – qui précèdent immédiatement mon séminaire, parce qu'à ce moment-là je commence à vous écrire. Les autres jours, la pensée de ceux à qui j'ai eu affaire me submerge. Il faut que je vous l'avoue, parce que, ce moment-là, l'impatience de ce que j'ai appelé – et donc que je peux encore appeler, parce que c'est rare que je revienne – de ce que j'ai appelé dans *Scilicet* mon échec me domine. Voilà.

Oui. Ils savent, je rappelle ça parce que le titre de ce que j'ai à traiter ici, c'est *Le savoir du psychanalyste*. *Du*, dans ce cas-là, ça évoque le *le*, article défini, en français enfin c'est ce qu'on appelle défini. Oui ! Pourquoi pas *des psychanalystes*, après ce que je viens de vous dire ? Ça serait plus conforme à mon thème de cette année, c'est-à-dire *Y a d'l'un*. Y en a des qui se disent tels. Je suis d'autant moins à discuter leur dire qu'il n'y en a pas d'autres. Je dis *du*, pourquoi ? C'est parce que c'est à eux que je parle malgré la présence d'un très grand nombre de personnes qui ne sont pas psychanalystes ici. Le psychanalyste donc sait ce que je dis. Ils le savent, je vous l'ai dit, d'expérience, si peu qu'ils en aient, même si ça se réduit à la didactique qui est l'exigence minimale pour que psychanalystes ils se disent.

Car même si ce que j'ai appelé *la passe* est manqué, eh bien, ça se réduira à ça qu'ils auront eu une psychanalyse didactique, mais en fin de compte, ça suffit pour qu'ils sachent ce que je dis. La passe – c'est toujours dans *Scilicet* que tout ça traîne, c'est plutôt l'endroit indiqué – quand je dis que la passe est manquée, ça ne veut pas dire qu'ils ne se sont pas offerts à l'expérience de la passe. Comme je l'ai souvent marqué, cette expérience de la passe est simplement ce que je propose à ceux qui sont assez dévoués pour s'y exposer à de seules fins d'information sur un point très délicat et qui consiste à, en somme, ce qui s'affirme de la façon la plus sûre, c'est que c'est tout à fait a-normal – objet a normal – que quelqu'un qui fait une psychanalyse veuille être psychanalyste. Il y faut vraiment

une sorte d'aberration qui vaut, qui valait la peine d'être offerte à tout ce qu'on pouvait recueillir de témoignage. C'est bien en ça que j'ai institué provisoirement cet essai de recueil pour savoir pourquoi quelqu'un, qui sait ce que c'est que la psychanalyse par sa didactique, peut encore vouloir être analyste.

Alors, je n'en dirai pas plus sur ce qu'il en est de leur position, simplement parce que j'ai choisi, cette année, le savoir du psychanalyste comme étant ce que je proposais pour mon retour à Sainte-Anne. C'est pas pour ménager du tout les psychanalystes, ils n'ont pas besoin de moi pour avoir le vertige de leur position, je ne l'augmenterai pas à le leur dire. Oui ! Ce qui pourrait être fait – et je le ferais peut-être à un autre moment – ce qui pourrait être fait d'une manière piquante, dans une certaine référence que je n'appellerai historique qu'entre guillemets – enfin, vous verrez ça quand ça viendra, si je subsiste – pour ceux qui sont des fins finauds, je leur parlerai du mot tentation.

Là, je ne parle que du savoir et je remarque qu'il ne s'agit pas de la vérité sur le savoir, mais du savoir sur la vérité, et que ceci, le savoir sur la vérité, s'articule de la pointe de ce que j'avance cette année sur le *Y a d'l'un*. *Y a d'l'un* et rien de plus, mais c'est un Un très particulier, celui qui sépare le Un de Deux, et que c'est un abîme. Je répète, la vérité – je l'ai déjà dit – ça ne peut que se mi-dire quand le temps de battement sera passé qui fera que je peux en respecter l'alternance, je parlerai de l'autre face, du *mi-vrai* ; il faut toujours séparer le bon grain et *l'a-mi-vrai* !

Comme je vous l'ai dit tout à l'heure peut-être, je reviens d'Italie où je n'ai jamais eu qu'à me louer de l'accueil, même de mes collègues psychanalystes ! Grâce à l'un d'entre eux, j'en ai rencontré un troisième qui est tout à fait à la page, enfin, à la mienne, bien entendu. Il opère avec Dedekind, et il a trouvé ça tout à fait sans moi, je ne peux pas dire que, à la date où il a commencé de s'y mettre, je n'y étais pas déjà, mais enfin c'est un fait que j'en ai parlé plus tard que lui, puisque je n'en parle que maintenant et que lui avait déjà écrit là-dessus tout un petit ouvrage. Il s'est aperçu de la valeur en somme des éléments mathématiques pour faire émerger quelque chose qui vraiment, notre expérience d'analyste, la concerne. Eh bien, comme il est tout à fait bien vu – il a tout fait pour ça – il a réussi à se faire entendre dans des endroits très bien placés de ce qu'on appelle l'I.P.A. – l'Institution Psychanalytique Avouée, je traduirai – donc il a réussi à se faire entendre, mais ce qu'il y a de très curieux, c'est qu'on ne le publie pas. On ne le publie pas en lui disant : « Vous comprenez, personne ne comprendra ! » Je dois dire que je suis surpris parce que, en somme, du Lacan, entre guillemets, bien sûr, enfin, des choses de la veine que je suis censé repré-

senter auprès des incompétents d'une certaine linguistique, on est plutôt pressé d'en bourrer l'*International Journal*. Plus il y a des trucs dans la poubelle, naturellement, moins ça se discerne ! Alors pourquoi, diable, est-ce que dans ce cas on a cru devoir faire obstacle, puisque pour moi, il me semble que c'est un obstacle et que le fait qu'on dise que les lecteurs ne comprendront pas, c'est secondaire. Il n'est pas nécessaire que tous les articles de l'*International Journal* soient compris. Il y a donc quelque chose qui là-dedans ne plaît pas.

Mais il est évident que, comme celui que je viens – non pas de nommer parce que vous ignorez profondément son nom, il n'a encore rien réussi à publier – est parfaitement repérable, je ne désespère pas que, à la suite de ce qui filtrera de mes propos aujourd'hui – et surtout si on sait que je ne l'ai pas nommé, on le publiera. Vraiment, ça a l air de lui tenir assez a cœur pour que je l'aide à ça volontiers. Si ça ne vient pas, je vous en parlerai un peu plus !

Revenons au temps. Le psychanalyste a donc un rapport à ce qu'il sait, complexe. Il le renie, il le réprime, pour employer le terme dont en anglais se traduit le refoulement, la *Verdrängung*, et même il lui arrive de n'en rien vouloir savoir. Et pourquoi pas ? Qui est-ce que ça pourrait épater ? La psychanalyse, me direz vous, alors quoi ! J'entends d'ici le bla-bla-bla de quiconque n'a pas de la psychanalyse la moindre idée. Je réponds à ce qui peut surgir de ce *floor*, comme on dit, je réponds, est-ce le savoir qui guérit, que ce soit celui du sujet ou celui supposé dans le transfert, ou bien est-ce le transfert, tel qu'il se produit dans une analyse donnée ? Pourquoi le savoir, celui dont je dis qu'a dimension tout psychanalyste, pourquoi le savoir serait-il, comme je disais tout à l'heure, avoué ? C'est de cette question que Freud a pris en somme la *Verwerfung*, il l'appelle « un jugement qui dans le choix rejette ». Il ajoute « qui condamne », mais je le condense. Ce n'est pas parce que la *Verwerfung* rend fou un sujet, quand elle se produit dans l'inconscient, qu'elle ne règne pas, la même et du même nom d'où Freud l'emprunte, qu'elle ne règne pas sur le monde comme un pouvoir rationnellement justifié.

*Des psychanalystes*, vous allez le voir, à la différence avec *le*, *des psychanalystes*, ça se préfère, ça se préfère soi, voyez-vous. C'est pas les seuls. Il y a une tradition là-dessus, la tradition médicale. Pour se préférer, on n'a jamais fait mieux, sauf les saints. Les saints – s, a, i, n, t, s, – oui, on vous parle tellement des autres qu'il faut que je précise, parce que les autres… enfin, passons ! Les saints – s, a, i, n, t, s – ils se préfèrent eux aussi, ils ne demandent même que ça, ils se consument de trouver la meilleure façon de se préférer, alors qu'il y en a de si simples, comme le montrent les méde-saints, eux aussi. Enfin, ceux-là ne sont pas des saints, ça, ça va de soi.

Il y a peu de choses aussi abjectes à feuilleter que l'histoire de la médecine. Ça peut être conseillé comme vomitif ou comme purgatif, ça fait les deux. Pour savoir que le savoir n'a rien à faire avec la vérité, il n'y a rien de plus convaincant. On peut même pas dire que ça va jusqu'à faire du médecin une sorte de provocateur. Ça n'empêche pas que le médecin se soit arrangé – et pour des raisons qui tenaient à ce que leur plate-forme avec le discours de la science devenait plus exiguë – que les médecins se soient arrangés à mettre la psychanalyse à leur pas. Et ça, ils s'y connaissaient, ceci naturellement d'autant plus que le psychanalyste étant fort embarrassé, comme je suis parti là-dessus, fort embarrassé de sa position, il était d'autant plus disposé à recevoir les conseils de l'expérience.

Je tiens beaucoup à marquer ce point d'histoire qui est, dans mon affaire, pour autant qu'elle ait de l'importance, tout à fait un point clef, grâce à cette conjuration contre laquelle est dirigé un article exprès de Freud sur la *Laïenanalyse*, grâce à cette conjuration qui a pu se produire peu après la guerre, j'avais déjà perdu la partie avant de l'avoir engagée.

Simplement, je voudrais qu'on me croie là-dessus, parce que – pourquoi, je le dirai – si, ce soir je témoigne – et je ne le fais pas par hasard à Sainte-Anne puisque je vous ai dit que c'est là que je dis ce que je pense – si je déclare que c'est très précisément à ce titre de savoir très bien l'avoir, à l'époque, perdue que cette partie je l'ai engagée.

Ça n'a rien d'héroïque, vous savez, il y a un tas de parties qui s'engagent dans ces conditions. C'est même un des fondements de la condition humaine, comme dit l'autre, et ça ne réussit pas plus mal que n'importe quelle autre entreprise. La preuve, hein ! Le seul ennui – mais il n'est que pour moi – c'est que ça ne vous laisse pas très libre, je dis ça en passant pour la personne qui m'a, il y a je ne sais pas quoi, le deuxième séminaire avant, qui m'a interrogé sur le fait si je croyais ou non à la liberté.

Une autre déclaration que je veux faire et qui après tout a bien son importance, puisqu'après tout, je ne sais pas, c'est mon penchant ce soir, une autre déclaration qui, celle-là alors, est tout à fait prouvée – là, je vous demande de me croire, que je m'étais très bien aperçu que la partie était perdue, après tout je n'étais pas si malin, j'ai peut-être cru qu'il fallait foncer et que je foutrais en l'air l'Internationale Psychanalytique Avouée, et là personne ne peut dire le contraire de ce que je vais dire –, c'est que je n'ai jamais lâché aucune des personnes que je savais devoir me quitter avant qu'elle s'en aille elle-même. Et c'est vrai aussi du moment où la partie était en somme, pour la France, perdue, qui

est celle à laquelle j'ai fait allusion tout à l'heure, ce petit brouhaha dans une conjuration médecin-psychanalyste d'où est sorti en 53 le début de mon enseignement. Les jours où l'idée de devoir poursuivre ledit enseignement ne m'habite pas, c'est-à-dire un certain nombre, il est évident que j'ai, comme tous les imbéciles, l'idée de ce que ça aurait pu être pour la psychanalyse française si j'avais pu enseigner là où, pour la raison que je viens de dire, je n'étais nullement disposé à lâcher quiconque, je veux dire que si scandaleuses que fussent mes propositions sur *Fonction et Champ*… et patati et patata… *de la parole et du langage*, mais j'étais disposé à couvrir le sillon pendant des années pour les gens même les plus durs de la feuille et, au point où nous en sommes, personne n'y aurait perdu parmi les psychanalystes.

Je vous ai dit que j'avais fait un petit tour en Italie. Dans ces cas, je vais aussi… pourquoi pas, parce que il y a beaucoup de gens qui m'aiment, à propos, il y a quelqu'un qui m'a envoyé un verre à dents ! Je voudrais savoir qui c'est, pour la remercier, cette personne. Il y a une personne qui m'a envoyé un verre à dents. Je dis ça pour ceux qui étaient là au Panthéon la dernière fois. C'est une personne que je remercie d'autant plus que ce n'est pas un verre à dents. C'est un merveilleux petit verre rouge, long et galbé, dans lequel je mettrai une rose, qui que ce soit qui me l'ait envoyé. Mais je n'en ai reçu qu'un, ça je dois le dire. Enfin passons. Il y a des personnes qui m'aiment un peu dans tous les coins, même dans les couloirs du Vatican. Pourquoi pas, hein ? Il y a des gens très bien. Il n'y a que là – ceci pour la personne qui m'interroge sur la liberté – il n'y a qu'au Vatican que je connaisse des libres-penseurs. Moi, je suis pas un libre-penseur, je suis forcé de tenir à ce que je dis, mais là-bas, quelle aisance ! Ah ! on comprend que la Révolution française ait été véhiculée par les abbés. Si vous saviez quelle est leur liberté, mes bons amis, vous auriez froid dans le dos. Moi, j'essaie de les ramener au dur, il n'y a rien à faire, ils débordent. La psychanalyse, pour eux, est dépassée ! Vous voyez à quoi ça sert, la libre-pensée, ils voient clair.

C'était pourtant un bon métier, hein ? Ça avait des bons côtés. Quand ils disent que c'est dépassé, ils savent ce qu'ils disent. Ils disent, c'est foutu, parce que quand même on doit faire un peu mieux ! Je dis ça quand même pour, avertir les personnes, les personnes qui sont dans le coup, et particulièrement, bien sûr, celles qui me suivent, qu'il faut y regarder à deux fois avant d'y engager ses descendants, parce que c'est très possible qu'au train où vont les choses, ça tombe tout d'un coup sec, comme ça. Enfin, c'est uniquement pour ceux qui ont à y engager leur descendance, je leur conseille la prudence.

J'ai déjà parlé de ce qui se passe dans la psychanalyse, il faut quand même bien préciser certains points que j'ai déjà abordés, par conséquent que je crois pouvoir traiter brièvement au point où nous en sommes ; c'est que c'est le seul discours – et rendons-lui hommage – c'est le seul discours, au sens où j'ai catalogué quatre discours, c'est le seul qui soit tel que la canaillerie y aboutisse nécessairement à la bêtise. Si on savait tout de suite que quelqu'un qui vient vous demander une psychanalyse didactique c'est une canaille, mais on lui dirait : « pas de psychanalyse pour vous, mon cher ! Vous en deviendrez bête comme chou ». Mais on ne le sait pas, c'est justement soigneusement dissimulé, on le sait quand même au bout d'un certain temps, dans la psychanalyse, la canaillerie étant toujours, non pas héréditaire, c'est pas d'hérédité qu'il s'agit, il s'agit de désir, désir de l'Autre d'où l'intéressé a surgi. Je parle du désir, c'est pas toujours le désir de ses parents, ça peut être celui de ses grands-parents, mais si le désir dont il est né est le désir d'une canaille, c'est une canaille immanquablement. Je n'ai jamais vu d'exceptions, et c'est même pour ça que j'ai toujours été si tendre pour les personnes dont je savais qu'elles devaient me quitter, au moins pour les cas où c'était moi qui les avais psychanalysées, parce que je savais bien qu'elles étaient devenues tout à fait bêtes.

Je peux pas dire que je l'avais fait exprès, comme je vous l'ai dit, c'est nécessaire. C'est nécessaire quand une psychanalyse est poussée jusqu'au bout, ce qui est la moindre des choses pour la psychanalyse didactique. Si la psychanalyse n'est pas didactique, alors c'est une question de tact, vous devez laisser au type assez de canaillerie pour qu'il se démerde désormais convenablement. C'est proprement thérapeutique, vous devez le laisser surnager. Mais pour la psychanalyse didactique, vous pouvez pas faire ça, parce que Dieu sait ce que ça donnerait. Supposez un psychanalyste qui reste une canaille, ça hante la pensée de tout le monde ! Soyez tranquille, la psychanalyse, contrairement à ce qu'on croit, est toujours vraiment didactique, même quand c'est quelqu'un de bête qui la pratique et je dirai même, d'autant plus. Enfin, tout ce qu'on risque, c'est d'avoir des psychanalystes bêtes. Mais c'est, comme je viens de vous le dire, en fin de compte, sans inconvénient, parce que quand même, l'objet *a* à la place du semblant, c'est une position qui peut se tenir. Voilà ! On peut être bête d'origine aussi. C'est très important à distinguer.

Bon ! Alors, je n'ai rien trouvé de mieux, quant à moi, je n'ai rien trouvé de mieux que ce que j'appelle le mathème pour approcher quelque chose concernant le savoir sur la vérité, puisque c'est là en somme qu'on a réussi à lui donner une portée fonctionnelle. C'est beaucoup mieux quand c'est Pierce qui s'en

occupe, il met les fonctions zéro et un qui sont les deux valeurs de vérité. Il ne s'imagine pas, par contre, qu'on peut écrire grand V ou grand F pour désigner la vérité et le faux. J'ai déjà indiqué ça en quelques phrases, j'ai déjà indiqué ça au Panthéon, c'est à savoir qu'autour du *Y a d'l'un*, il y a deux étapes, le *Parménide* et puis ensuite il a fallu arriver à la théorie des ensembles, pour que la question d'un tel savoir, qui prend la vérité comme simple fonction, et qui est loin de s'en contenter, qui comporte un réel qui, avec la vérité, n'a rien à faire – ce sont les mathématiques – néanmoins, pendant des siècles, il faut croire que la mathématique se passait là-dessus de toute question, puisque c'est sur le tard, et par l'intermédiaire d'une interrogation logique, qu'elle a fait faire un pas à cette question qui est centrale pour ce qui est de la vérité, à savoir comment et pourquoi *y a d'l'un*. Vous m'excuserez, je ne suis pas le seul.

*Y a d'l'un*, autour de cet Un tourne la question de l'existence. J'ai déjà fait là-dessus quelques remarques, à savoir que l'existence n'a jamais été abordée comme telle avant un certain âge et qu'on a mis beaucoup de temps à l'extraire de l'essence. J'ai parlé, du fait qu'il n'y eût pas en grec très proprement quelque chose de courant qui veuille dire *exister*, non pas que j'ignorasse εξ-ιστημι, εξ-ιστανω mais plutôt que je constatasse qu'aucun philosophe ne s'en était jamais servi. Pourtant c'est là que commence quelque chose qui puisse nous intéresser. Il s'agit de savoir ce qui existe. Il n'existe que de l'Un – avec ce qui se presse autour de nous, je suis forcé ici aussi également de me presser – la théorie des ensembles, c'est l'interrogation pourquoi « y a d'l'un » ?

L'Un, ça ne court pas les rues, quoi que vous en pensiez, y compris cette certitude tout à fait illusoire, et illusoire depuis très longtemps – ça n'empêche pas qu'on y tienne – que vous en êtes un, vous aussi. Vous en êtes un, il suffit que vous essayiez même de lever le petit doigt pour vous apercevoir que, non seulement vous n'êtes pas un, mais que vous êtes, hélas ! innombrables, innombrables chacun pour vous. Innombrables jusqu'à ce qu'on vous ait appris, ce qui peut être un des bons résultats de l'affluent psychanalytique, que vous êtes selon les cas, tout à fait finis – ça, je vous le dis très vite, parce que je ne sais pas combien de temps je vais pouvoir continuer – tout à fait finis pour ce qui est des hommes – là c'est clair – finis, finis, finis ! Pour ce qui est des femmes, dénombrables.

Je vais tâcher de vous expliquer brièvement quelque chose qui commence à vous frayer là-dessus la voie, puisque, bien entendu, ce n'est pas des choses qui sautent aux yeux, surtout quand on ne sait pas ce que ça veut dire, *fini* et *dénombrable* ! Mais si vous suivez un peu mes indications, vous lirez n'importe quoi,

parce que ça pullule maintenant, les ouvrages sur la théorie des ensembles, même pour aller contre.

Il y a quelqu'un de très gentil que j'espère bien voir tout à l'heure pour m'excuser de ne pas lui avoir apporté ce soir un livre que j'ai tout fait pour trouver et qui est épuisé, qu'il m'a passé la dernière fois, et qui s'appelle *Cantor a tort*. C'est un très bon livre. C'est évident que Cantor à tort, d'un certain point de vue, mais il a incontestablement raison, pour le seul fait que ce qu'il a avancé a eu une innombrable descendance dans la mathématique, et que tout ce dont il s'agit, c'est ça, c'est que ce qui fait avancer la mathématique, ça suffit à ce que ça se défende. Même si Cantor a tort du point de vue de ceux qui décrètent, on ne sait pourquoi, que le nombre, ils savent ce que c'est, toute l'histoire des mathématiques bien avant Cantor a démontré qu'il n'y a pas de lieu où il soit démontrable, il n'y a pas de lieu où il soit plus vrai que l'impossible, c'est le réel.

Ça a commencé aux Pythagoriciens à qui, un jour, a été asséné ce qu'ils devaient bien savoir, parce qu'il ne faut pas non plus les prendre pour des bébés, que $\sqrt{2}$ n'était pas commensurable. C'est repris par des philosophes, et ce n'est pas parce que ça nous est parvenu par le *Théétète* qu'il faut croire que les mathématiques de l'époque n'étaient pas à la hauteur et incapables de répondre, que justement de s'apercevoir que de ce que l'incommensurable existait, on commençait à se poser la question de ce que c'était que le nombre.

Je ne vais pas vous faire toute cette histoire, il y a une certaine affaire de $\sqrt{-1}$, une certaine affaire de $\sqrt{-1}$ qu'on a appelé depuis, on ne sait pourquoi, imaginaire. Il n'y a rien de moins imaginaire que $\sqrt{-1}$ comme la suite l'a prouvé, puisque c'est de là qu'est sorti ce qu'on peut appeler le nombre complexe, c'est-à-dire une des choses les plus utiles et les plus fécondes qui aient été crées en mathématiques.

Bref, plus se fait d'objections à ce qu'il en est de cette entrée par l'Un, c'est-à-dire par le nombre entier, plus il se démontre que c'est justement de l'impossible qu'en mathématique s'engendre le réel. Et c'est justement de ce que par Cantor ait pu être engendré quelque chose qui n'est rien de moins que toute l'œuvre de Russell, voire infiniment d'autres points qui ont été extrêmement féconds dans la théorie des fonctions, il est certain que, au regard du réel, c'est Cantor qui est dans le droit fil de ce dont il s'agit.

Si je vous suggère, – je parle aux psychanalystes – de vous mettre un peu à cette page, c'est justement pour la raison qu'il y a quelque chose à en tirer dans ce qui est, bien sûr, votre péché mignon. Je dis ça parce que vous avez affaire à des êtres qui pensent, qui pensent, bien sûr, parce qu'ils ne peuvent pas faire

autrement, qui pensent comme Télémaque, comme tout au moins le Télémaque que décrit Paul-Jean Toulet, « ils pensent à la dépense », eh bien ! ce dont il s'agit, c'est de savoir si vous, analystes, et ceux que vous conduisez dépensent ou non en vain leur temps.

Il est clair qu'à cet égard, le pathos de pensée qui peut pour vous résulter d'une courte initiation, encore qu'il ne faut pas non plus qu'elle soit trop brève, à la théorie des ensembles, est quelque chose bien de nature à vous faire réfléchir sur des notions comme l'existence, par exemple. Il est clair que ce n'est qu'à partir d'une certaine réflexion sur les mathématiques, que l'existence a pris son sens. Tout ce qu'on en a pu dire avant, par une sorte de pressentiment, religieux notamment, à savoir que Dieu existe, n'a strictement de sens qu'en ceci, qu'à mettre l'accent – je dois y mettre l'accent parce qu'il y a des gens qui me prennent pour un maître à penser – c'est ceci, que vous y croyiez ou pas, gardez ça dans votre petit creux d'oreille – moi je n'y crois pas, mais on s'en fout, pour ceux qui y croient, c'est la même chose – que vous y croyiez ou pas, à Dieu, dites-vous bien qu'avec Dieu, dans tous les cas, qu'on y croit ou qu'on n'y croit pas, il faut compter. C'est absolument inévitable.

C'est pour ça que je récris au tableau ce autour de quoi j'ai essayé de faire tourner quelque chose sur ce qu'il en est du prétendu rapport sexuel.

$$\exists x \,.\, \overline{\Phi x} \qquad\qquad \overline{\exists x} \,.\, \overline{\Phi x}$$

$$\forall x \,.\, \Phi x \qquad\qquad \overline{\forall x} \,.\, \Phi x$$

Je recommence, il existe un *x* tel que ce qu'il y a de sujet déterminable par une fonction qui est ce qui domine le rapport sexuel, à savoir la fonction phallique – c'est pour ça que je l'écris $\Phi x$ – il existe un *x* qui se détermine de ceci qu'il ait dit non à la fonction. Vous voyez que de là d'où je parle, vous voyez d'ores et déjà la question de l'existence liée à quelque chose dont nous ne pouvons pas méconnaître que ce soit un dire. C'est un « dire non » je dirai même plus, c'est un « dire que non ». Ceci est capital, ceci est justement ce qui nous indique le point juste où doit être pris, pour notre formation, formation d'analyste, ce qu'énonce la théorie des ensembles, il y en a un *au-moins-Un* qui *dit que non*.

C'est un repère, c'est un repère, bien entendu, qui ne tient pas même un instant, qui n'est d'aucune façon enseignant, ni enseignable, si nous ne le conjoignons pas à cette inscription quantificatrice des quatre termes, à savoir le quanteur dit universel, $\forall x.\Phi x$, c'est-à-dire le point d'où il peut être dit, comme

cela s'énonce dans la doctrine freudienne, qu'il n'y a de désir, de libido, c'est la même chose, que masculine. C'est, à la vérité, une erreur qui a tout son prix de repère.

Que les trois autres formules, à savoir il n'existe pas, cet *x*, pour dire qu'il n'est pas vrai que la fonction phallique soit ce qui domine le rapport sexuel et que, d'autre part, nous devions – je ne dis pas nous puissions écrire – qu'à un niveau complémentaire de ces trois termes, nous devions écrire la fonction du *pas-tout* comme étant essentielle à un certain type de rapport à la fonction phallique en tant qu'elle fonde le rapport sexuel, c'est là évidemment ce qui fait, de ces quatre inscriptions, un ensemble.

Sans cet ensemble, il est impossible de s'orienter correctement dans ce qu'il en est de la pratique de l'analyse pour autant qu'elle a affaire avec ce quelque chose qui couramment se définit comme étant l'homme, d'une part, et, d'autre part, ce correspondant généralement qualifié de femme, qui le laisse seul. Il le laisse seul, c'est pas la faute du correspondant, c'est la faute de l'homme. Mais faute ou pas faute, c'est une affaire que nous n'avons pas à trancher immédiatement, je le signale au passage ; ce qu'il importe pour l'instant c'est d'interroger le sens de ce que peuvent avoir à faire ces quatre fonctions qui ne sont que deux, l'une, négation de la fonction de l'autre, fonction opposée, ces quatre fonctions pour autant que les diversifie leur accouplement quanté.

Il est clair que ce que veut dire le $\exists x.\overline{\Phi x}$ , barré, c'est-à-dire négation de $\Phi x$, est quelque chose qui depuis longtemps – et depuis assez à l'origine pour qu'on puisse dire qu'on est absolument confondu que Freud l'ait ignoré $\exists x.\overline{\Phi x}$, négation de $\Phi x$, à savoir cet *au-moins-Un*, cet Un tout seul qui se détermine d'être l'effet du *dire-que-non* à la fonction phallique, c'est très précisément le point sous lequel il faut que nous mettions tout ce qui s'est dit jusqu'à présent de l'Œdipe, pour que l'Œdipe soit autre chose qu'un mythe. Et ceci a d'autant plus d'intérêt qu'il ne s'agit pas là de genèse, ni d'histoire, ni de quoi que ce soit qui ressemble, comme il semble à certains moments dans Freud que ç'ait pu être énoncé par lui, à savoir un événement. Il ne saurait s'agir d'événement à ce qui nous est représenté comme étant avant toute histoire. Il n'y a d'événement que ce qui se connote dans quelque chose qui s'énonce. Il s'agit de structure. Qu'on puisse parler de *tout-homme* comme étant sujet à la castration, c'est ce pourquoi, de la façon la plus patente, le mythe d'Œdipe est fait.

Est-il nécessaire de se mettre à retourner à des fonctions mathématiques pour énoncer un fait logique qui est celui-ci, c'est que, s'il est vrai que l'inconscient est structuré comme un langage, la fonction de la castration y est nécessitée, c'est

exactement en effet ce qui implique quelque chose qui y échappe. Et quoi que ce soit qui y échappe, même si ce n'est pas – pourquoi pas, car c'est dans le mythe – quelque chose d'humain, après tout, mais pourquoi ne pas voir le père du meurtre primitif comme un orang-outang, beaucoup de choses qui coïncident dans la tradition, la tradition d'où tout de même il faut dire que la psychanalyse surgit, de la tradition judaïque. Dans la tradition judaïque, comme j'ai pu l'énoncer, l'année où je n'ai pas voulu faire plus que mon premier séminaire sur *Les Noms du Père*, j'ai quand même eu le temps d'y accentuer que dans le sacrifice d'Abraham, ce qui est sacrifié, c'est effectivement le père, lequel n'est autre qu'un bélier. Comme dans toute lignée humaine qui se respecte, sa descendance mythique est animale. De sorte qu'en fin de compte, ce que je vous ai dit, l'autre jour, de la fonction de la chasse chez l'homme, c'est de ça qu'il s'agit, je ne vous en ai pas dit bien long, bien sûr, j'aurai pu vous en dire plus sur le fait que le chasseur aime son gibier, tels les fils, dans l'événement dit primordial dans la mythologie freudienne, ils ont tué le père… comme ceux dont vous voyez les traces sur les grottes de Lascaux, ils l'ont tué, mon Dieu, parce qu'ils l'aimaient, bien sûr, comme la suite l'a prouvé, la suite est triste. La suite est très précisément que tous les hommes, $\forall x$, A renversé, l'universalité des hommes est sujette à la castration. Qu'il y ait une exception, nous ne l'appellerons pas, du point d'où nous parlons, mythique. Cette exception, c'est la fonction inclusive; quoi énoncer de l'universel, sinon que l'universel soit enclos, enclos précisément par la possibilité négative. Très exactement, l'existence ici joue le rôle du complément ou, pour parler plus mathématiquement, du bord. Et c'est ce qui inclut ceci qu'il y a quelque part un tout $x$, un tout $x$ qui devient un tout petit $a$ – je veux dire un A renversé de $\forall a$, à chaque fois qu'il s'incarne, qu'il s'incarne dans ce qu'on peut appeler *Un être*, *Un être* au moins qui ne se pose que comme être et à titre d'homme nommément.

C'est très précisément ce qui fait que ce soit dans l'autre colonne, et avec un type de rapport qui est fondamental, que puisse s'articuler quelque chose dans quoi se range, puisse se ranger, pour quiconque sache penser avec ces symboles, au titre de la femme. Rien que de l'articuler ainsi, ceci nous fait sentir qu'il y a quelque chose de remarquable, de remarquable pour vous, que ce qui s'en énonce, c'est qu'il n'y en a pas une qui, dans l'énoncé, dans l'énoncé qu'il n'est pas vrai que la fonction phallique domine ce qu'il en est du rapport sexuel, s'inscrive en faux.

Et pour vous permettre de vous y retrouver au moyen de référence qui vous sont un petit peu plus familières, je dirai, mon Dieu, puisque j'ai parlé tout à

l'heure du père, je dirai ce que concerne ce *il n'existe pas de x qui se détermine comme sujet dans l'énoncé du dire-que-non à la fonction phallique*, c'est à proprement parler de la vierge. Vous savez que Freud en fait un état le tabou de la virginité, etc., et d'autres histoires follement folkloriques autour de cette affaire et le fait qu'autrefois les vierges étaient baisées pas par n'importe qui, il fallait au moins un grand prêtre ou un petit seigneur, enfin qu'importe.

L'important n'est pas ça. L'important en effet, c'est qu'on puisse dire autour de cette fonction du [*vir* ?], cette fonction du *vir* si frappante en ceci qu'il n'y ait jamais que d'une femme après tout qu'on dise qu'elle soit virile. Si vous avez jamais entendu parler, au moins de nos jours, d'un type qui le soit, vous me le montrerez, ça m'intéressera ! Là par contre, si l'homme est tout ce que vous voulez dans le genre virtuose, *vir* à bâbord, parer à virer [?], *vir* ce que tu veux, le viril, c'est du côté de la femme, c'est la seule à y croire. Elle pense ! C'est même ce qui la caractérise. Je vous expliquerai tout à l'heure – il faut que je vous le dise tout de suite – que c'est pour ça – je vous expliquerai dans le détail pourquoi – que la virgo n'est pas dénombrable, parce qu'elle se situe, contrairement à l'Un qui est du côté du père, elle se situe entre l'Un et le Zéro. Ce qui est entre l'Un et le Zéro, c'est très connu et ça se démontre même quand on a tort, ça se démontre dans la théorie de Cantor, ça se démontre d'une façon que je trouve absolument merveilleuse.

Il y en a au moins là quelques-uns qui savent de quoi je parle, de sorte que je vais l'indiquer brièvement. Il est tout à fait démontrable que ce qui est entre l'Un et le Zéro – ça se démontre grâce aux décimales – on se sert de décimales dans le système du même nom, décimal, et il est très facile de montrer que, supposez – il faut le supposer – supposez que ce soit dénombrable, la méthode dite de la diagonale peut permettre de forger toujours une nouvelle suite décimale telle qu'elle ne soit certainement pas inscrite dans ce qui a été dénombré. Il est strictement impossible de construire ce dénombrable, de donner même une façon, si mince soit-elle, de le ranger, ce qui est bien la moindre des choses, parce que le dénombrable se définit de correspondre à la suite des nombres entiers.

C'est donc purement et simplement d'un supposé,et là-dessus on accusera très volontiers, comme il se fait dans ce livre *Cantor a tort*, Cantor d'avoir tout simplement forgé un cercle vicieux. Un cercle vicieux, mes bon amis, mais pourquoi pas ! Plus un cercle est vicieux, plus il est drôle, surtout si on peut en faire sortir quelque chose, quelque chose comme ce petit oiseau qui s'appelle le non-dénombrable, qui est bien une des choses les plus éminentes, les plus astucieuses, les plus collantes au réel du nombre qui ait jamais été inventées.

Enfin, laissons ! Les onze mille Vierges, comme il se dit dans la *Légende dorée*, c'est la façon d'exprimer le non-dénombrable. Parce que les onze mille, vous comprenez, c'est un chiffre énorme, c'est surtout un chiffre énorme pour des vierges, et pas seulement par les temps qui courent !

Donc, nous, nous avons pointé ces faits, tâchons maintenant de comprendre ce qu'il en advient, de ce *pas-toute*, qui est vraiment le point vif, le point original de ce que j'ai inscrit au tableau. Car nulle part, jusqu'à présent, dans la logique, n'a été mise, promue, mise en avant la fonction du *pas-toute* comme telle. Le mode de la pensée, pour autant qu'il est, si je puis dire, subverti par le manque du rapport sexuel, pense et ne pense qu'au moyen de l'Un. L'Universel, c'est ce quelque chose qui résulte de l'enveloppement d'un certain champ par quelque chose qui est l'ordre de l'Un, à ceci près qui est la véritable signification de la notion de l'ensemble, c'est très précisément ceci, c'est que l'ensemble, c'est la notation mathématique de ce quelque chose où, hélas, je ne suis pas pour rien, qui est une certaine définition, celle que je note du *S* barré, *$*, c'est à savoir du sujet, du sujet pour autant qu'il n'est rien d'autre que l'effet de signifiant, autrement dit ce que je représente un signifiant pour un autre signifiant.

L'ensemble, c'est la façon dont, à un tournant de l'histoire, les gens les moins faits pour mettre au jour ce qu'il en est du sujet, s'y sont trouvés, si l'on peut dire, nécessités. L'ensemble n'est rien d'autre que le sujet. C'est bien pour cela qu'il ne saurait même se manier sans l'addition de l'ensemble vide [∅].

Jusqu'à un certain point, je dirai que l'ensemble vide se démarque dans sa nécessité de ceci qu'il peut être pris pour un élément de l'ensemble, à savoir que l'inscription de la parenthèse qui désigne l'ensemble avec comme élément l'ensemble vide [{∅}], est quelque chose sans quoi est absolument impensable tout maniement de cette fonction, de cette fonction qui – je vous le répète, je pense vous l'avoir suffisamment indiqué – est faite très précisément à un certain tournant pour interroger, interroger au niveau du langage commun – je souligne commun, parce que ce n'est nullement ici aucun, de quelque sorte que ce soit, métalangage qui règne – pour interroger du point de vue logique, interroger avec le langage tout ce qu'il en est de l'incidence, dans le langage lui-même, du nombre, c'est-à-dire de quelque chose qui n'a rien à faire avec le langage, de quelque chose qui est plus réel que n'importe quoi, le discours de la science l'a suffisamment manifesté.

*Pas-tout*, il manquait la barre, c'est très précisément ce qui résulte de ceci, non pas que rien ne le limite, mais que la limite est autrement située. Ce qui fait que le *pas-tout*, si je puis dire et je le dirai pour aller vite, c'est ceci, c'est que

contrairement à l'inclusion dans $\exists x.\overline{\Phi x}$, *il existe le Père dont le dire-non le situe par rapport à la fonction phallique*, inversement c'est en tant qu'il y a le vide, le manque, l'absence de quoi que ce soit qui dénie la fonction phallique au niveau de la femme, que, inversement, il n'y a rien d'autre que ce quelque chose que le *pas-tout* formule dans la position de la femme à l'endroit de la fonction phallique. Elle est en effet, pour elle, *pas toute*. Ce qui ne veut pas dire que, sous quelque incidence que ce soit, elle le nie. Je ne dirai pas qu'elle soit autre, parce que très précisément le mode sous lequel elle n'existe pas dans cette fonction, de la nier, ce qui est très précisément ce mode, c'est qu'elle est ce qui dans mon graphe s'inscrit du signifiant de ceci, que l'Autre est barré, [$S(\not A)$].

La femme n'est pas le lieu de l'Autre et, plus encore, elle s'inscrit très précisément comme n'étant pas l'Autre dans la fonction que je donne au grand A, à savoir comme étant le lieu de la vérité. Et ce qui s'inscrit dans la non-existence de ce qui pourrait nier la fonction phallique, de même qu'ici j'avais traduit par la fonction de l'ensemble vide de l'existence du *dire-que-non*, de même c'est de s'absenter et même c'est d'être ce *jouiscentre*, ce *jouiscentre* qui est conjugué à ce que je n'appellerai pas une absence, mais une *dé-sence* – S.E.N.C.E. – que la femme se pose pour ce fait signifiant, non seulement que le grand Autre n'est pas là, ce n'est pas elle, mais qu'il est tout à fait ailleurs, au lieu où il situe la parole.

Il me reste – puisque, après tout, vous avez la patience à une heure qui est déjà onze, de continuer à m'entendre – à pointer ceci qui est capital dans ce qu'après tout ici pour vous je force à la fin de l'année, un certain nombre de thèmes qui sont des thèmes cristallisants, c'est de dénoter la béance qui sépare chacun de ces termes en tant qu'ils sont énoncés.

Il est clair qu'entre le $\exists x$, *il existe*, et le *il n'existe pas*, on n'a pas à baragouiner, c'est l'existence.

$$\exists x.\overline{\Phi x} \qquad\qquad \overline{\exists x.\overline{\Phi x}}$$

Il est clair qu'entre *il existe un qui ne* et *il n'y en a pas Un qui ne soit*, il y a la contradiction :

$$\exists x.\overline{\Phi x}$$
$$\text{contradiction}$$
$$\forall x.\Phi x$$

Quand Aristote fait état des propositions particulières pour les opposer aux universelles, c'est entre une particulière positive par rapport à une universelle

négative qu'il institue la contradiction. Ici, c'est le contraire, c'est la particulière qui est négative et c'est l'universelle qui est positive.

Ici, ce que nous avons entre ce $\overline{\exists x}.\overline{\Phi x}$, qui est la négation d'aucune universalité, ce que nous avons – je ne fais ici que vous l'indiquer, je le justifierai par la suite – c'est l'indécidable :

$$\overline{\exists x}.\overline{\Phi x}$$
indécidable
$$\forall x.\Phi x$$

Entre les deux $\forall x$, dont toute notre expérience nous montre, je pense assez, que la situation n'est pas simple, ce dont il s'agit, c'est quoi ? Nous l'appellerons le manque, nous l'appellerons la faille, nous l'appellerons, si vous voulez, le désir et, pour être plus rigoureux, nous l'appellerons l'objet *a*.

$\forall x.\Phi x$ — manque / faille / désir / objet *a* — $\overline{\forall x}.\overline{\Phi x}$

Alors, il s'agit de savoir comment, au milieu de tout ça – j'espère que certains tout au moins l'auront pris en note – comment au milieu de tout ça fonctionne quelque chose qui pourrait ressembler à une circulation. Pour ça, il faut s'interroger sur le mode dont sont posés ces quatre termes…

$\exists x.\overline{\Phi x}$ existence $\overline{\exists x}.\overline{\Phi x}$

contradiction — manque / faille — indécidable

$\forall x.\Phi x$ — désir / objet *a* — $\overline{\forall x}.\Phi x$

Le $\exists x$, en haut à gauche, c'est littéralement le nécessaire. Rien n'est pensable, c'est surtout pas notre fonction de penser à nous autres, hommes. Enfin, une femme, ça pense, ça pense même de temps en temps *donc je suis*, en quoi, bien sûr, elle se trompe. Mais enfin, pour ce qui est du nécessaire, il est absolument nécessaire, – et c'est ça que nous livre Freud avec cette histoire à dormir debout

de Totem et… Debout il est absolument nécessaire de penser quoi que ce soit aux rapports – qu'on appelle humains, on ne sait pas pourquoi – dans l'expérience qui s'instaure dans le discours analytique, il est absolument nécessaire de poser qu'il existe Un pour qui la castration, à la gare… La castration, ça veut dire quoi ? Ça veut dire que tout laisse à désirer, ça ne veut rien dire d'autre. Ben voilà ! Pour penser ça, c'est-à-dire à partir de la femme, il faut qu'il y en ait un pour qui rien ne laisse à désirer. C'est l'histoire du mythe d'Œdipe, mais c'est absolument nécessaire, c'est absolument nécessaire. Si vous perdez ça, je vois absolument pas ce qui peut vous permettre de vous y retrouver d'une façon quelconque. C'est très important de se retrouver.

Alors voilà, c'est $\exists x$. Je vous ai déjà dit que c'est nécessaire à partir de quoi ? À partir justement de ce que, ma foi, je vous ai écrit là tout à l'heure d'indécidable, de ce qu'on ne pourrait absolument rien dire qui ressemble à quoi que ce soit qui puisse faire fonction de vérité si, si on n'admettait pas, ce nécessaire, il y en a au moins Un qui dit non. J'insiste un peu. J'insiste, parce que je n'ai pas pu ce soir – on a été dérangés – vous raconter toutes les gentillesses que j'aurai voulu vous dire à ce propos. Mais j'en avais une bien bonne et, puisqu'on me taquine, je m'en vais vous la sortir quand même ; c'est la fonction de l'*é-pater*.

On s'est beaucoup interrogé sur la fonction du *pater familias*. Il faudrait mieux centrer ce que nous pouvons exiger de la fonction du père, cette histoire de carence paternelle, qu'est-ce qu'on s'en gargarise ! Il y a une crise, c'est un fait, c'est pas tout à fait faux ; l'*é-pater* ne nous épate plus. C'est la seule fonction véritablement décisive du père.

J'ai déjà marqué que ce n'était pas l'Œdipe, que c'était foutu, que si le père était un législateur, ça donnait le président Schreber comme enfant. Rien de plus. Sur n'importe quel plan, le père c'est celui qui doit épater la famille. Si le père n'épate plus la famille, naturellement… mais on trouvera mieux ! C'est pas forcé que ce soit le père charnel, il y en a toujours un qui épatera la famille dont chacun sait que c'est un troupeau d'esclaves. Il y en aura d'autres qui l'épateront. Vous voyez comme la langue française peut servir à bien des choses. Je vous ai déjà expliqué ça la dernière fois, j'avais commencé par un truc : *fondre* ou *fonder d'eux un Un*, au subjonctif, c'est le même truc : pour fonder il faut fondre. Il y a des choses qui ne peuvent s'exprimer que dans la langue française, c'est justement pour ça qu'il y a l'inconscient. Parce que ce sont les équivoques qui fondent dans les deux sens du mot, il n'y a même que ça.

Si vous vous interrogez sur le *tous* en cherchant comment c'est exprimé en chaque langue, vous trouverez des tas de trucs, des trucs absolument sensa-

tionnels. Personnellement, je me suis beaucoup enquis du chinois parce que je ne peux pas faire un catalogue des langues du monde entier. J'ai aussi interrogé quelqu'un, grâce à la charmante trésorière de notre école, qui a fait écrire par son père comme on disait *tous* en yoruba. Mais c'est fou, vous comprenez ! Je fais ça pour l'amour de l'art, mais je sais bien que de toute façon, je trouverai que dans toutes les langues, il y a un moyen pour dire *tous*.

Moi, ce qui m'intéresse, c'est le signifiant, comme Un, c'est de quoi on se sert dans chaque langue et le seul intérêt du signifiant, c'est les équivoques qui peuvent en sortir, c'est-à-dire quelque chose de l'ordre du *fondre d'eux un Un*, et d'autres conneries de cette espèce. C'est la seule chose intéressante, parce que pour nous ce qui est du *tous*, vous trouverez toujours ça exprimé ; le *tous* est forcément sémantique.

Le seul fait que je dise que je voudrais interroger toutes les langues résout la question, puisque les langues justement ne sont *pas toutes*, c'est leur définition, par contre si je vous interroge sur le *tous*, vous comprenez. Oui, enfin la sémantique, ça revient à la traductibilité. Qu'est-ce que je pourrais en donner d'autre comme définition ! La sémantique, c'est ce grâce à quoi un homme et une femme ne se comprennent que s'ils ne parlent pas la même langue. Enfin, je vous dis tout ça pour vous faire des exercices et parce que je suis là pour ça et puis aussi peut-être pour vous ouvrir un petit peu la comprenoire sur l'usage que je fais de la linguistique. Oui ! Je veux en finir. Alors pour ce qui est de ce qui nécessite l'existence, nous partons justement de ce point que j'ai tout à l'heure inscrit, de la béance de l'indécidable, c'est-à-dire entre le *pas-tout* et le *pas-une*. Et après, ça va là, à l'existence. Puis après ça, ça va là. À quoi ? Au fait que tous les hommes sont en puissance de castration. Ça va au possible, car l'universel n'est jamais rien d'autre que ça. Quand vous dites que *tous les hommes sont des mammifères*, ça veut dire que tous les hommes possibles peuvent l'être. Et après ça, où ça va ? Ça va là, à l'objet *a*. C'est avec ça que nous sommes en rapport. Et après ça, ça va où ? Ça va là, où la Femme se distingue de n'être pas unifiante.

Voilà ! Il reste plus qu'à compléter ici pour aller vers la contradiction et à revenir du *pas-toutes*, qui n'est en somme rien d'autre que l'expression de la contingence. Vous voyez ici, comme je l'ai déjà signalé en son temps, l'alternance de la nécessité, du contingent, du possible et de l'impossible n'est pas dans l'ordre qu'Aristote donne ; car ici, c'est de l'impossible qu'il s'agit, c'est-à-dire en fin de compte, du réel.

Alors, suivez bien ce petit chemin, parce qu'il nous servira par la suite. Vous en verrez quelque chose. Voilà ! Il faudrait indiquer les quatre triangles dans les

coins comme ça, la direction des flèches est également indiquée. Vous y êtes ? Et, ici le […]

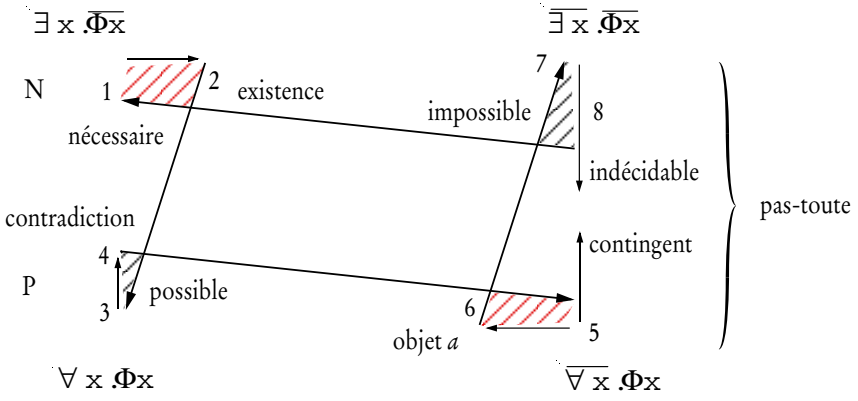


Voilà ! Je trouve que j'en ai assez fait pour ce soir. Je ne désire pas finir sur une péroraison sensationnelle, mais la question que, oui, c'est assez bien écrit. Nécessaire, impossible…

X — On n'entend pas !

LACAN — Hein ? Nécessaire, impossible, possible et contingent.

X — On n'entend rien !

LACAN — Je m'en fous ! Voilà ! C'est un frayage. Vous entendrez la suite dans presque quinze jours. Puisque c'est le 14 que je ferai mon prochain séminaire au Panthéon. Je ne suis pas sûr que ce ne sera pas le dernier.

Jacques Lacan

# … Ou pire

*Séminaire*
*1971-1972*

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

# Note liminaire

*Parallèlement à ce séminaire, Lacan qui souhaitait reprendre contact avec les internes, avait fait quelques conférences à la chapelle de l'Hôpital Sainte-Anne sous le titre* Le savoir du psychanalyste*. En fait très vite les thèmes du séminaire …* Ou pire *se sont retrouvés dans les leçons de Sainte-Anne et je suggère aux lecteurs de ce séminaire de se reporter en même temps aux leçons du* Savoir.

*Le débit de Lacan dans ce séminaire, se ralentissait et les redites, les hésitations y sont nombreuses. Elles ne pouvaient être maintenues en totalité dans un texte imprimé. Nous en avons respecté un certain nombre dans le souci de restituer pour le lecteur d'aujourd'hui, très imparfaitement bien sûr, cette diction si singulière.*

*C. D.*

# Leçon I

*8 décembre 1971*

Je pourrais commencer tout de suite en passant sur mon titre dont après tout dans un bout de temps vous verriez bien ce qu'il veut dire. Néanmoins, par gentillesse, puisqu'aussi bien il est fait pour retenir, je vais l'introduire par un commentaire portant sur lui.

… Ou pire. Peut-être tout de même certains d'entre vous l'ont compris, … ou pire, en somme, c'est ce que je peux toujours faire. Il suffit que je le montre pour entrer dans le vif du sujet. Je le montre en somme à chaque instant pour ne pas rester dans ce sens qui, comme tout sens, vous le touchez du doigt je pense, est une opacité. Je vais donc le commenter textuellement.

… Ou pire. Il est arrivé que certains lisent mal. Ils ont cru que c'était, … ou le pire ou le pire. C'est pas du tout pareil. Pire, c'est tangible, c'est ce qu'on appelle un adverbe [1], comme *bien*, ou *mieux.* On dit, *je fais bien*, on dit, *je fais pire*. C'est un adverbe, mais disjoint, disjoint de quelque chose qui est appelé à quelque place justement le verbe, le verbe qui est ici remplacé par les trois points. Ces trois points se réfèrent à l'usage, à l'usage ordinaire pour marquer — c'est curieux, mais ça se voit, ça se voit dans tous les textes imprimés — pour faire une place vide. Ça souligne l'importance de cette place vide et ça démontre aussi bien que c'est la seule façon de dire quelque chose avec l'aide du langage. Et cette remarque que le vide est la seule façon d'attraper quelque chose avec le langage, c'est justement ce qui nous permet de pénétrer dans sa nature, au langage.

Aussi bien, vous le savez, dès que la logique est arrivée à s'affronter à quelque chose, à quelque chose qui supporte une référence de vérité, c'est quand elle a produit la notion de variable. C'est une variable apparente[2]. La variable apparente x est toujours constituée par ceci, c'est que l'x, dans ce dont il s'agit, marque une place vide. La condition que ça marche, c'est qu'on y mette exactement le même signifiant à toutes les places réservées vides. C'est la seule façon dont le langage arrive à quelque chose et c'est pourquoi je me suis exprimé dans cette formule qu'*il n'y a pas de métalangage*. Qu'est-ce que ça veut dire ? Il semblerait que, ce disant, je ne formule qu'un paradoxe. Car d'où est-ce que je le dirais ? Puisque je le dis dans le langage, ça serait déjà suffisamment affirmer qu'il y en a un d'où je peux le dire. Il n'en est évidemment rien pourtant. Le métalangage, bien sûr, il est nécessaire qu'on l'élabore comme une fiction, chaque fois qu'il s'agit de logique, c'est à savoir qu'on forge à l'intérieur du discours ce qu'on appelle *langage objet*[3], moyennant quoi c'est le langage qui devient *méta*, j'entends le discours commun sans lequel il n'y a pas moyen, même, d'établir cette division. *Il n'y a pas de métalangage* nie que cette division soit tenable. La formule forclot dans le langage qu'il y ait discordance.

Qu'est-ce qui occupe donc cette place vide dans le titre que j'ai produit pour vous retenir ? J'ai dit, forcément un verbe, puisqu'adverbe il y a. Seulement, c'est un verbe élidé par les trois points, et ça, dans le langage, à partir du moment où on l'interroge en logique, c'est la seule chose qu'on ne puisse pas faire. Le verbe en l'occasion, il n'est pas difficile à trouver, il suffit de faire basculer la lettre qui commence le mot pire, ça fait dire. Seulement, comme en logique, le verbe, c'est précisément le seul terme dont vous ne puissiez pas faire place vide, parce que quand, une proposition, vous essayez d'en faire fonction, c'est le verbe qui fait fonction et c'est de ce qui l'entoure que vous pouvez faire argument ; à vider ce verbe donc, j'en fais argument, c'est-à-dire quelque substance ; ce n'est pas dire, c'est *un* dire.

Ce dire, celui que je reprends de mon séminaire de l'année dernière, s'exprime, comme tout dire, dans une proposition complète, *il n'y a pas de rapport sexuel*. C'est ce que mon titre avance, c'est qu'il n'y a pas d'ambiguïté, c'est qu'à sortir de là, vous n'énoncerez, vous ne direz que pire.

*Il n'y a pas de rapport sexuel* se propose donc comme vérité. Mais j'ai

déjà dit de la vérité qu'elle ne peut que se mi-dire. Donc, ce que je dis, c'est qu'il s'agit somme toute que l'autre moitié dise pire. S'il n'y avait pas pire, qu'est-ce que ça simplifierait les choses ! C'est le cas de le dire. La question est, est-ce que ça ne les simplifie pas déjà puisque, si ce dont je suis parti c'est de ce que je peux faire et que ce soit justement ce que je ne fasse pas, est-ce que ça ne suffit pas à les simplifier ? Seulement voilà, il ne peut pas se faire que je ne puisse pas le faire ce pire, exactement comme tout le monde.

Quand je dis qu'*il n'y a pas de rapport sexuel*, j'avance très précisément cette vérité, chez l'être parlant, que le sexe n'y définit nul rapport. Ce n'est pas que je nie la différence qu'il y a, dès le plus jeune âge, entre ce qu'on appelle une petite fille et un petit garçon. C'est même de là que je pars. Attrapez tout de suite, n'est-ce pas, que vous ne savez pas quand je pars là de quoi je parle. Je ne parle pas de la fameuse *petite différence* qui est celle pour laquelle, à l'un des deux, il paraîtra, quand il sera sexuellement mûr, il paraîtra tout à fait de l'ordre du bon mot, du mot d'esprit, de pousser, hourra ! Hourra pour la petite différence ! Rien que ce soit drôle suffirait à nous indiquer, dénote, fait référence, au rapport complexuel, c'est-à-dire au fait tout inscrit dans l'expérience analytique et qui est ce à quoi nous a mené l'expérience de l'inconscient, sans lequel il n'y aurait pas de mot d'esprit, au rapport complexuel avec cet organe. La petite différence, déjà détachée très tôt comme organe, ce qui est déjà tout dire : *organon*, instrument. Est-ce qu'un animal a l'idée qu'il a des organes ? Depuis quand a-t-on vu ça et pour quoi faire ? Suffira-t-il d'énoncer *tout animal* — c'est une façon de reprendre ce que j'ai énoncé récemment à propos de la supposition de la jouissance dite sexuelle comme instrumentale de l'animal, j'ai raconté ça ailleurs, ici je le dirai autrement — *tout animal qui a des pinces ne se masturbe pas ?* C'est la différence entre l'homme et le homard. Voilà ! Ça fait toujours son petit effet.

Moyennant quoi vous échappe ce que cette phrase a d'historique. Ça n'est pas du tout à cause de ce qu'elle asserte, — je dis rien de plus, elle asserte — mais de la question qu'elle introduit au niveau de la logique. Ça y est caché, hein ? Mais — c'est la seule chose que vous n'y ayez pas vue — c'est qu'elle contient le pas-tout qui est, très précisément et très curieusement ce qu'élude la logique aristotélicienne pour autant qu'elle

a produit et détaché la fonction des prosdiorismes[4] qui ne sont rien d'autre que ce que vous savez, à savoir l'usage de *tout*, παν, de *quelque*, τι autour de quoi Aristote fait les premiers pas de la logique formelle. Ces pas sont lourds de conséquences. C'est ceux qui ont permis d'élaborer ce qu'on appelle la fonction des quantificateurs. C'est avec le *tout* que s'établit la place vide dont je parlai tout à l'heure. Quelqu'un comme Frege ne manque pas, quand il commente la fonction de l'assertion, devant laquelle il place — l'assertion en rapport à une fonction vraie ou fausse *f(x)* — il lui faut pour qu'*x* ait existence d'argument — ici placé dans ce petit creux, image de la place vide — qu'il y ait quelque chose qui s'appelle *tout x*, qui convienne à la fonction.

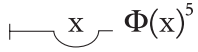

[5]

L'introduction du *pas-tout* est ici essentielle. Le *pas-tout* n'est pas cette universelle négativée. Le *pas-tout*, ça n'est pas *nul*, ça n'est pas nommément; *nul animal qui ait des pinces se masturbe*, c'est, *non pas tout animal qui a des pinces* est par là nécessité à ce qui suit. Il y a organe et organe, comme il y a fagot et fagot, celui qui porte les coups et celui qui les reçoit.

Et ceci nous porte au cœur de notre problème. Car vous voyez qu'à simplement en ébaucher le premier pas, nous glissons ainsi au centre, sans avoir même eu le temps de nous retourner, au centre de quelque chose où il y a bien une machine qui nous porte. C'est la machine que je démonte. Mais, j'en fais la remarque à l'usage de certains, ce n'est pas pour démontrer que c'est une machine, encore bien moins pour qu'un discours soit pris pour une machine, comme le font certains justement à vouloir s'embrayer sur le mien, de discours. En quoi, ce qu'ils démontrent, c'est qu'ils n'embrayent pas sur ce qui fait un discours, à savoir le réel qui y passe. Démonter la machine n'est pas du tout la même chose que ce que nous venons de faire, c'est-à-dire d'aller sans plus de façon au trou du système, c'est-à-dire l'endroit où le réel passe par vous, et comment qu'il passe, puisqu'il vous aplatit.

Naturellement, moi, j'aimerais — j'aimerais bien, j'aimerais beaucoup mieux — j'aimerais sauver votre canaillerie naturelle qui est bien ce qu'il y a de plus sympathique, mais qui, hélas, hélas, toujours recommençant

comme dit l'autre, en vient à se réduire à la bêtise par l'effet même de ce discours qui est celui que je démontre. En quoi vous devez sentir sur l'instant qu'il y a au moins deux façons de le démontrer, ce discours ; restant ouvert que la mienne, de façon, ça soit encore une troisième. Il faut pas me forcer à insister, bien sûr, sur cette énergétique de la canaillerie et de la bêtise auxquelles je ne fais jamais allusion que lointaine. Du point de vue de l'énergétique, bien sûr, ça ne tient pas. Elle est purement métaphorique. Mais elle est de cette veine de métaphores dont l'être parlant subsiste, je veux dire qu'elle fait pour lui le pain et le levain.

Je vous ai donc demandé grâce sur le point de l'insistance. C'est dans l'espoir que la théorie y supplée. Vous entendez l'accent du subjonctif, je l'ai isolé parce que, parce que ça aurait pu être recouvert par l'accent interrogatif. Pensez à tout ça, comme ça, au moment où ça passe et spécialement pour ne pas manquer ce qui vient là, à savoir le rapport de l'inconscient à la vérité. La bonne théorie, et c'est celle qui fraye la voie, la voie même où l'inconscient en était réduit à insister, il n'aurait plus à le faire si la voie était bien frayée mais ça ne veut pas dire que tout serait résolu pour ça, bien au contraire, la théorie, puisqu'elle donnerait cette aise, devrait elle-même être légère, légère au point de ne pas avoir l'air d'y toucher. Elle devrait avoir le naturel que, jusqu'à ce jour, n'ont que les erreurs. *Pastoutes*, une fois de plus, bien sûr. Mais ça rend-il plus sûr qu'il y en ait certaines à soutenir ce naturel dont tant d'autres font semblant ?

Voilà, j'avance que pour que celles-ci, les autres, puissent faire semblant, il faut que de ces erreurs, à soutenir le naturel, il y en ait au moins une : *hommoinzune.* Reconnaissez ce que j'ai déjà écrit l'année dernière avec une terminaison différente, très précisément à propos de l'hystérique et de l'*hommoinzun* qu'elle exige. Cette *hommoinzune*, le rôle, c'est évident, ne saurait en être mieux soutenu que par le naturel lui-même.

C'est en quoi je niais au départ, c'est en quoi au contraire, c'est en quoi je ne niais pas au départ la différence qu'il y a, parfaitement notable et dès le premier âge, entre une petite fille et un petit garçon, et que cette différence qui s'impose comme native est bien en effet naturelle, c'est-à-dire répond à ceci que ce qu'il y a de réel dans le fait que, dans l'espèce qui se dénomme elle-même comme ça fille de ses œuvres, en ça comme beaucoup d'autres choses, qui se dénomme *homo sapiens*, les sexes

paraissent se répartir en deux nombres à peu près égaux d'individus, et qu'assez tôt, plus tôt qu'on ne l'attend, ces individus se distinguent. Ils se distinguent, c'est certain. Seulement, je vous le fais remarquer en passant, ça ne fait pas partie d'une logique. Seulement ils ne se reconnaissent, ils ne se reconnaissent comme êtres parlants, qu'à rejeter cette distinction par toutes sortes d'identifications dont c'est la monnaie courante de la psychanalyse que de s'apercevoir que c'est le ressort majeur des phases de chaque enfance. Mais ça c'est une simple parenthèse.

L'important logiquement est ceci, c'est que ce que je ne niais pas, c'est justement là le glissement, c'est qu'ils se distinguent. C'est un glissement. Ce que je ne niais pas, ce n'est justement pas cela, ce que je ne niais pas, c'est qu'on les distingue. Ce n'est pas eux qui se distinguent. C'est comme ça qu'on dit, o*h ! le vrai petit bonhomme, comme on voit déjà qu'il est tout à fait différent d'une petite fille, il est inquiet, enquêteur, hein ? Déjà en mal de gloriole*. Alors que la petite fille est loin de lui ressembler. Elle pense déjà qu'à jouer de cette sorte d'éventail qui consiste à se fourrer sa figure dans un trou et à refuser de dire bonjour. Seulement voilà, on ne s'émerveille de ça que parce que c'est comme ça, c'est-à-dire exactement comme ça sera plus tard, soit conforme au type d'homme et de femme tels qu'ils vont se constituer de tout autre chose, à savoir de la conséquence, du prix qu'aura pris dans la suite la petite différence. Inutile d'ajouter que la petite différence, hourra ! était déjà là pour les parents depuis une paye et qu'elle a déjà pu avoir des effets sur la façon dont a été traité petit bonhomme et petite bonne femme. C'est pas sûr, c'est pas toujours comme ça. Mais il n'y a pas besoin de ça pour que le jugement de reconnaissance des adultes circonvoisins repose donc sur une erreur, celle qui consiste à les reconnaître, sans doute de ce dont ils se distinguent, mais à ne les reconnaître qu'en fonction des critères formés sous la dépendance du langage, si tant est que, comme je l'avance, c'est bien de ce que l'être soit parlant qu'il y a complexe de castration. Je rajoute ça pour insister, pour que vous compreniez bien ce que je veux dire.

Donc, c'est en ça que l'*hommoinzune,* d'erreur, rend consistant le naturel d'ailleurs incontestable de cette vocation prématurée, si je puis dire, que chacun éprouve pour son sexe. Il faut d'ailleurs ajouter, bien sûr, que dans le cas où cette vocation n'est pas patente, ça n'ébranle pas

l'erreur, puisqu'elle peut se compléter avec aisance de s'attribuer à la nature comme telle, ceci bien sûr non moins naturellement. Quand ça ne colle pas, on dit *c'est un garçon manqué*, n'est-ce pas, et dans ce cas-là, le manque a toute facilité pour être considéré comme réussite dans la mesure où rien n'empêche qu'on lui impute, à ce manque, un supplément de féminité. La femme, la vraie, la petite bonne femme, se cache derrière ce manque même. C'est un raffinement tout à fait d'ailleurs pleinement conforme à ce que nous enseigne l'inconscient de ne réussir jamais mieux qu'à rater.

Dans ces conditions, pour accéder à l'autre sexe, il faut réellement payer le prix, justement celui de la petite différence qui passe trompeusement au Réel par l'intermédiaire de l'organe, justement, à ce qu'il cesse d'être pris pour tel et, du même coup, révèle ce que veut dire d'être organe, un organe n'est instrument que par le truchement de ceci dont tout instrument se fonde, c'est que c'est un signifiant. Eh bien ! c'est en tant que signifiant que le transsexualiste n'en veut plus et pas en tant qu'organe. En quoi il pâtit d'une erreur, qui est l'erreur, justement, commune. Sa passion, au transsexualiste, est la folie de vouloir se libérer de cette erreur, l'erreur commune qui ne voit pas que le signifiant c'est la jouissance, et que le phallus n'en est que le signifié. Le transsexualiste ne veut plus être signifié phallus par le discours sexuel, qui, je l'énonce, est impossible. Il n'a qu'un tort, c'est de vouloir le forcer, le discours sexuel qui, en tant qu'impossible, est le passage du Réel, à vouloir le forcer par la chirurgie.

Voilà. C'est la même chose que ce que j'ai énoncé dans un certain programme pour un certain *Congrès sur la sexualité féminine*[6]. Seule, disais-je, pour ceux qui savent lire bien sûr, seule, disais-je, l'homosexuelle, à écrire là au féminin, soutient le discours sexuel en toute sécurité. Ce pourquoi j'invoquai le déblocage des *Précieuses* qui, vous le savez, restent pour moi un modèle. Les *Précieuses* qui, si je puis dire, définissent si admirablement l'excès au mot, enfin, permettez-moi d'arrêter là le mot, l'*Ecce homo*, de l'amour. Parce que, elles, elles ne risquent pas de prendre le phallus pour un signifiant. φ -donc ! Signi-φ donc ! Ce n'est qu'à briser le signifiant dans sa lettre qu'on en vient à bout au dernier terme.

Il est fâcheux pourtant que cela ampute pour elle, l'homosexuelle, le discours psychanalytique. Car ce discours, c'est un fait, les remet, les très

chères, dans un aveuglement total sur ce qu'il en est de la jouissance féminine. Contrairement à ce qu'on peut lire dans un célèbre drame d'Apollinaire, celui qui introduit le mot *surréaliste*, Thérèse revient à Tiresias[7] — je viens de parler d'aveuglement n'oubliez pas — non *en lachant*, mais *en récupérant les deux oiseaux* dits *de sa faiblesse*. Je cite Apollinaire, pour ceux qui ne l'auraient pas lu. Soit les petits et gros ballons qui sur le théâtre les représentent et qui sont peut-être — je dis peut-être, parce que je ne veux pas détourner votre attention, je me contente d'un peut-être — qui sont peut-être ce grâce à quoi la femme ne sait jouir que dans une absence. L'homosexuelle n'est pas du tout absente dans ce qui lui reste de jouissance. Je le répète, cela lui rend aisé le discours de l'amour. Mais il est clair que ça l'exclut du discours psychanalytique qu'elle ne peut guère que balbutier. Alors essayons d'avancer.

Vu l'heure, je ne pourrai qu'indiquer rapidement ceci que, pour ce qu'il en est de tout ce qui se pose comme ce rapport sexuel, l'insistant, l'instituant par une sorte de fiction qui s'appelle le mariage, la règle serait bonne que le psychanalyste se dise, sur ce point, qu'ils se débrouillent comme ils pourront. C'est ça qu'il suit, dans la pratique. Il ne le dit pas, ni même ne se le dit pas, dans une sorte de fausse honte, car il se croit en devoir de pallier à tous les drames. C'est un héritage de pure superstition. Il fait le médecin. Jamais le médecin ne s'était mêlé d'assurer le bonheur conjugal et comme le psychanalyste ne s'est pas encore aperçu qu'il n'y a pas de rapport sexuel, naturellement, le rôle de providence des ménages le hante.

Tout ça, la fausse honte, la superstition et l'incapacité de formuler une règle précise sur ce point, celle que je viens d'énoncer, *qu'ils se débrouillent*, relève de la méconnaissance de ceci que son expérience lui répète, mais je pourrais même dire, lui serine, qu'il *n'y a pas de rapport sexuel*. Il faut dire que l'étymologie de *seriner* nous conduit tout droit à *sirène*. C'est textuel, c'est dans le *Dictionnaire étymologique*[8], c'est pas moi qui me livre ici dans mon discours à un chant analogue.

C'est sans doute pour ça que le psychanalyste, comme Ulysse le fait en telle conjecture, reste attaché à un mât. Oui ! Naturellement pour que ça dure — ce qu'il entend comme le chant des sirènes, c'est-à-dire en restant enchanté, c'est-à-dire en l'entendant tout de travers — il faut bien que le mât, le mât dans lequel naturellement vous ne pouvez pas ne pas

reconnaître le phallus, c'est-à-dire le signifié majeur, global, eh bien, il y reste attaché. Ça arrange tout le monde, ça n'arrange quand même tout le monde qu'en ceci que ça n'a aucune conséquence fâcheuse, puisque c'est fait pour ça, pour l'avenir psychanalytique lui-même, c'est-à-dire pour tous ceux qui sont dans le même bateau.

Il n'en reste pas moins qu'il entend de travers ce serinage de l'expérience et c'est pour ça que jusqu'à maintenant, ça reste un domaine privé. Un domaine privé, j'entends, pour ceux qui sont sur le même bateau. Ce qui se passe sur ce bateau, où il y a aussi des êtres des deux sexes, est pourtant remarquable. C'est qu'il arrive que j'entende par la bouche de gens qui parfois viennent me visiter de ces bateaux, moi qui suis, mon Dieu, sur un autre, qu'il n'y règne pas les mêmes règles. Ce qui serait pourtant assez exemplaire si la façon dont j'en ai vent n'était pas si particulière.

A étudier ce qu'il ressort d'un certain mode de méconnaissance de ce qui fait le discours psychanalytique, à savoir les conséquences que ça a sur ce que j'appellerai le style de ce qui se rapporte à la liaison — puisqu'enfin l'absence du rapport sexuel est très manifestement ce qui n'empêche pas, bien loin de là, la liaison, mais ce qui lui donne ses conditions — ceci permettrait peut-être d'entrevoir ce qui pourrait résulter du fait que le discours psychanalytique reste logé sur ces bateaux où actuellement il vogue et dont quelque chose laisse craindre qu'il reste le privilège. Il se pourrait que quelque chose de ce style vienne à dominer le registre des liaisons dans ce qu'on appelle improprement le vaste champ du monde. Et à la vérité ça n'est pas rassurant. Ça serait sûrement encore plus fâcheux que l'état présent qui est tel que c'est à cette méconnaissance que je viens de pointer, que c'est d'elle que ressortit ce qui après tout n'est pas injustifié, à savoir ce qu'on voit souvent à l'entrée de la psychanalyse, les craintes manifestées parfois par les sujets qui ne savent que c'est en somme d'en croire le silence psychanalytique institutionnalisé sur le point de ce qu'il n'y a pas de rapport sexuel qui évoque chez ces sujets ces craintes, à savoir, mon Dieu ! de tout ce qui peut rétrécir, affecter, les relations… intéressantes, les actes passionnants, voire les perturbations créatrices que nécessite cette absence de rapport.

Je voudrais donc avant de vous quitter amorcer ici quelque chose. Puisqu'il s'agit d'une exploration de ce que j'ai appelé une nouvelle

logique — celle qui est à construire de *ce qui n'est pas*, de ceci à poser en premier qu'en aucun cas, rien, de ce qui se passe du fait de l'instance du langage, ne peut déboucher sur la formulation d'aucune façon satisfaisante du rapport — est-ce qu'il n'y a pas quelque chose à prendre de ce qui, dans l'exploration logique, c'est-à-dire dans le questionnement de ce qui, au langage, non pas seulement impose limite, dans son appréhension du Réel, mais démontre dans la structure même de cet effort de l'approcher, c'est-à-dire de repérer dans son propre maniement ce qu'il peut y avoir de réel à avoir déterminé le langage, est-ce qu'il n'est pas convenable, probable, propre à être induit, que si c'est au point d'une certaine faille du Réel — à proprement parler indicible, puisque ça serait elle qui déterminerait tout discours — que gisent les lignes de ce champ, qui sont celles que nous découvrons dans l'expérience psychanalytique, est-ce que tout ce que la logique a dessiné, à rapporter le langage à ce qui est posé de Réel, ne nous permettrait pas de repérer dans certaines lignes à inventer — et c'est là l'effort théorique que je désigne de cette aisance qui trouverait une insistance — est-ce qu'il n'est pas possible ici de trouver orientation ?

Je ne ferai, avant de vous quitter aujourd'hui, que pointer qu'il y a trois registres, à proprement parler, déjà émergés de l'élaboration logique, trois registres autour desquels tournera cette année mon effort de développer ce qu'il en est des conséquences de ceci, posé comme premier, qu'*il n'y a pas de rapport sexuel*.

Premièrement, ce que vous avez vu déjà, dans mon discours, pointer, les prosdiorismes. Je n'ai aujourd'hui, au cours de ce premier abord, rencontré que l'énoncé du *pas-tout*. Celui-là, déjà l'année dernière, j'ai cru vous l'isoler, très précisément, $\overline{\forall x}.\Phi x$ auprès de la fonction elle-même que je laisse ici totalement énigmatique, de la fonction non pas du rapport sexuel, mais de la fonction qui, proprement, en rend l'accès impossible. C'est celle-là, à définir, en somme à définir cette année. Imaginez la jouissance. Pourquoi ne serait-il pas possible d'écrire une fonction de la jouissance ? C'est à l'épreuve que nous en verrons la soutenabilité, si je puis dire, ou non.

La fonction du *pas-tout*, déjà l'année dernière je l'ai pu avancer, et certainement d'un point beaucoup plus proche quant à ce dont il s'agissait, je ne fais aujourd'hui qu'aborder notre écriture, je l'ai l'année dernière

avancé d'une barre négative $\overline{\forall x}.\Phi x$ , mise au-dessus du terme qui, dans la théorie des quanteurs, désigne l'équivalent. Ç'en est seulement l'équivalent. Je dirai même plus, la purification au regard de l'usage naïf fait dans Aristote du prosdiorisme *tout*. L'important, c'est que j'ai aujourd'hui avancé devant vous la fonction du *pas-tout*, *pas tout*.

Chacun sait qu'à propos de ce qu'il en est de la proposition dite dans Aristote *particulière*, ce qui en surgit, si je puis dire naïvement, c'est que ,il existe quelque chose qui y répondrait. Quand vous employez *quelque*, en effet, ça semble aller de soi. Ça semble aller de soi et ça ne va pas de soi. Parce qu'il est tout à fait clair que, il ne suffit pas de nier le *pas-tout* pour que de chacun des deux morceaux, si je puis m'exprimer ainsi, l'existence soit affirmée. Bien sûr, si l'existence est affirmée, le *pas-tout* se produit. C'est autour de cet *Il existe* que doit porter notre avancée. Depuis si longtemps là-dessus les ambiguïtés se perpétuent, qu'on est arrivé à confondre l'essence et l'existence, et d'une façon encore plus étonnante, à croire que c'est plus d'exister que d'être. C'est peut-être justement qu'*Il existe*, assurément, des hommes et des femmes, et pour tout dire qui ne font rien de plus que d'exister, qu'est tout le problème. Parce qu'après tout dans l'usage correct qui est à faire, à partir du moment où la logique se permet de décoller un peu du Réel, seule façon à vrai dire qu'elle ait par rapport à lui de pouvoir se repérer, c'est à partir du moment où elle ne s'assure que de cette part du Réel où il y est possible une vérité, c'est-à-dire les mathématiques, c'est à partir de ce moment qu'on voit bien que ce que désigne un *Il existe* quelconque, ce n'est rien d'autre par exemple qu'un nombre à satisfaire une équation.

Je ne tranche pas de savoir si le nombre est à considérer ou non comme du Réel. Pour ne pas vous laisser dans l'ambiguïté, je vais vous dire que je tranche, que le nombre fait partie du Réel. Mais c'est ce Réel privilégié à propos de quoi le maniement de la vérité fait progresser la logique. Quoiqu'il en soit, le mode d'existence d'un nombre n'est pas à proprement parler ce qui peut nous tenir assurés sur ce qu'il en est de l'existence, chaque fois que le prosdiorisme *quelque* est avancé.

Il y a un deuxième plan que je ne fais ici qu'épingler comme repère du champ dans lequel nous aurons à nous avancer d'une logique qui nous serait propice, c'est celui de la modalité. La modalité, comme chacun sait aussi à ouvrir Aristote, c'est ce qu'il en est du *possible*, de ce qui se peut.

Je ne ferai ici qu'en indiquer aussi l'entrée, le frontispice. Aristote joue des quatre catégories, de l'*impossible* qu'il oppose au *possible*, du *nécessaire* qu'il oppose au *contingent.* Nous verrons qu'il n'est rien de tenable dans ces oppositions et aujourd'hui je vous pointe simplement ce qu'il en est d'une formulation du *nécessaire* qui est proprement ceci, *ne pas pouvoir ne pas*. *Ne pas pouvoir ne pas,* c'est là proprement ce qui pour nous définit la nécessité. Ça va où ? de l'*impossible, ne pas pouvoir*, à *pouvoir ne pas*. Est-ce le *possible* ou le *contingent* ? Mais ce qu'il y a de certain c'est que, si vous voulez faire la route contraire, ce que vous trouvez c'est, *pouvoir ne pas pouvoir*, c'est-à-dire que ça conjoint l'improbable, le caduc, de ceci qui peut arriver, à savoir non pas cet impossible auquel on retournerait en bouclant la boucle, mais tout simplement l'impuissance. Ceci simplement pour indiquer en frontispice le deuxième champ des questions à ouvrir.

Le troisième terme, c'est la négation. Est-ce que déjà il ne vous semble pas, bien que ce que j'ai ici écrit de ce qui le complète dans les formules, l'année dernière déjà notées au tableau, $\exists x . \overline{\Phi x}$, c'est à savoir qu'il y a deux formes tout à fait différentes de négation possibles, pressenties déjà par les grammairiens. Mais à la vérité, comme c'était dans une grammaire qui prétendait aller des mots à la pensée, c'est tout dire, l'embarquement dans la sémantique c'est le naufrage assuré. La distinction pourtant faite de la forclusion et de la discordance est à rappeler à l'entrée de ce que nous ferons cette année. Encore faut-il que je précise — et ce sera l'objet des entretiens qui suivront de donner à chacun de ces chapitres le développement qui convient — la forclusion ne saurait, comme le disent Damourette et Pichon, être liée en soi-même, au *pas*, au *point*, au *goutte*, au *mie*, voire quelques-uns des autres de ces accessoires qui paraissent le supporter dans le français. Néanmoins, il est à remarquer que ce qui va contre, c'est notre, précisément, *pas tous*. Notre *pas-tous*, c'est la discordance.

Mais qu'est-ce que c'est que la forclusion ? Assurément, elle est à placer dans un registre différent de celui de la discordance. Elle est à placer au point où nous avons écrit le terme dit de la *fonction*. Ici, se formule l'importance du dire. *Il n'est de forclusion que du dire*, que de ce quelque chose qui existe — l'existence étant déjà promue à ce qui assurément, à ce qu'assurément il nous faut lui donner de statut — que quelque chose

puisse être dit ou *non*. C'est de cela qu'il s'agit dans la forclusion. Et de ce que quelque chose n'en puisse être dit, assurément, il ne saurait être conclu qu'une question sur le réel. Pour l'instant la fonction Φx, telle que je l'ai écrite, ne veut dire que ceci, que pour tout ce qu'il en est de l'être parlant, le rapport sexuel fait question. C'est bien là toute notre expérience, je veux dire le minimum que nous puissions en tirer. Qu'à cette question, comme à toute question — il n'y aurait pas de question s'il n'y avait de réponse — que les modes sous lesquels cette question se pose, c'est-à-dire les réponses, ce soit précisément ce qu'il s'agit d'écrire dans cette fonction.

C'est là ce qui va nous permettre sans aucun doute de faire jonction entre ce qui s'est élaboré de la logique et ce qui peut, sur le principe, considéré comme effet du réel, sur le principe qu'il n'est pas possible d'écrire le rapport sexuel, sur ce principe même de fonder ce qu'il en est de la fonction, de la fonction qui règle tout ce qu'il en est de notre expérience, en ceci qu'à faire question, le rapport sexuel qui n'est pas, en ce sens qu'on ne peut l'écrire, ce rapport sexuel détermine tout ce qui s'élabore d'un discours dont la nature est d'être un discours rompu.

1 - Dans *le Littré* ou *le Larousse*, pire est soit un adjectif, soit un substantif (le pire) mais jamais un adverbe.
2 - La logique distingue variable apparente et variable réelle (voir André Lalande : *Vocabulaire de la philosophie*).
3 - Langage objet. La théorie dite des niveaux de langage, distingue le langage objet de la métalangue qui en permettrait l'étude.
4 - Voir p. 42.
5 - Pour Frege cette écriture se lit: ce n'est pas tout x qui convient à f(x). Voir dans « Écrits logiques et philosophiques » *Fonction et concept*.
6 - Voir *Écrits*, p. 725 à 736.
7 - Apollinaire, *Les Mamelles de Tiresias*.
8 - *Dictionnaire étymologique* de Bloch et Wartburg.

# Leçon II

*15 décembre 1971*

On m'a donné ce matin, on m'a apporté ce matin, on m'a fait cadeau ce matin, de ça, d'un petit stylo. Si vous saviez ce que c'est difficile pour moi de trouver un stylo qui me plaise, eh bien, vous sentiriez combien ça m'a fait plaisir ! Et la personne qui me l'a apporté qui est…, qui est peut-être là, je la remercie. C'est une personne… qui m'admire comme on dit. Moi je m'en fous, qu'on m'admire, ce que j'aime, c'est qu'on me traite bien ! Seulement, même parmi celles-là, ça arrive rarement. Bon ! Quoiqu'il en soit, je m'en suis tout de suite servi pour écrire et c'est de là que partent mes réflexions.

C'est un fait que, au moins pour moi, c'est quand j'écris que je trouve quelque chose. Ça veut pas dire que si j'écrivais pas, je trouverais rien. Mais enfin je m'en apercevrais peut-être pas. En fin de compte, l'idée que je me fais de cette fonction de l'écrit qui, grâce à quelques petits malins est de l'ordre du jour, et sur quoi enfin je n'ai peut-être pas trop voulu, comme ça, prendre parti, mais on me force la main ; pourquoi pas ?

L'idée que je m'en fais, en somme, et c'est ça qui peut-être dans certains cas a prêté à confusion, je vais le dire comme ça, tout cru, tout massif. Parce que aujourd'hui, justement, je me suis dit que l'écrit, ça peut être très utile pour que je trouve quelque chose, mais écrire quelque chose pour m'épargner ici, disons la fatigue, ou le risque, ou bien d'autres choses, encore que je veuille vous parler, ben ! ça ne donne pas finalement de très bons résultats. Vaut mieux que je n'aie rien à vous lire.

D'ailleurs, c'est pas la même sorte d'écrit qui est l'écrit où je fais quelques trouvailles de temps en temps, ou l'écrit où je peux préparer ce que j'ai à dire ici. Puis alors il y a aussi l'écrit pour l'impression, qui est encore tout à fait autre chose, qui n'a aucun rapport, ou plus exactement qui… dont il serait fâcheux de croire que ce que je peux avoir écrit une fois pour vous parler, ça constitue un écrit tout à fait recevable et que je recueillerais.

Donc, je me risque à dire quelque chose comme ça, qui saute le pas, l'idée que je me fais de l'écrit, pour le situer, pour partir de là, on pourrait discuter après, bon enfin, disons le, deux points, *c'est le retour du refoulé.* Je veux dire que c'est sous cette forme, et c'est ça qui peut-être a pu prêter à confusion dans certains de mes *Écrits*, c'est que si j'ai pu parfois paraître prêter à ce qu'on croie que j'identifie le signifiant et la lettre, c'est justement parce que c'est en tant que lettre qu'il me touche le plus peut-être, moi, comme analyste. C'est en tant que lettre que, le plus souvent, je le vois revenir, le signifiant, le signifiant refoulé précisément. Alors, que je l'image dans *L'instance de la lettre*, enfin, avec une lettre, ce signifiant, et d'ailleurs, je dois dire que c'est d'autant plus légitime que… que tout le monde fait comme ça. La première fois qu'on entre à proprement parler dans la logique, il s'agit d'Aristote, les *Analytiques,* ben, on se sert de la lettre aussi. Pas tout à fait de la même façon que celle dont la lettre revient à la place du signifiant qui fait retour. Elle vient là pour marquer une place, la place d'un signifiant qui, lui, est un signifiant qui traîne, qui peut tout au moins traîner partout. Mais enfin on voit que la lettre, elle est faite en quelque sorte pour ça. Et on s'aperçoit qu'elle est d'autant plus faite pour ça que c'est comme ça qu'elle se manifeste d'abord.

Je sais pas si vous vous rendez bien compte, mais enfin j'espère que vous y penserez, parce que ça suppose quand même quelque chose qui n'est pas dit dans ce que j'avance. Il faut qu'il y ait une espèce… de transmutation qui s'opère du signifiant à la lettre, quand le signifiant n'est pas là, est à la dérive, n'est-ce pas, a foutu le camp, dont il faudrait se demander comment ça peut se produire. Mais ce n'est pas là que j'ai l'intention de m'engager aujourd'hui. J'irai peut-être un autre jour.

Oui ! Tout de même on ne peut pas faire que sur le sujet de cette lettre, on n'ait affaire à un champ qui s'appelle mathématique, à un endroit où

on ne peut pas écrire n'importe quoi. Bien sûr, ce n'est pas… je ne vais pas non plus m'engager là-dedans. Je vous ferai simplement remarquer que c'est en ça que ce domaine se distingue et que c'est même probablement ça qui constitue ce à quoi je n'ai pas encore fait allusion ici, c'est-à-dire ici au séminaire, mais enfin que j'ai amené dans quelque propos où, sans doute, certains de ceux qui sont ici ont assisté, à savoir à Sainte-Anne, quand je posai la question de ce qu'on pourrait appeler un mathème, posant déjà que c'est le point pivot de tout enseignement. Autrement dit qu'il n'y a d'enseignement que mathématique, le reste est plaisanterie. Ça tient bien sûr à un autre statut de l'écrit que celui que j'ai donné d'abord. Et la jonction enfin, en cours de cette année de ce que j'ai à vous dire, c'est ce que j'essaierai de faire.

En attendant, ma difficulté, celle en somme où malgré tout je tiens, je sais pas si ça vient de moi ou si c'est pas plutôt par votre concours, ma difficulté c'est que, mon mathème à moi, vu le champ du discours que j'ai à établir, eh ben, il confine toujours à la connerie. Ça va de soi avec ce que je vous ai dit, n'est-ce pas, puisqu'en somme, ce dont il s'agit, c'est que le rapport sexuel, il y en a pas. Il faudrait l'écrire *h i ! h a n !*, et *appât* avec deux p et un accent circonflexe, et un t à la fin. Faut pas confondre, naturellement, les relations sexuelles, il n'y a que ça. Mais les rencontres sexuelles, c'est toujours raté. Même et surtout quand c'est un acte. Bon enfin passons.

C'est ça qui m'a tout de même attiré une remarque, comme ça, j'aimerais pendant qu'il en est temps encore, que — parce que, on aura à le voir, on aura tout au moins à voir des choses autour — c'est une très bonne introduction à quelque chose d'essentiel, c'est la *Métaphysique* d'Aristote, il faudrait que vous le lisiez pour faire enfin que quand j'y viendrai peut-être un jour, comme ça, je sais pas, au début du mois de mars, pour y voir le rapport avec notre affaire à nous, il faudrait que vous ayez bien lu ça. Naturellement, c'est pas de ça que je vous parlerai. C'est pas que j'admire pas la connerie, je dirai plus, je me prosterne. Vous, vous ne vous prosternez pas. Vous êtes des électeurs conscients et organisés. Vous votez pas pour des cons. C'est ce qui vous perd. Un heureux système politique doit permettre à la connerie d'avoir sa place. Et d'ailleurs les choses ne vont bien que quand c'est la connerie qui domine. Ceci dit, c'est pas une raison pour se prosterner.

Donc, le texte que je prendrai, c'est quelque chose qui est un exploit, et un exploit comme il y en a beaucoup qui sont, si je puis dire, inexploités, c'est le *Parménide* de Platon, qui nous rendra service. Mais pour bien le comprendre, pour comprendre le relief qu'a ce texte pas con, faut avoir lu la *Métaphysique* d'Aristote. Et j'espère, j'espère parce que, quand je conseille qu'on lise la *Critique de la raison pratique* comme un roman, comme quelque chose de plein d'humour, je ne sais pas si personne a jamais suivi ce conseil et a réussi à le lire comme moi ; on m'en a pas fait part, c'est quelque part dans le *Kant avec Sade* dont je sais jamais si personne l'a lu. Alors je vais faire pareil, je vais vous dire, lisez la *Métaphysique* d'Aristote, j'espère que, comme moi, vous sentirez que c'est vachement con. Enfin, je ne voudrais pas m'étendre longtemps là-dessus, comme ça, des petites remarques latérales bien sûr me viennent. Ça ne peut que frapper tout le monde quand on le lit, quand on lit le texte bien sûr.

Il s'agit pas de la *Métaphysique* d'Aristote, comme ça, dans son essence, dans le signifié, dans tout ce qu'on vous a expliqué à partir de ce magnifique texte, c'est-à-dire tout ce qui a fait la métaphysique pour cette partie du monde où nous sommes. Car tout est sorti de là. C'est absolument fabuleux. On parle de la fin de la métaphysique. Au nom de quoi, tant qu'il y aura ce bouquin, on pourra toujours en faire ! Ce bouquin, c'est un bouquin, c'est très différent de la métaphysique, c'est un bouquin écrit dont je parlais tout à l'heure. On lui a donné un sens qu'on appelle la métaphysique, mais il faut quand même distinguer le sens et le bouquin. Naturellement une fois qu'on lui a donné tout ce sens, c'est pas facile de retrouver le bouquin. Si vous le retrouvez vraiment, vous verrez ce que, tout de même, des gens, n'est-ce pas, qui ont une discipline et qui existe, et qui s'appelle la méthode historique, critique, exégétique, tout ce que vous voudrez, qui sont capables de lire le texte, évidemment, avec une certaine façon de se barrer du sens, et quand on regarde le texte, bien évidemment, il vous vient des doutes.

Je dirai que, comme bien entendu, cet obstacle de tout ce qu'on en a compris, ça ne peut exister qu'au niveau universitaire et que l'université n'existe pas depuis toujours. Enfin dans l'Antiquité, trois ou quatre siècles après Aristote, on a commencé à émettre les doutes, naturellement, les plus sérieux sur ce texte, parce que, on savait encore lire, n'est-

ce pas. On a émis des doutes, on a dit que c'est des séries de notes, ou bien que c'est un élève qui a fait ça, qui a rassemblé des trucs. Je dois dire que je ne suis pas convaincu du tout, c'est peut-être parce que je viens de lire un bouquin d'un nommé Michelet — pas le nôtre, pas notre poète, quand je dis notre poète, je veux dire par là que je le place très haut, le nôtre — c'est un type, comme ça, qui était à l'Université de Berlin, qui s'appelait Michelet lui aussi, Karl Ludwig qui a fait un livre sur *La Métaphysique* d'Aristote, [*Métaphysique,* Paris, 1836], précisément là-dessus, parce que la méthode historique qui florissait alors l'avait un peu taquiné avec les doutes émis, non sans fondement puisque il remonte à la plus haute antiquité; je dois dire que Michelet n'est pas de cet avis et moi non plus.

Parce que vraiment — comment dirai-je ? — la connerie fait preuve pour ce qui est de l'authenticité. Ce qui domine, c'est l'authenticité, si je puis dire, de la connerie. Peut-être que ce terme *authentique* qui est toujours un peu compliqué chez nous, comme ça, par des résonances étymologiques grecques, il y a des langues où il est mieux représenté, c'est *echt*; je sais pas comment avec ça on fait un nom, ça doit être l'*Echtigkeit* [le terme exact est en effet *Echtheit*] ou quelque chose comme ça. Qu'importe. Il y a tout de même rien de plus authentique que la connerie. Alors, cette authenticité, c'est peut-être pas l'authenticité d'Aristote, mais la *Métaphysique,* je parle du texte, c'est authentique. Ça peut pas être fait de pièces ou de morceaux. C'est toujours à la hauteur de ce qu'il faut bien maintenant que j'appelle, ce qui justifie d'appeler la connerie; la connerie c'est ça, c'est en quoi on entre, quand on pose les questions à un certain niveau qui est, celui-là, précisément déterminé par le fait du langage, quand on approche de sa fonction essentielle qui est de remplir tout ce que laisse de béant qu'il ne puisse y avoir de rapport sexuel, ce qui veut dire qu'aucun écrit ne puisse en rendre compte, en quelque sorte, d'une façon satisfaisante, qui soit écrit, en tant que produit du langage. Parce que bien entendu, depuis que nous avons vu les gamètes, nous pouvons écrire au tableau, homme égal porteur de spermatozoïdes, qui serait une définition un peu drôle parce qu'il n'y a pas que lui qui en porte parmi les animaux de ces spermatozoïdes là, des spermatozoïdes d'homme. Ah ! alors, commençons à parler de biologie. Pourquoi les spermatozoïdes d'homme sont-ils justement ceux que porte l'homme ?

Parce que, comme c'est les spermatozoïdes d'homme qui font l'homme, nous sommes dans un cercle qui tourne, là, hein ? Mais qu'importe, on peut écrire ça.

Seulement ça n'a aucun rapport avec quoi que ce soit qui puisse s'écrire si je puis dire de sensé, c'est-à-dire qui ait un rapport au Réel. C'est pas parce que c'est biologique que c'est plus réel. C'est le fruit de la science qui s'appelle biologie. Le Réel, c'est autre chose. Le Réel, c'est ce qui commande toute la fonction de la signifiance. Le Réel, c'est ce que vous rencontrez justement de ne pouvoir, en mathématique, pas écrire n'importe quoi. Le Réel, c'est ce qui intéresse ceci que dans ce qui est la fonction la plus commune, vous baignez dans la signifiance, vous pouvez pas les attraper tous en même temps, les signifiants, hein ? C'est interdit par leur structure même. Quand vous en avez certains, un paquet, vous n'avez plus les autres. Ils sont refoulés. Ça veut pas dire que vous les dites pas quand même ! Justement, vous les dites *inter*, ils sont interdits. Ça vous empêche pas de les dire. Mais vous les dites censurés. Ou bien tout ce qu'est la psychanalyse n'a aucun sens, est à foutre au panier, ou bien ce que je vous dis là doit être votre vérité première.

Alors, c'est ça, c'est ça dont il va s'agir cette année. Ce qui fait qu'en se plaçant à un certain niveau, Aristote ou pas, et en tous cas le texte est là, authentique, quand on se place à un certain niveau, ça va pas tout seul. C'est passionnant de voir quelqu'un d'aussi aigu, d'aussi savant, d'aussi alerte, aussi lucide, se mettre à patauger là de cette façon, parce que quoi ? Parce qu'il s'interroge sur le principe. Naturellement, il n'a pas la moindre idée que le principe, c'est ça, qu'il n'y a pas de rapport sexuel, il n'en a pas idée. Mais on voit que c'est uniquement à ce niveau là qu'il se pose toutes les questions. Et alors ce qui lui sort comme vol d'oiseau à sortir du chapeau où simplement il a mis une question dont il ne connaît pas la nature, vous comprenez, c'est comme le prestidigitateur qui croit avoir mis…, enfin, faut bien qu'il l'introduise le lapin, naturellement, qui doit sortir, et puis après, il en sort un rhinocéros ! C'est tout à fait comme ça pour Aristote. Où est le principe ? Si c'est du genre, et alors si c'est le genre, il devient enragé parce que, est-ce que c'est le genre général ou le genre le plus spécifié ? Il est évident que le plus général est le plus essentiel, mais que tout de même le plus spécifié, c'est bien ce qui donne ce qu'il y a d'unique en chacun.

Alors, sans même se rendre compte, n'est-ce pas, parce que, Dieu merci, grâce à ça il ne les confond pas, que cette histoire d'essentialité et cette histoire d'unicité, c'est la même chose, ou plus exactement c'est homonyme à ce qu'il interroge. Dieu merci, il ne confond pas. C'est pas de là qu'il les fait sortir. Il se dit, est-ce que le principe, c'est l'Un, ou bien est-ce que le principe, c'est l'Être ? Alors, à ce moment-là, ça s'embrouille vachement, hein ? Il faut à tout prix que l'Un soit et que l'Être soit un. Enfin, là, nous perdons les pédales car, justement, le moyen de ne pas déconner est de les séparer sévèrement. C'est ce que nous essaierons de faire par la suite. Assez pour Aristote.

Je vous ai annoncé, j'ai déjà franchi le pas l'année dernière, que ce non rapport, si je puis m'exprimer ainsi, il faut l'écrire. Il faut l'écrire à tout prix. Je veux dire écrire l'autre rapport, celui qui fait bouchon à la possibilité d'écrire ce qui fait barrage. Et déjà l'année dernière j'ai mis sur le tableau quelques choses dont après tout je ne trouve pas mauvais de les poser d'abord. Naturellement, il y a là quelque chose d'arbitraire. Je vais pas m'excuser en me mettant à l'abri des mathématiciens, les mathématiciens font ce qu'ils veulent, et puis moi aussi. Tout de même, simplement pour ceux qui ont besoin de me donner des excuses, je peux faire remarquer que, dans les *Éléments* de Bourbaki, on commence par foutre les lettres sans dire absolument rien de ce à quoi elles peuvent servir. Je parle de ces… appelons ça symboles écrits, car ça ne ressemble même pas à aucune lettre, et ces symboles représentent quelque chose qu'on peut appeler des opérations. On ne dit absolument pas desquelles il s'agit, ça ne sera que vingt pages plus loin qu'on commencera à pouvoir le déduire rétroactivement d'après la façon dont on s'en sert.

Je n'irai pas du tout jusque là. J'essaierai tout de suite d'interroger ce que veulent dire les lettres que j'aurai écrites. Mais comme après tout je pense que pour vous, ça serait beaucoup plus compliqué que je les amène une par une à mesure qu'elles s'animeront, qu'elles prendront valeur de fonction, je préfère poser ces lettres comme ce autour de quoi j'aurai à tourner ensuite.

Bon alors, comme vous cessez de m'entendre quand je me tourne vers le tableau, il y a deux façons, ou bien que j'écrive en me taisant et après ça je parlerai, ou bien que je continue à parler un petit peu si on arrive à tenir à ma portée. Alors, est-ce que vous m'entendez?

Déjà l'année dernière j'ai cru pouvoir poser ce dont il s'agit, Φx, et que je crois, pour des raisons qui sont de tentative, pouvoir écrire comme en mathématiques, c'est à savoir la fonction qui se constitue de ce qu'il existe cette jouissance appelée jouissance sexuelle et qui est proprement ce qui fait barrage au rapport. Que la jouissance sexuelle ouvre pour l'être parlant la porte à la jouissance, et là ayez un peu d'oreille, apercevez-vous que la jouissance, quand nous l'appelons comme ça tout court, c'est peut-être la jouissance pour certains, je ne l'élimine pas, mais vraiment, c'est pas la jouissance sexuelle.

C'est le mérite qu'on peut donner au texte de Sade que d'avoir appelé les choses par leur nom. Jouir, c'est jouir d'un corps. Jouir, c'est l'embrasser, c'est l'étreindre, c'est le mettre en morceaux. En droit, avoir la jouissance de quelque chose, c'est justement ça, c'est pouvoir traiter quelque chose comme un corps, c'est-à-dire le démolir, n'est-ce pas, c'est le mode de jouissance le plus régulier, c'est pour ça que ces énoncés ont toujours une résonance sadienne. Faut pas confondre sadienne avec sadique. Parce que, on a dit tellement de connerie précisément sur le sadisme que le terme est dévalorisé. Je m'avance pas plus sur ce point.

Ce que produit cette relation du signifiant à la jouissance, c'est ce que j'exprime par cette notation Φx. Ça veut dire que x, qui ne désigne qu'un signifiant, un signifiant ça peut être chacun de vous, chacun de vous précisément au niveau, au niveau mince où vous existez comme sexués. Il est très mince en épaisseur, si je puis dire, mais il est beaucoup plus large en surface que chez les animaux chez qui, quand ils ne sont pas en rut, vous les distinguez pas — ce que j'appelai, le dernier séminaire, le petit garçon et la petite fille — du lionceau par exemple. Ils se ressemblent tout à fait dans leur comportement. Pas vous, à cause que justement, c'est comme signifiant que vous vous sexuez.

Alors il ne s'agit pas là de faire la distinction, de marquer le signifiant-homme comme distinct du signifiant-femme, d'appeler l'un x et l'autre y ; parce que c'est justement là la question, c'est comment on se distingue. C'est pour ça que je mets ce x à la place du trou que je fais dans le signifiant, c'est-à-dire que je l'y mets, ce x, comme *variable apparente.* Ce qui veut dire que chaque fois que je vais avoir affaire à ce signifiant sexuel, c'est-à-dire à ce quelque chose qui tient à la jouissance,

je vais avoir affaire à Φx, et il y a certains, quelques-uns, spécifiés parmi ces x qui sont tels qu'on peut écrire, pour tout x, quel qu'il soit, Φx. C'est-à-dire que fonctionne ce qui s'appelle en mathématiques une fonction Φ. C'est-à-dire que ça, ça peut s'écrire, ∀x. Φx

Alors je vais vous dire tout de suite, je vais éclairer — enfin, éclairer… il y a que vous qui serez éclairés, enfin vous serez éclairés un petit moment; comme disaient les stoïciens, n'est-ce pas, quand il fait jour, il fait clair. Moi je suis évidemment, comme je l'ai écrit au dos de mes *Écrits*, du parti des Lumières, j'éclaire, dans l'espoir du jour *J* bien sûr. Seulement c'est justement lui qui est en question. Le jour *J*, il est pas pour demain. Le premier pas à faire dans la philosophie des Lumières, c'est de savoir que le jour n'est pas levé et que le jour dont il s'agit n'est que celui de quelques petites lumières dans un champ parfaitement obscur. Moyennant quoi vous allez croire qu'il fait clair quand je vous dirai que Φx ça veut dire la fonction qui s'appelle la castration. Comme vous croyez savoir ce que c'est que la castration, alors je pense que vous êtes contents. Au moins pour un moment. Seulement figurez-vous que moi, si j'écris tout ça au tableau — et je vais continuer — c'est justement parce que moi, je sais pas du tout ce que c'est que la castration, et que j'espère, à l'aide de ce jeu de lettres, venir à ce qu'enfin, justement, le jour se lève, à savoir qu'on sache que, la castration, il faut bien en passer par là et qu'il n'y aura pas de discours sain, à savoir qui ne laisse dans l'ombre la moitié de son statut et de son conditionnement tant qu'on ne le saura pas. Et on ne le saura qu'à avoir fait jouer à différents niveaux de relations topologiques une certaine façon de changer les lettres et de voir comment ça se répartit. Jusque là, vous en êtes réduits à de petites histoires, à savoir *Papa a dit, on va te la couper*, enfin, comme si c'était pas la connerie type. Alors il y a quelque part un endroit où on peut dire que tout ce qui s'articule de signifiant tombe sous le coup de Φx, de cette fonction de castration.

Ça a un petit avantage, de formuler les choses comme ça, il peut vous venir à l'idée, justement, que, si tout à l'heure, j'ai, non sans intention — je suis beaucoup plus rusé que j'en ai l'air — je vous ai amené comme remarque sur le sujet de l'interdit à savoir que tous les signifiants ne peuvent pas être là tous ensemble, jamais. Ça a peut-être rapport… j'ai pas dit, l'inconscient égal la castration, j'ai dit que ça a beaucoup de rap-

port. Évidemment, écrire ça comme ça, Φx, c'est écrire une fonction d'une portée, comme dirait Aristote, incroyablement générale.

Que ça veuille dire que le rapport à un certain signifiant, vous voyez que… je ne l'ai pas encore dit… mais enfin disons-le… un signifiant qui est par exemple *un homme…* tout ça est tuant parce qu'il y a beaucoup à remuer, et que, personne ne l'ayant fait, jamais, avant moi, ça risque à tout instant de nous dégringoler sur la tête. *Un homme,* j'ai pas dit *l'homme*… c'est rigolo, l'usage, comme ça, du signifiant *homme*, qu'on dise aux gars, *sois un homme*. On ne dit pas, *sois l'homme*, on dit, *sois un homme*, pourquoi ? Ce qu'il y a de curieux, c'est que… ça ne se dit pas beaucoup *sois une femme*, mais on parle par contre de *la femme*, article. On a beaucoup spéculé sur l'article défini, mais, enfin, nous retrouverons ça quand il faudra. Ce que je veux simplement dire, c'est que ce qu'écrit Φx, ça veut dire, je dis même pas ces deux signifiants-là précisément mais eux et un certain nombre d'autres qui s'articulent avec, donc, ont pour effet qu'on ne peut plus disposer de l'ensemble des signifiants, et que c'est peut-être bien là une première approche de ce qu'il en est de la castration, au point de vue, bien sûr, de cette fonction mathématique que mon écrit imite. Dans un premier temps que je ne vous demande pas plus que de reconnaître que c'est imité. Ça ne veut pas dire que pour moi qui y ai déjà réfléchi ça n'aille pas beaucoup plus loin, enfin, il y a moyen d'écrire que, pour tout x, ça fonctionne.

C'est le propre d'une façon d'écriture qui est issue du premier traçage logicien dont Aristote est le responsable. Ce qui lui a donné ce prestige qui tient du fait que c'est formidablement jouissif, la logique justement parce que ça tient à ce champ de la castration.

Enfin ! comment pourriez-vous justifier, à travers l'histoire, qu'une période aussi grande comme temps, aussi brûlante d'intelligence, aussi foisonnante comme production, que notre Moyen-Âge ait pu s'exciter à ce point sur ces affaires d'une logique, et aristotélicienne, pour que ça les ait mis dans cet état ? Car ça venait à soulever des foules. Parce que par l'intermédiaire des logiciens, ça avait des conséquences théologiques, où la logique dominait beaucoup le théo, ce qui n'est pas comme chez nous où il n'y a plus que le théo qui reste, toujours là, bien solide, dans sa connerie et où la logique est légèrement évaporée. Si bien que c'est jouissif cette histoire. C'est d'ailleurs de là qu'est pris tout le prestige qui,

dans la construction d'Aristote, a retenti sur cette fameuse *Métaphysique*, où il débloque à plein tube.

Mais à ce niveau-là, car je ne vais pas aujourd'hui vous faire un cours d'histoire de la logique, si vous voulez aller chercher simplement les *Premiers Analytiques*, ce qu'on appelle plus exactement les *Analytiques antérieurs*, même pour ceux qui, bien entendu les plus nombreux, n'auront jamais le courage de le lire, encore que ce soit fascinant, je vous recommande quand même, à ce qu'on appelle le Livre I, chapitre 46, n'est-ce pas, de lire ce qu'Aristote produit sur ce qu'il en est de la négation, à savoir sur la différence qu'il y a à dire *l'homme n'est pas blanc*, si c'est bien ça le contraire de *l'homme est blanc* ou si comme bien des gens le croyaient déjà à son époque — ça ne l'a pas arrêté pour autant — ou si le contraire c'est de dire *l'homme est non blanc*. C'est absolument pas la même chose. Je pense que, rien qu'à l'énoncer comme ça, la différence est sensible. Seulement, il est très important de lire ce chapitre parce que, on vous a raconté tellement de choses sur la logique des prédicats, au moins ceux qui ont déjà essayé de se frotter aux endroits où on parle de ces trucs là, que vous pourriez vous imaginer que le syllogisme est tout entier dans la logique des prédicats. C'est une petite indication que je fais latéralement. Comme j'ai pas voulu m'y attarder, peut-être que j'aurai le temps de le reprendre un jour. Je veux simplement dire qu'il y a eu, pour que je puisse l'écrire ainsi, au début du dix-neuvième siècle, une mutation essentielle, c'est la tentative d'application de cette logique à ce dont déjà tout à l'heure je vous ai indiqué qu'il a un statut spécial, à savoir le signifiant mathématique. Ça a donné ce mode d'écriture dont je pense que j'aurai le temps par la suite de vous faire sentir le relief et l'originalité, à savoir que ça ne dit plus du tout la même chose que les propositions — car c'est de cela dont il s'agit — qui fonctionnent dans le syllogisme. A savoir que, comme je l'ai déjà écrit l'année dernière, $\overline{\forall x}.\Phi x$ , le signe de la négation mis au niveau où il y a le $\forall$, c'est une possibilité qui nous est ouverte justement par cette introduction des quanteurs, dans l'usage de ces quanteurs appelés généralement quantificateurs, et que je préfère appeler ainsi — je suis pas le seul ni le premier — parce que la chose importante est que vous sachiez ce qui est évident, que ça n'a absolument rien à faire avec la quantité. On l'appelle comme ça parce qu'on n'a pas trouvé mieux, ce qui est un signe.

Enfin, cette articulation des quanteurs nous permet — ce qui n'a jamais été fait dans cette logique des quanteurs et ce que je fais, parce que je considère que, pour nous, ça peut être très fructueux — c'est la fonction du *pas-tout*.

Il y a un ensemble de ces signifiants qui supplée à la fonction du sexué, qui y supplée pour ce qui est de la jouissance, à un endroit où c'est *pas tous* qui fonctionne dans la fonction de la castration. Je continue à me servir des quanteurs. Il y a une façon qu'on a de les articuler, c'est d'écrire ∃x, ça veut dire *il existe*. Il existe quoi, un signifiant.

Quand vous traitez de signifiant mathématique ceux qui ont un autre statut que nos petits signifiants sexués, qui ont un autre statut et qui mord autrement sur le réel, il faudrait peut-être quand même essayer de faire valoir dans votre esprit qu'il y a au moins une chose de réelle, et que c'est la seule dont nous sommes sûrs, c'est le nombre. Ce qu'on arrive à faire avec, on en a fait pas mal ! Pour arriver jusqu'à construire les nombres réels, c'est-à-dire justement ceux qui ne le sont pas, il faut que le nombre, ce soit quelque chose de réel. Enfin, j'adresse ça en passant aux mathématiciens qui vont peut-être me lancer des pommes cuites mais qu'importe, ils le feront dans le privé parce qu'ici je les intimide.

Revenons à ce que nous avons à dire, *il existe*. Cette référence que je viens de faire n'est pas simplement une digression, c'est vous dire que *il existe,* c'est là que ça a un sens, ça a un sens précaire. C'est bien en tant que signifiant que vous existez tous. Vous existez sûrement, mais ça ne va pas loin. Vous existez en tant que signifiant. Essayez bien de vous imaginer, comme ça, nettoyés de toute cette affaire, vous m'en direz des nouvelles. Après la guerre, on nous a incités à exister de façon fortement contemporaine. Eh ben ! regardez ce qu'il en reste, vous comprenez. J'oserai dire que les gens avaient quand même un tout petit peu plus d'idées dans la tête quand ils démontraient l'existence de Dieu. C'est évident que Dieu existe, mais pas plus que vous ! Ça va pas loin. Enfin ceci pour mettre au point ce qu'il en est de l'existence.

Qu'est-ce qui peut bien nous intéresser concernant cet *il existe* en matière de signifiant ? Ça serait qu'il en existe *au moins un* pour qui ça ne fonctionne pas cette affaire de castration, et c'est bien pour ça qu'on l'a inventé, c'est ce qui s'appelle le Père, c'est pourquoi le Père existe au moins autant que Dieu, c'est-à-dire pas beaucoup. Alors naturellement il

y a quelques petits malins — je suis entouré de petits malins, ceux qui transforment ce que j'avance en pollution intellectuelle, comme s'exprimait une de mes patientes que je remercie de m'avoir fourni ça, elle a trouvé ça toute seule parce que c'est une sensible, hein, d'ailleurs en général il n'y a que les femmes qui comprennent ce que je dis — alors il y en a qui ont découvert que je disais que le Père, c'était un mythe parce que, il saute aux yeux en effet que Φx ne marche pas au niveau du mythe d'Œdipe. Le père n'est pas châtré, sans ça comment est-ce qu'il pourrait les avoir toutes ? Vous vous rendez compte ! Elles n'existent même que là en tant que *toutes*, car c'est aux femmes que ça convient, le *pas-tous*, mais enfin, je commenterai ça plus loin prochainement. Donc à partir de ce qu'*il existe un,* c'est à partir de là que tous les autres peuvent fonctionner, c'est en référence à cette exception, à cet *il existe*. Seulement voilà, à très bien comprendre qu'on peut écrire le rejet de la fonction, Φx nié [$\overline{\Phi x}$], il n'est pas vrai que ça se castre, ça c'est le mythe. Seulement, ce dont il ne se sont pas aperçus les petits malins, c'est que c'est corrélatif de l'existence et que ça pose l'*il existe* de cet *il n'est pas vrai* de la castration.

Bon ! il est deux heures. Alors je vais simplement vous marquer la quatrième façon de faire usage de ce qu'il en est de la négation fondée sur les quanteurs qui est d'écrire Φx, *il n'en existe pas*. Il n'en existe pas qui, quoi ? Pour quoi il ne soit pas vrai que la fonction Φx soit ce qui domine ce qu'il en est de l'usage du signifiant. Est-ce que c'est ça que ça veut dire ? Car tout à l'heure l'existence, je vous l'ai distinguée de l'exception, et si la négation là voulait dire $\overline{\exists x} \,.\, \overline{\Phi x}$ sans l'exception de cette position signifiante, elle peut s'inscrire dans la négation de la castration, dans le rejet, dans le *il n'est pas vrai* que la castration domine tout.

C'est sur cette petite énigme que je vous laisserai aujourd'hui parce que, à la vérité, c'est très éclairant pour le sujet. A savoir que la négation, c'est pas une chose dont on peut user comme ça d'une façon aussi simplement univoque qu'on le fait dans la logique des propositions, où tout ce qui n'est pas vrai est faux et où, chose énorme, tout ce qui n'est pas faux devient vrai. Bon ! Je laisse les choses au moment où c'est l'heure qui me coupe comme il convient. Mais je reprendrai les choses le deuxième mercredi de janvier au point précis où je les ai laissées aujourd'hui.

# Leçon III

*12 janvier 1972*

[Lacan, avant de commencer, écrit au tableau]

$\exists x \,.\, \overline{\Phi x}$ $\quad$ $\overline{\exists x} \,.\, \overline{\Phi x}$

$\forall x \,.\, \Phi x$ $\quad$ $\overline{\forall x} \,.\, \Phi x$

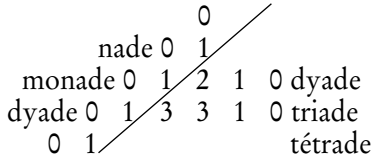


Si nous trouvions, dans la logique, moyen d'articuler ce que l'inconscient démontre de valeur sexuelle, nous n'en serions pas surpris. Nous n'en serions pas surpris, je veux dire ici, même à mon séminaire, c'est-à-dire au ras de cette expérience, l'analyse, instituée par Freud et dont s'instaure une structure de discours que j'ai définie. Reprenons ce que j'ai dit dans la densité de ma première phrase. J'ai parlé de valeur sexuelle. Je ferai remarquer que ces valeurs sont des valeurs reçues, reçues dans tout langage, l'homme, la femme, c'est ça qu'on appelle valeur sexuelle. Au départ qu'il y ait l'homme et la femme, c'est la thèse dont aujourd'hui je pars, c'est d'abord affaire de langage.

Le langage est tel que pour tout sujet parlant, ou bien c'est *lui* ou bien c'est *elle.* Ça existe dans toutes les langues du monde. C'est le principe du fonctionnement du genre, féminin ou masculin. Qu'il y ait l'hermaphrodite, ce sera seulement une occasion de jouer avec plus ou moins d'esprit à faire passer dans la même phrase le *lui* et l'*elle*; on ne l'appel-

lera ça, en aucun cas, sauf à manifester par là quelque horreur du type sacré. On ne le mettra pas au neutre.

Ceci dit, l'homme et la femme, nous ne savons pas ce que c'est. Pendant un temps, cette bipolarité de valeurs a été prise pour suffisamment supporter, suturer ce qu'il en est du sexe. C'est de là-même qu'est résultée cette sourde métaphore qui pendant des siècles a sous-tendu la théorie de la connaissance. Comme je l'ai fait remarquer ailleurs, le monde était ce qui était perçu, voire aperçu comme à la place de l'autre valeur sexuelle. Ce qu'il en était du νους, du pouvoir de connaître, étant placé du côté positif, du côté actif, de ce que j'interrogerai aujourd'hui en demandant quel est son rapport avec l'Un.

J'ai dit que si le pas que nous a fait faire l'analyse nous montre, nous révèle, en tout abord serré de l'approche sexuelle, le détour, la barrière, le cheminement, la chicane, le défilé de la castration, c'est là et proprement ce qui ne peut se faire qu'à partir de l'articulation telle que je l'ai donnée du discours analytique. C'est là ce qui nous conduit à penser que la castration ne saurait en aucun cas être réduite à l'anecdote, à l'accident, à l'intervention maladroite d'un propos de menace ni même de censure.

La structure est logique. Quel est l'objet de la logique ? Vous savez, vous savez d'expérience, d'avoir ouvert seulement un livre qui s'intitule *Traité de Logique*, combien fragile, incertain, éludé, peut être le premier temps de tout traité qui s'intitule de cet ordre, l'art de bien conduire sa pensée — la conduire où, et en la tenant par quel bout ? — ou bien encore, tel recours à une normalité dont se définirait le rationnel indépendamment du réel. Il est clair que, après une telle tentative de définir comme objet de la logique, ce qui se présente est d'un autre ordre et autrement consistant. Je proposerais s'il fallait, si je ne pouvais tout simplement laisser là un blanc, mais je ne le laisse pas, je le propose, ce qui se produit de la nécessité d'un discours. C'est ambigu sans doute, mais ce n'est pas idiot puisque cela comporte l'implication que la logique peut complètement changer de sens selon d'où prend son sens tout discours…

Alors, puisque c'est là ce dont prend son sens tout discours, à savoir à partir d'un autre, je propose assez clairement depuis longtemps pour qu'il suffise de le rappeler ici, le Réel — la catégorie de la triade dont est

parti mon enseignement, le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel — le Réel s'affirme par un effet qui n'est pas le moindre, de s'affirmer dans les impasses de la logique. Je m'explique. Ce qu'au départ, dans son ambition conquérante, la logique se proposait, ce n'était rien de moins que le réseau du discours en tant qu'il s'articule et qu'à s'articuler, ce réseau devait se fermer en un univers supposé enserrer et recouvrir comme d'un filet ce qu'il pouvait en être de ce qui était, à la connaissance, offert.

L'expérience, l'expérience logicienne, a montré qu'il en était différemment. Et sans avoir ici à entrer plus dans le détail, ce public est tout de même suffisamment averti d'où en notre temps a pu reprendre l'effort logique, pour savoir qu'à aborder quelque chose en principe d'aussi simplifié comme réel que l'arithmétique, il a pu être démontré que dans l'arithmétique, quelque chose peut toujours s'énoncer, offert ou non à la déduction logique, qui s'articule comme en avance sur ce dont les prémisses, les axiomes, les termes fondateurs, dont peut s'asseoir ladite arithmétique, permet de présumer comme démontrable ou réfutable. Nous touchons là du doigt, en un domaine en apparence le plus sûr, ce qui s'oppose à l'entière prise du discours, à l'exhaustion logique, ce qui y introduit une béance irréductible. C'est là que nous désignons le Réel.

Bien sûr avant d'en venir à ce terrain d'épreuve, qui peut paraître à l'horizon, voire incertain à ceux qui n'ont pas serré de près ses dernières épreuves, il suffira de rappeler ce qu'est le discours naïf. Le discours naïf propose d'emblée, s'inscrit comme tel, comme vérité. Il est depuis toujours apparu facile de lui démontrer, à ce discours, discours naïf, qu'il ne sait pas ce qu'il dit, je ne parle pas du sujet, je parle du discours. C'est l'orée — pourquoi ne pas le dire — de la critique que le sophiste, à quiconque énonce ce qui est toujours posé comme vérité, que le sophiste lui démontre qu'il ne sait pas ce qu'il dit. C'est même là l'origine de toute dialectique. Et puis, c'est toujours prêt à renaître, que quelqu'un vienne témoigner à la barre d'un tribunal, c'est l'enfance de l'art de l'avocat que de lui montrer qu'il ne sait pas ce qu'il dit. Mais là, nous tombons au niveau du sujet, du témoin, qu'il s'agit d'embrouiller. Ce que j'ai dit au niveau de l'action sophistique, c'est au discours lui-même que le sophiste s'en prend. Nous aurons peut-être cette année, puisque j'ai annoncé que j'aurais à faire état du *Parménide*, à montrer ce qu'il en est de l'action sophistique.

Le remarquable, dans le développement auquel tout à l'heure je me suis référé de l'énonciation logicienne, où peut-être d'aucuns se seront aperçu qu'il ne s'agit de rien d'autre que du théorème de Gödel concernant l'arithmétique, c'est que ce n'est pas à partir des valeurs de vérité que Gödel procède à sa démonstration qu'il y aura toujours dans le champ de l'arithmétique quelque chose d'énonçable dans les termes propres qu'elle comporte, qui ne sera pas à la portée de ce qu'elle se pose à elle-même comme mode à tenir pour reçu de la démonstration. Ce n'est pas à partir de la vérité, c'est à partir de la notion de dérivation. C'est en laissant en suspens la valeur vrai ou faux comme telle que le théorème est démontrable. Ce qui accentue ce que je dis de la béance logicienne sur ce point là, point vif, point vif en ce qu'il illustre ce que j'entends avancer, c'est que si le Réel, assurément d'un accès facile, peut se définir comme l'impossible, cet impossible en tant qu'il s'avère de la prise même du discours, du discours logicien, cet impossible-là, ce Réel-là doit être par nous privilégié.

Par nous, par qui ? Par les analystes. Car il montre d'une façon exemplaire qu'il est le paradigme de ce qui met en question ce qui peut sortir du langage. Il en sort certains types, que j'ai définis, de discours, comme étant ce qui instaure un type de lien social défini. Mais le langage s'interroge sur ce qu'il fonde comme discours. Il est frappant qu'il ne puisse le faire qu'à fomenter l'ombre d'un langage qui se dépasserait, qui serait métalangage. J'ai souvent fait remarquer qu'il ne peut le faire qu'à se réduire dans sa fonction, c'est-à-dire déjà à engendrer un discours particularisé. Je propose, en nous intéressant à ce réel en tant qu'il s'affirme de l'interrogation logicienne du langage, je propose d'y trouver le modèle de ce qui nous importe, à savoir de ce que livre l'exploration de l'inconscient qui, loin d'être, comme a pensé pouvoir le reprendre un Jung à revenir à la plus vieille ornière, loin d'être un symbolisme sexuel universel, est très précisément ce que j'ai tout à l'heure rappelé de la castration, à souligner seulement qu'il est exigible qu'elle ne se réduise pas à l'anecdote d'une parole entendue. Sans quoi pourquoi l'isoler, lui donner ce privilège de je ne sais quel traumatisme, voire efficace de béance ?

Alors qu'il est trop clair qu'elle n'a rien d'anecdotique, qu'elle est rigoureusement fondamentale dans ce qui, non pas instaure, mais rend

impossible l'énoncé de la bipolarité sexuelle comme telle. A savoir comme — chose curieuse, nous continuons de l'imaginer au niveau animal — comme si chaque illustration de ce qui, dans chaque espèce, constitue le tropisme d'un sexe pour l'autre n'était pas aussi variable pour chaque espèce qu'est leur constitution corporelle. Comme si, de plus, nous n'avons pas appris, appris déjà depuis un bout de temps, que le sexe, au niveau non pas de ce que je viens de définir comme le Réel, mais au niveau de ce qui s'articule à l'intérieur de chaque science, son objet étant une fois défini, que le sexe, il y a au moins deux ou trois étages de ce qui le constitue, du génotype au phénotype, et qu'après tout, après les derniers pas de la biologie, est-ce que j'ai besoin d'évoquer lesquels, il est sûr que le sexe ne fait que prendre place comme un mode particulier dans ce qui permet la reproduction de ce qu'on appelle un corps vivant. Loin que le sexe en soit l'instrument type, il n'en est qu'une des formes, et ce qu'on confond trop, encore que Freud là-dessus ait donné l'indication, mais approximative, ce qu'on confond trop, c'est très précisément la fonction du sexe et celle de la reproduction.

Loin que les choses soient telles qu'il y ait la filière de la gonade d'un côté, ce que Weissmann appelait le *germen*, et le branchement du corps, il est clair que, le corps, son génotype véhicule quelque chose qui détermine le sexe et que ça ne suffit pas ; de sa production de corps, de sa statique corporelle, il détache des hormones qui, dans cette détermination, peuvent interférer. Il n'y a donc pas d'un côté le sexe, irrésistiblement associé, parce qu'il est dans le corps, à la vie, le sexe imaginé comme l'image de ce qui, dans la reproduction de la vie, serait l'amour, il n'y a pas cela d'un côté et de l'autre côté le corps, le corps en tant que il a à se défendre contre la mort. La reproduction de la vie telle que nous arrivons à l'interroger, au niveau de l'apparition de ses premières formes, émerge de quelque chose qui n'est ni vie ni mort, qui est ceci que, très indépendamment du sexe et même à l'occasion de quelque chose de déjà vivant, quelque chose intervient que nous appellerons le programme ou le codon encore, comme ils disent à propos de tel ou tel point repéré des chromosomes.

Et puis, le dialogue vie et mort, ça se produit au niveau de ce qui est reproduit, et ça ne prend, à notre connaissance, un caractère de drame, qu'à partir du moment où dans l'équilibre vie et mort, la jouissance

intervient. Le point vif, le point d'émergence de quelque chose qui est ce dont tous ici nous croyons plus ou moins faire partie, l'être parlant pour le dire, c'est ce rapport dérangé à son propre corps qui s'appelle jouissance. Et cela, ça a pour centre, ce que ça a pour point de départ, c'est ce que nous démontre le discours analytique, ça a pour point de départ un rapport privilégié à la jouissance sexuelle. C'est en quoi la valeur du partenaire autre, celle que j'ai commencé de désigner respectivement par l'homme et par la femme, est inapprochable au langage, très précisément en ceci que le langage fonctionne, d'origine, en suppléance de la jouissance sexuelle, que c'est par là qu'il ordonne cette intrusion, dans la répétition corporelle, de la jouissance.

C'est en quoi je vais aujourd'hui commencer de vous montrer comment, à user de fonctions logiques, il est possible de donner de ce qu'il en est de la castration une autre articulation qu'anecdotique. Dans la ligne de l'exploration logique du Réel, le logicien a commencé par les propositions. La logique n'a commencé qu'à avoir su, dans le langage, isoler la fonction de ce qu'on appelle les prosdiorismes, qui ne sont rien d'autre que le *Un*, le *quelque*, le *tous* et la négation de ces propositions. Vous le savez, Aristote définit, pour les opposer, les Universelles et les Particulières, et à l'intérieur de chacune, affirmative et négative. Ce que je peux marquer, c'est la différence qu'il y a de cet usage des prosdiorismes à ce qui, pour des besoins logiques, à savoir pour un abord qui n'était autre que de ce Réel qui s'appelle le nombre, ce qui s'est passé de complètement différent. L'analyse logique de ce qu'on appelle fonction propositionnelle s'articule de l'isolement dans la proposition, ou plus exactement du manque, du vide, du trou, du creux qui est fait de ce qui doit fonctionner comme argument.

Nommément il sera dit que tout argument d'un domaine que nous appellerons comme vous le voulez x ou 𝔵 gothique, tout argument de ce domaine mis à la place laissée vide dans une proposition, y satisfera, c'est-à-dire lui donnera valeur de vérité. C'est ce qui s'inscrit de ce qui est là en bas à gauche, ce $\forall x . \Phi x$, peu importe quelle est là la proposition, la fonction prend une valeur vraie pour tout x du domaine. Qu'est-ce que cet x ? J'ai dit qu'il se définit comme d'un domaine. Est-ce à dire pour autant qu'on sache ce que c'est ? Savons-nous ce que c'est qu'un homme à dire que tout homme est mortel ? Nous en apprenons quelque

chose du fait de dire qu'il est mortel et justement de savoir que pour tout homme, c'est vrai. Mais avant d'introduire le *tout homme* nous n'en savons que les traits les plus approximatifs et qui peuvent se définir de la façon la plus variable. Ça, je suppose que vous le savez depuis longtemps, c'est l'histoire que Platon rapporte, n'est-ce pas, du poulet plumé. Alors, c'est bien dire qu'il faut qu'on s'interroge sur les temps de l'articulation logique, à savoir ceci que ce que détient le prosdiorisme n'a, avant de fonctionner comme argument, aucun sens, qu'il n'en prend un que de son entrée dans la fonction. Il prend le sens de vrai ou de faux. Il me semble que ceci est fait pour nous faire toucher la béance qu'il y a du signifiant à sa dénotation puisque le sens, s'il est quelque part, il est dans la fonction et que la dénotation ne commence qu'à partir du moment où l'argument vient s'y inscrire.

C'est du même coup mettre en question ceci, qui est différent, qui est l'usage de la lettre E, également inversée, ∃, *il existe*. Il existe quelque chose qui peut servir dans la fonction comme argument et en prendre ou n'en pas prendre valeur de vérité. Je voudrais vous faire sentir la différence qu'il y a de cette introduction de l'*il existe* comme problématique, à savoir, mettant en question la fonction même de l'existence par rapport à ce qu'impliquait l'usage des particulières dans Aristote, à savoir que l'usage du *quelque* semblait avec soi entraîner l'existence de sorte que, comme le *tous* était sensé comprendre ce *quelque*, le *tous* lui-même prenait valeur de ce qu'il n'est pas, à savoir d'une affirmation d'existence. Nous ne pourrons, vu l'heure, le voir que la prochaine fois, il n'y a de statut du *tous*, à savoir de l'Universel, qu'au niveau du possible. Il est *possible* de dire entre autre que *tous les humains sont mortels*. Mais bien loin de trancher la question de l'existence de l'être humain, il faut d'abord, chose curieuse, qu'il soit assuré qu'il existe.

Ce que je veux indiquer, c'est la voie où nous allons entrer la prochaine fois. Je voudrais dire que l'articulation de ces quatre conjonctions argument – fonction sous le signe des quanteurs, c'est de là, et de là seulement, que peut se définir le domaine dont chacun de ces x prend valeur. Il est possible de proposer la fonction de vérité qui est celle-ci, à savoir que *tout* homme se définit de la fonction phallique, et la fonction phallique est proprement ce qui obture le rapport sexuel.

C'est autrement que va se définir cette lettre A renversée dite quan-

teur universel, munie, comme je le fais de la barre qui le nie $\overline{\forall}$. J'ai avancé le trait essentiel du *pas tous*, $\overline{\forall x}.\Phi x$ , comme étant ce dont peut s'articuler un énoncé fondamental quant à la possibilité de dénotation que prend une variable en fonction d'argument.

La femme se situe de ceci que ce n'est *pas toutes* qui peuvent être dites avec vérité en fonction d'argument dans ce qui s'énonce de la fonction phallique. Qu'est-ce que ce *pas toutes* ? C'est très précisément ce qui mérite d'être interrogé comme structure car, contrairement — c'est là le point très important — à la fonction de la particulière négative, à savoir qu'il y en a *quelques* qui ne le sont pas, il est impossible d'extraire du *pas toutes* cette affirmation. C'est le *pas toutes* à quoi il est réservé d'indiquer que, quelque part et rien de plus, elle a rapport à la fonction phallique.

Or c'est de là que partent les valeurs à donner à mes autres symboles. C'est à savoir que rien ne peut approprier ce *tous* à ce *pas toutes*, qu'il reste entre ce qui fonde symboliquement la fonction argumentaire des termes, l'homme et la femme, qu'il reste cette béance d'une indétermination de leur rapport commun à la jouissance. Ce n'est pas du même ordre qu'ils se définissent par rapport à elle. Ce qu'il faut, comme je l'ai déjà dit d'un terme qui jouera un grand rôle de ce que nous avons à dire par la suite, ce qu'il faut c'est que malgré ce *tous* de la fonction phallique en quoi tient la dénotation de l'homme, malgré ce *tous*, il existe, et, *il existe,* là, veut dire il existe exactement comme dans la solution d'une équation mathématique, *il existe au moins un*, *il existe au moins* un pour qui la vérité de sa dénotation ne tient pas dans la fonction phallique.

Est-ce qu'il est besoin de vous mettre les points sur les i et de dire que le mythe d'Œdipe, c'est ce qu'on a pu faire pour donner l'idée de cette condition logique qui est celle de l'approche, de l'approche indirecte que la femme peut faire de l'homme ? Si le mythe était nécessaire, ce mythe dont on peut dire qu'il est déjà à soi tout seul extraordinaire que l'énoncé ne paraisse pas bouffon, à savoir celle de l'homme originel qui jouirait précisément *de ce qui n'existe pas*, à savoir *toutes* les femmes, ce qui n'est pas possible, pas simplement parce qu'il est clair que… que l'on a ses limites, mais parce qu'il n'y a pas de *tout* des femmes.

Alors, ce dont il s'agit, c'est bien sûr autre chose, à savoir qu'au niveau d'*au moins un* il soit possible que soit subvertie, que ne soit plus vraie la

prévalence de la fonction phallique. Et ce n'est pas parce que j'ai dit que la jouissance sexuelle est le pivot de toute jouissance que j'ai pour autant suffisamment défini ce qu'il en est de la fonction phallique. Provisoirement, admettons que ce soit la même chose.

Ce qui s'introduit au niveau de l'*au moins un* du père, c'est cet *au moins un* qui veut dire que ça peut marcher sans. Ça veut dire, comme le mythe le démontre — car il est uniquement fait pour assurer ça — c'est à savoir que la jouissance sexuelle sera possible mais qu'elle sera limitée. Ce qui suppose pour chaque homme, dans son rapport avec la femme, quelque maîtrise, pour le moins, de cette jouissance. Il faut à la femme *au moins ça*, que ça soit possible, la castration, c'est son abord de l'homme. Pour ce qui est de la faire passer à l'acte, ladite castration, elle s'en charge.

Et pour ne pas vous quitter avant d'avoir articulé ce qu'il en est du quatrième terme, nous dirons ce que connaissent bien tous les analystes, c'est ce que veut dire le x. Faudra que j'y revienne, bien sûr, puisqu'aujourd'hui nous avons été un peu retardés. Je comptais couvrir, comme chaque fois d'ailleurs, un champ beaucoup plus vaste, mais comme vous êtes patients, vous reviendrez la prochaine fois.

Ça veut dire quoi ? Le *il existe* nous l'avons dit, est problématique. Ce sera une occasion, cette année, d'interroger ce qu'il en est de l'existence. Qu'est-ce qui existe après tout ? Est-ce qu'on s'est même jamais aperçu qu'à côté du fragile, du futile, de l'inessentiel, que constitue l'*il existe*, l'*il n'existe pas*, lui, veut dire quelque chose ? Qu'est-ce que veut dire d'affirmer qu'*il n'existe pas* d'x qui soit tel qu'il puisse satisfaire à la fonction $\Phi x$, [ $\overline{\exists x}.\Phi x$ ] pourvue de la barre qui l'institue comme n'étant pas vraie ?

Car c'est précisément ce que j'ai mis en question tout à l'heure. Si *pas toutes les femmes* n'ont affaire avec la fonction phallique, est-ce que ça implique qu'il y en a qui ont affaire avec la castration ? Ben, c'est très précisément le point par où l'homme a accès à la femme. Je veux dire, je le dis pour tous les analystes, ceux qui traînent, ceux qui tournent, empêtrés dans les rapports œdipiens du côté du père ; quand ils n'en sortent pas de ce qui se passe du côté du père, ça a une cause très précise, c'est qu'il faudrait que le sujet admette que l'essence de la femme ça ne soit pas la castration, et pour tout dire, que ce soit à partir du Réel, à savoir

mis à part un petit rien insignifiant — je ne dis pas ça au hasard — elles sont pas castrables. Parce que le phallus, dont je souligne que je n'ai point encore dit ce que c'est, eh bien, elles ne l'ont pas. C'est à partir du moment où c'est de l'impossible comme cause que la femme n'est pas liée essentiellement à la castration que l'accès à la femme est possible dans son indétermination.

Est-ce que ceci ne vous suggère pas — je le sème pour que ça puisse avoir ici la prochaine fois sa résonance — que ce qui est en haut et à gauche, $\exists x . \overline{\Phi x}$, l'*au moins un* en question, résulte d'une nécessité et c'est très proprement en quoi c'est une affaire de discours. Il n'y a de nécessité que dite et cette nécessité est ce qui rend possible l'existence de l'homme comme valeur sexuelle. Le possible, contrairement à ce qu'avance Aristote, c'est le contraire du nécessaire. C'est en ce que $\exists x$ s'oppose à $\forall x$ qu'est le ressort du possible.

Je vous l'ai dit, le *il n'existe pas* s'affirme d'un dire, d'un dire de l'homme, l'impossible, c'est à savoir que c'est du Réel que la femme prend son rapport à la castration. Et c'est ce qui nous livre le sens du $\overline{\forall} x$ c'est-à-dire du *pas-toutes*. Le *pas toutes* veut dire, comme il en était tout à l'heure dans la colonne de gauche, veut dire le *pas impossible*, il n'est *pas impossible* que la femme connaisse la fonction phallique. Le *pas impossible*, qu'est-ce que c'est ? Ça a un nom que nous suggère la tétrade aristotélicienne, mais disposée autrement ici, de même que c'est au nécessaire que s'opposait le possible, à l'impossible, c'est le contingent. C'est en tant que la femme, à la fonction phallique, se présente en manière d'argument dans la contingence, que peut s'articuler ce qu'il en est de la valeur sexuelle *femme.*

Il est deux heures seize, je ne pousserai pas plus loin aujourd'hui. La coupure est faite à un endroit qui n'est pas tout à fait spécialement souhaitable. Je pense avoir assez avancé avec cette introduction du fonctionnement de ces termes pour vous avoir fait sentir que l'usage de la logique n'est pas sans rapport avec le contenu de l'inconscient. Ce n'est pas parce que Freud a dit que l'inconscient ne connaissait pas la contradiction pour qu'il ne soit pas terre promise à la conquête de la logique. Est-ce que nous sommes arrivés en ce siècle sans savoir qu'une logique peut parfaitement se passer du principe de contradiction ? Quant à dire

que dans tout ce qu'a écrit Freud sur l'inconscient, la logique n'existe pas, il faudrait n'avoir jamais lu l'usage qu'il a fait de tel ou tel terme, *je l'aime elle, je ne l'aime pas lui*, toutes les façons qu'il y a de nier le *je l'aime lui*, par exemple, c'est-à-dire par des voies grammaticales, pour dire que l'inconscient n'est pas explorable par les voies d'une logique.

# Leçon IV

*19 janvier 1972*

[Lacan, avant de commencer, écrit au tableau]

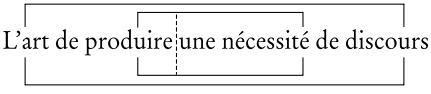


$\exists x \,.\, \overline{\Phi x}$ $\quad$ $\overline{\exists x} \,.\, \overline{\Phi x}$ la signification du phallus

$\forall x \,.\, \Phi x$ $\quad$ $\overline{\forall x} \,.\, \Phi x$ *die Bedeutung des Phallus*

Génitif objectif : un désir → d'enfant
Génitif subjectif : un désir ← d'enfant

La loi du talion

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 0 | 1 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 |
| | 0 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 |
| | | 0 | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 |
| | | | 0 | 1 | 3 | 6 | 10 | 15 |
| | | | | 0 | 1 | 4 | 10 | 20 |
| | | | | | 0 | 1 | 5 | 15 |
| | | | | | | 0 | 1 | 6 |
| | | | | | | | 0 | 1 |

L'art, l'art de produire une nécessité de discours, telle est la dernière fois la formule que j'ai glissée, plutôt que proposée de ce que c'est que la logique.

Je vous ai quittés dans le brouhaha de tout un chacun qui se levait pour vous faire remarquer qu'il ne suffisait pas que Freud ait noté comme caractère de l'inconscient qu'il néglige, qu'il fait bon marché du principe de contradiction pour que, comme se l'imaginent quelques psychanalystes, la logique n'ait rien à faire dans son élucidation.

S'il y a discours, discours qui mérite de s'épingler de la nouvelle institution analytique, il est plus que probable que comme pour tout autre discours, sa logique doive se dégager. Je rappelle au passage que le discours, c'est ce dont le moins qu'on puisse dire est que le sens reste voilé. A vrai dire, ce qui le constitue est très précisément fait de l'absence de sens. Aucun discours qui ne doive recevoir son sens d'un autre. Et s'il est vrai que l'apparition d'une nouvelle structure de discours prend sens, ce n'est pas seulement de le recevoir, c'est aussi bien s'il apparaît que ce discours analytique, tel que je vous l'ai situé l'année dernière, représente le dernier glissement sur une structure tétradique, quadripode, comme je l'ai appelé dans un texte publié ailleurs, par le dernier glissement de ce qui s'articule au nom de la signifiance, il devient sensible que quelque chose d'original se produit de ce cercle qui se ferme.

L'art de produire, ai-je dit, une nécessité de discours, c'est autre chose que cette nécessité elle-même. La nécessité logique, réfléchissez-y, il ne saurait y en avoir d'autre est le fruit de cette production. La nécessité, ἀνάγκη ne commence qu'à l'être parlant, et aussi bien tout ce qui a pu en apparaître s'en produire, est toujours le fait d'un discours. Si c'est bien ce dont il s'agit dans la tragédie, c'est bien pour autant que la tragédie se concrétise comme le fruit d'une nécessité qui n'est point autre, c'est évident, car il ne s'y agit que d'êtres parlants, d'une nécessité, dis-je, que logique. Rien, il me semble, n'apparaît ailleurs que chez l'être parlant de ce qui est proprement de ἀνάγκη. C'est aussi bien pour cela que Descartes ne faisait des animaux que des automates. En quoi sûrement il s'agit d'une illusion, illusion dont nous montrerons l'incidence au passage, à propos de ce que nous allons, de cet art de produire une nécessité de discours, de ce que nous allons, je vais l'essayer, frayer.

Produire, au double sens de démontrer ce qui était là avant, c'est bien en cela déjà qu'il n'est point sûr que quelque chose ne se reflète, ne contienne l'amorce de la nécessité dont il s'agit dans le préalable, dans le

préalable de l'existence animale. Mais, faute de démonstration, ce qui est à produire doit en effet être tenu pour être avant inexistant.

Autre sens, sens de produire, celui sur lequel toute une recherche issue de l'élaboration d'un discours déjà constitué, dit le discours du Maître, a déjà avancé sous le terme de *réaliser par un travail*. C'est bien en quoi consiste ce qui se fait de… pour autant que je suis moi-même le logicien en question, le produit de l'émergence de ce nouveau discours, que la production au sens de *démonstration* peut être devant vous ici annoncée. Ce qui doit être supposé avoir été déjà là, par la nécessité de la démonstration, produit de la supposition de la nécessité de toujours, mais aussi justement témoignait de la pas moindre nécessité du travail, de l'actualiser.

Mais, dans ce moment d'émergence, cette nécessité donne du même coup la preuve qu'elle ne peut être d'abord supposée qu'au titre de l'inexistant. Qu'est-ce donc la nécessité ? Non, ce qu'il faut dire, ce n'est pas *ce donc*, mais qu'*est*, et directement. Ce *ce donc* comportant en soi trop d'être. C'est directement, qu'*est* la nécessité telle que, du fait même de la produire elle ne puisse avant d'être produite, qu'être supposée inexistante, ce qui veut dire posée comme telle dans le discours.

Il y a réponse à cette question comme à toute, à toute question, pour la raison qu'on ne la pose, comme toute question, qu'à avoir déjà la réponse. Vous l'avez donc, même si vous ne le savez pas. Ce qui répond à cette question, *qu'est la nécessité*, etc., c'est ce qu'à faire logiquement, même si vous ne le savez pas, dans votre bricolage de tous les jours, ce bricolage qu'un certain nombre ici, d'être avec moi en analyse — il y en a quelques uns, bien sûr pas tous — viennent me confier sans pouvoir prendre d'ailleurs, avant un certain pas franchi, le sentiment de ce qu'à le faire, de venir me voir, ils me supposent être moi-même ce bricolage, à le faire donc, c'est-à-dire tous, même ceux qui ne me le confient pas, ils répondent déjà. Comment ? A le répéter tout simplement, ce bricolage, de façon inlassable. C'est ce qu'on appelle le symptôme à un certain niveau. A un autre, l'automatisme, terme peu propre mais dont l'histoire peut rendre compte. Vous réalisez à chaque instant, pour autant que l'inconscient existe, la démonstration dont se fonde l'inexistence comme préalable du nécessaire, c'est l'inexistence de ce qui est au principe du symptôme, c'est sa consistance même au dit symptôme, depuis que le

terme, d'avoir émergé avec Marx a pris sa valeur, ce qui est au principe du symptôme, c'est à savoir l'inexistence de la vérité qu'il suppose quoiqu'il en marque la place. Voilà pour le symptôme en tant qu'il se rattache à la vérité qui n'a plus cours. A ce titre, l'on peut dire que, comme n'importe qui, qui subsiste dans l'âge moderne, aucun de vous n'est étranger à ce mode de la réponse.

Dans le second cas, le dit automatisme, c'est l'inexistence de la jouissance que l'automatisme dit de répétition fait venir au jour de l'insistance de ce piétinement à la porte qui se désigne comme sortie vers l'existence. Seulement, au-delà, ce n'est pas tout à fait ce qu'on appelle une existence qui vous attend, c'est la jouissance telle qu'elle opère comme nécessité de discours et elle n'opère, vous le voyez, que comme inexistence. Seulement voilà, à vous rappeler ces ritournelles, ces rengaines que je fais bien sûr dans le dessein de vous rassurer, de vous donner le sentiment que je ne ferai là qu'apporter des speeches sur ce dans quoi… au nom de ceci qui aurait certaine substance, la jouissance, la vérité en l'occasion, telle qu'elle serait prônée dans Freud, il n'en reste pas moins qu'à vous en tenir là, ce n'est pas à l'os de la structure que vous pouvez vous référer.

Qu'est la nécessité, ai-je dit, qui s'instaure d'une supposition d'inexistence ? Dans cette question, ce n'est pas ce qui est inexistant qui compte, c'est justement la supposition d'inexistence, laquelle n'est que conséquence de la production de la nécessité. L'inexistence ne fait question que d'avoir déjà réponse double certes, de la jouissance et de la vérité, mais elle inexiste déjà. Ce n'est pas par la jouissance ni par la vérité que l'inexistence prend statut, qu'elle peut inexister, c'est-à-dire venir au symbole qui la désigne comme inexistence, non pas au sens de ne pas avoir d'existence, mais de n'être existence que du symbole qui la ferait inexistante et qui lui, existe, c'est un nombre, comme vous le savez, généralement désigné par zéro. Ce qui montre bien que l'inexistence n'est pas ce qu'on pourrait croire, le néant, car qu'en pourrait-il sortir, or la croyance, la croyance en soi, il n'y en a pas trente six, de croyances. Dieu a fait le monde du néant, pas étonnant que ce soit un dogme. C'est la croyance en elle-même, c'est ce rejet de la logique qui s'exprime — il y a un de mes élèves qui a un jour trouvé ça tout seul — et qui s'exprime selon la formule qu'il en a donnée, je le remercie : « Sûrement pas,

mais tout de même ». Ça ne peut aucunement nous suffire. L'inexistence n'est pas le néant. C'est, comme je viens de vous le dire, un nombre qui fait partie de la série des nombres entiers. Pas de théorie des nombres entiers si vous ne rendez pas compte de ce qu'il en est du zéro, c'est ce dont on s'est aperçu, dans un effort dont ce n'est pas hasard qu'il est précisément contemporain, un peu antérieur certes, de la recherche de Freud, c'est celui qu'a inauguré, à interroger logiquement ce qu'il en est du statut du nombre, un nommé Frege, né huit ans avant lui et mort quelque quatorze ans avant.

Ceci est grandement destiné [?] dans notre interrogation de ce qu'il en est de la nécessité logique du discours de l'analyse. C'est très précisément ce que je pointai de ce qui risquait de vous échapper de la référence dont à l'instant je l'illustrai comme application, autrement dit usage fonctionnel de l'inexistence, c'est-à-dire qu'elle ne se produise que dans l'après-coup dont surgit d'abord la nécessité, à savoir d'un discours où elle se manifeste avant que le logicien, je vous l'ai dit, y advienne lui-même comme conséquence seconde, c'est-à-dire du même temps que l'inexistence elle-même. C'est sa fin que de se réduire où elle se manifeste d'avant lui, cette nécessité, je le répète, la démontrant cette fois en même temps que je l'énonce.

Cette nécessité, c'est la répétition elle-même, en elle-même, par elle-même, pour elle-même, c'est-à-dire ce par quoi la vie se démontre elle-même n'être que nécessité de discours puisqu'elle ne trouve pas pour résister à la mort, c'est-à-dire à son lot de jouissance, rien d'autre qu'un truc, à savoir le recours à cette même chose que produit une opaque programmation qui est bien autre chose, je l'ai souligné, que la puissance de la vie, l'amour ou autre baliverne, qui est cette programmation radicale qui ne commence pour nous… un peu, à se désenténébrer qu'à ce que font les biologistes au niveau de la bactérie et dont c'est la conséquence précisément que la reproduction de la vie.

Ce que le discours fait, à démontrer ce niveau où rien d'une nécessité logique ne se manifeste que dans la répétition, paraît ici rejoindre comme un semblant ce qui s'effectue au niveau d'un message qu'il n'est nullement facile de réduire à ce que de ce terme nous connaissons et qui est de l'ordre de ce qui se situe au niveau d'une combinatoire courte dont les modulations sont celles qui passent de l'acide désoxyribonu-

cléique à ce qui s'en transmettra au niveau des protéines avec la bonne volonté de quelques intermédiaires qualifiés notamment d'enzymatiques, ou de catalyseurs. Que ce soit là ce qui nous permet de référer ce qu'il en est de la répétition, ceci ne peut se faire qu'à élaborer précisément ce qu'il en est de la fiction par quoi quelque chose nous paraît soudain se répercuter du fond même de ce qui a fait un jour l'être vivant capable de parler.

Il y en a en effet un entre tous qui n'échappe pas à une jouissance particulièrement insensée et que je dirai locale au sens d'accidentelle, et qui est la forme organique qu'a prise pour lui la jouissance sexuelle. Il en colore de jouissance tous ses besoins élémentaires, qui ne sont, chez les autres êtres vivants, que colmatages au regard de la jouissance. Si l'animal bouffe régulièrement, il est bien clair que c'est pour ne pas connaître la jouissance de la faim. Il en colore donc, celui qui parle — et c'est frappant, c'est la découverte de Freud — tous ses besoins c'est-à-dire ce par quoi il se défend contre la mort.

Faut pas croire du tout pourtant pour ça que la jouissance sexuelle, c'est la vie. Comme je vous l'ai dit tout à l'heure, c'est une production locale, accidentelle, organique, et très exactement liée, centrée, sur ce qu'il en est de l'organe mâle. Ce qui est évidemment particulièrement grotesque. La détumescence chez le mâle a engendré cet appel de type spécial qui est le langage articulé grâce à quoi s'introduit, dans ses dimensions, la nécessité de parler. C'est de là que rejaillit la nécessité logique comme grammaire du discours. Vous voyez si c'est mince ! Il a fallu, pour s'en apercevoir, rien de moins que l'émergence du discours analytique.

*La signification du phallus*, dans mes *Écrits* quelque part, j'ai pris soin de loger cette énonciation que j'avais faite, très précisément à Munich, quelque part avant 1960, il y a une paye ; j'ai écrit dessous *die Bedeutung des Phallus*. C'est pas pour le plaisir de vous faire croire que je sais l'allemand. Encore, encore que ce soit en allemand, puisque c'était à Munich, que j'ai cru devoir articuler ce dont j'ai donné là le texte retraduit. Il m'avait semblé opportun d'introduire sous le terme de *Bedeutung* ce qu'en français, vu le degré de culture où nous étions à l'époque parvenus, je ne pouvais décemment traduire que par la *signification. Die Bedeutung des Phallus*, c'était déjà, mais les Allemands eux-mêmes, étant donné

qu'ils étaient analystes — j'en marque la distance par une petite note qui est, au début de ce texte, reproduite — les Allemands n'avaient, bien entendu — je parle des analystes, on était au sortir de la guerre et on ne peut pas dire que l'analyse avait fait, pendant, beaucoup de progrès — les Allemands n'y ont entravé que pouic. Tout ça leur a semblé, comme je le souligne au dernier terme de cette note, à proprement parler inouï. C'est curieux d'ailleurs que les choses ont changé au point que ce que je raconte aujourd'hui peut être devenu pour un certain nombre d'entre vous déjà, à juste titre, monnaie courante.

*Die Bedeutung*, pourtant, était bien référé à l'usage, à l'usage que Frege fait de ce mot pour l'opposer au terme de *Sinn*, lequel répond très exactement à ce que j'ai cru devoir vous rappeler au niveau de mon énoncé d'aujourd'hui, à savoir le sens, le sens d'une proposition. On pourrait exprimer autrement — et vous verrez que ce n'est pas incompatible — ce qu'il en est de la nécessité qui conduit à cet art de la produire comme nécessité de discours. On pourrait l'exprimer autrement, que faut-il pour qu'une parole dénote quelque chose ? Tel est le sens — faites attention, les menus échanges commencent — tel est le sens que Frege donne à *Bedeutung, la dénotation.*

Il vous apparaîtra clair, si vous voulez bien ouvrir ce livre qui s'appelle *Les fondements de l'arithmétique*, et qu'une certaine Claude Imbert, qui autrefois, si mon souvenir est bon, fréquenta mon séminaire, a traduit, ce qui le laisse là pour vous à la portée de votre main entièrement accessible, il vous apparaîtra clair, comme c'était prévisible, que pour qu'il y ait à coup sûr dénotation, ce ne soit pas mal de s'adresser d'abord, timidement, au champ de l'arithmétique tel qu'il est défini par les nombres entiers. Il y a un nommé Kronecker qui n'a pas pu s'empêcher, tellement est grand le besoin de la croyance, de dire que les nombres entiers, c'est Dieu qui les avait créés. Moyennant quoi, ajoute-t-il, l'homme a à faire tout le reste et, comme c'était un mathématicien, le reste, c'était pour lui tout ce qu'il en est du reste du nombre. C'est justement pour autant que rien n'est sûr qui soit de cette espèce, à savoir qu'un effort logique peut au moins tenter de rendre compte des nombres entiers, que j'amène dans le champ de votre considération le travail de Frege.

Néanmoins, je voudrais m'arrêter un instant, ne serait-ce que pour vous inciter à le relire, sur ceci que cette énonciation que j'ai produite

sous l'angle de *La signification du phallus*, dont vous verrez qu'au point où j'en suis — enfin c'est un petit mérite dont je me targue — il n'y a rien à reprendre, bien qu'à cette époque, personne vraiment n'y entendît rien, j'ai pu le constater sur place. Qu'est-ce que veut dire *La signification du phallus* ? Ceci mérite qu'on s'y arrête, car après tout, une liaison ainsi déterminative, il faut toujours se demander si c'est un génitif dit objectif ou subjectif, tel que j'en illustre la différence par le rapprochement… des deux sens. Ici le sens marqué par deux petites flèches :

$\rightarrow$

*un désir d'enfant*, c'est un enfant qu'on désire, objectif.

$\leftarrow$

*un désir d'enfant*, c'est un enfant qui désire, subjectif.

la loi du talion.

Vous pouvez vous exercer, c'est toujours très utile. La loi du talion que j'écris au-dessous sans y ajouter de commentaires, ça peut avoir deux sens ; la loi qu'est le talion, je l'instaure comme loi ou ce que le talion articule comme loi, c'est-à-dire, œil pour œil, dent pour dent. Ça n'est pas la même chose. Ce que je voudrais vous faire remarquer, c'est que la signification du phallus — et ce que je développerai sera fait pour vous le faire découvrir — au sens que je viens de préciser du mot sens, c'est-à-dire la petite flèche, c'est neutre. La signification du phallus, ça a ceci d'astucieux que ce que le phallus dénote, c'est le pouvoir de signification.

Ce n'est donc pas ce Φx, une fonction du type ordinaire, c'est ce qui fait qu'à condition de se servir, pour l'y placer comme argument, de quelque chose qui n'a besoin d'avoir d'abord aucun sens, à cette seule condition de l'articuler d'un prosdiorisme, *il existe* ou bien *tout*, à cette condition, selon seulement le prosdiorisme, produit lui-même de la recherche de la nécessité logique et rien d'autre, ce qui s'épinglera de ce prosdiorisme prendra signification d'homme ou de femme selon le prosdiorisme choisi, c'est-à-dire soit l'*il existe*, soit l'*il n'existe pas* ; soit le *tout*, soit le *pas tout.*

Néanmoins il est clair que nous ne pouvons pas ne pas tenir compte de ce qui s'est produit d'une nécessité logique, à l'affronter aux nombres

entiers, pour la raison qui est celle dont je suis parti, que cette nécessité d'après-coup implique la supposition de ce qui inexiste comme tel. Or, il est remarquable que ce soit à interroger le nombre entier, à en avoir tenté la genèse logique, que Frege n'ait été conduit à rien d'autre qu'à fonder le nombre 1 sur le concept de l'inexistence.

Il faut dire que, pour avoir été conduit là, il faut bien croire que ce qui jusque là courait sur ce qui le fonde, le 1, ne lui donnait pas satisfaction, satisfaction de logicien. Il est certain que pendant un bout de temps, on s'est contenté de peu. On croyait que ce n'était pas difficile ; il y en a plusieurs, il y en a beaucoup, ben, on les compte. Ça pose bien sûr, pour l'avènement du nombre entier, d'insolubles problèmes. Car s'il ne s'agit que de ce qu'il est convenu de faire, d'un signe pour les compter — ça existe, on vient de m'apporter comme ça un petit bouquin pour me montrer comment le… il y a un poème arabe là-dessus, un poème qui indique comme ça, en vers, ce qu'il faut faire avec le petit doigt, puis avec l'index, et avec l'annulaire et quelques autres pour faire passer le signe du nombre. Mais justement, puisqu'il faut faire signe, c'est que le nombre doit avoir une autre espèce d'existence que simplement de désigner, fût-ce à chaque fois avec un aboiement, chacune par exemple des personnes ici présentes. Pour qu'elles aient valeur de 1, il faut, comme on l'a remarqué depuis toujours, qu'on les dépouille de toutes leurs qualités sans exception. Alors qu'est-ce qui reste ? Bien sûr, il y a eu quelques philosophes dits empiristes pour articuler ça en se servant de menus objets comme de petites boules, un chapelet bien sûr, c'est ce qu'il y a de meilleur.

Mais ça ne résout pas du tout la question de l'émergence comme telle du 1. C'est ce qu'avait bien vu un nommé Leibniz qui a cru devoir partir, comme il s'imposait, de l'identité, à savoir de poser d'abord :

$$2 = 1 + 1$$
$$3 = 2 + 1$$
$$4 = 3 + 1$$

et de croire avoir résolu le problème en montrant qu'à réduire chacune de ces définitions à la précédente on pouvait démontrer que 2 et 2 font 4.

Il y a malheureusement un petit obstacle dont les logiciens du XIX^e^

siècle se sont rapidement aperçus, c'est que sa démonstration n'est valable qu'à condition de négliger la parenthèse tout à fait nécessaire à mettre sur 2 = 1 + 1, à savoir la parenthèse enserrant le 1 + 1, et qu'il est nécessaire, ce qu'il néglige, qu'il est nécessaire de poser l'axiome que a + b, entre parenthèse, + c = a +, ouvrez la parenthèse, b + c, fermez la parenthèse :

$$[(a + b) + c = a + (b + c)]$$

Il est certain que cette négligence de la part d'un logicien aussi vraiment logicien qu'était Leibniz, mérite sûrement d'être expliquée et que par quelque côté, quelque chose la justifie. Quoiqu'il en soit, qu'elle soit omise suffit du point de vue du logicien à faire rejeter la genèse leibnizienne, outre qu'elle néglige tout fondement de ce qu'il en est du 0.

Je ne fais ici que vous indiquer à partir de quelle notion du concept, du concept supposé dénoter quelque chose, il faut les choisir pour que ça colle. Mais après tout, on ne peut pas dire que les concepts, ceux qu'ils choisissent, satellites de Mars voire de Jupiter, n'aient pas cette portée de dénotation suffisante pour qu'on ne puisse dire qu'un nombre soit à chacun d'eux associé. Néanmoins, la subsistance du nombre ne peut s'assurer qu'à partir de l'équinuméricité des objets que subsume un concept.

L'ordre des nombres ne peut dès lors être donné que par cette astuce qui consiste à procéder exactement en sens contraire de ce qu'a fait Leibniz, à retirer 1 de chaque nombre, de dire que le prédécesseur, c'est celui — le concept de nombre, issu du concept — *le nombre prédécesseur*, c'est celui qui, mis à part tel objet qui servait d'appui dans le concept d'un certain nombre, c'est le concept qui, mis à part cet objet, se trouve identique à un nombre qui est très précisément caractérisé de ne pas être identique au précédent, disons, à 1 près.

C'est ainsi que Frege régresse jusqu'à la conception du concept en tant que vide, qui ne comporte aucun objet, qui est celui non du néant puisqu'il est concept, mais de l'inexistant et que c'est justement à considérer ce qu'il croit être le néant, à savoir le concept dont le nombre serait égal à 0 qu'il croit pouvoir définir de la formulation d'argument *x différent de x,* $x \neq x$, c'est-à-dire différent de lui-même ; c'est-à-dire, ce qui est une dénotation assurément extrêmement problématique car, qu'atteignons-nous, s'il est vrai que le symbolique soit ce que j'en dis, à savoir

tout entier dans la parole, qu'il n'y ait pas de métalangage, d'où peut-on désigner, dans le langage, un objet dont il soit assuré qu'il ne soit pas différent de lui-même ? Néanmoins, c'est sur cette hypothèse que Frege constitue la notion que le concept *égal à 0*, donne un nombre différent — selon la formule qu'il a donnée d'abord pour celle qui est du nombre prédécesseur — donne un nombre différent de ce qu'il en est du 0 défini, tenu, et bel et bien, pour le néant, c'est-à-dire de celui auquel convient non pas l'égalité à 0, mais le *nombre 0.*

Dès lors, c'est en référence avec ceci que le concept auquel convient le nombre 0 repose sur ceci qu'il s'agit de l'identique à 0, mais non identique à 0. Que celui qui est tout simplement identique à 0 est tenu pour son successeur et comme tel égalé à 1. La chose se fonde, se fonde sur ceci qui est le départ dit de l'équinumériсité, il est clair que l'équinumériсité du concept sous lequel ne tombe aucun objet au titre de l'inexistence est toujours égal à lui-même. Entre 0 et 0, pas de différence. C'est le *pas de différence* dont, par ce biais, Frege entend fonder le 1.

Et ceci de toute façon, cette conquête nous reste précieuse pour autant qu'elle nous donne le 1 pour être essentiellement — entendez bien ce que je dis — le signifiant de l'inexistence. Néanmoins est-il sûr que le 1 puisse s'en fonder ? Assurément la discussion pourrait se poursuivre par les voies purement fregeiennes.

Néanmoins, pour votre éclaircissement, j'ai cru devoir reproduire ce qui peut être dit n'avoir pas de rapport avec le nombre entier, à savoir le triangle arithmétique. Le triangle arithmétique s'organise de la façon suivante. Il part, comme donnée, de la suite des nombres entiers. Chaque terme, à s'inscrire, est constitué sans autre commentaire — il s'agit de ce qui est au-dessous de la barre — par l'addition — vous remarquerez que je n'ai parlé encore, jamais, d'addition, non plus que Frege — par l'addition des deux chiffres, celui qui est immédiatement à sa gauche et celui qui est à sa gauche et au-dessus. Vous vérifierez aisément qu'il s'agit ici de quelque chose qui nous donne, par exemple, quand nous avons un nombre entier de points que nous appellerons monades, qui nous donne

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 0 | 1 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 |
| | 0 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 |
| | | 0 | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 |

automatiquement ce qu'il en est, étant donné un nombre de ces points, du nombre de sous-ensemble qui peuvent, dans l'ensemble qui comprend tous ces points, se former d'un nombre quelconque, choisi comme étant au-dessous du nombre entier dont il s'agit.

C'est ainsi par exemple que si vous prenez ici la ligne qui est celle de la dyade,

0 1 3 6 10 15

à rencontrer une dyade, vous obtenez immédiatement qu'il y aura dans la dyade deux monades. Une dyade, c'est pas difficile à imaginer, c'est un trait avec deux termes, un commencement et une fin.

Et que si vous interrogez ce qu'il en est — prenons quelque chose de plus amusant — de la tétrade, vous obtenez une tétrade,

0 1 5 15

vous obtenez quelque chose qui est quatre possibilités de triades, autrement dit pour vous l'imager, quatre faces du tétraèdre :

0 1 4 10 20

Vous obtenez ensuite six dyades, c'est-à-dire les six côtés du tétraèdre :

0 1 3 6 10 15

et vous obtenez les quatre sommets d'une monade :

0 1 2 3 4 5 1

Résumé :

0 1 2 3 4
0 1 3 6
0 1 4
0 1 515 tétrade
Δ
colonne

Ceci pour donner support à ce qui n'a à s'exprimer qu'en termes de sous-ensembles. Il est clair que vous voyez qu'à mesure que le nombre entier augmente, le nombre des sous-ensembles qui peuvent se produire en son sein dépasse de beaucoup et très vite le nombre entier lui-même :

0 1 4 10 20

Ceci n'est pas ce qui nous intéresse. Mais simplement qu'il ait fallu, pour que je puisse rendre compte du même procédé, de la série des nombres entiers que je parte de ce qui est très précisément à l'origine de

ce qu'a fait Frege, Frege qui en vient à désigner ceci que le nombre, le nombre des objets qui conviennent à un concept en tant que concept du nombre, du nombre N nommément, sera de par lui-même ce qui constitue le nombre successeur. Autrement dit, si vous comptez à partir de 0, 0 1 2 3 4 5 6, ça fera toujours ce qui est là, à savoir 7, 7 quoi ? 7 de ce quelque chose que j'ai appelé inexistant, d'être le fondement de la répétition.

Encore faut-il, pour que soit satisfait aux règles de ce triangle, que ce 1 qui se répète ici surgisse de quelque part. Et, puisque partout nous avons encadré de 0 ce triangle,

0 1 1 1 1 1 1

il y a donc ici un point, un point à situer au niveau de la ligne des 0, un point qui est *un* et qui articule quoi ? Ce qu'il importe de distinguer dans la genèse du 1, à savoir la distinction précisément du *pas de différence* entre tous ces 0, à partir de la genèse, 0 1 0 0 0 0 0, de ce qui se répète, mais se répète comme inexistant.

Frege ne rend donc pas compte de la suite des nombres entiers, mais de la possibilité de la répétition. La répétition se pose d'abord comme répétition du 1, en tant que 1 de l'inexistence. Est-ce qu'il n'y a pas — je ne peux ici qu'en avancer la question — quelque chose qui suggère qu'à ce fait, qu'il n'y ait pas un seul 1 mais l'1 qui se répète et l'1 qui se pose dans la suite des nombres entiers, dans cette béance nous avons à trouver quelque chose qui est de l'ordre de ce que nous avons interrogé en posant comme corrélat nécessaire de la question de la nécessité logique le fondement de l'inexistence ?

# Leçon V

*9 février 1972*

[Lacan, avant de commencer, écrit au tableau]

Je te demande
de me refuser
ce que je t'offre | *parce que : c'est pas ça*[1]

Vous adorez les conférences, c'est pourquoi j'ai prié, hier soir, par un petit papier que je lui ai porté vers 10 heures et quart, j'ai prié mon ami Roman Jakobson, dont j'espérais qu'il serait ici présent, je l'ai prié donc de vous faire la conférence qu'il ne vous a pas faite hier, puisqu'après vous l'avoir annoncée — je veux dire avoir écrit sur le tableau noir quelque chose d'équivalent à ce que je viens de faire ici — il a cru devoir rester dans ce qu'il a appelé

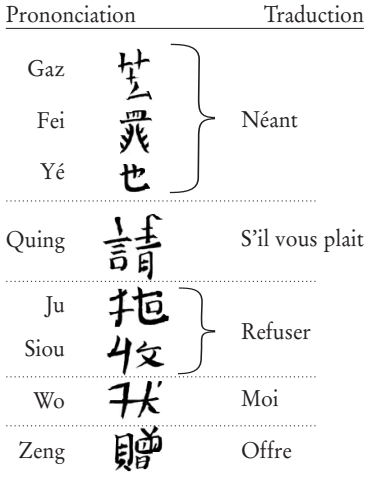


1 - Nous avons pensé utile cette précision apportée par un ami et collègue japonais que nous remercions : *En complétant par les pronoms personnels, ça donne la signification de ce que dit J. Lacan. Mais il me semble, dans l'esprit d'interprétation japonaise, que cette phrase pourrait s'énoncer pour* faire accepter *le cadeau avec l'extrême politesse :*
(Je) (te) demande (de) refuser (d')accepter (ce que) je (t')offre : car ce n'est pas (ça).

les généralités, pensant sans doute que c'est ce que vous préfériez entendre, c'est-à-dire une conférence. Malheureusement — il me l'a téléphoné ce matin de bonne heure — il était pris à déjeuner avec des linguistes, de sorte que vous n'aurez pas de conférence.

Car à la vérité moi je n'en fais pas. Comme je l'ai dit ailleurs très sérieusement, je m'amuse. Amusements sérieux ou plaisants. Ailleurs, à savoir à Sainte-Anne, je me suis essayé aux amusements plaisants. Ça se passe de commentaires. Et si j'ai dit — j'ai dit là-bas — que c'est peut-être aussi un amusement, ici je dis que je me tiens dans le sérieux, mais c'est quand même un amusement. J'ai mis ça en rapport ailleurs, au lieu de l'amusement plaisant, avec ce que j'ai appelé *la lettre d'a-mur.*

Ben en voilà une, c'est typique, *je te demande de me refuser ce que je t'offre* — ici arrêt parce que j'espère qu'il n'y a pas besoin de rien ajouter pour que ça se comprenne, c'est très précisément ça la lettre d'a-mur, la vraie — *de refuser ce que je t'offre* — on peut compléter pour ceux qui par hasard n'auraient jamais compris ce que c'est que la lettre d'a-mur — de refuser ce que je t'offre *parce que ça n'est pas ça*.

Vous voyez, j'ai glissé, j'ai glissé parce que, mon Dieu, c'est à vous que je parle, vous qui aimez les conférences, *ça n'est pas ça*. Il y a d'ajouté *n*. Quand le *n* est ajouté, il n'y a pas besoin qu'il soit explétif pour que ça veuille dire quelque chose, à savoir la présence de l'énonciateur, la vraie, la correcte. C'est justement parce que l'énonciateur ne serait pas là que l'énonciation serait pleine et que ça devrait s'écrire *parce que*, deux points, *c'est pas ça.*

J'ai dit qu'ici l'amusement était sérieux, qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire ? A la vérité j'ai cherché, je me suis renseigné comment ça se disait, *sérieux*, dans diverses langues. Pour la façon dont je le conçois, je n'ai pas trouvé mieux que la nôtre qui prête au jeu de mots. Je sais pas assez bien les autres pour avoir trouvé ce qui, dans les autres, en serait l'équivalent, mais dans la nôtre, sérieux, comme je l'entends, c'est *sériel*. Comme vous le savez déjà j'espère, un certain nombre d'entre vous, sans que j'aie eu à vous le dire, le principe du sériel, c'est cette suite de nombres entiers qu'on n'a pas trouvé d'autres moyens de définir qu'à dire qu'une propriété y est transférable de n à n + 1 qui ne peut être que celle qui se transfère de 0 à 1, le raisonnement par récurrence ou induction mathématique, dit-on encore. Seulement voilà, c'est bien le problè-

me que j'ai essayé d'approcher dans mes derniers amusements, qu'est-ce qui peut bien se transférer de 0 à 1 ? C'est là le coton ! C'est pourtant bien ce que je me suis donné comme visée cette année de serrer,… ou pire. Je n'avancerai pas aujourd'hui dans cet intervalle qui de prime abord est sans fond, de ce qui se transfère de 0 à 1. Mais ce qui est sûr et ce qui est clair, c'est qu'à prendre les choses 1 par 1, il faut en avoir le cœur net. Car quelqu'effort qu'on ait fait pour logiciser la suite, la série des nombres entiers, on n'a pas trouvé mieux que d'en désigner la propriété commune, c'est la seule, comme étant celle de ce qui se transfère de 0 à 1.

Dans l'intervalle, vous avez été, ceux de mon École, avisés de ne pas manquer ce que Roman Jakobson pouvait vous apporter de lumière sur ce qu'il en est de l'analyse de la langue, ce qui à la vérité est fort utile pour savoir où je porte maintenant la question. C'est pas parce que j'en suis parti, pour en venir à mes amusements présents, que je dois m'y tenir pour lié. Et ce qui assurément m'a frappé entre autre, dans ce que vous a apporté Roman Jakobson, c'est quelque chose qui concerne ce point d'histoire que ce n'est pas d'aujourd'hui que la langue, *lalangue*, c'est à l'ordre du jour. Il vous a parlé entre autres, d'un certain Boetius Daccus, fort important, a-t-il souligné, parce qu'il a articulé des *suppositiones.* Je pense qu'au moins pour certains, ça fait écho à ce que je dis depuis longtemps de ce qu'il en est du sujet, du sujet radicalement, ce que suppose le signifiant. Puis il vous a dit que, il se trouvait que depuis un certain moment ce Boèce, ce Boèce qui n'est pas celui que vous connaissez, celui-là il a extrait les images du passé, Daccus qu'il s'appelle, c'est-à-dire danois, c'est pas le bon, c'est pas celui qui est dans le dictionnaire, il vous a dit qu'il avait disparu comme ça pour une petite question de déviationnisme. En fait, il a été accusé d'averroïsme, et, dans ce temps-là, on ne peut pas dire que ça ne pardonnait pas, mais ça pouvait ne pas pardonner quand on avait l'attention attirée par quelque chose qui avait l'air un peu solide, comme par exemple de parler des *suppositiones.* De sorte qu'il n'est point tout à fait exact que les deux choses soient sans rapport et c'est ce qui me frappe. Ce qui me frappe, c'est que pendant des siècles, quand on touchait à lalangue, fallait faire attention. Il y a une lettre qui n'apparaît que tout à fait en marge dans la composition phonétique, c'est celle-là, qui se prononce hache, en français, H. Ne touchez pas la hache, c'est ce qui était prudent pendant des siècles quand on touchait à la langue.

Parce qu'il s'est trouvé que pendant des siècles, quand on touchait à la langue, dans le public, ça faisait de l'effet, un autre effet que l'amusement.

Une des questions qu'il ne serait pas mal que nous entrevoyions comme ça tout à fait à la fin, encore que, là où je m'amuse d'une façon plaisante, j'en ai donné sous la forme de ce fameux mur l'indication, il serait peut-être pas mal que nous entrevoyions pourquoi, maintenant, l'analyse linguistique, ça fait partie de la recherche scientifique. Qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire ? La définition — là je me laisse un peu entraîner — la définition de la recherche scientifique, c'est très exactement ceci — il n'y a pas loin à chercher — c'est une recherche bien nommée en ceci que c'est pas de trouver qu'il est question, en tout cas rien qui dérange justement ce dont je parlai tout à l'heure, à savoir le public.

J'ai reçu récemment d'une contrée lointaine — je ne voudrais faire à quiconque aucun ennui, je vous dirai donc pas d'où — une question de recherche scientifique, c'était un « Comité de recherche scientifique sur les armes ». Textuel ! Quelqu'un, qui ne m'est pas inconnu — c'est bien pour ça qu'on me consultait sur ce qu'il en était de lui — se proposait pour faire une recherche sur la peur. Il était question pour ça de lui donner un crédit qui, traduit en francs français, devait tout doucement dépasser son petit million d'anciens francs, moyennant quoi il passerait — c'était écrit dans le texte, le texte lui-même, je peux pas vous le donner, mais je l'ai — il était question qu'il passe à Paris trois jours, à Antibes vingt-huit, à Douarnenez dix-neuf, à San Montano qui, je crois — Antonella, tu es là ? San Montano, ça doit être une plage assez agréable, non, ou je me trompe ? Non, tu ne sais pas ? C'est peut-être à côté de Florence, enfin on ne sait pas — à San Montano quinze jours, et ensuite à Paris trois jours.

Grâce à une de mes élèves j'ai pu résumer mon appréciation en ces termes *I bowled over with admiration.* Puis j'ai mis une grande croix sur tout le détail des appréciations qu'on me demandait sur la qualité scientifique du programme, ses résonances sociales et pratiques, la compétence de l'intéressé et ce qui s'ensuit. Cette histoire n'a qu'un intérêt médiocre, mais elle commente ce que j'indiquai, ça ne va pas au fond de la recherche scientifique. Mais il y a quelque chose quand même que ça dénote, et c'est peut-être le seul intérêt de l'affaire, c'est que j'avais d'abord proposé, comme ça, au téléphone, à la personne qui, Dieu merci,

m'a corrigé, *I bowled over*. Vous ne savez pas naturellement ce que ça veut dire. Je ne le savais pas non plus. *Bowl*, b.o.w.l., c'est la boule. Je suis donc boulé. Je suis comme un jeu de quilles tout entier quand une bonne boule le bascule. Vous m'en croirez si vous voulez, ce que j'avais proposé au téléphone, moi qui ne connaissais pas l'expression *I bowled over* c'était, *I'm blowed over*. Je suis soufflé. Mais c'est naturellement complètement incorrect, car *blow* qui veut en effet dire souffler, c'est ce que j'avais trouvé, *blow*, ça fait *blown*, ça fait pas *blowed*. Donc si j'ai dit *blowed*, est-ce que ça n'est pas parce que sans le savoir je le savais que c'était *bowled over* ?

Là nous rentrons dans le lapsus, c'est-à-dire dans les choses sérieuses. Mais en même temps, c'est fait pour nous indiquer que, comme Platon l'avait déjà entrevu dans le *Cratyle*, que le signifiant soit arbitraire, c'est pas si sûr que cela, puisqu'après tout, *bowl* et *blow*, hein, c'est pas pour rien que c'est si voisin, puisque c'est justement comme ça que je l'ai manqué d'un poil, le *bowl*. Je sais pas comment vous qualifierez cet amusement, mais je le trouve sérieux. Moyennant quoi, nous revenons à l'analyse linguistique, dont certainement, au nom de la recherche, vous entendrez de plus en plus parler. C'est difficile d'y mener son chemin là où le clivage en vaut la peine.

On apprend des choses ; par exemple qu'il y a des parties du discours. Je m'en suis gardé comme de la peste, je veux dire de m'y appesantir, pour ne pas vous engluer. Mais enfin, comme certainement la recherche va se faire entendre — comme elle se fait entendre ailleurs — je vais partir du verbe. On vous énonce que le verbe exprime toutes sortes de choses et il est difficile de se dépêtrer entre l'action et son contraire. Il y a le verbe intransitif qui manifestement ici fait un obstacle, l'intransitif devient alors très difficile à classer. Pour nous en tenir à ce qu'il y a de plus accentué dans cette définition, on vous parlera d'une relation binaire pour ce qu'il en est du verbe type où, il faut bien le dire, le même sens du verbe ne se classe pas de la même façon dans toutes les langues. Il y a des langues où l'on dit *l'homme bat son chien*. Il y a des langues où l'on dit *il y a du battre le chien par l'homme*. Ce n'est pas essentiel ; la relation est toujours binaire. Il y a des langues où on dit *l'homme aime le chien*. Est-ce que c'est toujours aussi binaire quand, dans cette langue — car là, il y a des différences — on s'exprime de la façon suivante : *l'homme aime au chien*, pour dire

non pas qu'il le *like*, qu'il aime ça comme un bibelot, mais qu'il a de l'amour pour son chien ? Aimer à quelqu'un, moi, ça m'a toujours ravi. Je veux dire que je regrette de parler une langue où on dit *j'aime une femme*, comme on dit *je la bats. Aimer à une femme*, ça me semblerait plus congru. C'est même au point qu'un jour, je me suis aperçu — puisque nous sommes dans le lapsus, continuons — que j'écrivais *tu ne sauras jamais combien je t'ai aimé.* J'ai pas mis de *e* à la fin, ce qui est un lapsus, une faute d'orthographe si vous voulez, incontestablement. Mais c'est en y réfléchissant justement que je me suis dit que si j'écrivais ça comme ça, c'est parce que je devais sentir *j'aime à toi*. Mais enfin, c'est personnel.

Quoiqu'il en soit, on distingue avec soin de ces premiers verbes ceux qui se définissent par une relation ternaire *je te donne quelque chose*. Ça peut aller de la nasarde au bibelot, mais enfin là il y a trois termes. Vous avez pu remarquer que j'ai toujours employé le *je te* comme élément de la relation. C'est déjà vous entraîner dans le sens qui est bien celui où je vous conduis, puisque là, vous le voyez, il y a du *je te demande de me refuser ce que je t'offre*. Ça va pas de soi, parce qu'on peut dire *l'homme donne au chien une petite caresse sur le front*. Cette distinction de la relation ternaire avec la relation binaire est tout à fait essentielle. Elle est essentielle en ceci, c'est que quand on vous schématise la fonction de la parole, on vous parle, petit d, grand D, du destinateur et du destinataire. A quoi on ajoute la relation que, dans le schéma courant, on identifie au message et certes on souligne que le destinataire doit posséder le code pour que ça marche. S'il le possède pas, il aura à le conquérir, il aura à le déchiffrer.

Est-ce que cette façon d'écrire est satisfaisante ? Je prétends, je prétends que la relation, s'il y en a une — mais vous savez que la chose peut être mise en question — s'il y en a une qui se passe par la parole, implique que soit inscrite la fonction ternaire, à savoir que le message soit distingué là

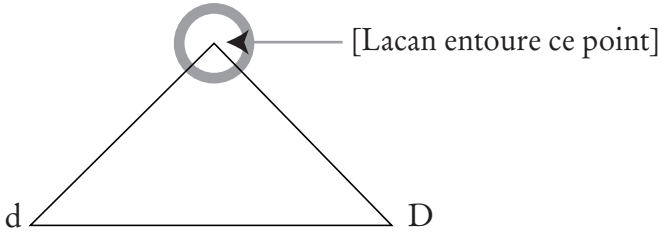

et qu'il n'en reste pas moins que, y ayant un destinateur, un destinataire et un message, ce qui s'énonce dans un verbe est distinct, c'est à savoir que le fait qu'il s'agisse d'une demande, *d* qui est là mérite d'être isolé. Pour grouper les trois éléments, c'est justement en ça que c'est évident, et seulement évident quand j'emploie *je* et *te,* quand j'emploie *tu* et *me*. C'est que ce *je* et ce *te*, ce *tu*, ce *me*, ils sont précisément spécifiés de l'énoncé de la parole. Il ne peut y avoir ici aucune espèce d'ambiguïté.

Autrement dit, il n'y a pas que ce qu'on appelle vaguement le code, comme s'il n'était là qu'en un point; la grammaire fait partie du code, à savoir cette structure tétradique que je viens de marquer comme étant essentielle à ce qui se dit. Quand vous tracez votre schéma objectif de la communication, émetteur, message et à l'autre bout le destinataire, ce schéma objectif est moins complet que la grammaire, laquelle fait partie du code. C'est bien en quoi il était important que Jakobson vous ait produit cette généralité que la grammaire, elle aussi, fait partie de la signification et que ce n'est pas pour rien qu'elle est employée dans la poésie.

Ceci est essentiel, je veux dire de préciser le statut du verbe, parce que bientôt on vous décantera les substantifs selon qu'ils ont plus ou moins de poids. Il y a des substantifs lourds si je puis dire, qu'on appelle concrets. Comme s'il y avait autre chose comme substantifs que des substituts. Mais enfin, il faut de la substance, alors ce que je crois urgent de marquer d'abord, c'est que nous n'avons affaire qu'à des sujets. Mais laissons là les choses pour l'instant.

Une critique qui curieusement ne nous vient que réfléchie, de la tentative de logiciser la mathématique, se formule en ceci, en ceci où vous reconnaîtrez la portée de ce que j'avance, c'est que, à prendre la proposition comme fonction propositionnelle, nous aurons à marquer la fonction du verbe et non pas de ce qu'on en fait, à savoir fonction de prédicat. La fonction du verbe, prenons ici le verbe *demander, je te demande*, F, j'ouvre la parenthèse, x, y c'est *je* et *te* : F(x, y, qu'est-ce que je te demande ? De refuser, autre verbe. Ce qui veut dire qu'à la place de ce qui pourrait être ici la petite caresse sur le tête du chien, c'est-à-dire z, vous avez par exemple f et de nouveau x, y, F (x, y, f(x, y)) [?]. Et là, est-ce que vous êtes forcés de terminer, c'est-à-dire d'y mettre ici z ? Ça n'est nullement nécessaire car vous pouvez avoir très bien, par exemple je mets un φ, ne le mettons pas Φ parce que tout à l'heure ça fera des confu-

sions, je mets un petit φ, φ et encore x, y, ce que je t'offre, moyennant quoi, nous avons à fermer trois parenthèses :

$$F ( x, y, f (x, y, \varphi (x, y)))$$

Ce à quoi je vous conduis est ceci, de savoir non pas, vous allez le voir, comment surgit le sens, mais comment c'est d'un nœud de sens que surgit l'objet, l'objet lui-même et pour le nommer, puisque je l'ai nommé comme j'ai pu, l'*objet petit a*.

Je sais qu'il est très captivant de lire Wittgenstein. Wittgenstein, pendant toute sa vie, avec un ascétisme admirable, a énoncé ceci que je concentre, ce qui ne peut pas se dire, eh bien, n'en parlons pas. Moyennant quoi il pouvait dire presque rien. A tout instant, il descendait du trottoir et il était dans le ruisseau, c'est-à-dire qu'il remontait sur le trottoir, le trottoir défini par cette exigence. Ce n'est assurément pas parce qu'en somme mon ami Kojève a expressément formulé la même règle — Dieu sait que lui ne l'observait pas — mais ce n'est pas parce qu'il l'a formulée que je me croirais obligé d'en rester à la démonstration, à la vivante démonstration qu'en a donnée Wittgenstein.

C'est très précisément, me semble-t-il, de ce dont on ne peut pas parler qu'il s'agit quand je désigne du *c'est pas ça* ce qui seul motive une demande telle que *de refuser ce que je t'offre*. Et pourtant s'il y a quelque chose qui peut être sensible à tout le monde, c'est bien ce *c'est pas ça*. Nous y sommes à chaque instant de notre existence. Mais alors, tâchons de voir ce que ça veut dire. Car ce *c'est pas ça*, nous pouvons le laisser à sa place, à sa place dominante, moyennant quoi évidemment nous n'en verrons jamais le bout.

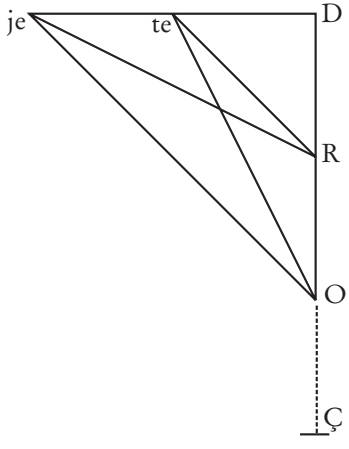


Mais au lieu de le couper, tâchons de le mettre dans l'énoncé lui-même. C'est pas ça — quoi ? Mettons-le de la façon la plus simple, ici le *je*, ici le *te*, ici, *je te demande*, grand D, *de me refuser*, grand R, *ce que je t'offre*, grand O, et puis là il y a de la perte, grand Ç

Mais si c'est pas ce que je t'offre, si c'est parce que *c'est pas ça* que je te demande de refuser, c'est pas ce que je t'offre que tu refuses, alors j'ai pas à te le demander. Et voilà qu'ici aussi ça se coupe — en R,

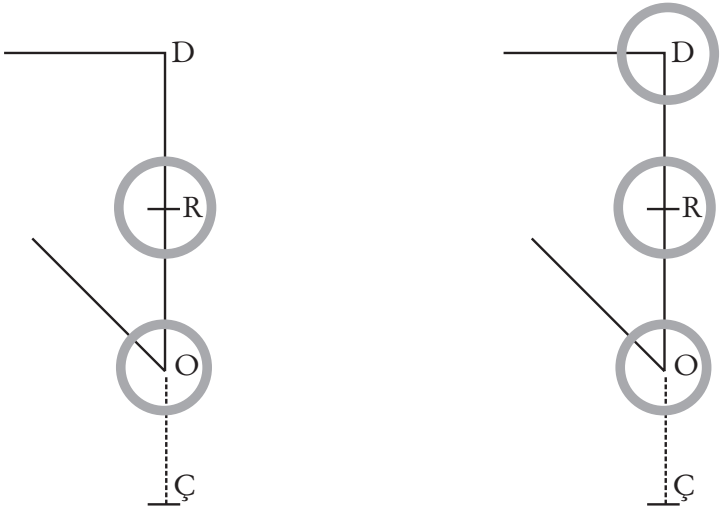


moyennant quoi, si j'ai pas à te demander de le refuser, pourquoi est-ce que je te le demande ? Ça se coupe aussi ici — en D, moyennant quoi, pour reprendre dans un schéma plus correct, où le *je* et le *te* sont ici, la *demande*, ici, le *refuser*, ici, et l'*offre*, ici, à savoir une première tétrade qui est celle-ci : *je te demande de refuser* ; une seconde : *refuser ce que je t'offre.* Peut-être ce qui ne nous étonnera pas, nous pouvons voir, dans la distance qu'il y a des deux pôles distincts de la demande et de l'offre, que c'est peut-être là qu'est le *c'est pas ça.*

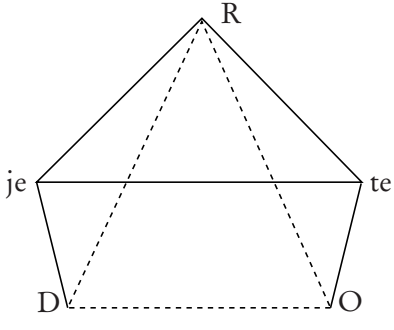

Mais, comme je viens de vous l'expliquer, si nous devons ici dire que c'est l'espace qu'il y a, qu'il peut y avoir entre ce que j'ai à te demander et ce que je peux t'offrir, à partir de ce moment-là, il est également impossible de soutenir la relation de la demande au refuser, et du refuser à l'offre.

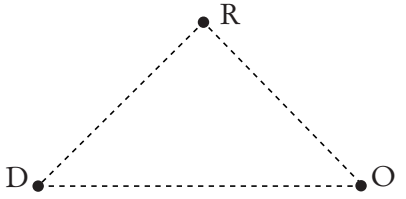


Est-ce que j'ai besoin de commenter dans le détail ? Ça ne sera peut-être quand même pas inutile. Pour la raison de ceci d'abord, vous pouvez vous demander comment ça se fait qu'après tout, de tout ça, je vous donne un schéma spatial. C'est pas de l'espace qu'il s'agit. C'est de l'espace pour autant que nous y projetons nos schémas objectifs. Mais ça nous en indique déjà assez. A savoir que nos schémas objectifs commandent peut-être quelque chose de notre notion de l'espace, je dirai encore, avant que ça soit commandé par nos perceptions. Je sais bien, nous sommes enclins à croire que c'est nos perceptions qui nous donnent les trois dimensions. Il y a un nommé Poincaré qui n'est pas sans vous être connu, qui a fait pour le démontrer une très jolie tentative. Néanmoins ce rappel du préalable de nos schémas objectifs ne sera peut-être pas inutile pour apprécier plus exactement la portée de sa démonstration.

Ce que je veux, ce sur quoi je veux plutôt insister, ce n'est pas seulement ce rebondissement du *c'est pas ça que je t'offre* au *c'est pas ça que tu peux refuser*, ni même au *c'est pas ça que je te demande*. C'est ceci, c'est que ce qui n'est pas ça, ça n'est peut-être pas du tout ce que je t'offre et que nous prenons mal les choses à partir de là, c'est *que je t'offre*, car qu'est-ce que ça veut dire, que je t'offre ? Ça veut pas dire du tout que je donne, comme il suffit d'y réfléchir. Ça veut pas dire non plus que tu prennes, ce qui donnerait un sens à *refuser*. Quand j'offre quelque chose, c'est dans l'espoir que tu me rendes. Et c'est bien pour ça que le *potlatch* existe. Le *potlatch,* c'est ce qui noie, c'est ce qui déborde

l'impossible qu'il y a dans l'offrir, l'impossible que ce soit un don. C'est bien pour ça que le *potlatch*, dans notre discours, nous est devenu complètement étranger. Ce qui ne rend pas étonnant que dans notre nostalgie nous en faisions ce que supporte l'impossible, à savoir le Réel. Mais justement, le Réel comme impossible.

Si ce n'est plus dans le *ce que* de ce que je t'offre que réside le *c'est pas ça*, alors observons ce qui procède de la mise en question de l'offrir comme tel. Si c'est, non ce que je t'offre, mais *que* je t'offre que je te demande de refuser, ôtons l'offre — ce fameux substantif verbal qui serait un moindre substantif, c'est pourtant bien quelque chose — ôtons l'offre et nous voyons que la demande et le refus perdent tout sens, parce que, qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire de demander de refuser ?

Il vous suffira d'un tout petit peu d'exercice pour vous apercevoir qu'il en est strictement de même si vous retirez de ce nœud *je te demande de me refuser ce que je t'offre*, n'importe lequel des autres verbes. Car si vous retirez le refus, qu'est-ce que peut vouloir dire l'offre d'une demande et, comme je vous l'ai dit, il est de la nature de l'offre que si vous retirez la demande, refuser ne signifie plus rien. C'est bien pourquoi la question qui pour nous se pose n'est pas de savoir ce qu'il en est du *c'est pas ça* qui serait en jeu à chacun de ces niveaux verbaux, mais de nous apercevoir que c'est à dénouer chacun de ces verbes de son nœud avec les deux autres que nous pouvons trouver ce qu'il en est de cet effet de sens en tant que je l'appelle l'*objet petit a.*

Chose étrange, tandis qu'avec ma géométrie de la tétrade je m'interrogeai hier soir sur la façon dont je vous présenterai cela aujourd'hui, il m'est arrivé, dînant avec une charmante personne qui écoute les cours de M. Guilbaud que, comme une bague au doigt, me soit donné quelque chose que je vais maintenant, que je veux vous montrer, quelque chose qui n'est rien de moins, paraît-il, je l'ai appris hier soir, que les armoiries des Borromées.

Il y faut un peu de soins, c'est pour ça que je l'y mets. Et voilà ! Vous pouvez refaire la chose, vous n'avez pas apporté de ficelle ? Vous pouvez refaire la chose avec les ficelles. Si vous copiez bien ça soigneusement, j'ai pas fait de faute, vous vous apercevrez de ceci, c'est que — faites bien attention — celui-ci, le troisième, là, vous le voyez plus, vous pouvez

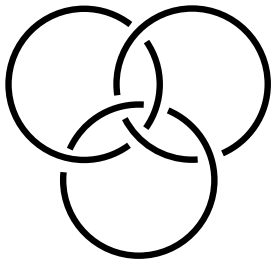

faire un effort comme ça, c'est accessible, vous le voyez plus. Vous pouvez remarquer que les deux autres, vous voyez, celui-là passe au-dessus de celui de gauche et il passe au-dessus aussi là. Donc ils sont séparés. Seulement à cause du troisième, ils tiennent ensemble. Ça, vous pouvez faire l'essai, si vous avez pas d'imagination faut faire l'essai avec trois petits bouts de ficelle. Vous verrez qu'ils tiennent. Mais, il y a rien à faire, hein ? Il suffit donc que vous en coupiez un, pour que les deux autres, encore qu'ils aient l'air noués tout à fait comme dans le cas de ce que vous connaissez bien, à savoir les anneaux des Jeux Olympiques, n'est-ce pas, et qui eux continuent de tenir quand il y en a un qui a foutu le camp. Ben ceux-là, fini ! C'est quelque chose qui a tout de même son intérêt, puisqu'il faut se souvenir que quand j'ai parlé de chaîne signifiante, j'ai toujours impliqué cette concaténation.

Ce qui est très curieux — c'est ce qui va nous permettre aussi de retourner au verbe binaire — c'est que les binaires, on ne semble pas s'être aperçu qu'ils ont un statut spécial très très en rapport avec l'*objet petit a*. Si au lieu de prendre l'homme et le chien, ces deux pauvres animaux, comme exemple, on avait pris le je et le te, on se serait aperçu que le plus typique d'un verbe binaire, c'est par exemple *je t'emmerde*, ou bien *je te regarde*, ou bien *je te parle*, ou bien *je te bouffe*. C'est les quatre espèces, comme ça, les quatre espèces qui n'ont précisément d'intérêt que dans leur analogie grammaticale, à savoir d'être grammaticalement équivalents.

Dès lors, est-ce que nous n'avons pas là, en réduit, en minuscule, ce quelque chose qui nous permet d'illustrer cette vérité fondamentale que tout discours ne tient son sens que d'un autre discours ? Assurément la demande ne suffit pas à constituer un discours, mais elle en a la structure fondamentale qui est d'être, comme je me suis exprimé, un quadripo-

de. J'ai souligné qu'une tétrade est essentielle à la représenter, de même qu'un quaternion de lettres, f, x, y, z, est indispensable.

Mais demande, refus et offre, il est clair que dans ce nœud que j'ai avancé aujourd'hui devant vous, ils ne prennent leur sens que chacun l'un de l'autre, mais que ce qui résulte de ce nœud tel que j'ai essayé de le dénouer pour vous, ou plutôt, à prendre l'épreuve de son dénouement, de vous dire, de vous montrer que ça ne tient jamais à deux tout seul, que c'est là le fondement, la racine, de ce qu'il en est de l'*objet petit a.*

Qu'est-ce à dire ? C'est que je vous en ai donné le nœud minimum. Mais vous pourriez en ajouter d'autres. *Parce que ce n'est pas ça*, quoi ? Que je désire. Et qui ne sait que le propre de la demande, c'est très précisément de ne pouvoir situer ce qu'il en est de l'objet du désir ? Avec ce désir, ce que je t'offre qui n'est pas ce que tu désires [nous boucherions aisément la chose avec ce que tu désires] que je te demande. Et la lettre d'a-mur s'étendra ainsi indéfiniment. Mais qui ne voit le caractère fondamental, pour le discours analytique, d'une telle concaténation ?

J'ai dit autrefois, il y a très longtemps, et il y a des gens encore qui s'en bercent, qu'une analyse ne finit que quand quelqu'un peut dire non pas *je te parle*, ni *je parle de moi*, mais *c'est de moi que je te parle*, c'était une première esquisse. Est-ce qu'il n'est pas clair que ce dont se fonde le discours de l'analysant, c'est justement ça, *je te demande de me refuser ce que je t'offre, parce que ce n'est pas ça* ? C'est là la demande fondamentale, et c'est celle qu'à négliger, l'analyste fait toujours plus prégnante.

J'ai ironisé en un temps, avec de l'offre, il fait de la demande. Mais la demande qu'il satisfait, c'est la reconnaissance de ceci de fondamental, que ce qui se demande, *c'est pas ça*.

# Leçon VI

*8 mars 1972*

$$\exists x \,.\, \overline{\Phi x} \qquad \overline{\exists x} \,.\, \overline{\Phi x}$$
$$\forall x \,.\, \Phi x \qquad \overline{\forall x} \,.\, \Phi x$$

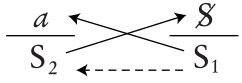


Les choses sont telles que, puisque je vise cette année à vous parler de l'*Un*, je commencerai aujourd'hui à énoncer ce qu'il en est de l'Autre. De cet Autre, avec un grand A, à propos duquel j'ai recueilli, il y a un temps, l'inquiétude marquée par un marxiste, à qui je devais la place d'où j'avais pu reprendre mon travail, l'inquiétude qui était celle-ci, que cet Autre, c'était ce tiers, qu'à l'avancer dans le rapport du couple, il, le marxiste, lui, ne pouvait l'identifier qu'à Dieu. Cette inquiétude dans la suite a-t-elle cheminé assez pour lui inspirer une méfiance irréductible à l'endroit de la trace que je pouvais laisser ? C'est une question que je laisserai de côté pour aujourd'hui, parce que je vais commencer par le dévoilement tout simple de ce qu'il en est de cet Autre que j'écris en effet avec un grand A. L'Autre dont il s'agit, l'Autre est celui du couple sexuel, celui-là même, et que c'est bien pour cela qu'il va nous être nécessaire de produire un signifiant qui ne peut s'écrire que de ce qu'il le barre, ce grand A. *On* — c'est pas facile —, *on* — je souligne sans m'y arrêter car je ne ferais pas un pas — *on ne jouit que de l'Autre.*

Il est plus difficile d'avancer en ceci, qui semblerait s'imposer, parce que ce qui caractérise la jouissance, après ce que je viens de dire, se déroberait. Avancerai-je que on n'est joui que par l'Autre ? C'est bien l'abîme que nous offre en effet la question de l'existence de Dieu, précisément celle que je laisse à l'horizon comme ineffable. Parce que ce qui est important, ce n'est pas le rapport avec ce qui jouit, de ce que nous pourrions croire notre être, l'important quand je dis qu'on ne jouit que de l'Autre, est ceci, c'est qu'*on n'en jouit pas sexuellement* — il n'y a pas de rapport sexuel — ni n'en est-on joui. Vous voyez que lalangue, lalangue que j'écris en un seul mot, lalangue qui est pourtant bonne fille, ici, résiste. Elle fait la grosse joue. On en jouit, il faut bien le dire, de l'Autre, on en jouit *mentalement*. Il y a une remarque dans ce *Parménide*, enfin n'est-ce pas, qui a… ici prend sa valeur de modèle, c'est pour ça que je vous ai recommandé d'aller vous y décrasser un peu. Naturellement, si vous le lisez à travers les commentaires qui en sont faits à l'Université, vous le situerez dans la lignée des philosophes, vous y verrez que c'est considéré comme un exercice particulièrement brillant, mais, après ce petit salut, on vous dit qu'il n'y a pas grand chose à en faire, que Platon a simplement poussé là jusqu'à son dernier degré d'acuité ceci qu'on vous déduira de sa théorie des formes. C'est peut être autrement qu'il vous faut le lire ; faut le lire avec innocence. Remarquez que de temps en temps quelque chose peut vous toucher, ne serait-ce par exemple que cette remarque, quand il aborde, comme ça, tout à fait en passant, au début de la septième hypothèse qui part de *si l'Un n'est pas*, tout à fait en marge et il dit, *et si nous disions que le Non-Un n'est pas ?* Et là il s'applique à montrer que la négation de quoi que ce soit, pas seulement de l'*Un*, du non-grand, du non-petit, cette négation comme telle se distingue de ne pas nier le même terme.

C'est bien quant à ce dont il s'agit, de la négation de la jouissance sexuelle, ce à quoi je vous prie à l'instant de vous arrêter. Que j'écrive ce S parenthèse du grand A barré, S(Ⱥ), et qui est la même chose que ce que je viens de formuler, que de l'Autre, on en jouit mentalement, ceci écrit quelque chose sur l'Autre et, comme je l'ai avancé, en tant que terme de la relation qui, de s'évanouir de ne pas exister, devient le lieu où elle s'écrit, où elle s'écrit telle que ces quatre formules sont là écrites, pour transmettre un savoir

$$\exists x \,.\, \overline{\Phi x} \qquad \overline{\exists x} \,.\, \overline{\Phi x}$$
$$\forall x \,.\, \Phi x \qquad \overline{\forall x} \,.\, \Phi x$$

Parce que, j'y ai déjà fait il me semble suffisamment allusion, le savoir, en la matière, ce savoir peut-être s'enseigne, mais ce qui se transmet, c'est la formule. C'est justement parce qu'un des termes devient le lieu où la relation s'écrit qu'elle ne peut plus être relation puisque le terme change de fonction, qu'il devient le lieu où elle s'écrit et que la relation n'est que d'être écrite justement au lieu de ce terme. Un des termes de la relation doit se vider pour lui permettre, à cette relation, de s'écrire.

C'est bien en quoi ce *mentalement* que j'ai avancé tout à l'heure, entre des guillemets que la parole ne peut pas énoncer, c'est cela qui radicalement soustrait à ce *mentalement* toute portée d'idéalisme. Cet idéalisme incontestable à le voir se développer sous la plume de Berkeley, des remarques que, j'espère, vous connaissez, qui reposent toutes sur ceci que rien de ce qui se pense n'est que pensé par quelqu'un. C'est bien là argument, ou plus exactement argumentation irréductible et qui aurait plus de mordant s'il s'agissait, s'il avouait ce dont il s'agit, de la jouissance. Vous ne jouissez que de vos fantasmes. Voilà ce qui donnerait portée à l'idéalisme que personne, par ailleurs, malgré qu'il soit incontestable, ne prend au sérieux. L'important, c'est que vos fantasmes vous jouissent et c'est là que je peux revenir à ce que je disais tout à l'heure. C'est que, comme vous voyez, même lalangue qui est bonne fille ne laisse pas sortir cette parole facilement.

Que l'idéalisme avance qu'il ne s'agit que de pensées, pour en sortir, lalangue qui est bonne fille, mais pas si bonne fille que ça, peut peut-être vous offrir quelque chose que je vais quand même pas avoir besoin d'écrire pour vous prier de faire consonner ce que autrement… enfin, s'il faut vous le faire entendre, q.u.e.u.e., *queue de pensées*. C'est ce que permet la bonne fillerie de lalangue en français. C'est dans cette langue que je m'exprime, je ne vois pas pourquoi je n'en profiterai pas. Si j'en parlais une autre, je trouverais un autre truc. Il ne s'agit là queue de pensées, non, comme le dit l'idéaliste, en tant qu'on les pense, ni même seulement qu'on les pense donc je suis, ce qui est un progrès pourtant, mais qu'elles

se pensent réellement. C'est en ça que je me classe, pour autant que ça a le moindre intérêt, parce que je vois pas pourquoi je me classerai, pourquoi je me classerai philosophiquement, moi par qui émerge un discours qui n'est pas le discours philosophique, le discours psychanalytique nommément, celui dont le schéma, je l'ai reproduit à droite, que je qualifie de discours en raison de ceci que j'ai souligné, c'est que rien ne prend de sens que des rapports d'un discours à un autre discours. Ça suppose bien entendu cet exercice à quoi je peux pas dire ni espérer que je vous aie vraiment rompus. Tout ça vous passe bien sûr comme l'eau sur les plumes d'un canard, puisque — et d'ailleurs c'est ce qui fait votre existence — vous êtes bien solidement insérés dans des discours qui vous précèdent, qui sont là depuis un temps, une paye, le discours philosophique y compris, pour autant que vous le transmet le discours universitaire, c'est-à-dire dans quel état ! Vous y êtes bien solidement installés et ça fait votre assiette.

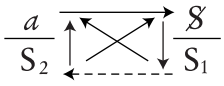


Ceux qui occupent la place de cet Autre, de cet Autre que moi je mets au jour, faut pas croire qu'ils soient tellement plus avantagés sur vous, mais quand même, on leur a mis entre les mains un mobilier qui n'est pas facile à manier. Dans ce mobilier, il y a le fauteuil dont on n'a pas encore très bien repéré la nature. Le fauteuil est pourtant essentiel parce que le propre de ce discours, c'est de permettre à ce quelque chose qui est écrit là-bas en haut à droite, sous la forme du Ⓢ, et qui est comme toute écriture, une forme bien ravissante — que le S soit ce que Hogarth donne pour la trace de la beauté, c'est pas tout à fait un hasard, ça doit avoir quelque part un sens, et puis qu'il faille le barrer, ça en a sûrement un aussi — mais quoiqu'il en soit, ce qui se produit à partir de ce sujet barré, c'est quelque chose dont il est curieux de voir que je l'écris de la même façon que ce qui tient dans le discours du Maître une autre place, la place dominante. Ce S de 1, $S_1$, c'est justement ce que j'essaie pour vous, en tant qu'ici je parle, c'est ce que j'essaie pour vous de produire ; en quoi, je l'ai déjà dit maintes fois, je suis à la place, la même, et c'est en cela qu'elle est enseignante, je suis à la place de l'analysant.

Ce qui est écrit s'est-il pensé ? Voilà la question. On peut ne plus pouvoir dire par qui ça s'est pensé. Et c'est même en tout ce qui est écrit, ce

à quoi vous avez affaire. La queue de pensées dont je parlai, c'est le sujet lui-même, le sujet en tant que hypothétique de ces pensées. Cet hypothétique, on vous en a tellement rebattu les oreilles depuis Aristote, de l'υποχειμενον, qui était pourtant bien clair. On en a fait une telle chose, n'est-ce pas, qu'une chatte n'y retrouverait plus ses petits. Je vais l'appeler : *la traîne*, la traîne, justement, de cette queue de pensées, de ce quelque chose de réel qui fait cet effet de comète que j'ai appelé la queue de pensées et qui est peut-être bien le phallus.

Si ce qui se passe là n'est pas capable d'être reconquis par ce que je viens d'appeler la traîne — ce qui n'est concevable que parce que l'effet qu'elle est, est de même saillie que son avènement, à savoir le désarroi, si vous me permettez d'appeler ainsi la disjonction du rapport sexuel — si ce qui se passe là n'est pas capable d'être reconquis *nachträglich*, si ce qui s'est pensé est ouvert, à portée des moyens d'une repensée, ce qui consiste justement à s'apercevoir, à l'écrire, que c'étaient des pensées — parce que l'écrit quoiqu'on en dise, vient après que ces pensées, ces pensées réelles, se soient produites — c'est dans cet effort de repenser, ce *nachträglich* qu'est cette répétition qui est le fondement de ce que découvre l'expérience analytique. Que ça s'écrive, c'est la preuve, mais preuve seulement de l'effet de reprise, *nachträglich*, c'est ce qui fonde la psychanalyse. Combien de fois dans les dialogues philosophiques voyez-vous l'argument, enfin, si tu ne me suis pas jusque là, il n'y a pas de philosophie. Ce que je vais vous dire, c'est exactement la même chose. De deux choses l'une, ou, ce qui est encore reçu dans le commun, dans tout ce qui s'écrit sur la psychanalyse, dans tout ce qui coule de la plume des psychanalystes, à savoir que ce qui pense n'est pas pensable, et alors il n'y a pas de psychanalyse; pour qu'il puisse y avoir psychanalyse, et pour tout dire interprétation, il faut que ce dont part la queue de pensées ait été pensé, pensé en tant que pensée réelle.

C'est bien pour ça que je vous ai fait des tartines avec ce Descartes, le *Je pense donc je suis* ne veut rien dire s'il n'est vrai. Il est vrai parce que *donc je suis*, c'est ce que je pense avant de le savoir et que *Je* le veuille ou non, c'est la même chose. La même chose, c'est ce que j'ai appelé justement *La chose freudienne*. C'est justement parce que c'est la même chose, ce *je pense*, et ce que je pense, c'est-à-dire *donc je suis*, c'est justement parce que c'est la même chose que ça n'est pas équivalent, parce

que c'est pour ça que j'ai parlé de la Chose freudienne, c'est parce que dans la Chose, il y a deux faces — et écrivez ça comme vous voudrez, face ou fasse — deux faces c'est non seulement pas équivalent, c'est-à-dire remplaçable l'un par l'autre dans le dire. C'est pas équivalent, c'est quand même pareil. C'est pour ça que je n'ai parlé de la Chose freudienne que d'une certaine façon.

Ce que j'ai écrit, ça se lit. C'est même curieux que ce soit une des choses qui forcent à le relire. C'est même pour ça que c'est fait. Et quand on le relit, on s'aperçoit que je parle pas de la Chose, parce qu'on peut pas en parler, *en* parler; je la fais parler elle-même. La Chose dont il s'agit énonce : *Moi, la vérité, je parle*. Et elle le dit pas, bien sûr, comme ça, mais ça doit se voir. C'est même pour ça que j'ai écrit, elle le dit de toutes les manières et j'oserais dire que ce n'est pas un mauvais morceau, *je ne suis appréhendable que dans mes cachotteries.* Ce qu'on en écrit, de la Chose, il faut le considérer comme ce qui s'en écrit venant d'elle, non pas de qui écrit. C'est bien ce qui fait que l'ontologie, autrement dit la considération du sujet comme être, l'ontologie est une honte si vous me le permettez.

Vous l'avez donc bien entendu, il faut savoir de quoi on parle. Ou le *donc je suis* n'est qu'une pensée, à démontrer que c'est l'impensable qui pense, ou c'est le fait de le dire qui peut agir sur la Chose, assez pour qu'elle tourne autrement. Et c'est en cela que toute pensée se pense, de ses rapports à ce qui s'en écrit. Autrement, je le répète, pas de psychanalyse. Nous sommes dans l'i.n.a.n. qui est actuellement ce qu'il y a de plus répandu, l'inan-analysable. Il ne suffit pas de dire qu'elle est impossible, parce que ça n'exclut pas qu'elle se pratique. Pour qu'elle se pratique sans être inan, c'est pas la qualification d'impossible qui importe, c'est son rapport à l'impossible qui est en cause, et le rapport à l'impossible est un rapport de pensée. Ce rapport ne saurait avoir aucun sens si l'impossibilité démontrée n'est pas strictement une impossibilité de pensée parce que c'est la seule démontrable.

Si nous fondons l'impossible dans ce rapport au Réel, il nous reste à dire ceci que je vous donne en cadeau, je le tiens d'une charmante femme, lointaine dans mon passé, restée pourtant marquée d'une charmante odeur de savon, avec l'accent vaudois qu'elle savait prendre pour, tout en s'en étant purifiée, savoir le rattraper, *rien n'est impossible à*

*l'homme* qu'elle disait, je peux pas vous imiter l'accent vaudois, moi je suis pas né là-bas, *ce qu'y peut pas faire, il le laisse.* Ceci pour vous centrer ce qu'il en est de l'impossible en tant que ce terme, enfin, est recevable pour quelqu'un de sensé.

Eh bien ! cette annulation de l'Autre ne se produit qu'à ce niveau où s'inscrit de la seule façon qu'il se peut, à savoir comme je l'inscris, Φ de x, et la barre dessus $\overline{\Phi}$x. Ce qui veut dire qu'on ne peut pas écrire que ce qui y fait obstacle, à la fonction phallique, ne soit pas vrai. Alors, qu'est-ce que ça veut dire ∃ de x ? A savoir *il existe* x, tel qu'il pourrait s'inscrire dans cette négation de la vérité de la fonction phallique ?

C'est ce qui mérite que nous l'articulions selon des temps et vous voyez bien que ce que nous allons mettre en cause est très précisément ce statut de l'existence en tant qu'il n'est pas clair. Je pense qu'il y a assez longtemps que vous avez les oreilles, la comprenoire rebattue de la distinction de l'essence et de l'existence, pour ne pas en être satisfaits. Qu'il y ait là, dans ce que le discours analytique nous permet d'apporter de sens aux discours précédents, quelque chose que je ne pourrai en fin de compte, de la collection de ces formules, épingler que du terme d'une motivation dont l'inaperçu est ce qui engendre par exemple la dialectique hégélienne qui, en raison de cet inaperçu, ne s'en passe, si je puis dire, qu'à considérer que le discours comme tel régente le monde. Oui ! Me voilà rencontrant une petite note latérale. Je ne vois pas pourquoi je ne la reprendrai pas, cette digression, d'autant plus que vous ne demandez que ça. Vous ne demandez que ça parce que si je vais tout droit, ça vous fatigue. Ce qui laisse une ombre de sens au discours de Hegel, c'est une absence, et très précisément cette absence de la plus-value telle qu'elle est tirée de la jouissance dans le réel du discours du Maître. Mais cette absence quand même note quelque chose. Elle note réellement l'Autre non pas comme aboli, mais justement, comme impossibilité de corrélat et c'est en présentifiant cette impossibilité qu'elle colore le discours de Hegel. Parce que vous ne perdrez rien à relire, je ne sais pas, simplement la préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* en corrélation avec ce que j'avance ici. Vous voyez tous les devoirs de vacances que je vous donne, *Parménide* et la *Phénoménologie*, la préface au moins, parce que la *Phénoménologie*, naturellement vous ne la lisez jamais. Mais la préface est foutrement bien. Elle vaut à elle seule le boulot de la relire et

vous verrez que ça… et vous verrez que ça confirme, que ça prend sens de ce que je vous dis. J'ose pas encore vous promettre que le *Parménide* en fera autant, prendra sens, mais je l'espère, parce que c'est le propre d'un nouveau discours que de renouveler ce qui se perd dans le tournoiement des discours anciens, justement le sens.

Si je vous ai dit qu'il y a quelque chose qui le colore, ce discours de Hegel, c'est que là, le mot *couleur* veut dire autre chose que *sens*. La promotion de ce que j'avance, justement, le décolore, achève l'effet du discours de Marx, où il y a quelque chose que je voudrais souligner et qui fait sa limite. C'est qu'il comporte une protestation dont il se trouve qu'il consolide le discours du Maître en le complétant, et pas seulement de la plus-value, en incitant — je sens que ça va provoquer des remous — en incitant la femme à exister comme égale. Égale à quoi ? Personne ne le sait, puisqu'on peut très bien dire aussi que l'homme égale zéro puisqu'il lui faut l'existence de quelque chose qui le nie pour qu'il existe comme *tous* ! En d'autres termes, la sorte de confusion qui n'est pas inhabituelle, nous vivons dans la confusion et on aurait tort de croire que nous en vivons, ça ne va pas de soi, je vois pas pourquoi le manque de confusion empêcherait de vivre. C'est même très curieux qu'on s'y précipite, c'est bien le cas de le dire, on s'y rue. Quand un discours, tel que le discours analytique, émerge, ce qu'il vous propose, c'est d'avoir les reins assez fermes pour soutenir le complot de la vérité. Chacun sait que les complots, ça tourne court. C'est plus facile de faire tant de bla-bla-bla qu'on finit par très bien repérer tous les conjurés. On confond, on se précipite dans la négation de la division sexuelle, de la différence, si vous voulez. Si j'ai dit division, c'est que c'est opérationnel. Si je dis différence, c'est parce que c'est précisément ce que prétend effacer cet usage du signe *égal*, la femme égale l'homme. Ce qu'il y a de formidable, n'est-ce pas, ce qui est formidable je vais vous le dire, c'est pas toutes ces conneries, ce qui est formidable, c'est l'obstacle qu'elles prétendent, de ce mot grotesque, *transgresser.* J'ai enseigné des choses qui ne prétendaient rien transgresser, mais cerner un certain nombre de points nœuds, points d'impossible. Moyennant quoi, il y a bien sûr des gens que ça dérangeait, parce qu'ils étaient les représentants, les assis du discours psychanalytique en exercice, n'est-ce pas, qui m'ont fait, comme ça, un de ces coups qui vous affaiblissent la voix.

Il m'est arrivé par, par un charmant gars, physiquement, comme ça, il m'a fait ça un jour, c'est un amour, il y a mis un courage ! Il l'a fait *malgré* que j'étais en même temps sous la menace d'un truc auquel je croyais pas spécialement, enfin je faisais comme si, d'un revolver. Mais les types qui m'ont coupé la voix dans un certain moment, ils l'ont pas fait *malgré* que…, ils l'ont fait *parce que* j'étais sous la menace d'un flingue, celui-là, d'un vrai, pas d'un joujou, comme l'autre. Ça consistait à me soumettre à l'examen, c'est-à-dire au *standard* précisément des gens qui…, qui voulaient rien entendre du discours analytique encore qu'ils en occupassent la position assise. Alors, que vouliez-vous que je fisse ? Du moment que je me soumettais pas à cet examen, j'étais d'avance condamné, n'est-ce pas, ce qui naturellement rendait beaucoup plus facile de me couper la voix, ha !

Parce que ça existe, une voix. Ça a duré comme ça plusieurs années. Je dois dire, j'avais si peu de voix — j'ai tout de même une voix dont sont nés les *Cahiers pour la psychanalyse*, une très, très, très bonne littérature, je vous les recommande décidément, parce que j'étais tellement tout entier occupé à ma voix que moi, ces *Cahiers pour la psychanalyse*, pour tout vous dire, je peux pas tout faire, je peux pas lire le *Parménide*, relire la *Phénoménologie* et autres trucs et puis lire aussi les *Cahiers pour la psychanalyse.* Il fallait que j'aie repris du poil de la bête ! J'en ai maintenant, je les ai lus, de bout en bout, c'est formidable ! C'est formidable mais c'est marginal parce que c'était pas fait par des psychanalystes. Pendant ce temps-là les psychanalystes bavardaient, on n'a jamais autant parlé de la transgression autour de moi que pendant le temps où j'avais là… Pfuit ! Voilà !

Ouais ! parce que figurez-vous, quand il s'agit du véritable impossible, de l'impossible qui se démontre, de l'impossible tel qu'il s'articule — et ça bien sûr on y met le temps ; entre les premiers scribouillages qui ont permis la naissance d'une logique à l'aide du questionnement de la langue, puis le fait que, on s'est aperçu que ces scribouillages rencontraient quelque chose qui existait, mais pas à la façon dont on croyait jusqu'alors, à la façon de l'être, c'est-à-dire de ce que chacun d'entre vous se croit, se croit être, sous prétexte que vous êtes des individus. On s'est aperçu qu'il y avait des choses qui existaient en ce sens qu'elles constituent la limite de ce qui peut tenir de l'avancée de l'articulation

d'un discours. C'est ça le réel. Son approche, son approche par la voie de ce que j'appelle le symbolique et qui veut dire les modes de ce qui s'énonce par ce champ, ce champ, qui existe, du langage, cet impossible en tant qu'il se démontre, ne se transgresse pas. Il y a des choses qui depuis longtemps ont fait repérage. Repérage mythique peut-être, mais repérage très bien. Pas seulement de ce qu'il en est de cet impossible mais de sa motivation. Très précisément à savoir que ne s'écrit pas le rapport sexuel.

Dans le genre on n'a jamais rien fait de mieux que, je ne dirai pas la religion parce que, comme je vous le dirai, je vous l'expliquerai en long et en large, on ne fait pas d'ethnologie quand on est psychanalyste, et noyer la religion dans un terme général, c'est la même chose que de faire de l'ethnologie. Je peux pas dire non plus qu'il y en ait qu'une, mais il y a celle dans laquelle nous baignons, la religion chrétienne. Eh bien ! croyez-moi, la religion chrétienne, elle s'en arrange foutrement bien, de vos transgressions. C'est même tout ce qu'elle souhaite. C'est ce qui la consolide. Plus il y a de transgressions, plus ça l'arrange.

Et c'est bien de ça qu'il est question, il s'agit de démontrer où est le vrai de ce qui fait tenir debout un certain nombre de discours qui vous empêtrent. Je finirai aujourd'hui — j'espère que je n'ai pas abîmé ma bague — je finirai aujourd'hui sur le même point par lequel j'ai commencé. Je suis parti de l'Autre, je n'en suis pas sorti, parce que le temps passe et puis qu'après tout il ne faut pas croire qu'au moment où la séance finit, moi, je n'en ai pas ma claque.

Je rebouclerai donc ce que j'ai dit, trait local, concernant l'Autre. Laissant ce qu'il pourra en être de ce que j'ai à vous avancer de ce qui est le point pivot, le point que je vise cette année, à savoir l'*Un.* Ce n'est pas pour rien que je ne l'ai pas abordé aujourd'hui. Parce que vous verrez, hein, il y a rien qui soit aussi glissant que cet *Un*. C'est très curieux, en fait de chose qui a des faces à ce qu'elles se fassent, non point innombrables, mais singulièrement divergentes, vous le verrez, c'est bien l'*Un.*

L'Autre, ce n'est pas pour rien qu'il faut d'abord que j'en prenne l'appui. L'Autre, entendez-le bien, c'est donc un *Entre*, l'*Entre* dont il s'agirait dans le rapport sexuel, mais déplacé et justement de s'*Autreposer.* De s'*Autreposer*, il est curieux qu'à poser cet Autre, ce que j'ai eu à avancer aujourd'hui ne concerne que la femme. Et c'est bien elle qui, de cette

figure de l'Autre, nous donne l'illustration à notre portée, d'être comme l'a écrit un poète, *entre centre et absence*. Entre le sens qu'elle prend dans ce que j'ai appelé cet *au moins un* où elle ne le trouve qu'à l'état de ce que je vous ai annoncé, annoncé pas plus, de n'être que pure existence, entre *centre et absence.*

Que devient quoi pour elle ? Justement cette seconde barre que je n'ai pu écrire qu'à la définir comme pas toute. Celle qui n'est pas contenue dans la fonction phallique sans pourtant être sa négation. Son mode de présence est entre centre et absence, entre la fonction phallique dont elle participe, singulièrement, de ce que l'*au moins un* qui est son partenaire, dans l'amour, y renonce pour elle. Ce qui lui permet, à elle, de laisser ce par quoi elle n'en participe pas, dans l'absence qui n'est pas moins jouissance, d'être *jouisabsence.* Et je pense que personne ne dira que ce que j'énonce de la fonction phallique relève d'une méconnaissance de ce qu'il en est de la jouissance féminine. C'est au contraire de ce que la *jouisseprésence*, si je puis ainsi m'exprimer, de la femme, dans cette partie qui ne la fait pas toute ouverte à la fonction phallique, c'est de ce que cette *jouisseprésence*, l'*au moins un* soit pressé de l'habiter, dans un contresens radical sur ce qui exige son existence. C'est en raison de ce contresens qui fait qu'il ne peut même plus exister, que l'exception de son existence même est exclue, qu'alors ce statut de l'Autre, fait de n'être pas universel, s'évanouit et que la méconnaissance de l'homme en est nécessitée. Ce qui est la définition de l'hystérique.

C'est là-dessus que je vous laisserai aujourd'hui. Je mets un point et je vous donne rendez-vous dans huit jours.

# Leçon VII

*15 mars 1972*

La dernière fois, je vous ai raconté quelque chose qui était centré sur l'Autre, ce qui est plus commode que ce dont je vais parler aujourd'hui, dont je vous ai déjà caractérisé ce qu'on pourrait appeler le rapport, le rapport à l'Autre, très précisément en ceci qu'il n'est pas inscriptible, ce qui ne rend pas les choses plus faciles.

Il s'agit de l'*Un*. De l'*Un* pour autant que déjà je vous ai indiqué, vous indiquant aussi comment la trace s'en est frayée dans le *Parménide* de Platon, dont le premier pas pour y comprendre quelque chose c'est de vous apercevoir que tout ce qu'il en énonce comme dialectisable, comme se développant de tout discours possible au sujet de l'*Un*, c'est d'abord et à ne le prendre qu'à ce niveau qui n'est rien en dire d'autre, comme il s'exprime, que *c'est Un*. Et peut-être y en a-t-il un certain nombre d'entre vous à avoir, sur mes adjurations, ouvert ce livre et de s'être aperçu que c'est pas la même chose que de dire que l'*Un* est. C'est *Un*, c'est la première hypothèse, et l'*Un* est, c'est la seconde. Elles sont distinctes. Naturellement, pour que ceci porte, faudrait que vous lisiez Platon avec un petit bout de quelque chose qui viendrait de vous. Faudrait pas que Platon soit pour vous comme ce qu'il est, un auteur. Vous êtes formés depuis votre enfance à faire de l'auteur-stop. Depuis le temps que c'est passé dans les mœurs, cette façon de vous adresser aux machins, là comme autorisés, vous devriez savoir que ça ne mène nulle part. Encore bien sûr que ça puisse vous mener très loin.

Ces observations étant faites, c'est de l'*Un* donc, pour des raisons dont il va falloir encore que je m'excuse, car au nom de quoi est-ce que je vous occuperais avec ça ? C'est de l'*Un* que je vais vous parler aujourd'hui. C'est même pour ça que j'ai inventé un mot qui sert de titre à ce que je vais vous en dire. Je suis pas très sûr, je suis même sûr du contraire, je n'ai pas inventé l'unaire. Le trait unaire qu'en 1962 j'ai cru pouvoir extraire de Freud qui l'appelle *einzig* en le traduisant ainsi. Ce qui a paru, à l'époque, miraculeux à quelques-uns. C'est bien curieux que l'*einziger Zug*, la deuxième forme d'identification distinguée par Freud, ne les ait jamais retenus jusque là.

Par contre, le mot dont je ferai accolade à ce que je vais vous dire aujourd'hui est tout à fait nouveau et il est fait comme d'une précaution, parce qu'à la vérité, il y a beaucoup de choses qui sont intéressées à l'*Un*. De sorte qu'il n'est pas possible… je vais essayer pourtant de frayer tout de suite quelque chose qui situe l'intérêt que mon discours, pour autant qu'il est lui-même frayage du discours analytique, l'intérêt que mon discours a à passer par l'*Un*.

Mais d'abord prenez-en le champ, en gros désigné, donc de l'unien : u, n, i, e, n. C'est un mot qui ne s'est jamais dit, qui a pourtant son intérêt d'amener une note, une note d'éveil pour vous chaque fois que l'*Un* sera intéressé et qu'à le prendre ainsi, sous une forme épithète, ça vous rappellera ce que Freud — ce que Platon d'abord — promeut, c'est que de sa nature, il a des pentes diverses. Dans l'analyse, qu'il en soit parlé, c'est ce qui ne vous échappe pas, je pense, à vous souvenir de ce qu'il préside à cette bizarre assimilation de l'Eros à ce qui tend à coaguler.

Sous prétexte que le corps c'est très évidemment une des formes de l'*Un*, que ça tient ensemble, que c'est un individu sauf accident, il est, c'est singulier, promu par Freud, et c'est bien, à vrai dire, ce qui met en question la dyade avancée par lui d'Eros et de Thanatos. Si elle n'était pas soutenue d'une autre figure qui est très précisément celle où échoue le rapport sexuel, à savoir celle de l'*Un* et du *pas-un*, c'est à savoir zéro, on voit mal la fonction que pourrait tenir ce couple stupéfiant. Il est de fait qu'il sert, il sert au profit d'un certain nombre de malentendus, d'épinglages de la pulsion de mort, ainsi dite à tort et à travers. Mais il est certain qu'en tout cas, l'*Un* ne saurait, dans ce discours sauvage qui s'institue de la tentative d'énoncer le rapport sexuel, il est strictement

impossible de considérer la copulation de deux corps comme n'en faisant qu'un.

Il est extraordinaire qu'à cet égard, *Le Banquet* de Platon — alors que les savants ricanent du *Parménide* — *Le Banquet* de Platon soit pris au sérieux comme représentant quoi que ce soit qui concerne l'amour. Certains se souviennent peut-être encore que j'en ai usé dans une année, exactement celle qui précède celle que j'ai avancée tout à l'heure, l'année 1961-1962. C'est en 1960-1961 que j'ai pris *Le Banquet* pour terrain d'exercice et je n'ai rien songé à faire d'autre qu'à en fonder le transfert. Jusqu'à nouvel ordre, le transfert, qu'il y ait quelque chose de l'ordre du deux peut-être à son horizon, ne peut pas passer pour une copulation. Je pense tout de même avoir un petit peu indiqué alors le mode de dérision sur lequel se déroule cette scène à très proprement parler désignée comme bachique. Que ce soit Aristophane qui promeut, qui invente la fameuse bipartition de l'être qui de prime abord n'eût été que bête à deux dos qui se tient serrée et dont c'est la jalousie de Zeus qui en fait deux à partir de là, c'est assez dire dans quelle bouche est mis cet énoncé pour indiquer qu'on s'amuse, qu'on s'amuse bien d'ailleurs. Le plus énorme, c'est qu'il n'apparaisse pas que celle qui couronne tout le discours, la nommée Diotime, ne joue pas un autre rôle puisque ce qu'elle enseigne, c'est que l'amour ne tient qu'à ce que l'aimé, qu'il soit homo ou hétéro, on n'y touche pas, qu'il n'y a que l'Aphrodite Uranienne qui compte. Ça n'est pas précisément dire que ce soit l'*Un* qui règne sur l'Éros.

Ce serait déjà à soi tout seul une raison d'avancer quelques propositions déjà frayées d'ailleurs sur l'*Un*, s'il n'y avait pas en outre ceci, c'est que dans l'expérience analytique, le premier pas, c'est d'y introduire l'*Un* comme analyste qu'on est, on lui fait faire le pas d'entrée, moyennant quoi l'analysant dont il s'agit, cet *Un*, le premier mode de sa manifestation, est évidemment de vous reprocher de n'être qu'*Un* entre autres. Moyennant quoi ce qu'il manifeste — mais bien sûr sans s'en apercevoir — c'est très précisément que ces autres, il n'a rien à faire avec eux, et que c'est pour ça qu'avec vous l'analyste il voudrait être le seul pour que ça fasse deux, et qu'il ne sait pas que ce dont il s'agit, c'est justement qu'il s'aperçoive que deux, c'est, c'est cet *Un* qu'il se croit, et où il s'agit qu'il se divise.

Alors donc, il y a de l'*Un*. Faudrait écrire ça, aujourd'hui, je ne suis pas très porté à écrire, mais enfin pourquoi pas, *Yad'lun.* Pourquoi pas l'écrire comme ça ? L'écrire comme ça, vous allez le voir, ça a un certain intérêt qui n'est pas sans justifier le choix de cet Unien de tout à l'heure. C'est qu'*Yad'lun* écrit comme ça, ça met en valeur une chose propice de la langue française, et dont je ne sais pas si on peut tirer le même avantage du *there is* ou du *es gibt*. Les gens qui en ont le maniement pourront peut-être me l'indiquer. *Es gibt* commande l'accusatif, n'est-ce pas ? On dit : *es gibt einen*… quelque chose, quand c'est au masculin, *there is*, on peut dire *there is one, there is a*… quelque chose. Je sais bien qu'il y a le *there* qui est une amorce de ce côté là, mais c'est pas simple. En Français on peut dire : *Y'en a*. Chose très étrange, je n'ai pas réussi — ça ne veut pas dire que ça ne soit pas trouvable, mais enfin comme ça, à la façon assez hâtive dont je procède malgré tout, la fonction de la hâte en logique, j'en sais un petit quelque chose, faut bien que je me presse, le temps me presse — je n'ai pas réussi à voir, à trouver quelque chose, ni à simplement [situer]— je vais vous dire ce que j'ai consulté : le *Littré,* le *Robert* pendant que j'y étais, le *Damourette et Pichon* et quelques autres quand même, l'émergence historique, tout ce qu'un dictionnaire comme le *Bloch et von Wartburg* est fait pour vous donner — l'émergence d'une formule aussi capitale que *il y a*, qui veut dire ça *y en a*. C'est sur le fond de l'indéterminé que surgit ce que désigne et pointe à proprement parler l'*il y a*, dont curieusement, *y a* — je vais dire *n'y a pas* — n'y a pas d'équivalent, c'est vrai, d'équivalent courant dans ce que nous appellerons les langues antiques.

Au nom de quoi, justement, se désigne que le discours, eh bien, comme dit et comme le démontre le *Parménide*, le discours, ça change. C'est bien en ça que le discours analytique peut représenter l'émergence et qu'il s'agirait peut-être que vous en fassiez quelque chose, si tant est que dès ma disparition — aux yeux de beaucoup d'esprits, bien sûr toujours présente comme possible sinon imminente — dès ma disparition on s'attend, dans le même champ, à la véritable pluie d'ordures qui déjà s'annonce parce que, on croit que ça ne peut plus tarder. Dans la trace de mon discours, il vaudrait peut-être mieux que se confortent ceux qui pourraient donner à ce frayage une suite dont heureusement aussi, j'ai dans un endroit, un endroit bien précis, [repéré] quelques prémisses,

mais rares. Parce que, on passe son temps à me casser les pieds et les oreilles avec le fait de savoir le rapport du discours analytique avec la révolution. C'est peut-être justement lui qui porte le germe d'aucune révolution possible, parce qu'il ne faut pas confondre la révolution avec le vague à l'âme qui peut vous prendre comme ça à tout bout de champ sous cette étiquette. C'est pas tout à fait la même chose.

*Y en a*, donc, c'est sur fond, sur fond de quelque chose qui n'a pas de forme. Quand on dit *y en a*, ça veut dire, d'habitude *y en a du*, ou *y en a des*. On peut même ajouter de temps en temps à ce *des, des qui*, des qui pensent, des qui s'expriment, des qui racontent des machins comme ça, ça reste un fond d'indétermination. La question commence sur ce que ça veut dire de l'*Un*. Car dès que l'*Un* est énoncé, le *de* n'est plus là que comme un mince pédicule sur ce qu'il en est de ce fond. D'où est-ce que cet *Un* surgit ? C'est très précisément ce que dans la première hypothèse, Platon essaie d'avancer à dire comme il peut, faute qu'il ait à sa disposition d'autres mots : εἰς ἂν ἐστιν, s'il est *Un* ? Car ἐστιν a manifestement là la fonction de suppléance de ce qui ne s'accentue pas comme en français de l'*il y a*. Et ce qu'il faudrait sûrement traduire — je comprends le scrupule qui y arrête les traducteurs — faudrait sûrement le traduire : *s'il y a Un*, ou *l'Un,* c'est à vous de choisir. Mais ce qui est certain, c'est que Platon choisit et que son Un n'a rien à faire avec ce qui englobe. Il y a même quelque chose de remarquable, c'est que ce qu'il en démontre immédiatement, c'est qu'il ne saurait avoir aucun rapport avec quoi que ce soit dont il a fait sous mille formes la recension métaphysique et qui s'appelle la *dyade* en tant que dans l'expérience, dans l'expérience de pensée, elle est partout, le plus grand, le plus petit, le plus jeune, le plus vieux, etc., l'incluant, l'inclus et tout ce que vous voudrez de cette espèce. Ce qu'il commence par démontrer est très précisément ceci, qu'à prendre l'*Un* par le moyen d'une interrogation discursive — et *qui* est là interrogé ? Ce n'est évidemment pas le pauvre petit, le cher mignon, le dénommé Aristote si mon souvenir est bon, dont il semble difficile de croire que ça puisse être à ce moment-là celui qui nous a laissé sa mémoire.

Il est bien clair que, comme dans tout dialogue, dans tout dialogue platonicien, il y a pas trace d'interlocuteur. Ça semble ne s'appeler dialogue que pour illustrer ce que j'ai depuis longtemps énoncé, que le dia-

logue justement, il n'y en a pas. Ça ne veut pas dire qu'il n'y ait pas, présente au fond du dialogue platonicien, une bien autre présence, présence humaine disons-le, que dans bien d'autres choses qui se sont écrites depuis. Il ne nous en faudrait pour témoignage que ceci, que dans les premières approches, la façon dont se prépare ce qui constitue l'os du dialogue, ce que j'appellerai l'entretien préliminaire. Celui qui nous explique, comme dans tous les dialogues, comment c'est arrivé que cette chose folle qui ne ressemble en rien à quoi que ce soit qu'on puisse appeler dialogue — c'est là que, vraiment, on peut le sentir, si déjà on ne savait pas par le commun de la vie qu'on n'a jamais vu un dialogue aboutir à quoi que ce soit — il s'agit dans ce qu'on appelle dialogue, dans cette littérature qui a sa date, justement de serrer quel est le réel qui peut faire croire, qui donne l'illusion qu'on peut parvenir à quelque chose en dialoguant avec quelqu'un. Alors ça vaut qu'on prépare le truc, qu'on dise de quel zinzin il s'agissait. Le vieux *Parménide* et sa clique, qui est là, il fallait rien moins que ça pour que puisse s'énoncer quelque chose qui fait parler qui ? Eh bien, justement, l'*Un*. Et à partir du moment où vous le faites parler, l'*Un*, ça vaut la peine de regarder à quoi ça sert, celui qui tient l'autre crachoir, qui ne peut que dire des trucs comme ça : ταὐτό ἀνάγκη οὐ γὰρ οὖν τι δέ ἀληθῆ, ho, là, là, Encore trois fois plus vrai que vous ne le disiez, n'est-ce pas ? C'est ça le dialogue, naturellement, quand c'est l'*Un* qui parle.

Ce qui est curieux, c'est la façon dont Parménide l'introduit. L'*Un*, il lui passe la main dans le dos, il lui explique, le cher mignon : *Allez-y, parlez, cher petit Un, tout cela n'est que bavardage.* Parce que ne me traduisez pas ἀδολεσχία par l'idée qu'il s'agit d'adolescents, je dis ça pour ceux qui ne sont pas avertis, surtout que, comme en face de la page, on vous dit qu'il s'agit de se conduire comme des innocents, comme des jeunots, vous pourriez confondre. Ils ne sont pas nommés comme ça, les jeunots, dans le texte grec ; ἀδολεσχία, ça veut dire bavardage. Mais on peut considérer que c'est là quelque chose de l'amorce de la préfiguration, la préfiguration de ce que nous appelons dans notre rude langage, tressé par ce qu'on a pu dans la phénoménologie qu'on pouvait à ce moment-là avoir à la portée de sa main, ce qu'on a traduit par associations libres. Naturellement l'association n'est pas libre, si elle était libre, elle n'aurait aucun intérêt, n'est-ce pas, mais c'est la même chose que le

bavardage. C'est fait pour apprivoiser le moineau. L'association, il est bien entendu qu'elle est liée. Je ne vois pas quel serait son intérêt si elle était libre. Le bavardage en question, il est certain que, il ne fait aucun doute, comme ce n'est pas quelqu'un qui parle mais que c'est l'*Un*, on peut voir là à quel point c'est lié. Parce que c'est très démonstratif.

A mettre les choses dans ce relief, ça permet de situer pas mal de choses, et en particulier le pas qui se franchit de Parménide à Platon. Parce que, il y avait déjà un pas franchi par Parménide dans ce milieu où il s'agissait en somme de savoir ce qu'il en est du Réel. Nous en sommes tous là. Après qu'on ait dit que c'était l'air, l'eau, la terre, le feu, et qu'après ça on n'avait plus qu'à recommencer, il y a quelqu'un qui s'est avisé que, que le seul facteur commun de toute cette substance dont il s'agissait, c'était d'être dicible. C'est ça le pas de Parménide.

Le pas de Platon, c'est différent, c'est de montrer que dès que on essaie de le dire d'une façon articulée, ce qui se dessine de la structure, comme on dirait dans notre… ce que j'ai appelé tout à l'heure notre rude langage — le mot structure ne vaut pas mieux que le mot d'associations libres — mais ce qui se dessine fait difficulté, et que le Réel, c'est dans cette voie qu'il faut le chercher. Εἶδος, qu'on traduit improprement *la forme*, est quelque chose qui déjà nous promet le serrage, le cernage de ce qui fait béance dans le dire. En d'autres termes, Platon était, était pour tout dire lacanien. Naturellement il pouvait pas le savoir. En plus, il était un peu débile. Ce qui ne facilite pas les choses, mais ce qui sûrement l'a aidé. J'appelle débilité mentale le fait d'être un être parlant qui ne soit pas solidement installé dans un discours. C'est ce qui fait le prix du débile. Il n'y a aucune autre définition qu'on puisse lui donner sinon d'être ce qu'on appelle un peu à côté de la plaque, c'est-à-dire qu'entre deux discours, il flotte.

Pour être solidement installé comme sujet, il faut s'en tenir à *Un*, ou bien alors savoir ce qu'on fait. Mais c'est pas parce qu'on est en marge qu'on sait ce qu'on dit. De sorte que pour ce qui est de son cas, ça lui a permis solidement — après tout il avait des cadres, il faut pas croire que, en son temps, les choses ne fussent pas prises dans un très solide discours et il en montre le bout de l'oreille quelque part, dans les entretiens préliminaires de ce *Parménide*. C'est tout de même lui qui l'a écrit, on ne sait pas si il se marre, ou non. Mais enfin il n'a pas attendu Hegel pour nous

faire la dialectique du Maître et de l'Esclave. Et je dois dire que ce qu'il en énonce est d'une autre assiette que ce qu'avance toute la *Phénoménologie de l'Esprit.* Non pas qu'il conclut, mais qu'il donne les éléments matériels. Il avance. Il avance, il le peut parce que de son temps c'est pas du chiqué. On se demande si c'était mieux plutôt que pire, de penser que les maîtres et les esclaves, c'était là affirmé, ça permettait de s'imaginer que ça pouvait changer à tout instant. Et en effet ça changeait à tout instant. Quand les maîtres étaient faits prisonniers ils devenaient esclaves, et quand les esclaves étaient affranchis, ben, ils devenaient maîtres.

Grâce à quoi Platon s'imagine — et il le dit dans les préliminaires de ce dialogue — que l'essence du maître, l'εἶδος et celle de l'esclave, on peut considérer qu'elles n'ont rien à faire avec ce qu'il en est réellement. Le Maître et l'esclave sont entre eux dans des rapports qui n'ont rien à faire avec le rapport de l'essence-maître et de l'essence-esclave. C'est bien en ça qu'il est un peu débile. C'est que — nous avons vu faire le grand mélange, n'est-ce pas, qui s'opère toujours, par une certaine voie dont il est curieux qu'on ne voit pas à quel point elle promet la suite — c'est qu'on est tous frères, hein ! Il y a une région comme ça de l'histoire, du mythe historique, je veux dire du mythe en tant que… il *est* histoire, ça ne s'est vu qu'une fois, chez les Juifs où on sait, la fraternité, à quoi ça sert, ça a donné le grand modèle. Elle est faite pour qu'on vende son frère, ce qui n'a pas manqué de se produire dans la suite de toutes les subversions qui sont dites tourner autour du discours du Maître.

Il est tout à fait clair que l'effort dont Hegel s'exténue au niveau de la *Phénoménologie*, la crainte de la mort, la lutte à mort de pure prestance et je t'en raconte, et je t'en remets, moyennant quoi, c'est l'essentiel à obtenir, il y a un esclave. Mais je le demande à tous ceux qui ont des… des frémissements de changer les rôles, je le demande, qu'est-ce qui peut faire, puisque l'esclave survit, qui ne vienne pas tout de suite après la lutte à mort de pure prestance… lui, et la crainte de la mort qui change de camp, tout ça ne subsiste, n'a chance de subsister qu'à condition qu'on voie très précisément ce que Platon écarte, ce que Platon écarte — mais qui saura jamais au nom de quoi, parce qu'on ne peut pas, mon Dieu, sonder son cœur, c'est peut-être débilité mentale simplement — il est clair au contraire, que c'est là la plus belle occasion de marquer ce qu'il en est de ce qu'il appelle le μετέχειν, la participation. Jamais l'es-

clave n'est esclave que de l'essence du Maître. De même que le Maître… j'appelle ça l'essence, appelez-le comme vous voudrez, j'aime beaucoup mieux l'écrire $S_1$, le signifiant-maître, et quant au Maître, s'il n'y avait pas $S_2$, le savoir de l'esclave, qu'est-ce qu'il en ferait ?

Je m'attarde, je m'attarde pour vous dire l'importance, cette chose invraisemblable qu'il y en ait, de l'*Un*. C'est là le point à mettre en relief. Car, dès qu'on interroge cet *Un*, ce qu'il devient, enfin, comme une chose qui se défait, c'est qu'il est impossible de le mettre en rapport avec quoi que ce soit hors la série des nombres entiers, qui n'est rien d'autre que cet *Un*. Bien sûr ceci ne survient, n'arrive, ne surgit, qu'à la fin d'une longue élaboration de discours. Dans la logique de Frege, celle qui s'inscrit dans les *Grundlagen der Arithmetik,* vous verrez à la fois l'insuffisance de toute déduction logique du 1, puisqu'il faut qu'elle passe par le 0 dont on ne peut tout de même pas dire que ce soit l'*Un* et pourtant tout se déroule que c'est de ce 1 qui manque au niveau du 0 que procède toute la suite arithmétique. Alors que déjà, parce que déjà, de 0 à 1, ça fait deux, dès lors ça en fera trois parce qu'il y aura 0, 1, et 2 avant et ainsi de suite. Et ceci très précisément jusqu'au premier des aleph qui, curieusement et pas pour rien, ne peut se désigner que d'aleph zéro.

Bien sûr, ceci peut vous paraître à une distance savante. C'est bien pour ça qu'il faut l'incarner et que j'ai mis d'abord *Yad'lun* ! Et que vous ne sauriez trop vous exclamer de cette annonce, qu'autant de points d'exclamation à la suite que précisément l'aleph zéro sera juste suffisant pour sonder ce qu'il peut en être, si vous l'approchez suffisamment, de l'étonnement que mérite qu'il y ait de l'*Un*. Oui ! Ça mérite bien d'être salué de cet ouille ! hein, puisque nous parlons en langue d'oïl *ouille* je veux dire *hoc est ille.*

Ici, eh bien, celui-là dont il s'agit, l'*Un*, le responsable — car c'est à l'attraper par les oreilles, n'est-ce pas, que *y en a* montre bien le fond dont il existe ; le fond dont il existe tient en ceci qui ne va pas de soi, c'est que, pour prendre d'abord le premier meuble que j'avais à la portée de ma main, l'*Un* débile mental, vous pouvez y ajouter une grippe, un tiroir, un pied de nez, une fumée, *un bonjour de ta Catherine !*, une civilisation et, voire une jarretière dépareillée, ça fait huit. Si épars que ça vous paraisse. Il y en a, comme ça à la pelle, mais ils viennent tous à l'appel, petits ! petits ! et l'important — parce qu'il faut évidemment vous

rendre sensible une chose, les choses autrement que par un 0, 1, et par l'aleph, n'est-ce pas ? — l'important, c'est que ça suppose toujours le même *Un*, l'*Un* qui ne se déduit pas, contrairement à la poudre aux yeux que peut nous jeter John Stuart Mill, simplement de prendre des choses distinctes à les tenir pour identiques. Parce que ça, c'est simplement quelque chose qu'illustre, dont donne le modèle, le boulier ; mais le boulier a été fait exprès pour que ça se compte et qu'à l'occasion se comptent les huit épars que je vous ai fait surgir tout à l'heure. Seulement ce que le boulier ne vous donnera pas, c'est ceci qui se déduit directement et sans aucun boulier du *Un*, c'est à savoir qu'entre ces huit meubles dont je vous ai parlé tout à l'heure, il y a, parce qu'ils sont huit, vingt huit combinaisons deux par deux, pas une de plus et que ça, c'est comme ça du fait de l'*Un*. Naturellement, j'espère que ça vous frappe et comme j'en ai pris huit, rien ne vous empêche, ça vous sidère, vous saviez pas d'avance que ça ferait vingt huit combinaisons encore que ce soit facile, c'est je ne sais pas quoi : n $(\frac{n-1}{2})$, 7 fois 8 : 42, voyez-vous, ça fait pas 28, ça fait 21. [?]

Bon ! et alors, ça change rien, le chiffre, on peut le connaître, voilà, c'est ce dont il s'agit. Si j'en avais mis moins, c'est quelque chose qui vous aurait porté à travailler, à me dire que peut-être, que même il faudrait aussi que je compte les rapports de chacun à l'ensemble.

Pourquoi je le fais pas ? C'est ce que je serai forcé d'attendre la prochaine fois pour vous expliquer. Parce que les rapports de chacun à l'ensemble ça n'élimine pas justement que… y a UN ensemble et que de ce fait, ça veut dire que vous en remettez un. Ce qui aboutirait à, en effet, augmenter considérablement le nombre des combinaisons deux par deux. Au niveau du triangle, si je vous avais mis seulement trois 1, ça aurait fait trois combinaisons seulement. Vous en avez tout de suite six si vous prenez l'ensemble pour 1. Mais justement ce dont il s'agit, c'est de s'apercevoir là d'une autre dimensions de l'*Un* que j'essaierai de vous illustrer la prochaine fois par le triangle arithmétique. En d'autres termes l'*Un*, donc, n'a pas toujours le même sens. Il a le sens, par exemple, de ce 1 de l'ensemble vide qui, chose curieuse, à notre numération d'éléments ajouterait deux, je démontrerai pourquoi et à partir d'où. Néanmoins nous approchons déjà de quelque chose qui, à ne pas partir du tout de l'*Un* comme Tout, nous montre que l'*Un* dans son surgisse-

ment n'est pas univoque. En d'autres termes, nous renouvelons la dialectique platonicienne.

C'est bien ainsi que je prétends vous mener quelque part à poursuivre, par cette bifidité de l'*Un* — encore faut-il voir si elle tient —, cet *Un* que Platon si bien distingue de l'Être. C'est assurément que l'Être, lui, est *Un*, toujours, en tous les cas, mais que l'*Un* ne sache être comme être, voilà qui est dans le *Parménide* parfaitement démontré. C'est bien historiquement d'où est sortie la fonction de l'existence. Ce n'est pas parce que le *Un* n'est pas qu'il ne pose pas la question et il la pose d'autant plus qu'où que ce soit à jamais qu'il doive s'agir d'existence, ce sera toujours autour du *Un* que la question tournera.

La chose dans Aristote ne s'approche que timidement au niveau des propositions particulières. Aristote s'imagine qu'il suffit de dire que *quelques, quelques* seulement, pas tous, sont comme-ci ou comme-ça, pour que ça les distingue; que c'est en les distinguant de ce qui, lui, est comme ça, si celles-ci ne le sont pas par exemple, ça suffit à assurer leur existence. C'est bien en quoi l'existence déjà, dès sa première émergence, s'amorce tout de suite, s'énonce de son inexistence corrélative. Il n'y a pas d'existence sinon sur fond d'inexistence et inversement, *ex-sistere*, ne tenir son soutien que d'un dehors qui n'est pas. Et c'est bien là ce dont il s'agit dans l'*Un*. Car, à la vérité, d'où surgit-il ? En un point où Platon arrive à le serrer. Il ne faut pas croire, que ce soit, comme il semble seulement à propos du temps, il l'appelle τὸ ἐξαίφνης. Traduisez ça comme vous voudrez c'est, c'est *l'instant*, le *soudain*, c'est le seul point où il peut le faire subsister et c'est bien en effet toujours où toute élucidation du nombre — et Dieu sait qu'elle a été poussée assez loin pour nous donner l'idée qu'il y a d'autres aleph que celui des nombres — et celui-là, cet instant, ce point, car c'est ça qui en serait la véritable traduction, c'est bien ce qui ne se trouve décisif qu'au niveau d'un aleph supérieur, au niveau du continu.

L'*Un* donc ici précisément semble se perdre et porter à son comble ce qu'il en est de l'existence jusqu'à confiner à l'existence comme telle en tant que surgissant du plus difficile à atteindre, du plus fuyant dans l'énonçable, et c'est ce qui m'a fait trouver, à me reporter à cet τὸ ἐξαίφνης, cet τὸ ἐξαίφνης dans Aristote lui-même, à m'apercevoir qu'en fin de compte, il y a eu émergence de ce terme d'*exister.*

Quelque part dans la *Physique* où vous pourrez le trouver, où vous pourrez le trouver surtout si je vous le donne, c'est quelque part au Livre IV de la *Physique* d'Aristote[1] — je ne le vois pas ici dans mes papiers, mais à la vérité il doit y être — Aristote le définit comme justement ce quelque chose qui ἀναίσθήτως χρόνω, dans un temps qui *ne peut pas* être senti διὰ μικροτης, en raison de son extrême petitesse, εν τὸ έξτάν.

Je ne sais pas si ailleurs qu'en cet endroit, en cet endroit du Livre IV de la *Physique*, le terme ἐξτάν est proféré dans la littérature antique, mais il est clair qu'il vient de… — c'est un participe, un participe passé, le participe passé de l'aoriste second d'ἵστημι, de cet aoriste qui se dit ἔστην, c'est στάν, mais je ne sache pas qu'il existe de verbe ἐξίστημι; c'est à contrôler. Quoiqu'il en soit, le *sistere* est déjà là; l'être stable, comme être stable à partir d'un domaine τὸ έξτάν, *ce qui n'existe qu'à n'être pas,* c'est bien de cela qu'il s'agit, c'est cela que j'ai voulu ouvrir aujourd'hui sous le chapitre général de l'Unien et, je vous en demande pardon, si j'ai choisi l'Unien, pardonnez-moi, c'est que c'est l'anagramme d'*ennui.*

1 - Aristote, la *Physique*, IV, 222b 15.

# Leçon VIII

*19 avril 1972*

[Lacan, avant de commencer, écrit au tableau]

$$\exists x \,.\, \overline{\Phi x} \qquad \overline{\exists x} \,.\, \overline{\Phi x}$$

$$\forall x \,.\, \Phi x \qquad \overline{\forall x} \,.\, \Phi x$$

1 { } { } { } { } …
1 2 3 4 5
1 3 6 10
1 4 10
1 5
1

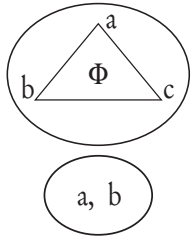


Je commence dès maintenant parce qu'on m'a demandé, on m'a demandé en raison de …, de choses prévalentes dans cet endroit, on m'a demandé de finir plus tôt, beaucoup plus tôt que d'habitude. Voilà !

Alors, pour aborder ce que…, ce qui vient, comme ça, dans une trame dont j'espère que le souvenir ne vous est pas trop lointain, je le reprends, je le reprends du *Yad'lun*, n'est-ce pas, que j'ai déjà proféré, pour ceux qui sont là, qui se parachutent d'une contrée lointaine, je répète ce que ça veut dire, parce que c'est, ça n'est pas d'une sonorité très habituelle. *Yad'lun*, ça a l'air de venir de je ne sais où, de l'*Un*, de l'*Un*, hein ? On

ne s'exprime pas comme ça habituellement. Enfin, c'est pourtant de ça que je parle. De l'*Un*, l'apostrophe, U. N, *y en a*.

C'est une façon de s'exprimer qui va se trouver, je l'espère, du moins pour vous, en accord avec quelque chose, qui j'espère n'est pas nouvelle pour tout le monde ici. Et, Dieu merci, je sais que j'ai des oreilles, certaines, averties des champs qu'il se trouve que je dois toucher pour faire face à ce dont il s'agit dans le discours psychanalytique. Ça va se montrer d'accord, je vous expliquerai en quoi, cette façon de s'exprimer, avec ce qui historiquement s'est produit dans la théorie, la théorie des ensembles… Vous avez entendu parler de ça ! Vous avez entendu parler de ça parce que c'est comme ça qu'on enseigne maintenant les mathématiques à partir de la classe de onzième. Il n'est pas sûr que ça en améliore beaucoup la compréhension.

***La salle –*** On entend rien.
***La salle –*** On n'entend rien !
***J. Lacan –*** Quoi… Qu'est-ce qu'il y a ?
***La salle –*** On n'entend pas du tout au fond !
***J. Lacan –*** Qui… Qu'est-ce qu'il y a ?
***G.Gonzalez –*** Ils n'entendent pas, mettez-vous plus près du micro.
***Lacan –*** Je suis désolé… est-ce qu'on m'entend mieux comme ça ?
***La salle –*** Non !…
***J. Lacan –*** Alors le haut-parleur ne marche pas ? … comment ? Bon ! Alors prenons le temps … comme ça ? … comme ça, on entend mieux ? … comme ça, ça va ?
[manipulation du micro par J. Lacan]
***La salle –*** Non ! …
[S. Faladé souffle dans le micro]
– Il marche très bien…

Mais enfin, par rapport à ce qu'il en est de, d'une théorie, dont un des ressorts, c'est l'écriture — non pas bien sûr que la théorie des ensembles implique une écriture univoque, mais que, comme bien des choses en mathématiques, elle ne s'énonce pas sans écriture — la différence donc avec cette formule, ce *Yad'lun* que j'essaie de faire passer, c'est justement toute la différence qu'il y a de … de l'écrit à la parole. C'est une faille qui

n'est pas toujours…, toujours facile à combler. C'est bien pourtant à quoi je m'essaie en l'occasion, et vous devez tout de suite pouvoir comprendre pourquoi, s'il est vrai que, comme je les ai réécrites au tableau, les deux supérieures de ces quatre formules où j'essaie de fixer ce qui supplée à ce que j'ai appelé l'impossibilité d'écrire, justement, ce qu'il en est du rapport sexuel, c'est bien dans la mesure où, au niveau supérieur, deux termes s'affrontent dont l'un est *il existe* et l'autre *il n'existe pas*, que j'apporte, je tente d'apporter la contribution qui peut afférer utilement à partir de la théorie des ensembles.

Il est, il est remarquable déjà, n'est-ce pas, il est frappant que, que *il y ait de l'Un* n'ait jamais fait aucun sujet d'étonnement si je puis dire. C'est tout de même peut-être aller un peu vite que de le formuler ainsi car, enfin, on peut mettre à l'actif de ce que j'appelle, comme étonnement, ce en quoi je vous interpelle de vous étonner, on peut y mettre à l'actif justement ce dont j'ai parlé, dont je vous ai vraiment invité de la façon la plus vive à prendre connaissance, c'est ce fameux *Parménide*, n'est-ce pas, du cher Platon, qui est toujours si mal lu ; en tout cas que moi je m'exerce à lire d'une façon qui n'est pas tout à fait celle reçue. Pour le *Parménide*, c'est tout à fait frappant de voir à quel point à un certain niveau, qui est celui proprement du discours universitaire, il met dans l'embarras. La façon qu'ont tous ceux qui profèrent des choses sages au titre de l'Université est toujours prodigieusement embarrassée. Comme s'il s'agissait là d'une gageure, n'est-ce pas, d'une sorte de …, d'exercice en quelque sorte purement gratuit, de ballet. Et le déroulement des huit hypothèses concernant les rapports de l'*Un* et de l'Être reste en quelque sorte problématique, un objet de scandale. Certains bien sûr se distinguent en en montrant la cohérence, mais cette cohérence apparaît dans l'ensemble gratuite et la confrontation des interlocuteurs, elle-même, paraît confirmer le caractère anhistorique, si on peut dire, de l'ensemble.

Je dirais — si tant est que je puisse avancer quelque chose sur ce point — je dirais que ce qui me frappe, c'est vraiment tout à fait le contraire, et que si quelque chose me donnait l'idée qu'il y a dans le dialogue platonicien je ne sais quelle première assise d'un discours proprement analytique, je dirais que c'est bien celui-là, le *Parménide*, qui me le confirmerait. Il est tout à fait clair en effet que si vous vous rappelez ce que j'ai

donné, ce que j'ai inscrit comme structure — pardon de me taire pendant que j'écris, parce que ça ferait des complications —

$$\frac{a}{S_2} \quad \rightarrow \quad \frac{S}{S_1}$$
$$\frac{}{} \quad \leftarrow \quad \frac{}{}$$

ce que j'ai donné comme structure est bien que quelque chose dont ce n'est pas par hasard que ça s'inscrit comme le signifiant indexé 1 qui se trouve au niveau de la production dans le discours analytique. Et c'est déjà quelque chose qui, encore que, j'en conviens, ça ne puisse pas vous apparaître tout de suite, je ne vous demande pas de le prendre comme une évidence, c'est une indication de l'opportunité de centrer très précisément sur, non pas le chiffre, mais le signifiant *Un*, notre interrogation dans sa suite.

Ça ne va pas de soi, qu'il y ait d'*lun*. Ça a l'air d'aller de soi comme ça, parce que, par exemple, il y a des êtres vivants et que vous avez bien toute l'apparence, tout un chacun, enfin, qui êtes là si bien rangés, n'est-ce pas, d'être, d'être tout à fait indépendants les uns des autres et de constituer chacun ce qu'on appelle de nos jours une *réalité organique,* de tenir comme *individu.* C'est bien de là bien sûr que toute une première philosophie a pris un appui certain. Ce qu'il y a par exemple de frappant, c'est qu'au niveau de la logique aristotélicienne, le fait de mettre sur la même colonne, c'est-à-dire dans l'occasion je vous le rappelle, de mettre au principe de la même spécification de l'x, à savoir je l'ai dit, je l'ai déjà énoncé, de l'homme, de l'être qui se qualifie chez le parlant comme masculin, si nous prenons le *il existe*, *il existe au moins un* pour qui $\Phi x$ n'est pas recevable comme assertion, $\exists x . \overline{\Phi x}$ , eh bien, de ce point de vue, du point de vue de l'individu, nous nous trouvons placés devant une position qui est nettement contradictoire, à savoir que la logique aristotélicienne, laquelle est fondée, n'est-ce pas, sur cette intuition de l'individu qu'il pose comme réel, Aristote nous dit que, après tout, il n'y a pas de …, ce n'est pas l'idée du cheval qui est réelle, c'est le cheval bel et bien vivant, sur lequel nous sommes forcés de nous demander précisément comment, comment vient l'idée, d'où nous la retirons. Il renverse, il renverse non sans arguments péremptoires ce dont parlait Platon qui est à savoir que c'est de participer à l'idée du cheval que le cheval se soutient, que ce qu'il y a de plus réel, c'est l'idée du cheval.

Si nous nous plaçons sous l'angle, sous le biais aristotélicien, il est clair qu'il y a contradiction entre l'énoncé que *pour tout* x, x remplit dans Φx la fonction d'argument et le fait qu'il y a *quelque* x qui ne peut remplir la place d'argument que dans l'énonciation, exactement négation de la première. Si on nous dit que *tout* cheval — ce que vous voudrez enfin, n'est-ce pas ? — est fougueux et si on y ajoute qu'il y a *quelque* cheval, *au moins un* qui ne l'est pas, dans la logique aristotélicienne ceci est une contradiction. Ce que j'avance est fait pour vous faire saisir que justement si je peux, si j'ose avancer deux termes, ceux qui sont de droite dans mon groupe à quatre termes — ce n'est pas par hasard qu'ils sont quatre — si je peux avancer quelque chose qui manifestement fait défaut à ladite logique, c'est bien certainement dans la mesure où le terme d'existence a changé de sens dans l'intervalle et où il ne s'agit pas de la même existence quand il s'agit de l'existence d'un terme qui est capable de prendre dans une fonction mathématiquement articulée la place de l'argument.

Rien encore ici ne fait le joint de ce *Yad'lun* comme tel avec cet *au moins un* qui est très précisément ce qui est formulé par la notion E inversé x, *il existe* un x, *au moins un* qui donne, à ce qui se pose comme fonction, une valeur qualifiable du vrai. Cette distance qui se pose de l'existence, si l'on peut dire — je ne l'appellerai pas autrement aujourd'hui faute d'un meilleur mot — l'existence naturelle, qui n'est pas limitée aux organismes vivants, ces Uns par exemple, nous pouvons les voir dans les corps célestes dont ce n'est pas pour rien qu'ils sont les …, parmi les premiers à avoir retenu une attention proprement scientifique, c'est très précisément dans cette affinité qu'ils ont avec l'*Un*. Ils apparaissent comme s'inscrivant au ciel comme des éléments d'autant plus aisément marquables de l'*Un* qu'ils sont punctiformes et il est certain qu'ils ont beaucoup fait pour mettre l'accent, comme forme de passage, pour mettre l'accent sur le point.

Si entre l'individu et ce qu'il en est de ce que j'appellerai l'*Un réel*, dans l'intervalle, les éléments qui se signifient comme punctiformes ont joué un rôle éminent pour ce qui est de leur transition, est-ce que il ne vous est pas sensible — et certainement est-ce que ça n'a pas retenu votre oreille au passage — que je parle de l'*Un* comme d'un Réel, d'un Réel qui aussi bien peut n'avoir rien à faire avec aucune réalité ? J'appelle réalité ce qui est la réalité, à savoir par exemple votre existence propre, votre

mode de soutien qui est assurément matériel, et d'abord parce qu'il est corporel. Mais il s'agit de savoir de quoi l'on parle quand on dit : *Yad'lun,* d'une certaine façon dans la voie dans laquelle s'engage la science. Je veux dire à partir de ce tournant où décidément c'est au nombre comme tel qu'elle s'est fiée pour ce qui est son grand tournant, le tournant galiléen, pour le nommer. Il est clair que, de cette perspective scientifique, le *Un* que nous pouvons qualifier d'individuel, *Un* et puis quelque chose qui s'énonce dans le registre de la logique du nombre, il n'y a pas tellement lieu de s'interroger sur l'existence, sur le soutien logique qu'on peut donner à une licorne tant qu'aucun animal n'est pas conçu d'une façon plus appropriée que la licorne elle-même. C'est bien dans cette perspective qu'on peut dire que ce que nous appelons la réalité, la réalité naturelle, nous pouvons la prendre au niveau d'un certain discours. Et je ne recule pas à prétendre que le discours analytique ne soit celui-là. La réalité, nous pouvons toujours la prendre au niveau du fantasme.

Ce Réel dont je parle et dont le discours analytique est fait pour nous rappeler que son accès, c'est le Symbolique, le dit Réel, c'est dans et par cet impossible que ne définit *que* le Symbolique, que nous y accédons. J'y reviens au niveau de l'histoire naturelle d'un Pline. Je ne vois pas ce qui différencie la licorne d'aucun autre animal, lui parfaitement existant dans l'ordre naturel. La perspective qui interroge le Réel dans une certaine direction nous commande d'énoncer ainsi les choses.

Je ne suis pas du tout pour autant en train de vous parler de quoi que ce soit qui ressemble à un progrès. Ce que nous gagnons sur le plan scientifique qui est incontestable, n'accroît absolument pas pour autant par exemple notre sens critique en matière de … en matière de vie politique par exemple. J'ai toujours souligné que ce que nous gagnons d'un côté, est perdu de l'autre pour autant que il y a une certaine limitation inhérente à ce qu'on peut appeler le champ de l'adéquation chez l'être parlant.

Ce n'est pas parce que nous avons fait concernant la vie, la biologie, des progrès depuis Pline, que c'est un progrès absolu. Si un citoyen romain voyait comment nous vivons, il est malheureusement hors de cause de l'évoquer à cette occasion en personne, mais enfin il serait probablement bouleversé d'horreur. Comme nous ne pouvons en préjuger

que d'après les ruines qu'a laissées cette civilisation, l'idée que nous pouvons nous en faire, c'est de voir, ou d'imaginer ce que seront les restes de la nôtre dans un temps, s'il est supposable, équivalent.

Ceci, n'est-ce pas, pour ne pas que vous vous montiez le bourrichon, si je puis dire, sur le sujet d'une confiance que je ferais particulièrement à la science. Il ne s'agit pas dans le discours analytique d'un discours scientifique, mais d'un discours dont la science nous fournit le matériel, ce qui est bien différent. Donc il est clair que la prise de l'être parlant sur le monde où il se conçoit comme plongé — schéma déjà qui sent son fantasme, n'est-ce pas ? — que cette prise tout de même ne va en augmentant, ça, c'est certain, cette prise ne va en augmentant que dans la mesure où quelque chose s'élabore et c'est l'usage du nombre.

Je prétends vous montrer que ce nombre se réduit tout simplement à ce *Yad'lun*. Alors, il faut voir ce qui historiquement nous permet d'en savoir sur ce *Yad'lun* un petit peu plus que ce que Platon en fait, si je puis dire, en le mettant tout à plat avec ce qu'il en est de l'Être. Il est certain que ce dialogue est extraordinairement suggestif et fécond et que si vous voulez bien y regarder de près vous y trouverez déjà préfiguration de ce que je peux, sur la base, sur le thème de la théorie des ensembles, énoncer ce *Yad'lun.*

Commencez seulement l'énoncé de la première hypothèse, si l'*Un* — il est à prendre pour sa signification — si l'*Un* est *Un*, qu'est-ce que nous allons pouvoir en faire ? La première chose qu'il y met comme objection est ceci, c'est que cet *Un* ne sera nulle part, parce que s'il était quelque part, il serait dans une enveloppe, dans une limite, et que ceci est bien contradictoire avec son existence d'*Un*.

Qu'est-ce qu'y a ? Ben voilà ! Je parle doucement. C'est comme ça, tant pis, c'est comme ça que je parle aujourd'hui, c'est sans doute que je ne peux pas faire mieux.

Pour que l'*Un* ait pu être élaboré dans son existence d'*Un* de la façon que fonde la *Mengenlehre*, la théorie des ensembles, pour le traduire comme on l'a traduit non sans bonheur en français, mais certainement avec un accent qui ne répond pas tout à fait avec le sens du terme original en allemand qui, du point de vue de ce qu'on vise, n'est pas meilleur. Eh bien, ceci n'est venu que tard, et n'est venu qu'en fonction de toute l'histoire des mathématiques elles-mêmes, dont bien entendu il n'est

pas question qu'ici je retrace même le plus bref des abrégés, mais dans lequel il faut tenir compte de ceci, qui a pris tout son accent, toute sa portée, à savoir de ce que je pourrais appeler les …, les extravagances du nombre.

Ça a commencé évidemment très tôt puisque déjà au temps de Platon le nombre irrationnel faisait problème et qu'il se trouvait hériter — il nous en donne l'énoncé avec tous les développements dans le *Théétète* — n'est-ce pas, le scandale pythagoricien du caractère irrationnel de la diagonale du carré, du fait qu'on ne finira jamais, ceci est démontrable sur une figure. Et c'est bien ce qu'il y avait de plus heureux pour leur faire apparaître, à cette époque, l'existence de ce que j'appelle l'extravagance numérique. Je veux dire quelque chose qui sort du champ de l'*Un*. Après ça, quoi ? Quelque chose que nous pouvons dans la méthode dite d'exhaustion d'Archimède, considérer comme l'évitement de ce qui vient tellement de siècles après sous la forme des paradoxes du calcul infinitésimal, sous la forme de l'énoncé de ce qu'on appelle l'infiniment petit, chose qui ne met que très longtemps à être élaboré en posant, en posant quelque quantité finie dont on dit que de toute façon, un certain mode d'opérer aboutira à être plus petit que ladite quantité, c'est-à-dire, en fin de compte, à se servir du fini pour définir un transfini. Et puis l'apparition, ma foi, on ne peut pas ne pas la mentionner, l'apparition de la série trigonométrique de Fourier qui n'est pas certainement sans poser toutes sortes de problèmes de fondement théorique. Tout ceci conjugué avec la réduction, la réduction au … à des principes parfaitement finitistes du calcul dit infinitésimal qui se poursuit à la même époque et dont Cauchy est le grand représentant. Je ne fais cette évocation ultra rapide que pour dater ce que veut dire la reprise sous la plume de Cantor de ce qui est le statut de l'*Un*.

Le statut de l'*Un*, à partir du moment où il s'agit de le fonder, ne peut partir que de son ambiguïté. A savoir que le ressort de la théorie des ensembles tient tout entier à ce que le *Un* qu'il y a, de l'ensemble, est distinct de l'*Un* de l'élément. La notion de l'ensemble repose sur ceci qu'il y a ensemble même avec un seul élément. Ça ne se dit pas comme ça d'habitude, mais le propre de la parole est justement d'avancer avec des gros sabots. Il suffit d'ailleurs d'ouvrir n'importe quel exposé de la théorie des ensembles, pour toucher du doigt ce que ceci implique. A savoir que si

l'élément posé comme fondamental d'un ensemble est ce quelque chose que la notion même de l'ensemble permet de poser comme un ensemble vide, eh bien, ceci fait, l'élément est parfaitement recevable. A savoir qu'un ensemble peut avoir l'ensemble vide comme constituant son élément, qu'il est à ce titre absolument équivalent à ce qu'on appelle communément un *singleton* pour ne pas justement annoncer tout de suite la carte du chiffre *1*. Et ceci de la façon la plus fondée pour la bonne raison que nous ne pouvons définir le chiffre *1* qu'à prendre la classe de tous les ensembles qui sont à un seul élément et à en mettre en valeur l'équivalence comme étant proprement ce qui constitue le fondement de l'*Un*.

La théorie des ensembles est donc faite pour restaurer le statut du nombre. Et ce qui prouve qu'elle le restaure effectivement, ceci dans la perspective de ce que j'énonce, c'est que très précisément, à énoncer comme elle le fait le fondement de l'*Un* et à y faire reposer le nombre comme classe d'équivalence, elle aboutit à la mise en valeur de ce qu'elle appelle le non-dénombrable qui est très simple et, vous allez le voir, d'un accès immédiat, mais que, à le traduire dans mon vocabulaire, j'appelle non pas le non-dénombrable, objet que je n'hésiterai pas à qualifier de mythique, mais l'*impossibilité à dénombrer.* Ce qui se démontre par la méthode — ici je m'excuse de ne pas pouvoir en illustrer immédiatement au tableau la facture, mais vraiment après tout, qu'est-ce qui empêche ceux d'entre vous que ce discours intéresse d'ouvrir le moindre traité dit *Théorie naïve des ensembles* pour s'apercevoir que, par la méthode dite diagonale, on peut faire toucher du doigt qu'il y a moyen à énoncer, d'une série de façons différentes, la suite des nombres entiers, car à la vérité on peut l'énoncer de trente six mille façons — qu'il sera immédiatement accessible de montrer que, quelle que soit la façon dont vous l'ayez ordonnée, il y en aura, à prendre simplement la diagonale et, dans cette diagonale, à en changer à chaque fois selon une règle à l'avance déterminée les valeurs, une autre façon encore de les dénombrer. C'est très précisément en ceci que consiste le Réel attaché à l'*Un*.

Et, si tant est qu'aujourd'hui je peux en pousser assez loin dans le temps auquel j'ai promis que je me limiterai, la démonstration, je vais tout de même dès maintenant mettre l'accent sur ce que comporte cette ambiguïté mise au fondement de l'*Un* comme tel. C'est très exactement ceci que, contrairement à l'apparence, l'*Un* ne saurait être fondé sur la

mêmeté, mais qu'il est très précisément, au contraire, par la théorie des ensembles, marqué comme devant être fondé sur la pure et simple différence. Ce qui règle le fondement de la théorie des ensembles consiste en ceci que, quand vous en notez, disons pour aller au plus simple, trois éléments, chacun séparé par une virgule, donc par deux virgules, si un de ces éléments d'aucune façon apparaît être le même qu'un autre, ou s'il peut lui être uni par quelque signe que ce soit d'égalité, il est purement et simplement tout-un avec celui-ci. Au premier niveau de bâti qui constitue la théorie dite de l'ensemble, est l'axiome d'extentionnalité qui signifie très précisément ceci qu'au départ il ne saurait s'agir de *même.* Il s'agit très précisément de savoir à quel moment dans cette construction surgit la mêmeté.

La mêmeté non seulement surgit sur le tard dans la construction et, si je puis dire, sur un de ses bords, mais en plus je puis avancer que cette mêmeté comme telle se compte dans le nombre et que donc le surgissement de l'*Un*, en tant qu'il est qualifiable du même, ne surgit, si je puis dire, que d'une façon exponentielle. Je veux dire que c'est à partir du moment où l'*Un* dont il s'agit n'est rien d'autre que cet $\aleph_0$ où se symbolise le cardinal de l'infini, de l'infini numérique, de cet infini que Cantor appelle *impropre* et qui est fait des éléments de ce qui constitue le premier infini propre, à savoir l'$\aleph_0$ en question, c'est au cours de la construction de cet $\aleph_0$ qu'apparaît la construction du même lui-même, et que ce même, dans la construction, est compté lui-même comme élément.

C'est en quoi, disons, il est inadéquat dans le dialogue platonicien de faire participation de quoi que ce soit d'existant à l'ordre du semblable. Sans le franchissement dont se constitue l'*Un* d'abord, la notion du semblable ne saurait apparaître d'aucune façon.

C'est ce que nous allons, j'espère, voir. Si nous ne le voyons pas ici aujourd'hui puisque je suis limité à un quart d'heure de moins que ce que je n'ai d'habitude, je le poursuivrai ailleurs. Et pourquoi pas la prochaine fois, au jeudi de Sainte-Anne, puisqu'un certain nombre d'entre vous en connaît le chemin. Néanmoins ce que je veux marquer, c'est ce qui résulte de ce départ même de la théorie des ensembles et de ce que j'appellerai, pourquoi pas, la *cantorisation*, à condition de l'écrire c. a. n., du nombre. Voici ce dont il s'agit. Pour y fonder d'aucune façon le

cardinal, il n'y a d'autres voies que celles de ce qu'on appelle l'application bi-univoque d'un ensemble sur un autre. Quand on veut l'illustrer, on ne trouve rien de mieux, on ne trouve rien d'autre que d'évoquer alternativement je ne sais quel rite primitif de potlatch pour la prévalence d'où sortira l'instauration d'un chef au moins provisoire, ou plus simplement la manipulation dite du maître d'hôtel, celui qui confronte un par un chacun des éléments d'un ensemble de couteaux avec un ensemble de fourchettes. C'est à partir du moment où il y en aura encore *Un* d'un côté et plus rien de l'autre, qu'il s'agisse des troupeaux que font franchir un certain seuil chacun des deux concurrents au titre de chef, ou qu'il s'agisse du maître d'hôtel qui est en train de faire ses comptes, il apparaîtra quoi ? L'*Un* commence au niveau où il y en a *Un* qui manque.

L'ensemble vide est donc proprement légitimé de ceci qu'il est, si je puis dire, la porte dont le franchissement constitue la naissance de l'*Un*. Le premier *Un* qui se désigne à une expérience recevable, je veux dire recevable mathématiquement, d'une façon qui puisse s'enseigner, car c'est cela que veut dire mathème, et non pas qui fasse appel à cette sorte de figuration grossière qui est celle… — c'est à peu près la même chose — ce qui constitue l'*Un* et très précisément qui le justifie, qui ne se désigne que comme distinct et non d'aucun autre repérage qualificatif, c'est qu'il ne commence que de son manque. Et c'est bien en quoi nous apparaît, dans la reproduction que je vous ai faite ici du triangle de Pascal, la nécessité de distinguer chacune de ces lignes dont vous savez, je pense depuis un bout de temps, je l'ai assez souligné, comment elles se constituent, chacune étant faite de l'addition de ce qui est en haut et sur la même ligne, de ce qui est noté sur la droite, chacune de ces lignes est donc constituée ainsi :

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | {1} | {1} | {1} | {1} | … |
| | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| | | 1 | 3 | 6 | 10 |
| | | | 1 | 4 | 10 |
| | | | | 1 | 5 |
| | | | | | 1 |

Il importe de s'apercevoir de ce que désigne chacune de ces lignes.

L'erreur, le manque de fondement qui s'énonce de la définition d'Euclide, qui est très précisément celle-ci : μονάς εστι κατήν έχάστον των ούτών εν λεγεπαι Ἀριθμός δέ τό σα μονάδων σογείμενον πλὴθος [Euclide, *Éléments*, 4, VII], *la monade est ce selon quoi chacun des étants peut être dit Un*, et le nombre, *arithmos*, est très précisément cette multiplicité qui est faite de monades. Le triangle de Pascal n'est pas ici pour rien. Il est là pour figurer ce qu'on appelle dans la théorie des ensembles, non pas les éléments, mais les parties de ces ensembles. Au niveau des parties, les parties énoncées monadiquement d'un ensemble quelconque sont de la seconde ligne ; la monade est seconde. Comment appellerons-nous la première, celle qui est en somme constituée de cet ensemble vide dont le franchissement est justement ce dont l'*Un* se constitue ? Pourquoi ne pas user de l'écho que nous donne la langue espagnole et ne pas l'appeler la *nade* ? Ce dont il s'agit dans ce *Un* répété de la première ligne, c'est très proprement la *nade*, à savoir la porte d'entrée qui se désigne du manque.

C'est à partir de ce qu'il en est de la place où se fait un trou, de ce quelque chose que, si vous en voulez une figure, je représenterais comme étant le fondement du *Yad'lun*, il ne peut y avoir de l'*Un* que dans la figure d'un sac, qui est un sac troué. Rien n'est *Un* qui ne sorte ou qui, du sac, ou qui dans le sac, ne rentre ; c'est là le fondement originel, à le prendre intuitivement, de l'*Un*.

Je ne puis, en raison de mes promesses, et je le regrette, pousser donc ici plus loin aujourd'hui ce que j'ai apporté. Sachez simplement que nous interrogerons, comme j'en avais ici déjà désigné la figure, que nous interrogerons, à partir de la triade, la forme la plus simple où les parties, les sous-ensembles faits des parties de l'ensemble, où ces parties sont figurables d'une façon qui nous satisfasse, pour remonter à ce qui se passe au niveau de la dyade et au niveau de la monade.

Vous verrez qu'à interroger, non pas ces nombres premiers, mais ces premiers nombres, sera soulevée une difficulté dont le fait qu'elle soit une difficulté figurative, j'espère, ne nous empêchera pas de comprendre quelle est l'essence et de voir ce qu'il en est du fondement de l'*Un*.

# Leçon IX

*10 mai 1972*

Il m'est difficile de vous frayer la voie dans un discours qui ne vous intéresse pas tous. Je veux dire comme *pas tous* et même j'ajoute, *que* comme *pas tous.* Une chose est évidente, c'est le caractère clé, dans la pensée de Freud, du *tous*. La notion de foule qu'il hérite de cet imbécile qui s'appelait Gustave Le Bon lui sert à entifier ce *tous*. Il n'est pas étonnant qu'il y découvre la nécessité d'un *il existe* dont, à cette occasion, il ne voit que l'aspect qu'il traduit comme le trait unaire, *der einziger Zug*. Le trait unaire n'a rien à faire avec l'*Yad'lun* que j'essaie de serrer cette année au titre qu'il n'y a pas mieux à faire, ce que j'exprime par… *ou pire,* dont ce n'est donc pas pour rien que j'ai dit le dire adverbialement.

J'indique tout de suite, le trait unaire est ce dont se marque la répétition comme telle. La répétition ne fonde aucun tous ni n'identifie rien, parce que tautologiquement, si je puis dire, il ne peut pas y en avoir de première. C'est en quoi toute cette psychologie de quelque chose qu'on traduit par des foules, *psychologie des foules*, loupe ce qu'il s'agirait d'y voir avec un peu plus de chance, la nature du *pas tous* qui la fonde, nature qui est celle justement de *la femme*, à mettre entre guillemets, qui pour le père Freud a constitué jusqu'à la fin le problème, problème de ce qu'elle veut. Je vous ai déjà parlé de ça. Mais revenons à ce que j'essaie cette année de filer pour vous.

N'importe quoi, c'est vrai, peut servir à écrire l'*Un* de répétition. Ce n'est pas qu'il ne soit rien, c'est qu'il s'écrit avec n'importe quoi pour peu que ce soit facile à répéter en figures. Rien de plus facile à figurer

pour l'être qui se trouve en charge de faire que dans le langage, ça parle, rien de plus facile à figurer que ce qu'il est fait pour reproduire naturellement, à savoir, comme on dit, son semblable ou son type. Non pas qu'il sache d'origine faire sa figure, mais elle le marque et ça, il peut la lui rendre, lui rendre la marque qui justement est le trait unaire. Le trait unaire, est le support de ce dont je suis parti sous le nom de *stade du miroir*, c'est-à-dire d'identification imaginaire.

Mais non seulement ce pointage d'un support typique, c'est-à-dire imaginaire, la marque comme telle, le trait unaire, ne constitue pas un jugement de valeur — comme il m'est revenu, on l'a dit, que je faisais, jugement de valeur du type imaginaire, caca ! symbolique, miam ! miam ! — mais tout ce que j'ai dit, écrit, inscrit dans les graphes, schématisé dans un modèle optique à l'occasion, où le sujet se réfléchit dans le trait unaire, et où c'est seulement à partir de là qu'il se repère comme *moi-idéal,* tout cela insiste justement sur ce que l'identification imaginaire s'opère par une marque symbolique. De sorte que, qui dénonce ce manichéisme — le jugement de valeur, pouah ! — dans ma doctrine, démontre seulement ce qu'il en est pour m'avoir entendu ainsi depuis le début de mon discours, dont il est pourtant contemporain. Un porc, pour se dresser sur ses pattes et faire le porc debout, n'en reste pas moins le porc qu'il était de souche ; mais il n'y a que lui pour s'imaginer qu'on s'en souvient.

Pour revenir à Freud dont je n'ai fait jusque là que commenter la fonction qu'il a introduite sous le nom de narcissisme, c'est bien de l'erreur qu'il a commise en liant le *Moi* sans relais à sa *Massenpsychologie* que relève l'incroyable de l'institution dont il a projeté ce qu'il appelle l'*économie du psychisme*, c'est à savoir l'organisation à quoi il a cru devoir confier la relance de sa doctrine. Il l'a voulue telle pourquoi ? Pour constituer la *garde* d'un *noyau de vérité.* C'est ainsi que Freud l'a pensé et c'est bien ainsi aussi que ceux qui s'avèrent être les fruits de cette conception s'expriment pour, même s'ils déclarent modeste ce noyau, s'en attirer la considération. Ce qui, du point où les choses en sont maintenant dans l'opinion, est comique. Il suffit pour le faire apparaître d'indiquer ce qu'implique cette sorte de garant, une école de sagesse. Voilà comment de toujours on aurait appelé ça, l'*Es*, l'est-ce ? point d'interrogation.

La sagesse comme il apparaît du livre même de la patience, de la sapience, qu'est l'*Ecclésiaste* c'est quoi ? C'est, comme il est dit là clairement, c'est le savoir de la jouissance. Tout ce qui se pose comme tel se caractérise comme ésotérisme et l'on peut dire que, il n'y a pas de religion hors la chrétienne qui ne s'en pare, avec les deux sens du mot. Dans toutes les religions, la bouddhique et aussi bien la mahométane, sans compter les autres, il y a cette parure et cette façon de se parer, je veux dire de marquer la place de ce savoir de la jouissance. Ai-je besoin d'évoquer les *tantras* pour l'une de ces religions, les *soufis* pour l'autre ? C'est ce dont s'habilitent aussi les philosophies présocratiques et c'est ce avec quoi rompt Socrate, qui y substitue — et l'on peut dire nommément — la relation à l'*objet petit a,* qui n'est rien d'autre que ce qu'il appelle *âme*.

Cette opération s'illustre suffisamment du partenaire qui lui est donné dans *le Banquet* sous l'espèce parfaitement historique d'Alcibiade, autrement dit de la frénésie sexuelle, à quoi aboutit normalement le discours du maître, si je puis dire, absolu, c'est-à-dire qui ne produit rien que la castration symbolique. Je rappelle la mutilation des Hermès, je l'ai fait en son temps quand, de ce *Banquet*, je me suis servi pour articuler le transfert. Le savoir de la jouissance à partir de Socrate ne survivra plus qu'en marge de la civilisation, non, bien entendu, sans qu'elle en ressente ce que Freud appelle pudiquement son malaise. Un dingue de temps en temps mugit à s'y retrouver, dans le fil de cette subversion. Ça ne fait date qu'à ce qu'il soit capable de la faire entendre dans le discours même qui a produit ce savoir, le discours chrétien, pour mettre les points sur les i, puisque, n'en doutons pas, c'est l'héritier du discours socratique. C'est le discours du maître *up to date*, du maître dernier modèle et des petites filles modèles-modèles qui sont sa progéniture. On m'assure que dans ce genre, celui que j'appelle le modèle-modèle, qui maintenant se pare d'initiales diverses mais qui commencent toujours par m, il en vient ici à la pelle. Je le sais parce qu'on me le dit. Car moi d'où je suis, il ne me suffit pas pour les voir, de vous regarder, parce que justement, de départ, elles ne sont *pas toutes* modèles-modèles.

Oui ! remarquons-le, ça fait de l'effet évidemment quand, cette remarque qu'il y a eu subversion, et j'ai dit que ça fait date, c'est un

Nietzsche qui la profère. Je fais simplement remarquer qu'il ne peut la proférer, je veux dire se faire entendre, qu'à l'articuler dans le seul discours audible, c'est-à-dire celui qui détermine le maître *up to date* comme sa descendance. Tout ce beau monde s'en régale, naturellement, mais ça n'y change rien. Tout ce qui s'est produit en fait partie depuis le départ et, bien entendu, que les initiales elles-mêmes, dont il était tout à l'heure question, y soient aussi depuis le départ, ça ne se découvre que *nachträglich*.

Je ne crois pas inutile de marquer ici que le *pas tous* vient de glisser comme il est naturel en *pas toutes*. C'est fait pour ça. Tout le bla-bla que je ne produis — aujourd'hui qu'on peut pointer quelque mouvement dans l'émergence du discours — qu'à marquer que le sens en reste problématique, notamment de ce qu'il ne faut pas entendre dans ce que je viens de dire, à savoir un sens de l'histoire, puisque, comme tout autre sens, il ne s'éclaire que de ce qui arrive, et que ce qui arrive ne dépend que de la fortune. Pourtant ceci ne veut pas dire qu'il ne soit pas calculable, à partir de quoi ? De l'*Un* qu'on y trouve. Seulement, il ne faut pas se tromper sur ce qu'on trouve d'*Un*. Ce n'est jamais celui qu'on cherche. C'est pourquoi, comme je l'ai dit après un autre qui est dans mon cas, je ne cherche pas, qu'il a dit, je trouve. La manière, la seule, de ne pas se tromper, c'est à partir de la trouvaille, de s'interroger sur ce qu'il y avait, si on l'avait voulu, à chercher.

Qu'est-ce que la formule dont j'ai un jour articulé le transfert ? Ce, depuis fameux, sujet supposé savoir, mes artefacts d'écriture y démontrent un pléonasme. On y peut écrire sujet de $\mathbb{S}$, ce qui rappelle qu'un sujet n'est jamais qu'un supposé, ὑποκείμενων, je n'use de la redondance qu'à partir de la surdité de l'Autre. Il est clair que c'est le savoir qui est supposé et personne ne s'y est jamais trompé. Supposé à qui ? Certainement pas à l'analyste mais à sa position. Ce sur quoi on peut consulter mes séminaires, car c'est bien ce qui frappe à les relire, pas de bavures, à la différence de mes *Écrits.* Oui ! C'est comme ça. C'est parce que j'écris vite. Je ne me l'étais jamais dit. Mais je m'en suis aperçu parce que il est arrivé que je parle récemment à quelqu'un. Je l'ai fait depuis la dernière fois où certains d'entre vous m'ont entendu à Sainte-Anne.

J'ai avancé des choses à partir de la théorie des ensembles, ici invoquée pour mettre en question cet *Un* dont je parlai tout à l'heure, à l'instant.

Je prends toujours mes risques, on ne peut pas dire que cette fois-là, je les ai pas pris, avec tout l'humour nécessaire.

$2^{\aleph 0-1}$ , deux puissance Aleph indice zéro moins un.

Je crois vous avoir suffisamment souligné la différence qu'il y a de l'index 0 à la fonction du 0 quand elle est utilisée dans une échelle exponentielle. Bien sûr ce n'est pas dire que je n'aie chatouillé là la sensibilité de mathématiciens qui pouvaient être ce soir-là dans mon auditoire. Ce que je voulais dire, et attendant que quelque chose m'en revienne — c'était une interpellation — ce que je voulais dire, c'est que soustrait l'*Un*, tout cet édifice des nombres devrait, à l'entendre comme produit d'une opération logique, nommément celle qui procède de la position du 0 et de la définition du successeur, se défaire de toute la chaîne, jusqu'à revenir à son départ. Il est curieux qu'il m'ait fallu convoquer expressément quelqu'un pour que, de sa bouche, je retrouve le bien-fondé de ce qu'aussi la dernière fois j'ai énoncé, à savoir que ceci comporte non pas seulement l'*Un* qui se produit du 0 mais un autre que, comme tel, j'ai marqué repérable, dans la chaîne, du passage d'un nombre à l'autre quand il s'agit de compter ses parties. C'est là-dessus que j'espère conclure. Mais dès maintenant je me contente de noter que la personne qui ainsi me confirmait, c'est elle qui, dans une dédicace qu'elle m'a fait l'honneur de me faire à propos d'un petit article où elle-même s'était énoncée, que j'écrivais vite.

Ça ne m'était pas venu à l'idée parce que ce que j'écris, je le refais dix fois. Mais c'est vrai que la dixième fois, je l'écris très vite. C'est pour ça que, il y reste des bavures, parce que c'est un texte. Un texte, comme le nom l'indique, ça ne peut se tisser qu'à faire des nœuds. Quand on fait des nœuds, il y a quelque chose qui reste et qui pend. Je m'en excuse, je n'ai jamais écrit que pour les gens censés m'avoir entendu et quand, par exception, j'écrivais d'abord, le rapport d'un congrès par exemple, je n'y ai jamais donné qu'un discours sur mon rapport. Qu'on consulte ce que j'ai dit à Rome pour le congrès ainsi nommé, j'ai fait le rapport écrit qu'on sait — et ça a été publié en son temps — ce que j'ai dit je ne l'ai pas repris dans mon écrit mais on y sera certainement plus à l'aise que dans le rapport lui-même. Ceux pour qui donc, en somme, j'avais fait ce

travail de reprise logique, ce travail qui part du *Discours de Rome*, dès qu'ils abandonnent la ligne critique qui en résulte, de ce travail, pour retourner aux Êtres dont je démontre précisément que ce discours doit s'abstenir, pour retourner à ces Êtres et en faire le support du discours de l'analysant, ne font que revenir au bavardage. C'est pourquoi ceux-là même qui ont pris le large de ce discours, aussitôt dit, aussitôt fait, en ont complètement perdu le sens.

C'est bien pourquoi, à propos de mon *sujet supposé savoir,* il s'est trouvé, enfin, qu'ils émettent, voire qu'ils impriment noir sur blanc, ce qui est plus fort, justement à s'apercevoir de décoller de ce où je les conduisais, de la ligne où je les maintenais, qu'ils ne savaient plus rien. A partir de quoi je le répète, ils ont été à dire qu'à le supposer, ce savoir, à la position de l'analyste, c'est très vilain, parce que c'est dire que l'analyste fait semblant. Il n'y a à ça qu'une petite paille que j'ai déjà pointée tout à l'heure, c'est que l'analyste ne fait pas semblant, il occupe, il occupe avec quoi ? C'est ce que je laisse à y revenir, il occupe *la position* du semblant. Il l'occupe légitimement parce que, par rapport à la jouissance, à la jouissance telle qu'ils ont à la saisir dans les propos de celui qu'au titre d'analysant, ils cautionnent dans son énonciation de sujet, il n'y a pas d'autre situation tenable. Qu'il n'y a que de là que s'aperçoit jusqu'où la jouissance, la jouissance de cette énonciation autorisée peut se mener sans dégâts trop notoires.

Mais le semblant ne se nourrit pas de la jouissance qu'il bafouerait. Au dire de ceux qui reviennent au discours de l'ornière, il donne, ce semblant, à autre chose que lui-même, son porte-voix et justement de se montrer comme masque, je dis ouvertement porté, comme dans la scène grecque. Le semblant prend effet d'être manifeste. Quand l'acteur porte le masque, son visage ne grimace pas, il n'est pas réaliste. Le pathos est réservé au chœur qui s'en donne, c'est le cas de le dire, à cœur joie. Et pourquoi ? Pour que le spectateur, je dis celui de la scène antique, y trouve son plus-de-jouir communautaire, à lui. C'est bien ce qui fait pour nous le prix du cinéma. Là le masque est autre chose, c'est l'irréel de la projection.

Mais revenons à nous. C'est de donner voix à quelque chose, que l'analyste peut démontrer que cette référence à la scène grecque est opportune. Car qu'est-ce qu'il fait, d'occuper comme telle cette position du semblant ? Rien d'autre que de démontrer justement, de le pouvoir

démontrer, que la terreur ressentie du désir dont s'organise la névrose, ce qu'on appelle défense, n'est, au regard de ce qui s'y produit de travail en pure perte, que conjuration à faire pitié. Vous retrouvez, aux deux bouts de cette phrase, ce qu'Aristote désigne de l'effet de la tragédie sur l'auditeur. Et où ai-je dit que le savoir dont procède cette voix soit de semblant ? Doit-elle même le paraître ? Prendre un ton inspiré ? Rien de pareil, ni l'air, ni la chanson du semblant ne lui conviennent, à l'analyste. Seulement, voilà ! Comme il est clair que ce savoir n'est pas l'ésotérique de la jouissance, ni seulement le savoir-faire de la grimace, il faut se résoudre à parler de la vérité comme position fondamentale, même si de cette vérité on ne sait pas tout, puisque je la définis par son mi-dire, par le fait qu'elle ne peut plus que se mi-dire.

Mais qu'est-ce alors que le savoir qui s'assure de la vérité ? Il n'est rien que ce qui provient de la notation qui résulte du fait de la poser à partir du signifiant, maintien assez rude à soutenir, mais qui se confirme de fournir un savoir non-initiatique parce que procédant, n'en déplaise à quelqu'un, du sujet qu'un discours assujettit comme tel à la production, ce sujet qu'il se trouve des mathématiciens pour qualifier de créatif et à préciser que c'est bien de sujet qu'il s'agit, ce qui se recoupe de ce que le sujet, dans ma logique, s'exténue à se produire comme effet de signifiant, bien entendu en en restant aussi distinct qu'un nombre réel d'une suite dont la convergence est assurée rationnellement.

Dire savoir non-initiatique, c'est dire savoir qui s'enseigne par d'autres voix que celles directes de la jouissance, lesquelles sont toutes conditionnées de l'échec fondateur de la jouissance sexuelle. Je veux dire de ce par où la jouissance constitutive de l'être parlant se démarque de la jouissance sexuelle, séparation et démarquage dont certes l'efflorescence est courte et limitée, et c'est pourquoi on en a pu faire le catalogue, précisément à partir du discours analytique dans la liste parfaitement finie des pulsions. Sa finitude est connexe de l'impossibilité qui se démontre dans le questionnement véritable du rapport sexuel comme tel. Exactement, c'est dans la pratique même du rapport sexuel que s'affirme le lien que nous promouvons, nous, comme êtres parlants, promouvons partout ailleurs, de l'impossible et du Réel, à savoir que le Réel n'a pas d'autre attestation. Toute réalité est suspecte d'être — non pas imaginaire, comme on me l'impute, car à la vérité il est assez patent que l'imagi-

naire tel qu'il surgit de l'éthologie animale, c'est une articulation du Réel — ce que nous avons à suspecter de toute réalité, c'est qu'elle soit fantasmatique. Et ce qui permet d'y échapper, c'est qu'une impossibilité dans la formule symbolique qu'il nous est permis d'en tirer en démontre le Réel et dont ce n'est pas pour rien qu'ici, pour désigner le symbolique en question, on se servira du mot *terme.*

L'amour après tout pourrait être pris pour l'objet d'une phénoménologie. L'expression littéraire de ce qui en est émis est assez profuse pour qu'on puisse présumer qu'on en pourrait tirer quelque chose. C'est tout de même curieux que, mis à part quelques auteurs, Stendhal, Baudelaire, et laissons tomber la phénoménologie amoureuse du surréalisme dont le moralisme coupe les bras, c'est le cas de le dire, il est curieux que cette expression littéraire soit si courte, pour que il ne puisse même pas nous en apparaître la seule chose qui nous intéresserait, c'est l'étrangeté, et que, si ceci suffit à désigner tout ce qui s'en inscrit dans le roman du XIX^e^ siècle, pour tout ce qui est d'avant, c'est le contraire. C'est — reportez-vous à L'*Astrée* qui, pour les contemporains, n'était pas rien — c'est que nous y comprenons si peu, ce qu'elle pouvait être justement pour les contemporains, que nous n'en ressentons plus qu'ennui. De sorte que cette phénoménologie, il nous est bien difficile de la faire et qu'à reprendre ce qui y ferait inventaire, on ne puisse en déduire autre chose que la misère de ce sur quoi elle s'appuie.

La psychanalyse, elle, est partie là-dedans en toute innocence. Bien entendu, c'est pas très gai ce qu'elle a rencontré d'abord. Il faut reconnaître qu'elle ne s'y est pas limitée, et ce qui lui en reste, de ce qu'elle a frayé d'abord d'exemplaire, c'est ce modèle d'amour en tant qu'il est donné par les soins donnés de la mère au fils, à ce qui s'inscrit encore dans le caractère chinois *Hao*, qui veut dire le bien, ou ce qui est bien. Ce n'est rien d'autre que ça qui veut dire fils, *tseu,* et ça qui veut dire la femme :



A étendre ça de la fille chérissant le père sénile et même à ce à quoi je fais allusion à la fin de ma *Subversion du sujet*, à savoir au mineur que sa femme frictionne, avant qu'il la baise, c'est pas ça qui nous éclairera beaucoup le rapport sexuel.

Le savoir sur la vérité est utile à l'analyste pour autant qu'il lui permet d'élargir un peu son rapport à ces effets de sujet justement, et dont j'ai dit qu'il les cautionne en laissant le champ libre au discours de l'analysant. Que l'analyste doive comprendre le discours de l'analysant, ça semble en effet préférable. Mais savoir d'où, est une question qui ne semble pas s'imposer aux yeux de la seule notation de ce qu'il lui faille être dans le discours à occuper la position du semblant. Il faut bien sûr accentuer que c'est en tant que *petit a* que cette position du semblant, il l'occupe. L'analyste ne peut rien comprendre sinon au titre de ce que dit l'analysant, à savoir de se voir, non comme cause mais effet de ce discours, ce qui ne l'empêche pas en droit de s'y reconnaître. Et c'est pour cela qu'il vaut mieux qu'il soit passé par là, dans l'analyse didactique, qui ne peut être sûre qu'à n'avoir pas été engagée à ce titre.

Il y a une face du savoir sur la vérité qui prend sa force d'en négliger totalement le contenu, d'asséner que l'articulation signifiante est tellement son lieu et son heure que quelque chose qui n'est rien que cette articulation, dont la monstration au sens passif se trouve prendre un sens actif et s'imposer comme démonstration à l'être, à l'être parlant qui ne peut faire à cette occasion que de reconnaître, pour le signifiant, non seulement l'habiter, mais n'en être rien que la marque. Car la liberté de choisir ses axiomes, c'est-à-dire le départ choisi pour cette démonstration, ne consiste qu'à en subir comme sujet les conséquences qu'elles, ne sont pas libres.

A partir seulement de ceci que la vérité peut se construire à partir seulement de 0 et 1, ce qui s'est fait seulement au début du dernier siècle, quelque part entre Boole et Morgan avec l'émergence de la logique mathématique. En quoi il ne faut pas croire que 0 et 1 ici notent l'opposition de la vérité et de l'erreur. C'est la révélation qui ne prend sa valeur que *nachträglich*, par Frege et Cantor, de ce que ce 0, dit de l'erreur, qui encombrait les stoïciens pour qui c'était ça, et que ça conduisait à cette charmante folie de l'implication matérielle dont ce n'est pas pour rien qu'elle était refusée par certains, de ce qu'elle pose que l'implication est

véritable qui fait résulter la vérité formulée de l'erreur. L'erreur impliquant la vérité est une implication vraie. Il n'est rien de pareil dans la position de ceci : $(0 \rightarrow 1) \rightarrow 1$ avec la logique mathématique. Que *0 implique 1* est une implication notable du 1, c'est-à-dire du vrai. 0 a tout autant de valeur véridique de 1, que 1, parce que 0 n'est pas la négation de la vérité 1, mais la vérité du manque qui consiste en ce qu'à 2, il en manque 1. Ce qui veut dire, sur le plan de la vérité, que la vérité ne puisse parler qu'à s'affirmer à l'occasion, comme ça s'est fait pendant des siècles, être *la double vérité*, mais jamais à être la vérité complète.

0 n'est pas la négation de quoi que ce soit, notamment d'aucune multitude. Il joue son rôle dans l'édification du nombre. Il est tout à fait arrangeant, comme chacun sait. S'il n'y avait que des 0, comme on se la coulerait douce ! Mais ce qu'il indique, c'est que quand il faudrait qu'il y en ait deux, il n'y en a jamais qu'un et ça, c'est une vérité. 0 implique 1, le tout impliquant 1, est à prendre non comme le faux impliquant le vrai, mais comme deux vrais, l'un impliquant l'autre. Mais aussi d'affirmer que le vrai ne soit jamais qu'à manquer de son partenaire.

La seule chose à quoi le 0 s'oppose, mais résolument, c'est à avoir une relation à 1 telle que 2 puisse en résulter. Il n'est pas vrai, ce que je marque de la barre qui convient, que 0 impliquant 1, implique 2 :

$$\overline{(0 \rightarrow 1) \rightarrow 2.}$$

Comment donc saisir ce qu'il en est de ce 2, sans quoi il est clair que ne peut se construire aucun nombre ? Je n'ai pas parlé de les numérer, mais de les construire. C'est bien pour ça que la dernière fois je vous ai mené jusqu'à l'ℵ. C'était pour, au passage, vous faire sentir que dans la génération d'un nombre cardinal à l'autre, dans le comptage des sous-ensembles, quelque chose quelque part se compte comme tel qui est un autre *Un*, ce que j'ai marqué du triangle de Pascal, en faisant remarquer que chaque chiffre, qui se trouve à droite marquer le nombre des parties, se fait de l'addition de ce qui y correspond comme parties dans l'ensemble précédent.

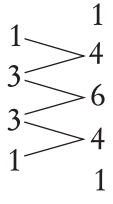

C'est ce 1, ce 1 que j'ai caractérisé quand il s'agit du 3 par exemple, à savoir l'A B opposé au C, et du B A qui vient de même; pour ce qu'il y en est du 4, il faut qu'à l'A B, au B A, à l'A C, il y ait l'A B C, la juxtaposition des éléments de l'ensemble précédent, leur juxtaposition comme telle, qui vienne en compte au seul titre de 1.

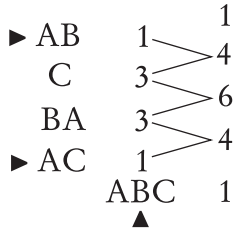


C'est ce que j'ai appelé *la mêmeté de la différence*. Parce que c'est en tant que rien d'autre dans leur propriété n'est que d'être différence, que les éléments qui viennent ici supporter les sous-ensembles, que ces éléments sont comptés eux-mêmes dans la génération des parties qui vont suivre.

J'insiste. Ce qui est en question, c'est ce dont il s'agit quant au dénombré, c'est l'*Un en plus* en tant qu'il se compte comme tel dans le dénombré, dans l'א de ses parties à chaque passage d'un nombre à son successeur. C'est de se compter comme tel de la différence comme propriété, que la multiplication qui s'exprime dans l'exponentielle $2^{n-1}$ des parties de l'ensemble supérieur, de sa bipartition que s'avère dans l'א, quoi, à être mis à l'épreuve du dénombrable ? Que c'est là que se révèle en tant que d'un Un, de l'Un qu'il s'agit, c'est d'un autre qu'il s'agit, que ce qui se constitue à partir de l'1 et du 0 comme inaccessibilité du 2 ne se livre qu'au niveau de l'א, c'est à dire de l'infini actuel.

Je vais pour terminer, vous le faire sentir et sous une forme tout à fait simple qui est celle-ci, de ce qu'on peut dire quant à ce qu'il en est des entiers concernant une propriété qui serait celle de l'accessibilité. Définissons là de ceci qu'un nombre est accessible de pouvoir être produit soit comme somme, soit comme exponentiation des nombres qui sont plus petits que lui. A ce titre, le début des nombres se confirme de n'être pas accessible et très précisément jusqu'à 2. La chose nous intéresse tout spécialement quant à ce 2, puisque du rapport de l'1 à 0, j'ai suffisamment souligné que l'1 s'engendre de ce que le 0 marque de manque.

Avec 0 et 1, que vous les additionniez, ou que vous les mettiez l'un à l'autre, voire l'un à lui-même dans une relation exponentielle, jamais le

2 ne s'atteint. Le nombre 2 au sens où je viens de le poser, qu'il puisse d'une sommation ou d'une exponentiation s'engendrer des nombres plus petits, le test s'avère négatif ; il n'y a pas de 2 qui s'engendre au moyen du 1 et du 0. Une remarque de Gödel est ici éclairante, c'est très précisément que l'$\aleph_0$, à savoir l'infini actuel, est ce qui se trouve réaliser le même cas. Alors que pour tout ce qu'il en est des nombres entiers à partir de 2, commencez à 3, 3 se fait avec 1 et 2, 4 peut se faire d'un 2 mis à sa propre exponentiation et ainsi de suite, il n'y a pas un nombre qui ne puisse se réaliser par une de ces deux opérations à partir des nombres plus petits que lui.

C'est précisément ce qui fait défaut et ce en quoi au niveau de l'$\aleph_0$ se reproduit cette faille que j'appelle de l'inaccessibilité. Il n'y a proprement aucun nombre qui, qu'on s'en serve à en faire l'addition, indéfinie avec tous ses prédécesseurs, voire avec tous ses successeurs, ni non plus à le porter à un exposant aussi grand que vous voudrez, qui jamais accède à l'$\aleph$.

Il est singulier, et ceci est ce qu'aujourd'hui je dois laisser de côté quitte à le reprendre, si ça intéresse quelques-uns, dans un cercle plus étroit, il est tout à fait frappant que de la construction de Cantor, il résulte qu'il n'y a pas d'$\aleph$ qui, à partir de $\aleph_0$ ne puisse être tenu pour accessible. Il n'est pas moins vrai que, de l'avis de ceux qui ont fait progresser cette difficulté de la théorie des ensembles, c'est seulement de la supposition que dans ces $\aleph$, il y en a d'inaccessibles, que peut se réintroduire dans ce qu'il en est des nombres entiers ce que j'appellerai la consistance.

Autrement dit que, sans cette supposition, l'inaccessible quelque part se produisant dans les $\aleph$, ce dont il s'agit et ce dont je suis parti, est ce qui est fait pour vous suggérer l'utilité de ce qu'il y ait *dlun*, à ce que vous sachiez entendre ce qu'il en est de cette bipartition à chaque instant fuyante, de cette bipartition de l'homme et de la femme. Tout ce qui n'est pas homme… est-il femme ? On tendrait à l'admettre. Mais puisque la femme n'est *pas tout*, pourquoi tout ce qui n'est pas femme serait-il homme ? Cette bipartition, cette impossibilité d'appliquer, en cette matière du genre, quelque chose qui soit le principe de contradiction, qu'il ne faille rien de moins que d'admettre l'inaccessibilité de quelque chose au-delà de l'$\aleph_0$ pour que la contradiction soit consistante, qu'il soit fondé de dire que ce qui n'est pas 1 soit 0, et que ce qui n'est

pas 0 soit 1, c'est cela que je vous indique comme étant ce qui doit permettre à l'analyste d'entendre un peu plus loin qu'à travers les verres de lunettes de l'*objet petit a* ce qui se produit, ce qui se produit d'effet, ce qui se crée de *Un* par un discours qui ne repose que sur le fondement du signifiant.

# Leçon X

*17 mai 1972*

Vous n'avez pas un bout de papier blanc ?

$\Phi x$

Quoi ?… Bon !

Voilà. Ça tourne autour de…, de ce que l'analyse nous conduit à formuler, cette fonction $\Phi x$, de ce par rapport à quoi il s'agit de savoir s'il existe, s'il existe un x qui satisfasse à la fonction $[\exists x \,.\, \Phi x]$.

Alors, naturellement, ça suppose d'articuler ce que ça peut être que l'existence. Il est à peu près certain que, historiquement, ça n'a surgi cette, cette notion de l'existence, qu'avec l'intrusion du réel, du réel mathématique comme tel. Mais c'est une preuve de rien parce que, nous sommes pas ici pour faire l'histoire de la pensée, il ne peut y voir aucune histoire de la pensée, la pensée est une fuite en elle-même. Elle projette sous le nom de mémoire, n'est-ce pas, la méconnaissance de…, de sa moire.

Tout ça n'empêche pas que nous pouvons essayer de faire certain repérage et, pour partir de ce qui n'est pas par hasard que j'ai écrit en forme de fonctions, j'ai commencé d'énoncer quelque chose qui, j'espère, vous rendra service, un dire que, si je l'écris, c'est dans un sens, dans le sens que c'est une fonction sans rapport avec quoi que ce soit qui fonde d'eux — d apostrophe, e. u. x. —, *Un*.

Alors, vous voyez que toute l'astuce est sur le subjonctif qui appartient à la fois au verbe *fonder* et au verbe *fondre.* D'eux n'est pas fondu en *Un*,

ni *Un* fondé par deux. C'est ce que… ce que dit Aristophane dans une très jolie petite fabulette du *Banquet*. Ils ont été séparés en d'eux, ils étaient d'abord en forme de… bête à d'eux/deux dos, ou de bête à dos d'œufs. Ce qui, bien sûr, si la fable songeait le moins du monde un instant à être autre chose qu'une fable, c'est-à-dire à être consistante, n'impliquerait nullement qu'ils ne refassent pas des petits à deux dos, à dos d'œufs, ce dont personne ne fait la remarque et heureusement parce que, un mythe est un mythe et celui-là en dit assez, c'est celui que j'ai d'abord projeté sous une forme plus moderne, sous la forme de Φx. C'est en somme ce qui, concernant les rapports sexuels, se présente à nous comme l'espèce de discours — je parle de la fonction mathématique — l'espèce de discours, tout au moins je vous le propose comme modèle qui, sur ce point, nous permettrait de fonder autre chose du semblant,… *ou pire.*

Bon ! Ce matin moi, j'ai commencé dans le pire et malgré tout, je trouve pas superflu de vous en faire part, ne serait-ce que pour voir où ça peut aller. C'était à propos de cette petite coupure de courant dont je ne sais pas jusqu'où vous l'avez eue, mais moi je l'ai eue jusqu'à dix heures. Elle m'a énormément emmerdé, parce que c'est l'heure où d'habitude je rassemble, je repense à ces petites notes, et que ça ne me le facilitait pas. En plus, à cause de la même coupure, on m'a cassé un verre à dents auquel je tenais beaucoup. S'il y a des gens qui m'aiment ici, ils peuvent m'en envoyer un autre. J'en aurais peut-être comme ça plusieurs, ce qui me permettra de les casser tous sauf celui que je préférerai. J'ai une petite cour qui est faite exprès pour ça. Alors, je me disais, en pensant que, bien sûr, cette coupure, ça ne nous venait pas de personne, ça nous venait d'une décision des travailleurs !… Moi, j'ai un respect que l'on ne peut même pas imaginer pour la gentillesse de cette chose qui s'appelle une coupure, une grève. Quelle délicatesse de s'en tenir là ! Mais là il me semblait que, vu l'heure… quoi ?

***La salle –*** On n'entend rien.

***J. Lacan –*** On n'entend pas ? On n'entend pas ? J'étais en train de dire qu'une grève, c'était la chose du monde la plus sociale qui soit, qui représente un respect du lien social qui est quelque chose de fabuleux. Mais là il y avait une pointe dans cette coupure de courant qui avait une signification d'une grève, c'est que c'était justement l'heure où, tout comme à

moi, qui préparais ma cuisine, comme ça, pour vous parler maintenant, qu'est-ce que ça devait pouvoir enquiquiner celle qui, malgré tout, étant à l'occasion la femme du travailleur, s'appelle, de la bouche même du travailleur qui — quand même, j'en fréquente — s'appelle *la bourgeoise* ! C'est vrai qu'ils les appellent comme ça ! Et alors je me mettais quand même à rêver. Parce que tout ça se tient. Ce sont des travailleurs, des exploités. C'est tout de même bien parce qu'ils préfèrent encore ça à l'exploitation sexuelle de la bourgeoise ! Voilà ! Ça c'est pire. C'est le… *ou pire.* Vous comprenez ? Parce que, à quoi ça mène, de prononcer des articulations sur des choses à quoi on ne peut rien. Le rapport sexuel ne se présente, on ne peut pas dire que sous la forme de l'exploitation, c'est d'avant, c'est à cause de ça que l'exploitation s'organise parce que, il n'y a même pas cette exploitation-là.

Voilà, ça c'est pire, c'est le… *ou pire.* C'est pas sérieux. C'est pas sérieux quoiqu'on voie bien que c'est là que devrait aller un discours qui ne serait pas du semblant, mais c'est un discours qui finirait mal. Ça serait pas du tout un lien social, comme c'est ce qu'il *faut* que soit un discours. Bon ! Alors il s'agit maintenant du discours psychanalytique et il s'agit de faire que celui qui y fait fonction de *petit a* tienne une position — je vous ai déjà expliqué ça la dernière fois, bien sûr, naturellement, ça vous est passé comme l'eau sur les plumes d'un canard, mais enfin certains quand même en ont paru un peu comme ça mouillés — tienne la position du semblant. Ceux qui sont vraiment intéressés là-dedans, j'en ai eu quand même des échos, ça les a émus. Il y a certains psychanalystes qui ont quelque chose qui les tourmente, qui les angoisse de temps en temps.

C'est pas pour ça que je dis ça, que j'insiste sur le fait que l'*objet petit a* doive tenir la position du semblant, c'est pas pour leur foutre de l'angoisse, je préférerais même qu'ils n'en aient pas. Enfin, c'est pas un mauvais signe que ça la leur donne parce que ça veut dire que mon discours n'est pas complètement superflu, qu'il peut prendre un sens. Mais ça ne suffit pas, ça n'assure absolument rien qu'un discours ait un sens, parce que, il faut au moins que ce sens, on puisse le repérer, n'est-ce pas. Si vous faites ça, enfin, le mouvement brownien, à chaque instant, ça a un sens. C'est bien ce qui rend la position du psychanalyste difficile, c'est parce que l'*objet petit a*, sa fonction, c'est le dépassement [déplacement].

Et comme ce n'est pas à propos du psychanalyste que j'ai fait descendre du ciel pour la première fois l'objet *petit a*, j'ai commencé dans un petit graphe qui était fait pour donner os, ou repère, aux *Formations de l'inconscient*, à le cerner dans un point d'où il ne pouvait pas bouger. Dans la position du semblant, c'est beaucoup moins facile, beaucoup moins facile d'y rester parce que, l'*objet petit a*, il vous fout le camp en moins de deux entre les pattes puisque c'est, comme je l'ai déjà expliqué, quand j'ai commencé, à propos du langage, à en parler, c'est *il court, il court, le furet*, dans tout ce que vous dites, il est à chaque instant ailleurs.

Alors, c'est pour ça que nous essayons d'appréhender d'où pourrait se situer quelque chose qui serait au-delà du sens, de ce sens qui fait qu'aussi bien je ne peux pas obtenir d'autre effet que l'angoisse là où c'est pas du tout ma visée. C'est en ça que nous intéresse que soit ancré ce Réel, ce Réel que je dis, pas pour rien, être mathématique, parce que, somme toute à l'expérience, à l'expérience de ce qu'il s'agit, de ce qui se formule, de ce qui s'écrit à l'occasion, nous voyons, nous pouvons toucher du doigt que là, il y a quelque chose qui résiste, je veux dire dont on ne peut pas dire n'importe quoi. On peut pas donner au réel mathématique n'importe quel sens. Il est même tout à fait frappant que ceux qui se sont en somme, dans une époque récente, approchés de ce Réel avec [avaient ?] l'idée préconçue de lui faire rendre compte de son sens à partir du vrai, il y avait comme ça un immense farfelu, que vous connaissez bien sûr de réputation, parce qu'il a fait son petit bruit dans le monde, qui s'appelait Bertrand Russell, qui est au cœur de cette aventure et c'est quand même lui qui a formulé quelque chose comme ceci que, la mathématique, c'est quelque chose qui s'articule d'une façon telle que, qu'en fin de compte on ne sait même pas si c'est vrai, ce qui s'articule, ni si ça a un sens.

Ça n'empêche pas que justement, ça prouve ceci, c'est qu'on ne peut lui en donner n'importe lequel, ni dans l'ordre de la vérité, ni dans l'ordre du sens et que ça résiste au point que, pour aboutir à ce résultat que moi je considère comme un succès, le succès même, n'est-ce pas, le mode sous lequel ça s'impose, que c'est réel, c'est que justement ni le vrai ni le sens n'y dominent, ils sont secondaires. Et que de là, la position, cette position seconde, à ces deux machins qui s'appellent le vrai et le sens leur restait inhabituelle à eux, enfin que ça donne un peu le tournis

aux gens quand ils prennent la peine de penser, c'était le cas de Bertrand Russell, il pensait, c'était… c'est une manie d'aristocrate, n'est-ce pas, et il y a vraiment aucune raison de trouver que ce soit là une fonction essentielle. Mais ceux qui édifient — je suis pas en train de faire de l'ironie — la *Théorie des Ensembles* ont bien assez à faire dans ce réel pour trouver le temps de penser à côté.

La façon dont on s'est engagé dans une voie non seulement dont on ne peut pas en sortir mais dont ça mène quelque part avec une nécessité, et puis en plus une fécondité, fait que, on touche qu'on a affaire à tout autre chose que ce qui est pourtant employé, ce qui a été la démarche dans l'*initium* de cette théorie. C'était d'interroger tout ce qu'il en était de ce Réel, car c'est de là qu'on est parti parce que, on ne pouvait pas ne pas voir que le nombre, c'était réel, et que depuis quelque temps, enfin, il y avait du rififi avec l'*Un*.

C'était pas quand même une mince affaire de s'apercevoir que le nombre réel, on pouvait mettre en question si ça avait à faire quelque chose avec l'*Un*, l'*Un* comme ça, le premier des nombres entiers, des nombres dits naturels. C'est que, on avait eu le temps, depuis le XVII^e^ siècle, jusqu'au début du XIX^e^ siècle, d'approcher le nombre un tout petit peu autrement que les Anciens ne l'avaient fait. Si je pars de ça, c'est bien parce que c'est ça l'essentiel. Non seulement *Yad'lun*, mais ça se voit à ça que l'*Un*, lui, il ne pense pas. Il pense pas donc je suis, en particulier. Quand je dis il pense pas donc je suis, j'espère que vous vous souvenez que, même Descartes, c'est pas ce qu'il dit… Il dit *ça se pense « donc je suis »* entre guillemets. L'*Un*, ça se pense pas, même tout seul, mais ça dit quelque chose; c'est même ça qui le distingue, et il n'a pas attendu que des gens se posent à son propos, à propos de ses rapports, la question de ce que ça veut dire du point de vue de la vérité. Il n'a pas attendu même la logique. Car c'est ça la logique. La logique, c'est de repérer dans la grammaire ce qui prend forme de la position de vérité, ce qui dans le langage le rend adéquat à faire vérité; adéquat, ça veut pas dire qu'il réussira toujours; alors à bien rechercher ses formes, on croit approcher ce qu'il en est de la vérité.

Mais avant qu'Aristote s'avise de ça, à savoir du rapport à la grammaire, l'*Un* avait déjà parlé, et pas pour rien dire. Il dit ce qu'il a à dire dans le *Parménide*, c'est l'*Un* qui se dit. Il se dit, il faut bien le dire en

visant à être vrai, d'où naturellement l'affolement qui en résulte. Il y a personne, il n'y a personne pour parler des personnes qui font la cuisine du savoir, qui ne se sente pas à chaque fois en prendre un bon coup. Ça casse le verre à dents ! C'est bien pour ça qu'après tout, encore que certains aient mis une certaine bonne volonté, un certain courage à dire qu'après tout ça peut s'admettre, quoique ce soit un peu tiré par les cheveux, on n'en est pas encore venu à bout de cette chose qui était pourtant simple, de s'apercevoir que l'*Un* est, quand il est véridique, quand il dit ce qu'il a à dire, on voit où ça va, en tout cas à la totale récusation d'aucun rapport à l'être.

Il n'y a qu'une chose qui en ressorte quand il s'articule, c'est très exactement ceci, il y en a pas deux. Je vous l'ai dit, c'est un dire. Et même, vous pouvez y trouver, comme ça, à la portée de la main, la confirmation de ce que moi je dis, quand je dis que la vérité ne peut que se mi-dire ; parce que vous n'avez qu'à casser la formule. Pour dire ça, il ne peut que dire ou bien *y en a,* et comme je le dis *Yad'lun* ou bien *pas deux*, ce qui s'interprète, s'interprète tout de suite pour nous, il n'y a pas de rapport sexuel. C'est donc déjà, vous voyez bien, à la portée de notre main. Bien sûr, pas à la portée de la main unienne de l'*Un*, d'en faire quelque chose dans le sens du sens. C'est bien pour ça que je recommande à ceux qui veulent tenir la position de l'analyste avec ce que ça comporte de savoir ne pas en glisser, de se mettre à la page de ce qui bien sûr pourrait pour eux se lire à seulement travailler le *Parménide*, mais ça serait quand même un peu court, on se casse les dents là-dessus. Au lieu qu'il est arrivé autre chose qui rend tout à fait clair — si bien sûr on s'obstine un peu, si on… si on s'y rompt, si on s'y brise, même — qui rend tout à fait claire la distinction qu'il y a d'un Réel qui est un réel mathématique avec quoi que ce soit de ces badinages qui partent de ce je ne sais quoi qui est notre position nauséeuse qui s'appelle le vrai ou le sens.

Bien sûr, naturellement, ça veut pas dire que ça n'aura pas d'effet, d'effet de massage, d'effet de revigoration, d'effet de soufflage, d'effet de nettoiement sur ce qui nous paraîtra exigible au regard du vrai ou bien du sens. Mais justement, c'est bien ce que j'en attends, c'est qu'à se former à distinguer ce qu'il en est de l'*Un* simplement, à s'approcher de ce Réel dont il s'agit que supporte le nombre, déjà ça permettra beaucoup à l'analyste. Je veux dire que, il peut lui venir dans ce biais où il s'agit

d'interpréter, de rénover le sens, de dire des choses de ce fait un peu moins court-circuitées, un peu moins chatoiement, que toutes les conneries qui peuvent nous venir et dont tout à l'heure, *ou pire,* comme ça, je vous ai donné l'échantillon à partir simplement de ce qui pour moi n'était que la contrariété du matin. J'aurais pu broder comme ça sur le travailleur et sa bourgeoise et en tirer une mythologie. Ça vous a fait rire d'ailleurs, parce que dans ce genre, il y a…, le champ est vaste, le sens et le vrai, ça ne manque pas, c'est même devenu la mangeoire universitaire justement.

Il y en a tellement, il y a un tel éventail qu'il s'en trouvera bien un, un jour pour faire avec ce que je vous dis une ontologie, pour dire que… que j'ai dit que la parole, c'était un effet de comblement de cette béance qui est ce que j'articule, il n'y a pas de rapport sexuel. Ça va tout seul comme ça. Interprétation subjectiviste, n'est-ce pas ? C'est parce qu'il ne peut pas la chatouiller qu'il lui fait du baratin. C'est simple ça, c'est simple ! Moi ce que j'essaie, c'est autre chose, c'est de faire que dans votre discours, vous mettiez moins de conneries — je parle des analystes. Pour ça, que vous essayiez d'aérer un peu le sens avec des éléments qui seraient un peu nouveaux.

Alors, c'est pourtant pas, c'est pourtant pas une exigence qui ne s'impose pas, parce qu'il est bien clair qu'il n'y a aucun moyen de répartir deux séries quelconques — *quelconques*, je dis — d'attributs qui fassent une série mâle d'un côté et de l'autre côté la série femme. J'ai d'abord pas dit *homme* pour ne pas faire de confusion. Parce que je vais broder là-dessus encore pour rester dans… dans le pire. Évidemment, c'est tentant, même pour moi. Moi, je m'amuse. Et puis je suis sûr de vous amuser à montrer que ce qu'on appelle l'actif, si c'est là-dessus que vous vous fondez parce que, naturellement, c'est la monnaie courante, que c'est ça l'homme, il est actif le cher mignon ! Dans le rapport sexuel alors, il me semble que, c'est, c'est plutôt la femme qui, elle, en met un coup. Bon ! Puis, il y a qu'à le voir quand même, dans des positions que nous appellerons nullement primitives, mais c'est pas parce que on en rencontre dans le tiers monde, qui est le monde de Monsieur Thiers, n'est-ce pas, oui, que… que c'est pas évident que, dans le vie normale — je parle pas bien sûr naturellement des types du Gaz et de l'Électricité de France qui eux ont pris leur distance, qui se sont rués dans le travail — mais dans

une vie comme ça, appelons-la simplement ce qu'elle est, ce qu'elle est partout sauf dans… quand il y a eu une grande subversion chrétienne, notre grande subversion chrétienne, l'homme, il se les roule, la femme, elle moud, elle broie, elle coud, elle fait les courses et elle trouve le moyen encore, dans ces solides civilisations qui ne sont pas perdues, elle trouve encore le moyen de tortiller du derrière après pour… — je parle d'une danse bien sûr, hein ! — pour la satisfaction jubilatoire du type qui est là ! Alors pour ce qu'il en est de l'actif et du passif permettez-moi de… c'est vrai qu'il chasse. Et il y a pas de quoi rigoler, mes petites ! C'est très important !

Puisque vous me provoquez, alors, je continuerai à m'amuser. C'est malheureux parce que comme ça, je n'arriverai pas au bout de ce que j'avais à vous dire aujourd'hui concernant l'*Un*. Il est deux heures. Mais quand même puisque ça fait rigoler, la chasse, je sais pas, je sais pas si tout de même malgré tout, c'est pas absolument superflu de… si c'est pas absolument superflu d'y voir justement la vertu de l'homme, la vertu justement par laquelle il se montre, il se montre ce qu'il a de mieux, être passif. Parce que, d'après tout ce qu'on sait, quand même, je sais pas si vous vous rendez bien compte, parce que bien sûr, vous êtes tous ici des Jean foutre, et s'il y a pas ici de paysans, personne ne chasse, mais s'il y avait aussi ici des paysans, ils chassent mal. Pour le paysan — c'est pas forcément un homme, hein, le paysan, quoiqu'on en dise — pour le paysan, le gibier, ça se rabat, pan ! pan ! On lui ramène tout ça. C'est pas ça du tout, la chasse ! La chasse quand elle existe, il y a qu'à voir dans quelles transes ça les mettait, ça, parce que on le sait, enfin, on en a eu des petites traces de tout ce qu'ils offraient de propitiatoire à la chose, quoi, qui pourtant n'était plus là ; vous comprenez ils étaient quand même pas plus dingues que nous, une bête tuée est une bête tuée.

Seulement, s'ils avaient pas pu tuer la bête, c'est parce qu'ils s'étaient si bien soumis à tout ce qui est de sa démarche, de sa trace, de ses limites, de son territoire, de ses préoccupations sexuelles, hein, pour s'être justement, eux, substitués à ce qui n'est pas tout ça, à la non-défense, à la non-clôture, aux non-limites de la bête, à la vie il faut dire le mot. Et que quand cette vie, ils avaient dû la soustraire, après y être devenus tellement, eux, cette vie même, que ça se comprend bien sûr, hein, qu'ils aient

trouvé que non seulement ça faisait moche, mais que c'était dangereux. Que ça pouvait bien, à eux, leur arriver aussi.

Ça pourrait être de ces choses qui ont même fait penser, comme ça, quelques-uns, parce que ces choses-là quand même, ça continue à se sentir, et j'ai entendu ça, moi, formulé d'une façon curieuse par quelqu'un d'excessivement intelligent, un mathématicien que, que — mais alors là, il extrapole, le gars, quand même ! mais enfin je vous le fournis parce que, parce que c'est excitant — que le système nerveux dans un organisme, c'était peut-être bien pas autre chose que ce qui résulte d'une identification à la proie, hein ? Bon ! Je vous lâche l'idée comme ça, je vous la donne, vous en ferez ce que vous voudrez bien sûr, mais on peut déconner là-dessus une nouvelle théorie de l'évolution qui sera un tout petit peu plus drôle que les précédentes. Je vous la donne d'autant plus volontiers, d'abord, qu'elle est pas à moi. A moi aussi on me l'a refilée. Mais je suis sûr que ça…, que ça excitera les cervelles ontologiques.

C'est vrai bien sûr aussi pour le pêcheur. Enfin dans tout ce par quoi l'homme est femme. Parce que la façon dont un pêcheur passe la main sous le ventre de la truite qui est sous son rocher, faut qu'il y ait ici un pêcheur de truite quand même, il y a des chances, il doit savoir ce que je dis là. Ça, c'est quelque chose ! Enfin tout ça ne nous met pas sur le sujet de l'actif et du passif, dans une répartition bien claire. Alors je ne vais pas m'étendre parce qu'il suffit que je confronte chacun de ces couples habituels avec un essai de répartition bisexuelle quelconque pour arriver à des résultats aussi bouffons. Alors qu'est-ce que ça pourrait bien être ?

Quand je dis *Yad'lun* — il faut quand même que je balaie le pas de ma porte et puis je vois pas pourquoi je n'en resterai pas là puisque je vous parlerai donc le jeudi, le jeudi 1er juin je crois, quelque chose comme ça. Vous vous rendez compte, le 1er jeudi de juin je suis forcé de revenir des quelques jours de vacances pour ne pas manquer à Sainte Anne.

Alors je vais quand même là, tout de même, faire la remarque que *Yad'lun*, ça ne veut pas dire — il me semble que quand même pour beaucoup ça doit être déjà su, mais pourquoi pas ? — ça veut pas dire qu'il y a de l'individu. C'est bien pour ça, vous comprenez, que je vous demande d'enraciner cet *Yad'lun* de là où il vient. C'est-à-dire que, il n'y a pas d'autre existence de l'*Un* que l'existence mathématique. Il y a *Un* quelque

chose, *Un* argument qui satisfait à une formule, et un argument qui est complètement vidé de sens, c'est simplement l'*Un* comme *Un*. C'est ça que j'avais, au départ, l'intention de vous bien marquer dans la théorie des ensembles. Je vais peut-être quand même pouvoir vous l'indiquer tout au moins avant de vous quitter, mais il faut liquider aussi ceci d'abord que, même pas l'idée de l'individu, ça ne constitue en aucun cas l'*Un*. Parce que, on voit bien quand même, que ça pourrait être à la portée, pour ce qui est du rapport sexuel, sur lequel en somme, pas mal de gens s'imaginent que ça se fonde, et il y a autant d'individus d'un côté que de l'autre, en principe, au moins chez l'être qui parle, le nombre des hommes et des femmes sauf exception, n'est-ce pas, je veux dire des petites exceptions, dans les Iles Britanniques, il y a un peu moins d'hommes que de femmes, il y a les grands massacres naturellement, des hommes, bon ! Mais enfin ça n'empêche pas que chacune a eu son chacun. Ça ne suffit pas du tout à motiver le rapport sexuel, qu'ils aillent un par un.

C'est quand même drôle que vous l'ayez vu, qu'il y ait là une espèce d'impureté de la théorie des ensembles autour de cette idée de la correspondance biunivoque, on voit bien en quoi là l'ensemble se rattache à la classe et que la classe, comme tout ce qui s'épingle d'un attribut, c'est quelque chose qui a affaire avec le rapport sexuel. Seulement c'est justement ça, c'est justement ça que je vous demande de pouvoir appréhender grâce à la fonction de l'ensemble. C'est qu'il y a un *Un* distinct de ce qui unifie, comme attribut, une classe. Il y a une transition par l'intermédiaire de cette correspondance biunivoque. Il y en a autant d'un côté que de l'autre et que certains fondent là-dessus l'idée de la monogamie. On se demande en quoi c'est soutenable, mais enfin c'est dans l'Évangile. Comme il y en a autant, jusqu'au moment où il y aura une catastrophe sociale, ça, c'est arrivé paraît-il au milieu du Moyen-Age en Allemagne, on a pu statuer paraît-il à ce moment là que le rapport sexuel pouvait être autre chose que biunivoque.

Mais c'est assez amusant ceci, c'est que, la *sex-ratio,* il y a des gens qui se sont posé le problème en tant que tel, y a-t-il autant de mâles que de femelles ? Et il y a eu une littérature là-dessus, qui est vraiment très piquante, très amusante, parce que ce problème est en somme un problème qui est résolu le plus fréquemment par ce que nous appellerons la sélection chromosomique. Le cas le plus fréquent est évidemment la

répartition des deux sexes en une quantité d'individus reproduits égaux dans chaque sexe, égaux en nombre. Mais c'est vraiment très joli qu'on se soit posé la question de ce qui arrive si un déséquilibre commence à se produire. On peut très facilement démontrer que dans certains cas de ce déséquilibre, ça ne peut aller qu'en s'accroissant, ce déséquilibre, si on s'en tient à la sélection chromosomique, que nous n'appellerons pas de hasard puisqu'il s'agit d'une répartition. Mais alors la solution tellement élégante qu'on y a donnée, c'est que dans ce cas ça doit être compensé par la sélection naturelle. La sélection naturelle, on la voit, là, se montrer à nu. Je veux dire que ça se résume à dire ceci que les plus forts sont forcément les moins nombreux et que comme ils sont les plus forts, ils prospèrent et que donc ils vont rejoindre les autres en nombre. La connexion de cette idée de la sélection naturelle avec justement le rapport sexuel est un des cas où se montre bien que ce qu'on risque à tout abord du rapport sexuel, c'est de rester dans le mot d'esprit. Et en effet, tout ce qui s'en est dit est de cet ordre. S'il est important qu'on puisse articuler autre chose que… quelque chose qui fasse rire, c'est bien justement ce que nous cherchons pour assurer la position de l'analyste d'autre chose que de ce qu'elle paraît être, dans beaucoup de cas, un gag.

Le départ se lit en ceci dans la théorie des ensembles que, il y a fonction d'élément. Être un élément dans un ensemble, c'est être quelque chose qui n'a rien à faire à appartenir à un registre qualifiable d'universel, c'est-à-dire à quelque chose qui tombe sous le coup de l'attribut. C'est la tentative de la théorie des ensembles de dissocier, de désarticuler d'une façon définitive le prédicat de l'attribut. Ce qui, jusqu'à cette théorie, caractérise la notion justement en cause dans ce qu'il en est du type sexuel, pour autant qu'il amorcerait quelque chose d'un rapport, c'est très précisément ceci que l'universel se fonde sur un commun attribut. Il y a là en outre l'amorce de la distinction logique de l'attribut au sujet, et le sujet, de là, se fonde, c'est à quoi quelque chose qui se distingue peut être appelé attribut.

De cette distinction de l'attribut, ce qui résulte, c'est tout naturellement ceci que, on ne met pas sous un même ensemble les torchons et les serviettes par exemple. A l'opposé de cette catégorie qui s'appelle la classe, il y a celle de l'ensemble dans laquelle non seulement le torchon et la serviette sont compatibles, mais qu'il ne peut, dans un ensemble comme

tel de chacune de ces deux espèces, y avoir qu'*Un*. Dans un ensemble il ne peut y avoir, si rien ne distingue un torchon d'un autre, il ne peut y avoir qu'*un* torchon, de même qu'il ne peut y avoir qu'*une* serviette. L'*Un* en tant que différence pure est ce qui distingue la notion de l'élément. L'*Un* en tant qu'attribut en est donc distinct. La différence entre l'*Un* de différence et l'*Un* attribut est celle-ci c'est que quand vous vous servez pour définir une classe d'un énoncé attributif quelconque, l'attribut ne viendra pas, dans cette définition, en surnombre, c'est-à-dire que si vous dites *l'homme est bon,* et si à ce propos, ce qui peut se dire, car qui n'est obligé de le dire ? poser que l'homme est bon n'exclut pas qu'on ait à rendre compte de ce qu'il ne réponde pas toujours à cette appellation. On trouve d'ailleurs toujours suffisamment de raisons pour montrer qu'à cet attribut il est capable de ne pas répondre, d'éprouver une défaillance à le remplir, c'est la théorie qu'on fait et où on se livre, on n'a que vraiment… on a tout le sens à sa disposition pour, pour y faire face, à expliquer que de temps en temps quand même il est mauvais mais ça change rien à son attribut. Que si on en venait alors à devoir faire la balance du point de vue du nombre, combien y en a, qui y qui tiennent et combien y a qui n'y répondent pas ? L'attribut *bon* ne viendrait pas dans la balance *en plus*, en plus de chacun des hommes bons.

C'est très précisément la différence avec le *Un* de différence, c'est que quand il s'agit d'articuler sa conséquence, ce *Un* de différence a, comme tel, à être compté dans ce qui s'énonce de ce qu'il fonde qui est ensemble et qui a des parties. Le *Un* de différence, non seulement est comptable, mais doit être compté dans les parties de l'ensemble.

J'arrive à l'heure deux, précisément. Je ne peux donc que vous indiquer ce qui sera la suite de ce pour quoi, comme d'habitude, je suis amené à couper, c'est-à-dire très souvent à peu près n'importe comment et, aujourd'hui sans doute, en raison justement d'une autre coupure, qui est celle de mon courant de ce matin, avec ses conséquences, je suis donc amené à ne pouvoir que vous donner l'indication de ce qui, sur cette affirmation, affirmation-pivot, sera là repris. C'est ceci, le rapport de cet *Un* qui a à se compter *en plus* avec ce qui, dans ce que j'énonce comme, non pas suppléant, mais se déployant en un lieu d'à la place du rapport sexuel, se spécifie de *il existe* non pas $\Phi$ de x, mais le dire que ce $\Phi$ de x *n'est pas* la vérité, $\exists x . \overline{\Phi x}$ que c'est de là que surgit l'*Un* qui fait que cet

$\exists x . \overline{\Phi x}$ doit être mis, et c'est le seul élément caractéristique, doit être mis du côté de ce qui fonde l'homme comme tel :

$$\exists x . \overline{\Phi x}$$

Est-ce à dire que ce fondement le spécifie sexuellement ? C'est très précisément ce qui sera dans la suite à mettre en cause, car bien entendu il n'en reste pas moins que la relation à $\Phi$ de x,

$$\exists x . \overline{\Phi x}$$
$$\forall x . \Phi x$$

est ce qui définit l'homme, là, attributivement, comme *tout homme.*

Qu'est-ce que c'est que ce *tout* ou ce *tous* ? Qu'est-ce que c'est que *tous les hommes* en tant qu'ils fondent un côté de cette articulation de suppléance ? C'est où nous reprendrons à nous revoir la prochaine fois que je vous rencontrerai. La question *tous,* qu'est-ce qu'un *tous,* est entièrement à reposer à partir de la fonction qui s'articule *Yad'lun*.

# Leçon XI

*14 juin 1972*

[Lacan, avant de commencer, écrit au tableau]

*Qu'on dise*
— comme fait —
*reste oublié derrière ce qui se dit,*
*dans ce qui s'entend.*

Naturellement cet énoncé qui est assertif dans sa forme d'universel relève du modal pour ce qu'il émet d'existence.

Alors ! Mettez-y du vôtre, puisque ça semble, comme la dernière fois, marcher assez mal. Est-ce que cette fois-ci j'arrive à me faire entendre ? Un peu plus ? Bon ! Je vais faire de mon mieux. Sibony, venez donc un peu plus près. Venez un peu plus près, on ne sait pas, ça peut servir à quelque chose tout à l'heure. Vous entendez ?

Alors, en tenant compte de ce que j'appellerai [ou j'appelai ?] tout à l'heure le mixage des communications qui ont pu se faire entre mon public d'ici et celui de Sainte-Anne, je suppose que maintenant ils se sont unifiés, c'est le cas de le dire.

Vous avez pu voir que nous sommes passés de ce que j'ai appelé un jour ici d'un prédicat formé à votre usage, nommément l'*unien*, nous sommes passés la dernière fois à Sainte-Anne au terme d'une autre fac-

ture qui se promouverait du terme, de la forme *unier*, *unien*, *unier*. Ce dont je vous ai parlé, ce que j'ai avancé la dernière fois, à Sainte-Anne[1], c'est le pivot qui se prend dans cet ordre qui se fonde — mettez *fonde*, fondez-le enfin, que ça soit, que ça soit du fondé-fondu. Qu'est-ce qu'il y a ?

***La salle –*** On n'entend rien !

Je dis donc que cet unier qui se fonde, et je vous priai que ce fondé soit… ne vous paraisse pas trop fondamental, c'est ce que j'appelai le laisser dans le fondu, cet unier qui se fonde, il y en a *Un*, il en existe *Un* qui dit que non. Ça n'est pas tout à fait pareil que de nier, mais cette forgerie du terme *unier,* comme un verbe qui se conjugue et d'où nous pourrions avancer en somme pour ce qu'il en est de la fonction, de la fonction représentée dans l'analyse par le mythe du père, il unie, c'est cela que ceux qui ont pu réussir à entendre à travers les pétards, le point sur lequel j'aimerais justement aujourd'hui, enfin, vous permettre, disons d'accommoder.

Le père unie donc. Dans le mythe, il a ce corrélat des *toutes, toutes les femmes.* C'est là, si l'on suit mes inscriptions quantiques, qu'il y a lieu d'introduire une modification. Il les unie certes, mais *pas toutes* justement. Ici se touche à la fois ce qui n'est pas… ce qui n'est pas de mon cru à dire, à savoir la parenté de la logique et du mythe, ça marque seulement que l'une puisse corriger l'autre.

Ça, c'est du travail qui reste devant nous. Pour l'instant je rappelle, n'est-ce pas, que, avec ce que je me suis permis, enfin de, d'approximations du père, avec ce que j'ai inscrit de l'é-pater, vous voyez que la voie qui conjoint à l'occasion le mythe avec la dérision ne nous est pas étrangère. Ça ne touche en rien au statut fondamental des structures intéressées. C'est amusant que, comme ça, il y a des gens qui découvrent, qui découvrent sur le tard, ce dont je peux bien dire de ma place que c'est un peu général pour l'instant toute cette effervescence, cette turbulence qui se produit autour de termes comme le signifiant, le signe, la signification, la sémiotique, tout ce qui occupe pour l'instant le devant de la scène, c'est curieux, les singuliers retards qui s'y montrent.

Il y a une très bonne petite revue, enfin pas plus mauvaise qu'une

autre, dans laquelle je vois surgir sous le titre de l'*Atelier d'écriture* un article, mon Dieu, pas plus mauvais qu'un autre qui s'appelle l'*Agonie du Signe* — vous entendez ? — qui s'appelle l'*Agonie du Signe*. C'est toujours très touchant l'agonie. Agonie veut dire lutte. Mais aussi agonie veut dire qu'on est en train de tourner de l'œil et alors l'agonie du signe, ça fait, ça fait pathétique. J'eusse préféré enfin que ce ne fût pas au pathétique que tout cela tournât. Ça part, ça part d'une invention charmante, de la possibilité de forger un nouveau signifiant qui serait celui de *fourmi, fourmidable*. En effet c'est fourmidable tout cet article et on commence par poser la question, quel peut bien être le statut de *fourmidable* ? Moi j'aime bien ça. D'autant plus que c'est quelqu'un qui quand même est très averti depuis longtemps d'un certain nombre de choses que j'avance et qui pour, en somme, au début de cet article, se croire obligé de faire l'innocent, à savoir d'hésiter, à propos de *fourmidable*, à le ranger soit dans la métaphore, soit dans la métonymie et de dire que, il y a quelque chose qui est négligé donc, dans la théorie jakobsonienne, c'est celle qui consisterait à emboutir des mots les uns avec les autres. Mais il y a longtemps que j'ai expliqué ça ! J'ai écrit l'*Instance de la lettre* exprès pour ça, S sur petit s avec le résultat, un, parenthèse, effet de signification, ha !… C'est le déplacement, c'est la condensation, c'est très exactement la voie par où en effet on peut créer, ce qui est quand même un petit peu plus amusant et utile que *fourmidable,* on peut créer unier. Et puis ça sert à quelque chose.

Ça sert à vous expliquer par une autre voie ce que j'ai tout à fait renoncé à aborder par celle du Nom-du-père, parce que, j'y ai renoncé parce qu'on m'en a empêché à un moment, et puis que c'était justement les gens à qui ça aurait pu rendre service qui m'en ont empêché. Ça aurait pu leur rendre service dans leur, dans leur intimité personnelle. C'est des gens particulièrement impliqués du côté du Nom-du-père. Il y a une clique très spéciale dans le monde, comme ça, qu'on peut épingler d'une tradition religieuse, c'est eux que ça aurait aéré, mais je ne vois pas pourquoi je me dévouerais spécialement à ceux-là.

Alors j'ai repris l'histoire de ce que Freud a abordé comme il a pu, justement, pour éviter sa propre histoire, n'est-ce pas *el'shaddaï* [אֵל שַׁדַּי] en particulier, c'est le nom dont il se désigne, celui dont le nom ne se dit pas. Il s'est reporté sur les mythes, puis il a fait quelque chose de très propre

en somme, d'un peu aseptique, il l'a pas poussé plus loin mais c'est bien là ce dont il s'agit, c'est qu'on laisse passer les occasions de reprendre, de reprendre ce qui le dirigeait, et ce qui devrait faire maintenant que le psychanalyste soit à sa place dans son discours. Sa chance est passée bien sûr. Je l'ai déjà dit. De sorte que, dans l'avion là, qui me ramenait de je ne sais où, qui me ramenait de Milan d'où je revenais hier soir, bon ! j'ai pas apporté le truc. C'est vraiment très bien, c'est dans l'avion, dans un truc qui s'appelle *Atlas* et qui est distribué à tous les voyageurs par la Compagnie Air France. Il y a un très très joli petit article, heureusement que je ne l'ai pas, je l'ai oublié chez moi, heureusement parce que ça m'aurait entraîné à vous lire des passages et il n'y a rien d'ennuyeux comme d'entendre lire, il n'y a rien d'ennuyeux comme ça !

Enfin, il y a des psychologues, des psychologues de la plus haute volée, n'est-ce pas, qui s'emploient aux Amériques à faire des, des enquêtes sur les rêves. Parce que sur les rêves on enquête, n'est-ce pas. On enquête et on s'aperçoit, enfin, que, que c'est très rare les rêves sexuels. Ils rêvent de tout, ces gens-là ; ils rêvent de sport, ils rêvent de tas de blagues, ils rêvent de chutes, enfin, il y a pas une majorité écrasante de rêves sexuels. D'où il résulte, n'est-ce pas, que, comme ce qui est la conception générale, nous dit-on dans ce texte, de la psychanalyse, c'est de croire que les rêves sont sexuels. Eh bien ! Le grand public, le grand public qui justement est fait de la diffusion psychanalytique — vous aussi vous êtes un grand public — ben, le grand public naturellement va être défrisé, n'est-ce pas, et tout le soufflé va tomber comme ça, s'aplatir dans le fond de la casserole. C'est quand même curieux que personne, en somme, dans ce grand public supposé, car tout ça, c'est de la supposition, enfin c'est vrai que dans une certaine résonance, tous les rêves, c'est ce qu'aurait dit Freud, qu'ils étaient tous sexuels ; il n'a jamais dit ça justement ! Jamais, jamais dit ça !

Il a dit que les rêves étaient *des rêves de désir.* Il n'a jamais dit que c'était du désir sexuel ! Seulement, comprendre le rapport qu'il y a entre le fait que les rêves soient des rêves de désir et cet ordre du sexuel qui se caractérise par ce que je suis en train d'avancer parce que, il m'a fallu le temps pour l'aborder et ne pas jeter le désordre dans l'esprit de ces charmantes personnes, n'est-ce pas, qui ont fait qu'au bout de dix ans que je leur racontai des trucs, n'est-ce pas, ils songeaient qu'à une chose, ren-

trer dans le sein de l'Internationale Psychanalytique tout ce que j'avais pu raconter, c'était bien sûr des beaux exercices, des exercices de style. Eux étaient dans le sérieux. Le sérieux, c'est l'Internationale Psychanalytique.

Oui ! Ce qui fait que maintenant je peux avancer, et qu'on l'entende, qu'il n'y a pas de rapport sexuel, et que c'est pour ça qu'il y a tout un ordre qui fonctionne *à la place* où il y aurait ce rapport. Et que c'est là, dans cet ordre, que quelque chose est conséquent comme effet de langage, à savoir le désir. Et qu'on pourrait peut-être avancer un tout petit peu et penser que quand Freud disait que le rêve, c'est la satisfaction d'un désir, satisfaction dans quel sens ?

Quand je pense que j'en suis encore là, n'est-ce pas, que personne… tous ces gens qui s'occupent à embrouiller ce que je dis, à en faire du bruit, personne ne s'est encore jamais avisé d'avancer cette chose qui est pourtant la stricte conséquence de tout ce que j'ai avancé, que j'ai articulé de la façon la plus précise, si mon souvenir est bon, en 57 — attendez, même pas ! en 55 ! à propos du *rêve de l'injection d'Irma* — j'ai pris, pour montrer comment on traite un texte de Freud, je leur ai bien expliqué ce qu'il avait d'ambigu, que ce soit là, justement, mais pas du tout dans l'inconscient au niveau de ses préoccupations présentes, que Freud interprète ce rêve de désir qui n'a rien à faire avec le désir sexuel, même s'il y a toutes les implications de transfert qui nous conviennent, le terme d'*immixtion des sujets*, je l'ai avancé en 55, vous vous rendez compte ? Dix sept ans, hein ? Puis il est clair que — faudra que je le publie, comme ça, parce que, si je l'ai pas publié, c'est que j'étais absolument écœuré de la façon dont ça avait été repris dans un certain livre sorti sous le titre d'*Autoanalyse* — c'était mon texte, en y remettant, de façon à ce que personne n'y comprenne rien.

Qu'est-ce que ça fait un rêve ? Ça ne satisfait pas le désir, pour des raisons fondamentales que je vais pas me mettre à développer aujourd'hui parce que, parce que ça vaut quatre ou cinq séminaires, pour la raison qui est simplement celle-ci et qui est touchable, et que Freud dit, que le seul désir fondamental dans le sommeil, c'est le désir de dormir. Ça vous fait rigoler, parce que vous n'avez jamais entendu ça. Très bien ! Pourtant, c'est dans Freud. Comment est-ce que ça ne vient pas tout de suite à votre jugeote, en quoi ça consiste de dormir ? Ça consiste en ceci

que ce qui dans ma tétrade, là, le semblant, la vérité et la jouissance, et le plus de jouir — faut pas que je le récrive au tableau, non ? — ce qu'il s'agit de suspendre, c'est pour ça que c'est fait le sommeil, n'importe qui n'a qu'à regarder un animal dormir pour s'en apercevoir, ce qu'il s'agit de suspendre justement, c'est cet ambigu qu'il y a dans le rapport au corps avec lui-même, le jouir.

S'il y a possibilité que ce corps accède au jouir de soi, c'est bien évidemment partout, c'est quand il se cogne, qu'il se fait mal, c'est ça la jouissance. Alors l'homme a là de petites portes d'entrée que n'ont pas les autres, il peut en faire un but. En tout cas quand il dort, c'est fini. Il s'agit justement de faire que ce corps, il s'enroule, il se mette en boule. Dormir, c'est ne pas être dérangé. La jouissance, quand même, c'est dérangeant. Naturellement on le dérange, mais enfin tant qu'il dort, il peut espérer ne pas être dérangé. C'est pour ça qu'à partir de là tout le reste s'évanouit ; il n'est plus question non plus de semblant, ni de vérité, puisque tout ça, ça se tient, c'est la même chose, ni de plus-de-jouir.

Seulement voilà, ce que Freud dit, c'est que le signifiant, lui, continue pendant ce temps-là à cavaler. C'est bien pour ça que, même quand je dors, je prépare mes séminaires. Monsieur Poincaré découvrait les fonctions fuchsiennes…

***La salle –*** [?]

***J. Lacan –*** Qu'est-ce qu'il y a ?

***La salle –*** Une pollution !

***J. Lacan –*** Qui vient de dire ce terme ? Vous devez être particulièrement intelligent. Je me suis déjà réjoui publiquement que, une de mes analysées, je ne sais pas si elle est là mais… une personne particulièrement sensible ait parlé en effet à propos de mon discours, de pollution intellectuelle. C'est une dimension très fondamentale, voyez-vous la pollution. Faudrait pas, probablement, pousser les choses jusque-là aujourd'hui. Mais, vous avez l'air tellement fier d'avoir fait surgir ce terme que je soupçonne que vous ne devez rien y comprendre. Néanmoins, vous allez voir que je vais tout de suite, non seulement en faire usage, mais me réjouir une seconde fois que quelqu'un l'ai fait surgir, car c'est précisément ça la difficulté du discours analytique. Je relève cette interruption, je saute là-dessus, j'embarque une chose que, dans

l'urgence d'une fin d'année, je me trouverai donc avoir l'occasion de dire, c'est ceci, puisque c'est à la place du semblant que le discours analytique se caractérise de situer l'objet *a*, figurez-vous, Monsieur, qui croyez avoir fait là un coup d'éclat, que vous abondez précisément dans le sens de ce que j'ai à avancer. C'est à savoir que la pollution la plus caractéristique dans ce monde, c'est très exactement l'*objet petit a* dont l'homme prend, et vous aussi vous prenez votre substance, et que c'est de devoir, de cette pollution qui est l'effet le plus certain sur la surface de la terre… de devoir en faire en son corps, en son existence d'analyste, représentation, qu'il y regarde à plus d'une fois. Les chers petits en sont malades, et je dois vous dire que je ne suis pas non plus moi-même dans cette situation plus à l'aise qu'eux.

Ce que j'essaie de leur démontrer, c'est que ce n'est pas tout à fait impossible de le faire un peu décemment. Grâce à la logique, j'arrive à leur, s'ils voulaient bien se laisser tenter, leur rendre supportable cette position qu'ils occupent en tant que *petit a* dans le discours analytique, pour se permettre de concevoir que ce n'est évidemment pas peu de choses que d'élever cette fonction à une position de semblant qui est la position clé dans tout discours. C'est là qu'est le ressort de ce que j'ai toujours essayé de faire sentir comme la résistance — et elle n'est que trop compréhensible — de l'analyste, à vraiment remplir sa fonction. Il ne faut pas croire que la position du semblant, elle soit aisée pour qui que ce soit, elle n'est vraiment tenable qu'au niveau du discours scientifique et pour une simple raison, c'est que là, ce qui est porté à la position de commandement est quelque chose de tout à fait de l'ordre du réel, en tant que tout ce que nous touchons du réel, c'est la *Spaltung*, c'est la fente, autrement dit c'est la façon dont je définis le sujet. C'est parce que dans le discours scientifique, c'est le grand S, le S barré [$\mathcal{S}$] qui est là, à la position-clé, que ça tient.

Pour le discours universitaire, c'est le savoir. Là, la difficulté est encore bien plus grande, à cause d'une espèce de court-circuit parce que, pour faire semblant de savoir, il faut savoir faire semblant. Et ça s'use vite. C'est bien pour ça que, c'est bien pour ça que quand j'ai fait là, là d'où je reviens comme je vous l'ai dit tout à l'heure, à savoir à Milan, j'avais une assistance évidemment beaucoup moins nombreuse que la

vôtre, mettons le quart, mais qu'il y avait là beaucoup de ces jeunes qui sont ceux qu'on appelle dans le mouvement, il y avait même le, un personnage tout à fait respectable et d'une assez haute stature qui se trouve en être là-bas le représentant, sait-il ou ne sait-il pas, on m'a dit qu'il n'était là qu'après, je n'ai pas voulu l'interroger, sait-il ou ne sait-il pas que, en étant là dans cette pointe, ce qu'il veut, c'est comme tous ceux qui sont ici intéressés un peu par le mouvement, c'est redonner au discours universitaire sa valeur ; comme le nom l'indique, elle aboutit aux unités de valeurs. Ils voudraient qu'on sache un peu mieux comment faire semblant de savoir. C'est cela qui les guide. Ben en effet, c'est respectable et pourquoi pas ? Le discours universitaire est d'un statut aussi fondamental qu'un autre. Simplement, ce que je marque, c'est que c'est pas le même, parce que c'est vrai, ça n'est pas le même que le discours psychanalytique.

Et alors c'est comme ça que j'ai été amené là-bas, mon Dieu, comment faire avec un auditoire nouveau et surtout si il peut confondre ? J'ai essayé de leur expliquer un tout petit peu quelle était ma place dans l'histoire, j'ai commencé par dire que mes *Écrits*, c'était la poubellication, qu'il fallait pas qu'ils croient qu'ils pouvaient là-dessus se repérer. Il y avait quand même et alors le mot *séminaire* — bien sûr comment leur faire comprendre que, ce que j'ai été forcé d'expliquer, d'avouer que, que le séminaire, c'est pas un séminaire, c'est un truc que je dégoise tout seul, mes bons amis, depuis des années, mais qu'il y avait eu autrefois un temps où ça méritait son nom, où il y avait des gens qui intervenaient ? Alors c'est ça qui m'a mis hors de moi, d'en être forcé d'en venir là. Et comme sur la route du retour quelqu'un me pressait pour me dire, ah ben ! comment est-ce que c'était au temps où c'était comme un séminaire ? Je me suis dit, aujourd'hui je vais leur dire, pour l'avant-dernière fois que je vous vois, parce que je vous verrai encore une fois, bon Dieu, que quelqu'un vienne dire quelque chose !

Là-dessus je reçois une lettre de Monsieur Recanati. Je vous raconte pas d'histoire pour l'instant, je fais pas semblant de faire surgir du *floor* une intervention. Je dis simplement que j'ai reçu une lettre qui était d'ailleurs une réponse à une des miennes, Monsieur Recanati qui est là, qui m'a prouvé à ma grande surprise, n'est-ce pas, qu'il avait entendu quelque chose de ce que j'ai dit cette année, alors je vais lui passer la

parole parce qu'il a à vous parler de quelque chose qui a les plus étroits rapports avec ce que j'essaie de frayer, avec la théorie des ensembles notamment, n'est-ce pas, et avec la logique mathématique, il va vous dire laquelle.

***F. Recanati –*** La lettre à laquelle le docteur Lacan vient de faire allusion était en fait quelques remarques et commentaires, sur trois textes de Peirce que je lui ai remis, non pas tant qu'il ne les connût pas, c'est évident, mais parce que ces textes, justement, différaient de ce à quoi il avait pu, par ailleurs, faire référence. Il s'agissait, d'une part, de textes de cosmologie, et, d'autre part, de textes ayant rapport à la mathématique.

Je vais tout d'abord préciser la teneur de ces trois textes avant d'en venir à la manière dont je pourrai en parler. Quant à la mathématique, Peirce donne une critique des définitions qu'il connaît des ensembles continus. Il examine trois définitions, nommément celle d'Aristote, celle de Kant, celle de Cantor, qu'il critique toutes, et en fonction d'un critère unique.

Le critère, c'est qu'il voudrait que dans chaque définition soit marqué le fait même de la définition, puisque, dit-il, à définir un ensemble continu, on n'est pas sans le déterminer d'une certaine manière et ceci est important pour le résultat de la définition ; le processus même de la définition doit être marqué quelque part, comme tel.

Quant à la cosmologie, Peirce parle d'un problème à peu près similaire, d'une préoccupation similaire à propos du problème de la genèse de l'univers. Son problème, c'est celui de l'avant et de l'après. On ne peut accéder à ce qu'il y avait avant en faisant la simple opération analytique qui consiste à retirer à ce qu'il y a eu après, tout ce qui fait le caractère de cet après, puisque on n'aboutirait, par là, qu'à un après raturé et que précisément c'est sur le mode de cette rature que se constitue l'après, qui ne diffère que par une inscription précise, ici sur le mode de la rature de l'avant. Autrement dit, l'avant est en quelque sorte un après… ou plutôt l'après est un avant inscrit et l'on ne pourra absolument pas déduire l'avant de l'après puisque l'avant qui est inscrit dans l'après, c'est précisément l'après qui dans ce sens n'a plus rien à voir, justement, avec l'avant dont le propre est justement de n'être pas inscrit.

Autrement dit, c'est l'inscription qui compte, je veux dire que l'avant

ça n'est rien. C'est ce que dit Peirce, quand il parle de la genèse de l'univers : avant, il n'y avait rien, mais ce rien c'est quand même un rien, quelque chose de spécifique, ou plutôt justement, il n'est pas spécifique, parce que de toute façon il n'est pas inscrit, et on peut dire que tout ce qu'il y a eu après, c'est rien non plus, mais alors comme rien, c'est inscrit.

Ce non-inscrit en général qu'il va retrouver un peu partout, et pas seulement dans la cosmologie, Peirce l'appelle le *potentiel* et c'est de ça que je vais dire quelques mots maintenant.

Mais avant de ce faire, je voudrais dire quelques mots sur ma position ici qui est évidemment paradoxale, puisque je ne suis spécialiste de rien et pas plus de Peirce que d'un autre, et que tout ce que je vais dire sur cet auteur et sur d'autres, puisque je vais parler d'autres, sera ce que je peux reprendre du discours que tient le docteur Lacan. Dans ma parole même, je conserve mon statut d'auditeur. Et comment cela est-il possible ? Justement à ne signifier dans mon discours à moi, que le fait d'avoir écouté. Ceci pose le problème de savoir à qui m'adresser. Car évidemment, si je m'adresse à ceux qui, comme moi, ont écouté, ça ne leur servira à rien, et si je m'adresse à ceux qui n'ont pas écouté, je ne pourrai qu'inscrire le rien de leur non-écoute et permettre par là une élaboration qui évidemment s'en servira dans sa suite et qui n'aura plus rien à voir avec le rien pur qui était au début. En l'occurrence, donc, ça ne changera rien, et c'est en tant que mon intervention d'auditeur ne dérange rien, que je peux effectivement représenter l'auditoire.

Puisque, somme toute, toutes les interventions d'Aristote ne sont que supposées dans le discours de *Parménide*, et que, justement, plus vite c'est terminé, le mieux c'est, généralement, quant aux interventions d'Aristote, plutôt, pour qu'il puisse lui-même tenir un véritable discours, il faut qu'à son tour, il ait un auditeur muet à qui il puisse s'identifier, ce qui explique que l'autre, Aristote, dans la *Métaphysique* dit *Nous platoniciens*, car c'est après que Platon a parlé, ou, si on veut, que *Parménide* a parlé pour l'autre, qu'il peut lui-même commencer à le faire. Vous voyez ici le paradoxe ; mais comme ce paradoxe n'est pas mon fait, je laisse au docteur Lacan de le commenter après, parce que je n'en puis rien dire quant à moi.

On ne peut pas, dit Peirce, opposer le vide, le 0, au quelque chose, car le 0 est quelque chose, c'est bien connu. Le vide représente quelque

chose et Peirce dit qu'il fait partie de ces concepts *secondants,* concepts importants chez Peirce et que je reverrai un peu dans la suite. Il n'est pas une monade, comme vide inscrit, mais il est relatif. En effet, si l'on pose ce vide, on l'inscrit. En l'occurrence, l'inscription de l'ensemble vide peut donner ceci : {∅}. Ceci se reconnaît pour être l'ensemble vide considéré comme un élément de l'ensemble des parties de l'ensemble vide. Donc, si le vide se constitue comme *Un* et si l'on voulait répéter un peu l'opération et faire l'ensemble des parties de l'ensemble des parties de l'ensemble vide, on aurait vite quelque chose comme ça : {∅, {∅}}, ce qui donne à peu près ça : {{∅}}? [2], et ceci se reconnaît pour pouvoir très bien représenter le 2. Aussi bien ceci[3] peut-il représenter le *Un*.

C'est par là qu'on est amené à refaire cette remarque que, bien sûr, c'est la *répétition d'une inexistence** qui peut fonder bien des choses, et notamment, la suite des nombres entiers en l'occurrence, mais ce qui intéresse Peirce dans cette remarque, c'est que, ce qui se répète, ce n'est pas l'inexistence comme telle, ou plutôt pas exactement, c'est l'inscription de l'inexistence, en tant que l'inexistence se marque de cette inscription. Et c'est ce qu'il développera à bien des reprises, dans plusieurs textes. Je vais vous en parler.

On rejoint là son propos mathématique. Quant on veut, dit-il, définir un système où cette inexistence est répétée, il faut préciser qu'elle est répétée comme inscrite. C'est au départ qu'il y a une inscription d'une inexistence. Et ceci est très important pour la logique. Le *quanteur universel**, tout seul, ne saurait rien définir. Le quanteur universel, pour Peirce, est quelque chose de *secondant**, aussi paradoxal que cela paraisse, comme il le dit, il est relatif à quelque chose. Ce qui fonde ce quanteur, c'est la *néantisation préalable et inscrite des variables*[4] qui le contredisent. Ainsi, d'un point de vue purement méthodologique, Peirce s'attaque à Cantor. Cantor a tort parce que sa définition du continu renvoie nommément à tous les points de l'ensemble.

Peirce précise qu'il faut faire varier la définition d'un point de vue logique. Une ligne ovale n'est continue, que parce qu'il est impossible de nier qu'au moins un de ses points doit être vrai pour une fonction qui ne caractérise absolument pas l'ensemble. Par exemple, quand il s'agit de passer de l'extérieur à l'intérieur, il faut nécessairement passer par l'un des points du bord.

Ceci est, en quelque sorte, une approche latérale. On ne peut pas poser comme ça le quanteur universel, il faut passer par une néantisation préalable, et qui passe, elle-même, par une fonction préalable. La négation, ici, est elle-même érigée en fonction et l'ensemble des ensembles pertinents pour cette fonction, en l'occurrence dans la mesure là où il est impossible de nier etc. est l'ensemble vide qui inscrit la négation comme impossible. Le même type d'exemple pourrait être pris en topologie éventuellement. Si l'on écoutait Peirce, le théorème des points fixes devrait s'énoncer comme suit — je vais l'écrire — $\exists x.\ \{\ \overline{\overline{\exists x}\ .\ \overline{\Phi x}}\ \}$. Il est impossible de nier que dans une déformation d'un disque sur son bord, au moins un point échappe à la déformation qui l'autorise, par le fait même d'y échapper.

***J. Lacan* –** Recommencez bien ça.

***F. Recanati* –** Le théorème des points fixes, si on prend, par exemple, quelque chose comme un disque, il s'agit, en quelque sorte, il s'agit de déformer de manière continue un disque sur son bord. Il est certain, et c'est donné comme théorème, qu'au moins un point du disque échappe à la déformation, c'est-à-dire reste fixe, et que c'est par ce fait qu'il y a ce point qui reste fixe qu'on peut effectuer la déformation générale. Sans quoi ce ne serait pas possible, et ici, il y a évidemment contradiction. Disons qu'il y a une liaison très nette entre ce point qui échappe à la fonction qu'il autorise.

***J. Lacan* –** Ça, c'est un théorème démontré. Il n'est pas seulement démontrable, il est démontré. D'autre part, ce théorème se symbolise, vous pouvez peut-être le commenter, comment il est symbolisé par ce *il existe x*, car c'est une formule qui est très près, en somme, de celle que j'ai l'habitude d'inscrire, *il existe x* tel qu'il faille nier qu'il n'y a pas de $\exists x$, qu'il faille nier qu'il n'y a pas d'existence de x, tel que $\Phi x$ soit nié.[5]

***F. Recanati* –** Il y a bien une double négation, certes, mais les deux négations ne sont pas exactement les mêmes, elles ne sont pas équivalentes. Et d'autre part, surtout cette double négation, dans la mesure où elle est inscrite, c'est pas la même chose que de l'affirmer simplement. On aurait pu affirmer. Là, c'est pour ça que j'ai cité au début la critique du quanteur universel en quelque sorte comme donné comme ça. S'il est le produit d'une double négation, cette première négation non inscrite, d'après lui, elle porte sur une négation érigée comme fonction Par

exemple : les points ne restent pas fixes. Eh bien, il y a un point qui, justement, échappe à cette fonction, et à ce titre là, la nécessité est avant tout de les inscrire. C'est pourquoi je l'ai fait là. Et il faudrait marquer, peut-être d'une manière spécifique ce que j'ai dit être une impossibilité. Mais en même temps, ici, c'est simplement ici l'ensemble vide posé comme seul ensemble fonctionnant pour la fonction de la négation.

***J. Lacan –*** Je crois que ce qu'il faut ici souligner c'est ceci que la barre portée ici sur les deux termes chacun comme nié est un *il n'est pas vrai que*, un *il n'est pas vrai que* fréquemment utilisé en mathématiques, puisque c'est le point-clé, c'est ce à quoi fait aboutir la démonstration dite de la contradiction. Il s'agit, en somme, de savoir pourquoi, en mathématiques, il est reçu qu'on puisse fonder, mais seulement en mathématiques, parce que partout ailleurs, comment pourriez-vous fonder quoi que ce soit d'affirmable sur un *il n'est pas vrai que* ?

C'est bien là que l'objection vient dans l'intérieur des mathématiques à l'usage de la démonstration par l'absurde. La question est de savoir comment, en mathématiques, la démonstration par l'absurde peut fonder quelque chose, qui se démontre en effet comme tel de ne pas mener à la contradiction. C'est là que se spécifie le domaine propre des mathématiques. Alors c'est sous cet *il n'est pas vrai que* — il s'agit de donner le statut de la barre négative qui est celle dont j'use en un point de mon schéma, pour dire que ça, c'est une négation, $\overline{\exists x} \,.\, \overline{\Phi x}$ , *il n'existe pas de x qui satisfasse à ceci, Φx nié*.

***F. Recanati –*** Dans les termes de Peirce, cette barre-là est ce qui vient en premier, qui est la première inscription. Parce qu'il dit, le potentiel — et ça j'allais y revenir dans le cours parce que c'est un concept qui est finalement assez élaboré — c'est le champ d'inscription des impossibilités, mais avant que des impossibilités, des impossibilités non-inscrites encore, c'est le champ des impossibilités possibles. Et dans ce champ, quelque chose vient le subvertir par ce trait, en quelque sorte, qui est ici impossibilité, qui est une espèce de coupure, coupure qui est faite à l'intérieur d'un domaine qui, auparavant, est en quelque sorte unique et c'est pour ça que, dit Peirce, il faut inscrire la première impossibilité d'abord. Ça, ça détermine tout. Et ensuite, éventuellement, la négation et toutes ces spécifications-là continuent à déterminer, mais c'est déjà là à l'intérieur, de l'impossible.

Autrement dit, il dit qu'il y a deux champs ; il y a d'une part le champ du potentiel, qui est l'élément du pur 0, on pourrait dire du pur vide, mais ça, j'y reviendrai, et, d'autre part les impossibles qui sont ceux qui naissent du potentiel, mais pour s'y opposer très nettement, et à l'intérieur des impossibles on peut dire des choses comme ça, c'est-à-dire : *il n'existe pas d'x tel que non Φx,* ou *il existe x tel que non Φx.*

Mais il fait une opposition de ces deux champs comme, fondamentalement, s'opposant, l'un étant l'élément du pur 0, l'autre étant l'élément que je dirai du 0 de répétition, et c'est là-dessus que je voudrais arriver.

***J. Lacan –*** Vous admettez, par exemple, que je transcrive tout ce que vous avez dit en disant que le potentiel égale le champ des possibilités comme déterminant l'impossible.

***F. Recanati –*** Comme déterminant, mais je précise tout de suite qu'il a dit, c'est ce champ des possibilités qui détermine l'impossible mais pas au sens de Hegel, il faut faire attention, dit-il lui-même, ça le détermine non pas nécessairement, mais potentiellement, c'est-à-dire qu'on ne peut pas dire, nécessairement ça devait arriver ; on remarque que c'est arrivé ; on sait que c'est ce potentiel qui a déterminé cet impossible, mais non pas nécessairement, on est d'accord. Donc c'est exactement ce que je voulais dire le potentiel…

***J. Lacan –*** On pourrait peut-être le transcrire comme ça : potentiel = champ des possibilités comme déterminant l'impossible

***F. Recanati –*** Donc, c'est avec cette sorte de considération que Peirce construit le concept de potentiel. C'est donc le lieu où s'inscrivent les impossibilités, c'est la possibilité générale des impossibilités non effectuées, c'est-à-dire non-inscrites. C'est le champ des possibilités comme déterminant les impossibilités. Mais il ne comporte, on vient de le dire, par rapport aux inscriptions qui s'y produisent, aucune nécessité, ce qui signifie notamment, pour un problème mathématique, que du 2 on ne peut pas rendre compte rationnellement, au sens de Hegel, c'est-à-dire nécessairement. Le 2 est venu, on ne peut dire d'où il est venu, on peut simplement le mettre en rapport avec le 0, avec ce qui se passe entre le 0 et le 1, mais de dire pourquoi il est venu, impossible.

Le potentiel permet ça, de définir le paradoxe du continu, et ça, c'est dans un texte de Peirce — je cite ça, mais en fait, je l'ai pas regardé de bien près donc je ne le développerai pas — si un point d'un ensemble

continu potentiel se voit conférer une détermination précise, une inscription, une existence réelle, alors la continuité, elle-même, est rompue. Et ceci c'était intéressant non pas du point de vue du continu, mais du point de vue du potentiel. C'est que le potentiel existe vraiment comme potentiel et que dès lors, qu'il s'inscrive d'une manière ou d'une autre, il n'y a évidemment plus de potentiel, c'est-à-dire qu'il est lui-même produit d'un impossible qui est issu de lui-même.

***X.*** **–** Là, Cantor a tort !

***F. Recanati*** **–** Pour ce qui est de la cosmologie, le 0 absolu, le pur néant, comme dit Peirce, est différent du 0 qui se répète dans la suite des entiers. Il n'est autre, ce 0 qui se répète dans la suite des entiers, que l'ordre en général du temps, et j'y reviendrai, tandis que le 0 absolu, c'est l'ordre en général du potentiel. Ainsi le 0 absolu a une dimension propre. Et Peirce essaie d'insister pour que cette dimension soit inscrite quelque part, soit au moins marquée, soit présentée dans les définitions mathématiques. Le problème est évidemment…

***J. Lacan*** **–** Là, Cantor n'est pas contre.

***F. Recanati*** **–**… comment peut-on passer d'une dimension, celle du potentiel par exemple, à l'autre, que je dirai celle de l'impossible ou celle du temps, tout ce qu'on voudra.

Peirce présente ainsi ce problème : comment penser non temporellement ce qu'il y avait avant le temps ? Ça rappelle, certes, Spinoza et Saint Augustin, mais ça rappelle surtout les empiristes. Et ici, je dois dire que on a souvent remarqué que Peirce a repris le style des empiristes et leurs préoccupations. Mais pour situer véritablement l'originalité de Peirce, on n'a jamais rapporté ça aux empiristes, on n'a jamais cherché ce qui, chez eux, a pu préparer tout ça. Or pourtant, ces deux dimensions, l'une potentielle et l'autre, si l'on veut, temporelle, ou plutôt, une dimension du 0 absolu, l'autre du 0 de répétition, étaient présentes dès le début de l'épopée empiriste. Et c'est là-dessus que je voudrais dire un petit mot pour montrer comment on peut le dégager.

***J. Lacan*** **–** Dites-le bien, tonitruez-le !

***F. Recanati*** **–** Je ferai cela et après je reviendrai à la sémiotique de Peirce en rapport avec tout ça.

Oui, l'objet de la psychologie empirique — c'est un premier point qu'on a fait exprès, à chaque fois, d'évacuer — c'est les signes et rien

d'autre, c'est le système des signes. Il s'agit d'une extension, on peut le dire, du système quaternaire de Port Royal, telle que, somme toute, de Saussure aussi n'en est qu'une extension à la limite, la chose comme chose et comme représentation, le signe comme chose et comme signe, l'objet du signe comme signe étant la chose comme représentation. C'est la même chose que dit de Saussure — je le disais mais je ne le développerai pas — le signe comme concept et comme image acoustique. Seulement, on a évacué avec la scolastique le problème en général de la chose en soi, et on a même été jusqu'à voir dans le monde — et ça, avec toutes les théories du grand livre du monde — le signe de la pensée. Dès lors, on aboutit à quelque chose comme ça, le monde comme représentation, en tant que le monde, on ne peut le connaître que comme représentation, remplace la chose, dans le système quaternaire du signe, et la pensée du monde en général remplace la représentation, ce qui équivaut à mettre face à face pensée du monde/monde de pensée. Or, il est évident que la pensée du monde et le monde de pensée qui diffèrent peut-être par certains côtés, c'est la même chose.

Alors il y a un problème pour le système quaternaire parce qu'il y a une dualité irréductible dans le système quaternaire, il faut soit l'abandonner, soit le changer, on sait que Berkeley l'abandonne en, justement, établissant un système d'identité entre la pensée du monde et le monde de pensée; quant à Locke, il le change. Quand il dit, c'est, et je m'excuse de m'appesantir un peu sur cette introduction, ce qu'il dit c'est, les représentations, les idées, ne représentent pas les choses, elles se représentent entre elles. Ainsi les idées les plus complexes représentent les plus simples. Il y a des facultés, par exemple, de représentation des idées entre elles, et c'est très développé, il y a toute une topique qui est à peu près ce qu'on en a dit, une hiérarchie des idées et des facultés.

Mais ce sur quoi je voudrais, justement, appuyer un peu, et qui est ce qui n'a pas été remarqué par Locke, et qui est précisément le plus intéressant, puisque ça permet Condillac et que Condillac par là précède en quelque sorte Peirce, c'est qu'il y a une autre faculté pour Locke, qui permet tout ça. Parce que comment ça se passe, ça fonctionne tout seul apparemment, il faut quelque chose pour que ça fonctionne le système. Et il y a une nouvelle faculté, une nouvelle opération qu'il appelle — et

qu'on n'a jamais repérée parce qu'elle n'est pas dans ses classifications, elle est toujours dans les notes — *observation.* L'observation qui est quelque chose qui fonctionne tout seul, qui marche à tous les niveaux, qui se retrouve partout et qui est aussi intrinsèque à tous les éléments, quelque chose d'assez incompréhensible, et qui est à la fois le processus de la transformation et le milieu, l'élément en général du transformé. C'est à la fois le milieu… par cette observation, en quelque sorte, une idée simple se transforme en image d'elle-même, c'est-à-dire en idée complexe puisque son objectivité est placée à ses côtés dans l'idée, et dans cette idée générale par où elle est transformée, il y a une inscription, il y a connotation de l'inscription de sa transformation en image, c'est-à-dire l'idée, une fois qu'elle est transformée, c'est en quelque sorte qu'elle est inscrite, c'est en ça qu'elle devient une idée complexe et non plus une idée simple.

Alors, tout le problème à cet endroit, c'est, qu'est-ce qui rend ça possible ? Soit, qu'est-ce qu'il y avait au départ, qu'est-ce qui se transforme au départ, à partir de quoi on transforme pour obtenir la première cause ? Qu'est-ce qui est l'avant-premier, en quelque sorte ? Et Locke le pose en ces termes quand il parle de sensation irréductible d'une réflexion originaire. Si une réflexion est originaire, qu'est-ce qui est réfléchi qui soit pré-originaire. Soit quel est le pré-originaire, soit qu'est-ce qui permet, à proprement parler, qu'est-ce qui permet cette faculté ?

Et là, il y a Condillac qui prend la relève. Sa méthode était absolument exemplaire. Il va cerner ce quelque chose qu'il a vu chez Locke, ce quelque chose d'inatteignable, en lui donnant un nom, en le faisant fonctionner comme une inconnue dans une équation. Et par la suite, quand les auteurs ont voulu critiquer Condillac, ils ont dit que son système, c'était pas du tout uniquement de la psychologie, c'était de la logique, profondément, qu'il en avait fait un système logique, ce système où il n'y avait pas de contenu etc., vous voyez, justement, c'est là l'intérêt de Condillac. Et notamment cette sensation, dont il dit que tout dérive, au moins dans un de ses traités majeurs, cette sensation là, finalement, n'est rien, à aucun moment il ne la définit précisément, au contraire, tout le développement qu'il en donne, tout ce qu'il montre en dériver, est une espèce de contribution à sa définition. Mais ce qui permet, à proprement

parler, et tout le reste en dérive, tout ce qui est à proprement parler les attributs de la sensation, tout ce qui permet cette attribution, c'est ce qu'il indique comme l'élément 0 qui est toujours donné au départ, toujours donné dans la sensation, et dont il se demande ce que c'est, et on va s'interroger avec lui.

Il va caractériser, pour essayer d'atteindre cet élément irréductible, tout ce qui se passe avec l'aide de cet élément, mais avec plus que cet élément, c'est-à-dire en un mot, comme il dit, tout ce qui se passe dans l'entendement. Avec ça, on va pouvoir arriver à voir ce qui fonde véritablement l'originalité de la sensation, si tant est que c'est de la sensation que dérive tout ce qui se passe dans l'entendement. Or, le propre de l'entendement, dit-il, et ce, dans son premier essai — j'insiste parce qu'il y a eu une petite divergence après, il s'est éloigné de cette idée qui est évidemment son originalité la plus grande — le propre de l'entendement, c'est l'ordre, c'est la liaison en général, liaison comme liaison des idées, liaison des signes, liaison des besoins, en fait, c'est toujours une liaison des signes, c'est toujours la même chose.

Chez l'homme, l'ordre fonctionne tout seul, dit-il, et il s'en explique un peu, tandis que chez les bêtes, il faut, pour mettre l'ordre en branle, une impulsion extérieure ponctuelle, et Condillac précise, entre les hommes et les bêtes, et c'est une assez belle phrase qu'il dit, entre les hommes et les bêtes, il y a les imbéciles et les fous. Les uns n'arrivent pas à accrocher l'ordre, il s'agit des imbéciles, systématiquement ils n'arrivent pas à accrocher l'ordre, et les autres n'arrivent plus à s'en détacher. Eux, ils sont complètement noyés dans l'ordre, ils n'arrivent plus à prendre de distance, ils n'arrivent plus à s'en détacher.

L'ordre, en général, c'est ce qui permet de passer d'un signe à un autre. C'est la possibilité d'avoir une idée de la frontière entre deux signes. Et Condillac a une conception du signe, mais comme toujours, impropre, toujours une métaphore, et il le dit, cette fois, nommément dans une courte étude, où il fait l'apologie des tropes, reprenant peut-être, je n'en suis pas sûr, des termes de Quintilien.

Toujours est-il que pour lui, un signe, c'est ce qui vient remplir l'intervalle entre deux autres signes. Dans ce sens, dans un signe, qu'est-ce qui est considéré ? Ce sont les deux autres signes limitrophes, au moins deux qui sont considérés, mais pas comme signes en tant qu'ils pour-

raient entraîner une représentation, du point de vue de leurs bords à eux, c'est-à-dire du point de vue formel. Et il précise bien que ça ne peut pas être, à proprement parler, des représentations, mais uniquement des signes, puisqu'il dit, il n'y a pas de représentation formelle, il n'y a pas de représentation abstraite, il y a toujours une représentation qui représente une représentation, c'est-à-dire qu'il y a toujours une médiatisation de la représentation du signe, mais jamais une immédiatisation du contenu, par exemple. Comme il dit lui-même, l'image d'une perception, sa répétition, n'est que sa répétition hallucinatoire. Il dit que c'est la même chose. On ne peut pas différencier une perception et son image, et par là, il fait la critique de toutes les théories antérieures.

Donc l'ordre, c'est ce que le signe représente, en tant que le substantifie un intervalle entre deux signes. Seulement, les signes en général sont censés, par toutes les théories dont lui hérite, Condillac, représenter quelque chose. Et ça, ça lui fait évidemment problème, il n'arrive à s'en dépatouiller, comment se fait la liaison entre le signe formel et sa référence en général ? Cette liaison elle-même, dit Condillac pour s'en débarrasser, elle dérive de l'inconnu, elle dérive de la sensation.

Alors, l'inconnu est déjà une relation entre le signe comme événement et le signe comme inscription de l'événement et ça je précise, c'est pas Condillac qui le dit, mais il le laisse entendre, c'est Destutt de Tracy, son exégète, qui affirme ça, et je trouve que c'est pas mal. Et Maine de Biran qui, lui, était élève…

***J. Lacan* –** Les deux phrases que j'avais commencé à écrire tout au long du truc, que certains ont peut-être relevé sont directement l'énoncé que reproduit Recanati ici…

***F. Recanati* –**… Maine de Biran lui-même, disciple de Destutt de Tracy, est d'abord nourri à cette différence entre l'événement et l'inscription de l'événement. Et on voit comme elle est le pivot de toute la théorie. Il y a, dit-il, un perpétuel décalage entre l'inscription et l'événement. Ce décalage, dit Maine de Biran, vient du décalage chez l'être parlant, et, je ne plaisante pas, entre le sujet de l'énoncé et le sujet de l'énonciation. C'est dans les fondements de la psychologie de Maine de Biran, où il montre à peu près que, à se représenter le moi, dans la mesure où dans toute représentation, il y a déjà un moi, c'est-à-dire qu'à ce

moment-là, il y en a deux. Dès qu'on essaie de se représenter le je, ça veut dire qu'automatiquement, il y en a deux, ça veut dire qu'immédiatement il y en a deux, ça veut dire que médiatement il n'y en a jamais… qu'il n'y en a jamais un que médiatement.

Pour Condillac, l'ordre des signes, en tant que l'ordre des signes est l'ordre de ce décalage, a comme modèle l'espace qu'il dit pluridimensionnel du temps, et je ne m'étale pas là-dessus. Le temps on peut dire que ce n'est que la répétition infinie des ponctualités. La ponctualité comme temps-*zéro* est le même problème qui plus haut se pose ; ce n'est pas la même ponctualité, celle qui se répète dans le temps, et celle dont le temps est issu. La ponctualité-*zéro*, celle dont le temps est issu, la ponctualité-*zéro* comme transparence, précisément, entre l'inscription et l'événement. La ponctualité qui se répète dans le temps, toujours pour Condillac, est relativisée à être considérée dans le temps comme cette ponctualité-là, présente, passée ou à venir. Elle aussi est considérée du point de vue de ses bords, du point de vue de sa frontière. Le temps, plutôt qu'une série de ponctualités est donc la série des frontières interponctuelles, en tant que la frontière est justement le pointage des bords respectifs de deux ponctualités ou aussi bien de deux signes.

Il y a donc la même différence entre la ponctualité absolue et le temps qu'entre l'ensemble vide et l'ensemble de ses parties. C'est l'inscription du *zéro* qui est élément de celui-ci, de même que c'est l'inscription de la ponctualité qui est l'élément du temps. Ainsi il y a une faille qui est donnée au départ de toute cette théorie et que Maine de Biran essayait peut-être de mieux discerner. Le système des signes n'est que la répétition infinie de cette faille, en tant que telle, pure faille, et cela se répète dans tous les écrits des Empiristes, elle sort de l'expérience et de l'investigation de leur école, c'est-à-dire, on n'en parle pas.

Condillac, lui aussi, ça lui arrive rarement, parle de la nature humaine à un moment en disant qu'il se demanderait bien comment, au début, ça se fait cette relation et cet ordre, pourquoi puisque, justement, il est raté, l'ordre entre l'inscription et l'événement, pourquoi puisque c'est raté, puisque ça colle pas, pourquoi, quand même ça existe ? Pourquoi il y a une inscription que de ce qui n'est que du *zéro* ? C'est évidemment son problème, et à ce moment-là il répond, après avoir fait un petit morceau de bravoure, je n'en sais rien, c'est la nature humaine.

C'est cette faille en général qui permet l'auto-motricité du système des signes, selon Condillac, dont il a dit, le système des signes, là, ça marche tout seul, tandis que dans son *Traité des Animaux* il raconte des tas de trucs pour montrer comment, chez les bêtes, il y a également un système des signes et comment il est sous la dépendance de tous les objets extérieurs, sous la dépendance de tous les […]

On rejoint par là la sémiotique de Peirce dont on était parti. Peirce appelle *phanéron* du mot grec : φανερόν, l'ensemble de tout ce qui est présent à l'esprit, c'est d'ailleurs, à peu près, le sens de *phanéron*, réel ou pas, l'immédiatement observable. Et il part de là, il décompose les éléments de *phanéron*. Il y a trois éléments dans le *phanéron*, indissociables, qu'il appelle, d'une part ce qu'on pourrait traduire par le *primant,* la monade en général, je crois qu'il emploie le mot *monade,* élément complet en lui-même, d'autre part le *secondant,* force statique, opposition, tension statique entre deux éléments, c'est-à-dire que chaque élément, immédiatement, évoque cet autre avec quoi il est en relation et c'est en quelque sorte un ensemble, un ensemble absolument indissociable. Et le plus important, c'est le *tertiant,* élément immédiatement relatif à la fois à un premier et à un troisième et Peirce précise, toute continuité, tout procès en général, relève de la ternarité.

A partir de là, à partir de cette conception de la ternarité, qu'on peut montrer dériver de ses théories astronomiques, qu'il a produit au début de sa vie, mais enfin ça je n'en dis mot.

***J. Lacan –*** Peirce *as astronomer…*

***F. Recanati –…*** donc à partir de cette ternarité il construit une logique qui se spécifie en sémiotique, *Logic of semiotic*, la sémiotique elle-même se spécifiant à certains niveaux comme rhétorique. Et ça c'est important pour Peirce. Tout tient dans sa définition du signe en général, le signe, il l'appelle *representamen*, je suis désolé de citer, « C'est quelque chose le *representamen*, qui, pour quelqu'un, tient lieu d'une autre chose, d'un certain point de vue ou d'une certaine manière. » Là-dedans, il y a quatre éléments, *pour quelqu'un* est le premier, et je re-cite Peirce : « Cela signifie que le signe crée dans l'esprit du destinataire un signe plus équivalent, ou même plus développé. » Le deuxième point découle de celui-là, la réception du signe est donc un deuxième signe fonctionnant comme *interprétant.*

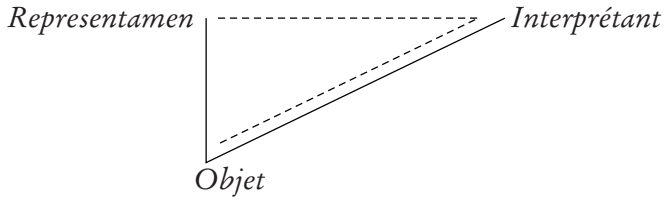


Troisièmement, la chose dont le signe tient lieu est dite « son objet ». C'est dans ces trois éléments-là qui feront les trois sommets du triangle sémiotique. Le quatrième terme qui vient est plus discret mais non moins intéressant.

***Quelqu'un dans la salle –*** C'est de la connerie !

***J. Lacan –*** Vous croyez que Peirce a tort, vous aussi ? [s'adressant à la personne qui est intervenue à plusieurs reprises].

***La personne répond –*** Je pense qu'il s'allonge.

***J. Lacan –*** Ça veut dire quoi, ça ? De toute manière c'est obscène, alors !

***F. Recanati –*** Le quatrième terme, plus discret, c'est ce que Peirce appelle le *ground*. Le signe tient lieu de l'objet, non absolument mais en référence à une espèce d'idée appelée le *ground*, c'est-à-dire le *sol,* le fond de la relation du signe et de l'objet. Ces quatre termes, dans leur ensemble définissent trois relations. Et ces trois relations sont les objets respectifs des trois branches de la sémiotique.

Première relation, la relation signe-fond, *sign-ground*. C'est la grammaire pure ou spéculative, dit Peirce. Il s'agit de reconnaître…

***J. Lacan –*** Parce qu'on n'a pas inventé la grammaire spéculative il y a quelques années !… comme Monsieur [s'adressant à la personne qui est déjà intervenue] voudrait nous le faire croire et…

***F. Recanati –*** Il s'agit de reconnaître ce qui doit être vrai du signe pour avoir du sens, l'idée, en général est la focalisation du *representamen* sur un objet déterminé selon le *ground* ou le point de vue. On voit donc que la signification s'enlève, en quelque sorte, sur un fond différencié et que le *ground*, la détermination du *ground* c'est presque la détermination du premier point de vue qui détermine l'inscription, tout ceci sur du potentiel. C'est-à-dire que le *ground* en général, c'est déjà le potentiel. De même, le *representamen* est, par rapport à son fond, la détermination d'un cer-

tain point de vue qui commande le rapport à l'objet. Le *ground* est donc l'espace préliminaire de l'inscription.

La deuxième relation, *representamen-objet*, c'est le domaine de la logique pure, pour Peirce. C'est la science de ce qui doit être vrai du *representamen* pour qu'il puisse tenir lieu d'un objet.

La troisième, qui est la plus importante pour ce que nous nous proposons ici, c'est la relation entre le *representamen* et l'interprétant que Peirce appelle avec génie la rhétorique pure, qui reconnaît les lois. Ça fonctionne au niveau des lois, selon lesquelles un signe donne naissance à un autre signe qui le développe selon le cursus de l'interprétant qu'on va voir. Et cette question de la rhétorique pure, Peirce l'aborde à l'aide de son triangle sémiotique. Je vais préciser chacun de ses termes pour qu'on saisisse mieux.

***Quelqu'un dans la salle –*** Miroir !

***F. Recanati –*** Je suis Peirce pour ce qui est de cette relation. « Le *reprsentamen*, premier, a une relation primitive à un deuxième, l'objet. » L'objet dont le deuxième, le signe, est donné d'abord. « Mais cette relation peut déterminer un troisième, l'interprétant à avoir la même relation à son objet que lui-même entretient. » Autrement dit, la relation de l'interprétant avec l'objet est commandée à être, par la relation du *representamen* avec l'objet, à être la même relation.

La même du point de vue de l'ordre, mais différente cependant, différente, c'est-à-dire plus spécifiée, c'est-à-dire, d'une certaine manière, on a un peu réduit le champ des possibilités de ce signe qui vient, et comme ça, ça continue à l'infini, on le réduit de plus en plus, on va voir ça.

Le *ground* est absent ici, détermine la relation du *representamen* à l'objet lui-même. Et la représentation du *representamen* à l'objet détermine comme répétition la relation du représentant à l'objet qui détermine comme répétition elle-même — qu'est-ce que je disais ? J'ai dit du représentant ? Oui donc le *representamen-objet* détermine l'interprétant-objet. Et d'une certaine manière on peut dire, et Peirce le dit, que l'objet de la relation entre l'interprétant et l'objet, ce n'est pas exactement l'objet, qui est objet de l'interprétant, mais c'est l'ensemble de cette relation, c'est-à-dire, d'une part, tout ça — R.-I.-O. — c'est l'objet de ça, I., et que, d'autre part ça, I.-O., ça doit répéter ça, pour objet. Et on pourra prendre un exemple, Peirce prend un exemple[6].

***J. Lacan –*** C'est ce que je traduis en disant que l'existence, c'est l'insistance.

***F. Recanati –*** Je veux dire que tout le problème, c'est le début. C'est ce qui se passe entre le *representamen* et l'objet. Or, justement, il est impossible de rien dire sur ce qui se passe là-dessus. Tout ce qu'on sait, c'est que ça, R.-O., ce qui se passe là-dedans, entre les deux, ça entraîne tout le reste. Je vais finir par inscrire le reste parce que ça, I., ça se continue à l'infini.

Dès qu'on veut savoir, dès que… pour que ça, ça ait du sens, R.-O., dit Peirce, le procès de signification il se fait à partir de là, pour que ça, ça ait du sens, il faut nécessairement que, du rapport, si on prend l'objet en tant que justice, et si on prend le *representamen* comme étant balance, il faut que justement que cette relation-là, qui en soi, c'est rien, elle soit interprétée par ses interprétants. Ces interprétants, ça pourra être n'importe quoi, ça pourra être égalité, et à ce titre là, la relation, en général, c'est-à-dire de l'interprétant à, ici, R.-O., va être elle-même interprétée par un deuxième interprétant. On pourra mettre toute une liste, on pourra mettre communisme, on pourra mettre ce qu'on voudra, et ça continue sans arrêt.

Si bien qu'au départ, il y a toutes les données, il y a une espèce de *ground*, un fond qui est choisi à l'intérieur d'un fond indifférencié, et, à partir de là, il y a une tentative d'exhaustion absolument impossible, et il se trompe, à partir d'un premier écart qui est donné dans le fond.

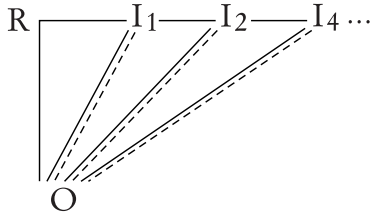


Le triangle sémiotique, on le voit, c'est très clair, reproduit la même relation ternaire que vous aviez citée à propos des armoiries des Borromées. C'est-à-dire, et Peirce le dit, enfin il ne dit pas les armoiries des Borromées mais il emploie les mêmes termes, les trois pôles sont liés par cette relation d'une manière qui n'admet pas de relations duelles

multiples, mais une triade irréductible. Je le cite : « L'interprétant ne peut avoir de relation duelle à l'objet, mais à la relation que lui commande celle du signe-objet qu'il ne peut avoir sous forme cependant identique mais dégénérée. La relation signe-objet sera le propre objet de l'interprétant comme signe ». Donc, le triangle se développe en chaîne comme interprétation interminable, et le mot est de Peirce, c'est quand même fantastique « l'interprétation interminable », comme expression ! [F. Recanati trace au tableau des traits en pointillés reliant O. et I., $I_2$,… etc.], c'est-à-dire qu'à chaque fois c'est ce qu'on pourrait appeler un nouvel interprétant, à chaque fois.

Ceci qu'il marque en pointillés, en quelque sorte, se voit affirmé comme objet ensuite pour le nouvel interprétant. Et ce triangle continue à l'infini.

Dans l'exemple que j'ai pris, la relation égalité-justice est du même ordre que la relation balance-justice, mais ce n'est pourtant pas la même. Egalité vise non seulement justice, mais aussi le rapport balance-justice. Alors, pour revenir à Locke par exemple, on voit que justement c'est, ceci est pris comme objet d'une interprétation, mais ce qui est nouveau, en quelque sorte, dans le point de vue terminal, dans le résultat de l'interprétation, c'est que l'inscription de l'objet y est marquée comme telle, parce que, justement, le rapport en général balance-justice est mis à côté de l'objet lui-même, à savoir la justice.

Tel est le modèle du procès de la signification en tant qu'il est interminable. D'un premier écart, celui qui est donné par un premier trait à l'intérieur du *ground*, *representamen-objet*, d'un premier écart naissent une série d'autres et l'élément pur de ce premier écart était ce *ground* analogue au pur zéro. Ici encore surgit la double fonction du vide.

Vu l'heure, je ne vais pas continuer parce qu'il y aurait peut-être des tas d'exemples à prendre, et ce, aussi bien un peu partout dans Peirce, qu'un peu partout dans toutes les théories, là j'ai pris l'empirisme, vous avez notamment cherché du côté de Berkeley, c'est une bonne idée parce que c'est très riche. On aurait pu prendre un peu n'importe quoi pour justifier ces exemples, mais ce ne serait que s'en tenir au commentaire.

Lacan a dit que son discours permettait de redonner sens aux discours plus anciens. C'est certainement le premier fruit qu'on peut en tirer. Mais le repérage de ce qui s'est produit en général comme frayage, sous

la plume de Peirce par exemple, n'est encore qu'une inscription dans ce qui comptait jusque là pour du beurre. Jusque là, jusqu'à Peirce, jusqu'à Lacan, comme on voudra.

Dorénavant, de ce qui était de cette inscription jusque là du zéro, doit naître une suite infinie et c'est à cette suite qu'il s'agit de faire place.

***J. Lacan –*** Il a fallu que j'aille à Milan pour éprouver le besoin d'obtenir une réponse. Je trouve que celle que je viens d'obtenir est très suffisamment satisfaisante pour que vous puissiez, pour aujourd'hui, vous en satisfaire aussi.

1 - Conférences sur le *Savoir du Psychanalyste* qui se tenaient la même année à Sainte-Anne.
2 - Le point d'interrogation a été rajouté par Lacan au tableau.
3 - Là probablement F. Recanati désigne au tableau {∅}.
4 - Toutes les séquences de phrases ou groupes de mots soulignés et suivis d'un astérisque ont été pointés par Lacan au tableau. Pour la dernière phrase Lacan écrit « néantisation préinscrite des variables ».
5 - Si on lit au plus près de l'écriture mathématique précédente : il existe x tel qu'il faille nier qu'il n'y a pas d'existence de x tel que ϕx soit nié.
6 - Ces passages paraissent obscurs, voir *Scilicet* n° 4, pp. 61-62.

# Leçon XII

*21 juin 1972*

[Lacan, avant de commencer, écrit au tableau]

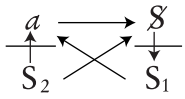


*Qu'on dise comme fait reste oublié*
*derrière ce qui est dit,*
*/ dans ce qui s'entend.*

Cet énoncé est assertif par sa forme, appartient au modal pour ce qu'il émet d'existance.

Aujourd'hui, je prends congé de vous. De ceux qui sont venus et puis de ceux qui ne sont pas venus et qui viennent pour ce congé. Voilà. Il n'y a pas de quoi pavoiser, hein ? Bon ! Qu'est-ce que je peux faire ? Que je me résume comme on dit, c'est absolument exclu. Que je marque quelque chose, un point, un point de suspension. Bien sûr, je pourrais dire que j'ai continué de serrer cet impossible dans lequel se rassemble ce qui est pour nous, pour nous dans le discours analytique, fondable comme réel.

Voilà ! Au dernier moment, et ma foi en raison d'une chance, j'ai eu le témoignage, le témoignage que ce que je dis s'entend. Je l'ai eu en raison de celui qui a bien voulu — et c'est un grand mérite — parler dans le dernier moment, comme ça, de cette année, qui a bien voulu me prouver que pour certains, pour plus d'un, pour des veines dont je ne peux pas du tout prévoir dans quel biais elles se produisent, trouver en somme

intérêt à ce que j'essaie d'énoncer. Bon ! Je remercie donc la personne qui m'a donné, pas seulement à moi, qui a donné à toute une espèce de… j'espère qu'il y en a assez pour qui ça a fait écho, qui se sont aperçus que ça peut rendre. Il est toujours difficile naturellement de savoir, de savoir jusqu'où ça s'étend.

Alors, en Italie, j'y fais un peu allusion, parce qu'après tout ça ne me paraît pas superflu, j'ai fait la rencontre de quelqu'un que je trouve très gentil, qui est dans, je ne sais pas, l'histoire de l'art, l'idée de l'œuvre, on ne sait pas pourquoi mais on peut arriver à comprendre que ce qui s'énonce sous le titre de la structure, et nommément ce que j'ai pu moi-même en produire, l'intéresse. Ça l'intéresse en raison de problèmes personnels. Cette idée de l'œuvre, cette histoire de l'art, cette veine, ça rend esclave, c'est certain. Ça se voit bien quand on voit ce que quelqu'un qui n'est ni un critique ni un historien, mais qui était un créateur, a formé comme image, comme image de cette veine, l'esclave, le prisonnier, hein ? Il y a un nommé Michel Ange qui nous a montré ça. Alors, en marge, il y a les historiens et critiques qui se… qui prient pour l'esclave. C'est une mômerie comme une autre, c'est une espèce de service divin qui peut se pratiquer. Oui ! Ça cherche à faire oublier qui commande parce que l'œuvre, ça vient toujours à la commande, même pour Michel Ange.

Ben, celui qui commande, c'est ça que j'ai d'abord essayé de vous produire cette année sous le titre *Yad'lun*, n'est-ce pas ? Ce qui commande, c'est l'*Un*, l'*Un* fait l'Être. Je vous ai prié d'aller chercher ça dans le *Parménide*. Vous avez peut-être, pour certains, obtempéré. L'*Un* fait l'Être comme l'hystérique fait l'homme. Oui ! Évidemment, cet Être que fait l'*Un*, il n'est pas l'Être, il fait l'Être. Évidemment c'est ça qui supporte une certaine infatuation créativiste et, dans le cas de la personne dont je parle, qui a été vraiment très gentille avec moi et qui m'a bien expliqué comment il s'était retrouvé accroché à ce qu'il appelle lui mon système, pour y dénoncer ses piquants, ses piquants et c'est pour ça aussi que je le mets aujourd'hui en épingle pour éviter une certaine confusion, il s'est accroché à ce qu'il trouve que je fais trop d'ontologie.

C'est tout de même drôle, enfin, je ne pense pas qu'ici, bien sûr, il n'y ait que des oreilles ouvertes. Je pense qu'il y a comme partout une quantité de sourds. Mais dire que je fais de l'ontologie, quand même, c'est assez drôle ! Et la placer dans ce… dans ce grand Autre que très précisé-

ment je montre comme devant être barré et épinglé très précisément du signifiant de ce barrage lui-même, c'est curieux ! Parce que, ce qu'il faut voir dans le retentissement, la réponse qu'on obtient, c'est quand même qu'après tout les gens vous répondent avec leurs problèmes. Et comme son problème à lui, c'est que l'ontologie, et même l'Être, déjà, lui reste en travers de la gorge, à cause de ceci, c'est que, si l'ontologie c'est simplement que… la grimace de l'*Un*, c'est évidemment que tout ce qui se fait à la commande est bien à l'*Un* suspendu et, mon Dieu, ça l'embête.

Alors, ce qu'il voudrait bien, en somme, c'est que la structure fût absente. Ça serait plus commode pour le passez-muscade. Ce qu'on voudrait, c'est que l'escamotage, l'escamotage qui a lieu, et qui est ça, l'œuvre d'art, c'est que l'escamotage n'ait pas besoin de gobelets. Vous n'avez qu'à regarder ça, il y a un tableau de Brueghel qui était un artiste qui était très au-dessus de ça, il ne dissimule pas comment, comment que ça se fait, la captivation des badauds. Bon ! Alors ici évidemment, c'est pas à ça que nous nous occupons. Nous nous occupons du discours analytique. Et du discours analytique, j'ai pensé quand même que, il ne serait pas mal de ponctuer quelque chose avant de vous quitter, qui vous donne l'idée justement que, non seulement c'est pas ontologique mais… c'est pas philosophique, mais c'est seulement nécessité par une certaine position, une certaine position que je rappelle, qui est celle où j'ai cru pouvoir condenser l'articulation d'un discours, et vous montrer quand même quel rapport ça a avec ce fait que les analystes, que les analystes ont quand même rapport — et vous auriez tort de croire que je le méconnais — avec quelque chose qui… qu'on appelle comme ça l'être humain, oui bien sûr, mais moi, je l'appelle pas comme ça. Je l'appelle pas comme ça pour ne pas que vous vous montiez la tête, pour que vous restiez bien là où il faut, pour autant bien sûr que vous êtes capables d'apercevoir quelles sont les difficultés qui s'offrent à l'analyste.

Ne parlons plus bien sûr de connaissance parce que, le rapport de l'homme à un monde sien — il est évident que nous avons démarré de là depuis longtemps comme d'ailleurs de toujours — ça n'a jamais été qu'une simagrée au service du discours du maître. Il n'y a pas de monde comme sien que le monde que le maître fait marcher au doigt et à l'œil. Et quant à la fameuse connaissance de soi-même, γνῶθι σεαυτόν, supposée faire l'homme, partons de ceci qui est tout de même simple et tou-

chable, n'est-ce pas, que, que oui ! Bon ! Si on veut ; si on veut, elle a lieu ; elle a lieu du corps. La connaissance de soi-même, n'est-ce pas, soi-même, c'est l'hygiène. Partons bien de là, n'est-ce pas. Alors pendant des siècles il restait la maladie bien sûr. Parce que chacun sait que ça se règle pas par l'hygiène, la maladie. Et ça, c'est bien quelque chose d'accroché au corps. Et la maladie, ça a duré pendant des siècles, c'est le médecin qui était supposé la connaître. La connaître, j'entends, connaissance et je pense avoir assez souligné rapidement lors d'un de nos derniers entretiens, je ne sais même plus où, l'échec de ces deux biais, n'est-ce pas. Tout ça est patent dans l'histoire, ça s'y étale en toutes sortes d'aberrations.

Alors, tout de même, la question que je voudrais faire sentir aujourd'hui, c'est ça, c'est l'analyste qui est là et qui a l'air de prendre un relais. On parle de maladie, on sait pas, en même temps on dit qu'il n'y en a pas, qu'il n'y a pas de maladie mentale par exemple, à juste titre au sens où c'est une entité nosologique comme on disait autrefois, c'est pas du tout entitaire, la maladie mentale. C'est plutôt la mentalité qui a des failles, exprimons-nous comme ça rapidement.

Alors, tâchons de voir ce que suppose par exemple ça, qui est écrit là, et qui est supposé énoncer où se place, où se place une certaine chaîne qui est très certainement et sans aucun espèce d'ambiguïté, la structure. On y voit se succéder deux signifiants, et le sujet n'est là que pour autant qu'un signifiant le représente pour l'autre signifiant. Et puis ça a quelque chose qui en résulte et que nous avons largement, au cours des années, développé avec assez de raison pour motiver que nous le notions de l'objet *petit a.* Évidemment si c'est là, dans cette forme, dans cette forme de tétrade, c'est pas une topologie qui soit…, qui soit sans aucune espèce de sens. C'est ça la nouveauté que, qui a été apportée par Freud. La nouveauté qui est apportée par Freud, c'est pas rien.

Il y avait quelqu'un qui avait fait quelque chose de très bien, en situant, en cristallisant le discours du maître, en raison d'un éclairage historique qu'il avait pu attraper, c'est Marx. C'est quand même un pas, un pas qu'il n'y a pas lieu du tout de réduire au premier, il n'y a pas non plus lieu de faire entre les deux un mixage, on se demande au nom de quoi faudrait absolument qu'ils s'accordent. Ils s'accordent pas. Ils sont parfaitement compatibles. Ils s'emboîtent. Ils s'emboîtent et puis il y en

a certainement un qui a sa place avec toutes ses aises, c'est celui de Freud. Qu'est-ce qu'il a apporté en somme d'essentiel ? Il a apporté la dimension de la surdétermination. La surdétermination, c'est exactement ça que j'image avec ma façon de formaliser de la façon la plus radicale l'essence du discours, en tant qu'il est en position tournante par rapport à ce que je viens d'appeler un support.

C'est quand même du discours que Freud a fait surgir, a fait surgir ceci que ce qui se produisait au niveau du support avait affaire avec ce qui s'articulait du discours. Le support, c'est le corps. C'est le corps, et encore, faut faire attention, quand on dit c'est le corps. C'est pas forcément *un* corps. Parce qu'à partir du moment où on part de la jouissance, ça veut très exactement dire que, que le corps n'est pas tout seul, qu'il y en a un autre. C'est pas pour ça que la jouissance est sexuelle, puisque ce que je viens de vous expliquer cette année, c'est que le moins qu'on puisse dire, c'est qu'elle n'est pas rapportée, cette jouissance, c'est la jouissance de corps à corps. Le propre de la jouissance, c'est que quand il y a deux corps, encore bien plus quand il y en a plus, naturellement, on ne sait pas, on ne peut pas dire lequel jouit. C'est ce qui fait qu'il peut y avoir, dans cette affaire, pris plusieurs corps et même des séries de corps.

Alors la surdétermination, elle consiste en ceci, c'est que, les choses que, qui ne sont pas le sens, le sens, ça serait supporté par un signifiant, justement le propre du signifiant, et je ne sais pas, je me suis mis comme ça de fil en aiguille, Dieu sait pourquoi, puis un peu plus, peu importe, j'ai trouvé quelque chose, un séminaire que j'ai fait au début d'un trimestre, juste le trimestre qui était la fin de l'année sur le… ce qu'on appelle le cas du Président Schreber, c'était le 11 avril 1956. C'est très précisément juste en deçà, c'est les deux premiers trimestres qui sont résumés dans ce que j'ai écrit d'*Une question préalable à tout traitement possible de la psychose*, à la fin, le 11 avril 1956, j'ai posé ce que c'était que… puis comme ça je l'appelle par son nom, par son nom, le nom que ça a dans mon discours, la structure. C'est pas toujours ce qu'un vain peuple pense, mais c'est parfaitement dit à ce niveau-là. Ça m'amusera de le republier, ce séminaire, si la tapeuse n'avait pas fait un grand nombre de petits trous faute d'avoir bien entendu. Si elle avait seulement reproduit correctement la phrase latine que j'avais écrite au tableau, dont

je ne sais plus maintenant à quel auteur elle appartient. Je le ferai, je ne sais pas, dans le prochain numéro de *Scilicet*, le temps qu'il va me falloir pour retrouver de qui est cette phrase latine, va certainement me faire perdre du temps, peu importe, tout ce que j'ai dit à ce moment-là du signifiant, du signifiant à un moment où vraiment on ne peut pas dire que ce fût à la mode, en 56, ça reste frappé d'un métal qui… où je n'ai rien à retoucher.

Oui ! Ce que j'en dis très précisément, c'est que, il se distingue en ceci que, qu'il n'a aucune signification. Je le dis d'une façon tranchante parce qu'à ce moment-là il faut que je me fasse entendre de…, vous vous rendez compte, qu'en plus c'étaient des médecins qui m'écoutaient ! Qu'est-ce que ça pouvait leur foutre ? Simplement que c'était de… enfin, ils entendaient du Lacan. Enfin, du Lacan, c'est-à-dire cet espèce de clown, n'est-ce pas que… bon ! Il faisait merveilleusement son trapèze bien entendu. Pendant ce temps-là, ils lorgnaient déjà à la façon dont ils pourraient retourner à leur digestion, parce que, on peut pas dire qu'ils rêvent. Ça serait très beau. Ils rêvent pas, ils digèrent ; c'est une occupation après tout comme une autre.

Ce qu'il faut tout de même bien essayer de voir, c'est que, ce que Freud introduit, c'est quelque chose qui — on s'imagine que je le méconnais parce que je parle du signifiant — c'est le retour à, à ce fondement qui est dans le corps, et qui fait que, tout à fait indépendamment des signifiants dont on les articule, c'est quatre pôles qui se déterminent de l'émergence comme telle de la jouissance justement comme insaisissable. Eh bien ! c'est ça qui fait surgir les trois autres, et, en réponse, le premier, qui est la vérité, ça implique déjà le discours. Ça veut pas dire que ça puisse se dire. Je me tue à dire que ça ne peut pas se dire, ou que ça ne peut que se mi-dire.

Mais enfin pour la jouissance, enfin, ça, ça existe. Il faut qu'on puisse en parler. Moyennant quoi il y a quelque chose qui est autre et qui s'appelle le dire. Eh bien, je vous ai en somme, expliqué pendant une année, j'ai mis assez de temps à l'articuler, parce que, pour l'articuler, c'est en ça qu'il faut que vous voyiez que…, la nécessité qui est la mienne, la façon dont je procède, justement, je ne peux jamais l'articuler comme une vérité. Il faut, selon ce qui est votre destin à tous, il faut en faire le tour. Plus exactement voir comment ça tourne, comment ça bascule, comment ça

bascule dés qu'on le touche et comment même jusqu'à un certain point, c'est assez instable pour prêter à…, à toutes sortes d'erreurs.

Quoiqu'il en soit, si j'ai émis, émis — ce qui est tout de même un certain culot — le titre *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, je pense que c'était pour vous faire sentir, et que vous avez senti, que le discours, comme tel, est toujours discours du semblant et que si il y a quelque part quelque chose qui m'autorise de la jouissance, justement, c'est de faire semblant. Et c'est de… de ce départ qu'on peut arriver à concevoir ce quelque chose que nous ne pouvons qu'attraper là, mais d'une façon déjà tellement assurée, tellement assurée par quelqu'un dont il faut saluer la mémoire, la mémoire telle que je l'écris, en donnant au *mé* le même sens que le *mé* de *méconnaissance,* celui que, qu'on a si bien mémorisé que c'est faire risée de ses mots dont il s'agit plutôt, à savoir Platon. Quand même, s'il y a quelqu'un qui a… tch !, attrapé ce qu'il en est du plus de jouir, quelque chose qui fait penser que Platon c'est pas seulement les Idées et la Forme mais tout ce que on a avec une certaine grille, une grille qui, j'en conviens, est vraisemblable, traduit ces énoncés, Platon c'est celui quand même qui a avancé la fonction de la dyade comme étant ce point de chute, là où tout passe, là où tout fuit. Pas de plus grand sans plus petit, de plus vieux sans plus jeune, et le fait que la dyade soit le lieu de notre perte, le lieu de la fuite, le lieu grâce à quoi il est forcé de forger cet *Un* de l'Idée, de la Forme, cet *Un* qui d'ailleurs aussitôt se démultiplie, s'inscrit, oui, c'est bien parce qu'il est là comme nous tous plongé dans ce seul supplément — je parle de tout ça dans le 11 avril 1956 — le supplément, la différence qu'il y a entre le supplément et le complément.

Enfin, j'avais dit très très bien tout ça depuis l'année 56, ça aurait pu servir, semble-t-il, à cristalliser quelque chose du côté de cette fonction qui est à remplir, celle de l'analyste et dont il semble qu'elle soit si, si impossible, plus que d'autres, qu'on ne songe qu'à la camoufler. Oui ! Alors, c'est là-dessus que ça tourne et que, et qu'il faut bien voir certaines choses. C'est qu'entre ce support, ce qui arrive au niveau du corps, et d'où surgit tout sens, mais inconstitué, parce que, après ce que je viens d'énoncer de la jouissance, de la vérité, du semblant et du plus de jouir, comme faisant là le fond, le *ground*, comme s'exprimait l'autre jour la personne qui a bien voulu ici venir nous parler de Peirce pour autant que c'est dans la note de Peirce qu'elle avait entendu ce que je disais, inutile

de vous dire que c'est à peu près vers la même époque que j'ai sorti les quadrants de Peirce auxquels — ça a, bien sûr, du tout servi à rien, parce que qu'est-ce que…, vous pouvez bien penser que les remarques sur l'ambiguïté totale de l'universel, qu'il soit affirmatif ou négatif, et du particulier de même, qu'est-ce que ça pouvait bien faire à ceux qui ne songeaient dans tout ça qu'à retrouver leur ritournelle ?

Oui ! Le *ground* donc est là. Il s'agit en effet du corps avec ses sens radicaux sur lesquels il n'y a aucune prise. Parce que c'est pas avec la vérité, le semblant, la jouissance ni le plus de jouir qu'on fait de la philosophie. On fait de la philosophie, à partir du moment où il y a quelque chose qui bourre, qui bourre là…, ce support qui n'est articulable qu'à partir du discours, qu'il bourre de quoi ? Il faut bien le dire, hein, que ce dont vous êtes tous faits, tous faits et encore d'autant mieux que vous êtes un peu philosophes, ça arrive quelquefois, mais enfin c'est rare, vous êtes surtout *astudés,* comme je l'ai dit un jour. Vous êtes à la place où le discours universitaire vous situe. Vous êtes pris comme *a-formés.* Depuis quelque temps, il se produit une crise, mais on en parlera tout à l'heure. C'est secondaire. La question donc est différente.

Il faut bien que vous vous rendiez compte que ce dont vous dépendez le plus fondamentalement — parce qu'enfin l'université n'est pas née d'hier — c'est le discours du maître, quand même, qui est le premier surgi, et puis c'est lui qui dure et qui a peu de chance de s'ébranler. Il pourrait se compenser, s'équilibrer, avec quelque chose qui serait, enfin, le jour où ça sera, le discours analytique. Au niveau du discours du maître, on peut parfaitement dire ce qu'il y a entre le champ du discours, entre les fonctions du discours telle qu'elles s'articulent de ce $S_1$, $S_2$, le $\$$ et le *a*, et puis ce, ce corps, ce corps qui vous représente ici et à qui, en tant qu'analyste, je m'adresse.

Parce que, quand quelqu'un vient me voir dans mon cabinet pour la première fois et que je scande notre entrée dans l'affaire de quelques entretiens préliminaires, ce qui est important c'est ça, c'est la confrontation de corps. C'est justement parce que c'est de là que ça part, cette rencontre de corps, qu'à partir du moment où on entre dans le discours analytique, il n'en sera plus question. Mais il reste qu'au niveau où le discours fonctionne qui n'est pas le discours analytique, la question se pose de comment ça a réussi, ce discours, à attraper des corps.

Au niveau du discours du maître, c'est clair. Au niveau du discours du maître, dont vous êtes, comme corps, pétris, ne vous le dissimulez pas, quelles que soient vos gambades, c'est ce que j'appellerai les sentiments et très précisément les bons sentiments. Entre le corps et le discours, il y a, ce dont les analystes se gargarisent en appelant ça prétentieusement les affects. C'est bien évident que vous êtes affectés dans une analyse, c'est ça qui fait une analyse, c'est ce qu'ils prétendent évidemment, faut bien qu'ils tiennent la corde quelque part, pour être sûrs de ne pas glisser. Les bons sentiments, avec quoi ça se fait ? Ben on est bien forcé d'en venir là, au niveau du discours du maître, c'est clair, ça se fait avec de la jurisprudence. Il est quand même bon de ne pas l'oublier au moment où je parle, où je suis l'hôte de la Faculté de Droit, de ne pas méconnaître que les bons sentiments, c'est la jurisprudence et rien d'autre, qui les fonde. Et quand quelque chose comme ça vient tout d'un coup vous tourner le cœur parce que vous savez pas très bien si vous n'êtes pas un peu responsifs de la façon dont une analyse a mal tourné, écoutez ! hein ? soyons clairs quand même ! S'il n'y avait pas de déontologie, s'il n'y avait pas de jurisprudence, où serait cet, ce mal au cœur, cet affect, comme on dit ? Faudrait même essayer de temps en temps de dire un peu la vérité. Un peu ça veut dire que ça n'est pas exhaustif ce que je viens de dire. Je pourrais aussi dire autre chose d'incompatible avec ce que je viens de dire, ça serait aussi la vérité.

Et c'est bien ce qui se passe. C'est bien ce qui se passe simplement, quand simplement par le fait non pas d'un quart de tour, d'une moitié de tour complet, de deux quarts de tour de glissement de ces éléments-fonction du discours, il se trouve, il se trouve parce qu'il y a quand même dans cette tétrade des vecteurs, des vecteurs dont on peut très bien établir la nécessité, ils tiennent pas à la tétrade, ni à la vérité, ni au semblant, ni à quoi que ce soit de cette espèce, ils tiennent au fait que la tétrade c'est 4. A cette seule condition d'exiger qu'il y ait des vecteurs dans les deux sens, à savoir que ça soit deux qui arrivent ou deux qui partent, ou un qui arrive ou un qui parte, vous êtes absolument nécessités à trouver la façon dont ici ils sont accrochés, ça tient au nombre 4, à rien d'autre. Naturellement, le semblant, la vérité, la jouissance et le plus de jouir ne s'additionnent pas. Alors, ils peuvent pas faire quatre à eux tout seuls, c'est justement en ça que consiste le réel, c'est que le nombre 4, lui,

existe tout seul. C'est aussi une chose que j'ai dite le 11 avril 1956, mais très précisément, j'avais pas encore sorti tout ça. D'ailleurs j'avais même pas construit tout ça. Seulement c'est ce qui me prouve que je suis dans la bonne veine, puisque le fait que j'ai dit à ce moment-là que le nombre 4 était là un nombre essentiel à ce qu'on s'en souvint, prouve que j'étais quand même dans le bon fil puisque, maintenant, je ne trouve pas de superflu autour de ça ; je l'ai dit au moment où il fallait, au moment où il est question de la psychose.

Bon ! Alors, la question est celle-ci, si les sentiments, si — ne vous agitez pas pour les personnes qui s'en vont, elles ont à faire à cette heure, elles ont à aller aux obsèques de quelqu'un dont je salue ici la mémoire, et qui était quelqu'un de notre École, que je chérissais vraiment. Je suis au regret, vu mes engagements, de ne pouvoir m'y joindre moi-même — oui, qu'est-ce qu'il y a dans le discours analytique, entre les fonctions de discours et ce support, qui n'est pas la signification du discours, qui ne tient à rien de ce qui est dit ? Tout ce qui est dit est semblant. Tout ce qui est dit est vrai. Par dessus le marché, tout ce qui est dit fait jouir. *Ce qui est dit.* Et, comme je le répète, comme je l'ai récrit au tableau aujourd'hui, *qu'on dise comme fait reste oublié derrière ce qui est dit.* Ce qui est dit n'est pas ailleurs que dans ce qui s'entend, et c'est ça la parole. Seulement le dire, c'est un autre truc, c'est un autre plan, c'est le discours. C'est ce qui, de relations, et qui vous tiennent tous et chacun ensemble, avec des personnes qui sont pas forcément celles qui sont là, ce qu'on appelle la relation, la *religio*, l'accrochage social, ça se passe au niveau d'un certain nombre de prises qui ne se font pas au hasard, qui nécessitent, à très peu d'errance près, ce certain ordre dans l'articulation signifiante. Et pour que quelque chose y soit dit, il y faut, il y faut autre chose que ce que vous imaginez, ce que vous imaginez sous le nom de réalité ; parce que la réalité découle très précisément du dire.

Le dire a ses effets dont se constitue ce qu'on appelle le fantasme, c'est-à-dire ce rapport entre l'objet *petit a*, qui est ce qui se concentre de l'effet du discours pour causer le désir, et ce quelque chose qui autour, et comme une fente, se condense, et qui s'appelle le sujet. C'est une fente parce que l'objet *petit a*, lui, il est toujours entre chacun des signifiants et celui qui suit et c'est pour ça que le sujet, lui, était toujours non pas entre, mais au contraire béant.

Oui ! Pour revenir à Rome, j'ai pu saisir, toucher du doigt l'effet, l'effet assez, assez saisissant, l'effet où je me reconnaissais très bien, des plaques de cuivre qu'un nommé Fontana, défunt paraît-il, et qui après avoir montré de très grandes capacités de constructeur, de sculpteur, etc., consacrait ses dernières années à faire, en italien ça se dit *spaccatura*, paraît-il, mais je ne sais pas l'italien, je me le suis fait expliquer, c'est une fente, comme ça, il faisait une fente dans une plaque de cuivre. Ça fait un certain effet. Ça fait un certain effet pour ceux qui sont un peu sensibles, mais il n'y a pas besoin d'avoir entendu mon discours sur la *Spaltung* du sujet pour y être sensible. La première personne venue, surtout si elle est du sexe féminin, peut avoir une petite vacillation. Faut croire que, que Fontana n'était pas de ceux qui méconnaissaient totalement la structure, qui croyaient que c'était trop ontologique.

Alors, de quoi s'agit-il, de quoi s'agit-il dans l'analyse ? Parce que si on m'en croit, on doit penser que c'est bien comme je l'énonce, que c'est au titre de ce que, *en corps*, avec toute l'ambiguïté de ce terme, qui est motivée, c'est parce que l'analyste *en corps,* installe l'objet *petit a* à la place du semblant, qu'il y a quelque chose qui existe et qui s'appelle le discours analytique. Qu'est-ce que ça veut dire ? Au point où nous en sommes, c'est-à-dire à avoir commencé de voir prendre forme ce discours, nous voyons comme discours et pas dans ce qui est dit, dans son dire, il nous permet d'appréhender ce qui en est du semblant.

C'est là qu'il est frappant de voir que, au terme d'une tradition, comme on nous l'a fait sentir la dernière fois, cosmologique, comment est-ce que l'univers a pu naître ? Est-ce que ça ne vous semble pas un peu dater ? Mais dater du fond des âges, ça n'en reste pas moins daté. Ce qui est frappant, c'est que ça amène Peirce à une articulation purement logique voire logicienne. C'est un point de détachement du fruit sur l'arbre d'une certaine articulation illusoire, je l'appellerai, qui, du fond des âges avait abouti à cette cosmologie jointe à une psychologie, à une théologie, à tout ce qui s'ensuit.

Voilà là, touchant du doigt tel qu'on vous l'a énoncé la dernière fois, touchant du doigt qu'il n'y a discours sur l'origine qu'à traiter de l'origine d'un discours, qu'il n'y a pas d'autre origine attrapable que l'origine d'un discours et que c'est ça qui nous importe quand il s'agit de l'émergence d'un autre discours, d'un discours qui, par rapport au dis-

cours du maître, dont je vais vite là retracer les termes et leur disposition, comporte la double inversion précisément des vecteurs obliques. Et ceci

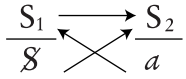


a toute son importance. Ce que Peirce ose nous articuler, et là au joint d'une antique cosmologie, c'est la plénitude de ce dont il s'agit dans le semblant de corps. C'est le discours dans son rapport, dit-il, au rien. Ça veut dire ce autour de quoi nécessairement tourne tout discours.

Par cette voie, ce qu'à promouvoir cette année la théorie des ensembles, j'essaie, à ceux qui tiennent la fonction de l'analyste, de suggérer, c'est que ce soit dans cette veine, celle qu'exploitent ces énoncés qui se formalisent de la logique, c'est que ce soit à cette veine qu'ils se rompent pour se former ; se former à quoi ? A ce qui doit être de distinguer de ce que j'ai appelé tout à l'heure la bourre, l'intervalle, le tamponnement, la béance qu'il y a entre le niveau du corps, de la jouissance et du semblant, et le discours, pour s'apercevoir que c'est là qu'il se pose la question de ce qui est à mettre et qui n'est pas les bons sentiments, ni la jurisprudence, qui a affaire à autre chose qui a un nom, qui s'appelle l'*interprétation,* ce qui l'autre jour vous a été mis au tableau sous la forme du triangle dit sémiotique, sous la forme du *représentamen*, de l'interprétant et ici l'objet, et pour montrer que la relation est toujours

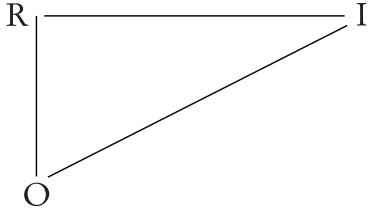


ternaire, à savoir que c'est le couple *représentamen-objet* qui est toujours à réinterpréter, c'est cela dont il s'agit dans l'analyse. *L'interprétant, c'est l'analysant.* Ça veut pas dire que l'analyste soit pas là pour l'aider, pour le pousser un peu dans le sens de C'interpréter.

Il faut bien le dire, ça peut pas se faire au niveau d'un seul analyste, pour la simple raison que si ce que je dis est vrai, à savoir que ce n'est

que de la veine de la logique, de l'extraction des articulations de ce qui est dit, et pas du dire, que si pour tout dire l'analyste dans sa fonction ne sait pas — je veux dire *en corps* — en recueillir assez de ce qu'il entend de l'interprétant qu'est celui à qui sous le nom d'analysant, il donne la parole, eh bien ! le discours analytique en reste à ce qui, en effet, a été dit par Freud sans bouger d'une ligne. Et à partir du moment où ça fait partie du discours commun, ce qui est le cas maintenant, ça rentre dans l'armature des bons sentiments.

Pour que l'interprétation progresse, soit possible, selon le schéma de Peirce qui vous a été avancé la dernière fois, c'est en tant que cette relation interprétation et objet, remarquez, de quoi s'agit-il ? Quel est cet objet dans Peirce ? C'est de là que la nouvelle interprétation, qu'il n'y a pas de fin à ce à quoi elle peut venir, sauf à ce qu'il y ait une limite pré-

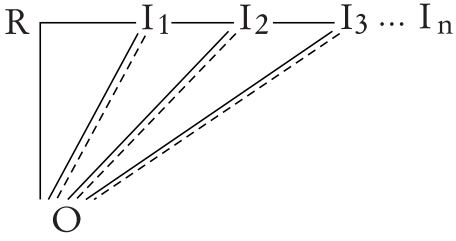


cisément, qui est bien ce à quoi le discours analytique doit advenir, à condition qu'il ne croupisse pas dans son piétinement actuel.

Qu'est-ce qu'il faut au schéma de Peirce, substituer pour que ça colle avec mon articulation du discours analytique ? C'est simple comme bonjour, à l'effet de ce dont il s'agit dans la cure analytique, il n'y a pas d'autre représentamen que l'objet *petit a*. L'objet *petit a* dont l'analyste se fait le *representamen* justement, lui-même, à la place du semblant.

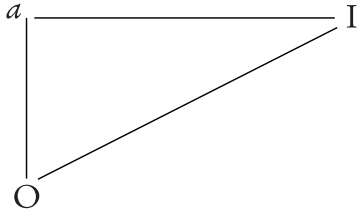

L'objet dont il s'agit, ce n'est rien d'autre que ce que j'ai interrogé ici de mes deux formules, ce n'est rien d'autre que ceci, *comme* oublié, le fait du dire. C'est ça qui est l'objet de ce qui pour chacun est la question, où suis-je dans le dire ? Parce que s'il est bien clair que la névrose s'étale, c'est très précisément en ceci qui nous explique le flottement de ce que Freud a avancé concernant le désir, et spécialement le désir dans le rêve. C'est bien vrai qu'il y a des rêves de désir, mais quand Freud analyse un de ses rêves, on voit bien de quel désir il s'agit, c'est du désir de poser l'équation du désir avec *égale zéro*.

A une époque qui n'était pas de beaucoup postérieure à celle du 11 avril 1956, en 1957 précisément, j'ai analysé *le rêve de l'injection d'Irma.* Ça a été transcrit comme vous pouvez l'imaginer dans un… d'un universitaire, dans une thèse où ça se ballade actuellement. La façon dont ça a été, je ne dirai pas entendu, car la personne n'était pas là, elle a travaillé sur des notes, elle a travaillé sur des notes et elle a cru possible d'en rajouter de son cru ; mais il est tout de même clair que, s'il y a une chose que le rêve de cette injection d'Irma, sublime, divin, permet de montrer, c'est ce qui est évident, qui devrait être, depuis le temps que j'ai annoncé cette chose qui devrait avoir été exploitée par n'importe qui dans l'analyse, j'ai laissé ça traîner, parce qu'après tout comme vous allez le voir, la chose n'a pas tellement de conséquences, si comme je le rappelai récemment, l'essence du sommeil, c'est justement la suspension du rapport du corps à la jouissance, il est bien évident que le désir qui, lui, se suspend au plus de jouir, ne va pas pour autant être là mis entre parenthèses.

Ce que le rêve travaille, ce sur quoi il tricote, et l'on voit bien comment et avec quoi, avec les éléments de la veille comme dit Freud, c'est-à-dire avec ce qui est là encore tout à fait à la surface de la mémoire, pas dans la profondeur, la seule chose qui relie le désir du rêve à l'inconscient, c'est la façon dont il faut travailler pour résoudre la solution, pour résoudre le problème d'une formule avec *égale zéro*, pour trouver la racine grâce à quoi la façon dont ça fonctionne, ça s'annule. Si ça s'annule pas, comme on dit, il y a le réveil, moyennant quoi bien sûr le sujet continue à rêver dans sa vie.

Si le désir a de l'intérêt dans le rêve, Freud le souligne, c'est pour autant qu'il y a des cas où le fantasme, on ne peut pas le résoudre, c'est-à-dire que s'apercevoir que le désir — permettez-moi de m'exprimer,

puisque je suis à la fin, ainsi — n'a pas de raison d'être, c'est que quelque chose s'est produit qui est la rencontre, la rencontre d'où procède la névrose, la tête de méduse, la fente de tout à l'heure, directement vue, c'est en tant qu'elle, elle n'a pas de solution. C'est bien pour ça que, dans les rêves de la plupart, il s'agit en effet de la question du désir. La question du désir pour autant qu'elle se reporte à bien plus loin, à la structure, à la structure grâce à quoi c'est le *petit a* qui est la cause de la *Spaltung* du sujet.

Oui ! Alors, qu'est-ce qui nous lie à celui avec qui nous nous embarquons, franchie la première appréhension du corps ? Et est-ce que l'analyste est là pour lui faire grief de ne pas être assez sexué, de jouir assez bien ? Et quoi encore ? Qu'est-ce qui nous lie à celui qui, avec nous, s'embarque dans la position qu'on appelle celle du patient ?

Est-ce qu'il ne vous semble pas que, si on le conjoint à ce lieu, le terme frère qui est sur tous les murs, Liberté, Égalité, Fraternité, je vous le demande, au point de culture où nous en sommes, de qui sommes-nous frères ? De qui sommes-nous frères dans tout autre discours que dans le discours analytique ? Est-ce que le patron est le frère du prolétaire ? Est-ce qu'il ne vous semble pas que ce mot frère, c'est justement celui auquel le discours analytique donne sa présence, ne serait-ce que de ce qu'il ramène ce qu'appelle ce barda familial ? Vous croyez que c'est simplement pour éviter la lutte des classes ? Vous vous trompez, ça tient à bien d'autres choses que le bastringue familial. Nous sommes frères de notre patient en tant que, comme lui, nous sommes les fils du discours.

Pour représenter cet effet que je désigne de l'objet *petit a*, pour nous faire à ce désêtre d'être le support, le déchet, l'abjection à quoi peut s'accrocher ce qui va grâce à nous naître de dire, de dire qui soit interprétant, bien sûr, avec l'aide de ceci qui est ce à quoi j'invite l'analyste, à se supporter, de façon à être digne du transfert, à se supporter de ce savoir qui peut, d'être à la place de la vérité, s'interroger comme tel sur ce qu'il en est depuis toujours de la structure des savoirs, depuis les savoir-faire jusqu'au savoir de la science. De là bien sûr nous interprétons. Mais qui peut le faire si ce n'est celui-là lui-même qui s'engage dans le dire et qui, du frère, certes, que nous sommes, va nous donner l'exaltation ?

Je veux dire que ce qui naît d'une analyse, ce qui naît au niveau du sujet, du sujet qui parle, de l'analysant, c'est quelque chose qui, avec, au

moyen — l'homme pense, disait Aristote, avec son âme — l'analysant analyse avec cette merde que lui propose, en la figure de son analyste, l'objet *petit a*. C'est avec cela que quelque chose, cette chose fendue, doit naître qui n'est rien d'autre en fin de compte — pour reprendre quelque chose qui vous a été avancé l'autre jour à propos de Peirce — que le fléau dont une balance peut s'établir et qui s'appelle justice. Notre frère transfiguré, c'est cela qui naît de la conjuration analytique et c'est ce qui nous lie à celui qu'improprement on appelle notre patient.

Ce discours *parasexal,* hein ? il faut bien dire comme ça qu'il…, qu'il peut avoir de ces retours de bâton. Je voudrais pas vous laisser uniquement sur du susucre. La notion de frère, si solidement tamponnée grâce à toutes sortes de jurisprudences pendant des âges, de revenir à ce niveau, au niveau d'un discours, elle aura ce que j'appelai à l'instant ses retours au niveau du support.

Je vous ai pas du tout parlé dans tout ça du père parce que j'ai considéré que, qu'on vous en a déjà assez dit, assez expliqué à vous montrer que c'est autour de celui qui unit, de celui qui dit, non ! que peut se fonder, que doit se fonder, que ne peut que se fonder tout ce qu'il y a d'universel. Et quand nous revenons à la racine du corps, si nous revalorisons le mot frère, il va rentrer à pleine voile au niveau des bons sentiments.

Puisqu'il faut bien quand même ne pas vous peindre uniquement l'avenir en rose, sachez que celui qui monte, qu'on n'a pas encore vu jusqu'à ses dernières conséquences, et qui lui s'enracine dans le corps, dans la fraternité du corps, c'est le racisme, dont vous n'avez pas fini d'entendre parler. Voilà !

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

Anquetil Nicole
Arnoux Marion
Balbure Brigitte
Beaumont Jean-Paul
Benrais François
Capron Claudine
Cesbron-Lavau Henri
Czermak Marcel
Davion Frédéric
Delafond Nathalie
Dorgeuille Claude
Dorgeuille Marie-Germaine
Dupuis Perla
Dupuis René
Emerich Choula
Ferron Catherine
Frignet Henry
Gheux Chantal
Gorges Pierre
Hasenbalg Virginia
Hiltenbrand Jacqueline
Hiltenbrand Jean-Paul
Jeanvoine Michel
Lachaud Denise
Laska Francine
Lefort Brigitte
Lleida-Roch Claudine
Letuffe Gilbert
Marchioni-Eppe Janine
Martin Dominique
Pariente Guy
Pasmantier-Seban Jacqueline
Ricard Hubert
Salama Silvia
Sormano Elena
Trumel Christian
Tyszler Jean-Jacques
Vincent Denise

Jacques Lacan

# Encore

*Séminaire*
*1972-1973*

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

# Leçon I

*21 novembre 1972*

Il m'est arrivé de ne pas publier *l'éthique de la psychanalyse*. En ce temps-là, c'était une forme, chez moi, de la politesse : après-vous-j'vens-prie, j'vous-en-pire, passez-donc-les-près-vous. Avec le temps, j'ai pris l'habitude de m'apercevoir qu'après tout, je pouvais en dire un peu plus. Et puis, je me suis aperçu que ce qui constituait mon cheminement, c'était quelque chose de l'ordre du *je n'en veux rien savoir*. C'est sans doute ce qui aussi, avec le temps, fait que encore je suis là, et que vous aussi vous êtes là. Je m'en étonne toujours. Encore !

Il y a quelque chose, depuis quelque temps, qui me favorise, c'est qu'il y a aussi chez vous, chez la grande masse de ceux qui sont là, un même — en apparence — un même *je n'en veux rien savoir*. Seulement tout est là, est-ce le même ? Le *je n'en veux rien savoir* d'un certain savoir qui vous est transmis par bribes, est-ce bien de cela qu'il s'agit ? Je ne crois pas Et même c'est bien parce que vous me supposez partir d'ailleurs dans ce *je n'en veux rien savoir* que ce supposer vous lie à moi. De sorte que s'il est vrai que je dise qu'à votre égard, je ne puis être ici qu'en position d'analysant de mon *je n'en veux rien savoir*, d'ici que vous atteigniez le même, il y aura une paye. Et c'est bien, c'est bien ce qui fait que c'est seulement que quand le vôtre vous apparaît suffisant, vous pouvez, si vous êtes, inversement, de mes analysants, vous pouvez normalement vous détacher de votre analyse.

Il n'y a, contrairement à ce qui s'émet, nulle impasse de ma position d'analyste avec ce que je fais ici à votre égard.

L'année dernière j'ai intitulé ce que je croyais pouvoir vous dire : *Ou pire*, puis : *Ça s'oupire*, s apostrophe. Ça n'a rien à faire avec je ou tu, je t'oupire pas ni tu ne m'oupires. Note chemin, celui du discours analytique, ne progresse que de cette limite étroite, de ce tranchant du couteau, qui fait qu'ailleurs ça ne peut que s'oupirer.

C'est ce discours qui me supporte, et pour le recommencer cette année, je vais d'abord vous supposer au lit. Un lit de plein emploi à deux.

Ici, il faut que je m'excuse auprès de quelqu'un qui, ayant bien voulu s'enquérir de ce qu'est mon discours — un juriste, pour le situer — j'ai cru pouvoir pour, à lui, faire sentir ce qui en est le fondement, c'est à savoir que le langage ça n'est pas l'être parlant. je lui ai dit que je ne me trouvais pas déplacé d'avoir à parler dans une faculté de droit, celle où il est sensible par ce qu'on appelle 1'existence des codes, du code civil, du code pénal et bien d'autres, que le langage ça se tient là, c'est à part, et que l'être parlant, ce qu'on appelle les hommes, il a affaire à ça, tel que ça s'est constitué au cours des âges. Alors commencer par vous supposer au lit, bien sûr, il faut qu'à son endroit je m'en excuse. Je n'en décollerai pas pourtant aujourd'hui. Et si je peux m'en excuser c'est à lui rappeler, lui rappeler qu'au fond de tous les droits il y a ce dont je vais parler, à savoir la jouissance. Le droit, ça parle de ça. Le droit ça ne méconnaît pas même ce départ, ce bon droit coutumier dont se fonde l'usage du concubinat ; ce qui veut dire coucher ensemble.

Évidemment, je vais partir d'autre chose, de ce qui dans le droit reste voilé, à savoir ce qu'on en fait : s'étreindre. Mais ça, c'est parce que je pars de la limite, d'une limite dont en effet il faut partir pour être sérieux, ce que j'ai déjà commenté, pouvoir établir la série, la série de ce qui s'en approche.

L'usufruit, ça c'est bien une notion de droit, et qui réunit en un seul mot ce que déjà j'ai rappelé dans ce séminaire sur l'*Éthique* dont je parlais tout à l'heure, à savoir la différence qu'il y a de l'outil, qu'il y a de l'utile à la jouissance.

L'utile, ça sert à quoi ? C'est ce qui n'a jamais été bien défini en raison d'un respect, d'un respect prodigieux que, grâce au langage, l'être parlant a pour le moyen. L'usufruit ça veut dire qu'on peut jouir de ses moyens mais qu'il faut pas les gaspiller. Quand on a reçu un héritage, on

en a l'usufruit, on peut en jouir à condition de ne pas trop en user. C'est bien là qu'est l'essence du droit, c'est de répartir, de distribuer, de rétribuer ce qu'il en est de la jouissance.

Mais qu'est-ce que c'est que la jouissance ? C'est là précisément ce qui, pour l'instant, se réduit à nous d'une instance négative. La jouissance c'est ce qui ne sert à rien. Seulement ça n'en dit pas beaucoup plus long.

Ici je pointe, je pointe la réserve qu'implique ce champ du droit, du droit à la jouissance. Le droit ce n'est pas le devoir. Rien ne force personne à jouir, sauf le surmoi. Le surmoi c'est l'impératif de la jouissance. Jouis ! C'est le commandement qui part d'où ? C'est bien là que se trouve le point tournant qu'interroge le discours analytique.

C'est bien sur ce chemin que j'ai essayé, dans un temps, le temps de l'*après vous* que j'ai laissé passer pour montrer que si l'analyse nous permet d'avancer dans une certaine question, c'est bien que nous ne pouvons nous en tenir à ce dont je suis parti assurément respectueusement, à ce dont je suis parti, soit de l'*Éthique* d'Aristote, pour montrer quel glissement s'était fait avec le temps, glissement qui n'est pas progrès, glissement qui est contour, glissement qui, d'une considération au sens propre du terme, d'une considération de l'être qui était celle d'Aristote, a fait venir au temps de l'utilitarisrne de Bentham, au temps de la théorie des fictions, au temps de ce qui, du langage, a démontré la valeur d'outil, la valeur d'usage ; ce qui nous laisse enfin revenir à interroger ce qu'il en est de cet être, de ce *souverain bien* posé là comme objet de contemplation et d'où on avait cru pouvoir édifier une éthique.

Je vous laisse donc sur ce lit, à vos inspirations. Je sors, et une fois de plus j'écrirai sur la porte, dans la fin, qu'à la sortie peut-être vous puissiez vous rendre compte des rêves que vous aurez sur ce lit poursuivis, la phrase suivante : *la jouissance de l'Autre*, de l'Autre avec — il me semble que depuis le temps, hein, ça doit suffire que je m'arrête là, enfin, je vous en ai assez rebattu les oreilles de ce grand A qui vient après, et puis que maintenant il traîne partout, ce grand A, mis devant l'autre, plus ou moins opportunément d'ailleurs ! Ça s'imprime à tort et à travers — *la jouissance de l'Autre, du corps de l'Autre qui le symbolise n'est pas le signe de l'amour.*

J'écris ça, et je n'écris pas après *terminé,* ni *amen,* ni *ainsi soit-il*. Il n'est pas le signe ; c'est néanmoins la seule réponse. Le compliqué, c'est que la réponse, elle est déjà donnée au niveau de l'amour, et que la jouissance, de ce fait, reste une question. Question en ceci que la réponse qu'elle peut constituer n'est pas nécessaire, d'abord. C'est pas comme l'amour. L'amour, lui, fait signe et, comme je l'ai dit depuis longtemps est toujours réciproque. J'ai avancé ça très doucement en disant que les sentiments sont toujours réciproques. C'était pour que ça me revienne, hein !

– Et alors, et alors, et l'amour, et l'amour, il est toujours réciproque ?

– Mais oui, mais oui !

C'est même pour ça qu'on a inventé l'inconscient. C'est pour s'apercevoir que le désir de l'homme c'est désir de l'Autre. Et que l'amour, c'est une passion qui peut être l'ignorance de ce désir, mais qui ne lui laisse pas moins toute sa portée. Quand on y regarde de plus près on en voit les ravages.

Alors, bien sûr, ça explique que la jouissance du corps de l'Autre, elle, ne soit pas une réponse nécessaire. Ça va même plus loin. Ce n'est pas non plus une réponse suffisante, pace que 1'amour, lui, demande l'amour. Il ne cesse pas de le demander. Il le demande encore. *Encore,* c'est le nom propre de cette faille d'où dans l'Autre part la demande d'amour.

Alors d'où part, d'où part ça qui est capable certes, mais de façon non nécessaire, non suffisante, de répondre par la jouissance, jouissance du corps, du corps de l'Autre ?

C'est bien ce que l'année dernière, inspiré d'une certaine façon par la chapelle de Sainte-Anne qui me portait sur le système, je me suis laissé aller à appeler l'*amur*. L'*amur* c'est ce qui apparaît en signes bizarres sur le corps et qui vient d'au-delà, du dehors, de cet endroit que nous avons cru, comme ça, pouvoir lorgner au microscope sous la forme du germen dont je vous ferai remarquer qu'on ne peut dire que ce soit là la vie puisqu'aussi bien ça porte la mort, la mort du corps, que ça le reproduit, que ça le répète, que c'est de là que vient l'*encore, l'en-corps*.

Il est faux de dire : *séparation du soma et du germen*, puisque de porter ce germen, le corps porte des traces. Il y a des traces sur l'*amur*. L'être

du corps est sexué, certes, mais c'est secondaire, comme on dit. Et comme l'expérience le démontre, ce ne sont pas de ces traces que dépend la jouissance du corps en tant que l'Autre il symbolise. C'est là ce qu'avance la plus simple considération des choses.

De quoi s'agit-il donc dans l'amour ?

Comme la psychanalyse l'avance avec une audace d'autant plus incroyable que toute son expérience va contre, que ce qu'elle démontre c'est le contraire, l'amour c'est de faire Un. C'est vrai que, qu'on ne parle que de ça depuis longtemps, de l'Un. La fusion, l'Éros, serait tension vers l'Un.

Y a de l'Un. C'est de ça que j'ai supporté mon discours de l'année dernière, et certes pas pour confluer dans cette confusion originelle, celle du désir qui ne conduit qu'à la visée de la faille où se démontre que l'Un ne tient que de l'essence du signifiant.

Si j'ai interrogé Frege au départ, c'est pour tenter de démontrer la béance qu'il y a de cet Un à quelque chose qui tient à l'être, et derrière l'être, à la jouissance.

L'amour. Je peux quand même vous dire par un petit exemple, l'exemple d'une perruche qui était amoureuse de Picasso. Eh bien ça se voyait à la façon dont elle lui mordillait le col de sa chemise et les battants de sa veste. Cette perruche était bien en effet amoureuse de ce qui est essentiel à l'homme, à savoir son accoutrement. Cette perruche était comme Descartes pour qui des hommes c'était des habits en *promenade,* si vous me permettez. Ben sûr, c'est *pro,* ça promet la *ménade,* c'est-à-dire quand on les quitte. Mais ce n'est qu'un mythe, un mythe qui vient converger avec le lit de tout à l'heure. Jouir d'un corps quand il n'y a plus d'habits c'est quelque chose qui laisse intacte la question de ce qui fait l'Un, c'est-à-dire de l'identification. La perruche s'identifiait à Picasso habillé.

Il en est de même de tout ce qui est de l'amour. Autrement dit, l'habit aime le moine parce que c'est par là qu'ils ne sont tous qu'un. Autrement dit ce qu'il y a sous l'habit et que nous appelons le corps, ce n'est peut-être en l'affaire que ce reste que j'appelle l'objet petit *a*. Ce qui fait tenir l'image c'est un reste. Et ce que l'analyse démontre c'est que l'amour dans son essence est narcissique, que le baratin sur l'objectal est quelque

chose dont justement elle sait dénoncer la substance dans ce qui est reste dans le désir, à savoir sa cause, et ce qui le soutient, de son insatisfaction, voire de son impossibilité.

L'impuissance de l'amour, quoiqu'il soit réciproque, tient à cette ignorance d'être le désir d'être Un. Et ceci nous conduit à l'impossible d'établir *la relation d'eux*, écrit : d apostrophe, e, u, x. La relation d'eux qui ? Les deus sexes.

Assurément, ai-je dit, ce qui apparaît sur ces corps sous ces formes énigmatiques que sont les caractères sexuels qui ne sont que secondaires, sans doute fait l'être sexué. Mais l'être, c'est la jouissance du corps comme tel, c'est-à-dire comme a — mettez-le comme vous voudrez — comme asexué. Puisque ce qui est dit jouissance sexuelle est dominé marqué par l'impossibilité d'établir comme telle nulle part dans l'énonçable ce seul Un qui nous intéresse, l'Un de la relation rapport sexuel. C'est ce que le discours analytique démontre en ceci justement que pour ce qui est d'un de ces êtres comme sexué, l'homme en tant qu'il est pourvu de l'organe dit phallique — j'ai dit : *dit* — le sexe, le sexe corporel, le sexe de *la femme* — j'ai dit : *de la femme*, justement il n'y en a pas, il n'y en a pas la femme, la femme n'est pas toute — le sexe de la femme ne lui dit rien si ce n'est par l'intermédiaire de la jouissance du corps.

Ce que le discours analytique démontre, c'est — permettez-moi de le dire sous cette forme — c'est que le phallus c'est l'objection de conscience faite par un des deux êtres sexués au service à rendre à l'autre.

Et qu'on ne me parle pas des caractères sexuels secondaires de la femme. Parce que jusqu'à nouvel ordre ce sont ceux de la mère qui priment chez elle. Rien ne distingue comme être sexué la femme sinon justement le sexe.

Que tout tourne autour de la jouissance phallique c'est très précisément ce dont l'expérience analytique témoigne, en ceci que la femme se définit d'une position que j'ai pointé du *pas-toute* à l'endroit de la jouissance phallique.

Je vais un peu plus loin : la jouissance phallique est l'obstacle par quoi l'homme n'arrive pas, dirai-je, à jouir du corps de la femme, précisément parce que ce dont il jouit c'est de cette jouissance, celle de l'organe. Et c'est pourquoi le surmoi tel que je l'ai pointé tout à l'heure du *jouis* ! est

corrélat de la castration qui est le signe dont se pare l'aveu que la jouissance de l'Autre, du corps de l'Autre, ne se promeut que de l'infinitude ; je vais dire laquelle, celle que supporte le *Paradoxe* de Zénon, ni plus, ni moins, lui-même.

Achille et la tortue, tel est le schème du jouir d'un côté de l'être sexué. Quand Achille a fait son pas — tiré son coup — auprès de Briseis, telle la tortue, elle aussi a avancé d'un peu, ceci parce qu'elle n'est pas toute, pas toute à lui. Il en reste. Et il faut qu'Achille fasse le second pas, et comme vous savez, ainsi de suite. C'est même comme ça que de nos jours, mais de nos jours seulement, on est arrivé à définir le nombre, le vrai, ou pour mieux dire le réel. Parce que ce que Zénon n'avait pas vu, c'est que la tortue non plus n'est pas préservée de cette fatalité d'Achille ; c'est que comme son pas, à elle, est de plus en plus petit, il n'arrivera non plus jamais à la limite.

Et c'est en ça que se définit un nombre, quel qu'il soit, s'il est réel. Un nombre a une limite et c'est dans cette mesure qu'il est infini.

Achille, c'est bien clair, ne peut que dépasser la tortue, il ne peut pas la rejoindre. Mais il ne la rejoint que dans l'infinitude.

Seulement en voilà de dit pour ce qui est de la jouissance, en tant qu'elle est sexuelle. La jouissance est marquée d'un côté par ce trou qui ne l'assure que d'autre voie que de la jouissance phallique. Est-ce que, de l'autre côté, quelque chose ne peut s'atteindre qui nous dirait comment ce qui jusqu'ici n'est que faille, béance dans la jouissance, serait réalisé ?

C'est ce qui, chose singulière, ne peut être suggéré par les aperçus très étranges. *Étrange* c'est un mot qui peut se décomposer. *L'être-ange* c'est bien quelque chose contre quoi nous met en garde l'alternative d'être aussi bête que la perruche de tout à l'heure. Mais néanmoins, regardons de près ce que nous inspire l'idée que dans la jouissance, dans la jouissance des corps, la jouissance sexuelle ait ce privilège de pouvoir être interrogée comme étant spécifiée au moins par une impasse. C'est dans cet espace, espace de la jouissance, prendre quelque chose de borné, fermé ; c'est un lieu, et en parler c'est une topologie. Si nous guide ce que, dans quelque chose que vous verrez paraître en pointe de mon discours de l'année dernière, je crois démontrer la stricte équivalence de topologie et de structure, ce qui distingue l'anonymat de ce dont on parle

comme jouissance, à savoir ce qu'ordonne le droit : une géométrie, justement ; l'hétérogénéité du lieu, c'est qu'il y a un lieu de l'Autre, de ce lieu de l'Autre, d'un sexe comme Autre, comme Autre absolu. Que nous permet d'avancer le plus récent développement de cette topologie ? J'avancerai ici le terme de *compacité.* Rien de plus compact qu'une faille s'il est bien clair que quelque part il est donné que l'intersection de tout ce qui s'y ferme, étant admise comme existante en un nombre fini d'ensembles, il en résulte — c'est une hypothèse — il en résulte que l'intersection existe en un nombre infini. Ceci est la définition même de la compacité. Et cette intersection dont je parle c'est celle que j'ai avancée tout à l'heure comme étant ce qui couvre, ce qui fait l'obstacle au rapport sexuel supposé. À savoir à ce dont j'énonce que l'avancée du discours analytique tient précisément en ceci que ce qu'il démontre c'est que son discours ne se soutenant que de l'énoncé qu'il n'y a pas, qu'il est impossible de poser le rapport sexuel, c'est de par là qu'il détermine ce qu'il en est réellement aussi du statut de tous les autres discours.

Tel est dénommé le point qui couvre, qui couvre l'impossibilité du rapport sexuel comme tel. La jouissance en tant que sexuelle est phallique. C'est-à-dire qu'elle ne se rapporte pas à l'Autre comme tel.

Suivons là le complément de cette hypothèse de compacité.

Une formule nous est donnée par la topologie que j'ai qualifiée de la plus récente, à savoir d'une logique construite, construite précisément sur l'interrogation du nombre et de ce vers quoi il conduit, d'une restauration d'un lieu qui n'est pas celui d'un espace homogène, le complément de cette hypothèse de compacité est celui-ci : dans le même espace borné, fermé, supposé institué, l'équivalent de ce que tout à l'heure j'ai avancé de l'intersection passant du fini à l'infini est celui-ci : c'est qu'à supposer ce même espace borné, fermé, recouvert d'ensembles ouverts, c'est-à-dire de ce qui se définit comme excluant sa limite, de ce qui se définit comme plus grand qu'un point plus petit qu'un autre, mais en aucun cas égal ni au point de départ ni au point d'arrivée — pour vous l'imager rapidement — le même espace, donc, étant supposé recouvert d'espaces ouverts, il est équivalent, ça se démontre, de dire que l'ensemble de ces espaces ouverts s'offre toujours à un sous-recouvrement d'espaces ouverts, eux tous constituant une finitude, à savoir que la suite

des dits éléments constitue une suite finie. Vous pouvez remarquer que je n'ai pas dit qu'ils sont comptables. Et pourtant c'est ce que le terme *fini* implique.

Pour être comptables il faut qu'on y trouve un ordre, et nous devons marquer un temps avant de supposer que cet ordre soit trouvable.

Mais ce que veut dire en tout cas la finitude démontrable des espaces ouverts capables de recouvrir cet espace borné, fermé, en l'occasion, de la jouissance sexuelle, ce qu'il implique, en tout cas, c'est que les dits espaces — et puisqu'il s'agit de 1'autre côté, mettons-les au féminin — peuvent être pris un par un ou bien encore une par une.

Or, c'est cela qui se produit dans cet espace de la jouissance sexuelle qui de ce fait s'avère compact. Ces femmes *pas-toutes* telles qu'elles s'isolent dans leur être sexué, lequel donc ne passe pas par le corps mais par ce qui résulte d'une exigence dans la parole, d'une exigence logique et ce, très précisément en ceci que la logique, la cohérence inscrite dans le fait qu'existe le langage, qu'il soit hors de ces corps qui en sont agités, 1'Autre, l'Autre avec un grand A, maintenant qui s'incarne, si l'on peut dire, comme être sexué, exige cet *une par une*.

Et c'est bien là qu'il est étrange, qu'il est fascinant, c'est le cas de le dire, autre fascination, autre *fascinum,* cette exigence de l'Un, comme déjà étrangement le *Parménide* pouvait nous le faire prévoir, c'est de l'Autre qu'il sort. Là où est l'être, c'est l'exigence de l'infinitude.

Je commenterai, j'y reviendrai, sur ce qu'il en est de ce lieu de l'Autre. Mais dès maintenant, pour faire image et parce qu'après tout je peux bien supposer que quelque chose dans ce que j'avance puisse vous lasser, je vais vous l'illustrer.

On sait assez combien les analystes se sont amusés autour de ce Don Juan dont ils ont tout fait, y compris — ce qui est un comble ! — un homosexuel. Est-ce qu'à le centrer sur ce que je viens de vous imager, de cet espace de la jouissance sexuelle, à être recouvert de l'autre côté par des ensembles ouverts et aboutissant à cette finitude, j'ai bien marqué que je n'ai pas dit que c'était le nombre, et pourtant bien sûr que ça se passe, finalement on les compte. Ce qui est l'essentiel dans le mythe féminin de Don Juan c'est bien ça, c'est qu'il les a une par une, et c'est cela qu'est l'autre sexe, le sexe masculin, pour ce qu'il en est des femmes.

C'est bien en cela que l'image de Don Juan est capitale. C'est dans ce qui s'indique de ceci qu'après tout il peut en faire une liste, et qu'à partir du moment où il y a les noms, on peut les compter. S'il y en a *mille e tre*, c'est bien qu'on peut les prendre une par une et c'est là l'essentiel

Vous le voyez, il y a là tout autre chose que l'Un de la fusion universelle. Si la femme n'était pas *pas-toute*, si dans son corps ce n'était pas *pas-toute* qu'elle est comme être sexué, rien de tout cela ne tiendrait.

Qu'est-ce à dire ?

Que j'aie pu pour imager des faits qui sont des faits de discours, ce discours dont nous sollicitons dans l'analyse la sortie au nom de quoi ? Du lâchage de tout ce qu'il en est d'autres discours, l'apparition de quelque chose où le sujet se manifeste dans sa béance, dans ce qui cause son désir. S'il n'y avait pas ça, je ne pourrais faire le joint, la couture, la jonction avec quelque chose qui nous vient bien tellement d'ailleurs, une topologie dont pourtant nous ne pouvons dire qu'elle ne relève pas du même ressort, à savoir d'un autre discours, d'un discours combien plus pur, combien plus manifeste dans le fait qu'il n'est genèse que de discours. Que cela converge avec une expérience à ce point que cela nous permette de l'articuler, est-ce qu'il n'y a pas là quelque chose de fait aussi pour nous faire revenir et justifier dans le même temps ce qui, dans ce que j'avance, se supporte, se *s'oupire* de ne jamais recourir à aucune substance, de ne jamais se référer à aucun être, d'être en rupture de ce fait avec quoi que ce soit qui s'énonce comme philosophie ; et que cela n'est pas justifié, je le suggère — c'est plus tard que je l'avancerai plus loin, je le suggère de ceci que tout ce qui s'est articulé de l'être, tout ce qui, le fait de se refuser au prédicat — de dire *l'homme est* par exemple sans dire quoi, que l'indication par là nous est donnée que tout ce qui est de l'être est étroitement relié précisément à cette section du prédicat, et indique que rien en somme ne peut être dit, sinon par ces détours en impasse, par ces démonstrations d'impossibilité logique par où aucun prédicat ne suffit, et que ce qui est de l'être, d'un être qui se poserait comme absolu n'est jamais que la fracture, la cassure, l'interruption de la formule *être sexué* en tant que l'être sexué est intéressé dans la jouissance.

# Leçon II

*12 décembre 1972*

Lacan, paraît-il, pour son premier séminaire, comme on l'appelle, de cette année, aurait parlé, je vous le donne en mille, de l'amour ! Pas moins. La nouvelle s'est propagée. Elle m'est revenue même de — pas très loin, bien sûr — d'une petite ville de d'Europe où on l'avait p't'être envoyée en message…

Comme c'est sur mon divan que ça m'est revenu, je ne peux pas croire que la personne qui me l'a rapportée y crut vraiment, vu qu'elle sait bien que ce que je dis de l'amour, c'est assurément qu'on peut pas en parler. *Parlez-moi d'amour* ça veut dire des chansonnettes ! J'ai parlé de la lettre d'amour, de la déclaration d'amour ; c'est pas la même chose que la *parole* d'amour.

Enfin, je pense qu'il est clair, même si vous ne vous l'êtes pas formulé, il est clair que dans ce premier séminaire j'ai parlé de la bêtise. De celle qui conditionne ce dont j'ai donné cette année le titre à mon séminaire et qui se dit *Encore*. Vous voyez le risque. Je vous dis ça uniquement pour vous dire ce qui fait ici le poids, le poids de ma présence, c'est que vous en jouissez. Ma présence seule, du moins j'ose le croire, ma présence seule dans mon discours, ma présence seule est ma bêtise. Je devrais savoir que j'ai mieux à faire que d'être là. Je m'en contrefiche. C'est bien pour ça que je peux avoir envie tout simplement qu'elle ne vous soit pas assurée en tout état de cause.

Néanmoins, il est clair que je ne peux pas me mettre dans une position de retrait, de dire qu'encore, et que ça dure, c'est une bêtise puisque

moi-même j'y collabore, évidemment. Je ne peux me placer que dans le champ de cet *encore* et peut-être, à remonter un certain discours qui est le discours analytique jusqu'à ce qui fait le conditionnement de ce discours, à savoir cette vérité, la seule qui puisse être incontestable de ce qu'*elle n'est pas*, qu'il n'y a pas de rapport sexuel, ceci ne permet d'aucune façon de juger de ce qui est ou n'est pas de la bêtise. Et pourtant ! Il ne se peut pas, vu l'expérience, qu'à propos du discours analytique quelque chose ne soit pas interrogé qui est à savoir s'il ne tient pas essentiellement de s'en supporter, de cette dimension de la bêtise. Et pourquoi pas ? Pourquoi pas après tout ne pas se demander quel est le statut de cette dimension pourtant bien présente ? Car enfin il n'y a pas eu besoin du discours analytique pour que, c'est là la nuance, comme vérité soit annoncé qu'il n'y a pas de rapport sexuel.

Ne croyez pas que moi je, j'hésite à me mouiller. C'est pas d'aujourd'hui que je parlerai de saint Paul ; je l'ai déjà fait. C'est pas ça qui me fait peur, même de me compromettre avec des gens dont le statut, la descendance n'est pas à proprement parler ce que je fréquente. Néanmoins, que les hommes d'un côté les femmes de l'autre, ce fut la conséquence du message, voilà ce qui au cours des âges a eu quelques répercussions. Ça n'a pas empêché [Lacan rigole] le monde de se reproduire à votre mesure. La bêtise tient bon en tout cas !

C'est pas tout à fait comme ça que s'établit le discours analytique. Je l'ai formulé du petit *a* et de l'$S_2$ qui est en dessous et de ce que ça interroge du côté du sujet pour produire quoi ? C'est bien évidemment que ça s'installe là-dedans, dans la bêtise, pourquoi pas ? Et que ça n'a pas ce recul que je n'ai pas pris, moi non plus, de dire que si ça continue, c'est de la bêtise. Au nom de quoi le dirais-je ? Comment sortir de la bêtise ?

Il n'en est pas moins vrai qu'il y a quelque chose, un statut à donner de ce qu'il en est de ce neuf discours, de son approche de la bêtise ; quelque chose s'en renouvelle. Sûrement il va plus près. Car dans les autres, c'est bien ce qu'on fuit. Le discours vise toujours à la *moindre* bêtise, ce qu'on appelle la *bêtise sublime*, car sublime veut dire ça : c'est le point le plus élevé de ce qui est en bas.

Où est, dans le discours analytique, le sublime de la bêtise ? Voilà en quoi je suis en même temps légitimé à mettre au repos ma participation

à la bêtise en tant qu'ici elle nous englobe, et à invoquer qui pourra sur ce point m'apporter la réplique de ce qui, sans doute dans d'autres champs, mais non bien sûr, puisqu'il s'agit de quelqu'un qui ici m'écoute, et qui de ce fait est suffisamment introduit au discours analytique, comment, c'est là ce que déjà au terme de l'année dernière j'ai eu le bonheur de recueillir d'une bouche qui va se trouver la même, c'est là que dès le début de l'année j'entends que quelqu'un m'apporte à ses risques et périls, la réplique de ce qui dans un discours, nommément le philosophique, résout, oblique, mène sa voie, la fraye d'un certain statut à l'égard de la moindre bêtise. Bon !

Je donne la parole à François Recanati que vous connaissez déjà.

***F. Recanati* –** Je remercie le Dr Lacan de me donner la parole une deuxième fois, parce que ça va m'introduire directement à ce dont je vais parler, en ce sens que ce n'est pas sans rapport avec la répétition. Mais d'autre part, je voudrais aussi bien prévenir que cette répétition c'est une répétition infinie, mais que ce que je vais dire là aussi, ce ne sera pas fini en ce sens que je n'aurai absolument pas le temps de venir au terme de ce que j'ai préparé. C'est-à-dire qu'ici, en quelque sorte, c'est véritablement au bouclage de la boucle que devait prendre sens ce qui comme préliminaire va m'y amener. C'est-à-dire que là je vais être obligé, je crois, à cause du temps et à moins de reprendre ça une autre fois, de m'en tenir aux préliminaires, c'est-à-dire proprement de ne pas encore entrer de plain-pied dans cette bêtise dont a parlé le Dr Lacan.

Vous vous souvenez que ce que la dernière fois j'avais essayé de vous montrer, c'est que la répétition ne se produit qu'au troisième coup, qui était le coup de l'interprétant. Ça veut dire que la répétition, c'est la répétition d'une opération, en ce sens que pour qu'il y ait du terme à répéter, il faut qu'il y ait une opération qui produise le terme. C'est-à-dire que ce qui doit se répéter, il faut bien que ça s'inscrive et l'inscription de cet objet ne peut se faire elle-même qu'au terme de quelque chose de l'ordre d'une répétition.

C'est qu'il y a là quelque chose qui ressemble à un cercle logique, et qui est en fait un peu différent, plutôt quelque chose de l'ordre d'une

spirale, en ce sens où le terme d'arrivée et le terme de départ, on ne peut pas dire que ce soit la même chose. Ce qui est donné, c'est que le terme de départ c'est le même que le terme d'arrivée, c'est plutôt le terme d'arrivée qui est le même que le terme de départ, mais le terme de départ lui-même n'est pas *déjà* le même ; il devient le même, mais seulement après coup.

Il y a donc deux répétitions à envisager, dissymétriques, la première qui est le procès par où se donne cet objet qui doit se répéter, et on peut appeler ça en quelque sorte l'identification de l'objet au sens où il s'agit du déclin de son identité. Et on voit très bien ce que ça veut dire, c'est-à-dire que quand on décline cette identité de l'objet, cette identité décline aussi sec. Et la tautologie initiale *a est a* dont on se souvient que Wittgenstein dit que c'est un coup de force dénué de sens, c'est proprement ce qui institue le sens, car il passe quelque chose là-dedans, c'est-à-dire que dans le *a est a,* a se présente tout d'abord comme le support indifférencié tout à fait potentiel de tout ce qui peut lui arriver comme détermination. Mais dès qu'une détermination effective lui est donnée, dès que c'est d'existence qu'il s'agit et pas du n'importe quoi de toutes ses déterminations possibles, alors précisément il y a une sorte de transmission de pouvoir, c'est-à-dire que ce qui devait faire fonction de support en l'occurrence ce *a* indéterminé, ce *a* potentiel, il est en quelque sorte marqué par le fait qu'il y a de l'être tout d'un coup qui s'intercale entre lui et lui-même, c'est-à-dire que lui-même se répète, et il se répète sous la forme d'un prédicat. C'est-à-dire qu'il y a une espèce d'amoindrissement, et cet amoindrissement se symbolise par ceci que dans *a est a*, le *a* qui avait fonction de support tout d'un coup se voit lui-même supporté par quelque chose de l'ordre de l'être qui le supporte, qui le dépasse, qui l'englobe, et lui-même n'est dans cette relation que ce qui prédique la prédication, en tant que la prédication c'est ce que supporte l'être. Sur ceci je vais revenir…

***J. Lacan* –** D'ailleurs chacun sait que *la guerre est la guerre* n'est pas une tautologie.

***F. Recanati* –** C'est ça.

***J. Lacan* –** Pas plus qu'un sou est un sou.

***F. Recanati* –** Exactement. Je vais revenir là-dessus parce que c'est à

peu près le nerf de toute l'affaire et que je voudrais parler — mais c'est de ça que je crains de n'avoir pas le temps de le faire — je voudrais parler de la logique de Port-Royal, parce que c'est une théorie de la substance justement, et qu'il a été dit la dernière fois qu'on ne se réfère pas ici à aucune substance. Mais j'y viendrai tout à l'heure.

Qu'on sache simplement que la répétition effectivement, la première, répète l'indétermination initiale de cet objet qui se donne comme potentiel, mais qu'en répétant cette indétermination, eh bien cette indétermination se trouve non pas l'objet, mais l'indétermination se trouve soudain déterminée d'une certaine façon ; c'est-à-dire qu'on peut bien poser que la répétition du vide ou la répétition de l'impossible, enfin que ce type de répétition de quelque chose qui n'est pas donné et qu'il faut donc produire dans le temps qu'on voudrait le répéter, on peut bien poser que c'est impossible, et c'est ce que dit à peu près tout le monde, mais *il suffit* que ce soit impossible pour qu'il y ait quelque chose là d'assuré, et que cette assurance permette justement une répétition, c'est d'ailleurs une deuxième répétition.

Bon, plutôt que de m'étaler là-dessus, je cite cette phrase de Kierkegaard qui dit : « *La seule chose qui se répète, c'est l'impossibilité de la répétition* ». Ça fait très bien voir ce qu'il en est, et ça fait le joint avec ce que j'avais dit l'année dernière donc de la triade qui supporte toute répétition, la triade *objet-représentamen-interprétant*. C'est-à-dire qu'entre l'objet et le *représentamen,* on change en quelque sorte d'espace, ou au moins il y a quelque chose comme un trou qui fait justement l'objet et le représentamen inapprochables dans cette relation. Mais ce trou en tant qu'il insiste, c'est ce qui permet de fonder une vraie répétition dans ce sens que le coup d'après, il y a quelque chose qui va incarner ce trou qui sera l'*interprétant*, et qui pourra en quelque sorte répéter de deux façons ce qui passait entre l'objet et le *représentamen.* D'une part l'inscrire en disant : *il y avait du trou* et en permettant que cette impossibilité où ce trou, ça se répète. Mais d'autre part il va non pas seulement le signifier mais le répéter parce que entre l'impossibilité de départ qui passait entre l'objet et le *représentamen* et son signifiant qui est l'*interprétant*, il y a le même rapport impossible qu'il y avait justement entre l'objet et le *représentamen.* C'est-à-dire qu'il faudra un

deuxième *interprétant* pour prendre en charge la répétition de cette impossibilité.

Dans l'*interprétant* il y a quelque chose comme l'effectuation d'une impossibilité jusque-là potentielle, et l'impossibilité inscrite par l'*interprétant* c'est, disons, le premier terme de cette existence dont le zéro potentiel était porteur, au sens où, de quelque manière, le tout conduit au *il existe* et j'y reviendrai également.

Ce qui est important, c'est que l'impossibilité du rapport *objet/représentamen,* elle se donne comme telle pour l'*interprétant*. L'interprétant dit : *ça c'est impossible*, mais dans la mesure où elle se donne pour l'*interprétant* comme tel, dès que l'*interprétant* lui-même se donne pour un autre *interprétant*, c'est alors que cette impossibilité est vraiment un terme, terme fondateur d'une série. C'est-à-dire que ça permet au nouvel *interprétant* d'assurer quelque chose de solide, comme si cette solidité c'était l'*interprétant* premier qui l'avait fondée à partir de quelque chose originairement fluide.

Ce qui échappait dans le rapport *objet/représentamen,* ça vient s'emprisonner dans l'*interprétant*. Mais on voit bien, et Je l'ai déjà dit, que ce qui s'emprisonne dans l'*interprétant* et ce qui échappait dans le rapport *objet/représentamen,* ce n'est pas exactement la même chose, puisque précisément ce qui échappait dans le rapport *objet/représentamen* ça continue à échapper dans le rapport entre ce rapport et l'*interprétant*. C'est-à-dire que de toute façon, il y a le même décalage, la même inadéquation. Et c'est bien l'impossibilité de départ, c'est-à-dire l'impossibilité de la répétition sur laquelle je vais maintenant appuyer un peu, qui produit ce qui se passe et qu'on peut constater, c'est-à-dire la répétition de l'impossibilité.

Ce qui institue le décalage, ce décalage d'où s'origine la répétition, c'est l'impossibilité pour quelque chose d'être à la fois ce quelque chose et en même temps de l'inscrire. C'est-à-dire que l'existence de quelque chose ne s'inscrit que pour autre chose et, par suite, ça ne s'inscrit que quand c'est autre chose qui est donné. Et si tant est que c'est d'existence ponctuelle qu'il s'agit, quelque chose ne s'inscrit, l'existence de quelque chose ne s'inscrit qu'au moment où elle décline justement, au moment où c'est d'une autre existence qu'il est question.

Cette disjonction serait à peu près ce qui passe entre l'être et l'être prédiqué. Et j'espère avoir le temps d'arriver jusqu'à la logique de Port-Royal qui était théoriquement le noyau de mon exposé, mais enfin c'est douteux.

Ce qui supporte — vous vous souvenez que la dernière fois Lacan a caractérisé l'être comme étant *section de prédicat*, et c'est à proprement parler de cela qu'il est question et tout de suite je vais donner quelques réflexions sur ne fût-ce que cette formule: section do prédicat qui fait sentir immédiatement la récurrence où se construit ce qui justement est supposé supporter tout prédicat, c'est-à-dire l'être — c'est-à-dire que l'être, ce qui supporte les prédicats avant, ça se donne après les prédicats. Et d'une certaine manière, s'il y a section de prédicat pour trouver l'être, ça veut dire que ce qui supporte les prédicats, c'est ce qui est pas dans les prédicats. C'est justement ce qui est absent des prédicats. Ce qui est absent dans la prédication.

C'est donc l'absence d'être, d'une certaine manière, qui porte les prédicats, ce qui implique aussi mais de façon un peu indirecte que les prédicats ne sont eux-mêmes prédicats que de cette absence.

Que le prédicat puisse être coupé, c'est comme si, en quelque sorte il y avait déjà une partition élémentaire, comme si une ligne était donnée en pointillés, une frontière, et qu'il suffit de découper comme dans certains emballages.

***J. Lacan –*** Articulez bien la notion de *section de prédicat*, puisque c'est ce que vous avez accroché dans ce que j'ai laissé, et j'ai juste presque achoppé là-dessus.

***F. Recanati –*** Oui, en tant que *section de prédicat*, c'est proprement ce qui est le noyau de mon exposé. On peut imaginer ça comme une fibration, c'est-à-dire que c'est à partir d'une espèce de halo que je vais essayer, en faisant le tour véritablement, de cerner ce noyau qui va apparaître dans tous les exemples que je vais maintenant donner.

*Section de prédicat* c'est donc comme si ça pouvait être coupé. Je n'insiste pas là-dessus, sinon qu'il est évident que ce n'est pas d'avoir coupé la coupure qu'on va retrouver l'insécable, et que la frontière, une fois qu'on a tailladé dedans, elle insiste d'autant plus qu'elle se manifeste comme trou.

Disons que la section, pour prendre les sens qui viennent, c'est aussi bien faire 2 de ce qui était 1, et si je signale ce sens qui n'est pas ce qui se reçoit ici, c'est parce que c'est celui que Groddeck donne à un de ses concepts qui s'appelle justement la *sexion,* la sexion avec un *x* c'est-à-dire que ça n'est pas sans intéresser le sexe, d'une certaine manière. Et ça, c'est la manière pour Groddeck de faire référence à Platon — et quand je dis Platon il s'agit pas du *Parménide* mais du *Banquet*, dont vous vous souvenez que, dans le discours d'Aristophane, est soulevé le problème de ce mythe de l'androgyne originaire qui aurait été coupé en deux. C'aurait été ça, la sexion avec un *x*.

Or, ce sur quoi je voudrais insister, c'est sur quelque chose qui ressort très bien du *Banquet*, non pas spécifiquement du discours d'Aristophane mais un peu de tous les discours, même ceux qui sont supposés contradictoires, et je vais ne prendre que deux exemples pour aller vite, ce sera le discours de Diotime, d'une part, celui d'Aristophane de l'autre. Et le Banquet ça porte sur l'amour.

L'amour, dit Diotime, c'est ce qui, partout où il y a du 2, fait office de frontière, de milieu, d'intermédiaire, c'est-à-dire d'interprétant. Quand je dis d'*interprétant*, c'est parce qu'on peut très bien traduire comme ça le mot que Platon emploi, qui est un mot dérivé de mantiké qui veut dire l'interprétation, et mantiké, Platon dit que ça vient, c'est ce qu'il dit, de maniké, qui lui veut dire le délire. C'est ce qui fait office d'interprétant. Mais le seul intérêt de cette formule — parce que somme toute personne dans l'assemblée du *Banquet* ne la conteste — c'est ce qui permet de s'en suivre ceci que l'amour en aucun cas ne saurait être beau parce que ce qui se pose comme objet de l'amour, ce qui comme série tombe sous le coup de l'amour, l'amour étant comme une marque qui fait défiler, qui instaure une espèce de couloir où une série d'objets va passer, les objets qu'il a marqués, l'amour ne peut pas être beau parce que ses objets sont beaux, et il est dit qu'en aucun cas ce qui est l'agent d'une série, l'instance même de la série ou le terme ultime de série, ce qui chapeaute une série, ne peut avoir les mêmes caractères que les objets qui sont dans cette sériation ; c'est-à-dire que les objets de l'amour sont beaux, l'amour ne peut pas être beau. Et ça, c'est donc à proprement parler un caractère de cette instance de sériation, un caractère de l'interprétant que per-

sonne, parmi les polémistes présents dans l'assemblée du *Banquet*, ne remet en question.

Et on peut voir assez facilement le rapport qu'il y a avec Aristophane, même si ça paraît plus lointain, c'est que quand il dit qu'à l'origine, les hommes avaient quatre jambes, quatre bras, deux visages et deux sexes, eh bien ils devenaient un peu trop arrogants parce qu'ils n'avaient plus vraiment de désir ; il ne leur manquait pas grand-chose ; et alors on a décidé, du moins c'est Zeus qui a décidé de les couper en deux pour qu'ils deviennent humiliés. Mais ce qu'a dit Zeus, c'est que ça ne compte pas, une coupure, s'il n'y a pas des effets de coupure. C'est-à-dire que si la coupure est ponctuelle et qu'après ça continue comme avant, ça ne sert à rien. Alors ce qu'il a voulu c'est que ça reste, qu'il y ait un effet, et pour cela, il a tourné les visages, les visages qui étaient alors comme les sexes dans le dos, et l'endroit de la coupure c'était proprement le ventre puisqu'il y avait le nombril qui est l'indice de la coupure, il a décidé de tourner les visages du côté du nombril, pour que les hommes s'en souviennent, de cette coupure ; et puis pendant qu'il y était il a tourné les sexes également pour qu'ils puissent essayer de se recoller et que ça les occupe.

Mais l'important et ce pourquoi j'ai déroulé tout ça, et en rapport avec le discours de Diotime, c'est que le résultat de toute cette opération qui est quand même quelque chose, le résultat peut apparaître dérisoire, C'est simplement que l'homme, on lui a tourné le visage, il peut plus regarder derrière lui, c'est qu'il voit plus qu'en avant, il voit seulement ce qui le précède. Est-ce qu'on voit bien que c'est précisément également ce que dit Diotime ? C'est-à-dire que c'est ça la fin de tout, c'est-à-dire la fin *du* tout en tant qu'à toute série il manquera le terme ultime de la sériation, le point de vue, ce d'où la sériation se construit. En général…

***J. Lacan* –** C'est-à-dire ce que je disais tout à l'heure ; qu'il ne voit pas *l'encore.*

***F. Recanati* –** Ce que je viens là d'isoler à partir de deux discours, on va le retrouver comme deux points très liés à propos des ordinaux.

Ce qui fait l'ordinal, ça, on vous l'a déjà dit, c'est quelque chose de l'ordre d'un *nom de nom*.

***J. Lacan* –** Écrivez-le parce que sans ça…

***F. Recanati –*** Ben oui, mais les craies, vous avez trouvé une craie qui marche ?

***J. Lacan –*** Avec le temps, voyez-vous, ça sort.

***F. Recanati –*** Et on va voir plus précisément de quoi il retourne, en ce sens que l'ordinal c'est un nom, mais si c'est un nom, la fonction de ce nom c'est de nommer quelque chose qui n'est pas, justement, son propre nom. C'est en quelque sorte le nom second de ce qui précède, du nom qui précède et qui, comme nom lui-même, est bien un nom, mais ne sert qu'à nommer quelque chose qui précède, etc. C'est-à-dire, bon, voilà le rapport avec Aristophane et j'insiste pas.

Il y a un problème qui va se poser tout de suite, et je tâcherai de l'aborder, c'est que le premier ordinal, si on le considère, ben lui il est pas vraiment un nom de nom, parce qu'il n'y a pas de nom qui le précède, si tant est qu'il soit le premier. C'est pourquoi j'ai écrit quelque chose à côté, là, qui est le *nom du nom* parce que c'est ça le premier ordinal. Et je dirai même, si c'est cela qui se passe au début, c'est à cause de ça qu'après il y a du *nom de nom*, n. o. m. Parce que justement, dès lors qu'on donne un nom à ce qui n'en a pas, c'est dans l'identification quelque chose justement comme le déclin de l'identité en ce sens qu'on dit un peu *plus,* et que ce plus qu'on dit il va falloir lui-même non pas tant le résorber mais l'identifier, lui donner un nom et, à partir de là, c'est le décalage infini.

Nommer, en général, c'est faire le point de ce qui précède dans la série. Mais le point, en tant que lui-même fonctionne comme nom, précède quelque chose à venir également, et ce quelque chose à venir, si on le considère absolument, ce qui est toujours à venir ce sera ce qu'on pourrait appeler l'*encore* qui, lui, ne précède rien qui ne soit lui-même. C'est-à-dire ne détient pas de nom, innommable de ce fait. On voit que de ce point de vue là, ce que j'appelle l'*encore* c'est l'index de l'infini.

Et d'autre part, on peut dire que l'infini est déjà là, il est donné dès le départ dans l'homonymie du nom et du non. C'est-à-dire que le *nom*, c'est quelque chose comme la propagation du *non* plus radical qui, avant toute nomination, ou dans l'instant de toute nomination, se donne comme quelque chose d'infini. On voit donc quelque chose se détacher comme deux bornes, le *non* n. o. n. — d'une part, et l'*encore*, et l'ordi-

nation c'est ce qui passe entre les deux. C'est-à-dire que ce qui va m'intéresser — et on peut voir le rapport de ceci avec la section de prédicat, c'est-à-dire avec cette expression et cette récurrence — c'est le rapport entre les deux qui est peut-être intéressant.

Le système de la nomination en général, vous voyez à peu près comment on peut l'appréhender, c'est l'enrobage d'un impossible de départ, enrobage qui justement dans ce rapport à l'impossible, ne se soutient que de l'*encore* comme indice de cette transcendance de l'impossible par rapport à tout enrobage. Et si l'impossible, c'est ce qui dit non — ce qui n'est pas évident et je regrette de n'avoir pas le temps de développer ça — si l'impossible c'est ce qui dit non il faudra l'entendre à peu près comme une dénégation radicale, en tant que la dénégation, c'est quelque chose qui est *déjà* infini. C'est-à-dire que, en tant que c'est déjà infini, la dénégation se moque pas mal de ce qui arrive, en quelque sorte, derrière elle, ce qu'elle supporte, c'est-à-dire tout le jeu de prédication, tout le jeu d'objectivation prédicative qui prend la dénégation, par exemple, pour la nier, en disant non ou en disant oui. C'est-à-dire que ça ne donne jamais de oui. La dénégation elle reste intacte, avec des petits jeux qui se passent sur son corps, pourrait-on dire. Et alors, ce n'est même pas pour l'infini de la dénégation, une chatouille.

Et ceci nous amène à penser, c'est une parenthèse, que même si ce que j'ai appelé « la manipulation logique sur fond d'infini », ça devient infini à son tour, ça ne veut pas dire qu'on va guérir l'infini à coups d'infini, et que ça va donner tout d'un coup du fini ou quelque chose comme du oui. Au contraire, ça va devenir pire, en ce sens que ce qui, dans la nomination, peut devenir infini, ce n'est pas la même chose que ce qui est *déjà là* comme infini dans ce que j'appelle cette « dénégation initiale », en ce sens que ce qui, dans la manipulation logique, vient comme infini, c'est la nomination de l'infini, et que ce qui est déjà là comme dénégation infinie, c'est ce qui infinitise toute nomination. C'est l'infini de la nomination. Ce qui fait que la nomination de l'infini, elle sera une nomination comme les autres, c'est-à-dire qu'elle sera aussi bien sujette à cette infinitisation qui est déjà là, qui part d'une source qui est au début. C'est-à-dire que ça ne va rien changer et qu'on peut poser quelque chose comme oméga, le plus petit ordinal infini, ça va pas s'arrêter là, c'est-à-dire que

ça continue dans l'ensemble des parties d'oméga, dans les alephs, etc.

C'est-à-dire qu'il faut continuer dès lors que l'infini est donné dans cette position-là, il faut que l'infini lui-même soit infini, c'est-à-dire qu'on continue ces passages d'infini à l'infini, etc., qu'on continue *encore.* Comme si ce qui veut s'atteindre dans cette histoire, c'est précisément l'*encore* lui-même.

L'*encore* se donne comme la limite de l'extension de ce non radical — n. o. n — dont j'ai parlé, et je vais maintenant immédiatement parler du rapport entre le non radical et l'encore, puisque c'est à ça que va m'introduire rétroactivement ce sur quoi je vais revenir, c'est-à-dire la section de prédicat.

La section de prédicat, on le voit immédiatement, c'est à la fois ce qu'il y a *après* toute prédication. C'est-à-dire une fois qu'on peut dire « y en a plus, des prédicats » ; et c'est aussi bien ce qui, *avant* toute prédication, la supporte. Mais ce qu'il faut comprendre, c'est que cet avant et cet après c'est la même chose, c'est-à-dire que c'est ce qui constitue, ce qui soutient la prédication comme l'enrobage d'une impossibilité, cette impossibilité qu'il faut comprendre comme l'impossibilité *même* de la prédication c'est-à-dire l'impossibilité de fournir tous les prédicats, de les mettre ensemble, sans qu'au moins un se détache comme représentant *dans* l'impossibilité, dans l'existence l'impossibilité, ou si l'on veut l'*encore*.

Plus précisément quant aux ordinaux : l'ordinal nomme le nom de celui qui le précède, ça veut dire deux choses, très simplement : qu'un ordinal ne se nomme pas lui-même mais est nommé par son successeur, et qu'à chaque ordinal appartient la sommation mécanique de tous ceux qui le précèdent, puisque lui-même, un ordinal nomme son précédent, son précédent nomme son précédent etc., c'est-à-dire qu'il y a accrochée à chaque ordinal la série de tous les ordinaux qui l'ont précédé.

Or, déjà ces deux points impliquent une discordance essentielle entre le nom et le nom de nom, et c'est ce que j'appellerai un effet d'écrasement.

Ce qui vient identifier le zéro, par exemple, dans une définition du zéro, comme, quelque chose comme l'élément unique de l'ensemble identique à zéro, ou pour l'ensemble vide, je crois qu'on peut très bien

dire : ce qui est élément unique de l'ensemble de ses parties, ou simplement cet ensemble de ses parties dont il est l'élément qu'il vient l'identifier proprement, ceci, ça se donne comme prédicat du zéro. Or, on voit bien que dans ce prédicat, il y a quelque chose *en plus* qui est donné, en plus que l'ensemble vide, en plus que le zéro. Et c'est tellement tangible. La preuve en est que justement le zéro et le un qui n'est censé être autre que l'identification du zéro, ça fait justement deux.

On voit qu'on change de niveau, que ça n'a aucun rapport, que ça ne se situe pas, il y a un décalage, on passe d'un niveau à un niveau supérieur. Mais ce qui est remarquable, c'est que ce zéro et ce un qui n'ont rien à voir, qui ne se situent pas au même niveau, on les met ensemble comme les éléments de ce nouvel ensemble constitué par l'ordinal deux. C'est-à-dire un zéro et un, ça fait deux justement au sens où le zéro et le un sont en quelque sorte nivelés, mis sur le même plan, dans le deux. Et le deux lui-même, l'opération va se répéter dans ce passage du deux au trois etc.

Le *représentamen* n'a là avec l'objet pas de rapport possible, et c'est toujours ce cursus de l'interprétant qui intervient, c'est-à-dire que c'est incarné par quelque chose. Et dans la mesure où c'est incarné, où le quelque chose qui échappe est bridé, il resurgit également juste après cette incarnation.

On peut prendre la formule d'un ordinal pour mieux voir ce dont il est question.

***J. Lacan –*** Rendez-le à Cantor quand même !

***F. Recanati –*** Dans cette formule qu'on peut considérer comme la formule du 4 :

$$\left\{ \begin{array}{cccccccc} & 0 & & 0 & 1 & ; & 0 & 1 & 2 \\ \emptyset, & \{\emptyset\}, & \{\emptyset, & & \{\emptyset\}\} & ; & \{\emptyset, & \{\emptyset\}, & \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\} \\ 0 & 1 & & 2 & & ; & & 3 & \end{array} \right\} ;$$

$$4$$

qu'est-ce qui se passe ? On sait que c'est le terme ultime de cette série qui compte. On voit que dans le 4, ce qui est répété, c'est le 3. Et on voit que

le 3 répète lui-même le 2, ici, qui lui-même répète le 1, qui lui-même répète le 0.

Mais ce qui est important, c'est que le 4 n'est pas seulement la mise entre parenthèses, la nomination du 3 qui lui-même met entre parenthèses et nomme le 2 etc. C'est pas seulement l'exposition, même répétitive, c'est-à-dire avec des parenthèses en plus, de ce qui déjà se donnait dans le 3. C'est la mise dans un même ensemble du 3 déjà comme écrasement, comme ensemblisation de termes hétérogènes, c'est-à-dire la même chose que dans le 2, le fait qu'il y ait le 0 et le 1 qui soient mis absolument sur le même plan; dans le 3, c'est déjà un écrasement du 0, du 1 et du 2, c'est-à-dire qu'on les met dans un même ensemble. Et le 4, c'est ici précisément la mise en rapport dans un même ensemble du 3 comme écrasement, comme cette ensemblisation forcée, avec les éléments que le 3 a écrasés, séparés du 3, hors du 3. C'est-à-dire que c'est une répétition. On voit que la partie de gauche et la partie de droite, c'est la même chose, à part qu'à droite il y a des parenthèses en plus. C'est ici, entre 2 et 3, qu'il y a comme une barre de clivage, ce qui permet de dire qu'on peut voir dans cette formule que si le 3 déjà est la désignation de ce qui s'est passé, d'un passage-écrasement, entre le 0 et le 1, et du 0 et du 1 au 2, si le 3 est déjà cet écrasement, c'est-à-dire une manière de désigner ce qui s'est passé d'une rupture avant, d'une rupture qui est précisément le passage du 0 au 1; d'une rupture, c'est-à-dire d'un éclatement des parties de ce qui déjà se donnait comme ensemble, on voit que ce qui se désigne dans la formule du 4, c'est précisément cette désignation même, en tant qu'on peut voir exposée sur le même plan d'une part toutes les parties de ce qui forme ce 3, et d'autre part le 3 lui-même. C'est-à-dire que l'écrasement lui-même, le fait de mettre des parenthèses en plus, c'est pas suffisant comme résultat pour laisser prégnant ce passage du 0 à son écrasement dans le 1, du 1 à son écrasement dans le 2 etc., le 2 ou le 1 comme résultat n'exprimant plus ce passage. Il faut que dans l'ensemble constitué par le 4 soient présents à la fois les termes séparés des différents passages et la série des passages-écrasements, pour que le 4, comme sommation de tous ces passages impossibles mais effectifs, prenne en charge dans sa propre formule l'*histoire* de la progression qu'on voit ici répétée, c'est-à-dire *laisse ouvert* ce qui se pose comme

question, comme irrésolution dans ce mouvement, c'est-à-dire l'insistance dans cette course de ce qui, à travers les différentes limites successives qui font en quelque sorte opposition au passage du 0 au 1, du 1 au 2 etc., l'insistance à travers ces limites successives de ce qui se donne comme limite absolue et qui serait l'*encore*.

Et si le 4, comme écrasement totalitaire, c'est-à-dire comme sommation de tout ce qui s'est passé avant lui, de tous les écrasements impuissants à s'achever, si le 4 laisse ouverte cette question, c'est bien parce que lui-même, en tant qu'écrasement, répondant à cette faille qui appelle une fermeture impossible, il ne peut à son tour que s'écraser encore, c'est-à-dire reproduire la faille, nommément dans la nouvelle formule qui l'inclut comme élément, c'est-à-dire le 5, et qui pour ce faire le confronte à tous les éléments qu'il contient, mis à côté de lui, pour faire surgir entre tous ces éléments et leur écrasement dans le 1 l'impossible identité.

Il suffirait donc de répéter tout ce qu'il y a là ici, et de remettre les parenthèses pour obtenir le 5.

L'impossible identité, c'est ce qui se répète à chaque nouvel écrasement avec ceci que dans la suite, dans la confrontation, à l'intérieur du 4, du 3 constitué et de tous ses éléments, c'est déjà les écrasements qui s'écrasent encore un peu, alors que le paradigme de l'écrasement, on peut le trouver au début, dans le passage du 0 au 1, et cet écrasement il faut le comprendre de façon tout à fait concrète, comme celui d'Icare, c'est-à-dire qu'il y a quelque chose qui prend son vol et qui s'écrase misérablement, et qui s'écrase pas dans le trou qui devait être survolé, qui s'écrase sur la falaise de l'autre côté en quelque sorte.

C'est-à-dire qu'on peut considérer qu'entre un ordinal et un autre, ou plutôt entre le rien de l'ensemble vide — Ø — et son inscription dans le 1, il y a quelque chose comme une barrière, une frontière, ou bien un trou. Mais ce trou, on peut pas l'atteindre, exactement dans le sens où, comme le rappelait Lacan la dernière fois, comme dans le cas d'Achille, on peut le dépasser, on peut dépasser ça mais on peut pas l'atteindre. Si une fois qu'un écrasement est donné, il se répète, c'est justement parce que ce qui se pose comme frontière n'a pas été atteint; elle est toujours là, cette frontière, existante. On n'est jamais *dans* l'entre-deux, l'entre-deux ordinaux, mais toujours dans l'un *ou* dans l'autre. L'un étant l'en-

semble qui prend en charge mais n'est pas soi-même compté, et l'autre étant ce qui prend l'ensemble premier mais n'est toujours pas lui-même compté.

C'est dire que la limite, la limite dont je parle et qui s'atomise et qui se fragmente en une série de frontières qu'on ne peut jamais atteindre et qui donc se reproduit, se pose comme limite absolue, c'est donc le *tout.* Le *tout* c'est-à-dire le quelque chose qui se soutient tout seul, qui n'a pas besoin d'autre chose et qui est pour la philosophie la *substance,* ou encore *la substance des substances,* c'est-à-dire l'être.

***J. Lacan –*** Qu'est-ce qui fait ce bruit ?

***F. Recanati –*** C'est la pluie. Il pleut là-haut.

Cette limite insiste comme toujours ailleurs, et le passage qui la manifeste comme trou, entre quelque chose et son support, ce passage pas un instant ne peut être saisi comme entre-deux. On le voit en ce qui concerne le passage du fini à l'infini par exemple car, comme je l'ai dit, on peut poser le plus petit ordinal infini. Néanmoins, ça ne se présente pas de façon harmonieuse comme précédé justement du plus grand fini ou précédé de quelque chose de fini, parce que cet infini ne serait dès lors que du fini plus un. Entre les deux, il y a véritablement ce trou qui n'a pas pu être atteint, et qui se répète dès lors dans l'infinitisation des infinis.

Cela dit, cette insistance dont je parle et qui se manifeste, cette insistance de la limite en tant qu'elle est exclue, en tant qu'elle existe plus exactement, ça ne fait pas qu'exprimer qu'il y a un fossé entre le 0 et le 1, mais c'est bien plutôt leur écrasement dans le 2 qui implique une certaine *méconnaissance* de ce fossé, un *refus* véritablement, quelque chose qui ressemble à un *déni* ou à une *dénégation* c'est-à-dire quelque chose qui participe de ces procédés inconscients qui défient la logique formelle d'une certaine façon puisqu'ils mettent en œuvre l'infini, et que mettre en œuvre l'infini, c'est véritablement désarmer la plupart des procédés de la logique.

Je cite un exemple que j'ai lu dans un article récent sur les mathématiques modernes où il était dit que dans une classe d'école, quand on demande un exemple d'ensemble infini, il n'est jamais répondu par quelque chose comme « les entiers », il n'est jamais répondu numériquement, mais toujours par un ensemble fini, un grand ensemble fini

comme « les cailloux de la terre » ou quelque chose comme ça. Ça montre bien que pour ce qui est justement du nombre, il y a quelque chose qui fait croire que *ça peut s'arrêter,* et en même temps c'est très juste, parce que ça n'arrête pas de s'arrêter. Mais si je dis : « ça n'arrête pas de s'arrêter », c'est bien ça, c'est-à-dire que ça n'arrêtera *jamais* de s'arrêter.

La limite dont j'ai parlé, on peut la concevoir en analogie avec la mort, avec le silence, et je regrette de n'avoir pas beaucoup le temps de le développer, mais en général c'est ce vers quoi converge le discours. C'est-à-dire que la répétition c'est le représentamen de la mort. Et je voudrais montrer, en prenant un minimum d'exemples, que dans le rêve par exemple, on l'a déjà dit, dans le rêve il y a quelque chose qui se manifeste comme équation du désir = 0. Mais cette équation du désir, elle est *en plus,* elle est en *retrait* C'est celui qui interprète le rêve qui dit : « c'est l'équation du désir » qui se débrouille pour faire zéro. Le rêve lui-même, il est dans du zéro, c'est-à-dire que ça s'équilibre.

En même temps, équation du désir = 0, ça ne s'arrête évidemment pas là. Ça ne peut pas s'arrêter là, parce que le rêve, justement, continue à produire des énoncés ; ça continue à parler. Et bien sûr, ça voudrait bien être égal à zéro, mais il faudrait pour ça que ça se *taise,* ce qui n'est pas le cas.

Or, le zéro, s'il est inséré dans cette équation, équation du désir = 0, ça signifie qu'il est *supporté,* qu'il est *désigné* par l'équation qui le *produit* comme ce à quoi elle aboutit.

Or, le fait qu'il soit désigné, qu'il soit supporté, c'est proprement la transformation déjà de ce 0 en 1. Le 0, quand on lui met des accolades, ça devient du 1. Or c'est précisément la tache de l'interprétation que de rendre sensible, dans ce 0, le 1 dont il est porteur, le 1 dont en tant que le 0 se manifeste, en tant qu'il est désigné. C'est alors qu'il se produit à partir du 1. Et on peut comprendre comment il se fait que l'interprétation soit comme un wagon rajouté à une équation déjà donnée, c'est que précisément, le rêve lui-même, *c'est* le terme ultime de la série ; c'est par exemple le 1. Mais quand on est dans le 1, le 1 porte tout entier, il est focalisé sur ce 0 qu'il inscrit, et s'il fait lui-même 1, c'est pour autre chose, c'est-à-dire pour la venue de quelque chose d'autre qui arrive

dans l'interprétation. Ce qui se donne comme résistance à l'interprétation du rêve dans une analyse, cette espèce d'ennui à parler d'un rêve, comme si c'était déjà pas mal tel quel, comme si tel quel c'était bien, et comme s'il ne faut rien y rajouter, ça a à voir avec la barre résistante à la signification qui est censée séparer le signifiant du signifié.

A se laisser guider, dans la mesure où il est question d'interprétation, par Peirce plutôt — s'il y a une opposition entre eux — que par Saussure, il faut bien se souvenir que le signifié dont on parle, c'est pas autre chose que du signifiant, mais dans une série, au sens où précisément il y a des fonctions dans cette série, des rôles qui s'échangent, et qu'on peut dire qu'effectivement il y a un rôle de signifie par rapport à un rôle de signifiant ; mais le signifié, c'est *un* signifiant plongé dans l'interprétation au sens de Peirce, et qui se trouve en quelque sorte écrasé, minimisé, amoindri, singularisé dans le surgissement d'un autre signifiant : surgissement d'un autre qui permet, par cette confrontation qui est la même qu'on voit ici, de comprendre qu'on a affaire à des unités d'un autre ensemble, à des éléments d'un ensemble plus large. Et cet écrasement a lieu sans que ce qui fait trou entre les deux, dans le surgissement de ce nouveau signifiant entre les deux signifiants, soit à proprement parler produit, mais c'est dans la répétition de ce phénomène, dans son caractère infini qu'est donné quelque chose comme la limite de l'interprétation. Et la limite de l'interprétation ou de la signification pour Peirce, c'est la béance du potentiel. C'est-à-dire quelque chose qu'il faut mettre en rapport avec le sujet. Et quitte à le mettre en rapport avec quelque chose, on peut également voir s'il est en liaison avec ce qu'on appelle l'ensemble de tous les ensembles. Parce que l'ensemble de tous les ensembles, peut-être précisément c'est ce potentiel infiniment silencieux dont parle Peirce et qui se trouve au début et à la fin de toute série. Dire qu'il n'existe pas, c'est aussi bien dire qu'il existe comme limite de toute inscription, et aussi bien comme grain de sable dans la machinerie de toute équation qui veut s'égaler à zéro ; car dans le temps de cet « égal à 0 », le zéro se produit comme ce terme et dès lors il peut être confondu à quelque chose d'autre qu'on prendrait dans l'équation qui lui a donné naissance, et qui le singulariserait dans un autre ensemble plus général où il figurerait au titre d'un élément.

Si je dis ça, c'est parce que j'ai entendu il n'y a pas longtemps un analyste déclarer que la plupart du temps, les futurs analysants viennent le voir pour un entretien préliminaire dès lors qu'il s'est passé quelque chose, c'est-à-dire dès lors qu'un grain de sable, un petit quelque chose de rien du tout est venu enrayer, est venu rendre insupportable une économie jusque-là très bien supportée. Or ce grain de sable, c'est pas autre chose que ce 1 dont j'ai parlé, c'est-à-dire qu'il se constitue de la prise en compte globale de cette équation, de cette économie très satisfaisante dans leur extrême singularité qui n'est pas rien, c'est-à-dire en opposition à quelque chose d'autre, quelque chose qu'on peut éventuellement prendre du dedans de cette équation, et singulariser, c'est-à-dire poser comme actuellement en face de l'équation toute entière.

Il suffit qu'un seul trait de l'équation soit produit isolément pour qu'il brise l'équilibre de l'équation elle-même qui était un équilibre de repli sur soi-même et pour qu'il fonctionne comme grain de sable. Il suffit d'un léger glissement — je peux pas ici citer des exemples et c'est dommage car cela paraît extrêmement bien — d'un léger glissement, d'un changement de niveau tout à fait dérisoire, c'est-à-dire d'un transport, d'un transport de ce qui se donne comme équation dans quelque chose d'autre, où il y a d'autres éléments qui sont en jeu, pour que cette équation satisfaite d'elle-même, cet ensemble fermé, devienne tout d'un coup autre chose, c'est-à-dire pour qu'on se rende compte qu'il peut aussi bien fonctionner comme un élément d'un autre ensemble comme partie d'un autre ensemble qui peut précisément être l'ensemble de ses parties comme ici on le voit. C'est-à-dire comme *un* élément d'un ensemble où le *tout* de l'équation précédente figure à côté de n'importe quoi, à côté de n'importe quel trait et au même titre que l'ensemble vide par exemple.

Il n'est pas de *tout* qui ne puisse être ravalé, être éclaté au rang de singularité élémentaire dans quelque chose qui se donne comme un ensemble plus grand, c'est-à-dire l'ensemble de ses parties. Et cette singularité, dès lors qu'elle se donne, dans un instant précisément de flottement, cette singularité appelle aussi bien l'écrasement, le nivellement dans un nouvel ensemble, qui lui garantit, à elle, cette nouvelle singularité, une place en propre, une fonction, quelque chose comme un emploi.

Le passage d'un ensemble à l'ensemble de ses parties c'est donc là la débandade de tout *tout.* Mais cette débandade prend des formes singulières, dès lors qu'elle n'a lieu, qu'il ne se produit d'éparpillement que pour reformer un nouveau *tout,* que pour se récraser immédiatement dans un nouveau *tout,* c'est-à-dire pour que ce qui s'éparpille se reconsolide, mais de manière qui ne revient pas au point de départ mais suivant une progression. Se consolide dans autre chose qui cette fois forme un ensemble compact.

Peut-être en définitive la victoire va à l'éparpillement en ce sens que si l'impossibilité de la répétition peut se répéter, l'impossibilité de la totalisation ne peut pas, elle, se totaliser. Puisque si l'on prend l'ensemble de tous ces touts dont la totalisation est rompue par leur fractionnement dans l'ensemble de leurs parties, si véritablement cet ensemble se constitue de tous ces touts comme de ses parties, alors il subit le même destin, c'est-à-dire que lui-même peut se fractionner. Ce qui implique que jamais tous ces touts ne pourront se totaliser, sinon ce que dans ce qui serait autre chose que l'ensemble de ses parties, autre chose que ce que l'on connaît d'une totalisation ou d'un écrasement possible.

On voit que les ruptures d'ensembles ça conduit à la constitution de nouveaux ensembles, à l'écrasement, et ces nouveaux ensembles tendent, eux aussi, vers la rupture ; ce qui permet de dire qu'en définitive — et je n'insisterai pas là-dessus quoi que ce soit important — tout est une question de *rythme.* À un niveau tant soit peu général, il n'est de système que de rupture. Et je regrette aussi de ne pas pouvoir m'étaler un peu là-dessus, mais ça a été une des erreurs du linguicisme contemporain de postuler quelque chose comme une régulation intra systématique dans un ensemble, sans la poser fonction de quelque chose qui participe à un ordre, fonction d'une limite exclue. Quelque chose comme l'interprétation de Peirce a été perçu en linguistique comme seulement une partie de ce que pour Peirce est l'interprétation, c'est-à-dire la possibilité par exemple dans un système de passer d'un signifiant à un autre. Alors que ce sur quoi cette opération élémentaire fait fond, c'est sur un travail sémiotique plus essentiel — je ne fais que le mentionner — qui est précisément, pour un même ensemble de signifiants, le passage d'un système à un autre de type différent. Il y a là quelque chose comme la torsion,

l'écrasement du signifiant et au demeurant il suffit de regarder le rêve pour s'apercevoir de ce que ça peut signifier; c'est-à-dire que la surdétermination doit se comprendre non pas seulement comme surdétermination sémantique dans un système, mais plus proprement comme surdétermination sémiotique, comme possibilité d'un passage pour un même signifiant d'un système à un autre, comme écrasement du signifiant.

La remarque d'un tel processus, liée à quelque chose d'autre qui est intéressant que je vais dire, on la trouve chez Bacon qui, à partir de ses réflexions sur le langage, a fondé un procédé de cryptographie.

Ce procédé consiste à passer d'une lettre intérieure à une lettre extérieure et à faire le trajet dans les deux sens, c'est-à-dire à sauter une frontière que ce passage met en relief. Je ne vais pas insister sur ce en quoi il y a changement de système chez Bacon, mais j'en donne l'exemple pour voir quelque chose qui est proprement ce qui déjà insistait dans cet exemple ici, quelque chose qu'on retrouve à tous les carrefours, qui est nommément quelque chose comme l'omission des parenthèses, et qui permet justement le passage de la frontière, quelque chose qui a rapport avec la possibilité d'une substitution de deux termes. C'est-à-dire que, dans la substitution de deux termes, tout est fonction des parenthèses. Et si je me suis permis d'ignorer les parenthèses ou de changer la place des parenthèses ou des accolades, à ce moment-là tout est possible. C'est d'ailleurs ce que reprochait Frege à Leibniz, ce qu'il lui reprochait d'avoir fait; et c'est ce qu'on retrouve chez Bacon dans son procédé cryptographique dont je vous donne rapidement l'exemple.

Je vous le dis avant de l'écrire : à chaque lettre de l'alphabet — latin en l'occurrence c'est-à-dire de 24 lettres — on fait correspondre un groupe de cinq lettres. Un groupe de 5 lettres correspond à chaque lettre et ce groupe est formé uniquement de a et de b, selon une des 32 combinaisons possibles. Ça, c'est le premier temps : c'est une interprétation simple.

Et dans le deuxième temps, c'est le message qu'on va transformer par le biais de cette transposition; le message qui est uniquement en a et en b qu'on va retransformer en alphabet latin selon une autre interprétation, selon une autre loi de transformation.

| A | B | C | |
|---|---|---|---|
| (aaaaa) | (aaaab) | (aaaba) | ..... |

La première opération est donc celle-ci. Maintenant, le phénomène essentiel du changement de système, quoique je ne pointe pas que ce soit précisément un changement de système, mais ce qui fait qu'il y a interprétation d'interprétation, c'est qu'une fois qu'on a un message formé uniquement en a et en b par la transcription à partir de chacune des lettres dans ce tableau, on va retranscrire dans l'alphabet originel latin, en prenant non pas chaque groupe de 5 a ou de 5 b, parce que ce serait proprement réeffectuer ce découpage qu'il s'agit de masquer; on va prendre chaque lettre, chaque a et chaque b séparément, et à chaque a et chaque b, comme ce sont les deux seules lettres dont est formé le message moyen, le message frontière, il pourra correspondre à chacun un nombre énorme de lettres de l'alphabet latin. Nommément si on prend un alphabet latin compliqué de majuscules et d'italiques, chaque lettre apparaissant en majuscule et majuscule italique, minuscule et minuscule italique, on aura 4 fois 24 lettres, et le a et le b auront chacun la moitié de ces lettres comme traduction possible. C'est-à-dire que la seule chose qui va compter, ça va être l'ordre des lettres du message, dans la mesure où l'interlocuteur sait, le décodeur sait qu'il faut couper le message en portions de 5.

Par exemple, on se donne une série ordonnée de manière très simple de a et de b, a-b-a-b-a-b-a-b-, dans l'ordre, et on fait correspondre ensuite l'alphabet comme je l'ai dit à chaque a et à chaque b. Ce qui fait qu'à chaque fois qu'on aura un a, on pourra mettre ce qu'on voudra qui lui correspond, et à chaque fois qu'on aura un b, ce sera la même chose. L'essentiel, ce sera la position des italiques et l'ordre général des lettres.

| a | b | a | b | a | b | a | b |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| A | | a | | B | | b | |

Or, ce qui s'est passé entre les deux, c'est justement qu'on a fait tomber ces parenthèses, ces parenthèses qui regroupaient les groupes de 5. On les a fait tomber, et c'est là l'essentiel. Cela dit, je regrette de n'avoir pas le temps de développer ce point.

Ce qui permet la rupture et l'éclatement dont j'ai parlé c'est donc la structure ouverte de l'ordination. C'est d'ailleurs ce fait que le terme ou l'agent de la série — c'est ce que je disais au début — est absent de la série qu'il agence, c'est-à-dire qu'il n'y sera présent qu'un coup d'après. De cela, de cette absence naît la possibilité du décalage qui est la réobjectivation de la série toute entière.

Il est très sensible dans un récit de cas que le grain de sable dont nous avons parlé, s'il manifeste un changement de niveau, c'est que ce qui était proprement l'agent totalisant de la formation précédente, c'est-à-dire ce qui était les dernières parenthèses, en quelque sorte, de la formation précédant le grain de sable, cela devient un élément, cela est compté dans la série pour un nouvel agent totalisant. C'est-à-dire qu'il est clair que le point de fuite ou le point de chute d'une formation en général, d'une formation inconsciente par exemple, ce point est absent de la formation au niveau du désigné, au niveau de ce qu'elle désigne, de ce qu'elle manifeste et de ce qu'elle met en scène. C'est-à-dire qu'il s'agit, à partir du désigné, de faire cette remontée; de mettre en évidence ces parenthèses, en quelque sorte, qui sont là mais qui sont absentes.

Qu'on prenne un seul exemple qui est celui de ce rêve, où alors vraiment ça va de soi, commenté par Freud à l'époque où il cherchait par tour des réalisations de désir et où justement il y a une patiente qui lui amène sur un plateau un rêve où y a pas de désir apparent. On peut se casser la tête, on ne trouvera pas de désir, on ne trouvera pas d'équation du désir, pas de réalisation de désir. Mais Freud qui a très bien compris ce processus, il dit justement: « Ben son désir, c'est qu'il n'y ait pas de désir dans le rêve, c'est-à-dire que j'aie tort ». Ce qui montre bien que ce qui, dans le rêve est présent, c'est le zéro, le pas de désir, le pas d'équation etc. Mais tout ce zéro, il est encerclé dans les parenthèses, il est inséré dans l'ensemble plus général, comme une partie de cet ensemble qui représente le désir dans sa généralité. C'est-à-dire qu'il est supporté par un désir, et le désir, en tant qu'il a là la fonction de support, il est absent du désigné. Et c'est à l'interprétation de faire surgir ce 1 qui était à l'état potentiel dans ce zéro.

Il y a quelque chose dans la rupture qui *ne veut pas* s'achever, ce que j'ai appelé la méconnaissance, et qui conduit aux écrasements successifs.

Et l'écrasement, lui, ne peut pas s'achever; il ne peut pas être complet. Mais ce vers quoi tend le processus — puisque déjà j'en ai un peu parlé — c'est l'écrasement, l'encerclement de tout ce qui peut se passer, c'est-à-dire de toutes les ruptures, un écrasement complet qui délimiterait et qui achèverait la totalité des ruptures possibles; l'ensemble de tous les ensembles, c'est l'ensemble de tout ce qui peut produire, par rupture, un nouvel ensemble. Et s'il est dit que tout ensemble, par rupture, donne naissance à un nouvel ensemble, alors l'ensemble de tous les ensembles se définit comme impossible.

Or, justement ce qui est impossible, c'est d'encercler une rupture, de la mettre en boîte. Car dès que d'une rupture se produit un nouvel ensemble, c'est pour repousser, pour décaler la rupture qui, du nouvel ensemble, va faire encore un autre.

La rupture, elle, n'est jamais *dans* l'ensemble, même si l'ensemble ne tient que de vouloir encercler la rupture; et l'ensemble de tous les ensembles, celui qui engloberait la rupture, est impossible.

Et après ces préliminaires, on peut dire que ce qui passe — puisque je reviens à mon point de départ qui était la question du *a* est *a* — ce qui passe entre un sujet et l'opération qui l'objective, le définit ou le limite dans la prédication, ça a partie liée avec la catégorie de ce qui se soutient soi-même.

Or, puisque ce qui soutient quelque chose n'est soutenu que par autre chose, on vient de le voir, la catégorie de ce qui se soutient soi-même, il semble que ce soit impossible. Mais si c'est impossible, cette impossibilité même peut avoir des effets sur la prédication, qui n'est autre qu'un encerclement supporté par ce qui veut être encerclé. Et ça va de soi à regarder que quelque chose supporte son prédicat mais que le prédicat en même temps, il va essayer d'encercler ça, de lier ce qui le supporte.

Ce qu'il y a de réel dans ces effets pourrait apparaître un peu n importe où. Ç'aurait été sans doute plus attrayant de voir ce qui en apparaît par exemple dans l'œuvre de Proust, mais enfin j'ai pris la logique de Port-Royal parce que précisément c'est une théorie de la substance, une théorie de ce qui se soutient soi-même, et qu'une telle théorie ne peut fonctionner que, je pense, sur ce qu'on vient de voir, même si c'est afin de reproduire sans cesse une méconnaissance.

Ce qui m'a amené à la logique de Port-Royal, où on trouve un enchevêtraient de thèmes intéressants comme le signe, la prédication, la substance et l'être, c'est ce qui a été dit d'une section de prédicat caractérisant l'être ; car dans la Logique de Port-Royal, la prédication élémentaire *l'homme est*, y est considérée comme la forme vide de toute prédication. Comme si le prédicat était en l'occurrence : *« pas de prédicat »*, imprédicable.

Il y a dans la Logique de Port-Royal une série d'objets qui se prédiquent justement de ne pas se prédiquer ; et ça, ça participait à la fois de leurs préoccupations jansénistes d'une part et cartésiennes de l'autre.

Je développe un peu cette question du prédicat et de la substance pour montrer que si on pousse un peu à bout ces concepts qui se trouvent une théorie de la substance, on obtient quelque chose qui est à peu près ce que j'ai dit avant.

Un prédicat, c'est quelque chose dans l'ensemble qui est supporté par une chose, une substance, la substance étant ce qui se soutient soi-même.

La substance, c'est ce que l'on conçoit comme subsistant par soi-même et comme le sujet de tout ce que l'on y conçoit.

Le prédicat, c'est ce qui, étant conçu dans la chose et comme ne pouvant subsister sans elle, la détermine à être d'une certaine façon et la fait nommer telle.

Ça c'est deux définitions qu'on trouve au début. Or, déjà à partir de là il y a quelque chose qui va rater. Il va y avoir un point d'achoppement qui va être en quelque sorte produit par le langage courant.

Dans la Logique, il est dit qu'un nom de substance, c'est tout naturellement un substantif ou absolu, tandis qu'un nom de prédicat, c'est un adjectif ou connotatif. Alors le problème qui se pose, c'est qu'il y a des substantifs qui n'ont rien à rien à voir avec les substances, apparemment, qui sont pas des choses, des substances comme la terre, le soleil, le feu, l'esprit, qui sont les exemples donnés de substances dans la Logique de Port-Royal. C'est-à-dire qu'à part ces substantifs dont je viens de parler, il y a aussi les noms qui expriment des qualités connotatives, c'est-à-dire des noms qui participent de la prédication. Par exemple la rondeur.

Il est dit d'une part ; « l'idée que j'ai de la rondeur me représente une manière d'être ou un mode que je ne conçois pouvoir subsister naturel-

lement sans la substance dont il est mode ». Et tout de suite après, il est dit ; « Les noms qui signifient premièrement et directement les modes parce qu'en cela ils ont quelque rapport avec la substance, sont aussi appelés substantifs et absolus, comme dureté, chaleur, justice, prudence ».

Autrement dit, c'est à partir d'un point de détail assez dérisoire qu'on peut concevoir — et ça se déroule dans la Logique de Port-Royal — que ce qui a tout d'abord été mode, ou dans le discours prédicat, après avoir premièrement et directement été tel, il suffit d'un certain décalage pour que ça devienne à son tour de la substance ; la substance étant ce qui se soutient soi-même.

Or, ce décalage, il va falloir essayer de le cerner, et vous allez voir que ça a rapport avec l'ensemble des parties d'un ensemble. C'est le passage par exemple dans le discours d'un prédicat *rond* au substantif *rondeur.* Or participent de la rondeur tous les objets, il est dit, tous les objets qui peuvent être prédiqués ronds. C'est-à-dire que la rondeur, pour employer une autre expression, c'est l'extension du prédicat *rond.* Et l'extension du prédicat, c'est pas un prédicat, c'est une substance. Ce qui fait qu'à partir d'une extension de prédicat, on obtient une substance, et je vais creuser cette affaire, vous voyez bien qu'une substance comme terre, soleil, etc., c'est-à-dire une collection de prédicats, c'est un objet à quoi se rapportent une multiplicité de prédications possibles ; tandis qu'une extension de prédicat, c'est proprement un prédicat qui se soutient de pouvoir être référé à une série d'objets possibles qui sont dès lors dans la position de prédiques de prédicat. Ce qui fait qu'à partir d'une extension de prédicat on obtient une substance, ça a quelque chose à voir avec l'ensemble des parties d'un ensemble, et nommément, il est dit dans la Logique de Port-Royal que l'abstraction c'est ce qui consiste à considérer les parties indépendamment du *tout* dont elles sont partie. Et il est dit que c'est ainsi qu'on peut concevoir l'attribut, c'est-à-dire le prédicat, indépendamment de la substance singulière qui le supporte actuellement.

On part d'un ensemble, une chose comme ensemble de prédicats, à qui appartiennent, mais inessentiellement donc ces prédicats, on sépare les parties, les prédicats, de la chose, et à partir de là, de manière en

quelque sorte magique, on peut considérer une nouvelle substance qui est ce par quoi les prédicats singuliers peuvent avoir rapport à l'unité, indépendamment de toute relation actuelle à une substance singulière.

Il y a donc un processus qui, à partir du morcellement d'une unité, conduit à une autre unité.

Il faut comprendre que ce qui se donne au début comme substance c'est-à-dire comme l'objet à quoi peuvent se rapporter une série de prédicats possibles, c'est la même chose que le premier *a* du *a est a*. C'est quelque chose de potentiel. C'est-à-dire que ça se donne comme le support de tout ce qui peut arriver comme prédication, support potentiel, c'est-à-dire qu'il fonctionne au niveau du *tout,* au niveau du n'importe quoi, mais dès que quelque chose est donné, dès qu'il existe du prédicat, le support potentiel part en fumée, c'est-à-dire que dès qu'une parole actuelle est donnée, le support cesse d'être sujet; il est rapporté à son prédicat actuel, comme si lui-même n'était qu'un objet pertinent pour ce prédicat s'érigeant en extension de prédicat, c'est-à-dire en valeur intrinsèque. Et c'est le prédicat qui devient support, substance dans l'extension; c'est-à-dire qu'il y a une inversion des rôles.

L'extension de prédicat, c'est un ensemble d'objets rapportés à un prédicat. Les objets prédiquent le prédicat. Alors que dans la substance potentielle, c'étaient tous les prédicats possibles qui étaient rapportés à l'objet.

Or, ce qui passe entre ces deux types de substances, collection potentielle de prédicats et extension de prédicats, c'est de l'ordre de ce qu'on a vu à propos des ordinaux. J'aimerais bien que cela apparaisse tout seul.

La substance potentielle, c'est un ensemble de prédicats, et l'extension de prédicat, c'est un ensemble d'objets. On fait sortir de la substance potentielle un prédicat qu'elle contient, qu'elle est supposée contenir. Et on met la substance et ce prédicat actuel en rapport, l'un en face de l'autre, dans un nouvel ensemble comme là on a mis en rapport le 3 comme enfermement de parties qu'on retrouve juste à côté de lui-même, tout ça dans un même ensemble.

Ce prédicat actuel dans un nouvel ensemble, mis à côté de la substance potentielle, c'est-à-dire la désignation de la désignation qui s'effectuait dans la première mise ensemble, c'est-à-dire dans la première sub-

stance, c'est ça qui donne l'extension de prédicat.

Maintenant, si les prédicats abstraits de la substance première ça arrive à faire de l'Un quand même, c'est grâce à la singularité de ce qui s'érige en nouvelle substance, de ce qui prend le relais, c'est-à-dire l'extension de prédicat. Si on repousse encore un peu la différence qui fonde l'un, on peut très bien s'interroger, à considérer les extensions indépendamment des prédicats, qu'est-ce qui soutient l'extension ? C'est-à-dire que si l'extension est l'interprétant qui soutient les prédicats dans leur rapport actuel de substance potentielle, qu'est-ce qui soutient les extensions, quel est leur interprétant des extensions, dans leur rapport à ce rapport lui-même ?

On voit dans la mesure où dans le passage de la collection potentielle de prédicats à l'extension de prédicats il y a une inversion des rôles. D'un point de vue formel, les deux substances c'est la même chose, c'est qu'il y a quelque chose qui supporte et quelque chose qui est supporté, même si dans un cas c'est le contraire que dans l'autre. Mais si l'on ajoute à cela la dimension proprement historique ou ordinale, celle que j'ai essayé de pointer au début, on obtient que, dans la constitution d'un ensemble, il y a quelque chose comme la substantification d'un prédicat et qui est corrélatif de la prédication d'une substance. Et ça, c'est exactement ce que nous avons reconnu comme rupture-écrasement dans l'interprétation.

Or, il est possible que le jeu de la collection — ou on peut dire compréhension — et de l'extension dans la Logique de Port-Royal, ça recouvre la dialectique de la rupture et de l'écrasement. Et si c'est le cas, c'est bien évidemment dans un sens très particulier qu'il va falloir entendre cette propriété de la substance de se supporter soi-même. Parce que cette autonomie de la substance, dès lors, elle est toute relative. C'est-à-dire qu'elle tient dans le rapport dyadique qui l'oppose a ce qui la prédique, qui l'appose à son prédicat. C'est-à-dire que l'un supporte et l'autre est supporté. Mais si de la substance se prédique et du prédicat se substantifie, ça signifie qu'il faut envisager une relation triadique où s'établit quelque chose comme une réciprocité décalée, une réciprocité discordante.

Si du prédicat devient substance pour supporter dans l'extension des

objets qui, le coup d'avant, supportaient dans la collection, des prédicats, ce manège peut aussi bien continuer encore un peu, de telle sorte que l'extension à son tour soit supportée par quelque chose dont, dont elle ne soit que le prédicat. La relation « substance-prédicat » se présente comme celle du multiple au singulier, je l'ai dit, et c'est la même chose dans un sens et dans l'autre.

Après la collection et l'extension, il peut y avoir quelque chose de l'ordre d'une collection d'extensions, c'est-à-dire un ensemble dont les éléments soient précisément ces nouvelles substances que sont les extensions, mais désubstantifiées, prises comme prédicats d'une substance supérieure qui les supporte. Ça c'est proprement la catégorie des ensembles suprêmes, parce que dans la Logique de Port-Royal tout a une fin, et là on touche à quelque chose qui a à voir avec l'Être.

L'extension de prédicat comme substance, c'est ce qui fait tenir ensemble un sujet et un prédicat dans une relation actuelle ; c'est-à-dire que si, dans la relation dyadique, le sujet supporte le prédicat, dans la relation triadique, c'est l'extension de prédicat qui supporte la relation dyadique. L'extension comme substance a donc la fonction de l'interprétant, je l'ai déjà dit.

Alors quel est le nouvel interprétant, je répète cette question, qui supporte la relation dyadique entre la première relation dyadique et l'extension comme interprétant ? Si tant est que le terme ultime d'une relation sérielle la représente tout entière moins lui-même — et vous avez sans doute remarqué qu'on n'arrête pas de travailler dans cette hypothèse — alors, de même que l'ensemble des relations objets-prédicat, c'est-à-dire l'extension, tient lieu de et interprète ces relations, ce sera l'ensemble de toutes les extensions qui sera l'interprétant de l'extension. C'est-à-dire que si l'on répète le processus, l'extension substantialisée du prédicat va se désubstantialiser et être rapportée comme prédicat à ce qui supporte toute extension : l'être. L'être, c'est la seule chose qui est dite se supporter véritablement soi-même. C'est-à-dire qu'il n'est le prédicat de rien. Une fois l'être produit comme terme de la série, on peut faire, on peut revenir, on peut régresser jusqu'à des substances telles que l'étendue et la pensée, et les fonder. C'est y compris à partir de l'être qu'on va peut-être saisir de manière plus aiguë ce que représente la prédication, car on

a vu que, de proche en proche, c'est finalement sur l'être que s'appuie la relation prédicative.

De l'être, dans la Logique de Port-Royal, il est dit qu'il fait partie de ces choses qui ne peuvent en aucun cas se prédiquer pour la raison évidente que, s'il était prédicable, ce prédicat qu'on lui donnerait, si on le substantifie, il sera quelque chose de plus vaste que l'être, et l'être sera lui-même rapporté comme prédicat à cette substance nouvelle qui sera l'extension de ce prédicat. Or l'être ne peut pas être un prédicat donc l'être n'a pas de prédicat.

Je cite la Logique à propos de l'être et de la pensée ; « Il ne faut pas nous demander que nous expliquions ces termes parce qu'ils sont du nombre de ceux qui sont si bien entendus par tout le monde qu'on les obscurcirait en voulant les expliquer ». C'est généralement ce qu'on dit dès qu'il est question de choses comme ça. Parler de l'être, c'est le réduire à un moindre être, de même que parler de la pensée, puisque si la pensée est l'ensemble de tout ce qu'on peut penser et de tout ce qu'on peut en dire, elle est forcément quelque chose en plus que tout ce qu'on pourra en dire. En même temps, de ce fait que l'être ne saurait être prédiqué et de cet autre que l'être est le support de toute prédication, il y a quelque chose comme une disjonction entre cet être qui ne supporte rien parce qu'il ne peut être séparé de rien, et ce *tout* qui ne peut se concevoir que supporté par l'être. Mais ceci n'est disjonction qu'à considérer dans un premier temps l'être d'une part et les prédicats de l'autre, on va voir que cette conception est fausse. Et si l'être est proprement ce rien dans le discours, il est l'ensemble de tout le discours, c'est-à-dire ce qui échappe au discours, ce qui le constitue.

Ce qui échappe au discours, c'est le discours lui-même, de ce point de vue là, puisqu'il n'y a de discours comme mis ensemble, comme écrasement, qu'afin de rattraper ce qui précisément lui échappe.

Ainsi l'être, il faudra certainement le situer aussi bien au début du discours, dans le *non radical*, qu'à la fin dans l'*encore*.

Or, la différence que nous avons isolée entre la substance potentielle comme possibilité d'une prédication, et toute prédication actuelle qui ravale la substance au rang de prédicat devenu substance, cette différence nous permet de comprendre ce qu'est l'être.

Ce n'est pas rien, qu'un ensemble comme totalité fermée, par exemple le 3 là-bas, ce soit diffèrent de l'ensemble de ce qu'on peut recenser comme parties de cet ensemble. La substance comme support, collection de prédicats, *comprend* de façon potentielle la série des prédicats qui lui appartiennent, mais indépendamment d'aucune actualisation du prédicat. Car dès qu'on actualise un prédicat, dès qu'il existe un prédicat au contraire, c'est de l'expulsion hors de la substance d'un prédicat qu'il s'agit, c'est une rupture, la rupture qui par démembrement, met en rapport la substance avec tout ce qu'elle supporte.

Or, c'est ici qu'est le nœud de l'affaire, car s'il y a une différence entre d'une part la mise en rapport sur le mode prédicatif actuel de la substance avec les prédicats qui la définissent, et d'autre part la substance elle-même en tant qu'elle est supposée n'être rien d'autre que son *rapport* aux prédicats, le fait de les supporter, alors il faudra conclure que la substance c'est autre chose qu'un support de prédicat, autre chose que ce à quoi se rapportent les prédicats.

Mais néanmoins, dans une substance — j'essaie de me presser, mais il y a là un tissu logique de propositions contradictoires -, il n'y a pas autre chose dans la substance que des prédicats ensembles, et ça, c'est dit. Et pourtant, si on met en rapport la substance comme ensemble de prédicats avec ces prédicats dont elle est l'ensemble, on se trouve en face non pas d'une simple redondance mais proprement d'une différence. Et ce qu'il y a de plus dans la substance, ce qui fait cette différence, le fait que les prédicats soient ensemble, ce n'est pas seulement une simple détermination supplémentaire des prédicats. Car il est dit dans la Logique que la substance *tout entière* tient dans cette différence entre le fait pour les prédicats d'être ensemble ou de ne pas l'être. C'est-à-dire que si l'on supprime la possibilité de cette différence, il ne peut plus y avoir de substance. C'est-à-dire qu'il reste un univers de prédicats, un univers indifférencié, ce que Peirce appelle *l'univers du peut-être*, qui est aussi bien le néant absolu, dans la mesure où il est dit dans la Logique que sans la substance les prédicats ne tiennent pas. Ils ne sont plus rien. La substance est ce qui fait tenir quelque chose, ce qui permet des relations, c'est-à-dire ce qui est en plus quand des prédicats sont ensemble.

Or, en même temps, nous n'avons cessé de constater que ce *plus* tient

à ce qu'un ensemble de prédicats devient un terme singulier, fait du Un, et que ce terme singulier ne fait pas partie de ce dont il est l'ensemble au moment où il désigne ce dont il est l'ensemble.

Ainsi la substance c'est ce qui, quand un ensemble est donné, le constitue et lui manque, cela dans le même temps. Autrement dit, ce qui manque dans un ensemble, c'est ce qui le constitue : la substance.

Maintenant, si on regarde ce qui manque explicitement dans la Logique de Port-Royal — parce qu'il est dit : « y a quelque chose qui manque » — si l'on regarde qu'est-ce que c'est on s'apercevra malheureusement ou non que c'est pas la substance, justement. Ce qui manque, c'est dans l'ensemble ce qui, quand il n'y a pas autre chose que ce qui manque, est équivalent à rien. C'est une définition comme une autre. Et il est dit dans la Logique que si de ce tout formé de la substance et des prédicats, si l'on enlève la substance, alors il ne reste rien, pour ceci que les prédicats et les attributs, n'existent que parce qu'il y a de la substance.

Et voilà, là on est véritablement embarqué dans un couloir logique dont on ne peut pas sortir, une série de propositions qui nous entraînent. La substance n'est autre que les prédicats plus quelque chose. Ce *plus* se définit comme manquant. Et les prédicats sont ce qui seul n'est rien mais qui se produit quand de la substance est donnée. C'est-à-dire : les prédicats ne sont rien sans quelque chose, la substance, qui n'est autre que l'addition à ces prédicats supposés contradictoirement déjà donnés, de ce qui de toute façon, dans la somme, fera défaut.

La substance supporte les prédicats, mais aussi d'une certaine manière les prédicats supportent la substance, comme ce rien encore dont par substantification va naître la singularité d'une différence. Les prédicats ne sont que du zéro. La substance est ce qui s'ajoute à zéro pour faire 1. Mais dans ce Un constitué, il n'y a que les prédicats, c'est-à-dire le zéro, qui apparaisse, car ce qui fait Un, justement, dans l'inscription du zéro, c'est absent de ce qu'inscrit le Un, c'est-à-dire du contenu, du désigné du Un, c'est-à-dire le zéro.

Ces contradictions donc, que j'ai relevées par ces quelques formules, semblent pouvoir se réordonner à partir de la réintroduction du point de vue ordinal qui a précédé au début de cette prise en vue de la Logique de

Port-Royal, c'est-à-dire l'opposition entre la collection et l'extension. Ça se comprend comme ça. La substance supporte le prédicat qui, défini, porte sur la substance.

Maintenant, on va prendre toutes les propositions contradictoires une par une et n'en accepter qu'une à la fois, c'est la meilleure solution. Après tout va marcher.

La substance étant ce qui manque, le prédicat est un effet de manque, ce qui porte sur un manque, l'enrobage du manque. Mais d'autre part, le prédicat n'est rien sans la substance, et il est impossible de différencier la substance du prédicat actuel comme manifestation de la substance manquante.

Cependant, puisqu'il est dit que le prédicat n'est rien sans la substance, et puisqu'il est dit qu'il n'y a pas de substance qu'elle manque, alors comme il y a du prédicat, on est forcé de déduire que le prédicat c'est la substance. Puisque sans la substance, il n'y a pas de substance, le prédicat, ça devrait n'être rien, or ça donne du Un, ce qui implique que ce Un du prédicat, c'est non pas le prédicat mais à proprement parler la substance.

Or, ça ne se comprend qu'à partir de ce point de vue ordinal qui est la question de la substantification du prédicat.

Le prédicat qui n'est censé être rien sans la substance, s'il se manifeste comme quelque chose, ce quelque chose comme autre que le rien du prédicat est forcément la substance. C'est-à-dire que dans l'extension du prédicat, le prédicat est substantifié. C'est-à-dire que le prédicat dans l'extension va *tenir lieu* de substance de façon ponctuelle, pour quelque chose qui va tenir lieu de prédicat, c'est-à-dire les objets de l'extension. Et, en même temps, maintenant y a de la substance, or elle est supposée manquer, en même temps, dès que la seconde classe de prédicats est produite, l'opération se répète. Et ce qui dans le premier temps a tenu lieu de la substance, ceci va manquer comme substance, puisque, par l'opération que j'ai pointée, ça va s'appliquer comme prédicat au nouveau terme qui apparaît comme une substance provisoire. Et ceci à l'infini c'est-à-dire que, dès qu'une substance est donnée, elle s'inscrit en s'actualisant par les prédicats qui s'y appliquent, mais dès que les prédicats s'actualisent, la substance se rapporte à ces prédicats qui acquièrent une

valeur substantielle qui est l'extension. C'est-à-dire qu'il est impossible à la substance d'être à la fois donnée et inscrite dans le même temps.

La substance peut donc très bien se définir comme ce qui manque et comme ce qui fait l'ensemble. D'une part un prédicat s'appuie sur le premier prédicat tenant lieu de substance, pour le définir, pour l'identifier, pour le prédiquer. Et d'autre part le premier prédicat-substance rapporté en cette relation au second qui acquiert une extension, il disparaît en tant que substance, support, pour ne devenir qu'un élément dans l'extension du prédicat second et lui conférer le relais de cette fonction de substance. La substance est une fonction que celui-ci transmettra à un troisième prédicat etc.

On voit que la première substance, celle qui est supposée être au début, la substance potentielle, est tout à fait mythique. Ce qui compte, c'est ce jeu de relais. C'est la relation actuelle de prédication qui, rendue possible par la substance potentielle, l'inscrit et la transforme en terme, en prédicat dans un rapport étant entendu que le terme ultime du rapport joue à son tour le rôle de substance, c'est-à-dire manque dans le rapport et ne s'inscrit qu'à devenir autre chose que de la substance, c'est-à-dire du prédicat.

Les substances successives — et j'en termine là — sont donc la série des incarnations transitoires de ce qui manque et qui soutient toute *pseudo-substance* comme enrobage du manque : l'être. L'être, c'est bien ce qui supporte tout discours en tant que le discours, c'est ce qui se produit sur le bord du trou qu'il constitue. L'être est donc à la fois ce qui est *avant* le discours, qui porte le discours, et qui est après, la fin de tout discours, son point de convergence, sa limite.

Dans la Logique de Port-Royal — je voudrais situer les choses ce n'est pas une telle théorie du discours qu'on peut trouver, c'est le contraire. Et dans la mesure où c'est le contraire, il y a quelque chose comme cette théorie qui insiste au sein même de ce discours qui est tenu, alors que le projet initial de Port-Royal, c'était de construire un métalangage et que c'est dit nommément, c'est au contraire que quelque chose insiste dans Port-Royal, malgré Port-Royal, c'est-à-dire, cela prend ses effets à partir de ceci que dès lors que l'être est présenté comme ce qui ne peut pas être prédique, comme ensemble de tout ce qui

peut être attribué il est dit être plus que tout ce qui peut être attribué, cette imprécation de l'être est présentée dans une formule déjà éloquente, il est dit : « l'être est inappréciable ». Or, justement *imprédicable,* c'est peut-être là ce premier prédicat qui, dans cet essai de signifier l'impossible, ne fait que le répéter par le fait d'exposer sa propre vacuité et qui, par là, trace d'un seul coup la limite de ce qui est possible et de ce qui ne l'est pas.

En ce sens, le possible, le potentiel, c'est ce qui est impossible

effectuer : c'est ce qui ne peut pas se donner sans se transformer et changer de fonction ; tandis que l'impossible, c'est la seule chose qui peut se réaliser, en laissant ouverte ce qui fonde cette impossibilité, c'est-à-dire cette béance, car le type de réalisation de l'impossible laisse béante l'impossibilité, ceci par exemple qu'est la prédication de l'imprédicable.

Je termine sur quelque chose qui nous amènerait un peu plus loin, mais je n'ai pas envie de conclure, c'est-à-dire de boucler ce discours qui n'était qu'un préliminaire : le langage, c'est ce qui représente l'être pour la parole, c'est-à-dire que la parole est dans la position de l'interprétant, entre l'arbre et l'écorce, de même que le fini, c'est ce qui se tisse entre deux infinis.

***J. Lacan* –** Je conclurai avec ces mots : avec le temps, ça sort !

# Leçon III

*19 décembre 1972*

Il me paraît difficile de ne pas parler bêtement du langage. C'est pourtant, Jakobson, puisque tu es là, vous me permettrez de le tutoyer puisque nous avons vécu déjà un certain nombre de choses ensemble, c'est pourtant Jakobson, ce que tu réussis à faire.

Et, une fois de plus, dans ces entretiens que Jakobson nous a donnés, j'ai pu l'admirer assez pour lui en faire maintenant l'hommage.

Il faut pourtant nourrir la bêtise. Non pas parce que tout ceux qu'on nourrit soient bêtes, si je puis dire, d'un terme sur quoi cette année nous aurons à revenir essentiellement, c'est-à-dire parce qu'il soutient leur forme, mais plutôt parce qu'il est démontré que se nourrir fait partie de la bêtise.

Dois-je réévoquer devant cette salle où l'on est, en somme, au restaurant, et où on croit d'ailleurs que, on s'imagine qu'on se nourrit pace qu'on n'est pas au restaurant universitaire ? Mais cette dimension imaginative, c'est justement en ça qu'on se nourrit.

Ce que j'évoque c'est ce que, je vous fais confiance, pour vous souvenir de ce qu'enseigne le discours analytique, cette vieille liaison avec la nourrice, même en plus comme par hasard ; avec derrière cette histoire infernale du désir de la mère et de tout ce qui s'ensuit. C'est bien ça dont il s'agit dans la nourriture ; c'est bien quelque sorte de bêtise, mais que le même discours assoit, si je puis dire, dans son droit.

Un jour je me suis aperçu qu'il était difficile — je reprends le même

mot, la première phrase — de ne pas entrer dans la linguistique à partir du moment où l'inconscient était découvert.

D'où j'ai fait quelque chose qui me paraît à vrai dire la seule objection que je puisse formuler à ce que vous avez pu entendre l'un de ces jours de la bouche de Jakobson, c'est à savoir que tout ce qui est du langage relèverait de la linguistique, c'est-à-dire, en dernier terme, du linguiste.

Non que je ne le lui, très aisément, accorde, quand il s'agit de la poésie à propos de laquelle il a avancé cet argument; mais si on prend tout ce qui s'ensuit du langage et nommément de ce qui en résulte dans cette fondation du sujet, si renouvelé, si subverti que c'est bien là le statut dont s'assure tout ce qui, de la bouche de Freud, s'est affirmé comme l'inconscient, alors il me faudra forger quelque autre mot pour laisser à Jakobson son domaine réservé et si vous le voulez, j'appellerai ça la linguisterie.

Je donne dans la linguisterie, ce qui me laisse quelque part au linguiste, non sans expliquer tant de fois que des linguistes je ne subisse, je n'éprouve, et après tout allégrement de la part de tant de linguistes, plus d'une remontrance. Certes, pas de Jakobson; mais c'est parce qu'il m'a à la bonne. Autrement dit, il m'aime.

C'est la façon dont j'exprime ça, dans l'intimité.

Mais si vous attendez ce que je pourrais dire de l'amour, ceci ne fera en somme que confirmer cette certaine disjonction que par bonheur, ce matin — j'ai trouvé cela ce matin, exactement à 8 heures et demie, en commençant à prendre des notes, c'est toujours l'heure où je le fais pour ce que j'ai enfin à vous dire — ce n'est pas que je n'y pense depuis longtemps, mais ça ne se rédige qu'à à la fin, j'ai trouvé ça: linguisterie.

Ça comporte des effets. Nommément au niveau, pas du dit, parce qu'après tout il y a des dits qui sont communs aux deux champs — c'est bien là-dessus que je prends référence, c'est de là que je peux dire que l'inconscient est structuré comme un langage; mais il est suffisamment clair qu'en ayant posé ce dire comme j'en ai depuis avancé d'autres, enfin ce n'est déjà pas mal qu'un certain nombre en reste à celui-là. Il est important.

Ce dire, après tout, n'est pas du champ de la linguistique. C'est une porte ouverte sur ceci que vous verrez commenter dans ce qui va appa-

raître développé dans le prochain numéro de mon bien connu apériodique, avec pour titre *l'Étourdit*, d, i, t.

J'y reprends, j'y pars de la phrase que j'ai, l'année dernière, à plusieurs reprises écrite au tableau sans jamais lui donner de développements, parce que j'ai trouvé que j'avais mieux à faire, c'est-à-dire à entendre quelqu'un qui, après avoir bien voulu prendre la parole, ici nommément, ce Ricanati que vous avez entendu une fois de plus la dernière fois, et grâce à quoi je peux relever la légitimité du titre de ce séminaire, grâce à lui donc, je n'ai pas donné suite à ceci que *le dire est justement ce qui reste oublié derrière ce qui est dit dans ce qu'on entend.*

C'est pourtant aux conséquences du dit que se juge le dire.

Mais ce qu'on en fait du dit reste ouvert. On peut faire des tas de choses avec les meubles ; à partir du moment, par exemple, où l'on a essuyé un siège, ou un bombardement.

Il y a un texte de Rimbaud dont j'ai fait état, je pense, l'année dernière, je n'ai pas été rechercher où il se trouve textuellement, et puis c'est parce que j'étais pressé ce matin et que c'est ce matin que j'y ai repensé, je crois quand même que c'est l'année dernière, c'est ce texte qui s'appelle : *A une raison,* celui qui se scande de cette réplique qui en termine chaque verset : Un nouvel amour.

Et puisque je suis censé la dernière fois avoir parlé de l'amour, pourquoi pas le reprendre à ce niveau ?

Pour ceux qui savent, qui ont déjà là-dessus un petit peu entendu quelque chose, je reprendrai au niveau de ce texte et toujours sur ce point de marquer la distance de la linguistique à la linguisterie, *l'amour c'est*, chez Rimbaud, dans ce texte, *le signe pointé comme tel de ce qu'on change de raison.*

C'est bien pourquoi c'est à cette raison qu'il s'adresse, à une *raison* On a changé de discours.

Je pense que quand même, quoiqu'il y en ait qui s'en aillent dans les couloirs en demandant qu'on leur explique ce que c'est que les quatre discours, je pense que comme ça, au collectif, je peux me référer à ceci que j'en ai articulé quatre et que je n'ai pas besoin de vous en refaire la liste.

Je veux vous faire remarquer que ces quatre discours ne sont à prendre en aucun cas comme une suite d'émergences historiques.

Qu'il y en ait eu un qui soit venu depuis plus longtemps que les autres n'est pas ce qui importe.

En disant que l'amour c'est le signe de ce qu'on change de discours, je dis proprement ceci que le dernier à prendre ce déploiement qui m'a permis de les faire quatre, il n'existe quatre que sur le fondement de ce discours psychanalytique que j'articule de quatre places et, sur chacune, de la prise de quelque effet de signifiant.

Stipulé comme tel, *ce discours psychanalytique y en a toujours quelque émergence à chaque passage d'un discours à un autre.*

Ça vaut la peine d'être retenu. Non pas pour faire de l'histoire, puisqu'il s'agit de ça. En aucun cas. Mais pour si on se trouve par exemple placé dans une condition historique, si l'on repère, si l'on s'avance, mais c'est libre, qu'on considère que la fondation de l'université au temps de Charlemagne, c'était le passage d'un discours du Maître à l'orée d'un autre discours.

Simplement à retenir qu'à appliquer, ces catégories ne sont elles-mêmes structurées que de l'*existence* — qui est un terme mais qui n'a rien de terminal — du discours psychanalytique, il faudrait seulement dresser l'oreille à la mise à l'épreuve de cette vérité qu'il y a de l'émergence du discours analytique à chaque passage de ce que le discours analytique permet de pointer comme *franchissement d'un discours à un autre.*

La dernière fois j'ai dit que la jouissance de l'Autre — je vous passe la suite, vous pouvez le reprendre — n'est pas le signe de l'amour.

Et ici, je dis que *l'amour est un signe.* L'amour tient-il dans le fait que ce qui apparaît ce n'est rien d'autre, ce n'est rien de plus que le *signe* ?

C'est ici que la Logique de Port-Royal, l'autre jour évoquée, viendrait nous prêter aide.

Le signe, avance-t-elle, cette logique — et l'on s'émerveille toujours de ces *dires* qui prennent un poids quelquefois bien longtemps après — le signe c'est ce qui se définit que de la disjonction de deux substances, qui n'auraient aucune partie commune. C'est ce que, de nos jours, nous appelons *intersection.* Ceci va nous conduire à des réponses. Tout à l'heure.

Ce qui n'est pas signe de l'amour — je reprends donc de la dernière

fois ce que j'ai énoncé de la jouissance de l'Autre, ce que je viens de rappeler à l'instant en commentant le corps qui le symbolise — la jouissance de l'Autre, avec le grand A que j'ai souligné en c't'occasion, c'est proprement celle de l'Autre sexe et, je commentais, du corps qui le symbolise.

Changement de discours. Assurément c'est là qu'il est étonnant que ce que j'articule à partir du discours psychanalytique, eh bien, ça bouge, ça noue, ça se traverse, hein ! Personne n'accuse le coup. J'ai beau dire que cette notion de discours, elle est à prendre comme lien social, comme telle fondée sur le langage et différenciant ses fonctions à propos de cet usage du langage, et semble donc, comme telle, n'être pas sans rapport avec ce qui, dans la linguistique, se spécifie comme *grammaire.*

Rien ne semble s'en modifier. Cet usage instituant — nul ne soulève, du moins bien à ce qui apparaît — peut-être ça pose la question de savoir ce qu'il en est de la notion d'*information*. Est-ce qu'à prendre le langage dans la linguisterie, la notion qui semble promue comme appareil aisé, propice à faire fonctionner le langage dans la linguistique d'une façon pas bête, celle qui impliquait code et message, transmission, sujet donc et aussi bien espace, distance, est-ce que malgré le succès foudroyant de cette fonction d'information, succès tel qu'on peut dire que la science tout entière vient à s'en infiltrer — nous en sommes au niveau de l'information moléculaire, du gène et des enroulements des nucléo-protéides autour des tiges d'ADN, elles-mêmes enroulées l'une autour de l'autre, et tout cela est lié par des liens hormonaux, ce sont messages qui s'envoient, s'enregistrent…, qu'est-ce à dire ? Puisqu'aussi bien le succès de ces formules prend sa source incontestablement dans une linguistique qui n'est pas seulement immanente, mais bel et bien formulée.

Bref, la notion qui va s'étendre jusqu'au fondement même de la pensée scientifique, à s'articuler comme néganthropique, est-ce qu'il y a là quelque chose qui ne peut pas nous faire poser question si c'est bien ce que, d'ailleurs, de ma linguisterie, je recueille, et légitimement quand je me sers de la fonction du signifiant ?

Qu'est-ce que le signifiant ?

Le signifiant tel que les rites d'une tradition linguistique, qui, il importe de le remarquer, n'est pas spécifiquement saussurienne, remon-

te bien plus haut, ce n'est pas moi qui l'ai découvert, jusqu'aux stoïciens où elle se reflète chez saint Augustin, elle est à structurer en termes topologiques ; qu'en ce qui concerne le langage, le signifiant est d'abord ce qu'il a *effet de signifié*, qu'il importe de ne pas élider qu'entre les deux il s'écrit comme une barre, qu'il y a quelque chose de barré à franchir.

Il est clair que cette façon de topologiser ce qu'il en est du langage est illustrée, certes, sous la forme la plus admirable par la phonologie au sens où elle incarne du phonème ce qu'il en est du signifiant, mais que le signifiant, d'aucune façon, ne peut se limiter à ce support phonématique.

Qu'est-ce *un* signifiant ?

Il faut déjà que je m'arrête à poser la question sous cette forme. Un, mis avant le terme, est en usage d'article indéterminé, c'est-à-dire que déjà il suppose que le signifiant peut être collectivisé, qu'on peut en faire une collection, c'est-à-dire en parler comme de quelque chose qui se totalise.

C'est ce que le linguiste, sûrement, aurait de la peine, me semble-t-il, à expliquer parce qu'il n'a pas de prédicat pour la fonder cette collection. Pour la fonder sur un *le*, comme Jakobson l'a fait remarquer très nommément hier. Ce n'est pas le mot qui peut le fonder ce signifiant. Le mot n'a d'autre point où se faire collection que le dictionnaire où il peut être rangé.

Pour vous faire sentir que le signifiant dans l'occasion comme très proprement de sa réflexion sémantique — Jakobson le faisait remarquer — pour vous le faire sentir je ne parlerai pas de la fameuse phrase qui pourtant est bien là aussi l'unité signifiante et qu'à l'occasion on essaiera, dans ses représentants typiques, de collecter comme il se fait à l'occasion pour une même langue.

Je parlerai plutôt du proverbe auquel je ne veux pas dire que certain petit article de Paulhan qui m'est tombé récemment sous la main ne m'ait pas fait m'intéresser d'autant plus vivement que Paulhan semble avoir remarqué dans cette sorte de dialogue tellement ambigu qui est celui qui se fait de l'étranger avec une certaine aire de compétence linguistique comme on dit, il s'est aperçu en d'autres termes qu'avec ses Malgaches le proverbe avait un poids qui lui a semblé jouer un rôle tout à fait spécifique.

Qu'il l'ait découvert à cette occasion ne m'empêchera pas de ne pas aller plus loin mais de faire remarquer que dans les marges de la fonction proverbiale il y a des choses, à la limite, qui vont montrer comme cette signifiance est quelque chose qui s'éventaille, si vous me permettez ce terme, du proverbe à la locution.

Ce que je vais vous demander, ou vous chercherez dans le dictionnaire l'expression *à tire-larigot.* Faites-le. Vous m'en direz des nouvelles. Et puis dans l'interprétation, la construction, la fabulation, on va jusqu'à inventer un monsieur, juste, pour l'occasion qui se ferait appeler Larigot, c'est à force de lui tirer la jambe aussi qu'on aurait fini par créer *tire larigot*. Qu'est-ce que cela veut dire *à tire-larigot* ?

Il y en a bien d'autres locutions aussi extravagantes qui ne veulent dire rien d'autre que cela, *la submersion du désir*. C'est le sens d'à *tire-larigot.*

Par quoi ? Par le tonneau percé de quoi ? Mais de la signifiance elle-même, *à tire-larigot* ; un bock de signifiance.

Alors qu'est-ce que c'est ? Qu'est-ce que c'est que cette signifiance ?

Au niveau où nous sommes, c'est ce qui a effet de signifié. Mais n'oublions pas qu'au départ, si l'on s'est attaché et tellement à l'élément signifiant, au phonème, c'était pour bien marquer que cette distance qu'on a à tort qualifié de fondement de l'arbitraire, comme s'exprime — probablement contre son cœur — Saussure. Il avait affaire, comme cela arrive, à des imbéciles. Il pensait bien autre chose, bien plus près du texte du *Cratyle,* n'est-ce pas, quand on voit ce qu'il avait dans ses tiroirs, des histoires d'anagramme.

Ce qui passe pour de l'arbitraire c'est que les effets de signifié, eux, sont bien plus difficiles à soupeser. C'est vrai qu'ils n'ont l'air d'avoir rien à faire avec ce qui les cause. Mais s'ils n'ont rien à faire avec ce qui les cause, c'est parce qu'on s'attend à ce que ce qui les cause ait un certain rapport avec du réel. Je parle avec du *réel sérieux*. Ce qu'on appelle du réel sérieux, il faut bien sûr en mettre un coup pour l'approcher, pour s'apercevoir que le sérieux cela ne peut être que le *sériel* ; il faut un peu avoir suivi mes séminaires.

En attendant, ce qu'on veut dire par là, c'est que les références, les choses à quoi ça sert ce signifié, en approcher, eh ben justement elles restent approximatives.

Elles restent macroscopiques, par exemple. Ce n'est pourtant. pas ça qui est important. C'est pas que ce soit imaginaire, parce qu'après tout ça suffirait déjà très bien, si le signifiant permettait de pointer l'image qu'il nous faut pour être heureux.

Seulement c'est pas le cas. C'est dans cette approche que le signifié a pour propriété, sauf introduction du sériel, du sérieux. Mais cela ne s'obtient qu'après un très long temps d'extraction du langage de ce quelque chose qui y est pris, et dont nous, au point où j'en suis de mon exposé, nous n'avons qu'une idée lointaine, ne serait-ce qu'à propos de cet Un indéterminé, et de ce leurre dont nous ne savons pas, à propos du signifiant, comment le faire fonctionner pour qu'il le collectivise.

À la vérité, il faut renverser : au lieu d'un signifiant qu'on interroge, interroger le signifiant *Un.* Mais nous n'en sommes pas encore là.

Au niveau de la distinction signifiant-signifié, ce qui caractérise le signifié quant à ce qui est là pourtant comme tiers indispensable, à savoir le référent, c'est proprement que le signifié le rate. C'est que le collimateur ne fonctionne pas. Le comble du comble, c'est qu'on arrive quand même à s'en servir en passant par d'autres trucs.

En attendant, pour caractériser la fonction du signifiant, pour le collectiviser d'une façon qui ressemble à une prédication, eh bien nous avons quelque chose qui est ce d'où je suis parti aujourd'hui puisque Récanati, toujours de la Logique de Port-Royal, vous a parlé des adjectifs substantivés, de la rondeur qu'on extrait du rond ; pourquoi pas de la justice du juste et de la prudence de quelques autres formes substantives.

C'est bien tout de même ce qui va nous permettre d'avancer notre bêtise pour trancher ; que peut-être bien n'est-elle pas, comme on le croit, une catégorie sémantique, mais un mode de collectiviser le signifiant.

Pourquoi pas ? Pourquoi pas ? Le signifiant c'est bête.

Il me semble que c'est de nature à engendrer un sourire. Un sourire bête naturellement ! Mais un sourire bête, comme chacun sait, il n'y a qu'à aller dans les cathédrales ; un sourire bête, c'est un sourire d'ange. C'est même là, la seule justification, vous le savez, de la semonce pascalienne. C'est sa seule justification. Si l'ange a un sourire si bête c'est parce

qu'il nage dans le signifiant suprême. Se retrouver un peu au sec, ça lui ferait du bien ; peut-être qu'il ne sourirait plus.

C'est pas que je ne crois pas aux anges.

Chacun le sait, j'y crois inextrayablement et même inexteilhardement. C'est simplement que je ne crois pas, par contre, qu'il apporte le moindre message. Et c'est sur ce point là, au niveau du signifiant, en quoi il est vraiment signifiant justement.

Alors, il s'agirait quand même de savoir où ça nous mène, de nous poser la question de savoir pourquoi nous mettons tant d'accent sur cette fonction du signifiant. Il s'agirait de la fonder parce que quand même c'est le fondement du symbolique. Nous le maintenons quelles que soient ses dimensions qui ne nous permettent d 'évoquer que le discours analytique.

J'aurais pu aborder les choses d'une autre façon ; j'aurais pu vous dire comment on fait pour venir me demander une analyse, par exemple.

Je ne voudrais pas toucher à cette fraîcheur, il y en a qui se reconnaîtraient, Dieu sait ce qu'ils penseraient, ce qu'ils s'imagineraient de ce que je pense. Peut-être qu'ils croiraient que je les crois bêtes. Ce qui est vraiment la dernière idée qui pourrait me venir dans un tel cas, n'est-ce pas. Il n'est pas du tout question de la bêtise de tel ou tel.

La question est de ce que le discours analytique introduit un adjectif substantivé, la bêtise, en tant qu'elle est une dimension, en exercice, du signifiant.

Là, il faut y regarder plus près.

Car après tout dès qu'on substantive, c'est pour supposer une substance, et les substances, mon Dieu, de nos jours, nous n'en avons pas à la pelle.

Nous avons la substance pensante et la substance étendue.

Il conviendrait peut-être d'interroger à partir de là où peut bien se caser la dimension substantielle qui, justement, quelque distante qu'elle soit de nous, et jusqu'à maintenant ne nous faisant que signe, quel peut bien être ce à quoi nous pourrions accrocher cette substance en exercice, cette dimension qu'il faudrait écrire : d, i, t, trait d'union, mention, à quoi la fonction du langage est d'*abord* ce qui veille, avant tout usage meilleur et plus rigoureux.

D'abord la substance pensante, on peut quand même dire que nous l'avons sensiblement modifiée.

Depuis ce *je pense*, qui se supposant lui-même en déduit l'existence, nous avons eu un pas à faire.

Et ce pas est très proprement celui de l'inconscient.

Puisque j'en suis aujourd'hui à traîner dans l'ornière, l'inconscient comme structuré par un langage, eh bien, tout de même qu'on le sache, c'est que ça change totalement la fonction du sujet comme existant.

Le sujet n'est pas celui qui pense. Le sujet est proprement celui que nous engageons à quoi ?

Non pas, comme nous le lui disons comme ça pour le charmer, à tout dire ; c'est parce qu'il est tard et que je ne veux pas fatiguer celui dont je me considère en l'occasion comme l'hôte, Jakobson, je sais que je n'arriverai pas aujourd'hui à dépasser un certain champ.

Néanmoins, si je parle du pas tout, ce qui tracasse beaucoup de monde, si je l'ai mis au premier plan pour être la visée de cette année, de mon discours, c'est bien là l'occasion de l'appliquer : on ne peut *pas tout* dire. Mais qu'on puisse dire des bêtises, tout est là.

C'est avec ça que nous allons faire l'analyse, et que nous entrons dans le nouveau sujet qui est celui de l'inconscient.

C'est justement dans la mesure où il veut bien ne plus penser, le bonhomme, qu'on en saura peut-être un petit peu plus long, et qu'on tirera quelques conséquences des dits. Des dits, justement, dont on ne peut pas se dédire. C'est ça qui est la règle du jeu.

De là surgit un dire qui ne va pas toujours jusqu'à pouvoir ex-sister au dit. À cause justement de ce qui vient au dit comme conséquence.

C'est là l'épreuve où un certain réel dans l'analyse de quiconque, si bête soit-il, peut être atteint.

Statut du dire : il faut que je laisse tout cela de côté pour aujourd'hui.

Mais quand même je peux bien vous dire que ce qu'il va y avoir cette année de plus emmerdant c'est qu'il va bien tout de même falloir soumettre à cette épreuve un certain nombre de dires de la tradition philosophique.

Ce que je regrette beaucoup c'est que Parménide — je parle de Parménide, de Parménide de ce que nous en avons encore de ses dires,

enfin de ce que la tradition philosophique en extrait — de ce d'où part, par exemple, mon maître Kojève, c'est la pure position de l'être. Heureusement… heureusement que Parménide a écrit en réalité des poèmes !

Ceci confirme, justement, ce en quoi il me semble que le témoignage du linguiste ici fait prime, c'est que justement à employer ces appareils, ces appareils qui ressemblent beaucoup à ce que je vais jusqu'à la fin pouvoir pointer, à savoir l'articulation mathématique, l'alternance, après la succession, c'est l'encadrement après l'alternance ; enfin c'est bien parce qu'il était poète que Parménide dit en somme ce qu'il a à nous dire de la façon la moins bête.

Mais autrement, que l'être soit et que le non-être ne soit pas, je ne sais pas ce que ça vous dit à vous, mais moi je trouve ça bête.

Il ne faut pas croire que ça m'amuse de le dire. C'est fatigant, parce que quand même nous aurons cette année besoin de l'être ; de quelque chose que Dieu merci j'ai déjà avancé, le signifiant *Un* pour lequel je vous ai l'année dernière, suffisamment me semble-t-il, frayé la voie à dire : *y a de l'Un* C'est de là que ça part le sérieux. Si bête que ça en ait l'air, cela aussi.

Nous aurons donc tout de même quelques références à prendre, à prendre, et à prendre au minimum, de la tradition philosophique.

Ce qui nous intéresse c'est où nous en sommes avec la substance pensante et à son complément : la fameuse substance étendue dont on ne se débarrasse pas non plus si aisément ; puisque c'est là l'espace moderne. Substance ce pur espace, si je puis dire. Ce pur espace comme on dit ça, on peut le dire comme on dit pur esprit. Et on ne peut pas dire que ce soit prometteur.

Pur espace se fonde sur la notion de parti, à condition d'y ajouter ceci que toutes à toutes sont externes — *partes extra partes*. C'est à ça que nous avons affaire.

On est arrivé même avec ça à s'en tirer. C'est-à-dire à en extraire quelques petites choses, mais il a fallu de sérieux pas.

Pour situer avant de vous quitter mon signifiant, je vous propose, je vous propose de soupeser ce qui, la dernière fois, s'inscrit au début de ma première phrase, qui comporte *le jouir d'un corps*, d'un corps qui, l'Autre,

le symbolise, et comporte peut-être quelque chose de nature à faire mettre au point une autre forme de substance la substance jouissante.

Est-ce que ce n'est pas là ce que suppose proprement, et justement, ce tout, ce qui ici signifie l'expérience psychanalytique ?

Substance du corps, à condition qu'elle se définisse seulement de ce qui se jouit. Seulement propriété du corps vivant, sans doute, mais nous ne savons pas ce que c'est d'être vivant sinon seulement en ceci qu'*un corps ça se jouit.* Et plus : nous tombons immédiatement sur ceci qu'il ne se jouit que de le corporiser de façon signifiante.

Ce qui veut dire quelque chose d'autre que la *pars extra partem* de la substance étendue, comme le souligne admirablement cette sorte de kantien, disons-le, c'est un vieux bateau, n'est-ce pas, qui est quelque part dans mes *Écrits* — qu'on lit plus ou moins bien — cette sorte de kantien qu'était Sade, à savoir qu'on ne peut jouir que d'une partie du corps de l'Autre, comme il l'exprime très très bien, pour la simple raison qu'on n'a jamais vu un corps s'enrouler complètement, totalement jusqu'à l'inclure et le phagocyter autour du corps de l'Autre. C'est même pour cela qu'on en est réduit simplement à une petite étreinte, comme ça, un avant-bras ou n'importe quoi d'autre… ouille !…

Et que jouir a cette propriété fondamentale que c'est en somme le corps de l'un qui jouit d'une part du corps de l'Autre. Mais cette part jouit aussi ; ça agrée à l'autre plus ou moins, mais c'est un fait qu'il ne peut pas y rester indifférent. Et même qu'il arrive qu'il se produise quelque chose qui dépasse ce que je viens de décrire marqué de toute l'ambiguïté signifiante, à savoir que le jouir du corps est un génitif dont selon que vous le faites objectif ou subjectif, a cette note sadienne sur laquelle j'ai juste mis une touche, ou au contraire extatique, suggestive qui dit qu'en somme c'est l'Autre qui jouit.

Bien sûr il n'y a là qu'un niveau qui est bien localisé et le plus élémentaire dans ce qu'il en est de la jouissance, de la jouissance au sens où la dernière fois j'ai promu qu'elle n'était pas un signe de l'amour.

C'est ce qui sera à soutenir, et bien sûr que cela nous même du niveau de la jouissance phallique, et que ce que j'appelle proprement la jouissance de l'Autre, en tant qu'elle n'est ici que symbolisée, c'est encore tout autre chose, à savoir ce pas-tout que j'aurai à articuler.

Mais dans cette seule articulation, que veut dire, qu'est le signifiant ? Le signifiant, pour aujourd'hui, et clore là-dessus, au vu les motifs que j'en ai, je dirai que le signifiant se situe au niveau de la substance jouissante comme étant bien différemment de tout ce que je vais évoquer, en résonance de la physique, et pas par hasard, de la physique aristotélicienne. La physique aristotélicienne qui seulement de ne pouvoir être sollicitée comme je vais le faire, nous montre à quel point justement elle était une physique illusoire. Le signifiant, c'est la causa de la jouissance.

Sans le signifiant, comment même aborder cette partie du corps, comment, sans le signifiant, centrer ce quelque chose qui, de la jouissance, est la cause matérielle ? C'est à savoir que, si flou, si confus que ce soit, c'est une partie qui, du corps, est signifiée dans cet abord.

Et après avoir pris ainsi ce que j'appellerai la cause matérielle, j'irai tout droit — ceci sera plus tard repris, commenté — à la cause finale. Finale dans tous les sens du terme ; proprement en ceci qu'elle en est le terme. Le signifiant c'est ce qui fait halte à la jouissance.

Après ceux qui s'enlacent, si vous me permettez, hélas ! Et après ceux qui sont las, holà ! L'autre pôle du signifiant, le coup d'arrêt est là, aussi à l'origine que peut l'être le vocatif du commandement.

Et l'efficience, l'efficience dont Aristote nous fait la troisième forme de la cause, n'est rien enfin que ce projet dont se limite la jouissance. Toutes sortes de choses, sans doute, qui paraissent dans le règne animal nous font parodie à ce chemin de la jouissance chez l'être parlant. Justement c'est chez eux que quelque chose se dessine qui participe beaucoup plus de la fonction du message. L'abeille transportant le pollen de la fleur mâle à la fleur femelle, voilà qui ressemble beaucoup plus à ce qu'il en est de la communication.

Or l'étreinte, l'étreinte confuse d'où la jouissance prend sa cause, sa cause dernière, qui est formelle, est-ce que ce n'est pas beaucoup plus quelque chose de l'ordre de la grammaire qui la commande ?

Ce n'est pas pour rien que *Pierre bat Paul* est au principe des premiers exemples de grammaire, ni que Pierre — pourquoi ne pas le dire comme ça, Pierre et Paul, épaule — donne l'exemple de la conjonction. À ceci près qu'il faut se demander après qui épaule l'autre. J'ai déjà joué là-dessus depuis longtemps.

On peut même dire que le verbe se définit que de ceci, c'est que d'être un signifiant *pas-si-bête,* il faut écrire ça en un mot, passibête que les autres sans doute, lui aussi, qui fait le passage, à ce sujet, d'un sujet justement à sa propre division dans la jouissance, et qu'il l'est encore moins qu'il devient *signe* quand, cette division, il la détermine en disjonction.

J'ai joué un jour autour d'un lapsus litteral, *calami,* on appelle ça. J'ai fait tout une de mes conférences de l'année dernière sur le lapsus orthographique que j'avais fait: *Tu ne sauras jamais combien je t'ai aimé* adressé à une femme et terminé m, é. On m'a fait remarquer depuis que, pris comme lapsus, cela voulait peut-être dire que j'étais homosexuel.

Mais ce que j'ai articulé l'année dernière, c'est que quand on aime, il ne s'agit pas de sexe.

Voilà sur quoi, si vous le voulez bien, j'en resterai aujourd'hui.

# Leçon IV

*9 janvier 1973*

C'est pas encore tout à fait l'heure, je me passerai de commentaires à propos de ces vœux que, après tout, on peut considérer comme banaux.

Et puis, je vais entrer tout doucement dans ce que je vous ai réservé pour aujourd'hui qui… qu'est ce qui ne va pas ? Ou est-ce qu'on entend pas ? Ce que je vous ai réservé pour aujourd'hui qui est à mes risques, qui, comme vous allez le voir — ou peut-être ne pas le voir, qui sait ? — en tout cas moi, avant de commencer, me paraît casse-gueule.

Pour mettre un titre, comme ça, ce que je vais vous dire va être centré, puisqu'en somme il s'agit encore de quelque chose qui est le discours analytique, il s'agit de la façon dont, dans ce discours, nous avons à situer la fonction de l'écrit.

Évidemment, il y a là-dedans de l'anecdote, à savoir qu'un jour, j'ai écrit sur la page d'un recueil que je sortais — ce que j'ai appelé la poubellication — je n'ai pas trouvé mieux à écrire sur la page d'enveloppe de ce recueil que le mot *Écrits*.

Ces *Écrits*, il est assez connu, disons, qu'ils se lisent pas facilement. Je peux vous faire, comme ça, un petit aveu autobiographique, c'est que, en écrivant *Écrits* c'est très précisément ce que je pensais. C'est, ça va peut-être même jusque-là que je pensais qu'ils n'étaient pas à lire.

En tout cas, c'est un bon départ. Bien entendu que la lettre ça se lit. Ça semble même être fait, comme ça, dans le prolongement du mot. Elle se lit et littéralement. Mais justement, ce n'est peut-être pas du tout la même

chose de lire une lettre ou bien de lire. Pour introduire ça d'une façon qui fasse image je ne veux pas partir tout de suite du discours analytique. Il est bien évident pourtant que, dans le discours analytique, il ne s'agit que de ça : de ce qui se lit. De ce qui se lit au-delà de ce que vous avez incité le sujet à dire, qui est, comme je l'ai souligné, je pense, au passage, la dernière fois, qui n'est pas tellement de tout dire que de dire n'importe quoi. Et j'ai poussé la chose plus loin : ne pas hésiter, car c'est la règle, ne pas hésiter à dire ce dont j'ai introduit cette année la dimension comme étant essentielle au discours analytique, à dire des bêtises.

Naturellement, ça suppose que nous développions cette dimension, et ceci ne peut pas se faire sans le *dire.* Qu'est-ce que c'est que la dimension de la bêtise ? La bêtise, au moins celle-ci qu'on peut proférer, c'est que la bêtise ne va pas loin. Dans le discours, le discours courant, elle tourne court. C'est bien sûr ce quelque chose dont, si je puis dire, je m'assure quand je fais cette chose que je ne fais jamais sans tremblement, à savoir de retourner à ce que, dans le temps, j'ai proféré. Ça me fait toujours une sainte peur. La peur, justement, d'avoir dit des bêtises. C'est-à-dire quelque chose que, en raison de ce que j'avance maintenant, je pourrais considérer comme tenant pas le coup.

Grâce à quelqu'un qui a repris ce séminaire annoncé, le premier de l'École Normale, qui va sortir bientôt, j'ai pu avoir — ce qui ne m'est pas souvent réservé puisque, comme je vous le dis, j'en évite moi-même le risque — j'ai pu avoir le sentiment que je rencontre quelquefois à l'épreuve, que ce que cette année-là, par exemple, j'ai avancé, n'était pas si bête. Ne l'était au moins pas tant que de m'avoir permis d'avancer d'autres choses dont il me semble, parce que j'y suis maintenant, qu'elles se tiennent. Il n'en reste pas moins que ce *se relire* représente une dimension. Une dimension qui est à situer proprement dans ce que c'est que, au regard du discours analytique, la fonction de ce qui se lit.

Le discours analytique a à cet égard un privilège. Il me paraît difficile, et c'est de là que je suis parti dans ce qui m'a fait date de ce que j'enseigne, comme je me suis exprimé, qui ne veut peut-être pas tout à fait dire ce que ça avait l'air d'énoncer, à savoir d'y mettre l'accent sur le *je*, à savoir ce que *je* puis proférer, mais peut-être aussi de mettre l'accent sur le *de*, c'est-à-dire d'où ça vient un enseignement dont je suis l'effet.

Depuis, j'ai mis l'accent sur ce que j'ai fondé d'une articulation précise, celle qui s'écrit justement, s'écrit au tableau de quatre lettres, de deux barres et de quelques traits, nommément cinq, qui relient chacune de ces lettres. Une de ces barres, puisqu'il y en a quatre, il pourrait y en avoir six, six barres, une de ces barres y manquant.

Ce qui de cette façon s'écrit, et que j'appelle discours analytique, ceci est parti d'un rappel, d'un rappel initial, d'un rappel premier, c'est à savoir que le discours analytique est ce mode de rapport nouveau qui s'est fondé seulement de ce qui fonctionne comme parole, et ce, dans quelque chose qu'on peut définir comme un champ, *Fonction et champ,* ai-je écrit justement, *de la parole et du langage*, j'ai terminé, *en psychanalyse,* ce qui était désigner, designer ce qui fait l'originalité d'un certain discours qui n'est pas homogène à un certain nombre d'autres qui font office et que seulement de ce fait nous allons distinguer d'être discours officiels, il s'agit jusqu'à un certain point de discerner quel est l'office du discours analytique et de le rendre, lui aussi, sinon officiel, du moins officiant.

C'est dans ce discours tel qu'il est, dans sa fonction et son office, qu'il s'agit d'y cerner — c'est aujourd'hui la voie que je prends — ce que peut, ce discours, révéler de la situation très particulière de l'écrit quant à ce qui est du langage.

C'est une question qui est très à l'ordre du jour, si je puis m'exprimer ainsi. Néanmoins, ça n'est pas à cette pointe d'actualité que je voudrais tout de suite en venir. J'entends particulièrement préciser quelle peut être, si elle est spécifique, quelle peut être la fonction de l'écrit dans le discours analytique.

Chacun sait que j'ai produit, avancé l'usage, pour permettre d'expliquer les fonctions de ce discours, d'un certain nombre de lettres. Très nommément, pour les récrire, pour les récrire au tableau : le petit *a*, que j'appelle *objet* mais qui quand même n'est rien qu'une lettre, le grand A que je fais fonctionner dans ce qui, de la proposition, n'a pris que formule écrite, est production de la logico-mathématique, ou de la mathématico-logique, comme vous voudrez l'énoncer. Ce grand A, je n'en ai pas fait n'importe quoi : j'en désigne ce qui d'abord est un lieu, une place. J'ai dit : *le lieu de l'autre*, comme tel désigné par une lettre.

En quoi une lettre peut-elle servir à designer un lieu ? Il est clair qu'il y a là quelque chose d'abusif et que, quand vous ouvrez par exemple la première page de ce qui a été enfin réuni sous la forme d'une édition définitive sous le titre de *La Théorie des ensembles* et sous le chef d'auteurs fictifs qui se dénommaient du nom de Nicolas Bourbaki, ce que vous voyez, c'est la mise en jeu d'un certain nombre de signes logiques. Ces signes logiques, précisément, désignent, en particulier l'un d'entre eux, la fonction *place* comme telle. Ce signe logique est désigné, s écrit par un petit carré : ?



Je n'ai donc pas d'abord à proprement parler fait un usage strict de la lettre quand j'ai dit que le lieu de l'Autre se symbolisait par la lettre grand A.

Par contre, je l'ai marqué en le redoublant de ce grand S qui ici veut dire *signifiant,* signifiant du grand A en tant qu'il est barré : S(Ⱥ). Par là, j'ai articulé dans l'écrit, dans la lettre, quelque chose qui ajoute une dimension à ce lieu du grand A, et très précisément en montrant que, comme lieu, il ne tient pas. Qu'il y a en ce lieu, en ce lieu désigné de l'Autre, une faille, un trou, un lieu de perte ; et que c'est précisément de ce qui, au niveau de l'objet petit *a*, vient fonctionner au regard de cette perte, que quelque chose est avancé de tout à fait essentiel à la fonction du langage.

J'ai usé aussi de cette lettre : (Φ), je parle de ce que j'ai introduit qui fonctionne comme lettre, qui introduit comme telle une dimension nouvelle. J'ai utilisé, le distinguant de la fonction seulement signifiante qui se promeut dans la théorie analytique jusque-là du terme du phallus, j'ai avancé ce grand phi comme constituant quelque chose d'original, quelque chose que je spécifie ici aujourd'hui d'être précisé dans son relief par l'écrit même. C'est une lettre dont la fonction se distingue des autres — et c'est d'ailleurs bien pour cela que ces trois lettres sont différentes. Elles n'ont pas la même fonction, comme déjà vous pouvez l'avoir senti de ce que j'ai d'abord énoncé de S de A barré et du petit *a*. Elle est d'une fonction différente, et pourtant elle reste une lettre.

C'est très précisément de montrer le rapport que, de ce que ces lettres introduisent dans la fonction du signifiant, qu'il s'agit aujourd'hui de discerner ce que nous pouvons, à reprendre le fil du discours analytique, en avancer.

Je propose. Je propose ceci, c'est que vous considériez l'écrit comme n'étant nullement du même registre, du même tabac — si vous me permettez cette sorte d'expressions qui peuvent avoir bien leur utilité — que ce qu'on appelle le signifiant.

Le signifiant c'est une dimension qui a été introduite de la linguistique, c'est-à-dire de quelque chose qui, dans le champ où se produit la parole, ne va pas de soi. Un discours le soutient qui est le discours scientifique. Un certain ordre de dissociation, de division est introduit par la linguistique grâce à quoi se fonde la distinction de ce qui semble pourtant aller de soi, c'est que quand on parle, ça signifie. Ça comporte le signifie. Bien plus, jusqu'à un certain point, ça ne se supporte que de la fonction de signification.

Introduire, distinguer la dimension du signifiant, c'est quelque chose qui ne prend relief précisément que de poser que le signifiant comme tel, très précisément ce que vous entendez au sens, je dirai, littéralement auditif du terme, au moment où ici et là où je suis, de là où je suis je vous parle, c'est poser très précisément ceci, mais par un acte original, que ce que vous entendez n'a, avec ce que ça signifie, aucun rapport. C'est là un acte qui ne s'institue que d'un discours, dit discours scientifique. Cela ne va pas de soi. Et ça va même tellement peu de soi que ce que vous voyez sortir d'un dialogue qui n'est pas d'une mauvaise plume puisque c'est le *Cratyle* du nommé Platon, ça va tellement peu de soi que tout ce discours est fait de l'effort de faire que justement ce rapport, ce rapport qui fait que ce qui s'énonce c'est fait pour signifier et que ça doit bien avoir quelque rapport, tout ce dialogue est tentative que nous pouvons dire d'où nous sommes, être désespérée, pour faire que ce signifiant, de soi-même, soit présumé vouloir dire quelque chose. Cette tentative désespérée est d'ailleurs marquée de l'échec puisque c'est d'un autre discours, mais d'un discours qui comporte sa dimension originale, discours scientifique, qu'il se promeut, qu'il se produit, et d'une façon si je puis dire dont il n'y a pas à chercher l'histoire, qui se produit de l'instauration

même de ce discours, que le signifiant ne se pose que d'avoir aucun rapport.

Les termes là dont on use sont toujours eux-mêmes glissants.

Même un linguiste aussi pertinent qu'a pu l'être Ferdinand de Saussure par le d'*arbitraire*. Mais c'est là glissement. Glissement dans un autre discours : le discours du décret. Ou pour mieux dire : le discours du maître, pour l'appeler par son nom. L'arbitraire n'est pas ce qui convient. Mais d'un autre côté, nous devons toujours faire attention, quand nous développons un discours, si nous voulons rester dans son champ même, et ne pas perpétuellement produire ces effets de rechute, si je puis dire, dans un autre discours, nous devons tenter de donner à chaque discours sa consistance, et pour maintenir sa consistance, n'en sortir qu'à bon escient. Dire que le signifiant est arbitraire n'a pas la même portée que de dire simplement que le signifiant n'a pas de rapport avec son effet de signifié.

C'est ainsi qu'à chaque instant, et plus que jamais dans le cas où il s'agit d'avancer comme fonction ce qu'est un discours, nous devons au moins à chaque fois, à chaque instant noter ce en quoi nous glissons dans une autre référence. Le mot *référence* en l'occasion ne pouvant se situer que de ce que constitue comme lien le discours comme tel. Il n'y a rien à quoi le signifiant comme tel se réfère si ce n'est à un discours, à un mode de fonctionnement du langage, à une utilisation comme lien du langage.

Encore faut-il préciser à cette occasion ce que veut dire le lien. Le lien, bien sûr, nous ne pouvons qu'y glisser immédiatement. C'est un lien entre ceux qui parlent — et vous voyez tout de suite où nous allons, à savoir que ceux qui parlent, bien sûr, ce n'est pas n'importe qui, ce sont des êtres que nous sommes habitués à qualifier de vivants, et peut-être est-il très difficile d'exclure de ceux qui parlent cette dimension qui est celle de la vie, à moins que nous ne nous apercevions aussitôt — ce qui se touche du doigt — que, dans le champ de ceux qui parlent, il nous est très difficile de faire entrer la fonction de la vie sans faire en même temps entrer la fonction de la mort, et que de là résulte une ambiguïté signifiante, justement, qui est tout à fait radicale, de ce qui peut être avancé comme étant fonction de vie ou bien de mort.

Il est tout à fait clair que rien ne conduit de façon plus directe à ceci, que le quelque chose d'où seulement la vie peut se définir, à savoir la reproduction d'un corps ; cette fonction de reproduction elle-même ne peut s'intituler ni spécialement de la vie, ni spécialement de la mort, puisque comme telle, en tant que cette reproduction est sexuée, comme telle, elle comporte les deux ; vie et mort.

Mais déjà, rien qu'à nous avancer dans ce quelque chose qui est déjà dans le fil, dans le courant du discours analytique, nous avons fait ce saut, ce glissement qui s'appelle *la conception du monde,* qui doit bien pourtant être pour nous considéré comme ce qu'il y a de plus comique, à savoir que nous devons toujours faire très attention que ce terme *conception du monde* suppose lui-même un tout autre discours, qu'il fait partie de celui de la philosophie, que rien après tout n'est moins assuré, si l'on sort du discours philosophique, que l'existence comme telle d'un monde. Qu'il n'y a souvent que l'occasion, l'occasion de sourire dans ce qui est avancé par exemple du discours analytique comme comportant quelque chose qui soit de l'ordre d'une telle conception.

Je dirai même plus loin que, jusqu'à un certain point, il mérite aussi qu'on sourie de voir avancer un tel terme pour désigner par exemple, disons, ce qui s'appelle marxisme. Le marxisme ne me semble pas, et à quelque examen que ce soit, fût-ce le plus approximatif, ne peut passer pour *conception du monde.* Il est contraire, par toutes sortes de coordonnées tout à fait frappant, que l'énoncé de ce que dit Marx, ce qui ne se confond pas obligatoirement avec la conception du monde marxiste, c'est à proprement parler autre chose, que j'appellerai plus formellement un *évangile.* À savoir une annonce. Une annonce que quelque chose qui s'appelle l'histoire instaure une autre dimension du discours, en d'autres termes la possibilité de subvertir complètement la fonction du discours comme tel. J'entends, à proprement parler, du discours philosophique, en tant que sur lui repose une conception du monde.

Le langage s'avère donc beaucoup plus vaste comme champ, beaucoup plus riche de ressources que d'être simplement celui où puisse s'inscrire un discours qui est celui qui, au cours des temps, s'est instauré du discours philosophique. Ce n'est pas parce qu'il nous est difficile de ne pas du tout en tenir compte pour autant que de ce discours — dis-

cours philosophique — certains points de repère sont énoncés qui sont difficiles à éliminer complètement de tout usage du langage, ce n'est pas à cause de cela que nous devons à tout prix nous en passer, à condition de nous apercevoir qu'il n'y a rien de plus facile que de retomber dans ce que j'ai appelé ironiquement, voire avec la note comique, *conception du monde* mais qui a un nom plus modéré, bien plus précis et qui s'appelle l'*ontologie*. L'ontologie est spécialement ceci qui, d'un certain usage du langage, a mis en valeur, a produit d'une façon accentuée, a produit l'usage dans le langage de la copule, d'une façon telle qu'elle ait été en somme isolée comme signifiant.

S'arrêter au verbe *être,* ce verbe qui n'est même pas, dans le champ complet de la diversité des langues, d'un usage qu'on puisse qualifier d'universel, le produire comme tel, est quelque chose qui comporte une accentuation. Une accentuation qui est pleine de risques. Pour, si l'on peut dire, la détecter, et même jusqu'à un certain point l'exorciser, il suffirait peut-être d'avancer que rien n'oblige, quand on dit que quoi que ce soit, c'est ce que c'est, d'aucune façon, ce *être,* de l'isoler, de l'accentuer, ça se prononce *c'est ce que c'est* et ça pourrait aussi bien s'écrire *seskecé* qu'on n'y verrait, à cet usage de la copule, on n'y verrait si je puis dire que du feu. On n'y verrait que du feu si un discours qui est le discours du maître, discours du maître qui ici peut aussi bien s'écrire *m'être*, ce qui met l'accent sur le verbe *être,* c'est ce quelque chose qu'Aristote lui-même regarde à deux fois à avancer puisque, pour ce qui est de l'*être* qu'il oppose au *to ti esti,* à la quiddité, à ce que ça est — il va jusqu'à employer le *to ti en einai* à savoir ce qui se serait bien produit si c'était venu à *être* tout court. Ce qui était à être. Et il semble que là le pédicule se conserve qui nous permet de situer d'où se produit ce discours de l'être. Il est tout simplement celui de l'*être à la botte*, de l'*être aux ordres*. Ce qui allait être si tu avais entendu ce que je t'ordonne.

τὸ τί ἐστι

τὸ τί ἦν εἶναι

Toute dimension de l'être se produit de quelque chose qui est dans le fil, dans le courant du discours du maître qui, proférant le signifiant, en attend ce qui est un de ses effets de lien, assurément, à ne pas négliger, qui est fait de ceci que le signifiant commande. Le signifiant est d'abord et de sa dimension impératif.

Comment retourner, si ce n'est d'un discours spécial, à ce que je pourrais avancer d'une réalité prédiscursive ? C'est là ce qui bien entendu est le rêve, le rêve fondateur de toute idée de connaissance, mais ce qui aussi bien est à considérer comme mythique. Il n'y a aucune réalité prédiscursive. Chaque réalité se fonde et se définit d'un discours. Et c'est bien en cela qu'il importe que nous nous apercevions de quoi est fait le discours analytique, et de ne pas méconnaître ce qui sans doute n'y a qu'une place limitée, à savoir mon Dieu qu'on y parle de ce que le verbe foutre énonce parfaitement, on y parle de foutre — je veux dire le verbe, en anglais *to fuck*, n'est-ce pas — et on y dit que ça ne va pas.

C'est une part importante de ce qui se confie dans le discours analytique, et il importe très précisément de souligner que ce n'est pas son privilège. Il est clair que, dans ce que j'ai appelé tout à l'heure le discours et en l'écrivant presque en un seul mot : le disque, le *disque ourcourant,* le disque aussi hors champ, hors jeu de tout discours, à savoir le *disque* tout court, dans le disque qui est bien après tout l'angle sous lequel nous pouvons considérer tout un champ du langage, celui qui en effet donne bien sa substance, son étoffe à être considéré comme disque, à savoir que ça tourne et que ça tourne très exactement pour rien. Ce disque est exactement ce qui se trouve dans le champ d'où les discours se spécifient, le champ où tout ça se noie, où tout un chacun est capable, tout aussi capable de s'en énoncer autant, mais par un souci de ce que nous appellerons à très juste titre décence, le fait, mon Dieu, le moins possible. Ce qui fait le fond de la vie, en effet, c'est que tout ce qu'il en est des rapports des hommes et des femmes, ce qu'on appelle collectivité, ça ne va pas. Ça ne va pas, et tout le monde en parle, et une grande partie de notre activité se passe à le dire. Il n'empêche qu'il n'y a rien de sérieux si ce n'est ce qui s'ordonne d'une autre façon comme discours ; jusques et y compris ceci que précisément ce rapport, ce rapport sexuel en tant qu'il ne va pas, il va quand même grâce à un certain nombre de conventions, d'interdits, d'inhibitions, de toutes sortes de choses qui sont l'effet du langage, qui ne sont à prendre que de cette étoffe et de ce registre, et qui réduisent très précisément ceci, ce qui tout d'un coup nous fait revenir comme il convient au champ du discours, il n'y a pas la moindre réalité prédiscursive, pour la bonne raison que ce qui fait collectivité et que j'ai

appelé en l'évoquant à l'instant les hommes les femmes et les enfants, ça ne veut très exactement rien dire comme réalité prédiscursive : *les hommes, les femmes et les enfants, ce ne sont que des signifiants.*

Un homme, ce n'est rien d'autre qu'un signifiant. Une femme cherche un homme au titre de signifiant. Un homme cherche une femme au titre, ça va vous paraître curieux, au titre de ce qui ne se situe que du discours, puisque si ce que j'aborde c'est vrai, à savoir que la femme n'est *pas-toute,* il y a toujours quelque chose qui chez elle échappe au discours.

Alors, il s'agit de savoir, dans tout ça, ce qui dans un discours se produit de l'effet de l'écrit.

Comme vous le savez, vous le savez peut-être — vous le savez en tout cas si vous avez lu ce que j'écris — le signifiant et le signifié, c'est pas seulement que la linguistique les ait distingués ; la chose, peut-être, vous paraît aller de soi, mais justement, c'est à considérer que les choses vont de soi qu'on ne voit rien de ce qu'on a pourtant devant les yeux. Et devant les yeux concernant justement l'écrit.

S'il y a quelque chose qui peut nous introduire à la dimension de l'écrit comme tel, c'est nous apercevoir que pas plus que le *signifié* — pas le signifiant — n'a à faire avec les oreilles mais seulement avec la lecture, à savoir *de ce qu'on entend de signifié*. Mais le signifié, c'est justement pas ce qu'on entend. Ce qu'on entend, c'est le signifiant. Et le signifie c'est l'effet du signifiant.

Il y a quelque chose qui n'est que l'effet du discours. L'effet du discours en tant que tel, c'est-à-dire de quelque chose qui fonctionne déjà comme lien. Et bien, c'est ce quelque chose qui, au niveau d'un écrit, effet de discours scientifique, du grand S fait pour connoter la place du signifiant, et du petit s dont se connote comme place le signifié, et cette fonction de place n'est créée que par le discours lui-même. Chacun à sa place, ça ne fonctionne que dans le discours. Et bien entre les deux, il y a la barre : $\frac{S}{s}$

Vous savez, ça n'a l'air de rien, quand vous écrivez une barre, pour expliquer. Ce mot *expliquer* a toute son importance. Parce qu'il n'y a rien moyen de comprendre à une barre. Même quand elle est réservée à signifier la négation. C'est très difficile de comprendre ce que ça veut dire la négation, malgré tout. Si on y regarde d'un tout petit peu de près,

on s'apercevra en particulier qu'il y en a une très grande variété, de négations, et qu'il est tout à fait impossible de réunir toutes les négations sous le même concept ; la négation de l'existence, ça n'est pas du tout la même chose que la négation de la totalité. Pour me limiter à l'usage que j'ai pu faire de la négation. Mais il y a une chose qui est en tout cas encore plus certaine, c'est que le fait d'ajouter la barre à la notation grand S et petit s, qui déjà se distinguent très suffisamment, pourrait se soutenir d'être seulement marqué par la distance de l'écrit ; y ajouter la barre a quelque chose de superflu, voire de futile, et qu'en tout cas, comme tout ce qui est de l'écrit, ne se supporte que de ceci, c'est que justement, l'écrit ça n'est pas à comprendre. C'est bien pour ça que vous n'êtes pas forcés de comprendre les miens ! Si vous ne les comprenez pas, c'est un bon signe, tant mieux ! Ça vous donnera justement l'occasion de les expliquer.

Eh pan, la barre, c'est pareil. La barre, c'est très précisément le point où, dans tout usage du langage, il y aura occasion à ce que se produise l'écrit. Si dans Saussure, même grand S, c'est barre au-dessus de petit s, c'est grâce à ça que dans *L'Instance de la lettre* qui fait partie de mes *Écrits,* j'ai pu vous démontrer d'une façon qui s'écrit, rien de plus, que rien ne se supporte des effets dits de l'inconscient si, grâce à cette barre — et s'il n'y avait pas cette barre, rien ne pourrait en être expliqué — il y a du signifiant, il y a du signifiant, je répète n'est-ce pas j'ai écourté, il y a du signifiant qui passe sous la barre. S'il n'y avait pas de barre vous ne pourriez pas voir qu'il y a du signifiant qui s'injecte dans le signifié.

Grâce à l'écrit se manifeste, se manifeste ceci qui n'est qu'effet de discours. Car s'il n'y avait pas de discours analytique, vous continueriez à parler très exactement comme des étourneaux, c'est-à-dire à dire ce que je qualifie du *discourcourant,* c'est-à-dire de continuer le *disque,* le *disque* continuant ce quelque chose qui est le point le plus important que révèle le discours analytique seulement, c'est à savoir ceci qui ne peut s'articuler que grâce à toute la construction du discours analytique, c'est que très précisément *il n'y a pas* — je reviens là-dessus, puisqu'après tout c'est la formule que je vous serine, mais de vous la seriner faut-il encore que je l'explique parce qu'elle ne se supporte que de l'écrit précisément, et de l'écrit en ceci que *le rapport sexuel ne peut pas s'écrire*. C'est ce que ça veut dire. Ou plus exactement que tout ce qui est écrit est condition-

né de façon telle que ça part du fait qu'il sera à jamais impossible d'écrire comme tel le rapport sexuel, que l'écriture comme telle est possible, à savoir qu'il y a un certain effet du discours, et qu'il s'appelle l'écriture.

Voyez-vous, on peut à la rigueur écrire *x*, grand R, *y*, — *x* R *y* et dire *x* c'est l'homme, *y* c'est la femme, et grand R c'est le rapport sexuel. Pourquoi pas ! Seulement voilà, c'est ce que je vous disais tout à l'heure, c'est une bêtise. C'est une bêtise parce que ce qui se supporte sous la fonction de signifiant de *homme* et de *femme,* ce ne sont que des signifiants. Ce ne sont que des signifiants tout à fait liés à cet usage *courcourant* du langage. Et s'il y a un discours qui vous le démontre c'est que la femme ne sera jamais prise — c'est ce que le discours analytique met en jeu — que *quoad-matrem* C'est-à-dire que la femme n'entrera en fonction dans le rapport sexuel qu'en tant que la mère. Ça, c'est des vérités massives et qui, quand nous y regardons de plus près, bien entendu nous mèneront plus loin, mais grâce à quoi ? Grâce à l'écriture, qui d'ailleurs ne fera pas objection à cette première approximation, puisque justement c'est par là qu'elle montrera que c'est une *suppléance* de ce *pas toute* sur quoi repose quoi ? La jouissance de la femme. C'est à savoir que cette jouissance *qu'elle n'est pas toute,* c'est-à-dire qui, quelque part, la fait absente d'elle-même, absente en tant que sujet, qu'elle y trouvera le bouchon de ce petit *a* que sera son enfant.

Mais d'un autre côté, du côté de l'*x*, à savoir de ce qui serait l'homme si ce rapport sexuel pouvait s'écrire d'une façon soutenable, soutenable dans un discours, vous verrez que l'homme n'est qu'un signifiant, parce que là où il entre en jeu comme signifiant, il n'y entre que *quoad-castrationem.* C'est-à-dire en tant qu'il a un rapport, un rapport quelconque avec la jouissance phallique. De sorte que c'est à partir du moment où, de quelque part, d'un discours qui aborde la question sérieusement, du discours analytique, que c'est à partir du moment où ce qui est la condition de l'écrit, à savoir qu'il se soutient d'un discours, que tout se dérobera et que le rapport sexuel, vous ne pourrez jamais l'écrire. Naturellement dans la mesure où il s'agit d'un vrai écrit. C'est-à-dire de l'écrit en tant que c'est ce qui, du langage, se conditionne d'un discours.

La lettre radicalement est effet de discours — ce qu'il y a de bien, n'est-ce pas, si vous me permettez, ce qu'il y a de bien dans ce que je

raconte, c'est que c'est toujours la même chose, c'est à savoir non pas bien sûr que je me répète, c'est pas là la question, c'est que ce que j'ai dit antérieurement, la première fois autant que je me souvienne que j'ai parlé de la lettre, j'ai sorti ça, je ne sais plus quand, je ne l'ai plus recherché, je vous l'ai dit, j'ai horreur de me relire, mais il doit bien y avoir quinze ans, quelque part à Sainte-Anne, j'ai essayé de faire remarquer cette petite chose que tout le monde connaît, bien sûr, que tout le monde connaît quand on lit un peu — ce qui n'arrive pas à tout le monde — qu'un nommé Sir Flinders Petrie par exemple avait cru remarquer que les lettres de l'alphabet phénicien se trouvaient bien avant le temps de la Phénicie sur de menues poteries égyptiennes où elles servaient de marque de fabrique. Ce qui veut dire simplement ceci que le marché qui est typiquement un effet de discours, c'est là que d'abord est sortie la lettre, avant que quiconque ait songé à user des lettres pour faire quoi ? Quelque chose qui n'a rien à faire avec la connotation du signifiant mais qui l'élabore, qui le perfectionne.

Il faudrait, bien sûr, prendre les choses au niveau de l'histoire de chaque langue. Parce qu'il est clair que la lettre chinoise, celle qui nous affole tellement que nous appelons ça, Dieu sait pourquoi, d'un nom différent, de *caractère,* à savoir que la lettre chinoise il est manifeste qu'elle est sortie du discours chinois très ancien, d'une façon toute différente de la façon dont sont sorties nos lettres, à savoir qu'en somme, les lettres qu'ici je sors, elles ont une valeur différente. Et différentes comme lettres parce qu'elles sortent du discours analytique, de ce qui peut sortir comme lettre par exemple de la théorie des ensembles, à savoir de l'usage qu'on en fait et qui pourtant, c'est là l'intérêt, n'est pas sans avoir de rapport; un certain rapport de convergence, sur lequel j'aurai certainement, dans ce qui sera la suite, l'occasion d'apporter quelques développements.

La lettre, en tant qu'effet, n'importe quel effet de discours a ceci de bon qu'il fait de la lettre [qui fait de la lettre].

Alors mon Dieu, pour terminer, pour terminer aujourd'hui ce qui n'est qu'une amorce que j'aurai l'occasion de développer, ce que je reprendrai en vous distinguant, discernant par exemple la différence qu'il y a de l'usage de la lettre dans l'algèbre ou de l'usage de la lettre

dans la théorie des ensembles, parce que ceci nous intéresse directement. Mais pour l'instant, je veux simplement vous faire remarquer qu'il se produit quand même quelque chose qui est corrélatif de l'émergence au monde — au monde, c'est le cas de le dire, au monde en décomposition, Dieu merci, au monde que nous voyons ne plus tenir puisque même dans le discours scientifique, il est clair qu'il n'y a pas le moindre monde, à partir du moment où vous pouvez ajouter aux atomes un truc qui s'appelle le *quark* et que c'est là le vrai fil du discours scientifique, vous devez quand même vous rendre compte qu'il s'agit d'autre chose. Qu'il s'agit de voir d'où on part.

Et bien référez-vous quand même, parce que c'est une bonne lecture, il faut que vous vous mettiez tout de même à lire un peu, un peu des auteurs — je ne dirai pas de votre temps, bien sûr, je ne vous dirai pas de lire Philippe Sollers, il est illisible, bien sûr, comme moi, oui… Mais vous pouvez lire Joyce par exemple. Alors là vous verrez comment ça a commencé de se produire. Vous verrez que le langage se perfectionne et sait jouer quand il sait jouer avec l'écriture. Joyce, moi je veux bien bien ça soit pas lisible. C'est certainement pas traductible en chinois !

Seulement Joyce, qu'est-ce que c'est ? C'est exactement ce que je vous ai dit tout à l'heure : c'est le signifiant qui vient truffer le signifié. Joyce c'est un long texte écrit — lisez *Finnegan's wake* — c'est un long texte écrit dont le sens provient de ceci, c'est que c'est du fait que les signifiants s'emboîtent, se composent, si vous voulez pour faire image à ceux qui ici n'ont même pas l'idée de ce que c'est, se télescopent, que c'est avec ça que se produit quelque chose qui, comme signifié, peut paraître énigmatique, mais qui est bien ce qu'il y a de plus proche de ce dont nous autres analystes, grâce au discours analytique, nous savons le lire, qui est ce qu'il y a de plus proche du lapsus. Et c'est au titre de lapsus que ça signifie quelque chose, c'est-à-dire que ça peut *se lire* d'une infinité de façons différentes. Mais c'est justement pour ça que ça se lit mal ou que ça se lit de travers ou que ça ne se lit pas. Mais cette dimension du *se lire* est-ce que ce n'est pas suffisant pour vous montrer que nous sommes dans le registre du discours analytique, que ce dont il s'agit dans le discours analytique, c'est toujours à ce qui s'énonce de signifiant que vous donniez une autre lecture que ce qu'il signifie. Mais c'est là que

commence la question.

Parce que, voyons, pour me faire comprendre, je vais prendre une référence dans ce que vous lisez, dans le grand livre du monde. Par exemple vous voyez le vol d'une abeille. Une abeille vole. Elle butine. Elle va de fleur en fleur. Ce que vous apprenez, c'est qu'elle va transporter au bout de ses pattes le pollen d'une fleur sur le pistil, du même coup, aux œufs, d'une autre fleur. Ça, c'est ce que vous lisez dans le vol de l'abeille. Ou n'importe quoi d'autre. Vous voyez, je sais pas moi, quelque chose qui, que vous appelez tout d'un coup, comme ça, un vol d'oiseaux qui volent bas, vous appelez ça un vol, c'est un groupe en réalité, un groupe à un certain niveau. Vous y lisez qu'il va faire de l'orage. Mais est-ce qu'eux ils lisent ? Est-ce que l'abeille lit qu'elle sert à la reproduction des plantes phanérogamiques ? Est-ce que l'oiseau lit l'augure de la fortune, comme on disait autrefois, c'est-à-dire de la tempête ?

Toute la question est là. C'est pas exclu, après tout, que l'hirondelle ne lise pas la tempête ; mais c'est pas sûr non plus.

Ce qu'il y a dans votre discours analytique, c'est que le sujet, le sujet de l'inconscient, vous le supposez savoir lire. Ça n'est rien d'autre, votre histoire de l'inconscient. C'est que non seulement vous le supposez savoir lire, mais vous le supposez pouvoir apprendre à lire.

Seulement ce que vous lui apprenez à lire n'a alors absolument rien à faire, en aucun cas, avec ce que vous pouvez en écrire.

Voilà !

# Leçon V

*16 janvier 1973*

Qu'est-ce que je peux avoir à vous dire, encore ? Depuis le temps que cela dure, et que ça n'a pas tous les effets que j'en voudrais.

Eh bien, justement à cause de ça, ce que j'ai à dire, ça ne manque pas.

Néanmoins, comme on ne saurait tout dire et pour cause, j'en suis réduit à cet étroit cheminement qui fait qu'à chaque instant il faut que je me garde de reglisser dans ce qui déjà se trouve fait de ce qui s'est dit.

C'est pourquoi aujourd'hui je vais essayer une fois de plus de maintenir ce difficile frayage puisque, de par un titre, nous avons du même coup un horizon étrange, d'être qualifié de cet *Encore.*

Il faut que je donne aujourd'hui le repérage d'un certain nombre de points qui seront c't'année nos points d'orientation.

Il y a quelque chose qui, la dernière fois, s'est formulé : *la fonction de l'écrit.*

C'est un de nos points cette année. Un de nos points-pôle. Je voudrais vous rappeler pourtant que je pense, la première fois que je vous ai parlé, si je ne me trompe, j'ai énoncé que la jouissance, la jouissance de l'Autre, que j'ai dit symbolisé par le corps, n'est pas un signe de l'amour.

Naturellement ça passe. ça passe parce que on sent que c'est du niveau de ce qui a fait le précédent dire, que ça ne fléchit pas.

Pourtant il y a là-dedans des termes qui méritent bien d'être commentés. La jouissance c'est bien ce que j'essaie de rendre présent par ce dire même. Ce l'*Autre*, il y est plus que jamais mis en question. Il doit

être de nouveau martelé, retrempé, pour qu'il prenne son plein sens, sa résonance complète. Lieu, d'une part, mais d'autre part avancé comme le terme qui se supporte, puisque c'est moi qui parle, qui ne puis parler que d'où je suis, identifié à ce que j'ai qualifié la dernière fois *pur signifiant*, l'homme, une femme, ai-je dit, ce ne sont rien que signifiants. Et c'est de là qu'ils prennent, comme tels, le dire en tant qu'in-carnation distincte du sexe, qu'ils prennent leur fonction.

L'Autre, dans mon langage, ce ne peut donc être que l'Autre sexe ; qu'est-ce qu'il en est de cet Autre ? Qu'est-ce qu'il en est de sa position au regard de ce autour de quoi se réalise le rapport sexuel, c'est à savoir une jouissance que le discours analytique a précipité cette fonction du phallus dont, en somme, l'énigme reste entière, puisqu'il ne s'y articule que d'effets [des faits ?] d'absence ? Est-ce à dire pourtant qu'il s'agit là — comme on a cru pouvoir trop vite le traduire — du signifiant, de ce qui manque dans le signifiant ? C'est bien là ce autour de quoi cette année devra mettre un point terme. C'est à savoir, du phallus, dire quelle est, dans le discours analytique, la fonction.

Nous n'y arriverons pas tout droit. Mais à seule fin de déblayer, je dirai que ce que la dernière fois j'ai amené comme étant, comme accentuant, la fonction de la barre, n'est pas sans rapport avec le phallus.

Il nous reste, dans la deuxième partie de la phrase liée à la première par un *n'est-pas,* n'est pas le signe de l'amour. C'est bien en quoi aussi pointe notre horizon.

Il nous faut, cette année, articuler ce dont il s'agit qui est bien là comme au pivot de tout ce qui s'est institué de l'expérience analytique : l'amour.

L'amour, il y a longtemps qu'on ne parle que de ça. Ai-je besoin d'accentuer qu'il est au centre, qu'il est au cœur, très précisément du discours philosophique et que c'est là assurément ce qui doit nous mettre en garde. Si le discours philosophique s'est entrevu comme ce qu'il est : cette variante du discours du maître, si la dernière fois j'ai pu dire de l'amour, en tant que ce qu'il vise c'est l'être, à savoir ce qui, dans le langage, se dérobe le plus, ce sur quoi j'ai insisté comme ce qui allait être, ou ce qui justement d'être à fait surprise. Si j'ai pu ajouter que cet être, nous devons nous interroger s'il n'est pas si près de cet être du signifiant

*m'être* : m, apostrophe, e accent grave ; s'il n'est pas l'être au commandement, s'il n'y a pas là le plus étrange des leurres, est-ce que ce n'est pas aussi pour, avec le mot *signe* nous commander d'interroger ce en quoi le signe se distingue du signifiant ?

Voilà donc quelques points dont l'un est la jouissance, dont l'autre est l'Autre, le troisième le signe, le quatrième l'amour.

Quand nous lisons ou relisons ce qui s'est émis d'un temps où le discours de l'amour s'avérait être celui de l'être, quand nous ouvrons ce livre qui est celui de Richard de Saint-Victor sur La Trinité divine ; c'est de l'être que nous partons. De l'être en tant qu'il est, pardonnez-moi ce glissement d'écrit, conçu comme l'êtrenel pour, comme l'éternel pour les sourds. Et que, de l'être, après cette élaboration, ce cheminement pourtant si tempéré chez Aristote, et sous l'influence sans doute de l'irruption, de ce *je suis ce que je suis* qui est l'énoncé de la vérité judaïque, quand tout ceci vient à culminer dans cette idée — cette idée jusque-là cernée, frôlée, approchée, approximative de l'être -, vient à culminer dans ce violent arrachement à la fonction du temps, par l'énoncé de l'Éternel, il en résulte d'étranges conséquences.

C'est à savoir l'énonciation qu'il y a l'être qui, éternel l'est de lui-même, qu'il y a l'être qui, éternel, ne l'est pas de lui-même, qu'il y a l'être qui, éternel, qui, non éternel, n'a pas cet être fragile, en quelque sorte précaire, voire inexistant, ne l'a pas de lui-même, mais qui s'arrête à ce qui semble s'en imposer du fait des définitions logiques, si toutefois la négation suffisait dans cet ordre d'une fonction univoque à assurer l'existence, qui s'arrête à ceci que ce qui n'est pas éternel ne saurait en aucun cas, puisque des quatre subdivisions qui se produisent de cette alternance de l'affirmation et de la négation de l'*éternel* et du *de lui-même*, y a-t-il, dit-il, un être qui, non éternel, puisse être de lui-même ? Et assurément ceci paraît au Richard de Saint Victor en question devoir être écarté.

Est-ce qu'il ne semble pas pourtant qu'il y a là précisément ce dont il s'agit, concernant le signifiant ?

C'est à savoir que le signifiant, aucun signifiant ne s'avance, ne se produit comme tel, comme éternel. C'est là sans doute ce que plutôt que de le qualifier d'arbitraire, Saussure eût pu tenter de formuler. Le signifiant,

disons, mieux eût valu l'avancer de la catégorie du contingent, en tout cas de ce qui n'est, assurément, pas éternel. De ce qui répudie la catégorie de l'éternel mais qui, pourtant, singulièrement, est *de lui-même*.

C'est ainsi qu'il se propose à nous ; ce signifiant, *de par lui-même*, à des effets. Et pourtant, s'il y a quelque chose qui peut s'en avancer, c'est sa participation — pour employer une approche platonicienne — c'est sa participation à ce *rien* d'où effectivement c'est l'émergence même de l'idée créationniste que de nous dire que quelque chose de tout à fait originel a été fait *ex nihilo*, c'est à savoir : de rien.

Il semble bien, ne vous semble-t-il pas, n'y a-t-il pas quelque chose qui vous apparaisse — si tant est que la paresse qui est la vôtre puisse être réveillée par quelque apparition — c'est que la genèse ne nous raconte rien d'autre que la création ; de rien en effet. De quoi ? De rien d'autre que de signifiant.

Dès que cette création surgit, elle s'articule de la nomination de ce qui est. Est-ce que ce n'est pas là la création dans son essence ? Est-ce que la création n'est-elle pas rien d'autre que le fait de ce qui était là, comme Aristote ne peut assurément manquer de l'énoncer, c'est à savoir que s'il y a jamais eu quelque chose, c'était depuis toujours que c'était là ; n'est-ce pas dans l'idée créationniste, essentiellement de la création et de la création à partir de rien, du signifiant. qu'il s'agit fondamentalement, qu'il s'agit d'une façon qui fonde.

N'est-ce pas là même en quoi consiste ce que nous pouvons de ce qui, à se refléter dans une conception du monde s'est énoncé comme révolution copernicienne.

Depuis longtemps, je mets en doute ce que Freud là-dessus a cru pouvoir avancer. Comme si, de ce que lui a appris le discours de l'hystérique, à savoir de cette autre substance qui, tout entière, tient en ceci qu'il y a du signifiant, et que c'est de l'effet de ce signifiant qu'il s'agit dans ce discours de l'hystérique, qu'à le recueillir il a su faire tourner de ce quart de tour qui en a fait le discours analytique.

La notion même de *quart de tour* évoque la révolution mais certes pas dans le sens où révolution est subversion. Bien au contraire, ce qui tourne — c'est ce qu'appelle révolution — est destiné, de son énoncé même, à évoquer le retour.

Assurément nous n'y sommes point à l'achèvement de ce retour, puisque c'est déjà de façon fort pénible que ce quart de tour s'accomplit. Mais il n'est jamais de trop d'évoquer d'abord que s'il y a eu quelque part révolution ce n'est certes pas au niveau de Copernic ; qu'il avait été inutile d'évoquer des termes qui ne sont que d'érudition historique. C'est à savoir que depuis longtemps l'hypothèse avait été avancée que le soleil était peut-être bien le centre autour duquel ça tournait.

Mais qu'importe ? Ce qui importait à ces mathématiciens c'est assurément le départ, le départ de quoi ? De ce qui tourne. Ce que nous savons, bien sûr, c'est que cette virée éternelle des étoiles de la dernière des sphères, celle à quoi Aristote suppose une autre encore qui serait celle de l'immobile, cause première du mouvement de celle qui tourne. Si les étoiles tournent c'est bien assurément de ce que la terre, la terre tourne sur elle-même et que c'est déjà merveille que de cette virée, de cette révolution, de ce tournage éternel de la sphère stellaire, il se soit trouvé des hommes pour forger ces autres sphères, ou faire tourner de ce mouvement oscillatoire qui est celui du système ptolémaïque, les sphères des planètes. De celles qui, tournant autour du soleil se trouvent au regard de la terre dans cette position ambiguë d'aller et de venir en dents de crochet.

Est-ce que, à partir de là, avoir cogité le mouvement des sphères, ce n'est pas un tour de force extraordinaire à quoi, après tout, Copernic ne faisait que faire remarquer que peut-être ce mouvement des sphères intermédiaires pouvait s'exprimer autrement ; que la terre fut au centre ou non n'était assurément pas ce qui lui importait le plus.

La révolution copernicienne n'est nullement révolution si ce n'est en fonction de ceci que le centre d'une sphère peut être supposé, dans un discours qui n'est qu'un discours analogique, constituer le *point maître*. Le fait de changer ce *point maître*, que ce soit la terre ou le soleil, n'a rien en soi qui subvertisse ce que le signifiant *centre* conserve de lui-même. Ce signifiant garde tout son poids et il est tout à fait clair que loin que l'homme — ce qui se désigne de ce terme, ce qui est quoi ? Ce qui fait signifié — que l'homme ait jamais été en quoi que ce soit ébranlé par le fait que la terre n'est pas au centre. Il y a fort bien substitué le soleil. L'important c'est qu'il y ait un centre et puisqu'il est bien sûr maintenant

évident que le soleil n'est pas non plus un centre, qu'il est en promenade à travers un espace dont le statut est de plus en plus précaire à établir, que ce qui reste bien au centre c'est tout simplement cette bonne routine qui fait que le signifié garde en fin de compte toujours le même sens et que ce sens, il est donné par le sentiment que chacun a de faire partie de *son monde* tout au moins, c'est-à-dire de sa petite famille et que tout ce qui tourne autour, et que chacun de vous — je parle même pour les gauchistes — vous y êtes plus que vous ne croyez et dans une mesure dont justement vous feriez bien de prendre l'empan, attachés à certain nombre de préjugés qui vous font assiette et qui limitent la portée de vos insurrections, au terme le plus court, à celui très précisément où cela ne vous apporte nulle gêne, et nommément pas dans une conception du monde qui reste, elle, toujours parfaitement sphérique, le signifié trouve son centre où que vous le portiez. Ce n'est pas, jusqu'à nouvel ordre, le discours analytique si difficile à soutenir dans son décentrement, qui a fait encore son entrée dans la conscience commune, qui peut d'aucune façon subvertir quoi que ce soit.

Pourtant, si on me permet de me servir quand même de cette référence dite copernicienne, j'en accentuerai ce qu'elle a d'effectif de ceci que ce n'est pas du tout d'un changement de centre qu'il s'y agit, que ça tourne, ça continue à garder toute sa valeur, si motivé, réduit que ce soit, en fin de compte, à ce départ que la terre tourne, et que, de ce fait il nous semble que c'est la sphère céleste qui tourne. Elle continue bel et bien à tourner et elle a toutes sortes d'effets. Ce qui fait que, quand même, c'est bien par années que vous comptez votre âge.

La subversion, si elle a existé quelque part et à un moment, ça ne consiste pas du tout à avoir changé le point de virée de ce qui tourne, c'est d'avoir substitué au *ça tourne*, un *ça tombe* c cédille a : *ça tombe*.

Le point vif, comme quelques-uns, quand même, ont eu l'idée de s'en apercevoir, ça n'est ni Copernic, un peu plus Kepler, à cause du fait que ça ne tourne pas de la même façon. Ça tourne en ellipse. Et déjà c'est plus énergétique que correctif à cette fonction du centre : c'est elle qui est mise en question.

Ce vers quoi ça tombe est en un point de l'ellipse qui s'appelle le *foyer.* Et dans le point symétrique, il n'y a rien.

Ceci assurément est correctif, tout à fait essentiel à cette image du centre. Mais le *ça tombe* ne prend, si je puis m'exprimer ainsi, son poids, son poids de subversion, et justement en ceci que ça n'est pas seulement de changer le centre qui le fait révolution, puisque à conserver le centre, la révolution continue indéfiniment ; et justement pour revenir toujours sur elle-même. C'est que le *ça tombe* aboutit à quoi ? Très exactement à ceci et rien de plus que :

$$F = G \frac{(m \ m')}{R^2}$$

(où $d^2$ : la distance qui sépare les deux masses exprimées par m et par m') et que ce qui s'exprime ainsi, à savoir une force ; une force en tant que tout ce qui est masse est susceptible, au regard de cette force, de prendre une certaine accélération, que c'est tout entier dans cet écrit, dans ce qui se résume à ces cinq petites lettres écrites au creux de la main, avec un chiffre en plus, comme puissance — puissance au carré de la distance — et inversement proportionnel au carré de la distance, c'est là, c'est dans cet effet d'écrit, que consiste ce qu'on attribue donc indûment à Copernic, dans quelque chose qui, justement, nous arrache à la fonction comme telle, fonction imaginaire, fonction imaginaire et pourtant fondée dans le réel de la révolution.

Ceci étant énoncé rappelle sans doute, mais aussi bien prélude, ce qu'il importe c'est souligner que ce qui est produit, ce qui est produit comme tel dans l'articulation de ce nouveau discours qui émerge comme étant le discours de l'analyste, le discours de l'analyse, c'est ceci : c'est que le fondement, le départ est pris dans l'effet comme tel de ce qu'il en est du signifiant.

Bien loin que soit admis en quelque sorte par le vécu, bien loin que soit admis comme, du fait même, ce que le signifiant emporte de ses effets de signifié à partir desquels s'est édifiée cette structuration dont je vous ai, tout à l'heure, énoncé en rappel combien pendant des temps, il a semblé naturel que un monde se constituât dont les corrélatifs étaient ce quelque chose au-delà qui était l'être même, l'être pris comme éternel, la théologie et que ce monde reste, quoiqu'il en soit, une conception, c'est bien là le mot, une vue, un regard, une prise imaginaire, un monde

conçu comme étant le tout, le tout avec ce qu'il comporte, quelque ouverture qu'on lui donne, de limité, et que de ceci résulte ce quelque chose qui tout de même, reste étrange, c'est à savoir que quelqu'un, un Un, une partie de ce monde est, au départ, supposé pouvoir en prendre connaissance, s'y trouve dans cet état qu'on peut appeler d'ex-sistence ; car comment supporterait-il autrement de pouvoir prendre connaissance si, d'une certaine façon, il n'était pas ex-sistant ?

C'est bien là que de toujours s'est marquée l'oscillation, l'impasse, la vacillation qui résultait de cette cosmologie, de ce quelque chose qui consiste dans l'admission d'un monde ; est-ce qu'il n'y a pas dans le discours analytique tel qu'il s'instaure du quart de tour dont j'ai parlé tout à l'heure, est-ce qu'il n'y a pas quelque chose qui, de soi, doit nous introduire à ceci que tout maintien, toute subsistance, toute persistance du monde comme tel, c'est très précisément là ce à quoi nous introduit ce discours c'est que, elle — cette subsistance, cette persistance — doit, comme telle, être abandonnée ?

Le langage est tel, la langue forgée du discours philosophique, le langage est tel qu'à tout instant, vous le voyez, au moment que j'avance quoique ce soit de ce qui peut, de ce discours analytique, s'établir, vous marquer que je ne peux faire à tout instant que de reglisser dans quoi ? Dans ce monde, dans ce supposé d'une substance qui, tout de même, se trouve imprégnée de la fonction de l'être. Et que de suivre le fil du discours analytique ne tend à rien de moins qu'à rebriser, qu'à infléchir, qu'à marquer d'une incurvation propre, et d'une incurvation qui ne saurait même être maintenue comme étant celle de lignes de force, qui produit comme telle la faille, la discontinuité, la rupture qui nous suggère de voir dans la langue ce qui, en fin de compte, la brise si bien que rien ne paraît mieux constituer ce qui peut être l'horizon du discours analytique. Cet emploi qui est fait par la mathématique, cet emploi qui est fait de la lettre, comme étant singulièrement ce qui, d'une part révèle dans le discours ce qui, pas par hasard, est appelé la grammaire, la chose qui ne se révèle du langage qu'à l'écrit — mais ce n'est pas non plus, si ce n'est pas par hasard, ce n'est pas non plus sans nécessité — c'est, c'est que si la grammaire c'est ce qui, dans le langage, ne se révèle que par l'écrit c'est qu'au-delà du langage cet effet, cet effet qui se produit de se supporter

*seulement* de l'écriture qui est assurément l'idéal de la mathématique, c'est là ce autour de quoi ce dont il s'agit dans le langage se révèle. C'est à savoir que, à se refuser d'aucune façon la référence à l'écrit, c'est aussi s'interdire ce qui de tous les effets du langage, peut arriver à s'articuler, et à s'articuler dans ce quelque chose que nous ne pouvons faire que du langage il ne résulte pas, c'est à savoir un supposé en deçà et au-delà.

Il suffit déjà que ces références spatiales soient évoquées pour en quelque sorte, qu'elles s'imposent. À supposer un en deçà nous sentons bien qu'il n'y a là qu'une référence intuitive. Et pourtant nous savons bien que le langage se distingue de ceci que dans son effet de signifié il n'est jamais, justement, que *à côté* du signifiant. Que ce qu'il faut, ce à quoi il faut nous rompre c'est à substituer à cette imposition qui est celle que le langage provoque, imposition de l'être, la prise radicale, l'admission de départ que de l'être nous n'avons rien, jamais, mais à l'écrire autrement que le par-être. Non pas paraître, comme on l'a dit depuis toujours, le phénomène, ce au-delà de quoi il y aurait ce quelque chose dont Dieu sait nous mène, elle nous a, en effet, menés, c'est-à-dire à toutes les opacifications qui se dénomment justement de l'obscurantisme. Que c'est dans le paradoxe même de tout ce qui arrive à se formuler comme effet d'écrit du langage, que c'est au point même où ces paradoxes jaillissent que l'être se présente, et ne se présente jamais que de *par-être*. Il faudrait apprendre, en fin de compte, à conjuguer, *à conjuger* comme il se doit : *je par-suis*, *tu par-es, il par-est, nous par-sommes*… et ainsi de suite.

Eh bien, tout ceci nous introduit, nous introduit à cet énoncé qui, si vous pouvez bien l'admettre, si vous donnez l'accent que cette nouvelle orthographe, avec toutes ses conséquences, toutes ces conséquences morphologiques qu'il faut savoir assumer, dans cette nouvelle conjugaison que je vous propose, c'est bien à partir de là qu'il faut prendre ce qui est en jeu dans ce qui se trouve être aussi dans une relation de *par-être*, d'être à côté, d'être *para* au regard de ce rapport sexuel dont il est clair que dans tout ce qui s'en approche le langage ne se manifeste que de son insuffisance, c'est bien au regard de ce par-être que ce qui supplée à ce rapport en tant qu'inexistant, c'est bien dans ce rapport au par-être que nous devons articuler ce qui y supplée, c'est à savoir, précisément,

l'amour.

Il est proprement fabuleux que la fonction de l'Autre, de l'Autre comme lieu de la vérité, et pour tout dire de la seule place, quoique irréductible, que nous pouvons donner au terme de l'être divin, de Dieu pour l'appeler par son nom, Dieu est proprement le lieu où, si vous m'en permettez le terme, se produit le dieu, le dieur, le dire. Pour un rien, le dire ça fait Dieu…

Aussi longtemps que se dira quelque chose, l'hypothèse Dieu sera là. Et c'est bien justement à essayer de dire quelque chose que se définit ce fait qu'en somme il ne peut y avoir de vraiment athées que les théologiens. C'est à savoir ceux qui, de Dieu, en parlent. Aucun autre moyen de l'être, sinon de cacher sa tête dans ses bras au nom de je ne sais quelle trouille, comme si jamais ce Dieu avait effectivement manifesté une présence quelconque.

Par contre il est impossible de dire quoi que ce soit sans aussitôt Le faire subsister, ne serait-ce que sous cette forme de l'Autre, de l'Autre aussi, dit la vérité.

C'est une chose qui est tout à fait évidente dans le moindre cheminement de cette chose que je déteste, et que je déteste pour les meilleures raisons, c'est-à-dire l'Histoire. L'Histoire étant très précisément faite pour nous donner l'idée qu'elle a un sens quelconque, alors que la première des choses que nous ayons à faire c'est de partir de ce que nous avons là en face d'un dire, qui est le dire d'un autre, qui nous raconte ses bêtises, ses embarras, ses empêchements, ses émois ? Et que c'est là qu'il s'agit de lire. Il s'agit de lire, il s'agit de lire quoi ? Il s'agit de lire rien d'autre que les effets de ces dires. Et ces effets, nous voyons bien tout ce en quoi ça agite, ça remue, ça tracasse, les êtres parlants. Et bien sûr pour que ça aboutisse à quelque chose, il faut bien que ça serve. Et que ça serve, mon Dieu à ce qui s'arrange, à ce qui s'accommode, à ce que boiteux-boitillant, n'est-ce pas, ils arrivent quand même à donner une ombre de petite vie à ce sentiment dit de l'amour.

Il faut, il le faut bien, il faut que ça dure encore. À savoir que par l'intermédiaire de ce sentiment quelque chose se produise qui en fin de compte, comme l'ont très bien vu des gens qui, à l'égard de tout ça, ont pris leurs précautions, comme ça, sous le paravent de l'Église, que ça

aboutisse à la reproduction. À la reproduction de quoi ? À la reproduction des corps. Mais est-ce qu'il ne se pourrait pas, il ne se sentirait pas, il ne se toucherait pas du doigt que le langage a d'autres effets que de mener les gens par le bout du nez à se reproduire encore ? En corps à corps, et en corps, comme ça, incarné.

Il y a quelque chose quand même qui est un autre effet de ce langage, qui est justement l'écrit.

Il y a quand même ceci de ces caractéristiques — si j'ose m'exprimer ainsi — et digne d'être relevé, c'est que de l'écrit, depuis que le langage existe, nous avons vu des mutations. Ce qui s'écrit c'est pas facile à dire. Ce qui s'écrit c'est la lettre, et la lettre, mon dieu, c'est pas toujours fabriqué de la même façon. Alors là-dessus on fait de l'histoire, l'histoire de l'écriture, et on se casse la tête à imaginer ce à quoi ça pouvait bien servir les pictographies mayas ou aztèques, et puis un peu plus loin les cailloux du Mas-d'Azil, enfin, qu'est-ce que ça pouvait bien être que ces drôles de dés, à quoi jouait-on avec ça ?

Tout ça, comme c'est d'habitude la fonction de l'histoire, il faudrait dire surtout : ne touchez pas à la hache, initiale de l'Histoire, ce serait une bonne façon de ramener les gens à la première des lettres, celle à laquelle je me limite : je reste toujours à la lettre A. Il est d'ailleurs tout à fait clair que la Bible ne commence qu'à la lettre B, elle m'avait laissé la lettre A, hein ! Pour que je m'en charge !

Il y a beaucoup à s'instruire, non pas en recherchant les cailloux du Mas-d'Azil, ni même en faisant ce que je fais comme ça, pour mon bon public, dans un temps, public d'analyste, un bon petit temps. On leur expliquait le trait unaire, l'encoche, c'était à la portée de leur entendement. Mais il vaudrait mieux regarder de plus près ce que font les mathématiciens avec les lettres, et nommément depuis que, au mépris d'un certain nombre de choses, et de la façon la plus fondée, ils se sont mis, sous le nom de théorie des ensembles, à s'apercevoir qu'on pouvait aborder l'Un d'une autre façon que intuitive, fusionnelle, amoureuse, enfin. *Nous ne sommes qu'un*. Chacun sait, bien sûr que c'est jamais arrivé entre deux qui ne fassent qu'un, n'est-ce pas. Mais enfin, *nous ne sommes qu'un.*

C'est de là que ça part cette idée de l'amour, c'est vraiment la façon la

plus grossière de donner à ce terme, à ce terme qui se dérobe manifestement du rapport sexuel son signifié.

Le commencement de la sagesse devrait être de commencer à s'apercevoir que c'est en ça que le vieux père Freud a frayé des voies, quand même. Il est tout de même très joli, très frappant, c'est de là que je suis parti parce que ça m'a moi-même, comme ça, un petit peu touché, ça pourrait toucher n'importe qui d'ailleurs, n'est-ce pas, de s'apercevoir que le fondement de l'amour, si ça a rapport avec l'un, ça a très exactement pour résultat de ne jamais faire sortir quiconque de soi-même. Si c'était ça, c'est tout ça et rien que ça qu'il a dit n'est-ce pas. À partir du moment où il a introduit la fonction de l'amour narcissique, tout le monde a pu sentir que le problème c'était comment il pouvait y avoir un amour pour un autre. Et qu'il est bien clair que cet Un, dont tout le monde a plein la bouche, c'est d'abord et essentiellement de nature de ce mirage de l'un qu'on se croit être. Mais enfin ça n'est quand même pas pour dire que ce soit là tout l'horizon. Et de savoir qu'il y a autant d'Uns qu'on voudra.

Quand je dis : il y a autant d'uns qu'on voudra, je veux pas dire qu'il y a autant d'individus qu'on voudra. Parce que ça, ça ne veut rien dire, c'est du comptage. Il y a autant d'Uns, comme Un, les Uns de la première hypothèse du *Parménide,* ces Uns se caractérisent de ne se ressembler chacun en rien.

Ce qui est l'irruption, l'intrusion de *La Théorie des ensembles*, c'est justement de poser ça ; parlons de l'un en ceci qu'il s'agit de choses qui n'ont entre elles strictement aucun rapport. À savoir mettons-y ce qu'on appelle des objets de pensée ou des objets du monde, tout ça, ça compte chacun pour un et si nous assemblons ces choses absolument hétéroclites nous nous donnons le droit de désigner cet assemblage par une lettre. C'est ainsi que s'exprime, au début de *La Théorie des ensembles,* par exemple, celle que la dernière fois j'ai avancée au titre de Nicolas Bourbaki.

Vous avez laissé passer ceci, c'est que j'ai dit — comme d'ailleurs c'est écrit, comme ça s'imprime, comme c'est imprimé dans ladite *Théorie des ensembles* — que la lettre *désigne* un assemblage.

C'est justement, quoique les auteurs — puisque, comme vous le

savez, ils sont multiples — les auteurs qui ont fini par donner leur assentiment à l'édition définitive de ladite théorie, prennent soin de ceci, de dire qu'ils désignent des assemblages. Mais c'est là justement qu'est leur timidité et du même coup leur erreur. La lettre est la seule chose qui *fasse* ces assemblages. La lettre, les lettres *sont* et non pas désignent ces assemblages, et en tant que lettres elles sont prises comme fonctionnement, comme ces assemblages mêmes.

Vous voyez qu'à conserver encore ce *comme* je m'en tiens à l'ordre de ce que j'avance quand je dis que l'inconscient est structuré *comme* un langage. Ce comme est très précisément, j'y reviens toujours, pensé comme disant, ne disant pas que l'inconscient est structuré par un langage. Il est structuré *comme* les assemblages dont il s'agit dans *La Théorie des ensembles*, sont *comme* une lettre. Et c'est de ceci qu'il s'agit quand nous avançons dans la profération mathématique. Quel rôle joue-t-elle ? Quel support pouvons-nous y prendre pour lire, pour lire en tant qu'il y a des lettres, pour ne lire, qu'à ne lire que les lettres, pour lire ce dont il s'agit quand nous prenons le langage comme étant ce qui fonctionne pour suppléer l'absence de ce qui justement est la seule part du réel qui ne puisse pas venir à se former de lettres à savoir le rapport sexuel ?

C'est dans le jeu même, le jeu même de l'écrit mathématique que nous avons à trouver, si je puis dire, la pointe d'orientation vers quoi nous avons à nous diriger pour que de cette pratique, de ce lien social nouveau qui émerge et singulièrement s'étend, et qui s'appelle le discours analytique, tirer ce qu'on peut en tirer quant à la fonction même de ce langage, de ce langage à quoi nous faisons confiance en somme, pour que ce discours ait des effets sans doute moyens mais suffisamment supportables, pour que ce discours puisse supporter et compléter les autres discours.

Nous verrons à l'occasion puisque depuis quelque temps, il est clair que le discours universitaire s'écrit autrement et qu'il doit être *uni vers*, vers *Cythère*, qu'il doit répandre l'éducation sexuelle; nous allons voir comment ça va se faire, à quoi ça aboutira, il ne faut surtout pas y faire obstacle.

L'idée même du point de savoir se pose très exactement dans la situa-

tion autoritaire du semblant que de ce point quelque chose puisse se diffuser qui ait pour effet d'améliorer, si l'on peut dire, les rapports des sexes est quelque chose qui assurément est fait, pour un analyste, pour provoquer le sourire. Mais après tout qui sait ?

Nous l'avons dit déjà, le sourire de l'ange est le plus bête des sourires, il ne faut donc jamais s'en targuer. Mais très assurément il est clair que cette idée même, que la démonstration, si je puis dire, au tableau noir de quelque chose qui se rapporte à l'éducation sexuelle n'est certainement pas fait, du point de vue du discours de l'analyste, pour paraître plein de promesses, de bonnes rencontres, ou de bonheur, comme on dit.

Il y a quand même quelque chose qui, dans mes *Écrits,* montre, si je puis dire, que ma bonne orientation, puisque c'est celle dont j'essaie de vous convaincre, ne date pas d'hier. C'est quand même, au lendemain d'une guerre où rien évidemment ne semblait promettre des lendemains qui chantent que j'ai écrit quelque chose qui s'appelle *Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée* où on peut quand même très très bien lire si on écrit, pas seulement si l'on a de l'oreille, que la fonction de la hâte c'est la fonction de ce petit *a*, t. Je veux dire que ce dont il s'agit qui mériterait d'être regardé de plus près ce n'est pas simplement de ceci qui est déjà très articulé, n'est-ce-pas, à savoir d'une petite devinette liée au fait qu'il y a pour trois personnes trois disques blancs et deux noirs, un de moins, que les choses se jouent en fait, et que dans cette extrapolation subjective, qui fait que, en apparence, l'instant de voir, l'instant de voir deux blancs, celui qui ne sait pas qui il est et qui sait que les deux autres, en tout cas, chacun peut se voir tels qu'ils sont, à savoir blancs, et du même coup, si par hasard ils se pensaient noirs et que celui qui pense de départ le fut lui-même, saurait très bien, du même coup, qu'il est blanc ; il y a là quelque chose dont j'ai mis seulement en valeur le fait que quelque chose comme une intersubjectivité peut aboutir à une issue salutaire, mais qui mériterait assurément d'être regardée de plus près, très précisément au niveau de ce que supporte chacun des sujets non pas d'être un entre autres, mais d'être par rapport aux deux autres celui qui est l'enjeu de leur pensée, à savoir très précisément chacun n'intervient dans ce ternaire qu'au titre justement de cet objet petit *a* qu'il est sous le regard des autres.

C'est ce que sans doute j'aurai l'occasion d'accentuer dans ce que j'avancerai plus tard.

En d'autres termes, ils sont trois mais en réalité ils sont deux plus a, et c'est bien en ceci que ce deux plus *a*, au point du *a*, se réduit non pas aux deux autres mais à un Un plus *a*. Vous savez que là-dessus j'ai déjà usé de ces fonctions pour essayer de vous représenter l'inadéquat du rapport de l'Un à l'Autre, que j'ai déjà fait en donnant à ce petit *a*, pour support le nombre irrationnel qu'est le nombre dit *nombre d'or* ; c'est en tant que du petit *a*, les deux autres sont pris comme Un plus petit *a*, que fonctionne ce quelque chose qui peut aboutir à une sortie dans la hâte.

Cette fonction d'identification qui se produit dans une articulation ternaire, est celle qui se fonde de ceci, que en aucun cas ne peuvent se tenir pour support deux comme tels, qu'entre deux, quels qu'ils soient, il y a toujours l'Un et l'Autre, le Un et le petit *a*, et que l'Autre ne saurait dans aucun cas être pris pour un Un.

C'est très précisément en ceci que dans l'écrit, quelque chose, quelque chose se joue qui, à partir de ceci de brutal, prend pour Un tous les uns qu'on voudra, que les impasses qui s'en révèlent sont par elles-mêmes pour nous un accès possible à cet être, une réduction possible de la fonction de cet être dans l'amour.

C'est en ceci, en ceci que je veux terminer sur ce terme par où se différencie le signe du signifiant. Le signifiant, ai-je dit, se caractérise de ceci de représenter un sujet pour un autre signifiant.

De quoi s'agit-il dans le signe ?

Depuis toujours la théorie cosmique de la connaissance, la conception du monde fait état de l'exemple fameux de la fumée qu'il n'y a pas sans feu.

Et pourquoi ici n'avancerais-je pas ce qu'il me semble ? C'est que la fumée peut être aussi bien le signe du fumeur. Et non seulement aussi bien le signe du fumeur mais qu'elle l'est toujours par essence. Qu'il n'y a de fumée que de signe du fumeur.

Et chacun sait que si vous voyez une fumée au moment où vous abordez une île déserte, vous vous dites tout de suite qu'il y a toutes les chances qu'il y ait là quelqu'un qui sache faire du feu. Et jusqu'à nouvel ordre, ce sera un autre homme.

Ce signe, ce signe en tant que le signe n'est pas le signe de quelque chose mais est le signe d'un effet qui est ce qui se suppose en tant que tel d'un fonctionnement du signifiant, qui est ce que Freud nous apprend et ce qui est le départ, départ comme tel du discours analytique, à savoir que le sujet ce n'est rien d'autre, qu'il ait ou non conscience de quel signifiant il est l'effet, ce n'est rien d'autre comme tel que ce qui glisse dans une chaîne de signifiants.

Ce n'est rien d'autre que cet effet qui est l'effet intermédiaire, intermédiaire entre ce qui caractérise un signifiant et un autre signifiant, c'est d'être chacun Un, d'être chacun un élément. Nous ne connaissons rien, nous ne connaissons pas d'autre, en somme, support, par où soit introduit dans le monde le Un, si ce n'est le signifiant en tant que tel, et en tant que nous apprenons à le séparer de ses effets de signifié.

Ce qui donc dans l'amour est visé, est visé c'est le sujet, le sujet comme tel, en tant qu'il est supposé, à une phrase, articulé à quelque chose qui s'ordonne, peut s'ordonner d'une vie entière, mais ce que nous visons dans l'amour, c'est un sujet et ce n'est rien d'autre. Un sujet, comme tel, n'a pas grand-chose à faire avec la jouissance. Mais par contre, dans la mesure où son signe, son signe est quelque chose qui est susceptible de provoquer le désir, là est le ressort de l'amour et par là le cheminement que nous essaierons de continuer dans les fois proches, pour vous montrer où se rejoint l'amour et la jouissance sexuelle.

# Leçon VI

*13 février 1973*

Tous les besoins de l'être parlant sont contaminés par le fait d'être impliqués dans *une autre satisfaction*, soulignez ces trois mots, à quoi ils peuvent faire défaut, les dits besoins, j'entends.

Comment ça peut-il se faire ? Cette première phrase que, mon Dieu en me réveillant ce matin, j'ai mise sur le papier, comme ça, pour que vous l'écriviez. Cette première phrase emporte l'opposition des besoins, si tant est que ce terme, dont le recours est commun, vous le savez, puisse si aisément se saisir ; puisqu'après tout il ne se saisit qu'à faire défaut à ce que je viens d'avancer comme cette *autre satisfaction.*

*L'autre satisfaction* — tout de même, vous devez l'entendre — c'est bien ce qui se satisfait au niveau de l'inconscient, et pour autant que quelque chose s'y dit, et ne s'y dit pas s'il est bien vrai qu'il est structuré comme langage.

Je reprends là, c'est-à-dire d'une certaine distance de ce à quoi depuis un moment je me réfère, c'est à savoir la jouissance dont dépend cette *autre satisfaction*, celle qui se supporte du langage.

Si — comme ça, enfin, dans l'intervalle, dans l'intervalle des temps de ce que j'énonce ici, il vous arrive, enfin, ça pourrait vous arriver, ça pourrait même vous être indiqué par des échos que vous auriez de ce qu'en traitant — il y a longtemps, il y a très longtemps, 1958-1959 — *L'Éthique de la psychanalyse*, j'ai désigné, enfin, ce sur quoi j'ai insisté en partant de rien de moins que l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote. Ça peut se lire ; il n'y a qu'un malheur pour un certain nombre ici, c'est que

ça ne peut pas se lire en français. C'est manifestement intraduisible. Il m'est arrivé de m'assurer, je ne le soupçonnais pas jusqu'à présent, en m'en faisant venir un exemplaire pendant que j'étais à la montagne, en m'en faisant venir un exemplaire qu'on a pu me trouver grâce à je ne sais quoi qui arrive dans l'édition — les éditeurs m'enragent, ce n'est pas une raison pour que je leur fasse de la réclame en en parlant, justement, de ce qu'ils m'enragent — dans l'occasion ce n'est pas ça qui m'enrageait du tout ; simplement une traduction qui, bien sûr, m'avait servi, à moi comme aux autres, parce qu'il faut pas croire que je lis comme ça aisément enfin, le grec, et alors la traduction, quand elle est en face, donne un petit support enfin, n'est-ce pas ? Ouais ! Enfin bref, il y avait chez Garnier autrefois une chose qui a pu me faire croire qu'il y avait une traduction, d'un nommé Voillequin, ou Voilquin, je ne sais pas comment ça se prononce. C'est un universitaire, évidemment. Ce n'est pas de sa faute ! Ce n'est pas de sa faute si le grec ne se traduit pas en français ! Quoi qu'il en soit, pour avoir eu cette traduction toute seule, depuis quelque temps les choses s'étant condensées de façon telle qu'on ne vous donne plus chez Garnier que — qui s'est en plus réuni à Flammarion — ouais ! on ne donne plus chez Garnier que le texte français. Aï ! Alors quand vous lisez ça, vous n'en sortez pas. C'est à proprement parler inintelligible. Ouais !

*Tout art et toute recherche*, moi je sais pas, je commence, hein, *de même que toute action et toute délibération réfléchie*, quel rapport entre ces quatre trucs là, enfin bon !… *tendent semble-t-il vers quelque bien. Aussi a-t-on eu parfois parfaitement raison de définir le bien : ce à quoi on tend en toutes circonstances. Toutefois…* — ça vient là-dessus comme des cheveux sur la soupe, on n'en a pas encore parlé —… *il parait bien qu'il y a une différence entre les fins.*

Je défie quiconque qui pourra de ce texte s'en débrouiller sans d'abondants commentaires, et qui ne peuvent pas ne pas faire référence, et, je vous assure, très péniblement, toujours, au texte grec pour éclairer cette masse épaisse dont pourtant il est tout de même impossible de penser que c'est simplement parce que c'est des notes mal prises. On a été, bien sûr, parce qu'il vient, il vient comme ça, avec le temps quelques

lucioles dans l'esprit des commentateurs, il leur vient à l'idée que si ils sont forcés de se donner tant de peine, il y a peut-être à ça une raison, enfin ! Il n'est pas forcé du tout que Aristote ce soit impensable. J'y reviendrai.

Moi, ce que j'avais écrit, sous la forme de ce qui se tape, ce qui se trouvait écrit de ce que j'avais dit de l'*Éthique* a paru plus qu'utilisable aux gens-mêmes qui justement, à ce moment-là, s'occupaient de me faire, de me désigner à l'attention de *l'Internationale de Psychanalyse*, avec le résultat que l'on sait. Mais du même coup, ç'aurait été très bien si de tout ça il avait quand même flotté ces quelques réflexions sur ce que la psychanalyse comporte d'éthique, ç'aurait été en quelque sorte tout profit ! J'aurais fait moi, plouf ! Et puis l'*Éthique de la psychanalyse* aurait surnagé.

Voilà un exemple — il faut prendre les choses toujours au plus près — un exemple de ceci que le calcul ne suffit pas. Parce que moi j'ai empêché cette *Éthique de la psychanalyse* de paraître. Je m'y suis refusé, simplement, à partir de l'idée que, mon Dieu, les gens qui ne veulent pas de moi, moi, je ne cherche pas à les convaincre. Il faut pas convaincre. Le propre de la psychanalyse, c'est de ne pas vaincre, con ou pas !

C'était quand même un séminaire pas mal du tout. À tout prendre et parce que la chose avait été déjà une fois écrite, et par les soins de quelqu'un qui ne participait pas du tout à ce calcul de tout à l'heure, qui lui, avait fait ça, comme ça. Franc-jeu. comme argent, de tout cœur, qu'il avait, lui alors, qu'il en avait fait un écrit, un écrit de lui. Il ne songeait d'ailleurs pas du tout bien sûr à me le ravir. Il l'aurait produit tel que si j'avais bien voulu, bon ! Alors j'ai pas voulu. Mais ça n'empêche pas que c'est peut-être de tous les séminaires, le seul que je récrirai moi-même ; et dont je ferai un écrit. Il faut bien que j'en fasse un quoi ! Pourquoi ne pas choisir celui-là ?

Bon ! Vous voyez que ce que j'essaie, ce qu'il faut faire n est-ce pas, c'est quand même — disons : il n'y a pas de raison de ne pas se mettre à l'épreuve, de voir une chose comme ça, par exemple, en quoi Freud, en posant certains termes, comme il a pu, en pensant ce qu'il découvrait, comment ce terrain, d'autres le voyaient avant lui ; c'est ça que je dis : une preuve de plus, une façon autre d'éprouver ce dont il s'agit ; c'est que ce

terrain n'est pensable que grâce aux instruments dont on opère, et que les seuls instruments dont nous pouvions voir se véhiculer le témoignage, eh bien c'est des écrits. Il est tout à fait clair, il est rendu sensible par une épreuve toute simple, que même à le lire dans la traduction française, l'*Éthique à Nicomaque*, n'est-ce pas, vous n'y comprendrez rien, bien sûr, mais pas plus qu'à ce que je dis, donc ça suffit quand même ! Vous verrez qu'Aristote, c'est pas plus compréhensible que ce que je vous raconte et que ça l'est même plutôt moins, parce qu'il remue plus de choses, et des choses qui nous sont plus lointaines. Mais il est clair que cette a*utre satisfaction* dont je parlais à l'instant, eh bien c'est exactement celle repérable de surgir de quoi ? Eh bien, mes bons amis, impossible d'y échapper si vous vous mettez là au pied du truc ; des universaux : du Bien, du Vrai, du Beau.

Qu'il y ait ces trois significations, spécifications, donne un aspect pathétique à l'approche qu'en font certains textes : ceux qui relèvent d'une pensée autorisée — je dis *autorisée* avec le sens, entre guillemets, que je donne à ce terme — léguée avec un nom d'auteur. Il y a certains textes qui nous viennent de ce que je regarde à deux fois à appeler *une culture très ancienne*, parce qu'il est clair que c'est pas de la culture. La culture en tant que distincte de la société, ça n'existe pas. La culture c'est justement ça d'ancien, n'est-ce pas, que nous n'avons plus sur le dos que comme une vermine. Parce que nous ne savons pas qu'en faire sinon nous en épouiller. Mais, je vous conseille de la garder. Parce que ça chatouille et que ça réveille. ça réveillera vos sentiments qui tendent plutôt à devenir un peu abrutis sous l'influence des circonstances ambiantes, c'est-à-dire de ce que les autres, qui viendront après, appelleront votre culture, à vous. La culture ! La culture qui sera devenue pour eux de la culture ! Parce que depuis longtemps vous serez là-dessous. Et tout ce que vous supportez de lien social. Car en fin de compte il n'y a que ça : ce lien social que je désigne du terme de discours. Parce qu'il n'y a pas d'autre moyen de le désigner dès qu'on s'est aperçu que le lien social ne s'instaure que de s'ancrer dans une certaine façon dont le langage s'imprime, se situe, se situe sur ce qui grouille ; c'est-à-dire l'être parlant.

Il faut pas s'étonner ; il faut pas s'étonner que des discours antérieurs — et puis il y en aura d'autres — des discours antérieurs ne soient plus

pensables pour nous, ou très difficilement. Je veux dire que, en fin de compte de la même façon que moi le discours que j'essaye d'amener au jour, il ne vous est pas, comme ça, tout de suite accessible de l'entendre ; d'où nous sommes il n'est pas non plus très facile d'entendre le discours d'Aristote. Mais est-ce que c'est une raison pour qu'il ne soit pas pensable ? Il est tout à fait clair qu'il l'est. C'est simplement que, quand nous imaginons, enfin, que, qu'Aristote veut dire quelque chose, que nous nous inquiétons de ce qu'il entoure. Parce qu'après tout, ce qu'il entoure, ce qu'il prend dans son filet, dans son réseau, ce qu'il retire, ce qu'il manie, à quoi il a affaire, avec qui il se bat, qu'est-ce qu'il soutient, qu'est-ce qu'il supporte, qu'est-ce qu'il travaille, qu'est-ce qu'il poursuit ?

Mais évidemment, après tout, ce que je venais de vous lire tout à l'heure, les quatre premières lignes, vous entendez bien les mots, vous supposez bien que ça veut dire quelque chose, comme ça, quelque chose vous ne savez pas quoi, naturellement, mais *tout art ou toute recherche, toute action*… tout, tout ça, qu'est-ce que ça veut dire, chacun de ces mots ? C'est quand même parce qu'il en a mis beaucoup à la suite, et puis que ça nous parvient imprimé après avoir été écrit, pendant longtemps, que, qu'on suppose qu'il y a quelque chose qui fait prise au milieu de tout ça. Et c'est bien à partir du moment où nous nous posons la question, la seule : où est-ce que ça les satisfaisait, des trucs comme ça ? Peu importe quel en fut alors l'usage. On sait que ça se véhiculait. Qu'il y avait des volumes d'Aristote. Ça nous déroute quand même. Et très précisément en ceci : *où est-ce que ça les satisfaisait* n'est traduisible que de cette façon : *où est-ce qu'il y aurait eu faute à une certaine jouissance ?* Autrement dit : pourquoi, dans un texte comme ceci, pourquoi est-ce qu'il se tracassait comme ça ?

Vous avez bien entendu : *faute, défaut,* quelque chose qui ne va pas, quelque chose qui dérape dans ce qui manifestement est visé, et puis ça commence comme ça tout de suite, au début, le Bien et le Bonheur : du bi, du bien, du benêt !

La réalité est abordée avec les appareils de la jouissance.

Voilà encore une formule que je vous propose, si tant est que nous nous centrions bien sur ceci que d'appareil il n'y en a pas d'autre que le

langage. C'est comme ça que chez l'être parlant, la jouissance est appareillée. Et c'est ça, ce que dit Freud. Bien sûr si nous corrigeons cet énoncé, qui est celui où je vais en venir tout à l'heure pour l'accrocher, à savoir celui du principe du plaisir, ce que ça veut dire, pourquoi il l'a dit comme ça ? Il l'a dit comme ça parce qu'il y en avait d'autres qui avaient parlé avant lui et que c'était la façon qui lui paraissait la plus audible. C'est très facile à repérer en fin de compte. Et cette conjonction d'Aristote avec Freud, ça aide à ce repérage

Si je pousse loin au point où maintenant ça peut se faire, si l'inconscient est bien ce que je dis : structure comme un langage, à savoir qu'à partir de là, ce langage s'éclaire sans doute de se poser comme appareil de la jouissance. Mais inversement, la jouissance aussi. Peut-être qu'en elle-même aussi elle montre qu'elle est en défaut ; que pour que ce soit comme ça, il faut quelque chose de son côté qui boite.

Qu'est-ce que je vous ai dit ? La réalité est abordée avec ça, avec les appareils de la jouissance. Et oui ! Ça veut pas dire que la jouissance est antérieure à la réalité. C'est là aussi un point où Freud a prêté à malentendu quelque part, et vous trouverez dans ce qui est classé en français dans les *Essais de Psychanalyse* — je vous dis ça pour que vous vous repériez, parce que si je vous donne simplement l'indication bibliographique, vous saurez même pas où c'est ; c'est dans les *Essais de Psychanalyse* — il y a quelque chose qui ressemble, qui ressemble à l'idée d'un développement, n'est-ce pas, qu'il y a un *Lust-Ich* avant un *Real-Ich.* C'est un glissement. C'est un retour à l'ornière. Cette ornière que j'appelle le développement, et qui n'est que, qu'une hypothèse de la maîtrise ; soi-disant que le bébé, rien à faire avec le *Real-Ich*, pauvre lardon, incapable d'avoir la moindre idée de ce que c'est que le réel, c'est réservé aux gens que nous connaissons, à ces adultes dont par ailleurs il est expressément dit qu'ils ne peuvent jamais arriver à se réveiller. C'est-à-dire que quand il arrive dans leur rêve quelque chose qui menacerait de passer au réel, ça les affole tellement qu'aussitôt ils se réveillent. C'est-à-dire qu'ils continuent à rêver ! Il suffit de lire. Il suffit d'y être un peu. Il suffit de les voir vivre. Il suffit de les avoir en psychanalyse… ouais !… Pour s'apercevoir ce que ça veut dire donc que le développement.

Oui… Quand on dit *primaire* et *secondaire* pour les processus, il y a

peut-être là une sorte de façon de dire qui fait illusion. En tout cas disons que c'est pas parce qu'un processus est dit *primaire* — on peut bien les appeler comme on veut après tout — qu'il apparaît le premier. Quant à moi, j'ai jamais regard un bébé en ayant le sentiment qu'il n'y avait pas pour lui de monde extérieur. Il est tout à fait manifeste qu'il ne regarde que ça, et que ça l'excite manifestement. Et ce, mon Dieu, dans la proportion exacte où il parle pas encore. À partir du moment où il parle, eh ben, à partir de ce moment-là très exactement, pas avant, je comprends que, qu'il y ait du refoulement. Le processus est peut-être *primaire,* du *Lust-Ich*, et pourquoi pas ? Il est évidemment *primaire* dès que nous commencerons à penser. Mais il est certainement pas le premier.

Cette idée du développement qui se confond avec quoi ? Avec le développement de la maîtrise, je l'ai dit tout à l'heure. C'est là qu'il faut quand même avoir un petit peu, enfin un peu d'oreille, comme pour la musique, je suis *m'être*, je progresse dans la *m'êtrise*, le développement c'est quand on devient de plus en plus *m'être* — je suis *m'être* de moi comme de l'Univers — c'est bien là ce dont je parlais tout à l'heure, de *con-vaincu*. L'univers, à partir de certaines petites lumières, un peu, que j'ai essayé de vous donner, l'univers, l'univers c'est une fleur de rhétorique. Alors ça pourrait peut-être aider à comprendre, avec cet écho littéraire, que le moi peut-être aussi fleur… Fleur de rhétorique, sans doute, qui pousse du pot du principe du plaisir. De ce que Freud appelle *Lustprinzip*, et de ce que je définis de ce qui se satisfait du blablabla. Car c'est ça que je dis quand je dis que l'inconscient est structure comme un langage. Il faut que je mette les points sur les i.

L'univers, vous pouvez peut-être tout de même maintenant vous rendre compte à cause de la façon dont j'ai accentué l'usage de certains mots, leur application différente dans les deux sexes, à savoir ce que j'ai accentué du tout et du pas-tout ; l'univers c'est là où, de dire tout, réussit.

Ouais ! Est-ce que je vais me mettre à faire là du William James ? Réussit à quoi ? La réponse, grâce au point où, avec le temps, j'ai fini par vous en faire arriver, où j'espère avoir fini par vous en faire arriver, réussit à faire rater le rapport sexuel de la façon mâle.

Normalement, je devrais recueillir ici des ricanements. Hélas, rien de

pareille ! Les ricanements devraient vouloir dire : *Ah, vous voilà donc pris : deux manières de la rater, l'affaire, le rapport sexuel !* C'est comme ça que se module la musique de l'épithalame. L'épithalame, le duo — parce qu'il faut quand même distinguer le duo du dialogue — l'alternance, la lettre d'amour, n'est pas le rapport sexuel. Ils tournent autour du fait qu'il n'y a pas de rapport sexuel.

Qu'il y ait donc la façon mâle de tourner autour, et puis l'autre ; que je ne désigne pas autrement parce que c'est ça que cette année je suis en train d'élaborer. À savoir comment, de la façon femelle, ça s'élabore du pas-tout. Seulement comme jusqu'ici ça n'a pas beaucoup été exploré, le pas-tout, c'est ça qui, évidemment, me donne un peu de mal.

Là-dessus, je vais vous en raconter une bien bonne pour vous distraire un peu. Ouais ! C'est que, au milieu de mes sports d'hiver, j'ai cru devoir ; pour tenir une parole, me véhiculer jusqu'à Milan. À une heure à vol d'oiseau rapide de Milan que j'étais — par le chemin de fer, ça faisait une journée entière d'y aller. Bref, j'ai été à Milan, et comme moi je ne peux jamais quitter, je suis comme ça, vous comprenez, j'ai dit que je referai *l'Éthique de la psychanalyse*, mais c'est parce que je la réexportais, je peux pas ne pas rester au point où j'en suis, de sorte que j'avais donné ce titre absolument fou pour une conférence aux Milanais qui n'ont jamais entendu parler de ça, *la psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel.* Ben ils sont très intelligents. Ils ont tellement bien entendu qu'aussitôt, le soir même, dans le journal, il était écrit : Pour le Docteur Lacan, les dames, le donne, n'existent pas !

C'est vrai, que voulez-vous. Si le rapport sexuel n'existe pas, eh ben, il y a pas de dames quoi, hein ! Il y avait une personne qui était furieuse, c'était une dame du M.L.F. de là-bas. Et même qu'il a fallu que je leur explique ! Et j'ai pris le soin de leur expliquer, il y en avait en tout cas une qui était vraiment… Ah oui ! Je lui ai dit : *« Venez demain matin, je vous expliquerai de quoi il s'agit ! Je vous expliquerai de quoi il s'agit, que c'est justement de ça que je parle ! »*

J'essaie d'élaborer ce qu'il en est de cette affaire du rapport sexuel à partir de ceci que s'il y a un point d'où ça pourrait s'éclairer, puisque justement il y a quelque chose, là, qui se réunit pas, c'est justement du côté des dames pour autant que c'est de l'élaboration du pas-tout qu'il s'agit ;

qu'il s'agit de frayer la voie. Ce qui est mon vrai sujet de cette année, derrière cet Encore, qui est… ben voilà ! Dont un des sens, et que j'essaie, encore, et après d'autres, ça veut dire, c'est peut-être par une autre voie que j'arriverai à faire sortir quelque chose qui soit pas tout à fait ce qui s'est sorti jusqu'à présent sur la sexualité féminine. Parce que quand même c'est bien intéressant. Et il est même frappant que, que s'il y a une chose en tout cas qui de ce pas-tout donne un témoignage éclatant, avec une de ces nuances, une de ces oscillations de signification qui se produisent, parce que la langue, ça doit tout de même nous habituer à ça, vous voyez ce que ça change de sens, le pas-tout, quand je vous dis : *nos collègues analystes, sur la sexualité féminine, elles ne nous disent pas tout !* C'est même tout à fait frappant ! Parce qu'on peut pas dire que ce soit elles qui aient fait avancer d'un bout la question. Je parle de la sexualité féminine. Elles n'ont pas plus de raisons que les autres de ne pas en savoir un bout. Il doit y avoir à ça une raison plus interne, liée justement à cette structure de l'appareil de la jouissance.

Bon, alors, pour en revenir donc à ce que tout à l'heure je me soulevais à moi-même, bien tout seul, comme objection, à savoir que, qu'il y avait une façon de rater mâle et puis une autre — je parle de rater le rapport sexuel qui en est la seule forme de réalisation si, comme je le pose, il n'y a pas de rapport sexuel. Alors donc, quand je dis que *dire tout* réussit, hein, ça n'empêche pas de *dire pas tout* de réussir aussi à condition que ce soit de la même manière, c'est-à-dire que ça rate. Il ne s'agit pas d'analyser comment ça réussit ; *il s'agit de répéter jusqu'à plus soif pourquoi ça rate.* Pourquoi ça rate, c'est objectif. J'y ai déjà insisté. C'est même tellement frappant que c'est objectif, que c'est là-dessus qu'il faut centrer, dans le discours analytique, ce qu'il en est de l'objet. *C'est* l'objet. C'est pas la peine de chercher, comme je l'ai déjà dit depuis longtemps, le bon et le mauvais objet, et en quoi ils diffèrent. L'objet n'est ni bon… Il y a le bon, il y a le mauvais, oh là là ! Justement, aujourd'hui j'essaie d'en partir, hein ! De ce qui a affaire avec le bon, le bien, et ce qu'énonce Freud. Mais l'objet, c'est un *raté.* C'est l'essence de l'objet, le ratage. Vous remarquerez, hein, que j'ai parlé de l'essence, hein, tout comme Aristote. Et puis après ? Ça veut dire que ces vieux mots sont tout à fait utilisables.

Enfin, dans un temps où je piétinais moins qu'aujourd'hui, c'est même là que j'en suis passé tout de suite après Aristote, j'ai dit que si quelque chose avait un peu aéré l'atmosphère après tout ce piétinement grec autour de l'eudémonisme — ça veut dire le bonheur, tout simplement, ça, ça se traduit — si quelque chose les avait tirés de là, c'était la découverte de l'utilitarisme. Ça a fait sur les auditeurs que j'avais alors ni chaud ni froid, parce que l'utilitarisme, ils n'en avaient jamais entendu parler. De sorte qu'ils ne pouvaient pas faire d'erreur et qu'ils ne pouvaient pas croire que c'était le recours à l'utilitaire. Je leur ai expliqué ce que c'était que l'utilitarisme au niveau de Bentham c'est-à-dire pas du tout ce qu'on croit, et qu'il faut pour ça lire la *Théorie*, *Theory of Fictions*, et que l'utilitarisme, ça ne veut pas dire autre chose que ça : c'est que les vieux mots, c'est de ça qu'il s'agit, ceux qui servent déjà, eh ben, c'est à quoi ils servent qu'il faut penser. Rien de plus. Et ne pas s'étonner du résultat quand on s'en sert. On sert à quoi ils servent : à ce qu'il y ait la jouissance qu'il faut — si vous me suivez jusqu'à présent— à ceci près que grâce à quelque chose que — je peux tout de même pas toujours tout révoquer — de ce que j'ai mis d'accent sur l'équivoque entre faillir et falloir, ceci nous mène *à ce qu'il y ait la jouissance qu'il faut*, à la traduire *à ce qu'il y ait la jouissance qu'il ne faut pas*.

Oui, j'enseigne là quelque chose de positif, comme on dit. À ceci près que ça s'exprime par une négation. Et pourquoi ça serait pas aussi positif qu'autre chose ? Le nécessaire, ce que je vous propose d'accentuer de ce mode, ce qui ne cesse de quoi ? Et ben justement : de s'écrire. C'est une très bonne façon de répartir au moins quatre catégories modales. Je vous expliquerai ça une autre fois, mais je vous en donne un petit bout de plus pour cette fois-ci. Ce qui ne cesse de ne pas s'écrire, c'est une catégorie modale qui est justement pas celle que vous auriez attendue pour au nécessaire. Qui aurait été plutôt le contingent : mais figurez-vous que le nécessaire est conjugué à l'impossible. Et *ce ne cesse de ne pas s'écrire,* c'en est l'articulation. Mais laissons.

Le nécessaire en tant qu'il ne cesse de s'écrire, c'est que ce qui se produit, c'est la jouissance qu'il ne faudrait pas. C'est là le corrélat de ce qu'il n'y ait pas de rapport sexuel. Et c'est le substantiel de la fonction phallique.

Alors maintenant je reprends au niveau du texte. C'est la jouissance *qu'il ne faudrait pas* que j'ai cru dire — conditionnel. Ce qui nous suggère, pour son emploi, la protase, l'apodose. C'est : s'il n'y avait pas ça, ça irait mieux ; conditionnel dans la seconde partie. L'implication matérielle, celle, celle dont les stoïciens se sont aperçus que c'était peut-être ce qu'il y avait de plus solide dans la logique.

La jouissance, donc. Comment que nous allons exprimer ce qu'il ne faudrait pas à son propos ? Sinon par ceci ; s'il y en avait une autre que la jouissance phallique — là, comme ça, pour que vous ne perdiez pas la corde, c'est affreux mais si je vous parle comme ça, comme j'ai pris mes notes ce matin, vous perdrez le fil — s'il y en avait une autre, il ne faudrait pas que ça soit celle-là. C'est très joli. Il faut user, hein, il faut user, mais user vraiment, savoir user, user jusqu'à la corde des choses comme ça, bêtes comme chou, des vieux mots. C'est ça l'utilitarisme. Et ça a permis un grand pas pour décoller des vieilles histoires, là, d'universaux où on était engagé depuis Planton et Aristote et où ça avait traîné pendant tout le Moyen Âge, et où ça étouffe encore Leibniz, au point qu'on se demande comment il a été aussi intelligent. Oui…

S'il y en avait une autre, il ne faudrait pas que ce soit *celle-là*. Écoutez ça. Qu'est-ce que ça désigne, *celle-là* ? Ça désigne ce qui dans la phrase est l'autre, ou celle d'où nous sommes partis pour designer cette autre comme autre ? Parce qu'enfin, si je dis ça, qui se soutient au niveau de l'implication matérielle parce qu'à somme la première partie désigne quelque chose de faux : *s'il y en avait une autre* ; il n'y en a pas d'autre que la jouissance phallique. Sauf celle sur laquelle la femme ne souffle mot. Peut-être parce qu'elle la connaît pas. Celle qui la fait pas-toute en tout cas.

Il est donc faux, hein, qu'il y en ait une autre. Ce qui n'empêche pas la suite d'être vraie. À savoir qu'il faudrait pas que ce soit celle-là. Vous savez que c'est tout à fait correct, que quand le vrai se déduit du faux, c'est valable, ça colle, l'implication. La seule chose qu'on peut pas admettre, c'est que du vrai suive le faux. Pas mal foutue la logique ! Qu'ils se soient aperçus de ça tout seuls, ces stoïciens, il y avait Chrysippe, et puis il y en avait un autre qui n'était pas du même avis, mais quand même ! Il ne faut pas croire que c'était des choses qui

n'avaient pas de rapport avec la jouissance. Il suffit de faire réhabiliter ces termes. Il est donc faux qu'il y en ait une autre, ce qui nous empêchera pas de jouer une fois de plus de l'équivoque et à partir non pas de *faillir* mais de *faux,* et de dire qu'*il ne faudrait pas que ce soit celle-là.* Supposez qu'il y en ait une autre, mais justement il n'y en a pas, et, du même coup, c'est pas parce qu'il n'y en a pas et que c'est de ça que dépend le *il ne faudrait pas*, pour que le couperet n'en tombe pas moins sur *bien celle-là* qui n'est pas l'autre, celle dont nous sommes partis; il faut que *celle-là* soit *faute,* entendez-le culpabilité, et faute de l'autre, de celle qui *n'est pas*. Ce qui nous ouvre comme ça latéralement, je vous le dis, comme ça, au passage, ce petit aperçu qui a tout son poids dans une métaphysique; il peut arriver des cas où ça soit pas nous seulement qui allions chercher un truc pour nous rassurer dans cette mangeoire de la métaphysique. Nous pouvons aussi, nous, lui refiler quelque chose. Eh bien que le non-être ne soit pas, il faut quand même pas oublier qu'à tout instant, si ceci que j'ai dit que le non-être ne soit pas, si ceci est porté par la parole au compte de l'être dont c'est la *faute,* dont c'est la faute que le non-être ne soit pas — et c'est bien vrai d'ailleurs, que c'est sa faute, parce que si l'être n'existait pas, on serait bien plus tranquilles avec cette question du non-être, et c'est donc bien mérité qu'on le lui reproche, à savoir qu'il soit en faute.

C'est bien pour ça aussi que, si c'est bien vrai ce que je vous débite, qui me met en rage à l'occasion, ce dont je suis parti — je suppose que vous ne vous en souvenez pas — c'est que quand je m'oublie au point de, de publier, c'est-à-dire *toublier*, il y a du *tout* là-dedans, eh bien je mérite d'écoper. D'écoper que ce soit de moi qu'on parle, et pas du tout de mon livre. Exactement comme ça se passait — c'est partout pareil — à Milan où c'est peut-être pas tout à fait de moi qu'on parlait quand on disait que pour moi les dames n'existent pas, mais c'était certainement pas de ce que je venais de dire.

Alors revenons-en à notre Aristote après cet éclaircissement que nous avons fait. Qu'en somme cette jouissance, cette jouissance c'est-à-dire ce qui vient à celui qui parle, et pas pour rien, c est parce que déjà, parce que c'est un petit prématuré, il a quelque chose à faire avec ce fameux rapport sexuel dont il n'aura que trop l'occasion de s'apercevoir qu'il

n'existe pas, c'est donc bien plutôt en second, en second qu'en premier, et dans Freud il y en a la marque, il y en a des traces, s'il a parlé d'*Urverdrängung*, de refoulement primordial, c'est bien parce que justement le vrai, le bon, le refoulement de tous les jours, eh ben, justement, il est pas premier, il est second.

On la refoule, ladite jouissance, parce qu'il ne convient pas qu'elle soit dite. Et ceci pour la raison justement que le *dire* n'en peut être que ceci : comme jouissance, elle ne convient pas. Ce que j'ai déjà avancé tout à l'heure par ce biais qu'elle n'est pas celle qu'il faut, qu'elle est celle qu'il ne faut pas.

Le refoulement ne se produit qu'à attester dans tous les *dires,* dans le moindre des *dires,* ce qu'il y a d'impliqué de ce dire que je viens d'énoncer que la jouissance ne convient pas, *non decet*. Ne convient pas à quoi ? Au rapport sexuel en ce sens qu'à cause de ce qu'elle parle, ladite jouissance, lui, le rapport sexuel, n'est pas. C'est bien pour ça que, qu'elle fait, qu'elle fait mieux de se taire ; avec le résultat que ça rend le rapport sexuel, dans son absence même, encore un peu plus lourd, ou plus lourde si c'est de l'absence qu'il s'agit.

C'est bien pour ça que, qu'en fin de compte elle se tait pas, et que le premier effet du refoulement, c'est que, c'est qu'elle parle *d'autre chose*. Et c'est ce qui fait le ressort, comme je l'ai lourdement indiqué, c'est ce qui fait de la métaphore le ressort.

Voilà. Vous voyez le rapport de tout ça avec l'utilité. C'est utilitaire. Ça vous rend capables de servir à quelque chose. Et ceci faute de savoir jouir autrement qu'à être, qu'à être joui ; ou joué, puisque c'est justement la jouissance q*u'il ne faudrait pas*.

Eh bien, c'est à partir de là, c'est à partir de ce pas à pas qui m'a fait aujourd'hui scander quelque chose d'essentiel, qu'il nous faut aborder — et je vous en laissera le temps, à vous congédier maintenant — qu'il nous faut aborder cet éclairage que peuvent prendre l'un de l'autre, Aristote et Freud, d'interroger comment pourrait bien s'épingler, de se traverser l'un l'autre, ce dont Aristote au livre VII de ladite *Éthique à Nicomaque* pose la question à propos du plaisir.

Comme le plaisir de cette façon non douteuse, ce qui lui paraît le plus sûr, à se référer à la jouissance, ni plus ni moins, il pense, sans aucun

doute, que c'est là quelque chose qui ne peut que se distinguer du besoin, ces besoins dont je suis parti dans ma première phrase. Là il s'agit, dit-il, de ce qu'il encadre de la génération, c'est-à-dire de ce qui se rapporte au mouvement. Pour lui, Aristote, le mouvement, en raison de ce qu'il a mis au centre de son monde, de ce monde à jamais maintenant foutu le camp à vau-l'eau, ce qu'il a mis au centre, le moteur immobile, c'est dans la ligne de ce qui suit immédiatement, à savoir le mouvement que ce moteur immobile sait causer, c'est un peu plus loin encore pour ce qu'il en est de ce qui naît et de ce qui meurt, de ce qui s'engendre et se corrompt, que les besoins bien sûr se situent. Les besoins, ça se satisfait par le mouvement. Chose étrange, comment se fait-il que nous devions, sous la plume de Freud, précisément retrouver ça dans l'articulation de ce qu'il en est du principe du plaisir ? Quelle équivoque fait que dans Freud, le principe du plaisir ne s'évoque que de ce qui vient d'excitation, et de ce que cette excitation provoque de mouvement pour s'y dérober ? Quelle chose étrange que ce soit là ce qui vient sous la plume de Freud à devoir être traduit par principe du plaisir, quand dans Aristote, assurément, il y a là quelque chose qui ne peut être considéré que comme une atténuation de peine, mais sûrement pas comme un plaisir.

Si Aristote vient à épingler quelque part ce qu'il est du plaisir, ça ne saurait être que dans ce qu'il appelle, et qu'on ne peut traduire en français que comme une activité, ce qu'il appelle ἐνέργεια et dans l'occasion encore n'y en a-t-il que de choisies qu'il peut promouvoir à cette fonction d'éclairer ce qu'il en est du plaisir.

Chose très étrange. Chose très étrange, les exemples qu'il en donne — et bien sûr non sans cohérence — ce sont le voir — c'est là pour lui où réside le plaisir suprême et en même temps celui qu'il distingue du niveau où il plaçait la γένεσις la génération de quelque chose, celle qu'il repousse du cœur, de centre, du pur plaisir. Nulle peine n'a besoin de précéder le fait que nous voyons, pour que voir soit un plaisir.

C'est amusant que mise sur ce pied, mise sur cette voie, posée comme ça la question, il lui faille — consultez toujours le livre VII — mettre en avant quoi ? Ce que le français ne put traduire autrement, faute, faute de mot qui ne soit équivoque, que *odorer.* Ici, Aristote met sur le même plan que l'olfaction — ce qui est étrange — l'olfaction que la vision. Et

il en a un vif sentiment de diversité de la chose, et aussi que le plaisir, si opposé que semble ce second sens au premier, le plaisir s'en trouvait support. Et il y ajoute troisièmement : l'entendre.

Puisque nous arrivons tout près de 45, je peux bien amorcer, ne pas vous laisser en devinette la remarque qu'à s'avancer sur cette voie, mais ne reconnaissez-vous pas que sur cette voie dont après tout il faut que nous ayons déjà fait le pas que je vous ai dit tout à l'heure de voir que la jouissance se réfère centralement à celle-là qu'*il ne faut pas, qu'il ne faudrait pas* pour qu'il y ait du rapport sexuel, mais qui y reste tout entière accrochée, ce qui surgit sous la pointe, sous l'épinglage dont le désigne Aristote, mais quoi ? C'est très exactement ce que l'expérience analytique nous permet de repérer comme étant d'au moins un côté de l'identification sexuelle, le côté mâle pour le nommer ; ce qui se repère d'être l'objet justement. L'objet qui se met à la place de ce qui, de l'Autre, ne saurait être aperçu. C'est pour autant que l'objet petit *a* joue quelque part et d'un départ, d'un seul, du mâle, le rôle de ce qui vient à la place du partenaire manquant, et que se constitue — mais quoi ? Ce dont nous avons l'usage de le voir surgir aussi à la place du réel, à savoir le fantasme. Mais je suis presque au regret d'en avoir, de cette façon, dit assez, ce qui veut dire toujours trop dit, puisque si l'on ne voit pas la différence, la différence radicale de ce qui se produit de l'autre coté, à savoir à partir — je ne peux pas dire de la femme, puisque justement ce que la prochaine fois j'essaierai d'énoncer d'une façon qui se tienne, qui se tienne et soit assez complète pour que vous puissiez vous en supporter le temps que durera ensuite la reprise, c'est-à-dire un demi-mois, que du coté de *La femme*, mais marquez ce *La* de ce trait oblique dont je désigne chaque fois que j'en ai l'occasion ce qui doit se barrer, à partir de la femme, c'est d'autre chose que de l'objet petit *a*, je vous l'énoncerai la prochaine fois, qu'il s'agit dans ce qui vient à suppléer à ce rapport sexuel n'être pas.

# Leçon VII

*20 février 1973*

Je peux bien vous avouer que j'espérais que les vacances dites scolaires auraient éclairci votre assistance. Il y a trop longtemps que je désirerais vous parler comme ça, en me promenant un petit peu entre vous ; ça faciliterait certaines choses, me semble-t-il. Mais enfin, puisque cette satisfaction m'est refusée, j'en reviens à ce dont je suis parti la dernière fois, de ce que j'ai appelé *une autre satisfaction,* cette satisfaction de la parole. *Une autre satisfaction*, celle, je le répète, c'est le début de ce que j'ai dit la dernière fois, celle qui répond à la jouissance qu'il fallait juste. Juste pour que ça se passe entre ce que j'abrégerai de les appeler l'homme et la femme, et qui est la jouissance phallique.

Notez ici la modification qu'introduit ce mot *juste.* Ce *juste,* ce *justement* est un *tout juste*, *tout juste réussi*. Ce qui, je pense, vous est sensible de donner justement l'envers du raté : ça réussit tout juste.

Et déjà nous voici là portés, puisque la dernière fois, du moins je l'espère, le plus grand nombre était là qui sait que j'étais parti d'Aristote, de voir là en somme justifié ce qu'Aristote apporte de la notion de la justice comme le juste milieu. Peut-être certains d'entre vous ont-ils vu, quand j'ai introduit ce *tout* qui est dans le *tout juste*, que j'ai fait là une sorte de contournement, bonjour ! de contournement qui était pour éviter le mot de prosdiorisme, qui désigne justement ce *tout,* ce quelque, à l'occasion, qui ne manque dans aucune langue.

Que ce soit le prosdiorisme, le *tout* qui dans l'occasion vient à nous faire glisser de la *justice* d'Aristote à la *justesse*, réussite *de justesse*, c'est

bien là ce qui me légitime à avoir d'abord produit cette entrée d'Aristote du fait que ça ne se comprend pas tout de suite comme ça. Et que somme toute, Aristote, s'il ne se comprend pas si aisément en raison de la distance qui nous sépare de lui, c'est bien là ce qui me justifiait quant à moi à vous dire que lire n'est pas du tout quelque chose qui nous oblige à comprendre. Il faut le lire d'abord. Et c'est bien ce qui fait qu'aujourd'hui, peut-être, d'une façon qui apparaîtra à certains de paradoxe, je vais vous conseiller de lire un livre dont le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il me concerne. Ce livre s'appelle : *Le titre de la Lettre*. Il est paru aux éditions Galilée, collection *À la Lettre*.

Je vous en dirai pas les auteurs qui me semblent en l'occasion jouer plutôt le rôle de sous-fifres, mais ce n'est pas pour autant diminuer leur travail. Car je dirai que c'est, quant à moi, avec la plus grande satisfaction que je l'ai lu. Et c'est en somme l'épreuve à laquelle je désirerais soumettre votre auditoire, plutôt que de recommander de faire clairon à la parution de tel ou tel livre. Ce livre, écrit en somme dans les plus mauvaises intentions, comme vous ne pourrez le constater qu'à la trentaine de dernières pages, est quand même un livre dont je ne saurais trop encourager la diffusion.

Je peux dire d'une certaine façon que, s'il s'agit de lire, je n'ai jamais été si bien lu, au point de pouvoir dire que, d'un certain coté, je pourrais dire avec tellement d'amour.

Bien sûr, comme il s'avère par la chute du livre, c'est un amour dont le moins qu'on puisse dire est que sa doublure habituelle dans la théorie analytique n'est pas sans pouvoir être évoquée. Il me semble que ça serait trop dire. Et puis peut-être même est-ce trop en dire que de mettre là-dedans d'une façon quelconque les sujets. Ça serait peut-être là trop les reconnaître en tant que sujets que d'évoquer leurs sentiments. C'est un modèle de bonne lecture. Au point que je peux dire que je regrette de n'avoir obtenu de ceux qui me sont proches jamais rien qui, à mes yeux, soit équivalent.

Les auteurs, puisqu'il faut bien tout de même que je les désigne, ont cru devoir se limiter — et mon Dieu pourquoi ne pas les en complimenter, puisque la condition d'une lecture, c'est évidemment qu'elle soit en place, qu'elle s'impose à elle-même des limites — ils se sont attachés à

mon article, à cet article recueilli dans mes *Écrits* qui s'appelle *L'instance de la lettre*. Je veux dire que pour ponctuer par exemple ce qui me distingue de ce qui peut être compris de Saussure, je ne dis pas plus, ce qui m'en distingue, ce qui fait que je l'ai, comme ils disent, détourné, on ne peut vraiment pas mieux faire. À quoi cela mène, de fil en aiguille, à cette impasse qui est bien celle que je désigne concernant ce qu'il en est dans le discours, dans le discours analytique de l'abord de la vérité et de ses paradoxes ; c'est là sans doute quelque chose où à la fin, je ne sais quoi, et je n'ai pas autrement à le sonder, je ne sais quoi échappe à ceux qui se sont imposé cet extraordinaire travail. Tout se passant donc comme si ce soit justement à l'impasse où tout mon discours est fait pour les mener qu'ils se tiennent quittes, qu'ils se déclarent — ou me déclarent, ce qui revient au même — au point où ils en parviennent, être quinauds. Mais justement, c'est là ou je trouve tout à fait indiqué que vous vous affrontiez vous-mêmes, je le souligne, jusqu'à aux conclusions dont vous verrez que somme toute on peut les qualifier de sans-gêne, jusqu'à ces conclusions, le travail se poursuit d'une façon où moi, je ne puis reconnaître qu'une valeur d'éclaircissement, de lumière, tout à fait saisissant.

Si cela pouvait par hasard éclaircir un petit peu vos rangs, étant donné ce par quoi j'ai commencé, je n'y verrais, pour moi, qu'avantage. Mais après tout je ne suis pas sûr, parce que pourquoi puisque vous êtes toujours ici aussi nombreux, ne pas vous faire confiance, que rien enfin ne vous rebute assurément.

Jusqu'à ces trente ou vingt dernières pages — je ne les ai pas comptées parce qu'à la vérité ce sont celles-là seulement que j'ai lues en diagonale — les autres vous seront d'un confort que somme toute je peux vous souhaiter.

Là-dessus, ce que j'ai aujourd'hui à vous dire, c'est bien ce que je vous ai annoncé la dernière fois, c'est à savoir, de pousser plus loin ce qu'il en est quant à ce sur quoi j'ai terminé, c'est à savoir la conséquence de ce que j'ai cru, non certes sans avoir longtemps cheminé pour autant, de ce que j'ai cru devoir énoncer de ce qu'il y a entre les sexes — entre les sexes chez l'être parlant — qui de rapport, ne fasse pas ; et comment en somme c'est à partir de là seulement que se puisse énoncer ce qui, à ce rapport, supplée.

Il y a longtemps que là-dessus j'ai scandé d'un certain *y a de l'Un* ce qui fait le premier pas dans cette démarche.

Ce *y a de l'Un*, c'est le cas de le dire, ça n'est pas simple. Bien sûr, dans la psychanalyse, ou plus exactement, puisqu'il faut bien le dire, dans le discours de Freud, ceci s'annonce de l'Éros. De l'Éros défini comme fusion de ce qui du deux fait un. Et à partir de là, mon Dieu, de proche en proche, est censé tendre à ne faire qu'un d'une multitude immense ; moyennant quoi, comme il est clair, que même tous tant que vous êtes ici, multitude assurément, non seulement ne faites pas qu'un, mais n'avez aucune chance, fût-ce à communier, comme on dit dans ma parole, d'y parvenir comme il ne se démontre que trop et tous les jours, il faut bien que Freud fasse surgir cet autre facteur qui doit bien faire obstacle à cet Éros universel sous la forme du Thanatos, de la réduction à la poussière.

C'est évidemment chose permise métaphoriquement à Freud, grâce à cette bienheureuse découverte des deux unités du germant, cet ovule et ce spermatozoïde dont, grossièrement, l'on pourrait dire que c'est de leur fusion que s'engendre — quoi ? un nouvel être. Et aussi bien à se limiter à deux éléments qui se consignent à ceci près qu'il est bien clair qu'à regarder les choses de plus près, la chose ne va pas sans une méiose, sans une soustraction tout à fait manifeste, au moins pour l'un des deux, je veux dire juste d'avant le moment même où la conjonction se produit, la soustraction de certains éléments qui, bien sûr, ne sont pas pour rien dans l'opération finale.

Mais la métaphore biologique est assurément ici encore beaucoup moins qu'ailleurs ce qui peut suffire à nous conforter. Si inconscient est bien ce que je dis d'être structuré comme un langage, c'est au niveau de la langue qu'il nous faut interroger cet Un. Cet Un dont bien entendu la suite des siècles a fait retentissement, résonance infinie. Ai-je besoin ici d'évoquer les néo-platoniciens et toute la suite ? Peut-être aurai-je encore tout à l'heure à mentionner très rapidement cette aventure, puisque ce qu'il me faut aujourd'hui c'est, très proprement, désigner d'où la chose non seulement peut mais doit être prise de notre discours. De ce discours nouveau, de ce renouvellement qu'apporte dans le domaine de l'Éros ce que notre expérience apporte.

Il faut bien partir de ceci que ce *y a de l'Un* est à prendre de l'accent

qu'*y a de l'Un*, mais justement, puisqu'il n'y a pas de rapport, qu'à *y a de l'Un*, et de l'un tout seul, que c'est de là que se saisit le nerf de ce qu'il en est concernant ce qu'après tout il nous faut bien appeler du nom dont la chose retentit tout au cours des siècles, à savoir celui de l'amour.

Dans l'analyse, nous n'avons affaire qu'à ça. Et ce n'est pas, ce n'est pas par une autre voie qu'elle opère. Voie singulière à ce qu'elle seule ait permis de dégager ce dont, moi qui vous parle, j'ai cru devoir le supporter, je veux dire ce transfert, et nommément en tant qu'il ne se distingue pas de l'amour, de la formule : *le sujet suppose savoir*.

Et là, je pense que tout au long de ce que je vais aujourd'hui avoir à énoncer, je ne puis pas manquer de marquer la résonance nouvelle que peut prendre pour vous, à tout ce qui va suivre, ce terme de savoir. Peut-être même, dans ce que tout à l'heure vous m'avez vu flotter, reculer, hésiter à faire verser d'un sens ou de l'autre, de l'amour ou de ce qu'on appelle encore la haine, pensez qu'en somme, si, comme vous le constaterez, ce à quoi je vous invite expressément à prendre part, à savoir à une lecture dont la pointe est faite expressément pour, disons, me déconsidérer ce qui n'est certes pas devant quoi peut reculer quelqu'un qui ne parle en somme que de la délibération et qui ne vise rien d'autre. Qu'en somme, là où cette pointe porte, ou plus exactement paraît aux auteurs soutenable, c'est justement d'une désupposition de mon savoir. Et pourquoi pas ? Pourquoi pas s'il s'avère que ce doit être là la condition de ce que j'ai appelé la *lecture* ? Que sais-je, après tout, que puis-je présumer de ce que savait Aristote ? Peut-être mieux je le lirai à mesure que ce savoir, je le lui suppose moins. Telle est la condition d'une stricte mise à l'épreuve de la *lecture.* Et c'est là celle dont en somme je ne m'esquive pas.

Il est certes difficile, il serait peu conforme à ce qu'en fait il nous est offert de lire par ce qui du langage existe, à savoir ce qui vient à se tramer d'effet de son ravinement. Vous savez que c'est ainsi que j'en définis l'écrit. Il serait, me semble-t-il, dédaigneux de, au moins, ne pas traverser ou faire écho de ce qui au cours des âges et d'une pensée qui s'est appelée, je dois dire, improprement, philosophique, de ce qui, au cours des âges, s'est élaboré sur l'amour.

Je ne vais pas faire ici une revue générale. Mais je pense que, vu le genre de têtes que je vois ici faire flocon, vous devez quand même avoir

entendu parler que du côté de la philosophie, l'amour de Dieu, dans cette affaire, a tenu une certaine place. Et qu'il y a là un fait massif dont, au moins latéralement, le discours analytique ne peut pas ne pas tenir compte.

Comme ça, des personnes bien intentionnées, c'est bien pire que celles qui le sont mal, des personnes bien intentionnées, quand, comme on dit quelque part dans ce livret, j'ai été, à ce qu'il y a là écrit, exclu de Sainte-Anne, je n'ai pas été exclu, je me suis retiré, c'est très diffèrent, mais enfin qu'importe, nous n'en sommes pas là, d'autant plus que ces termes d'*exclu*, d'*exclure*, dans notre topologie, ont toute leur importance, des personnes bien intentionnées se sont trouvées en somme surprises d'avoir écho — ce n'était qu'un écho — mais comme ces personnes étaient, mon Dieu, il faut bien le dire, de la pure tradition philosophique, et de celles qui se réclament — c'est bien en cela que je la dis pure — il n'y a rien de plus philosophique que le matérialisme. Et le matérialisme se croit obligé, Dieu sait pourquoi, c'est le cas de le dire, d'être en garde contre ce Dieu dont j'ai dit qu'il a dominé, dans la philosophie, tout le débat de l'amour.

Le moins qu'on puisse dire est qu'une certaine gêne, vu le pont, le tremplin, le maintien pour moi d'une audience qui m'était offert à partir de cette intervention chaleureuse, c'est que je mettais entre l'homme et la femme un certain Autre, avec un grand A, dont il y avait au dire de ceux qui se faisaient les véhicules bénévoles de cet écho, un certain Autre qui avait bien l'air que d'être le bon vieux Dieu de toujours.

Pour moi, il me paraît sensible que pour ce qui est du bon vieux Dieu, cet Autre, cet Autre avancé alors, alors au temps de *L'instance de la lettre*, cet Autre avancé alors comme lieu où la parole ne peut s'inscrire qu'*en vérité*, cet Autre était quand même bien une façon — je peux même pas dire de laïciser, d'exorciser ce bon vieux Dieu. Mais qu'importe ! Après tout, qui sait ? Il y a bien des gens qui me font compliment, dans je ne sais quel des derniers ou avant-derniers séminaires, d'avoir su poser que Dieu n'existait pas. Évidemment, ils entendent. Ils entendent mais hélas, ils comprennent. Et ce qu'ils comprennent est un peu précipité.

Je m'en vais peut-être plutôt aujourd'hui vous montrer en quoi justement il existe, ce bon vieux Dieu. Le mode sous lequel il existe ne plaira

peut-être pas tout à fait à tout le monde, et notamment pas aux théologiens qui sont, je l'ai dit depuis longtemps, bien plus forts que moi à se passer de son existence. Malheureusement, je vais pas tout à fait dans la même position. Parce que justement j'ai affaire à l'Autre. Et que cet Autre, cet Autre qui, s'il n'y en a qu'un, tout seul, doit bien avoir quelque rapport avec ce qui alors apparaît de l'autre sexe ; cet Autre, je suis bien forcé d'en tenir compte, et chacun sait qu'après tout, je ne me suis pas refusé dans cette même année que j'évoquais la dernière fois, de *L'Éthique de la psychanalyse*, de me référer à l'amour courtois.

L'amour courtois, qu'est-ce que c'est ? C'était cette espèce, cette façon tout à fait raffinée de suppléer à l'absence de rapport sexuel, en feignant que c'est nous qui y mettions obstacle. Ça, c'est vraiment la chose la plus formidable qu'on ait jamais tentée. Mais comment en dénoncer la feinte ?

Bien sûr, je passe sur ceci que, pour ce qui est des matérialistes, ça serait une magnifique façon, au lieu d'être là à flotter sur le paradoxe que ce soit apparu à l'époque féodale, de voir au contraire comment ça s'enracine, comment c'est du discours de la réalité, de la fidélité à la personne, et pour tout dire, au dernier terme, de ce qu'est toujours la personne, à savoir le discours du maître, ce serait la plus splendide façon de voir combien était nécessaire à l'homme dont la dame était entièrement, au sens le plus servile, asservie l'assujettie, comment c'était la seule façon de s'en tirer avec élégance concernant ce dont il s'agit et qui est le fondement, à savoir l'absence du rapport sexuel.

Mais enfin j'aurai affaire — plus tard je le reprendrai, il faut qu'aujourd'hui je fende un certain champ — j'aurai affaire à cette notion de l'obstacle qui, dans Aristote, parce que malgré tout je préfère quand même Aristote à Geoffrey Rudel, ce qui dans Aristote s'appelle justement l'obstacle : ἔνστασις.

Mes lecteurs, mes lecteurs dont, je vous le répète, il faut tous que vous achetiez tout à l'heure le livre, mes lecteurs ont même trouvé ça, à savoir que l'instance qu'ils interrogent avec un soin une précaution, je vous dis, je n'ai jamais vu un seul de mes élèves faire un travail pareil, hélas ! Personne ne prendra jamais au sérieux ce que j'écris ; sauf bien entendu ceux dont j'ai dit tout à l'heure, comme ça, incidemment qu'ils me haïssent sous prétexte qu'ils me désupposent le savoir, qu'importe ! Oui ! Ils

ont été jusqu'à découvrir l'ἔνστασις, l'obstacle logique aristotélicien que j'avais gardé pour la bonne bouche pour cette *Instance de la lettre*. Il est vrai qu'ils ne voient pas le rapport. Mais ils le mettent en note. Mais ils sont tellement bien habitués à travailler, surtout quand quelque chose les anime, le désir par exemple de décrocher une maîtrise, c'est le cas de le dire plus que jamais, ils ont aussi sorti ça :

— il est ? Où il est l'ekstasis ? Merde ! C'est tuant ! Encore je retrouverai pas la page quand c'est au moment où faudrait que je vous la sorte ! Bon, attendez ! Voilà ! Voilà ! pages 29, 28 et 29, vous pouvez lire à la suite de ça, vous pouvez lire à la suite de ça le morceau de la Rhétorique et les deux morceaux des Topiques qui vous permettront de comprendre tout de suite, de savoir en clair ce que je veux dire, ce que je veux dire quand je relirai Aristote et plus exactement quand j'essaierai de réintégrer dans Aristote mes quatre formules, vous savez là, le $\exists x.\overline{\Phi(x)}$ , E de *x*, Φ de *x* barré, et la suite.

Enfin, pourquoi les matérialistes, comme on dit, s'indigneraient-ils que, comme de toujours, je mette même, pourquoi pas, Dieu en tiers dans l'affaire de l'amour humain ? Je suppose que même les matérialistes, il leur arrive quand même d'en connaître un bout, sur le ménage à trois, non ?

Alors essayons d'avancer. Essayons d'avancer sur ce qui résulte de ce pas à faire dont en tout cas rien ne témoigne que je ne sache pas ce que j'ai à dire encore, à ce niveau, là, ici, où je vous parle. Le moins que je puisse dire, c'est d'être au moins, enfin de pouvoir au moins supposer, vous avoir fait admettre, au moins admettre que j'admets, que pour ce qui est de l'*être* — car le décalage de ce livre, décalage ouvert, dès le départ, et qui se poursuivra jusqu'à la fin, n'est ce pas, c'est de me supposer, et avec ça on peut tout faire, c'est de me supposer une ontologie ou, ce qui revient au même : un système ; l'honnêteté quand même fait que, dans le diagramme circulaire où soi-disant se noue ce que j'avance de l'*Instance de la lettre*, c'est en lignes pointillées, à juste titre car ils ne pèsent guère, que sont mis les enveloppant, les enveloppant tous mes énoncés, les noms des principaux philosophes dans l'ontologie générale desquels j'insérerais mon prétendu système — eh bien pour moi, disons qu'il ne peut pas être ambigu que, au moins pour ce que j'ai articulé dans

les dernières années, cet être, tel qu'il se soutient dans la tradition philosophique, c'est-à-dire qui s'assoit dans le penser lui-même censé en être le corrélat ; qu'à ceci très précisément j'oppose que, dans cette affaire même, nous sommes joués par la jouissance, que la pensée est jouissance, que ce qu'apporte le discours analytique, c'est à ceci qui était déjà amorcé dans la « philosophie » — entre guillemets — de l'être, à savoir qu'il y a jouissance de l'être. Je dirai même plus : si je vous ai parlé de l'*Éthique à Nicomaque*, c'est justement parce que la trace y est, que ce que cherche Aristote, et ce qui a ouvert la voie à tout ce qu'il a ensuite traîné après lui, c'est : qu'est-ce que c'est que cette jouissance de l'être dont un saint Thomas n'aura ensuite aucune peine à forger cette théorie, comme on l'appelle, comme l'appelle l'abbé Rousselot dont je parlais la dernière fois, comme l'appelle l'abbé Rousselot : la théorie physique de l'amour. C'est à savoir que, après tout, le premier être dont nous ayons bien le sentiment, ben c'est notre être : et tout ce qui est pour le bien de notre être sera, de ce fait, jouissance de l'Être Suprême, c'est-à-dire de Dieu. Qu'en aimant Dieu, pour tout dire, c'est nous-mêmes que nous aimons. Et qu'à à nous aimer d'abord nous-mêmes — charité bien ordonnée, comme on dit — nous faisons à Dieu l'hommage qui convient.

À ceci, ce que j'oppose comme être, c'est, si l'on veut à tout prix que je me serve de ce terme, ce que, ce dont témoigne, dès ce dont est forcé de témoigner, dès ses premières pages de lecture, simplement lecture, ce petit volume, c'est à savoir l'être de la signifiante. Et l'être de la signifiante, je ne vois pas en quoi je déchois aux *idéaux,* aux *idéaux,* je dis, parce que c'est tout à fait hors des limites de son épure, au matérialisme, tout à fait en dehors des limites de son épure, de reconnaître que la raison de cet être de la signifiante c'est la jouissance en tant qu'elle est jouissance du corps.

Seulement un corps, vous comprenez, depuis Démocratie, ça paraît pas assez matérialiste, hein ! Il faut trouver les atomes, et tout le machin, et la vision, l'adoration et tout ce qui s'ensuit ; tout ça est absolument solidaire. Ce n'est pas pour rien qu'à l'occasion, Aristote, même s'il fait le dégoûté, cite Démocrite, il s'appuie sur lui.

L'atome, c'est simplement un élément de signifiance volant. C'est un

στοιχεῖον tout simplement ; à ceci près que, on a toutes les peines du monde à s'en tirer quand on ne retient que ce qui fait l'élément élément, n'est-ce pas, à savoir qu'il est unique. Alors qu'il faudrait introduire un petit peu l'Autre, à savoir la différence. Bon !

La jouissance du corps, s'il n'y a pas de rapport sexuel, il faudrait voir en quoi ça peut y servir. Il me semble avoir déjà scandé — je suis pressé par le temps — il me semble avoir déjà scandé que pour prendre les choses du côté où c'est logiquement que quanteur ∀, c'est-à-dire : *tout x*, est fonction, fonction mathématique de Φ de *x*, c'est-à-dire du côté où se range, en somme par choix ! — libre aux femmes de s'y ranger aussi si ça leur fait plaisir, hein ! Chacun sait ça, qu'il y a des femmes phalliques ! Il est clair que la fonction phallique n'empêche pas les hommes d'être homosexuels. Mais que c'est aussi bien elle qui leur sert à se situer comme homme et aborder la femme.

Comme ce dont j'ai à parler est d'autre chose, de La femme précisément — je vais vite parce que je suppose que je vous l'ai déjà assez seriné pour que vous l'ayez encore dans la tête — je dis qu'à moins de castration, c'est-à-dire de quelque chose qui dit *non* à cette fonction phallique, et Dieu sait que ce n'est pas tout simple, il y a *aucune chance* que l'homme ait jouissance du corps de la femme. Autrement dit : fasse l'amour. C'est le résultat de l'expérience analytique. Ça n'empêche pas qu'il peut la désirer de toutes les façons. Même quand cette condition n'est pas réalisée. Non seulement il la désire, mais il lui fait toutes sortes de choses qui ressemblent étonnement à l'amour.

Contrairement à ce qu'avance Freud, c'est l'homme — je veux dire celui qui se trouve mâle sans savoir qu'en faire, tout en étant être parlant — qui aborde la femme, comme on dit, qui peut même *croire* qu'il l'aborde ; parce qu'à cet égard, hein, les convictions dont je parlais la dernière fois, les *con-victions* ne manquent pas. Seulement, ce qu'il aborde, parce que c'est là la cause de son désir, c'est ce que j'ai désigné de l'objet petit *a* C'est là l'acte d'amour, justement. *Faire l'amour,* comme le nom l'indique, c'est de la *poésie.* Mais il y a un monde entre la poésie et l'acte. L'acte d'amour, c'est la perversion polymorphe du mâle. Ceci chez l'être parlant, il n'y a rien de plus assuré, de plus cohérent, de plus strict quant au discours freudien.

Puisque j'ai encore une demi-heure pour essayer de vous introduire, si j'ose m'exprimer ainsi, c'est ce qu'il en est du côté de la femme. Alors, de deux choses l'une, ou ce que j'écris n'a aucun sens — c'est la conclusion de ce petit livre et c'est pour ça que je vous prie de vous y reporter — ou quand j'écris ceci : $\overline{\forall x} \,.\, \Phi(x)$ qui se lit d'une fonction, d'une fonction, je dois dire, inhabituelle, non écrite, même dans la logique des quanteurs, à savoir la barre, la négation portant sur le *pas-tout* et pas sur la fonction ; quand je dis ceci : que se range — si je puis m'exprimer ainsi — se range sous la bannière des femmes un être parlant quelconque, c'est à partir de ceci qu'il se fonde de n'être *pas-tout,* et comme tel, à se ranger dans la fonction phallique. C'est ça qui définit la… attendez là, hein ! La… la… la… la quoi ? La femme justement. À ceci près que La femme — mettons-lui un grand L pendant que nous y sommes, ça sera gentil — à ceci près que La femme ça ne peut s'écrire qu'à barrer $\mathbb{L}a$. Il n'y a pas *la femme*, article défini pour désigner l'universel. Il n'y a pas $\mathbb{L}a$ *femme* puisque — j'ai déjà risqué le terme, et pourquoi y regarderais-je à deux fois ? — puisque, de son essence, elle n'est *pas-toute.*

De sorte que, pour accentuer quelque chose dont je vois mes élèves beaucoup moins attachés à ma lecture que le moindre sous-fifre quand il est animé par le désir d'avoir une maîtrise, il n'y a pas un seul de mes élèves qui n'ait fait je ne sais quel cafouillage sur, sur je ne sais pas quoi, le manque de signifiant, le signifiant du manque de signifiant, et autres bafouillages à propos du phallus, alors que je vous désigne dans ce $\mathbb{L}a$ le signifiant — malgré tout courant et même indispensable, la preuve c'est que déjà tout à l'heure j'ai parlé de l'homme et de *la femme* — il est indispensable que c'est un signifiant, ce $\mathbb{L}a$, que c'est par ce $\mathbb{L}a$ que je symbolise le signifiant, le signifiant dont il est tout à fait indispensable de marquer la place qui ne peut pas être laissée vide de ceci que ce $\mathbb{L}a$ est le signifiant dont le propre est qu'il est le seul *qui ne peut rien signifier*. Mais ceci seulement de fonder le statut de $\mathbb{L}a$ *femme* dans ceci qu'elle n'est pas-toute ce qui ne permet pas de parler de la femme.

Mais par contre, s'il n'y a de femme, si je puis dire, qu'exclue, dans la nature des choses qui est la nature des mots — il faut bien dire que ce que j'avance là, quand même, ça peut se dire, parce que s'il y a quelque chose dont elles-mêmes se plaignent assez pour l'instant, c'est bien de ça,

hein ! Bon ! Simplement elles savent pas ce qu'elles disent. C'est toute la différence entre elles et moi !

S'il n'y a donc de femme qu'exclue par la nature des choses comme L*a femme*, il n'en reste pas moins que si elle est exclue par la nature des choses c'est justement de ceci que d'être *pas-toute*, elle s'assure comme L*a* femme de ceci que, par rapport à ce que désigne de jouissance la fonction phallique, elles ont, si je puis dire, une jouissance *supplémentaire.* Vous remarquerez que j'ai dit *supplémentaire* ; parce que si j'avais dit *complémentaire,* hein, où nous en serions ? ! On retomberait dans le tout.

Elles ne s'en tiennent, aucune s'en tient, d'être *pas-toute,* à la jouissance dont il s'agit, quand même, et, mon Dieu, d'une façon générale, on aurait bien tort, quand même, de ne pas voir que, contrairement à ce qui se dit, c'est quand même les femmes qui possèdent les hommes, non ? Au niveau du populaire — et c'est pour ça que je parle jamais, enfin vraiment, sauf de temps en temps, probablement, enfin je dois bien un peu baver comme tout le monde, mais enfin en général je dis des choses importantes, et quand je remarque que le populaire appelle, moi, j'en connais ! Ils sont pas forcément ici, hein, mais j'en connais pas mal ! — le populaire appelle la femme : *la bourgeoise*, c'est bien ça que ça veut dire. C'est que pour être à la botte, c'est lui qui l'est, pas elle.

Donc le phallus, *son* homme comme elle dit, et depuis Rabelais on sait que ça ne lui est pas indifférent ! Seulement toute la question est là : elle a divers modes de l'aborder, ce phallus, et de se le garder. Et même que ça joue parce que c'est pas parée qu'elle est *pas-toute* dans la fonction phallique qu'elle y est *pas du tout.* Elle y est pas *pas du tout*. Elle y est à plein. Mais il y a quelque chose *en plus*. Cet *en plus,* faites attention, gardez-vous d'en prendre trop vite les échos. Je peux pas le désigner mieux ni autrement parce qu'il faut que je tranche et que j'aille vite.

Il y a une jouissance, puisque nous nous en tenons à la jouissance, jouissance du corps — il y a une jouissance qui est — si je puis m'exprimer ainsi puisqu'après tout, pourquoi pas en faire un titre de livre ? c'est pour le prochain de la collection Galilée : *Au-delà du phallus*, ça serait mignon, ça, hein ! Et puis ça donnerait une autre consistance au M.L.F. ! Une jouissance au-delà du phallus, hein !

Si vous ne vous êtes pas encore aperçus que — je parle naturellement ici aux quelques semblants d'hommes que je vois par-ci par-là ; heureusement que pour la plupart je ne les connais pas, comme ça je ne préjuge de rien, parce que pour les autres… Il y a quelque chose que peut-être les quelques semblants d'hommes en question ont pu remarquer, comme ça, de temps en temps, entre deux portes, c'est qu'il y a quelque chose qui les secoue, ou qui les secourt ; et puis quand vous regardez en plus l'étymologie de ces deux mots dans ce farineux Bloch et Von Wartburg dont je fais mes délices et dont je suis sûr que vous ne l'avez même pas chacun dans votre bibliothèque, vous verrez le rapport qu'il y a entre secouer et secourir. Ce n'est pas des choses qui arrivent par hasard, quand même ! Il y a une jouissance, disons le mot, à elle, à cette *elle* qui n'existe pas, qui ne signifie rien. Il y a une jouissance, il y a une jouissance à elle dont *peut-être elle-même ne sait rien* ; sinon qu'elle l'éprouve. Ça, elle le sait. Elle le sait, bien sûr, quand ça arrive. Ça leur arrive pas à toutes.

Mais enfin sur le sujet de la prétendue frigidité, après tout, faut faire la part de la mode aussi, et des rapports entre les hommes et les femmes. C'est très important. Puisque bien entendu, tout ça, comme dans l'amour courtois, est dans le discours, hélas, de Freud, recouvert par, recouvert, comme ça, par de menues considérations qui ont exercé leurs ravages, tout comme l'amour courtois, toutes sortes de menues considérations sur la jouissance clitoridienne, sur la jouissance qu'on appelle comme on peut, l'autre justement, celle que je suis en train d'essayer de vous faire aborder par la voie logique. Parce que, jusqu'à nouvel ordre, il n'y en a pas d'autre.

Il y a une chose certaine, et qui laisse quand même, depuis le temps, quelque chance à ce que j'avance, que de cette jouissance la femme, elle, ne sait rien, c'est que depuis le temps quand même qu'on les supplie, qu'on les supplie à genoux — et je parlais la dernière fois des psychanalystes femmes — d'essayer quand même de nous le dire, d'approcher ça, eh bien motus ! On n'a jamais rien pu en tirer. Alors on appelle ça comme on peut *vaginale,* le pôle postérieur du museau de l'utérus et autres conneries, c'est le cas de le dire ! Mais après tout, si simplement elle l'éprouvait, et si elle n'en savait rien ? Ça permettrait aussi de jeter

beaucoup de doute, là, du coté de la fameuse frigidité dont je parlais tout à l'heure, qui est aussi un thème ! Un thème littéraire. Ça vaudrait quand même la peine qu'on s'y arrête, parce que, figurez-vous, depuis ces quelques jours, là, que je passe — enfin ces quelques jours ! Je fais que ça depuis que j'ai vingt ans, enfin passons ! — à explorer les philosophes sur ce sujet de l'amour, naturellement j'ai pas tout de suite centré ça sur cette affaire de l'amour, mais enfin ça m'est venu dans un temps, avec justement l'abbé Rousselot dont je vous parlais tout à l'heure, et puis toute la querelle de l'amour physique et de l'amour extatique, comme ils disent, je comprends que Gilson ne l'ait pas trouvée très bonne, cette opposition : il a trouvé que peut-être Rousselot avait fait là une découverte qui n'en était pas une, que ça faisait partie du problème, que l'amour est aussi extatique dans Aristote que dans saint Bernard à condition qu'on sache lire les chapitres sur la philia — φίλια — sur l'amitié. Vous pouvez pas savoir — Enfin si, vous pouvez pas savoir, ça dépend, il y en a certains, ici, qui doivent savoir quand même — quelle débauche de littérature s'est produite autour de ça, Denis de Rougemont, vous voyez ça, *L'amour et l'Occident*, ça barde ! Et puis il y en a un autre, qui n'est pas plus bête qu'un autre, qui s'appelle Niegrens c'est un protestant, *Éros et Agapê*. Enfin ! C'est vrai, c'est vrai, naturellement qu'on a fini dans le christianisme par inventer un Dieu, que c'est lui qui jouit !

Il y a quand même un petit pont, un pont. Quand vous lisez certaines personnes sérieuses, comme par hasard c'est des femmes. Je vais vous en donner quand même une indication, que je dois, comme ça, à une très gentille personne qui l'avait lu et qui me l'a apporté, je me suis rué là-dessus ! Ah ! Il faut que je l'écrive, parce que, sans ça, ça vous servira à rien et vous l'achèterez pas. D'ailleurs vous l'achèterez moins facilement que le livre qui vient de paraître sur moi. Vous l'achèterez moins facilement parce que je crois qu'il est épuisé. Mais enfin vous arriverez peut-être à le trouver. On s'est donné beaucoup de mal pour me l'apporter à moi, c'est Hadewijch d'Anvers. C'est une Béguine. C'est-à-dire ce qu'on appelle comme ça tout gentiment une mystique. Moi, je n'emploie pas le mot mystique comme l'employait Péguy. La mystique c'est pas tout ce qui n'est pas la politique ! La mystique c'est quelque chose de sérieux. Il y a quelques personnes, et justement, le plus souvent des

femmes, ou bien des gens doués, comme saint Jean de la Croix — parce qu'on n'est pas forcés, quand on est mâle, de se mettre du côté du $\overline{\forall x} \cdot \Phi(x)$ . On peut aussi se mettre du côté du *pas-tout.* Il y a des hommes qui sont aussi bien que les femmes. Ça arrive ! Et qui du même coup s'en trouvent aussi bien. Ils entrevoient, disons, malgré — je n'ai pas dit malgré leur phallus — malgré ce qui les encombre à ce titre, ils éprouvent l'idée que quelque part, il pourrait y avoir une jouissance qui soit au-delà. C'est ce qu'on appelle des mystiques. Et si vous lisez cette Hadewijch dont je sais pas comment prononcer son nom, mais enfin quelqu'un qui est ici et qui saura le néerlandais me l'expliquera j'espère tout à l'heure, si vous lisez cette Hadewijch — j'ai déjà parlé d'autres gens qui n'étaient pas si mal non plus du côté mystique, mais qui se situaient plutôt du côté, là, de ce que je disais tout à l'heure, à savoir du côté de la fonction phallique. Angélus Silesius, tout de même, malgré tout, enfin, à force de confondre son œil contemplatif avec l'œil dont Dieu le regarde, c'est quand même un peu drôle, ça doit quand même faire partie de la jouissance perverse. Mais pour la Hadewijch en question, pour sainte Thérèse ! Enfin disons quand même le mot, et puis en plus vous avez qu'à aller regarder dans une certaine église à Rome la statue du Bernin pour comprendre tout de suite, enfin, quoi ! Qu'elle jouit, ça ne fait pas de doute ! Et de quoi jouit-elle ? Il est clair que le témoignage essentiel de la mystique, c'est justement de dire ça : qu'ils l'éprouvent mais qu'ils n'en savent rien.

Alors ici, comme ça, pour terminer, ce que je vous propose, ce que je vous propose, c'est que grâce à ce petit frayage, celui que j'essaye de faire aujourd'hui, quelque chose soit fructueux, réussisse tout juste, de ce qui se tentait à la fin du siècle dernier, au temps de Freud justement. Ce qui se tentait c'était de ramener cette chose que je n'appellerai pas du tout du bavardage ni du verbiage, toutes ces jaculations mystiques qui sont en somme ce qu'on peut lire de mieux — tout à fait en bas de page, note : *y ajouter les Écrits de Jacques Lacan*, parce que c'est du même ordre.

Moyennant quoi, naturellement, vous allez être tous convaincus que je crois en Dieu. Je crois à la jouissance de L*a* femme en tant qu'elle est *en plus*, à condition que cet *en plus*, vous y mettiez un écran avant que je l'aie bien expliqué.

Alors tout ce qu'ils cherchaient, toutes sortes de braves gens, dans l'entourage de n'importe qui, de Charcot et des autres, pour expliquer que la mystique, c'était des affaires de foutre ; mais c'est que si vous y regardez de près, c'est pas ça, pas ça, pas ça du tout. C'est peut-être ça qui doit nous faire entrevoir ce qu'il en est de l'Autre, cette jouissance qu'on éprouve et dont on ne sait rien. Mais est-ce que ce n'est pas ça qui nous met sur la voie de l'ex-sistence ? Et pourquoi ne pas interpréter *une face* de l'Autre, la face de Dieu puisque c'était de ça, par là que j'ai abordé l'affaire tout à l'heure, une face de Dieu comme supportée par la jouissance féminine ?

Comme tout ça se produit grâce à l'être de la signifiante, et que cet être n'a d'autre lieu que ce lieu de l'Autre que je désigne du grand A, on voit la biglerie de ce qui se produit. Et comme c'est là aussi que s'inscrit la fonction du père en tant que c'est à elle que se rapporte la castration, alors on voit que ça ne fait pas deux Dieu mais que ça n'en fait pas non plus un seul. En d'autres termes, ce n'est pas par hasard que Kierkegaard a découvert l'existence dans une petite aventure de séducteur. C'est à se castrer, c'est à renoncer à l'amour qu'il pense y accéder. Mais peut-être qu'après tout, pourquoi pas. Régine elle aussi peut-être existait. Ce désir d'un bien au second degré qui n'est pas cause par un petit *a*, celui-là, c'est peut-être par l'intermédiaire de Régine qu'il en avait la dimension.

# Leçon VIII

*13 mars 1973*

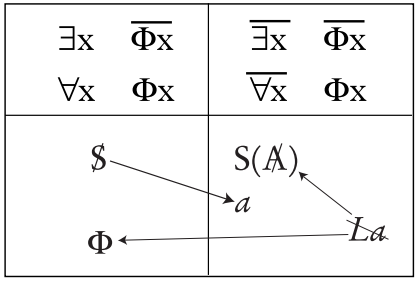


Après ce que je viens de vous mettre au tableau, vous pourriez croire que vous savez tout. Il faut vous en garder; justement parce que nous allons aujourd'hui essayer de parler du savoir. De ce savoir que, dans l'inscription des discours, ceux dont j'ai cru pouvoir vous exemplifier que se supporte le lien social, dans cette inscription des discours, j'ai mis, j'ai écrit $S_2$ pour symboliser ce savoir.

Peut-être arriverai-je à vous faire sentir pourquoi, pourquoi ça va plus loin qu'une secondarité par rapport au signifiant pur, à celui qui s'inscrit du $S_1$, que c'est plus qu'une secondarité, que c'est une désarticulation fondamentale.

Quoi qu'il en soit, puisque j'ai pris le parti de vous donner ce support de cette inscription au tableau. Je vais la commenter j'espère, brièvement; d'ailleurs je ne l'ai, il faut que je vous l'avoue, nulle part écrite, nulle part préparée. Elle ne me paraît pas exemplaire; sinon, comme d'habitude, à produire des malentendus.

Néanmoins, puisqu'en somme la situation qui résulte d'un discours comme l'analytique, qui vise au sens, il est tout à fait clair que je ne puis vous livrer à chacun que ce que de sens vous êtes en route d'absorber, et ça a une limite. Ça a une limite qui est donnée par le sens où vous vivez, et qui, on peut bien le dire, ce n'est pas trop dire que de dire qu'il ne va pas loin. Ce que le discours analytique fait surgir, c'est justement l'idée que ce sens est de semblant. S'il indique, le discours analytique, s'il indique que ce sens est sexuel, ce ne peut être, justement, qu'à, je dirai, *rendre raison de sa limite*. Il n'y a nulle part de dernier mot, si ce n'est au sens — *mot* c'est *motus,* j'y ai déjà insisté — *pas de réponse*, *mot,* dit quelque part La Fontaine si je m'en souviens encore. Le sens indique très précisément la direction vers laquelle il échoue.

Ceci étant posé, qui doit vous garder, jusqu'au point où je pourrai en pousser mon élucidation cette année, de comprendre trop vite ce qui se supporte de cette inscription, à partir de là, c'est-à-dire prises toutes ces précautions qui sont de prudence, de *phronesis,* φρόνησις, comme on s'exprime dans la langue grecque où bien des choses ont été dites mais qui sont restées loin, en somme, de ce que le discours analytique nous permet d'articuler ; prises, donc, ces précautions de prudence, voici à peu près ce qui est inscrit au tableau le rappel des termes propositionnels, au sens mathématique, par où, qui que ce soit de l'être parlant, s'insérait à gauche ou bien à droite. Cette inscription étant dominée par le fait qu'à gauche, à gauche ce qui répond au *tout homme* — $\forall(x)$ — c'est en fonction dite $\Phi$ de $x$ — $\Phi(x)$ — qu'il prend comme *tout* son inscription ; à ceci près que cette fonction trouve sa limite dans l'existence d'un $x$ par quoi la fonction $\Phi(x)$ est niée : $\exists x.\overline{\Phi(x)}$ . C'est ce qu'on appelle la fonction du père d'où procède, en somme, par cette négation de la proposition $\overline{\Phi(x)}$ , ce qui fonde l'exercice de ce qui supplée au rapport sexuel en tant que celui-ci n'est d'aucune façon inscriptible, ce qui y supplée par la castration.

Le *tout* repose donc ici sur l'exception posée comme terme sur ce qui, ce $\Phi(x)$, intégralement, le nie.

Par contre, en face, vous avez l'inscription de ceci que, pour une part des êtres parlants, et aussi bien à tout être parlant comme il se formule expressément dans la théorie freudienne, à tout être parlant il est permis,

quel qu'il soit, pourvu ou non des attributs de la masculinité, attributs qui restent à déterminé, pourvu ou non de ces attributs, il peut s inscrire dans l'autre part, et, ce comme quoi il s'inscrit, c'est justement de ne permettre aucune universalité, d'être ce *pas-tout* en tant qu'il a, en somme, le choix de se poser dans le $\Phi(x)$, ou bien de n'en pas être.

Telles sont les seules définitions possibles de la part dite homme ou bien femme dans ce qui se trouve être dans cette position d'habiter le langage.

Au-dessous, sous la barre, la barre transversale où se croise la division verticale de ce qu'on appelle improprement l'*humanité* en tant qu'elle se répartirait en identifications sexuelles, vous avez l'indication, l'indication scandée de ce dont il s'agit, c'est à savoir qu'à la place du partenaire sexuel du côté de l'homme, de cet homme que j'ai, non certes pour le privilégier d'aucune façon, inscrit ici du S barré — $\mathcal{S}$ — et de ce $\Phi$ qui le supporte comme signifiant; ce $\Phi$, qui aussi bien s'incarne dans le $S_1$ d'être, entre tous les signifiants, celui qui paradoxalement a joué le rôle que de la fonction, dans le $\Phi(x)$, est justement ce signifiant dont il n'y a pas de signifié. Qui, quant au sens, en symbolise l'échec, le *mésens,* qui est l'*in-désens* par excellence ou, si vous voulez encore, le *réti-sens*. Ce S ainsi doublé de ce signifiant dont en somme il ne dépend même pas, ce S n'a jamais affaire, en tant que partenaire, qu'à cet objet petit *a* inscrit comme tel de l'autre côté de la barre. Il ne lui est donné d'atteindre ce partenaire, ce partenaire qui est l'Autre, l'Autre avec un grand A, que par l'intermédiaire de ceci qu'il est la cause de son désir, mais qu'à ce titre, comme l'indique ailleurs dans mes graphes la conjonction pointée de ce S barré — $\mathcal{S}$ — et de ce petit *a*, qu'il n'est rien d'autre que fantasme. Ce fantasme fait aussi bien pour ce sujet, en tant qu'il y est pris comme tel, le support de ce qu'on appelle expressément, dans la théorie freudienne, le principe de réalité.

Ce que j'aborde cette année est très précisément ceci que la théorie, l'articulation théorique de Freud, est très précisément ceci que dans Freud est laissé de côté. Est laissé de côté, d'une façon avouée, le *was will das Weib ?* Le *que veut la femme ?* Que la théorie de Freud, comme telle, expressément avoue ignorer. Freud avance qu'il n'y a de libido que masculine. Qu'est-ce à dire, sinon qu'un champ qui n'est tout de même pas

rien, celui de tous les êtres qui, comme on dit, d'assumer si l'on peut dire et si tant est que cet être assume quoi que ce soit de son sort, ce qui s'appelle improprement — puisqu'ici je vous le rappelle, ce que j'ai souligné la dernière fois, c'est que ce *La* de *La femme*, à partir du moment où il ne s'énonce que d'un *pas-tout,* ne peut s'écrire, qu'il n'y a ici de La que barré — $\mathbb{L}a$ —. Ce $\mathbb{L}a$ barré, expressément, est ce qui a rapport — et ce que je vous illustrerai aujourd'hui, du moins je l'espère — avec ce signifiant de grand A en tant que barré $\mathbb{A}$ en tant que ce lieu de l'Autre lui-même, là où vient s'inscrire tout ce qui peut s'articuler du signifiant est, dans son fondement, de par sa nature, si radicalement l'Autre, que c'est cet Autre qu'il importe d'interroger. S'il n'est pas simplement ce lieu où la vérité balbutie, mais s'il mérite de quelque façon de représenter ce à quoi, comme la dernière fois et de façon en quelque sorte métaphorique, je vous ai adressé ceci que du départ, du départ dont s'articule l'inconscient, $\mathbb{L}a$ femme, $\mathbb{L}a$ femme comme nous n'en avons assurément que des témoignages sporadiques, c'est pour cela que je les ai pris la dernière fois dans leur fonction de métaphore, $\mathbb{L}a$ femme a, foncièrement, ce rapport à l'Autre que d'être dans le rapport sexuel, par rapport à ce qui s'énonce, à ce qui peut se dire de l'inconscient, radicalement l'Autre, elle est ce qui a rapport à cet Autre, et c'est là ce qu'aujourd'hui je voudrais tenter d'articuler de plus près. C'est au signifiant de cet Autre, en tant que comme Autre, je dirai, il ne peut rester que toujours Autre, assurément, ici, nous ne pouvons que procéder que d'un frayage aussi difficile qu'il est possible d'en appréhender aucun. Et c'est pourquoi, en m'y aventurant comme je fais à chaque fois devant vous, je ne puis ici que supposer que vous évoquerez, pour cela, il faut que je vous le rappelle, qu'il n'y a pas d'autre de l'Autre, et que c'est pour cela que ce signifiant, avec cette parenthèse ouverte, marque cet Autre comme barré S($\mathbb{A}$).

Comment pouvons-nous donc approcher, concevoir que ce rapport à l'Autre puisse être, quelque part, ce qui détermine qu'une moitié — puisqu'aussi bien c'est grossièrement, la proportion biologique — qu'une moitié de d'être parlant se réfère ? C'est pourtant ce qui est là écrit au tableau par cette flèche partant du $\mathbb{L}a$, de ce $\mathbb{L}a$ qui ne peut se dire. Rien ne peut se dire de $\mathbb{L}a$ femme. $\mathbb{L}a$ femme a un rapport, rapport à ce S de A barré S($\mathbb{A}$) — d'une part — et c'est en cela déjà qu'elle se

dédouble, qu'elle n'est *pas-toute* puisque d'autre part elle peut avoir ce rapport avec ce grand Φ que dans la théorie analytique nous désignons de ce phallus tel que je le précise d'être le signifiant. Le signifiant qui n'a pas de signifié. Celui-là même qui se supporte, qui se supporte chez l'homme de cette jouissance dont, pour la pointer, je vous dirai, j'avancerai aujourd'hui que ce qui le mieux le symbolise, qu'est-ce après tout, sinon ceci que l'importance de la masturbation suffisamment dans notre pratique souligne, qu'est-ce qu'elle est, sinon ceci qui n'est rien d'autre dans les cas, si je puis dire, favorables, que la jouissance de l'idiot ?

Après ça, pour vous remettre, il ne me reste plus qu'à vous parler d'amour. Quel sens cela peut-il avoir, quel sens y a-t-il à ce que j'en vienne à vous parler d'amour ?

Je dois dire que c'est peu compatible avec la position d'où ici je vous énonce… Qu'est-ce qu'y a ? Ça ne va pas ? Et comme ça, est-ce que ça va mieux ? Comme ça, ça va mieux ? Est-ce que ceux du fond entendent ?

– Non !

– … Ceci est peu, disais-je, compatible, avec ce qu'il faut bien dire que, depuis le temps, je ne cesse de poursuivre, c'est-à-dire cette direction d'où le discours analytique peut faire semblant de quelque chose qui serait science. Car enfin ce *serait science* vous en êtes très peu conscients. Bien sûr, vous avez quelques repères. Vous savez, j'y ai mis, parce que je croyais que c'était une bonne étape à vous le faire repérer dans l'histoire, vous savez que, il y a eu un moment où on a, non sans fondement, pu se décerner cette assurance que le discours scientifique, ça s'était fondé. Le point tournant galiléen, j'y ai, il me semble, suffisamment insisté pour supposer qu'à tout le moins, certains de vous, ont été aux sources, là où ça se repère, l'œuvre de Koyré Alexandre depuis le temps, je pense, au moins de la pratique de la pratique d'une partie de cette assemblée.

Mais ce qu'il faut voir, c'est à quel point c'est un pas, un pas vraiment subversif au regard de ce qui, jusque-là s'est intitulé connaissance. Il est très difficile de soutenir, de maintenir également présents ces deux termes, à savoir que le discours scientifique a engendré toutes sortes d'instruments qu'il nous faut bien du point de vue dont il s'agit ici, qualifier de ce qu'ils sont, tous ces gadgets dont vous êtes désormais les

sujets infiniment plus loin que vous ne le pensez, tous ces instruments qui, mon Dieu, du microscope jusqu'à la radio-télé, n'est-ce pas, deviennent des éléments, des éléments de votre existence, ceci dont vous ne pouvez actuellement même pas mesurer la portée mais qui n'en fait pas moins partie de ce que j'appelle le discours scientifique pour autant qu'un discours, c'est ce qui détermine comme telle une forme; une forme complètement renouvelée de lien social.

Le joint qui ne se fait pas, c'est ceci, c'est que ce que j'ai appelé tout à l'heure *subversion de la connaissance* s'indique de ceci que, jusqu'alors, rien de la connaissance, il faut le dire, ne s'est conçu sans que rien de ce qui s'est écrit sur cette connaissance ne participe — et l'on ne peut pas même dire que les sujets de la théorie antique de la connaissance ne l'aient pas su — sans que rien de cette théorie dis-je, ne participe du fantasme d'une inscription du lien sexuel.

Les termes d'actif et de passif, par exemple, qui, on peut le dire, dominent tout ce qui a été cogité des rapports de la forme et de la matière, ce rapport si fondamental auquel se réfère chaque pas platonicien puis aristotélicien concernant, disons, ce qu'il en est de la nature des choses, il est visible, il est touchable à chaque pas de ces énoncés, que ce qui les supporte, c'est un fantasme par où il est tenté de suppléer à ce qui d'aucune façon ne peut se dire — c'est là ce que je vous propose comme *dire* — à savoir le rapport sexuel.

L'étrange est que tout de même, à l'intérieur de cette grossière polarité, celle qui de la matière fait le passif, de la forme l'agent qui l'anime, quelque chose, mais quelque chose d'ambigu a passé, c'est à savoir que cette animation, ce n'est rien d'autre que ce petit *a* dont l'agent anime quoi ? Il n'anime rien. Il prend l'autre pour son âme. Mais que d'un autre coté, si nous suivons ce qui progresse au cours des âges de l'idée d'un être par excellence, d'un Dieu qui est bien loin d'être conçu comme le Dieu de la foi chrétienne puisqu'aussi bien, vous le savez, c'est le moteur immobile, la sphère suprême, que dans l'idée que le Bien, c'est ce quelque chose qui fait que tous les autres êtres moins êtres que celui-là, ils ne peuvent avoir d'autre visée que d'être le plus être qu'ils peuvent être, et c'est là tout le fondement de l'idée du Bien dans cette *Éthique* d'Aristote dont ce n'est pas pour rien que je vous ai rappelé que non seu-

lement je l'avais traitée, mais que je vous incitais à vous reporter pour en saisir les impasses ; il se trouve tout de même que ce quelque chose, si nous suivons le support des inscriptions à ce tableau, il se révèle que c'est tout de même dans cette opacité de ce où j'ai, la dernière fois, expressément désigne qu'était la jouissance de cet Autre, de cet Autre en tant que pourrait l'être, si elle existait, $\mathbb{L}a$ femme, que c'est à la place de la jouissance de cet Autre qu'est désigné cet être mythique, mythique manifestement chez Aristote, de l'Être Suprême, de la sphère immobile d'où procèdent tous les mouvements quels qu'ils soient : changements, générations, mouvements, translations, augmentations, etc.

Comment faire pour approcher dans cette ambiguïté ? Approcher en somme quoi ? En l'interprétant selon ce qui est notre fonction dans le discours analytique, c'est-à-dire enregistrer, scander ce qui peut se dire comme allant, allant à l'échec vers la formulation du rapport sexuel, que si nous arrivons à dissocier ceci que c'est en tant que sa jouissance est radicalement Autre qu'en somme $\mathbb{L}a$ femme a plus rapport à Dieu que tout ce qui peut se dire en suivant la voie de quoi ? De ce qui manifestement, dans toute la spéculation antique ne s'articule que comme le bien de l'homme ; si en d'autres termes, nous pouvons, ce qui est notre fin, la fin de notre enseignement pour autant qu'il poursuit ce qui se peut dire et s'énoncer du discours analytique, c'est de dissocier ce *petit a* et ce *grand A*, en réduisant le premier à ce qui est de l'imaginaire, et l'autre à ce qui est du symbolique. Que le symbolique soit le support de ce qui a été fait Dieu, c'est hors de doute. Que ce qu'il en est de l'imaginaire, c'est ce qui se supporte de ce reflet du semblable au semblable, c'est ce qui est certain.

Comment, en somme, ce petit *a*, de s'inscrire juste au-dessous de ce grand S de A barré — $S(\not{A})$ — dans notre inscription au tableau, ait pu jusqu'à un certain terme, prêter en somme à confusion ? Et ceci très exactement par l'intermédiaire de la fonction de l'être, c'est assurément ce en quoi quelque chose, si je puis dire, reste à décoller. Reste à scinder. Et précisément en ce point où la psychanalyse est autre chose qu'une psychologie.

La psychologie, c'est cette scission non encore faite. Et là, pour me reposer, je vais me permettre, mon Dieu, de vous faire part, je ne dis pas à proprement parler de vous lire, parce que je ne suis jamais sûr de lire

jamais quoi que ce soit, de vous lire tout de même ce que je vous ai, il y a quelque temps, écrit, écrit justement, écrit sur quoi ? Écrit là seulement d'où il se peut qu'on parle d'amour. Car parler d'amour, on ne fait que ça dans le discours analytique. Et, après la découverte du discours scientifique, comment ne pas sentir, toucher du doigt que c'est une perte de temps ? Très exactement perte de temps au regard de tout ce qui peut s'articuler de scientifique ; mais que ce que le discours analytique apporte — et c'est peut-être ça après tout la raison de son émergence en un certain point du discours scientifique — c'est que parler d'amour est en soi une jouissance. Ce qui se confirme assurément de cet effet, effet tangible, que dire n'importe quoi, consigne même du discours de l'analysant, est ce qui mène au *Lustprinzip,* et ce qui y mène de la façon la plus directe, et sans avoir aucun besoin de cette accession aux sphères supérieures qui est le fondement de l'éthique aristotélicienne pour autant que je vous l'évoquais tout à l'heure brièvement, en tant qu'en somme elle ne se fonde que de la coalescence, que de la confusion de ce petit *a* avec le S de grand A barré — S(Ⱥ) — Il n'est pas barré, bien sûr, que par nous. Ça ne veut pas dire qu'il suffise de barrer pour que rien n'en ex-siste. Il est certain que si, ce S(Ⱥ), je n'en désigne rien d'autre que la jouissance de L*a* femme, c'est bien assurément parce que c'est là que je pointe que Dieu n'a pas encore fait son exit.

Alors voici à peu près ce que j'écrivais à votre usage. Je vous écrivais quoi, en somme ? La seule chose qu'on puisse faire d'un peu sérieux : la lettre d'amour.

Les supposés psychologiques grâce à quoi tout ceci a duré si longtemps, eh bien, je suis de ceux qui ne leur font pas une bonne réputation. On ne voit pas pourtant pourquoi le fait d'avoir une âme serait un scandale pour la pensée si c'était vrai. Si c'était vrai, l'âme ne pourrait se dire, c'est ça que je vous ai écrit, que de ce qui permet à un être, à l'être parlant pour l'appeler par son nom, de supporter l'intolérable de son monde. Ce qui la suppose d'y être étrangère, c'est-à-dire fantasmatique. Ce qui, cette âme, ne l'y considère — *l'y* : dans ce monde — que de sa patience et de son courage à y faire tête. Tout ceci s'affirme de ce que, jusqu'à nos jours, elle n'a, l'âme, jamais eu d'autre sens.

Eh bien, c'est là que le français doit m'apporter une aide. Non pas,

comme il arrive dans la langue quelquefois, d'homonymie, de ce *d'eux* avec le *deux*, de ce *peut* avec le *peu*, p, e, u, t, p, e, u, *il peut peu*, qui est tout de même là bien pour nous servir à quelque chose, et c'est là que la langue sert. L'âme, en français, au point où j'en suis, je ne peux m'en servir qu'à dire que c'est ce qu'on *âme* : *j'âme, tu âmes, il âme*. Vous voyez là que nous ne pouvons nous servir que de l'écriture, même à y inclure jamais *j'âmais*.

Son existence, donc à l'âme, peut être, certes, mise en cause, c'est le terme propre ; à se demander si ce n'est pas un effet de l'amour. Tant en effet que l'*âme âme l'âme*, il n'y a pas de sexe dans l'affaire. Le sexe n'y compte pas. L'élaboration dont elle résulte est hommo — avec deux m — hommosexuelle ; comme cela est parfaitement lisible dans l'histoire. Et ce que j'ai dit tout à l'heure de ce courage, de cette patience à supporter le monde, c'est le vrai répondant de ce qui fait un Aristote déboucher dans sa recherche du Bien comme ne pouvant se faire que de l'admission de ceci que dans tous les êtres qui sont au monde, il y a déjà assez d'être interne, si je puis m'exprimer ainsi, qu'ils ne peuvent, cet être, l'orienter vers le plus grand être que confondre son bien, son bien propre avec celui même dont rayonnerait l'Être Suprême ; qu'à l'intérieur de cela, il nous évoque la *philia* — φίλια — comme représentant la possibilité d'un lien d'amour entre deux de ces êtres, c'est bien là ce qui, à manifester la tension vers l'Être Suprême, peut aussi bien se renverser du mode dont je l'ai exprimé, à savoir que c'est le courage à supporter cette relation intolérable à l'Être Suprême que les amis, les *philoi* — φίλοι — se reconnaissent et se choisissent. L'hors-sexe de cette Éthique est manifeste au point que je voudrais lui donner l'accent que Maudissant lui donné à, quelque part, énoncer cet étrange terme du *Horla*. L'*Horsexe*, voilà l'homme sur quoi l'âme spécula. Voilà !

Mais il se trouve, il se trouve que les femmes aussi sont amoureuses. C'est-à-dire qu'elles *âment l'âme*. Qu'est-ce que ça peut bien être que cette âme qu'elles âment dans le partenaire, pourtant hommo jusqu'à la garde, et dont elles ne se sortiront pas ? Ça ne peut en effet les conduire qu'à ce terme ultime, et c'est pas pour rien que je l'appelle comme ça : *ysteron* — ὕστερον — que ça se dit en grec, de l'hystérie, soit de faire l'homme, comme je l'ai dit. D'être, de ce fait, *hommosexuelles,* si je puis

m'exprimer ainsi, ou *horsexe,* elles aussi; leur étant difficile de ne pas sentir dès lors l'impasse qui consiste à ce qu'elles se *mêment* dans l'autre. Car enfin il n'y a pas besoin de se savoir autre pour en être. Puisque là d'où l'âme trouve à être, on l'en différencie, elle, la femme, et ça d'origine. On la *diffâme.* Ce qu'il y a de plus fangeux dans l'histoire à rester des femmes, c'est à proprement parler tout ce qu'on peut en dire d'infamant. Il est vrai qu'il lui reste l'honneur de Cornélie, mère des Gracques. Mais c'est justement ce qui pour nous autres analystes…, j'ai pas besoin de parler de Cornélie à laquelle les analystes ne songent guère, mais parlez à un analyste d'une Cornélie quelconque, il vous dira que ça réussira pas très bien à ses enfants, les Gracques! Ils feront des gracques jusqu'à la fin de leur existence.

C'était ça le début de ma lettre, c'était un amusement! Oui…

Alors bien sûr, là j'aurai pu, j'ai fait d'ailleurs, mais j'ai pas le temps, hein! J'ai refait une allusion à cet amour courtois; A cet amour courtois où quand même, au point où c'en était parvenu, cet *amusement hommosexuel,* au point où ça en était parvenu était tombé dans la suprême décadence, dans cette espèce de mauvais rêve impossible dit de la féodalité. À ce niveau de dégénérescence politique, il est évident qu'il devait paraître quelque chose, et ce quelque chose c'est justement la perception que la femme, de ce côté là, il y avait quelque chose qui ne pouvait plus du tout marcher.

Alors l'invention de l'amour courtois, c'est pas du tout le fruit de ce qu'on a l'habitude, comme ça, dans l'histoire, de symboliser de la *thèse,* de l'*antithèse*, et de la *synthèse.* Il n'y a pas la moindre synthèse, bien entendu; il n'y en a jamais. Tout ce qu'on a vu après l'amour courtois, c'est quelque chose qui a brillé, comme ça, dans l'histoire, comme un météore resté complètement énigmatique. Et puis après ça, on a vu revenir tout le bric-à-brac d'une renaissance prétendue des vieilleries antiques. Il y a là une petite parenthèse, c'est que quand un fait deux, il n'y a jamais de retour. Ça ne revient pas à faire de nouveau un. Même un nouveau. L'*Aufhebun*g, c'est encore un de ces jolis rêves de la philosophie. C'est très évidemment, si on a eu ce météore de l'anoure courtois, c'est évidemment d'un troisième, d'une toute autre partition qu'est venu ce quelque chose qui a rejeté tout à sa futilité première.

C'est pour ça qu'il a fallu tout à fait autre chose. Il a fallu rien de moins que le discours scientifique, soit quelque chose qui ne doit rien aux supposés de l'âme antique, pour qu'en surgisse ce qu'est la psychanalyse, à savoir l'objectivation de ce que l'être d'être parlant passe encore de temps à parler en pure perte, je vous l'ai dit, passe encore de temps à parler pour cet office des plus court, des plus courts, dis-je, de ce fait qu'il ne va pas plus loin que d'être en cours encore, c'est-à-dire le temps qu'il faut pour que ça se résolve enfin — car après tout c'est là ce qui nous pend au nez — pour que ça se résolve enfin démographiquement.

Il est bien clair que c'est pas ça du tout qui arrangera les rapports de l'homme aux femmes. C'est ça le génie de Freud. C'est que il a été porté par ce tournant ; ce tournant, il a mis le temps, bien sûr, je veux dire mis le temps à venir : il y a eu un Freud, c'est un nom qui mérite bien, Freud, c'est un nom rigolard *Kraft durch Freud*, c'est tout un programme ! C'est le saut le plus rigolard de la sainte farce de l'histoire. On pourrait peut-être, pendant que ça dure, en voir un petit éclair, un petit éclair de quelque chose qui concernerait l'autre. L'Autre en tant que c'est à ça que *La* barré, 𝍸*a* femme, 𝍸*a* femme a affaire.

Il y a quelque chose d'essentiel dans ce que j'apporte comme complément à ce qui a été très bien vu par des voies que ça éclairerait de voir que c'est ça qui s'est vu, ce qui s'est vu c'est rien que du côté de l'homme, à savoir que ce à quoi l'homme avait affaire, c'était à l'objet petit *a*. Que toute sa réalisation, de ce rapport sexuel, aboutissait au fantasme, et on l'a vu, bien sûr, à propos des névroses ; comment les névrosés font-ils l'amour ? C'est de là qu'on est parti. Là-dessus, bien sûr, on n'a pas pu manquer de s'apercevoir qu'il y avait un corrélat avec les perversions. Ce qui vient à l'appui de mon petit *a*, puisque le petit *a*, c'est celui qui, quelles qu'elles soient, lesdites perversions, en est là comme la cause. On a d'abord vu ça, c'était déjà pas mal.

L'amusant, c'est que Freud les a primitivement attribuées à la femme. C'est très très amusant de voir ça dans les *Trois Essais*. C'est vraiment une confirmation que, qu'on voit dans le partenaire, quand on est homme, exactement ce dont on se supporte soi-même, si je puis m'exprimer ainsi, dont on se supporte narcissiquement.

Heureusement, il y a eu dans la suite l'occasion de s'apercevoir que les

perversions, c'est, les perversions telles qu'on les appréhende dans la névrose, telles qu'on croit les repérer, c'est pas du tout ça. La névrose, C'est le rêve plutôt que la perversion — la névrose, j'entends. Que les névrosés n'ont aucun des caractères du pervers, c'est certain ; simplement ils en rêvent, ce qui est bien naturel, car sans ça comment atteindre au partenaire ?

Le pervers, on a commencé quand même à en rencontrer. C'est ceux-là que ne voulait absolument à aucun prix voir Aristote. On a vu là qu'il y a une subversion de la conduite appuyée, si je puis dire, sur un savoir-faire qui est lié tout à fait à un savoir. Et au savoir de la nature des choses. Un embrayage direct, si je puis dire, de la conduite sexuelle sur, il faut bien le dire, ce qui est sa vérité à la conduite sexuelle, à savoir son anormalité. Mettez de l'âme, au départ, là-dedans, si vous voulez : *âmoralité.*

Il y a une moralité, voilà la conséquence, une moralité de la conduite sexuelle qui est le sous-entendu de tout ce qui s'est dit du Bien. Seulement, à force de dire, de dire du Bien, eh bien ça aboutit à Kant, où la moralité, en deux mots, cette fois, la moralité avoue ce qu'elle est. Et c'est ce que j'ai cru devoir avancer dans un petit article : *Kant avec Sade* ; elle avoue qu'elle est Sade, la moralité. Vous écrirez Sade comme vous voudrez, soit avec un grand S, pour faire un hommage à ce pauvre idiot qui nous a donné là-dessus d'interminables écrits, soit avec un petit s pour dire que c'est en fin de compte sa façon à elle d'être agréable, puisque c'est un vieux mot français qui veut dire ça, soit mieux, c, cédille, a, d, e, çade, à savoir que la moralité, il faut tout de même bien dire que ça se termine au niveau du ça, et que ceci est assez court. Autrement dit que ce dont il s'agit, c'est que l'amour soit impossible, et que le rapport sexuel s'abîme dans le non-sens, ce qui ne diminue en rien l'intérêt que nous pouvons avoir pour l'autre.

C'est parce que, il faut le dire, la question est ceci : dans ce qui constitue la jouissance féminine, pour autant qu'elle n'est pas-toute occupée de l'homme, et même, dirai-je, que comme telle, elle ne l'est pas du tout, la question est de savoir justement ce qu'il en est de son savoir.

Si l'inconscient nous a appris tant de choses, c'est d'abord ceci que quelque part, dans l'autre, ça sait. Ça sait parce que ça se supporte justement de ces signifiants dont se constitue le sujet. C'est là que ça prête à

confusion. Parce qu'il est difficile à qui âme de ne pas penser que *tout par le monde sait ce qu'il a à faire*. La sphère immobile dont se supportait le Dieu aristotélicien qui est demandée par Aristote pour suivre son Bien à son image, si je puis dire, c'est parce qu'elle est censée *savoir* son bien. Seulement là c'est justement quelque chose dont après tout la faille du discours scientifique, je ne dirai pas nous permet, nous *oblige* à nous passer. Il n'y a aucun besoin de savoir pourquoi ce dont Aristote part à l'origine. Nous n'avons plus aucun besoin de savoir que, d'imputer à la pierre qu'elle sait le lieu qu'elle doit rejoindre, pour nous expliquer les effets de la gravitation. L'imputation à l'animal — c'est très sensible à lire dans Aristote le *Traité de l'Ame* — c'est cette pointe qui fait du savoir l'acte par excellence, de quoi ? De quelque chose que — il ne faut pas croire qu'Aristote était si à côté de la plaque — de quelque chose qu'il voit comme n'étant rien que le corps ; à ceci près que le corps est fait pour une activité, une *energiea* — ἐνέργεια — et quelque part l'entéléchie de ce corps peut se supporter de cette substance qu'il appelle l'âme.

L'analyse, à cet égard, prête à cette confusion de nous restituer la cause finale, de nous faire dire que pour tout ce qui concerne au moins l'être parlant, la réalité est comme ça, c'est-à-dire fantasmatique, pour qu'elle soit comme ça. Il s'agirait tout de même de savoir si c'est là quelque chose qui, d'une façon quelconque, puisse satisfaire au discours scientifique. Ce n'est pas parce qu'il y a des animaux qui se trouvent parlants, pour qui, d'habiter le signifiant, il résulte qu'ils en sont sujets, et que tout pour eux se joue au niveau du fantasme, mais d'un fantasme parfaitement désarticulant d'une façon qui rende compte de ceci qu'il en sait beaucoup plus qu'il ne croit quand il agit, lui, il ne suffit pas qu'il en soit ainsi pour que nous ayons là l'amorce d'une cosmologie. C'est l'éternelle ambiguité du terme *inconscient.* L'inconscient est supposé sous prétexte que l'être parlant, il y a quelque part quelque chose qui en *sait* plus que lui, et bien sûr ce qu'il sait à des limites, bien sûr, l'être de l'inconscient. Mais enfin ça n'est pas là un modèle recevable du monde. En d'autres termes, c'est pas parce qu'il suffit qu'il rêve pour qu'il voie ressortir cet immense bric-à-brac, ce garde-meubles avec lequel il a, lui, particulièrement à se débrouiller, ce qui en fait assurément une âme, et une âme à l'occasion aimable quand quelque chose veut bien l'aimer.

La femme ne peut aimer en l'homme, ai-je dit, que la façon dont il fait face au savoir dont il *âme.* Mais, pour le savoir dont il est, la question se pose. La question se pose à partir de ceci qu'il y a quelque chose, si ce que j'avance est fondé, qu'il y a quelque chose dont il n'est pas possible de dire si ce quelque chose qui est jouissance, elle peut quelque chose en dire. En d'autres termes ce qu'elle en sait.

Et c'est là où je vous propose, au terme de cette conférence d'aujourd'hui, c'est-à-dire comme toujours j'arrive au bord de ce qui polarisait tout mon sujet, c'est à savoir si la question peut se poser de ce qu'elle en sait. Ce n'est pas une tout autre question; à savoir si ce terme dont elle jouit au-delà de tout ce *jouer* qui fait son rapport à l'homme, si ce terme que j'appelle l'Autre en le signifiant du A barré — Ⱥ— si ce terme, lui, *sait* quelque chose. Car c'est en cela qu'elle est elle-même sujette à l'Autre, tout autant que l'homme. Est-ce que l'Autre sait ?

Il y avait un nommé Empédocle dont, comme par hasard, Freud se sert de temps en temps comme d'un tire-bouchon, il y avait un nommé Empédocle dont nous ne savons là-dessus que trois vers, mais dont Aristote tire très bien les conséquences quand il énonce qu'en somme, pour Empédocle, le Dieu était le plus ignorant de tous les êtres; et ceci très précisément de ne point connaître la haine. C'est ce que les chrétiens plus tard ont transformé dans des déluges d'amour. Malheureusement ça ne colle pas; parce que ne point connaître la haine, c'est ne point connaître l'amour non plus. Si Dieu ne connaît pas la haine, il est clair pour Empédocle qu'il en sait moins que les mortels. De sorte qu'on pourrait dire que plus l'homme peut prêter à la femme à confusion avec Dieu, c'est-à-dire ce dont elle jouit, moins il *hait*/est — les deux orthographes h, a, i, t, et e, s, t. Et dans cette affaire aussi, puisqu'après tout il n'y a pas d'amour sans haine, moins il aime.

# Leçon IX

*20 mars 1973*

Moi, j'aimerais bien que, de temps en temps, j'aie une réponse, voire une protestation. J'ai pas beaucoup d'espoir puisqu'une des personnes qui m'a donné autrefois cette satisfaction — il est vrai que je ne l'ai suppliée de tenir ce rôle qu'il y a une demi-heure — me prie d'y renoncer. Mais s'il y avait quelqu'un, par hasard, qui, dans ce que j'ai dit la dernière fois, la dernière fois dont je suis sorti moi-même, disons seulement assez inquiet pour ne pas dire plus, et ce qui se trouve à ma relecture s'avérer pour moi-même tout à fait supportable, c'est ma façon à moi de dire que c'était très bien, je ne serais pas mécontent si quand même quelqu'un pouvait me donner le témoignage d'en avoir entendu quelque chose. Il suffirait qu'une main se lève pour qu'à cette main, si je puis dire, je donne la parole.

Je vois qu'il n'en est rien, de sorte qu'il faut donc que je continue. Ce sera peut-être moins bien cette fois-ci.

Je voudrais partir d'une remarque, de quelques remarques dont les deux premières vont consister à rappeler ce qu'il en est du savoir. Et puis à essayer de faire le joint à ce que pour vous aujourd'hui j'écrirais volontiers de l'*hainamoration* qu'il faut écrire : h, a, i, n, a, m, o, r, a, t, i, o, n. C'est le relief, vous le savez, qu'a su introduire la psychanalyse pour y situer la zone de son expérience. C'est de sa part un témoignage — si je puis dire — de bonne volonté. Si l'hainamoration, justement, elle avait su l'appeler d'un autre terme que de celui, bâtard, de l'ambivalence,

peut-être aurait-elle mieux réussi à réveiller le contexte de l'époque où elle s'insère.

Peut-être aussi est-ce modestie de sa part. Et en effet, si j'ai terminé sur quelque chose, ce quelque chose grâce à quoi je ne peux faire qu'aborder ce qui m'avait polarisé pendant toute mon énonciation de la dernière fois ; j'avais énoncé, de ce dernier paragraphe, qu'il y avait un nommé Empédocle, et j'avais fait remarquer que ce n'est pas pour rien que Freud s'en arme, que pour Empédocle Dieu devait être le plus ignorant de tous les êtres, ce qui nous conjoint à la question du savoir. Et ceci très précisément, disais-je, de ne point connaître la haine. J'y ajoutais que les chrétiens, plus tard, ont transformé cette non-haine de Dieu en une marque d'amour.

C'est là que l'analyse du corrélat qu'elle établit entre haine et amour nous incite à ce quelque chose d'un rappel, où je reviendrai tout là l'heure, et qui est exactement celui-ci : qu'on ne connaît point d'amour sans haine. C'est-à-dire que, s'il y a connaissance de quelque chose, si cette connaissance nous déçoit qui a été fomentée au cours des siècles et qui fait qu'il nous faut rénover la fonction du savoir, c'est bien peut-être que la haine n'y a point été mise à sa place.

Il est vrai que là-dessus, ce n'est point non plus ce qu'il semble le plus désirable d'évoquer. Et c'est pour ça que j'ai terminé de cette phrase : *on pourrait dire que plus l'homme prête à la femme de le confondre avec Dieu, c'est-à-dire ce dont elle jouit* — rappelez-vous mon schéma de la dernière fois, je vais pas le refaire — *moins il hait* ; et du même coup, disais-je d'avoir équivoque sur le hait — h, a, i, t — et sur le est — e, s, t — en français, c'est-à-dire que dans cette affaire, aussi bien, moins il aime.

Je n'étais pas très heureux d'avoir terminé là-dessus, qui est pourtant une vérité. C'est bien ce qui me fera aujourd'hui m'interroger une fois de plus sur ce qui se confond apparemment du vrai et du réel tel que j'en ai apporté la notion, telle qu'elle s'esquisse dans l'expérience analytique, et ce qu'il y a bien, en effet, à ne pas confondre.

Bien sûr que le vrai s'affirme comme visant le réel. Mais ce n'est là énoncé que comme fruit d'une longue élaboration et, je dirai plus, d'une réduction des prétentions à la vérité. Partout où nous la voyons se pré-

senter, s'affirmer elle-même comme d'un idéal, de quelque chose dont la parole peut être le support, nous voyons que la vérité n'est pas quelque chose qui s'atteigne si aisément.

Dirai-je que si l'analyse se pose d'une présomption, c'est qu'il puisse s'en constituer un savoir sur la vérité.

Dans le schéma, le petit graphe que je vous ai donné du discours analytique, le *a* s'écrit en haut à gauche et se soutient de cet $S_2$, savoir en tant qu'il est à la place de la vérité. C'est de là qu'il interpelle le $\$$… prié de dire ce n'importe quoi qui doit aboutir à la production du $S_1$, du signifiant dont puisse se résoudre quoi ? Justement son rapport à la vérité.

$$\frac{a}{S_2} \longrightarrow \frac{\$}{S_1}$$

La vérité, disons, pour trancher dans le vif, est d'origine, *aleteia* — ἀλήθεια — sur laquelle tant a spéculé Heidegger. *Emet*, le terme hébreu qui, comme tout usage de ce terme *vérité,* a origine juridique. De nos jours encore, le témoin est prié de dire la vérité. Rien que la vérité. Et qui plus est, *toute* s'il peut. Comment, hélas, pourrait-il ? Toute la vérité sur ce qu'il sait. Mais ce qui est cherché et justement, plus qu'en tout autre dans le témoignage juridique, c'est quoi ? C'est de pouvoir juger ce qu'il en est de la jouissance ; et je dirai plus loin : c'est que la jouissance s'avoue et justement en ceci qu'elle peut être inavouable, que la vérité cherchée c'est justement celle-là plus que toute autre en regard de la loi qui, cette jouissance, la règle. C'est aussi bien en quoi, aux termes de Kant, le problème s'évoque. S'évoque de ce que doit faire l'homme libre au regard du tyran, du tyran qui lui propose toutes les jouissances en échange de ceci qu'il dénonce l'ennemi dont le tyran redoute qu'il soit, en ce qui est de la jouissance, celui qui le lui dispute.

Comment ne se voit-il pas que la question d'ailleurs qui s'évoque de cet impératif qu'au nom de rien de ce qui est de l'ordre du apathique ne doit diriger le témoignage de ce qui s'en évoque après tout ? Et si ce dont l'homme libre est prié de dénoncer l'ennemi, le rival, si c'était vrai, doit-il le faire ? Est-ce qu'il ne se voit pas, rien qu'à ce problème évoqué, que s'il est quelque chose qui assurément nous inspire toute la réserve qui est bien celle que nous avons toutes, que nous avons tous, c'est que toute la

vérité, c'est ce qui ne peut pas se dire. C'est ce qui ne peut se dire qu'à condition de ne la pas pousser jusqu'au bout ; de ne faire que la mi-dire.

Il y a autre chose qui nous ligote quant à ce qu'il en est de la vérité, c'est que la jouissance c'est une limite. C'est quelque chose qui tient à la structure même qu'évoquaient, au temps où je les ai construits pour vous mes quadripodes, c'est que la jouissance ne s'interpelle, ne s'évoque, ne se traque, ne s'élabore qu'à partir d'un semblant. L'amour lui-même, ai-je souligné la dernière fois, s'adresse du semblant. Il s'adresse du semblant et aussi bien, s'il est bien vrai que l'Autre ne s'atteint qu'à s'accoler, comme je l'ai dit la dernière fois, au petit *a* cause du désir, c'est aussi bien au semblant d'être qu'il s'adresse ; cet être, là, n'est pas rien. Il est supposé à ce quelque chose, à cet objet qu'est le petit *a*. Mais ici, ne devons-nous pas retrouver cette trace, qu'en tant que tel il réponde à quelque imaginaire ?

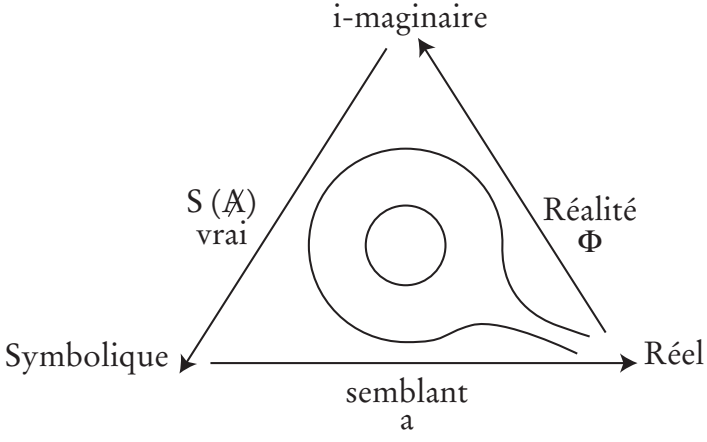


Assurément, cet imaginaire, je l'ai désigné expressément de l'i, du petit i mis ici isolé du terme i-maginaire, et que c'est ce en quoi ce n'est que de l'habillement, de l'habillement de l'image de soi qui vient envelopper l'objet cause du désir, que se soutient le plus solvant — c'est l'articulation même de l'analyse — que se soutient le plus souvent le rapport objectal.

Cette affinité du petit *a* à cette enveloppe c'est là le joint, il faut le dire, un de ces joints majeurs à avoir été avancés par la psychanalyse, et qui,

pour nous, est le point de suspicion qu'elle introduit essentiellement.

C'est là que ce qui peut nous venir à dire du réel se distingue. Car le réel, si vous le prenez tel que j'ai cru au cours des temps, temps qui sont ceux de mon expérience, le réel ne saurait s'inscrire que d'une impasse de la formalisation. Et c'est en quoi j'ai cru pouvoir en dessiner le modèle, de la formalisation mathématique en tant qu'elle est l'élaboration la plus poussée qu'il nous ait été donné de produire, l'élaboration la plus poussée de la signifiante. D'une signifiante dont en somme — je parle de la formalisation mathématique — on peut dire qu'elle se fait au contraire du sens. J'allais presque dire *à contre sens*. Le *ça ne veut rien dire* concernant les mathématiques, c'est ce que disent de notre temps les philosophes des mathématiques, fussent-ils mathématiciens eux-mêmes. J'ai assez souligné les *Principia* de Russell.

Et pourtant, ne peut-on pas dire que ce réseau si loin poussé de la logique mathématique précisément, pour autant qu'au regard de ce qui a trouvé sa pointe d'une philosophie bien forcée de sortir de ses propres retranchements — le sommet, c'est Hegel — ne peut-on pas dire qu'au regard de cette plénitude des contrastes dialectisés dans l'idée d'une progression historique dont il faut dire que rien ne nous atteste la substance, ne peut-on pas dire qu'au regard de cela, ce qui s'énonce de cette formalisation si bien faite à ne se supporter que de l'*écrit*, soit quelque chose qui ne nous sert, ne nous servirait s'il le fallait dans le procès analytique, que de ce qu'y désigne, que de ce que s'y désigne ça qui retient les corps invisiblement ?

Et s'il m'était permis d'en donner une image, je la prendrais aisément de ce qui, dans la nature, paraît le plus se rapprocher de ce qui fait que l'écrit exige, en quelque sorte, cette réduction aux dimensions, dimensions deux, de la surface et qui, d'une certaine façon, se trouve supporté, dirais-je, dans la nature, de ce quelque chose dont déjà s'émerveillait Spinoza, c'est à savoir le travail de texte qui sort du ventre de l'araignée. La toile d'araignée, fonction vraiment miraculeuse à voir en quelque sorte s'en supporter déjà, en ce point opaque de cet étrange être, les paraître de la surface elle-même, celle qui pour nous permet le dessin de la trace de ces écrits qui sont en fin le seul point où nous trouvions saisissables ces limites, ces points d'impasse, de sans-issue qui, le réel, le

font entendre comme s'accédant du symbolique à son point le plus extrême.

C'est en cela que je ne crois pas vain qu'après un travail d'élaboration dont je n'ai point à rappeler la date ici ni maintenant, j'en sois venu à l'écriture de ce petit *a*, de ce grand S lu signifiant, du grand A en tant que barré — Ⱥ — et du grand Φ. Leur écriture même constitue le support qui va au-delà de la parole qui pourtant ne sort pas des effets même du langage, et où se désigne ce quelque chose où, à centrer le symbolique, quelque chose qui importe à condition bien sûr de savoir s'en servir. Mais s'en servir pour quoi ? Pour retenir une vérité congrue. Non pas cette vérité qui se prétend d'être *toute* ; celle justement, celle à laquelle nous avons affaire d'un mi-dire, celle qui s'avère se mettre en garde d'aller jusqu'à l'aveu, l'aveu qui serait le pire, celle qui se met en garde dès la cause du désir.

Elle le présume, ce désir, inscrit d'une *contingence corporelle.* Je vous rappelle la façon dont je supporte ce terme de *contingence.*

On peut dire que *le phallus*, tel que dans l'expérience analytique il s'aborde comme le point-clé, le point extrême de ce qui s'énonce comme cause du désir, on peut dire que *l'expérience analytique ne cesse pas de l'écrire*. Or, si je l'appelle *contingence,* c'est pour autant que c'est là que l'expérience analytique rencontre son terme. Que tout ce qu'elle peut produire, c'est ce $S_1$, ce signifiant, ce signifiant dont la dernière fois, je pense que vous avez encore le souvenir de la rumeur que j'ai réussi à produire de cet auditoire en le qualifiant comme signifiant de la jouissance même la plus idiote, et, on me l'a fait remarquer dans les deux sens du terme, celle de l'idiot d'une part, qui a bien ici sa fonction de référence, et celle aussi qui est la plus singulière.

C'est dans ce *ne cesse pas de s'écrire* que réside la pointe de ce que j'ai appelé *contingence.* La contingence, si comme je le dis elle s'oppose à l'impossible, c'est pour autant que le *nécessaire* c'est le ne cesse pas de ne pas s'écrire. Je vous demande pardon. C'est, nécessaire qui nous introduit ce *ne cesse pas*. Mais le *ne cesse pas* du *nécessaire*, c'est le *ne cesse pas de s'écrire*. Or, c'est bien là l'apparente nécessité à quoi nous mène l'analyse de la référence au phallus. Le *ne cesse pas de ne pas s'écrire,* que j'ai dit par lapsus à l'instant, c'est l'*impossible*. L'impossible tel que je le défi-

nis de ce qu'il ne puisse en aucun cas s'écrire. C'est en quoi je désigne ce qu'il en est du rapport sexuel. Il *ne cesse pas de ne pas s'écrire,* mais la correction que de ce fait il nous permet d'apporter à l'apparente nécessité de la fonction phallique, c'est ceci : c'est que c'est *réellement* en tant que mode du *contingent,* c'est-à-dire que le *ne cesse pas de s'écrire* doit s'écrire, *cesse* justement *de ne pas s'écrire*.

C'est comme *contingence, contingence* en quoi se résume tout ce qu'il en est de ce qui, pour nous, soumet le rapport sexuel à n'être, pour l'être parlant, que le régime de la rencontre, c'est en ce sens qu'on peut dire que, par la psychanalyse, le phallus, le phallus réservé aux temps antiques aux Mystères, a *cessé de ne pas s'écrire*. Rien de plus. Il n'est pas entré dans le *ne cesse pas*, dans le champ d'où dépendent la nécessité d'une part et, plus haut, l'impossibilité.

Le vrai donc, ici, témoigne qu'à mettre en garde comme il le fait contre l'imaginaire, il a beaucoup à faire avec l'a-natomie.

C'est en fin de compte ces trois termes, ceux que j'inscris du petit *a*, du S de A barré — S(Ⱥ) — et du grand Φ c'est sous un angle dépréciatif que je les apporte. Ce que nous démontre la conjonction de ces trois termes, c'est justement ce qui s'inscrit de ce triangle, de ce triangle constitué de l'imaginaire, du symbolique et du réel, et où se désigne de leur jonction, quoi ? À droite le *peu de réalité* dont se supporte ce principe qu'à promis Freud comme étant celui qui s'élabore d'un progrès, lequel serait dans son fond celui du principe du plaisir. Le *peu de réalité*, c'est-à-dire ceci que tout ce qu'il nous est permis d'aborder de réalité reste enraciné dans le fantasme.

D'autre part, S de A barré — S(Ⱥ) — qu'est-ce d'autre que l'impossibilité de dire tout le vrai dont je parlais tout à l'heure ?

Et enfin, troisième terme ceci, ceci par quoi le symbolique, à se diriger vers le réel, nous démontre la vraie nature de cet objet petit *a* que tout à l'heure j'ai qualifié de *semblant d'être*, non au hasard, c'est bien de ce qu'il semble nous donner le support de l'être, c'est bien aussi de ce qui se confirme de tout ce qui s'est élaboré comme tel, et quoi que ce soit de l'être, de l'être et même de l'essence, que nous pouvons, à le lire à partir de l'expérience analytique, à lire Aristote par exemple, voir que ce dont il s'agit, c'est de l'objet petit *a* ; que la contemplation, par exemple, aris-

totélicienne est le fait de ce regard tel que je l'ai défini dans *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* comme représentant un, un des quatre supports qui font la cause du désir.

C'est donc d'une graphitisation, pour ne pas parler de graphe, puisque aussi bien un graphe c'est un terme qui a un sens très précis dans la logique mathématique, dans cette graphitisation que se montrent ces correspondances qui font du réel un ouvert entre le semblant qui résulte du symbolique et la réalité telle qu'elle se supporte dans le concret de la vie humaine, dans ce qui mène les hommes, dans ce qui les fait foncer toujours par les mêmes voies, dans ce qui les fait encore produire d'autres hommes, dans ce qui fait qu'à jamais l'encore à naître ne donnera rien que… l'*encorné.*

De l'autre côté, ce petit *a* qui lui, d'être dans la bonne voie somme toute, nous ferait prendre pour être, au nom de ceci qu'il est apparemment bien quelque chose, qui ne se résout en fin de compte que de son échec, que de justement ne pouvoir s'inscrire d'aucune façon complètement à l'abord du réel.

Le vrai, alors, le vrai, alors, bien sûr, c'est cela. À ceci près que ça ne s'atteint jamais que par des voies tordues, et que tout ce à quoi le vrai, auquel couramment nous sommes amenés à faire appel, c'est simplement à rappeler ceci qu'il ne faut pas se tromper, qu'il ne faut pas croire qu'on est déjà même dans le semblant, qu'avant le semblant dont en effet tout se supporte pour rebondir dans le fantasme, qu'avant cela, il y a à faire une distinction sévère de l'imaginaire et du réel ; qu'il ne faut pas croire que, ce semblant, ce soit d'aucune façon nous-mêmes qui le supportions même. Nous ne sommes même pas semblant. Nous sommes à l'occasion ce qui peut en occuper la place et y faire régner quoi ? Ce qui assurément, pour nous en tenir à cet immédiat d'aujourd'hui, nous permet de dire qu'après tout, l'analyste, dans tous les ordres de discours qui sont ceux, en tout cas, qui se soutiennent actuellement — et ce mot *actuellement* n'est pas rien si nous donnons à l'acte son plein sens aristotélicien — de tous les discours qui se soutiennent actuellement, c'est bien l'analyste qui, à mettre l'objet petit *a* à la place du semblant, est dans la position la plus convenable à faire ce qu'il est juste de faire, à savoir interroger, interroger comme du savoir ce qu'il en est de la vérité.

Qu'est-ce que c'est que le savoir ? Il est étrange que, mis à part Dessertes dont ce n'est pas pour rien qu'il est à l'orée de la science moderne — pas le seul mais qu'il l'est tout de même — qu'avant Dessertes, la question du savoir n'ait jamais été posée, qu'il ait fallu en quelque sorte ce quelque chose qu'est l'analyse et qui est venu nous annoncer qu'il y a du savoir qui ne se sait pas, et que c'est à proprement parler un savoir qui se supporte du signifiant comme tel, qu'un rêve ça introduit à aucune expérience insondable, à aucune mystique, que ça se lit dans ce qui s'en dit et qu'on pourra même aller plus loin, à en prendre les équivoques au sens le plus anagrammatique du mot, que c'est à ce point du langage où un Saussure se posait la question de savoir si même dans les vers saturniens où il trouvait les plus étranges ponctuations d'écrit, c'était ou non intentionnel.

C'est là où Saumure en quelque sorte attend Freud. C'est là que se renouvelle la question du savoir.

Si vous voulez bien ici me pardonner quelque chose que j'emprunterai à un tout autre registre, celui des vertus inauguré par la religion chrétienne — mais vous verrez que ce n'est pas déplacé puis qu'il faudra bien que nous en venions à en reparler, de ladite religion — il y a là une sorte d'effet tardif de rejet, de surgeon de charité. Qu'est-ce qui a bien pu, si ce n'est je ne sais quelle parenté, affinité avec ce qui, dans le genre de cet animal qui est parlant, participe du don, comme on dit, je ne le vois pas ailleurs que dans ce don de Freud, nous avoir dit que l'inconscient, ça avait au moins ce petit degré d'amorçage grâce à quoi la misère pouvait se dire, qu'il y avait quelque chose qui la, vraiment et non pas comme on l'avait dit jusque-là, transcendait ? Rien d'autre que ce langage qu'elle habite, cette espèce, rien d'autre que ce langage et que de ce langage, elle se trouvait en somme avoir, dans ce qu'il en est de sa vie quotidienne, support de plus de raison qu'il n'en pouvait apparaître, à savoir que cette poursuite vaine d'une sagesse inatteingible et toujours vouée à l'échec, il y en avait déjà là.

Mais alors, est-ce qu'il faut tout ce détour pour poser la question, la question du savoir sous la forme *qu'est-ce qui sait ?* Se rend-on compte que c'est l'Autre ? L'Autre avec un grand A tel qu'au départ je l'ai posé, comme rien d'autre, rien d'autre que le lieu où le signifiant se pose, et

sans lequel rien ne nous indique qu'il n'y ait nulle part une dimension de vérité, *dit-mension* en deux mots : la résidence du dit, le dit dont le savoir pose l'Autre comme lieu. Le statut du savoir implique comme tel qu'il y en a déjà du savoir, et dans l'autre ; qu'il *est à prendre*, en deux mots. C'est pourquoi il est fait d'*apprendre*, en un seul.

Le sujet résulte de ce qu'il doive être appris, ce savoir, et même mis *à prix* — p, r, i, x, — c'est-à-dire que c'est son coût qui l'évalue, non pas comme d'échange, mais comme d'usage. Le savoir vaut juste autant qu'il coûte beau-coût en deux mots et c, o, ù, t, avec accent grave, *beau-coup* de ce qu'il faille y mettre de sa peau, de ce qu'il soit difficile, difficile de quoi ? Moins de l'acquérir que d'en jouir.

Là, dans le jouir, sa conquête, à ce savoir, sa conquête se renouvelle dans le *chaque fois* que ce savoir est exercé ; le pouvoir qu'il donne restant toujours tourné vers sa jouissance.

Il est étrange que ceci n'ait jamais été mis en relief ; que le sens de savoir soit tout entier là ; que la difficulté de son exercice lui-même, c'est cela qui rehausse celle de son acquisition. C'est de ce que, à chaque exercice de cette acquisition, se répète, qu'il ne fait pas question de laquelle, de ces répétitions, de laquelle est à poser comme première dans son *appris.*

Bien sûr, qu'il y a des choses qui courent et qui ont tout à fait l'air de marcher comme des petites machines ; on appelle ça des ordinateurs. Mais qu'est-ce qui va dire qu'un ordinateur pense ? Moi je le veux bien ! Mais qu'il sache, qu'est-ce qui va le dire ? La fondation d'un savoir, c'est ce que je viens de dire. C'est que la jouissance de son exercice, c'est la même que celle de son acquisition. C'est ainsi, puisque comme vous le voyez, là se rencontre de façon sûre, plus sûre que dans Marx lui-même, ce qu'il en est d'une valeur d'usage, puisqu'aussi bien dans Marx, elle n'est là que pour faire point idéal par rapport à la valeur d'échange où tout se résume. Et justement, parlons-en de cet appris qui ne repose pas sur l'échange. Du savoir d'un Marx lui-même, puisque je viens de l'évoquer, du savoir d'un Marx lui-même dans la politique qui n'est pas rien ! On ne fait pas *commarxe,* si vous me permettez. Pas plus qu'on ne peut, de celui de Freud, faire *fraude.*

Il n'y a qu'à regarder pour voir que partout où on ne les retrouve pas,

ces savoirs, se les être fait entrer dans la peau par de dures expériences, ça retombe sec. Ça ne s'importe ni ne s'exporte ! Il n'y a pas d'information qui tienne, sinon de la mesure d'un formé à l'usage.

Ainsi se déduit du fait que le savoir est dans l'Autre qu'il ne doive rien à l'être si ce n'est que celui-ci en ait véhiculé la lettre. D'où il résulte que l'être puisse tuer là où la lettre reproduise. Mais reproduise jamais le même, jamais le même être de savoir.

Je pense que vous sentez là, quant au savoir, la fonction que je donne à la lettre. C'est celle à propos de quoi je vous prie de ne pas trop vite glisser du côté des prétendus messages. C'est celle qui la fait analogue d'un germen. Germen que nous devons si sévèrement, si nous sommes dans la ligne de la physiologie moléculaire, que nous devons si sévèrement séparer des corps auprès desquels il véhicule vie et mort tout ensemble.

Marx et Lénine, Freud et Lacan ne sont pas couplés dans l'être. C'est par la lettre qu'ils ont trouvée, trouvée dans l'Autre, que comme êtres de savoir, ils procèdent deux par deux, dans un Autre supposé. Le nouveau de leur savoir, c'est que n'en est pas supposé quoi ? Que l'Autre en sache rien. Non pas bien sûr l'être qui y a fait lettre. Car c'est bien de l'Autre qu'il a fait lettre à ses dépens, au prix de son être. Au prix de son être, mon Dieu, chacun, pas de rien du tout, mais non puis pas de très beaucoup.

Pour dire la vérité, ces êtres, ces être d'où se fait à la lettre, je vais vous faire sur eux une petite confidence. Je pense pas, malgré tout ce qu'on a pu raconter par exemple de Lénine, que la haine ni l'amour, que l'hainamoration, que ça en ait vraiment étouffé aucun. Qu'on me raconte pas d'histoires à propos de Madame Freud ! Là-dessus, j'ai le témoignage de Jung. Il disait la vérité. C'était même son tort ; il ne disait que ça !

Ceux qui arrivent à faire ces sortes de rejets d'être, encore, c'est plutôt ceux qui participent du mépris, que je vous ferai écrire cette fois puisqu'aujourd'hui je m'amuse, avec l'a-prix et le reste : m, é, p, r, i, x. Ça fait Uniprix. Nous sommes quand même au temps des supermarkets. Alors il faut savoir ce qu'on est capable de produire ; même en fait d'être.

L'embêtant est ceci, c'est que l'Autre, le lieu, lui, comme je vous l'ai dit, ne sache rien. On ne peut plus haïr Dieu si lui-même ne sait rien ;

rien de ce qui se passe notamment. Quand on pouvait le haïr, on pouvait croire qu'il nous aimait, puisqu'il nous le rendait pas. C'était pas apparent, malgré que, dans certains cas, on y a mis toute la gomme !

Enfin, comme j'arrive au bout de ces discours que j'ai le courage de poursuivre devant vous, je voudrais, puisque c'est là une idée qui me vient, et qu'après tout c'est une idée aussi à laquelle j ai un petit peu réfléchi, c'est que le Christ, en somme, dont on nous explique le malheur par une idée de sauver les hommes, je trouve plutôt que c'est de sauver Dieu qu'il s'agissait, en redonnant un peu de présence, d'actualité à cette haine de Dieu sur laquelle, bien sûr, nous sommes pour cause plutôt mous. C'est de là que je dis que l'imputation de l'inconscient est un fait de charité incroyable ! Ils savent, ils savent, les sujets. Mais enfin tout de même, ils ne savent pas tout. Au niveau de ce *pas-tout*, il n'y a plus que l'autre à ne pas savoir. C'est l'Autre qui fait le *pas-tout*, justement en ce qu'il est la part du pas savant du tout dans ce *pas-tout*.

Alors momentanément, bien sûr, ça peut être commode de le rendre responsable de ceci à quoi aboutit l'analyse de la façon la plus avouée à part ceci que personne ne s'en aperçoit, c'est qu'en somme, si le désir, la libido n'est que masculine, eh bien la chère femme, c'est justement que de là où elle est *toute,* c'est-à-dire là d'où la voit l'homme, et rien que de là, qu'elle peut avoir un inconscient, et à quoi ça lui sert ? Ça lui sert, comme chacun sait, à faire parler l'être parlant, ici réduit à l'homme, c'est-à-dire-je ne sais pas si vous l'avez bien remarqué, dans la théorie analytique, à n'exister que comme mère. Elle a des effets d'inconscients. Mais son inconscient, à la limite, où on n'est pas responsable de l'inconscient de tout le monde, n'est-ce pas, c'est-à-dire au point où l'Autre à qui elle a affaire, le grand Autre, où l'Autre fait qu'elle ne sait rien parce que lui, l'Autre — c'est trop clair — sait d'autant moins que c'est très difficile de soutenir son existence, eh bien on ne peut pas dire que tout ceci lui fasse la part belle !

J'ai joué, en somme, la dernière fois, comme je me le permets, sur l'équivoque un peu tirée par les cheveux de *il hait* et *il est*. Je n'en jouis pas ; sinon à poser la question qu'elle soit digne de la paire de ciseaux. C'est justement de quoi il s'agit dans la castration.

Que l'être provoque la haine comme telle n'est, disons, pas exclu.

Parce que si toute l'affaire d'Aristote ça a été de concevoir l'être comme étant ce par quoi les êtres moins êtres participent au plus haut des êtres, c'est formidable que saint Thomas a réussi à réintroduire ça dans une tradition chrétienne qui bien entendu, pour s'être répandue chez les Gentils, était bien forcée de s'y être tout entière formée ; de sorte qu'il avait qu'à tirer sur les ficelles pour que ça remarche. Mais enfin, se rend-on compte que, dans la tradition juive, la coupure ne passe pas du plus parfait au moins parfait ? Que le moins parfait est tout simplement ce qu'il est, à savoir radicalement imparfait, et qu'il n'y a strictement qu'à obéir au doigt et à l'œil, si j'ose m'exprimer ainsi à celui qui porte un nom, Jahvé, avec d'ailleurs quelques autres noms dans l'entourage, qui ne sont pas exclus comme tels. Mais celui-ci a fait choix de son peuple, et il n'y a pas à aller contre.

Est-ce que là ne se dénude pas que c'est bien mieux que de l'*être-hair*, de le *trahir* à l'occasion. Et c'est ce dont, bien évidemment, les Juifs ne se sont pas privés. Ils ne pouvaient pas en sortir autrement !

Nous en sommes, sur ce sujet de la haine, si étouffés que personne ne s'aperçoit qu'une haine, une haine solide, ça s'adresse à l'être ; à l'être même de quelqu'un qui n'est pas forcément Dieu. On en reste, et c'est bien en quoi j'ai dit que le petit *a* est un semblant d'être, on en reste à la notion — et c'est là que l'analyse, comme toujours, enfin, est un petit peu boiteuse — on en reste à la haine jalouse, celle qui jaillit de la *jalouissance,* de celle qui *s'imageaillisse* du regard chez saint Augustin qui l'observe le petit bonhomme. Il est là en tiers. Il observe le petit bonhomme et il voit que, *pallidus,* il en pâlit d'observer, suspendu à la tétine, son *conlactaneum suum*. Heureusement que c'est la jouissance substitutive première dans l'énonciation freudienne. Le désir évoqué d'une métonymie qui s'inscrit d'une demande supposée adressée à l'Autre, de ce noyau de ce que j'ai appelé *digne* dans mon séminaire sur *L'Éthique de la psychanalyse* ; La chose freudienne, en d'autres termes, le prochain même que Freud se refuse à aimer au-delà de certaines limites. L'enfant regardé, lui, l'a le petit *a*. Est-ce qu'avoir l'*a*, c'est l'être ? Voilà la question sur laquelle je vous laisse aujourd'hui.

Et si vous voulez lire d'ici la prochaine fois que je vous verrai, c'est-

à-dire, si mon souvenir est bon le dix avril, ce que j'ai écrit sur la *Bedeutung des phallus*, sur *la signification du phallus* en français, si vous voulez le lire, vous verrez à quoi conduit la dernière question sur laquelle je vous laisse.

# Leçon X

*10 avril 1973*

Je ne vous parle guère de ce qui paraît quand il s'agit de quelque chose de moi ; d'autant plus qu'il me faut en général assez l'attendre pour que, pour moi, l'intérêt s'en distancie. Néanmoins, il ne serait pas mauvais pour la prochaine fois qui sera le 8 mai, pas avant, puisque le 17 de ce mois sera en pleines vacances de Pâques ; je préviens donc que le prochain de mes cours est le 8 mai. Il serait pas mauvais que vous ayez lu quelque chose que j'ai intitulé *L'Étourdit* en l'écrivant d, i, t et qui part de la distance qu'il y a du dire au dit.

Qu'il n'y ait d'être que dans le dit, c'est une question que nous laisserons en suspens. Il est certain qu'il n'y a du dit que de l'être. Mais cela n'impose pas la réciproque. Par contre ce qui est mon dire, c'est qu'il n'y a de l'inconscient que du dit. Ça c'est un dire. Comment dire ? C'est là la question. On ne peut pas dire n'importe comment et c'est le problème de qui habite le langage. À savoir de nous tous.

C'est bien pourquoi aujourd'hui et à propos de cette béance que j'ai voulu exprimer un jour en distinguant de la linguistique ce que je fais ici, c'est-à-dire de la linguisterie. À savoir ce qui se fonde dans ce que je viens d'énoncer tout d'abord et qui est assuré, que nous ne pouvons traiter de l'inconscient qu'à partir du dit, et du dit de l'analysant. C'est bien dans cette référence que j'ai demandé à quelqu'un qui, à ma grande reconnaissance a bien voulu y accéder, c'est-à-dire un linguiste, de venir aujourd'hui devant vous. Et je suis sûr que vous en tirerez profit, de ce

qu'il en est actuellement de la position du linguiste. Et je peux même pas indiquer ce qui ne peut pas manquer, dans un tel énoncé, de vous intéresser que quelqu'un m'ait écrit à propos de, un article qui est paru quelque part, que quelqu'un m'ait écrit qu'il y a dans la position du linguiste quelque chose qui se déplace, c'est ce que j'ai souhaité, aujourd'hui, que quelqu'un vous informe, et personne n'en est plus qualifié que celui que je vous présente, à savoir Jean-Claude Milner, un linguiste.

***J.-C. Milner –*** De la grammaire, il y en a toujours eu, il y en a eu avant les modernes et il y en aura sans doute après nous. Pour la linguistique c'est autre chose si l'on entend par *linguistique* ce qu'il faut entendre : quelque chose d'assez précis, c'est-à-dire un champ, un discours qui considère le langage comme objet de science. Que le langage, peu importe le nom, que le langage soit objet de science, c'est une proposition qui n'a rien de trivial et qui est même, d'un certain point de vue, hautement invraisemblable. Néanmoins, une discipline s'est constituée autour de cette hypothèse et on sait généralement à quel prix, par quelles voies cette discipline s'est constituée.

Historiquement, et d'un point de vue systématique, le départ c'est le cours de linguistique de Saussure qui articule, donc, la linguistique comme science autour d'un certain nombre de propositions enchaînées. De ces propositions, j'en retiendrai trois pour, disons, résumer le premier abord de la linguistique prise comme science.

La première de ces propositions c'est que le langage, en tant qu'il est objet de la linguistique, n'a comme propriétés que celles qui se déduisent analytiquement de sa nature de signe. Cette proposition peut s'analyser en deux sous-propositions. La première c'est que le langage n'a pas de propriétés spécifiques par rapport à d'autres systèmes de signes. La deuxième, c'est que la notion de signe est essentielle à la linguistique. Autrement dit on peut définir la linguistique comme le type général de toute théorie des systèmes signifiants.

La deuxième grande proposition qui s'enchaîne à la première, c'est que les propriétés de tout système de signes peuvent être décrites par des opérations assez simples, ces opérations étant elles-mêmes justifiées par

la nature même du signe. Essentiellement sa nature d'être biface et d'être arbitraire. Par exemple, parmi ces opérations, une qui est bien connue : la commutation. Ces opérations n'ont rien de spécifique au langage. Elles pourraient être appliques et ont été appliques à d'autres systèmes.

La troisième proposition c'est que l'ensemble des propriétés de la langue, donne l'objet de la linguistique, ce qu'on peut appeler cet ensemble, ce qu'on peut appeler la structure est, en quelque sorte, de mêmes tissus que les données observables. Cette structure n'a rien qui soit cache, rien qui soit secret. Elle s'offre à l'observation et les opérations du linguiste ne font que élucider, expliciter ce qui est co-présent aux données elles-mêmes.

Ces trois propositions ont donné naissance à un type de linguistique bien connue la linguistique structurale. C'est un fait important que ces trois propositions ont été, toutes les trois, réfutées. Autrement dit, dans le mouvement même de la linguistique considérée comme science, une autre hypothèse, une autre théorie du champ s'est proposée qui s'articule par trois propositions également qui prennent le contre-pied de celles que je viens d'énoncer.

Je commencerai par la dernière. Pour analyser, non… première proposition de cette nouvelle théorie qui correspond au contre-pied de la troisième que j'ai énoncée précédemment : pour analyser une langue on a besoin de faire intervenir des relations abstraites qui ne sont pas forcément représentées dans les données elles-mêmes. Autrement dit, il n'y a pas une seule structure qui serait coopérante aux données, mais il y a au moins deux structures : une qui est observable qu'on appelle la structure de surface, et l'autre ou plusieurs autres qui ne sont pas observables dont la structure dite profonde.

Deuxième proposition articulée qui prend donc le contre-pied de la deuxième proposition structurale, ces deux structures, structure de surface et structure profonde, sont reliées entre elles par des opérations complexes, en tout cas trop complexes pour être tirées de la nature même du signe ; par exemple, ce qu'on appelle généralement les transformations. Et la première proposition, structuraliste trouve son contre pied dans la troisième proposition transformationnelle ; ces transformations sont spécifiques au langage. Autrement dit, aucun autre système

connu ne présente des opérations du type des transformations ; autrement dit encore, il y a des propriétés spécifiques au langage.

Un corollaire que je n'explicite pas, dont je n'explicite pas les raisons, c'est que la notion de signe comme telle, n'est aucunement nécessaire a la linguistique. On peut parfaitement développer la linguistique comme science sans faire usage de la notion de signe saussurien, de la notion de signifiant par opposition au signifié ; ce qui, disons par parenthèse, rend quelque peu comique certaine assertion récente suivant laquelle c'est du côté de la linguistique qu'il faudrait se tourner pour comprendre la notion de signifiant.

Ce changement, à l'intérieur de la linguistique, a toutes les apparences extérieures de ce qu'on a appelé une refonte, c'est-à-dire le passage d'une configuration du champ d'une science à une autre configuration de ce champ. Cette seconde configuration intégrant la première et la présentant comme un cas particulier de sa propre analyse. Et ainsi, la linguistique structuraliste est réfutée par la linguistique transformationnelle, mais en même temps elle y est intégrée puisque la linguistique structurale apparaît comme un cas particulier plus restrictif de la linguistique transformationnelle.

Loin donc ce passage d'une linguistique à une autre puisse se qualifier comme une difficulté ou comme une crise, le fait que ce type de refonte soit possible paraît, plutôt, une preuve que la linguistique est bien intégrée au champ des sciences.

Voilà en gros la présentation la plus courante que l'on peut faire du système de la linguistique. Ce que je vais essayer de montrer c'est qu'en réalité la situation est toute différente : il n'y a pas, dans les difficultés il y a, premièrement, les difficultés aujourd'hui, dans le champ de la linguistique, et ces difficultés ne se présentent pas comme les signes avant-coureurs d'une refonte, c'est-à-dire comme les signes avant-coureurs d'une nouvelle figure de la linguistique qui intégrerait la précédente, mais comme les signes d'une difficulté de fond, ce qu'on appelle couramment une crise, et j'essaierai de vous montrer en dernier lieu le noyau, le principe de cette crise.

Je vais donc considérer successivement quelques problèmes de brouillage, d'antinomie qui sont recouverts par la linguistique dite trans-

formationnelle. La première sera l'antinomie, la, comment dire ? La possibilité de, d'interpréter de deux manières différentes l'opposition de la structure de surface à la structure de profondeur.

Pour présenter de façon simple le problème, on peut considérer que le donner à expliquer, pour une grammaire transformationnelle c'est, mettons, un ensemble de phrases que l'on considérera comme appartenant à un ensemble bien formé. Par exemple, je prends un exemple tout à fait abstrait, une phrase positive, assertive, active sera reliée et sera classée dans le même ensemble que la version négative de cette même phrase, dans le même ensemble que la version interrogative de cette même phrase et dans le même ensemble que la version passive de cette même phrase. On a donc un ensemble, on peut se poser des questions sur la façon dont l'ensemble sera construit, mais enfin, on a, le deux. Cet ensemble, on peut admettre que s'il est bien formé, il se justifie par une propriété commune à tous les éléments de l'ensemble. Opération très simple. Question : cette propriété commune est-elle une réalité ou un *flatus vocis* ? Autrement dit, l'interprétation de cette proposition : il y a une propriété commune aux ensembles, aux phrases de l'ensemble, peut avoir une version réaliste ou une version nominaliste. Si on adopte l'interprétation réaliste, cela revient à dire qu'on a une réalité, que cette propriété commune est une réalité, cette réalité est de type langagier, linguistique, autrement dit que la propriété commune à toutes les phrases de l'ensemble se représentera sous la forme d'une structure linguistique, cette structure étant évidemment qualifiée pour être la structure profonde des phrases appartenant à l'ensemble. À partir de cette structure, il suffira de construire un certain nombre de règles, des transformations qui permettront d'obtenir donc, à partir de la structure commune, par une série d'opérations différentes tel et tel élément différencié de l'ensemble initial. Autre interprétation, interprétation nominaliste, dans ce cas-là, il n'y a aucune réalité qui représente la propriété commune comme telle, il n'y a comme réalité que la classe que l'on a pu construire, la phrase que l'on a pu construire et, de ce point de vue, le système transformationnel n'a plus de structure de départ sur laquelle il aura à opérer des modifications.

Deuxième divergence possible concernant les transformations elles-mêmes, disons l'ensemble de la grammaire dite transformationnelle :

étant donnée une transformation ou étant donnée toute assertion grammaticale, de la théorie grammaticale, on pourra l'envisager soit en extension, soit en intention. Par exemple, en extension, une transformation consiste en une paire de phrases que l'on affirme être liées. Par exemple la phrase active et la phrase passive. Et la transformation ne sera rien d'autre que le couple que l'on aura pu construire : phrase active-phrase passive.

Si l'on adopte le point de vue intentionnel, et bien la transformation ne se réduit pas à la paire de phrases mais devient une propriété de cette paire qui ne se confond pas avec la paire elle-même.

Cette opposition, cette divergence, peut entraîner un certain nombre de différences tout à fait sensibles dans la théorie.

Prenons par exemple une structure comme il en existe beaucoup dans les langues où la présence d'un élément peut être prévue à partir de la présence d'un autre. Par exemple, en français, il n'y a pas d'article qui ne soit suivi, de près ou de loin, immédiatement ou non, d'un substantif. Autrement dit, lorsque l'on dit d'une structure qu'elle comporte un article, on dit la même chose que lorsqu'on dit que cette structure comporte un article suivi d'un substantif, bien évidemment. Autrement dit encore, la classe des séquences comportant un article est identique à la classe des séquences comportant un article *plus* un substantif.

Dans une approche exceptionnelle, toute expression ayant la même extension qu'une autre expression, peut être librement substituée à cette autre expression. Dans le cas particulier cela voudra dire qu'une expression du type structure comportant un article sera librement substituante à une structure comportant un article plus un substantif.

Mais dans l'approche intentionnelle, il est pas nécessairement vrai que deux expressions ayant la même extension soient substituantes. Par exemple, pour prendre un exemple de Quine, entre la propriété : être un animal marin vivant en 1940, et la propriété : être un cétacé vivant en 1940, l'extension pourra bien être la même, admettons, mais il n'est pas évident pour autant que les deux propriétés soient les mêmes et soient substituables l'une à l'autre en préservant la synonymie des énoncés.

Par conséquent, dans le cas qui nous occupe, il peut très bien y avoir une différence entre la propriété : être analysable en un article, et la pro-

priété : être analysable entre article plus nom. Et on peut parfaitement imaginer des règles qui seront correctement présentes suivant l'une de ces propositions et ne le seraient pas suivant l'autre.

Autrement dit, là encore on a une bifidité, un clivage entre deux interprétations possibles de la notion de transformation. En général, les théories linguistiques combinent le point de vue intentionnel sur les transformations et le point de vue réaliste concernant la structure profonde. Et celle qui adopte le point de vue extentionnel concernant les transformations adopte le point de vue nominaliste sur la structure profonde. Je m'attarderai pas sur ce fait, il n'est sûrement pas dû au hasard, je prendrai simplement la situation telle qu'elle est.

On a donc deux possibilités pour la théorie linguistique transformationnelle : d'une part être intentionnelle réaliste et, d'autre part, être exceptionnelle nominaliste.

Si on adopte le point de vue extentionnel réaliste, le point de vue extentionnel nominaliste, pardon, la structure profonde devient, étant simplement une classe, les règles de la grammaire étant purement extentionnelles sont elles aussi simplement des classes, autrement dit les démonstrations de cette théorie consisteront tout simplement à trouver des procédures de construction des classes bien formées. Et on aura démontré une thèse dans cette grammaire si l'on a trouvé la procédure constructive, effective, permettant de montrer que la classe visée est bien formée, est exhaustive, etc.

Inversement, dans l'autre hypothèse, la version donc, intentionnelle nominaliste, la structure profonde est une structure réelle et c'est de plus une structure cachée. Pour la reconstituer, on est obligé de s'appuyer sur des indices donnés par l'observation. D'autre part, les transformations sont formulées en termes de propriétés, essentiellement à partir de l'énoncé suivant, le principe suivant : deux phrases sont en relation de transformation si elles ont les mêmes propriétés. Il faudra donc tout une série de raisonnements montrant que telle propriété est bien représentée sur deux phrases, que cette propriété est la même dans les deux cas, que, d'autre part, le fait que cette propriété soit la même est un argument suffisant pour combiner les deux phrases par une transformation, etc.

Autrement dit la force de la démonstration sera non pas de l'ordre de la construction des classes mais de l'ordre de l'argumentation à partir d'indices ou à partir de raisonnements. Le type de certitude dans un cas sera de l'ordre des dénombrements exhaustifs, dans l'autre cas, il sera de l'ordre des raisons combinées de la force relative des indices, etc.

Conclusion, il n'y a pas, de même qu'il n'y a pas, donc, une interprétation univoque des notions fondamentales de la linguistique, de même il n'y a pas de type unique de démonstration et de certitude.

Est-ce que, néanmoins, on peut maintenir que sur la notion de propriété du langage, nous avons vu qu'elle était singulière dans la théorie transformationnelle, est-ce que l'on peut dire qu'il y a accord ? Le problème est important dans la mesure où, si l'on admet que le langage a des propriétés spécifiques, l'objet de la linguistique sera évidemment de découvrir ces propriétés spécifiques et il ne peut pas y en avoir d'autre. Si donc, il apparaît que sur la notion de propriété du langage il y a ambivalence, ambiguïté, on en sera amené à conclure qu'il n'y a pas de notion univoque de l'objet de la linguistique.

Eh bien en fait, on peut effectivement montrer qu'il y a ambivalence de la notion même de propriété.

Prenons l'exemple des transformations. C'est une spécificité, admettons-le, des systèmes linguistiques, que d'être articulables en termes de transformations. Eh bien il existe une interprétation suivant laquelle on dira : ce qui me garantit que cette propriété c'est justement que l'on puisse imaginer *a priori* tout une série de systèmes formels non pourvus de transformations, autrement dit *a priori* rien ne m'empêche de représenter un système par des transformations, mais en fait, eh bien c'est comme ça, il y a des transformations en des noms. La notion de propriété est alors liée au *c'est comme ça* à l'indéfectible *a priori* et à l'observable *a posteriori*. C'est en particulier la position de Chomsky. Et pour ceux qui pratiquent les raisonnements, les argumentations, les discussions de la grammaire du type chomskien, ils reconnaîtront très fréquemment des arguments du genre : il n'y a aucune raison *a priori* pour que telle structure soit présente dans les langues ; or, elle y est présente donc j'ai une propriété. Et ayant une propriété reconnaissable à ce critère qu'elle est indéfectible *a priori* j'ai atteint la thèse ultime de ma théorie et j'ai atteint mon objet.

Mais on peut imaginer une interprétation tout à fait différente qui dira : eh bien il n'y a aucune raison de ne pas appliquer le principe de raison au phénomène que l'on a découvert, par exemple l'existence des transformations, et l'on cherchera à dire : eh bien s'il y a des transformations dans les langues eh bien cela tient à leur essence quelles que soient ces essences, par exemple, celle d'être des instruments de communication ou par exemple celle de représenter des situations objectives ou toute essence qu'on pourrait s'imaginer de ce côté là. Peu importe l'étape, ce qui est important c'est que dans une interprétation de ce genre, le critère d'une propriété ce n'est pas qu'elle soit indéfectible *a priori*, mais c'est qu'elle *soit* au contraire déductible à partir d'un principe fondamental qui articulerait, qui formulerait l'essence même de la langue prise comme telle.

Vous voyez que dans ce cas-là on a deux théories linguistiques tout à fait différentes et que l'objet de la linguistique ne se formulera pas du tout de la même façon. Puisque dans un cas l'objet de la linguistique sera d'enregistrer, de chercher à découvrir tout l'ensemble des propriétés en quelque sorte inexplicables, *a priori*, des langues que l'on peut tout simplement enregistrer comme des données ; dans l'autre cas, l'objet de la linguistique sera d'essayer de ramener l'ensemble des propriétés que l'on aura pu découvrir objectivement à une essence du langage quelle qu'en soit la définition.

Eh bien, me semble-t-il, lorsque, dans une théorie, on a divergence sur l'objet, on a divergence sur la nature des démonstrations sur la nature de la certitude, il y a manifestement quelque chose qui est dans le coup. Eh bien si l'on observe ce qui se passe, on s'aperçoit que pour choisir entre les diverses interprétations, à chaque moment de l'ambivalence, des ambivalences successives, le linguiste, les linguistes n'ont d'autre principe, en tout cas qu'on puisse reconnaître, que leur propre vision du monde. Ils choisiront par exemple sur le dernier point l'hypothèse de l'explicable *a priori* ou au contraire de l'explicable *a priori* uniquement en fonction dé leur conception du principe de raison. Et ainsi de suite. Concernant le choix entre le nominalisme ou le réalisme, bien des discussions de cet ordre reviennent simplement à une sélection en termes de vision du monde : qu'est-ce que je préfère ? Le nominalisme ou le réalis-

me ? Ou : qu'est-ce que je préfère ? L'extension ou l'intention ? Ceci peut être masqué par un certain nombre d'assertions sur la nature de la science qui doit être ou mesurable ou pas mesurable etc., peu importe. Le fond, c'est une question de vision du monde.

Il me semble que l'on peut avancer sans invraisemblance la thèse que lorsque dans un champ appartenant à la science la sélection entre des théories concurrentes se fait en termes de vision du monde, on peut appeler cela une crise. Eh bien cette crise on pourrait simplement la constater ; il me semble que le noyau, le principe fondamental peut néanmoins en être articulé plus précisément.

Quelque chose est en cause en ce moment dans le système de la théorie linguistique qui met en question sa nature même de science. Entre le passage du saussurisme au transformationnalisme dont nous avons vu qu'il repose sur des inversions de propositions, il y avait quelque chose que je n'ai pas décrit qui est resté intangible, c'est ce que je pourrais appeler le modèle du sujet syntaxique. Qu'est-ce que c'est que ce modèle ? Eh bien Saumure le décrit de façon très simple, c'est une relation à deux termes entre le locuteur et l'interlocuteur. On connaît, tout le monde connaît le schéma saussurien : on a un point de départ qui est A, un point d'arrivée qui est B. Le propre de ce modèle c'est que un interlocuteur ne fonctionne comme tel dans le système que s'il prouve qu'il a la capacité d'être à son tour un locuteur à un autre moment du système. Autrement dit on a deux termes qui sont symétriques et différents, à peu près comme la main droite et la main gauche, mais qui sont, comme la main droite et la main gauche, d'un certain point de vue, homogènes. Et on peut parler de l'interlocuteur ou du locuteur linguistique au singulier, ayant comme propriété distinctive de se réduplIquer dans la réalité, dans la réalité des corps, de même que l'on peut parler de la main au singulier, dont chacun sait la propriété de se réduplIquer dans le corps humain. Eh bien ce passage, enfin, cette structure, ce modèle, est absolument inchangé dans le chomskisme, la référence que Chomsky d'ailleurs fait à Saumure sur ce point est explicite, et l'on peut montrer de façon assez simple que en dehors d'un tel modèle, l'intégration du langage à la science, au champ de la science, est absolument impossible.

La question qui se pose ça n'est pas tellement de savoir qu'est-ce qu'on fait tomber lorsque l'on propose un tel modèle ? Parce qu'après tout, pratiquement on peut montrer sur tous les discours scientifiques qu'ils payent un certain prix qui est le prix de leur scientificité. Ça n'est pas là le problème. Le problème c'est de savoir si dans le mouvement même de son exploration positive du champ des phénomènes langagiers donc en s'appuyant sur ce qui rend possible cette exploration positive, donc ce modèle, la linguistique n'est pas amenée à être confrontée devant des données qui sont proprement inexplicables, impossibles à élucider si elles continuent de s'appuyer sur ce modèle. Autrement dit le point c'est de savoir si dans le mouvement même de son exploration scientifique la linguistique ne rencontre pas de quoi dissoudre ce qui avait rendu cette exploration scientifique possible.

Eh bien, sans entrer dans les détails, il semble que c'est bien là la situation.

Autrement dit, on peut montrer, on pourrait montrer que la linguistique, et c'est en ce moment que cela se passe, est mise en passe par simplement le mouvement de son exploration syntaxique, donc la plus positive possible, est mise en passe de phénomènes incontournables et dont la pure syntaxe, la syntaxe fondée sur la formalisation si j'ose dire, sur le, disons le formalisable, dont la pure syntaxe ne peut pas rendre compte si elle continue à poser deux sujets absolument symétriques, absolument homogènes l'un à l'autre dont l'un sera le locuteur et l'autre l'interlocuteur. Je renvoie sur, pour une illustration de ce genre de problème, au récent livre de Ducros, *Dire ou ne pas dire,* qui montre à l'évidence qu'il y a tout une série de phénomènes parfaitement repérables en termes positifs, qui se repèrent en termes de structure grammaticale, de mots, de choses tout à fait enregistrables par des données, que tous ces phénomènes ne peuvent pas être compris si l'on ne pose pas au moins deux sujets hétérogènes l'un à l'autre dont l'un exerce sur l'autre ce que Ducros appelle une relation de pouvoir ; un exercice de pouvoir.

Autrement dit, le point de la crise, c'est que pour continuer l'exploration qu'elle est nécessitée à faire, de par sa définition même, c'est-à-dire comme intégration du langage au champ des sciences, la linguistique doit maintenant, est en passe de payer un prix qui lui est impossible de payer.

Parce que si elle le paye, c'est en fait sa déconstruction en tant que science qui commence.

Comme, que dire pour conclure, eh bien quelque chose comme ceci c'est que le jour approche où la linguistique, et c'est déjà présent chez Ducros, commence ou commencera à se percevoir comme contemporaine de la psychanalyse, mais qu'il n'est pas évident que ce jour venu la linguistique soit toujours là pour le voir.

***J. Lacan –*** Je serais très heureux de concentrer aujourd'hui les interventions que j'avais aujourd'hui souhaitées. Je pense que François Recanati va bien vouloir, puisqu'en somme l'orateur qui le précède est resté dans les limites de temps… peut-être à son intention… je souhaiterais savoir ce qu'il peut apporter aujourd'hui comme contribution.

***F. Recaneti –*** Je ne reviendrai pas sur ce qui vient d'être dit. Je pense qu'un certain temps de méditation est un peu nécessaire. Mais il me paraît évident que ce qui a été présenté ici comme conception du monde réglant d'une certaine manière le destin actuel, c'est-à-dire non pas l'évolution de ce qui se présente comme science, comme la linguistique, ces choix qui doivent se faire entre nominalisme et réalisme d'une part, et d'autre part deux principes de raison, ou plutôt un principe qui est l'indéfectibilité *a priori* et l'autre le vieux principe de raison, ceci précisément relève d'une certaine manière de ce qu'on peut appeler linguisterie, mais à un niveau en quelque sorte où c'est ces choix qui se constituent, dans la mesure où ils s'articulent, ces choix se constituent comme objets.

Et d'une certaine manière, ce que je vais dire là qui n'était pas prévu pour s'articuler à ce qui vient de se dire, néanmoins ça aura un certain rapport avec la possibilité de ces choix, avec le fonctionnement de quelque chose comme justement l'indéfectibilité *a priori* fonctionnant comme principe de raison.

Ceci peut-être apparaîtra-t-il tout seul, je ne chercherai pas particulièrement à le montrer. En général, je signale que cela va avoir trait à tout ce qu'a développé ces derniers temps Lacan à propos du pas-toute et de la jouissance féminine, et que plus particulièrement il s'agit d'une question que je voudrais poser. Et afin de la poser, je vais tâcher de l'illustrer,

ce qui ne va pas sans risque dans la mesure où précisément il s'agit du mode de figuration possible d'un rapport, et que cette illustration que je tâcherai peut-être un peu métaphoriquement de donner, d'une certaine manière peut-être empiète-t-elle un peu sur le fait même de cette figuration que j'attends. Je vais d'abord tracer un schéma.

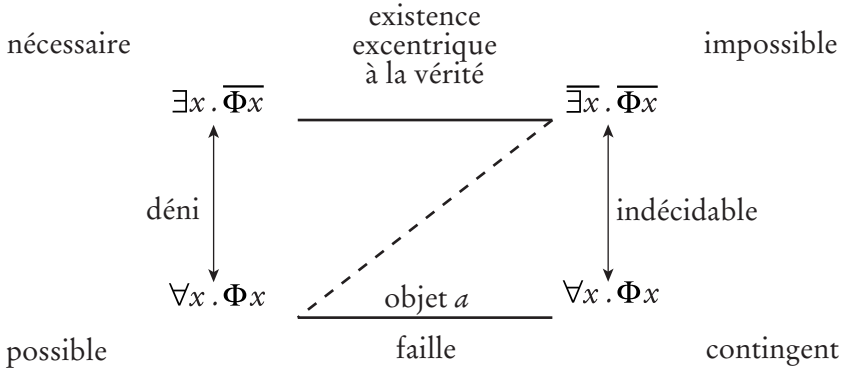


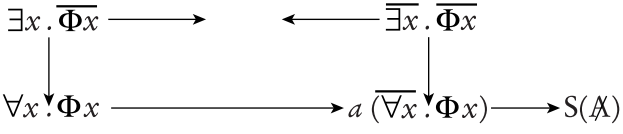


Alors j'en ai un autre mais il va venir un peu plus tard. Bien, la question que j'ai posée au D^r^ Lacan et qu'ici je vais illustrer, c'est précisément celle-ci : comment articuler le rapport entre *la fonction père* d'une part, *la fonction père* comme supportant l'universalité de la fonction phallique chez l'homme, et d'autre part la jouissance féminine supplémentaire… qui s'épingle de ce $\not La \rightarrow S(\not A)$ constituant ce qu'on pourrait appeler l'inuniversalité ou plutôt l'inexhaustivité — et ça n'a pas exactement le même sens — de la femme au regard de $\Phi$ ainsi que sa position dans le désir de l'homme sous les espèces de l'objet petit *a*.

Comment figurer ces deux termes dont la biglerie, a dit Lacan, est qu'ils se conjoignent tous deux au lieu de l'Autre ? Comment peut-on les figurer ? Et d'autre part, peut-on dire qu'effectivement — c'est à peu près la même chose que la première question — qu'effectivement ils

soient deux si tant est que, si Régine avait un. Dieu, peut-être n'était-il pas le même certainement pas le même que celui de Kierkegaard. Mais d'autre part, a dit Lacan, il n'est pas sûr non plus qu'on puisse dire qu'ils étaient deux.

Je vais donner là quelques jalons qui seront pas exactement des jalons pour l'abord de cette question que je pose, mais plus précisément pour l'abord que je voudrais éviter. Dans la mesure où, dès qu'il est question du *pas-toute,* je crois qu'il y a deux manières de l'envisager, et que précisément une de ces manières est complètement silencieuse dans la mesure où dès qu'on y accède, en quelque sorte, il y a un silence, il n'en est plus question; et l'autre de ces manières évacue en quelque sorte le problème, et c'est la manière qui évacue que je vais d'abord, par certains jalons, rappeler pour montrer qu'elle laisse tout à fait intacte la question de la jouissance féminine.

Vous vous souvenez que ce *il existe x qui dise non tel que non* $\Phi x$ — $\exists x \,.\, \overline{\Phi x}$ — c'est ce qui permet à l'universel *pour tout x, x.* $\Phi x$ — $\forall x.\ \Phi x$ — de tenir. C'est la limite, c'est la fonction bordante, c'est l'enveloppement par le Un qui permet à un ensemble de se poser par rapport à la castration.

Selon une symétrie inversée — et qui n'est d'ailleurs pas une symétrie — c'est parce que rien chez la femme ne vient dire *non* ne vient dénier la fonction $\Phi$ que rien précisément de décisif ne peut chez elle s'instaurer. Dans la mesure où il n'existe pas d'*x* tel que non $\Phi x$ — $\overline{\exists x \,.\, \overline{\Phi x}}$ —, la femme étant à plein dans la fonction $\Phi$, elle ne se signale que par ce qui de supplémentaire dépasse cette fonction. Rien n'objecte à la fonction $\Phi$, c'est-à-dire il n'existe pas d'*x* qui dise non à $\Phi x$ — $\overline{\exists x \,.\, \overline{\Phi x}}$ — implique que la femme se situe par rapport à autre chose que la limite de l'universel masculin qui est la fonction père: il existe *x* tel que non $\Phi$ de *x*: $\exists x \,.\, \overline{\Phi x}$. Cette autre chose s'épingle de son rapport à l'Autre comme barré, — $\mathcal{A}$ —. Au regard de la fonction $\Phi$ la femme ne peut s'inscrire que comme *pas-toute.*

Mais ce $\exists x \,.\, \overline{\Phi x}$ est dans la position d'une altérité radicale par rapport à $\Phi$, dans une position décrochée; certes, c'est existence nécessaire, mais elle se pose aussi bien nécessairement en dehors du champ couvert par $\Phi$.

Dans la fonction père, la fonction $\Phi$, dans la mesure où c'est sur elle

que porte la négation, est vidée de ne pouvoir plus s'indicier d'aucune vérité logique.

À l'opposé, dans il n'existe pas d'$x$ tel que non $\Phi$ de $x$ — $\overline{\exists x}\,.\,\overline{\Phi x}$ —, la fonction est plus que remplie ; elle déborde. Et le jeu du vrai et du faux de la même façon est rendu impossible.

Dans les deux cas que je voudrais signaler comme étant les deux cas d'existence, l'existence est dans une position excentrique par rapport à ce qui dans $\Phi$ a valeur régulatrice, c'est-à-dire la fonction de vérité qui peut s'y investir.

Ce qui se joue, ai-je dit, entre $\exists x\,.\,\overline{\Phi x}$ et d'autre part $\overline{\exists x}\,.\,\overline{\Phi x}$, c'est l'existence, et l'existence se pose dans ce double décrochement de par rapport à $\Phi$.

L'existence sort certainement de la contradiction entre les deux, entre la fonction père et entre ce qu'on pourrait dire peut-être la fonction vierge, c'est-à-dire il n'existe pas d'$x$ tel que non $\Phi$ de $x$ — $\overline{\exists x}\,.\,\overline{\Phi x}$ —. Les deux se signalent par leur inessentialité au regard de $\Phi$. L'un ne peut pas s'inscrire dans $\Phi$, l'autre ne peut pas ne pas s'y inscrire. D'un côté le nécessaire : $\exists x.\ \Phi x$, de l'autre, j'ai dit là l'impossible pour aller vite, en fait il y aurait une variante à y ajouter : $\overline{\exists x}\,.\,\overline{\Phi x}$. L'impossible est bien plutôt ce qui passe entre les deux, et $\overline{\exists x}\,.\,\overline{\Phi x}$ pourrait s'appeler l'impuissance si ce terme n'avait pas déjà servi à d'autres fins.

La disjonction entre les deux est radicale. Tous deux ne sont pas décrochés l'un d'avec l'autre, mais tous deux sont décrochés par rapport à $\Phi$, et les deux décrochements eux-mêmes sont en discordance. En aucune façon, ils ne sont commensurables.

On peut même dire plus : tant que $\mathbb{L}a$ femme — toujours ce la barré — reste définie par ce $\overline{\exists x}\,.\,\overline{\Phi x}$, elle se situe entre zéro et un, entre centre et absence, et n'est pas dénombrable. Elle ne peut en aucune façon s'accrocher au Un du $\exists x\,.\,\overline{\Phi x}$, même pas de la façon déjà tordue dont le $\forall x.\ \Phi x$ s'y accroche — pour tout $x$, $\Phi$ de $x$, si j'ai appelé $\exists x\,.\,\overline{\Phi x}$ le Un, pourquoi ne pas l'appeler le zéro ?- donc même pas de la façon déjà tordue dont le zéro s'y accroche, c'est-à-dire par ce que j'ai appelé là le déni.

C'est ici qu'il faut situer, à regarder le deuxième schéma, la vérité qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Mais ce pourquoi j'ai avancé ceci était afin

de marquer que l'existence ne se pose par rapport à $\Phi$ que dans cette altérité. Et le fait que l'un et l'autre, existence et altérité, soient à ce point dissociables, implique les errements qui vont suivre, notamment le destin du désir de l'homme.

Si l'on examine maintenant les rapports verticaux entre les formules et en reprenant ces marques que j'ai dites zéro et Un, le Un du $\exists x \,.\, \overline{\Phi x}$ permet par sa nécessité, à $\forall x.\, \Phi x$, de se constituer comme possible, disons au titre de zéro.

Il n'en va absolument pas de même de l'autre côté, malgré la symétrie apparente; car de l'autre côté, c'est du $\overline{\exists x} \,.\, \overline{\Phi x}$ s'origine $\overline{\forall x} \,.\, \Phi x$. Or ici, c'est bien plutôt le $\overline{\exists x} \,.\, \overline{\Phi x}$ qui joue le rôle de l'indéterminé, c'est-à-dire du zéro avant sa constitution par le Un, c'est-à-dire d'une sorte de non-zéro, de pas tout à fait zéro. Et de ce point de vue là, c'est $\overline{\forall x} \,.\, \Phi x$ qui jouerait, au conditionnel, le rôle du Un, c'est-à-dire la possibilité, l'ouverture de quelque chose comme une supplémentarité, d'un *Un en plus* possible. Mais bien sûr, ce pseudo-Un en plus s'abîme immédiatement dans l'indétermination du $\overline{\exists x} \,.\, \overline{\Phi x}$, qu'aucune existence, qu'aucun support ne vient soutenir, qu'aucun dire-que-non ne vient soutenir.

Tant qu'aucun $x$ ne viendra nier $\Phi x$ pour $\mathbb{L}a$ — barré — femme, le Un en plus dont le pas-tout se sent porteur reste fantômatique.

Aucune production n'est possible à partir du $\overline{\exists x} \,.\, \overline{\Phi x}$, mais seulement une circulation de l'indéterminé initial.

Entre les deux termes $\overline{\exists x} \,.\, \overline{\Phi x}$ et $\overline{\forall x} \,.\, \Phi x$, il y a l'indécidable. L'indécidable en question se cristallise de la façon suivante; la femme n'approche pas l'Un, elle n'est pas l'Un, ce qui n'implique pas qu'elle soit l'Autre. En un mot, elle est dans un rapport indécidable à l'Autre barré, elle n'est ni l'Un ni l'Autre, avec deux majuscules. Le *pas-toute* est supporté par le *pas-Un.* Puisque $\overline{\exists x} \,.\, \overline{\Phi x}$, ça ne veut pas dire autre chose que pas-Un. Et le *tout homme*, le $\forall x.\, \Phi x$, qui lui se supporte justement du Un, de l'existence de ce Un du $\exists x \,.\, \overline{\Phi x}$, le *tout homme* se sert de $\mathbb{L}a$ femme en tant que *pas-toute* pour avoir précisément rapport à l'Un, ou plutôt rapport à l'Autre, selon un procédé tout à fait particulier.

Puisque le Un est banni de son *tous* dans le temps qui le constitue, il considère les deux comme antinomiques en répétant une négation, alors que cette négation porte sur ce que j'appellerai un *complexe,* c'est-à-dire

le complexe de l'existence et de l'altérité et toujours elle se voit déplacée de par rapport à la visée du $\forall x$. Il croit, à travers le pas-toute de $\mathbb{L}\,a$ femme, retrouver l'Autre, alors qu'en aucune manière on ne peut identifier les deux négations de l'Un. Car d'un côté c'est l'existence nécessaire du Un qui fonde qui borne l'espace du $\forall x$, tandis que de l'autre c'est l'inexistence c'est la négation de l'existence du Un qui supporte l'indécidable de la relation de $\mathbb{L}\,a$ femme à l'Autre barré, $\mathbb{A}$.

C'est ici que se situe la relation imaginaire de l'homme à la femme. L'homme comme $\forall x$ est en proie constituante à l'altérité de l'existence du Un. Nous avons vu que les deux sont indissociables. En répétant le détachement constitutif du $\exists x \cdot \overline{\Phi x}$ mais à l'envers, se créé en quelque sorte le modèle imaginaire d'un Autre de l'Autre et, dans ce temps en quelque sorte intermédiaire, la femme est pour l'homme le signifiant de l'Autre en tant qu'elle n'est pas toute dans la fonction $\Phi$. C'est-à-dire qu'un rapport est sur le point de s'établir entre ce *tous* et ce *pas-toute*, mais entre *tous* et *pas-toute*, entre le *tout* homme et le *pas-toute* de $\mathbb{L}\,a$ femme, il y a une absence, il y a une faille qui est nommément l'absence de toute existence qui supporte ce rapport. L'homme appréhende $\mathbb{L}\,a$ femme que dans le défilé des objets petit *a*, au terme de quoi seulement est censé se trouver l'Autre. C'est-à-dire que c'est après l'épuisement du rapport à $\mathbb{L}\,a$ femme, c'est-à-dire après la résorption impossible des objets petit *a* que l'homme est censé accéder à l'Autre ; et par suite $\mathbb{L}\,a$ femme devient le signifiant de l'Autre barré comme barré, de l'Autre barré, en tant que barré, c'est-à-dire de ce *cursus* infini.

***J. Lacan –*** … De ce ?

***F. Recaneti –*** *cursus* infini. Le fantasme de Don Juan, je ne le cite que pour ce qui va venir, illustre très bien cette quête infinie et son terme hypothétique aussi bien, soit précisément le retour d'une statue, de ce qui ne devrait n'être que statue à la vie, et le châtiment immédiat pour l'auteur du réveil.

J'avais posé une question en quelque sorte subsidiaire au Docteur Lacan à propos du rapport entre la jouissance de Don Juan présentée comme ceci, et d'autre part la fonction constituante de ce qu'il a appelé la jouissance de l'idiot, c'est-à-dire la masturbation.

Dans ce développement que je viens de résumer, certes il est question

du *pas-toute,* mais c'est plus précisément de la fonction de ce *pas-toute* dans l'imaginaire masculin, si l'on peut s'exprimer ainsi, qu'il s'est agi ? Alors que ma question initiale, que je maintiens, portait sur le rapport entre la jouissance féminine supplémentaire et la fonction père du point de vue de $\mathbb{L}a$ femme, ce qui, d'une certaine manière, pose avant tout l'autre question : y a-t-il un point de vue de $\mathbb{L}a$ femme ? Ce qui en pose encore une autre : peut-on parler de perspectives en psychanalyse ? Y a-t-il des points de vue ? Notamment qu'en est-il de l'imaginaire chez la femme, puisque son rapport au grand Autre n'apparaît privilégié que du point de vue de l'homme qui la considère comme le représentant, s'il ne les confond pas tous les deux ?

Peut-être, bien sûr, cette question est celle qui n'a pas de réponse, ce qui, si c'était décidable, serait certainement fructueux en ce sens qu'on pourrait au moins détecter les réponses qui sont fausses.

$\mathbb{L}a$ femme comme pas-toute, nous l'avons vu, c'est le signifiant du complexe existence — Un — Autre, Autre barré bien sûr, pour l'homme. Le triade du désir de l'homme peut ainsi s'écrire avec le triangle sémiotique, et c'est mon troisième schéma.

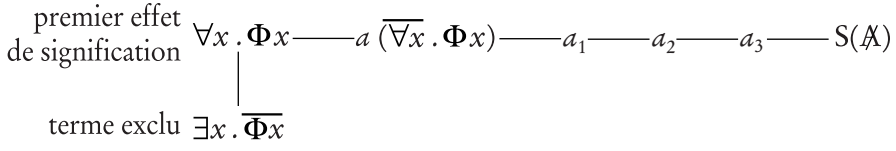


Si j'ai pris ce schéma-là, c'est parce que vous vous souvenez j'espère, de ce qu'il supporte. Donc je n'aurai pas à y revenir et je pourrai me contenter d'un certain nombre d'allusions ; non pas que je transporte les termes du problème dans la configuration sémiotique, pour y voir en quelque sorte ce qui reste posé comme problématique à l'endroit de la jouissance féminine.

Mais je veux quand même prendre quelqu'un, qu'on peut appeler un sémioticien, disons que c'est un des plus importants théoriciens modernes de l'arbitraire du signe ; je veux parler de Berkeley. Que dit-il ? Qu'il y a du langage, c'est-à-dire des signifiants, qui ont des effets de signifié. Or, à partir du moment où ils ont des effets de signifié, ce qui ne

va pas de soi du tout pour Berkeley, ces signifiants — quand Berkeley dit *signifiant,* enfin quand il ne le dit pas mais quand je le dis à sa place, ça veut dire n'importe quoi, chose, etc. — ces signifiants sont tenus de déployer, dès lors qu'ils ont des effets de signifié, leur existence ailleurs que sur la scène du signifié. L'évacuation matérielle des signifiants permet aux signifiés de continuer leur ronde.

La chaîne signifiante est l'effet, toujours selon Berkeley, de la rencontre fortuite — la chaîne des signifiés est l'effet de la rencontre fortuite entre la chaîne des signifiants d'une part et d'autre part quoi ? Certainement pas la chaîne des signifiés puisqu'on voit qu'elle en est originaire, mais bien plutôt ce qu'on pourrait appeler les sujets, c'est-à-dire ce qui devient, à partir de cette rencontre, des sujets, et qui n'étaient jusque-là que des signifiants comme les autres. Dès que des signifiants rencontrent des sujets, c'est-à-dire dès qu'il y a production de sujets par un choc de signifiants, ceux-ci sont décalés — les sujets — sont décalés par rapport à l'existence qui est l'existence matérielle des signifiants. Ils cessent de participer de la vie matérielle des signifiants pour rentrer dans le domaine du signifié, c'est-à-dire pour être assujettis aux signifiants qui, comme on l'a vu, leur sont devenus excentriques et inaccessibles.

La perte des signifiants pour le sujet borne l'espace de ce que Berkeley appelle la signification, signification qui s'universalise. Du point de vue universel de la signification, l'évacuation du signifiant dans ses effets est quelque chose d'absolument nécessaire ; c'est un *a priori* du champ de la signification. Mais du point de vue du nécessaire lui-même, c'est-à-dire du signifiant, rien n'est plus contingent, rien n'est plus supplétif que la signification elle-même. Du point de vue de la nécessité intrinsèque du signifiant, la signification est même impossible, c'est le mot qu'emploie Berkeley, c'est-à-dire qu'elle est sans aucun rapport avec la raison interne du signifiant. Mais cette impossibilité se réalise quand même. De même, dit Berkeley à la première page du *Traité sur la vision,* la distance est imperceptible et pourtant elle est perçue.

La distance est imperceptible, c'est-à-dire que rien, dans le signifiant *distance* ne noumène — à écrire en un seul mot comme vous le faites — ne noumène à la signification de cette distance, c'est-à-dire à l'exclusion

interne du sujet à ce signifiant, le signifiant *distance.* Rien ne nous y mène. La distance est imperceptible, et néanmoins elle est perçue. Comment comprendre cela sinon, à la façon de Berkeley, suivant un schéma triadique ?

Du point de vue de la signification comme donnée, le détachement directif du signifiant est quelque chose de nécessaire. Du point de vue du signifiant lui-même, son expansion en signification est absolument impossible. Il y a là une disjonction à quoi Lacan nous a habitués, celle du *pas-sans,* c'est-à-dire pas l'un sans l'autre, mais l'autre sans l'un. Vous vous souvenez que l'exemple qui a été donné de cette troisième figure de la disjonction était *la bourse ou la vie.* Il n'y a pas l'un sans l'autre, mais l'autre sans l'un.

Cette figure que Berkeley a remarquablement isolée, il l'appelle l'arbitraire ; c'est l'arbitraire des signes qui n'est autre, dit-il, que l'arbitraire divin. Bien plus : l'arbitraire des signes est une preuve, pour Berkeley, de l'existence de Dieu. C'est même la preuve fondamentale de son système. Quelque chose est impossible et pourtant c'est effectif. Cela signifie que la conjonction de l'impossibilité et de la réalité effective, qui est l'espace humain, est une manifestation de la Providence. C'est tout à fait providentiel que ces deux trucs divergents se réunissent quand même, et que l'interprétation de ce rapport, interprétation de ce rapport suivant le schéma triadique, c'est-à-dire deux termes posés ici et cette interprétation infinie, à son terme inaccessible conduit à Dieu. Mais aussi, et pour des raisons évidentes, l'homme ne peut en aucune manière mener à son terme cette interprétation infinie qui serait une transgression de son espace, puisque lui-même est originaire, en quelque sorte, du mouvement et de la convergence de ces deux termes posés au départ comme séparés. Tout ce qu'il peut faire est d'idéaliser un point de convergence et d'en former ce que Berkeley appelle une *idée de Dieu*.

Nous nous trouvons maintenant en présence d'un système quaternaire qui est le classique système quaternaire du signe dont j'avais déjà parlé. Les quatre termes sont là : le signifiant matériel d'une part, le signifié d'autre part, l'idée de Dieu, et Dieu.

Le signifiant, je résume un peu les positions de Berkeley, le signifiant c'est le matériel, l'être ponctuel de la chose brute.

***J. Lacan –*** … L'être ponctuel… ?

***F. Recaneti –*** … De la chose brute. Le signifié, c'est l'appropriation distanciée du matériel idéalisé, corrélative du détachement limite de la perte du signifiant ; c'est le langage, le langage compris dans ses effets, bien sûr, la temporalité opposée à la ponctualité. Dieu, c'est la ponctualité temporelle, la temporalité condensée, c'est l'éternité, l'épanouissement supérieur des contradictions. Quant à l'idée de Dieu, c'est le signifiant de l'éternité, c'est-à-dire la renonciation au langage par le langage, la prise en vue temporelle de l'éternité. C'est l'instant mystique de la grâce, la répétition de la renonciation au signifiant, en renonciation à cette renonciation même. C'est un déni de la temporalité qui est présentée comme si elle n'existait pas. C'est-à-dire que la prise en vue langagière de l'éternité se veut absente de l'éternité représentée, tout en étant bien sûr assez présente pour que celle-ci, c'est-à-dire l'éternité représentée, vaille comme pseudo-transgression comme le prouve assez que, de cet instant mystique, de cet instant supérieur de la grâce, on en jouisse. Or l'instant de la grâce, c'est très exactement la représentation, du point de vue temporel du langage, de la ponctualité perdue du signifiant. L'universel du langage et de la signification ne tient même que par cette traduction ratée du ponctuel sans cesse recommencée. C'est ici que se résout le paradoxe de l'impossible au réalisé, et il se résout d'une façon qui a marqué la philosophie moderne, qui est le fait en partie de Berkeley, en partie également de Locke.

Le ponctuel ou le signifiant ne peut pas avoir de rapport à ce qui serait le temporel ou le signifié. Ce rapport, dans la mesure où ils n'ont rien de commun, est impossible. Mais ils peuvent avoir un rapport à ce rapport lui-même. Or qu'est-il, ce rapport, sinon l'impossibilité ? C'est-à-dire que les figures imaginaires de la mystique ne sont ainsi que la série limite des représentations perverses de cet impossible qu'enrobe le langage, c'est-à-dire de ce trou qui passe entre l'universel de la signification et la corpolarité fermée du signifiant.

L'Autre barré apparaît donc comme le point de convergence de la série des figures de l'absence de l'Un existant, la série de la dérive, en quelque sorte, de la fonction père, la dérivation infinie de ses effets à partir d'une rupture initiale.

Le trajet du mystique vers Dieu, c'est donc l'épuisement impossible de ce qui déjà, entre l'universel et l'existence, exclue qui le fonde, entre le zéro et le Un, de ce qui déjà y passe.

C'est bien sûr là puisque je vous parle de Zéro et de Un pour vous faire sentir une analogie, c'est bien sûr là que le mystique rencontre *La* femme comme signifiant justement de ce *pas-toute* qui supporte sa quête. Mais on voit que ça n'a finalement rien changé à ce nouveau développement, et que la question se repose telle qu'elle était initialement, c'est-à-dire : qu'est-ce donc que cette jouissance féminine supplémentaire, à part le signifiant de ce *fatum* masculin ?

On peut prendre les choses d'un autre biais pour voir que toujours la question, en considérant peut-être quelque chose qui — on s'est déjà approché de la mystique — qui va nous servir ; je veux parler de Kierkegaard et de son histoire avec Régine.

Peut-être aussi Régine avait-elle un Dieu, nous a dit Lacan, qui aurait été autre que celui de Kierkegaard. Ce qui va de soi, c'est que ce n'est pas Kierkegaard qui nous le dira, mais à prendre en quelque sorte sa position à lui, telle qu'il l'a longuement développée, on pourra voir la place qu'il réserve à Régine, et que cette place n'est pas si erronée qu'elle y paraît.

Il faut, dit-il, se situer, c'est Kierkegaard qui dit ça, se situer ou bien dans la perspective temporelle, ou bien dans la perspective éternelle. Cette distinction prend ses effets dans la temporalité même, c'est-à-dire dans la vie sociale, c'est-à-dire par rapport à ce qu'il appelle la masse. Soit on est un simple individu et l'on se reconnaît comme participant de la masse, de l'ordre établi, et grâce à cette reconnaissance, on s'évite d'être confondu avec elle, soit on est ce que Kierkegaard appelle de différents noms, soit *génie,* soit *individu particulier,* soit *individu extraordinaire,* soit l'on est un individu extraordinaire et alors on a le devoir, au regard de l'éternité, de dire non à la masse, à l'ordre établi, car c'est seulement par l'intermédiaire de ces génies qui font son histoire que la masse reste en relation avec l'éternité. La génialité se présente comme la répétition de l'acte du Christ par où il s'est séparé de la masse, ou encore la répétition de l'acte du propre père de Kierkegaard qui aurait, nous laisse-t-on entendre, en transgressant la loi du *noli tangere matrem,* pro-

voqué Dieu à garder sans cesse le regard sur lui et ainsi à le particulariser.

L'individu extraordinaire est dans un rapport personnel avec Dieu. Or Kierkegaard pensait avoir reçu de son père ce rapport qu'il devait assumer par le génie. Or, c'est précisément là pour lui l'explication de la rupture des fiançailles avec Régine. C'est que s'il s'était marié, dit-il, avec Régine, après le mariage il aurait été forcé ou bien de faire entrer Régine dans le secret de ce rapport personnel à Dieu — et c'eut été trahir ce rapport — ou bien de n'en rien faire, et c'est été trahir le rapport du couple à Dieu. Devant ce paradoxe, Kierkegaard a décidé de rompre quand même, et le génie de Régine a été de lui en faire reproche justement au nom, ce qui lui était permis, au nom du Christ et du père de Kierkegaard ; c'est-à-dire qu'il y avait là une double impasse dont il était impossible pour Kierkegaard de sortir.

Ce que montre toute cette histoire, c'est que sans doute il n'y a pas deux Dieux, celui de Régine et celui de Kierkegaard, mais du moins y a-t-il, pour Kierkegaard seulement, deux voies à suivre, et l'opposition est celle du Deux à Un, c'est-à-dire : pour Kierkegaard, il y a deux voies à suivre, pas pour Régine. C'est-à-dire les deux voies sont : soit se mettre, pour Kierkegaard, dans la position de l'exclu, dire non au *tout x* et vivre comme s'il était déjà mort, déjà sujet à l'éternité, soit chercher Dieu dans la relation médiate, par l'intermédiaire de son semblable. J'espère que ça vous rappelle quelque chose.

L'important dans ce dilemme, mais c'est surtout que Kierkegaard reproche à Régine de n'en être pas la proie, c'est-à-dire de ne pas choisir dans l'alternative qu'il propose comme étant celle de l'éthique et de l'esthétique. Or ce choix, on le voit en lisant par exemple la biographie de Kierkegaard, c'est tout simplement d'être ou de ne pas être dans Φ. On comprend bien sûr qu'il ne se soit pas posé à Régine qui, comme femme, y est sans y être.

Autrement dit, là encore le silence. Quand Kierkegaard parle du Dieu de Régine, il croit qu'elle a déjà fait le choix de l'esthétique contre l'éthique. Il dit que pour elle, Dieu est une espèce de grand-père débonnaire, assez bienveillant. Alors qu'en fait, ce choix ne se pose pas ; elle est en deçà ou au-delà de ce choix qui se pose à Kierkegaard seulement.

La question que pose Kierkegaard et qu'après lui je répéterai au Docteur Lacan, c'est : y a-t-il une alternative pour 𝐿*a* femme, 𝐿*a* barré, et quelle est-elle ? Le choix passe-t-il entre le savoir et le semblant, entre être ou ne pas être hystérique ? La disjonction qui passe entre l'homme et la femme, entre le *tout* et le *pas-tout,* risque de rester, tant que n'aura pas été déterminée la relation imaginaire de la femme, à l'Autre, et la place de l'homme dans cette relation, risque de rester en singulière analogie avec ce que j'ai nommé la troisième figure de la disjonction, la disjonction de *la bourse ou la vie*, c'est-à-dire : pas de relation de l'homme à l'Autre sans le *pas-toute* de la femme, mais par contre une jouissance féminine supplémentaire, rapport privilégie à l'Autre une jouissance personnelle de Dieu.

***J. Lacan –*** Quelle heure est-il ? Oui ! Il me reste un quart d'heure, il me reste un quart d'heure. Je ne sais pas ce que je peux faire dans ce quart d'heure. Je pense que c'est une notion éthique ; l'éthique, comme vous pouvez peut-être l'entrevoir, ou tout au moins ceux qui m'ont entendu parler autrefois de l'éthique, l'éthique bien sûr a le plus grand rapport avec notre habitation du langage comme je le disais tout à l'heure à ce cher Jean-Claude Milner, comme ça, sur le ton de la confidence, et puis frayé aussi par un certain auteur que je révoquerai une autre fois, l'éthique, c'est de l'ordre du geste. Quand on habite le langage, il y a des gestes qu'on fait, gestes de salutation, de prosternation à l'occasion, d'admiration quand il s'agit d'un autre point de fuite : le Beau. Ce que je disais là implique que ça ne va pas au-delà. On fait un geste, et puis on se conduit comme tout le monde c'est-à-dire comme le reste des canailles. Néanmoins, il y a geste et geste, et le premier geste qui m'est littéralement dicté par cette référence éthique, ce doit être celui de remercier premièrement Jean Claude Milner pour ce qu'il nous a donné du point présent de la faille qui s'ouvre dans la linguistique elle-même, et peut-être qu'après tout qui nous justifie dans un certain nombre de conduites que nous ne devons peut-être — je parle de moi — que nous ne devons peut-être qu'à une certaine distance où nous étions de cette science en ascension quand elle croyait pouvoir le devenir. Il est certain que la référence que nous y avons prise était pour nous de toute urgen-

ce, parce qu'il est quand même très difficile de ne pas s'apercevoir que, pour ce qui est de la technique analytique, s'il ne dit rien, le sujet qui est en face de nous, c'est une difficulté, le moins qu'on puisse dire, tout à fait spéciale.

Ce que nous a indiqué en particulier Jean-Claude Mimer concernant la différence radicale, c'est celle que j'ai essayé de vous faire surgir l'année dernière en écrivant *Lalangue* en un seul mot, c'est que ce que j'avançais sous ce chef d'un accolement entre ces deux mots, c'était bien là ce par quoi je me distingue; et ça, ça me paraît être une des nombreuses lumières qu'a projetées Jean-Claude Milner, en quoi je le distingue du structuralisme, et nommément pour autant qu'il intègrerait le langage à la sémiologie, que, comme l'indique le petit livre que je vous ai fait lire sous le titre du *Titre de la lettre*, c'est bien d'une subordination de ce signe au regard du signifiant qu'il s'agit, qu'il s'agit dans tout ce que j'ai avancé.

Je ne peux pas m'étendre là-dessus. Soyez sûrs que j'y reviendrai. Il faut aussi que je prenne le temps de faire hommage à Recanati qui assurément m'a prouvé que j'étais bien entendu. On peut le voir dans tout ce qu'il a avancé comme questions en pointe qui sont celles en quelque sorte dans lesquelles il me reste, cette fin d'année, à faire le frayage, autrement dit à vous fournir ce que j'ai dès maintenant comme réponse. Qu'il ait terminé sur la question de Kierkegaard et de Régine est absolument exemplaire, et comme je n'y ai fait qu'une brève allusion, c'est bien là de son cru; on ne peut pas mieux, je pense, illustrer au point où j'en suis de ce frayage que je fais devant vous, on ne peut pas mieux illustrer cet effet de résonance qui est simplement que quelqu'un pige, pige de quoi il s'agit. Et par les questions qu'il m'a proposées, assurément, je serai aidé dans ce que j'ai à vous dire dans la suite. Je lui demanderai son texte pour que je puisse très précisément m'y référer quand il se trouvera que je puisse y répondre.

Qu'il se soit référé à Berkeley, par contre, il n'en avait aucune indication dans ce que j'ai énoncé devant vous, et c'est bien en quoi je lui suis, alors, encore plus reconnaissant s'il est possible parce que, pour tout vous dire, j'ai même pris soin tout récemment de me procurer une édition, originale figurez-vous parce que je suis aussi bibliophile, mais j'ai

cette sorte de bibliophilie qui me tient qui, qui… il n'y a que les livres que j'ai envie de lire que j'essaye de me procurer dans leur original. J'ai revu à cette occasion dimanche dernier ce, je sais plus, je ne sais pas très bien comment ça se prononce en anglais : *minute,* ce menu philosophe, ce *minute philosopher*, Alciphron, encore, qu'on l'appelle, à quoi assurément, enfin, il est certain que si Berkeley n'avait pas été de ma nourriture la plus ancienne, probablement que bien des choses, y compris ma désinvolture à me servir des références linguistiques, n'auraient pas été possibles.

Il me reste encore deux minutes. Je voudrais quand même, je voudrais quand même dire quelque chose, quelque chose concernant le schéma que, malheureusement, que Recanati a dû effacer tout à l'heure. C'est vraiment la question. Être hystérique ou pas ? Y en a-t-il Un ou pas ? En d'autres termes ce *pas-toute,* ce *pas-toute* dans une logique qui est la logique classique, semble impliquer l'existence du Un qui fait exception. De sorte que ça serait là que nous verrions le surgissement, le surgissement en abîme — et vous allez voir pourquoi je le qualifie ainsi — le surgissement de cette existence, cette *au-moins une* existence qui, au regard de la fonction $\Phi x$ s'inscrit pour la *dire.* Car le propre du dit c'est l'être, je vous disais tout à l'heure. Mais le propre du dire c'est d'ex-sister par rapport à quelque dit que ce soit.

Mais alors la question de savoir, en effet, si d'un *pas-tout,* d'une objection à l'universel peut résulter ceci qui s'énoncerait d'une particularité qui y contredit ; vous voyez là que je reste au niveau de la logique aristotélicienne.

Seulement voilà. Si, qu'on puisse écrire *pas tout x* ne s'inscrit dans $\Phi x$, qu'il puisse s'en déduire par voie d'implication qu'*il y a un x* qui y contredit, c'est vrai mais à une seule condition : c'est que, dans le *tout* ou le *pas-tout* dont il s'agit, il s'agisse du *fini.* Pour ce qui est du *fini,* il y a non seulement implication, mais équivalence. Il suffit qu'il y en ait un qui y contredise, à la formule universalisante, pour que nous devions l'abolir, et la transformer en particulière. Ce *pas-tout* devient l'équivalent de ce qui en logique aristotélicienne s'énonce du particulier. Il y a l'exception. Seulement c'est justement du fait que nous pouvons avoir affaire non pas à quoi que ce soit de fini, mais au contraire que nous

soyons dans l'infini, à savoir que le *pas-toute,* là, ce n'est plus du côté de l'extension que nous devons le prendre, et c'est bien en effet de cela qu'il s'agit. Quand je dis que 𝕃*a* femme n'est *pas-toute* et que c'est pour ça que je ne peux pas dire *la femme*, c'est précisément parce que c'est ce que je mets en question, à savoir d'une jouissance qui, au regard de tout ce qui se sert dans la fonction du Φ*x*, est de l'ordre de l'infini.

Or, dès que vous avez affaire à un ensemble infini, vous ne sauriez poser que le *pas-tout* comporte l'ex-sistance de quelque chose qui se produise d'une négation, d'une contradiction. Vous pouvez à la rigueur le poser comme d'une existence tout à fait indéterminée. Seulement, on sait par l'extension de la logique mathématique, celle qui se qualifie précisément d'intuitionniste, que pour poser un *il existe*, il faut aussi pouvoir le construire, c'est-à-dire savoir *trouver* où est cette ex-sistance. C'est sur ce pied que je me fonde pour produire cet écartèlement qui, à la ligne supérieure de ce que je pose d'une ex-sistance très très bien qualifiée par Recanati d'excentrique à la vérité, c'est entre ∃*x* tout simple et le $\overline{\exists x}$ marqué d'une barre que se situe la suspension de cette indétermination entre une existence qui se trouve de s'affirmer 𝕃*a* femme, en ceci peut être dite qu'elle ne se trouve pas; ce que confirme le cas de Régine.

Et pour terminer, mon Dieu, je vous dirai quelque chose qui va faire, comme ça, selon mon mode, un tout petit peu énigme. Si vous relisez quelque part cette chose que j'ai écrite sous le nom de *La Chose Freudienne*, entendez-y ceci qu'il n'y a qu'une manière de pouvoir écrire, sans barrer le la de l'article dont on vous parlait tout à l'heure, de pouvoir écrire *la femme* sans avoir à barrer le la, c'est au niveau où la femme c'est la vérité. Et c'est pour ça qu'on ne peut qu'en mi-dire.

# Leçon XI

*8 mai 1973*

Je pense à vous. Ça ne veut pas dire que je vous pense. Quelqu'un ici peut-être se souvient de ce que j'ai parlé d'une langue où l'on dirait, si j'en crois ce qu'on m'en rapporte de sa forme, où l'on dirait *j'aime à vous*. C'est bien en quoi elle se modèle mieux qu'une autre sur le caractère indirect de cette atteinte qui s'appelle l'amour.

Je pense à vous ; c'est bien déjà faire objection à tout ce qui pourrait s'appeler *sciences humaines* dans une certaine conception de la science. Non pas celle qui se fait depuis seulement quelques siècles, mais de celle qui s'est, avec Aristote, définie d'une certaine façon. D'où il résulte qu'il faille se demander sur le fondement, sur le principe de ce que nous a apporté le discours analytique, par quelle voie peut bien passer cette science nouvelle qui est la nôtre.

Ceci implique que je formule d'abord d'où nous partons. D'où nous partons, c'est de ce que nous donne ce discours analytique, c'est à savoir l'inconscient. C'est pourquoi je vous donnerai, d'abord quelques formules peut-être un peu serrées, concernant ce qu'on peut dire de ce qu'il en est de l'inconscient, et justement au regard de cette science traditionnelle qui nous fait nous poser la question : comment une science encore, après ce qu'on peut dire de l'inconscient, est-elle possible ?

Je vous annonce déjà que, si surprenant que cela puisse vous paraître d'abord, mais vous verrez que ça ne l'est pas, ceci me conduira aujourd'hui à vous parler du christianisme.

L'inconscient — je commence par mes formules difficiles, que je sup-

pose devoir être telles — l'inconscient, tout ce que aujourd'hui je développerai à vous le rendre plus accessible, mais je donne ici mes formules — *l'inconscient, ce n'est pas que l'être pense*, comme l'implique pourtant ce qu'on en dit, ceci dans la science traditionnelle. *L'inconscient*, c'est — après avoir dit ce que ça n'est pas, je dis ce que c'est — *c'est que l'être en parlant* — quand c'est un être qui parle — *c'est que l'être, en parlant, jouisse* et, j'ajoute, *ne veuille rien en savoir de plus*. J'ajoute que cela veut dire : *ne rien savoir du tout*.

Pour abattre tout de suite une carte que j'aurais pu vous faire attendre un peu : qu'*il n'y a pas de désir de savoir,* qu'il n'y a pas ce fameux *Wissentrieb* que quelque part pointe Freud. Là, Freud se contredit. Tout indique — c'est là le sens de l'inconscient — non seulement que l'homme *sait déjà* tout ce qu'il a à savoir, mais que ce savoir est parfaitement limité à cette jouissance insuffisante que constitue qu'il parle.

Vous voyez bien que ceci comporte une question sur ce qu'il en est de cette science effective que nous possédons bien sous le nom d'une physique.

En quoi cette nouvelle science concerne-t-elle le réel ? La faute de la science que je qualifie de traditionnelle pour être celle qui nous vient de la pensée d'Aristote, cette faute, ai-je dit, c'est d'impliquer que l'être pense ; que la pensée soit telle que le penser soit à son image, c'est-à-dire que l'être pense.

Pour aller à un exemple qui vous soit le plus proche, j'avancerai que ce qui rend ce qu'on appelle *rapports humains* vivables, ce n'est pas d'y penser. Et c'est là-dessus qu'en somme s'est fondé ce qu'on appelle comiquement le *behaviourisme,* la conduite, à son dire, pourrait être observée de telle sorte qu'elle s'éclaire par sa fin. C'est là-dessus qu'on a espéré fonder les sciences humaines envelopper tout comportement, n'y étant supposé l'intention d'aucun sujet, d'une finalité posée comme de ce comportement faisant objet, rien de plus facile, cet objet ayant sa propre régulation, que de l'imaginer dans le système nerveux.

L'ennui, c'est qu'il ne fait rien de plus que d'y injecter tout ce qui s'est élaboré philosophiquement, aristotéliciennement, de l'âme. Rien n'est changé. Ce qui se touche de ce que le *behaviorisme* ne s'est distingué, que je sache, par aucun bouleversement de l'éthique, c'est-à-dire des

habitudes mentales, l'habitude *fondamentale.* N'étant qu'un objet, ça sert à une fin. Il se fonde — quoi qu'on en pense, c'est toujours là — de sa cause finale, laquelle est vivre, dans l'occasion, plus exactement survivre ; c'est-à-dire atermoyer la mort et dominer le rival.

Vous le voyez, il est clair que le nombre de pensées implicites dans une telle conception du monde, *Weltanschauung,* comme on dit, est proprement incalculable. C'est toujours de l'équivalence de la pensée et du penser qu'il s'agit.

Ce qui est le plus certain de ce mode de penser la science traditionnelle, c'est ce qu'on appelle son classicisme ; le règne aristotélicien de la classe, c'est-à-dire du genre et de l'espèce autrement dit de l'individu considéré comme spécifié. C'est l'esthétique aussi qui en résulte, et l'éthique qui s'en ordonne. Je la qualifierai d'une façon simple, trop simple et qui risque de vous faire voir rouge, c'est le cas de le dire, mais vous auriez tort de voir trop vite. Quoi qu'il en soit, je dis ma formule : *la pensée est du côté du manche, et le penser de l'autre côté*. Ce qui se lit de ce que le manche est la parole, lui seul explique et rend raison. En cela, le *behaviorisme* ne sort pas du classique. C'est *dit-manche,* à écrire comme j'écris *dit-mansion*. Le *dit-manche* de la vie, comme dit Queneau ; non sans du même coup en révéler l'être d'abrutissement. Pas évident au premier abord. Mais ce que j'en relève, c'est que ce *dit-manche* a été lu et approuvé par quelqu'un qui, dans l'histoire de la pensée, en savait un bout, Kojève nommément, qui a applaudi à ce *Dimanche de la vie* en y reconnaissant rien de moins que le savoir absolu tel qu'il nous est promis par Hegel.

Comme quelqu'un l'a perçu récemment, je me range ! Qui me range ? Est-ce que c'est lui ou est-ce que c'est moi ? Finesse de la langue. Je me range plutôt du côté du baroque. C'est un épinglage emprunté à l'histoire de l'art. Comme l'histoire de l'art, tout comme l'histoire et tout comme l'art, sont affaire non pas du manche mais de la manche, c'est-à-dire du tour de passe-passe, il faut, avant de continuer, que je dise ce que j'entends par là, le sujet *je* n'étant pas plus actif dans ce *j'entends* que dans *je me range* etc. plutôt du côté du baroque.

Et c'est ce qui va me faire plonger dans l'histoire du christianisme. Vous vous y attendiez pas ! Ben pourtant je vais le faire. Pouf ! Voilà.

Le baroque, c'est, au départ l'historiole. L'historiole ! petite histoire du Christ. Je veux dire ce que raconte l'histoire d'un homme. Ne vous frappez pas, c'est lui-même qui s'est désigné comme le Fils de l'Homme. Ce que racontent quatre textes dits évangéliques d'être pas tellement *bonne nouvelle* que *annonceurs bons pour leur sorte de nouvelle*. Ça peut aussi s'entendre comme ça, et ça me paraît plus approprié. Ceux-là écrivent d'une façon telle qu'il n'y a pas un seul fait qui ne puisse y être contesté — et Dieu sait que naturellement on a foncé dans la *muleta,* on ne s'en est pas privé ! — mais que ces textes n'en soient pas moins ce qui va au cœur de la vérité, la vérité comme telle, jusques et y compris le fait que moi j'énonce qu'on ne peut la dire qu'à moitié.

C'est une simple indication, n'est-ce pas, cette ébouriffante réussite impliquerait que je prenne les textes et que je vous fasse des leçons sur les Évangiles. Vous voyez où ça nous entraînerait !

Ceci pour vous montrer qu'ils ne se serrent au plus près qu'à la lumière des catégories que j'ai essayé de dégager de la pratique analytique, nommément le symbolique, l'imaginaire et le réel.

Pour nous en tenir à la première, j'ai énoncé que la vérité c'est la *dit-mension,* un petit tiret et d, i t, au départ, la dit-mension proprement dite : la mension au dit. Dans ce genre, les Évangiles, on ne peut pas mieux dire. On ne peut mieux dire de la vérité.

C'est de cela qu'il résulte que ce sont des Évangiles. On ne peut pas même mieux faire jouer la dimension de la vérité, c'est-à-dire mieux repousser la réalité dans le fantasme.

Après tout, la suite a suffisamment démontré — puisque je laisse les textes, je m'en tiendrai à l'effet — que cette *dit-mention* se soutient. Elle a inondé ce qu'on appelle le monde, en le restituant à sa vérité d'immondice C'est-à-dire qu'elle a relayé ce que le Romain, maçon comme pas un, avait fondé d'un équilibre miraculeux d'universel, avec en plus des bains de jouissance qu'y symbolisent suffisamment ces fameux thermes dont il nous reste des bouts écroulés dont nous ne pouvons avoir aucune espèce d'idée à quel point ça, pour ce qui est de jouir, enfin, c'était le ponton ! Ouais ! Le christianisme a rejeté tout ça à l'abjection considérée comme monde ; c'est ainsi que ce n'est pas sans une affinité intime au problème du vrai que le christianisme subsiste. Qu'il soit la

vraie religion, comme il prétend n'est pas une prétention excessive ; et ce, d'autant plus qu'à examiner le vrai de près, c'est ce qu'on peut en dire de pire. En particulier que dans ce registre, celui du vrai, quand on y entre on n'en sort plus. Pour minimiser la vérité comme elle le mérite, il faut être entré dans le discours analytique. Ce que le discours analytique déloge, met la vérité à sa place, mais ne l'ébranle pas. Elle est réduite mais indispensable. Tout est là. Et rien ne prévaudra contre cette consolidation. Sauf ce qui subsiste des sagesses, mais qui ne s'y sont pas affrontées. Le taoïsme par exemple, ou d'autres doctrines de salut pour qui l'affaire n'est pas de vérité mais de voie comme le nom *tao* l'indique. De voie si elles parviennent à prolonger quelque chose qui y ressemble.

Il est vrai que l'historiole du Christ n'a, selon toute apparence et comme je l'ai énoncé en clair avec même pour effet que — il y a des gens qui sont gentils, ils font comme les chiens, ils ramassent la balle et me la rapportent — on me l'a rapportée, l'historiole, disais-je donc, se présente non pas comme l'entreprise de sauver les hommes mais comme celle de sauver Dieu. Il faut reconnaître que, pour celui qui s'est chargé de cette entreprise, le Christ nommément, pour ceux qui seraient tout à fait sourds, il y a mis le prix. C'est le moins qu'on puisse dire ! Et que le résultat, on doit bien s'étonner qu'il paraisse satisfaire. Car que Dieu soit *trois* indissolublement est de nature tout de même à nous faire préjuger que le compte *un-deux-trois* lui préexiste. De deux choses l'une : ou il ne prend compte que de l'après-coup de la révélation christique et c'est son être qui en prend un coup, ou si le trois lui est antérieur, c'est son unité qui écope. D'où devient concevable que le salut de Dieu soit précaire, livré en somme au bon vouloir des chrétiens.

L'amusant est évidemment — je vous ai déjà raconté ça mais vous n'avez pas entendu — je vous ai déjà raconté ça, l'amusant c'est que l'athéisme ne soit soutenable que par les clercs ; beaucoup plus difficile chez les laïques dont l'innocence en la matière reste totale. Rappelez-vous ce pauvre Voltaire. C'était un type malin, agile, rusé, extraordinairement sautilleur, mais tout à fait digne en somme d'entrer, vous savez, là, dans le vide-poches d'en face : le Panthéon ! Ouais !

Freud heureusement nous a donné une interprétation nécessaire — qui ne cesse pas de s'écrire, comme je définis le nécessaire -, une inter-

prétation nécessaire du meurtre du fils comme fondateur de la religion de la grâce. Il ne l'a pas dit tout à fait comme ça, mais il a bien marqué que c'était un mode de dénégation, qui constitue une forme possible de l'aveu de la vérité.

C'est ainsi que Freud resauve le père ; en quoi il imite Jésus-Christ. Modestement sans doute, il n'y met pas toute la gomme ! Mais il y contribue pour sa petite part, comme ce qu'il est, à savoir un bon juif pas tout à fait à la page. C'est excessivement répandu. Il faut qu'on les regroupe pour qu'ils prennent le mors aux dents. Combien de temps est-ce que ça durera ? Parce qu'il y a quand même quelque chose que je voudrais plus approcher concernant l'essence du christianisme. Vous allez aujourd'hui là-dessus en baver.

Pour ça, il faut que je reprenne de plus haut. L'âme — il faut lire Aristote, vous savez, c'est une bonne lecture — c'est évidemment à quoi aboutit la pensée du manche. C'est d'autant plus nécessaire — c'est-à-dire ne cessant pas de s'écrire — que ce qu'elle élabore là, la pensée *dite* en question, ce sont des pensées sur le corps. Le corps, ça devrait vous épater plus. En fait, c'est bien ce qui épate, ce qui épate la science classique : comment ça peut-il marcher comme ça ? à savoir à la fois un corps, le vôtre, n'importe quel autre, d'ailleurs, corps baladeur, c'est la même, chose vous êtes au même point, il faut à la fois que ça se suffise — quelque chose m'a fait penser, un petit syndrome que j'ai vu sortir de mon ignorance, qui m'a été rappelé : que si par hasard les larmes, ça tarissait, l'œil ne marchait plus très bien. C'est ce que j'appelle les miracles du corps. Ça se sent tout de suite déjà. Supposez que ça pleure plus, que ça jute plus, la glande lacrymale, vous aurez des emmerdements. Bon ! Aïe !

Et d'autre part, c'est un fait que ça pleurniche — et pourquoi diable ? Dès que, corporellement, imaginairement ou symboliquement on vous marche sur le pied, *on vous affecte* on appelle ça. Et quel rapport y a-t-il entre cette pleurnicherie et le fait qu'implique de parer à l'imprévu, c'est-à-dire qu'on se barre ? C'est une formule vulgaire, mais qui dit bien ce qu'elle veut dire parce qu'elle rejoint exactement le sujet barré dont ici vous avez entendu quelque consonance. Le sujet se barre, en effet, comme je l'ai dit, et plus souvent qu'à son tour.

Constatez là seulement qu'il y a tout avantage à unifier l'expression pour le symbolique, l'imaginaire et le réel ; comme, je vous le dis entre parenthèses, le faisait Aristote qui distinguait pas le mouvement de l'*alloiosis* — ἀλλοίωσις — Le changement et la motion dans l'espace, c'était pour lui — mais il le savait pas — c'était pour lui que le sujet se barre. Évidemment, il possédait pas les *vraies* catégories, mais quand même, il sentait bien les choses. En d'autres termes, l'important c'est que tout ça colle assez pour que le corps subsiste, sauf accident comme on dit, externe ou interne ; ce qui veut dire que le corps est pris pour ce qu'il se présente être : un corps fermé, comme on dit.

Qui ne voit que l'âme, ce n'est rien d'autre que son identité supposée à lui-même ? Avec tout ce qu'on pense pour l'expliquer. Bref l'âme, c'est ce qu'on pense à propos du corps, du côté du manche. Et on se rassure à penser qu'il pense de même. D'où la diversité des explications : quand il est supposé penser secret, il a des sécrétions, quand il est supposé penser concret il a des concrétions, quand il est supposé penser information, ben il a des hormones. Ou bien encore il s'adonne à l'ADN, *adonaï,* Adonis, enfin tout ce que vous voudrez.

Tout ceci pour vous amener à ceci que j'ai quand même annoncé au départ sur le sujet de l'inconscient — puisque que je parle pas uniquement comme ça, comme on flûte — qu'il est vraiment curieux qu'il ne soit pas mis en cause dans la psychologie que la structure de la pensée repose sur le langage, lequel langage — c'est là tout le nouveau de ce terme *structure* — les autres, qualifiés de cette étiquette, ils en font ce qu'ils en veulent, mais moi, ce que je fais remarquer, c'est que le langage comporte une inertie considérable, ce qui se voit à comparer son fonctionnement à ces signes qu'on appelle mathématiques, mathèmes, uniquement de ce fait qu'eux se transmettent intégralement. On sait absolument pas ce qu'ils veulent dire, mais ils se transmettent. Il n'en reste pas moins qu'ils ne se transmettent qu'avec l'aide du langage, et c'est ce qui fait toute la boiterie de l'affaire.

Qu'il y ait quelque chose qui fonde l'être, c'est assurément le corps. Là-dessus Aristote ne s'y est pas trompé. Il en a débrouillé beaucoup un par un, l'*Histoire des animaux*, mais il n'arrive pas, lisez-le bien, n'est-ce pas, à faire le joint avec son affirmation — il s'agit de ce qu'il affirme,

vous n'avez jamais lu naturellement le *De Anima* malgré mes supplications — mais ce qu'il affirme, c'est que l'homme pense avec instrument, avec son âme, c'est-à-dire, comme je viens de vous le dire, je pourrais le dire en résumé rapidement, des mécanismes supposés dont se supporte son corps.

Naturellement, faites attention ! C'est nous qui en sommes aux mécanismes à cause de notre physique. Mais notre physique d'ailleurs est une physique déjà à la gare, sur une voie de garage je veux dire, parce qu'il y a eu la physique quantique, depuis pour les mécanismes, ça saute ! Ban ! Mais enfin Aristote, qui n'était pas entré dans les défilés du mécanisme, ça veut simplement dire justement ça : ce qu'il en pensait.

Alors, *l'homme pense avec son âme* ça veut dire que l'homme pense avec la pensée d'Aristote ; en quoi la pensée est naturellement du côté du manche.

Il est évident qu'on avait quand même essayé de faire mieux, il y a encore autre chose avant la physique quantique, il y a l'énergétique et l'idée d'homéostase. Mais tout ceci nous entraînerait… ouais ! nous entraînerait vers ceci que l'inconscient, c'est tout autre chose. Et si j'ai resserré la chose autour de ceci que j'ai énoncé d'abord, à savoir ce que j'ai appelé l'inertie dans la fonction du langage, ce qui fait que toute parole est cette énergie encore non prise dans une énergétique parce que cette énergétique elle est pas commode à mesurer, pour faire sortir de là non pas des quantités mais des chiffres qui, tels que ils soient choisis d'une façon, remarquez, complètement arbitraire, on s'arrange à ce qu'il reste toujours quelque part une constante — car c'est là le fondement de l'énergétique — et ben c'est pas commode. Pour l'inertie en question, nous sommes forcés de la prendre au niveau du langage lui-même.

Quel rapport peut-il bien y avoir entre l'articulation qui constitue le langage et une jouissance qui se révèle être la substance de la pensée, qui fait de cette pensée si aisément reflétée dans le monde par la science traditionnelle, celle qui fait que Dieu c'est l'Être Suprême et que cet Être Suprême ne peut, dixit Aristote, n'être rien d'autre que le lieu d'où *se sai*t quel est le bien de tous les autres ? Ça fait quelque chose. Ça fait quelque chose qui n'a pas grand rapport avec la pensée si nous la considérons comme avant tout dominée par cette inertie du langage.

Ce n'est pas très étonnant qu'on n'ait pas su comment serrer, coincer, faire couiner la jouissance, en nous servant de ce qui paraît le mieux pour supporter ce que j'appelle l'*inertie du langage*, c'est à savoir l'idée de la chaîne, des bouts de ficelle autrement dit; des bouts de ficelle qui font des ronds et qui, on ne sait trop comment, se prennent les unes avec les autres. Je vous ai déjà une fois avancé ça — j'essaierai bien sûr, de faire mieux — à propos d'une leçon dont je m'étonne moi-même, à mesure que j'avance en âge, que les choses de l'année dernière me paraissent il y a cent ans ! C'était donc l'année dernière que j'ai pris pour thème la formule que j'ai cru pouvoir supporter d'un nœud bien connu et qu'on appelle le nœud borroméen. La formule : *je te demande de refuser ce que je t'offre parce que ça n'est pas ça.* C'est une formule soigneusement adaptée à son effet, comme toutes celles que je profère. Voyez *L'Étourdit*, j'ai pas dit : *le dire reste oublié* etc., j'ai dit : *qu'on dise*. De même ici, j'ai pas dit *parce que ça n'est que ça. Ce n'est pas ça !* c'est le cri par où se distingue la jouissance obtenue de celle attendue. C'est où se spécifie ce qui peut se dire dans le langage. La négation a toute semblance de venir de là. Mais rien de plus.

La structure, pour s'y brancher, ne démontre rien sinon qu'elle est du texte même de la jouissance en tant qu'à marquer de quelle distance elle manque, celle dont il s'agirait *si c'était ça*, elle ne la suppose pas seulement, celle qui *serait ça*, elle en supporte une autre.

Voilà. Cette dit-mension — là je me répète, mais nous sommes dans un domaine où justement la loi c'est la répétition — cette dit-mension, c'est le dire de Freud. C'est même la preuve de l'existence de Freud. Dans un certain nombre d'années, il en faudra une ! Tout à l'heure je l'ai rapproché, comme ça, d'un petit copain, je l'ai rapproché du Christ. Bon, ben évidemment, il faut aussi qu'on ait la preuve de l'existence du Christ ; elle est évidente, c'est le christianisme. Le Christianisme en fait, vous savez, c'est accroché là. Enfin pour l'instant on a *Les Trois Essais sur La sexualité* auxquels je vous prie de vous reporter d'ailleurs, dont j'aurai à faire usage, comme j'ai fait autrefois usage de ces écrits sur ce que j'appelle *la dérive* pour traduire *Trieb,* la dérive de la jouissance.

Oui. Tout ça, en somme, tout ça j'y insiste, c'est proprement ce qui a été collabé pendant toute l'antiquité philosophique par l'idée de la

connaissance. Dieu merci, Aristote était assez intelligent pour isoler dans l'intellect-agent ce dont il s'agit dans la fonction du symbolique. Il a simplement vu que c'était là, le symbolique, c'est là que l'intellect devait agir. Mais il n'était pas assez intelligent, pas assez parce que n'ayant pas joui de la révélation chrétienne, pour penser qu'une parole, fût-ce la sienne à désigner ce *noûs* — νοῦς — qui ne se supporte que du langage concerne la jouissance, qui pourtant se désigne chez lui métaphoriquement partout, parce que toute cette histoire de la matière et de la forme, qu'est-ce que tout ça, qu'est-ce que ça suggère comme vieille histoire concernant la copulation ! Ça lui aurait permis de voir que ce n'est pas du tout ça. Qu'il n'y a pas la moindre connaissance, mais que le moins qu'on puisse dire c'est que les jouissances qui en supportent le semblant, c'est quelque chose comme le spectre de la lumière blanche. A cette seule condition qu'on voie que la jouissance dont il s'agit est hors du champ de ce spectre, qu'il s'agit de métaphore, qu'il faut mettre, de tout ce qu'il en est de la jouissance, il faut mettre la fausse finalité comme répondant à ce qui n'est que pur fallace d'une jouissance qui serait adéquate au rapport sexuel, et qu'à ce titre, toutes les jouissances ne sont que des rivales de la finalité que ça serait si la jouissance avait le moindre rapport avec le rapport sexuel.

Je vais en remettre, comme ça une petite coulée sur le Christ, parce que c'était un personnage important, et puis parce que ça vient là pour commenter le baroque. Le baroque, c'est pas pour rien qu'on dit que mon discours participe du baroque. Je vais vous poser une question : quelle importance peut-il y avoir dans la doctrine chrétienne à ce que le Christ ait une âme ? Cette doctrine ne parle que de l'incarnation de Dieu dans un corps, qu'il faut bien que la passion soufferte en cette personne ait fait la jouissance d'une autre. Il n'y a rien qui ici manque, pas d'âme notamment. Le Christ même ressuscité vaut par son corps. Et son corps est le truchement par où la communion à sa présence est incorporation, pulsion orale, dont l'épouse du Christ, Église comme on l'appelle, se contente fort bien, n'ayant rien à attendre d'une copulation. Tout ce qui a déferlé des effets du christianisme, dans l'art notamment, et c'est en cela que je rejoins ce baroquisme dont j'accepte d'être habillé, n'est-ce pas. Voyez le témoignage de quelqu'un qui revient d'une orgie d'églises

en Italie, tout est exhibition de corps évoquant la jouissance, à la copulation près. Et si elle n'est pas présente, c'est pas pour des prunes ! Elle est aussi hors-champ qu'elle l'est dans la réalité humaine qu'elle sustente, qu'elle sustente pourtant des fantasmes dont elle est constituée. Nulle part dans aucune ère culturelle cette exclusion ne s'est avouée de façon plus nue. Je dirai un peu plus — et ne croyez pas que mes dires je vous les dose pas — j'irai jusque-là que de vous dire que nulle part, comme dans le christianisme, l'œuvre d'art comme telle ne s'avère de façon plus patente pour ce qu'elle est, de toujours et partout : obscénité.

La dit-mension de l'obscénité, voilà ce par quoi le christianisme ravive la religion des hommes. Je vais pas vous donner une définition de la religion, parce que y a pas plus d'histoire de la religion que d'histoire de l'art. *Les* religions, c'est comme *les* arts, c'est une poubelle. Ça a pas la moindre homogénéité.

Il y a quand même quelque chose dans ces ustensiles qu'on fabrique à qui mieux mieux ; ce dont il s'agit c'est l'urgence pour ces êtres qui, de nature, parlent, l'urgence que constitue qu'ils aillent au déduit amoureux sous des modes exclus de ce que je pourrais appeler, si c'était concevable, au sens que j'ai donné tout à l'heure au mot *âme,* à savoir ce qui fait que ça fonctionne, exclus de ce qui serait l'âme de la copulation, si j'ose supporter de ce mot ce qui, à les y pousser effectivement si ça était l'âme de la copulation, serait élaborable par ce que j'appelle une physique qui dans l'occasion n'est rien que ceci : une pensée supposable au penser.

Il y a là un trou, et ce trou s'appelle l'Autre. Du moins est-ce ainsi que j'ai cru pouvoir le dénommer. L'Autre en tant que lieu où la parole, d'être déposée — vous ferez attention aux résonances — fonde la vérité et avec elle le pacte qui supplée à l'inexistence du rapport sexuel en tant qu'il serait pensée pensée, pensable autrement dit : que le discours ne serait pas réduit à ne partir — si vous vous souvenez du titre d'un de mes séminaires — à ne partir que du semblant. Que la pensée n'agisse dans le sens d'une science qu'à être supposée au penser, c'est-à-dire que l'être soit supposé penser, c'est ce qui fonde la tradition philosophique à partir de Parménide, Parménide avait tort et Héraclite raison. C'est bien ce qui se signe à ce que quelque part Parménide énonce : *outé legei* — οὔτε λέγει — *outè kruptei* — οὔτε κρύπτει il n'avoue ni ne cache, *alla semai-*

*nei* — ἀλλὰ σημαίνει — *il signifie,* remettant à sa place le discours du manche lui-même, de ce qu'il appelle comme ça : *ó anax, ó anax ôu* et *tó manteion esti tó en Telphois* — ὁ ἄναξ, ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς — *le prince,* le manche, *qui vaticine à Delphes*.

Le plus invraisemblable, l'histoire folle, celle qui fait quant à moi le délire de mon admiration, je me mets en huit par terre quand je lis saint Thomas ! Parce que c'est rudement bien foutu. Pour que la philosophie d'Aristote ait été par saint Thomas réinventée dans ce qu'on pourrait appeler la conscience chrétienne, si ça avait un sens, c'est quelque chose qui peut s'expliquer que parce que celle-ci, enfin, enfin c'est comme pour les psychanalystes : les chrétiens ont horreur de ce qui leur a été révélé, et ils ont bien raison !

Cette béance inscrite au statut même de la jouissance en tant que dit-mension du corps, ceci chez l'être parlant, voilà ce qui rejaillit avec Freud par ce test, je ne dis rien de plus, qu'est l'existence de la parole. Là où ça parle, ça jouit. Et ça veut pas dire que ça sache rien, parce que quand même, jusqu'à nouvel ordre, l'inconscient ne nous a rien révélé sur la physiologie du système nerveux, non ! Ni même sur le fonctionnement du bandage… ni de l'éjaculation précoce !

Pour en finir avec cette histoire de la vraie religion, je pointerai quand même, pendant qu'il en est encore temps, que Dieu ne se manifeste que des écritures qui sont dites Saintes. Elles sont Saintes en quoi ? En ce qu'elles ne cessent pas de répéter l'échec, lisez Salomon, quand même, c'est le maître des maîtres, c'est le senti-maître, un type dans mon genre ! l'échec des tentatives d'une sagesse dont l'être serait le témoignage.

Tout ça ne veut pas dire, mes petits amis, qu'il n'y ait pas eu des trucs de temps en temps, grâce auxquels la jouissance, sans compter quoi il ne saurait y avoir de sagesse, a pu se croire venue à cette fin de satisfaire la pensée de l'être. Seulement voilà : jamais cette fin n'a été satisfaite qu'au prix d'une castration. Dans le taoisme par exemple — vous ne savez pas ce que c'est, bien sûr, très peu le savent, enfin moi, je l'ai pratiqué, j'ai pratiqué les textes, bien sûr — dans le taoïsme, et l'exemple est patent dans la pratique même du sexe, il faut retenir son foutre pour être bien. Le bouddhisme, lui, bien sûr, est l'exemple trivial par son renoncement à la pensée elle-même parce que ce qu'il y a de mieux dans le bouddhis-

me, c'est le Zen ; et le zen, ça consiste à ça, à te répondre par un aboiement, mon petit ami ! C'est ce qu'il y a de mieux quand on veut naturellement sortir de cette affaire infernale comme disait Freud.

Il est plus que probable que la fabulation antique, la mythologie comme vous appelez ça — ou Claude Lévi-Strauss aussi appelait ça comme ça — la mythologie de l'ère méditerranéenne, entre autre, c'est justement celle à laquelle on ne touche pas, parce que c'est la plus foisonnante, et puis surtout parce qu'on en a fait de tels jusqu'on ne sait plus par quel bout la prendre. Eh ben, cette mythologie est parvenue aussi à quelque chose, à quelque chose dans le genre de la psychanalyse, vous comprenez ? Ces dieux, il y en avait à la pelle, des dieux, il suffisait de trouver le bon. Il suffisait de trouver le bon et ça faisait ce truc contingent qui fait que quelquefois, après une analyse, nous aboutissons à ce qu'*un chacun* baise convenablement sa *une chacune*.

C'étaient quand même des dieux, c'est-à-dire des représentations un petit peu consistantes de l'Autre. Parce que naturellement, passons sur la faiblesse de l'opération analytique. Il y a une chose très très singulière, c'est que ceci est si parfaitement compatible avec la croyance chrétienne que de ce polythéisme nous avons vu la renaissance, à l'époque épinglée du même nom.

Je vous dis tout ça parce que justement je reviens des musées et qu'en somme la contre-réforme, c'était revenir aux sources et que le baroque ç'en est l'étalage. C'est la régulation de l'âme par la scopie corporelle. Il faudra qu'une fois, enfin je sais pas si j'aurai jamais le temps, parler de la musique dans les marges ; mais je parle seulement de ce qui se voit dans toutes les églises de Rome, tout ce qui s'accroche aux murs, tout ce qui croule, tout ce qui délice, tout ce qui délire, enfin ce que j'ai appelé tout à l'heure l'obscénité, mais exaltée.

Je me demande, pour quelqu'un qui viendrait du fin fond de la Chine, quel effet ça doit pouvoir lui faire, ce ruissellement de représentations de martyrs. Et je dirai que ça se renverse, ces représentations qui sont elles-mêmes martyres — vous savez que *martyre* ça veut dire *témoin* — martyres d'une souffrance plus ou moins pure. C'est notre peinture jusqu'à ce que on ait fait le vide en commençant sérieusement à s'occuper de petits carrés.

Il y a là une réduction de l'espèce humaine, parce qu'au motif sans doute que ce nom *humain* ça résonne comme *humeur malsaine*. Il y a un reste, ça fait *malheur.* Cette réduction c'est le terme par où l'église entend porter l'espèce, justement, jusqu'à la fin des temps. Et elle est si fondée dans la béance propre à la sexualité de l'être parlant, qu'elle risque d'être au moins aussi fondée disons — parce que quand même je veux pas désespérer de rien aussi fondée que l'avenir de la science. C'est le titre, vous savez qu'a donné à un de ses bouquins cet autre cureton qui s'appelait Ernest Renan et qui était un serviteur de la vérité, lui aussi, à tous crins. Il n'en exigeait qu'une chose, et ça, c'était absolument premier sans ça c'était la panique, c'est qu'elle n'ait aucune conséquence !

L'économie de la jouissance, voilà ce qui n'est pas encore près du bout de nos doigts. Il est important tout de même ça aurait son petit intérêt qu'on y arrive. Mais vous dire ce qu'il en est de ce qu'on peut en voir à partir du discours analytique, c'est que peut-être on a une petite chance de trouver de temps en temps, par des voies essentiellement contingentes et c'est pourquoi, si mon discours d'aujourd'hui n'était pas quelque chose absolument entièrement négatif, je tremblerais d'être rentré dans le discours philosophique.

Mais quand même il y a une voie, puisque déjà nous avons vu quelques sagesses qui ont duré un petit bout de temps, pourquoi est-ce qu'avec le discours analytique, on ne retrouverait pas quelque chose qui donnerait aperçu d'un truc précis ? Et après tout qu'est-ce que l'énergétique si ce n'est aussi un truc mathématique ? Celui-là sera pas mathématique. C'est bien pour ça que le discours de l'analyste se distingue du discours scientifique.

Enfin ! Cette chance, mettons-la sous le signe d'*au petit bonheur. Encore.*

# Leçon XII

*15 mai 1973*

Les choses chaque année restent ouvertes sur un certain nombre de points en suspens. Ce sera d'ailleurs ce sur quoi aujourd'hui je vais amplement m'étendre.

J'avais rêvé cette nuit que, quand je venais ici, il n'y avait personne. C'est d'où se confirme le caractère de vœu du rêve. Bien entendu, comme j'avais travaillé la nuit, j'étais assez outré puisque je me souvenais dans le rêve que j'avais travaillé à 4 heures du matin. J'étais assez outré, mais que tout cela n'avait servi à rien c'était quand même la satisfaction d'un vœu ; à savoir que dès lors je n'avais plus qu'à me les rouler.

Je vais dire la fonction, je vais le dire une fois de plus parce que je me répète, je vais dire une fois de plus ce qui est de mon dire qui s 'énonce : *il n'y a pas de métalangage.*

Quand je dis ça, je parle apparemment de langage de l'être, à part que bien entendu comme je l'ai fait remarquer la dernière fois, ce que je dis c'est ce qu'il n'y a pas. Mais l'être est, autrement dit le non être n'est pas. Il y a ou il n'y a pas.

Pour moi ce n'est qu'un fait de dit. On suppose l'être à certains mots, individu par exemple, ou substance. C'est même fait pour dire ça qu'on suppose l'être à l'individu, entre autres. Ce mot *sujet* que j'emploie, vous allez le voir, j'y reviendrai, prend évidemment un accent différent du fait de mon discours.

Pour tout dire, je préviens, je me distingue du langage de l'être. Ceci

implique qu'il puisse y avoir fiction de mots. Je veux dire à partir du mot. Et comme peut-être certains s'en souviennent, c'est de là que je suis parti pour parler de l'éthique. Ce n'est pas parce que j'ai écrit des choses qui font fonction de forme du langage que j'assure l'être du métalangage. Car cet être, il faudrait que je le présente comme subsistant par soi, par soi tout seul ; langage de l'être.

La formalisation mathématique qui est notre but, notre idéal, pourquoi ? Parce que seule elle est mathème, c'est-à-dire capable de se transmettre intégralement. La formalisation mathématique c'est de l'écrit. Et c'est là-dedans que je vais essayer d'avancer aujourd'hui.

Or, elle ne subsiste, cette formalisation mathématique, que si j'emploie, à la présenter, la langue dont j'use. C'est là qu'est l'objection. Nulle formalisation de la langue n'est transmissible sans l'usage de la langue elle-même. C'est par mon *dire* que cette formalisation, idéal métalangage, je la fais *ex-sister.* C'est ainsi que le symbolique ne se confond pas, loin de là, avec l'être. Mais qu'il subsiste comme existence du dire. C'est ce que j'ai souligné dans le texte dit *L'Étourdit* — d, i, t, — c'est ce que j'ai souligné de dire que le symbolique ne supporte que l'ex-sistence. En quoi ? Je l'ai rappelé la dernière fois, c'est une des choses importantes que j'ai dites dans cet exercice que, comme d'habitude, j'ai fait plus ou moins pour vous retenir, vous faire entendre, mais il serait peut-être quand même important que vous vous souveniez de l'essentiel. L'essentiel, je l'ai rappelé encore une fois à propos de l'inconscient.

L'inconscient se distingue entre tout ce qui a été produit jusqu'alors de discours, qu'il énonce ceci qui est l'os de mon enseignement, que je parle sans le savoir. Je parle avec mon corps, et ceci sans le savoir. Je dis donc toujours plus que je n'en sais. C'est là que j'arrive au sens du mot *sujet* dans cet autre discours. Ce qui parle sans le savoir me fait *je, sujet,* sujet du verbe certes, mais ça ne suffit pas à me faire être. Ça n'a rien à faire avec ce que je suis forcé de mettre dans l'être : suffisamment de savoir pour se tenir. Mais pas une goutte de plus. Et c'est ce que jusqu'alors on a appelé la forme.

Dans Platon, la forme, c'est ce savoir qui remplit l'être. La forme n'en sait pas plus qu'elle ne dit. Elle est réelle, viens-je de dire, en ce sens qu'elle tient l'être dans sa coupe, mais à ras bord. Elle est le savoir de

l'être. Le discours de l'être suppose que l'être sait. Et c'est ce qui le tient.

Il y a du rapport d'être qui ne peut pas se savoir. C'est lui dont, dans mon enseignement, j'interroge la structure en tant que ce savoir, je viens de le dire *impossible,* est par là interdit. C'est ici que je joue de l'équivoque. De l'équivoque qui de ce savoir impossible nous dit qu'il est censuré, défendu ; il ne l'est pas si vous écrivez convenablement cet *inter-dit,* d'un trait d'union entre l'inter et le dit, c'est qu'il est dit entre les mots, entre les lignes, et que c'est ça dont il s'agit de dénoncer à quelle sorte de réel il nous permet l'accès.

Il s'agit de montrer où va sa mise en forme, ce métalangage qui n'est pas et que je fais ex-sister.

Ce qui ne peut être démontré suggère quelque chose qui peut en être dit de vrai sur le sujet ; par exemple, entre autre, de l'indémontrable. C'est ainsi que s'ouvre cette sorte de vérité, la seule qui nous soit accessible et qui porte, par exemple, sur le *non-savoir-faire*.

Je sais pas comment m'y prendre, pourquoi pas le dire ? avec la vérité, pas plus qu'avec 𝕃*a* femme, puisque j'ai dit que l'une et l'autre, au moins pour l'homme, c'était la même chose. Ça fait le même embarras. Il se trouve, c'est accident, que j'ai du goût aussi bien pour l'une que pour l'autre, malgré tout ce qu'on en dit.

Cette disconcordance du savoir et de l'être, c'est ce qui est notre *sujet.* Ça n'empêche pas qu'on peut dire aussi qu'il n'y en a pas de discordance quant à ce qui même le jeu, selon mon titre de cette année, *encore* C'est l'insuffisance du savoir par quoi nous sommes encore pris, et c'est par là que ce jeu d'*encore* se mène, non pas qu'à en savoir plus il nous mènerait mieux, mais peut-être qu'il y aurait meilleure jouissance, accord de la jouissance et de sa fin. Or, la fin de la jouissance c'est, c'est ce que nous enseigne tout ce qu'articule Freud de ce qu'il appelle inconsidérément *pulsion partielle.* La fin de la jouissance est à côté de ce à quoi elle aboutit, c'est à savoir que nous nous reproduisions.

Le *je* n'est pas un être, c'est un supposé à ce qui parle. Ce qui parle n'a affaire qu'avec ma solitude sur le point du rapport que je ne puis définir qu'à dire comme je l'ai fait qu'il ne peut pas s'écrire. Cette solitude elle, de rupture du savoir, non seulement elle peut s'écrire, mais elle est même ce qui s'écrit par excellence. Ce qui d'une rupture de l'être laisse trace.

C'est ce que j'ai dit dans un texte, certes non sans imperfections, que j'ai appelé *Lituraterre. La nuée du langage* me suis-je exprimé, métaphoriquement, *fait écriture*. Qui sait si le fait que nous pouvons lire ces ruisseaux que je regardais au retour du Japon, sur la Sibérie, comme traces métaphoriques de l'écriture, n'est pas lié — *lier* et *lire,* c'est les mêmes lettres, faites-y attention — n'est pas lié a quelque chose qui va au-delà de l'effet de pluie dont il n'y a aucune chance que l'animal le lise comme tel ?

Bien plutôt est-il lié à cette forme d'idéalisme, que je voudrais vous faire entrer dans la tête, non pas certes celui dont parle Berkeley, à vivre dans un temps où le sujet avait pris son indépendance. Non pas que tout ce que nous connaissons soit représentation, mais bien plutôt cet idéalisme qui ressortit à l'impossible d'inscrire la relation sexuelle entre deux corps de sexes différents. C'est par là que se fait l'ouverture, par quoi c'est le monde qui vient à nous faire son partenaire. C'est le corps parlant en tant qu'il ne peut réussir à se reproduire que grâce à un malentendu sur sa jouissance. Et cela c'est dire qu'il ne se reproduit que grâce à un ratage de ce qu'il veut dire. Car ce qu'il veut dire comme le dit bien le français, son sens, c'est sa jouissance effective, c'est à la rater, c'est-à-dire a baiser, car c'est justement ça qu'il ne veut pas faire en fait ! La preuve, c'est que quand on le laisse tout seul, il sublime tout le temps à tours de bras ; il voit la beauté, le bien, sans compter le vrai ; c'est encore là, comme je viens de vous le dire, qu'il est le plus près de ce dont il s'agit, mais ce qui est vrai c'est que le partenaire de l'autre sexe reste l'Autre.

C'est donc à la rater qu'il réussit à être *encore* reproduit, sans rien savoir de ce qui reproduit, notamment ceci qui est dans Freud parfaitement sensible bien sûr, ça n'est qu'un bafouillage mais nous ne pouvons pas faire mieux, il ne sait pas si ce qui reproduit c'est la vie ou la mort. J'ai pas dit *ce qu'il*, q, u, apostrophe, i, l, j'ai dit *ce qui,* q, u, i, l, e — il faut séparer.

Il me faut pourtant dire ce qu'il y a de métalangage et en quoi il se confond avec la trace laissée par le langage. C'est par là qu'il fait retour à la révélation du corrélat de la langue, ce savoir en plus de l'être, sa petite chance d'aller à l'autre, dont j'ai pourtant fait remarquer la dernière fois — c'est l'autre point essentiel — qu'il est, ce savoir en plus, passion de l'ignorance ; que justement c'est de cela qu'il ne veut rien savoir. *De*

*l'être de l'Autre il ne veut rien savoir.* C'est bien pour ça que les deux autres passions sont celles qui s'appelle l'amour qui n'a rien à faire, contrairement à ce que la philosophie a élucubré, avec le savoir, et la haine qui est ce qui a le plus de rapport avec l'être, ce qui s'en approche le plus, ce que j'appelle l'*ex-sister*. Rien ne concentre plus de haine que ce dire où se situe ce que j'appelle l'ex-sistence.

L'écriture est une trace où se lit un effet de langage.

Quand vous gribouillez quelque chose, et moi aussi, je m'en prive certes pas, c'est avec ça que je prépare ce que j'ai à dire. Et c'est remarquable qu'il faille, de l'écriture, s'assurer. C'est pas le métalangage, quoiqu'on puisse lui faire remplir une fonction qui y ressemble, mais qui n'en reste pas moins, au regard de l'Autre où le langage s'inscrit comme vérité, qui n'en reste pas moins tout à fait seconde. Car rien de ce que je pourrais au tableau vous écrire des formules générales et qui lient, au point où nous en sommes l'énergie à la matière, par exemple, la dernière formule d'Heisenberg, rien ne tiendra tout ça si je ne le soutiens pas d'un dire qui est celui de la langue et d'une pratique qui est celle de gens qui donnent des ordres au nom d'un certain savoir.

Alors quand vous gribouillez ma foi, comme on le dit, c'est toujours sur une page, et avec des lignes. Et nous voilà plongés tout de suite dans l'histoire des dimensions. Comme ce qui coupe une ligne, c'est le point, et que le point a zéro dimension, la ligne sera définie d'en avoir deux. Comme ce qui coupe, la ligne sera définie d'en avoir une. Comme ce que coupe la ligne, c'est une surface, la surface sera définie d'en avoir deux. Comme ce que coupe la surface c'est l'espace, l'espace en aura trois.

Seulement, c'est là que prend sa valeur le petit signe que j'ai écrit là-haut. Je veux dire celui qu'il faut que je distingue de celui que j'ai écrit au-dessous. Ils sont séparés. Vous pouvez remarquer que c'est quelque chose qui a tous les caractères d'une écriture ; ça pourrait aussi bien être une lettre. Seulement comme vous écrivez cursivement, il vous vient pas à l'idée d'arrêter la ligne avant qu'elle en rencontre une autre pour la faire passer dessous. La *supposer* passer dessous. Parce qu'il s'agit, dans l'écriture, de tout autre chose que de l'espace à 3 dimensions.

Cette ligne coupée ici, ai-je dit, veut dire qu'elle passe sous l'autre. Ici c'est au dessus parce que c'est l'autre qui s'interrompt, c'est ce qui produit

— encore qu'il n'y ait ici qu'une ligne — cette chose qui se distingue de ce qui serait un simple rond, un rond de ficelle si ça existait. Ça s'en distingue en ce sens que quoiqu'il n'y ait qu'une seule ficelle, ça fait un nœud.

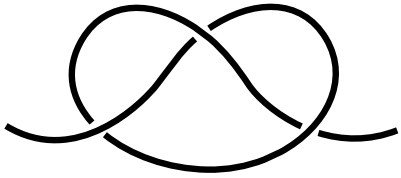

C'est quand même tout autre chose cette ligne que la définition que nous en avons donnée tout à l'heure au regard de l'espace, c'est-à-dire, en somme, une coupure, ce qui fait un trou, un intérieur, un extérieur de la ligne.

Cette *autre* ligne, cette ficelle, comme je l'ai appelée, ça ne s'incarne pas si facilement dans l'espace. La preuve, c'est que la ficelle idéale, la plus simple, ça serait un tore. Et on a mis très longtemps à s'apercevoir grâce à la topologie que ce qui s'enferme dans un tore, c'est quelque chose qui n'a absolument rien à voir avec ce qui s'enferme dans une bulle. Il ne s'agit pas de couper le tore, car quoique vous fassiez avec la surface d'un tore vous ne ferez pas un nœud. Mais par contre avec le lieu du tore, comme ceci vous le démontre, vous pouvez faire un nœud. C'est en quoi, permettez-moi de vous le dire, le tore c'est la raison. C'est ce qui permet le nœud. C'est bien en quoi ce que je vous montre, ce tore tortillé, c'est l'image aussi simple, et aussi sec que je peux vous la donner de ce que j'ai évoqué l'autre jour comme la trinité, une et trois, d'un seul jet.

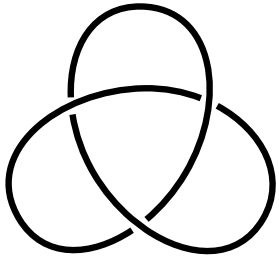

Il n'en reste pas moins que c'est à en refaire trois tores par le petit truc que je vous ai déjà montré sous le nom de nœud borroméen que nous allons pouvoir opérer, dire quelque chose sur ce qu'il en est de l'usage du premier nœud. Naturellement il y en a qui étaient pas là quand j'ai parlé l'année dernière, du côté de Février, du nœud borroméen.

Nous allons tâcher aujourd'hui de vous faire sentir l'importance de cette histoire. Et en quoi elle a affaire à l'écriture pour autant que je l'ai définie comme ce que laisse de traces le langage.

Le nœud borroméen consiste en ceci que nous y avons affaire avec ce qui ne se voit nulle part, à savoir un vrai rond de ficelle. Parce que figurez-vous que quand on trace une ficelle, on n'arrive jamais à ce que sa trame joigne ses deux bouts. Pour que vous ayez un rond de ficelle, il faut que vous fassiez un nœud. Nœud marin de préférence. Je vois pas ce que ça a de bouffon [dans la salle on rit], mais enfin, qu'importe ! Ah ! Faisons le nœud marin. Si vous croyez que c'est facile ! Essayez-vous-y vous-même ! Ça fait toujours un certain embarras. Bon ! Enfin, malgré tout, j'ai essayé ces jours-ci d'en prendre l'habitude, et il y a rien, rien de plus facile que de le rater. Voilà ! Grâce au nœud, vous avez là un rond de ficelle.

Le problème qui est posé par le nœud borroméen est celui-ci : comment faire, quand vous avez fait vos ronds de ficelle, pour que, pour que quelque chose dans le genre de ce que vous voyez dans le haut, à savoir un nœud, pour que ces trois ronds de ficelle tiennent ensemble, et de façon telle que si vous en coupez un, ils soient tous libres ? Je veux dire les trois. Les trois ce qui n'est rien. Car le problème c'est de faire qu'avec un nombre quelconque, quelconque de ronds de ficelle, quand vous en coupez un, tous les autres, sans exception, soient désormais libres, indépendants.

Voici par exemple le cas que j'ai déjà l'année dernière mis ça au tableau.

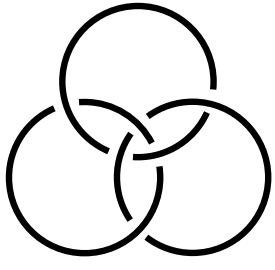

Naturellement, comme j'ai fait une petite faute…

Ce n'est pas tout à fait satisfaisant mais ça va le devenir. Rien n'est plus facile dans cet ordre que de faire une faute. Ah ! Encore une faute !

Tel que vous le voyez là inscrit, il vous est facile de voir que comme ces deux ronds sont construits de telle sorte qu'ils sont pas noués l'un à l'autre, c'est uniquement par le troisième qu'ils se tiennent. Ce que curieusement je ne suis pas arrivé à reproduire avec mes ronds de ficelle. Qu'est-ce qu'il y a ? Mais Dieu merci, j'ai quand même un autre moyen de le faire que de reproduire ce que j'ai fait au tableau, à savoir de le manquer. [À son assistante : ouvrez-le moi vous serez gentille. Celui-là]. Je vais tout de suite vous donner… vous donner le moyen, de façon complètement rationnelle et compréhensible voilà, voilà donc un rond de ficelle, en voilà un autre.

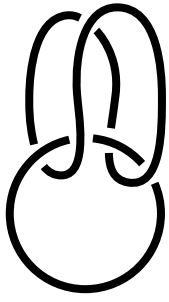

Vous passez le second rond dans le premier et vous le pliez comme ça. Il suffira dès lors que d'un troisième rond vous preniez le second, pour que ces trois soient noués, et noués de telle sorte qu'il suffit bien évidemment que vous sectionniez un des trois pour que les deux autres soient libres.

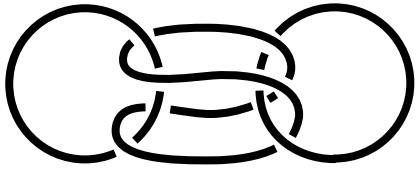

Ça ne va pas ?

Supposez chers amis que je vous enlève celui-ci. Celui-ci que je viens de reprendre. Hein ? Vous voulez le dernier ? C'est celui-là que vous voulez ? Mais c'est tout à fait la même chose ! C'est tout à fait la même

chose pour la simple raison que celui-là, que je vous ai représenté comme plié et qui a en somme deux oreilles dans lesquelles passe le troisième, il est absolument symétrique de l'autre côté, à savoir que par rapport au troisième il a deux oreilles que prend le premier.

Non seulement ceci, ne croyez pas, vous savez, que ce soit inutile n'est-ce pas, tous ces petits cafouillages. Ce n'est pas si familier que la façon dont je suis amené à l'expliquer, avec des ratages, justement, ne soit pas ce qui peut vous le faire entrer dans la tête. Car, il faut que je vous le montre. Parce qu'après tout, il n'y a que comme ça que ça peut entrer. Après le premier pliage, vous pouvez avec le troisième, à condition ici de faire un nœud, faire un pliage nouveau. Et à celui-ci un quatrième, qui est comme le premier étant ajouté.

Vous voyez qu'il reste tout aussi vrai avec quatre qu'avec trois, qu'il suffise de couper un de ces nœuds pour que tous les autres soient libres entre eux. Vous pouvez en mettre un nombre absolument infini, ce sera toujours vrai.

Néanmoins, cette histoire qui rend simple le nœud borroméen en ce sens qu'ici par exemple vous pouvez parfaitement toucher en quoi les deux parties de cet élément font oreille, celle-ci et celle-ci, et qu'en somme, en le tirant avec l'autre, c'est ce rond qui se plie en deux. Ici et ici passent, sont les deux oreilles, et ce cercle là, qui ira lui, que nous pourrons dans cette occasion, mais uniquement dans cette occasion, appeler premier, qui restera a l'état de rond, de rond-soutien du premier rond plié.

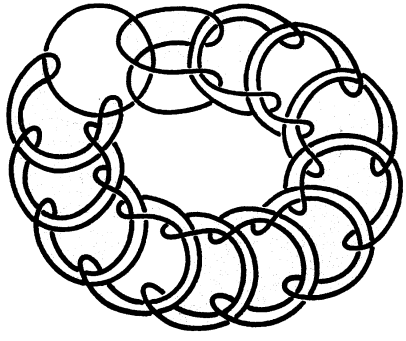

À cette intuition sensible, en quelque sorte, de la fonction des ronds, vous pouvez constater qu'il suffit d'en couper un quelconque, soit un du milieu ou un des deux extrémités, pour que tout ce qu'il y a de nœuds pliés, du même coup, soit d'entre-soi libéré. La solution est donc absolument générale.

Cela ne veut pas dire que pour un nombre quelconque de ronds de ficelle, on pourra faire une disposition aussi relativement élégante par sa relative symétrie que celle que j'ai faite au tableau, à savoir que ces trois ronds soient strictement, les uns par rapport aux autres, d'une forme équivalente. Ça sera certainement plus compliqué et ceci des qu'on sera arrivé a quatre, cela nous montrera bien souvent des effets de torsion qui ne nous permettront pas de les maintenir à l'état de ronds.

Néanmoins, ce que je veux à cette occasion, vous faire sentir c'est que, partant des ronds, nous avons affaire à quelque chose qui ne se distingue que d'être l'Un. C'est très précisément, d'ailleurs, en quoi un vrai rond de ficelle sans nœud, c'est très difficile à faire. Mais c'est certainement la plus éminente représentation de quelque chose qui ne se soutient que de l'Un. Très précisément. en ce sens que ça n'enferme rien qu'un trou. Et que pourquoi ai-je fait intervenir, dans l'ancien temps, le nœud borroméen ?

C'est très précisément pour traduire la formule : *Je te demande* quoi ? *de refuser ce que* quoi ? *Ce que je t'offre*, c'est-à-dire quelque chose qui au regard de ce dont il s'agit — et vous savez ce que c'est — c'est à savoir l'objet petit *a* — l'objet petit *a* n'est aucun être, l'objet petit *a* c'est ce que suppose, suppose de vide une demande, dont, en fin de compte, ce n'est qu'à la définir comme située par la métonymie, c'est-à-dire par la pure continuité assurée du commencement ou début de la phrase, que nous pouvons imaginer ce qu'il peut en être d'un désir qu'aucun être ne supporte. Je veux dire qui est sans autre substance que celle qui s'assure des nœuds mêmes. Et la preuve, c'est que, énonçant cette phrase : *je te demande de refuser ce que je t'offre*, je n'ai pu que la motiver de ce *ce n'est pas ça* dont j'ai parlé, que j'ai repris la dernière fois, et qui veut dire que, dans le désir de toute demande, il n'y a que la requête de ce quelque chose qui au regard de la jouissance qui serait satisfaisante, qui serait la *Lustbefriedigung* supposée dans ce qu'on appelle également improprement dans le discours analytique *la pulsion génitale*, celle où s'inscrirait un rapport qui serait le rapport plein, le rapport inscriptible entre ce qu'il en est de l'un avec ce qui reste irréductiblement l'autre.

C'est en quoi j'ai insisté sur ceci, c'est que le partenaire de ce *je* qui est le sujet, le sujet de toute phrase de demande, c'est que son partenaire est

non pas l'Autre mais ce quelque chose qui vient se substituer à lui sous la forme de cette cause du désir que j'ai cru pouvoir diversifier, diversifier et ce n'est pas sans raison, en 4, en tant qu'il se constitue, selon la découverte freudienne, en tant qu'il se constitue diversement de l'objet de la succion, de l'objet de l'excrétion, du regard, et aussi bien de la voix.

C'est en tant que *substitut* de ce qu'il en est de l'autre que ces objets sont réclamés, sont faits cause du désir.

Comme je l'ai dit tout à l'heure, il semble que le sujet se représente les objets inanimés très précisément en fonction de ceci qu'il n'y a pas de relation sexuelle. Il n'y a que les corps parlants ai-je dit, qui se font une idée du monde comme tel. Et à cet endroit on peut le dire, que le monde, le monde comme tel, le monde de l'être plein de savoir, ce n'est qu'un rêve, un rêve du corps en tant qu'il parle.

Il n'y a pas de sujet connaissant. Il y a des sujets qui se donnent des corrélats dans l'objet petit *a*. Corrélats de paroles jouissantes en tant que jouissance de parole. Que coincent-elles d'autre que d'autres Uns ? Car, comme je vous l'ai fait remarquer tout à l'heure, il est clair que cette bilobulation, cette transformation du rond de ficelle en oreilles, il peut se faire de façon strictement symétrique. Ce qui est même ce qui arrive dès qu'on arrive au niveau de quatre. C'est-à-dire que les deux ronds que représentent mes doigts à l'extrémité de ceux-ci seraient en fonction. Il y en aurait quatre.

La réciprocité pour tout dire, entre le sujet et l'objet petit *a* est totale. Pour tout être parlant, la cause de son désir est strictement quant à la structure, équivalente, si je puis dire, à sa pliure, à ce que j'ai appelé sa division de sujet. Et c'est bien ce qui nous explique que si longtemps le sujet a pu croire que le monde en savait autant que lui. C'est qu'il est symétrique. C'est que le monde, ce que j'ai appelé la dernière fois le penser, c'est l'équivalent, c'est l'image en miroir de la pensée. C'est bien en quoi le sujet, pour autant qu'il fantasme, il n'y a, jusqu'à l'avènement de la science la plus moderne, il n'y a rien eu que fantasme quant à la connaissance. Et c'est ce qui a permis cette échelle d'être grâce à quoi était supposé dans un être dit Être Suprême ce qui était le bien de tous, ce qui est aussi bien l'équivalent, l'équivalent de ceci que l'objet petit *a* peut être dit, comme son nom l'indique, écrivez-le petit *a* entre paren-

thèses, mettez *sexué* après, (*a*) sexué, et vous savez que l'Autre ne se présente pour le sujet que sous une forme a-sexuée. C'est-à-dire que tout ce qui a été le support, le support substitut, substitut de l'autre sous la forme d'objet de désir, tout ce qui s'est fait de cet ordre, est a-sexué. Et c'est très précisément en quoi l'Autre comme tel reste, reste non sans que nous puissions y avancer un peu plus, reste dans la doctrine, la théorie freudienne, un problème : celui qui s'est exprimé en ceci que répétait Freud, que veut 𝕃*a* femme ? 𝕃*a* femme étant dans l'occasion l'équivalent de la vérité. C'est en quoi cette équivalence que j'ai produite est justifiée.

Est-ce que nous ne pouvons pas pourtant, par cette voie, cette voie de ce que j'ai distingué comme l'Un à prendre comme tel, en ce sens qu'il n'y a rien d'autre dans cette figure du rond de ficelle, qui a pourtant son intérêt de nous offrir le quelque chose que rejoint sans doute l'écriture, l'exigence en effet que j'ai produite sous le nom de nœud borroméen à savoir de trouver une forme, cette forme supportée par ce support mythique qu'est le rond de ficelle. Mythique ai-je dit, car on ne fait pas de rond de ficelle fermé. Ceci est un point tout à fait important.

Quelle est cette exigence que j'ai énoncée sous le nom de nœud borroméen ? C'est très précisément ceci qui distingue ce que nous trouvons dans le langage, dans la langue courante, et qui se supporte de la métaphore, très répandue, de la chaîne, contrairement aux ronds de ficelles. Des éléments de chaîne, ça se fait, ça se forge.

Ce n'est pas très difficile d'imaginer comment ça se fait, on tord du métal jusqu'au moment où on peut arriver à la souder. Et la chaîne est ainsi quelque chose qui peut avoir sa fonction pour représenter l'usage de la langue. Sans doute n'est-ce pas un support simple. Il faudrait, dans cette chaîne, faire des chaînons qui iraient s'accrocher à un autre chaînon un peu plus loin, avec deux ou trois chaînons flottants intermédiaires. Et comprendre aussi pourquoi une phrase a une durée limitée. Or, tout ceci, la métaphore ne peut pas nous le donner.

Il est néanmoins frappant qu'à prendre les supports de ronds de ficelle que je vous ai dit, il y en avait quand même, dans ce que je vous ai rendu sensible, un premier et un dernier. Ce premier et ce dernier étaient des ronds simples qui franchissaient, qui perçaient si je puis dire les deux, ce que j'appelle, vous voyez la difficulté de parler de ces choses, ce

que. j'appelle les lobes d'oreilles, des ronds repliés. C'était donc deux nœuds simples qui, à la fin, se trouvaient faire quelque chose comme le début et la fin de la chaîne.

Il reste ceci. Il reste ceci, que ces deux ronds initiaux terminaux, rien ne nous empêcherait de les confondre. C'est à savoir que les ayant coupés — coupés, ce qui est imaginaire, il suffit de les défaire — d'en faire passer un seul à prendre les quartes lobes ainsi résumé dans un cas où il y en a que deux. Mais la situation serait exactement la même s'il y en avait un nombre infini. Chose à remarquer : nous n'aurions, pour m'exprimer vite, nous n'aurions dans ce cas quand même encore une différence. Ce n'est pas parce que nous aurions conjoint les deux derniers nœuds que toutes les articulations seraient les mêmes, car ici ils sont affrontés deux par deux, il y a donc quatre brins à faire nœud, alors qu'ici à prendre mon cercle unique, vous auriez le support de ce cercle et quatre brins à passer. Ce qui ferait un affrontement non pas de deux à deux, qui font quatre, mais de quatre à un qui ont cinq. Et donc on pourrait dire que même ce qui serait alors, puisqu'ici vous n'avez que deux éléments, le troisième élément dans son rapport topologique n'aurait pas le même rapport avec les deux autres que les deux autres entre eux. Et comme tels, à simple inspection des nœuds en fonction, le troisième élément se distinguerait des autres.

Je pense en avoir assez dit sur la symétrie des rapports du premier et du deuxième, puisque le dernier je l'ai appelé le troisième. Cette symétrie tient encore si vous unifiez le troisième rond avec un quelconque des deux autres. Simplement vous aurez alors une figure comme celle-ci, celle qui affronte un simple rond avec ce que j'appelle le huit intérieur.

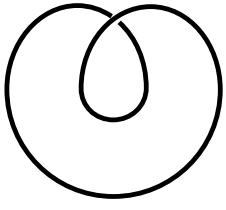

Vous aurez donc eu l'épanouissement de l'autre mais au prix de la turgescence de quelque chose qui est le huit intérieur qui, comme vous le

savez, est ce dont quoi je supporte la bande de Mœbius. Autrement dit, ce dont en quoi dans un strict support de cette voie que j'essaie pour vous de frayer de la fonction du nœud, s'exprime par le huit intérieur. Je ne peux ici que l'amorcer, pourquoi ? Parce que j'ai encore à avancer quelque chose qui me parait, avant que je vous quitte, capitale. Si je vous ai donné la solution des nœuds borroméens par cette enfilade de chaînes pliées sous la forme de ces ronds qui redeviennent totalement indépendants pour peu que vous en coupiez un seul, à quoi ceci peut-il servir ?

Contrairement à ce que vous voyez dans le langage, c'est à savoir ce qui vous est très simplement matérialisé, et ce n'est pas non plus très difficile d'en trouver un exemple, et pas pour rien dans la psychose. Souvenez-vous de ce qui hallucinatoirement peuple la solitude de Schreber : *Nun will ich mich*…, ce que je traduis par : maintenant je vais me…, c'est un futur. Ou encore *Sie sollen nämlich*, : vous devez quant à vous. Ces phrases interrompues que j'ai appelées *message de code*, ces phrases interrompues, laissent en suspens je ne sais quelle substance. À quoi peut nous servir cette exigence d'une phrase quelle qu'elle soit qui soit telle qu'ayant sectionné l'un, c'est-à-dire retiré l'Un de chacun de ces chatons tous les autres du même coup soient libres, est-ce que ce n'est pas là le meilleur support que nous puissions donner de ce par quoi procède ce langage que j'ai appelé mathématique ?

Le propre du langage mathématique une fois qu'il a suffisamment resserré quant à ses exigences de pure démonstration, est très précisément ceci de tout ce qui s'en avance, non pas tant dans le complémentaire parlé mais dans le maniement des lettres, suppose ceci qu'il suffit qu'une ne tienne pas pour que tout le reste, tout le reste des autres lettres, non seulement ne constitue, par leur agencement, rien de valable, mais se disperse. Et c'est très précisément en ceci que le nœud borroméen peut nous servir de meilleure métaphore quant à ce qu'il en est d'une exigence qui est celle-ci : c'est que nous ne procédons que de l'Un.

L'un engendre la science. Non pas au sens où quoique ce soit s'en mesure. Ce n'est pas ce qui se mesure dans la science, contrairement à ce qu'à croit, qui est l'important. Ce qui fait le nerf original, ce qui distingue la science, la science moderne de la science de la réciprocité entre le *noûs* — νοῦς — et le monde, entre ce qui pense et ce qui est pensé,

c'est justement de cette fonction de l'Un. En tant que l'un n'est pas là, n'est là pouvons-nous supposer, que pour représenter ce qu'il en est justement de ce que l'Un est seul, de ce que l'Un ne se noue véritablement avec rien de ce qui ressemble à l'Autre sexuel. Que c'est au contraire de la chaîne entre des Uns qui sont tous faits de la même façon, de n'être rien d'autre que de l'Un.

Quand j'ai dit : *il y a de l'un*, et que j'y ai insisté, que j'ai vraiment piétiné ça comme un éléphant pendant toute l'année dernière, vous voyez ce que je fraie et ce à quoi je vous introduis.

Comment alors quelque part mettre comme tel la fonction de l'autre ? Comment si, jusqu'à un certain point. c'est simplement des nœuds de l'un que se supporte ce qui reste quand ça s'écrit de tout langage ? Comment poser une différence car il est clair que l'autre ne s'additionne pas à l'un, l'Autre seulement s'en différencie ? S'il y a quelque chose par quoi il participe à l'un, c'est que bien loin qu'il s'additionne, ce dont il s'agit concernant l'autre, c'est comme je l'ai dit déjà mais il n'est pas sûr que vous l'ayez entendu, c'est que l'autre c'est l'Un en moins. C'est pour ça que dans, dans tout rapport de l'homme avec une femme celle qui est en cause, c'est sous l'angle de l'*Une en moins* qu'elle doit être prise.

Je vous avais déjà indiqué ça un petit peu à propos de Don Juan ; mais, bien entendu, il n'y a qu'une seule personne, je crois, ma fille, nommément, qui s'en soit aperçue.

Néanmoins, pour simplement aujourd'hui amorcer ce que je pourrais vous dire d'autre, je vais vous montrer quelque chose. Car il ne suffit pas d'avoir trouvé une solution générale à ce qu'il en est du problème pour un nombre infini des nœuds borroméens. Il faudrait que nous ayons le moyen de montrer que c'est la seule solution. Or nous en sommes à ceci, jusqu'à ce jour, qu'il n'y a aucune théorie des nœuds. Qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire ceci que très précisément au nœud ne s'applique, jusqu'à ce jour, aucune formalisation mathématique qui permette, en dehors de quelques petites fabrications de petits exemples tels que ceux que je vous ai montrés de prévoir qu'une solution, celle que je viens de donner, n'est pas simplement une solution ex-sistente, mais qu'elle est nécessaire ; qu'elle ne cesse pas — comme je le dis pour définir le nécessaire — qu'elle ne cesse pas de s'écrire. Or, il suffit que tout de suite je

vous montre quelque chose que bien sûr je vais écrire au tableau parce que vous savez pas le tintouin que ça me donne de mettre tout ça sur le papier d'une façon que je tiens à votre disposition qui sera aussi bien photographié dans un prochain article mais qui en demande un certain.

Il suffit que je vous fasse ça :

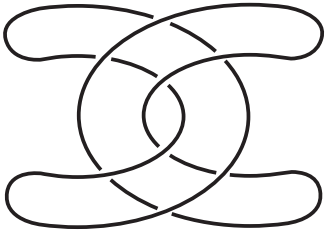

C'est embêtant que les autres, les autres nœuds soient là. Regardez ça. Je viens de faire passer deux de ces ronds l'un dans l'autre d'une façon telle qu'ils font ici non pas du tout ce repliage que je vous ai montré tout à l'heure, mais simplement un nœud marin. Comme ils sont de ce fait même, puisque je viens de les agencer fermés, comme ils sont de ce fait même parfaitement séparables l'un de l'autre, vous devez penser que, si simplement, ce qui m'est tout aussi possible, je fais avec un cercle qui suit le même nœud marin. Il suffit que j'approche de ceux là un autre ; ici je peux faire la même chose avec un troisième rond. J'aurai encore un nœud marin. Peu importe qu'il soit face à face avec le premier ou qu'il soit strictement dans la file. C'est-à-dire que ce qui passe devant, passe devant également le suivant.

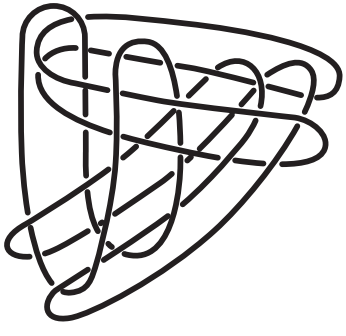

Je peux en faire un nombre infini et même fermer le cercle que cela fera, le fermer simplement pour le dernier. Pour le dernier bien sûr, il ne sera pas séparable, il faudra que ce dernier je le passe entre les deux du bout de ce que j'aurai déjà construit et que je le passe en faisant un nœud. Non pas en l'introduisant comme je viens de faire pour ces deux-là. Il n'en restera pas moins que voilà une autre solution tout aussi valable que la première. Car que je sectionne un quelconque de ceux que j'aurai agencé ainsi, tous les autres du même coup seront libres. Et pourtant ce ne sera pas la même sorte de nœud.

Je vous ai passé à l'occasion ceci que tout à l'heure, pour le nœud que je vous ai montré ainsi, en vous disant qu'aussi bien il y avait quelque nécessité que celui dans lequel j'ai conjoint le premier et le dernier rond, quelque nécessité d'une différence, il n'en est, en réalité, rien. Car je vous le fais remarquer, au moment où je viens de vous montrer les autres, à savoir ce que j'ai appelé la prise en forme de nœud marin, vous voyez très bien à ceci que même le dernier, ce dernier dont je vous ai dit que l'affrontement était de un à quatre, et que du même coup il y avait cinq brins dans le coup, que même le dernier je peux le faire exactement semblable à tous ceux là. Qu'il n'y a à ça aucune difficulté. Et qu'ainsi, j'aurai aussi de cette façon résolu, sans introduire aucun point privilégié, la question du nœud borroméen pour un nombre *x*, et aussi bien infini de ronds de ficelle.

Est-ce que ce n'est pas dans cette possibilité de différence, puisqu'aussi bien il n'y a aucune analogie topologique entre l'une et l'autre de ces façons de nouer les ronds de ficelle ? Est-ce que c'est dans cette topologie différente, une que nous pouvons exprimer ici à propos des nœuds marins, c'est une topologie de torsions, disons, par rapport aux autres, qui seraient simplement de flexion. Est-ce que nous pouvons user de ceci pour, car il ne serait pas contradictoire de prendre même ceci dans un nœud marin ? C'est très facile à faire ; faites-en l'épreuve. Très exactement voici la façon dont la chose fléchit, se prend au nœud marin.

Où mettre la limite de cet usage des nœuds pour arriver à la solution de ce qu'est ceci : la section d'un quelconque de ces ronds de ficelle entraîne la libération de tous les autres ? C'est-à-dire nous donne le modèle de ce qu'il en est à partir de cette formalisation mathématique

celle qui substitue à la fonction d'un nombre quelconque ce qu'on appelle une lettre. Car la formalisation mathématique, ce n'est pas autre chose. Que vous écriviez que quelque chose, l'inertie, se soit *un demi de mv2*, $\frac{mv^2}{2}$, qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire que quel que soit le nombre d'uns que vous mettiez sous chacune de ces lettres, vous êtes soumis à un certain nombre de lois qui sont des lois de groupe, telles que l'addition, la multiplication…

Voilà la question que j'ouvre et qui est faite pour vous annoncer s'il faut, ce que j'espère, ce que je peux éventuellement vous transmettre Concernant ce qui s'écrit.

Ce qui s'écrit, en somme, qu'est-ce que ça serait ? Les conditions de la jouissance. Et ce qui se compte, qu'est-ce que ça serait ? Les résidus de la jouissance. Car aussi bien cet A a-sexué, est-ce que ce n'est pas de le confondre avec ce qu'elle a de plus de jouir étant l'Autre, de ne pouvoir être dite qu'Autre, que la femme l'offre sous l'espèce de l'objet petit *a*

L'homme croit créer — croyez bien que je vous dis pas ça au hasard, croit — croit — croit, bon ! — il crée — crée — crée, et il crée — crée — crée la femme. Ouais ! En réalité, il la met au travail, mais au travail de l'un. Et c'est bien en quoi cet Autre pour autant que s'y inscrit l'articulation du langage, c'est-à-dire la vérité, l'Autre pourra être barré. Barré de ceci que j'ai qualifié tout à l'heure de l'Un en moins. Le S de A en tant qu'il est barré — S(Ⱥ) — c'est bien cela que ça veut dire. Et c'est en quoi nous en arrivons à poser la question de faire de l'Un quelque chose qui se tienne, c'est-à-dire qui se compte sans être.

La mathématisation seule atteint un réel, et c'est en quoi c'est compatible avec notre discours, discours analytique, un réel qui précisément s'évade, qui n'a rien à faire avec ce que la connaissance traditionnelle a supporté, c'est-à-dire non pas ce qu'elle croit, la réalité, mais bien de fantasme.

Le réel, c'est le mystère du corps parlant, c'est le mystère de l'inconscient.

# Leçon XIII

*26 juin 1973*

Grâce à quelqu'un qui veut bien se consacrer, comme ça, au brossage de ce que je vous raconte, il est là au premier rang, j'ai eu il y a quatre, cinq jours, la truffe brossée, dans mes élocutions ici, je parle de celles de cette année. Ça m'intéressait parce qu'après tout, sous ce titre d'Encore, je n'étais pas sûr d'être dans le champ que j'ai déblayé pendant vingt ans, puisque justement ce que ça disait, c'était que ça pouvait durer encore longtemps.

À le relire, j'ai trouvé que c'était pas si mal, et spécialement, mon dieu, d'être parti de ceci qui me paraissait un peu mince pour le premier de mes séminaires de cette année, c'est que *la jouissance de l'Autre n'était pas le signe de l'amour.* C'était un départ. Un départ sur lequel peut-être je pourrai revenir aujourd'hui en fermant ce que j'ouvrais là.

J'ai en effet quelque peu parlé de l'amour. Mais le point pivot de ce que j'ai avancé cette année concerne ce qu'il en est du savoir dont j'ai accentué que l'exercice ne pouvait représenter qu'une jouissance. C'est là la clé, le point tournant.

Et c'est à quoi je voudrais aujourd'hui contribuer par une sorte de réflexion sur ce qui se fait de tâtonnant dans le discours scientifique, au regard de ce qui peut se produire de savoir.

Je vais droit à ce dont il s'agit : *le savoir, c'est une énigme*. C'est une énigme qui nous est présentifiée par l'inconscient tel qu'il s'est révélé par le discours analytique ; et qui s'énonce à peu près ainsi, c'est que, pour

l'être parlant, le savoir, c'est ce qui s'articule. Ça, on aurait pu s'apercevoir depuis un bon bout de temps puisqu'en somme, à tracer les chemins du savoir, on ne faisait rien qu'articuler toutes sortes de choses qui pendant longtemps se sont centrées sur l'être dont il est évident que rien n'est sinon dans la mesure où ça se dit que ça est.

$S_2$, j'appelle ça. Il faut savoir l'entendre. Est-ce bien d'eux que ça parle ? Parce qu'après tout, si nous partons du langage, il est généralement énoncé que le langage, ça sert à la communication. Communication à propos de quoi ? Faut-il se demander. À propos de quels *eux* ? La communication implique la référence. Seulement il y a une chose qui est claire — je prends là les choses par le bout de l'étude scientifique du langage — le langage, c'est l'effort fait pour rendre compte de quelque chose qui n'a rien à faire avec la communication, et qui est ce que j'appelle *lalangue. Lalangue* sert à de toutes autres choses qu'à la communication. C'est ce que l'expérience de l'inconscient nous a montré en tant qu'il est fait de *lalangue,* cette *lalangue* dont vous savez que je l'écris en un seul mot pour designer ce qui est notre affaire à chacun à l'égard de ce qui, pour nous, est *lalangue*. Lalangue dite maternelle, et pas pour rien dite ainsi.

La communication, elle, si on voulait un peu la rapprocher de ce qui s'exerce effectivement dans la jouissance de lalangue, ça serait qu'elle implique quelque chose, à savoir la réplique, autrement dit le dialogue. Mais, comme je l'ai autrefois — pas spécialement cette année — comme je l'ai autrefois expressément articulé, il n'y a rien de moins sûr que, lalangue, ça serve d'abord et avant tout au dialogue.

J'ai pu, comme ça, recueillir au passage, parce qu'il arrive que me viennent sous la main des choses dont j'ai entendu parler depuis bien longtemps, j'ai donc eu sous la main le travail, un livre important d'un nommé Bateson dont on m'avait rebattu les oreilles, assez pour m'agacer un peu, parce qu'à vrai dire ça venait de quelqu'un qui avait été touché de la grâce d'un certain texte de moi et qui l'avait traduit — traduit en ajoutant autour quelques complémentaires — et qui avait cru, dans le Bateson en question, trouver quelque chose qui allait sensiblement plus loin que ce que j'avais cru devoir énoncer concernant l'inconscient, *l'inconscient,* ai-je dit, *structuré comme un langage.*

Ce n'est pas si mal, ce nommé Bateson. Ça va bientôt se traduire, Dieu merci. Ça permettra comme ça de voir jusqu'à quel point il s'insère admirablement dans ce que je dis concernant l'inconscient. L'inconscient dont l'auteur, faute de savoir qu'il est structure comme un langage, dont l'auteur se démontre comme n'ayant qu'une assez médiocre idée.

Mais il faut dire que, il y a des choses qu'il a forgées dans de très jolis artifices, et qu'il appelle lui-même des *métalogues.* C'est pas mal ! C'est pas mal pour autant que, comme il le dit lui-même, ces *métalogues* comporteraient, s'il faut l'en croire, quelque sorte de progrès interne dialectique, qui consisterait justement à ne se produire que d'interroger l'évolution du sens d'un terme.

Il en réalise l'artifice, bien sûr, comme il s'est toujours fait, dans tout ce qui s'est intitulé dialogue, des dialogues platoniciens entre autres, c'est-à-dire à faire dire par l'interlocuteur supposé tout ce qui, en somme, motive la question même du locuteur, c'est à savoir à incarner dans l'autre la réponse qui est déjà là. C'est bien en quoi le dialogue, le dialogue classique, dont les plus beaux sont représentés par le legs platonicien, c'est bien en quoi le dialogue classique se démontre n'être pas un dialogue.

Si j'ai dit que le langage, c'est ce comme quoi l'inconscient est structuré, c'est bien parce que le langage, d'abord, ça n'existe pas. Le langage, c'est ce qu'on essaye de savoir concernant la fonction de langage. C'est bien ainsi que ce qui lui est difficile, c'est de le réaliser pleinement. Car l'inconscient, c'est le témoignage, d'un savoir en tant qu'il échappe pour une grande part à l'être qui donne l'occasion de s'apercevoir jusqu'où vont les effets de lalangue.

C'est en effet, c'est vrai, c'est en effet, que cet être rend compte par toutes sortes d'affects qui restent énigmatiques, ce qui résulte de cette présence de lalangue en tant que de savoir elle articule des choses qui vont beaucoup plus loin que tout ce que lui-même, à titre de savoir énoncé, il supporte.

Le langage, sans doute, est fait de lalangue. C'est une élucubration de savoir sur lalangue elle-même. Mais l'inconscient est un savoir, un *savoir-faire* avec lalangue. Ce qu'on sait faire avec la lalangue dépasse, en d'autres termes, de beaucoup ce dont on peut rendre compte au titre du

langage. Mais il pose la même question qui est posée par le terme de langage ; il est sur la même voie à ceci près qu'il va déjà beaucoup plus loin, qu'il anticipe sur la fonction du langage, que lalangue nous affecte d'abord par tout ce qu'elle comporte comme effets qui sont affects. Et, si l'ont peut dire que l'inconscient est structuré comme un langage, c'est très précisément en ceci que ces effets de lalangue, déjà là comme savoir, comme savoir qui n'a rien à faire, va bien au-delà de tout ce que l'être, l'être qui parle est susceptible d'articuler comme tel, c'est bien en ça que l'inconscient, en tant qu'ici je le supporte de son déchiffrage, que l'inconscient ne peut que se structurer comme un langage, comme un langage toujours hypothétique au regard de ce qui le soutient, à savoir ceci même qui fait que tout à l'heure j'ai pu de mon S2 faire une question, et demander : *est-ce bien d'eux,* en effet, qu'il s'agit dans le langage ? Autrement dit le langage est-il seulement communications ?

La méconnaissance de ce fait qui a surgi de par le discours analytique a prêté à ce dont je vais faire aujourd'hui le pivot de ma question sur le savoir, a prêté à ceci que dans les bas-fonds de la science, il ait surgi cette grimace qui consiste a interroger comment l'être peut savoir quoi que ce soit.

Il est comique de voir comment cette interrogation prétend à se satisfaire. J'en prendrai comme exemple ceci que puisque la limite, je l'ai posée d'abord, est faite de ceci qu'il y a des êtres qui parlent, on se demande ce que peut bien être le savoir de ceux qui ne parlent pas. On se le demande. On ne sait pas pourquoi on se le demande. Mais on se le demande quand même, et on fait pour des rats un petit labyrinthe grâce à quoi on espère être sur le chemin de ce que c'est qu'un savoir.

Qu'est-ce qui arrive alors ? On espérait être sur ce chemin parce qu'on espère qu'il va montrer quelle capacité il a pour apprendre. Apprendre à quoi ? A ce qui l'intéresse, bien sûr. Et l'on suppose que ce qui l'intéresse, supposition qui n'est pas absolument infondée, ce doit être, puisqu'on le prend, ce rat, non pas comme être, mais bel et bien comme corps, ce qui suppose qu'on le voit comme unité. Comme unité ratière. On ne se demande absolument pas ce qui peut soutenir l'être du rat, encore que depuis toujours on avait bien eu l'idée que l'être, que l'être ça devait contenir une sorte de plénitude qui lui soit propre. Puisque c'est de là que

dans le premier abord de ce qu'il en était de l'être on était parti. À savoir que l'être, c'est un corps. On avait élucubré tout une hiérarchie, tout une échelle des corps, et on était parti, mon dieu, de cette notion que chacun devait bien savoir ce qui le maintenait à l'être. Autrement dit, on n'était pas allé plus loin que cette idée qu'il y était maintenu par quelque chose qui devait être son bien ; qui devait lui faire plaisir.

Mais comment se fait-il, qu'est-ce qu'il y a eu comme changement dans le discours pour que tout d'un coup on interroge, on interroge cet être sur le moyen qu'il aurait de se dépasser, à savoir d'en apprendre plus qu'il n'en a besoin dans son être pour survivre comme corps ?

Grâce au montage du labyrinthe et à quelques accessoires, c'est à savoir que le labyrinthe n'aboutit pas seulement à la nourriture mais à quelque chose comme un bouton ou un clapet dont il faut que le sujet supposé de cet être trouve le truc pour accéder à sa nourriture. Autrement dit, on transforme la question du savoir en la question d'un *apprendre*. Est-ce qu'un rat, non plus considéré dans son être mais dans son unité, car tout va aboutir au pressage du bouton, c'est la même chose s'il s'agit de la reconnaissance de quelque trait auquel on concevra qu'alors l'être est susceptible de réagir, qu'il s'agisse d'un trait lumineux ou d'un trait de couleur, et l'on constatera qu'après une série d'essais et erreurs, *trials and errors,* comme vous savez que ça s'appelle, on a laissé la chose en anglais vu ceux qui se sont trouvé frayer cette voie concernant le savoir — on va voir si le taux des *trials and errors*, en combien de temps ce taux va se mettre à diminuer assez pour que s'enregistre que l'unité ratière est capable d'apprendre quelque chose.

Ce qui n'est posé que secondairement comme question, c'est la question que je pose, c'est ceci : c'est si l'unité, l'unité ratière en question, va apprendre à apprendre ? C'est là que gît le vrai ressort de l'expérience : est-ce qu'un rat, une fois qu'il a subi une de ces épreuves, mis en présence d'une épreuve du même ordre — nous verrons tout à l'heure ce qu'est cet ordre — est-ce qu'il va apprendre plus vite ? Ce qui se matérialise aisément par une décroissance du nombre d'essais qui sont nécessaires pour que le rat sache comment il a à se comporter dans tel montage. Appelons montage l'ensemble du labyrinthe et des clapets et des boutons qui dans cette occasion, fonctionnent.

Il est clair que la question a été si peu posée — quoiqu'elle l'ait été, bien sûr -, qu'on n'a même pas songé à interroger la différence qu'il y a selon que celui qui apprend à apprendre au rat en question, selon que celui-ci est ou non le même expérimentateur.

En d'autres termes, ce qui est laissé de côté, c'est ceci: c'est que ce qu'on propose au rat comme thème pour démontrer ses facultés d'apprendre, si ça surgit de la même source ou de deux sources différentes. Car si nous nous reportons à ceci que l'expérimentateur, il est bien évident que c'est lui qui là-dedans sait quelque chose; c'est même avec ce qu'il sait qu'il invente le montage du labyrinthe, des boutons et des clapets. S'il n'était pas quelqu'un pour qui le rapport au savoir est fondé sur un certain rapport qui est, je l'ai dit, pourquoi ne pas le répéter, d'habitation ou de cohabitation avec lalangue, il est clair qu'il n'y aurait pas ce montage et que tout ce que l'unité ratière apprend en cette occasion, c'est à donner un signe, un signe de sa présence d'unité. Que ce soit le bouton ou autre chose, l'appui de la patte sur ce signe, que ce soit bouton ou bien clapet, que le clapet soit reconnu, reconnu il ne l'est que par un signe, c'est toujours en faisant signe que l'unité accède a ce dont on conclut qu'il y a apprentissage.

Mais ce rapport qui est en somme d'extériorité, d'extériorité telle que rien ne confirme qu'il puisse y avoir saisie du mécanisme à quoi aboutit la poussée sur le bouton, comment ne pas saisir que la question est d'importance, et de la plus haute importance, que c'est la seule qui compterait, c'est à savoir s'il n'y a pas, dans ces successifs mécanismes à propos de quoi l'expérimentateur peut constater non seulement qu'il a trouvé le truc, mais qu'il a — seule chose qui compte — appris la façon dont ça se prend, qu'il *a-appris* ce qui est *à-prendre.* Il est clair que, je dirai, la cohérence, la symbiose que réalise une telle expérience, si nous tenons compte de ce qu'il en est du savoir inconscient, ne peut pas manquer d'être interrogée à partir de ceci que ce qu'il faut savoir: c'est comment l'unité ratière répond à ce qui n'a pas été cogité à partir de rien par l'expérimentateur. Qu'en d'autres termes, on n'invente pas n'importe queue composition labyrinthique. Que le fait que ça sorte du même expérimentateur ou de deux expérimentateurs différents, ça mérite d'être interrogé. Et rien dans ce que j'ai pu recueillir jusqu'à pré-

sent de cette littérature n'implique que ce soit dans ce sens que la question ait été posée.

Mais l'intérêt de cet exemple ne se limite pas à ce fait d'interrogation qui laisse entièrement intacts et différents ce qu'il en est du savoir et ce qu'il en est de l'apprentissage. Ce qu'il en est du savoir pose des questions et nommément celle-ci de comment ça s'enseigne.

Il est bien clair que la question de comment ça s'enseigne, à savoir la notion d'une science entièrement centrée sur ceci du savoir qui se transmet, se transmet intégralement, c'est elle qui a produit dans ce qu'il en est du savoir ce tamisage grâce à quoi un discours qui s 'appelle le scientifique s'est constitué.

Il s'est constitué non pas du tout sans de nombreuses mésaventures. Si cette année j'ai rappelé où il a pu surgir, ce n'est certainement pas sans qu'ait été feinte, *fingere, fingo*, dit Newton, *non fingo*, croit-il pouvoir dire, *hypotheses non fingo*, je ne suppose rien. Et ce n'est pas par hasard que cette année j'ai spécifié que c'est bien sur une hypothèse au contraire que tout tourne, que la fameuse révolution, qui n'est point du tout copernicienne mais newtonienne, a joué. Elle a joué sur ceci qui est de subsister à un *ça tourne* un *ça tombe*. C'est l'hypothèse newtonienne comme telle, quand il a reconnu dans le *ça tourne* astral les signes, quand il a bien marqué que c'est la même chose que de tomber. Mais pour le constater, ce qui une fois constaté permet d'éliminer l'hypothèse, il a bien fallu que d'abord il la fasse, cette hypothèse.

La question d'introduire un discours scientifique concernant le savoir, c'est de l'interroger là où il est, ce savoir, et ce savoir là où il est, ceci veut dire l'inconscient en tant que c'est dans le gîte de la langue que ce savoir repose.

Je fais remarquer que l'inconscient, je n'y entre pas plus que Newton sans hypothèse. L'hypothèse que l'individu qui en est affecté, de l'inconscient, c'est le même qui fait ce que j'appelle le sujet d'un signifiant : ce que j'énonce sous cette formule minimale qu'*un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant*.

Je réduis, autrement dit, l'hypothèse, selon la formule même qui la substantive, à ceci que l'hypothèse est nécessaire au fonctionnement de la langue. Dire qu'il y a un sujet, ce n'est rien d'autre que dire qu'il y a

hypothèse. La seule preuve que nous en ayons, est ceci que le sujet se confonde avec cette hypothèse, et que ce soit l'individu, l'individu parlant qui le supporte, c'est que le signifiant devienne signe. Le signifiant *en lui-même* n'est rien d'autre de définissable qu'une différence. Une différence avec un autre signifiant. C'est l'introduction comme telle de la différence dans le champ qui permet d'extraire de la langue ce qu'il en est du signifiant.

Mais à partir de là, et parce qu'il y a l'inconscient, à savoir la langue en tant que c'est de cohabitation avec elle que se définit un être appelé l'être parlant, que le signifiant peut être appelé à faire signe. Et entendez ce *signe* comme il vous plaira. Soit le mot signe, soit le t, h, i, n, g — *thing* — de l'anglais, à savoir la chose.

Le signifiant si d'un sujet, en tant que signifiant, il fait le support formel, il atteint quelque chose d'autre en tant qu'il l'affecte. Un autre, un autre que ce qu'il est tout crûment lui, comme signifiant, un autre fait sujet ou du moins passe pour l'être. C'est en cela qu'il est, et seulement pour l'être parlant, qu'il se trouve être comme étant. C'est-à-dire quelque chose dont l'être est toujours ailleurs, comme le montre le prédicat. Le sujet n'est jamais que ponctuel et évanouissant. Il n'est sujet que par un signifiant, et pour un autre signifiant.

C'est ici que nous devons revenir à ceci qu'après tout, par un choix dont on ne sait pas ce qui l'a guidé, Aristote a pris le parti de ne donner pas d'autre définition de l'individu que le corps. Le corps en tant qu'organisme, en tant que ce qui se maintient comme Un, et non pas en tant que ce qui se reproduit. Il est frappant de voir qu'entre l'*Idée* platonicienne et la définition aristotélicienne de l'individu comme fondant l'être, la différence est proprement celle autour de quoi nous sommes encore, c'est à savoir la question qui se pose au biologiste, à savoir comment un corps se reproduit. Car c'est bien là ce dont il s'agit dans toute tentative de chimie dite moléculaire, c'est à savoir comment il se fait qu'en combinant un certain nombre de choses dans un bain unique, quelque chose va se précipiter qui fera qu'une bactérie, par exemple, se reproduira comme telle.

Le corps, qu'est-ce donc ? Est-ce ou n'est-ce pas le savoir de l'Un ?

Le savoir de l'Un se révèle ne pas venir du corps. Le savoir de l'Un,

pour le peu que nous en puissions dire, le savoir de l'Un vient du signifiant Un.

Le signifiant Un vient-il du fait que le signifiant comme tel ne soit jamais que l'*un entre autres,* référé comme tel à ces autres, et comme en étant la différence d'avec les autres ? La question est si peu résolue jusqu'à présent, que j'ai fait tout mon séminaire de l'année dernière pour interroger, mettre l'accent sur ce *y a de l'Un*.

Qu'est-ce que veut dire *y a de l'un* ? Ce que veut dire *y a de l'un* est ceci que permet de repérer l'articulation signifiante que de *un entre autres*, et il s'agit de savoir si c'est quel qu'il soit, se lève un $S_1$, Un *essaim* de signifiants, un *essaim* bourdonnant lié à ceci que ce Un de chaque signifiant avec la question de *est-ce d'eux que je parle ?*, ce $S_1$ que je peux écrire d'abord de sa relation avec $S_2$, eh bien c'est ça qui est l'essaim. Vous pouvez en mettre ici autant que vous voudrez. C'est l'essaim dont je parle.

$$S1\ (S1\ (S1\ (S1 \longrightarrow S2)\ )\ )$$

Le signifiant comme maître, à savoir en tant qu'il assure l'unité, l'unité de cette copulation du sujet avec le savoir, c'est cela le signifiant maître. Et c'est uniquement dans la langue, en tant qu'elle est interrogée comme langage que se dégage, et pas ailleurs, que se dégage l'existence de ce dont ce n'est pas pour rien que le terme *stoikeion* — στοιχεῖον — élément, soit surgi d'une linguistique primitive. Ce n'est pas pour rien. Le signifiant Un n'est pas un signifiant quelconque, il est l'ordre signifiant en tant qu'il s'instaure de l'enveloppement par où toute la chaîne subsiste.

J'ai lu récemment un travail de quelqu'un qui s'interroge à propos de ce qu'elle prend pour une relation qui est celle du $S_1$ avec le $S_2$, à savoir relation de représentation : le $S_1$ serait en relation avec le $S_2$ pour autant qu'il représente un sujet.

La question de savoir si cette relation est asymétrique, antisymétrique, transitive ou autre, à savoir si le sujet se transfère du $S_2$ à un $S_3$ et ainsi de suite, c'est une question qui est à reprendre. À reprendre à partir du schème que j'en donne ici. Le Un incarné dans la langue est quelque chose qui, justement, reste indécis entre le phonème, le mot, la

phrase, voire toute la pensée. C'est bien ce dont il s'agit dans ce que j'appelle signifiant maître. C'est le signifiant Un. Et ce n'est pas pour rien que l'avant-dernière de nos rencontres, j'ai amené ici pour l'illustrer le bout de ficelle. Le bout de ficelle en tant qu'il fait ce rond, ce rond dont j'ai commencé à interroger le nœud possible avec un autre.

Je n'irai pas plus loin aujourd'hui puisque nous avons, grâce à une question en somme extérieure, question de notre abri, ici, puisque nous avons été privés d'un de ces séminaires; c'est quelque chose que je reprendrai dans la suite éventuellement.

L'important, pour virer, faire tourner ici le volet, l'important de ce qu'a révélé le discours psychanalytique consiste en ceci - ceci dont on s'étonne qu'on ne vole pas la fibre partout — c'est que ce savoir qui structure d'une cohabitation spécifique ce qu'il en est de l'être qui parle, ce savoir a le plus grand rapport avec l'amour, car ce dont se supporte tout amour est très précisément ceci ! d'un certain rapport entre deux savoirs inconscients.

Si j'ai énoncé que le transfert, c'est le sujet supposé savoir qui le motive, ce n'est là que point d'application tout à fait particulier, spécifié, de ce qui est là d'expérience, et je vous prie de vous rapporter au texte de ce que j'ai énoncé ici sur le choix de l'amour. C'est au milieu de cette année que je l'ai fait. Si j'ai parlé de quelque chose à ce propos, c'est en somme de la reconnaissance, la reconnaissance à des signes, qui sont ponctués toujours énigmatiquement, de la façon dont l'être est affecté, en tant que sujet, de ce savoir inconscient.

S'il est vrai qu'il n'y a pas de rapport sexuel parce que simplement la jouissance, la jouissance de l'Autre prise comme corps que cette jouissance est toujours inadéquate : perverse d'un côté en tant que l'autre se réduit à l'objet petit *a*, je dirai folle de l'autre pour autant que ce dont il s'agit, c'est de la façon énigmatique dont se pose cette jouissance de l'autre comme telle. Est-ce que ce n'est pas de l'affrontement à cette impasse, à cette impossibilité définissant comme telle un réel, qu'est mis à l'épreuve l'amour en tant que du partenaire il ne peut réaliser que ce que j'ai appelé, par une sorte de poésie, pour me faire entendre, le courage au regard de ce destin fatal ? Est-ce bien de courage qu'il s'agit, ou des chemins d'une reconnaissance, d'une reconnaissance dont la caracté-

ristique ne peut être rien d'autre que ceci que ce rapport dit sexuel devenu là rapport de sujet à sujet, à savoir du sujet en tant qu'il n'est que l'effet du savoir inconscient, de la façon dont ce rapport de sujet à sujet cesse de ne pas s'écrire ?

Ce *cesser de ne pas s'écrire*, vous le voyez, ce n'est pas formule que j'ai avancée au hasard. Si je me suis complu au *nécessaire* comme à ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire en l'occasion, je vous demande pardon : qui ne cesse pas, ne cesse pas de s'écrire en l'occasion, le nécessaire n'est pas le réel, c'est ce qui ne cesse pas de s'écrire. Le déplacement de cette négation qui nous pose au passage la question de ce qu'il en est de la négation, quand elle vient prendre la place d'une inexistence, si le rapport sexuel répond à ceci dont je dis qu'il, non seulement, il ne cesse pas de ne pas s'écrire — c'est bien de cela et de lui dans l'occasion qu'il s'agit — qu'il ne cesse pas de ne pas s'écrire, qu'il y a là impossibilité, c est aussi bien que quelque chose ne peut non plus le dire, c'est à savoir qu'il n'y a pas d'ex-sistence dans le dire de ce rapport.

Mais que veut dire de le nier ? Y a-t-il d'aucune façon légitimité de substituer une négation à l'appréhension éprouvée de l'inexistence ? C'est là aussi une question qu'il s'agira pour nous d'amorcer.

Le mot *interdiction* veut-il plus dire ? Est-il plus permis ? C'est ce qui non plus ne saurait, dans l'immédiat, être tranché.

Mais l'appréhension de la contingence telle que je l'ai déjà incarnée de ce *cesse de ne pas s'écrire,* à savoir de ce quelque chose qui, par la rencontre, la rencontre, il faut bien le dire, de symptômes, d'affects, de ce qui chez chaque individu marque la trace de son exil, non comme sujet, mais comme parlant, de son exil de ce rapport ; est-ce que ce n'est pas dire que c'est seulement par l'affect qui résulte de cette béance que quelque chose dans tout cas où se produit l'amour, que quelque chose qui peut varier infiniment quant au niveau de ce savoir, que quelque chose se rencontre qui, pour un instant, peut donner l'illusion de cesser de ne pas s'écrire ? À savoir que quelque chose non seulement s'articule mais s'inscrive, s'inscrive dans la destinée de chacun par quoi, pendant un temps, un temps de suspension, ce quelque chose qui serait le rapport, ce quelque chose trouve chez l'être qui parle, ce quelque chose trouve sa trace et sa voie de mirage.

Qu'est-ce qui nous permettrait, cette implication, de le conforter ? Assurément ceci que le déplacement de cette négation, à savoir le passage à ce que tout à l'heure j'ai manqué si bien d'un lapsus lui-même bien significatif, à savoir le passage de la négation au *ne cesse pas de s'écrire*, à la nécessité substituée à cette contingence, c'est bien là le point de suspension à quoi s'attache tout amour. Tout amour de ne subsister que de cesser de ne pas s'écrire, tend à faire passer cette négation au *ne cesse pas, ne cesse pas, ne cessera pas, de s'écrire.*

Et tel est en effet le substitut qui, par la voie de l'existence non pas du rapport sexuel mais de l'inconscient qui en diffère, qui par cette voie fait la destinée et aussi le drame de l'amour.

Vu l'heure où nous sommes arrivés, et qui est celle où normalement je désire prendre congé, je ne pousserai pas ici les choses plus loin. Je ne pousserai pas les choses plus loin, sauf à indiquer que ce que j'ai dit de la haine est quelque chose qui ne relève pas du même plan dont s'articule la prise du savoir inconscient, mais qui, dans ce qu'il en est du sujet, du sujet dont, vous le remarquerez, il ne se peut pas qu'il ne désire pas ne pas trop en savoir sur ce qu'il en est de cette rencontre éminemment contingente, qu'il en sache un peu plus que de ce sujet il aille à l'être qui y est pris, le rapport de l'être, de l'être à l'être, bien loin qu'il soit ce rapport d'harmonie que depuis toujours, on ne sait trop pourquoi, nous ménage, nous arrange une tradition dont il est très curieux de constater la convergence, la convergence d'Aristote qui n y voit que la jouissance suprême, avec ce que la tradition chrétienne nous reflète de cette tradition même comme béatitude, montrant par là son empêtrement dans quelque chose qui n'est vraiment qu'une appréhension de mirage ; la rencontre de l'être comme tel, c'est bien là que, par la voie du sujet, l'amour vient à aborder. Quand il aborde — j'ai posé expressément la question -, est-ce que ce n'est pas là que surgit ce qui fait de l'être, précisément, quelque chose qui ne se soutient que de se rater ?

J'ai parlé de rat tout à l'heure. C'était de ça qu'il s'agissait. Ce n'est pas pour rien qu'on a choisi le rat ! C'est parce que le rat, ça se rature. On en fait facilement une unité, et puis que d'un certain côté, j'ai déjà vu ça dans un temps, j'avais un concierge quand j'habitais rue de la Pompe, le rat, il ne le ratait, lui, jamais. Il avait pour le rat une haine égale à l'être du rat !

L'abord de l'être, est-ce que ce n'est pas là que réside ce qui en somme s'avère être l'extrême, l'extrême de l'amour ? La vraie amour ? La vraie amour débouche sur la haine. Assurément ce n'est pas l'expérience analytique qui en a fait la découverte. La modulation éternelle des thèmes sur l'amour en porte suffisamment le reflet.

Voilà, je vous quitte.

Est-ce que je vous dis à l'année prochaine ?

Vous remarquerez que je ne vous ai jamais, jamais, dit ça. Que je remarque aujourd'hui, car c'est de cela qu'il s'agit : je remarque aujourd'hui que je vous ai jamais dit ça. Plus exactement je porte à votre connaissance cette remarque, car moi je me suis toujours privé de la faire, pour une très simple raison, c'est que j'ai jamais su, depuis vingt ans que j'articule pour vous des choses, j'ai jamais su si je continuerai l'année prochaine. Ça, ça fait partie de mon destin d'objet petit *a*.

Alors, comme après tout, ces vingt ans, j'en ai bouclé le cycle, après dix ans, on m'avait en somme retiré la parole, et il se trouve que, pour des raisons pour lesquelles il y avait eu une part de destin et aussi de ma part une part d'inclination à faire plaisir à quelqu'un, j'ai continué pendant dix ans *encore.* Est-ce que je continuerai l'année prochaine ? Pourquoi pas arrêter là l'*encore* ?

Ce qu'il y a d'admirable, c'est que personne n'a jamais douté que je continuerai encore. Que je fasse cette remarque en pose pourtant la question. Il se pourrait après tout qu'à cet *encore* j'adjoigne un *c'est assez.*

Eh bien, ma foi, je vous laisse la chose à votre pari. Parce qu'après tout, il y en a beaucoup qui croient me connaître et qui pensent que je trouve là-dedans une infinie satisfaction narcissique ! À côté de la peine que ça me donne, je dois dire que ça me parait peu de chose.

Faites vos paris.

Et puis, quel sera le résultat ? Est-ce que ça voudra dire que ceux qui auront deviné juste, ceux-là m'aiment ? Eh bien c'est justement le sens de ce que je viens de vous énoncer aujourd'hui. C'est que de savoir ce que le partenaire va faire, c'est pas une preuve de l'amour.

# Table des matières

Note liminaire ..... 7

Leçon I, 21 novembre 1972 ..... 9
Leçon II, 12 décembre 1972 ..... 19
Leçon III, 19 décembre 1972 ..... 55
Leçon IV, 9 janvier 1973 ..... 69
Leçon V, 16 janvier 1973 ..... 85
Leçon VI, 13 février 1973 ..... 101
Leçon VII, 20 février 1973 ..... 117
Leçon VIII, 13 mars 1973 ..... 133
Leçon IX, 20 mars 1973 ..... 147
Leçon X, 10 avril 1973 ..... 161
Leçon XI, 8 mai 1973 ..... 189
Leçon XII, 15 mai 1973 ..... 203
Leçon XIII, 26 juin 1973 ..... 221

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

Anquetil Nicole
Arnoux Marion
Balbure Brigitte
Beaumont Jean-Paul
Benrais François
Capron Claudine
Cesbron-Lavau Henri
Czermak Marcel
Davion Frédéric
Delafond Nathalie
Dorgeuille Claude
Dorgeuille Marie-Germaine
Dupuis Perla
Dupuis René
Emerich Choula
Ferron Catherine
Frignet Henry
Gheux Chantal
Gorges Pierre
Hasenbalg Virginia
Hiltenbrand Jacqueline
Hiltenbrand Jean-Paul
Jeanvoine Michel
Lachaud Denise
Laska Francine
Lefort Brigitte
Lleida-Roch Claudine
Letuffe Gilbert
Marchioni-Eppe Janine
Martin Dominique
Pariente Guy
Pasmantier-Sebba Jacqueline
Ricard Hubert
Salama Silvia
Sormano Elena
Trumel Christian
Tyszler Jean-Jacques
Vincent Denise

Ce livre a été composé en caractères Garamond,
mis en page de dessins : G. Pétré.
Imprimé en France par
I.S.I., 68-70, rue des Pyrénées, Paris XX$^{e}$.
Novembre 2001

Jacques Lacan

# Les non-dupes errent

*Séminaire*
*1973-1974*

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

# Note liminaire

Le texte que nous donnons ici a été établi en vérifiant la stéréotypie à l'aide de l'audition des cassettes enregistrées. Le débit de Lacan est assez lent et comporte de nombreuses répétitions que le ton justifie mais qui seraient insupportable à la lecture. Nous en avons donc conservé un petit nombre seulement pour que le lecteur puisse avoir une idée du style parlé de Lacan.

C.D.

# Leçon I

*13 novembre 1973*

Je recommence. Je recommence puisque j'avais cru pouvoir finir. C'est ce que j'appelle ailleurs la passe : je croyais que c'était passé. Seulement voilà : cette créance — « je croyais que c'était passé » — cette créance m'a donné l'occasion de m'apercevoir de quelque chose. C'est même comme ça, ce que j'appelle la passe. Ça donne l'occasion tout d'un coup de voir un certain relief, un relief de ce que j'ai fait jusqu'ici. Et c'est ce relief qu'exprime exactement mon titre de cette année, celui que vous avez pu lire, j'espère, sur l'affiche, et qui s'écrit :

*Les non-dupes errent.*

Ça sonne drôlement, hein ? C'est un petit air de ma façon. Ou pour mieux dire les choses, une petite « erre », *e deux r, e*. Vous savez peut-être ce que ça veut dire, une erre ? C'est quelque chose comme la lancée. La lancée de quelque chose quand s'arrête ce qui la propulse et continue de courir encore. Il n'en reste pas moins que ça sonne strictement de la même façon que *les noms du père.* À savoir ce dont j'ai promis de ne parler plus jamais. Voilà. Ceci en fonction de certaines gens que j'ai pas plus à qualifier, qui, au nom de Freud, m'ont justement fait suspendre ce que je me projetais d'énoncer des *noms du père*. Ouais. Évidemment, c'est pour ne leur donner en aucun cas le réconfort de ce que j'aurais pu leur apporter certains de ces noms qu'ils ignorent parce qu'ils les refoulent. Ça aurait pu leur servir. C'est à quoi je ne tenais pas précisément. De

toute façon, je sais qu'ils ne les trouveront pas tout seuls, qu'ils ne les trouveront pas, tels qu'ils sont partis, sur l'erre, *e, deux r, e,* de Freud. C'est-à-dire sur la façon dont sont constituées les sociétés psychanalytiques. Voilà.

Alors, *les non-dupes errent* et *les noms du père* consonent si bien, consonent d'autant mieux que contrairement, comme ça, à un penchant qu'ont les personnes qui se croient lettrées à faire des liaisons même quand il s'agit d'un « s », on ne dit pas « les non-dupes z'errent », on ne dit pas non plus « les cerises z'ont bon goût », on dit : « les cerises ont bon goût » et « les non-dupes errent ». Ça consonne. Ça, c'est les richesses de la langue. Et j'irai même plus loin — c'est une richesse que n'ont pas toutes les langues, mais c'est bien pour ça qu'elles sont variées. Mais ce que j'avance, de ces rencontres qu'on qualifie du mot d'esprit, peut-être que j'arriverai avant la fin de cette année à vous faire sentir — à vous faire sentir un peu mieux ce que c'est que le mot d'esprit.

Et je vais même tout de suite en avancer quelque chose.

Dans ces deux termes mis en mots, des *noms du père* et des *non-dupes qui errent,* c'est le même savoir. Dans les deux. C'est le même savoir au sens où l'inconscient c'est un savoir dont le sujet peut se déchiffrer. C'est la définition du sujet, qu'ici je donne. Du sujet tel que le constitue l'inconscient. Il le déchiffre, celui qui d'être parlant est en position de procéder à cette opération, qui est même jusqu'à un certain point, forcée, jusqu'à ce qu'il atteigne un sens. Et c'est là qu'il s'arrête, parce que… parce qu'il faut bien s'arrêter. On ne demande que ça, même ! On ne demande que ça parce qu'on n'a pas le temps. Alors il s'arrête à un sens, mais le sens auquel on doit s'arrêter, dans les deux cas, quoique ça soit le même savoir, ce n'est pas le même sens.

Ce qui est curieux.

Et qui nous fait toucher du doigt tout de suite que ce n'est pas le même sens, seulement pour des raisons d'orthographe. Ce qui nous laisse soupçonner quelque chose. Quelque chose dont vous pouvez voir, en fait, l'indication dans ce que j'ai, dans quelques-uns de mes séminaires précédents, marqué des rapports de l'écrit au langage.

Ne vous étonnez pas trop, enfin, qu'ici je laisse la chose à l'état d'énigme, puisque l'énigme, c'est le comble du sens. Et ne croyez pas même que, à l'occasion, il ne reste pas là, à propos de ce rapprochement, de

cette identité phonématique, des *noms du père* et des *non-dupes errent*, ne croyez pas qu'il n'y ait pas d'énigme pour moi-même — et c'est bien de ça qu'il s'agit.

C'est bien de ça qu'il s'agit, et de ceci : qu'il n'y a aucun inconvénient à ce que j'imagine comprendre. Ça éclaire le sujet au sens où je l'ai dit tout à l'heure, et ça vous donne du travail. Il faut bien le dire, pour moi, il n'y a rien de tuant comme de vous donner du travail… mais enfin, c'est mon rôle !

Le travail, tout le monde sait d'où ça vient, dans la langue, dans la langue où je vous jaspine. Vous avez peut-être entendu parler de ça, ça vient de *tripalium*, qui est un instrument de torture. Et qui était fait de trois pieux. Au Concile d'Auxerre, on a dit qu'il ne convenait pas aux prêtres ni aux diacres d'être à côté de cet instrument au moyen de quoi *torquentur rei*, sont tourmentés les coupables. Ça ne convient pas que le prêtre, ni que le diacre, soient là (ça les ferait peut-être bander).

Il est en effet bien clair que le travail, tel que nous le connaissons par l'inconscient, c'est ce qui fait des rapports, des rapports à ce savoir dont nous sommes tourmentés, c'est ce qui fait de ces rapports à la jouissance.

Donc j'ai dit : pas d'objection à ce que j'imagine. Je n'ai pas dit « je m'imagine ». C'est vous qui vous imaginez comprendre. C'est-à-dire que dans ce « vous-vous », vous imaginez que c'est vous qui comprenez, mais moi je n'ai pas dit que c'était moi, j'ai dit « j'imagine ». Quant à ce que vous vous imaginiez, j'essaye de tempérer la chose. Je fais tout ce que je peux, en tout cas, pour vous en empêcher. Parce qu'il ne faut pas comprendre trop vite, comme je l'ai souvent souligné.

Ce que j'ai avancé, pourtant, avec ce « j'imagine », à propos du sens, c'est une remarque qui sera celle que j'avance cette année. C'est que l'imaginaire, quoi que vous en ayez entendu, parce que vous vous imaginez comprendre — c'est que l'imaginaire, c'est une *dit-mansion,* comme vous savez que je l'écris, aussi importante que les autres. Ça se voit très bien dans la science mathématique. Je veux dire dans celle qui est enseignable parce qu'elle concerne le réel que véhicule le symbolique. Qui ne le véhicule d'ailleurs que de ce qui constitue le symbolique, ce soit toujours chiffré. L'imaginaire c'est ce qui arrête le déchiffrage, c'est le sens. Comme je vous l'ai dit, il faut bien s'arrêter quelque part, et même le plus tôt qu'on peut.

L'imaginaire, c'est toujours une intuition de ce qui est à symboliser. Comme je viens de le dire, quelque chose à mâcher, à penser, comme on dit. Et pour tout dire, une vague jouissance. Le branlage humain est plus varié qu'on ne croit, quoiqu'il soit limité par quelque chose qui tient au corps, au corps humain, à savoir ce qui, dans l'état actuel des choses — mais justement c'est pas fini, il peut peut-être venir autre chose — dans l'état actuel des choses, assure la dominance de l'ὄψις, dans le peu que nous en savons, de ce corps, c'est-à-dire l'anatomie.

Cette dominance de l'ὄψις, c'est ce qui fait que… c'est ce qui fait quand même qu'il y a toujours de l'intuition dans ce dont part le mathématicien. Je vous ferai peut-être cette année sentir le nœud (c'est bien le cas de le dire), le nœud de l'affaire, à propos de ce qu'ils appellent — je parle des mathématiciens, je n'en suis pas, je le regrette — de ce qu'ils appellent « l'espace vectoriel ».

C'est très joli de voir comment cette affaire, qui est peut-être enfin, certains d'entre vous doivent en avoir entendu vaguement parler, je peux leur affirmer en tout cas, que c'est vraiment le dernier grand pas de la mathématique, ça part comme ça d'une intuition philosopharde l'*Ausdehnungslehre* : la math (*Lehre* c'est ce qui s'enseigne), la math de l'extension, qu'il appelle ça, Grassmann. Et puis il sort de là l'espace vectoriel et le calcul du même nom, n'est-ce pas, c'est-à-dire quelque chose de tout à fait mathématiquement enseignable, si je puis dire, de strictement symbolisé, et qui, à la limite, enfin, peut… peut fonctionner par une machine, hein ?

Elle, elle n'a rien à y comprendre.

Pourquoi faut-il revenir à comprendre — on reparlera de l'espace vectoriel, laissez-moi simplement me contenter aujourd'hui d'une annonce — pourquoi faut-il revenir à comprendre, c'est-à-dire à imaginer, pour savoir où appliquer l'appareil ?

*More geometrico*. La géométrie, enfin, la plus bête de la terre, celle qu'on vous a enseignée au lycée, celle qui procède du découpage à la scie de l'espace : vous sciez l'espace en deux, puis après ça l'ombre de sciage vous la coupez par une ligne, et après ça vous marquez un point… bon. C'est quand même amusant que *more geometrico* ait paru comme ça pendant des siècles être le modèle de la logique. Je veux dire que c'est ce que Spinoza écrit en tête de *l'Éthique.* Enfin, c'était comme ça avant que

la logique en ait pris quand même certaines leçons, des leçons telles qu'on en est quand même arrivé à vider l'intuition, n'est-ce pas ? et que, actuellement, c'est quand même à l'extrême dans un livre de mathématiques, de ces mathématiques modernes que l'on sait exécrables, aux dires de certains, on peut se passer pendant beaucoup de chapitres de la moindre figure. Mais quand même — et c'est bien là l'étrange — on y vient. On finit toujours par y venir.

Alors j'avance, j'avance ceci pour vous cette année : on y vient toujours, ce n'est pas parce que la géométrie se fait dans l'espace, l'intuitif, n'est-ce pas, la géométrie des Grecs, enfin, dont on peut dire que… c'était pas mal, mais enfin ça cassait pas les manivelles. C'est pour une autre raison qu'on y vient. Singulièrement, je vous la dirai : c'est qu'il y a trois dimensions de l'espace habité par le parlant, et que ces trois *dit-mansions,* telles que je les écris, s'appellent le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel. C'est pas tout à fait comme les coordonnées cartésiennes ; c'est pas parce qu'il y en a trois, ne vous y trompez pas. Les coordonnées cartésiennes relèvent de la vieille géométrie. C'est parce que… c'est parce que c'est un espace, le mien, tel que je le définis de ces trois *dit-mansions,* c'est un espace dont les points se déterminent tout autrement. Et c'est ce que j'ai essayé — comme ça dépassait peut-être mes moyens, c'est peut-être ça qui m'a donné l'idée de laisser tomber la chose — c'est une géométrie où les points — pour ceux qui étaient là, j'espère, l'année dernière — dont les points se déterminent du coinçage de ce dont vous vous souvenez peut-être, que j'ai appelé « mes ronds de ficelle ».

Parce que il y a peut-être un autre moyen de faire un point que de commencer par scier l'espace, puis ensuite déchirer la page, puis avec la ligne qui, on ne sait pas d'où, flotte entre les deux, casser cette ligne, et dire : c'est ça le point, c'est-à-dire nulle part, c'est-à-dire rien, c'est peut-être s'apercevoir que, rien qu'à en prendre trois, de ces ronds de ficelle, tel que je vous l'ai expliqué, quand ils sont trois, bien que si vous en coupiez un, les deux autres ne sont pas liés, ils peuvent, rien que d'être trois (avant ce trois les deux restant séparés), rien que d'être trois, se coincer de façon à être inséparables. D'où le coinçage. Le coinçage s'écrit quelque chose comme ça : à savoir, que si vous tirez quelque part sur un quelconque de ces ronds de ficelle, vous voyez qu'il y a un point, un point qui est quelque part par là où les trois se coincent.

C'est un petit peu différent de tout ce qu'on a élucubré jusqu'ici *more geometrico*, car ça exige qu'il y ait trois ronds, trois ronds de ficelle, quelque chose d'autrement consistant que ce vide avec lequel on opère sur l'espace ; il en faut trois, toujours, en tout cas pour déterminer un point. Je vous réexpliquerai ça mieux encore, c'est-à-dire en long et en large, mais je vous fais remarquer que ça part, ça part, cette notion, d'une autre façon d'en opérer avec l'espace, avec l'espace que nous habitons réellement… si l'inconscient existe. Je pars d'une autre façon de considérer l'espace ; et qu'en qualifiant ces trois dimensions, en les épinglant des termes mêmes que j'ai paru jusqu'ici fortement différencier des termes de Symbolique, d'Imaginaire et de Réel, ce que je suis en train d'avancer, c'est qu'on peut les faire strictement équivalents.

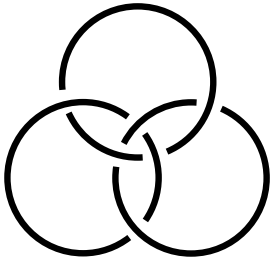

*Fig. I-1*

C'est une question que se pose Freud à la fin de *La science des rêves,* à l'avant-dernière page : il pose la question de ce en quoi ce qu'il appelle — et on voit bien qu'il ne l'appelle plus avec tellement de certitude, qu'il ne l'épingle plus de quelque chose qui la séparerait — ce qu'il appelle réalité, qu'il qualifie de *psychique* : qu'est-ce que ça peut avoir à faire avec le réel ?

Alors là, il vacille, il vacille encore un peu, et il s'accroche à la réalité matérielle, mais qu'est-ce que ça veut dire, la *réalité matérielle* dans ses rapports avec la *réalité psychique* ?

Nous allons donc, nous allons donc essayer de les distinguer, de garder encore une once de distinction entre ces trois catégories, tout en marquant ce que je mets à l'ordre du jour, à savoir de bien marquer que, comme dimensions de notre espace — notre espace habité en tant qu'êtres parlants — ces trois catégories sont strictement équivalentes.

On a déjà pour ça le truc, hein ? On les désigne par des lettres. C'est

là le frayage tout à fait nouveau de l'algèbre, et vous voyez là l'importance de l'écrit. Si j'écris R.I.S. (Réel, Imaginaire, Symbolique), ou mieux : Réel, Symbolique, Imaginaire (vous verrez tout à l'heure pourquoi je corrige), vous les écrivez en lettres majuscules, vous ne pouvez pas faire autrement, et ils restent pour vous comme ça, adhérant, en quelque sorte, à la chose, simplement question d'écriture, c'est tout à fait hétérogène, vous allez continuer comme ça parce que vous avez toujours compris — vous avez toujours compris mais à tort — que le progrès, le pas en avant c'était d'avoir marqué l'importance écrasante du Symbolique au regard de ce malheureux Imaginaire par lequel j'ai commencé, j'ai commencé en tirant dessus à balles, enfin, sous le prétexte du narcissisme ; seulement figurez-vous que, l'image du miroir, c'est tout à fait réel qu'elle soit inversée. Et que même avec un nœud, surtout avec un nœud, et malgré l'apparence, car vous imaginez peut-être qu'il y a des nœuds dont l'image dans le miroir peut être superposée au nœud lui-même, il n'en est rien.

L'espace — j'entends l'espace, comme ça, intuitif, géométrique — est orientable. Il n'y a rien de plus spéculaire qu'un nœud. Et c'est bien pour ça (c'est bien pour ça…) que c'est tout autre chose si ces mêmes R.S.I. (*grand R, grand S, grand I*) vous prenez le parti de les écrire — voyez là où gît l'astuce — de les écrire petit a, petit b, petit c. Là tout le monde sent que, tout au moins ça les rapproche, hein ? un a vaut un b, un b vaut un c, et… et ça tourne en rond, comme ça. C'est même là-dessus qu'est fondée la combinatoire. C'est là-dessus qu'est fondée la combinatoire et c'est pour ça que quand vous mettez les trois lettres à la suite, eh bien, il n'y a pas plus de six façons de les ordonner. C'est-à-dire, selon la loi factorielle qui préside au truc, c'est 1 multiplié par 2 multiplié par 3 : ça fait 6, hein ? Dès que vous en avez quatre, il y a vingt-quatre façons de les ordonner.

Seulement si, si pour vous soumettre à une conception de l'espace où le point se définit de la façon que je viens de montrer, par le coinçage — pardonnez-moi aujourd'hui de ne pas écrire bien tout ça, en figures, au tableau, je le ferai dans la suite — vous vous apercevez que ce n'est pas en raison, comme ça, d'une scansion qui va du meilleur au pire, du Réel à l'Imaginaire, en mettant au milieu le Symbolique, c'est pas en raison d'une préférence quelconque, que vous devez vous apercevoir que, à

prendre les choses par le coinçage, autrement dit par le nœud borroméen : un rond de ficelle est le Réel, un rond de ficelle est le Symbolique, un rond de ficelle est l'Imaginaire, eh bien, ne croyez pas que toutes les façons de faire ce nœud soient les mêmes.

Il y a un nœud lévogyre et un nœud dextrogyre.

Et ceci même, même si vous avez écrit les trois dimensions de l'espace que je définis comme étant l'espace par l'être parlant habité, même si vous n'avez défini ces dimensions par des petites lettres, même si ces dimensions vous les définissiez par petit a, petit b, petit c, que vous n'y mettiez aucun accent de contenu diversement préférentiel, vous vous apercevez que, si vous écrivez a, b, c, il y a une première série, et malgré vous, vous la qualifierez de la bonne : la série que j'appelle lévogyre, qui sera petit a, petit b, petit c, puis petit b, petit c, petit a, puis petit c, petit a, petit b, c'est-à-dire qu'il y a la série — la série lévogyre, qui laisse toujours un certain ordre, qui est justement l'ordre a, b, c : c'est le même qui est conservé dans b, c, a. Et que petit c vienne en tête n'a aucune importance. Il vous est licite d'imaginer, puisque c'est le grand I que j'ai épinglé du petit c, d'imaginer la réalité du Symbolique.

Ce qu'il suffit, c'est que le Réel, lui reste avant. Et ne croyez pas pour autant que cet « avant » du Réel par rapport au Symbolique, ce soit à soi tout seul une garantie quelconque de quoi que ce soit ! Parce que, si vous retranscrivez le a, b, c, de la première formule, vous aurez R.S.I., à savoir : ce qui réalise le Symbolique de l'Imaginaire.

Eh bien, ce qui réalise le Symbolique de l'Imaginaire, qu'est-ce que c'est d'autre que la religion ?… pour moi; ce qui réalise, en termes propres, le symbolique de l'imaginaire, c'est bien ce qui fait que la religion n'est pas près de finir. Et ça nous met, nous, analystes, du même côté, du côté lévogyre, par quoi imaginant ce qu'il s'agit de faire, imaginant le Réel du Symbolique, notre premier pas, fait depuis longtemps, c'est la mathématique, et le dernier, c'est ce à quoi nous conduit la considération de l'inconscient, pour autant que c'est de là que se fraye — je le professe depuis toujours — c'est de là que se fraye le linguistique.

C'est-à-dire que c'est à étendre le procédé mathématique qui consiste à s'apercevoir de ce qu'il y a de Réel dans le Symbolique, que c'est par là qu'est pour nous dessiné un nouveau passage.

L'Imaginaire n'a donc pas à être placé à un quelconque rang. C'est

l'ordre qui importe, et dans l'autre ordre, dextrogyre, curieusement, vous avez la formule a, c, b, moyennant quoi c'est au second temps que c vient en tête, mais b est avant a, et au troisième temps, c'est b, a, c, c'est-à-dire trois termes dont nous verrons que, s'ils ne comptent pas pour peu dans le discours, ça n'en est pas moins là d'où sortent quelques structurations distinctes, qui sont justement toutes celles dont se supportent d'autres discours, ceux seulement que les discours lévogyres permettent, de par l'espace qu'ils déterminent, de démontrer — non pas certes comme ayant eu un temps leur efficacité, mais comme à proprement parler mis en cause par les autres discours. Et je ne fais preuve là d'aucune partialité, puisque je nous mets du même côté où la religion fonctionne.

Je n'en dirai pas plus aujourd'hui. Mais ce que j'avance est ceci : si dans la langue, la structure, il faut l'imaginer, est-ce que ce n'est pas là ce que j'avance par la formule : *les non-dupes errent* ? Comme ça n'est pas immédiatement accessible, je vais essayer de vous le montrer.

Il y a quelque chose dans l'idée de la duperie, c'est qu'elle a un support : c'est la dupe. Il y a quelque chose d'absolument magnifique dans cette histoire de la dupe, c'est que la dupe (si vous me le permettez) la dupe est considérée comme stupide. On se demande vraiment pourquoi. Si la dupe est vraiment ce qu'on nous dit — je parle étymologiquement, ça n'a aucune importance —, si la dupe c'est cet oiseau qu'on appelle la huppe, la huppe parce qu'elle est huppée, naturellement rien ne justifie que huppée ça se dise la huppe, il n'en reste pas moins que c'est comme ça qu'elle est appréciée dans le dictionnaire — la dupe, c'est l'oiseau, paraît-il, qu'on prend au piège, justement, de ce qu'elle soit stupide.

On ne voit absolument pas pourquoi une huppe serait plus stupide qu'un autre oiseau, mais la chose qui me paraît remarquable, c'est l'accent que met le dictionnaire pour préciser qu'elle est du féminin. La dupe est *la.*

Il y a quelque part un machin que j'ai relevé, que j'ai relevé dans le Littré, que ce soit une faute, que La Fontaine ait fait dupe masculin. Il a osé écrire quelque part :

*Du fil et du soufflet pourtant embarrassé,*
*Un des dupes un jour alla trouver un sage.*

« Ceci est tout à fait fautif, marque bien le Littré, on ne dit pas un dupe, pas plus qu'on ne peut dire un linotte pour qualifier un étourdi. » Voilà une forte raison.

L'intéressant, c'est de savoir de quel genre est *le non-dupe.* Vous voyez ? Je dis tout de suite : *le non-dupe.* Est-ce que c'est parce que, ce qui est pointé du non, c'est neutre ? Je n'en trancherai pas ; mais il y a une chose en tout cas claire, c'est que le pluriel, d'être non marqué, fait vaciller complètement cette référence féminine. Et il y a quelque chose, enfin, qui est encore plus drôle, que j'ai — je ne peux pas dire que j'ai trouvé dans Chamfort — j'ai trouvé aussi dans le dictionnaire, dans un autre, cette citation de Chamfort, mais c'est quand même pas mal, enfin, que ce soit au mot *dupe* que j'ai relevé ceci : « Une des meilleures raison, écrit Chamfort, qu'on puisse avoir de ne se marier jamais (ah !) c'est qu'on n'est pas tout à fait la dupe d'une femme tant qu'elle n'est pas la vôtre ». La vôtre ! Votre femme, ou votre dupe. Ça, c'est quelque chose, tout de même, qui paraît, enfin… éclairant, hein ?

Le mariage comme duperie réciproque.

C'est bien en quoi je pense que le mariage c'est l'amour : les sentiments sont toujours réciproques, ai-je dit. Alors… Si le mariage l'est à ce point-là… C'est pas sûr, hein ! Enfin, si je me laissais un peu aller à la glissade, je dirais que — c'est ce que veut dire Chamfort — aussi sans doute — une femme ne se trompe jamais. Pas dans le mariage, en tout cas. C'est en quoi la fonction de l'épouse n'a rien d'humain.

Nous approfondirons ça une autre fois.

J'ai parlé de *non-dupe.* Et je semble l'avoir marqué, enfin, d'une irrémédiable faiblesse, en disant que… que ça *erre.* Seulement, il faudrait bien savoir ce que ça veut dire : *ça erre.*

Je vous ai déjà tout à l'heure un petit peu indiqué que *errer* (enfin, vous allez quand même vous reporter au dictionnaire Bloch et von Wartburg, parce que je ne vais pas passer mon temps à vous faire de l'étymologie, ce qui veut dire simplement pointer l'usage au cours des temps, que l'étymologie rend parfaitement manifeste, n'est-ce pas ?), c'est que, exactement comme dans mon titre *les Non-dupes errent* et *les Noms du père,* hein, c'est exactement la même chose pour le mot *erre,* ou plus exactement pour le mot *errer.*

*Errer* résulte de la convergence de *error*, erreur, avec quelque chose

qui n'a strictement rien à faire, et qui est apparenté à cette *erre* dont je vous parlais tout à l'heure, qui est strictement le rapport avec le verbe *iterare*. *Iterare*, en plus ! (car si ce n'était que ça, ce ne serait rien) est là uniquement pour *iter* ce qui veut dire voyage. C'est bien pour ça que le chevalier errant est simplement un chevalier itinérant.

Seulement, quand même, errer vient de *iterare*, qui n'a rien à faire avec un voyage, puisque ça veut dire répéter, de *iterum* (re !). Néanmoins, on ne se sert de cet *iterare* que pour ce qu'il ne veut pas dire, c'est-à-dire *itinerare*, comme le démontrent les développements qu'on a donnés à ce verbe errer au sens d'errance, c'est-à-dire en faisant du chevalier errant un chevalier itinérant.

Eh bien, c'est là la pointe de ce que j'ai à vous dire, considérant la différence, la différence qui se… s'épingle de ce qu'il en est des non-dupes. Si les non-dupes sont ceux ou celles qui se refusent à la capture de l'espace de l'être parlant, si ce sont ceux qui en gardent, si je puis dire, leurs coudées franches, il y a quelque chose qu'il faut savoir imaginer, c'est l'absolue nécessité qui en résulte, d'une non pas errance, mais erreur.

C'est à savoir que pour tout ce qui est de la vie et du même coup de la mort, il y a une imagination qui ne peut que supporter tous ceux qui, de la structure, se veulent non-dupes, c'est ceci : c'est que leur vie n'est qu'un voyage.

La vie, c'est celle du *viator*. Ceux qui dans ce bas monde — comme ils disent — sont comme à l'étranger.

La seule chose dont ils ne s'aperçoivent pas, c'est que rien qu'à faire surgir cette fonction de l'étranger, ils font surgir du même coup le tiers terme, la troisième dimension, celle grâce à quoi des rapports de cette vie, ils ne sortiront jamais, si ce n'est d'être alors plus dupes encore que les autres, de ce lieu de l'autre, pourtant, qu'avec leur Imaginaire ils constituent comme tel.

L'idée de γένεσις, de développement, comme on dit, de ce qui serait je ne sais quelle norme, grâce à quoi un être qui ne se spécifie que d'être parlant, dans tout ce qu'il en est de ses affects, justement, serait commandé par je ne sais quoi que quiconque est bien incapable de définir, qui s'appelle le développement. Et c'est à quoi, en voulant réduire l'analyse, on manque, on fait l'erreur complète, l'erreur radicale quant à ce qu'il en est de ce que découvre l'inconscient.

Il y a quelque chose que nous dit Freud, et là, c'est sans ambiguïté : « *Und* (c'est le dernier paragraphe de la *Traumdeutung*) *der Wert des Traums für die Kenntnis der Zukunft* ».

Et c'est là que c'est joli. Parce qu'on croit qu'en écrivant ceci, Freud fait allusion à la fameuse valeur de divination des rêves. Mais ne pouvons-nous pas le lire autrement ? C'est-à-dire nous dire, et la valeur du rêve pour la connaissance de ce qui va en résulter dans le monde, de la découverte de l'inconscient, de voir, si, par hasard, un discours faisait que d'une façon de plus en plus répandue, on sache — on sache — ce que dit la fin du paragraphe de Freud, c'est à savoir que cet avenir tenu par le rêveur pour présent, est *gestaltet*, structuré par l'indestructible demande en tant qu'elle est toujours la même : *zum Ebenbild*. C'est à savoir que, si vous voulez, je vais vous mettre quelque chose ici :

naissance ⟶ mort

qui serait ce voyage, à savoir ce développement, comme ça, ponctué, de la naissance à la mort.

Qu'est-ce que Freud, de par le surgissement de l'inconscient, nous indique ? C'est que en quelque point qu'on soit de ce prétendu voyage, la structure, de quelque façon que je la crayonne ici, peu importe :
la structure, c'est-à-dire le rapport à un certain savoir, la structure, elle, n'en démord pas. Et le *désir,* comme on traduit improprement, est stric-

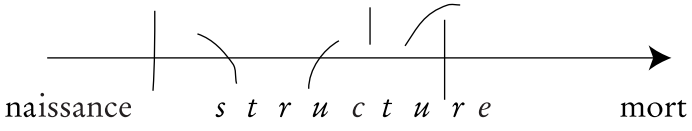


tement, durant toute la vie, toujours le même. Simplement des rapports d'un être particulier dans son surgissement, dans son surgissement dans un monde où déjà c'est ce discours qui règne, il est parfaitement déterminé, son désir, du début jusqu'à la fin.

C'est bien en quoi ce n'est qu'à… qu'à ne plus se vouloir dupe de la structure, qu'on s'imagine de la façon la plus folle, que la vie est tissée de je ne sais quels contraires de pulsions de vie et de pulsions de mort, c'est déjà quand même flotter un tout petit peu plus haut, enfin, que la notion — la notion de toujours, du voyage.

Ceux qui ne sont pas dupes de l'inconscient, c'est-à-dire qui ne font pas tous leurs efforts pour y coller, n'est-ce pas, qui ne voient la vie que du point de vue du *viator*, — c'est bien comme ça d'ailleurs, que sont surgies… enfin… toute une étape de la logique, celle dont après-coup, bien sûr, et avec je ne sais quelles conséquences, sont apparues ces choses, dont on ne voit même pas à quel point c'est un paradoxe, n'est-ce pas : tous les hommes sont mortels. C'est-à-dire que j'ai dit voyageurs, hein.

Socrate est un homme — et il est un homme, il est un homme, si il veut bien, hein, il est un homme si il s'y précipite lui-même, n'est-ce pas, c'est bien d'ailleurs ce qu'il fait, et c'est bien en quoi d'ailleurs, le fait qu'il l'ait demandée, la mort, il y a quand même une toute petite différence ; mais cette différence n'a pas empêché la suite d'être absolument fascinante. Ça n'a pas non plus été plus mauvais pour ça… Avec son hystérie, il a permis une certaine ombre de science : celle qui justement se fonde sur cette logique catégorique. C'était un très mauvais exemple.

Mais ça doit [s'entendre], hein. En tout cas cette fonction imaginaire essentiellement du *viator*, doit nous mettre en garde contre toute métaphore qui procède de la voie. Je sais bien que la voie, la voie dont il s'agit, le Taô, elle s'imagine être dans la structure. Mais est-ce bien sûr qu'il n'y ait qu'une Voie ? Ou même que la notion de la voie, de la méthode, vaille quoi que ce soit ? Est-ce que ça ne serait pas en nous forgeant une toute autre éthique, une éthique qui se fonderait sur le refus d'être non-dupe, sur la façon d'être toujours plus fortement dupe de ce savoir, de cet inconscient qui, en fin de compte, est notre seul lot de savoir.

Je sais bien qu'il y a cette sacrée question de la vérité, hein. Nous n'allons pas comme ça, après ce que je vous en ai dit, et en y revenant et en y retournant, nous mettre à y coller sans savoir que c'est un choix, puisqu'elle ne peut que se mi-dire. Et qu'après tout, ce que nous choisissons d'en dire, il y a toujours derrière un désir, une intention, comme on dit.

C'est là-dessus qu'est fondée, enfin, toute la phénoménologie, je parle de celle de Husserl. Selon, comme ça, que vous variez les « bouts à dire » de la vérité, bien entendu, voir ce que ça donne comme trucs : il y a des choses bien drôles. Je ne voudrais pas compromettre Dieu, trop, dans cette affaire, chacun sait que je considère que… il est plutôt de l'ordre du super-chéri ; alors pourquoi est-ce qu'il dirait toujours la vérité, alors

que ça va aussi bien s'il est totalement trompeur, hein ? En admettant qu'il ait fait le Réel, il y est d'autant plus soumis que justement, si c'est lui qui l'a fait, alors, pourquoi pas ? Je crois que c'est en fin de compte comme ça qu'il faut interpréter la fameuse histoire de Descartes, n'est-ce pas, le malin génie. Ben, le malin génie, c'est lui, et ça marche comme ça, mieux il sera malin, plus ça ira. C'est même pour ça qu'il faut être dupe.

Il faut être dupe, c'est-à-dire coller, coller à la structure.

Bien, ben écoutez, j'en ai ma claque.

# Leçon II

*20 novembre 1973*

Il y a un petit livre, là que… je vais commencer comme ça sur le ton de la confidence, hein, parce que, évidemment je me demande, je me demande en repartant, n'est-ce pas : suis-je assez dupe — suis-je assez dupe, hein — pour ne pas errer ?

Errer au sens où je vous l'ai précisé la dernière fois, ce qui veut dire : est-ce que je colle assez à… au discours analytique, qui n'est quand même pas sans comporter une certaine sorte d'horreur froide. Est-ce que je colle assez pour ne pas… pour m'en distraire, c'est-à-dire ne pas le suivre vraiment selon son fil, ou même, pour employer un terme dont je me servirai plus tard, là où on m'attend, sur les espaces vectoriels, je vous le dis tout de suite ; enfin, j'aborderai pas ça aujourd'hui, mais les espaces ça introduit une notion, comme ça, un autre espace dans l'espace. On appelle ça *espace fibré*.

Mais enfin, ce discours analytique, faut quand même pas oublier, pour m'excuser si je n'y colle pas tout à fait, c'est que je l'ai fondé. Je l'ai fondé d'une élaboration écrite, celle qui s'écrit le petit a et le $S_2$ superposés à gauche, et puis le S barré et le $S_1$ à droite.

$$\frac{a}{S_2} \longrightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Quand il s'agit d'être dupe, n'est-ce pas, il ne s'agit pas en l'occasion d'être dupe de mes idées, parce que ces quatre petites lettres, ça n'est pas des idées. C'est pas même des idées du tout, la preuve, c'est que c'est très

très très difficile d'y donner un sens. Ce qui ne veut pas dire que… qu'on ne puisse pas en faire quelque chose. C'est ce qui s'inscrit d'une certaine élaboration de ce que j'appellerai, c'est la même chose de dire que ça s'inscrit que de dire ce que je vais dire maintenant, à savoir : la mathématique de Freud, ce qui est repérable à la logique de son discours, à son errance à lui. C'est-à-dire à la façon dont il essayait de rendre ce discours analytique adéquat au discours scientifique. C'était ça son *erre*. C'est ce qui l'a — je ne peux pas dire « empêché », enfin — d'en faire la mathématique; puisque la mathématique il la faisait comme ça, fallait un deuxième pas pour ensuite pouvoir l'inscrire.

Alors, pendant que je vous parlais la dernière fois, il m'est revenu, comme ça, des bouffées de souvenirs, de quelque chose qui bien sûr ne m'arrivait pas ici, qui m'avait tracassé le matin en préparant ce que j'avais à vous dire.

Voilà, ça s'appelle — tout de suite, disons-le — ça s'appelle *die Grenzen der Deutbarkeit.* C'est quelque chose qui a un rapport étroit, enfin, avec l'inscription du discours analytique; c'est que si cette inscription est bien ce que j'en dis, à savoir le début, le noyau-clé de sa mathématique, il y a toutes les chances à ce que ça serve à la même chose que la mathématique. C'est-à-dire que ça porte en soi sa propre limite. Je savais que j'avais lu ça, parce que je l'avais dans un vieux machin que j'ai racheté comme ça, d'occasion, dans les débris de ce qui surnageait de l'histoire de Freud, après l'histoire nazie, alors j'ai eu ce débris… et je me disais que quand même ça avait dû être recueilli quelque part, vue la date. C'est vrai. Ça a été recueilli dans le tome III des *Gesammelte Schriften.* Mais ! Mais pas ailleurs, à savoir là où ça aurait dû paraître, étant déjà édité en 1925, en fait, et même déjà paru, enfin, une première fois si mon souvenir est bon dans… Eh ben, c'est pas paru du tout avant… avant ça, que j'ai eu, donc.

Alors c'était donc — c'est sorti dans les *Gesammelte Schriften* mais ça n'a pas paru là où ça devait paraître au moment où ça sortait, c'est à savoir dans la huitième édition de la *Traumdeutung*. Et c'est pas paru parce que, dans ces notes additionnelles en question, il y a un troisième chapitre — le premier étant constitué par ces *Grenzen der Deutbarkeit,* le second je vous le passe, je vous en reparlerai — et le troisième signifie *die okkulte Bedeutung des Traumes.* C'est-à-dire la *signification occulte.* C'est pour ça que ce n'est pas paru.

Ce qui m'est resté dans l'esprit, ce qui me tracassait, c'était *die Grenzen.* Mais à cause du fait que ces *Grenzen* étaient associées à la signification occulte, ça n'est pas sorti. Jones raconte ça quelque part : l'occulte, enfin, il y a une objection. Il y a une objection de la part du discours scientifique. Et en effet, tel que ça se présente maintenant, l'occulte, ça se définit très précisément en ceci, enfin : ce que le discours scientifique ne peut pas encaisser. C'est même, on peut le dire sa définition. Alors, c'est pas étonnant qu'il y fasse objection. Cette objection est venue, comme ça, par le véhicule de Jones, et ça peut paraître une explication toute simple, du fait que ça ne soit pas paru là où ça devait paraître, à savoir dans la huitième édition.

Freud, vous le savez, c'était pas du tout neuf, enfin, qu'il se tracassât sur l'occulte. Il le faisait, comme ça, par… par *erre*. Par *erre* concernant le discours scientifique. Oui, parce qu'il s'imaginait que le discours scientifique ça devait tenir compte de tous les faits. C'était une pure *erre*. Et *erre* plus grave encore : une *erre* poussée jusqu'à l'erreur. Ça ne tient compte, le discours scientifique, que des faits qui ne collent pas avec sa structure, à savoir là où il a commencé de s'avancer, son rapport avec sa propre mathématique. Mais pour que ça ne colle pas, encore faut-il que ça vienne à la portée de cette structure mathématique.

De sorte qu'il tient compte de tous les faits qui font *trou* dans son, disons, je vais vite, là, parce que c'est pas un mot qui vaut… mais qui font *trou* parce que c'est plus sensible, tout de suite, de la dire comme ça, qui font *trou* dans son système ! Mais ce qui n'est pas de son système du tout, il ne veut rien en savoir. Alors, en se tracassant, comme ça, sur les phénomènes occultes — dits occultes — ça ne veut pas dire du tout qu'ils sont occultes, qu'ils sont cachés, parce que, ce qui est caché, c'est ce qui est caché par la forme du discours lui-même, mais ce qui n'a absolument rien à voir avec la forme du discours, c'est pas caché, c'est ailleurs.

Vous là, tels que vous êtes, comme ça — je fais appel à votre sentiment, enfin — il y a rien de commun entre l'inconscient et l'occulte. En tout cas au niveau où vous êtes là pour m'entendre, je pense que quand même vous êtes déjà assez rompus à cette idée que l'inconscient… c'est fondamentalement du langage, hein. Et si vous avez pu l'autre jour regarder ce que j'avais commencé de faire comme ça, vaguement au

tableau, avec la ligne dite du voyage, et puis que vous avez pu simplement admettre ce que je vous serine depuis vingt ans — enfin, même plus —, à savoir ce qui clôt, ce qui termine la *Traumdeutung* : ce que j'ai rappelé l'autre jour, à savoir ce fameux désir indestructible qui se promène, qui, sur la ligne du voyage, dès lors que l'entrée dans le champ du langage s'est produite, accompagne d'un bout à l'autre et, *Ebenbild* toujours le même, sans variation, accompagne le sujet structurant son désir.

Comme dit Freud, *Ebenbild,* (on traduit *à l'image*, mais c'est pas *à l'image,* c'est *Ebenbild,* c'est une image fixe, toujours la même !) à l'image *der Vergangenheit,* c'est-à-dire ce qui, à l'image de cet *Ebenbild* ne peut même pas s'appeler du passé : c'est toujours la même chose, il n'y a pas de passé à partir du moment où il s'agit de cette fonction spatiale, le croisement de la ligne avec ce réseau de la structure, qui se déplace, elle, selon la ligne, mais en même temps dont on peut dire qu'elle ne se déplace pas, puisque la ligne, elle ne varie pas. C'est par rapport à la vie en tant que voyage qu'on peut dire qu'il y en a une partie qui est passée et une autre qui reste, comme ça, à consommer, qu'on appelle l'avenir. Ces inscriptions du désir indestructible suivent la glissade. Mais en suivant la glissade, du même coup elle l'arrête, elle la fige, n'est-ce pas, parce que tout mouvement est relatif, n'est-ce pas. Et si la glissade là-dedans n'est que glissade, elle ne constitue pas un repère, hein. Voilà.

Alors la structure symbolique, n'est-ce pas, elle est à la fin de cette *Traumdeutung* peut-être encore à découvrir, mais c'est là-dessus que Freud conclut sa notion dans ce titre, dans cette conclusion qui vient là comme la pointe même de tout ce que jamais dans la *Traumdeutung* il a énoncé du rêve : sa notion est là. C'est bien en ça que ce qui en rétroagit, c'est que — c'est ce qu'il a expliqué à propos du rêve, n'est-ce pas — c'est que : il y a de l'inconscient, et que l'inconscient c'est ça ; qu'il a pu dire à l'occasion que l'inconscient, c'est irrationnel, mais que ça veut simplement dire que sa rationalité est à construire, que même si le principe de contradiction, le oui et le non, n'y jouent pas le rôle qu'on croit dans la logique classique, n'est-ce pas — comme la logique classique est dépassée depuis longtemps, à ce moment-là, ben, il faut en construire une autre… Ouais…

Et moi, je soupçonne que si *die Grenzen der Deutbarkeit, les limites de l'interprétation* (c'est ce que ça veut dire) ne sont pas sorties dans

l'édition suivante de *l'Interprétation des rêves,* c'est pas simplement parce que c'était à l'ombre de l'occulte, c'est parce que quand même, là, ça… ça en remettait. Ça dépassait un peu le truc de l'affirmation que *le désir est indestructible,* ça montrait dans cette structuration du désir lui-même quelque chose qui justement aurait permis d'en mathématiser autrement la nature. C'est pour ça que ça vaut la peine, quand même, que je vous en donne comme ça — il est évident que devant une pareille assistance il n'est pas possible que je commente vingt-cinq pages de Freud, il n'y en a pas plus, il y en a même moins — mais je pourrai quand même aborder le premier paragraphe, ça vous incitera à aller le trouver, parce que quand même ça a fini par être publié, comme me le fait remarquer ma chère amie Nicole Sels, qu'à la suite de la séance dernière j'ai lancée sur ce truc, je lui ai dit : « Mais enfin où diable c'est, cette histoire ? », cette histoire qui pourtant dans les *Gesammelte Schriften*, est indiquée tout de suite après cette pointe sur laquelle j'ai terminé du *désir indestructible* et invariant, car c'était de ça qu'il s'agit.

Alors, comme me le commente — ça vaut la peine, n'est-ce pas, comme me le commente la chère Nicole, qui en connaît un bout pour ce qui est de chercher l'édition d'un texte (qui en connaît un bout et qui en fout un coup, enfin, c'est inimaginable ce que je la fais cavaler, je veux dire que, elle cavale, et qu'elle me rapporte le truc dans les deux heures ; là elle a mis beaucoup plus longtemps : elle a mis au moins trois jours), oui, il ne figure ce chapitre supplémentaire, parce que je lui avais dit : « Quand même, ce serait curieux que je le trouve pas dans les *Gesammelte Werke*. Et je le trouve pas ! » elle me répond qu'il n'est dans cet ouvrage à aucune place logique, ni au tome qui correspond — de la *Traumdeutung*, ça bien sûr je m'en étais aperçu, c'est même ce qui m'avait rendu enragé, ni dans le tome XIV qui correspond à l'année 1925. « Il a paru in extremis et — ajoute-t-elle — sournoisement dans le tome I, car ce tome a été le dernier à paraître : en 1952. » Là elle me rapporte bien sûr l'opinion de Strachey, qui lui-même l'a traduit dans la *Standard Edition,* n'est-ce pas, mais au tome XIX — c'est-à-dire à son année normale, oui, c'est vrai — mais il pense que ce sort est dû aux mines que tout le monde a fait devant l'*okkulte Bedeutung* des rêves. C'est ce que pense Strachey. Je ne sais pas ce qu'en pense Nicole Sels, mais c'est, au regard des — simplement — des faits qu'elle m'apporte, secondaire.

Alors, je ne vous lis pas tout de suite la chose en allemand.

Ça se dit comme ça : « La question si on peut donner de tout produit de la vie de rêve une complète et assurée traduction » — *vollständige und gesicherte Übersetzung* — déjà cet emploi de *Übersetzung,* c'est pas mal, c'est très lacanien, bon — *in die Ausdrucksweise des Wachslebens* : « dans le mode de s'exprimer de la vie de veille » — et il met là entre parenthèses : *Deutung,* c'est-à-dire *sens* ; *Deutbarkeit* ça veut dire *interprétation* mais *Deutung,* ça veut dire *sens, Traumdeutung,* ça veut dire *sens des rêves* — « ne peut pas être traitée abstraitement ». « Mais sous la *Beziehung* — relation — avec : *Verhältnisse* » — c'est un autre terme pour exprimer *relations — avec les relations* — donc désignées par un autre mot, c'est-à-dire posées autrement : *Beziehung,* c'est quelque chose, comme ça d'approximatif ; *Verhältnisse,* ça peut être pris dans le sens des relations qui s'écrivent, je veux dire de ce qui est constitué à proprement parler dans une articulation propre au sens du terme, n'est-ce pas, comme quelque chose qui peut arriver à se poser là — *les relations, unter denen,* sous le coup desquelles on travaille à l'interprétation des rêves : *man an der Traumdeutung arbeitet* ».

Et c'est là qu'on rentre un peu plus avant.

« Nos activités *geistige*, celles de l'esprit », c'est comme ça : *unsere geistigen Tätigkeiten.* Pour Freud, ça veut dire « ce qu'on pense ». Les activités de l'esprit, c'est ce qui est généralement désigné comme les pensées.

*Streben*. *Streben,* c'est un mot qui a d'autres résonances, n'est-ce pas, que ce par quoi on le traduit en anglais, à savoir — dans cette occasion, n'est-ce pas, c'est la traduction de Strachey justement — *pursue*. Ça ne poursuit rien du tout. Ça poursuit rien du tout, *streben*, quand on suit bien ce que c'est, quand on voit l'étoffe du mot, ce qui évidemment se fait avec ses usages précédents, c'est quelque chose qui est, à inscrire, quelque chose comme ça : vous comprenez si vous avez une voûte, comme ça, quelque chose en bois : c'est les tirants. Ça a l'air de la supporter comme ça ; si vous aviez la moindre notion d'architecture, vous sauriez que les tirants, dans une voûte, eh bien, ça tire. Je veux dire que ça tire vers l'extérieur. Les tirants, ça ne soutient pas. Enfin, qu'importe, sur le *streben,* ce qu'ils tirent : ce qu'ils font tenir ensemble, c'est « ou bien *ein nützliches Ziel* » et vous retrouverez les fonctions essentielle-

ment lacaniennes de l'utile et du jouir, elles sont précisées comme telles, c'est là-dessus qu'au départ j'ai fait entièrement pivoter ce que j'ai dit de l'éthique de la psychanalyse — *un but utile,* c'est, ou ça qu'elles *anstreben,* qu'elles attirent, « ou bien : *oder unmittelbaren Lustgewinn* », à savoir, à savoir tout simplement mon *plus-de-jouir.*

> *Die Frage, ob man von jedem Produkt des Traumlebens eine vollständige und gesicherte Übersetzung in die Ausdrucksweise des Wachlebens (Deutung) geben kann, soll nicht abstrakt behandelt werden, sondern unter Beziehung auf die Verhältnisse, unter denen man an der Traumdeutung arbeitet.*
> *Unsere geistigen Tätigkeiten streben entweder ein nützliches Ziel an oder unmittelbaren Lustgewinn.*

Car qu'est-ce que ça veut dire un *Lustgewinn* ? Un *gain de Lust.* Si l'ambiguïté de ce terme en allemand, n'est-ce pas, ne permet pas d'introduire dans le *Lustprinzip,* traduit *principe du plaisir*, justement cette formidable divergence qu'il y a entre la notion du plaisir telle qu'elle est commentée par Freud lui-même selon la traduction antique, seule issue de la sagesse épicurienne, ce qui voulait dire jouir le moins possible, parce que qu'est-ce que ça nous emmerde, la jouissance ! C'est justement pour ça qu'ils se faisaient traiter de pourceaux, parce qu'en effet, les pourceaux, mon Dieu, ça jouit pas tellement qu'on s'imagine, n'est-ce pas, ça reste dans sa petite porcherie, bien tranquilles, enfin, ça jouit au minimum…

C'est bien pour ça qu'on les a traités de pourceaux, parce que tous les autres, enfin, ils étaient vachement tracassés par la jouissance. Fallait, enfin, qu'ils en mettent un coup, enfin : ils étaient esclaves de la jouissance. C'est même pour ça, tiens… là je me laisse emporter, hein, c'est même pour ça qu'il y avait des esclaves, hein. La seule civilisation qui était vraiment mordue par la jouissance, il fallait qu'elle ait des esclaves. Parce que ceux qui jouissaient, c'était eux ! Sans les esclaves, pas de jouissance, hein. Vous, vous êtes tous des employés. Enfin, vous faites ce que vous pouvez pour être des employés. Vous n'êtes pas tout à fait arrivés, mais croyez-moi, vous y viendrez.

Bon, je me suis un peu laissé emballer, là comme ça. Réfléchissez quand même un peu à ça, enfin, n'est-ce pas, qu'il y a que les esclaves qui

jouissent. C'est leur fonction. Et c'est pour ça qu'on les isole, que même on n'a pas le moindre scrupule à transformer des hommes libres en esclaves, puisqu'en les faisant esclaves, on leur permet de ne plus se consacrer qu'à jouir. Les hommes libres, ils n'aspirent qu'à ça. Et comme ils sont altruistes, ils font des esclaves. C'est arrivé comme ça dans l'histoire, dans notre histoire à nous. Évidemment, il y avait des endroits où on était beaucoup plus civilisés : il n'y avait pas d'esclavage en Chine. Mais le résultat c'est que, malgré tout ce qu'on dit, ils ne sont pas arrivés à faire la science, hein. Maintenant, ils ont été touchés par un petit peu de Marx, alors ils se réveillent. Comme disait Napoléon : les réveillez pas, surtout ! Maintenant, ils sont réveillés. Ils n'auront pas eu besoin de passer par le truc des esclaves. Ce qui prouve, quand même, qu'il y a des greffes, n'est-ce pas, que c'est pas le pire qu'on peut éviter. On peut éviter le meilleur. Et arriver quand même.

Bon, enfin, *unmittelbaren Lustgewinn*, ça veut dire « un plus-de-jouir, là, immédiat ». « Dans le premier cas, hein, celui du but d'utilité, ce sont, (ces *geistigen Tätigkeiten*, ces opérations spirituelles) ce sont des décisions intellectuelles, des préparations à la manipulation, hein, *Handlengun*, ou des communications *an andere* aux autres », à savoir que l'on parle pour les — comme je viens de dire — pour les manipuler, comme vous dites.

« Dans l'autre cas, nous appelons ça — *nennen wir sie* (*sie,* c'est à savoir les *geistigen Tätigkeiten*) *Spielen und Phantasieren* nous appelons ça des jeux et le fait de fantasmer. Bien sûr, qu'il dit, *bekanntlich*, n'est-ce pas, l'utile, c'est simplement aussi quand même un détour, *ein Umweg*, pour une satisfaction de jouissance ». Mais c'est pas en soi qu'elle est visée, n'est-ce pas.

« Le rêver — il n'a pas dit le rêve — le fait de rêver est donc une activité de la seconde espèce », à savoir ce qu'il a défini par le *unmittelbaren Lustgewinn.* « Il est une erreur, *irreführend,* de dire que le rêver s'efforce à ces devoirs pressants toujours imminents de la vie commune, et cherche à mener à bonne fin le travail du jour, *Tagesarbeit.* De ça se soucie le penser préconscient : *das vorbewusste Denken.* Pour le rêve, cette utilisation, cette intention utile, n'est-ce pas, est tout à fait aussi étrangère que la mise en jeu, en œuvre, la préparation, le fignolage, n'est-ce pas, d'une communication *einer Mitteilung* à un autre, *an einen anderen* ».

En quoi il a ceci de lacanien, notre cher Freud, n'est-ce pas, que, puisque tout ce qu'il vient de nous dire autour du rêve, c'est uniquement de la construction, du chiffrage, ce chiffrage qui est la dimension du langage n'a rien à faire avec la communication.

Le rapport de l'homme au langage, lequel ne peut se… simplement, s'attaquer que sur la base de ceci : que le signifiant c'est un signe, qui ne s'adresse qu'à un autre signe ; que le signifiant, c'est ce qui fait signe à un signe, et que c'est pour ça que c'est le signifiant. Ça n'a rien à faire avec la communication à quelqu'un d'autre, ça détermine un sujet, ça a pour effet un sujet. Et le sujet, c'est bien assez qu'il soit déterminé par ça, en tant que sujet, à savoir qu'il surgisse de quelque chose qui ne peut avoir sa justification qu'ailleurs. À ceci près que dans le rêve, on la voit, à savoir que l'opération du chiffrage, c'est fait pour la jouissance. À savoir que les choses sont faites pour que dans le chiffrage on y gagne ce quelque chose qui est l'essentiel du processus primaire, à savoir un *Lustgewinn*. C'est ça qui est dit là.

Et puis ça continue. Et non seulement ça continue, mais ça appuie. Et ça montre bien en quoi, pour quoi le rêve fonctionne, c'est à savoir qu'il n'est fait et n'est fait en rien, et c'est pour ça qu'il fonctionne, pour ça : il n'est fait en rien — « que pour le sommeil, *den Schlaf verhüten,* protéger ». Il protège le sommeil. Ce que Freud n'a dit, comme ça, qu'incidemment dans divers points, là il insiste. Je veux dire que la question qu'il introduit, c'est en quoi précisément ce qui du rêve dépend de l'inconscient, c'est-à-dire de la structure, de la structure du désir — ce qui du rêve pourrait bien incommoder le sommeil.

Sur le sommeil, il est clair que nous ne savons pas grand-chose. Nous ne savons pas grand-chose justement parce que, parce que ceux qui les étudient, comme ça, comme faits, avec deux petits encéphalographes, encéphalopodes, encéphalo-tout-ce-que-vous-voudrez, ben, ils lient des choses ensemble, enfin mais… c'est quand même curieux, n'est-ce pas, qu'une chose aussi répandue dans la vie, là, comme on dit, que le sommeil — enfin je n'avance rien, là, je constate que : on n'a jamais posé la question de ce que ça avait à faire avec la jouissance. Tout ça parce que la jouissance, enfin, c'est, faut bien dire qu'on n'en a pas fait un ressort tout à fait majeur de la conception du monde, comme on s'exprime.

Qu'est-ce que le sommeil ? C'est peut-être là que la formule de Freud

pourrait évidemment prendre son sens et rejoindre l'idée du plaisir : si j'ai parlé des pourceaux tout à l'heure, c'est parce qu'ils roupillent souvent, oui. Ils ont le moins de jouissance possible dans la mesure où plus ça dort mieux ça vaut. En tout cas ça collerait avec — si mon hypothèse est bonne à savoir que c'est dans le chiffrage qu'est la jouissance ; on peut voir aussi, on peut voir par là, enfin, quelque chose, c'est que en effet le chiffrage du rêve, après tout, il est pas poussé si loin que ça, si loin qu'on le dit, enfin ! C'est… j'ai déjà expliqué la condensation, le déplacement, c'est… c'est la métaphore, c'est la métonymie, et puis c'est toutes sortes de petites manipulations, comme ça, qui étendent la chose dans l'Imaginaire.

C'est dans cette direction-là, hein, qu'il faut voir la jouissance. Alors on pourrait peut-être s'élever, n'est-ce pas, à une structure, comme ça conforme, conforme à l'histoire du chiffrage, c'est que si c'est dans le sens de ce quelque chose qui arrive… à quoi ? die *Grenzen*, les limites. Là est l'erreur. Les limites *der Deutbarkeit,* si vous lisez bien ces quatre pages, car il n'y en a pas plus, vous vous apercevrez que, ce qui la signale, cette limite, c'est exactement le même moment quand ça arrive au sens. À savoir que le sens il est en somme assez court. C'est pas trente-six sens qu'on découvre au bi-du-bout de l'inconscient : c'est le sens sexuel. C'est-à-dire très précisément le *sens non-sens*. Le sens où ça foire la *Verhältnis*. La *Beziehung,* elle, a lieu avec ceci : qu'il n'y a pas de sexuelles *Verhältnisse*, que ça : la *Verhältnis* en tant qu'écrite, en tant que ça peut s'inscrire ou que c'est mathème, ça, ça foire toujours.

Et c'est bien pour ça que, il y a un moment où le rêve, ça se dégonfle, c'est-à-dire qu'on cesse de rêver et que le sommeil, il reste à l'abri de la jouissance. C'est parce qu'en fin de compte on en voit le bout.

Mais l'important, l'important pour nous, s'il est vrai que ce sens sexuel il ne se définit que de ne pas pouvoir s'écrire, c'est de voir justement ce qui, dans le chiffrage — non pas dans le déchiffrage — ce qui dans le chiffrage nécessite *die Grenzen,* le même mot, ici employé dans le titre, le même mot sert à ce qui, dans la mathématique, se désigne comme *limite.* Comme limite d'une fonction, comme limite d'un nombre réel. Ça peut augmenter tant que ça veut, la variable, — la fonction ne dépassera pas certaines limites. Et le langage, c'est fait comme ça. C'est quelque chose qui, aussi loin que vous en poussiez le chiffrage,

n'arrivera jamais à lâcher ce qu'il en est du sens, parce qu'il est là à la place du sens ; parce qu'il est là à cette place. Et ce qui fait que le rapport sexuel ne peut pas s'écrire, c'est justement ce trou-là, que bouche tout le langage en tant que tel, l'accès, l'accès de l'être parlant à quelque chose qui se présente bien, comme en certain point touchant au Réel, là, dans ce point-là ; dans ce point-là se justifie que le Réel je le définisse de l'impossible, parce que là, justement, il n'arrive pas, jamais — c'est la nature du langage — il n'arrive pas, jamais à ce que le rapport sexuel puisse s'inscrire. Ouais… Ouais…

Alors il reste nos histoires de Freud avec son *occulte*.

L'histoire d'occulte, c'est très curieux, n'est-ce pas ? Je vous ai parlé de la huitième édition, mais pas de la septième. La septième, c'est impossible de mettre la main dessus, non pas à cause des nazis, cette fois, mais parce qu'elle est parue probablement en très peu d'exemplaires, enfin, c'est sorti en 1919, vous vous rendez compte ! La chose fabuleuse, c'est que quand même, grâce à une autre amie (vous voyez, je n'ai que des amis), Nanie Bridgman, Nanie Bridgman qui est à la B.N. a mis la main sur la septième. Eh bien, ça m'a soulagé, hein. Parce que la façon dont Freud est traduit — il est vrai que ça a surtout commencé avec Marie Bonaparte, bon… mais avant, il y avait eu Isaac Meyerson ; j'avais été, je lui en demande pardon, jusqu'à penser que pour lui, c'était le même truc, à savoir qu'il écrivait n'importe quoi ; j'avais été jusque-là, et pourquoi ? Parce que (je ne l'ai pas apporté là, comme ça, c'est malheureux, je l'ai oublié, voilà la vérité) il y a une petite phrase, il y a une petite phrase au moment où Freud pose la question, c'est ça qui culmine dans ce dernier paragraphe dont je vous ai parlé, au moment où Freud pose la question de ce qu'il en est, quel est l'ordre de réalité de ce rêve — il est forcé d'appeler ça *psychique,* mais en même temps ça le tracasse de l'appeler psychique, parce qu'il sent bien que l'âme, enfin, ça colle pas cette histoire, enfin que l'âme c'est quand même pas différent du corps, bon.

Alors là, il évoque la réalité matérielle, il n'a pas vu très bien à ce moment-là que le matériel, il l'avait là : c'était tout son bouquin, tout simplement à savoir la façon dont il avait traité le rêve, en le traitant par la manipulation du déchiffrage, c'est-à-dire après tout avec simplement ce que le langage comporte dimension, de chiffré.

Alors là, il s'engage dans ce qu'il en est, en fin de compte, de cette réalité, et il est saisi — il est saisi uniquement là, c'est la seule édition où il y a une phrase comme ça, une phrase où, tout d'un coup, il répudie ce fait : un savant, un savant certes modeste, il le qualifie comme ça, il y a quand même deux trucs que de toute façon — enfin, il met là une barrière, il ne peut pas encaisser — c'est la subsistance de ce qui est mort.

Ça, ça vise l'immortalité de l'âme.

Et deuxièmement, le fait que tous les éléments de l'avenir soient calculables. Ce qui, évidemment là, rejoint n'est-ce pas, rejoint le sol solide d'Aristote, hein. L'âme dans Aristote est définie de telle sorte qu'elle n'implique nullement son immortalité, et c'est d'ailleurs grâce à ça qu'il peut y avoir un progrès de la science, c'est à partir du moment où en effet on s'intéresse au corps — et puis deuxièmement, deuxièmement ceci : c'est le maintien du contingent comme essentiel. Et après tout, pourquoi le contingent, à savoir ce qui va se passer demain, nous ne pouvons pas le prédire ? En beaucoup de choses nous pouvons le prédire. De quoi se sert Aristote dans sa définition du contingent ? De savoir qui est-ce qui va demain avoir la victoire, de savoir si dès aujourd'hui, au nom de ceci, que demain une chose s'appellera « victoire de Mantinée », est-ce que nous pouvons écrire dès aujourd'hui, écrire : victoire de Mantinée. C'est uniquement de ça qu'il s'agit dans l'argumentation d'Aristote à propos du contingent. C'est tout de même une belle occasion de nous interroger sur ce pour quoi des événements qui ne sont pas d'ailleurs n'importe lesquels, qui sont des événements, disons, humains — je ne vois pas pourquoi je répugnerais là à l'énoncer ainsi — pourquoi est-ce que c'est ça le contingent ? Parce qu'après tout, il y a quand même des événements humains qui sont d'autant plus prévisibles qu'ils sont constants. Par exemple : j'étais sûr que vous seriez aussi nombreux aujourd'hui que la dernière fois — pour des raisons d'ailleurs aussi obscures — mais enfin, c'était calculable. Pourquoi est-ce qu'une victoire n'est pas calculable ?

Qui est-ce qui me répond ? [À Madame Gloria Gonzalès, sa secrétaire : Donnez-moi un cigare].

Écoutez : une victoire n'est pas calculable…

[Quelqu'un dans la salle] : – *Parce qu'il faut être deux… !*

Il y a de l'idée…

Il y a de l'idée, c'est évident, enfin, c'est vrai, comme vous dites, il faut être deux, et même parfois un peu plus… Mais en allant dans ce sens-là, n'est-ce pas, vous voyez bien que, malgré tout, vous glissez tout doucement du côté, du côté où ce deux, où ce deux foire : à savoir du côté du rapport sexuel. C'est tout un truc, hein, d'être deux. Oui. Quand je pense que je n'aurai pas le temps aujourd'hui de vous raconter toutes les belles choses que j'avais préparées pour vous sur l'amour, eh ben, ça me déçoit un peu mais c'est parce que j'ai traîné, et puis j'ai traîné comme ça parce que… parce que j'ai voulu faire quand même un chiffrage soigné, c'est-à-dire ne pas trop errer, hein, alors pour le reste, enfin, vous pourrez peut-être un petit peu attendre.

Mais pour me référer à quelque chose que j'ai déjà avancé — je l'ai dit de mille façons, bien souvent, mais un jour je l'ai dit tout à fait cru, comme ça, en clair, j'ai dit que : l'effet de l'interprétation — pour me limiter à ce à quoi, n'est-ce pas, je dois rester collé, je dois rester dupe, et plus encore dupe sans me forcer, parce que si je suis dupe en me forçant, eh bien j'écrirai *le Discours sur les passions de l'amour,* justement, c'est-à-dire ce qu'a écrit Pascal, et qu'est-ce qu'on voit qu'il se force, hein ? Après ça, naturellement ça a lâché, ça a claqué, il n'a jamais pu y revenir, mais enfin, il est assez probable (j'en suis pas sûr) qu'il s'est forcé, quand il a écrit ça, quand même. Ça donne des résultats absolument stupéfiants, n'est-ce pas. C'est absolument magnifique, enfin : en se forçant, on arrive à dire… on arrive, on arrive vraiment à ne pas errer. Lisez ça, enfin ça colle, l'amour ça se passe comme ça. Absolument déconcertant, mais ça se passe comme ça. Bon.

Qu'est-ce que ça veut dire que l'interprétation est incalculable dans ses effets ? Ça veut dire que son seul sens, c'est la jouissance ; c'est la jouissance, d'ailleurs, qui fait tout à fait obstacle à ce que le rapport sexuel ne puisse d'aucune façon s'inscrire, et qu'en somme, ça permet d'étendre à la jouissance cette formule que l'effet de l'interprétation est incalculable. Si vous réfléchissez bien, en effet, à ce qui se passe à la rencontre de ces deux troupeaux qui s'appellent armée, n'est-ce pas, et qui d'ailleurs sont des discours, des discours ambulants, enfin je veux dire que chacun ne tient que parce qu'on croit que le capitaine, c'est S1. Bon… Il est tout de même tout à fait clair que si la victoire d'une armée

sur une autre est strictement imprévisible, c'est que du combattant on ne peut pas calculer la jouissance. Que tout est là, enfin : si il y en a qui jouissent de se faire tuer, ils ont l'avantage. Voilà. C'est un petit aperçu concernant ce qui peut en être du contingent, c'est-à-dire de ce qui ne se définit que de l'incalculable… Ouais.

Alors maintenant, quand même, je ne vais tout de même pas vous quitter sans vous dire, enfin quelques petits mots de ce qu'il en est tout à l'opposé de la ligne, comme ça, où nous nous sommes, enfin, exercés — ou bien je me suis exercé devant vous — mais où quand même — enfin il y a des chances, comme ça — un peu suivi, au moins suivi par votre silence, n'est-ce pas…

L'occulte, ça peut quand même pas seulement se définir par le fait enfin, que c'est rejeté par la science. Parce que, comme je viens de vous dire, c'est fou tout ce que ça rejette, la science hein ! En principe tout ce que nous venons de dire, et qui existe pourtant, quand même. À savoir la guerre. Ils sont là, tous, les savants, à se creuser la tête : *Warum Krieg* ? Ah ! ah ! pourquoi la guerre ? Ils n'arrivent pas à comprendre ça, les pauvres… ouais… Ils se mettent à deux pour ça, hein, Freud et Einstein. C'est pas en leur faveur…

Mais enfin, l'occulte, l'occulte c'est bel et bien sûrement ça : cette absence de rapport. Et je vous en dirais bien même un petit peu plus, enfin, s'il fallait pas tout de même que je précise bien comment ça se présentait du temps de Freud. Parce que là c'est tout à fait clair. Tout ce qu'il a écrit, n'est-ce pas, *Psychoanalyse und Telepathie, Traum und Telepathie,* dont ont fait Dieu sait quel mauvais usage les gens qui ont isolé ça sous le nom de phénomène *psi,* c'est des escrocs, n'est-ce pas. Il faut quand même bien voir que Freud, alors — lisez ses textes, n'est-ce pas, ceux dont je viens de donner le titre, quand même, ceux-là, on les trouve. Contrairement aux *Grenzen der Deutbarkeit,* c'est tout à fait clair : il dit que le rêve et la télépathie, par exemple, ça n'a strictement rien à faire. C'est même au point qu'il va jusqu'à dire que la télépathie, c'est quelque chose du même ordre, enfin, je l'admets, pourquoi pas, c'est de l'ordre de la communication. Et dans le rêve, c'est traité comme n'importe quelle autre, à savoir la première partie de ce que je vous avais énoncé tout à l'heure, à savoir *etwas nützliches,* n'est-ce pas, quelque chose qui sert aux manigances de la journée. Et c'est repris de la même

façon dans le rêve, non seulement il préfère admettre, mais très précisément il démontre que dans tous les cas où il y a eu télépathie soi-disant *rêvée,* ce sont des cas où on peut admettre le fait direct qu'il y a eu message, à savoir annonce par fil spécial si je puis m'exprimer ainsi, car c'est ça la télépathie, n'est-ce pas, c'est le fil spécial. On peut, il n'y a qu'à traiter le cas, il n'y a qu'à l'envisager, à opérer avec lui, en pensant que, comme n'importe quel autre résidu du jour, il y a eu avertissement télépathique. Que ce soit télépathique ou pas, autrement dit, il s'en fout, la seule chose qui l'intéresse c'est que c'est repris dans le rêve, ceci (je ne peux pas vous faire la lecture parce qu'il est trop tard, n'est-ce pas) ceci est énoncé dans Freud : il faut considérer pour concevoir quelque chose aux rapports de la télépathie et du rêve, que la télépathie s'est produite comme un reste, résidu de la journée précédente. Il préfère admettre ça, quoique bien sûr, naturellement… il préfère admettre le phénomène télépathique — c'est ça le sens de sa position — que de le faire rentrer dans le rêve. Et il souligne, il souligne, à savoir il dit pourquoi : parce que le rêve c'est fait — et il fait toute la liste — avec toute une série de chiffrages et que ces chiffrages ne peuvent porter que sur un matériel qui est constitué par les restes diurnes. Il préfère mettre la télépathie, la ranger dans les événements courants, à ceci : de la rattacher en rien aux mécanismes eux-mêmes de l'inconscient. C'est si facile à confirmer, il suffit que vous vous reportiez — bien sûr naturellement en français ça n'a jamais été traduit mais quand même, il y en a certains d'entre vous qui lisent l'anglais, même j'espère, beaucoup, et d'autre part un certain nombre qui lisent l'allemand — reportez-vous aux textes de Freud sur l'inconscient et la télépathie : il n'y a jamais d'ambiguïté, il préfère tout à savoir, en somme, non seulement ce qu'il met en doute, mais ce sur quoi… ce dont il se lave les mains, ce dont il dit : je n'ai là-dessus aucune compétence. Mais il préfère admettre que la télépathie existe à simplement la rapprocher de ce qu'il en est de l'inconscient. Autrement dit, tout ce qu'il émet, tout ce qu'il avance comme remarquable, considérant certains rêves, tout ce qu'il avance comme remarquable consiste toujours à dire : il n'y a rien eu d'autre que de rapport au rêve en tant que chiffrage. Ou encore que de rapport de l'inconscient de l'occultiste ou du diseur de bonne fortune avec l'inconscient du sujet. En d'autres termes il dénie tout phénomène télépathique auprès de ceci — il dénie au

regard de ceci : qu'il n'y a eu que repérage du désir. Ce repérage du désir, il le considère comme toujours possible, ce qui veut dire — ce qui veut dire par rapport à mon inscription de l'autre jour de la vie comme voyage et de la structure qui se déplace en même temps que le voyage dessiné, dessiné linéairement.

La question peut se poser, et comment ne se poserait-elle pas, si vraiment la structure est ponctuée par le désir de l'Autre, en tant que tel, si déjà le sujet naît inclus dans le langage, inclus dans le langage et déjà déterminé dans son inconscient par le désir de l'Autre, pourquoi n'y aurait-il pas entre tout ça une certaine solidarité ? L'inconscient n'exclut pas — si l'inconscient est cette structure, cette structure de langage — l'inconscient n'exclut pas, et ce n'est que trop évident, l'inconscient n'exclut pas la reconnaissance du désir de l'Autre comme tel, en d'autres termes le réseau, le réseau de structure dont le sujet est un déterminé particulier, il est concevable qu'il communique avec les autres structures : les structures des parents certainement, et pourquoi pas à l'occasion avec ces structures qui sont celles d'un inconnu, pour peu, pour peu, souligne Freud, que son attention soit, comme ça, un peu ailleurs.

Et le plus fort, ce qu'il souligne, n'est-ce pas, c'est que ce détournement de l'attention, il est justement obtenu par la façon dont le diseur de bonne fortune se tracasse lui-même avec toutes sortes d'objets mythiques. Ça détourne assez son attention pour qu'il puisse appréhender quelque chose qui lui permette de faire la prédiction suivante à une certaine jeune femme qui a enlevé sa bague de mariage pour lui faire croire que… enfin, pour rester anonyme ; il lui dit qu'elle va se marier et qu'elle aura deux enfants à trente-deux ans. Il n'y a d'explication à cette prédiction — qui d'ailleurs ne se réalise absolument pas, mais qui malgré qu'elle ne se soit pas réalisée, laisse le sujet qui en a été le destinataire, absolument dans l'enchantement. Chaque fois que Freud souligne un fait de télépathie, c'est toujours un fait de cet ordre, à savoir où la prédiction ne s'est nullement réalisée ; ne s'est nullement réalisée, mais qui par contre laisse le sujet dans un état de satisfaction absolument épanouie. On ne pouvait rien lui dire de mieux. Et en effet, ce chiffre de trente-deux ans en l'occasion, était inscrit dans son désir. Si l'inconscient est ce que Freud nous dit, si ces chiffres choisis au hasard, n'est-ce pas, ne sont en réalité jamais choisis au hasard, c'est précisément par le cer-

tain rapport avec le désir du sujet; c'est ce qu'étale tout au long la *Psychopathologie de la vie quotidienne.*

L'intérêt. L'intérêt est ceci que Freud sait très bien souligner éventuellement, n'est-ce pas, c'est que, le seul point remarquable de ces faits dits d'occultisme, c'est qu'ils concernent toujours une personne à qui on tient, pour qui on a de l'intérêt. Que l'on aime. Mais il est tout ce qu'il y a de plus concevable que d'une personne que l'on aime, on ait avec elle quelques rapports inconscients. Mais ce n'est pas, ce n'est pas en tant qu'on l'aime, parce qu'en tant qu'on l'aime, c'est bien connu, n'est-ce pas, on la rate. On n'y arrive pas. Alors il s'agit tout de même de deux choses, dans ces prétendues informations télépathiques. Il y a le contenu de l'information. Et puis il y a le fait de l'information. Le fait de l'information, c'est à très proprement parler ce que Freud repousse. Il veut bien l'admettre comme possible, mais dans un monde avec quoi il n'a strictement rien à faire. Pour le contenu de l'information, il n'a rien à faire avec la personne dont il s'agirait d'avoir une information. Il a affaire uniquement avec le désir du sujet, en tant que l'amour, ça ne comporte que trop cette part de désir. Ça désirerait être possible.

Alors, ce que je veux simplement, en vous quittant, accentuer, c'est qu'il y a quand même quelque chose qui se véhicule depuis le fin fond des temps, et qui s'appelle l'initiation. L'initiation c'est ce dont nous avons des débris au titre de l'occultisme. Ça prouve simplement que c'est la seule chose qui, en fin de compte, nous intéresse encore dans l'initiation. Je ne vois pas pourquoi je ne donnerais pas à l'initiation, que l'Antiquité connaissait, enfin, un certain statut. Tout ce que nous pouvons entrevoir des fameux Mystères — et tout ce qui peut nous en rester encore dans des pays ethnologiquement situables, de quelque chose de l'ordre de l'initiation — c'est lié, c'est lié à ce que quelque part, quelqu'un comme Mauss n'est-ce pas, avait appelé *technique du corps* — je veux dire que, ce que nous avons et qui nous concerne dans ce discours, autant analytique que scientifique, voire universitaire, voire celui du Maître et tout ce que vous voudrez… c'est que, elle se présente elle-même, l'initiation, quand on regarde la chose de près, toujours comme ceci : une approche, une approche qui ne se fait pas sans toutes sortes de détours, de lenteurs, une approche de quelque chose où ce qui est ouvert, révélé, c'est quelque chose qui, strictement, concerne la jouis-

sance. Je veux dire qu'il n'est pas impensable que le corps, le corps en tant que nous le croyons vivant, soit quelque chose de beaucoup plus calé que ce que connaissent les anatomo-physiologistes. Il y a peut-être une science de la jouissance, si on peut s'exprimer ainsi. L'initiation en aucun cas ne peut se définir autrement. Il n'y a qu'un malheur, c'est que de nos jours, il n'y a plus trace, absolument nulle part, d'initiation.

Voilà.

# Leçon III

*11 décembre 1973*

Vous pouvez dire que c'est bien parce que vous êtes là que je parle. Ne me fatiguez pas, hein, parce que sans ça je m'en vais, hein ! Voilà un petit machin que j'ai pris la peine de construire, pour vous le montrer. C'est un nœud borroméen. C'est-à-dire — alors enlevez-moi plutôt celui-là, le bleu — vous voyez, là, le bleu, on l'enlève, hein. Le résultat, c'est que les deux autres sont libres. Vous avez vu que je n'ai pas été forcé de les démonter pour qu'ils se libèrent. Voilà. Là-dessus Gloria peut vous le remettre, le truc. Mais enfin, je pense que c'est déjà suffisamment démonstratif. Ça se fait avec des cubes, à l'occasion, ça se fait avec des cubes et on s'aperçoit que faut qu'il y en ait trois en largeur, cinq en longueur pour le nœud borroméen minimal. Bon.

L'idée, c'est évidemment de faire quelque chose qui… qui réponde à trois plans. C'est-à-dire qui soit fabriqué comme les coordonnées cartésiennes. Quand vous voulez fabriquer ça, vous vous apercevez, eh bien, que vous avez quand même des… des difficultés. Vous avez des difficultés, non pas du tout réelles : vous avez des difficultés à vous bien rendre compte tout de suite à quoi ça va aboutir, combien il va falloir que vous en mettiez dans un sens et puis dans l'autre. Essayez vous-mêmes, n'est-ce pas. Essayez surtout — il y avait un autre truc que je ne vous ai pas apporté, il y avait un autre truc qui lui, qui lui répondait non pas au nœud borroméen, qui a pour caractéristique de… que chacun des deux ronds que ça constitue, c'est pas rond, c'est tout comme, des deux ronds que ça constitue se libèrent si vous voulez, si vous en tranchez un. Vous

avez aussi le système bien connu que je ne vous reproduis pas au tableau parce que, enfin je l'ai là mais je suis fatigué, vous n'avez qu'à repenser aux trois cercles qui servent d'emblème aux Olympiques. Là vous pouvez constater que c'est fait différemment, à savoir que non seulement deux de ces ronds sont noués, mais que le troisième se boucle, non pas avec un seul des deux, ça ne fait pas trois qui fassent chaîne, mais avec les deux. Eh bien, essayez. Essayez de faire un montage, un montage de cubes tel que ce soit ainsi, à savoir que la continuité du montage que vous aurez fait, comme ça, vous le ferez, le jaune, le rouge et le bleu, que ça se fasse, que ce soit possible que vous montiez dans trois plans — l'assurance qu'il s'agit bien de plans est faite par la forme cubique, justement, vous êtes forcés de, de les faire en trois plans — essayez ça.

Vous ne verrez sûrement pas tout de suite que dans ce cas-là, il faut que, que le côté, si je puis dire, le côté de ce qui va se monter, soit de quatre cubes, au minimum. Mais que ces quatre cubes se retrouvent aussi dans l'autre dimension. C'est-à-dire au lieu d'avoir deux fois cinq plus deux, comme dans ce cas-là, ce qui fait douze, vous avez deux fois quatre, plus deux fois deux, ce qui fait également douze — ce qui est curieux. Mais voyez, la difficulté même que vous aurez à faire cette petite construction, vous sera une bonne expérience de ceci par quoi je commence : c'est que vous vous apercevrez là à quel point nous ne sentons pas le volume. Parce que vous vasouillerez. Vous vasouillerez comme j'ai fait moi-même. Parce que, à partir par exemple, de trois séries simples de quatre, quand vous les avez agencés d'une façon telle que ça puisse faire ces fameux trois axes qui servent à la construction cartésienne, quand vous n'en voyez que quatre, vous avez aussi bien pendant un instant, le sentiment que ça pourrait se boucler, que ça pourrait se boucler, par exemple, comme ici, comme s'il y en avait seulement quatre, et puis, trois seulement de largeur. Vous aurez ce sentiment.

C'est une façon de vous faire expérimenter ceci que nous n'avons pas le sens du volume, quel que soit ce que nous avons réussi à imaginer comme trois dimensions de l'espace. Le sens de… de la profondeur, de l'épaisseur, est quelque chose qui nous manque, beaucoup plus loin que nous ne le croyons. Ceci pour avancer ce que je veux vous dire, au départ, c'est que nous sommes des êtres, vous comme moi, à deux dimensions, malgré l'apparence. Nous habitons le *Flat land* comme s'ex-

priment des auteurs qui ont fait un petit volume sur ce sujet, qui semblent avoir beaucoup de mal, enfin, à s'imaginer des êtres à deux dimensions. Il n'y a pas besoin de les chercher loin. C'est nous tous.

C'est tout au moins comme ça, vraiment, que ça se présente.

Le mieux que nous puissions arriver à faire, c'est en fait à quoi nous nous limitons — ce serait tout de même étonnant que dans une assemblée, là qui est en train de… de scribouiller, je, je ne puisse pas me faire sentir : scribouiller, c'est ça, c'est le mieux que nous puissions faire. Et c'est ce qui a été fort bien articulé en ceci que, il s'est trouvé, enfin, des gens pour proclamer dans une autre aire *(a, i, r, e)* que la nôtre, c'est que *l'encre des savants est très supérieure au sang des martyrs*. Il y a des gens qui ont osé dire ça ! Ils ont osé dire cette évidence. Il faut bien le dire, ce dernier, le sang des martyrs, hein, qu'est-ce que nous en avons ? Des sujets de tableaux. Ceci avec la structure obsessionnelle que Freud a su reconnaître dans ce qui ne fait qu'un : la religion et l'art. Je m'excuse auprès des artistes, il y en a peut-être quelques-uns, là, égarés dans l'assistance, quoique je n'y croie guère. Je m'excuse auprès des artistes si la chose leur parvient : ils ne valent pas mieux que la religion. C'est… c'est pas beaucoup dire.

La connerie, dont ce n'est pas la première fois qu'ici je l'évoque, de sorte que, je l'espère, vous n'allez pas vous sentir visés — la connerie est notre essence, dont fait partie ceci que votre demande — je me suis longtemps cassé la tête pour savoir pourquoi vous étiez si démesurément nombreux — enfin, à force de me la casser, enfin, un éclair en est sorti. Justement, votre demande, celle qui vous attroupe là, c'est de comment, la connerie, avoir une chance d'en sortir. C'est même pour ça que vous comptez sur moi. À ceci près que, cette demande, de la connerie, en fait partie.

Donc, cette demande, à quoi je cède un jour de plus, sachez que ce n'est pas parce que votre nombre est grand que — justement, je vais essayer de faire semblant. C'est parce que, non pas il est grand, mais il est nombre. En quoi je me voue à l'abjection, je dois dire, avec quoi, dans cette place, je me confonds. Il y a une chose que j'ai appelée *la passe*, qui se pratique dans mon école, uniquement parce que j'ai voulu tenter d'en avoir le témoignage. Il faut que j'en sois où j'en suis, à savoir aujourd'hui, pour que je voie bien moi-même ce que c'est : se vouer à répondre

à n'importe qui, à n'importe quoi — mais à répondre quoi ? Ce que répond le discours analytique, c'est ça, ce que vous faites ; tout ce que vous faites. Et de sa nature, si l'on peut dire, de sa structure, plus exactement, contrairement à tout ce qui s'est pensé jusqu'à présent, parmi les spécialistes, « philosophes », qu'ils s'appellent, non pas ignorance — l'ignorance naturelle, comme s'exprime Pascal, que je remercie quelqu'un qui, pendant que je travaillais, dimanche dernier, enfin, a pris soin de m'appeler, d'ailleurs parce que je l'en avais expressément chargé… mais, c'était comme ça, je vous le redirai tout à l'heure, sous la forme d'une petite suggestion qui m'était venue de lui concernant Pascal — eh bien, je l'avais chargé de regarder dans Pascal tout cet échelonnement qui va de l'ignorance naturelle à la vraie science, avec entre eux ce qu'il désigne, comme ça, dans son scribouillage, des semi-habiles. C'est la personne qui m'a rendu ce service, enfin, qui… qui a un peu torchonné Pascal, comme ça, pour m'éviter d'avoir à le faire, parce que j'étais claqué, — les semi-habiles il a cru pouvoir les identifier aux non-dupes. J'espère que j'arriverai, enfin, dans cet effort, à vous faire sentir que… c'est pas du tout, du tout, du tout, ce que je veux dire. Non pas que les semi-habiles ne soient peut-être pas en effet des non-dupes, moi je crois qu'ils sont aussi dupes que les autres, mais, contrairement à ce que vous pouvez imaginer, il ne suffit pas d'être dupe pour ne pas errer !

J'ai dit : *les non-dupes errent,* encore faut-il n'être pas dupe de n'importe quoi. Et même faut-il être dupe spécialement de quelque chose que je vais essayer, essayer, que je veux essayer aujourd'hui de vous faire parvenir.

Donc, ce que répond le discours analytique, c'est ceci : ce que vous faites, bien loin d'être le fait de l'ignorance, c'est toujours déterminé, déterminé déjà par quelque chose qui est savoir, et que nous appelons l'inconscient. Ce que vous faites, sait — sait, *s, a, i, t* — sait ce que vous êtes, sait vous. Ce que… vous… ne sentez pas assez — enfin je ne peux pas le croire d'une assemblée aussi nombreuse — c'est à quel point cet énoncé, c'est du nouveau. Jamais personne des… des grands guignols qui se sont occupés de la question du savoir, et Dieu sait que ce n'est pas sans malaise que j'y range Pascal aussi qui est le plus grand de tous les grands guignols ! jamais personne n'avait osé ce verdict, dont je vous fais remarquer ceci : la réponse de l'inconscient, c'est qu'elle implique, c'est

qu'elle implique le sans pardon, et même sans circonstances atténuantes. Ce que vous faites est savoir, parfaitement déterminé. En quoi, en quoi le fait que ce soit déterminé d'une articulation supportée par la génération d'avant ne vous excuse en rien, puisque ce n'est, le dire, le dire de ce savoir, que le faire savoir plus endurci, si je puis dire. Savoir de toujours à la limite. J'ai dégagé de Freud ce sens, parce qu'il le dit. Il le dit de toute son œuvre. Quand je vous prie de ne pas me comprendre, vous voyez qu'il y a de quoi ! Mais moi je ne puis faire que de l'entendre dans le dire de Freud, parce qu'il n'y a rien, rien à faire qu'à en laisser aller les suites. Une fois que c'est énoncé, ça fonde un nouveau discours. C'est-à-dire une articulation de structure qui se confirme être tout ce qui existe de lien entre les êtres parlants. Pas d'autres liens entre eux que le lien de discours. Cela ne veut pas dire, naturellement, qu'on n'imagine pas autre chose.

Je vous ai dit tout à l'heure que… si nous n'avons pas le volume, nous sommes quand même à deux dimensions, hein. Alors, il y a le profil, la projection, la silhouette, enfin tout ce qu'on adore, dans un être aimé. On n'adore jamais rien de plus. Et comme je suis parti de là, hein, à propos de cette fameuse histoire du miroir, on s'imagine que j'ai déprécié ça. Je l'ai pas du tout déprécié, hein, parce que, comme tout le monde, je m'en contente ! Du volume, de l'épaisseur, le seul maniement de ce que je vous ai conseillé tout à l'heure, vous informera à quel point nous sommes absents. Mais il y a tout de même quelque chose d'autre hein, que nous prenons pour le volume. Et justement, c'est le nœud. Hein ? On en fait des… des métaphores — non infondées — les nœuds de l'amitié, les nœuds de l'amour. Eh bien, ça tient à ceci, enfin : c'est notre seule façon d'aborder le volume. Quand nous serrons, comme ça, quelqu'un contre nous — ça m'arrive à moi aussi, ouais, mais… est-ce que ces nœuds, nous en sommes si assurés ? Nous en restons pour l'adoration, n'est-ce pas ? ce que j'ai appelé tout à l'heure deux dimension, les deux dimensions (jolies, jolies) — il y a un auteur récent, comme ça (je m'excuse auprès de lui s'il est là, je n'ai pas encore eu le temps de le lire) il appelle ça *le Singe d'or.* Comme il m'a fait l'hommage de son livre, je pense que c'est peut-être quand même parce qu'il a quelques échos de ce que je raconte, et peut-être même, qui sait, qu'il m'a lu — et qu'il… et que pour en parler ainsi, enfin du *Singe d'or*, il faut bien qu'il ait quelque

écho de ce que je viens de pousser en avant, de ce qui nous attache à l'image, à l'image à deux dimensions. Je suis loin de l'avoir déprécié. Non seulement je suis loin de l'avoir déprécié, mais ce serait tout à fait absurde de le dire, parce que les signifiants eux-mêmes, nous sommes forcés d'en passer par la même image, l'image du *flat land*, l'image à deux dimensions, hein, pour démontrer qu'ils s'articulent.

Le nœud borroméen, je vous l'ai d'abord montré mis à plat. Naturellement, grâce à des artifices, il y a des endroits où vous voyez apparaître la cassure, ce qui ne peut se représenter que comme cassure, quoique ce soit un nœud, un nœud justement que j'ai essayé de mettre pour vous en volume, de façon à ce que vous voyiez bien que c'est pas seulement à plat qu'on peut l'aborder, outre que quand vous aurez vous-mêmes manié ce volume, vous vous apercevrez que… le volume, là, réalisé en volume, ça ne permet pas du tout de… de distinguer, si je puis dire, ce nœud de son image spéculaire. Il n'est pas plus lévogyre que dextrogyre, il est non seulement parfaitement symétrique mais il l'est sur trois axes, ce qui rend strictement impossible que son image spéculaire en diffère.

L'écriture, elle, ne se fait pas dans un espace moins spéculaire que les autres. C'est même le principe de ce très joli exercice qui s'appelle le palindrome. Il n'en reste pas moins que ce méli-mélo, là, que je viens de faire entre l'Imaginaire et le Symbolique, ne noie rien. Et ne noie pas notamment la différence qu'il y a entre l'Imaginaire et le Symbolique, c'est bel et bien la même chose, une fois imaginé, c'est notre notion commune de l'espace que… dont nous imaginons qu'il n'a pas de fin. Il faut lire là-dessus les jus de Leibniz discutant avec Newton : la prétendue supposition, enfin, d'une limite de l'espace, qu'elle deviendrait impensable, qu'il dit, Leibniz, parce que, s'il avait une limite, alors, en dehors de cette limite, alors, on pourrait… on pourrait avec un clou faire un petit trou dans sa limite… C'est absolument énorme ce qu'on peut lire, ce qu'on peut lire de l'imagination. Et notamment de ce fait que pour imaginer l'espace — car ce n'aurait pas été moins une imagination, mais peut-être une imagination qui aurait ouvert tout autre chose; on n'est pas parti de ceci que dans l'espace il y a des nœuds. Il y aurait sûrement avantage à ce qu'on… voie, si je puis dire, qu'Imaginaire et Symbolique ne sont que des modes d'abord.

Je les prends sous l'angle de l'espace. Pourquoi ces deux modes ne suffisent pas encore ? Mais enfin, je souligne au passage que le mot *mode* est à prendre au sens que ce terme a dans le couple de mots *logique modale,* c'est-à-dire qu'il n'a de sens que dans le symbolique, autrement dit dans son articulation grammaticale.

Quand vous approchez certaines langues — j'ai le sentiment que ce n'est pas faux de le dire de la langue chinoise — vous vous apercevez que, moins imaginaires que les nôtres, les langues indo-européennes, c'est sur le nœud qu'elles jouent. C'est pas un terrain où je vais m'aventurer aujourd'hui, parce que j'en ai assez à dire comme ça, mais peut-être… peut-être que je demanderai, je suggérerai à un Chinois de prendre les choses sous cet angle, et de venir vous dire ce que… ce qu'il en pense, si par hasard ce que je lui dis lui ouvre là-dessus la comprenoire, parce que il ne suffit pas d'être même habitant d'une langue pour avoir une idée de sa structure, surtout si comme c'est le cas forcément, puisque le Chinois supposé en question, je ne pourrai m'adresser à lui que si je lui parle dans ma langue, c'est-à-dire que, s'il me comprend, c'est que déjà au regard de la sienne, il est foutu.

Ce qu'il y a de terrible, c'est que quand nous distinguons un ordre, nous en faisons un *être.* Le mot *mode* dans l'occasion, ça devrait s'éclairer si on donnait sa véritable portée à l'expression *mode d'être*. Or, il n'y a d'autre être que de mode, justement. Et le mode imaginaire a fait ses preuves, pour ce qui est de l'être du Symbolique. Il a fait si bien ses preuves qu'on pourrait bien se risquer à… à tenter de voir si le mode symbolique n'éclairerait pas de… l'être de l'Imaginaire. C'est bien ce que j'ai essayé de faire, que vous le sentiez ou pas. Je voudrais dire en cette troisième session de l'année de ce séminaire, en quoi consiste sa place au séminaire, et son programme. Et c'est pourquoi je l'ai énoncé en vous parlant tout de suite, d'abord, du nœud borroméen. Le nœud borroméen que comme ça j'ai vu surgir, enfin, je veux dire qu'il m'a en quelque sorte, envahi, le nœud borroméen n'a aucune espèce d'être. Il n'a pas du tout la consistance de l'espace géométrique dont on sait qu'il n'y a pas de limites à son coupage en tranches, n'est-ce pas, à sa projection, à tout ce que vous voulez… et même que ça va plus loin. Que… ça envahit. Et c'est bien en ça que c'est instructif : ça envahit l'autre ordre. Nous sommes tellement capturés par ce mode imaginaire, que, quand

nous essayons de manipuler l'ordre symbolique, nous en arrivons, enfin — souvenez-vous de la façon dont s'abordent les ensembles, on nous parle de bijection, de surjection, d'injection… tout ça ne va pas sans images, en tout cas c'est avec des images que vous les supportez, ces modes pourtant faits pour… pour vous libérer de l'Imaginaire. C'est avec des petits points que vous vous apercevrez qu'entre un domaine et un co-domaine il y a injection, ou bijection, ou surjection.

Mais en le supportant de points, vous ne faites rien d'autre qu'une élucubration imaginaire. Pourquoi la mise à plat du nœud borroméen n'a-t-elle pas réussi, n'est-elle pas venue d'abord pour nous évoquer un autre départ concernant le point… concernant ce point, ici incarné, si je puis dire, du fait qu'au cœur de cette petite construction vous avez, quoi que vous fassiez, une cellule vide. Ce qui n'est pas moins vrai que l'autre nœud, pas borroméen, hein, le nœud que j'ai appelé tout à l'heure olympique. À ceci près qu'il a des… des conséquences plus compliquées. Mais laissons.

Pourquoi ce nœud borroméen n'a-t-il pas évoqué un autre départ concernant le point ? Le point… le point que nous sommes, hein, parce que même dans le meilleur cas, c'est ce que nous sommes. Jusqu'à présent je ne vous parle que de l'Imaginaire et du Symbolique, mais justement, mon discours tend à vous montrer que, il faut que ces deux dimensions se complètent de celle du Réel. En d'autres termes, il faut qu'il y en ait trois. Trois pour qu'il y ait ce point, qui aurait tout de même pu, peut-être, enfin, si… si on n'était pas ce qu'on appelle absurdement *géomètre,* parce que, réfléchissez, qu'est-ce que ça a bien à faire notre géométrie avec la terre, enfin ? Est-ce que la terre, c'est pas quelque chose qui est pas du tout plat ? Si nous n'avions pas une vocation pour le *mapping*, pour le cadastre, en quoi est-ce que la terre nous suggérerait du plat ? Pourquoi est-ce que ce point, nous ne serions pas partis, à condition de partir du nœud, de l'idée qu'un point ça part. Ça part au départ, dans sa définition, du point de tiraillement, par exemple. Ça vous dit rien, ça ? Entre votre Symbolique, votre Imaginaire et votre Réel, depuis le temps que je vous les ressasse, vous sentez pas que votre temps, votre temps se passe à être tiraillés ? En plus ça a un avantage, hein, ça suggère que… que l'espace implique le temps, et que le temps c'est peut-être rien d'autre, justement, qu'une succession des instants de tiraillement.

Ça exprimerait en tout cas assez bien le rapport du temps avec cette escroquerie… qui se désigne du nom d'éternité.

Le temps c'est, c'est peut-être que ça, enfin, les trinités de l'espace… ce qui sort là d'un coincement sans remède. Ouais.

Le nœud borroméen, décidément, n'est pas du tout un truc négligeable. Si vous le mettez à plat, là, vous vous apercevrez de tout ce qu'on peut en tirer. Par exemple, là je m'en vais vous en donner un comme ça, comme ça histoire de vous le manipuler. Il est comme ça, comme ça histoire de vous le manipuler. Il est comme ça. Voyez un peu ce qu'on peut cogiter à ceci qu'en somme pour le transformer — quand c'est à plat — d'un dextrogyre en lévogyre, il suffit dans la première position que vous avez vue là, de faire faire ça à un quelconque d'entre eux. Si vous faites ça ensuite à l'autre, hein, c'est comme ça qu'il faut faire, et si vous faites ensuite ça au troisième — c'est comme ça qu'il faut faire — à chaque fois vous renversez. C'est-à-dire que de lévogyre d'abord vous le faites dextrogyre, et que quand vous avez basculé le troisième, il est de nouveau lévogyre. C'est… c'est pas dépourvu d'intérêt. Ça éclaire la question de cette fameuse histoire, comme ça, que l'univers serait ambidextre, ça permet en tout cas d'en avoir une petite lumière. Ça vaut la peine qu'on s'y arrête. Ça donne une autre idée de la spatialisation. C'est en tout cas une structure qui… qui change tout à fait la portée du mot d'espace au sens où il est employé dans *L'esthétique transcendantale*. C'est à savoir que nous ne pouvons percevoir les choses que sous l'angle d'un espace, qui dans Kant est simplement imaginaire. S'il y a trois dimensions de l'espace et si ces trois dimensions, nous commençons par les énumérer du Symbolique et de l'Imaginaire, l'épreuve est à faire de ce que ça donne pour la troisième, à savoir pour le Réel. Il n'y a qu'une chose à en dire pour l'instant. Là. Je ne peux pas dire que c'est la date de son baptême, à ce Réel : « Je te baptise Réel, hein, toi, en tant que troisième dimension… » — j'ai fait ça il y a très longtemps. C'est même par là que j'ai commencé mon enseignement. À ceci près que j'ai ajouté dans mon for intérieur : « Je te baptise Réel parce que si tu n'existais pas, il faudrait t'inventer ». C'est bien pourquoi je l'ai inventé. Non pas bien sûr qu'il n'ait pas été, depuis bien longtemps, dénommé — car c'est ce qu'il y a de remarquable dans la langue, hein, c'est que le *naming* (heureusement qu'on a l'anglais, hein,

pour distinguer *naming* de *nomination, naming* ça veut dire *to name* ça veut dire donner le nom propre, oui) — c'est pas pour rien, naturellement, que j'ai dit : « Je te baptise ». Je n'ai pas peur des mots qui sentent le fagot de la religion, je ne sens pas de tabou à aucune odeur de ratichon, ni même à tout ce qu'elle propage.

Le *naming* en tant que nom propre précède, c'est un fait, la nécessité par quoi il ne va plus cesser de s'écrire. Tant que vous ne prendrez pas — c'est ça le sens de ce que j'ai avancé sous un mode apparemment de sous-estime pour l'Imaginaire — tant que vous ne prendrez pas le Symbolique corps à corps, vous n'en viendrez pas à bout. Ni du même coup de ce que, mon Dieu, j'appelle sur mon papier l'Église, mais… mais qui est le christianisme. Parce que c'est là que le christianisme, il vous baise. Il est la vraie religion. C'est ce qui devrait vous y faire regarder à deux fois. Il est le vrai dans la religion. Ça vaut quand même la peine de s'y intéresser (peut-être) rien que pour voir ce que ça donne. Mais rien de ce que je dis n'y fera. Je dis — je vous en rebats les oreilles — : *La vérité ne peut que se mi-dire.* Ça veut dire confirmer qu'il n'y a de vérité que mathématisée, c'est-à-dire écrite, c'est-à-dire qu'elle n'est suspensible, comme vérité, qu'à des axiomes. C'est-à-dire qu'il n'y a de vérité que de ce qui n'a aucun sens. C'est-à-dire de ce dont il n'y a à tirer d'autres conséquences que dans son registre, le registre de la déduction mathématique, dans ce cas — et comment après cela la psychanalyse peut-elle s'imaginer qu'elle procède de la vérité ?

Ce n'est là qu'un effet — effet nécessaire, sans doute, quoique bien sûr cette nécessité ne se manifeste nulle part en dehors de mon office, l'office que je suis en train de servir, n'est-ce pas — ce n'est là qu'un effet, cette espèce… d'odeur de vérité dans l'analyse : qu'un effet de ceci qu'elle n'emploie pas d'autre moyen que la parole. Strictement pas. Qu'on ne vienne pas me raconter, hein, qu'elle emploie le transfert. Parce que le transfert, lui, n'est pas un moyen. C'est un résultat, qui tient à ce que la parole, par son moyen, moyen de parole, révèle quelque chose qui n'a rien à faire avec elle, et très précisément le savoir, qui existe dans le langage. Là encore, je n'ai jamais dit que c'est le langage qui est savoir. Le langage, si vous voulez bien vous souvenir de quelques-uns des trucs que j'ai crayonnés au tableau dans le temps où j'en avais la force, le langage est un effet de ceci : qu'il y a du signifiant *un*.

Mais le savoir, c'est pas la même chose. Le savoir est la conséquence de ce qu'il y en a un autre. Avec quoi ça fait deux, en apparence. Car ce deuxième tient son statut justement de ceci qu'il n'a nul rapport avec le premier, qu'ils ne font pas chaîne, même si j'ai dit, quelque part, dans mes scribouillages, les tout premiers, hein, *Fonction et champ,* c'était pas tellement con. Dans *Fonction et champ,* j'ai peut-être lâché que ça faisait chaîne. C'est une erreur. Car pour déchiffrer, il a bien fallu que je fasse quelques tentatives, d'où cette connerie. C'est le propre même du déchiffrage. Quand on déchiffre, on embrouille. Et c'est même comme ça que je suis bien arrivé à, tout de même, au bout du compte, à savoir ce que je faisais. C'est-à-dire ce que c'était que de déchiffrer. C'est de substituer le signifiant I à l'autre signifiant. Celui qui ne fait deux que parce que vous y ajoutez le déchiffrage. Ce qui permet tout de suite de compter trois. Ça n'empêche pas d'écrire — ce que j'ai fait — : S indice 2, car c'est comme ça qu'il faut que ça se lise, la formule du lien de $S_1$ à $S_2$. C'est pur forçage, mais ce n'est pas forçage d'une notion. C'est ce qui nous met sous le joug du savoir. Puisque je suis en train de vous parler de la psychanalyse, j'ajoute : le joug du savoir, à la place même de la vérité. À la place, aussi bien de la religion, dont je viens de vous dire qu'elle est vraie, elle.

Voilà un des piliers du discours psychanalytique.

Même ce discours, comme tous les autres, je l'ai qualifié de quadripode. Peut-être que je l'ai qualifié comme je viens de vous dire, hein, je l'ai qualifié, justement — je considère que c'est une qualification, quadripode, et pas une quantification, hein, parce que plus je vais plus je suis convaincu que nous ne comptons que jusqu'à trois. Et même si ce n'est que parce que nous comptons *trois* que nous pouvons arriver à compter *deux,* — encore la vraie religion, hein, puisque c'est bien le christianisme dont je parle — y a-t-elle regardé à deux fois. L'orthodoxe, notamment, qui ne veut pas du *filioque.* C'est pas par hasard, hein, il ne veut pas qu'il soit deux à ce qu'en procède le troisième. Parce que c'est au contraire du troisième que le deux surgit. De sorte que c'est pas pour rien qu'elle s'appelle elle-même *l'orthodoxe*, hein, elle a raison. Ça ne veut pas dire du tout que ça lui réussisse. Réussir, comme je vous le signale à perte de vue : c'est le signe de rien. Mais que justement ça rate… je peux bien dire que pour nous analystes c'est plutôt en sa faveur, hein, ce qui ne l'empêche pas de devoir s'éliminer, hein. L'œcuménisme n'est

pas là pour des prunes. Bon ! enfin je m'étends, et je bavarde, j'en ai assez de mes bateaux, parce que, ils ne font que vous amuser, mais encore, c'est des bateaux quand même qui flottent, hein. Tout ça vise, vise ceci que… qu'on me fait un peu suer à ne me répondre toujours que d'un *deux* éternel. Alors que je ne l'ai jamais produit que comme indice, c'est-à-dire comme symptôme. Le mot d'ailleurs même l'avoue. Ce qui choit ensemble, c'est ce que ça dit. Ça ne veut pas le dire expressément, mais ça le dit quand même. Le deux ne peut être rien d'autre que ce qui choit ensemble du trois. Et c'est pour ça que cette année, je prends comme sujet, c'est ce que ça veut dire — ça veut le dire en tout cas aujourd'hui où j'y insiste : le nœud borroméen.

Il est évident que c'est un effort pédagogique. C'est en raison quand même de quelque chose de l'ordre de cette débilité qui s'appelle l'amour, où l'on ne peut guère faire mieux que… que de se débrouiller, c'est en raison de ceci que… que, mon Dieu, que le texte de Kant sur la pédagogie me… — que j'ai rouvert pour l'avoir acquis en édition originale, faut bien que j'aie mes petits plaisirs, hein — mais vous pouvez le trouver, il a été édité, enfin je crois réédité par les Presses Universitaires, enfin quelqu'un d'ici m'en a fait cadeau, et c'est… c'est passionnant, enfin. C'est passionnant. Sur le sujet de… de ce qu'il en est des débiles, on n'a rien écrit de mieux, même pas ce qu'a écrit Maud Mannoni. Ouais.

L'enfant est fait pour apprendre quelque chose. Voilà ce que nous énonce Freud, que nous énonce Kant — c'est quand même, tout de même, quelque chose — enfin, quelque chose d'extraordinaire ! C'est quelque chose d'extraordinaire qu'il en ait eu en somme le pressentiment : car comment pouvait-il le justifier ? Il est fait pour apprendre quelque chose, c'est-à-dire pour que le nœud se fasse bien. Car, il n'y a rien de plus facile que de ce qui rate, surtout si vous le mettez sous cette forme à savoir la même que celle-là. Regardez : voilà le cercle vert et voilà le cercle rouge — enfin, le rond — supposez pour le troisième, pour le construire, je parte de l'intérieur de celui-là, le rouge, qui est à l'extérieur. Pour le construire, il faut que je le tresse, et qu'il passe quelque part, soit en dessous soit en dessus du vert. Mais si je suis parti d'en dessous du rouge — voyez le rouge est là, plus grand que le vert — si je suis parti d'en dessous du rouge, que je le fasse passer sur ou sous le vert, le résultat sera le même : à savoir qu'il n'y aura pas de nœud. En

d'autres termes, si je ne pars pas du dessus du rouge, avec devoir de passer sous le vert, il n'y aura pas de nœud borroméen. Kant ne peut pas savoir — parce que ce n'est pas de ça qu'il part — en somme pourquoi l'enfant doit apprendre quelque chose. Il doit apprendre quelque chose pour que le nœud se fasse bien. Pour qu'il ne soit pas, si je puis dire, non-dupe, c'est-à-dire dupe du possible, hein. Dupe, dupe, c'est un peu trop. Les non-dupes c'est les deux fois dupes. Ils sont justement dupes d'être deux. Et c'est en somme la seule objection que… dont j'ai cru partir, comme ça, parce que j'avais affaire à des oreilles, qui n'étaient pas précisément, enfin éveillées — c'est l'objection la seule, la seule objection que j'ai à faire à la *moi-ité.* C'est une expression, comme ça que m'a attribuée, à tort ou à raison car je l'ai peut-être dit en l'occasion, un de mes analysants, récemment, et qui est depuis longtemps de mon assistance séminariste. La *moi-ité* comme il s'exprime, c'est évidemment tout de suite choir dans le deux : puisque la *moi-ité* est forcément faite de deux moitiés. Et si j'ai dit que la religion c'est, c'est ce qu'on peut faire de plus vrai, dans la religion — je vous ferai remarquer ceci sur lequel j'ai jaspiné un bon bout de temps, hein : que tu aimeras ton prochain comme toi-même, hein est-ce que ça veut dire que vous serez trois, oui ou non ? Ouais…

Le nœud borroméen ne peut être fait que de trois. L'Imaginaire, le Symbolique, ça ne suffit pas, il y faut l'élément tiers, et je le désigne du Réel.

Il faut qu'il y ait cette solidarité déterminante dont il y a sujet — sujet parlé, en tout cas ; la perte d'une quelconque de ces trois dimensions, la condition pour que le nœud tienne, c'est que la perte d'une quelconque de ces trois dimensions doit rendre folles, c'est-à-dire libres l'une de l'autre, les deux autres.

Ces trois dimensions, je vous les représente de quoi ? De ronds de ficelle, comme on a bien voulu, et à très juste titre, de façon pertinente, intituler mon avant-dernier séminaire de l'année dernière. Qu'est-ce que c'est, comme dimension, qu'un rond de ficelle, hein ? Je vous fais remarquer que ce n'est même pas un nœud, un rond de ficelle, hein, parce qu'un nœud, ça se voit, hein, ça se fait, ça peut s'écrire au tableau… à condition de faire les petites interruptions nécessaires et Dieu sait ce qu'il faut en mettre, tellement on a peu d'imagination, hein. Voilà, voyez,

il faut encore que je corrige, un nœud c'est ça. En d'autres termes, un nœud ça se dénoue. Si vous le dénouez, vous êtes foutu, parce que vous ne pouvez plus qu'en faire un autre, et que vous n'arriverez jamais à distinguer un nœud d'un autre nœud. Parce qu'ils ne sont pas tous pareils, ces nœuds. C'est bien pourquoi le rond de ficelle est nécessaire. Non pas que ça soit un nœud, mais il est nécessaire pour la théorie des nœuds.

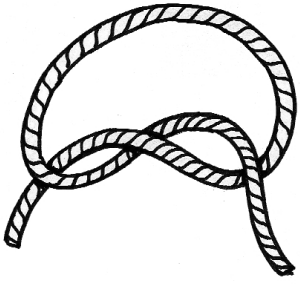

Car en effet, pour qu'un nœud, on puisse le distinguer d'un autre, il faut en aucun cas le dénouer, ou alors quand vous ferez un autre nœud vous aurez le sentiment que c'est le même. C'est pour ça qu'il n'y a que deux trucs : ou bien la corde qui fait nœud l'étendre à l'infini — et alors là vous ne pouvez pas le dénouer, hein — ou bien joindre ses deux bouts, ce qui est exactement la même chose. Et c'est ce que justifie le rond de ficelle. Le rond de ficelle, c'est quelque chose qui vous permet la théorie d'un nœud. C'est ce qui exige pour se rompre de devoir être coupé. La coulpabilité. C'est ce qui se distingue — mais totalement ! ça ne vous est peut-être pas encore venu à l'esprit mais j'espère tout de même à certains — c'est que c'est une topologie. Un rond de ficelle, c'est un tore. Et c'est seulement ce qui permet d'élaborer le nœud.

On ne noue pas ensemble deux sphères. Mais l'intéressant c'est qu'on ne noue pas deux ronds de ficelle, dans cette affaire, on en noue trois, mais de telle sorte que le troisième seul noue les deux autres. Il y a quelque part, dans un article dit de *la causalité psychique,* un endroit, un endroit autour de quoi quelques personnes se sont escrimées, comme ça, où je noue — puisque c'est de cela qu'il s'agit, la liberté et la folie, où je dis que l'une ne se conçoit pas sans l'autre, ce qui, bien entendu trouble, parce que tout de même, tout de suite ils pensent, enfin, que je dis que la liberté c'est la folie, hein… puisque pour ne pas me faire comprendre,

pourquoi pas, je m'y entends; seulement, ce que je veux vous faire remarquer, c'est que l'intérêt de joindre ainsi dans le nœud borroméen le Symbolique et l'Imaginaire et le Réel, c'est qu'il en résulte, non seulement il en résulte, mais il doit en résulter, c'est-à-dire que si le cas est bon — vous me permettrez cette abréviation vu l'heure où nous arrivons — si le cas est bon, il suffit de, il suffit de trancher un quelconque des ronds de ficelle pour que les deux autres soient libres l'un de l'autre. En d'autres termes, si le cas est bon, laissez-moi impliquer que c'est le résultat de la bonne pédagogie, à savoir qu'on n'a pas raté son nouement primitif; si le cas est bon, quand il y a un de ces ronds de ficelle qui vous manque, vous devez devenir fou. Et c'est en ça, c'est en ça que le bon cas consiste, à savoir que s'il y a quelque chose de normal, c'est que, quand une des dimensions vous claque pour une raison quelconque, vous devez devenir, vous devez devenir vraiment fou.

Et c'est là-dessus que je voudrais finir pour vous en montrer l'intérêt. Supposez le cas de l'autre nœud, du nœud que j'ai appelé tout à l'heure olympique, si un de vos ronds de ficelle… claque, vous claque si je puis dire, du fait de quelque chose qui ne vous concerne pas, vous n'en devenez pas fou pour autant. Ceci parce que, que vous le sachiez ou pas, les deux autres nœuds tiennent ensemble, et c'est ça qui veut dire que vous êtes névrosé. C'est bien en quoi, toujours, j'ai affirmé ceci, qu'on ne sait pas assez : que les névrosés sont increvables. Les seules gens que j'ai vu se comporter d'une façon admirable pendant… pendant la dernière guerre, pour l'évoquer, Dieu sait que ça ne me fait pas spécialement plaisir, ce sont mes névrosés, ceux que je n'avais pas encore guéris. Ceux-là étaient absolument sublimes. Rien ne leur fait. Que ce soit le Réel, l'Imaginaire ou le Symbolique qui leur manque, ils tiennent le coup.

Et je ne sais pas si certains de vous, enfin, s'en souviennent, j'ai fait quelque chose, un temps, sur, sur la phobie du petit Hans. C'est très curieux. Je n'ai jamais vu personne mettre en valeur ceci, ceci que j'ai non seulement écrit mais répété, mais ressassé, n'est-ce pas, je n'ai rien vu d'autre, en cherchant, enfin, qu'est-ce que c'était, enfin, que cette sacrée histoire de cheval, parce que, bien entendu, je me posais la question, comme tout le monde : pourquoi le cheval, n'est-ce pas ? Pourquoi que c'est ça qui lui fait si peur… L'explication que j'ai trouvée — parce que je l'ai, je l'ai donnée, je l'ai travaillée, j'ai insisté, n'est-ce pas; c'est

que le cheval était le représentant — je peux même le dire : de trois circuits. J'ai pas souligné la vérité qu'ils étaient trois, ces circuits. Mais le cheval représentait un certain nombre de circuits, que j'ai même été chercher une carte de Vienne, pour bien les marquer, parce que d'abord c'est dans le texte de Freud, comment les aurais-je trouvés sans ça ? C'est dans la mesure où la phobie, la phobie du petit Hans, c'est très précisément en ce nœud triple dont les trois ronds tiennent ensemble, c'est en ceci qu'il est névrosé : c'est que, coupez-en un, les deux autres tiennent toujours.

Ce n'est pas, certes, que nous penchions sur ceci, en quoi justement il y a d'autres couples dans la névrose qui sont plus simples que celui-là de la phobie, nous y viendrons. L'important, l'important n'est même pas en ça, qui fait si joliment image, hein, vous avez pu dire en somme que j'ai défini la normale en ce sens que c'est fait de telle façon que ça ne peut que rendre fou, quand il y en a un, des trois ronds, qui claque. Mais l'important, c'est pas ça du tout.

L'important, c'est que, bien qu'ils soient colorés de couleurs diverses l'un par rapport à l'autre, de ces trois ronds, de ces ronds de ficelle, ils sont strictement équivalents. Je veux dire que l'important c'est que aussi bien le Réel que l'Imaginaire ou que le Symbolique, peuvent jouer exactement la même fonction par rapport aux deux autres. Ça ne va pas de soi. Si je vous présente le nœud comme ça : à savoir le rouge au-dessus du vert et le coinçant, et le noir — j'appelle celui-là le noir provisoirement puisqu'il a des points noirs, et le noir en bonne position — ça ne va pas de soi que je peux très facilement mettre les deux autres dans une position différente, c'est-à-dire faire que le vert soit au-dessus du rouge, le nœud borroméen étant tout aussi correct. À savoir n'ayant à aucun moment été tranché. On peut croire qu'il y a un obstacle à ce que je mette le vert à la place du rouge, à partir d'une position fixe du noir, c'est pourtant le cas. C'est pourtant le cas et c'est aussi ce qu'il faut dire concernant les trois dimensions de notre Réel.

Ce Réel sur lequel on s'interroge à la fin de *la Science des Rêves,* — et ce qu'il faut dire, ce qu'il faut dire c'est ceci : c'est que si je vous ai barbés la dernière fois avec cette histoire de l'occulte, c'est justement en ceci, en ceci qui pour Freud est en quelque sorte l'aveu patent : c'est que sur les trois de ces dimensions dont il nous dénonce si bien deux, qu'est-

ce que c'est pour Freud que le Réel ? Eh bien, je vais vous le dire aujourd'hui : c'est justement l'occulte. Et ça l'est précisément en ceci qu'il le considère comme l'impossible. Car cette histoire d'occultisme et de télépathie, il nous prévient, il y insiste, qu'il n'y croit en rien.

Comment est-ce que quelqu'un comme Freud a pu poursuivre enfin, avec cette obstination, cette ombre de cet occulte, qu'il considérait comme à proprement parler d'une cogitation d'imbéciles ? Lisez-le bien et vous le verrez.

Eh bien, l'intérêt de ce que j'ai voulu vous avancer la dernière fois, et que je ne vous ai pas dit, sinon par la phrase de la fin, qu'il n'y a pas d'initiation, dont ceux qui ont des oreilles ont très bien su repérer que c'était la seule phrase intéressante, c'est justement que pour Freud — et c'est bien là quelque chose qui mérite que nous y regardions à deux fois — il était dupe du Réel.

Il était dupe du Réel même s'il n'y croyait pas. Et c'est bien ça ce dont il s'agit. La bonne dupe, celle qui n'erre pas, il faut qu'il y ait quelque part un Réel dont elle soit dupe.

# Leçon IV

*18 décembre 1973*

Voilà. Il est certain que… il est certain qu'en me faisant vainement élever la voix, là en voulant me chi… me taquiner, me chatouiller avant que je commence mon truc d'aujourd'hui, on n'améliorera pas la chose, enfin, on ne l'aura pas améliorée, du moins je suppose. Voilà, parce que tout de même, la dernière fois, je… j'ai fait un effort, et qu'aujourd'hui j'aurais voulu seulement, enfin, étendre de ces marges, si je puis dire, enfin dire des choses *mezzo*[a] *voce* comme on dit. Peut-être pour essayer de vous en éclaircir pour vous, enfin, je dis pour vous-mêmes, la résonance. Cette résonance, après tout, je la présume, puisque ce que j'ai dit c'était fait pour l'obtenir. J'en ai eu des échos, mais je ne vois pas pourquoi aussi bien je dirais pas ce que j'ai voulu obtenir.

Mon dit a été celui de ce nœud que j'ai pas introduit d'hier et dont la portée méritait qu'on y insiste, ça veut dire : ne pouvait pas apparaître tout de suite. C'est pas tellement ce nœud qui est important, c'est son dire.

Son dire qu'en somme, la dernière fois, j'ai tenté de, de supporter comme ça, suffisamment. Ce qu'il a de bien n'est-ce pas, ce nœud, c'est que, il met justement tout à fait en évidence que ce dire, en tant qu'il est le mien, y est impliqué. Ça veut dire que, de ce côté par où, remarquez, j'ai pas dit *la parole,* j'ai dit *le dire*, toute parole n'est pas un dire, sans quoi, sans quoi toute parole serait un événement ce qui n'est pas le cas, sans ça on ne parlerait pas de *vaines paroles* !

Un *dire* est de l'ordre de l'événement. C'est pas un événement survolant, c'est pas un moment du connaître. Pour tout dire, c'est pas de la philosophie. C'est quelque chose qui est dans le coup. Dans le coup de ce qui nous détermine en tant que c'est pas tout à fait ce qu'on croit. C'est pas toute sorte de condition, comme ça, locale, de ceci, de cela, de ce après quoi on bâille, du Réel, c'est pas ça qui nous, êtres parlants, nous détermine. Et ceci tient très précisément à ce pédicule de savoir, court, certes, mais toujours parfaitement noué, qui s'appelle notre inconscient, en tant que pour chacun de nous ce nœud a des supports bien particuliers.

C'est ainsi que, cahin-caha, comme j'ai pu… j'ai construit cette topologie par où j'ose cliver autrement ce que Freud supportait de ces termes : *la réalité psychique*. Car enfin ma topologie n'est pas la même, quelqu'un, quelqu'un, qui comme ça, parmi les gens qui viennent avec moi causer, comme ça, a mis mon nœud, là, borroméen, comme ça, au même stade, si je puis dire, n'est-ce pas, que le fameux œuf foutu de quelque chose qui — vous savez que c'est Freud, enfin, qui a fait ça ? — évidemment, on pourrait faire la métaphore de la réserve nutritive avec ce qu'il… ce qu'elle est censée nourrir, avec la jouissance d'une part et ce que vous voudrez de l'autre, la… l'embryologie de l'âme. Bon.

Je voudrais faire une remarque concernant ce qu'on appelle *l'amour.* Parce que c'est ça, c'est ça ce que j'ai appelé tout à l'heure la résonance, la résonance chez vous, que vous le sachiez ou pas, de ce que la dernière fois j'ai supporté de mon nœud borroméen.

L'amour, dans tout ce que, ce qu'on s'est permis de bavocher dessus jusqu'à présent, c'est tout de même quelque chose qui se heurte à l'objection qu'on ne conçoit pas comment l'être — si bien entendu vous avez de ça déjà entendu parler, enfin, on vous en rebat les oreilles dans la métaphysique et… et même ailleurs, enfin, dans les sermons, on ne parle que de ça — comment l'être serait à manipuler à partir d'aucun étant. Ceci présente une grande difficulté logique. Puisque l'être quand on vous en parle, ce n'est pas rien, et ça débouche dans cette aspiration qui serait faite à partir de Dieu, de l'amour. Je sais bien que vous n'êtes pas croyants, n'est-ce pas ? Mais vous êtes encore plus cons, comme j'ai déjà eu l'occasion de vous le dire la dernière fois, parce que, même si vous

n'êtes pas croyants, à cette aspiration, je vous le montrerai tout au cours de ce que je vais vous dire aujourd'hui, à cette aspiration, vous y croyez. Je ne dirai pas que vous la supposez : elle vous suppose.

On essaie, en somme, de vider tout ça — ou de le remplir, qu'importe — en le schématisant dans la vieille métaphore du connaître. On connaît qui on a affaire — celui avec qui on a affaire, on le connaît dans l'amour… Seulement, j'objecte : qu'est-ce que c'est que l'être, sinon l'affaire aseptisée des perfections imaginaires dont on rêve, dont vous-mêmes, je viens de vous le dire, quoi que vous en sachiez, vous rêvez, vous en rêvez l'échelle. L'échelle dont le dernier échelon sera ou non ce Dieu dont j'ai parlé tout à l'heure… mais si c'est pas celui-là, c'est un autre. Ce qu'on appelle rêve éveillé. Seulement ce que démontre, justement l'étude du rêve, du vrai, de celui qu'on fait quand on dort et qui vous sonne les cloches, ça n'a, quoi qu'on en dise, absolument rien à faire avec votre rêve, éveillé ou pas. C'est même ce qui vous distingue comme êtres parlants : qu'il y a un savoir que vous entendez dans le rêve, qui n'a rien à faire avec ce qui vous en reste quand vous êtes prétendument vigiles. C'est bien pour ça qu'il est si important, ce rêve — ce rêve que vous ne faites que dans un certain temps — de le déchiffrer. Jusque-là, vous en êtes, vous en êtes ça a duré un temps mais vous n'en êtes pas toujours si loin, croyez-le bien, le temps de la *signatura rerum*, de la lecture du rêve éveillé, de la lisibilité du monde ; croyez pas du tout que, parce que c'est plus les curés qui vous la dictent, vous n'en soyez pas au même point !

L'amour, s'il est bien là la métaphore de quelque chose, il s'agit de savoir à quoi il se réfère. Il faut partir de ce que j'ai dit tout à l'heure de l'événement. Il se réfère, rien de plus — en tout cas c'est à ça que je me limiterai aujourd'hui, simplement… pour décaler, enfin, n'est-ce pas, ce que je viens de tracer de la tradition, de la métaphore du connaître — disons qu'il se réfère d'abord à l'événement. À ces choses qui arrivent, disons quand un homme rencontre une femme. Et pourquoi pas ? Parce que c'est en général le poisson qu'on tente de noyer ; quand je dis : « quand un homme rencontre une femme » hein, c'est parce que je suis modeste, je veux dire par là que je ne prétends pas aller jusqu'à parler de ce qui arrive quand une femme rencontre un homme… parce que mon expérience est limitée, hein.

Je voudrais vous suggérer ceci, enfin puisque nous sommes partis de deux points extrêmes, je vous propose, à propos du commandement de l'amour divin, que je vous ai évoqué la dernière fois en vous interpellant pour vous dire oui ou non, hein, ça fait deux ou trois ? — vous vous en souvenez peut-être, enfin, ceux qui étaient là — alors, je le modifie légèrement : quel effet ça vous fait si je l'énonce *tu aimeras ta prochaine comme toi-même* ? Ça fait tout de même sentir quelque chose, hein, c'est que ce précepte fonde l'abolition de la différence des sexes. Quand je vous dis qu'il n'y a pas de rapport sexuel, je n'ai pas dit que les sexes se confondent, bien loin de là ! sans ça quand même, comment même pourrais-je dire qu'il n'y a pas de rapport sexuel, qu'est-ce que ça voudrait dire ? C'est important à situer — vous ne l'avez sûrement pas encore fait — comme ça, pour le situer d'une façon exacte, je fais une petite remarque puisqu'aujourd'hui je me commente, il n'y a pas de rapport sexuel, eh bien c'est du même ordre, hein, que ce que j'ai conclu de ma deuxième conférence, celle qui n'a pas été tellement comprise : j'ai beaucoup parlé de l'*occulte* — et croyez bien, je me mets à la même place, hein — j'ai beaucoup parlé de l'occulte mais le point important, il y en a eu un ou deux à le remarquer, c'est que j'ai dit qu'il n'y a pas d'initiation. C'est la même chose que de dire qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Ce qui ne veut pas dire que l'initiation, ça soit le rapport sexuel, parce qu'il ne suffit pas que deux choses n'existent pas pour qu'elles soient les mêmes ! Ouais…

Il est clair que, que l'amour, en somme, c'est là le problème dont retentit ce que j'ai dit la dernière fois, c'est tout de même un fait, qu'on appelle comme ça le rapport complexe — c'est le moins qu'on puisse dire — d'un homme et d'une femme.

Alors là, peut-être que je peux raccrocher ceci, enfin, qui est au cœur de mon titre, enfin, sur lequel j'avais avancé un premier linéament dans mon premier séminaire, hein. Est-ce que le rapport, dit complexe à juste titre, d'un homme et d'une femme, on va le mettre au compte simplement d'avoir fait ensemble ce que j'ai appelé, je le remarque, non pas erreur, mais errance, *viator*, ai-je articulé, le voyage sur cette terre, la catégorie, la catégorie comiquement qui justement nous exclut du monde, est-ce que l'amour c'est ça : d'avoir fait un bout de chemin ensemble ?

Vous voyez où ça va, hein ?

On se sera entraidés. Ouais, il y aurait toujours, à l'horizon, enfin, cette promesse. Et puis… et puis c'est vrai qu'il y a du vrai là-dedans, hein ? Quand on est un bonhomme et une bonne femme, comme ils disaient autrefois, les existentialistes, je parle de *la bonne femme,* il ne leur venait pas à l'idée de parler du *bonhomme,* Dieu sait pourquoi, il est pourtant le meilleur. Un bonhomme et une bonne femme qui auraient fait un bout de chemin ensemble. Il y aurait à l'horizon de l'amour le grand-père et la grand-mère. Il y a ça dans l'inconscient. Il y a ça aussi.

Je voudrais quand même suggérer que c'est peut-être pas tout. La question que je pose : par quelle voie aime-t-on une femme… si je pose la question, ça c'est un bateau lacanien, c'est sans doute que j'ai la réponse. Mais il y en a beaucoup. Il n'y a même pas une question qui ait plus de réponses. Naturellement, vous n'en savez aucune, parce que vous vous laissez mener par le truc — par le tourbillon. Si on a d'abord les réponses, la première chose à faire c'est de les compter, hein. Et il y en a une que je trouve très bonne.

Comment un homme aime-t-il une femme ? Par hasard.

Ouais, celle-là, je vous l'ai déjà donnée, hein, c'est l'heur dont je parle comme ça depuis pas tellement de temps, quand je dis que le bon-heur, que ça ruisselle, qu'il y en a partout, que vous ne connaissez que ça, même ! Il s'agirait seulement d'en avoir un petit peu plus le sentiment, que vous êtes livrés à ce bonheur. Parce qu'enfin, il faut bien le dire, pour prendre ma référence de tout à l'heure les circonstances ne sont pas toujours à l'entraide, quand il arrive que se produise entre un homme et une femme l'amour, et puis, puisque j'ai entendu tout à l'heure une petite voix, là-bas, qui poussait sa chansonnette, là, je voudrais tout de même faire remarquer en marge que le compagnon de route, hein, ça devrait éveiller plus d'échos que vous ne croyez dans vos chères petites âmes, hein, ça fait partie d'une certain vocabulaire, le vocabulaire du coin où on parle de *l'imagination au pouvoir.* Je dois vous le dire, le gauchisme, ça me paraît tout ce qu'il y a de plus traditionnel. Et la métaphore, n'est-ce pas, du compagnon de route, ça ne me paraît pas suffire, si ce n'est dans le registre précisément chrétien du *viator*.

Pour l'imagination au pouvoir, c'est pas moi qui le leur fais dire ! Pas plus d'ailleurs que je ne fais dire quoi que ce soit à personne. C'est ma

fonction plutôt d'écouter. Naturellement, enfin, ici je relance, mais c'est plutôt parce que ce que j'écoute me sort par les oreilles. Bon.

Qu'est-ce que je fais maintenant, hein ? Je vous donne un flash, comme ça, d'une autre réponse. D'une autre réponse qui est celle qui motive ma question. Il est évident que… je veux, comme ça, enfin, y regarder à deux fois. Parce que si le dire est un événement, Dieu sait ce que ça peut avoir comme conséquences ! Bah, je vais quand même vous la donner.

L'amour ce n'est rien de plus qu'un dire, en tant qu'événement. Un dire sans bavures. Et qu'il n'a, l'amour, rien à faire — avec la vérité, c'est beaucoup dire, puisque tout de même ce qu'il démontre, c'est qu'elle ne peut pas se dire toute. Ce dire, ce dire de l'amour s'adresse au savoir en tant qu'il est là, dans ce qu'il faut bien appeler l'inconscient. Disons dans ce… ce nœud d'être, si vous voulez, mais dans un tout autre sens, que ce qui d'abord partait de la confusion, ce nœud, j'ai dit : c'est le mot nœud qui est important, c'est pas l'être, l'être de ce nœud, que j'ai dessiné la dernière fois, et que ne motive que l'inconscient. Ça implique donc, tout y compris, justement ce dire de la dernière fois, en tant que s'y rend compte de la place de ce savoir. Ce qui constitue ce dire n'est pas la connaissance, il ne l'est d'aucune façon, ce nœud, il n'est une connaissance de quoi que ce soit. Il implique mon dire comme événement dans ce qu'il est. Avec ses trois faces que c'est imaginable puisque j'en ai fait image effective ; que c'est symbolique puisque je peux le définir comme nœud ; et que c'est tout à fait réel de l'événement même de ce dire, lequel événement consiste à ce que, quoi qu'il en soit, chacun de vous peut lui donner du sens qu'il a.

Et c'est en quoi, comme toujours, je vous supplie de ne pas le comprendre trop vite. Parce qu'évidemment, il faut que je pare, comme on dit, à toute sorte de précipitation. C'est ce qui fait, à l'occasion, ma lenteur. Je suis ici le Maître Jacques de ce que il faille parer à toutes les interprétations précipitées, c'est rien qu'en ça que constitue ce qu'il peut dans ce dire y avoir d'exploit. C'est pour ça qu'il faut que je tranche, et ça veut dire que j'abrège.

La portée de ce nœud borroméen c'est que c'est de chacun des trois ronds de ficelle que sa rupture d'ensemble s'ensuit. Alors que dans une chaîne simple, je vais vous la mettre au tableau — dessinez, Gloria, je

vous en prie, une chaîne, une chaîne avec trois ronds simplement, et faites-le correctement, hein ? Bon… comme ça. Hein, oui, mais alors là il faut que vous vous arrêtiez, comme ça, après ça hein, et là aussi, que vous vous arrêtiez pour faire comme ça. Une chaîne simple de trois, hein, ce n'est que du rond du milieu que vous pouvez rompre les extrêmes. Sans ça, si vous prenez d'abord un des deux extrêmes, les deux autres restent noués. C'est justement en ça que consiste la différence du nœud borroméen, et du nœud borroméen d'autre part avec le nœud olympique, c'est que dans le nœud olympique, aussi paradoxal que ça paraisse, cette fois c'est d'enlever un quelconque des trois que les deux autres restent noués. Mais c'est seulement symétrique de ce qui se passe dans celui-ci pour le rond du milieu.

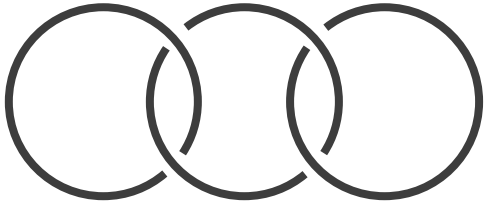

*Fig. IV-1*

La consistance de tout ça, certes, n'est qu'imaginaire, hein, sinon que nous la redoublons du Symbolique, seulement à l'imaginer en tant que nœud, et qu'est-ce que c'est, l'imaginer d'une part, mais le formuler en tant que nœud, ça nous pousse vers les formules mathématiques. Celles de ce qui est seulement à peine ébauché, à savoir la théorie des nœuds, à ceci près que tout de même ceci est bien le représentant du langage et que lalangue, écrite comme je le fais, le reflète dans sa formation même, que plus pour tout dire nous nous enfonçons à en parler, plus nous confirmons ce qui va de soi, que nous sommes aussi bien dans le Symbolique, et après quoi comment ne pas admettre le Réel, réel du fait que dans cette affaire nous y mettons notre peau ? C'est-à-dire ce qu'il peut y avoir de plus efficace, et aussi loin qu'on aille, de notre présence réelle. Cette présence réelle, disons, rien de plus, enfin, qu'après tout, il n'y a pas besoin du hasch pour vous la révéler par sa transformation en une substance légère. Nous y sommes assez dans cette affaire pour qu'on puisse dire que l'important de ce qui là fait nœud, c'est que c'est ce rond de ficelle, c'est ce qui fait consistance dans chacun de ces termes que je distingue de

trois catégories, ce qui fait consistance est strictement équivalent. Puisque — donnez-moi mes petits ustensiles, je vais vous faire un cadeau, là pendant que j'y suis, hein, ah ! — [le docteur Lacan lance les ronds de ficelle dans l'assemblée] si je dis que, comme je vous l'ai montré la dernière fois — non sans, comme me l'a fait remarquer quelqu'un qui a bien voulu m'écrire une petite note sur ces sujets qui démontrait que la personne n'y avait pas compris grand-chose, mais qui quand même m'a fait remarquer incidemment que ce n'était pas sans maladresse que je vous avais manipulé ces ustensiles, bon — si c'est vrai, ce que je dis, à savoir que le nœud borroméen a cette curieuse propriété, hein, que… qu'on peut dans cette construction mettre chacun à la même place strictement que n'importe lequel des deux autres, quoique ça ne saute pas aux yeux tout de suite, d'abord, bien, si chacun peut, dans cette fonction être qualifié pour sa consistance de strictement équivalent qu'il soit considéré comme Réel ou comme Imaginaire ou comme Symbolique, alors avec ce rond, qui consiste justement en un nœud borroméen, je peux faire un nœud borroméen, en simplement, si j'avais le temps, enchaînant ces trois nœuds borroméens. Je voudrais quand même que vous les regardiez un petit peu de près, comme ça, que vous en foutiez quelque chose. Ouais.

Ce qui est important, à savoir qu'ils soient distincts, ça n'a justement d'importance, qu'ils soient distincts, qu'en tant qu'il faut qu'ils fassent trois. Ils consistent d'abord et avant tout dans leur différence. Comme ça, si une mouche me piquait, enfin, je vous écrirais comme ça quelque chose au tableau auquel je n'ai pas tellement envie, vu mon humeur d'aujourd'hui, de donner un statut spécial, à savoir de vous mettre ça dans des… dans une signifiance qui soit plus que… ébauchée. Voilà.

2

Je ne vais pas mettre autour quelque chose, comme ça, quelque chose qui l'isole, qui l'aseptise par précaution, je le mets tout cru :

2

chiffre de l'amour, hein, — « ils sont hors deux » — je vous l'ai dit, c'est lalangue, enfin qui exprime la mathématique, hein.

$$2 = 1 \text{ ou } 3$$
$$2 = 1 \text{ v } 3$$

Ah ! Ça c'est simplement idiot, mais c'est pas idiot si on met — là il faut bien que je mette quelques signes usités dans la logique, à savoir la parenthèse, et que je me serve là du signe de l'implication équivalente, qui est justement comme vous le savez ce qui fonde l'équivalence, hein. À quoi est-ce équivalent ? C'est équivalent à ceci que 2 ou 1 est égal à 2 ou 3.

$$(2 = 1 \text{ v } 3) \leftrightarrow (2 \text{ v } 1) = (2 \text{ v } 3)$$

Ce qui est une formule sur laquelle vous… enfin que vous essaierez de situer, comme ça, dans ce qui est donné dans les prémisses de la logique propositionnelle. Vous en ferez ce que vous voudrez, hein, je laisse ça à vos soins.

Je laisse ça à vos soins parce qu'il faut que j'avance, que j'avance dans les… les propriétés, les propriétés du triple, du triple auquel nous avons affaire. Oui. Dans ces propriétés du triple, il y a ceci : que puisque chacun des termes de ces trois du nœud borroméen libère les deux autres, je sais bien que, il y a un rapport, un rapport réel — en tout cas symbolisable — avec ce moyen, ce moyen qui, lui, laisse bien vidés de toute-puissance les deux extrêmes. Mais dans le cas du nœud borroméen, les deux extrêmes ont la même. Alors, nous pouvons les considérer sous l'angle, sous l'angle d'en faire de chacun, le moyen.

[Quelqu'un dans la salle] : – *Qu'est-ce que ça veut dire, le v, Monsieur, c'est un v ou un multiplié ?*

Qu'est-ce qu'il dit ? C'est un *vel*, c'est un *ou,* ou, l'un ou l'autre ! C'est usité en logique, en logique, comme ça, écrite, on met un petit v pour dire *ou.* Ça se lit :

*2 égale 1 ou 3, ceci implique l'égalité de 2 ou 1 avec 2 ou 3…*

Pour vous en montrer l'intérêt, à savoir l'intérêt de ceci : de prendre dans le nœud borroméen que je vais quand même vous dessiner puisqu'il y a des gens qui ont l'air de prendre intérêt à ce que je dis, bon, que je vais vous dessiner comme ça, je ne sais pas si vous vous en souvenez, c'est ça, et voilà. L'intérêt de les prendre chacun comme moyen — puisqu'aujourd'hui c'est de sens que je parle — c'est de vous les pousser en avant, comme ça, interprétés. Voilà. Je suis assez tranquille, assez tran-

quille sur ceci que je prends garde à ce que vous ne donniez pas trop de sens et trop vite à ce que je dis, il y a aussi un bon moyen, enfin, pour obtenir le même résultat, c'est… c'est de vous en donner assez pour que vous le vomissiez, hein. C'est-à-dire que je ne vais pas y procéder avec le dos de la cuillère. Je vais vous dire des choses à vomir, et puis après tout, hein, vous aurez le temps de les ravaler, comme le chien de l'Écriture. C'est même là quelque chose pour quoi il n'y a pas à reculer. Si je veux donner à ça exactement sa portée, enfin, il faut bien y aller.

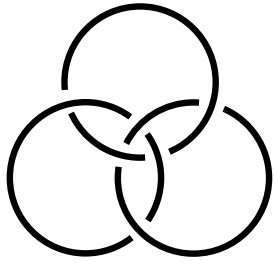

*Fig. IV-2*

Prenons ceci pour le Symbolique, celui-là pour le Réel, celui-là pour l'Imaginaire. Si nous prenons ce Symbolique [effacez-moi le tableau, s'il vous plaît, la chose] pour jouant le rôle de moyen [merci, vous êtes trop gentil !] pour jouant le rôle de moyen entre le Réel et l'Imaginaire… nous y voilà au cœur de ce que c'est que cet amour dont je parlais tout à l'heure sous le nom de l'amour divin. Il y suffit pour cela que ce Symbolique pris en tant qu'amour, qu'amour divin — ça lui va bien — il est sous la forme de ce commandement qui met au pinacle *l'être et l'amour*. Pour qu'il conjoigne quelque chose en tant qu'être et en tant qu'amour, ces deux choses ne peuvent se dire qu'à supporter le Réel d'une part, l'Imaginaire de l'autre, respectivement en commençant par le dernier, du corps et de l'autre, le Réel, de la mort. C'est bien là que se situe le nerf de la religion en tant qu'elle prêche l'amour divin. C'est bien là aussi que se réalise cette chose folle, de ce vidage de ce qu'il en est de l'amour sexuel dans le voyage. Cette perversion de l'Autre comme tel, instaure dans l'histoire sadique de la faute originelle, et dans tout ce qui s'en suit, d'avoir adopté, bien sûr, ce mythe pré-chrétien, pourquoi pas, il est peut-être aussi bon qu'un autre, instaure dans l'Imaginaire, dans le corps, justement, cette sorte de lévitation, d'insensibilisation de ce qui le

concerne, qui est après tout, je n'ai pas besoin d'y insister plus, toute l'histoire de ce qu'on a appelé l'arianisme, voire le marcionisme.

Voilà d'où s'impérative la dimension du : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même.*

Soyez-en dupe, vous n'errerez pas, je dois le dire. Parce qu'on ne peut pas dire que pareille religion, ce soit rien. Puisque je vous l'ai dit la dernière fois, c'est la vraie, c'est la vraie puisqu'elle a inventé cette chose — cette chose sublime — de la Trinité. Elle a vu qu'il en fallait trois. Qu'il fallait trois ronds de ficelle de consistance strictement égale pour que *rien* fonctionne. C'est quand même bien curieux que à toutes les fins, ça produise ça quant à l'amour. Mais lisez *Vie et règne de l'amour* dans Kierkegaard — ça vient de paraître chez Aubier, vous êtes nombreux, vous allez tous vous ruer chez Aubier en sortant, hein parce que d'habitude, quand je dis qu'il faut lire un livre, ça a des effets ! Moi j'en ai un, déjà, alors… vous pouvez épuiser l'édition, mais lisez ça ! Lisez ça parce que il n'y a pas de logique plus implacable, on n'a jamais rien articulé de mieux sur l'amour, l'amour divin s'entend. Il n'y a pas la moindre errance, tout est tracé logiquement. L'amour est charité, femme — curieux lapsus — est charité, foi et espérance et grâce à ça la charité est, vous le voyez dans l'art, enfin, assez lamentablement symbolisée par cette femme aux seins innombrables, n'est-ce pas, à laquelle sont pendus d'innombrables moutards. Mais c'est quand même quelque chose, de faire ça, justement, c'est là l'origine de mon lapsus, de faire ça de l'image de la femme. La finalité, la finalité en tant qu'il y a deux extrêmes et un moyen, je vous le fais remarquer, toute la spécification de fins — et d'ailleurs de fins qui sont toujours articulables de réc… je n'ose pas dire le mot réciprocité, il n'est pas juste en l'occasion. Mais je veux dire que, aussi bien ce qui est le départ devient la fin, que la fin fait fonction de départ. Le rapport du corps et de la mort est articulé par l'amour divin d'une façon telle qu'il fait d'une part que le corps devient mort, que la mort devient corps d'autre part, et que c'est par le moyen de l'amour.

Mais c'est tout à fait général que l'idée même de finalité soit quelque chose qui soit attaché à l'intermédiaire du désir. L'amour de Dieu est la supposition qu'il désire ce qui s'accomplit à toutes fins, si je puis dire. C'est la définition de la téléologie en elle-même. C'est une transformation du terme *désir* en terme *fin.* Mais dans cette articulation, ce qui fait

la fin c'est le moyen; dans l'articulation du nœud borroméen, il y a confusion du moyen et de la fin. Toute fin peut servir de moyen. Faisons ici, justement, cette simple parenthèse : cette simple parenthèse que, en prenant cette place, en prenant cette place l'amour divin a chassé ce que je viens de définir comme le désir. Avec ce gain d'une vérité, la vérité du trois, qui, si je puis dire, paye la chose et la compense : ce qui est à proprement parler situable à cette place, à la place du Symbolique en tant qu'il ne devient que moyen, c'est le désir. Je vous le note en passant, l'amour chrétien n'a pas éteint, bien loin de là, le désir. Ce rapport du corps à la mort, il l'a si je puis dire, baptisé amour. Mais je n'insiste pas plus pour l'instant, je prends un autre joint.

Très exactement ce qui peut résulter de prendre, cette fois non plus le Symbolique, mais l'Imaginaire comme moyen. Si comme tout à l'heure, et c'est en cela que s'épingle ce que je vous ai articulé comme à vomir, je donne toujours ce sens sommaire de la mort au Réel, comme constituant son noyau, et au Symbolique, car jusqu'ici je n'ai pas eu à l'avancer, au Symbolique ce qu'il nous révèle par son usage dans la parole, et spécialement dans la parole de l'amour, de supporter ce qu'en effet toute l'analyse nous fait sentir — de supporter la jouissance.

Alors, qu'est-ce que nous démontre le rond de ficelle de l'Imaginaire pris comme moyen ? C'est que ce qu'il supporte, ce n'est rien de moins que ce qu'il faut bien appeler l'amour. L'amour, si je puis dire, à sa place, celle qu'il a eue depuis toujours. Et si, un temps dans mon *Éthique,* j'ai fait état de l'amour courtois, de l'amour courtois dans ce qu'il imagine de la jouissance et de la mort, c'est là quelque chose dont il est — j'allais dire miraculeux — très surprenant et bien fait pour nous retenir, que la féodalité l'ait produit, cet ordre de l'amour courtois. Non pas que je croie que ce qui s'y témoigne c'est quelque chose d'une rectification, d'une contre-théorie de l'amour divin, d'une compensation, mais bien plutôt d'un ordre antique par où se témoigne justement combien restait plus qu'on ne croit de cet ordre antique dans la féodalité. Car l'ordre antique n'a rien à faire avec celui que nous connaissons. Il est — je ne vois pas d'ailleurs pourquoi quelque économiste me contredirait puisqu'au delà de l'âge féodal, il ne veut plus rien connaître — il est ce qui se conservait dans l'aire féodale. Et pour tout dire, je vous prie de le vérifier, je ne vois aucune distinction quant à l'accent, quant au sens de

l'amour, entre ce qui nous en reste ; les théories, fort élégantes, de l'amour courtois et tout le roman qui se déploie autour, je ne vois aucune différence entre cela et ce dont nous témoigne la littérature de Catulle et l'hommage à Lesbie, toute prostituée qu'elle fût. Je pense qu'ici c'est-à-dire l'Imaginaire pris comme moyen, c'est là le fondement de la vraie place de l'amour.

Comment a pu se produire ce déplacement, après tout fécond, qui dans l'amour chrétien situe l'amour à la place — vous verrez à la fin pourquoi — à la place qui me semble être celle du désir ? La chose n'a été possible — et c'est en cela que je parle de quelque chose à quoi j'ai un peu pensé, hein — c'est de ce que le Christ enseigne. Je parle pas de sa Passion, qui est la passion du signifiant, je parle de son dire. Je parle de son dire ! *Imitez le lys des champs,* qu'il profère. *Il ne tisse ni ne file,* dit-il. Et c'est là le point important : cette méconnaissance de la présence dans la nature de ce que le savoir a mis quelque temps à découvrir, à savoir que, qu'est-ce qui a plus tissé et plus filé que le lys des champs ? Proférer, articuler ceci comme modèle, c'est là, proprement, ajouter à la méconnaissance la dénégation, et la dénégation de quoi ? puisque ce n'est qu'une métaphore ? La dénégation de l'inconscient. À savoir de ce qu'il tisse et qu'il file, ce savoir sans quoi il n'y a pas de juste situation de l'amour si ce en quoi consiste l'amour, c'est très précisément ce dire, ce dire qui part, remarquez-le, de l'Imaginaire pris comme moyen. Ce qu'il y a dans l'amour courtois, c'est que ce qui restait encore dans Platon suspendu à l'imaginaire du beau, c'est cela qui se cristallise, qui, dans l'amour comme moyen, prend corps, à l'opposé si je puis dire, car tout ceci peut se faire, s'articuler par une série triple d'oppositions, à l'Imaginaire de l'amour tel qu'il s'articule dans *le Banquet,* s'oppose à le prendre comme moyen de ce qu'il en est de l'amour courtois.

Chose qui mérite d'être avancée. Ne croyez pas que, si j'ai dit que l'amour divin a pris la place du désir, ça veuille dire que ce soit tout simple, qu'il faille les remettre à leur place, à savoir que chacun reprenne la sienne ; c'est pas du tout ce qui est arrivé. Si l'amour courtois a été, si je puis dire, vidé de sa place, pour à la place du désir présider à l'ascension d'un amour chrétien, ça ne veut pas dire que le désir est échangé : il a été poussé ailleurs. Il a été poussé ailleurs, à savoir là où le Réel lui-même est un moyen entre le Symbolique et l'Imaginaire. Et si ce

Réel, c'est là l'audace, enfin, de mon interprétation d'aujourd'hui, enfin, de ce soir, — si ce Réel est bien la mort — c'est une figuration grossière mais si ce Réel est bien la mort, là où le désir fut chassé, si vous me permettez de parler en termes d'événement — là où le désir fut chassé, ce que nous avons, c'est le masochisme. Non certes, bien sûr, en tant qu'il serait, en quoi que ce soit, le véhicule de la mort — ça il n'y a que les psychanalystes pour le croire, les pauvres petits, hein ! instinct de vie, instinct de mort, il n'y a que de ça qu'ils s'occupent dans leur interprétation ; ils sont tout à fait à côté de la plaque — mais que ce soit le masochisme qui là les ait suscités, ça ne fait aucun doute, la jonction, l'emploi comme moyen, comme moyen pour unir, pour unir la jouissance et le corps, l'emploi comme moyen de cette perversion, est certes ce qui les attache. Ce qui les attache, si je puis dire, pour un temps, enfin, irrémédiablement, ce sur quoi une partie de leur théorie est construite. Il n'en reste pas moins que l'amour est le rapport du réel au savoir. Et la psychanalyse, il faut qu'elle se corrige de ce déplacement, de ce déplacement qui tient à ce qu'après tout, elle n'a fait que suivre le virage hors place du désir, il faut bien qu'elle sache que si la psychanalyse est un moyen, c'est à la place de l'amour qu'elle se tient. C'est à l'imaginaire du beau qu'elle a à s'affronter, et c'est à frayer la voie à un refleurissement de l'amour en tant que l'*(a)mur,* comme je l'ai dit un jour, en l'écrivant de l'objet petit *a* entre parenthèses plus le mot mur, puisque l'*(a)mur* c'est ce qui le limite.

L'amour est l'imaginaire spécifique de chacun, ce qui ne l'unit qu'à un certain nombre de personnes pas choisies du tout au hasard. Il y a là le ressort du plus-de-jouir. Il y a le rapport du réel d'un certain savoir et l'amour bouche le trou. Comme vous le voyez, hein, c'est un peu coton.

C'est un peu coton mais quand même, ce qu'il faut que je vous dise pour terminer — parce qu'après tout, ça ne se termine pas, tous ces trucs — ce qu'il faut que je vous montre pour terminer c'est quelque chose qui va répondre à ce que la dernière fois je vous ai dit de la structure de ce nœud, du nœud borroméen que vous avez maintenant entre vos mains, c'est à savoir qu'à partir d'un certain point mal choisi, il n'y a aucun moyen d'en sortir. Tout ceci voudrait dire que chacun tisse son nœud. Il y a quelque chose que je veux vous montrer, pour vous montrer comment le ratage se produit. Parce que, il y a tout de même un inverse ! J'ai

paru vous chanter le *los* de l'amour, oui, il y a un inverse : c'est que vous allez voir comment, si l'amour devient réellement le moyen par quoi la mort s'unit à la jouissance, l'homme et la femme, l'être au savoir, s'il devient réellement le moyen, l'amour ne se définit plus [que] comme ratage. Parce que il n'y a plus que vraiment le moyen qui puisse dénouer l'un de l'autre. Et ceci se produit de la façon que je vais vous montrer qui est la suivante.

Le nœud borroméen — c'est quelqu'un de charmant qui m'écoute, qui m'a envoyé tout un papier là-dessus — le nœud borroméen, ça a été abordé par des voies mathématiques, comme vous le savez, je vous l'ai dit, la théorie des nœuds en est encore au b a ba ; l'amusant c'est que il s'est découvert, non pas à prendre les choses au niveau des nœuds, mais à celui de la tresse.

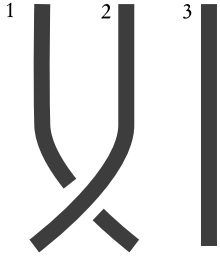


*Fig. IV-3*

Ah ! Qu'est-ce que c'est qu'une tresse ?

D'abord, ça a des rapports avec trois, sans ça, ça ne s'appellerait pas tresse… un, deux, trois… Comment est-ce que je fais avec ça une tresse ? N'importe qui s'est occupé des cheveux d'une femme peut quand même le savoir, mais naturellement vous ne le savez pas puisque maintenant les femmes ont des cheveux courts. Alors une tresse ça se fait comme ça, pas ? À savoir, hein, vous changez la place du deux dans la place du un et le trois étant dans son coin. Bon, il faut vraiment marquer la place du résultat parce que sans ça vous n'y comprendrez rien. Si je renoue ça trop vite vous ne pourrez pas voir où se font les coupures. J'ai dû moi-même, bien sûr me heurter à ce tintouin et je vous l'évite, alors maintenant, hein changez la place du trois avec la place du deux. Vous avez eu là (puisqu'ici c'est 1,2,3,) vous avez eu là 2,1,3. Après ça donc vous aurez là 2,3,1, et si vous continuez encore une fois le truc, vous aurez là, au bi du bout, 3,2,1. Bon. Figurez-vous qu'ils sont dans l'ordre,

l'ordre de départ : entre 1,2,3 et 3,2,1, c'est l'ordre inverse, il n'y a rien de plus facile que de les conjoindre, il y suffit en somme de prendre le procédé, comme s'en est très bien aperçu la charmante personne qui m'a écrit sur ce truc, il s'agit de procédés comme dans la bande de Mœbius. Le drôle, c'est que quand vous regardez, là, ce qui circule, du moins je l'espère, à savoir mes nœuds borroméens de tout à l'heure, tripotez-le : vous verrez qu'entre les endroits où ça paraît faire nœud et les endroits où ça peut se mettre à plat, c'est une question, bien sûr, de choix, ça peut varier infiniment, mais ça se met, naturellement en… en trois temps, si je puis dire. Vous pouvez vous imaginer que le nœud borroméen c'est fait de trois de ces échanges, et seulement de trois. Eh bien pas du tout, pas du tout, si vous n'en faites que trois, c'est-à-dire si vous procédez en recollant le 1,2,3 à 3,2,1, c'est-à-dire sans attendre que si seulement vous faites six temps, vous avez le 1,2,3 dans le bon sens, et que c'est comme ça, et sagement, qu'on obtient le nœud borroméen — faites l'essai. Faites l'essai de ceci, à savoir de ne faire que trois temps de la tresse, ce que vous obtiendrez ce n'est pas le nœud borroméen, c'est ça. Ceci pour

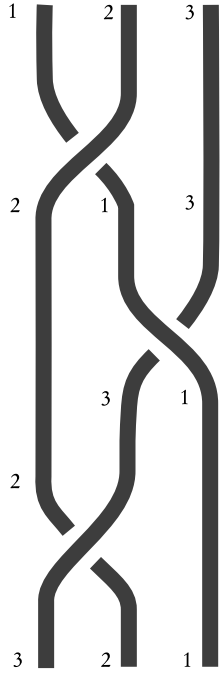


*Fig. IV-4*

vous dire à quel point il est facile de tomber dans le moyen. Et que la face, la face équivalente de ce que j'ai situé de l'amour comme étant ce lien essentiel du Réel et du Symbolique, c'est que pris comme moyen, ça a toutes les chances d'être ce que ça est aussi du niveau de la finalité, à savoir ce qu'on appelle un pur ratage.

# Leçon V

*8 janvier 1974*

Je vous souhaite la bonne année, hein, quoique naturellement plusieurs personnes, j'imagine, l'aient ici, l'aient ici commencée mal. J'en suis, d'ailleurs. Je suis de ceux-là. De sorte qu'après tout, mon envie était de m'excuser sur le fait que le mardi par lequel a commencé l'année n'était de ce fait pas un vrai mardi et de vous renvoyer au suivant. Ç'aurait été une bonne façon de me débarrasser de mon devoir d'aujourd'hui… J'en reste encore, il faut le dire très tenté, il n'y a qu'une seule chose qui me retient, faut vous le dire, c'est qu'aujourd'hui, vous êtes moins nombreux. Je vous en suis si reconnaissant que c'est peut-être ce qui va me pousser, comme ça, cahin-caha, à énoncer quelques-unes des choses que, forcément, je continue à cogiter, comme ça de cette habitude. Le fait aussi que ce matin, on a beaucoup dérangé ma secrétaire, pour demander si je le faisais bien, effectivement, et comme je ne lui ai fait aucune confidence, elle a répondu oui. Parmi ceux-là, mon Dieu, il y en avait quelques-uns qui étaient plutôt parmi les meilleurs, si j'en crois certains noms qu'on m'a rapportés. Alors comme ils se sont dérangés aussi, ceux-là, les meilleurs, je vais essayer d'y aller.

Alors partons de ceci, partons de ceci auquel je ne tiens pas particulièrement : à savoir que les mots aient un sens, et que ce soit un fait, quoique le problème soit, à partir de ce fait, de savoir où les loger. C'est bien ce que j'ai fait, loger ces mots bien sûr, il faut quand même vous mâcher les choses, c'est bien l'effort que j'ai fait, que j'ai fait la dernière

fois, à partir de l'amour. C'est un fait que je partais de ça : que le mot existe. Et c'est en quoi la chose, la chose est à concevoir comme possible. Ce qui se traduit dans mon dire de ce qu'elle se fonde, la chose, la chose amour, qu'elle ne se fonde — puisqu'il s'agit seulement de sa possibilité — elle se fonde comme je l'ai dit de cesser de s'écrire. C'est-à-dire, de ce qu'il en reste de ça, qu'elle cesse de s'écrire. Ce qu'il en reste, je l'ai articulé depuis ce temps, depuis ce temps presque infini pour moi, que je me répète, à savoir la lettre d'*(a)mur.* La lettre d'*(a)mur* en tant que, enfin, ça ne fait rien d'autre qu'un tas. Un petit tas, un petit *(a)* d'habitudes, pas beaucoup plus. C'est au moins comme ça que j'ai lu, traduit en italien, mon fameux objet avec lequel ce petit *(a)* des lettres d'*(a)mur* n'a bien entendu que le plus mince rapport.

Tout ça n'empêche pas que je dis des choses qui prennent leur air de sérieux de ce que je traduis du sériel. C'est un fait, aussi, que je change l'ordre de la série qui se répète, soit ce qu'on appelle l'ordinaire. Tout est-il là, de mon dire, de changer l'ordre ordinaire ? C'est à quoi je voudrais aujourd'hui apporter argument. Argument propre à donner sens à des fonctions plus purement cardinales. C'est ce que j'essaie de faire avec mon nœud borroméen. Vous le savez, cette distinction du cardinal et de l'ordinal, elle… — le pas a été franchi seulement grâce à la théorie des ensembles, c'est-à-dire grâce à Cantor. En quoi ça peut-il nous servir pour ce qu'il en est de l'exploration d'un discours nouveau, vous le savez, c'est ainsi que je désigne le discours analytique ? lequel discours s'est annoncé d'un décantage du sens.

Qu'est-ce que ça veut dire *décantage,* dans l'occasion ? C'est proprement — et c'est en cela que la métaphore du décantage ici se soutient — c'est proprement de la condensation de ce qui, du sens, se concentre par ce discours de ceci : que le sens — le sens des mots — ne fait qu'appareil pour ce que nous appellerons si vous le voulez bien rien de plus : le coït sexuel. C'est ça le nouveau du discours analytique. Et c'est ce qu'il faut bien dire, si c'est bien ce qui, de ce discours, est nécessaire, il n'est nécessaire qu'en ceci — et c'est bien pourquoi j'infléchis ainsi le sens du *nécessaire* — c'est que sa caractéristique, dans ce discours, c'est que ce discours ne cesse pas de l'écrire.

Est-ce que c'est vrai pour autant ? C'est vrai de cette sorte de vérité qu'instaure ce discours, à savoir d'une vérité du moyen, si tant est que

certains se souviennent de la façon dont la dernière fois, et justement, concernant l'amour, j'ai distingué par ce qu'il en est du nœud borroméen, la fonction du moyen comme tel. Le moyen justement, c'est ce qui ne fait nœud qu'à ce qu'il y ait un ordre. À savoir que, pour prendre ces « un » que constituent, disons sans plus, les ronds de ficelle, il n'y en a qu'un des trois qui, tranché, libère les deux autres, c'est ce que vous voyez dans une chaîne à trois, à trois chaînons ordinaires, il n'y en a qu'un des trois qui libère les deux autres. La distinction qu'il y a entre cette chaîne, cette chaîne dont, semble-t-il, il est sensible que ce soit là l'ordre du Symbolique : un sujet, un verbe, et ce que vous voudrez, un complément; un deux, trois, peut, ayant cet ordre, cet ordre qu'il y a quelque chose qui fait moyen, et c'est cela même qu'on appelle, avec l'ambiguïté de ce mot, le verbe — on peut commencer par le complément et finir par le sujet — mais c'est le verbe qui fait moyen.

En quoi il s'entrevoit, à la limite, que le langage, lui, n'est pas fait de mots; car c'est le lien par quoi du premier au dernier, le moyen établit cette unité qui seule est à rompre pour que le sens disparaisse; c'est bien ce qui montre que le langage n'est pas fait de mots, et en quoi ce qu'on appelle — car c'est cela et rien de plus qu'on appelle une proposition — une proposition c'est l'effacement au moins relatif — je dis ça : « au moins relatif », pour vous faciliter l'accès aux choses — c'est l'effacement du sens des mots. Ce qui n'est pas vrai de la langue, *lalangue* comme ritournelle, vous savez que je l'écris en un mot, *lalangue* si elle, en est faite, du sens, à savoir comment, par l'ambiguïté de chaque mot, elle prête, elle prête à cette fonction que le sens y ruisselle. Il ne ruisselle pas dans vos dires. Certes pas. Ni dans les miens non plus. C'est bien en quoi, c'est bien en quoi le sens ne s'atteint pas si facilement. Et ce ruissellement dont je parle, comment l'imaginer ? c'est le cas de le dire. Comment l'imaginer si c'est un ruissellement qu'arrêtent enfin des coupelles ? Car la langue, c'est ça. Et c'est même là le sens à donner à ce qui cesse de s'écrire. Ce serait le sens même des mots, qui dans ce cas se suspend. C'est en quoi le mode du possible en émerge. Qu'en fin de compte, quelque chose qui s'est dit cesse de s'écrire, c'est bien ce qui montre qu'à la limite tout est possible par les mots, justement de cette condition qu'ils n'aient plus de sens.

Et cela même que je vise cette année, c'est à ce que vous ne confon-

diez pas les mots avec les lettres, puisque ce n'est que des lettres que se fonde le nécessaire, comme l'impossible, dans une articulation qui est celle de la logique. Si ma façon de situer les modes est correcte, à savoir que ce qui ne cesse pas de s'écrire, le nécessaire — ce qui ne cesse pas de s'écrire, le nécessaire — c'est cela même qui nécessite la rencontre de l'impossible, à savoir ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire, qui ne peut s'aborder que par les lettres. C'est bien là ce que, ce que ne permet d'aborder par quelque dire que la structure que j'ai désignée de celle du nœud borroméen ; c'est en quoi, la dernière fois, l'amour était un bon test de la précarité de ces modes. Il est porté à l'existence, cet amour, ce qui est bien le fait de son sens même, par l'impossible du lien sexuel avec l'objet, l'objet quelle qu'en soit l'origine, l'objet de cette impossibilité. Il y faut si je puis dire, cette racine d'impossible. Et c'est là ce que j'ai dit en articulant ce principe : que l'amour c'est l'amour courtois.

Il est évident que l'*(a)musant,* si je puis m'exprimer ainsi, c'est là-dedans l'amour du prochain en tant qu'il se soutient de vider l'amour de son sens sexuel. C'est en cessant d'écrire le sens sexuel de la chose, qu'on la rend, comme c'est sensible, qu'on la rend possible. C'est-à-dire pour autant, il faut bien le dire, qu'on cesse de l'écrire. Une fois arrivée, la chose, l'amour, il est évident que c'est à partir de là qu'elle s'imagine nécessaire. C'est bien le sens de la lettre d'amour, qui ne cesse pas de s'écrire mais seulement pour autant qu'elle garde son sens, c'est-à-dire pas longtemps.

C'est bien en quoi intervient la fonction du Réel. Ainsi l'amour s'avère dans son origine être contingent, et du même coup s'y prouve la contingence de la vérité au regard du Réel. Car ces modes sont véritables, et même définissables en fait, par notre épinglage de l'écriture. Ils écartèlent, si je puis dire, la vérification de l'amour, et d'une façon qui par une des ses faces, c'est certain, fonde ce qu'on appelle sagesse. À ceci près que la sagesse ne peut être d'aucune façon ce qui résulte de ces considérations sur l'amour. La sagesse n'existe que d'ailleurs. Car dans l'amour, elle ne sert à rien.

Pour mon nœud, dit borroméen, et le fait que je m'efforce d'égaler mon dire à ce qu'il comporte, si ce qu'il noue comme je l'énonce, c'est proprement l'Imaginaire, le Symbolique et le Réel, ceci ne tient qu'à ce qu'il commande que j'énonce de ce seul fait que je les noue du nœud

borroméen, que chacun des trois ne se produise que d'une consistance qui est la même pour les trois. À savoir que sous l'angle où je les prends cette année dans mon dire, il n'y a que l'écriture qui les distingue. Ce qui est ici tautologie, s'ils ne sont pas écrits tous les trois, je viens dire qu'ils sont les mêmes, il n'y a que l'écriture qui les fait trois. Ce qu'il faut bien articuler, c'est que c'est dans l'écriture du nœud même — car réfléchissez bien, ce nœud, ce ne sont que des traits écrits au tableau — c'est dans cette écriture même que réside l'événement de mon dire. Mon dire pour autant que cette année je pourrais l'épingler de faire ce que nous appellerions votre *édupation,* si tant est que c'est à mettre l'accent sur le fait que les non-dupes errent, ce qui n'empêche pas que ça ne veut pas dire que n'importe quelle duperie n'erre pas, mais que c'est à céder à cette duperie d'une écriture pour autant qu'elle est correcte, que peuvent se situer avec justesse les divers thèmes de ce qui surgit, surgit comme sens, justement, du discours analytique.

Il faudrait que là-dessus j'y aille tout de suite, si quelque chose ne me disait pas que vous êtes de ce dire si… sonnés, dirais-je, sonnés, déjà, qu'il faut bien que je fasse d'abord un filtre, ce qui est un mode d'écriture précisé par la mathématique au principe même de la topologie, un filtre dont ces mots retrouvent leur sens, je veux dire ce comme quoi ils fonctionnent dans l'ordre sexuel, lequel ordre, c'est patent, n'est que le principe d'un ordinaire. En d'autres termes justifier, non eux, les termes de cet ordre, mais cet ordre d'eux, à ceci près que vous allez le voir — car c'est là ce qu'aujourd'hui j'ai à dire ne sachant pas qui me suivra —, le nœud a une fonction tout autre, tout autre que de fonder cet ordre, l'ordre quelconque dans lequel vous pourriez enchaîner le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel. Ce qu'il nous faut trouver, ce n'est pas la diversité de leur consistance, c'est cette consistance même, à savoir ce qu'on ne peut pas dire, cette consistance même en tant qu'elle ne les diversifie pas, mais seulement qu'elle les noue. Pour vous affranchir, donc, puisque je présume non sans raison vous avoir *sonné,* il faut que je vous le rai- *(r, a, i, e, tiret) raie-sonne.* C'est-à-dire que j'en remette.

L'Imaginaire se distingue en sens de ce qu'il s'imagine, comme qui dirait — si tant est qu'ils disent peut-être parmi vous — il faut quand même que vous y regardiez de plus près, pour dire alors que cela ne va pas de soi, et pour cette raison que peut-être vous manqueriez : que ce

n'est pas le privilège de l'Imaginaire. Car le Symbolique, qu'est-ce que je fais d'autre que de tenter de vous le faire imaginer ? Laissez-moi croire que j'y parviens. Quant au Réel, ben, ça va, c'est de ça qu'il s'agit cette année, il s'agit de voir ce qu'il y a de Réel, justement, dans le nœud borroméen. Et c'est pourquoi j'ai commencé, commencé dans ma deuxième articulation devant vous, dans mon deuxième séminaire qu'on appelle ça, j'ai commencé par dire qu'il n'y a pas d'initiation. Il n'y a pas d'initiation, je veux dire qu'il n'y a que le voile du sens, qu'il n'y a de sens que ce qui s'opercule, si je puis dire, d'un nuage : *nuptiae* ne s'articule en fin de compte que de *nubes*. C'est ce qui voile la lumière qui est tout ce en quoi les *nuptiae*, les rites du mariage, soutiennent leur métaphore.

Il n'y a rien d'autre derrière que ce en quoi il faut s'en tenir, au support du semblant, certes, en tant que ce semblant est semblable à l'articulation de ce qui ne peut se dire que sous la forme d'une vérité énoncée.

C'est-à-dire que comme dévoilement nécessaire, c'est-à-dire incessant. L'articulation, c'est le nœud, en tant que la lumière ne l'éclaire pas, qu'il n'y a nul éclaircissement, bien plus : qu'il rejette toute lumière dans l'Imaginaire. Et ce que j'énonce, ce qui est ma visée cette année, c'est justement de vous dire que l'Imaginaire, parce qu'il est lui-même de l'ordre du voile, n'en noircit pas pour autant. La consistance est d'un autre ordre que l'évidence. Elle se construit de quelque chose dont je pense qu'à le supporter des ronds de ficelle, il passera quelque chose de ceci que je vous dis : que c'est bien plutôt l'évidement.

Le cercle, lui, fait intuition, il rayonne. Il ne s'agit pas de l'obscurcir. C'est lui qui fait l'*Un*. Il s'agit, du nœud, d'en recevoir l'effet. De recevoir l'effet comme de son Réel, à savoir qu'il n'est pas *Un*. Le nœud borroméen, son Réel, c'est de ne tenir qu'à, je n'ose pas dire « être », il n'est pas trois : il fait tresse. Il fait tresse, et c'est là qu'il faut voir en quoi ce que j'ai avancé tout à l'heure, à savoir que l'ordre n'y est pas essentiel, est là le point important.

Il faut que vous sentiez bien ceci : c'est que de les ranger à trois, en tant que nombre cardinal — je vous demande pardon de l'aridité de ce que j'ai à vous dire aujourd'hui — ceci, qui est propre au trois, ceci n'implique nulle ordination. Quoi qu'il vous en semble, à savoir qu'1, 2, 3, ça commence à 1 — quoi qu'il vous en semble, il n'est pas possible de bien

ordonner 1, 2, 3 à cette seule condition que ça se répète, et c'est ce qui se produit dans le nœud borroméen. Mais ça n'est pas seulement à cause du nœud borroméen, c'est à cause du nombre cardinal 1, 2, 3, qu'ils soient noués ou pas.

Qu'est-ce que ça veut dire, ce que je viens de dire ?

C'est que à trois, cardinal, on ne peut faire — à cette seule condition qu'il n'y en ait pas deux mêmes à la suite — on ne peut faire à les écrire que de trouver tous les ordres tels qu'ils seraient cogitables par une combinatoire.

Écrivez au tableau 1, 2, 3 – 1, 2, 3, rien ne vous empêche de les lire, à cette seule condition de la prendre dans l'ordre palindromique, c'est-à-dire à l'envers, de gauche à droite, au lieu de droite à gauche, au lieu de gauche à droite : 1, 3, 2. Ceci veut dire, à partir du nœud, du nœud borroméen, ceci, que je vais tâcher de vous mettre au tableau — donnez-moi une craie — voilà comment je le simplifie le nœud borroméen. Il vous suffira, pour voir que c'est bien de ça qu'il s'agit, de le compléter ainsi, à savoir ce qui se résume à ces trois traits centraux pour autant que ce sont eux qui marquent comment le nœud se tient.

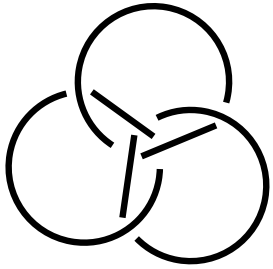

*Fig. V-1*

Ce nœud, je le retourne. Qu'est-ce que ça va donner ? Le propre d'un nœud, quand il est mis à plat, dimension essentielle, car le nœud borroméen, je pense vous l'avoir fait remarquer quand je vous ai montré une petite construction en cube que je vous avais apportée je ne sais plus quelle fois, la fois dernière ou je crois plutôt l'avant-dernière — c'est fait comme ça : et pour m'éviter le casse-tête de faire les petites interruptions qu'il convient notez qu'il se complète de ceci, c'est ça qui le constitue, il a dans, disons, les trois plans dans lesquels se situait ma petite construction, il a dans les trois plans, la symétrie complète, voyez bien qu'ici celui-là est

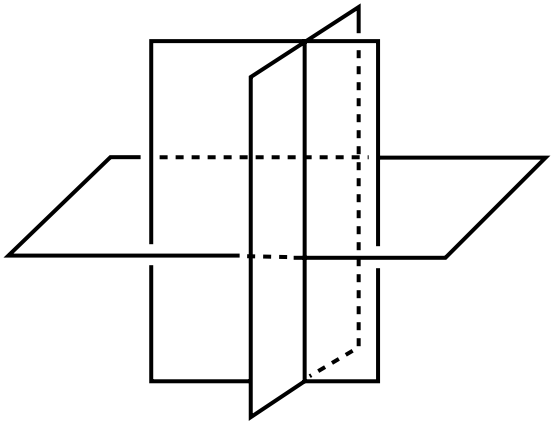

*Fig. V-2*

à mettre, à bien faire sentir comme étant au-dessous de celui qui le coupe, c'est d'une mise à plat que procède l'autre écriture que j'ai donnée du nœud borroméen. Qu'en dire à partir du moment où, de l'avoir mis à plat, je le retourne ? Il faut au simple fait lié au fait que l'écriture implique que l'*over-crossing*, le croisement supérieur soit écrit ainsi, à savoir qu'il coupe ce qui est le *under-crossing* le croisement par en dessous, qu'est-ce que ça va donner si nous le retournons ? Ce qui était pas en dessous vient en dessus. Eh bien, je pense qu'il ne sera pas nécessaire que je complète, que je complète ces trois traits pour que vous voyiez bien que, à retourner le nœud, le nœud borroméen, ce que vous allez trouver au bout du compte, c'est quelque chose qui se distingue de ceci que ça n'est pas son image en miroir, que vous allez trouver, bien sûr, comme ce serait, par exemple, pour l'orientation de chacun de ces cercles, si vous les orientez, je ne m'y avance pas encore, si vous orientiez… un cercle quelconque, si vous le retournez, ce que vous avez, c'est son image en miroir. Bien loin de là,

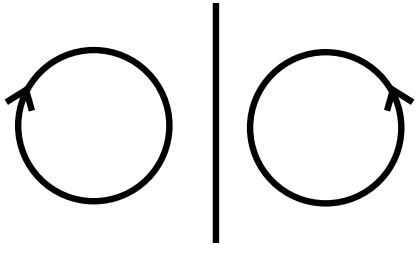

*Fig. V-3*

quand vous retournez le nœud borroméen, vous avez une… un tout autre aspect qui en aucun cas ne représente l'image en miroir du premier aspect. Loin que le sens, l'orientation telle qu'elle se définit, par exemple tout simplement, de la montre, c'est le cas de le dire, le sens des aiguilles d'une montre, si vous retournez la montre, devient le sens inverse, c'est-à-dire l'image en miroir. Au contraire, le nœud borroméen reste ce qu'il est à l'avoir retourné, c'est à savoir que la seconde image, l'image retournée, est

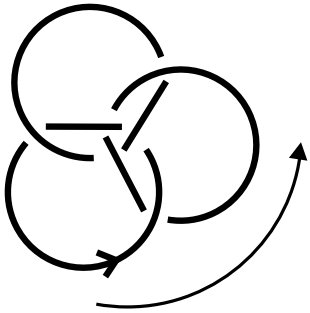

*Fig. V-4*

exactement dans le même sens que la première, c'est-à-dire lévogyre. Vous comptez bien qu'il peut y avoir un autre sens, à savoir celui-ci, qui serait *dextro*, c'est-à-dire le sens des aiguilles d'une montre.

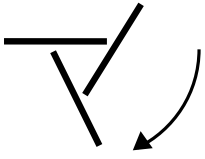

*Fig. V-5*

Étant donné ce que je vous ai fait remarquer tout à l'heure, à savoir que l'ordre dans le trois — et du fait que justement d'1, 2, 3, il suffit de renverser le sens, d'aller dans le sens palindromique pour y trouver n'importe quel ordre, vous trouvez là une distinction de l'effet d'ordre avec ce que vous me permettrez d'appeler l'effet du nœud, ou autrement l'effet de nodalité. C'est en ceci qu'il convient, qu'il convient que vous vous souveniez de ce que j'ai énoncé d'abord, à savoir que du nœud c'est la ternarité pure et simple, à savoir que la portée de cette ternarité ne se soutient que de ceci : nous ne les avons faits, d'abord… nous ne les avons

pris, que sous l'angle de ce qui ne les distingue entre eux par aucune qualité qu'il n'y a aucune diversification de l'Imaginaire par rapport au Symbolique et au Réel, que leur substance n'est pas diverse, que nous n'en faisons pas des qualités, que simplement nous les considérons sous l'espèce de cette consistance qui les fait chacun un.

Puisque j'ai employé le mot de *qualité* qui est un nom féminin, est-ce que je dirai que leur qualité est *une,* ce serait une bonne occasion d'emmancher là autour de l'Un ce qu'il en est de *un* si nous le prenons comme qualificatif. Est-ce que lalangue, lalangue en tant qu'elle a un sens, est-ce que lalangue permet d'égaler *un* à *une* ? Est-ce que *une* n'est pas un mode différent de *un* ? Ce serait un biais, il faut le dire assez comique, de faire rentrer au niveau de l'un la dualité. Yad'lun, ai-je dit, mais aussi quand je l'ai dit que c'est là ce dont se fonde quoi ? uniquement — c'était le sens de ce que j'ai avancé à la fin de mon séminaire de l'année dernière — uniquement l'énumérable, à savoir l'$\aleph_0$, et rien de plus, c'est-à-dire ce qui se dit être un *Un*, mais en tant qu'à dire « c'est un *Un* », c'est le couper de toute ordination. C'est le prendre — et c'est ce que seul permet Cantor — sous son aspect purement cardinal.

Certes, me direz-vous, il ne peut le faire — si tant est que vous me disiez quelque chose — il ne peut le faire qu'à aliéner son unité dans l'ensemble, moyennant quoi les éléments ne gardent plus rien de cette unité, qu'à être ouverts à ce qu'on en fasse le compte, c'est-à-dire la computation subjective ; ce qui n'empêche pas que l'objectivité de l'un, je dirai, ne fait question qu'à ceci que c'est qu'elle n'est sûrement pas sans réponse. Et cette réponse, c'est justement en quoi j'énonce qu'elle est dans le trois.

Qu'est-ce que le trois fait d'un, s'il n'y a pas le deux ? Est-ce que simplement à ce qu'il y en ait trois, l'$\aleph_0$ est déjà là ? Il est certain que si j'énonce que de deux il n'y a pas, parce que ce serait inscrire du même coup dans le Réel la possibilité du rapport tel qu'il se fonde du rapport sexuel, est-ce que ce n'est que par le trois, et comme je l'ai écrit l'autre fois au tableau par la différence de un à trois que procède ce deux, est-ce que — tout ceci nous porte à poser la question — il a fallu, pour que nous fassions ce pas, qu'$\aleph_0$ ait cessé de ne pas s'écrire ? Autrement dit que c'est la contingence, l'événement du dire de Cantor qui nous permet seulement d'avoir un aperçu sur ce qu'il en est, non pas du nombre, mais

de ce que constitue dans sa ternarité le rapport du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel. Faut-il que de sa contingence donc, à ce dire de Cantor, nous passions au nécessaire de ce qu'il ne cesse plus, cet $\aleph_0$, de s'écrire, qu'il ne cesse plus de s'écrire désormais pour que subsiste quoi ? rien d'autre qu'une notion de vérité.

La vérité, en effet, jusqu'à présent dans la logique, n'a pu consister jamais qu'à contredire. Elle est dans le dualisme du vrai et du faux. Le vrai n'étant que supposé au savoir, en tant que le savoir s'imagine — c'est là son sens — comme connexion de deux éléments. Et c'est justement en quoi il est imaginaire si l'*Un*, si un *Un*, un *Un* tiers, ne vient pas le connecter au prix d'y faire rajout. Rajout pas du même cercle catégorique, pas du même ordre, disais-je tout à l'heure, mais provenant de la nodalité.

Eh bien, puisque, aujourd'hui, il a fallu que je me force pour vous mener jusque-là, vous me permettrez de m'y tenir, et après tout, s'il y en a que ça a découragés, je n'y vois pour moi aucun inconvénient, puisque la seule raison pour laquelle je vous ai parlé aujourd'hui, c'est que vous étiez moins nombreux.

# Leçon VI

*15 janvier 1974*

Voilà. Ah ! Vous m'avez vu la dernière fois un petit peu dépassé par votre nombre. Comme il est… ça me laisse l'espoir qu'il se réduise, alors je continue.

L'inconvénient de ce nombre, c'est que — j'y pensais tout à l'heure — je suis… je suis amené, enfin, à chaque fois, à… à pencher, enfin, vers ceci que si je vous parle, ça ne peut être que pour la première fois. C'est-à-dire que c'est une notion d'ordre. Cette notion d'ordre évidemment me gêne et c'est d'où j'essaie de sortir en vous montrant autre chose, c'est à savoir qu'il y a la nodalité.

Pour le dire, n'est-ce pas, la question est de savoir ce que le savoir inconscient — là, forcément, je vois bien que… je vois bien que j'enchaîne, à savoir que, le savoir inconscient, je le pose. Je le pose comme ce qui travaille. Et ce qui travaille peut travailler — il n'y a de prise quelconque du travail que dans un discours. Il s'agit de fonder ce qui travaille dans le discours analytique. S'il n'y avait pas de lien social, et de lien social en tant qu'il est fondé par un discours, le travail serait insaisissable. Disons, avec l'ironie que ça comporte, que dans la nature, ça ne travaille pas. Alors, il semble bien, enfin, que — c'est d'ailleurs ce qui la fonde, la nature — l'idée que nous en avons, c'est le lieu, c'est le lieu où ça ne travaille pas. Le savoir, le savoir en tant qu'inconscient, en tant qu'en nous, ça travaille, semble donc impliquer une supposition. C'est une supposition, me direz-vous, pour laquelle

nous n'avons pas besoin de nous forcer, puisqu'en somme, c'est nous-même le sujet, l'ὑποκειμένων, tout ça veut dire exactement la même chose, à savoir qu'on suppose que quelque chose existe, qui s'appelle — que j'ai désigné, enfin comme — l'être parlant. Ce qui est un pléonasme, parce qu'il n'y a d'être que de parler ; s'il n'y avait pas le verbe être, il n'y aurait pas d'être du tout. Néanmoins, néanmoins, nous savons bien que le mot d'*exister* a pris un certain poids. Un poids en particulier par le quanteur, le quanteur de l'existence. Le quanteur de l'existence, en réalité, a tout à fait déplacé le sens de ce mot ex-sister, et si même je peux l'écrire comme je l'ai écrit : *ex,* tiret, *sister,* c'est justement là en quoi… en quoi se… en quoi se marque l'originalité de ce quanteur.

Seulement, voilà. L'originalité ne fait que déplacer l'ordre, à savoir que ce qui ex-siste, c'est cela qui serait originaire. C'est à partir de l'ex-sistence que nous nous trouvons ré-interroger ce qu'il en est, ce qu'il en est de la supposition. Simple déplacement, en somme. Et ce que j'essaie, ce que j'essaie de, ce que j'essaie de faire, cette année, hein, avec mes non-dupes, c'est de voir de quoi en somme il faut être dupe pour que tout ça tienne, et que ça tienne dans une consistance. Et c'est en quoi j'introduis ce ternaire, ou plus exactement je m'aperçois qu'à partir, à être parti de ce ternaire, du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel, je pose une question, ou plus exactement, comme pour toute question, pour toute question c'est de la réponse qu'elle est partie… de la réponse qui, à maintenir, à maintenir comme distinct, le Réel, nous fait nous poser la question : où se situe ce savoir, ce savoir inconscient que… dont nous sommes travaillés dans le discours analytique. Il est bien certain que c'est le discours qui nous fait coller, le discours analytique, qui nous fait coller à ce savoir d'une façon qui n'a pas de précédent, n'a pas de précédent dans l'Histoire.

Pourquoi après tout ne pourrions-nous pas considérer ce discours lui-même comme contingent puisqu'il part d'un dire, d'un dire qui fait événement, celui que j'essaie de… que j'essaie de prolonger devant vous, et la question de la contingence de ce dire, c'est bien autour de celle-là que nous tournons. Si ce dire n'est que contingent, et aussi bien c'est de cela qu'il faut rendre compte, où se situe le Réel ? Est-ce que le Réel n'est jamais que supposé ?

Dans ce nœud, ce nœud que je profère, dans ce nœud, ce nœud fait du Symbolique et de l'Imaginaire en tant que c'est seulement quelque chose qui avec, avec, fait trois, qui les noue, c'est du Réel qu'il s'agit. Qu'ils soient trois, c'est à cela que tient le Réel. Pourquoi le Réel est-il trois ? C'est une question que je fonde, que je justifie de ceci : qu'il n'y a pas de rapport sexuel. En d'autres termes, que je le précise, que je le précise de ceci, qui puisse s'écrire, moyennant quoi, moyennant quoi ce qui s'écrit, c'est que, par exemple, il n'existe pas de *f*, de *f* tel qu'entre *x* et *y* qui ici signifient le fondement de tels des êtres parlants, à se choisir comme de la partie mâle ou femelle, ceci, cette fonction qui ferait le rapport, cette fonction de l'homme par rapport à la femme, cette fonction de la femme par rapport à l'homme, il n'en existe pas qui puisse s'écrire.

$$\overline{\exists f} \,.\, f(x, y)$$

C'est ça la chose, la chose que je produis devant vous, c'est ce que, quelque part — car je me répète, comme tout le monde, il n'y a que vous pour ne pas vous en apercevoir — c'est ça que j'ai déjà énoncé sous le nom de la chose freudienne ; ça y est en long et en large, et bien sûr, c'est tout à fait passé inaperçu, pour une simple raison, c'est que nous en restons dans cet Imaginaire. Dans cet Imaginaire qui est justement ce que met en question la moindre expérience du discours analytique, c'est que il n'y a rien de plus flou que l'appartenance, que l'appartenance à un de ces deux côtés : celui que je désigne de *x* et l'autre de *y*, justement en ceci, que du même coup il faut que je marque qu'il n'y a nulle fonction qui les relie. Alors, il s'agit de savoir comment, tout de même, ça fonctionne, à savoir que, tout de même, ça baise là-dedans.

En énonçant cela, ceci, il faut quand même que je décolle de quelque chose qui est une… une supposition, une supposition que, il y ait un sujet, mâle ou femelle. C'est une supposition que l'expérience rend très évidemment intenable, et qui implique que ce que j'avance, que ce que j'avance en énoncé par mon énonciation, par l'énonciation dont je ne suis le sujet que pour autant que dans le discours analytique je travaille moi-même, qu'il faut que je ne mette pas de sujet sous cet *x* et sous cet *y*. Il faut donc que l'énoncé — et rien déjà qu'à écrire ceci au tableau — il faut donc que mon énoncé n'implique pas de sujet. S'il y a quelque chose, s'il y a quelque chose qui se trouve là écrit, c'est que de sujet, il

n'est question que dans la fonction, et justement que ce que j'écris c'est que sous cette fonction, justement de ce qu'elle soit niée, il n'y a nulle existence. Le *il n'existe pas,* veut dire ça : il n'y a pas de fonction. Ce dont il s'agit, ce dont il s'agit, c'est de démontrer que cette fonction, si elle n'a pas d'existence, ce n'est pas seulement affaire contingente, c'est affaire d'impossible.

C'est affaire d'impossible, et pour le démontrer, ce n'est pas une petite affaire. Ce n'est pas une petite affaire simplement pour ceci : c'est que à simplement l'écrire, à simplement l'énoncer, même seulement dans l'écriture, la chose ne tient que jusqu'à preuve du contraire, à savoir jusqu'au moment, jusqu'au moment où quelque chose de contingent s'inscrive en faux contre ce dire, et par bon heur — si je puis dire — bon heur, les deux mots séparés — s'écrive *f (x, y)*, il y a une fonction qui noue le *x* et le *y*, et que ça a cessé de ne pas s'écrire.

Pour que ça ait cessé de ne pas s'écrire, il faudrait que ça soit possible, et jusqu'à un certain point ça le reste, puisque ce que j'avance, c'est que ça a cessé de s'écrire. Pourquoi ça ne recommencerait-il pas ? Non seulement il est possible, il est possible qu'on écrive *f (x, y)*, mais il est clair qu'on ne s'en est pas privés. Pour démontrer donc l'impossible, il faut prendre fondement ailleurs. Ailleurs que dans ces écritures précaires puisqu'après tout, elles ont cessé, et qu'à partir du moment où elles ont cessé, on pourrait croire que ça peut reprendre. C'est bien le rapport du possible et du contingent.

À prendre appui sur le nœud pour que quelque chose de l'impossible se démontre, qu'est-ce que je fais ? Je prends appui — peut-être la question mérite qu'on la soulève — sur une topologie.

Puisque pour ce qui est de l'ordre, eh bien on peut dire que c'est bien ce qui, jusqu'à présent, n'a pas manqué, à savoir que c'est à mettre de l'ordre qu'on supporte tout ce qui a pu s'avancer du rapport dit sexuel. Il est vrai que cet ordre, on s'y embrouillait un tant soit peu les pattes, et qu'il est certain que ce n'est pas le même, ce n'est pas le même ordre, en tout cas, qu'instaure, qu'instaure ce que le discours analytique avance, ou paraît avancer, de ce qui concerne le rapport sexuel. L'ordre 1, 2, 3, ben, il y en a un qui vient le premier, et ce n'est pas par hasard — on ne sait d'ailleurs pas lequel vient le premier — ce n'est pas par hasard que ce soit le 1, puisque le second le seconde, et que le troisième résulte de

leur addition, simplement. Ça fait une suite qu'on a pu qualifier de naturelle. Ce qui laisse à rêver. Ce qui laisse à rêver d'autant plus que la dernière fois je vous ai fait la remarque qu'à les écrire à la suite, le privilège de ces trois premiers, c'est qu'il suffit de les prendre à revers pour que tous les ordres soient possibles. Il suffit en effet qu'il y ait 1, 2, 3, ou 1, 3, 2, c'est ça que j'appelle les prendre à revers, pour que les six autres façons d'arranger le 1, 2, 3, soient possibles.

L'idée de successeur, n'est-ce pas, et que, de successeur, il n'y en ait qu'un, qu'un dans la suite naturelle des nombres, c'est une idée qui ne s'est dégagée que tard, ce qui est assez curieux, parce qu'il semblait bien que c'était là la chose la plus tangible, la plus réelle qui soit, concernant la suite naturelle. Pourquoi n'y aurait-il pas de successeurs, une multitude ? Ça ne va pas de soi. Nous avons une foule d'exemples, celle de l'arbre notamment, de l'arbre que nous rencontrons partout, vers notre descendance comme vers notre ascendance, pourquoi l'idée de successeur serait-elle inhérente à une suite privilégiée de successeurs se fondant sur ceci qu'il n'y en a qu'un ?

Qu'il y en ait trois dans tel cas, tel cas privilégié, a certainement rapport à ce qu'il y ait de l'*Un. Yad'lun*, c'est comme ça que je me suis exprimé. Mais il est tout à fait imaginable que le trois ne soit pas pris dans l'ordre. Ça, c'est pas nouveau hein, le fameux triangle dont les Grecs on tiré parti — le parti que vous savez — repose là-dessus, et avec, et avec lui, toute la géométrie qu'ils en ont extraite, et par quoi longtemps l'idée claire a été première au regard du distinct. L'idée claire et distincte, qu'on dit ! Moyennant quoi c'est *more geometrico*, qu'on a démontré pendant des siècles et que ça a été un idéal et que ça le reste encore. Le lien de la mesure avec le *phénomène* de l'ombre (je souligne phénomène), c'est-à-dire avec l'Imaginaire, en tant qu'il suppose la lumière, a instauré cet ordre, qu'on appelle harmonique, a instauré, fondé, tout ce qu'il en est de la proportion, d'une proportion qui était le seul fondement de la mesure, et instauré un ordre, un ordre qui a servi à construire une Physique.

C'est de là qu'est partie cette idée de la supposition. Parce que, à fonder les choses sur cet Imaginaire, il fallait qu'il y ait derrière autre chose : une sub-stance, c'est la même chose, c'est le même mot que supposition, sujet et tout ce qui s'ensuit. Toute cette affaire était par trop, si je puis

dire, par trop phénoménale. Quand je témoigne, quand je dis que le nœud, c'est ça qui me cogite, et que mon discours — pour autant qu'il est le discours analytique — que mon discours en témoigne, il se trouve que, parce que j'ai fait quelques pas de plus que vous, il est borroméen, en l'occasion, ce nœud, mais il pourrait être autre. Même s'il était autre, ma question, ma question de savoir, savoir en quoi ça a rapport avec ce qui distingue la topologie, avec ce qui distingue la topologie de l'espace fondé par les Grecs, l'espace en tant qu'il a donné une première matière à décoller de la supposition.

Qu'est-ce que suppose la topologie ? La topologie ne suppose, ne suppose, dans ce qu'il en est de l'espace, qu'une consistance — vous le savez ou vous ne le savez pas, en tous les cas, je ne peux pas vous faire un cours de topologie, mais rien n'exclut que vous vous reportiez au texte mathématique où s'est élaborée cette notion, à partir de l'abandon de la mesure comme telle, à savoir quelle qu'en soit de cette mesure la relativité, puisqu'aussi bien elle ne se produit que d'homothétie, pour savoir l'heure et la hauteur du soleil, nous n'avons rien que le rapport de l'ombre avec le piquet qui la projette, que c'est sur un triangle que tout repose concernant la mesure, la topologie elle, élabore un espace qui ne part que de ceci, de la définition du voisinage, de la proximité, ça a le même sens, c'est une définition du proche, qui part… d'un axiome, c'est à savoir que tout ce qui fait partie d'un espace topologique, s'il est à mettre dans un voisinage, implique qu'il y a quelque chose d'autre qui soit dans le même voisinage. La notion pure de voisinage implique donc déjà triplicité, et ne se fonde, ne se fonde sur rien qui unisse chacun des éléments triples, si ce n'est d'appartenir au même voisinage. C'est un espace qui ne se supporte que de la continuité qui s'en déduit, car il n'y a pas, dans le topologique, d'autres rapports dits continus que fondés sur le voisinage et qui du même coup impliquent ce que j'appellerai — ce qui n'est pas dit, énoncé, formulé comme tel dans la topologie — ce que j'appellerai la malléabilité. C'est ce qu'ils appellent, eux, les mathématiciens, la déformation continue. Vous voyez que la référence au continu est dans le mot, et joint, accolé, au mot déformation, lequel, pour être plus correct s'énonce : transformation continue.

Ce sont des images aussi. Mais il faut le dire, elles se saisissent moins bien. Le fait que je parle de saisir, *Begriff*, *begrifflich*, implique une réfé-

rence à ce qui se saisit bien, c'est-à-dire le solide. Le souple se saisit moins bien, à prendre dans la main. L'idée, l'idée qui fonde la topologie, mathématiquement définie, est d'aborder ce qu'il en est de ce qu'elle supporte, c'est la topologie qui, là, supporte, ça n'est pas un sujet qui lui est supposé ; ce que la topologie supporte, l'idée, c'est de l'aborder sans image, de ne leur supposer, de ne leur supposer à ces lettres, telles qu'elles fondent la topologie, de ne leur supposer que le Réel. Le Réel en tant qu'il n'ajoute… — est-ce que vous vous apercevez que ce terme est encore de trop, puisqu'il évoque l'addition ? — qu'il n'ajoute, à ce que nous savons distinguer comme l'Imaginaire, cette souplesse liée au corps, ou comme Symbolique, le fait de dénommer le voisinage, la continuité, qu'il n'ajoute que quelque chose, le Réel, et non pas de ce qu'il soit troisième, mais de ç'qu'à eux tous, ils fassent trois. Et que c'est tout ce qu'ils ont de Réel, rien de plus. Je veux dire : tout un chacun. C'est tout ce qu'ils ont de Réel. Ça a l'air peu, mais ce n'est pas rien.

Ce n'est pas rien puisque, on l'a si bien senti de toujours, que c'est justement là-dessus que le Réel était supposé. Il s'agit de le débusquer de cette position de supposition qui en fin de compte le subordonne, le subordonne à ce qu'on imagine ou à ce qu'on symbolise. Tout ce qu'ils ont de Réel, c'est que ça fasse trois. Là, trois n'est pas une supposition grâce au fait que nous avons, grâce à la théorie des ensembles, élaboré le nombre cardinal comme tel. Ce qu'il faut voir, ce qu'il faut que vous supportiez, c'est ceci : c'est de mettre en question, de mettre en question que ce n'est pas un modèle, ce qui serait de l'ordre de l'Imaginaire. Ce n'est pas un modèle parce que, parce que par rapport à ce trois, vous êtes non pas son sujet l'imaginant ou le symbolisant, vous êtes, vous êtes coincés : vous n'êtes que — en tant que sujets — vous n'êtes que les patients de cette triplicité.

Vous êtes les patients, d'abord, parce que, parce que c'est déjà dans la langue. Il n'y a pas de langue où le trois ne s'énonce. C'est dans la langue, et c'est aussi dans le fonctionnement qui s'appelle le langage, c'est-à-dire la structure logique telle que, tout naïvement, enfin, le premier qui ait commencé là-dedans, par exemple — le premier à notre connaissance, bien sûr — le premier à notre connaissance, à savoir Aristote, enfin, celui dont on a justement des écrits, il a bien fallu qu'il manipule la chose avec des petites lettres, et ça ne peut pas se manipuler

sans qu'il y en ait trois. A part ceci, bien sûr, à part ceci bien sûr qu'il y restait quelque chose de la supposition du Réel, et que ce Réel, il n'a pas cru pouvoir le supporter d'autre chose que le particulier, le particulier dont il s'imagine que c'est l'individu, alors que justement, en le situant dans la logique comme particulier, il montre bien que de l'individu, il ne se faisait que… une notion tout imaginaire, le particulier est une fonction logique, et que il lui ait donné pour support le corps individuel est très précisément, enfin, le signe qu'il lui fallait une supposition. Un dire qui ne suppose rien, sinon que triple est le Réel, j'ai dit triple, c'est-à-dire trois, non pas troisième, c'est en quoi consiste le dire que je me trouve contraint d'avancer par la question du non-rapport, du non-rapport en tant qu'il touche spécifiquement à ce qu'il en est de la subjectivation du sexuel. Mon dire consiste en ce Réel, en ce Réel qui est ce dont le trois insiste, insiste au point de s'être marqué dans la langue.

Il ne s'agit pas là d'une pensée, puisqu'en tant que pensée, elle est, si je puis dire, encore vierge ; et aussi bien la pensée, au regard de ce qui se supporte de cette avancée du trois, du trois comme nœud, et comme rien d'autre, la pensée n'est que ce que j'ai appelé tout à l'heure ce qui se cogite, c'est-à-dire un rêve noir, celui dans lequel, communément, vous habitez. Car s'il y a quelque chose à quoi nous initie l'expérience analytique, c'est que ce qu'il y a de plus près du vécu, du vécu comme tel, c'est le cauchemar. Il n'y a rien de plus barrant de la pensée, même de la pensée qui se veut claire et distincte : apprenez à lire Descartes comme un cauchemar, ça vous fera faire un petit progrès. Comment même pouvez-vous ne pas apercevoir que ce type qui se dit : *Je pense donc je suis,* c'est un mauvais rêve ?

L'événement lui, l'événement ne se produit que dans l'ordre du Symbolique. Il n'y a d'événement que de dire. Je pense que, au siècle où vous vivez, vous devez vous apercevoir, quand même, de ça tous les jours. Cette pluie d'informations, si je puis dire, au milieu de… desquelles on peut s'étonner que vous subsistiez encore, que vous gardiez votre jugeote, à savoir que vous ne vous en fassiez, finalement, pas trop, hein, de ce que le journal vous annonce tous les matins, ben, Dieu merci, ça vous passe, comme on dit, comme de l'eau sur les plumes d'un canard… Sans ça, où iriez-vous ? Il faut tout de même bien qu'il y ait quelque chose de fallacieux dans lequel, hélas, le malentendu de mon dire — je veux dire

celui même que je vous tiens ici, pour autant que j'en suis moi-même la victime — auquel il faut donc qu'un certain dire, le dire sur le dit, ait contribué, pour que vous puissiez croire que dans ce qui fait tenir votre corps, c'est une circulation d'informations parties de je ne sais quels endroits, de prime abord de l'ADN, qu'on nous dit, ou du DN je ne sais pas quoi, que c'est de ça que vous vous supportiez, que tout ne soit, en somme, que… une information dont heureusement on nous avertit enfin, que cette information ne tient qu'à violer un des fondements mêmes de ce qui par ailleurs s'édifie comme énergétique, est-ce que tout cela n'est pas aussi de l'ordre de la cogitation ? Est-ce que, dans d'autres termes, nous sommes obligés d'en tenir compte quand ce à quoi, dans le politique, ce à quoi nous avons affaire, c'est à un type d'informations dont le sens n'a d'autre portée que l'impératif, à savoir le signifiant Un. C'est pour nous commander, autrement dit, pour que le bout du nez suive, que toute information, à notre époque, est déversée comme telle.

Dans donc ce que je vous énonce d'un certain dire, l'important n'est rien que les conséquences qu'il peut avoir. Encore faut-il pour qu'il ait ses conséquences, que je m'en donne la peine. Ce dire n'est véritable — ici, je le profère pour le cas plus que probable où vous ne vous en seriez pas aperçus — il n'est véritable qu'en tant qu'il fait limite à la portée, à la portée de ce qui nous intéresse au premier chef, nous autres, dans le discours analytique, de ce qu'il fait limite à la portée de la vérité.

Il y avait, autrefois comme ça un… un garçon de bureau qui poussait des cris après chacun de mes séminaires, cris qui se résumaient dans : « Pourquoi est-ce qu'il ne dit pas le vrai sur le vrai ? »

Ce personnage est bien connu, on lui a même confié le soin d'un *Vocabulaire…* Je n'ai pas à dire le vrai sur le vrai, pour la raison que je ne peux en dire que ceci : c'est que le vrai c'est ce qui contredit le faux. Mais par contre je peux dire, je peux dire mais encore fallait-il que j'y mette le temps, car il y a un temps pour tout, je peux dire la vérité sur la vérité.

La vérité c'est que on ne peut la dire, puisqu'elle ne peut que se mi-dire. La vérité ne se fonde, je viens de le dire, que sur la supposition du faux : elle est contradiction. Elle ne se fonde que sur le non. Son énoncé n'est que la dénonciation de la non-vérité. Elle se dit rien que par le mi-. Disons le mot, elle est mi-métique ; elle est de l'imaginaire. Et c'est bien

pour ça que nous sommes forcés d'en passer par là à mon avis. Elle est de l'Imaginaire en tant que l'Imaginaire, c'est le faux deuxième, par rapport au Réel, en tant que le mâle, chez l'être parlant, n'est pas la femelle, et qu'il n'a pas d'autre biais par où se poser. Seulement, ce ne sont pas là des… des biais dont nous puissions nous satisfaire. C'en est au point qu'on peut dire que l'inconscient se définit de ceci et rien que de ceci : qu'il en sait plus que cette vérité, et que l'homme n'est pas la femme.

Même Aristote n'a pas osé moufeter ça ! Comment est-ce qu'il aurait fait, d'abord, hein ? Dire *aucun homme n'est femme*, ça, ça aurait été vachement culotté, alors, surtout à son époque ! Alors il ne l'a pas fait… S'il avait dit *tout homme n'est pas femme*… Hein ? Eh bien, vous voyez, hein, voyez le sens que ça prend : celui d'une exception ; il y en a quelques-uns qui ne le sont pas. C'est en tant que tout, qu'il n'est pas femme. ∀ là, le ∀ du quanteur, hein, ∀ de x un point, et y, barré :

$$\forall x.\ \bar{y}$$

Seulement, l'ennuyeux, c'est que c'est pas vrai du tout et que ça saute au yeux que ça ne soit pas vrai. La seule chose qu'on pourrait écrire, c'est qu'il n'existe pas de *x* dont on puisse dire qu'il ne soit pas vrai qu'être homme ce n'est pas être femme :

$$\overline{\exists x}\ .\ \overline{xy}$$

Tout ceci, bien sûr, il faut le noter au passage, suppose que le *Un* est triple. À savoir que, il y a le *Un* dont on fait le tout, à savoir ce qui s'unifie comme tel, il y a le *Un* qui veut dire l'un quelconque, à savoir ce que je vous dirai tout à l'heure, et puis il y a le *Un* unique, qui seul, fonde le tout.

Nier l'*Un* unique, c'est là le sens de la barre sur le quanteur de l'existence. Pour ce qui est de l'un quelconque, il nous faut bien le considérer comme un vide pur. Que le savoir inconscient soit topologique, c'est-à-dire qu'il ne tienne que de la proximité du voisinage, non de l'ordre, c'est en quoi j'essaie de dire, de fonder là-dessus qu'il est nodal. Ce qui est à traduire de ceci, qu'il s'écrit ou ne s'écrit pas. Il s'écrit quand je l'écris, que je fais le nœud borroméen, et quand vous essayez à cet instant de voir comment ça tient, c'est-à-dire que vous en faites… que vous en cassez un, les deux autres se baladent. Il ne s'écrit plus. Et c'est là que se voit, que s'amorce la convergence du nodal et du modal.

Donc ce savoir inconscient ne se supporte pas de ce qu'il insiste, mais des traces que cette insistance laisse. Non pas de la vérité, mais de sa répétition en tant que c'est en tant que vérité qu'elle se module. Ici, il faut que j'introduise ce dont se fonde le voisinage comme tel. Le voisinage comme tel se fonde de la notion d'ouvert. Ceci, la topologie en abat tout de suite la carte. C'est d'ensembles en tant qu'ouverts, qu'elle se fonde. Et c'est bien en quoi elle aborde, elle aborde par le bon biais ceci : que la classe ne se ferme pas. C'est-à-dire qu'elle accepte le paradoxe, le paradoxe qui n'est paradoxe que d'une logique prédicative, à savoir que si la logique renonçait simplement à l'être, c'est-à-dire que soit rayée purement et simplement la logique propositionnelle, il n'y aurait pas de problème, le problème, s'il y en a un, problème désigné de paradoxe, étant seulement celui-ci : que la classe *Homme* n'est pas un homme. Tous les paradoxes se ramènent à ça.

Qu'est-ce que ça veut dire, sinon qu'à la rigueur ce que nous pouvons désigner d'*Homme* est un ensemble ouvert, ce qui saute aux yeux ?

Alors voyons bien ceci : la vérité a une limite d'un côté, et c'est pour ça qu'elle est mi-dire. Mais de l'autre elle est sans limite, elle est ouverte. Et c'est bien en quoi peut l'habiter le savoir inconscient, parce que le savoir inconscient, c'est un ensemble ouvert.

Vous voyez, vous voyez, je l'étale, hein, que l'amour ça me tracasse. Vous aussi, bien sûr. Mais pas comme moi ! Ouais… C'est même pour ça que, une parenthèse, votre nombre me gêne : depuis quelque temps, je ne peux plus vous identifier à une femme. Ça m'emmerde.

Bon l'amour, dirai-je donc puisque — vous me pardonnerez que ça me tracasse — l'amour c'est la vérité, mais seulement en tant que c'est à partir d'elle, à partir d'une coupure, que commence un autre savoir que le savoir propositionnel, à savoir le savoir inconscient. C'est la vérité en tant qu'elle ne peut être dite du sujet, en tant que ce qui est supposé, que ce qui est supposé pouvoir être connu du partenaire sexuel. L'amour c'est deux mi-dire qui ne se recouvrent pas. Et c'est ce qui en fait le caractère fatal. C'est la division irrémédiable. Je veux dire à quoi on ne peut pas remédier, ce qui implique, ce qui implique que le « médier » serait déjà possible. Et justement, c'est non seulement irrémédiable, mais sans aucune médiation. C'est la connexité entre deux savoirs en tant qu'ils sont irrémédiablement distincts. Quand ça se produit, ça fait

quelque chose de… de tout à fait privilégié. Quand ça se recouvre, les deux savoirs inconscients, ça fait un sale méli-mélo.

Et là, je vais avancer, en fin de ce laïus — c'est bien le nom qui convient — je vais avancer quelque chose qui… est comme ça, enfin, qui tranche : le savoir masculin, chez l'être parlant, est irrémédiablement une erre ; il est coupure, amorçant une fermeture, justement, celle du départ, c'est pas son privilège ; mais il part pour se fermer ; et c'est de ne pas y arriver qu'il finit par se clore sans s'en apercevoir. Ce savoir masculin, chez l'être parlant, c'est le rond de ficelle. Il tourne en rond. En lui il y a de l'Un au départ, comme trait qui se répète d'ailleurs sans se compter, et de tourner en rond il se clôt, sans même savoir que de ces ronds, il y en a trois. Comment peut-il, comment pouvons-nous supposer qu'il y arrive, à en connaître un bout, de cette distinction élémentaire ? Ben, heureusement, pour ça, il y a une femme. Je vous ai déjà dit que la femme — naturellement c'est ce qui résulte de ce que j'ai déjà écrit au tableau, que la femme ça n'existe pas — mais une femme, ça… ça peut se produire, quand il y a nœud, ou plutôt tresse.

Chose curieuse, la tresse, elle ne se produit que de ce qu'elle imite l'être parlant mâle, parce que elle peut l'imaginer, elle le voit strangulé par ces trois catégories qui l'étouffent. Il n'y a que lui à ne pas le savoir, jusque-là. Elle le voit imaginairement, mais c'est une imagination de son unité, à savoir de ce à quoi l'homme lui-même s'identifie. Non pas de son unité comme savoir inconscient, parce que le savoir inconscient, il reste plutôt ouvert. Alors, avec cette unité, elle boucle une tresse. Pour faire un nœud borroméen, je vous l'ai dit, il faut faire six gestes et six gestes grâce à quoi, grâce à quoi ils sont dans le même ordre, à ceci près que justement, rien ne permet de les reconnaître. C'est bien pour ça qu'il faut en faire six, à savoir épuiser l'ordre des permutations deux à deux, et savoir d'avance qu'il ne faut pas en faire plus, sans quoi on se trompe. C'est bien en quoi, enfin, une femme n'est pas du tout forcément dressée, de sorte que c'est pas du tout forcément avec le même élément qu'elle fait le rond au bout du compte. C'est même pourquoi elle reste une femme, entre autres, puisqu'elle est définie par la tresse dont elle est capable, eh bien, cette tresse, il n'est pas du tout forcé qu'elle sache que ça soit qu'au bout de six que ça tienne le coup pour faire un nœud borroméen. C'est pas du tout sûr que… elle sache non plus que le trois ça a

un rapport au Réel, il peut lui en manquer la distinction, de sorte que ça fait un nœud, si je puis dire, encore plus noué, d'une unité encore plus une. Dans le meilleur cas, hein, dans le meilleur cas, il se peut que ça… ça n'en fasse qu'une, de corde, de rond de ficelle, au bout du compte. Il suffit que vous imaginiez, n'est-ce pas, que le 1, 2, 3, se raboute au 2, 3, 1. Ça fera un nœud, encore bien plus beau, si je puis m'exprimer ainsi, n'est-ce pas ? Je veux dire que tout se continue dans tout, et après tout, ça n'en reste pas moins un nœud, parce que si vous avez fait une tresse, ça donne forcément quelque chose, quelque chose qui en noue, forcément au moins deux, et si deux des brins se rejoignent, eh bien, ça fera quelque chose qui se nouera ou ne se nouera pas au troisième, la question n'est pas là. Le ratage, si je puis dire, dans cette affaire, c'est-à-dire ce par quoi *la* femme n'existe pas, c'est bien en quoi, cela même, elle arrive à réussir l'union sexuelle. Seulement cette union, c'est l'union de un avec deux, ou de chacun avec chacun, de chacun de ces trois brins. L'union sexuelle, si je puis dire, est interne à son filage. Et c'est là qu'elle joue son rôle, à bien montrer ce que c'est qu'un nœud, c'est ce par quoi l'homme, lui, réussit à être trois. C'est-à-dire à ce que l'Imaginaire, le Symbolique et le Réel ne se distinguent que d'être trois, tout brut. C'est-à-dire que… sans que son sujet s'y retrouve, c'est à partir de cette triplicité dont une femme, parfois, fait sa réussite en la ratant, c'est-à-dire dont elle se satisfait comme réalisant en elle-même l'union sexuelle, c'est à partir de là que l'homme commence à prendre d'une petite jugeote l'idée qu'un nœud ça sert à quelque chose.

Je vous avais dit que l'hystérique fait l'homme. Mais c'est formé par l'hystérique que l'homme part de l'idée, l'idée première, la bonne, celle qui lui laisse une petite chance, part de l'idée qu'il ne sait rien. Ce qui est son cas à elle, d'ailleurs, puisqu'elle fait l'homme. Elle ne sait pas que l'union sexuelle n'existe qu'en elle et par hasard. Elle ne sait rien, mais l'homme se trouve en contrecoup apercevoir ce nœud. Et ça donne chez lui un résultat second qui est tout différent en somme : c'est qu'à refuser son savoir ouvert, du même coup, il le ferme. Il constitue le correct nœud borroméen. Que le seul Réel qu'est le 3 il y accède, il sait, il sait que, il sait qu'il parle pour ne rien dire, mais pour obtenir des effets, qu'il imagine à tour de bras que ces effets sont effectifs, encore qu'ils tournent en rond, et que le Réel il le suppose, comme il convient, puisque le sup-

poser n'engage à rien, à rien qu'à conserver sa santé mentale. C'est-à-dire être conforme à la norme de l'homme, à la norme de l'homme qui consiste en ceci qu'il sait qu'il y a de l'impossible et que, comme disait cette charmante femme, enfin, que je vous ai déjà citée : « Rien pour l'homme n'est impossible, ce qu'il ne peut pas faire, il le laisse ». C'est ce qu'on appelle la santé mentale. Notamment que de n'écrire jamais le rapport sexuel en lui-même, sinon dans le manque de son désir, lequel n'est rien que son serrage dans le nœud borroméen. C'est pourquoi je l'ai exprimé pour la première fois, il y a un temps, mais il y a des gens qui ne s'en sont avertis que maintenant, j'ai pu le constater — il est vrai que c'est quelqu'un qui, qui n'avait que des notes, enfin pour s'informer : « Je te demande de refuser ce que je t'offre, parce que ça n'est pas ça ». Pas ça que je désire que tu acceptes, ni d'arriver à quoi que ce soit de cette espèce, car je n'ai affaire qu'à ce nœud même.

# Leçon VII

*12 février 1974*

Bon, eh bien j'espérais… j'ai appris sur le tard qu'il y avait les vacances de… dites de Mardi gras, justement parce que c'est pas le Mardi gras, alors j'ai maintenu ma… ma je ne sais pas quoi, mon séminaire, n'est-ce pas, je l'ai maintenu aujourd'hui parce que j'espérais que grâce à ça je… pourrais peut-être me promener au milieu de vous parce que vous seriez un peu moins nombreux, et en somme parler un peu avec les gens qui sont censés m'écouter. Vous êtes un peu moins nombreux, c'est vrai, ce qui d'ailleurs me permet de le faire, mais enfin, je regrette de ne pas avoir eu cette occasion de m'exprimer d'une façon un peu plus familière et directe. Voilà.

Là-dessus… là-dessus je vous annonce que, il vient de sortir une espèce de plaquette comme ça [le docteur Lacan lance la plaquette dans la salle], que je vous envoie, il y a un encart dedans, l'encart est aussi intéressant que la plaquette, de sorte que ça va aussi bien si c'est pas les mêmes qui l'ont reçu. Voilà. En principe — en principe, ça doit passer à la télévision — donnez l'encart à quelqu'un d'autre… voilà. C'est des questions que Jacques-Alain Miller a eu la bonté de me poser, dans l'espoir de faire… *Télévision.* Naturellement, naturellement c'est un espoir tout à fait abusif : il m'a posé les questions qu'il est capable de me poser à partir de l'idée qu'il se fait de la télévision. Il m'a posé des questions kantiennes en particulier, comme si tout le monde était kantien, mais jusqu'à un certain point c'est vrai, tout le monde est kantien, de sorte que

les questions qu'il m'a posées m'ont donné simplement occasion de… occasion de répondre au niveau présumé télévision par Jacques-Alain Miller. Le résultat m'a paru quand même digne d'être retenu puisque je l'ai fait publier. Voilà.

Alors maintenant, je vais vous parler un peu, aujourd'hui, en essayant de rester dans la note de ce que j'espérais. Ce que j'espérais vous dire, c'était en somme, c'était quelque chose, disons, en gros, comme ça, dont la visée, enfin, vous en ferez le titre que vous voudrez — dont la visée était de vous dire, vous dire la différence (c'est ça qui me paraît, c'est ça qui me paraît important dans ce que j'essaie de vous apporter cette année) de vous dire la différence qu'il y a entre le vrai et le Réel.

Comme vous vous en êtes peut-être aperçus, n'est-ce pas, je me suis avancé cette année avec vous, je me suis avancé cette année avec, comme dans *La paix chez soi* de Courteline, n'est-ce pas, « le truc d'un côté et le machin de l'autre », c'est tout ce qu'elle a réussi à obtenir, la petite bonne femme, en achetant je ne sais quel lustre, enfin qui justement se met en deux morceaux… enfin, contrairement à elle, mes trois morceaux, à savoir les trois, les trois ronds consistants dont s'ajuste le nœud borroméen, c'est ce que je tiens dans la main pour vous parler de ce que *les non-dupes errent.* Ça n'a pas l'air d'avoir un rapport direct, immédiat tout au moins, ça ne saute pas aux yeux. Mais vous savez peut-être qu'un de ces… un de ces trois ronds, je le dénomme, je le dénomme du Réel, les deux autres étant l'Imaginaire et le Symbolique, et que c'est autour de ça que j'essaie de vous faire sentir quelque chose.

Vous faire sentir ceci, d'abord, que j'ai déjà proféré, mais qui ne vous a pas forcément sauté aux yeux n'est-ce pas, c'est que, c'est que justement je les prends sous seulement cet angle qu'ils sont trois, qu'ils sont trois et également consistants. C'est une première façon d'aborder, d'aborder ce qu'il en est du Réel. Il est bien certain que le Réel, c'est ce qui les fait trois, sans que pour autant ce qui les fait trois soit le troisième. S'ils se rajoutent, ce n'est que pour faire trois. Et justement ils ne se rajoutent pas. Parce que chacun des trois se rajoute tout autant sans pour autant, sans pour autant être le troisième. Il n'est là que parce que les deux autres ne font pas nœud sans trois, si je puis m'exprimer ainsi.

Et c'est ce que je voudrais vous dire : c'est que la logique ne peut se définir que d'être la science du Réel. L'embêtant, c'est qu'elle ne parle et

qu'elle ne part que du vrai. Elle n'a pas tout de suite commencé comme ça. Il y avait peut-être, comme tout de même dans l'ensemble, enfin, vous le savez, il y avait un nommé Aristote qui a frayé la question. Évidemment, le mot de vrai, τὸ ἀληθές, traîne pas mal dans son machin qu'il a appelé l'*Organon* et dont on a fait, depuis, la logique. Lui, frayait, il se débrouillait comme il pouvait, et l'ennui, actuellement, dans notre affaire avec l'*Organon*, c'est que ça ne peut pas paraître sans que la moitié de la page soit tenue par, disons, des commentaires de l'*Organon*, qui ne sont pas du tout à proprement parler ce qu'on peut appeler commentaires, mais une certaine façon d'organifier sur l'*Organon*, c'est-à-dire de le rendre comestible.

Ça commence à un certain Alexandre, à un autre qui s'appelle Simplicius, et puis plus tard un nommé Pacius, et puis après tout ce qu'on veut, un Pierre d'Espagne, un saint Thomas d'Aquin, enfin grâce à ça, la chose a été, enfin complètement déviée, c'est au point que ce n'est pas du tout facile, parce que malgré tout on a un espèce de frottis, on s'est frottés à ces divers auteurs, et on les entend, on entend Aristote, malgré tout, à travers eux.

Ce serait bien si quelqu'un, si quelqu'un arrivait à faire l'effort, en somme de lire, de lire par exemple, rien que ceci, qui est le second volume de cet *Organon*, à lire ce qu'on appelle — qu'on appelle, c'est parce qu'on l'a intitulé comme ça, c'est aussi un titre qui est venu après coup, on appelle ça *Les Premiers Analytiques* — arriver à le lire, non pas bien sûr de première impression, parce que quelqu'un qui le lirait de première impression, simplement, n'y comprendrait pas plus que ce que, dans l'ensemble, enfin vous comprenez à ce que je raconte, c'est-à-dire pas lourd… — la chose absolument qu'il faudrait qu'un jour quelqu'un arrive à faire, c'est justement à connaître assez bien la différence de ce que dit Aristote avec ce que nous ont transmis enfin, ceux qui ont ressassé le truc, à en voir assez bien la différence pour voir combien Aristote frayait et comment il frayait et pourquoi pas, même les endroits où il glissait, où il s'est tordu le pied, où… c'est un monde ! Ouais…

Il est tout à fait clair que je n'en rajoute pas, là. Ou plutôt que ce que je rajoute, ce serait destiné à proposer, enfin tout au moins une tâche, à savoir jusqu'à quel point, et dans Aristote, me semble-t-il, on peut sai-

sir, à quel point c'est un frayage ; et un frayage qui ne s'éclaire qu'à partir de ceci que j'ai énoncé juste à l'instant : que la logique, c'est proprement la science du Réel.

Dans Aristote, on n'est pas tellement encombré par le vrai. Il ne parle pas de vrai à propos du prédicat. Il ânonne, bien sûr, et à cause de ça on s'est cru tout à fait obligé de faire pareil, on parle de l'homme, de l'animal, de… du vivant, à l'occasion, et encore, je dis là des choses qui ont tout de suite un vague sens, ça s'emboîte, l'homme, l'animal, le vivant ; tout animal est vivant, tout homme est animal, moyennant quoi tout homme sera vivant… ouais… Il est tout à fait clair dès ce départ, comme la suite d'ailleurs l'a bien montré, que tout ça ne veut rien dire. En d'autres termes, que le vrai, dans l'affaire, est tout à fait hors de saison, déplacé.

Et ce qui le rend tangible, ce qui le rend tangible, c'est que c'est… ces cases, n'est-ce pas, ces… qu'il remplit comme il peut avec ces, par exemple ces trois mots que je viens de dire : homme, animal, et vivant, n'est-ce pas, il peut aussi bien mettre n'importe quoi, n'est-ce pas, le cygne, le noir… enfin n'importe quoi d'autre, le blanc… le blanc traîne partout, on ne sait pas quoi en faire ; il est rendu manifeste dans ce que j'ai appelé son frayage, que ces termes, tout son effort, est justement de pouvoir s'en passer, c'est-à-dire qu'il les vide de sens, et il les vide de sens par ce moyen qu'il les remplace par des lettres, à savoir $\alpha$, $\beta$, $\gamma$, par exemple, au lieu de mes trois premiers termes, là, que je vous ai extraits, qui sont dans Aristote… il dit, n'est-ce pas, ça ne commence à prendre forme qu'à partir du moment où il énoncera que tout $\beta$… tout $\alpha$ est $\beta$, tout $\gamma$ est $\beta$… non, tout $\beta$ est $\gamma$, moyennant quoi tout sera $\gamma$. En d'autres termes, il procédera de la façon à pouvoir qualifier deux de ces termes, ceux qui font le joint, de moyens, moyennant quoi il pourra établir une relation entre les deux extrêmes. C'est en cela qu'au départ, dès le départ, se touche qu'il ne s'agit pas du vrai. Car peu importe que tel animal soit blanc ou pas, chacun sait qu'il y a des cygnes noirs — des cygnes, *c, y, g, n, e, s* — l'important est que quelque chose soit articulé grâce à quoi s'introduit comme tel le Réel.

Ce n'est pas pour rien que, dans le syllogisme, il y a trois termes : les deux extrêmes, et le moyen. C'est qu'en fin de compte — je dis « en fin de compte » parce que ce n'est qu'un premier essai — tout se passe comme s'il avait quelque chose comme un pressentiment du nœud bor-

roméen. C'est à savoir que tout de suite il touche du doigt à partir du moment où il aborde le Réel, qu'il faut qu'il y en ait trois. Évidemment, ces trois, il les manie tout de travers, c'est à savoir qu'il s'imagine qu'ils tiennent ensemble deux par deux. C'est une erreur. Il s'imagine qu'ils tiennent ensemble deux par deux, et même, jusqu'à un certain point, on peut traduire la chose en disant qu'il les fait concentriques. À savoir qu'il y a la sphère des vivants, par exemple, puis à l'intérieur, la sphère des animaux — la sphère ou le rond — et puis à l'intérieur encore la sphère des hommes. C'est ce qu'on appelle « le traduire en extension ». Naturellement, on s'y est employé, parce qu'on en est aussi embarrassé que d'un terme dont je me sers beaucoup, mais ce n'est pas sans raison d'être : on en est embarrassé comme le poisson d'une pomme.

Pour vous délasser, je fais ici une franche parenthèse, ça n'a rien à faire avec Aristote, parce qu'Aristote, de ça n'a pas la moindre espèce d'idée… Moi, je suis embarrassé, par exemple, de votre nombre, tout à fait comme un poisson d'une pomme. Et pourtant il y a d'autres moments où je vous dis que les rapports de mon dire avec, enfin, cette assistance justement dont je ne sais que faire, sont de l'ordre des rapports de l'homme avec une femme. Je vous ferai remarquer ceci comme ça, que j'ai trouvé ce matin, ça m'a sauté au yeux, que… eh bien, que c'est déjà dans la Genèse. Ce que nous indique la Genèse par l'offre d'Ève, ce n'est rien d'autre que ceci : que l'homme — là, il y a un flottement à ce moment-là, c'est la femme, mais comme je vous l'ai dit, la femme n'existe pas, n'est-ce pas, mais de même qu'Aristote, enfin vasouille un peu, on ne voit pas pourquoi la Genèse, quoique inspirée, en aurait fait moins, et que cette offre de la pomme soit très exactement ce que je dis, à savoir qu'il n'y a pas de rapport entre l'homme et la femme, ceci qui s'incarne très manifestement du fait que, comme je l'ai souligné, la femme n'existe pas, la femme n'est pas-toute, c'est de ça qu'il résulte que l'homme avec une femme en est aussi embarrassé qu'un poisson d'une pomme, ce qui normalise nos rapports, et ce qui me permet de les assimiler à quelque chose dont ça serait beaucoup dire que de dire que c'est l'amour, parce que à la vérité, je n'éprouve pas pour vous le moindre sentiment d'amour. Et sans doute est-ce réciproque, comme je l'ai énoncé : dans ce qu'il en est de l'amour, les sentiments sont toujours réciproques. Ceci est une parenthèse, revenons à Aristote.

Aristote, quoi ? montre bien que le vrai, c'est pas du tout ça qui est en jeu. Grâce au fait qu'il se fraye, qu'il fraye l'affaire de cette science que j'appelle du Réel, du Réel, c'est-à-dire du trois, du même coup il démontre qu'il n'arrive au trois qu'en frayant les choses au moyen de l'écrit, à savoir que dès les premiers pas dans le syllogisme, c'est parce qu'il vide ces termes de tout sens en les transformant, en les transformant en lettres c'est-à-dire en des choses qui par elles-mêmes ne veulent rien dire, c'est comme ça qu'il fait les premiers pas dans ce que j'ai appelé la science du Réel.

Qu'est-ce que la logique ainsi conçue, attrapée par ce bout-là, qu'est-ce que la logique a à faire dans le discours analytique ?

Ce par quoi vous êtes en somme, pour ma plainte, si nombreux à m'entendre, c'est dans la mesure où ce que je véhicule, c'est ce qui se dégage du discours analytique. Dans le discours analytique les choses procèdent d'une façon différente et c'est pourquoi — et c'est pourquoi vous êtes là — pour autant que, ici, je le prolonge ; ce qui fait le corps de ce que je dis, c'est tout à fait autre chose que ce sur quoi, jusqu'à présent, on a fondé une logique, c'est-à-dire des dits. Des dits qu'on manipule. Aristote le fait, mais comme je viens de vous le dire, la caractéristique de son pas c'est de vider ces dits de leur sens. Et c'est par là qu'il nous donne idée de la dimension du Réel. Il n'y a pas de voie pour tracer les voies de la logique, sinon de passer par l'écrit. C'est ce qu'Aristote démontre dès ses premiers pas, et c'est en quoi l'écrit se montre d'une autre dimension que le dire.

Par contre, ce qui vous retient, ce qui vous agite, et ce qui agitera sans doute de plus en plus, c'est que le dire vrai, c'est tout autre chose. Le dire vrai, c'est si je puis dire la rainure, c'est ce qui la définit, la rainure par où passe ce qui… ce qu'il faut bien qu'il supplée à l'absence, à l'impossibilité d'écrire, d'écrire comme tel le rapport sexuel. Si le Réel est bien ce que je dis, à savoir ce qui ne se fraye que par l'écrire, c'est bien ce qui justifie que j'avance que le trou, le trou que fera, que fait à jamais l'impossibilité d'écrire le rapport sexuel comme tel, c'est là à quoi nous sommes réduits, quant à ce qu'il est, ce rapport sexuel, de le réaliser quand même.

Il y a des canalicules, il y a des choses qui font chicane, il y a des trucs où on se perd, mais où on se perd de façon telle que c'est là proprement ce qui constitue la métaphore dite du labyrinthe, on n'en arrive jamais

au bout, mais l'important n'est pas là, c'est de démontrer pourquoi on n'en arrive jamais au bout, c'est-à-dire de serrer de près ce qui se passe quand il s'agit, tout ce par quoi nous touchons au Réel, de ce qui sans doute fait que du Réel, nous avons, comme tel, une idée propre et distincte, le Réel c'est ce qui se détermine de ce que ne puisse pas d'aucune façon s'y écrire le rapport sexuel. Et c'est de là que résulte ce qu'il en est du dire vrai, tout au moins ce que nous démontre la pratique du discours analytique, c'est que c'est à dire vrai — c'est-à-dire des conneries, celles qui nous viennent, celles qui nous jutent comme ça — qu'on arrive à frayer la voie vers quelque chose dont ce n'est que tout à fait contingent que quelquefois et par erreur, ça cesse de ne pas s'écrire, comme je définis le contingent, à savoir que ça mène, entre deux sujets à établir quelque chose qui a l'air de s'écrire comme ça : d'où l'importance que je donne à ce que j'ai dit de la lettre d'*(a)mur*.

Cette distinction qui spécifie le discours analytique, qui m'a permis de le discerner parmi quatre autres qui étaient là parce que… ils ont bien l'air, comme ça, de vivre, et non seulement ils ont l'air, mais ils sont infiniment plus robustes que le discours analytique qui a encore tout à faire quant à son frayage. Le discours analytique, non seulement réserve la place de la vérité, mais il est à proprement parler ce qui permet de dire ce qui, pour ce qui est du rapport sexuel, y coule, remplit la rainure. C'est tout à fait important. C'est tout à fait important parce que ça change complètement le sens de ce dire vrai que je viens d'abord de poser comme distinct de toute science du Réel. Ça en change complètement le sens parce que, comme je viens de le dire, pour une fois, cette rainure n'est pas vide : il y passe quelque chose.

Si certains d'entre vous se souviennent de ce que j'ai avancé, structuré, comme le discours du maître, ils peuvent y lire, s'ils sont capables de lire quelque chose, ils peuvent y lire que la vérité du maître, ça n'est rien d'autre que le sujet. Pour les sourds, je rappelle que le discours du maître c'est ça : avec ici deux flèches et ici deux flèches comme ça, et ici rien du tout :

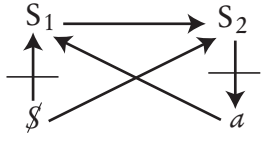


*Fig. VII-1*

Ce sur quoi repose le discours du maître, c'est ce que j'ai appelé $S_1$, *S indice 1*. Autrement dit : le commandement, l'impératif. Le discours du maître est là. Et pour un bout de temps. Simplement parce que, parce que le signifiant existe. Parce que $S_1$ c'est-à-dire le signifiant 1, ça n'est rien d'autre que le fait que le signifiant, il y en a des tas, mais qu'ils sont tous un quelconque. Et c'est tout ce sur quoi repose l'existence du *Un* : c'est qu'il y a du signifiant, et que chacun n'est pas unique, mais tout seul, ce qui n'est pas tout à fait la même chose.

C'est justement parce qu'il n'y a pas deux… deux quoi ? deux êtres parlants qui puissent se conjoindre, faire deux, c'est justement pour ça qu'il y a des signifiants, c'est-à-dire qu'ils parlent. Et ce que démontre le discours analytique, c'est que ce qui se passe quand à la place de ceux qui pourraient être sujets, sujets de quelque chose, du rapport sexuel, quand à leur place il y a deux signifiants, eh bien c'est ça, et c'est rien d'autre, qui coule dans ce que j'ai appelé la rainure du dire vrai.

Pour ça, il faut que le $S_2$, il faut que le $S_2$ n'ait rien à faire avec le dire vrai. Autrement dit : que le $S_2$ soit réel. Et si vous me suivez dans ce que j'ai tenté de frayer, dans mes premiers vagissements, dans ce séminaire, vous concevrez que le $S_2$, c'est ça que j'ai écrit dans mon schème du discours analytique, que le $S_2$ c'est à savoir le savoir en tant qu'inconscient, c'est ça qui coule dans la rainure du dire vrai. Ça ne dit pas rien, ce que je suis en train de vous raconter ! Ça veut dire que c'est un Réel, il y a du savoir qu'il y a beau n'y avoir aucun sujet qui le sache, il reste être du Réel. C'est un dépôt. C'est un sédiment qui se produit chez chacun quand il commence à aborder ce rapport sexuel auquel bien sûr il n'arrivera jamais, quelque éducation qu'on lui donne, parce que s'il y a bien quelque chose qui n'améliorera en rien la situation, la situation du rapport, c'est bien tout ce qu'on peut leur déconner sur le sujet de ce que ce rapport serait, soi-disant.

Il n'en restera pas moins que c'est par des biais tout à fait incidents qu'entrera pour lui ce qui fait le trois, à savoir le Réel. Parce que, bien sûr, Dieu merci, quand il commence l'être parlant, il n'a pas la moindre idée qu'il est un sujet. Il compte un et deux, ce que vous voudrez, mais pas lui, et comme trois, il y mettra tout ce qu'on voudra, voire ce qui maquille les deux autres, à savoir lui-même, l'enfant, comme qui dirait. C'est un bon prétexte, à faire entrer le Réel tout en le voilant complète-

ment : ce n'est qu'un enfant, le Réel ; si ce n'est pas l'enfant lui-même, ce sera n'importe quel tiers, ce sera la tante Yvonne, enfin, n'est-ce pas, ou n'importe quoi d'autre… le grand-père Machin : du moment que ça fait trois, tout est bon pour ne pas s'apercevoir qu'il ne s'agit que de trois comme Réel. Moyennant quoi il y a des choses qui, par la tante Yvonne, par le grand-père Machin ou par l'enfant lui-même, à savoir son pathétique, à savoir qu'il est relégué, personne n'y comprend rien, et pour cause, il n'y a rien à comprendre.

Il y aura tout de même quelque chose qui s'imprimera, c'est-à-dire non pas trois, parce que le trois est toujours voilé par quelque côté, le trois se dérobe, le trois c'est le support, il y aura $S_2$, *S indice 2*, deux S, deux signifiants grand S qui s'imprimeront, et qui donneront, selon la voie du pur hasard, à savoir de ce qui, avant tout, clochait dans ces rapports avec ceux qui étaient là pour présider à ce qu'on appelle son éducation, sa formation, il se formera ce savoir, ce savoir indélébile et en même temps absolument pas subjectivé, il se formera ce savoir réel, là imprimé quelque part, imprimé tout comme dans Aristote l'α, le β et le γ, et c'est ça qui sera l'inconscient, et il n'aura rien d'autre, hein, comme disait le personnage qui passait à la douane, disant : « Ça c'est la nourriture pour ma chèvre », à la suite de quoi le douanier lui disait : « Écoutez, c'est étonnant, parce que c'est des bretelles, enfin… ! » — l'autre lui répondait : « Enfin, c'est comme ça, et si elle n'a pas ça, elle n'aura rien d'autre… », mais c'est pareil pour le savoir inconscient : comme vérité, il n'aura rien d'autre que ces bretelles.

Le savoir inconscient, c'est de ça qu'il s'agit de faire le joint pour que le dire vrai réussisse à quelque chose, c'est-à-dire réussisse à se faire entendre quelque part pour suppléer à l'absence de tout rapport entre l'homme et une femme (des, pas toutes). Voilà la distance, la différence qu'il y a entre le dire vrai et la science du Réel. C'est pour ça que pour ce qui est de traiter l'inconscient, nous en sommes beaucoup plus près à manipuler la logique que toute autre chose, parce que c'est du même ordre. C'est de l'ordre de l'écrit, comme je vous le fais remarquer ; d'ailleurs le grand frayeur du discours analytique, Freud lui-même, n'a pas pu l'éliminer, car quand il donne ses petits schémas, n'est-ce pas, dans ses esquisses, celles par lesquelles il a essayé de comprendre ce que ça pouvait bien être que le savoir de l'hystérique, eh

bien qu'est-ce qu'il fait ? Il ne fait exactement rien d'autre que ça, à savoir ces petits points et ces petites flèches, ces modes d'écrit grâce à quoi il rend compte — il croit rendre compte — de quelque chose qui était vieux comme le monde, à savoir l'anamnèse ; il est évident que depuis longtemps on considère l'anamnèse comme une marque, comme une impression, il faut aussi bien dire que c'est tout à fait flottant et insuffisant. Là le cher Freud confirme en quelque sorte que c'est bien de ça qu'il s'agit, quand il s'agit du Réel, qu'il s'agit de quelque chose qui s'écrit, quelque chose qui s'écrit qu'il s'agit de lire, de lire en le déchiffrant, et qu'est-ce que ça veut dire ? Ça ne veut rien dire que ce quelque chose qui, en le — si je puis dire — en le réanimant dans le sens de ce quelque chose, de ce quelque chose qui fait barrage à tout essai de déboucher sur le rapport proprement dit, en le réanimant grâce à ce quelque chose qui est cette espèce de parasite, de meuble du corps, que le discours analytique désigne par le phallus, fait que ce qui faisait bouchon, qui est à proprement parler la jouissance, et la jouissance phallique comme telle, ce qui faisait bouchon grâce à quelque chose que le discours arrive à obtenir, n'est-ce pas, à savoir à le séparer dans l'Imaginaire, à faire cette castration symbolique, permet que quelque chose réussisse ou rate, rate le plus souvent, qui établit au moins entre deux sujets quelque chose qui ressemble au rapport, quelque chose qui cesse de ne pas s'écrire pour quelques cas rares et privilégiés.

Je parle bien sûr là de ce qui s'obtient par la bonne voie, par le discours analytique, parce que, il faut bien dire que ce souci de la vérité n'est nécessité que dans des cas tout à fait rares, ceux pour lesquels l'aide du discours analytique que j'ai dit s'impose, dans les autres discours, c'est beaucoup plus aisé à obtenir. Dans le discours du maître, voire pourquoi pas dans le discours universitaire, hein… Dans le discours de l'hystérique, hein, ça fait rêve, un nœud… Mais, dans les deux autres bon vieux discours, le roi et la reine, mais, ça va tout seul ! Il suffit d'être roi et d'être reine pour s'entendre. C'est même impensable qu'ils ne s'entendent pas. Bien sûr, ça n'a rien à faire avec la vérité du rapport sexuel, mais l'important c'est pas ça, hein, c'est que ça y supplée.

Alors, parce que dans des cas le savoir inconscient est boiteux — non seulement il est boiteux, mais il fait nettement obstacle à ce que le rap-

port sexuel s'établisse. Alors, dans ces cas-là, on a affaire à la nécessité de passer par le discours analytique, à savoir on a besoin du dire vrai, et surtout un peu de soupçonner quelles mauvaises fréquentations a le dire vrai. À savoir que tout ce qui vient troubler, perturber le discours, mon Dieu calme et tranquille, auquel normalement nous avons affaire, qui fonde la normale, à savoir que ce qui vient troubler ces discours parfaitement bien établis, ça ne sort jamais que des cas, des cas où on a besoin, en somme d'une psychanalyse, c'est-à-dire des cas de vérité.

Ça me les réduit pas à l'indignité, ce que je vous dis : qu'ils ne soient pas normaux — c'est qu'ils ont avec la vérité une espèce de… une espèce, comme ça, de parenté, qui tient au fait qu'ils sont dans le joint où ça ne marche pas pour un seul Réel, à savoir ce qu'il en est du rapport dit sexuel.

Il est donc bien entendu — je me livre là, comme ça à des remarques qui me semblent utiles à vous faire pour que vous ne fassiez pas d'erreurs — il est donc bien entendu que le discours analytique ne consiste pas du tout à faire rentrer ce qui ne va pas, ce qui ne va pas dans le discours normal, hein, dont je viens de désigner deux. C'est pas du tout de ça qu'il s'agit, il ne s'agit pas du tout de les y faire rentrer, c'est simplement de noter que le discours qui ne procède que par le dire vrai, c'est justement ce, ce qui ne va pas, comme ça s'est toujours démontré, il suffit que quelqu'un fasse un effort, pour dire vrai, pour que ça dérange tout le monde. je restitue là simplement les choses à leur contexte.

Ce que je veux simplement vous faire remarquer : c'est en constituant cette faille, cette faille du dire vrai avec la science du Réel, en la reconstituant pour ce qu'elle vaut, en la reconstituant à la place même où elle se situe, je ne ferme là, bien loin de là, aucun système du monde, bien au contraire. Pour qu'un *système du monde* existe, il n'y a qu'un seul moyen, n'est-ce pas, c'est d'y faire des suppositions. Ce qu'il y a de… de plein d'arêtes — je veux dire de stimulant — dans un discours comme celui d'Aristote (qui n'était sûrement pas un idiot, ni même un con), ce qu'il y a de stupéfiant, c'est que y a pas de texte où ce soit plus clair, ce qu'on appelle supposition.

Cette distinction que je viens de vous articuler aujourd'hui, entre le dire vrai et la science du Réel, j'ai appelé ça comme ça, j'ai appelé ça comme j'ai pu : le dire vrai, il est là, c'est ce que j'essaye de faire, la scien-

ce du Réel, c'est ce quelque chose qui est la logique, et qui, aussi tient debout, n'est-ce pas, qui tient debout pour ceux qui savent, bien sûr, s'y retrouver. La distinction est quelque part, je peux vous montrer où, quelque part dans *Les Premiers Analytiques*, hein : I-37, là, ouais… 37… non, c'est au… si vous prenez le repérage sur les manuscrits, n'est-ce pas, c'est vers la septième ligne de la page des manuscrits de ce qui est numéroté par le 49 a. Bon, le 37 c'est la division de la traduction. Il s'agit des différentes espèces d'attribution, des expressions… Non, ce n'est pas ça, c'est plus loin… Ah !

> *« Il faut aussi opérer l'échange des…* c'est plus loin, n'est-ce pas, c'est au 49 b, *il faut aussi opérer l'échange des termes de valeur identique, mots pour mots, locutions pour locutions, mot et locution l'un pour l'autre, et toujours préférer un mot à une locution pour faciliter ainsi l'exposition des termes. »*

Il n'a l'air de parler que de sa petite affaire. Mais c'est quand il donne un exemple…

> *« Par exemple, il n'y a aucune différence entre dire… »*

Et alors à ce propos-là il dit quelque chose de vrai ; mais, si je puis dire c'est bien un hasard, vous allez voir ce qu'il dit de vrai,

> *«… l'objet de la supposition n'est pas le genre de l'objet de l'opinion et dire l'objet de l'opinion n'est pas identique avec un certain objet de supposition (car le sens est le même dans les deux jugements), au lieu de la locution énoncée, il vaut mieux poser comme termes… »*

En les bloquant… et ça c'est ce qu'il appelle ὑπολῃπτόν, l'objet de la supposition, et l'objet de l'opinion, δοχαστόν, δοξαστόν.

(Je vous demande pardon, je suis fatigué…)

Qu'est-ce que c'est que l'objet de l'opinion ?

Ben, l'objet de l'opinion, c'est ce qui marche. L'opinion, elle est aussi vraie que quelque chose d'autre. L'opinion vraie, c'est justement là-dessus que se casse la tête Platon dans le *Ménon*. L'objet de l'opinion, c'est ce qui fait que on ne s'aperçoit pas que… (jusqu'à ce que ça vous tombe sur la tête, naturellement) qu'il n'y a pas de rapport sexuel. L'objet de la supposition n'est pas identique, dit-il à cette occasion. C'est-à-dire que

tout ce dont il nous parle dans *Les Premiers Analytiques,* c'est quelque chose qui nous fait comprendre combien, quand on est dans l'ordre du Réel, il faut faire de suppositions.

Dans l'ordre du Réel, nous sommes tout le temps forcés de supposer. Nous sommes forcés de supposer, enfin, les choses les plus folles : l'esprit, la matière aussi, quelquefois, et même quelques autres histoires du même genre, n'est-ce pas, qui sont heureusement un tout petit peu plus rapprochées de nous, mais qui n'en sont pas moins suppositionnelles. J'essaie ici de procéder par une voie où je ne fasse pas de suppositions, où je ne soupçonne rien d'être suspect. Puisque la supposition, ça a ce versant-là. Oui… Dans Aristote, il appelle ça l'ὑποκειμένων quelquefois, mais là, dans ce cas-là, c'est quelque chose qu'on ne peut traduire en latin que par *suspicabile*, c'est : τὸ ὑποληπτόν, c'est « le soupçonnable ».

Bien sûr, le soupçonnable, c'est très respectable, comme le reste, n'est-ce pas, c'est ce qu'il nous faut soupçonner comme étant Réel, et ça mène très loin, ça mène à toutes sortes de constructions. L'important serait peut-être d'en rester à ce que seule permet d'affirmer la science du Réel, à savoir que le noyau de tout ça c'est avant tout la logique, c'est-à-dire ce qui n'a jamais réussi à avancer d'un pas, d'un quart de pas, d'un bout de nez de pas, hein, que par l'écrit. Ce qui est quand même quelque chose.

Bon, je vous ai raconté ça, et puis je vous ai fait là mon nœud borroméen, il faut bien que vous vous imaginiez que ce nœud borroméen-là, c'est si je puis dire le seul qui… qui se présente décemment, si je puis dire.

Il se présente décemment parce qu'il a la place pour se déployer, mais ça ne l'empêche pas d'être facilement l'objet de toutes sortes de déroutements. Vous y remarquerez par exemple, qu'il est très facile d'y retrouver, par exemple les trois plans de référence des coordonnées cartésiennes. Et c'est bien ce qu'il a de fallacieux. Parce que les coordonnées cartésiennes, c'est quand même tout autre chose, c'est quelque chose qui du seul fait que ça implique la surface comme existante, n'est-ce pas, est à la source de toutes sortes, de toutes sortes d'images fallacieuses : le *more geometrico* qui a suffi pendant des siècles à assurer beaucoup de choses d'un caractère prétendument démonstratif, sort tout entier de là.

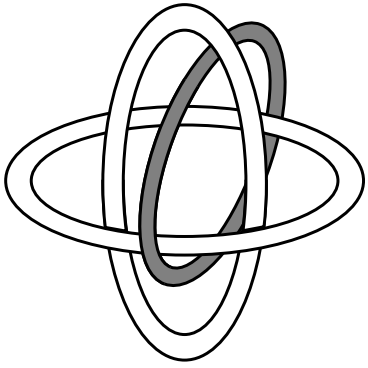

*Fig. VII-2*

Le fait que, le fait que le caractère fallacieux de la surface, n'est-ce pas, est démontré par ceci, que quand vous essayez de la rejoindre avec cet appareil qui est là, vous obtenez, ce qui constitue le — depuis quelque temps, enfin, je pense pour vous — le sigle de ce qu'il en est du nœud borroméen, à savoir le joint où les trois ronds, ça se nous ensemble. Et où ça se noue, enfin, de façon qui est à proprement parler concise, c'est-à-dire celle, la façon, qui permet par exemple de voir que c'est comme ça que ça se coince, enfin, hein. Et voilà : c'est comme ça qu'il faut que vous conceviez que les… que les nœuds se rejoignent pour définir ce quelque chose qui est une tout autre définition du point : à savoir le point où les trois ronds se coincent.

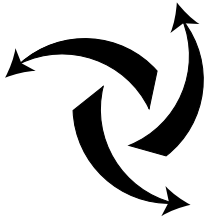

*Fig. VII-3*

Oui, c'est pas tout à fait ce que j'avais prévu, enfin, de vous raconter aujourd'hui, mais puisqu'après tout j'avais envie de… d'improviser, je me suis laissé entraîner, comme ça, à vous dire d'autres choses, ça a une suite, bien sûr, ça aura une suite la prochaine fois, je voudrais tout de même vous faire remarquer qu'il y a des points dans les *Premiers Analytiques,* par exemple, entre autres — il y en a d'autres, il y a des points de la logique, il y a des points de l'*Organon* — où nous voyons

tout d'un coup qu'Aristote lui-même, qui savait rudement bien ce qu'il faisait, n'est pas sans achopper. Je veux dire sans laisser sortir ce qui, en fin de compte, le [me ?] tracasse comme tout le monde.

Il y a une histoire par là, il faudra que je vous retrouve ça, je vais vous le retrouver tout de suite, au… au 68 a, page des manuscrits, toujours… Il y a quelque chose d'inouï. Je remarque — je vous ai parlé tout à l'heure de… du « tout A est B, tout B est Γ» et de ce qui s'en déduit que « tout A est Γ». Il interroge, en apparence, ce qu'il résulte de ceci, d'inverser la conclusion, à savoir par exemple de dire que tout γ est α Il en montre les conséquences bouleversantes, à savoir que la conclusion, il va falloir la mettre à une autre place, à savoir à la place d'une majeure ou d'une mineure pour que ça aboutisse à proprement parler à une conclusion qui est celle qui inverse une des prémisses. Bon. Tout ça n'a l'air de rien et ça n'est certainement pourtant pas rien, parce que c'est à cette occasion que commence à sortir quelque chose d'autre, à savoir les qualifications qui s'appliquent à toute espèce d'être.

Il faut vous dire que je vous ai épargné ceci, c'est à quel point, c'est à quel point l'usage du terme ὑπάρχειν, « appartenir à », fait problème. Parce que dans sa définition de l'Universelle, il est tout à fait hors de question de donner un sens univoque à cet « appartenir à ». Il est impossible de savoir d'une façon univoque si le sujet appartient au prédicat ou si le prédicat appartient au sujet. C'est selon les passages. Il ne se peut pas, bien sûr, que quelqu'un d'aussi vigilant que devait être Aristote ne s'en soit pas aperçu.

Quoi qu'il en soit dans ce chapitre, ce tout petit chapitre qui est bien instructif, on voit par progression — et par cette progression qui consiste à ce que, d'êtres universels bien définis, il passe à tous les êtres — il est très singulier que ce soit à propos de ça, que sorte, que sorte mais comme une irruption, le passage suivant :

> *« Si donc* (textuel) *tout amant, en vertu de son amour, préfère A* (c'est pas "préférer à", hein, c'est le "A" écrit), *savoir que l'aimé soit disposé à lui accorder ses faveurs* (ça se dit συνεῖναι aller ensemble) *sans toutefois les lui accorder* (ce que nous figurons par Γ) (c'est donc non-συνεῖναι, pour appeler ça par son nom : il ne couche pas avec lui) *plutôt que de voir l'aimé lui accorder ses faveurs* (ce qui est figuré par Δ)*…»*

… C'est merveilleux.

Donc, Δ qu'est-ce que nous avions dit, ça, ça le… comment,?… ah! oui!

« C'est donc Γ ne pas les lui accorder, plutôt que de voir… etc. » Bon. Bon, alors il est évident que α c'est-à-dire qu'être disposé, ce qui passe pour Aristote pour l'aimer, n'est-ce pas — il est évident que l'objet de l'amour A, c'est être aimé, être disposé à lui accorder ses faveurs, c'est ce que, dans Aristote, et parfaitement désigné dans ce texte (je vous prie de vous y reporter) se dit φιλεῖσθαι.

Bon, aimer, c'est donc φιλεῖν

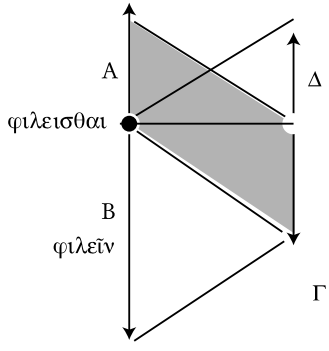


*Fig. VII-4*

Il s'agit pour lui de démontrer ceci : après ce passage concernant toute la conversion, et tout à fait spécialement la conversion des prédicats qui concernent tout être — il s'agit que si on part de ceci, n'est-ce pas, que la conjonction de cet A avec ce B, c'est-à-dire être aimé par le partenaire — partenaire qui ne vous accorde pas ses faveurs — si on pose que ceci est préférable à la combinaison contraire, n'est-ce pas, à savoir qu'il vous accorde ses faveurs sans vous aimer pour autant, il démontre que, si on pose ceci — c'est l'objet de sa démonstration — il en résulte que la fin de l'amour, A, c'est quelque chose, si on la pose ici, n'est-ce pas, il en résulte, ce qui semble en effet, inévitable à admettre, que le συνεῖναι vaut moins que le χαρίζεσθαι, à savoir cette bonne disposition qui témoigne d'être aimé. Le surgissement, à cet endroit, et d'une façon qui est d'autant plus problématique qu'elle est absolument caractéristique de l'amour en tant qu'homosexuel, est une chose tout à fait frappante, concernant, si je puis dire, l'éruption au milieu de ce que j'ai défini comme étant ici articulé comme la science du Réel, comme l'éruption en

un certain point, un point qui, je vous le répète, est au 68 b auquel je vous prie de vous reporter dans *les Premiers Analytiques,* une chose qui est vraiment l'irruption du vrai, et d'un vrai qui est justement un vrai dont il n'y a, en fin de compte, que l'approche, puisque le problème dont il s'agit est justement celui d'un amour qui, en fin de comte, ne concerne que par l'intermédiaire de la jouissance, du συνεῖναι dont il s'agit, à savoir d'une jouissance parfaitement localisée et homologue, homogène, enfin, celle qui fait qu'en fin de comte, s'il y a, en effet, quelque chose que permet la non-existence du rapport sexuel comme tel, c'est très précisément que l'ὅμοιος en est assurément quelque chose comme un pas, sans doute, mais un pas, en quelque sorte, qui confirme, qui appuie la non-existence du rapport.

Et ce sur quoi je voudrais conclure est ceci, n'est-ce pas, que pour autant que c'est autour de cet x qui s'appelle le phallus que continue à tourner — à tourner que parce que c'en est à la fois la cause et le masque — la non-existence du rapport sexuel, j'annonce, si je puis dire le thème de mon prochain séminaire ; pour ce qui en est de l'homme — et d'abord quand je dis l'homme, je l'écris avec un grand L, à savoir qu'il y a un tout-homme — pour l'homme, l'amour, j'entends, ce qui s'accroche, ce qui se situe dans la catégorie de l'Imaginaire, pour l'homme, l'amour ça va sans dire. L'amour ça va sans dire parce qu'il lui suffit de sa jouissance, et c'est d'ailleurs très exactement pour ça qu'il n'y comprend rien.

Mais pour *une* femme, il faut prendre les choses par un autre biais, n'est-ce pas. Si pour l'homme ça va sans dire parce que la jouissance couvre tout, et y compris justement qu'il n'y a pas de problème concernant ce qu'il en est de l'amour, la jouissance de la femme — et c'est là-dessus que je terminerai aujourd'hui — la jouissance de la femme, elle, ne va pas sans dire, c'est-à-dire sans le dire de la vérité.

# Leçon VIII

*19 février 1974*

Alors, cher Rondepierre, je vous l'ai barboté, hein ?

Je vous l'ai barboté, c'était vous qui l'aviez commandé, mais je l'ai, je l'ai pris. Voilà.

Alors, ce que j'ai barboté à Rondepierre, c'est un bouquin de Hintikka qui s'appelle *Models for Modalities.* C'est une très bonne lecture. C'est une très bonne lecture qui est bien faite pour démontrer ce qu'il ne faut pas faire. À cet égard, c'est utile. Bon. Voilà. Ouais… Quelle heure est-il ?

Ce Hintikka est un Finlandais, logicien, c'est pas parce qu'il a fait ce qu'il ne faut pas faire, que comme je viens de vous le dire il n'est pas très très très très utile. Il est justement particulièrement démonstratif. Si vous lisez ce que je viens d'écrire au tableau :

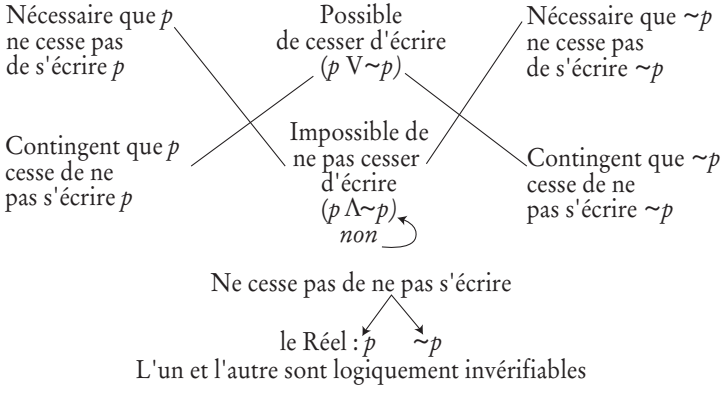

Vous voyez peut-être où ça peut se placer, ce qu'il ne faut pas faire, vous le voyez peut-être. Enfin, vous le verrez mieux quand j'en aurai dit un peu plus long. Ouais…

Par contre — puisque j'ai encore une petite minute — par contre, il y a un bon exemple, un bon exemple de ce qu'on peut faire. C'est un autre bouquin. C'est un autre bouquin du même Jaakko, ça se dit, paraît-il — Jaakko Hintikka, Jacques, donc qu'il s'appelle. Jaakko Hintikka a fait un bouquin qui s'appelle *Time and Necessity*, avec comme sous-titre : *Étude sur la théorie des modalités d'Aristote.* Ça c'est pas mal. C'est pas mal et… ça suppose — je ne viens de l'avoir qu'il n'y a deux jours — ça suppose que quelqu'un, le Hintikka en question, m'avait devancé, m'avait devancé depuis longtemps puisque son bouquin a non seulement été écrit mais est sorti… — m'avait devancé depuis longtemps sur ce que je vous faisais remarquer la dernière fois, que l'*Organon* d'Aristote, ça vaut la peine d'être lu parce que, parce que le moins qu'on puisse dire, c'est que, c'est que ça vous, c'est que ça vous cassera la tête, et que ce qui est difficile, c'est bien de savoir, chez un frayeur, comme je l'ai appelé, comme Aristote, c'est bien de savoir pourquoi, pourquoi… pourquoi il a choisi ces termes-là et pas d'autres. Voilà. Il a choisi ceux-là et pas d'autres parce que… c'est pas possible en fin de compte ; c'est pas possible, c'est pas possible de dire pourquoi si, si je ne commence pas par articuler ce que j'ai à vous dire aujourd'hui.

Ce que j'ai fait la dernière fois, naturellement, c'est pas rien. Il faut le dire ! Naturellement ça a passé inaperçu à, j'imagine plus d'une personne, mais enfin il y en a quelques-unes qui ont marqué le coup. Bon. Alors, si je n'erre pas, et j'ai pas l'air, comment joue le jeu qui me guide ?

Ça fait un verbe, ça, hein : « jouljeu », tu jouljeux, ça continue, ça tient le coup à « il jouljeut ». Et puis après ça flotte. Nous « jouljouons », ou le verbe jouljouer, ça ne peut pas tenir. Ça prouve qu'on ne jouljeut qu'au singulier. Au pluriel, c'est douteux, ça ne se « conjeugue » pas au pluriel, le jouljeu. Et le fait qu'il n'y ait pas de pluriel n'empêche pas qu'il y ait tout de même plusieurs personnes au singulier. Il y en a trois, justement. C'est à ça que se reconnaît le trois du Réel, qui comme je vous l'ai déjà… essayé de vous le faire sentir : il est trois, hein, et même « étroit » comme *la Porte…* Donc, ce que j'ai fait la dernière fois déplaçait quelque chose. Quoi ? Ce que je prétends, justement, c'est que ça ne déplace

*pas - tout*. Quelque chose, ce *pas - tout.* C'est même là ma chance d'être sérieux… Ma chance d'être sérieux, c'est que le sérieux ne serre pas tout. Il serre de près la série. Ce que j'ai avancé, c'est ceci, c'est qu'il y a déjà une logique. Et c'est même ce qui peut surprendre. Si Aristote ne l'avait pas commencée, elle ne serait pas là déjà.

Et alors, j'arrive là et je dis : c'est le savoir du Réel. Je le démontre à tout bout de champ, c'est le cas de le dire. J'y reconnais le trois. Mais le trois comme nœud. Ma chère structure, hein, ma structure à la noix ! s'avère nœud borroméen. Naturellement, il ne suffit pas de le nommer, de l'appeler comme ça ; parce qu'il ne suffit pas que vous sachiez que ça s'appelle nœud borroméen pour que vous sachiez en faire quelque chose. C'est le cas de le dire, n'est-ce pas : faut l'faire. Ici point une petite lumière sur ce que je fais, puisque c'est de là que je suis parti, je vais dire la vérité. Ça prouve déjà que ça ne suffit pas de la dire, pour y être, dans le vrai. Et j'avance tout de suite, n'est-ce pas, un des points-pivots de ce dans quoi aujourd'hui j'entends avancer, dans ce que je fais ici, comme analyste, puisque c'est de là que je parle : je ne découvre pas la vérité, je l'invente. À quoi j'ajoute que c'est ça, le savoir.

Parce que, chose drôle, hein, c'est marrant : personne ne s'est jamais demandé ce que c'était, le savoir ! Ah ! moi non plus. Sauf le premier jour où comme ça, happé par le bras, enfin, dans cette thèse, dans cette thèse qu'entre nous, hein — où il est François Wahl ? Je sais pas mais enfin qu'importe, il est peut-être là, il n'y est peut-être pas, mais enfin, s'il est là je fais remarque que j'ai promis un jour publiquement, comme ça, cédant à une, à une pression tendre, que je la republierais, cette thèse. Je l'ai dit, ça leur suffit, au *Seuil.* Pour la publier… naturellement ils ne cessaient de me mordiller les talons au départ, au moment où j'ai sorti les *Écrits,* pour que je la republie, cette thèse, j'ai dit à ce moment-là que je voulais pas, j'ai changé d'avis, mais eux maintenant ils ne sont pas pressés. Bref, qu'importe, après tout, j'ai promis, mais si ça ne se réalise pas, hein, c'est évidemment pas de ma faute. Enfin c'est quand même comme ça que j'ai été mordillé par quelque chose, par quelque chose qui m'a comme ça, doucement, fait glisser… vers Freud. C'était quelque chose qui avait d'ores et déjà, le plus grand rapport avec la question, enfin que je formule aujourd'hui.

C'est singulier — ça peut paraître frappant, n'est-ce pas que, que ce

soit comme ça, à propos de la psychose, n'est-ce pas que j'ai, que j'ai glissé vers cette question du… qu'il a fallu Freud enfin, pour que je me la pose vraiment, c'est : qu'est-ce que c'est que… qu'est-ce que c'est que le savoir ?

Le savoir, ça a l'air de découvrir, de révéler comme on dit, ἀλήθεια, ma bien-aimée. Je te montre au monde. Toute nue. Je te dévoile. Le monde n'en peut mais, bien sûr ! Puisque c'est de lui qu'il s'agit : quand je la montre, cette vérité-là, la bien-aimée, c'est lui que je montre. Si j'ai dit que la logique est la science du Réel, ça a bien évidemment un rapport, un rapport très serré avec ceci, que la science peut être sans conscience. Parce que justement, ça ne se dit guère, hein, que la logique c'est la science du Réel. Que ça ne se dise guère, c'est quand même un signe, hein, c'est un signe qu'on ne prend pas ça pour vrai… Ce qu'il y a de curieux c'est que, faute de le dire, on n'est pas foutu de dire quoi que ce soit qui vaille, sur ce que c'est que la logique. Ça se démontre en cours, mais quand on l'annonce, là, au départ, ouvrez n'importe quel livre de logique, vous verrez le vasouillage. C'est même tout à fait curieux. C'est certainement d'ailleurs pour ça que… qu'Aristote n'a pas du tout appelé son *Organon* « Logique », et il est rentré dans le truc… L'étonnant est qu'il ait appelé ça *Organon*.

Quoi qu'il en soit, science donc, sans conscience, il y a quelqu'un qui a dit, un jour — il s'appelait Rabelais, comme ça c'était quelqu'un de particulièrement astucieux, et il suffit de lire ce qu'il a écrit pour s'en apercevoir. Écrire ce qu'a écrit Rabelais, c'est comme pour ce que je dis : il faut le faire. *Science sans conscience*, a-t-il dit, *n'est que ruine de l'âme.* Eh ben, c'est vrai. C'est à prendre, seulement, non pas comme les curés le prennent, à savoir que ça fait des ravages, dans cette âme qui comme chacun sait n'existe pas, mais ça fout l'âme par terre ! Vous ne vous apercevez sans doute pas que, que je dise que ça fout l'âme par terre, c'est-à-dire que ça la rend complètement inutile, c'est exactement la même chose que ce que je viens de vous dire en vous disant que révéler la vérité au monde, c'est révéler le monde à lui-même. Ça veut dire qu'il n'y a pas plus de monde que d'âme. Et que par conséquent, enfin, chaque fois qu'on part de… d'un état du monde, comme on dit, pour y pointer la vérité, on se fout le doigt dans l'œil ! Parce que le monde, eh ben, ça suffit déjà de l'affirmer, c'est une hypothèse qui emporte tout le reste. Y

compris l'âme. Et ça se voit bien à lire Aristote ; le *De l'âme,* c'est comme pour Hintikka, je vous en conseille beaucoup la lecture.

S'il y a savoir, si la question peut se poser de ce que c'est que le savoir, ben c'est tout à fait naturel, bien sûr, que j'y aie été happé, parce que la patiente de ma thèse, *le cas Aimée,* ben elle savait, simplement elle confirme, elle confirme ce dont vous comprendrez que j'en sois parti. Elle inventait, bien sûr ça ne suffit pas à assurer, à confirmer que le savoir ça s'invente, parce que comme on dit, elle débloquait… Seulement, c'est comme ça que le soupçon m'en est venu. Naturellement, je ne le savais pas ! C'est bien pour ça qu'il y faut un pas de plus dans la logique, et s'apercevoir que le savoir, contrairement à ce qu'avance la logique épistémique, qui part de ceci : de l'hypothèse, c'est même là-dessus que repose le balayage qu'elle constitue, c'est de voir ce que ça va donner si vous écrivez, c'est comme ça qu'ils écrivent, là-dedans, savoir de *a*, petit *a* — c'est pas si mal choisi, ce petit *a*, enfin, c'est un hasard si c'est le même que le mien — savoir de petit *a*, il faudrait évidemment le commenter, là il désigne le sujet ; bien sûr qu'ils ne savent pas que le sujet c'est ce dont petit *a* est la cause, mais enfin c'est un fait qu'ils l'écrivent comme ça :

$$S\,(a, \alpha)$$

La logique épistémique part de ceci que le savoir c'est forcément savoir le vrai. Vous ne pouvez pas imaginer où ça mène. À des folies… ne serait-ce que celle-ci, enfin, en faux, en faux duquel s'inscrit le savoir inconscient, qu'il est impossible de savoir quoi que ce soit supposé vrai comme tel, sans le savoir. Je veux dire savoir qu'on sait.

D'où il résulte qu'il est tout à fait impossible, c'est pas très difficile à obtenir, mais enfin il y a un mathématicien très sympathique, qui se rompt à Hintikka, et qui en effet fait la très jolie démonstration — on m'en a communiqué les notes — que le savoir qui se supporterait de ce qu'on ne sache pas qu'on sait est strictement inconsistant, enfin impossible à énoncer dans la logique épistémique. Ouais.

Vous pouvez là toucher du doigt que le savoir, ça s'invente ! puisque cette logique, c'est un savoir. Un savoir comme un autre — et là je voudrais vous ramener, comme ça, un peu les pieds sur terre — c'est simplement vous rappeler, enfin, ce que c'est que le savoir inconscient. Ça

mérite pleinement le titre de savoir, hein ! Et son rapport à la vérité, il faut bien le dire, Freud s'en inquiète, c'est même au point que ça le chamboule quand une de ses… — on appelait ça *patiente* à ce moment-là, on n'avait pas encore trouvé le terme d'*analysant* — quand une de ses patientes lui apporte un rêve qui ment délibérément.

C'est que c'est là qu'est la faille.

Il y a quelque chose, dans Freud, qui prêtait à cette confusion qu'on a faite, en fin de compte, en traduisant *Trieb* par « instinct ». Chacun sait que l'instinct c'est… c'est un savoir, comme ça, supposé naturel. Mais il y a quelque chose quand même qui fait un pli, pour ce qui est de Freud, c'est l'instinct de mort. Bien sûr, moi j'ai fait un petit pas de plus que lui. Mais c'est dans le mauvais sens. Lui tourne autour. Lui, lui se rend bien compte. Il faut que vous lisiez pour ça le fameux *Au-delà,* oui, *Au-delà du principe du plaisir,* comme par hasard. Dans cet *Au-delà,* enfin,… il se tracasse, comment quelque chose dont le module c'est de rester à un certain seuil ; le moins de tension possible, c'est ça qui plaît à la vie, qu'il dit. Seulement, il s'aperçoit dans la pratique que ça ne marche pas. Alors il pense que ça passe plus bas que le seuil. À savoir que cette vie qui maintient la tension à un certain seuil, elle se met tout d'un coup à lâcher, et que sous le seuil, la voilà qui succombe, qui succombe jusqu'à rejoindre la mort. C'est comme ça qu'à la fin du compte, il fait passer le machin. La vie c'est, c'est quelque chose qui s'est levé un jour Dieu sait pourquoi, c'est le cas de le dire, et puis qui ne demande qu'à faire retour, comme tout le reste. Il confond le monde inanimé avec la mort. Il est inanimé, ça veut dire qu'il est supposé ne rien savoir. Ça ne veut rien dire de plus pour quiconque donne à l'âme son équivalent sensé. Mais ce fait qu'il ne sache rien, ça ne prouve pas qu'il est mort. Pourquoi que le monde inanimé serait, serait un monde mort ? Ça ne veut pas dire grand-chose, certes, mais poser la question a aussi bien son sens…

Quoi qu'il en soit, corrélativement à cette question de l'*Au-delà du principe du plaisir,* Freud nage dans ceci, qui est beaucoup plus près de la question de la mort, à savoir de ce que c'est ; il part, il part et puis il lâche le truc, et c'est bien embêtant. Il part de la question du germen et du soma. Il l'attribue à Weismann. Je ne peux pas m'étendre. C'est pas tout à fait ça qu'a dit Weismann. Celui qui est parti de la séparation du ger-

men et du soma, c'est un type qui vivait un peu avant, et qui s'appelait Nussbaum. D'ailleurs, pour ce que vous en faites, restons-en là, ça n'a pas grande importance.

Ce qui est important, et ce qu'a frôlé Freud à cette occasion, c'est qu'il n'y a de mort que là où il y a reproduction de type sexuel. C'est tout.

Si nous employons le terme d'Aristote, l'ὑπάρχειν en question, l'*appartenir à,* et si nous l'employons de la bonne façon, de la façon dont Aristote l'emploie, c'est-à-dire sans savoir par quel bout l'attraper, nous voyons que le sexe ὑπάρχει *appartient à* la mort, à moins que la mort n'appartienne au sexe, et nous restons là, avec dans la main, précisément, le manche par où nous avons attrapé la chose. Ouais.

Là où la faille se démontre dans ses conséquences, c'est que c'est à ce propos que Freud, sous ce prétexte qu'il y a quelque chose dans le monde qui montre que la vie quelquefois va à la mort, il conjoint, il y conjoint ce qu'il est quand même difficile de, d'éliminer du sexe, c'est la jouissance; et que, faisant le glissement qu'il n'aurait pas fait s'il avait tenu ferme dans ses mains le nœud borroméen, il désigne de masochisme la prétendue conjonction de cette jouissance, jouissance sexuelle, et de la mort. C'est un collapsus. Ouais.

S'il y a un endroit où la clinique, la pratique, nous montrent bien quelque chose — et c'est pourquoi j'en ai félicité, comme ça au tournant, quelqu'un qui depuis a mal tourné — s'il y a quelque chose qui est bien évident, c'est que le masochisme, c'est du chiqué. C'est un savoir, certes, un savoir-faire, même ! Mais s'il y a alors un savoir dont ça se touche du doigt que ça s'invente, que c'est pas à la portée de tout le monde, c'est bien là ! Faut dire que le personnage en question, là, que j'ai félicité au tournant, c'était pas un clinicien, mais il avait seulement lu Sacher-Masoch. Si c'est là que ça se voit, enfin, que le masochisme ça s'invente, et que c'est pas à la portée de tout le monde, que c'est une façon d'établir un rapport là où il n'y en a pas le moindre, entre la jouissance et la mort, c'est bien clairement manifesté par le fait que, quand même, hein, on n'y met que le petit bout du petit doigt, hein, on se laisse pas happer comme ça dans la machine. Bon.

Alors c'est ce qui, quand même, permet d'envisager la portée de ce que j'énonce, c'est que le savoir, le savoir là où nous le saisissons pour la première fois, comme ça, maniable; maniable parce que, parce que c'est

pas nous qui savons — c'est pas nous qui savons, que dit un de mes élèves, et qu'il appelle ça le non-savoir, pauvre gars ! Il s'imagine qu'il ne sait pas ! Quelle drôle d'histoire… Mais nous savons tous parce que tous, nous inventons un truc pour combler le trou dans le Réel. Là où il n'y a pas de rapport sexuel, ça fait « troumatisme ». On invente. On invente ce qu'on peut, bien sûr. Quand on est pas malin, on invente le masochisme. Sacher-Masoch était un con. Il faut voir aussi avec quelles pincettes, enfin n'est-ce pas, la personne qui voulait bien jouer le machin, comme ça, pour lui répondre, avec quelles pincettes elle le prenait, le Sacher-Masoch ! Elle ne savait pas qu'en faire. Il n'avait que *le Figaro* pour s'exprimer, hein, c'est tout dire ! Enfin, laissons Sacher-Masoch ! Il y a des savoirs plus intelligemment inventés. Et c'est bien en ça que je dis que le Réel, non seulement là où il y a un trou, ça s'invente, mais que c'est pas impensable que ce soit pas par ce trou que nous avancions dans tout ce que nous inventons du Réel, qui n'est pas rien parce qu'il est clair qu'il y a un endroit où ça marche, le Réel, c'est quand nous le faisons entrer comme trois, cette chose bâtarde, parce qu'il est sûr que c'est difficile à manipuler logiquement, cette connotation « trois » pour le Réel.

Tout ce que nous savons c'est que « un » connote fort bien la jouissance, et que « zéro » ça veut dire « y en a pas », ce qui manque, et que si zéro et un ça fait deux, c'est pas ça qui rend moins hypothétique la conjonction de la jouissance d'un côté avec la jouissance de l'autre. Ouais.

Non seulement ça ne la rend pas plus sûre, mais ça l'abîme. Dans un monde ni fait ni à faire, un monde totalement énigmatique, dès qu'on essaie d'y faire entrer ce quelque chose qui serait modelé sur la logique, et dont se fonderait que dans l'espèce dite humaine on est ou homme ou femme. C'est très spécialement ce contre quoi s'élève l'expérience — et je n'ai pas besoin d'aller loin, quelqu'un m'a rapporté, pas plus tard qu'il y a quelques heures, sa rencontre avec un chauffeur de taxi — ça court les rues, hein, c'est le cas de le dire — dont non seulement il lui était impossible, à la personne qui parlait, de dire si c'était un homme ou une femme, mais même elle lui a demandé et lui n'a pas pu lui répondre. Quand je dis que ça court les rues, hein quand même, c'est pas rien ! Et même c'est de là que Freud part.

Il part, comme ça, en commentaire, l'expérience ne lui suffit pas parce qu'il faut qu'il s'accroche un peu partout, à la science, hein, du moment qu'il n'y a rien, il n'y a rien qui ressemble plus à un corps masculin qu'un corps féminin, si on sait regarder à un certain niveau, au niveau des tissus, hein. Ça n'empêche pas qu'un œuf c'est pas un spermatozoïde, que c'est là que gît le truc du sexe. C'est tout à fait superflu, hein, de faire remarquer que pour le corps, enfin, ça peut être ambigu comme dans le cas du chauffeur de tout à l'heure. C'est tout à fait superflu. Parce qu'on voit bien que ce qui détermine, c'est même pas un savoir, c'est un dire. Ce n'est un savoir que parce que c'est un dire logiquement inscriptible. C'est celui que je vous ai écrit, en toutes lettres, c'est le cas de le dire avec mon :

$$\exists x \,.\, \overline{\Phi x}$$

À savoir l'exception autour de quoi pivote que c'est dans la mesure où cette exception porte conséquence pour tous ceux qui croient qu'ils l'ont, qu'ils l'ont quoi ? ce que nous n'osons même pas appeler la queue, nous appelons ça le phallus, et c'est ce qui reste à déterminer.

$\overline{\exists}$

Alors que de l'autre côté c'est du dire, du dire formel quoique dire de personne non-existe *x,* c'est-à-dire que ce n'est que pour tout autre qu'est niée la fonction $\Phi x$, que la négation, disons, pour illustrer, est laissée, je ne vais quand même pas dire à Dieu, parce que ça nous emmerde, cette histoire, le collage de l'Autre à Dieu, mais quand même, pour qui réalise cette sorte d'universalité qu'il n'y a pas la négation de la fonction $\Phi x$, et c'est la seule forme d'universalité du dire d'une femme, quelle qu'elle soit. Il n'en reste pas moins — je pense que vous vous souvenez quand même de ce que j'ai écrit au tableau, et que je ne vais pas être forcé de le récrire, là — il n'en reste pas moins que dans cet ensemble, ce n'est pas tout dire qui formule la fonction $\Phi x$. En d'autres termes, qu'à ma petite barre que je mets sur le A inversé, signe du quantificateur universel, la petite barre par quoi s'inscrit le pas-tout, ce qu'il faudrait substituer, c'est le signe du dénombrable, à savoir

$\overline{\forall}$

$\aleph_0$

*aleph zéro*

V

Ce qui s'oppose à l'un du tout de l'homme — et il n'y en a qu'un comme chacun sait, la preuve c'est qu'on le désigne par l'article défini — ce qui s'oppose au « tout » de l'homme, là, c'est, c'est, il faut bien le dire, « les » femmes, en tant qu'il n'y a pas moyen d'en venir à bout, sinon à les énumérer, je peux pas dire toutes parce que le propre du dénombrable, c'est justement qu'on n'en vient jamais au bout. Et si je vous donne ce repérage, c'est que ça vous — faut que ça vous serve à quelque chose, faut que ça illustre ce que j'ai dit la dernière fois du dire vrai. Le dire vrai c'est ce qui achoppe, c'est ce qui achoppe sur ceci : que pour, dans un *ou-ou* intenable qui serait que tout ce qui n'est pas homme est femme et inversement, ce qui décide, ce qui fraye, n'est rien d'autre que ce dire, ce dire qui s'engouffre dans ce qu'il en est du trou par où manque au Réel ce qui pourrait s'inscrire du rapport sexuel.

Alors, alors. Qu'est-ce qu'il en est du savoir ?

Bien sûr, je ne suis pas arrivé à cette heure-ci, c'est-à-dire une heure vingt, ou quelque chose comme ça… vingt-quatre, je ne suis pas arrivé à cette heure-ci, à même vous dire le quart de ce qu'il faut que je vous fasse passer dans les tripes, parce que c'est la fonction du dire, si je vous le dis pas il ne suffira pas que je l'écrive, mais je vais quand même vous donner un petit échantillon de ce qui peut s'écrire, puisque sans cette réflexion sur l'écrit, sans ce qui fait que le dire ça vient à s'écrire, il n'y a pas moyen que je vous fasse sentir la dimension dont subsiste le savoir inconscient. Et ce qu'il faut que vous fassiez comme pas supplémentaire, c'est de vous apercevoir que si ce que je vous rends sensible en vous disant que l'inconscient ça ne découvre rien, puisqu'il n'y a rien à découvrir, il n'y a rien à découvrir dans le Réel, puisque là il y a un trou, si l'inconscient, là, invente, c'est d'autant plus précieux de vous apercevoir que dans la logique c'est la même chose, à savoir que si Aristote ne l'avait pas inventé, son premier frayage, à savoir fait passer du dire dans ce concassage de l'être grâce à quoi il fait des syllogismes — bien sûr on avait fait du syllogisme avant lui, simplement on ne savait pas que c'étaient des syllogismes. Pour s'en apercevoir, il faut l'inventer : pour voir où est le trou, il faut voir le bord du Réel.

Et comme nous sommes déjà bien avant, et que je suis pas arrivé à vous en dire le quart — ça sera tant pis, ça meublera, enfin, ce qui vien-

dra ensuite — il faut quand même que je vous fasse sentir la portée d'une certaine façon dont moi je fraye la logique modale.

Le plus fort, hein, c'est que bien sûr, pour ce qui est de construire, pour ce qui est d'inventer — et voyez là tous les échos d'intuitionnisme qu'il vous plaira, si tant est que vous sachiez ce que c'est, je vous ai traduit un jour le nécessaire, hein, par *ce qui ne cesse pas de s'écrire.* Bon. Sachez-le, il y a une trace dans Aristote, que la logique propositionnelle, à savoir que quelque chose est vrai ou faux, ce qui se note zéro ou un, selon les cas, il y a une petite trace, il y a un endroit où Aristote dérape — je vous montrerai ça quand vous voudrez — dans le περὶ ἑρμηνείας, comme par hasard, *De l'interprétation,* pour ceux qui ne l'entravent pas : il y a un endroit où ça fuse, que la logique propositionnelle est tout aussi modale que les autres. Il est vrai que, si c'est vrai que ça ne se situe que là où je vous le dis, c'est-à-dire là où la contradiction n'est en fin de compte qu'artifice, artifice de suppléance, mais qui n'en reste pas pour ça moins vrai, le vrai jouant là le rôle de quelque chose dont on part pour inventer les autres modes. C'est à savoir que « nécessaire que : *p* », quelque vérité que ce soit, ne peut se traduire que par que ça « ne cesse pas de s'écrire ». Chacun voit entre ce fait, ce fait que quelque chose ne cesse pas de s'écrire — entendez par là que ça se répète, que c'est toujours le même symptôme, que ça tombe toujours dans le même godant. Vous voyez bien qu'entre le « ne cesse pas de s'écrire : *p* » et le « ne cesse pas de s'écrire : *non-p* », nous sommes là dans l'artefact dont témoigne justement, et qui témoigne en même temps de cette béance concernant la vérité et que l'ordre du possible est comme l'indique Aristote, connecté au nécessaire. Ce qui cesse de s'écrire, c'est *p* ou *non-p*. En ce sens, le possible témoigne de la faille de la vérité. À ceci près qu'il n'y a rien à en tirer. Il n'y a rien à en tirer et Aristote lui-même en témoigne. Il y témoigne de sa confusion à tout instant entre le possible et le contingent. Ce qu'écrit ici mon V vers le bas : Λ — car après tout, ce qui cesse de s'écrire peut aussi bien cesser de ne pas s'écrire, à savoir venir au jour comme vérité du truc… Il peut arriver que j'aime une femme comme un chacun d'entre vous — c'est ces sortes d'aventures dans lesquelles vous pouvez glisser — ça ne donne pourtant aucune assurance concernant l'identification sexuelle de la personne que j'aime pas plus que la mienne. Seulement il y a quelque chose qui, entre toutes ces contingences,

pourrait bien témoigner de la présence du Réel. Et ça c'est bien ce qui ne s'avance que du dire pour autant qu'il se supporte du principe de contradiction. Ce qui bien sûr, naturellement, n'est pas du dire courant de tous les jours, non seulement dans le dire courant de tous les jours vous vous contredisez sans cesse, c'est-à-dire que vous ne faites aucune attention à ce principe de contradiction, mais il n'y a vraiment que la logique qui l'élève à la dignité d'un principe, et qui vous permette, non pas bien sûr d'assurer aucun Réel, mais de vous y retrouver dans ce qu'il pourrait être quand vous l'aurez inventé.

Et c'est bien en quoi ce que j'ai marqué concernant l'impossible, c'est-à-dire ce qui sépare, mais autrement que ne fait le possible, ce n'est pas un *ou-ou,* c'est un *et-et.* En d'autres termes, que ce soit à la fois *p* et *non-p,* c'est impossible, c'est très précisément ce que vous rejetez au nom du principe de contradiction. C'est pourtant le Réel puisque c'est de là que je pars, à savoir que pour tout savoir il faut qu'il y ait invention, que c'est ça qui se passe dans toute rencontre, dans toute rencontre première avec le rapport sexuel.

La condition pour que ça passe au Réel, la logique, et c'est en ça qu'elle s'invente, et que la logique c'est le plus beau recours de ce qu'il en est du savoir inconscient. À savoir de ce avec quoi nous nous guidons dans le pot-au-noir. Ce que la logique est arrivée à élucubrer, c'est non pas de s'en tenir à ceci : qu'entre *p* et *non-p*, il faut choisir, et qu'à cheminer selon la veine du principe de contradiction, nous arriverons à en sortir quant au savoir. Ce qui est important, ce qui constitue le Réel, c'est que, par la logique, quelque chose se passe, qui démontre non pas qu'à la fois *p* et *non-p* soient faux, mais que ni l'un ni l'autre ne puissent être vérifié logiquement d'aucune façon. C'est là le point, le point de re-départ, le point sur lequel la prochaine fois je reprendrai : cet impossible de part et d'autre, c'est là le Réel tel que nous le permet de le définir la logique, et la logique ne nous permet de le définir que si nous sommes capables, cette réfutation de l'un et de l'autre, de l'inventer.

# Leçon IX

*12 mars 1974*

[Le docteur Lacan ordonne quatre croquis au tableau].

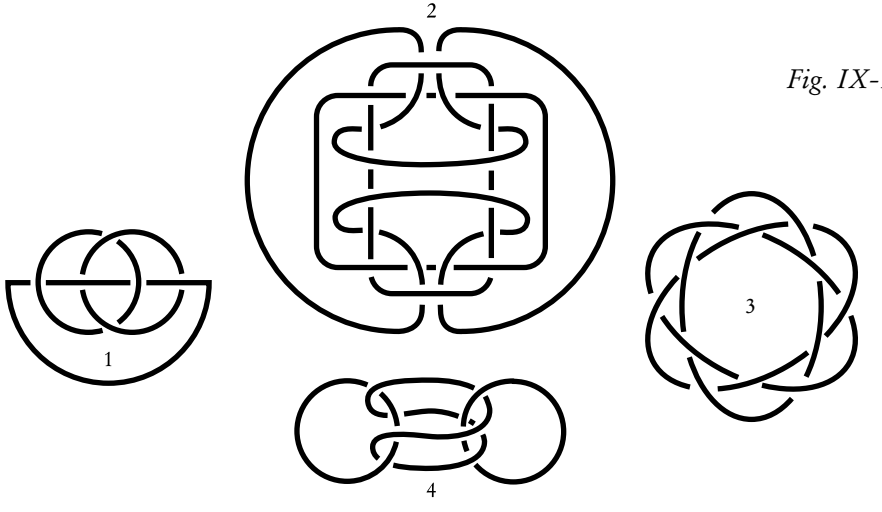


*Fig. IX-1*

Bon alors j'entre dans le vif du sujet, quoique j'aie bien sûr envie plutôt, de parler d'autre chose. Dire par exemple que… que j'ai pas à me plaindre, enfin que, que… que je donne, enfin, du même coup que je vous donne, je m'en excuse, je vous donne à manger du foin, c'est du foin, tout ça. C'est des trucs qui s'entrecroisent, et qui ne passent pas, enfin. De sorte que je n'ai pas à me plaindre en ce sens que, de deux choses l'une : ou on me rend mon foin tout de suite, c'est ce qui arrive, comme ça, mon

foin tel quel, enfin, c'est pas du tout quelque chose qu'on ne supporte pas, on me le ressert tel que, tel que je l'ai proposé — c'est ce qui arrive à certains — et alors il y a des personnes, par exemple que ce foin chatouille tellement à l'entrée de la gorge, qu'elles me vomissent du Claudel, par exemple. C'est parce qu'elles l'avaient déjà là… Je suis embêté, je suis embêté parce que la personne à qui j'ai fait vomir du Claudel a téléphoné — à Gloria naturellement — au moment… pour lui demander où se tenait mon séminaire. Je suis absolument désolé, enfin, j'espère qu'elle a fini par le savoir, elle est peut-être là, en tout cas si elle n'est pas là, qu'on lui porte mes excuses, parce que Gloria l'a envoyée aux pelotes, et c'est pas du tout ce que… ce que j'aurais désiré : pourquoi est-ce qu'elle ne serait pas venue manger du foin avec tout le monde… Bon, bon, eh bien mon foin en question, enfin, c'est ce que vous savez qui est à l'ordre du jour, n'est-ce pas, par mon fait c'est le nœud borroméen.

Je peux dire que je suis gâté, parce que, on vient de m'en apporter un, africain. C'est le nœud borroméen en personne, n'est-ce pas. Il est… je vous en certifie l'authenticité, parce que depuis le temps que je le manie, je commence à en connaître un bout… et ça me plaît beaucoup, parce que s'il y a une chose autour de quoi je me casse la tête — j'ai même interrogé là-dessus, enfin, c'est… c'est de savoir d'où ça vient. On l'appelle borroméen, c'est pas du tout qu'il y a un type qui un jour l'ait découvert, c'est bien entendu découvert depuis longtemps, et ce qui m'étonne c'est que, c'est qu'on ne s'en soit pas plus servi, enfin, parce que c'était vraiment, c'était vraiment une façon de prendre ce que j'appelle les trois dimensions. On les a prises autrement, il doit y avoir des raisons pour ça. Il doit y avoir des raisons pour ça, parce qu'on ne voit pas du tout pourquoi — enfin, on ne voit pas au premier abord — on ne voit pas pourquoi on n'aurait pas essayé de serrer le point, de faire le point, si vous voulez, avec ça, plutôt qu'avec des choses qui se coupent. C'est un fait que ça ne s'est pas passé comme ça. Quel sort ça aurait eu si ça s'était passé comme ça, il est probable que ça nous aurait dressés tout différemment.

C'est pas du tout que ceux qu'on appelle les philosophes, c'est-à-dire, mon Dieu, ceux qui essayent de dire quelque chose à notre… à nos états, enfin, d'y répondre, c'est pas du tout qu'on n'ait pas trace que ces histoires de nœuds, justement, ça ne les ait pas intéressés, parce que : il y a vraiment, il y a vraiment très longtemps que des personnes qui se trou-

vent curieusement avoir autant qu'on le sache — s'être classées depuis longtemps autant qu'on le sache, parmi les femmes, enfin, ce que j'appelle « les femmes » — et c'est au pluriel comme vous le savez, enfin, il y en a quelques-uns qui sont là depuis longtemps — que les femmes, elles s'y entendent, à ça, à faire des trames, des tissus. Et ça aurait pu mettre sur la voie, c'est très curieux que, bien au contraire, ça ait inspiré plutôt intimidation. Aristote, enfin, en parle, et c'est très curieux qu'il ne l'ait pas pris pour objet. Parce que ça aurait été un départ qui n'aurait pas été plus mauvais qu'un autre. Qu'est-ce qu'il y a, qu'est-ce qu'il y a qui fait que les nœuds, les nœuds, ça s'imagine mal ? Ça comme ça, parce que c'est fait d'une certaine façon, ça se soutient [le docteur Lacan parle ici du nœud africain qu'il tient en main]… Mais c'est une fois que c'est mis à plat que c'est pas commode à manier, et c'est probablement pas pour rien, enfin, que, avec ces nœuds c'est toujours des choses qui font tissu, c'est-à-dire qui font surface, qu'on a essayé de fabriquer. C'est probablement que la chose mise à plat, la surface, c'est très lié, enfin, à toutes sortes d'utilisations. Oui.

Que les nœuds s'imaginent mal, je vais tout de suite vous en donner une preuve. Bon.

Vous faites une tresse. Une tresse à deux. Vous n'avez pas besoin d'en faire beaucoup, il suffit que vous entrecroisiez une fois, puis une seconde, au bout de deux, vous retrouvez vos deux dans l'ordre. Nouez-les maintenant bout à bout, à savoir le même avec le même. Eh bien, c'est noué. C'est même noué, on peut dire, deux fois. Ça fait double boucle. Ça tient ensemble, les… ce que vous avez rejoint, c'est-à-dire, comme l'a un jour mis en titre de mon dernier séminaire de l'année dernière mon fidèle Achate, il a appelé ça « les ronds de ficelle ». Je ne sais pas si dans le texte j'avais appelé ça comme ça ou autrement, c'est probable que je l'avais appelé comme ça, mais il l'a mis en titre. Bon.

Bien. Faites maintenant une tresse à trois. Avant que vous retrouviez, dans une tresse à trois, les trois brins — appelons ça des brins, aujourd'hui, par exemple — les trois brins dans l'ordre, il faut que vous fassiez six fois le geste d'entrecroiser ces brins, moyennant quoi, après que vous ayez fait six fois ce geste, vous retrouvez les trois brins dans l'ordre. Et là, de nouveau, vous les joignez. Eh bien, c'est quand même quelque chose qui ne va pas de soi, qui ne s'imagine pas tout de suite : c'est que, si une

fois ce nœud que je vous ai dit tout simplement être un nœud borroméen, à savoir tel qu'il est sous la forme la plus simple, celui qui est là à gauche, ça ne va pas de soi qu'ayant tressé comme dans le premier cas, voyez à la fin du compte que ça tient d'un double nœud, ça ne va pas de soi qu'il suffise que vous rompiez un de ces brins pour que les deux autres soient libres. Parce qu'au premier regard, ils ont l'air très bien tortillés l'un autour de l'autre, et on pourrait présumer qu'ils tiennent tout aussi bien que dans la tresse à deux. Eh bien pas du tout : voyez tout de suite qu'ils se séparent. Il suffit qu'on coupe un des trois pour que les deux autres s'avèrent n'être pas noués. Et ceci reste vrai quel que soit le multiple de six dont vous poursuiviez la tresse. Il est bien certain en effet que, puisque vous avez retrouvé vos trois brins dans l'ordre au bout de six gestes de tressage, vous allez également les retrouver dans l'ordre quand vous en ferez six de plus. Ça vous donnera, quand vous en ferez six de plus ce nœud borroméen-là [croquis n° 3]. C'est-à-dire que ce que vous voyez ici passer une fois, à l'intérieur des deux autres nœuds, dont vous pouvez voir qu'ils sont — c'est pour ça que je les ai présentés comme ça — libres l'un de l'autre, vous faites ça, en réalité ici vous voyez, deux fois. Et c'est toujours un nœud dit borroméen, en ceci que quel que soit celui que vous rompiez, les deux autres seront libres. Avec un tout petit peu d'imagination, vous pouvez voir pourquoi, c'est parce que, prenons ces deux-ci par exemple, ils sont tels que, disons pour dire des choses simples, qu'ils ne se coupent pas qu'ils sont l'un au-dessus de l'autre. Vous pouvez vous apercevoir que c'est vrai pour chaque couple de deux. Bon. Voilà deux façons de faire le nœud borroméen, mais qui ne sont en réalité qu'une seule, c'est à savoir de les tresser un nombre indéfini de fois multiple de six, ça sera toujours un aussi authentique nœud borroméen.

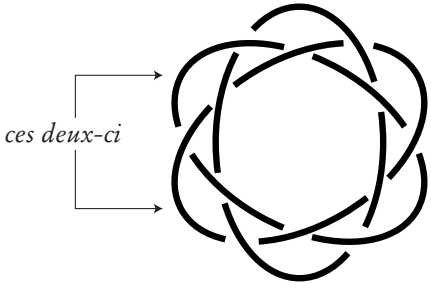


*Fig. IX-2*

Je m'excuse pour ceux que ça peut fatiguer, ça a tout de même une fin, ce que je vous raconte là. Je voudrais seulement vous faire remarquer ceci : c'est que le compte n'est pas fait pour autant. Vous pouvez tresser aussi longtemps que vous voudrez, pourvu que vous vous en teniez à un multiple de six, aussi longtemps que vous voudrez, la tresse en question ce sera toujours un nœud borroméen. Déjà à soi tout seul, ça semble ouvrir la porte à une infinité de nœuds borroméens.

Eh bien, cette infinité déjà réalisée virtuellement puisque vous pouvez la concevoir, cette infinité ne se limite pas là. Tel l'exemple que je vous en donne au tableau sous la forme de cette façon (on ne peut pas dire que les instruments soient commodes, bon…) sous la forme de cette façon de l'inscrire, c'est à savoir que vous voyez qu'ici [croquis n° 2], la boucle, si je puis dire, est double, et que le nœud borroméen, s'il se réalise d'une façon que j'avais d'abord tracée d'une façon telle qu'on voie bien, en tirant d'ici que ça fait deux, vous pourriez aussi bien le dessiner en faisant ici revenir la boucle dont vous voyez qu'elle passe sous un des niveaux de mes ronds de ficelle, et de revenir toutes les deux, elle ferait le tour, alors, d'un de ces ronds, et reviendrait ici s'inscrire en croisant par en dessous les deux boucles qui se trouvent ici, à cause de l'arrangement, être parallèles, et donner une forme, en somme, en croix. Si vous arrangez le nœud borroméen de cette façon — j'espère que j'ai été… j'ai fait imaginer ce que pourrait être ce dessin, si vous voulez que je le trace, je vous le tracerai — il devient entièrement symétrique, et il a l'intérêt de nous présentifier sous une autre forme la matérialisation qu'il peut donner sous cette forme à la symétrie, précisément (la symétrie, en deux mots, n'est-ce pas : la – symétrie d'un autre côté) c'est-à-dire de nous montrer qu'il y a une façon de présenter le nœud borroméen qui, dans son tracé même, nous impose le surgissement de la symétrie, à savoir du deux.

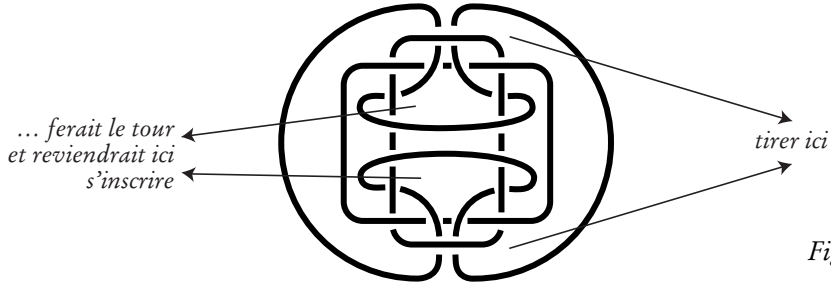


*Fig. IX-3*

Il n'y avait pas besoin d'aller si loin pour nous en apercevoir. C'est à savoir que, à simplement, je dirai « tirer » sur cette partie du rond de ficelle, vous pouvez — ça, facilement — vous imaginer le résultat que ça va avoir, à savoir ce rond de droite [croquis n° 1] de le plier en deux. À savoir, d'obtenir ce résultat qui se présente comme tel :

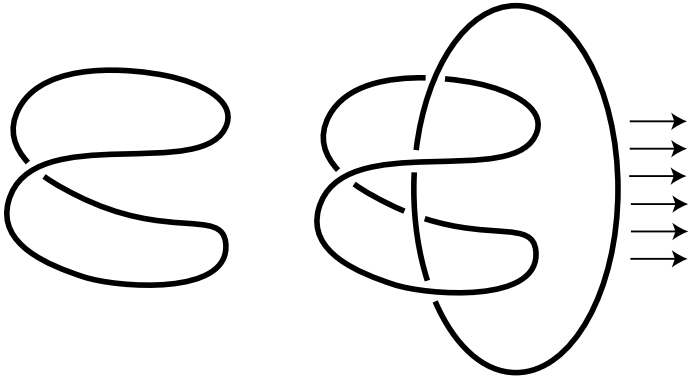

*Fig. IX-4*

Moyennant quoi, vous voyez que ce qui en résulte est ceci : à savoir qu'un des ronds tire le nœud plié en deux, la boucle pliée en deux dans ce sens ⟶ tandis que l'autre se présente ainsi, que vous avez là, manifeste, peut-être d'ailleurs moins saillant à vos yeux, le quelque chose qui fait que, à trois, ces nœuds, vous ne pouvez pas les dénouer, mais qu'il suffit qu'un, un quelconque d'entre eux manque pour que les deux autres soient libres. C'est même une des façons les plus claires d'imager ceci que vous pouvez, si vous faites passer votre rond à l'intérieur du nœud que j'appelle… de la boucle que j'appelle « boucle pliée », si vous faites passer une autre boucle pliée de la même façon, vous pourrez nouer un nombre indéfini de ces ronds de ficelle, et qu'il suffira qu'un soit rompu, qu'un fasse défaut, qu'un manque, pour que tous les autres se libèrent. Moyennant quoi, moyennant quoi, ce qui ne peut que vous venir à l'esprit, c'est que, puisque vous avez ajouté un nombre indéfini de fois, ce sont des nœuds pliés pris les uns dans les autres, vous n'êtes pas forcés de terminer parce que vous voyez ici fonctionner, à savoir un simple rond de ficelle. Vous pouvez boucler le cercle complet d'une façon qui fasse… se fermer la chose par un cercle plié. À savoir que, si vous en aviez plus de trois, il vous serait tout à fait facile

d'imaginer que pour clore, c'est avec un de ces cercles pliés que vous feriez la clôture. Si vous faites la clôture avec trois, ce que vous obtenez, c'est justement très précisément ce résultat [croquis n° 2] à savoir qu'à partir de là vous pouvez réaliser cette boucle, c'est-à-dire que du maniement à trois du nœud borroméen — dont vous voyez qu'il peut fonctionner sur un beaucoup plus grand nombre, du maniement à trois vous faites surgir cette figure dont je vous ai dit qu'elle présentifiait la symétrie dans le nœud borroméen même. C'est-à-dire qu'elle y inscrit le deux.

Ce qu'il faut souligner, avant de clore cette démonstration, disons « figurée », ce qu'il convient de souligner, c'est ceci. C'est que à chacun de ces trois ronds de ficelle — pour les appeler ainsi de la façon qui image le mieux — à chacun de ces ronds de ficelle vous pouvez donner, par une manipulation suffisamment régulière (vous ne pourrez pas vous étonner de la patience qu'il vous faudra) à chacun des trois, à savoir aussi bien à ce rond de ficelle là qu'à ce rond de ficelle là aussi, vous pouvez donner exactement la même place qui est celle que vous voyez ici figurée du troisième.

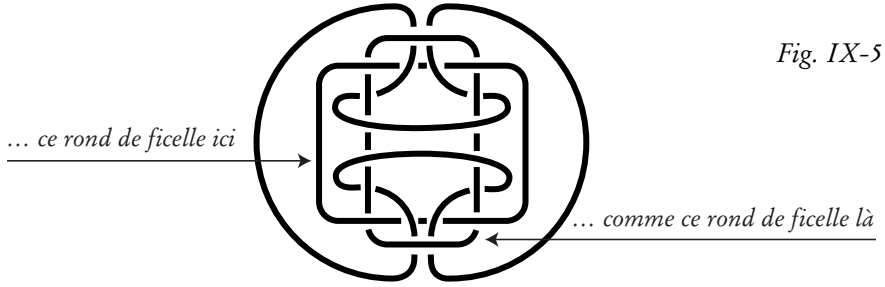


*Fig. IX-5*

À quoi me sert ce nœud, ce nœud borroméen à trois ? Il me sert, si je puis dire à inventer la règle d'un jeu, de façon telle que puisse s'en figurer le rapport du Réel très proprement à ce qu'il en est de l'Imaginaire et du Symbolique. C'est à savoir que le Réel, comme l'Imaginaire et le Symbolique, c'est ce qui en fait trois. Ça en fait trois, et rien de plus.

Il est frappant que jusqu'ici il n'y ait pas d'exemple qu'il y ait jamais eu un dire qui pose le Réel, non pas comme ce qui est troisième, car ce serait trop dire, mais ce qui, avec l'Imaginaire et le Symbolique, fait trois. Ce n'est pas tout… « avec l'Imaginaire et le Symbolique fait trois »… ce

n'est pas tout ! Par cette présentation, ce que j'essaie d'accrocher, c'est une structure telle que le Réel, à se définir ainsi, soit le Réel d'avant l'ordre, que la nodalité nous donne ce quelque chose qui, à le dire d'avant l'ordre ne suppose nullement un premier, un deuxième, un troisième. Et comme je viens de vous le souligner, même pas un moyen avec deux extrêmes. Car même dans la première forme du nœud borroméen, celle que je vous ai… dont je vous ai montré qu'elle permet de figurer comme terme moyen nouant deux extrêmes, ce cercle plié, que je vous montre ici, même dans ce cas n'importe lequel des trois cercles peut

*Fig. IX-6*

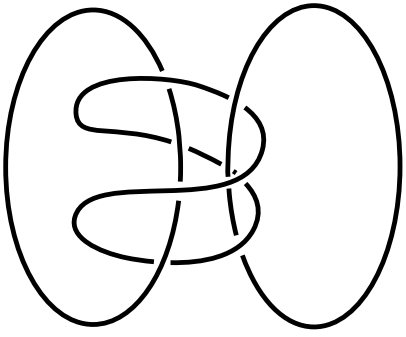


jouer ce rôle. C'est-à-dire que ce n'est nullement lié, si ce n'est pour vous le faire imaginer, la figure de gauche n'étant là que pour vous rendre accessible ceci, n'est-ce pas qu'il y a moyen dans le cercle plié ; mais n'importe lequel des deux autres peut remplir la même fonction, les autres prenant dès lors la position d'extrêmes.

À quoi ceci nous mène-t-il ?

C'est à remarquer que, si nous nous intéressons au « deux » — qui est bien le problème présentifié par quelque chose qui est vraiment, on peut le dire, « insistant » dans ce que nous livre l'expérience du discours analytique, ce n'est pas pour rien qu'elle introduit ce deux par excellence qu'est l'amour de sa propre image, c'est bien l'essence de la symétrie elle-même ; est-ce que ceci ne nous introduit pas, du fait de ceci, ce nœud, à cette considération que l'Imaginaire n'est pas ce qu'il y a de plus recommandé pour trouver la règle du jeu de l'amour. Ce qui s'en livre à l'expérience, si c'est marqué spécifiquement de la représentation imaginaire, comme nous sommes arrivés, de l'expérience elle-même, à nous le faire imposer, on s'imagine que l'amour c'est deux. Est-ce que c'est tel-

lement prouvé, si ce n'est par l'expérience imaginaire ? Pourquoi est-ce que ça ne serait pas ce moyen — comme d'ailleurs l'indique que c'est au niveau de ce moyen que se produit, cette fois, deux fois deux, pourquoi est-ce que ce ne serait pas ce moyen — dont je viens de vous souligner qu'il est d'ailleurs gyrovague, c'est-à-dire vagabond, qu'il peut aussi bien être rempli par un quelconque des trois — pourquoi est-ce que ce ne serait pas ce moyen qui, à se pourvoir d'une suspecte façon de cette forme, de cette forme d'image de lui-même — ce moyen qui livrerait correctement pensé, à savoir à travers le Réel de ces connections, le ressort de ces nœuds ?…

En d'autres termes, est-ce que le nœud borroméen n'est pas le mode sous lequel se livre à nous le Un du rond de ficelle comme tel, le fait d'autre part qu'ils sont trois, ces Uns, et que c'est à être noués, seulement à être noués, que nous est livré le deux. Il y a là beaucoup de considérations où je pourrais m'égarer, si je puis dire, parce qu'elles ne serreraient pas encore de plus près ce caractère, si je puis dire premier, du trois.

Il est premier, non pas au sens de ce qu'il serait le premier à être premier, puisque comme chacun le sait il y en a un autre qui est dit tel, mais s'il est dit tel, le deux, c'est d'une façon qui est bien singulière, puisqu'il n'est pas dit, d'aucune façon, qu'on puisse y accéder à partir du Un. Ne serait-ce que de ceci que — comme on l'a remarqué depuis longtemps — dire qu'un et un ça fait deux, c'est du seul fait de la marque de l'addition, supposée réunion, c'est-à-dire déjà le deux.

En ce sens, le deux est quelque chose d'un ordre, si l'on peut dire, vicieux, puisqu'il ne repose que sur sa propre supposition. Joindre par un plus deux un, c'est déjà installer le deux.

Mais tenons-nous-en simplement pour l'instant à ceci, c'est que ce que le nœud borroméen nous illustre, c'est que le deux ne se produit que de la jonction de l'un au trois. Ou plus exactement, disons que si l'on dit que — comme on l'a fait humoristiquement, que « le numéro deux se réjouit d'être impair », ce n'est certainement pas sans raison, il se réjouit — il aurait tort de se réjouir d'être impair, car s'il se réjouissait pour cela, ça serait dommage pour lui, il ne l'est sûrement pas, mais qu'il soit engendré par les deux impairs un et trois, c'est en somme ce que le nœud borroméen nous fait saillir, si je puis dire.

Vous devez tout de même bien sentir le rapport que cette élucubration

a avec notre expérience analytique. Freud est assurément génial. Il est génial en ceci que ce que le discours analytique a fait saillir sous sa plume, c'est ce que j'appellerai des termes sauvages. Lisez *Psychologie des masses et Analyse du Moi* et très précisément le chapitre *L'identification,* pour saisir ce qu'il peut y avoir de génial dans la distinction qu'il y formule de trois sortes d'identifications, c'est à savoir celles que j'ai dénotées, que j'ai mises en valeur du trait unaire, de l'*Einziger Zug,* et la façon dont il les distingue de l'amour en tant que porté à un terme qui, assurément, est bien celui qu'il s'agit pour nous d'atteindre, à savoir cette fonction de l'Autre en tant qu'elle est livrée par le père, et d'un autre côté, l'autre forme, celle de l'identification dite hystérique, à savoir du désir au désir, en tant que toutes les trois, ces formes d'identification, il les distingue.

Qu'ainsi présenté, ça ne soit qu'un nœud d'énigmes, je dirai : raison de plus pour travailler, c'est-à-dire essayer de donner à cela une forme qui comporte un algorithme plus rigoureux. Cet algorithme, c'est précisément celui que je tente de livrer dans le trois même, en tant que ce trois, comme tel, fait nœud. C'est évidemment la raison, si je puis dire, raison pour travailler. Mais raison qui, si je puis dire, n'est pas sans nous porter tort, non pas parce que les ronds de ficelle, c'est déjà une figure torique, sinon tordue, c'est bien plus loin encore de ce fait très singulier que même la mathématique n'est pas arrivée à trouver encore l'algorithme, l'algorithme le plus simple, à savoir celui qui nous permettrait, en présence, certes, d'autres formes de nœuds que celle du nœud borroméen, de trouver ce quelque chose qui nous livrerait pour les nœuds, en tant qu'ils intéressent plus d'un rond de ficelle — car pour un seul rond de ficelle, se nouant à lui-même, elle l'a, cet algorithme, je pourrais facilement, je l'ai déjà fait, vous mettre au tableau la figure de quelque chose qui aurait à peu près le même aspect que la figure centrale, et qui ne serait néanmoins qu'un seul rond de ficelle (je dis « à peu près » car évidemment elle ne serait pas pareille) —; à un seul rond de ficelle, elle peut savoir ce qui est homéomorphique; à plusieurs ronds de ficelle l'algorithme n'est pas trouvé. Ce n'est pas pourtant une raison pour abandonner une tâche qui n'engage rien d'autre que ce deux qui est ce qu'il y a de plus intéressé dans la figure de l'amour comme je viens de vous le rappeler.

L'amour — j'espère que déjà vous vous sentez plus à l'aise — l'amour, c'est passionnant. Dire ça, c'est simplement dire une vérité d'expérience, mais le dire « comme ça », ça n'a l'air de rien, mais c'est quand même, c'est quand même faire un pas. Parce que, pour qui a un petit peu, enfin, ses esgourdes ouvertes, c'est pas du tout la même chose que de dire que c'est une passion. D'abord il y a des tas de cas où l'amour ce n'est pas une passion. Je dirai même plus : je mets en doute que ce soit jamais une passion. Je le mets en doute, mon Dieu, à cause de mon expérience. À cause de mon expérience — qui ne tient pas seulement à la mienne — je veux dire que mon expérience dans le discours analytique me donne assez de matériel — pour quoi ? pour qu'en somme je puisse me permettre de faire ce dont j'ai défini la dernière fois le savoir, à savoir l'inventer. Ce qui ne vous met nullement à l'abri, surtout si vous êtes en analyse avec moi, de me le supposer, ce savoir, comme quelque chose que je n'inventerais pas. Mais si le savoir, même inconscient, est justement ce qui s'invente pour suppléer à quelque chose qui n'est peut-être que le mystère du deux, on peut voir qu'il y a quand même un pas de franchi, à oser dire que si l'amour est passionnant, ce n'est pas qu'il soit passif. C'est un dire qui, comme tel, implique en lui-même une règle. Puisque dire que quelque chose est passionnant, eh bien, c'est en parler, comme d'un jeu, où l'on n'est en somme « actif » qu'à partir des règles.

Il y a quand même quelques personnes qui se sont aperçues de ça depuis longtemps. À propos de tout ce qui se dit, il y a un nommé Wittgenstein, particulièrement, qui s'est distingué là-dedans.

Donc, ce que j'avance, c'est que ma formule, là, « l'amour est passionnant », si je l'avance, c'est comme strictement vrai. Oui. Strictement vrai : il y a tout de même longtemps que j'ai marqué là-dessus quelques réserves, c'est-à-dire que « strictement vrai » n'est jamais vrai qu'à moitié, qu'on ne peut, le vrai, jamais que le mi-dire. Il faudra quand même qu'on arrive, qu'on arrive avant la fin de l'année, à formuler ce que ça comporte, et que je vous expliquerai plus tard. C'est le vrai — c'est quand même là quelque chose dont l'expérience analytique peut nous donner le contact — ouais… le vrai n'a aucune autre façon de pouvoir être défini que ce qui en somme fait que le corps va à la jouissance, et qu'en ceci, ce par quoi il y est forcé, ce n'est pas autre chose que le principe, le principe par quoi le sexe est très spécifiquement lié à la mort du

corps. Il n'y a que chez les êtres sexués que le corps meurt. Et ce forçage de la reproduction, c'est bien là à quoi sert le peu que nous pouvons énoncer de vrai.

Je dirai même plus, comme il s'agit de la mort — c'est même pour ça que nous n'avons jamais que la vraisemblance, parce que cette mort, principe du vrai, cette mort chez l'être parlant en tant qu'il parle, c'est jamais que du chiqué — la mort, vraiment, pour l'avoir devant soi, c'est pas à la portée du vrai. La mort le pousse. Pour l'avoir devant soi, pour avoir affaire à la mort, ça ne se passe qu'avec le Beau où là, ça fait touche.

J'ai déjà démontré ça dans un temps, du temps où je faisais l'*Éthique de la Psychanalyse,* et ça fait touche, pourquoi ? Parce que les choses étant dans un certain ordre rotatoire, ça fait touche en tant que ça glorifie le corps. Là le principe de la jouissance, ce qui est forcé, c'est le fait de la mort, et chacun sait… que ce soit « au nom du corps » que tout ça se produise, c'est bien ce que j'ai autrefois illustré de la tragédie d'*Antigone,* et ce qui curieusement est passé dans le mythe chrétien — car je ne sais pas si vous vous êtes bien aperçus que ce pourquoi c'est fait, toute cette histoire, cette histoire du Christ qui ne parle que de la jouissance : ces lys des champs qui ne tissent ni ne filent — qui traverse, lui, le mythe l'affirme, la mort, tout ça en fin de compte n'a de fin, ce que nous voyons, enfin, s'étaler sur des kilomètres de toile, n'a de fin que de produire des corps glorieux dont on se demande ce qu'ils vont faire pendant l'éternité, même mis en rond dans un cercle de théâtre, ce qu'ils vont bien pouvoir faire à contempler on ne sait quoi. C'est tout de même curieux que ce soit par cette voie, cette voie non pas du vrai, mais du *beau,* que ce soit par cette voie que se soit pour la première fois manifesté le dogme de la Trinité divine, il faut dire que c'est un mystère ! c'est un mystère que… dont on s'est approché, mais, mais pas sans un certain nombre de glissements. Si dans la logique d'Aristote, l'autre jour, je vous ai démontré l'irruption de, de je ne sais quelles théories de l'amour — de je ne sais quelles théories de l'amour où sont fort bien distingués l'amour et la jouissance, c'est déjà pas mal, hein ?

C'est déjà pas mal, mais ça ne fait que deux, ça ne fait pas du tout une trinité. Mais c'est bien amusant de lire dans un traité *De la Trinité* d'un certain Richard de Saint Victor, la même irruption, incroyable, enfin, du retour de, du retour de l'amour, le Saint-Esprit considéré comme « petit

ami », c'est quelque chose que, que je vous prie d'aller voir dans le texte, enfin — je vous le sortirai un jour, je ne vous ai pas traînés là ce matin parce que, parce que j'ai assez à dire aujourd'hui, mais ça vaut le coup, ça vaut le coup de toucher ça. Comment est-ce que c'est par le beau, que quelque chose qui est là… la vérité même, et qui plus est ce qu'il y a de vrai dans le Réel, à savoir ce que j'essaie de, d'articuler ce matin, comme ça, en boitant : c'est tout de même bien curieux. Oui.

En quoi le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel, est-ce quelque chose qui, au moins aurait la prétention, enfin d'aller un peu plus loin que… que ce tournage en rond de la jouissance, du corps et de la mort. Est-ce qu'il y a là quelque chose dont nous puissions atteindre, atteindre mieux que ce qu'il ne… que ce qu'il nous apparaît comme signal, comme trace, je viens de parler du Vrai, du Beau, d'une façon qui pour tout dire nous les fait fonctionner comme moyens — il faudra que je traite ce qu'il en est, ce qu'il en est du Bien.

Est-ce que le Bien, dans cette histoire de nœud borroméen, ça peut se situer quelque part ? Je vous le dis tout de suite, il y a très peu de chances, hein : si le Vrai et le Beau n'ont pas tenu le coup, je ne vois pas pourquoi le Bien s'en tirerait mieux. La seule vertu que… que je vois sortir de cette interrogation — et je vous l'indique là pendant que, qu'il en est temps, parce qu'on ne la verra plus — la seule vertu, si… si il n'y a pas de rapport sexuel, comme je l'énonce, c'est la *pudeur.*

Voilà, c'est bien en quoi je… je trouve du génie à la personne qui a fait sortir une certaine *atterrita* sur la couverture de ma *Télévision,* c'est un… ça fait partie d'une scène où le personnage central, celui qui donne son sens à tout le tableau, c'est, c'est un démon, enfin qui… était parfaitement reconnu par les Anciens pour être le démon de la pudeur. Il n'est pas spécialement drôle, c'est même pour ça que la personne, l'*atterrita,* écarte les bras avec un peu d'affolement. Oui.

Alors, les non-dupes errent, c'est peut-être les non-pudes errent… Moyennant quoi ça promet, hein. Ça promet parce que comme d'autre part je pense que, enfin, nous ne devons attendre de rien, absolument de rien aucun progrès… J'ai dit ça comme ça, à une personne qui a recraché ce foin, très gentiment, parce que c'est une personne qui n'a recraché, vraiment, strictement que le foin que je lui ai mis dans la bouche. C'est pas plus mal qu'autre chose. C'est… c'est mon foin, quoi… Alors, ça ne

veut quand même pas dire qu'il n'y a pas des choses qui changent. Je suis en train d'interroger l'amour. Et je commence à lire des choses, comme ça, qui sont une petite approche, simplement, je ne sais pas comment est-ce qu'il peut arriver… j'en dirai peut-être plus long… si le résultat d'une extension du discours psychanalytique, puisqu'après tout je ne vais pas à moins que le considérer, mais comme un chancre ! Je veux dire que ça peut foutre en l'air un tas de choses. Si le bien-dire n'est gouverné que par la pudeur, ben ça choque, forcément. Ça choque mais ça ne viole pas la pudeur…

Alors essayons de nous interroger sur ce qui pourrait arriver si on gagnait sérieusement de ce côté que… que l'amour c'est passionnant, mais que ça implique qu'on y suive la règle du jeu. Bien sûr, pour ça, il faut la savoir. C'est peut-être ce qui manque : c'est qu'on en a toujours été là dans une profonde ignorance, à savoir qu'on joue un jeu dont on ne connaît pas les règles. Alors si ce savoir, il faut l'inventer pour qu'il y ait savoir, c'est peut-être à ça que peut servir le discours psychanalytique.

Seulement, si c'est vrai que ce qu'on gagne d'un côté on le perd de l'autre, il y a sûrement un truc qui va écoper. C'est pas difficile à trouver : ce qui va écoper, c'est la jouissance. Parce que, à ce machin à l'aveugle, enfin, n'est-ce pas, qu'on poursuit sous le nom d'amour, la jouissance, ça, on n'en manque pas ! On en a à la pelle ! Ce qu'il y a de merveilleux, c'est qu'on n'en sait rien : mais c'est peut-être le propre de la jouissance, justement, qu'on ne puisse jamais rien en savoir… Ce qui est tout de même surprenant, c'est ça, qu'il n'y ait pas eu de discours sur la jouissance. On a parlé de tout ce qu'on veut, de substance étendue, de substance pensante, mais la première idée qui pourrait venir, à savoir que s'il y a quelque chose dont puisse se définir le corps, c'est pas la vie, puisque la vie nous ne la voyons que dans des corps qui sont, après tout, quoi ? des choses de l'ordre des bactéries, des choses qui foisonnent comme ça, enfin, on en a rapidement trois kilos quand on a eu un milligramme… c'est… on ne voit pas bien quel rapport il y a entre ça et notre corps… Mais que la définition même d'un corps, c'est que ce soit une substance jouissante, comment est-ce que ça n'a été encore jamais énoncé par personne ? C'est la seule chose en dehors d'un mythe qui soit vraiment accessible à l'expérience. Un corps jouit de lui-même, il en jouit

bien ou mal, mais il est clair que cette jouissance l'introduit dans une dialectique où il faut incontestablement d'autres termes pour que ça tienne debout, à savoir rien de moins que ce nœud dont je vous, que je vous sers en tartine…

Que la jouissance puisse écoper à partir du moment où l'amour sera quelque chose d'un peu civilisé, c'est-à-dire où on saura que ça se joue comme un jeu, enfin, c'est pas sûr que ça arrive ; c'est pas sûr que ça arrive, mais ça pourrait quand même venir à l'idée, si je puis dire. Ça pourrait d'autant plus venir à l'idée qu'il y en a des petites traces, comme ça. Il y a quand même une remarque que j'aimerais bien vous faire, concernant la pertinence de ce nœud : c'est dans l'amour, ce à quoi les corps tendent — et il y a quelque chose de piquant que je vais vous dire après — ce à quoi les corps tendent, c'est à se nouer. Ils n'y arrivent pas, naturellement, parce que… vous voyez bien… ce qu'il y a d'inouï c'est qu'à un corps, ça ne lui arrive jamais, de se nouer. Il n'y a même pas trace de nœud dans le corps ! S'il y a quelque chose qui m'a frappé au temps où je faisais de l'anatomie, c'était bien ça : je m'attendais toujours à voir au moins, comme ça, dans un coin, une artère, ou un nerf, qui… qui huipp ! qui ferait ça… Rien ! Je n'ai jamais rien vu de pareil, et c'est même pour ça que l'anatomie, je dois vous le dire, m'a pendant deux ans passionné. Ça emmerde énormément les gens qui font leur médecine comme une corvée, comme ça, moi pas. Naturellement, je ne m'en suis pas aperçu tout de suite, que c'était pour ça que ça me passionnait, je m'en suis aperçu après ; on ne sait jamais qu'après. Et c'est absolument certain que ce que je cherchais dans la dissection, c'était de trouver un nœud. Ouais.

En quoi ce nœud borroméen rejoint quand même le « pourquoi » du fait que, que l'amour, enfin, c'est pas fait pour être abordé par l'Imaginaire. Parce que le seul fait que quand il bafouille, n'est-ce pas, faute de connaître la règle du jeu, il articule les nœuds de l'amour, hein… c'est quand même drôle que ça en reste à la métaphore, que ça n'éclaire pas, que ça ne donne pas l'idée que, du côté de cette chose dont je vous ai j'espère, comme ça, un petit peu fait sentir le côté de consistance étrange, et le fait que… que ça se surprend enfin que le Réel, en fin de compte, ce n'est que ça, histoire de nœuds ; tout le reste ça peut se rêver, enfin. Dieu sait si le rêve, enfin a de la place dans l'activité de l'être parlant.

Je me laisse comme ça, un tout petit peu aller, comme ça à faire des parenthèses — vous me le pardonnerez, puisque vous me le pardonnez habituellement — mais c'est quand même, c'est quand même incroyable que la puissance du rêve ait été jusqu'à faire d'une fonction corporelle, le sommeil, un désir. Personne ne s'est encore, n'a jamais mis en relief que quelque chose qui est un rythme, enfin manifestement, puisque ça existe chez bien d'autres êtres que les êtres parlants, l'être parlant arrive à en faire un désir. Il lui arrive de poursuivre son rêve comme tel, et pour ça, de désirer ne pas se réveiller. Naturellement, il y a un moment où ça lâche. Mais que Freud ait pu aller jusque-là, c'est ce dont personne n'a, n'a vraiment relevé l'autonomie, l'originalité. Bon.

Ben revenons à nos nœuds métaphoriques. Est-ce que vous ne sentez pas que ce que j'essaie de faire, à y recourir, c'est à faire quelque chose qui ne comporterait aucune supposition. Parce que on a passé son temps à poser, mais à ne jamais pouvoir poser qu'à supposer. C'est-à-dire qu'on posait le corps — ça s'imposait — et on y supposait l'âme. Il faudrait quand même — ça c'est un machin, là comme ça, que j'ai brassé, parce qu'au niveau où j'étais dans cette *Télévision,* hein, de parler de l'âme et de l'inconscient… — l'inconscient, ça pourrait être tout à fait autre chose qu'un supposé, parce que le savoir (si c'est vrai ce que j'en ai avancé la dernière fois), c'est pas du tout forcé de, c'est pas du tout forcé de le supposer : c'est un savoir en cours de construction.

S'il arrivait, s'il arrivait que l'amour devienne un jeu dont… dont on saurait les règles, ça aurait peut-être, au regard de la jouissance, beaucoup d'inconvénients. Mais ça la rejetterait, si je puis dire, vers son terme conjoint. Et si ce terme conjoint est bien ce que j'avance du Réel dont, vous le voyez, je me contente de ce mince petit support du nombre (j'ai pas dit le chiffre), du nombre trois. Si l'amour, devenant un jeu dont on sait les règles, se trouvait un jour, puisque c'est sa fonction, au terme de ceci qu'il est un des Uns de ces trois — s'il fonctionnait à conjoindre la jouissance du Réel avec le Réel de la jouissance, est-ce que ce ne serait pas là quelque chose qui vaudrait le jeu ?

La jouissance du Réel, ça a un sens, hein. S'il y a quelque part jouissance du Réel comme tel, et si le Réel est ce que je dis, à savoir pour commencer le nombre trois — et vous savez, c'est pas au trois que je tiens, hein : vous pourriez le… y ajouter 1 416 que ce serait toujours le même

nombre, hein pour ce qu'il me sert, et vous pourriez aussi l'écrire 2, 718, c'est un certain logarithme népérien, ça joue le même rôle — les seules gens qui jouissent de ce Réel, c'est les mathématiciens. Alors, il faudrait que les mathématiciens passent sous le joug du jeu de l'amour, qu'ils nous en énoncent un bout, qu'ils fassent un peu plus de travail sur le nœud borroméen — car je dois vous l'avouer, enfin, j'en suis vraiment embarrassé, plus que vous ne pouvez croire; je passe ma journée à en faire, des nœuds borroméens, pendant que c'est… là, comme ça, je tricote…

Seulement voilà, la jouissance du Réel ne va pas sans le Réel de la jouissance. Parce que pour que un soit noué à l'autre, il faut que l'autre soit noué à l'un. Et le Réel de la jouissance, ça s'énonce. Mais quel sens donner à ce terme : « le Réel de la jouissance » ?

C'est là que je vous laisse pour aujourd'hui avec un point d'interrogation.

# Leçon X

*19 mars 1974*

Quoi que je dise — je dis «je» parce que je m'y suppose, à ce dire, dont pourtant il y a de fait qu'il soit de ma voix — quoi que je dise, ça va faire, faire surgir deux versants : un bien et un mal. C'est justement de ce qu'on m'a attribué de vouloir que l'Imaginaire ce soit caca, bobo, un mal, et que ce qui serait bien serait le Symbolique. Me revoilà donc à formuler une éthique. C'est de ça que je veux dissiper le malentendu parce que cette année je vous avance de cette structure de nœud, où je mets l'accent sur ceci : que c'est du trois que s'y introduit le Réel.

Tout ceci n'empêche pas que ce nœud lui-même, il est singulier si ce que j'ai la dernière fois avancé est vrai (renseignez-vous auprès des mathématiciens), c'est à savoir que ce nœud si simple, ce nœud à trois, l'algorithme, à savoir ce qui permettrait d'y apporter ce à quoi le Symbolique aboutit, à savoir la démonstration, l'articulation en termes de vérité, si cet algorithme, nous en sommes réduits à y constater notre échec, notre échec à l'établir, à le manier ; d'où il résulte qu'au moins jusqu'à nouvel ordre, ces nœuds — ces nœuds dont je puis faire l'écriture, je vous l'ai faite la dernière fois, sous plus d'une forme — vous en êtes réduits, sur la base de cette écriture, à l'imaginer dans l'espace. C'en est même au point que si, ce que je peux faire sous sa forme la plus simple, ces nœuds projetés comme je vais vous le montrer, ils tiennent de ce que, ici ce que je vous dessine, c'est quelque chose que vous pouvez imaginer, à savoir en quoi cette troisième boucle, de s'instaurer d'un trajet [celui

de ?] ces deux nœuds indépendants, vous y voyez, c'est-à-dire l'imaginez, de ces deux nœuds indépendants, qui fait ce nœud triple, que j'appelle le nœud borroméen, ceci qui ainsi représenté vous est imaginable dans l'espace, vous pouvez le voir, tout aussi bien que n'importe quelle autre façon que j'aurais eue d'écrire ce nœud — vous pouvez constater que c'est aussi une écriture : à savoir qu'en en effaçant un, je pourrais calculer que les deux autres sont libres, je veux dire, un quelconque. Que ce qui fait imaginaire, dans la façon dont ici vous pouvez sentir que dans l'espace ils sont tenus, que ceci même est écriture, car il suffit que vous en effaciez un pour pouvoir repérer que les deux autres sont libres, à ce seul titre qu'ils se recoupent d'une certaine façon qui elle, est nommable de ceci : c'est à savoir que le dessus et le dessous forment deux couples, deux couples appariés de ce que les deux dessus se suivent, et que les deux dessous ne sont pas sur la même ligne. Je veux dire qu'ils se succèdent par rapport aux deux dessus, qu'il y a un tour qui veut que, pour démontrer que deux de ces cercles sont libres, il suffit qu'il y ait deux dessus qui se suivent, puis deux dessous qui viennent après — j'ai dit : sur la même ligne — j'ai probablement tout à l'heure fait une erreur en disant qu'elles ne sont pas sur la même ligne, c'est un lapsus.

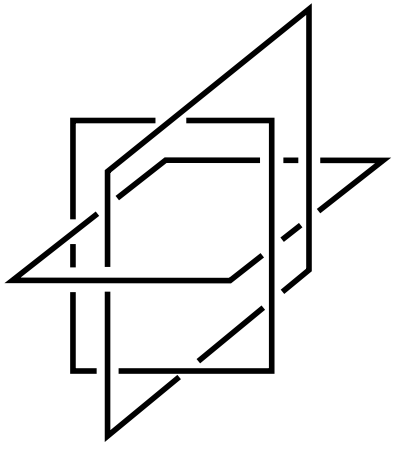

*Fig. X-1*

L'énigme de l'écriture, de l'écriture en tant que mise à plat, est là : c'est qu'aussi bien, à tracer ce qui est essentiellement de l'ordre de l'imaginable, à savoir cette projection dans l'espace, c'est encore une écriture

que je fais, à savoir ce qui est énonçable, énonçable de cet algorithme, ici le plus simple, à savoir une succession.

Ce coinçage, à savoir qu'à l'imaginer, vous retrouvez l'idée de la norme, que la norme est imaginable dès qu'il y a support d'image, et que là nous sommes toujours amenés à en privilégier une, une imagination de ce qui fait bonne forme ; curieuse rechute, pourquoi la forme est-elle dite « bonne » ? Car, après tout, pourquoi ne l'aurait-on pas appelée, simplement, pour ce qu'elle est, à savoir « belle » ? Nous reglissons, avec l'antique καλὸς κάγαθός dans cette ambiguïté, qui elle, s'avoue à cette date, à la date où c'était ainsi que les Grecs s'exprimaient, et qu'en fin de compte, ce qu'on retrouve toujours, c'est le titre de noblesse, l'ancienneté de la famille, ce qui, comme vous le savez, est pour le généalogiste, toujours trouvable, pour n'importe quel imbécile et donc aussi pour n'importe quelle imbécillité.

Je ne vois pas pourquoi je m'empêcherais d'imaginer quoi que ce soit, si cette imagination est la bonne, et ce que j'avance, c'est que la bonne, elle ne se certifie que de pouvoir se démontrer, se démontrer au Symbolique, ce qui veut dire à l'intituler Symbolique, à une certaine démantibulation de lalangue, en tant qu'elle fait accéder à quoi ? à l'inconscient.

L'imaginaire n'en reste pas moins ce qu'il est, à savoir d'or, et ceci est à entendre qu'il dort. Il dort, si je puis dire, au naturel. Ceci dans la mesure où je ne le réveille pas spécialement, sur le point des éthiques précédentes. Trop soucieux que je suis, de celle, de cette éthique, nommément, avec quoi je voudrais rompre, celle du Bien, précisément. Mais comment faire si réveiller, c'est, dans l'occasion, rendormir, si dans l'Imaginaire, il y a quelque chose qui nécessite le sujet à dormir ?

Rêver, n'a pas seulement, dans *lalangue*, *lalangue* dont je me sers, cette étonnante propriété de structurer le réveil. Il structure aussi la rêveolution, et la révolution, si nous l'entendons bien, ça va plus fort que le rêve. Quelquefois, c'est le rendormissement, mais cataleptique. Il faudrait arriver à ce que je promeuve, que je fasse entrer pour vous dans vos cogitations ceci, ceci que l'Imaginaire, est la prévalence donnée à un besoin du corps, qui est de dormir. Ce n'est pas que le corps, le corps de l'être parlant, ait plus besoin de sommeil que les autres animaux, sans que nous sachions d'ailleurs toujours en donner le signe, que les autres

animaux qui, eux, fonctionnent avec le sommeil. La fonction de sommeil, d'hypnose, chez l'être parlant, ne prend cette prévalence, dont j'ai parlé pour l'identifier à l'Imaginaire même, ne prend cette prévalence que de l'effet de cette nodalité, de cette nodalité qui ne noue, ne noue le Symbolique à l'Imaginaire — mais aussi bien vous pourriez là mettre n'importe quel autre couple des trois — ne les noue que de l'instance, l'instance du trois en tant que je la fais celle du Réel.

Si donc je vous réveille, à l'endroit de ce dont tout de même notre antique καλὸς κάγαθός nous permet de dater la formule dans le Souverain Bien d'Aristote ; quand j'ai fait l'*Éthique de la psychanalyse*, c'est à l'*Éthique à Nicomaque* que je me suis référé, référé comme départ, mais je me suis gardé là-dessus de réveiller, car si je réveille à l'imaginaire manifeste de ce Souverain Bien, que ne vont-ils pas rêver ? Non pas qu'il n'y a pas de Bien, ce qui les entraînerait un tout petit peu trop loin pour leur bien-être, mais qu'il n'y a pas de souverain, moyennant quoi, le souverain effectif, celui qui sait user du nœud, trouve son affaire parce que c'est par là, parce que c'est par là que le sommeil se fait désirer à ceux, assez à ceux, pour qu'il rencontre chez eux la complicité du rêve, à savoir le désir que ça continue à bien dormir. Il convient donc que tout énoncé se garde justement en ce qu'il rêve-olutionne de maintenir le règne de ce à quoi il réveille.

Petite parenthèse, puisqu'aussi bien cela n'est pas aisé à comprendre, comme motif de ce discours dans lequel je me trouve pris, du fait d'en être le sujet de par mon expérience, l'expérience dite analytique.

Bien sûr, y a-t-il ceux qui, pour ce que cette expérience, ils ne la mettent pas au pied du mur, ils ne s'y exposent pas comme telle, ont tout de même soupçon de quelque chose qui les démange. Les simplement démangés n'ont pas beaucoup d'imagination. Quand ils flairent quelque chose des suites de mon discours, ils dégottent quelque trait biographique, par exemple ceci : que j'ai fréquenté les surréalistes, et que mon discours en porte la trace. Il est tout de même curieux qu'avec lesdits surréalistes, je n'ai jamais collaboré. Si j'avais dit ce que je pensais, à savoir qu'avec le langage, je veux dire, en s'en servant, ce qu'ils démolissaient, c'était l'Imaginaire, qu'est-ce que je n'aurais pas produit ! Je les aurais peut-être réveillés. Réveillés simplement en sursaut à ceci, que je me serais trouvé bel et bien dire, c'est que de l'un à l'autre de

l'Imaginaire au Symbolique dont justement ils ne soupçonnaient pas l'existence, ils rétablissaient l'ordre.

Est-ce que je peux vous faire entendre que le sort de l'être parlant, c'est qu'il ne peut dire, qu'il ne peut même pas dire : « J'ai bien dormi », c'est-à-dire du sommeil profond, « j'ai bien dormi de telle heure à telle heure », pour la simple raison qu'il n'en sait rien, ses rêves encadrant ce sommeil profond ayant consisté dans le désir de dormir. C'est seulement à l'extérieur, à savoir lui soumis à l'observation d'un électroencéphalogramme, par exemple, que peut se dire, qu'effectivement de telle heure à telle heure, le sommeil était profond, c'est-à-dire pas habité de rêves, ces rêves dont je dis qu'ils sont le tissu de l'Imaginaire, qu'ils sont le tissu de l'Imaginaire en tant que c'est d'être pris dans le nœud, ce Réel, que son besoin, son besoin principal devient cette fonction élue : la fonction de dormir.

Ce passage de l'Imaginaire au crible du Symbolique, suffit-il à donner, à l'énoncer le premier, celui de l'Imaginaire, le tampon « bon », « bon pour le service ». Le service de quoi ? Je ne crois pas forcer la note en posant cette question, puisqu'il faut bien le dire, personne n'a jamais approché cette question sans soulever par quelque bout une idée de souveraineté, c'est-à-dire de subordination. C'est vrai que le Bien ne peut être dit que souverain. Est-ce que vous ne sentez pas que c'est là que se dénonce quelque chose comme une infirmité — je fais appel à ceux qui, justement, ont l'Imaginaire éveillé — à condition que ça ne supporte chez eux aucun espoir, car il est tout à fait entendu que je ne dis, moi, rien de tel, mais que je ne dis pas le contraire non plus : à savoir que le Bien est souverain. De sorte que ledit Imaginaire, mon dire de nos jours y opère, certes, mais que ce n'est pas par là qu'il l'attaque, il dit seulement que l'Imaginaire, c'est ce par quoi le corps cesse de rien dire qui vaille de s'écrire autrement que : « J'ai dormi de telle heure à telle heure ».

Tout ça ne change rien au fait que ça démange. La vérité démange, même ceux que, sans trop y croire, j'appelle les canailles, parce que, en fin de compte, il suffit que la vérité démange pour que ça touche au vrai par quelque biais. Dites n'importe quoi, ça touchera toujours au vrai. Si ça ne touche pas au vôtre, pourquoi ça ne toucherait-il pas au mien ? Voilà le principe du discours analytique, et c'est en cela que j'ai dit quelque part — et à quelqu'un qui a fait, ma foi, un fort joli petit bouquin sur le trans-

fert, c'est le nommé Michel Neyraut — en quoi je lui ai dit que, commencer comme il le fait par ce qu'il appelle le « contre-transfert », si par là il veut dire en quoi la vérité touche l'analyste lui-même, il est sûrement dans la bonne voie, puisqu'après tout, c'est là que le vrai prend son importance primaire, et que, comme je l'ai fait remarquer depuis longtemps, il n'y a qu'un transfert, c'est celui de l'analyste, puisqu'après tout c'est lui qui est le sujet supposé au savoir. Il devrait bien savoir à quoi s'en tenir là-dessus, sur son rapport au savoir, jusqu'où il est régi par la structure inconsciente qui l'en sépare, de ce savoir, qui l'en sépare bien qu'en sachant un bout, et je le souligne, autant par l'épreuve qu'il en a faite dans sa propre analyse que parce que mon dire peut lui en porter.

Est-ce à dire, est-ce à dire que le transfert, ce soit l'entrée de la vérité ? C'est l'entrée de quelque chose qui est la vérité, mais la vérité dont justement le transfert est la découverte, la vérité de l'amour.

La chose est notable, le savoir de l'inconscient, le savoir de l'inconscient s'est révélé, s'est construit, c'est bien le prix de ce petit livre, c'est son seul prix d'ailleurs, mais ça vaut qu'on l'achète, la vérité de l'inconscient, c'est-à-dire la révélation de l'inconscient comme savoir, cette révélation de l'inconscient s'est faite de façon telle que la vérité de l'amour, à savoir le transfert, n'y a fait qu'irruption. Elle est venue en second. Et on n'a jamais bien su l'y faire rentrer, si ce n'est sous la forme du malentendu, de la chose imprévue, de la chose dont on ne sait que faire, si ce n'est de dire qu'il faille la réduire, voire même la liquider. Cette remarque à elle toute seule justifie qu'un petit livre sache le faire valoir, car aussi bien faut-il se pénétrer de ceci, que de l'expérience, de l'expérience analytique, le transfert, c'est ce qu'elle expulse, c'est ce qu'elle ne peut supporter qu'à en avoir de forts maux d'estomac.

L'amour, s'il passe ici par cet étroit défilé de ce qui le cause, et de ce fait révèle ce qu'il en est de sa véritable nature, voilà, voila-t-il pas qui vaille qu'on en répète la question ? Car il est difficile de ne pas avouer que l'amour ça tient une place, même si jusqu'ici on en a été réduit à, comme on dit, lui rendre ses devoirs. Avec l'amour, on s'acquitte, on lui verse une obole, enfin, on tente de tous les moyens, de lui permettre de s'éloigner, de se tenir pour satisfait.

Comment donc l'aborder ? J'ai promis à Rome, pour je ne sais plus quel jour, de faire une conférence sur l'amour et la logique. C'est bien en

la préparant que je me suis aperçu de l'énormité, en somme, de ce que supporte mon discours, car il n'y a à peu près rien qui m'ait paru dans le passé en rendre compte si peu que ce soit. C'est là que je m'aperçois qu'en fin de compte, ce n'est pas pour rien que Freud, dans ce que je citais la dernière fois, à savoir l'intitulé de la *Psychologie* dite justement *des masses et l'Analyse du Moi,* en signalant que l'identification, là, il la confronte à l'amour, et ce sans le moindre succès, pour essayer de rendre passable que l'amour participe en quoi que ce soit de l'identification.

Simplement, là, s'indique que l'amour a affaire à ce que j'ai isolé du titre du Nom du père. C'est bien étrange. Le nom du père auquel j'ai fait tout à l'heure l'allusion ironique qu'on sait, à savoir qu'il aurait rapport à l'ancienneté de la famille, qu'est-ce que ça peut être ? Qu'est-ce que là-dessus l'Œdipe, ledit Œdipe, nous apprend ?

Eh bien, je ne pense pas que ça puisse s'aborder de front. C'est pourquoi, dans ce que j'ai projeté aujourd'hui de vous dire, ceci sans doute au titre d'expérience qui m'avait moi-même fatigué, je voudrais vous montrer comme se monnaie ce nom, ce nom qu'en, qu'en peu de cas, nous ne voyons pas au moins refoulé. Il ne suffit pas, pour porter ce nom, que celle de qui s'incarne l'Autre, l'Autre comme tel, l'Autre avec un grand A, celle dis-je, de qui l'Autre s'incarne, ne fait que s'incarner, d'ailleurs, incarne la voix, à savoir la mère, la mère parle, la mère par laquelle la parole se transmet, la mère, il faut bien le dire, en est réduite, ce nom, à le traduire par un non, justement, le non que dit le père, ce qui nous introduit au fondement de la négation — est-ce que c'est la même négation qui fait cercle dans un monde, qui à définir quelque essence, essence de nature universelle, soit ce qui se supporte du tout — justement rejette, rejette quoi ? — hors du tout, mené de ce fait à la fiction d'un complément au tout, et fait à tout homme répondre : de ce fait […] ce qui est non-homme, est-ce qu'on ne sent pas qu'il y a une béance de ce non logique au dire-non ? Au dire-non propositionnel, dirais-je, pour le supporter. À savoir ce que je fais fonctionner, dans mes schèmes de l'identification sexuelle, c'est à savoir que tout homme ne peut s'avouer dans sa jouissance, c'est-à-dire dans son essence, phallique pour l'appeler par son nom, que tout homme ne parvient qu'à se fonder sur cette exception de quelque chose, le père, en tant que propositionnellement, il dit non à cette essence. Le défilé, le défilé du signifiant par quoi passe à

l'exercice ce quelque chose qui est l'amour, c'est très précisément ce nom du père, ce nom du père qui n'est non (n, o, n) qu'au niveau du dire, et qui se monnaye par la voix de la mère dans le dire-non d'un certain nombre d'interdictions, ceci dans le cas, dans le cas heureux, celui où la mère veut bien, de sa petite tête, enfin proférer quelques nutations.

Il y a quelque chose dont je voudrais désigner l'incidence. Parce que c'est le biais d'un moment qui est celui que nous vivons dans l'histoire. Il y a une histoire, quoique ce ne soit pas forcément celle qu'on croit, ce que nous vivons est très précisément ceci : que curieusement, la perte, la perte de ce qui se supporterait de la dimension de l'amour, si c'est bien celle non pas que je dis, je ne peux la dire, je ne peux pas la dire, à ce nom du père se substitue une fonction qui n'est autre que celle du nommer-à. Être nommé-à quelque chose, voilà ce qui point dans un ordre qui se trouve effectivement se substituer au nom du père. À ceci près qu'ici, la mère suffit généralement à elle toute seule à en désigner le projet, à en faire la trace, à en indiquer le chemin.

Si le désir de l'homme, je l'ai défini pour être le désir de l'Autre, c'est bien là que ça se désigne dans l'expérience. Et même dans les cas où, comme ça, par hasard, enfin, il se trouve que par un accident elle n'est plus là, c'est quand même elle, elle, son désir, qui désigne à son moutard ce projet qui s'exprime par le nommer-à. Être nommé-à quelque chose, voilà ce qui, pour nous, à ce point de l'histoire où nous sommes, se trouve préférer — je veux dire effectivement préférer, passer avant — ce qu'il en est du nom du père.

Il est tout à fait étrange que là, le social prenne une prévalence de nœud, et qui littéralement fait la trame de tant d'existences, c'est qu'il détient ce pouvoir du nommer-à au point qu'après tout, s'en restitue un ordre, un ordre qui est de fer. Qu'est-ce que cette trace, cette trace désigne, comme retour du nom du père dans le Réel, en tant précisément que le nom du père est *verworfen,* forclos, rejeté, et qu'à ce titre il désigne si cette forclusion dont j'ai dit qu'elle est le principe de la folie même, est-ce que ce nommer-à n'est pas, est-ce que ce nommer-à n'est pas le signe d'une dégénérescence catastrophique ?

Pour l'expliquer, il faut, il faut que je donne plein sens à ce que j'ai désigné du terme tel que de l'écris de l'ek-sistence. Si quelque chose ek-siste à quelque chose, c'est très précisément de n'y être pas couplé, d'en

être troisé, si vous me permettez ce néologisme. La forme du nœud, puisqu'aussi bien le nœud n'est rien de plus que cette forme, c'est-à-dire imaginable, est-ce que ce n'est pas là que l'imaginable se désigne de ne pouvoir être pensé ? Pensé, c'est-à-dire mis en ordre, enraciné non pas seulement dans l'impossible, mais dans l'impossible en tant que démontré comme tel ; rien n'est démontré par ce nœud, mais seulement montré. Montré ce que veut dire l'ek-sistence, d'un rond de ficelle pour me faire comprendre, un rond de ficelle en tant que ce n'est que sur lui que repose le nœud de ce qui autrement reste fou. L'explication ne mordant pas sur l'inexplicable.

Est-ce que ce n'est pas là que nous devons chercher dans ce qui nous possède, nous possède comme sujet, qui n'est rien d'autre qu'un désir, et qui plus est désir de l'Autre, désir par quoi nous sommes d'origine aliénés, est-ce que ce n'est pas là que doit porter — à savoir dans ce phénomène, cette apparition à notre expérience, que comme sujets, ce n'est pas seulement de n'avoir nulle essence, sinon d'être coincés, squeezés dans un certain nœud, mais aussi bien comme sujet, sujet supposé de ce que squeeze ce nœud — comme sujet ce n'est pas seulement l'essence qui nous manque, à savoir l'être, c'est aussi bien que nous ek-siste tout ce qui fait nœud. Mais dire que cela nous ek-siste ne veut pas dire que pour autant nous y existions d'aucune façon. C'est dans le nœud même que réside tout ce qui pour nous n'est en fin de compte que pathétique, ce que Kant a repoussé comme à l'avance de notre éthique, à savoir de ce que rien dont nous pâtissions ne puisse d'aucune façon nous diriger vers notre bien, c'est là quelque chose qu'il faut entendre on ne sait comment, comme un prodrome, comme un prodrome j'ose le dire, et c'est en cela que j'ai écrit une fois *Kant avec Sade,* comme un prodrome de ce qui fait effectivement notre passion, à savoir que nous n'avons plus aucune espèce, aucune espèce d'idée de ce qui pour nous tracerait la voie du Bien.

Au moment où cette voie expire, au moment où Kant fait le geste de ce mince recours, de cette liaison infime avec ce qu'Aristote a instauré comme l'ordre du monde, les arguments qu'il avance, quels sont-ils ? Pour faire sentir la dimension de ce qui est le devoir, qu'avance-t-il ? Ce qu'il avance, c'est prétendument qu'un amoureux près d'obtenir le succès de sa jouissance y regardera à deux fois si, devant la porte de sa maîtresse, le gibet est déjà dressé auquel on l'attachera ; et d'opposer à cela

que bien entendu personne ne se risquera jamais à pareil truc, alors qu'il est tout à fait au contraire évident que n'importe qui est capable de le faire, s'il en veut, simplement. Alors, qu'est-ce qu'il oppose à ça ? C'est que — comme si c'était là le signe d'une supériorité — c'est que sommé par le tyran de diffamer un autre sujet, quelqu'un y regardera à deux fois avant de porter un faux témoignage.

À quoi dans mon texte, *Kant avec Sade* — car j'ai écrit des choses très bien, des choses auxquelles personne ne comprend rien, bien sûr, mais c'est simplement parce qu'ils sont sourds — à quoi j'ai opposé : mais si pour désigner à la main du tyran celui que le tyran désire atteindre il suffisait non pas d'un faux, mais d'un vrai témoignage ! Ce qui suffit bien sûr à foutre tous les systèmes par terre pour la raison que la vérité, la vérité est toujours pour le tyran. C'est toujours vrai que le tyran, on ne peut pas le supporter, et par conséquent, celui que le tyran veut atteindre, il a déjà ses raisons pour ça, ce qu'il lui faut, c'est un semblant de vérité. Le biais, le biais, par où ici Kant fait la fente, ce biais n'est pas bon, d'où il résulte la formule qui se dégage simplement de ces deux termes entre quoi Kant fait la rentrée de la raison pratique, c'est-à-dire du devoir moral, c'est que l'essence, l'essence de ce dont il s'agit dans le bien, c'est que le corps force sa jouissance, à savoir la réprime, et simplement, ceci au nom de la mort, de la mort de soi ou de la mort de quelqu'un d'autre, dans l'occasion, celui qu'il songera à épargner, mais cette formule une fois serrée, est-ce que cela ne réduit pas le Bien à sa juste portée, est-ce que hors ces termes, ces termes dont se font les trois, les trois du Réel, en tant que le Réel lui-même est trois, à savoir la jouissance, le corps, la mort, en tant qu'ils sont noués, qu'ils sont noués seulement, bien entendu, par cette impasse invérifiable du sexe, c'est bien là que se véhicule la porte de ce discours nouveau venu dont ce n'est pas rien que quelque chose l'ait nécessité, le discours analytique dont vous me permettrez de prendre le relais le 9 mai, le 9 mai deuxième mardi, et non pas ensuite le troisième, mais le quatrième, le quatrième, qui ne sera pas donc celui d'après Pâques, le 16 avril, mais celui du 23…

Le 9 avril, pas mai, avril !

# Leçon XI

*9 avril 1974*

Bon, aujourd'hui… — qu'est-ce qu'il y a ? — aujourd'hui, pour des raisons, comme ça, de choix personnel, je vais partir d'une question, question bien sûr que je me pose, de croire au moins que la réponse est là — c'est un bateau, vous le savez — et cette question c'est : qu'est-ce que, qu'est-ce que Lacan, ici présent, a inventé ? Vous savez que ce mot « inventé », je l'ai mis en avant, je l'ai fait reconnaître, si je puis dire, par vous, apparemment tout au moins, de le lier à ce qui le nécessite, c'est-à-dire le savoir. Le savoir s'invente, ai-je dit, ce dont me semble assez bien témoigner l'histoire de la science. Alors, qu'est-ce que j'ai inventé, moi ? Ça ne veut pas dire du tout que, que je fasse partie de l'histoire de la science, parce que mon départ est autre, qu'il est celui de l'expérience analytique.

Quoi ? Je répondrai, puisqu'il est entendu que j'ai déjà la réponse — je répondrai, comme ça, pour mettre les choses en train : l'objet petit *a*. C'est évident que je ne peux pas ajouter l'objet petit *a* par exemple. Ça, ça se touche tout de suite. C'est pas entre autres, que j'ai inventé l'objet petit *a,* entre autres machins, comme certains s'imaginent. Parce que l'objet petit *a* est

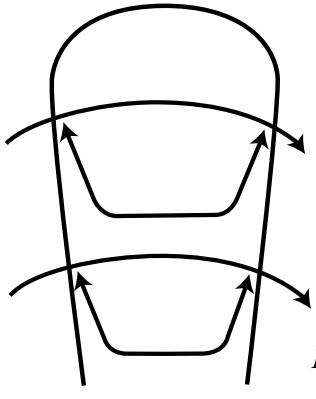

*Fig. XI-1*

solidaire, est solidaire tout au moins au départ, du graphe, vous savez peut-être ce que c'est, j'en suis même pas sûr, mais enfin c'est un truc qui a une forme comme ça, avec deux machins qui traversent, là, et puis en plus, ça : je dis ça, parce que au point où nous en sommes c'est nécessaire. Du graphe, donc, dont il est une détermination, et, nommément au point où la question se pose : qu'est-ce que c'est que le désir, si le désir est le désir de l'Autre ? Enfin, c'est là que c'est sorti. Ça ne veut pas dire bien sûr, qu'il ne soit pas ailleurs. Il est ailleurs aussi, il est aussi dans le schéma dit *schéma L* et puis il est aussi dans les quadripodes des discours à quoi j'ai cru devoir faire place, enfin, il y a quelques années. Et puis, qui sait, peut-être est-il question qu'il vienne se mettre à la place du *x* dans les déjà célèbres formules quantiques que j'appellerai aujourd'hui comme ça parce que en me réveillant ce matin j'ai écrit quelques notes, que j'appellerai de la sexuation. Et pendant que j'y étais, en prenant ces notes, il m'est surgi ceci, ceci qui, dont c'est curieux, enfin, que je n'entende jamais les échos, n'est-ce pas, j'ai évidemment, même, même à Rome où j'ai été faire un petit tour, on a entendu parler de ces formules quantiques, ce qui prouve déjà une assez bonne diffusion. Et on m'a posé des questions, à savoir si les formules quantiques, parce qu'elles sont quatre, pourraient bien se situer quelque part d'une façon qui, qui aurait des correspondances avec les formules des quatre discours. C'est… c'est pas forcément infécond, puisque ce que j'évoque, enfin, c'est que le petit *a* vienne à la place des *x* des formules que j'appelle « formules quantiques de la sexuation », est-ce que j'ai besoin de les réécrire, ce n'est sûrement pas inutile, j'évoque ceci, c'est que c'est celles qui se marquent de $\exists x \,.\, \Phi x$ à gauche, et qui se continuent par quatre autres formules qui sont comme ça en carré, bon.

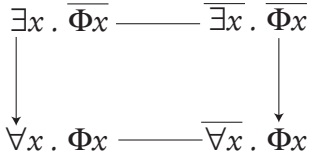


Il aurait pu m'en revenir quelque chose si bien sûr ça ne demandait pas un peu de peine ; mais s'il est quelque chose que je voudrais vous faire remarquer, c'est que ces formules dites quantiques de la sexuation

pourraient s'exprimer autrement, et ça permettrait peut-être d'avancer. Je vais vous en donner ce qui s'en implique. Ça pourrait se dire comme ça : « l'être sexué ne s'autorise que de lui-même ». C'est en ce sens que, qu'il a le choix, je veux dire que ce à quoi on se limite, enfin, pour les classer mâle ou féminin, dans l'état civil, enfin, ça, ça n'empêche pas qu'il a le choix. Ça, bien sûr, tout le monde le sait. Il ne s'autorise que de lui-même — j'ajouterai : « et de quelques autres ».

Quel est le statut de ces autres, dans l'occasion, si ce n'est que c'est quelque part, je ne dis pas au lieu de l'Autre, c'est quelque part qu'il s'agit de bien situer, savoir où ça s'écrit, où ça s'écrit, mes formules quantiques de la sexuation. Parce que je dirai même ceci, je vais assez loin : si je ne les avais pas écrites, est-ce que ça serait aussi vrai que l'être sexué ne s'autorise que de lui-même ?

Ça paraît difficile de le contester, étant donné qu'on n'a pas attendu que j'écrive les formules, les formules quantiques de la sexuation pour qu'il y ait, enfin, une sérieuse lampée de gens qu'on épingle de… comme on peut, enfin, qu'on épingle de l'homosexualité. Ni d'un côté ni de l'autre. Ce serait donc incontestablement vrai, si ce n'est que, chose curieuse, enfin, il semble, qu'encore que ça se soit étalé depuis le commencement des siècles, qu'on ait mis un bout de temps justement à l'épingler de ces termes comme par hasard impropres, de ces termes d'« homosexuel » par exemple. C'est curieux que, que je puisse les dire impropres, enfin, c'est impropre tout à fait, comme nomination. Bien avant, on n'avait pas ces termes-là, enfin, on appelait ça, par exemple — enfin, pour un côté, et le fait qu'on les distinguât d'une façon sérieuse jusqu'à leur donner une place différente sur la carte géographique est déjà suffisamment indicatif, on appelait ça pour un côté des sodomites : *« Sumus enim sodomitae »*, écrivait un prince qui, je crois était lui-même de la famille des Condé : *« Sumus enim sodomitae igne tantum perituri ».* Il disait ça pour rassurer ses compagnons au moment où ils traversaient une rivière : il ne peut rien nous arriver, on ne va pas se noyer puisque nous sommes *igne tantum perituri,* on ne doit périr que par le feu, donc on est à l'abri. Bon.

En attendant, est-ce qu'il n'aurait pas pu venir à l'idée dans mon École que c'est ça qui équilibre mon dire que l'analyste ne s'autorise que de lui-même ? Ça ne veut pas dire pour autant qu'il soit tout seul à le déci-

der, comme je viens de vous le faire remarquer, de vous le faire remarquer pour ce qui est de l'être sexué. Je dirai même plus, enfin, ce que j'ai écrit dans les formules implique au moins que, pour faire l'homme, il faut qu'au moins quelque part soit écrite la formule quantique que je viens là d'écrire, et qu'il existe — c'est une écriture — qu'il existe, cet *x* qui dit que n'est pas vrai, que n'est pas vrai, comme fondement d'exception, que n'est pas vrai que Φ*x* à savoir que ce qui supporte dans l'écriture la fonction propositionnelle où nous pouvons écrire ce qu'il en est de ce choix de l'être sexué, qu'il n'est pas vrai qu'elle tienne, qu'elle tienne toujours, que même la condition pour que le choix puisse en être fait au positif, c'est-à-dire qu'il y ait de l'homme, c'est qu'il y ait quelque part de la castration.

Si je dis donc que l'analyste ne s'autorise que de lui-même, ce qui est quelque chose, enfin, de tellement accablant, enfin, à y penser, que si l'analyste est quelque chose qui est sur le mode de la… d'être nommé-à, à l'analyse, si je puis dire, à l'analyse sous cette forme qui veut dire, enfin membre associé, membre titulaire, membre je ne sais pas quoi ; tout ce que j'ai essayé comme ça dont j'ai essayé de faire rire dans un petit article en y marquant l'échelon de ce que j'ai appelé les Suffisances, les Petits Souliers, voire les Béatitudes, être nommé à la Béatitude, est-ce que ce n'est pas quelque chose en soi qui peut un peu faire rire ? Ça a fait rire, mais, mais pas très, parce que dans ce temps, quand j'ai écrit ça, ça n'intéressait que les spécialistes, qui eux, ne riaient guère, bien sûr, parce qu'ils étaient dans le système.

Mais ça impliquerait quand même que cette formule que j'ai faite dans une certaine *Proposition* tout à fait axiale, que cette formule reçoive les quelques compléments, les quelques compléments qu'implique que si, assurément on ne peut pas être nommé à la psychanalyse, ça ne veut pas dire que n'importe qui puisse rentrer là-dedans comme un rhinocéros dans la porcelaine, c'est-à-dire sans tenir compte de ceci, c'est qu'il faudrait bien que s'inscrive, que s'inscrive ce dont moi j'attends que ça vienne à s'inscrire, parce que c'est pas comme quand j'invente, comme quand j'invente ce qui préside au choix de l'être sexué, là, je peux pas inventer, je peux pas inventer pour une raison que, qu'un groupe, qu'un groupe c'est réel. Et même c'est un Réel que je ne peux pas inventer de ce fait que c'est un Réel nouvellement émergé. Puisque tant qu'il n'y avait pas

de discours analytique, il n'y avait pas du psychanalyste. C'est pour ça que j'ai énoncé qu'il y a du psychanalyste, dont par exemple, moi, j'étais le témoignage, mais ça ne peut pas vouloir dire pour autant qu'il y a un psychanalyste. C'est une visée proprement hystérique que de dire qu'il y en a au moins un, par exemple ; je ne suis pas du tout sur cette pente, n'étant pas de nature dans la position de l'hystérique. Je ne suis pas Socrate, par exemple. Où je me situe, enfin, nous verrons ça éventuellement, pourquoi pas, enfin, mais pour aujourd'hui je n'ai pas besoin d'en dire plus long.

Donc, il y a des choses, il y a des choses au niveau de ce qui émerge de réel, sous la forme d'un fonctionnement différent, de quoi ? de ce qu'il en est en fin de compte des lettres, parce que les lettres, les lettres c'est de ça qu'il s'agit, c'est ça que j'ai voulu produire dans mes quadripodes, il peut y avoir une façon dont un certain lien s'établit dans un groupe, il peut y avoir quelque chose de nouveau et qui ne consiste qu'en une certaine redistribution des lettres. Ça je peux l'inventer.

Mais la façon de donner suite à ce nouvel arrangement de lettres pour en épingler un discours, ça suppose, ça suppose une suite, justement, et pourquoi pas, comme on me l'a demandé, demandé à Rome, quand on m'a posé la question de savoir quelle était la liaison des quatre formules quantiques dites de la sexuation, quelle était leur liaison avec la formule — c'est de celle-là qu'il s'agit — la formule du discours analytique telle que j'ai cru devoir d'abord l'avancer. Les brancher, ça serait en donner ce développement qui ferait dans une école, la mienne pourquoi pas, avec un peu de chance, que dans une école s'articulerait cette fonction dont le choix de l'analyste, le choix de l'être, ne peut que dépendre. Car tout en ne s'autorisant que de lui-même, il ne peut par là que s'autoriser d'autres aussi. Je m'en réduis à ce minimum parce que, précisément, j'attends que quelque chose s'invente, s'invente du groupe sans reglisser dans la vieille ornière, celle dont il résulte qu'en raison de vieilles habitudes contre lesquelles après tout on est si peu prémuni que ce sont elles qui font la base du discours dit universitaire, qu'on est nommé-à, à un titre.

Ceci nous pousse, nous pousse parce que je choisis d'y être poussé — mais vous pousse en même temps puisque vous m'écoutez — à tenter de préciser la liaison qu'il y a entre ce que j'appelle l'inventer du savoir, et

ce qui s'écrit. Il est tout à fait clair qu'il y a un lien, il s'agirait, ce lien, de le préciser. Autrement dit, ce qui se touche du doigt, s'apercevoir, se poser la question : où se situe, où se situe l'écriture ? C'est bien ce dont j'essaie de vous donner depuis longtemps l'indication, en substituant, ce que j'ai fait très tôt, en subs… glissant, si je puis dire, dans l'énoncé que j'ai tenté de donner de *Fonction et Champ de la parole et du langage,* je n'ai quand même pas intitulé un certain article, comme ça, un écrit pivot, je ne l'ai pas intitulé « L'instance du signifiant dans l'inconscient », je l'ai intitulé *L'Instance de la lettre* et c'est autour de lettres, comme vous vous souvenez peut-être un peu, enfin, comme ça, dans la brume, que S, $S_1$, $S_2$, etc., sur *s*, sur petit *s*, enfin, c'est tout ce que, tout ceci impliquant une certaine relation que j'ai épinglée de la métaphore, une autre de la métonymie, c'est autour de ça que j'ai fait tourner un certain nombre de propositions qui peuvent être considérées comme un forçage, je veux dire de donner une certaine instance non pas de la lettre, mais de la linguistique, mais je vous fais remarquer que la linguistique ne procède pas autrement que les autres sciences, c'est-à-dire qu'elle ne procède que de l'instance de la lettre, d'où l'instance de la linguistique, passant par la lettre, enfin, pour proposer quelques remarques à ceux qui pratiquent l'analyse.

Ça n'empêche pas que bien sûr, parce que je croyais qu'avec le temps, enfin, n'est-ce pas, il y a ces surréalistes, n'est-ce pas, dont on me tanne, enfin, quand on veut écrire sur moi des articles, ces surréalistes, j'en connaissais un qui survivait alors, c'était Tristan Tzara, je lui ai refilé l'*Instance de la lettre* bien sûr, ça ne lui a fait ni chaud ni froid, pourquoi ? parce que c'est bien là ce qui démontre ce que je vous faisais remarquer — vous l'avez peut-être entendu — à mon dernier séminaire, ce que je vous ai fait remarquer, c'est à savoir qu'en fin de compte, avec tout ce chambard, n'est-ce pas, ils ne savaient pas très bien ce qu'ils faisaient.

Mais ça, c'est, ça tient du fait qu'en somme, ils étaient poètes, et comme l'a fait remarquer depuis longtemps Platon, il n'est pas du tout forcé, il est même préférable que le poète ne sache pas ce qu'il fait. C'est ce qui, c'est ce qui donne, c'est ce qui donne à ce qu'il fait sa valeur primordiale. Et devant quoi il n'y a vraiment, il n'y a vraiment qu'à courber la tête, je veux dire que si on peut faire une certaine analogie, enfin une certaine homologie, disons — mais avec pour le mot « homo » ce

sens approximatif qui est celui que je vous ai déjà souligné tout à l'heure — une certaine homologie entre, entre ce qu'on a comme œuvres, œuvres de l'art, et ce que nous recueillons dans l'expérience analytique.

Interpréter l'art, c'est ce que Freud a toujours écarté, toujours répudié, ce qu'on appelle, ce qu'on appelle psychanalyse de l'art, enfin, c'est encore plus à écarter que la fameuse psychologie de l'art qui est une notion délirante. De l'art, nous avons à prendre de la graine. À prendre de la graine, à prendre de la graine pour autre chose, c'est-à-dire, pour nous, en faire ce tiers qui n'est pas encore classé, en faire ce quelque chose qui est, qui est accoté à la science, d'une part, qui prend de la graine de l'art de l'autre, et j'irai même plus loin, qui ne peut le faire que dans l'attente de devoir à la fin donner sa langue au chat.

Ce dont témoigne pour nous l'expérience analytique, c'est que nous avons affaire, je dirais à des vérités indomptables, à des vérités indomptables que nous… dont nous avons à témoigner, pourtant, comme telles, est-ce que ce sont les seules qui peuvent nous permettre de définir comment, dans la science, ce qu'il en est du savoir, du savoir inconscient, comment, dans la science, ceci peut constituer ce que j'appellerai un bord, c'est-à-dire ce dont la science même, comme telle, est, faute d'un meilleur mot, je dirai structurée. Si ce que j'avance pour vous répond à quelque chose, je veux dire que vous m'ayez assez attendu avant de ce que j'énonce de ce qu'il n'y a pas de rapport sexuel, c'est ça que ça veut dire.

Là encore je souligne que ça ne va pas jusqu'à dire que le peu de Réel que nous savons, qui se réduit au nombre, que le peu de Réel que nous savons, s'il est si peu, ça tient au fameux trou, au fait qu'au centre il y a ce τόπος, qu'on ne peut que boucher ; qu'on ne peut que boucher avec quoi ? avec l'Imaginaire, mais ça ne veut pas dire pour autant que l'objet petit *a*, ce soit de l'Imaginaire. Il est un fait que ça s'imagine, ça s'imagine avec ce qu'on peut, à savoir avec ce qui se suce, ce qui se chie, ce qui fait le regard, ce qui dompte le regard, et puis, et puis la voix. Les deux derniers dans le nombre, en tout cas sûrement le dernier, c'est moi qui l'ai ajouté à la liste, en tant que ça s'imagine.

Mais le fait que ça s'imagine n'ôte rien de la portée de l'objet petit *a* en tant que τόπος, je veux dire, en tant que ce qui se *squeeze* pour en donner l'image, rien de plus ai-je fait, pour en donner l'image qui n'a qu'un avantage, c'est que c'est une image écrite, celle que j'ai donnée

dans le nœud borroméen. L'objet petit *a* c'est là que ça se noue. Il y a donc deux faces, ici, à l'objet *a*, une face qui est aussi réelle que possible, seulement de ce fait que ça s'écrit. Vous voyez ce que j'essaye de faire, là, j'essaye de vous situer l'écrit, et ça va loin d'avancer çà, comme ce bord du Réel, situé sur ce bord.

Pour, parce qu'il faut bien, enfin, vous donner d'autre pâture que cette abstraction, comme vous diriez, car justement ce qui est là sensible, c'est que ça n'est pas de l'abstraction. C'est dur comme fer. C'est pas parce qu'une chose n'est pas succulente qu'elle est abstraite. Il est évidemment amusant que j'éprouve là le besoin, pour vous, le désir de l'homme étant le désir de l'Autre, que j'éprouve là le besoin pour vous d'avoir une petite scansion rigolarde, pour vous faire remarquer que c'est amusant, enfin, une chose, un petit échantillon anecdotique que je vais vous donner, n'est-ce pas. C'est assez curieux, par exemple, que le savoir, en tant qu'il s'invente, ça se passe comme ça, comme je vais vous dire : quand Galilée a aperçu, enfin, certaines de ses inventions, enfin, qui bouleversaient tout à fait le savoir concernant le Réel céleste, il a pris soin de le noter, sous la forme suivante. Il a envoyé à quelques personnes un certain nombre de distiques latins, pas plus, deux vers, dans lesquels, par lesquels il pouvait en quelque sorte prendre date, et en prenant un certain nombre de lettres de trois en trois, par exemple, démontrer qu'il avait inventé la chose impossible à faire avaler à son époque, qu'il l'avait inventée déjà à telle date. Je veux dire que c'était inscrit indiscutablement par la façon même dont il avait fait ces distiques, dont peu importe par ailleurs le contenu, étant donné bien sûr que, on peut dans ce genre, enfin, écrire n'importe quoi, ça ne fait rien à personne, tout ce qui intéresse quelqu'un, quand on reçoit une lettre d'un personnage comme Galilée, ce n'est pas ce qu'il a voulu dire, c'est qu'on a un autographe. Et la façon dont sous, en quelque sorte, ce que nous appellerons l'apparente connerie des deux vers, était inscrite, enfin, la date, la date de telle chose, la chose dont il s'agissait, à savoir sur le ciel et le principe des trajets qu'il offre à voir, est-ce que là ne s'illustre pas d'une façon certes seulement amusante, mais vous en avez bien d'autres illustrations, puisque comme je l'ai fait, j'y ai insisté avec des pieds de plomb, il est bien évident que si la logique est ce que je dis, la science du Réel, et pas autre chose, si justement le propre de la logique, et en tant que science du Réel, c'est justement de ne faire de la vérité

qu'une valeur vide, c'est-à-dire exactement rien du tout, quelque chose dont vous pouvez simplement inscrire que non-V c'est F, c'est-à-dire que c'est faux, c'est-à-dire que c'est une façon de traiter la vérité qui n'a aucune espèce de rapport avec ce que nous appelons communément vérité ; cette science du Réel, la logique, s'est frayée, n'a pu se frayer qu'à partir du moment où on a pu assez vider des mots de leur sens pour leur substituer des lettres purement et simplement. La lettre est en quelque sorte inhérente à ce passage au Réel. Là c'est amusant de pouvoir dire que l'écrit était là pour faire preuve, faire preuve de quoi, faire preuve de la date de l'invention. Mais en faisant preuve de la date de l'invention, il fait preuve aussi de l'invention elle-même, l'invention, c'est l'écrit, et ce que nous exigeons dans une logique mathématique, c'est très précisément ceci que rien ne repose de la démonstration que sur une certaine façon de s'imposer à soi-même une combinatoire parfaitement déterminée d'un jeu de lettres.

Je pose là la question : est-ce que, donc, l'anagramme, puisque c'est de ça qu'il s'agissait dans les vers de Galilée, que l'anagramme au niveau où le cher Saussure s'en cassait la tête en privé, est-ce que l'anagramme n'est pas là simplement pour faire preuve que c'est là la nature de l'écrit, même quand on n'a pas encore l'idée de rien à prouver. Est-ce que l'anagramme au niveau où Saussure s'en interrogeait, à savoir au niveau où dans les vers dits saturniens, on peut retrouver justement le nombre de lettres qu'il faut pour désigner un dieu sans que rien du ciel ne puisse nous secourir pour savoir si c'était l'intention, là, du poète, d'avoir truffé ce qu'il avait à écrire, puisque l'écrit, déjà, fonctionnait, de l'avoir truffé d'un certain nombre de lettres qui fondent le nom d'un dieu.

Est-ce que là on ne sent pas que même quand il n'est supporté par rien, par rien dont nous puissions témoigner, il nous faut bien admettre que c'est l'écrit qui supporte, qu'il y a, qu'il y a là une sorte d'entité de l'écrit. Comment traduirons-nous « entité », est-ce que nous la pousserons du côté de l'être ou du côté de l'étant, est-ce que c'est οὐσία ou est-ce que c'est ὄν ? Je crois qu'il vaut mieux abandonner cette direction.

Et je vous propose quelque chose qui a son intérêt d'aller dans le même sens que ce que j'avais déjà tracé ; comme l'a fait remarquer, comme ça, un vieux sage, du temps où on savait quand même déjà écrire ce qui s'imposait du langage, n'est-ce pas, une route qui monte c'est

la même que celle qui descend, alors, je pourrais vous proposer comme formule de l'écrit, le savoir supposé sujet. Qu'il y ait quelque chose qui atteste qu'une formule pareille puisse avoir sa fonction, c'est en tout cas aujourd'hui ce que je trouve de mieux pour vous situer la fonction de l'écrit, pour ceci et que… à quoi nous a introduit notre question sur l'entité de l'écrit, οὐσία ou ὄν, pour situer ceci qu'il se définit avant tout d'une certaine fonction, d'une place de bord.

Voilà. Il est bien évident, n'est-ce pas, que comme — je l'ai souligné comme ça, incidemment parce que je passe pas mon temps à m'expliquer avec les philosophes — il est bien évident que c'est mon matérialisme à moi. Ouais. Je le dis à peine, je le dis à peine parce que je m'en fous du matérialisme. Ce certain matérialisme, comme ça, qui est là de toujours, qui consiste à baiser le cul de la matière au nom de ceci que ce serait quelque chose de plus réel que la forme, enfin ça, bien sûr, on l'a déjà maudit. On l'a maudit à partir du matérialisme historique qui n'est strictement rien d'autre qu'une résurgence de la Providence de Bossuet. Ouais. En tous les cas, cette matière de l'écrit, enfin, de l'écrit supposé, comme ça, comme c'est un peu nouveau, enfin, ça mériterait qu'on lui tire un peu sur les tétines, pour en revenir à notre objet petit *a* fondamental. Qu'on l'exploite un peu, tout au moins un temps, hein.

Qu'elle devienne possible, n'est-ce pas, cette exploitation, c'est… ça veut dire justement, si vous traduisez la modalité comme je vous l'ai appris à le faire, ça veut dire que ça cesse de s'écrire, et pas du tout le contraire. Il faut que ça cesse de s'écrire pour que ça prouve quelque chose. C'est-à-dire que ça ne cesse pas de repartir. Mais justement c'est là cette scansion dont j'essaie, dont j'essaie de vous donner l'idée, c'est une scansion qui est curieuse. Parce que la pulsation que ça implique, à savoir ce que chacun sait, que ne peut être nécessaire que le possible, à savoir ce que je situe du « cesser de s'écrire », est justement ceci qui ne cesse pas de se répéter, ce qui est là quelque chose que nous avons bien su toucher, n'est-ce pas, dans cette fonction produite génialement par Freud de la répétition.

Ça c'est une chose fondamentale et dont j'essaie ici pour vous l'approche, l'approche en ce sens que ça institue un temps deux. Loin de faire le temps linéaire, ça institue un temps deux comme tout à fait fondamental. Et j'irai même jusqu'à poser la question à ceux qui pourraient

m'en dire un petit bout, et ça m'amuserait bien qu'on m'y réponde, là-dessus, c'est que, à prendre un ensemble de dimensions, ensemble ne supposant rien de cardinal, mais disons un ensemble fini — comment déterminer sur cet ensemble de dimensions, pourquoi ne pas imaginer la dimension telle que je la définis, c'est-à-dire là où se situe le dire, comment arriver à formuler ceci : que si nous partons de l'idée que la fonction du deux, deux dimensions s'y situent d'un côté de la surface, mais du « cesser » et « non-cesser » comme je viens de vous le dire, est-ce que ce n'est pas là ce qui fait très exactement la portée de l'écrit ? Autrement dit, sur un ensemble de dimensions, que nous ne déterminerons pas d'avance, comment trouver ce qui fait fonction-surface et ce qui à mon dire ferait fonction-temps du même coup ? Ce qui de toute façon est très proche, très proche du nœud que je vous suggère.

J'avais autrefois commis un truc qui s'appelait *Le Temps logique.* Et c'est curieux que j'y aie mis au second temps, le temps pour comprendre, le temps pour comprendre ce qu'il y a à comprendre. C'est la seule chose dans cette forme que j'ai faite aussi épurée que possible, c'est la seule chose qu'il y avait à comprendre. C'est que le temps pour comprendre ne va pas s'il n'y a pas trois. À savoir ce que j'ai appelé l'instant de voir, puis la chose à comprendre, et puis le moment de conclure. De conclure, comme je crois l'avoir assez suggéré dans cet article, de conclure de travers. Sans quoi, s'il n'y a pas ces trois, il n'y a rien qui motive ce qui manifeste avec clarté le deux, à savoir cette scansion que j'ai décrite, qui est celle d'un arrêt, d'un cesser et d'un re-départ. Grâce à quoi il est évident que ce sont les seuls mouvements convaincants, qui ne valent comme preuve n'est-ce pas, que quand les trois personnages dont vous savez qu'il s'agit qu'ils sortent de prison, comme par hasard, que ce n'est que dans l'après-coup de ces scansions qu'ils peuvent les faire fonctionner comme preuve, c'est-à-dire faire ce qui leur est demandé, non pas seulement qu'ils soient sortis, ce qui est d'un mouvement bien naturel, mais à quoi ils sont identiques, à savoir chacun strictement aux deux autres. Ils ont le même, la même rondelle noire ou blanche, dans le dos. Ils ne peuvent, ce qui leur est demandé, en donner l'explication que de ceci qu'ils ont fait tous le même ballet pour sortir. C'est là la seule explication.

C'est une voie qui est tout à fait, enfin, tout à fait charmante, enfin,

n'est-ce pas, à expliquer ceci, ceci qui est en plus bien évident, c'est que ça ne comporte entre eux aucune espèce d'identité de nature, que l'illustration, le commentaire en marge que j'en donne, c'est à savoir que c'est comme ça que les êtres s'imaginent une universalité quelconque, il n'y a pas trace dans cet apologue — puisque d'un apologue il s'agit — il n'y a pas de trace dans cet apologue du moindre rapport entre les prisonniers puisque c'est justement ce qui leur est interdit : c'est de communiquer entre eux; ils sont simplement, s'identifiant ou se distinguant d'avoir ou de n'avoir pas un disque blanc ou un disque noir dans le dos. Je m'excuse d'avoir été si long pour les personnes qui n'ont jamais ouvert les *Écrits,* il doit y en avoir pas mal ici dans ce cas, bien sûr. Définir donc ce qui, dans un ensemble de dimensions, fait du même coup surface et temps, voilà ce que je vous propose comme suite, mon Dieu, comme suite, à ce que je vous ai proposé de *temps logique* de mes *Écrits.* Bon. Ouais.

Est-ce que je suis, est-ce que je suis mauvais juge, quand j'ai répondu que l'objet petit *a* c'était peut-être ce que j'avais inventé… Peut-être, c'est sûrement, en tout cas… personne ne l'a inventé à part moi. Bon. Mais je peux être quand même mauvais juge. Et c'est en ça qu'il n'est pas sans rapport avec l'οὐσία comme ça, dont je faisais tout à l'heure usage de chiffon, c'est que si mon schéma du discours analytique est vrai, cet objet petit *a*, je dois le devenir, c'est ce que j'ai à faire advenir. C'est pas le « je », dans mon cas, c'est-à-dire là au moment où je suis devant vous. C'est le petit *a*. Oui. Cette place de personne est bien entendu, comme le nom de personne l'indique, une place de rang à tenir, n'est-ce pas, de semblant. Il s'agit de tenir le rôle de l'analyste. Et c'est bien en cela que j'ai avancé un certain quelque chose, c'est que c'est celle qui se pose de la question toujours la même : « Puis-je l'être ? » M'autoriser, ça peut encore aller, hein, mais l'être, c'est une autre affaire. C'est là, qu'évidemment, se forge ce que j'ai énoncé du verbe « désêtre ». L'analyste, je le « dé-suis »; l'objet petit *a* n'a pas d'être.

J'ai suffisamment insisté, n'est-ce pas, j'ai suffisamment insisté en son temps sur ce dont les psychanalystes jubilent, n'est-ce pas, à savoir cette face, ce support, ce pathétisme de l'objet petit *a* quand il prend la forme du déchet. J'y ai insisté beaucoup, un jour, je me suis comme ça pointé à Bordeaux, et je leur ai expliqué que la civilisation c'était l'égout, qu'il n'y en a strictement aucune espèce d'autre trace, et que c'est tout de même

quelque chose de bien étrange, qu'il faut s'y appliquer. Parce qu'on ne sache pas que tous les autres animaux qui existent encombrent la terre de leurs déchets, alors qu'il est tout à fait singulier que, que tout ce que fait l'homme, finit toujours dans le déchet, n'est-ce pas. Une seule chose, qui garde une petite dignité, c'est les ruines, mais sortez quand même un tout petit peu de vos coquilles pour vous apercevoir du nombre d'autos à la casse qui s'empilent dans des endroits, et de vous apercevoir que partout où vous mettez le pied, vous mettez le pied sur quelque chose qui — où on a essayé de toutes façons de recomprimer d'anciens déchets pour ne pas en être submergé, littéralement.

Oui… c'est une affaire, ça ! C'est toute l'affaire de l'organisation, n'est-ce pas. De l'organisation imaginaire, si on peut dire. Simuler, simuler avec la foule, parce que c'est l'autre face de ce que j'ai appelé tout à l'heure le choix, le groupe, simuler avec la foule — et on a toujours affaire à ça pour y recueillir un groupe — simuler avec la foule quelque chose qui fonctionne comme un corps. Ouais. Bon. Mais enfin, cet objet petit *a*, quand même qu'est-ce qui… ou quelle est la face de ce qui vous intéresse, non pas quand je l'écris — parce que je l'écris le moins que je peux, j'ai trop le sens de mes responsabilités pour que cet écrit, je lui laisse pas sa chance, sa chance que ça cesse, pour que, si ça ne cesse pas, ça fasse sa preuve. Mais là, là quand je jaspine, qu'est-ce qui vous intéresse, de ce petit *a* dont je parle ? Il y a quelque chose qui peut bien me venir à la tête, parce que c'est comme tout le reste, hein, j'invente pour ce qui est du savoir, mais pour ce qui est de la vérité, j'invente pas : la vérité on me l'apporte, j'en ai des seaux entiers.

Et là, il y a un type qui est venu me voir, je pourrais pas dire il y a combien de temps, puis je ne voudrais pas qu'il se reconnaisse, il est venu me dire que ce qu'il lui fallait, c'était ma voix ! C'était pas une voix pour un vote, hein, c'était la voix. Non, mais c'est une question très sérieuse, pour moi, est-ce que c'est la voix — parce qu'il est bien évident qu'il y a là quelque chose, c'est pas une question de timbre, si l'objet petit *a* est ce que je dis, il ne faut pas confondre la phonétique et le phonème. La voix se définit d'autre chose que de ce qui s'inscrit sur un disque, et sur une bande magnétique comme il y en a tant qui s'en régalent, ça n'a rien à faire avec ça. La voix peut être strictement la scansion avec laquelle tout ça je vous le raconte. Je suis persuadé qu'il y a là une source de votre

accumulation dans cette enceinte, accumulation aujourd'hui décente. Il y a quelque chose, comme ça, qui est lié à… au temps que je mets à dire les choses, puisque l'objet petit *a* est lié à cette dimension du temps. C'est complètement distinct de ce qu'il en est du dire.

Le dire, c'est pas la voix. Et être aimé, puisque vous m'aimez, bien entendu, être aimé pour l'un ou pour l'autre, c'est pas du tout pareil, hein. Le dire que l'objet petit *a* comporte, enfin, c'est toutes sortes de choses que j'ai même couchées par écrit, hein, *Subversion du sujet et dialectique du désir*, et patati et patata, ça c'est sur un tout autre chemin, n'est-ce pas que l'exhibition de la voix, c'est-à-dire comme ça d'un témoignage, c'est le cas de le dire, pathétique, n'est-ce pas, de son coinçage dans toute l'affaire.

Par contre, le dire, le dire c'est pas l'écrit non plus. Ouais. Le dire c'est pas l'écrit non plus, il ne suffit pas d'avoir quelque chose à dire pour être foutu, pour être foutu d'en savoir long. C'est une distinction, n'est-ce pas, que j'aimerais beaucoup que vous vous mettiez dans vos petites têtes. Oui. Même sur ce qu'il en est de la vérité, n'est-ce pas, il y a lieu de savoir. Il y a lieu de savoir en tant qu'il s'agit, à tout instant, d'inventer, n'est-ce pas, pour répondre à son tissu de contradictions à la vérité, hein, et c'est bien pour ça que le premier pas à faire, c'est de la suivre dans toutes ses simagrées. Il ne s'agit pas seulement de ceci, n'est-ce pas, que le mensonge en fait partie, j'ai assez insisté, n'est-ce pas. Et il faut voir, enfin, ce qu'elle est capable de vous faire faire.

La vérité, mes bons amis, mène à la religion. Vous entendez jamais rien de ce que je vous dis de ce truc-là parce que j'ai l'air de ricaner, n'est-ce pas, quand j'en parle, de la religion. Mais je ricane pas, je grince ! Elle mène à la religion, et à la vraie, comme je l'ai dit, déjà. Et comme c'est la vraie, c'est justement pour ça qu'il y aurait quelque chose à en tirer pour le savoir. C'est-à-dire à inventer. Ben vous êtes pas foutus de le faire, hein ! Et c'est pas demain que vous en viendrez à bout. Parce que dans tout ça vous ne mettez absolument aucun sérieux. Il est évident, n'est-ce pas, que ceux qui ont inventé les plus beaux trucs du savoir — je les nomme, hein, c'est un palmarès, hein : Pascal, Leibniz, et Newton ! Newton, enfin, est-ce que vous vous rendez compte de ce que Newton a écrit sur le livre de Daniel et sur l'Apocalypse de saint Jean ! Vous n'avez jamais regardé ça, bien sûr, parce qu'on ne vous le donne pas en

livre de poche, mais je le regrette. Je ne vous reproche pas non plus de ne pas être allé le chercher. Il faudrait faire un livre de poche avec ça, et bien traduit. Il y croyait dur comme fer à la religion. Et les deux autres… Il me semble que c'est difficile de renoncer à l'évidence, hein. Ils ne parlent que de ça. Il n'y a même que ça qui les intéresse.

Quant on… il faut… quand je pense qu'il faut que j'aille chercher au milieu d'un, d'une montagne d'« adresses au curé de Paris », ce que Pascal a écrit sur la cycloïde, par exemple, enfin, qui est le type même n'est-ce pas, de ces pas qui ont fait qu'on a inventé, rien d'autre, le calcul intégral — est-ce que vous vous imaginez que le calcul intégral c'est autre chose que de l'écriture ? La parabole d'où c'est parti — la parabole, je parle de la parabole tracée, la parabole et puis n'importe quelle autre lunule ou trucmuche ou machin, enfin c'est des choses écrites, il n'y a que là que nous touchons ce qu'il en est du Réel. Ben, ils étaient passionnés, ces trois-là, pour le vrai. Le vrai de la vraie.

La voie à suivre, c'est d'en remettre. Si vous n'interrogez pas comme il convient le vrai de la Trinité, ben vous êtes faits, vous êtes faits comme des rats, comme l'Homme aux Rats. Il est évident, il est évident quand même que la religion, enfin, a ses limites, quand même ! Enfin, moi je reviens d'Italie, vous comprenez, alors je suis, je suis dans un bain de corps qui ruissellent sur tous les murs, enfin il y a que ça, il y a des tableaux à s'en étouffer, c'est d'ailleurs tout à fait magnifique, mais je ne vois pas pourquoi je ferais *proh pudor!* devant ce ruissellement des corps, mais enfin, ça donne quand même sa limite au machin, ça montre quand même qu'on est dans la vérité, et qu'on y reste, qu'on n'en sort pas. Ce qu'il faut, qu'il s'agirait, c'est d'en sortir, de la vérité, alors là, je vois pas d'autre moyen que d'inventer, et pour inventer de la bonne façon, de la façon analytique, n'est-ce pas, c'est d'en remettre, d'abonder dans ce sens, n'est-ce pas. Oui. Oui.

Il n'y a qu'une seule chose qui est tout de même bien embêtante et sur laquelle je voudrais terminer si vous, si vous le voulez bien. C'est pas un hasard que ce soit dans mes élèves, une femme, elle est faite comme ça, celle-là, bon, enfin, qui a fait comme ça tout un jaspinage sur le désir de savoir ; c'est certainement pas chez moi qu'elle l'avait pris… J'ai jamais même, même suggéré un machin pareil, hein. Oui. Il y a pas l'ombre de désir de savoir, mis à part ceci sur quoi je m'interroge et sur quoi je n'ai

rien à vous dire parce que je n'en sais rien, c'est qu'il y a les mathématiques, qui ne peuvent procéder, me semble-t-il, à moins que ce soit un effet de l'inconscient, qui ne produisent pas le moindre désir, mais c'est quand même curieux de voir que la mathématique, ça se continue. On s'imagine qu'il y a chez les gens de votre espèce, enfin, c'est-à-dire que les mathématiciens, ils sont — je pense qu'il n'y en a peut-être pas deux dans cette salle, je parle de vrais, de mordus : il n'y a pas le moindre désir de savoir. Il n'y a pas le moindre désir d'*inventer* le savoir.

Enfin, il y a un désir de savoir attribué à l'Autre. Ça, ça se voit. C'est comme ça que surgissent, enfin, les manifestations de complaisance que donne l'enfant dans ses « pourquoi ». Tout ce qu'il pose comme question, enfin, c'est fait pour satisfaire à ce qu'il suppose que l'Autre voudrait qu'il demande. C'est pas tous les enfants, hein ! c'est pas tous les enfants, parce que je vais vous faire une petite chose, il faut bien que de temps en temps je vous donne une petite chose à vous mettre sous la dent, cette chose attribuée à l'Autre, ça s'accompagne très souvent d'un « très peu pour moi ».

Et « très peu pour moi », un « très peu pour moi » dont l'enfant donne la preuve sous cette forme à laquelle je suis sûr que vous n'avez pas songé, mais, comme vous savez, moi aussi j'en apprends tous les jours, je m'éduque, je m'éduque bien sûr dans la ligne de ce qui me plaît, dans la ligne de ce que j'invente, forcément, mais enfin la nourriture ne me manque pas, et si vous saviez comme je le sais, n'est-ce pas, à quel point ce que j'ai déjà illustré de l'anorexie mentale en faisant énoncer par cette action, car une action énonce : « Je mange rien ».

Mais pourquoi est-ce que je mange rien ? Ça vous ne vous l'êtes pas demandé, hein, mais si vous le demandez aux anorexiques, ou plutôt si vous les laissez venir, moi je l'ai demandé, je l'ai demandé parce que j'étais déjà dans ma petite veine d'invention sur ce sujet, je l'ai demandé : alors, qu'est-ce qu'ils m'ont répondu ? Mais c'est très clair : elle était tellement préoccupée de savoir si elle mange, que pour décourager ce savoir, ce savoir comme ça, désir de savoir, n'est-ce pas, rien que pour ça elle se serait laissée crever de faim, la gosse !

C'est très important. C'est très important cette dimension du savoir, et aussi de s'apercevoir que, que c'est pas le désir qui préside au savoir, c'est l'horreur.

Oui. Vous me direz que, vous me direz qu'il y a des gens qui travaillent, et qui travaillent comme ça à obtenir l'agrégation. Mais ça, vous comprenez, ça n'a rien à faire avec le désir de savoir, ça c'est un désir qui est, qui est si je puis dire, comme toujours est le désir de l'Autre, et j'ai déjà expliqué qu'il suffit que l'Autre désire pour que, bien sûr, on tombe sous le coup, le désir de l'homme est le désir de l'Autre, mais c'est plus ou moins compliqué le circuit, il y a le désir de l'Autre, qui, qui, qui se communique de plain-pied parce qu'il nage déjà dans l'Autre, le sujet.

Il y a l'hystérique. Ça l'hystérique, c'est une autre affaire, hein, il faudra que je reprenne mon schéma, n'est-ce pas, pour vous montrer la place exacte que tient le savoir, n'est-ce pas, pour l'hystérique, c'est un savoir, enfin, particulièrement spécifié, n'est-ce pas, c'est un savoir dont, dont elle ramasse le machin. Oui. C'est un savoir qui ne mène pas loin. C'est un savoir qui, pour nous en tenir à l'origine — c'est un savoir qui est très souvent, non pas produit par le discours, le désir de l'Autre, mais refilé, si on peut dire.

Je veux dire qu'il se peut très bien qu'une personne, enfin, qui, qui n'avait pas le moindre désir de rien savoir de quoi que ce soit, n'est-ce pas, tout de même se soit aperçue que dans la société, le discours universitaire assure à ceux qui savent, une bonne place, et qu'elle refile à la gosse, là, à la moutarde qui devient hystérique, et justement pour ça, qui lui refile que c'est un moyen de la puissance. Naturellement, elle reçoit le truc, elle, sans savoir que c'est pour ça, elle le reçoit dans sa toute petite enfance, et là, c'est un cas de transmission assez fréquent, enfin, n'est-ce pas du désir de, du désir de savoir, mais c'est quelque chose de tout à fait secondairement acquis, en d'autres termes, ce que j'essaie de vous mettre dans la tête et à propos de cette expérience, de cette expérience de l'enfant, qui naturellement vous parle de ces « pourquoi », de ces « pourquoi » qui concernent : « pourquoi quoi, pourquoi est-ce qu'il y a des enfants qui naissent, comment ça se fait, etc. », et tout ce qu'ils veulent, c'est, c'est entendre quelque chose qui, qui fait plaisir, qui, montrer que, qui, qu'ils font tout comme s'ils s'y intéressaient, mais déjà qu'ils le savent, ils le refoulent, vous le savez bien, et ils le refoulent immédiatement, enfin, ils y pensent plus, enfin, il faut tout de même avoir une idée un peu plus claire de ce qui se passe réellement. Ce désir de savoir, pour

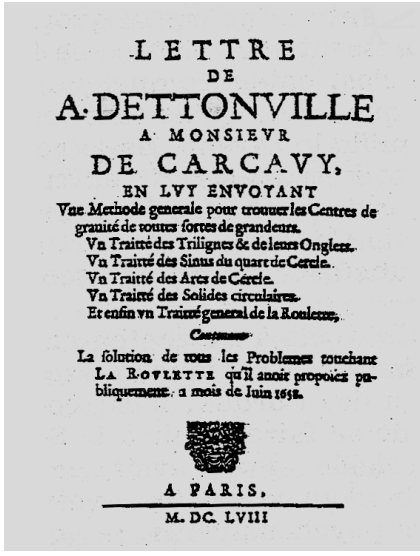
LETTRE
DE
A. DETTONVILLE
A MONSIEVR
DE CARCAVY,
EN LVY ENVOYANT
Vne Methode generale pour trouuer les Centres de
grauité de toutes sortes de grandeurs.
Vn Traitté des Trilignes & de leurs Onglets.
Vn Traitté des Sinus du quart de Cercle.
Vn Traitté des Arcs de Cercle.
Vn Traitté des Solides circulaires.
Et enfin vn Traitté general de la Roulette.
Comme
La solution de tous les Problemes touchant
LA ROVLETTE qu'il auoit proposez pu-
bliquement, a mois de Iuin 1658.
A PARIS,
M. DC. LVIII

autant qu'il prend substance, il prend substance du groupe social.

À la vérité, je n'irai pas à me contenter de cette réponse pour ce qui est de l'invention mathématique, n'est-ce pas, il est tout à fait clair que, qu'il y a des mordus, n'est-ce pas, je veux dire que, c'était pas une façon de se faire valoir à la Sorbonne que de résoudre les problèmes de la cycloïde, que y avait, comme ça, enfin, temps miraculeux, temps que, dont je voudrais voir se reproduire, n'est-ce pas, sous la forme des psychanalystes, je voudrais s'y voir reproduire cette espèce de République, n'est-ce pas, qui faisait que Pascal correspondait avec Fermat, avec Roberval, avec Carcavi, avec des tas de gens, n'est-ce pas qui étaient tous entre eux, enfin, pour ceci qu'on ne sait pas quoi s'était produit, c'est bien ce que je voudrais un jour tirer de l'histoire, on ne sait pas quoi s'était produit qui faisait qu'il y avait des gens qui désiraient plus en savoir à propos de ces choses invraisemblables, n'est-ce pas, qui se dessinent comme ça, la cycloïde, vous savez ce que c'est, n'est-ce pas, si c'est un cercle, une roulette qui tourne autour d'une autre, vous voyez ce que ça peut donner, ça donne, je ne sais pas, une chose comme ça qui s'appelle cardioïde, qui croyez-le, à ce moment-là, ne rapportait rien, auprès d'aucun seigneur, n'est-ce pas, qui, qui leur faisait leur réputation, enfin, leur truc, strictement entre eux, n'est-ce pas, ils ne sortaient pas de là.

Bien sûr, de là, est sortie votre télévision, cette télévision grâce à quoi vous êtes définitivement abrutis, bon, bon, mais enfin, ils ne le faisaient pas pour ça, ils ont fourni à l'objet petit *a* — bien sûr, mais justement c'était sans le savoir, mais ils ont quand même, enfin d'autant mieux réalisé que l'objet était l'objet petit a, c'est-à-dire ce dont vous êtes étouffés, n'est-ce pas, ils l'ont d'autant mieux réalisé que, sans savoir où ils allaient, ils sont passés par la structure, par la structure que je vous ai dite, à savoir ce bord du Réel.

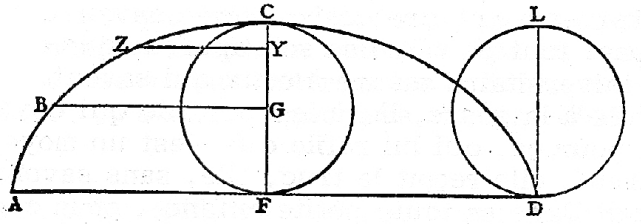


Et[1] talis linea vocata est Cyclois[2].

1. 2. 3. Cycloïdes extraites des Œuvres de Pascal sur la cycloïde.

1
2
3

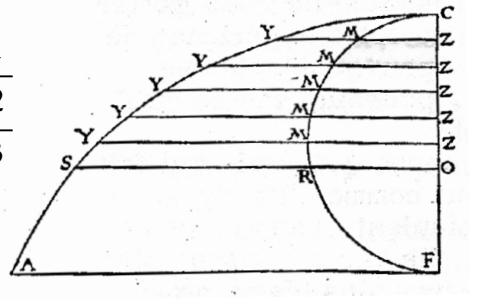


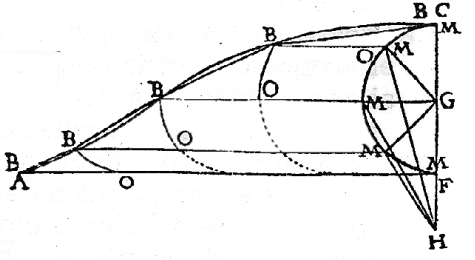


4. Cardioïde extraite du Dictionnaire des mathématiques, Paris, PUF, 1979.

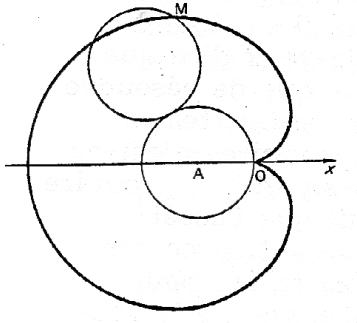


4
5

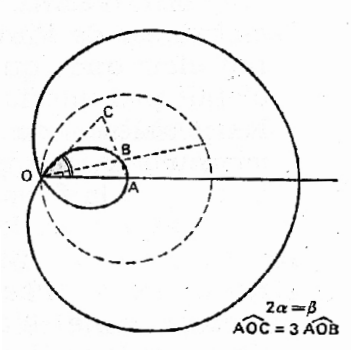


5. Limaçon de Pascal : cas particulier de cardioïde découvert par Etienne Pascal, père de Blaise. Le nom du père est caché dedans…

# Leçon XII

*23 avril 1974*

Bon, je vais d'abord, en commençant trois minutes avant l'heure, je vais d'abord m'acquitter d'un devoir que je n'ai pas rempli la dernière fois. Je ne l'ai pas fait, parce que j'ai cru que ça se ferait tout seul, mais comme même dans mon école, j'ai vu que personne n'avait franchi ce pas, alors ça m'incite à en provoquer d'autres à le franchir. Il y a un livre qui vient de paraître au « Champ freudien », comme on dit, hein, c'est une collection dont il se trouve que je la dirige. Si c'est paru dans cette collection, je n'y suis évidemment pas pour rien, il a même fallu que j'y force l'entrée. Ce livre s'appelle — c'est un titre, celui là vaut autant qu'un autre — s'appelle : *L'Amour du Censeur.* Il est du nommé Pierre Legendre, qui se trouve être professeur à la Faculté de Droit. Voilà. Alors, j'incite vivement ceux qui, je ne sais pas trop pourquoi, enfin, s'accumulent ici autour de ce que je dis, je les incite vivement à ce qu'on appelle en prendre connaissance, c'est-à-dire à le lire, à le lire avec un peu de soin parce qu'ils en apprendront quelque chose.

Voilà. Là-dessus je commence.

Je commence, ou plutôt je recommence. C'est bien ce qui m'étonne le plus. Je veux dire que j'ai l'occasion à chaque fois de m'apercevoir que si j'ai parlé de l'espoir dans certains termes, à propos d'une question qui m'était posée, kantienne : « que je puisse… »… « que puis-je espérer ? » et j'avais dit que l'espoir, j'avais rétorqué que l'espoir c'était une chose propre à chacun. Il n'y a pas d'espoir commun. C'est tout à fait inutile

d'espérer un commun espoir. Alors moi, je vais vous avouer le mien, c'est celui qui me possède toute la semaine jusqu'au matin où je me réveille à votre intention — c'est-à-dire par exemple ce matin même — jusqu'à ce moment, je, j'ai toujours l'espoir que ce sera la dernière fois, que je pourrai vous dire, *n, i, ni* : fini. Le fait que je sois là, parce que le jour où je le dirai, ça sera avant, ce sera avant de commencer, le fait que je sois là vous prouve que, tout particulier que me soit cet espoir, il est déçu.

Bon, alors moyennant quoi, en me réveillant, j'ai naturellement pensé à tout autre chose que, que ce que j'avais fomenté pour vous le dire, il m'est surgi comme ça, enfin, que s'il y a — je l'ai déjà dit, enfin, mais il faut bien que je le répète — que s'il y a quelque chose dont l'analyse a découvert la vérité, c'est l'amour du savoir. Puisque, tout au moins si ce que je vous fais remarquer a quelque accent, accent qui vous émeuve, le transfert révèle la vérité de l'amour et précisément en ceci qu'il s'adresse à ce que j'ai énoncé du sujet supposé savoir. Ça pourrait vous paraître, après ce que j'ai énoncé la dernière fois, avec je crois quelque accent, au moins je me l'imagine, enfin j'espère que vous vous en souvenez, non seulement j'ai avancé qu'il n'y avait pas de désir de savoir, mais j'ai même parlé de quelque chose qui… que j'ai articulé effectivement de l'horreur de savoir. Voilà.

Alors, comment rejoindre ça, si je puis dire ? Ben justement, ça ne se rejoint pas. C'est *le Mariage du Ciel et de l'Enfer*. Il y a un nommé William Blake, vous savez, qui a, dans son temps, à son époque, avec ses, avec son petit matériel à lui — qui n'était pas mince — a remué ça ; il lui a même donné exactement ce titre. Voilà. Alors peut-être que ce que je suis en train de vous dire, c'est que le mariage en question n'est pas tout à fait ce qu'on croit. Ce qu'on croit, à lire William Blake, précisément. Ouais. Ceci ne fait que réaccentuer quelque chose que je vous ai dit ailleurs, quelque chose qu'implique en tout cas notre expérience, et l'expérience analytique que je ne suis ici que pour, que pour situer.

Qu'est-ce qu'une vérité, sinon, sinon une plainte ? Au moins est-ce là ce qui répond à ce que, à ce que nous nous chargeons, analystes, si tant est qu'il y en ait du, du psychanalyste, ce que nous nous chargeons de recueillir. Nous ne la recueillons pas tout de même sans remarquer que la division la marque. Marque la vérité. Qu'elle ne peut pas-toute être

dite. Voilà. C'est notre voie, la voie, il y a longtemps que de ça, on parle, hein. Et si on la met en premier dans un énoncé que, qui je l'espère enfin est en train de vous corner aux oreilles, si on la met en premier — c'est bien que c'est de ça qu'il s'agit en premier quoique les solutions qui s'en sont avancées diffèrent entre elles, et de beaucoup. Il s'agirait de, d'avoir une petite idée de la nôtre. Et puis tout de suite après, quand on énonce ce terme, la voie, tout de suite après on parle de la vérité qui, si elle est ce que je viens de dire, est quelque chose comme une planche pourrie, et puis en tiers, on ose ! enfin quelqu'un, en tout cas, a, a osé, comme ça : un dénommé saint Jean, il a parlé de la vie. Ce sont d'imprudentes émissions. Émissions de quoi ? de voix. De voix à écrire tout autrement : *v, o, i, x,* celles-là. Ce sont d'imprudentes émissions de voix qui énoncent ces couplages. Vous pouvez remarquer que ce… que le couplage, dans l'occasion, ça va par trois. Et qu'est-ce que c'est que la vie, dans l'occasion ? C'est bien quelque chose qui, qui dans ce trois, alor, fait, fait, fait, fait un trou, hein. Je sais pas si vous savez ce que c'est que la vie, hein, mais c'est tout de même curieux que, que ça fasse problème. La vie que pour l'occasion j'écrirais bien comme j'ai fait, comme j'ai fait de *lalangue* en un seul mot. Ce ne serait que pour suggérer que, que nous n'en savons pas beaucoup de choses sinon qu'elle s'lave. C'est à peu près la seule marque sensible de ce qui rentre dans la vie.

Enfin, ces couplages, qu'est-ce que je suggère ici, à partir de l'expérience qui se définit d'analytique, qu'est-ce que je suggère ici ? Est-ce ces couplages, de les penser ? Ouais. Si c'était ça, ça serait, enfin, cette espèce de bascule, qui serait chute dans le discours universitaire. C'est là qu'on pense. C'est-à-dire qu'on baise. Bon, je vous fais remarquer que dans ce discours, je ne suis — comme ça, c'est un petit test, simplement, c'est pas du tout que je m'en targue, je ne suis pas reçu, je suis plutôt, plutôt supporté, oui, toléré — tout ça nous ramène au statut, au statut de, de ce que j'énonçais la dernière fois, enfin, lié à notre rapport, de vous, de moi, et que je mettais en suspens entre la voix et l'acte de dire. J'ose espérer que l'acte de dire y a plus de poids, quoique c'est de cela que je puisse douter, puisque ce doute c'est ce que la dernière fois j'ai émis comme tel. Si c'est l'acte de dire, c'est celui-là que je reçois d'une expérience codifiée.

J'ai aussi énoncé — vous voyez, j'insiste à me répéter — j'ai aussi

énoncé ceci : que faut-il, au sens de : qu'est-ce qui manque, pour que cette expérience codifiée, elle ne soit pas, elle ne soit pas à la portée de tout le monde ? C'est pas une question de division du travail, à savoir que tout le monde ne puisse pas s'employer à analyser le reste. C'est pas à la portée de tout le monde, d'un fait de… de structure dont j'ai essayé de rappeler la dernière fois, ou tout au moins d'indiquer à quoi j'entends l'emmancher. Il ne peut pas être à la portée de tout le monde de remplir cet office, que j'ai défini à l'instant de recueillir la vérité comme plainte.

Quel est le statut de ce mariage que j'ai évoqué tout à la suite, en le mettant sous le patronage de William Blake ? Quand je dis que ce n'est pas à la portée de tout le monde, ça va loin, cela implique qu'il y en a à qui c'est de fait interdit. Et quand j'énonce les choses ainsi, j'entends me démarquer de ce qu'il y aurait de ceci, de ceci qu'avance Hegel quelque part, de ce rejet, inscrit, dit-il dans ce qu'il appelle « la loi du cœur », ce rejet du désordre du monde. Hegel montre que si ça se fait, c'est facile. Et il a bien raison. Il ne s'agit pas de produire ici le désordre du monde, il s'agit d'y lire le pas-tout. Est-ce là substitution à l'idée de l'ordre ? C'est très précisément ce que, ce dans quoi je me propose aujourd'hui d'avancer, d'avancer ; avec cette question laissée à l'instant, de ce qui m'y pousse. Ce qui m'y pousse à en témoigner.

Ce pas-tout, en quoi consiste-t-il ? Il est évident qu'il ne peut se rapporter à ce qui ferait tout, à… à un monde harmonieux. Alors le pas-tout faut-il le saisir quelque part dans un élément ? Un élément qui pèche justement de n'y pas être harmonisé ? Est-ce que ça suffit à ce que, à ce que tout y soit acquis — permettez-moi là, de l'avancer — à la bifurcation, à l'arbre. Ouais. Je vous ferais remarquer que là, mine de rien, à vous poser une question comme ça, cette bifurcation, c'est aussi bien ce que je viens de faire, un signe, un *y*, de quelque chose qui est sensible, enfin, avec quoi nous frayons : y a l'arbre, y a le végétal, il fait branche, c'est son mode de présence. Et je vois pas pourquoi j'irais pas à patauger là, dans quelque chose qui quand même se recommande à notre attention, parce que c'est le fait de l'écriture, hein : la vieille *Urszene*, la scène primitive, telle qu'elle s'inscrit de la Bible, au début de ladite Genèse. Le tentateur, hein. Et puis la gourde, n'est-ce pas, la nommée Ève, et puis le connard des connards n'est-ce pas, l'Adam premier ? Et puis ce qui circule, là, le machin qui lui reste en travers de la gorge,

la pomme, qu'on dit. Pis c'est pas tout, hein : y a le grand-papa qui rapplique et puis qui les sonne.

Moi je suis pas contre, de lire ça. Je suis pas contre puisque c'est plein de sens. C'est bien justement ce dont il faudrait le nettoyer. Peut-être que si… on grattait tout le sens hein, on aurait une chance d'accéder au Réel. C'est même ça que je suis en train de vous enseigner. C'est que c'est pas le sens de la plainte, qui nous importe, c'est ce qu'on pourrait trouver au-delà, de définissable comme du Réel, ouais. Seulement pour nettoyer le sens, il faudrait pas en oublier, parce que sans ça c'est ça qui fait rejet, hein, et dans tout ça y a quelque chose qu'on oublie. Et c'est justement l'arbre. Ce qui est énorme, c'est qu'on ne s'aperçoive pas que c'était ça qui était interdit. C'est pas le serpent, c'est pas la pomme, c'est pas la connasse, c'est pas le connard : c'était l'arbre, dont il fallait pas approcher ! Et à lui personne ne pense plus, c'est admirable ! Mais lui, l'arbre, qu'est-ce qu'il en pense ? Là je fais un saut, hein, parce que qu'est-ce que ça veut dire : « qu'est-ce qu'il en pense ? » Ça ne veut rien dire que ceci, qui est en suspens, et qui est très précisément ce qui me fait suspendre tout ce qui peut se dire au titre de la vie, de la vie qui se lave. Parce que malgré que l'arbre ne se lave pas — ça, ça se voit ! — est-ce que malgré cela, l'arbre jouit ? C'est une question que j'appellerai essentielle. Non pas qu'il y ait d'essence en dehors de la question : la question c'est l'essence, il n'y a pas d'autre essence que de la question. Comme il n'y a pas de question sans réponse, je vous le serine depuis longtemps, ça veut dire que l'essence aussi en dépend, de la réponse. Seulement là, elle manque. Impossible de savoir si l'arbre jouit, quoiqu'il ne soit pas moins certain que l'arbre c'est la vie. Ouais.

Je vous fais mes excuses, d'avoir comme ça imaginé ça, imaginé de vous présenter ça, comme ça, à l'aide de la Bible. Moi, la Bible, ça ne me fout pas la trouille. Et je dirai même plus, j'ai pour ça une raison. C'est que y a des gens comme ça qui en ont été formés, hein, les Juifs qu'on les appelle généralement. On peut pas dire qu'ils aient pas cogité sur le machin, la Bible. Je dirai même plus : tout prouve, tout prouve dans leur histoire [à Madame Gloria Gonzalès : Donnez-moi un cigare…] tout prouve dans leur histoire qu'il ne se sont pas occupés de la nature, qu'ils ont talmudisé, comme on dit, c'te Bible. Eh bien je dois reconnaître que ça leur a réussi. Et à quoi est-ce que je le touche ? Je le

touche à ceci, oui, qu'ils ont vraiment bien contribué, quand c'est venu à leur portée, à ce domaine qui m'intéresse, quoi que ce ne soit pas le mien — le mien au sens de domaine de l'analyse — qu'ils ont vraiment contribué, avec une particulière astuce, au domaine de la science. Qu'est-ce que ça veut dire, ça ? C'est pas eux qui l'ont inventée.

L'histoire de la science est partie d'une interrogation sur la (mettez ça entre guillemets, je vous en prie) sur la « nature », sur la φύσις — à propos de quoi Monsieur Heidegger se tortille les circonvolutions. Qu'est-ce que c'était que la nature pour les Grecs ? s'interroge-t-il. La nature, ils s'en faisaient une idée. Il faut bien le dire que l'idée qu'ils s'en faisaient — comme le même Heidegger le suggère — elle est bien perdue. Elle est perdue, perdue, perdue, perdue. Je vois pas pourquoi on la regretterait ! Puisqu'elle est perdue, hein ? Eh ben, on n'a pas un tellement grand deuil à en faire, puisqu'on en sait même plus ce que c'est. Ouais. On sait même plus ce que c'est parce qu'il est bien évident que si la science a réussi, a réussi à surgir, il semble pas, d'ailleurs, que les Juifs y aient au départ mis beaucoup d'eux-mêmes. C'est après coup, dans la timbale une fois décrochée, qu'ils sont venus mettre leur grain de sel, hein, et qu'on s'est aperçu que, c'est clair, enfin, quoi l'Einstein, à en remettre au grand machin de Newton, c'est lui qui tient le bon bout. Et puis il est pas le seul, il y en a d'autres — que je vous nommerai à l'occasion, mais je ne peux pas parler de tous à la fois, parce qu'ils pullulent et puis qu'ils sont pas tous dans le même coin. Ce qu'il y a de certain c'est que, c'est quand même frappant que, qu'il ait suffi de ce sacré machin-là, écrit, l'Écriture par excellence, qu'on dit ! — qu'il ait suffi de ça pour qu'ils rentrent dans le truc de ce que les Grecs ont préparé et préparé par quelque chose qui n'est à distinguer de l'écriture, de l'écriture en tant que la spécifie, enfin, que ce soit possible à lire, que quand ça se lit, ça fait un dire — un dire à dormir debout, naturellement, comme je vous l'ai raconté tout à l'heure à propos de cette scène à la mords-moi-le-doigt, un dire à dormir debout, mais un dire ! Il est tout à fait clair que si le Talmud a un sens, ça consistait précisément à vider de sens ce dire, c'est-à-dire à n'étudier que la lettre. Et de cette lettre induire des combinaisons absolument loufoques, dans le genre d'équivalence de la lettre et du nombre, par exemple, mais c'est tout de même curieux que ça soit ça qui les ait formés, et qu'ils se trouvent à la page quand ils ont affaire à la science… Ouais !

Alors, c'est ce qui m'autorise, je dirai à faire comme eux, à ne pas considérer comme un champ interdit ce que j'appellerai la mousse religieuse, à laquelle je recourais tout à l'heure. Ce que j'appelle « la mousse », là, c'est le sens, tout simplement ! le sens à propos de quoi j'essayais justement de faire, de faire le nettoyage, en posant la question, la question de l'arbre : qu'est-ce qu'il est, l'arbre ? Et qu'est-ce qu'il est sur un point très précis que j'ai désigné, parce que je reste pas en l'air : est-ce qu'il jouit ? La mousse religieuse peut donc, enfin, être aussi bien du matériel de laboratoire ! Et pourquoi pas, et pourquoi pas nous en servir puisqu'elle nous vient avec ce que j'appelle, ce que j'appelle en la faisant basculer tout entière d'un côté, ce que j'appelle la vérité, parce que bien sûr, c'est pas la vérité vidée, hein, c'est la vérité comme ça foisonnante.

Voilà. Je peux quand même bien vous indiquer que c'est pas pour rien, enfin, qu'il y a des Juifs biologistes, hein. Moi, je viens de lire un truc dont aussi bien je vous donnerai le titre… je vous donnerai le titre, enfin, c'est le bouquin, là, sur la sexualité et les bactéries. Il y a une chose qui, qui m'a frappé, enfin, à la lecture de ce livre que j'ai lu avec passion de bout en bout, parce que c'était dans mon fil, comme ça, c'est que si, c'est que si l'amibe, hum… cette petite saloperie, là, que vous regardez au microscope, là, hein, et puis qui manifestement frétille, hein, elle vous bouffe des trucs… elle… bon. Ça c'est sûr qu'elle jouit ! Eh ben pour la bactérie, je m'interroge ! Est-ce que la bactérie jouit ? Ben c'est marrant, hein, la seule chose qui puisse, enfin, nous en suggérer l'idée, c'est — je peux quand même pas dire que c'est dans Jacob que je l'ai découvert, faut pas exagérer, j'avais eu comme ça, une rumeur… mais dans ce Jacob, qui d'ailleurs est dans l'occasion associé à un nommé Wollman, ce qui m'a véritablement fasciné, hein, c'est ce qui est la caractéristique de ladite bactérie, c'est qu'il y a rien de tel au monde qu'une bactérie pour pouvoir être infectée. C'est pour tout dire que la bactérie ne nous apporterait absolument rien s'il n'y avait pas le bactériophage. Et le lien que fait — que fait : il fait pas, ça se dégage — mais enfin c'est certain que, le fait que, comme son nom l'indique Jacob soit juif, c'est certainement pas pour rien que son rapport, rapport d'expériences accumulées, minutieuses, foisonnantes enfin, que son rapport sur ce qu'il se passe entre la bactérie et le bactériophage, ce soit là que nous puissions prendre le « sentiment », disons que de l'infection, de

son infection par le bactériophage, la bactérie jouisse, éventuellement.

Et si on y regarde de bien près — enfin, reportez-vous au texte, moi je vous l'indique, ça va en faire un second qu'il va vous falloir vous fourrer dans les poches, seulement celui-là il est très difficile à trouver, il est archi-épuisé ce machin-là, il est paru en Amérique… C'est emmerdant ! Ce serait tout de même pas mal que vous vous en fassiez tirer des photocopies. Il y en a aussi peut-être un en français qui circule, mais je peux pas vous dire, moi, je ne m'y suis pas précipité, puisque j'ai lu la chose en anglais, enfin, il y en a aussi un en français, dont je sais même pas encore s'il se trouve : vous voyez quelle est ma bienfaisance, je vous l'indique au moment où vous allez donc me faire la plus effroyable concurrence si je veux me le procurer. Enfin tant pis, il y a toujours la photocopie…

C'est en fin de compte de là que se touche le joint, un joint qui est très particulier. Si Jacob par là manifeste qu'il y a sexe au niveau de la bactérie, il ne le manifeste que de ceci, lisez bien le livre : qu'entre deux mutations de bactéries de la même lignée, soit de ce fameux *escherichia coli* qui a servi de matériel de laboratoire à ce niveau-là, qu'entre deux mutations de bactéries de la même provenance, ce qui constitue le sexe, c'est qu'entre elles, ces mutations, il n'y ait pas de rapport possible. Ceci veut dire qu'une lignée de bactéries dont la mutation consiste en une possibilité de foisonnement plus grande que dans l'autre, alors que c'est au niveau de cette possibilité de foisonnement que l'autre se distingue : foisonnement-plus, *fertility* qu'ils appellent ça en anglais, foisonnement-moins. Les foisonnantes-plus, quand elles se rencontrent avec les foisonnantes-moins, les font muter du côté du foisonnement. Alors que les foisonnantes-moins, quand elles vont aux foisonnantes-plus, elles, ne les font pas muter du côté du foisonnant-moins. C'est donc essentiellement du non-rapport entre deux rameaux — nous le retrouvons notre petit arbre ! — c'est donc du non-rapport entre deux rameaux d'un même arbre, que pour la première fois se suggère, au niveau de la bactérie, l'idée qu'il y a une spécification sexuelle.

Alors vous voyez dans quelle note ça, ça peut me toucher, parce que, de retrouver ce non-rapport à un tout autre niveau de la prétendue évolution de la vie qui est celui dont je spécifie l'être parlant, c'est quand même quelque chose qui, enfin, qui est bien fait pour me retenir, et pour du même coup essayer aussi de vous mettre un peu au parfum… Parce

qu'en somme, ce que ça veut dire, c'est que dans sa première apparition — qui n'a d'ailleurs, strictement rien à faire avec sa seconde apparition qui est une pure homologie — la sexualité, ce n'est pas du tout la même chose, mais que ça puisse être à l'occasion à un niveau de l'arbre, une chose liée à l'infection et à rien d'autre, c'est quand même, c'est quand même digne de nous retenir. Bien sûr, ça ne veut pas dire non plus nous précipiter, hein, faut pas se précipiter, surtout, parce que c'est, c'est la meilleure façon de se foutre le doigt dans l'œil ! Mais enfin, c'est sensible. Et que, que la question de la jouissance se suggère dès l'infection, sexualité à portée limitée, c'est aussi digne de nous retenir. Bon. Quand je dis : ne pas se précipiter, hein, ça veut dire aussi : ne pas se laisser mener par le bout du nez.

Y a-t-il — je fais rupture ici, je prends les choses par un autre bout — y a-t-il du savoir dans le Réel ? Il est essentiel qu'ici je rompe, puisque sinon moi du moins vous, vous êtes jusqu'ici laissés mener par le bout du nez, c'est-à-dire que vous vous arrêtez là où je m'arrête moi-même, pour ne pas me laisser mener du même bout. Poser la seconde question, celle que j'avance maintenant, après m'être laissé mener dans la mousse religieuse, en quoi cela a-t-il de l'intérêt, que maintenant je reparte ? C'est quand même — c'est pas difficile à, à sentir, n'est-ce pas, la jouissance, elle fait éruption *(sic)* dans le Réel. Et qu'il y aura un moment — qui sera plus tard, parce qu'il faut quand même bien sérier les choses, hein, où la question se retourne. Le Réel, qu'a-t-il à répondre, si la jouissance l'interroge ? Et c'est en quoi je commence — là vous voyez le lien — en quoi je commence à poser la question : le savoir, c'est pas pareil que la jouissance. Je dirai même plus, s'il y a un point où je vous ai menés, enfin, en partant de ce savoir qui s'inscrit de l'inconscient, c'est bien que le savoir, c'est pas forcé qu'il jouisse de lui-même.

Et c'est bien pourquoi, maintenant, rupture, je reprends un fil d'un autre bout, dont aucun terme ne se rencontre dans ce que j'ai avancé d'abord. Je reprends le fil par un autre bout, et je fais question du savoir dans le Réel. Il est bien clair que cette question comme toutes les autres, ne se pose que de la réponse. Je dirai même plus : de la réponse telle que je viens de l'accentuer. L'inconscient au sens de Freud, c'est au nom de quoi je pose la question du savoir dans le Réel. Mais je ne la pose pas en donnant à l'inconscient de Freud toute sa portée. Je dis seulement que

l'inconscient ne se conçoit d'abord que de ceci : que c'est un savoir. Mais je me limite à ça. C'est au nom de ça que la question du savoir dans le Réel prend son sens.

Y en a. Et il n'y a pas besoin de l'inconscient de Freud pour qu'il y en ait. Y en a selon toute apparence, sans quoi le Réel ne marcherait pas. Voilà d'où je pars qui vous le voyez est d'une tout autre allure. D'une allure grecque, celle-là, justement. Le Réel, c'est comme le discours du maître : c'est le discours grec. Le Réel il faut que ça marche. Et on ne voit pas comment ça marcherait sans qu'il y ait dans le Réel du savoir. Alors là aussi, hein, ne pas se précipiter. Là c'est plus de se laisser mener par le bout du nez qu'il s'agit, là, c'est de s'engluer, avec ce pas. Il faut bien en trancher le cadre. Si j'ai fait ce pas dans le Réel, il faut que je découpe le… toute la glu tout autour, pour pas y rester collé, hein. Et ça dans le Réel, c'est, si j'ose dire ce qui ne veut rien dire hors d'un sens.

Dans le Réel, ça veut dire : ce qui ne dépend pas de l'idée que j'en ai. Un pas de plus avec la même colle aux pieds : ce à quoi, que j'y pense, n'importe pas. Que je pense à lui, comme ça, le Réel, c'est ce qui s'en fout. Et c'est bien pourquoi que la première fois que j'ai essayé de faire vibrer cette catégorie, enfin, aux oreilles de mes auditeurs, ceux de Sainte-Anne, je peux pas dire que j'ai pas été gentil, hein, je leur ai dit : le Réel c'est, c'est ce qui revient toujours à la même place. Ce qui est justement le mettre en place. La notion de place, elle surgit de là.

Alors, en disant ça, je mets le Réel — je le situe, justement, je le mets à sa place, d'un sens, ne l'oublions pas, d'un sens en tant que su : le sens se sait. C'en est même au point qu'on est étonné, hein, qu'on ait, qu'on ait pataugé : le sensé, le sensible, tout ce qu'on veut, mais que ça n'ait pas fini par se cristalliser : le sensu. Faut croire que ça avait des échos qui nous plaisaient guère.

Ce que je suis en train de dire par là, en tout cas de vous avancer concernant le Réel, c'est ça d'abord, c'est que le savoir dont il s'agit dans la question : y a-t-il savoir dans le Réel, est tout à fait à séparer de l'usage du su dans le sensu. C'est du sens à partir de là que je détache le réel, mais ça n'est pas du même savoir que je questionne pour savoir s'il y a du savoir dans le Réel. Le savoir dont il s'agit dans la question n'est pas cet ordre de savoir qui porte sens ou plus exactement, qui, du sens, est porté.

Et je vais tout de suite l'illustrer. L'illustrer d'Aristote. Il est tout à fait frappant que dans sa Physique, Aristote ait depuis un bon bout de temps, enfin, fait le saut, le saut par quoi, par quoi se démontre que sa *Physique* n'a strictement rien à faire avec la φύσις dont Heidegger essaie de nous faire ressurgir le fantôme. C'est que ce à quoi il s'en prend, il s'en prend pour répondre à la question qui est celle que je pose maintenant : y a-t-il du savoir dans le Réel ? — il s'en prend au savoir de l'artisan. C'est que les Grecs n'avaient pas le même rapport à l'écriture. La fleur de ce qu'ils ont produit, c'est des dessins, c'est de tirer des plans. C'est leur idée de l'intelligence. Il ne suffit pas d'avoir une idée de l'intelligence pour être intelligent. Ça vous est spécialement adressé, cette recommandation. Et il est surprenant que ce soit Aristote qui nous le prouve.

Cet artisan, Dieu sait ce qu'il lui impute, c'est le cas de le dire. Il lui impute, d'abord, de savoir ce qu'il veut : ce qui quand même est raide ! Où est-ce qu'on a vu que quelqu'un qui se dépêtre, en artisan, sache ce qu'il veut ? C'est Aristote qui lui flanque ça sur le dos. Grâce à Aristote, l'artisan « cause final ». Et puis aussi, pendant qu'il y est, je ne vois vraiment pas ce qui l'arrête, n'est-ce pas, il « cause formel » aussi, il a de l'idée, comme on dit. Et puis après ça, il, il, il cause « cause », il cause même « moyen », il cause « efficient » pour tout dire, et c'est encore heureux si Aristote laisse un bout de rôle à la matière. Là c'est elle : elle « cause matériel » ! Ça cause, ça cause, ça cause même à tort et à travers.

Parce que, pour prendre les choses, comme ça, au niveau d'où ça sort, c'est-à-dire le pot — c'est comme ça que c'est sorti, non pas bien sûr qu'ils savaient faire que ça, les Grecs, ils savaient faire des machins beaucoup plus compliqués, mais tout ça, ça sort du pot. Quand je pose la question s'il y a du savoir dans le Réel, c'est précisément pour exclure de ce Réel ce qu'il en est du savoir de l'artisan. Non seulement le savoir de l'artisan ne cause pas, mais c'est exactement de cet ordre de savoir auquel l'artisan sert parce qu'un autre artisan lui a appris à faire comme ça.

Et loin que le pot ait une fin, une forme, une efficacité et même une matière quelconque, le pot, c'est un mode de jouir. On lui a appris à jouir à faire des pots ! Et si on lui achète pas son pot — et ça c'est le client qui l'a à sa jugeote — si on lui achète pas son pot, ben il en est pour sa jouissance, c'est-à-dire qu'il reste avec, et que ça ne va pas très loin. C'est un

mode qu'il est essentiel de détacher de ce dont il s'agit quand je pose la question : s'il y a du savoir dans le Réel.

Il faudrait quand même seulement qu'il y en ait ici quelques-uns qui ont été, qui ont été, je sais pas, à l'Exposition des Fouilles chinoises archéologiques, qu'on appelait ça, des fouilles chinoises qui étaient ce que, ce qu'avait trouvé de mieux à nous envoyer le pays de Mao. Là vous pouvez voir — à ce niveau-là parce qu'il y a des raisons pour que, dans cette zone, enfin, on puisse encore voir les pots au moment de leur surgissement. Il est tout à fait clair que ces pots absolument saisissants, admirables, n'est-ce pas, ces pots du temps de l'apparition des mots, quand pour la première fois, on a fait des pots — on leur fout trois pieds, comme par hasard, mais c'est des pieds qui sont pas des pieds, des pieds qui se vissent, vous comprenez, c'est des pieds, des pieds qui sont là dans la continuité du pot. C'est des pots qui ont des becs dont on peut dire que toute bouche est indigne à l'avance. C'est des pots qui sont eux-mêmes, dans leur avènement, enfin des choses devant quoi on se prosterne.

Est-ce que vous croyez que ce surgissement-là, c'est quelque… c'est quelque chose qui ait quoi que ce soit à faire avec la décomposition aristotélicienne ? Ces pots, il suffit de les regarder pour voir qu'en somme ils peuvent servir à rien. Mais il y a une chose certaine, c'est que ça a poussé, n'est-ce pas, ça a poussé, enfin comme une fleur. Qu'Aristote, enfin, les décompose, enfin, n'est-ce pas, les con-cause de quatre causes, au moins, différentes, c'est quelque chose qui à soit seul, enfin, démontre que les pots sont d'ailleurs.

Mais pourquoi est-ce que je vous en parle puisque justement je les mets ailleurs ? Je vous en parle parce que si c'est le client qui finalement a à juger du pot, faute de quoi le potier, enfin il peut se mettre la ceinture, ça nous démontre quelque chose, c'est que c'est le client qui non seulement achète le pot, mais qui, l'artisan, le « potière », si je puis m'exprimer ainsi. Et il suffit de voir la suite de cette liaison qu'il y a entre le fait que le pot, enfin, soit si bien fait qu'on imagine que Dieu est un potier, exactement comme l'artisan. Le Dieu dont il s'agit, c'est, c'est… autrefois, enfin, mon vieil ami André Breton avait cru prononcer un blasphème en disant que, en disant que Dieu est un porc. C'est pas pour rien que la dernière fois je vous ai dit que j'ai jamais encouragé les sur-

réalistes. Non pas du tout que moi j'abrégerais et je dirais que Dieu est un pot ; Dieu est un empoté ! Dieu est le potier, c'est vrai mais le potier aussi est un empoté. C'est le sujet, enfin, du savoir supposé à son art.

Mais c'est pas de ça qu'il s'agit quand je vous pose la question : y a-t-il du savoir dans le Réel ? Parce que ça, c'est ce qu'on a rencontré le jour où du Réel on a réussi à arracher un brin, c'est-à-dire au moment de Newton, où quand même, c'est arrivé, et que là, pour que le Réel fonctionne, le Réel au moins de la gravitation, c'est-à-dire pas rien, quand même, parce que nous y sommes tous vissés à cette gravitation et rien de moins que par notre corps, jusqu'à nouvel ordre, non pas que c'en soit une propriété, comme l'a bien démontré la suite — mais on y est vissés à ce Réel. Et là, qu'est-ce que c'est, enfin qui a tracassé les gens au moment de Newton ? Ça n'est rien moins que ceci, que cette question dont je dirai, enfin, qu'elle concernait ce dont il s'agissait, c'est-à-dire « les masses » — c'est le cas de le dire. Les masses. Comment ces masses pouvaient-elles savoir à quelle distance elles étaient des autres masses pour qu'elles observent la loi de Newton ? Il est absolument clair que, qu'il faut Dieu, là. On peut pas, tout de même, prétendre que les masses, les masses comme telles, c'est-à-dire définies par leur seule inertie, par où leur viendrait la notion de la distance à laquelle elles sont des autres masses ? Et qui plus est, de ce qu'il en est de ces masses elles-mêmes pour se conduire correctement ? Au temps frais où cette élucubration newtonienne est sortie, ça n'a échappé à personne ! C'était la seule notion enfin, que — la seule notion qu'on pouvait lui opposer, c'était les tourbillons de Descartes ; malheureusement, les tourbillons de Descartes, ils existaient pas et tout le monde pouvait très bien s'en apercevoir… Alors, il fallait Dieu pour informer, enfin n'est-ce pas, à tout instant, enfin c'est même au point que non seulement il fallait qu'il soit là pour informer à tout instant les masses de ce qu'il en était des autres, mais… on supposait même qu'il n'avait peut-être pas d'autre moyen que de les pousser du doigt, les masses, lui-même… Ce qui, bien sûr était exagéré, enfin, était exagéré parce qu'il est clair que du moment qu'il y a l'accélération inscrite déjà dans la formule, le temps aussi y était, donc il n'y avait pas besoin du doigt de Dieu ! Mais pour l'information quand même, c'était difficile de l'exclure. Et ce dont je vous parle, moi, ici, c'est du savoir dans le Réel.

Faut pas vous imaginer que parce qu'Einstein est venu après et en a remis un bout, hein, faut pas vous imaginer que ça va mieux, hein, parce qu'il y a quand même une drôle d'histoire, n'est-ce pas, c'est que cette relativité de l'espace, désormais désabsolutisé, car enfin il y a un bout de temps, enfin qu'on avait pu le dire que, enfin, que, après tout Dieu c'était l'espace absolu — enfin ça c'est, c'est des badinages, bon. Mais la relativation de cet espace par rapport à la lumière, ça vous a une drôle de touche de *fiat lux,* et ça, ça a tout l'air de recommencer à se foutre le cul dans la mousse religieuse. Alors, n'exagérons rien. C'est peut-être là, vous comprenez, que — c'est comme ça en tout cas que pour aujourd'hui je me limiterai, enfin à ce que fait surgir l'analyste. Vous avez bien senti, sentu, hein, que tout ça provient de ce fait enfin c'est que nous n'avons parlé jusqu'ici que de ce qui vient du Ciel. Tout ce que nous avons de Réel un tant soit peu sûr, y compris nos monstres, hein, c'est uniquement, uniquement descendu du ciel. Si ce n'est pas de là qu'on était parti pour ce qui revient toujours à la même place, définition que je donne du Réel, nous n'aurions aujourd'hui ni montre ni télévision ni toutes ces choses charmantes grâce à quoi vous êtes non seulement minutés, mais si j'ose dire, « secondés ». Vous êtes tellement bien secondés que vous n'avez même plus la place de vivre.

Heureusement qu'il y a de l'analyste, hein. L'analyste — je vais terminer sur une métaphore : l'analyste c'est le feu follet. C'est une métaphore qui elle, ne fait pas *fiat lux.* C'est tout ce que j'ai à dire pour l'excuser. Je veux dire qu'elle s'oppose aux étoiles d'où tout est descendu de ce qui vous encombre et vous range ici si bien, enfin, pour écouter mon discours, n'est-ce pas. C'est-à-dire que ça n'a absolument rien à faire avec ce dans quoi vous viendrez vous plaindre chez moi dans un instant.

Le seul avantage que je trouve à ce feu follet, c'est que ça ne fait pas *fiat lux.* Le feu follet n'éclaire rien, il sort même ordinairement de quelque pestilence. C'est sa force. C'est ce qu'on peut dire, à partir du feu follet, dont j'essaierai de reprendre le fil, le fil follet, la prochaine fois.

# Leçon XIII

*14 mai 1974*

Les non-dupes errent… Ça ne veut pas dire que les dupes n'errent pas. Si nous partons de ce qui se propose comme une affirmation — entendez-vous ? entendez-vous comme ça, si je suis en face du machin ?… Que la personne qui m'a dit qu'on n'entend rien, réponde : est-ce qu'elle entend ? Disons que c'est introduire par cette affirmation que les non-non-dupes pourraient bien, sans plus, ne pas errer. Mais déjà, ceci nous introduit à la question que pose la double négation. Être… n'être pas non-dupe, est-ce que ça se ramène à être dupe ? Ceci suppose, et ne suppose rien de moins, qu'il y a un univers ; qu'on puisse avancer que l'univers, tout énoncé le divise ; qu'on puisse dire : « l'homme », et que si on le dit — je veux dire de le dire — tout le reste devient non-homme.

Un logicien — puisque j'avance que la logique c'est la science du Réel — un logicien a fait un pas bien longtemps après Aristote ; qu'il ait fallu attendre Boole pour qu'en 1853 sorte *An Investigation of Laws of Thought, Une Investigation sur les Lois de la pensée,* qui, sur Aristote a déjà cet avantage d'être un pas, une tentative de coller à ce qu'il prétend observer, fonder en somme a posteriori comme constituant les lois de la pensée. Que fait-il ? Il écrit très précisément ce que je viens de vous dire, c'est à savoir qu'à partir de quoi que ce soit qui se dise et qui s'énonce, et les choses pour lui sont telles qu'il ne peut faire que d'avancer l'idée de l'univers, il la symbolise par un chiffre, un chiffre qui y convient, c'est le chiffre 1 ; il écrira donc, de tout ce qui se propose comme notable,

notable dans cet univers, il écrira donc *x*, il le laisse vide, ce *x*, puisque c'est là le principe de l'usage de cette lettre, c'est : quoi que ce soit qui soit notable dans l'univers [à Madame Gloria Gonzalès : - Si vous me trimballez ça, ça m'aidera à aller au tableau]. Oui, *x*, écrit-il, multiplié par 1–*x*, ceci ne peut que s'égaler à zéro :

$$x\ (1\text{-}x) = 0$$

Ceci ne peut, pour peu qu'on donne ce sens à la multiplication, que noter l'intersection. C'est de là qu'il part. C'est en tant que *x* est notable dans l'univers que quelque chose se sustente seulement du non, aux hommes s'opposant les non-hommes comme tels, tout ce qui subsiste comme notable étant là considéré comme subsistant comme tel. Or, il est clair que ce qui est notable n'est pas comme tel individuel ; que déjà dans cette façon de poser l'ek-sistence logique, il y a quelque chose qui, dès le départ, paraît fâcheux.

Comment se fait-il qu'il soit posé sans critique, le thème, le thème posé de l'univers ? Si je crois pouvoir cette année supporter du nœud borroméen quelque chose, quelque chose qui, certes, n'est pas, n'est pas une définition du sujet, du sujet comme tel d'un univers, c'est en cela, fais-je une fois de plus remarquer, que ma tentative n'a rien de métaphysique, je veux dire, je veux dire à ce propos que la métaphysique est ce qui se distingue de supposer, de supposer comme tel le sujet, le sujet d'une connaissance. C'est en tant qu'elle suppose un sujet, que la métaphysique se distingue de ce dont ici j'essaie d'articuler les éléments, à savoir ceux d'une pratique, et ceci dans le fil de l'avoir définie comme se distinguant, se distinguant de quelque chose qui est de pure place, de pure topologie, et qui fait de là s'engendrer la définition située seulement de la place de cette pratique de ce qui s'annonce, dès lors s'avance comme étant trois autres discours. C'est là un fait, un fait de discours, un fait par lequel j'essaie de donner au discours analytique sa place d'ek-sistence.

Qu'est-ce qui, à proprement parler, ek-siste ? N'ek-siste comme l'orthographe dont je modifie ce terme le marque, n'ek-siste dans toute pratique que ce qui fait fondement du dire, je veux dire ce que le dire apporte comme instance dans cette pratique. C'est à ce titre que j'essaie de situer sous ces trois termes, le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel, la triple catégorie qui fait nœud, et par là donne son sens à cette pratique.

Car cette pratique non seulement a un sens, mais fait surgir un type de sens qui éclaire les autres sens au point de les remettre en cause, je veux dire de les suspendre. À quoi, comme articulation, articulation dont au terme d'un progrès fait pour susciter chez ceux qui soutiennent cette pratique, l'idée de ce qu'est pour eux le Réel, je dis : le Réel, c'est l'écriture. L'écriture de rien d'autre que ce nœud tel qu'il s'écrit pour le dire, tel qu'il s'écrit quand il est selon la loi de l'écriture mis à plat. Et je soumets ce que j'énonce à cette épreuve de mettre en suspens la distinction, la distinction justement subjective de l'Imaginaire, du Symbolique et du Réel, en tant qu'ils pourraient en quelque sorte déjà porter avec eux un sens, un sens qui les hiérarchiserait, en ferait un 1, 2, 3 ; bien sûr, ceci n'évitera pas que nous ne retombions sur un autre sens — comme déjà il a pu vous apparaître du fait de ce que j'accentue de l'association du Réel avec un trois, de l'Imaginaire avec un deux, et du Réel, justement — [lapsus du docteur Lacan] — et du Symbolique justement, avec l'*Un*.

Quelque chose dans, au niveau, dans les termes du Symbolique, se pose comme *Un*. Est-ce un *Un* soutenable d'aucune individuation dans l'univers ? C'est la question que je pose, et dès maintenant, je l'avancerai sous cette forme, c'est à savoir de poser la question à propos de l'écriture de Boole. Si le *Un* que Boole avance comme suffisant à répartir la vérité, s'il y a *x*, il n'est pas vrai que si, que l'*x* soustrait du *Un* soit autre chose que tout le reste, que tout le reste de nommable. Il n'y a là rien que de saisissant, à constater que Boole lui-même, à écrire ce qui résulte, ce qui résulte de l'écriture de ces termes dans une formule mathématique, soit amené à y fonder que le propre de tout *x*, de tout *x* en tant qu'énoncé, c'est que *x* moins *x* deux, égale zéro, ce qui s'écrit :

$$x - x2 = 0$$
$$x = x2$$

Je veux dire à se supporter d'une formule mathématique.

Il est étrange que là une note de son livre, du livre dont je vous ai donné tout à l'heure la date, la date majeure en ce sens que c'est à partir de là qu'une nouvelle… un nouveau départ de la spéculation logique s'est pris, et qu'un nommé Charles Sanders Peirce dont je vous ai déjà parlé, peut par exemple améliorer, à son dire, la formulation de Boole en en montrant qu'en certains points il puisse en résulter qu'elle se four-

voie, disons. Ceci à mettre en évidence ce qui résulte des fonctions à deux variables, à savoir non pas seulement *x* mais *x* et *y*, et en y montrant ce que… ce où moi-même j'ai cru devoir prendre que la fonction dite du rapport, peut là servir à nous montrer que, pour ce qui est du sexuel, ce rapport ne peut pas s'écrire.

Pourquoi, se demande Boole, plutôt que d'écrire $x = x2$ et l'inverse, ne pourrait-on écrire $x = x3$ ? Il est frappant que Boole — et ceci à partir de la notion de la vérité comme séparant radicalement ce qu'il en est de l'un et du zéro, car c'est du zéro qu'il connote l'erreur — il est frappant que cet univers, dès lors solidaire comme tel de la fonction de la vérité lui paraisse limiter l'écriture, l'écriture de ce qu'il en est de la fonction logique, à la puissance deux de *x* quand la puissance trois, il se la refuse. Il se la refuse pour ceci que mathématiquement, elle ne serait supposable dans l'écriture que d'y ajouter un nouveau terme du produit, ce qu'il ne se refuse certes pas quand il s'agit de faire fonctionner l'opération multiplication, il écrit à l'occasion :

$$x\ y\ z$$

et il peut, selon les cas, marquer qu'*x y z* tels que les variables ont été situées d'une certaine fonction, qu'*x y z* par exemple égale aussi : 0. Mais puisqu'il se limite à des valeurs zéro et un, elle peut aussi bien prendre la fonction, la fonction prenant sa valeur d'une certaine… d'un certain chiffrage zéro et un pour chacun des trois — il peut, à faire *x, y* et *z* chacun égal à un, s'apercevoir que ce n'est pas zéro qui en est le fruit.

Ainsi, qu'est-ce qui peut l'empêcher d'ajouter à son $(1 - x)$ un $(1 + x)$ et de l'ajouter non pas comme addition, de l'ajouter comme terme de la multiplication ? Il voit alors très bien que $(1 - x)$ multiplié par $(1 + x)$ donnant $1 - x2$, il aboutira, je n'ai pas besoin de vous le souligner, à ceci : c'est que $x - x3$ sera égal à zéro et que de ce fait *x* s'égalera à $x3$ :

$$x\,(1 - x)\,(1 + x) = 0$$
$$x - x3 = 0$$
$$x = x3$$

Pourquoi s'arrête-t-il, s'arrête-t-il dans quoi ? Dans l'interprétation de ce que pourrait être cet *x* en tant justement qu'ajouté à l'univers. Est-ce que ce n'est pas le propre de ce qui, à l'univers, ek-siste, que de s'y

ajouter ? C'est proprement ce que nous faisons tous les jours, et justement ce que je désigne d'un plus à le supporter de l'objet petit *a*. Mais alors ceci nous suggère, nous suggère ceci : c'est à savoir de nous demander si le *Un* dont il s'agit, c'est bel et bien l'univers, à considérer en tant qu'ensemble ou collection de tout ce qui y est individuable.

Je suggère — m'est suggéré, disons à propos de cette écriture de Boole — de fonder ce qu'il institue de l'univers — car c'est comme tel qu'il l'articule, qu'il lui donne son sens — de supposer que ce *Un*, loin de surgir de l'univers, surgit de la jouissance. De la jouissance et pas de n'importe laquelle, de la jouissance dite phallique, et ceci pour autant que l'expérience analytique nous en démontre l'importance ; que de cette suite ce qui se pose comme logique, comme signifiant, mais littéral, je veux dire inscriptible, en tant que l'inscription, c'est de là que surgit dans notre expérience, la fonction du Réel, du moins si vous me suivez, que quelque chose comme un *x* à cette jouissance puisse s'ajouter, et constituer ce que déjà j'ai défini comme fondant le plus-de-jouir.

Il reste que Boole est loin de ne pas indiquer que ce n'est pas seulement le rapport de la jouissance au plus-de-jouir, en tant que le plus-de-jouir ce serait justement ce qui ek-siste, ek-siste à quoi ? justement au nœud dont j'essaie pour l'instant de vous éclairer l'usage et la fonction ; il voit très bien que pour aboutir à la fonction $x = x3$ et non plus seulement $x2$, il voit très bien que le tiers terme, le terme $(1+x)$ peut s'écrire autrement et nommément $(-1-x)$. Je veux dire $(-1-x)$ pris dans une parenthèse, ce qui équivaut mathématiquement — je veux dire en tant que l'écriture est ce qui est mathématique — ce qui peut s'inscrire ici d'un moins avant la parenthèse et de $(1+x)$ mis à l'intérieur :

$$-(1+x)$$

J'écris $-(1+x)$ et je dis que c'est équivalent à l'addition ici de $(-1-x)$ et que Boole les ajoute pour les repousser, pour les repousser en tant que la logique serait destinée à assurer le statut de la vérité.

Mais pour l'instant, ce à quoi nous visons, n'est pas de donner son statut à la vérité, puisque la vérité, nous le disons, ne s'énonce jamais que du mi-dire, qu'il est proprement impensable, sinon au lieu du dire, de marquer qu'une proposition n'est pas vraie, et de la marquer d'une barre, d'une barre supérieure qui l'exclut, et la marque du signe du faux.

Dans l'ordre des choses, en tant que le symbole est fait pour y ek-sister, dans cet ordre des choses, il est proprement, quoi qu'en dise, quoi qu'en dise Boole étudiant ou prétendant faire le statut de la pensée, il est impensable, justement, il est impensable de cliver quoi que ce soit de dénommable, de cliver d'un pur non pour désigner ce qui n'est pas nommé. Est-ce à dire que nous devions mettre à l'épreuve, mettre à l'épreuve ce qui résulte du $x3 = x$, assurément c'est déjà quelque chose d'y voir fonctionner ce trois dont je marque comme tel le Réel, et c'est ici que nous allons reprendre notre nœud borroméen.

Le nœud borroméen, si tant est que son énoncé ek-siste à la pratique analytique, que c'est lui qui permet de la supporter, je voudrais, à vous en montrer une fois de plus l'exemple, dans cet espace qui est le nôtre, sans que nous sachions, à l'heure qu'il est, et ceci malgré les citations d'Aristote, quel est le nombre des dimensions de cet espace, j'entends celui-là même où, des choses, nous nommons : regardez, ceci est la même chose que ce que j'ai d'abord dessiné au tableau, c'est à savoir que vous avez ici un rond,

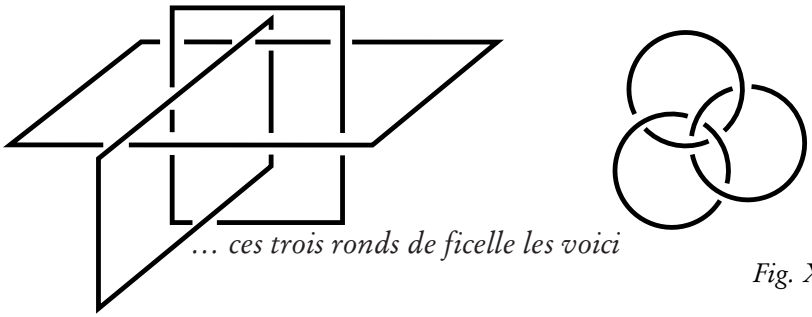

*… ces trois ronds de ficelle les voici*

*Fig. XIII-1*

un rond de ficelle comme on l'a appelé justement la première fois que j'ai introduit cette fonction. Ce rond de ficelle, ces trois ronds de ficelle, les voici. Vous voyez qu'ils tiennent ensemble. Ils tiennent pour autant qu'il y en a ici un que j'ai mis horizontal, les deux autres étant verticaux et les verticaux se croisant. Il est évident que ceci n'est pas dénouable. Le nœud borroméen a fait, comme tel, travailler beaucoup de personnes ici, qui m'en ont même envoyé des témoignages. Celui-ci est sa forme la plus simple.

Il est frappant que dans les travaux — ce sont de véritables travaux qui

m'ont été envoyés sur ce point — travaux qui font leur part à toutes sortes d'autres façons, il y en a d'innombrables, de nouer ces trois de façon telle qu'ils permettent, avec le dénouement d'un seul de ces trois ronds, de libérer exactement tous les autres, et je vous l'ai dit, quel qu'en soit le nombre. Mais pour nous limiter au trois, puisque ce trois colle avec nos trois fonctions de l'Imaginaire, du Symbolique et du Réel, ceci très précisément de ne pas les distinguer, de voir jusqu'où le fait qu'ils soient trois, et de ce fait d'en faire la logique même du Réel, à savoir de voir à quel moment nous allons pouvoir voir surgir, simplement de ces trois, strictement équivalents, comme vous pouvez immédiatement le percevoir — de ces trois de faire surgir l'amorce de ce qui y serait différenciation. La différenciation s'amorce, s'amorce de ceci, dont je suis étonné que dans ces travaux que j'ai reçus, personne ne me l'ait fait remarquer, voici : par ces trois, tels qu'ils sont ici disposés, sont déterminés, disons huit quadrants, *1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8.* J'en prends un, un quelconque, et de ce quadrant je tire la mise à plat, celle qu'ici vous allez voir — vous allez voir de là où vous êtes, mais à être où je suis, c'est certainement exactement pareil, c'est à savoir que vous voyez que quelque chose s'y trouve déjà, du fait de la mise à plat, s'y trouve déjà orienté. Je veux dire que vous voyez certainement la même inscription du nœud qui est celle que je vois, c'est à savoir dans l'occasion, pour ce que je vous ai montré, à avoir pris mon nœud de la façon exhibée, c'est que par la mise à plat quelque chose se dessine qui s'inscrit à en suivre la forme, qui s'inscrit de la dextrogyrie.

Une fois mis à plat tel qu'il est et retourné, je sais d'avance que c'est la même dextrogyrie. Il suffit de faire ce petit travail, enfin d'en imaginer le retournement — et ceci aussi peut s'écrire — on verra que ça n'est pas l'image en miroir, qu'à retourner le nœud borroméen vous ne voyez pas quelque chose qui en est l'image en miroir.

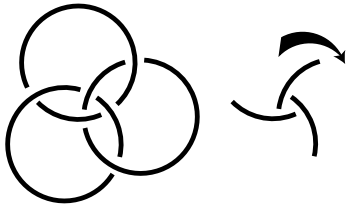

*Fig. XIII-2*

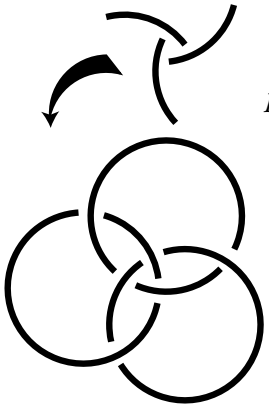

*Fig. XIII-3*

Est-ce que ceci ne rend pas d'autant plus frappant ce fait : c'est qu'à reprendre mes quadrants — mettons que tout à l'heure j'ai choisi — je ne sais pas si c'est effectivement ce que j'ai fait — celui-là pour vous : en haut, à droite — si je prends celui, que non seulement j'ai dit en haut et à droite mais que je dis aussi en avant, si je prends celui non plus en haut, à droite et en avant, mais en bas, à gauche et en arrière, celui qui lui est strictement opposé et si c'est de là que je pars pour le mettre à plat de la même façon que j'ai fait précédemment, il est tout à fait notable — et vous pourrez le vérifier — que ce qui résultera de cette mise à plat sera une façon dont le nœud se coince, dont le nœud se serre exactement inverse, c'est à savoir lévogyre.

Il sort donc du seul maniement déjà du nœud borroméen, il surgit une distinction qui est de l'ordre de l'orientation. Si l'un est dans le sens des aiguilles d'une montre, l'autre sera dans le sens inverse. Il ne faut certes pas nous étonner, nous étonner que quelque chose de cet ordre puisse se produire, puisque c'est dans la nature des choses que l'espace soit orienté ; c'est même de là que procède la fonction dite de l'image en miroir et de toute symétrie.

Je m'excuse de l'âpreté de ce que mon discours d'aujourd'hui implique. Simplement, je vous note que ce fait de l'orientation pour les quadrants opposés est quelque chose qui nous indique déjà qu'il est

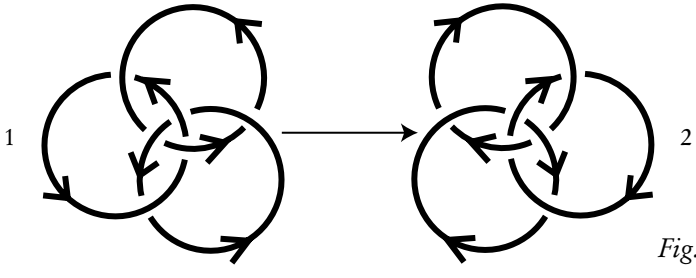


*Fig. XIII-4*

conforme à la structure, du seul fait que l'orientation surgisse du seul support, du seul support nodal dont ici je prends arme ; il est concevable de ces ronds eux-mêmes y marquer un sens, c'est-à-dire une orientation. En d'autres termes, pour prendre le dernier, celui qui est écrit ici (1), de nous poser la question de ce qui résulte de faire l'usage d'une orientation conforme à celle que nous avons abstenue de deux espèces et de deux seulement qui sont différentes, c'est à savoir de nous rendre compte qu'il en résultera une figure, une figure telle que sa périphérie marquera de ce fait la même orientation. Que faut-il pour qu'une de ces figures se transforme dans l'autre, à savoir celle-ci également complétée (2) ? Vous avez vu à mon hésitation la marque même de la difficulté qui se rencontre dans le maniement desdits ronds de ficelle. Celle-ci est l'image de l'autre en miroir. Mais qu'est-ce qui suffit à transformer l'une dans l'autre ? Quelque chose qui est définissable de la très simple façon suivante : c'est à savoir que, tel que vous voyez le nœud borroméen s'étaler, vous voyez que l'un quelconque d'entre eux se manifeste de couper chacun des deux autres d'une façon telle que l'un étant libéré, l'un étant sectionné, les deux autres soient libres. Ce qui veut dire qu'un de ces ronds peut tourner autour d'un des deux autres, et que ceci à soi tout seul nous donnera un nouveau nœud borroméen. La loi de ce qui se passe dans l'occasion est celle-ci : vous n'avez ici qu'à — je m'excuse de ne pas avoir de craie de couleur, ça serait mieux, je la crayonne — qu'est-ce qui se passe si nous rabattons un de ces nœuds, un de ces ronds, autour d'un autre ? C'est très exactement ceci que nous obtenons — nous obtenons de ce fait une nouvelle figure qui se — je vais l'effacer, l'ancienne pour que vous la voyiez mieux — nous obtenons une nouvelle figure qui a pour propriété d'être de l'espèce de celle-ci, c'est à savoir que, vous le voyez

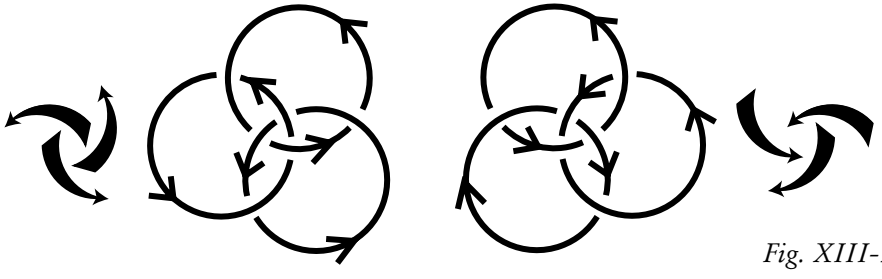

*Fig. XIII-5*

— celle-ci est effacée — c'est à savoir que vous le voyez, la figure se présente ainsi, nous avons ceci qui est resté invariable, et deux autres… deux autres éléments. Voilà : les deux autres [éléments] présentent la sorte d'orientation qui est celle qui est définie ici… — c'est à savoir que, par rapport, n'est-ce pas, à ceci… ceci étant marqué de *a* par exemple vous aurez à la suite une présentation comme ceci, c'est à savoir, si ceci est *b*, vous aurez une inversion de sens du *b* et du *c* et une inversion d'orientation de leur courbe, les choses se complétant de la façon suivante. Voilà.

Ce qui importe est ceci : c'est de voir que, à inverser le *a* ce qui en résulte, c'est une orientation totalement différente du serrage du nœud, à savoir que du seul fait que nous ayons renversé un des ronds, les deux autres éléments, ceux que nous n'avons pas inversés, les deux autres éléments changent de direction ; je veux dire que, comme il est concevable, le segment, le segment que je sectionne dans ce cafouillage, le segment qui se trouve sectionné par retournement de ce rond qui était d'abord là, le segment a changé de sens, c'est à savoir que à l'un, à celui-ci, cet autre segment et celui-ci viennent se raccorder d'une façon que nous appellerons si vous le voulez bien, centripète, alors qu'auparavant les trois étaient centrifuges. C'est bien en quoi, quand nous retournerons un rond de ficelle de plus, ce rond de ficelle restera dans son orientation primitive pour le segment lui-même que nous allons avoir à retourner, à savoir que si maintenant, après avoir retourné *a* nous retournons *b, b* se trouvera garder le sens centripète, mais alors ce sont les deux autres, à savoir un centrifuge et un centripète, qui s'inverseront de sorte que le résultat en sera : le centripète devenant centrifuge et le centrifuge devenant centripète, nous aurons de nouveau ici un centrifuge et deux centripètes. Mais celui qui sera centrifuge sera un des centripètes retournés.

Est-ce qu'il faut que je refasse tout, ou est-ce que quelqu'un a suivi ?

Je me suis exposé à, à ne même pas regarder de notes, pour cette simple raison, c'est que c'est la difficulté même du maniement, le peu imaginable, si on peut dire, de ce nœud borroméen dont nous essayons de tirer parti, c'est cela même que, que je ne suis pas mécontent, enfin, de mettre en valeur, n'est-ce pas, de mettre en valeur une façon… de… voilà, après le deuxième tour, n'est-ce pas, un lévogyre qui s'est reproduit comme le précédent, n'est-ce pas, et c'est en tant que nous avons

retourné le *b* après avoir retourné le *a* que nous obtenons ceci que nous avons un centripète à la place du centrifuge qui est ici, et un centrifuge à la place du centripète qui est ici, n'est-ce pas. Par conséquent, nous avons ici *c*, *a*, et *b*.

On m'a posé la question, on m'a posé la question dans un endroit où on travaillait, on m'a posé la question de savoir quel rapport avait ce nœud borroméen avec ce que j'avais énoncé des quatre — je dirai — options, dites d'identification sexuée. En d'autres termes, quel rapport pouvait avoir ceci avec le

$$\exists x \,.\, \overline{\Phi x} \qquad \overline{\exists x} \,.\, \overline{\Phi x}$$

$$\forall x \,.\, \Phi x \qquad \overline{\forall x} \,.\, \Phi x$$

*Fig. XIII-6*

Je vais maintenant essayer de vous le dire. Supposons que nous donnions à ceci cette position en quadrant que nous désignons selon la marque dans les coordonnées cartésiennes, les huit quadrants en question. Vous devez voir, vous apercevoir que, prenons le quadrant en haut à droite et en avant, c'est par le rabattement — ah, enfin… bon, voilà ! — c'est par le rabattement du rond de ficelle ici marqué, je veux dire en tant que ce rond de ficelle, celui-ci donc, est tenu — voilà — en tant que ce rond de ficelle est tenu de celui-ci, à savoir celui que j'appellerai « l'en-profondeur », nous appellerons celui-ci le « haut », et celui-ci le « plat ».

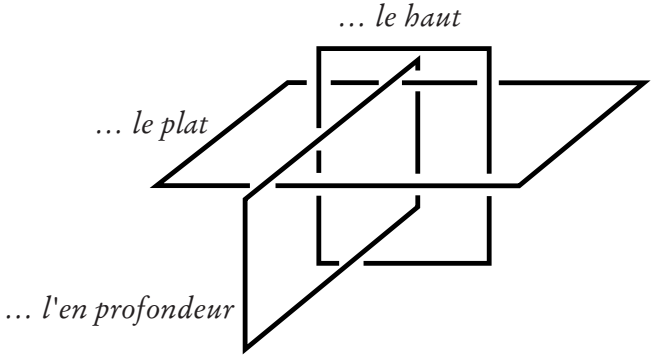


*Fig. XIII-7*

Bon, alors le plat vient ici… et c'est celui-ci qui vient là [le docteur Lacan fait la démonstration sur un nœud qu'il tient en main], donc, vert, bleu,

rouge. C'est comme ça que les choses se présenteront. Bon. C'est un petit peu… un petit peu différent. Voilà. Vous vous donnerez un peu de mal, vous-mêmes, pour faire les choses, parce qu'après tout, je m'aperçois que ça ne va pas si aisément. Bon.

L'important est ceci : c'est de, c'est de marquer que c'est à rabattre celui-là, nommément le vertical vers la profondeur; à rabattre celui-ci, n'est-ce pas, c'est-à-dire celui qui était d'abord bien marqué à sa place ici, c'est à le rabattre ainsi que nous allons obtenir le rond, le nœud borroméen tel qu'il se situe dans ce quadrant à gauche du quadrant quelconque dont nous sommes partis. Dans ce quadrant, donc, avec inversion, inversion de la lévogyrie, n'est-ce pas, c'est-à-dire passage à la dextrogyrie, puisque celui que j'ai fait en bas était un lévogyre. Je l'ai pris ainsi parce que tels que les nœuds sont disposés — tels que les ronds de ficelle sont disposés, c'est ainsi que cela se noue. Donc nous avons là une inversion. Ce qui veut dire que, pour prendre les choses à les placer comme ici par exemple, dans ce quadrant-là, n'est-ce pas, nous avons à passer dans celui-ci, nous avons une première inversion. À passer dans celui-ci, nous avons une seconde inversion, comme dans quelque direction — à condition que ce soit une direction de symétrie par rapport à un des plans d'intersection nous avons, aux trois extrémités, un changement sur le nœud borroméen, nous avons une inversion. Bon, si nous passons par ici, c'est-à-dire que nous franchissons du haut en bas, nous avons une nouvelle inversion, c'est-à-dire un retour de ce qui était ici, du lévogyre. Ces opérations sont commutatives à savoir qu'à passer ainsi, nous arrivons au même retour.

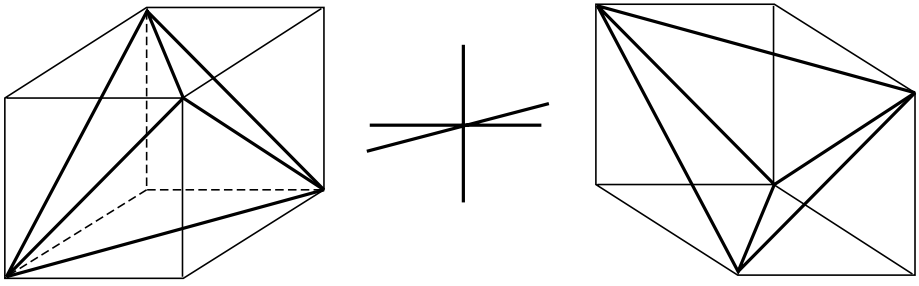

*Fig. XIII-8*

En d'autres termes, c'est aux quatre points d'opposition, c'est-à-dire sur les huit quadrants à quatre quadrants définissables par si je puis dire l'inscription dans le cube d'un tétraèdre, c'est à cela que nous allons voir apparaître quatre figures homogènes, toutes les trois, dans l'occasion, lévogyres, puisque nous sommes partis d'un lévogyre. Bon. Qu'en résulte-t-il ? Comment considérer cette multiplication, si je puis dire, par quatre, de ce qui résulte de simplement la mise à plat, ou l'écriture du nœud borroméen. Je propose simplement ceci, que vu l'heure, je n'aurai à commenter que la prochaine fois, c'est ceci : si, comme vous venez de le voir, c'est d'une figure tétraédrique qu'il s'agit, une figure tétraédrique en tant qu'elle est produite par la bascule de deux des ronds de ficelle, et on peut dire deux, quels qu'ils soient. Quels qu'ils soient, nous revenons, à la figure lévogyre, pour la spécifier. Nous y revenons quel que soit celui des deux qui a été rabattu. Il en restera un qui n'a pas été rabattu. Celui qui reste est évidemment le troisième, je veux dire celui qui reste après que deux autres aient été rabattus. Que par exemple, si nous faisons de ces ronds de ficelle, le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel, ce qui restera enfin, et qui restera dans une position centrifuge, ceci encore faut-il que vous le vérifiiez, je veux dire que vous vous aperceviez que c'est à basculer S et I qu'à la fin le R reste centrifuge. Il y a pour cela une bonne raison, c'est que si vous avez bien vu la figure dernière, c'est le R, à savoir disons le Réel, qu'il faudra basculer pour obtenir la figure dernière, qui elle-même sera dextrogyre et sera tout entière centrifuge. C'est une façon commode pour vous de retenir ce qu'il en est au deuxième temps de ce qui se passe après deux bascules, puisque vous devez comme je vous l'ai montré, vous devez tout à l'heure retrouver dans le quadrant strictement opposé, celui dont je vous ai parlé quand je vous ai fait cette remarque, cette remarque qui n'avait pas été trouvée, à savoir qu'en passant d'un quadrant au quadrant strictement opposé, au quadrant contradictoire, au quadrant diagonal, nous obtenons un nœud, un nœud non plus si nous sommes partis du lévogyre — nous obtenons un nœud dextrogyre. Bien.

Donc, vérifiez tout ceci à l'occasion, enfin, en faisant des petites manipulations comme celles que j'ai si bien ratées devant vous et vous verrez en somme ceci : qu'à se maintenir dans le nœud lévogyre, nous obtenons ce que j'ai qualifié ou spécifié d'un tétraèdre, puisque vous voyez comment les choses se passent. Vous pouvez faire, reconstituer : ici par

exemple vous avez à prendre une des faces du carré, vous le tirez, vous reconstituerez le cube, vous reconstituerez le cube à partir de ceci, c'est que c'est toujours dans une disposition diagonale par rapport à une des faces du cube que se trouvent les quadrants qui sont de la même espèce d'orientation et nommément dans l'occasion, de l'espèce lévogyre.

Je vais seulement vous suggérer ceci : c'est ce qu'il en sort à partir de la fonction de la jouissance, il en sort ceci : c'est que quelque part dans une de ces extrémités du tétraèdre, quelque part se situe le

$\overline{\exists}x \,.\, \overline{\Phi}x$ *il n'y a pas d'x à dire non à* $\Phi$ *de x*

quelque part, et nous allons le mettre,

$\exists x \,.\, \overline{\Phi}x$ *il y a quelque chose qui dit non à* $\Phi x$

quelque part, il y a

$\forall x \,.\, \Phi x$ *à savoir que : tous en font fonction*

et que quelque part, vous avez :

$\overline{\forall}x \,.\, \Phi x$ *pas toutes*

Ce n'est pas pour rien que je l'ai mis sous cette forme, à savoir une forme de base.

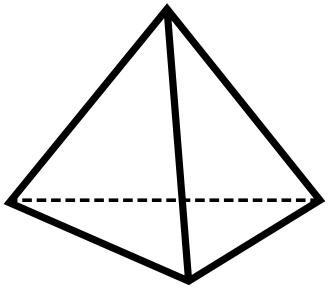

*Fig. XIII-9*

Nous aurons en quelque sorte à mettre en question ceci : le pas, non pas le pas exclusif comme celui de tout à l'heure, le pas de ce qui existe à dire non à la fonction phallique. Nous aurons d'autre part ce qui y dit oui, mais qui est dédoublé, à savoir qu'il y a le tous, d'une part, et d'autre part le pas-tous autrement dit ce que j'ai qualifié du pas-toutes. Est-ce qu'il ne vous apparaît pas que c'est là un programme, à savoir prendre dans ce qui est sujet à l'examen, prendre la critique de ce qu'il en est du

pas, de ce qu'implique le dire non, c'est à savoir l'interdit, et très nommément, en fin de compte, ce qui, se spécifiant de dire non à la fonction $\Phi x$, dit non à la fonction phallique.

Le dire-non à la fonction phallique, c'est ce que nous appelons, dans le discours analytique :

$\exists x \,.\, \overline{\Phi x}$ *la fonction de la castration*

Il y a ce qui dit oui à la fonction phallique, et le dit en tant que tout, c'est-à-dire, très nommément un certain type qui est tout à fait nécessité par la définition de ce que nous appelons l'homme. Vous savez que le pas-tout m'a très essentiellement servi à marquer qu'il n'y a pas de *la femme,* c'est à savoir qu'il n'y en a si je puis dire que diverses et en quelque sorte une par une, et que tout cela se trouve en quelque sorte dominé par la fonction privilégiée de ceci, qu'il n'y en a néanmoins pas une à représenter le dire qui interdit, à savoir l'absolument-non. Voilà.

Alors, puisqu'il y a un examen maintenant, j'ai simplement amorcé la chose aujourd'hui. Je vous demande pardon d'y avoir mis si longtemps, nous reprendrons la prochaine fois.

# Leçon XIV

*21 mai 1974*

Je m'excuse de ce retard et vous remercie de m'avoir attendu. Vous voyez que je persévère, quant à ce fondement que cette année je donne à mon discours dans le nœud borroméen. Le nœud borroméen est ici justifié de matérialiser, de présenter cette référence à l'écriture. Le nœud borroméen n'est, dans l'occasion, que mode d'écriture. Il se trouve en somme présentifier le registre du Réel.

Quand, au départ, je me suis interrogé sur ce qu'était l'inconscient, je n'ai entendu le prendre qu'au niveau de ce qui constitue effectivement l'expérience analytique. À ce moment, je n'avais d'aucune façon élaboré le discours comme tel ; la notion, la fonction de discours ne devait venir que plus tard, c'est pour autant que ce discours est où se situe un lien social et donc, il faut le dire, politique, c'est autant que ce discours le situe, que j'ai parlé de discours. Mais je ne partais que de l'expérience, et dans cette expérience, il est clair que le langage, que quelque chose qui, incontestablement s'impose de la pratique de l'analyse, que la pratique de l'analyse est fondée sur un pathétique, sur un pathétique qu'il s'agit de situer, et il s'agit de situer comment on y intervient.

Intervenir fait surgir la notion d'acte. Il est essentiel également de la penser, cette notion d'acte, et de démontrer comment il peut venir à consister d'un dire. J'ai, dans le temps, comme on dit, cru devoir faire remarquer que l'analyste, non seulement n'opère que de parole, mais se spécifie de n'opérer que de cela. Refusant cette intervention sur le corps, par exemple, qui passe par l'absorption, sous une forme quelconque, de

substances qui entrent dès lors dans la dynamique chimique du corps, par exemple les médicaments, on appelle ça, bon. Le point où j'en suis, c'est simplement quelque chose, le tour, n'est-ce pas, c'est le cercle que vous voyez ici dessiné c'est qu'il y a un lien — mais il s'agit de savoir lequel, entre le sexe et la parole. Il est clair que le sexe comporte la dualité de la structure corporelle. Dualité qui se réfléchit en cascade, si on peut dire, sur la dualité par exemple du soma et du germen, sur l'opposition du vivant au monde inanimé, etc.

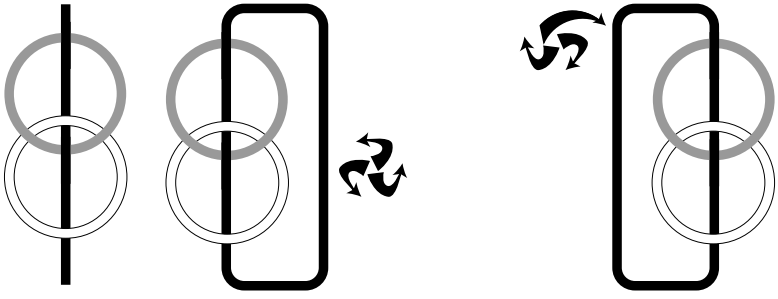

*Fig. XIV-1*

La notion de dualité suffit-elle à homogénéiser tout ce qui est deux ? Vous voyez tout de suite que ce n'est pas vrai, la seule énumération que j'ai fait, n'est-ce pas, de la dualité de structure corporelle, de la dualité du soma et du germen, de l'opposition du vivant au monde inanimé, ça doit vous suffire à voir que cette polarité, pour l'appeler par son nom, n'homogénéise nullement la série des pôles dont il s'agit, n'est-ce pas. Elle ne suffit d'aucune façon à faire que la notion de monde, ou d'univers, soit corrélée à cette chose impensable qu'est le sujet, en tant qu'il serait quoi ? le reflet, la conscience dudit monde. Et ceci en raison de ce que j'appellerai le pathétique des sens. Il n'y a pas lieu de s'émerveiller qu'il y ait un être pour connaître quoi ? le reste, n'est-ce pas, et c'est évidemment de tout temps que la métaphore du rapport sexuel a été choyée pour cette dualité patente. Patente, mais spécifiée, locale, distincte des autres dualités, d'où l'accent donné au mot « connaître », d'où aussi l'idée d'actif et de passif, sans qu'on puisse savoir d'ailleurs dans cette polarité dite du sujet et du monde, où est l'actif, où est le passif. Il n'y a aucun besoin d'un actif pour que le pathétique subsiste et s'atteste dans notre vécu, comme on dit, n'est-ce pas : nous souffrons. C'est de ça qu'il s'agit

quand il s'agit de l'analyse. Nous agissons aussi pour en sortir, de cette souffrance, et à l'occasion, nous nous y mettons à beaucoup ; il s'agit de savoir ce que sont deux personnes, comme on dit, c'est-à-dire deux animaux situés d'une organisation politique très spécifiée parce que j'ai appelé un discours, il s'agit de savoir ce qu'est le dire d'un échange ritualisé de paroles, et ce qu'on appelle, ce qui est supposé être en jeu dans cet exercice, à savoir l'inconscient.

Là, j'essaie de vous dire : il y a du savoir dans le Réel, qui fonctionne sans que nous puissions savoir comment l'articulation se fait dans ce que nous sommes habitués à voir se réaliser. Est-ce de cela qu'il s'agit et qu'il nous faudrait bien admettre, n'est-ce pas, comme relevant d'une pensée ordonnatrice ? C'est le parti que prennent religion et métaphysique, qui sont en cela du même côté : elles se donnent la main dans les suppositions qu'elles ordonnent à l'être.

Alors, ce que je veux dire, c'est que le savoir inconscient, celui que suppose Freud, se distingue de ce savoir dans le Réel tel que, quoi qu'on en ait, même la science arrive à le faire providentiel, ce savoir, c'est-à-dire que quelque chose, un sujet, l'assure comme harmonique. Ce qu'avance Freud — mais ce n'est pas tout, je le note en passant — c'est qu'il n'est pas providentiel, c'est qu'il est dramatique. Fait de quelque chose qui part d'un défaut dans l'être, d'une dysharmonie entre la pensée et le monde, et que ce savoir est au cœur de ce quelque chose que nous dénommons ek-sistence, parce qu'elle insiste du dehors et qu'elle est dérangeante. C'est en ce sens que le rapport sexuel se montre chez l'être — que je ne suis pas le seul à caractériser d'être parlant, n'est-ce pas — qu'il se montre dérangé. Ceci en contraste avec tout ce qui semble se passer chez les autres êtres. C'est même de là qu'est venue la distinction de la nature et de la culture. Et très précisément cette nature, si je puis dire, il nous faut bien ici la caractériser de n'être pas si naturelle que ça. Parce que de là où nous vivons, la nature ne s'impose pas. À nous, ce qui s'impose, c'est un autre mode, un autre mode de savoir, un savoir qui d'aucune façon n'est attribuable à un sujet qui y présiderait à l'ordre, qui y présiderait à l'harmonie, et c'est en cela que, tout d'abord, dans mes premiers énoncés, pour caractériser l'inconscient de Freud, il y avait une formule que je me trouve… — où je suis revenu plusieurs fois — que je me trouve avoir avancée à Sainte-Anne, qui est celle-ci : que Dieu ne croit pas en Dieu.

Dire : « Dieu ne croit pas en Dieu », c'est exactement dire la même chose que de dire « y'a d'l'inconscient ». Bien sûr, vu l'ordre d'auditoire, n'est-ce pas, que j'avais alors, à savoir les psychanalystes tels qu'ils pouvaient à cette époque se présenter, ça ne faisait aucun effet ; ça ne faisait aucun effet mis à part ceci qu'ils me posassent la question si, si moi j'y croyais, enfin. Il y a quelqu'un depuis, enfin, n'est-ce pas, qui m'a défini en disant que j'étais quelqu'un qui croyait qu'il était Lacan, n'est-ce pas, c'était la façon dont j'avais moi-même défini Napoléon, mais… sur la fin de sa vie, enfin, au moment où en somme, mon Dieu, il était fou, n'est-ce pas, car croire en son propre nom, enfin, c'est… c'en est la définition même. Bon. Contrairement à ce qu'imaginait le nommé Gabriel Marcel, enfin, je ne crois pas en Lacan. Mais je pose la question de savoir s'il n'y a pas stricte consistance entre ce que Freud avance comme étant l'inconscient, et le fait que Dieu, il n'y ait personne pour y croire, surtout pas lui-même, car c'est en ça que consiste le savoir de l'inconscient.

Le savoir de l'inconscient est tout le contraire de l'instinct, c'est-à-dire de ce qui préside, enfin, non seulement à l'idée de nature, mais à toute idée d'harmonie, c'est pour autant que, quelque part, il y a cette faille qui fait que la chose la plus naturelle, si l'on peut dire, celle qui nous paraît de notre point de vue, quand nous regardons, quoi ! des animaux, soit de tout à fait autres, des objets dans le monde : nous faisons là-dessus toutes les extrapolations que nous pouvons. Ce que nous constatons c'est quelque chose qui, entre deux corps semble faire quelque chose qui incontestablement est tout à fait différent, d'ailleurs, chez la plupart des espèces, que le rapport du corps dit masculin à celui qui s'avoue féminin, à savoir qu'il y a en somme entre ces deux corps, je dirai très peu de ressemblance, alors que chez les animaux, ce qui est frappant c'est à quel point le mâle et la femelle — disons le mot pour aller vite et indiquer ma pensée — sont narcissiques.

Alors, je voudrais avancer aujourd'hui, parce qu'il faut quand même que j'avance quelque chose, quelque chose qui est important, n'est-ce pas, c'est que si j'ai mis l'accent sur ceci que ce qui au rapport sexuel fait obstacle, ce n'est rien d'autre que cette fonction que je me suis trouvé la dernière fois ré-écrire au tableau sous la forme $\Phi x$ et dont ce n'est pas pour rien que je l'ai écrite ainsi, mathématiquement, c'est pour autant que ce qui peut s'écrire, j'y fais confiance d'être dans la bonne direction

pour en atteindre le Réel. Qu'est-ce à dire ? Est-ce que parce qu'ici il m'arrive quelquefois — dans toute la mesure où vous me le permettez à cause de ce micro — d'écrire des choses au tableau, est-ce que c'est là ce qui supporte ma relation avec vous telle qu'elle s'instaure dans ce discours ? Je ne le crois pas, j'en pose sans cesse la question : ce que je veux pointer ici, c'est ceci qui importe, c'est que je dis, je dis toujours la vérité, et que cela qui s'inscrit dans le Symbolique, je dis toujours la vérité, non pas seulement que je la répète, je fraye la voie qui fait exister un dire, et que votre rapport avec moi dans cette situation, c'est que cela vous fait jouir. J'en ai plus d'une fois posé la question, enfin, je tourne autour, mais ce qui est certain, c'est que là se trouve l'accent, enfin, de ce juste dire que j'essaie d'énoncer pour autant qu'ailleurs sans doute, je prends appui sur l'écriture, mais que c'est du côté de l'écriture que se concentre ce où j'essaie d'interroger de l'inconscient quand je dis que l'inconscient, c'est quelque chose dans le Réel.

J'ai dit « savoir », d'un autre côté, mais j'ai aussi souligné ceci : que si cette dimension de savoir touche aux bords du Réel, que c'est à saisir, à jouer avec ce que j'appellerai, enfin, les fronces, les bords du Réel, c'est pour autant que je fais foi à ceci que seule l'écriture supporte comme telle ce Réel, que je peux dire quelque chose qui soit orienté simplement, simplement orienté. Parce que dire la vérité, c'est si je puis dire, à la portée de tout le monde, et d'une certaine façon, la vérité, pour nous, dans l'expérience analytique, c'est notre étoffe ; c'est notre étoffe en quoi ? en ceci qu'elle est la vérité sur ce pathétique, sur cette souffrance que comme telle j'ai désignée, ce qui amène à ce cernage d'une expérience structurée comme un discours. Et ces discours j'en ai tenté d'en faire l'articulation, mais l'articulation écrite : ce n'est qu'en cela que quelque chose peut y témoigner du Réel.

Alors de quoi s'agit-il quand la dernière fois, je vous ai rappelé les quatre termes, les quatre ponctuations, ponctuations écrites de l'identification que je n'appellerai en l'occasion pas « sexuelle » mais « sexuée », quand j'ai rappelé que le nœud borroméen permettait de situer chacune de ces écritures dans quelque chose qui se repère à partir du nœud primitif, du nœud tel que je vous l'ai montré comme j'ai pu avec des ronds, des ronds de ficelle que je tenais dans la main, dans les quatre quadrants qu'ils déterminent, qu'ils déterminent à partir d'une première mise à

plat, et d'une première mise à plat en ceci qu'il faut que deux de ces ronds — et j'ai dit deux et pas les mêmes, pas le même puisqu'aussi bien, si c'était le même il reviendrait à la même place, c'est à savoir qu'il en faut deux, deux différents pour qu'on parvienne à un quadrant qui s'homologue au premier mis à plat. J'ai cru pouvoir, pouvoir à ce moment vous le montrer au tableau d'une façon qui était évidemment aventurée, puisque, comme vous avez pu le voir — et à ma grande exaspération — j'y ai pataugé, n'est-ce pas. J'y ai pataugé parce que, chose curieuse, il y a en somme, c'est cela que cette expérience signifie, il y a quelque chose de… de pas encore maîtrisé dans — vous le savez, je vous l'ai indiqué, je vous le rappelle — de non encore maîtrisé dans ce qui est de l'ordre des nœuds. C'est étrange, c'est singulier, quoique déjà quelque chose a pu en être avancé, que le nœud borroméen ait été identifié à la tresse à six mouvements, six, et pas trois, comme il semblerait pouvoir y paraître, c'est déjà quelque chose, et aujourd'hui ce que je vous montre… à mettre… à rapporter à ce que je vous avais déjà marqué, déjà écrit, déjà écrit comme étant la forme la plus simple, la plus simple du nœud borroméen qui est très exactement celle-ci, c'est-à-dire celle où nulle part il n'y a un troisième rond, le troisième rond ici n'étant représenté que par une droite que vous me permettez de supposer infinie. C'est une supposition tout à fait capitale et en elle-même éclairante, dirai-je, éclairante en ceci qu'il est très connu, c'est la première remarque que toute élaboration des nœuds, celle d'un Artin, par exemple, dont peut-être vous connaissez le volume — certains d'entre vous en tout cas se le sont sûrement procuré — celle d'un Artin qui dit ceci : c'est qu'il n'y a qu'une seule façon sur une simple ligne d'affirmer que le nœud ne peut pas être dénoué, c'est

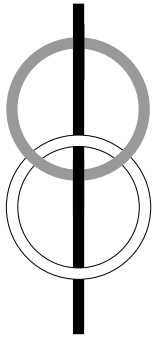

*Fig. XIV-2*

de deux choses l'une : ou que ses deux bouts s'étendent en effet à l'infini, ce qui rend impossible de méconnaître quoi que ce soit qui se soit formé en nœud, ou que les deux bouts s'en rejoignent, auquel cas il se contrôle si oui ou non c'est bien un nœud.

Qu'est-ce que ceci nous suggère comme remarque ? C'est que si cette droite, cette droite dont consiste le nœud, borroméen en l'occasion, et qui se spécifie de ceci de croiser les nœuds, je dirai, d'une façon qui coupe le premier pour autant que le premier coupe le second, ce qui du même coup impose l'alternance, c'est à savoir qu'il coupera le premier et sera coupé par le second qu'il rencontre en tant que lui-même est interne au premier rond et qu'il coupera donc les deux fois le rond bleu de même qu'il sera coupé les deux fois par le rond vert, le rond bleu et le rond vert se distinguant de ceci : c'est que le rond bleu coupe le rond vert.

C'est donc d'un rapport triadique que se situe dans l'occasion ce qui fait le nœud : et vous pouvez voir que la droite infinie impose, impose ceci qu'on ne peut lui donner aucune orientation. Car d'où part-elle ? Il faut savoir s'il y a un début pour que par rapport à ce début une orientation soit prise.

Par contre, il suffit que cette droite infinie soit raboutée en rond, pour nous exprimer d'une façon qui n'implique nulle forme géométrique mais seulement une consistance, pour que du fait même que nous lui donnons consistance de rond, il apparaisse quelque chose qui est de l'ordre de l'orientation, non pas sur ce que j'ai appelé à l'instant cette droite que tout d'un coup j'ai faite rond, mais dans le nœud lui-même, car vous voyez — je vous l'ai marqué à chaque fois par une correspondance —

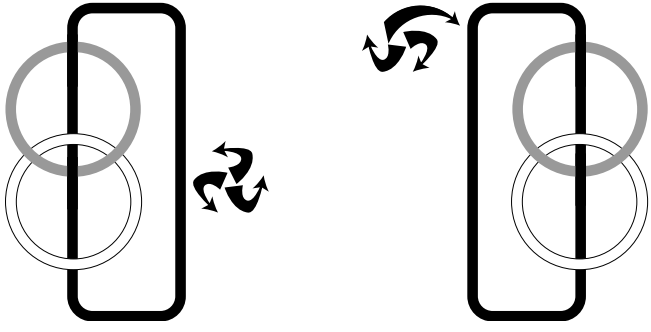

*Fig. XIV-3*

que c'est du fait que l'individu ici spécifié d'être orange ou jaune, c'est du fait qu'il est mis à plat sous la forme d'un rond, c'est de ce fait et de rien d'autre, qu'apparaît ici cette orientation que je peux appeler lévogyre, si je m'oblige à suivre la direction que m'indique chacun des trois, à l'extérieur du nœud qu'ils font, alors que de l'autre côté, c'est tout différemment, à savoir ici dextrogyre, que les ronds apparaissent. C'est en tant qu'ici nous avons les choses sous cette forme que nous pouvons dire que ce qui, dans l'autre, s'est présenté sous un certain mode est précisément, dans l'autre forme, inversé.

Il est clair que c'est pour autant que nous prenons les choses sous cette forme que nous avons ici une forme dextrogyre, de même que c'est pour autant que nous prenons ici les choses sous le bord, sous le côté opposé au point où nous avons rabattu la ligne orange, que nous avons ici une forme lévogyre. Ça veut dire que ce qui apparaît ici, c'est quelque chose de cet ordre-là. Nous constatons du même coup ceci : c'est que par rapport à ce qui s'est inversé, à savoir la ligne orange, il y a inversion de côté : ici la ligne bleue est à droite, ici, elle est à gauche, et c'est dans un rapport d'extrémité par rapport à la ligne orange que la ligne verte se trouve. C'est à savoir qu'il est facile de comprendre, c'est ce que j'ai essayé de vous montrer la dernière fois, à savoir qu'en rabattant un des ronds de ficelle par rapport aux deux autres, ce que nous trouvons c'est bien entendu que c'est ailleurs, ailleurs sur un de ces cercles, à savoir [lapsus] celui qui est ici, le vert — que c'est celui qui est ici, le bleu, que c'est ailleurs que nous nous trouvons le couper, autrement dit, que la ligne jaune [dite orange, précédemment] pour autant que c'est celle que nous avons rabattue, se continue et coupe.

Il y a donc à chaque fois quelque chose qui change, qui change dans l'orientation du nœud. Chaque fois que nous passons d'un quadrant, d'un quadrant dans un autre, il y a quelque chose qui change dans l'orientation du nœud. Et c'est en ça que le nœud, les nœuds se spécifient quatre par quatre, qu'ils ont ce rapport entre eux que j'ai qualifié l'autre jour de tétraédrique, et où j'ai voulu reconnaître ce qu'il en est du mode des quatre places réservées aux modes de l'identification, de l'identification dite sexuée. Il est évidemment frappant que vous voyez qu'aujourd'hui encore, n'est-ce pas, je me suis trouvé, même sous cette forme ultrasimple, en difficulté, n'est-ce pas à vous faire sentir, en diffi-

culté à le démontrer moi-même dans l'écriture, ce qu'il en est de l'effet, de l'effet de rabattement, pour autant que déjà ce dont il s'agit est un des termes choisi comme tel et distingué des deux autres en quelque sorte préalablement.

Il est certain que c'est en ceci que cet objet d'écriture nous présente quelque chose de particulièrement saisissant : c'est que voilà une écriture qu'en quelque sorte, je dirai, nous maîtrisons difficilement ; c'est assez frappant que déjà dans un second temps, c'est-à-dire après avoir cru que je m'en tirerai bien à mon aise par cet artifice, que je me suis trouvé de nouveau, avec cette écriture, m'embarrasser, m'embrouiller. Est-ce que ce n'est pas là le signe de ce quelque chose qui a présidé à l'aversion, aversion tout à fait frappante quant aux mathématiques, aversion qui s'est produite à l'égard de ce qu'il est des nœuds. Car après tout, il n'aurait pas été inconcevable que ce quelque chose qui s'est dessiné dans une géométrie développée qui a fonctionné effectivement tout à fait comme écriture, écriture par quoi s'est amorcée la science, je veux dire dans la géométrie grecque, il est tout à fait frappant de voir que ç'aurait pu aussi bien être, être dans un effort concernant le coinçage, par exemple qui se produit quand nous écartons ici ce nœud par rapport à la ligne qui sert à le constituer à proprement parler comme nœud, de même qu'à le rabattre ici, nous voyons bien manifestement que nous coinçons quelque chose, coinçons, quoi dire sinon ce dont il s'agit, c'est à savoir quelque chose de coincé, il n'y a rien à en dire de plus, et c'est ce coincé qui est en cause, qui est en cause dans cette fonction par quoi, pour dire le rapport du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel, je dis que c'est là qu'est pris quelque chose, quelque chose qui, dans l'occasion, est bien, en effet, le sujet. Encore faut-il que ce quelque chose, je tente de l'éclairer, je tente de l'éclairer en quelque sorte en individualisant ce qu'est bien chacun de ces ronds, c'est à savoir en quoi le Symbolique diffère de l'Imaginaire et diffère du Réel.

Pour éclairer très vite, comme je peux le faire, pas plus, cette lanterne, je dirai que le Symbolique, j'avancerai que le Symbolique est de l'ordre du Un, ce Un que, la dernière fois, je vous ai déjà avancé comme constituant dans l'ordre logique qu'essaie de construire notre Boole comme étant l'univers. Je vous ai fait remarquer en même temps qu'il y a là quelque chose de contestable ; car c'est déjà poser une hypothèse que de

faire de l'univers quelque chose de Un. À l'encontre de ceci, et dans la ligne même où Boole procède en posant la formule :

$$x\,(\,1 - x\,) = 0$$

à savoir : *tout ce qui n'est pas x, c'est ce qui est x soustrait à l'Univers, et leur produit, leur intersection, leur rencontre est strictement égale à zéro.* C'est sur cette base que Boole croit pouvoir avancer une formalisation de ce qu'il en est de la logique.

Tout à son opposé, je propose, je propose de donner au Un la valeur de ce dans quoi, par mon discours, consiste, consiste en tant que c'est elle qui fait obstacle au rapport sexuel, à savoir la jouissance phallique. C'est pour autant que la jouissance phallique — et là, disons que je la fais organe, je la suppose incarnée par ce qui, dans l'homme, y correspond comme organe — c'est pour autant que cette jouissance prend cet accent privilégié, privilégié telle qu'elle s'impose dans tout ce qui est de notre expérience, notre expérience analytique ; c'est là autour, et parce que ce n'est que là, autour, autour de l'individu lui-même sexué qui le supporte, c'est pour autant que cette jouissance est privilégiée que toute l'expérience analytique s'ordonne. Et je propose, je propose ceci que ce soit à elle de rapporter la fonction du Un dans la formalisation logique telle que Boole la promeut.

En d'autres termes, que s'il y a signifiant — et signifiant, ce n'est pas signe : le signifiant se distingue du signe en ceci que du signe nous pouvons faire circulation dans un monde objectivé, le signe c'est ce qui va de l'émetteur au récepteur et ce qui au récepteur fait signe de l'émetteur. Mais c'est tout au contraire sous la forme de ce que j'ai appelé le message reçu sous une forme inversée que se pose le signifiant pour qui c'est en tant qu'il a rapport à un autre signifiant qu'il fait surgir un sujet, à savoir dans sa configuration. Ce qui se suggère de ceci, c'est que pour autant que quelque chose qui est désigné dans Boole par un *x*, quelque chose se précipite comme signifiant, ce signifiant est en quelque sorte dérobé, soustrait, emprunté à la jouissance phallique elle-même, et c'est en tant que le signifiant en est le substitut que le signifiant même se trouve faire obstacle à ce que jamais s'en écrive ce que j'appelle le rapport sexuel, je veux dire quelque chose qui serait supposé pouvoir être écrit *x R* et puis *y* à savoir que d'aucune façon ne puisse s'écrire d'une façon

mathématique ce qu'il en est de ce qui se présente comme fonction au regard de la fonction phallique elle-même. Je veux dire que c'est pour autant que ce qui s'écrit c'est :

$$\exists x \,.\, \overline{\Phi x}$$

négation de la fonction phallique elle-même, et tout à l'opposé qu'il n'y en ait pas, c'est à savoir

$$\overline{\exists} x \,.\, \overline{\Phi x}$$

qu'il n'existe pas de x pour dénier la fonction de x, pour s'y opposer, et qu'inversement j'introduise au niveau de l'Universelle ce quelque chose qui, adhérant à la fonction phallique, se caractérise d'un côté par un quanteur universel, un grand ∀ inversé — vous savez que c'est ainsi que cela s'écrit :

$$\forall x \,.\, \Phi x$$

mais dans l'autre, il met une barre négative, c'est-à-dire il dit qu'il y a quelque part une fonction qui s'y distingue de n'être « pas toute ».

$$\overline{\forall} x \,.\, \Phi x$$

Pas toute, qu'est-ce que cela veut dire ? Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il y en ait deux. C'est dans la mesure où au niveau où s'articule ce « pas toute », il n'y a pas qu'une jouissance. Ici n'allez pas trop vite, ici n'allez pas trop vite et n'allez pas supposer que ce que je distingue, c'est je ne sais quoi comme ce qui sexuellement répondrait à cette prétendue division de la jouissance dite clitoridienne à la jouissance dite vaginale. Ce n'est pas de cela dont il s'agit. Ce dont je parle, c'est de cette distinction qu'il faut faire de la jouissance phallique en tant que chez l'être parlant elle prévaut et que c'est de là qu'est dérobée toute la fonction de la signifiance, qu'il y a une distinction à faire entre cette jouissance prévalente pour autant qu'elle fait obstacle à ce qu'il en est du rapport sexuel, qu'il y a une distinction à faire de cette jouissance avec ceci que, à côté — je vous l'ai introduit l'autre jour, je pense suffisamment avec ce qu'il en était de l'arbre, de l'arbre dit de la science, de la science du Bien et du Mal — il y a ceci qu'assurément l'animal, l'animal se distingue de subsister non seulement en un corps, mais que ce corps comme tel ne s'iden-

tifie, n'a d'identité, non pas comme on le dit depuis toujours traditionnellement, de la pensée, de ce je ne sais quoi qui de ce qu'il pense le ferait être, mais de ce qu'il jouisse de lui-même. Je veux dire qu'il n'y a pas seulement cette aperception, appréhension, sensation, pression, toucher, vue, ou n'importe quel autre mode d'affectation par les sens, il y a qu'en tant qu'il consiste et qu'il consiste en un corps, ce dont il s'agit c'est d'une jouissance et d'une jouissance qui se trouve d'après notre expérience être d'un ordre autre que ce qu'il en est de la jouissance phallique.

C'est ainsi que ce que j'ai commencé dès le début de mon enseignement par authentifier, par originaliser de la relation imaginaire, faisait référence à ce que j'appellerai l'homologie, la ressemblance, justement cette partie qui est tellement vacillante, quand il s'agit de l'être parlant, de l'homologie des corps. Que chez l'animal il nous faille bien constater que la jouissance phallique quelle qu'elle soit n'a pas la même prévalence, n'a pas le même poids, le même poids en quelque sorte d'opposition qu'il a au regard de la jouissance en tant que deux corps jouissent l'un de l'autre, c'est là qu'est la faille par où s'abîme, si l'on peut dire, dans l'expérience analytique tout ce qui s'ordonne de l'amour. Que si l'on parle comme je l'ai dit, je l'ai évoqué antérieurement, si on parle de nœud, c'est faire allusion à l'embrassement, à l'étreinte, mais autre chose est la façon dont fait irruption dans la vie de chacun, cette jouissance qui, soit appartient, si l'on peut dire, à l'un de ces corps, mais à l'autre n'apparaît que sous cette forme, si l'on peut dire, de référence à un autre comme tel, même si quelque chose dans le corps peut lui donner un mince support, je veux dire au niveau de cet organe qui s'appelle le clitoris.

C'est en tant qu'il nous faut concevoir le Symbolique comme dérobé, soustrait à l'ordre Un de la jouissance phallique et en tant que le rapport des corps en tant que deux, de ce fait, ne peut que passer par la référence, la réflexion à quelque chose qui est autre que le Symbolique, qui en est distinct, et c'est à savoir ce qui d'ores et déjà du trois apparaît dans la moindre écriture. Ce que le langage en quelque sorte sanctionne, c'est le fait que dans sa formalisation il impose autre chose que la simple homophonie du dire. C'est que c'est dans une lettre, et c'est en cela que le signifiant montre, montre cette précipitation par quoi l'être parlant peut avoir accès au Réel, c'est pour autant que de toujours chaque fois qu'il s'est agi de configurer quelque chose qui soit en quelque sorte la ren-

contre de ce qui s'émet, de ce qui s'émet comme plainte, comme énoncé d'une vérité, chaque fois qu'il s'agit de tout ce qu'il en est de ce mi-dire, mi-dire alterné, contrasté, chant alterné de ce qui laisse séparé en deux moitiés l'être parlant, chaque fois qu'il s'agit de cela, c'est toujours, c'est toujours d'une référence à l'écriture que ce qui dans le langage peut être situé trouve son Réel, et c'est en tant que j'essaierai de vous pousser plus loin cette référence au Réel, au Réel comme tiers que je laisserai cela aujourd'hui, m'excusant de n'avoir pas pu plus l'avancer.

# Leçon XV

*11 juin 1974*

Voilà. J'ai dû faire quelques efforts pour que cette salle ne, n'ait pas été aujourd'hui occupée par, par des gens en train de passer des examens et je dois dire qu'on a eu la bonté de, de me la laisser. Il est évident que c'est plus qu'aimable de la part de l'Université de Paris I d'avoir fait cet effort puisque, les cours étant finis cette année — ce que, bien sûr, moi j'ignore, cette salle aurait dût être à la disposition d'une autre partie de l'administration qui, elle, s'occupe de vous canaliser. Voilà.

Alors, tout de même, comme ça ne peut pas se renouveler, passé une certaine limite, ça sera aujourd'hui la dernière fois de cette année que je vous parle. Ça me force naturellement un peu à tourner court, mais ce n'est pas pour me retenir puisqu'en somme il faut bien toujours finir par tourner court. Moi je ne sais pas d'ailleurs très bien comment je suis niché là-dedans, parce qu'enfin l'Université, si c'est ce que je vous explique, c'est peut-être elle *la femme.* Mais c'est la femme préhistorique, c'est celle dont vous voyez qu'elle est faite de replis. Évidemment, moi c'est dans un de ces plis qu'elle m'héberge. Elle ne se rend pas compte — quand on a beaucoup de plis, on ne sent pas grand-chose — sans ça, qui sait, elle me trouverait peut-être encombrant. Bon.

Alors, d'autre part, d'autre part — je vous le donne en mille — vous n'imaginerez jamais à quoi j'ai perdu mon temps — perdu, enfin, oui, perdu — à quoi j'ai perdu mon temps en partie depuis que je vous ai vus réunis là; je vous le donne en mille : j'ai été à Milan à un congrès de

sémiotique. Ça, c'est extraordinaire. C'est extraordinaire et bien sûr, ça m'a laissé, ça m'a laissé un peu pantois. Ça m'a laissé un peu pantois en ce sens que c'est très difficile dans une perspective justement universitaire d'aborder la sémiotique. Mais enfin, ce manque même que j'y ai, si je puis dire, réalisé, m'a rejeté, si je puis dire, sur moi-même, je veux dire m'a fait m'apercevoir que c'est très difficile d'aborder la sémiotique — moi bien sûr, je n'ai pas moufeté parce que j'étais invité, comme ici, très très gentiment, et je ne vois pas pourquoi j'aurais, enfin, dérangé ce Congrès en disant ce que — que le sème, enfin, ça ne peut pas s'aborder comme ça tout cru à partir d'une certaine idée du savoir, une certaine idée du savoir qui n'est pas très bien située, en somme, dans l'université. Mais j'y ai réfléchi et y a à ça des raisons qui sont peut-être dues justement au fait que le savoir de *la femme* — puisque c'est comme ça que j'ai situé l'université — le savoir de *la femme,* c'est peut-être pas tout à fait la même chose que le savoir dont nous nous occupons ici.

Le savoir dont nous nous occupons ici — je pense vous l'avoir fait sentir — c'est le savoir en quoi consiste l'inconscient. Et c'est en somme là-dessus que je voudrais clore cette année.

Je n'ai jamais, en somme, je ne me suis jamais attaché à autre chose qu'à ce qu'il en est de ce savoir dit inconscient. Si j'ai par exemple marqué l'accent, enfin, sur le savoir en tant que le discours de la science peut le situer dans le Réel, ce qui est singulier et ce dont je crois avoir ici articulé en quelque sorte l'impasse, l'impasse qui est celui dont on a assailli Newton pour autant que, ne faisant nulle hypothèse, nulle hypothèse en tant qu'il articulait la chose scientifiquement, eh bien, il était bien incapable, sauf bien sûr à ce qu'on le lui reproche, il était bien incapable de dire où se situait ce savoir grâce à quoi enfin le ciel se meut dans l'ordre qu'on sait, c'est-à-dire sur le fondement de la gravitation. Si j'ai accentué, n'est-ce pas, ce caractère dans le réel d'un certain savoir, ça peut sembler être à côté de la question, à côté de la question en ce sens que le savoir inconscient, lui, c'est un savoir à qui nous avons affaire. Et c'est en ce sens qu'on peut le dire dans le Réel.

C'est ce que j'essaie de vous supporter cette année de ce support d'une écriture, d'une écriture qui n'est pas aisée, puisque c'est celle que vous m'avez vu manier plus ou moins adroitement au tableau sous la forme du nœud borroméen. Et c'est en quoi je voudrais conclure cette année ;

c'est à revenir sur ce savoir et à dire comment il se présente. Comment il se présente, je ne dirais pas tout à fait dans le Réel, mais sur le chemin qui nous mène au Réel.

De ça, il faut tout de même que je reparte, de ce qui m'a été également présentifié, présentifié dans c't'intervalle, c'est à savoir qu'il y a de drôles de gens enfin, des gens qui continuent dans une certaine Société dite Internationale, qui continuent à opérer comme si tout ça allait de soi. C'est à savoir que ça pouvait se situer, se situer dans un monde ; dans un monde comme ça qui serait fait de corps, de corps qu'on appelle vivants — et bien sûr y a pas de raison qu'on les appelle pas comme ça, n'est-ce pas — qui sont plongés dans un milieu, un milieu qu'on appelle « monde » et tout ça, en effet, pourquoi le rejeter d'un coup ?

Néanmoins, ce qui ressort d'une pratique, d'une pratique qui se fonde sur l'ek-sistence de l'inconscient, doit tout de même nous permettre de décoller de cette vision élémentaire qui est celle de… je ne dirais pas du moi, encore qu'il s'en encombre et que j'aie lu des choses directement extraites d'un certain congrès qui s'est tenu à Madrid où par exemple, on s'aperçoit que Freud lui-même, je dois dire, a dit des choses aussi énormes, aussi énormes que ça que je vais vous avancer : que c'est du moi — le moi, c'est autre chose que l'inconscient, évidemment, ce n'est pas souligné que c'est autre chose, y a un moment où Freud a refait toute sa Topique n'est-ce pas, comme on dit : y a la fameuse seconde Topique qui est une écriture, simplement, qui n'est pas autre chose que quelque chose en forme d'œuf, forme d'œuf qui est tout à fait d'autant plus frappante à voir, cette forme d'œuf, que ce qu'on y situe comme le moi vient à la place où sur un œuf, ou plus exactement sur son jaune, sur ce qu'on appelle le vitellus, est la place du point embryonnaire. C'est évidemment curieux, c'est évidemment très curieux et ça rapproche la fonction du moi de celle où, en somme, va se développer un corps, un corps dont c'est seulement le développement de la biologie qui nous permet de situer dans les premières morulations, gastrulations, etc., la façon dont il se forme.

Mais comme ce corps — et c'est en ça que ça consiste, cette seconde Topique de Freud — comme ce corps est situé d'une relation au ça, au ça qui est une idée extraordinairement confuse ; comme Freud l'articule, c'est un lieu, un lieu de silence, c'est ce qu'il en dit de principal. Mais à

l'articuler ainsi, il ne fait que signifier que ce qui est supposé être ça, c'est l'inconscient quand il se tait. Ce silence, c'est un taire. Et ce n'est pas là rien, c'est certainement un effort, un effort dans le sens, dans un sens peut-être un peu régressif par rapport à sa première découverte, dans le sens disons de marquer la place de l'Inconscient. Ça ne dit pas pour autant ce qu'il est, cet inconscient, en d'autres termes, à quoi il sert. Là, il se tait : il est la place du silence. Il reste hors de doute que c'est compliquer le corps, le corps en tant que dans ce schème, c'est le moi, le moi qui se trouve, dans cette écriture en forme d'œuf, le moi qui se trouve le représenter.

Le moi est-il le corps ? Ce qui rend difficile de le réduire au fonctionnement du corps, c'est justement ceci que dans ce schème, il est censé ne se développer que sur le fondement de ce savoir, de ce savoir en tant qu'il se tait, et d'y prendre ce qu'il faut bien appeler sa nourriture. Je vous le répète : c'est difficile d'être entièrement satisfait de cette seconde Topique parce que ce qui se passe, à quoi nous avons affaire dans la pratique analytique, c'est quelque chose qui semble bien se présenter d'une façon toute différente, c'est à savoir que cet inconscient, par rapport à ce qui couplerait si bien le moi au monde, le corps à ce qui l'entoure, ce qui l'ordonnerait sous cette sorte de rapport qu'on s'obstine à vouloir considérer comme naturel, c'est que par rapport à lui, cet inconscient se présente comme essentiellement différent de cette harmonie. Disons le mot : dysharmonique. Je le lâche tout de suite, et pourquoi pas ? il faut y mettre l'accent. Le rapport au monde est certainement, si nous donnons son sens, ce sens effectif qu'il a dans la pratique, est quelque chose dont on ne peut pas ne pas tout de suite ressentir que, par rapport à cette vision toute simple en quelque sorte de l'échange avec l'environnement, cet inconscient est parasitaire. C'est un parasite dont il semble qu'une certaine espèce, entre autres, s'accommode fort bien, mais ce n'est que dans la mesure où elle n'en ressent pas les effets qu'il faut bien dire, énoncer pour ce qu'ils sont : c'est-à-dire pathogènes. Je veux dire que cet heureux rapport, ce rapport prétendu harmonique entre ce qui vit et ce qui l'entoure, est perturbé par l'insistance de ce savoir, de ce savoir sans doute hérité — ce n'est pas un hasard qu'il soit là — et cet être parlant, pour l'appeler comme ça, comme je l'appelle — cet être parlant l'habite mais il ne

l'habite pas sans toutes sortes d'inconvénients. Alors s'il est difficile de ne pas faire de la vie la caractéristique du corps, parce que c'est à peu près tout ce que nous pouvons en dire, en tant que corps, il est là et il a bien l'air de se défendre, de se défendre contre quoi ? contre ce quelque chose auquel il est difficile de ne pas l'identifier, c'est-à-dire ce qu'il en reste, de ce corps, quand il n'a plus la vie. C'est à cause de ça qu'en anglais on appelle le cadavre *corpse* ; autrement, quand il vit, on l'appelle *body*. Mais que ce soit le même, ça a l'air satisfaisant comme ça, matériellement. Enfin, on voit bien que ce qu'il en reste, c'est le déchet, et s'il faut en conclure que la vie, comme disait Bichat, c'est l'ensemble des forces qui résistent à la mort, c'est un schéma, c'est un schéma malgré tout, c'est un schéma un peu grossier. Ça ne dit pas du tout comment ça se soutient, la vie. Et à la vérité, à la vérité, il a fallu en arriver fort tard, fort tard dans la biologie, pour qu'on ait l'idée que la vie, c'est autre chose — c'est tout ce que nous pouvons en dire — c'est autre chose que l'ensemble des forces qui s'opposent à la résolution du corps en cadavre. Je dirais même plus : tout ce qu'il peut y avoir qui nous laisse espérer un peu autre chose, à savoir de ce que c'est que la vie, nous porte tout de même vers une toute autre conception : celle dont j'ai cette année essayé de placer quelque chose en vous parlant d'un biologiste, d'un biologiste éminent, de Jacob dans sa collaboration avec Wollman, et de ce qui, d'ailleurs, bien au-delà, c'est par là que j'ai essayé de vous en donner une idée, ce qui, bien au-delà se trouve être ce que nous pouvons articuler du développement de la vie, et nommément ceci auquel les biologistes arrivent, que grâce au fait qu'ils peuvent y regarder d'un peu plus près qu'on ne l'a fait depuis toujours, que la vie se supporte de quelque chose dont je ne vais pas, quant à moi, franchir le pas et dire que ça ressemble à un langage, et parler des messages qui seraient inscrits dans les premières molécules et qui pourraient faire des effets évidemment singuliers, des effets qui se manifestent dans la façon dont s'organisent toutes sortes de choses qui vont aux purines, ou à toutes sortes de constructions chimiquement repérées et repérables. Mais enfin, il y a certainement un désaxement profond qui se produit et qui se produit d'une façon dont il est pour le moins curieux que ça vienne à remarquer que tout part de quelque chose d'articulé, jusques et y compris une ponctuation.

Je ne veux pas m'étendre là-dessus ; je ne veux pas m'étendre là-dessus, mais après tout, c'est bien parce que je n'assimile nullement cette sorte de signalétique dont se sert la biologie, je ne l'assimile nullement à ce qu'il en est du langage, contrairement à la sorte de jubilation qui semble avoir saisi à ce propos, le linguiste qui se rencontre avec le biologiste, lui serre la main et lui dit : nous sommes dans le même bain. Je crois que des concepts, par exemple, comme celui de stabilité structurelle peuvent, si je puis dire, donner une autre forme de présence au corps. Car enfin, ce qui est essentiel, ce n'est pas seulement comment la vie s'arrange avec soi-même pour qu'il se produise des choses qui sont capables d'être vivantes, c'est que tout de même, le corps a une forme, une organisation, une morphogenèse, et que c'est une autre façon aussi de voir les choses, à savoir qu'un corps, ça se reproduit.

Alors, c'est pas pareil, quand même, c'est pas pareil que la façon dont à l'intérieur, ça communique, si on peut dire. Cette notion de communication qui est tout ce dont il s'agit dans cette idée des premiers messages grâce à quoi s'organiserait la substance chimique, c'est autre chose. C'est autre chose et alors, c'est là qu'il faut faire le saut et nous apercevoir que des signes sont donnés dans une expérience privilégiée, qu'il y a un ordre, un ordre à distinguer, non pas du Réel, mais dans le Réel, et qu'il s'origine, s'originalise d'être solidaire de quelque chose qui, malgré nous, si je puis dire, est exclu de cet abord de la vie, mais dont nous ne nous rendons pas compte — c'est ça sur quoi, cette année, j'ai voulu insister — que la vie l'implique, l'implique imaginairement si on peut dire. Ce qui nous frappe dans ce fait qui est celui auquel a adhéré vraiment Aristote, qu'il n'y a que l'individu qui compte vraiment, c'est que sans le savoir, il y suppose la jouissance. Et ce qui constitue l'Un de cet individu, c'est qu'à toutes sortes de signes — mais pas de signes dans le sens où je l'entendais tout à l'heure, de signes que donne cette expérience privilégiée que je situais dans l'analyse, ne l'oublions pas — il y a des signes dans son déplacement, dans sa motion, enfin, qu'il jouit. Et c'est bien en ça qu'Aristote n'a aucune peine à faire une éthique, c'est qu'il suppose, c'est qu'il suppose ἡδονή, que ἡδονή n'avait pas reçu ce sens que plus tard il a reçu des épicuriens ; l'ἡδονή dont il s'agit, c'est ce qui met le corps dans un courant qui est de jouissance. Il ne peut le faire que parce qu'il est lui-même dans une position privilégiée, mais comme il ne

sait pas laquelle, comme il ne sait pas qu'il pense ainsi la jouissance parce qu'il est de la classe des maîtres, il se trouve qu'il y va tout de même, à savoir que seul celui qui peut faire ce qu'il veut, que seul celui-là a une éthique.

Cette jouissance est évidemment liée bien plus qu'on ne le croit à la logique de la vie. Mais ce que nous découvrons, c'est que chez un être privilégié — aussi privilégié qu'Aristote l'était par rapport à l'ensemble de l'humain — chez un être privilégié, cette vie, si je puis dire, se varie, ou même s'avarie, s'avarie au point de se diversifier dans quoi ? Eh bien, c'est de ça qu'il s'agit, justement : il s'agit des sèmes, à savoir de ce quelque chose qui s'incarne dans *lalangue*. Car il faut bien se résoudre à penser que *lalangue* est solidaire de la réalité des sentiments qu'elle signifie. S'il y a quelque chose qui nous le fait vraiment toucher, c'est justement la psychanalyse. Qu'« empêchement » — comme je l'ai dit dans un temps dans mon séminaire sur *l'Angoisse* dont je peux regretter qu'après tout il ne soit pas déjà là à votre disposition — qu'« empêchement », « émoi » — « émoi » tel que je l'ai bien précisé : « émoi » c'est retrait d'une puissance — qu'« embarras » soient des mots qui ont du sens, eh bien, ils n'ont de sens que véhiculés sur les traces que fraye *lalangue*. Bien sûr, nous pouvons projeter comme ça sur des animaux ces sentiments. Je vous ferai remarquer seulement que si nous pouvons, « empêchement », « émoi », « embarras », les projeter sur des animaux, c'est uniquement sur des animaux domestiques. Que nous puissions dire qu'un chien ait été ému, embarrassé ou empêché dans quelque chose, c'est dans la mesure où il est dans le champ de ces sèmes, et ceci par notre intermédiaire.

Alors je voudrais quand même vous faire sentir ce qu'implique l'expérience analytique : c'est que, quand il s'agit de cette sémiotique, de ce qui fait sens et de ce qui comporte sentiment, eh bien, ce que démontre cette expérience, c'est que c'est de *lalangue*, telle que je l'écris, que procède ce que je ne vais pas hésiter à appeler l'animation — et pourquoi pas, vous savez bien que je ne vous barbe pas avec l'âme : l'animation, c'est dans le sens d'un sérieux trifouillement, d'un chatouillis, d'un grattage, d'une fureur, pour tout dire — l'animation de la jouissance du corps. Et cette animation n'est pas notre expérience, ne provient pas de n'importe où. Si le corps, dans sa motricité, est animé, au sens où je

viens de vous le dire, à savoir que c'est l'animation que donne un parasite, l'animation que peut-être moi je donne à l'Université par exemple, eh bien, ça provient d'une jouissance privilégiée, distincte de celle du corps. Il est bien certain que pour en parler, enfin, on est plutôt dans l'embarras parce que l'avancer comme ça, c'est risible, et c'est pas pour rien que ce soit risible : c'est risible parce que ça fait rire. Mais c'est très précisément ça que nous situons dans la jouissance phallique. La jouissance phallique, c'est celle qui est en somme apportée par les sèmes, puisqu'aujourd'hui à côté de — puisqu'aujourd'hui, tracassé comme je l'ai été par ce Congrès de sémiotique, je me permets d'avancer le mot « sème ». C'est pas que j'y tienne, vous comprenez, parce que je ne cherche pas à vous compliquer la vie. Je ne cherche pas à vous compliquer la vie, ni surtout à vous faire sémioticiens. Dieu sait où ça pourrait vous mener ! Ça vous mènera d'ailleurs dans l'endroit où vous êtes, c'est-à-dire que ça ne vous sortira pas de l'Université. Seulement, c'est quand même là ce dont il s'agit : le sème, ce n'est pas compliqué, c'est ce qui fait sens. Tout ce qui fait sens dans *lalangue* s'avère lié à l'ek-sistence de cette langue, à savoir que c'est en dehors de l'affaire de la vie du corps, et que s'il y a quelque chose que j'ai essayé de développer cette année devant vous — que j'espère avoir rendu présent, mais qui sait ? — c'est que c'est pour autant que cette jouissance phallique, que cette jouissance sémiotique se surajoute au corps qu'il y a un problème.

Ce problème, je vous ai proposé de le résoudre si tant est que ce soit une complète solution, mais de le résoudre simplement enfin, du constat que cette sémiosis patinante chatouille le corps dans la mesure — et cette mesure, je vous la propose comme absolue — dans la mesure où il n'y a pas de rapport sexuel. En d'autres termes, dans cet ensemble confus que seul le sème, le sème une fois qu'on l'a lui-même un peu éveillé à l'ek-sistence, c'est-à-dire qu'on l'a dit comme tel, c'est par là, c'est dans la mesure où le corps parlant habite ces sèmes qu'il trouve le moyen de suppléer au fait que rien, rien à part ça, ne le conduirait vers ce qu'on a bien été forcé de faire surgir dans le terme « autre », dans le terme « autre » qui habite *lalangue* et qui est fait pour représenter ceci, justement qu'il n'y a avec le partenaire, le partenaire sexuel, aucun rapport autre que par l'intermédiaire de ce qui fait sens dans *lalangue*. Il n'y a pas de rapport naturel, non pas que s'il était naturel, on pourrait l'écrire,

mais que justement on ne peut pas l'écrire parce qu'il n'y a rien de naturel dans le rapport sexuel de cet être qui se trouve moins être parlant qu'être parlé.

Que imaginairement, à cause de ça, cette jouissance dont vous voyez qu'en vous la présentant comme phallique, je l'aie qualifiée de façon équivalente comme sémiotique, bien sûr, c'est évidemment parce qu'il me paraît tout à fait grotesque de l'imaginer ce phallus, dans l'organe mâle. C'est quand même bien ainsi que dans le fait que révèle l'expérience analytique, il est imaginé. Et c'est certainement aussi le signe qu'il y a dans cet organe mâle quelque chose qui constitue une expérience de jouissance qui est à part des autres, non seulement qui est à part des autres, mais qui, les autres jouissances, la jouissance qu'il est, ma foi, tout à fait facile d'imaginer, à savoir qu'un corps, mon Dieu, c'est fait pour qu'on ait le plaisir de lever un bras et puis l'autre, et puis de faire de la gymnastique, et de sauter, et de courir, et de tirer, et de faire tout ce qu'on veut, bon. Il est quand même curieux que ce soit autour de cet organe que naisse une jouissance privilégiée. Car c'est ce que nous montre l'expérience analytique, c'est à savoir que c'est autour de cette forme grotesque que se met à pivoter cette sorte de suppléance que j'ai qualifiée de ce qui, dans l'énoncé de Freud, est marqué du privilège, si on peut dire, du sens sexuel, sans qu'il ait vraiment réalisé — quoique tout de même, ça le chatouillait lui aussi et il l'a entrevu, il l'a presque dit dans *Malaise dans la Civilisation* — c'est à savoir que le sens n'est sexuel que parce que le sens se substitue justement au sexuel qui manque. Tout ce qu'implique son usage, son usage analytique du comportement humain, c'est ça que ça suppose : non pas que le sens reflète le sexuel, mais qu'il y supplée.

Le sens, il faut le dire, le sens comme ça quand on ne le travaille pas, eh bien, il est opaque. La confusion des sentiments, c'est tout ce que *lalangue* est faite pour sémiotiser. Et c'est bien pour ça que tous les mots sont faits pour être ployables à tous les sens. Alors, ce que j'ai proposé, ce que j'ai proposé dès le départ de cet enseignement, dès le discours de Rome, c'est d'accorder l'importance qu'elle a dans la pratique, dans la pratique analytique, au matériel de *lalangue*. Un linguiste, un linguiste, bien sûr, est tout à fait introduit d'emblée à cette considération de la langue comme ayant un matériel. Il le connaît bien, ce matériel : c'est

celui qui est dans les dictionnaires, c'est le lexique, c'est la morphologie aussi, enfin, c'est l'objet de sa linguistique. Il y a quelqu'un qui, naturellement est à cent coudées au-dessus d'un tel congrès que celui que je vous ai dit, c'est Jakobson. Il a un petit peu parlé de moi en marge, pas dans son discours d'entrée, mais tout de suite après, il a tenu à bien préciser que l'usage que j'avais fait de Saussure, et derrière de Saussure — j'en savais assez pour le savoir quand même — des stoïciens et de saint Augustin. Pourquoi pas ? Moi, je ne recule devant rien. C'est bien sûr que ce que j'ai emprunté à Saussure simplement et aux stoïciens sous le terme de *signatum,* ce *signatum,* c'est le sens et qu'il est tout aussi important que cet accent que j'ai mis sur le *signans…*

Le *signans* a l'intérêt qu'il nous permet dans l'analyse d'opérer, de résoudre, encore que comme tout le monde nous ne soyons capables que d'avoir une pensée à la fois, mais de nous mettre dans cet état dit pudiquement d'attention flottante qui fait que justement quand le partenaire, là, l'analysant, lui, en émet une, une pensée, nous pouvons en avoir une tout autre, que c'est un heureux hasard d'où jaillit un éclair ; et c'est justement là que peut se produire l'interprétation, c'est-à-dire qu'à cause du fait que nous avons une attention flottante, nous entendons ce qu'il a dit quelquefois simplement du fait d'une espèce d'équivoque, c'est-à-dire d'une équivalence matérielle. Nous nous apercevons que ce qu'il a dit — nous nous en apercevons parce que nous le subissons — que ce qu'il a dit pouvait être entendu tout de travers. Et c'est justement en l'entendant tout de travers que nous lui permettons de s'apercevoir d'où ses pensées, sa sémiotique à lui, d'où elle émerge : elle émerge de rien d'autre que de l'ek-sistence de *lalangue*. *Lalangue* ek-siste ailleurs que dans ce qu'il croit être son monde.

*Lalangue* a le même parasitisme que la jouissance phallique, par rapport à toutes les autres jouissances. Et c'est elle qui détermine comme parasitaire dans le Réel ce qu'il en est du savoir inconscient. Il faut concevoir *lalangue*. Et pourquoi pas, pourquoi pas parler de ce que *lalangue* serait en rapport avec la jouissance phallique comme les branches à l'arbre. C'est pas pour rien — parce que quand même, j'ai ma petite idée… — c'est pas pour rien que je vous ai fait remarquer que ce fameux arbre de départ, là, celui où on a cueilli la pomme, on pouvait se poser la question s'il jouit lui-même tout comme un autre être vivant. Si

je vous ai avancé ça, c'est pas tout à fait sans raisons, bien sûr. Et alors, disons que *lalangue*, n'importe quel élément de *lalangue*, c'est, au regard de la jouissance phallique, un brin de jouissance. Et c'est en ça que ça étend ses racines si loin dans le corps.

Bon, alors ce dont il faut partir — vous voyez, ça traîne, il est tard, bon — c'est cette forte affirmation que l'inconscient n'est pas une connaissance : c'est un savoir, et un savoir en tant que je le définis de la connexion de signifiants. Premier point. Deuxième point : c'est un savoir dysharmonique qui ne prête d'aucune façon à un mariage heureux, un mariage qui serait heureux. C'est impliqué dans la notion même de mariage, c'est ça qui est énorme, qui est fabuleux : qui est-ce qui connaît un mariage heureux ? Non, mais enfin… Passons. Néanmoins le nom est fait pour exprimer le bonheur. Oui, le nom est fait pour exprimer le bonheur et c'est celui qui m'est venu pour vous dire ce qu'on pourrait imaginer d'une bonne adaptation, comme on dit, d'un emboîtement, enfin de quelque chose qui ferait que ce que je vous ai dit de la vie, de la vie du corps chez celui qui parle, ça pourrait se juger d'un juste, d'un noble échange entre ce corps et son milieu, comme on dit, son *Welt* à la noix.

Quand même, ces remarques ont leur importance historique, parce que vous verrez, vous qui me survivrez, vous le verrez : tout ce qui a commencé de se balbutier en biologie donne bien l'impression que la vie n'a rien de naturel. C'est une chose folle. La preuve, c'est qu'on y a foutu la linguistique ! C'est énorme, enfin. Elle réservera des surprises, cette vie, quand on aura cessé de parler comme des sansonnets, à savoir de s'imaginer que la vie ça s'oppose à la mort. C'est absolument dingue, cette histoire ! D'abord, qu'est-ce que nous en savons ? Qu'est-ce qui est mort ? Le monde inanimé, que nous disons. Mais c'est parce qu'il a une autre conception de l'âme que celle que je vous représentais maintenant, à savoir que l'âme, c'est ce qui… c'est un crabe.

Alors, je vais vous dire, même : au point où nous en sommes, c'est paradoxal. C'est paradoxal, je dis ça parce que j'ai lu un petit papier torchon qui s'est émis là dans le dernier congrès de la Société de Psychanalyse et qui témoignait de ceci qui est pour le moins paradoxal : c'est que pour ce que je suis en train de rejeter, à savoir qu'il y ait connaissance, qu'il y ait la moindre harmonie de ce qu'on situe de la

jouissance, de la jouissance corporelle avec ce qui entoure. Mais il n'y a qu'un endroit où ça puisse se produire, cette fameuse connaissance, un endroit, à mon sens et vous ne le devinerez jamais : c'est dans l'analyse elle-même. Dans l'analyse, on peut dire qu'il peut y avoir quelque chose qui ressemble à la connaissance. Et j'en trouve le témoignage dans ceci qu'à propos du papier, du papier torchon dont je vous parle où il s'agit du rêve, c'est absolument merveilleux l'innocence avec laquelle ça s'avoue. Il y a une personne, et une personne dont je m'étonne pas du tout que ce soit cette personne-là, parce que quand même il a reçu une touche d'un petit coup de fion que je lui ai donné dans le temps, c'est que tout est centré autour de ceci qu'il voit se reproduire dans un de ses rêves une note, une note à proprement parler sémantique — à savoir que ça n'est que vraiment là comme noté, articulé, écrit — il voit se reproduire dans un de ses rêves une note sémantique du rêve d'un de ses patients. Il a bien raison de foutre « connaissance » dans son titre. Cette espèce de mise en covibration, en covibration sémiotique, en fin de compte, c'est pas étonnant qu'on appelle ça comme ça pudiquement le transfert. Et on a bien raison aussi de ne l'appeler que comme ça. Ça, je suis pour. Ce n'est pas l'amour, mais c'est l'amour au sens ordinaire, c'est l'amour tel qu'on se l'imagine. L'amour, c'est évidemment autre chose. Mais pour ce qui est de l'idée, si je puis dire, qu'on se fait de l'amour, on ne fait pas mieux que dans cette sorte de connaissance analytique. Je ne suis pas sûr que ça mène loin, c'est bien aussi d'ailleurs pourquoi ça reste dans le marais, toute l'expérience analytique. Ce n'est pas de cela qu'il devrait s'agir. Il doit s'agit d'élaborer, de permettre à celui que j'appelle l'analysant d'élaborer, d'élaborer ce savoir, ce savoir inconscient qui est en lui comme un chancre, pas comme une profondeur, comme un chancre.

Ça, c'est autre chose, bien sûr, c'est autre chose que la connaissance. Et il y faut une discipline évidemment un peu autre qu'une discipline philosophique. Il y a un machin de Cocteau — parce que de temps en temps je ne vois pas pourquoi je cracherais sur les écrivains, ils sont plutôt moins cons que les autres — il y a un machin de Cocteau qui s'appelle *Le Potomak* où il a créé quelque chose dont je ne vais pas me mettre à vous dire ce que c'est : les Eugène. Mais il y a aussi là-dedans les Mortimer. Les Mortimer n'ont qu'un seul cœur, et c'est représenté

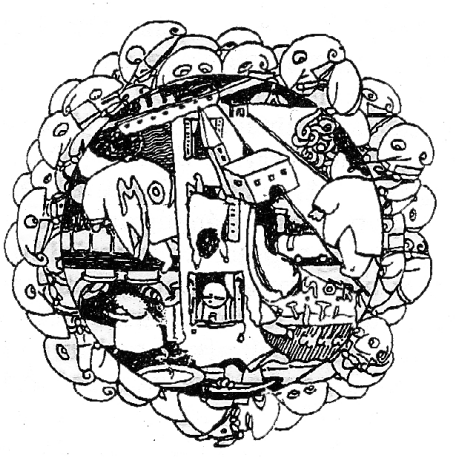

dans un petit dessin où ils ont un rêve en commun.

*« Si plein, si rond,*
*(un seul pour deux)*
*le rêve des Mortimer,*
*qu'en vain les Eugène*
*cherchent, pour y pénétrer,*
*une issue. »*

Jean Cocteau, *Le Potomak*

C'est quelqu'un dans le genre de mon psychanalyste de tout à l'heure, de celui que je n'ai pas nommé : entre l'analysant et l'analyste, c'est comme chez les Mortimer. C'est pas fréquent, c'est pas fréquent, même chez les gens qui s'aiment, qu'ils fassent le même rêve. Ça, c'est même très remarquable. C'est bien ce qui prouve la solitude de chacun avec ce qui sort de la jouissance phallique. Bien.

Alors quand même — il ne reste plus qu'un petit quart d'heure — je voudrais quand même faire quelques remarques, je voudrais quand même faire quelques remarques sur la portée — parce que ça a semblé frapper comme ça un copain qui est là au premier rang, je lui ai lâché ça comme ça au cours d'un dîner et j'ai eu la surprise de voir que ça le comblait de plaisir, alors je me suis rendu compte à quel point je m'explique mal : parce que moi je vous avais écrit au tableau :

$$\exists x \,.\, \overline{\Phi x}$$

Ce qui veut dire :

*Il faut qu'il y en ait un qui dise non à la jouissance phallique*

grâce à quoi, et seulement à quoi

*il y en a des tous qui disent oui*

Et je vous ai mis en face ceci : qu'il y a — j'ai dû, j'ai dû prêter à confusion — qu'il y en a d'autres chez qui il n'y en a pas qui disent non. Seulement, ça a pour curieuse conséquence que chez ces autres, enfin, y a pas de tout qui dise oui. Ça, c'est l'inscription, c'est la tentative d'inscription dans une fonction mathématique, de quelque chose qui use des quanteurs ; et il n'y a rien d'illégitime — je ne vais pas plaider ça aujourd'hui parce que nous n'avons plus le temps — il n'y a rien d'illégitime à cette quantification du sens. Cette quantification relève d'une identification. L'identification relève d'une unification. Qu'est-ce que je vous ai écrit autrefois dans les formules des quatre discours ? Un $S_1$ qui vient se ficher, qui vient pointer dans un $S_2$. Qu'est-ce que c'est qu'un $S_1$ ? C'est un signifiant, comme la lettre l'indique. Le propre d'un signifiant — c'est un fait de langue auquel on ne peut rien — c'est que tout signifiant peut se réduire à la portée du signifiant *Un*. Et c'est en tant que signifiant *Un* — je pense que vous vous souvenez autrefois de mes petites parenthèses : $S_1$ $S_2$ entre parenthèses, et il y avait des $S_1$ qui se refoutaient devant, etc., pour exprimer l'affaire que je définis pour faire que le signifiant ça soit ce qui domine dans la constitution du sujet : un signifiant est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant. Bon alors, alors, toute lettre *x,* quelle qu'elle soit, ça veut dire cet *Un* comme indéterminé. C'est ce qu'on appelle dans la fonction, dans la fonction au sens mathématique, l'argument. C'est de là que je suis parti pour vous parler de l'identification. Mais s'il y a une identification, une identification sexuée et si, d'autre part, je vous dis qu'il n'y a pas de rapport sexuel, qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire qu'il n'y a d'identification sexuée que d'un côté, c'est-à-dire que tous ces épinglages dits fonctionnels de l'identification, ils sont à mettre — et c'est en ça que le copain en question manifestait sa vive satisfaction, c'est parce que je le lui ai dit comme ça appuyé, au lieu qu'à vous, je vous ai laissés dans la mélasse — c'est que toutes ces identifications sont du même côté : ça veut dire qu'il n'y a qu'une femme qui est capable de les faire. Pourquoi pas l'homme ? Parce que vous remarquez que je dis bien sûr « une femme » et puis je dis : « l'homme ». Parce que l'homme, l'homme tel que l'imagine *la femme,* c'est-à-dire celle qui n'existe pas, c'est-à-dire une imagination de vide, l'homme, lui, il est tordu par son sexe. Au lieu qu'une femme peut faire une iden-

tification sexuée. Elle a même que ça à faire, puisqu'il faut qu'elle en passe par la jouissance phallique qui est justement ce qui lui manque. Je vous dis ça parce que je pourrais le moucheter d'un repérage de mes quatre petits épinglages, là : $\forall x$ — je ne vais pas au tableau parce que vous n'allez plus entendre si j'écris au tableau — $\forall x \,.\, \Phi x$ qu'est-ce que ça veut dire pour *la femme,* puisque vous avez pu croire qu'avec ça, que ce que je désignais c'étaient tous les hommes ? Ça veut dire l'exigence que *la femme* montre — c'est patent : que l'homme soit tout à elle. Je commence par là, parce que c'est le plus marrant. Il est dans la nature d'une femme d'être jalouse, dans la nature de son amour. Quand je pense qu'il va falloir que d'ici dix minutes, je vous explique aussi ce que c'est que l'amour ! C'est ennuyeux d'être bousculé à ce point-là. Bon. Le « pas toutes » dont j'ai inscrit l'autre rapport au $\Phi x$, c'est par quoi ce même amour, l'amour dont il s'agit et que je mets là comme ça, généreusement tout entier du côté des femmes, il faut quand même y mettre, si je puis dire, une pédale, je veux dire par là, que c'est « pas toute » qu'elle aime : il lui en reste un bout pour elle, de sa jouissance corporelle. C'est ça que ça veut dire, le $\overline{\forall} x$ le pas-toutisme. Bon. Et puis après le $\exists x$, l'existence, l'existence du $x$, lui, que pour un rien — pour un rien et puis parce que je l'ai dit ici en clair — qui est celui où se situe Dieu… Il faut être plus tempéré, je veux dire par là qu'il ne faut pas se monter le bourrichon avec cette histoire de Dieu, depuis le temps, ça s'use, et c'est tout de même pas parce qu'il y a du savoir dans le Réel que nous sommes forcés de l'identifier à Dieu. Je m'en vais vous en proposer, moi une autre interprétation; le $\exists x \,.\, \overline{\Phi x}$, c'est le lieu de la jouissance de *la femme* qui est beaucoup plus lié au dire qu'on ne l'imagine. Il faut bien dire que sans la psychanalyse, il est bien évident que je serais là-dedans comme un béjaune, comme tout le monde. Le lien de la jouissance de *la femme* à l'impudence du dire, c'est ce qui me paraît important à souligner. Je n'ai pas dit l'impudeur. L'impudence, c'est pas pareil, c'est pas pareil du tout. Et le $\overline{\exists x} \,.\, \overline{\Phi x}$, barrés tous les deux, c'est en quoi *la femme* n'existe pas, c'est-à-dire ce en quoi sa jouissance ne saurait être fondée de sa propre impudence.

Je vous livre ça comme ça, c'est, je dois convenir que c'est… je vous trouve patients. Ça, c'est des coups de massue que je vous colle sur le zinzin. Mais enfin, comme je suis un tout petit peu bousculé, je voudrais

quand même conclure sur ce fait que l'inconscient comme savoir dysharmonique est plus étranger à une femme qu'à l'homme. C'est marrant que je vous dise un truc pareil ! Et alors, et alors qu'est-ce qui va en résulter ? Qu'est-ce qui va en résulter : c'est qu'il y a quand même le côté femme. C'est pas parce qu'il est plus étranger qu'il est pas étranger à l'homme aussi. Il lui est plus étranger à elle parce que ça lui vient de l'homme, de l'homme dont j'ai parlé tout à l'heure, de l'homme dont elle rêve parce que si j'ai dit que l'homme existe, j'ai bien précisé que c'est dans la mesure où c'est lui qui, par l'inconscient, est le plus chancré, échancré, même. Mais une femme conserve, si je puis dire, un petit peu plus d'aération dans ses jouissances. Elle est moins échancrée contrairement à l'apparence.

Et c'est là-dessus que je voudrais terminer. Je voudrais terminer sur ceci qui est extrait de Peirce : c'est qu'il s'est aperçu quand même que la logique, la logique aristotélicienne, c'est une logique purement prédicative et classificatoire. Alors il s'est mis à cogiter autour de l'idée de la relation, à savoir ce qui est parfaitement, ce qui va de soi, ce qui est du billard, du billard concernant non pas l'épinglage fonctionnel à un seul argument que je viens de vous donner pour être celui de l'identification en en remettant la chose dans la poche de la femme, il s'est mis à cogiter autour de *x R (R,* signe d'une relation idéale vidée, il ne dit pas laquelle) *R* et *y* : *x R y* : une fonction à deux arguments. Qu'est-ce que c'est, à partir de ce que je viens de vous avancer aujourd'hui, qu'est-ce que c'est que la relation savoir ? Il y a une chose très très astucieuse qui est notée dans Peirce — vous voyez, je rends hommage à mes auteurs — quand j'y fais une trouvaille, je la lui rends. Je la lui rends comme ça, je pourrais aussi bien ne pas la lui rendre. Autrefois, j'ai parlé de métaphore et de métonymie, et tous les gens se sont mis à pousser les hauts cris, sous prétexte que je n'avais pas dit tout de suite que je devais ça à Jakobson. Comme si tout le monde ne devait pas le savoir ! Enfin, c'était Laplanche et Lefebvre-Pontalis qui ont poussé les hauts cris autour de ça. Enfin, quel souvenir ! C'est le cas de le dire !

Si ce que je vous dis aujourd'hui, ce que je vous avance, est fondé, le savoir, ça n'a pas de sujet. Si le savoir c'est foutu dans la connexion de deux signifiants et que ce n'est que ça, ça n'a de sujet qu'à supposer qu'un ne sert que de représentant du sujet auprès de l'autre. Il y a quand

même quelque chose d'assez curieux là : c'est la relation, si vous écrivez *x R y* dans cet ordre, en résulte-t-il que *x* est relaté à *y* ? Pouvons-nous de la relation supporter ce qui s'exprime dans la voie active ou passive du verbe ? Mais ça ne va pas de soi. C'est pas parce que j'ai dit que les sentiments sont toujours réciproques — car c'est ainsi que je me suis exprimé dans le temps devant des gens qui comme d'habitude n'entendent rien à ce que je dis — c'est pas parce qu'on aime qu'on est aimé. Je n'ai jamais osé dire une chose pareille. L'essence de la relation, si en effet quelqu'effet en revient au point de départ, ça veut simplement dire que quand on aime on est fait énamoré. Et quand le premier terme, c'est le savoir ? Là, nous avons une surprise, c'est que le savoir, c'est parfaitement identique, au niveau du savoir inconscient, au fait que le sujet est su. Au niveau du sens en tout cas, c'est absolument clair : le savoir, c'est ce qui est su.

Alors essayons quand même de tirer quelques conséquences de ceci que ce que l'analyse nous montre, c'est que ce qu'on appelle le transfert, c'est-à-dire ce que j'ai appelé tout à l'heure l'amour, l'amour courant — l'amour sur lequel on s'assoit tranquillement et puis, pas d'histoires — c'est pas tout à fait pareil que ce qui se produit quand émerge la jouissance de *la femme.* Mais, que voulez-vous, je vous réserverai ça pour l'année prochaine. Pour l'instant, essayons bien de saisir que ce que l'analyse a révélé comme vérité, c'est que l'amour, l'amour dont j'ai parlé tout à l'heure, l'amour se porte vers le sujet supposé savoir et alors que ce qui serait l'envers de ce sur quoi j'ai interrogé la relation de savoir, eh bien, ça serait que le partenaire, dans l'occasion, est porté par cette sorte de motion qu'on qualifie de l'amour.

Mais, si le *x* de la relation qui pourrait s'écrire comme sexuelle, c'est le signifiant en tant qu'il est branché sur la jouissance phallique, nous avons tout de même à en tirer la conséquence. La conséquence, c'est ça : si l'inconscient est bien ce dont je vous ai dit aujourd'hui le support, à savoir un savoir, c'est que tout ce que j'ai voulu vous dire cette année à propos des non-dupes qui errent, ça veut dire que : qui n'est pas amoureux de son inconscient erre. Ça ne dit rien du tout contre les siècles passés. Ils étaient tout autant que les autres amoureux de leur inconscient et donc, ils n'ont pas erré. Simplement, ils ne savaient pas où ils allaient, mais pour être amoureux de leur inconscient, ils l'étaient ! Ils s'imagi-

naient que c'était la connaissance. Car il n'y a pas besoin de se savoir amoureux de son inconscient pour ne pas errer, il n'y a qu'à se laisser faire, en être la dupe. Pour la première fois dans l'histoire, il vous est possible, à vous d'errer, c'est-à-dire de refuser d'aimer votre inconscient, puisqu'enfin vous savez ce que c'est : un savoir, un savoir emmerdant. Mais c'est peut-être dans cette erre, *e, deux r, e,* vous savez, ce truc qui tire, là, quand le navire se laisse balancer — c'est peut-être là que nous pouvons parier de retrouver le Réel un peu plus dans la suite, nous apercevoir que l'inconscient est peut-être sans doute dysharmonique, mais que peut-être il nous mène à un peu plus de ce Réel qu'à ce très peu de réalité qui est la nôtre, celle du fantasme, qu'il nous mène au-delà : au pur Réel.

# Indications bibliographiques


ABBOTT Edwin Abbott

— *Flatland, a romance of many dimensions,* by A. Square, 1884, réédition Dover Publications, 1952.

ARISTOTE

— *Organon, II, De l'interprétation,* Traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1959.

— *Organon, III, Les Premiers Analytiques,* traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1971,
Il n'existe pas d'édition française courante bilingue, ni d'édition française du texte grec seul. Les passages correspondant au texte se trouvent aux pages 380-382 et 512 de la Loeb Classical Library

— *Aristote in twenty three volumes, I, The categories.* On Interpretation, by Harold P. Cooke ; *Prior Analytics* by Hugh Tredennick, Londres, Cambridge, Heinemann, Cambridge Univ. Press, 1973.

— *Traité de l'âme,* texte grec et traduction par A. Jannone et E. Barbotin, Paris, Belles-Lettres…

— *Traité de l'âme,* traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1959.

— *Éthique à Nicomaque,* nouvelle traduction avec introduction, notes et index, par J. Tricot, Paris, Vrin, 1959.

— *Physique,* texte grec et traduction par H. Carteron, 2 volumes (Livres I à IV et Livres IV à VIII), Paris, Belles-Lettres.

— *La Métaphysique,* nouvelle édition entièrement refondue avec commentaire, 2 vol., par J. Tricot, Paris, Vrin, 1962.

ARISTOTE ET SES COMMENTATEURS

— Alexandre, Simplicius, Pacius, Pierre d'Espagne… Voir la bibliographie en tête des cinq volumes de l'édition Vrin de l'*Organon.*

ARTIN Emil (le père)

— *The Collected Papers of Emil Artin,* Edited by Serge Lang, Londres, Reading (Mass.) Addison Wesley, 1965.

— *Algèbre géométrique,* traduction M. Lazard, Paris, Gauthiers-Villard, 1962.

ARTIN Emil et BRAUN Hel

— *Leçons de topologie algébrique,* traduit de l'allemand par J. Troué. Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1973.

— *The theory of braids,* American scientist, T. 38, 1950, p. 112.

ARTIN Michael (le fils)

— *Théorèmes de représentabilité pour les espaces algébriques* par Artin M. et coll. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1973. «Notes du cours tenu l'été 1970».

*1. Algebraic spaces.*
*2. Homology theory.*

ARTIN Michael (sous la direction de)

— *Théorie des topos et cohomologie étale des schémas,* Berlin, New York, Springer-Verlag, Séminaire de géométrie algébrique du Bois-Marie, avec GROTHENDIECK A., J.-L. VERDIER, avec la collaboration de BOURBAKI N., DELIGNE P., SAINT DONAT B.

AUGUSTIN (saint)

— *De Doctrina christiana,* liber secundus, col. 35 in T.34 de : *Patrologiae cursus completus sive Bibliotheca universalis integra, uniformis, commoda oeconomica omnium ss; patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum,* Paris, Montrouge,

*Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi*
*Opera omnia post lovaniensium theologorum recensionem.*

— *Œuvres complètes,* texte de l'édition bénédictine et traduction, Desclée de Brouwer, 1955…

BLAKE William

— *Mariage du ciel et de l'enfer,* traduction française avec duction de Charles Grolleau, Paris, L. Chamuel, 1900.

BOOLE George 1815-1864.

— *An Investigation of Laws of Thought on which are founded the*

*mathematical theories of logic and probabilities,* London, Walton and Maberly, 1854, 424 p.

BOUVIER Alain et GEORGE Michel, sous la direction de F. Le LIONNAIS.

— *Dictionnaire des mathématiques,* (pour les figures de la cardioïde et du limaçon de Pascal), Paris, PUF, 1979.

CANTOR Georg

— *Sur les fondements de la théorie des ensembles transfinis,* traduction F. Marotte, Paris, Hermann, 1899.

CATULLE

— *Odes à Lesbie,* traduite par Collet et Joguet, suivies de l'*Epithalame de Thétis et Pelée*, Paris, Quentin, 1889, illustrations de Poinson.

CHAMFORT

— *Pensées, maximes, anecdotes, dialogues,* précédés de *l'Histoire de Chamfort,* par P.-J. Stahl, nouvelle édition contenant des pensées complètement inédites et suivie des *Lettres de Mirabeau à Chamfort,* Paris, Michel Lévy frères, 1860, in 18°.

COCTEAU Jean

— *Le Potomak,* 1913-1914, précédé d'un prospectus de 1916. Texte définitif, Paris, Delamain et Boutelleau, 1924. Cet ouvrage contient la suite de dessins : « Album des Eugènes ».

— *Le Potomak,* orné de 95 dessins de l'auteur, Paris, Société Littéraire de France, 1919.

COURTELINE Georges Victor Marcel Moineaux dit

— *La Paix chez soi,* in : *Œuvres de Georges Victor Marcel Moineaux, dit Courteline*, Paris, A. Michel, Illustrations de Steinlein, A. Guillaume, etc.

CROWELL Thomas Y

— *Sphereland : a fantasy about curved spaces and an expanding universe,* 1965.

DELEUZE Gilles

— *Présentation de Sacher-Masoch : Le froid et le cruel*; avec le texte intégral de *la Vénus à la fourrure*; traduit de l'allemand d'après l'édition J.-G. Cotta, Stuttgart, 1870 par Aude Willm, Paris, Minuit, 1967.

DESCARTES René

— *VI^e Méditation,* in : *Œuvres de Descartes,* publiées par C. Adam et

P. Tannery, nouvelle présentation, Paris, Vrin, T. VII : *Meditationes de prima philosophia* (latin) et T. IX-I : *Méditations* (français).

— *Discours de la méthode et Essais*, in *Œuvres de Descartes,* T. VI (français et latin), Paris, Vrin.

— *Principia philosophiae,* II, 32, 33 (Vrin, T. VIII, I)

— *Principes* (français), Edition Adam et Tannery (Vrin), T. IX-2.

DIATKINE René

— «Rêve, illusion et connaissance», *Revue française de psychanalyse,* septembre décembre 1974 (XXXIV[e] Congrès des psychanalystes de langues romanes, *Le rêve,* tenu sous les auspices de la Société psychanalytique de Paris, et organisé par le Groupe d'Études psychanalytiques de Madrid avec le concours de l'A.P.F., etc.).

DICTIONNAIRES consultés (étymologie supposée du mot «dupe»).

— *Le Littré* (citation de La Fontaine)

— *Le Robert* en six volumes (citation de Chamfort)

— *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du XI[e] siècle au XVI[e] siècle*, Godefroy Frédéric, Paris, 1883, Kraus Reprint, 1961

— *Dictionnaire de la langue française du XVI[e] siècle,* Huguet Edmond, Paris, Didier, 1946

— *Dictionnaire étymologique de la langue française,* Bloch et von Wartburg, (abrégé en un seul volume), Paris, PUF.

DUHEM Pierre

— *Le système du monde, histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic,* Paris, Hermann, 1958.

ELISSEEFF Vadime (avec la collaboration de M. Th. BOBOT)

— Catalogue de l'exposition *Trésors d'art chinois* : récentes découvertes archéologiques en Républiquie Populaire de Chine, Paris, Petit Palais, mai-septembre 1973. Paris, Presses artistiques, 1973.

FOX R. H.

— *Introduction to knot theory,* Springer.

FREUD Sigmund

— *G. W.*

FREUD et EINSTEIN Albert

— Warum Krieg ? (Pourquoi la guerre ?) in *Revue Française de Psychanalyse,* 1957.

GARDINER Martin

— «Les plaisirs de la science et de la technologie dans un univers plan» (Flatland), *Pour la science,* n° 34, août 1980, p. 116-122.

La GENÈSE

GIDE André

— *La Porte étroite,* Paris Mercure de France, 1960

GONZALÈS Gloria

Madame G. Gonzalès a été la secrétaire et archiviste du docteur Lacan pendant plus de vingt ans. Qu'il lui soit adressé ici un salut amical.

GRASSMANN Hermann Günther

— *The Ausdehnungslehre concerne geometric analysis*, a border region between analytic geometry, which uses only the algebra of coordinates and equations, and synthetic geometry, which dispenses with all algebraic aids. The first to conceive of this kind of geometric analysis was Leibniz. In a letter of 1679 to Huyghens (*Grassmann Werke,* I, 417) he wrote that in order to develop such an analysis, one should work directly with the symbols of geometric concepts — such as points, straight lines and planes, that is without the intermediary of coordinates; futher, loci and other properties should always be expressed through algebraic expressions written in the symbols of these basic concepts…

— *Mathematische und Physikalische Werke,* Leipzig, Engel, 1894-1911, 3 volumes in 6 parties (particulièrement vol. I : *Die Wissenschaft der extensiven Grösse oder die Ausdehnungslehre*).

— *Grassmann,* article du *Dictionnaire de biographies scientifiques,* de Gillispie.

HEATH A.E.

— «Hermann Grassmann, the neglect of his work, the geometry analysis and its connexion with Leibniz'Characteristique» in *Monist,* 27, 1917.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich

— *La phénoménologie de l'esprit,* trad. de Jean Hyppolite, Paris (s. d; 1944), Aubier-Montaigne, 4 volumes réunis en 2 volumes.

HEIDEGGER Martin et FINK Eugen

— *Heraclite*, traduit de l'allemand par Jean Launay et Patrick Lévy, Gallimard, 1973; 232 p.

HINTIKKA Kaarlo Jaakko Juhani

— *Models for modalities : Selected essays,* Dordrecht, D. Reidel, 1969.

— *Words and objections,* Dordrecht, D. Reidel, 1969.

— *Time and necessity : studies in Aristotle's theory of modality,* Oxford, Clarendon Press, 1973.

— *Information and inference,* Dordrecht, D. Reidel, 1970.

— *The intentions of intentionality and other new models for modalities,* Dordrecht, D. Reidel, 1975.

HINTON C.H.

— *An episode of Flatland,* Swann Sonnenschein, 1907.

HUSSERL Edmund

— *Gesammelte Werke*, Auf Grund des Nachlasses Veröffentlicht in *Gemeinschaft mit dem Husserl Archiv an der Universität Köln vom Husserl Archiv,* Louvain, unter Lejtungvon H.L. von Breda, Den Haag, Nijhoff, 1950. Trad. française Gallimard.

JACOB François : Voir WOLLMAN Elie

JAKOBSON Roman

— *Essais de linguistique générale,* Paris, Minuit, 1963-1973, 2 vol.

— *Langage enfantin et aphasie,* Paris, Minuit, 1969.

KANT Emmanuel

— L'esthétique transcendantale in *Critique de la raison pure,* trad. française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, préface de Ch. Serrus, Paris, PUF, 5e édition, 1967.

— *Critique de la raison pratique,* trad. française de Fr. Picavet, aux PUF, 3e édition.

— *Réflexion sur l'éducation,* trad. par A. Philonenko, Vrin, 1973.

KIERKEGAARD Soren

— *Vie et règne de l'amour,* Paris, Aubier-Montaigne.

KNOTS,

— *Groups and 3 manifolds papers dedicated to the memory of R.H. Fox,* edited by L.P. Neuwirth, Princeton university Press, 1974.

La FONTAINE Jean de

— «Le Fou qui vend la sagesse, *Fables*, IX, 8 .

LARDREAU Guy

— *Le Singe d'or,* Essai sur le concept d'étape du marxisme, Paris 1973.

LEGENDRE Pierre

— *L'Amour du censeur,* Paris, Seuil, Le Champ Freudien, 1974.

MAUSS Marcel

— «Techniques du corps» in *Sociologie et Anthropologie,* précédé d'une introduction à l'œuvre de M. Mauss, par Claude Lévi-Strauss, PUF, 1966.

NEWTON Sir Isaac

— *Observations upon the prophecies of Daniel and the Apocalypse of Saint John,* Edited by B. Smith, Londres, 1733. - Autres éd. : Dublin, 1738, 1733, Londres, 1833, 1922.

— «Isaac Newtoni Opera quae existant omnia commentariis», illustrabat Samuel Horsley, Londoni, J. Nichols, 1779-1785, 5, Livre III : *De Systemate mundi.*

— *Recueil de différentes pièces sur la philosophie, la religion, les mathématiques, l'histoire,* par MM. Leibniz, Clarke et Newton, Paris, 1750.

NEYRAUT Michel

— *Le Transfert,* Paris, PUF, 1974.

PASCAL Blaise

— *Œuvres,* Hachette, 1914. Col. Les Grands écrivains de la France.

— *Les écrits sur la cycloïde,* 1657-1658).

— *Le Discours sur les passions de l'amour,* la Pléiade.

PEANO G.

— «Elenco bibliografico sull'Ausdehnungslehre di Grassmann», *Rivista di matematica, 5,* 1895, 179-182.

PEIRCE Charles Sanders

— *Collected Papers of Charles Sanders Peirce,* I-VI, Cambridge, Massachussets, 1958.

PLATON

— *Le Banquet,* édition bilingue avec texte grec en regard, Paris, Belles-Lettres (T. IV, deuxième partie par L. Robin).

— *Ménon* (T. III, deuxième partie, par A. Croiset), Paris, Belles-Lettres.

PONTALIS Jean-Bertrand et LAPLANCHE Jean

— *Vocabulaire de la Psychanalyse*, Paris, PUF, 1967.

RICHARD De SAINT VICTOR

— *De Trinitate,* texte avec introduction, notes et tables par J. Ribailler, Paris, Vrin, 1958.

SARRAUTE Claude

— «Des mots, des mots», *Le Monde,* daté du 12 mars 1974.

SAUSSURE Ferdinand de
— *Cours de linguistique générale,* Paris, Payot, rééd. 1979, 508 p.

SOPHOCLE
— *Tragédies,* par A. Dain et P. Mazon, Tome I : Introduction, Antigone, Les Trachinienne, Paris, les Belles-Lettres.

SPINOZA B. de
— *L'Ethique.* Texte et traduction par Ch. Appuhn.

THOM René
— *Stabilité structurelle et morphogenèse,* Paris, Edisciences, 1974.

THOMAS d'AQUIN Saint
— Opera omnia, Paris, Vivès, 1871-1880, 34 volumes.
— Somme théologique, CERF.

VIRGILE
— *L'Enéide…*

WEISMANN August, Friedrich Leopold
— *Vortraage über Descendenz theorie,* Iena, 1902,1904, 1913.
— *Essays upon heredity and kindred biologic problems,* Oxford, 1889.
— *Essais sur l'hérédité et la sélection naturelle,* trad. H. de Varigny, Paris, Reinwald, 1892.

WOLLMAN Elie et JACOB François
— *La sexualité des bactéries,* préface d'André Lwoff, Paris, Masson et Cie, 1959, 248 p. (Monographie de l'Institut Pasteur).

# Table des matières

Note liminaire ..... 9

Leçon I, 13 novembre 1973 ..... 11
Leçon II, 20 novembre 1973 ..... 25
Leçon III, 11 décembre 1973 ..... 43
Leçon IV, 18 décembre 1973 ..... 61
Leçon V, 8 janvier 1974 ..... 79
Leçon VI, 15 janvier 1974 ..... 91
Leçon VII, 12 février 1974 ..... 105
Leçon VIII, 19 février 1974 ..... 123
Leçon IX, 12 mars 1974 ..... 135
Leçon X, 19 mars 1974 ..... 153
Leçon XI, 9 avril 1974 ..... 163
Leçon XII, 23 avril 1974 ..... 183
Leçon XIII, 14 mai 1974 ..... 197
Leçon XIV, 21 mai 1974 ..... 213
Leçon XV, 11 juin 1974 ..... 227

Indications bibliographiques ..... 247

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

Anquetil Nicole
Arnoux Marion
Balbure Brigitte
Beaumont Jean-Paul
Benrais François
Capron Claudine
Cesbron-Lavau Henri
Czermak Marcel
Davion Frédéric
Delafond Nathalie
Dorgeuille Claude
Dorgeuille Marie-Germaine
Dupuis Perla
Dupuis René
Emerich Choula
Ferron Catherine
Frignet Henry
Gheux Chantal
Gorges Pierre
Hasenbalg Virginia
Hiltenbrand Jacqueline
Hiltenbrand Jean-Paul
Jeanvoine Michel
Lachaud Denise
Laska Francine
Lefort Brigitte
Lleida-Roch Claudine
Letuffe Gilbert
Marchioni-Eppe Janine
Martin Dominique
Pariente Guy
Pasmantier-Sebban Jacqueline
Ricard Hubert
Salama Silvia
Sormano Elena
Trumel Christian
Tyszler Jean-Jacques
Vincent Denise

Ce livre a été composé en caractères Garamond,
mise en page et dessins : G. Pétré.
Imprimé en France par
I.S.I., 68-70, rue des Pyrénées, Paris XX$^{e}$.
Août 2001

Jacques Lacan

# R. S. I.

*Séminaire*
*1974-1975*

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

# Note liminaire

*On s'imagine à tort que l'enchaînement des séminaires de Lacan était soigneusement prémédité et que cette parfaite continuité que nous apercevons après coup relevait d'une intention affirmée. Rien de tel.*

*En 1974 les difficultés s'accumulaient aussi bien à l'École qu'au département de psychanalyse de Vincennes. La leçon prévue pour le 19 novembre 1974 avait été annoncée officieusement ; la grève permettra à Lacan de ne pas la faire, d'une part parce que sa décision de faire un séminaire cette année encore n'a pas été prise, d'autre part que du fait de sa position d'enseignant, il se considérait comme solidaire des autres enseignants, ce qui avait déjà été le cas plusieurs années auparavant.*

*Cette incertitude n'exclut pas que le séminaire ait été préparé comme toujours pendant l'été.*

*Comme à l'ordinaire le texte ici proposé a été établi à partir de plusieurs sources, dont la sténotypie. Pour un certain nombre de figures, leur rapport avec le texte restant problématique, nous avons choisi de les placer en fin de leçon.*

*B. Balbure et Cl. Dorgeuille*

# Introduction

*Préliminaire au Séminaire de R.S.I.*
*19 novembre 1974*

Il n'y a pas de micro. Alors il va falloir que vous me disiez si vous m'entendez.

Voilà, il y a des gens, je le sais parce qu'on me l'a dit, qui vivent la grève comme la fête. Je le sais, bien sûr, par l'analyse. On en sait des choses par l'analyse ! On sait même qu'il y a des gens assez tordus pour ça. Mais enfin, pourquoi pas ? C'est subjectif, comme on dit. Ça veut dire qu'il y a des gens qui peuvent prendre beaucoup de choses par le bon bout. Néanmoins je ne suis pas de ce bord-là ; comme analyste, je ne peux tenir la grève que pour un symptôme, au sens où peut-être cette année, j'arriverai à vous en convaincre, que le symptôme c'est, pour se référer à une de mes trois catégories, c'est du Réel. L'ennuyeux — et c'est en ça que je fais mes réserves — c'est que c'est un symptôme organisé ; c'est ça qui est mauvais, au moins du point de vue de l'analyste.

Alors, si tout de même je vais faire grève, ça n'est pas que ce soit pour moi la fête, mais il se trouve que cette grève me vient comme une bague au doigt, je veux dire qu'il se trouve aujourd'hui, à savoir au début de cette année 74-75, que je n'ai pas la moindre envie de vous faire un séminaire, comme l'atteste ceci, que vous n'en avez pas vu d'affiche, affichant le titre comme chaque année. Je dois dire que néanmoins votre affluence aujourd'hui n'est pas sans m'ébranler. Vous savez que chaque année je m'interroge sur qu'est-ce qui peut bien, cette affluence, la motiver. Ce n'est pas plus résolu maintenant, ce n'est pas plus résolu pour moi, mais tout de même je considère cela comme un appel, un appel lié au fait que

ce que j'ai écrit, rien de plus qu'écrit, je veux dire ce qui s'écrit au tableau avec des petits signes, le *a*, le $S_1$, le $S_2$, le *$* du sujet, c'est que le discours analytique est quelque chose qui vous remue, je parle qui remue *vous*. Ce n'est pas un *vous*, un *vous remue* au sens neutre. C'est vrai que de l'avoir écrit, [c'est] une tentative, une tentative approchée, on peut peut-être faire mieux. J'espère qu'on fera mieux.

Mais enfin cette année, il faut que je vous dise que j'ai d'autres soucis. Ça ne m'en donnera que plus de mérite à vos yeux, j'espère, si, ce séminaire, ici je le poursuis. J'ai d'autres soucis et je m'interroge s'il ne faudrait pas que je les fasse passer avant. Je veux dire que parmi vous — j'en vois ici de nombreuses figures — il y a des gens qui sont de mon École. Et peut-être après tout ma lassitude provient-elle de ceci qui me mord, c'est à savoir que ce séminaire m'empêche, de cette École, de m'occuper de plus près.

J'ai pris cette année un bord, pour stimuler cette École, dont peut-être certains d'entre vous ont eu écho. Je ne vais pas mettre ce souci que je me donne sur la place publique ; non pas, bien sûr, que ce soit là quelque chose de privé, bien au contraire, puisque ce dont il s'agit c'est qu'il y ait ailleurs, ailleurs qu'ici, quelque chose qui donne place à d'autres enseignements que le mien. Il est étrange, étrange au sens proprement freudien, *unheimlich*, il est étrange que ce soit de certains qui ne se trouvent pas à proprement parler encore s'autoriser de l'analyse, mais qui en sont sur le chemin, que vienne cette résistance à ce pourquoi je les stimule ; je les stimule en somme de rendre effective, effective quoi ? Dans un témoignage qu'ils apporteraient du point où ils en sont, de rendre effective cette passe dont peut-être certains d'entre vous savent que c'est ce que j'essaye d'introduire dans mon École, cette passe par quoi en somme ce dont il s'agit c'est que chacun apporte sa pierre au discours analytique en témoignant de comment on y entre.

Il est étrange que parmi eux il y en ait qui soient des analystes formés et qui quand littéralement — c'est ce que j'ai fait dans cet endroit où je voudrais que certains enseignements prennent place — quand littéralement je mendie leur aide — c'est ce que j'ai fait — s'y refusent de la façon la plus catégorique, allant jusqu'à m'opposer l'injure, l'injure qui traîne dans les journaux par exemple — ça, c'est pas des choses qui me font de l'effet mais qui (quand même sur cette injure, qui n'est déjà pas

mal à traîner dans le journal, dans le journal *Le Monde*[1] notamment, comme par hasard), gonflent cette injure, qui en rajoutent. Ouais.

Si je parle cette année, je prendrai les choses par le bout de l'identité de soi à soi. La question est de savoir si ça s'applique à l'analyste. L'analyste peut-il être considéré comme un élément ? Est-ce qu'il fait, autrement dit, ensemble ? Faire ensemble, c'est quelque chose que j'essayerai de vous expliquer : ce n'est pas faire syndicat. Ce sont deux termes différents. Faire ensemble, ça peut vouloir dire, ça veut dire : pouvoir faire série. Et ce sur quoi je m'interroge, c'est : où cette série s'arrête ? Entre d'autres termes, un analyste peut-il, à l'exemple de ce à quoi je viens de faire allusion concernant l'injure, se comporter comme un imbécile ? C'est très important comme question. Comment se juge ce que je qualifie de l'imbécillité ? Ça a sûrement un sens, même dans le discours analytique. Ailleurs aussi, bien sûr, dans chaque discours personne ne s'y trompe : on est imbécile ou pas, je dis par rapport à ce discours nommément au discours du maître, au discours universitaire au discours scientifique, ça ne fait pas de doute. Comment définir l'imbécillité dans le discours analytique ? Voilà une question, une question que j'ai introduite, ma foi, je dirais, dès ma première année de séminaire en énonçant que l'analyse est certes un remède contre l'ignorance, qu'elle est sans effet contre la connerie. Faites attention, minute ! J'ai déjà dit que la connerie n'est pas l'imbécillité. Comment situer l'imbécillité, la spécifier de la connerie ?

L'ennuyeux et le difficile dans la question que j'évoque, c'est ceci dont peut-être de moi vous vous gardez le vent, je n'ai pas à insister lourdement, mais quand même il faut dire qu'il y a des sujets à quoi l'analyse, je dis l'expérience analytique, quand ils s'y offrent, ne réussit pas. Et je précise que ça les rend imbéciles. Il faut bien qu'il y ait quelque chose au départ qui pêche. Ca veut peut-être dire qu'ils seraient plus utiles, j'entends utilisables ailleurs. Je veux dire que pour ailleurs ils ont des dons évidents. Ça nous ramène à l'éthique de chaque discours et ce n'est pas pour rien que j'ai avancé le terme Éthique de la psychanalyse ; l'éthique n'y est pas la même et c'est peut-être à ceux dont l'éthique aurait fait florès ailleurs que l'analyse ne réussit pas. Simple hypothèse, mais que peut-être — ça ne peut pas être sans détours — peut-être si je me décide, nous mettrons ici — enfin nous mettrons : c'est une façon de parler

— je mettrai ici à l'épreuve, partant de ceci que j'indique qu'il n'y a d'autre éthique que de jouer le jeu selon la structure d'un discours et que nous retrouvons là mon titre de l'année dernière ; ce sont les non-dupes, ceux qui ne jouent pas le jeu d'un discours, qui se trouvent en passe d'errer. C'est pas forcément plus mal pour ça. Seulement c'est à leurs risques. Ceux qui errent, dans chaque discours, n'y sont pas forcément inutiles, bien loin de là ! Seulement il serait préférable que pour fonder un nouveau, de ces discours, on en soit un peu plus dupe.

Voilà. Alors, comme tout de même ça serait bien vain de vous dire que je me suspends moi-même, que je m'interroge sur ce que je ferai cette année, ça serait bien vain, de le faire, mais de le faire pendant deux heures comme vous vous y attendez, eh bien ! je ne vais pas le faire. Je vais m'arrêter là, en vous priant seulement de vous fier, pour savoir si vous reviendrez ici le 10 décembre, deuxième mardi, de vous fier aux petites affiches sur lesquelles s'inscrira le titre que j'aurai choisi si, ce séminaire, cette année, je le fais. Il est tout à fait superflu — et je dirai même contre-indiqué — que vous bombardiez Gloria de coups de téléphone. La pauvre n'en peut plus ! De deux choses, l'une : ou cette affiche sera portée là, disons, pour laisser le temps de la faire et puis il faut aussi que je cogite, l'affiche sera là dans le couloir deux jours avant, ou bien elle n'y sera pas. Si elle n'y est pas, eh bien ! Vous vous direz que je prends une année sabbatique. Si elle y est, je compte vous avoir aussi nombreux qu'aujourd'hui.

1 - cf. Roger-Pol Droit, *Le Monde* 15 11 1974.

# Leçon I

*10 décembre 1974*

Voilà. Vous avez donc vu mon affiche, ça se lit comme ça : Rsi. Ça peut se lire comme ça. Ça peut aussi se lire, puisque c'est en grandes lettres, ça peut se lire R.S.I. Ce qui peut-être a suggéré à ceux qui sont avertis : le Réel, le Symbolique et l'Imaginaire.

Je voudrais cette année vous parler du Réel, et commencer par vous faire remarquer que ces trois mots, Réel, Symbolique et Imaginaire ont un sens. Ce sont trois sens différents, mais vous pouvez aussi remarquer que j'ai dit trois sens, comme ça, parce que ça semble aller tout seul ; mais s'ils sont différents, ça suffit-il pour qu'ils fassent trois, s'ils sont aussi différents que je le dis ?

D'où la notion de commune mesure, qui est difficile à saisir, sinon à y définir l'unité comme fonction de mesure. Y'en a tant : un, deux, trois. Encore faut-il, pour qu'on puisse dire qu'il y en a tant, encore faut-il fonder cette unité sur le signe, que ce soit un signe ou que ce soit écrit « égale », ou bien que vous fassiez deux petits traits pour signifier égale, l'équivalence de ces unités.

Mais si, par hasard, ils étaient autres, si je puis dire, l'un à l'autre, nous serions bien embarrassés et, après tout, ce qui en témoignerait, ce serait le sens lui-même du mot *autre*. Encore faut-il distinguer, dans ce sens *d'autre*, l'autre fait d'une distinction définie par un rapport extérieur/intérieur, par exemple, comme Freud le fait, qu'il le veuille ou pas, dans sa seconde topique qui se supporte d'une géométrie du sac où vous voyez une chose, (quelque part dans les *Nouvelles Conférences)*,

une chose qui est censée contenir, contenir quoi ? C'est drôle à dire, c'est les pulsions. C'est ça qu'il appelle le Ça.

Naturellement, ça le force à y rajouter un certain nombre d'ustensiles, une sorte de lunule, qui tout d'un coup transforme ça en une sorte de vitellus sur lequel se différencierait un embryon. Ce n'est évidemment pas ce qu'il veut dire, mais c'est regrettable que ça le suggère. Tels sont les désavantages des figurations imagées. Je ne vous dis pas tout ce qu'il est forcé de rajouter encore, sans compter je ne sais quelles hachures qu'il intitule du Surmoi. Cette géométrie du sac, c'est bien ce quelque chose à quoi nous avons affaire au niveau de la topologie. A ceci près que, comme peut-être l'idée vous en est venue, ça se crayonne sur une surface et que le sac, nous sommes forcés de l'y mettre : sur une surface ça fait un rond et, de ce rond, il y a un intérieur et un extérieur.

C'est avec ça qu'on est amené à écrire l'inclusion, à savoir que quelque chose, I par exemple, est inclus dans un E, un ensemble. L'inclusion, vous savez peut-être comment ça s'écrit, comme ça : $\subset$, d'où l'on a déduit un peu vite qu'on pouvait glisser de l'inclusion, qui est là au-dessus au signe « inférieur à » (<), à savoir que I est plus petit que E, ce qui est une imbécillité manifeste.

Voilà donc le premier autre, autre défini de l'extérieur à l'intérieur. Seulement, il y a un autre Autre — celui que j'ai marqué d'un grand A — qui, lui, se définit de n'avoir pas le moindre rapport, si petit que vous l'imaginiez… — quand on commence à se véhiculer avec des mots, on est tout de suite dans des chausses-trappes. Parce que ce « si petit que vous l'imaginiez », eh bien ! ça remet dans le coup l'imaginaire, et quand vous remettez dans le coup l'imaginaire, vous avez toutes les chances de vous empêtrer.

C'est comme ça même qu'on est parti pour l'infinitésimal, il a fallu se donner un mal de chien pour le sortir de l'imaginaire.

Qu'ils soient trois, ce Réel, ce Symbolique et cet Imaginaire qu'est-ce que ça veut dire ? Il y a deux pentes. Une pente qui nous entraîne à les homogénéiser, ce qui est raide ; parce que quel rapport ont-ils entre eux ? Eh bien ! c'est justement là ce dans quoi cette année je voudrais vous frayer la voie.

On pourrait dire que le Réel, c'est ce qui est strictement impensable. Ça serait au moins un départ. Ça ferait un trou dans l'affaire. Et, ça

nous permettrait d'interroger ce qu'il en est de, n'oubliez pas, ce dont je suis parti, à savoir de trois termes, en tant qu'ils véhiculent un sens. Qu'est-ce que c'est que cette histoire de sens, surtout si vous y introduisez ce que je m'efforce de vous faire sentir ? C'est que, pour ce qu'il en est de la pratique analytique, c'est de là que vous opérez, mais que d'un autre côté, ce sens, vous n'opérez qu'à le réduire : c'est dans la mesure où l'inconscient se supporte de ce quelque chose (il faut bien le dire le plus difficile de ce que j'ai eu à introduire), ce quelque chose qui est par moi défini, structuré comme le Symbolique, c'est de l'équivoque, fondamentale à ce quelque chose dont il s'agit sous le terme du Symbolique, que toujours vous opérez — je parle à ceux qui sont ici dignes du nom d'analyste.

L'équivoque, ça n'est pas le sens. Le sens, c'est ce par quoi répond quelque chose, qui est autre que le Symbolique, et ce quelque chose, il n'y a pas moyen de le supporter autrement que de l'Imaginaire. Mais, qu'est-ce que c'est que l'Imaginaire ? Est-ce que même, ça ek-siste ? Puisque, vous soufflez dessus, rien que de prononcer ce terme d'Imaginaire, il y a quelque chose qui fait que l'être parlant se démontre voué à la débilité mentale. Et ceci résulte de la seule notion d'Imaginaire, en tant que le départ de celle-ci est la référence au corps et au fait que sa représentation, je veux dire tout ce qui pour lui se représente, n'est que le reflet de son organisme. C'est la moindre des suppositions qu'implique le corps.

Seulement là, il y a quelque chose qui tout de suite nous fait achopper, c'est que dans cette notion de corps, il faut y impliquer tout de suite ceci, qui est sa définition même : c'est quelque chose dont on présume qu'il a des fonctions spécifiées dans des organes, de sorte qu'une automobile (voire un ordinateur aux dernières nouvelles), c'est aussi un corps. Ça ne va pas de soi, pour le dire, qu'un corps soit vivant. De sorte que ce qui atteste le mieux qu'il soit vivant, c'est précisément ce *mens* à propos de quoi, plus exactement, que j'ai introduit par la voie, le cheminement de la débilité mentale. Il n'est pas donné à tous les corps, en tant qu'ils fonctionnent, de suggérer la dimension de l'imbécillité.

Cette dimension s'introduit de ce quelque chose que la langue, et pas n'importe laquelle, la latine… — ceci pour remettre à leur place ceux qui, à la latine, lui imputent justement cette imbécillité. C'est justement la

seule qui au lieu de foutre à l'âme un terme opaque comme le νους, ou autre métaphore d'on ne sait quoi, d'un savoir dont lui, pour sûr, nous ne savons pas s'il existe, puisque c'est le savoir supposé par le Réel. Le savoir de Dieu, c'est certain qu'il ek-siste. Nous avons assez de peine à nous donner pour l'épeler, il existe, mais seulement, au sens que j'inscris du terme ek-sistence, à l'écrire autrement qu'il ne se fait d'habitude. Il *siste* peut-être, mais on ne sait pas où. Tout ce qu'on peut dire, c'est que ce qui consiste n'en donne nul témoignage —… alors, il y a quelque chose d'un tout petit peu frappant, à voir que la langue soupçonnée d'être la plus bête est justement celle-là qui forge ce terme *intelligere*, « lire entre les lignes », à savoir ailleurs que la façon dont le Symbolique s'écrit. C'est dans cet effet d'écriture du Symbolique que tient l'effet de sens, autrement dit d'imbécillité, celui dont témoignent jusqu'à ce jour tous les systèmes dits de la nature. Sans le langage, pas le moindre soupçon ne pourrait nous venir de cette imbécillité, qui est aussi ce par quoi le support qu'est le corps nous témoigne, je vous rappelle l'avoir dit tout à l'heure mais cela ne vous a fait ni chaud ni froid, nous témoigne d'être vivant.

A la vérité, cette *mens*, attestée de la débilité mentale, est quelque chose dont je n'espère pas, sous aucun mode, sortir.

Je ne vois pas pourquoi ce que je vous apporterais serait moins débile que le reste. Ce serait bien là que prendrait son sens cette peau de banane qu'on m'a glissée sous le pied, en me coinçant comme ça au téléphone, pour que j'aille faire à Nice, une conférence; je vous le donne en mille, on m'avait foutu le titre sous la patte : « le phénomène lacanien » ! Eh oui ! Ce que je suis en train de vous dire, c'est que justement je ne m'attends pas à ce que ce soit un phénomène, à savoir que ce que je dise soit moins bête que tout le reste.

La seule chose qui fait que je persévère, et vous savez que je ne persévère pas sans y regarder à deux fois, je vous ai dit la dernière fois ce en quoi j'hésitais à remettre ça cette année, c'est qu'il y a quelque chose que je crois avoir saisi (je peux même pas dire avec mes mains), avec mes pieds. C'est l'entrée en jeu de cette trace que dessine, ce qui bien apparemment n'est pas aisément supporté, notamment par des analystes, [c'est] l'expérience analytique. De sorte que s'il y a un phénomène, ce ne peut être que le phénomène *lacanalyste* ou bien *lac-à-pas-d'analyste*.

Il y a quelque chose qui s'est produit pourtant, je vous en fais part, comme ça, parce que je me laisse entraîner ; naturellement, je ne pouvais rien leur expliquer de tout ça, puisque pour eux, j'étais un phénomène. Les organisateurs, en fait, ce qu'ils voulaient, c'était l'attroupement. Il y a toujours de l'attroupement pour regarder un phénomène. Alors, j'allais pas leur dire : « Mais vous savez, je suis pas un phénomène ! », ç'aurait été de la *Verneinung*. Enfin, j'ai débloqué une bonne petite heure un quart. Je peux pas dire que je sois content du tout de ce que je leur ai raconté, parce que qu'est-ce que vous voulez raconter en une heure un quart ! Moi, avec vous, je m'imagine, bien sûr, que j'ai un nombre d'heures, comme c'est un tout petit peu plus que trois, c'est sans limite. J'ai bien tort, parce qu'en réalité, elles sont pas plus de cinquante, en mettant tout ce que j'aurais d'ici la fin de l'année. Mais c'est ça qui aide à prendre le chemin.

Bref, au bout d'une heure un quart de déblocage, je leur ai posé des questions, je veux dire, je leur ai demandé de m'en poser. C'était une demande. Eh bien ! vous m'en croirez si vous voulez, contrairement à vous, ils m'en ont posées pendant trois quarts d'heure ! Et je dirai plus, ces questions avaient ceci de frappant, c'est qu'elles étaient des questions pertinentes, pertinentes, bien sûr, comme ça, dans une deuxième zone. Enfin, c'était le témoignage de ceci que dans un certain contexte, celui où je n'insiste pas, il pouvait me venir des questions, et des questions pas bêtes, des questions, en tout cas, qui m'imposaient de répondre. De sorte que je me trouvais devant cette situation : sans avoir eu à récuser le phénomène lacanien, de l'avoir démontré. Ça, naturellement, c'était même pas sûr qu'ils s'en aperçoivent eux-mêmes, que c'était ça le phénomène lacanien. A savoir que j'étais effet pour un public, qui n'a entendu comme ça, par répercussion, que de très loin, ce que je peux articuler dans cet endroit qui est ici, et où je fais mon enseignement, mon enseignement pour frayer pour l'analyste, le discours même qui le supporte. Si tant est que ce soit bien du discours, et du discours toujours, que cette Chose que nous essayons de manipuler dans l'analyse pâtit d'un discours [1].

Je dis donc que c'est ça le phénomène. Il est, en somme, de la vague si vous me permettez d'employer un terme qui aurait pu me tenter d'écrire les lettres dans un autre ordre. Au lieu de R.S.I., R.I.S, ça aurait fait un

ris, ce fameux ris de l'eau, sur lequel justement, quelque part dans mes *Écrits*, j'équivoque ; j'ai recherché la page tout à l'heure, il y avait quelqu'un là, un copain du premier rang, qui les avait ces *Écrits* ; je l'ai trouvé, c'est à la page 166, que je joue sur le ris d'eau (rideau), voire, à y impliquer « mon cher ami, Leiris dominant » je ne sais pas quoi[2].

Il faut évidemment que je me réconforte en me disant que ce phénomène n'est pas unique, il n'est que particulier. Je veux dire qu'il se distingue de l'universel. L'ennuyeux, c'est qu'il soit jusqu'à ce jour unique au niveau de l'analyste. Il est pourtant indispensable que l'analyste soit au moins deux : l'analyste, pour avoir des effets, et l'analyste qui, ces effets, les théorise. C'est bien en ça que m'était précieux que m'accompagne une personne, qui, peut-être, je ne lui ai pas demandé, à ce niveau précis du phénomène, du phénomène dit lacanien, a pu s'apercevoir précisément là, au niveau de ce que j'avais à dire, de ce que je viens maintenant d'énoncer à savoir que ce phénomène, je l'ai simplement, cette-fois-là, démontré par le fait que de là, de cette attroupement, j'ai reçu des questions ; et que là seulement est le phénomène. Si cette personne, ce dont je ne doute pas, est analyste, elle a pu s'apercevoir que ce phénomène, je l'avais de ce peu que j'ai dit, qui était, je vous le répète, détestable, démontré.

Voici fermée la parenthèse, et je veux maintenant revenir à ce dans quoi j'ai aujourd'hui à avancer, c'est à savoir que je n'ai trouvé, pour dire le mot, qu'une seule façon de leur donner, à ces trois termes, Réel, Symbolique, Imaginaire, commune mesure qu'à les nouer, de ce nœud bobo… bobo… borroméen. En d'autres termes, qu'il faut s'intéresser à ce que j'ai figuré là sur le tableau, et, vous avez pu voir, pas sans mal, pour mettre plusieurs fois, trompé de couleur. Car c'est bien là que nous retrouverons tout le temps la question : qu'est-ce qui distingue ce en quoi consiste chacun (de ces choses que, dans un temps, j'ai désignées de ronds de ficelle), qu'est-ce qui distingue chacun des autres ? Absolument rien que le sens. Et c'est en quoi nous avons l'espoir, un espoir, mon Dieu ! sur quoi vous pouvez faire fonds, parce que l'espoir, enfin ! il n'est que pour moi dans cette affaire. Et si je n'avais pas la réponse, comme vous le savez, je ne poserais pas la question…

Nous avons l'espoir, je vous laisse l'espoir à court terme, il n'y en a pas d'autre, que nous fassions cette année un pas ensemble Un pas qui

seulement consiste en ceci que, si vous avons gagné quelque part quelque chose, c'est forcément, c'est sûr, au dépens d'autre chose ; qu'en d'autres termes, si le discours analytique fonctionne, c'est sûrement que nous y perdions quelque chose ailleurs. D'ailleurs, qu'est-ce que nous pourrions bien perdre, si vraiment ce que je viens de dire, à savoir que tous les systèmes de la nature jusqu'ici surgis sont marqués de la débilité mentale, à quoi bon tellement y tenir ! Il nous reste quand même ces appareils-pivots dont la manipulation peut nous permettre de rendre compte de notre propre, j'entends à nous analystes, opération.

Sur le nœud borroméen, je voudrais un instant vous retenir. Le nœud borroméen consiste en strictement ceci que 3 en est le minimum. Si vous faîtes une chaîne, avec ce que ce mot, pour vous, a de sens ordinaire… Si vous dénouez deux anneaux de la chaîne, les autres anneaux demeurent noués, [figure I-1].

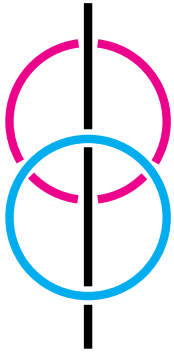

Fig. I-1

La définition du nœud borroméen part de 3. C'est à savoir que si, [figure I-2] des 3, vous rompez un des anneaux, ils sont libres tous les 3 ; c'est-à-dire que les deux autres anneaux sont libérés.

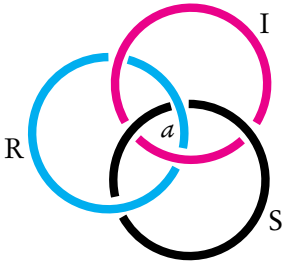


Fig. I-2

Le remarquable dans ceci qui est un fait de consistance, c'est que d'anneaux, à partir de là, vous pouvez en mettre un nombre indéfini. Il sera toujours vrai que si vous rompez un de ces anneaux tous les autres, si nombreux soient-ils, seront libres. Je vous ai déjà, je pense, suffisamment fait sentir, dans un temps déjà périmé, que pour prendre l'exemple d'un anneau ainsi fabriqué [figure I-3], il est tout à fait concevable qu'un autre vienne passer dans la boucle qui consiste, qui est réalisée par le pliage de ce petit cercle, et que vous saisissiez, enfin, immédiatement, qu'à simplement rompre le cercle qui, ici, empêche le tiers de se libérer, la boucle pliée va glisser de ceci, et que, à mettre un nombre indéfini de ces cercles pliés, vous voyiez par quel mécanisme vraiment sensible, immédiatement imaginable, tous les anneaux se libèrent, quelqu'en soit le nombre.

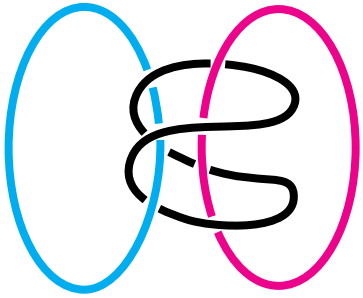

Fig. I-3

Cette propriété est à elle seule ce qui homogénéise tout ce qu'il y a de nombre à partir de 3 ; ce qui veut dire que, dans la suite des nombres, des nombres entiers, 1 et 2 sont détachés ; quelque chose commence à 3, qui inclut tous les nombres, aussi loin qu'ils soient dénombrables, et c'est bien ce sur quoi j'ai entendu mettre l'accent, dans mon séminaire, notamment de l'année dernière. Ce n'est pas tout. Pour borroméaniser un certain nombre de tores consistants, il y a beaucoup plus d'une seule manière. Je vous l'ai indiqué déjà en son temps, il y a très probablement une quantité qu'il n'y a aucune raison de ne pas qualifier d'infinie — d'infinie au sens du numérable — puisque vous n'avez un instant qu'à supposer la façon suivante de faire une boucle [figure I-4], pour vous apercevoir que vous pouvez la multiplier indéfiniment. Vous y êtes ? A savoir en faire, de ces boucles, autant de tours que vous voulez pour



Fig. I-4

nouer ensemble deux tores. Il n'y a aucune limite plausible à cet arrangement, et par conséquent, rien que déjà dans cette dimension, il y a moyen de nouer ensemble l'un à l'autre autant de façons qu'il est possible d'en rêver à l'occasion. Vous pouvez même en trouver d'autres, il n'en sera pas moins vrai que le nœud borroméen quel qu'il soit a pour limite inférieure le nombre 3, que c'est toujours de trois que le nœud borroméen portera la marque, et qu'à ce titre, vous avez tout de suite à vous poser la question : à quel registre appartient le nœud borroméen ? Est-ce au Symbolique, à l'Imaginaire ou au Réel ?

J'avance dès aujourd'hui ce que, dans la suite, je me permettrai de démontrer, j'avance ceci : le nœud borroméen, en tant qu'il se supporte du nombre trois, est du registre de l'Imaginaire — c'est en tant que l'Imaginaire s'enracine des trois dimensions de l'espace. J'avance ceci qui ne va nulle part se conjuguer avec une esthétique transcendantale. C'est au contraire parce que le nœud borroméen appartient à l'Imaginaire, c'est-à-dire supporte la triade de l'Imaginaire, du Symbolique et du Réel, c'est en tant que cette triade existe (de ce que s'y conjoigne l'addition de l'Imaginaire) que l'espace en tant que sensible se trouve réduit à ce minimum de trois dimensions, soit de son attache au Symbolique et au Réel.

D'autres dimensions sont imaginables, et elles ont été imaginées. C'est pour tenir au Symbolique et au Réel que l'Imaginaire se réduit à ce qui n'est pas un maximum imposé par le sac du corps, mais au contraire, se définit d'un minimum, celui qui fait qu'il n'y a de nœud borroméen que de ce qu'il y en ait au moins trois.

Je vais ici avant de vous quitter vous donner une petite indication, quelques points, quelques ponctuations de ce que nous allons avoir, cette année, à démontrer. Si tant est qu'ici [figure I-2], du rond bleu, j'ai figu-

ré le Réel, du rond blanc, le Symbolique, et du rond rouge, celui qui se trouve se supporter du trois, être figuré ici, les dominant; je voudrais vous faire remarquer qu'il n'est nullement impliqué dans la notion du nœud comme tel, du nœud borroméen, qu'il s'agisse de ronds de ficelle ou de tores, qu'il est tout aussi concevable que, conformément à l'intuition qui fut celle de Desargues dans la géométrie ordinaire, ces ronds s'ouvrent, ou, pour le dire simplement, deviennent des cordes censées (pourquoi pas ? rien ne nous empêche de le poser comme un postulat) se rejoindre à l'infini.

Il n'y en a pas moins moyen de définir ce qu'on appelle un point, à savoir ce quelque chose d'étrange que la géométrie euclidienne ne définit pas, et pourtant dont elle se sert comme support puisqu'à l'occasion, elle y ponctue l'individu. C'est à savoir que le point, dans la géométrie euclidienne, n'a pas de dimension du tout, qu'il a zéro dimension, contrairement à la ligne, à la surface, voire au volume, qui, respectivement, en ont une, deux, trois. Est-ce qu'il n'y a pas, dans la définition que donne la géométrie euclidienne du point — comme l'intersection de deux droites — quelque chose, je me permettrai de dire, quelque chose qui pèche ? C'est-à-dire, qu'est-ce qui empêche deux droites de glisser l'une sur l'autre ?

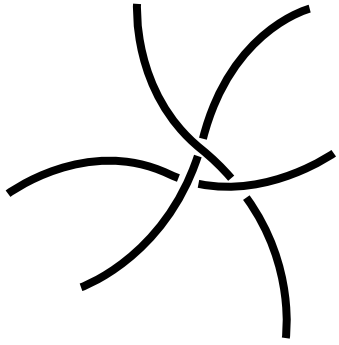

Fig. I-5

Seul peut permettre de définir comme tel un point, ce qui se présente comme ceci [figure I-5], trois droites qui ne sont pas ici de simples arêtes, des traits de scie, des ombres, mais effectivement trois droites consistantes qui, au point ici central, réalisent ce qui fait l'essence du nœud borroméen — c'est-à-dire qui déterminent un point comme tel, quelque

chose pour quoi alors, il nous faut inventer autre chose que simplement l'indication d'une dimension qui soit zéro, qui [lui] ne « dimense » pas.

Je vous suggère de faire l'essai de ceci, qu'il n'y a pas là simplement trait banal, à savoir que ceci se supporte aussi bien de trois surfaces (je veux dire qu'avec trois surfaces vous obtenez l'effet dit de point d'une façon aussi valable que celle figurée ici, disons, avec trois cordes), que d'autre part, vous pouvez rendre sensible que ces droites ici, ces cordes, vous les obtiendriez de jeu libre, c'est-à-dire sur trois surfaces ne se coinçant pas, si vous partiez non pas de la chaîne telle qu'elle est constituée dans le nœud borroméen, mais de cette chaîne deux par deux dont j'ai évoqué tout à l'heure le fantôme au passage, qu'à dénouer des boucles nouées deux par deux, ce que vous obtenez ce sont trois droites libres l'une sur l'autre, c'est-à-dire ne se coinçant pas, ne définissant pas le point comme tel.

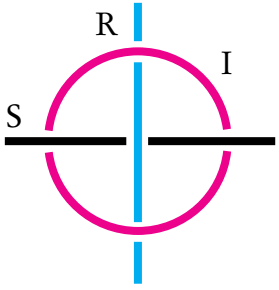


Fig. I-6

Ce que je veux, avant de vous quitter, vous annoncer, c'est donc ceci. C'est clair [figure I-6], ici, du fait que nous pouvons voir qu'avec deux droites infinies, nous pouvons, à nouer un seul rond de ficelle maintenir la propriété du nœud borroméen ; à cette seule condition que les deux droites ne sauraient quelque part, entre ce nœud et l'infini se recouper que d'une seule façon : pour prendre la ligne droite, R, il faut la tirer, si je puis dire, en avant, alors que la ligne S de la figure de droite, on ne peut la tirer qu'en arrière ; il ne faut pas, en quelque sorte, qu'elles soient amenées à se boucler deux à deux. Ce que, de toute façon exclut la figure centrale qui, ayant déjà fait qu'une des boucles, qu'un des ronds, soit le rond blanc sur le rond rouge, définit de ce seul fait, quel que soit son sort ultérieur, la position stricte de la droite infinie bleue qui doit passer sous

ce qui est dessous et sur ce qui est dessus, pour m'exprimer d'une façon simple ! A cette condition, le nœud borroméen fonctionne.

Je voudrais vous indiquer ceci, si nous situons ce rond bleu du Réel, si nous situons ce rond du Symbolique, et celui-ci de l'Imaginaire, je me permets de vous indiquer qu'ici se situe une mise à plat, autrement dit une réduction de l'Imaginaire, (car il est clair que l'Imaginaire toujours tend à se réduire d'une mise à plat). C'est là-dessus que se fonde toute figuration. Étant bien entendu que ça n'est pas parce que nous aurions chiffonné ces trois ronds de ficelle qu'ils seraient moins noués borroméennement dans le réel, c'est-à-dire au regard de ceci que chacun d'eux, dénoué, libère les deux autres. La chose serait toujours vraie. Comment se fait-il qu'il nous faille cette mise à plat pour pouvoir figurer une topologie quelconque ? C'est très certainement une question qui attient à celle de la débilité que j'ai qualifiée de mentale, pour autant qu'elle est enracinée du corps lui-même.

[Au tableau]

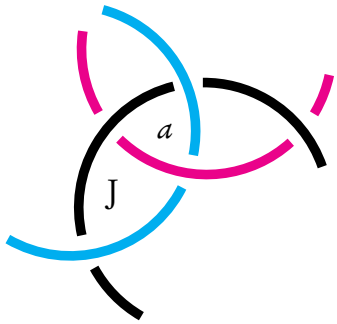


Fig. I-7

– Petit *a*, ai-je écrit ici ; soit dans l'Imaginaire mais aussi bien dans le Symbolique, j'inscris la fonction dite du sens.

– Les deux autres fonctions, celles qui relèvent de ce qui est à définir comme au regard du point central permettant d'y ajouter trois autres points, ceci est quelque chose à définir. Nous avons jouissance…

Il s'agit de savoir, c'est deux jouissances :

– par exemple, une, nous pourrions la définir (mais laquelle ?) : « jouir de la vie », si le Réel c'est la vie, (nous sommes amenés à l'y référer, mais est-ce sûr ?) la jouissance, pour autant qu'elle participe de l'Imaginaire du sens, le jouir de la vie pour tout dire, c'est quelque chose que nous

pouvons situer dans ceci qui, notons-le, n'est pas moins un point que le point central, (le point dit de l'objet *a*), puisqu'il conjoint, à l'occasion, trois surfaces qui également se coincent.

– Qu'en est-il d'autre part de cet autre mode de jouissance, celui qui se figure d'un recoupement, d'un serrage où vient ici le Réel le coincer à la périphérie de deux autres ronds de ficelle ? Qu'en est-il de cette jouissance ?

Ce sont de près, des points que nous aurons à élaborer, puisqu'aussi bien ce sont ceux qui nous interrogent.

Un point que je suggère est d'ores et déjà celui-ci, pour revenir à Freud, c'est à savoir ce quelque chose de triadique, il l'a énoncé *Inhibition, Symptôme, Angoisse*.

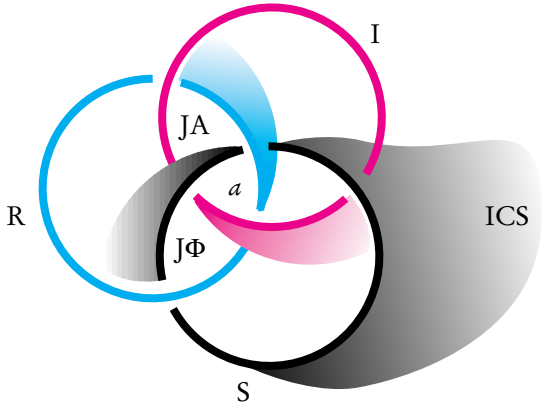


Fig. I-8

Je dirai que l'inhibition, comme Freud lui-même l'articule, est toujours affaire de corps, soit de fonction. Et pour l'indiquer déjà sur ce schéma [figure I-8], je dirai que l'inhibition, c'est ce qui quelque part s'arrête de s'immiscer, si je puis dire, dans une figure qui est figure de trou, trou du Symbolique. Nous aurons à discuter cette inhibition pour savoir si ce qui se rencontre chez l'animal, où il y a dans le système nerveux des centres inhibiteurs, est quelque chose qui est du même ordre que cet arrêt du fonctionnement en tant qu'imaginaire, en tant que spécifié chez l'être parlant, s'il est concevable que quelque chose soit du même ordre, à savoir la mise en fonction dans le névraxe, dans le système nerveux central, d'une activité positive en tant qu'inhibitrice. Comment est-il concevable que l'être présumé n'avoir pas le langage se

trouve conjoindre dans le terme d'inhibition quelque chose du même ordre que ce que nous saisissons là, au niveau de l'extériorité du sens, que ce que nous saisissons là comme relevant de ce qui se trouve en somme extérieur au corps, à savoir comme surface pour la topologiser de la façon dont je vous ai dit que c'est assurément seulement sur deux dimensions que ceci se figure, comment l'inhibition peut avoir affaire à ce qui est effet d'arrêt qui résulte de son intrusion dans le champ du Symbolique.

Il est, à partir de ceci, et pas seulement à partir, il est tout à fait saisissant de voir que l'*angoisse*, en tant qu'elle est quelque chose qui part du Réel, il est tout à fait sensible de voir que c'est cette angoisse qui va donner son sens à la nature de la jouissance qui se produit ici (sous a) du recoupement mis en surface, du recoupement eulérien du Réel et du Symbolique.

Enfin, pour définir le troisième terme, c'est dans le *symptôme* que nous identifions ce qui se produit dans le champ du Réel. Si le Réel se manifeste dans l'analyse et pas seulement dans l'analyse, si la notion de symptôme a été introduite, bien avant Freud par Marx, de façon à en faire le signe de quelque chose qui est ce qui ne va pas, dans le Réel, si en d'autres termes, nous sommes capables d'opérer sur le symptôme, c'est pour autant que le symptôme est l'effet du Symbolique dans le Réel. C'est pour autant que ce Symbolique, tel que je l'ai dessiné ici, doit se compléter ici, (et pourquoi est-ce extérieur ? c'est ce que j'aurai à manipuler pour vous dans la suite) c'est pour autant que l'inconscient est pour tout dire ce qui répond du symptôme. C'est pour autant que ce nœud, ce nœud, lui bien réel quoique seulement reflété dans l'Imaginaire, c'est pour autant que ce nœud rend compte d'un certain nombre d'inscriptions par quoi des surfaces se répondent, que nous verrons que l'inconscient peut être responsable de la réduction du symptôme.

1 - cf. Lacan : séminaire *L'Éthique,* chapitre IX.

2 - « C'est par métaphore un rideau d'arbres ; par calembour les rides et les ris de l'eau, et mon ami Leiris dominant mieux que moi ces jeux glossolaliques. » *Écrits*, p. 166.

3 - Note en marge de la figure I-3

Il est évident (!) que cette sorte de chaîne boroméenne a une « fin » — sans laquelle elle est dénouable un par un (un-par-un des ronds). Car la traction ne fait pas nœud : dissociation de la force de l'ex-sistence.

Dès lors il y a deux façons de la boucler (au « sens » de la faire tenir en nœud).

L'une est de la clore en cercle. Ce qui est vrai de toute autre chaîne boroméenne. Mais ce qui doit être écarté pour l'instant.

La vraie chaîne boroméenne reste ouverte : cf. la chaîne à trois.

Rien de plus facile que de reproduire cette chaîne à trois avec celle que nous ébauchons ici. Voici la mise à plat qui le démontre (figure I - 9).

Dès que cette chaîne est plus longue, fusse d'un seul rond, le rond ici fermeur (F) doit se redoubler à l'autre bout de la « chaîne » boroméenne ouverte. Il est d'ailleurs supléable dans sa fonction d'Un par celui qui le suit : 1 = 2. D'où le privilège de la chaîne à trois, qui, nous le verrons la distingue à quatre où l'ordre commence à ne pouvoir être quelconque. Nous y mettrons points sur les *i.*

Fig. I-9

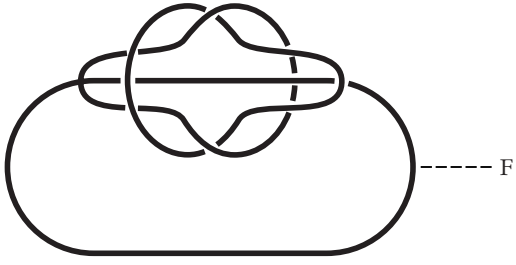

# Leçon II

*17 décembre 1974*

Voilà. Euh, comme ça, comme j'aime pas beaucoup écrire au tableau, je vous écris le minimum. Ce minimum est assez pour que vous y reconnaissiez à gauche le nœud borroméen [figure II-1]. Il me semble, enfin ! pour autant que vous vous souveniez de ce que je dis ; enfin, vous prenez des notes, ou tout au moins certains. Il me semble que j'ai justifié en quoi le nœud borroméen peut s'écrire : puisque c'est une *écriture*, une écriture qui supporte un réel. Ceci déjà, à soi tout seul, désigne que non seulement le Réel peut se supporter d'une écriture mais qu'il n'y a pas d'autre idée sensible du réel.

Ce Réel, ce Réel qu'est le nœud, nœud qui est une construction, ce Réel se suffit à laisser ouvert ce trait, ce trait d'écrit, ce trait qui est écrit qui du Réel supporte l'idée. Ceci du fait que le nœud n'étant fait que de ce que chacun de ses éléments n'est noué que par un troisième, on peut, l'un de ces trois, le laisser ouvert. Puisque c'est un fait que j'ai mis en valeur, que je crois avoir mis en valeur la dernière fois, que chacun de ses éléments peut avoir deux formes : la forme de droite, infinie, et la forme que je désigne (parce que ça me semble la meilleure pour votre imaginaire), que je désigne du « rond de ficelle », ce qui s'avère à l'étude être celle d'un tore.

Ayant fait ce petit bout de nœud avec ce que j'ai dit la dernière fois, histoire de vous le faire resurgir, je me trouve comme ça, ce matin, avoir préféré, plutôt que de vous lire ce que j'ai élaboré à votre intention, il me semble qu'il y a des remarques, des remarques en somme préliminaires,

qui pourraient bien vous servir à répondre, à justifier, comme questions, des questions que je suppose vous avez dû vous poser.

Alors ces remarques préliminaires, je ne vais pas les faire nombreuses, je vais en faire trois.

[Au tableau]

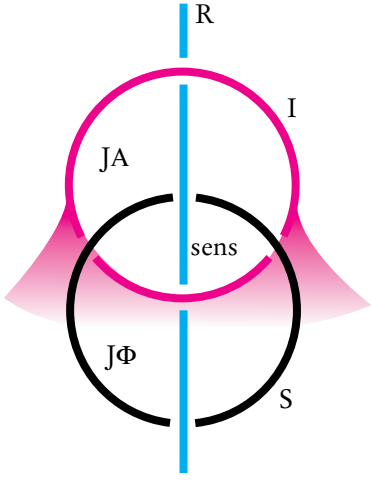


Fig. II-1

Ça peut venir à l'esprit, enfin de certains qui ouvrent les bouquins, — ils n'ont même pas besoin de les ouvrir, ça traîne sur les couvertures ! — ils peuvent se demander…

[Au tableau] Ce nœud que je profère au titre d'y unir le R.S.I. de la façon la plus certaine, à savoir quand le S, c'est le rond blanc que vous voyez là, et que l'Imaginaire, c'est le rond rouge. Ce nœud se tient d'être suffisamment défini, de ne pas présenter d'ambiguïté, quand les deux ronds sont traversés par le Réel, d'une façon, comme je l'ai énoncé la dernière fois, que ce Réel le traverse d'être dessous celui de ces deux ronds qui est dessous et d'être dessus celui qui est dessus. Ceci suffit au coincement, que vous le fassiez à gauche ou à droite. Je vous signale en passant que cette gauche comme cette droite, il est impossible de ce seul nœud d'en donner caractérisation : sans ça, nous aurions le miracle attendu qui nous permettrait de faire message de la différence de la gauche et de la droite à d'éventuels sujets capables de recevoir le dit message. Le nœud borroméen ne peut en rien servir de base à un dit message qui permettrait la transmission d'une différence entre la gauche et la droite. Il est donc indifférent de placer à droite ou à gauche ce qui résulte du fait de ce

nœud : quelque chose que nous désignerons comme externe, d'être le sens, en tant que c'est à partir de lui que se définissent les termes Réel, Symbolique et Imaginaire.

Le seul fait que je m'avance en ces termes est quelque chose qui doit vous faire poser la question, me semble-t-il, à seulement avoir lu quelques titres de livres : le nœud est-il un modèle ? Un modèle au sens où cela s'entend par exemple des modèles mathématiques, ceux qui fréquemment nous servent à extrapoler quant au Réel ? C'est-à-dire comme dans ce cas, à fonder d'une écriture ce qui peut être imaginé du fait même de cette écriture et qui se trouve dès lors permettre de rendre compte des interrogations qui seront portées par l'expérience à ce réel lui-même — qui de toute façon n'est là que supposition, supposition qui consiste dans ce sens du mot « Réel ».

Je prétends pour ce nœud répudier la qualification de modèle. Ceci au nom du fait de ce qu'il faut que nous supposions au modèle : le modèle comme je viens de le dire et ce, du fait de son écriture, se situe de l'Imaginaire. Il n'y a pas d'Imaginaire qui ne suppose une substance. C'est là un fait étrange, mais c'est toujours dans l'Imaginaire, à partir de l'esprit qui fait substance à ce modèle, que les questions qui s'en formulent sont secondement posées au Réel.

Et c'est en cela que je prétends que cet apparent modèle qui consiste dans ce nœud, ce nœud borroméen, fait exception quoique situé lui aussi dans l'Imaginaire, fait exception à cette supposition, de ceci, que ce qu'il propose, c'est que les trois qui sont là fonctionnent comme pure consistance, c'est à savoir que ce n'est que de tenir entre eux qu'ils consistent. Les trois tiennent entre eux réellement. Ce qui implique la métaphore tout de même, et ce qui pose la question de quelle est l'erre, au sens où je l'entendais l'année dernière, quelle est l'erre de la métaphore. Car si j'énonce — ce qui ne saurait se faire que du symbolique, de la parole — que leur consistance à ces trois ronds ne se supporte que du Réel, c'est bien que j'use de l'écart de sens qui est permis entre R.S.I. comme individualisant ces trois ronds, les spécifiant comme tels. L'écart de sens est là supposé pris d'un certain maximum. Quel est le maximum admis d'écart de sens ? C'est là une question que je ne peux dans l'état actuel des choses que poser aux linguistes. Comment le linguiste (et j'en ai un qui m'honore aujourd'hui de sa présence au premier rang) com-

ment un linguiste saurait-il définir les limites de la métaphore ? Qu'est ce qui peut définir un maximum de l'écart de la métaphore, au sens où je l'ai énoncé (référence à *L'instance de la lettre*) dans mes *Écrits* ; quel est le maximum permis de la substitution d'un signifiant à un autre ? Je m'excuse, peut-être ai-je là été un peu vite mais il est certain que nous ne pouvons pas traîner. Nous ne pouvons pas traîner et de ce fait, il faut que je passe à ma deuxième remarque.

Pour opérer avec ce nœud d'une façon qui convienne, il faut que vous vous fondiez sur un peu de bêtise. Le mieux est encore d'en user bêtement, ce qui veut dire d'en être dupe. Il ne faut pas entrer à son sujet dans le doute obsessionnel, ni trop chipoter. Une chose m'a frappé à la lecture d'un ouvrage dont il se trouve que ma fille avait eu vent, par son travail sur Buffon. Elle l'a réclamé à une personne qui lui a d'ailleurs promptement donné des indications sur la parution de ce texte : ce texte est de Maupertuis, lequel à l'Académie de Berlin, fait sous le titre de *La Vénus Physique* une relation de ce qui en somme est à la pointe, à son époque, de ce qui est connu sur le phénomène de la reproduction des corps vivants. Pour qu'il l'ait introduit du terme de « La Vénus Physique », c'est qu'il se plaît à ne faire état que de la reproduction sexuée.

Il est tout à fait frappant, à mes yeux tout au moins, de voir que cette lecture de Maupertuis (dans l'occasion, pour quelqu'un qui se repère dans l'histoire, certainement la première chose qui s'impose, est la date de cet énoncé, 1756) est le témoignage du temps qu'ont mis ces bêtes parlantes que sont les hommes, (tenons-les pour ainsi définis) pour se rendre compte du spécifique de la reproduction sexuée : il est à mes yeux tout à fait clair que c'est de ne pas être simplement dupe, de ne pas s'en tenir à ce que son temps lui fournit comme matériel. C'est à savoir déjà beaucoup, le repérage au microscope par Leeuwenhoek et Swammerdam, de ce qu'on appelle à l'époque les animalcules, c'est-à-dire les spermatozoïdes et les œufs d'autre part ; c'est à savoir ce qui est ordinairement supporté par deux corps qui, de ce fait, se définissent d'être de sexe opposé (sauf exception bien sûr, à savoir que le même corps, ce qui arrive aux escargots comme vous ne l'ignorez pas, puisse supporter les deux).

C'est assurément de ne pas se tenir à ce massif de la distinction de

l'animalcule et de l'œuf (pourtant d'ores et déjà présente dans la simple diversité des théories) que Maupertuis, — de n'être pas dupe, de ne pas s'en tenir à ce fait massif, et pour tout dire de ne pas être assez bête — ne sent pas le point à proprement parler de découverte que [cela] constitue pour ce qu'il en est d'une appréhension réelle de la distinction des sexes, ne s'en tient pas à ce qui lui est apporté. S'il était plus dupe, il errerait moins. Non pas certes que son erre soit sotte car il arrive à quelque chose qui est en quelque sorte la préfiguration, si l'on peut dire, de ce qui s'est à un examen ultérieur à de plus puissants microscopes, révélé comme constituant l'existence des gènes. Entre l'« ovisme » et l'« animalculisme » à savoir ce qui met tout l'accent sur un de ces éléments ou tout l'accent sur l'autre, il va jusqu'à imaginer que des faits d'attraction et de répulsion peuvent mener les choses à cette composition dont par ailleurs l'expérience… (l'expérience menée par Harvey, sur l'examen de ce qui s'énonce comme existant d'une première manifestation de ce qu'il appelle *le point vivant* au fond de l'utérus des biches que Charles 1er a mis à sa disposition), il arrive certes à se faire une idée, à la suggérer tout au moins, de ce qui peut se passer — et dont on pourrait dire que ça se passe effectivement au niveau de ce qui serait une *morula* par exemple, voire à un stade plus loin qui est celui de *gastrula* — mais justement à deviner… à deviner il n'avance pas.

Ce qui lui échappe c'est que chaque cellule de ce qu'un Harvey découvre (et pour lui, s'en aveugler) comme étant la substance de l'embryon, est le puzzle, la bigarrure apparemment qu'on pourrait en imaginer, c'est à savoir ceci, (et que Maupertuis ne manque pas d'imaginer) c'est que dans ce puzzle, dans ces éléments cellulaires, il y en aurait de mâles et d'autres de femelles. Ce qui n'est certainement pas vrai. Il faut que soit poussé beaucoup plus loin, et à vrai dire d'une façon telle que le point vivant ne puisse d'aucune façon se reconnaître, que nous en soyons au niveau de ces gènes distinguables dans le *caryosome* au plus intime de la cellule. C'est parce qu'il faut en venir là que l'idée de la bigarrure vers laquelle verse Maupertuis, est une idée simplement prématurée, non pas une erre, justement ! C'est, si je puis dire, d'être non-dupe qu'il imagine fort mal. Il n'est pas dupe dans la mesure où il ne s'en tient pas strictement à ce qui lui est fourni, qu'il fait en somme des hypothèses. *Hypotheses non fingere*[1]. La répudiation des hypothèses me

paraît être ce qui convient et ce que je désigne proprement de ce conseil d'être assez bête pour ne pas se poser de questions concernant l'usage de mon nœud, par exemple. Ce n'est certainement pas à l'aide de ce nœud qu'on peut aller plus loin que de là d'où il sort, à savoir de l'expérience analytique. C'est de l'expérience analytique qu'il rend compte, et c'est en cela qu'est son prix.

Troisième remarque, préliminaire également.

En quoi consiste dans ce nœud, tel qu'il se présente, ce quelque chose qui, de première remarque, a pu me faire poser la question de savoir si c'est un modèle ? C'est, bien entendu, qu'apparemment y domine l'Imaginaire. « Y domine l'Imaginaire » est quelque chose en effet qui repose sur le fait que ça en fonde la consistance. Ce que j'introduis par cette remarque est ceci : c'est que la jouissance au regard de cette consistance imaginaire, ne peut rien faire qu'ek-sister. Soit parodier ceci, c'est qu'au regard du Réel, c'est d'autre chose que de sens qu'il s'agit dans la jouissance. A quoi le signifiant est ce qui reste. Car si le signifiant, de ce fait, est dépourvu de sens, c'est que le signifiant, tout ce qui reste, vient à se proposer comme intervenant dans cette jouissance. Non certes que le « Je pense » suffise à assurer l'ek-sistence — ce n'est pas pour rien que Descartes a là, achoppé — mais jusqu'à un certain point, c'est tout de même vrai que ce ne soit qu'à effacer tout sens que l'ek-sistence se définisse. Aussi bien d'ailleurs lui-même a-t-il flotté entre le *Sum, ergo,* et l'*Exsisto*. Assurément la notion de l'ek-sister, ce n'était pas assuré alors. Pour que quelque chose ek-siste, il faut qu'il y ait quelque part un trou. C'est autour de ce trou simulé par le « Je pense » de Descartes, puisque ce « Je pense », il le vide, c'est autour de ce trou que se suggère l'ek-sistence.

Assurément ces trous, nous les avons ici au cœur de chacun de ces ronds. Puisque sans ce trou, il ne serait même pas pensable que quelque chose se noue.

Il s'agit de situer, non pas ce qu'a pensé Descartes, mais ce que Freud a touché, et pour cela, je propose que ce qui ek-siste au Réel, au Réel du trou, soit symbolisé dans l'écriture par un champ intermédiaire, intermédiaire comme mise à plat, parce que c'est tout ce que l'écriture nous permet; il est tout à fait frappant en effet que l'écriture impose, comme telle, cette mise à plat.

[Au tableau]

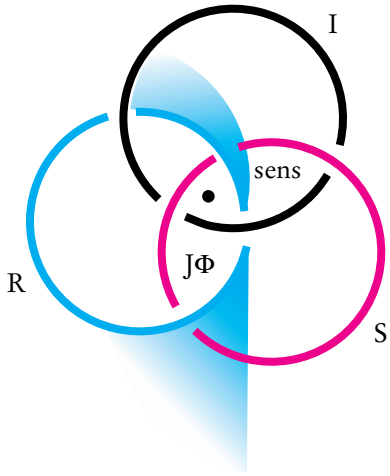


Fig. II-2

Et si ici je suggère que quelque chose suppose, incarne dirais-je, que le Symbolique, par exemple, montre dans l'espace à deux dimensions [figure II-2] défini par ceci que quelque chose ek-siste de n'être supposable dans l'écriture que de l'ouverture, l'ouverture du rond en cette droite indéfinie, ceci est là ce qui aussi bien par rapport à l'un des éléments du nœud qu'à tous les autres, est ce qui permet de situer ce qui relève de l'ek-sistence.

Pourquoi donc, à droite, ai-je marqué que ce qui est de l'ek-sistence est quelque chose qui se métaphorise de la jouissance phallique ? Ceci est une proposition, qui suppose que j'en dise plus sur cette jouissance. Pour la situer d'une façon qui ne fasse pas d'ambiguïté, c'est d'un trait bleu que je dessine ce qu'il en est du Réel et d'un trait rouge, du Symbolique. Je propose, fût-ce à dessein de le compléter ultérieurement, de situer ici, comme telle, la jouissance phallique, en tant qu'elle est en relation à ce qui au Réel ek-siste ; à savoir ce qui se pose du champ produit de ce que le rond Réel, j'appelle comme ça le rond connoté du Réel — de ce qu'il s'ouvre à se poser comme cette droite infinie, isolée, si l'on peut dire, dans sa consistance. C'est au Réel comme faisant trou que la jouissance ek-siste.

Ceci est le fait de ce que l'expérience analytique nous a apporté comme telle. Il y a dans Freud… — je ne vais pas, tout simplement faute de les avoir ici recueillis — il y a dans Freud prosternation, si je puis dire, devant la jouissance phallique, comme telle. C'est ce que découvre l'ex-

périence analytique : la fonction nodale de cette jouissance en tant que phallique. Et c'est autour d'elle que se fonde ce qu'il en est de cette sorte de Réel auquel l'analyse a affaire.

Ce qui est important à voir, c'est que s'il y a quelque chose dont le nœud se supporte c'est justement qu'il y ait au regard de cette jouissance phallique, comme réel, ce quelque chose qui ne la situe que du coincement qui résulte de la nodalité (si je puis dire)… la nodalité propre au nœud borroméen et de ceci que quelque chose qui ici se dessine du rond, du rond de ficelle, du rond en tant que consistance que constitue le Symbolique. C'est dans la mesure où un point tiers, qui se définit comme se définit le sens, est extérieur au plus central des points de cette nodalité, c'est en ce sens que se produit ce qui s'appelle jouissance phallique. La jouissance phallique intéresse toujours le nœud qui se fait avec le rond du Symbolique, pour ne le nommer que tel qu'il doit se faire. Que cette jouissance comme telle soit liée à la production de l'ek-sistence, c'est ce quelque chose que je vous propose cette année de mettre à l'épreuve.

Car vous voyez ce qui en résulte, c'est que ce nœud, tel que je l'énonce, ce nœud se redouble d'une autre triplicité, celle [liée] au sens en tant que c'est du sens que part la distinction des sens qui de ces termes font trois termes. C'est de là que nous devons, pouvons partir. Pour que le nœud consiste comme tel; il y a trois éléments, et c'est comme trois que ces éléments se supportent; nous les réduisons à être trois, là seulement est ce qui fait leur sens. Par contre, à titre d'ek-sistence, ils sont chacun distincts, et aussi bien est-ce à propos de la jouissance comme Réel qu'ils se différencient, et qu'à ce niveau ce que nous apporte l'expérience analytique, c'est que c'est dans la mesure où la jouissance est ce qui ek-siste, qu'elle fait le Réel. Qu'elle le justifie justement de ceci, d'ek-sister. Assurément, il y a là-dessus un passage qui importe, car à quoi ek-siste l'ek-sistence ? Certainement pas à ce qui consiste. L'ek-sistence comme telle se définit, se supporte de ce qui, dans chacun de ces termes, R.S.I., fait trou. Il y a dans chacun quelque chose par quoi c'est du cercle, d'une circularité fondamentale qu'il se définit, et ce quelque chose est ce qui est à nommer.

Il est frappant qu'au temps de Freud, ce qui s'en nomme n'est qu'imaginaire. Je veux dire que la fonction par exemple dite du moi est ce

quelque chose que Freud — conformément à cette nécessité, à ce penchant qui fait que c'est à l'Imaginaire que va la substance comme telle — Freud [la] désigne par quoi ? Rien d'autre que ce qui dans la représentation fait trou — il ne va pas jusqu'à le dire mais il le représente dans cette topique fantasmatique qui est la seconde, alors que la première marquait toute sa distance émerveillée auprès de ce qu'il découvrait de l'inconscient. C'est dans le sac, le sac du corps, c'est de ce sac que se trouve figuré le moi, en quoi d'ailleurs ceci l'induit à devoir sur ce moi spécifier quelque chose qui justement y ferait trou d'y laisser rentrer le monde, de nécessiter que ce sac soit, en quelque sorte, bouché de la perception ; c'est en tant que tel que Freud, non pas désigne, mais trahit que le moi n'est qu'un trou.

Quels sont les trous qui constituent d'une part, Réel, et de l'autre, Symbolique ? C'est ce qu'il nous faudra assurément examiner de très près. Car quelque chose s'ouvre bien sûr à nous, qui semble en quelque sorte aller de soi. C'est à savoir, ce trou du Réel, de le désigner de la vie. Et aussi bien est-ce une pente à quoi Freud lui-même n'a pas résisté, opposant instincts de vie aux instincts de mort. Je remarque qu'à interroger par notre nœud ce qu'il en est de la structure nécessitée par Freud, c'est du côté de la mort que se trouve la fonction du Symbolique. C'est en tant que quelque chose est *urverdrängt* dans le Symbolique qu'il y a quelque chose à quoi nous ne donnons jamais de sens, bien que nous soyons, c'est presque rengaine que de l'énoncer, que nous soyons capables logiquement de dire que « Tous les hommes sont mortels ». C'est en tant que « Tous les hommes sont mortels » n'a, du fait même de ce « tous », à proprement parler aucun sens, qu'il faut au moins que la peste se propage à Thèbes, pour que ce « tous » devienne quelque chose d'imaginable et non pas de pur Symbolique ; qu'il faut que chacun se sente concerné en particulier par la menace de la peste, que se révèle du même coup ce qu'a supposé ceci : à savoir que si Œdipe a forcé quelque chose, c'est tout à fait sans le savoir, c'est, si je puis dire, qu'il n'a tué son père que faute d'avoir, si vous me permettez de le dire, faute d'avoir pris le temps de *laïusser.* S'il l'avait fait le temps qu'il fallait, mais il aurait fallu certainement un temps qui aurait été à peu près le temps d'une analyse, puisque lui-même, c'était justement pour ça qu'il était sur les routes — à savoir qu'il croyait par un rêve justement, qu'il allait tuer celui qui sous le nom de Polybe était bel et bien son véritable père.

Ce que Freud nous apporte concernant ce qu'il en est de l'Autre, c'est justement ceci, qu'il n'y a d'autre qu'à le dire. Mais que ce Tout-Autre, il est tout à fait impossible de le dire complètement, qu'il y a un *urverdrängt* un inconscient irréductible, et que celui-là, de le dire, c'est à proprement parler ce qui, non seulement se définit comme impossible, mais introduit comme telle la catégorie de l'impossible.

Que la religion soit vraie, c'est ce que j'ai dit à l'occasion. Elle est sûrement plus vraie que la névrose en ceci qu'elle refoule ce fait que ce n'est pas vrai que Dieu *soit* seulement, si je puis dire, ce que Voltaire croyait dur comme fer. Elle dit qu'il ek-siste, qu'il est l'ek-sistence par excellence, c'est-à-dire qu'en somme il est le refoulement en personne, il est même la personne supposée au refoulement. Et c'est en ça qu'elle est vraie. Dieu n'est rien d'autre que ce qui fait qu'à partir du langage, il ne saurait s'établir de rapport entre sexués. Où est Dieu là-dedans ? Je n'ai jamais dit qu'il soit dans le langage. Le langage, eh bien ! justement, c'est ce sur quoi nous aurons à nous interroger cette année. D'où ça peut-il bien venir ? Je n'ai certes pas dit que ça venait pour boucher un trou, celui constitué par le non-rapport, le non-rapport constitutif du sexuel, parce que ce non-rapport, il n'est suspendu qu'à lui. Le langage n'est donc pas simplement un bouchon, il est ce dans quoi s'inscrit ce non-rapport. C'est tout ce que nous pouvons en dire. Dieu, lui, comporte l'ensemble des effets de langage, y compris les effets psychanalytiques, ce qui n'est pas peu dire !

Pour fixer les choses, qu'on appelle des idées, n'est-ce pas ! et qui ne sont pas du tout des idées, pour fixer les choses là où elles méritent d'être fixées, c'est-à-dire dans la logique, Freud ne croit pas en Dieu. Parce qu'il opère dans sa ligne à lui comme en témoigne la poudre qu'il nous jette aux yeux pour nous *en-moïser*. L'*en-moïsement* peut être aussi bien l'*en-moïsement* dont je parlais tout à l'heure. Non seulement il perpétue la religion mais il la consacre comme névrose idéale. C'est bien ce qu'il en dit d'ailleurs en la rattachant à la névrose obsessionnelle qui est la névrose idéale, qui mérite d'être appelée « idéale » à proprement parler. Et il ne peut pas faire autrement parce que c'est impossible, c'est-à-dire qu'il est dupe, lui, de la bonne façon, celle qui n'erre pas. C'est pas comme moi ! Moi je ne peux que témoigner que j'erre ; j'erre dans ces intervalles que j'essaie de vous situer, du Sens, de la Jouissance Phallique,

voire du Tiers Terme, que je n'ai pas éclairé, parce que c'est lui qui nous donne la clé du trou, du trou tel que je le désigne. C'est la Jouissance en tant qu'elle intéresserait, non pas l'autre du signifiant, mais l'autre du corps, l'autre de l'autre sexe.

Est-ce que quand je dis, j'énonce, j'annonce, qu'il n'y a pas de rapport sexuel, ceci ne veut pas dire ce fait qui est dans l'expérience, que tout le monde sait, mais dont il faut savoir pourquoi Freud n'en a pas rendu compte. Pourquoi Freud a qualifié de l'Un l'Eros, en se livrant au mythe du corps, du corps uni, du corps à deux dos, du corps tout rond, en osant se référer à cette énormité platonicienne ? Est-ce que ce n'est pas le fait que d'un autre corps quel qu'il soit, nous avons beau l'étreindre, ce n'est rien de plus que le signe du plus extrême embarras ? Il arrive que grâce à un fait que Freud catalogue bien évidemment comme il s'impose, de la « régression », nous le suçotions par-dessus le marché, qu'est-ce que ça peut bien faire ? Mis à part de le mettre en morceaux, on ne voit pas vraiment ce qu'on peut faire d'un autre corps, j'entends d'un autre corps dit humain ! S'y justifie que, si nous cherchons de quoi peut être bordée cette jouissance de l'autre corps, en tant que celle-là sûrement fait trou, ce que nous trouvons, c'est l'angoisse.

C'est bien en quoi dans un temps, un temps où c'était pas pour rien que j'avais choisi ce thème de l'angoisse, je l'avais choisi, parce que je savais que ça ne durerait pas. Je savais que ça ne durerait pas parce que j'avais des fidèles qui s'employaient à faire surgir les motions d'ordre qui pouvaient dans la suite me rendre déclaré inapte à transmettre la théorie analytique. C'est pas du tout que ça m'ait angoissé, ni même embarrassé, ça peut revenir tous les jours enfin ! ça ne m'angoisse, ni ne m'embarrasse. Mais je voulais quand même justement à ce propos de l'angoisse, — *Inhibition, Symptôme, Angoisse* — dire certaines choses qui doivent maintenant enfin témoigner de ceci qu'il est tout à fait compatible avec l'idée que l'inconscient est conditionné par le langage, d'y situer des affects. Ça veut simplement dire ceci, c'est que c'est au langage et que c'est du langage que nous sommes manifestement et d'une façon tout à fait prévalente, affectés. Et en plus, dans ce temps de mon séminaire sur l'*Angoisse*, si j'ai introduit quelque chose, c'est justement des qualités d'affect, qu'il y avait longtemps que les affectueux, là, les affectionnés, il y avait longtemps qu'ils ne les avaient non seulement pas

trouvés, mais qu'ils étaient tout à fait exclus de pouvoir même les entrevoir. C'est bien pourquoi, vous pouvez trouver dans le repérage que j'ai fait à l'époque, de ce qu'il en est d'*Angoisse, Inhibition, Symptôme* que j'ai décalé sur trois plans

*Inhibition*

*Symptôme*

*Angoisse*

pour pouvoir justement démontrer ce qui est, dès cette époque, sensible, c'est à savoir que ces trois termes, inhibition, symptôme, angoisse, sont entre eux aussi hétérogènes que mes termes de Réel, de Symbolique et d'Imaginaire ; et que nommément, l'angoisse c'est ça, c'est ce qui, c'est ce qui est évident, c'est ce qui de l'intérieur du corps ek-siste, ek-siste quand il y a quelque chose qui l'éveille, qui le tourmente. Voyez *Petit Hans*, quand il se trouve que se rend sensible l'association à un corps, nommément mâle dans l'occasion, défini comme mâle, l'association à un corps d'une jouissance phallique. Si *Petit Hans* se rue dans la phobie, c'est évidemment pour donner corps, (je l'ai démontré pendant tout une année) pour donner corps à l'embarras qu'il a de ce phallus, et pour lequel il s'invente toute une série d'équivalents diversement piaffants sous la forme de la phobie dite des chevaux ; le *Petit Hans*, dans son angoisse, principe de la phobie, principe de la phobie et [c'est] en ce sens qu'à la lui rendre cette angoisse si l'on peut dire, pure, on arrive à le faire s'accommoder de ce phallus dont, en fin de compte, comme tous ceux qui se trouvent en avoir la charge, celle que j'ai un jour qualifiée de la bandoulière, ben, il faut bien qu'il s'en accommode, à savoir qu'il soit marié avec ce phallus. Ça c'est ce à quoi l'homme ne peut rien. La femme, qui n'ek-siste pas, elle peut rêver à en avoir un, mais l'homme, il en est affligé. Il n'a pas d'autre femme que ça.

C'est ce que Freud a dit, n'est-ce pas ! sur tous les tons. Qu'est-ce qu'il dit, en disant enfin ! que la pulsion phallique, c'est pas la pulsion génitale, si ce n'est ceci que la pulsion génitale, chez l'homme, c'est bien le cas de le dire, elle est pas naturelle du tout. Non seulement elle n'est

pas naturelle, mais s'il n'y avait pas ce diable de symbolique à le pousser au derrière, pour qu'en fin de compte il éjacule et que ça serve à quelque chose, mais il y a longtemps qu'il n'y en aurait plus, n'est-ce pas ! de ces parlêtres, de ces êtres qui ne parlent pas seulement à être, mais qui sont par l'être (parlêtres). Ce qui est vraiment le comble du comble de la futilité.

Bon ! Ben, il est deux heures moins le quart. Moi je trouve qu'aujourd'hui comme je vous ai à peu près tout improvisé de ce que je vous raconte, je suis assez fatigué comme ça. Tout ça paraîtra sous une autre forme, puisqu'après tout de celle-ci, je ne suis pas tellement satisfait.

1 - Newton Isaac, (*hypotheses non fingo* — je ne forge pas d'hypothèse) in *Philosophia naturalis, principia mathematica,* 1687 trad. M. F. Biarnais, Paris 1985 CH. Bourgeois, p. 117.

# Leçon III

*14 janvier 1975*

Voilà ! Ce que je dis, ça intéresse, vous en êtes la preuve, ça intéresse tout le monde. Ça ne m'intéresse, moi, pas comme tout le monde. Et c'est bien pour ça que ça intéresse tout le monde, c'est que ça se sent dans ce que je dis. Pourquoi est-ce que ça se sent ? Parce que ce que je dis est un frayage qui concerne ma pratique, un frayage qui part de cette question que bien sûr je ne me poserais pas si je n'avais pas dans ma pratique la réponse. C'est : qu'est-ce qu'implique que la psychanalyse opère ?

Vous venez de me voir, mais ça n'a rien à faire avec ce que je fais de psychanalyse, vous venez de me voir opérer au tableau. Ça n'a certes pas été, comme vous avez pu le voir, une petite affaire… Je m'y suis repris à trente-six fois, encore que j'avais un petit papier dans ma poche pour me guider (sans ça je me serais encore plus foutu dedans, j'aurais encore plus cafouillé que je n'ai fait !) Effectivement…

Ce que vous voyez à droite [figure III-1], c'est ce bon petit nœud borroméen pépère, nœud borroméen à quatre, dont il est facile, immédiat, de voir, [que] si vous coupez un quelconque de ces ronds de ficelle, les trois autres sont libres. Il n'y a donc pas la moindre complication à faire un nœud borroméen aussi long que vous voudrez, c'est-à-dire, à nouer l'un à l'autre un nombre quelconque de ronds de ficelle.

Tel que, et j'ai déjà fait la remarque, tel que je le dessine là, le nombre, le nombre de ronds de ficelle n'est pas, si je puis dire, homogène. Comme vous pouvez le voir, rien qu'à regarder ce schéma, il y en a, ce que vous

Fig. III-1

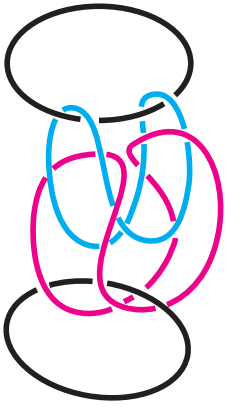

Crossing over

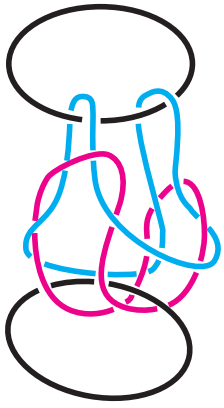

Under crossing

Fig. III-2

appelleriez un premier et un dernier. Tel que c'est fait comme ça, il ne peut pas y en avoir plus de quatre et si je procède de la même façon pour qu'il y en ait cinq, il faudra en quelque sorte que je donne à celui que, (si vous voulez, celui tout à fait à droite) [ici sur la figure en bas] nous appellerons le dernier, une autre façon de se nouer. Parce qu'en fin de compte, c'est le dernier qui tient toute la chaîne qui fait qu'il y en a là quatre, et si je procède un peu plus loin, il y en aura cinq, à condition que je ne donne pas au dernier le même rôle, puisqu'il en tiendra cinq au lieu de quatre.

Vous le savez par (j'ai dû au passage y faire allusion) la façon d'articuler l'essence du nombre qu'a faite Peano[1] au moyen d'un certain nombre d'axiomes, il semble qu'ici le n + 1, le successeur que Peano met en valeur comme structurant le nombre entier, ceci à une seule condition, c'est qu'il y en ait un au départ qui ne soit le « successeur » de personne, c'est-à-dire ce qu'imite fort bien ce rond de ficelle, ce qu'il désigne par le zéro.

C'est de façon axiomatique que s'énonce Peano, que Peano fait son énonciation, c'est-à-dire qu'il pose un certain nombre d'axiomes et que c'est de là, conformément à l'exigence mathématique, arithmétique en l'occasion, qu'il construit quelque chose qui nous donne la définition d'une série qui sera aux nombres (aux nombres entiers disons, parce que nous sommes ici), homologique, c'est-à-dire que tout ce qui sera fait au moyen de tels axiomes sera homologique à la série des nombres entiers.

Mais qu'est-ce que je vous montre là ? Quelque chose d'autre, puisque

là se spécifie la fonction de ce + 1 comme tel. C'est ce + 1 qui fait que, supprimez [celui-ci] par exemple, il n'y a plus ici de chaîne, il n'y a plus de série puisque du seul fait de la section de ce un-entre-autres, tous les autres, disons, se libèrent comme uns. C'est une façon, (la dirais-je matérielle ?) de faire sentir que 1 n'est pas un nombre, quoique cette suite de nombres soit faite d'une suite de uns.

A me servir de ronds de ficelle, disons que j'illustre quelque chose qui n'est pas sans rapport avec cette suite des nombres que, vous le savez, on a la plus grande peine à ne pas tenir pour constituante du Réel. Tout abord du Réel rend très difficile de ne pas tenir compte du nombre. Le nombre semble… pourquoi ne pas accueillir ce mot qui me vient ici prématurément ? Tout abord du Réel est tissé par le nombre.

Il y a dans le nombre une *consistance* qui est bien d'une nature que nous pouvons dire pas naturelle du tout. Puisque, pour que je vous fasse sentir que j'aborde cette catégorie du Réel en tant qu'il y a quelque chose qui noue ce à quoi je suis amené à donner aussi consistance — l'Imaginaire et le Symbolique — comment se fait-il que ceci, si je puis dire, me pousse d'abord à me servir du nœud ?

C'est au titre d'être la même consistance dans ces trois « quelque chose » que j'originalise du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel, c'est à ce titre d'être la même consistance que je produis (et ce pourquoi ? pour me rendre raison de ma pratique) que je produis ce nœud borroméen. On n'a jamais fait ça. Jamais fait ça qui consiste… consiste en quoi ? Faire abstraction de la consistance comme telle. J'isole la « consistance » comme ce quelque chose que j'appellerai comme ça, pour vous. Pour faire image, car de faire image, je ne m'en prive pas.

Qu'est-ce que c'est ce qu'il y a là [au tableau] si ce n'est des images, des images dont le plus étonnant, c'est que vous vous y repériez. Car ne croyez pas que ces images aillent toutes seules ! Sans doute, vous avez l'habitude du tableau noir, mais qu'est-ce que vous y voyez ? La peine même que vous avez vue qu'il a fallu que je me donne pour ces images, qui ont cette propriété que mises à plat, néanmoins il faut qu'une ligne passe dessus, *crossing over* [figure III-1] ou passe dessous, *under-crossing* [figure III-2]. Que ça fasse image est déjà en soi-même miraculeux, je ne suis d'ailleurs pas tout à fait sûr que ces deux images, vous les saisissiez si aisément que cela.

Vous voyez bien qu'il y a une différence néanmoins. Je vous pose le problème : est-ce que tel que c'est là, ce nœud-ci tel qu'il est fait, de la façon pépère que je vous avais déjà depuis longtemps signalée, est-ce que c'est le même ? Autrement dit, à simplement trifouiller le machin, est-ce que vous pouvez en celui-là, je ne dirais pas le transformer puisque ça serait le même ? Imposez-vous ça comme petit exercice… Est-ce qu'en d'autres termes, (c'est le sens de ce que je vous demande) à quatre, ça marche ? C'est le même nœud, ou est-ce qu'il en faut un de plus ? Car je vous dis déjà que dans une chaîne faite comme celle-là, la transformation, ça s'obtient. Mais je ne vous dis pas, pour vous en laisser à vous-mêmes le régal, je ne vous dis pas à partir de combien, car il y a une chose qui est certaine, c'est qu'avec trois, vous ne produirez pas cette petite complique très particulière qui distingue apparemment la figure de gauche de la figure de droite.

S'il y a quelque chose qui illustre que la consistance, (ce quelque chose qui est en quelque sorte sous-jacent, à quoi ? à tout ce que nous disons) que cette consistance est autre chose que ce qu'on qualifie, dans le langage, de la « non-contradiction », c'est bien cette sorte de figure, en tant qu'elle a ce quelque chose que je suis bien forcé d'appeler une consistance *réelle*, puisque c'est ça qui est supposé.

C'est qu'une corde, ça tient. On n'y pense jamais, on ne pense jamais à ce qu'il y a de métaphore dans le terme de consistance. Voilà quelque chose qui, qui est plus fort que ça, c'est que moi, cette consistance réelle, c'est par la voie d'une intuition dont je peux tout de même dire que puisque je vous la transmets par l'image, c'est par la voie d'une intuition imaginaire que je vous la communique. Et, le fait que je suis sûr que vous ne soyez pas plus familiers que moi avec ces sortes de figures (les quelques frayages que je vous y donne, en la dessinant au tableau), je suis sûr que pour, disons, la grande majorité d'entre vous, la question que je pose, celle de la transformation (qui n'est pas une transformation, qui serait une transformation s'il fallait refaire le nœud pour que celle de gauche se transforme en celle de droite, ou inversement), je vous l'ai posée cette question, est-ce le même nœud ? Il y en a pas beaucoup qui puissent, tout à trac comme ça, me le dire. Encore bien moins me dire pourquoi.

Nous voilà donc avec, si je puis dire, en main cette corde comme fondement supposé de la consistance, d'une façon telle qu'on ne puisse dire

qu'il s'agisse là de quelque chose à quoi nous soyons déjà habitués, à savoir la ligne géométrique. C'est tout de même bien autre chose : non seulement la ligne géométrique ça n'est pas ça, mais chacun sait que ce qu'elle engendre, c'est toutes sortes de problèmes concernant sa continuité, qui ne sont pas rien et qui ne sont pas rien pourquoi ? Justement de ce qu'elle, la ligne, nous ne pouvons pas ne pas la supporter de quelque chose qui ait cette consistance justement, qui fasse corde c'est même là le principe. Le principe de ceci que la première poudre aux yeux qui fut donnée des fonctions dites continues, il semblait qu'on ne pouvait pas construire de ligne qui n'ait quelque part une tangente, que cette tangente fut droite ou courbe, d'ailleurs peu importait. C'est de cette idée que la ligne n'était tout de même pas sans épaisseur que se sont produits ces mirages avec lequel les mathématiciens ont dû longtemps se battre et que d'ailleurs il a fallu du temps pour qu'ils s'éveillent à ceci qu'on pouvait faire une ligne parfaitement continue et qui n'eût pas de tangente.

C'est dire quand même l'importance qu'a cette image, mais est-ce bien une image ? Après tout, c'est pas pour rien qu'on vous dit « T'nez bien la corde hein ! » « Tenez bien la corde », ça veut dire qu'une corde, quand à l'autre bout c'est noué, on peut s'y tenir. Ça a quelque chose à faire avec le Réel, et c'est bien là que, mon Dieu, ça ne me paraît pas à côté de la plaque de vous rappeler que dans sa Règle des bonnes *Règles pour la direction de l'esprit*, un nommé Descartes n'avait pas cru superflu, dans cette *Règle X*, de faire la remarque que « … comme tous les esprits ne sont pas également portés à découvrir spontanément les choses par leurs propres forces, cette règle (celle qu'il énonce) apprend qu'il ne faut pas s'occuper tout de suite des choses plus difficiles et ardues, (moins importantes) mais qu'il faut approfondir tout d'abord les arts les moins importants et les plus simples, ceux surtout où l'ordre règne davantage, comme sont ceux des artisans qui font de la toile et des tapis, ou ceux des femmes qui brodent ou font de la dentelle, ainsi que toutes les combinaisons des nombres et toutes les opérations qui se rapportent à l'arithmétique, et autres choses semblables… »[2].

Il n'y a pas le moindre soupçon qu'en disant ces choses, Descartes eut le sentiment qu'il y a un rapport entre l'arithmétique et le fait que les femmes font de la dentelle, voire que les tapissiers font des nœuds.

Il est d'autre part certain que jamais Descartes ne s'est le moindrement du monde occupé des nœuds ; il a fallu bien au contraire être déjà assez avancé dans le vingtième siècle pour que quelque chose s'ébauche qui puisse s'appeler théorie des nœuds. Vous savez d'autre part, dans ce que je vous ai dit, que cette théorie des nœuds est dans l'enfance, est extrêmement maladroite ; et telle qu'elle est fabriquée, il y a bien des cas où sur le vu de simples figures telles que celles que je viens de faire au tableau, vous ne pouvez d'aucune façon rendre raison de ceci : si oui ou non, l'embrouillis que vous avez tracé est ou n'est pas un nœud ; ceci, quelles que soient les conventions que vous vous soyez données par avance pour rendre compte du nœud comme tel. C'est qu'aussi bien il y a quelque chose qui vaut qu'on s'y arrête. Est-ce du fait de l'intuition ? Mais ce que je vous démontre, c'est que ça va bien plus loin que ça c'est pas seulement que la vision fasse toujours plus ou moins surface, c'est pour des raisons plus profondes et qu'en quelque sorte ces nœuds vous rendent tangibles, c'est pour des raisons plus profondes pour ce qui est de la nature, de la « nature des choses » comme on dit. L'être qui parle puisqu'après tout nous ne pouvons pas dire grand-chose des autres, au moins jusqu'à ce qu'on soit entré d'une façon un peu plus aiguë dans le biais de leur sens — l'être qui parle est toujours quelque part mal situé entre deux et trois dimensions.

C'est bien pourquoi, vous m'avez entendu produire ceci qui est la même chose, la même chose que mon nœud, cette équivoque sur dit-mension, que j'écris, vous le savez parce que je vous l'ai seriné, que j'écris d-i-t tiret et puis mension, mension du dire. On ne sait pas très bien si dans le dire, les trois dimensions écrites comme à l'accoutumée, nous les avons bien. Je veux dire si nous sommes si aisés à nous y déplacer, Τὰ ζῷα τρέχει[3]. Et nous sommes assurément là, ζῷον. Nous marchons, mais faut pas s'imaginer que, parce que nous marchons, nous faisons quelque chose qui a le moindre rapport avec l'espace à trois dimensions. Que notre corps soit à trois dimensions, c'est ce qui [ne] fait aucun doute pour peu que, de ce corps, on crève la boudouille. Mais ça ne veut pas du tout dire que ce que nous appelons espace, ça ne soit pas toujours plus ou moins plat. Il y a même des mathématiciens pour l'avoir écrit en toutes lettres, tout espace est plat.

Toute manipulation de quelque chose de réel se situe dans ce cas dans

un espace dont c'est un fait, que nous savons très mal le manier en dehors de techniques qui imposent cet espace à trois dimensions. C'est évidemment tout à fait frappant que ce soit une technique, une technique qu'on peut réduire à ce qu'elle est apparemment, à savoir le jaspinage qui, à moi, me force la main sur cette soupesée, si je puis dire, de l'espace comme tel.

Si nous repartons de quelque chose qu'il faut bien dire être la science, est-ce que la science ne nous permet pas de soupçonner, qu'à traiter l'espace de la même façon que celle qui s'impose du fait d'une technique (qui s'impose à moi tout au moins), ce qu'elle rencontre c'est le paradoxe. Car enfin, on ne peut dire que la matière, vous en avez un petit peu entendu parler, que la matière ne lui fasse pas problème à tout instant. Problème, c'est-à-dire, c'est ça que ça veut dire, problème : défense avancée, chose à concasser pour qu'on arrive à voir ce que ça défend. La science ne s'est peut-être pas encore tout à fait rendu compte que si elle traite la matière, c'est comme si elle avait un inconscient, ladite matière, comme si elle savait quelque part ce qu'elle faisait. Naturellement, c'est une vérité qui s'est très rapidement éteinte. On s'en est aperçu, il y a un petit moment de réveil, au moment de Newton, on lui a dit, mais enfin ! cette histoire de cette sacrée gravitation que vous racontez, enfin ! (comment d'ailleurs pouvait-on se la représenter avant ? Mis à part le *topos* d'Aristote !) Enfin ! c'est à nous impensable !

Impensable parce que… pourquoi ? Parce que nous avons les petites formules de Newton, et que nous n'y « comprenons » rien, c'est ce qui en fait la valeur. Car quand ces formules ont fait leur entrée, c'est tout de suite ça qu'on y a fait objection, c'est à savoir, mais comment est-ce que chacune de ces particules peut savoir à quelle distance elle est de toutes les autres ? C'est-à-dire que ce qu'on évoquait c'est, c'était l'inconscient, enfin, de la particule bien sûr !

Tout ça, tout ça s'est éteint. Parce que pourquoi ? Parce qu'on a simplement renoncé à rien y comprendre, et que, d'ailleurs, c'est dans la mesure où on y est revenu qu'on a pu parvenir à des formules plus compliquées en nouant un petit peu plus de dimensions dans l'affaire, c'est bien le problème. Qu'est-ce que c'est que cette analyse, au sens proprement de ma technique, (celle que j'ai en commun avec un certain nombre de personnes qui sont ici) et quelle place occupe cette technique au

regard de ce que fait la science ? La science compte, elle compte la matière, mais qu'est-ce qu'elle compte dans cette matière ? A savoir, s'il n'y avait pas le langage qui déjà véhicule le nombre, quel sens ça aurait-il de compter ? Est-ce que l'inconscient par exemple a du comptable en lui ? Je ne dis pas quelque chose qu'on puisse compter, je dis s'il y a un comptable au sens du personnage que vous connaissez qui scribouille des chiffres. Est-ce qu'il y a du comptable dans l'inconscient ? C'est tout à fait évident que oui. Chaque inconscient n'est pas du comptable, c'est un comptable, et un comptable qui sait faire les additions ; naturellement la multiplication, il n'en est pas encore là bien sûr, c'est même bien ce qui l'embarrasse. Mais pour ce qui est de compter les trucs, de compter les coups, je ne dirai pas qu'il sait y faire, il est extrêmement maladroit, mais il doit compter dans le genre, dans le genre de ces nœuds.

C'est de là que procède le fameux « sentiment de culpabilité » dont vous avez probablement quelquefois entendu parler… Le sentiment de culpabilité est quelque chose qui fait les comptes, qui fait les comptes et bien entendu ne s'y retrouve pas, ne s'y retrouve jamais. Il se perd dans ses comptes. Mais c'est bien là où se touche qu'il y a au minimum un nœud, ce nœud dont, si vous me permettez de le dire, la nature a horreur — j'entends, une autre chanson que « la nature a horreur du vide », la nature a horreur du nœud. La nature a horreur du nœud, tout spécialement borroméen et, chose étrange, c'est en cela, que je vous repasse le machin. Le machin, ça n'est rien de moins que *l'urverdrängt*, le refoulé originaire, le refoulé primordial, et c'est bien pour ça que je vous conseille de vous exercer avec mes deux petits machins [figures III-1 et III-2], c'est non pas que ça vous donnera quoique ce soit du refoulé, puisque ce refoulé, c'est le trou. Jamais vous ne l'aurez. Mais en route, à manipuler ce petit nœud, vous vous familiariserez, au moins avec vos mains, avec ce quelque chose auquel de toute façon vous ne pouvez rien comprendre, puisqu'il est tout à fait exclu que ce nœud, vous le sachiez. C'est même bien pour ça, l'histoire en témoigne, c'est bien pour ça que la géométrie est passée par tout ; par les cubes, par les pyramides, les diverses formes de hérissons autour desquelles enfin on a cogité, enfin, la rigueur ! c'est ce qui ne veut rien dire d'autre que les solides ! Alors qu'elle avait à la portée de sa main, quelque chose qui valait bien, mon Dieu ! les pierres dont elle faisait le charroi, ou les champs — justement

qu'on pouvait pas mesurer sans tendre des cordes. Jamais à ces cordes, personne ne semble avoir réservé, avant une époque très moderne, la moindre attention.

En un certain sens, je dirai qu'il y a quelque chose de nouveau, à ce qu'on s'intéresse à des mots, à des termes comme celui par exemple de la mésologie — qu'est-ce qu'il y a entre, entre quoi et quoi ? Il s'agit de définir qu'est-ce que c'est, « entre ». Ouais ! Je t'entre, c'est mon *tentrisme* à moi. « Entre », c'est une catégorie qui a fait son apparition, enfin tout récemment dans la mathématique et, c'est bien en cela, enfin, que de temps en temps, je vais consulter un mathématicien pour qu'il me dise où ils en sont à cet égard.

Oui ! Il y a quelque chose que pour prendre… [au tableau]

Vous voyez, je fais des progrès, je suis presque arrivé à dessiner un nœud borroméen, sans être forcé de faire des petits effaçages. Je voudrais aujourd'hui, puisque déjà l'heure avance, annoncer ce que j'ai à dire, et qui nous prendra notre année.

Ici [figure. III-3] au joint de l'Imaginaire et du Symbolique, et pas dans n'importe quel joint, dans ce joint-ci, où vous pouvez confondre ces deux points — encore qu'ils ne procèdent pas du même mouvement, du même mouvement relatif de l'Imaginaire et du Symbolique — ici, dans ces deux points qui d'ailleurs se confondent, quand de l'Imaginaire et du Symbolique le coincement se produit, en ces deux points, il y a le

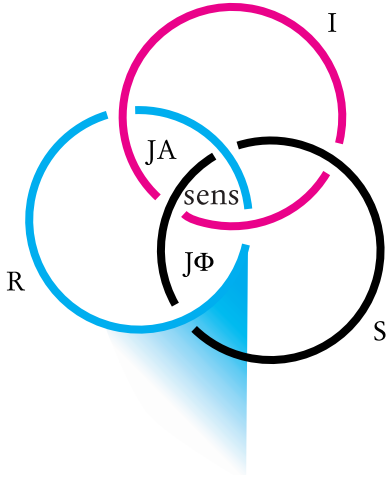


Fig. III-3

sens. Faut bien que je fende un peu les choses, puisque je m'en excuse, j'ai dû traîner pour vous donner un peu une dit-mension, une dit-mension qui me tracasse, celle du nœud.

Ici, et là, vous voyez comme c'est difficile, faut quand même que je fignole un peu, nous avons quelque chose qui s'appelle la jouissance phallique. Voilà ! Pourquoi est-ce que nous l'appelons la jouissance phallique ? Parce qu'il y a quelque chose qui s'appelle l'existence. L'eksistence, je dois dire, que ça a une histoire. C'est pas un mot qu'on employait si aisément, ni volontiers au moins dans la tradition philosophique, et comme nous ne savons pas comment parlaient les gens des premiers siècles, je veux dire que nous avons certes des aperçus, sur une certaine langue latine, langue vulgaire ; peut-être qu'elle a été parlée dans une surface considérable, cette langue-noyau d'où sont sorties par différenciation les langues romanes, cette langue latine vulgaire, nous n'avons aucun témoignage qu'on y employât l'*existo* ni l'*existere*. Néanmoins, il est curieux que ce terme ait fait son émergence, et son émergence dans un champ que nous appellerons philosophico-religieux. C'est tout à fait dans la mesure où la religion humait, l'hu-mante religieuse, où la religion humait la philosophie que nous avons vu sortir ce mot d'existence, qui semble pourtant avoir eu, c'est le cas de le dire, bien des raisons d'être.

Qu'est-ce que c'est que cette existence, et où pouvons-nous bien la situer ? Cette existence est très importante en soi. Parce que si nous avons l'idée, l'idée de quelque chose qui vient à la place de cette espèce de production naïve et qui ne part que des mots, à savoir ce dans quoi on s'est avancé avec Aristote, à savoir que *dictum de omni et nullo* s'exprime-t-il quelque part, voilà ce qu'est l'Universel : *ce qu'on dit de tout peut aussi bien s'appliquer à quiconque*. C'est de là que le premier débrouillage linguistique s'est fait. Le grave, c'est que la suite a consisté à démontrer à Aristote qui n'en pouvait mais depuis longtemps, que l'universalité n'impliquait pas l'existence. Mais c'est pas ça qu'il y a de grave dans une certaine appréhension des choses. Que l'universalité n'implique pas l'existence, nous en faisons le balayage tous les jours. C'est que l'existence implique l'universalité qui est grave. C'est que dans ce qui est l'existence, nous jaspinions quelque chose qui participe du général. Alors que tout ce pour quoi c'est fait, mon petit nœud-là bor-

roméen, c'est pour vous montrer que l'existence, c'est de sa nature, ce qui ek. Ce qui tourne autour du consistant mais ce qui fait intervalle, et qui, dans cet intervalle a trente-six façons de se nouer, justement dans la mesure où nous n'avons pas avec les nœuds, la moindre familiarité ni manuelle, ni mentale. C'est la même chose d'ailleurs !

Beaucoup de gens ont soupçonné enfin ! n'est-ce pas ! que l'homme n'est qu'une main. S'il était encore une main ! il y a tout son corps, il pense aussi avec ses pieds, je vous ai même conseillé de le faire, parce que c'est après tout ce qu'on peut vous souhaiter de mieux.

Là, qu'est-ce qui résiste à l'épreuve de l'existence, à prendre comme ce qui se coince dans le nœud ?

Il y a quand même là un frayage, le frayage fait par Freud. Freud n'avait certainement pas de l'Imaginaire, du Symbolique et du Réel la notion que j'ai, parce que c'est le minimum qu'on puisse avoir. Appelez-les comme vous voudrez, pourvu qu'il y ait trois consistances, vous aurez le nœud. Ce que Freud a fait, n'est pas sans se rapporter à l'existence et, de ce fait, à s'approcher du nœud. Je vais comme ça, parce que je suis gentil et parce que je vous ai assez emmerdés aujourd'hui, je vais tout de même vous montrer un truc que je trouve moi assez rigolo et c'est naturellement de mon invention ! Et à mon avis, ça illustre bien quelque chose qui donne tout son prix à ce sur quoi je vous ai [priés] de vous interroger, à savoir si c'est le même nœud, [au tableau] les deux du milieu ? [figures III-1 et III-2] Freud n'avait pas l'idée du Symbolique de l'Imaginaire et du Réel, mais il en avait quand même un soupçon. Le fait que j'ai pu vous en extraire, avec le temps sans doute et de la patience, que j'ai commencé par l'Imaginaire, et qu'après ça, j'ai assez dû mâcher cette histoire de Symbolique (avec toute cette référence, cette référence linguistique sur lequel j'ai pas effectivement trouvé enfin tout ce qui m'aurait bien arrangé) et puis, ce fameux Réel que je finis par vous sortir sous la forme même du nœud.

Il y a chez Freud une référence à quelque chose qu'il considère comme le Réel. C'est pas ce qu'on croit. C'est pas le *Realistätsprinzip*, parce qu'il est trop évident que cette *Realitätsprinzip* est une histoire de dire, c'est-à-dire sociale. Mais, supposons qu'il ait eu le soupçon simplement, qu'il ne se soit pas dit que ça pouvait faire nœud. Bref, Freud, contrairement à un nombre prodigieux de personnes, depuis Platon jus-

qu'à Tolstoï, Freud n'était pas lacanien. Faut bien que je le dise, mais à lui glisser sous le pied cette peau de banane, enfin, n'est-ce pas ! du Rsi, du Réel, du Symbolique et de l'Imaginaire, essayons de voir comment il s'en est, mais effectivement débrouillé.

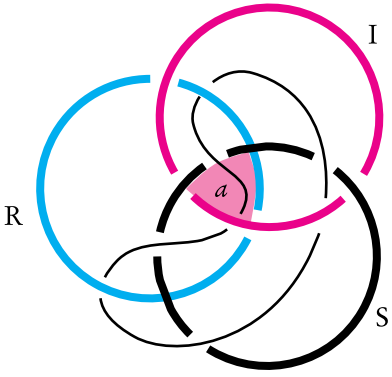


Fig. III-4

Ceux-là [au tableau] ne tiennent pas, hein ! [figure III-4] je vous fais remarquer, ils sont posés l'un sur l'autre, le Réel est là, l'Imaginaire est là et le Symbolique est là, tout comme dans le schéma de tout à l'heure. Ah ! Qu'est-ce qu'il a fait Freud ? Ah ! Je vais vous le dire. Il a fait le nœud à quatre avec ces trois, ces trois que je lui suppose peau de banane sous le pied. Mais alors, voilà comment il a procédé : il a inventé quelque chose qu'il appelle réalité psychique. Il conviendrait que j'aie mis ici le troisième nœud, le troisième champ de l'ek-sistence, à savoir la jouissance de l'Autre. Puisque ces deux figures, puisque figures il y a, ce sont les mêmes, vous voyez que c'est d'une ligne qui se trouve parcourir, parcourir les champs qui sont dessinés de l'ek-sistence de quelque chose autour de la consistance, de parcourir tous ces champs, (à savoir ici d'être dans la jouissance de l'Autre, puis dans l'Imaginaire, puis dans le sens, puis du trou du Symbolique et le franchissant, d'être quelque part [dans] une existence qui est extérieure au Symbolique et au Réel), qu'il fait retour vers ce point qui n'est autre que celui que je désigne de l'objet *a*. C'est ce qui peut nouer d'un quatrième terme, le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel, en tant que Symbolique, Imaginaire et Réel sont laissés indépendants, sont à la dérive dans Freud. C'est en tant que cela qu'il lui faut une réalité psychique qui noue ces trois consistances.

J'ai dit, j'ai dit ici ou si ce n'est pas ici c'est ailleurs, c'est dans mon discours de Rome, le dernier que j'ai fait, celui que j'appelle *la troisième*, j'ai dit que si j'avais fait les Noms-du-père écrits cette fois correctement, j'aurais énoncé une consistance telle qu'elle nous donnerait raison de certains glissements de Freud. Il a fallu à Freud, non pas trois, le minimum, mais quatre consistances pour que ça tienne, à le supposer initié à la consistance du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel.

Ce qu'il appelle la réalité psychique a parfaitement un nom, c'est ce qui s'appelle complexe d'Œdipe. Sans le complexe d'Œdipe, rien ne tient, rien ne tient de l'idée qu'il a, de la façon dont il se tient à la corde du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel.

Ce par quoi, avec le temps, j'ai tenu à procéder, vient de ceci que je crois que, de ce que Freud a énoncé non pas ! (non pas ! dis-je) le complexe d'Œdipe est à rejeter, il est implicite.

Et ceci se démontre et chacun de ces points peut en lui-même se préciser, il est implicite en ceci que pour avoir le même effet, mais cette fois au minimum, il y suffit de faire passer en ces deux points ce qui était dessous dessus [figure III-5]. En d'autres termes, il faut que le Réel surmonte, si je puis dire, le Symbolique pour que le nœud borroméen soit réalisé.

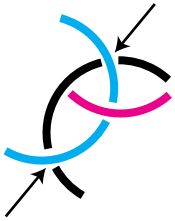

Fig. III-5

C'est ce que pour avoir quatre termes, Freud lui-même n'a pu faire, mais c'est très précisément ce dont il s'agit dans l'analyse, c'est de faire que le Réel, non pas la « réalité » au sens freudien, que le Réel en deux points, que je nommerai comme tels, que le Réel en deux points surmonte le Symbolique.

Il est clair que ceci que j'énonce ici sous cette forme n'a rien à faire avec un surmontement au sens imaginaire que le Réel devrait, si je puis dire, dominer. Parce qu'il suffit que vous retourniez ce petit machin

pour que vous vous aperceviez que dans le sens contraire, bien sûr ! ça ne marche pas. et on ne voit pas pourquoi le nœud borroméen en serait moins réel, si vous retournez le truc ; je vous fais remarquer, je vous l'ai déjà dit une fois au passage, que si vous le retournez, il a toujours exactement le même aspect c'est-à-dire : que si vous le retournez, ce n'est pas à son image en miroir que vous avez à faire, c'est exactement le même machin lévogyre que vous avez dans le nœud borroméen que vous trouvez au dos.

Ceci pour préciser qu'il ne s'agit pas, bien sûr ! d'un changement d'ordre, d'un changement de plan entre le Réel et le Symbolique, c'est simplement qu'ils se nouent autrement. Se nouer autrement, c'est ça qui fait l'essentiel du complexe d'Œdipe, et c'est très précisément ce en quoi opère l'analyse elle-même, c'est à entrer dans la finesse de ces champs d'ek-sistence, que cette année nous procéderons.

Il est déjà une heure assez avancée, je renonce, si je puis dire, vu la difficulté, la lenteur de ce que je vous ai aujourd'hui présenté, je renonce à aller plus loin, remettant à notre prochaine rencontre qui aura lieu dans huit jours la suite de ce que je voulais vous dire aujourd'hui.

Je peux quand même marquer quelque chose, c'est que si l'ek-sistence se définit par rapport à une certaine consistance, si l'ek-sistence n'est en fin de compte que ce dehors qui n'est pas un non-dedans, si cette ek-sistence est en quelque sorte ce autour de quoi s'élabore une substance, si l'ek-sistence, telle qu'un Kierkegaard nous l'avance est essentiellement pathétique, il n'en reste pas moins que la notion d'une faille, que la notion d'un trou, même dans quelque chose d'aussi exténué que l'existence garde son sens. Que si je vous dit d'abord qu'il y a dans le Symbolique un refoulé, il y a aussi dans le Réel quelque chose qui fait trou, il y [en] a aussi dans l'Imaginaire, Freud s'en est bien aperçu, et c'est bien pourquoi il a fignolé tout ce qu'il en est des pulsions dans le corps comme étant centrées autour du passage d'un orifice à l'autre.

1 - Pour plus de clarté, on peut consulter Blanché R., *La logique et son histoire*, Paris 1970, A. Colin.

2 - Descartes R., *Œuvres Complètes*, Paris 1953, Gallimard La Pléiade, p. 70.

3 - Τὰ ζῷα τρέχει, *les animaux courent*. Quand le sujet est au pluriel neutre, le verbe se met à la troisième personne du singulier.

# Leçon IV

*21 janvier 1975*

Justement à cause (on entend ou pas ?) de ce dont je vous parle, le nœud, je ne peux pas avoir, je ne peux pas m'assurer d'avoir un plan, parce que le nœud, si vous le voyez comme je l'ai dessiné là, tout à droite [figure IV, 1], je vous expliquerai après pourquoi il prend cette forme-là, disons, de trois pages. Imaginons-les brochées, [au tableau] ficelées ici : voilà donc la première, qui est un morceau de page (ceci pour me faire comprendre, ça semble aller de soi), la seconde, c'est S qui est juste dessous et vous voyez qu'ici la troisième qu'il vous est facile d'imaginer à partir de ce brochage à gauche, il est nécessaire que la troisième refile sur la première.

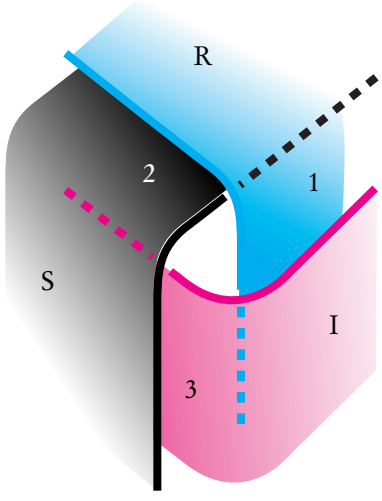


Fig. IV-1

Néanmoins, il y a des endroits [au tableau] où à perforer les pages, vous n'en trouverez qu'une. Il y en a trois. Ici, vous ne trouverez que la page 2, ici que la page 1, et ici, que la page 3. Mais partout ailleurs vous trouverez les trois, ce qui m'empêche d'avoir un plan, puisqu'il y en a trois.

Il y a plusieurs modes d'énoncer le sens, qui tous se rapportent au Réel dont il répond. Pour que vous ne vous embrouillez pas quand même, je vous marque que le Réel ici [figure IV-2], il se marque du bord d'un trou, l'Imaginaire, ici, et là le Symbolique, — ça c'est pour que vous suiviez. Tous se rapportent, ces sens, au Réel, au Réel dont chacun répond. C'est là où se confirme la souplesse du nœud, qui fait aussi sa nécessité. Le principe du nœud, c'est qu'il ne se défait pas, sauf à ce qu'on le brise. Qu'est-ce que c'est que ce dénouement du nœud, qui est impossible ? C'est le retour à une forme dite triviale et qui est celle du rond de ficelle, justement ! De sorte que c'est un nœud, c'est un nœud au second degré, c'est un nœud qui tient, comme vous l'avez déjà maintes fois entendu de ma voix, c'est un nœud qui tient à ce qu'il y ait trois ronds.

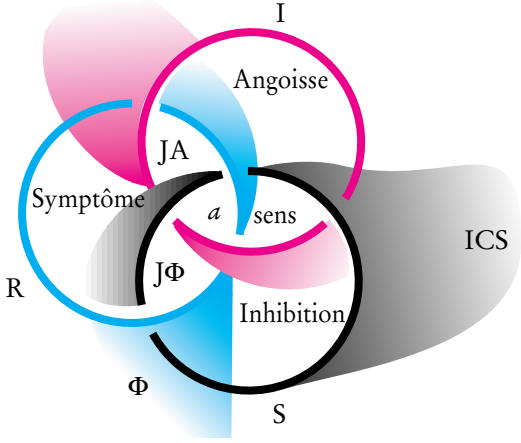


Fig. IV-2

Le vrai nœud, le nœud dont on s'occupe dans la théorie des nœuds, c'est ce qui, comme vous le voyez là sur la figure IV-3 que je viens d'ajouter, est justement ce qui ne se transforme pas par une déformation continue en la figure triviale du rond.

Si on part d'un nœud [figure IV-3] fait avec trois figures triviales (à savoir trois ronds), c'est quelque chose qui se désigne ou plutôt se des-

sine de ceci : c'est qu'à couper de cette façon quelque chose qui est, si on peut dire, le nœud borroméen lui-même, vous obtiendrez en conjoignant ce que vous avez coupé à chaque fois, vous obtiendrez la figure propre d'un nœud au sens propre du mot [figure IV-4].

Fig. IV-3

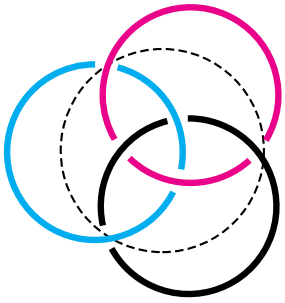

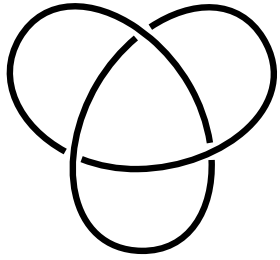

Fig. IV-4

En quoi consiste la façon la plus commode de montrer qu'un nœud est un nœud ? Car ce nœud-là, celui de droite, est le nœud le plus simple qui existe. Vous l'obtenez à faire qu'à arrondir une corde et à la passer par exemple sur la droite du bout que vous tenez, c'est à faire rentrer la corde par la gauche à l'intérieur du rond qu'ainsi vous avez formé, que vous voyez se faire ce qui sur une corde s'appelle un nœud, un nœud que vous pouvez dénouer ; mais qui ne se dénoue plus à partir de quand ? A partir du moment où vous supposez que les deux bouts de la corde se rejoignent par une épissure ou bien que vous supposez que cette corde n'a pas de fin, s'étend jusqu'aux limites pensables ou plus exactement dépasse même ces limites. Auquel cas, vous aurez affaire à proprement parler au nœud le plus simple, ce nœud qui, quand vous le fermez, a la forme que vous voyez là à droite, c'est-à-dire est ce qu'on appelle un nœud-trèfle *clover-leaf*, en anglais.

Il est trèfle en ceci qu'il est trois. Il dessine, mis à plat il permet de dessiner, non pas trois champs, mais quatre champs. Ce sont ces champs que vous retrouvez dans la forme, la forme du nœud borroméen, celle qui n'est faite que de ceci : l'un de chaque figure que j'ai appelée triviale, rond de ficelle, l'un de chacune de ces figures fait, des deux autres, nœud, c'est-à-dire que c'est d'être trois qu'il y a un lien, un lien de nœud qui se constitue pour les deux autres.

Si vous entendez parler quelquefois d'un monde à quatre dimensions, vous saurez que dans ce monde, calculable mais pas imaginable, il ne saurait y avoir de tels nœuds. Impossible d'y nouer une corde, si tant est que ce monde existe, impossible d'y nouer une corde en raison de ceci : que toute figure, quelle qu'elle soit, se supporte non pas d'une ligne mais d'une consistance de corde, que toute figure de cette espèce est déformable dans n'importe quelle autre.

Néanmoins, si la chose vous était imaginable, il vous serait possible d'entendre, de savoir par ouï-dire parce qu'aussi bien la démonstration n'en est pas simple mais qu'elle est faisable, c'est que dans un espace supposé être à quatre dimensions, ce sont non pas des consistances de lignes mais des surfaces qui peuvent faire nœud. C'est-à-dire qu'il subsiste dans l'ordre indéfini, des dimensions supposables comme étant en nombre supérieur au trois dont se constitue, c'est bien là qu'il faut que je m'arrête, dont se constitue assurément notre monde, c'est-à-dire notre représentation. Au moment où je dis « monde », n'aurais-je pas dû dire notre réel, à cette seule condition, qu'on s'aperçoive que le monde, ici comme représentation, dépend de la jonction de ces trois consistances que je dénomme du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel, les consistances d'ailleurs leur étant supposées. Mais qu'il s'agisse de trois consistances et que ce soit d'elles que dépend toute représentation, est là quelque chose de bien fait pour nous suggérer qu'il y a plus dans l'expérience qui nécessite cette, je dirais, trivision, cette division en trois, de consistances diverses : que c'est de là, sans que nous puissions en trancher, qu'est supposable que la conséquence soit notre représentation de l'espace tel qu'il est, soit à trois dimensions.

La question qui s'évoque, à ce temps de mon énoncé, c'est ceci qui répond à la notion de consistance : qu'est-ce que peut être supposer, puisque le terme de consistance suppose celui de démonstration, qu'est-ce que peut être supposer une démonstration dans le Réel ? Rien d'autre ne le suppose que la consistance dont la corde est ici le support. La corde ici est, si je puis dire, le fondement de l'accord. Pour faire un saut dans ce qui, de ce que j'énonce, ne se produira qu'un peu plus tard, je dirai que la corde devient ainsi le symptôme de ce en quoi le Symbolique consiste. Ce qui ne va pas mal après tout avec ceci dont nous témoigne le langage que la formule « montrer la corde », en quoi se désigne l'usu-

re du tissage, a sa portée, puisqu'en fin de compte « montrer la corde » c'est dire que le tissage ne se camoufle plus en ceci dont l'usage métaphorique est aussi permanent, ne se camoufle plus dans ce qu'on appelle — avec l'idée qu'en disant ça, on dit quelque chose — dans ce qu'on appelle l'étoffe. L'étoffe de quelque chose est ce qui, pour un rien, ferait image de substance, et ce qui d'ailleurs est usuel dans l'emploi. Il s'agit dans cette formule « montrer la corde » dont je parlais, de s'apercevoir qu'il n'y a d'étoffe qui ne soit tissage.

J'avais préparé pour vous sur un papier (parce que c'est trop compliqué à dessiner au tableau), fait tout un tissage, uniquement fait de nœuds borroméens. On peut en couvrir la surface du tableau noir. Il est facile de s'apercevoir qu'on arrive à un tissu, si je puis dire, hexagonal. Croyez pas que là, pourtant, que la section d'un quelconque des ronds de tissage, (appelons-les là comme ça), libérera quoi que ce soit de ce à quoi il est noué, puisque à n'en couper qu'un seul, ils seront, ces six autres ronds libérés d'une coupure, retenus ailleurs, retenus par les six fois trois, dix-huit autres ronds avec lesquels il est noué de façon borroméenne.

Si j'ai tout à l'heure sorti prématurément, mais faut bien ! (c'est même la loi du langage que quelque chose sorte avant d'être commentable) si j'ai sorti le terme de symptôme, c'est bien parce que le Symbolique est ce qui de la consistance fait métaphore la plus simple.

Non pas que la figure circulaire soit premièrement une figure, c'est-à-dire imaginable. C'est même là qu'on a fondé la notion de la bonne forme. Et cette notion de la bonne forme, c'est bien ce qui est fait pour nous faire, si je puis dire, rentrer dans le Réel ce qu'il en est de l'Imaginaire. Et je dirais plus, il y a parenté de la bonne forme avec le sens, ce qui est à remarquer. L'ordre du sens se configure, si l'on peut dire naturellement de ce que cette forme du cercle désigne. La consistance supposée au Symbolique se fait accord de cette image en quelque sorte primaire dont en somme il a fallu attendre la psychanalyse pour qu'on s'aperçoive qu'elle est liée à l'ordre de ce corps à quoi est suspendu l'Imaginaire. Car qui doute, c'est même sur ce mince fil qu'a vécu tout ce qu'on appelle philosophie jusqu'à ce jour, qui doute qu'il y ait un autre ordre que celui où le corps croit se déplacer ? Mais cet ordre du corps ne s'en explique pas plus pour autant.

Pourquoi l'œil voit-il sphérique alors qu'il est incontestablement perçu comme sphère, tandis que l'oreille, remarquez-le, entend sphère tout autant, alors qu'elle se présente sous une forme différente dont chacun sait que c'est celle d'un limaçon ? Alors est-ce que nous ne pouvons pas au moins questionner que, si ces deux organes si manifestement difféomorphiques (si je puis m'exprimer ainsi) perçoivent de même sphériquement, est-ce qu'à prendre les choses à partir de mon objet dit petit *a*, ce n'est pas par une conjonction nécessaire qui enchaîne le petit *a* lui-même à faire boule du fait que le petit *a* sous d'autres formes, (à ceci près qu'il n'en a pas de forme, mais qu'il est pensable de façon dominante, oralement ou aussi bien, si je puis dire, chialement) le facteur commun du petit *a*, c'est d'être lié aux orifices du corps. Et quelle est l'incidence du fait qu'œil et oreille soient orifices aussi sur le fait, que la perception soit pour tous deux sphéroïdale ?

Sans le petit *a*, quelque chose manque à toute théorie possible d'aucune référence, d'aucune apparence d'harmonie, et ceci, du fait que le sujet, le sujet supposé, c'est sa condition de n'être que supposable, ne connaît quelque chose que d'être lui-même, en tant que sujet, causé par un objet qui n'est pas ce qu'il connaît, ce qu'il imagine connaître, c'est-à-dire qui n'est pas l'Autre comme tel de la connaissance, mais qui, au contraire, cet objet, l'objet petit *a*, le raye, cet Autre. L'Autre est ainsi, l'Autre que j'écris avec le grand A, l'Autre est ainsi matrice à double entrée, dont le petit *a* constitue l'une de ces entrées, et dont l'autre… qu'allons-nous en dire ? Est-ce l'Un du signifiant ?

Commençons d'interroger si ce n'est pas là, pensable. Je dirais que c'est même grâce à ça que j'ai pu un jour faire pour vous, si tant est que certains de ceux qui sont ici fussent là, coupler le Un et mon petit *a*, qu'à cette occasion, j'avais mis au rapport de l'un à le supposer du nombre d'or. Ça m'a été assez utile pour introduire ce que, ce où déjà j'étais conduit par l'expérience, à savoir qu'il s'y lit assez bien qu'entre cet Un et ce petit *a*, il n'y a strictement aucun rapport rationnellement déterminable.

Le nombre d'or, vous vous en souvenez, c'est $(\frac{1}{a} = 1 + a)$ ; il en résulte que jamais nulle proportion n'est saissable entre le 1 et le *a*, que la différence du 1 au *a* sera toujours un $a^2$ et ainsi de suite indéfiniment, une puissance de *a*, c'est-à-dire qu'il n'y a jamais aucune raison que le recou-

vrement de l'un par l'autre se termine, que la différence sera aussi petite qu'on peut la figurer, qu'il y a même une limite mais qu'à l'intérieur de cette limite, il n'y aura jamais conjonction, copulation quelconque du 1 au *a*.

Est-ce à dire que l'Un de sens, car c'est cela que le Symbolique a pour effet de signifiant, est quelque chose qui ait affaire à ce que j'ai appelé la matrice, la matrice qui raye l'Autre de sa double entrée. L'Un de sens ne se confond pas avec ce qui fait l'Un de signifiant. L'Un de sens, c'est l'être, l'être spécifié de l'inconscient, en tant qu'il ek-siste, qu'il ek-siste du moins au corps. Car s'il y a une chose frappante, c'est qu'il ek-siste dans le dis-corps.

Il n'y a rien dans l'inconscient s'il est fait tel que je vous l'énonce qui au corps fasse accord. L'inconscient est discordant. L'inconscient est ce qui, de parler, détermine le sujet en tant qu'être, mais être à rayer de cette métonymie, dont « je » supporte le désir, en tant qu'à tout jamais impossible à dire comme tel.

Si je dis que le petit *a* est ce qui cause le désir, ça veut dire qu'il n'en est pas l'objet. Il n'en est pas le complément direct ni indirect, mais seulement cette cause qui, pour jouer du mot comme je l'ai fait dans mon premier discours de Rome, cette cause qui cause toujours. Le sujet est causé d'un objet qui n'est notable que d'une écriture, et c'est bien en cela qu'un pas est fait dans la théorie. L'irréductible de ceci, qui n'est pas effet de langage, car l'effet du langage, c'est le *pathein*[1], c'est la passion du corps. Mais, du langage, est inscriptible, est notable en tant que le langage n'a pas d'effet, cette abstraction radicale qui est l'objet, l'objet que je désigne, que j'écris de la figure d'écriture *a*, et dont rien n'est pensable, à ceci près que tout ce qui est sujet, sujet de pensée qu'on imagine être Être, en est déterminé.

L'Un de sens est si peu ici intéressé que ce qu'il est comme effet, effet [est fait] de l'Un du signifiant, — nous le savons et j'y insiste, l'Un de signifiant n'opère, n'opère en fait qu'à pouvoir être employé à désigner n'importe quel signifié.

L'Imaginaire et le Réel, ils sont ici noués à cet Un du signifiant, qu'en dirions-nous ? Sinon que pour ce qui est de leur qualité, ce que Charles Sanders Peirce appelle la *firstness* de ce qui les répartit comme qualités différentes, où mettre par exemple, comment répartir entre eux à cette

occasion quelque chose comme « la vie » ou bien « la mort » ? Qui sait où les situer, puisqu'aussi bien le signifiant, l'un de signifiant comme tel, cause aussi bien sur l'un ou l'autre des versants ?

On aurait tort de croire que des deux, du Réel et de l'Imaginaire, ce soit l'Imaginaire qui soit mortel et ce soit le Réel qui soit le vivant. Seul l'ordinaire de l'usage d'un signifiant peut être dit arbitraire. Mais d'où provient cet arbitraire, si ce n'est d'un discours structuré !

Évoquerais-je ici le titre d'une revue qu'à Vincennes, sous mes auspices, on voit paraître : l'*Ornicar*. N'est-ce pas un exemple de ce que le signifiant détermine ? Ici il le fait d'être agrammatical — ceci de ne figurer qu'une catégorie de la grammaire. Mais c'est en cela, qu'il démontre la configuration comme telle, celle, si je puis dire, qui au regard d'Icare ne fait que l'orner.

Le langage n'est qu'une ornure. Il n'y a que rhétorique, comme dans *la règle X*, Descartes le souligne. La dialectique n'est supposable que de l'usage de ce qu'il égare vers un ordinaire mathématiquement ordonné, c'est-à-dire vers un discours, celui qui associe, non pas le phonème, même à entendre au sens large, mais le sujet déterminé par l'Être, c'est-à-dire par le désir.

Qu'est-ce que l'affect d'ek-sister, à partir de mes termes ? C'est à voir, au regard de ce champ où je situe ici l'inconscient, c'est-à-dire cet intervalle entre, si je puis dire, deux consistances, celle qui ici se note d'un bord que j'ai fait bord de page [figure IV-1] et celle qui ici se boucle [figure IV-2], se boucle — se boucler impliquent le trou sans lequel il n'y a pas de nœud.

Qu'est-ce que l'affect d'ek-sister ? Il concerne ce champ où non pas n'importe quoi se dit, mais où déjà la trame, le treillis de ce que tout à l'heure, je vous désignais d'une double entrée, du croisement du petit *a* avec ce qui du signifiant se définit comme être; qu'est-ce qui de cet inconscient fait ek-sistence ? C'est ce que j'ai ici figuré [figure IV-2] et ce que je souligne à l'instant même du support du symptôme.

Qu'est-ce que dire le symptôme ? C'est la fonction du symptôme, fonction à entendre comme le ferait la formulation mathématique : f(x). Qu'est-ce que ce x ? C'est ce qui de l'inconscient peut se traduire par une lettre, en tant, que seulement dans la lettre, l'identité de soi à soi est isolée de toute qualité. De l'inconscient tout Un, en tant qu'il sustente le

signifiant en quoi l'inconscient consiste, tout Un est susceptible de s'écrire d'une lettre. Sans doute, y faudrait-il convention. Mais l'étrange, c'est que c'est cela que le symptôme opère sauvagement, ce qui ne cesse pas de s'écrire dans le symptôme relève de là.

Il y a pas longtemps que quelqu'un, quelqu'un que j'écoute dans ma pratique — et rien de ce que je vous dis ne vient d'ailleurs que de cette pratique, c'est bien ce qui en fait la difficulté, la difficulté que j'ai à vous la transmettre — quelqu'un au regard du symptôme m'a articulé ce quelque chose qui le rapprocherait des points de suspension.

L'important est la référence à l'écriture. La répétition du symptôme est ce quelque chose dont je viens de dire que, sauvagement, c'est écriture, ceci pour ce qu'il en est du symptôme tel qu'il se présente dans ma pratique. Que le terme soit sorti d'ailleurs, à savoir du symptôme tel que Marx l'a défini dans le social, n'ôte rien au bien fondé de son emploi dans, si je puis dire, le privé. Que le symptôme dans le social se définisse de la déraison, il n'empêche pas que, pour ce qui est de chacun, il se signale de toutes sortes de rationalisations. Toute rationalisation est un fait de rationnel particulier, c'est-à-dire non pas d'exception, mais de n'importe qui.

Il faut que n'importe qui puisse faire exception pour que la fonction de l'exception devienne modèle. Mais la réciproque n'est pas vraie. Il ne faut pas que l'exception traîne chez n'importe qui pour constituer, de ce fait, modèle. Ceci est l'état ordinaire.

N'importe qui atteint la fonction d'exception qu'a le père. On sait avec quel résultat : celui de sa *Verwerfung*, ou de son rejet, dans la plupart des cas, par la filiation que le père engendre avec les résultats psychotiques que j'ai dénoncés.

Un père n'a droit au respect, sinon à l'amour, que si le dit, le dit amour, le dit respect, est, vous n'allez pas en croire vos oreilles, père-versement orienté, c'est-à-dire fait d'une femme, objet petit *a* qui cause son désir. Mais ce que c'te femme en petit *a* cueille, si je puis m'exprimer ainsi, n'a rien à voir dans la question ! Ce dont elle s'occupe, c'est d'autres objets *a* qui sont les enfants auprès de qui le père pourtant intervient, exceptionnellement dans le bon cas, pour maintenir dans la répression, dans le juste mi-Dieu si vous me permettez, la version qui lui est propre de sa perversion, seule garantie de sa fonction de père ; laquelle est la fonction, la

fonction de symptôme telle que je l'ai écrite là, comme telle. Pour cela, il y suffit qu'il soit un modèle de la fonction. Voilà ce que doit être le père, en tant qu'il ne peut être qu'exception. il ne peut être modèle de la fonction qu'à en réaliser le type. Peu importe qu'il ait des symptômes, s'il y ajoute celui de la perversion paternelle, c'est-à-dire que la cause en soit une femme qu'il se soit acquise pour lui faire des enfants et que, de ceux-ci, qu'il le veuille ou pas, il prenne soin paternel. La normalité n'est pas la vertu paternelle par excellence, mais seulement le juste mi-Dieu dit à l'instant, soit le juste non-dire, — naturellement à condition qu'il ne soit pas cousu de fil blanc, ce non-dire, c'est-à-dire qu'on ne voie pas tout de suite enfin ! de quoi il s'agit dans ce qu'il ne dit pas.

C'est rare ! C'est rare et ça renouvellera le sujet de dire que c'est rare qu'il réussisse ce juste mi-Dieu ! Ça renouvellera le sujet quand j'aurai le temps de vous le reprendre. Je vous l'ai dit simplement au passage dans un article sur le *Schreber*, là rien de pire, rien de pire que le père qui profère la loi sur tout : pas de père éducateur surtout ! Mais plutôt en retrait sur tous les magistères.

Je vais terminer comme ça à vous parler d'une femme. Et ben, c'est bien là tout ce que je faisais pour éviter de parler d'une femme, puisque je vous dis que La femme, ça n'ek-siste pas. Naturellement tous les journalistes ont dit que j'avais dit que les femmes, ça n'existait pas ! Il y a des choses comme ça, qu'on ne peut pas… *le donne*… qui se sont exprimées enfin,… des choses comme ça qu'on… Ils sont même pas, même pas capables de s'apercevoir que dire « La femme », c'est pas la même chose que de dire « les femmes », alors que la femme, ils en ont plein la bouche tout le temps, enfin, n'est-ce pas !

La femme, c'est évidemment quelque chose de parfaitement, parfaitement dessinable. « Toutes les femmes », comme on dit, mais moi je dis aussi que les femmes sont pas-toutes alors, ça fait un peu objection, n'est-ce pas ! mais *La* femme, c'est disons que c'est « toutes les femmes », mais alors c'est un ensemble vide, parce que cette théorie des ensembles, c'est quand même quelque chose qui permet de mettre un peu de sérieux dans l'usage du terme « *tout* ».

Ouais ! Une femme d'abord, la question [ne] se pose que pour l'autre, c'est-à-dire de celui pour lequel il y a un ensemble définissable par cette chose qui est inscrite au tableau. C'est pas J (φ), c'est pas la jouissance

phallique, c'est ça : Φ, Φ ça ek-siste, Φ c'est le phallus. Qu'est-ce que c'est que le phallus ? Ben, comme bien sûr on traîne… hum ! enfin c'est moi qui traîne bien sûr… qui traîne tout ce charroi, enfin ! alors je vous le dirai pas aujourd'hui, ce que c'est que le phallus.

Enfin quand même, vous pouvez en avoir tout de même un petit soupçon. Si la jouissance phallique est là, c'est que le phallus, ça doit être autre chose hein ? Alors, le phallus, qu'est-ce que c'est ? Enfin, je vous pose la question parce que je peux pas m'étendre comme ça aujourd'hui trop longtemps. C'est la jouissance sans l'organe, — ou l'organe sans la jouissance ? Enfin, c'est sous cette forme que je vous interroge pour donner sens, hélas ! à cette figure.

Enfin ! je vais sauter le pas. Pour qui est encombré du phallus, qu'est-ce qu'une femme ? C'est un symptôme. C'est un symptôme et ça se voit, ça se voit de la structure là que je suis en train de vous expliquer. Il est clair que s'il n'y a pas de jouissance de l'Autre comme telle, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de garant rencontrable dans la jouissance du corps de l'Autre qui fasse que jouir de l'Autre comme tel ça existe. Ici, est l'exemple le plus manifeste du trou, de ce qui [ne] se supporte que de l'objet *a* lui-même, mais par maldonne, par confusion. Une femme, pas plus que l'homme, n'est un objet *a*. Elle a les siens, que j'ai dit tout à l'heure, dont elle s'occupe, ça n'a rien à faire avec celui dont elle se supporte dans un désir quelconque. La faire symptôme, cette *une* femme c'est tout de même la situer dans cette articulation au point où la jouissance phallique comme telle est aussi bien son affaire. Contrairement à ce qui se raconte, la femme n'a à subir ni plus ni moins de castration que l'homme. Elle est, au regard de ce dont il s'agit dans sa fonction de symptôme tout à fait au même point que son homme. Il y a simplement à dire comment, pour elle, cette ek-sistence, cette ek-sistence de réel qu'est mon phallus de tout à l'heure, — celui sur lequel je vous ai laissés la langue pendante — il s'agit de savoir ce qui y correspond pour elle. Vous imaginez pas que c'est le petit machin là dont parle Freud ! ça n'a rien à faire avec ça.

Ces points de suspension du symptôme sont en fait des points, si je puis dire, interrogatifs dans le non-rapport. Je voudrais quand même pour frayer ce que là j'introduis vous montrer par quel biais ça se justifie, cette définition du symptôme. Ce qu'il y a de frappant dans le symp-

tôme, dans ce quelque chose qui, comme là, se bécote avec l'inconscient, c'est que on y croit. Il y a si peu de rapports sexuels que je vous recommande pour ça la lecture d'une chose qui est un très beau roman *Ondine*[2]. *Ondine* manifeste ce dont il s'agit : une femme dans la vie de l'homme, c'est quelque chose à quoi il croit, il croit qu'il y en a une, quelque fois deux, ou trois, et c'est bien là d'ailleurs que c'est intéressant c'est qu'il peut pas croire qu'à une. Il croit qu'il y a une espèce, dans le genre des sylphes ou des ondins. Qu'est-ce que c'est que croire aux sylphes ou aux ondins ? Je vous fais remarquer qu'on dit *croire à* dans ce cas-là. Et même que la langue française y ajoute ce renforcement de ce que ce n'est pas croire à, mais croire y, croire là. « Y croire » qu'est-ce que ça veut dire ? « Y croire », ça ne veut dire strictement que ceci, ça ne peut vouloir dire sémantiquement que ceci : croire à des êtres en tant qu'ils peuvent dire quelque chose. Je vous demande de me trouver une exception à cette définition. Si ce sont des êtres qui ne peuvent rien dire, dire à proprement parler, c'est-à-dire énoncer ce qui se distingue comme vérité ou comme mensonge, ça ne peut rien vouloir dire. Seulement, ça, la fragilité de cet « y croire » à quoi manifestement réduit le fait du non-rapport tellement tangiblement recoupable de partout, — je veux dire qu'il se recoupe. Il y a pas de doute, quiconque vient nous présenter un symptôme y croit. Qu'est-ce que ça veut dire ? S'il nous demande notre aide, notre secours, c'est parce qu'il croit que le symptôme, il est capable de dire quelque chose, qu'il faut seulement le déchiffrer. C'est de même pour ce qu'il en est d'une femme, à ceci près, ce qui arrive, mais ce qui n'est pas évident, c'est qu'on croit qu'elle dit effectivement quelque chose, c'est là que joue le bouchon. Pour y croire, on la croit. On croit ce qu'elle dit. C'est ce qui s'appelle l'amour. Et c'est en quoi c'est un sentiment que j'ai qualifié à l'occasion de comique. C'est le comique bien connu, le comique de la psychose : c'est pour ça qu'on nous dit couramment que l'amour est une folie. La différence est pourtant manifeste entre « y » croire, au symptôme, ou « le » croire. C'est ce qui fait la différence entre la névrose et la psychose. Dans la psychose, les voix, tout est là, ils y croient. Non seulement, ils y croient, mais ils les croient. Or, tout est là, dans cette limite.

La croire est un état, Dieu merci ! répandu, parce que quand même, ça fait de la compagnie ! on n'est plus tout seul. Et c'est en ça que l'amour

est précieux euh ! rarement réalisé, comme chacun sait ne durant qu'un temps et quand même fait de ceci que c'est essentiellement de cette fracture du mur où on ne peut se faire qu'une bosse au front enfin ! qu'il s'agit ; s'il n'y a pas de rapport sexuel, il est certain que l'amour, l'amour se classifie selon un certain nombre de cas que Stendhal a fort bien effeuillés enfin ! il y a l'amour-estime, c'est ça enfin, c'est pas du tout incompatible avec l'amour-passion n'est-ce pas ! ni non plus avec l'amour-goût ; mais quand même c'est l'amour majeur, c'est celui qui est fondé sur ceci : c'est qu'on *la* croit, qu'on *la* croit parce qu'on a jamais eu de preuve qu'elle ne soit pas absolument authentique. Mais ce *la* croire est tout de même ce quelque chose sur quoi on s'aveugle totalement, qui sert de bouchon, si je puis dire, c'est ce que j'ai déjà dit, à *y* croire, qui est une chose qui peut être très sérieusement mise en question. Car croire qu'il y en a une, Dieu sait où ça vous entraîne, ça vous entraîne jusqu'à croire qu'il y a *La*, *La* qui est tout à fait une croyance fallacieuse. Personne ne dit la sylphe, ou l'ondine, il y a une ondine, ou un sylphe, il y a un esprit, il y a des esprits, pour certains. Mais tout ça ne fait jamais qu'un pluriel. Il s'agit de savoir quel en est le sens. Quel sens a d'*y croire* et s'il n'y a pas quelque chose de tout à fait nécessité dans le fait que, pour *y croire*, il y a pas meilleur moyen que de *la croire*.

Voilà, il est deux heures moins dix. J'ai introduit aujourd'hui quelque chose, j'ai introduit quelque chose que je crois pouvoir, pouvoir vous servir, parce que l'histoire des points de suspension de tout à l'heure, c'était quelqu'un qui m'a sorti ça à propos d'une connection, n'est-ce pas ! avec ce qu'il en est des femmes, et mon Dieu ! ça colle si bien que dans la pratique, n'est-ce pas ! de dire qu'une femme c'est un symptôme, que comme jamais personne ne l'avait fait jusqu'à présent, j'ai cru devoir le faire.

1 - πατημε : événement qui survient et affecte le corps ou l'âme.

2 - Giraudoux J., *Ondine*, Pièce en 3 actes, Paris 1939, Grasset, ou La Motte-Fouqué F.-H.-Ch., (1811) *Ondine* , traduit de l'Allemand par J. Thorel, Paris 1943, J. Corti éditeur.

# Leçon V

*11 février 1975*

On m'a dit la dernière fois qu'on n'avait rien entendu. On m'a expliqué depuis que c'est parce qu'on accroche des magnétophones aux haut-parleurs. Alors je serais reconnaissant aux personnes qui sont en train d'en accrocher précisément de les retirer, de façon à ce que quand même les haut-parleurs servent à quelque chose. Du même coup, je prierai les personnes qui se trouveraient dans la position de ne rien entendre de m'en donner un signe, de façon à ce que je ne me fie pas aux haut-parleurs et que j'essaie d'élever la voix, car il m'est évidemment pénible d'entendre la remarque, puisqu'il y a quelques personnes qui viennent me voir, d'entendre la remarque que j'ai peut-être bien raconté des choses intéressantes, la veille ou l'avant-veille, qu'on y était, mais qu'on n'a pas entendu.

Je me réjouis qu'aujourd'hui, tout de même, parce que j'ai choisi le mardi-gras pour venir, les portes ne soient pas trop encombrées. Ça pourrait m'être une occasion puisque, pour entrer dans les confidences, je vous avais fait le rapport, le rapport parce que ça m'avait instruit, je vous avais fait le rapport du fait que j'avais été à Nice, que j'avais accepté n'importe quel titre, enfin, je dirais que c'est au titre de n'importe lequel que je l'avais accepté, à ce titre, évidemment pour moi un peu choquant, du « Phénomène Lacanien », et puis je vous avais fait remarquer qu'en somme, je l'avais provoqué, mais que ça m'avait instruit en ceci, qui est peut-être présomption, que ce que je dis, a des effets de sens. Il semble à mesurer les choses que ces effets ne sont pas immédiats, mais

qu'avec le temps que j'y ai mis et aussi, il faut bien le dire, la persévérance, puisque somme toute, pour moi, au moins, il a fallu vingt ans pour que je les constate, je veux dire que je les enregistre, qu'il m'apparaisse que ça a eu des effets, et je vous ai dit ma surprise — on ne sait jamais si une surprise est bonne ou mauvaise, une surprise est une surprise, elle est hors du champ de l'agréable ou du désagréable, puisqu'après tout ce qu'on appelle bon ou mauvais, c'est agréable ou désagréable, alors une surprise est heureuse, disons, ça signifie ce qu'on appelle une rencontre, c'est-à-dire en fin de compte quelque chose qui vous vient de vous. J'espère qu'il vous en arrive de temps en temps. Alors j'ai pu renouveler cette surprise que j'appelle « heureuse », plutôt que bonne ou mauvaise, en allant depuis, depuis que je vous ai donné congé jusqu'au premier mardi de février, (premier, enfin deuxième, celui où je parle), j'ai fait un petit tour à Strasbourg où j'ai pu constater sans même en être trop surpris puisque c'est le groupe de Strasbourg qui s'en charge, que j'avais des effets, des effets de sens en Allemagne ; je veux dire que, des Allemands que j'ai rencontrés au groupe de Strasbourg, j'ai obtenu en fin de compte des questions qui m'ont donné cette heureuse surprise dont je parlais tout à l'heure.

J'en ai été moins surpris qu'à Nice, étant donné que, c'est le groupe de Strasbourg qui en prend soin — non pas que personne ne prenne soin de ce que je dis à Nice ! — mais enfin il s'est trouvé, comme ça, que je m'attendais à moins. Il faut dire que, dans l'intervalle, je m'étais un peu remonté le moral, et que c'est peut-être pour ça que, toute heureuse qu'elle fût, la surprise était moindre à Strasbourg. J'en ai eu une plus grande, parce que, je viens de passer huit jours, je vous donne en mille où ? Je viens de passer huit jours à Londres. Il est tout à fait certain que ni les Anglais, ni je ne dirai pas les psychanalystes anglais, je n'en connais qu'un qui soit anglais (et encore ! il doit être écossais probablement !)… Lalangue, je crois que c'est lalangue anglaise qui fait obstacle. Ce n'est pas très prometteur, parce que lalangue anglaise est en train de devenir universelle, je veux dire, qu'elle se fraie sa voie, enfin je peux pas dire qu'il n'y ait pas de gens qui ne s'efforcent de m'y traduire. Ceux qui me lisent, comme ça, de temps en temps, peuvent se donner, avoir une idée, enfin ! de ce que ça comporte comme difficulté de me traduire dans lalangue anglaise.

Il faut tout de même reconnaître les choses comme elles sont. Je ne suis pas le premier à avoir constaté cette résistance de lalangue anglaise à l'inconscient. J'ai fait des remarques : comme ça je me suis permis d'écrire quelque chose qui a été plus ou moins bien accueilli, comme j'y suis habitué, quelque chose au retour d'un voyage au Japon où je crois que j'ai dit pour le Japonais quelque chose qui s'oppose au jeu, et même au maniement de l'inconscient comme tel dans ce que j'ai appelé à l'époque, dans un petit article que j'ai fait, que j'ai sorti je ne sais plus où, j'ai complètement oublié, que j'ai appelé *Lituraterre*. J'ai cru voir, dans une certaine, disons, duplicité, duplicité dans le cas de lalangue japonaise, de la prononciation, j'ai cru voir là quelque chose qui redoublé par le système de l'écriture qui est aussi double, j'ai cru voir là une certaine spéciale difficulté spéciale difficulté à jouer sur le plan de l'inconscient, et justement en ceci qui devrait y paraître une aide : si ce qu'il en est de l'inconscient se localise au lieu de l'Autre, et si j'y fais la remarque qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, c'est à savoir que ce qui dans mon petit schème figuré du nœud borroméen [figure IV-2] se caractérise par une spéciale accentuation du trou dans ce qui fait face, si je puis dire, dans ce qui fait face au Symbolique, et que j'ai pointé, je pense, la dernière fois, en y mettant, en y mettant un J suivi d'un grand A, que j'ai traduit enfin, que j'ai essayé d'énoncer comme désignant la Jouissance de l'Autre, génitif, non pas subjectif mais objectif : et j'ai souligné que c'est là que se situe tout spécialement ceci qui, je crois, légitimement, sainement, corrige la notion que Freud a de l'Eros comme d'une fusion, comme d'une union.

J'ai mis l'accent, à ce propos, comme ça incidemment, plus ou moins avant d'avoir sorti ce nœud borroméen, j'ai mis l'accent sur ceci, c'est que c'est très difficile que deux corps se fondent. Non seulement, c'est très difficile mais c'est un obstacle d'expérience courante ; et que si on en trouve la place bien indiquée dans un schéma, c'est quand même de nature à nous encourager, concernant la valeur de ce que j'appelle là, schème.

Il faut qu'aujourd'hui, je fraye, je fraye la voie à un certain nombre, je ne dirai pas d'équivalences, mais de correspondances. Il est bien évident que je les ai maintes fois dans mon travail de griffonnage, — puisque c'est avec des griffonnages que je prépare ce que j'ai ici à vous dire — rencontrées, ces équivalences, et que j'y regarde à deux fois avant de

vous en faire part. Je suis plutôt prudent, je ne cherche pas à parler à tort et à travers.

Bon ! Est-ce que ici, par exemple, il y a quelqu'un qui sache parce que je ne sais pas si François Wahl est là, est-ce qu'il y a quelqu'un qui sache que *La Reine Victoria* par Lytton Strachey — qui est un auteur bien connu, célèbre. Enfin ! j'avais lu dans son temps un petit bouquin traduit, si mon souvenir est bon, chez Stock, concernant Elisabeth et le Comte d'Essex — est-ce que quelqu'un, ici, est en état de me dire, comme il y a des personnes qui sont au Seuil, est-ce qu'il y en a ? Je pense qu'elles pourront peut-être me dire si le Lytton Strachey sur la Reine Victoria est sorti au Seuil, traduit ? (dans la salle : « Au Seuil, non ») — Comment ? J'entends mal, non ? C'est pas sorti ? C'est bien emmerdant. C'est bien emmerdant, parce que je vous aurais recommandé de le lire. Oui, ça c'est vraiment emmerdant ! Qu'est-ce qui a bien pu me dire ? Bon, enfin, je suis très embêté, parce que ça courait les rues sous la forme d'un Penguin Book, mais c'est *out of print* alors je ne peux pas vous en recommander la lecture, mais enfin, tous ceux qui pourront mettre la main, parce qu'il y a quand même des bibliothèques et il y a aussi des livres d'occasion, tous ceux qui pourront mettre la main sur ce *Queen Victoria*[1] de Lytton Strachey, je les invite vivement à le lire, parce qu'à mon retour d'Angleterre, c'est-à-dire samedi dernier et dimanche, je n'ai pas pu quitter ce bouquin. Je n'ai pas pu quitter ce bouquin et ça ne veut pas dire que je vais vous en parler aujourd'hui, parce qu'il faut que, pour en faire quelque chose, enfin ! qui entre dans mon discours, il faudrait que je le triture, il faudrait que je le fonde, il faudrait que je l'essore, il faudrait que j'en sorte un jus, c'est — j'ai beau y avoir pris plaisir — c'est trop fatigant, et puis je n'ai pas le temps.

Néanmoins, ça pourrait, me semble-t-il, montrer qu'il y a peut-être plus d'une origine à ce phénomène stupéfiant de la découverte de l'inconscient. Si le XIX^e^ siècle, me semble-t-il, n'avait pas été si étonnamment dominé par ce qu'il faut bien que j'appelle l'action d'une femme, à savoir de la Reine Victoria, ben ! on ne se serait pas peut-être rendu compte à quel point il fallait cette espèce de ravage, pour qu'il y ait là-dessus ce que j'appelle enfin ! un réveil. C'est un de mes bateaux que le réveil, c'est un éclair. Il se situe pour moi, enfin quand ça m'arrive, (pas souvent) il se situe pour moi (pour moi, ça veut pas dire que ce soit

comme ça pour tout le monde), il se situe pour moi au moment où effectivement je sors du sommeil, j'ai à ce moment-là un bref éclair de lucidité, ça ne dure pas, bien sûr, je rentre comme tout le monde dans ce rêve qu'on appelle la réalité, à savoir dans les discours dont je fais partie, et parmi lesquels j'essaie de frayer la voie au discours analytique. C'est un effort très pénible.

Je crois que ce livre me semble devoir vous rendre sensible ceci, enfin sensible avec un particulier relief, ceci que l'amour n'a rien à faire avec le rapport sexuel, et confirmer que ça part, non pas, je vais dire, de la femme, puisque justement ce à propos de quoi j'ai vu, j'ai vu qu'une fois de plus, enfin c'est un point sur lequel même les gens qui me sont le plus sympathiques, — je veux dire qui croient devoir me rendre hommage — là, flottent et même déraillent, il faut bien le dire ! Si, si je dis que *La femme* n'existe pas, c'est évidemment sans retour, si je puis dire, mais, *une* femme : une femme entre autres, une femme bien isolée dans le contexte anglais par cette espèce de prodigieuse sélection qui n'a rien à faire avec le discours du maître, c'est pas parce qu'il y a une aristocratie qu'il y a un discours du maître. Cette aristocratie d'ailleurs n'a pas grand-chose à faire avec une sélection locale, si je puis dire. Les vrais maîtres, c'est pas ceux qui sont les, ceux qu'on pourrait appeler les mondains, enfin les gens biens, les gens de bonne compagnie, les gens qui se connaissent entre eux, enfin ou qui croient se connaître… La fatalité qui a fait qu'un certain Albert de Saxe-Cobourg est tombé dans les pattes de la *Queen*, il n'y avait aucun penchant — c'est ce qu'il y a de merveilleux, enfin c'est ce que Lytton Strachey souligne —, pas le moindre penchant vers les femmes. Mais quand on rencontre un vagin denté, si je puis m'exprimer ainsi, de la taille exceptionnelle de la Reine Victoria, enfin ! une femme qui est Reine, c'est-à-dire vraiment ce qu'on fait de mieux comme vagin denté ! c'est même une condition essentielle. Enfin, Sémiramis devait avoir un vagin denté, c'est forcé, ça se voit d'ailleurs quand Degas en a fait un dessin. Elisabeth d'Angleterre devait aussi, enfin ça se voit pour Essex ! ça a eu des conséquences… Pourquoi est-ce que ça n'a pas eu les mêmes pour celui qu'on appelle, quand on désigne le musée qui subsiste à leur mémoire le *Victoria and Albert*, parce qu'on ne dit pas Victoria — *and* —, on dit Victor (r) *and* Albert, pourquoi est-ce que le Albert en question n'a pas subi le sort d'Essex ?

C'est parce qu'il ne se… c'est même pas sûr qu'il ne l'ait pas subi, parce qu'il a défunté très tôt. Il a défunté très tôt d'une mort qu'on appelle naturelle, mais vous regarderez ça de très près, j'espère. Vous regarderez ça de très près, ça me semble la plus merveilleuse chose qu'on puisse avoir comme annonce de cette vérité que j'avais trouvée sans ça, enfin, cette vérité du non-rapport sexuel.

Ça me semble une illustration tout à fait sensationnelle, et comme tout de même tout ça s'est passé très vite, et en somme avait déjà franchi ses principaux épisodes avant la naissance de Freud, ça n'est, il me semble, quand même pas une raison pour dire que si Freud n'était pas surgi là, par quelque mystérieuse rencontre de l'Histoire, tout de suite après cette mise en exercice de ce que les femmes ont, je ne sais pas si c'est un pouvoir, — on est très très fasciné par des notions, des catégories comme celles-là, le pouvoir, le savoir, tout ça, ce sont des fadaises enfin ! des fadaises qui laissent toute la place aux femmes, je n'ai pas dit à *La femme*, aux femmes qui ne s'en soucient pas, mais dont le pouvoir dépasse sans mesure toutes les catégories. Bon, enfin ! paix à l'âme du *(r) and Albert !* Il est certain que ce que je dis ne va pas tout à fait dans le sens, malgré tout, de ce que les femmes puissent, ni doivent courir leur chance — si on peut appeler ça une chance ! dans une espèce d'intégration aux catégories de l'homme ; je veux dire, ni le pouvoir, ni le savoir, enfin elles en savent, elles en savent tellement plus, enfin ! n'est-ce pas ! du seul fait d'être une femme que c'est bien devant quoi je tire mon chapeau. Et la seule chose qui m'étonne, c'est pas tellement comme je l'ai dit comme ça, à l'occasion, qu'elles sachent mieux traiter l'inconscient, je ne suis pas très sûr. Leur catégorie à l'endroit de l'inconscient est très évidemment d'une plus grande force, elles en sont moins empêtrées. Elles traitent ça avec une sauvagerie, enfin une liberté d'allure qui est tout à fait saisissante par exemple dans le cas d'une Mélanie Klein. C'est quelque chose que, comme ça, je laisse à la méditation de chacun et les analystes femmes sont certainement plus à l'aise à l'endroit de l'inconscient. Elles s'en occupent, elles s'en occupent pas, il faut bien le dire, sans que ce soit, sans que ce soit aux dépens… (c'est bien peut-être là que se trouve renversée l'idée du mérite) qu'elles y perdent quelque chose de leur chance qui, rien que d'être une entre les femmes est en quelque sorte sans mesure. Si j'avais, ce qui évidemment ne peut pas me venir à l'idée,

si je devais localiser quelque part l'idée de liberté, ça serait évidemment dans une femme que je l'incarnerais. Une femme, pas forcément n'importe laquelle, puisqu'elles ne sont pas-toutes et que le n'importe laquelle glisse vers le toute.

Bon, laissons ça de côté. Laissons ça de côté parce que c'est un sujet où, comme, dans le fond, Freud lui-même, je pourrais dire que j'y perds mon latin. Ce qui n'est pas une mauvaise façon de dire les choses. Mais enfin, si ça vous tombe sous la main, j'ai eu le bonheur qu'une personne qui était une de celles qui m'avaient invité là-bas, je veux dire à Londres, qu'une personne me passe ce truc *out of print* enfin ! son exemplaire pour tout dire, et je pense que c'est une lecture que personne ici ne doit manquer s'il a je ne sais pas quoi, un peu de *touch*, un peu de vibration à l'endroit de ce que je dis. Bon…

Il est évidemment tout à fait extraordinaire (je passe à un autre sujet), tout à fait extraordinaire de voir que l'art, — l'art même qui a traité les sujets qu'on appelle géométriques au nom de ceci qu'un interdit est porté par certaines religions sur la représentation humaine — que même l'art arabe donc, pour l'appeler par son nom, fait des frises, mais que [parmi] ces frises et ces tresses que ça comporte, il n'y ait pas de nœud borroméen. Alors que le nœud borroméen prête, prête à une richesse de figures tout à fait foisonnantes dont il n'y a justement dans aucun art, trace. C'est une chose en soi-même très surprenante. Ça n'est pas facile, ce n'est pas facile de donner de ça une explication, si ce n'est peut-être que si personne n'en a senti l'importance c'est tout de même fait pour nous donner cette dimension qu'il fallait quelque chose qui ne va pas du tout sans l'exigence de l'émergence de ce que j'appellerai certaines consistances. Ce sont précisément celles que je donne au Symbolique, à l'Imaginaire et au Réel. Mais, c'est de les homogénéiser que je leur donne cette consistance, et les homogénéiser, c'est les ramener à la valeur de ce qui communément enfin est considéré comme le plus bas — on se demande au nom de quoi ? C'est de leur donner une consistance pour tout dire de l'Imaginaire. C'est bien en ça qu'il y a quelque chose à redresser : la consistance de l'Imaginaire est strictement équivalente à celle du Symbolique, comme à celle du Réel. C'est même en raison du fait qu'ils sont noués de cette façon, c'est-à-dire d'une façon qui les met strictement l'un par rapport à l'autre, l'un par rapport aux deux autres, dans le même rapport — c'est

même là qu'il s'agit de faire un effort qui soit de l'ordre de l'effet de sens. Qui soit de l'ordre de l'effet de sens, je veux dire que l'interprétation analytique implique tout à fait une bascule dans la portée de cet effet de sens. Il est certain qu'elle porte, l'interprétation analytique porte d'une façon qui va beaucoup plus loin que la parole. La parole est un objet d'élaboration pour l'analysant, mais ce que dit l'analyste — car il dit — ce que dit l'analyste a des effets dont ça n'est pas rien de dire que le transfert y joue un rôle, mais, ça n'est pas rien mais ça n'éclaire rien. Il s'agirait de dire comment l'interprétation porte, et qu'elle n'implique pas forcément une énonciation. Il est bien évident que trop d'analystes ont l'habitude de la fermer, j'ose croire, (je veux dire la boucler, de ne pas l'ouvrir, comme on dit, je parle de la bouche) mais j'ose croire, que leur silence n'est pas seulement fait d'une mauvaise habitude, mais d'une suffisante appréhension de la portée d'un dire silencieux. J'ose le croire, mais j'en suis pas sûr. A partir du moment où nous entrons dans ce champ, il n'y a pas de preuve. Il n'y a pas de preuve, si ce n'est dans ceci c'est que ça ne réussit pas toujours, un silence opportun.

Ce que j'essaie de faire ici — où, hélas ! je bavarde, je bavarde beaucoup ! — est tout de même destiné à changer la perspective sur ce qu'il en est de l'effet de sens. Je dirais que ça consiste, cet effet de sens, à le serrer, à le serrer mais bien sûr à condition que ce soit de la bonne façon, à savoir à le serrer d'un nœud, et pas n'importe lequel.

Je suis très étonné de réussir à substituer je le crois, cet effet de sens tel qu'il fasse nœud, et nœud de la bonne façon, à ce que j'appellerai ce qui se produit en un point parfaitement désignable, désignable sur ce nœud même, ceci dont je ne crois pas du tout participer, si ce n'est en ce point précis, et qui s'appelle l'effet de fascination. Car, à vrai dire, c'est ce qui, c'est sur cette corde que glissent, que portent la plupart des effets de l'art, et c'est le seul critère qu'on puisse trouver qui le sépare de ce que la science, elle, arrive à coordonner. C'est bien en cela qu'un homme de lettres, comme je sais pas, un Valéry, par exemple, se contente de rester sur ceci qu'il s'agit d'expliquer, sur des effets de fascination, dont quand même l'analyse est exigible.

L'effet de sens exigible du discours analytique n'est pas Imaginaire, il n'est pas non plus Symbolique, il faut qu'il soit Réel. Et ce dont je m'occupe cette année, c'est d'essayer de serrer de près quel peut être le Réel

d'un effet de sens. Parce que d'un autre côté, il est bien clair qu'on est habitué à ce que l'effet de sens se véhicule par des mots et ne soit pas sans réflexion, sans ondulation imaginaire. On peut même dire que même sur mon petit schème [au tableau] tel que je vous l'ai reproduit la dernière fois, tel que je vais le refaire maintenant. (prenez vraiment l'habitude, n'est-ce pas ! de dessiner ça comme ça, c'est-à-dire de ne pas faire ce qu'on fait, ce qu'on fait régulièrement, enfin la jonction une fois qu'on est parti avec cet élan) l'effet de sens, c'est là, c'est au joint du Symbolique et de l'Imaginaire, que je l'ai situé. Il n'a en apparence de rapport avec ceci, à savoir le cercle consistant du Réel, il n'a qu'un rapport, en principe, d'extériorité. Je dis en principe, parce que c'est en ceci qu'il est là, mis à plat. Il est mis à plat de ce fait que nous ne pouvons pas penser autrement. Nous ne pensons qu'à plat.

Il suffit de figurer autrement ce nœud borroméen, [au tableau] vous allez voir le tintouin bien sûr que ça va donner, n'est-ce pas ! vous voyez déjà… Ah ! C'est ça qu'il y a de merveilleux, c'est que… [il dessine au tableau] [figure V-1]. Prenons ça comme ça. J'aurais pu bien sûr le prendre de n'importe quelle façon.

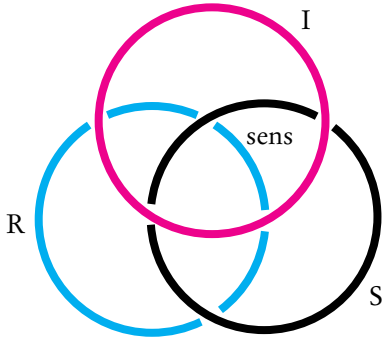


Fig. V-1

Vous voyez bien que ce dont il s'agit, c'est de faire que ce nœud soit borroméen. C'est-à-dire que, vous voyez bien les deux qui sont là figurés se séparent aisément l'un de l'autre. Il n'y a qu'une façon et une seule, une seule simple, car il y en a plus d'une de faire qu'il soit borroméen, ce nœud. C'est ceci que je vous figure avec toute la maladresse qui, j'espère, sera dans l'occasion également la vôtre. Parce que je veux vous en montrer, la difficulté, c'est ceci : vous voyez que du fait que la troisième

boucle que j'ai ajoutée passe, si je puis dire, à travers les deux oreilles que permet de distinguer le passage de cet élément du nœud à l'intérieur de ce que j'appellerai le trou de la troisième boucle, c'est dans cette mesure que le nœud tient.

Est-ce qu'il faut nous en tenir là ? C'est-à-dire penser qu'il suffise de trois éléments consistants dont l'un fait nœud des deux autres. Il y a déjà ceci que nous posons avec ce nœud, ceci qui va contre l'image dite de la concaténation, c'est en tant que le discours dont il s'agit ne fait pas chaîne, c'est-à-dire qu'il n'y a pas réciprocité du passage d'une des consistances dans le trou que lui offre l'autre, c'est-à-dire qu'une des consistances, au sens commun du terme, ne se noue pas à l'autre, je veux dire, ne fait pas chaîne, c'est en ceci que se spécifie le rapport du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel. C'est en cela que la question d'abord se pose de savoir si l'effet de sens dans son Réel tient bien à l'emploi des mots, je dis l'emploi au sens usuel du terme, ou seulement à leur jaculation, si je puis dire, c'est un terme en usage pour ce qu'il en est des mots. Beaucoup de choses depuis toujours l'ont donné à penser, mais de cet emploi à cette jaculation, on ne faisait pas la distinction. On croyait que c'était les mots qui portent. Alors que si nous nous donnons la peine d'isoler la catégorie du signifiant, nous voyons bien que la jaculation garde un sens, un sens isolable.

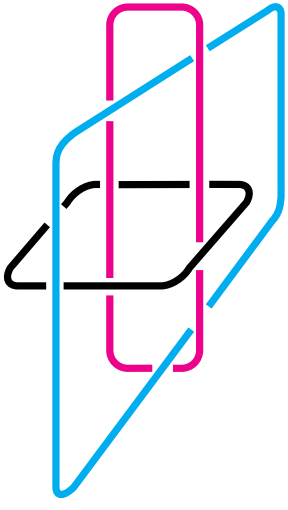

Fig. V-2

Est-ce à dire que c'est là, à cela que nous devions nous fier pour que se passe ceci que le dire fasse nœud ? A la distinction de la parole qui très souvent glisse, laisse glisser, et que notre intervention au regard de ce qu'il est demandé à l'analysant de fournir, à savoir comme on dit, tout ce qui lui passe par la tête ce qui n'implique pour autant nullement que ce ne soit là que du bla-bla-bla, car justement derrière il y a l'inconscient. Et c'est de ce fait qu'il y ait l'inconscient que déjà dans ce qu'il dit, il y a des choses qui font nœud, qu'il y a déjà du dire, si nous spécifions le dire d'être ce qui fait nœud.

Il ne suffit pas, ce nœud, de l'appeler du Réel, l'Imaginaire dans ce schéma n'est pas un rond imaginaire, si le nœud tient, c'est justement que l'Imaginaire doit être pris dans sa consistance propre et que, sans doute, puisque ce schéma est ce qui nous presse, au moins par mon intermédiaire, c'est que l'usage du Symbolique n'y est évidemment pas à prendre, comme tout l'indique dans la technique de l'analyse, au sens courant du mot. Le Symbolique n'est pas seulement du bla-bla-bla. Ce qu'ils ont de commun, c'est ça. C'est pas le Réel, c'est ça le Réel ! Le Réel, c'est qu'il y ait quelque chose qui leur soit commun dans la consistance. Or, cette consistance réside seulement dans le fait de pouvoir faire nœud. Un nœud mental est-il réel ? Là est la question. Je conviens que je ne vous ménage pas aujourd'hui, mais c'est tout de même pour vous donner tout de suite la réponse : il a le Réel, le nœud mental, il a le Réel de l'ek-sistence. Il a le Réel de l'ek-sistence, tel que je l'écris de ces équivalences dont je vous disais tout à l'heure que c'était mon but de les introduire aujourd'hui, je parle, j'ai parlé prudemment de correspondance, je parle maintenant de fonctions. Et c'est en ça que j'avance le mot *équivalence.*

Il est assez curieux, si nous voulons donner quelque support à ce que nous avançons, que ceci précisément nous force à ne pas mettre le Réel dans la consistance. Et la consistance, pour la désigner par son nom, je veux dire par sa correspondance, la consistance, je dirais, est de l'ordre Imaginaire, ce qui se démontre, ce qui se démontre longuement dans toute l'histoire humaine, et qui doit nous inspirer une singulière prudence, est que beaucoup de la consistance, toute la consistance qui a déjà fait ses preuves est pure imagination. Je fais retourner ici l'Imaginaire à son accent de sens. La consistance pour le parlêtre, pour l'être-parlant, c'est

ce qui se fabrique et qui s'invente. Dans l'occasion, c'est le nœud en tant qu'on l'a tressé. Mais justement, c'est là qu'est le fin mot de l'affaire, si je puis dire, c'est que ça n'est pas en tant qu'on l'a tressé qu'il ek-siste, même si je ne fais pas de figure de mon nœud borroméen sur le tableau, il ek-siste. Car, dès qu'il est tracé, n'importe qui voit bien que c'est impossible qu'il ne reste pas ce qu'il est dans le Réel, à savoir un nœud. Et c'est bien en quoi je crois que j'avance quelque chose qui, aux analystes qui m'écoutent, peut être utile dans leur pratique. C'est qu'ils sachent que ce qu'ils tressent, que ce qu'ils tressent d'Imaginaire, n'en ek-siste pas moins. Que cette ek-sistence, c'est ce qui répond au Réel. Il y a quelque chose, Dieu merci ! qui nous a introduit à cette notion de l'ek-sistence, c'est l'emploi de l'écrit : $\exists x : f(x)$ à propos de ce quelque chose qui, dans l'occasion, s'appelle une variable liée, désignée par la lettre x. Il existe un x qui peut être porté dans f(x), c'est-à-dire dans une fonction de x, que cette fonction soit une fonction au sens général du terme ou simplement une équation ; dans le cas d'une équation, il arrive qu'il n'existe pas de racine comme on s'exprime si une équation, c'est toujours quelque chose qui s'égale à zéro, il arrive qu'il n'y ait pas de racine, qu'il n'existe pas de racine, et quand elle n'existe pas, ça ne nous fait ni chaud ni froid, nous la faisons exister, c'est-à-dire que nous inventons la catégorie de la racine imaginaire et qu'en plus, ça donne des résultats…

Ici, gît le point de flottement par où on voit que le terme d'Imaginaire ne veut pas dire pure imagination, puisqu'aussi bien, si nous pouvons faire que l'Imaginaire ek-siste, c'est qu'il s'agit d'un autre Réel. Je dis que l'effet de sens ek-siste, et qu'en ceci, il est Réel. Ce n'est pas de l'apologétique, c'est de la consistance, de la consistance imaginaire, sans doute, mais il semble qu'il y ait tout un domaine usuel de la fonction Imaginaire qui, elle, dure et qui se tienne. Je ne peux dialoguer qu'avec quelqu'un que j'ai fabriqué à me comprendre au niveau où je parle, et c'est bien en cela que, non seulement je m'étonne que vous soyez si nombreux, mais je ne peux même pas croire que j'ai fabriqué chacun de vous à me comprendre. Sachez seulement qu'il ne s'agit pas de ça dans l'analyse. Il s'agit seulement de rendre compte de ce qui ek-siste comme interprétation. L'étonnant est qu'à travailler si je puis dire, sur ces trois fonctions, du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel, j'ai, à distance, fabriqué assez de gens qui n'ont eu qu'à ouvrir, — en fin de compte je ne peux même

pas croire qu'il y ait jamais un Anglais qui ait fait plus que ça, de regarder un petit peu ou d'ouvrir mes livres, quand ils savent le français, puisque c'est pas encore traduit — et que quand même il y ait quelque chose qui leur ait permis d'y répondre. Qu'est-ce que veut dire qu'il ek-siste une construction dont il faut bien que la consistance ne soit pas imaginaire ? Il n'y a qu'une seule condition qui est tout à fait lisible, lisible ici au tableau noir, il faut pour ça qu'elle ait un trou. Et c'est ceci qui nous amène à la topologie dite du tore qui est celle par laquelle depuis longtemps j'ai été, je ne peux pas dire de mon plein gré, c'est pas de ces choses qui me soient tellement familières, (quoique tout le monde sache bien ce que c'est qu'un bracelet), simplement ce que je constate, c'est que la topologie mathématique, celle qui s'intitulant comme telle et constituant l'introduction de ces rapports au *mou*, au *flou*, comme s'exprime mon cher ami Guilbaud au nœud du même coup, soit quelque chose, qui, dans la théorie mathématique me donne tellement de mal et vous en donnerait tout autant, je dois dire ; car je ne vois pas qu'une théorie des nœuds ait besoin d'en passer par la fonction dite des filtres, par exemple, ou d'exiger la considération des ensembles, les uns ouverts, les autres fermés, quand ces termes d'ouvert et de fermé prennent une consistance imaginaire sans doute, mais une consistance toute différente de la pratique des nœuds.

Le trou dont je parle, qui me paraît devoir être mis au centre de ceci, qui me paraît être le point par où nous pouvons décoller de cette pensée qui fait cercle, de cette pensée qui met à plat obligatoirement, et qui de ce fait de ce fait seulement dit que ce qu'il y a là-dedans[1], [figure V-3] c'est autre chose que ce qu'il y a dehors ! Alors qu'il suffit de l'imaginer,

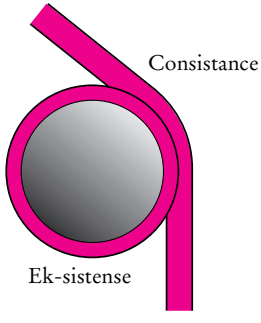


Fig. V-3

de l'imaginer comme corde consistante pour bien voir que le dedans dont il s'agit là et le dehors, c'est exactement la même chose : il n'y a qu'un dedans, c'est celui que nous imaginons comme étant l'intérieur du tore. Mais justement, l'introduction de la figure du tore consiste, ce dedans du tore, à ne pas en tenir compte. C'est bien là qu'est le relief et l'importance de ce qui nous est fourni.

La dernière fois, à propos de mon nœud, j'ai fait la remarque et j'ai même dessiné la figure de ceci que si nous partons de l'exigence de faire un nœud borroméen non pas à trois, mais bien à quatre, il nous faut supposer ces trois tores indépendants, [au tableau] c'est-à-dire les dessiner comme ceci [figure V-4, erreur de Lacan, reprise dans la leçon suivante] : voilà celui qui est au-dessus, celui qui est intermédiaire et celui qui est au-dessous.

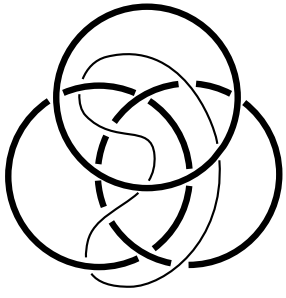

Fig. V-4

Je vous ai figuré la dernière fois comment, par une figure qui est celle d'un quatrième tore, ces trois ici figurés indépendants peuvent être noués, peuvent et doivent être noués, et j'ai même fait allusion à ceci, c'est que dans Freud, il y a élision de ma réduction à l'Imaginaire, au Symbolique et au Réel, comme noués tous les trois entre eux, et que ce que Freud instaure avec son Nom-du-Père, identique à la réalité psychique, à ce qu'il appelle la réalité psychique, nommément à la réalité religieuse, car c'est exactement la même chose, que c'est ainsi par cette fonction, par cette fonction de rêve que Freud instaure le lien du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel.

Ceux qui, je l'espère, étaient ici la dernière fois, ont conservé, je pense, la note, la trace, de la façon simple dont ici peut se tracer ce tore [au tableau] comme bien sûr ! ici. Je crois si mon souvenir est bon… je pourrais le dessiner, il est très possible que je me trompe, parce que ce n'est pas du

tout si aisé. Essayons comme ça, tout de même ça m'amuse, ça m'amuse parce qu'à chaque fois, on s'y perd ! Voyons, partant de ceci… Ah ! qu'est-ce que ça donne ? Ouais, ça a l'air par bonne chance d'être réussi, à savoir de tenir, à savoir de reproduire ce que je vous ai donné la dernière fois.

Mais c'est pas ça qui importe. Ce qui m'importe, c'est ceci cette figure, cette figure qui est ici, supposons-la mon nœud, à savoir, comme vous le voyez, ici ce que j'ai tracé la dernière fois comme troisième cercle, comme troisième corde ne noue rien. Comment pouvons-nous là-dessus faire le dessin de ce qui nouerait ces trois ?

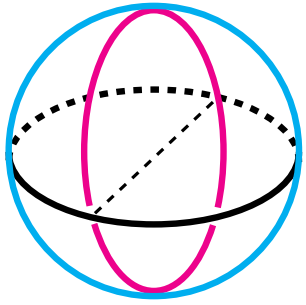

Fig. V-5

Je vais vous le présenter d'une autre façon qui est celle-ci [figure V-5]. Il est très facile de concevoir, sous la forme qui a été matérialisée de trente six façons au cours des âges, à savoir d'astrolabes, il est très facile de concevoir trois cercles métalliques là où nous nous retrouvons bien plus aisément, bien sûr, puisque nous ne sommes capables de faire de géométrie que des solides. [au tableau] Voici comment je vais les représenter : supposez ceci qui a été très fréquemment réalisé au cours des âges, dans les instruments de marine Je vais vous le dessiner simplement. Voilà un cercle vu de face. Le cercle équatorial que je vous dessine maintenant est vu à plat, et c'est pour ça que j'ai feint de vous le dessiner en perspective. Faisons maintenant un troisième cercle sagittal et traçons ce petit pointillé pour vous donner la notion de la façon dont vous devez le voir en perspective. C'est une façon distincte parce qu'elle invoque, elle fait invocation sans aucun espoir d'ailleurs à votre sens de l'espace, vous n'en n'avez pas plus que quiconque ! Vous croyez voir en relief, mais vous n'imaginez même pas en relief.

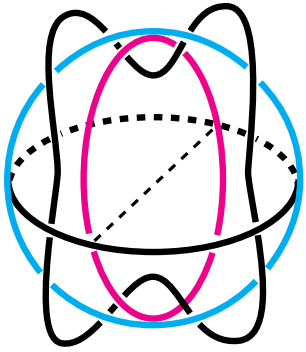

Fig. V-6

Je veux ici [figure V-6] figurer comment dans l'espace se conçoit la trace de ce que je vous ai donné tout à l'heure, ce que je vous ai posé tout à l'heure comme problème concernant ce qui peut unir ces trois : Imaginaire Symbolique et Réel désunis. Si vous procédez ainsi, vous verrez que vous avez à tracer cette ligne, cette consistance ; qu'il faut et qu'il suffit que ceci soit, disons, figuré pour qu'il y ait là nœud, nœud à quatre, nœud partant d'une disjonction conçue comme originaire du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel. Je vous conseille d'en garder note parce que c'est d'une nature assez féconde à faire réfléchir sur ce qu'il en est de la fonction nœud, à savoir pourquoi, par exemple, cette ligne que j'ai isolée comme rose (en noir sur la figure) doit passer les deux fois pour nous en avant et au-dessus de ce cercle le seul à-plat, et passer, se contenter de passer en somme à l'intérieur de celui qui ici occupe le rang deux au regard d'une idée que nous pourrions nous faire de l'extérieur, du moyen et de l'intérieur, du profond ; Ceci suffit en effet amplement et est illustratif de la fonction du nœud.

Je poserai, si je puis dire, cette année la question de savoir si, quant à ce dont il s'agit, à savoir le nouement de l'Imaginaire, du Symbolique et du Réel, il faille, cette fonction supplémentaire en somme d'un tore de plus, celui dont la consistance serait à référer à la fonction dite du Père. C'est bien parce que ces choses m'intéressaient depuis longtemps, quoique je n'avais pas encore à cette époque trouvé cette façon de les figurer, que j'ai commencé *Les Noms-du-père*. Il y a en effet plusieurs façons d'illustrer la manière dont Freud, comme c'est patent dans son texte, ne fait tenir la conjonction du Symbolique, de l'Imaginaire et du

Réel que par les *Noms-du-père*. Est-ce-indispensable ? Ce n'est pas parce que ça serait indispensable et que je dis là-contre que ça pourrait être controuvé que ça l'est, en fait, toujours !

Il est certain que quand j'ai commencé à faire le séminaire *Les Noms-du-Père*, et que j'ai, comme certains le savent, au moins ceux qui étaient là, que j'y ai mis un terme, j'avais sûrement — c'est pas pour rien que j'avais appelé ça *Les Noms-du-Père* et pas *Le* Nom-du-Père ! J'avais un certain nombre d'idées de la suppléance que prend le domaine, le discours analytique, du fait de cette avancée par Freud des Noms-du-Père, ce n'est pas parce que cette suppléance n'est pas indispensable qu'elle n'a pas lieu. Notre Imaginaire, notre Symbolique et notre Réel sont peut-être pour chacun de nous encore dans un état de suffisante dissociation pour que seul le Nom-du-Père fasse nœud borroméen et tenir tout ça ensemble, fasse nœud du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel. Mais ne vous imaginez pas que, (ce serait bien pas dans mon ton habituel), je sois en train de prophétiser que du Nom-du-Père dans l'analyse et aussi bien que du Nom-du-Père ailleurs, nous puissions d'aucune façon nous passer pour que notre Symbolique, notre Imaginaire et notre Réel, comme c'est votre sort à tous ne s'en aillent très bien chacun de son côté. Il est certain que, sans qu'on puisse dire que ceci constitue un progrès, car on ne voit pas en quoi un nœud, de plus sur le dos, sur le col et ailleurs ! on ne voit pas en quoi un nœud, un nœud réduit à son plus strict constituerait un progrès, de ce seul fait que ce soit un minimum, ça constitue sûrement un progrès dans l'Imaginaire, c'est-à-dire un progrès dans la consistance. Il est bien certain que dans l'état actuel des choses, vous êtes tous et tout un chacun aussi inconsistants que vos pères, mais c'est justement du fait d'en être entièrement suspendus à eux que vous êtes dans l'état présent.

1 - Traduction française, *La Reine Victoria,* Paris 1980, Payot.

# Leçon VI

*18 février 1975*

La dernière fois, je vous ai témoigné de mes expériences « errantes », et comme j'étais déçu que le mardi-gras n'ait pas raréfié la plénitude de cette salle, comme j'en étais déçu, je me suis laissé glisser à vous raconter ce que je pense.

Néanmoins aujourd'hui pour des raisons qui me sont, je dois dire, personnelles, pour la raison que mon travail a été un peu dérangé cette semaine, j'aimerais bien prendre le relais de ce qui me semblait déjà s'imposer et qui, après tout, je peux le concevoir, demandait un temps. Aujourd'hui ce temps me semble, je vous le répète, pour de simples raisons personnelles, ce temps pourrait bien venir — du moins, je le souhaite — que certains, certains parmi vous, me posent, me posent des questions auxquelles, je vous le répète, je serais heureux au moins de pouvoir répondre à ce qui semblerait que dans l'état actuel j'ai la réponse.

Je serais vraiment très très reconnaissant à ces certains qui certainement au sens où je l'entends, ek-sistent, à ces certains s'ils me lançaient la balle, si je puis dire; et à la personne qui s'y dévouerait la première, parce qu'après tout, il suffit qu'un se décide, pour que d'autres s'en trouvent frayer la voie.

Voilà ! Je fais appel à qui voudrait bien parler le premier ou la première. J'aimerais beaucoup qu'on me pose une question. D'abord ça me donnerait la note de ce qui peut accrocher. Il me semble que la dernière fois déjà, en avançant ce que j'ai dit d'un effort fait, pour distinguer (non seulement distinguer) ce dont je vous montrerai à l'occasion d'où ça part…

Ça part d'une mise à plat du nœud. Il faut dans le nœud distinguer ceci : c'est que si c'est très difficile d'en faire rentrer la théorie dans la mathématique, ceci au point que disons, je n'ai pas trouvé quoique ce soit qui réponde à ce nœud, à ce nœud qui (j'y ai été mené enfin ! pas à pas), à ce nœud à quoi j'ai abouti en tant que le nœud borroméen. Comment j'y ai abouti ? Il est certain qu'actuellement, enfin si moi bien sûr ! j'en sais la suite, seule pourra permettre d'en trouver le fil, c'est-à-dire, ce qui en fait la consistance, seule permettra d'en trouver le fil, la suite, la suite des Séminaires dont vous avez le premier et le dernier, grâce au soin de quelqu'un, et aussi celui qui n'est pas le médian, celui qui est le onze. C'est assurément ce qui en donnera ce que je désigne de la consistance.

Comment se fait-il que quelque chose qui, je l'ai évoqué, aurait pu être le départ d'un autre mode de penser, avec rigueur. *More geometrico,* c'est ce que, c'est ce qu'un Spinoza, par exemple, se targuait de filer, de déduire quelque chose selon le mode et le modèle donné par les Anciens. Il est clair que ce *more geometrico* définit un mode d'intuition qui est proprement le mathématique et que ce mode d'intuition, après tout, ne va pas de soi.

La façon dont le point, la ligne, est en quelque sorte fomentée d'une fiction, et aussi bien la surface qui ne se soutient que de la fente, que de la cassure, d'une cassure sans doute spécifiée, spécifiée d'être à deux dimensions (mais comme la ligne n'est une dimension que d'être sans consistance à proprement parler, ce n'est pas beaucoup dire que de dire qu'on en ajoute une) et d'autre part, la troisième, celle qui en somme s'édifie d'une perpendiculaire à la surface, est quelque chose de bien étrange.

Comment, sans que quelque chose donne support à ce qu'il faut bien dire être abstraction fondée sur un coup de scie, comment, sans retrouver la corde, faire tenir cette construction ? Mais, d'un autre côté, ce n'est pas non plus par hasard que les choses se sont ainsi produites, sans doute y a-t-il là une nécessité qui est, disons, mon Dieu ! parce que je ne trouve pas mieux, qui est de la faiblesse d'un être manuel, *Homo Faber* comme on l'a dit. Mais pourquoi cet être manuel, l'*homo faber* qui aussi bien, ne serait-ce que pour, je l'ai fait remarquer, véhiculer ce à quoi il s'attaque, ce qu'il manipule, part bien de quelque chose qui a consistance, part de la corde ? Quelle nécessité fait que cette corde, cette corde — dont dans la dixième Règle, celle de Descartes, que j'ai évoquée — Descartes évoque qu'aussi

bien, après tout, l'art du tisserand, l'art de la tresse, (l'art de la fileuse pourrait donner le modèle) comment se fait-il que des choses s'exténuent, s'exténuent à ce point que le fil en devienne inconsistant ?

Peut-être y a-t-il là ce quelque chose qui est en rapport avec un refoulement ? Avant de s'avancer jusqu'à dire que ce refoulé, c'est le primordial, c'est *l'Urverdrängt*, c'est ce que Freud désigne comme l'inaccessible de l'inconscient. *[Rumeur au fond de la salle].* Ce ne serait peut-être pas mal que quelqu'un du fond prenne la parole et me pose une question, ça me montrerait à quelle hauteur il faut élever la voix pour que moi j'entende, puisque les choses semblent mal fonctionner. Est-ce que quelqu'un du fond ne pourrait pas frayer cette voie que j'ai souhaitée tout à l'heure ?

Il faut partir de ceci n'est-ce pas ! de combien aisément on rate la figuration de ce nœud, de ce nœud spécial que je désigne d'être borroméen et qui a cette propriété singulière qu'il suffit de rompre quelque chose qui pourtant s'y figure simplement à savoir d'un tore, à savoir d'un tore dont justement il suffit de le couper pour avoir en main cette épaisseur, cette consistance à savoir ce qui fait corde.

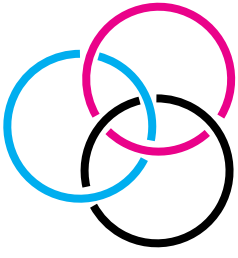

Fig. VI-1

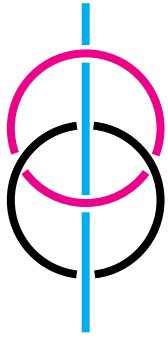

Fig. VI-2

C'est bien pourquoi interrogeant, interrogeant mon nœud ainsi dessinable [au tableau] [figure VI-1] et de fait dessiné, j'ai marqué ceci qu'il n'était pas moins dessinable et qu'il restait nœud à cette seule condition qu'une de ces boucles, on l'ouvre [figure VI-2] et qu'elle se transforme en une droite — nous retrouvons la question que j'ai posée au départ, celle de la droite et de son peu de consistance mathématique, géométrique ; ici cette consistance restituée suppose que nous l'étendions à l'infini pour qu'elle continue à jouer sa fonction. Il faut donc voir infiniment prolongée cette

corde, en haut et en bas, pour que le nœud reste tel, reste nœud. C'est bien en quoi la droite, la droite sur quoi en somme prend appui cette corde dans son état présent, la droite n'est guère consistante et c'est bien là-dessus d'ailleurs que la géométrie a si l'on peut dire, glissé; soit à partir du moment où cette droite infinie on en a dans une géométrie dite sphérique, restitué l'infini, en en faisant un nouveau rond. Sans s'apercevoir que dès la position du nœud, du nœud borroméen, ce rond est impliqué et qu'il n'y avait donc pas peut-être à faire tout ce détour.

Quoi qu'il en soit, la dernière fois vous m'avez vu étendre cette géométrie du nœud borroméen à trois, à la figuration de ce qui est exigé pour que ça vaille pour quatre. C'était vous donner l'expérience de la difficulté de ce que j'ai appelé le nœud mental. Mais je sais bien que c'est à la tentative de le mettre à plat, le mettre à plat ce nœud mental, c'est-à-dire se soumettre à ce que la prétendue pensée, c'est-à-dire quelque chose qui colle à l'étendue, à une condition : bien loin d'en être séparée comme le suppose Descartes — la pensée n'est qu'étendue, et encore, il lui faut une étendue, pas n'importe laquelle, une étendue à deux dimensions, une étendue qui puisse se barbouiller. Car c'est bien là la façon dont il ne serait pas déplacé, dont il ne serait pas inopportun de définir cette surface dont tout à l'heure je montrais dans la géométrie, celle qui s'imagine, qui s'est soutenue essentiellement d'un imaginaire, c'est bien comme ça qu'on pourrait aussi bien la définir cette surface, ce trait de scie sur un solide, c'est que ça offre quelque chose, quelque chose à barbouiller.

Il est singulier que la seule façon dont on soit arrivé en somme cette surface idéale, à la reproduire, ce soit justement ce devant quoi on recule, à savoir la tresse d'une toile et que ce soit sur une toile que le peintre ait en somme à barbouiller, puisque c'est tout ce qu'il trouve à faire pour dompter le regard, (comme je l'ai exprimé dans un temps, ce qu'il en est de la fonction du peintre) et qu'ici aussi c'est sur quelque chose de spécifié, le tableau noir, que je me trouve forcément mettre à plat, mettre à plat ce que j'ai à vous communiquer du nœud. C'est bien là qu'en effet se sent d'une façon particulière, se sent ceci, c'est que ce nœud que je vous ai d'autre part figuré grâce à votre imagination perspective, à savoir comment ça tient, le nœud borroméen à trois, comment c'est fait, c'est fait de deux nœuds qui sont indépendants l'un de l'autre, et il s'agit de savoir par où passe le troisième pour que ça fasse nœud.

Je vous ai posé la même question concernant ce qu'il faut pour que ça fasse nœud, même si au départ nous laissons les trois ronds de ficelle du premier problème, nous les laissons indépendants, et je vous ai figuré en le mettant à plat également quoique d'une façon qui en portait la perspective en vous figurant ce qu'il en est de ce qui se passe pour ces trois ronds que j'ai dessinés indépendants, en me contentant, pour vous simplifier les choses, de montrer comment il faut les tracer pour que le quatrième, le quatrième que j'ai représenté un peu différemment de la façon dont je le fais maintenant vous mettant en valeur la fonction quadruple du quatrième rond de ficelle [figure VI-3].

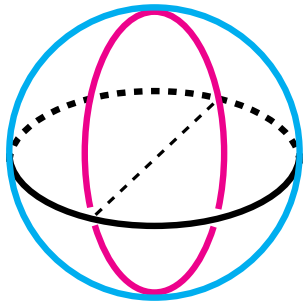

Fig. VI-3

Mais quand j'ai voulu le mettre à plat d'une façon qui reproduise en la modifiant, c'est-à-dire en rendant indépendants les trois nœuds, les trois ronds de ficelle de départ je me suis trouvé faire une erreur. Et cette erreur je puis dire qu'il s'agissait plutôt d'un ratage, lié à ceci qu'en étant las, las de me souvenir des trucs que je m'étais donné à moi-même pour correctement figurer ce qui résulte de la mise à plat, d'une mise à plat modelée sur celle du nœud à trois, j'ai omis, j'ai raté si je puis dire, j'ai raté exprès, par lassitude, et aussi bien pour vous donner, mon Dieu ! l'exemple du peu de naturel avec lequel ces choses fonctionnent, à savoir la représentation du nœud.

[Au tableau]. Voici donc, pour en prendre le truc mental, la façon d'abord dont ceci s'opère : si du supérieur à l'inférieur, vous notez par 1, 2, 3, [figure VI-4] ce qui bien sûr ! n'a rien à faire avec un supérieur et un inférieur, puisqu'aussi bien il suffirait de les retourner pour que le problème se renouvelle. Voici comment il convient de procéder, cela je le savais, mais justement c'est à le négliger du fait que je me suis trouvé opérer de la façon

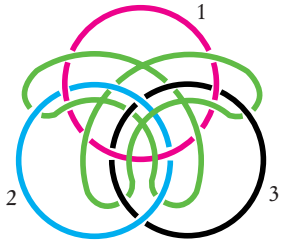


Fig. VI-4

que vous avez vue, et qui laissait hors du nœud le cercle 1, mais du même coup aussi bien tous les autres. Il convient de partir de ce qui, des trois cercles mis à plat de cette façon, et le 3 hors du 1 et de finir par le 3 dans le 2. Quand on opère ainsi, les choses fonctionnent.

Il n'en est pas moins vrai qu'il est facile de voir qu'elles peuvent aussi fonctionner d'une autre façon, mais qu'il y en a une troisième, justement celle que j'ai prise la dernière fois et qui laisse un de ces nœuds libres et nommément le 1, ce en quoi du même coup, il laisse libre les autres.

Pourquoi en somme l'acte manqué ici a-t-il fonctionné, sinon pour témoigner que nulle, après tout, analyse n'évite que quelque chose, quelque chose ne résiste dans cette théorie du nœud. Et c'est bien ce qu'après tout, je ne crois pas mal de vous l'avoir fait sentir, et de vous l'avoir fait ressentir en quelque sorte d'une façon expérimentale. Il est tout à fait clair que l'autre façon, l'autre façon qui se distingue de ceci, c'est que à inverser ces deux propositions, à savoir à partir de ce qui du 2 est hors du 1, mais ce que je fais là n'a pas… [Au tableau] ce que je fais là et que je n'avais pas fait d'abord embrouille, puisqu'aussi bien c'est vous figurer les choses d'une façon qui fait que les deux ronds de ficelle verts ont l'air de se recroiser. Annulez simplement ces quatre points et vous verrez que dans chaque cas les deux façons de procéder conviennent bien.

En quoi conviennent-elles bien ? Elles conviennent bien en ceci, c'est que la fonction du 2 et celle du 3, comme l'autre figure, celle qui est en perspective, le démontre, comme l'autre figure le fait apparaître, la fonction du 2 et du 3 sont strictement équivalentes, et qu'au regard du cercle qui serait ici désigné 1, ces deux autres s'équivalent strictement : à savoir que pour que ce qui est de la façon dont le rond rose les contourne, le mode est le même si nous adoptons cette figuration.

Que dire ? Que dire sinon que ce que la figure centrale met en évidence, c'est que la droite infinie qui s'y figure, la droite dite infinie, (mais dont j'ai fait remarquer à l'occasion ce que ça suppose, à savoir à proprement parler l'impossible) que cette droite infinie s'oppose, s'oppose du fait de sa rupture (et cette rupture, comment ne pas la considérer comme affine à quelque chose qui est bien l'essentiel du nœud), cette droite s'oppose à ce qui fait rond comme ce que j'ai appelé la consistance, à d'autre part quelque chose sur quoi je n'ai pas appuyé la dernière fois et qui est bien ce qui fait l'essentiel de ce que nous appelons un rond, et nommément un rond de ficelle, c'est-à-dire le trou qu'il y a au milieu. D'où l'interrogation que j'ai posée la dernière fois de savoir s'il n'y avait pas correspondance, correspondance de la consistance, de l'ek-sistence et du trou à chacun même des termes que j'avance comme Imaginaire, Symbolique et Réel. Si la consistance est bien comme je l'ai énoncé la dernière fois de l'ordre de l'Imaginaire, puisqu'aussi bien c'est vers ce point de fuite de la ligne mathématique que la corde s'en va, nous avons à nous interroger sur ce qu'il en est de ce qui fait le rond de ficelle comme tel, et que si nous disons que c'est le trou, c'est un fait que nous n'en sommes pas satisfaits : qu'est-ce qu'un trou, si rien ne le cerne ?

Or, la dernière fois, j'avais bien marqué que l'ek-sistence, [au tableau] à savoir ce quelque chose qui au regard de l'ouverture et de ce qui fait trou, que l'ek-sistence à savoir pour mettre les choses à plat, ce quelque chose que nous devons, dans la mise à plat, figurer [figure VI-5], que l'ek-sistence appartient à ce champ, qui est, si je puis dire, supposé par la rupture elle-même et que c'est par là, c'est là dans, dans l'a (écrivez la, l apostrophe a) que se joue si l'on peut dire le sort du nœud, que si le nœud a une ek-sistence, c'est d'appartenir à ce champ et c'est bien en ceci que je

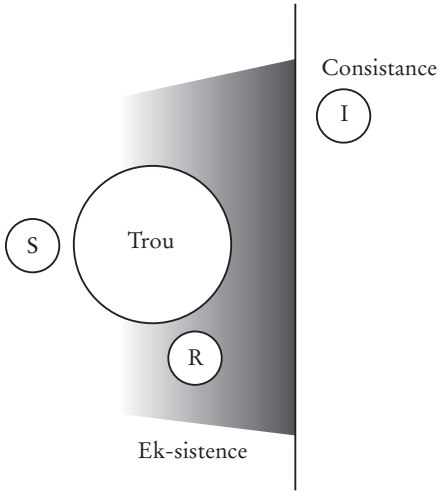


Fig. VI-5

l'énonçais que l'ek-sistence est au regard de cette correspondance de l'ordre du Réel, que l'ek-sistence du nœud est Réel à tel point que j'ai pu dire, j'ai pu avancer que le nœud mental, ça ek-siste, que le *mens* se le figure ou pas, puisque ce que nous voyons c'est qu'il en est encore à explorer, à explorer cette ek-sistence du nœud, et à l'explorer non sans peine, puisqu'il n'y a pas à ma connaissance, quoique ce soit, sauf à apprendre à le constituer et à l'apprendre par la tresse, ce qui assurément n'est pas à proprement parler une façon mentale de résoudre la question, alors qu'il semble, il semble qu'il y ait à proprement parler une résistance du *mens* à mentaliser ce nœud. Je vous en ai donné tout à l'heure un exemple !

Sans doute est-ce par un procédé qui est celui du reste et qui suppose comme fondamental l'ordre exploré, exploré à partir de mon expérience, exploré de l'expérience à proprement parler analytique dont j'ai dit qu'elle m'a conduit à cette trinité infernale, appelons-la par son nom, cette Trinité infernale du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel. Je ne pense pas ici jouer d'une corde qui ne soit pas freudienne, *Flectere si nequeo Superos* écrit en tête de la *Traumdeutung* le cher Freud *Acheronta movebo*. Et c'est sans doute là que prend illustration, enfin ! ce que j'ai appelé la vérité, la vérité d'une certaine religion, pour laquelle je mettais en valeur que ce n'est pas tout à fait au hasard qu'elle arrive à une notion divine qui soit d'une trinité ceci, contrairement à la tradition sur laquelle elle-même se branche. Je ne vous dis pas comme je me suis laissé aller à en faire confidence à un auditoire qui n'était autre, si mon souvenir est bon, que celui, je crois d'Angleterre, à moins que ce ne soit celui de Strasbourg, qu'importe d'ailleurs ! — je n'ai pas été jusqu'à faire cette confidence que le désir de l'homme, ce qui est pourtant tangible, c'est l'enfer, l'enfer très précisément en ceci que c'est l'enfer qui lui manque ! Et avec cette conséquence que c'est à quoi il aspire, et nous en avons le témoignage, le témoignage dans la névrose qui est très exactement ceci, c'est que le névrosé c'est quelqu'un qui n'arrive pas à ce qui pour lui est le mirage où il se trouverait à se satisfaire, c'est à savoir une perversion, qu'une névrose c'est une perversion ratée.

Simple petite illustration du nœud, — du nœud et de ce pour quoi c'est au nœud que j'arrive pour essayer de soutenir, si je puis dire, ce qui se produit et dont votre nombre est le témoignage, à savoir quelque intérêt.

C'est bien parce que vous êtes beaucoup plus intéressés enfin ! que vous le supposez chacun, dans cette nodalisation de l'Imaginaire, du Symbolique et du Réel, que vous êtes là, ce me semble, car aussi bien, pourquoi prendriez-vous cette étrange satisfaction à entendre sur cette occasion mes balbutiements, car aussi bien c'est ce à quoi aujourd'hui il faut me résoudre, c'est à savoir que je ne peux que frayer ce que ceci comporte comme conséquences.

Si c'est bien en effet sous ce mode que l'ek-sistence du nœud se supporte, à savoir de ce champ qui, mis à plat, est intermédiaire à ce qui du trou fait cette interrogation, intermédiaire à ce qui du trou fait corps, alors que ce qui supporte le corps, c'est bien autre chose, c'est la ligne de la consistance. Un corps, un corps tel que celui dont vous vous supportez, c'est très précisément ce quelque chose qui pour vous n'a d'aspect que d'être ce qui résiste, ce qui consiste avant de se dissoudre. Et si le Réel est à localiser quelque part, à savoir dans ce champ intermédiaire de la mise à plat que j'ai figuré, dénoté de l'ek-sistence, il reste que ce ne peut être que par élimination que nous ferions, et c'est cela qui pour nous fait interrogation, que ce n'est qu'à, à nous poser la question de savoir si le trou c'est bien ce qui est de l'ordre du Symbolique que j'ai fondé du signifiant, c'est bien là le point que nous nous trouverons avoir au cours de cette année à trancher.

[Au tableau] Nous nous trouvons donc actuellement, sous une forme interrogative, mettre ici le trou avec un point d'interrogation et pas autre chose…

*[interruption de l'enregistrement]*

…en question ce qui est du Symbolique alors qu'ici le Réel, c'est l'ek-sistence, et que la consistance est ici correspondante à l'Imaginaire.

Il est certain que ces catégories ne sont pas aisément maniables. Elles ont pour elles pourtant d'avoir laissé quelques traces dans l'Histoire, à savoir que si c'est au bout du compte, du compte d'une exténuation philosophique traditionnelle dont le sommet est donné par Hegel que quelque chose a rejailli sous le nom d'un nommé Kierkegaard, dont vous savez combien j'ai dénoncé comme convergente à l'expérience bien plus tard apparue d'un Freud, sa promotion comme telle de l'ek-sistence. Il y a là quelque chose, semble-t-il, dont on ne puisse dire et dont on ne puisse trouver dans Kierkegaard lui-même témoignage que c'est, pas seule-

ment à la promotion de la répétition comme de quelque chose de plus fondamental dans l'expérience que la résolution dite thèse, antithèse, synthèse sur quoi un Hegel tramait l'Histoire ; la mise en valeur de cette répétition comme d'une fonction fondamentale dont l'étalon se trouve dans la jouissance et dont les relations (les relations vécues par le Kierkegaard en question) sont celles d'un nœud sans doute jamais avoué, mais qui est celui de son père à la faute, à savoir l'introduction non pas de son expérience, mais de l'expérience de celui qui se trouve par rapport à lui occuper la place du père que cette place du père du même coup ne devienne problématique. A savoir que chose singulière pour une tradition qui manipulait le *Abba* [2] à tort et à travers, que ce soit à cette date et à cette date seulement que se promeuve en même temps l'existence comme telle, qui sans doute n'a pas le même accent que celui que j'y mets à la fragmenter d'un tiret que ce soit à cette époque que l'ek-sistence émerge, si je puis dire, émerge pour moi, émerge pour que moi j'en fasse quelque chose qui s'écrit autrement, et que ce soit là ce qui soit touchable, tangible dans quelque chose qui se définisse du nœud. Je ne crois pas que ce soit là quelque chose de nature à me mettre, si je puis dire, en continuité avec une interrogation philosophique, mais bien plutôt dans un mode de rupture qui est aussi bien ce qui s'impose si l'émergence de l'inconscient comme d'un savoir, d'un savoir propre à chacun, à chacun particulier, est de nature à changer complètement les conditions dans lesquelles la notion même de savoir a dominé, disons, des temps plus antiques, disons même l'Antiquité. Il est entré ce caractère de savoir par des voies qu'il faut que nous interrogions, que nous interrogions d'une façon qui, de toute façon, remet en question sa substance. Si le savoir est quelque chose d'aussi dépendant, d'aussi dépendant des rapports de la suite des générations au Symbolique, au trou dont je parlais tout à l'heure, pour l'appeler par son nom, s'il est aussi dépendant de ce que la suite des générations a fomenté comme savoir, comment ne pas réinterroger son statut. Y a-t-il un, du savoir dans le Réel ? Il est bien clair que la supposition de toujours, (mais une supposition qui n'était à proprement parler pas faite, pas avouée) c'est que selon toute apparence il y en avait puisque le Réel, ça marchait, ça tournait rond. Et c'est bien ça qui manifeste que pour nous, il y a un changement, parce que ce, ce « dans le Réel » nous y touchons un savoir sous une tout autre forme.

C'est nommément pour reprendre ici ma construction [va au tableau], c'est nommément ceci que si nous tenons à ce qu'un savoir, ça ait pour support, non pas, je ne dis pas le trou, la consistance du Symbolique, ce qui apparaît dans le Réel…

Ce qui apparaît dans le Réel, c'est à proprement parler ceci, parce que peut-être vous souvenez-vous que le Réel, le Symbolique et l'Imaginaire se situent ainsi. C'est le quelque chose qui, mis à plat, mis à plat parce que nous pensons, qui mis à plat apparaît dans le Réel, à savoir à l'intérieur du domaine que la consistance du rond de ficelle permet seule de définir, qui se présente non pas comme le savoir immanent au Réel qu'il n'y a aucune façon de résoudre sinon à déjà l'y mettre sous la forme du, du νους sous la forme de quelque chose que le Réel saurait ce qu'il a à faire, et quand ce n'est pas le νους eh bien ! c'est la toute puissance et la sagesse de Dieu ! Je n'ai pas à revenir sur le fait que vous savez, que vous savez parce que je vous l'ai seriné, à savoir que le monde n'est pas pensable sans Dieu, je parle du monde newtonien, car comment chacune des masses saurait-elle à quelle distance elle est de toutes les autres ? Il n'y a pas d'issue ! Voltaire croyait à l'Être Suprême, je n'ai pas reçu ses confidences, je ne sais pas quelle idée il s'en faisait, mais ça pouvait guère être loin de l'idée de la toute-science, c'est à savoir que c'est lui qui faisait marcher la machine. La vieille histoire du savoir dans le Réel, on sait que c'est ce qui a, mon Dieu ! soutenu enfin toutes ces vieilles métaphores. Ces vieilles métaphores en fin de compte, il faut bien le dire ! Aristote était populiste enfin ! n'est-ce pas ! C'est l'artisan qui lui donne le modèle pour toutes ses causes : sa cause finale si je puis m'exprimer ainsi, sa cause formelle, sa cause, ça cause même à tour de bras, ça cause même matérielle et ça n'en est que plus désespérant. Il est certain qu'au niveau de la cause, de la cause physique, de ce qui est inscrit par lui dans sa *Physique*, toute la superbe, n'est-ce pas ! du νους, du νους présent au monde se réduit, se réduit à ce que j'ai qualifié enfin d'artisanal, d'artisanal qui fait que ça a été accueilli les bras ouverts partout où c'est la métaphore du potier qui prime et où c'est une main divine qui a fait le pot. Comment continue-t-il à tourner pourtant tout seul ? C'est bien là justement la question, et la question sur laquelle les raffinements de savoir s'il continue de s'en occuper, (à savoir de le faire tourner, ou s'il le laisse tourner tout seul après l'avoir éjecté) est véritablement secondaire.

Mais toute la question du savoir est à reprendre seulement à partir de ceci qu'un savoir n'est supposé que d'une relation au Symbolique, c'est-à-dire à ce quelque chose qui s'incarne d'un matériel comme signifiant, ce qui n'est pas à soi tout seul poser une mince question. Car qu'est-ce qu'un matériel signifiant ? Nous n'en avons que la pointe du museau chez Aristote, au niveau où il parle du στοιχεῖον mais il est certain que l'idée même de matière n'est strictement pensable qu'issue du matériel signifiant où elle trouve ses premiers exemples.

Alors ! Pour essayer simplement de noter quelque chose, qui sera ce sur quoi se déroule ma notation, c'est certain que c'est d'une expérience, d'une expérience de la figuration du symptôme comme reflétant dans le Réel le fait qu'il y a quelque chose qui ne marche pas et où, pas dans le Réel bien sûr, dans le champ du Réel, ce quelque chose qui ne marche pas tient. Tient à quoi ? Tient qu'à ce que je supporte dans mon langage du parlêtre. De ce qui n'est que parlêtre, parce que s'il parlait pas, il y aurait pas le mot être, et qu'à ce parlêtre, il y a un champ, un champ connexe au trou que je figurerai ici (je vous demande pardon, je ne tiens pas tout spécialement à ce que mes figures soient élégantes, ni symétriques) ; c'est dans la mesure où il n'y a ouverture possible, rupture, consistance issue de ce trou, lieu d'ek-sistence, Réel, que l'inconscient est là [figure VI-6] et que ce qui s'y, ce qui y fait tenue passant derrière le trou du Réel, derrière sur cette figure, (car si vous la retournez, c'est devant, qu'il y a cohérence) qu'il y a consistance entre le symptôme et l'inconscient. À ceci près que le symptôme n'est pas définissable autrement que par la façon dont chacun jouit de l'inconscient en tant que l'inconscient le détermine.

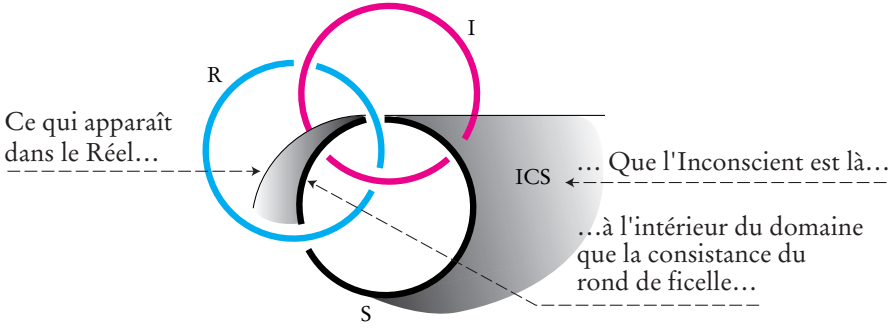


Fig. VI-6

Chercher l'origine de la notion de symptôme, qui n'est pas du tout à chercher dans Hyppocrate, qui est a chercher dans Marx, qui le premier dans la liaison qu'il fait entre le capitalisme et quoi ? le bon vieux temps, ce qu'on appelle quand on veut enfin ! tâcher de l'appeler autrement, le temps féodal. Lisez là-dessus toute la littérature : le capitalisme est considéré comme ayant certains effets, et pourquoi en effet, n'en aurait-il pas ! Ces effets sont somme toute, bénéfiques, puisqu'il a l'avantage de réduire à rien l'homme prolétaire, grâce à quoi l'homme prolétaire réalise l'essence de l'homme. Et d'être dépouillé de tout est chargé d'être le messie du futur. Telle est la façon dont Marx analyse la notion de symptôme. Il donne bien sûr des foules d'autres symptômes, mais la relation de ceci avec une foi en l'homme est tout a fait incontestable.

Si nous faisons de l'homme, non plus quoique ce soit qui véhicule un futur idéal, mais si nous le déterminons de la particularité dans chaque cas, de son inconscient et de la façon dont il en jouit, le symptôme reste à la même place où l'a mis Marx, mais il prend un autre sens, il n'est pas un symptôme social, il est un symptôme particulier. Sans doute, ces symptômes particuliers ont-ils des types, et le symptôme de l'obsessionnel n'est pas le symptôme de l'hystérique. C'est très précisément ce que j'essaierai de faire porter pour vous dans la suite.

Pour l'obsessionnel pourtant, je le note tout de suite, il y a un symptôme très particulier. Personne bien sûr ! n'a la moindre appréhension de la mort (sans ça vous ne seriez pas là si tranquilles). Pour l'obsessionnel, la mort est un acte manqué. C'est pas si bête, car la mort n'est abordable que par un acte encore, pour qu'il soit réussi, faut-il que quelqu'un se suicide en sachant que c'est un acte, ce qui n'arrive que très rarement. Encore que ça ait été fort répandu à une certaine époque, à l'époque où la philosophie avait une certaine portée, une portée autre que de soutenir l'édifice social. Il y a quelques personnes qui sont arrivées à se grouper en école d'une façon qui avait des conséquences. Mais il est bien singulier et bien de nature aussi à nous faire suspecter l'authenticité de l'engagement dans les-dites écoles, qu'il y ait pas du tout besoin d'avoir atteint une sagesse quelconque, qu'il suffise d'être un bon obsessionnel pour savoir de source certaine que la mort est un acte manqué. Non pas, bien sûr, que ça ne suppose que je ne donne là quelque développement, mais je m'en tiendrai là pour aujourd'hui, puisqu'aussi bien je n'ai même pas pu, comme il fallait

s'y attendre, aborder l'os de ce que je voulais vous dire, à savoir si à force de dire que la femme n'ek-siste pas, comme quelqu'un me l'a objecté, je ne la faisais pas ek-sister ! N'en croyez rien. Ce sera la chose que j'aborderai la prochaine fois. Je pense pouvoir soutenir que c'est à l'état d'une (ou d'unes… innombrables… mais d'unes… dénombrables), je ne dirai pas innombrable, mais d'une parfaitement dénombrable, que les femmes ek-sistent, et non pas à l'état de La.

2 - «Abba («père», en araméen) Utilisé au début de la période rabbinique comme nom, c'est aussi un terme de respect et un des noms de Dieu.» in Alan Unterman, *Dictionnaire du Judaïsme, Histoire, mythes et traditions,* Paris 1997, Thames & Hudson Éditions.

# Leçon VII

*11 mars 1975*

J'ai eu deux raisons d'encouragement, enfin ! à prendre un biais autre que celui où vous m'avez vu la dernière fois.

C'est que, comme j'ai eu la faiblesse d'autoriser la publication de ces séminaires dans un certain bulletin, j'ai eu, du même coup, la contrainte de devoir regarder les deux premiers qui devaient sortir dans le deuxième numéro de ce bulletin, et que, somme toute, je me suis dit… enfin ! que malgré la difficulté qu'il y a, non pas, bien sûr, à m'orienter mais à soutenir votre intérêt, à soutenir votre intérêt parce que j'énonce cette année du R.S.I., eh bien ! mon Dieu ! même ces premiers frayages, ces deux premiers séminaires n'étaient pas si insoutenables.

La deuxième raison d'encouragement m'a été apportée par la réponse, — enfin la réponse, je ne suis pas sûr que ce soit simplement une réponse… Je veux dire que les personnes qui m'ont envoyé deux papiers sur les nœuds, et très spécialement les nœuds borroméens, à savoir Michel Thomé et Pierre Soury, leur papier avait quelque chose de tout à fait digne d'intérêt. C'est à ces papiers que répondent les petits dessins du rang inférieur. Pour les premiers, ceux du premier rang, ils continuent, font la suite de ce que j'ai à vous dire, de ce que je me suis proposé de vous dire cette année.

Donc, R.S.I. j'écris, cette année, en titre. Ce ne sont que des lettres, et comme telles, supposant une équivalence. Qu'est-ce qui résulte de ce que je les parle, ces lettres, à m'en servir comme initiales, et si je les parle comme Réel, Symbolique et Imaginaire ? Ça prend du sens, et

cette question du sens, c'est bien ce que, rien de moins, j'essaie de situer cette année.

Ça prend du sens, mais le propre du sens, c'est qu'on y nomme quelque chose. Et ceci fait surgir la dit-mansion, la dit-mansion justement de cette chose vague qu'on appelle les choses, et qui ne prennent leur assise que du Réel, c'est-à-dire d'un des trois termes dont j'ai fait quelque chose qu'on pourrait appeler l'émergence du sens.

Les nomme, ai-je dit. Ce que j'ai fait en — je ne dirai pas encore en démontrant (parce que ça se résume à quelque chose qui n'est pas plus démontrable que le nœud borroméen, ça se résume à une monstration), si j'ai été amené à la monstration de ce nœud alors que ce que je cherchais c'était une démonstration d'un faire, le faire du discours analytique, c'est quand même assez là dirai-je, monstratif ou démonstratif. Quoi qu'il en soit ce que je voudrais avancer aujourd'hui, c'est quelque chose dont je vous ai — ce n'est pas sans ruse, parce que je glisse toujours les choses comme ça, tout doucement, il y a quelque ruse là-dedans et ce n'est pas rien non plus de le reconnaître — c'est que je vous ai indiqué un jour que Freud, ça tourne autour du Nom-du-Père. Ça ne fait pas usage du tout du Symbolique, de l'Imaginaire ni du Réel, mais ça les implique pourtant. Et ce que je veux vous dire, c'est que ce n'est pas pour rien que je n'ai pas parlé *du* Nom-du-Père, quand j'ai commencé, comme j'imagine que certains le savent parce que je le ressasse assez, j'ai parlé *des* Noms du-Père. Eh ben ! Les Noms-du-père, c'est ça :

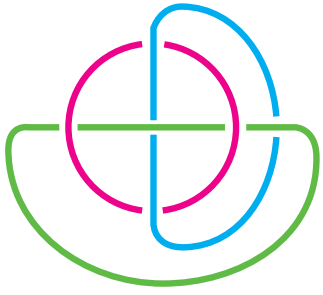

Fig. VII-1

[Au tableau] le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel, en tant que, à mon sens avec le poids que j'ai donné tout à l'heure au mot sens.

C'est ça les Noms-du-père, les noms premiers, en tant qu'ils nom-

ment quelque chose comme l'indique — oui ! comme l'indique la Bible (à propos de cet extraordinaire machin qui y est appelé Père) : le premier temps de cette imagination humaine qu'est Dieu est consacré à donner un nom, mon Dieu ! à quelque chose qui n'est pas indifférent, à savoir un nom à chacun des animaux. Bien sûr, avant la Bible, c'est-à-dire l'écriture, il y avait une tradition, ça n'est pas venu de rien. Il est sensible, sensible au point que ça devrait frapper les amateurs de tradition, c'est qu'une tradition est toujours, ce que j'appelle, conne. C'est même pour ça qu'on y a dévotion, il y a pas d'autre manière de s'y rattacher que la dévotion, ça l'est toujours si affreusement… ce que je viens de dire. Tout ce qu'on peut espérer d'une tradition, c'est qu'elle soit moins conne qu'une autre. Comment ça se juge-t-il ? Là, nous rentrons dans le plus et le moins. Ça se juge au plus-de-jouir comme production. Le plus-de-jouir, c'est évidemment tout ce qu'on a à se mettre sous la dent. C'est parce qu'il s'agit du jouir qu'on y croit. Le jouir, si on peut dire, est à l'horizon de ce plus et de ce moins, c'est un point idéal. Point idéal qu'on appelle comme on peut, le phallus, dont j'ai déjà souligné en son temps que chez le parlêtre, ça a toujours le rapport le plus étroit, c'est l'essence du comique. Dès que vous parlez de quelque chose qui a rapport au phallus, c'est le comique. Le comique n'a rien à faire avec le mot d'esprit, j'ai souligné ça en son temps quand j'ai parlé du mot d'esprit.

Le phallus, c'est autre chose, c'est un comique comme tous les comiques, c'est un comique triste. Quand vous lisez *Lysistrata*, vous pouvez le prendre des deux côtés : rire, ou la trouver amère. Faut dire aussi que le phallus c'est ce qui donne corps à l'imaginaire. Je rappelle là quelque chose qui m'avait beaucoup frappé dans son temps. J'avais vu un petit film qui m'avait été apporté par Jenny Aubry pour me proposer, à titre d'illustration, ce que j'appelais à ce moment le stade du miroir. Il y avait un enfant devant le miroir, dont je ne sais plus si c'était une petite fille ou un petit garçon — c'est même bien frappant que je ne m'en souvienne plus… quelqu'un ici s'en souvient peut-être. Mais ce qu'il y a de certain, c'est que petite fille ou petit garçon, j'y saisis, dans un geste, quelque chose qui à mes yeux avait valeur de ceci que (à supposer comme je le fais sur des fondements peu assurés), ce stade du miroir consiste dans l'unité saisie, dans le rassemblement, dans la maîtrise assu-

mée du fait de l'image de ceci : que ce corps de prématuré, d'incoordonné jusque-là, se semble rassemblé. En faire un corps, savoir qu'il le maîtrise (ce qui n'arrive pas, sans qu'on puisse bien sûr l'affirmer, au même degré chez les animaux qui naissent mûrs : il n'y a pas cette joie du stade du miroir), ce que j'ai appelé jubilation. Eh bien ! il y a vraiment un lien, un lien de ça a quelque chose qui était rendu sensible dans ce film, par quelque chose qui, que ce fût un petit garçon ou une petite fille je vous le souligne, avait la même valeur : l'élision, sous la forme d'un geste, la main qui passe devant, l'élision de ceci qui était peut-être un phallus, ou peut-être son absence. Un geste, nettement, le retirait de l'image. Et ça m'a été sensible comme corrélat, si je puis dire, à cette prématuration. Il y a là quelque chose dont le lien est en quelque sorte primordial par rapport à ceci qui s'appellera plus tard la pudeur, mais dont il serait excessif de faire état à l'étape dite du miroir.

Le phallus, donc, c'est le Réel. Surtout en tant qu'on l'élide. Si vous revenez à ce que j'ai frayé cette année en essayant de vous faire consonner consistance, ek-sistence et trou, d'autre part à Imaginaire, Réel (pour l'ek-sistence) et Symbolique, je dirai donc que le phallus, ça n'est pas l'ek-sistence du Réel. Il y a un Réel qui ek-siste à ce phallus, qui s'appelle la jouissance, mais c'en est plutôt la consistance : c'est le concept, si je puis dire, du phallus. Avec le concept, je fais écho au mot *Begriff*, ce qui ne va pas si mal puisqu'en somme c'est, ce phallus c'est ce qui se prend dans la main ! Il y a quelque chose dans le concept qui n'est pas sans rapport avec cette annonce, cette annonce, cette préfiguration d'un organe qui n'est pas encore pris comme consistance, mais comme appendice et qui est assez bien manifeste dans ce qui prépare l'homme (comme on nous le dit… enfin ! ou ce qui lui ressemble, ce qui n'est pas loin), c'est-à-dire le singe. Le singe se masturbe, c'est bien connu ! Et c'est en quoi il ressemble à l'homme, c'est bien certain ! Dans le concept, il y a toujours quelque chose de l'ordre de la singerie. La seule différence entre le singe et l'homme, c'est que le phallus ne consiste pas moins chez lui en ce qu'il a de femelle qu'en ce qu'il a de dit mâle, un phallus, comme je l'ai illustré par cette brève vision de tout à l'heure, valant son absence.

D'où l'accent spécial que le parlêtre met sur le phallus, en ce sens que la jouissance y ek-siste, que c'est là l'accent propre du Réel. Le Réel, en

tant qu'il ek-siste, c'est-à-dire le Réel comme Réel, le Réel à la puissance deux. C'est tout ce qu'il connaît du deux ce parlêtre, c'est la puissance, soit un semblant par quoi il reste l'un, seul. C'est ce qu'on appelle l'être. Ceci de départ, un puissance deux égale un ($1^2 = 1$).

Il doit y avoir un lien (parce que je vous ai dit ça comme ça), indiqué dans son temps. Il doit y avoir un lien entre ça et le sens, soit ce par quoi le un s'applique si bien au zéro. C'est Frege qui en a fait la découverte, et j'ai jaspiné en son temps sur la différence entre *Sinn* et *Bedeutung*, c'est-à-dire quelque chose qui… où se voit la différence de zéro à un, tout en suggérant que ce n'est pas une différence. Il y a rien de si bien que l'ensemble vide pour suggérer le un.

Voilà. Alors, comment le Symbolique (le Symbolique comme ça que, dont j'ai fait remarquer simplement qu'il a son poids dans la pratique analytique), comment le Symbolique, c'est-à-dire ce que d'ordinaire on appelle le bla-bla, ou encore le Verbe — tout ça c'est pareil ! comment cela cause-t-il le sens ? Voilà la question que je ne vous pose qu'à en avoir la réponse. Est-ce que c'est dans l'idée de l'inconscient ? Est-ce que c'est ça que je dis depuis le premier discours de Rome ? — Points d'interrogation, hein ! — C'est pas dans l'idée de l'inconscient, c'est dans l'idée que l'inconscient ek-siste — écrit, comme je l'écris ; c'est-à-dire qu'il conditionne le Réel, le Réel de cet être que je désigne du parlêtre. Il nomme les choses, comme tout à l'heure je l'évoquais, là, à propos de ce batifolage premier de la Bible au Paradis Terrestre. Il nomme les choses pour ce parlêtre, c'est-à-dire que cet être qui lui-même est une espèce animale, mais qui en diffère singulièrement. Il n'est animal qu'en ceci (parce que ça veut rien dire animal, hein ! ça ne veut rien dire que de caractériser l'animal par sa façon de se reproduire). Sexué ou pas sexué, un animal, c'est ça, c'est ce qui se reproduit.

Seulement, comment est-ce que cet animal est parasité par le Symbolique, par le bla-bla ? Oui, là, il me semble, il me semble mais c'est peu probable, que je me distingue des gens de la même espèce animale, qui de mémoire d'homme (c'est le cas de le dire !), savent qu'ils parlent mais n'en font pas état exprès. Et ce qui montre qu'ils n'en font pas état exprès, ce n'est pas, bien sûr, qu'ils ne l'aient pas dit (tout s'est dit dans le bla-bla), ils n'en font pas état exprès pour ceci : ils rêvent de n'être pas les seuls, — ça, ça leur tient aux boyaux ! Écrivez *laisseuls*, si

vous voulez, l-a-i-s-s-e-u-l-s, pour évoquer le « laissés seuls » dans ce parlage.

De nos jours, ça se manifeste comme ça : par ce besoin frénétique de découvrir le langage chez les dauphins, chez les abeilles. Enfin ! pourquoi pas ! c'est toujours un rêve ! Autrefois, ça avait d'autres formes, ce qui montre bien que c'est toujours un rêve. Ils rêvaient qu'il y a *au moins un* Dieu qui parle, et qui ne parle pas surtout sans que ça ait de l'effet. Qui cause ! L'inouï, c'est cet embrouillage de pattes qui veut absolument qu'ils accotent ce Dieu de sub-parleurs : des anges, ils appellent ça ! des commentateurs quoi !

Enfin, il y a quand même quelque chose de plus sérieux, n'est-ce pas, et qui est venu de ce fait qu'il y a tout de même une toute petite avance (pas un progrès, bien sûr !), parce qu'il y a pas de raison qu'on ne continue pas à s'embrouiller les pattes ; c'est que dans la linguistique, c'est-à-dire sur le parlage, on distingue tout de même le « donner nom », le « nommer », le « consacrer une chose », d'un nom de parlotte. On voit quand même là, que c'est distinct de la communication. Que c'est là que la parlotte, à proprement parler, se noue, à quelque chose du Réel. *Naming* oui ! *Naming*. Quel est le rapport de ce *naming*, comme le dit le titre d'un livre, avec la nécessité ?

L'inouï, c'est que depuis longtemps, n'est-ce pas, il y avait un nommé Platon qui s'est rendu compte qu'il y fallait le tiers, le troisième terme, de l'idée, de l'ἶδος — qui est quand même un très bon mot grec pour traduire ce que j'appelle l'Imaginaire, hein ! parce que ça veut dire l'image ! Il a très bien vu que sans l'ἶδος, il n'y avait aucune chance que les noms collent aux choses. Ça n'allait pas jusqu'au point qu'il énonce le nœud borroméen des trois, du Réel, du Symbolique, de l'Imaginaire. Mais c'est parce que le hasard ne le lui avait pas fourni : l'idée faisait, pour lui, la consistance du Réel. Néanmoins l'idée n'étant rien de son temps que de nommable, il en résultait ce qu'on a déduit ; bien sûr ! ce qu'on a déduit comme ça, avec le discours universitaire, le réalisme du nom. Il faut le dire, le réalisme du nom ça vaut mieux que le nominalisme du Réel : à savoir que le nom, ben ! mon Dieu ! on y met n'importe lequel pour désigner le Réel. Le nominalisme philosophique, comme ça, — c'est pas pour que je marque une préférence, je marque simplement que le nominalisme est une énigme qui a ceci de sensible, qu'elle rend

hommage à l'effet du nom sur le Réel, à savoir à ce que ça y ajoute qu'on le nomme. Tout ce que le nominalisme a pour se distinguer du réalisme du nom, fondé lui-même sur l'Imaginaire, c'est qu'il y a en moins un dire. On s'interdit d'avouer cet hommage, ça se retrouve dans le prestige de l'Université, mais ça ne nous paraît pas à nous, à nous autres analystes, constituer un avantage. Nous restons dans la pensée. Vous me direz que je m'en paie et même au point que ça vous fatigue, mais je ne vois pas pourquoi le fait de m'en payer, dans l'occasion, pourrait se traduire par autre chose qu'un effort pour m'en dépêtrer. Me dépêtrer de ce qui est fondamental pour la pensée, à savoir ce que j'appellerai l'imbécillité typique, typique du *mens*, de l'humeur humaine, à l'endroit du Réel qu'elle a pourtant à traiter. D'où l'urgence que le sens de ce mot Réel soit discernable.

Jusqu'à présent ce que j'ai dit là, à propos de la tradition, garde toute sa valeur. Il n'y a pas de plus monnayable que la religion — le *green pasture* — pour aller là droit au but, l'au-moins un Dieu, hein ! le vrai de vrai, c'est Lui — grand L ! Qui a appris au parlêtre à faire nom pour chaque chose ? Le non-dupe du nom de nom de Nom-du-Père ! (le Non-dupe-erre sans cela) pour le siste ou le zeste éternité. D'où il résulte tout de même, à prendre un peu de recul, que le Réel, c'est ce qui ek-siste au sens (en tant que je le définis par l'effet de lalangue sur l'idée, soit sur l'imaginaire supposé par Platon), à l'animal parlêtre (entre autres animaux-corps ou diable-au-corps, comme vous voudrez). Car pourquoi pas comme ça, puisqu'on est dans la débilité mentale, un débile mental en vaut un autre, pourquoi pas Platon ? Aristote qui lui, argumente sur l'idée d'âne, pour dire que l'âne est un âne, que c'est bien lui, et qu'il y a pas d'âne majuscule, hein, et ben ! il anistote lui aussi !

Le Réel, faut concevoir que c'est l'expulsé du sens. C'est l'impossible comme tel. C'est l'aversion du sens, (l-apostrophe). C'est aussi, si vous voulez, l'aversion du sens dans l'anti-sens et l'ante-sens. C'est le choc en retour du Verbe, en tant que le Verbe n'est pas là que pour ça. Un ça qui n'est pas pour rien, s'il rend compte de ce dont il s'agit, à savoir de l'immondice dont le monde s'émonde, en principe, si tant est qu'il y a un monde. Ça ne veut pas dire qu'il y arrive hein ! L'homme est toujours là. L'ek-sistence de l'immonde, à savoir de ce qui n'est pas monde, voilà le

Réel tout court ! Mais ça vaut bien de pousser ça jusqu'à l'élaboration du quanteur ∃x, (il ek-siste tel x) qui plutôt qu'un x, ça vaudrait mieux oui ! de dire une x pour qu'elle ek-siste dès lors, cette une, l'ek-sistence comme une. Voilà ce qu'il faut se demander, c'est à quoi elle ek-siste ? Elle ek-siste à la consistance idéïque du corps, celle qui, ce corps, le reproduit, tout comme Platon le situe très bien, selon la formule (maintenant que nous contaminons) de l'idée du message prétendu des gènes. Elle ek-siste au symbolique en tant que le symbolique tourne en rond autour d'un trou inviolable, sans quoi le nœud des trois ne serait pas borroméen. Car c'est ça que ça veut dire le nœud borroméen, c'est que le trou, le trou du symbolique est inviolable.

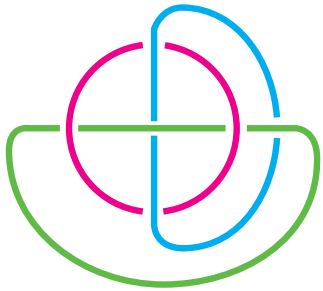

Fig. VII-1

Voilà. Alors pourquoi ne pas l'écrire comme ça, dans l'ordre où c'est le plus simple à écrire : le symbolique, ici [figure VII-1], c'est lui que je mets en rond, là, le symbolique s'imposant à l'imaginaire que je mets en vert, couleur de l'espoir, hein !

On voit comment le Réel y ek-siste, de ne pas plus se compromettre à se nouer avec le dit-symbolique en particulier, que ne le fait l'imaginaire. Alors là, je vous ai montré pendant que j'y étais que quel que soit le sens, n'est-ce pas, dans lequel on fait tourner cet Imaginaire et ce Réel, ils se croiseront, (comme il est ici mis à plat) de façon en tout cas à ne pas faire chaîne. Car l'indication ici, dans cette forme de croisement, c'est aussi bien que ces deux consistances peuvent être des droites à l'infini ; mais que ce qu'il faut bien préciser, c'est que de quelque façon qu'on conçoive ce point à l'infini, qui a été rêvé par Desargues comme spécifique de la droite, une droite qui fait retour d'un de ses bouts à l'autre, il faut quand même mettre bien au point ceci, qu'il n'est aucunement ques-

tion qu'elle s'imagine se replier, sans que celle qui, d'abord, passait dessus, passe encore dessus l'autre.

Alors, ce à quoi nous venons c'est que, pour démontrer que le Nom-du-Père ça n'est rien d'autre que ce nœud, il y a pas d'autre façon de faire que de les supposer dénoués.

[Au tableau] Ne passons plus ce Symbolique devant l'Imaginaire. Faisons-le comme ça. Voilà dès lors ce que vous avez. Et alors, quelle façon de les nouer ? D'un rond qui, ces trois consistances indépendantes, les noue, il y a une façon qui est celle-là,

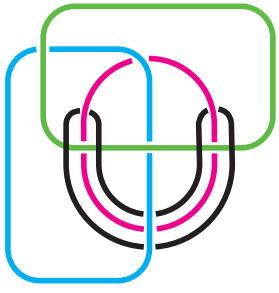

Fig. VII-2

que j'appelle du Nom-du-Père, c'est ce que fait Freud. Et du même coup je réduis le Nom-du-Père à sa fonction radicale qui est de donner un nom aux choses, avec toutes les conséquences que ça comporte, parce que ça ne manque pas d'avoir des conséquences ! Et, jusqu'au jour notamment, ce que je vous ai indiqué tout à l'heure.

Je vous avais déjà fait un tracé, un tracé de ces quatre noués, comme tels. J'en avais même fait un qui était raté. Mais, le grand, le bon, c'est celui-là que je vous reproduis aujourd'hui mais de profil c'est-à-dire

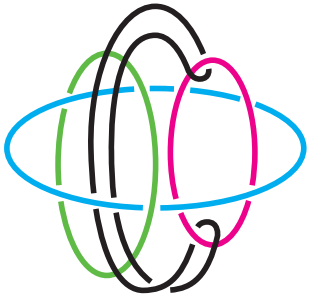

Fig. VII-3

qu'au lieu de le voir sagittal, je le vois transversal. C'est celui-là, le grand cercle dont je vous ai montré qu'à distinguer ces trois cercles comme ils sont dans une sphère armillaire, à savoir se contenant les uns les autres, on doit crocher le cercle le plus intérieur, passer par dessus le cercle le plus extérieur, en se mettant avant de revenir sur ce cercle le plus extérieur à l'intérieur du cercle moyen. C'est ça qu'exprimait le premier schème que je vous avais livré.

Qu'est-ce qui ne voit pas que cette histoire nous laisse dans le trois, à savoir que comme on peut s'y attendre, ce qu'il en est de la distinction dans le Symbolique du donner-nom fait partir de ce Symbolique, comme le démontre ceci que l'adjonction de ce quatre est en quelque sorte superflue. C'est à savoir que ce que vous voyez là d'une façon particulièrement claire, (je l'ai répété parce qu'ici ça ne saute peut-être pas aux yeux) c'est que le nœud borroméen, c'est ça.

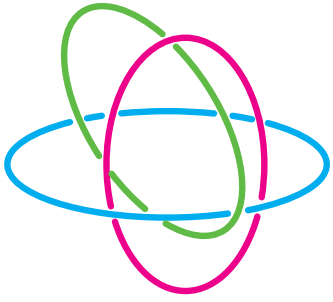

Fig. VII-4

C'est ça avant sa mise à plat d'une façon quelconque. Le nœud borroméen c'est ce qui, pour deux cercles qui se cernent l'un l'autre, introduit ce tiers pour pénétrer dans un des cercles de façon telle que l'autre, si je puis dire, soit par rapport au tiers amené dans le même rapport qu'il est avec le premier cercle.

Est-ce qu'il y a ici un ordre discernable ? Est-ce que le nœud borroméen est un tout, un tout concevable, c'est le cas de le dire, ou bien est-ce qu'il implique un ordre ? Au premier abord, on pourrait dire qu'il implique un ordre dans le cas où chacun de ces cercles reste colorié — comme s'est exprimé très justement quelqu'un qui m'a envoyé un texte où il emploie le mot « colorié », ce qui dans l'occasion veut dire : où cha-

cun reste identifié à soi-même. On pourrait dire que s'ils sont coloriés, il y a un ordre : que 1, 2, 3, n'est pas 1, 3, 2. La question pourtant est à laisser en suspens. Il est peut-être au regard de tous les effets du nœud qu'il soit indifférent cet ordre : 1, 2, 3, 1, 3, 2, ce qui nous mettrait bien sûr la voie qu'ils ne sont pas à identifier. C'était en tant que trois faisant nœud, faisant nœud borroméen, c'est-à-dire dont aucun rond ne fait chaîne à aucun moment avec un autre des ronds, c'est en tant que tel qu'il nous faut supporter l'idée du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel. Ce qui me le suggère c'est ce que j'ai reçu d'un de ceux qui s'intéressent au nœud, je l'ai dit tout à l'heure : un nommé Michel Thomé m'a envoyé une petite lettre pour me montrer que dans une certaine figure, figure que je n'ai pas contrôlée et que je n'ai jamais dessinée ici en tout cas, que dans une certaine figure, quelqu'un qui l'avait introduite dans la publication de mon séminaire XX, à fait ce qu'il appelle une erreur, et une erreur de perspective : il avait mis en valeur ceci que d'un cercle à l'autre des trois le premier à être noué à lui, la forme la plus simple du nœud borroméen, était, (comme je me suis servi du terme) le cercle plié en deux oreilles. Celui qui a la bonté de m'éditer, (m-apostrophe), celui qui a la bonté de m'éditer, a fait cette erreur de perspective, — tout en gardant la forme pliée dans le même ordre,

[Au tableau] ici correspondant à ici, et ici correspondant à ici, et ainsi de suite — de considérer que les deux battants de ces deux oreilles simplement faisaient deux et de ne pas les croiser. D'où il résulte aussitôt cette suite de conséquences que Michel Thomé a fort bien vu : c'est à savoir que ces nœuds s'enlacent et que, par conséquent, [Au tableau] en coupant celui qui ici retiendrait ensemble ces deux boucles, ces deux oreilles dont je parlais tout à l'heure, aboutiraient à ce qu'il est facile de voir, cette figure-ci d'abord, voire celles-ci à l'extrême, où l'on voit bien que ces nœuds sont enlacés.

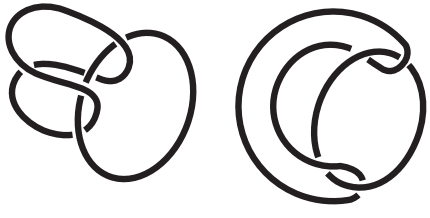

Fig. VII-5

Mais ce n'est pas tout. Ce n'est pas tout car, comme tout de suite Michel Thomé l'a très bien déduit, c'est qu'il en résulterait un nœud borroméen d'un type spécial, qui serait tel qu'à nous limiter ici, par exemple, à quatre.

… Ces deux-là restent noués, si l'on sectionne le troisième

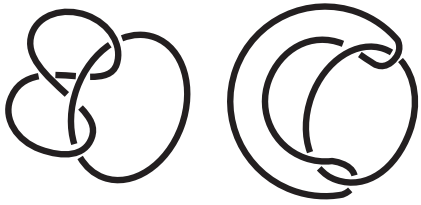

Fig. VII-6

Mais vous pouvez voir que ça fonctionne aussi bien à trois, puisque je vous l'ai fait remarquer, ces deux-là restent noués, soit celui-ci, soit celui-là, restent noués, si l'on sectionne le troisième — pas besoin donc d'en mettre quatre.

Pour s'apercevoir de ceci, que les quatre mettent seulement en évidence, c'est qu'il n'y a moyen de manifester le borroméanisme de ce nœud par exemple à quatre, qu'à trancher un seul d'entre eux, à savoir celui que nous pouvons appeler ici le dernier, moyennant quoi chacun des autres se libérera de son suivant jusqu'au premier. Mais si l'on peut dire, il faut faire là une distinction, ils ne se libéreront pas ensemble, ils se libéreront l'un après l'autre. Alors qu'au contraire, si vous commencez de couper celui que je viens d'appeler le premier, tous les autres jusqu'au dernier resteront noués. Il y a là quelque chose de tout à fait intéressant qui démontre quelque chose de particulier à certains nœuds, qu'on peut appeler borroméens dans un sens mais non pas dans l'autre. Ce qui évoque déjà l'idée du cycle et de l'orientation.

… Un nœud borroméen d'un type spécial, à nous limiter à quatre.

… Si vous commencez de couper le premier, → tous les autres jusqu'au dernier resteront noués.

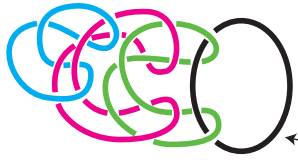

… C'est qu'il n'y a moyen de manifester le borroméanisme de ce nœud par exemple à quatre, qu'à trancher un seul d'entre eux, ici ← le dernier, moyennant quoi chacun des autres se libérera de son suivant jusqu'au premier.

Fig. VII-7

Je n'insiste pas parce que je pense qu'il n'y a vraiment que ceux qui se vouent à une étude serrée de ce nœud, qui peuvent y prendre un véritable intérêt.

[Au tableau] Ici j'avais moi-même dessiné un nœud qui n'a d'intérêt que de ne pouvoir pas être produit de cette erreur de perspective à laquelle Michel Thomé a donné sa fécondité. Il n'est strictement productible que d'être fait exprès, si je puis dire, de la confusion des deux boucles qui tiennent de chaque côté les formes d'oreilles qui sont celles que j'ai proposées comme la forme la plus simple pour engendrer le nœud borroméen. Vous le voyez ici. Ici pourrait être un nœud externe, un rond externe qui tiendrait ces deux boucles, ces deux boucles d'oreilles, pourquoi ne pas le dire, et ainsi de suite si vous réunissez ces deux nœuds, ces deux ronds, (j'y ai déjà fait allusion en son temps) vous obtenez la forme suivante qui est une boucle tout à fait distincte des formes que j'appellerai à cette occasion, si je puis dire, thoméennes, c'est-à-dire celles qui sont produites d'une erreur de perspective telle que celle-ci, voire d'une erreur de perspective telle que celle-là qui n'est pas la même.

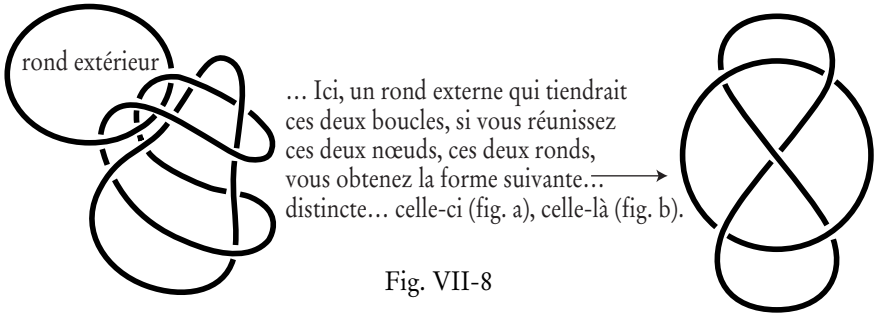


Fig. VII-8

Je n'insiste pas et je poursuis ce qu'il en est du Nom-du-Père, pour le ramener à son prototype et dire que Dieu, Dieu dans l'élaboration que nous donnons à ce Symbolique, à cet Imaginaire et à ce Réel, Dieu est la femme rendue toute. Je vous l'ai dit : elle n'est pas-toute. Au cas où elle ek-sisterait d'un discours qui ne serait pas de semblant, nous aurions cet $\exists x$ que je vous ai noté autrefois, $\exists x$ tel que $\Phi x$; le Dieu de la castration. C'est un vœu qui vient de l'Homme, avec un grand h, un vœu qu'il ek-siste des femmes qui ordonneraient la castration. L'ennui c'est qu'il y en

a pas, que, conformément à ce que j'ai écrit dans une première formulation $\overline{\exists x}\ \Phi x$ qui était corrélative de la pas-toute, $\overline{\forall x}\ \Phi x$, il n'ek-siste pas la femme, je l'ai dit. Mais le fait qu'il n'ek-siste pas la femme, la femme-toute, n'implique pas, contrairement à la logique aristotélicienne qu'il y en ait qui ordonnent la castration. « Gardez ceci qui est le plus aimé » qu'elles disent, dans Rabelais ; naturellement, ça ressort du comique, comme je vous le disais tout à l'heure.

Ce néanmoins pas-toute, ça ne veut pas dire qu'aucune dise le contraire, qu'il existe un x de la femme qui formule le « ne le gardez pas » ; très peu pour elles, le dire que non. Elles disent rien simplement. Elles ne disent rien, sinon en tant que la-toute dont j'ai dit que c'était Dieu tout à l'heure, la-toute, si elle existait. Il n'y en a pas pour porter la castration pour l'Autre et ceci est au point que le phallus tel que je l'ai indiqué tout à l'heure, ça n'empêche pas qu'elle se le voudrait, comme on dit. Rien de plus phallogocentrique, comme on l'a écrit quelque part à mon propos, rien de plus phallogocentrique qu'une femme, à ceci près qu'aucune ne-toute le veut, ledit phallus. Elles en veulent bien chacune, à ceci près que ça ne leur pèse pas trop lourd. C'est tout à fait comme ce que j'ai mis en valeur dans le rêve dit de « la belle bouchère » ; le saumon fumé, comme vous savez, elle en veut bien à condition de ne pas en servir. Elle ne le donne qu'autant qu'elle ne l'a pas. C'est ce qu'on appelle l'amour. C'est même la définition que j'en ai donné : donner ce qu'on n'a pas, c'est l'amour. C'est l'amour des femmes, pour autant, c'est-à-dire que c'est vrai que, une par une, elles ek-sistent. Elles sont réelles et même terriblement, elles ne sont même que ça. Elles ne consistent qu'en tant que le symbolique ek-siste, c'est-à-dire ce que je disais tout à l'heure, l'inconscient. C'est bien en quoi elles ek-sistent comme symptôme, dont cet inconscient provoque la consistance, ceci apparemment dans le champ mis à plat du Réel. C'est ce qu'il faut appeler réellement, ce qui veut dire (on ne fait pas assez attention à cette distinction de l'adverbe et de l'adjectif), à la façon du Réel, mais en réalité à la façon dont s'imagine dans le Réel, (je n'ai pas besoin de refaire le schéma, je pense) dont s'imagine dans le Réel l'effet du Symbolique.

[Au tableau] Ce qu'il faut quand même que je dessine, ouais ! Voilà. Voilà le symptôme, l'effet du Symbolique, en tant qu'il apparaît dans le Réel, et même c'est dans cette direction-là.

Je m'excuse auprès de Soury qui m'a envoyé un très beau petit schéma concernant le nœud borroméen dont je n'aurai pas le temps de parler aujourd'hui; je vais quand même lui indiquer quelque chose, c'est que ces deux schémas qu'il m'envoie justement comportent une orientation, une direction. En d'autres termes, que ces trois éléments essentiels du nœud borroméen sont orientés d'une façon, si je puis dire, centrifuge. A quoi il m'oppose la forme contraire, celle où les trois sont (j'ai dit tout à l'heure centrifuge ? C'est un lapsus) centripètes, à quoi il m'oppose la forme centrifuge. Je lui fais remarquer ceci comme ça au passage, c'est qu'à ne pas identifier, c'est-à-dire colorier ces trois ronds, à ne pas spécifier lequel est le Symbolique et lequel est le Réel, ces nœuds, bien loin d'être intransformables l'un dans l'autre, ne sont que le même, vu d'un autre côté. Je dois y ajouter ceci que si vous faites de ceci le Réel, à prendre les choses de l'autre côté, le Réel et le Symbolique sont inversés, ce qui n'est pas prévu dans son schéma. Et ça nous laisse pourtant intacte la question de savoir, celle que j'ai posée tout à l'heure, s'il est indifférent que dans cette forme [figure VII - 4] (cette forme non mise à plat), que dans cette forme l'ordre ek-siste ou n'ek-siste pas. Je me permets de lui signaler qu'il y a distinction entre l'ordre des trois termes, l'orientation donnée à chacun et l'équivalence des nœuds.

Ceci dit, je pourrais et je fais remarquer que l'idée de suppléer à la femme irréelle, ce n'est pas pour rien. Que les imbéciles de L'amour fou s'intitulaient eux-mêmes surréalistes; ils étaient eux-mêmes, je dois dire, symptômes, symptômes de l'après-guerre de 14, à ceci près que symptômes sociaux. Mais il n'est pas non plus dit que ce qui est social ne soit pas lié à un nœud de ressemblance. Leur idée donc de suppléer à la femme qui n'ek-siste pas (comme *la*, à la femme dont j'ai dit enfin que c'était bien là le type même de l'errance), les remettait dans le biais, dans l'ornière du Nom-du-Père, du Père en tant que nommant, dont j'ai dit que c'était un truc émergé de la Bible, mais dont j'ajoute que c'est pour l'homme une façon de tirer son épingle phallique du jeu.

Qu'un Dieu, mon Dieu! aussi tribal que les autres mais peut-être employé avec une plus grande pureté de moyens, n'empêche pas ceci qu'il nous faut toucher du soupèsement, de la façon même de jouer de ce nœud. C'est que ce Dieu tribal, qu'il soit celui-là ou bien un autre, n'est que le complément bien inutile, c'est ça qu'il exprime, de la conju-

gaison de ce nœud quatre au Symbolique (Figure. VII - 3). C'est le complément bien inutile du fait que c'est le signifiant un et sans trou, sans trou dont il soit permis de se servir dans le nœud borroméen, qui, à un corps d'homme asexué par soi (Freud le souligne), donne le partenaire qui lui manque. Qui lui manque comment ? Du fait qu'il est, si je puis dire, aphligé (aphligé à écrire comme ça) aphligé réellement d'un phallus qui est ce qui lui barre la jouissance du corps de l'Autre. Il lui faudrait un Autre de l'Autre pour que le corps de l'Autre ne soit pas pour le sien du semblant, pour qu'il ne soit pas si différent des animaux, de ne pouvoir comme tous les animaux sexués faire de la femelle, le Dieu de sa vie. Il y a pour le mental de l'homme, c'est-à-dire l'Imaginaire, l'affliction du Réel phallique cause de quoi il se sait n'être que semblant de pouvoir. Le Réel, c'est le sens en blanc, autrement dit le sens blanc par quoi le corps fait semblant. Semblant dont se fonde tout discours, au premier rang, le discours du maître qui, du phallus, fait signifiant indice 1. Ce qui n'empêche pas que si dans l'inconscient il n'y avait pas une foule de signifiants à copuler entre eux, à s'indexer de foisonner deux par deux, il n'y aurait aucune chance que l'idée d'un sujet, d'un pathème du phallus dont le signifiant c'est l'Un qui le divise essentiellement, vienne au jour. Grâce à quoi il s'aperçoit qu'il y a du savoir inconscient, c'est-à-dire de la copulation inconsciente ; d'où l'idée folle de ce savoir en faire semblant à son tour par rapport à quel partenaire ? Sinon le produit de ce qui se produit, d'une copulation aveugle, c'est le cas de le dire, car seuls les signifiants copulent entre eux dans l'inconscient, mais les sujets pathématiques qui en résultent sous forme de corps sont conduits, mon Dieu ! à en faire autant : baiser qu'ils appellent ça. C'est pas une mauvaise formule. Car quelque chose les avertit qu'ils ne peuvent faire mieux que de suçoter le corps signifié autre, autre seulement par quelque écrit d'état civil. Pour en jouir, ce qui s'appellerait en jouir comme tel, il faudrait le mettre en morceaux, hein ! Non pas qu'il y ait pas pour cela chez l'autre corps des dispositions, comme ça, d'être né prématuré, c'est pas inconcevable. Le concept là, ne manque pas. On appelle ça le sado-masochisme, je ne sais pas pourquoi. Mais ça ne peut que se rêver de l'inconscient naturellement puisque c'est la voie dont il faut dire, dont il faut dire que c'est paumé de la dire royale.

Roi, un nom de plus, un nom de plus dans l'affaire et dont chacun sait

que ça rejaillit toujours de l'affaire du Nom-du-Père. Mais, c'est un nom à perdre comme les autres, à laisser tomber dans sa perpétuité. Les Noms-du-père hein ! Les Ânons du Père, quel troupeau j'en aurais préparé pour lui faire, ou leur faire, rentrer dans la gorge leur braiment si j'avais fait mon séminaire. J'aurais (h) uni, mot qui vient de *hune* femme, quelque ânerie nouvelle. Mais pourquoi ces hanes-à-liste, à liste d'attente bien entendu, faisaient la queue aux portes de l'*Interfamiliale Analytique Association* et Anna freudonnait en coulisse le retour au berceau en me bricolant des motions d'ordre gratinées ? Je ne suis certes pas insensible à la fatigue d'ek-sisterre. Terre ! terre ! qu'on croit toujours atteindre ! Enfin ! Je n'ai depuis que persévéré dans mon erre. « Laurent, serrez mon haire avec ma discipline » [1], car celle-ci en bénéficie.

1 - Molière, *Le Tartuffe ou l'imposteur*, Acte III, Scène 2, vers 853. « Haire, petit vêtement de tissu de crin en forme de corps de chemise, qui est rude et piquant, que les religieux austères ou les dévots mettent sur leur chaire pour se mortifier et faire pénitence. Il s'en fait en forme de réseaux, afin qu'il y ait des nœuds qui incommodent davantage. Les chartreux portent perpétuellement la haire, » (Furetière).

# Leçon VIII

*18 mars 1975*

– Soury, où êtes-vous ? Bon ! alors, vous avez distribué ? J'ai vu, hein ! Bon, vous en avez distribués combien ?

– Il y a trois textes en cent cinquante exemplaires chacun.

– Comment ?

– Il y a trois textes en cent cinquante exemplaires chacun.

– Ouais ! Alors personne n'en a ! C'est bien ennuyeux ! Vous m'aviez dit que vous en feriez… distribueriez cinq cents ?

– On peut en amener d'autres la prochaine fois, mais là on en a amené que cent cinquante.

– Oui, non mais c'est très gentil déjà de votre part, c'est pas un reproche que je vous fais, c'est très gentil déjà de votre part, seulement, seulement c'est… il y en a à qui ça va manquer. Ça va leur manquer d'ailleurs uniquement parce que les autres l'ont !

Bon ! alors je suis forcé de dire, pour ceux qui ne l'ont pas, ce qu'il y a dans ces papiers que Pierre Soury et Michel Thomé ont distribués. Il y a ce quelque chose dont vous avez vu la dernière fois — je ne peux pas dire, l'explication, parce que justement je ne l'ai pas expliqué vraiment. Ce dessin qui, me semble-t-il, pour autant que j'en sache quelque chose, qui est une trouvaille, une trouvaille que Michel Thomé a faite sur une certaine figure 6[1], qui est quelque part dans mon dernier séminaire, celui

qui s'appelle, qui est intitulé *Encore*. Il a fait là la trouvaille d'une erreur, d'une erreur dans ce dessin.

Je présume, je ne peux pas en dire plus, je présume que c'est une erreur heureuse — *felix culpa*, comme on dit. C'est une erreur heureuse si c'est à l'occasion de cette erreur que Michel Thomé, — mais peut-être l'avait-il inventé tout seul —, avait inventé tout seul ceci que j'ai indiqué, (enfin ! la dernière fois, dans un de ces papiers que j'ai fait coller au tableau) et qui démontre qu'il y a en somme, qu'il est possible de figurer — je ne dis pas écrire —, de figurer des nœuds borroméens tels (disons les choses rapidement) qu'ils ne se défassent que par un bout, qu'à partir d'un bout. Si, (ah ! c'est pas facile !) si on attaque donc un quelconque, un quelconque des ronds de ficelle qui sont noués d'une certaine façon, — précisément d'une façon non borroméenne puisque si elle était borroméenne, il suffirait de rompre un quelconque pour que tous les autres soient immédiatement indépendants les uns des autres, alors que la définition de ces nœuds, de ces nœuds tels qu'ils ne se défassent que par un bout, ça signifie qu'à attaquer n'importe lequel, ce n'est que dans un sens, et pas dans l'autre, que tous se dénouent — mais dans le sens où tous se dénouent, c'est un par un et non pas immédiatement qu'il convient de les dénouer.

Je ne sais pas si c'est à l'occasion de cette erreur ou de son cru que Michel Thomé a fait, ce que j'appelais tout l'heure, cette trouvaille. Il est peut-être là, alors qu'il le dise ! il est là ?

— Vous l'avez faite à l'occasion de l'erreur, la trouvaille ? C'est à l'occasion de l'erreur ? Oui ? C'est bien ce que je dis, c'est une heureuse erreur ! Mais ceci prouve à tout le moins ceci, c'est que (je dois dire ma surprise parce que j'en ai pas tous les jours des preuves), je ne parle pas absolument sans effet. Vous me direz que ces effets, je ne peux pas les mesurer puisqu'on ne m'en donne pas trace. Mais enfin, justement, c'est ce dont je sais gré à ce couple d'amis, Soury et Thomé, c'est de m'en donner trace, c'est encourageant quand même ! J'aimerais bien en avoir de temps en temps, d'autres traces ! Il faut dire qu'on y regarde à deux fois avant de me les donner, — non sans raison d'ailleurs parce qu'il se pourrait très bien que les traces que j'en recueille, ne soient pas aussi solides, ne soient pas aussi faites nœuds.

Ça donne évidemment une idée que ces nœuds, c'est quelque chose

d'assez original, dirai-je, avec l'ambiguïté peut-être, je n'en suis pas sûr, de l'originel. Ce qu'ils confirmeraient, ce serait que c'est pas tellement facile d'y remonter, et puis, ça ne veut pas dire, l'originel, que ça soit de ça qu'on parte. Il est même tout à fait sûr qu'historiquement ben ! disons… ça ne se trouve pas sous le pied d'un cheval, le nœud borroméen ! On s'y est intéressé très tard. Disons que, si tant est que j'ai l'ombre d'un mérite, (je ne sais pas ce que ça veut dire d'ailleurs, « mérite »), c'est que quand j'ai eu vent de ce truc, le nœud borroméen (j'ai trouvé ça dans les notes d'une personne que je rencontre de temps en temps et qui l'avait recueilli au séminaire de Guilbaud) il y a une chose certaine, c'est que j'ai eu immédiatement enfin ! la certitude que c'était là quelque chose de précieux. Précieux pour moi, pour ce que j'avais à expliquer.

J'ai immédiatement fait le rapport de ce nœud borroméen avec ce qui, dès lors, m'apparaissait comme des ronds de ficelle. Quelque chose de pourvu d'une consistance particulière, qui reste à appuyer et qui était pour moi reconnaissable dans ce que j'avais énoncé dès le départ de mon enseignement ; lequel, sans doute, je n'aurais pas émis, y étant peu porté de nature, sans un appel, un appel lié de façon plus ou moins contingente à, disons, une crise dans le discours analytique. Il est possible qu'avec le temps, je me serais aperçu qu'il fallait quand même cette crise, la dénouer, mais il a fallu des circonstances pour que je passe à l'acte.

Donc, ces nœuds borroméens me sont venus comme bague au doigt et j'ai tout de suite su que ça avait un rapport qui mettait le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel dans une certaine position les uns par rapport aux autres ; dont le nœud m'incitait à énoncer quelque chose qui (comme je l'ai dit déjà ici), les homogénéisait.

Qu'est-ce que veut dire homogénéiser ? C'est évidemment, comme le remarquait précédemment Pierre Soury dans une petite note qu'il m'a communiquée (parce que je tiens beaucoup rendre à chacun son dû), qu'ils ont quelque chose de pareil. Comme le même Pierre Soury me faisait remarquer : « du pareil au même » (c'est de lui), « du pareil au même, il y a la place pour une différence ». Mais mettre l'accent sur le « pareil », c'est très précisément en ça que consiste l'homogénéisation, la poussée en avant de l'ὅμοιος qui n'est pas « le même », qui est « le pareil ».

Qu'est-ce qu'ils ont de « pareil » ? Eh bien ! c'est ce que je crois devoir

désigner du terme de consistance, ce qui est déjà avancer quelque chose d'incroyable ! Qu'est-ce que la consistance de l'Imaginaire, celle du Symbolique et celle du Réel peuvent avoir de commun ? Est-ce que par ce mode, cet énoncé, je vous rend sensible (il me semble que c'est difficile de vous le rendre plus sensible), que le terme de consistance dès lors ressortit à l'Imaginaire.

Ouais ! Ici je m'arrête pour faire une parenthèse destinée à vous montrer que le nœud, c'est pas facile de le figurer. Je ne dis pas de *se* le figurer, parce que dans l'affaire, j'élimine tout à fait le sujet qui se le figure, puisque je pars de la thèse que le sujet c'est ce qui est déterminé par la figure en question, déterminé, non pas d'aucune façon qu'il en soit le double, mais que c'est des coincements du nœud, de ce qui dans le nœud détermine des points triples du fait du serrage du nœud que le sujet se conditionne.

Je vais peut-être tout à l'heure vous le rappeler sous forme de dessin au tableau. Quoi qu'il en soit, le figurer, ce nœud, n'est pas commode. Je vous en ai donné déjà des preuves en cafouillant plus ou moins moi-même à tel ou tel petit dessin que j'ai fait ; quoi qu'il en soit le dernier épisode de mes rapports avec le nommé Pierre Soury consiste, c'est bien le cas de le dire, en ceci qui est certainement bien étrange. C'est qu'après avoir accédé une première fois à ce qu'il avait avancé, avancé à très juste titre, à savoir qu'il y avait dans le Réel du nœud borroméen, un Réel auquel vous ajoutez ceci que chacun des ronds vous l'orientez.

L'orienter, c'est une affaire qui semble ne concerner que chacun des ronds. Il y aurait une autre façon, ces ronds, (ne disons pas de les reconnaître, car reconnaître ça serait déjà entrer dans toutes sortes d'implications), disons de les différencier, ça serait de les colorier. Vous sentez bien toute la distance qu'il y a entre le coloriage (et c'est là quelque chose qui devrait rentrer au niveau où Gœthe a pris les choses : mais il y en a pas la moindre trace dans *La théorie des couleurs*) et un niveau où ce par quoi la couleur est quelque chose qui est gros de différenciation. Évidemment, il y a une limite, à savoir qu'il n'y a pas un nombre infini de couleurs. Il y a des nuances sans doute. Mais grâce à la couleur, il y a de la différence.

J'avais posé la question à un de mes précédents séminaires : si ces nœuds, j'en avais pris un, un peu plus compliqué que le nœud borro-

méen à trois, non pas qu'ils ne fussent pas trois, mais j'avais posé la question de savoir si ce nœud n'était qu'un, à savoir si l'introduction de la différenciation dans le nœud laissait le nœud non pas « pareil », mais toujours le « même ». Il est effectivement toujours le même, mais il n'y a qu'une seule façon de le démontrer, c'est de démontrer que dans tous les cas, (qu'est-ce que veut dire « cas » ?), il est réductible au « pareil ».

C'est bien en effet ce qui est arrivé. C'est que j'étais en effet bien convaincu qu'il n'y a qu'un nœud colorié, mais j'ai eu un flottement, c'est ça que j'appelle ma dernière aventure concernant le nœud orienté. Parce qu'« orienté » ça concerne un *oui* ou un *non* pour chacun des nœuds et je me suis laissé, là, égarer par quelque chose qui tient au rapport de chacun de ces *oui* ou *non* avec les deux autres. Et pendant un moment, je me suis dit — je n'ai pas été jusqu'à me dire qu'il y avait huit nœuds (je ne suis pas si bête !), à savoir 2 x 2 x 2 x 2, « *oui* ou *non* » x « *oui* ou *non* » x « *oui* ou *non* » x « *oui* ou *non* ». Je n'ai même pas été jusqu'à penser qu'il y en avait quatre, mais je ne sais pas pourquoi je me suis cassé la tête sur le fait qu'il y en avait deux, et ce n'est pas quand même quelque chose qui soit sans portée. Qu'après l'avoir demandé de façon expresse, j'ai obtenu de Pierre Soury, qui, je l'espère, vous en fera la distribution la prochaine fois, j'ai obtenu, (vais-je dire la démonstration ?) ce que je demandais, à savoir la monstration qu'il n'y a qu'un nœud borroméen orienté. La monstration en question, que Pierre Soury m'a communiquée dans les délais, si je puis dire (il n'est pas sans mérite), il a fallu qu'il se [la colletinne], c'est cotonneux à démontrer, il m'a fourni à temps pour que je le lise et que j'en sois bien convaincu, la monstration sinon la démonstration, la monstration que de nœud orienté, il n'y en a qu'un, bel et bien le même.

La seule chose à quoi ceci nous conduit et, là, c'est lui que j'interpelle, c'est ceci : c'est que ce pareil qu'il réduit au même, il ne peut le faire qu'à partir de ce quelque chose sur quoi je l'interroge à cette occasion. C'est : pourquoi faut-il pour qu'on la figure, cette monstration, pourquoi faut-il en passer par ce que j'appelle, et que j'ai déjà appelé, ma mise à plat du nœud ?

C'est quelque chose qui mérite d'être individualisé, cette mise à plat. Parce que, comme je pense que vous l'avez déjà vu par ce crayonnage qu'il a bien fallu que je fasse sur un tableau (c'est-à-dire mise à plat, un

crayonnage perspectif), vous avez bien pu voir que si ce nœud n'est pas du tout de sa nature un nœud plat, bien loin de là ! le fait qu'il faille passer par la mise à plat pour mettre en valeur la mêmeté du nœud, quelle que soit l'orientation que vous donnez à chacun (ce qui, je l'ai déjà fait sentir, indiqué, évoquerait qu'il y en aurait huit) je vous ai dit que je m'y suis pas laissé prendre. Mais enfin ! quand même je me suis encore empêtré à penser qu'il y en avait deux. Cela prouve simplement l'extraordinaire débilité de la pensée, au moins de la mienne ; et d'une façon générale que la pensée, celle qui procède par ce que j'ai dit tout à l'heure d'un *oui* ou *non*, la pensée, il convient d'y regarder à deux fois avant d'accepter ce qu'il faut bien intituler, du verdict.

Est-ce qu'il n'y a pas, si je puis dire, une sorte de *fatum* de la pensée qui, en l'attachant de trop près au vrai, lui laisse glisser entre les doigts, si je puis dire, le Réel ? C'est bien ce que j'ai fait surgir la dernière fois par une remarque sur le concept en tant que ce n'est pas la même chose, le concept, que la vérité ; en tant que le concept ça se limite à la prise comme le mot *capere* implique, et qu'une prise, ce n'est pas suffisant pour s'assurer que c'est le Réel qu'on a en main.

Voilà ! Ces propos que je vous tiens, que vous avez, je ne sais pas pourquoi, la patience d'accepter, font qu'il m'est impossible de vous avertir à tout instant de ce que je fais en vous parlant. Que je fasse quelque chose qui vous concerne, votre présence en est la preuve, mais ça ne suffit pas pour dire sous quel mode cela se passe. Dire que vous y comprenez quelque chose n'est même pas certain, pas certain au niveau où se soutient ce que je dis ; mais il y a quand même quelque chose qui est digne et c'est bien pour situer ce quelque chose (je le dis sous cette forme) que « on se comprend ». Il est difficile de ne pas sentir, dans le texte même de ce qui est dit — dans le sens, que : « on se comprend » n'a pas d'autre substrat que « on s'embrasse ». Et je vois quand même que c'est pas là tout à fait ce que nous faisons, et qu'il y a là une équivoque, une équivoque qui, il faut le dire, comme toutes les équivoques a une face de saloperie, pour appeler les choses par leur nom. Et ce dont je m'efforce, disons, c'est de mettre un peu d'humour dans la reconnaissance de cette saloperie comme présence !

C'est bien ce qui donne son poids à la façon dont je tranche le nœud en énonçant ce point dont il convient bien de préciser la portée, qu'il n'y a pas de rapport sexuel.

Qu'est-ce que ça veut dire, quand je le dis ? Ça veut pas dire que le rapport sexuel ne traîne pas les rues ! Et qu'en mettant en évidence qu'il faut tout recentrer sur ce frotti-frotta (ce fricotage, pour faire appel à quoi ! au Réel ! au Réel du nœud), Freud n'a pas bien sûr fait un pas, un pas qui d'ailleurs consistait, n'est-ce pas, tout simplement à s'apercevoir que depuis toujours on ne parlait que de ça : que tout ce qui s'était fait de philosophie suait le rapport sexuel à plein bord.

Alors, qu'est-ce que ça veut dire si j'énonce qu'il n'y a pas de rapport sexuel ? C'est désigner un point très local, manifester la logique de la relation, marquer que R pour désigner la relation, R à mettre entre x et y, c'est entrer d'ores et déjà dans le jeu de l'écrit, et que, pour ce qui est du rapport sexuel, il est strictement impossible d'écrire x R y, d'aucune façon, qu'il n'y a pas d'élaboration logicisable et du même coup mathématisable du rapport sexuel.

C'est exactement l'accent que je mets sur cet énoncé « il n'y a pas de rapport sexuel », et c'est donc dire que sans le recours à ces consistances différentes (pour l'instant je ne les prends que comme consistances), à ces consistances différentes qui pourtant se distinguent d'être nommées Imaginaire, Symbolique, et Réel, sans le recours à ces consistances en tant qu'elles sont différentes, il n'y a pas de possibilité de frotti-frotta. Qu'il n'y a aucune réduction possible de la différence de ces consistances à quelque chose qui s'écrirait simplement d'une façon qui se supporte, je veux dire qui résiste à l'épreuve de la mathématique et qui permette d'assurer le rapport sexuel.

Ces modes qui sont ceux sous lesquels j'ai pris la parole, Symbolique, Imaginaire et Réel, je ne dirai pas du tout qu'ils soient évidents. Je m'efforce simplement de les é-vider, ce qui ne veut pas dire la même chose : parce qu'« évider » repose sur vide et qu'« évidence » repose sur « voir ». Est-ce à dire que j'y crois ? J'y crois dans le sens où ça m'affecte comme symptôme. J'ai déjà dit ce que le symptôme doit à l'*y croire*. Et ce à quoi je m'efforce, je m'essaie, c'est à donner à ce *j'y crois*, une autre forme de crédibilité. Il est certain que j'y échouerai. Ce n'est pas une raison pour ne pas l'entreprendre, ne serait-ce, pour démontrer ce qui est l'amorce de l'impossible, déjà mon impuissance.

Le nœud est supposé par moi être le Réel dans le fait de ce qu'il détermine comme ek-sistence, je veux dire, dans ce par quoi il force un cer-

tain mode de « tourne autour », le mode sous lequel ek-siste un rond de ficelle à un autre, voilà sur quoi j'en arrive à déplacer la question, par elle-même insoluble, de l'objectivité.

Ça me semble moins bébête, l'objectivité ainsi déplacée, ça me semble moins bébête que le noumène ; parce que, (tâchez de penser un peu ce sur quoi on s'obstine depuis plus de deux millénaires d'histoire) le noumène, conçu par opposition au phénomène, il est strictement impossible de ne pas faire surgir à son propos — mais vous allez le voir c'est d'un après-coup — de ne pas faire surgir à son propos la métaphore du trou.

Rien à dire sur le noumène, sinon que la perception a valeur de tromperie. Mais pourquoi, là, ne pas faire remarquer que c'est nous qui la disons tromperie, cette perception ? Car la perception à proprement parler ne dit rien précisément. Elle ne dit pas, c'est nous qui lui faisons dire, nous parlons tout seuls. C'est bien ce que je dis : à propos de n'importe quel dire, nous prêtons notre voix. Ça c'est une conséquence : le dire, ce n'est pas la voix, le dire est un acte.

Alors, si le noumène ce n'est rien d'autre que ce que je viens d'énoncer comme trou, peut-être ce trou, de le retrouver dans notre Symbolique nommé comme tel et à partir de la topologie du tore (du tore en tant que distingué de la sphère par un mode d'écriture dont se définissent aussi bien *homo-* que *homéo-*, que *auto-morphisme*) dont le fondement est toujours la possibilité de se fonder sur ce qu'on appelle une déformation continue (et une déformation qui se définit de rencontrer ce qui fait obstacle — c'est ça la topologie — d'une autre corde supposée consister), c'est ça qui fait le tore (t-o-r-e) que j'appellerais bien à l'occasion le tore-boyau.

Est-ce que pour vous figurer le tore d'une façon qui soit bien sensible…

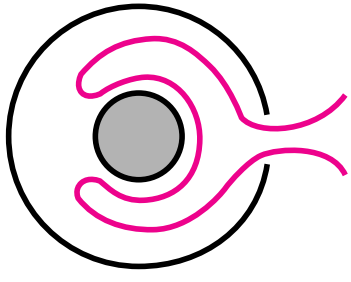

Fig. VIII-1

[Au tableau] Voilà un tore [figure VIII-1], faites-y un trou, introduisez la main et attrapez ce qui est au centre, au centre du tore. Ça laisse comme ça un sentiment dont le moins qu'on puisse dire est qu'il y a discordance entre cette main et ce qu'elle serre.

Il y a une autre façon que ça de le montrer, ça serait à l'intérieur du tore de supposer un autre tore [figure VIII-2]. Jusqu'où peut-on aller comme ça ? Faut pas croire qu'il suffise ici d'en placer un autre à l'intérieur du second tore, car ça ne serait pas du tout quelque chose d'homogène malgré l'apparence donnée par la coupe, ça ne serait pas quelque chose d'homogène à ce qui est figuré ici.

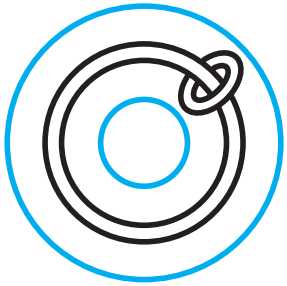

Fig. VIII-2

[Au tableau] Comme le démontre bien la façon correcte de dessiner un tore, quand on le fait d'une façon mathématique [figure VIII-3], il faudrait que ce soit un autre rond placé ici [figure VIII-2] pour qu'il soit, celui-là, équivalent à celui que j'ai coupé d'abord pour donner ici figure du tore.

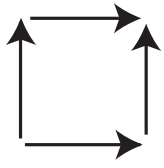

Fig. VIII-3

Bref, ces cordes supposées consister, si elles donnent quelque support à la métaphore du trou, ce n'est qu'à partir de la topologie du tore en tant qu'elle élabore mathématiquement la différence entre une topologie… implicite et une topologie qui, de s'en distinguer, devient explicite, à savoir la sphère : en tant que toute supposition d'imaginaire participe d'abord implicitement de cette sphère en tant qu'elle rayonne. *Que la lumière soit !* Ça, ce n'est pas un *tore-boyau* !

L'ennuyeux, c'est ce que l'analyse révèle, concernant ce qu'il en est de la consistance du corps, c'est au boyau qu'il faut en venir au lieu des polyèdres qui ont occupé l'imagination timéenne, timéïque, pendant des siècles. C'est ce que j'appelais tout à l'heure le tore-boyau qui prévaut, et quand je dis le tore-boyau, ça ne suffit pas (comme vous le voyez assez à ces dessins), ça ne suffit pas à orienter les choses vers le boyau, — c'est aussi bien un sphincter.

Nous voilà donc là dans ce qui rend plus sensible que tout, le rapport du corps à l'Imaginaire, et ce que je veux vous faire remarquer, c'est ceci : peut-on penser l'Imaginaire, l'Imaginaire lui-même en tant que nous y sommes pris par notre corps, peut-on penser l'Imaginaire comme imaginaire pour en réduire, si je puis dire, de quelque façon, l'imaginarité ou l'imagerie (comme vous le voulez) ?

On *est* dans l'Imaginaire, c'est là ce qu'il y a à rappeler. Si élaboré qu'on le fasse, c'est à quoi l'analyse vous ramène ; si élaboré qu'on le fasse, dans l'Imaginaire, on y est. Il n'y a pas moyen de le réduire dans son imaginarité. C'est en ça que la topologie fait un pas. Elle vous permet de penser, mais c'est une pensée d'après-coup, que l'esthétique, (que ce que vous sentez, autrement dit) n'est pas en soi, comme on dit, transcendantale : que c'est lié à ce que nous pouvons très bien concevoir comme contingence, à savoir que c'est cette topologie-là qui vaut pour un corps. Encore n'est-ce pas un corps tout seul ! S'il n'y avait pas de Symbolique et d'ek-sistence du Réel, ce corps n'aurait simplement pas d'esthétique du tout, parce qu'il n'aurait pas de tore-boyau. Le tore-boyau (t-o-r-e- et trait d'union comme je l'écris) c'est une construction mathématique, c'est-à-dire faite de ce rapport inek-sistant (en tant qu'eksistant) qu'il y a entre le Symbolique et le Réel. La notion de nœud que je promeus s'imagine sans doute, je l'ai dit, se figure entre

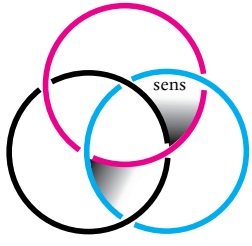


Fig. VIII-4

Imaginaire, Symbolique et Réel, sans perdre pour autant son poids de réel, mais justement de quoi ? De ce qu'il y ait nœud effectif c'est-à-dire que les cordes se coincent, qu'il y ait des cas où l'ek-sistence, le tourne-autour, ne se fait plus à cause de ces points triples dont se supprime l'ek-sistence. C'est cela que j'ai indiqué en vous disant que le Réel se démontre de n'avoir pas de sens, n'avoir pas de sens parce qu'il commence. Parce qu'il commence à quoi ?

[Au tableau] Au fait qu'ici, si ce Réel, pour l'indiquer, si ce Symbolique pour l'indiquer d'une autre couleur, je le fais ainsi, réduisant la place, celle que j'ai indiquée être du petit *a*, je réduis le sens à ce point triple qui est ici. Seul ce sens, en tant qu'évanouissant donne sens au terme de Réel. De même, ici, en cet autre point triple qui serait défini de ce coin, c'est la jouissance en tant que phallique qui implique sa liaison à l'Imaginaire comme ek-sistence, l'Imaginaire c'est le pas-de-jouissance. De même que pour le Symbolique, c'est très précisément qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre qui lui donne sa consistance.

Est-ce à dire que tout ceci ce sont des modèles ? J'ai déjà dit et proféré, ce qui n'est pas raison pour que je ne le répète pas, que les modèles recourent comme tels à l'Imaginaire pur, les nœuds recourent au Réel et prennent leur valeur de ceci qu'ils n'ont pas moins de portée dans le mental que le Réel, même si le mental est imaginaire pour la bonne raison qu'ils ont leur portée dans les deux. Tout couple, tout ce qu'il y a de couple se réduit à l'Imaginaire, la négation est aussi bien façon d'avouer, *Verneinung*, Freud y insiste dès le début : façon d'avouer là où seul, l'aveu est possible parce que l'Imaginaire, c'est la place où toute vérité s'énonce et une vérité niée a autant de poids imaginaire qu'une vérité avouée, *Verneinung* que *Bejahung*.

Comment se fait-il, c'est la question que je pose de vous apporter la réponse, que le Réel ne commence qu'au chiffre 3 ? Tout Imaginaire a du 2 dans le coup, si je puis dire, comme reste de ce 2 effacé du Réel. C'est bien en cela que le 2 ek-siste au Réel, et qu'il n'est pas déplacé de confirmer que l'ek-sistence, à savoir ce qui joue de chaque corde comme ek-sistence, a la consistance des autres, que cette ek-sistence, c'est-à-dire ce jeu, ce champ limité, ou le trajet, (ou le lacet comme me disait récemment quelqu'un me parlant sur ce sujet, qui n'est encore que Soury) que l'ek-sistence, le jeu de la corde jusqu'à ce que quelque chose la coince,

c'est bien là la zone où l'on peut dire que la consistance, la consistance du Réel, à savoir ce sur quoi Freud a mis l'accent, a renouvelé l'accent, sans doute d'un terme antique, le phallus. Mais comment savoir ce que les Mystères mettaient sous le terme du phallus ? En l'accentuant, Freud s'y est épuisé, mais ce n'est pas d'une autre façon que de sa mise à plat. Or, ce dont il s'agit, c'est de donner tout son poids à cette consistance, non pas seulement ek-sistence du Réel. Nommer, nommer, qu'aussi bien vous pourriez écrire n-apostrophe-h-o-deux-m-e-r, n'hommer. « Dire » est un acte : ce par quoi « dire » est un acte, c'est d'ajouter une dimension, une dimension de mise à plat.

Sans doute, dans ce que j'incitais à l'instant Pierre Soury à nous faire part, à savoir de sa démonstration, de ce qu'il n'y a qu'un nœud, à le prendre comme orienté, il distingue toutes sortes d'éléments qui ne relèvent que de la mise à plat : retournements de plans, retournements de ronds, retournements de bandes, voire échange externe ou interne. Ce ne sont là, vous le lirez, du moins je l'espère, ce ne sont là qu'effets de mise à plat dont il convient de mettre en valeur qu'il n'y a là qu'un recours, qu'un recours exemplaire à la distance qu'il y a entre le Réel du nœud et cette conjonction de domaines, celle qui s'inscrit, tout à l'heure que j'inscrivais ici au tableau pour donner poids au sens. Que tout ceci puisse éclairer, éclaire en fait la pratique d'un discours, du discours proprement dit analytique, c'est ce que je vous laisse à décider, sans faire plus aujourd'hui de concessions. J'en conviens, je n'en ai pas beaucoup faites. Mais référez-vous simplement à des termes tels que ceux que Freud avance concernant ce qu'il appelle l'identification. Je vous propose en clôture de cette séance d'aujourd'hui ceci : l'identification, l'identification triple telle qu'il l'avance, je vous formule la façon dont je la définis : s'il y a un Autre réel, il n'est pas ailleurs que dans le nœud même et c'est en cela qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre. Cet Autre réel, faites-vous identifier à son Imaginaire, vous avez alors l'Identification de l'hystérique au désir de l'Autre, celle qui se passe ici en ce point central. Identifiez-vous au Symbolique de l'Autre Réel, vous avez alors cette identification que j'ai spécifiée de l'*einziger Zug*, du trait unaire. Identifiez-vous au Réel de l'Autre réel, vous obtenez ce que j'ai indiqué du Nom-du-Père, et c'est là que Freud désigne ce que l'identification a à faire avec l'amour.

Je parlerai la prochaine fois des trois formes de Noms-du-père, celles qui nomment comme tels, l'Imaginaire, le Symbolique et le Réel, car c'est dans ces noms eux-mêmes que tient le nœud.

1 - Le texte de cette note est reproduit à l'annexe II. p. 187.

# Leçon IX

*8 avril 1975*

Voilà ! Je suis frappé d'une chose, c'est que (j'ai cherché pourtant, j'ai cherché des traces, des traces quelque part dans ce que j'appelle cogitation, la cogitation de qui ? je le dirai tout à l'heure) la cogitation reste engluée d'un imaginaire qui est, comme je l'ai, disons, suggéré depuis longtemps, Imaginaire du corps. Ce qui se cogite, — il ne faut pas croire que je mette l'accent sur le Symbolique — ce qui se cogite est en quelque sorte, retenu par l'Imaginaire comme enraciné dans le corps. Eh bien ! il me frappe de n'avoir, de ne pouvoir, dans la littérature qui n'est pas seulement philosophique, — la philosophie ne se distingue d'ailleurs en rien de l'artistique, de la littéraire… Je vais mettre l'accent là-dessus, progressivement, n'est-ce pas ? Et pour abattre mes cartes tout de suite, je vais annoncer quelque chose que je reprendrai tout l'heure…

On n'imagine pas, c'est le cas de le dire, parce qu'il faut un petit recul, on n'imagine pas à quel point l'Imaginaire est engluant, et d'un engluement que je vais tout de suite désigner : celui de la sphère et de la croix. C'est formidable ! Je me suis, enfin pourquoi ne pas le dire, je me suis baladé dans Joyce parce qu'on m'a sollicité, comme ça, de prendre la parole pour un congrès Joyce qui doit avoir lieu en juin. Je ne peux pas dire « c'est pas imaginable », ce n'est que trop imaginable ! C'est pas Joyce qui est le responsable. D'être englué comme ça dans la sphère et la croix, on peut dire que c'est parce que il a lu beaucoup Saint Thomas. Parce que c'était ça l'enseignement chez les Jésuites où il a fait sa formation. Mais c'est pas dû seulement à ça, vous êtes tout aussi englués dans

la sphère et dans la croix. Elle est là sur la petite page [figure IX-1], un cercle, section de sphère, et puis à l'intérieur, la croix. En plus, ça fait le signe +. Vous ne pouvez pas savoir jusqu'où vous êtes retenus dans ce cercle et dans ce signe +.

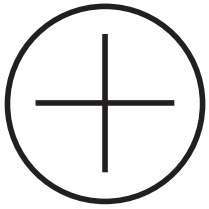

Fig. IX-1

Il peut arriver, n'est-ce pas ! que par hasard un artiste, qui plaque quelque chose en plâtre sur un mur, fasse quelque chose qui par hasard ressemble à ça [figure IX-2]. Mais personne ne s'aperçoit que ça, c'est déjà le nœud borroméen.

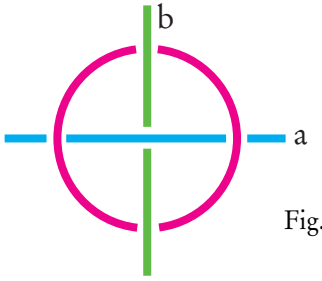


Fig. IX-2

Essayez, comme ça, de vous y mettre. Quand vous voyez ça comme ça, qu'est-ce que vous en faites imaginairement ? Vous en faites deux choses qui se crochent, ce qui revient à les plier, [figure IX-3] ce A et ce B, à les plier de cette façon-là. Moyennant quoi, le cercle, le rond, le cycle, je reviendrai tout à l'heure sur ce que ça veut dire, n'a plus qu'à glisser sur ce qui est ainsi noué.

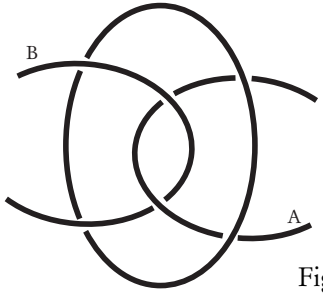


Fig. IX-3

Il n'est pas, si je puis dire, naturel, (qu'est-ce que ça veut dire naturel ? Dès qu'on s'approche, enfin ! ça disparaît, mais enfin, naturel à votre imagination), il n'est pas naturel de faire exactement le contraire, c'est-à-dire, le cercle, le cycle, de le distordre ainsi [figure IX-4], ce qui semblerait s'imposer tout autant, enfin ! si de A et de B, on fait un

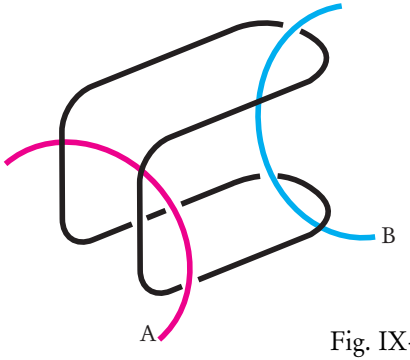


Fig. IX-4

usage simplement différent. C'est un fait ça, c'est un fait dont le moins qu'on puisse dire est qu'il est curieux que je m'intéresse au nœud borroméen parce que dites-vous bien que le nœud borroméen, c'est pas forcément ce que je vous ai dessiné cent fois. Enfin n'est-ce pas ! Ça, c'est un nœud borroméen aussi [figure IX-5], tout aussi valable que celui sous la forme sous laquelle je le mets à plat d'habitude, c'est un vrai nœud borroméen, je veux dire, ça.

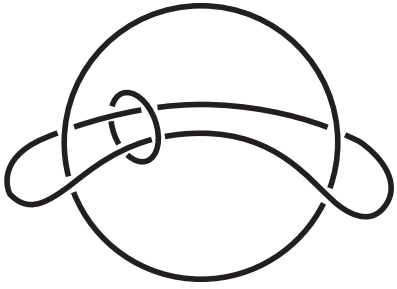

Fig. IX-5

Regardez-y de près, j'ai déjà dit que si j'ai été un jour, comme ça, saisi par le nœud borroméen, c'est tout à fait lié à cet ordre d'événement (ou d'avènement, comme vous voudrez) qui s'appelle le discours analytique, et en tant que je l'ai défini comme lien social, de nos jours émergeant. Ce discours a une valeur historique à repérer. C'est vrai que ma voix est faible pour le soutenir, mais c'est peut-être tant mieux parce que si elle était plus forte, ben ! j'aurais peut-être en somme moins de chance de subsister ; je veux dire qu'il me paraît difficile, par toute l'histoire comme ça, que les liens sociaux jusqu'ici prévalents ne fassent pas taire toute voix faite pour soutenir un autre discours émergeant. C'est ce qu'on a toujours vu jusqu'ici et c'est pas parce qu'il n'y a plus d'Inquisition qu'il faut croire que les liens sociaux que j'ai définis, le discours du maître, le discours universitaire, voire le discours hystérico-diabolique, n'étoufferaient pas, si je puis dire, ce que je pourrais avoir de voix. Ceci dit, enfin ! moi là-dedans, je suis sujet. Je suis pris dans cette affaire, comme ça, parce que je me suis mis à exister comme analyste. Ça ne veut pas dire du tout que je me crois une mission de vérité. Il y a eu des gens comme ça, enfin ! dans le passé, de tombés sur la tête. Pas de mission de vérité parce que la vérité, j'y insiste, ça ne peut pas se dire, ça ne peut que se mi-dire. Alors, réjouissons-nous que ma voix soit basse…

Dans toute philosophie… Jusqu'à présent comme ça, il y a la philosophie, la bonne hein ! la courante, et puis, de temps en temps, il y a des dingues qui justement se croient une mission de vérité : l'ensemble est simplement bouffonnerie ! Mais que je le dise n'a aucune importance, heureusement pour moi, on ne me croit pas ! Parce qu'en fin de compte, croyez-le pour l'instant, la bonne domine, la bonne philosophie, elle est bien toujours là.

J'ai été faire, comme ça, une petite visite pendant ces vacances, histoire de lui faire un petit signe avant que nous nous dissolvions tous deux, au nommé Heidegger. Je l'aime beaucoup, enfin ! il est encore très vaillant… Il a quand même ceci qu'il essaie d'en sortir. Il y a quelque chose en lui comme un, comme un pressentiment de la « sicanalisse », comme disait Aragon. Mais ce n'est qu'un pressentiment parce que Freud, (enfin il ne sait pas où donner de la tête quand il…) ça l'intéresse pas.

Pourtant quelque chose par lui, par Freud, a émergé, n'est-ce pas ? Oui ! dont je tire les conséquences, à peser ça dans ses effets qui ne sont pas rien. Mais ça suppose, ça supposerait que le psychanalyste ek-siste, ek-siste un tout petit peu plus. Enfin ! il a quand même commencé… c'est déjà ça, hein ! commencé d'ek-sister, là, tel que je l'écris. Mais comment faire pour que ce nœud auquel je suis arrivé, (là, non bien sûr sans me prendre les pattes tout autant que vous !) comment faire pour qu'il le serre, ce nœud, au point que le parlêtre comme je l'appelle, ne croit plus, ne croit plus quoi ? Qu'hors « l'être de parler », il croit à l'être, hein ! C'est grossier de dire que c'est uniquement parce qu'il y a le verbe être ? Non, c'est pour ça que j'ai dit « l'être de parler ». Il croit que parce qu'il parle, ben ! c'est là qu'est le salut. C'est une erre et même je dirais un trait-une-erre. Oui ! C'est grâce à ça que ce que j'appellerai un décodage orienté a prévalu dans ce qu'on appelle la pensée, pensée qu'on dit humaine. Je me laisse aller comme ça, la mouche me pique de temps en temps, et cette erre je dirai qu'elle mériterait plutôt d'être épinglée du mot « *trans-humant* », sa prétendue humanité ne tenant qu'à une naturalité de transit, comme ça — et en plus, qui postule la transcendance…

Mon « succès » si je puis dire, qui n'a bien sûr aucune connotation de réussite à mes yeux et pour cause… Je ne crois, comme Freud, qu'à l'ac-

te manqué, mais à l'acte manqué en tant qu'il est révélateur du site, de la situation du *transit* en question. Avec *trans*fert à la clé bien sûr, tout ça, ça fait du trans. Il faut simplement ce *trans* le ramener à sa juste mesure. Mon succès donc, ma succession, c'est ça que ça veut dire, restera-t-il dans ce *trans*itoire ? Eh ben ! c'est ce qui peut lui arriver de mieux, parce que de toute façon il n'y a aucune chance que l'*humant-trans* aborde jamais quoi que ce soit. Donc, autant vaut la pérégrination sans fin ! Simplement Freud a fait la remarque qu'il y a peut-être un dire qui vaille de ça, (que je vais dire) de n'être jusqu'ici qu'interdit. Ça veut dire « dit entre », — rien de plus — entre les lignes. C'est ce qu'il a appelé, comme ça, le « refoulé ». Bien sûr, je ne me monte pas le bourrichon. Mais pourquoi, si vraiment comme je viens de le dire, il n'y a, même dans les gens qui seraient faits en quelque sorte pour le rencontrer, pas trace de ce nœud borroméen, malgré ce que je vous dis : depuis que la sphère et la croix, ça traîne partout, on aurait dû s'apercevoir que ça pouvait faire nœud borroméen, comme je viens de vous l'expliquer.

Bon ! il se trouve que j'ai fait cette trouvaille du nœud borroméen, sans la chercher, bien sûr ! Ça me paraît comme ça, (faut aussi que ça vous paraisse, bien sûr !) ça me paraît trouvaille notable de récupérer, non pas l'air de Freud, a-i-r, mais justement son erre, ce qui en ek-siste, rigoureusement affaire de nœud.

Bon ! maintenant passons à quelque chose, comme ça, à se mettre sous la dent — et c'est ça [figure IX-2] qui est l'important. : pourquoi, diable ! personne n'en a-t-il tiré ce plus qui consiste à écrire ce signe comme ça, de la bonne façon ? [figure IX-4].

Il y a quand même quelqu'un, comme ça, qui un jour, vous ne vous en souvenez pas, bien sûr, parce que vous avez pas lu tout Aragon, — qui est-ce qui lit tout Aragon ! — il y a un passage d'Aragon, jeune, qui s'est mis à fumer, je veux dire à s'échauffer, à prétendre qu'un temps… qui a été jusqu'à supprimer les carrefours, *quadrivii*. Il pensait aux autoroutes, parce que c'est un mot assez marrant *autoroute* hein ! Qu'est-ce que ça veut dire une auto-route ? Une route en soi ou une route pour soi ? Enfin, qui trouvait ce temps, il y a encore beaucoup de carrefours, beaucoup de coins de rues, bien sûr ! Enfin, je ne sais pas ce qui lui a pris, comme ça, de penser qu'il n'y aurait plus de carrefours, qu'il y aurait toujours des passages souterrains, que ce temps mériterait un meilleur

sort que de rester dans la *théologie générale* ? Ce qu'il y a de curieux c'est qu'il n'en a pas du tout tiré de conclusion. C'est le mode surréaliste, n'est-ce pas ? Ça n'a jamais abouti à rien. Il n'a pas spatialisé le nœud borroméen de la bonne façon. Grâce à quoi, n'est-ce pas, nous en sommes toujours, à être, comme me le disait Heidegger, là, que j'ai extrait tout à l'heure de sa boîte, à être *In-der-Welt*, à l'*In-der-Welt-sein*. C'est une cosméticologie, cosméticuleuse en plus. C'est une tradition comme ça, grâce à quoi ? Grâce à ce *Welt* : il y a l'*Umwelt* et puis il y a l'*Innerwelt*. Ça devrait faire suspect, cette répétition de la bulle. Oui, j'ai appris que dans les bandes dessinées c'est par des bulles, je ne m'en étais jamais aperçu, parce que, je dois dire la vérité, je ne regarde jamais les bandes dessinées. J'ai honte enfin ! j'ai honte parce que c'est merveilleux n'est-ce pas ? C'est même pas des bandes dessinées, c'est des photo-montages, enfin c'est sublime ! C'est des photo-montages, j'ai lu ça dans *Nous deux* ; des photo-montages avec paroles ! Et alors les pensées, c'est quand il y a des bulles !

Je ne sais pas pourquoi vous riez, parce que vous, ça vous est familier ! Du moins, je le suppose, parce que… Oui ! La question que je pose là sous cette forme de bulle, c'est : qu'est-ce qui prouve que le Réel fait univers ? C'est là, la question que je pose, c'est celle qui est posée à partir de Freud ; en ceci qui n'est qu'un commencement, c'est que Freud suggère que cet univers a un trou. Par-dessus le marché, un trou qu'il n'y a pas moyen de savoir. Alors je suis ce trou à la trace, si je puis dire, et je rencontre, c'est pas moi qui l'ai inventé, je rencontre le nœud borroméen qui, comme on dit toujours, me vient là comme bague au doigt… Nous voilà encore dans le trou !

Seulement il y a quand même quelque chose, quand on y va comme ça à suivre les choses à la trace, c'est qu'on s'aperçoit qu'il n'y a pas qu'un truc pour faire un cycle. C'est pas forcément et seulement le trou.

Oui si vous en prenez deux, de ça, de ces cycles, de ces choses qui tournent, de ce cercle en question [figure IX-2], et si vous les nouez tous les deux, de la bonne façon… Faut pas se tromper bien sûr — et je dois vous dire que je me trompe tout le temps, il n'y a pas que Jacques-Alain Miller ! La preuve que… Regardez ça ! Quand j'ai voulu tout à l'heure vous faire le nœud borroméen, celui-ci, là, à la noix, je me suis

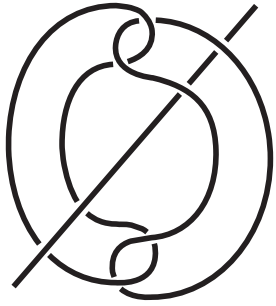

Fig. IX - 6

foutu le doigt dans l'œil ! Car fait comme ça, c'est pas un nœud borroméen ! à savoir que vous pouvez toujours en couper un, les deux autres resteront noués. C'est pas le bon truc ! Mais enfin, à condition de les plier de la bonne façon, vous vous apercevez que si vous y ajoutez cette droite [figure IX-6], rien d'autre que cette droite, eh ben ! c'est un nœud borroméen. La droite bien sûr ! infinie, comme je l'ai dit, énoncé au début de ce séminaire. Ça fait un nœud borroméen tout aussi valable que celui que je dessine d'habitude et que je ne vais pas recommencer. Si la droite est une droite infinie, et comment ne pas s'y référer comme la ficelle en elle-même, la consistance réduite à ce qu'elle a de dernier, eh ben ! ça fait un nœud ! Naturellement, il nous est beaucoup plus commode, cette consistance, de la fermer. Je veux dire de nous apercevoir qu'il suffit ici de faire boucle pour retrouver le nœud familier, le nœud de la façon dont je le dessine d'habitude [figure IX-6].

L'intérêt, n'est-ce pas, de le représenter ainsi, c'est de s'apercevoir qu'à partir de là [figure IX-7], la façon, la première, d'écrire le nœud borroméen se répercute sur ce cycle [figure IX-6], et que c'est une des façons de montrer comment le nœud peut être, si je puis dire, doublement borroméen, c'est-à-dire que nous passons au nœud bobo à quatre.

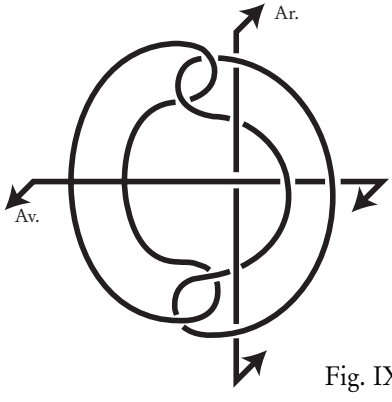


Fig. IX - 7

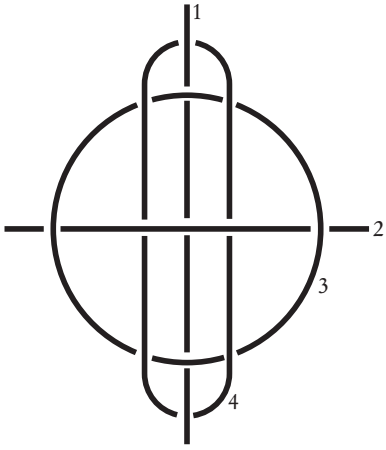


Fig. IX-8

Voilà ! Je vous ai montré là [figure IX-8] une autre illustration de ce nœud à quatre. Mais la question que ça pose, c'est quel est l'ordre d'équivalence de la droite [figure IX-6], de la droite infinie, telle qu'elle est là, de la droite au cycle ? Il y a quelqu'un, un homme de génie qui s'appelait Desargues, auquel j'ai déjà fait allusion dans son temps (enfin « dans son temps », dans le temps où j'y ai fait allusion…) à qui il était venu l'idée que toute droite, toute droite infinie faisait clôture, faisait boucle en un point à l'infini. Comment est-ce que cette idée a pu lui venir ? C'est une idée absolument sublime autour de laquelle j'ai construit tout mon commentaire des « *Ménines* », celui dont on dit que (enfin, à en croire les gratte-papier), c'était tout à fait incompréhensible. Je ne sais pas. A moi il m'a pas semblé, tout au moins ! Quelle est l'équivalence de la droite au cercle ? c'est évidemment de faire nœud. C'est une conséquence, n'est-ce pas, du nœud borroméen. C'est un recours à l'efficience, à l'effectivité, à la *Wirklichkeit*.

C'est pas ça, c'est pas ça l'important ! car si nous les trouvons équivalents dans l'efficience, dans l'efficience du nœud, quelle est la différence ? Je ne vous dis pas du tout que je sois satisfait hein ! j'approche, j'approche, aussi péniblement mon Dieu ! que ça vous donnera de peine, tout ce qui concerne le penser-le-nœud-borroméen. Parce que je vous l'ai dit, c'est pas facile de l'imaginer, ce qui donne une juste mesure de ce qu'est toute pensation, si je puis dire. C'est quand même curieux enfin ! que même Descartes, n'est-ce pas ? Sa *Regula decima*, —

à savoir celle que je vous ai pointée, même lue, concernant (ce qui n'est pas dit en toutes lettres), concernant l'usage du fil, l'usage du tissage, l'usage de ce qui aurait pu le conduire au nœud, et au nœud borroméen en particulier, il n'en ait jamais rien fait. Qu'il n'en ait jamais rien fait, c'est un signe.

Bon ! Alors, la différence ? Je ne vous dis pas que c'est mon dernier mot, n'est-ce pas, la différence ? C'est dans le passage de l'un à l'autre, et dans ceci que pour l'instant je me contente d'illustrer, — d'illustrer sans le faire d'une façon définitive, c'est qu'entre les deux, il y a un jeu. Et puisque tout ce jeu n'aboutit qu'à leur équivalence, c'est peut-être dans ce parcours de quelque chose qui, de faire cycle, boucle un trou. C'est peut-être dans le jeu de l'ek-sistence, de l'erre en somme, du fait qu'il y a un jeu, enfin ! que ça se promène, que ça s'ouvre comme on dit, que la différence consiste, une différence d'ek-sistence : l'une ek-siste, s'en va dans l'erre jusqu'à ne rencontrer que la simple consistance, et l'autre, l'autre, le cycle, est centré sur le trou.

Bien sûr, personne ne sait ce que c'est ce trou. Que le trou, ça soit ce sur quoi l'accent soit mis dans le corporel par toute la pensée analytique, ben ! ça le bouche plutôt, ce trou ! C'est pas clair. Du fait que ce soit l'orifice auquel se soit suspendu tout ce qu'il y a de « pré-œdipien » comme on dit, que toute la perversité s'oriente, qui est celle de toute notre conduite, intégralement, c'est bien étrange ! C'est pas ça qui va nous éclairer de la nature du trou.

Il y a autre chose comme ça qui pourrait venir à l'idée, de tout à fait non représentable, c'est ce qu'on appelle enfin ! comme ça d'un nom qui ne papillote qu'à cause du langage, c'est ce qu'on appelle la mort. Ben ! ça le bouche pas moins ! Parce que la mort on ne sait pas ce que c'est.

Il y a quand même un abord, un abord qui s'exprime dans ce que la mathématique a qualifié de topologie, qui envisage l'espace autrement. Notez cet « autrement », ça vaut bien la peine qu'on le retienne. Eh bien ! on ne peut pas dire que ça nous mène à des notions si aisées. On voit bien là le poids de l'inertie imaginaire. Pourquoi est-ce que la géométrie s'est trouvée si à l'aise dans ce qu'elle combine ? Est-ce que c'est par adhérence à l'Imaginaire, ou est-ce que c'est par une sorte d'injection de Symbolique ? C'est ce qui mériterait d'être posé comme question à un

mathématicien. Quoi qu'il en soit, le caractère tordu de cette topologie (l'instauration de notions comme celle de voisinage, voire de point d'accumulation), cet accent mis sur quelque chose, on voit très bien quel est le versant, sur la discontinuité comme telle, alors que manifestement il y a là une résistance : la continuité, c'est bien le versant naturel de l'imagination.

Bon, je ne vais pas m'étendre plus. Ce que je remarque, c'est que la difficulté de l'introduction, comme ça, du mental à la topologie, le fait que ça ne soit pas plus aisément pensable donne bien l'idée qu'il y a à apprendre de cette topologie pour ce qu'il en est de notre refoulé.

La difficulté effective, n'est-ce pas, de cogiter sur le nœud borro, là, redoublée du fait que l'accessibilité constituée par la sphère et la croix le rende comme un exemple d'une *mathésis* manquée, (manquée d'un poil, inexplicablement, jamais familière en tout cas), pourquoi ne pas voir dans l'aversion que ceci entraîne, manifeste, la trace de ce refoulement premier lui-même ? Et pourquoi ne pas s'engager dans ce sillage, tout comme le chien qui flaire une trace ? A ceci près bien sûr, que c'est pas le flair qui nous caractérise, et que cet effet de flair qu'il y a chez le chien, il faudrait en rendre compte. Comment ? Ça peut imiter, imiter un effet de perception qui serait là le supplément à un manque qu'il faut bien que nous admettions si nous sommes, c'est là la question, dessillés. Si nous ouvrons les yeux à l'ek-sistence de l'*Urverdrängt*, de quelque chose d'affirmé par l'analyse qui est qu'il y a un refoulement non seulement premier mais irréductible. C'est ça qu'il s'agirait de suivre à la trace, et c'est en somme ce que je fais devant vous à la mesure de mes moyens. Naturellement, tout de même, je prends soin de vous dire que je ne me monte pas le bourrichon, je veux dire que je ne crois pas que j'ai trouvé là le dernier mot, non pas ! De penser qu'on a trouvé le dernier mot, ce serait à proprement parler de la paranoïa. La paranoïa, c'est pas ça, la paranoïa, c'est un engluement imaginaire. C'est la voix qui sonorise, le regard qui devient prévalent, c'est une affaire de congélation d'un désir. Mais enfin, quand bien même ça serait de la paranoïa, Freud nous a dit de ne pas nous inquiéter. Je veux dire que (pourquoi pas ?), ça peut être une veine à suivre, hein ! Il y a pas lieu d'en avoir tellement de crainte si ça nous conduit quelque part ! Il est tout à fait net que ça n'a jamais conduit qu'à… ben ! qu'à la vérité. Ce qui en fait bien

la mesure de la vérité elle-même, à savoir ce que démontre la paranoïa du Président Schreber, c'est qu'il n'y a de rapport sexuel qu'avec Dieu. C'est la vérité ! Et c'est bien ce qui met en question l'ek-sistence de Dieu, nous sommes là dans un raté de la création, si je puis m'exprimer ainsi. Le dire, c'est se fier à quelque chose qui, probablement, nous dupe. Mais, n'en être pas dupe, ça n'est rien qu'essuyer les plâtres du non-dupe, soit ce que j'ai appelé l'erre. Mais cette erre, c'est notre seule chance de fixer le nœud, vraiment dans son existence, puisqu'il n'est qu'ek-sistence en tant que nœud. Il est ce qui n'ek-siste qu'à être noué de telle sorte que ça ne puisse que se resserrer. Même dans l'embrouille ! [Au tableau] Ce que je n'ai pas pu vous dessiner là, c'est le nœud borroméen ; il suffit d'en avoir un à trois (vous savez, vous pouvez très bien le dessiner d'une façon totalement embrouillée, à laquelle vous n'entraverez que couic !).

Dire « il n'y a pas de rapport sexuel » part de l'idée d'une φύσις, à savoir de quelque chose qui ferait du sexe un principe d'harmonie. Rapport, ça veut dire jusqu'à ce jour pour nous, proportion. L'idée qu'avec des mots on pouvait reproduire ça, que les mots étaient destinés à faire sens, que l'être étant, il en résulte comme par exemple, que le non-être n'est pas. Oui ! Il y a encore des gens pour qui ça fait sens. Le sens parménidien là, comme ça, à l'origine, est devenu un bavardage, et il ne vient à l'idée de personne que ce n'est pas là proprement le signe que c'est du vent : *Flatus vocis* ! Je ne dis pas du tout qu'ils ont tort, c'est bien le contraire, ils me sont précieux, ils prouvent que le sens va aussi loin dans l'équivoque qu'on peut le désirer pour mes thèses, c'est-à-dire pour le discours analytique, à savoir qu'à partir du sens se jouit, s'ouï-je, s-apostrophe-oui-je, j'ouisse moi-même, souis-je m'assoter de mots. Naturellement, naturellement, il y a mieux. A ceci près que le mieux, comme dit la sagesse populaire, est l'ennemi du bien. De même que le plus-de-jouir provient de la père-version, de la version a-per-(e)-itive du jouir. On n'y peut rien. Le parlêtre n'aspire qu'au bien, d'où il s'enfonce toujours dans le pire. Ça n'empêche qu'il ne peut pas s'y refuser, hein ! Même pas moi. Là, je suis un grain comme vous tous, broyé dans cette salade. L'ennui, c'est que chacun sait que ça a de bons effets… Je parle de l'analyse ! Que ces bons effets ne durent qu'un temps n'empêchent pas que c'est un répit, et que c'est mieux, c'est le cas de le dire, que de ne rien

faire. C'est un peu embêtant quand même ! C'est un embêtant contre quoi on pourrait essayer d'aller, malgré le courant, n'est-ce pas. Parce que c'est malgré tout de nature à prouver l'ek-sistence de Dieu lui-même. Tout le monde y croit ! Je mets au défi chacun d'entre vous que je ne lui prouve pas qu'il croit à l'ek-sistence de Dieu ! C'est même ça le scandale. Le scandale que la psychanalyse seule fait valoir. Elle le fait valoir parce qu'actuellement il n'y a plus que la psychanalyse qui le prouve. Je parle de le prouver. C'est pas du tout pareil que de vous prouver que vous y croyez. Formellement, ceci n'est dû qu'à la tradition juive de Freud, laquelle est une tradition littérale qui le lie à la science, et du même coup au Réel. C'est ça le cap qu'il y a à doubler.

Dieu est père, *tiret*, vers (père-vers), c'est un fait rendu patent par le juif lui-même. Mais on finira bien par, — enfin ! je peux pas dire que je l'espère ! je dis — à remonter ce courant, on finira bien par inventer quelque chose de moins stéréotypé que la perversion. C'est même la seule raison pourquoi je m'intéresse à la psychanalyse, — je dis, je m'intéresse et pourquoi je m'essaie à ce qu'on appelle couramment la galvaniser. Mais je suis pas assez bête pour avoir le moindre espoir d'un résultat que rien n'annonce et qui, sans doute, est pris par le mauvais bout. Ceci grâce à cette histoire à dormir debout de Sodome et de Gomorrhe hein ! Il y a des jours, même, où il me viendrait que la charité chrétienne serait sur la voie d'une perversion un peu éclairante du non-rapport. Vous voyez jusqu'où je vais hein ! c'est pourtant pas dans ma pente, mais enfin, c'est le cas de le dire, il faut pas charrier… ni chariter ! Il n'y a aucune chance qu'on ait la clé de l'accident de parcours qui fait que le sexe a abouti à faire maladie chez le parlêtre, et la pire maladie hein ! celle dont il se reproduit. Il est évident que la biologie a avantage à se forcer, (à devenir avec un accent un petit peu différent, la viologie, la logie de la violence) à se forcer du côté de la moisissure, avec lequel ledit parlêtre a beaucoup d'analogies. On ne sait jamais, une bonne rencontre ! Un François Jacob est assez juif pour permettre de rectifier le non-rapport. Ce qui ne peut vouloir, dans l'état actuel de la connaissance, dire que remplacer cette disproportion fondamentale dudit rapport par une autre formule, par quelque chose qui ne peut se concevoir que comme un détour voué à l'erre, mais à une erre limitée par un nœud.

Ouais ! Je ne voudrais quand même pas vous quitter sans vous faire remarquer quelque chose, vous faire remarquer quelque chose qui, je pense, est opportun : je pense que vous avez eu des tas de petits papiers distribués (parce qu'on me l'a annoncé) par Michel Thomé et Pierre Soury ? Oui ! Ce sont des petits papiers qui sont très importants parce qu'ils démontrent quelque chose : qu'il n'y a qu'un seul nœud borroméen orienté.

Voilà ! Alors, je voudrais pour eux, comme ça, parce que probablement ils seront les seuls à apprécier, pour eux, faire remarquer ceci, c'est que ce que j'ai apporté aujourd'hui comme ça, — je ne sais pas ce que j'ai apporté aujourd'hui d'ailleurs — ce que j'ai apporté aujourd'hui, à savoir la remarque qu'il y a moyen de faire cycle avec deux cercles, cette remarque a des conséquences concernant leur proposition, qu'il n'y a qu'un nœud orienté. Sur le fait qu'il n'y ait qu'un nœud orienté quand il y a trois ronds de ficelle, mais pas quand il y en a plus, je suis d'accord. Néanmoins, il y a quelque chose d'amusant, c'est que si vous transformez un de ces ronds en une droite infinie… (c'était là la portée de la remarque que je leur avais faite, mais, contre quoi ils ont eu raison de tenir). Je leur avais fait la remarque que c'était du côté de ce troisième qu'il y avait quelque chose qui me semblait imposer l'ek-sistence, non pas d'un nœud, mais de deux nœuds orientés. C'est à eux que je m'adresse, pour l'instant n'est-ce pas, et c'est eux de ce fait que je charge de me répondre. C'est à eux que je m'adresse, je ne pose pas de question, je ne dis pas : « est-ce qu'il ne leur semble pas ? » J'affirme, j'affirme que s'il y en a un qu'on transforme en une droite infinie, là il n'y a plus un seul nœud comme orienté, mais deux nœuds. J'en ai pas fait le petit dessin, mais je vais le faire. Je vais le faire sur ce dernier bout de papier que j'ai fait exprès mettre en blanc, et je leur remarque ceci : c'est que la droite infinie n'est pas orientable. A partir de quoi l'orienterait-on ? Elle n'est orientable, c'est patent, c'est courant, qu'à partir d'un point choisi quelconque sur cette droite, et d'où les orientations divergent. Mais de diverger, ça ne lui en donne pas une.

Alors, par rapport… vous allez voir que je m'en vais faire exactement ce qu'il ne faut pas faire, à savoir… Ah ! quand même, j'y arrive. Bon. A savoir ceci, c'est que pour nous en tenir une formulation simple :

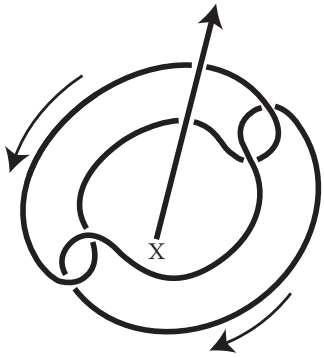

Fig. IX-9

Faisons remarquer que dans le double cercle, [figure IX-9] il y a une orientation, à savoir ce que nous désignerons du mot « gyrie ». Non pas, bien sûr que nous puissions dire que c'est une dextrogyrie ou une lévogyrie, chacun le sait maintenant. Car depuis le temps qu'on se casse la tête à le faire, il semble quand même, non pas que ce soit démontré, mais qu'on puisse considérer que, enfin ! il y a eu assez de gens assez astucieux pour se casser la tête, à faire quelque chose dont il serait concevable que nous l'envoyions comme message à quelqu'un qui serait d'une autre planète et qui saurait la distinction de la droite et de la gauche. Il n'y a pour ça, nous pouvons l'admettre, comme nous avons fini par l'admettre pour la quadrature du cercle, encore que là ce soit démontré, nous pouvons admettre qu'il n'y a rien à faire. Mais, de distinguer les gyries comme étant deux, ça, nous pourrions le faire. Nous pourrions le faire avec des mots dans un message, pour les habitants d'une autre planète.

[Au tableau] Il suffit qu'ils aient la notion d'horizon, qui donne du même coup, celle de plan. Si ces deux cercles [figure IX-10], nous les mettons eux seuls à plat, c'est ce qui est supposé par la notion d'horizon, nous pouvons dire par exemple que nous définissons l'un d'entre eux comme étant plus éloigné du point dont sur la droite nous partirions comme point de vue, et qu'il y a quelque chose d'externe, qui, comme vous le voyez, du fait de la droite, mis en valeur par Soury et Thomé, concernant le nœud de ces deux cercles est, d'un côté dextrogyre, si nous définissons la dextrogyrie par le fait que le plus externe (passe au-dessous) passe au-dessus de la bande du cercle, du rond de

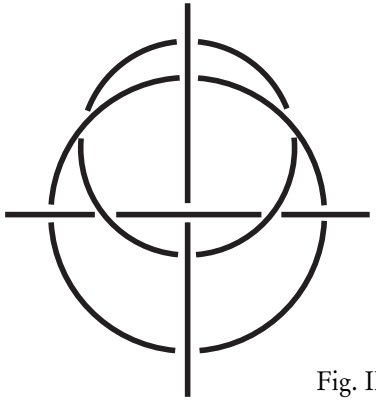
Fig. IX-10

ficelle, et que il y en a un autre qui de ce fait, passe au-dessus également, puisque c'est ainsi que nous définirions la gyrie, mais il se trouve être dans un sens différent au regard du cercle. Il y a donc, à ce cercle, [figure IX-9] deux orientations, celle-ci, et celle-là, celle-ci dextrogyre, celle-ci lévogyre ; nous sommes incapables de dire laquelle est dextro, laquelle est lévo, nous sommes incapables de la transmettre dans un message, aucune manipulation du nœud à trois — je l'ai essayée pour avoir eu l'espoir que le nœud borroméen nous donnerait peut-être ça — ne donne sans ambiguïté la définition de lévo, ou du dextro. Nous nous trouverons toujours devant cette situation d'avoir deux gyries, mais que de les définir par le fait que la bande la plus externe passe sur l'autre bande, et que c'est ça qui devrait donner l'orientation, échoue toujours. Puisque vous le voyez là, si nous définissons le fait que la bande la plus externe passe sur l'autre, nous nous trouvons devant une ambiguïté : est-ce celle-ci ou est-ce celle-là ? Par contre, l'ek-sistence des deux gyries est par là, manifestée. Il y a deux gyries, deux nœuds borroméens orientés, non pas seulement un, à partir du moment où de l'un des trois, nous faisons une droite infinie, en tant que la droite infinie est définie comme non orientable, c'est-à-dire, si vous le voulez encore, que nous avons la différence avec ce sur quoi ont raisonné, à juste titre, Soury et Thomé : c'est à savoir qu'il y a trois centrifuges, nous allons mettre un petit e pour dire centrifuge — allant vers l'extérieur — il y a trois centripètes, trois i, il peut y avoir un i et deux e, un e et deux i.

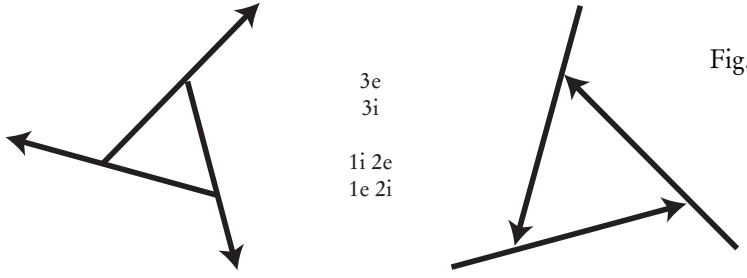


Fig. IX-11

Ces diverses spécifications sont celles sur lesquelles s'appuient Soury et Thomé, pour démontrer qu'il n'y a qu'un seul nœud orienté.

Si nous avons une droite, une barre sans orientation, nous avons alors une-zéro, une-i, une-e, et c'est à partir de là que ne devient pas semblable

l'ordre, à savoir qu'il en y ait un-sans-orientation, un-à direction-centrifuge, vers l'extérieur, un-à-direction-centripète, vers l'intérieur.

| | | |
|---|---|---|
| 1o | 1i | 1e |
| 1o | 1e | 1i |

Ceci a de l'intérêt, puisque pour leur démonstration, ils sont partis de la notion du « même », à savoir que dans toutes, réduisant toutes les projections, toutes les mises à plat qu'ils ont faites, ils ont démontré que de ces diverses mises à plat résultait le fait que c'était le « même », c'était le « même », si je puis dire, de tous les points de vue de mises à plat. Mais il suffit qu'un, pris d'ailleurs du non point de vue, ek-siste, pour qu'il démontre les orientations, à savoir le nœud borroméen en tant qu'orienté comme étant deux. Il n'est certes pas orienté le nœud, ceci du fait que les trois le sont. Si un des trois ne l'est pas, — et il suffit pour cela qu'il soit colorié, ce qui veut dire identique à lui-même — ceci rend compréhensible qu'il y en ait deux. Dès qu'il est, soit colorié, soit désorienté, ce qui le distingue, il y en avait déjà deux pour peu qu'un seul se spécifie. Cette remarque consiste à dire qu'un seul nœud colorié suffit, suffit à être l'équivalent du fait qu'un des nœuds n'est pas orienté. Le mot « orientable » qui est dans le vocabulaire de ce qui vous a été distribué, frappe. Le mot « orientable » veut déjà dire qu'il y a deux orientations. Le nœud, certes, pourrait les résorber, ces orientations entre elles, mais il ne les résorbe pas dès lors, que sur l'un des éléments du nœud on fait cette chose de le distinguer par le fait qu'il n'est pas orientable, c'est-à-dire qu'on le transforme en une droite.

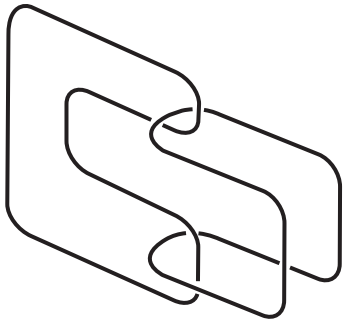

Fig. IX-12

Je, non pas, propose, mais, je crois avoir suffisamment indiqué ce qu'il en est du nœud comme doublement orienté, et que c'est cela seul qui explique par le rapprochement que j'ai fait avec le colorié, qu'un de ces nœuds soit du fait de ne pas être orientable, de ce fait-même colorié, impose qu'il y a deux nœuds, et c'est bien pour cela que le « colorié et orienté » à la fois, cela fait deux.

Sans doute, viendra-t-il à la pensée de Thomé et de Soury, sans doute, viendra-t-il à leur pensée que la mise à plat, ici, introduit un élément suspect ; néanmoins, je leur indique ceci, ceci qui est :
que les mêmes articulations concernant l'orientation valent, si ces deux nœuds, si ces deux cercles, nous les dessinons de la façon suivante, que je crois, que la perspective indique assez et qui ne fait aucune référence à l'extériorité d'une des courbes de l'un par rapport à la courbe de l'autre. Il y en a ni d'externe, ni d'interne avec la seule référence à ces façons spatialisées de dire, mises dans les trois dimensions, de représenter les deux cercles, les cercles qui font cycles, déjà avec cette façon, il y a moyen de démontrer qu'il y a deux nœuds, et non pas un seul orienté, deux nœuds borroméens à trois et orientés.

Voilà, je m'en tiendrai là pour aujourd'hui.

– Deux représentations différentes de la figure IX-10

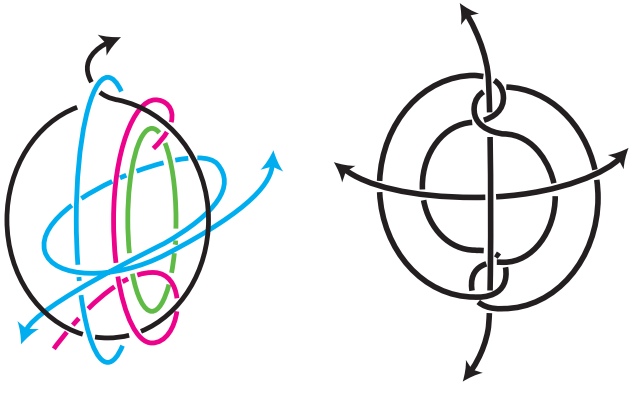

# Leçon X

*15 avril 1975*

Comme ça, j'ai imaginé ce matin, à mon réveil, deux petits dessins, les deux qui sont dans le haut [Au tableau], tout à droite. J'ai donc imaginé deux petits dessins de rien du tout — vous avez pu voir le mal que j'ai eu simplement à les reproduire. Il s'agit dans ces deux dessins [figures X-1 et 2], ceux du haut, de deux triangles, et en plus, deux triangles du type le plus ordinaire enfin, ils n'ont même pas des côtés courbes ; deux triangles qui s'entrecroisent.

Fig. X-1

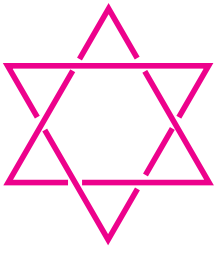

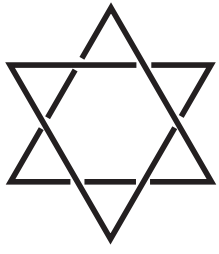

Fig. X-2

Il y a quand même, je pense que ça vous sera sensible pour vous qui regardez ça, tel que je l'ai fabriqué, qu'il y en a à deux (ceux de gauche, les rouges, c'est pour ça que j'ai mis les autres en noir) qui sont noués en chaîne, qui font à eux deux tous seuls, une chaîne, qui sont de ce fait, en tout comparables à ce dont je parlerai tout à l'heure : deux tores, dont l'un passerait par le trou de l'autre. Les deux autres ne sont pas noués. Ils peuvent se retirer l'un de l'autre. C'est comme un tore qui serait apla-

ti pour jouer, non plus du tout se nouer, mais jouer dans le trou de l'autre.

Le cas est le même (c'est pour ça que je l'ai mis aussi en noir) pour ces deux triangles qui sont dessinés dessous, à ceci près que un de ces triangles est en somme plié autour de ce qui se présente comme, — mais bien sûr ça ne veut plus rien dire ce niveau-là — un des côtés de l'autre, je dis côté parce qu'on s'imagine qu'un triangle à trois côtés.

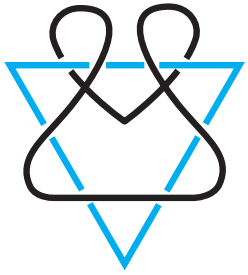

Fig. X-3

C'est simplement pour vous mettre dans le bain d'une géométrie, pour vous mettre dans la dit-mansion d'une géométrie qui répugne au mot géométrie ; et ceci, non pas sans raison, puisque ce n'est pas une géométrie, c'en est radicalement distinct. Une topologie est ce qui, au départ, indique comment ce qui n'est pas noué deux par deux peut néanmoins faire nœud.

Nous appelons nœud borroméen ce qui se constitue de façon telle qu'à soustraire un de ces éléments que j'ai là figurés, (je dis figurés, parce que ce n'en est qu'une figure, ce n'en est pas la consistance) chacun dans les couples de deux que j'ai faits, il suffise de rompre — qu'est-ce que veut dire rompre ? Nous essaierons de le dire tout à l'heure — qu'il suffise de rompre un de ces éléments pour que tous les autres soient également dénoués de chacun ; et ceci peut se faire pour un nombre aussi grand qu'on peut en énoncer.

Vous savez qu'il n'y a pas de limite à cette énonciation. C'est en cela qu'il me semble que peut se supporter d'une façon dicible — terme que je commenterai tout à l'heure — c'est en cela que peut se supporter le terme de non-rapport sexuel (sexuel, en tant, je ne peux que répéter, qu'il se supporte essentiellement d'un non-rapport de couple). Est-ce que le nœud en chaîne suffit à représenter le rapport de couple ?

Dans un temps où la plupart d'entre vous n'étaient pas mon séminaire, puisque c'était le temps où je faisais surgir ce qu'il en est de la demande et du désir, j'ai illustré de deux tores le lien à faire entre la demande et le désir, deux tores, c'est-à-dire deux cycles orientables.

Je vais quand même vous les faire ces deux tores ou tout au moins vous les indiquer. C'est quelque chose qui commence à se dessiner comme ça.

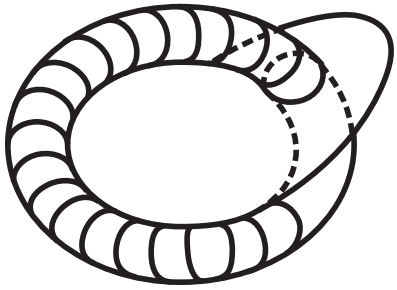

Fig. X-4

[Au tableau] Vous voyez, en plus on s'embrouille. Évidemment, je suis pas très doué, mais vous l'êtes pas plus que moi. Voilà comment ça se dessine, si on veut faire quelque chose de complet. Comme j'ai fait là un trait qui est faux, je vais en indiquer que il y a sur ce tore, ce tore particulier, quelque chose qui, de son tour, vient entrer dans le trou de l'autre tore ; c'est en figurant sur chacun de ces tores quelque chose qui tourne en rond que j'ai montré ce qui fait enroulement sur celui-ci, se décalque sur l'autre par une série d'enroulements autour du trou central du tore.

Qu'est-ce que ça veut dire sinon que la demande et le désir, eux, sont noués. Ils sont noués dans la mesure où un tore, ça représente un cycle, donc orientable.

Vous le savez parce que quand même vous en avez entendu parler de ça, de ce qui fait la différence des sexes, que ça se situe au niveau de la cellule, et spécialement au niveau du noyau cellulaire ou dans les chromosomes qui, pour être microscopiques, nous paraissent assurer un niveau défini de Réel.

Mais pourquoi diable vouloir que ce qui est microscopique soit plus réel que ce qui est macroscopique ! Quelque chose, d'habitude, différencie le sexe qui, de chaque espèce, se situe comme mâle de celui qui est le

femelle, c'est que dans un cas, il y a un homozygotisme, c'est-à-dire un certain gène qui fait la paire avec un autre gène, sans qu'on sache jamais à l'avance comment dans chaque espèce ça se répartit, je veux dire, si c'est le mâle ou la femelle qui est homozygote. La différence avec l'autre sexe, c'est que dans l'autre sexe, il y a hétérozygotisme quelque part, c'est-à-dire que il y a deux gènes qui ne font pas la paire, la paire voulant dire qu'ils sont h-o-m-o, homozygotes, qu'ils sont semblables.

C'est le cas de donner tout son poids à ce dont André Gide dans *Paludes* fait grand état, à savoir du fameux proverbe : « *Numero deus impare gaudet* » qu'il traduit : « le numéro deux se réjouit d'être impair », comme je l'ai dit depuis longtemps, il a bien raison, car rien ne le réaliserait ce deux, s'il n'y avait pas l'impair. Cet impair en tant qu'il commence au nombre trois, ce qui, bien entendu, ne se voit pas tout de suite, et ce qui rend nécessaire pour l'étaler au jour des nœuds plus développés, nommément ce que j'appelle le nœud borroméen.

Avec le nœud borroméen, ce que nous avons à notre portée, c'est ceci pour nous essentiel, crucial pour notre pratique que nous n'avons aucun besoin du microscope pour qu'apparaisse la raison, la raison de ce que j'ai énoncé comme vérité première, à savoir que l'amour est hain(e) amoration, h-a-i-n-a-m-o-r-a-t-i-o-n. Pourquoi l'amour n'est pas « *velle bonum alicui* », comme l'énonce Saint Augustin, si le mot *bonum* a le moindre support, c'est-à-dire s'il veut dire le bien-être ? Non pas certes qu'à l'occasion l'amour ne se préoccupe pas un petit peu, le minimum, du bien-être de l'autre, mais il est clair qu'il ne le fait que jusqu'à une certaine limite, dont je n'ai rien trouvé de mieux, jusqu'à ce jour, que le nœud borroméen, pour cette limite, la représenter. La représenter, entendez bien qu'il ne s'agit pas d'une figure, d'une représentation, il s'agit de poser que c'est le Réel dont il s'agit, que cette limite n'est concevable que dans les termes d'ek-sistence, qui, pour moi, dans mon vocabulaire, ma nomination à moi, veut dire le jeu, le jeu permis à l'un des cycles, à l'une des consistances, permis par le nœud borroméen. A partir de cette limite, l'amour s'obstine parce qu'il y a du Réel dans l'affaire, l'amour s'obstine, tout le contraire du bien-être de l'autre. C'est bien pourquoi j'ai appelé ça l'hainamoration, avec le vocabulaire substantifié de l'écriture dont je le supporte.

Cette notion de limite implique donc une oscillation, un oui ou non,

c'est vouloir le bien de quelqu'un, ou vouloir strictement le contraire, c'est tout de même quelque chose qui nous suggère l'idée d'une sinusoïde. Alors, comment est-elle cette sinusoïde ? S'il y a une limite, c'est un cercle. La sinusoïde, c'est comme ça : [figure X-5].

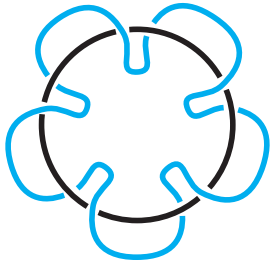

Fig. X-5

Est-ce que cette sinusoïde s'enroule ? Est-ce qu'elle fait nœud ou non à être enroulée ou pas ? C'est la question que pose la notion de consistance, plus nodale, si je puis dire que celle de ligne, puisque le nœud y est sous-jacent. Il n'y a pas de consistance qui ne se supporte du nœud. C'est en cela que du nœud l'idée même de Réel s'impose. Le Réel est caractérisé de se nouer. Encore ce nœud faut-il le faire.

La notion de l'inconscient se supporte de ceci que ce nœud, non seulement on le trouve déjà fait, mais on se trouve fait en un autre accent du terme : « On est fait ! ». On est fait de cet acte X par quoi le nœud est déjà fait. Il n'y a pas d'autre définition à mon sens, possible de l'inconscient. L'inconscient, c'est le Réel, je mesure mes termes. Si je dis c'est le Réel en tant qu'il est troué, je m'avance. Je m'avance un petit peu plus que je n'en ai le droit, puisqu'il n'y a que moi qui le dis, qui le dis encore, bientôt tout le monde le répétera et, à force qu'il pleuve dessus, ça finira par faire un très joli fossile.

Mais, en attendant, c'est du neuf ! Mais jusqu'à présent, il y a que moi qui ai dit qu'il n'y avait pas de rapport sexuel, et que ça faisait trou en un point de l'être, du parlêtre. Le parlêtre, c'est pas répandu hein ! Mais, quand même, c'est comme la moisissure, ça a tendance à l'expansion. Alors, contentons de dire que l'inconscient c'est le Réel en tant qu'il est affligé… (Vous vous en allez, vous avez bien raison. Comment est-ce qu'on peut supporter ce que je raconte !). Que l'inconscient, c'est le

Réel, en tant que chez le parlêtre, il est affligé de la seule chose qui fasse trou, qui du trou nous assure, c'est ce que j'appelle le Symbolique, en l'incarnant dans le signifiant, dont en fin de compte il n'y a pas d'autre définition que c'est ça, le trou. Le signifiant fait trou.

C'est en ça, je l'avance, je l'ai déjà dit : le nœud n'est pas un modèle. Non seulement ce qui fait nœud n'est pas imaginaire, n'est pas une représentation, mais sa caractéristique est justement ceci, c'est en ça que ça échappe à une représentation, et que je vous assure que c'est pas de faire des grimaces, qu'à chaque fois que j'en représente un, je fais un trait de travers ; comme je ne me crois pas moins imaginatif qu'un autre, ça démontre déjà quel point le nœud, ça nous répugne comme modèle. Il n'y a pas d'affinité du corps avec le nœud, même si dans le corps, ça joue pour les analystes une sacrée fonction. Le nœud n'est pas le modèle, il est le support. Il n'est pas la réalité, il est le Réel. Ce qui veut dire que s'il y a une distinction entre le Réel et la réalité, c'est le nœud, [non pas] qui en donne le modèle, jusqu'à ce que bien entendu enfin, la fossilisation arrivant, vous passez votre temps à faire des nœuds entre vos doigts. C'est souhaitable. Ça vous suggérerait un peu plus d'ingéniosité.

En rabattant l'inconscient sur le Symbolique, c'est-à-dire sur ce qui du signifiant fait trou, je fais quelque chose, mon Dieu, qui se jugera à son effet, sa fécondité. Ça me paraît s'imposer de notre pratique même, qui est loin de pouvoir se contenter d'une référence obscure à l'instinct, comme on s'obstine à traduire en anglais le mot *Trieb*. L'instinct à son émergence et qui, bien entendu, est immémoriale, (et comment même savoir ce que ça pouvait vouloir dire, avant Fabre) qui ne le supporte que d'une chose : comment diable un petit insecte peut-il savoir (car, ce savoir on le constate à la précision de ses gestes), comment il faut en tel point du corps de tel autre insecte, en telle jointure, (en plus puisqu'il s'agit d'insecte en se faufilant en-dessous de ce qu'on appelle carapace) et qui, bien sûr, n'est que mythologie figurative parce qu'il faut bien que quelque part il y ait quelque chose à percer, pour atteindre quoi ? Tel point précis de ce que nous savons maintenant qui vient de l'ectoderme, à savoir la partie invaginée qu'on appelle système nerveux et là, rompe quelque chose qui fait que l'autre insecte sera bon à être mis en conserve.

Qu'est-ce que c'est que ce savoir ? Quel intérêt y a-t-il ? En quoi c'est-il explicatif de le transporter dans un comportement qui est celui que

nous voyons de l'être humain, tous les jours, et qui, manifestement, n'a aucun savoir instinctuel, qui ne voit pas plus loin que le bout de son nez, mais qui, lui aussi, d'une autre source, se trouve savoir faire des tas de machins, et nommément, enfin, sait faire, c'est une façon de parler, dire qu'il sait faire l'amour, c'est probablement très exagéré. Ça pousse quand même cette idée, je l'ai énoncée, bien sûr, parce que moi je m'aventure comme ça, ça pousse cette idée que, celle à laquelle j'en suis venu, comme ça par petits pas, que le Réel c'est pas tout et quand je dis que c'est pas tout, ça met beaucoup de choses en cause. Du même coup ça implique que la science, ben ! c'est peut-être que des petits bouts de ce Réel qu'elle arrache, qu'elle arrache manifestement jusqu'à présent avec l'idée d'univers, qui lui est, semble, bien indispensable, (mais pourquoi ?) pour ce qu'elle arrive à assurer, à rendre sûr. Manifestement elle arrive à rendre sûres certaines choses, quand il y a nombre, et ça, c'est vraiment toute l'affaire : comment se fait-il que le langage véhicule un certain nombre de nombres pour qu'on en soit arrivé enfin à qualifier de nombre réel des nombres proprement insaisissables et qui ne se définissent pas autrement, à savoir qu'ils ne sont pas dans la série, qu'ils ne peuvent même pas y être, qu'ils en sont fondamentalement exclus. Ça en dit long sur le sujet de savoir comment ces nombres un, deux, trois, quatre, ont bien pu venir l'idée. Moi, j'ai pris comme ça un certain parti, poussé par, par quoi ? Je ne dirai pas par mon expérience parce qu'une expérience ça ne veut rien dire qu'une chose, c'est à savoir qu'on s'y engage, et je vois pas pourquoi mon engagement serait préférable : si j'étais le seul par exemple, tout ce que je dirais n'aurait aucune portée. C'est bien parce qu'il y a quelque chose que j'essaie de situer, sous la forme, sous les espèces du discours psychanalytique, à savoir que je suis pas seul à faire cette expérience, que grâce au fait que je suis comme tout le monde, je suis parlêtre, que grâce à ce fait je suis amené à formuler ce qui peut rendre compte de ce discours analytique, d'une certaine façon, bon !

Il y a quelqu'un qui, on m'a rapporté ça comme ça, c'est un connard de la plus belle eau ; il a dit que, je sais pas, que ma théorie, elle était morte ! Elle est pas encore si morte que ça, elle finira bien par le devenir, n'est-ce pas, avec l'encroûtement dont je parlais tout à l'heure. En attendant, le type qui évidemment n'est pas de mon bord, ça fait partie des types qui parlent de… qui parlent comme ça… ils parlent… ils savent

pas ce qu'ils disent ! qui parlent de réalité psychique ! Oui ! Moi j'appellerai pas quoique ce soit d'un terme pareil, parce que la psyché, justement c'est ce que tout le monde essaie d'éviter, ça fait des difficultés incroyables, ça entraîne un monde de suppositions, ça suppose tout, ça suppose Dieu en tout cas. Où est-ce qu'il y aurait de l'âme s'il n'y avait pas de Dieu, et si Dieu en plus ne nous avait pas expressément créés pour en avoir une ? C'est inéliminable de toute psychologie.

Ce que je fais, ce que j'essaie tout au moins de faire, c'est de parler d'une réalité opératoire. Naturellement c'est beaucoup plus court, mais ça s'impose, me semble-t-il, du fait que la simple parole, le bla-bla… (Le bla-bla de mon connard de tout à l'heure, qui dit que ma théorie est morte enfin, il ne sait littéralement pas ce qu'il dit, ça veut dire qu'il ne fait que parler, il blablate, et je suis sûr que dans ses analyses, ça opère). Ça opère avec une certaine limitation, bien sûr, mais je suis sûr que ça fonctionne, sans ça, il ne continuerait pas à être analyste. Même la parole de ceux qui croient à la réalité psychique opère. Oui ! Malgré vous, pour vous, et c'est ça que, je sais pas, j'aimerais un petit peu vous faire saisir, c'est que pour vous, pour vous si simplement vous éprouvez un peu les choses, la structure du monde, si je puis m'exprimer ainsi, pour parler de ce qui est immonde, la structure du monde, je vous prie de tâcher de saisir les points, les points où vous pouvez saisir que pour vous la structure du monde consiste à vous payer de mots. Et que c'est même en quoi le monde est plus futile, je veux dire qui fuit, est plus futile que le Réel, ce Réel que j'essaie de vous suggérer, dans sa dit-mansion, dit d-i-t, mansion, demeure du dit, que j'essaie de vous faire saisir par ce dit qui est le mien, à savoir par mon dire.

C'est fou ce qu'on fait de bruit autour de cette histoire psychanalytique, et ce qu'on lit mal. Il y a des gens très sérieux, il y a des gens très sérieux qui s'occupent du rêve chez l'animal. Ils peuvent pas bien sûr, il n'y a aucun moyen de savoir si l'animal rêve, je vous demande pardon, ils peuvent pas bien sûr savoir si l'animal rêve, mais vraiment ils savent qu'il en à toutes les apparences, n'est-ce pas, du rêve ; l'animal dort et puis, il est manifeste que s'il se remue, c'est parce que il y a quelque chose qui le traverse, et comme bien sûr, naturellement, personne ne doute que les idées, ce ne soient des images, rien de plus, ça veut même dire ça ; enfin, ce qu'il y a de merveilleux, c'est que le lan-

gage est toujours là comme un témoin. Alors, il y a des images donc il a des idées, ce qui ne veut pas dire qu'il les nomme. Alors, il y a des types comme ça qui s'excitent autour de l'idée que le rêve c'est pas là, comme le dit Freud, pour protéger le sommeil. L'ennui, c'est que Freud dit pas ça. Le sommeil ça ne peut avoir en soi, en tant que sommeil, désigner que ce qu'on appelle un besoin, le besoin de dormir. Ce que Freud dit, c'est que le rêve chez le parlêtre… (parce que lui, il a pas expérimenté sur les rats, ni sur quoi que ce soit comme ça dont nous ayons des preuves qu'il rêve, personne ne sait si une mouche rêve, ni un rat, on peut se l'imaginer parce que on est tous un petit peu rat par quelque côté, on est surtout raté ! Et les expérimentations en question le sont plus que les autres, ils sont ratifiés, ce sont des hommes-aux-rats. Enfin, on est habité par des tas d'hommes-aux-rats, quand on est homme. En tout cas, on a les hommes au ras de la science). Freud dit que le rêve protège, pas le besoin, le désir de dormir. Il est bien certain que cette seule dit-mansion ajoute à ce Réel comme ça à ce Réel falot enfin, supposé scientifique, on imagine des besoins. Mais par contre, s'il y a une chose que Freud fait bien sentir, et ça il faudrait suivre le texte, et s'apercevoir que lui, il sait ce qu'il dit, c'est que le rêve protège quelque chose qui s'appelle un désir. Or un désir n'est pas concevable sans mon nœud borroméen.

Ça, c'est simplement enfin une remarque, par quoi j'essaie de montrer que mon dire est quand même lui, orienté. Et qu'à dire ce que je dis n'est que conditionné par le fait que — je ne dirai pas que la parole agit dans le discours analytique — que la parole seule agit. *Im Anfang war die Tat* qu'il dit l'autre, et il croit qu'il a fait là une invention ! Oui enfin, c'est pas si mal, il croit que c'est contradictoire avec *das Wort*, mais s'il y a pas de *das Wort* avant la *die Tat*, eh ben ! il y a pas de « *Tat* » du tout. Alors que l'analyse saisisse un point, bien sûr très limité, un point très limité où la parole a une *Wirklichkeit*. Bien sûr, elle fait ce qu'elle peut, elle en peut peut-être pas des tas, mais enfin c'est quand même un fait, un fait d'autant plus exemplaire, que ça nous donne l'espoir d'avoir une petite lumière sur ceci qui est manifeste, qu'il n'y a pas d'action qui ne s'enracine — je ne dirai même pas dans la parole — dans le *wawah* dans *das Wort*, *das Wort* c'est ça, c'est de faire ouah-ouah. Seul l'inconscient permet de voir comment il y a un savoir, non dans le Réel, [mais supporte

du symbolique]. C'est déjà beaucoup qu'il soit supporté de ce Symbolique que j'ai essayé de vous faire sentir comme concevable, non pas à la limite, mais par la limite, comme étant fait d'une consistance exigible pour le trou, et l'imposant de ce fait. Le Symbolique, c'est certain, tourne en rond, et il ne consiste que dans le trou qu'il fait. Alors tout ce qu'on a dit de l'instinct, ça ne veut dire que ceci, c'est qu'il a fallu qu'on aille à du Réel, à du Réel supposé, qu'on aille à du Réel pour avoir un pressentiment de l'inconscient. Et au sens où corps veut dire consistance, l'inconscient dans une pratique donne corps à cet instinct. Si nous voulons que corps veuille dire consistance il n'y a que l'inconscient à donner corps à l'instinct.

Oui ! Bien sûr, pourquoi tout ça ne serait-il pas un débat vain entre spécialistes, hein ! Mais enfin, ça supporte un dire, un dire qui pourrait avoir des conséquences, si les analystes disaient quelque chose, mais en dehors des ragots, c'est un fait qu'ils ne disent rien. Vous avez déjà vu quelque chose sortir de l'Institut Psychanalytique de Paris, par exemple ? Quelque chose de lisible, c'est quand même drôle, ouais ! Vous me direz qu'il y a mon École. Bien sûr que mon École, je viens d'en avoir une expérience comme ça, dans les Journées qui m'ont même, c'est ça qu'il y a de merveilleux, qu'est-ce que c'est que la fatigue ! Pourtant j'étais tout heureux, j'étais là comme un poisson dans l'eau. Tout le monde disait des choses qui prouvaient qu'on m'avait lu et je n'en revenais pas. Non seulement qui prouvaient qu'on m'avait lu, mais même ma foi qu'on était capable d'en sortir comme ça des pseudopodes qui prouvaient que mon dire se prolongeait. Même je veux dire d'en tirer un certain nombre de conséquences et qui n'étaient pas rien du tout. Faut pas vous figurer que c'est parce quand ici je les interroge, ils ne mouftent pas. Ils ne mouftent pas pour des raisons qui tiennent à la fonction du dire, qui tiennent à l'ek-sistence, c'est-à-dire au nœud, en fin de compte. Mais ça existait rudement bien dans ces Journées. Moi, j'ai naturellement tendance à penser que ce que je dis, à savoir ce discours fondé sur un trou, seul trou qui soit sûr, trou constitué par le Symbolique, — car il y a une chose dont la démonstration, tout ce qui est là au tableau est fait pour en faire la démonstration, un trou pour peu qu'il soit consistant, c'est-à-dire cerné, un trou suffit pour nouer un nombre strictement indéfini de consistances. Et ça com-

mence à deux comme le manifeste ce nœud borroméen qui est ici [figure IX-2] ; que ça commence à deux en donne l'assurance. C'est en quoi le deux ne se supporte que du trou fondamental du nœud. Chose frappante, le quatre [figure X-6], à savoir comment il se fait qu'un trou, celui-ci par exemple, suffise à nouer trois consistances que vous pouvez faire rectilignes — car il est clair qu'ici, je puis réduire cette boucle à être parallèle à celle qui est ici, et que, dans l'occasion, j'ai désignée de petit b.

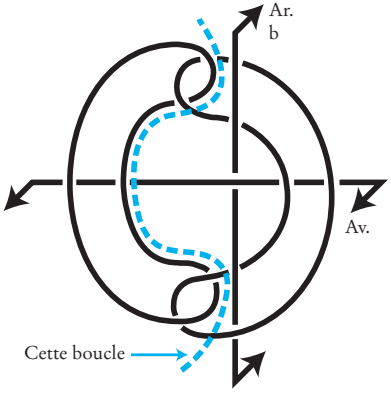


Fig. X-6

Un trou, un trou cerné d'une consistance, pourquoi lui donné-je ce privilège, ce privilège de mettre en valeur la première fois que ce n'est pas au deux que ça se limite que le trou en fasse nœud. C'est que le couple est toujours dénouable, à lui tout seul, à moins qu'il ne soit noué par le Symbolique.

J'avais [avancé] ça comme je pouvais dans un temps, on me l'a rappelé récemment, dans mon Discours dit de Rome, (celui pour lequel finalement je traîne un peu pour donner une répétition), j'ai parlé de la parole pleine. Évidemment, c'était pas mal, c'était pas mal, quoi que ce fût ce que valent les paroles, à savoir comme je l'ai dit à qui m'en parlait, un air de sansonnet, la parole pleine, si tant est qu'elle supporte ce qui fait nœud dans le « tu es ma femme », j'ai tout de même un petit peu montré, parce que je l'ai dit depuis, bien sûr, je ne l'ai pas dit tout de suite comme ça parce que j'avais sur le râble Lagache et Favez-Boutonnier, enfin, vous vous rendez compte si j'avais dit « TUER ma femme » hein ! comme ça, ouais ! La tuer, oui, bon. Ça aurait fait mauvais effet et je suis quand

même… J'y regarde à deux fois, je ne manque pas de tout bon sens, j'y regarde à deux fois avant de faire mauvais effet. Quelqu'un m'a demandé récemment au nom de quoi le Jury d'Accueil procédait pour allonger sa main bénéfique sur un certain nombre de gens dans l'École. C'est simplement ça, ils ne feront pas mauvais effet, ils ne feront pas mauvais effet tout de suite, ils le feront plus tard quand ils auront pris de la bouteille, conquis un peu d'autorité.

Bon, ben ! le couple, bien sûr, qu'il était nouable, quelles que soient les paroles pleines qui l'ont fondé. Ce que l'analyse démontre, n'est-ce pas, ce qu'elle démontre, d'une façon tout à fait sensible, c'est qu'il est malgré ça noué. Il est noué par quoi, hein ? Par le trou. Par l'interdit de l'inceste. Oui, il n'y a pas tellement de gens qui ont mis ça en valeur. Il faut tout de même le dire, dans la religion juive, il y avait un truc quand même que je voulais vous dire là comme ça, au passage — pourquoi est-ce qu'ils n'ont pas bonne presse, hein, ces Juifs ? Ben, je vous mets ça dans votre poche, parce que ça remet les choses au point. C'est parce qu'ils sont pas gentils. S'ils étaient gentils, ben ! ils seraient pas Juifs quoi. Ça arrangerait tout ! — C'est l'interdit de l'inceste. Il y a quand même des gens qui sont parvenus à faire émerger ça dans des mythes, et même, les Hindous sont après tout vraiment les seuls qui ont dit qu'il fallait quand on avait couché avec sa mère, qu'on s'en aille, je ne sais plus vers l'Orient ou vers le Couchant, je crois que c'est vers le Couchant, vers le Couchant avec sa propre queue dans ses dents, après l'avoir tranchée bien entendu !

Ouais ! Nous ne considérons pas le fait de l'interdit de l'inceste comme historique. Il est bien entendu historique, mais il faut tellement le chercher dans l'histoire que, comme vous voyez, j'ai fini par trouver ça chez les Hindous, et on peut dire que là on en tient un bout hein ! C'est pas historique, c'est structural. C'est structural, pourquoi ? Parce qu'il y a le Symbolique. Ce qu'il faut arriver à bien concevoir c'est le trou du Symbolique en quoi consiste cet interdit. Il faut du Symbolique pour qu'apparaisse individualisé dans le nœud ce quelque chose que, moi, je n'appelle pas tellement le complexe d'Œdipe, c'est pas si complexe que ça. J'appelle ça le Nom-du-Père. Ce qui ne veut rien dire que le Père comme Nom, ce qui ne veut rien dire au départ, non seulement le père comme nom, mais le père comme nommant. Ça, on ne peut pas

dire que là-dessus les Juifs soient pas gentils hein ! ils nous ont bien expliqué que c'était le Père, le Père qu'ils appellent, le Père qu'ils foutent en un point de trou qu'on ne peut même pas imaginer n'est-ce pas je suis ce que je suis, ça c'est un trou, non ! Ben ! c'est de là, que par un mouvement inverse car un trou ça, si vous en croyez mes petits schèmes, un trou ça tourbillonne, ça engloutit plutôt hein, puis il y a des moments où ça recrache. Ça recrache quoi ? Le Nom. C'est le Père comme Nom.

Évidemment, il faut quand même avoir une petite idée de ce que ça comporte, à savoir que l'interdit de l'inceste, ça se propage. Ça se propage du côté de la castration, comme les autres gentils, enfin là les Grecs nous l'ont tout de même bien montré dans un certain nombre de mythes, à savoir que là où ils ont fait une généalogie uniquement fondée sur le Père, (Ouranos, Chronos, et patati et patata, jusqu'au moment où Zeus, après avoir beaucoup fait l'amour, s'évanouit, s'évanouit devant quoi ? devant un souffle) il y a quand même un pas de plus à faire sans quoi on ne comprend rien au lien de cette castration avec l'interdit de l'inceste, c'est de voir que le lien c'est ce que j'appelle le non-rapport sexuel.

Quand je dis le Nom-du-Père, ça veut dire qu'il peut y en avoir, comme dans le nœud borroméen, un nombre indéfini. C'est ça le point vif. C'est que ce nombre indéfini en tant qu'ils sont noués tout repose sur un ; sur un, en tant que trou il communique sa consistance à tous les autres, d'où le fait que, vous comprenez, l'année où je voulais parler des Noms-du-père, j'en aurais quand même parlé d'un peu plus de deux ou trois hein ! et qu'est-ce que ça aurait fait comme remue-ménage chez les analystes, s'ils avaient eu enfin, toute une série de Noms-du-père ! Vous pensez bien que j'aurais pas pu en énoncer un nombre indéfini. Un petit peu plus de deux ou trois que j'avais préparés, je suis bien content quand même de les laisser secs, à savoir de n'avoir jamais repris ces Noms-du-père, que, comme l'année dernière, sous la forme des Non-dupes, des Nons-dupes-qui-z'errent. Évidemment, ils ne peuvent qu'errer parce que plus il y en aura, plus ils s'embrouilleront, et je me félicite certainement de n'en avoir pas sorti un seul.

Mais, c'est bien pourquoi je me suis trouvé en fin de ces Journées avoir à répondre de quelque chose à laquelle personne bien sûr n'avait fait attention dans l'École, à savoir de ce qui constituait ce qu'on appel-

le un cartel. Un cartel, pourquoi ? C'est la question que j'ai posée, et — dont miracle à quoi j'ai obtenu des réponses indicatives, des pseudopodes comme je disais tout à l'heure, des choses qui faisaient un tout petit peu nœud, n'est-ce pas ! Pourquoi est-ce que j'ai posé très précisément qu'un cartel, ça part de trois plus-une personne, ce qui en principe fait quatre, et que j'ai donné comme maximum ce cinq, grâce à quoi ça fait six. Est-ce que ça veut dire que je pense que comme le nœud borroméen, il y en a trois qui doivent incarner le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel. La question pourrait se poser après tout, je pourrais être dingue ! Est-ce que vous avez entendu parler, (j'ai pas posé la question hier, aux Journées, parce que je voulais surtout recevoir, m'instruire) est-ce que vous avez entendu parler de l'identification ? L'identification dans Freud, c'est tout simplement génial. Ce que je souhaite, c'est quoi ? L'identification au groupe. Parce que c'est sûr que les êtres humains s'identifient à un groupe. Quand ils ne s'identifient pas à un groupe, ils sont foutus, ils sont à enfermés. Mais, je ne dis pas par là à quel point du groupe ils ont à s'identifier. Le départ de tout nœud social se constitue, dis-je, du non-rapport sexuel comme trou. Pas de deux, au moins trois, et ce que je veux dire, c'est que même si vous n'êtes que trois, ça fera quatre. La plus-une [personne] sera là, même si vous n'êtes que trois, comme le montre très précisément ce schéma-là [figure IX-7], ceci donnant l'exemple de ce que ça ferait un nœud borroméen [figure X-7], si on partait de l'idée du cycle, tel qu'il se fait à deux noués [figure X-6] Même si vous n'êtes que trois, ça fera quatre, d'où mon expression plus-

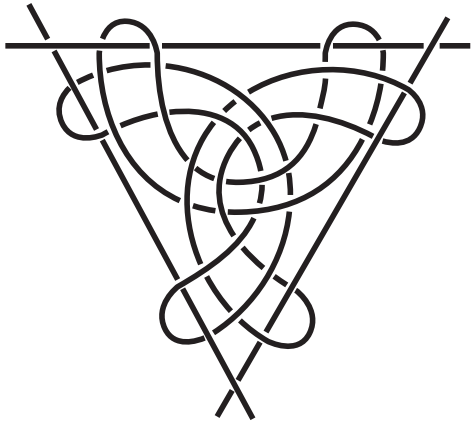

Fig. X-7

une. Et c'est en en retirant une, réelle, que le groupe sera dénoué. Il faut pour ça qu'on puisse en retirer une réelle pour faire la preuve que le nœud est borroméen et que c'est bien les trois consistances minimales qui le constituent. De trois, on ne sait jamais laquelle des trois est réelle, c'est bien pour ça qu'il faut qu'ils soient quatre parce que le quatre, c'est ce qui dans cette double boucle [figure IX-7] supporte le Symbolique de ce pourquoi en effet il est fait, à savoir le Nom-du-Père. La nomination, c'est la seule chose dont nous soyons sûrs que ça fasse trou. Et c'est pourquoi j'ai dans le cartel donné ce chiffre quatre comme donnant le minimum, non sans considérer qu'on peut quand même avoir un petit peu de jeu sur ce qui ek-siste et que peut-être un jour, pourquoi pas l'année prochaine, du train dont je persiste, j'essaierai de vous montrer ce que tout de même des Noms-du-père… si je l'accouple ce Nom-du-Père au Symbolique, pour en faire le plus un, dont s'assure manifestement…, alors qu'ici [Au tableau] [figure IX-2] aux trois il y a quelque chose qui ne se voit pas tout de suite dans le fait que ni a ni b ne franchissent le trou et ne font chaîne. Quand il y en a deux [figure IX-6], on voit que même à un ce n'est aucun des deux trous qu'il franchit, que le trou est entre les deux. C'est bien en ça que le couple n'ek-siste pas. Mais peut-être, ces Noms-du-père, pouvons-nous spécifier qu'il n'y a pas après tout que le Symbolique qui en ait le privilège, qu'il n'est pas obligé que ce soit au trou du Symbolique que soit conjointe la nomination. Je l'indiquerai l'année prochaine.

Mais pour en revenir, car je veux terminer sur quelque chose qui ait substance, est-ce que Freud n'a pas proprement énoncé que dans l'identification, (il l'a dit, personne n'en voit le support, c'est-à-dire la portée) il n'y a d'amour que de l'identification portant sur ce quatrième terme, à savoir le Nom-du-Père. Est-ce qu'il n'est pas étrange que d'identification, il ne nous en énonce que trois, et que dans ces trois, il y a tout ce qu'il faut pour lire mon nœud borroméen. C'est à savoir qu'il va jusqu'à désigner proprement la consistance comme telle, en tant que dans ce nœud, elle est partout. Que ça fasse trou ou pas, la consistance est la base à savoir, vous voyez, le triskel, à savoir ceci [figure X-7] par exemple, puisque je n'en ai que là l'exemple, le triskel qui n'est pas un nœud. Il ne s'inscrit que de la consistance, il a appelé ça le trait unaire, on ne pouvait pas mieux dire ! ce qui fait composante du nœud, non sans avoir mis en

tête qu'il n'y a d'amour, je dirai, que de ce qui du Nom-du-Père fait boucle entre les trois, fait boucle des trois du triskel. Ce terme triskel, je pense que ça dit peut-être quelque chose à un certain nombre d'entre vous. C'est strictement ça, en tant que prolongé vous y voyez quoi ? Trois fusils qui font faisceaux, qui se supportent à 3 les uns des autres, c'est ce que, vous le savez peut-être, et c'est de ça que le nom est tiré, les Bretons ont pris pour faire leurs armes, les armes de la Bretagne moderne.

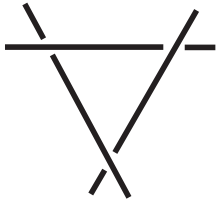

Fig. X-8

Ça nous sort de la croix, c'est déjà ça, enfin. Ouais ! A part qu'on peut dire que la croix de Lorraine, à sa façon si on la dessine, de la bonne façon ça fait triskel aussi. Et qu'est-ce que Freud y a ajouté ? Il y a ajouté l'identification minimale pour que ce terme d'identification se supporte au regard du nœud borroméen.

Je vous le répète, précise, [Au tableau] c'est en tant que le Nom-du-Père est ce qui fait nœud ici, et s'il s'agit du triskel, le Nom-du-Père, ici, du triskel fait nœud, c'est en tant donc que le triskel ek-siste qu'il peut y avoir identification, identification à quoi ? A ce qui dans tout nœud borroméen, je vous le rappelle, dans tout nœud borroméen, je vous le rappelle… Allez, vous voyez, voilà mon triskel ici, dans tout nœud borroméen il fait le cœur, le centre du nœud. Et où est-ce que je vous ai marqué que déjà se situe le désir, le désir qui est aussi une possibilité d'identification ? C'est ici, à savoir là, où je vous ai situé la place de l'objet *a* comme étant celui qui domine ce dont Freud fait la troisième possibilité d'identification, le désir de l'hystérique.

# Leçon XI

*13 mai 1975*

Il n'y a pas, il n'y a pas d'états d'âme. Il y a à dire, à démontrer. Et pour promouvoir le titre sous lequel ce dire se poursuivra l'année prochaine (si je survis), je l'annoncerai : 4, 5, 6.

Cette année, j'ai dit R.S.I. Pourquoi pas 1, 2, 3 ? — « Un, deux, trois, nous irons aux bois. » — Vous savez la suite peut-être ? — « Quatre, cinq, six, cueillir des cerises. » — Oui — « Sept, huit, neuf, dans mon panier neuf. » — Eh bien, je m'arrêterai à 4, 5, 6. Pourquoi ?

Pourquoi R.S.I. se sont-ils donnés comme lettres ? C'est que qu'elles soient trois peut être dit second. Ce n'est que parce qu'elles sont trois qu'il y en a un qui est le Réel. Lequel, laquelle de ces trois lettres mérite-t-elle ce titre de Réel ? Je dis qu'à ce niveau de logique, peu importe ! et que le sens le cède au nombre, au point que c'est le nombre qui, ce sens, vais-je dire le domine ? Non pas ! Le détermine. Le nombre trois est à démontrer comme ce qu'il est s'il est le Réel, à savoir l'Impossible. C'est la plus difficile sorte de démonstration. Ce qu'on veut démontrer en passe du dire, il faut que ce soit impossible, condition exigible pour le Réel. Il ek-siste comme impossible.

Encore faut-il le démontrer, pas seulement le montrer ! Le démontrer relève du Symbolique. Si le Symbolique prend le pas ainsi sur l'Imaginaire, ça ne suffit pas, ça ne donne que le ton. Et en fin de compte, ce n'est pas au ton qu'il faut se fier puisque c'est au nombre. C'est ce que j'essaie de mettre à l'épreuve. Mais un nombre noué, est-ce encore un nombre ? Ou bien est-ce autre chose ?

Voilà où nous en sommes. Je vous ai retenus tout le long de l'année autour d'un certain nombre de flashs. Je n'y suis, moi, que pour peu de choses, étant déterminé comme sujet par l'inconscient, ou bien, par la pratique, une pratique qui implique l'inconscient comme supposé. Est-ce à dire, que comme tout supposé, il soit imaginaire ? C'est le sens même du mot « sujet » : supposé comme imaginaire.

Qu'y a-t-il dans le Symbolique qui ne s'imagine pas ? Ce que je veux vous dire c'est qu'il y a le trou. Quelqu'un qui me voyait en proie, c'est le cas de le dire, à ce nœud, que là [figure XI-1] je vous dessine sous sa forme la plus simple, quelqu'un qui m'y voyait en proie, sous des formes plus compliquées, m'a dit que je me démentais en quelque sorte d'avoir avancé dans un temps, (selon une forme qui n'est même pas mienne, qui est picassienne comme chacun sait) « je ne cherche pas, je trouve », quelqu'un m'a dit : « Eh ben ! là ! je vous vois vachement chercher ».

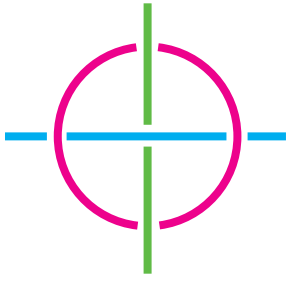

Fig. XI-1

Chercher, c'est un terme qui provient de *circare*, comme vous pouvez le trouver dans n'importe quel dictionnaire étymologique. Je trouve quand même, puisque ça, ça n'est pas dans le dictionnaire étymologique, j'ai trouvé le trou, le trou de Soury, si j'ose m'exprimer ainsi, par où j'en suis réduit à passer. A-t-il affaire avec ce qu'on imagine le déterminer, à savoir le cercle ? Un cercle peut être un trou, mais il ne l'est pas toujours… Pendant que j'y suis, à ce sujet, je dirai, — je rappellerai ce qui se trouve déjà dans les dernières lignes de mes *Propos sur la causalité psychique* — un proverbe arabe qui énonce qu'il y a un certain nombre de choses, il en nomme trois lui aussi, sur quoi rien ne laisse de trace : l'homme dans la femme dit-il d'abord, voire le pas de la gazelle sur le rocher. Je le précède, évoquant ce troisième terme de ceci terminé par une virgule « plus inaccessible à nos yeux, cette trace, faite pour les

signes du changeur. » C'est le troisième terme. Il n'y à pas de trace sur la pièce de monnaie touchée, seulement d'usure.

Oui ! C'est bien là où vient se solder, c'est le cas de le dire, ce quelque chose de noué dont il s'agit, je trouve, assez pour avoir à fomenter le cercle qui n'est du trou que la conséquence, je trouve, assez pour avoir à circuler. Je ne sais pas si vous remarquez que la police dont Hegel pose fort bien que tout ce qui est de la politique s'y enracine et qu'il n'y a rien de la politique, qui ne soit enfin au dernier terme de réduction, police pure et simple, que la police n'a que ce mot à la bouche : « Circulez ! ». Peu lui importe la gyrie dont je vous ai parlé la dernière fois, que ce soit de gyrer à droite ou à gauche, elle s'en fout, c'est le cas de le dire, ce dont il s'agit, c'est de circuler ! Ça devient, ça ne devient sérieux que si l'on part du trou par où il faut en passer. Ce qu'il y a de remarquable dans le nœud dit bo, je ne dis pas beau, dans le nœud bo, comme je l'appellerai à l'occasion, c'est exactement ceci qu'il fasse nœud, tout en ne circulant pas d'une façon qui utilise ce trou comme tel. Il y a une différence entre ce nœud et ceci [figure XI-2] qui, le trou, utilise. C'est ce qui fait chaîne.

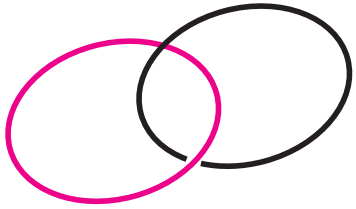

Fig. XI-2

Il est frappant depuis le temps qu'on fait des chaînes que la chose qu'on n'ait pas remarquée, c'est que dans le nœud bo, pas besoin d'user du trou puisque ça fait nœud sans faire chaîne. Ça fait nœud de quelle façon ? D'une façon telle que (pour le refaire de la façon qui fait des ronds [figure XI-3], ce qui est exactement la même chose que ça [figure

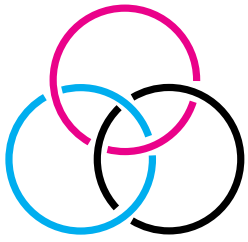

Fig. XI-3

XI-4], malgré l'apparence comme vous le voyez sous cette forme, cette forme de pure apparence, c'est dans la mesure où ces deux ronds ne sont pas noués [figure XI-4] que le troisième, dans cette mesure même, infléchit l'un des deux qui entre eux sont libres, l'infléchit de telle façon que nécessairement arrivé à l'autre bout d'un de ces cercles, il infléchira l'autre à son tour, et ainsi, qu'il tournera en rond, si ce rond, le petit là, nous le supposons du Symbolique, il fera indéfiniment le tour de la — entre guillemets puisque ce n'est pas une vraie chaîne — de la « fausse chaîne » de l'Imaginaire et du Symbolique. C'est bien en effet de cela qu'il s'agit.

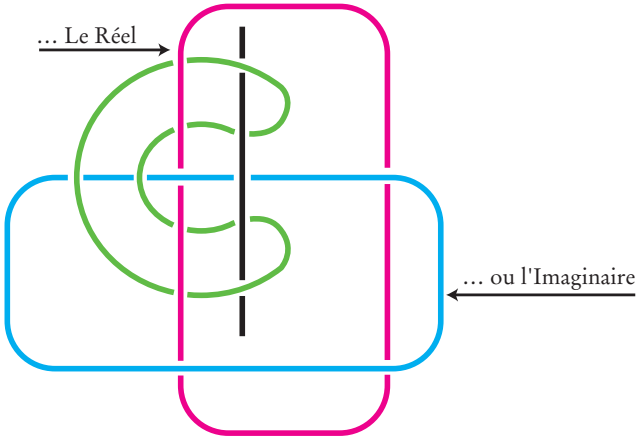


Fig. XI-4

Comment se reconnaître dans ce double cercle couplé et justement, de n'être pas noué ? Pour qu'un nœud soit borroméen, qu'un nœud soit bo, il ne suffit pas qu'il soit nœud, il faut que chacun des éléments ce terme, « il faut et il suffit », on ne lui donne pas, sauf à se référer au nœud, son plein sens : dire « il faut », c'est quelque chose, mais dire « il suffit » implique, ce qu'on oublie toujours parce qu'on ne fait pas le trou, le seul trou qui vaille, la trouvaille ! parce qu'on ne fait pas le trou, on ne voit pas que si la condition manque, rien ne va plus ! Ce qui est l'envers du « il faut », envers toujours éludé. Je vais vous le démontrer tout de suite.

Vous nouez deux cercles [figure XI-5], vous les nouez d'une façon qui implique, comme c'est là non démontré mais bien seulement montré

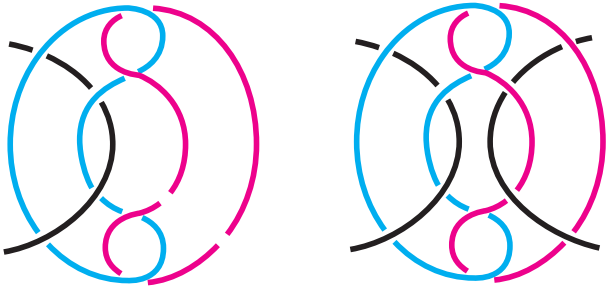

Fig. XI-5

vous les nouez d'une façon telle qu'ils ne soient pas noués ; qu'ils fassent ici quelque chose qui est aussi bien la consistance d'un cercle que d'une droite infinie, cela suffit car c'est identifiable à cette figure [figure XI-1], nœud bo, cela suffit à faire un nœud borroméen. Rien ne va vous être plus facile à imaginer que ceci : c'est que si vous en faites passer ici comme ça une autre, vous avez une figure qui aura l'air — comment ne pas le croire ? — d'être un nœud borroméen. Néanmoins il ne suffit pas de couper cette consistance pour que chacun des trois autres éléments soient libres des deux autres. Pour qu'il en soit ainsi, il faudrait que les choses se disposent autrement, — qui pourtant à bien l'air d'être la même chose — à savoir [figure XI-6] que la disposition à quatre éléments soit de cette forme, en tant que montrable. Qu'est-ce qui le démontre ? Car dans cette forme, il est clair que l'un quelconque des éléments étant rompu, les trois autres sont libres : ce qui n'était pas le cas dans la première figure que je vous ai livrée.

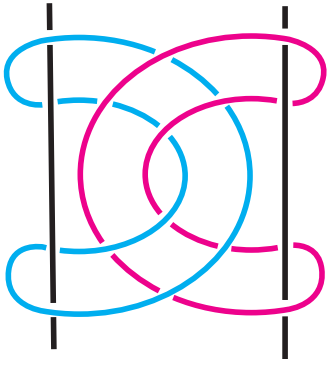

Fig. XI-6

Et d'abord qu'est-ce qu'il y a de commun dans la façon dont je vous figure ces quatre éléments, qu'est-ce qu'il y a de commun entre la droite comme infinie et le cercle ? Ce qu'il y a de commun, c'est que leur rupture libère les autres éléments du nœud. La rupture du cercle équivaut à la rupture de la droite infinie. En quoi ? Au point de vue du nœud — non pas en tant que rupture dans ses effets sur le nœud, non pas dans ses effets de reste sur l'élément. Que reste-t-il du cercle après sa rupture ? Une droite finie comme telle, autant dire bonne à jeter, un petit chiffon, un bout de corde de rien du tout. Le zéro du cercle coupé ! Laissez-moi figurer ce coupé par ce qui sépare c'est-à-dire le deux, zéro sur deux égale tout au plus ce petit un de rien du tout. La droite infinie, le grand Un, une fois sectionnée, ça fait quand même deux demi-droites qui partent comme on dit, d'un point, d'un point zéro, pour s'en aller à l'infini. Un sur deux égale deux. Ceci pour vous faire sentir que quand j'énonce qu'il n'y a pas de rapport sexuel, je donne au sens du mot « rapport » l'idée de proportion. Mais chacun sait que le *mos geometricum* d'Euclide, qui a suffi pendant tant de temps à paraître le parangon de la logique, est tout à fait insuffisant et qu'à entrer dans la figure du nœud, il y a une tout autre façon de supporter la figure du non-rapport des sexes : c'est de les supporter de deux cercles en tant que non noués. C'est de cela qu'il s'agit dans ce que j'énonce du non-rapport, chacun des cercles qui se constituent, nous ne savons pas encore de quoi, dans le rapport des sexes, chacun dans sa façon de tourner en rond comme sexe n'est pas, à l'autre, noué. C'est cela que ça veut dire, mon non-rapport.

Il est tout à fait frappant que le langage ait depuis longtemps devancé la figure du nœud (sur laquelle s'escriment, seulement de nos jours, les mathématiciens) pour appeler « nœud » ce qui unit l'homme et une femme, sans bien naturellement savoir ce dont il s'agit, en parlant métaphoriquement des nœuds qui les unissent. Ce sont ces nœuds qu'il vaut sans doute de rapporter en montrant qu'ils impliquent comme nécessaire ce 3 élémentaire dont il se trouve que je les supporte de ces trois indications de sens, de sens matérialisé, qui se figurent dans les nominations du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel.

Je viens d'introduire le terme de « nomination ». J'ai eu à y répondre récemment à propos de ce qui était rassemblé dans un petit ouvrage de logiciens sur le sujet de ce que les logiciens étaient parvenus à énoncer

jusqu'à ce jour, concernant ce qu'on appelle le « référent ». Je tombais là du haut de mon nœud, et ça ne m'a pas du tout facilité les choses parce que c'est là toute la question : la nomination relève-t-elle comme il semble apparemment, du Symbolique ? Vous le savez, enfin peut-être vous en souvenez-vous ! Je vous ai fait un jour la figure qui s'impose quand on veut fomenter un nœud à quatre. Le moins qu'on puisse dire, c'est que si nous introduisons à ce niveau la nomination, c'est un quart élément. Cette figure, je vous l'ai faite de cette façon-ci [figure XI-7] : il faut partir de cercles non noués, et même je n'ai pas de répugnance à évoquer le cas où j'ai fait défaut à cette figure. Voilà ce qui convient pour qu'un quart cercle noue les trois qui d'abord étaient posés, comme dénoués. Cette figure, contrairement à celle d'un jour où j'étais aussi bien embrouillé que vous pouvez l'être à l'occasion, faute de vous être rompus à cet exercice, l'un des cercles restait hors du jeu.

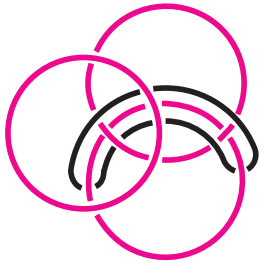

Fig. XI-7

C'est en ceci que si plein dans sa simplicité que soit le nœud borroméen à trois, c'est à partir de quatre, et je souligne, à s'engager dans ce quatre, on trouve une voie, une voie particulière qui ne va que jusqu'à six. En d'autres termes, qui fait du cercle couplé, pris pour chacun des éléments qualifiables de ce que le trois impose, non pas de distinction, mais bien au contraire d'identité entre les trois termes du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel au point qu'il nous semble exigible de retrouver dans chacun, cette triplice, cette trinité du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel. A savoir d'évoquer que le Réel tient dans ces termes que j'ai déjà fomentés du nom d'ek-sistence, de consistance et de trou, de faire de l'ek-sistence écrite comme je l'écris, à savoir ce qui joue jusqu'à une certaine limite dans le nœud, cela supporte le Réel. Ce qui fait consistance est de l'ordre Imaginaire comme le suppose ceci qui

nous est vraiment tangible que s'il y a quelque chose de quoi relève la rupture, c'est bien la consistance, à lui donner le sens le plus réduit. Il reste alors, (mais reste-t-il ?) pour le Symbolique l'affectation du terme « trou », ceci en tant que la mathématique, celle proprement qui se qualifie de la topologie, nous donne une figure sous la forme du tore de quelque chose qui pourrait figurer le trou. Or la topologie ne fait rien de tel, ne serait-ce que parce que le tore en à deux, trous : le trou interne avec sa gyrie et le trou qu'on peut dire être externe, et grâce à quoi le tore se démontre participer de la figure du cylindre qui est une des façons qui pour nous matérialise le mieux la figure de la droite à l'infini. Cette droite à l'infini, chacun sait son rapport à ce que j'appelle simplement le rond de la consistance. Chacun sait ce rapport, et pas seulement de m'avoir vu le figurer dans le nœud borroméen, celui qui porte l'indication n. bo.

Un nommé Desargues, l'Arguésien, comme on dit, s'est avisé depuis longtemps que la droite infinie est en tout homologue au cercle. En quoi il a devancé le nommé Riemann, il l'a devancé. Néanmoins, une question reste ouverte à quoi je donne, par l'attention que j'apporte au nœud borroméen, déjà réponse. Ce qui ne vous empêchera pas, du moins je l'espère, d'en maintenir présente pour votre esprit la forme question.

[Au tableau] Comme vous le voyez dans cette figure à gauche [figure XI-1], du nœud borroméen constitué par l'équivalent de ce cercle sous la forme d'une droite nouée à un cercle, du couple [figure XI-4] supposé de ce qui là pour le supporter pour votre esprit, pourrait être du Symbolique. Les deux autres, sans qu'on sache de quelle droite figurer spécialement le Réel, par exemple celle-ci, ou l'Imaginaire pour celle-ci, que faut-il pour que cela fasse nœud ? Il faut que le point à l'infini soit tel que les deux droites ne fassent pas chaîne. C'est là la condition que les deux droites quelles qu'elles soient, « d'où qu'on les voit » — je vous fais remarquer en passant que ce d'où qu'on les voit supporte cette réalité que j'énonce du regard, — le regard n'est définissable que d'un « d'où qu'on les voit » — d'où qu'on les voit est à vrai dire, si nous pensons une droite comme faisant rond d'un point, d'un point unique à l'infini, comment ne pas voir que ceci à un sens qu'elle ne se noue pas. Non seulement que ceci à un sens qu'elle ne se noue pas, mais que c'est deux nœuds passent noués, qu'elles se noueront effectivement à l'infini, point qu'à ma connaissance, Desargues, Desargues dont j'ai usé au temps où

ailleurs qu'ici, à Normale Supérieure, pour l'évoquer par son nom, je faisais mon séminaire sur *Les Ménines*, *Les Ménines* de Vélasquez où j'en profitais pour me targuer de situer où il était ce fameux regard dont bien évidemment c'est le sujet du tableau, je le situais quelque part, dans le même intervalle — peut-être qu'un jour vous verrez paraître ce séminaire, — dans le même intervalle que j'établis ici au tableau, sous une autre forme, à savoir dans celui que je définis de ce que les droites infinies en leur point supposé d'infini, ne se nouent pas en chaîne.

C'est bien là que commence pour nous la question. Il ne semble pas que Desargues ne se soit jamais posé la forme sous laquelle il supposait ces droites infinies, en posant la question de savoir si elles se nouaient ou pas. Il est tout à fait frappant que Riemann, pour lui, ait tranché la question d'une façon peu satisfaisante en faisant de tous les points à l'infini à quelque droite qu'ils appartiennent un seul et unique point qui est au principe de la géométrie de Riemann.

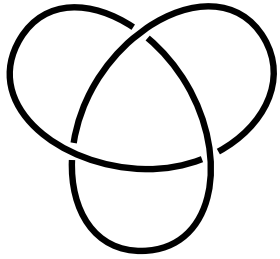

Fig. XI-8

A soulever la question du nœud, nous allons voir, je vais ici vous figurer quelque chose [figure XI-8], ah ! dont j'espère venir à bout, sous la forme d'un nœud, d'un vrai, qui, chose curieuse, présente une sorte d'analogie avec cette forme [figure XI-3]. Si nous étudions ce nœud comme le font les mathématiciens, ce que nous, tout ce que nous pouvons faire, c'est d'amorcer la notion dite du groupe fondamentale, c'est-à-dire de définir la structure de ce nœud par une série de trajets qui se feront d'un point quelconque, celui-ci, par exemple. Nous définissons le nœud par quelque chose qui s'appelle le groupe fondamental, et qui comporte un nombre qui diffère selon les nœuds, un nombre de trajets qui seront nécessaires pour indiquer sa structure. Ces trajets, même s'ils font plusieurs boucles dans chacun, mais là je pose la question, je mets le trou entre guillemets, dans chacun des trous qui, apparemment, font ce nœud. Il y en aura un

certain nombre, et contrairement à ce que vous pouvez imaginer, ce nombre, dans ce cas, dans ce cas où la figure mise à plat à l'air d'en comporter quatre, quatre champs distincts, ça ne fera pas pour autant quatre cercles individualisables de trajet, mais contrairement à ce qu'on peut imaginer, ça n'est pas le nombre qui sera caractéristique de ce groupe fondamental, ça sera la relation entre un certain nombre de trajets.

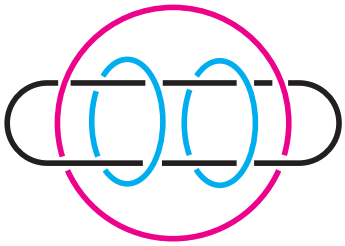

Fig. XI-9

Nous supportons là, à l'état pur, la notion de rapport, en tant que, justement, elle nous ramène au nœud, au nœud borroméen puisque ce rapport même fait nœud, à ceci près que ce nœud manque de nombres. En prenant cette étape du nœud borroméen, nous supportons du nombre même les cercles ou les trajets dont il s'agit pour n'importe quel nœud, même si ce nœud, celui que je viens de dessiner, vous le voyez, n'a de consistance qu'unique. Nous prenons le nombre comme truchement, comme intermédiaire, comme élément lui-même pour nous introduire dans la dialectique du nœud. Ce où cette fois-ci j'en viendrai est ceci, c'est à savoir que rien n'est moins, si je puis dire, naturel que de penser ce nœud. Qu'il y ait de l'un, ce que j'ai avancé en son temps pour le supporter du cercle est quelque chose à quoi, justement, se limite le mouvement de la pensée, à faire cercle, et c'est en quoi il n'y a rien de plus naturel, c'est le cas de le dire, que de lui reprocher son cercle comme vicieux. Que si, pour figurer le rapport des sexes sans autrement ni plus préciser, je trouve la figure de deux un, sous la forme de deux cercles, qu'un troisième noue précisément de ce qu'ils ne soient entre eux pas noués, car ce n'est pas seulement de ce qu'ils ne soient, qu'ils soient libres quand ce troisième est rompu, qu'il s'agit, c'est de ce que ce troisième comme je vous l'ai montré dans la figure [figure XI-9], celle-ci, c'est de ce que ce troisième les noue expressément de ce qu'ils ne soient pas noués qu'il s'agit, et n'aurai-je fait que de faire passer cette fonction dans votre

esprit, que je considérerai qu'aujourd'hui je n'ai pas parlé en vain. C'est de cela même qu'il s'agit, c'est de ce qu'ils ne soient pas noués qu'ils se nouent. Et la nécessité qu'un quatrième terme vienne ici imposer ses vérités premières est justement ce sur quoi je veux terminer. C'est à savoir que sans le quatrième, rien n'est à proprement parler mis en évidence, je n'ai pu aujourd'hui le faire, mis en évidence de ce qu'est vraiment le nœud borroméen.

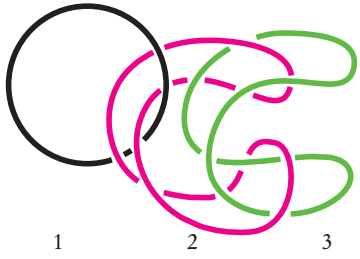


Fig. XI-10

Dans toute chaîne, pour vous imaginer la plus simple, dans toute chaîne borroméenne, il y a un puis un deux [figure XI-10] Selon la forme que je vous ai dessinée tout à l'heure, vous trouverez là le un et le deux, qui est le commencement de la chaîne après quoi, ici, il y aura un troisième cercle qui fera boucle. Qu'est-ce qu'implique que dans une chaîne quelconque, comme elle fait chaîne, elle fait toujours chaîne, nous placions un quelconque des deux premiers au rang troisième ? Quelle que soit la chaîne, l'opération dont il s'agit impliquera pour nous limiter à la chaîne 1-2-3-4, [figure XI-11] impliquera que si nous voulons mettre un quelconque de ces deux au rang troisième, le 1 sera dès lors noué au 2, et par le 3 et par le 4. Faites-en l'expérience, car aussi bien, il n'y a rien de tel pour essayer de penser ce nœud que de manipuler des ronds de ficel-

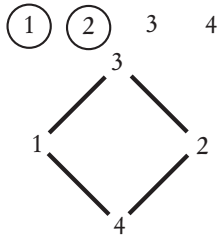


Fig. XI-11

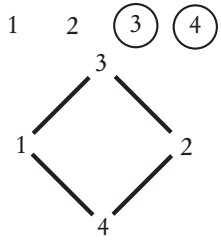


Fig. XI-12

le. Je le répète, quoique ayant déjà plus de place au tableau : 1-2-3-4, [figure XI-12] à nous limiter à ceci, dans une chaîne quelconque, par quelque bout que nous la prenions, impliquera qu'à mettre soit le 1, soit le 2, à la place dite troisième, à en faire l'effort, nous obtiendrons ceci, c'est que pour choisir l'un des deux, puisque ici c'est le 2 que nous choisissons, pour mettre le 2 là en rang troisième, le 3 et le 4 nécessairement noueront ce 1 au 2 ainsi déplacé. Il est tout à fait clair que le 1 et le 2 sont interchangeables, c'est à savoir qu'au début d'une chaîne, le premier et le second sont indéfiniment interchangeables. [figure XI-13]. C'est à placer l'un de ces deux-là au rang trois, à nous efforcer à viser à le placer au rang trois que nous verrons non pas seulement le trois intéressé et passer à la place du 2, mais avec le 3, le quatrième. Et c'est en cela que se justifie l'intérêt que je porte au nœud à quatre dans l'occasion et que je développerai l'année prochaine.



Fig. XI-13

Dès lors, puisque nous ne savons pas à quoi coupler la nomination, la nomination qui ici fait quatrième terme, est-ce que nous allons le coupler à l'Imaginaire, à savoir que venant du Symbolique, la nomination est là pour faire dans l'Imaginaire un certain effet ? C'est bien en effet ce dont il semble s'agir chez les logiciens quand ils parlent du référent. Les descriptions russelliennes, celles qui s'interrogent sur l'auteur, celles qui se demandent en quoi il est légitime et fragile logiquement d'interroger

sur le fait que Walter Scott est-il ou non l'auteur de *Waverley,* il semble que cette référence concerne expressément ce qui s'individualise du support pensé des corps. Il n'est en fait certainement rien de semblable. La notion de référent vise le Réel. C'est en tant que Réel que ce que les logiciens imaginent comme Réel donne son support au référent. A cette nomination imaginaire, celle qui s'écrit de ceci par exemple, que de la relation entre R et S, nous avons une nomination indice i, et puis le I pour nous en tenir au nœud à quatre, comme constituant le lien entre le Réel et le Symbolique.

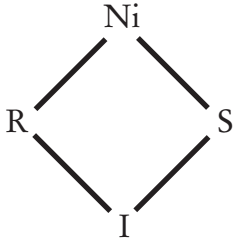


Fig. XI-14

Je proposerai ceci, c'est que la nomination imaginaire, c'est très précisément ce que je viens de supporter aujourd'hui par la droite infinie, et que cette droite, dans ce cercle que nous composons d'un cercle et d'une droite, que cette droite est très précisément non pas ce qui nomme quoique ce soit de l'Imaginaire mais ce qui, justement, fait barre, inhibe le maniement de tout ce qui est démonstratif, de tout ce qui articulé comme Symbolique, fait barre au niveau de l'imagination même et rend ce dont il s'agit dans le corps dont chacun sait que ce qui intéresse le corps, au moins dans la perspective analytique, c'est le corps en tant qu'il fait orifice, que ce par quoi il se noue à quelque Symbolique ou Réel dont il s'agisse, c'est justement de ce nœud, la mise en évidence d'un cercle, d'un orifice que l'Imaginaire est constitué.

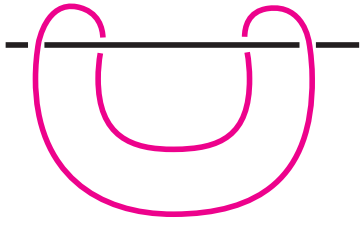

Fig. XI-15

Cette droite infinie qui ici complète le faux trou [figure XI-15] dont il s'agit, puisqu'il ne suffit pas d'un orifice pour faire un trou, chacun d'entre eux, étant indépendant des autres, c'est très précisément l'inhibition que la pensée a à l'endroit du nœud. Nous pouvons interroger de la même façon, si entre Réel et Imaginaire, c'est la nomination indice du Symbolique, c'est-à-dire en tant que dans le Symbolique surgit quelque chose qui nomme, nous voyons ça dans les débuts de la Bible, à ceci près qu'on ne remarque pas ceci, c'est que l'idée créationniste, le *Fiat lux* inaugural, n'est pas une nomination. Que ce soit du Symbolique que surgisse le Réel, c'est ça l'idée de création, n'a rien à faire avec le fait que dans un second temps, le même Dieu donne leur nom à chacun des animaux qui habitent le paradis.

De quelle nomination s'agit-il, dans ce que j'appelle ici pour l'indiquer d'un grand Ns, de quelle nomination s'agit-il ?

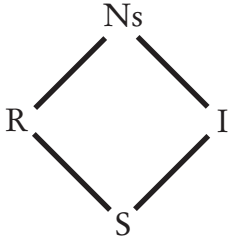


Fig. XI-16

dans cette, dans une des deux de ce qui nous est mythiquement raconté ? C'est bien en effet une question à quoi il vaut qu'on s'arrête un peu, parce que cela relève de sens qui, dans chaque cas, est un sens différent. La nomination de chacun qui d'ailleurs est un nom commun, non pas au sens de Russell un nom propre, la nomination de chacun des espèces que représente-t-elle ? Une nomination, assurément, étroitement symbolique, une nomination limitée au Symbolique. Est-ce que c'est cela qui nous suffit pour supporter ce qui vient en un point certes pas indifférent dans cette élémentation à quatre du nœud qui se supporte du Nom-du-Père. Est-ce que le Père c'est celui qui à donné leur nom aux choses ? Ou bien ce Père doit-il être interrogé en tant que Père, au niveau du Réel ? Est-ce que pour tout dire, le Père éternel, à quoi bien sûr, rien ne nous empêcherait de croire s'il était même pensable que lui-même croit en lui, alors que c'est tout à fait clairement impensable, est-ce que nous devons

mettre le terme nomination comme noué au niveau de ce cercle dont nous supportons la fonction du Réel ? C'est entre ces trois termes, nomination de l'Imaginaire comme inhibition, nomination du Réel comme ce qu'il se trouve qu'elle se passe en fait, c'est-à-dire angoisse, ou nomination du Symbolique, je veux dire impliquée, fleur du Symbolique lui-même, à savoir comme il se passe en fait sous la forme du Symptôme, c'est entre ces trois termes que j'essaierai l'année prochaine, ce n'est pas une raison parce que j'ai la réponse pour que je ne vous la laisse pas en tant que question, que je m'interrogerai l'année prochaine sur ce qu'il convient de donner comme substance au « nom de père ».

# ANNEXES

# Annexe I
# Introduction à cette publication

Une gageure qui est celle de mon enseignement, pourquoi ne pas la tenir à l'extrême, en ceci que quelque part note en a été prise, et ne pas l'imprimer telle quelle ?

L'hésitation n'y est pas forcément mienne. Mon rapport au public composite qui m'écoute la motive amplement.

Que je témoigne d'une expérience laquelle j'ai spécifiée d'être l'analytique et la mienne, est supposé pour vérace.

Voir où cette expérience me conduit par son énoncé, a valeur de contrôle (je sais les mots que j'emploie).

Les « catégories » du symbolique, de l'imaginaire et du réel sont ici mises à l'épreuve d'un testament. Qu'elles impliquent trois effets par leur nœud, si celui-ci s'est découvert à moi ne pouvoir se soutenir que de la relation borroméene, ce sont effet de sens, effet de jouissance et effet… que j'ai dit de non-rapport à le spécifier de ce qui semble suggérer le plus l'idée de rapport, à savoir le sexuel.

Il est clair que ces effets sont implications de mes catégories elles-mêmes : lesquelles peuvent être futiles même si elles semblent bien être inhérentes à la « pensée ».

J'explique dans la mesure de mes moyens ce que le nœud, et un nœud tel que la mathématique s'y est encore peu vouée, peut ajouter de consistance au ras de l'imaginaire prend ici valeur de la distinguer dans une triade qui garde sens, même à démontrer que le réel s'en exclut.

C'est le type de problème qu'à chaque tournant je retrouve (sans le chercher, c'est le cas de la dire).

Mais la mesure même des effets que je dis ne peut que moduler mon dire. Qu'on y ajoute la fatigue de ce dire lui-même ne nous allège pas du devoir d'en rendre compte : au contraire.

Une note en marge comme page 971, peut être nécessitée pour compléter un circuit élidé au séminaire. Ce n'est pas le fignolage qui est ici « futile », mais, comme je le souligne, le mental même, si tant est que ça ex-siste.

*Jacques Lacan*

# Annexe II
# A la lecture du 17 décembre

Je parle ici de la débilité mentale des systèmes de pensée qui supposent (sans le dire, sauf aux temps bénis du Tao, voire de l'ancienne Égypte, où cela s'articule avec tout l'abêtissement nécessaire), qui suppose donc la métaphore du rapport sexuel, non ex-sistant sous aucune forme, sous celle de la copulation, particulièrement « grotesque » chez le parlêtre, qui est censée « représenter » le rapport que je dis ne pas ex-sister humainement.

La mise au point qui résulte d'une certaine ventilation de ladite métaphore, élaborée sous le nom de philosophie, ne va pas pour autant bien loin, pas plus loin que le christianisme, fruit de la Triade qu'en « l'adorant » il dénonce dans sa vraie « nature » ; Dieu est le pas-tout qu'il a le mérite de distinguer, en se refusant à le confondre avec l'idée imbécile de l'univers. Mais c'est bien ainsi qu'il permet de l'identifer à ce que je dénonce comme ce à quoi aucune ex-sistence n'est permise parce que c'est le trou en tant que tel — le trou que le borroméen permet d'en distinguer (distinguer de l'ex-sistence comme définie par le nœud lui-même, à savoir l'ex-sistence d'une consistance soumise à la nécessité = ne cessant pas de s'écrire) de ce qu'elle ne puisse entrer dans le trou sans nécessairement en ressortir, et dès « la fois » suivante (« la fois » dont le croisement de sa mise à plat fait foi).

D'où la correspondance que je tente d'abord du trou avec un réel qui se trouvera plus tard conditionné de l'ex-sistence. Comment en effet ménager l'approche de cette vérité à un auditoire aussi maladroit que m'en témoigne la maladresse que je démontre à moi-même à manier la mise à plat du nœud, plus encore son réel, c'est-à-dire son ex-sistence ?

Je laisse donc ça là, sans le corriger, pour témoigner de la difficulté de

l'abord d'un discours commandé par une toute nouvelle nécessité (cf. plus haut).

Ce qu'il me faut démontrer en effet, c'est qu'il n'y a pas de jouissance de l'Autre, génitif objectif, et comment y parvenir si je frappe d'emblée si juste que le sens étant atteint, la jouissance y consonne qui met en jeu le damné phallus (= l'ex-sistence même du réel, soit à prendre mon registre : R à la puissance deux) ou encore ce à quoi la philosophie vise à donner célébration.

C'est dire que j'en suis tout empêtré encore, je parle de la philo, no du phallo. Mais il y a temps pour quoi il ne faut pas se hâter, faute de quoi ce n'est seulement de rater qu'il s'agit, mais plutôt de l'erre irrémédiable, c'est-à-dire d'« aimer la sagesse », nécessité de l'Homme. À corriger.

Ce pourquoi il faut la patience à quoi m'exerce le D.A. (lire ; discours analytique). Il reste toujours le recours à la connerie religieuse, à quoi Freud ne manque jamais : ce que je dis au passage quoique poliment (nous le lui devons tout).

*Jacques Lacan*

# ANNEXES III à VI

*Recueil des quatre textes*
*de Soury et Thomé distribués à la demande de Lacan*
*dans le séminaire R.S.I.*
*les 18 mars et 8 avril 1975*

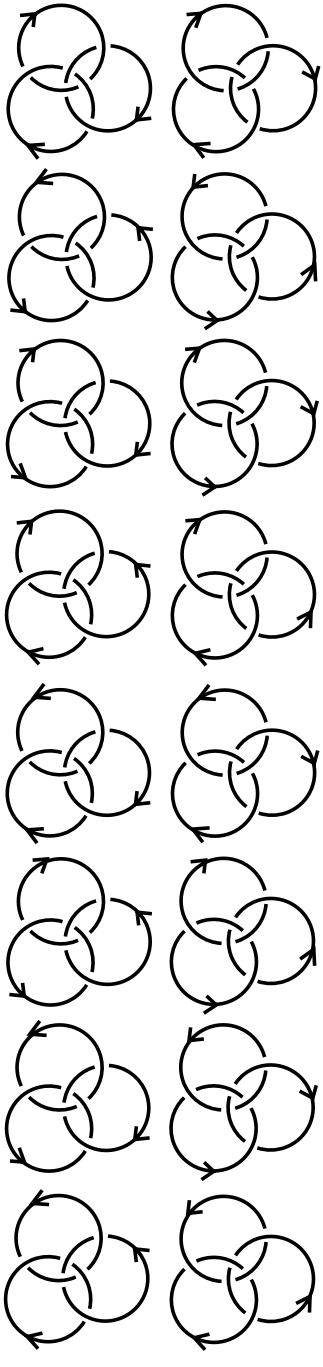

Fig. A-1

# Annexe III
# Le nœud borroméen orienté

## Le problème

Voici 16 figures, qui sont 16 nœuds borroméen orientés aplatis.

Pourquoi s'intéresser à ces 16 figures ? Ce n'est pas justifié ici.

Le problème, c'est : « ces 16 nœuds orientés aplatis définissent combien de nœuds orientés ? » La solution c'est : « ces 16 nœuds orientés aplatis définissent un seul nœud orienté ». La démonstration, c'est d'avoir assez de transformations pour assurer le passage de n'importe lequel parmi les 16 à n'importe quel autre.

Les transformations en question doivent changer le nœud orienté aplati, et ne pas changer le nœud orienté.

Caractérisation des 16 figures

Ces 16 figures sont 8. Certaines figures sont dessinées trois fois, trois fois qui ne diffèrent que par le haut et le bas du papier. Les figures dessinées trois fois sont celles où tous les ronds n'ont pas le même sens.

Chaque figure est levo ou dextro, selon que la zone centrale est levo ou dextro. C'est la GIRATION.

Chaque rond est orienté dans le plan, ou bien dans le sens positif ou bien dans le sens négatif. C'est le SENS du ROND.

La giration et les trois sens des trois ronds, sont des caractéristiques suffisantes pour distinguer et caractériser ces 8 figures, ces 8 nœuds borroméen orientés aplatis.

## Quelles transformations ?

– Il y a le retournement du plan, qui inverse le sens des ronds, et qui conserve la giration.
– Il y a le retournement du rond, qui conserve le sens de deux ronds, inverse le sens d'un rond, et qui inverse la giration.

Ces transformations-là suffisent à assurer le passage de n'importe lequel parmi les 16 à n'importe quel autre.

Je vais donner plus de transformations, soit au total :

– Il y a le retournement du plan, qui inverse le sens des ronds, et qui conserve la giration.
– Il y a l'échange interne-externe, qui inverse le sens des ronds, et qui inverse la giration.
– Il y a le retournement de bande, qui conserve le sens de deux ronds, et qui inverse la giration.
– Il y a le retournement de rond, qui conserve le sens de deux ronds, inverse le sens d'un rond, et inverse la giration

Le retournement de bande sera défini de deux façons différentes.

**Définition des transformations. Trois transformations d'écheveau aplati, le retournement du plan, l'échange interne-externe, le retournement de bande.**

Ce sont des transformations qui sont possibles pour n'importe quel écheveau aplati. La définition de la transformation est générale. Les effets de la transformation sont donnés pour le cas présent, le cas des nœuds borroméen orientés aplatis.

– Il y a le retournement du plan. Ca inverse le sens des ronds et ça conserve la giration.
– Il y a l'échange interne-externe. C'est le même échange que l'échange des deux raboutages d'une tresse. [figure A-2]

Ce sens inverse le sens des ronds et ça inverse la giration.

– Il y a le retournement de bande. Ca consiste, l'écheveau étant porté par une bande, à échanger les deux faces de la bande, sans déplacer le rond porteur de la bande. [figure A-3]

Ca conserve le sens des ronds, et ça inverse la giration.

**Définition des transformations. Une façon spéciale d'assurer le retournement de bande dans le cas du nœud borroméen aplati.**

Le passage de 1 à 7 en passant par 2 3 4 5 6, est équivalent au retournement de bande. Ca conserve le sens des ronds, et ça inverse la giration.
(Voir à la fin, les deux pages de dessins numérotés de 1 à 7).

**Définitions des transformations. Le retournement de rond.**

Voir [figure A-4] Ca inverse le sens d'un rond, ça conserve le sens de deux ronds, et ça inverse la giration.

Fig. A-2

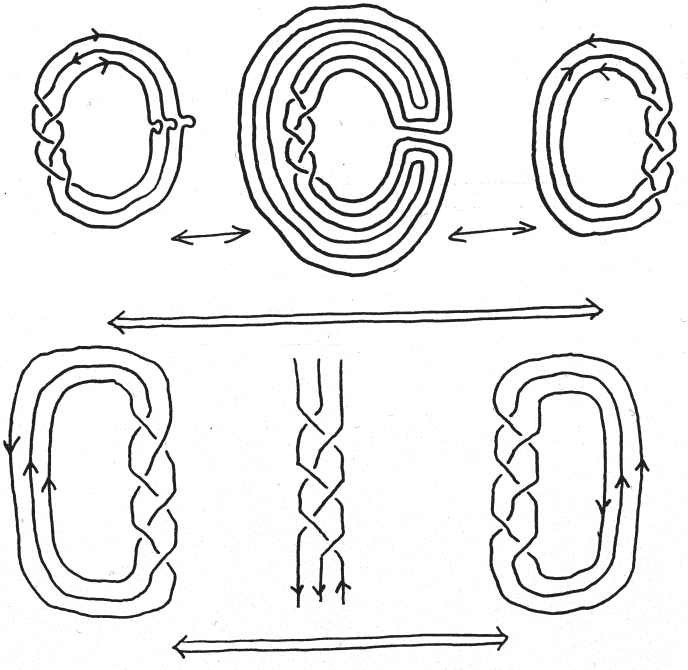

Fig. A-3

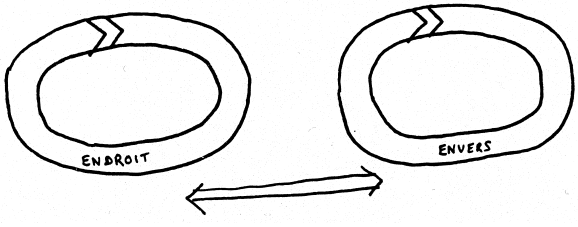


Fig. A-4

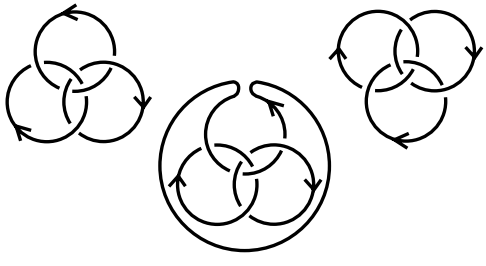

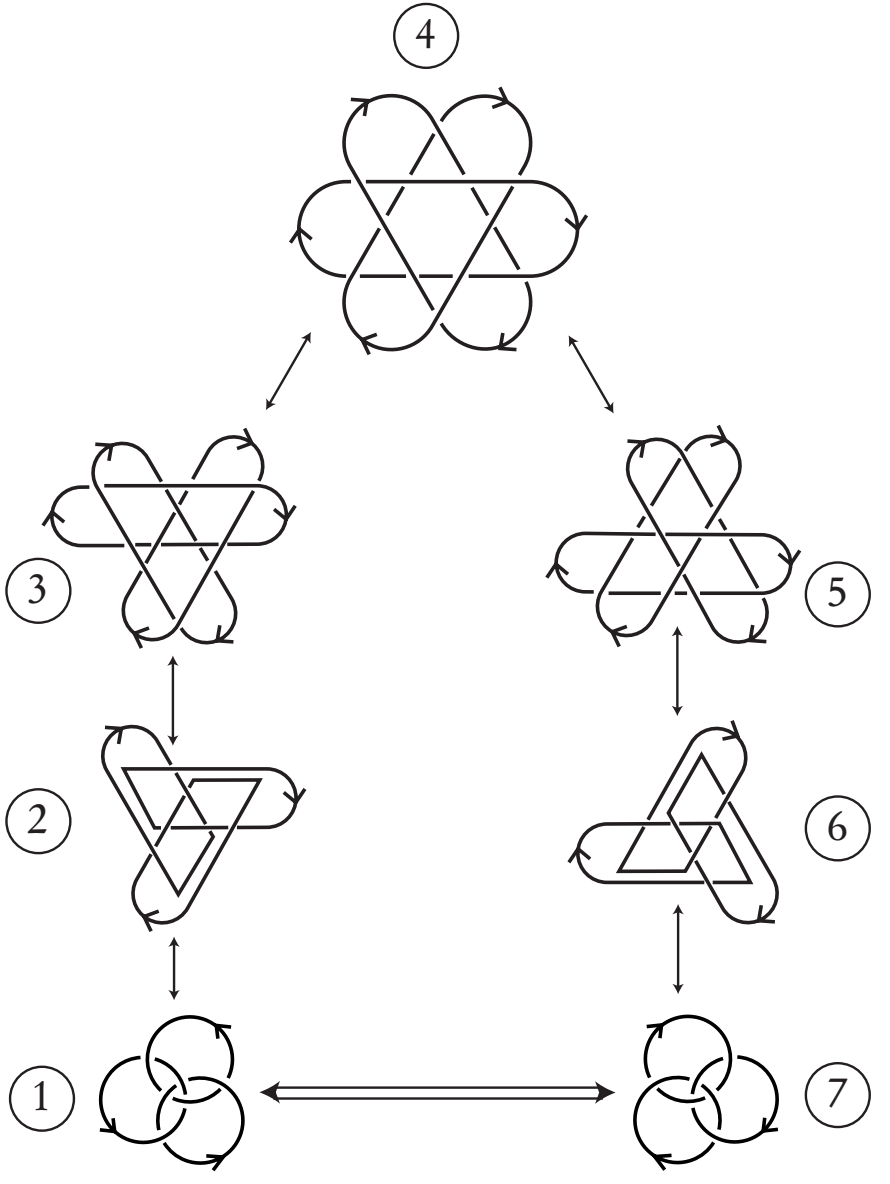


Fig. A-5

# Annexe IV

# Un ratage dans l'établissement d'une figure de nœud, ou un méfait de perspective





*Figure 4*

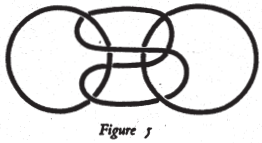

*Figure 5*

avec trois, il suffit de couper un des nœuds pour que tous les autres soient libres. Vous pouvez en mettre un nombre absolument infini, ce sera toujours vrai. La solution est donc absolument générale, et l'enfilade aussi longue que vous voudrez.

Dans cette chaîne, quelle qu'en soit la longueur, un premier et un dernier se distinguent des autres chaînons — alors que les ronds médians, repliés, ont tous, comme vous le voyez sur la figure 4, forme d'oreilles, les extrêmes, eux, sont ronds simples.

Rien ne nous empêche de confondre le premier et le dernier, en repliant l'un et le prenant dans l'autre. La chaîne dès lors se ferme. *Figure 6*.

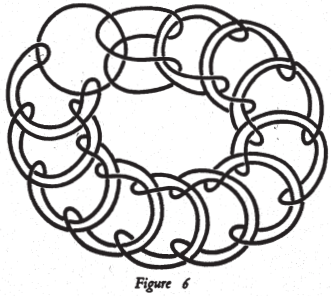

*Figure 6*

La résorption en un des deux extrêmes laisse pourtant une trace — dans la chaîne des médians, les brins sont affrontés deux à deux, alors que, là où elle se boucle sur le rond simple, unique maintenant, quatre brins sont de chaque côté affrontés à un, celui du cercle.

Cette trace peut certes être effacée — vous obtenez alors une chaîne homogène de ronds pliés.

**La figure 6 n'est pas un nœud borroméen – Monstration 1**

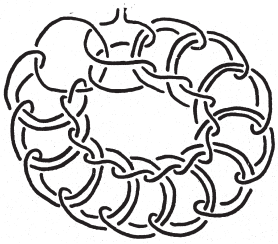

Figure 6 : un rond est ouvert

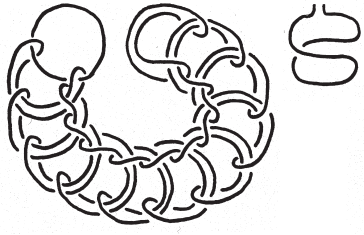

Les 12 autres ronds restent noués

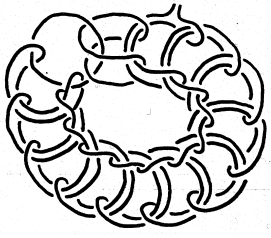

Figure 6 : un rond est ouvert

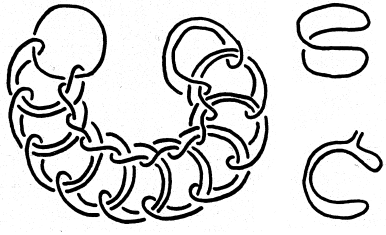

11 ronds restent noués

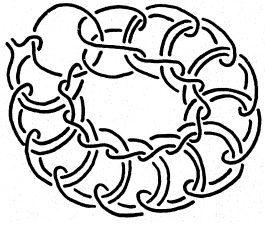

Figure 6 : un rond est ouvert

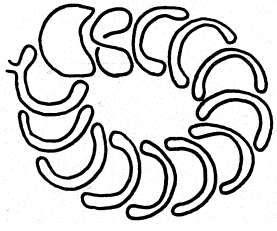

Les 13 ronds sont indépendants

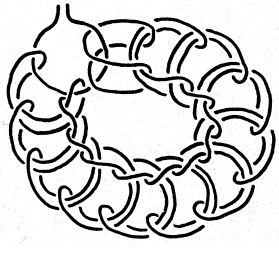

Figure 6 : un rond est ouvert

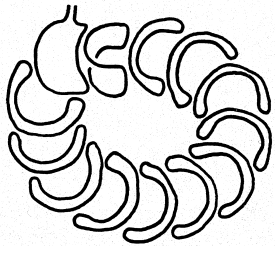

Les 13 ronds sont indépendants

## La figure 6 n'est pas un nœud borroméen – Monstration 2

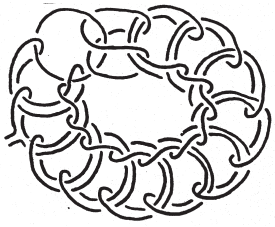

Figure 6 : un rond est ouvert

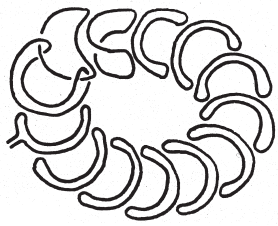

2 ronds restent noués

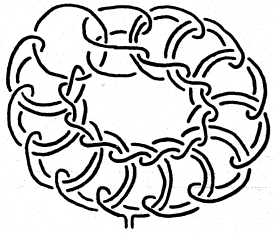

Figure 6 : un rond est ouvert

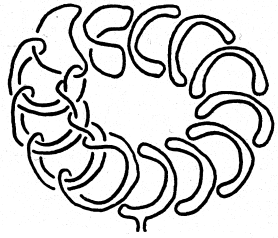

5 ronds restent noués

Dessin 1

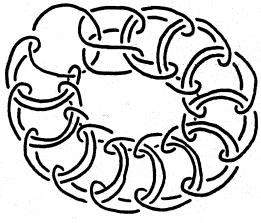

Un nœud borroméen à 13 ronds

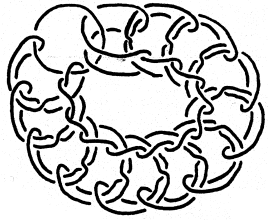

Dessin 2

Un nœud borroméen à 13 ronds

Dessin 3

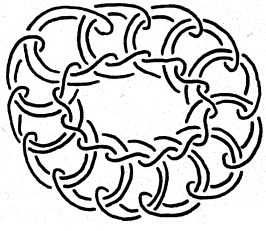

Un nœud borroméen à 13 ronds

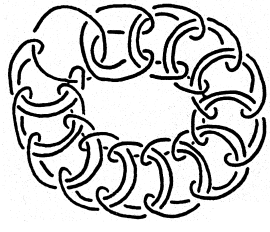

Dessin 4

Un nœud borroméen à 13 ronds

**La figure 6 n'est pas un nœud borroméen – Monstration 3**

Dessin 5

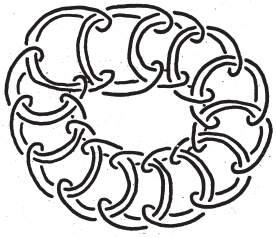

Un nœud borroméen à 13 ronds

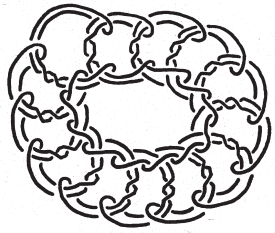

Dessin 6

Un nœud borroméen à 13 ronds

Dessin 7

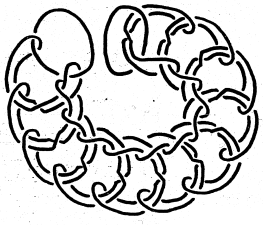

Un nœud borroméen à 13 ronds

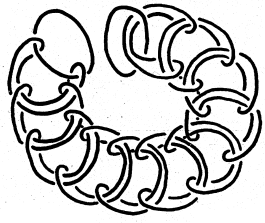

Dessin 8

Un nœud borroméen à 13 ronds

Dessin 9

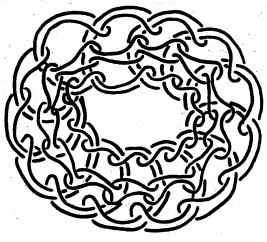

Un nœud borroméen à 13 ronds

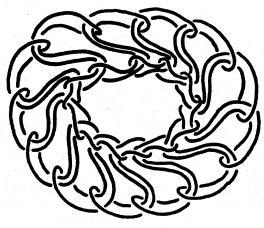

Dessin 10

Un nœud borroméen à 13 ronds

**Note :**
– Les dessins 7 et 8 sont deux aplatissements différents d'un même nœud.
– Les dessins 1, 2 et 8 sont trois aplatissements différents d'un même nœud.
– Les nœuds borroméens présentés sont composés de 13 ronds parce que la figure 6 m'a servi de bâti. Le nombre de ronds n'a pas d'importance pour la propriété borroméene, du moment qu'il est supérieur ou égal à trois.

# Annexe V
# Une propriété non démontrée

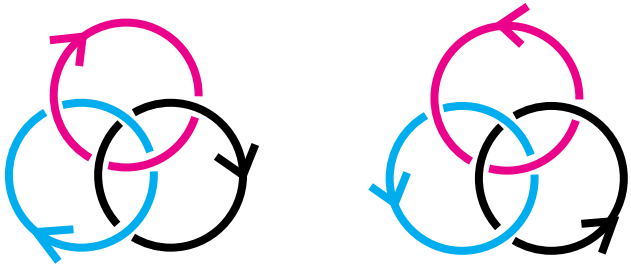

Fig. A-7

Avec trois, il suffit de couper un des nœuds pour que tous les autres soient libres. Vous pouvez en mettre un nombre absolument infini, ce sera toujours vrai. La solution est donc absolument générale, et l'enfilade aussi longue que vous voudrez.

Dans cette chaîne, quelle qu'en soit la longueur, un premier et un dernier se distinguent des autres chaînons — alors que les ronds médians, repliés, ont tous, comme vous le voyez sur la figure 4, forme d'oreilles, les extrêmes, eux sont ronds simples.

Rien ne nous empêche de confondre le premier et le dernier, en repliant l'un et le prenant dans l'autre. La chaîne dès lors se ferme, figure 6

La résorption en un des deux extrêmes laisse pourtant une trace — dans la chaîne des médians, les brins sont affrontés deux à deux, alors que, là où elle se boucle sur le rond simple, unique maintenant, quatre brins sont de chaque côté affrontés à un, celui du cercle.

Cette trace peut certes être effacée, vous obtenez alors une chaîne homogène de ronds pliés.

Voici deux nœuds aplatis coloriés orientés :

Chacun d'eux définit un nœud colorié.

**Problème :** définissent-ils le même nœud colorié orienté ou bien définissent-ils deux nœuds coloriés orientés différents ?

Autrement dit :

**Problème :** existe-t-il oui ou non, une déformation dans l'espace qui fasse passer de l'un à l'autre ?

**Le problème posé est *un problème de reconnaissance.*** Les nœuds ne sont connus que par leurs présentations. Soit deux présentations de nœuds, définissent-elles le même nœud ou deux nœuds différents ? C'est un problème de reconnaissance.

***Un algorithme de reconnaissance,*** c'est un algorithme qui résout tous les problèmes de reconnaissance. Un algorithme de reconnaissance des nœuds, c'est un algorithme qui, à partir de deux présentations quelconques de nœuds, arrive à décider si elles définissent oui ou non, le même nœud. On ne connaît pas d'algorithme de reconnaissance des nœuds.

**Solution du problème posé :**

**Propriété (non démontrée) :** les deux nœuds aplatis coloriés orientés, donnés plus haut, définissent deux nœuds coloriés orientés distincts.

**Voici maintenant une reformulation de la propriété non démontrée.**

Les deux nœuds aplatis coloriés orientés, donnés plus haut, définissent le même nœud. (Par leur présentation même, ils ne diffèrent que par l'orientation, ils définissent le même nœud aplati colorié).

**Ce nœud est appelé le nœud borroméen.**

Whitten en 1969 a défini ainsi la propriété d'« **inversibilité** » d'un nœud : « *An oriented, ordered link K of m components tamely imbedded in the oriented 3-sphere S will be called* ***invertible*** *if and only if there is an orientation-preserving autohomeomorphism of S which takes each component of L into itself with reversal of orientation.* »

Traduction : « Un lien ordonné orienté L à m composantes plongé non-sauvagement dans la 3-sphère orientée S sera appellé **inversible** si et si seulement il existe un autohoméomorphisme conservant l'orientation de S qui transforme chaque composante de L sur elle-même en inversant l'orientation. »

Avec ce langage-là, la propriété non démontrée est équivalente à :

**Propriété (non démontrée)** : au sens de Whitten, 1969, le nœud borroméen n'est pas reversible.

L'inversibilité a été définie par Fox en 1962 pour le nœuds à un seul rond, et pas Whitten 1969 pour les nœuds à plusieurs ronds. En 1962, on ne connaissait pas de nœuds non inversibles. La première propriété de non-inversibilité a été fournie et démontrée par Trotter en 1964.

Le problème de l'inversibilité, oui ou non, d'un nœud est un cas spécial de problème d'invariances. Dans le cas du nœud borroméen colorié orienté, il y a 96 automorphismes 48 invariants et deux exemplaires automorphes.

Ce n'est pas immédiat.

Références :

Fox 1962, *Some problèmes of knot theory.*
Trotter 1964, *Non-inversible knots exist.*
Whitten 1969, *A pair of non-invertible links*.

# Annexe VI
# Les binaires et la liaison des binaires

Qu'est-ce qu'un **binaire ?** C'est un couple, comme (GAUCHE, DROITE), comme (DESSUS, DESSOUS), comme (BLANC, NOIR), COMME (YIN, YANG), comme (ALLUMER, ÉTEINDRE).

Ce texte va présenter une notion de liaison, une notion de liaison des binaires entre eux. Et ceci grâce deux cas, le cas du jeu de pile ou face, et le cas du va et vient électrique.

## Le cas du jeu de pile ou face

Le fonctionnement est connu, il ne s'agit ici que de la mise en place d'un langage pour en parler.

Je vais introduire cinq binaires.

– Il y a deux joueurs. Il n'y a pas d'empêchement à les appeler JE et TU.
– Il y a deux positions, gagner et perdre,
elles seront appelées GAGNE et PERD.
– Il y a deux éventualités, qui ne sont pas simples à définir, parce que elles ont chacune une définition double. JE GAGNE est équivalent à TU PERD. JE PERD est équivalent TU GAGNE.

*L'éventualité BLANC, c'est ou bien JE GAGNE*
*ou aussi bien TU PERD.*
*L'éventualité NOIR, c'est ou bien JE PERD*
*ou aussi bien TU GAGNE.*

Ainsi :

| | | | |
|---|---|---|---|
| (1) | BLANC | = | JE GAGNE |
| (2) | BLANC | = | TU PERD |
| (3) | NOIR | = | JE PERD |
| (4) | NOIR | = | TU GAGNE |
| (5) | JE GAGNE | = | TU PERD |
| (6) | JE PERD | = | TU GAGNE |

– Il y a deux tirages, PILE et FACE.
– Il y a deux règles, qui ne sont pas simples à définir, parce que elles ont chacune une définition double ou quadruple. Il s'agit du passage d'un tirage PILE ou FACE à une éventualité BLANC ou NOIR. « Si PILE alors BLANC » est équivalent à « Si FACE alors NOIR ». « Si PILE alors NOIR » est équivalent à « Si FACE alors BLANC ». Un tirage contraire implique une éventualité contraire.

*La règle A, c'est « Si PILE alors BLANC »*
*ou aussi bien « Si FACE alors NOIR ».*
*La règle B, c'est « Si PILE alors NOIR »*
*ou aussi bien « Si FACE alors BLANC ».*

Ainsi :

| | | |
|---|---|---|
| (7) | A | = « Si PILE alors BLANC » |
| (8) | A | = « Si FACE alors NOIR » |
| (9) | B | = « Si PILE alors NOIR » |
| (10) | B | = « Si FACE alors BLANC » |
| (11) | « Si PILE alors BLANC » | = « Si FACE alors NOIR » |
| (12) | « Si PILE alors NOIR » | = « Si FACE alors BLANC » |

Ainsi :

| | | |
|---|---|---|
| (13) | A | = « Si PILE alors JE GAGNE » |
| (14) | A | = « Si PILE alors TU PERD » |
| (15) | A | = PILE, JE GAGNE |
| (16) | A | = PILE, TU PERD |
| (17) | A | = « Si FACE alors JE PERD » |
| (18) | A | = « Si FACE alors TU GAGNE » |
| (19) | A | = FACE, JE PERD |
| (20) | A | = FACE, TU GAGNE |
| (21) | B | = « Si PILE alors JE PERD » |
| (22) | B | = « Si PILE alors TU GAGNE » |
| (23) | B | = PILE, JE PERD |
| (24) | B | = PILE, TU GAGNE |
| (25) | B | = « Si FACE alors JE GAGNE » |

Voici donc introduits cinq binaires :

- (JE, TU)
- (GAGNE, PERD)
- (BLANC, NOIR)
- (PILE, FACE)
- (A, B)

Ce sont les deux joueurs, les deux positions, les deux éventualités, les deux tirages, les deux règles.

Ces cinq binaires ne sont pas indépendants les uns des autres, ils sont liés. Ils sont liés par les formules (1) (2) (3) (4) (7) (8) (9) (10) (13) (14) (15) (16) (17) (18) (19) (20) (21) (22) (23) (24) (25)… Ces formules sont très redondantes. La liaison des binaires, c'est une façon de se débarrasser de cet encombrement et de cette redondance. Ces formules ont une invariance, elles sont invariantes par « inversion paire ». Toutes les formules numérotées sont invariantes par « inversion paire ».

## Qu'est-ce qu'une inversion paire ?

Exemple soit la formule :

(53) « La règle A, c'est que le tirage PILE mette le joueur JE dans la position GAGNE ». Voici plusieurs autres formules qui se déduisent d'elle par « inversion paire ».

(54) « La règle B, c'est que le tirage FACE mette le joueur TU dans la position PERD ». Il y a eu inversion de quatre éléments.

(55) « La règle B, c'est que le tirage FACE mette le joueur JE dans la position GAGNE ». Il y a eu inversion de deux éléments.

(56) « La règle A, c'est que le tirage FACE mette le joueur TU dans la position GAGNE ». Il y a eu inversion de deux éléments.

(57) « La règle A, c'est que le tirage PILE mette le joueur TU dans la position PERD ». Il y a eu inversion de deux éléments.

(58) « La règle B, c'est que le tirage PILE mette le joueur JE dans la position PERD ». Il y a eu inversion de deux éléments.

(59) « La règle B, c'est que le tirage PILE mette le joueur TU dans la position GAGNE ». Il y a eu inversion de deux éléments.

(60) « La règle A, c'est que le tirage FACE mette le joueur JE dans la position PERD ». Il y a eu inversion de deux éléments.

(53) « La règle A, c'est que le tirage PILE mette le joueur JE dans la position GAGNE ». Il y a eu inversion de zéro éléments.

Exemple : le passage de la formule « PILE, JE GAGNE » à la formule « FACE, TU PERD », n'est pas une inversion paire.

Une formule, qui se déduit d'une formule vraie par inversion paire, est vraie. Une formule est équivalente une formule qui se déduit d'elle par inversion paire.

Comment sont liés les cinq binaires ?

(JE, TU) et (GAGNE, PERD) et (BLANC, NOIR) sont liés.
Ils sont liés par les formules (1) (2) (3) (4).

(BLANC, NOIR) et (PILE, FACE) et (A, B) sont liés.
Ils sont liés par les formules (7) (8) (9) (10).

(JE, TU) et (GAGNE, PERD) et (PILE, FACE) et (A, B) sont liés.
Ils sont liés par les formules (13) (14) (15) (16) (17) (18) (19) (20) (21) (22) (23) (24) (25)… (53) (54) (55) (56) (57) (58) (59) (60).

## Les binaires en général

Un binaire a deux éléments, c'est un couple, c'est un couple de contraires ou encore c'est un couple d'inverses. L'inverse ou le contraire d'un élément, c'est l'autre élément.

N'importe quel couple est-il un binaire ? Non. Il vaut mieux réserver l'appellation de binaire ceux qui sont vraiment un couple de contraires. Comment distinguer ? Un critère, c'est de considérer comme un binaire, un couple qui figure dans une liaison de binaires. Ça fait des surprises, ça révèle comme couple de contraires des couples qui à première vue font baroque hétéroclite.

Quand il y a plusieurs binaires, une liaison entre ces binaires, c'est un liaison entre éléments de ces binaires qui est invariante par inversion paire.

Qu'est-ce qu'une inversion paire ? C'est défini par l'exemple de la page deux. Qu'est-ce qu'une liaison entre éléments de binaires ? Ce n'est pas défini. Dans le cas du jeu de pile ou face, ce sont des formules vraies où les éléments de binaires figurent comme mots. Qu'est-ce que l'invariance d'une liaison par une transformation ? Ce n'est pas défini. Dans le cas du jeu de pile ou face, c'est le fait que par la transformation une formule vraie devient une formule vraie.

Il y a dans ce texte des phrases où figurent des éléments de binaires et qui ne sont pas invariantes par inversion paire. Toutes les formules numérotées sont invariantes par inversion paire. Certaines formules numérotées expriment l'invariance par inversion paire d'autres formules. Et elles-mêmes ont l'invariance par inversion paire.

Exprimer la liaison des éléments de plusieurs binaires est malaisé, redondant, encombrant. L'habitude ce sujet-là est mauvaise, c'est, pour limiter la redondance et l'encombrement, de ne conserver que quelques représentants de la liaison des éléments. C'est stérilisant. La liaison des binaires permet d'échapper à l'encombrement sans perdre les invariances. Mais ça permet aussi d'échapper à la difficulté d'exprimer la liaison des éléments.

## Le cas du va et vient électrique

C'est un montage électrique courant. Ça s'appelle un « va et vient ».

Soit n un entier. Il y a n commutateurs à deux positions. Il y a un appareil électrique, par exemple une lampe, qui peut être allumé ou éteint. Le montage fait que il peut être allumé ou éteint à partir de n'importe lequel des n commutateurs.

Quels sont les binaires ? Il y en a (n +1).

– *(ALLUME, ÉTEINT), pour la lampe.*
– *les deux positions, pour chaque commutateur.*

L'usage courant, c'est d'utiliser un seul commutateur la fois, les autres restant comme ils sont, et alors en inversant ce commutateur, si la lampe était allumée elle s'éteint, et si la lampe était éteinte elle s'allume.

Un autre usage serait d'inverser deux commutateurs la fois, et de vérifier que la lampe ne change pas d'état.

Les (n +1) binaires, correspondant à n commutateurs et une lampe, sont liés. Les n binaires correspondant aux n commutateurs sont indépendants, c'est-à-dire qu'on peut placer les commutateurs dans n'importe quelle position indépendamment les uns des autres.
En fait, n binaires quelconques, pris parmi les (n +1), sont indépendants.

Le va et vient électrique le plus courant, c'est une lampe et deux commutateurs. Ça fait trois binaires qui sont liés et deux à deux indépendants.

# Table des matières

Note liminaire ..... 7

Préliminaire au séminaire, ..... 9

Leçon I 10 décembre 1974 ..... 13
Leçon II 17 décembre 1974 ..... 29
Leçon III 14 janvier 1975 ..... 43
Leçon IV 21 janvier 1975 ..... 57
Leçon V 11 février 1975 ..... 71
Leçon VI 18 février 1975 ..... 89
Leçon VII 11 mars 1975 ..... 103
Leçon VIII 18 mars 1975 ..... 121
Leçon IX 8 avril 1975 ..... 135
Leçon X 15 avril 1975 ..... 153
Leçon XI 13 mai 1975 ..... 169

Annexes ..... 185

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

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

Ce livre a été composé en caractères Garamond,
dessins et mise en page : G. Pétré.
Imprimé en France par
I.S.I.,
68-70, rue des Pyrénées, Paris XX$^{e}$.
Novembre 1999

Jacques Lacan

# Le sinthome

*Séminaire*
*1975-1976*

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

# Au lecteur

*Il n'y a pas de texte écrit du séminaire. La présente édition est établie à partir de notes et d'enregistrements pris sur place.*

*La ponctuation et le découpage en paragraphes sont donc totalement arbitraires. Ils le sont d'autant plus que, dans les dernières années, le débit de Lacan était extrêmement ralenti, haché, avec des erreurs, non seulement dans les figures comme il le note souvent lui-même, mais aussi dans le commentaire (à 2 ou 3 reprises nous avons signalé entre crochets et en plus petits caractères notre lecture).*

*Le lecteur doit donc avoir constamment présent à l'esprit ce statut purement oral du texte ici proposé et se laisser influencer le moins possible par la disposition graphique de celui-ci.*

*Les figures ont été numérotées, les renvois dans le texte sont soumis aux mêmes incertitudes.*

# Leçon I

*18 novembre 1975*

J'ai annoncé sur l'affiche LE SINTHOME. C'est une façon ancienne d'écrire ce qui a été, ultérieurement, écrit SYMPTOME.

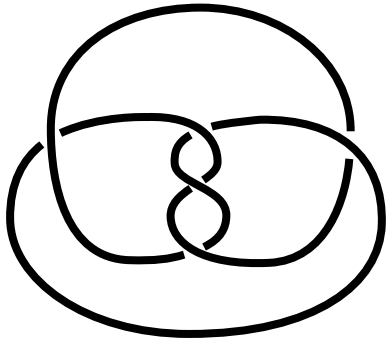

*Fig. I-1*

Si je me suis permis de… cette modification d'orthographe qui marque évidemment une date, une date qui se trouve être l'injection dans le français, ce que j'appelle lalangue, lalangue mienne, l'injection de grec, de cette langue dont Joyce, dans *Portrait de l'artiste*, émettait le vœu tout à fait, non, c'est pas dans *Le portrait de l'artiste*, c'est dans le *Ulysses*, dans le *Ulysses*, au premier chapitre, il s'agit de hellenize, d'injecter de même la langue hellène on ne sait pas à quoi. Puisque il ne s'agissait pas du gaélique, encore qu'il s'agit de l'Irlande, mais que Joyce devait écrire en anglais. Qu'il a écrit en anglais d'une façon telle que — comme l'a dit quelqu'un dont j'espère qu'il est dans cette assemblée,

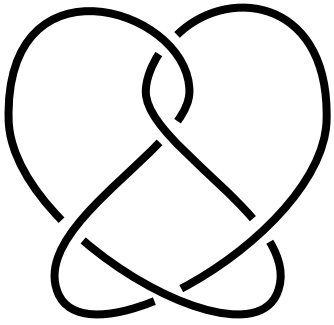

*Fig. I-2*

Philippe Sollers, dans *Tel Quel* —, il l'a écrit d'une façon telle que la langue anglaise n'existe plus. Elle avait déjà, je dirai, peu de consistance. Ce qui ne veut pas dire qu'il soit facile d'écrire en anglais. Mais Joyce, par la succession d'œuvres qu'il a écrites en anglais, y a ajouté ce quelque chose qui fait dire au même auteur qu'il faudrait écrire l'e-l-a-n-g-u-e-s, l'élangues. L'élangues par où je suppose qu'il entend désigner quelque chose comme l'élation. Cette élation dont on nous dit que c'est au principe de je ne sais quel sinthome que nous appelons en psychiatrie la manie.

C'est bien en effet ce à quoi ressemble sa dernière œuvre, à savoir *FinnegansWake*, qui est celle qu'il a si longtemps soutenue pour y attirer l'attention générale. Celle aussi à propos de quoi j'ai posé dans un temps, au temps où je me suis laissé entraîner à… par une sollicitation pressante, pressante, je dois dire, de la part de Jacques Aubert ici présent et tout aussi pressant, où je me suis laissé entraîner à inaugurer, à inaugurer au titre d'un symposium Joyce.

C'est par là qu'en somme je me suis laissé détourner de mon projet qui était, cette année — je vous l'ai annoncé l'année dernière — d'intituler ce séminaire du 4, 5 et 6, je me suis contenté du quatre et je m'en réjouis, car le 4, 5, 6, j'y aurais sûrement succombé. Çà ne veut pas dire que le quatre dont il s'agit me soit pour autant moins lourd.

J'hérite de Freud. Bien malgré moi. Parce que j'ai énoncé de mon temps ce qui pouvait être tiré, en bonne logique, des bafouillages de ceux qu'il appelait sa *bande*. Je n'ai pas besoin de les nommer. C'est cette clique qui suivait les réunions de Vienne et dont on ne peut pas dire qu'aucun ait suivi la voie que j'appelle de *bonne logique*.

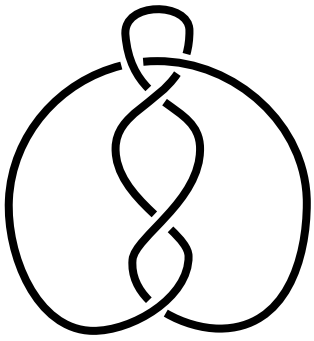

*Fig. I - 3*

La nature, dirai-je, pour couper court, se spécifie de n'être *pas-une*. D'où le procédé logique pour l'aborder. Appeler *nature* ce que vous excluez du fait même de porter intérêt à quelque chose, ce quelque chose se distinguant d'être nommé, la nature par ce procédé ne se risque à rien qu'à s'affirmer d'être un pot-pourri de hors-nature.

L'avantage de cet énoncé est que si vous trouvez, à bien le compter, que le nommer tranche sur ce qui paraît être la loi de la nature, qu'il n'y ait pas chez lui, je veux dire chez l'homme, de rapport *naturellement* — sous toute réserve, donc, ce naturellement — naturellement sexuel, vous posez logiquement, ce qui se trouve être le cas, que ce n'est pas là un privilège, un privilège de l'homme.

Veillez pourtant à n'aller pas à dire que le sexe n'est rien de naturel. Tâchez plutôt de savoir ce qu'il en est dans chaque cas ; de la bactérie à l'oiseau. J'ai déjà fait allusion à l'un et à l'autre. De la bactérie à l'oiseau, puisque ceux-là ont des noms. Remarquons, au passage, que dans la création dite divine, divine seulement en ceci qu'elle se réfère à la nomination, la bactérie n'est pas nommée. Et qu'elle n'est pas plus nommée quand

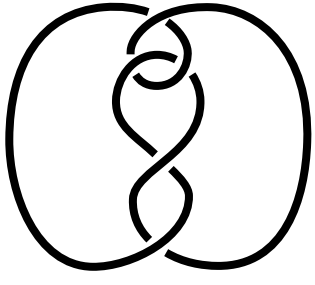

*Fig. I - 4*

Dieu, bouffonnant l'homme, l'homme supposé originel, lui propose de commencer par dire le nom de chaque bestiole. De ce premier, faut bien le dire, déconnage, nous n'avons de trace qu'à en conclure qu'Adam, comme son nom l'indique assez — c'est une allusion, ça, à la fonction de l'index de Peirce —, qu'Adam était, selon le joke qu'en fait Joyce justement, qu'Adam était bien entendu une *madame.* Et qu'il n'a nommé les bestiaux que dans la langue de celle-ci, il faut bien le supposer, puisque celle que j'appellerai l'Evie, e v i e, l'évie que j'ai bien le droit d'appeler ainsi puisque c'est ce que ça veut dire en hébreu — si tant est que l'hébreu soit une langue — *la mère des vivants*, eh ! bien l'Evie l'avait tout de suite et bien pendue cette langue, puisque après le supposé du nommer par Adam, la première personne qui s'en sert c'est bien elle, pour parler au serpent.

La création dite divine se redouble donc de la parlote du parlêtre, comme je l'ai appelé, par quoi l'Evie fait du serpent, ce que vous me permettrez d'appeler le *serre-fesses*, ultérieurement désigné comme faille, ou mieux phallus —, puisqu'il en faut bien un pour faire le *faut-pas*. La faute dont c'est l'avantage de mon sinthome de commencer par là. *Sin*, en anglais, veut dire ça, le péché, la première faute.

D'où la nécessité — je pense, tout de même, à vous voir en aussi grand nombre, qu'il y en a bien quelques-uns qui ont déjà entendu mes bateaux — d'où la nécessité du fait que ne cesse pas la faille qui s'agrandit toujours, sauf à subir le cesse de la castration comme possible. Ce possible, comme je l'ai dit, sans que vous le notiez, pour ce que moi-même point je ne l'ai noté de n'y pas mettre la virgule, ce possible, j'ai dit autrefois, c'est que *c'est ce qui cesse de s'écrire*, mais il y faut mettre la virgule ; c'est ce qui cesse, virgule, de s'écrire ; ou plutôt cesserait d'en prendre le chemin dans le cas où adviendrait enfin ce discours que j'ai évoqué, tel qu'il ne serait pas du semblant.

Y-a-t-il impossibilité que la vérité devienne un produit du savoir-faire ? Non. Mais elle ne sera alors que mi-dite, s'incarnant d'un S indice 1 de signifiant, là où il en faut au moins deux pour que l'unique, la femme, à avoir jamais été, mythique en ce sens que le mythe l'a fait singulière — il s'agit d'Eve dont j'ai parlé tout à l'heure —, que l'unique, la femme, à avoir jamais été incontestablement possédée pour avoir goûté du fruit de l'arbre défendu, celui de la science, l'Evie, donc, n'est pas mortelle plus

que Socrate. La femme dont il s'agit est un autre nom de Dieu, et c'est en quoi elle n'existe pas, comme je l'ai dit maintes fois.

Ici on remarque le côté futé d'Aristote, qui ne veut pas que le singulier joue dans sa logique. Contrairement à ce qu'il admettait, à ce qu'il admettait dans ladite logique, il faut dire que Socrate n'est pas homme, puisqu'il accepte de mourir pour que la cité vive, car il l'accepte c'est un fait. En plus, ce qu'il faut bien dire, c'est qu'à cette occasion, il ne veut pas entendre parler sa femme. D'où ma formule que je relave, si je puis dire, à votre usage, en me servant du *me pantes* que j'ai relevé dans *l'Organon* où d'ailleurs je n'ai pas réussi à le retrouver, mais où quand même, je l'ai bien lu, et même au point que ma fille, ici présente, l'a pointé, et qu'elle me jurait qu'elle me retrouverait à quelle place c'était ce *me pantes* comme l'opposition écartée, écartée par Aristote à l'Universel du *pan*, la femme n'est toute que sous la forme dont l'équivoque prend de lalangue nôtre son piquant, sous la forme du mais pas ça, comme on dit tout, *mais pas ça* ! C'était bien la position de Socrate. Le *mais pas ça*, c'est ce que j'introduis sous mon titre de cette année comme le *sinthome*.

Il y a pour l'instant, pour *l'Instance de la lettre* telle qu'elle s'est ébauchée à présent — et n'espérez pas mieux, comme je l'ai dit, ce qui en sera plus efficace ne fera pas mieux que de déplacer le sinthome, voire de le multiplier — pour l'instance, donc, présente, il y a le sinthome madaquin, que j'écris comme vous voudrez, m a d a q u i n après sinthome.

Vous savez que Joyce en bavait assez sur ce sinthome. Faut bien dire les choses ; pour ce qui est de la philosophie on n'a jamais rien fait de mieux. Y a que ça de vrai. Ça n'empêche pas que Joyce — consultez là-dessus l'ouvrage de Jacques Aubert — ne s'y retrouve pas très bien, concernant le quelque chose à laquelle il attache un grand prix, à savoir ce qu'il appelle le Beau. Il y a dans le sinthome madaquin, je ne sais quoi qu'il appelle *claritas*, auquel Joyce substitue quelque chose comme la splendeur de l'Être, qui est bien le point faible dont il s'agit. Est-ce une faiblesse personnelle ? La splendeur de l'Être ne me frappe pas. Et c'est bien en quoi Joyce fait déchoir le sinthome [saint-homme] de son madaquinisme. Et contrairement à ce qu'il pourrait en apparaître, à première vue, à savoir son détachement de la politique, produit, à proprement parler, ce que j'appellerai le *sint-home Rule*. Ce *home-rule* que le *Free man's Journal* représentait se levant derrière la Banque d'Irlande, ce qu'il fait, comme par

hasard, se lever au Nord-Ouest, ce qui n'est pas d'usage pour un lever de soleil, c'est quand même, malgré le grincement que nous voyons à ce sujet dans Joyce, c'est quand même bien le *sinthome-roule*, le sinthome à roulettes que Joyce conjoint.

Il est certain que ces deux termes, on peut les nommer autrement. Je les nomme ainsi en fonction des deux versants qui s'offraient à l'art de Joyce, lequel nous occupera cette année en raison de ce que j'ai dit tout à l'heure, que je l'ai introduit et que je n'ai pu faire mieux que de le nommer, ce sinthome, car il le mérite, du nom qui lui convient en en déplaçant, comme je l'ai dit l'orthographe, les deux, les deux orthographes le concernant. Mais il est un fait qu'il choisit. En quoi, il est comme moi, un hérétique. Car *haeresis* c'est bien là ce qui spécifie l'hérétique. Il faut choisir la voie par où prendre la vérité. Ce, d'autant plus que le choix, une fois fait, ça n'empêche personne de le soumettre à confirmation, c'est-à-dire d'être hérétique de la bonne façon; celle, qui d'avoir bien reconnu la nature du sinthome, ne se prive pas d'en user logiquement, c'est-à-dire jusqu'à atteindre son Réel au bout de quoi il n'a plus soif. Oui. Bien entendu il a fait ça, lui, à vue de nez. Car on ne pouvait plus mal partir que lui.

Être né à Dublin, avec un père soûlographe, et plus ou moins *Fénian*, c'est-à-dire fanatique, de deux familles, car c'est ainsi que ça se présente pour tous quand on est fils de deux familles, quand il se trouve qu'on se croit mâle parce que on a un petit bout de queue. Naturellement, pardonnez-moi ce mot, il en faut plus. Mais comme il avait la queue un peu lâche, si je puis dire, c'est son art qui a suppléé à sa tenue phallique. Et c'est toujours ainsi. Le phallus c'est la conjonction de ce que j'ai appelé ce parasite, qui est le petit bout de queue en question, c'est la conjonction de ceci avec la fonction de la parole. Et c'est en quoi son art est le vrai répondant de son phallus. A part ça, disons que c'était un pauvre hère, et même un pauvre hérétique. Il n'y a de joycien à jouir de son hérésie que dans l'université. Mais c'est lui qui l'a délibérément voulu que s'occupât de lui cette engeance. Le plus fort est qu'il y a réussi. Et au-delà de toute mesure. Ça dure, et ça durera encore. Il en voulait pour 300 ans, nommément, il l'a dit. *Je veux que les universitaires s'occupent de moi pendant trois cents ans*. Et il les aura, pour peu que Dieu ne nous atomise pas. Ce hère, car on ne peut pas dire cet hère, c'est interdit par l'aspiration, ça embête même tellement tout le monde, que c'est pour ça qu'on dit le pauvre hère, ce hère s'est

conçu comme un héros. *Stephen Hero*. C'est le titre expressément donné pour celui de là où il prépare le *A Portrait of the Artist as a Young Man*.

Ah ! c'était ce que j'aurais bien souhaité que — je l'ai pas emporté, c'est trop bête —, ce que j'aurais souhaité que vous, j'aurais pu au moins vous le montrer, que vous le trouviez et dont, mal averti, je savais que c'était difficile, et c'est pour ça que je vous précise la façon dont vous devez insister, mais Nicole Sels, ici présente, m'a envoyé une bafouille, une lettre on appelle ça, extrêmement précise où pendant deux pages, elle m'explique qu'il est impossible de se le procurer. Il est impossible, à l'heure actuelle, d'avoir ce texte et ce que j'ai appelé ce criticisme, c'est-à-dire ce qu'un certain nombre de personnes toutes universitaires, c'est d'ailleurs une façon d'entrer à l'université, l'université aspire les joyciens, mais enfin, ils sont déjà en bonne place, elle leur donne des grades, bref, vous ne trouverez pas ni le, je ne sais pas comment ça se prononce, c'est Jacques Aubert qui va me le dire : est-ce le Beebe ou Bibi ?

– D'ordinaire, on dit Beebe.

– On dit Bibi ? Bon, vous ne trouverez pas le Bibi qui ouvre la liste par un article sur Joyce, je dois dire, particulièrement gratiné, à la suite de quoi, vous avez Hugh Kenner qui, à mon avis, peut-être à cause du sinthome madaquin en question, à mon avis, parle assez bien de Joyce. Et y en a d'autres jusqu'à la fin dont je regrette que vous ne puissiez pas disposer. A la vérité, c'est un pas-de-clerc que j'ai, c'est le cas de le dire, que j'ai mis cette petite note en petits caractères, je les ai fait rapetisser, Dieu merci, que j'ai fait cette note en petits caractères. Il faudrait que vous vous arrangiez avec Nicole Sels pour vous en faire faire une série de photocopies.

Comme je pense que, dans le fond, il y en a pas tellement qui, l'anglais surtout l'anglais de Joyce, soient prêts, je veux dire parés pour le parler, ça ne fera quand même qu'un petit nombre. Mais enfin il y aura évidemment de l'émulation. Et une émulation, mon Dieu, légitime, parce que *Le portrait de l'artiste* ou plus exactement *Un portrait de l'artiste*, *de l'artiste* qu'il faut écrire en y mettant tout l'accent sur le *le* qui, bien sûr, en anglais n'est pas tout à fait notre article défini à nous ; mais on peut faire confiance à Joyce, s'il a dit *le*, c'est bien qu'il pense que d'artiste, c'est lui le seul. Que là il est singulier.

*As a Young Man*, c'est, c'est très suspect. Car en français, ça se traduirait par comme. Autrement dit, ce dont il s'agit c'est du *comment*. Le fran-

çais, là-dessus, est indicatif. Est indicatif de ceci, c'est que quand on parle comme, en se servant d'un adverbe, quand on dit : *réellement, mentalement, héroïquement*, l'adjonction de ce *ment* est déjà en soi suffisamment indicative. Indicative de ceci, c'est que, c'est qu'on ment. Il y a du, y a du mensonge indiqué dans tout adverbe. Et ce n'est pas là accident.

Quand nous interprétons, nous devons y faire attention.

Quelqu'un qui n'est pas très loin de moi, faisait la remarque à propos de la langue, en tant qu'elle désigne l'instrument de la parole, que c'était aussi la langue qui portait les papilles dites du goût. Eh bien, je lui rétorquerai que ce n'est pas pour rien que ce qu'on dit ment. Vous avez la bonté de rigoler. Mais c'est pas drôle. Car en fin de compte, car en fin de compte, nous n'avons que ça comme arme contre le sinthome : l'équivoque.

Il arrive que je me paie le luxe de contrôler. On appelle ça, un certain nombre, un certain nombre de gens qui se sont autorisés eux mêmes, selon ma formule, à être analystes. Il y a deux étapes. Il y a une étape où ils sont comme le rhinocéros ; ils font à peu près n'importe quoi et je les approuve toujours. Ils ont en effet toujours raison. La deuxième étape consiste à jouer de cette équivoque qui pourrait libérer du sinthome. Car c'est uniquement par l'équivoque que l'interprétation opère. Il faut qu'il y ait quelque chose dans le signifiant qui résonne.

Il faut dire que on est surpris, enfin, que les philosophes anglais, ça ne leur soit nullement apparu. Je les appelle philosophes parce que ce ne sont pas des psychanalystes. Ils croient, dur comme fer, à ce que la parole, ça n'a pas d'effet. Ils ont tort. Ils s'imaginent qu'il y a des pulsions, et encore quand ils veulent bien ne pas traduire pulsion par instinct. Ils ne s'imaginent pas que les pulsions c'est l'écho dans le corps du fait qu'il y a un dire. Mais que ce dire, pour qu'il résonne, pour qu'il consonne, pour employer un autre mot du sinthome madaquin, pour qu'il consonne, il faut que le corps y soit sensible. Et qu'il l'est, c'est un fait. C'est parce que le corps a quelques orifices dont le plus important, dont le plus important parce qu'il peut pas se boucher, se clore, dont le plus important est l'oreille, parce qu'il peut pas se fermer, que c'est à cause de ça que répond dans le corps ce que j'ai appelé la voix.

L'embarrassant est assurément qu'il n'y a pas que l'oreille, et que lui fait une concurrence éminente le regard. *More geometrico*, à cause de la forme, chère à Platon, l'individu se présente comme il est foutu, comme un corps.

Et ce corps a une puissance de captivation qui est telle que, jusqu'à un certain point, c'est les aveugles qu'il faudrait envier. Comment est-ce qu'un aveugle, si tant est qu'il se serve du braille, peut lire Euclide ? L'étonnant est ceci que je vais énoncer, c'est que la forme ne livre que le sac, ou si vous voulez la bulle. Elle est quelque chose qui se gonfle, et dont j'ai déjà dit les effets à propos de l'obsessionnel qui en est féru plus qu'un autre. L'obsessionnel, ai-je dit quelque part, on me l'a rappelé récemment, c'est quelque chose de l'ordre de la grenouille qui veut se faire aussi grosse que le bœuf. On en sait les effets, par une fable. Il est particulièrement difficile, on le sait, d'arracher l'obsessionnel à cette emprise du regard.

Le sac, en tant qu'il s'imagine dans la théorie de l'ensemble, telle que l'a fondée Cantor, se manifeste, voire se démontre, si toute démonstration est tenue pour démontrer l'imaginaire qu'elle implique, ce sac, dis-je, mérite d'être connoté d'un ambigu de un et de zéro, seul support adéquat de ce à quoi confine l'ensemble vide qui s'impose dans cette théorie. D'où notre scription, S indice 1, $S_1$. Je précise qu'elle se lit comme ça. Elle fait pas l'un, mais elle l'indique comme pouvant ne rien contenir, être un sac vide. Il n'en reste pas moins qu'un sac vide reste un sac, soit l'un qui n'est imaginable que de l'ex-sistence et de la consistance qu'a le corps, qu'a le corps d'être pot. Il faut les tenir, cette ex-sistence et cette consistance, pour réelles, puisque le Réel, c'est de les tenir. D'où le mot *Begriff* qui veut dire ça. L'Imaginaire montre ici son homogénéité au Réel, et qu'elle ne tient cette homogénéité qu'au fait du nombre, en tant qu'il est binaire, un ou zéro. C'est-à-dire qu'il ne supporte le deux que de ce qu'un ne soit pas zéro. Qu'il ex-siste au zéro, mais n'y consiste en rien.

C'est ainsi que la théorie de Cantor doit repartir du couple, mais qu'alors l'ensemble y est tiers. De l'ensemble premier à ce qui est l'autre, la jonction ne se fait pas. C'est bien en quoi le symbole en remet sur l'Imaginaire. Lui a l'indice 2. C'est-à-dire qu'indiquant qu'il est couple, il introduit la division dans le sujet quel qu'il soit de ce qui s'y énonce de fait, de fait restant suspendu à l'énigme de l'énonciation qui n'est que fait fermé sur lui, le fait du fait, comme on l'écrit, le faîte du fait ou le fait du faîte, comme ça se dit égaux en fait, équivoque et équivalent et, par là, limite du dit.

L'inouï, est que les hommes aient très bien vu que le symbole ne pouvait être qu'une pièce cassée. Et ce, si je puis dire, de tout temps. Mais

qu'ils n'aient pas vu à l'époque, à l'époque de ce tout temps, que cela comportait l'unité et la réciprocité du signifiant et du signifié, conséquemment que le signifié d'origine ne veut rien dire, qu'il n'est qu'un signe d'arbitrage entre deux signifiants, mais de ce fait, pas d'arbitraire pour le choix de ceux-ci. Il n'y a d'umpire, *umpire* pour le dire en anglais — c'est comme ça que Joyce l'écrit — qu'à partir de l'empire, de l'i*mperium* sur le corps, comme tout en porte la marque dès l'ordalie. Ici, le un confirme son détachement d'avec le deux. Il ne fait trois que par forçage imaginaire, celui qui impose qu'une volonté suggère à l'un de molester l'autre, sans être lié à aucun.

Ouaih ! Pour que la condition fût expressément posée de ce qu'à partir de trois anneaux, on fît une chaîne, telle que la rupture d'un seul rendît l'un de l'autre, les deux autres libres quels qu'ils fussent ; car dans une chaîne, l'anneau du milieu, si je puis dire, de cette façon abrégée, réalise ça, les deux autres libres, quels qu'ils fussent, il a fallu qu'on s'aperçût que c'était inscrit aux armoiries des Borromées, que le nœud, de ce fait, dit borroméen, était déjà là sans que personne ne se fût avisé d'en tirer conséquence.

C'est bien là, c'est bien là que gît ceci que c'est une erreur de penser que ce soit une norme pour le rapport de trois fonctions qui n'existent l'une à l'autre dans leur exercice, que chez l'être qui, de ce fait, se croit être homme. Ce n'est pas que soient rompus le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel qui définit la perversion, c'est que ils sont déjà distincts (figure I-5), et qu'il en faut supposer un quatrième qui est le sinthome en l'occasion, qu'il faut supposer tétradique ce qui fait le lien borroméen, que perversion ne veut dire que *version vers le père*, et qu'en somme le père est un symptôme ou un sinthome, comme vous le voudrez. L'ex-sistence du symptôme c'est ce qui est impliqué par la position même, celle qui suppose ce lien — de l'Imaginaire, du Symbolique et du Réel — énigmatique.

Si vous trouvez, quelque part, je l'ai déjà dessiné, ceci qui schématise le rapport de l'Imaginaire, du Symbolique et du Réel, en tant que séparés l'un de l'autre, vous avez déjà, dans mes précédentes figurations, mis à plat leur rapport, la possibilité de les lier par quoi ? Par le sinthome.

Si j'avais ici une craie de couleur.

– De quelle couleur, vous la voulez ?

– Comment ?

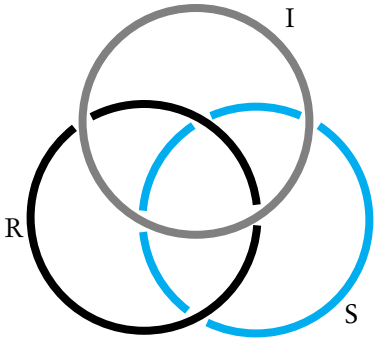


*Fig. I-5*

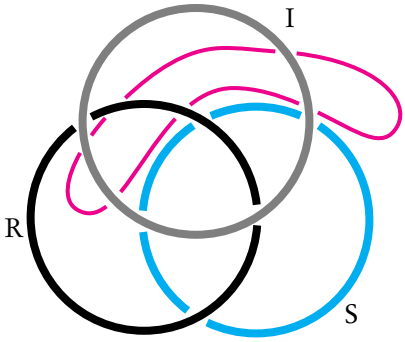


*Fig. I-6*

– De quelle couleur ?

_ Rouge. Si vous le voulez bien. Vous êtes vraiment trop gentille.

Vous devez avoir ceci (figures I-6 et I-7) :

C'est que à rabattre ce grand S, c'est-à-dire ce qui s'affirme de la consistance du Symbolique, à le rabattre, comme il est plausible, je veux dire offert, à le rabattre d'une façon qui se trace ainsi, vous avez, si cette figure est correcte, je veux dire que glissant sous le Réel, c'est évidemment aussi sous l'Imaginaire qu'il doit se trouver, à ceci près qu'ici, c'est sur le Symbolique qu'il doit passer, vous vous trouvez dans la position suivante, c'est qu'à partir de quatre, ce qui se figure est ceci (figure I-7), c'est à savoir que vous aurez le rapport suivant, ici par exemple, l'Imaginaire, le Réel et le symptôme que je vais figurer d'un sigma et le Symbolique, et que chacun d'entre eux est échangeable. Expressément, que un à deux

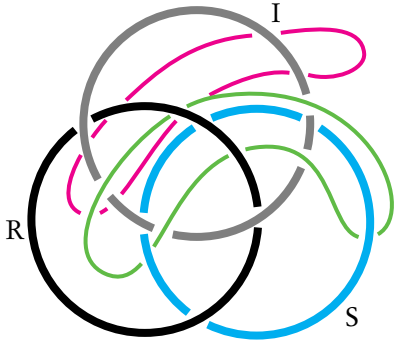


*Fig. I-7*

peut s'invertir en deux à un, que trois à quatre peut s'invertir de quatre à trois. D'une façon qui, j'espère, vous paraît simple (figure I-8).

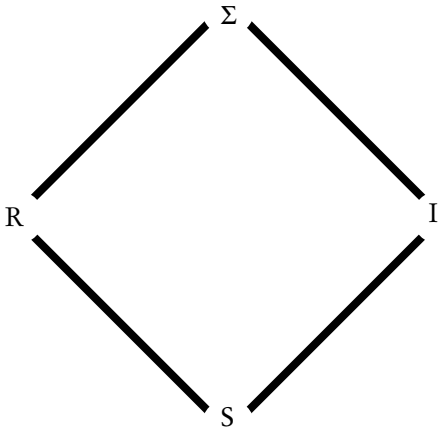


I R Σ S
1 2 3 4
2 1 4 3

*Fig. I-8*

Mais nous nous trouvons, de ce fait, dans la situation suivante, c'est que ce qui est un à deux, voire deux à un, pour avoir dans son milieu, si l'on peut dire, le sigma et le S, doit faire — c'est précisément ici que c'est figuré —, doit faire que le symptôme et le symbole se trouvent pris d'une façon telle — il faudrait que je vous montre par quelque figuration simple —, d'une façon telle que il y en a, comme vous le voyez là-bas, qu'il y en a quatre qui sont, vous le voyez là (figure I-9), il y en a quatre qui sont tirés par le grand R et ici, c'est d'une certaine façon que le I se combine, en passant au-dessus du symbole, ici figuré, et au-dessous du symptôme. C'est toujours sous cette forme que se présente le lien, le lien que j'ai exprimé ici par l'opposition du R au I.

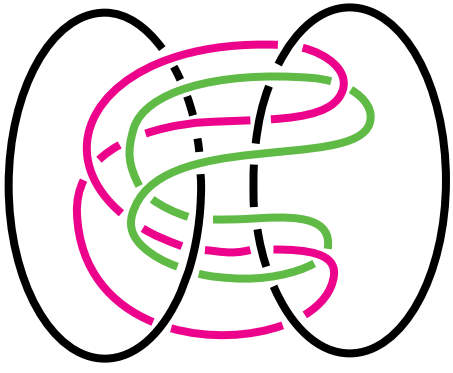

*Fig. I-9*

Autrement dit, les deux symptôme et symbole se présentent de façon telle que, ici, un des deux termes les prend dans leur ensemble, alors que l'autre passe, disons, sur celui qui est au-dessous [erreur de Lacan proba-

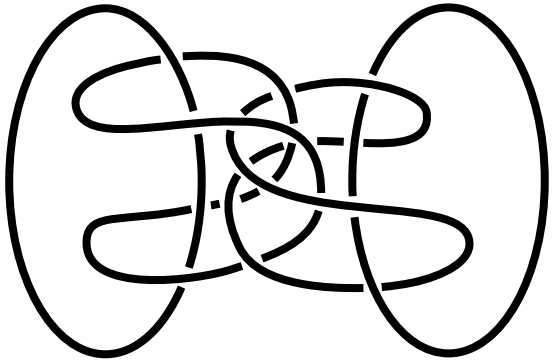

*Fig. I-10*

blement, rectifiée immédiatement] au-dessus, et sous celui qui est au-dessous (figure I-10).

C'est la figure que vous obtenez régulièrement dans une tentative de faire le nœud borroméen à quatre et c'est celle que j'ai mis ici, sur l'extrême droite.

Le complexe d'Œdipe, comme tel, est un symptôme. C'est en tant que le nom du père est aussi le père du nom que tout se soutient, ce qui ne rend pas moins nécessaire le symptôme. Cet Autre, dont il s'agit, c'est ce quelque chose qui, dans Joyce, se manifeste par ceci, qu'il est, en somme, chargé de père. C'est dans la mesure où ce père, comme il s'avère dans l'*Ulysses*, il doit le soutenir pour qu'il subsiste, que Joyce, par son art, son art qui est toujours le quelque chose qui, du fond des âges, nous vient comme issu de l'artisan, c'est par son art que Joyce fait subsister non seulement sa famille, mais l'illustre, si l'on peut dire. Et du même coup illustre ce qu'il appelle quelque part *my country*. L'esprit incréé, dit-il, de sa race, c'est ce par quoi finit *Le portrait de l'artiste*, c'est là ce dont il se donne la mission.

En ce sens, j'annonce ce que va être, cette année mon interrogation sur l'art : en quoi l'artifice peut-il viser expressément ce qui se présente d'abord comme symptôme ? En quoi l'art, l'artisanat peut — il déjouer, si l'on peut dire, ce qui s'impose du symptôme, à savoir quoi ? Mais ce que j'ai figuré dans mes deux tétraèdres : la vérité (figure I-11).

La vérité, où est-elle dans cette occasion ? J'ai dit qu'elle était quelque part dans le discours du maître, comme supposée dans le sujet. En tant que divisé, il est encore sujet au fantasme. C'est, contrairement à ce que j'avais

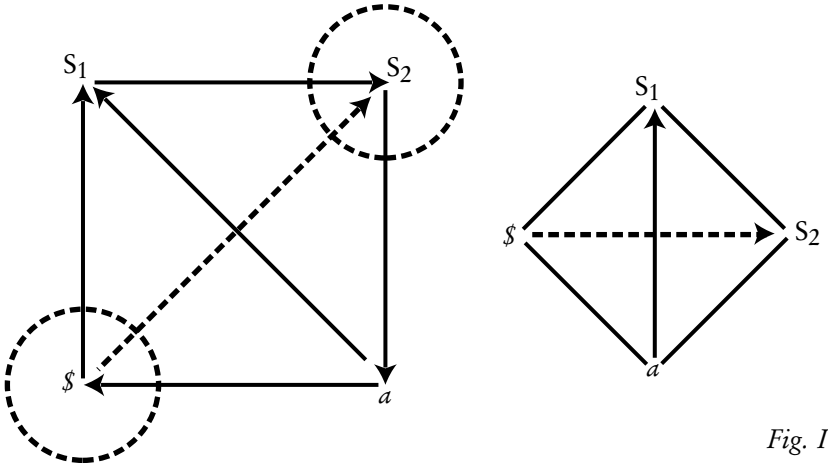


*Fig. I-11*

figuré d'abord, c'est ici, au niveau de la vérité que nous devons considérer le mi-dire. C'est-à-dire que le sujet, à cette étape, ne peut se représenter que du signifiant indice 1, $S_1$. Que le signifiant indice 2, $S_2$, c'est très précisément ce qui se représente de la, pour le figurer comme je l'ai fait tout à l'heure, de la duplicité du symbole et du symptôme.

$S_2$, là est l'artisan : l'artisan, en tant que par la conjonction de deux signifiants, il est capable de produire ce que, tout à l'heure, j'ai appelé l'objet petit *a* (figure I-12).

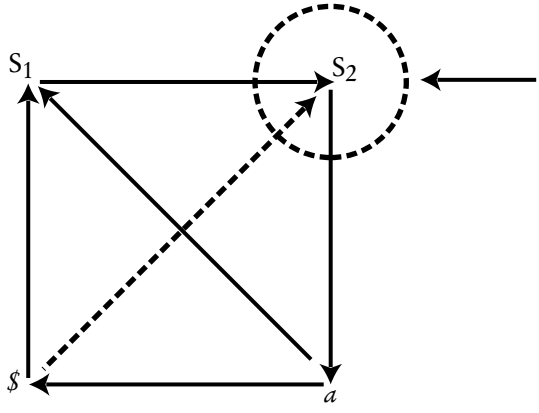


*Fig. I-12*

Ou plus exactement, je l'ai illustré du rapport à l'oreille et à l'œil, voire évoquant la bouche close. C'est bien en tant que le discours du maître

règne, que le $S_2$ se divise. Et cette division, c'est la division du symbole et du symptôme.

Mais cette division du symbole et du symptôme, elle est, si l'on peut dire, reflétée dans la division du sujet. C'est parce que le sujet c'est ce qu'un signifiant représente auprès d'un autre signifiant que nous sommes nécessités par son insistance à montrer que c'est dans le symptôme que un de ces deux signifiants, du Symbolique, prend son support. En ce sens, on peut dire que dans l'articulation du symptôme au symbole, il n'y a, je dirai, qu'un faux trou.

Si nous supposons la consistance, consistance d'une quelconque de ces fonctions, Symbolique, Imaginaire et Réel, si nous supposons cette consistance comme faisant cercle, ceci suppose un trou. Mais dans le cas du symbole et du symptôme, c'est autre chose dont il s'agit. Ce qui fait trou, c'est l'ensemble, c'est l'ensemble plié l'un sur l'autre de ces deux cercles (figure I-13).

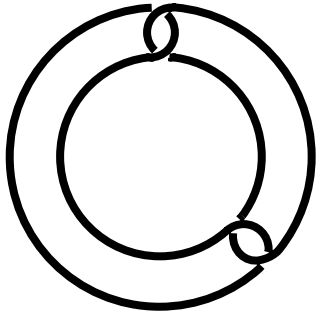

*Fig. I-13*

Ici, comme l'a assez bien figuré Soury — pour l'appeler par son nom, je sais pas s'il est ici —, il faut encadrer par quelque chose qui ressemble à une soufflure, à ce que nous appelons dans la topologie, un tore, il faut cerner chacun de ces trous dans quelque chose qui les fait tenir ensemble, pour que nous ayons ici quelque chose qui puisse être qualifié du vrai trou (figure I-14).

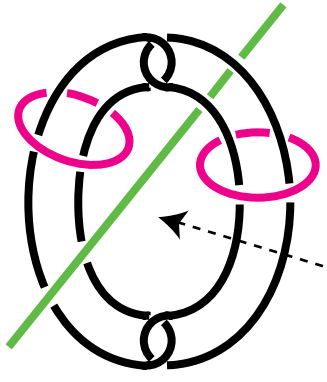

*Fig. I-14*

C'est dire que il faut imaginer, pour que ces trous subsistent, se maintiennent, supposer simplement ici une droite, ça remplira le même rôle, une droite pour peu qu'elle soit

infinie. Nous aurons à revenir dans le cours de l'année sur ce que c'est que cet infini, nous aurons à reparler de ce que c'est qu'une droite, en quoi elle subsiste, en quoi, si on peut dire, elle est parente d'un cercle ; ce cercle, il faudra assurément que j'y revienne, n'est-ce pas ; le cercle a une fonction qui est bien connue de la police. Le cercle, ça sert à circuler. Et c'est bien en ça que la police a un soutien qui ne date pas d'hier. Hegel l'avait très bien vu, enfin, quelle en était la fonction. Et il l'avait vu sous une forme qui n'est assurémenent pas celui dont il s'agit, ce dont il est question. Il s'agit pour la police, simplement, que le tournage en rond se perpétue.

Le fait que nous puissions, dans ce faux trou, faire l'adjonction, l'adjonction d'une droite infinie et, qu'à soi seul, ceci fasse de ce faux trou un trou qui, borroméennement, subsiste, c'est là le point sur lequel je m'arrête aujourd'hui.

# Leçon II

*9 décembre 1975*

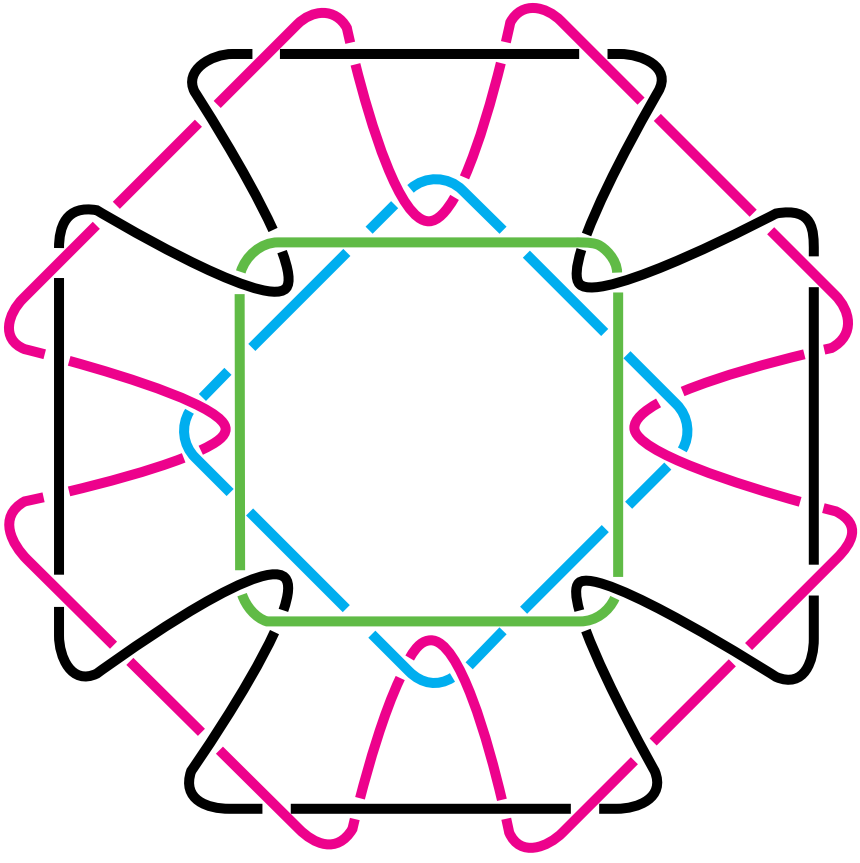

*Fig.II-1*

Ca ne peut pas durer comme ça !

Je veux dire que vous êtes trop nombreux. Vous êtes trop nombreux pour que, enfin, j'espère tout de même obtenir de vous ce que j'ai obtenu du public des États-Unis, où je viens d'aller. J'y ai passé quinze jours pleins et j'ai pu m'y apercevoir d'un certain nombre de choses. En particulier, si, si j'ai bien entendu, enfin, d'une certaine lassitude qui est ressentie, principalement, par les analystes.

J'y ai été, mon Dieu, je ne puis que dire que j'y ai été très bien traité, mais c'est, ça n'est pas, ça n'est pas dire grand chose, n'est-ce-pas. Je m'y suis senti plutôt, pour employer un terme qui est celui dont je me sers pour ce qu'il en est de l'homme, j'y ai été humé. Ou encore, si vous voulez bien l'entendre, aspiré, aspiré dans une sorte de tourbillon, qui, évidemment ne trouve son répondant que, que dans ce que je mets en évidence par mon nœud.

C'est en effet pas par hasard, n'est-ce-pas, c'est peu à peu que vous avez vu, enfin, ceux qui sont là depuis un certain temps, que vous avez pu voir, c'est-à-dire entendre pas à pas comment j'en suis venu à exprimer par la fonction du nœud ce que j'avais d'abord avancé comme, disons, triplice du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel.

Le nœud est fait dans l'esprit d'une, d'un nouveau *mos*, mode, n'est-ce pas, ou mœurs, d'un nouveau *mos geometricus*. Nous sommes, en effet, au départ, toujours captivés par quelque chose qui est une géométrie que j'ai qualifiée, la dernière fois, de comparable au sac, c'est-à-dire à la surface.

Il est très difficile — vous pouvez en faire l'essai —, il est très difficile de penser — chose qui s'opère le plus communément les yeux fermés —, il est très difficile de penser au nœud. On ne s'y retrouve pas. Et je ne suis pas tellement sûr, quoiqu'il y en ait, à mes yeux, toute apparence, de l'avoir correctement mis devant vous. Il me semble que il y a une faute. Il y a une faute ici. Voilà.

L'erreur, c'est aussi ce qu'il convient de supprimer.

C'est un nœud qui part de ceci, que vous connaissez bien, à savoir, à savoir ce qui fait que dans un nœud borroméen vous avez cette forme qui est telle qu'à l'occasion elle se redouble et que vous devez la compléter par deux autres ronds (figure II-2).

Il y a une autre façon de redoubler cette forme pliée, en somme, vous voyez que j'essaie de vous mettre au fait, cette forme pliée, cette forme

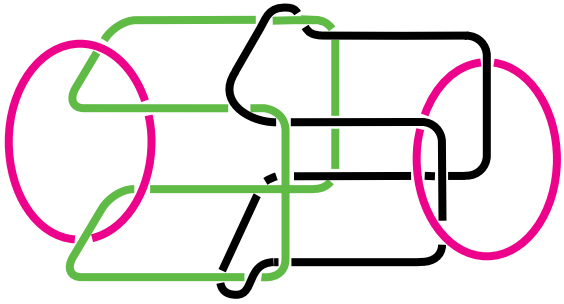

*Fig II-2*

pliée qui s'accroche l'une à l'autre (figure II-3).

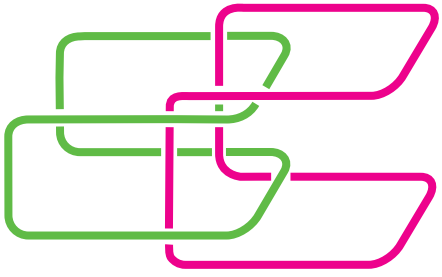

*Fig.II-3*

Il y a une autre façon qui consiste à user de ce que je vous ai déjà montré une fois, à l'occasion, à savoir de ceci (figure II-4). A savoir de ceci, de ceci qui ne va pas sans constituer de soi un cercle fermé. Par contre, sous la forme suivante (figure II-2), vous voyez que les deux circuits sont manipulables d'une façon telle qu'ils peuvent se libérer l'un de l'autre. C'est même

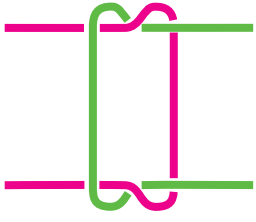

*Fig.II-4*

pour ça que les deux cercles, ici marqués en rouge, peuvent en constituer un nœud qui soit à proprement parler borroméen, c'est-à-dire qui, du fait de la section d'un quelconque, libère tous les autres.

L'analyse est, en somme, la réduction de l'initiation à sa réalité, c'est-à-dire au fait qu'il n'y a pas, à proprement parler, d'initiation. Tout sujet y livre ceci qu'il est toujours et n'est jamais qu'une supposition.

Néanmoins, ce que l'expérience nous démontre, c'est que cette supposition est toujours livrée à ce que j'appellerai une ambiguïté. Je veux dire que le sujet comme tel est toujours, non pas seulement double, mais divisé. Il s'agit de rendre compte de ce qui, de cette division, fait le Réel.

En quoi Freud — puisque il nous faut y revenir, c'est lui qui a été le grand frayeur de cette appréhension —, en quoi Freud, dont en somme, si j'ai bien lu, je crois d'ailleurs l'avoir bien lu, si j'en crois le dernier Erich Fromm que vous pouvez vous procurer très aisément, si mon souvenir est bon, chez Gallimard, et qui s'intitule de quelque chose qui, au moins sur le dos du volume, s'énonce comme la psychanalyse appréhendée à travers son Erreur ! Source du renvoi introuvable., entre guillemets, c'est-à-dire par Freud, en quoi donc, si je l'ai bien lu, Freud un bourgeois, et un bourgeois bourré de préjugés, a-t-il atteint quelque chose qui fait la valeur propre de son dire ? Et qui n'est certes pas rien, qui est la visée de dire, sur l'homme, la vérité. A quoi j'ai apporté cette correction qui n'a pas été pour moi sans peine, sans difficulté : qu'il n'y a de vérité qu'elle ne puisse que se dire, tout comme le sujet qu'elle comporte, qui ne puisse se dire qu'à moitié. Qui ne puisse, pour l'exprimer comme je l'ai énoncé, que se mi-dire.

Je pars de ma condition qui est celle d'apporter à l'homme ce que l'Écriture énonce comme, non pas une aide à lui, mais une aide *contre* lui. Et, de cette condition, j'essaie de me repérer. C'est bien pourquoi j'ai été vraiment d'une façon qui, qui vaudrait remarque, j'ai été conduit à cette considération du nœud. Qui, comme je viens de vous le dire, est à proprement parler constitué par une géométrie qu'on peut bien dire interdite à l'Imaginaire, qui ne s'imagine qu'à travers toutes sortes de résistances, voire de difficultés. C'est à proprement parler ce que le nœud, en tant qu'il est borroméen, substantifie.

Si nous partons, en effet, de l'analyse, nous constatons, c'est autre chose que d'observer, une des choses qui m'ont le plus frappé quand j'étais en Amérique, c'est ma rencontre qui était, certes, pas par hasard, qui était tout à fait intentionnelle de ma part, c'est ma rencontre avec Chomsky. J'en ai été, à proprement parler, je dirai, soufflé. Je le lui ai dit. L'idée, dont je me suis rendu compte qu'elle était la sienne, est en somme celle-ci dont

je ne peux pas dire qu'elle soit d'une façon réfutable, c'est même l'idée la plus commune, et c'est bien qu'il l'ait devant, à mon oreille, simplement affirmée qui m'a fait sentir toute la distance où j'étais de lui. Cette idée qui est l'idée, en effet commune, est celle-ci, celle-ci qui me paraît précaire : la considération, en somme, de quelque chose qui se présente comme un corps, un corps conçu comme pourvu d'organes, ce qui implique, dans cette conception, que l'organe est un *outil*, outil de prise, outil d'appréhension, et que il n'y a aucune objection de principe à ce que l'outil s'appréhende lui-même comme tel, que, par exemple, le langage soit considéré par lui comme déterminé par un fait génétique, il l'a exprimé en ces propres termes devant moi ; en d'autres termes, le langage soit lui-même un organe. Il me paraît tout à fait saisissant, c'est ce que j'ai exprimé par le terme *soufflé*, il me paraît tout à fait saisissant que de ce langage, on puisse faire retour sur lui-même comme organe.

Si le langage n'est pas considéré sous ce biais, qu'il, qu'il est lié à quelque chose qui, dans le Réel, fait trou, il n'est pas simplement difficile, il est impossible d'en considérer le maniement. La méthode d'observation ne saurait partir du langage sans admettre cette vérité principielle que dans ce qu'on peut situer comme Réel, le langage n'apparaisse comme faisant trou. C'est de cette notion, fonction du trou, que le langage opère sa prise sur le Réel. Il ne m'est, bien entendu, pas aisé de faire peser de tout son poids cette conviction sur vous. Elle m'apparaît inévitable de ce que il n'y a de vérité, comme telle, possible que d'*évider* ce Réel.

Le langage d'ailleurs mange ce Réel, je veux dire qu'il permet d'aborder ce Réel, qu'en, ce Réel génétique, pour parler comme Chomsky, qu'en terme de signe, ou autrement dit de message qui part du gène moléculaire en le réduisant à ce qui a fait la renommée de Krick et de Watson, à savoir cette double hélice d'où sont censés partir ces divers niveaux qui organisent le corps à travers un certain nombre d'étages, qui sont d'abord de la division du développement, de la spécialisation cellulaire, puis ensuite de cette spécialisation de partir des hormones qui sont autant d'éléments sur lesquels se véhiculent, pour la direction de l'information organique, autant de sortes de messages.

Toute cette subtilisation de ce qu'il en est du Réel par tant de dits messages, mais où ne se marque que le voile porté sur ce qu'il en est de l'efficace du langage, c'est-à-dire sur ceci que le langage n'est pas en lui-même

un message, mais qu'il ne se sustente que de la fonction de ce que j'ai appelé le trou dans le Réel.

Il y a pour cela la voie de notre nouveau *mos geometricus*, c'est-à-dire de la substance qui résulte de l'efficace, de l'efficace propre du langage, et qui se supporte de cette fonction du trou. Pour l'exprimer en terme de ce fameux nœud borroméen où je me fie, disons que il repose tout entier sur l'équivalence d'une droite infinie avec un cercle.

Le schéma du nœud borroméen est celui-ci (figure II-5).

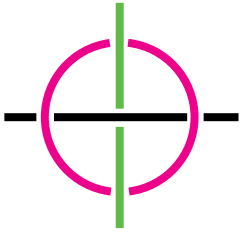

*Fig.II-5*

Je veux dire, pour le marquer, ceci tout autant que mon dessin ordinaire, celui qui s'articule ainsi (figure II-6), ceci pour autant que le dessin ordinaire est à proprement parler un nœud borroméen. De ce fait, de ce fait, il est également vrai que ceci en est un (figure II-7).

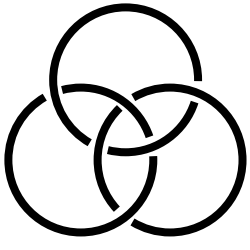

*Fig.II-6*

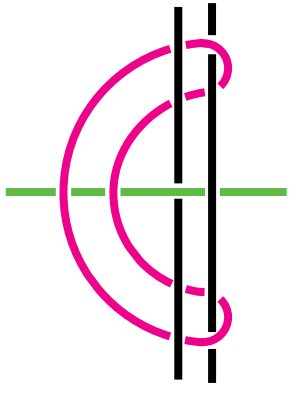

*Fig.II-7*

Je veux dire qu'à substituer le couple d'une droite supposée infinie avec un cercle, on obtient le même nœud borroméen. Il y a quelque chose qui répond de ce chiffre trois qui est l'orée, si je puis dire, d'une exigence, laquelle est à proprement parler l'exigence propre du nœud. Elle est liée à

ce fait que pour rendre compte correctement du nœud borroméen, c'est à partir de trois que spécialement s'origine une exigence.

Il est possible, avec une manipulation fort simple, de rendre ces trois droites infinies parallèles (figure II-8). Il suffira, pour ça, d'assouplir, je dirai, ce qu'il en est du faux cercle déjà plié, le cercle en rouge, dans cette occasion. C'est à partir de trois qu'il nous faut définir ce qu'il en est du point à l'infini de la droite comme ne prêtant pas, ne prêtant en aucun cas à faire faute à ce que nous pouvons appeler leur concentricité (figure II-9).

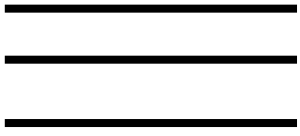

*Fig.II-8*

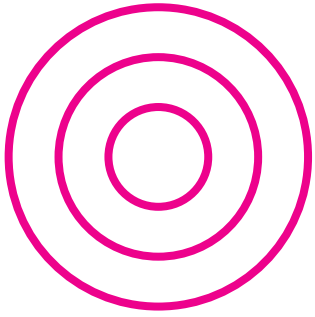

*Fig.II-9*

Je veux dire que ces trois points à l'infini, mettons-les ici, par exemple, doivent être, sous quelque forme que nous les supposions, et nous pouvons aussi bien inverser ces positions, je veux dire faire que, que cette première droite à l'infini si l'on peut dire, soit, par rapport aux autres, enveloppante, au lieu d'être enveloppée. C'est la caractéristique de ce point à l'infini, que de ne pouvoir être situé, comme on pourrait s'exprimer, d'aucun côté.

Mais ce qui est exigible à partir du nombre trois, c'est ceci, c'est que pour le figurer de cette façon imagée (figure II-10), on doit énoncer, préciser que de ces trois droites, complétées de leur point à l'infini, il ne s'en trouvera pas une — vous sentez bien que si je les ai mises ici toutes les trois en rouge, c'est qu'il y a des raisons pour lesquelles j'ai dû les tracer ici d'une couleur différente —

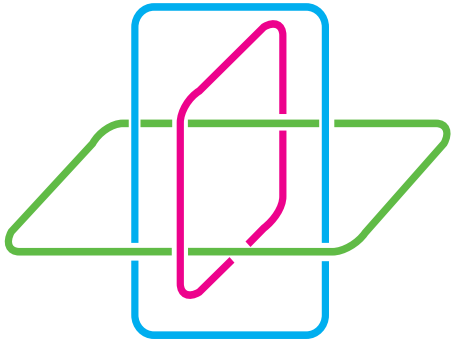

*Fig.II-10*

il n'y en aura pas une qui, d'être enveloppée par une autre, ne se trouvera enveloppante par rapport à l'autre. Car c'est à proprement parler ceci qui constitue la propriété du nœud borroméen.

Je vous ai maintes fois familiarisés avec ceci, c'est que le nœud borroméen, si l'on peut dire, dans la troisième dimension, consiste dans ce rapport qui fait que ce qui est enveloppé par rapport à l'un de ces cercles se trouve enveloppant par rapport à l'autre. C'est en cela que est exemplaire ceci que vous voyez ordinairement sous la forme de la sphère armillaire, la sphère armillaire usée, dont on use pour ce qu'il en est des sextants, se présente toujours ainsi (figure II-11), à savoir que pour le tracer d'une façon claire, le cercle bleu ira toujours se rabattre de la façon suivante autour du cercle qu'ici j'ai dessiné en vert, et que, enfin, le cercle rouge, selon le rabattement de l'entraxe doit être comme ça. Je l'ai dit tout à l'heure. Voilà.

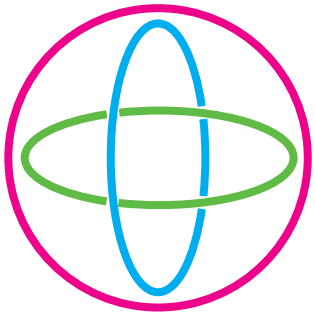

*Fig.II-11*

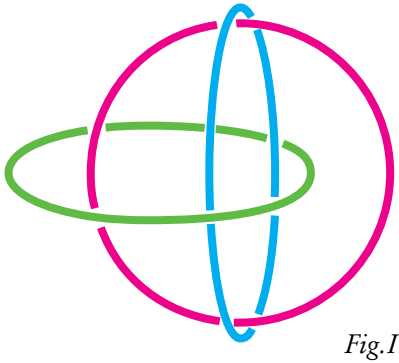

*Fig.II-12*

Par contre, la différence entre ce cercle et cette disposition ordinaire dans toute manipulation de la sphère armillaire, se trouvera distancée si, disons, ce cercle qui apparaît ici moyen se trouve, à ce cercle se trouve substituée la disposition suivante (figure II-12), à savoir qu'il ne pourra pas être rabattu parce que il sera enveloppant par rapport au cercle rouge, et enveloppé par rapport au cercle vert.

Je redessine ce qu'il en est (figure II-13), vous voyez qu'ici le cercle vert se trouve ainsi situé par rapport au cercle bleu et au cercle rouge. Même mes hésitations sont ici significatives. Elles manifestent la maladresse avec laquelle nécessairement ce qu'il en est du nœud borroméen, type même du nœud, est manipulé.

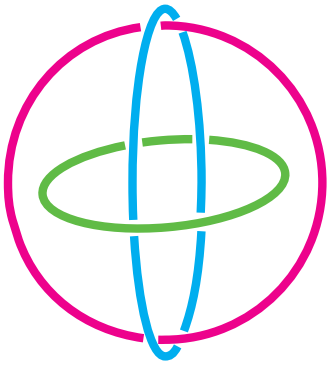

*Fig.II-13*

Le caractère fondamental de cette utilisation du nœud est de permettre d'illustrer la triplicité qui résulte d'une consistance qui n'est affectée que de l'Imaginaire, d'un trou comme fondamental qui ressortit au Symbolique. Et d'autre part, d'une ex-sistence, écrit comme je le fais ex tiret sistence, qui, elle, appartient au Réel qui en est le caractère fondamental.

Cette méthode, puisqu'il s'agit de méthode, est une méthode qui se présente comme sans espoir. Sans espoir d'aucune façon de rompre le nœud constituant du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel. A cet égard, elle se refuse à ce qui constitue, il faut le dire, et d'une façon tout à fait lucide, une vertu, une vertu même dite théologale, et c'est en cela que notre appréhension, appréhension analytique de ce qu'il en est de ce nœud est le négatif de la religion.

On ne croit plus à l'objet comme tel, et c'est en ceci que je nie que l'objet puisse être saisi par aucun organe. Puisque l'organe lui-même est aperçu comme un outil. Et qu'étant aperçu comme un outil, comme un outil séparé, il est, à ce titre, conçu comme un objet. Dans la conception de Chomsky, l'objet n'est lui-même abordé que par un objet. C'est à la restitution en tant que telle du sujet, en tant que lui-même ne peut être que divisé, divisé par l'opération elle-même du langage, que l'analyse trouve sa diffusion. Elle trouve sa diffusion en ceci qu'elle met en question la science comme telle. Science pour autant qu'elle fait d'un objet, qu'elle fait d'un objet un sujet, alors que c'est le sujet qui est de lui-même divisé. Nous ne croyons pas à l'objet, mais nous constatons le désir et de cette constatation du désir, nous induisons la cause comme objectivée.

Le désir de connaître rencontre des obstacles. C'est pour incarner cet obstacle que j'ai inventé le nœud et que, au nœud il faut se rompre. Je veux dire que c'est le nœud, le nœud seul qui est le support, le support concevable d'un rapport entre quoi que ce soit et quoi que ce soit que le nœud, s'il est abstrait d'un côté, doit être pensé et conçu comme concret.

Ce dans quoi, puisqu'aujourd'hui, vous le voyez bien, je suis fort las, fort las de cette épreuve américaine où, comme je vous l'ai dit, j'ai été certainement récompensé, car j'ai pu, ces figures que vous voyez ici plus ou moins substantialisées, substantialisées par l'écrit, par le dessin, j'ai pu en faire ce que j'appellerai agitation, émotion. Le senti comme mental, le sentimental est débile. Parce que toujours par quelque biais réductible à l'Imaginaire. L'imagination de consistance va tout droit à l'impossible de la cassure, mais c'est en cela que la cassure peut toujours être le Réel. Le Réel comme impossible et qui n'en est pas moins compatible avec ladite imagination et la constitue même.

Je n'espère pas, d'aucune façon, sortir de la débilité que je signale de ce départ. Je n'en sors, comme quiconque, que dans la mesure de mes moyens. C'est-à-dire comme sur place, sur ne s'assurant d'aucun progrès vérifiable autrement qu'à la longue.

C'est de façon fabulatoire que j'affirme que le Réel — tel que je le pense dans mon pen, s-e, dans mon pen-se léger — ne va pas sans comporter réellement, le Réel mentant effectivement, sans comporter réellement le trou qui y subsiste de ce que sa consistance ne soit rien de plus que celle de l'ensemble du nœud qu'il fait avec le Symbolique et l'Imaginaire. Nœud qualifiable du borroméen. Soit intranchable sans dissoudre le mythe qu'il rend du sujet, du sujet comme non supposé, c'est-à-dire comme réel pas plus divers que chaque corps signalable du parlêtre ; corps qui n'a de statut respectable, au sens commun du mot, que de ce nœud.

Alors, après cette épuisante tentative, puisque aujourd'hui je suis fort las, j'attends de vous ce que j'ai reçu, ce que j'ai reçu plus aisément qu'ailleurs en Amérique, à savoir que quelqu'un me pose, à propos d'aujourd'hui, une question, quelle qu'elle soit. Même si elle manifeste que dans mon discours, mon discours d'aujourd'hui, discours que je reprendrai la prochaine fois en abordant ceci que Joyce se trouve d'une façon privilégiée avoir visé par son art le quart terme, celui que de diverses façons que vous voyez là figuré (figure II-2) ; qu'il s'agisse du rond rouge

qui est tout à l'extrême, à droite, ou qu'il s'agisse aussi bien du rond noir ici, ou qu'il s'agisse encore de ceci (figure II-14), que vous voyez que c'est d'une façon particulière encore, particulière en ceci que c'est toujours le

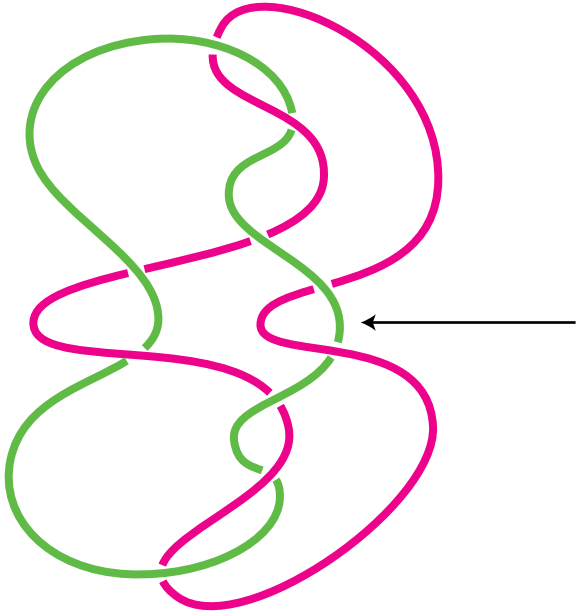

*Fig.II-14*

même cercle plié qui se trouve ici, dans une position spéciale, à savoir deux fois infléchi ; c'est-à-dire pris, pris d'une façon qui est correspondante, qui se figure à peu près ainsi, pris quatre fois, si l'on peut dire, avec lui-même. Ce qui permet effectivement de s'apercevoir que, de même qu'ici c'est deux fois que chacun de ces cercles coincent la boucle figurée par ce cercle plié, ici, par contre, c'est quatre fois que ce petit cercle, ou le cercle vert, par exemple, celui qui est ici, ou le cercle bleu (figure II-1), le coincent. Puisqu'aussi bien, c'est de coinçage, essentiellement, qu'il s'agit.

C'est donc de Joyce que ce quatrième terme, ce quatrième terme en tant qu'il complète le nœud de l'Imaginaire, du Symbolique et du Réel, que j'avancerai que par son art, et c'est là tout le problème : comment un art peut-il viser de façon expressément divinatoire à substantialiser dans sa consistance, sa consistance comme telle, mais aussi bien son ex-sistence et aussi bien ce troisième terme qui est le trou, comment par son art, quelqu'un a-t-il pu viser à rendre comme tel, au point de l'approcher

d'aussi près qu'il est possible, ce quatrième terme, celui à propos de quoi aujourd'hui j'ai voulu simplement vous montrer qu'il est essentiel au nœud borroméen lui-même ? J'attends donc que s'élève une voix quelle qu'elle soit.

QUESTIONS

**– *J. Lacan :*** Alors ! Qu'est-ce qui a pu vous paraître discutable dans ce que j'ai avancé aujourd'hui ?

**– *M. X :*** …

**– *J. Lacan :*** Pardon ?

**– *M. X :*** Ce n'est pas une question sur le nœud lui-même, c'est une question plutôt historique. Qu'est-ce qui vous a amené à croire au début, que vous trouveriez quelque chose chez Chomsky qui vous dirait ou qui vous rappellerait, pour moi, c'est quelque chose qui ne m'aurait jamais venu en tête.

**– *J. Lacan :*** Ben ! C'est bien pour ça que j'ai été soufflé, c'est certain. Oui. Mais ça ne veut pas dire que je ne — on a toujours cette sorte de faiblesse, n'est-ce-pas — et il y a un reste d'espoir. Je veux dire que Chomsky s'occupant de linguistique, je pouvais espérer voir une pointe d'appréhension de ce que je montre concernant le Symbolique, c'est-à-dire qu'il garde, même quand il est faux, quelque chose du trou. Il est impossible par exemple de ne pas qualifier de ce faux trou l'ensemble constitué par le symptôme et le Symbolique. Mais que d'un autre côté, c'est en tant qu'il est accroché au langage que le symptôme subsiste, au moins si nous croyons que par une manipulation dite interprétative, c'est-à-dire jouant sur le sens, nous pouvons modifier quelque chose au symptôme. Cette assimilation chez Chomsky de quelque chose qui, à mes yeux, est de l'ordre du symptôme, c'est-à-dire qui confond le symptôme et le Réel, c'est très précisément ce qui m'a soufflé.

**– *M. X :*** Excusez-moi. C'est une question peut-être oisive sur…

**– *J. Lacan :*** Comment ? C'est pour vous…

**– *M. X :*** … une question peut-être oisive sur…

**– *J. Lacan :*** oiseuse ?

**– *M. X :*** Oisive. Merci. Étant Américain…

**– *J. Lacan :*** Oui ! Vous êtes Américain. Et je vous remercie. Je constate simplement qu'il n'y a, une fois de plus, n'est-ce pas, qu'un Américain pour m'interroger. Enfin, je ne peux pas dire combien j'ai été comblé, si je puis dire, par le fait que, en Amérique, j'ai eu des gens qui avaient, qui me témoignaient par quelque côté, que j'avais, enfin, que mon discours n'était pas vain, n'est-ce pas.

**– *M. X :*** Alors, oui, pour moi, essayant de comprendre la possibilité de plusieurs discours à Paris il me semble impossible que quelqu'un ait pu concevoir que Chomsky, éduqué dans la tradition nouvelle née de la logique mathématique et qu'il a pris chez Quine et Goodmann, à Harvard…

**– *J. Lacan :*** Mais Quine n'est pas bête du tout, hein !

**– *M. X :*** Non, mais il n'est pas non plus, me semble-t-il, Quine et Lacan, c'est deux noms que je n'aurais pas trouvés. Mais pour ce qui est de la réflexion sur le sujet, c'est français, qui pour trouver quelque chose de, pour trouver un tas d'images… il me manque une pensée comme ça…

**– *J. Lacan :*** Est-ce que je peux attendre de quelqu'un de français quelque chose qui, enfin qui…

**– *R. C. :*** Moi je voulais vous interroger sur quelque chose de… C'est à propos de l'alternance finalement du corps et de la parole comme vous la vivez même aujourd'hui…

**– *J. Lacan :*** A propos de l'alternance… ?

**– *R. C. :*** C'est à propos de l'alternance du corps avec la parole. Parce qu'il y a quelque chose qui m'échappe un petit peu dans votre discours, c'est le fait que vous parliez effectivement pendant une heure trente, et qu'ensuite vous ayiez le désir d'avoir un contact, finalement, plus direct avec quelqu'un. Et je me suis demandé si, d'une façon plus générale, dans votre théorie, là, vous ne parliez pas strictement du langage, mais sans penser à ces moments où le corps sert lui aussi d'échange, et effectivement, à ce moment-là, l'organe, c'est pas clair mais… l'organe peut servir à appréhender le Réel, d'une façon directe sans le discours. Est-ce qu'il n'y a pas une alternance des deux dans la vie d'un sujet ? J'ai l'impression qu'il y a une désincarnation du discours. Le discours se reportant toujours….

**– *J. Lacan :*** Comment dites-vous ? Une désincarnation…

**– *R. C. :*** Du discours, du corps, c'est ce que je veux dire. Est-ce qu'il n'y a pas simplement un jeu effectivement d'alternance entre les deux ?…. sans le langage, est-ce que ce trou n'existerait pas du fait d'un engagement physique direct avec ce Réel ? Et je parle de l'amour et de la jouissance.

**– *J. Lacan :*** C'est bien là, c'est bien là ce dont il s'agit. Il est tout de même très difficile de ne pas considérer le Réel, dans cette occasion comme un, comme un tiers. Et disons que, que ce que je peux solliciter comme réponse appartient à ceci qui est un appel au Réel, non pas comme lié au corps, n'est-ce-pas, mais comme différent. Que loin du corps, il y a possibilité de ce que j'appelais la dernière fois résonance, ou consonance. Que c'est au niveau du Réel que peut se trouver cette consonance. Que le Réel, par rapport à ces pôles que constituent le corps et, d'autre part, le langage, que le Réel est là ce qui fait accord — à corps —. Qu'est-ce que je peux attendre de quelqu'un d'autre ?

**– *M. X :*** Vous disiez tout à l'heure que Chomsky faisait du langage un organe, et vous parliez d'un effet de soufflage..

**– *J. Lacan :*** Je parlais de ?

**– *M. X :*** D'un effet de soufflage. Ça vous avait soufflé. Et je me deman-

dais si ça ne tenait pas au fait que vous, ce que vous dites, ce dont vous faites un organe c'est la libido. Je pense au mythe de la lamelle, et je me demande si ça n'est pas le biais par lequel peut se poser, ici, précisément la question de l'âme. C'est-à-dire je me demande si ce déplacement de l'un à l'autre, qui m'a été présent à l'esprit lorsque vous en aviez parlé, n'est pas ce par quoi on peut saisir encore qu'il y ait de l'âme. Parce que écarter l'idée de mettre un écart entre langage et organe, ça ne peut se récupérer dans le sens d'un art que si on, je pense qu'on coupe l'organe au niveau de la, où vous le mettez, de la libido. C'est pas simple, je veux dire, parce que la libido comme organe c'est pas… Et je pense d'autre part, ce qui est étonnant c'est que…

***– J. Lacan :*** La libido, comme son nom l'indique, ne peut être que participant du trou, tout autant que des autres, que des autres modes sous lesquels se présentent le corps et le Réel d'autre part, n'est-ce pas. Oui…

***– M. X :*** Ce qui est très curieux, c'est que, lorsque vous parlez…

***– J. Lacan :*** C'est évidemment par là que j'essaie de rejoindre la fonction de l'art. C'est en quelque sorte impliqué par ce qui est laissé en blanc comme quatrième terme, n'est-ce pas. Et quand je dis que l'art peut même atteindre le symptôme, c'est ce que je vais essayer de substantialiser et c'est à juste titre que vous évoquez le mythe dit : *lamelle*. C'est tout à fait dans la bonne note, et je vous en remercie. C'est dans ce fil que j'espère continuer.

***– H. Cesbron-Lavau :*** Je voudrais poser une petite question : lorsque vous parlez de la libido, dans ce texte, vous dites qu'elle est remarquable par un trajet d'invagination aller-retour. Or, cette image, aujourd'hui, elle me semble pouvoir fonctionner comme celle de la corde qui est prise dans un phénomène de résonance et qui ondule. C'est-à-dire qui fait un ventre qui s'abaisse et se lève et des nœuds. Je voudrais savoir si…

***– J. Lacan :*** Non, mais ce n'est pas pour rien que, dans une corde, la métaphore vient de ce qui fait nœud. Ce que j'essaie, c'est de trouver à quoi se réfère cette métaphore, n'est-ce-pas. S'il y a dans une corde

vibrante des ventres et des nœuds, c'est pour autant que c'est au nœud qu'on se réfère. Je veux dire que on use du langage d'une façon qui va plus loin que ce qui est effectivement dit. On réduit toujours la portée de la métaphore comme telle, n'est-ce pas. C'est-à-dire qu'on la réduit à une métonymie n'est-ce pas.

**– *H. Cesbron-Lavau :*** Lorsque vous passez du nœud borroméen à trois : Réel, Imaginaire, Symbolique, à celui à quatre où s'introduit le symptôme, le nœud borroméen à trois, en tant que tel, disparaît. Et…

**– *J. Lacan :*** C'est tout à fait exact. Il n'est plus un nœud. Il n'est tenu que par le symptôme.

**– *H. Cesbron-Lavau :*** Dans cette perspective, disons de… l'espoir de cure en matière d'analyse semble trouver problème, puisque…

**– *J. Lacan :*** Il n'y a aucune réduction radicale du quatrième terme. C'est-à-dire que même l'analyse, puisque Freud, on ne sait pas par quelle voie, enfin, a pu l'énoncer, il y a une *Urverdrängung*. Il y a un refoulement qui n'est jamais annulé, n'est-ce pas. Il est de la nature même du Symbolique de comporter ce trou, n'est-ce pas. Et c'est ce trou que je vise quand je, que je reconnais dans l'*Urverdrängung* elle-même.

**– *H. Cesbron-Lavau :*** D'autre part vous parlez du nœud borroméen en disant qu'il ne constitue pas un modèle, est-ce que vous pourriez préciser ?

**– *J. Lacan :*** Il ne constitue pas un modèle sous le mode où il a quelque chose près de quoi l'imagination défaille. Je veux dire que elle résiste à proprement parler, comme telle, à l'imagination du nœud. Son abord mathématique dans la topologie est insuffisant. J'ai, je peux quand même vous dire, enfin, n'est-ce pas, mes expériences de ces vacances. Je me suis obstiné à penser de la façon dont ceci (figure II-6) qui constitue un nœud, non pas un nœud entre deux éléments, car comme vous le voyez, il n'y en a qu'un seul. Comment, ce nœud dit nœud à trois, le nœud le plus simple, le nœud que vous pouvez faire, c'est le même que celui-ci, le nœud que

vous pouvez faire avec n'importe quelle corde, la plus simple. C'est le même nœud quoi qu'il n'ait pas le même aspect. Je me suis attaché à penser à ceci, dont j'avais fait, disons, la trouvaille, à savoir qu'avec ce nœud, tel qu'il est montré là, il est facile de démontrer qu'il ex-siste un nœud borroméen.

Il y suffit de penser que vous pouvez rendre sous-jacent sur une surface qui est cette surface double sans laquelle nous ne saurions écrire quoi que ce soit concernant les nœuds, sur une surface donc sous-jacente, vous mettez le même nœud. Il est très facile de réaliser, je veux dire par une écriture, ceci, qu'en faisant passer successivement, je veux dire à chaque étape, un troisième nœud à trois, successivement et c'est facile, ça à imaginer. Ça s'imagine pas tout de suite puisqu'il a fallu que j'en fasse la trouvaille. Faire passer un nœud homologue sous le nœud sous-jacent, et sur, à chaque étape, le nœud que j'appellerai, là, sur-jacent. Ceci, donc, réalise aisément un nœud borroméen.

Y a-t-il possibilité, avec ce nœud à trois, de réaliser un nœud borroméen à quatre ? J'ai passé à peu près deux mois à me casser la tête sur cet objet. C'est bien là le cas de le dire. Je n'ai pas réussi à démontrer qu'il ex-siste une façon de nouer quatre nœuds à trois d'une façon borroméenne. Eh bien, ça ne prouve rien. Ça ne prouve pas qu'il n'ex-siste pas.

Encore hier soir, je n'ai pensé qu'à ça. Si j'avais pu y arriver, à vous le démontrer, démontrer qu'il ex-siste ; ce qu'il y a de pire, c'est que je n'ai pas trouvé la raison démonstrative de ce qu'il n'ex-siste pas. Simplement, j'ai échoué. Car, même cela que je ne puisse pas montrer que ce nœud à quatre nœuds à trois, en tant que borroméen, ex-siste, que je ne puisse pas le montrer ne prouve rien. Il faut que je démontre qu'il ne peut ex-sister. En quoi, de cet Impossible, un Réel sera assuré. Le Réel constitué par ceci qu'il n'y a pas de nœud borroméen qui se constitue de quatre nœuds à trois. Ce serait là toucher un Réel.

Pour vous dire ce que j'en pense, toujours avec ma façon de dire que c'est mon pen-se, je crois qu'il ex-siste. Je veux dire que, que ce n'est pas là que nous buterons à un Réel. Je ne désespère pas de le trouver… Mais c'est un fait que je ne peux rien. Parce que dès que ça serait démontré, ça serait facile de vous le montrer. Mais il est un fait aussi, c'est que je ne peux rien, de tel, vous montrer. Le rapport du montrer au démontrer est là nettement séparé.

**– *M. X :*** Vous avez dit tout à l'heure que, dans la perspective de Chomsky…

**– *J. Lacan :*** Comment ?

**– *M. X :*** Vous avez dit tout à l'heure que dans la perspective de Chomsky, le langage peut être un organe. Et vous avez parlé de la main. Pourquoi ce mot main ? Est-ce que sous ce mot main, il y a la référence à quelque chose de l'ordre, qui a rapport à un objet qui n'est pas encore technique au sens cartésien du terme ? C'est-à-dire une technique qui ignore le langage, qui ne parle plus d'une technique au sens cartésien du terme, c'est-à-dire une technique qui ignore le langage, qui ne parle plus d'une technique liée au langage, pour désigner le rapport du sujet au langage, est là pour montrer la nécessité d'une autre théorie de la technique que celle qui a lieu, peut-être, chez Chomsky.

**– *J. Lacan :*** Oui. C'est ce que je prétends, enfin, n'est-ce pas. Malgré l'existence de poignées de mains, la main dans la poignée, dans l'acte de poigner, ne connaît par l'autre main.

Quelqu'un attend pour un cours, je m'excuse.

# Leçon III

*16 décembre 1975*

Si on mettait autant de sérieux dans les analyses que j'en mets à préparer mon séminaire, eh bien, ça serait tant mieux. Ça serait tant mieux, et ça aurait sûrement de meilleurs résultats. Il faudrait, il faudrait pour ça que dans l'analyse on ait, comme je l'ai, comme je l'ai mais c'est du sentimental dont je parlais l'autre jour, le sentiment d'un risque absolu.

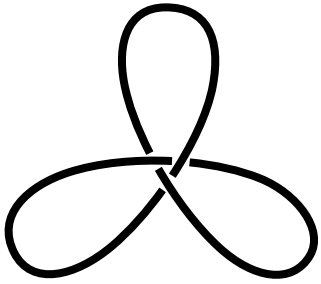

*Fig III-1*

Voilà, l'autre jour, je vous ai dit que le nœud à trois, le nœud à trois que je dessine comme ça (figure III-1) et dont vous voyez qu'il s'obtient du nœud borroméen en rejoignant les cordes en ces trois points que je viens de marquer, je vous ai dit que le nœud à trois, j'avais fait la trouvaille qu'ils se nouaient entre eux, à trois, borroméennement. Je vous ai dit aussi en quoi, si l'on peut dire, c'était tout à fait justifiable par une explication.

Je vous ai dit que je m'étais efforcé pendant deux mois de faire ex-sister, pour ce nœud le plus simple, un nœud borroméen à quatre. Je vous ai dit également que le fait que je n'y étais pas arrivé, à le faire ex-sister, ne

prouvait rien ; sinon ma maladresse. Je crois, je suis même sûr, je m'en souviens, je crois vous avoir dit que je croyais qu'il devait exister.

J'ai eu, le soir même, la bonne surprise de voir surgir, il était tard, je dirai même que j'étais sorti avec un peu de retard, vu mes devoirs, j'ai donc vu surgir sur le pas de ma porte le nommé Thomé, pour le nommer et qui venait m'apporter, et je l'en ai grandement remercié, qui venait m'apporter, fruit de sa collaboration avec Soury — Soury et Thomé, souvenez-vous de ces noms — qui venait m'apporter la preuve, la preuve que le nœud borroméen à quatre, de quatre nœuds à trois, existe bien. Ce qui justifie assurément mon obstination ; mais ce qui n'en rend pas moins déplorable mon incapacité. Je n'ai néanmoins pas accueilli la nouvelle que ce problème était résolu, avec des sentiments mélangés. Mélangés de mon regret de mon impuissance avec celui du succès obtenu. Mes sentiments ne l'étaient pas. Ils étaient purement et simplement d'enthousiasme. Et je crois leur en avoir montré quelque chose, quand je les ai vus, quelque soir après, et soir où, d'ailleurs, ils n'ont pas pu me rendre compte comment ils l'avaient trouvé. Ils l'avaient trouvé de fait, et j'espère n'avoir pas fait d'erreur en transcrivant comme je l'ai fait sur ce papier central le fruit de leur trouvaille. Je l'ai reproduit, à peu de chose près. Je veux dire que c'est, c'est le cas de le dire, *textuellement* ce qu'ils ont élaboré, à part le fait que le trajet, le trajet mis à plat, est à peine différent. Si ce trajet mis à plat est tel que je vous le présente, c'est pour que vous sentiez, sentiez peut-être un peu mieux que dans la figure plus complète, que vous sentiez peut-être un peu mieux comment c'est fait (figure III-3).

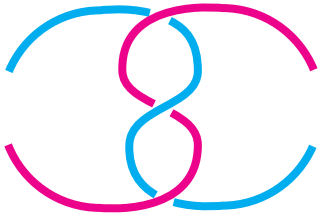

*Fig III-2*

Je pense que, à l'aspect de cette figure, j'espère, chacun peut voir, voir que, à supposer par exemple que le nœud à trois ici, noir, le nœud à trois noir étant élidé, il paraît bien clair que les trois autres nœuds à trois sont libres. Il est bien clair, en effet, que le nœud à trois vert est sous le nœud à trois rouge ; qu'il suffit, ce nœud à trois vert, de le sortir du rouge, pour que le nœud à trois brun, ici, se montre également libre.

J'ai vu longuement Soury et Thomé. Je vous l'ai dit, ils ne m'ont pas fait

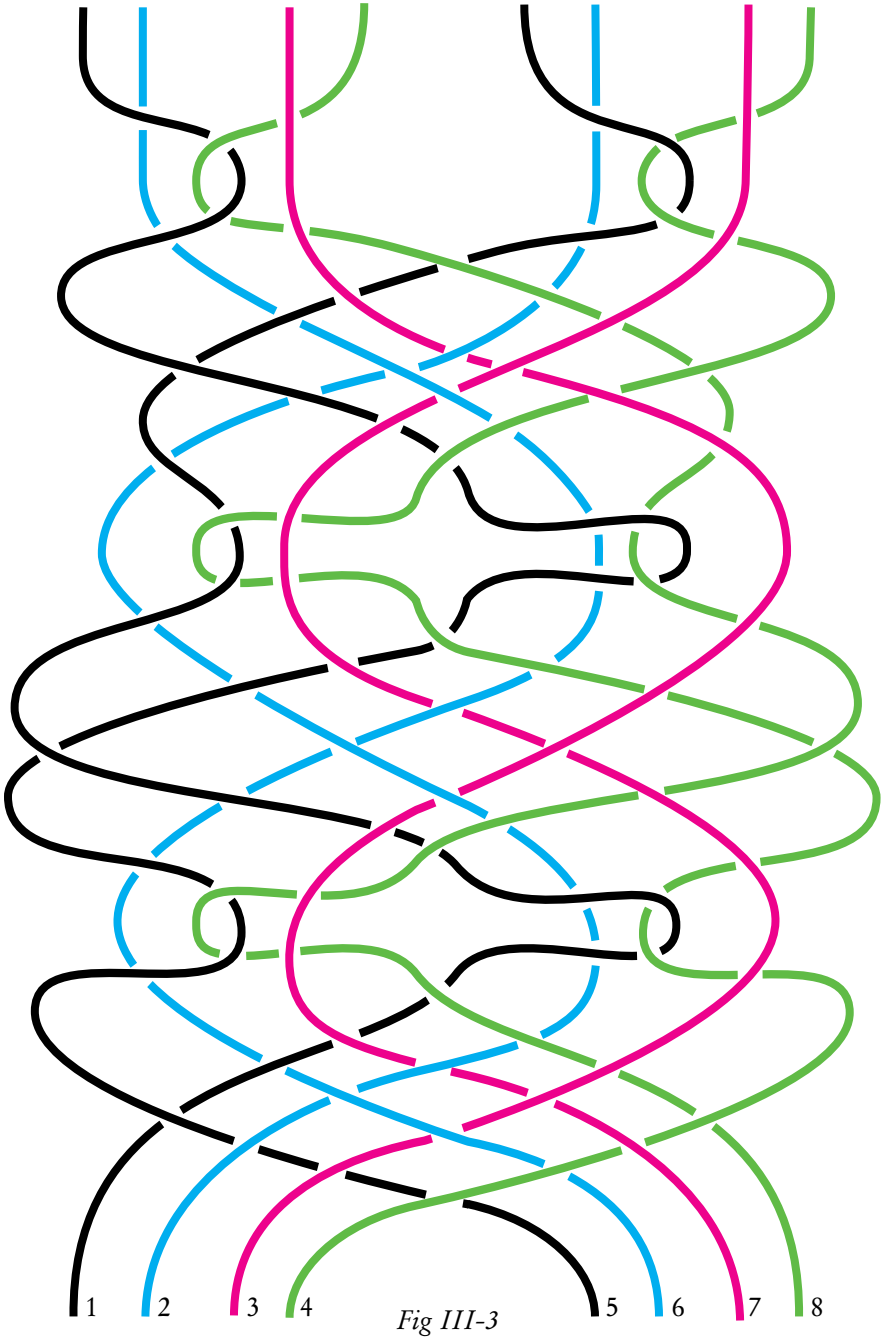


*Fig III-3*

de confidence sur la façon dont ils l'ont obtenu. Je pense d'ailleurs qu'il n'y en a pas qu'une. Qu'il n'y a pas que celle-là. Et peut-être vous montrerai-je la prochaine fois comment, encore, on peut l'obtenir. Je voudrais quand même commémorer ce menu événement, événement d'ailleurs que je considère comme pas menu, et je vais vous dire pourquoi ensuite, autrement dit pourquoi je cherchais, je veux un peu plus commémorer notre rencontre.

Je crois que le support de cette recherche est non pas ce que Sarah Kofman, dans un livre, dans un livre, dans un article remarquable où elle a contribué, un article remarquable qu'elle appelle *Vautour Rouge* et qui n'est autre qu'une référence aux *Élixirs du Diable* célébrés par Freud, référence qu'elle reprend, qu'elle reprend après l'avoir déjà une fois mentionnée dans ses quatre romans analytiques, livre, livre entier d'elle, ceci n'empêchant pas que je vous recommande la lecture de cette *Mimesis* qui me paraît, avec ses cinq autres collaborateurs, réaliser quelque chose de remarquable.

Je dois vous dire la vérité, je n'ai lu que l'article du premier, du troisième et du cinquième, parce que j'avais, en raison de la préparation de ce séminaire, d'autres chats à fouetter. Je crois néanmoins que *Mimesis* vaut tout à fait la peine d'être lu. Le premier article qui concerne, qui concerne Wittgenstein et, disons, le bruit qu'a fait son enseignement, est tout à fait remarquable. Celui-là, je l'ai lu de bout en bout.

Néanmoins, je dois dire que cette géométrie qui est celle des nœuds, dont je vous ai dit qu'il manifeste une géométrie tout à fait spécifique, originale, est quelque chose qui exorcise cette inquiétante étrangeté. Il y a là quelque chose de spécifique. L'inquiétante étrangeté relève de l'Imaginaire, incontestablement. Mais qu'il y ait quelque chose qui permette de l'exorciser est assurément de soi-même étrange. Pour spécifier où je mettrais ce dont il s'agit, c'est quelque part, par là [figure III-4., premier trait double indiqué par la flèche].

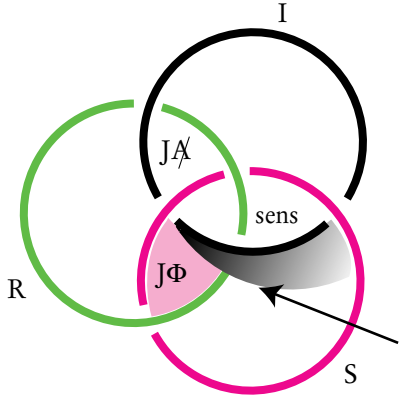


*Fig III-4*

Je veux dire que c'est pour autant que l'Imaginaire se déploie selon le mode de deux cercles, ce qui peut également se noter d'un dessin, et je dirai qu'un dessin ne note rien, pour autant que la mise à plat en reste énigmatique. C'est pour autant qu'ici, joint à l'Imaginaire du corps, quelque chose comme une inhibition spécifique qui se caractériserait spécialement de l'inquiétante étrangeté que, provisoirement, tout au moins, je me permettrais de noter ce qu'il en est, quant à sa place, de ladite étrangeté. La résistance que l'imagination éprouve à la cogitation de ce qu'il en est de cette nouvelle géométrie est quelque chose qui me frappe, pour l'avoir éprouvé.

Que Soury et Thomé aient été — j'ose le dire, quoiqu'après tout, je n'en ai pas d'eux le témoignage —, aient été spécialement captivés, me semble-t-il, par ce qui, dans mon enseignement, a été conduit à explorer, à explorer sous, sous le coup, sous le fait de ce que m'imposait la conjonction de l'Imaginaire, du Symbolique et du Réel, qu'ils aient été attrapés tout spécialement par, il faut bien l'appeler cette élucubration qui est mienne, c'est quelque chose qui n'est certainement pas de pur hasard, disons que pour ça, ils sont doués.

L'étrange, l'étrange et c'est là-dessus que je me permets, enfin, de trahir ce qu'ils ont pu me faire de confidence, l'étrange me semble-t-il, est ceci que — et cela m'a saisi étant donné ce que vous savez que je profère — ,c'est qu'ils m'ont dit qu'ils s'y avançaient en parlant entre eux. Je ne leur en ai pas fait tout de suite la remarque, parce que, à la vérité, cette confidence me semblait très précieuse. Mais il est certain qu'on n'a pas l'habitude de penser à deux. Le fait que ce soit en en parlant entre eux et qu'ils arrivent à des résultats qui ne sont pas remarquables seulement par cette réussite, il y a longtemps que ce qu'ils composent sur le nœud borroméen me paraît plus que, plus qu'intéressant, me paraît un travail. Mais cette trouvaille n'en est certainement pas le couronnement. Ils en feront d'autres. Je n'ajouterai pas ce qu'a pu me dire nommément Soury sur le mode dont il pense l'enseignement. C'est une affaire où je pense qu'à suivre mon exemple, celui que j'ai qualifié tout à l'heure, il s'en, il s'en acquittera certainement aussi bien que je puis le faire. C'est-à-dire de la même façon scabreuse. Mais que ceci puisse être conquis d'une telle trouvaille — je ne sais pas d'ailleurs si spécialement cette trouvaille a été conquise dans le dialogue — que le dialogue s'avère fécond spécialement

dans ce domaine, c'est tout à fait, je puis dire, ce que confirme qu'il m'a manqué à moi. Je veux dire que pendant ces deux mois où je me suis acharné à trouver ce quatrième nœud à trois et la façon dont aux deux autres, aux trois autres, il pouvait se nouer, borroméennement, je le répète, c'est assurément que je l'ai cherché seul. Je veux dire en espérant dans ma cogitation. Qu'importe, je n'insiste pas. Il est temps de dire en quoi cette recherche m'importait.

Cette recherche m'importait extrêmement pour la raison suivante : les trois cercles du nœud borroméen ont ceci qui ne peut manquer d'être retenu, c'est qu'ils sont, à titre de cercles, tous trois équivalents. Je veux dire qu'ils sont constitués de quelque chose qui se reproduit dans les trois.

Ce n'est pas par hasard que je supporte de l'Imaginaire, spécialement — c'est le résultat d'une certaine, disons, concentration —, que ce soit dans l'Imaginaire que je mette le support de ce qui est la consistance. De même, que ce soit du trou que je fasse l'essentiel de ce qu'il en est du Symbolique et que, en raison du fait que le Réel, justement de la liberté de ces deux de ce que l'Imaginaire et le Symbolique — c'est la définition même du nœud borroméen — soient libres l'un de l'autre, que je supporte ce que j'appelle l'ex-sistence, spécialement du Réel. En ce sens qu'à sister hors de l'Imaginaire et du Symbolique, il cogne, il joue tout spécialement dans quelque chose qui est de l'ordre de la limitation. Les deux autres, à partir du moment où il est borroméennement noué, les deux autres lui résistent. C'est dire que le Réel n'a d'ex-sistence, et c'est bien étonnant que je le formule ainsi —, n'a d'ex-sistence qu'à rencontrer, du Symbolique et de l'Imaginaire, l'arrêt.

Bien sûr, n'est-ce pas là un fait de simple hasard. Il faut en dire autant des deux autres. C'est en tant qu'il ex-siste au Réel que l'Imaginaire rencontre aussi le heurt qui, ici, se sent mieux. Pourquoi, dès lors, mets-je cette ex-sistence, précisément là où elle peut sembler la plus paradoxale ? C'est qu'il me faut bien répartir ces trois modes, et que c'est justement d'ex-sister que se supporte la pensée du Réel.

Mais, qu'en résulte-t-il ? Si ce n'est qu'il nous faut, ces trois termes, les concevoir comme se rejoignant l'un à l'autre. S'ils sont si analogues, pour employer ce terme, est-ce qu'on ne peut pas supposer que ce soit d'une continuité ? Et c'est là ce qui nous mène tout droit à faire le nœud à trois. Car il n'y a pas beaucoup d'effort à commettre pour, de la façon dont ils

s'équilibrent, se superposent, joindre les points de la mise à plat qui, d'eux, feront continuité.

Mais alors, qu'en résulte-t-il ? Qu'en résulte-t-il pour ce que de nœud, quelque chose qu'il faut bien appeler de l'ordre, de l'ordre du sujet — pour autant que le sujet n'est jamais que, que supposé — ce qui, de l'ordre du sujet, dans ce nœud à trois, se trouve, en somme, supporté ? Est-ce à dire que si le nœud à trois se noue lui-même borroméennement, au moins à trois, cela nous suffise ?

C'est justement sur ce point que ma question portait.

Dans une figure, une chaîne borroméenne, est-ce que il ne nous apparaît pas que le minimum est toujours constitué par un nœud à quatre ?

Je veux dire que c'est à tirer cette corde verte pour que vous vous aperceviez que le cercle noir, ici noué avec la corde rouge, sera, en étant tiré par cette corde bleue, sera, manifestera la forme sensible d'une chaîne borroméenne (figure III-5).

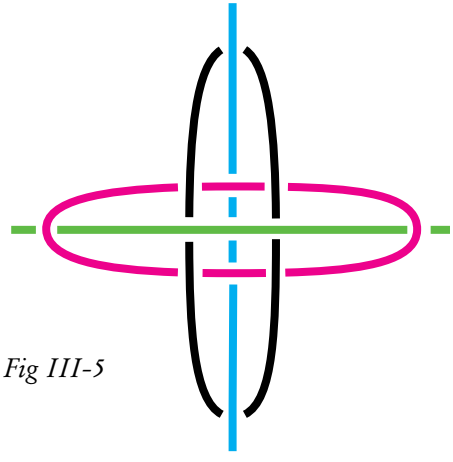

*Fig III-5*

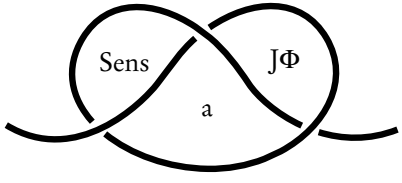


*Fig III-6*

Il semble que le moins qu'on puisse attendre de cette chaîne borroméenne, c'est ce rapport de un à trois autres. Et, si nous supposons, comme nous en avons là la preuve, si nous pensons effectivement qu'un nœud à trois, car celui-là (figure III-6). n'est pas moins un nœud à trois —, que ces nœuds se composeront borroméennement l'un avec l'autre, nous aurons, nous toucherons ceci que c'est toujours de trois supports que nous appellerons, en l'occasion, subjectifs, c'est-à-dire personnels,

qu'un quatrième prendra appui. Et si vous vous souvenez du mode sous lequel j'ai introduit ce quart élément, chacun des autres est supposé constituer quelque chose de personnel au regard de ces trois éléments, le quart sera ce que j'énonce cette année comme le sinthome. Ce n'est pas pour rien que j'ai écrit ces choses dans un certain ordre : R S I, S I R, I R S, c'est bien à quoi répondait mon titre de l'année dernière.

RSI
SIR
IRS
sinthome

C'est qu'aussi bien les mêmes, les mêmes Soury et Thomé, j'y ai déjà fait allusion, expressément dans ce séminaire, ont mis en valeur que, pour ce qui en est des nœuds, des nœuds borroméens en question, à partir du moment où ils sont orientés et coloriés, il y en a deux de nature différente. Qu'est-ce à dire ?

Dans la mise à plat, déjà, on peut le mettre en valeur. Ici, j'abrège. Je vous indique seulement dans quel sens en faire l'épreuve. Je vous ai dit l'équivalence de ces trois cercles, de ces trois ronds de ficelle. Il est remarquable que ce soit seulement à ce que, non pas entre eux, soit marquée l'identité d'aucun. Car l'identité, ça serait les marquer par la lettre initiale. Dire R, I et S, c'est déjà les intituler chacun, chacun comme tel, du Réel, du Symbolique et de l'Imaginaire. Mais il est notable qu'il apparaisse que ce qui se distingue entre eux d'efficace dans l'orientation ne soit repérable que de ce que soit, par la couleur, marquée leur différence. Non pas de l'un à l'autre, mais leur différence, si je puis dire, absolue en ce qu'elle est la différence commune aux trois. C'est pour qu'il y ait quelque chose qui est un, mais qui, comme tel, marque la différence entre les trois, mais non pas la différence à deux, qu'il apparaît en conséquence la distinction de deux structures de nœud borroméen. Lequel est le vrai ? Est le vrai au regard de ce qu'il en est de la façon dont se noue l'Imaginaire, le Symbolique et le Réel, dans ce qui supporte le sujet ?

Voilà la question qui mérite d'être interrogée. Qu'on se reporte à mes précédentes allusions à cette dualité du nœud borroméen pour l'apprécier. Car je n'ai pu aujourd'hui que l'évoquer un instant.

Il y a quelque chose de remarquable, c'est que le nœud à trois, par contre, ne porte pas trace de cette différence. Dans le nœud à trois, c'est-à-dire dans le fait que nous mettons l'Imaginaire, le Symbolique et le Réel

en continuité, on ne s'étonnera pas que nous y voyions qu'il n'y a qu'un seul nœud à trois. J'espère que il y en a ici suffisamment qui prennent des notes. Car ceci est important. Important pour vous suggérer d'aller vérifier ce dont il s'agit. A savoir nommément que du nœud à trois qui homogénéise le nœud borroméen, il n'y en a par contre, qu'une espèce.

Est-ce à dire que ce soit vrai ?

Chacun sait que de nœud à trois, il y en a deux. Il y en a deux selon qu'il est dextrogyre ou lévogyre. C'est donc là un problème que je vous pose : quel est le lien entre ces deux espèces de nœuds borroméens et les deux espèces de nœuds à trois ?

Quoiqu'il en soit, si le nœud à trois est bien le support de toute espèce de sujet, comment l'interroger ? Comment l'interroger de telle sorte que ce soit bien d'un sujet qu'il s'agisse ?

Il fut un temps ou j'avançais dans une certaine voie, avant que je ne sois sur la voie de l'analyse, c'est celui de ma thèse : *De la psychose paranoïaque dans ses rapports*, disais-je, *avec la personnalité.* Si j'ai si longtemps résisté à la republication de ma thèse, c'est simplement pour ceci : c'est que la psychose paranoïaque et la personnalité, comme telle, n'ont pas de rapport ; simplement pour ceci, c'est parce que c'est la même chose. En tant qu'un sujet noue à trois, l'Imaginaire, le Symbolique et le Réel, il n'est supporté que de leur continuité. L'Imaginaire, le Symbolique et le Réel sont une seule et même consistance. Et c'est en cela que consiste la psychose paranoïaque.

A bien entendre ce que j'énonce aujourd'hui, on pourrait en déduire qu'à trois paranoïaques pourrait être noué, au titre de symptôme, un quatrième terme qui situerait comme tel, comme personnalité, en tant qu'elle-même elle serait au regard des trois personnalités précédentes distincte et leur symptôme, est-ce à dire qu'elle serait paranoïaque elle aussi ? Rien ne l'indique dans le cas, le cas qui est plus que probable, qui est certain, où c'est d'un nombre indéfini de nœuds à trois qu'une chaîne borroméenne peut être constituée. Ce qui n'empêche pas que, au regard de cette chaîne, qui, dès lors, ne constitue plus une paranoïa si ce n'est qu'elle est commune, au regard de cette chaîne, la floculation possible de quarts termes, dans cette tresse qui est la tresse subjective, la floculation possible terminale de quarts termes nous laisse la possibilité de supposer que sur la totalité de la texture, il y a certains points élus qui, de ce nœud à quatre, se trouvent le

terme. Et c'est bien en cela que consiste, à proprement parler, le sinthome. Et le sinthome non pas en temps qu'il est personnalité, mais au regard de trois autres, il se spécifie d'être sinthome et névrotique. Et c'est en cela qu'un aperçu nous est donné sur ce qu'il en est de l'inconscient. C'est en tant que le sinthome le spécifie, qu'il y a un terme qui s'y rattache plus spécialement qui, au regard de ce qu'il en est du sinthome, a un rapport privilégié. De même qu'ici dans le nœud à trois noué borroméennement à quatre, vous voyez qu'il y a une réponse particulière du rouge au brun, de même qu'il y a une réponse particulière du vert au noir. C'est en tant que l'un des deux couples se distingue de ce nœud spécifique avec une autre couleur, pour reprendre le terme dont je me servais tout à l'heure, c'est en tant qu'il y un lien du sinthome à quelque chose de particulier dans cet ensemble à quatre, c'est, pour tout dire, pour autant (figure III-7) — on ne sait pas si c'est celui-ci ou celui-là — c'est pour autant que nous avons un couple rouge-vert ici à gauche, bleu-rouge ici à droite, que nous avons un couple. Et c'est en tant que le sinthome se relie à l'Inconscient et que l'Imaginaire se lie au Réel, que nous avons affaire à quelque chose dont surgit le sinthome.

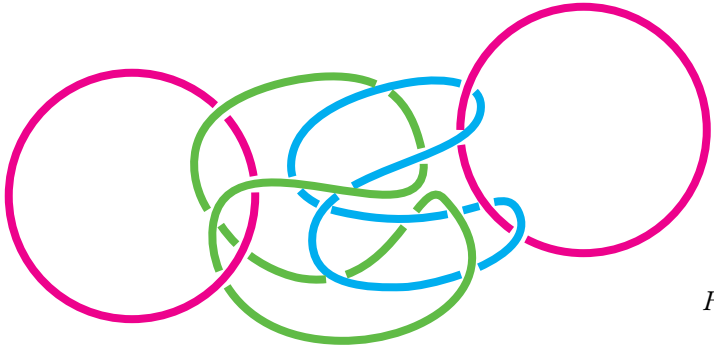

*Fig III-7*

Voilà les choses difficiles que je voulais pour vous énoncer aujourd'hui.

Assurément, ceci mérite le complément, le complément de la raison pourquoi ici j'ai en quelque sorte ouvert le nœud à trois. Pourquoi j'en ai donné la forme que vous voyez ici, qui n'est pas celle qui se trouve dessinée de la façon que vous voyez en bas, circulaire (figure II-6).

Elle résulte de ceci, c'est qu'au regard de ce champ, que j'ai déjà, ici, noté de JA, il s'agit de la jouissance, de la jouissance, non pas de l'Autre,

au titre de ceci que j'ai énoncé qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, qu'au Symbolique, lieu de l'Autre comme tel, rien n'est opposé. Qu'il n'y a pas de jouissance de l'Autre en ceci qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, et que c'est ce que veut dire cet A barré. Il en résulte qu'ici J$\not{A}$, cette jouissance de l'Autre de l'Autre qui n'est pas possible pour la simple raison qu'il n'y en a pas, dès lors ce qui en résulte est ceci que seul reste ce qui se produit dans le champ, dans le champ de mise à plat du cercle du Symbolique avec le cercle de l'Imaginaire qui est le sens (figure III-8). et que, d'autre part, ce qui est ici indiqué, figuré, c'est le rapport, c'est le rapport du Symbolique avec le Réel en tant que de lui sort la jouissance dite du phallus qui n'est certes pas, en elle-même, la jouissance comme telle pénienne, mais qui, si nous considérons ce qu'il advient au regard de l'Imaginaire, c'est-à-dire de la jouissance du double, de l'image spéculaire, de la jouissance du corps en tant qu'imaginaire, il est le support d'un certain nombre de béances, et qu'elle constitue proprement les différents objets qui l'occupent.

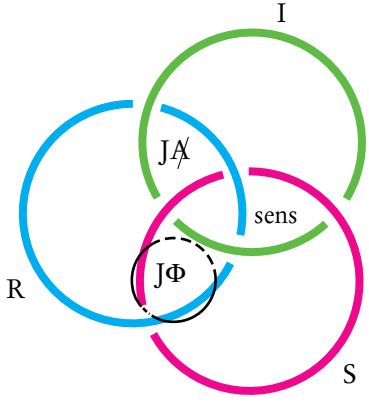


*Fig III-8*

Par contre, la jouissance dite phallique se situe là, à la conjonction du Symbolique avec le Réel. C'est pour autant que chez le sujet qui se supporte du parlêtre, au sens que c'est là ce que je désigne comme étant l'Inconscient, il y a — et c'est dans ce champ que la jouissance phallique s'inscrit —, il y a le pouvoir, le pouvoir, en somme, appelé, supporté, le pouvoir de conjoindre ce qu'il en est d'une certaine jouissance qui, du fait, du fait de cette parole elle-même, conjoint une jouissance éprouvée,

éprouvée du fait du parlêtre, comme une jouissance parasitaire, et qui est celle dite du phallus. C'est bien celle que j'inscris ici comme balance à ce qu'il en est du sens, c'est le lieu de ce qui, par le parlêtre, est désigné en conscience comme pouvoir.

Ce qui domine, pour conclure sur quelque chose dont je vous ai proposé la lecture, c'est le fait que les trois ronds participent de l'Imaginaire en tant que consistance, du Symbolique en tant que trou, et du Réel en tant qu'à eux ex-sistant. Les trois ronds donc s'imitent. Il est d'autant plus difficile de ce faire, qu'ils ne s'imitent pas simplement. Que du fait du dit, ils se composent dans un nœud triple. D'où mon souci, après avoir fait la trouvaille que ce nœud triple se nouait à trois borroméennement, j'ai constaté que s'ils se sont conservés libres entre eux, un nœud triple, jouant dans une pleine application de sa texture, ex-siste, qui est bel et bien quatrième, et qui s'appelle le sinthome.

Voilà.

# Leçon IV

*13 janvier 1976*

Voilà.

On n'est responsable que dans la mesure de son savoir-faire.

Qu'est-ce que c'est que le savoir-faire ? Disons que c'est l'art, l'artifice, ce qui donne à l'art, à l'art dont on est capable, une valeur remarquable. Remarquable en quoi ? Puisqu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre pour opérer le Jugement Dernier. Du moins, est-ce moi qui l'énonce ainsi. Ceci veut dire qu'il y a quelque chose dont nous ne pouvons jouir. Appelons ça la jouissance de Dieu, avec le sens inclus là-dedans de jouissance sexuelle. L'image qu'on se fait de Dieu implique-t-elle ou non qu'il jouisse de ce qu'il a commis ? En admettant qu'il ex-siste. Y répondre qu'il n'ex-siste pas, tranche la question en nous rendant la charge d'une pensée dont l'essence est de s'insérer dans cette réalité — première approximation du mot Réel qui a un autre sens dans mon vocabulaire —, dans cette réalité limitée qui s'atteste de l'ex-sistence écrite de la même façon, x, trait d'union s, de l'ex-sistence du sexe.

Voilà. C'est le type de chose que, en fin de compte, je vous apporte en ce début d'année. A savoir ce que j'appellerai, c'est pas plus mal, comme ça, pour un début d'année, ce que j'appellerai des vérités premières. Non pas bien sûr que dans l'intervalle qui nous a séparés depuis quelque chose comme maintenant trois semaines, non pas que je n'aie pas travaillé. J'ai travaillé à des trucs dont vous voyez là, sur le tableau, un échantillon (figure IV-1)

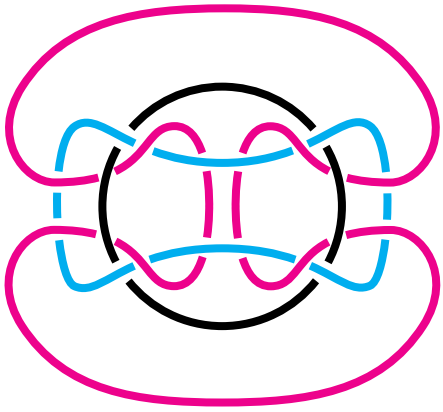

*Fig.IV-1*

Ceci, comme vous pouvez le voir, est un nœud borroméen. Il ne diffère de celui que, je vous le rappelle, je dessine d'habitude, qui est foutu comme ça (figure II-6), il n'en diffère que de quelque chose qui n'est pas négligeable, c'est que celui-ci peut se distendre de façon telle que il y ait deux extrêmes comme rond et que ce soit celui qui est dans le milieu qui fasse le joint (figure IV-2).

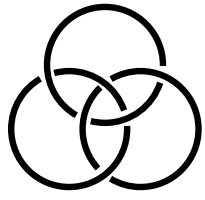

*Fig.II-6*

La différence est celle-ci : supposez que ce soit trois éléments comme celui-là, le médian, qui s'unissent de façon circulaire. Vous voyez bien, j'espère, comment ça peut se faire. Il n'y a pas besoin que je vous trace le

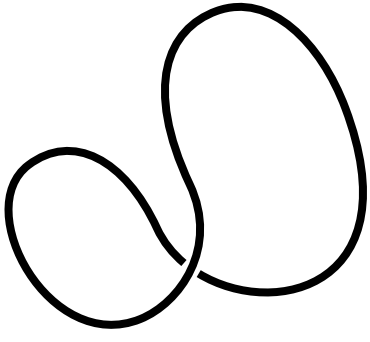

*Fig.IV-2*

truc au tableau. Eh bien ça se simplifie comme ça (figure IV-1), comme ça ou comme ça (figure IV-3), parce que c'est le même.

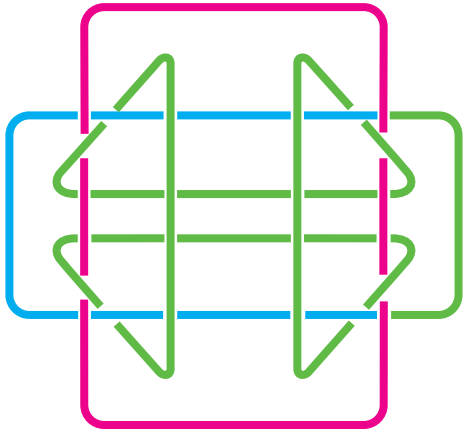

*Fig.IV-3*

Naturellement, c'est pas de ça seulement que je me contente. J'ai passé mes vacances à en élucubrer bien d'autres ; dans l'espoir d'en trouver un bon qui servirait de support, de support, j'entends, aisé à ce que j'ai commencé aujourd'hui de vous raconter comme vérité première.

Eh bien, chose surprenante, ça ne va pas tout seul. Non pas que je croie que j'ai tort de trouver dans le nœud ce qui supporte notre consistance. Seulement, c'est déjà un signe que ce nœud je ne puisse le déduire que d'une chaîne ; à savoir de quelque chose qui n'est pas du tout de la même nature. Chaîne ou *link*, en anglais, c'est pas la même chose qu'un nœud.

Mais reprenons le ron-ron des vérités dites premières. Dites par moi comme telles. Il est clair que l'ébauche même de ce qu'on appelle la pensée, tout ce qui fait sens dès que ça montre le bout de son nez, comporte une référence, une gravitation à l'acte sexuel ; si peu évident que soit cet acte. Le mot même d'acte implique la polarité active-passive. Ce qui déjà est s'engager dans un faux-sens. C'est ce qu'on appelle la connaissance, avec cette ambiguïté que l'actif, c'est ce que nous connaissons, mais que nous nous imaginons que, faisant effort pour connaître, nous sommes actifs.

La connaissance, donc, dès le départ, se montre ce qu'elle est : trompeuse. C'est bien en quoi tout doit être repris au départ, à partir de l'opacité sexuelle. Je dis opacité en ceci c'est que, premièrement, nous ne nous apercevons pas que du sexuel ne fonde en rien quelque rapport que ce soit.

Ceci implique, au gré de la pensée, qu'il n'y a de responsabilité — en ce sens où responsabilité ça veut dire non réponse, ou réponse à côté —, il n'y a de responsabilité que sexuelle. Ce dont tout le monde, en fin de compte, a le sentiment.

Mais, par contre, ce que j'ai appelé *le savoir-faire* va bien au-delà et y ajoute l'artifice que nous imputons à Dieu tout à fait gratuitement, comme Joyce, comme Joyce y insiste, parce que c'est un truc qui lui a chatouillé quelque part ce qu'on appelle la pensée. C'est pas Dieu qui a commis ce truc qu'on appelle l'Univers. On impute à Dieu ce qui est l'affaire de l'artiste dont le premier modèle est, comme chacun sait, le potier et qu'on dit que — avec quoi d'ailleurs ? —, qu'il a moulé, comme ça, ce truc qu'on appelle, pas par hasard, l'Univers. Ce qui ne veut dire qu'une seule chose, c'est qu'y a d'l'Un. Yadlun, mais on ne sait pas où. Il est plus qu'improbable que cet Un constitue l'Univers.

L'Autre de l'Autre réel, c'est-à-dire impossible, c'est l'idée que nous avons de l'artifice, en tant qu'il est un faire, f-a-i-r-e, n'écrivez pas ça f-e-r, un faire qui nous échappe. C'est-à-dire qui déborde de beaucoup la jouissance que nous en pouvons avoir. Cette jouissance tout à fait mince, c'est ce que nous appelons l'esprit.

Tout ceci implique une notion du Réel, bien sûr. Bien sûr qu'il faut que nous la fassions distincte du Symbolique et de l'Imaginaire. Le seul ennui, c'est bien le cas de le dire, vous verrez tout à l'heure pourquoi, c'est que le Réel fasse sens, dans cette affaire. Alors que si vous creusez, enfin, ce que je veux dire par cette notion du Réel, il apparaît que c'est pour autant que il n'a pas de sens, qu'il exclut le sens, ou plus exactement qu'il se dépose d'en être exclu, que le Réel se fonde.

Voilà. Je vous raconte ça comme je le pense. C'est pour que vous le sachiez que je vous le dis. La forme la plus dépourvue de sens de ce qui, pourtant, s'imagine, c'est la consistance. Rien ne nous force, hein, à imaginer la consistance, figurez-vous.

Oui. J'ai là un bouquin qui s'appelle *Surface and Symbol* qui ajoute que c'est une étude, faut bien le savoir — car sans ce sous-titre comment le saurait-on ? — qui ajoute *The Consistency of James Joyce's Ulysses*, par R. Robert M. Adams. Y a là comme quelque chose, comme un pressentiment de la distinction de l'Imaginaire et du Symbolique. A preuve, un chapitre où après avoir intitulé le livre *Surface and Symbol*, un chapitre

tout entier qui s'interroge, je veux dire, qui met un point d'interrogation sur *Surface or Symbol*, Surface ou Symbole.

La consistance, là, qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire ce qui tient ensemble. Et c'est bien pour ça que c'est symbolisé, dans l'occasion, par la surface. Parce que, pauvres de nous, nous n'avons idée de consistance que de ce qui fait sac ou torchon. C'est la première idée que nous en avons. Même le corps, c'est comme peau, retenant dans son sac un tas d'organes, que nous le sentons. En d'autres termes, cette consistance montre la corde. Mais la capacité d'abstraction imaginative est si faible que de cette corde — cette corde montrée comme résidu de la consistance —, que de cette corde, elle exclut le nœud.

Or, c'est là-dessus, peut-être, que je peux apporter le seul grain de sel dont, en fin de compte, je me reconnaisse responsable : dans une corde, le nœud est tout ce qui ex-siste au sens propre du terme, tel que je l'écris, est tout ce qui ex-siste à proprement parler. Ce n'est pas pour rien. Je veux dire ce n'est pas sans cause cachée que j'ai dû, pour ce nœud, y ménager un accès. A commencer par, par la chaîne où il y a des éléments qui sont distincts. Éléments qui consistent alors en quelque forme de la corde ; c'est-à-dire ou bien en tant que, que c'est une droite que nous devons supposer infinie pour que le nœud ne se dénoue pas, ou bien en tant que ce que j'ai appelé *rond de ficelle*. Autrement dit : corde qui se noue à elle-même, ou plus exactement qui se joint d'une épissure de façon à ce que le nœud à proprement parler, n'en constitue pas la consistance. Parce qu'il faut tout de même distinguer consistance et nœud. Le nœud ex-siste, ex-siste à l'élément corde, corde consistance.

Un nœud, donc, ça peut se faire. C'est bien pour ça que j'en ai pris le cheminement, de raboutages élémentaires. J'ai procédé comme ça parce que il m'a semblé que c'était le plus didactique. Vu la mentalité ! Y a pas besoin de dire plus ! La senti-mentalité, propre au parlêtre. La mentalité, en tant que, puisqu'il la sent, il en sent le fardeau. La mentalité en tant qu'il ment. C'est un fait !

Qu'est-ce qu'un fait ?

C'est justement lui qui le fait. Il n'y a de fait que du fait que le parlêtre le dise. Il n'y a pas d'autres faits que ceux que le parlêtre reconnaît comme tels en les disant. Il n'y a de fait que d'artifice. Et c'est un fait qu'il ment. C'est-à-dire qu'il instaure dans la reconnaissance de faux faits. Ceci parce

qu'il a de la mentalité. C'est-à-dire de l'amour propre. C'est le principe de l'imagination. Il adore son corps. Il l'adore. Parce qu'il croit qu'il l'a. En réalité, il l'a pas. Mais son corps est sa seule consistance — mentale, bien entendu. Son corps fout le camp à tout instant. C'est déjà assez miraculeux qu'il subsiste durant un temps. Le temps de cette consommation qui est, de fait, du fait de le dire, inexorable. Inexorable en ceci que rien n'y fait parce qu'elle n'est pas résorptive.

C'est un fait constaté, même chez les animaux, le corps ne s'évapore pas. Il est consistant. Et c'est ce qui lui est, à la mentalité, antipathique. Uniquement parce que elle, elle y croit d'avoir un corps à adorer. C'est la racine de l'Imaginaire. Je le panse p-a-n-s-e, c'est-à-dire je le fais panse, donc je l'essuie. C'est à ça que ça se résume. C'est le sexuel qui ment là-dedans, de trop s'en raconter.

Faute de l'abstraction imaginaire dite plus haut, celle qui se réduit à la consistance, car le concret, le seul que nous connaissions, c'est toujours l'adoration sexuelle. C'est-à-dire la méprise. Autrement dit le mépris. Ce qu'on adore est supposé, confer le cas de Dieu, n'avoir aucune mentalité. Ce qui n'est vrai, pour le corps, considéré comme tel, je veux dire adoré, puisque c'est le seul rapport que le parlêtre a à son corps. Au point que quand il en adore un autre, un autre corps, c'est toujours suspect. Car cela comporte le même mépris véritable, puisqu'il s'agit de vérité.

Qu'est-ce que la vérité, comme disait l'autre ? Qu'est-ce que dire — comme pendant le début du temps que je déconnais, on me reprochait de ne pas le dire —, qu'est-ce que dire le vrai sur le vrai ? C'est faire rien de plus que, que ce que j'ai fait effectivement : suivre à la trace le Réel. Le Réel qui ne consiste, qui n'ex-siste que dans le nœud.

Fonction de la hâte, hein ! Il faut que je me hâte, hein ! Naturellement j'arriverai pas au bout. Quoique je n'ai pas musardé. Mais boucler le nœud imprudemment, ça veut simplement dire aller un peu vite. Le nœud, peut-être, que je fais, là, celui de droite (figure IV-1) ou celui de gauche (figure IV-4) est peut-être un peu insuffisant. C'est même pour ça que j'en ai cherché où il y ait plus de croisements que ça.

Mais tenons-nous en au principe. Au principe qu'il faut en somme avoir trouvé. J'y ai été conduit par le rapport sexuel. C'est-à-dire par l'hystérie, en tant qu'elle est la dernière réalité perceptible, comme Freud l'a aperçue fort bien, la dernière usteron, réalité sur ce qu'il en est du rap-

port sexuel, précisément. C'est là que Freud en a appris le b.a.ba. Ce qui l'a pas empêché de poser la question :

W w d W
Was will das Weib ?
W w e W

Il faisait une erreur. Il pensait qu'il y avait *das Weib*. Il n'y a que *ein Weib :*

W w e W.

Alors, maintenant, quand même, je vais vous donner, comme ça, un petit bout à manger. Voilà.

Je voudrais illustrer ça. Illustrer ça de quelque chose qui fasse support et qui est bien ce dont il s'agit dans la question.

J'ai déjà parlé, dans un temps, de l'énigme. J'ai écrit ça grand E indice petit e, $E_e$. Il s'agit de l'énonciation et de l'énoncé. Une énigme, comme le nom l'indique, est une énonciation telle qu'on n'en trouve pas l'énoncé.

Dans le bouquin dont je vous parlais tout à l'heure, celui d'R. M. Adams, plus facile, je l'espère, à trouver que ce fameux *Portrait of the Artist as a Young Man*, que vous pouvez trouver quand même, à cette seule condition de ne pas exiger d'avoir au bout tout le criticisme que Chester Anderson a pris soin d'y rajouter. *Surface and Symbol* est édité à Oxford University Press, c'est facile à avoir. Oxford University Press a aussi un bureau à New York. Bon.

Alors, là, dans ce R. M. Adams, vous y trouverez quelque chose qui a son prix. C'est à savoir que dans les premiers chapitres de *Ulysses*, quand il va professer auprès de ce menu peuple qui constitue une classe, si mon souvenir est bon, à *Trinity Collège*, Joyce, c'est-à-dire, non pas Joyce, mais Stephen, Stephen c'est-à-dire le Joyce qu'il imagine ; et comme Joyce n'est pas un sot, qu'il n'adore pas, bien loin de là, il suffit qu'il parle de Stephen pour ricaner. C'est pas très loin de ma position, quand même, quand je parle de moi. Quand je parle en tout cas de ce que je vous jaspine.

Alors, en quoi consiste l'énigme ? C'est un art que j'appellerai d'entre-les-lignes pour faire allusion à la corde. On voit pas pourquoi les lignes de ce qui est écrit, ça ne serait pas noué par une seconde corde.

Je me suis mis comme ça à rêver, et je dois dire que tout ce que j'ai pu consommer d'histoire de l'écriture, voire de théorie de l'écriture, il y a un nommé Février qui a fait l'histoire de l'écriture, il y en a un autre qui s'appelle Guelb, qui a fait une théorie de l'écriture, l'écriture, ça m'intéresse, puisque je pense que, comme ça, qu'historiquement, historiquement c'est par des petites, des petits bouts d'écriture qu'on est rentré dans le Réel, à savoir qu'on a cessé d'imaginer, que l'écriture des petites lettres, des petites lettres mathématiques, c'est çà qui supporte le Réel.

Mais, bon Dieu ! Comment ça se fait ?

J'ai franchi, comme ça, quelque chose qui, qui me semble, disons, vraisemblable : je me suis dit que l'écriture ça peut toujours avoir quelque chose à faire avec la façon dont, dont nous écrivons le nœud. Il est évident que, qu'un nœud, ça s'écrit comme ça, couramment (figure IV-4), ça donne déjà un S. C'est-à-dire quelque chose qui a tout de même beaucoup de rapport avec *l'Instance de la Lettre*, telle que je la supporte. Et puis, et puis ça donne un corps, un corps, comme ça, vraisemblable à la beauté. Parce qu'il faut dire que il y avait un nommé Hogarth qui s'était beaucoup interrogé sur la beauté, et qui pensait que la beauté, ça avait toujours quelque chose à faire avec cette double inflexion. C'est une connerie, bien entendu. Mais enfin, ça tendrait à rattacher la beauté à quelque chose d'autre qu'à l'obscène, c'est-à-dire au Réel. Il n'y aurait en somme que l'écriture de belle. Ce qui… pourquoi pas ?



*Fig.IV-4*

Bon.

Mais revenons à Stephen, qui commence aussi par un S.

Stephen c'est Joyce en tant qu'il déchiffre sa propre énigme. Et il ne va pas loin. Il ne va pas loin parce qu'il croit à tous ses symptômes. Ouais ! C'est très frappant.

Il commence par… il commence ! Il a commencé bien avant. Il a crachoté quelques petits morceaux, enfin, des poèmes, même. Les poèmes,

c'est pas ce qu'il a fait de mieux. Ma foi, il croit à des choses. Il croit à la *conscience incréée de sa race*. C'est comme ça que ça se termine, *Le portrait de l'artiste comme, considéré comme un jeune homme*. Il est évident que ça va pas loin.

Mais enfin, il termine bien. Oui. Il y a *Old Father*, 27 avril. C'est la dernière phrase du *Portrait d'of an Artist — of the Artist*. Vous voyez, j'ai fait le lapsus, hein ! Portrait d'un artiste : *as a Young Man* ; alors qu'il se croyait *The Artist. Old father, old artificer, stand me now and ever in good stead*. Tenez-moi au chaud d'alors et de maintenant. C'est à son père qu'il adresse cette prière. Son père qui, justement, se distingue d'être, bof ! ce que nous pouvons appeler, enfin, un père indigne, un père carent ; celui que, dans tout *Ulysses*, il se mettra à chercher sous, sous des espèces où il ne le trouve à, à aucun degré. Parce que il y a évidemment un père quelque part qui est Bloom, un père qui se cherche un fils, mais Stephen lui oppose un *très peu pour moi*. Après le père que j'ai eu, j'en ai soupé ! Plus de père ! Et surtout que ce Bloom, ce Bloom en question n'est pas tentant.

Mais enfin, il est singulier qu'il y ait cette gravitation entre les pensées de Bloom et de Stephen qui se poursuivent pendant tout le roman. Et même au point que, que le Adams dont, dont le nom respire plus de juiverie que Bloom, que Bloom, que le Adams, que le Adams soit très frappé. Soit très frappé de certains petits indices qu'il découvre. Qu'il découvre singulièrement comme étant par trop invraisemblable d'attribuer à Bloom une connaissance de Shakespeare que manifestement il n'a pas. Une connaissance de Shakespeare qui d'ailleurs n'est pas, n'est pas du tout forcément la bonne. Quoique ce soit celle que Stephen ait. Parce que c'est supposer à Shakespeare des relations avec un certain herboriste qui habitait dans le même coin que Shakespeare, à Londres. Et que, malgré tout, ça c'est, c'est vraiment pure supposition. Que la chose vienne à l'esprit de Bloom est quelque chose qu'Adams souligne, souligne comme dépassant les limites, les limites de ce qui peut être justement imputé à Bloom.

A la vérité, il y a tout un chapitre, tout un chapitre qui est celui dont je vous ai parlé *Surface or Symbol*, il y a tout un chapitre où il ne s'agit strictement que de ça. C'est au point qu'il culmine dans un Blephen, puisque tout à l'heure j'ai fait un lapsus, Blephen et Stumm, Blephen et Stumm qui se rencontrent dans le texte du *Ulysses*. Et qui montre manifestement que

c'est pas seulement du même signifiant qu'ils sont faits. C'est vraiment de la même matière.

*Ulysses*, c'est le témoignage de ce par quoi Joyce reste enraciné dans son père tout en le reniant ; et c'est bien ça qui, qui est son symptôme.

J'ai dit qu'il était le symptôme. Toute son œuvre en est un long témoignage.

*Exiles*, c'est vraiment l'approche de quelque chose qui est, pour lui, enfin, le symptôme. Le symptôme central dont, bien entendu, ce dont il s'agit c'est du symptôme fait de la carence propre au rapport sexuel, mais cette carence ne prend pas n'importe quelle forme. Il faut bien que cette carence prenne une forme. Et cette forme, c'est celle de ce qui le noue à sa femme, à ladite Nora, à ladite Nora pendant le règne de laquelle il élucubre les *Exiles*, les Exilés, comme on l'a traduit, alors que ça veut aussi bien dire les Exils. Exils, il ne peut pas y avoir de meilleur terme pour exprimer le non-rapport. Et c'est bien autour de ce non-rapport que tourne tout ce qu'il y a dans *Exiles*. Le non-rapport c'est bien ceci, c'est que y a vraiment aucune raison pour que Une femme entre autres, il la tienne pour sa *femme*, que Une femme entre autres c'est aussi bien celle qui a rapport à n'importe quel autre homme. Et c'est bien de ce n'importe quel autre homme qu'il s'agit dans le personnage qu'il imagine, et pour lequel à cette date de sa vie, il sait ouvrir, ouvrir le choix de l'Une femme en question, qui n'est autre, dans l'occasion, que Nora.

Le portrait, le portrait qu'il a fini à l'époque, celle que j'évoquais à propos de *conscience incréée de sa race*, à propos de laquelle il invoque l'artificer par excellence que serait son père ; alors que c'est lui, l'*artificer*. Que c'est lui qui sait, qui sait ce qu'il a à faire. Mais qui croit qu'il y a une conscience incréée d'une race quelconque. En quoi c'est une grande illusion. Qui croit aussi qu'il y a un *book of himself*. Quelle idée de se faire être un livre ! Ça ne peut venir vraiment qu'à un poète rabougri. A un bougre de poète.

Pourquoi ne dit-il pas plutôt qu'il est un nœud ?

*Ulysses*, venons-en là, qu'on puisse l'analyser, car c'est sans aucun doute ce que réalise un certain Chechner ; comme ça, pendant que je rêvais, j'ai cru qu'il s'appelait Checher, c'était plus facile à écrire. Non, il s'appelle Chechner, c'est regrettable. Il n'est pas *Chécher* du tout. Il s'imagine qu'il est analyste ; il s'imagine qu'il est analyste parce qu'il a lu beau-

coup de livres analytiques. C'est une illusion assez répandue, parmi les analystes justement. Et alors, il analyse Ulysse. Ça donne, ça fait une impression absolument terrifiante. Contrairement à *Surface and Symbol*, cette analyse d'*Ulysses*, exhaustive, naturellement, parce qu'on ne peut pas s'arrêter quand on analyse un bouquin, n'est-ce-pas… Freud quand même n'a fait là-dessus que des articles, et des articles limités n'est-ce pas. D'ailleurs, mis à part Dostoïewsky, il n'a pas à proprement parler analysé de roman. Il a fait une petite allusion à *Rosmersholm* d'Ibsen. Mais enfin, il s'est contenu. Ça donne vraiment l'idée que l'imagination du romancier, je veux dire celle qui règne dans *Ulysses* est à jeter au panier. C'est pas du tout, d'ailleurs, quelque chose qui soit mon sentiment. Mais il faut tout de même s'obliger à aller ramasser dans cet *Ulysses* quelques vérités premières. Et c'est ce que j'abordais à propos de l'énigme.

Voilà ce qu'à ses élèves propose le cher Joyce, Joyce sous les espèces de Stephen, comme énigme. C'est une énonciation :

***The cok grew***
*Le coq cria*
***The sky was blue***
*Le ciel était bleu*
***The bells in heaven***
*Les cloches dans le ciel*
***Were striking eleven***
*Étaient sonnant onze heures*
***T'is time for this poor soul***
*Il est temps pour cette pauvre âme*
***To go to heaven***
*D'aller au paradis*

Je vous donne en mille quelle est la clé, quelle est la réponse. C'est celle qu'après, bien sûr, que toute la classe ait donné sa langue au chat, Joyce fournit :

*The fox burrying*
*His grandmother*
*Under the bush*

C'est le renard enterrant sa grand-mère sous un buisson.

Ça n'a l'air de rien. Mais, il est incontestable que à côté de l'incohérence de l'énonciation dont je vous fais remarquer que, qu'elle est en vers ; c'est-à-dire que c'est un poème, que c'est suivi, que c'est une création ; qu'à côté de ça, ce fox, ce petit renard qui enterre sa grand-mère sous un buisson est vraiment une misérable chose, hein !

Oui.

Qu'est-ce que ça peut avoir comme écho pour, je ne dirai pas bien sûr pour les gens qui sont dans cette enceinte, mais pour ceux qui sont analystes ?

C'est que l'analyse, c'est ça. C'est la réponse à une énigme. Et une réponse, il faut bien le dire, par cet exemple, tout à fait spécialement conne. C'est bien pour ça que il faut garder la corde. Je veux dire que si on n'a pas l'idée de où ça aboutit la corde, au nœud du non-rapport sexuel, on risque, on risque de bafouiller.

Le sens ! Ah ! Il faudrait que je vous montre ça. Le sens résulte d'un champ (figure IV-5) entre l'Imaginaire et le Symbolique, cela va de soi, bien sûr. Parce que si nous pensons qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, tout au moins pas de jouissance de cet Autre de l'Autre, il faut bien que nous fassions la suture quelque part. Ici, nommément, entre ce Symbolique qui seul s'étend là (1), et cet Imaginaire qui est ici. Bien sûr, ici, le petit *a*, la cause du désir. Oui.

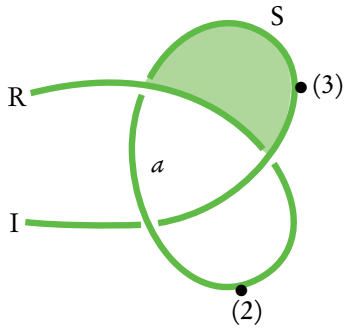


*Fig. IV-5*

Oui. Il faut bien que nous fassions quelque part le nœud. Le nœud de l'Imaginaire et du savoir inconscient, que nous fassions ici, quelque part, une épissure (3). Tout ça pour obtenir un sens ; ce qui est l'objet de la réponse de l'analyste, à l'exposé par l'analysant, tout au long de son symptôme.

Quand nous faisons cette épissure, nous en faisons du même coup une autre, celle ici, entre précisément ce qui est symbolique et le Réel (2). C'est-à-dire que, par quelque côté, nous lui apprenons à épisser, avec deux s, à faire épissure entre son sinthome et le Réel parasite de la jouissance et

ce qui est caractéristique de notre opération, rendre cette jouissance possible, c'est la même chose que ce que j'écrirai : J'OUIS-SENS. C'est la même chose que d'ouïr un sens.

C'est de suture et d'épissure qu'il s'agit dans l'analyse. Mais il faut dire que les instances, nous devons les considérer comme séparées réellement. Imaginaire, Symbolique et Réel ne se confondent pas.

Trouver un sens implique de savoir quel est le nœud. Et de le bien rabouter grâce à un artifice. Faire un nœud avec ce que j'appellerai une chaî-nœud borroméenne, est-ce qu'il n'y a pas là abus ? C'est sur cette question, que je laisserai pendante, que je vous quitte.

J'ai pas laissé le temps à ce cher Jacques Aubert à qui je comptais confier le crachoir pendant le reste de la séance, de vous parler maintenant ; il est temps que nous nous séparions. Mais la prochaine fois, étant donné ce que j'ai entendu de lui, puisqu'il a eu la bonté de m'appeler vendredi par téléphone, étant donné ce que j'ai entendu de lui, je crois qu'il pourra, sur ce qu'il en est du Bloom en question, à savoir, mon Dieu, de quelqu'un qui n'est pas plus mal placé qu'un autre pour piger quelque chose à l'analyse, puisque c'est un juif que, sur ce Bloom et sur la façon dont est ressentie la suspension, entre les sexes, celle qui fait que le nommé Bloom ne peut que s'interroger s'il est un père ou une mère. C'est quelque chose qui fait le texte de Joyce. Ce qui, assurément, a mille irradiations dans ce texte de Joyce, c'est à savoir qu'au regard de sa femme, il a les sentiments d'une mère, il croit la porter dans son ventre et que c'est bien là, somme toute, enfin, le pire égarement de ce qu'on peut éprouver vis-à-vis de quelqu'un qu'on aime. Et pourquoi pas ! Il faut bien expliquer l'amour et l'expliquer par une sorte de folie, c'est bien la première chose qui soit à la portée de la main.

C'est là-dessus que je vous quitte, et que j'espère que pour cette séance d'entrée, vous n'avez pas été trop déçus.

# Leçon V

*20 janvier 1976*

Il doit vous apparaître, je le suppose, si vous n'êtes pas trop arriérés pour ça, il doit vous apparaître que je suis embarrassé de Joyce comme un poisson d'une pomme.

C'est lié évidemment — je peux le dire parce que je l'éprouve, ces jours-ci, journellement —, c'est lié évidemment à mon manque de pratique, disons, à mon inexpérience de la langue dans laquelle il écrit. Non pas que je sois totalement ignorant de l'anglais. Mais justement, il écrit l'anglais avec ces raffinements particuliers qui font que la langue, anglaise en l'occasion, il la désarticule. Il faut pas croire que, que ça commence à *Finnegans Wake*. Bien avant *Finnegans Wake*, il a une façon de, de hacher les phrases, dans *Ulysses* notamment, c'est vraiment un processus pour, qui s'exerce dans le sens de donner à la langue dans laquelle il écrit un autre usage; un usage en tout cas qui est loin d'être ordinaire. Ça fait partie de son savoir-faire et, là-dessus, j'ai déjà cité l'article de Sollers, il ne serait pas mauvais, enfin, que vous en mesuriez la pertinence.

Alors, il en résulte que ce matin, je vais laisser la parole à quelqu'un qui a une pratique bien au-delà de la mienne, non seulement de la langue anglaise, mais de Joyce, de Joyce nommément. Il s'agit de Jacques Aubert. Et je vais, pour ne pas m'éterniser, je vais tout de suite lui laisser la parole, puisqu'il a bien voulu prendre mon relais. Je l'écouterai avec toute la mesure que j'ai prise de son expérience de Joyce. Je l'écouterai. Et j'espère que les réflexions petites, n'est-ce pas — je ne lui conseille pas d'abréger, bien loin de là —, les réflexions petites que j'aurai à y ajouter seront

faites, enfin, avec tout le respect que je lui dois pour le fait qu'il m'ait introduit à ce que j'ai appelé, Joyce le Sinthome.

Venez cher Jacques. Mettez-vous là. Allons-y.

## Intervention de Jacques Aubert

En juin dernier, Lacan a annoncé que Joyce se trouverait dans son cheminement. Le fait que je sois ici aujourd'hui ne signifie nullement que je me trouve sur ce chemin royal. N'est-ce pas, il faut tout de suite préciser que je suis plutôt sur les accotements, et en général, vous savez pourquoi on les signale les accotements, et que c'est plutôt des propos à la cantonnier que vous allez entendre.

Il faut que je remercie Jacques Lacan de m'avoir invité à produire un travail bâclé. Bâclé, je précise donc, un travail pas bouclé, pas bouclé du tout. Pas bien fait et pas, disons, articulé trop bien sur ce qu'il en est des nœuds.

D'un autre côté, je voudrais indiquer que ce que je vais vous dire part d'un certain sentiment que j'ai eu de ce qui se faufilait dans le texte de Joyce, dans certains textes de Joyce, en certains points qu'il s'agissait, semblait-il, de quelque chose que Joyce faufilait ; et cette conscience du faufil m'amène justement à ne pas insister sur ce qui pourrait faire, au contraire, pièce définitive.

Pour situer le point dont je suis parti, par accident, il faut que je dise qu'il s'agit très didactiquement, je dis très didactiquement, qu'il s'agit d'un petit bout de « Circé », d'un petit bout d'échange dans « Circé », ce chapitre qu'on a appelé à posteriori « Circé d'Ulysse », et qui est le chapitre, dit-on, de l'hallucination, dont l'art, dit-on, est l'hallucination, est la magie, mais la catégorie : l'hallucination.

Des éléments dont il est trop tôt pour assigner le statut reviennent des chapitres précédents. Il s'agit d'objets. Il s'agit de personnages, bien sûr, vrais ou fictifs. Il s'agit d'objets. Il s'agit de signifiants. Mais ce qui est intéressant aussi, c'est la manière dont ça revient, la manière dont ça, manifestement, a à voir avec la parole ; avec une parole. C'est signalé dès le début, puisque les deux premiers personnages, si j'ose dire, sont les appels et les réponses, qui marquent bien cette dimension-là, dimension

qui est développée, dans la forme, si j'ose dire, du chapitre, par une écriture ostensiblement dramatique. Donc, une dimension de la parole et, en définitive, des sortes d'instauration de lieux d'où ça parle.

L'important est que ça parle, et ça part dans tous les sens, que tout peut y être impersonné. Pour reprendre un terme que nous allons rencontrer tout à l'heure, tout peut personner dans ce texte-là. Tout peut être occasion d'effet de voix au travers du masque.

C'est une de ses fonctions, le détail d'une de ses fonctions, disons peut-être simplement le fonctionnement, un fonctionnement de l'une de ses fonctions que j'ai cru distinguer tout près du début du chapitre, dans un échange entre Bloom et celui qui est censé être son père, Rudolph, mort depuis dix-huit ans.

Alors, je vous lis le passage, le bref échange en cause. Il se trouve dans l'édition française page 429, dans l'édition américaine page 437. Rudolph a surgi d'abord comme Sage de Sion. Il a un visage qui est celui, nous dit-on, dit une indication scénique, qui est celui d'un Sage de Sion. Et après différents reproches, quelques reproches à son fils, il dit ceci :

*– Qu'est-ce que tu fais dans ce place ici, et ton âme, quoi tu fais avec ?*

Il est censé justement ne pas bien manier la langue anglaise ; originaire de Hongrie, il est censé ne pas avoir le maniement de la langue anglaise. Il tâte le visage inerte de Bloom avec des griffes tremblantes de vieux gypaète.

*– N'es-tu pas mon fils, Léopold, petit-fils de Léopold ? N'es-tu pas mon cher fils Léopold qui a quitté la maison de son père et qui a quitté le Dieu de ses pères, Abraham et Jacob ?*

Alors ce qui se passe à première vue ici, pour le lecteur d'*Ulysse*, c'est un phénomène décrit, à plusieurs reprises, par Bloom lui-même, sous l'expression de *arrangement rétrospectif (retrospective arrangement)* c'est un terme qui revient assez souvent dans les, disons, pensées de Bloom, tout au long du bouquin. Et alors, cet arrangement rétrospectif, le lecteur ne peut manquer d'y être sensible. Il ne peut manquer d'être sensible au fait qu'il s'agit d'un arrangement à partir d'une citation favorite du père, citation d'un texte littéraire ayant eu, selon toute apparence, certains effets sur lui.

Et, ce texte-là se trouve page 75, dans l'édition française. Voici le texte de la page 75 :

*La voix de Nathan, la voix de son fils. J'entends la voix de Nathan qui laissa son père mourir de douleur et de chagrin, dans mes bras, qui abandonna la maison de son père et le Dieu de son père.*

On voit que ce qui revient est légèrement différent. Mais avant de dégager cette différence, je voudrais indiquer ce que me paraissent être les effets de ce revenir différent, sur Bloom. Que répond-il ? Que répond-il dans l'épisode de *« circé »* ? Il répond ceci. Je vous donne d'abord la phrase, le français :

*Bloom, prudent : Je crois que oui, Père. Mosenthal. Tout ce qui nous reste de lui.*

Et alors, je vais ici écrire le texte anglais de cette phrase :

*I suppose so. Mosenthal. All that's left of him.*

Bloom prudent, le texte anglais dit : *with precaution*, c'est précisément une fonction de Bloom, décrit tout au long du, enfin dans une bonne partie d'*Ulysse* comme *le prudent*. Le prudent, c'est son côté, son côté qui est à demi Ulysse, parce qu'Ulysse c'est pas simplement ça et il est décrit à plusieurs reprises, dans un langage un peu inspiré de la Maçonnerie : *The prudent member*, le membre prudent. Et, c'est dans sa fonction de membre prudent que nous le trouvons ici. Et le membre prudent dit : *I suppose so*, je le suppose et non pas : je crois que oui, dit la traduction française. Je suppose ainsi. Je sous-pose ainsi. Je suppose quelque chose pour répondre à cette question, n'est-ce pas : n'es-tu pas mon fils ?

Donc, je sous-pose de la sorte, ce qui en principe renvoie à ce qu'a dit le père, mais qui, tout à coup, dès lors que l'on suit le texte, prend une autre figure. Car, immédiatement, nous avons cet arrêt, cet arrêt marqué par ce que les Anglais, les anglo-saxons, appelle *period,* quelque chose qui fait période, un point qui n'est pas de suspension, mais de suspens, et un point à partir duquel surgit Mosenthal. A nouveau ponctué, à nouveau mis en période.

Autour de ce nom propre, justement, quelque chose s'articule, et se désarticule en même temps. Quelque chose s'articule et se désarticule de la sous-position annoncée. Quelle est donc cette, ce suppôt, quelle est donc plus nettement, cette fonction de sous-pot, de suppôt de Mosenthal ?

Ici, dans ce contexte, il rapporte, il a pour fonction ce signifiant de rapporter la parole du père à l'auteur d'un texte. A l'auteur, précisément, du texte qui vient d'être évoqué par le père. Mais, on voit bien que, dans sa brutalité, ce signifiant fait plus opacité qu'autre chose. Et, on est amené, le lecteur est amené à dégager, à retrouver de quelle pensée ceci fait renvoi. De quel déplacement, dans quel déplacement ce signifiant est impliqué.

Déplacement, il y en a un qui est évident, c'est que, dans le texte, le texte, disons, premier, celui des Lotophages, n'est ce pas, celui de la page 75-76, le nom en question, le nom de l'auteur, figure avant la citation. Ici, il est en position de signature. Il est en position de signature et il est en position, également, de réponse. C'est très tentant, c'est très bien puis c'est Moïse, n'est-ce pas, alors ça fait plaisir. Mais si on a à l'esprit — comme toujours, n'est-ce pas, on a toujours ça à l'esprit parce qu'on passe son temps à relire — la place qui était celle de Mosenthal, dans le premier texte, on trouve que là, c'était une réponse déplacée à une question sur l'existence du vrai nom. Une question qui elle-même n'arrivait à se formuler que d'une manière éloquemment vacillante. Et, il faut que j'inscrive ici une autre phrase qui est précisément la question à laquelle Mosenthal répondait, était censé répondre :

*That is this the right name is ? By M. it is. Rachel is it ? No.*

Alors, pour faire bonne mesure, j'ai mis la suite qui a quand même un certain intérêt, aussi, peut-être. Mosenthal, même si un germanique qui connaît son argot, y entend autre chose, à un tréma près, Mosenthal, c'est le nom d'une pièce de théâtre, le nom de l'auteur d'une pièce de théâtre dont Bloom essaie de retrouver, de retraduire le titre original allemand, qui est en fait un nom de femme, un nom juif de femme. Un nom qui n'a pas été gardé en anglais, c'est une curieuse idée, il s'agit d'un mélodrame qui avait pour titre *Déborah*, en allemand, qui a été traduit, en anglais, sous le nom de *Lea*, et c'est ce que Bloom essaie de retrouver. Donc il essaie de retraduire le titre original qui est un nom de femme. Et alors, ce

qui lui, ça prend la forme de cette recherche-là, et on voit évidemment le jeu de cache-cache entre le nom de l'auteur et celui de la créature au niveau de l'art, qui met en jeu à la fois, l'être, avec insistance, le *is* insiste, et la problématique sexuelle, un patronyme venant à la place d'un nom de fille.

Alors ici le lecteur qui, à qui rien n'a échappé dans *Ulysse*, dit que ça lui fait penser à autre chose dans *Ulysse*, quelque chose qui se trouve avoir un rapport avec Bloom lui-même. Avec Bloom lui-même, et là je vous redonne, je vous donne alors — je suis désolé de le faire par petits morceaux, mais je suis simplement une démarche qui a été la mienne —, je vous redonne le passage, le premier passage dans lequel s'inscrivait toutes ces belles choses. Je vous le donne dans la traduction française qui, là, n'est pas trop mauvaise à quelques détails près :

*Monsieur Bloom s'arrêta au coin de la rue, ses yeux errant sur les affiches hautes en couleurs. Limonades de Cantrell et Cochrane (aromatisées). Exposition d'été chez Cléry* — oui, c'est ça, c'est plutôt soldes d'été chez Cléry. *Non, il s'en va tout droit.* Tiens. Alors, il s'en va tout droit, c'est quelqu'un à qui il vient de parler dont il se demande s'il est en train de l'observer. *Tiens. Ce soir Léa*, donc la pièce en question. *Madame Bandman Palmer. Aimerais la revoir là-dedans. Elle jouait Hamlet hier au soir. Travesti*. Travesti, et alors, c'est là que commence justement un petit passage sur la problématique des sexes, l'expression anglaise c'est *mail-impersonator*, n'est-ce- pas, auteur qui a pris donc la persona, n'est-ce-pas, acteur-homme, *mail-impersonator*, mais qui peut s'appliquer aussi bien à l'une des pièces, *Hamlet*, qu'à l'autre, *Léa*. C'est autour de cela que ça va tourner. Travesti. Peut-être. Elle jouait Hamlet hier soir. *Travesti. Peut-être était-il une femme ? Est-ce pour ça qu'Ophélie s'est suicidée ?*

Alors, il y a à un certain niveau, donc, le fait que Hamlet, le rôle de Hamlet était joué très souvent par des femmes. Et, il se trouve que un critique anglo-saxon avait eu la fantaisie d'analyser Hamlet en termes justement de travesti, en prenant en quelque sorte le travesti au sérieux. Et disant, là-dedans, si Ophélie se suicide, c'est parce qu'elle s'est aperçue que Hamlet, en fait, était une femme. Peut-être était-il une femme. Alors, ce critique, je ne l'invoque pas par hasard, je l'invoque par, je veux dire au nom de mon savoir shakespearien et joycien, simplement parce que ça

reparaît ailleurs dans *Ulysse*. J'essaie de limiter le plus possible les références externes. Est-ce pour cela qu'Ophélie s'est suicidée ? l'énoncé anglais est légèrement différent :

*Why Ophelia commited suicide ?*

Pourquoi Ophélie s'est-elle suicidée ? ou bien : Est-ce la raison pour laquelle Ophélie s'est suicidée ? Ceci, évidemment, ne passe pas dans la traduction française. Et je pense que c'est quand même assez important à remarquer. Et qu'est-ce qui vient ensuite ?

*Pauvre papa ! Comme il parlait souvent de Kate Bateman dans ce rôle ! Attendait aux portes de l'Adelphi, à Londres, toute la journée pour entrer. C'était l'année avant ma naissance : soixante-cinq. Et la Ristori à Vienne.*

Alors, c'est là que commence le titre : *Qu'est-ce que c'était que le titre ?* etc., Enfin, je vous fais grâce d'une traduction ; enfin, chacun, je crois, peut la fabriquer. Pas moi.

*C'est par Mosenthal. Est-ce Rachel ? Non. La scène dont il parlait toujours où le vieil Abraham aveugle reconnaît la voix et lui touche la figure avec ses doigts.*

Donc, ici : *La voix de Nathan ! La voix de son fils !* etc. Chaque mot est si profond… alors, après le passage :

*La voix de Nathan ! La voix de son fils ! J'entends la voix de Nathan qui laissa son père mourir de douleur et de chagrin dans mes bras, qui abandonna la maison de son père et le dieu de son père.*
*Chaque mot est si profond, Léopold.*
*Pauvre papa ! Pauvre homme ! Je suis content de n'être pas entré dans la chambre pour regarder sa figure. Ce jour-là ! Mon dieu ! Mon dieu !*
*Bah ! peut-être que cela valait mieux pour lui.*

Dans ce passage-là, se trouve donc, en réalité, en jeu, toute une série de questions. Questions, donc, sur l'existence, non seulement sur l'être et le

nom, mais sur l'existence et le suicide. La question sur le nom — et là, il faut que, je vais revenir sur ce point-là —, sur le nom qui est en fait aussi bien le nom du père, de son père, que le nom de la pièce, de l'auteur de la pièce, disons, du personnage central de la pièce, et enfin, la question sur le sexe qui *personne*, qui est ce qui, dedans, fait *personne*.

Le nom, donc, derrière la question du nom, se trouve le suicide du père qui a cette autre caractéristique, c'est que il a précisément changé de nom. C'est ce que l'on nous indique dans un autre passage, ce qui, donc, est présenté d'une manière qui, elle-même, m'a paru curieuse. Dans un bistrot, des gens s'interrogent, un certain nombre de piliers de bistrot s'interrogent sur Bloom :

*C'est un Juif renégat*, dit l'un d'entre eux.

Et, en anglais, ça se dit *pervert*. *Perverted Jew*. Et le mot pervert, en anglais, signifie renégat. C'est pas du tout une invention de Joyce, une astuce, c'est comme ça. D'ailleurs, vous le trouvez vers la fin du *Portrait : Est-ce que vous essayez de me convertir ou de me pervertir ? convert, pervert*, c'est comme ça que ça fonctionne en anglais.

*C'est un Juif renégat… qui vient de Hongrie et c'est lui qui a tiré tous les plans selon le système hongrois.* (de cette histoire du plan politique du Sinn Fein). *Il a obtenu de changer de nom par décret. Pas lui, le père.*

Donc, il apparaît que le père a changé de nom. Et il l'a changé d'une manière qui est assez intéressante : selon une formule juridique qui s'appelle *deed poll. Deed*, c'est-à-dire un acte, un acte mais *poll* évoque, décrit en quelque sorte ce qu'est l'acte, du point de vue du document. C'est un document qui est rogné. Et il est rogné, ce *poll* qui décrit ce qui est rogné, est également ce qui décrit ce qui est étêté, n'est-ce pas, ce qui est décapité. Un têtard, un arbre qui a été soigné c'est *a polled*. Et *poll* peut désigner aussi la tête. Alors, le *deed poll*, c'est ce type d'acte particulier qui est rogné. Il a cette caractéristique de ne comporter qu'une partie. C'est un acte qui est — c'est pour ça qu'on dit par décret, n'est-ce pas, il a été décrété que — et cela s'oppose à, cela se distingue au moins de *indenture* qui est un acte déchiré, selon justement une indentation, pour être confié

aux parties, n'est-ce pas, aux deux parties, aux deux ou plusieurs parties. C'est, nous dit-on, nous dit Joyce, de cette manière que le père a changé de nom. Et il a changé de nom, il a changé quel nom ?

*– Nullement, dit Martin. Ils n'ont que le nom en com…*
*– Ah oui !*
*– Est-ce qu'il est cousin du dentiste Bloom ? que dit Jack Power ?*
*– Nullement, dit Martin. Ils n'ont que le nom de commun. Il s'appelait Virag. C'est le nom du père qui s'est empoisonné.*

Et, en anglais, ça donne ceci :

*The father's name that poisoned himself*,

où l'on entend, presque, que c'est le nom qui s'est empoisonné, n'est-ce pas. *The father's name*, il y a une espèce de jeu sur le génitif, qui fait, sur la position de nom du père, qui fait que c'est le nom qui semble s'être empoisonné. Virag. Virag réapparaît. Il est évoqué à plusieurs endroits dans *Ulysses*, il réapparaît dans « Circé ». Mais ce qui réapparaît dans « Circé » d'abord, c'est une virago, désignée comme telle, Virago. Alors, c'est ici que on peut, peut-être, se souvenir de ce que c'est que virago. C'est-à-dire le nom qui, dans la Vulgate, dans la traduction de la Bible par Saint Jérôme, sert à désigner la femme, du point de vue d'Adam. Dans la Genèse, l'homme est amené à nommer la femme : *Tu t'appelleras femme*. Il l'appelle Virago. Puisqu'elle est un petit peu d'homme. Elle est *femme*, si vous voulez. A une côte près.

Arrivé à ce point de mes élucubrations et de mes cafouillages dans, entre les lignes d'*Ulysses*, je souhaiterais distinguer dans cet entrelacis, ce qui fait mine de trou. Car évidemment, on est tenté d'utiliser pour une interprétation, en vue d'une interprétation, un schéma qui serait tiré de, du suicide, du changement de nom, du refus par Bloom de voir le visage de son père mort. Évidemment, on trouverait très gentil et très complaisant que réapparaisse justement tout ça, dans « Circé », dans l'hallucination. Seulement, voilà, ce n'est peut-être pas tout à fait suffisant, même s'il y a de la vérité là-dedans, pas tout à fait suffisant pour faire fonctionner le texte. Par exemple, pour rendre compte du passage, *Pauvre papa, pauvre*

*homme*. N'est-ce pas, dans le premier passage, il disait après *chaque mot est si profond Léopold* rapportant le commentaire de papa sur la pièce : *pauvre papa, pauvre homme*. Ce qui était peut-être pas très gentil non plus pour les propos de papa. *Je suis content de ne pas être rentré dans la chambre pour regarder sa figure, je suis content, ce jour-là, mon Dieu, papa, peut-être que ça valait mieux pour lui*. Enfin bref il y a des tas de choses comme cela dont il faudrait quand même rendre compte aussi. Et, il faudrait surtout arriver à rendre compte des effets produits dans la redistribution dramatique que constitue « Circé ». Car ça se tient, car ça fonctionne, car il y a quand même des choses qui se passent, justement, à côté de ce qui fait mine de trou.

Et, je pense, justement, que le tour de mains de Joyce consiste, entre autres choses, à déplacer si j'ose dire l'aire du trou de manière à permettre certains effets. On aperçoit par exemple la disparition de la voix du fils, dans la citation donnée ; la voix du fils n'est pas mentionnée, pas plus que la mort du père. Mais en revanche, un effet est produit par cette voix du fils déplacée en réplique, mais une voix du fils porteuse justement d'un certain savoir-faire sur le signifiant. Cette précaution, cette habileté à parler, à supposer, à sous-poser, on voit qu'elle se propage ; on voit qu'elle se propage selon une logique qui est bien tout à fait éloquente, j'ai parlé de l'éloquence du *Mosenthal* bien, bien rhétorique, en période, et puis aussi par l'articulation, *Mosenthal, All that's*…, n'est-ce pas, j'en ai marre, marabout, *All that's left of him.*

Alors il faut ici que je vous donne la phrase anglaise, ce que disait Rudolph dans « Circé », c'est, parce qu'il répétait : *Are you not, my dear, the Léopold who left the house his father and left the God of his father's Abraham and Jacob*. Qui a laissé, qui a quitté, qui a abandonné, alors, *All that's left of him*, tout ce qui est, tout ce qui reste de lui, tout ce qui abandonne de lui — c'est quand même déjà pas mal —, tout ce qui abandonne de lui, et reste de lui et puis aussi, *All that's left of him*, tout ce qui est à gauche de lui.

Alors, évidemment, si l'on pense à ce qu'indique le credo, sur les places respectives du père et du fils, n'est-ce pas, là-haut, ça en dit long sur le respect impliqué là-dedans. Tout ce qui reste de lui, bon, un nom, un nom d'auteur, tout ce qui est à gauche de lui, donc, de toute façon, quelque chose qui n'est pas du vrai fils.

Je ne sais pas où il faut s'arrêter là-dedans, je frémis, il vaut mieux que je m'arrête. Ce qui est sûr, c'est que Bloom, ça lui fait plaisir, à lui aussi — ça m'a fait plaisir, moi, quand j'ai vu ça —, ça lui a fait plaisir à lui, c'est sûr, et ça s'est entendu. Ça s'est entendu, et comment est-ce qu'on le voit ? C'est que papa n'est pas content du tout. La réplique suivante, ça commence par : *Rudolph, severely, one night, they bring you homme drunk* etc. Une nuit, on t'a rapporté saoul. Sévèrement, autrement dit : je t'en prie, pas d'humour déplacé, parlons plutôt de tes transgressions à toi.

Donc, cette jubilation de Bloom qui, prudemment, a dit des choses qu'il avait à dire, c'est des choses qui font plaisir, donc, à tout le monde. Mais alors, dans cette série d'effets, dont je viens de dégager quelques-uns, il y a une sorte de cascade. Une sorte de cascade parce que se développe un autre effet qui est en quelque sorte de structure, par rapport au précédent, une sorte de résultat des effets précédents.

Cette espèce de jeu par rapport au père, sur toutes ces choses, je n'y reviens pas, semble faire glisser du côté de la mère. Cette espèce de père, contesté de différentes façons, n'est-ce pas, conduit à une mère, et à une mère qui est du côté, disons, de l'Imaginaire, pour simplifier. Car, donc, Rudolph évoque une transgression du fils, qui est revenu, qui est revenu saoul, qui a dépensé de l'argent, et qui est revenu aussi couvert de boue. *Mud*. Mais le lecteur, bon, il a fait, ça a été un beau spectacle pour sa mère, dit-il, *nice spectacle for your poor mother*, n'est-ce pas, hein, c'est pas moi, c'est elle qui était pas contente. Mais, la manière dont ça arrive, la manière dont c'est refilé à la mère, par la boue, c'est assez drôle parce que *Mud*, ceux d'entre vous qui ont lu *Le portrait* en anglais, on peut remarquer qu'à un certain moment, *Mud* est une sorte de forme familière de *mother*. Et, ici, c'est autour des pages, je sais pas, dans le premier, en gros, dans les deux premiers chapitres, je crois que c'est au début du second chapitre. Et il est question, c'est associé à la pantomime. Où est-elle ? Eh bien, tenez, après tout j'ai ça là, je vais peut-être essayer de vous le retrouver. Mais j'ai pas le temps, peut-être. Quelle heure il est ?

Voilà. Bon, dans cette édition, dans l'édition Viking c'est page soixante-sept et, c'est une petite saynette de rien du tout, du type Epiphanie, je ne sais pas comment il faut dire ça, j'emploie le terme avec un peu de provocation parce que j'ai… Bon. Euh !

– ***J. Lacan :*** Ça fait bizarre… c'est un terme de Joyce ?

– ***J. Aubert :*** Epiphanie ? Oui — oui. Mais là, on pourrait discuter disons, de sa pertinence, peut-être. Ça fait partie d'une série de petites saynètes que Joyce a placées, donc, dans un des premiers chapitres d'*Ulysses*, de, du *Portrait*, et où l'enfant le jeune Stephen, est en train de s'y retrouver dans Dublin, à partir d'un certain nombre, disons, de points, de scènes, de lieux, de maisons. Il était là, assis dans une maison. En général, ça commence comme ça. Et, on le voit assis sur une chaise, dans la cuisine de sa tante, et sa tante était en train de lire le journal du soir et d'admirer *the beautiful Maybel Hunter* une belle actrice. Et une petite fille arrive, toute bouclée, elle, sur la pointe des pieds pour regarder le portrait, et dit doucement : *What is she in, mud ?*

– Dans quoi est-elle, boue — maman ?

– Dans la pantomime, mon amour.

Alors, il se trouve que ce passage de « Circé » glisse dans la boue, n'est-ce pas, puisque ça revient, le signifiant revient trois ou quatre fois dans ce passage-là, glisse de la boue à un surgissement de la mère : *beau spectacle pour ta pauve mère* dit Rudolph et Bloom dit *maman* parce qu'elle est en train d'apparaître à l'instant-même.

Dès que un certain, certains mots, certains signifiants apparaissent dans « Circé », l'objet, si j'ose dire, fait surface. Et fait surface comment ? Vêtue en dame de pantomime, crinoline et tournure, avec un corsage à la *widow trunky*. Elle apparaît en dame de pantomime, c'est-à-dire selon la logique de la pantomime anglaise : homme déguisé en femme, n'est-ce-pas. Les spectacles de pantomime, qui se jouaient en particulier autour de Noël, qui sont évoqués là, impliquaient un renversement des habits et un travestissement généralisé. Pantomime, n'est-ce pas. Donc, d'un certain point de vue, ce serait donc, bon, le vêtement féminin.

Mais ce qui fonctionne à nouveau ici, ça fonctionne tout de suite, ça part dans deux directions. Ça part dans deux directions parce que dès le début d'*Ulysses*, on avait évoqué la mère en rapport avec la pantomime, la mère comme ayant, ayant ri, n'est-ce pas, à la pantomime, à la pantomime de Turco le Terrible. Dans l'édition française, c'est à la page 13-14, n'est-ce pas. Dans une sorte de, dans une évocation de sa mère, Stephen dit, après l'avoir évoquée morte, dit : Où maintenant ?

*Ses secrets : vieux éventails de plumes, carnets de bal à glands, imprégnés de musc, une parure de grains d'ambre dans son tiroir fermé à clé. Une cage d'oiseaux qui avait été suspendue à la fenêtre ensoleillée de la maison où elle vécut jeune fille. Elle allait voir le vieux Royce dans la pantomime de Turco le Terrible, et riait avec tout le monde quand il chantait :*

*Je suis le garçon*
*Possesseur du don*
*De se rendre invisible.*
*Gaîté fantomale, enfuie en fumée : fumet de musc.*

Donc, ce qui réapparaît là-dedans, c'est donc un ensemble fantasmatique, lié à la mère, mais lié à la mère par le truchement de Stephen, avec quand même une ambiguïté radicale ; de quoi riait-elle n'est-ce pas, du vieux Royce chantant, de ce qu'il disait, de… bon, de son jeu de voix, Dieu sait quoi…

Et alors cette mère, cette mère-là, cette mère problématique se trouve être vêtue telle qu'est vêtue, dans la pantomime, la mère d'Aladin : *widow-trunky*, le corsage à la *widow-trunky* c'est le corsage, donc, de la mère d'Aladin dans les pantomimes. Mère d'Aladin, qui évidemment ne comprenait rien à ce que faisait son fils, sinon ceci c'est que, en astiquant bien la lampe, on faisait parler l'esprit qui était dedans. J'en resterai là sur ce point, pour passer à un autre aspect du fonctionnement du texte.

Helen Bloom qui vient de surgir n'est pas du tout comme papa du côté des Sages de Sion, mais, à l'entendre, elle est plutôt du côté de la religion catholique, apostolique et romaine. Car qu'est-ce qu'elle dit en le voyant tout plein de boue :

*O blessed Redeemer!*
O, Rédempteur Bienheureux ! O Béni soit le Rédempteur !
*What have they done to him?*
Que lui ont-ils fait, etc.
*Sacred Heart of Mary! Where were you at all?*
Sacré Cœur de Marie, où étiez-vous donc ?

Ce qui est d'ailleurs assez curieux parce que *Sacré Cœur de Jésus*, plu-

tôt, devrait lui venir à l'esprit. Ce qui signe d'une certaine manière son rapport narcissique à la religion. Elle est très nettement catholique à la manière dont on pouvait l'être particulièrement au XIX^e^ siècle, n'est-ce pas, et c'est toute cette dimension-là qui, en fait, je pense, mérite d'être soulignée dès que l'on parle de Joyce. Dès que l'on parle de Joyce même si on va le chercher dans les textes les plus bénins. Même si on va le chercher dans les textes de *Stephen Hero*. Même si on va le chercher dans les textes de *Gens de Dublin*, de *Dublinois*. Un rapport imaginaire à la religion, c'est ce que l'on aperçoit derrière la mère, dans la mère de Joyce, chez Joyce.

D'abord, je voudrais le signaler à propos de l'Épiphanie. Ce que l'on appelle l'Épiphanie, ça signifie bien des tas de choses, au fond, assez diverses. Il y a un endroit seulement où Joyce l'a défini, c'est dans *Le portrait de l'artiste* dans le — ça y est ! —, dans *Stephen Hero*, Stephen le Héros, c'est le seul endroit où il emploie le mot, et on a évidemment allégrement déformé ce qu'il a dit. Il a eu le bonheur de donner une définition ; par Épiphanie, il entendait une manifestation spirituelle, découverte à travers la vulgarité du langage, etc. Bon. Un truc bien poli, bien didactique et Thomas d'Aquinisant. Mais comment ça vient tout ça ? Ça vient à la suite, ça vient dans un texte qui, en deux pages, nous fait passer d'un dialogue avec la mère, dans lequel la mère fait reproche à Stephen de son incroyance. En invoquant qui donc ? Les prêtres. En disant : les prêtres… les prêtres… les prêtres… Et Stephen, à la fois, rompt avec elle sur ce plan-là, et d'un autre côté, contourne le problème, se met à évoquer justement, bon glisse au rapport femme-prêtre, glisse ensuite vers la bien-aimée et, tout d'un coup, se met à dire, euh ! j'ai pas le texte ici, malheureusement, parce que j'avais pas pensé l'invoquer, mais enfin, vous le retrouverez assez facilement dans Stephen Héro, si ça vous intéresse, il dit tout de suite après, un spectacle de Dublin, ah oui, c'est ça : *Il se met à errer dans les rues, et un spectacle de Dublin émeut suffisamment sa sensibilité pour lui faire composer un poème*. Puis plus rien sur le poème, et il rapporte le dialogue qu'il a entendu, qui est un dialogue entre une jeune personne et un jeune homme. Et un des rares mots qui apparaît, c'est le mot *Chapel*, là-dedans. Et pratiquement il y a que des points de suspension dans ce dialogue.

Donc, ce dialogue où il n'y a rien lui fait écrire un poème. Et puis, d'un autre côté, il baptise ça, dans les lignes qui suivent, *Epiphanie*. Voilà ce qu'il voulait faire, enregistrer ces scènes, ces saynettes réalistes qui en

racontent tant. Donc une double, une espèce de dédoublement de l'expérience, une espèce de dédoublement d'un côté du, d'un côté réaliste, disons, pour simplifier, de l'autre côté, en quelque sorte, poétique et, une espèce de liquidation, de censure, dans le texte de *Stephen Hero*, de ce qui en fait était du côté du poétique. Et le poème en question, on s'aperçoit qu'il s'intitule : *La vilanelle de la tentatrice*, n'est-ce pas. Mais précisément ça arrive, ça arrive dans un certain discours qui implique justement la mère, et la mère dans son rapport au prêtre.

Alors, cette… le rapport, le rapport que je définis grossièrement et vous me le pardonnerez, comme rapport imaginaire à la religion, on le retrouve d'autre manière dans *Le portrait de l'artiste* avec par exemple *Les sermons sur l'enfer* qui sont justement interminables, qui sont très sadiques et kantiens et qui sont en fait, qui visent à représenter dans le détail les horribles tortures de l'enfer. Et qui visent à représenter, à donner *in praesentia*, justement, une idée de ce qu'est l'enfer.

Du même ordre de fonctionnement : le confesseur. Le confesseur comme étant celui qui écoute, mais aussi répond. Répond quoi ? dit quoi ? C'est précisément autour de cela que ça tourne. Autour de ça que tournent, entre autres choses, les Pâques de Stephen, les confessions de ses turpitudes et puis aussi, l'artiste, la fonction de l'artiste.

J'invoquerai ici deux passages, deux textes, l'un qui se trouve près du début de *Stephen le Héros* où il dit que en écrivant ses poèmes, il avait la possibilité de remplir la double fonction de confesseur et de confessé. Et puis, l'autre texte, l'autre passage, il se trouve vers la fin du *Portrait de l'artiste* et c'est le moment où, mortifié de voir la bien-aimée tendre l'oreille et sourire à un jeune prêtre bien lavé, il dit euh, bon, lui, il avait renoncé à être prêtre, il y avait pas de problème, c'est une affaire réglée, il n'est pas de ce côté-là ; et dire quand même que c'est des types comme ça qui leur racontent des choses dans la pénombre, n'est-ce pas, et moi — je brode, hein, mais enfin vous, vous reverrez le texte, hein, il existe, à quelque chose près —, qu'il voudrait arriver à être là avant qu'elle n'engendre quelqu'un de leur race, et que l'effet de ce qui se passera, l'effet de cette parole, n'est-ce pas, améliore quand même un peu cette fichue race, n'est-ce-pas. Ça a peut-être bien rapport avec la fameuse conscience incréée. Ça passe par l'oreille n'est-ce pas. La fameuse conception par l'oreille qu'on retrouve d'ailleurs dans « Circé », n'est-ce pas, évoquée bien sûr…

**– *J. Lacan :*** Qu'on retrouve dans ?

**– *J. Aubert :*** Dans « Circé », entre autres choses.

**– *J. Lacan :*** Et que Jones, sur laquelle Jones a beaucoup insisté, Jones, l'élève de Freud.

**– *J. Aubert :*** Oui, c'est cela.

Non, parce que il y a un Jones aussi qui, le professeur Jones qui dans *Finnegans Wake*, euh, jaspine n'est-ce pas, à n'en plus finir. C'est un de ceux qui ont des tas de trucs à raconter sur le bouquin lui même, n'est-ce pas. Dans *Ulysses*, le type qui a cette fonction, il s'appelle Matthew, quelquefois, enfin, c'est de ceux qui… Bon, enfin de toute façon, il fallait qu'ils aient des noms qui circulent bien. Jones, ça circule bien.

Autre chose concernant cette dimension imaginaire de la religion, au fond, c'est résumé dans *Ulysses*, dans le fameux passage où se trouvent opposées la conception, disons, trinitaire et problématique de la théologie, par opposition à la conception italienne, madonisante, n'est-ce pas, qui bouche évidemment tous les trous avec une image de Marie. Et alors, vous avez pu remarquer dans *Ulysses*, comment il dit qu'au fond l'Église catholique s'est pas mal débrouillée en plaçant l'incertitude du vide, n'est-ce pas, à la base de tout. Là encore, je brode.

Donc le fonctionnement de ce texte, de ces textes, une des choses au moins, un certain nombre de choses qui font fonctionner, ce sont évidemment des noms du père à de multiples niveaux. On saisit bien que dans les deux passages auxquels je me suis accroché, c'est de la fonction qui est en cause, n'est-ce pas, c'est la fonction qui apparaissait à travers les aïeux, à travers la profondeur accordée à tout cela. Mais, dans « Circé », et dans *Ulysses* dans son ensemble, ce qui fait bouger les choses, ce qui fait artifice, c'est le cache-cache avec les noms du père. C'est-à-dire que à côté, justement, de ce qui fait mine de trou, il y a les déplacements de trous et il y a les déplacements de noms de père. On a aperçu, au passage, dans le désordre : Abraham, Jacob, Moïse, Virag, on aperçoit Dédalus également. Et puis on en aperçoit un qui est assez rigolo, parce que dans un épisode qui est assez central, assez central parce qu'il y a un œil, c'est le Cyclope, il y a un type qui s'appelle J.-J., J.-J., dont on se souvient, si on a de la

mémoire, que dans un épisode précédent on l'avait rencontré sous le nom de J.-J. O'Molloy. C'est-à-dire de la descendance des Molloy, hein. Alors là il faut bien écouter. Un J.-J. fils de O'Molloy. Mais là, dans « Les Cyclopes », il apparaît sous ce nom-là. Alors, il a une position assez curieuse ce type. Parce que il est homme de loi, en principe. Mais homme de loi, je dirai même pas déchu, mais en voie de déchéance. On nous dit, et là encore les mots anglais sont intéressants : *sa clientèle diminue, practice doing lean, sa pratique diminue*. Et qu'est-ce qui se passe pour cet homme de loi dont la pratique fiche le camp ? C'est qu'il joue, *gambling*. Le jeu remplace de quelque manière la pratique. Bon, il y aurait un certain nombre de choses, évidemment, à élaborer à partir de ça, sans doute.

Ce que je voudrais simplement indiquer, c'est la fonction de ce père parfaitement faux, qui a les initiales à la fois de James Joyce, de John Joyce, papa, le papa de Joyce. La parole de ce J.-J. O'Molloy porte sur les autres pères notamment. C'est lui qui, dans un certain passage, qui se raccroche à l'énigme citée la semaine dernière par Lacan. C'est lui qui se tourne vers Stephen, dans l'épisode qui se passe dans le Journal, dans la salle de rédaction, se tourne vers Stephen pour lui donner un beau morceau de rhétorique.

C'est intéressant parce que on sait que, d'abord, le O'Molloy en question, il s'est tourné vers le jeu. Et puis pour survivre quand même aussi, il fait du travail littéraire dans les journaux. Il fait du travail littéraire dans les journaux, c'est-à-dire quelque chose qui peut vous renvoyer, dans l'œuvre de Joyce, aux *Morts*, la dernière nouvelle de *Gens de Dublin*, n'est-ce pas, le type qui a écrit des nouvelles dans les, qui a écrit dans les journaux, des comptes-rendus, on sait pas trop quoi, etc. Ça réapparaît également d'une autre manière dans *Les Exilés*, n'est-ce pas. Quel genre de littérature ? Est-ce que c'est de la littérature qui reste ? Est-ce que ça mérite de vivre ? Bon, alors le O'Molloy en question, le J.-J. en question, on nous dit qu'il se tourne vers Stephen, dans cette salle de rédaction, et il lui présente un beau spécimen d'éloquence judiciaire. Ça se trouve, où est-ce que ça se trouve, ça ? — dans l'édition française, page 137 :

*Tourné vers Stephen, J.-J. O'Molloy lui dit posément : L'une des périodes les plus harmonieuses que j'aie jamais entendues de ma vie, je la dois aux lèvres de Seymour Bushe* qui évidemment, à une lettre près, signifie, donc, le buisson, et éventuellement — alors là, c'est peut-être trop tôt pour l'indiquer — c'est également la toison sexuelle, si vous voulez.

*… Seymour Bushe. C'était dans cette affaire de fratricide, l'affaire Childs. Bushe était au banc de la défense.*

Alors, ici, une petite interpellation shakespearienne : *Et dans le porche de mon oreille versa, etc. Hamlet — A propos, comment a-t-il découvert ça ? Puisqu'il est mort en dormant. Et l'autre histoire, la bête à deux os.*

Ça, c'est donc Stephen qui cogite ça.

*Citez-la ? demanda le professeur*. Il y en a toujours un pour ça, hein ! *ITALIA, MAGISTRA ARTIUM*. C'est le titre, un de ces titres qui scandent l'épisode de la salle de rédaction.

*Il parlait de la procédure en matière de preuves…* Alors là je vous renvoie au texte anglais qui dit : *he was speaking* — ça y est, évidemment, il faut que je le retrouve — *the law of évidence, he spoke on the law of évidence*. La loi de l'évidence, si on veut, mais certainement le témoignage. La loi du témoignage. Non pas exactement le témoignage devant la loi, etc.

*… de la procédure en matière de preuves* — la loi du témoignage — *dit J.-J. O'Molloy, de la loi romaine opposée à la loi mosaïque primitive, la lex talionis. Et il vint à parler du Moïse de Michel-Ange au Vatican.*

*– Ah !*

*– Des termes bien choisis en petit nombre, annonça Lenehan — qui est un…*

Bon, je passe sur certaines phrases qui mériteraient, évidemment, sans doute qu'on s'y arrête, mais enfin, j'ai pas le temps.

*J.-J. O'Molloy reprit, détachant chaque mot*. Voici ce qu'il en disait : une musique figée, marmoréenne figure, cornue et terrible, de la divine forme humaine, symbole éternel de prophétique sagesse, qui, si quelque chose de ce que l'imagination ou la main d'un sculpteur inscrivit dans le marbre spirituellement transfigurant et transfiguré a mérité de vivre, mérite de vivre.

Vous avez suivi, bien sûr ! Donc, ici, le O'Molloy en question ayant commencé par se faire caisse de résonance d'un savoir sur la loi, n'est-ce pas, ayant réparti les lois, les lois par rapport à l'évidence, par rapport au témoignage — allez vous y retrouver —, ayant fait ceci, c'est lui qui fait parler Bushe, n'est-ce pas. C'est lui qui fait parler le buisson. C'est lui qui fait parler, qui fait porter témoignage rhétorique sur art, sur l'art comme fondant le droit à l'existence, *deserves to live*, fondant le droit à l'existen-

ce de l'œuvre d'art. Vous voyez l'écho que cela a par rapport à, bon, la littérature de journaux, qu'est-ce que ça veut dire, comment ça se situe par rapport à cela. *Deserves to live*. Ce qui mérite de vivre. Et, fondant ainsi, en droit, le porteur de la loi, Moïse, puisque il restera, peut-être pas en tant que Moïse, mais Moïse du Vatican. C'est comme ça qu'on nous le dit. Le Moïse du Vatican. Ce qui est évidemment assez intéressant quand on a à l'esprit ce que le Vatican représente du point de vue d'Ulysse.

Alors, *ce deserves to live*, il insiste puisqu'il réapparaît par le biais de la rhétorique sous la forme de l'insistance, *deserved to live, deserves to live*. Il réapparaît avec insistance, mais il est marqué, il est contresigné par ses effets sur celui auquel la période était destinée, à savoir Stephen. J.-J. O'Molloy s'était tourné vers lui, et ce qui se passe, c'est que, *insidieusement gagné par l'élégance de la phrase et du geste, Stephen se sentit rougir*. Et, curieusement, curieusement, ces rougeurs de Stephen, elles sont en série par rapport à d'autres textes de Joyce, je pense, en particulier, ce texte du *Portrait* que vous avez pu remarquer lors du voyage à Cork avec son père.

Stephen va avec son père dans un amphithéâtre, amphithéâtre de l'école de médecine où son père a traîné quelque temps, peu de temps, semble-t-il, et le père est à la recherche de ses initiales. On cherche les initiales gravées par papa. Ces initiales évidemment, on ne pense pas que ce sont aussi les siennes : *Simon Dedalus*. Ça s'initiale *Stephen Dedalus*. Mais ce sur quoi Stephen tombe, c'est le mot fœtus, *fœtus*. Et ça lui fait un effet bœuf. *Il en rougit, en pâlit*, etc, etc. Là encore, en rapport avec l'initiale, dans un autre rapport évidemment, mais en rapport avec l'initiale, justement, le mérite d'exister. Et, à ce propos là, je refais, je complète cette série du mérite d'exister par référence à un autre passage qui est dans *Dublinois*, dans *Les Morts, Les Morts* qu'on pourrait très bien traduire *Le Mort*, n'est-ce pas. Impossible de décider, de trancher.

Le personnage, un des personnages centraux, Gabriel Conroy, va faire un discours, le discours traditionnel, n'est-ce pas, de la réunion de famille. C'est lui qui est là, toujours là, pour écrire dans les journaux ou faire les petits discours de ce genre et, on vient de parler à table, justement, des artistes dont le nom est oublié, de ceux finalement qui n'ont rien laissé, sinon un nom tout à fait problématique : *Parkinson, dit la vieille tante. Oui, c'est ça, il était formidable, extraordinaire, quelle voix, on n'a jamais*

*entendu ça.* Alors, lui, ça le fait penser, c'est là-dessus qu'il parle ; c'est là-dessus qu'il repart, et il repart en concluant sa première période, une de ses premières périodes sur deux choses : un écho d'une chanson qui s'intitule *Love's Old Sweet Song, La Vieille et douce chanson de l'amour*, qui évoque le paradis perdu dans ses premières lignes et l'autre chose, sur laquelle s'achève sa période, c'est une citation de Milton, pas du paradis perdu, mais de Milton, dans laquelle Milton dit à peu près ceci — évidemment, c'est tronqué chez Joyce —, Milton dit à peu près ceci : *J'espère, je voudrais pouvoir léguer aux siècles à venir une œuvre conçue de telle sorte qu'ils ne la laisseront pas volontiers mourir*. Donc, se trouvent joints dans le discours de Joyce, la question justement du droit à l'existence, celui au droit à la création et celui de la validité et celui, aussi, de la certitude.

Ce que je voudrais rajouter. Je voudrais rajouter une première chose concernant le *Bush*. Bushe, vous voyez qu'il se construit d'une sorte de série du *bush* à partir du *holey bush*, du Bushe éloquent qui, parlant de Moïse, parle aussi d'un *holy bush*, n'est-ce pas. L'Éternel dit à Moïse que le sol qu'il foule devant le buisson ardent est *holy*. Le *holy bush*, et un *holy bush*, un *bush* qui se révèle avoir un certain rapport au *fox*. Car, lorsque O'Molloy reparaît dans « Circé », lorsque J.-J. reparaît dans « Circé », il a des moustaches de renard, et quelque chose de Bushe, de l'avocat Bushe ; le renard, au renard que, lui aussi, on a aperçu à plus d'une reprise dans *Le portrait* par exemple. Il apparaît bien sûr parce que il est, Fox est un des pseudonymes de Parnell, associé un peu à sa chute. Mais il est aussi une sorte de signifiant ramenant la dissimulation, *foxy he was not foxy* dit le jeune Stephen quand il est à l'infirmerie et qu'il a peur de se faire accuser de fraude. Et puis, un peu plus tard, lorsqu'il vient de renoncer à entrer dans les ordres, qu'il a aperçu sa carte de visite, le Révérend Stephen Dedalus, S.J., il évoque quelle tête il peut bien y avoir là-dessous, n'est-ce pas, et une des choses qui lui revient à l'esprit, c'est : *Ah oui ! une tête de Jésuite qu'ont certains appelée comme ceci, Landon Jones*, et d'autres appelée *Foxy gamble*, gamble le renard.

Donc, il y a cette série *bush, fox*, mais il y a aussi, il y a aussi et ça, ça fonctionne, le jeu du Molloy, Moly, qui s'articule sur le holy. Nous avions : *holy, holey*, Moly, Molloy et, un autre mot qui ne paraît pas dans *Ulysses*, mais dont Joyce dit — alors là c'est une chose que je tire un petit

peu de la manche, plutôt des lettres de Joyce, mais après tout les lettres c'est des trucs qu'il a écrit, oui — lorsqu'il indique, il donne le nom de quelque chose qui est censé faire fonctionner, entrer dans le fonctionnement de Circé, c'est cette plante, l'ail doré, que Hermès a donné à Ulysse pour qu'il se tire d'affaire chez Circé. Et ça s'appelle *moly*. Là où ça devient drôle, c'est que il y a entre les deux, entre *moly* et Molly, une différence qui est de l'ordre de la phonation. Ce qui se phonise, je ne sais pas comment il faut dire, dans *Ulysses*, c'est Molly, avec une voyelle simple et le *moly* dont il parle, c'est une diphtongue, une ditongue, comme on disait autrefois, et la ditongue se transfère, se transforme en consonance, avec en même temps que la diphtongue, la ditongue se transforme en une voyelle simple, il y a un redoublement consonantique, un redoublement de consonance et c'est cette consonance qui apparaît dans *Ulysses* sous la forme de Molly. C'est trop beau pour être vrai. Alors ce qu'il dit de Molly, de *moly* pardon, de cette plante, ce sont des choses curieuses, il en dit des choses différentes. L'une que, je crois, Lacan analysera, une autre que je me contente de signaler.

C'est donc le don d'Hermès, Dieu des voies publiques, et c'est l'influence invisible, entre parenthèses, prière, hasard, agilité, présence d'esprit, pouvoir de récupération qui sauve en cas d'accident. C'est donc quelque chose qui confirme Bloom dans son rôle de prudence, n'est-ce pas. Il est le prudent. Il est celui qui répond finalement assez à la définition que j'ai trouvée en note dans le Lalande sur cette question de la prudence — c'est curieusement décevant Lalande sur la question de la prudence, probablement parce que c'est surtout Saint Thomas qui en parle. Il y a une petite note sans nom d'auteur, une citation qui dit ceci : prudence, *l'habileté dans le choix des moyens d'obtenir pour soi-même le plus grand bien-être* et, c'est comme ça, justement, qu'on se supporte, semble-t-il, dirait Bloom.

La deuxième chose que je voulais ajouter avant de me taire, c'est simplement souligner qu'il s'agit dans toutes ces choses de la certitude, notamment. De la certitude et de comment on peut fonder ça. La certitude, elle réapparaît justement à propos du fameux Virag. Parce que je ne vous ai pas tout dit, je me suis arrêté dans la citation, la fameuse citation où on parlait de Virag, où on parlait, où les autres, O'Molloy, racontaient ce qu'il en était de Virag. A la page 331, dans *Ulysse*. Oui.

*Il s'appelait Virag. C'était le nom du père qui s'était empoisonné. Il a obtenu de changer de nom par décret, pas lui, le père.*

*– Voilà le nouveau Messie de l'Irlande, dit le citoyen, l'île des Saints et des Sages !*

*– Oui, eux aussi, ils attendent encore leur rédempteur ? dit Martin. Tout comme nous, en somme.*

*– Oui, dit J.-J., et chaque fois qu'ils ont un enfant mâle, ils croient que ça peut être le Messie. Et tout Juif est, paraît-il, dans une agitation extraordinaire jusqu'à ce qu'il sache s'il est père ou mère.*

Alors, là-dessus, je serai bref, indiquant simplement ce qui apparaît peut-être des, par delà l'humour qui est, constitue un des fonctionnements de ce texte du « Cyclope » ; un humour de bistrot mais un humour qui est bien là. Un humour qui, d'ailleurs, serait à rattacher à d'autres problèmes touchant l'antisémitisme, et je n'ai pas le temps de le raccrocher là.

Identification imaginaire qui, je crois, situe le problème également de la problématique de la succession. La problématique du Messie et, à travers elle, la problématique de la succession. Le problème de la parole du roi fondant la légitimité. La parole du roi qui est ce qui permet, même si le ventre de la mère a menti, n'est-ce pas, de retomber sur ses pieds par une légitimation. C'est le problème de la légitimation, c'est-à-dire de la possibilité de porter la marque du roi, la couronne, *stephanos*, quelque chose comme ça, en grec, ou bien de porter la marque du roi, telle qu'elle apparaît dans « Circé » à propos de Virag qui dégringole par la cheminée, le grand-père, avec l'étiquette — hein, l'étiquette ça vient tout de suite comme ça —, *basilical gram*, avec le gramme du roi.

Cette problématique de la légitimité qui se révèle problématique de la légitimation, a une dimension, prend peut-être figure, ici, de dimension imaginaire et de sa récupération. Cette certitude, il me semble que Joyce l'utilise, la met en scène, dans ses rapports avec les effets de voix. Même si une parole, une parole paternelle est contestée en tant que parole, en tant que ce qu'elle dit, il me semble que quelque chose, suggère-t-il, en passe dans la personnation, dans ce qui est derrière la personnation, dans ce qui est du côté de la phonation, peut-être, du côté de ce qui est également quelque chose qui mérite de vivre dans la mélodie. Dans la mélodie, et pourquoi ? Peut-être justement à cause de ce quelque chose qui a des

effets, malgré tout, sur la mère, à travers la mélodie. L'allégresse, *fantasmal mirth*, l'allégresse fantasmatique de la mère qui est évoquée au début, vers les pages 10, 13 dans *Ulysses*, elle a affaire, justement, à la pantomime et au vieux Royce, au vieux Royce qui chantait. Donc, quelque chose passe à travers la mélodie. Non pas peut-être seulement la sentimentalité, puisque la culture irlandaise, au tournant du siècle, c'est fait en grande partie des mélodies de Moore, que dans *Finnegans Wake*, Joyce appelle *Moore's maladies*, les Maladies de Moore. C'était le triomphe de papa Joyce, de John Joyce. Mais peut-être justement que dans cet art de la voix, dans cet art de la phonation, en est-il passé suffisamment pour le fils.

Donc, si la certitude, quant à ce qu'on fabrique, a toujours quelque chose à voir avec le miroir, avec ces effets de miroir que l'on, qu'il faudrait énumérer, cela a à voir aussi avec les effets de voix du signifiant. Et je voudrais simplement rappeler que la fameuse nouvelle *Les Morts*, par laquelle Joyce a ficelé *Gens de Dublin*, n'est-ce pas, à un moment absolument crucial de sa production poétique, au moment où les choses se sont, d'une certaine manière, débloquées, ont commencé à jouer ; *Les Morts*, disent certains, ça lui est venu lorsque son frère lui a parlé d'une interprétation particulière d'une mélodie de Moore sur les revenants qui met en jeu des revenants et un dialogue entre des revenants et des vivants. Et Stanislas lui avait dit, le type qui a chanté ça l'a chanté d'une façon intéressante, d'une façon, justement, qui disait quelque chose. Et, comme par hasard, Joyce s'est mis à écrire *Les Morts* à partir de cela, à ce moment-là, pardon. Et, au centre, un des centres, tout au moins, de cette nouvelle, c'est le moment où la femme du héros est médusée, gelée, comme l'autre Moïse là, en entendant un chanteur tout enroué, chanter cette fameuse mélodie ; et quel effet ça fait sur le héros ? Ça lui symbolise sa femme. Il dit à ce moment-là, il l'aperçoit en haut de l'escalier, dans l'obscurité et il se dit : qu'est-ce qu'une femme dans l'obscurité, etc. symbolise ? Il la décrit en termes réalistes, n'est-ce pas, vaguement réalistes, mais il dit en même temps : qu'est-ce que ça symbolise ? Ça symbolise une certaine écoute, entre autres choses.

Alors, cette certitude, cette certitude et ces problèmes de la certitude et de ses fondements par rapport aux effets de voix sur le signifiant, Joyce a voulu en énoncer des règles dans une science esthétique. Mais il s'est aperçu peu à peu que c'était moins lié à la science que ça. Et que c'était justement un savoir-faire lié par une pratique du signifiant. Et, évidemment,

ici, ce que j'ai très présent à l'esprit, ce qui s'impose à moi à travers ce que, au-delà de ce que Aristote a dit sur la *praxis* dans la Poétique c'est la définition de Lacan, n'est-ce pas, action concertée par l'homme, et alors concertée, évidemment, nous prépare à ce qui met en mesure de traiter le Réel par le Symbolique. Et la question de la mesure, eh bien, on l'aperçoit très précisément dans « Circé », au moment où Bloom entrant dans le bordel est aperçu par Stephen qui se tourne. Et cette évocation de la mesure est, comme par hasard, aussi, une citation de l'Apocalypse.

Alors, je m'arrête, avant que ça devienne par trop apocalyptique.

**– *J. Lacan :*** Je vais dire un mot de conclusion.

Je remercie Jacques Aubert de s'être mouillé. Car, il est évident que, comme l'auteur de *Surface and Symbol*, dont je vous ai dit le nom la dernière fois, il est évident que le terme dont cet auteur se sert pour dire, pour épingler l'art de Joyce, qu'il s'agit là de *inconceivably*, inconcevablement, *private jokes*, des jokes inconcevablement privés.

Dans ce même texte apparaît le mot que j'ai dû chercher dans le dictionnaire, aftsooneries, je ne sais pas si ce mot est commun, vous ne le connaissez pas ? *aftsooneries* ça ne vous dit rien ? C'est-à-dire eftsoon, des aftsooneries, dans des choses renvoyées à tout à l'heure. Il ne s'agit que de ça. Non seulement ces, ces effets sont renvoyés à tout à l'heure, mais ils ont un effet le plus souvent déroutant. C'est évidemment l'art, l'art de Jacques Aubert qui vous a fait suivre un de ses fils, de façon telle qu'il vous tienne en haleine. Tout ceci n'est évidemment pas sans fonder ce qui, à quoi j'essaie de donner une consistance, et une consistance dans le nœud.

Qu'est-ce qui, dans ce glissement de Joyce, auquel je me suis aperçu que je faisais référence dans mon séminaire *Encore*, j'en suis stupéfait, j'ai demandé à Jacques Aubert si c'était là le départ de son invitation à parler de Joyce, il m'a affirmé que à ce moment-là, le séminaire *Encore* n'était pas encore paru, de sorte que ça ne peut pas être ça qui l'a invité à me présenter ce trou dans lequel je me risque par, sans doute, par quelque prudence; le prudence telle qu'il l'a définie. Mais le trou du nœud ne m'en fait pas moins question. Si j'en crois Soury et Thomé, puisqu'aussi bien c'est eux à qui je dois mention de ceci dont sans doute, dont sans doute je m'étais aperçu, bien sûr, si le nœud, le nœud à proprement parler borro-

méen, lequel n'est pas un nœud, mais une chaîne, s i ce nœud, on peut en repérer la duplicité, je veux dire qu'il y en a deux, qu'à ce que les cercles, les ronds de ficelle, soient coloriés. S'ils ne sont pas coloriés, ce qui veut dire que quelque chose distingue, — quelque chose, la qualité colorée — distingue chacun des deux autres, si ce n'est qu'à l'aide de ce barbouillage que nous pouvons faire, qu'il y ait deux nœuds puisque ceci est équivalent au fait que s'ils sont incolores, si rien ne les distingue autrement dit, rien non plus ne distingue l'un de l'autre. Vous me direz que dans la mise à plat, il y en a un qui est lévogyre et l'autre qui est dextrogyre, mais c'est justement là qu'est le tout de la mise en question de la mise à plat. La mise à plat implique un point de vue, un point de vue spécifié. Et ce n'est sans doute pas pour rien que n'arrive pas d'aucune façon à se traduire dans le Symbolique la notion de la droite et de la gauche.

Pour le nœud, ceci ne commence à ex-sister qu'au-delà de la relation triple. Comment se fait-il que cette relation triple ait ce privilège ? C'est bien là ce dont je voudrais m'efforcer de résoudre la question. Il doit y avoir là quelque chose et qui ne doit pas être sans rapport avec cet isolement que nous a fait Jacques Aubert de la fonction de la phonation précisément dans ce qu'il en est de supporter le signifiant.

Mais, c'est bien là ce point vif sur lequel je reste en suspens : c'est à savoir à partir de quand la signifiance en tant qu'elle est écrite se distingue des simples effets de la phonation ? C'est la phonation qui transmet cette fonction propre du nom et c'est du nom propre que nous repartirons, j'espère, la prochaine fois que nous nous retrouverons.

# Leçon VI

*10 février 1976*

Je le répète une fois de plus. Est-ce qu'on entend ?

– Non ! Alors, il faudrait tâcher que ça fonctionne. Est-ce qu'on entend ? C'est bien. Il suffit de parler fort.

Ça ne va pas fort, je vais vous dire pourquoi.

Je m'occupe à éponger l'énorme littérature, car encore que Joyce à ce terme répugnait, c'est tout de même bien ce qu'il a provoqué. Et ce qu'il a provoqué, le voulant. Il a provoqué un énorme bla-bla autour de son œuvre. Comment ça se fait ?

Jacques Aubert, qui est là, au premier rang, m'envoie de temps en temps, de Lyon — il a du mérite à le faire — l'indication de quelques auteurs supplémentaires. Il n'est pas là-dedans innocent. Mais, qui est-ce qui est innocent ? Il n'est pas innocent parce que il a commis aussi des trucs sur Joyce.

A la pointe, comme ça, de ce qui est, dans l'occasion, mon travail, je dois me demander pourquoi, pourquoi je fais ce travail ; ce travail d'épongeage en question.

C'est certain que c'est parce que j'ai commencé. Mais, j'essaie, comme on essaie pour toute réflexion, j'essaie de me demander pourquoi j'ai commencé.

La question, qui vaut la peine d'être posée, est celle-ci : à partir — c'est comme ça que je m'exprime — à partir de quand est-on fou ? Et la question que je me pose, et que je pose à Jacques Aubert, c'est celle-ci, que je ne résoudrai pas aujourd'hui : Joyce était-il fou ?

Ne pas la résoudre aujourd'hui ne m'empêche pas de commencer à essayer de me repérer selon la formule qui est celle que je vous ai proposée : la distinction du vrai et du Réel. Chez Freud, c'est patent. C'est même, c'est même comme ça qu'il s'est orienté. Le vrai, ça fait plaisir. Et c'est bien ça qui le distingue du Réel. Chez Freud, tout au moins. C'est que le Réel, ça ne fait pas plaisir, forcément.

Il est clair que c'est là que, que je distords quelque chose de Freud. Je tente de remarquer, de faire remarquer que la jouissance, c'est du Réel. Ça m'entraîne à énormément de difficultés. D'abord, parce qu'il est clair que la Jouissance du réel comporte ce dont Freud s'est aperçu, comporte le masochisme; et c'est évidemment pas de ce pas-là qu'il était parti. Le masochisme qui est le majeur de la Jouissance que donne le Réel, il l'a découvert, il l'avait pas tout de suite prévu.

Il est certain que entrer dans cette voie entraîne, comme en témoigne ceci, c'est que j'ai commencé par écrire *Écrits Inspirés*. C'est un fait que c'est comme ça que j'ai commencé. Et c'est en ça que je me, je n'ai pas à être trop étonné de me retrouver confronté à Joyce. C'est bien pour ça que j'ai osé poser cette question, question que j'ai posée tout à l'heure, Joyce était-il fou ? Qui est : par quoi ses écrits lui ont-ils été inspirés ?

Joyce a laissé énormément de notes, de gribouillages, *scribblede-hobble*. C'est comme ça que un nommé Connolly, que j'ai connu dans son temps — je ne sais pas s'il vit encore —, a intitulé un manuscrit qu'il a sorti, qu'il a sorti de Joyce.

La question est en somme la suivante : comment savoir, d'après ses notes, dont ce n'est pas un hasard qu'il en ait laissées tellement, parce qu'enfin ses notes, c'étaient des brouillons, *scribblede-hobble* c'est pas un hasard, et il a bien fallu que, qu'il le veuille, et même qu'il encourage ceux qu'on appelle les chercheurs à les chercher. Il écrivait énormément de lettres. Il y en a trois volumes gros comme ça qui sont sortis. Parmi ces lettres, il y en a de quasi impubliables… Je dis quasi parce que vous pensez bien que, finalement, c'est pas ça qui arrête qui que ce soit de les publier. Il y a un dernier volume, Selected Letters, sorti par l'impayable Richard Helmann, où il en publie un certain nombre qui avaient été considérées dans le premier tome comme impubliables. L'ensemble de ce fatras est tel qu'on ne s'y retrouve pas. En tout cas moi, j'avoue que je m'y retrouve pas. Je m'y retrouve pour un certain nombre de petits fils, bien

sûr. Ses histoires avec Nora, je m'en fais une certaine idée d'après, d'après ma, d'après je dis, d'après ma pratique. Je veux dire d'après les confidences que je reçois, puisque j'ai affaire aux gens que je dresse à ce que ça leur fasse plaisir de dire le vrai.

Tout le monde dit que si, si j'y arrive, enfin, je dis tout le monde, Freud dit, que si j'y arrive, c'est parce qu'ils m'aiment. Ils m'aiment grâce à ce que j'ai essayé d'épingler du transfert. C'est-à-dire que ils me supposent savoir.

Ben ! Il est évident que je ne sais pas tout. Et, en particulier que, à lire Joyce, car c'est ça qu'il y a d'affreux, c'est que j'en suis réduit à le lire.

Comment savoir à la lecture de Joyce ce qu'il se croyait ? Puisque il est tout à fait certain que je ne l'ai pas analysé. Je le regrette. Enfin, il est clair qu'il y était peu disposé. La qualification de *Tweedledum* et *Tweedleder*, pour désigner respectivement Freud et Jung, était enfin ce qui lui venait naturellement sous la plume, ça ne montre pas qu'il y était porté.

Il y a quelque chose qu'il faut que vous lisiez, si vous arrivez à trouver ce machin qui est la traduction française du *Portrait de l'Artiste en tant que Jeune homme, en tant qu'Un Jeune Homme*, qui est paru autrefois à La Sirène. Mais enfin, je vous ai dit que vous pouvez avoir le texte anglais. Même si vous ne l'avez pas avec ce que je croyais que vous obtiendriez, à savoir avec toute la critique et même les notes qui y sont adjointes. Si vous lisez donc, plus aisément, dans cette traduction française, ce qu'il jaspine, ce qu'il rapporte de son jaspinement, avec un nommé Cranly, qui est son copain, vous y trouverez beaucoup de choses. C'est très frappant qu'il, qu'il s'arrête, qu'il n'ose pas dire dans quoi il s'engage. Cranly le pousse, le harcèle, le tanne, même, pour lui demander s'il va donner quelque conséquence au fait qu'il dit avoir perdu la foi. Il s'agit de la foi dans les enseignements de l'Église auxquels — je dis *les* enseignements —, auxquels il a été formé. De ces enseignements, il est clair qu'il n'ose pas se dépêtrer parce que c'est tout simplement l'armature de ses pensées. Manifestement, il ne franchit pas le pas d'affirmer qu'il n'y croit plus. Devant quoi recule-t-il ? Devant la cascade de conséquences que comporterait le fait de rejeter tout cet énorme appareil qui reste quand même son support. Lisez ça. Ça vaut le coup. Parce que Cranly l'interpelle, l'adjure de franchir ce pas, et que Joyce ne le franchit pas.

La question est la suivante. Il écrit ça. Ce qu'il écrit, c'est, c'est la conséquence de ce qu'il est. Mais jusqu'où ça va-t-il ? Jusqu'où allait ce dont il

donne en somme des trucs, une moyenne où naviguer : l'exil, le silence, la ruse ?

Je pose la question à Jacques Aubert. Dans ses écrits, n'y a-t-il pas quelque chose que j'appellerai le soupçon d'être ou de se faire lui-même ce qu'il appelle, dans sa langue, un *redeemer*, un rédempteur ? Est-ce qu'il va jusqu'à se substituer à ce dans quoi manifestement il a foi : dans les bourdes — pour dire les choses comme je les entends —, dans les bourdes que lui racontent les curés concernant le fait que de rédempteur il y en a eu un, un vrai. Est-ce que, oui ou non, et ça, je ne vois pas pourquoi je ne demanderais pas à Jacques Aubert, son sentiment de la chose vaut bien le mien, puisque nous en sommes là réduits au sentiment. Nous en sommes réduits au sentiment parce qu'il nous l'a pas dit. Il [l']a écrit. Et c'est bien là qu'est toute la différence. C'est que quand on écrit, on peut bien toucher au Réel, mais pas au vrai. Alors, Jacques Aubert, qu'est-ce que vous pensez ? Est-ce qu'il s'est cru oui ou non…

– ***J. Aubert :*** Il y a des traces, oui…

– ***J. Lacan :*** C'est bien pour ça que je vous pose la question. C'est parce que il y a des traces.

– ***J. Aubert :*** Dans *Stephen Hero*, par exemple, il y a des traces.

– ***J. Lacan :*** Dans ?

– ***J. Aubert :*** Dans *Stephen le Héros*,

– ***J. Lacan :*** Mais oui !

– ***J. Aubert :*** La première version, il y a des traces très nettes…

– ***J. Lacan :*** De ceci, c'est que, enfin, c'est qu'il écrit, mais… comme…

Écoutez ! Si vous n'entendez rien, foutez le camp ! Foutez le camp ; je ne demande qu'une chose, c'est que cette salle se vide. Ça me donnera moins de mal !

Dans *Stephen le Héros*, enfin, je l'ai quand même un peu lu, enfin, et puis alors, dans *Le portrait de l'artiste* enfin ! L'embêtant, c'est que c'est jamais clair. C'est jamais clair parce que *Le portrait de l'artiste*, c'est pas le rédempteur, c'est Dieu lui-même. C'est dieu comme façonneur, comme artiste. Oui, allez-y.

**– *J. Aubert :*** Oui, si je me souviens bien, les passages où il évoque les allures de faux Christ, c'est également des passages où il parle de manière énigmatique, *enigma of manner*, le maniérisme et l'énigme. Et puis, d'autre part, ça semble correspondre également à la fameuse période où il a été fasciné par le Franciscanisme, avec enfin deux aspects du Franciscanisme qui sont quand même peut-être intéressants, l'un touchant l'imitation du Christ, qui fait partie de l'idéologie franciscaine, n'est-ce pas, où on est tous du côté du Fils, on imite le Fils, et également la poésie, n'est-ce pas, les Petites Fleurs. Et, un des textes qu'il cherche, dans *Stephen le Héros*, c'est justement, non pas un texte de théologie franciscaine, mais un texte de poétique, de poésie, de Jacopone da Todi.

**– *J. Lacan :*** Exactement. Oui. Si je pose la question, c'est qu'il m'a semblé valoir la peine de la poser. Comment mesurer jusqu'où il y croyait ? Avec quelle physique opérer ? C'est quand même là que j'espère que mes nœuds, soit ce avec quoi j'opère — j'opère comme ça, faute d'avoir d'autres recours, j'y suis pas venu tout de suite, mais ils me donnent des choses, et des choses qui me ficellent, c'est bien le cas de le dire.

Comment appeler ça ? Il y a une dynamique des nœuds. Ça sert à rien. Mais ça serre : s-e deux r-e. Enfin, ça peut serrer, sinon servir. Qu'est-ce que ça peut bien serrer ? Quelque chose que, qu'on suppose être coincé par ces nœuds.

Comment peut-on même, si on pense que ces nœuds c'est tout ce qu'il y a de plus réel, comment reste-t-il place pour quelque chose à serrer ? C'est bien ce que suppose le fait que je place là un point (figure VI-1), un point dont après

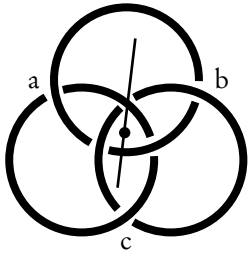


*Fig. VI-1*

tout, il n'est pas impensable d'y voir la notation réduite d'une corde qui passerait là, et sortirait de l'autre côté (figure VI-2).

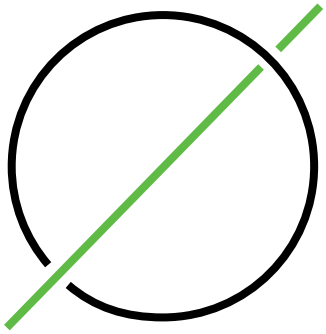

*Fig. VI-2*

Cette histoire de corde, elle a l'avantage d'être aussi bête que toute la représentation qui a pourtant derrière elle rien de moins que la topologie. En d'autres termes, la topologie repose sur ceci qu'il y a au moins — sans compter ce qu'il y a de plus, qu'il y a au moins ceci qui s'appelle le tore.

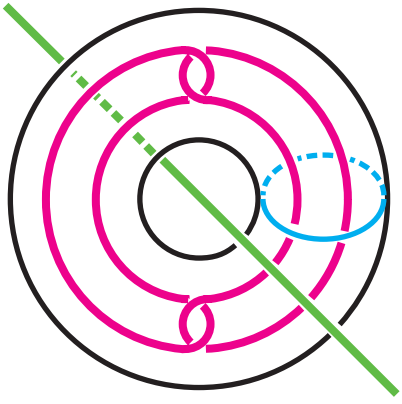

*Fig. VI-3*

Mes bons amis, Soury et Thomé, se sont aperçus que, ils sont arrivés à décomposer les rapports du nœud borroméen avec le tore. Ils se sont aperçus de ceci (figure VI-3), c'est que le couple de deux cercles pliés l'un sur l'autre, car c'est de ça dont il s'agit, vous voyez bien que celui-ci, en se rabattant, se libère, c'est même tout le principe du nœud borroméen. Ils se sont aperçus que ceci pouvait s'inscrire dans un tore fait comme ça. Et

que c'est même pour ça que si on fait passer ici la droite infinie qui n'est pas exclue du problème des nœuds, bien loin de là, cette droite infinie qui est faite autrement que ce que nous pouvons appeler le faux trou, cette droite infinie fait de ce trou un vrai trou. C'est-à-dire quelque chose qui se représente mis à plat. Car il reste toujours cette question de la mise à plat. En quoi est-elle convenable ?

Tout ce que nous pouvons dire, c'est que les nœuds nous la commandent, nous la commandent comme un artifice, un artifice de représentation ; et qu'il n'est en fait que de perspective puisqu'il faut bien que nous suppléions à cette continuité supposée que nous voyons au niveau du moment où la droite infinie est censée sortir. Sortir de quoi ? Sortir du trou. Quelle est la fonction de ce trou ? C'est bien ce que nous impose l'expérience la plus simple, c'est celle d'un anneau. Mais un anneau n'est pas cette chose purement abstraite qu'est la ligne d'un cercle. Et il faut, qu'à ce cercle, nous donnions corps, c'est-à-dire consistance ; que nous l'imaginions supporté par quelque chose de physique pour que tout ceci soit pensable. Et c'est là que nous retrouvons ceci, c'est que ne se pense/pan-se que le corps.

Bon. Reprenons quand même ce à quoi, aujourd'hui, nous sommes attachés : la piste de Joyce. Je poserai la question, celle que j'ai posée tout à l'heure. Les lettres d'amour à Nora, qu'est-ce qu'elles indiquent ? Il y a là un certain nombre de coordonnées qu'il faut marquer. Qu'est-ce que c'est que ce rapport à Nora ?

Chose singulière, je dirai que c'est un rapport sexuel ; encore que je dise qu'il y en ait pas. Mais c'est un drôle de rapport sexuel.

Il y a une chose à quoi, on y pense, c'est entendu, mais on y pense rarement. On y pense rarement parce que c'est, c'est pas notre coutume de vêtir notre main droite avec le gant qui va à notre main gauche en le retournant. La chose traîne dans Kant. Mais enfin, qui est-ce qui lit Kant ? C'est fort pertinent dans Kant. C'est fort pertinent. Il y a qu'une seule chose à laquelle — puisqu'il a pris cette comparaison du gant, je ne vois pas pourquoi je ne la prendrais pas aussi ! —, il n'y a qu'une seule chose à laquelle il a pas songé, peut-être parce que de son temps les gants n'avaient pas de boutons, c'est que dans le gant retourné, le bouton est à l'intérieur. C'est un obstacle, quand même, à ce que la comparaison soit complètement satisfaisante ! Mais si vous avez quand même bien suivi, enfin, ce que je viens

de dire, c'est que les gants dont il s'agit ne sont pas complètement innocents, le gant retourné, c'est Nora. C'est sa façon à lui de considérer qu'elle lui va comme un gant.

Ça n'est pas au hasard que je procède par ce cheminement. C'est parce que depuis, depuis toujours, avec *une* femme, puisque c'est bien là le cas de le dire, pour Joyce, il n'y a qu'une femme. Elle est toujours sur le même modèle et il ne s'en gante qu'avec la plus vive des répugnances. Ce n'est que, c'est sensible, que par la, la plus grande des dépréciations qu'il fait de Nora une femme élue. Non seulement, il faut qu'elle lui aille comme un gant, mais il faut qu'elle, qu'elle le serre comme un gant. Elle ne sert absolument à rien. Et c'est même au point que, c'est tout à fait net dans leurs relations, enfin, quand ils sont à Trieste, chaque fois que se raboule un gosse, je suis bien forcé de parler comme ça, enfin, ça fait un drame. Ça fait un drame, c'était pas prévu dans le programme. Et il y a vraiment un malaise qui s'établit entre celui qu'on appelle comme ça, copains comme cochon, qu'on appelle Jim et, parce que c'est comme ça qu'on écrit de lui, enfin, on écrit de lui comme ça parce que sa femme lui écrivait sous ce terme. Jim et Nora, ça va plus entre eux quand il y a un rejeton. Ça fait toujours, toujours et dans chaque cas, un drame. Ouaih !

J'ai parlé tout à l'heure du bouton. Il doit bien avoir comme ça une petite affaire, une petite chose à faire avec la façon dont on appelle quelque chose, enfin, un organe. Oui. Le clitoris, pour l'appeler par son nom, est quelque chose comme un point noir, dans cette affaire. Je dis point noir, métaphorique ou pas. Ça a d'ailleurs quelques échos dans le comportement, qu'on ne note pas assez, de ce qu'on appelle *une* femme. C'est très curieux que *une* femme s'intéresse tant aux points noirs justement. C'est la première chose qu'elle fait à son garçon. C'est de lui sortir les points noirs. Puisque c'est une métaphore de ce que son point noir à elle, elle voudrait pas que ça tienne tant de place. C'est toujours le bouton de tout à l'heure, du gant retourné. Parce qu'il faut tout de même pas confondre ! C'est évident que de temps en temps il y a, il y a des femmes qui doivent procéder à, à l'épouillage, comme les singesses. Mais c'est quand même pas du tout la même chose d'écraser une vermine ou d'extraire un point noir ! Oui.

Il faut que nous continuions à faire le tour.

L'imagination d'être le rédempteur, dans notre tradition au moins, est

le prototype de ce que, ce n'est pas pour rien que je l'écrive : la *père-version*. C'est dans la mesure où il y a rapport de fils à père, et ceci depuis très longtemps, que a surgi cette idée loufoque du rédempteur. Freud a quand même essayé de se dépêtrer de ça, de ce sadomasochisme, seul point dans lequel il y a un rapport supposé entre le sadisme et le masochisme. Le sadisme est pour le père, le masochisme est pour le fils. Ça n'a entre eux aucun, strictement aucun rapport. Faut vraiment croire que ça se passe comme ici (figure VI-4), à savoir qu'il y a une droite infinie qui pénètre dans un tore. Je pense que je fais assez image comme ça. Il faut vraiment croire à l'actif et au passif pour imaginer que le sado-masochisme est quelque chose d'expliqué par une polarité.

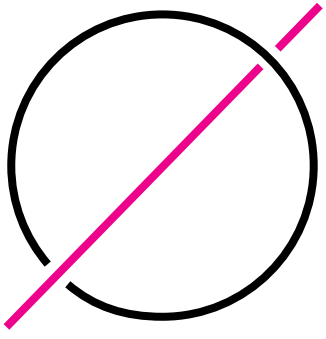

*Fig. VI-4*

Freud a très bien vu quelque chose qui est beaucoup plus ancien que cette mythologie chrétienne, c'est la castration. C'est que le phallus, ça se transmet de père en fils. Et que même ça comporte, ça comporte quelque chose qui annule le phallus du père avant que le fils ait le droit de le porter. C'est essentiellement de cette façon, qui est une transmission manifestement symbolique, que Freud se réfère, que Freud se réfère à cette idée de la castration.

C'est bien ce qui m'amène, ce qui m'amène à poser la question des rapports du Symbolique et du Réel. Ils sont fort ambigus ; au moins dans Freud. C'est bien là que se soulève la question de la critique du vrai. Qu'est-ce que c'est que le vrai, sinon le vrai Réel ? Et comment distinguer, sinon à employer quelque terme métaphysique, le *Echt* de Heidegger, comment distinguer le vrai Réel, du faux ? Car *Echt* est quand même du côté, du côté du Réel. C'est bien là que bute toute la métaphysique de Heidegger. Dans ce petit morceau sur *Echt*, il avoue, si je puis dire, son

échec. Le Réel se trouve dans les embrouilles du vrai. Et c'est bien ça qui m'a amené à l'idée de nœud qui procède de ceci que le vrai s'autoperfore du fait que son usage crée de toute pièce le sens. Ceci de ce qu'il glisse, de ce qu'il est aspiré par l'image du trou corporel dont il est émis, à savoir la bouche en tant qu'elle suce.

Il y a une dynamique du regard, centrifuge, c'est-à-dire qui part de l'œil, de l'œil voyant, mais aussi bien du point aveugle. Elle part de l'instant de voir et l'a pour point d'appui. L'œil voit instantanément, en effet, c'est ce qu'on appelle l'intuition; par quoi il redouble ce qu'on appelle l'espace dans l'image.

Il n'y a aucun espace réel. C'est une construction purement verbale qu'on a épelée en trois dimensions, selon les lois, qu'on appelle ça, de la géométrie, lesquelles sont celles du ballon ou de la boule, imaginée kinesthétiquement, c'est-à-dire oral-analement.

L'objet que j'ai appelé *petit a*, en effet, n'est qu'un seul et même objet. Je lui ai reversé le nom d'objet en raison de ceci que l'objet est *ob*, obstaculant à l'expansion de l'Imaginaire concentrique, c'est-à-dire englobant. Concevable, c'est-à-dire saisissable avec la main. C'est la notion de *Begriff*. Saisissable à la manière d'une arme. Et, pour évoquer, comme ça, quelques allemands qui n'étaient pas du tout idiots, cette arme, loin d'être un prolongement du bras, est dès l'abord une arme de jet, une arme de jet dès l'origine. On n'a pas attendu les boulets pour lancer un boomerang.

Ce qui, de tout ce tour, apparaît, c'est qu'en somme, tout ce qui subsiste du rapport sexuel c'est cette géométrie à laquelle nous avons fait allusion à propos du gant. C'est tout ce qui reste à l'espèce humaine de support pour le rapport. Et c'est bien en quoi, d'ailleurs, elle s'est dès l'abord engagée dans des affaires de soufflure, dans lesquelles elle a fait plus ou moins rentrer le solide. Il n'en reste pas moins que nous devons faire là la différence. La différence entre la coupe de ce solide et ce solide lui-même. Et nous aperce-

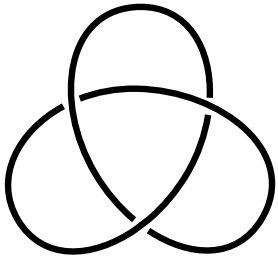

*Fig. VI-5*

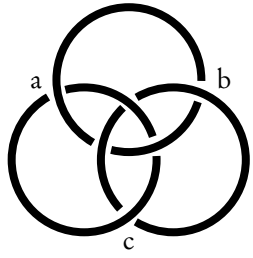


*Fig. VI-6*

voir que ce qu'il y a de plus consistant dans la soufflure, c'est-à-dire dans la sphère, dans le concentrique, c'est la corde. C'est la corde en tant qu'elle fait cercle, qu'elle tourne en rond, qu'elle est boucle, boucle unique d'abord d'être mise à plat. Qu'est-ce qui prouve, après tout, que la spirale n'est pas plus réelle que le rond ? Auquel cas rien n'indique que pour se rejoindre elle doive faire nœud, si ce n'est le faussement dit nœud borroméen, à savoir une chaî-nœud qui engendre naturellement le nœud de trèfle, (figure VI-5) qui provient de ce que ça se joint ici, a, et là, b, et là, c, et que ça continue (figure VI-6).

Il y a tout de même quelque chose qui n'est pas moins frappant, c'est que renversé comme ça (figure VI-7), ça ne fait pas nœud de trèfle, pour l'appeler par son nom. Et que la question que je poserai, à la fin de ce jaspinage, est celle-ci : on a tout de suite — pour vous ce n'est peut-être pas évident —, on a tout de suite très bien remarqué, ça ne va pas de soi, on a tout de suite très bien remarqué que, si ici vous changez quelque chose au passage en-dessous, dans ce nœud, de cette, disons, aile du nœud, vous avez tout de suite pour résultat que le nœud est aboli. Il est aboli tout entier. Et ce que je soulève comme question, puisque ce dont il s'agit, c'est de savoir si oui ou non Joyce était fou, pourquoi, après tout, ne l'aurait-il pas été ? Ceci, d'autant plus que ça n'est pas un privilège, s'il est vrai que

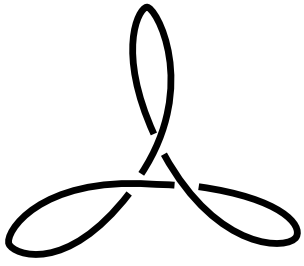

*Fig. VI-7*

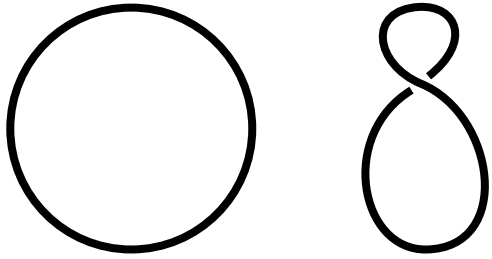

*Fig. VI-8*

chez la plupart, le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel sont embrouillés au point de se continuer l'un dans l'autre, s'il n'y a pas d'opération qui les distingue dans une chaîne, à proprement parler, la chaîne du nœud borroméen, du prétentu nœud borroméen car le nœud borroméen n'est pas un nœud, c'est une chaîne. Pourquoi ne pas saisir que chacune de ces boucles se continue pour chacun dans l'autre d'une façon strictement non distinguée, et que du même coup, c'est pas un privilège que d'être fou.

Ce que je propose, ici, c'est de considérer le cas de Joyce comme répondant à quelque chose qui serait une façon de suppléer, de suppléer à ce dénouement, à ce dénouement tel que, comme vous le voyez, je suppose, (figure VI-8) ceci fait purement et simplement un rond, ceci se déploie ; il suffit de rabattre. C'est du rabattement de ceci que résulte ce huit. Et ce dont il s'agit de s'apercevoir, c'est qu'à ceci, on peut remédier à faire quoi ? A y mettre une boucle, à y mettre une boucle grâce à quoi le nœud de trèfle, le *cloverleaf*, ne s'en ira pas, ne s'en ira pas en floche (figures VI-9 et VI-10).

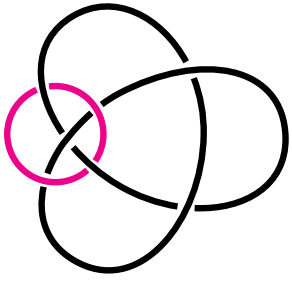

*Fig. VI-9*

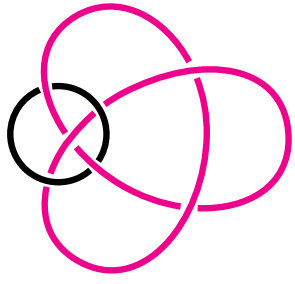

*Fig. VI-10*

Est-ce que nous ne pouvons pas concevoir le cas de Joyce comme ceci ?

C'est à savoir que son désir d'être un artiste qui occuperait tout le monde, le plus de monde possible en tout cas, est-ce que ce n'est pas exactement le compensatoire de ce fait que disons, que son père n'a jamais été pour lui un père.

Que non seulement il ne lui a rien appris, mais qu'il a négligé à peu près toute chose, sauf à s'en reposer sur les bons pères jésuites, l'Église diplomatique. Je veux dire la trame dans laquelle se développait ceci qui n'a plus rien à faire avec la rédemption qui n'est plus qu'ici que bafouillage, le terme *diplomatique* est emprunté au texte même de Joyce, spécialement de *Stephen Hero* où *Church Diplomatic* est nommément employé. Mais il est aussi certain que, que dans *Le portrait de l'artiste*, le père parle de l'Église comme d'une très bonne institution. Et même que le mot diplomatic y est également présenté, poussé en avant.

Est-ce qu'il n'y a pas quelque chose comme une, je dirais, compensation de cette démission paternelle ? De cette Verwerfung de fait, dans le fait que Joyce se soit senti impérieusement appelé, c'est le mot, c'est le mot qui résulte d'un tas de choses dans son propre texte, dans ce qu'il a écrit ; et que ce soit là le ressort propre par quoi chez lui le nom propre c'est quelque chose qui est étrange.

J'avais dit que je parlerais du nom propre aujourd'hui, je remplis sur le tard, ma promesse. Le nom qui lui est propre, c'est cela qu'il valorise aux dépens du père. C'est à ce nom qu'il a voulu que soit rendu l'hommage que lui-même a refusé à quiconque. C'est en cela, qu'on peut dire que le nom propre qui fait bien tout ce qu'il peut pour se faire plus que le $S_1$, le $S_1$ du maître qui se dirige vers le S que j'ai appelé de l'indice petit 2, qui est ce autour de quoi se cumule ce qu'il en est du savoir.

$$S_1 \rightarrow S_2$$

Il est très clair que depuis toujours, ça a été une invention, une invention qui s'est diffusée à mesure de l'histoire, qu'il y ait deux noms qui lui soient propres à ce sujet. Que Joyce s'appelait également James, c'est quelque chose qui ne prend sa suite que dans l'usage du surnom, James Joyce surnommé Dedalus. Le fait que nous puissions en mettre, comme ça, des tas n'aboutit qu'à une chose, c'est à faire rentrer le nom propre dans ce qu'il en est du nom commun.

Oui. Eh bien écoutez, puisque j'en suis arrivé là à cette heure, vous devez en avoir votre claque, et même votre Jacques-Laque, puisqu'aussi bien j'y ajouterai le han ! qui sera l'expression du soulagement que j'éprouve à avoir parcouru aujourd'hui ; je réduis mon nom propre au nom le plus commun.

# Leçon VII

*17 février 1976*

J'avais un espoir. Et ne vous faites pas l'idée que, qu'il s'agit de coquetterie, de titillage, comme ça. J'avais un espoir, j'avais mis un espoir dans le fait des vacances. Il y a beaucoup de monde qui s'en va. C'est vrai. Dans ma clientèle, c'est frappant, mais ici ça ne l'est pas. Je veux dire que je vois toujours les portes aussi encombrées, et pour tout dire, j'espérais que la salle serait allégée. Moyennant quoi, moyennant quoi je, et puis en plus, tout ça, tout ça m'exaspère, parce que c'est pas de très bon ton. Enfin, moyennant quoi j'espérais passer aux confidences. M'installer au milieu de, je sais pas, de, s'il y avait seulement la moitié de la salle, ça serait mieux. Il va falloir que je retourne à un amphithéâtre qui était l'amphithéâtre 3, si je me souviens bien, comme ça. Comme ça, je pourrai, je pourrai parler de façon un petit peu plus intime.

Ce serait quand même sympathique si je pouvais obtenir que, qu'on me réponde, qu'on collabore, qu'on s'intéresse. Ça me semble difficile de s'intéresser à ce qui est en somme, à ce qui devient une recherche. Je veux dire que je commence à faire ce qu'implique le mot recherche : à tourner en rond. Il y avait un temps où j'étais un peu, un peu claironnant comme ça, je disais comme Picasso — parce que c'est pas de moi — : je ne cherche pas, je trouve ; mais j'ai plus de peine maintenant à frayer mon chemin.

Bon, alors je vais quand même rentrer dans ce que je suppose — c'est une pure supposition, j'en suis réduit à supposer —, à ce que je suppose

que vous avez entendu la dernière fois. Et pour entrer dans le vif, je l'illustre (figure VII-1).

Voilà un nœud.

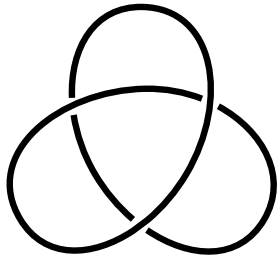

*Fig. VII-1*

Alors, c'est le nœud qui se déduit de ce qui n'est pas un nœud, car le nœud borroméen, contrairement à son nom qui, comme tous les noms, reflète un sens, il a le sens qui permet dans la chaîne, dans la chaîne borroméenne, de situer quelque part le sens.

Il est certain que, que si ceci, (figure VII-2) nous appelons cet élément de la chaîne l'Imaginaire et cet autre le Réel et celui-là, le Symbolique, le sens sera là. Nous ne pouvons pas espérer mieux, espérer de le placer ailleurs, parce que tout ce que nous pensons, nous en sommes réduits à l'imaginer. Seulement nous ne pensons pas sans mots, contrairement à ce que des psychologues, ceux de l'école de Würzburg, ont avancé.

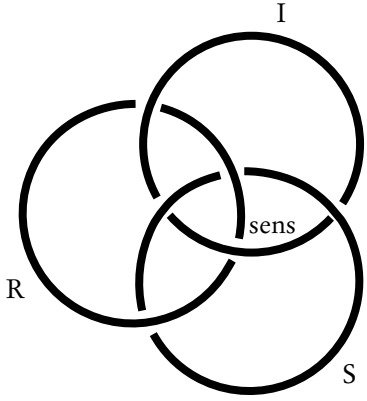


*Fig. VII-2*

Bon, comme vous le voyez, je suis un peu déçu, et j'ai de la peine à démarrer. Alors, je vais entrer dans le vif, et dire ce qui peut arriver, ce qui peut arriver à ce qui fait nœud. Pour ce qui fait nœud, c'est-à-dire, au minimum, le nœud à trois, celui dont je me contente puisque c'est le nœud qui se, qui se déduit de ceci que les trois ronds, les ronds de ficelle, comme autrefois j'avais avancé cette image, les ronds de ficelle de l'Imaginaire et du Réel et du Symbolique, ben il est clair que, qu'ils font nœud. Qu'ils font nœud, c'est à savoir que ils ne se contentent pas de pouvoir isoler, déterminer un certain nombre de champs de coincement, d'endroits où si on met le doigt, on se pince. On se pince aussi dans un nœud. Seulement le nœud est d'une nature différente.

Alors, si vous vous souvenez bien — naturellement je n'en espère pas autant —, si vous vous souvenez bien, j'ai avancé la dernière fois cette remarque, cette remarque qui ne va pas de soi, qu'il suffit qu'il y ait une erreur quelque part dans le nœud à trois; supposez, par exemple, qu'au lieu de passer au-dessous, ici, ça passe au-dessus (figure VII-1). Ben, ça suffit à faire, bien sûr, ça va de soi parce que chacun sait qu'il n'y a pas de nœud à deux, il suffit donc qu'il y ait une erreur quelque part, pour que

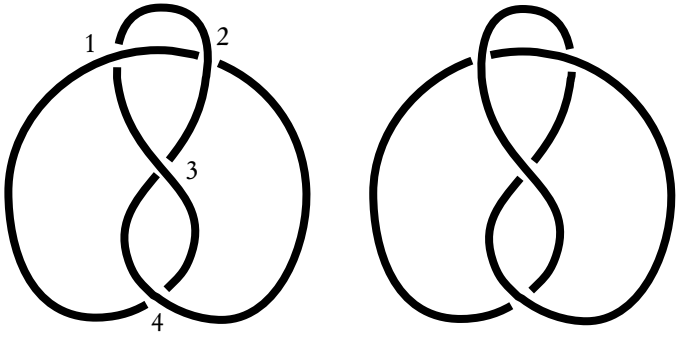


*Fig. VII-3*

ceci, je pense que ça vous saute aux yeux, se réduise à un seul rond.

Ça ne va pas de soi, parce que si, par exemple, vous prenez le nœud à cinq, celui-là (figure VII-4), comme il y a un nœud à quatre qui est bien connu, qui s'appelle *le nœud de Listing* (figure VII-3), j'ai appelé celui-là comme ça, idée loufoque, *le nœud de Lacan* (figure VII-4). C'est en effet celui qui convient le mieux. Mais je vous dirai ça une autre fois. C'est en effet celui qui convient le mieux. Ouaih ! C'est absolument sublime; comme chaque fois qu'on dessine un nœud, on risque de se tromper, tout

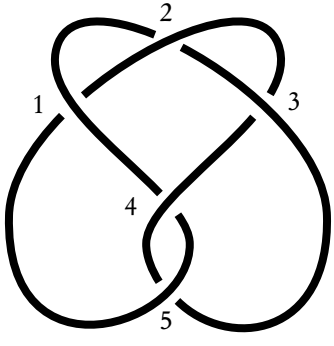


*Fig. VII-4*

à l'heure, tout à l'heure au moment où je dessinais ces choses pour vous les présenter, j'ai eu affaire à quelque chose d'analogue, qui a forcé Gloria à remettre ici une pièce. Et comme c'est quelque chose d'analogue, parce que, en dessinant comme ça, on se trompe.

Donc, ce nœud-là, si vous vous trompez en un de ces deux points, c'est la même chose que pour le nœud à trois : le tout se libère. Il est manifeste ici que ça ne fait qu'un rond.

Si, par contre, vous vous trompez en un de ces trois points-là 1, 2, 3, vous pouvez constater que ça se maintient comme nœud, c'est-à-dire que ça reste un nœud à trois. Ceci pour vous dire que ça ne va pas de soi qu'en se trompant en un point d'un nœud, tout le nœud s'évapore, si je puis m'exprimer ainsi.

Bon, alors, ce que j'ai dit la dernière fois est ceci, faisant allusion au fait que le symptôme, ce que j'ai appelé cette année le sinthome, que le sinthome est ce qui, dans le borroméen, la chaîne borroméenne, est ce qui permet, dans cette chaîne borroméenne, si nous n'en faisons plus chaîne, c'est à savoir si, ici (figure VII-5) nous faisons ce que j'ai appelé une erreur. Ici et aussi ici.

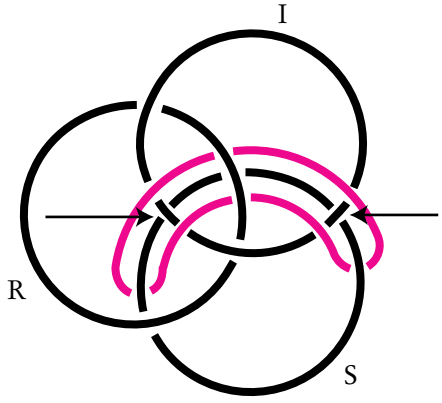


*Fig. VII-5*

C'est-à-dire du même coup si le Symbolique se libère, comme je l'ai autrefois bien marqué, nous avons un moyen de réparer ça, c'est de faire ce que, pour la première fois j'ai défini comme le sinthome. A savoir le quelque chose qui permet au Symbolique, à l'Imaginaire et au Réel, de continuer de tenir ensemble, quoique là aucun ne tient plus avec l'autre, ceci grâce à deux erreurs.

Je me suis permis de définir comme sinthome ce qui, non pas permet au nœud, au nœud à trois, de faire encore nœud à trois mais ce qu'il conserve dans une position telle qu'il ait l'air de faire nœud à trois. Voilà ce que j'ai avancé tout doucement la dernière fois. Et, je vous le réévoque incidemment, j'ai pensé — faites-en ce que vous voudrez de ma pensée —, j'ai pensé que c'était là la clé de ce qui était arrivé à Joyce. Que Joyce a un symptôme qui part, qui part de ceci que son père était carent : radicalement carent, il ne parle que de ça.

J'ai centré la chose autour du nom, du nom propre. Et j'ai pensé que — faites-en ce que vous voulez de cette pensée — et j'ai pensé que c'est de se vouloir un nom que Joyce a fait la compensation de la carence paternelle. C'est tout au moins ce que j'ai dit. Parce que je pouvais pas dire mieux. J'essaierai d'articuler ça d'une façon plus précise. Mais il est clair que l'art de Joyce est quelque chose de, de tellement particulier, que le terme sinthome est bien ce qui lui, ce qui lui convient.

Il se trouve que, vendredi, à ma présentation de quelque chose qu'on considère généralement comme un cas, un cas de folie assurément. Un cas de folie qui, qui a commencé par le sinthome : *paroles imposées*. C'est tout au moins ainsi que le patient articule lui-même ce quelque chose qui paraît tout ce qu'il y a de plus censé dans l'ordre, dans l'ordre d'une articulation que je peux dire être lacanienne. Comment est-ce que nous ne sentons pas tous que des paroles dont nous dépendons, nous sont en quelque sorte imposées ? C'est bien en quoi ce qu'on appelle un *malade* va quelquefois plus loin que ce qu'on appelle un homme bien portant. La question est plutôt de savoir pourquoi est-ce qu'un homme normal, dit *normal*, ne s'aperçoit pas que la parole est un parasite ? Que la parole est un placage. Que la parole est la forme de cancer dont l'être humain est affligé. Comment est-ce qu'il y en a qui vont jusqu'à le sentir ?

Il est certain que, que là-dessus, Joyce nous donne un petit soupçon. Je veux dire que je n'ai pas parlé la dernière fois de sa fille, Lucia, puisqu'il a donné à ses enfants des noms italiens, je n'ai pas parlé de la fille Lucia par, par un dessein de ne pas donner dans, dans ce qu'on peut appeler la petite histoire. La fille Lucia vit encore. Elle est dans une maison de santé, en Angleterre. Elle est ce qu'on appelle, comme ça, couramment, une schizophrène.

Mais la chose m'a été, lors de ma dernière présentation de cas, rappelée, en ceci que le cas que je présentais avait subi une aggravation. Après avoir

eu le sentiment, sentiment que je considère, quant à moi, comme censé, le sentiment de paroles qui lui étaient imposées, les choses se sont aggravées. Et qu'il a eu le sentiment, non seulement que des paroles lui étaient imposées, mais qu'il était affecté de ce qu'il appelait lui-même télépathie. Qui n'était pas ce qu'on appelle couramment de ce mot, à savoir d'être averti de choses qui arrivent aux autres, mais que par contre tout le monde était averti de ce qu'il se formulait lui-même, à part lui ; à savoir ses réflexions les plus intimes, et tout à fait spécialement les réflexions qui lui venaient *en marge* des fameuses paroles imposées. Car il entendait quelque chose : *sale assassinat politique* par exemple. Ce qu'il faisait équivalent à *sale assistanat politique*. On voit bien que là le signifiant se réduit à ce qu'il est, à l'équivoque, à une torsion de voix. Mais à *sale assistanat* ou à *sale assassinat* dit politique, il se disait à lui-même, en réponse, quelque chose, à savoir quelque chose qui commençait par un *mais* et qui était sa réflexion à ce sujet ; et ce qui le rendait tout à fait affolé, c'était la pensée que ce qui se faisait comme réflexion en plus, en plus de ce qu'il considérait comme des paroles qui lui étaient imposées, c'était cela qui était aussi connu de tous les autres. Il était donc, comme il s'exprime, *télépathe émetteur*. Autrement dit, il n'avait plus de secret. Et, cela-même, c'est cela qui lui a fait commettre une tentative d'en finir ; la vie lui étant de ce fait, de ce fait de n'avoir plus de secret, de n'avoir plus rien de réservé, qui lui a fait commettre ce qu'on appelle une tentative de suicide, qui était aussi bien ce pourquoi il était là et ce pourquoi j'avais, en somme, à m'intéresser à lui.

Ce qui m'a, me pousse aujourd'hui à vous parler de la fille Lucia, est très exactement ceci, je m'en étais bien gardé la dernière fois, pour ne pas tomber dans la petite histoire, c'est que Joyce, Joyce qui a défendu farouchement sa fille, sa fille la schizophrène, ce qu'on appelle schizophrène, contre la prise des médecins, Joyce n'articulait qu'une chose, c'est que sa fille était une télépathe. Je veux dire que, dans les lettres qu'il écrit à son propos, il formule qu'elle est beaucoup plus intelligente que tout le monde, qu'elle l'informe, miraculeusement est le mot sous-entendu de tout ce qu'il arrive à un certain nombre de gens, que pour elle ces gens n'ont pas de secrets.

Est-ce qu'il n'y a pas là quelque chose de saisissant ? Non pas du tout que je pense que Lucia fût effectivement une télépathe, qu'elle sût ce qui arrivait à des gens dont elle n'avait pas de, sur lesquels elle n'avait pas plus d'infor-

mations qu'une autre. Mais que Joyce, lui, attribue cette vertu sur un certain nombre de signes, de déclarations que lui, il entendait d'une certaine façon, c'est bien le quelque chose où je vois que pour défendre, si on peut dire, sa fille, il lui attribue quelque chose qui est dans le prolongement de ce que j'appellerai momentanément son propre symptôme. C'est à savoir — il est difficile dans son cas de ne pas évoquer, de ne pas évoquer mon propre patient tel que chez lui ça avait commencé —, c'est à savoir qu'à l'endroit de la parole, on ne peut pas dire que quelque chose n'était pas à Joyce imposé. Je veux dire que dans le progrès en quelque sorte continu qu'a constitué son art, à savoir cette parole, parole qui vient à être écrite, de la briser, de la démantibuler, de faire qu'à la fin ce qui, à la lire, paraît un progrès continu — depuis l'effort qu'il faisait dans ses premiers essais critiques, puis ensuite, dans *Le portrait de l'artiste*, et enfin dans *Ulysses* pour terminer par *Finnegans Wake* —, il est difficile de ne pas voir qu'un certain rapport à la parole lui est de plus en plus imposé. Imposé au point qu'il finit par, par dissoudre le langage même, comme l'a noté fort bien Philippe Sollers, je vous ai dit ça au début de l'année, imposer au langage même une sorte de brisure, de décomposition qui fait que il n'y a plus d'identité phonatoire.

Sans doute y a-t-il là une réflexion au niveau de l'écriture. Je veux dire que c'est par l'intermédiaire de l'écriture que la parole se décompose en s'imposant. En s'imposant comme telle. A savoir dans une déformation dont reste ambigu de savoir si c'est de se libérer du parasite, du parasite parolier dont je parlais tout à l'heure, qu'il s'agit, ou au contraire de quelque chose qui se laisse envahir par les propriétés d'ordre essentiellement phonémiques de la parole, par la polyphonie de la parole.

Quoiqu'il en soit que Joyce articule à propos de Lucia, pour la défendre, qu'elle est une télépathe, me paraît — en raison de ce malade dont je considérais le cas la dernière fois que j'ai fait ce qu'on appelle ma présentation à Ste Anne —, me paraît certainement indicatif. Indicatif de quelque chose dont je dirai que Joyce, que Joyce témoigne en ce point même (figure VII-6), qui est le

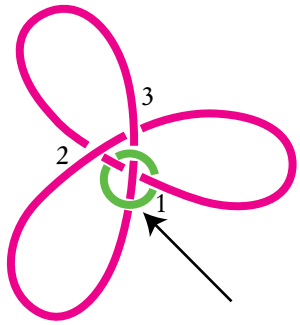


*Fig. VII-6*

point que j'ai désigné comme étant celui de la carence du père. Ce que je voudrais marquer, c'est que ce que j'appelle, ce que je désigne, que je supporte du sinthome qui est ici marqué d'un rond, d'un rond de ficelle, ce qui est censé, par moi, se produire à la place même où, disons, le tracé du nœud fait erreur.

Il nous est difficile de ne pas voir que le lapsus est ce sur quoi, en partie, se fonde la notion de l'Inconscient. Que le mot d'esprit en soit aussi, il n'est, il est à verser au même compte si je puis dire. Car, après tout, le mot d'esprit, il n'est pas impensable qu'il résulte d'un lapsus. C'est tout au moins ainsi que Freud lui-même l'articule, c'est à savoir que c'est un court-circuit ; que, comme il l'avance, c'est une économie au regard d'un plaisir, d'une satisfaction. Que ce soit à la place où le nœud rate, où il y a une sorte de lapsus du nœud lui-même, est quelque chose qui est bien fait pour nous retenir, que je, moi-même, il m'arrive comme je l'ai montré ici, de rater à l'occasion, c'est bien ce qui, en quelque sorte, confirme, qu'un nœud ça se rate. Ça se rate, tout aussi bien que l'Inconscient est là pour nous montrer que c'est à partir, c'est à partir de sa consistance à lui, à l'Inconscient, qu'il y a des tas de ratés.

Mais, si ici se renouvelle la notion de faute, est-ce que la faute, ce dont la conscience fait le péché, est de l'ordre du lapsus ? L'équivoque du mot est aussi bien ce qui permet de, de le penser ; de passer d'un sens à l'autre. Est-ce qu'il y a dans la faute, cette faute première dont Joyce nous fait tellement d'état, est-ce qu'il y a quelque chose de l'ordre du lapsus ? Ceci, bien sûr, n'est pas sans évoquer tout un imbroglio. Mais nous en sommes là, nous sommes dans le nœud, et du même coup dans l'embrouille.

Ce qu'il y a de remarquable, c'est qu'à vouloir corriger le lapsus au point même où il se produit, qu'est-ce que ça veut dire qu'il se produise là ? Il y a équivoque puisque en deux autres points, nous avons la conséquence du lapsus qui s'est produit ailleurs. Le frappant est que, ailleurs, ça n'a pas les mêmes conséquences. C'est ce que j'illustre de la façon qu'ici (figure VII-7) j'ai essayé de dessiner.

Vous pouvez, si vous faites attention, vous pouvez voir d'une façon dont le nœud répond, vous pouvez voir que à réparer par un sinthome au point même où le lapsus s'est produit, vous n'obtenez pas le même nœud en mettant le sinthome à la place même où s'est produite la faute, ou bien en corrigeant de même par un sinthome la chose en les deux autres points. Car en

corrigeant la chose, le lapsus, dans les deux autres points, ce qui est aussi concevable, puisque ce dont il s'agit, c'est de faire que quelque chose subsiste de la primitive structure du nœud à trois. Le quelque chose qui subsiste du fait de l'intervention du sinthome est différent quand ça se produit au point même du lapsus, est différent de ce qui se produit si, de la même façon, corrigée, dans les deux autres points du nœud à trois par un sinthome.

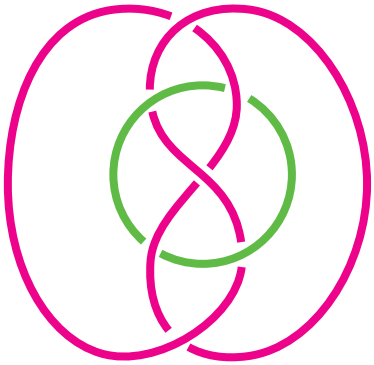

*Fig. VII-7*

Chose frappante, il y a quelque chose de commun dans la façon dont se nouent, se nouent les choses, il y a quelque chose qui se marque à une certaine direction, à une certaine orientation, à une certaine, disons, dextrogyrie, de la compensation, mais il n'en reste pas moins clair qu'ici (figure VII-7), ce qui résulte de la compensation nouée, de la compensation par le sinthome, est différente de ce qui se produit ici et là. La nature de cette différence est ceci, c'est que entre ceci et ceci, à savoir le sinthome et la boucle qui se fait ici, si je puis dire, spontanément, est inversible de ceci à cela, à savoir le huit, disons, rouge et le rond vert, est strictement équivalent.

A l'inverse, vous n'avez qu'à prendre un nœud de huit, fait ainsi, vous obtiendrez très aisément l'autre forme. Il n'y a rien de plus simple. C'est même imaginable. Il vous suffit de concevoir que vous tirez les choses de telle sorte, je parle sur le rouge, de sorte à faire que le rouge fasse ici un rond. Rien de plus facile que de voir, de sentir qu'il y a toutes les chances que ce qui est alors d'abord rond vert deviendra un huit vert. Et à l'usage, vous verrez que c'est un huit exactement de la même forme, de la même dextrogyrie. Il y a donc strictement équivalence et il n'est, après ce que j'ai

frayé autour du rapport sexuel, il n'est pas difficile de suggérer que, quand il y a équivalence, c'est bien en cela qu'il n'y a pas de rapport.

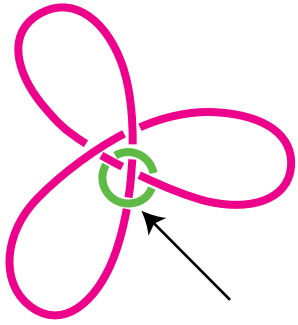

*Fig. VII-8*

Si, pour un instant, nous supposons que ce qu'il en est de ce qui, dès lors, est un ratage du nœud, du nœud à trois, ce ratage est strictement équivalent, il n'y a pas besoin de le dire, dans les deux sexes. Et si ce que nous voyons ici comme équivalent est supporté du fait que, aussi bien dans un sexe que dans l'autre, il y a eu ratage, ratage du nœud, il est clair que le résultat est ceci, que les deux sexes sont équivalents. A ceci près, pourtant, que si la faute est réparée à la place même (figure VII-8) les deux sexes, ici symbolisés par les deux couleurs, les deux sexes ne le sont plus, équivalents. Car vous voyez ici ce qui correspond à ce que j'ai appelé tout à l'heure l'équivalence, (figure VII-9) ce qui y correspond est ceci qui est loin d'être équivalent (figure VII-7). Si, ici, une couleur peut être remplacée par l'autre, inversement ici, (figure VII-7) vous voyez que

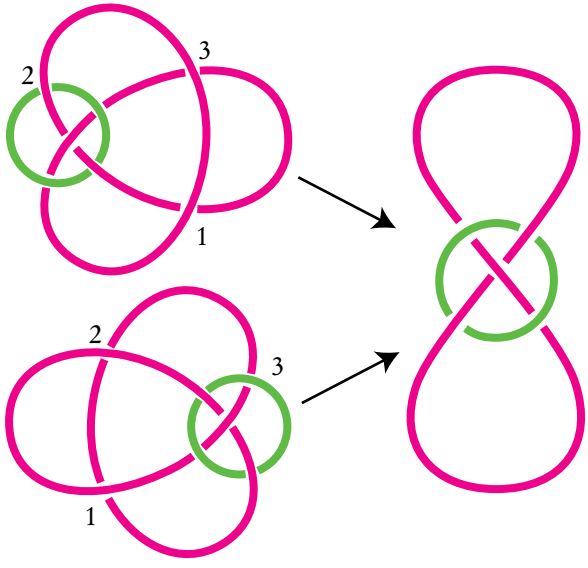


*Fig. VII-9*

le rond vert est, si je puis dire, interne à l'ensemble de ce qui est ici supporté par le double huit rouge et qui, ici, se retrouve dans le double huit vert.

Ceux-là, et c'est intentionnellement que je l'ai inscrit de cette façon, c'est pour que vous les reconnaissiez comme tels, le vert, à ce double huit, est interne, ici, le rouge est externe (figure VII-7). C'est même là-dessus que j'ai fait travailler notre cher Jacques-Alain Miller qui était à ma maison de campagne, en même temps que je cogitais ceci. Je lui ai, à juste titre, contrairement à ce que je lui ai dit, je lui ai avancé cette forme en le priant de découvrir l'équivalence qui aurait pu se produire. Mais il est clair que l'équivalence ne peut pas se produire comme il apparaît de ceci, c'est que le vert, au regard du double huit et du huit rouge, est quelque chose qui ne saurait franchir, si je puis dire, la bande externe de ce double huit rouge. (figure VII-10)

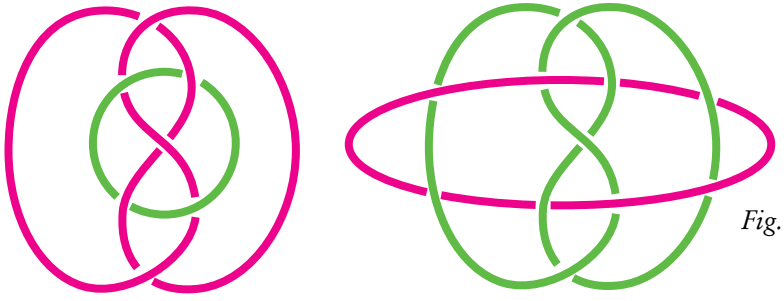

*Fig. VII-10*

Il n'y a donc pas au niveau du sinthome, il n'y a pas équivalence du rapport du vert et du rouge, pour nous contenter de cette désignation simple. C'est dans la mesure où il y a sinthome qu'il n'y a pas équivalence sexuelle, c'est-à-dire qu'il y a rapport. Car il est bien sûr que si nous disons que le non-rapport relève de l'équivalence, c'est dans la mesure où il n'y a pas équivalence que se structure le rapport. Il y a donc à la fois rapport sexuel et pas rapport. A ceci près que là où il y a rapport, c'est dans la mesure où il y a sinthome. C'est-à-dire où, comme je l'ai dit, c'est du sinthome qu'est supporté l'autre sexe.

Je me suis permis de dire que le sinthome, c'est très précisément le sexe auquel je n'appartiens pas, c'est-à-dire une femme. Si *une* femme est un sinthome pour tout homme, il est tout à fait clair qu'il y a besoin de trou-

ver un autre nom pour ce qu'il en est de l'homme pour *une* femme ; puisque justement le sinthome se caractérise de la non-équivalence. On peut dire que l'homme est pour une femme tout ce qui vous plaira, à savoir une affliction, pire qu'un sinthome, vous pouvez bien l'articuler comme il vous convient, un ravage même, mais, s'il n'y a pas d'équivalence, vous êtes forcés de spécifier ce qu'il en est du sinthome.

Il n'y a pas d'équivalence, c'est la seule chose, c'est le seul réduit où se supporte ce qu'on appelle chez le parlêtre, chez l'être humain, le rapport sexuel. Est-ce que ce n'est pas ce que nous démontre ce qu'on appelle, c'est un autre usage du terme, la clinique, c'est le cas de le dire, le lit ? Quand nous voyons les êtres au lit, c'est quand même là, pas seulement dans les lits d'hôpital, c'est tout de même là que nous pouvons nous faire une idée de ce qu'il en est de ce fameux rapport. Ce rapport se lie, c'est le cas de le dire, l-i-e, cette fois-ci, ce rapport se lie à quelque chose dont je ne saurais avancer, et c'est bien ce qui résulte, mon Dieu, de tout ce que j'entends sur un autre lit, sur le fameux divan où on m'en raconte à la longue, c'est que le lien, le lien étroit du sinthome, c'est ce quelque chose dont il s'agit de situer ce qu'il a à faire avec le Réel, avec le Réel de l'Inconscient, si tant est que l'Inconscient soit réel.

Comment savoir si l'Inconscient est réel ou imaginaire ? C'est bien là la question. Il participe d'une équivoque entre les deux, mais de quelque chose dans quoi, grâce à Freud, nous sommes dès lors engagés, et engagés à titre, à titre de sinthome. Je veux dire que désormais, c'est au sinthome que nous avons affaire dans le rapport lui-même, tenu par Freud pour naturel, ce qui ne veut rien dire, le rapport sexuel.

C'est là-dessus que je vous laisserai aujourd'hui, puisqu'aussi bien il faut que je marque d'une façon quelconque ma déception de ne pas vous avoir ici rencontrés plus rares.

# Leçon VIII

*9 mars 1976*

Bon. Ben me voilà, me voilà réduit à improviser. Non pas bien sûr que je n'aie pas travaillé depuis la dernière fois, abondamment. Mais comme je ne m'attendais pas forcément à parler puisque, en principe, c'est la grève, me voilà donc réduit à faire ce que quand même j'ai un peu préparé, et même beaucoup. Je vais aujourd'hui, j'espérais que vous seriez moins nombreux, comme d'habitude, je vais aujourd'hui vous montrer quelque chose. Ce n'est pas forcément ce que, ce que vous attendez. Ça n'est pas sans rapport. Mais, j'ai emporté, avant de partir, une chose à laquelle je désirais beaucoup penser parce que je l'avais promis à la personne qui n'est pas sans y être un peu intéressée, c'est ceci que je voudrais vous faire connaître, vous rappeler pour ceux qui le savent déjà, que il y a quelqu'un que j'aime beaucoup qui s'appelle Hélène Cixous. Ça s'écrit avec un C au début, ça se termine par un S, ça se prononce Cixous, à l'occasion.

Alors, ladite Hélène Cixous avait fait déjà, paraît-il — je l'avais, quant à moi, laissé un peu vague dans mon souvenir —, a fait déjà, paraît-il dans le numéro épuisé de *Littérature*, pour me la rappeler, je l'ignorais totalement, j'avais fait *Litturaterre*, dans ce numéro épuisé, ce qui ne vous rendra pas de, facile de le retrouver, sauf pour ceux qui l'ont déjà, elle avait fait une petite note sur Dora. Alors, depuis, elle en fait une pièce, *Le portrait de Dora*. C'est le titre. Une pièce qui se joue au Petit Orsay. C'est-à-dire à une annexe du Grand Orsay. Chacun peut l'imaginer facilement. Le Grand Orsay étant occupé par Jean-Louis Barrault et Madeleine Renaud.

Alors, ce *Portrait de Dora*, moi j'ai trouvé ça pas mal. J'ai dit ce que j'en pensais à celle que j'appelle Hélène, depuis le temps que je la connais, et je lui ai dit que j'en parlerais.

*Le portrait de Dora*, il s'agit de la Dora de Freud. Et c'est bien en quoi, enfin, je soupçonne que ça peut intéresser quelques personnes d'aller voir comment c'est réalisé. C'est réalisé d'une façon réelle. Je veux dire que la réalité, c'est ce qui, la réalité des répétitions, par exemple, c'est ce qui, au bout du compte, a dominé les acteurs. Je ne sais pas comment vous apprécierez. Mais ce qu'il y a de certain, c'est qu'il y a là quelque chose de tout à fait frappant. Il s'agit de, de l'hystérie, de l'hystérie de Dora, précisément, et il se trouve que, que c'est pas la meilleure hystérique de la distribution. Celle qui est la meilleure hystérique joue un autre rôle ; mais elle ne montre pas du tout ses vertus d'hystérique. Dora, elle-même, enfin, celle qui joue son rôle, ne le montre pas mal ; tout au moins c'est mon sentiment. Il y a aussi quelqu'un là-dedans qui fait, qui joue le rôle de Freud. Il est, bien entendu, très embêté. Et il est très embêté et, et ça se voit, enfin, il y va précautionneusement. Et c'est d'autant moins heureux, du moins pour lui, que il n'est pas un acteur, il s'est dévoué pour ça. Alors, il a tout le temps peur de charger Freud. Enfin, ça se voit dans son, dans son débit. Enfin, le mieux que j'ai à vous dire, c'est d'aller le voir. Ce que vous verrez est quelque chose qui, quand même, se, est marqué de cette précaution du Freud, du Freud acteur.

Alors, il en résulte, dans l'ensemble, enfin, quelque chose qui, qui est tout à fait curieux en fin de compte. On a là l'hystérie — je pense que ça vous frappera, mais après tout, peut-être apprécierez-vous autrement —, on a là l'hystérie que je pourrais dire *incomplète*. Je veux dire que l'hystérie, c'est toujours, enfin depuis Freud, c'est toujours deux. Et là, on la voit en quelque sorte réduite, cette hystérie, à un état que je pourrais appeler — et c'est pour ça d'ailleurs que, enfin, ça ne va pas aller mal avec ce que je vais vous expliquer —, à l'état en quelque sorte matériel. Il y manque cet élément qui s'est rajouté depuis quelque temps, et depuis avant Freud en fin de compte, à savoir comment elle doit être *comprise*. Ça fait quelque chose de très frappant et, et de très instructif. C'est une sorte d'hystérie rigide.

Vous allez voir, parce que je vais vous le montrer ce que veut dire en l'occasion le mot *rigidité*. Parce que je m'en vais vous parler d'une chaîne

qui est ce que je me trouve avoir avancé devant votre attention, la chaîne, pour l'appeler comme ça, la chaîne borroméenne. Dont ce n'est pas pour rien qu'on l'appelle nœud. Parce que ça glisse vers le nœud. Je vais vous montrer ça tout de suite. Mais, mais là ce que vous verrez, c'est une sorte d'implantation de la rigidité devant ce quelque chose dont il n'est pas exclu que le mot chaîne vous le, vous le représentifie si on peut dire. Parce qu'une chaîne c'est rigide quand même. L'ennui, c'est que la chaîne dont il s'agit, ça ne peut se concevoir que très souple. Il est même important de la considérer comme tout à fait souple. Ça aussi, je vais, je vais vous le montrer.

Enfin, je ne vous en dirai pas plus long, donc, sur *Le portrait de Dora*. J'espère, j'espère quoi ? En avoir quelque écho de, des personnes qui, par exemple, viennent me voir. Ça arrive.

Bon, alors là-dessus, parlons de ce dont il s'agit : de la chaîne, de la chaîne que j'ai été amené à articuler, voire à décrire, en y conjoignant comme j'y ai été amené, le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel.

Ce qui est important, c'est le Réel.

Après avoir longuement parlé du Symbolique et de l'Imaginaire j'ai été amené à, à me demander ce que pouvait être, dans cette conjonction, le Réel. Et le Réel, il est bien entendu que ça ne peut pas être un seul de ces ronds de ficelle. C'est la façon de les, de les présenter dans leur nœud de chaîne qui à elle tout entière fait le Réel du nœud. Alors, je vous demande pardon de m'écarter du micro. Vous devez quand même déjà avoir un peu pigé ce que je, ce dont j'ai essayé de supporter la chaîne borroméenne.

Voilà en somme ce que ça donne (figure VIII-1), quelque chose qui

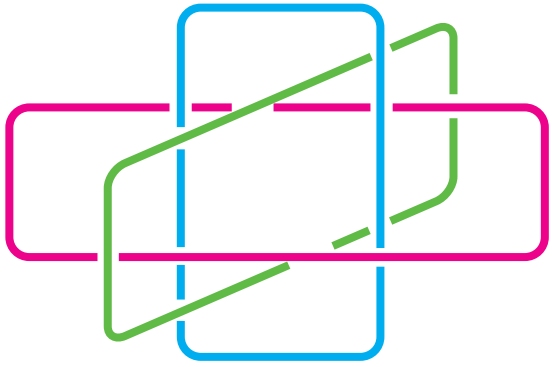

*Fig. VIII-1*

serait à peu près comme ça. J'étais pas porté à le compléter. Mais il est évident que il faut le compléter pour faire sentir ce dont il s'agit. Voilà la chaîne typique.

Il est certain que le fait que je le dessine ainsi (figure VIII-2), vous avez vu déjà comment ceci peut se transformer, pour un rien, en quelque chose qui a l'air de bien, de mieux mériter le nom de chaîne, c'est-à-dire de faire entre le bleu par exemple, et le rouge quelque chose — là on ne sait plus comment dire — qui fait chaîne ou qui fait nœud (figure VIII-3).

Parce que c'est quand même ça qui ressemble le plus — j'ai inversé peu importe — qui ressemble le plus à ce qu'on met d'habitude, ce qu'on considère d'habitude comme une chaîne.

Ce qui y a avantage, finalement, à le représenter comme cela (figure VIII-4), à savoir à représenter les trois ronds d'une façon, en somme, qu'il faut appeler *projective*. C'est aussi bien ce qui vaut. Il n'en restera pas moins que, que ce qui sera ainsi présenté (figure VIII-5), ça sera, attention, ici, vous voyez bien que nous sommes forcés de mettre les trois ronds d'une façon qui respecte la disposition de ce que j'ai dessiné d'abord. Comme on le voit, l'avantage qui résulte de la façon dont je

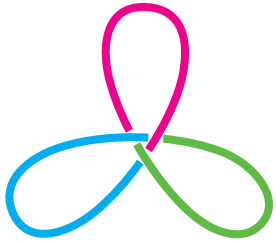

*Fig. VIII-2*

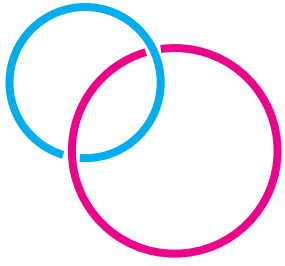

*Fig. VIII-3*

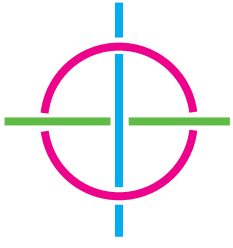

*Fig. VIII-4*

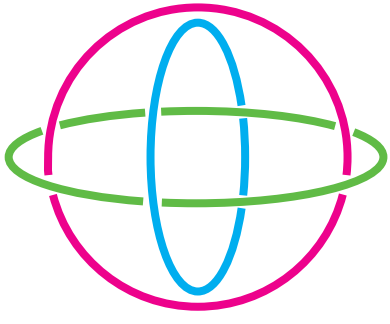

*Fig. VIII-5*



*Fig. VIII-6*

l'ai présenté ainsi, c'est que ça simule la sphère, comme je l'ai fait remarquer à Dali avec qui je me suis entretenu de ça je ne sais plus quand, la différence qu'il y a entre cette chaîne borroméenne et ce qu'on dessine toujours dans une sphère armillaire quand on la, quand on essaie de la circulariser à trois niveaux, respectivement qu'on peut appeler transversal, sagittal, horizontal, on n'a jamais vu représenter une sphère armillaire de la façon dont se présente ce nœud, ce nœud borroméen.

Alors, cette fausse sphère, cette fausse sphère que j'ai dessinée là tout à fait sur la droite, il y a une façon de la manipuler. De la manipuler en tant que prise au niveau de ce qui en constitue un huitième, ça consiste là, ceci, parce que cette sphère est supportée de cercles, il y a une façon de la retourner, de la retourner sur elle-même.

Une sphère, comme telle, c'est difficile de ne pas concevoir que c'est lié à l'idée de Tout. Il est un fait, c'est que le fait qu'on représente une sphère très volontiers par un cercle lie l'idée de Tout, qui ne se supporte que de la sphère, lie l'idée de Tout au cercle. Mais, c'est une erreur. Et c'est une erreur parce que l'idée de Tout implique la fermeture. Si on peut retourner ce Tout, l'intérieur devient l'extérieur. Et c'est ce qui se produit à partir du moment où nous avons supporté de cercles la chaîne borroméenne, c'est que la chaîne borroméenne peut se retourner. Elle peut se retourner du fait que le cercle, c'est pas du tout ce qu'on croit, ce qui symbolise l'idée de Tout, mais que dans un cercle il y a un trou. C'est dans la mesure où les êtres sont inertes, c'est-à-dire supportés par un corps, qu'on peut, comme on l'a fait, à l'initiative de Popilius, dire à quelqu'un : *tu ne sortiras pas de là parce que j'ai fait un rond autour de toi, tu ne sortiras pas de là avant de m'avoir promis telle chose*.

Nous retrouvons là, en somme, ceci pour quoi j'ai avancé que concernant ce que j'ai appelé du nom de la femme : elle n'est pas-toute. Elle n'est pas-toute, ceci veut dire que les femmes ne constituent qu'un ensemble.

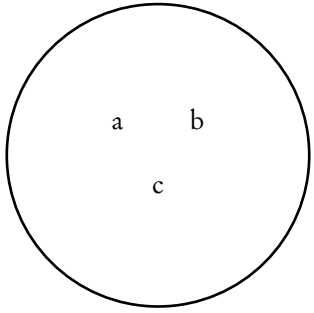


*Fig. VIII-7*

En effet, avec le temps, on est arrivé à dissocier l'idée de Tout de l'idée d'ensemble. Je veux dire que on est arrivé à la pensée de ceci qu'un certain nombre d'objets peuvent être supportés de petites lettres. Et alors l'idée de Tout se dissocie, à savoir que le cercle censé, dans une représentation tout à fait fragile, les rassembler, le cercle est extérieur aux objets petit a, petit b, petit c, etc. ((figure VIII-7).

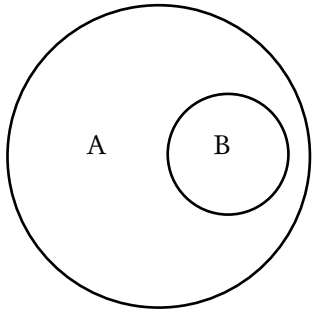


*Fig. VIII-8*

Spécifier que la femme n'est *pas-toute* implique une dissymétrie, une dissymétrie entre un objet qu'on pourra appeler grand A, et il s'agit de savoir ce que c'est, et un ensemble à un élément, les deux, s'il y a couple, étant réunis d'être contenus dans un cercle qui, de ce fait se trouve distinct (figure VIII-8). Ce qu'on exprime d'habitude selon la forme suivante, ce sont des parenthèses dont on use et qu'on écrit ainsi { A {B} }. Il y a un élément d'une part et, d'autre part, un ensemble à un seul élément. Comme vous le voyez, j'ai fait un bafouillage.

Alors, il faut que je vous avoue ceci, c'est que après avoir assenti ce que Soury et Thomé m'avaient articulé, c'est à savoir, c'est à savoir qu'une chaîne borroméenne à trois se montre supporter deux objets différents, à condition que les trois ronds qui constituent ladite chaîne soient coloriés et orientés ; les deux étant exigibles. Ce qui distingue les deux objets en question dans un second temps, c'est-à-dire après avoir assenti à ce qu'ils disaient, mais en quelque sorte superficiellement, je me suis trouvé dans la

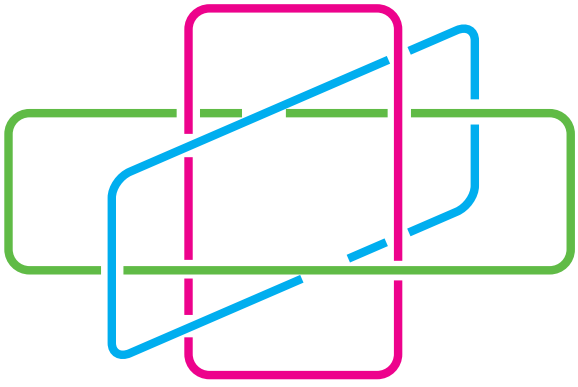

*Fig. VIII-9*

position, enfin, désagréable de m'être imaginé que de seulement les colorier suffisait à distinguer deux objets. Ceci parce que je n'avais pas, j'avais consenti tout à fait superficiellement à ce dont ils m'avaient apporté l'affirmation.

En effet, ça a l'air de se sentir que si nous colorons en rouge un de ces trois ronds, ça n'est quand même pas le même objet si nous colorons celui-ci en vert et celui-ci en bleu, ou si nous faisons l'inverse (figure VIII-9).

C'est pourtant le même objet si nous retournons la sphère.

Nous obtiendrons très aisément, je vais, mon Dieu, vous le dessiner rapidement, nous obtiendrons très aisément une disposition contraire. C'est à savoir que pour partir de ce qui est là, de ce qui est là pour le représenter ainsi (figure VIII-10), où, une fois de plus, il se retourne de la façon suivante.

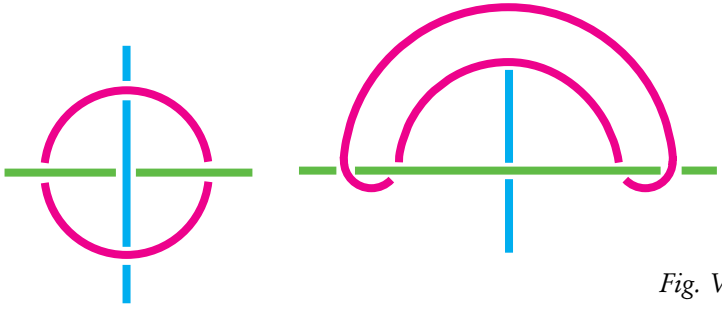

*Fig. VIII-10*

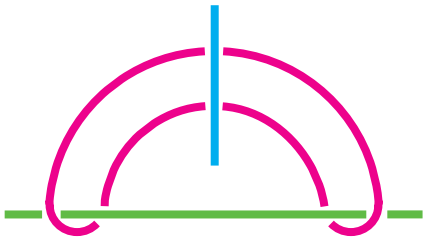

*Fig. VIII-11*

Il est en effet, si nous ne considérons pas ceci comme rigide, tout à fait plausible de faire du rond rouge la présentation suivante si ici comme il est également plus que plausible, nous faisons glisser l'anneau de façon à l'amener là où il est tout à fait évident qu'il peut être, vous obtenez la transformation suivante (figure VIII-11).

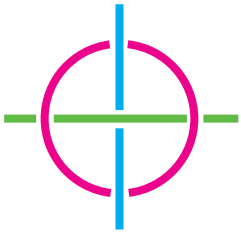

*Fig. VIII-12*

Et à partir de la transformation suivante, il est tout ce qu'il y a de plausible, de faire glisser ce rond d'une façon telle que ce qu'il s'agissait d'obtenir, à savoir que le rond vert soit interne, au lieu que ce soit le rond bleu, soit interne au rond rouge et, qu'au contraire, le rond bleu soit externe ceci peut être obtenu (figure VIII-12).

Les choses, je peux après tout le dire, ne sont pas si aisées à démontrer. La preuve c'est que ce qui est immédiat à simplement penser que les trois ronds peuvent être retournés les uns par rapport aux autres, ce qui est immédiat et est obtenu par la manipulation, ne l'est pas, obtenu, si aisément que ça ; la preuve c'est que lesdits Soury et Thomé, enfin, qui me représentaient à très juste titre cette manipulation, ne l'ont faite qu'en s'embrouillant un peu. J'ai essayé de vous représenter, là, comment cette transformation effectivement peut être dite s'opérer. Bon.

Qu'est-ce qui, en somme, nous arrête ? Nous arrête dans l'immédiateté qui est une autre sorte d'évidence, si je puis dire, cette évidence que,

concernant le Réel, je fais avec un joke que je supporte de l'évidement. Ce qui résiste à cette évidence-évidement, c'est l'apparence nodale que produit ce que j'appellerai le *chaî-nœud*, en équivoquant sur chaîne et sur nœud. Cette apparence nodale, cette forme de nœud, si je puis dire, est ce qui fait du Réel l'assurance. Et je dirai à cette occasion que c'est donc une fallace, puisque j'ai parlé d'apparence, c'est une fallace qui témoigne de ce qui est le Réel.

Il y a différence de la pseudo-évidence, puisque dans ma connerie j'ai tenu d'abord pour évidence qu'il pouvait y avoir deux objets à seulement colorier les cercles, qu'est-ce que veut dire ce qu'en somme cette série d'artifices, je vous l'ai démontrée ? C'est là que se montre la différence entre le montrer et le démontrer.

Il y a, en quelque sorte, une idée de déchéance dans le démontrer par rapport au montrer. Il y a un choix du montrer. Tout le bla-bla à partir de l'évidence ne fait que réaliser l'évidement à condition de le faire significativement.

*Le more géometrico* qui a été pendant longtemps le support idéal de la démonstration, repose sur la fallace d'une évidence formelle. Et ceci est tout à fait de nature à nous rappeler que géométriquement une ligne n'est que le recoupement de deux surfaces, deux surfaces qui sont elles-mêmes taillées dans un solide. Mais c'est un autre support que nous fournit l'anneau, le cercle, quel qu'il soit, à condition qu'il soit souple, c'est une autre géométrie qui est à fonder sur la chaîne.

Il est certain que je reste excessivement frappé de mon erreur que j'ai à juste titre appelée connerie, que j'en ai été affecté à un point qu'on peut difficilement imaginer. C'est bien parce que je veux m'en requinquer que je vais maintenant opposer à ce que je crois être, telle qu'ils me l'ont exprimée, l'opinion de Soury et Thomé qui m'ont fait la remarque que il ne s'agit pas seulement que les trois cercles soient les uns colorés, les autres orientés, ou un autre orienté, ici je formule, et je crois pouvoir le démontrer, au sens ou démontrer est encore proche du montrer, ce dont il s'agit.

Soury et Thomé ont procédé par une exhaustion combinatoire de trois coloriages et de trois orientations colloquées sur chacun des cercles ; ils ont cru devoir procéder à cette exhaustion pour démontrer qu'il y a deux chaînes borroméennes différentes. Je crois pouvoir ici m'opposer. M'opposer en ceci que ressort de la façon, de la façon dont je représente

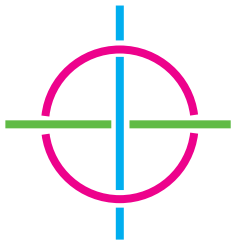

*Fig. VIII-13*

cette chaîne, de la façon dont je représente la chaîne borroméenne (figure VIII-13), pour maintenir les mêmes couleurs qui sont celles dont je me suis servi, voici comment je représente, voici comment je représente habituellement ce que vous aviez vu là. Je le représente en ceci différemment de ce que j'y fais jouer deux droites infinies. Là, l'usage de ces deux droites infinies comme opposées au cercle qui les conjoint, suffit à nous permettre de démontrer qu'il y a deux objets différents dans la chaîne ; qu'il y a deux objets différents dans la chaîne à cette condition qu'un couple soit colorié et le troisième orienté (figure VIII-14).

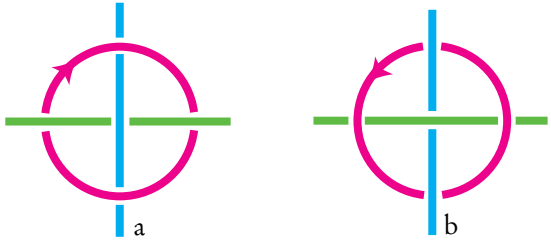


*Fig. VIII-14*

Si j'ai parlé de droites infinies, c'est que la droite infinie dont, avec prudence, Soury et Thomé ne font pas usage, la droite infinie est un équivalent du cercle. Est un équivalent du cercle, au moins pour ce qui est de la chaîne. C'est un équivalent dont le point, dont *un* point est à l'infini. Ce qui est exigible de deux droites infinies, c'est qu'elles soient concentriques. Je veux dire qu'entre elles, elles ne fassent pas chaîne. Ce qui est le point que depuis longtemps avait mis en valeur Desargues, mais sans préciser ce dernier point, c'est à savoir que les droites dont il s'agit, droites dites infinies, doivent ne pas s'enchaîner ; puisque rien n'est précisé dans ce qu'a formulé Desargues, et que j'ai évoqué en son temps à mon séminaire, rien n'est précisé sur ce qu'il en est de ce point dit à l'infini.

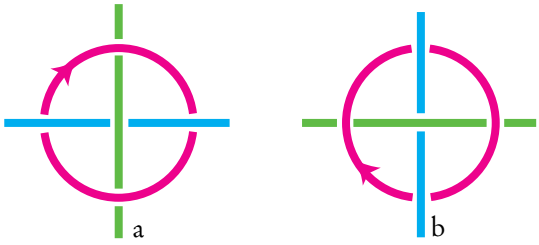


*Fig. VIII-15*

Nous voyons alors le fait suivant : orientons le rond dont nous disons qu'il n'a pas besoin d'être d'une couleur. C'est évidemment déjà l'isoler. Et à titre de ceci qu'il n'est pas dit d'être d'une couleur, c'est faire déjà quelque chose de différent. Néanmoins, il n'est pas indifférent de dire que les trois doivent être orientés. Si vous procédez à partir de cette orientation, cette orientation qui, de là où nous la voyons, est dextrogyre. Il ne faut pas croire qu'une orientation, ce soit quelque chose qui se maintienne en tous cas. La preuve, la preuve est facile à donner. C'est à savoir qu'à retourner, et retourner impliquera l'inversion des droites infinies, à retourner le rond, le rond rouge aura, à partir du retournement, une orientation exactement inverse. J'ai dit que un seul suffit à être orienté. Ceci est d'autant plus concevable qu'à faire les droites infinies, à partir de quoi donnerions-nous orientation aux dites droites ?

Le second objet est tout à fait possible à mettre en évidence à partir de ceci que j'ai, qui était au principe de mon illusion sur le coloriage à partir de ceci (figure VIII-14a), qu'à prendre le premier, en inversant les couleurs, à prendre le premier de ce que j'ai dessiné là, à savoir en mettant ici la couleur verte et ici la couleur bleue, on obtient un objet incontestablement différent (figure VIII-15a). A condition de laisser l'orientation de celui-ci qui est orienté, de la laisser la même. Pourquoi en effet changerais-je l'orientation ? L'orientation n'a pas de raison d'être changée si j'ai changé le couple des couleurs. Comment reconnaîtrais-je la non-identité, la non-identité de l'objet total, si je change l'orientation ? Et même si vous le retournez, vous vous apercevrez que cet objet est bel et bien différent, car ce qu'il s'agit de comparer, c'est l'objet constitué par ceci, à savoir en le faisant tourner par ici (figure VIII-15b), le comparer avec cet objet qui est là (figure VIII-14b) et, en somme, nous apercevoir que, ici, c'est l'orientation, l'orientation maintenue de cet objet, l'orientation maintenue qui s'oppose, qui différen-

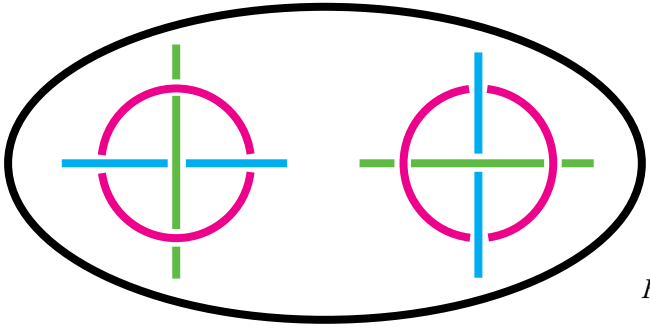

*Fig. VIII-16*

cie ce triple de ce en quoi il peut être dit avoir la même présentation.

Ceci nous permet de distinguer la différence de ce que j'ai appelé tout à l'heure le Réel comme marqué de fallace, de ce qu'il en est du vrai. N'est vrai que ce qui a un sens.

Quelle est la relation du Réel au vrai ?

Le vrai sur le Réel, si je puis m'exprimer ainsi, c'est que le Réel, le Réel du couple ici n'a aucun sens. Ceci joue sur l'équivoque du mot sens. Quel est le rapport du sens à ce qui, ici, s'écrit comme orientation ? On peut poser la question, et on peut suggérer une réponse, c'est à savoir que c'est le temps. L'important est ceci, c'est que nous faisons jouer dans l'occasion un couple dit colorié, et que ceci n'a aucun sens. L'apparence de la couleur est-elle, est-elle de la vision, au sens où je l'ai distinguée, ou du regard ? Est-ce le regard ou la vision qui distingue la couleur ? C'est une question que pour aujourd'hui je laisserai en suspens.

La notion de couple, de couple colorié, est là pour suggérer que dans le sexe, il n'y a rien de plus que, je dirais l'être de la couleur. Ce qui suggère en soi qu'il peut y avoir *femme couleur d'homme*, dirais-je, ou *homme couleur de femme*. Les sexes en l'occasion, si nous supportons du rond rouge ce qu'il en est du Symbolique, les sexes en l'occasion sont opposés comme l'Imaginaire et le Réel, comme l'Idée et l'Impossible pour reprendre mes termes.

Mais est-il bien sûr que toujours ce soit le Réel qui soit en cause ? J'ai avancé que dans le cas de Joyce, c'est l'idée et le sinthome, plutôt, comme je l'appelle. D'où l'éclairage qui en résulte de ce qu'est une femme : *pas-toute* ici, de n'être pas saisie, de rester à Joyce, nommément, étrangère, de n'avoir pas de sens pour lui. Une femme, au reste, a-t-elle jamais un sens pour l'homme ?

L'homme est porteur de l'idée de signifiant. Et l'idée de signifiant se supporte dans lalangue de la syntaxe, essentiellement. Il n'en reste pas moins que si quelque chose, dans l'Histoire, peut être supposé, c'est que c'est l'ensemble des femmes qui, devant une langue, qui se décompose, le latin dans l'occasion, puisque c'est de cela qu'il s'agissait à l'origine de nos langues, — que c'est l'ensemble des femmes qui engendre ce que j'ai appelé lalangue.

C'est ce dire interrogé sur ce qu'il en est de lalangue, sur ce qui a pu guider, guider un sexe sur les deux, vers ce que j'appellerai cette prothèse de l'équivoque. Car ce qui caractérise lalangue parmi toutes, ce sont les équivoques qui y sont possibles. C'est ce que j'ai illustré de l'équivoque de deux -d-e-u-x- avec d'eux, d apostrophe, e-u-x-. Un ensemble de femmes a engendré dans chaque cas lalangue.

Là-dessus, je veux quand même vous indiquer quelque chose. C'est que nous avons parlé de bien des choses aujourd'hui, sauf de ce qui fait le propre de la chaîne borroméenne. La chaîne borroméenne n'aurait pas lieu s'il n'y avait pas ceci que je dessine (figure VIII-17), et que, comme d'habitude, je dessine mal parce que c'est comme ça que ça doit être dessiné, qui en est le propre et qui est ce que j'appellerai le *faux-trou*.

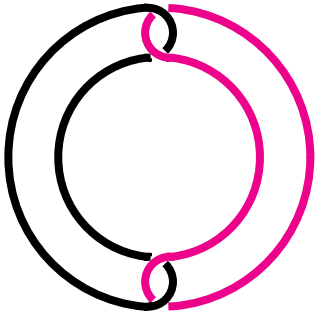

*Fig. VIII-17*

Dans un cercle, ai-je souligné tout à l'heure, il y a un trou. Qu'on puisse avec un cercle en y adjoignant un autre, faire ce trou qui consiste dans ce qui passe là, au milieu et qui n'est ni le trou de l'un, ni le trou de l'autre, c'est ça que j'appelle le *faux-trou*.

Mais il y a ceci sur quoi repose toute l'essence de la chaîne borroméenne, c'est que droite infinie ou cercle, s'il y a quelque chose qui traverse ce que j'ai appelé à l'instant le faux-trou, s'il y a quelque chose, je le répète,

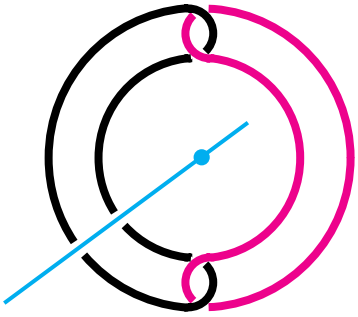

*Fig. VIII-18*

droite ou cercle, ce faux-trou est, si l'on peut dire, vérifié (figure VIII-18). La fonction de ceci, la vérification du faux-trou, le fait que cette vérification le transforme en Réel, c'est là, et je me permets en cette occasion de rappeler que j'ai eu l'occasion de relire ma *Signification du Phallus*, j'y ai eu la bonne surprise de trouver dès les premières lignes l'évocation du nœud, ceci à une date où j'étais bien loin d'avoir, de m'être intéressé à ce qu'on appelle le nœud borroméen. Les premières lignes de la *Signification du Phallus* indiquent le nœud comme étant ce qui est du ressort en l'occasion, c'est ce phallus qui a ce rôle de vérifier, du faux-trou, qu'il est Réel.

C'est en tant que le sinthome fait un faux-trou avec le Symbolique, qu'il y a une praxis quelconque. C'est-à-dire quelque chose qui relève du dire de ce que j'appellerai aussi bien à l'occasion l'art-dire, voire, pour glisser vers l'ardeur.

Joyce, pour terminer, ne savait pas qu'il faisait le sinthome. Je veux dire qu'il le simulait. Il en était inconscient. Et c'est de ce fait qu'il est un pur artificier, qu'il est un homme de savoir-faire. C'est-à-dire ce qu'on appelle aussi bien un artiste.

Le seul réel qui vérifie quoi que ce soit c'est le phallus, en tant que j'ai dit tout à l'heure de quoi le phallus est le support; à savoir de ce que je souligne dans cet article, à savoir de la fonction du signifiant en tant qu'elle crée tout signifié. Encore faut-il, ajouterai-je, pour le reprendre la prochaine fois, encore faut-il qu'il n'y ait que lui pour le vérifier, ce Réel.

# Leçon IX

*16 mars 1976*

Ça, c'est le dernier truc que m'ont donné Soury et Thomé. C'est un nœud borroméen de mon espèce, fait de deux droites infinies et de quelque chose de circulaire (figure IX-1).

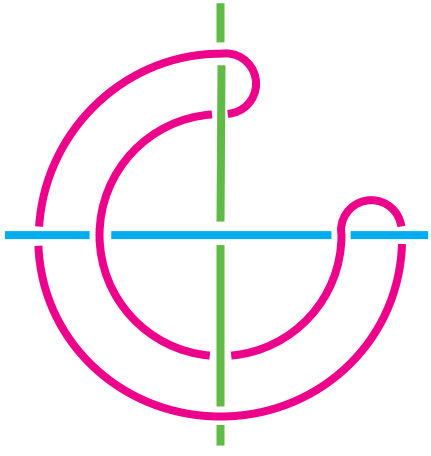

*Fig. IX-1*

Vous pouvez constater, avec un peu d'effort, sans doute, que c'est borroméen. Voilà.

Alors, la seule excuse, parce qu'à la vérité, j'ai besoin d'excuses. J'ai besoin d'excuses au moins à mes yeux. La seule excuse que j'ai de vous dire quelque chose aujourd'hui, c'est que ça va être sensé. Moyennant quoi je ne réaliserai pas ce que je voudrais — et vous allez voir que j'éclai-

rerai ça, enfin — ce que je voudrais, c'est vous donner un bout, ça peut pas s'appeler autrement, un bout de Réel.

J'en suis réduit à me dire que y a du sensé qui peut servir, provisoirement ; mais ce provisoire est fragile. Je veux dire que je ne suis pas sûr de combien de temps ça pourra servir.

Voilà.

J'ai, je me suis beaucoup préoccupé de Joyce tous ces temps-ci, je vais vous dire ce que, en quoi Joyce, si on peut dire, est stimulant. C'est qu'il suggère, il suggère mais ce n'est qu'une suggestion, il suggère une façon aisée de le présenter. Moyennant quoi, et c'est bien là sa valeur, son poids, moyennant quoi tout le monde s'y casse les dents. Même mon ami Jacques Aubert qui est là au premier rang et devant qui je me sens indigne. J'ai dit que s'il s'y cassait les dents lui-même, parce que, parce que Jacques Aubert n'arrive pas, pas plus que n'importe qui, d'ailleurs, pas plus qu'un nommé Adams qui a fait des tours de force dans ce genre, n'arrive pas à cette façon aisée de le présenter. Je vais peut-être, tout à l'heure, vous, vous indiquer moi-même, non pas vous suggérer, vous indiquer à quoi ça tient.

Bien sûr moi aussi j'ai, j'ai rêvé, et c'est à prendre au sens littéral, de cette façon aisée de le présenter. J'en ai rêvé cette nuit. Vous, évidemment, évidemment comme on dit, vous, évidemment, étiez mon public, mais j'étais pas, j'étais pas acteur. J'étais même pas acteur du tout. Ce dont je vous faisais part était la façon dont je, pas-acteur-du-tout, scribouilleur, j'appellerais plutôt ça, dont je jugeais les personnages autres que le mien. En quoi, évidemment, je sortais du mien, ou plutôt, je n'avais pas de rôle. C'était quelque chose dans le genre d'un, d'un psychodrame ; ce qui est une interprétation.

Que Joyce m'ai fait rêver de, de fonctionner comme ça doit avoir une valeur ; une valeur plus facile à extraire d'ailleurs. Puisque, comme je l'ai dit, il suggère ça à n'importe qui. Qu'il doit y avoir un Joyce maniable. Il suggère ça du fait qu'il y a la psychanalyse. Et c'est bien sur cette piste qu'un tas de gens se précipitent. Mais ce n'est pas parce que je suis psychanalyste et, du même coup, trop intéressé, qu'il faut que je me refuse à l'envisager sous ce jour. Il y a là, quand même, quelque chose d'objectif.

Joyce est un a-Freud, je dirai ; avec le, le jeu de mot sur affreux. Il est un a-Joyce.

Tout objet, tel, tout objet sauf l'objet dit par moi petit *a*, qui est un

absolu, tout objet tient à une relation. L'ennuyeux est qu'il y ait le langage, et que les relations s'y expriment, dans le langage, avec des épithètes. Les épithètes, cela pousse au oui ou non. Un nommé Charles Sanders Peirce a construit là-dessus sa logique à lui qui, du fait de l'accent qu'il met sur la relation, l'amène à faire une logique trinitaire. C'est tout à fait la même voie que je suis. A ceci près que j'appelle les choses dont il s'agit par leur nom : Symbolique, Imaginaire et Réel, dans le bon ordre. Car, pousser au oui ou non, c'est pousser au couple. Parce qu'il y a un rapport entre langage et sexe. Un rapport certes pas encore tout à fait précisé, mais que j'ai, si l'on peut dire, entamé. Vous voyez ça, hein ! En employant le mot entamé, je me rends compte que je fais une métaphore. Et qu'est-ce qu'elle veut dire, cette métaphore ? La métaphore, je peux en parler au sens général. Mais ce qu'elle veut dire, celle-là, ben, je vous laisse le soin de le découvrir.

La métaphore n'indique que ça : le rapport sexuel. A ceci près qu'elle prouve de fait, du fait qu'elle existe, que le rapport sexuel c'est prendre une vessie pour une lanterne. C'est-à-dire ce qu'on peut dire de mieux pour exprimer une confusion : une vessie peut faire une lanterne, à condition de mettre du feu à l'intérieur, mais tant qu'il n'y a pas de feu, ce n'est pas une lanterne.

D'où vient le feu ? Le feu, c'est le Réel. Ça met le feu à tout, le Réel. Mais c'est un feu froid. Le feu qui brûle est un masque, si je puis dire, du Réel. Le Réel en est à chercher de l'autre côté, du côté du zéro absolu. On y est arrivé, quand même à ça. Pas de limite à ce qu'on peut imaginer comme, comme haute température. Pas de limite imaginable pour l'instant. La seule chose qu'y ait de Réel, c'est la limite du bas. C'est ça que j'appelle quelque chose d'orientable. C'est pourquoi le Réel l'est.

Il y a une orientation, mais cette orientation n'est pas un sens. Qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire que je reprends ce que j'ai dit la dernière fois, en suggérant que le sens, c'est peut-être l'orientation. Mais l'orientation n'est pas un sens puisqu'elle exclut le seul fait de la copulation du Symbolique et de l'Imaginaire en quoi consiste le sens. L'orientation du Réel, dans mon territoire à moi, forclot le sens.

Je dis ça parce que on m'a posé la question hier soir de savoir s'il y avait d'autres forclusions que celle qui résulte de la forclusion du Nom-du-Père. Il est bien certain que la forclusion, ça a quelque chose de plus radi-

cal. Puisque le Nom-du-Père c'est quelque chose, en fin de compte, de léger. Mais il est certain que c'est là que ça peut servir ; au lieu de la forclusion du sens par l'orientation du Réel, ben nous n'en sommes pas encore là.

Il faut se briser, si je puis dire, à un nouvel Imaginaire instaurant le sens. C'est ce que j'essaie d'instaurer avec mon langage.

Ce langage a l'avantage de parier sur la psychanalyse en tant que j'essaie de l'instituer comme discours ; c'est-à-dire comme le semblant le plus vraisemblable. Comme par exemple, en somme, la psychanalyse, rien de plus, de court-circuit passant par le sens ; le sens comme tel que j'ai défini tout à l'heure de la copulation, en somme, du langage puisque c'est de ça que je supporte l'Inconscient : de la copulation du langage avec notre propre corps.

Il faut vous dire que, dans l'intervalle, enfin, j'ai été entendre Jacques Aubert quelque part où vous n'étiez pas conviés et que là, j'ai fait quelques réflexions sur l'*ego*. Ce que les Anglais appellent l'*ego*. Et les Allemands, l'*Ich*.

L'ego c'est, c'est un truc. C'est un truc à propos de quoi j'ai cogité. J'ai cogité autour d'un nœud, un nœud qu'a, qu'a cogité lui-même un mathématicien qui n'a d'autre nom que Milnor. Il a inventé quelque chose, à savoir une idée de chaîne — il appelle ça, en anglais *link* (figure IX-2).

Il faut que je dessine ça autrement parce que c'est de ça qu'il s'agit. Ça c'est un nœud (figure IX-3).

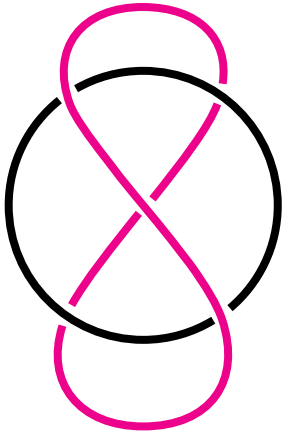

*Fig. IX-2*

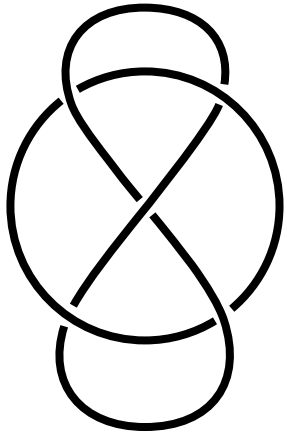

*Fig. IX-3*

Je le refais, parce que, bien entendu, comme chaque fois que je dessine un nœud, je cafouillais, c'est pas la première fois que ça m'arrive devant vous. Voilà, correct dans le bas. Vous devez voir que ça, c'est noué. Mais supposez, dit Milnor, que vous vous donniez cette permission que, que dans une chaîne quelconque, celle-là chaîne à deux éléments, que dans une chaîne quelconque un même élément puisse se traverser lui-même, alors, vous obtenez ceci dont, qui vous montre tout de suite que du fait qu'un élément puisse se traverser lui-même, il en résulte que ce qui était au-dessus ici et, ici, est là en-dessous, il n'y a plus de nœud. Il y en a, bien sûr, une quantité d'autres exemples ; il n'y a plus de *link*.

Ce que je propose à votre astuce, c'est ceci de remarquer que si, dans le premier nœud, vous doublez chacun des éléments de ladite chaîne, c'est-à-dire qu'au lieu d'en avoir un ici, vous en ayez deux ayant la même circulation et que, de même, que vous en fassiez de même pour ici, il ne sera plus vrai, aussi invraisemblable que cela puisse vous paraître — et vous le contrôlerez, j'espère, je n'ai pas apporté mes dessins de sorte que, comme d'autre part je n'ai fait mettre ici qu'un papier blanc, je ne me risquerai pas à vous montrer comment ceci se tortille — il suffit qu'il y en ait deux, ce qui pourtant semble ne pas faire objection, puisque un, une boucle en huit, si elle se traverse elle-même, se libère aisément — du circulaire ou de l'ovale, tel que je l'ai dessiné — se libère aisément quand ce huit en question se traverse lui-même ; pourquoi ça ne serait-il pas aussi vrai quand il y en a deux ? Je dis deux huit et deux ovales (figure IX-4).

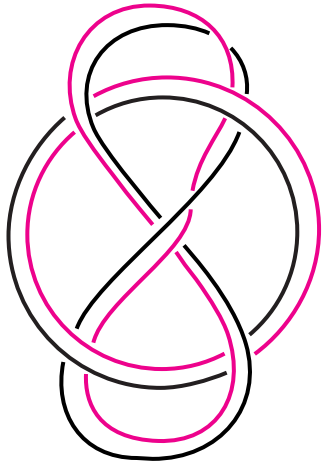

*Fig. IX-4*

Il n'en reste pas moins que, vous le contrôlerez, j'espère, j'y reviendrai la prochaine fois, non seulement il y a un obstacle, mais il est radicalement impossible de séparer les quatre éléments.

Là-dessus, il faut que je dise que je ne peux pas tracer tous les algorithmes que j'ai énoncés du type : S de A barré, S(Ⱥ). Que veut dire que je proteste, dans mon séminaire *Encore*, paraît-il — parce que bien sûr je le lis jamais — paraît-il par certains, je l'avais totalement oublié, du S de A, (S(Ⱥ)), avec la fonction Φ. Je dis, non pas le petit φ mais le grand Φ qui est une fonction, comme l'implique ce que j'ai indiqué, à savoir : il existe un *x* pour qui cette fonction est négative, $\exists x\, \overline{\Phi x}$.

Bien sûr, l'idéal du mathème est que tout se corresponde. C'est bien en quoi le mathème, au Réel, en rajoute. Car, contrairement à ce qu'on s'imagine, on ne sait pourquoi, ce n'est pas la fin du Réel. Comme je l'ai dit tout à l'heure, nous ne pouvons atteindre que des bouts de Réel. Le Réel, celui dont il s'agit, dans ce qu'on appelle ma pensée, le Réel est toujours un bout, un trognon. Un trognon certes autour duquel la pensée brode, mais son stigmate, à ce Réel comme tel, c'est de ne se relier à rien.

C'est tout du moins comme ça que je le conçois le Réel. Et ces petites émergences historiques — il y a un jour, un nommé Newton qui a trouvé un bout de Réel, ça a foutu salement les foies à tous ceux qui, à tous ceux qui pensaient, nommément à un certain Kant, et dont on peut dire que de Newton il a fait une maladie. Et d'ailleurs tout le monde, tous les êtres pensants de l'époque en ont fait une, chacun à leur façon. Ça a plu, non seulement sur les hommes, mais sur les femmes. Madame du Châtelet a écrit tout un bouquin sur le *Newtonian System*, où ça déconne à plein tuyaux. C'est tout de même extraordinaire que quand on atteint un bout de Réel, ça fasse cet effet. Mais c'est de là qu'il faut partir. C'est le signe même de ce qu'on, de ce qu'on a atteint le trognon.

J'essaie de vous donner un bout de Réel, à propos de, de ce dans quoi, dans la peau de quoi nous sommes, à savoir la peau de cette histoire incroyable, enfin, qui est l'esprit humain, qui est l'espèce humaine. Et je vous dis que il n'y a pas de rapport sexuel, mais c'est de la broderie. C'est de la broderie parce que ça participe du oui ou non. Du moment que je dis *il n'y a pas*, c'est déjà très suspect. C'est suspect de n'être pas vraiment un bout de Réel. Le stigmate du Réel, c'est de se relier à rien, j'ai déjà dit ça tout à l'heure.

Là où on se reconnaît, c'est seulement dans ce qu'on a. On ne se reconnaît jamais — c'est impliqué par ce que j'avance, c'est impliqué par le fait reconnu par Freud qu'il y a de l'Inconscient —, on ne se reconnaît jamais dans ce qu'on est. C'est le premier pas de la psychanalyse. Parce que ce qu'on est c'est de l'ordre, quand on est homme, c'est de l'ordre de la copulation. C'est-à-dire de ce qui détourne ladite copulation dans la non moins dite et, significativement, dans la non moins dite copule constituée par le verbe être.

Le langage trouve, dans son infléchissement vers la copule, la preuve qu'il est une voie de détour, tout à fait vessie, c'est-à-dire obscure. Et obscur n'est là qu'une métaphore; parce que si nous avions un bout de Réel, nous saurions que la lumière n'est pas plus obscure que les ténèbres, et inversement.

La métaphore *copule* n'est pas une preuve en soi. C'est la façon qu'a l'Inconscient de procéder. Il ne donne que des traces. Et des traces, non seulement qui s'effacent toutes seules, mais que tout usage de discours tend à effacer; le discours analytique comme les autres. Vous-mêmes ne songerez qu'à gommer les traces du mien de discours, puisque c'est moi qui, ce discours, ai commencé par lui donner son statut, son statut à partir du faire semblant de l'objet petit *a*. Soit, en fin de compte, de ce que, de ce que je nomme, de ce que l'homme se mette en place de l'ordure qu'il est. Du moins aux yeux d'un psychanalyste qui a une bonne raison de le savoir, c'est que lui-même se met à cette place. Il faut en passer par cette ordure décidée pour, peut-être, retrouver quelque chose qui soit de l'ordre du Réel. Mais vous voyez, j'emploie le mot retrouver. Retrouver est un glissement, déjà, comme si tout de cet ordre avait déjà été trouvé. C'est là le piège de l'Histoire. L'Histoire est le plus grand des fantasmes, si on peut s'exprimer ainsi. Derrière l'Histoire, l'Histoire des faits auxquels s'intéressent les historiens, il y a le mythe. Et le mythe est toujours captivant.

A preuve que Joyce, après avoir soigneusement témoigné du sinthome, du sinthome de Dublin qui ne prend âme que du sien à lui, ne manque pas, chose fabuleuse, de tomber dans le mythe Vico qui soutient le *Finnegans Wake*. La seule chose qu'il, qui l'en préserve, c'est que quand même *Finnegans Wake* se présente comme un rêve. Non seulement un rêve mais il désigne que Vico est un rêve, tout autant en fin de compte que les babo-

chages de Madame Blavatsky, le Mahanvantara et tout ce qui s'ensuit, l'idée d'un rythme où j'ai moi-même rechu, si je puis dire, dans mon *retrouvé* de plus haut. On ne retrouve pas. Ou bien c'est désigner que on ne fait jamais que tourner en rond. On trouve. Le seul avantage de ce retrouvé, c'est de mettre en valeur ce que j'indique, qu'il ne saurait y avoir progrès. Qu'on tourne en rond. Mais y a peut-être quand même une autre façon de l'expliquer qu'il n'y ait pas de progrès. C'est qu'il n'y a pas de progrès que marqué de la mort.

Ce que Freud souligne de cette mort, si je puis m'exprimer ainsi, la *trieber*; d'en faire un *Trieb*. Ce qu'on a traduit en français par, je ne sais pas pourquoi, la pulsion ou la pulsion de mort, on n'a pas trouvé une meilleure traduction alors qu'il y avait le mot *dérive*. La pulsion de mort c'est le Réel en tant qu'il ne peut être pensé que comme impossible. C'est-à-dire que chaque fois qu'il montre le bout de son nez, il est impensable. Aborder à cet impossible ne saurait constituer un espoir. Puisque cet impensable c'est la mort, dont c'est le fondement du Réel qu'elle ne puisse être pensée.

L'incroyable, c'est que Joyce, qui avait le plus grand mépris de l'histoire, en effet futile, qu'il qualifie de cauchemar, de cauchemar dont le caractère est de lâcher sur nous les grands mots dont il souligne qu'ils nous font tant de mal, n'ait pu trouver, enfin, que cette solution : écrire *Finnegans Wake*. Soit un rêve qui, comme tout rêve, est un cauchemar, même s'il est un cauchemar tempéré. A ceci près, dit-il, et c'est comme ça qu'est fait ce *Finnegans Wake*, c'est que le rêveur n'y est aucun personnage particulier, il est le rêve même. C'est en ça, c'est en ça que Joyce glisse, glisse, glisse, au Jung. Glisse à l'inconscient collectif dont il n'y a pas meilleure preuve, il n'y a pas de meilleure preuve que Joyce, que l'inconscient collectif c'est un sinthome. Car on ne peut dire que *Finnegans Wake*, dans son imagination, ne participe pas à ce sinthome.

Alors, ce qui est le signe de mon empêchement, c'est bien Joyce. C'est bien Joyce justement en tant que ce qu'il avance, et avance d'une façon tout à fait spécialement artiste — il sait y faire —, c'est le sinthome. Et sinthome tel, qu'il y ait rien à faire pour l'analyser.

J'ai dit ça récemment. Un catholique, un catholique de, de bonne roche, comme était, comme était Joyce — qui n'a jamais pu faire qu'il n'ait pas été sainement élevé par les Jésuites —, un catholique, un vrai de vrai, mais

bien sûr, y en a pas un de vrai ici, bien sûr ; vous n'avez pas été élevés chez les Jésuites, n'importe qui d'entre vous ! Ben, un catholique est inanalysable.

Là-dessus, il y a quelqu'un qui m'avait fait remarquer que j'avais dit la même chose des Japonais. C'est Jacques-Alain Miller, bien sûr, qui n'a pas perdu cette occasion. Enfin, je le maintiens. Je le maintiens, c'est pas pour la même raison. Mais depuis, depuis cette soirée Jacques Aubert, à laquelle vous n'étiez pas conviés, depuis cette soirée Jacques Aubert, j'ai vu un film, un film japonais [il s'agit de *L'empire des sens*], lui aussi. C'était dans une petite salle. Vous ne pouviez pas y être conviés, pas plus que chez Jacques Aubert. Et puis, je n'aurais pas voulu donner de mauvaises idées. J'ai quand même extrait quelques personnes de mon École qui assistaient à ce film et qui en ont été, comme moi, je le suppose, enfin, c'est ce dont je me suis servi comme terme pour dire l'effet que ça m'avait fait : j'ai été, à proprement parler, soufflé. J'ai été soufflé parce que, parce que c'est, c'est de l'érotisme — je ne m'attendais pas à ça en allant voir un film japonais —, c'est de l'érotisme féminin. Là, j'ai commencé à, à comprendre le pouvoir des Japonaises. Il semble, à voir ce film, un jour ou l'autre vous allez le voir, c'était une représentation privée, mais j'espère quand même qu'on va donner le permis. Et, en faisant quelques mouvements de reptation, vous arriverez à le voir dans les, dans des salles limitées, enfin. On vous demandera de montrer patte blanche, mais vous direz que vous venez à mon séminaire par exemple. Oui !

L'érotisme féminin semble y être porté — je m'en vais pas simplement sur un film faire un, une ligne de partage —, semble porté à son extrême. Et cet extrême est le fantasme, ni plus ni moins, de tuer l'homme. Mais même ça ne suffit pas. Il faut qu'après l'avoir tué, on va plus loin. Après — pourquoi après ? là est le doute —, après ce fantasme que la Japonaise en question, qui est une maîtresse femme, c'est le cas de le dire, à son partenaire, lui coupe la queue. C'est comme ça que ça s'appelle. On se demande pourquoi elle ne la lui coupe pas avant. On sait bien que c'est un fantasme, d'autant plus que je sais pas comment ça se passe après la mort, mais y a beaucoup de sang dans le film ; je veux bien que les corps caverneux soient bloqués, mais après tout, j'en sais rien.

Y a là un point, que j'ai appelé, tout à l'heure, de doute. Et c'est là qu'on voit bien que la castration, ce n'est pas le fantasme. Elle n'est pas si facile

à situer, je parle dans la fonction qui est la sienne dans l'analyse. Elle n'est pas facile à situer, puisqu'elle peut être fantasmatisée.

C'est bien en quoi je reviens à mon Φ, mon grand Φ là, qui peut aussi bien être la première lettre du mot fantasme. Cette lettre situe les rapports de ce que j'appellerai une phonction de phonation. C'est là l'essence du Φ contrairement à ce qu'on croit. Une phonction de phonation qui se trouve être substitutive du mâle, dit homme, comme tel. Avec, c'est là ce contre quoi je m'élevais, c'est que la substitution de ce  au signifiant que je n'ai pu supporter que d'une lettre compliquée de notation mathématique, à savoir ce que j'ai écrit en dessous, là, S de A barré, S(Ⱥ); S de A barré c'est tout autre chose. Ça n'est pas ce avec quoi l'homme fait l'amour, c'est-à-dire en fin de compte avec son inconscient, et rien de plus. Pour ce que fantasme la femme, si c'est bien là ce que nous a présenté le film, c'est bien quelque chose qui, de toute façon, empêche la rencontre.

Mais S(Ⱥ) qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire que si le truchement, autrement dit l'instrument dont on opère — on opère avec cet instrument, pour la copulation —, si cet instrument est bien, comme c'est patent, à mettre au rancard, c'est pas du même ordre que ce dont il s'agit dans mon grand S, parenthèses, grand A barré. C'est parce qu'il n'y a pas d'Autre. Non pas là où il y a suppléance, à savoir l'Autre comme lieu de l'inconscient, ce dont j'ai dit que c'est avec ça que l'homme fait l'amour, en un autre sens du mot *avec*, c'est ça le partenaire. Mais ce que veut dire ce grand S de grand A comme barré, et je m'excuse de n'avoir pas eu autre chose que la barre dont me servir; il y a une barre que, que n'importe quelle femme sait sauter, c'est la barre entre le signifiant et le signifié, comme je l'espère, vous l'a prouvé le film, à quoi j'ai fait allusion tout à l'heure.

Mais il y a une autre barre qui consiste à barrer, à savoir elle est comme cette barre-ci, $\overline{\Phi x}$. Je regrette de ne l'avoir pas fait de la même façon, d'ailleurs. C'est comme ça que ça aurait été le plus exemplaire. Elle dit que il n'y a pas d'Autre, d'Autre qui, qui répondrait comme partenaire. La toute nécessité de l'espèce humaine étant qu'il y ait un Autre de l'Autre. C'est celui-là qu'on appelle généralement Dieu, mais dont l'analyse dévoile que c'est tout simplement La femme. Ⱡa seule chose qui permette de la désigner comme Ⱡa, puisque je vous ai dit que la femme n'ex-sistait pas — et j'ai de plus en plus de raisons de le croire, surtout après avoir vu ce film

— et la seule chose qui permette de supposer la femme, c'est que, comme Dieu, elle soit pondeuse.

Seulement c'est là le progrès que l'analyse nous fait faire, c'est de nous apercevoir qu'encore que le mythe la fasse toute sortir d'une seule mère, à savoir d'Eve, ben il n'y a que des pondeuses particulières. Et c'est en quoi j'ai rappelé dans le séminaire *Encore*, paraît-il, ce que voulait dire cette lettre compliquée, à savoir le signifiant. Le signifiant de ceci qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre.

Voilà, tout ce que je vous raconte là n'est que sensé. Et à ce titre plein de risques de se tromper ; comme toute l'Histoire le prouve. On n'a jamais fait que ça. Si je prends les mêmes risques, c'est bien plutôt pour vous préparer à ce que je pourrais vous dire d'autre. En essayant, en essayant de faire une *foliesophie*, si je puis dire, moins sinistre. Moins sinistre que ce qu'est le *Livre*, dit *de la Sagesse*, dans la Bible. Quoiqu'après tout, c'est ce qu'on peut faire de mieux, pour fonder — je vous en reconseille la lecture, elle est sobre et du meilleur ton ; les catholiques la font pas souvent cette lecture, il faut dire ; on peut même dire que le catholicisme a consisté pendant des siècles à ce que on empêche les tenants de lire la Bible — mais pour fonder *la Sagesse* sur le manque, qui est la seule fondation qu'elle puisse avoir, c'est vraiment pas mal du tout, c'est gratiné.

Arriverai-je à vous dire — il faudrait pas que ce soit seulement un rêve —, arriverai-je à vous dire ce qui s'appellerait un bout de Réel ? au sens propre du mot bout, que j'ai précisé tout à l'heure.

Pour l'instant, on peut dire que Freud lui-même n'a fait que du sensé et que ça m'ôte tout espoir. C'est pas pour autant une raison. Non pas pour que je l'espère, mais pour que je le fasse réellement un jour.

Voilà. En voilà assez pour aujourd'hui. Il faut un peu rire de temps en temps !

# Leçon X

*13 avril 1976*

Bon, d'habitude, d'habitude j'ai quelque chose à vous dire.
Vous entendez ? Bon, alors c'est ça, ça ne marche pas ce truc !
Ça marche, maintenant ? Quoi ? Qu'est-ce qui se passe ?
Ça marche.

D'habitude, j'ai quelque chose à vous dire. Mais je souhaiterais, comme ça, aujourd'hui, je souhaiterais parce que, comme ça, j'ai une occasion — c'est le jour de mon anniversaire [applaudissements] —, je souhaiterais que je puisse vérifier si je, si je sais, si je sais ce que je dis.

Malgré tout, dire, ça vise à être entendu.

Je voudrais vérifier en somme si, si je ne me contente pas de parler pour moi. Comme tout le monde, comme tout le monde le fait, bien sûr. Si l'inconscient a un sens, c'est bien ça. Je dis : si l'inconscient a un sens. Je préférerais donc que, aujourd'hui, quelqu'un — je ne demande pas des, je ne demande pas du tout que, que l'étincelle jaillisse — j'aurais aimé, sans doute, que, que quelqu'un me, que quelqu'un écrive, écrive quelque chose qui, qui en somme justifierait, justifierait cette peine que je me donne depuis, environ vingt-deux ans, un peu plus. La seule façon de la justifier ça serait, ça serait que quelqu'un invente quelque chose qui puisse, à moi, me servir. Je suis persuadé que c'est possible.

J'ai inventé ce qui, ce qui s'écrit, s'écrit comme le réel.

Naturellement, il ne suffit pas de l'écrire Réel. Parce que pas mal de gens l'on fait avant moi. Mais ce Réel, je l'ai écrit sous la forme de ce

que on appelle le nœud borroméen, qui n'est pas un nœud, qui est une chaîne, une chaîne ayant certaines propriétés. Et sous la forme minimale sous laquelle j'ai tracé cette chaîne, il en faut au moins trois, le Réel, le Réel, c'est ça. C'est ça qui consiste à appeler un de ces trois : Réel. Ça veut dire là qu'il y a trois éléments. Et que ces trois éléments, en somme, tels qu'ils sont dits noués, en réalité enchaînés, font métaphore.

Ça n'est rien de plus, bien sûr, que métaphore de la chaîne.

Comment se peut-il qu'il y ait une métaphore de quelque chose qui, qui n'est que nombre ? Cette métaphore, on l'appelle, à cause de ça, le chiffre.

Il y a un certain nombre de façons de, de tracer ces chiffres. Enfin, la façon la plus simple c'est, c'est celle que j'ai appelée du trait unaire. De faire un certain nombre de traits ou de points, d'ailleurs, et ça suffit à indiquer un nombre.

Il y a quelque chose d'important, c'est que ce qu'on appelle l'énergétique, ça n'est rien d'autre que la manipulation d'un certain nombre de nombres, un certain nombre de nombres d'où on extrait un nombre constant. C'était ça à quoi Freud, se référant à la science, à la science telle qu'on la concevait de son temps, à quoi Freud se référait ; c'est-à-dire qu'il n'en faisait qu'une métaphore. L'idée d'une énergétique psychique, il ne l'a jamais vraiment, vraiment fondée. Il n'aurait même pas, il n'aurait même pas pu en tenir la métaphore ; en tenir la métaphore avec quelque vraisemblance. L'idée d'une constante, par exemple, entre, liant le stimulus à ce qu'il appelle la réponse, est quelque chose de tout à fait insoutenable.

Dans la métaphore de la chaîne, de la chaîne borroméenne, je dis que j'ai inventé quelque chose. Qu'est-ce que c'est qu'inventer ? Est-ce que c'est une idée ? Que ceci ne vous empêche pas, quand même, d'essayer dans un instant de me poser une question qui, qui me récompense. Qui me récompense non pas de l'effort que je fais pour l'instant parce que, justement, ce que je pense, ce que je pense pour l'instant, c'est que ce que je vous dis, pour l'instant, n'a pas beaucoup de chance d'obtenir une réponse.

Est-ce que c'est une idée, cette idée du réel ? J'entends, telle qu'elle, telle qu'elle s'écrit dans ce qu'on appelle le nœud borroméen. Qui, je le souligne, est une chaîne. C'est pas une idée. C'est pas une idée qui se

soutienne parce que c'est en somme là qu'on touche que l'idée, l'idée qui vient comme ça, l'idée qui vient quand, quand on est couché, parce qu'en fin de compte, c'est ça, l'idée au moins réduite à sa valeur analytique, c'est une idée qui vous vient quand on est couché. Qu'on soit couché ou debout, l'effet de chaîne qu'on obtient par l'écriture ne se pense pas aisément.

Je veux dire que, à mon expérience tout au moins, il n'est pas du tout aisé de dire comment une chaîne, une chaîne composée d'un certain nombre d'éléments, même à les réduire à trois, ça ne, ça ne s'imagine pas facilement, ça ne s'écrit pas facilement. Et il vaut mieux y être rompu d'avance pour être sûr de réussir à en donner l'écriture. C'est très exactement ce dont vous avez eu mille fois le témoignage par moi-même, dans des erreurs, enfin les lapsus de plume que j'ai faites cent fois devant vous en essayant de faire quoi ? De faire une écriture. Une écriture qui symbolise cette chaîne.

Je considère que d'avoir énoncé, sous la forme d'une écriture le Réel en question, a la valeur de ce qu'on appelle généralement un traumatisme. Non pas que ç'ait été ma visée de traumatiser quiconque, surtout, surtout de mes auditeurs auxquels je n'ai aucune raison, enfin, d'en vouloir ; d'en vouloir au point de leur causer ce qu'on appelle généralement un traumatisme. Disons que c'est un forçage. Un forçage, forçage d'une nouvelle écriture. Une écriture qui, par métaphore, a une portée. Une portée qu'il faut bien appeler symbolique. C'est un forçage d'un nouveau type, si je puis dire, d'idée qui n'est pas une idée qui fleurit, en quelque sorte, spontanément du seul fait, du seul fait de ce qui fait sens, en somme ; c'est-à-dire de l'Imaginaire.

Ce n'est pas non plus que ce soit quelque chose de tout à fait étranger. Je dirai même plus, c'est ça qui, qui fait, qui rend sensible, qui fait toucher du doigt, mais de façon tout à fait illusoire, ce que peut être, ce que peut être ce qu'on appelle la réminiscence. La réminiscence consiste à, à imaginer à propos de, de quelque chose qui fait fonction d'idée, mais qui n'en est pas une, on s'imagine qu'on se la réminisce, si je puis m'exprimer ainsi. C'est en ça que les deux fonctions sont distinguées dans Freud, parce que il avait le sens des distinctions ; c'est en ça que la réminiscence est distincte de la remémoration.

La remémoration, c'est évidemment quelque chose dont, que Freud à

tout à fait forcé. Qu'il a forcé grâce au terme *impression*. Il supposait que, dans le système nerveux, il y avait des choses qui s'imprimaient. Et ces choses qui s'imprimaient dans le système nerveux, il les pourvoit de lettres, ce qui est déjà trop dire, parce que il n'y a aucune raison qu'une impression se figure comme ce quelque chose de si déjà éloigné de l'impression qu'est une lettre. Parce que une lettre, il y a déjà un monde entre une lettre et un symbole phonologique.

L'idée dont Freud porte le témoignage dans l'*Esquisse*, en figurant par des réseaux, des réseaux, bien sûr que ces réseaux, c'est ce qui, c'est peut-être ce qui m'a incité à leur donner une nouvelle forme plus rigoureuse, c'est-à-dire à faire de ces réseaux quelque chose qui s'enchaîne, qui s'enchaîne au lieu de simplement se tresser.

La remémoration, à proprement parler, c'est faire entrer, et c'est certain que ce n'est pas facile, ce n'est pas facile, je pense que je vous en ai donné le témoignage, ce n'est pas facile de faire entrer la chaîne ou le nœud dit, mis sous le patronage des Borroméens, c'est pas facile de le faire entrer dans ce qui est déjà là. Les lapsus que j'ai faits, et fréquents, en essayant de les tracer sur quelque chose comme ce bout de papier, en sont la preuve. Quelque chose qui est déjà là et qui se nomme le savoir.

J'ai essayé d'être rigoureux en faisant remarquer que ce que Freud supporte comme l'Inconscient suppose toujours un savoir, et un savoir parlé, comme tel. Que c'est le minimum que suppose le fait que l'inconscient puisse être interprété. Il est entièrement réductible à un savoir.

Après quoi, il est clair que ce savoir exige au minimum deux supports, n'est-ce pas, qu'on appelle termes, en les symbolisant de lettres. D'où mon écriture du savoir comme se supportant de S, non pas à la deuxième puissance, de S avec cet indice, cet indice qui le supporte, cet indice d'un petit 2, d'un petit 2 dans le bas ; ça n'est pas le S au carré, c'est le S supposé être 2, $S_2$. La définition que je donne de ce signifiant, comme tel, que je supporte du S indice 1, $S_1$, c'est de représenter un sujet, comme tel, et de le représenter *vraiment*. Vraiment veut dire dans l'occasion, *conformément à la réalité*.

Le Vrai est dire conforme à la réalité. La réalité qui est dans l'occasion ce qui fonctionne ; ce qui fonctionne vraiment. Mais ce qui fonctionne vraiment n'a rien à faire avec ce que je désigne du Réel. C'est une supposition tout à fait précaire que *mon* Réel — faut bien que je me le mette à

mon actif — que mon Réel conditionne la réalité ; la réalité de votre audition par exemple.

Il y a là un abîme qui est loin de, dont on est loin de pouvoir assurer qu'il se franchit. En d'autres termes, l'instance du savoir que Freud renouvelle, je veux dire rénove sous la forme de l'inconscient, est une chose qui ne suppose pas du tout obligatoirement le Réel dont je me sers.

J'ai véhiculé beaucoup de ce qu'on appelle chose freudienne. J'ai même intitulé une chose que j'ai écrite *La Chose freudienne*. Mais dans ce que j'appelle le Réel, j'ai inventé. J'ai inventé quelque chose, non pas parce que ça s'est imposé à moi, peut-être qu'il y en a qui se souviennent comment, enfin. Et à quel moment a surgi ce fameux nœud qui est tout ce qu'il y a de plus figuratif. C'est le maximum qu'on puisse en figurer de dire que à l'Imaginaire et au Symbolique, c'est-à-dire à des choses qui sont très étrangères, le Réel, lui, apporte l'élément qui peut les faire tenir ensemble ; c'est quelque chose dont je peux dire que je le considère comme n'étant rien de plus que mon symptôme.

Je veux dire que — si tant est que y ait ce qu'on puisse appeler une élucubration freudienne — que c'est ma façon à moi de porter à son degré de symbolisme, au second degré, c'est dans la mesure où Freud a articulé l'inconscient que j'y réagis. Mais déjà nous voyons là que c'est une façon de porter le sinthome lui-même au second degré. C'est dans la mesure où Freud a vraiment fait une découverte — et à supposer que cette découverte soit vraie — qu'on peut dire que le Réel est ma réponse symptomatique. Mais la réduire à être symptomatique n'est évidemment pas rien. La réduire à être symptomatique, c'est aussi réduire toute invention au sinthome.

Changeons de place.

A partir du moment où on a une mémoire, a-t-on une mémoire ? Peut-on dire que, qu'on fasse plus à dire qu'on l'a que d'imaginer qu'on l'a ? D'imaginer qu'on en dispose ? Je devrais dire qu'on en dire-spose, qu'on a à dire. Et c'est en quoi la langue, la langue, lalangue que j'ai appelée *lalanglaise* a, a toutes sortes de ressources : *I have to tell. J'ai à dire*. C'est comme ça que on traduit. C'est d'ailleurs un anglicisme. Mais qu'on puisse dire non seulement have, mais *awe, a-w-e-, I awe to tell* donne le glis-

sement, j'ai à dire devient : je dois dire. Et qu'on puisse, dans cette langue, mettre l'accent sur le verbe d'une façon telle qu'on puisse dire : *I do make* j'insiste en somme sur le fait que, par ce *making*, il n'y a que fabrication. Qu'on puisse également séparer la négation sous cette forme que on dise *I don't*, ce qui veut dire que *je m'abstiens* de faire quelque chose *I don't talk. Je ne choisis pas de parler*, de parler quoi ? Dans le cas de Joyce, c'est le gaëlique. Ceci suppose, implique qu'on choisit de parler la langue qu'on parle effectivement. En fait, on ne fait que s'imaginer la choisir. Et ce qui résoud la chose, c'est que cette langue, en fin de compte, on la crée. On crée une langue pour autant, pour autant qu'à tout instant on lui donne un sens. Il n'est pas réservé aux phrases où la langue se crée. A tout instant on donne un petit coup de pouce, sans quoi la langue serait pas vivante. Elle est vivante pour autant qu'à chaque instant on la crée. Et c'est en cela qu'il n'y a pas d'inconscient collectif, qu'il n'y a que des inconscients particuliers, pour autant que chacun, à chaque instant, donne un petit coup de pouce à la langue qu'il parle.

Donc, il s'agit pour moi de savoir si je ne sais pas ce que je dis comme vrai. C'est à chacun de ceux qui sont ici de me dire comment vous l'entendez. Et spécialement sur ceci que, quand je parle — parce qu'après tout, ce n'est pas sûr que ce que je dise du Réel soit plus que de parler à tort et à travers. Dire que le Réel est un sinthome, le mien, n'empêche pas que l'énergétique, dont j'ai parlé tout à l'heure, le soit moins. Quel serait le privilège de l'énergétique ? Si ce n'est, si ce n'est que, on l'a — à condition de faire les bonnes manipulations, les manipulations conformes à un certain enseignement mathématique —, on trouve toujours un nombre constant. Mais on sent bien à tout instant ce qu'il peut, que c'est une exigence, si on peut dire, préétablie. C'est-à-dire que *il faut* qu'on obtienne la constante. Et que c'est ça qui constitue en soi l'énergétique. C'est que il faut trouver un truc pour trouver la constante. Le truc convenable, celui qui réussit est supposé conforme à ce qu'on appelle la réalité. Mais je fais une distinction de cet organe, si je puis dire, de cet organe qui n'a absolument rien à faire avec un organe charnel, je fais tout à fait distinction de cet organe par quoi Imaginaire et Symbolique sont, comme on dit, noués, je fais tout à fait distinction de ce supposé Réel par rapport à ce qui sert à fonder la science, de la réalité.

Le Réel dont il s'agit est illustré par ce nœud mis à plat. Est illustré du

fait que dans ce nœud mis à plat, j'y montre un champ comme essentiellement distinct du Réel qui est le champ du sens. A cet égard, on peut dire que le Réel a et n'a pas un sens au regard de ceci, c'est que le champ en est distinct ; que le Réel n'ait pas de sens, c'est ce qui est figuré par ceci, c'est que le sens est là (figure X-1). Et que le Réel est là. Et qu'ils ne sont pas, ils sont distincts comme champs notamment. Le frappant est ceci, c'est que le Symbolique se distingue d'être spécialisé, si l'on peut dire, comme trou. Mais que le vrai trou est ici. Il est ici où se révèle que il n'y a pas d'Autre de l'Autre. Et que ça serait là la place, de même que le sens c'est l'autre du Réel, que ce serait là sa place, mais qu'il n'y a rien de tel. A la place de l'Autre de l'Autre, il n'y a aucune, aucun ordre d'existence. C'est bien en quoi je peux penser que le Réel, lui non plus, est en suspens si l'on peut dire, que le Réel peut être, peut être ce à quoi je l'ai réduit, sous forme de question, à savoir à n'être qu'une réponse, — qu'une réponse à l'élucubration de Freud dont on peut dire que tout de même elle répugne à l'énergétique, que elle est tout à fait en l'air, au regard de cette énergétique, et que la seule conception qui puisse y suppléer, à ladite énergétique, c'est celle que j'ai énoncé sous le terme de Réel. Voilà.

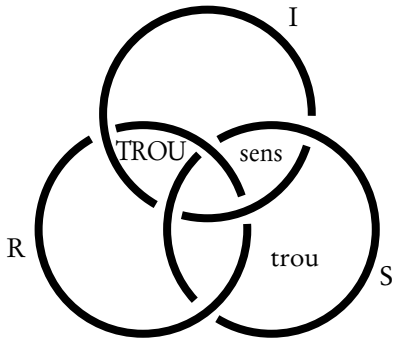


*Fig. X-1*

## QUESTIONS

***– J. Lacan :*** *Si la psychanalyse, me pose-t-on comme question, est un sinthome* — je n'ai pas dit que la psychanalyse était un sinthome — *est-ce que ce que vous faites avec votre nœud et vos mathèmes, ce n'est pas déchiffrer, avec la conséquence d'en dissiper la signification ?*

Je ne pense pas que la psychanalyse soit un sinthome. Je pense que la psychanalyse est une pratique dont l'efficacité, malgré tout tangible, implique, implique que je fasse ce qu'on appelle mon nœud, n'est-ce pas ; à savoir ce nœud triple. Implique ceci, pour moi, et c'est en ça que je suspends cet abord de ce tiers qui se distingue de la réalité et que j'appelle le Réel, c'est en ça que je peux pas dire *je pense* puisque c'est une pensée encore tout à fait fermée, c'est-à-dire au dernier terme énigmatique.

La distinction du Réel par rapport à la réalité est quelque chose dont je suis pas sûr que ça se confonde avec, je dirais, la propre valeur que je donne au terme Réel.

Le Réel étant dépourvu de sens, je ne suis pas sûr que le sens de ce Réel ne pourrait pas s'éclairer d'être tenu pour rien moins qu'un sinthome. C'est là ce que, à la question qui m'est posée, je réponds.

C'est dans la mesure où je crois pouvoir, d'une, de quelque chose qui est une topologie grossière, supporter ce qui est en cause, à savoir la fonction même du Réel comme distingué, distingué par moi de ce que je crois pouvoir tenir avec certitude — avec certitude parce que j'en ai la pratique du terme d'Inconscient, n'est-ce pas —, c'est dans cette mesure, et dans la mesure où l'Inconscient ne va pas sans référence au corps, que je pense que la fonction du Réel peut en être distinguée.

***– Question :*** *Si selon la Genèse*, — je vous lis les choses qu'on a eu la bonté de m'écrire, ce qui n'est pas plus mal qu'autre chose, étant donné ce que j'ai dit : que le Réel tient à l'écriture —, *si selon la Genèse traduite par André Chouraqui, Dieu créa à l'homme une aide, une aide contre lui, qu'en est-il du psychanalyste comme aide contre ?*

***– J. Lacan :*** Je pense qu'effectivement le psychanalyste ne peut pas se concevoir autrement que comme un sinthome. C'est pas la psychanalyse qui est un sinthome, c'est le psychanalyste. C'est en ça que je répondrai à ce qui m'avait été posé comme question tout à l'heure, c'est que c'est le psychanalyste qui est, en fin de compte, une aide dont aux termes de la Genèse, on peut dire que, que c'est en somme un retournement ; puisqu'aussi bien l'Autre de l'Autre, c'est ce que je viens de définir à l'instant comme là ce petit trou. Que ce petit trou à lui tout seul puisse fournir une aide, c'est justement en ça que l'hypothèse de l'Inconscient a son support.

L'hypothèse de l'Inconscient, Freud le souligne, c'est quelque chose qui, qui ne peut tenir qu'à supposer le Nom-du-Père. Supposer le Nom-du-Père, certes, c'est Dieu. C'est en ça que, que la psychanalyse, de réussir, prouve que le Nom-du-Père on peut aussi bien s'en passer. On peut aussi bien s'en passer à condition de s'en servir.

***– Question :*** *Chaque acte de parole, coup de force d'un Inconscient particulier, n'est-il pas*, me pose-t-on la question, *n'est-il pas collectivisation de l'Inconscient ?*

***– J. Lacan :*** Mais c'est que si chaque acte de parole est un coup de force d'un Inconscient particulier, il est tout à fait clair que, comme nous en avons la théorie, enfin, chaque acte de parole peut espérer être un dire. Et le dire aboutit à ce dont il y a la théorie, la théorie qui est le support de toute espèce de révolution, enfin, c'est une théorie de la contradiction.

On peut dire des choses très diverses, chacune étant à l'occasion contradictoire et que, de là, il sorte, il sorte une réalité. Une réalité qu'on présume être révolutionnaire. Mais c'est très précisément ce qui n'a jamais été prouvé. Je veux dire que ce n'est pas parce qu'il y a du remue-ménage contradictoire que rien en soit jamais sorti comme constituant d'une réalité. On espère qu'une réalité en sortira, mais c'est bien ce qui, ce qui ne s'est jamais avéré comme tel.

***– Question :*** *Quelle limite assignez-vous au champ de la métaphore ?*

***– J. Lacan :*** Ça, c'est une très bonne question. Ça n'est pas parce que la droite est infinie qu'elle n'a pas de limite (figure X-2), car la question

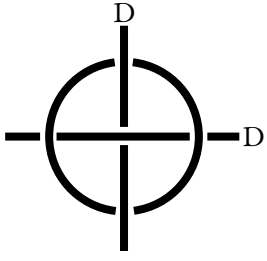


*Fig. X-2*

continue par : *sont-ils infinis les champs de la métaphore, sont-ils infinis comme la droite, par exemple ?*

Il est certain que le statut de la droite mérite réflexion. Qu'une droite coupée soit assurément finie, comme ayant des limites, ne dit pas pour autant qu'une droite infinie soit sans limite. C'est pas parce que le fini a des limites qu'une droite infinie, puisqu'elle peut être supposée comme ayant ce qu'on appelle un point à l'infini, c'est-à-dire en somme faisant cercle, ça n'est pas pour autant que la droite suffise à métaphoriser l'infini.

Ce que pose comme question cette question de la droite, c'est justement ceci : c'est que la droite n'est pas droite. Mis à part le rayon lumineux qui *semble* nous donner — et chacun sait qu'il ne nous donne pas — une image, il ne nous donne pas, à condition de, de le supposer comme il semble bien aux dernières nouvelles d'Einstein, de le supposer flexible, il s'infléchit, ce rayon lumineux, lui-même. Il s'infléchit quoiqu'il donne à la courte portée, enfin, que, qui est à la nôtre, de courte portée, quoiqu'il donne toute apparence de ne pas l'être, à savoir de réaliser la droite.

Comment concevoir une droite qui, à l'occasion, se tord ? C'est évidemment un problème que soulève ma question du Réel ; elle implique en quelque sorte que, qu'on puisse poser des questions comme, mon Dieu, celle que Lénine posait. A savoir que il est dit, expressément formulé, qu'une droite pouvait être tordue. Il l'a impliqué dans une métaphore qui était la sienne et qui se supportait de ceci, que même un bâton peut l'être, et qu'un bâton étant ce qu'on appelle grossièrement l'image d'une droite, un bâton peut être, du seul fait d'être bâton, tordu et du même coup, en position de pouvoir être redressé.

Quel est le sens de ce *redresser* par rapport à l'usage que nous pouvons faire dans le nœud borroméen que j'ai déjà ici représenté comme deux droites, comme deux droites y intervenant expressément, c'est en effet la question : quelle peut être la définition de la droite en dehors du support de ce qu'on appelle, à courte portée, le rayon lumineux ? Il n'y en a aucun autre que ce qu'on appelle le plus court chemin d'un point à un autre. Mais comment savoir quel est le plus court chemin d'un point à un autre ?

***– Question :*** *Je m'attends toujours à ce que vous jouiez sur les équivoques. Vous avez dit : Y a d'l'Un, vous nous parlez du Réel comme*

*impossible. Vous n'appuyez pas sur Un-possible. A propos de Joyce vous parlez de paroles imposées, vous n'appuyez pas sur le nom-du-père, comme Un-posé.*

***– J. Lacan :*** Ça, c'est une chose qui est signée. Qui est-ce qui s'attend toujours à ce que je joue sur les équivoques saintes ? Je ne tiens pas spécialement aux équivoques saintes. Je crois que il me semble que je les démystifie. Yadlun. Il est certain que cet Un m'embarrasse fort. Je ne sais qu'en faire, puisque, comme chacun sait, l'Un n'est pas un nombre. Et même que, à l'occasion, je le souligne.

Je parle du Réel comme impossible dans la mesure où, où je crois, justement, que le Réel — enfin, je crois, si c'est mon symptôme, dites-le moi —, où je crois que le Réel, que le Réel est, il faut bien le dire, sans loi.

Le vrai Réel implique, implique l'absence de loi.

Le Réel n'a pas d'ordre. Et c'est ce que je veux dire, en disant que la seule chose que, peut-être, j'arriverai un jour à articuler devant vous, c'est quelque chose qui concerne ce que j'ai appelé *un bout de Réel*.

***– Question :*** *Que pensez-vous du remue-ménage contradictoire qui s'effectue depuis quelques années en Chine ?*

***– J. Lacan :*** J'attends. Mais je n'espère rien.

***– Question :*** *Le point se définit de l'intersection de trois plans. Peut-on dire qu'il est réel ? L'écriture de traits, en tant qu'alignement de points, l'écriture, le trait en tant qu'alignement de points sont-ils réels, au sens,* — je suppose que ça doit être écrit — *au sens où vous l'entendez ?*

***– J. Lacan :*** C'est écrit au sens *que* vous l'entendez. Non, y a pas de quoi rire.

Il est certain que c'est une question qui vaut tout à fait la peine d'être posée, que le point se définit de l'intersection de trois plans et avec la question qui est posée à son terme : peut-on dire qu'il est réel ?

Comme certainement enfin, mon, l'implication de ce que j'appelle la chaîne borroméenne est qu'il n'y ait entre tout ce qui est consistant dans cette chaîne, qu'il n'y ait à proprement parler aucun point commun, exclut

certainement le point comme tel, du Réel. Parce que, qu'une figuration du Réel ne puisse se supporter que de cette hypothèse qu'il n'y ait aucun point commun, qu'il n'y ait aucun branchement, aucun i grec dans l'écriture, implique, certes, que le Réel ne comporte pas le point comme tel. Je suis tout à fait reconnaissant.

***– Question :*** *Est-ce que le membre, est-ce que, est-ce que le nombre, si j'ai bien compris, le nombre constant dont vous parlez a un rapport avec le phallus ou avec la fonction phallique ?*

***– J. Lacan :*** Je ne pense, justement, absolument pas, enfin, je pense, je pense pour autant que ma pensée a, est plus qu'un symptôme ; je ne pense absolument pas en effet que, que le phallus puisse être un support suffisant à ce que Freud concevait comme énergétique. Et même, ce qui est tout à fait frappant, c'est qu'il ne l'ait jamais lui-même identifié.

Quelqu'un m'écrit en chinois, ce qui est très très gentil. Quelqu'un m'écrit en chinois, non, en japonais. Je veux dire que je reconnais les petits caractères. J'aimerais bien que la personne qui m'a envoyé ce, ce texte me le traduise.

***– Question :*** *Est-ce que vous êtes anarchiste ?*

***– J. Lacan :*** Sûrement pas.

***– Question :*** *Quel peut être le statut d'une réponse faite à une élucubration à partir de laquelle elle se définirait comme sinthome ?*

***– J. Lacan :*** Il s'agit, dans ce que j'ai remarqué tout à l'heure, d'une élucubration qui est celle de l'Inconscient. Et vous pouvez bien, vous vous êtes certainement aperçu que il fallait que je, que je baisse le sinthome d'un cran, pour considérer qu'il était homogène à l'élucubration de l'Inconscient. Je veux dire qu'il se, qu'il se figurait comme noué avec lui. Ce que j'ai supposé tout à l'heure, c'est ceci (figure X-3), c'est que je réduisais le sinthome qui est ici à quelque chose qui réponde non pas à l'élucubration de l'Inconscient, mais à la *réalité* de l'Inconscient. Il est certain que même sous cette forme, ceci implique un troisième terme. Un

troisième terme qui, ces deux ronds, pour les appeler de leur nom, les ronds de ficelle, les maintiennent séparés.

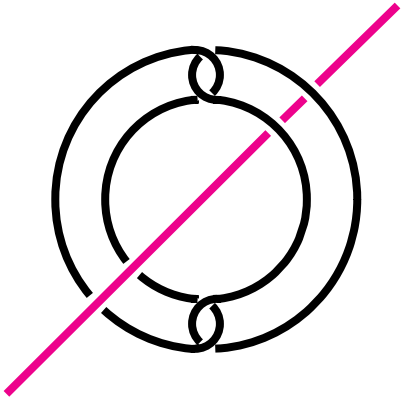

*Fig. X-3*

Alors, ce troisième terme peut être, peut être ce qu'on veut. Mais si le sinthome est considéré comme étant l'équivalent du Réel, ce troisième terme ne peut être dans l'occasion que l'Imaginaire. Et, après tout, on peut faire la théorie de Freud en faisant de cet Imaginaire, à savoir du corps, tout ce qui tient, tout ce qui tient séparés, les deux, l'ensemble que j'ai constitué ici par le nœud du symptôme et du Symbolique.

Je vous remercie d'avoir envoyé, mis à part ceci que :

– ***Question :*** *Votre cigare tordu est-il un symptôme de votre Réel ?*

– ***J. Lacan :*** Certainement ! Certainement ! Mon cigare tordu a le plus étroit rapport avec la question que j'ai posée sur la droite, également tordue, du même nom.

# Leçon XI

*11 mai 1976*

Bon, je commence cinq minutes plus tôt. Voilà.

La dernière fois, je vous ai fait, en somme, la confidence que, que la grève, ça m'arrangerait très bien. Je veux dire que, comme j'avais aucune envie de vous raconter quoi que ce soit parce que j'étais moi-même embarrassé. — Est-ce que l'on entend ? — Bon, est-ce que vous entendez comme ça ? Hein ? Parce que je vais pas parler plus fort ! Je trouve que… Ça marche ou ça ne marche pas ? Ça marche ? Hein ? Ça marche ? Parce que ça me serait très facile de trouver un autre prétexte. Le prétexte que ça ne marche pas, par exemple ! Non pas que cette fois-ci je n'ai pas quelque chose à vous dire. Mais enfin, il est certain que la dernière fois, j'étais trop empêtré là, entre mes nœuds et Joyce, pour que j'eusse la moindre envie de vous en parler.

J'étais embarrassé, maintenant je le suis un peu moins, parce que, parce que comme ça j'ai cru trouver des trucs, enfin des trucs transmissibles. Je suis évidemment plutôt actif. Je veux dire que ça me provoque, la difficulté ! De sorte que, pendant tous mes week-ends, je m'acharne à me casser la tête sur quelque chose qui ne va pas de soi, n'est-ce pas.

Il ne va pas de soi que j'ai trouvé ce qu'on appelle, enfin, le prétendu nœud borroméen. Et que j'essaie de forcer les choses, en somme. Parce que Joyce il n'avait aucune espèce d'idée du nœud borroméen. C'est pas qu'il n'ait pas fait usage du cercle et de la croix. On ne parle que de ça, même. Et un nommé Clive Harck, qui est un esprit éminent qui s'est

consacré à commenter Joyce, en fait grand état de cet usage du cercle et de la croix, en fait grand usage dans le livre qu'il a intitulé lui-même, *Structure in James Joyce*. Et tout spécialement à propos de *Finnegans Wake*.

Alors, la première chose que je peux vous dire, c'est que l'expression *faut le faire* a un style de maintenant. Je veux dire que on l'a jamais autant dit. Et ça se loge tout naturellement dans la fabrication de ce nœud.

*Il faut le faire ! Il faut le faire*, ça veut dire quoi ? Ça se réduit à l'écrire. Ce qu'il y a de frappant, de curieux, c'est que ce nœud, comme ça, que je qualifie de borroméen, vous devez savoir pourquoi, enfin, est *un appui à la pensée*. C'est ce que je me permettrais d'illustrer du terme, du terme qu'il faut que je l'écrive comme ça : *appensée*, ça permet de, d'écrire autrement la pensée. C'est un appui à la pensée. Ce qui justifie l'écriture que je viens de vous mettre là sur cette petite feuille de papier blanc.

C'est un appui à la pensée, à l'appensée, mais c'est curieux qu'il le faille, cet appui, si je puis m'exprimer ainsi, c'est curieux que, qu'*il faille l'écrire* pour en tirer quelque chose. Parce que il est tout à fait manifeste que ça n'est pas, que ça n'est pas facile de se représenter cette chaîne — puisqu'il s'agit, en réalité, *non pas d'un nœud mais d'une chaîne* —, cette chaîne borroméenne, ça n'est pas facile de la voir fonctionner rien qu'à la penser, cette fois-ci, en coupant le terme, en coupant le la du, de penser. C'est pas facile. C'est pas facile même pour le plus simple. Et c'est bien en quoi ce nœud porte quelque chose avec lui. Il faut l'écrire. Il faut l'écrire pour voir comment ça fonctionne, ce nœud bo.

Ça fait penser à quelque chose qui est évoqué quelque part, dans Joyce, *où sur le mont Neubo la loi nous fut donnée*. Une écriture, donc, est un faire qui donne support à la pensée.

A vrai dire, le nœud bo en question change complètement le sens de l'écriture. Ça donne à ladite, à ladite écriture, ça donne une autonomie. Et c'est une autonomie d'autant plus remarquable que il y a une autre écriture qui est celle sur laquelle Derrida a insisté, c'est à savoir celle qui résulte de ce qu'on pourrait appeler une précipitation du signifiant. Derrida a insisté, mais il est tout à fait clair que je lui ai montré la voie parce que, parce que le fait que je n'ai pas trouvé d'autre façon de supporter le signifiant que de l'écrire grand S, est déjà une suffisante indication.

Mais, ce qui reste, c'est le signifiant ; c'est-à-dire, ce qui se module dans

la voix n'a rien à faire avec l'écriture. C'est en tout cas ce que démontre parfaitement mon nœud bo. Ça change le sens de l'écriture. Ça montre qu'il y a quelque chose à quoi on peut accrocher des signifiants. Et on les accroche comment, ces signifiants ? Par l'intermédiaire de ce que j'appelle : *dit-mension* ; là aussi, parce que je suis pas du tout sûr que ça ne vous ait pas échappé. C'est comme ça que je l'écris : *mension du dit*. Ça a un avantage, cette façon d'écrire. C'est que ça permet de prolonger mension en *mensionge* et que ça indique que le dit n'est pas du tout forcément vrai.

Voilà.

Autrement dit, le dit qui résulte de ce qu'on appelle la philosophie n'est pas, n'est pas sans un certain manque. Manque à quoi j'essaie, j'essaie, j'essaie de suppléer par ce recours à ce qui ne peut, dans le nœud bo, que s'écrire. Ce qui ne peut que s'écrire pour qu'on en tire un parti. Il n'en reste pas moins que ce qu'il y a de p*hilia* dans le philo, le philo qui commence le mot philosophie, ce qu'il y a de *philia* peut prendre un poids. C'est le temps, en tant que pensé. Pensé, non pas la pensée, mais le temps pensé. Le temps pensé, c'est la *philia*. Et ce que je me permets, enfin, d'avancer, c'est que l'écriture, dans l'occasion, change le sens, le mode de ce qui est en jeu, et ce qui est en jeu c'est cette philia de la Sagesse. La Sagesse, qu'est-ce que c'est ? C'est ce qui n'est pas très facile à supporter autrement que de l'écriture, de l'écriture du nœud bo, elle-même. De sorte, qu'en somme, pardonnez à mon infatuation, ce que je fais, ce que j'essaie de faire avec mon nœud bo, ça n'est rien de moins que la première philosophie qui me paraisse se supporter.

La seule introduction de ces nœuds bo, de l'idée qu'ils supportent un os, en somme, un os qui suggère, si je puis dire, suffisamment quelque chose que j'appellerai, dans cette occasion, *osbjet*, qui est bien ce qui, ce qui caractérise la lettre dont je l'accompagne, cet *osbjet*, la lettre petit *a*. Et si je le réduis, cet *osbjet*, à ce petit *a*, c'est précisément pour marquer que la lettre, en l'occasion, ne fait que témoigner de l'intrusion d'une écriture comme autre, comme autre avec, précisément, un petit *a*.

L'écriture en question vient d'ailleurs que du signifiant. C'est quand même pas d'hier que je me suis intéressé à cette affaire de l'écriture et que j'ai en somme promue la première fois que *j'ai parlé du* trait unaire, *einziger Zug* dans Freud. J'ai donné, du fait du nœud borroméen, un autre support à ce trait unaire. Un autre support que, comme ça, je ne vous ai

pas encore sorti, que dans mes notes, j'écris D I. D I, ce sont des initiales, et ça veut dire droite infinie. La droite infinie en question, ça n'est pas la première fois que vous m'entendez en parler, c'est quelque chose que je caractérise de son équivalence au cercle (figure XI-1), c'est le principe du nœud borroméen. C'est que, en combinant deux droites avec le cercle, on a l'essentiel du nœud borroméen (figure XI-2).

*Fig. XI-1*

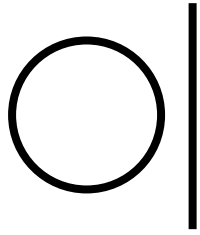

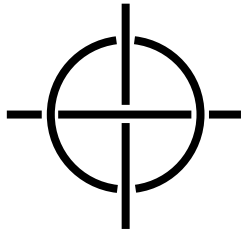

*Fig. XI-2*

Pourquoi est-ce que la droite infinie a cette vertu, cette qualité ? C'est parce que c'est la meilleure illustration du trou.

La topologie nous indique que dans un cercle, il y a un trou au milieu. Et même qu'on se met à rêver sur ce qui en fait le centre, ce qui se prolonge dans toutes sortes d'effets de vocabulaire : le centre nerveux, par exemple, dont personne ne sait bien exacement ce que ça veut dire. La droite infinie a pour vertu d'avoir le trou tout autour. C'est le support le plus simple du trou.

Alors, qu'est-ce que ceci nous donne à nous référer à la pratique ? C'est que l'homme, l'homme est non pas, non pas Dieu, est un composé trinitaire ; un composé trinitaire de ce que nous appellerons *élément*.

Qu'est-ce qu'un élément ? Un élément, c'est ce qui fait Un. Autrement dit, le trait unaire. Ce qui fait Un, d'une part et ce qui, du fait de faire Un, amorce la substitution. La caractéristique d'un élément, c'est que on procède à leur combinatoire. Alors Réel, Imaginaire et Symbolique, ça vaut bien, après tout, me semble-t-il, l'autre triade dont, à entendre Aristote, enfin, on nous faisait le jus de composer l'homme, à savoir : *noús, psuchè, soma*. Ou encore : *volonté, intelligence, affectivité*.

Voilà. Ce que j'essaie d'introduire avec cette écriture, ça n'est rien moins que ce que j'appellerai une logique de sacs et de cordes. Parce que, évidemment, il y a le sac. Il y a le sac dont le mythe, si je puis dire, consiste, consiste dans la sphère. Mais personne, semble-t-il, n'a suffisamment

réfléchi aux conséquences de l'introduction de la corde. Et que ce que la corde prouve, c'est qu'un sac n'est clos qu'à le ficeler. Et que, dans toute sphère, il nous faut bien imaginer quelque chose qui, bien sûr, est dans chaque point de la sphère et qu'il la noue, cette chose dans laquelle on souffle, et qui la noue d'une corde.

Les gens écrivent leurs souvenirs d'enfance. Ça a des conséquences. C'est le passage d'une écriture à une autre écriture. Je vous parlerai dans un moment des souvenirs d'enfance de Joyce, parce qu'évidemment il me faut montrer en quoi cette logique dite de sacs et de cordes est quelque chose qui peut nous aider. Nous aider à comprendre comment Joyce a fonctionné comme écrivain.

La psychanalyse, c'est autre chose.

La psychanalyse passe par un certain nombre d'énoncés. Il n'est pas dit que la psychanalyse mette dans la, dans la voie d'écrire. C'est bien ce que je suis en train de vous, de vous imposer par mon langage, c'est que ça mérite d'y regarder à deux fois, quand on vient demander, au nom de je ne sais quelle inhibition, d'être mis en posture d'écrire. J'y regarde, quant à moi à deux fois, quand ça m'arrive, comme à tout le monde, on vient me demander ça, de lever je ne sais quelle inhibition d'écrire. Parce que c'est pas du tout tranché qu'avec la psychanalyse on y arrivera. Ceci suppose une investigation à proprement parler de ce que ça signifie d'écrire. Et, très précisément, ce que je vais vous suggérer aujourd'hui, concerne Joyce.

Il m'est venu, comme ça, dans la boule, la boule qui, dans l'occasion, est loin d'être sphérique, puisqu'elle se rattache à, à tout ce qu'on sait — hein ? Personne n'entend —, il m'est venu, comme ça, dans la boule, que Joyce c'est quelque chose qui lui est arrivé. Et qui lui est arrivé par une voie dont, moi, je crois pouvoir rendre compte. Quelque chose qui lui est arrivé, et qui fait que chez lui, ce qu'on appelle, comme ça, couramment, l'ego, a joué un tout autre rôle que le rôle simple, qu'on s'imagine simple, que le rôle simple qu'il joue dans le commun de ce qu'on appelle mortel, mortel à juste titre, l'ego, chez lui, a rempli une fonction. Une fonction dont, bien sûr, je ne peux rendre compte que par mon mode d'écriture.

Ce qui m'a mis sur la voie vaut quand même un peu la peine d'être signalé. C'est ceci, c'est que l'écriture est tout à fait essentielle à son ego.

Et il l'a illustré, quand, dans une rencontre avec je ne sais plus quel j'enfoutre qui venait l'interviewer — je n'ai pas retrouvé le nom, non pas que je ne l'ai pas cherché, mais c'est un épisode bien connu, il est peut-être dans Gorman, enfin, je ne l'ai pas retrouvé dans Ellmann qui est sûrement le meilleur, la plus soigneuse des biographies de Joyce. Je ne l'ai pas retrouvé, non pas que ça n'y soit sûrement pas, c'est parce que j'ai pas eu le temps, ce matin, de le rechercher. Il s'agit de quelque chose dont un quelconque des biographes de Joyce fait état. Quelqu'un, un jour, est venu le voir et lui a demandé de parler de ce qui concernait une certaine image. C'était une image qui reproduisait un aspect de la ville de Cork. Alors, Joyce qui savait où attendre son type au tournant, lui a répondu que c'était Cork. A quoi le type a dit, mais c'est bien évident que, que je sais ce que c'est que un aspect de la ville, enfin la grand place, disons, de Cork, je la reconnais. Mais, qu'est-ce qui encadre ? A quoi Joyce, qui l'attendait au tournant, lui a répondu : *cork*, c'est-à-dire ce qui veut dire, traduit en français, du *liège*.

Ceci est donné comme illustration du fait que, dans Joyce, dans ce qu'il écrit, il en passe toujours — il suffit de lire les, le petit tableau qu'il a donné du *Ulysses*, qu'il a donné à Stuart Gilbert, qu'il a donné aussi, quoique un peu différent, à Elie Naty, qu'il a donné à quelques autres, qu'il a donné à Valery Larbaud —, c'est que, dans chacune des choses qu'il ramasse, qu'il raconte pour en faire cette œuvre d'art qu'est *Ulysses*, dans chacune des ces choses, l'encadrement a toujours, au minimum avec ce qu'il est censé raconter comme, comme rapport à une image, a toujours un rapport au moins d'homonymie. Et que chacun des chapitres d'*Ulysses* se veuille être supporté d'un certain mode d'encadrement qui, dans l'occasion, est appelé dialectique, par exemple ou rhétorique ou théologie, c'est bien ce qui est, pour lui, lié à l'étoffe même de ce qu'il raconte.

Et alors, ceci, bien sûr, n'est pas sans évoquer mes petits ronds, qui, eux aussi, sont le support de quelque encadrement.

La question est la suivante : qu'est-ce qui se passe, quand par suite d'une faute, conditionnée pas uniquement par le hasard — car ce que nous apprend la psychanalyse, c'est qu'une faute ne se produit jamais par hasard, qu'il y a derrière tout lapsus, pour appeler ça par son nom, une finalité signifiante. A savoir que, que la faute tend, s'il y a un inconscient, à vouloir exprimer quelque chose, non pas seulement que le sujet sait,

puisque le sujet réside — c'est ce que je vous ai exprimé en son temps par le rapport d'un signifiant à un autre signifiant —, le sujet réside dans cette division même ; que c'est la vie du langage, vie pour le langage étant tout autre chose que ce qu'on appelle simplement vie ; que ce qui signifie mort pour le support somatique a tout autant de place dans ces pulsions qui relèvent de ce que je viens d'appeler vie du langage. Ces pulsions en question relèvent du rapport au corps. Et le rapport au corps n'est, chez aucun homme, un rapport simple. Outre que le corps a des trous, c'est même, au dire de Freud, ce qui aurait dû mettre l'homme sur la voie, sur la voie de ces trous abstraits, parce que ceci c'est abstrait, de ces trous abstraits qui concernent l'énonciation de quoi que ce soit.

Alors, il y a quelque chose qui est, en somme, suggéré par, par cette référence, c'est qu'il faut essayer de se dépêtrer d'une idée essentiellement confuse qui est l'idée d'éternité. C'est une idée qui ne s'attache qu'au temps passé ; *philia* dont je parlais tout à l'heure. On pense, et il arrive même qu'on en parle à tort et à travers, on pense un amour éternel. On ne sait vraiment pas ce qu'on dit. Parce qu'on entend par là l'autre vie, si je puis m'exprimer ainsi. Vous voyez comment tout s'engage. Et où, en somme, cette idée d'éternité, dont personne ne sait ce que c'est, cette idée d'éternité vous mène.

Voilà. Pour ce qui est de Joyce, je voudrais, j'aurais pu vous lire à l'occasion, mais enfin sachez que ça existe, ça existe et que vous pouvez le lire très facilement en français, parce que il y a eu une traduction, une traduction du *Portrait of the Artist as a Young Man*, portrait, non pas *of the Artist*, car j'ai fait là naturellement un lapsus, *of an Artist* — Portrait d'un Artiste comme un Jeune Homme — il y a une confidence que nous fait Joyce qui concerne ceci, c'est que, à propos de, de Tennyson, de Byron, enfin de choses qui se référaient à des poètes, il s'est trouvé que des camarades l'ont ficelé à une barrière, non pas quelconque, elle était même en fil de fer barbelé, et lui ont donné à lui, Joyce, James Joyce, le camarade qui dirigeait toute l'aventure était un nommé Heron, H-é-r-o-n, ce qui n'est pas un terme tout à fait indifférent, c'est l'Erôn, cet Heron l'a donc battu pendant un certain temps, aidé bien sûr de quelques autres camarades et, après l'aventure, Joyce s'interroge sur ce qui a fait que, passée la chose, il ne lui en voulait pas. Joyce s'exprime d'une façon, on peut l'attendre de lui, très pertinente. Je veux dire que il métaphorise quelque chose qui n'est

rien moins que son rapport à son corps. Il constate que toute l'affaire s'est évacuée. Il s'exprimait lui-même en disant que c'est comme une pelure.

Qu'est-ce que ceci nous indique ? Ça nous indique que ce quelque chose de déjà si imparfait chez tous les êtres humains, le rapport au corps — qui est-ce qui sait ce qui se passe dans son corps ? Il est clair que c'est bien là quelque chose qui est extraordinairement suggestif et qui, même pour certains, est le sens qu'ils donnent, c'est certain, ces certains en question, est le sens qu'ils donnent à l'inconscient. Mais s'il y a quelque chose que j'ai, depuis l'origine, articulé avec soin, c'est très précisément ceci, c'est que l'inconscient, ça n'a rien à faire avec le fait qu'on ignore des tas de choses quant à son propre corps. Et que ce qu'on sait est d'une toute autre nature.

On sait des choses qui relèvent du signifiant ; l'ancienne notion de l'inconscient, de l'*Unbekannte*, c'était précisément quelque chose qui prenait appui de notre ignorance de ce qui se passe dans notre corps. Mais l'inconscient de Freud, c'est quelque chose qui vaut la peine d'être énoncé à cette occasion, c'est justement ce que j'ai dit, à savoir le rapport, le rapport qu'il y a entre un corps qui nous est étranger et quelque chose qui fait cercle, voire droite infinie, qui de toute façon sont l'une, l'un à l'autre équivalente, et quelque chose qui est l'inconscient.

Alors, quel sens donner à ce dont Joyce témoigne ? A savoir que ce n'est pas simplement le rapport à son corps, c'est, si je puis dire, la psychologie de ce rapport qui, car, après tout, la psychologie n'est pas autre chose que ça, à savoir cette image confuse que nous avons de notre propre corps, mais cette image confuse n'est pas sans comporter, appelons ça comme ça s'appelle, des affects. A savoir que, à s'imaginer justement ça, ce rapport psychique, on a, il y a quelque chose de psychique qui s'affecte, qui réagit, qui n'est pas détaché, comme Joyce en témoigne, après avoir reçu les coups de bâton de ses quatre ou cinq camarades. Il n'y a que quelque chose qui ne demande qu'à, qu'à s'en aller, qu'à lâcher, comme une pelure.

C'est là quelque chose de frappant qu'il y ait des gens qui n'aient pas d'affect à la violence subie corporellement. Il y a là une sorte de, de chose qui, d'ailleurs, est ambigüe. Ça lui a peut-être fait plaisir. Le masochisme n'est pas du tout exclu des possibilités de stimulation sexuelle de Joyce. Il y a assez insisté concernant Bloom. Mais je dirais que ce qui est plutôt

frappant, ce sont les métaphores qu'il emploie. A savoir le détachement de quelque chose comme d'une pelure. Il n'a pas joui cette fois-là. Il s'est, il a eu, c'est quelque chose qui vaut psychologiquement, il a eu une réaction de dégoût. Et ce dégoût concerne son propre corps, en somme. C'est comme quelqu'un qui met entre parenthèses, qui chasse le mauvais souvenir. C'est de ça ce dont il s'agit. Ceci est tout à fait laissé comme possibilité ; comme possibilité de rapport à son propre corps comme étranger.

Et c'est bien ce qu'exprime le fait de l'usage du verbe avoir. Son corps, on l'a, on ne l'est à aucun degré. Et c'est ce qui fait croire à l'âme. A la suite de quoi il n'y a pas de raison de s'arrêter. Et on pense aussi qu'on a une âme, ce qui est un comble. Cette forme du laisser tomber, du laisser tomber du rapport au corps propre, est tout à fait suspecte pour un analyste. Cette idée de soi, de soi comme corps a quelque chose qui a un poids. C'est ça que on appelle l'ego. Si l'ego est dit narcissique, c'est bien parce qu'il y a quelque chose à un certain niveau qui supporte le corps comme image. Mais est-ce que, dans le cas de Joyce, le fait que cette image, dans l'occasion, ne soit pas intéressée, est-ce que ce n'est pas ça qui signe que l'ego a une fonction, dans cette occasion, toute particulière ? Comment écrire cela, dans, dans mon nœud bo ?

Alors là, je trace, je franchis quelque chose dont il n'est pas forcé que vous le suiviez. Jusqu'où va, si je puis dire, la père-version ? Comme vous savez, depuis le temps que je l'écris, le nœud bo, c'est ça. C'est la sanction du fait que Freud fait tout tenir sur la fonction du père. Le nœud bo n'est que la traduction de ceci, c'est que, comme on me le rappelait hier soir, l'amour et, par dessus le marché, l'amour qu'on peut qualifier d'éternel, c'est ce qui se rapporte à la fonction du père, qui s'adresse à lui, au nom de ceci que le père est porteur de la castration. C'est ce que Freud au moins avance dans *Totem et Tabou*, à savoir dans la référence à la première horde. C'est dans la mesure où les fils sont privés de femme qu'ils aiment le père.

C'est en effet quelque chose de tout à fait singulier et ahurissant et que seule sanctionne l'intuition de Freud. Mais de cette intuition, à cette intuition, j'essaie de donner un autre corps, précisément, dans mon nœud bo qui est si bien fait pour évoquer le mont Neubo ou, comme on dit, la Loi, la Loi qui n'a absolument rien à faire avec les lois du monde réel, les lois du monde réel étant d'ailleurs une question qui reste toute entière ouverte,

et la Loi, dans l'occasion, est simplement la Loi de l'amour, c'est-à-dire la perversion.

C'est très curieux qu'apprendre à écrire, à écrire tout au moins mon nœud bo, serve à quelque chose. Et, ce que je vais tout de suite, ce dont je vais tout de suite l'illustrer est ceci : supposez qu'il y ait quelque part, nommément là, supposez qu'il y ait là, quelque part, une erreur (figure XI-3). A savoir que les coupures fassent ici une faute. Qu'est-ce qu'il en résulte ? Le nœud borroméen a cet aspect. C'est-à-dire, comme vous ne l'auriez certainement pas imaginé à prendre les choses comme ça, de nature, imaginaire, c'est-à-dire que, comme vous le voyez, grand I qui est là n'a plus qu'à foutre le camp. Il glisse exactement comme, comme ce que Joyce ressent après avoir reçu sa raclée, il glisse ; le rapport imaginaire, ben n'a pas lieu. Il n'a pas lieu dans ce cas et, et s'il laisse à penser que si Joyce s'est tellement intéressé à la père-version, c'était peut-être pour autre chose. Peut-être qu'après tout, la raclée, ça le dégoûtait. C'était peut-être pas un vrai pervers.

Parce que il faut bien tâcher de s'imaginer pourquoi, pourquoi Joyce est si illisible. S'il est illisible, c'est peut-être parce qu'il n'évoque en nous aucune sympathie. Mais est-ce que quelque chose ne pourrait pas être suggéré dans notre affaire, par le fait, par contre, patent qu'il a un ego d'une tout autre nature que celle qui ne fonctionne pas, précisément, au moment de sa, de sa révolte ; qui ne fonctionne pas tout de suite, tout juste après ladite révolte, car il arrive à se dégager, c'est un fait. Mais après ça, je dirais qu'il n'en garde plus aucune reconnaissance à qui que ce soit d'avoir reçu cette raclée.

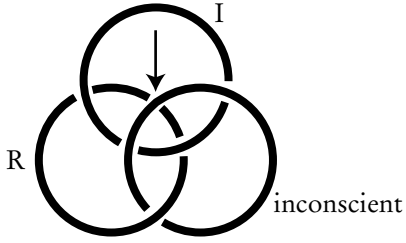


*Fig. XI-3*

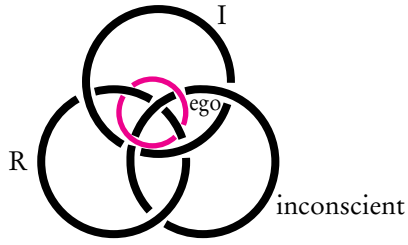


*Fig. XI-4*

Et alors, ce que je suggère, c'est ceci (figure XI-4), c'est que, c'est pas compliqué à voir, supposez qu'ici, là,

je le marque bien là, pour montrer qu'il passe par dessus, supposez que la correction de cette erreur, de cette faute, de ce lapsus dont après tout il y a rien de plus commun à imaginer — pourquoi ça n'arriverait-il pas que, qu'un nœud ne soit pas borroméen, que ça rate ? J'ai dix mille fois fait des erreurs, au tableau, en le dessinant. Voilà exactement ce qui se passe et où j'incarne l'ego, ici, l'ego comme correcteur de ce rapport manquant, de ce qui ne noue pas borroméennement à ce qui fait nœud de Réel et d'Inconscient, dans le cas de Joyce.

Bon. Par cet artifice d'écriture, je dirai que se restitue le nœud borroméen. Et vous le voyez, ça n'est pas que d'une face du nœud borroméen qu'il s'agit, c'est d'un fil. La différence entre la géométrie commune qui est celle d'où sort le mot face, la géométrie, c'est, c'est des choses qui jouent sur les faces. Les polyèdres, c'est, c'est tout plein de faces ; de faces, d'arêtes et de sommets. Mais, le nœud nous introduit — le nœud qui est chaîne dans l'occasion —, le nœud nous introduit à une autre dimension, dont je dirais que, à la différence de l'évidence, de la face, de la face géométrique, c'est évidé. Et justement parce que c'est évidé, ça n'est pas évident.

Il y a quelqu'un qui, dans un temps, m'a interpellé. *Pourquoi est-ce qu'il ne dit pas le vrai sur le vrai ?* Il ne dit pas le vrai sur le vrai, parce que dire le vrai sur le vrai, c'est dire, c'est un mensonge. Le vrai intensionnel que je me permettrai ici d'écrire : l'*in-tension*. J'ai déjà distingué l'in-tension du mot ex-tension. Le vrai intensionnel écrit comme ça, ça peut de temps en temps toucher à quelque chose de réel. Mais ça, pour le coup, c'est par hasard. On n'imagine pas à quel point on fait de ratés dans l'écriture. Le lapsus calami n'est pas premier par rapport au lapsus linguae, mais ça peut être conçu comme touchant au réel.

Je sais bien que mon nœud qui est ce par quoi et uniquement, ce par quoi s'introduit le réel comme tel — faut pas se frapper ! — ça ne va pas tellement loin, il y a que moi qui en aie le maniement, mais autant en faire usage, puisque ça me sert à vous expliquer quelque chose. On peut bien tolérer, puisque c'est ça la situation où vous êtes, que, que je folâtre avec mes faibles moyens. Mais c'est une façon d'articuler précisément ceci que toute sexualité humaine est perverse si nous suivons bien ce que dit Freud. Il n'a jamais réussi à concevoir ladite sexualité autrement que perverse. Et c'est bien en quoi j'interroge ce que j'appellerai la fécondité de la psychanalyse.

Vous m'avez entendu très souvent énoncer ceci que la psychanalyse n'a même pas été foutue d'inventer une nouvelle perversion. C'est triste ! Parce qu'après tout si la perversion c'est l'essence de l'homme, quelle infécondité dans cette pratique ! Eh bien je pense que, grâce à Joyce, nous touchons quelque chose à quoi je n'avais pas songé, je n'y avais pas songé tout de suite mais ça m'est venu avec le temps, ça m'est venu avec le temps à, à considérer le texte de Joyce. La façon dont c'est fait. C'est fait tout à fait comme un nœud borroméen. Et ce qui me frappe, c'est qu'il y avait qu'à lui que ça échappait. A savoir qu'il y a pas trace dans toute son œuvre de quelque chose qui y ressemble. Mais ça me semble plutôt un signe d'authenticité.

Je me suis arrêté à ceci, c'est que ce qui frappe quand on lit ce texte, et surtout ses commentateurs, c'est que le nombre d'énigmes que Joyce, son texte, contient, c'est quelque chose non seulement qui foisonne, mais on peut dire sur lequel il a joué. Sachant très bien qu'on s'occuperait, et qu'il y aurait des joyciens pendant deux ou trois cents ans. Ces gens se sont uniquement occupés à résoudre les énigmes. A savoir, au minimum, pourquoi Joyce a mis ça là. Ils trouvent naturellement toujours une raison. Il a mis ça là parce que il y a juste après un autre mot, enfin, c'est exactement comme dans mes histoires, là, d'*osbjet*, de *mensionge* et de *dit-mension* et de toute la suite, n'est-ce pas. Moi, il y a des raisons. Je veux exprimer quelque chose. J'équivoque. Mais avec Joyce, on y perd toujours ce que je pourrais appeler son latin ; d'autant plus que le latin, il en connaissait un bout.

Alors l'énigme, heureusement, comme ça, dans un temps, je m'y suis intéressé, j'écris ça $E_e$ — E indice e, E, un grand E —, il s'agit de l'énonciation et de l'énoncé. Et l'énigme consiste en leur rapport du grand E au petit e ; à savoir de pourquoi diable un tel énoncé a-t-il été prononcé ? C'est une affaire d'énonciation. Et l'énonciation, c'est l'énigme. L'énigme portée à la puissance de l'écriture, c'est quelque chose qui vaut la peine qu'on s'y arrête.

Est-ce que ça ne serait pas là la conséquence, la conséquence de ce raboutage si mal fait que c'est un ego de fonctions énigmatiques, de fonctions réparatoires ? Que Joyce soit l'écrivain par excellence de l'énigme, c'est ce que je vous incite — j'aurais pu vous en citer maints exemples, s'il n'était pas si tard —, mais je vous conseille d'aller le vérifier. *Ulysse* en

traduction française, ça existe, ça se trouve chez, chez Gallimard ; si vous avez pas le vieux volume du temps de Sylvia Beach.

Je vais quand même pointer quelques petites choses qui me paraissent notables avant de vous quitter.

Il faut bien que vous réalisiez que ce que je vous ai dit des rapports de l'homme à son corps et qui tient tout entier à ce que je vous ai dit : dans le fait que l'homme dit que le corps, *son* corps, il l'a. Déjà à dire *son*, c'est dire que il le possède, qu'il le possède comme un meuble, bien entendu. Et que ça n'a rien à faire avec quoi que ce soit qui permette de définir strictement le sujet. Le sujet ne se définit d'une façon correcte que de ce qui fait le rapport, que de ce qui fait que un sujet est un signifiant en tant qu'il est représenté auprès d'un autre signifiant.

Je voudrais ici vous dire quelque chose qui pourrait peut-être quand même freiner un tout petit peu ce qui fait gouffre, dans ce qu'il nous est permis de serrer par l'usage de ce nœud borroméen, de cette père-version.

Il y a quelque chose quand même. Il y a quelque chose quand même dont on est tout à fait surpris : que ça ne serve pas plus, non pas le corps, mais que ça ne serve pas plus le corps comme tel ; c'est la danse. Ça permettrait d'écrire un peu différemment le terme de *condansation*. Vous voyez que je me livre à l'occasion… Ouaih !

Le Réel est-il droit ? C'est bien ce que, ce dont je voudrais aujourd'hui poser la question devant vous. Je voudrais aussi vous faire remarquer que, dans la théorie de Freud, le Réel n'a rien à faire avec le monde. Parce que ce qu'il nous explique dans quelque chose qui concerne précisément l'ego, à savoir le *Lust-Ich*, c'est qu'il y a une étape de narcissisme primaire. Et que ce narcissisme primaire se caractérise de ceci, non pas qu'il n'y ait pas de sujet, mais qu'il n'y a pas de rapport de l'intérieur à l'extérieur. J'aurai sûrement à y revenir, je ne dis pas forcément devant vous, parce qu'après tout je n'ai aucune espèce de certitude que, à l'heure actuelle, que l'année prochaine je posséderai encore cet amphithéâtre, mais supposez que je trouve quelque part un endroit de soixante-dix $m^2$, eh ben ça fera, ça fera la place pour huit personnes, en comptant moi. Et c'est le meilleur de ce que je souhaite.

Il faudrait encore que je dise quelques mots, je les avais préparés, quelques mots de l'Epiphanie, la fameuse Epiphanie de Joyce, que vous rencontrerez à tous les tournants. Car je vous prie de contrôler ceci, c'est

que quand il en donne une liste, toutes ses épiphanies sont toujours caractérisées de la même chose et qui est très précisément ceci : la conséquence qui résulte de cette erreur ; à savoir que l'Inconscient est lié au Réel. Chose fantastique, Joyce, lui-même, n'en parle pas autrement. C'est tout à fait lisible dans Joyce que l'Épiphanie c'est là ce qui fait que, grâce à la faute, inconscient et Réel se nouent.

C'est quelque chose que, c'est pas ce que je voulais vous faire entendre, il y a quelque chose que je peux quand même vous dessiner (figure XI-5), si vous savez un peu, si vous avez vu un nœud borroméen, il vous indique ceci, c'est que si, ici, c'est l'ego tel que je vous l'ai dessiné tout à l'heure, nous nous trouvons en posture de voir se reconstituer strictement le nœud borroméen, sous la forme suivante : ici c'est le Réel, ici c'est l'Imaginaire, ici c'est l'inconscient et ici c'est l'ego de Joyce.

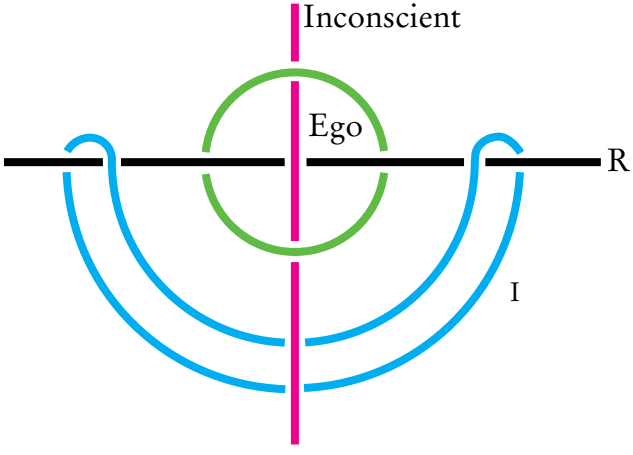


*Fig. XI-5*

Vous pouvez facilement voir sur ce schéma, vous pouvez facilement voir sur ce schéma que la rupture de l'ego libère le rapport imaginaire. Il est facile, en effet, d'imaginer que l'imaginaire foutra le camp, il foutra le camp par ici, si l'inconscient, comme c'est le cas, le permet. Et il le permet incontestablement.

Voilà les quelques indications que je voulais vous dire pour cette dernière séance. On pense *contre* un signifiant. C'est le sens que j'ai donné au mot de l'*appensée*. On s'appuie contre un signifiant pour penser.

Voilà, je vous libère.

Je vous libère et il n'y aura pas de prochaine, de dernière chose cette année. Je comptais que ça serait le 18, mais comme les examens commencent le 17, je voulais vous dispenser de vous déplacer.

# Table des matières

Au lecteur ..... 7

Leçon I (18 Novembre 1975) ..... 9
Leçon II (9 Décembre 1975) ..... 25
Leçon III (16 Décembre 1975) ..... 43
Leçon IV (13 Janvier 1976) ..... 55
Leçon V (20 Janvier 1976) ..... 69
Leçon VI (10 Février 1976) ..... 95
Leçon VII (17 Février 1976) ..... 109
Leçon VIII (9 Mars 1976) ..... 121
Leçon IX (16 Mars 1976) ..... 135
Leçon X (13 Avril 1976) ..... 147
Leçon XI (11 Mai 1976) ..... 161

Ce livre a été composé en caractères Garamond,
mise en page et graphismes par G. Pétré.
Imprimé en France par
I.S.I., 68-70 rue des Pyrénées, Paris XX^e.
juillet 2001

Jacques Lacan

# L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre

*Séminaire*
*1976-1977*

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

# Note liminaire

*C'est à partir du séminaire* Encore *que Lacan reprend ses élaborations en utilisant le nœud borroméen. L'image qu'il en fera jusqu'à la fin de son enseignement se complexifie d'année en année et le rapport entre le commentaire et les manipulations des ronds de ficelle ainsi que leur mise à plat sur un plan se fait de plus en plus interdépendant.*

*Malgré le soin avec lequel Lacan préparait ses leçons et ses dessins, il n'était pas rare qu'il se trompe sans toujours rectifier; dès le moment même ou à la leçon suivante. Le relevé de ses dessins par les auditeurs introduisait aussi à l'occasion de nouvelles erreurs. D'où la difficulté d'établissement du texte et des dessins de ce séminaire.*

*La question, donc, de la place des dessins et de leur éventuelle reconstitution a posé de délicats problèmes et c'est dans le doute que nous avons été amenés à trancher pour certaines figures. C'est le cas tout particulièrement pour la figure VII-2.*

*Ceci invite plus que jamais le lecteur à se faire actif et vigilant.*

*M. Jeanvoine*
*C. Dorgeuille*

# Leçon I

*16 novembre 1976*

Il y a une affiche comme ça qui professe… est-ce que vous avez su la lire ? Qu'est-ce que ça donne pour vous ? *L'insu que sait*, quand même ça fait, bla-bla, ça équivoque ; *L'insu que sait*, et après j'ai traduit l'*Unbewusst*, j'ai dit qu'il y avait, au sens de l'usage en français du partitif, qu'il y avait de « l'une-bévue ». C'est une façon aussi bonne de traduire l'*Unbewusst* que n'importe quelle autre, que l'inconscient en particulier qui, en français — et en allemand aussi d'ailleurs — équivoque avec inconscience.

L'inconscient, ça n'a rien à faire avec l'inconscience. Alors pourquoi ne pas traduire tout tranquillement par *l'une-bévue*. D'autant plus que ça a tout de suite l'avantage de mettre en évidence certaines choses ; pourquoi est-ce qu'on s'oblige dans l'analyse des rêves, qui constitue une bévue comme n'importe quoi d'autre, comme un acte manqué, à ceci près qu'il y a quelque chose où on se reconnaît. On se reconnaît dans le trait d'esprit, parce que le trait d'esprit tient à ce que j'ai appelé *lalangue*, on se reconnaît dans le trait d'esprit, on y glisse et là-dessus Freud a fait quelques considérations qui ne sont pas négligeables. Je veux dire que l'intérêt du trait d'esprit pour l'inconscient est quand même lié à cette chose spécifique qui comporte l'acquisition de *lalangue*. Pour le reste, est-ce qu'il faut dire que pour l'analyse d'un rêve il faut s'en tenir à ce qui s'est passé la veille ? Ça ne va pas de soi. Freud en a fait une règle, mais il conviendrait quand même de s'apercevoir qu'il y a bien des choses qui, non seulement peuvent remonter plus haut, mais qui tien-

nent à ce qu'on peut appeler le tissu même de l'inconscient. Est-ce que l'acte manqué aussi c'est une affaire qui doit être analysée étroitement selon ce qui s'est passé, non pas la veille, mais cette fois-ci dans la journée, c'est vraiment quelque chose qui pose question.

Cette année, disons que, avec cette *insu que sait de l'une-bévue*, j'essaye d'introduire quelque chose qui va plus loin que l'inconscient. Quel rapport y a-t-il entre ceci qu'il faut admettre que nous avons un intérieur que l'on appelle comme on peut, psychisme par exemple, on voit même Freud écrire endo, endo-psychique ; cela ne va pas de soi que la Ψυχή ce soit endo ; cela ne va pas de soi qu'il faille endosser cet *endo*, quel rapport y a-t-il entre cet *endo*, cet intérieur et ce que nous appelons couramment l'identification ? C'est ça en somme que, sous ce titre qui est comme ça fabriqué pour l'occasion, c'est ça que je voudrais mettre sous ce titre. Parce qu'il est clair que l'identification, c'est ce qui se cristallise dans une identité. D'ailleurs ce *fication* dans le français est en allemand autrement énoncé, *Identifizierung*, dit Freud, dans un endroit où j'ai été le retrouver, parce que je ne me souvenais pas que j'avais fait un séminaire sur l'*Identifizierung*. Je ne me souvenais pas, je me souvenais quand même de ce qu'il y avait dans le chapitre, je ne savais pas que j'y avais consacré une année. Mais je me souvenais qu'il y a pour Freud au moins trois modes d'identification, à savoir l'identification auquel il réserve — je ne sais pas bien pourquoi — la qualification d'amour. Amour, c'est la qualification qu'il donne à l'identification au père. Qu'est-ce que c'est que d'autre part ce qu'il avance d'une identification faite de participation ? Il appelle ça, il épingle ça de l'identification hystérique. Et puis il y a une troisième identification qui est celle qu'il fabrique d'un trait, d'un trait que j'ai autrefois — j'en avais gardé quand même le souvenir sans savoir que j'avais fait tout un séminaire sur l'identification — d'un trait que j'ai appelé « unaire », ce trait unaire nous intéresse parce que, comme Freud le souligne, c'est pas quelque chose qui a affaire spécialement avec une personne aimée. Une personne peut être indifférente et un trait unaire choisi comme constituant la base d'une identification. Ce n'est pas indifférent, puisque c'est comme ça que Freud croit pouvoir rendre-compte de l'identification à la petite moustache du Führer dont chacun sait qu'elle a joué un grand rôle.

C'est une question qui a beaucoup d'intérêt parce qu'il résulterait de certains propos qui ont été avancés que la fin de l'analyse serait de s'identifier à l'analyste. Pour moi, je ne le pense pas. Mais enfin c'est ce que soutient Balint, et c'est très surprenant. A quoi donc s'identifie-t-on à la fin de l'analyse ? Est-ce qu'on s'identifierait à son inconscient ? C'est ce que je ne crois pas. Je ne le crois pas, parce que l'inconscient reste — je dis « reste », je ne dis pas « reste éternellement », parce qu'il n'y a aucune éternité — reste l'Autre. C'est de l'Autre avec un grand A qu'il s'agit dans l'inconscient. Je ne vois pas qu'on puisse donner un sens à l'inconscient, si ce n'est de le situer dans cet Autre, porteur des signifiants, qui tire les ficelles de ce qu'on appelle imprudemment, imprudemment, parce que c'est là que se soulève la question de ce qu'est le sujet à partir du moment où il dépend si entièrement de l'Autre.

Alors en quoi consiste ce repérage qu'est l'analyse ? Est-ce que ça serait ou ça ne serait pas, s'identifier, s'identifier en prenant ses garanties, une espèce de distance, s'identifier à son symptôme ? J'ai avancé que le symptôme, ça peut être — c'est monnayable, c'est courant — ça peut être le partenaire sexuel. C'est dans la ligne de ce que j'ai proféré — proféré sans que ça vous fasse pousser des cris d'orfraie — c'est un fait, j'ai proféré que le symptôme pris dans ce sens c'est, pour employer le terme de connaître, c'est ce qu'on connaît, c'est même ce qu'on connaît le mieux, sans que ça aille très loin. Connaître n'a strictement que ce sens. C'est la seule forme de connaissance prise au sens où l'on a avancé qu'il suffirait qu'un homme couche avec une femme pour qu'on puisse dire qu'il la connaît, voire inversement. Comme malgré que je m'y efforce, c'est un fait que je ne suis pas femme, je ne sais pas ce qu'il en est de ce qu'une femme connaît d'un homme. Il est très possible que ça aille, ça aille très loin. Mais ça ne peut tout de même pas aller jusqu'à ce que la femme crée l'homme, même quand il s'agit de ses enfants, il s'agit de quelque chose qui se présente comme un parasitisme. Dans l'utérus de la femme, l'enfant est parasite, et tout l'indique, jusques et y compris le fait que ça peut aller très mal entre ce parasite et ce ventre.

Alors qu'est-ce que ça veut dire connaître ? Connaître veut dire savoir faire avec ce symptôme, savoir le débrouiller, savoir le manipuler, savoir, ça a quelque chose qui correspond à ce que l'homme fait avec son image,

c'est imaginer la façon dont on se débrouille avec ce symptôme. Il s'agit ici, bien sûr, du narcissisme secondaire, le narcissisme radical, le narcissisme qu'on appelle primaire étant dans l'occasion exclu. Savoir y faire avec son symptôme c'est là la fin de l'analyse. Il faut reconnaître que c'est court. Ça ne va vraiment pas loin. Comment ça se pratique, c'est bien entendu ce que je m'efforce de véhiculer dans cette foule, je ne sais pas avec quel résultat. Je me suis embarqué dans cette navigation comme ça, parce que dans le fond on m'y a provoqué. C'est ce qui résulte de ce qui a été publié par je ne sais quelle série spéciale d'*Ornicar* sur la scission de 53. J'aurais été sûrement beaucoup plus discret si la scission de 53 n'avait pas eu lieu.

La métaphore en usage pour ce qu'on appelle l'accès au réel, c'est ce qu'on appelle le modèle. Il y a un nommé Kelvin qui s'est beaucoup intéressé à ça, Lord même qu'il s'appelait, Lord Kelvin. Il considérait que la science c'était quelque chose dans lequel fonctionnait un modèle et qui permettait, à l'aide de ce modèle, de prévoir quels seraient les résultats, les résultats du fonctionnement du réel. On recourt donc à l'imaginaire pour se faire une idée du réel. Écrivez alors « se faire », « se faire une idée » j'ai dit, écrivez le « sphère » pour bien savoir ce que l'imaginaire veut dire. Ce que j'ai avancé dans mon nœud borroméen de l'Imaginaire, du Symbolique et du Réel, m'a conduit à distinguer ces trois sphères et puis ensuite à les renouer. Il a fallu donc que je passe de ces trois boules — il y a les dates, j'ai énoncé le Symbolique, l'Imaginaire, et le Réel en 54, j'ai intitulé une conférence inaugurale de ces trois noms devenus en somme par moi ce que Frege appelle noms propres. Fonder un nom propre, c'est une chose qui fait monter un petit peu votre nom propre. Le seul nom propre dans tout ça, c'est le mien.

L'extension de Lacan au Symbolique, à l'Imaginaire et au Réel, c'est ce qui permet à ces trois termes de consister, je n'en suis pas spécialement fier. Mais je me suis après tout aperçu que consister ça voulait dire quelque chose, c'est à savoir qu'il fallait parler de corps ; il y a un corps de l'Imaginaire, un corps du Symbolique — c'est *lalangue* — et un corps du Réel dont on ne sait pas comment il sort. Ce n'est pas simple, non que la complication vienne de moi, mais elle est dans ce dont il s'agit. C'est parce que j'ai été, comme dit l'autre, confronté avec l'idée que supporte l'inconscient de Freud, que j'ai essayé, non

d'en répondre, mais d'y répondre de façon sensée, c'est-à-dire en n'imaginant pas que cette *avision* — ce dont Freud s'est avisé, c'est ça que je veux dire — que cette avision concerne quelque chose qui serait à l'intérieur de chacun, de chacun de ceux qui font foule et qui croient être de ce fait une unité.

On a traduit cette notion de foule que veut bien dire *Massenpsychologie*, on l'a traduit *Psychologie collective et analyse du moi*. Rien n'y fait. Freud a beau prendre expressément son départ de ce que Gustave Lebon a appelé nommément *psychologie des foules*, on traduit par *psychologie collective*, une collection, une collection de perles sans doute, chacun en étant une, alors que ce dont il s'agit, c'est de rendre compte de l'existence, de l'existence dans cette foule de quelque chose qui se qualifie *moi*.

Qu'est-ce que ça peut être que ce moi ? C'est ce que pour essayer de vous l'expliquer, j'ai essayé d'imaginer cette année l'usage de ce qu'on appelle une topologie. Une topologie, comme vous pourrez le saisir rien qu'à ouvrir quoi que ce soit qui s'appelle *Topologie générale*, une topologie ça se fonde toujours sur un tore, même si ce tore est à l'occasion une bouteille de Klein, car une bouteille de Klein est un tore, un tore qui se traverse lui-même — j'ai parlé de ça il y a bien longtemps.

Voilà. Ici, vous voyez que, dans ce tore, il y a quelque chose qui représente un intérieur absolu quand on est dans le vide, dans le creux que peut constituer un tore. Ce tore peut être une corde sans doute, mais une corde elle-même se tord, et il y a quelque chose qui est dessinable comme étant l'intérieur de la corde. Vous n'avez à cet égard qu'à déployer ce qui s'énonce comme nœud dans une littérature spéciale.

Fig. I-1

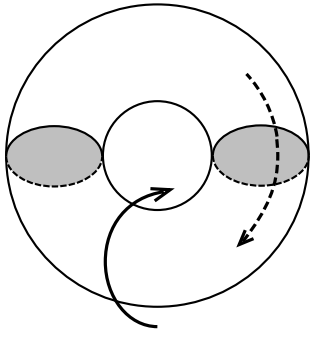

Alors il y a évidemment deux choses, il y a deux espèces de trous ; le trou qui s'ouvre à ce qu'on appelle l'extérieur, ça met en cause ce dont il s'agit quant à l'espace. L'espace passe pour étendue quand il s'agit de Descartes. Mais le corps nous fonde l'idée d'une autre espèce d'espace. Ça n'a pas l'air tout de suite d'être ce qu'on appelle un corps, ce tore en question. Mais vous allez voir qu'il suffit de le retourner, non pas comme se retourne une sphère, parce qu'un tore ça se retourne d'une toute autre façon. Si ici, par exemple, je me mets à imaginer que c'est une sphère qui est à l'intérieur d'une autre sphère, je n'obtiens rien qui ressemble à ce que je vais essayer de vous faire sentir maintenant. Si je fais un trou dans l'autre sphère, cette sphère-là va sortir comme un grelot.

Mais c'est un tore, c'est un tore c'est-à-dire qu'il va se comporter autrement.

Fig. I-2

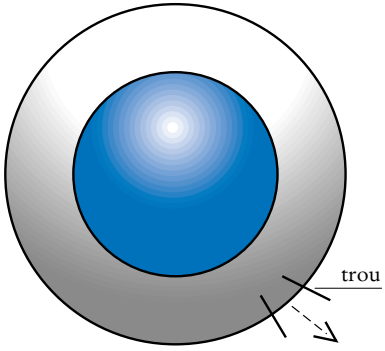


Il suffirait que vous preniez une simple chambre à air, une chambre à air d'un petit pneu que vous vous appliqueriez à mettre à l'épreuve, vous verrez alors que le pneu prête à cette façon de s'enfiler, si je puis dire, dans ce qu'offre à lui d'issue la coupure, la coupure que nous avons pratiquée ici et que, si je devais poursuivre, à supposer que la coupure vienne ici, vienne ici se rabattre, s'inverser, si l'on peut dire, ce que vous allez obtenir est ceci qui est différent, différent en apparence, du tore ; car c'est bel et bien un tore tout de même, quoique, vu cette fois-ci en coupe, c'est bel et bien un tore exactement comme si nous coupions ici le tore dont il s'agit. Je pense qu'il ne vous échappe pas que à rabattre, ceci jusqu'à ce

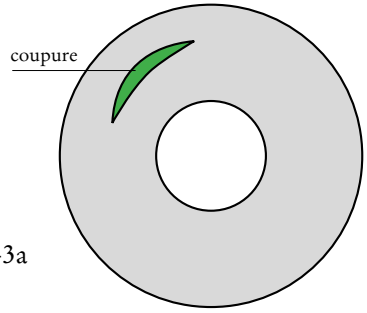


Fig. I-3a

Fig. I-3b

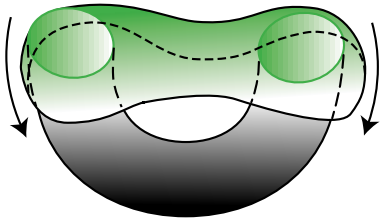

que nous bouclions le trou que nous avons fait dans le tore, c'est bel et bien la figure qui suit que nous obtenons. Ça ne semble pas ravir, si je puis dire, votre consentement. C'est pourtant tout à fait sensible. Il suffit d'y faire un essai.

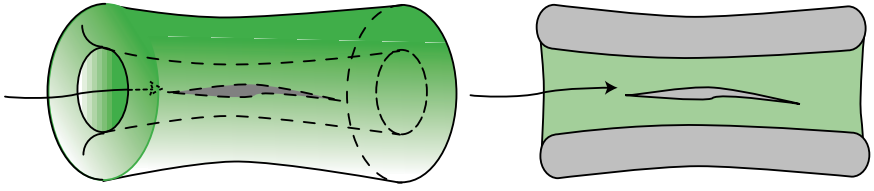

Fig. I-4

Vous avez ici 2 tores dont l'un représente ce qui est advenu, alors que l'autre est l'original. Si vous, sur l'un de ces tores couplés de la même façon — ceci va nous conduire à autre chose — sur l'un de ces tores couplés, vous pratiquez la manipulation que je vous ai expliquée ici, à savoir que vous y fassiez une coupure, vous obtiendrez ce quelque chose qui se traduit comme ceci, à savoir que, les tores étant couplés, vous avez à l'intérieur de l'un de ces tores, un autre tore, un tore qui est de la même espèce que celui que j'ai dessiné ici. Ce que désigne ceci, c'est qu'ici, vous voyez bien que ce qui est du premier tore a ici ce que j'appelle son intérieur, quelque chose dans le tore s'est retourné, qui est exactement en continuité avec ce qui reste d'intérieur dans ce premier tore. Ce tore est retourné en ce sens que désormais son intérieur est ce qui passe à l'extérieur, alors que pour désigner celui-ci comme étant celui autour duquel

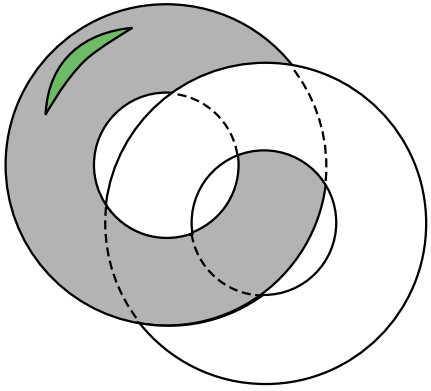

Fig. I-5a

se retourne celui qui est ici, nous nous apercevons que celui que j'ai désigné ici, est lui, resté inchangé, c'est-à-dire qu'il a son premier extérieur, son extérieur tel qu'il se pose dans la boucle, il a son extérieur toujours à la même place.

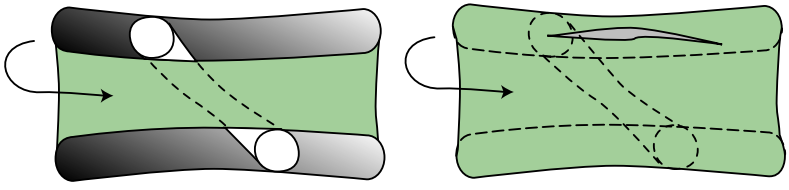

Fig. I-5b

Il y a donc eu, de l'un d'entre eux, retournement. Je pense que, quoique ces choses soient fort incommodes, soient fort inhibées à imaginer, je pense quand même vous avoir véhiculé, véhiculé ce dont il s'agit dans l'occasion. Je veux dire que je me suis fait, je l'espère, entendre pour ce dont il s'agit.

Il est tout à fait remarquable que, ce qui est ici [Fig. I-4] n'ait pas — quoique ce soit littéralement un tore — n'ait pas la même forme, à savoir que ça se présente comme une trique. C'est une trique qui n'en reste pas moins pourtant un tore. Je veux dire que comme vous l'avez déjà vu ici, ce qui vient à se former, c'est quelque chose qui n'a plus rien à faire avec la première présentation, celle qui noue les deux tores [Fig. I-5a]. Ce n'est pas la même sorte de chaîne du fait du retournement de ce que j'appelle,

dans l'occasion, le premier tore. Mais par rapport à ce premier tore, par rapport au même, ce que vous avez, c'est quelque chose que je dessine comme ça, par rapport au même, le tore-trique, si nous nous souvenons du même, le tore-trique vient ici, c'est-à-dire que pour appuyer les choses, le trou qui est à faire dans le tore, celui que j'ai désigné ici, peut être fait en n'importe quel endroit du tore, jusque et y compris couper le tore ici, car alors il est tout à fait manifeste que ce tore coupé peut se retourner de la même façon et que ce sera en joignant deux coupures que nous obtiendrons cet aspect. En d'autres termes en coupant ce tore ici, on obtient ce que j'ai appelé la présentation en trique de la même façon, c'est-à-dire que quelque chose qui se manifestera dans le tore par deux coupures permettra un rabattement exactement tel que c'est en joignant deux coupures — et non pas en formant la coupure unique, celle que j'ai faite ici — c'est en joignant deux coupures que nous obtiendrons cette trique que j'appelle de ce terme, encore que se soit un tore.

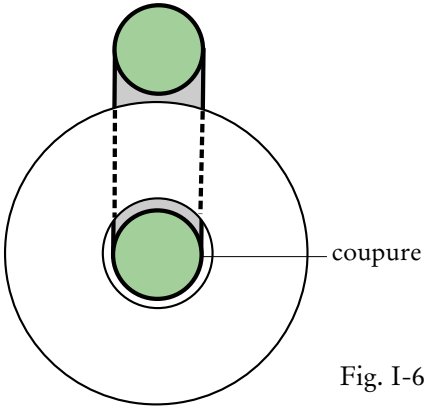


Fig. I-6

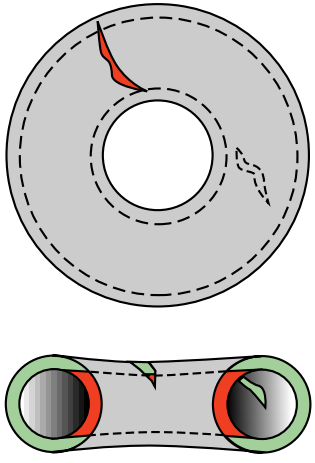

Voilà ce qu'aujourd'hui, et je conviens que ce n'est pas nourriture facile, mais ce que j'aimerais la prochaine fois, à savoir dans le 2e mardi de décembre, ce que j'aime-

rais entendre la prochaine fois de quiconque d'entre vous, c'est la façon dont de ces deux modes de repliement du tore y étant adjoint un 3e qui, lui, est celui-ci :

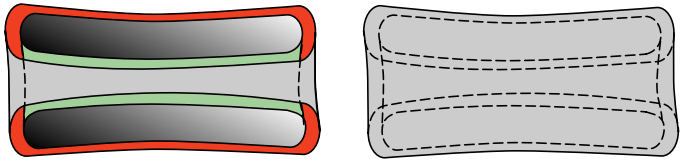

Fig. I-7b

Supposez que nous ayons un tore dans un autre tore, la même opération est concevable pour les 2 tores, à savoir d'une coupure faite dans celui-ci et d'une coupure autre, distincte, puisque ce n'est pas le même tore, faite dans celui-là. Il est dans ce cas tout à fait clair — je vous le laisse concevoir — que le repliement de ces deux tores nous donnera une même trique, mais à ceci près que dans la trique il y aura un contenu analogue, à ceci près que pour les 2 cas, cette fois-ci, l'intérieur sera à l'extérieur et de même pour celui-ci ; je veux dire pour le tore qui est à l'intérieur.

Comment, vous poserai-je la question, comment identifier — car c'est distinct — comment identifier l'identification hystérique, l'identification amoureuse dite au père, et l'identification que j'appellerai neutre, celle qui n'est ni l'une, ni l'autre, qui est l'identification à un trait particulier, à un trait que j'ai appelé — c'est comme ça que j'ai traduit l'*Einziger Zug* — que j'ai appelé à n'importe quel trait ?

Comment répartir ces trois inversions de tores homogènes donc dans leur pratique, et en plus qui maintiennent la symétrie, si je puis dire, entre un tore et un autre, comment les répartir, comment désigner d'une façon homologue l'identification paternelle, l'identification hystérique, l'identification à un trait qui soit seulement le même ? voilà la question sur laquelle j'aimerais, la prochaine fois, que vous ayez la bonté de prendre parti.

# Leçon II

*14 décembre 1976*

Il n'y a pas à donner de commentaires. Comme la dernière fois je vous ai parlé de quelque chose comme ça qui n'est pas une sphère dans une autre, qui est ce qu'on appelle un tore, il en résulte — c'était ce que je voulais vous indiquer par là, mais c'était allusif — qu'aucun résultat de la science n'est un progrès. Contrairement à ce qu'on s'imagine, la science tourne en rond, et nous n'avons pas de raison de penser que les gens du silex taillé avaient moins de science que nous. La psychanalyse notamment n'est pas un progrès, puisque ce que je veux vous indiquer, puisque malgré tout je reste près de ce sujet, la psychanalyse notamment n'est pas un progrès, c'est un biais pratique pour mieux se sentir. *Ce mieux se sentir*, il faut le dire, n'exclut pas l'abrutissement…

Tout indique, avec l'indice de soupçon que j'ai fait peser sur le tout, qu'en fait il n'y a de tout que criblé et pièce à pièce. La seule chose qui compte, c'est qu'une pièce a ou non valeur d'échange. C'est la seule définition du tout. Une pièce vaut dans toutes circonstances, ceci veut dire, ceci ne veut dire que circonstance qualifiée comme toute valoir, homogénéité de valeur… Le tout n'est qu'une notion de valeur, le tout, c'est ce qui vaut dans son genre, ce qui vaut dans son genre un autre de la même espèce d'unité.

Nous avançons là tout doucement vers la contradiction de ce que j'ai appelé *l'une-bévue. L'une-bévue* est ce qui s'échange malgré que ça ne vaille pas l'unité en question. *L'une-bévue* est un tout faux. Son type, si je puis dire, c'est le signifiant, le signifiant-type, c'est-à-dire, exemple, il

Fig. II-1

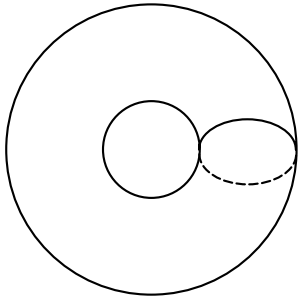

n'y en a pas de plus type que le même et l'autre. Je veux dire qu'il n'y a pas de signifiant plus type que ces deux énoncés. Une autre unité est semblable à l'autre. Tout ce qui soutient la différence du même et de l'autre, c'est que le même soit le même matériellement. La notion de matière est fondamentale en ceci qu'elle fonde le même. Tout ce qui n'est pas fondé sur la matière est une escroquerie matériel-ne-ment.

Le matériel se présente à nous comme *corps-sistance*, je veux dire sous la subsistance du corps, c'est-à-dire de ce qui est consistant, ce qui tient ensemble à la façon de ce qu'on peut appeler un con, autrement dit une unité. Rien de plus unique qu'un signifiant, mais en ce sens limité qu'il n'est que semblable à une autre émission de signifiant. Il retourne à la valeur, à l'échange. Il signifie le tout, ce qui veut dire, il est le signe du tout. Le signe du tout, c'est le signifié, lequel ouvre la possibilité de l'échange. Je souligne à cette occasion ce que j'ai dit du possible, il y aura toujours un temps — c'est ça que ça veut dire — où il cessera de s'écrire, où le signifié ne tiendra plus comme fondant la même valeur, l'échange matériel. Car la même valeur est l'introduction du mensonge, il y a échange, mais non matérialité même.

Qu'est-ce que l'autre comme tel ? C'est cette matérialité que je disais à l'instant, c'est-à-dire que j'épinglais du signe singeant l'autre. Il n'y a qu'une série d'autres, tous les mêmes en tant qu'unité, entre lesquels une bévue est toujours possible, c'est-à-dire qu'elle ne se perpétuera pas, qu'elle cessera comme bévue. Voilà. Tout ça, c'est des vérités premières, mais que je crois devoir vous rappeler.

L'homme pense. Ça ne veut pas dire qu'il ne soit fait que pour ça. Mais ce qui est manifeste, c'est qu'il ne fait que ça de valable, parce que valable veut dire — et rien d'autre, c'est pas une échelle de valeur,

l'échelle de valeur, comme je vous le rappelle, tourne en rond — valable ne veut rien dire que ceci que ça entraîne la soumission de la valeur d'usage à la valeur d'échange. Ce qui est patent, c'est que la notion de valeur est inhérente à ce système du tore et que la notion d'*une-bévue* dans mon titre de cette année veut dire seulement que — on pourrait également dire le contraire — l'homme sait plus qu'il ne croit savoir. Mais la substance de ce savoir, la matérialité qui est dessous, n'est rien d'autre que le signifiant en tant qu'il a des effets de signification. L'homme *parle-être* comme j'ai dit ce qui ne veut rien dire d'autre qu'il parle signifiant, avec quoi la notion d'être se confond.

Ceci est réel. Réel ou vrai ? Tout se pose, à ce niveau tentatif, comme si les deux mots étaient synonymes. L'affreux, c'est qu'ils ne le sont pas partout. Le vrai, c'est ce qu'on croit tel ; la foi et même la foi religieuse, voilà le vrai qui n'a rien à faire avec le réel. La psychanalyse, il faut bien le dire tourne dans le même rond. C'est la forme moderne de la foi, de la foi religieuse. A la dérive, voilà où est le vrai quand il s'agit de réel. Tout cela parce que manifestement — depuis le temps, on le saurait, si ce n'était pas manifeste — manifestement il n'y a pas de connaissance. Il n'y a que du savoir au sens que j'ai dit d'abord, à savoir qu'on se goure… *Une bévue*, c'est ce dont il s'agit, tournage en rond de la philosophie. Il s'agit de substituer un autre sens au terme *système du monde* qu'il faut bien conserver, quoique de ce monde on ne peut rien dire de l'homme, sinon qu'il en est chu. Nous allons voir comment, et ça a beaucoup de rapport avec le trou central du tore.

Il n'y a pas de progrès, parce qu'il ne peut pas y en avoir. L'homme tourne en rond si ce que je dis de sa structure est vrai, parce que la structure, la structure de l'homme est torique. Non pas du tout que j'affirme qu'elle soit telle. Je dis qu'on peut essayer de voir où en est l'affaire, ce d'autant plus que nous y incite la topologie générale. Le système du monde jusqu'ici a toujours été sphéroïdal. On pourrait peut-être changer ! Le monde s'est toujours peint, jusqu'à présent, comme ça pour ce qu'ont énoncé les hommes, s'est peint à l'intérieur d'une bulle. Le vivant se considère lui-même comme une boule, mais avec le temps il s'est quand même aperçu qu'il n'était pas une boule, une bulle. Pourquoi ne pas s'apercevoir qu'il est organisé, je veux dire ce qu'on voit du corps vivant, qu'il est organisé comme ce que j'ai appelé trique l'autre jour.

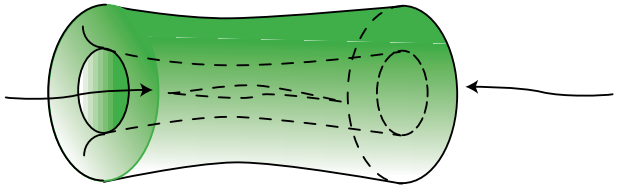

Fig. II-2

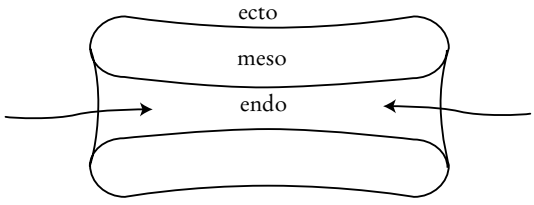


Voilà, j'essaye de dessiner ça comme ça. Il est évident que c'est bien à ça que ça aboutit, ce que nous connaissons du corps comme consistant. On appelle ça ecto, ça endo et puis autour il y a le méso. C'est comme ça que c'est fait; ici il y a la bouche et ici le contraire, la bouche postérieure. Seulement cette trique n'est rien d'autre qu'un tore. Le fait que nous soyons toriques va assez bien en somme avec ce que j'ai appelé l'autre jour, trique. C'est une élision de l'o : t ()rique.

Alors ceci nous amène à considérer que l'hystérique dont chacun sait qu'il est aussi bien mâle que femelle l'*hystorique* si je me permets ce glissement, il faut considérer en somme qu'elle n'est — je la féminise pour l'occasion, mais comme vous allez voir que je vais y mettre de l'autre côté mon poids, ça me suffira largement à vous démontrer que je ne pense pas qu'il n'y ait des hystériques que féminines — l'*hystorique* n'a en somme pour la faire consister qu'un inconscient, c'est la *radicalement autre*. Elle n'est même qu'en tant qu'autre. Eh bien, c'est mon cas. Moi aussi, je n'ai qu'un inconscient. C'est même pour ça que j'y pense tout le temps. C'en est au point que — je peux vous en témoigner — c'en est au point que je pense l'univers torique et que ça ne veut rien dire d'autre, c'est que je ne consiste qu'en un inconscient auquel, bien sûr, je pense nuit et jour, ce qui fait que *l'une-bévue* devient inexacte. Je fais tellement peu de bévues que c'est la seule chose — bien sûr, j'en fais de temps en temps, ça n'a que peu d'importance; il m'arrive de dire dans un restaurant « Mademoiselle, on est réduit à ne manger que des écrevisses à la nage », tant que nous en sommes là, à faire une erreur de ce genre, ça ne va pas loin. En fin de

compte, je suis un hystérique parfait, c'est-à-dire sans symptôme sauf de temps en temps cette erreur de genre en question.

Fig. II-3

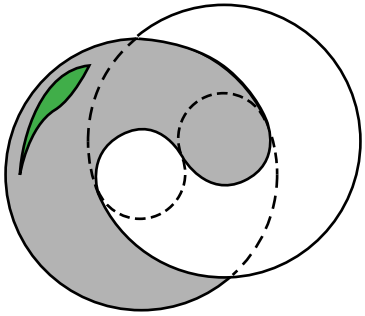

Il y a quand même quelque chose qui distingue l'hystérique, je dirais, de moi dans l'occasion. Mais je vais essayer de vous le présenter. Vous voyez comme on est maladroit. Voila. Ça c'est deux — je colore celui-là pour donner le sens — ça veut dire ça un tore qui fait chaîne avec un autre. Chacun sait, parce que je l'ai déjà indiqué la dernière fois, que si vous faites une coupure ici et si vous rabattez le tore vous obtenez ceci : quelque chose qui se présente comme ça c'est-à-dire qui reproduit ce que j'ai appelé tout à l'heure la trique, à ceci près que ce que j'ai dessiné tout à l'heure comme ceci est là à l'intérieur de la trique. La différence entre l'hystérique et moi, et moi qui en somme à force d'avoir un inconscient l'unifie avec mon conscient, la différence est ceci, c'est qu'en somme l'hystérique est soutenue dans sa forme de trique, est soutenue par une armature. Cette armature est en somme distincte de son conscient. Cette armature, c'est son amour pour son père. Tout ce que nous connaissons de cas énoncés par Freud concernant l'hystérique, qu'il s'agisse d'Anna O., d'Emmy von N., ou de n'importe quelle autre, l'autre von R., par exemple, la monture, c'est ce quelque chose que j'ai

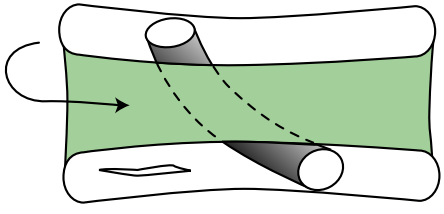

Fig. II-4a

désigné tout à l'heure comme chaîne, chaîne des générations. Il est bien clair qu'à partir du moment où on s'engage dans cette voie, il n'y a pas de raison que ça s'arrête, à savoir qu'ici il peut y avoir quelque chose d'autre qui fasse chaîne et qu'il est question de voir — ça ne peut pas aller très loin — de voir comment ceci à l'occasion fera trique à l'endroit de l'amour, de l'amour du père en question.

Fig. II-4b

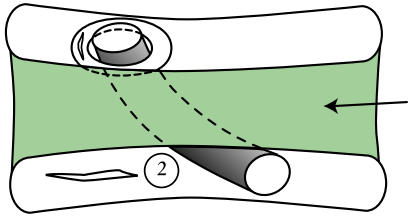


Ça ne veut pas dire que ça soit tranché et qu'on puisse ici schématiser le retournement de ce tore autour du tore 2, appelons-le comme ça, qu'on puisse le schématiser par une trique. Il y a peut-être quelque chose qui fait obstacle, et très précisément tout est là ; le fait que la chaîne inconsciente s'arrête aux rapports des parents est oui ou non fondé, rapport de l'enfant aux parents.

Si je pose la question de qu'est-ce que c'est qu'un trou ? Il faut me faire confiance, ça a un certain rapport avec la question. Un trou comme ça, de sentiment, ça veut dire ça quand je craque la surface. Je veux dire par là que, d'intuition, notre trou c'est un trou dans la surface. Mais une surface a un endroit et un envers, c'est bien connu, et ça signifie donc qu'un trou, c'est le trou de l'endroit, plus le trou de l'envers. Mais comme il existe une bande de Mœbius, qui a pour propriété de conjoindre l'endroit qui est ici avec l'envers qui est là, est-ce qu'une bande de Mœbius est un trou ?

Il est évident qu'elle en a bien l'air. Ici il y a un trou, mais est-ce un vrai trou ? Ce n'est pas clair du tout, pour une seule raison, comme je l'ai déjà fait remarquer, qu'une bande de Mœbius n'est rien d'autre qu'une coupure, et qu'il est facile de voir que, si ceci est défini comme un

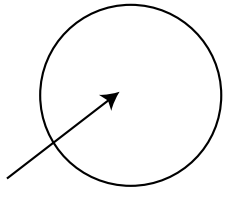

Fig. II-5

Fig. II-6a

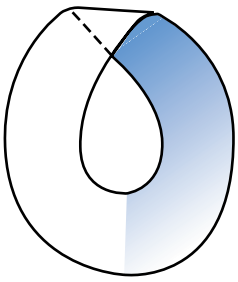

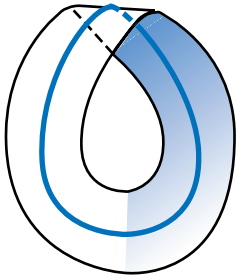

Fig. II-6b

endroit, c'est une coupure entre un endroit et un envers. Parce que, il suffit que vous considériez cette figure, il est tout à fait facile de voir que si ici est l'endroit, c'est ici un envers, puisque c'est l'envers de cet endroit et que, ici, la coupure est entre un endroit et un envers, grâce à quoi, dans la bande de Mœbius, si nous la coupons en deux, l'endroit et l'envers redeviennent, si je puis dire, normaux à savoir que, quand une bande de Mœbius coupée en deux, on va la parcourir, il est facile d'imaginer ce qu'on trouve, à savoir qu'à partir du moment où il y a deux tours, il y aura un endroit distinct de l'envers.

Fig. II-7

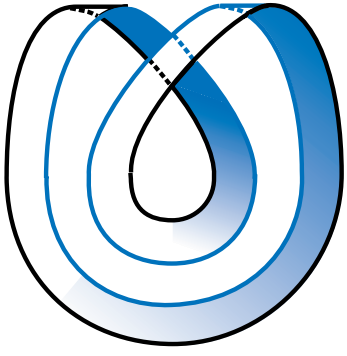

C'est bien en quoi une bande de Mœbius est essentiellement capable de se dédoubler; et ce qu'il faut remarquer, c'est ceci, c'est qu'elle se dédouble de la façon suivante qui permet le passage. C'est bien malheureux que je n'aie pas pris mes précautions. Voici la bande de Mœbius telle qu'elle se redouble, telle qu'elle se redouble et qu'elle se montre compatible avec un tore. C'est bien pourquoi je suis attaché à considé-

rer le tore comme étant capable d'être découpé selon une bande de Mœbius. Et il suffit, il y suffit — voilà le tore — il suffit qu'on y découpe non pas une bande de Mœbius, mais une bande de Mœbius double. C'est très précisément ce qui va nous donner une image de ce qu'il en est du lien du conscient à l'inconscient. Le conscient et l'inconscient communiquent et sont supportés tous les deux par un monde torique. C'est

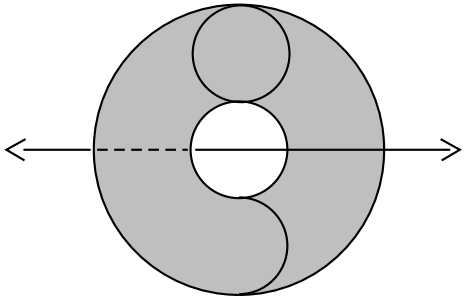

Fig. II-8

en quoi, c'est la découverte, découverte qui s'est faite par hasard, non pas que Freud ne s'y soit pas acharné, mais il n'en a pas dit le dernier mot. Il n'a nommément jamais énoncé ceci, c'est que le monde soit torique. Il croyait, comme l'implique toute notion de la psyché, qu'il y avait ce quelque chose que j'ai tout à l'heure écarté en disant une boucle, et une autre boucle autour de la première, celle-ci étant au milieu, il a cru que, il y avait une vigilance, une vigilance qu'il appelait la psyché, une vigilance qui reflétait point par point le cosmos. Il en était au fait de ce qui est considéré comme vérité commune, c'est que la psyché est le reflet d'un certain monde.

Que j'énonce ceci au titre, je vous le répète, de quelque chose de tentatif, parce que je ne vois pas pourquoi je serais plus sûr de ce que j'avance, quoiqu'il y ait beaucoup d'éléments qui en donnent le sentiment, et nommément d'abord ce que j'ai donné de la structure du corps, du corps considéré comme ce que j'ai appelé trique.

Que l'être vivant, tout être vivant, se dénomme comme trique, c'est ce que, un certain nombre d'études, d'ailleurs anatomiques grossières, se sont vues toujours confirmer. Que le tore soit quelque chose qui se présente comme ayant deux trous autour de quoi quelque chose consiste, c'est ce qui est de simple évidence. Je vous le répète, il n'a pas été néces-

saire de construire beaucoup d'appareils nommément microscopiques, c'est une chose qu'on sait depuis toujours, depuis simplement qu'on a commencé de disséquer, qu'on a fait de l'anatomie la plus macroscopique.

Qu'on puisse, le tore, le découper de façon telle que ça fasse une bande de Mœbius, à double tour, c'est certainement à remarquer. D'une certaine façon, ce tore en question est lui-même un trou et d'une certaine façon représente le corps. Mais que ceci soit confirmé par le fait que cette bande de Mœbius que j'ai déjà choisie pour exprimer le fait que la conjonction d'un endroit et d'un envers est quelque chose qui symbolise assez bien l'union de l'inconscient et du conscient, est une chose qui vaut la peine d'être retenue.

Une sphère, pouvons-nous la considérer comme un trou dans l'espace ? C'est évidemment très suspect. C'est très suspect parce que ça suppose, ça suppose ce qui ne va pas de soi, le plongement dans l'espace. C'est également vrai pour le tore, et c'est bien en quoi c'est à diviser le tore en deux feuillets, si je puis m'exprimer ainsi, en deux feuillets capables de faire un double tour, que nous retrouvons la surface, c'est-à-dire quelque chose qui à nos yeux est plus assuré, est plus assuré en tout cas pour fonder ce qu'il en est du trou.

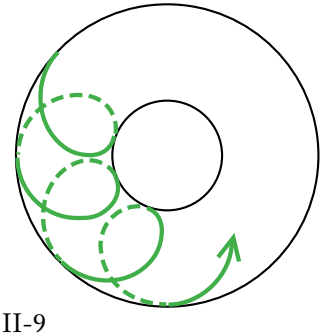

Fig. II-9

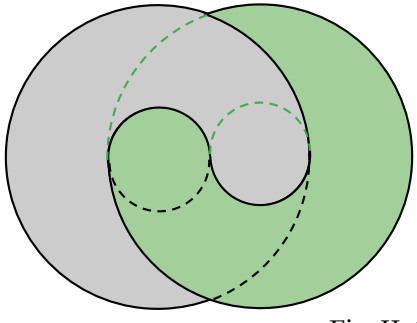

Fig. II-10

Il est clair que ce n'est pas d'hier que j'ai fait usage de ces enchaînements. Déjà pour symboliser le circuit, la coupure du désir et de la demande, je m'étais servi de ceci, à savoir du tore. J'en avais distingué deux modes, à savoir ce qui faisait le tour du tore, et d'autre part ce qui faisait le tour du trou central. A cet égard l'identification de la demande

à ce qui se présente comme ceci, et du désir à ce qui se présente comme ceci, était tout à fait significatif.

Il y a quelque chose dont j'ai fait état la dernière fois, à savoir ceci qui consiste en un tore, dans un tore. Si ces deux tores vous les marquez, les deux, d'une coupure, en les rabattant, en rabattant les deux coupures, si je puis m'exprimer ainsi, concentriquement, vous ferez venir ce qui est à l'intérieur à l'extérieur, et inversement c'est ce qui est à l'extérieur qui viendra à l'intérieur. C'est très précisément en quoi me frappe ceci que la mise en valeur, comme enveloppement, de ce qui est à l'intérieur est quelque chose qui n'est pas sans avoir à faire avec la psychanalyse.

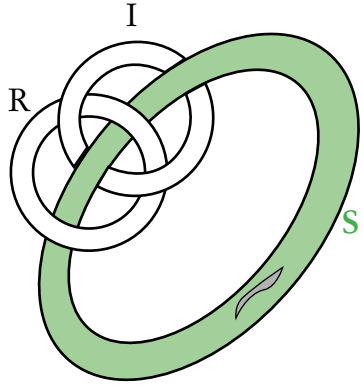


Fig. II-11

Que la psychanalyse s'attache, ce qui est à l'intérieur, à savoir l'inconscient, à le mettre au dehors, est quelque chose qui évidemment a son prix, a son prix, mais, qui n'est pas sans poser une question. Parce que si nous supposons qu'il y a 3 tores, pour appeler les choses par leurs noms, qu'il y a 3 tores qui sont nommément le Réel, l'Imaginaire et le Symbolique, qu'est-ce que nous allons voir à retourner si je puis dire le Symbolique ? Chacun sait que c'est ainsi que les choses se présenteront,

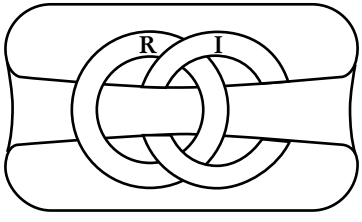


Fig. II-12

et que le Symbolique vu du dehors comme tore, se trouvera, par rapport à l'Imaginaire et au Réel, se trouvera devoir passer dessus celui qui est dessus, et dessous celui qui est dessous. Mais que voyons-nous à procéder comme d'ordinaire par une coupure, par une fente pour retourner le Symbolique ? Le Symbolique retourné ainsi,… voilà ce que donnera le Symbolique retourné ainsi : il donnera une disposition complètement différente de ce que j'ai appelé le nœud borroméen, à savoir que le Symbolique enveloppera totalement, à en retourner le tore symbolique, enveloppera totalement l'Imaginaire et le Réel. C'est bien en quoi l'usage de la coupure par rapport à ce qu'il en est du Symbolique présente quelque chose qui risque en somme, à la fin d'une psychanalyse, de provoquer quelque chose qui se spécifierait d'une préférence donnée entre tout à l'inconscient. Je veux dire que, si les choses sont telles que ça s'arrange un peu mieux comme çà pour ce qui est la vie de chacun, à savoir de mettre l'accent sur cette fonction, cette fonction du savoir de *l'une-bévue* par lequel j'ai traduit l'inconscient, ça peut, effectivement s'arranger mieux. Mais c'est une structure tout de même d'une nature essentiellement différente de celle que j'ai qualifiée du nœud borroméen. Le fait que l'Imaginaire et le Réel soient tout entiers en somme inclus dans quelque chose qui est issu de la pratique de la psychanalyse elle-même, est quelque chose qui fait question. Il y a quand même là un problème. Je vous le répète, ceci est lié au fait que, ce n'est pas en fin de compte la même chose, la structure du nœud borroméen, et celle que vous voyez là. Quelqu'un qui a expérimenté une psychanalyse est quelque chose qui marque un passage, qui marque un passage, — bien entendu ceci suppose que mon analyse de l'inconscient en tant que fondant la fonction du Symbolique soit complètement recevable. Il est pourtant un fait, c'est que, apparemment, et je peux le confirmer, réellement, le fait d'avoir franchi une psychanalyse, est quelque chose qui ne saurait être en aucun

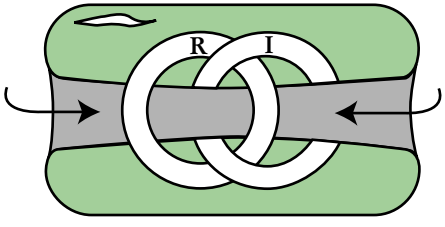


Fig. II-13

cas ramené a l'état antérieur, sauf bien entendu à pratiquer une autre coupure, celle qui serait équivalente à une contre-psychanalyse. C'est bien pourquoi Freud insistait pour qu'au moins les psychanalystes refassent ce qu'on appelle couramment deux tranches, c'est-à-dire fassent une seconde fois la coupure que je désigne ici comme étant ce qui restaure le nœud borroméen dans sa forme originale.

# Leçon III

*21 décembre 1976*

Je me réjouis qu'en raison des vacances vous soyez moins nombreux, tout au moins je me réjouissais, je me réjouissais à l'avance. Mais je dois vous dire qu'aujourd'hui…

Si dans un découpage systématique d'un tore, un découpage qui a pour effet de produire une double bande de Mœbius, ce découpage est ici présent. Le tore est là et pour le signifier, pour le distinguer de la double boucle, je vais de la même couleur que le tore en question, vous dessiner un petit rond (1) qui a pour effet de désigner ce qui est à l'intérieur du tore et ce qui est à l'extérieur.

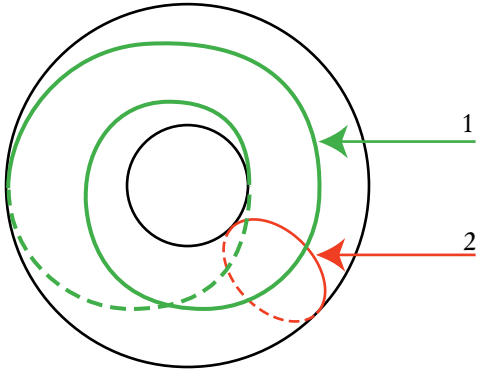


Fig. III-1a

Si nous découpons quelque chose de tel que, ici, nous coupions le tore selon quelque chose (2) qui, je vous l'ai dit, a pour résultat de fournir une

double bande de Mœbius, nous ne le pouvons qu'à penser ce qui est à l'intérieur du tore — ce qui est à l'intérieur du tore en raison de la coupure que nous y pratiquons — comme conjoignant les deux coupures d'une façon telle que le plan idéal qui joint ces deux coupures soit une bande de Mœbius.

Fig. III-1b

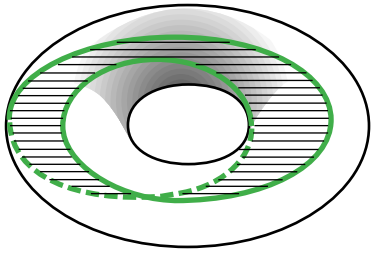

Vous voyez qu'ici j'ai coupé doublement par la ligne verte, j'ai coupé le tore. Si nous joignons ces deux coupures à l'aide d'un plan tendu, nous obtenons une bande de Mœbius. C'est bien pour ça que ce qui est ici (1) et d'autre part ce qui est ici (2) constitue une double bande de Mœbius. Je dis double, qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire une bande de Mœbius qui se redouble ; et une bande de Mœbius qui se redouble a pour propriété — comme la dernière fois je vous l'ai montré déjà — a pour propriété, non pas d'être deux bandes de Mœbius, mais d'être une seule bande de Mœbius qui apparaît ainsi, — tâchons de faire mieux — qui apparaît ainsi comme résultat de la double coupure du tore.

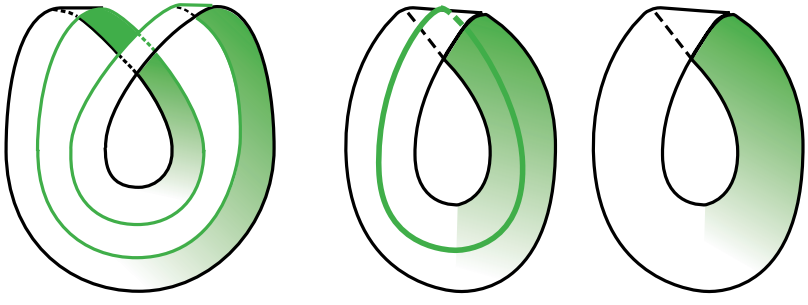


Fig. III-2

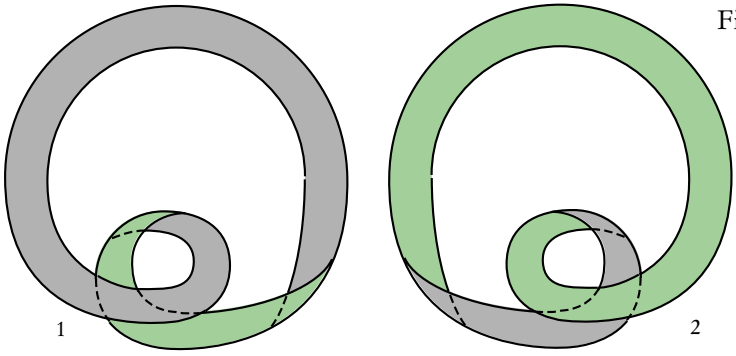


Fig. III-3

La question est la suivante : cette bande de Mœbius double, est-elle de cette forme ou de celle-ci. En d'autres termes, passe-t-elle — je parle de l'une des boucles — passe-t-elle devant la boucle suivante, ou passe-t-elle derrière ? C'est quelque chose qui n'est évidemment pas indifférent à partir du moment où nous procédons à cette double coupure, double coupure qui a pour résultat de déterminer cette double bande de Mœbius.

Je vous ai très mal dessiné cette figure. Grâce à Gloria, je vais pouvoir vous la dessiner mieux : voici comment elle devrait être dessinée. Je ne sais pas si vous la voyez tout à fait claire, mais il est certain que la bande de Mœbius se redouble de la façon que vous voyez ici. C'est ici que je ne suis pas vraiment très satisfait de ce que je suis en train de vous montrer. Je veux dire que, comme j'ai passé la nuit à cogiter sur cette affaire de tore, je ne peux pas dire que ce que je vous donne là soit très satisfaisant.

Ce qui apparaît comme résultat de ce que j'ai appelé cette double bande de Mœbius dont je vous prie de faire l'épreuve, l'épreuve qui s'expérimente de façon simple, à cette seule condition de prendre deux feuilles de papier, d'y dessiner un grand S, quelque chose de l'espèce suivante.

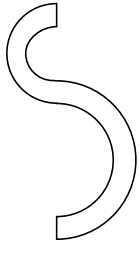

Fig. III-4

Méfiez-vous parce que ce grand S commande d'être dessiné avec d'abord une petite courbe et enfin une grande courbe. Ici de même la petite courbe et ensuite une grande courbe. Si vous en découpez deux sur une feuille de papier double, vous verrez qu'en pliant les deux

choses que vous aurez coupées sur une seule feuille de papier, vous obtiendrez naturellement une jonction de la feuille de papier n° 1 avec la feuille de papier n° 2, et de la feuille de papier n° 2 avec la feuille de papier n° 1, c'est-à-dire que vous aurez ce que j'ai désigné à l'instant par une double bande de Mœbius. Vous pourrez aisément constater que cette double bande de Mœbius se recoupe — si je puis m'exprimer ainsi — indifféremment. Je veux dire que ce qui ici est en-dessus, puis passe en-dessous, puis ensuite étant passé en-dessous repasse en-dessus. Il est indifférent de faire passer ce qui d'abord passe en-dessus, on peut le faire passer en-dessous. Vous constaterez avec aisance que cette double bande de Mœbius fonctionne indifféremment.

Est-ce que c'est-à-dire qu'ici ce soit la même chose, je veux dire que d'un même point de vue on puisse mettre ce qui est en-dessous en-dessus et inversement ? C'est bien en effet ce que réalise la double bande de Mœbius. Je m'excuse de m'aventurer dans quelque chose qui n'a pas été sans me donner de mal à moi-même, mais il est certain qu'il en est ainsi. Si vous fonctionnez en produisant de la même façon que je vous l'ai présentée cette double bande de Mœbius, à savoir en pliant deux pages, deux pages découpées ainsi de façon telle que la une aille se conjoindre à la deuxième page et qu'inversement la deuxième page vienne se conjoindre à la page 1, vous aurez exactement ce résultat, ce résultat à propos duquel vous pouvez constater qu'on peut faire passer indifféremment l'un si je puis dire devant l'autre, la page 1 devant la page 2, et inversement la page 2 devant la page 1.

Quelle est la suspension qui résulte de cette mise en évidence, cette mise en évidence de ceci que dans la double bande de Mœbius ce qui est en avant d'un même point de vue peut passer en arrière du point de vue qui reste le même. Ceci nous conduit à quelque chose qui, je vous y incite, est de l'ordre d'un savoir-faire, un savoir-faire qui est démonstratif en ce sens qu'il ne va pas sans possibilité de *l'une-bévue*. Pour que cette possibilité s'éteigne, il faut qu'elle cesse de s'écrire, c'est-à-dire que nous trouvions un moyen, et un moyen, dans ce cas, dominant, un moyen de distinguer ces deux cas.

Quel est le moyen de distinguer ces deux cas ?

Ceci nous intéresse parce que *l'une-bévue* est quelque chose qui substitue à ce qui se fonde comme savoir qu'on sait, le principe de savoir

qu'on sait sans le savoir. Le « le » là porte sur quelque chose, le « le » est un pronom en l'occasion qui porte sur le savoir lui-même en tant, non pas que savoir, mais que fait de savoir. C'est bien en quoi l'inconscient prête à ce que j'ai cru devoir suspendre sous le titre de *l'une-bévue*.

L'intérieur et l'extérieur dans l'occasion, à savoir concernant le tore, sont-elles des notions de structure ou de forme ? Tout dépend de la conception qu'on a de l'espace et je dirai jusqu'à un certain point de ce que nous pointerons comme la vérité de l'espace. Il y a certainement une vérité de l'espace qui est celle du corps. Le corps dans l'occasion est quelque chose qui ne se fonde que sur la vérité de l'espace, c'est bien en quoi la sorte de dissymétrie que je mets en évidence a son fondement. Cette dissymétrie tient au fait que j'ai désigné du même point de vue. Et c'est bien en quoi ce que je voulais cette année introduire est quelque chose qui m'importe. Il y a une même dissymétrie non seulement concernant le corps, mais concernant ce que j'ai désigné du Symbolique. Il y a une dissymétrie du signifiant et du signifié qui reste énigmatique. La question que je voudrais avancer cette année est exactement celle-ci : est-ce que la dissymétrie du signifiant et du signifié est de même nature que celle du contenant et du contenu qui est tout de même quelque chose qui a sa fonction pour le corps ?

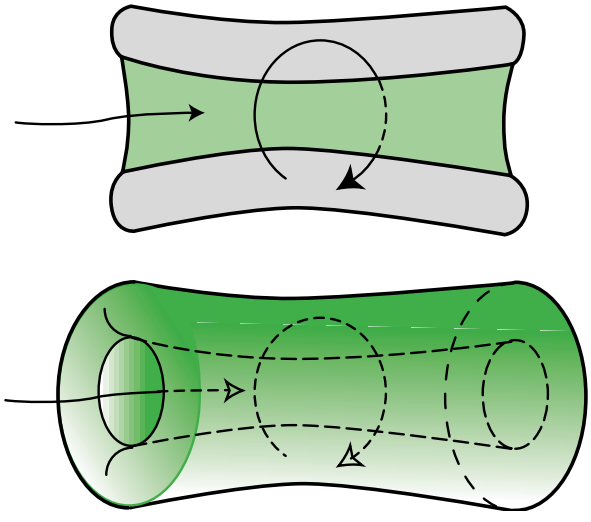

Fig. III-5

Fig. III-6a

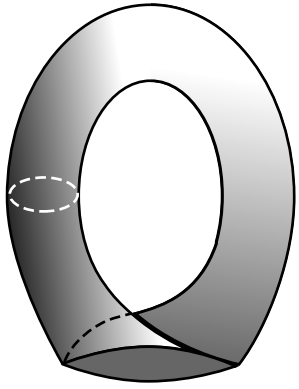



Fig. III-6b

Ici importe la distinction de la forme et de la structure. Ce n'est pas pour rien que j'ai marqué ici ceci qui est un tore, est un tore quoique sa forme ne le laisse pas apparaître. Est-ce que la forme est quelque chose qui prête à la suggestion ? Voilà la question que je pose, et que je pose en avançant la primauté de la structure.

Ici il m'est difficile de ne pas avancer ceci que la bouteille de Klein, cette vieille bouteille de Klein dont j'ai fait état, si je me souviens bien, dans *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, cette vieille bouteille de Klein a en réalité cette forme-là. Elle n'est strictement pas autre chose que ceci, à ceci près que pour que ça fasse bouteille on la corrige ainsi (en rouge), à savoir qu'on la fait rentrer sous la forme suivante, qu'on la fait rentrer ici d'une façon telle qu'on ne comprend plus rien à sa nature essentielle. Est-ce que effectivement dans le fait de l'appeler bouteille, il n'y a pas là une falsification, une falsification par rapport à ceci que seule sa présentation ici en vert est le quelque chose qui précisément permet de saisir immédiatement ce en quoi la jonction de l'endroit se fait avec l'envers, c'est-à-dire tout ce qui se découpe dans cette surface, à condition de le faire complet, et c'est là encore une question : qu'est-ce à dire que de faire une découpure qui intéresse toute la surface ?

Voilà les questions que je me pose et que j'espère pouvoir résoudre cette année, je veux dire que ceci nous porte à quelque chose de fondamental pour ce qui est de la structure du corps, ou plus exactement du corps considéré comme structure. Que le corps puisse présenter toutes sortes d'aspects qui sont de pure forme, que j'ai tout à l'heure mis sous

la dépendance de la suggestion, voilà ce qui m'importe. La différence de la forme, de la forme en tant qu'elle est toujours plus ou moins suggérée avec la structure, voilà ce que je voudrais cette année mettre en évidence pour vous.

Je m'excuse. Ceci, je dois dire, n'est pas assurément ce que j'aurais voulu vous apporter ce matin de meilleur. J'ai eu, vous le voyez, j'ai eu le grand souci, je m'empêtre — c'est le cas de le dire, ce n'est pas la première fois — je m'empêtre dans ce que j'ai à proférer devant vous, et c'est pour ça que je m'en vais vous donner l'occasion d'avoir quelqu'un qui sera ce matin un meilleur orateur que moi, je veux dire Alain Didier qui est ici présent, et que j'invite à venir vous énoncer de ce qu'il a tiré de certaines données qui sont les miennes, qui sont des dessins d'écriture et dont il voudra bien vous faire part.

**– *Alain Didier :*** Bon. Je dois dire d'abord que le Dr Lacan me prend tout à fait au dépourvu, que je n'étais pas prévenu qu'il me proposerait de me passer la parole pour essayer de reprendre un point dont je lui ai parlé ces jours-ci, dont je dois vous dire tout de suite que, personnellement je n'en fais pas l'articulation du tout avec ce dont il nous est parlé présentement. Je la sens peut-être confusément, mais c'est pas… N'attendez donc pas que j'essaie d'articuler ce que je vais essayer de dire avec les problèmes de topologie dont le Dr Lacan parle en ce moment. Le problème que j'ai essayé d'articuler, c'est d'essayer d'articuler de façon un peu conséquente avec ce que le Dr Lacan a apporté sur le montage de la pulsion, d'essayer à partir du problème du circuit de la pulsion, différentes torsions qui m'apparaissent repérables entre le sujet et l'Autre, différents temps dans lesquels s'articulent deux ou trois torsions.

Cela reste pour moi assez hypothétique, mais enfin je vais essayer de vous retracer comment les choses peuvent, comme ça, se mettre en place. Alors la pulsion, le circuit pulsionnel d'où je partirai, pour essayer d'avancer, serait quelque chose d'assez énigmatique, serait quelque chose de l'ordre de la pulsion invocante et de son retournement en pulsion d'écoute. Je veux dire que le mot de pulsion d'écoute, n'existe, je ne crois pas, n'existe nulle part comme tel, cela reste tout à fait problématique. Et plus précisément quand j'ai parlé de ces idées au Dr Lacan, je dois dire que c'est plus précisément au sujet du problème de la musique

et d'essayer de repérer, de repérer pour un auditeur qui écoute une musique qui le toucherait, disons qui lui ferait de l'effet, de repérer les différents temps parce que je vais essayer donc de vous livrer maintenant assez succinctement parce que je n'ai pas préparé de texte, ni de notes ? Alors excusez-moi si c'est un peu improvisé.

J'imagine, si vous voulez, que, si vous écoutez une musique, je parle d'une musique qui vous parle ou qui vous « musique », je pars de l'idée que, si vous l'écoutez, la façon dont vous la prenez cette musique, je partirai de l'idée que c'est en tant qu'auditeur d'abord que vous fonctionnez ; ça paraît évident, mais enfin c'est pas tellement simple. C'est-à-dire que je dirai que si la musique, dans un tout premier temps — les temps que je vais essayer de décortiquer pour la commodité de l'exposé ne sont bien sûr pas à prendre comme des temps chronologiques, mais comme des temps qui seraient logiques, et que je désarticule nécessairement pour la commodité de l'exposé — si donc la musique vous fait de l'effet comme auditeur, je pense qu'on peut dire que c'est que quelque part, comme auditeur, tout se passe comme si elle vous apportait une réponse. Maintenant le problème commence avec le fait que cette réponse fait donc surgir en vous l'antécédence d'une question qui vous habitait en tant qu'Autre, en tant qu'Autre, en tant qu'auditeur qui vous habitait sans que vous le sachiez ; vous découvrez donc qu'il y a là un sujet quelque part qui aurait entendu une question qui est en vous et qui, non seulement l'aurait entendue, mais qui en aurait été inspiré, puisque la musique, la production du sujet « musicant », si vous voulez, serait la réponse à cette question qui vous habiterait. Vous voyez donc déjà que si on voulait articuler ça au désir de l'Autre : s'il y a en moi, en tant qu'Autre, un désir, un manque inconscient, j'ai le témoignage que le sujet qui reçoit ce manque n'en est pas paralysé, n'en est pas en fading, dessous, comme le sujet qui est sous l'injonction du « *che vuoi* », mais au contraire en est inspiré et son inspiration, la musique en est le témoignage. Bon, ceci est le point de départ de cette constatation.

L'autre point, c'est de considérer que, en tant qu'Autre, je ne sais pas quel est ce manque qui m'habite, mais que le sujet lui-même ne me dit rien sur ce manque puisqu'il dit rien directement ce manque. Le sujet lui-même de ce manque ne sait rien et n'en dit rien puisqu'il est dit par ce manque, mais en tant qu'Autre je dirais que je suis dans une perspec-

tive topologique où m'apparaît le point où le sujet est divisé puisqu'il est dit par ce manque, c'est-à-dire que ce manque qui m'habite, je découvre que c'est le sien propre, lui-même ne sait rien de ce qu'il dit, mais moi je sais qu'il sait sans savoir. Je vais donc… Vous voyez que ce que je vous ai dit là pourrait s'écrire un peu comme ce que Lacan articule du procès de la séparation. Je vais donc articuler les différents temps de la pulsion avec différentes articulations de la séparation. Bon.

En bas à gauche, j'ai mis le procès de la séparation avec une flèche qui va du grand A barré (Ⱥ) à ce manque mis en commun entre le grand A et le sujet, l'objet petit *a*, et cette flèche voudrait signifier que, je ne sais rien de ce manque en tant qu'Autre, mais quelque chose m'en revient du sujet qui lui en dit quelque chose. C'est pour ça que je l'articule avec la pulsion, parce que tout se passe comme si je voulais arriver à articuler ce manque, ce rien, en accrocher quelque chose, en savoir quelque chose, je fais confiance au sujet, disons : je me laisse pousser par lui — c'est d'ailleurs la pulsion. Je me laisse pousser par lui et j'attends de lui qu'il me donne cet objet petit *a*. Mais au fur et à mesure que j'avance, que j'attends du sujet, si je puis dire, ce que je découvre, c'est qu'en suivant le sujet, le petit *a*, nous faisons tous les deux que le contourner. Il est effectivement à l'intérieur de la boucle et je m'assure effectivement que ce petit *a*, il est inatteignable.

Je pourrais dire là que c'est un premier parcours et que, quand je me suis assuré en tant qu'Autre qu'il a ce caractère effectivement d'objet perdu, l'idée que je propose, c'est qu'on peut comprendre à ce moment-là le retournement pulsionnel dont parle Freud et que reprend Lacan, le

Fig. III-7

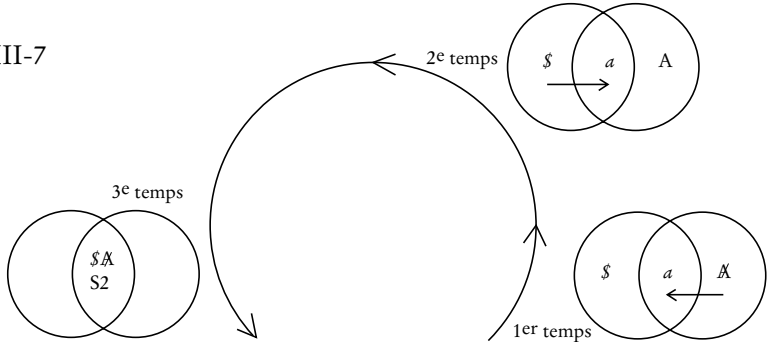

retournement pulsionnel que je vais mettre en haut du graphe, comme le passage à un deuxième mode de séparation et ce retournement pulsionnel, si on peut dire, comme une deuxième tentative d'approcher de l'objet perdu, mais cette fois d'une autre perspective : de la perspective du sujet. Je m'explique : si vous voulez, dans le premier temps que je postule, je dirais que, alors que je me reconnaissais comme auditeur, le point de bascule qui arrive, qui fait que maintenant je vais passer de l'autre côté, on peut l'articuler ainsi, c'est-à-dire avancer qu'alors que je me reconnaissais comme auditeur, on pourrait dire que, cette fois, c'est moi, je suis reconnu comme auditeur par la musique qui m'arrive, c'est-à-dire que la musique, ce qui était une réponse et qui avait fait surgir une question en moi, les choses s'inversent, c'est-à-dire que la musique devient une question qui m'assigne, en tant que sujet, à répondre moi-même à cette question, c'est-à-dire que vous voyez que la musique se constitue comme m'entendant, comme sujet finalement — appelons-le par son nom — comme sujet supposé entendre et la musique, la production, ce qui était la réponse inaugurale devient la question, la production donc du sujet musicien se constituant comme sujet supposé entendre, m'assigne dans cette position de sujet et je vais y répondre par un amour de transfert. Par là on ne peut pas ne pas articuler le fait que la musique produit tout le temps effectivement des effets d'amour, si on peut dire.

Je reviens encore à cette notion d'objet perdu par le biais suivant : c'est que vous n'êtes pas sans avoir remarqué que le propre de l'effet de la musique sur vous, c'est qu'elle a ce pouvoir, si on peut dire, de métamorphose, de transmutation, qu'on pourrait résumer rapidement ainsi, dire par exemple, qu'elle transmute la tristesse qu'il y a en vous en nostalgie, je veux dire par là que si vous êtes triste, c'est que vous pouvez désigner, si vous êtes triste ou déprimé, vous pouvez désigner l'objet qui vous manque, dont le manque vous fait défaut, vous fait souffrir, et d'être triste c'est triste, je veux dire, ce n'est pas la source d'aucune jouissance. Le paradoxe de la nostalgie — comme Victor Hugo le disait, la nostalgie, c'est le bonheur d'être triste — le paradoxe de la nostalgie, c'est que précisément dans la nostalgie ce qui se passe, c'est que ce qui vous manque est d'une nature que vous ne pouvez pas désigner et que vous aimez ce manque. Vous voyez que dans cette transmutation, tout se passe comme si l'objet qui manquait s'est véritablement évaporé,

s'est évaporé et que ce que je vous propose, c'est de comprendre effectivement la jouissance, une des articulations de la jouissance musicale, comme ayant le pouvoir d'évaporer l'objet. Je vois que le mot « évaporer », nous pouvons le prendre presque au sens physique du terme, dont la physique a repéré la sublimation : la sublimation, il s'agit effectivement de faire passer un solide à l'état de vapeur, de gaz ; et la sublimation, c'est cette voie paradoxale par laquelle Freud nous enseigne — et Lacan l'a articulé de façon beaucoup plus soutenue — c'est précisément la voie par laquelle nous pouvons accéder, justement par la voie de la désexualisation, à la jouissance.

Donc, vous voyez, en ce deuxième temps — ce que je marque, en haut du circuit : renversement de la pulsion — une première torsion — c'est peut-être à partir de cette notion de torsion que le Dr Lacan a pensé à insérer ce petit topo au point où il en est de son avancée — deuxième temps donc, une première torsion apparaît où il y a apparition d'un nouveau sujet et d'un nouvel objet. Le nouveau sujet précisément, c'est moi qui d'auditeur devient, je dirais, je ne peux pas dire parleur, parlant, musicant, il faudrait dire que c'est le point dans la musique où, les notes qui vous traversent, tout se passe comme si paradoxalement, c'est pas tant que vous les entendiez, c'est tout se passe comme si — j'insiste sur le « si » — tout se passe comme si vous les produisiez vous-même. J'insiste sur le « si » et sur le conditionnel qui est lié à ce « si » — vous n'êtes pas délirant — mais tout se passe néanmoins comme si, — vous ne les produisez pas, — mais comme si vous les produisiez vous-même : c'est vous l'auteur de cette musique. J'ai mis une flèche qui va là du sujet au petit *a* séparateur, voulant indiquer par là que dans cette deuxième perspective de la séparation, cette fois, c'est du point de vue du sujet que j'ai une perspective sur le manque dans l'Autre.

Alors quel est ce manque ?

Comment le repérer par rapport à l'amour de transfert ? Eh bien, quand nous écoutons une musique qui nous émeut, la première impression, c'est tout le temps d'entendre que cette musique a tout le temps à faire avec l'amour ; on dirait que la musique chante l'amour. Mais si on prend au sérieux ce petit schéma et si même on essaie de comprendre comment fonctionne l'amour, de ce mouvement de torsion dans la musique, vous sentirez que ce n'est pas tant le sujet, le sujet qui parle de

son amour à l'Autre, mais bien plutôt qu'il réponde à l'Autre, que son message est cette réponse où il est assigné par ce sujet supposé entendre et que sa musique d'amour impossible est en fait une réponse qu'il fait à l'Autre et c'est à l'Autre qu'il suppose le fait de l'aimer et de l'aimer d'un amour impossible. Le problème, si vous voulez, on pourrait sommairement faire le parallèle avec certaines positions mystiques, où le mystique est celui qui ne vous dit pas qu'il aime l'Autre, mais qu'il ne fait que répondre à l'Autre qui l'aime, qu'il est mis dans cette position, qu'il n'a pas le choix, qu'il ne fait qu'y répondre.

Dans ce deuxième temps de la musique, on peut faire ce parallèle dans la mesure où le sujet effectivement postule l'amour de l'Autre pour lui, mais l'amour de l'Autre en tant que radicalement impossible. C'est en ceci que j'ai mis cette flèche, c'est que le sujet a, par ce deuxième point de vue, a une perspective sur le manque qui habite l'Autre, c'est-à-dire que, vous voyez, après ces deux temps, on pourrait dire que se confirme par ce deuxième temps que l'objet évaporé, dans la deuxième position, il reste tout aussi évaporé que dans la première position. On se rapproche, comme vous voyez, on se rapproche de la fin de la boucle. Le transfert, on peut remarquer, correspond très précisément à la façon dont Lacan introduit l'amour de transfert dans le séminaire du *Transfert*, c'est-à-dire qu'il y a là : le sujet postule que c'est l'Autre qui l'aime ; il pose donc un aimé et un aimant. Il y a donc passage, dans cet amour de transfert, de l'aimé à l'aimant. Ce que je vous ai dit là, de toute façon n'est pas exact, parce que ce deuxième temps ne peut pas s'articuler comme tel, il s'articule synchroniquement avec un troisième temps qui existe, je dirais, synchroniquement avec lui de la façon suivante : le sujet, cette fois, si vous voulez, étant lui-même musicien, étant producteur de la musique donc, s'adresse à un nouvel autre, que j'ai appelé sujet supposé entendre qui n'est plus tout à fait l'Autre du point de départ, c'est un nouvel autre. Ce nouvel autre, précisément, ça n'est plus le « vel » ce n'est plus « ou l'un ou l'autre ». A ce nouvel autre, il va également s'identifier, c'est-à-dire qu'il y a à partir du haut de la boucle, une double disposition où le sujet est à la fois celui qui est parlant et celui qui est entendant.

Quelque chose peut-être pourra vous illustrer cette division : c'est celle que met en évidence, à mon avis, le mythe d'Ulysse et des Sirènes. Vous savez qu'Ulysse pour écouter le chant des Sirènes, avait bouché de cire les

oreilles de ses matelots. Comment est-ce que nous devons comprendre ça ? Ulysse s'expose à entendre, à entendre la pulsion invocante, enfin, à entendre le chant des Sirènes ; mais ce à quoi il s'expose, puisque, quand il va entendre le chant des Sirènes, vous savez que l'histoire nous raconte qu'il hurle aux matelots, qu'il leur dit : « Mais arrêtez, restons ». Mais il a pris ses précautions : il sait qu'il ne sera pas entendu. C'est-à-dire que ce mythe à mon avis illustre, c'est mon deuxième temps, c'est-à-dire qu'Ulysse s'est mis en position de pouvoir entendre dans la mesure où il s'était assuré qu'il ne pourrait pas parler, c'est-à-dire où il s'était assuré qu'il n'y aurait pas ce retournement de la pulsion, c'est-à-dire le deuxième et le troisième temps, c'est-à-dire où il s'était assuré qu'il n'y aurait pas un sujet supposé entendre, à cause des bouchons de cire. Vous voyez que le premier temps, « entendre » c'est une chose, mais ça nous pose même le problème de l'éthique de l'analyste. Est-ce que précisément un analyste qui est quelqu'un qui, dont on peut entendre de lui qu'il entende certaines choses, est-ce qu'il n'est pas, un moment donné, nécessairement, de par la structure même du circuit pulsionnel, en position d'avoir à se faire parlant ? De ne pas faire comme Ulysse, disons, qui avait déjà pris un premier risque d'entendre certaines choses.

J'imagine qu'après ce deuxième et troisième temps où le sujet et l'Autre continuent leurs chemins côte à côte toujours séparés par le petit *a* séparateur, quelle est la position par rapport à notre point de départ, où en sommes-nous ? Eh bien, le point, on pourrait dire, sur lequel le sujet débouche, c'est qu'après ce deuxième et troisième temps, il a trouvé l'assurance que ce petit *a* séparateur, il a trouvé l'assurance que c'était effectivement impossible de le rencontrer, puisqu'il n'est arrivé à n'en faire que le tour, mais il lui a fallu plusieurs mouvements dialectiques pour en avoir, je dirais, comme — je sais pas si le mot est bon — pour en avoir comme une forme de certitude qui va peut-être lui permettre là de faire un nouveau saut, qui sera mon quatrième temps, un nouveau saut qui va lui permettre à ce moment-là de passer à une nouvelle forme de jouissance, de s'y risquer. J'ai dit « s'y risquer », parce que ça n'est pas donné d'arriver à ce que j'appelle ce quatrième temps que je vais quand même marquer. Je vous dis qu'on peut imaginer un dernier temps qui serait le point terminal, le point non pas de retour, puisque la pulsion ne revient pas au point de départ, mais le point possible, ultime de la pul-

sion, j'ai marqué la jouissance de l'Autre, et le petit schéma, le nouveau schéma de séparation, le troisième que j'inscris, représente le schéma de la séparation, non plus avec l'objet petit *a* dans la lunule, mais avec le signifiant S de grand A barré S (Ⱥ), et le signifiant $S_2$, signifiant que Lacan nous apprend à repérer comme étant celui de l'*Urverdrängung*.

Pourquoi est-ce que je marque ça ? Je dirai que, tout le parcours ayant été fait, que ce soit du point de vue du sujet, de l'Autre et du deuxième autre, il est confirmé que l'objet est vraiment volatilisé ; on peut imaginer qu'à ce moment le sujet va faire un saut, ne va plus se contenter d'être séparé de l'Autre par l'objet petit *a*, mais va procéder véritablement à une tentative de traversée du fantasme ; il y a un passage dans le séminaire II, bien avant que Lacan parle du problème de la jouissance de l'Autre, où Lacan au sujet de la pulsion et de la sublimation, pose la question, il se demande comment la pulsion peut être vécue après ce que serait la traversée du fantasme. Et Lacan ajoute : « Ceci n'est plus du domaine de l'analyse, mais est de l'au-delà de l'analyse ». Alors, si nous nous rappelons que l'objet petit *a* n'est pas uniquement, comme on l'entend si souvent dire, essentiellement caractérisé par le fait qu'il est l'objet manquant, il est certes l'objet manquant, mais sa fonction d'être l'objet manquant est pointée très spécialement, disons, dans le phénomène de l'angoisse ; mais, outre cette fonction, on pourrait dire que sa fonction fondamentale est bien plutôt de colmater cette béance radicale qui rend si impérieuse la nécessité de la demande. S'il y a vraiment quelque chose de manquant dans l'être parlant, ce n'est pas l'objet petit *a*, c'est cette béance dans l'Autre qui s'articule avec le grand S de grand A barré. C'est pourquoi à la fin de ce circuit pulsionnel, pour rendre compte de l'expérience de l'auditeur, j'émets cette idée que la nature de la jouissance à laquelle on peut accéder en fin de parcours n'est pas du tout du côté d'un « plus-de-jouir », mais précisément du côté de cette expérience de cette jouissance, peut-être qu'on pourrait dire « extatique », jouissance de l'existence elle-même — d'ailleurs au sujet du terme « jouissance extatique », j'ai été frappé de repérer sous la plume de Lévi-Strauss d'une part, dans un numéro de « Musique en jeu » où Lévi-Strauss met très précisément en perspective la nature, non pas de la jouissance, enfin l'expérience de la musique et de celle qui lui apparaît être celle de l'expérience mystique. Freud lui-même, dans une lettre à Romain Rolland, se

trouve répondre, articuler spontanément qu'il se refusait à la jouissance musicale et que cette jouissance musicale lui paraissait aussi étrangère que ce que Romain Rolland lui disait sur les jouissances d'ordre mystique ; enfin c'est lui-même qui articulait les deux, qui a eu l'idée d'introduire la musique là-dedans.

Dernier temps donc, où le sujet fera le saut, je ne sais pas si on peut dire « au-delà » ou « derrière » l'objet petit *a*, mais arrivera à franchir et à advenir à ce lieu, on pourrait dire de commémoration de l'être inconscient comme tel, c'est-à-dire de la mise en commun des manques les plus radicaux qui sont ceux qui font la béance du sujet de l'inconscient et celle de l'inconscient c'est-à-dire de mettre l'expérience de cet…, on pourrait dire qu'au dernier temps, si vous voulez, on pourrait dire que le Réel comme impossible est chauffé à blanc, est porté à incandescence ; à ce moment-là, je veux dire, j'indiquerai, moi, que la pulsion s'arrête dans le sens où les musiciens, les auditeurs de musique savent que dans certains moments de bouleversement par la musique, comme on dit, le temps s'arrête. Effectivement il y a une suspension du temps à ce niveau-là. Et dans cette suspension du temps, on peut faire l'hypothèse que ce qui se passe, c'est une sorte de commémoration de l'acte fondateur de l'inconscient dans la séparation la plus primordiale, la béance la plus primordiale qui a été arrachée au Réel et qui a été introduite dans le sujet, qui est celle du S de grand A barré du signifiant. Je crois que le dernier point que l'on peut avancer, c'est de faire remarquer que ce point de jouissance qui me paraît être ce que Lacan articule être de la jouissance de l'Autre, est précisément le point de désexualisation maximum, je dirais total, supérieur, sublime, sublime au sens de sublimation ; et c'est bien par ce point-là que la sublimation à affaire à la désexualisation et à la jouissance.

Alors, donc les deux torsions ou trois torsions, dont je vous parlai au départ, c'est donc celles qui sont repérables entre le passage du premier au deuxième temps, du deuxième au troisième, et je ne sais pas si on peut parler de torsion à vrai dire pour la topologie de ce que j'appellerais le quatrième temps. Ça reste à penser.

**– *J. Lacan :*** Je vous remercie beaucoup.

# Leçon IV

*11 janvier 1977*

Qu'est-ce qui règle la contagion de certaines formules ? Je ne pense pas que ce soit la conviction avec laquelle on les prononce, parce qu'on ne peut pas dire que ce soit là le support dont j'ai propagé mon enseignement. Enfin ça, c'est plutôt J.A. Miller qui peut là-dessus porter un témoignage : est-ce qu'il considère que ce que j'ai jaspiné, au cours de mes 25 années de séminaire portait cette marque ?

Bon. Ceci, d'autant plus que ce dont je me suis efforcé, c'est de dire le vrai, mais je ne l'ai pas dit avec tellement de conviction, me semble-t-il. J'étais quand même assez sur la touche pour être convenable. Dire le vrai sur quoi ? Sur le savoir. C'est ce dont j'ai cru pouvoir fonder la psychanalyse, puisqu'en fin de compte tout ce que j'ai dit se tient. Dire le vrai sur le savoir, ça n'était pas forcément supposer le savoir au psychanalyste. Vous le savez, j'ai défini de ces termes le transfert, mais ça ne veut pas dire que ça ne soit pas une illusion. Il reste que, comme je l'ai dit quelque part dans ce truc que j'ai relu moi-même avec un peu d'étonnement — ça me frappe toujours ce que j'ai raconté dans l'ancien temps, je ne m'imagine jamais que c'est moi qui aie pu dire ça — il en reste donc ceci que le Savoir et la Vérité n'ont entre eux, comme je le dis dans cette « Radiophonie » là du N° 2-3 de *Scilicet*, que le Savoir et la Vérité n'ont aucune relation entre eux. Il faut que je me tape maintenant une préface pour la traduction italienne de ces quatre premiers numéros de *Scilicet*.

Ça ne m'est naturellement pas tellement commode, vu l'ancienneté de

ces textes. Je suis certainement plutôt faiblard dans la façon de recevoir la charge de ce que j'ai moi-même écrit. Ça n'est pas que ça me paraisse toujours la chose la plus mal inspirée, mais c'est toujours un peu en arrière de la main et c'est ça qui m'étonne.

Le Savoir en question donc, c'est l'inconscient. Il y a quelque temps, convoqué à quelque chose qui n'était rien de moins que ce que nous essayons de faire à Vincennes sous le nom de « Clinique psychanalytique », j'ai fait remarquer que le Savoir en question, c'était ni plus ni moins que l'inconscient et qu'en somme c'était très difficile de bien savoir l'idée qu'en avait Freud. Tout ce qu'il dit, me semble-t-il, m'a-t-il semblé, impose que ce soit un Savoir.

Essayons de définir ce que ça peut nous dire, ça, un Savoir. Il s'agit, dans le Savoir, de ce que nous pouvons appeler, *effets de signifiant*.

J'ai là un truc qui, je dois dire, m'a terrorisé. C'est une collection qui est parue sous le titre de *La Philosophie en effet*. La Philosophie en effet, en effets de signifiants, c'est justement ce à propos de quoi je m'efforce de tirer mon épingle du jeu, je veux dire que je ne crois pas faire de philosophie, on en fait toujours plus qu'on ne croie, il n'y a rien de plus glissant que ce domaine ; vous en faites, vous aussi, à vos heures, et ce n'est certainement pas ce dont vous avez le plus à vous réjouir.

Freud n'avait donc que peu d'idées de ce que c'était que l'inconscient. Mais il me semble, à le lire, qu'on peut déduire qu'il pensait que c'était des effets de signifiant. L'homme — il faut bien appeler comme ça une certaine généralité, une généralité dont on ne peut pas dire que quelques-uns émergent ; Freud n'avait rien de transcendant : c'était un petit médecin qui faisait, mon Dieu, ce qu'il pouvait pour ce qu'on appelle guérir, ce qui ne va pas loin — l'homme donc, puisque j'ai parlé de l'homme, l'homme ne s'en tire guère de cette affaire de Savoir. Ça lui est imposé par ce que j'ai appelé les effets de signifiant, et il n'est pas à l'aise : il ne sait pas « faire avec » le Savoir. C'est ce qu'on appelle sa débilité mentale dont, je dois dire, je ne m'excepte pas. Je ne m'excepte pas simplement parce que j'ai à faire au même matériel, au même matériel que tout le monde et que ce matériel, c'est ce qui nous habite. Avec ce matériel, il ne sait pas « y faire ». C'est la même chose que ce « faire avec » dont je parlai tout à l'heure, mais, c'est très important comme ça, ces nuances de langue. Ça ne peut pas se dire, ce « y faire », dans toutes les langues. Savoir y faire, c'est autre chose que de savoir faire. Ça veut

dire se débrouiller. Mais cet « y faire » indique qu'on ne prend pas vraiment la chose, en somme, en concept.

Ceci nous mène à pousser la porte de certaines philosophies. Il ne faut pas pousser cette porte trop vite, parce qu'il faut rester au niveau où j'ai placé ce que j'ai en somme appelé les discours ; les dits, c'est le « dire qui secourt ». Il faut quand même bien profiter de ce que nous offre d'équivoque la langue dans laquelle nous parlons. Qu'est-ce qui secourt, est-ce que c'est le dire ou est-ce que c'est le dit ? Dans l'hypothèse analytique, c'est le dire ; c'est le dire, c'est-à-dire l'énonciation, l'énonciation de ce que j'ai appelé tout à l'heure la vérité. Et dans ces « dire-secours », j'en ai, l'année où je parlais de *L'Envers de la psychanalyse* — vous ne vous en souvenez sûrement pas — j'en avais comme ça distingué en gros 4, parce que je m'étais amusé à faire tourner une suite de 4 justement et que, dans cette suite de 4, la Vérité, la vérité du dire, la Vérité n'était en somme qu'impliquée, puisque comme vous vous en souvenez peut-être… oui, comme vous vous en souvenez peut-être, ça se présentait comme ça, je veux dire que c'était le discours du maître qui était le discours le moins vrai.

IMPOSSIBILITÉ

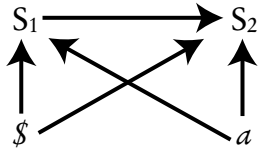


Fig. IV-1

Le moins vrai, ça veut dire le plus impossible. J'ai en effet marqué de l'impossibilité ce discours, c'est tout au moins ainsi que je l'ai reproduit dans ce qui a été imprimé de *Radiophonie.*

Ce discours est menteur et c'est précisément en cela qu'il atteint le Réel. *Verdrängung*, Freud a appelé ça ; et pourtant, c'est bien un dit qui le secourt. Tout ce qui se dit est une escroquerie. C'est pas seulement de ce qui se dit à partir de l'inconscient. Ce qui se dit à partir de l'inconscient participe de l'équivoque, de l'équivoque qui est le principe du mot d'esprit : équivalence du son et du sens, voilà au nom de quoi j'ai cru pouvoir avancer que l'inconscient était structuré comme un langage.

Je me suis aperçu, comme ça, un peu sur le tard et à propos de quelque chose qui est paru dans *Lexique et Grammaire* ou bien *Langue*

*Française*, revue trimestrielle ; c'est un petit article que je vous conseille de regarder de près parce qu'il est de quelqu'un pour qui j'ai beaucoup d'estime, il est de J.-C. Milner. C'est le n° 30, paru en mai 1976. Ça s'appelle *Réflexions sur la référence*. Ce qui, après la lecture de cet article, est pour moi l'objet d'une interrogation, c'est ceci : c'est le rôle qu'il donne à l'anaphore. Il s'aperçoit que la grammaire, ça joue un certain rôle et que nommément la phrase qui n'est pas si simple : « J'ai vu 10 lions et toi, dit-il, tu en as vu 15 », l'anaphore comporte l'usage de ce « en ». Il met les choses très précisément au point en disant que ce « en » ne vise pas les lions, il vise les 10. Je préférerai qu'il ne dise pas : « tu en as vu 15 » ; j'aimerais mieux qu'il dise : « tu en as vu plus ». Parce que, à la vérité, ces 15, il ne les a pas comptés, le « tu » en question. Mais il est certain que dans la phrase distincte : « j'ai capturé 10 des lions et toi, tu en as capturé 15 », la référence n'est plus au 10, mais qu'elle est aux lions. Il est, je crois, tout à fait saisissant que, dans ce que j'appelle la structure de l'inconscient, il faut éliminer la grammaire. Il ne faut pas éliminer la logique, mais il faut éliminer la grammaire. Dans le français, il y a trop de grammaire. Dans l'allemand, il y en a encore plus. Dans l'anglais, il y en a une autre, mais en quelque sorte implicite. Il faut que la grammaire soit implicite pour pouvoir avoir son juste poids.

Je voudrais vous indiquer quelque chose qui est d'un temps où le français n'avait pas une telle charge de grammaire. Je voudrais vous indiquer ce quelque chose qui s'appelle *Les bigarrures du seigneur des Accords*. Il vivait tout à fait à la fin du siècle XVI^e^. Et il est saisissant parce que semble tout le temps jouer sur l'inconscient, ce qui tout de même est curieux, étant donné qu'il n'en avait aucune espèce d'idée, encore bien moins que Freud, mais que c'est tout de même là-dessus qu'il joue. Comment arriver à saisir, à dire cette sorte de flou qui est en somme l'usage ? Et comment préciser la façon dont, dans ce flou, se spécifie l'inconscient qui est toujours individuel ?

Il y a une chose qui frappe, c'est qu'il n'y a pas trois dimensions dans le langage. Le langage, c'est toujours mis à plat. Et c'est bien pour ça que mon histoire tordue de l'Imaginaire, du Symbolique et du Réel, avec le fait que le Symbolique, c'est ce qui passe au-dessus de ce qui est au-dessus et ce qui passe en-dessous de ce qui est en-dessous, c'est bien ce qui en fait la valeur. La valeur, c'est que c'est mis à plat.

Fig. IV-2

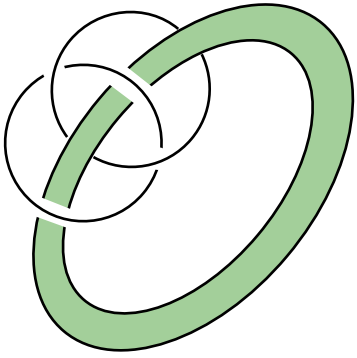

C'est mis à plat, et d'une façon dont vous savez, parce que je vous l'ai répété, ressassé, dont vous savez la fonction, la valeur, à savoir que ça a pour effet que, l'un quelconque des trois étant dissout, les 2 autres se libèrent. C'est ce que j'ai appelé, dans son temps, du terme de nœud pour ce qui n'est pas un nœud, mais effectivement une chaîne. Cette chaîne quand même, il est frappant qu'elle puisse être mise à plat.

Et je dirai que — c'est une réflexion comme ça que m'a inspiré le fait que, pour ce qui est du Réel, on veut l'identifier à la matière — je proposerai plutôt de l'écrire comme ça, « l'âme à tiers ». Ce serait comme ça une façon plus sérieuse de se référer à ce quelque chose à quoi nous avons à faire, dont ce n'est pas pour rien qu'elle est homogène aux deux autres ; qu'un nommé Charles — Sanders comme il s'appelait, vous le savez, je l'ai déjà écrit souvent ce nom, maintes et maintes fois, — que ce Peirce était tout à fait frappé par le fait que le langage n'exprime pas à proprement parler la relation, c'est bien là quelque chose qui est frappant ; que le langage ne permet pas une notation comme x ayant un certain type, et pas un autre, de relation avec y ; c'est bien ce qui m'autorise, puisque Peirce lui-même articule qu'il faudrait pour ça une logique ternaire, et non pas, comme on en use, une logique binaire, c'est bien ce qui m'autorise à parler de « l'âme à tiers », comme de quelque chose qui nécessite un certain type de rapports logiques.

Oui. Eh bien, tout de même, je vais en effet venir à cette *Philosophie en effet*, collection qui paraît chez Aubier-Flammarion, pour dire ce qui m'a un peu effrayé dans ce qui chemine en somme de quelque chose que j'ai inauguré par mon discours. Il y a un livre qui y est paru d'un nommé

Nicolas Abraham et d'une nommée Maria Torok. Ça s'appelle *Cryptonymie*, ce qui indique assez l'équivoque, à savoir que le nom y est caché, et ça s'appelle *Le Verbier de l'Homme aux loups*. Je ne sais pas, il y en a peut-être qui sont là et qui ont assisté à mes élucubrations sur *L'homme aux loups*. C'est à ce propos que j'ai parlé de forclusion du nom du père. *Le Verbier de l'Homme aux loups* est quelque chose où, si les mots ont un sens, je crois reconnaître la poussée de ce que j'ai articulé depuis toujours, à savoir que le signifiant, c'est de cela qu'il s'agit dans l'inconscient, et que, le fait que l'inconscient, c'est qu'en somme, on parle — si tant est qu'il y ait du *parlêtre* — qu'on parle tout seul, qu'on parle tout seul, parce qu'on ne dit jamais qu'une seule et même chose qui en somme dérange, d'où sa défense et tout ce qu'on élucubre sur les prétendues résistances. Il est tout à fait frappant que la résistance — je l'ai dit — c'est quelque chose qui prenne son point de départ chez l'analyste lui-même et que la bonne volonté de l'analysant ne rencontre jamais rien de pire que la résistance de l'analyste.

La psychanalyse, — je l'ai dit, je l'ai répété tout récemment, — n'est pas une science. Elle n'a pas son statut de science et elle ne peut que l'attendre, l'espérer. Mais c'est un délire dont on attend qu'il porte une science. C'est un délire dont on attend qu'il devienne scientifique. On peut attendre longtemps. On peut attendre longtemps, j'ai dit pourquoi, simplement parce qu'il n'y a pas de progrès et que ce qu'on attend ce n'est pas forcément ce qu'on recueille. C'est un délire scientifique donc, et on attend qu'il porte une science mais ça ne veut pas dire que jamais la pratique analytique portera cette science.

C'est une science qui a d'autant moins de chance de mûrir qu'elle est antinomique; que quand même, par l'usage que nous en avons, nous savons que il y a ses rapports entre la science et la logique. Il y a une chose qui, je dois dire, m'étonne encore plus que la diffusion, la diffusion dont je sais bien qu'elle se fait, la diffusion de ce qu'on appelle mon enseignement, mes idées — puisque ça voudrait dire que j'ai des idées — la diffusion de mon enseignement à ce quelque chose qui est l'autre extrême des groupements analytiques, qui est cette chose qui chemine sous le nom d'*Institut de Psychanalyse*, une chose qui m'étonne encore plus, ce n'est pas que *Le Verbier de l'Homme aux loups*, non seulement il vogue, mais qu'il fasse des petits, c'est que quelqu'un dont je ne savais

pas que — pour dire la vérité, je le crois en analyse — dont je ne savais pas qu'il fût en analyse — mais c'est une simple hypothèse — c'est un nommé Jacques Derrida qui fait une préface à ce Verbier. Il fait une préface absolument fervente, enthousiaste où je crois percevoir un frémissement qui est lié — je ne sais pas auquel des deux analystes il a affaire — ce qu'il y a de certain, c'est qu'il les couple ; et je ne trouve pas, je dois dire, malgré que j'aie engagé les choses dans cette voie, je ne trouve pas que ce livre, ni cette préface soient d'un très bon ton. Dans le genre délire, je vous en parle comme ça, je ne peux pas dire que ce soit dans l'espoir que vous irez y voir ; je préférerais même que vous y renonciez, mais enfin je sais bien qu'en fin de compte vous allez vous précipiter chez Aubier-Flammarion, ne serait-ce que pour voir ce que j'appelle un extrême. C'est certain que ça se combine avec la de plus en plus médiocre envie que j'ai de vous parler. Ce qui se combine, c'est que je suis effrayé de ce dont en somme je me sens plus ou moins responsable, à savoir d'avoir ouvert les écluses de quelque chose sur lequel j'aurais aussi bien pu la boucler. J'aurais aussi bien pu me réserver à moi tout seul la satisfaction de jouer sur l'inconscient sans en expliquer la farce, sans dire que c'est par ce truc des effets de signifiant qu'on opère. J'aurais aussi bien pu le garder pour moi, puisqu'en somme si on ne m'y avait pas vraiment forcé, je n'aurais jamais fait d'enseignement. On ne peut pas dire que ce que Jacques Alain Miller a publié sur la scission de 53, ce soit avec enthousiasme que j'ai pris la relève sur le sujet de cet inconscient.

Je dirai même plus, je n'aime pas tellement la seconde topique, je veux dire celle où Freud s'est laissé entraîner par Groddeck. Bien sûr, on ne peut pas faire autrement, ces mises à plat, le Ça avec le gros œil qui est le Moi. Le Ça, c'est…, tout se met à plat. Mais enfin, ce Moi — qui d'ailleurs en allemand ne s'appelle pas Moi, s'appelle *Ich* — *Wo es war* — là où c'était, là où c'était : on ne sait pas du tout ce qu'il y avait dans la boule de ce Groddeck pour soutenir ce Ça, cet « Es ». Lui pensait que le Ça dont il s'agit, c'était ce qui vous vivait. C'est ce qu'il dit quand il écrit son *Buch*, son « Livre du Ça », son livre du Es, il dit que c'est ce qui vous vit.

Cette idée d'une unité globale qui vous vit, alors qu'il est bien évident que le Ça dialogue, et que c'est même ça que j'ai désigné du nom de grand A, c'est qu'il y a quelque chose d'autre, ce que j'appelai tout à

l'heure « l'âme-à-tiers », « l'âme-à-tiers » qui n'est pas seulement le Réel, qui est quelque chose avec quoi expressément, je le dis, nous n'avons pas de relations. Avec le langage, nous aboyons après cette chose, et ce que veut dire S (Ⱥ), c'est ça que ça veut dire, c'est que ça ne répond pas. C'est bien en ça que nous parlons tout seuls, que nous parlons tout seuls jusqu'à ce que sorte ce qu'on appelle un Moi, c'est-à-dire quelque chose dont rien ne garantit qu'il ne puisse à proprement parler délirer. C'est bien en quoi j'ai pointé, comme Freud d'ailleurs, qu'il n'y avait pas à y regarder de si près pour ce qui est de la psychanalyse et que, entre folie et débilité mentale, nous n'avons que le choix. En voilà assez pour aujourd'hui.

# Leçon V

*18 janvier 1977*

Fig. V-1

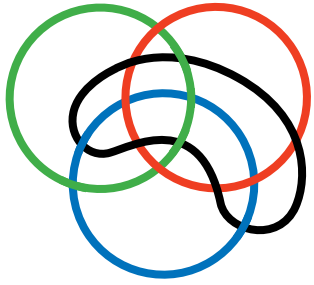

C'est plutôt pénible, alors voilà, à la vérité, ici, c'est plutôt le témoignage, le témoignage d'un échec, à savoir que je me suis épuisé pendant quarante huit heures, à faire ce que j'appellerais, contrairement à ce qu'il en est de la tresse, je me suis épuisé pendant quarante huit heures, à faire ce que j'appellerais une « quatresse ». Voilà, [Fig. V-2].

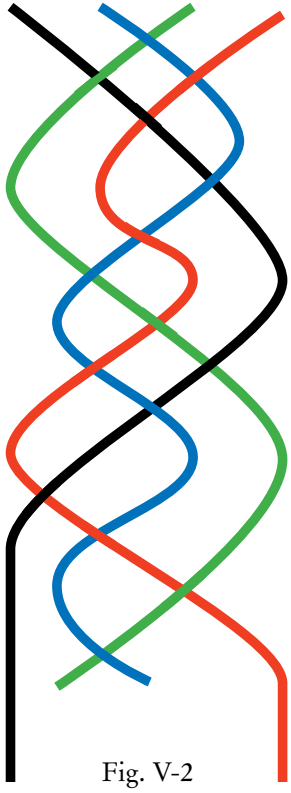

Fig. V-2

La tresse est au principe du nœud borroméen, c'est à savoir qu'au bout de six fois, on trouve, pour peu qu'on croise de la façon convenable ces trois fils,… bon, alors, ceci veut dire qu'au bout de six manœuvres de la tresse, vous retrouvez dans l'ordre, à la sixième manœuvre, le 1, le 2 et le 3. C'est ceci qui constitue le nœud borro-

méen [Fig. V-3]. Si vous en avez, si vous procédez douze fois, vous avez de même un autre nœud borroméen qui chose curieuse, cet autre nœud borroméen n'est pas visualisé immédiatement [Fig. V-4]. Il a pourtant ce caractère que, contrairement au premier nœud borroméen qui, comme vous avez vu tout-à-l'heure, passe au-dessus de celui qui est au-dessus, puisque vous le voyez, le rouge est au-dessus du vert, au-dessous de celui qui est au-dessous : voilà le principe dont découle le nœud borroméen. C'est en fonction de cette opération que le nœud borroméen tient. De même, dans une opération à quatre, vous mettrez un au-dessus, l'autre au-dessous, et de même opérerez-vous avec au-dessous celui qui est au-dessous, vous aurez ainsi un nouveau nœud borroméen qui représente celui à douze croisements.

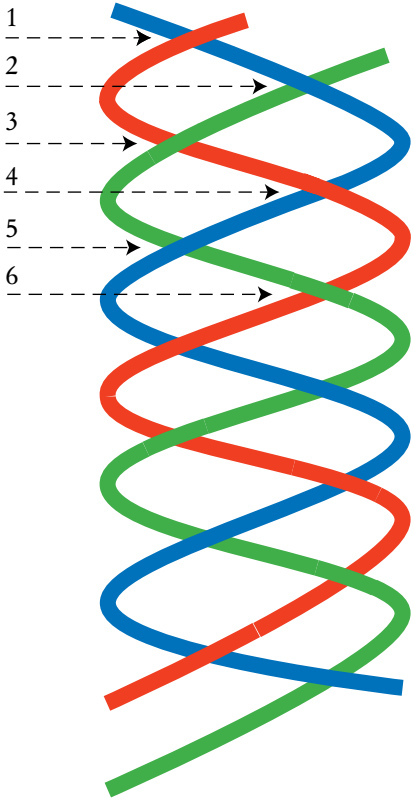


Fig. V-3

Que penser de cette tresse ?

Cette tresse peut être dans l'espace. Il n'y a aucune raison, en tout cas au niveau de la « quatresse », que nous ne puissions la supposer entièrement suspendue. La tresse pourtant est visualisable pour autant qu'elle est mise à plat. J'ai passé une autre époque, celle qui était prétendument réservée aux vacances, à m'épuiser de

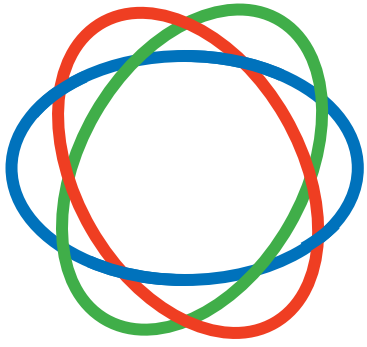

Fig. V-4

même, à essayer de mettre en fonction un autre type de nœud borroméen, c'est à savoir celui qui se serait fait obligatoirement dans l'espace puisque ce dont je partais, ça n'était pas le cercle comme vous le voyez là, c'est-à-dire de quelque chose qu'on met d'habitude à plat, mais de ce qu'on appelle un tétraèdre.

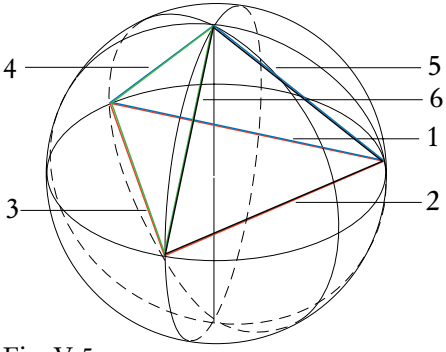


Fig. V-5a

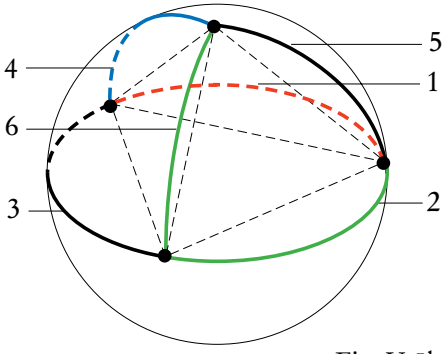


Fig. V-5b

Un tétraèdre, ça se dessine comme ça. Grâce à ça, il y a 1, 2, 3, 4, 5, 6 arêtes. Je dois dire que les préjugés que j'avais — car il s'agit de rien de moins — m'ont poussé à opérer avec les 4 faces, et non pas avec les 6 arêtes, et qu'avec les 4 faces c'est tout à fait difficile, c'est impossible de faire un tressage. Il y faut les 6 arêtes pour faire un tressage correct et j'aimerais que, ces boules, je les vois revenir (boules lancées à la salle) portant le tracé du schéma. Le fait est que vous y constaterez que le tressage, non pas à 6, mais à 12, est tout à fait fondamental. Je veux dire que, ce qui se produit, c'est qu'on ne saurait mettre en exercice ce tressage des tétraèdres sans partir, puisque de tétraèdres, il n'y en a que trois, sans partir de la tresse. C'est un fait qui m'a été découvert sur le tard, et dont vous verrez ici pour peu que je vous passe ces boules dont, je le répète, j'aimerais les voir revenir, parce que je ne les ai pas, loin de là, pleinement élucidées. Je vais donc, comme je fais d'habitude, vous les envoyer pour que vous les examiniez.

J'aimerais les voir revenir toutes les quatre. En effet, elles ne sont pas semblables. Il y en a quatre, ce n'est pas sans raison. C'est une raison que je n'ai pas même encore maîtrisée. Il est préférable, quoi que bien entendu ça prendrait trop de temps, il serait préférable que, d'une de ces

boules à l'autre, on les compare, car elles sont effectivement différentes. J'aimerais que, de cette tresse à trois qui est basale dans l'opération de ces nœuds borroméens tétraédriques auxquels, je vous le répète, je me suis attaché sans y parvenir complètement, j'aimerais que vous tiriez une conclusion. C'est que, même pour les tétraèdres en question, on procède aussi à ce que j'appellerais une mise à plat pour que ce soit clair. Il faut la mise à plat, dans l'occasion sphérique, pour qu'on touche du doigt, si je puis dire, que les croisements en question, les croisements tétraédriques, sont bien du même ordre, c'est à savoir que le tétraèdre qui est en-dessous, le troisième tétraèdre, passe en-dessous, et que le tétraèdre qui est en-dessus, le troisième tétraèdre passe en-dessus. C'est bien à cause de ça que nous en sommes là encore au nœud borroméen.

Ce qu'il y a de fâcheux pourtant, c'est que même dans l'espace, même à partir d'un présupposé spatial, nous soyions contraints aussi dans ce cas-là à supporter — puisqu'en fin de compte, c'est nous qui supportons — à supporter la mise à plat. Même à partir d'un présupposé spatial, nous sommes forcés de supporter cette mise à plat, très précisément sous la forme de quelque chose qui se présente comme une sphère [Fig. V-5b]. Mais, qu'est-ce à dire, si ce n'est que, même quand nous manipulons l'espace, nous n'avons jamais vue que sur des surfaces, des surfaces sans doute qui ne sont pas des surfaces banales puisque nous les articulons comme mises à plat. A partir de ce moment, il est, sur les boules, manifeste que la tresse fondamentale, celle qui s'entrecroise douze fois, il est manifeste que cette tresse fondamentale fait partie d'un tore. Exactement ce tore que nous pouvons matérialiser au niveau de ceci, à savoir de la tresse à douze, et que nous pourrions d'ailleurs aussi bien matérialiser au niveau de ceci, c'est-à-dire de la tresse à 6 [Fig. V-3 et Fig. V-4].

A la vérité cette fonction du tore est tout à fait manifeste au niveau des boules que je viens de vous remettre, parce que il n'est pas moins vrai qu'entre les deux petits triangles, si nous faisons — je vous prie de considérer ces boules — si nous faisons passer un fil polaire, nous aurons exactement de la même façon un tore; car il suffit de faire un trou au niveau de ces deux petits triangles pour constituer du même coup un tore. C'est bien en quoi la situation est homogène, dans le cas du nœud borroméen, tel que je viens de le dessiner ici, est homogène entre ce nœud borroméen et le tétraèdre.

Il y a donc quelque chose qui fait qu'il n'est pas moins vrai pour un tétraèdre que la fonction du tore y règle ce qu'il y a du « nodal » dans le nœud borroméen. C'est un fait, et c'est un fait qui n'a strictement jamais été aperçu, c'est à savoir que tout ce qui concerne le nœud borroméen, ne s'articule que d'être torique.

Un tore se caractérise tout à fait spécifiquement d'être un trou. Ce qu'il y a de fâcheux, c'est que le trou c'est difficile à définir. C'est que le nœud du trou avec sa mise à plat est essentiel, c'est le seul principe de leur comptage — et qu'il n'y a qu'une seule façon, jusqu'à présent, en mathématiques, de compter les trous : c'est de passer par, c'est-à-dire de faire un trajet tel que les trous soient comptés. C'est ce qu'on appelle le groupe fondamental. C'est bien en quoi la mathématique ne maîtrise pas pleinement ce dont il s'agit.

Combien de trous y a-t-il dans un nœud borroméen ? C'est bien ce qui est problématique puisque, vous le voyez, mis à plat, il y en a quatre [Fig. V-6]. Il y en a quatre, c'est-à-dire que il n'y en a pas moins que dans le tétraèdre qui a quatre faces dans chacune des faces duquel on peut faire un trou. A ceci près qu'on peut faire deux trous, voire trois, voire quatre, en faisant un trou dans chacune des faces et que, dans ce cas-là, chaque face se combinant avec toutes les autres et pouvant même repasser par soi, nous voyons mal comment compter ces trajets qui seraient constituants de ce qu'on appelle le groupe fondamental. Nous en sommes donc réduits à la constance de chacun de ces trous, qui, de ce fait, s'évanouit d'une façon tout à fait sensible, puisqu'un trou, ce n'est pas grand chose.

Fig. V-6

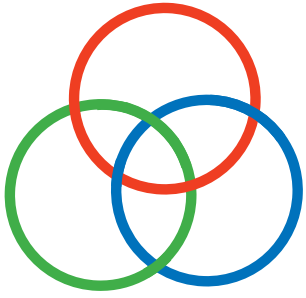

Comment dès lors distinguer ce qui fait trou et ce qui ne fait pas trou ? Peut-être la *quatresse* peut nous aider à le saisir.

Il s'agit en effet dans la *quatresse* de quelque chose qui solidarise ce qui se trouve, ce dont il se trouve que j'ai qualifié trois cercles, c'est à savoir que, comme vous le voyez ici dans ce premier dessin [Fig. V-1], ces trois cercles forment nœud borroméen. Ils forment nœud borroméen, non pas que les trois premiers fassent nœud borroméen puisque, comme c'est impliqué dans le fait que la quatrième libérée, si je puis dire, le quatrième élément libéré doit laisser chacun des trois, libre. La *quatresse* lie pourtant, à partir de celui qui est le plus en-dessus (noir), à condition de passer par-dessus celui qui est le plus en-dessus, il se trouvera à passer, sur celui qui dans la mise à plat est intermédiaire (vert), à passer dessous, il se trouvera lier les trois. C'est bien en effet ce dont nous voyons ce qui se passe [Fig. V-7], c'est à savoir que, à condition que vous voyiez ça comme équivalent à ceci, je pense que vous voyez ici qu'il s'agit d'une représentation du Réel pour autant que c'est ici que nous en avons l'appréhension, de l'Imaginaire, du Symptôme et du Symbolique, le Symbolique dans l'occasion étant très précisément ce qu'il nous faut penser comme étant le signifiant. Qu'est-ce à dire ? C'est que le signifiant dans l'occasion est un symptôme, le corps, à savoir l'Imaginaire étant distinct du signifié. Cette façon de faire la chaîne nous interroge sur ceci : c'est que le Réel, à savoir ceci dans l'occasion qui est marqué là, c'est que le Réel serait suspendu tout spécialement au corps.

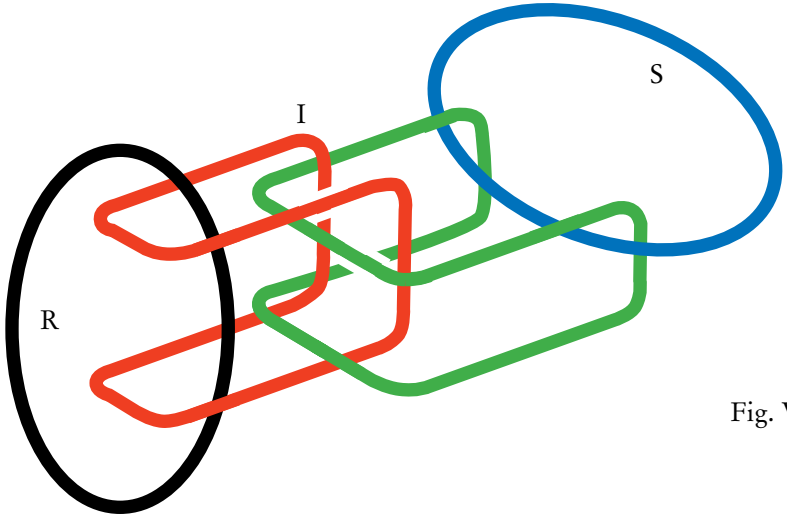


Fig. V-7

Voyons, tâchons ici de voir ce qui résulterait de ceci, c'est à savoir que cet X qui est là à cette place, s'ouvrirait et que l'Imaginaire se continuerait dans le Réel. C'est bien en effet ce qui se passe, puisque les corps ne sont produits, de la façon la plus futile, que comme appendices de la vie, autrement dit de ce sur quoi Freud spécule quand il parle du germen.

Nous trouvons là, autour de la fonction parlante, quelque chose qui, si l'on peut dire, isole l'homme, dont il faudrait à ce moment-là marquer que ce n'est qu'en fonction de ceci qu'il n'y a pas de rapport sexuel, que ce que nous pouvons appeler dans l'occasion le langage, si je puis dire, y suppléerait. C'est un fait que le bla-bla meuble, meuble ce qui se distingue de ceci qu'il n'y a pas de rapport.

Fig. V-8

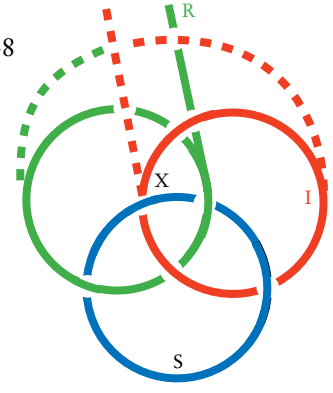


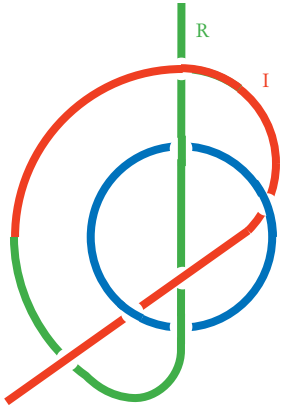


Fig. V-9

Oui, il faudrait dans ce cas que le Réel, sans que nous puissions savoir où il s'arrête, que le Réel, nous le mettions en continuité avec l'Imaginaire. En d'autres termes, ça commence là quelque part au beau milieu du Symbolique. Ça expliquerait que l'Imaginaire, ici tracé en rouge, effectivement se reploie dans le Symbolique, mais qu'il en est d'autre part étranger, comme en témoigne le fait qu'il n'y a que l'homme à parler. Vous voyez ici que le Réel est dessiné en vert.

Oui, j'aimerais que quelqu'un m'interpelle à propos de ce que j'ai aujourd'hui, pour vous, péniblement essayé de formuler de cette façon très peu symbolique ; c'est quelque chose qui n'est pas facile à exprimer. Je pense que, pour ce qui est de cette tresse à quatre [Fig. V-2], elle me semble reproduire, reproduire très exactement ce qui est ici [Fig. V-1],

c'est à savoir que c'est d'une façon de la représenter comme tresse dont il s'agit. Si je n'y ai pas effectivement réussi d'emblée, c'est parce qu'il ne faut pas croire que ce soit aisé de faire une tresse à 4 ; il y faut partir d'un point qui sectionne les entrecroisements, si je puis dire, d'une façon appropriée et il se peut que les choses soient telles qu'à partir d'un de ces points, on ne trouve pas moyen de faire la tresse.

C'est bien à ça que je me suis si longuement attardé, si longuement attardé qu'il en est résulté plus qu'un dommage pour ce que j'avais à vous dire aujourd'hui. Si donc quelqu'un veut bien me donner la réplique, à savoir m'interroger sur ce que j'ai voulu dire aujourd'hui, je lui en serais reconnaissant.

– ***X :*** Je me permets de vous poser une question… Je voulais vous demander, parce que vous avez dit, « le présupposé espace », et je n'ai jamais très bien compris — et je l'avoue humblement devant cette noble assemblée — que vous disiez « ek-siste » ou « existe ». J'ai le droit d'avoir mes faiblesses. Mais pourquoi ne pourriez-vous pas dire : le « père espace » ?

– ***Lacan :*** Oui

– ***X :*** Je me demande, et puis vous avez dit le « présupposé tétraèdre qui est à trois dans l'espace forme tresse ». Je ne suis pas au cirque, mais je me souviens puisque nous parlons de sphère, avec ces balles que vous avez envoyées qui sont si différentes, on peut la tresser.

– ***Lacan :*** On peut ?

– ***X :*** On peut la tresser sur l'île Borromée. On peut faire la tresse dans l'espace comme le jongleur.

Lacan : Ouais…

– ***X :*** C'est ce que vous avez dit qui est difficile à plat, vous l'avez avoué vous-même. Personne ne vous l'a dit ?

– ***Lacan :*** Oui, oui c'est vrai. Bien, est-ce que quelqu'un d'autre a une question à poser ?

– ***Y :*** Est-ce que l'ouverture du Réel et de l'Imaginaire avec le Symbolique replié sur lui-même suppose que vous passiez du domaine de l'homme au domaine de la vie et des vivants ?

– ***Lacan :*** Il n'est certainement pas le seul à vivre.

– ***X :*** Vous ne m'entendez pas parce que justement je n'ai pas de micro.

La technique est faite ainsi qu'il y a des micros. Pourquoi est-ce que vous ne vous en servez pas ? Est-ce que c'est pour donner plus de valeur à ce que vous dites ?

**– *Lacan :*** Certainement pas. Je m'excuse d'avoir dû aller au tableau plus d'un fois.

**– *X :*** Alors, si la fonction parlante isole l'homme, qu'en est-il d'une manifestation préverbale, c'est-à-dire de l'ouverture possible du Réel — je relis : le Réel en continuité avec l'Imaginaire — comment voyez-vous par exemple des manifestations préverbales qui sont toutes celles de l'art par exemple.

**– *Lacan :*** Celles de ?

**– *X :*** … l'art, la musique, l'art entre guillemets, la peinture, la musique, enfin tous les arts qui sont, qui ne passent pas par la talking-cure qui ne passent pas par le parler ?

Alors, si vous mettez le Réel en continuité avec l'Imaginaire par une ouverture ici, je crois, d'une expérience qui est la mienne de la peinture que la continuité ici dessinée par vous au tableau par une ouverture est en acte — je dis bien en acte — cette fois par le corps, qui est comme vous l'avez défini et comme Freud le définit par le germen, comme le corps étant là appendice, je pense que là au niveau de la peinture se passe justement un jeu d'appendice pré-verbal, c'est-à-dire et alors là, je vous demande d'enchaîner justement, non pas que je ne sais pas la suite, mais que j'attends votre riposte.

**– *Lacan :*** Oui

**– *X :*** Je vois dans ce graphe, qui est la représentation d'une coupure, mais où il y a la possibilité d'une ouverture, en acte qui est l'acte de la peinture, qui est justement là le fait d'une ouverture, mais par une continuité qui serait, excusez-moi, une sorte de…, un peu comme quand vous prenez du caramel, ça fait des fils ; alors cette fois il n'y a pas la coupure entre le sujet et le lieu de l'Autre, il n'y a pas cette aliénation qui nous a été décrite dans la musique, la fois dernière, où le petit *a* s'évanouit, disons qu'entre le Sujet et le lieu de l'Autre ça fait des fils. C'est comme quand on fait du caramel. A partir du compulsionnel du Sujet jusqu'au lieu de l'Autre, moi, je vois une possibilité curieuse du langage de la peinture, qui est la mienne, et qui est un langage où au niveau du dénoté, c'est-à-dire au niveau de ce qui est le dictionnaire et de ce qui est mis en abîme

et qui est en fonction de l'heure dans votre étude sur le langage à partir de la cure, ici dans le fait pictural il y a une sorte d'insistance et comme Lacan dit que le sens ne consiste pas en ce qu'il signifie au moment même, effectivement il y a toujours cette glissade et ce jeu des signifiants comme dans le Séminaire de la Lettre volée, ici il y aurait un processus de continuité, de curieuse insistance, à un premier niveau qui serait un niveau du dénoté, qui existerait en poésie, qui existe en ce qui me concerne moi, dans une expérience picturale où à ce moment-là il y a une première mise en scénario, en scène; les signes sont *scénoengraphés* et vont insister à un niveau où le primaire passe dans le secondaire et si vous voulez, fait une première mise en forme de signes qui eux-mêmes seront après mis en condition d'abîme par le jeu d'une sorte d'engrenage scénique.

**– *Lacan :*** Moi, je crois que votre pré-verbal en l'occasion est tout à fait modelé par le verbal. Je dirais presque que c'est un hyper-verbal. Ce que vous appelez dans l'occasion par exemple ces filaments, c'est quelque chose qui est profondément motivé par le symbole et par le signifiant.

**– *X :*** Oui, je le crois aussi d'ailleurs. Mais, disons que la voie est autre et ne passe par tout le processus du Symbolique et c'est pas du tout pour mettre en doute ou en défaut votre enseignement, bien que je ne suis pas là pour…

**– *Lacan :*** Il n'y a aucune raison qu'on ne puisse pas mettre mon enseignent en défaut.

**– *X :*** Non mais disons qu'au niveau de ce qui n'est plus…

**– *Lacan :*** J'essaye de dire que l'art dans l'occasion est au-delà du symbolisme. L'art est un savoir-faire et le Symbolique est au principe de faire. Je crois qu'il y a, qu'il y a plus de vérité dans le dire de l'art que dans n'importe quel bla-bla. Ça ne veut pas dire que ça passe par n'importe quelle voie.

**– *X :*** Oui, j'ai seulement voulu dire que les choses…

**– *Lacan :*** Ce n'est pas un pré-verbal. C'est un verbal à la seconde puissance. Voilà.

# Leçon VI

*8 février 1977*

Ah ! Je me casse la tête contre ce que j'appellerais, à l'occasion, un mur, un mur, bien sûr, de mon invention. C'est bien ce qui m'ennuie. On n'invente pas n'importe quoi. Et ce que j'ai inventé est fait en somme pour expliquer — je dis expliquer, mais je ne sais pas très bien ce que ça veut dire — expliquer Freud. Ce qu'il y a de frappant, c'est que, dans Freud, il n'y a pas trace de cet ennui ou plus exactement de ces ennuis, de ces ennuis que j'ai et que je vous communique enfin sous cette forme : « je me casse la tête contre les murs. » Ça ne veut pas dire que Freud ne se tracassait pas beaucoup, mais ce qu'il en donnait au public était apparemment de l'ordre, je dis de l'ordre d'une philosophie c'est-à-dire qu'il n'y avait pas…, j'allais dire qu'il n'y avait pas d'os ; mais justement, il y avait des os et ce qui est nécessaire pour marcher tout seul, c'est-à-dire un squelette, voilà. Je pense que là vous reconnaissez la figure, si toutefois je l'ai bien dessinée, la figure, la figure où j'ai, d'un seul trait figuré l'engen-

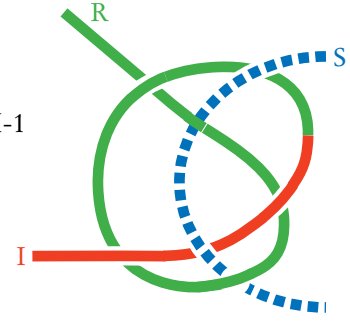


Fig. VI-1

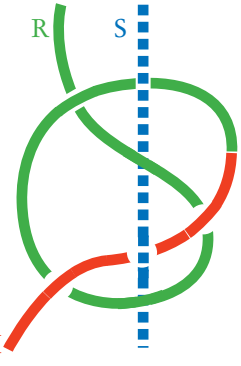


Fig. VI-2

drement du Réel, et que ce Réel se prolonge en somme par l'Imaginaire puisque c'est bien de ça qu'il s'agit, sans qu'on sache très bien où s'arrêtent le Réel et l'Imaginaire. Voilà, c'est cette figure-là [Fig. VI -1], qui se transforme en cette figure-là [Fig. VI -2]. Je ne vous le donne que parce qu'en somme c'est le premier dessin où je ne m'embrouille pas, ce qui est remarquable, parce que je m'embrouille toujours, bien sûr.

Bon, je voudrais quand même passer la parole à quelqu'un à qui j'ai demandé de bien vouloir ici venir émettre un certain nombre de choses qui m'ont paru dignes, tout à fait, dignes d'être énoncées. En d'autres termes, je ne trouve pas le nommé Alain Didier Weil mal engagé dans son affaire. Ce que je peux vous dire, c'est que, pour moi, je me suis beaucoup attaché à mettre à plat quelque chose. La mise à plat participe toujours du système, elle en participe seulement, ce qui n'est pas beaucoup dire. Une mise à plat, par exemple celle que je vous ai faite avec le nœud borroméen, c'est un système. J'essaye, bien sûr de le concasser, ce nœud borroméen, et c'est bien ce que vous voyez dans ces deux images.

L'idéal, l'Idéal du Moi, en somme, ça serait d'en finir avec le Symbolique, autrement dit de ne rien dire. Quelle est cette force démoniaque qui pousse à dire quelque chose, autrement dit à enseigner, c'est ce sur quoi j'en arrive à me dire que c'est ça, le Surmoi. C'est ce que Freud a désigné par le Surmoi qui, bien sûr, n'a rien à faire avec aucune condition qu'on puisse désigner du naturel. Sur le sujet de ce naturel, je dois quand même vous signaler quelque chose, c'est que je me suis attaché à lire quelque chose qui est paru à la Société Royale de Londres et qui est un « Essai sur la rosée ». Ça avait la grande estime d'un nommé Herschel qui a fait quelque chose qui s'intitule *Discours préliminaire sur l'étude de la philosophie naturelle*. Ce qui me frappe le plus dans cet *Essai sur la rosée*, c'est que ça n'a aucun intérêt. Je me le suis procuré, bien entendu, à la Bibliothèque Nationale où j'ai comme ça de temps en temps quelque personne qui fait un effort pour moi, une personne qui est là-bas musicologue et qui est en somme pas trop mal placée pour me procurer…, dans l'occasion, comme je n'avais aucun moyen d'avoir le texte original qu'à la rigueur j'aurais pu arriver à lire, c'est une traduction, ce que je lui ai réclamé. Il a été traduit en effet, cet *Essai sur la rosée*, cet *Essai sur la rosée* a été traduit de son auteur William Charles Wells, il a été traduit par le nommé Tordeux, maître en pharmacie et il faut vrai-

ment énormément se forcer pour y trouver le moindre intérêt. Ça prouve que tous les phénomènes naturels ne nous intéressent pas autant, et la rosée tout spécialement, ça nous glisse à la surface. C'est tout de même assez curieux que la rosée, par exemple, n'a pas l'intérêt que Descartes a réussi à donner à l'arc-en-ciel. La rosée est un phénomène aussi naturel que l'arc-en-ciel. Pourquoi est-ce que ça ne nous fait ni chaud ni froid ? C'est très étrange et c'est bien certain que c'est en raison de son rapport avec le corps que nous ne nous intéressons pas aussi vivement à la rosée qu'à l'arc-en-ciel, parce que l'arc-en-ciel, nous avons le sentiment que ça débouche… sur la théorie de la lumière, tout au moins nous avons ce sentiment depuis que Descartes l'a démontré. Oui. Enfin, je suis perplexe sur ce peu d'intérêt que nous avons pour la rosée. Il est certain qu'il y a quelque chose de centré sur les fonctions du corps, qui est ce qui fait que nous donnons à certaines choses un sens. La rosée manque un peu de sens. Voilà tout au moins ce dont je témoigne après une lecture que j'ai faite aussi attentive que je pouvais de cet *Essai sur la rosée*. Et maintenant je vais donner la parole à Alain Didier Weill, en m'excusant de l'avoir un petit peu retardé ; il n'aura plus qu'une heure un quart pour vous parler, au lieu de ce que je croyais avoir pu lui garantir, c'est-à-dire une heure et demie.

Alain Didier Weill va vous parler de quelque chose qui a un rapport avec le Savoir, à savoir le « je sais » ou le « il sait ». C'est ce rapport entre le « je sais » et le « il sait » sur lequel il va jouer.

– ***Alain Didier Weill :*** On peut dire que je vais parler de la Passe ?

– ***Lacan :*** Vous pouvez parler de la Passe également.

– ***Alain Didier Weill :*** Le point d'où j'étais arrivé à proposer au Dr Lacan les élucubrations que je vais vous soumettre, me vient de ce que représente pour moi ce qu'on nomme dans l'École Freudienne, la Passe. Effectivement une rumeur circule depuis quelque temps dans l'école, c'est que les résultats de la Passe qui fonctionnerait depuis un certain nombre d'années ne répondraient pas aux espoirs qui y avaient été mis. Étant donné que cette idée comme ça qu'il y aurait l'idée d'un échec de la Passe, c'est quelque chose que personnellement je supporte mal, dans la passe où pour moi elle semble garantir ce qui peut préserver d'essentiel et de vivant pour l'avenir de la psychanalyse ; j'ai cogité un petit peu

la question, et il me semble avoir trouvé éventuellement ce qui pourrait rendre compte d'un montage topologique qui n'existe pas et qui rendrait compte du fait que le jury d'agrément n'arrive peut-être pas à utiliser, et à utiliser ce qui lui est transmis pour faire avancer les problèmes cruciaux de la psychanalyse. Le circuit que je vais mettre en place devant vous prétend métaphoriser par un long circuit dans lequel seraient représentables les mouvements fondamentaux — vous verrez que j'en désigne trois très précisément — à l'issue desquels un sujet et son Autre peuvent arriver à un point précis, très repérable, que j'appellerai B4-R4 — vous verrez pourquoi — et à partir duquel j'articulerai ce qui me semble pouvoir être, et le problème de la Passe, et celui de, peut-être, la nature du court-circuit, de ce qui pourrait court-circuiter topologiquement ce qui se passerait au niveau du jury d'agrément. Bon, je commence donc.

Les sujets que j'ai choisis pour vous présentifier nos deux partenaires analytiques, peuvent vous être rendus familiers en ce qu'ils correspondraient d'une certaine façon aux deux protagonistes les plus absentifiés de l'histoire de *La lettre volée* que vous connaissez, ceux-là même, dont du début à la fin il est question, à savoir l'émissaire, celui qui serait l'émissaire de la lettre qui est tellement exclu que Poe même, je crois, ne le nomme même pas et à savoir le récepteur de la lettre, qui — nous le savons, Lacan nous l'a montré — est le roi. Si vous le permettez, je baptiserai pour la commodité de mon exposé, le sujet du nom de Bozef et je garderai au destinataire son nom, celui du roi. Tout mon montage va consister à substituer au court-circuit par lequel le conte de Poe tient ses deux sujets hors du cheminement de la lettre, un long circuit en chicane par lequel la lettre partant de la position B1 finira par aboutir à la position B4. Les numérotations 1 et 4 que je vous indique, vous indiquent déjà que je serai amené à distinguer 4 places qui différencieront 4 positions successives du sujet et de l'Autre. Je commence donc par B1.

Vous voyez que B, la série des B, correspond au sujet Bozef, la série des R1, R2, R3 correspond à la progression des savoirs du Roi, R1, R2, R3. Par B1, si vous le voulez, je qualifie l'état, je dirais, d'innocence du sujet, voire de niaiserie du sujet, quand il se soutient uniquement de cette position subjective qui est celle : l'Autre ne sait pas, le roi ne sait pas, ne sait pas quoi ? Eh bien, tout simplement, peu importe le contenu de la lettre, tout simplement ne sait pas que le sujet sait quelque chose à son

endroit. R1 représente donc l'ignorance radicale du Roi ; donc on pourrait dire que dans la position B1, ce serait la position niaise du cogito qui pourrait s'écrire : « il ne sait pas, donc je suis ». L'histoire, si vous voulez, cette position vous est familière dans la mesure où nous savons que c'est une position que nous connaissons par l'analysant ; l'analysant, bien souvent, nous le savons, choisit son analyste en se disant inconsciemment, en se disant : « Je le choisis, celui-là, parce que, lui, je vais le rouler » et nous savons que ce qu'il craint le plus en même temps, c'est d'y arriver. Alors à partir de ce montage élémentaire, je continue.

Avant de mettre en place le graphe de Lacan, voilà comment les choses se passent. Mais maintenant, l'histoire commence ; je fais maintenant intervenir quelqu'un que j'appelle, vous voyez que j'ai nommé M, M, j'appellerai ça le messager, c'est-à-dire que en B1 un jour, Bozef qui est en B1 va confier au messager dans la position de M le message que j'ai appelé m1 et en m1 il lui dit : l'Autre ne sait pas, le roi ne sait pas. Le messager est fait pour ça, c'est bien sûr un traître, il transmet au roi le message m1 qui se transforme en m'de 1, c'est-à-dire que le roi passe de la position de l'ignorance du R1, à la position R2 d'un savoir élémentaire qui est : l'autre sait, c'est-à-dire le sujet sait quelque chose à mon endroit. A partir de là, le message va revenir à Bozef, notre sujet, sous forme inversée. Il va revenir de deux façons disons, il va revenir parce qu'il y aura un mouvement d'aller et retour, le messager va lui dire, va venir le retrouver, si on veut, et va lui dire : j'ai dit au roi ce que tu m'avais dit. J'ai appelé ce message m1 c'est un retour sur le plan de l'axe

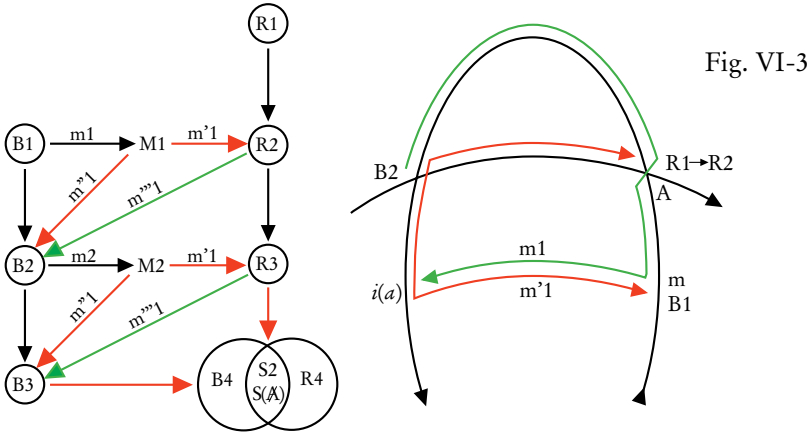


Fig. VI-3

sur le graphe, sur l'axe i de *a*; si vous voulez, c'est la relation spéculaire. Un autre message arrive à Bozef qui se placera, lui, sur la trajectoire de la subjectivation, que j'ai dessiné en vert, qui arriverait directement donc sur le plan par le plan symbolique. Vous voyez donc que le point important là est le fait que Bozef qui était dans la position d'une niaiserie, de la niaiserie en B1, du fait de l'inversion du message qui lui revient, c'est-à-dire cette fois l'Autre sait, est déplacé. Il ne peut plus rester en B1, il se retrouve en B2. Et en B2, je dirai qu'il est là dans la position du semblant, il peut encore se soutenir de la position que je dirai être celle de la duplicité puisqu'en B2 il peut encore se dire : « Oui, il sait, mais il ne sait pas que je sais qu'il sait ». Alors je vais maintenant écrire, avant d'aller plus loin, le premier épisode sur le graphe de Lacan.

Là, la position de l'Autre, le message part de l'Autre; là, c'est la position moïque de Bozef que j'écris B1. Le message part de Bozef qui confie au messager qui serait le petit i' de *a* le message que j'ai appelé m1, c'est-à-dire que ce circuit dit : il ne sait pas. Le messager fait son office, transmet ce message par cette voie qui fait passer le roi de R1 en R2. L'effet à partir de là, à partir de la nouvelle position de l'Autre va porter Bozef qui était là B1, ici un effet sujet élémentaire où il se produira, ce que Lacan appellerait le signifié de l'Autre, au niveau B2, c'est-à-dire qu'on peut aussi dessiner cette flèche.

Bozef reçoit également un message, on pourrait dire, au niveau, dans l'axe petit *a* — petit *a*' du messager. Vous voyez donc que notre sujet Bozef est en B2, je vais maintenant faire, introduire un autre graphe de Lacan.

Je continue donc. J'ai laissé, vous le voyez, Bozef en B2, se soutenant de la position de duplicité que je vous ai décrite, puisqu'il est en position de maintenir l'idée de l'ignorance de l'Autre. Maintenant les choses, c'est là que les choses commencent à devenir vraiment intéressantes pour nous et nettement plus compliquées. A partir de cette position B2 de Bozef, voilà ce

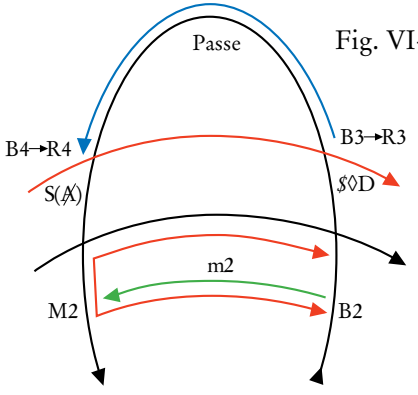

Fig. VI-4

qui va se passer : Bozef continue le jeu de la transmission de son savoir, c'est-à-dire qu'au messager que je dessine en position M2, il va transmettre un deuxième message que j'appelle m2 et dans ce message il lui dit : « Oui, il sait, mais il ne sait pas que je sais. » Le messager en M2 fait le même travail, retransmet ce message au roi, le roi passe donc à un nouveau savoir, passe de R2 en R3 ; le savoir du roi à ce point-là est : « Il sait que je sais qu'il sait que je sais » ; mais ça, Bozef ne le sait pas encore, il ne le saura que quand le messager fait une dernière navette, revient vers Bozef et lui confie : « J'ai dit au roi que tu sais qu'il sait que tu sais qu'il sait », c'est-à-dire que, en ce point Bozef que nous avions laissé en B2 est propulsé à une nouvelle position que j'appelle B3, à partir de laquelle nous allons interroger le graphe de Lacan, le deuxième, d'une façon toute particulière et à partir de laquelle nous allons commencer à pouvoir introduire ce qu'il en est de la Passe.

Je vais continuer donc, terminer le schéma avant de continuer.

Voici M2, m'1, m"1.

Bozef que j'avais laissé en B2 ici (2), je le remets ici en B2 (1), c'est-à-dire qu'ici il transmet à M2, il lui transmet m2, il lui dit : « Il sait, mais il ne sait pas que je sais qu'il sait ». Comme tout à l'heure ce message parvient à l'Autre également comme ceci (2) et le retour de ce message à Bozef le met dans cette position très particulière d'être confronté à un Autre auquel il ne peut plus rien cacher. Le Roi…

Bon, j'espère que vous me suivez, quoique ce soit un peu en chicane. Qu'est-ce qui se passe donc quand le roi est en R3, c'est-à-dire quand il est dans la position du savoir que je vous ai indiqué et que ce savoir est connu par le retour du messager à Bozef, c'est-à-dire que Bozef peut penser : « Le roi sait que je sais qu'il sait que je sais ». Ce qui va se produire à ce moment-là et ce qui va nous introduire à la suite, c'est que, alors que, en B2, Bozef dans le semblant, pouvait encore prétendre à un petit peu d'être en se disant : « Il sait, mais il ne sait pas et je peux quand même en être encore », en B3, du fait du savoir, qu'on pourrait dire entre guillemets « absolu » de l'Autre, Bozef, la position du cogito de Bozef serait d'être complètement dépossédé de sa pensée. A ce niveau-là, si l'Autre sait tout, c'est pas que l'Autre sait tout, c'est qu'il ne pourrait plus rien cacher à l'Autre, mais le problème c'est cacher quoi ? Parce que, ce qui se révèle à l'Autre à ce moment-là, c'est pas tellement le menson-

ge dans lequel le tenait Bozef, c'est qu'émerge pour Bozef à ce moment-là le fait que son mensonge lui révèle qu'en fait, derrière ce mensonge, était caché un mensonge d'une tout autre nature et d'une toute autre dimension. Si le roi est dans une position, dans cette position R3 où il saurait tout, ce tout, c'est-à-dire l'incognito le plus radical de Bozef, qui disparaît, Bozef est en position, la position dans laquelle il se trouve et ce que je vais vous démontrer, correspond à ce que Lacan nomme la position d'éclipse du sujet, de fading devant le signifiant de la demande, ce qui s'écrit sur le graphe — cela désigne aussi la pulsion, mais je ne vais pas parler de ça maintenant — S barré poinçon de la demande, $\$\lozenge D$.

Il faut avant que je continue, je voudrais que vous sentiez bien que, puisqu'en R3 plus rien ne peut être caché, alors s'ouvre pour le sujet B3 la dernière cachette, c'est-à-dire celle qu'il ne savait pas cachée. Et ce qu'il découvre, c'est qu'en cachant volontairement, en ayant un mensonge qu'il pouvait désigner, il éludait en fait un mensonge dont il ne savait rien, qui l'habitait et qui le constituait comme sujet. Donc, ce savoir dont il ne savait rien va surgir en R3 au regard de l'Autre qui désormais sait tout. Quand je dis « surgir au regard de l'Autre », c'est véritablement au sens propre qu'il faut entendre cette expression, car ce qui surgit par le regard de cet Autre, c'est précisément ce qui avait été soustrait lors de la création originaire du Sujet, ce qui avait été soustrait du sujet, le signifiant $S_2$, et qui l'avait constitué comme tel, comme sujet supportant la parole, comme sujet accédant à la parole dans la demande du fait de la soustraction de ce signifiant $S_2$. Or, que se passe-t-il ? Voici que ce signifiant $S_2$ réapparaît dans le Réel, car c'est ça qu'il faut dire.

Effectivement le problème du refoulement originaire, on ne peut pas dire que le retour du refoulé originaire se produit au sein du Symbolique comme le ferait le refoulement secondaire, puisqu'il en est lui-même l'auteur. S'il revient, ce ne saurait être que dans le Réel et c'est en tant que tel qu'il se manifeste, je dirais, par un regard, un regard du Réel, devant lequel le Sujet est absolument sans recours.

Je ne vais pas épiloguer là-dessus, mais si vous y réfléchissez, vous verrez que la position de savoir impliquée par R3, par l'Autre en R3, pourrait correspondre à ce qui se passe, si vous voulez, dans ce que serait le Jugement Dernier, dans ce point où le sujet ne serait pas tant accusé finalement de mentir dans le présent, puisque justement au point B3-R3 il ne

ment plus, puisqu'il est révélé dans son non-être, mais par l'après-coup ce qui lui est révélé, c'est qu'à l'imparfait il ne cessait de mentir, alors même qu'il disait un mot. Cette position pourrait aussi vous indiquer, le Savoir en R3 peut aussi ouvrir des perspectives, si vous voulez réfléchir, sur ce que serait le savoir raciste ou ségrégationniste, mais ça serait une position de savoir dont je verrais le sujet d'incarner ce $S_2$ dans le Réel.

Vous le voyez, c'est des pistes que je lance là, puisque c'est pas notre sujet et j'y reviens pas. Il faudrait également articuler le retour de ce $S_2$ dans le Réel avec ce qu'il en est du délire, articuler sérieusement l'aphanisis avec la position délirante dans la mesure où dans les deux cas le signifiant revient dans le Réel, mais cependant on pourrait dire que dans le cas du non-psychotique qui perd la parole comme le psychotique, néanmoins on pourrait comparer sa position à celle de ces peuples envahis par l'étranger qui font la politique de la terre brûlée, qui brûlent tout, qui brûlent tout pour maintenir quelque chose, c'est-à-dire que pour que l'envahissement ne soit pas total. Et ce qui est maintenu effectivement, ce qui reste une fois que le sujet disparaît, parce que, si vous y réfléchissez, ce qui se passe en R3, c'est que le signifiant de l'*Urverdrängung* revenant dans le Réel, ce n'est rien de moins que le refoulement originaire, le sujet de l'inconscient qui disparaît : si vous voulez, la barre de l'inconscient, cette barre qui sépare *a* et $S_2$ se barrant, fait apparaître là $S_2$ dans le Réel et le *a* dans le Réel, et c'est ça qui reste, et que ça. C'est une position de désubjectivation totale.

J'en arrive maintenant au point le plus énigmatique de l'affaire, c'est que de cette position où le sujet se trouve sidéré sous le regard du $S_2$ dans le Réel, position sidérée, sans parole devant ce regard monstrueux, le mot monstrueux ne vient pas là par hasard, puisqu'il s'agit du fait que se montre, que se « monstre », ce qui précisément est l'incognito le plus radical et que, si ce $S_2$ se montre, ce qui soutient la parole elle-même, c'est-à-dire son effacement, ne peut plus advenir, et si un monstre est monstrueux, ça n'est pas d'autre chose que de couper la parole.

Le point d'énigme où nous arrivons, c'est d'essayer d'interpréter en quoi Bozef étant en B3, si nous posons qu'il ne va pas y rester toute sa vie, dans l'éternité comme le sujet médusé, figé en pierre sous le regard de la Méduse, qu'est-ce qui va faire que le sujet en B3 va pouvoir en sortir ? Et comment va-t-il en sortir ?

Alors le premier pas que je pose, c'est que vous voyez qu'à ce moment-là, il n'a plus le support du messager ; le messager a été au bout de sa course et au bout du recours de Bozef et pour la première fois Bozef est confronté directement à l'Autre et il ne peut pas faire, cet Autre, c'est-à-dire celui à qui la lettre était véritablement destinée et dont il éludait la rencontre le plus possible, à ce moment-là il est face à cet Autre et il ne peut pas faire autre chose que de dire une parole en reconnaissant cet Autre, une parole et une seule. L'important, c'est de voir le lien qu'il y a entre le fait qu'il ne peut dire qu'une parole, avec le fait, au moment où il renonce au messager, c'est-à-dire le moment où ils ne se mettent pas à deux pour transmettre à l'Autre le message. C'est également donc le moment où l'Autre va recevoir un message qui ne viendra pas de deux, ce ne sera plus la duplicité, on pourrait dire que la position de la duplicité à ce moment-là, intériorisée par Bozef, le métamorphose en le divisant, c'est ça la division et le prix de « une parole ».

Vous voyez là d'ailleurs ceci que la duplicité est sans doute la meilleure défense contre la division. Le fait qu'il y ait un lien entre une seule parole possible, Bozef va être confronté au Roi en R3, il a une seule parole possible sur laquelle je reviendrai tout à l'heure, quelle est la seule chose qu'il peut lui dire ? Il lui dira : « C'est toi. » Un « c'est toi » qui se prolonge d'ailleurs — j'y reviendrai tout à l'heure — en un « c'est nous ». Et cette seule parole qu'il peut lui dire, il lui dit en même temps : « Il n'y en a qu'un à qui je peux la dire », et c'est déjà de la topologie de voir que « une parole » ne peut se rendre qu'à un lieu et la langue elle-même vous démontre qu'elle connaît cette topologie, puisqu'elle vous dit que quelqu'un qui est de parole n'en a qu'une et ne peut en avoir qu'une ; quelqu'un qui n'est pas de parole, qui n'a pas de parole, justement il en a plus d'une ou il n'en a pas qu'une, et en même temps il y a la notion dans la langue de la destination, puisque, pour donner sa parole, ça n'est concevable que si on peut la tenir, c'est-à-dire en fait en

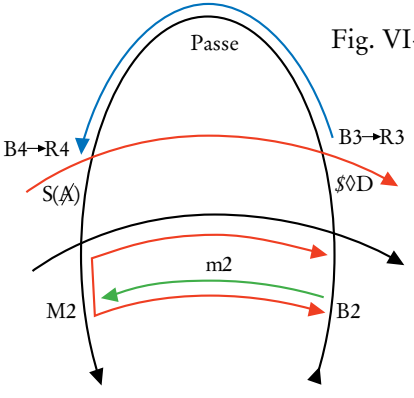

Fig. VI-4

être tenu. Le point donc auquel j'arrive, c'est que le message délivré c'est le « c'est toi », et je vais vous l'écrire d'une façon emportant niveau, je vais écrire une lettre qui va aller de B3 à R3, B3 et R3 vont se rencontrer au niveau de ce message que j'expliciterai maintenant plus avant comme étant cet énigmatique S de A barré, S (Ⱥ). Je vais vous en donner une première écriture.

Ce que j'ai dessiné sur le schéma de gauche, c'est que, quand Bozef mis au pied du mur cette fois, ne peut dire qu'une parole au roi, du fait même qu'il adresse cette parole au roi, le roi une dernière fois est déplacé, émigre, émigre du lieu où il était, c'est-à-dire du Réel, émigre de nouveau dans le lieu, dans le lieu symbolique et se trouve en position R4, Bozef disant « C'est toi » est en position B4, le S de Ⱥ je l'écris de la rencontre, de la communion entre B4 et R4, tous deux mettant à ce moment-là en commun leur barre et c'est pour ça que j'ai écrit dans la lunule $S_2$ et S de Ⱥ; j'espère pouvoir expliciter ça plus rigoureusement dans ce qui va suivre.

Le point d'énigme sur lequel je voudrais vous retenir, c'est que, dans le message délivré en S de Ⱥ, dans le « C'est toi », c'est que le sujet qui tient sa parole — on l'a vu — est là en position beaucoup plus que de la tenir, mais de la soutenir, ce qui est tout à fait autre chose. Qu'est-ce que ça veut dire que de soutenir une parole ? C'est beaucoup plus facile d'abord de dire ce que ça n'est pas, par exemple quelqu'un qui vous dit : « Je pense que, quand Lacan dit que l'inconscient est structuré comme un langage, je pense qu'il a raison, je suis d'accord avec lui », même si le sujet peut s'assurer de sa pensée de toute bonne foi en pensant penser que l'inconscient est structuré comme un langage, je vous demande : Qu'est-ce que ça prouve ? Rien du tout. Autrement dit : est-ce que c'est parce qu'un sujet pense penser quelque chose qu'il le pense réellement, c'est-à-dire est-ce que parce qu'il pense le penser que l'énonciation, le sujet de l'inconscient qui est en lui, répond de ce qu'il dit, autrement dit est-il responsable de ce qu'il dit ? C'est ça soutenir sa parole, entre autres. C'est un premier abord. Ceci dit, que notre énonciation réponde, soutienne notre énoncé, j'allais dire, Dieu soit loué, il n'y en a pas de preuves. Il n'y a pas de preuves, mais ce qu'il y a éventuellement, c'est une preuve et c'est comme ça que je crois qu'on peut comprendre la Passe, la Passe comme un montage topologique qui permettrait de

rendre compte si effectivement quand un sujet énonce quelque chose, il est capable de témoigner, c'est-à-dire de transmettre l'articulation de son énonciation à son énoncé. Autrement dit, il s'agit pas de dire, mais de montrer en quoi il est possible de ne pas se dédire.

La question donc où je vais aller plus avant, c'est que si ce S de Ⱥ auquel accède Bozef en R4, s'il y accède selon ce que je montre, c'est que c'est d'un certain lieu — peu importe le mot qu'il emploie, il est banal, « c'est toi », c'est du baratin, c'est rien du tout — le poids de vérité de ce message, c'est que c'est un lieu. La question que je vais poser maintenant et développer, c'est : est-ce que ce lieu d'où parle le sujet est transmissible ? Peut-il arriver, par exemple dans le cas de la Passe, peut-il arriver au jury d'agrément ? Bon. L'énigme du moment où un sujet est capable, plus que de tenir sa parole, de la soutenir, c'est-à-dire d'être dans un point où il accède à quelque chose qu'il faut bien reconnaître être de l'ordre d'une certitude et d'un certain désir, essayons d'en rendre compte, c'est pas facile. C'est pas facile parce que justement en S de Ⱥ l'objet du désir ou l'objet de la certitude, c'est quelque chose dont on ne peut rien dire. Mais, remarquez déjà, enfin pour mieux cerner ce que je veux dire, c'est que d'une façon générale les gens qui, dans la vie, vous inspirent confiance, comme on dit, c'est des gens que précisément vous sentez désirants, mais d'un désir qui à eux-mêmes reste, je dirais, énigmatique, et tout au contraire, ceux qui vous inspireront je dirais un jugement éthique éventuellement de méfiance, qui vous feront dire : c'est un hypocrite, c'est un faux-jeton ou c'est un ambitieux, enfin des termes de ce genre, ça n'a pas d'importance, c'est précisément des gens dont vous sentez que l'objet du désir ne leur est pas à eux-mêmes inconnu, qu'ils peuvent le désigner très précisément, je dirais même que ce qui vous inquiète peut-être en eux, c'est que la voix du fantasme est chez eux si forte qu'il n'y aurait comme pas d'espoir pour la voix du S de Ⱥ; puisque je parle de confiance, vous voyez bien que ça pose le problème des conditions par lesquelles un analyste a à être digne de confiance. En quoi l'est-il ? Sommairement, je dirais, pour l'instant, précisément que son désir ne doit pas être placé comme celui que je viens de décrire, mais que son désir ne doit pas avoir pour voix de colmater la barre en faisant émerger l'objet, mais que son désir est de la maintenir, cette barre, et de la porter à incandescence comme ce qui se passe au point B4-R4 où la

barre est portée à ce point d'extrême incandescence, je dirais sommairement. Tout ceci ne nous rend pas compte encore pourquoi en S de Ⱥ, alors que le sujet n'a pas de garanties, qu'est-ce qui fait qu'il accède au fait de pouvoir soutenir ce qu'il dit ? Et comment il faut rendre compte du fait que, s'il y arrive, c'est par le chemin en B3-R3, — vous vous rappelez — quand l'Autre est en position de Savoir absolu, le sujet peut arriver en S de Ⱥ après avoir fait l'expérience de la dépossession de sa pensée, dépossession totale de sa pensée.

Supposons, si vous voulez, pour aller un peu plus loin, un analyste qui ne soit pas passé par cette dépossession de la pensée et qui entretiendrait avec la théorie psychanalytique des rapports de possédant, des rapports de possédant comparables à ceux, si vous voulez, de l'Avare et de sa cassette. Un tel analyste, dans son rapport à la théorie, naturellement ne peut voir que le gain de l'opération ; le gain de l'opération est évident ; la chose est à portée de la main et par définition ce qu'il ne voit pas, c'est ce qu'il perd dans l'opération. Qu'est-ce qu'il perd ? Précisément ce qu'il perd, c'est la dimension de la topologie qu'il y a en lui, c'est-à-dire la dimension du lieu de l'énonciation, c'est-à-dire la dimension de la présence qui en lui peut répondre présente, répondre de ce qu'il énonce. Ce que je dirais alors, c'est que, dans cette position, est-ce que le sujet, l'analyste en question, n'est pas en position qui correspond psychanalytiquement au démenti, c'est-à-dire, est-ce qu'il est possible d'un côté de dire oui au savoir, et de l'autre de dire non au lieu d'où ce savoir est émis. Si ce clivage a été opéré, on peut penser que la vérité qui est dans le sujet ayant opéré ce clivage, d'être restée en dehors du circuit de la parole, va courcircuiter le circuit de la parole comme, si vous voulez, lui rappeler une nostalgie absolument douloureuse qu'il ne faudra jamais réveiller. Et c'est pourquoi je dirais, si un « parl'être » se met à la ramener à ce moment-là et à faire entendre un autre son de cloche, Lacan par exemple, comme aux temps héroïques, l'analyste en question — pensons à l'I.P.A. ou même, sans aller si loin, à ce qui se passait chez nous — ne peut littéralement pas supporter l'écho que cela renvoie en lui. Ce clivage dont je vous parle, qu'il est tentant d'opérer, puisqu'il évite la division, il implique en effet pour l'analyste, si lui est clivé, ça implique que son Autre aussi est clivé et son Autre est clivé, je dirais, entre un Autre qui ne mentirait jamais et un Autre qui mentirait toujours, si vous voulez, le

Malin, celui qui trompe, et dont pour se défier il suffit, pour ne pas errer, il suffit de n'être pas dupe. Vous savez bien que « les non-dupes errent », et vous voyez que c'est de la renonciation à cette duplicité de l'Autre que le sujet est nécessairement en position de passant, c'est-à-dire d'hérétique. Et je vous ferai remarquer que Lacan, plus d'une fois, s'est désigné nommément comme hérétique, et nommément, comme passant. Mon hypothèse transitoire, c'est de dire que dans la flèche rouge qui amène à B4-R4 (1), qui font communier $S_2$ et S de Ⱥ, flèche que j'ai écrit en haut violette (3), qui fait passer du fading $ ◊ de D à S de Ⱥ, c'est là la Passe, le mouvement par lequel quelque chose de la Passe peut être dit.

Maintenant approfondissons encore, si vous voulez, le caractère scandaleux, c'est le mot, du message transmis en S de Ⱥ, message de l'hérétique. Je vous l'ai dit d'abord, il n'y a plus ces deux divinités, il n'y a donc plus la garantie de la cassette. Le sujet parle avec en lui un répondant de ce qu'il dit. Ce qui est très intéressant, quand nous lisons, — je fais une parenthèse rapide — *Le manuel des Inquisiteurs,* et ils sont intéressants parce qu'ils correspondent à la lettre à ce qui s'est passé dans un passé récent pour nous — c'est que l'Inquisiteur repère parfaitement bien de quoi il est question dans ce S de Ⱥ; il le repère dans sa façon de définir l'hérétique : l'hérétique, c'est pas celui qui erre, qui est dans l'erreur, « *errare humanum est* », c'est celui qui persévère, c'est-à-dire celui qui dit « Je dis et je répète », c'est-à-dire celui qui pose un « je » dont un autre « je » diabolique — « *errare diabolicum* » — diabolique répond, et effectivement ce « je » de l'énonciation, il est diabolique parce que comme le diable, il est diaboliquement insaisissable : le diable ne ment pas toujours. S'il mentait toujours ça reviendrait au fait de dire la vérité. Vous voyez que l'Inquisiteur, il repère bien de quoi il s'agit, c'est-à-dire d'une articulation entre les deux « je », au niveau de ce S de A. Et c'est pourquoi, quoi qu'il dise, il ne demande pas à l'hérétique son aveu, mais son désaveu. Vous sentez la nuance qu'il y a entre les deux, puisque je vous ai parlé tout à l'heure, de désaveu au sein même de l'Inquisiteur dans ce clivage des deux Autres. Ce désaveu d'ailleurs, remarquez que je ne jette la pierre à personne, ce désaveu nous guette à tous les instants. Il n'est pas tellement rare de voir par exemple un analyste en contrôle qui, à un moment donné de son parcours, préfère s'allonger sur le divan plutôt que de continuer le contrôle, et ce que l'on voit souvent c'est que, s'il

préfère s'allonger, c'est comme si allongé, la règle étant de pouvoir dire n'importe quoi, comme si, à ce moment-là, il était dégagé du fait qu'il avait à répondre de ce qu'il dit, qu'il pouvait parler sans responsabilité. Cet analysant peut croire ça un certain temps jusqu'au jour où il découvre, allongé, que, de ces signifiants dont il pensait ne pas avoir à répondre au sens de la responsabilité, il a à en répondre, et ce jour là peut-être, l'analysant, pour lui, se profile la passe parce que, à ce moment là, on pourrait dire qu'il n'est plus le disciple seulement de Lacan ou de Freud, mais qu'il devient le disciple de son symptôme, c'est-à-dire qu'il s'en laisse enseigner et que si par exemple l'analysant en question était Bozef, si compliqué que soit le trajet de Bozef, il ne pourrait que découvrir qu'en écrivant ce tracé, que ce tracé d'une certaine façon avait été dessiné déjà, avant même peut-être qu'il ne sache lire, sur les graphes d'un certain docteur Lacan. On peut dire à ce moment-là que l'analysant n'a plus à se faire le porte-parole du maître, car il n'a plus à en être, il n'a plus à être, je dirais, porté par le savoir du maître, puisqu'il s'en fait le portant, et c'est ce qu'il délivre en S de Ⱥ. Je tourne en rond pour me rapprocher petit à petit, de plus en plus près, du vif de ce S de Ⱥ. C'est-à-dire, au point où nous en sommes, je pourrais dire que Bozef, ça serait à l'issue de ce parcours qu'il serait responsable des graphes qu'il écrit et seulement à ce moment-là.

Maintenant le problème est de rendre compte effectivement de la nature de cette certitude et de cette jouissance de l'Autre dont nous parle Lacan. Je suis obligé d'aller vite parce que le temps passe effectivement.

En S de Ⱥ, il se passe un phénomène contradictoire, qui est celui d'une communion — le mot est de Lacan dans les « Formations de l'inconscient », vous le trouverez — est celui d'une communion coïncidant avec une séparation entre le sujet et l'Autre. Le paradoxe, c'est de comprendre pourquoi c'est au moment de la dissolution du transfert, qu'une certitude puisse naître pour le sujet, et peut-être uniquement à ce moment-là. Pour ça, je suis obligé de faire un rapide retour en arrière, qui est celui du point où nous étions en B3-R3, point de désêtre.

En ce point là, je dirais — je suis obligé parce que pour comprendre ce que c'est que la nature de l'émergence du sujet à l'état pur — en B3-R3, rapidement, le sujet était dans une position où le refoulement originaire aurait disparu, fixé par le regard du Réel. Qu'est-ce qui va per-

mettre au sujet de se défixer — rappelez-vous d'ailleurs, qu'au sujet de la fixation Freud l'articule au refoulement originaire — qu'est-ce qui va permettre au sujet de se défixer, qu'est-ce qui va permettre à l'Autre qui est dans le Réel de réintégrer son site symbolique ? C'est là d'ailleurs que l'art de l'analyste devra savoir se faire entendre. Un exemple : un analysant dans cette position, où pour lui le savoir de l'Autre se balade comme ça dans le Réel, presse son analyste pour voir de quelle façon l'analyste va se manifester, d'où il parle, lui téléphone un jour pour presser un rendez-vous pour voir la réaction, l'analyste répond : « S'il le fallait, nous nous verrions ». Le message, le signifié, n'a rien de très original, pourtant ce message fait effet d'interprétation radicale pour l'analysant, l'effet étant d'arriver à revéhiculer l'Autre dans son lieu symbolique, tout simplement à cause de l'articulation syntaxique, qui a fait que l'analyste en trouvant la formule « s'il le fallait », par l'introduction du « il », s'assujettissant comme l'analysant à la dominance, à la prédominance du signifiant.

Dans le point B3-R3 où le sujet est sans recours, il est sans recours : pour comprendre la notion de ce « sans recours », évoquez ce que sont les terreurs nocturnes de l'enfant. Pourquoi effectivement dans le noir l'enfant est-il dans cette position ? Je dirais que précisément, dans le noir, ce qui se passe pour l'enfant, c'est qu'il n'a pas un coin où aller d'où il ne soit sous le regard de l'Autre ; car dans le noir il n'y a pas de recoin. Et c'est précisément en réponse au fait que sous le regard du Réel, il n'y a pas, pour le sujet, en B3-R3, de recours au moindre coin, que le secours appelé par le signifiant du Nom du Père va être de créer un recoin, c'est-à-dire un recoin qui va le soustraire à l'Autre, mais qui va le soustraire également à lui-même en le constituant comme ne sachant pas, puisque c'est justement ce coin lui-même, le coin dans ce qu'il a de plus lui-même, de plus symbolique de lui-même qui va être évaporé. Je dirais qu'à ce moment-là — les Écritures nous disent « que la lumière soit » — ce dont il s'agit à ce moment-là c'est « Fiat trou », c'est une expression de Lacan. Et c'est peut-être ce qui s'est passé dans la formule syntaxique que j'évoquai tout à l'heure. Ceci dit, qu'est-ce qui fait que le sujet — je tourne tout le temps autour de ça, vous voyez — qui a perdu la parole, va la retrouver et va pouvoir dire ce « c'est toi » ? Eh bien, je dirais que, du fait de l'opération de l'intervention du signifiant du Nom du Père,

qui a recréé le refoulement originaire, qui a fait disparaître le $S_2$ et remis l'objet *a* à sa place, du fait de l'opération de ce signifiant du Nom du Père, le Sujet accède à un autre point de vue, à un point de vue où il ne sait pas l'équivalence entre le savoir de l'Autre et la clé qui en lui, manque. Il découvre que ce n'est pas parce que l'Autre reconnaît qu'il manque, qu'il n'y a pas en lui la clé, qu'il manque de la clé essentielle de son être, ce n'est pas parce que l'Autre la reconnaît qu'il la connaît. Je dirais même que, quand il découvre que l'Autre peut reconnaître l'existence de cette clé tout en ne la connaissant pas, c'est-à-dire en ne pouvant pas la lui restituer, si, dans un premier temps il peut tomber dans la désespérance, en vérité c'est à l'espoir que ça peut l'introduire, parce que si l'Autre est en position de reconnaître ce qu'il ne connaît pas, ça introduit la dimension, du fait que l'Autre lui-même a perdu cette même clé, qu'il sait bien de quel manque il s'agit, et l'espoir qui s'ouvre alors, c'est que présentifier l'absence de cette chose perdue, l'ininscriptible, et l'espoir, c'est précisément que l'ininscriptible puisse cesser de ne pas s'écrire. Et c'est ce qui se délivre en S de Ⱥ.

Le paradoxe invraisemblable sur lequel on débouche, si on peut dire, c'est comment un signifiant, ce signifiant du S de Ⱥ, peut-il assumer cette impensable contradiction, d'être à la fois ce qui maintient ouverte la béance du ce qui ne cesse pas de s'écrire — quand vous lisez, quand vous entendez une musique qui vous bouleverse ou un poème qui vous bouleverse, le mot qui fait mouche en vous, on peut dire que c'est qu'il rouvre au maximum cette dimension du refoulement originaire — comment donc ce signifiant peut-il assumer cette contradiction de maintenir cette béance et en même temps d'être ce qui cesse de ne pas s'écrire, par exemple une note très banale de la gamme diachronique, un la tout bête ?

Vous voyez que cette gageure pourtant, c'est ce qui est réalisé dans notre troisième temps du S de Ⱥ, dont on pourrait dire que la production, de ce S de Ⱥ, est le résultat d'une ultime dialectique entre le sujet et l'Autre par laquelle l'un et l'autre, en s'y mettant à deux, si j'ose dire, ressuscitent littéralement en un mouvement de rencontre — par lequel, je le répète, Lacan n'a pas hésité à employer le mot de communion, dans la production du mot d'esprit, — cette barre même, cette barre même dont le paradoxe est d'associer et de dissocier dans le même temps. De cette, si vous voulez, de cette rencontre du sujet et de l'Autre, quelques

précisions, trois précisions : d'abord il s'agit d'une communion, il ne s'agit pas d'une collaboration. Nous savons ce dont le sujet est capable quand il se fait collaborateur. Autre point : ce mode de communion qui se produit en S de Ⱥ est un mode dans lequel, à ce moment-là, le sujet ne reçoit pas son message sous forme inversée, puisqu'il serait le seul temps invraisemblable, hors du temps, véritablement hors du temps, où le sujet et l'Autre communieraient dans le même savoir au même temps. Quand j'entends savoir, c'est précisément le savoir de cette barre, de ce non-être. Vous voyez que l'expérience de ce manque à être en S de Ⱥ— et justement il faut savoir la distinguer de l'aphanisis qui, lui, est, on pourrait dire, une excommunication du sujet — là il ne s'agit pas de l'être, là on pourrait dire qu'il s'agit effectivement d'une communion dans le non-être et que c'est dans cette mise en commun du signifiant $S_2$ et du signifiant qui manque à l'Autre qu'est délivré ce signifiant que j'articule, que je vais maintenant articuler de plus près à la Passe.

On pourrait dire, si vous voulez, que la barre du sujet et de l'Autre, à communier ensemble, porte le sujet, dans l'incandescence de ce manque partagé, aux sources même de l'existence, bien au-delà de l'objet, bien au-delà du fantasme. Le fait même que dans cette voie le sujet renonce au fantasme, le court-circuite, démontre, à ce moment-là, que ce qui est accentué par lui est la recherche de cette expérience du manque à l'état pur. Enfin vous voyez que le propre de cette réponse, le « c'est toi », tel que je le définis en ce moment, que le propre de cette réponse est qu'elle est une métaphore à l'état pur. Si vous voulez, si le sujet avait répondu : « C'est toi » à l'Autre qui lui aurait demandé : « Alors, oui on non, c'est moi ? » et qu'alors il lui aurait répondu, sa parole, son énoncé aurait été le même, mais n'aurait pas eu cet effet de message de S de Ⱥ de se situer dans un contexte, je dirais, purement métonymique, comme cet aphasique décrit par Jakobson qui, par aphasie métaphorique, ne pouvait pas énoncer l'adverbe « non » — n-o-n —, sauf si on lui disait : « Dites, non », à ce moment-là il pouvait répondre : « Non, puisque je vous dis que je ne peux pas dire… » démontrant, si vous voulez, par là que le mot lui-même, s'il est déchu de son lieu d'énonciation, chute lui-même comme un simple reste métonymique et perd sa valeur de message métaphorique, tant vous voyez que — j'y reviens —, ce S de Ⱥ n'a de sens qu'articulé à son lieu d'émission.

Bon, comme il est tard, je vais donc terminer par le problème de la Passe en sautant un certain nombre de choses.

Reprenons notre histoire de Bozef. Pouvons-nous dire que Bozef, telles que les choses se sont passées là, a passé la Passe, c'est-à-dire nous voyons que Bozef est arrivé en délivrant son message « C'est toi », correspond à ce que j'ai repéré, c'est-à-dire être arrivé à se passer d'un intermédiaire, on n'est plus 2, on est qu'1, pour s'adresser à un lieu. Bozef, donc est arrivé au point, le point topologique d'énonciation articulé à son message énoncé. Mais Bozef étant ce point, est-ce que pour autant, s'il est, comme on dirait, « passant », est-ce que pour autant il est capable de témoigner, de rendre compte qu'il est dans la Passe d'où il parle ? Est-ce qu'il en est capable ? Le roi lui-même, qui serait, en R4, dans la position de l'analyste, lui est capable de reconnaître le lieu d'où parle Bozef. Il l'entend. Mais le roi — ce n'est pas par hasard que le roi qui est l'analyste — le roi n'est pas le jury d'agrément. J'en reviens à ma question : si toute la valeur du message S de $\mathcal{A}$ est qu'il soit émis un certain lieu, comment ce lieu peut être transmis, arriver jusqu'au jury ? Parce que, en S de $\mathcal{A}$, Bozef peut soutenir ce qu'il dit, mais au nom d'une vérité qu'il se trouve éprouver, mais dont il ne sait rien : il ne sait rien de ce lieu. Autrement dit : si Bozef est, d'une certaine façon, dans la Passe, je ne dirais pas pour autant qu'il occupe la position de passant, pour autant qu'étant placé au lieu de vérité, à ce moment-là, il n'est pas placé pour en dire quelque chose. Peut-on en même temps parler de ce lieu, B4-R4, et dire ce lieu ?

Nous l'avons déjà dit, si le propre de ce S de $\mathcal{A}$ est de ne pouvoir être recelable dans aucune cassette, pour revenir à notre métaphore de l'analyste possédant, nous faisons un pas de plus et nous disons maintenant, qu'en temps que lieu, ce lieu ne se dit pas tel quel et ne peut pas arriver tel quel au jury.

Bon, je vais illustrer ça de la façon suivante : quand vous entendez un analyste lacanien, un disciple lacanien, parler du passant Lacan, puisque Lacan s'est défini comme ne cessant pas de passer la Passe, quand vous l'entendez, ce passeur, est-ce que vous pouvez dire qu'en entendant ce passeur vous entendez d'où parle Lacan ? Vous ne pouvez pas le dire. D'où parle Lacan, le S de $\mathcal{A}$ de Lacan, vous pouvez le repérer éventuellement quand vous l'entendez ou quand vous le lisez ; mais, quand vous

l'entendez, je vous ferai remarquer et je fais un pas de plus là, qu'il se supporte toujours d'un écrit. Autre exemple : pensez-vous que ce qui était advenu de la psychanalyse, avant que Lacan n'y mette la main, soit imputable uniquement au fait que les analystes d'alors étaient de mauvais passeurs ou bien que le jury d'agrément qu'ils représentaient, l'agréait d'un façon qui n'était pas ça. Les deux hypothèses sont peut-être vraies, mais pas suffisantes. Si Lacan, à un temps donné, rappelait aux analystes qu'ils feraient mieux de lire Freud que de lire Fenichel, qu'est-ce qu'il leur a dit en leur rappelant ça, sinon que pour, s'ils voulaient réellement agréer Freud, il leur fallait un passeur, j'allais dire, digne de cette définition, c'est-à-dire le dispositif topologique, l'écrit de Freud qui témoigne que Freud ne disjoint pas ce qu'il dit du lieu d'où il le dit, et que si on veut opérer, comme dans certaines sociétés de psychanalyse, un nivellement dans l'œuvre de Freud — vous entendez que dans nivellement le mot « vel » est barré, c'est-à-dire qu'on entend plus la dimension du « parl'être Freud » : Ce à quoi l'on aboutit, c'est effectivement à une prise de possession de la théorie que l'on peut mettre en cassette.

Qu'est-ce qui se passe, n'est-ce pas, le danger, si l'analyste donc ne se fait pas passant, c'est-à-dire si, je pourrais dire que la lecture même de Freud, du passeur Freud, en tant que manifestant sa décision, n'opère pas sur eux-mêmes un effet de division, c'est-à-dire cette exigence du S de Ⱥ qui fait sentir que Freud, en lui, témoigne de ce lieu indivisible de ce qu'il dit et qui en fait le répondant hérétique de sa parole. Parce que le propre d'un écrit, n'est-ce pas, — je vous donne ce dernier exemple avant de conclure — le propre d'un écrit quel qu'il soit, c'est que dans un écrit le sujet de l'énoncé et le sujet de l'énonciation peuvent bien être présents, mais ce n'est pas pour autant que l'écrit sera passeur : l'écrit ne sera passeur que si les deux « je » sont, de façon transmissible, articulés. Prenez l'exemple un peu caractéristique de l'interprète, du comédien ; un interprète déchiré, quand il interprète un texte, un écrit, il sera déchirant pour ce jury qu'est le spectateur, ses pleurs vous arracheront des pleurs et quoi qu'il dise qu'il joue la comédie, on peut dire que s'il pleure, s'il est bouleversé, quelque part, c'est son énonciation qui est mise en branle par les signifiants de l'auteur ; en sorte que ce que je vous dis, c'est que ce n'est pas l'interprète qui est le passeur du texte, c'est le texte qui est le

passeur de l'énonciation du comédien. J'ai même entendu dire à l'École freudienne, ce sont des choses qui se disent, que certains des passants qui auraient été agréés par le jury, si le passant est agréé, c'est qu'il aurait su susciter chez son passeur une énonciation du passeur qui, elle, passe auprès du jury et qui, passant, fait passer le reste, c'est-à-dire le passant.

J'en reviens à mon point de départ pour vous montrer que c'est encore plus compliqué que ça. Si l'auteur lui-même, dont je parle, jouait son propre rôle dans la fiction que je vous disais, ça ne prouve pas, s'il jouait son propre personnage, qu'il le jouait à la perfection, criant de vérité comme on dit, — c'est arrivé à de grands auteurs comme Molière —, ça ne prouve pas que, si le hasard acceptait cette fiction, si le hasard de la vie le faisait rencontrer la même situation que celle qu'il avait décrite à son personnage, ça ne prouve pas que, à ce moment-là, il ne serait pas gauche, emprunté; et pourtant, les signifiants en question, il ne s'agit pas, comme pour le comédien, de signifiants empruntés, ce serait en principe les siens. J'en arrive donc à l'idée que l'auteur n'est pas du tout superposable à celui qu'il met en scène et j'en reviens à Bozef. Et je termine là-dessus.

Bozef donc, en S de A, est dans la position d'être passant, mais il n'est pas dans la position de témoigner d'où il est passant. Qu'est-ce qui peut rendre compte de la position, je vous le demande, d'où il parle, sinon cet enchaînement de graphes que je vous ai dessinés — je ne les ai pas terminés malheureusement — que je vous ai dessinés au tableau. Si cette hypothèse est vraie, c'est-à-dire si le passeur, cet écrit, ces graphes ont fonctionné comme passeurs en ceci qu'ils témoignent du lieu de l'énonciation strictement articulé à l'énoncé, qui est le passant, puisque ce n'est pas Bozef ? Je répondrai assez simplement et je dirai que, dans le fond, le passant, c'est l'écrivant de celui qui a mis en place, qui a écrit, qui a écrit cet écrit, ces graphes. Je dirai même que par exemple, si Lacan dit qu'il ne cesse pas de passer la Passe, c'est peut-être pour cette raison; il ne cesse pas et nous pouvons penser qu'il ne cessera jamais; il ne cesse pas parce que, séminaire après séminaire, il crée, il ressuscite le passeur, qu'est son écrit, c'est-à-dire qu'il crée les conditions de sa division. Il crée, comme Bozef, à un moment donné dans son parcours, mis au pied du mur, se met à la place du transmetteur pour se faire en même temps émetteur et transmetteur, dans la flèche violette, quand il renonce à l'in-

termédiaire, Lacan, séminaire après séminaire, créant et recréant son passeur, ne peut effectivement pas cesser de passer la Passe, d'autant que l'Autre auquel il s'adresse n'est certainement pas un jury dont il attend un Amen quelconque. Si… j'imagine les réactions, n'est-ce pas, négatives qu'on me rétorquera, de dire qu'un écrit pourrait faire fonction de passeur auprès d'un jury ; j'ai d'ailleurs incidemment appris par Jean Clavreul, que c'est une proposition qu'il avait faite, il y a quelques années, de penser à cette notion d'un écrit comme passeur ; l'objection qu'on me fera immédiatement, c'est de dire : faire d'un écrit un passeur, effectivement alors il s'agit de faire un rapport, un rapport, pourquoi pas une maîtrise universitaire ? Naturellement, la réponse que je donnerai tout de suite à ce contradicteur, sera de dire si celui qui écrit, si l'Autre auquel il s'adresse, est identifiable à un jury, effectivement ce qu'il produira sera éventuellement effectivement un rapport peut-être excellent, mais effectivement universitaire. Mais si, dans cet écrit, il témoigne, comme je pense avoir essayé de le faire, du lieu de la façon dont un énoncé et une énonciation s'articulent topologiquement de façon fondée et articulable, et que, outre ce qui est articulé entre les lignes, passe la présence qui répond de l'écrit, la présence répondante hérétique, qui, elle, est le garant qu'il ne s'agit pas d'un écrit universitaire, mais effectivement d'un écrit qui crée les dispositions topologiques où en même temps un « parl'être » assume, enfin vit en même temps sa division passeur-passant.

Bon, en conclusion, ce que je vous dirai, c'est que ce n'est pas pour autre chose que les conséquences mêmes de cette hypothèse de travail qui ne m'autorisait pas à faire la Passe telle que topologiquement elle fonctionne en ce moment dans l'École freudienne, qui m'ont fait produire ce qui m'apparaît être comme ce passeur qu'est cet écrit, qui, par son dispositif topologique mis en place, m'a permis de rendre compte d'une articulation transmissible possible entre les deux « je ». A qui cet écrit était-il destiné quand je l'ai fait, je n'en savais strictement rien avant que le Dr Lacan m'ait demandé de vous en parler.

# Leçon VII

*15 février 1977*

Pour vous donner une idée de ce pourquoi, la dernière fois, j'ai fait parler — je lui ai demandé de parler — Alain Didier Weill, c'est parce que évidemment je me tracasse avec des histoires de chaîne borroméenne. Ceci est une chaîne borroméenne. Comme vous le voyez, cet élément-là, pourrait être replié, de façon telle que ces deux cercles se bouclent comme ceux que vous voyez ici, ce qui réalise un nœud borroméen. Ça n'est pas absolument tout simple et le fait que j'ai dérangé plusieurs fois Pierre Souris qui est quelqu'un dont j'ose croire que…, mais dont j'ose croire que je suis pour quelque chose dans le fait qu'il ait beaucoup donné dans le nœud borroméen. Je lui ai posé le plus récemment la question de savoir comment quatre tétraèdres peuvent se nouer borroméennement entre eux. Il m'en a aussitôt donné la solution, solution que j'ai vérifiée pour être valable. C'est quelque chose qui implique ce que vous voyez-là, à

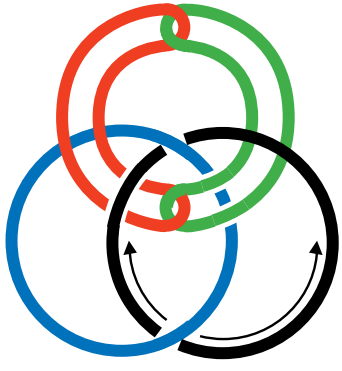

Fig. VII-1

savoir, non pas une relation entre ces termes qui soit sphériques, mais une relation que j'appellerai torique. Supposez que…

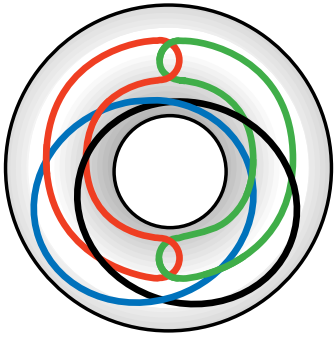

Fig. VII-2

Il m'a semblé qu'était tout aussi torique le mode sous lequel — mais je ne l'ai reçu qu'hier soir — le mode sous lequel Pierre Soury m'a envoyé le nœud, le nœud borroméen des quatre tétraèdres. Ceci simplement pour vous expliquer que ça me fait souci de savoir si, à un espace représentable sphériquement, l'application du nœud borroméen engendre également un espace torique et ceci pour vous expliquer qu'en somme, comme j'étais au milieu de tout cela très embrouillé, c'est à Alain Didier Weill que j'ai fait appel, l'appel de se substituer à moi dans cet énoncé, puisque j'avais attendu de grandes promesses de ce pour quoi il avait avancé le nom de Bozef. Ce nom de Bozef qu'il fait entrer comme un intrus dans *La lettre volée*, ce nom de Bozef, je l'ai interpellé sur ce nom de Bozef et ce fameux « Je sais qu'il sait » — qu'il sait, le Roi — « parce que je l'en ai informé ». Informé de quoi, c'est ce qui n'est pas dit.

En principe Alain Didier Weill, en introduisant le Bozef dans l'histoire de *La lettre volée*, ne sait pas formellement ce qu'il avance. Témoin : la question que je lui en ai posée et à laquelle il a répondu. Il a répondu : si Bozef pouvait être substitué à un personnage du conte de Poe, ce ne saurait être que la Reine, éventuellement le ministre quand il est — comme je le souligne — en position féminisée. C'est un fait que le fait de s'introduire par ce que vous savez, à savoir le rapt de la lettre dite pour cela volée, alors que ce que j'énonce, en rétablissant le texte de Poe, *The purloined letter*, à savoir la lettre qui ne parvient pas, la lettre prolongée dans son circuit. J'ai fait là-dessus un certain nombre de considérations que vous retrouverez dans mon texte, texte qui est au début de ce qu'on

appelle mes *Écrits*. Je montre combien il est frappant de voir que le fait d'être en somme dans la dépendance de cette lettre féminise un personnage qui — on peut le dire autrement — n'a pas précisément froid aux yeux, ne serait-ce que du fait de ce rapt de la lettre dont la Reine sait qu'il se trouve possesseur et il est féminisé pour autant, non pas que ce soit par l'épreuve qu'il a de cacher à l'Autre, qui est le Roi, la lettre scandaleuse. Il se dit : l'Autre ne sait pas. Mais ceci est simplement l'équivalent du fait qu'il détient la lettre. Lui sait, d'où l'extrapolation que Alain Didier Weill fait, extrapolation qui tient au fait de la détention de la lettre. Qu'il la cache à l'Autre, ne fait pas que le Roi en sache quoi que ce soit.

Alain Didier Weill poursuit : ce en quoi l'histoire de la Reine du conte est différente de Bozef tient à ce que, si la Reine fait bien l'épreuve ouverte avec le ministre de ces 4 temps du savoir qu'il a décrits lui-même et dont il trouve trace dans Poe par l'ascendant qu'a pris le ministre aux dépens de la connaissance qu'a le ravisseur, de la connaissance qu'a la victime de son ravisseur et dans lesquels les 4 temps sont à son dire : le ministre *sait* que la Reine *sait* que le ministre *sait* qu'elle *sait*. C'est vrai que ceci est repérable, et qu'à la suite de cela, Alain Didier Weill, dans sa lettre, me fait remarquer que la Reine ne vit pas pour autant cette dépossession objective par le ministre comme la dépossession subjective à laquelle parvient Bozef au niveau qu'il vous a énoncé, la dernière fois, comme B3-R3. C'est vrai que là il y a une carence dans l'énoncé que nous a fait, à la dernière séance, Alain Didier Weill. Mais je m'inscris, à cet égard, en faux. Bozef, quoi qu'il l'ait doté d'un nom — et c'est bien là qu'est le défaut où je surprends Alain Didier Weill — Bozef, bien qu'il l'ait doté d'un nom, n'est pas quelque chose qui mérite d'être nommé, je veux dire que ce n'est pas quelque chose qui soit comme quelque chose qui, disons, se voit. Ce n'est pas nommable. Bozef est, je dirais, l'incarnation du Savoir Absolu, et ce qu'Alain Didier Weill extrapole, tout à fait en marge du conte de Poe, c'est, le cheminement à partir de cette hypothèse, à savoir que Bozef est l'incarnation de ce que je préciserai tout à l'heure, de ce que veut dire le Savoir Absolu, montre le cheminement à partir de cette hypothèse qu'il est lui-même, Bozef, cette incarnation, montre le cheminement d'une vérité qui n'éclate, en fait, nulle part. A aucun moment, le ministre qui a gardé cette lettre en somme comme un gage de la bonne volonté de la Reine, à aucun moment le

ministre n'a même l'idée de communiquer cette lettre, au Roi par exemple, qui est d'ailleurs le seul qui se trouverait en position d'en tirer des conséquences.

La vérité, peut-on dire, « demande » à être dite. Elle n'a pas de voix, pour « demander », à être dite, puisque en somme il se peut, comme on dit — et c'est bien là l'extraordinaire du langage —, il se peut — comment le français qu'il faut considérer comme un individu a-t-il mis cette forme en usage ? — il se peut, dis-je après lui, le français concret dont il s'agit, il se peut, dis-je après lui, que personne ne la dise, pas même Bozef ; et c'est bien en fait ce qui se passe, c'est à savoir que ce Bozef mythique, puisqu'il n'est pas dans le conte de Poe, ne dit absolument rien. Le Savoir Absolu, je dirai, ne parle pas à tout prix. Il se tait s'il veut se taire. Ce que j'ai appelé le Savoir Absolu dans l'occasion, c'est ceci : c'est simplement qu'il y a du savoir quelque part, pas n'importe où, dans le Réel, et ceci grâce à l'existence apparente d'une espèce pour laquelle — je l'ai dit — il n'y a pas de rapport sexuel. C'est une existence purement accidentelle, mais sur laquelle on raisonne à partir du fait, si je puis dire, à partir du fait qu'elle est capable d'énoncer quelque chose, sur l'apparence bien sûr puisque j'ai souligné l'existence apparente. L'orthographe que je donne au nom « paraître », que j'écris « parêtre », il n'y a que le « parêtre » dont nous avons à savoir, l'être dans l'occasion n'étant qu'une part du « parl'être », c'est-à-dire de ce qui est fait uniquement de ce qui parle.

Qu'est-ce que veut dire, le Savoir, en tant que tel ? C'est le Savoir en tant qu'il est dans le Réel. Ce Réel est une notion que j'ai élaborée de l'avoir mise en nœud borroméen avec celles de l'Imaginaire et du Symbolique. Le Réel, tel qu'il apparaît, le Réel dit la Vérité, mais il ne parle pas et il faut parler pour dire quoi que ce soit. Le Symbolique, lui, supporté par le signifiant, ne dit que mensonges quand il parle, lui ; et il parle beaucoup. Il s'exprime d'ordinaire par la *Verneinung*, mais le contraire de la *Verneinung*, comme l'a bien énoncé quelqu'un qui a bien voulu prendre la parole dans mon premier séminaire, le contraire de la *Verneinung*, autrement dit de ce qui s'accompagne de la négation, le contraire de la *Verneinung* ne donne pas la Vérité. Il existe quand on parle de contraire, on parle toujours de quelque chose qui existe, et qui est vrai d'un particulier entre autres ; mais il n'y a pas d'universel qui en

réponde dans ce cas-là. Et ce à quoi se reconnaît typiquement la *Verneinung*, c'est qu'il faut dire une chose fausse, pour réussir à faire passer une vérité. Une chose fausse n'est pas un mensonge, elle n'est un mensonge que si elle est voulue comme telle, ce qui arrive souvent, si elle vise en quelque sorte à ce qu'un mensonge passe pour une vérité ; mais il faut bien dire que, mise à part la psychanalyse, le cas est rare. C'est dans la psychanalyse que cette promotion de la *Verneinung*, à savoir du mensonge voulu comme tel pour faire passer une vérité, est exemplaire. Tout ceci, bien sûr, n'est noué que par l'intermédiaire de l'Imaginaire qui a toujours tort. Il a toujours tort, mais c'est de lui que relève ce qu'on appelle la conscience.

La conscience est bien loin d'être le savoir, puisque, ce à quoi elle se prête, c'est très précisément à la fausseté. « Je sais » ne veut jamais rien dire, et on peut facilement parier, que ce qu'on sait est faux ; est faux, mais est soutenu par la conscience, dont la caractéristique est précisément de soutenir de sa consistance, ce faux. C'est au point qu'on peut dire que, il faut y regarder à deux fois avant d'admettre une évidence, qu'il faut la cribler comme telle, que rien n'est sûr en matière d'évidence, et c'est pour ça que j'ai énoncé qu'il fallait *évider* l'évidence, que c'est de l'évidement que l'évidence relève.

C'est très frappant que — je peux bien, moi aussi, passer à l'ordre des confidences dont je suis accablé par mes analyses quotidiennes —, un « je sais » qui ait conscience, c'est-à-dire non seulement savoir, mais volonté de ne pas changer, c'est quelque chose que j'ai, je peux vous en faire la confidence, éprouvé très tôt, éprouvé du fait de quelqu'un, comme tout le monde, qui m'était proche, à savoir celle que j'appelais à ce moment-là, j'avais 2 ans de plus qu'elle, 2 ans et demi, ma petite sœur, elle s'appelle Madeleine et elle m'a dit un jour, non pas « je sais », parce que le « je » aurait été beaucoup, mais « Manène sait ».

L'inconscient est une entité que j'ai essayé de définir par le Symbolique, mais qui n'est en somme qu'une entité de plus. Une entité avec laquelle il s'agit de savoir y faire. Savoir y faire, c'est pas la même chose qu'un savoir, que le Savoir Absolu dont j'ai parlé tout à l'heure. L'inconscient est ce qui fait changer justement quelque chose, ce qui réduit ce que j'appelle le *sinthome*, le *sinthome* que j'écris avec l'orthographe que vous savez.

J'ai toujours eu à faire à la conscience, mais sous une forme qui faisait partie de l'inconscient, puisque c'est une personne, une « elle » dans l'occasion, une « elle » puisque, la personne en question s'est mise à la troisième personne en se nommant Manène, sous une forme qui faisait partie de l'inconscient, dis-je, puisque c'est une « elle » qui, comme dans mon titre de cette année, une « elle » *qui s'ailait à mourre* qui se donnait pour porteuse de savoir.

Il ou elle, c'est la troisième personne, c'est l'Autre, tel que je le définis, c'est l'inconscient. Il sait, dans l'absolu, et seulement dans l'absolu, il sait que je sais ce qu'il y avait dans la lettre, mais que je le sais tout seul. En réalité, il ne sait donc rien, sinon que je le sais, mais que ce n'est pas raison pour que je le lui dise.

En fait, ce Savoir Absolu, j'y ai bien fait plus qu'allusion quelque part, j'y ai vraiment insisté avec mes gros sabots, à savoir que tout l'appendice que j'ai ajouté à mon écrit sur la Lettre volée, à savoir ce qui va de la page 52 à la page 60, et que j'ai intitulé en partie « Parenthèse des parenthèses », c'est très précisément ce quelque chose qui, là, se substitue à Bozef.

Alain Didier Weill, lui, ce n'est pas qu'il se substitue, il s'identifie à Bozef. Il se sent, il se sent dans la Passe, c'est assez curieux qu'il ait pu, en quelque sorte dans cet écrit, trouver, si je puis dire, l'appel qui a répondu pour moi, m'a fait répondre par la Passe.

Le Réel dont il s'agit, c'est le nœud tout entier. Puisque nous parlons du Symbolique, il faut le situer dans le Réel. Il y a, pour ce nœud, corde. La corde, c'est aussi le *corps-de*. Ce *corps-de*, est parasité par le signifiant ; car le signifiant, s'il fait partie du Réel, si c'est bien là que j'ai raison de situer le Symbolique, il faut penser à ceci, c'est que cette c*orps-de*, nous pourrions bien n'y avoir affaire que dans le noir. Comment reconnaîtrions-nous, dans le noir, que c'est un nœud borroméen ? C'est de cela qu'il s'agit dans la Passe. « Je sais qu'il sait », qu'est-ce que ça peut vouloir dire, sinon d'objectiver l'inconscient, à ceci près que l'objectivation de l'inconscient nécessite un redoublement, à savoir que « je sais qu'il sait que je sais qu'il sait ». C'est à cette condition seule que l'analyse tient son statut. C'est ce qui fait obstacle, à ce quelque chose qui, à se limiter au « je sais qu'il sait », ouvre la porte à l'occultisme, à la télépathie. C'est pour n'avoir pas assez saisi, assez bien saisi le statut de l'anti-savoir, à savoir de l'anti-inconscient, autrement dit de ce pôle, de ce pôle

qu'est le conscient, que Freud se laissait de temps en temps chatouiller par ce qu'on a appelé depuis les phénomènes « psy », à savoir qu'il se mettait à glisser tout doucement dans le délire, à propos du fait que Jones lui faisait passer sa carte de visite juste après qu'un patient lui ait eu mentionné incidemment le nom de Jones.

La Passe dont il s'agit, je ne l'ai envisagée que d'une façon tâtonnante, comme quelque chose qui ne veut rien dire que de « se reconnaître entre soi », si je puis m'exprimer ainsi, à condition que nous y insérions un a-v après la première lettre, « se reconnaître entre s (av) oir ». Y a-t-il des langues qui font obstacle à la reconnaissance de l'inconscient ? C'est quelque chose qui m'a été suggéré comme question par le fait de ce « c'est toi », où Alain Didier Weill veut que communique Bozef avec le Roi dans ce moment, qu'il m'a imputé, bien à tort, grâce au fait qu'il a relevé le terme de communion quelque part dans mes *Écrits*. « C'est toi », est-ce qu'il y a des langues dans lesquelles ça pourrait être un « toi sait » du verbe savoir, à savoir quelque chose qui mettrait le toi, qui le ferait glisser à la troisième personne.

Tout ceci pour avancer, pour dire que c'est vraiment divinatoire que Alain Didier Weill ait pu relier ce que j'appelle la Passe avec *La lettre volée*. Il y a sûrement quelque chose qui tient le coup, quelque chose qui consiste dans l'introduction de Bozef. Bozef se promène là-dedans, comme je l'ai vraiment indiqué dans le texte même de *La lettre volée* ; comme je l'ai vraiment indiqué — je parle tout le temps, à chaque page, de ceci qui est sur le point de se produire, c'est même au point que c'est là-dessus que je termine — qu'une lettre arrive toujours à destination, à savoir qu'elle est en somme adressée au Roi, et que c'est pour ça qu'il faut qu'elle lui parvienne. Que, dans tout ce texte, je ne parle que de ça, à savoir de l'imminence du fait que le Roi ait connaissance de la lettre, est-ce que ce n'est pas dire, à savoir avancer, qu'il la connaît déjà ? Non seulement qu'il la connaît déjà, mais je dirai qu'il la « reconnaît ». Est-ce que « cette reconnaissance » n'est pas très précisément ce qui seul peut peut-être assurer la tenue du couple Reine et Roi ?

Voilà ce que je voulais vous dire aujourd'hui.

# Leçon VIII

*8 mars 1977*

Ce qu'on écrit…, je dis « on », parce que — n'importe qui peut écrire — je dis « on » parce que ça me gêne de dire « je ». Ça me gêne, pas sans raison. Au nom de quoi le « je » se produirait-il en l'occasion ? Donc il se trouve que j'ai dit et que de ce fait ça se trouve écrit, j'ai dit qu'il n'y a pas de métalangue, à savoir qu'on ne parle pas sur le langage.

Il se trouve que j'ai relu quelque chose qui est dans le *Scilicet IV* que j'ai appelé, enfin que j'ai intitulé, c'est en ça que, c'est une chose comme ça qui porte votre marque, enfin je l'ai intitulé *L'étourdit*, et dans *L'étourdit*, je me suis aperçu, j'ai reconnu quelque chose, dans *L'étourdit*, ce métalangage, je dirais que je le fais presque naître. Naturellement ça ferait date. Ça ferait date, mais il n'y a pas de date parce qu'il n'y a pas de changement. Ce *presque* que j'ai ajouté à ma phrase, ce presque souligne que ce n'est pas arrivé. C'est un semblant de métalangage et comme je m'en sers dans le texte, je me sers de cette écriture, *s'embler, s'emblant* au métalangage. En faire un verbe réfléchi de ce *s'embler*, le détache de l'affruition qu'est l'être, et comme je l'écris, *il parest*, *parest* veut dire un *s'emblant* d'être. Voilà.

Et alors, à ce propos, je m'aperçois que c'était pour une préface que j'ai ouvert cet écrit, pour une préface que j'avais à faire pour une édition italienne que j'avais promise, ce n'est pas sûr que je la donne, ce n'est pas sûr que je la donne parce que ça m'ennuie, mais je me suis rendu compte à ce propos, j'ai consulté quelqu'un qui est italien pour qui cette langue, à laquelle je n'entends rien, est sa langue maternelle, j'ai consulté

quelqu'un qui m'a fait remarquer qu'il y a quelque chose qui ressemble à *s'embler*, qui ressemble à *s'embler*, mais qui n'est pas, qui n'est pas facile à introduire avec la déformation d'écriture que je donne. Bref, ce n'est pas facile à transcrire, c'est pour ça que je proposai qu'on ne traduise pas ma préface, après tout, ce d'autant plus qu'il n'y a aucune espèce d'inconvénient à ce qu'on traduise quoi que ce soit, en particulier, pas la préface.

Comme toutes les préfaces, je serais incliné à, comme d'ordinaire c'est ce qui se passe dans les préfaces, je serais incliné à m'approuver, voire à m'applaudir ; c'est ce qui se fait d'habitude. C'est la comédie. C'est de l'ordre de la comédie et ça m'a fait, ça m'a induit à…, ça m'a poussé vers Dante. Cette comédie est divine, bien sûr, mais ça ne veut dire qu'une chose, c'est qu'elle est bouffonne. Je parle du bouffon dans *L'étourdit*, j'en parle à je ne sais quelle page, mais j'en parle. Ça veut dire qu'on peut bouffonner sur la prétendue œuvre divine. Il n'y a pas la moindre œuvre divine, à moins qu'on ne veuille l'identifier à ce que j'appelle le Réel. Mais je tiens à préciser cette notion que je me fais du Réel.

J'aimerais qu'elle se répande. Il y a une face — c'est inouï qu'on ose avancer des termes comme ça —, il y a une face par laquelle ce Réel se distingue de ce qui lui est, pour dire le mot, noué. Il faudrait préciser là certaines choses. Si on peut parler de face, il faut que ça prenne son poids, je veux dire que ça ait un sens. Il est bien clair que c'est en tant que cette notion du Réel que j'avance, est quelque chose de consistant que je peux l'avancer.

Et là je voudrais faire une remarque, c'est que les ronds de ficelle, comme je les ai appelés, en quoi je fais consister cette triade du Réel, de l'Imaginaire et du Symbolique, à laquelle j'ai été poussé, pas par n'importe qui, par les hystériques, de sorte que je suis reparti du même matériel que Freud, puisque c'est pour dire quelque chose de cohérent sur les hystériques que Freud a édifié toute sa technique, qui est une technique, c'est-à-dire quelque chose en l'occasion de bien fragile.

Je voudrais tout de même faire remarquer ceci, c'est que les ronds de ficelle dans l'occasion, ça ne tient pas. Il faut un peu plus — c'est ce qui m'a été, je dois dire, suggéré par, l'autre jour, le cours de Soury ; Soury fait un cours le jeudi soir, je ne vois pas pourquoi je ne vous le dirais pas, à 7 h 1/4 à Jussieu dans un endroit que vous lui demanderez, j'espère que

plusieurs des personnes qui sont ici s'y rendront —, il m'a fait remarquer très justement que ces ronds de ficelle, ça ne tenait qu'à condition d'être quelque chose qu'il faut bien appeler par son nom, un tore. En d'autres termes, il y a trois tores ; il y a trois tores qui sont nécessaires, parce que, si on ne les suppose pas, on ne peut pas mettre en évidence le fait que ces tores sont nécessités par le retournement des dits tores ; en d'autres termes un tore, nous avons l'habitude de le dessiner comme ça, bien entendu c'est un dessin tout à fait insuffisant, puisqu'on ne voit pas, sauf à l'indiquer expressément sous cette forme, que c'est une surface et pas du tout une bulle dans une boule.

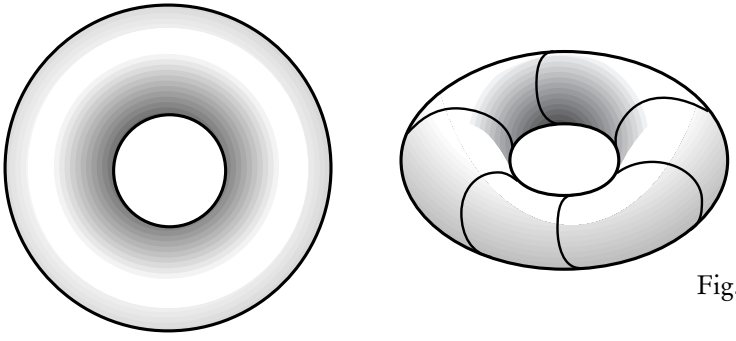

Fig. VIII-1

Que cette surface se retourne, a des propriétés d'où il résulte — j'ai, dans mon temps, évoqué que le tore se retournait — d'où il résulte que c'est grâce à ça qu'il apparaît, que retourné, le tore qui par exemple serait un des trois, celui-ci par exemple, que retourné le tore contient les deux autres ronds de ficelle qui doivent être eux-mêmes représentés par un tore, c'est-à-dire que ce que vous voyez ici, que j'ai dessiné de cette façon, doit, non pas se dessiner comme je viens de commencer à le dessiner, mais se dessiner comme ça à savoir deux autres tores, et deux autres tores, ça n'est pas deux autres ronds de ficelle. Est-ce à dire que ces trois tores sont des nœuds borroméens ? Absolument pas. Car, si c'est ainsi que vous coupez le tore qui est par exemple celui-ci que j'ai désigné là (1), si c'est ainsi que vous le coupez, ça ne les libérera pas, les deux autres tores. Il faut que vous le coupiez, si je puis dire pour m'exprimer de façon métaphorique, il faut

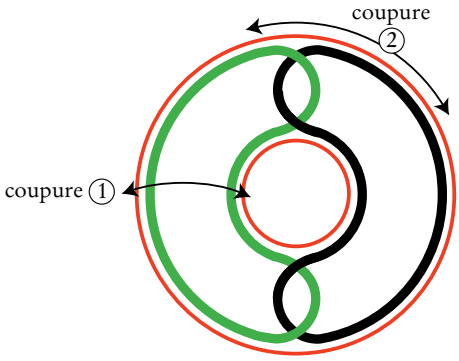


Fig. VIII-2

que vous le coupiez dans la longueur (2) pour qu'il se libère. La condition donc que le tore ne soit coupé que d'une seule façon, alors qu'il peut l'être de deux, est quelque chose qui mérite d'être retenu dans ce que j'appellerai, dans l'occasion, non pas une métaphore, mais une structure ; car la différence qu'il y a entre la métaphore et la structure, c'est que la métaphore est justifiée par la structure.

Or en filant ce dont il s'agit dans le Dante en question, j'ai été amené à relire un vieux livre que mon libraire m'a apporté, puisqu'il vient de temps en temps m'apporter des trucs, c'est d'un nommé Delescluze, ça a été publié en 1864, c'était un copain de Baudelaire, ça s'appelle *Dante et la poésie amoureuse* et ça n'est pas rassurant ; c'est d'autant moins rassurant que, comme je l'ai dit tout à l'heure, Dante a commencé à cette occasion, à l'occasion de ladite poésie amoureuse, a commencé à bouffonner.

Il a créé, non pas ce que je n'ai pas créé, à savoir un métalangage, il a créé ce qu'on peut appeler une nouvelle langue, ce qu'on pourrait appeler une métalangue, parce qu'après tout, toute langue nouvelle c'est une métalangue, mais comme toutes les langues nouvelles, elle se forment sur le modèle des anciennes, c'est-à-dire qu'elle est ratée.

Qu'est-ce qu'il y a comme fatalité qui fait que, quel que soit le génie de quelqu'un, il recommence dans le même rail, dans ce rail qui fait que la langue est ratée, que, en somme, c'est une bouffonnerie de langue ? La langue française n'est pas moins bouffonne que les autres, c'est uniquement parce que nous en avons le goût, la pratique, que nous la considérons comme supérieure. Elle n'a rien de supérieure en quoi que ce soit. Elle est exactement comme l'algonquin ou le coyotte, elle ne vaut pas

mieux. Si elle valait mieux, on pourrait en dire ce qu'énonce quelque part Dante, il énonce ça dans un écrit qu'il a fait en latin et il l'appelle *Nomina sunt consequentia rerum*.

La conséquence, conséquence voulant dire en l'occasion quoi ? Ça ne peut vouloir dire que conséquence réelle, mais il n'y a pas de conséquence réelle, puisque le Réel, comme je l'ai symbolisé par le nœud borroméen, le Réel s'évanouit en une poussière de tores parce que, bien sûr, ces deux tores-là à l'intérieur de l'autre se dénouent. Ils se dénouent, et ceci veut dire que le Réel, tel tout au moins que nous croyons le représenter, le Réel n'est lié que par une structure, si nous posons que structure, ça ne veut rien dire que nœud borroméen. Le Réel est en somme défini d'être incohérent pour autant qu'il est justement structure.

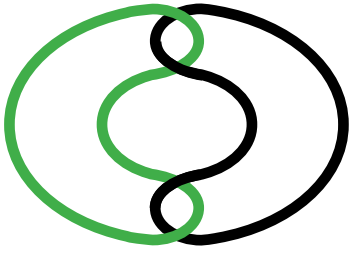

Fig. VIII-3

Tout ceci ne fait que préciser la conception que quelqu'un, qui se trouve être en l'occasion moi, a du Réel. Le Réel ne constitue pas un univers, sauf à être noué à deux autres fonctions. Ça n'est pas rassurant, ça n'est pas rassurant parce qu'une de ces fonctions est le corps vivant.

On ne sait pas ce que c'est qu'un corps vivant. C'est une affaire pour laquelle nous nous en remettons à Dieu. Je veux dire que — si tant est que ce que je dise ait un sens — ce que je veux dire, c'est que j'ai lu une thèse qui, chose bizarre, a été émise en 1943. Ne la cherchez pas, parce que vous ne mettrez jamais la main dessus, vous ne mettrez jamais la main dessus, parce que vous êtes ici beaucoup plus nombreux que le nombre de ce qui est sorti de ces exemplaires de thèse, c'est la thèse d'une nommée Madeleine Cavet qui est née en 1908, la thèse le précise, c'est-à-dire environ 7 ans plus tard que moi, et ce qu'elle dit n'est pas sot. Elle s'aperçoit parfaitement que Freud, c'est quelque chose d'absolument confus où, comme on dit, une chatte ne retrouverait pas ses petits. Et elle

prend une mesure, elle évoque à cette occasion l'œuvre de Pasteur.

Pasteur, c'est une drôle d'affaire. Je veux dire que, jusqu'à lui — car enfin c'est de lui que ça vient — jusqu'à lui on croyait à ce qu'on peut appeler la génération spontanée, à savoir qu'on croyait que, à abandonner — c'était là le fondement apparent, — à abandonner un corps vivant, naturellement ça se met à grouiller dessus, je veux dire que ça grouille de ce qu'on appelle micro-organismes, moyennant quoi on s'imaginait que ces micro-organismes pouvaient pousser sur n'importe quoi. C'est bien certain que, si on laisse un gobelet à l'air, il y a des trucs qui s'y déposent et qui même, à l'occasion, font ce qu'on appelle culture. Mais ce que Freud a démontré, ce que Pasteur a démontré — ce lapsus a toute sa valeur, étant donné le sens de la thèse de ladite Madeleine Cavet — ce que Pasteur a démontré, c'est que, à condition seulement de mettre un petit coton à l'entrée d'un vase, ça ne se met pas à foisonner à l'intérieur et c'est manifestement une des démonstrations les plus simples de la non-génération spontanée.

Mais alors ça suppose d'étranges choses. D'où viennent-ils ces micro-organismes ? On en est réduit de nos jours à penser qu'ils viennent de nulle part. Autant dire que c'est Dieu qui les a fabriqués. Il est très, très embêtant qu'on ait abandonné cette ouverture de la génération spontanée qui était en somme un rempart contre l'existence de Dieu. Nous, notre cher Pasteur était d'ailleurs considéré par les médecins de l'époque comme un redoutable curé et c'est en plus tout à fait vrai. Il avait des convictions religieuses. On oublie tout à fait cette aventure, cette aventure du dit Pasteur, on l'oublie. On l'oublie et le fait d'en être réduit à penser qu'il y a de la vie, la vie plus ou moins pullulante sur des météorites ne résout pas la question. Le fait que nous ne trouvions pas la plus petite trace de vie sur la lune, ni sur Mars, n'arrange pas les choses. Car pourquoi, au nom de quoi, sinon au nom d'un être qu'il faut tout de même situer quelque part, d'un être qui aurait fait ça expressément à la manière de l'homme, comme si l'homme qui, lui, manipule et trifouille des choses, comme si l'homme tout d'un coup avait vu qu'il avait un singe, un singe-Dieu — je veux dire que Dieu le singerait — comme si tout partait en somme de là, ce qui en somme boucle la boucle. Chacun sait que le dieu-singe, c'est à peu près l'idée que nous pouvons nous faire de l'idée et de la façon dont naît l'homme et que ça n'est pas quelque

chose qui soit complètement satisfaisant. Car pourquoi l'homme a-t-il ce que j'appelle le *parl'être*, à savoir cette façon de parler de façon telle que *nomina non sunt consequentia rerum*, autrement dit qu'il y a quelque part une chose qui va mal dans la structure telle que je la conçois, à savoir le nœud dit borroméen.

C'est bien le cas, et ça vaut la peine d'évoquer par ce nom de Borromée une date historique, à savoir la façon dont a été élucubrée l'idée même en somme de la structure. Il est tout à fait frappant de voir que ça voulait dire à l'époque que, si une famille se retirait d'un groupe de 3, les 2 autres se trouvaient du même coup libres, libres de ne plus s'entendre. Bien sûr, ce sordide de cette histoire des Borromée vaut la peine d'être rappelé.

Non seulement les noms ne sont pas la conséquence des choses, mais nous pouvons affirmer expressément le contraire. J'ai un petit-fils, j'ai un petit-fils qui s'appelle Luc — c'est une drôle d'idée, mais c'est ses parents qui l'ont baptisé — il s'appelle Luc et il dit des choses tout à fait convenables. Il dit qu'en somme les mots qu'il ne comprenait pas, il s'efforçait de les dire, et il en déduit que c'est ça qui lui a fait enfler la tête, parce qu'il a comme moi, — ce n'est pas surprenant, puisqu'il est mon petit-fils — il a comme moi une grosse tête. C'est ce qu'on appelle, je ne suis pas à proprement parler hydrocéphale, j'ai quand même une tête, et une tête, on la caractérise par la moyenne, j'ai plutôt une grosse tête, mon petit-fils aussi et il a le tort évidemment de penser que, cette façon qu'il a de définir si bien l'inconscient — car c'est de ça qu'il s'agit — cette façon qu'il a de définir si bien l'inconscient, cet abord, à savoir que les mots lui entraient dans la tête, il en a déduit que du même coup c'est pour ça qu'il a une grosse tête. C'est une théorie, en somme, pas très intelligente, mais pertinente en ce sens qu'elle est motivée. Il y a quelque chose qui quand même lui donne le sentiment que parler c'est parasitaire. Alors il pousse ça un petit peu plus loin jusqu'à penser que c'est pour ça qu'il a une grosse tête.

C'est très difficile de ne pas glisser, à cette occasion, dans l'imaginaire du corps, à savoir de la grosse tête. L'affreux, c'est que c'est logique et la logique dans l'occasion, ce n'est pas une petite affaire, à savoir que c'est le parasite de l'homme. J'ai dit tout à l'heure que l'univers n'existait pas, mais est-ce que c'est vrai ? Est-ce que c'est vrai que l'Un qui est au principe de la notion de l'univers, que l'Un est capable de s'en aller en

poudre, que l'Un de l'univers ne soit pas un ou ne soit qu'un entre autres. Qu'il en existe Un, implique-t-il à soi tout seul l'universel ? Ceci comporte qu'on dise que, tout exclu que soit l'universel, la forclusion de cet universel implique le maintien de la particularité. *Il en existe un* n'est jamais avancé en logique que de façon cohérente avec une suite : *il en existe un qui satisfait à la fonction*. La logique de la fonction est en somme ce qui repose sur la logique de l'un. Mais ceci veut dire du même coup, et c'est ce que j'ai essayé de crayonner quelque part dans mon graphe, ce graphe que j'ai commis dans un ancien temps, sur lequel comme ça pour que personne ne spécule, j'ai écrit ce quelque chose qui est le signifiant, le signifiant de ce que l'Autre n'existe pas, ce que j'ai écrit comme ça : (Ⱥ). Mais l'Autre, l'Autre en question, il faut bien l'appeler par son nom l'Autre, c'est le sens, c'est *l'Autre que le réel*.

C'est très difficile de ne pas flotter en l'occasion. Il y a un choix à faire entre l'infini actuel qui peut être circulaire, à condition qu'il n'y ait pas d'origine désignable, et le nœud dénombrable, c'est-à-dire fini.

Il y a beaucoup de possibles là-dedans ce qui veut dire qu'on interrompt l'écriture — c'est ma définition du possible —, on ne la continue que si on veut; de fait on abandonne, parce qu'il est toujours possible d'abandonner, parce qu'il est même impossible de ne pas abandonner réellement. Ce que j'appelle *l'impossible, c'est le Réel*, se limite à la non-contradiction. Le Réel est l'impossible seulement à écrire, soit, ne cesse pas de ne pas s'écrire. Le Réel, c'est le possible en attendant qu'il s'écrive.

Et je dois dire que j'en ai eu la confirmation, parce que je ne sais pas, une mouche m'a piqué, je suis allé à Saclay, plus exactement j'ai demandé à une personne de m'y conduire. C'est un nommé Goldzahl, c'est amusant qu'il ait ce nom qui veut dire nombre d'or; il m'introduit dans une petite salle où il y avait traces — parce que c'est immense Saclay, c'est absolument énorme, on n'imagine pas le nombre de gens qui grattent du papier là-dedans, il y en a 7000, ils ne font d'ailleurs que de gratter du papier, sauf les quelques personnes qui sont là dans cette petite salle et grâce à quoi, est vu, ce qui témoigne du fonctionnement de la plupart des appareils — moyennant quoi, on voit le tracé ondulatoire de ce qui représente — bien sûr il a fallu qu'on monte les appareils de façon à ce que ça fonctionne, que ça soit représenté — de ce qui représente le magnétisme des principaux aimants. On voit sur d'autres appareils se

déplacer, parce que on peut qualifier de déplacement ce qui va de gauche à droite et qui se supporte d'un point ; un point au bout d'une ligne, ça fait trace et dans cette pièce, on ne voit que ces traces dont il est en somme concevable de symboliser la structure par quelque chose qui entoure en forme de cercle chacun de ces points, chacun de ces points qui représente une particule, une particule qui donc s'articule à tous ces appareils dont il est bien certain que l'ensemble de ces appareils, c'est ce qu'on appelle *psi,* autrement dit ce que Freud n'a pas pu s'empêcher de marquer comme l'initiale de la psyché. S'il n'y avait pas de ces savants qui s'occupent des particules, il n'y aurait pas non plus de *psarticules* et ça nous force la main à penser que, non seulement il y a le *parl'être*, mais qu'il y a aussi le *psarl'être,* en d'autres termes que tout ça n'existerait pas s'il n'y avait pas le fonctionnement de cette chose pourtant grotesque qui s'appelle la pensée.

Tout ce que je vous dis là, je ne pense pas que ça ait plus de valeur que ce que raconte mon petit-fils. C'est assez fâcheux que le Réel ne se conçoive que d'être impropre. C'est pas tout à fait comme le langage. Le langage n'est impropre qu'à dire quoi que ce soit. Le Réel n'est impropre qu'à être réalisé ; d'après l'usage du mot *to realize*, ça ne veut rien dire d'autre que *imaginer comme sens*. Il y a une chose qui est en tout cas certaine, si tant est qu'une chose puisse l'être, c'est que l'idée même de Réel comporte l'exclusion de tout sens. Ce n'est que pour autant que le Réel est vidé de sens, que nous pouvons un peu l'appréhender, ce qui évidemment me porte à ne même pas lui donner le sens de l'Un, mais il faut quand même bien se raccrocher quelque part, et cette logique de l'Un est bien ce qui reste, ce qui reste comme existence. Voilà.

Je suis bien fâché de vous avoir entretenu aujourd'hui dans cette espèce d'extrême. Il faudrait quand même que ça prenne une autre tournure, je veux dire que de déboucher sur l'idée qu'il n'y a pas de Réel que ce qui exclut toute espèce de sens, est exactement le contraire de notre pratique. Car notre pratique nage dans cette espèce de précise indication que, non seulement les noms, mais simplement les mots ont une portée.

Je ne vois pas comment expliquer ça. Si les *nomina* ne tiennent pas d'une façon quelconque aux choses, comment est-ce que la psychanalyse est possible ? La psychanalyse serait d'une certaine façon ce qu'on pourrait appeler du chiqué, je veux dire du semblant. C'est tout de

même comme ça que j'ai suppléé dans l'énoncé de mes différents discours la seule façon pensable d'articuler ce qu'on appelle le discours psychanalytique.

Je vous rappelle que la place du semblant où j'ai mis l'objet…, que la place du semblant n'est pas celle que j'ai articulée de la Vérité.

Comment est-ce qu'un sujet, puisque c'est comme ça que je désigne le S avec la barre, $\$$, comment est-ce qu'un sujet, un sujet avec toute sa faiblesse, sa débilité, peut tenir la place de la Vérité et même faire que ça ait des résultats ? Il s'y place de cette façon, à savoir un Savoir…

$$\frac{a}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{S_1} \quad \text{(hésitation)} \quad \frac{a}{\$} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

C'est pas comme ça que je l'ai écrit à l'époque ?

– ***J.A. Miller :*** $\$$ à la place de $S_1$, $S_1$ à la place de $S_2$ et $S_2$ à la place de $\$$

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

– ***Lacan :*** — vous voyez qu'il y a de quoi s'embrouiller !

Oui. C'est incontestablement mieux comme ça. C'est incontestablement mieux comme ça, mais c'est encore plus troublant comme ça, je veux dire que la faille entre $S_1$ et $S_2$ est plus frappante parce qu'ici il y a quelque chose d'interrompu et qu'en somme le $S_1$, ce n'est que le commencement du savoir ; mais un savoir qui se contente de toujours commencer, comme on dit, ça n'arrive à rien. C'est bien pourquoi, quand je suis allé à Bruxelles, je n'ai pas parlé de la psychanalyse dans les meilleurs termes. Il y en a que je reconnais, qui sont là.

Bien. Commencer à savoir pour n'y pas arriver, c'est quelque chose qui va, somme toute, assez bien avec ce que j'appelle mon manque d'espoir, mais enfin ça implique un nom, un terme qu'il me reste à vous laisser à deviner, — les personnes belges qui m'ont entendu en parler à Bruxelles étant libres de vous en faire part ou pas.

# Leçon IX

*15 mars 1977*

Il y a des gens bien intentionnés à mon endroit — et déjà ça soulève une montagne de problèmes : qu'est-ce qui peut bien faire que des gens soient bien intentionnés à mon endroit ? C'est qu'ils ne me connaissent pas ; car, quant à moi, je ne suis pas plein de bonnes intentions — enfin ces bien intentionnés m'ont quelques fois écrit des lettres tendant… — enfin, c'était écrit…, c'était écrit que mon bafouillage de la dernière fois concernant le discours que j'appelle analytique, était un lapsus. Ils ont écrit ça textuellement. Qu'est-ce qui distingue le lapsus de l'erreur grossière ? J'ai d'autant plus tendance, quant à moi, à classer comme erreur, ce qu'on qualifie lapsus, que quand même, ce discours analytique, j'en avais un tant soit peu parlé ; quand je parle, je m'imagine que je dis quelque chose. L'ennuyeux, c'est que là où j'ai fait lapsus, où je suis sensé avoir fait lapsus, c'est en matière, si je puis dire, en matière d'écrit, que j'ai fait lapsus. Ça prend une particulière importance quand il s'agit d'écrit par quelqu'un —, moi en l'occasion, — par quelqu'un trouvé. Autrefois il m'est arrivé de dire, à l'imitation d'ailleurs de quelqu'un qui était un peintre célèbre : « Je ne cherche pas, je trouve. » Au point où j'en suis, je ne trouve pas tant, que je ne cherche, autrement dit je tourne en rond. Et c'est bien ce qui s'est produit à propos de ce lapsus, c'est que les lettres écrites n'étaient pas dans leur bon sens, dans le sens où elles tournent, mais étaient embrouillées. Il faut quand même bien dire que je n'ai pas fait ce lapsus tout à fait sans raisons, je veux dire que l'ordre dans

lequel les lettres tournaient, je l'ai certes imaginé, mais je crois tout au moins savoir ce que je voulais dire.

Je vais essayer aujourd'hui de vous expliquer quoi. J'y suis encouragé par l'audition que j'ai reçue hier soir à l'École freudienne d'une madame Kress-Rosen. Je ne vais pas lui demander de se lever, encore que je la voie fort bien. Je me suis même tout à fait inquiété de savoir si elle était là parmi ce qu'on appelle des auditrices, et je ne vois pas pourquoi je mettrais ce terme au féminin, puisque ça n'a pas de sens, ça n'a pas de sens, ça n'a pas de sens valable.

Madame Kress-Rosen a eu la bonté de dire hier soir presque ce que je voulais dire à une personne, dont il n'est d'ailleurs plus question que je la rencontre, puisque c'est une personne à qui j'ai demandé de téléphoner chez moi et qui ne l'a pas fait — c'est quelqu'un qui fait partie de la radio allemande, je ne sais pas très bien, je ne sais pas son nom à la vérité, mais elle m'a demandé, paraît-il sur l'avis de Roman Jakobson, de répondre quelque chose sur ce qui le concerne.

Mon premier sentiment était de dire que ce que j'appelle la *linguisterie* — Madame Kress-Rosen a fait un sort à cette appellation — que ce que j'appelle la *linguisterie* exige la psychanalyse pour être soutenue. J'ajouterai qu'il n'y a pas d'autre linguistique que ce que j'appelle *linguisterie*, ce qui ne veut pas dire que la psychanalyse soit toute la linguistique, l'événement le prouve, c'est à savoir qu'on fait de la linguistique depuis très longtemps, depuis le Cratyle, depuis Donat, depuis Priscien, qu'on en a toujours fait, et ceci d'ailleurs n'arrange rien puisque je tendais à dire la dernière fois — je m'en suis aperçu à propos de ce $S_1$ et de cet $S_2$ qui sont séparés dans la notation correcte de ce que j'ai appelé discours psychanalytique. Je pense que malgré tout vous vous êtes un peu informés auprès des Belges, et que le fait que j'ai parlé de la psychanalyse comme pouvant être une escroquerie, est parvenu à vos oreilles, je dirais même que j'y insiste en parlant de ce $S_1$ qui paraît promettre un $S_2$.

Il faut quand même à ce moment-là se souvenir de ce que j'ai dit concernant le sujet, c'est à savoir le rapport de cet $S_1$ avec cet $S_2$. J'ai dit, dans son temps, qu'un signifiant était ce qui représente le sujet auprès d'un autre signifiant. Alors quoi en déduire ? Je vais quand même un peu vous donner une indication, ne serait-ce que pour éclairer ma route parce que elle ne va pas de soi. La psychanalyse est peut-être une escro-

querie, mais ça n'est pas n'importe laquelle. C'est une escroquerie qui tombe juste par rapport à ce qu'est le signifiant. Et le signifiant, il faut quand même bien remarquer qu'il est quelque chose de bien spécial ; il a ce qu'on appelle des effets de sens, et il suffirait que je connote le $S_2$, non pas d'être le second dans le temps, mais d'avoir un sens double pour que le $S_1$ prenne sa place, et sa place correctement. Il faut quand même dire que le poids de cette duplicité de sens est commun à tout signifiant.

Je pense que Madame Kress-Rosen ne me contredira pas, si elle veut s'y opposer d'une façon quelconque, elle est tout à fait libre de me faire signe puisque, je le répète, je me félicite qu'elle soit là. La psychanalyse n'est pas, je dirai, plus une escroquerie que la poésie elle-même, et la poésie se fonde précisément sur cette ambiguïté dont je parle et que je qualifie du sens double. La poésie me paraît quand même relever de la relation du signifiant au signifié. On peut dire d'une certaine façon que la poésie est *imaginairement symbolique*, je veux dire que, puisque Madame Kress-Rosen hier a évoqué Saussure et sa distinction de la langue et de la parole, non d'ailleurs sans noter que, quant à cette distinction, Saussure avait flotté ; il reste quand même que son départ, à savoir que la langue est le fruit d'une maturation, d'un mûrissement de quelque chose qui se cristallise dans l'usage, il reste que la poésie relève d'une violence faite à cet usage et que, — nous en avons des preuves —, si j'ai évoqué, la dernière fois, Dante et la poésie amoureuse, c'est bien pour marquer cette violence, que la philosophie fait tout pour effacer, c'est bien en quoi la philosophie est le champ d'essai de l'escroquerie et en quoi on ne peut pas dire que la poésie n'y joue pas, à sa façon, innocemment, ce que j'ai appelé à l'instant, ce que j'ai connoté de l'*imaginairement symbolique*, ça s'appelle la Vérité.

Ça s'appelle la vérité notamment concernant le rapport sexuel, c'est à savoir que, comme je le dis, — peut-être le premier, et je ne vois pas pourquoi je m'en ferai un titre —, le rapport sexuel, il n'y en a pas, je veux dire à proprement parler, au sens où il y aurait quelque chose qui ferait qu'un homme reconnaîtrait forcément une femme.

C'est certain que moi, j'ai cette faiblesse de la reconnaître *la*, mais je suis quand même assez averti pour avoir fait remarquer qu'il n'y a pas de *la*, ce qui coïncide avec mon expérience, à savoir que je ne reconnais pas toutes les femmes. Il n'y en a pas, mais il faut tout de même bien dire

que ça ne va pas de soi ; il n'y en a pas, sauf incestueux — c'est très exactement ce qu'a avancé Freud, — il n'y en a pas sauf incestueux, je veux dire que, — ce que Freud a dit —, c'est que le mythe d'Œdipe désigne ceci, que la seule personne avec laquelle on ait envie de coucher, c'est sa mère, et que pour le père, on le tue. C'est même d'autant plus probable qu'on ne sait ni qui sont votre père et votre mère, c'est exactement pour ça que le mythe d'Œdipe a un sens ; il a tué quelqu'un qu'il ne connaissait pas et il a couché avec quelqu'un dont il n'avait aucune idée que c'était sa mère, c'est néanmoins comme ça que les choses se sont passées selon le mythe, et ce que ça veut dire, c'est qu'en somme il n'y a de vrai que la castration. En tout cas avec la castration, on est bien sûr d'y échapper, comme toute cette dite mythologie grecque nous le désigne bien, c'est à savoir que le père, c'est pas tellement du meurtre qu'il s'agit, que de sa castration, que la castration passe par le meurtre et que, quant à la mère, le mieux qu'on ait à en faire, c'est de se le couper pour être bien sûr de ne pas commettre l'inceste.

Ce que je voudrais, c'est vous donner la réfraction de ces vérités dans le sens. Il faudrait arriver à donner une idée d'une structure, qui soit telle que ça incarnerait le sens d'une façon correcte. Contrairement à ce qu'on dit, il n'y a pas de vérité sur le Réel, puisque le Réel se dessine comme excluant le sens. Ça serait encore trop dire, *qu'il y a du Réel*, parce que, pour dire ceci, c'est quand même supposer un sens. Le mot *Réel* a lui-même un sens, j'ai même, dans son temps, un petit peu joué là-dessus, je veux dire que, pour invoquer les choses, j'ai évoqué en écho le mot *reus* qui, comme vous le savez, en latin veut dire coupable ; on est plus ou moins coupable du Réel. C'est bien en quoi d'ailleurs la psychanalyse est une chose sérieuse, je veux dire que ce n'est pas absurde de dire qu'elle peut glisser dans l'escroquerie.

Il y a une chose qu'il faut noter au passage, c'est que, comme je l'ai fait remarquer la dernière fois à Pierre Soury — la dernière fois, je veux dire dans son local même, à Jussieu, celui dont je vous ai parlé la dernière fois — je lui ai fait remarquer que le tore retournable dont il fait l'approche du nœud borroméen est quelque chose qui, pour le nœud en question, suppose qu'un seul tore est retourné. Non pas, bien sûr, qu'on ne puisse en retourner d'autres, mais alors ce n'est plus un nœud borroméen. Je vous ai donné une idée de ça par un petit dessin la dernière fois.

Il n'est donc pas surprenant d'énoncer à propos de ce tore, de ce tore qui part d'un nœud borroméen triple, de ce tore si vous le retournez, de qualifier ce qui est dans le tore, dans le tore du Symbolique, de *symboliquement réel*. Le *symboliquement réel* n'est pas le *réellement symbolique*, car le *réellement symbolique*, c'est le Symbolique inclus dans le Réel. Le Symbolique inclus dans le Réel a bel et bien un nom, ça s'appelle le mensonge, au lieu que le *symboliquement réel* — je veux dire ce qui du Réel se connote à l'intérieur du Symbolique — c'est ce qu'on appelle l'angoisse. Le symptôme est réel ; c'est même la seule chose vraiment réelle, c'est-à-dire qui ait un sens, qui conserve un sens dans le Réel. C'est bien pour ça que le psychanalyste peut, s'il a de la chance, intervenir symboliquement pour le dissoudre dans le Réel.

Alors je vais quand même vous noter en passant ce qui est *symboliquement imaginaire*. Eh bien, c'est la géométrie ; le fameux *mos geometricus*, dont on a fait tant d'état, c'est la géométrie des anges, c'est-à-dire quelque chose qui malgré l'écriture n'existe pas. J'ai autrefois beaucoup taquiné le Révérend Père Teilhard de Chardin, en lui faisant remarquer que, s'il tenait tellement à l'écriture, il fallait qu'il reconnaisse que les anges, ça existait. Paradoxalement le Révérend Père Teilhard de Chardin n'y croyait pas, il croyait en l'homme, d'où son histoire d'hominisation de la planète. Je ne vois pas pourquoi on croirait plus à l'hominisation de quoi que ce soit qu'à la géométrie. La géométrie concerne expressément les anges et pour le reste, c'est-à-dire pour la structure, ne règne qu'une chose, c'est ce que j'appelle l'inhibition. C'est une inhibition à laquelle je m'attaque, je veux dire que je m'en soucie, je me fais un tracas pour tout ce que je vous apporte ici comme structure, un tracas qui est seulement lié au fait que la géométrie véritable n'est pas celle que l'on croit, celle qui relève de purs esprits, que celle qui a un corps, c'est ça que nous voulons dire quand nous parlons de structure, et pour commencer à vous mettre ça noir sur blanc, je vais vous montrer de quoi il s'agit quand on parle de structure.

Il s'agit de quelque chose comme ça, c'est à savoir d'un tore troué — ça, je le dois à Pierre Soury — je veux dire que, c'est facile de le compléter, ce tore ; vous voyez bien qu'ici c'est, si on peut dire, le bord, si on peut s'exprimer ainsi, aussi improprement, le bord du trou qui est dans le tore et que tout ça c'est le corps du tore. Ce tore, il ne suffit pas de le



Fig. IX-1

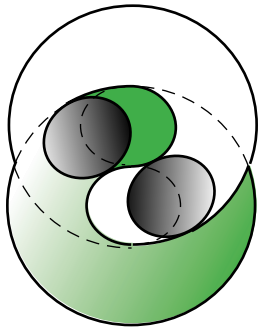

Fig. IX-2

dessiner ainsi. Car on s'aperçoit qu'à le trouer, ce tore, on fait en même temps un trou dans un autre tore. C'est le propre du tore, car il est tout aussi légitime de dessiner ici le trou et de faire un tore qui soit, si je puis dire, enchaîné avec celui-là. C'est bien en quoi on peut dire qu'à trouer un tore, on troue en même temps un autre tore qui est celui qui a avec lui un rapport de chaîne.

Alors je vais essayer de vous figurer ce qu'on peut ici dessiner d'une structure dont vous voyez qu'à le dessiner en deux couleurs, je pense qu'il est suffisamment évident que ceci, à savoir le vert en question, est à l'intérieur du tore rouge; mais que par contre ici vous pouvez voir que le second tore est à l'extérieur. Mais ça n'est pas un second tore, puisque ce dont il s'agit, c'est toujours de la même figure, mais une figure qui se démontre pouvoir glisser à l'intérieur de ce que j'appellerai le tore rouge, qui glisse en tournant et qui réalise ce tore en chaîne avec le premier.

Si nous faisons tourner ce vert, ce vert qui se trouve être à la surface extérieur au tore rouge, si nous le faisons tourner, il va se trouver ici représenté par sa propre glissade et ce que nous pouvons dire de l'un et de l'autre, c'est que ce tore vert est très précisément ce qui représente ce que nous pourrions appeler le complémentaire de l'autre tore, c'est-à-

Fig. IX-3

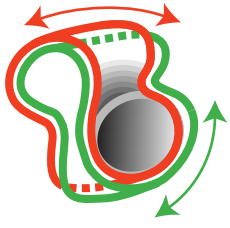

dire le tore enchaîné. Mais supposez que ce soit le tore rouge que nous fassions glisser ainsi. Ce que nous obtenons, c'est ceci, c'est quelque chose, qui va se trouver inversement réalisé, que quelque chose qui est vide se noue à quelque chose qui est vide, c'est à savoir que ce qui est là va apparaître là ; autrement dit ce que je suppose par cette manipulation, c'est que, loin que nous ayons deux choses concentriques, nous aurons au contraire deux choses qui jouent l'une sur l'autre.

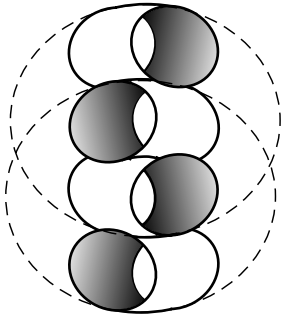

Fig. IX-4

Et ce que je veux désigner par là, c'est quelque chose sur quoi on m'a interrogé quand j'ai parlé de *parole pleine* et de *parole vide*. Je l'éclaire maintenant. La parole pleine, c'est une parole pleine de sens. La parole vide, c'est une qui n'a que de la signification. J'espère que Mme Kress-Rosen, dont je vois toujours le sourire futé, ne voit pas à ça un trop grand inconvénient, je veux dire par là qu'une parole peut être à la fois pleine de sens, — elle est pleine de sens parce qu'elle part de cette duplicité ici dessinée — c'est parce que le mot a double sens, qu'il est $S_2$, que le mot sens est plein lui-même. Quand j'ai parlé de Vérité, c'est au sens que je me réfère ; mais le propre de la poésie quand elle rate, c'est justement de n'avoir qu'une signification, d'être pur nœud d'un mot avec un autre mot. Il n'en reste pas moins que la volonté de sens consiste à éliminer le double sens, ce qui se conçoit qu'à réaliser, si je puis dire, cette coupure, c'est-à-dire à faire qu'il n'y ait qu'un sens, le vert recouvrant le rouge dans l'occasion.

Comment le poète peut-il réaliser ce tour de force de faire qu'un sens soit absent ? C'est, bien entendu, en le remplaçant, ce sens absent, par ce que j'ai appelé la signification. La signification n'est pas du tout ce qu'un vain peuple croit, si je puis dire. La signification, c'est un mot vide,

autrement dit c'est ce qui, à propos de Dante, s'exprime dans le qualificatif mis sur sa poésie, à savoir qu'elle soit amoureuse. L'amour n'est rien qu'une signification, c'est-à-dire qu'il est vide et on voit bien la façon dont Dante l'incarne, cette signification. Le désir a un sens, mais l'amour tel que j'en ai déjà fait état dans mon séminaire sur l'Éthique, tel que l'amour courtois le supporte, ça n'est qu'une signification.

Voilà. Je me contenterai de vous dire ce que je vous ai dit aujourd'hui, puisqu'aussi bien je ne vois pas pourquoi j'insisterai.

# Leçon X

*19 avril 1977*

J'ai un petit inconvénient aujourd'hui, j'ai mal au dos, de sorte que ça ne m'aide pas à tenir debout. Mais, quand je suis assis, j'ai aussi mal. Ça n'est certainement pas une raison parce qu'on ne sait pas ce qui est intentionnel pour qu'on élucubre ce qui est censé l'être.

Le Moi, puisqu'on appelle ça comme ça — on appelle ça comme ça dans la seconde topique de Freud — le Moi est supposé avoir des intentions, ceci du fait qu'on lui attribue ce qu'il jaspine, ce qu'on appelle son dire. Il, dit, en effet; il dit et il dit impérativement. C'est tout au moins comme ça qu'il commence à s'exprimer.

L'impératif, c'est ce que j'ai appuyé, disons, du signifiant indice 2, $S_2$; ce signifiant indice 2 dont j'ai défini le sujet, j'ai dit qu'un signifiant c'est ce qui représentait le sujet pour un autre signifiant. Dans le cas de l'impératif, c'est celui qui écoute qui, de ce fait, devient sujet. Ça n'est pas que celui qui profère ne devienne pas, lui aussi, sujet incidemment. Oui. Je voudrais attirer l'attention sur quelque chose, il n'y a en psychanalyse que des *je voudrais*. Je suis évidemment un psychanalyste qui a un peu trop de bouteille, mais c'est vrai que le psychanalyste, au point où j'en suis arrivé, dépend de la lecture qu'il fait de son analysant, de ce que son analysant lui *dit* en propres termes. Est-ce que vous entendez, parce qu'après tout je ne suis pas sûr que ce porte-voix fonctionne ? Est-ce que ça fonctionne le… dans les… Hein ? Oui ? Bon. Ce que son analysant croit lui dire, ceci veut dire que tout ce que l'analyste écoute ne peut être pris, comme on s'exprime, au pied de la lettre. Là il faut que je fasse une

parenthèse, j'ai dit la tendance que cette lettre, dont ce pied indique l'accrochage au sol, ce qui est une métaphore, une métaphore piètre, ce qui va bien avec pied, la tendance que cette lettre a à rejoindre le Réel, c'est son affaire; le Réel dans ma notation étant ce qui est impossible à rejoindre. Ce que son analysant, à l'analyste en question, croit lui dire, n'a rien à faire — et ça, Freud s'en est aperçu — n'a rien à faire avec la vérité. Néanmoins il faut bien penser que croire, c'est déjà quelque chose qui existe, il dit ce qu'il croit vrai. Ce que l'analyste sait, c'est qu'il ne parle qu'à côté du vrai, parce que le Vrai, il l'ignore. Freud là, délire, juste ce qu'il faut, car il s'imagine que le Vrai, c'est ce qu'il appelle, lui, le *noyau traumatique*. C'est comme ça qu'il s'exprime formellement, à savoir que, à mesure que le sujet énonce quelque chose de plus près de son noyau traumatique, ce soi-disant noyau, et qui n'a pas d'existence, il n'y a que la roulure, que l'analysant est tout comme son analyste, c'est-à-dire comme je l'ai fait remarquer en invoquant mon petit-fils, l'apprentissage qu'il a subi d'une langue entre autres, qui est pour lui *lalangue* que j'écris, on le sait, en un seul mot, dans l'espoir de ferrer, elle, la langue, ce qui équivoque avec *faire-réel*.

*Lalangue* quelle qu'elle soit est une obscénité. Ce que Freud désigne de, — pardonnez-moi ici l'équivoque —, *l'obrescène* [?], c'est aussi bien ce qu'il appelle *l'autre scène*, celle que le langage occupe de ce qu'on appelle sa structure, structure élémentaire qui se résume à celle de la parenté.

Je vous signale que il y a des sociologues qui ont énoncé sous le patronage d'un nommé Robert Needham, qui n'est pas le Needham qui s'est occupé avec tellement de soin de la science chinoise, qui est un autre Needham — le Needham de la science chinoise ne s'appelle pas Robert — lui, le Needham en question, s'imagine faire mieux que les autres en faisant la remarque, d'ailleurs juste, que la parenté est à mettre en question, c'est-à-dire qu'elle comporte dans les faits autre chose, une plus grande variété, une plus grande diversité que ce que, — il faut bien le dire, c'est à ça qu'il se réfère —, que ce que les analysants en disent. Mais ce qui est tout à fait frappant, c'est que les analysants, eux, ne parlent pas que de ça, de sorte que la remarque incontestablement que la parenté a des valeurs différentes dans les différentes cultures, n'empêche pas que le ressassage par les analysants de leur relation à leurs parents, d'ailleurs,

il faut le dire, proches, est un fait que l'analyste a à supporter. Il n'y a aucun exemple qu'un analysant note la spécificité, la particularité qui différencie d'autres analysants, son rapport à ses parents plus ou moins immédiats.

Le fait qu'il ne parle que de ça, est en quelque sorte quelque chose qui bouche toutes les nuances de sa relation spécifique, de sorte que *La parenté en question* — c'est un livre paru au Seuil — que *La parenté en question* met en valeur ce fait primordial que c'est de *lalangue* qu'il s'agit. Ça n'a pas du tout les mêmes conséquences que l'analysant ne parle que de ça parce que ses proches parents lui ont appris *lalangue*, il ne différencie pas ce qui spécifie sa relation à lui avec ses proches parents. Il faudrait là s'apercevoir que ce que j'appellerai dans cette occasion, la fonction de vérité, est en quelque sorte amortie par quelque chose de prévalant, et il faudrait dire que la culture est là tamponnée, amortie, et que, à cette occasion, on ferait mieux peut-être d'évoquer la métaphore, puisque culture est aussi une métaphore, la métaphore de *l'agri* du même nom. Il faudrait substituer à *l'agri* en question le terme de bouillon de culture, ça serait mieux d'appeler culture un bouillon de langage.

Associer librement, qu'est-ce que ça veut dire ? Je m'efforce là de pousser les choses un petit peu plus loin. Qu'est-ce que veut dire associer librement ? Est-ce que c'est une garantie — ça semble quand même être une garantie — que le sujet qui énonce va dire des choses qui aient un peu plus de valeur ? Mais enfin chacun sait que la ratiocination, ce qu'on appelle comme ça en psychanalyse, la ratiocination a plus de poids que le raisonnement. Qu'est-ce qu'a à faire ce qu'on appelle des énoncés, avec une proposition vraie ? Il faudrait tâcher, comme l'énonce Freud, de voir sur quoi est fondé ce quelque chose, qui ne fonctionne qu'à l'usure, dont est supposée la Vérité. Il faudrait voir, s'ouvrir à la dimension de la vérité comme *varité* variable, c'est-à-dire de ce que, en condensant comme ça les deux mots, j'appellerais la *varité*, avec un petit é avalé, la *varité*.

Par exemple, je vais donner quelque chose qui a bien son prix. Si un sujet analysant glisse dans son discours un néologisme, comme je viens d'en faire par exemple à propos de la *varité*, qu'est-ce qu'on peut dire de ce néologisme ? Il y a quand même quelque chose qu'on peut en dire,

c'est que le néologisme apparaît quand ça s'écrit. Et c'est justement bien en quoi ça ne veut pas dire, comme ça, automatiquement, que ce soit le Réel ; ce n'est pas parce que ça s'écrit, que ça donne poids à ce que j'évoquai tout à l'heure à propos de *l'au pied de la lettre*.

Bref, il faut quand même soulever la question de savoir si la psychanalyse — je vous demande pardon, je demande pardon au moins aux psychanalystes — ça n'est pas ce qu'on peut appeler un *autisme* à deux ? Il y a quand même une chose qui permet de forcer cet *autisme*, c'est justement que *lalangue* est une affaire commune et que c'est justement là où je suis, c'est-à-dire, capable de me faire entendre de tout le monde ici, c'est là ce qui est le garant — c'est bien pour ça que j'ai mis à l'ordre du jour la transmission de la psychanalyse — c'est bien ce qui est le garant que la psychanalyse ne boite pas irréductiblement de ce que j'ai appelé tout à l'heure autisme à deux.

On parle de la ruse de la raison ; c'est une idée philosophique. C'est Hegel qui a inventé ça. Il n'y a pas la moindre ruse de la raison. Il n'y a rien de constant, contrairement à ce que Freud a énoncé quelque part, que la voix de la raison était basse, mais qu'elle répète toujours la même chose. Elle ne répète des choses qu'à tourner en rond. Pour dire les choses, la raison répète le symptôme. Et le fait qu'aujourd'hui j'aie à me présenter devant vous avec ce qu'on appelle un sinthome physique, n'empêche pas qu'à juste titre vous pouvez vous demander si ça n'est pas intentionnel, si par exemple je n'ai pas abondé dans une telle connerie de comportement que mon symptôme, tout physique qu'il soit, soit quand même quelque chose qui soit par moi voulu. Il y a aucune raison de s'arrêter dans cette extension du symptôme, puisque c'est quelque chose de suspect, qu'on le veuille ou non. Pourquoi ce symptôme ne serait-il pas intentionnel ?

Il est un fait que *l'élangue*, j'écris ça *élangue*, s'élongent à se traduire l'une dans l'autre, mais que le seul savoir reste le savoir des langues, que la parenté ne se traduit pas en fait, mais elle n'a de commun que ceci que les analysants ne parlent que de ça. C'est même au point que ce que j'appelle dans l'occasion un vieil analyste en est fatigué.

Pourquoi est-ce que Freud n'introduit pas quelque chose qu'il appellerait le *lui*. Quand j'ai écrit mon petit machin là, pour vous jaspiner, j'ai fait un lapsus — un de plus ! — au lieu d'écrire *comme moi* — ce *comme*

*moi* n'était pas spécialement bienveillant, il s'agissait de ce que j'appellerais la débilité mentale, — j'ai fait un lapsus, j'ai, à la place de *comme moi*, écrit *comme ça*. Écrire — puisque tout ça s'écrit, c'est même là ce qui constitue le dire — écrire que l'analysant se débrouille avec moi c'est aussi bien moi avec lui. Que l'analyse ne parle que du Moi et du Ça, jamais du Lui, c'est quand même très frappant. *Lui* pourtant, est un terme qui s'imposerait, et si Freud dédaigne d'en faire état, c'est bien, il faut le dire, qu'il est égocentrique, et même super-égocentrique ! C'est de ça qu'il est malade. Il a tous les vices du maître, il ne comprend rien à rien. Car le seul maître, il faut bien le dire, c'est la conscience, et ce qu'il dit de l'inconscient n'est qu'embrouille et bafouillage, c'est-à-dire retourne à ce mélange de dessins grossiers et de métaphysique qui ne vont pas l'un sans l'autre.

Tout peintre est avant tout un métaphysicien, un métaphysicien qui l'est en ceci qu'il fait des dessins, grossiers. C'est un barbouilleur, d'où les titres qu'il donne à ses tableaux. Même l'art abstrait se titrise comme les autres — j'ai pas voulu dire titularise parce que ça ne voudrait rien dire — même l'art abstrait a des titres, des titres qu'il s'efforce de faire aussi vides qu'il peut, mais quand même ça se titrise.

Sans cela, Freud eût tiré les conséquences de ce qu'il dit lui-même que l'analysant ne connaît pas sa vérité, puisqu'il ne peut la dire. Ce que j'ai défini comme ne cessant pas de s'écrire, à savoir le symptôme, y est un obstacle. J'y reviens. Ce que l'analysant dit en attendant de se vérifier, ce n'est pas la vérité, c'est la *varité du symptôme*. Il faut accepter les conditions du mental aux premiers rangs desquelles est la débilité, ce qui veut dire l'impossibilité de tenir un discours contre quoi il n'y a pas d'objection, mentale, précisément.

Le mental, c'est le discours. On fait de son mieux pour arranger que le discours laisse des traces. C'est l'histoire de l'*Entwurf*, du projet de Freud mais la mémoire est incertaine. Ce que nous savons, c'est qu'il y a des lésions du corps que nous causons, du corps dit vivant, qui suspendent la mémoire ou tout au moins ne permettent pas de compter sur les traces qu'on lui attribue quand il s'agit de la mémoire du discours.

Il faut soulever ces objections à la pratique de la psychanalyse. Freud était un débile mental, comme tout le monde, et comme moi-même à l'occasion, en particulier en outre, névrosé, un obsédé de la sexualité,

comme on l'a dit. On ne voit pas pourquoi ne serait pas aussi valable l'obsession de la sexualité qu'une autre, puisque pour l'espèce humaine la sexualité est obsédante à juste titre. Elle est en effet anormale au sens que j'ai défini : il n'y a pas de rapport sexuel. Freud, c'est-à-dire un cas, a eu le mérite de s'apercevoir que la névrose n'était pas structurellement obsessionnelle, qu'elle était hystérique dans son fond, c'est-à-dire liée au fait qu'il n'y a pas de rapport sexuel, qu'il y a des personnes que ça dégoûte, ce qui quand même est un signe, signe positif, que ça les fait vomir.

Le rapport sexuel, il faut le reconstituer par un discours, c'est-à-dire quelque chose qui a une toute autre finalité. Ce à quoi le discours sert d'abord, il sert à ordonner, j'entends à porter le commandement que je me permets d'appeler intention du discours, puisque il en reste, de l'impératif, dans toute intention. Tout discours a un effet de suggestion. Il est hypnotique. La contamination du discours par le sommeil vaudrait d'être mise en relief, avant d'être mise en valeur par ce qu'on appelle l'expérience intentionnelle, soit prise comme commandement imposé aux faits. Un discours est toujours endormant, sauf quand on ne le comprend pas. Alors, il réveille.

Les animaux de laboratoire sont lésés non pas parce qu'on leur fait plus ou moins mal, ils sont réveillés, parfaitement, parce qu'ils ne comprennent pas ce qu'on leur veut, même si on stimule leur prétendu instinct. Quand vous faites bouger des rats dans une petite boîte, vous stimulez son instinct alimentaire, comme on s'exprime ; c'est de la faim tout simplement qu'il s'agit. Bref, le réveil, c'est le Réel sous son aspect de l'impossible, qui ne s'écrit qu'à force ou par force, c'est ce qu'on appelle la contre-nature.

La nature, comme toute notion qui nous vient à l'esprit, est une notion excessivement vague. A vrai dire, la contre-nature est plus claire, que le naturel. Les pré-socratiques, comme on appelle ça, avaient un penchant au contre-nature. C'est tout ce qui mérite qu'on leur attribue la culture. Il fallait qu'ils soient doués pour forcer un peu le discours, le dire impératif dont nous avons vu qu'il endort.

La vérité réveille-t-elle ou endort-elle ? Ça dépend du ton dont elle est dite. La poésie dite endort. Et j'en profite pour montrer le truc qu'à cogité François Cheng qui s'appelle en réalité Cheng Tai-Tchen. Il a mis

François comme ça, histoire de se résorber dans notre culture, ce qui ne l'a pas empêché de maintenir très ferme ce qu'il dit. Et ce qu'il dit, c'est *L'écriture poétique chinoise*, c'est paru au Seuil et j'aimerais bien que vous en preniez de la graine, vous en preniez de la graine, si vous êtes psychanalyste, ce qui n'est pas le cas de tout le monde ici.

Si vous êtes psychanalyste, vous verrez que ces forçages par où un psychanalyste peut faire sonner autre chose, autre chose que le sens, car le sens, c'est ce qui résonne à l'aide du signifiant ; mais ce qui résonne, ça ne va pas loin, c'est plutôt mou. Le sens, ça tamponne, mais à l'aide de ce qu'on appelle l'écriture poétique, vous pouvez avoir la dimension de ce que pourrait être l'interprétation analytique.

C'est tout à fait certain que l'écriture n'est pas ce par quoi la poésie, la résonance du corps s'exprime. Il est quand même tout à fait frappant que les poètes chinois s'expriment par l'écriture et que, pour nous, ce qu'il faut, c'est que nous prenions la notion, dans l'écriture chinoise, de ce que c'est que la poésie, non pas que toute poésie, — je parle de la nôtre spécialement —, que toute poésie soit telle que nous puissions l'imaginer par l'écriture, par l'écriture poétique chinoise ; mais peut-être, y sentirez-vous quelque chose, quelque chose qui soit autre que ce qui fait que les poètes chinois ne peuvent pas faire autrement que d'écrire. Il y a quelque chose qui donne le sentiment qu'ils n'en sont pas réduits là, c'est qu'ils chantonnent, c'est qu'ils modulent, c'est qu'il y a ce que François Cheng a énoncé devant moi, à savoir un contre-point tonique, une modulation qui fait que ça se chante, car de la tonalité à la modulation, il y a un glissement. Que vous soyez inspirés éventuellement par quelque chose de l'ordre de la poésie pour intervenir, c'est bien en quoi je dirai, c'est bien vers quoi il faut vous tourner, parce que la linguistique est quand même une science que je dirais très mal orientée. Si la linguistique se soulève, c'est dans la mesure où un Roman Jakobson aborde franchement les questions de poétique. La métaphore, et la métonymie, n'ont de portée pour l'interprétation qu'en tant qu'elles sont capables de faire fonction d'autre chose. Et cette autre chose dont elles font fonction, c'est bien ce par quoi s'unissent, étroitement, le son et le sens.

C'est pour autant qu'une interprétation juste éteint un symptôme, que la vérité se spécifie d'être poétique. Ce n'est pas du côté de la logique articulée, — quoique à l'occasion j'y glisse —, ce n'est pas du côté de la

logique articulée qu'il faut sentir la portée de notre dire, non pas bien sûr qu'il y ait quelque part quelque chose qui mérite de faire deux versants. Ce que toujours nous énonçons, parce que c'est la loi du discours, ce que toujours nous énonçons comme système d'opposition, c'est cela même qu'il nous faudrait surmonter, et la première chose serait d'éteindre la notion de Beau.

Nous n'avons rien à dire de beau. C'est d'une autre résonance qu'il s'agit, à fonder sur le mot d'esprit. Un mot d'esprit n'est pas beau, il ne se tient que d'une équivoque, ou, comme le dit Freud, d'une économie. Rien de plus ambigu que cette notion d'économie. Mais tout de même, l'économie fonde la valeur. Une pratique sans valeur, voilà ce qu'il s'agirait pour nous d'instituer.

# Leçon XI

*10 mai 1977*

Je me casse la tête, ce qui est déjà embêtant, parce que je me la casse sérieusement ; mais, le plus embêtant, c'est que je ne sais pas sur quoi je me casse la tête. Il y a quelqu'un qui, nommé Gödel, qui vit en Amérique et qui a énoncé le nom de *indécidable.* Ce qu'il y a de solide, dans cet énoncé, c'est qu'il démontre qu'il y a de l'indécidable. Et il le démontre sur quel terrain ? Sur quelque chose que je qualifierai comme ça, du plus mental de tous les mentaux, je veux dire de tout ce qu'il y a de plus mental, le mental par excellence, la pointe du mental, à savoir ce qui se compte : ce qui se compte c'est l'arithmétique. Je veux dire que c'est l'arithmétique qui développe le comptable. La question est de savoir s'il y a des Un qui sont indénombrables ; c'est tout au moins ce qu'a promu Cantor. Mais ça reste quand même douteux, étant donné que nous ne connaissons rien que de fini, et que le fini, c'est toujours dénombré.

Est-ce que c'est dire la faiblesse du mental ? C'est simplement la faiblesse de ce que j'appelle l'Imaginaire. L'Inconscient a été identifié par Freud, — on ne sait pas pourquoi —, l'Inconscient a été identifié par Freud au mental. C'est tout au moins ce qui résulte du fait que le mental est tissé de mots, entre quoi, — c'est expressément, me semble-t-il, la définition qu'en donne Freud —, entre quoi il y a des bévues toujours possibles. D'où mon énoncé, que de Réel il n'y a que l'impossible. C'est bien là que j'achoppe : le Réel est-il impossible à penser ? S'il ne cesse pas, — mais il y a là une nuance —, je n'énonce pas que, il ne cesse pas de ne pas se dire, ne serait-ce que parce que le Réel, je le nomme comme tel, mais je dis, qu'il ne cesse pas de ne pas s'écrire.

Tout ce qui est mental, en fin de compte, est ce que j'écris du nom de « sinthome », s.i.n.t.h.o.m.e. c'est -à-dire signe.

Qu'est-ce que veut dire être signe ? C'est là-dessus que je me casse la tête. Est-ce qu'on peut dire que la négation soit un signe ? J'ai autrefois essayé de poser ce qu'il en est de l'instance de la lettre. Est-ce que c'est tout dire que de dire que le signe de la négation, qui s'écrit comme ça, n'a pas à être écrit ? Qu'est-ce que nier ? Qu'est-ce qu'on peut nier ? Ceci nous met dans le bain de la *Verneinung* dont Freud a promu l'essentiel. Ce qu'il énonce, c'est que la négation suppose une *Bejahung*. C'est à partir de quelque chose qui s'énonce comme positif, qu'on écrit la négation. En d'autres termes, le signe est à rechercher — et c'est bien ce que, dans cette instance de la lettre, j'ai posé — c'est à rechercher comme congruence du signe au Réel.

Qu'est-ce qu'un signe qu'on ne pourrait écrire ? Car ce signe, on l'écrit réellement. J'ai mis en valeur comme ça, un temps, la pertinence de ce que *lalangue*, française, touche comme adverbe. Est-ce qu'on peut dire que le Réel ment ? Dans l'analyse, on peut sûrement dire que le Vrai mente. L'analyse est un long cheminement — on le retrouve partout — , que le *chemine-ne-mente*, c'est quelque chose qui ne peut à l'occasion que de nous signaler que, comme dans le fil du téléphone, nous nous prenons les pieds.

Et alors, qu'on puisse avancer des choses pareilles pose la question de ce que c'est que le sens. N'y aurait-il de sens que menteur, puisque la notion de Réel, on peut en dire qu'elle exclue — qu'il faut écrire au subjonctif — qu'elle exclue le sens ? Est-ce que ça indique qu'elle exclue aussi le mensonge ? C'est bien ce à quoi nous avons à faire, quand nous parions en somme sur le fait que le Réel exclue, — au subjonctif, mais le subjonctif est l'indication du modal —, qu'est-ce qui se module dans ce modal qui exclurait le mensonge ? A la vérité, il n'y a, — nous le sentons bien —, dans tout cela que paradoxes.

Les paradoxes sont-ils représentables ? Δὀξα, Doxa, c'est l'opinion, la première chose sur quoi j'ai introduit une conférence, au temps de ce qu'on appelle ou de ce qu'on pourrait appeler mes débuts, c'est sur le Menon où on énonce que la Δὀξα, c'est l'opinion vraie. Il n'y a pas la moindre opinion vraie, puisqu'il y a des paradoxes. C'est la question que je soulève, que les paradoxes soient ou non représentables, je veux dire

dessinables. Le principe du dire vrai, c'est la négation, et ma pratique, puisque pratique il y a, pratique sur quoi je m'interroge, c'est que, je me glisse, j'ai à me glisser, parce que c'est comme ça que c'est foutu, j'ai à me glisser entre le transfert, qu'on appelle, je ne sais pourquoi, négatif, mais c'est un fait qu'on l'appelle comme ça. On l'appelle négatif parce qu'on sent bien qu'il y a quelque chose, on ne sait toujours pas ce que c'est que le transfert positif, le transfert positif, c'est ce que j'ai essayé de définir sous le nom du *sujet supposé savoir*. Qu'est-ce qui est supposé savoir ? C'est l'analyste. C'est une attribution, comme déjà l'indique le mot de *supposé* ; une attribution, ce n'est qu'un mot ; il y a un sujet, quelque chose qui est dessous qui est supposé savoir. Savoir est donc son attribut. Il n'y a qu'une seule chose, c'est qu'il est impossible de donner l'attribut du savoir à quiconque.

Celui qui sait, c'est, dans l'analyse, l'analysant, ce qu'il déroule, ce qu'il développe, c'est ce qu'il sait, à ceci près que c'est un Autre, — mais y a-t-il un Autre ? —, que c'est un Autre qui suit ce qu'il a à dire, à savoir ce qu'il sait. Cette notion d'Autre, je l'ai marquée dans un certain graphe d'une barre qui le rompt, Ⱥ. Est-ce que ça veut dire que rompu ça soit nié ? L'analyse, à proprement parler, énonce, que l'Autre ne soit rien que cette duplicité.

*Y a de l'Un*, mais il n'y a rien d'autre. L'Un, je l'ai dit, l'Un dialogue tout seul, puisqu'il reçoit son propre message sous une forme inversée. C'est lui qui sait, et non pas le supposé savoir.

J'ai avancé aussi ce quelque chose qui s'énonce de l'universel, et ceci pour le nier ; j'ai dit qu'il n'y a pas de *tous*. C'est bien en quoi, les femmes, sont plus homme que l'homme. Elles ne sont *pas-toutes*, ai-je dit. Ces *tous* donc, n'ont aucun trait commun ; ils ont pourtant celui-ci, le seul trait commun, le trait que j'ai dit *unaire.* Ils se confortent de l'Un. *Y a de l'Un*, je l'ai répété tout à l'heure pour dire qu'il y a de l'Un, et rien d'autre. *Y a de l'Un*, mais, ça veut dire qu'il y a quand même du sentiment. Ce sentiment que j'ai appelé, selon les unarités, que j'ai appelé le support, le support de ce qu'il faut bien que je reconnaisse, la haine, en tant que cette haine est parente de l'amour ; *la mourre* que j'écris dans — il faut tout de même bien que je finisse là-dessus — que j'écris dans mon titre de cette année : *l'insu que sait*, quoi ? *de l'une-bévue*. Il n'y a rien de plus difficile à saisir que ce trait de *l'une-bévue*.

Cette bévue, c'est, ce dont je traduis l'*Unbewusst*, c'est-à-dire l'Inconscient. En allemand, ça veut dire inconscient, mais traduit par *l'une-bévue*, ça veut dire tout autre chose, ça veut dire un achoppement, un trébuchement, un glissement de mot à mot, et c'est bien de ça qu'il s'agit quand nous nous trompons de clef pour ouvrir une porte que précisément cette clef n'ouvre pas ; Freud se précipite pour dire que on a pensé qu'elle ouvrait cette porte, mais qu'on s'est trompé. Bévue est bien le seul sens qui nous reste pour cette conscience. La conscience n'a pas d'autre support que de permettre une bévue. C'est bien inquiétant parce que cette conscience ressemble fort à l'Inconscient, puisque c'est lui qu'on dit responsable, responsable de toutes ces bévues qui nous font rêver. Rêver au nom de quoi ? De ce que j'ai appelé l'objet *a*, à savoir ce dont se divise le sujet, qui, d'essence, est barré, à savoir plus barré encore que l'Autre.

Voilà sur quoi je me casse la tête. Je me casse la tête et je pense qu'en fin de compte la psychanalyse, c'est, c'est ce qui fait vrai. Mais, *faire vrai*, comment faut-il l'entendre ? C'est un coup de sens, c'est un *sens blant*. Il y a toute la distance que j'ai désignée du S indice 2, ($S_2$) à ce qu'il produit. Que bien entendu l'analysant produise l'analyste, c'est ce qui ne fait aucun doute. Et c'est pour ça que je m'interroge sur ce qu'il en est de ce statut de l'analyste à quoi je laisse sa place de *faire vrai*, de semblant, et dont je considère, que c'est d'ailleurs, là où vous l'avez vu autrefois, il n'y a rien de plus facile que de glisser dans la bévue, je veux dire dans un effet de l'Inconscient, puisque c'était bien un effet de mon inconscient, qui fait que vous avez eu la bonté de considérer ceci comme un lapsus, et non pas comme ce que j'ai voulu qualifier moi-même, à savoir la fois suivante, comme une erreur grossière.

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Qu'est-ce que ce sujet, sujet divisé, a pour effet si, le $S_1$, le signifiant indice 1, S indice 1, se trouve dans notre tétraèdre, puisque ce que j'ai marqué, c'est que, de ce tétraèdre, il y a toujours une de ses liaisons qui est rompue, c'est à savoir que le S indice 1 ne représente pas le sujet

auprès du S indice 2, à savoir de l'Autre. Le S indice 1 et le S indice 2, c'est très précisément ce que je désigne par le A divisé dont je fais lui-même un signifiant, S (Ⱥ).

C'est bien ainsi que se présente le fameux Inconscient. Cet Inconscient, il est en fin de compte impossible de le saisir. Il ne représente, — j'ai parlé tout à l'heure des paradoxes comme étant représentables, à savoir dessinables —, il n'y a pas de dessin possible de l'Inconscient. L'Inconscient se limite à une attribution, à une substance, à quelque chose qui est supposé être sous et ce qu'énonce la psychanalyse, c'est très précisément ceci, que ce n'est qu'une, je dis déduction, déduction supposée, rien de plus. Ce dont j'ai essayé de lui donner corps avec la création du Symbolique a très précisément ce destin que ça ne parvient pas à son destinataire.

Comment se fait-il pourtant que ça s'énonce ? Voilà l'introduction centrale de la psychanalyse. Je m'en tiens là pour aujourd'hui. J'espère pouvoir dans huit jours, puisqu'il y aura un 17 mai, — Dieu sait pourquoi ! —, enfin on m'a annoncé qu'il y aurait un 17 mai, et qu'ici je n'aurais pas trop d'examinés, si ce n'est vous que j'examinerai moi-même et que peut-être j'interrogerai dans l'espoir que quelque chose passe de ce que je dis. Au revoir !

# Leçon XII

*17 mai 1977*

Des gens n'entendaient pas au milieu ; j'aimerais qu'on me dise cette fois-ci si on m'entend. Ce n'est pas que ce que j'ai à dire ait une extrême importance. Est-ce qu'on m'entend ? Est-ce que quelqu'un veut bien dire si on ne m'entend pas, par hasard ?

Bon. Alors pour dire les choses par ordre d'importance croissante, j'ai eu le plaisir de m'apercevoir que mon enseignement a atteint *l'Écho des Savanes* ! (rires). Je ne vous en citerai que deux lignes : « Ça n'est pas plus compliqué que cela, la psychanalyse ; enfin ça, c'est la théorie de Lacan ». Voilà. *L'Écho des Savanes*, n° 30, où vous pourrez lire ce texte, est quand même un peu porno (rires). Que j'aie réussi — enfin j'ai réussi…, je ne l'ai pas fait exprès — que j'aie réussi à pousser jusqu'au porno, c'est, c'est quand même, c'est quand même ce qu'on appelle un succès ! Bon. Voilà. Je recueille toujours soigneusement l'*Écho des Savanes*, comme si je n'avais attendu que ça, mais ce n'est évidemment pas le cas. Alors par ordre d'importance croissante, je vais quand même vous signaler la parution au Seuil d'un texte nommé *Polylogue*, qui est de Julia Kristeva. J'aime beaucoup ce texte. C'est un recueil d'un certain nombre d'articles. Ça n'en est pas moins précieux. J'aimerais quand même m'informer, auprès de Julia Kristeva, puisqu'elle a fait l'effort, ce matin, de bien vouloir se déranger, comment elle conçoit ce *Polylogue*. J'aimerais bien qu'elle me dise si ce *Polylogue*, comme peut-être enfin il m'apparaît pour autant que j'ai pu le lire — car je ne l'ai pas reçu il y a longtemps — si ce *Polylogue* est une polylinguisterie, je veux dire, si la linguistique y est en

quelque sorte — ce que je crois qu'elle est, quant à moi —, plus qu'éparse, est-ce que c'est ça que par *Polylogue* elle a voulu dire ? Elle agite la tête de haut en bas d'une façon qui paraît m'approuver, mais si elle avait encore un petit filet de voix pour me le glapir, je ne serais pas fâché quand même. C'est ?…

***– J. Kristeva :*** C'est autre chose que de la linguistique. Ça passe par la linguistique, mais c'est pas ça.

***– J. Lacan :*** Oui. Seulement ce qui est embêtant c'est qu'on ne passe jamais que par la linguistique. Je veux dire qu'on y passe, et si j'ai énoncé quelque chose de valable, je regrette qu'on ne puisse pas dessus prendre appui. Pour dire la vérité, je ne sais pas, j'avais entendu dire par quelqu'un qui était venu me tirer comme ça par la manche, que Jakobson désirait que je participe à une interview. Je suis bien embêté, je m'en sens tout à fait incapable. C'est pas que… et pourtant je suis, comme vient de dire Julia Kristeva, je suis passé par là. Voilà.

Je suis passé par là, mais je n'y suis pas resté. J'en suis encore à interroger la psychanalyse sur la façon dont elle fonctionne. Comment se fait-il qu'elle tienne, qu'elle constitue une pratique qui est même quelquefois efficace ? Naturellement là, il faut quand même passer par une série d'interrogations. Est-ce que la psychanalyse opère, puisque de temps en temps elle opère, est-ce qu'elle opère par ce qu'on appelle *un effet de suggestion* ? Pour que l'effet de suggestion tienne, ça suppose que le langage, — là je me répète —, que le langage tienne à ce qu'on appelle l'homme. Ce n'est pas pour rien que dans son temps, j'ai manifesté une certaine, comme ça, préférence pour un certain livre de Bentham qui parle de l'utilité des fictions. Les fictions sont orientées vers le service, qui est…, qu'il justifie en somme. Mais d'un autre côté, il y a là une béance ; que ça tienne à l'homme, ça suppose que nous saurions bien, que nous saurions suffisamment ce que c'est que l'homme. Tout ce que nous savons de l'homme, c'est qu'il a une structure ; mais cette structure, il ne nous est pas facile de la dire. La psychanalyse a émis sur ce sujet quelques vagissements, à savoir que l'homme penche vers son plaisir, ce qui a un sens bien net. Ce que la psychanalyse appelle plaisir, c'est pâtir, subir le moins possible. Là il faut quand même se souvenir de la façon

dont j'ai défini le possible, ça a un curieux effet de renversement, puisque je dis que le possible c'est ce qui cesse de s'écrire. C'est tout au moins ainsi que je l'ai nettement articulé, au temps où je parlais du possible, du contingent, du nécessaire et de l'impossible. Alors si on transporte le mot *le moins*, comme ça, tout pataudement, tout brutalement, eh bien ça donne ce qui cesse le moins de s'écrire. Et en effet, ça ne cesse pas un instant. C'est bien là que je voudrais reposer une question à cette chère Julia Kristeva. Qu'est-ce qu'elle appelle, — ça, ça va la forcer à sortir un peu plus qu'un filet de voix comme tout à l'heure —, qu'est-ce qu'elle appelle la *métalangue* ?

Qu'est-ce que ça veut dire, la *métalangue*, si ce n'est pas la traduction ? On ne peut parler d'une langue que dans une autre langue, me semble-t-il, si tant est que ce que j'ai dit autrefois, à savoir qu'il n'y a pas de métalangage. Il y a un embryon de métalangage ; mais on dérape toujours, pour une simple raison, c'est que je ne connais de langage qu'une série de langues, incarnées ; on s'efforce d'atteindre le langage par l'écriture. Et l'écriture, ça ne donne quelque chose qu'en mathématiques, à savoir là où on opère, par la logique formelle, à savoir par extraction d'un certain nombre de choses qu'on définit, qu'on définit comme axiome principalement, et on n'opère tout brutalement qu'à extraire ces lettres, car ce sont des lettres.

Ouais, ça n'est nullement une raison pour qu'on croie que la psychanalyse mène à écrire ses mémoires. C'est justement parce que il n'y a pas de mémoire d'une psychanalyse que je suis aussi embarrassé. Il n'y a pas de mémoire, ça ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de la mémoire intéressée dans cette affaire. Mais écrire ses mémoires, c'est une autre affaire. Tout repose là sur une métaphore, à savoir que on s'imagine que la mémoire, c'est quelque chose qui s'imprime ; mais rien ne dit que cette métaphore soit valable. Dans son projet, *Entwurf*, Freud articule, très précisément, l'impression de ce qui reste dans la mémoire. C'est pas une raison parce que nous savons que des animaux se souviennent, pour qu'il en soit de même pour l'homme.

Ce que j'énonce, en tout cas, c'est que l'invention d'un signifiant est quelque chose de différent de la mémoire. Ce n'est pas que l'enfant invente ; ce signifiant, il le reçoit, et c'est même ça qui vaudrait qu'on en fasse plus. Pourquoi est-ce qu'on n'inventerait pas un signifiant nou-

veau ? Nos signifiants sont toujours reçus. Un signifiant par exemple qui n'aurait, comme le Réel, aucune espèce de sens. On ne sait pas, ça serait peut-être fécond. Ça serait peut-être fécond, ça serait peut-être un moyen, un moyen de sidération en tout cas. Ça n'est pas qu'on n'essaye pas. C'est même en ça que consiste le mot d'esprit, ça consiste à se servir d'un mot pour un autre usage que celui pour lequel il est fait. Dans le cas de *famillionnaire*, on le chiffonne un peu ce mot ; mais c'est bien dans ce chiffonnage que réside son effet opératoire.

En tous les cas, il y a une chose où je me suis risqué à opérer dans le sens de la métalangue, la métalangue sur quoi tout à l'heure, j'interrogeai Julia Kristeva. La métalangue en question consiste à traduire *Unbewusst*, par *une-bévue*, ça n'a absolument pas le même sens ; mais il est un fait, c'est que, dès que l'homme dort, il *une-bévue* à tour de bras, et sans aucun inconvénient, mis à part le cas de somnambulisme. Le somnambulisme a un inconvénient, c'est quand on réveille le somnambule ; comme il se promène sur les toits, il peut arriver qu'il ait le vertige, mais à la vérité la maladie mentale qu'est l'Inconscient ne se réveille pas. Ce que Freud a énoncé et ce que je veux dire, c'est cela, qu'il n'y a en aucun cas de réveil. La science, elle, n'est qu'indirectement évocable en cette occasion, c'est un réveil, mais un réveil difficile, et suspect. Il n'est sûr qu'on est réveillé, que si ce qui se présente et représente est, je l'ai dit, sans aucune espèce de sens. Or tout ce qui s'énonce, jusqu'à présent, comme science, est suspendu à l'idée de Dieu. La science et la religion vont très bien ensemble. C'est un *Dieu-lire* ! Mais ça ne présume aucun réveil. Heureusement, y a-t-il un trou. Entre le délire, social, et l'idée de Dieu, il n'y a pas de commune mesure. Le sujet se prend pour Dieu, mais il est impuissant à justifier qu'il se produit du signifiant, du signifiant S indice 1, et encore plus impuissant à justifier que ce $S_1$, indice 1, le représente auprès d'un autre signifiant, et que ce soit par là que passent tous les effets de sens, lesquels se bouchent tout de suite, sont en impasse. Voilà.

L'astuce de l'homme, c'est de bourrer tout cela, je vous l'ai dit, avec de la poésie qui est effet de sens, mais aussi bien effet de trou. Il n'y a que la poésie, vous ai-je dit, qui permette l'interprétation et c'est en cela que je n'arrive plus, dans ma technique, à ce qu'elle tienne ; je ne suis pas assez *pouâte,* je ne suis pas *pouâteassez* !

Voilà. Ça, c'est pour introduire ceci, à propos de quoi on se pose des questions. La définition de la névrose, il faut quand même être sensé et s'apercevoir que la névrose, ça tient aux relations sociales. On secoue un peu la névrose, et c'est pas du tout sûr que par là on la guérisse. La névrose obsessionnelle par exemple, c'est le principe de la conscience. Et puis il y a aussi des choses bizarres. Il y a un nommé Clérambault qui s'est aperçu un jour, — Dieu sait comment il a trouvé ça ! —, qu'il y avait quelque part de l'automatisme mental. Il n'y a rien de plus naturel que l'automatisme mental. Qu'il y ait des voix, — des voix, d'où viennent-elles ? elles viennent forcément du sujet lui-même —, qu'il y ait des voix qui disent : « Elle est en train de se torcher le cul », on est stupéfait que cette dérision — puisque, à ce qu'il paraît, il y a dérision —, n'arrive pas plus souvent. Moi, j'ai vu, récemment, à ma présentation de malades, comme on dit, si tant est qu'ils soient malades, j'ai vu un japonais, un japonais qui avait quelque chose que lui-même appelait *écho de la pensée.* Qu'est-ce que serait l'écho de la pensée si Clérambault ne l'avait pas épinglé ? Un processus *serpigineux*, qu'il appelle ça ; il n'est même pas sûr que ce soit un processus *serpigineux* là où est censé être le centre du langage. Moi, j'ai quand même dit que ce japonais qui avait un très vif goût pour la métalangue, à savoir qu'il jouissait d'avoir appris l'anglais, et puis le français après. Est-ce que ce n'est pas là où a été le glissement ? Il a glissé dans le traumatisme mental de ce fait que, dans toutes ces métalangues qui se trouvaient être maniées assez aisément, ben, il ne s'y retrouvait pas. J'ai conseillé, moi, qu'on lui permette d'avoir du champ et qu'on ne s'arrête pas à ceci, que Clérambault a inventé, un jour, un truc qui s'appelle l'automatisme mental. C'est normal, l'automatisme mental. Il se trouve que si je n'en ai pas, moi, c'est un hasard. Il y a quand même, quand même quelque chose qui peut s'appeler de mauvaises habitudes. Si on se met à se dire des choses à soi-même comme il s'exprimait, le dit japonais, textuellement, si on se met à se dire des choses à soi-même, pourquoi ça ne glisserait-il pas vers l'automatisme mental parce qu'il est tout de même bien certain que, conformément à ce que dit Edgar Morin dans un livre qui est paru récemment et où il s'interroge sur la nature de la nature, il est tout à fait clair que la nature n'est pas si naturelle que ça, c'est même en ça que consiste cette pourriture qui est ce qu'on appelle généralement la

culture. La culture bouillonne, comme je vous l'ai fait remarquer incidemment. Oui.

Les types modelés par les relations sociales consistent en jeux de mots. Aristote impute, on ne sait pas pourquoi, à la femme, d'être hystérique ; c'est un jeu de mot sur *hysteron*. Je vous ai fait remarquer quelque chose concernant la parenté. *La parenté en question*, c'est un livre que fraye Needham, Rodney Needham qui n'est pas le bon. Pourquoi tout s'engloutit-il dans la parenté la plus plate ? Pourquoi les gens, qui viennent nous parler en psychanalyse, ne nous parlent-ils que de cela ? Pourquoi ne dirait-on pas qu'on est apparenté à part entière d'un *pouâte* par exemple, au sens où je l'ai articulé tout à l'heure, le *pas pouâteassez* ? Un *pouâte*, on a autant de parenté avec lui, pourquoi la psychanalyse oriente-t-elle, oriente-t-elle les gens qui s'y assouplissent, les oriente-t-elle, au nom de quoi, vers leurs souvenirs d'enfance ? Pourquoi est-ce qu'ils ne s'orienteraient pas vers l'apparentement à un *pouâte*, un *pouâte* entre autres, n'importe lequel ? Même un *pouâte*, est très communément ce qu'on appelle un débile mental. On ne voit pas pourquoi un *pouâte* ferait exception.

Un signifiant nouveau, celui qui n'aurait aucune espèce de sens, ça serait peut-être ça qui nous ouvrirait à ce que, de mes pas patauds, j'appelle le Réel. Pourquoi est-ce qu'on ne tenterait pas de formuler un signifiant qui aurait, contrairement à l'usage qu'on en fait habituellement, qui aurait un effet ? Oui. Il est certain que tout ceci a un caractère d'extrême. Si j'y suis introduit par la psychanalyse, c'est tout de même pas sans portée. *Portée* veut dire sens, ça n'a exactement pas d'autre incidence. *Portée* veut dire sens et nous restons collés toujours au sens. Comment est-ce que on n'a pas encore forcé les choses assez, pour, pour faire l'épreuve de ce que ça donnerait, de forger un signifiant qui serait autre.

Bien, je m'en tiens là pour aujourd'hui.

Si jamais je vous convoque à propos de ce signifiant, vous le verrez affiché et ce sera quand même un bon signe, comme je ne suis débile mental que relativement, je veux dire que je le suis comme tout le monde, comme je ne suis débile mental que relativement, c'est peut-être, qu'une petite lumière me serait arrivée.

# Table des matières

Note liminaire ..... 7

Leçon I, 16 novembre 1976 ..... 9
Leçon II, 14 décembre 1976 ..... 19
Leçon III, 21 décembre 1976 ..... 31
Leçon IV, 11 janvier 1977 ..... 47
Leçon V, 18 janvier 1977 ..... 55
Leçon VI, 8 février 1977 ..... 65
Leçon VII, 15 février 1977 ..... 87
Leçon VIII, 8 mars 1977 ..... 95
Leçon IX, 15 mars 1977 ..... 105
Leçon X, 19 avril 1977 ..... 113
Leçon XI, 10 mai 1977 ..... 121
Leçon XII, 17 mai 1977 ..... 127

Ce livre a été composé en caractères Garamond,
mise en page et dessins : G. Pétré.
Imprimé en France par
I.S.I., 68-70, rue des Pyrénées, Paris XX^e^.
Octobre 1998

Jacques Lacan

# Le moment de conclure

*Séminaire*
*1977-1978*

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

# Note liminaire

*L'établissement du texte de ce séminaire comporte des difficultés particulières du fait de la place importante occupée par les schémas, de leur nombre et de leur complexité ; ce séminaire est établi à partir des textes disponibles, d'enregistrements sonores et de schémas copiant ceux dessinés au tableau par Lacan.*

*Il est souvent difficile de savoir précisément à quel schéma Lacan se réfère dans son discours, parmi tous ceux qui font partie d'une leçon. L'emplacement choisi pour les présenter est donc tributaire de la lecture des transcripteurs et de l'établissement du texte qui fait corps avec ces schémas et dont ils ont assumé la responsabilité.*

*Celui-ci s'est trouvé compliqué encore par la diction de Lacan dont l'élocution, au cours de ce séminaire, est le plus souvent très lente, comportant de longs silences, des hésitations, des soupirs. Il n'était ni possible ni souhaitable de tenter leur transcription. Dans ces conditions, la scansion de la ponctuation ne peut rendre compte de celle propre à Lacan au* Moment de conclure.

*Si tel lecteur a lui-même assisté au séminaire, si ses schémas et leurs références diffèrent d'avec ceux ici présentés, ses remarques seront bienvenues et permettront dans l'édition suivante d'améliorer la version de ce séminaire.*

# Leçon I

*15 novembre 1977*

*... J'avais là un bon prétexte de ne pas faire mon séminaire, que je n'ai pas la moindre envie de faire. Bien entendu, malgré tout, ça ne serait qu'un prétexte.*

*Qu'est-ce que vous êtes gentils de vous déranger comme ça pour ce que j'ai à vous dire !*

*Voilà, j'ai intitulé mon séminaire — vous entendez ? — j'ai intitulé mon séminaire cette année : « Le moment de conclure ».*

Ce que j'ai à vous dire, je vais vous le dire, c'est que la psychanalyse est à prendre au sérieux, bien que ça ne soit pas une science. C'est même pas une science du tout. Parce que l'ennuyeux, comme l'a montré surabondamment un nommé Karl Popper, c'est que ce n'est pas une science parce que c'est irréfutable.

C'est une pratique. C'est une pratique qui durera ce qu'elle durera, c'est une pratique de bavardage. Aucun bavardage n'est sans risques. Déjà le mot « bavardage » implique quelque chose. Ce que ça implique est suffisamment dit par le mot « bavardage ». Ce qui veut dire qu'il n'y a pas que les phrases, c'est-à-dire ce qu'on appelle les propositions, qui impliquent des conséquences, les mots aussi. « Bavardage » met la parole au rang de baver ou de postillonner. Elle la réduit à la sorte d'éclaboussement qui en résulte. Voilà.

Ça n'empêche pas que l'analyse a des conséquences : elle dit quelque chose. Qu'est-ce que ça veut dire : « dire » ? « Dire » a quelque chose à

faire avec le temps. L'absence de temps — c'est une chose qu'on rêve — c'est ce qu'on appelle l'éternité. Et ce rêve consiste à imaginer qu'on se réveille.

On passe son temps à rêver, on ne rêve pas seulement quand on dort. L'inconscient, c'est très exactement l'hypothèse qu'on ne rêve pas seulement quand on dort.

Je voudrais vous faire remarquer que ce qu'on appelle « le raisonnable » est un fantasme. C'est tout à fait manifeste dans le début de la science. La géométrie euclidienne a tous les caractères du fantasme. Un fantasme n'est pas un rêve, c'est une aspiration. L'idée de la ligne, de la ligne droite par exemple, c'est manifestement un fantasme. Par bonheur, on en est sorti. Je veux dire que la topologie a restitué ce qu'on doit appeler le tissage.

L'idée de voisinage, c'est simplement l'idée de consistance, si tant est qu'on se permette de donner corps au mot « idée ». C'est pas facile. Y a quand même des philosophes grecs qui, à l'idée, ont essayé de donner corps. Une idée, ça a un corps : c'est le mot qui la représente. Et le mot a une propriété tout à fait curieuse, c'est qu'il fait la chose. J'aimerais équivoquer et écrire : c'est qu'il « fêle a chose », ce n'est pas une mauvaise façon d'équivoquer.

User de l'écriture pour équivoquer, ça peut servir parce que nous avons besoin de l'équivoque précisément pour l'analyse. Nous avons besoin de l'équivoque — c'est la définition de l'analyse — parce que, comme le mot l'implique, l'équivoque est tout de suite versant vers le sexe.

Le sexe, je vous l'ai dit, c'est un dire ; ça vaut ce que ça vaut, le sexe ne définit pas un rapport. C'est ce que j'ai énoncé en formulant qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Ça veut seulement dire que chez l'homme, et sans doute à cause de l'existence du signifiant, l'ensemble de ce qui pourrait être rapport sexuel est un ensemble — on est arrivé à cogiter ça, on ne sait d'ailleurs pas très bien comment ça s'est produit — est un ensemble vide. Alors c'est ce qui permet bien des choses. Cette notion d'ensemble vide est ce qui convient au rapport sexuel.

Le psychanalyste est un rhéteur. Pour continuer d'équivoquer, je dirai qu'il « rhétifie », ce qui implique qu'il rectifie. L'analyste est un rhéteur, c'est-à-dire que *rectus*, le mot latin, équivoque avec la « rhétification ».

On essaie de dire la vérité. On essaie de dire la vérité, mais ça n'est pas facile parce qu'il y a de grands obstacles à ce qu'on dise la vérité, ne serait-

ce qu'on se trompe dans le choix des mots. La Vérité a à faire avec le Réel et le Réel est doublé, si l'on peut dire, par le Symbolique.

Il m'est arrivé de recevoir d'un nommé Michel Coornaert — je l'ai reçu par l'intermédiaire de quelqu'un qui me veut du bien et à qui le Coornaert en question l'avait envoyé — j'ai reçu de ce Coornaert un machin qui s'appelle *Knots and links*, c'est anglais, ce qui veut dire, parce que ce n'est pas tout simple, il faut métalanguer, c'est-à-dire traduire, on ne parle jamais d'une langue que dans une autre langue. Si j'ai dit qu'il n'y a pas de métalangage, c'est pour dire que le langage, ça n'existe pas. Il n'y a que des supports multiples du langage qui s'appellent « lalangue », et ce qu'il faudrait bien, c'est que l'analyse arrive par une supposition, arrive à défaire par la parole ce qui s'est fait par la parole.

Dans l'ordre du rêve qui se donne le champ d'user du langage, il y a une bavure, qui est que Freud appelle ce qui est en jeu le *Wunsch.* C'est un mot, comme on le sait, allemand, et le *Wunsch* dont il s'agit a pour propriété qu'on ne sait pas si c'est un souhait, qui de toute façon est en l'air, un souhait adressé à qui ? Dès qu'on veut le dire, on est forcé de supposer qu'il y a un interlocuteur, et à partir de ce moment-là, on est dans la magie. On est forcé de savoir ce qu'on demande.

Mais justement, ce qui définit la demande, c'est qu'on ne demande jamais que par ce qu'on désire — je veux dire, en passant par ce qu'on désire — et ce qu'on désire, on ne le sait pas. C'est bien pour ça que j'ai mis l'accent sur le désir de l'analyste. Le *sujet supposé savoir*, d'où j'ai supporté, défini le transfert, supposé-savoir quoi ? Comment opérer ? Mais ça serait tout à fait excessif que dire que l'analyste sait comment opérer. Ce qu'il faudrait, c'est qu'il sache opérer convenablement, c'est-à-dire qu'il se rende compte de la portée des mots pour son analysant, ce qu'incontestablement il ignore.

De sorte qu'il faut que je vous trace ce qu'il en est de ce que j'ai appelé, j'ai avancé sous la forme du nœud borroméen.

Quelqu'un qui n'est autre — il faut bien que je le nomme — que J. B. Jean-Baptiste Lefebvre-Pontalis

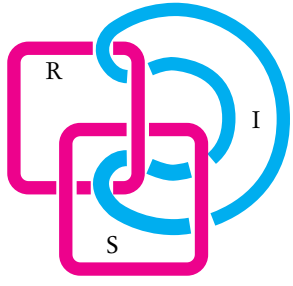


Fig. I-1

a accordé une interview au *Monde*. Il aurait mieux fait de s'abstenir. Il aurait mieux fait de s'abstenir, parce que ce qu'il a dit ne vaut pas cher ; à ce qu'il paraît que mon nœud borroméen serait une façon d'étrangler le monde, de faire suffoquer. Ouais ! Bon.

Voilà quand même ce que je peux verser au dossier de ce nœud borroméen. Il est bien évident que c'est comme ça que ça se dessine, je veux dire qu'on interrompt, parce qu'on projette les choses, on interrompt ce dont il s'agit, c'est-à-dire une corde.

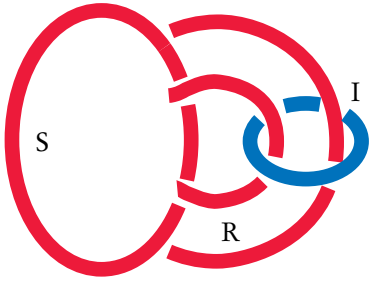


Fig. I-2

Une corde, ça fait un nœud, et je me souviens qu'il y eût un temps où le nommé Soury fit reproche — à quelqu'un qui est ici présent — fit reproche d'avoir fait ce nœud de travers. Je ne sais plus très bien comment il l'avait fait effectivement. Mais, disons qu'ici on a bien le droit, puisque le nœud borroméen a pour propriété de ne pas nommer chacun des cercles d'une façon qui soit univoque.

Dans le nœud borroméen, vous avez ceci, ce qui fait que vous pouvez désigner chacun de ces cercles par le terme que vous voudrez, je veux dire qu'il est indifférent que ceci soit appelé I.R.S. Ici, à condition de ne pas abuser, je veux dire de mettre les trois lettres, vous avez toujours un nœud borroméen.

Supposez qu'ici, nous désignions comme distincts le R et le S, à savoir le Réel et le Symbolique, il reste le troisième qui est l'Imaginaire. Si nous nouons, comme c'est ici représenté [figure I-3], le Symbolique avec le Réel, ce qui bien sûr serait l'idéal, à savoir, que puisque les mots font la chose, la *Chose freudienne*, la *Crachose* freudienne, je veux dire que c'est justement de l'inadéquation des mots aux choses que nous avons affaire. Ce que j'ai appelé la *Chose freudienne*, c'était que les mots se moulent dans les choses.

Mais il est un fait, c'est que ça ne passe pas, qu'il n'y a ni crachat ni *crachose* et que l'adéquation du Symbolique ne fait les choses que fantasmatiquement, de sorte que le lien, l'anneau que serait ce Symbolique par rap-

port au Réel ou ce Réel par rapport au Symbolique ne tienne pas. Je veux dire qu'il est tout à fait simple de s'apercevoir qu'à condition d'assouplir la corde de l'Imaginaire, ce qui s'ensuit est très exactement ce par quoi l'Imaginaire ne tient pas — comme vous le voyez d'une façon manifeste — ne tient pas, puisqu'il est clair qu'ici, passant sous le Symbolique, cet Imaginaire vient ici, et il vient ici quoique, quoiqu'il soit sous le Symbolique. Je vous prie de vous rendre compte qu'ici c'est libre, à savoir que l'Imaginaire suggéré par le Symbolique se libère.

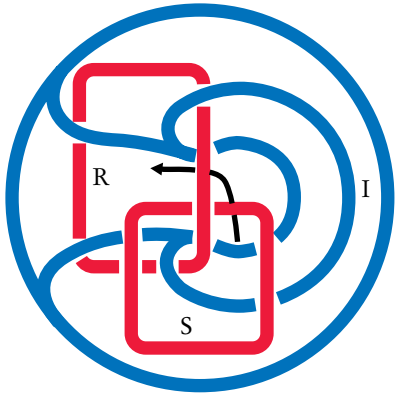


Fig. I-3

C'est bien en cela que l'histoire de l'écriture vient suggérer qu'il n'y a pas de rapport sexuel. L'analyse, dans l'occasion, se consume elle-même. Je veux dire que, si nous faisons une abstraction sur l'analyse, nous l'annulons. Si nous nous apercevons que nous ne parlons que d'apparentement ou de parenté, il nous vient à l'idée de parler d'autre chose et c'est bien en quoi l'analyse, à l'occasion, échouerait. Mais c'est un fait que chacun ne parle que de ça.

La névrose est-elle naturelle ? Elle n'est naturelle que pour autant que chez un homme, y a un Symbolique. Et le fait qu'il y ait un Symbolique implique qu'un signifiant nouveau émerge, un signifiant nouveau à quoi le moi, c'est-à-dire la conscience s'identifierait ; mais ce qu'il y a de propre au signifiant, que j'ai appelé du nom d'$S_1$, c'est qu'il n'y a qu'un rapport qui le définisse, le rapport qu'il a avec $S_2$ : $S_1 - > S_2$. C'est en tant que le sujet est divisé entre cet $S_1$ et cet $S_2$ qu'il se supporte, de sorte qu'on ne peut pas dire que ce soit un seul des deux signifiants qui le représente.

La névrose est-elle naturelle ? Il s'agirait de définir la nature de la nature. Qu'est-ce qui peut être dit de la nature de la nature ? Rien que ceci que y a quelque chose dont nous avons l'imagination qu'on puisse en rendre compte par l'organique, je veux dire par le fait qu'il y ait des êtres vivants, mais qu'il y ait des êtres vivants, non seulement ne va pas de soi, mais il a fallu élucubrer toute une genèse, je veux dire que ce qu'on a appelé les

gènes, assurément veut dire quelque chose, mais ce n'est qu'un vouloir dire. Nous n'avons nulle part présent ce jaillissement de la lignée, soit évolutionniste, soit même à l'occasion créationniste, ça se vaut. L'élucubration créationniste ne vaut pas mieux que l'élucubration évolutionniste, puisque de toute façon ça n'est qu'une hypothèse.

La logique ne se supporte que de peu de choses. Si nous ne croyons pas d'une façon en somme gratuite que les mots font les choses, la logique n'a pas de raison d'être. Ce que j'ai appelé le rhéteur qu'il y a dans l'analyse — c'est l'analyste dont il s'agit — le rhéteur n'opère que par suggestion. Il suggère, c'est le propre du rhéteur, il n'impose pas d'aucune façon quelque chose qui aurait consistance et c'est même pour cela que j'ai désigné de l'ex ce qui se supporte, ce qui ne se supporte que d'ex-sister. Comment faut-il que l'analyste opère pour être un convenable rhéteur ? C'est bien là que nous arrivons à une ambiguïté.

L'inconscient, dit-on, ne connaît pas la contradiction, c'est bien en quoi il faut que l'analyste opère par quelque chose qui ne fasse pas fondement sur la contradiction. Il n'est pas dit que ce dont il s'agisse soit vrai ou faux. Ce qui fait le vrai et ce qui fait le faux, c'est ce qu'on appelle le poids de l'analyste et c'est en cela que je dis qu'il est rhéteur.

L'hypothèse que l'inconscient soit une extrapolation n'est pas absurde, et c'est bien pourquoi Freud a eu recours à ce qu'on appelle la pulsion. La pulsion est quelque chose qui ne se supporte que d'être nommée et d'être nommée d'une façon qui la tire, si je puis dire, par les cheveux, c'est-à-dire qui présuppose que toute pulsion, au nom de quelque chose qui se trouve exister chez l'enfant, que toute pulsion est sexuelle.

Mais rien ne dit que quelque chose mérite d'être appelé pulsion, avec cette inflexion qui la réduit à être sexuelle.

Ce qui dans le sexuel importe, c'est le comique, c'est que, quand un homme est femme, c'est à ce moment-là qu'il aime, c'est-à-dire qu'il aspire au quelque chose qui est son objet. Par contre, c'est au titre d'homme qu'il désire, c'est-à-dire qu'il se supporte de quelque chose qui s'appelle proprement bander. Ouais.

La vie n'est pas tragique, elle est comique et c'est pourtant assez curieux que Freud n'ait rien trouvé de mieux que de désigner du complexe d'Œdipe, c'est-à-dire d'une tragédie, ce dont il s'agissait dans l'affaire. On ne voit pas pourquoi Freud a désigné, alors qu'il pouvait prendre un che-

min plus court, a désigné d'autre chose que d'une comédie ce à quoi il avait à faire, ce à quoi il avait à faire dans ce rapport qui lie le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel.

Pour que l'Imaginaire s'exfolie, il n'y a qu'à le réduire au fantasme. L'important est que la science elle-même n'est qu'un fantasme et que l'idée d'un réveil soit à proprement parler impensable.

Voilà ce que j'avais à vous dire aujourd'hui.

# Leçon II

*13 décembre 1977*

Ca, c'est pour vous indiquer que c'est un tore. C'est pour ça que j'inscris trou. En principe, c'est un tore à quatre. C'est un tore à quatre, tel qu'un quelconque des quatre soit retourné.

Voilà le tore à quatre dont il s'agit [figure II-1] :

C'est Soury qui s'est aperçu qu'en retournant un quelconque des quatre, on obtient ce que je vous montre, ce que je vous montre dans la figure de gauche [figure II-2] . En retournant un quelconque des quatre, on obtient cette figure qui consiste en un tore, à ceci près que, à l'intérieur du tore, nous ne faisons que ce qui se présente là au tableau, à savoir des ronds de ficelle.

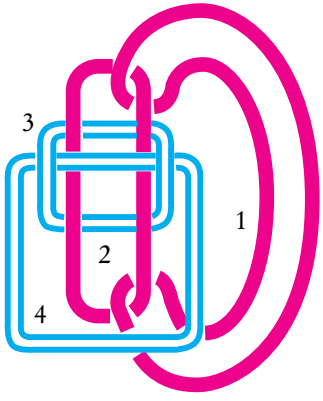


Fig. II-1

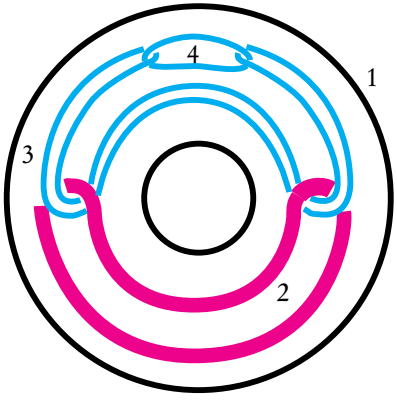


Fig. II-2

Mais chacun, chacun de ce que vous voyez là, chacun de ces ronds de ficelle est lui-même un tore. Et ce rond de ficelle retourné comme tore donne le même résultat. Le même résultat, c'est-à-dire qu'à l'intérieur du tore qui enveloppe tout, chacun des ronds de ficelle qui est pourtant un tore, chacun des ronds de ficelle, dont je vous le répète qu'il est également un tore, chacun de ces ronds de ficelle fonctionne de la façon que Soury a formulée, formulée sous la forme de ce dessin.

Ceci implique une dissymétrie. Je veux dire qu'il a choisi un tore particulier pour en faire le tore tel que je viens de le dessiner. C'est le tore qu'il a retourné — je vous prie d'y prendre garde — et, à ce titre, il lui a donné un privilège sur les autres tores qui se trouvent ne figurer ici qu'à l'état de ronds de ficelle.

Pourtant, [figure II-1] il est tout à fait patent que le tore qu'il a choisi, le tore qu'il a choisi et qui pourrait se désigner par 1, 2, 3, 4, en partant de l'arrière vers ce qui est en avant :

– celui-là est en avant,

– celui-là qui est un peu plus en avant que celui-là, je parle de celui-là, qui est un peu plus en avant, c'est pour ça que je lui mets le n°3,

– et celui-là est tout à fait en avant.

Aussi bien, comme vous le voyez, pour peu que vous ayez un peu d'imagination, comme vous le voyez, il y en a quatre et c'est en en choisissant un et en le retournant qu'on obtient la figure que vous voyez à gauche [figure II-2] , et cette figure est équivalente pour n'importe lequel des ronds, je veux dire des tores.

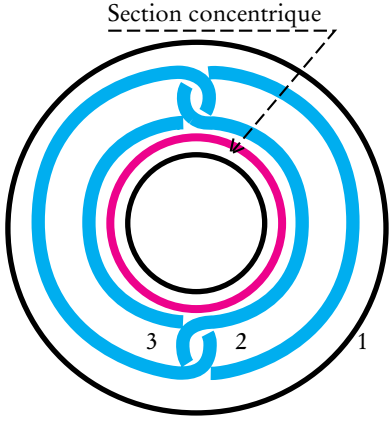


Fig. II-3

Néanmoins j'objecte à Soury ceci qui n'est pas moins vrai, c'est à savoir qu'en retournant n'importe lequel de ce qui s'appelle nœud borroméen, on obtient la figure suivante [figure II-3] :

Le 2 et 3 étant indifférents, c'est de retourner ce que j'ai désigné ici

comme 1, à savoir un des éléments du nœud borroméen, dont vous savez comment il se dessine [figure II-4] :

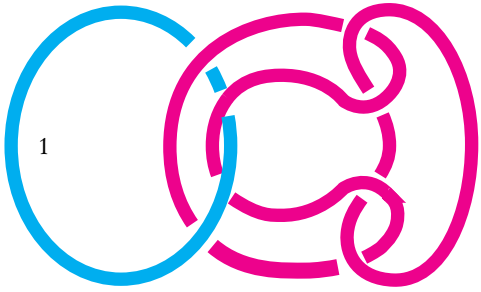


Fig. II-4

Dans la figure qui est à gauche, celle-ci [figure II-2] , il est tout à fait clair que les ronds de ficelle qui sont à l'intérieur, à l'intérieur du tore — et qui d'une façon équivalente à ce que j'ai dit tout à l'heure peuvent être figurés comme tores, ce que je fais absolument — chacun de ces tores, retourné, enveloppe les deux autres tores.

De même que ce qui est désigné en 1 ici [figure II-3] est un tore qui a pour propriété d'envelopper les deux autres, à condition qu'il soit retourné. Ce qui donc est dans la figure de droite [figure II-4] devient ce qui est dans la figure de gauche [figure II-3] , à condition que chacun de ces tores soit retourné.

Il est patent que les deux figures de gauche [figures II-2 et II-3] sont plus complexes que les deux figures de droite [figures II-1 et II-4].

En outre ce que fait apparaître la troisième figure, c'est ceci qu'une fois retourné, le tore que j'ai désigné par 1 sur la figure, en allant de gauche à droite, sur la figure troisième...

| Figures de gauche | Figures de droite |
|---|---|
| figure II-2 | figure II-1 |
| figure II-3 | figure II-4 |
| | figure II-5 |

Quelque chose me vient, me vient à l'esprit à propos de ces tores : supposez que ce que j'ai appelé « privilégier un tore » se passe au niveau du

tore 2 par exemple. Est-ce que vous pouvez imaginer ce que le tore 2 devient, en le privilégiant par rapport au tore 3, à savoir en le retournant à l'intérieur, à l'intérieur du tore que j'ai désigné du nom de 1, à savoir en privilégiant le 2 par rapport au tore 3 ?

Dans un cas, le retournement ne changera rien au rapport du tore 2 par rapport au tore 3, dans l'autre, il équivaudra à une rupture du nœud borroméen.

Ceci tient au fait que le nœud borroméen se comporte différemment selon que, sur le tore retourné, la rupture se produit d'une façon différente.

– section perpendiculaire : 1

– section concentrique : 2

Je vais vous indiquer sur la figure de gauche [voir figure II-3] ceci qui est patent, c'est que, à sectionner (sur le mode concentrique) le tore retourné de la façon que je viens de faire, le nœud borroméen se défait.

Par contre, à le sectionner de cette autre façon (section perpendiculaire) dont il est, je suppose, pour vous tous évident que c'est équivalent à ce que je dessine ici [figure II-5], que c'est équivalent, le nœud borroméen ne se dissout pas, alors que dans le cas présent, la coupure (section longitudinale) que je viens de faire ici dissout le nœud borroméen.

Le privilège donc dont il s'agit n'est pas quelque chose qui soit univoque.

Le retournement d'un quelconque de ce qui aboutit à la première figure, le retournement ne donne pas le même résultat selon que la coupure se présente sur le tore d'une façon telle qu'elle soit, si je puis dire, concentrique au trou ou selon qu'il est perpendiculaire au trou.

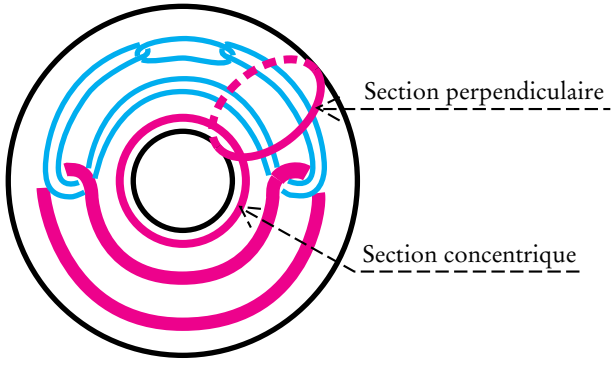


Fig. II-5

Il est tout à fait clair — ceci se voit sur la première... la deuxième figure [figure II-3] — il est tout à fait clair que c'est la même chose, je veux dire qu'à rompre selon un tracé qui est celui-ci (section concentrique), le nœud borroméen à trois se dissout, car il est tout à fait clair que même à l'état de tore, les deux figures que vous voyez là se dissolvent, je veux dire se séparent, si le tore retourné, retourné est coupé dans le sens que j'ai appelé longitudinal, alors que je peux appeler l'autre sens transversal, le transversal ne libère pas le tore à trois, par contre le longitudinal le libère.

Il y a donc le même choix, le même choix à faire sur le tore retourné, le même choix à faire selon le cas où l'on veut, et où l'on ne veut pas, dissoudre le nœud borroméen.

La figure de droite [figure II-5] , celle qui matérialise la façon dont il faut couper le tore environnant pour — je pense que vous le voyez — pour libérer les trois, les trois qui restent, il est bien clair que, à dessiner les choses comme ça, on voit que ceci que je désigne à l'occasion de 2, que ceci se libère du 3 et que secondairement le 3 se libère du 4, [voir numéros des figures II-1 et II-2].

Je propose ceci, ceci qui est amorcé par le fait que dans la façon de répartir la figuration du 4, le nommé Soury a eu une préférence, je veux dire qu'il préfère marquer que le 4 est à dessiner comme cela.

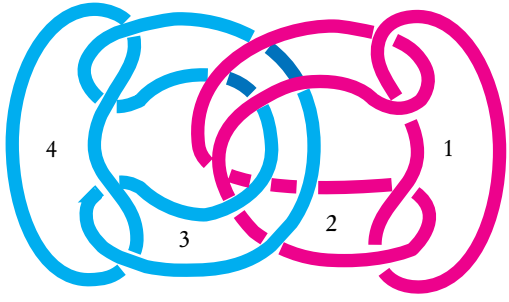


Fig. II-6

C'est également un nœud borroméen.

Mais je suggère ceci qu'il y a un nœud borroméen à 6, à 6 qui n'est pas le même qu'un nœud borroméen qui, si je puis dire, se suivrait à la queue-leu-leu.

C'est un nœud borroméen plus complexe dont je vous montre la façon dont il s'organise, à savoir que, par rapport aux deux que j'ai dessinés d'abord, ces deux sont équivalents à ce qui se produit du fait que l'un est sur l'autre, et dans ce cas, il faut que le nœud borroméen s'inscrive en étant sur celui qui est dessus et sous celui qui est dessous. C'est ce que vous voyez là : il est sous celui qui est dessous et sur celui qui est dessus.

Fig. II-7

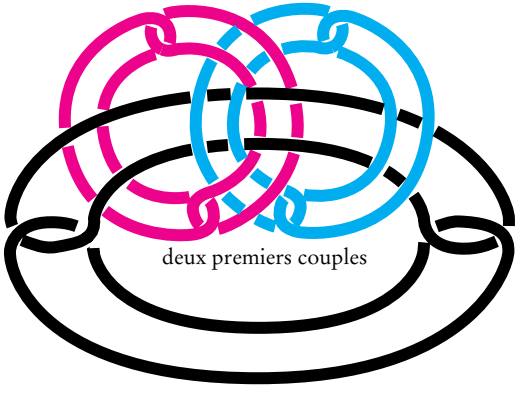


C'est pas commode, c'est pas commode à dessiner. Voilà celui qui est dessous, le troisième. Vous avez à propos de ces deux couples, de ces 2 couples qui sont figurés là, vous n'avez qu'à vous apercevoir que celui-ci est dessus, le troisième couple vient donc dessus et dessous celui qui est dessous.

Je pose la question : est-ce que retourner, retourner un de ceux qui sont ici, donne le même résultat que ce que j'ai appelé la figure à la queue-leu-leu, c'est-à-dire, ainsi, celle qui se présente ainsi 1, 2, 3, 4, 5, 6, le tout se

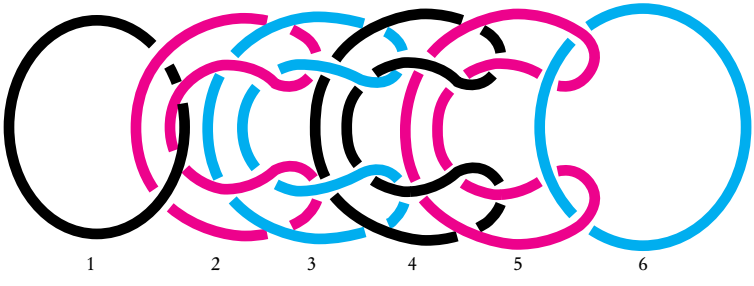


Fig. II-8

terminant par le rond qui est ici. Est-ce que retourner le 6 ainsi fabriqué donnera le même résultat que le retournement d'un quelconque de ces trois-ci ? Nous avons déjà une indication de réponse : c'est que le résultat sera différent.

Il sera différent parce que la façon de retourner un quelconque de ces six que j'appelle à la queue-leu-leu donnera quelque chose d'analogue à ce qui est figuré ici [figure II-2] . Par contre, la façon dont cette figure [figure II-7] se retourne donnera quelque chose de différent.

Je m'excuse d'avoir mis en cause directement Soury. Il est certainement tout à fait valable en ayant introduit ce que j'énonce aujourd'hui. La distinction de ce que j'ai appelé la coupure longitudinale d'avec la coupure transversale est essentielle. Je pense que vous en avez suffisamment l'indication par cette coupure ici.

La façon dont est faite la coupure est tout à fait décisive. Qu'est-ce qu'il advient du retournement d'un des six, tel que je l'ai désigné ici ? [figure II-7] C'est ce qui est important à savoir et c'est en le remettant entre vos mains que je désire en avoir le fin mot.

Voilà, je m'en tiendrai là pour aujourd'hui.

# Leçon III

*20 décembre 1977*

Je travaille dans l'impossible à dire.

– Est-ce qu'on entend ?

Je préférerais qu'on entende, non pas du tout que j'aie des choses importantes à dire....

– Est-ce que ça fonctionne là le haut-parleur ?

– Oui ?

– Bon enfin tant pis.

Dire est autre chose que parler. L'analysant parle. Il fait de la poésie. Il fait de la poésie quand il y arrive — c'est peu fréquent — mais il est *art*. Je coupe parce que je veux pas dire *il est tard*.

L'analyste, lui, tranche. Ce qu'il dit est coupure, c'est-à-dire participe de l'écriture, à ceci près que pour lui il équivoque sur l'orthographe. Il écrit différemment de façon à ce que de par la grâce de l'orthographe, d'une façon différente d'écrire, il sonne autre chose que ce qui est dit, que ce qui est dit avec l'intention de dire, c'est-à-dire consciemment, pour autant que la conscience aille bien loin.

C'est pour ça que je dis que, ni dans ce que dit l'analysant, ni dans ce que dit l'analyste, il y a autre chose qu'écriture. Elle ne va pas loin cette conscience, on ne sait pas ce qu'on dit quand on parle. C'est bien pour cela que l'analysant en dit plus qu'il n'en veut dire.

L'analyste tranche à lire ce qu'il en est de ce qu'il veut dire, si tant est que l'analyste sache ce que lui-même veut. Il y a beaucoup de jeu, au sens

de liberté, dans tout cela. Ça joue, au sens que le mot a d'ordinaire.

Tout ça ne me dit pas à moi-même comment j'ai glissé dans le nœud borroméen pour m'en trouver, pour m'en trouver à l'occasion serré à la gorge. Il faut dire que le nœud borroméen, c'est ce qui, dans la pensée, fait matière.

La matière, c'est ce qu'on casse, là aussi au sens que ce mot a d'ordinaire.

Ce qu'on casse, c'est ce qui tient ensemble et est souple, à l'occasion, comme ce qu'on appelle un nœud.

Comment ai-je glissé du nœud borroméen à l'imaginer composé de tores et, de là, à la pensée de retourner chacun de ces tores, c'est ce qui m'a conduit à des choses qui font, qui font métaphore, métaphore au naturel, c'est-à-dire que ça colle avec la linguistique, pour autant qu'il y en ait une. Mais la métaphore a à être pensée métaphoriquement.

L'étoffe de la métaphore, c'est ce qui dans la pensée fait matière, ou comme dit Descartes : *étendue*, autrement dit corps.

La béance est ici comblée comme elle l'était depuis toujours. Le corps ici représenté est fantasme du corps. Le fantasme du corps, c'est l'étendue imaginée par Descartes. Il y a distance entre l'étendue, l'étendue de Descartes, et le fantasme.

Ici intervient l'analyste qui colore le fantasme de sexualité.

Il n'y a pas de rapport sexuel, certes, sauf entre fantasmes. Et le fantasme est à noter avec l'accent que je lui donnai quand je remarquai que la géométrie, (*l'âge et haut-maître hie* écrit au tableau), que la géométrie est tissée de fantasmes et du même coup, toute science.

Je lisais, récemment un machin qui s'appelle — c'est en quatre volumes — *The world of mathematics*. Comme vous le voyez, c'est en anglais. Il n'y a pas le moindre monde des mathématiques. Il suffit d'accrocher les articles en question. Ça ne suffit pas à faire ce qu'on appelle un monde, je veux dire un monde qui se tienne. Le mystère de ce monde reste absolument entier.

Qu'est-ce que veut dire du même coup que le savoir ? Le savoir, c'est ce qui nous guide. C'est ce qui fait qu'on a pu traduire le savoir en question par le mot *instinct*, dont fait partie, dont fait partie ce qu'on articule comme *l'appensée* que j'écris comme ça, parce que ça fait, ça fait équivoque avec l'appui.

Quand j'ai dit, comme ça, l'autre jour, que la science n'est rien d'autre qu'un fantasme, qu'un noyau fantasmatique, je suis, certes, mais au sens de « suivre » et, contrairement à ce que quelqu'un comme ça dans un article a espéré [voir leçon du 15 novembre p. 12 article de J. B. Pontalis dans *Le Monde*], je pense que je serai suivi sur ce terrain. Ça me semble évident.

La science est une futilité qui n'a de poids dans la vie d'aucun, bien qu'elle ait des effets, la télévision par exemple. Mais ses effets ne tiennent à rien qu'au fantasme qui, écrirai-je comme ça, qui *hycroit*. La science est liée à ce qu'on appelle spécialement pulsion de mort. C'est un fait que la vie continue grâce au fait de la reproduction liée au fantasme. Voilà.

L'autre jour, je vous ai fait un tore en vous faisant remarquer que c'est un nœud borroméen.

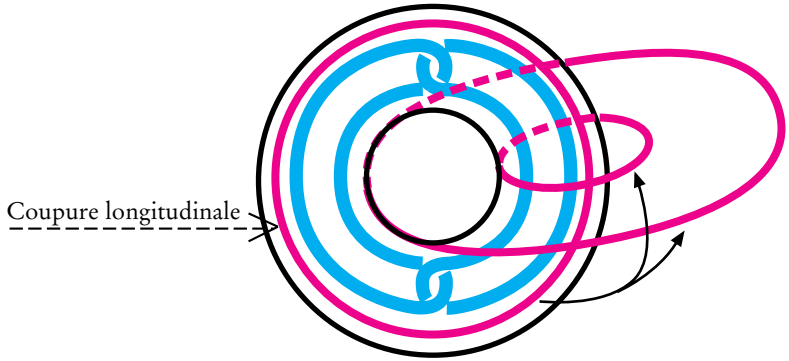


Fig. III-1

Je veux dire qu'il y a ici trois éléments, le tore retourné et puis les deux ronds de ficelle, que vous voyez là, qui sont des tores également ; et je vous ai fait remarquer que si l'on coupe ce tore, que si on le coupe comme ça, c'est-à-dire comme je me suis exprimé *longitudinalement* par rapport au tore, ce n'est pas surprenant, ce n'est pas surprenant qu'on obtienne l'effet de coupure qui est celui du nœud borroméen. C'est le contraire qui serait surprenant.

C'est la même chose que de couper — là, je complète, puisque j'ai laissé ce nœud borroméen inachevé — c'est la même chose que de couper ça, à ceci près que dans ce cas, la coupure est, contrairement à celui-ci

(longitudinale), perpendiculaire à ce qu'on appelle le trou.

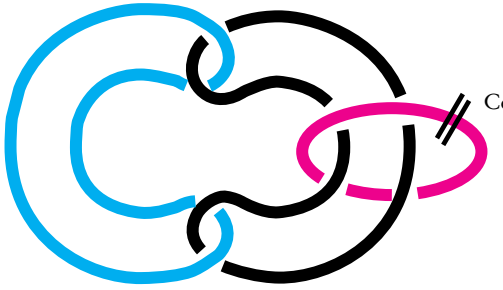


Fig. III-2

Mais il est bien clair que, si les choses se complètent, c'est-à-dire que ceci se recolle, à savoir qu'il se passe quelque chose ici comme une jonction, la coupure circulaire laisse le nœud borroméen intact et c'est bien la même coupure qui se retrouve là, la même coupure que ce qui résulte de ce que j'ai appelé la coupure longitudinale.

La coupure n'est rien que ce qui élimine le nœud borroméen tout entier. C'est de ce fait quelque chose qui est réparable, à condition de s'apercevoir que le tore intéressé se recolle, si on le traite convenablement retourné. Ce qu'on peut appeler la suggestion du tore, du tore, du tore transformé, je veux dire du tore que constitue le retournement, la suggestion du tore en remet — si je puis m'exprimer ainsi — sur la solidité du nœud.

C'est-à-dire que ce qui se voit, à condition qu'on coupe perpendiculairement au trou, ce qui se voit, c'est que le tore, à ce moment-là, maintient le nœud borroméen.

Il suffit qu'une coupure participe de la coupure dite, comme je viens de m'exprimer, perpendiculaire au trou, pour que ça retienne le nœud.

Supposez que la coupure que nous avons faite ici (longitudinale) participe de la coupure que nous avons faite ici c'est-à-dire que quelque chose s'instaure de cette nature-là, autrement dit, autrement dit que ça tourne autour du tore, je veux dire : la coupure.

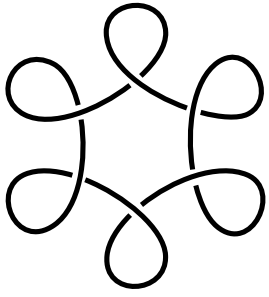

Fig. III-3

Voilà ce que nous obtenons : le retournement du tore pare aux effets de sa coupure.

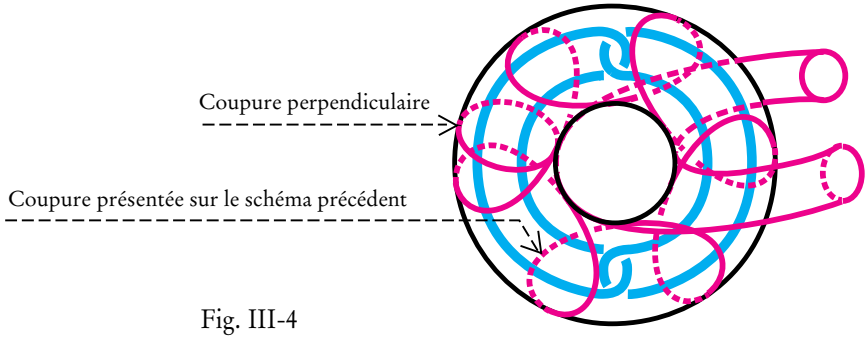


Fig. III-4

Le fantasme de la coupure suffit à tenir le nœud borroméen. Pour qu'il y ait fantasme, il faut qu'il y ait tore.

L'identification du fantasme au tore est ce qui justifie, si je puis dire, mon imagination du retournement du tore.

Alors là, je vais dessiner ce qu'il en est du tore que j'ai appelé l'autre jour « tore à 6 ».

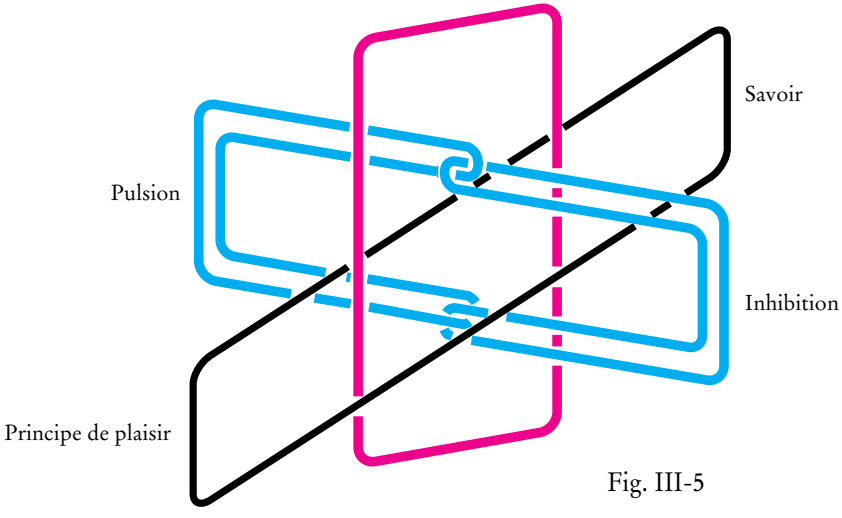


Fig. III-5

Et imaginez ce qui se déduit de la figuration que je viens de faire. Il y a un couple : pulsion-inhibition.

Prenons par exemple celui-ci : pulsion-inhibition.

De la même façon, pour les autres, appelons le couple suivant : principe du plaisir-inconscient.

On voit assez de ce fait que l'inconscient est ce savoir qui nous guide que j'appelai tout à l'heure *principe du plaisir*.

L'intérêt, c'est de s'apercevoir que le tiers, je veux dire ce qui de ce fait s'organise de cette façon — je vous demande pardon, ces nœuds sont toujours très difficiles à faire — ici vous avez une façon meilleure que celle que j'ai dû rectifier là, de représenter, de représenter ce que j'ai *appelé principe du plaisir-savoir*, *pulsion-inhibition*, et c'est ici que le tiers se présente comme l'accouplement du Réel et du fantasme.

C'est mettre l'accent sur le fait qu'il n'y a pas de réalité. La réalité n'est constituée que par le fantasme, et le fantasme est aussi bien ce qui donne matière à la poésie.

C'est-à-dire que tout notre développement de science est quelque chose qui, on ne sait pas par quelle voie, émerge, fait irruption, du fait de ce qu'on appelle rapport sexuel.

Pourquoi est-ce qu'il y a quelque chose qui fonctionne comme science ? C'est de la poésie.

L'aspersion [?] de ce *World of mathematics* m'en a convaincu. Il y a quelque chose qui arrive à passer par l'intermédiaire de ce qui se réduit dans l'espèce humaine au rapport sexuel.

Qu'est-ce qui se réduit au rapport sexuel dans l'espèce humaine, c'est quelque chose qui nous rend très difficile la saisie de ce qu'il en est des animaux. Est-ce que les animaux savent compter ? Nous n'en n'avons pas de preuves, ce qui s'appelle des preuves sensibles.

Tout part de la numération, pour ce qu'il en est de la science.

Quoi qu'il en soit, même ce qu'il en est de cette pratique, c'est aussi bien de la poésie — je parle de la pratique qui s'appelle l'analyse. Pourquoi est-ce qu'un nommé Freud a réussi dans sa poésie à lui, je veux dire à instaurer un art analytique ? C'est ce qui reste tout à fait douteux.

Pourquoi est-ce qu'on se souvient de certains hommes qui ont réussi ? Ça ne veut pas dire que ce qu'ils ont réussi soit valable.

Ce que je fais là, comme l'a remarqué quelqu'un de bon sens qui est Althusser, c'est de la philosophie. Mais la philosophie, c'est tout ce que nous savons faire.

Mes nœuds borroméens, c'est de la philosophie aussi. C'est de la philosophie que j'ai maniée comme j'ai pu en suivant le courant, si je puis dire, le courant qui résulte de la philosophie de Freud.

Le fait d'avoir énoncé le mot d'inconscient, ça n'est rien de plus que de la poésie avec laquelle on fait de l'histoire. Mais l'histoire, comme je le dis quelquefois, l'histoire, c'est l'hystérie.

Freud, s'il a bien senti ce qu'il en est de l'hystérique, s'il a fabulé autour de l'hystérique, ça n'est évidemment qu'un fait d'histoire.

Marx était également un poète, un poète qui a l'avantage d'avoir réussi à faire un mouvement politique. D'ailleurs s'il qualifie son matérialisme d'historique, ça n'est certainement pas sans intention. Le matérialisme historique, c'est ce qui s'incarne dans l'histoire. Tout ce que je viens d'énoncer concernant l'étoffe qui constitue la pensée n'est pas autre chose que de dire exactement les choses de la même façon.

Ce qu'on peut dire de Freud, c'est qu'il a situé les choses d'une façon telle que ça ait réussi. Mais ce n'est pas sûr. Tout ce dont il s'agit, c'est une composition, une composition telle que j'ai été amené à — pour rendre tout ça cohérent — à donner la note d'un certain rapport entre la pulsion et l'inhibition, et puis le principe du plaisir et le savoir, le savoir inconscient, bien entendu.

Faites bien attention que c'est ici, et qu'ici c'est le tiers élément, je veux dire que c'est là qu'il y a le fantasme et ce qu'il se trouve que j'ai désigné du Réel.

Je n'ai vraiment pas trouvé mieux que cette façon d'imager métaphoriquement ce dont il s'agit dans la doctrine de Freud.

Ce qui me semble matériellement abusif, c'est d'avoir imputé tellement de matière au sexe. Je sais bien qu'il y a les hormones, que les hormones font partie de la science, mais il est tout à fait clair que c'est là le point le plus épais et qu'il n'y a là nulle transparence.

Bien, j'en reste là.

# Leçon IV

*10 janvier 1978*

J'ai été un peu surmené parce que samedi et dimanche il y a eu un congrès de mon École. Comme on préférait que, enfin Simatos préférait qu'il n'y ait que les membres de cette École, on a été un peu loin et je n'en suis revenu que difficilement.

Quelqu'un — c'est quelqu'un qui parle avec moi — quelqu'un en attendait, vu le sujet qui n'était autre que ce que j'appelle la *passe*, quelqu'un en attendait quelques lumières sur la fin de la l'analyse.

La fin de l'analyse, on peut la définir. La fin de l'analyse, c'est quand on a deux fois tourné en rond, c'est-à-dire retrouvé ce dont on est prisonnier. Recommencer deux fois le tournage en rond, c'est pas certain que ce soit nécessaire. Il suffit qu'on voie ce dont on est captif.

Et l'inconscient, c'est ça, c'est la face de Réel — peut-être que vous avez une idée après m'avoir entendu de nombreuses fois, peut-être que vous avez une idée de ce que j'appelle le Réel — c'est la face de Réel de ce dont on est empêtré.

Il y a quelqu'un qui s'appelle Soury et qui a bien voulu prêter attention à ce que j'énonce concernant les ronds de ficelle, et il m'a interrogé, il m'a interrogé sur ce que ça signifie, sur ce que ça signifie qu'il ait pu écrire comme ça les ronds de ficelle.

Car c'est comme ça qu'il les écrit.

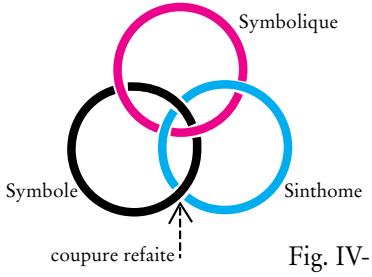

Fig. IV-1

L'analyse ne consiste pas à ce qu'on soit libéré de ses *sinthomes*, puisque c'est comme ça que je l'écris, symptôme. L'analyse consiste à ce qu'on sache pourquoi on en est empêtré.

Ça se produit du fait qu'il y a le Symbolique.

Le Symbolique, c'est le langage ; on apprend à parler et ça laisse des traces. Ça laisse des traces et, de ce fait, ça laisse des conséquences qui ne sont rien d'autre que le *sinthome* et l'analyse consiste — y a quand même un progrès dans l'analyse — l'analyse consiste à se rendre compte de pourquoi on a ces *sinthomes*, de sorte que l'analyse est liée au savoir.

C'est très suspect. C'est très suspect et ça prête à toutes les suggestions. C'est bien le mot qu'il faut éviter.

L'inconscient, c'est ça, c'est qu'on a appris à parler et que de ce fait, on s'est laissé par le langage suggérer toutes sortes de choses.

Ce que j'essaie, c'est d'élucider quelque chose sur ce que c'est vraiment que l'analyse. Sur ce que c'est vraiment que l'analyse, on ne peut le savoir que si on me demande, à moi, une analyse. C'est la façon dont, l'analyse, je la conçois.

C'est bien pour ça que j'ai tracé une fois pour toutes ces ronds de ficelle que, bien entendu, je rate sans cesse dans leur figuration.

Je veux dire qu'ici [figure IV-1], vous le voyez bien, j'ai dû faire ici une coupure et que cette coupure, je l'avais pourtant préparée, il n'en reste pas moins qu'il a fallu que je la refasse.

Compter, c'est difficile et je vais vous dire pourquoi, c'est qu'il est impossible de compter sans deux espèces de chiffres. Tout part du zéro. Tout part du zéro et chacun sait que le zéro est tout à fait capital.

0 1* 2 3 4 5 6 7 8 9

⊙ ⊙1 ⊙2 ⊙3 ⊙4 ⊙5 ⊙6 ⊙7 ⊙8 ⊙9

Le résultat, c'est que, ici (⊙) c'est 1. Voilà en quoi ça commence au 11, en quoi le 1 qui est ici (*) et le 1 qui est là (⊙) se distinguent. Et, bien entendu, ce n'est pas la même espèce de chiffre qui fonctionne pour ici marquer le 1 qui permet 16.

La mathématique fait référence à l'écrit, à l'écrit comme tel ; et la pensée mathématique, c'est le fait qu'on peut se représenter un écrit.

Quel est le lien, sinon le lieu, de la représentation de l'écrit ? Nous avons la suggestion que le Réel ne cesse pas de s'écrire. C'est bien par l'écriture que se produit le forçage. Ça s'écrit tout de même le Réel ; car, il faut le dire, comment le Réel apparaîtrait-il s'il ne s'écrivait pas ?

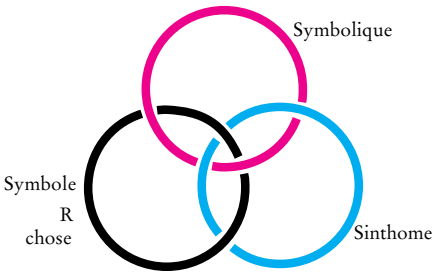


Fig. IV-2

C'est bien en quoi le Réel est là. Il est là par ma façon de l'écrire.

L'écriture est un artifice. Le Réel n'apparaît donc que par un artifice, un artifice lié au fait qu'il y a de la parole et même du dire. Et le dire concerne ce qu'on appelle la vérité. C'est bien pourquoi je dis que, la vérité, on ne peut pas la dire.

Dans cette histoire de la *passe*, je suis conduit, puisque la *passe*, c'est moi qui l'ai, comme on dit, produite, produite dans mon École dans l'espoir de savoir ce qui pouvait bien surgir dans ce qu'on appelle l'esprit, l'esprit d'un analysant pour se constituer, je veux dire recevoir des gens qui viennent lui demander une analyse.

Ça pourrait peut-être se faire par écrit ; je l'ai suggéré à quelqu'un, qui d'ailleurs était plus que d'accord. Passer par écrit, ça a une chance d'être un peu plus près de ce qu'on peut atteindre du Réel que ce qui se fait actuellement, puisque j'ai tenté de suggérer à mon École que des passeurs pouvaient être nommés par quelques-uns.

L'ennuyeux, c'est que, ces écrits, on ne les lira pas. Au nom de quoi ? Au nom de ceci que, de l'écrit, on en a trop lu. Alors quelle chance y a-t-il qu'on le lise ? C'est là couché sur le papier ; mais le papier, c'est aussi le papier hygiénique.

Les chinois se sont aperçus de ça qu'il y a du papier dit hygiénique, le papier avec lequel on se torche le cul. Impossible donc de savoir qui lit.

Y a sûrement de l'écriture dans l'inconscient, ne serait-ce que parce que le rêve, principe de l'inconscient — ça, c'est ce que dit Freud — le lapsus et même le trait d'esprit se définissent par le lisible.

Un rêve, on le fait, on ne sait pas pourquoi et puis après coup, ça se lit.

Un lapsus de même, et tout ce que dit Freud du trait d'esprit est bien comme étant lié à cette économie qu'est l'écriture, économie par rapport à la parole.

Le lisible, c'est en cela que consiste le savoir. Et en somme, c'est court.

Ce que je dis du transfert est que je l'ai timidement avancé comme étant le sujet — le sujet, un sujet est toujours supposé, il n'y a pas de sujet, bien entendu, il n'y a que le supposé — le supposé-savoir, qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire ? Le supposé-savoir-lire-autrement.

L'autrement en question, c'est bien celui que j'écris, moi aussi, de la façon suivante S (Ⱥ).

Autrement, qu'est-ce que ça veut dire ? Il s'agit du grand A là, à savoir du grand Autre. Est-ce qu'autrement veut dire, autrement que ce bafouillage qu'on appelle psychologie ? Non.

Autrement désigne un manque. C'est de manquer autrement qu'il s'agit. Autrement dans l'occasion, est-ce que ça veut dire, autrement que quiconque ?

C'est bien en ça que l'élucubration de Freud est vraiment problématique. Tracer des voies, laisser des traces de ce qu'on formule, c'est ça qui est enseigner, et enseigner n'est rien d'autre aussi que tourner en rond.

On a énoncé, comme ça, on ne sait pas pourquoi, il y a eu un nommé Cantor qui a fait la théorie des ensembles. Il a distingué deux types d'ensemble : l'ensemble qui est dénombrable et — il le remarque — à l'intérieur de l'écriture, à savoir que c'est à l'intérieur de l'écriture qu'il fait équivaloir la série des nombres entiers, par exemple, avec la série des nombres pairs. Un ensemble n'est dénombrable qu'à partir du moment où on démontre qu'il est bi-univoque.

Mais justement dans l'analyse, c'est l'équivoque qui domine. Je veux dire que c'est à partir du moment où y a une confusion entre ce Réel que nous sommes bien amenés à appeler *Chose*, y a une équivoque entre ce Réel et le langage, puisque le langage, bien sûr, est imparfait, c'est bien là ce qui se démontre de tout ce qui s'est dit de plus sûr. Le langage est imparfait, y a un nommé Paul Henri qui a publié ça chez Klincksieck, il appelle ça *Le langage : un mauvais outil*. On peut pas dire mieux. Le langage est un mauvais outil, et c'est bien pour ça que nous n'avons aucune idée du Réel.

C'est bien là-dessus que je voudrais conclure.

L'inconscient, c'est ce que j'ai dit, ça n'empêche pas de compter, de compter de deux façons qui ne sont, elles, que des façons d'écrire.

Ce qu'y a de plus Réel, c'est l'écrit et l'écrit est confusionnel.

Voilà, je m'en tiendrai là pour aujourd'hui, puisque comme vous le voyez, j'ai des raisons d'être fatigué.

# Leçon V

*17 janvier 1978*

Il n'y a rien de plus dissymétrique qu'un tore. Ça saute aux yeux.

Je viens de voir Soury. Où est-ce qu'il est ? Il est là, [une voix : il est là, au coin]. Je viens de voir Soury et je lui ai fait part de cette idée. Il m'a aussitôt illustré ce dont il s'agit, en me marquant, par une petite construction à lui, le bien-fondé de ce que je ne peux pas dire : j'énonçais. Parce qu'à la vérité…

Voilà. Alors, ça, je vais vous le montrer. Je vais le faire circuler. [Rires dans la salle]. C'est une construction que Soury a bien voulu faire à mon intention. Vous allez voir qu'ici il y a un passage, qu'il y a, dans ce qui est construit là, une double épaisseur ; et que, pour marquer l'ensemble du papier, ici il y a une double épaisseur, mais là il n'y en a qu'une, je veux dire : à ce niveau-là qui se constitue dans l'ensemble de la feuille. Derrière donc ce qui ici fait double épaisseur, il n'y en a qu'une troisième. Voilà, je vous fais circuler ce bout de papier.

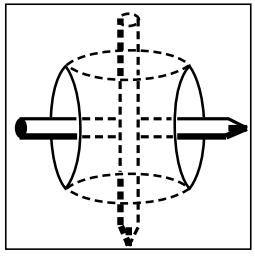

Fig. V-1

Passage côté recto : on introduit un crayon qui passe en dessous du crayon introduit côté verso (figuré en pointillé). Voir détails de cette figure en fin de leçon.

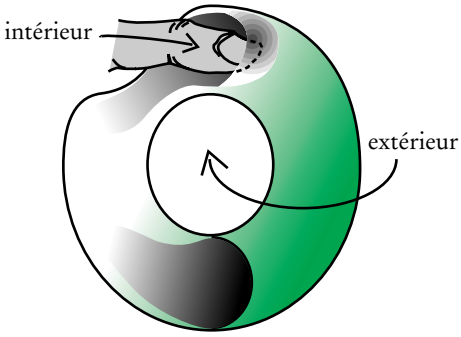


Fig. V-2

Je vous recommande de profiter de la double épaisseur pour vous apercevoir que c'est un tore. En d'autres termes, que ceci [figure V-1] est à peu près construit comme ça [figure V-2] : à savoir qu'on passe le doigt par ici, mais que là, c'est ce qu'on peut appeler l'extérieur du tore qui se continue avec le reste de l'extérieur — je vous le fais, je vous le passe —, c'est ce que j'appelle dissymétrie ! Voilà.

C'est ce que j'appelle aussi « ce qui fait trou », car un tore fait trou.

J'ai réussi — pas tout de suite, après un certain nombre d'approximations — j'ai réussi à vous donner l'idée du trou. Un tore, ça passe, à juste titre, pour troué. Il y a plus d'un trou chez ce que l'on appelle l'homme. C'en est même une véritable passoire. J'entre où ?

Ce point d'interrogation a sa réponse pour tout *tétrume un*. Je ne vois pas pourquoi je n'écrirais pas ça comme ça, à l'occasion. Ce point d'interrogation, viens-je de dire, a sa réponse pour tout *tétrume un*. J'écrirai ça : *l'amort*. Ce qu'il y a de bizarre dans les — parce que pourquoi ne pas l'écrire aussi comme ça : *les trumains* ; là, je les mets au pluriel — ce qu'il y a de bizarre dans *les trumains* — pourquoi ne pas écrire ça comme ça aussi, puisqu'aussi bien se servir de cette orthographe en français est justifié par le fait que *les*, signe du pluriel, vaut bien d'être substitué à l'être qui n'est comme on dit qu'une copule, c'est-à-dire ne vaut pas cher. Ne vaut pas cher par l'usage qu'on *amphest* : amphigourique ! Ouais !

Ce qu'il y a de curieux, c'est que l'homme tient beaucoup à être mortel. Il accapare la mort ! Alors que tous les êtres vivants sont promis à la mort, il veut qu'il n'y en ait que pour lui ! D'où l'activité déployée autour des enterrements. Il y a même eu des gens autrefois, qui ont pris soin de perpétuer ce que j'écris *laïque hors la vie*. Ils ont pris soin de perpétuer ça

en en faisant des momies. Il faut dire que les *nés-z-après* y ont mis bon ordre ! On a sérieusement secoué ces momies. Je me suis informé auprès de ma fille — parce que, dans mon dictionnaire français-grec, il n'y avait pas de momies —, je me suis informé auprès de ma fille qui a eu la bonté de se déranger, pour... se décarcasser pour trouver un dictionnaire français-grec, je me suis informé auprès de ma fille [rires dans la salle] et j'ai appris que ce momie, ça se dit comme ça, en grec : τό σκελετόν σῶμα, le corps-squelette. Précisément les momies sont faites pour conserver l'apparence du corps. τήρητιχομενόν σῶμα, c'est aussi ce qu'elle m'a livré ; je veux dire que le τήρητιχομενόν σῶμα, ça veut dire : « empêcher de pourrir ». Sans doute les Égyptiens aimaient bien le poisson frais et c'est évident que, avant d'appliquer à ce qui était mort, la momification — c'est tout au moins la remarque qu'on m'a fait à cette occasion — les momies, c'est pas spécialement ragoûtant. D'où le sans-gêne avec lequel on a manipulé toutes ces momies éminemment cassables. C'est à quoi se sont consacrés les *nés-z-après*. Ça se dit en Quetchua [prononcé par Lacan quaichoi], soit du côté de Cuzco — Cuzco s'écrit comme ça — on y parle quelquefois le Quetchua. On y parle le Quetchua grâce au fait que les Espagnols, puisque tout le monde parle espagnol, les Espagnols prennent soin de conserver cette langue. Ce que j'appelle les *nés-z-après*, ça se dit en Quetchua : « ceux qui se forment dans le ventre de la mère » — et ça s'écrit puisqu'il y a une écriture Quechua — ça se dit : « Runayay » [prononcer : chjounaïaïe]. Voilà ce que j'ai appris avec, mon dieu ce que j'appellerai une « vélaire ». Une vélaire qui m'apprend à vêler le Quetchua, c'est-à-dire à faire comme si c'était ma langue maternelle, à en accoucher. Il faut dire que cette vélaire a eu l'occasion de m'expliquer qu'en Quechua ça passe beaucoup par le voile. Ça s'aspire terriblement.

Un affreux du nom de Freud, a mis au point un bafouillage qu'il a qualifié d'analyse, on ne sait pourquoi, pour énoncer la seule vérité qui compte : il n'y a pas de rapport sexuel chez *les trumains*. C'est moi qui en ai conclu ça ; après expérience faite de l'analyse, j'ai réussi à formuler ça. Oui. J'ai réussi à formuler ça, non sans peine, et c'est ce qui m'a conduit à m'apercevoir qu'il fallait faire quelques nœuds borroméens.

Supposons que nous suivions la règle, à savoir que, comme je le dis, au-dessus de celui qui est au-dessus et au-dessous de celui qui est au-dessous. Eh bien, il est bien manifeste que, comme vous le voyez, ça ne colle pas.

À savoir qu'il suffit que vous souleviez ça (1) [figure V-3], pour vous apercevoir qu'il y en a un au-dessus, un au milieu et un au-dessous et que par conséquent les trois sont libres l'un de l'autre. C'est bien pourquoi il faut que ça soit dissymétrique. Il faut que ça soit comme ça, pour reproduire la façon dont je l'ai dessiné une première fois ; il faut qu'ici ça soit en dessous, ici au-dessus, ici en dessous et ici en dessus [figure V-4]. C'est grâce à quoi il y a nœud borroméen. Autrement dit, il faut que ça alterne [figure V-5]. Ça peut aussi bien alterner dans l'autre sens [figure V-6], en quoi consiste très précisément la dissymétrie. J'ai essayé de m'apercevoir de ce que comportait le fait que… autant ne pas se faire croiser le trait noir avec le trait rouge plus de deux fois. On pourrait aussi bien le faire se croiser plus de deux fois, on pourrait le faire se croiser quatre fois, ça ne changerait rien à la véritable nature du nœud borroméen.

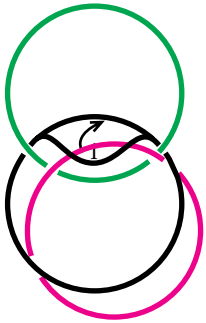


Fig. V-3

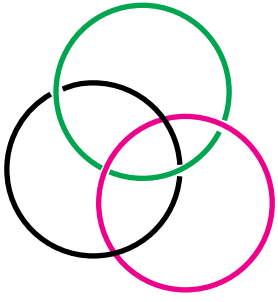

Fig. V-4

Fig. V-5

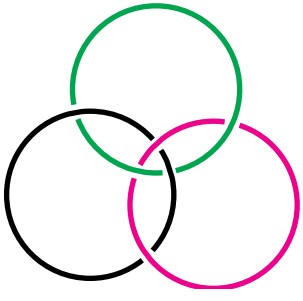

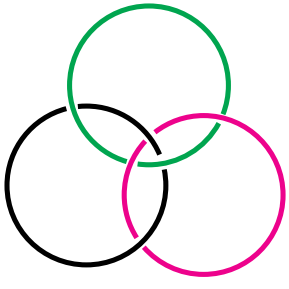

Fig. V-6

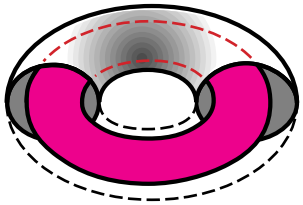

Fig. V-7

Il y a une suite à tout ça. Soury, qui y est pour quelque chose, a élucubré quelques considérations sur le tore. Un tore, c'est quelque chose comme ça. Supposez que nous fassions tenir un tore à l'intérieur d'un autre [figure V-7]. C'est là que commencent les histoires d'intérieur et d'extérieur, parce que retournons celui qui est à l'intérieur de cette façon-là. Je veux dire : ne retournons pas seulement celui-ci, mais retournons du même coup celui-là [figures V-8 et V-9]. Il en résulte quelque chose qui va faire que ce qui était d'abord en dedans va venir au-dehors et, comme le tore en question a un trou, ce qui est en dehors va rester en dehors et va aboutir à cette forme que j'ai appelée la forme en trique, où l'autre tore va venir en dedans.

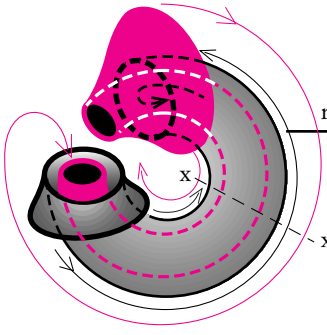


Fig. V-8

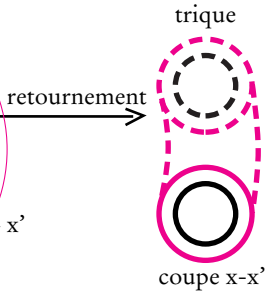


Fig. V-9

Comment est-ce qu'il faut considérer ces choses ? Il est très difficile de parler ici d'intérieur quand il y a un trou à l'intérieur d'un tore. C'est tout à fait différent de ce qu'il en est de la sphère. Une sphère, si vous me permettez de la dessiner maintenant, c'est quelque chose de comme ça. La sphère se retourne, elle aussi. On peut définir sa surface comme visant

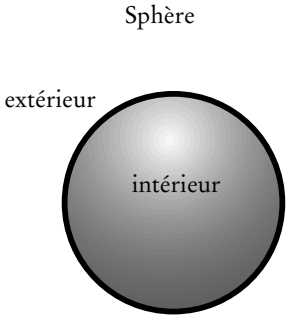


Fig. V-10

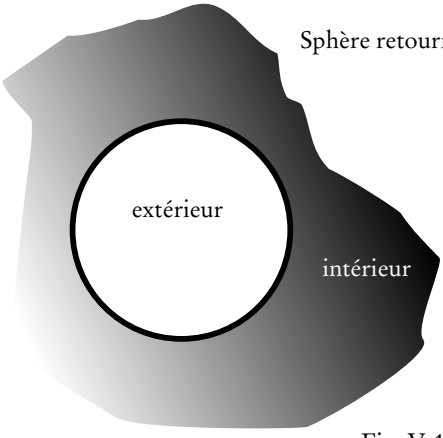


Fig. V-11

l'intérieur. Il y aura une autre surface qui visera l'extérieur. Si nous la retournons, l'intérieur sera au-dehors, par définition, de la sphère ; l'extérieur sera dedans. Mais dans le cas du tore, du fait de l'existence du trou [figure V-12], du trou à l'intérieur, nous aurons ce qu'on appelle une grande perturbation. Le trou à l'intérieur, c'est ce qui va perturber tout ce qu'il en est du tore. À savoir qu'il y aura dans cette trique, il y aura une nécessité à ce que ce qui est à l'intérieur devienne quoi ? Précisément le trou. Et nous aurons une équivoque concernant ce trou qui devient dès lors un extérieur.

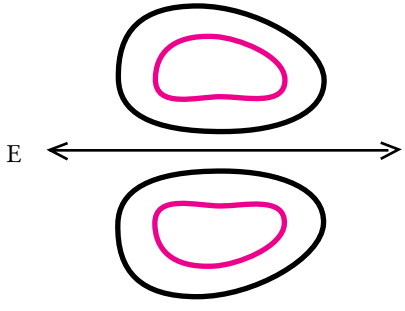


Fig. V-12

Dans cette trique, il y aura une nécessité à ce que ce qui est à l'intérieur devienne le trou.

Le fait que l'être vivant se définisse à peu près comme une trique, à savoir qu'il ait une bouche, voire un anus, et aussi quelque chose qui meuble l'intérieur de son corps, c'est quelque chose qui a des consé-

quences, des conséquences qui ne sont pas minces. Il me semble, à moi, que ça n'est pas sans rapport avec l'existence du zéro et du un. Que le zéro ce soit essentiellement ce trou, c'est ce qui vaut la peine d'être approfondi.

J'aimerais bien qu'ici Soury prenne la parole, je veux dire par là que, s'il voulait bien parler du un et du zéro, il m'agréerait. Ça a le plus étroit rapport avec ce que nous articulons concernant le corps. Le zéro, c'est un trou et peut-être pourra-t-il nous en dire plus long. Je parle du zéro et du un comme consistance.

Vous venez ? Je vais vous passer ça puisqu'aussi bien… Allons-y.

**– *Soury :*** Euh… Sur le zéro et le un. Sur le zéro et le un de l'arithmétique, il y a quelque chose qui est analogue au zéro et au un de l'arithmétique, dans les chaînes.

Le zéro et le un de l'arithmétique, ils apparaissent avec des préoccupations de systématisme. C'est quand les nombres deviennent un système de nombres, que les cas limites, les cas extrêmes, les cas dégénérés, comme le zéro et le un, prennent un intérêt. Donc ce qui fait exister le zéro et le un, c'est des préoccupations de systématisme.

Dans le cas des nombres, c'est les opérations sur les nombres qui font tenir le zéro et le un. Par exemple, par rapport à l'opération somme — par rapport à l'addition : l'opération somme —, le zéro apparaît comme élément neutre — c'est des termes qui sont en place —, le zéro apparaît comme élément neutre et le un apparaît comme élément générateur. C'est-à-dire que, par somme, on peut obtenir tous les nombres à partir du un, on ne peut obtenir aucun nombre à partir du zéro, donc ce qui repère le zéro et le un, c'est le rôle qu'ils jouent par rapport à l'addition.

Alors, dans les chaînes, il y a des choses analogues à ça. Mais alors il s'agit bien d'un point de vue systématique sur les chaînes, enfin, d'un point de vue sur toutes les chaînes : toutes les chaînes, toutes les chaînes borroméennes ; et des chaînes comme formant système.

**– *Une dame :*** Qu'est-ce que ça veut dire systématique ? [Rires dans la salle].

**– *Soury :*** Enfin, déjà, je ne crois pas à la possibilité d'exposer ces choses-

là. C'est-à-dire que ces choses-là tiennent dans les écritures et je crois à peine à la possibilité de parler ces choses-là. Alors la possibilité de répondre… Enfin, pour ces choses-là, je ne crois pas que la parole puisse prendre en charge ces choses-là. Enfin, que le systématisme, ça tient dans les écritures et que justement, tout ce qui est systématique, la parole peut pratiquement pas le prendre en charge. Enfin ce qui serait systématique et ce qui le serait pas, je ne sais pas. Mais c'est plutôt que : ce que peuvent porter les écritures et la parole, c'est pas la même chose. Et que la parole qui voudrait rendre compte des écritures me paraît acrobatique, scabreuse.

Alors systématique, ce qui est typique du systématisme, c'est le nombre : c'est les nombres et l'arithmétique. Oui, c'est-à-dire, des nombres, on ne connaît que les opérations sur les nombres, c'est-à-dire qu'on ne connaît que le système des nombres : on ne connaît pas les nombres, on ne connaît que le système des nombres. Alors voyez, il y a un peu de systématisme dans les chaînes, enfin il y a quelque chose dans les chaînes qui se comporte comme la somme, comme l'addition, c'est une certaine opération d'*enlacement* : qui fait qu'une chaîne et une chaîne, ça fait une autre chaîne, comme un nombre et un nombre, ça fait un autre nombre. Alors cette opération d'enlacement, je vais pas essayer de la définir, je vais pas essayer de la présenter, de l'introduire.

Mais alors, par rapport à cette opération d'enlacement, la chaîne borroméenne, la chaîne à 3 apparaît comme le cas générateur, le cas exemplaire, le cas qui engendre tout le reste. C'est-à-dire que l'exemplarité de la chaîne à 3 pourrait se démontrer. En s'appuyant sur un article de Milnor qui s'appelle *Links groups* en anglais, l'exemplarité de la chaîne borroméenne pourrait se démontrer, c'est-à-dire que toute chaîne borroméenne peut être obtenue à partir de la chaîne à 3. En particulier les chaînes à un nombre quelconque d'éléments, peuvent être obtenues à partir de la chaîne à 3. Enfin, ce qui fait que la chaîne à 3 est quelque chose qui engendre tout. C'est quelque chose qui est générateur et qui est comparable au un de l'arithmétique. Au même sens où le un est générateur dans le système des nombres, la chaîne à 3, borroméenne, est génératrice. Toutes les chaînes borroméennes peuvent être obtenues à partir de la chaîne à 3, par certaines opérations. Donc la chaîne à 3 joue le même rôle que le un.

Alors il y a quelque chose qui joue le même rôle que le zéro, c'est la chaîne à 2, qui est un cas dégénéré, enfin qui est un cas dégénéré de chaîne

borroméenne. Alors la chaîne à 2, je vais la dessiner. Je vais la dessiner parce qu'elle a été dessinée moins souvent que la chaîne à 3. C'est une présentation plane de la chaîne à 2. C'est deux cercles pris l'un dans l'autre [figure V-13]. On peut le faire avec les doigts.

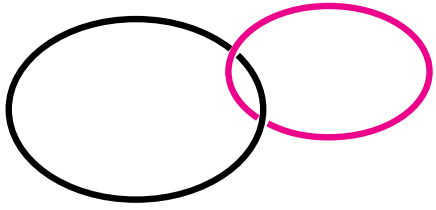


Fig. V-13

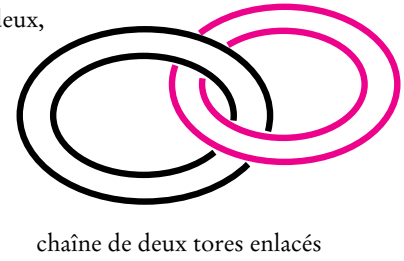


Fig V-14

La chaîne à 2, c'est un cas dégénéré. Dans les préoccupations de systématisme, les cas dégénérés prennent de l'importance. C'est tout à fait analogue pour le zéro, enfin le zéro est un nombre dégénéré ; mais c'est à partir du moment où il y a des préoccupations de systématisme sur les nombres, que le zéro prend de l'importance. C'est-à-dire que c'est un… (tiens, ça me permet de répondre à cette histoire de systématisme. C'est qu'un critère, un signe tout à fait de ce qui est systématique ou non-systématique, c'est selon que les cas dégénérés sont exclus ou ne sont pas exclus. Alors je pourrais répondre : le systématisme, c'est quand on inclut les cas dégénérés. Et le non-systématique, c'est quand on exclut les cas dégénérés). Enfin, le zéro c'est un cas dégénéré, et qui prend de l'importance. Alors pour les chaînes, pour l'opération d'enlacement sur les chaînes, ou l'opération d'enlacement sur les chaînes borroméennes, ce qui joue le rôle du zéro, c'est la chaîne à 2. La chaîne à 2 n'engendre rien, n'engendre qu'elle-même : la chaîne à 2 fonctionne comme le zéro, c'est-à-dire que 0 + 0 = 0. Enlacer la chaîne à 2 avec elle-même, ça fait toujours la chaîne à 2. De ce point de vue de l'enlacement, la chaîne à 4 est obtenue à partir de deux chaînes à 3, c'est-à-dire 3 et 3 font 4. La chaîne à 4 est obtenue par enlacement de deux chaînes à 3. Enfin, c'est analogue à l'arithmétique, mais en se repérant sur les nombres de cercles, ça fait 3 et 3 font 4. Comme ça, ça pourrait être décrit comme 2 et 2 font 2. Enfin, le fait que 2 est neutre, est neutre ou dégénéré, (les termes qui existent à ce sujet-là, c'est de dire :

« élément générateur », « élément neutre » : enfin les termes dans la culture mathématique).

Le 1 est un élément générateur, le zéro est un élément neutre. Je renforce un peu ces termes en disant, au lieu de dire générateur et neutre, de dire : exemplaire et dégénéré. C'est-à-dire que le 1 serait un nombre exemplaire et le zéro un nombre dégénéré. La chaîne à 3 est la chaîne borroméenne exemplaire et la chaîne à 2 est la chaîne borroméenne dégénérée.

Dégénérée, on peut le voir de différentes façons. C'est ça ! Aussi, le fait que cette chaîne est dégénérée, on peut le voir de différentes façons, de différentes façons, c'est trop, j'ai plusieurs raisons de qualifier la chaîne à 2 de dégénérée ; et plusieurs raisons, c'est trop. Une raison, c'est que c'est l'élément neutre pour l'enlacement, c'est qu'enlacée avec elle-même, elle ne donne qu'elle-même, elle n'engendre rien d'autre qu'elle-même, elle est dégénérée au sens d'être un élément neutre par rapport à l'opération enlacement. C'est un sens. Un deuxième sens d'être dégénérée, c'est que la propriété borroméenne dégénère à 2 la propriété borroméenne, le fait que chaque élément est indispensable ; quand on enlève un élément, les autres ne tiennent plus ensemble. Un élément fait tenir tous les autres, chacun est indispensable, tous tiennent ensemble, mais pas sans chacun. La propriété borroméenne, ça dit quelque chose à partir de trois, mais à deux tout est borroméen. À 2 tout est borroméen parce que tenir ensemble, enfin tenir ensemble à deux, enfin chacun est indispensable à deux, est automatiquement réalisé. Alors qu'à partir de trois le « chacun est indispensable », n'est pas automatiquement réalisé. C'est-à-dire que c'est une propriété qui peut être vraie ou fausse, c'est oui ou non, oui ou non une chaîne est borroméenne. À deux, toutes les chaînes sont borroméennes. Donc la propriété borroméenne dégénère à deux. Alors une troisième raison pour laquelle cette chaîne est dégénérée, c'est que dans cette chaîne, un cercle est le retournement de l'autre cercle. Une autre façon de le dire, c'est que ces deux cercles ont même voisinage. Enfin, ça c'est des histoires de surface ; c'est que, si ces deux cercles sont remplacés par leurs deux surfaces-voisinages, c'est la même surface, et ces deux cercles ne sont que le dédoublement l'un de l'autre. C'est un pur dédoublement, c'est une pure complémentation. Mais ça se voit sur les surfaces, ça. Ça se voit sur les chaînes de surface, et pas sur les chaînes de cercles. Ça se voit sur les chaînes de surface qui sont associées à cette chaîne de cercles. C'est-à-dire, si cette chaî-

ne de deux cercles [figure V-15] correspond à une chaîne de deux tores, cette chaîne de deux tores correspond au dédoublement du tore.

Alors ça, c'est pas évident : c'est pas évident que deux tores enlacés, c'est la même chose que deux tores qui sont le dédoublement l'un de l'autre, au même titre que le pneu et la chambre à air. Le pneu et la chambre à air, c'est le dédoublement d'un tore en deux tores. Deux tores qui ne sont que deux versions d'un même tore, c'est un tore dédoublé. Que deux tores étant le dédoublement d'un tore, c'est la même chose que deux tores enlacés, c'est pas évident. C'est le retournement qui dit ça, et le retournement c'est pas évident. Ces deux cercles, [figure V-15], c'est la même chose que ces deux tores, enlacés [figure V-16]. Ces deux tores enlacés, c'est la même chose qu'un tore dédoublé, [figure V-17]. Et ça c'est une raison de dire que ça c'est une chaîne dégénérée. Chaîne dégénérée, parce que ça, ça fait que de dire, ce deux, le deux de ces deux cercles, c'est que la division de l'espace en deux moitiés. Voilà, ça, c'est un critère pour dire qu'une chaîne est dégénérée, c'est que les éléments de la chaîne ne représentent qu'une division de l'espace. Ces deux cercles-là valent pour la division de l'espace en deux moitiés.

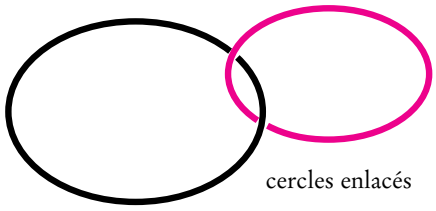


Fig. V-15

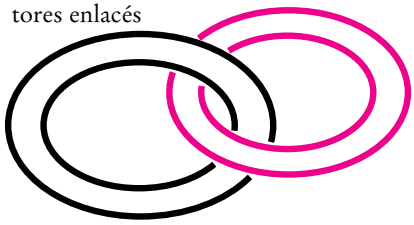


Fig. V-16

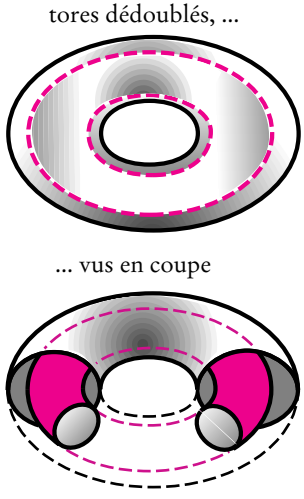


Fig. V-17

C'est en ce sens-là que c'est dégénéré, c'est que ces deux-là, ce n'est que deux moitiés de l'espace. Alors pourquoi deux cercles qui ne font que représenter deux moitiés de l'espace, pourquoi c'est une dégéneressence ? Eh bien, parce que dans le cas général des chaînes, le « plusieurs-cercles » des chaînes, ne représente pas une division de l'espace en plusieurs parties, mais il se trouve qu'ici ces deux cercles ne font que représenter une division, une répartition, une séparation de l'espace en deux parties.

**– *Lacan :*** Je voudrais quand même intervenir. Intervenir pour vous faire remarquer que si vous retournez ce cercle-là par exemple, le cercle de droite, [figure V-15], vous libérez du même coup le cercle de gauche. Je veux dire que ce que vous obtenez, c'est ce que j'appelle la trique [figure V-18]. C'est-à-dire que cette trique est libre. Du… Et c'est quand même très différent du tore à l'intérieur du tore.

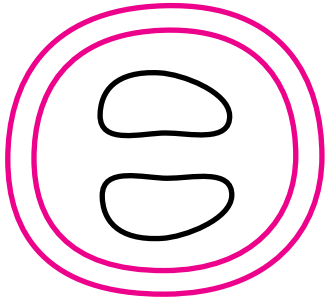


Fig. V-18

**– *Soury :*** Bon, c'est différent. Mais c'est… Voilà, enfin, de désimpliquer l'un de l'autre les deux tores, ça peut se faire que par une coupure. C'est pas seulement par retournement, par retournement on peut pas, on peut pas désimpliquer les deux tores. Ce qui se verrait, par exemple, si on fait le retournement avec un petit trou, enfin par trouage. Si on fait le retournement d'un tore par trouage, on ne peut pas, on ne peut pas désimpliquer ces deux tores. On ne peut pas les désimpliquer, les désenchaîner, les désenlacer. C'est seulement si on fait une coupure. Mais faire une coupure, c'est faire beaucoup plus que le retournement, faire une coupure, c'est faire plus que le trouage, et faire le trouage, c'est faire plus que le retournement. C'est-à-dire que faire une coupure, c'est faire beaucoup plus que le retournement. On peut faire le retournement par coupure, mais ce qui

se fait par coupure n'est pas représentatif de ce qui se fait par retournement. Et ça, ça en serait justement, enfin ça serait tout à fait un exemple : c'est que par coupure on peut désimpliquer, on peut désenchaîner l'intérieur et l'extérieur, alors que par retournement, il est pas question de désimpliquer la complémentarité de l'intérieur et de l'extérieur. C'est que ce qui est fait par coupure, c'est beaucoup plus que ce qui est fait par retournement, bien que la coupure puisse apparaître comme une façon de faire le retournement. Là-dedans la coupure, c'est plus que le trouage et le trouage, c'est plus que le retournement. Le retournement peut être fait par trouage. Le trouage, non, j'hésite à dire que le trouage pourrait être fait par coupure quand même. Mais dans la coupure, il y a un trouage, il y a un trouage implicite dans la coupure.

**– *Lacan :*** En d'autres termes, ce que vous obtenez par trouage, c'est un effet comme ça, [figure V-19].

**– *Soury :*** Oui, oui.

Fig. V-19

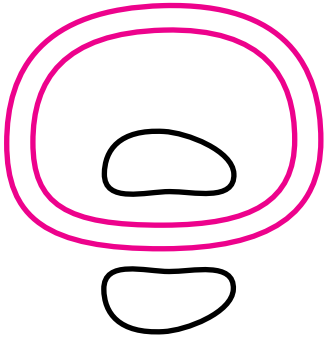

effet obtenu par trouage

**– *Lacan :*** Il y a quelque chose qui n'est quand même pas maîtrisé, concernant ce que… C'est quand même un résultat différent de celui-là ! [figure V-17].

**– *Soury :*** Non, non ! C'est la même chose.

**– *Lacan :*** C'est justement sur ça « c'est la même chose », que je désirerais

obtenir de vous une réponse [La salle : plus fort !], ce : c'est la même chose [rires dans la salle]. Quand nous retournons les deux tores [figure V-17], nous obtenons ceci [figure V-20]. C'est quand même quelque chose de complètement différent de ça [figure V-19], qui ressemble beaucoup plus à ça ! [figure V-16]. Il y a quelque chose là qui ne me paraît pas maîtrisé ; parce que ceci [figure V-17] c'est exactement la même chose que ça [figure V-7] [brouhaha].

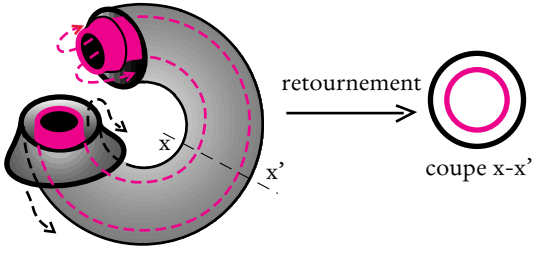


Fig. V-20

**– *Soury :*** Bon.

Alors ça, [figure V-19] c'est deux tores enlacés. Ça, [figure V-20] c'est deux tores emboîtés. Ça, [figure V-14] c'est deux tores enlacés. Ça, [figure V-18] c'est deux tores libres l'un de l'autre, indépendants. Alors, ce qui est la même chose, c'est ça : deux tores, deux tores enlacés. Et ça c'est deux tores enlacés…

**– *Lacan :*** Ceux-là [figure V-19] ne sont pas enlacés : ils sont l'un à l'intérieur de l'autre.

**– *Soury :*** Ah bon ! Bon, bon ! J'avais cru que c'était le… J'avais cru que c'était ça. Ah bon ! il s'agit des deux tores, du noir et du rouge ? Alors là, il s'agit de deux tores emboîtés : un noir et un rouge emboîtés ici. Ici de deux tores emboîtés [figure V-20]. Et ici de deux tores enlacés [figure V-14].

**– *Lacan :*** C'est ça qui, dans les catégories, n'est pas maîtrisé, dans les catégories d'enlacement et d'emboîtement. J'essaierai de trouver la solution. Mais ceci est proprement semblable à l'enlacement. L'enlacement est différent… [brouhaha].

Schéma proposé par Pierre Soury

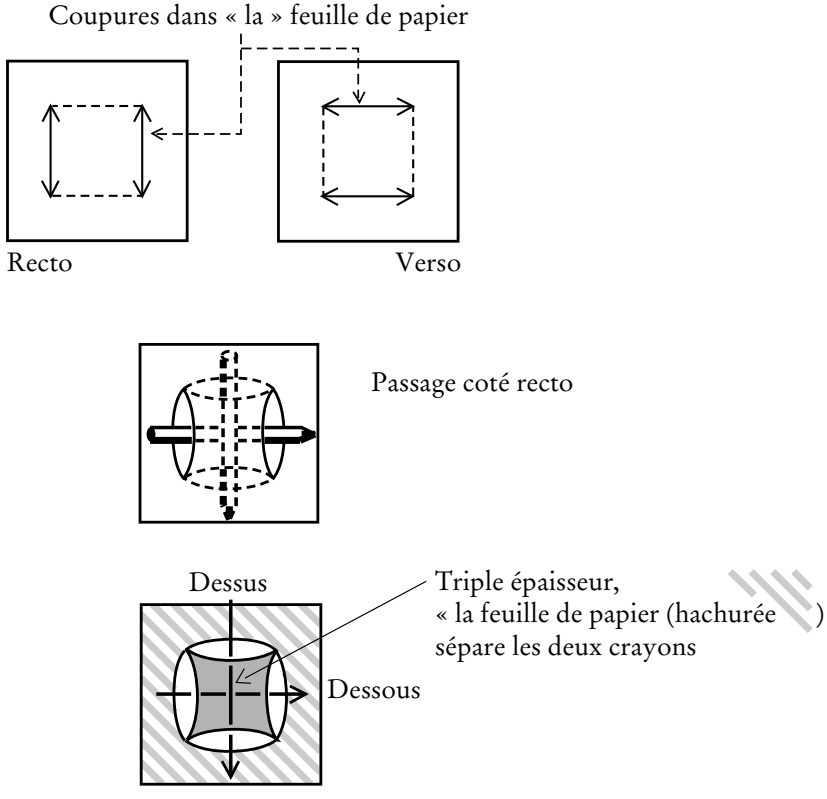


Figure V-1a, détail de la figure V-1, page 39.

# Leçon VI

*14 février 1978*

Je suis un petit peu ennuyé parce qu'il se trouve que je n'ai pas l'intention de vous ménager aujourd'hui.

Voilà. Il y a quelque chose que je me suis demandé ; et que je fais mes efforts pour résoudre. C'est quelque chose qui consiste en ceci — peut-être qu'on entend quand même ? —, supposons quelque chose qui se présente comme ceci, en d'autres termes, qui comporte une double boucle.

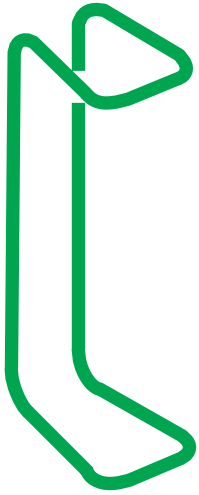

Fig. VI-1

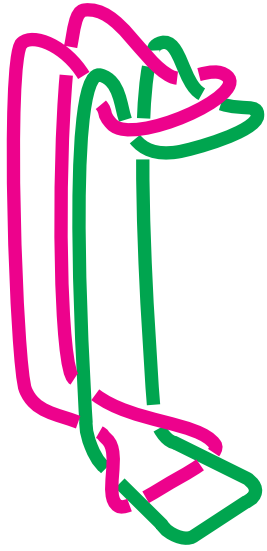

Fig. VI-2

On est capable avec ça, c'est-à-dire avec cette amorce, de faire un nœud borroméen à 3. Vous voyez bien qu'ici les deux cercles qui se trouvent être quelque chose comme ça — ce sont des cercles vus en perspective — les deux cercles se nouent. C'est une idée qui m'est venue, je n'étais pas sûr que ça ferait un nœud borroméen. Mais enfin, je l'ai parié. Et ça s'est trouvé exact. Il faut ici que vous y mettiez un peu de bonne volonté, voilà comment ça se goupille. J'ai mis ça à l'épreuve avec le nommé Soury que, pour l'instant, je fréquente. Je le fréquente parce qu'il me dit des choses sensées sur le sujet de ces nœuds borroméens. Néanmoins je peux pas dire qu'il ne me donne pas de tintouin. Je veux dire que pour ce nœud borroméen, il voulait à tout prix le faire à 4. Il y en avait déjà 2, pourquoi le faire à 4 ? Ceci d'autant plus qu'à 2, il ne tient pas. À 4, me semble-t-il, il ne tiendrait pas plus ; c'est à savoir qu'il se dénouerait assurément, à moins de le faire circulaire. Je vous ai déjà parlé de cette chaîne borroméenne circulaire. Elle suppose quelque chose qui, comme on dit, raboute le début, au commencement, et ce quelque chose qui ne peut être que le rond qui la termine et du même coup l'inaugure [figure VI-3].

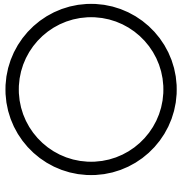

Fig. VI-3

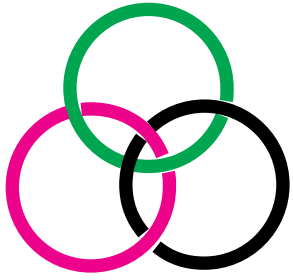

Fig. VI-4



Fig. VI-5

Ce nœud borroméen, celui qui s'ébauche [figure VI-2] comme je viens de le dire, n'est pas circulaire. Plus exactement il n'est circulaire qu'à 3. À 3, à condition de faire passer dessous l'inférieur, dessous le supérieur, nous obtenons un nœud borroméen typique ; c'est-à-dire celui-ci [figure VI-4]. Celui-ci [figure VI-1] et celui-ci [figure VI-5]. Ils se complètent comme ceci [figure VI-6].

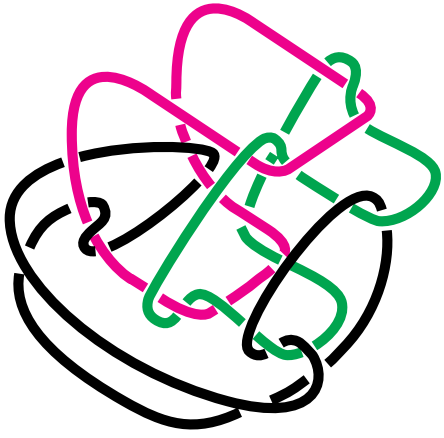

Fig. VI-6

Il est tout à fait clair qu'à ce nœud borroméen, on ne s'est pas encore habitué. Pourquoi diable l'ai-je introduit ? Je l'ai introduit parce qu'il me semblait que ça avait quelque chose à faire avec la clinique. Je veux dire que le trio de l'Imaginaire, du Symbolique et du Réel, me paraissait avoir un sens. De fait il est certain c'est quelque chose qui se goupille comme ceci, c'est-à-dire qui est le troisième eh bien, ça se noue. Ça n'est pas évident sur la figure qui est là [figure VI-6]. Mais, si on mettait la chose que j'ai ajoutée, en noir, mise en tête, je veux dire ici, on verrait que ces deux noirs peuvent s'identifier. Je vais tâcher de vous le montrer à l'aide d'un dessin supplémentaire. C'est vraiment très compliqué. C'est à peu près ça. C'est à peu près ça, à condition de le compléter comme ceci.

Il est bien évident que je suis extrêmement maladroit [rires dans l'assistance] pour me retrouver dans ces dessins. Il y a une autre façon de le faire [rires dans l'assistance], c'est celle que je dois à Soury et qui se présente à peu près comme ceci ; la façon de le faire est la suivante [figure VI-7], ce qui se complète dans le dessin suivant [figure VI-8]qui bien évidemment n'est pas très clair.

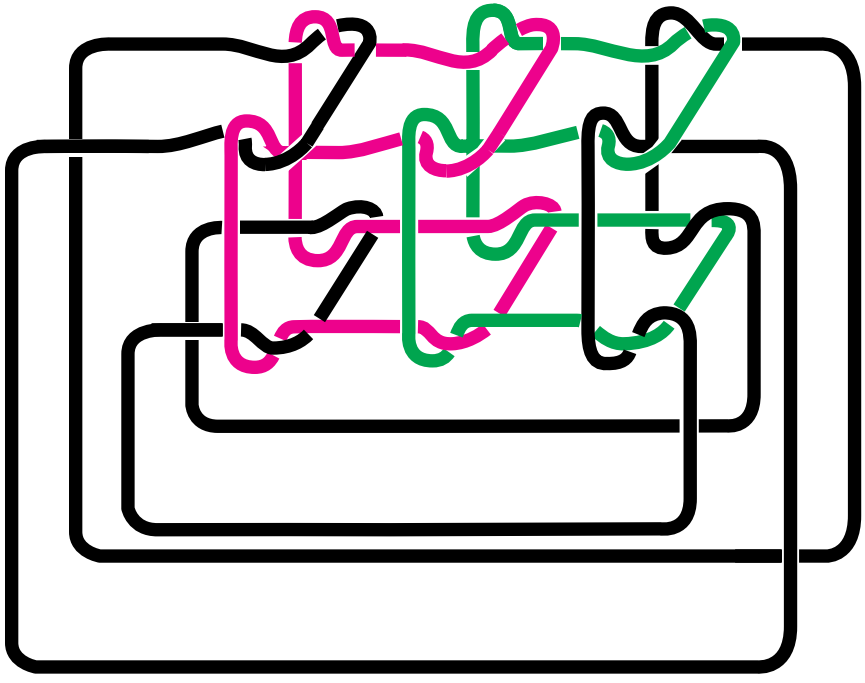

Fig. VI-7

Sachez qu'il est concevable de mettre ici le 3e dessin, je veux dire le dessin noir. Peut-être, ce qui incontestablement se dénoue tel que c'est présenté ici [figure VI-5], peut-être arriverez-vous à reconstituer ceci qu'ils se nouent. Je veux dire qu'il y a un nœud borroméen à 3 qui se constitue du raboutage, je veux dire du fait que ça se clôt. Que ça se clôt exactement comme dans ce que je vous ai montré là improprement, ça se clôt exactement comme dans le cas du nœud borroméen simple. Voilà.

Je m'excuse de n'avoir pas pu mieux préparer cette leçon. Je tâcherai, la prochaine fois, de vous faire distribuer quelques dessins un peu plus clairs.

Voilà, je vous quitte là aujourd'hui.

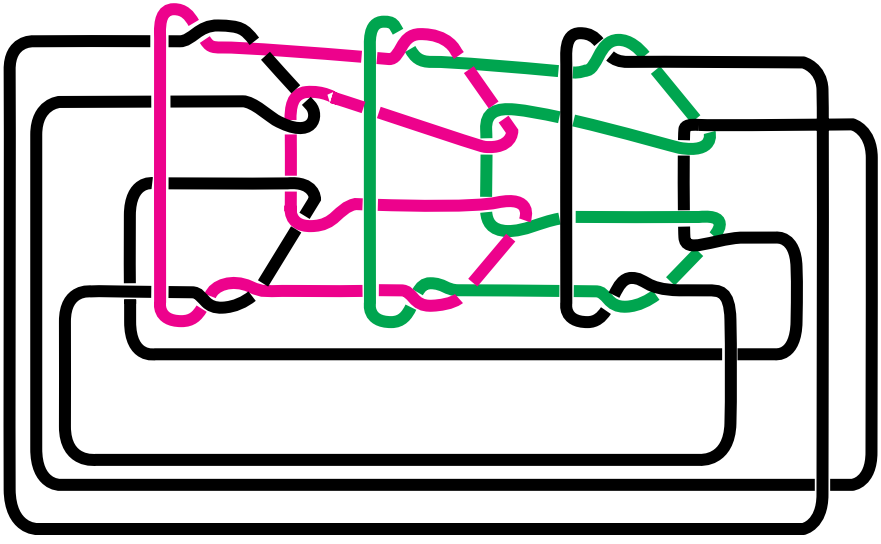

Fig. VI-8 (présentée au tableau, avec la figure VI-7, par Lacan)

# Leçon VII

*21 février 1978*

Il y a un nommé Montcenis, c'est tout au moins ce que j'ai cru lire sur le texte qu'il m'a envoyé, il n'est pas là ? C'est vous ? Bon, je vous remercie beaucoup d'avoir reçu ce texte qui prouve tout au moins qu'il y a des gens qui ont pu relever, relever d'une façon convenable les ronds de ficelle que j'ai donnés la dernière fois [figure VI-7].

Je répète que ce dont il s'agit, c'est de quelque chose comme ça.

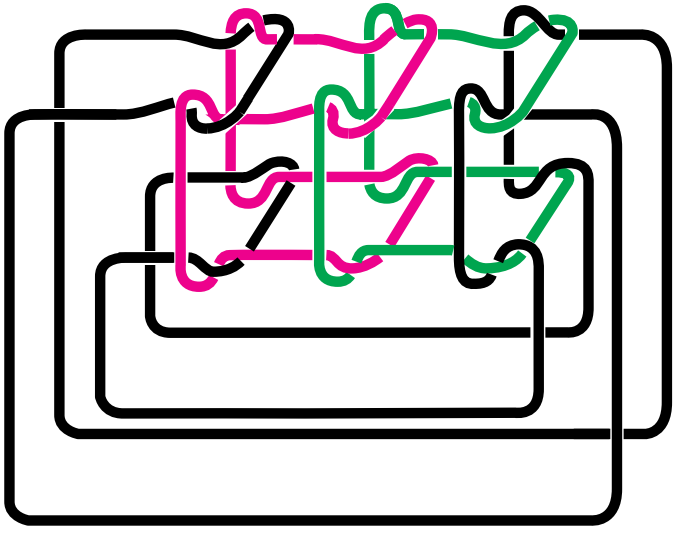

Fig. VII-1 [= Fig. VI-7]

Oui, grâce à Soury, ici présent, j'ai pu obtenir la transformation de cette chose triple que j'ai essayé de reproduire là, cette chose à trois éléments, grâce à Soury donc, par une transformation progressive, nous avons, nous avons quelque chose qui a les mêmes trois éléments. Et si vous considérez ce qui se trouve en haut, vous pouvez constater — ce qui se trouve en haut sur la feuille que je vous ai distribuée, à seule fin que vous la reproduisiez — ce qui se trouve en haut à condition que de le mettre, de le considérer, ce qui se trouve en haut, vous pouvez voir que ceci reproduit, reproduit la figure qui est ici présente. Il suffit simplement de vous apercevoir que ceci passe sous les trois éléments qui composent la figure. Et que ceci, à partir du moment où ce que vous voyez à droite, passe, sous ce que j'ai appelé les 3 éléments, ceci permet de descendre ce qu'il en est de l'élément noir et qu'on obtient cette figure-là. Ce que je demande maintenant à Soury, c'est comment la figure en bas peut être tripotée de façon telle qu'elle reproduise, qu'elle reproduise la figure qui est en haut. Il a bien essayé de me figurer ce dont il s'agit, à savoir de rabattre ce qui figure en bas, sous la forme de ce qui vient en avant, et qui pourrait donc se rabattre selon un mouvement qui déplacerait en avant ce qui paraît libre ; je ne vois pas qu'il m'ait là-dessus convaincu. Je crois que très exactement ces deux objets sont différents.

– ***N. Sels :*** C'est le même. C'est retourné comme une crêpe.

– ***Lacan :*** Je ne vois pas que ce soit retourné comme une crêpe. [Brouhaha]. Je ne vois pas que ce soit le cas. Ce qui est — on me communique que la figure d'en haut est l'image de ce que l'on voit dans un miroir placé derrière la figure d'en bas. C'est très précisément cette question de miroir qui différencie les deux figures ; car une figure placée dans un miroir est inversée. C'est bien ça qui fait que j'objecte à Soury que c'est ce qu'il appelle ou ce qu'il définit par couple. Une figure placée dans un miroir n'est pas identique à la figure, à la figure primitive, [figure VII-2].

Est-ce que Soury peut ici intervenir ?

– ***Soury :*** [du milieu de la salle] Oui. Alors, il y a là-dedans, il y a beaucoup d'inversions. Il y a différentes sortes d'inversions ; il y a l'inversion « image-miroir » ; il y a l'inversion « retourner le papier comme si c'était

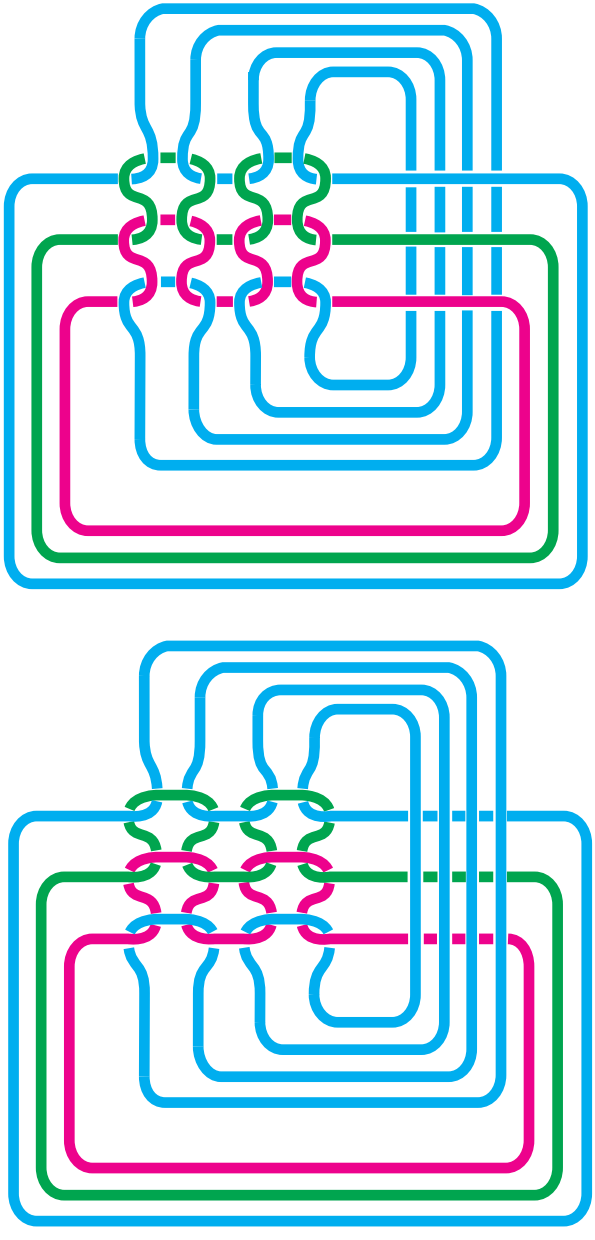

Fig. VII-2

quelque chose en vannerie » ; il y a l'inversion « échanger les dessus-dessous » ; il y a l'inversion comme quoi « les mailles à l'endroit deviennent des mailles à l'envers » puisque c'est du tricot ; il y a l'inversion comme quoi les rangées — là-dedans il y a des lignes de rangées et des lignes de mailles — il faut savoir si les lignes de rangées passent en-dessous ou en-dessus des lignes de mailles, c'est-à-dire dans le dessin du haut les lignes de mailles passent en-dessous des lignes de rangées et, dans le dessin du bas, c'est le contraire. Alors des interventions il n'y en a pas qu'une, il y en a des quantités. C'est une difficulté là-dedans, c'est qu'il n'y a pas qu'une inversion, il y a de multiples inversions. Bon.

**– *Lacan :*** Il y a de multiples inversions. Il y en a combien ?

**– *Soury :*** Ça a tendance à proliférer [la salle éclate de rire]. Ici il y a une inversion principale qui est une inversion d'objet ; l'inversion principale comme quoi il y a deux objets, c'est les deux tricots toriques.

**– *Lacan :*** Les deux…

**– *Soury :*** Les deux tricots toriques. Il y a deux tricots toriques, ce sont deux chaînes différentes. Ça, c'est l'inversion principale parce que c'est deux objets.

Il y a des inversions ; une autre inversion, c'est l'inversion maille à l'endroit, maille à l'envers, c'est-à-dire les deux faces d'un tissu jersey. Les deux faces du tricot régulier — le tricot régulier, c'est le tricot jersey qui a deux faces — ça, c'est une inversion tout à fait importante dans la chaîne. C'est-à-dire que là-dedans il s'agit de tricots toriques, c'est-à-dire d'un tore habillé de tricot, habillé d'un tricot régulier, d'un tricot jersey, et l'une des faces du tore est en mailles à l'endroit et l'autre face du tore est en mailles à l'envers. Ça, c'est une seconde inversion.

Là-dedans il y a encore d'autres inversions qui sont les inversions du tore, c'est-à-dire on peut changer méridien et longitude ou échanger intérieur et extérieur. J'en suis déjà à quatre inversions. Il y a l'inversion de retournement du tore. Ça fait cinq inversions.

Maintenant, sur la présentation plane qui est là. L'inversion principale, c'est l'inversion, c'est pas… enfin, il y a une inversion apparente plutôt,

c'est l'inversion de dessus-dessous ; c'est-à-dire que ces deux dessins se déduisent l'un de l'autre en changeant tous les dessus-dessous. Je ne sais pas à combien d'inversions j'en suis. Dans cette présentation plane, j'aimerais y voir deux inversions, c'est-à-dire qu'il y a l'inversion de tricot, c'est-à-dire que dans la partie centrale, les mailles à l'endroit deviennent des mailles à l'envers ; sur cette présentation plane, c'est une inversion ; et l'autre inversion, c'est que, c'est cette affaire que les lignes de mailles passent dessous ou dessus les lignes de rangées.

Alors quand il y a plusieurs inversions qui se combinent ! Déjà quand il y a simplement une inversion, genre gauche-droite, on a toutes raisons de prendre gauche pour droite et réciproquement. Déjà simplement un couple, un binaire, une inversion, on a toutes les chances de se tromper, de choisir l'un quand on veut choisir l'autre. Quand il y a plusieurs inversions… ben c'est ce que j'appelai les binaires et la liaison des binaires. Enfin bref ! Où j'en suis ? Pour s'assurer, pour se faire des certitudes là-dessus, à mon avis, ça ne suffit pas de réussir à imaginer dans l'espace une déformation, parce qu'imaginer dans l'espace une déformation, on reste trop dépendant de ces inversions de couples et inversions de binaires. Ça me paraît nécessaire par rapport à la prolifération des binaires, des couples des inversions, de faire du recensement exhaustif. Alors le défaut de cette feuille, de ce point de vue-là, c'est qu'il n'y a pas un recensement exhaustif. C'est-à-dire pour faire… Enfin, le recensement exhaustif qui correspondrait à cette feuille-là, il faudrait quatre figures. C'est-à-dire qu'il y ait les quatre combinaisons possibles, d'une part maille à l'endroit, maille à l'envers et d'autre part, savoir si les lignes de mailles et de rangées passent au-dessus ou au-dessous l'une de l'autre. Il faudrait quatre dessins pour avoir quelque chose d'exhaustif. Je répète, par rapport à ces inversions, on ne peut que s'y perdre : il y a besoin de quelque chose d'exhaustif. Donc, il manque une seconde feuille, ce qui fait qu'on a quatre dessins. Il y aurait quatre présentations planes. Sur ces quatre présentations planes, alors là, ça serait la bonne mise en place pour discuter ; est-ce que ces quatre présentations sont présentations de combien d'objets ? Car il se trouve que ces quatre présentations seraient présentations de deux objets. C'est-à-dire qu'il y a des changements de présentations qui ne changent pas l'objet. Alors il se trouve que, sur cette feuille, il y a deux présentations du même objet. Alors…

**– *Lacan :*** Il est, me semble-t-il, clair que si on divise cette feuille, ce qu'on voit sur la figure du bas est exactement ce qui est reproduit en miroir par ce qui se figure dans l'image du haut.

**– *N. Sels :*** Non, non.

**– *Lacan :*** Comment ?

**– *N. Sels :*** Si c'était en miroir, ce qui est à gauche dans l'un serait à droite dans l'autre. [Brouhaha].

**– *Lacan :*** Ce sont deux objets différents, parce que l'un est l'image de l'autre en miroir. Ce que vous soutenez, c'est que ce qui se passe, puisqu'il y a quatre inversions d'après ce que vous dites, c'est que ça serait quatre inversions et qu'il y aurait deux objets, deux objets distincts dans ces quatre inversions. Je ne vois ici qu'une inversion. Je suis de l'avis de la personne qui me communique, les deux schémas représentent le même objet. Si nous concrétisons par trois ficelles concrètes, le schéma d'en haut est l'image du schéma d'en bas, vu toujours dans un miroir mis derrière, et vice-versa. L'objet considéré n'a que ces deux schémas. Et à ce titre le schéma, le rapport de ces deux schémas, est celui d'une image en miroir. Donc ça ne coïncide pas. Une image en miroir ne coïncide pas avec l'objet primitif, avec la figure primitive. Il n'y a pas deux inversions, il n'y en a qu'une. Il n'y en a qu'une, mais qui introduit une différence essentielle, c'est à savoir que la figure en miroir n'est pas identique à ce qui se voit de la figure primitive. Il y a une seule inversion.

Voilà ! Je vais donc vous renvoyer maintenant, puisque je crois, en une matière qui n'est pas spécialement difficile, vous avoir dit ce qu'il en est de ces deux images une fois inversées. Et qui ne sont inversées qu'une fois.

Voilà. Je vais en rester là pour aujourd'hui.

# Leçon VIII

*14 mars 1978*

Quelqu'un a émis, à mon sujet, l'imputation que je faisais faire de la recherche à mon auditoire ou, plus exactement, que j'y parvenais. C'est François Wahl dans l'occasion. C'est bien à quoi je devais arriver. J'avais énoncé autrefois que « Je ne cherche pas, je trouve ». Ce sont mes mots empruntés à quelqu'un qui avait de son temps une certaine notoriété, à savoir le peintre Picasso.

Actuellement je ne trouve pas, je cherche. Je cherche, et même quelques personnes veulent bien m'accompagner dans cette recherche. Autrement dit, j'ai évidé, si l'on peut dire, ces ronds de ficelle avec lesquels je faisais autrefois des chaînes borroméennes. Ces chaînes borroméennes, je les ai transformées, non pas en tores, mais en tissus toriques. Autrement dit, ce sont des tores qui portent maintenant mes ronds de ficelle. Ce n'est pas commode parce qu'un tore, c'est une surface et qu'il y a deux manières de traiter une surface. Une surface, ça porte des traits et ces traits qui se trouvent être sur une des pages de la surface, autrement dit une des faces de la surface, ces

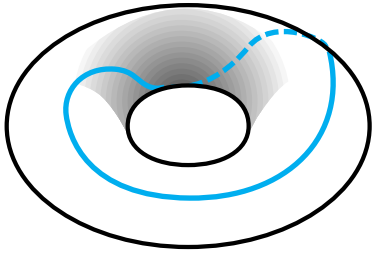

Fig. VIII-1

traits, c'est actuellement ce qui incarne, supporte, mes ronds de ficelle. Mes ronds de ficelle qui sont toujours borroméens. En fait le tore, il est au centre de ces traits. Il est fabriqué à peu près comme ça, [figure VIII-1] et les traits sont à la surface. Ce qui implique que le tore lui-même n'est pas borroméen.

Ça, c'est un tableau de Soury [voir diagramme VIII-d en fin de leçon]. Il y distingue deux éléments. À savoir, le fait qu'un tore peut se retourner, il se retourne de deux façons.

Soit que le tore soit troué, troué de l'extérieur.

Dans ce cas-là, comme on peut le voir ici, il est capable de se retourner. C'est-à-dire que, pour dessiner les choses comme cela, il se retourne à l'envers, et qu'il en résulte que ce dans quoi on entre, à savoir ce que j'appellerai âme du tore, devient l'axe. À savoir que le résultat de ce retournement est quelque chose qui se présente comme ceci en coupe [figure VIII-3]. À savoir que l'âme du tore en devient l'axe. En d'autres termes, ceci vient se fermer ici et ce dont il s'agit dans le tore devient l'axe, à savoir que l'âme est formée du reploiement du trou.

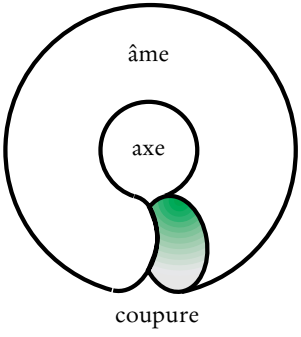


Fig. VIII-2

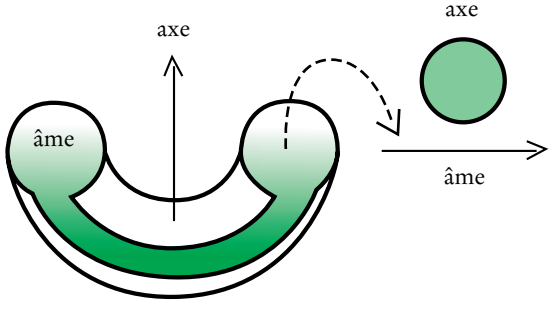


Fig. VIII-3

Au contraire, le retournement par coupure qui a pour effet aussi de transformer le tore en permettant — voilà la coupure — en permettant de le retourner comme ceci, substitue également l'âme et l'axe. Ici le tore ayant ce qu'on appelle son âme, et ici, du fait de la coupure, ce qui était d'abord l'âme du tore — voilà la coupure, (figure VIII-2) — devenant son axe, (figure VIII-3).

Il me semble, quant à moi, que les deux cas sont homogènes. Néanmoins le fait que Soury distingue ce retournement par coupure du

retournement par trou, m'impressionne. À savoir que je fais grande confiance à Soury. Autrement dit ce qui s'appelle ici un carrefour de bandes — on dit, un carrefour de bandes — se réfère au tore troué. Ici aussi le retournement dont il s'agit est un retournement torique, c'est-à-dire du fait d'un trou. Je vais donner la parole maintenant à Soury qui se trouvera en posture de défendre sa position.

Bien sûr, il y a quelque chose qui m'impressionne. C'est que le tore, pour le dessiner comme ceci [figure VIII-4], c'est-à-dire en perspective, le tore a pour propriété d'admettre un type de coupure qui est très exactement celui-ci ; si, à partir de cette coupure, on retourne le tore, c'est-à-dire qu'on fait passer la coupure par derrière le tore, l'axe reste l'axe et l'âme reste l'âme. Il y a retournement du tore, mais sans modifier ce qui se trouve distributivement l'axe et l'âme — ceci est l'axe. Est-ce que ceci suffit à permettre que le retournement par coupure opère autrement sur le tore ? C'est bien ce dont je pose la question. Et là-dessus, je vais donner la parole à Soury qui veut bien, dans mon embarras, prendre le relais de ce dont il s'agit.

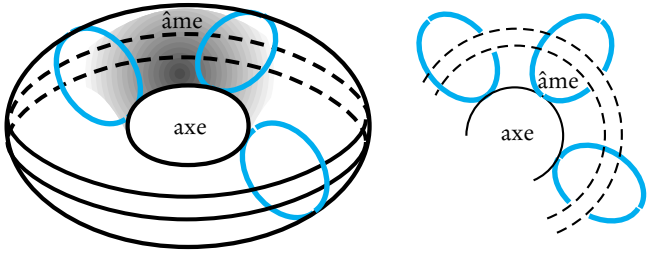


Fig. VIII-4

**– *Lacan :*** Prenez place ici et…

**– *Soury :*** J'aurais besoin du tableau aussi. J'aurais besoin de dessiner…

Il s'agirait de la différence entre le trouage et la coupure du tore. Et même il s'agit de la différence entre le retournement, le trouage et la coupure.

Alors je vais essayer de présenter la différence entre coupure et trouage du tore, enfin d'abord en ne m'occupant pas que ça peut servir à faire

du retournement ; simplement que couper le tore et trouer le tore, comment c'est différent. Je dessine un tore. J'ai besoin de craies de couleur. Voilà.

Alors, voici le tore. Sur le tore, des cercles peuvent être sur le tore. Il y a des cercles réductibles ; des cercles réductibles, c'est des cercles qui, par déformation, peuvent être réduits.

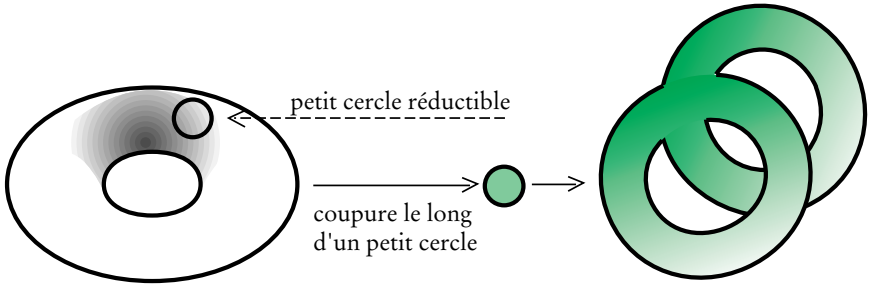


Fig. VIII-5

Et il y a des cercles non-réductibles. Alors comme cercle non-réductible, il y a le cercle méridien, il y a le cercle longitude et il y a d'autres cercles. Voilà.

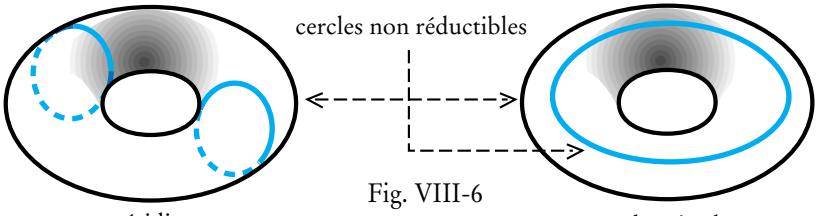


Fig. VIII-6

j'ai dessiné un cercle sur le tore qui n'est ni le cercle méridien, ni le cercle longitude (figure VIII-7). Alors lorsqu'il y a un cercle sur le tore, c'est possible de le couper le long de ce cercle et le résultat…

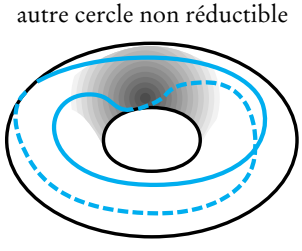


Fig. VIII-7

Bon alors, le trouage, c'est ce cas-là, c'est couper le long d'un cercle réductible. Et la coupure, c'est couper le long d'un cercle non réductible.

Si on coupe le long d'un petit cercle, un cercle réductible, un petit cercle, qu'est-ce qui reste ? Il reste d'une part un petit disque, le petit disque, et d'autre part il reste une surface à bord, une surface avec bord que je dessine [figure VIII-8]. Voilà. Alors ce dessin-là représente une surface avec bord. Voilà le résultat du trouage. Dire trouage, c'est ne pas s'intéresser au petit disque qui reste et dire que le tore troué c'est ça. Le tore troué, c'est une surface avec bord qui est dessinée ici.

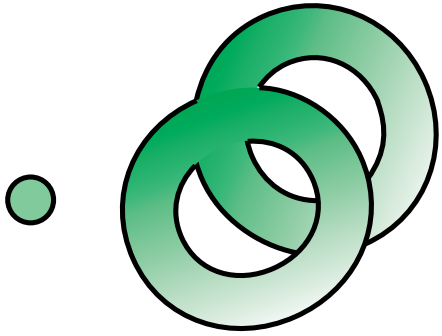

Fig. VIII-8

Si le tore est coupé le long d'un cercle non-réductible, alors c'est ça la coupure, alors qu'est-ce qui reste ? D'abord il ne reste qu'un seul morceau. Je vais dire ce qui reste : il reste une bande plus ou moins nouée et plus ou moins tordue. Alors je vais dessiner ce qui reste par une coupure méridienne. Par une coupure méridienne, il reste une bande qui n'est ni nouée, ni tordue [figure VIII-9]. Par une coupure longitudinale aussi, il reste la même chose, une bande qui n'est ni nouée, ni tordue [figure VIII-10]. Et ça aussi ce sont des surfaces avec bord. Mais il y a quand même une différence, c'est que là c'était une surface avec un seul bord et ici ce sont des surfaces avec deux bords.

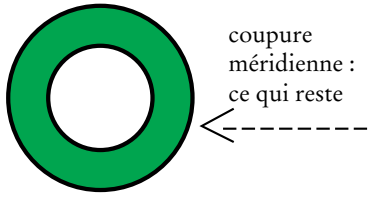


Fig. VIII-9

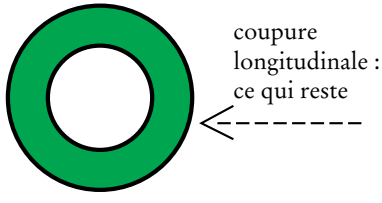


Fig. VIII-10

Si la coupure est faite le long d'un cercle pas si simple — pas si simple que le cercle méridien ou que le cercle longitude — alors ce qui reste c'est une bande. Il reste encore une bande, mais qui est plus ou moins

nouée, plus ou moins tordue. Alors par exemple, enfin pour un certain cercle, on obtient une bande [figure VIII-11] qui est nouée en trèfle [figure VIII-12] et qui est tordue. Alors la torsion, je ne me rappelle pas la torsion correspondante. Donc je dessine, j'ai toutes chances de faire une erreur là, c'est-à-dire que ce n'est pas n'importe quelle torsion, mais je ne me rappelle plus quelle torsion il y a.

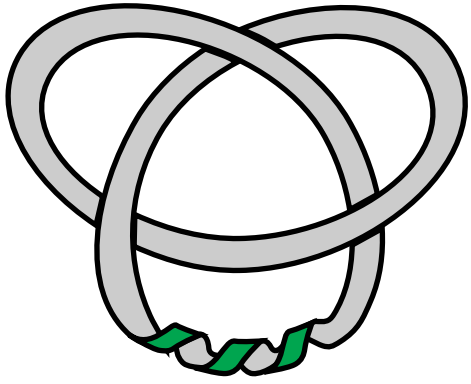

Fig. VIII-11

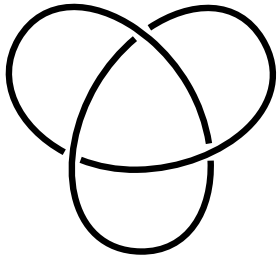

Fig. VIII-12

Bon, bref, c'est une bande qui est nouée et tordue et on peut séparer sa partie nouée et sa partie tordue. C'est-à-dire que le nouage de cette bande peut être représenté par un nœud, bon ici le nœud de trèfle ; et la torsion peut être comptabilisée, c'est un certain nombre de tours. Dans le cas du trèfle, il y a une torsion de, je crois, trois tours, il y a 3 tours de torsion ; enfin, si c'est pas trois, c'est six. Je peux me tromper. Donc là, je n'ai pas indiqué ces choses-là pour bien montrer qu'il s'agit de bandes. Donc le tore coupé, c'est une bande plus ou moins nouée, plus ou moins tordue, donc ça donne certains nœuds, pas tous les nœuds, et ça donne une certaine torsion. Il y a certains cercles sur le tore que Monsieur Lacan a mentionné. C'est des cercles qu'il avait mis en correspondance avec Désir et Demande. Voilà, ces cercles, on peut les repérer par combien de fois ils tournent autour de l'âme et combien de fois il tournent autour de l'axe. Ces cercles il y en a beaucoup, mais ils peuvent être repérés et ce repérage peut être justifié. Bref ! Les cercles qu'avaient présenté Monsieur Lacan, c'est des cercles qui tournaient une fois seulement, soit autour de l'axe,

soit autour de l'âme et puis plusieurs fois… Là j'en dessine un qui tourne une seule fois autour de l'axe et plusieurs fois autour de l'âme, [figure VIII-13].

Fig. VIII-19

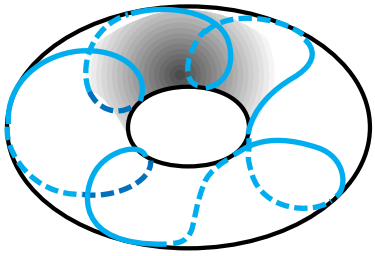

Là j'en ai dessiné un qui tourne une fois autour de l'axe et cinq fois autour de l'âme. Alors si le tore est coupé selon un cercle comme ça, le résultat est une bande qui est tordue, mais qui n'est pas nouée, c'est-à-dire que le résultat, le tore coupé le long d'un cercle comme ça, pour celui-là un cinq, il va y avoir 5 tours et pas de nouage, 5 tours de torsion et pas de nouage. Alors je suis en train de me tromper, c'est-à-dire je suis en train de confondre les tours et les demi-tours, je n'en ai pas dessiné assez… [figure VIII-14].

Fig. VIII-20

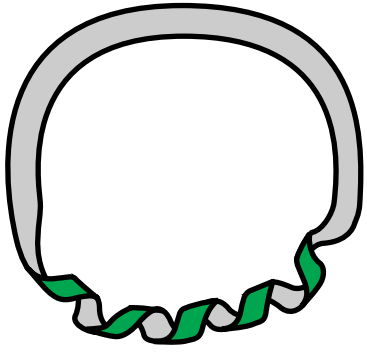

Voilà. Bon ! Alors ce que j'ai dessiné là, c'est une bande qui est tordue et qui n'est pas nouée. Donc les cercles qu'a mentionnés Monsieur Lacan parmi tous les cercles sur le tore, ça a été le cercle méridien et le cercle longitude qui donnent une bande ni nouée, ni tordue et puis ces cercles-là correspondant à désir/demande, qui donnent une bande qui est tordue et pas nouée.

Pour le moment déjà, ça fait une différence entre trouage et coupure. Alors, voici ici le résultat du trouage, il n'y a qu'une façon de trouer, alors que des façons de couper, il y en a autant qu'il y a de cercles sur le tore. Alors voilà le résultat du trouage, voilà le résultat de la coupure. Ici le résultat du trouage, c'est une surface avec bord qui n'a qu'un seul bord. Le résultat de la coupure, ce sont des surfaces à deux bords, mais c'est une surface spécialement simple, puisque c'est une bande. Ça, c'est déjà une façon de montrer la différence entre trouage et coupure ; c'est que le tore troué et le tore coupé, ce n'est pas la même chose.

Maintenant par rapport au retournement, je vais m'engager dans, dire les différences entre trouage et coupure par rapport au retournement.

D'abord quelque chose, c'est que couper le long d'un cercle — je vais effacer un peu là — disons, dans la coupure le trouage est implicite, c'est-à-dire que dans couper le trouage est implicite, c'est-à-dire dans la coupure il y a beaucoup plus que d'enlever seulement un petit trou. La coupure peut être présentée comme quelque chose de, en plus, par rapport au trouage. C'est-à-dire qu'on peut faire un trouage d'abord et à partir de ce trouage, couper. La coupure donc peut être décomposée en deux temps : d'abord trouer et ensuite couper à partir du trouage. Et donc ça peut être fait ici, c'est-à-dire que ça, c'est le tore troué, bon, eh bien, la coupure peut être obtenue… enfin si c'est considéré comme deux étapes, première étape trouer, deuxième étape couper à partir du tore troué, la coupure peut être montrée là-dessus, c'est-à-dire sur le tore troué. Alors je vais montrer, je vais indiquer, sans le dessiner, les coupures les plus simples. Mettons une coupure méridienne — dans le tore troué, la distinction méridien/longitude s'est perdue — mettons enfin une coupure méridienne, ça peut être par exemple de couper ici (1). Bon je vais le dessiner quand même. Voilà,

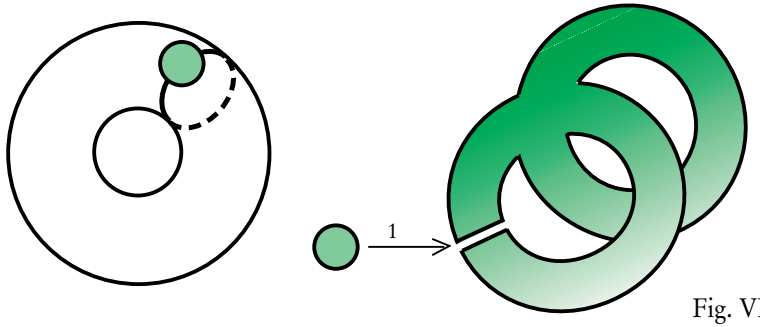


Fig. VIII-15

mettons ça, c'est une coupure méridienne. Alors là-dessus, on peut voir qu'il reste une bande, c'est-à-dire qu'une fois coupé ici (1), la coupure ici laisse ça ; alors on peut éventuellement imaginer les déformations là-dessus, comme quoi, ceci peut se résorber et ceci peut se résorber et ce qui reste c'est bien une bande [figure VIII-9]. Donc on peut retrouver à partir du tore troué que la coupure méridienne laisse une bande. De même si ça avait été une coupure longitudinale, la coupure longitudinale aurait aussi laissé une bande.

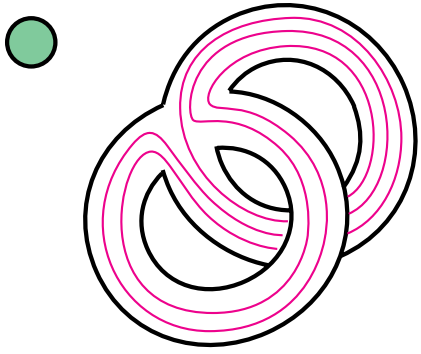

Fig. VIII-16

Je vais effacer cette coupure que j'ai faite là, pour dessiner une coupure moins simple, une coupure selon un cercle qui n'est pas au plus simple. Alors je vais faire la coupure, je vais dessiner une certaine coupure. Je dessine d'abord. J'ai peur de me tromper quand même. Alors, j'ai fait une coupure qui repart du bord du trou, enfin j'ai fait une coupure qui s'enclenche à partir du bord du trou du trouage, alors je l'ai enclenchée ici. Voilà, un cercle [figure VIII-16]. C'est un cercle qui fait deux tours autour de l'axe, enfin deux tours et trois tours puisque, une fois le tore troué, la distinction de l'intérieur et de l'extérieur est perdue et la distinction de l'âme et de l'axe est perdue ; perdue, pas tout à fait perdue, je vais y arriver — mais on ne peut plus distinguer méridien et longitude. Alors j'ai dessiné une coupure du tore troué. Et, à partir de ce dessin, avec de la patience, c'est possible de restituer la bande nouée et tordue qui sera obtenue. En dessinant sur le tore troué, par des procédés de dessin, on peut arriver à savoir le résultat de la coupure. C'est-à-dire qu'ici, j'ai choisi un cercle qui tourne deux fois d'une part et trois fois d'autre part, parce que le résultat de cette coupure-là, ce sera un nouage en trèfle. Ça, c'est une

coupure qui n'est pas la plus simple et le résultat est une bande qui est nouée et qui est tordue.

Donc dans la coupure, le trouage est implicite. On peut le dire autrement c'est que couper le tore, c'est faire beaucoup plus que trouer. C'est-à-dire que l'espace du trouage qui est créé, il est largement créé, à l'occasion d'une coupure ; donc tout ce qui peut se faire par trouage peut se faire par coupure. En particulier le retournement qui peut se faire par trouage peut se faire par coupure.

Mais par coupure, il y a des retournements, il y a d'autres retournements qui sont possibles. Il y a certains retournements qui ne sont pas possibles par trouage et qui sont possibles par coupure. Alors je vais dire la différence entre les retournements permis par coupure et permis par trouage.

Je vais effacer la partie droite. Pour pouvoir distinguer ça, il y a besoin de différenciation, c'est-à-dire, j'ai besoin de différencier l'âme et l'axe par des couleurs. Alors je vais utiliser bleu et rouge pour l'âme et l'axe. Et j'ai besoin encore de différenciation, c'est de différencier les deux faces du tore. Le tore est une surface sans bords, c'est une surface qui a deux faces et j'ai besoin de cette différenciation-là. Bon, alors ici, le tore, on ne lui voit qu'une seule de ses faces, je vais utiliser vert et jaune [ici, jaune = gris] pour les deux faces. Et ici on voit qu'une seule face. Pour le tore, on ne lui voit bien qu'une seule face, on ne voit pas la face intérieure jaune.

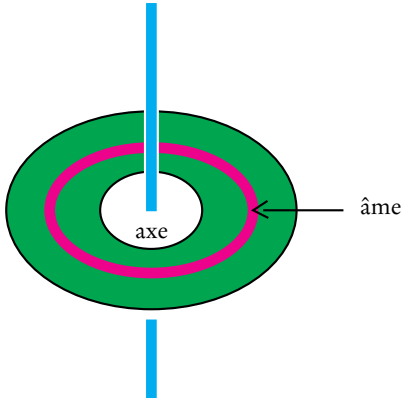


Fig. VIII-17

Donc c'est vert et jaune, les deux faces du tore. Et il y a une correspondance entre le couple âme/axe, et le couple des deux faces, il y a une correspondance. C'est-à-dire que la face verte, qui est ici la face extérieure, est en correspondance avec l'axe. Et la face jaune, face intérieure, est en correspondance avec l'âme [figure VIII-18].

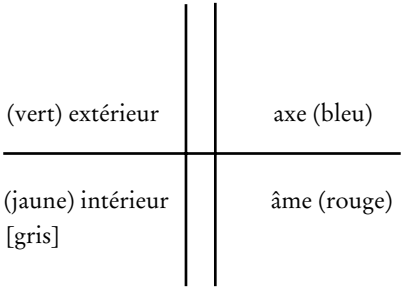


Fig. VIII-18

J'ai introduit deux couples, mais ces deux couples sont actuellement — parce que c'est ça qui va se perdre — actuellement c'est le couple des deux faces et le couple intérieur/extérieur liés. Alors la différence entre coupure et trouage, retournement par coupure, retournement par trouage — enfin la différence, une différence — c'est que le retournement par trouage ne touche pas, enfin ne change pas cette liaison des deux faces avec l'intérieur/extérieur. Alors que le retournement par coupure dissocie cette liaison.

Alors le retournement par trouage, qu'est-ce qu'il en reste ? Dans cette présentation-là du tore troué, on ne lui voit qu'une seule face — je prends toujours la face verte — cette surface est colorée maintenant, ces deux faces sont colorées, elle a une face jaune, et une face verte. Et dans cette présentation plane il n'y a que la face verte qui est visible, la face jaune apparaîtrait par retournement, retournement du plan ; attention là, je parle de plusieurs retournements à la fois en ce moment, c'est dangereux ; je viens de mélanger retournement du plan et retournement du tore. Alors voilà le tore troué. Dans l'état du tore troué, âme et axe, je peux les représenter comme deux axes. Alors, je vais situer l'âme et l'axe par rapport au tore troué. J'ai une chance sur deux de me tromper [rires dans la salle]. La face verte correspond avec l'axe bleu. Je place là l'axe, c'est une droite. Ça c'est l'axe bleu ; et maintenant l'axe rouge.

Alors pourquoi je dessine deux axes ? Il y a des raisons, je vais dire la raison de dessiner deux axes pour le tore troué. Je vais effacer à gauche pour… Alors du tore d'origine, je ne conserve que son âme et son axe, qui sont représentés ici. Le tore, une fois retourné, aura comme âme et comme axe ceci. Donc le retournement du tore, c'est l'échange de l'âme et de l'axe, c'est le passage de ça à ça, [figure VIII-19].

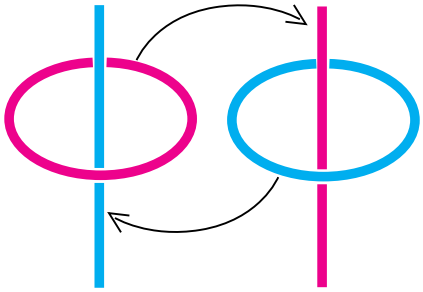

Fig. VIII-19

Eh bien, le tore troué, c'est un état à deux axes. Je ne fais que l'affirmer. Je vais le redessiner. Finalement, je ne fais que redessiner ce qu'il y a là-bas ; mais je le redessine là dans sa position de charnière, d'intermédiaire. Voilà le tore troué, surface avec deux axes [figure VIII-20]. Et j'en mentionne une autre version, c'est que si on ne garde de ça que le cercle bord — c'est-à-dire qu'on ne garde que le bord — ce qu'il en reste de ça, c'est — je vais le dessiner toujours au milieu : voilà — ceci, c'est conserver les deux axes du tore qui sont ici en bleu et rouge et le cercle en bord du trou [figure VIII-21].

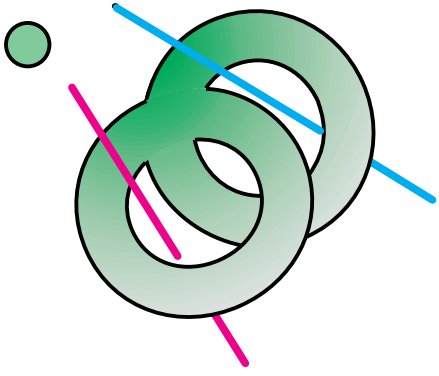

Fig. VIII-20

Ici, c'était conserver la surface avec bord (figure VIII-20). Et ici, (figure VIII-19), c'est conserver seulement le bord. Alors ce qui est au milieu là fait charnière dans l'opération du retournement, d'échange de l'âme et de l'axe. Alors, je mention-

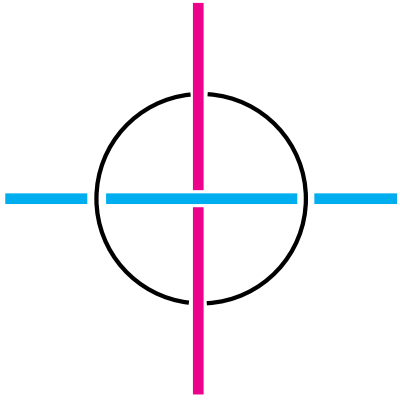

Fig. VIII-21

ne cette figure-là, parce qu'il y a une configuration borroméenne, c'est-à-dire qu'intérieur et extérieur et bord du trou forment une configuration borroméenne. Finalement je n'ai fait qu'affirmer que dans cet état intermédiaire, l'âme et l'axe tous les deux pouvaient… Au moment, cet état intermédiaire qui est l'état d'indétermination, charnière entre intérieur et extérieur... C'est-à-dire qu'ici, intérieur et extérieur se différencient et ici intérieur et extérieur ne se différencient pas. Ici le couple intérieur/extérieur est à l'état de vacillation. Dans l'état du tore troué, la distinction intérieur/extérieur est perdue.

Alors ça c'était au sujet du tore troué. Alors maintenant, j'efface ce schéma-là, le schéma de correspondance — encore que je risque d'en avoir besoin du schéma de correspondance de départ entre le couple des deux faces et le couple intérieur/extérieur. Alors il y a vert qui correspond à bleu et puis jaune qui correspond à rouge. Alors quand le tore est coupé, il va… Mais ça, de mémoire je ne sais pas comment sont disposés… Donc je vais le dessiner. Éventuellement je me trompe, mais ça ne me gênera pas pour ce dont j'ai besoin. Je vais dessiner un tore coupé, je vais le dessiner comme une bande nouée et tordue. Ici je suis en train de redessiner une bande nouée et tordue, obtenue par coupure du tore.

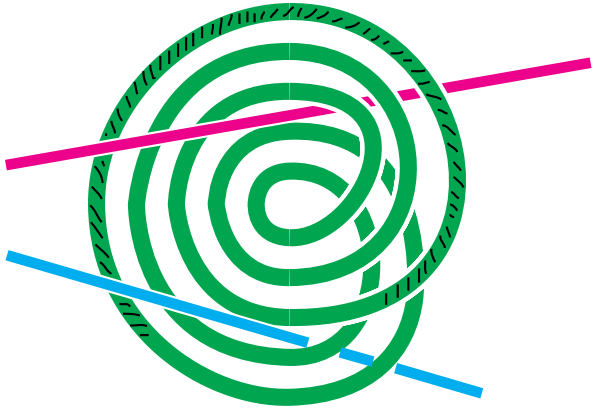

Fig. VIII-22

Voilà. Alors pour indiquer que c'est une bande, je mets ces petits traits, mais je ne vais pas mettre des petits traits partout. Voilà, ça, c'est le dessin d'une bande nouée et tordue obtenue par coupure du tore. Voilà. Alors

j'arrête de dessiner les petits traits. L'âme et l'axe maintenant sont ici, ce qui était anciennement l'âme et l'axe — maintenant ce sont deux axes — se trouvent… C'est dommage, je manque un peu de place. Alors voilà, les deux axes : intérieur et extérieur, et maintenant le couple des deux faces. Alors cette bande, telle qu'elle est dessinée, encore une fois, on lui voit qu'une face — ce n'est pas par hasard, c'est-à-dire que je privilégie systématiquement les dessins où on ne voit qu'une face — donc, voilà la bande nouée et tordue avec une face jaune et une face verte. Et ici on ne lui voit que sa face verte. Voilà. Alors je vais quand même dessiner les deux faces, pour faire voir les deux faces dans un autre cas.

C'est que ici j'avais dessiné antérieurement une bande qui n'était pas nouée et qui était tordue.

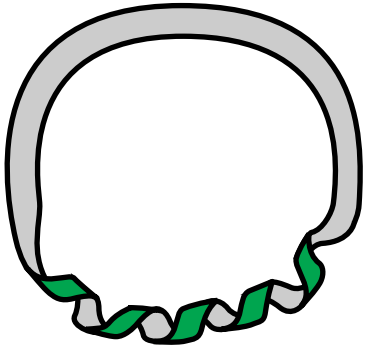

Fig. VIII-14

Alors là on voit les deux faces. C'est-à-dire qu'à l'occasion de la torsion on voit l'autre face, c'est-à-dire que dans cette partie-là, on voit du jaune, il y a du jaune et du vert. Enfin ça c'est pour montrer que dans un dessin de surface avec bord, les deux faces peuvent apparaître. C'est le hasard de certains dessins qui font qu'on voit toujours la même face. Alors ici donc, voilà les deux axes anciennement intérieur et extérieur, et le tore coupé, cette bande. Eh bien, je ne sais pas si c'est imaginable que là-dedans le couple du jaune et du vert est devenu indépendant du couple du bleu et du rouge. C'est-à-dire que cette bande, tout ceci ce n'est qu'une bande, mettons, on peut lui donner un demi-tour tout le long et ça sera toujours le même objet et la face jaune joue le même rôle que la face verte. Alors dans cette situation-là du tore coupé avec ses deux axes, le couple des deux faces — verte et jaune — et le couple intérieur/extérieur — bleu et rouge —

sont devenus indépendants. Ce qui indique quelque chose sur la différence des deux retournements.

Dans le retournement par trouage, on échange l'intérieur et l'extérieur, on échange les deux faces et ils s'échangent ensemble. C'est-à-dire qu'au moment où ça échange le couple intérieur/extérieur, ça échange les deux faces. C'est-à-dire, si ce tore coloré en jaune et vert, quand on le retourne, s'il était d'extérieur vert, après il sera d'extérieur jaune . Dans le retournement par trouage, on inverse simultanément les deux faces et l'intérieur/extérieur.

Au contraire, le retournement par coupure permet de dissocier cette liaison. C'est-à-dire que, une fois le tore coupé, on peut le refermer, de, non pas de… Je vais le dire autrement. Au lieu de voir le tore troué ou le tore coupé comme un intermédiaire, je vais le décrire différemment ; le tore troué peut être refermé de deux façons différentes; mais le tore coupé, lui, peut être refermé de quatre façons différentes. Enfin, j'hésite entre deux façons de formuler, une façon où le tore troué ou le tore coupé apparaît comme un intermédiaire entre deux états du tore; et une autre façon de parler où les deux états du tore sont décrits comme deux façons de fermer cette surface avec bord. Alors une fois le tore coupé, il est possible de le refermer de multiples façons. C'est-à-dire qu'il est possible de le refermer comme il était à l'origine, c'est-à-dire avec l'axe extérieur bleu et la face extérieure verte. Mais il est possible de le refermer n'importe comment ; il est possible de le refermer avec l'axe extérieur rouge et avec la face extérieure verte ou jaune. C'est-à-dire qu'il y a quatre façons de refermer ce tore coupé, en combinant de toutes les façons possibles ; pour fixer le couple bleu/rouge en intérieur/extérieur, en âme et en axe, et pour fixer le couple vert/jaune en face intérieure et face extérieure.

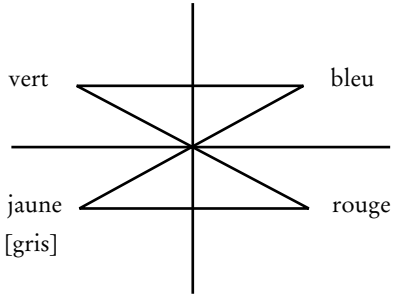


Fig. VIII-23

C'est des histoires de couples [rires dans la salle], de binaires. Je trouve assez difficile de présenter des considérations d'exactitude. Là je me suis embarqué dans… Enfin c'était trouage et coupure. Enfin ces histoires de couples ou de binaires sont toujours liées à des histoires d'exactitude.

**– *Lacan :*** Le vert peut s'associer au bleu et au rouge.

**– *Soury :*** Oui, oui.

**– *Lacan :*** Et d'un autre côté, le jaune peut s'associer aussi au bleu et au rouge.

**– *Soury :*** Oui, oui

**– *X :*** Mais est-ce que ce que tu dis est vrai aussi pour une coupure simple, comme la coupure méridienne ou la longitudinale ?

**– *Soury :*** Oui, oui.

**– *Y :*** C'est-à-dire la séparation entre vert et jaune et l'axe et l'âme, est également vraie pour une simple coupure.

**– *Soury :*** Tout à fait.

**– *X :*** Parce que là tu l'as montré pour une coupure complexe, mais tu aurais pu le montrer sur une coupure simple…

**– *Soury :*** Oui, c'est vrai que c'est la même chose pour une coupure méridienne ou une coupure longitudinale. Ça produit la même chose que la coupure en général : c'est-à-dire la dissociation du couple des deux faces et du couple intérieur/extérieur.

**– *X :*** Est-ce que tu ne pourrais pas le montrer sur une coupure méridienne simple ?

**– *Soury :*** Si, si, oui, c'est bien…

**– *Lacan :*** Qu'est-ce qui m'a envoyé ce papier ? C'est quelqu'un qui a assisté à ce que Soury fait, de travaux pratiques.

**– *2e X :*** C'est moi.

**– *Lacan :*** Qui est-ce ? C'est vous deux ? Écoutez, je suis tout à fait intéressé par cet objet A et l'autre que vous désignez d'une étoile. Je veux dire l'objet A et l'objet qui est désigné comme ça. Je suis intéressé, et j'aimerais beaucoup savoir ce que vous avez tiré de ce qu'a expliqué Soury aujourd'hui. Si vous veniez me le dire, j'en serais content.

**– *X :*** Là ce que montre Soury, c'est effectivement une erreur qu'il y avait dans le papier.

**– *Lacan :*** Comment ? Dans le papier, oui. Dans le papier que vous m'avez envoyé, oui.

**– *X :*** À savoir que ce n'était pas effectivement un retournement par trou, mais un retournement par coupure.

**– *Lacan :*** C'est ça. Bon, je suis très content de le savoir parce que je m'étais cassé la tête sur cette erreur. Voilà, je crois que Soury a comblé nos vœux. Et je continuerai la prochaine fois.

Lacan à Soury : Je vous demande de venir me voir.

*Annexe leçon VIII*

*Pages distribuées par Soury*
*(probablement les 21 février et 14 mars)*

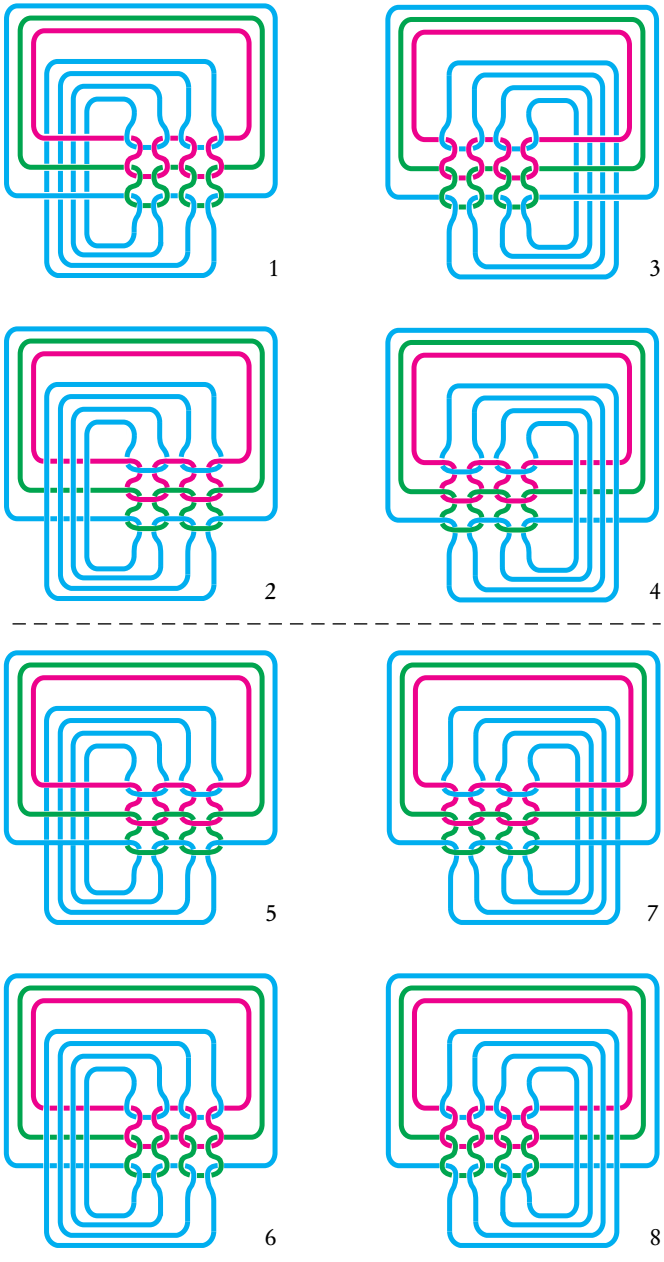


Fig. VIII-a — schémas « carrés » ou « peignes ».

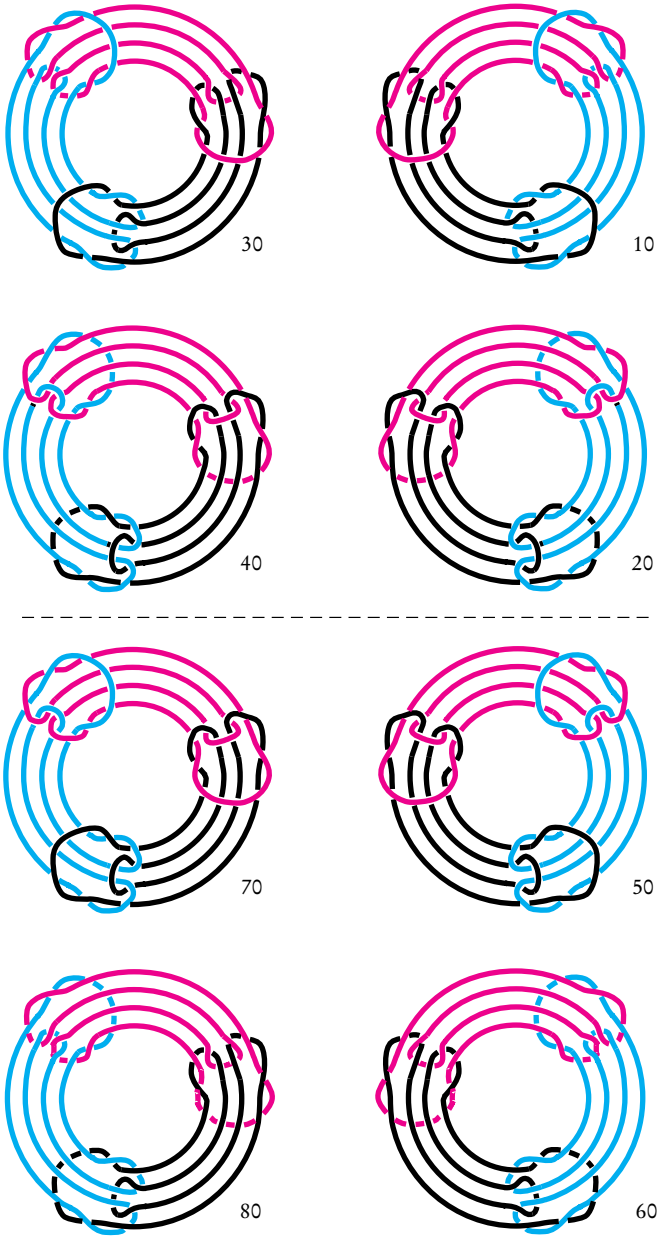


Fig. VIII-b — Schémas « ronds » ou « cercles ».

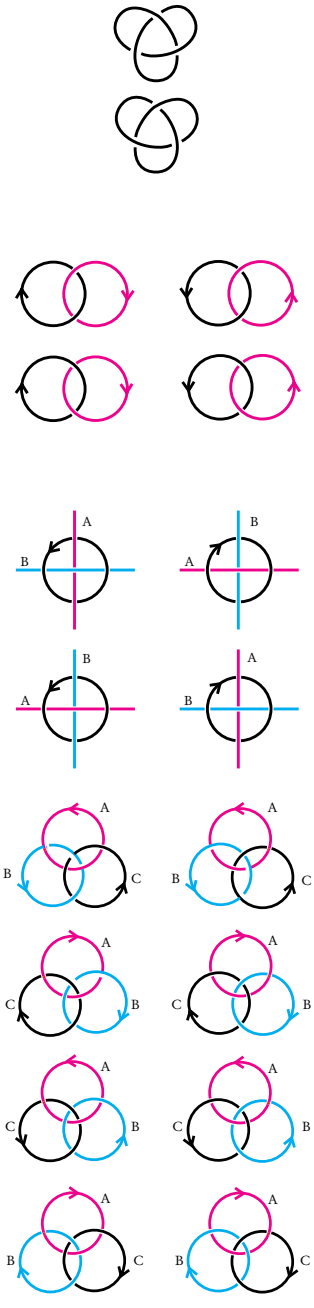


Fig. VIII-c

*Les deux trèfles.*

Ce sont des nœuds. Ils sont échangés par 2 automorphismes. Les présentations planes sont échangées par 4 automorphismes.

*Les deux enlacements.*

Ce sont des chaînes orientées. Ils sont échangés par 4 automorphismes. Les présentations planes régulières sont échangées par 8 automorphismes.

*Les deux chaînes boroméennes de deux droites colorées et un cercle orienté.*

Ce sont des chaînes de deux droites colorées par A et B et de un cercle orienté. Ils sont échangés par 8 automorphismes. Les présentations planes sont échangées par 16 automorphismes.

*Les deux chaînes boroméennes de trois cercles colorés orientés.*

Ce sont des chaînes de trois cercles colorés par A et B et orientés. Les présentations planes régulières sont échangées par 48 automorphismes.

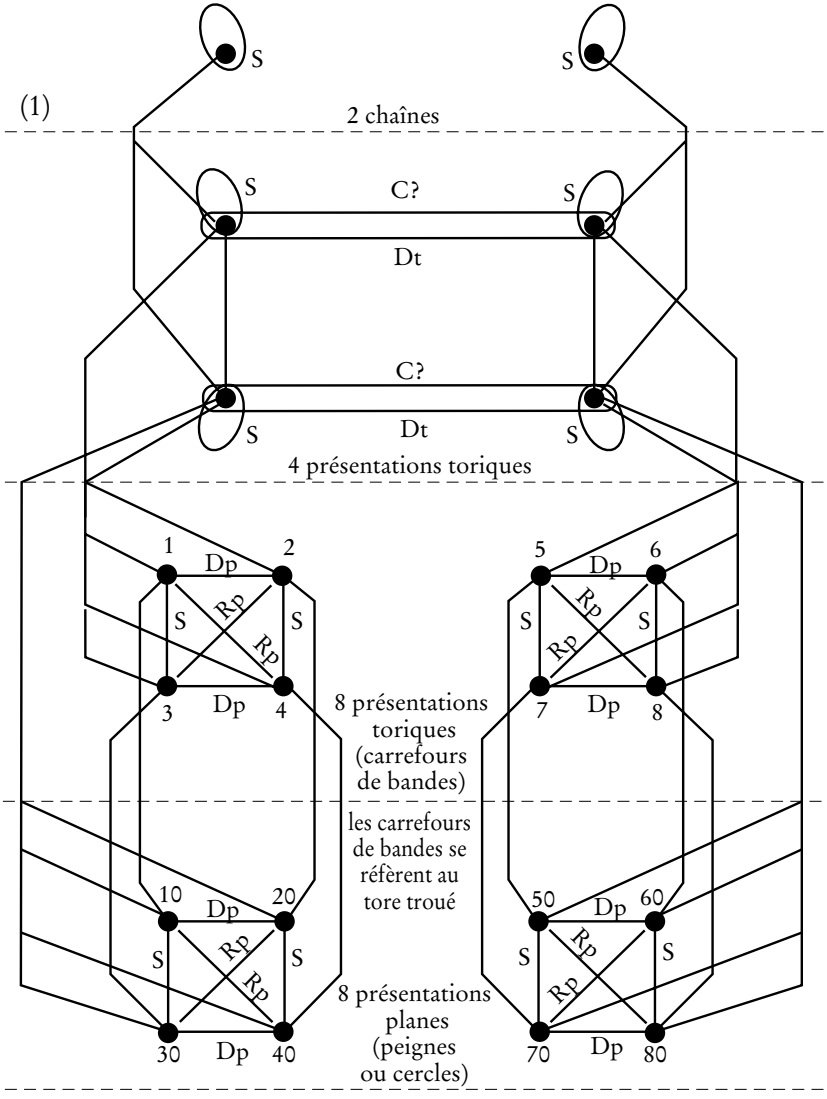


S = symétrie
Rt = retournement de tores
Dt = échanger les dessus/dessous sur le tore
C = retournement du tore par coupure. Quelle est la généralité de cette opération?

Rp = retournement de plan
Dp = échanger les dessus/dessous sur le plan (artifice)
(1) retournement se référant au tore troué

Fig. VIII-d — Diagramme affiché au tableau par Soury

# Leçon IX

*21 mars 1978*

Je vous avertis que Madame Ahrweiler, présidente de l'Université de Paris I, Madame Ahrweiler a bien voulu faire que j'énonce mon séminaire le 11 et le 18 avril. C'est la période des vacances et donc vous aurez probablement tout juste à entrer par la porte qui est, non pas sur la rue Saint-Jacques, mais sur la place du Panthéon. En effet, j'en étais réduit à deux séminaires puisque, pour ce qui est de mai, ça sera le deuxième mardi, mais pas le troisième, étant donné qu'on m'a averti que, dans cette salle même, il y aurait, le troisième mardi, des examens.

Il n'en reste pas moins que je suis bien soucieux de ce qu'il en est, nommément du tore. Soury va vous passer des tores, des tores sur lesquels il y a quelque chose de tricoté. Il y a quelque chose qui me soucie particulièrement, c'est le rapport entre ce qu'on peut appeler toricité et le trouage. Il semble, aux dires de Soury, qu'il n'y ait pas de rapports entre le trouage et la toricité. Pour moi, je ne peux pas dire que je ne voie pas de rapports, mais probablement que je me fais une idée confuse de ce qu'on peut appeler un tore.

Vous avez eu, la dernière fois, une certaine présentation de ce qu'on peut faire avec le tore. Il y a quelque chose que Soury va vous passer tout à l'heure et qui comporte un trouage. C'est un trouage qui est artificiel, je veux dire que c'est un tore couvert d'un tricotage qui est plus nourri que celui simple, c'est-à-dire celui qui est — et c'est bien là la difficulté — celui qui est tracé comme tricot sur le tore. Je ne vous ai pas dissimulé ce que ceci comporte : le fait que ce soit tracé sur le tore est tout à fait de nature

à ce que ça ne puisse pas, ce que je désigne « tracé », que ça ne puisse pas passer pour un tricot. Il n'en reste pas moins que, par convention, on pense, on articule que c'est un tricot. Mais il faudrait y adjoindre ce complément que ce qui peut se tracer de l'autre côté de la surface a à s'inverser et à s'inverser en mettant en valeur l'inversion du dessus/dessous, ce qui bien entendu complique franchement ce que nous pouvons dire de ce qui se passe à l'intérieur du tore. C'est bien ce qui se manifeste dans la relative complexité de ce qui est dessiné à ce niveau. [Sur le tableau de Soury, 3e et 4e étages, en annexe, p.89]. Nous conviendrons de dire que l'inversion du dessus/dessous complique l'affaire, parce que ce que j'ai appelé tout à l'heure la complexité de ce tableau n'a rien à faire avec cette inversion qu'on peut convenir d'appeler, parce que c'est à l'intérieur du tore au lieu d'être à l'extérieur, qu'on peut appeler, par définition, son image en miroir. Ça voudrait dire qu'il y a des miroirs toriques. C'est une simple question de définition. Il est un fait que c'est ce qui est à l'extérieur qui passe pour important, à l'extérieur du tore, tracé à l'extérieur du tore. Il n'y a pas trace dans ces figures [tableau de Soury, étages 3 et 4, en annexe, p.89], il n'y a pas trace de cette inversion, de cette inversion que j'ai appelée l'image en miroir torique.

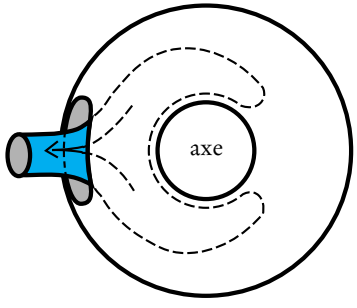


Fig. IX-1

Le trouage est un moyen de retournement. Par le trouage, il est possible qu'une main s'introduise et aille saisir l'axe du tore et, par là, le retourne ; mais il y a quelque chose d'autre qui est possible, c'est que, par ce trou, en poussant à travers le trou l'ensemble du tore, on obtienne un effet de retournement. C'est ce que Soury vous manifestera tout à l'heure à l'aide d'un tricot torique un peu plus compliqué.

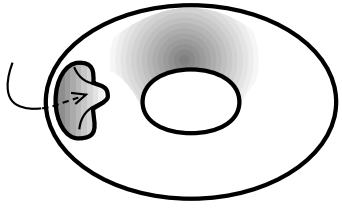

Fig. IX-2

Il est frappant qu'on obtienne en poussant l'extérieur du tore, qu'on obtienne exactement le même résultat, ce que je justifie en disant que ce trou par définition n'a pas à proprement parler de dimension, à savoir que c'est ainsi qu'il peut se présenter, à savoir que ce qui est trou ici peut aussi bien se projeter de la façon suivante.

Fig. IX-3

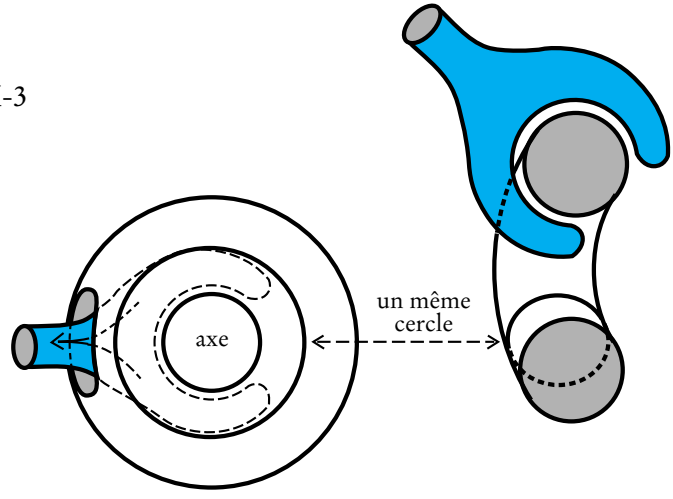


Ce qui se présentera donc comme saisie de l'axe ici se trouvera inversé ; la saisie de l'axe fera que ceci sera hors du trou, mais que, puisqu'il y a inversion du tore, la saisie de l'axe fera que le tore — ceci est également un simple cercle et se trouvera ici après que l'axe ait été saisi — mais inversement on peut voir qu'ici nous obtiendrons la même figure, à savoir que ce qui est ici attrapé par le trou et ceci repoussé à l'intérieur, après inversion de ce qui est ici, se trouvera aussi bien fonctionner comme un tore, ce qui est ici devenant l'axe.

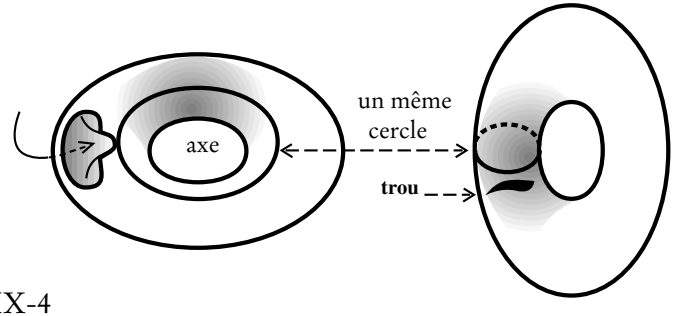


Fig. IX-4

Je vais maintenant prier Soury, puisqu'il a la bonté d'être là, de venir montrer la différence — différence nulle — qu'il y a entre ces deux façons de figurer le tricot torique.

Vous avez l'objet ?

**– *Soury :*** Je l'ai fait passer.

**– *Lacan :*** Vous l'avez fait passer. On peut voir, sur cet objet, la différence qu'il y a entre saisir l'axe et repousser l'ensemble du tore. Allez-y.

**– *Soury :*** J'y vais ? Alors il s'agit du retournement du tore par trouage. Je vais le présenter de la façon suivante, c'est-à-dire c'est un tore qui est greffé sur un plan infini. Ce dessin-là indique qu'il y a un tore qui est greffé par un tuyau sur un plan infini. Là-dedans, ce qui correspond au trouage, c'est cette partie tuyau qui fait à la fois trouage du tore et trouage du plan infini et pour ça, c'est pareil.

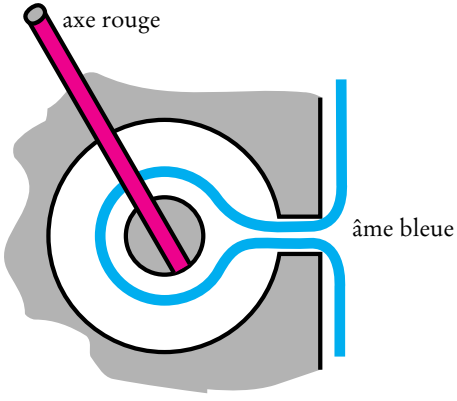


Fig. IX-5

Alors là-dedans, l'espace est divisé en deux moitiés et cette surface a deux faces… une face que je dessine ici par des poils [en gris sur le dessin], des poils sur la surface, est ici ; ceci, c'est une face et il y a une autre face. Bon ! L'espace est divisé en deux moitiés, une moitié de l'espace, la moitié qui est à gauche de ce plan infini et qui est à l'extérieur du tore et qui fait axe pour ce tore ; et dans l'autre moitié, enfin l'autre moitié de ce plan infini est en communication avec l'intérieur du tore et ici je dessine quelque chose qui fait âme. Alors cette configuration-là permet d'indiquer le retournement. Alors je vais

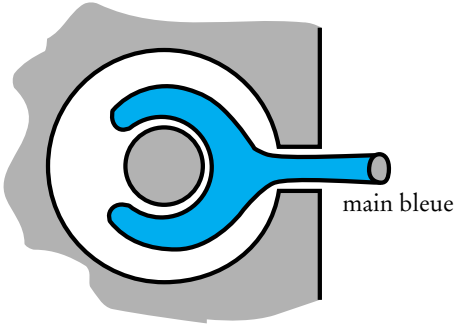


Fig. IX-6

indiquer l'avant et l'après du retournement. Là je suis en train de redessiner la même chose et c'est l'avant. Et l'après du retournement… alors je montre les deux faces toujours par la même indication.

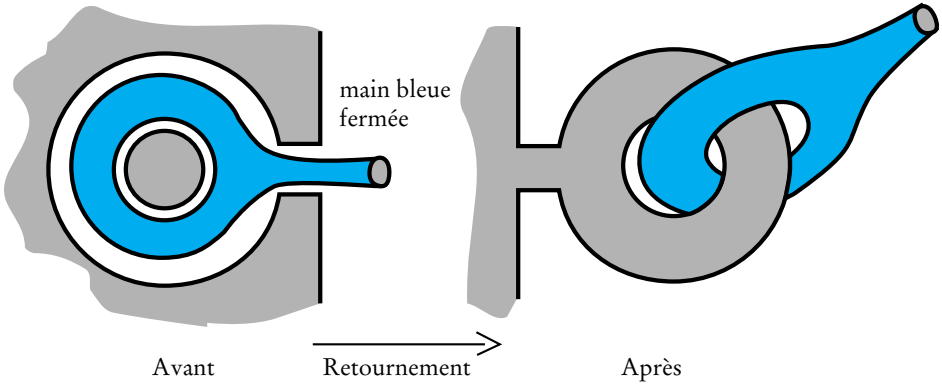


Fig. IX-7

Donc voici ce qui faisait face extérieure, face gauche du plan et face extérieure du tore, et maintenant, qui après fait toujours face gauche du plan, mais qui fait face intérieure du tore, c'est-à-dire dans le retournement ce qui était face extérieure du tore est devenu face intérieure.

Alors ça c'est une espèce de gant, enfin ce retournement, c'est quelque chose de comparable au retournement du gant. C'est quand même pas tout à fait un gant, c'est un gant torique, c'est un gant qui saisit, c'est un gant qui se ferme et qui saisit. Alors ce gant qui ferme et qui saisit peut se retourner et ça devient encore un gant qui ferme et qui saisit. Alors une description qui était donnée tout à l'heure, c'est une main que je vais dessiner bleue comme ça, qui vient saisir ici… Bon, cette main bleue — ce couple-là du ocre et du bleu [en rouge sur la figure IX-5], c'est un couple intérieur/extérieur — cette main bleue qui vient saisir, qui utilise ce gant, c'est-à-dire que ce gant torique gante cette main bleue et par là cette main bleue saisit, peut saisir l'axe qui est ocre ici [en rouge ], cette main qui vient utiliser ce gant comme gant peut par là saisir l'axe ocre. Le retournement peut, à ce moment-là, être décrit de la façon suivante, c'est que cette main bleue tire, tire… et comment elle se retrouve ? Enfin cette main se retrouve comme ça [figure IX-7, après le retournement]. Cette

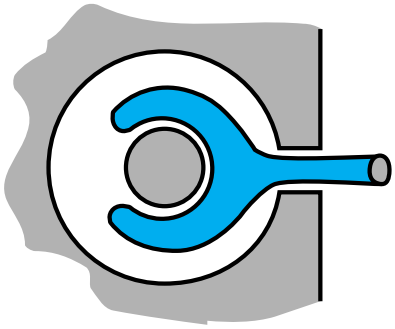

Fig. IX-8

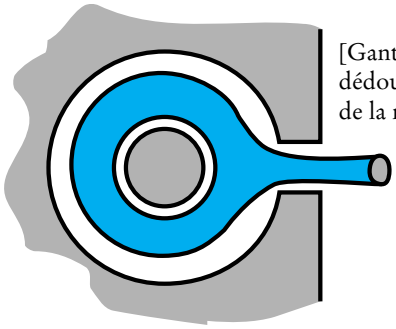

[Gant : dédoublement de la main]

Fig. IX-9

main, je vais la dessiner en plein, voilà la main qui saisit et le bras et cette main se retrouve ici. Et déjà maintenant le dessin de la main, je l'ai légèrement changé, c'est-à-dire que j'ai dessiné cette main sur le mode d'une main qui saisit, c'est-à-dire que je n'ai plus comme là laissé l'indication que les doigts ne se refermaient pas [figure IX-6]. J'ai dessiné la main de deux façons différentes, je vais maintenant modifier le dessin de la main qui est ici pour indiquer que c'est une main qui saisit, donc je l'indique comme main fermée [figure IX-9]. Voilà.

J'ai donc modifié le dessin de la main comme main fermée, main qui saisit. Voilà. Donc ici sa relation avec ce tore, c'est qu'elle est gantée par ce tore et ici sa relation avec le tore, c'est qu'elle est en situation de poignée de mains avec le tore, c'est-à-dire que de la main au tore ici, c'est comme une poignée de mains, c'est-à-dire de la main au tore c'est passer ici d'une situation de dédoublement, que le gant est un dédoublement de la main, et ici en situation de complémentation, c'est-à-dire que ces deux mains qui sont en poignée de mains se complémentent l'une de l'autre, enfin ce sont deux tores complémentaires, deux tores enlacés, la main qui saisit étant elle-même un tore.

Donc ceci, c'est l'avant et l'après du retournement. Alors dans le retournement, enfin le retournement donc peut être précisé par la situation de cette main, soit qui est gantée, soit qui fait une poignée de mains. Ceci peut préciser le retournement, mais ce n'est pas indispensable pour indiquer le retournement, c'est-à-dire que le retournement peut être indiqué… si cette main ne figurait pas, si cette main était absente, le retourne-

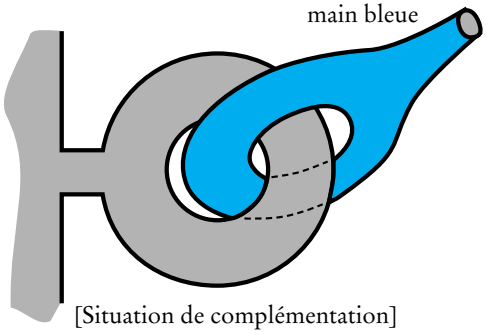


Fig. IX-10

ment pourrait être figuré quand même, c'est pousser tout ça dans le trou.

Le retournement de ce gant torique peut être fait en le poussant dans le trou, c'est-à-dire le passage de l'avant à l'après qui est ici n'a pas besoin d'être défini par une main qui saisit, qui tire et qui se retrouve comme ça là. Cette main d'abord intérieure qui devient main complémentaire, ce n'est pas indispensable, le retournement peut être défini comme simplement pousser toute cette partie-là, la partie torique, la pousser dans le trou et il suffit de la pousser dans le trou pour qu'elle se retrouve de l'autre côté. Autrement dit, le saisissement ici contribue bien à décrire le retournement. Le passage du gantage à la poignée, autrement dit le passage du dédoublement du tore au complémentaire du tore, donc le saisissement là-dedans, ce qui sert à indiquer, ce qui l'indique, c'est que, à l'occasion du retournement, il y a passage du dédoublement à l'enlacement ; mais ça n'est pas indispensable pour… La main, là-dedans, ne fait que montrer le tore complémentaire ; la main là-dedans vaut pour le tore complémentaire. Mais le retournement peut être fait même si le tore complémentaire n'est pas présent et en poussant tout ça. Enfin en poussant tout ça à travers le trou, ça donne ça, c'est-à-dire que c'est pas… enfin on peut pousser d'ailleurs le tout, on peut pousser le tore et la main et ça donnera ça, c'est-à-dire que là-dedans la main qui saisit n'est qu'un dédoublement du tore… qui donc n'est pas indispensable au retournement, c'est-à-dire que la différence entre la description sans la main ou avec la main, c'est la différence entre faire le retournement d'un tore qui est ici blanc ou d'un tore dédoublé par un tore bleu.

Alors je dessine les deux descriptions du retournement [figure IX-11] — sauf que je viens de faire une erreur, là c'est en bleu — je redessine ce qui était dessiné précédemment, c'est-à-dire précédemment ce tore avec son extérieur ici. Voilà la face extérieure du tore qui est retournée comme ça, la face extérieure devient face intérieure. Et ici c'est la même chose, mais le tore est dédoublé par la main. Et ici, alors voilà. Donc c'est deux présentations, c'est deux descriptions voisines du retournement ; dans un cas le tore isolé, dans l'autre cas le tore avec son double, le double qui est, soit le double par dédoublement, soit le double par enlacement, le double par dédoublement pouvant donc être imagé comme la situation de gantage et le double par enlacement pouvant être imagé par la situation de poignée de mains. Bon. Voilà.

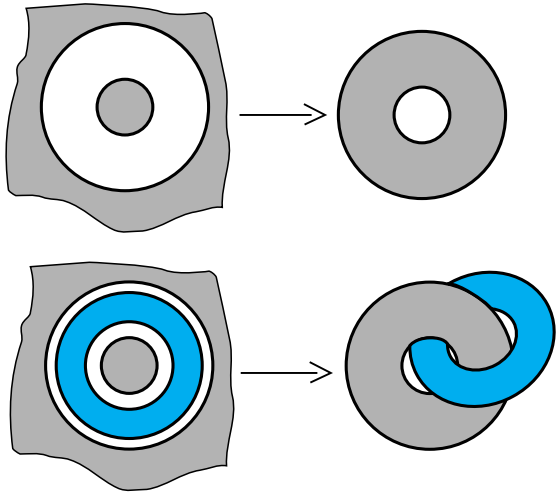

Fig. IX-11

– ***Ribettes :*** Pouvez-vous situer la position de l'axe ?

– ***Soury :*** Alors l'axe ici, je peux le rajouter. Donc la main gantée saisit l'axe. À l'occasion du retournement, l'axe va devenir âme. Alors l'axe ici est là, et après retournement il est devenu âme, l'axe ici est là et après retournement il est devenu âme.

– ***X :*** Pourquoi l'image de la poignée de mains, elle a l'air tellement…

– ***Soury :*** Pourquoi l'image de la poignée de mains…

– ***X :***… a l'air tellement… ?

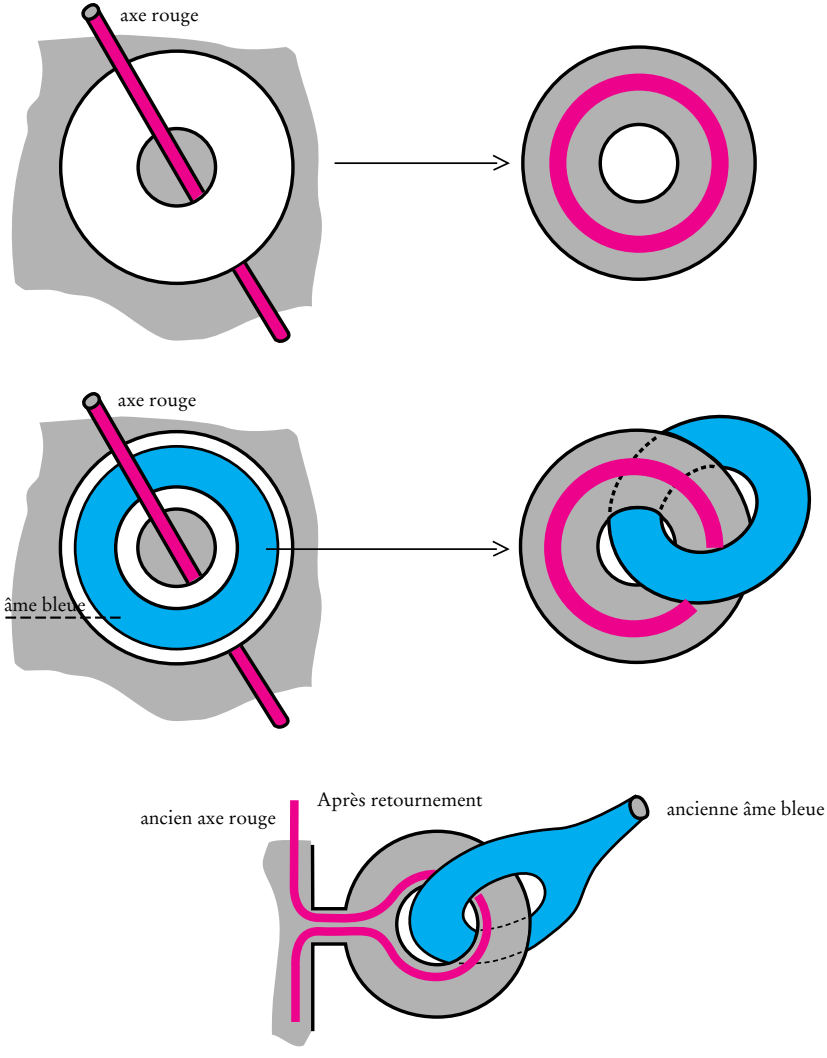


Fig. IX-12

**– *Soury :*** Pourquoi l'image de la poignée de mains a l'air tellement… dure ? Ben, la poignée de mains, elle est complètement fermée. Ce sont des anneaux qui sont fermés. Et il n'y a le choix qu'entre la poignée de mains ou le gantage ; enfin là-dedans la souplesse ne permet que le passage de la poignée de mains au gantage. Elle ne permet pas… Enfin, ce que c'est que des mains qui s'ouvrent et qui se ferment, j'en sais rien. Là, ce ne sont que des mains toriques, des mains fermées.

**– *Lacan :*** Vous considérez en somme, vous considérez que c'est de pousser, qu'il s'agit ? Dans cette façon de faire, il ne peut s'agit que de pousser l'ensemble du tore. C'est pour ça que vous avez parlé tout à l'heure d'ensemble du tore.

**– *Soury :*** Oui, oui.

**– *Lacan :*** Bien. Je vais en rester là pour aujourd'hui. Je vous donne rendez-vous le 11 avril.

# Leçon X

*11 avril 1978*

J'ai énoncé, en le mettant au présent, qu'il n'y a pas de rapport sexuel. C'est le fondement de la psychanalyse. Tout au moins me suis-je permis de le dire. Il n'y a pas de rapport sexuel, sauf pour les générations voisines, à savoir les parents d'une part, les enfants de l'autre. C'est à quoi pare — je parle au rapport sexuel — c'est à quoi pare l'interdit de l'inceste. Le savoir, c'est toujours en rapport avec ce que j'écris « l'asexe », à condition de le faire suivre du mot qui est à mettre entre parenthèses « ualité » : l'asexe (ualité). Il faut savoir comment s'y prendre avec cette sexualité. Savoir « comme enfer », c'est tout au moins comme ça que je l'écris. J'ai commencé dans un temps à faire, pour symboliser cette sexualité, une bande de Mœbius. Je voudrais maintenant corriger cette bande, je veux dire par là la tripler.

Bande de Mœbius
[ou encore bande de
Mœbius à une demi-torsion]

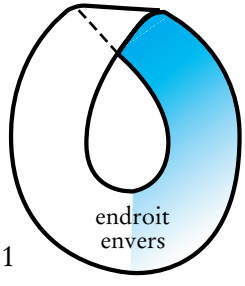


Fig. X-1

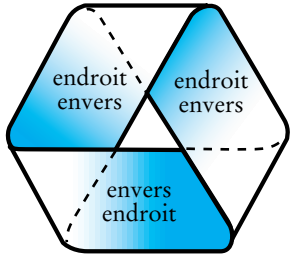


Double bande
de Mœbius
[ou encore
bande de Mœbius
à 3 demi-torsions]

Fig. X-2

Ceci est une bande, tout comme l'autre, c'est à savoir que son endroit coïncide avec son envers, mais cette fois-ci ça se passe deux fois. Il vous est facile de voir que, si ceci est l'endroit, ceci qui tourne c'est l'envers, à la suite de quoi on revient à l'endroit ; et après ça, c'est ici l'envers, de même qu'ici où c'était l'envers, c'est l'endroit ; et même qu'ici l'endroit c'est l'envers. C'est donc une double bande de Mœbius, je veux dire que c'est sur la même face qu'apparaissent l'endroit et l'envers.

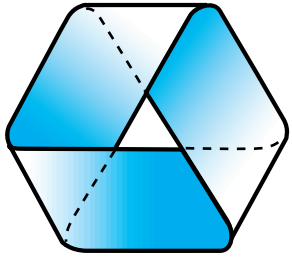

Fig. X-3

Ici nous pouvons dire que c'est plus simple : si ici c'est l'endroit, c'est aussi l'envers, comme il apparaît de ce fait que ce qui était l'envers ici revient là ; c'est-à-dire que la bande de Mœbius n'a qu'un endroit et un envers. Mais la distinction qu'il y a entre ceci [figure X-2] et cela [figure X-1] tient à ce qu'il est possible d'avoir une bande de Mœbius qui, sur ses deux faces, est à la fois endroit et envers. Il y a une seule face de chaque côté : c'est une bande de Mœbius qui a pour propriété d'être bilatérale.

Qu'est-ce qu'on perd dans l'abstraction ? On perd le tissu, on perd l'étoffe, c'est-à-dire qu'on perd ce qui se présente comme une métaphore. Aussi bien, je vous le fais remarquer, l'art, l'art par lequel on tisse, l'art est aussi une métaphore. C'est pourquoi je m'efforce de faire une géométrie du tissu, du fil, de la maille. C'est tout au moins où me conduit, où me conduit le fait de l'analyse ; car l'analyse est un fait, un fait social tout au moins, qui se fonde sur ce qu'on appelle la pensée qu'on exprime comme on peut avec « lalangue » qu'on a — je rappelle que cette « lalangue », je l'écrivais en un seul mot dans le dessein d'y faire sentir quelque chose. Dans l'analyse, on ne pense pas n'importe quoi et pourtant c'est bien ce à quoi on tend dans l'association dite libre : on voudrait penser n'importe quoi. Est-ce que c'est ça que nous faisons ? Est-ce ça qui consiste à

rêver ? En d'autres termes : est-ce que nous rêvons sur le rêve ? Car c'est ça qui est l'objection. L'objection, c'est que Freud, dans *L'interprétation des rêves*, ne fait pas mieux : sur le rêve, par l'association libre, sur le rêve, il rêve. Comment savoir où s'arrêter dans l'interprétation des rêves ? Il est tout à fait impossible de comprendre ce qu'a voulu dire Freud dans *L'interprétation des rêves*. C'est bien ce qui m'a fait, il faut bien le dire, délirer quand j'ai introduit la linguistique dans ce qu'on appelle une pâte bien efficace, tout au moins nous le supposons, et qui est l'analyse. *De la syntaxe à l'interprétation*, c'est ce que nous propose Jean-Claude Milner. Il est certain qu'il a toutes les difficultés à passer de la syntaxe à l'interprétation. Qu'est-ce qu'il en était au temps de Freud ? Il y a évidemment une question d'atmosphère comme on dit, de coordonnées qu'on appelle culturelles. Je veux dire qu'on reste dans les pensées et agir par l'intermédiaire de la pensée, c'est quelque chose qui confine à la débilité mentale. Il faudrait qu'il existe un acte qui ne soit pas débile mental. Cet acte, j'essaye de le produire par mon enseignement. Mais c'est quand même du bafouillage. Nous confinons ici à la magie. L'analyse est une magie qui n'a de support que le fait que, certes, il n'y a pas de rapport sexuel, mais que les pensées s'orientent, se cristallisent sur ce que Freud imprudemment a appelé le complexe d'Œdipe. Tout ce qu'il a pu faire, c'est de trouver dans ce qu'on appelait la tragédie, au sens où ce mot avait un sens, ce qu'on appelait la tragédie lui a fourni, sous la forme d'un mythe, quelque chose qui articule qu'on ne peut pas empêcher un fils de tuer son père. Je veux dire par là que le Laïos a bien fait tout pour éloigner ce fils sur lequel une prédiction avait été faite, ça ne l'a pas empêché pour autant, et je dirai d'autant plus, d'être tué par son propre fils.

Je crois qu'en m'employant à la psychanalyse, je la fais progresser. Mais en réalité, je l'enfonce. Comment diriger une pensée pour que l'analyse opère ? La chose qui en est le plus près, c'est de se convaincre, si tant est que ce mot ait un sens, c'est de se convaincre que ça opère. J'essaie de mettre ça à plat. C'est pas facile.

Dans le passage du signifiant, tel qu'il est entendu, au signifié, il y a quelque chose qui se perd, en d'autres termes, il ne suffit pas d'énoncer une pensée pour que ça marche. Élever la psychanalyse à la dignité de la chirurgie par exemple, c'est ce qui serait bien souhaitable. Mais il est un fait que le fil de la pensée n'y suffit pas. Qu'est-ce que ça veut dire,

d'ailleurs, le fil de la pensée ? C'est aussi une métaphore. C'est bien pourquoi j'ai été conduit à ce qui est aussi une métaphore, à savoir à matérialiser ce fil des pensées. J'y ai été encouragé par quelque chose qui n'est au fond que ce que je disais au départ, à savoir cette triplicité qui fonde le fait de la succession des générations. Il y en a trois, trois générations, entre lesquelles il y a du rapport sexuel. Ça entraîne bien entendu toute une série de catastrophes et c'est ce dont Freud, somme toute, s'est aperçu. Il s'en est aperçu, mais ça ne s'est pas vu dans sa vie familiale ; parce qu'il avait pris la précaution d'être fou d'amour pour ce qu'on appelle une femme, il faut le dire, c'est une bizarrerie, c'est une étrangeté. Pourquoi le désir passe-t-il à l'amour ? Les faits ne permettent pas de l'expliquer. Il y a sans doute des effets de prestige. Ce qu'on appelle la supériorité sociale doit y jouer un rôle ; en tous les cas, pour Freud, c'est vraisemblable. L'ennui c'est qu'il le savait. Il s'est aperçu que cet effet de prestige jouait, du moins c'est vraisemblable qu'il s'en soit aperçu. Freud était-il — il faut bien poser la question quand même — Freud était-il religieux ? Il est certain qu'il vaut de se poser la question. Est-ce que tous les hommes tombent sous ce « faix » — f.a.i.x. — d'être religieux ? C'est quand même curieux qu'il y ait quelque chose qui s'appelle la mystique ; la mystique qui est un fléau, comme le prouvent bien tous ceux qui tombent dans la mystique.

Je m'imagine que l'analyse, je veux dire en tant que je la pratique, c'est ce qui m'a rendu borné. C'est, il faut le dire, une excellente méthode de crétinisation que l'analyse. Mais peut-être que je me dis que je suis borné parce que je rêve, je rêve de l'être un peu moins. Mettre à plat quelque

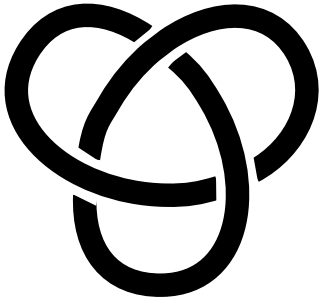

Fig. X-4

chose, quoi que ce soit, ça sert toujours. Il y a quelque chose qui est frappant, c'est que mettre à plat ceci, on s'aperçoit que ce n'est rien d'autre que le fil à trois, je veux dire que ceci est exactement identique à ce fil à trois.

Mis à plat, c'est la même chose que ce fil à trois. Ça n'a pas l'air, pourtant c'est bien ce dont il s'agit. Le fil à trois, je veux dire ce qui est à proprement parler un nœud, un nœud dit à trois points d'intersection, c'est ce qui met à plat notre bande de Mœbius. Je vous prie de le considérer et de me permettre de m'en tenir là.

# Leçon XI

*18 avril 1979*

*Au début de cette leçon, Lacan invite Jean Claude Terrasson à dessiner au tableau ce qu'il lui a fait parvenir dans le courant de la semaine; ces dessins sont reproduits à côté de l'exposé de J.C Terrasson à qui Lacan donne la parole dans la deuxième moitié de la séance.*

*En ce qui concerne le discours de Lacan dans cette leçon et son rapport aux dessins, ils s'avèrent tout-à-fait problématiques. C'est pourquoi nous donnons des dessins reconstitués à partir du commentaire de Lacan qui nous semblent illustrer correctement son dire.*

Venez un peu, parce que vous m'avez envoyé des choses.

Je voudrais que, les choses que vous m'avez envoyées, vous les commentiez comme ça, une par une, parce que ça ne va pas. Je vous signale que ce que je vous ai dessiné la dernière fois, sous la forme de cette bande que j'ai faite du mieux que j'ai pu, si on la coupe en deux, le résultat — si on la coupe en deux comme ceci — le résultat est ce qu'on appelle un nœud à trois, c'est-à-dire quelque chose qui se présente comme ça.

Coupure par le milieu
d'une bande
à trois demi-torsions

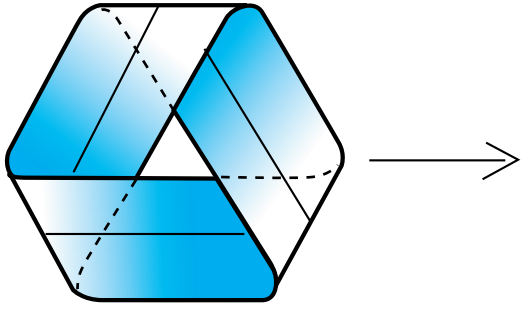

Fig. XI-1

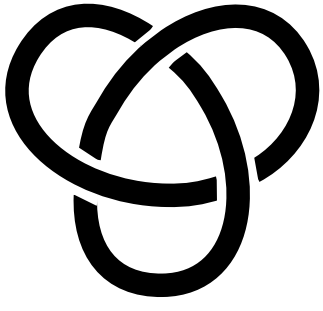

Fig. XI-2

C'est, bien entendu, tout à fait frappant. Ici [figure XI-3], c'est ce qu'on appelle une bande de Mœbius. Je la redessine parce que ça vaut la peine de s'apercevoir que, grâce à ce qu'on appelle l'élasticité… la bande de Mœbius se dessine comme ça. En d'autres termes, on retourne ce qui apparaît sous cette forme.

Fig. XI-3

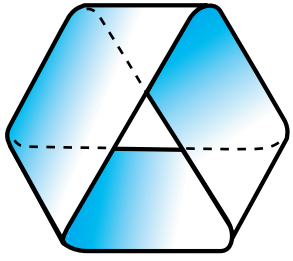

bande de Mœbius
à une demi-torsion

La forme présente est celle qui apparaît sur la couverture de Scilicet.

Fig. XI-4

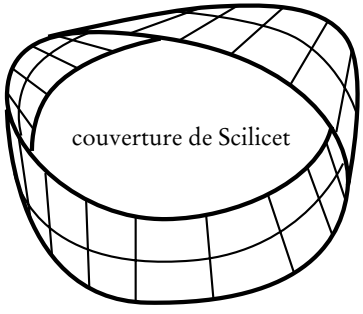


Mais la véritable bande de Mœbius est celle-ci.

Fig. XI-5

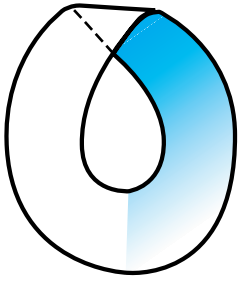

bande de Mœbius
à une demi-torsion

Et il y a ce que très légitimement Jean-Claude Terrasson qui est là et qui m'aide, ce que très légitimement Jean-Claude Terrasson appelle une demi-torsion et là, sous la forme où j'ai fait fonctionner la dernière fois — puisque c'est ce que je vous ai dessiné la dernière fois — il y a trois demi-torsions. Par contre, il est possible de faire une seule torsion. C'est ce qui est manifesté dans la figure 2, [figure XI-5] où il y a effectivement une seule torsion. La figure 2 peut également se figurer ainsi [figure XI-3].

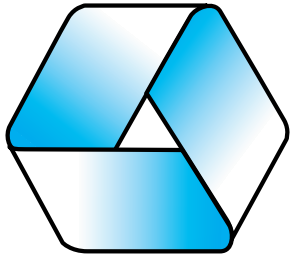

bande de Mœbius
à trois demi-torsions

Fig. XI - 6

Ça c'est une figure à une seule torsion, [figure XI-7] elle est équivalente à la figure suivante..., c'est pas commode,... c'est-à-dire que ceci… si nous figurons l'intérieur ici, ceci est réalisé communément parce qu'on l'appelle le tore. Si nous faisons ici une boucle, ce qui vient ici vient sous la forme de quelque chose qui vient au-delà de ce que j'appelle l'axe du tore, c'est ça qui vient dans l'axe du tore et c'est ça qui fait le tour du tore. Je vous prie, à cette occasion de le vérifier, et vous verrez que la torsion, la torsion complète dont il s'agit est exactement équivalente à ce que Jean-Claude Terrasson appelle une torsion, une torsion complète.

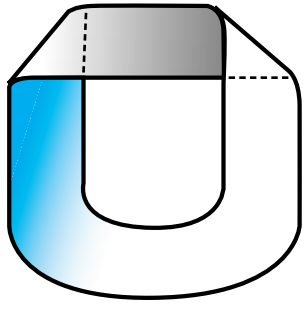

bande à deux demi-torsions
ou une torsion complète

Fig. XI - 7

C'est ce qui est réalisé dans le tore dont nous n'avons évidemment…

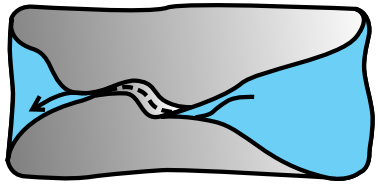

Fig. XI - 8

La torsion complète est tout ce qu'on peut faire sur un tore, ce qui n'est bien entendu pas surprenant, parce que il n'y a aucun moyen d'opérer autrement sur un tore. Si sur un tore vous... vous dessinez quelque chose qui coupe, bien sûr, qui coupe en passant ce qu'on appelle... derrière le tore, qui revient en avant et qui repasse derrière le tore, ce que vous obtenez, c'est quelque chose qui est comme ça et qui s'achève de la façon suivante… c'est-à-dire que cela redouble le nœud qui s'entoure autour du tore. En d'autres termes ce qui vient ici, est très précisément ce qui … ce qui passe autour de ce que j'appelle l'axe. Donc ceci équivaut à deux torsions. Ici une torsion et là deux torsions.

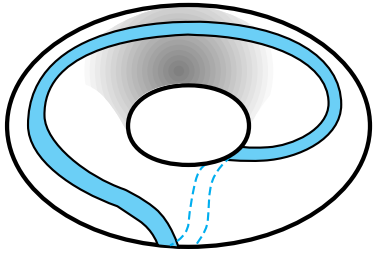

Fig. XI-9

Je vais prier maintenant Jean-Claude Terrasson, de bien vouloir prendre la parole pour nous commenter ses figures, ses figures qu'il a faites là.

Ceci est une bande de Mœbius :

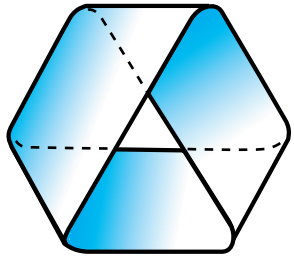


Fig. XI-10

***– J. C. Terrasson :*** Alors on peut poser le problème de savoir comment on pourrait paver l'espace, ou paver le plan régulièrement avec des bandes de Mœbius aplaties, c'est-à-dire mises à plat. Alors le problème, c'est comment est-ce que je pourrais paver régulièrement le plan en aplatissant des bandes de Mœbius… enfin des bandes, c'est-à-dire on peut commencer par la bande à zéro torsion qui est…

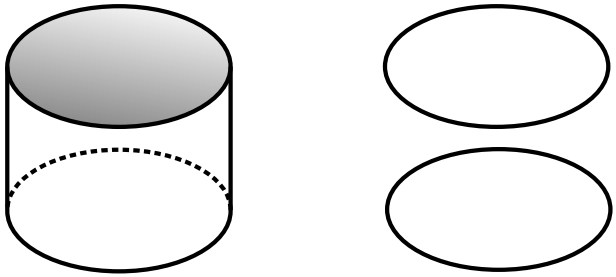

Fig. XI-11

Si on dessine uniquement les bords, on les dessine comme ça, ils ne sont liés que par le fait que la bande a une certaine matérialité pour lier ces deux bords. Bon alors, pour mettre cette figure à plat, pour l'aplatir et obtenir quelque chose qui pave régulièrement le plan, c'est-à-dire un polygone régulier — enfin, il n'y en a pas des masses, il y a que l'hexagone, le carré et le triangle équilatéral — pour ça j'ai une solution très simple qui est de coller les deux bords ensemble, enfin coller un bord, accoller un bord à lui-même et aplatir, c'est-à-dire que si je fais hachurer ce qui vient là où la surface vient deux fois l'une sur l'autre, bon c'est ça. Donc j'obtiens un carré, bon là ce n'est pas un carré, mais ça pourrait être, à condition que ma bande ait le double de longueur que de largeur et j'obtiens un carré.

A partir de une demi-torsion, là le problème va être plus compliqué ; mais ce qu'on remarque déjà, c'est que chaque fois, on obtiendra, enfin jusqu'à cinq, on obtiendra un polygone régulier, sans trou, c'est-à-dire ce qui est le trou de la bande trouve un moyen de se résorber pour obtenir un polygone régulier et ça sera même le seul que je pourrai obtenir. Bon, alors là, cette figure-là, si j'en dessine le bord, c'est ça, c'est-à-dire on voit que ça ne tient noué… que comme la première figure, le bord ne tient dans

sa position de torsion que par rapport au fait que la bande ait une matérialité aussi.

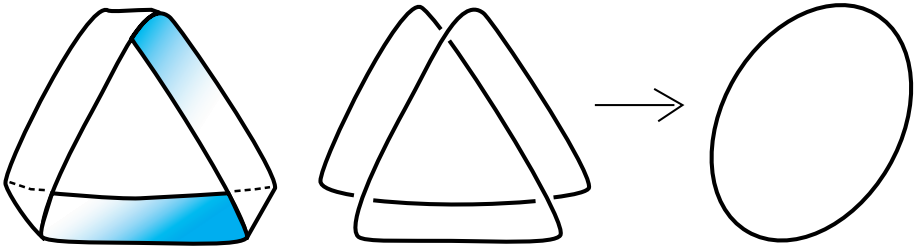

Fig. XI-12

Ce ne sera plus vrai à partir de ces bandes-là où les bords se tiennent par eux-mêmes en dehors de toutes matérialité de la bande. Alors ça, c'est la mise à plat du tore [sic] à une demi-torsion. Alors là je dessine le bord de la bande et en pointillé évidemment, là où il passe dessous et en hachuré l'endroit où la surface se recouvre. Bon alors cette bande comme toutes celles qui seront des hexagones, pour obtenir un hexagone régulier, il faut que les proportions ça soit : largeur je prends 1 de largeur, la longueur ça sera racine de 3 : l = 1 < = > L = $\sqrt{3}$. Bon, on ne va pas entrer là-dedans.

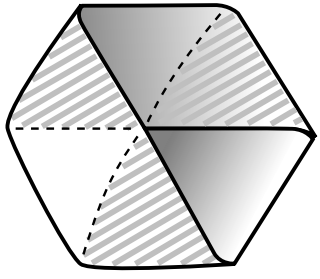

Fig. XI-13

Bon alors, ce qui se passe à la bande à deux demi-torsions, c'est-à-dire à une torsion, c'est-à-dire une bande à deux bords, voilà la manière dont les bords du trou, les bords de la bande se nouent entre eux, c'est-à-dire que là ils n'ont plus besoin de la matérialité de la bande pour maintenir leur nouage, c'est bien pour ça qu'on passe au tore, comme disait Lacan tout à l'heure. Alors cette figure-là se remet à plat dans le carré. Mais pour

rendre ces figures plus lisibles… là aussi le bord vient s'accoler à lui-même, c'est-à-dire là il est deux fois, alors il faudrait que je le dessine avec un petit écartement pour rendre la chose visible. En dessinant, en hachurant toujours là où ça se recouvre, voilà avec un petit écartement pour voir comment le trou, les bords du trou se nouent entre eux. Il y a cette figure qui est donc recouverte, où la surface se recouvre dans la totalité, cette figure est un carré et à partir de ce moment-là, ce n'est plus ce carré-là, mais c'est un carré qui est obtenu avec une bande dont la longueur est quatre fois la largeur, L = 4l.

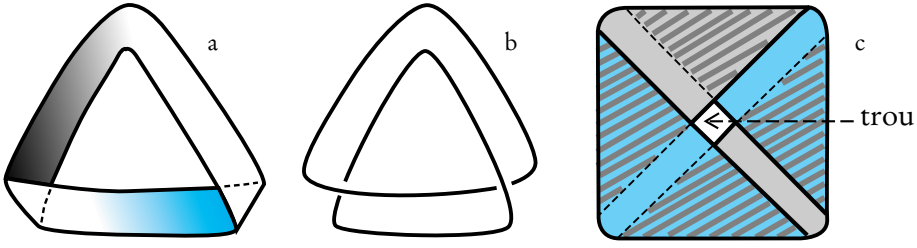


Fig. XI-14

Alors quand on passe à trois demi-torsions, c'est-à-dire que là le dessin du bord de la bande, c'est ça. Je peux encore mettre à plat cette figure-là, cette bande-là, bon c'est pareil, je dessine le bord visible du trou, et j'obtiens cette figure-là ; c'est-à-dire que je le fais avec une bande qui a les mêmes, les mêmes proportions que celles-là, toujours.

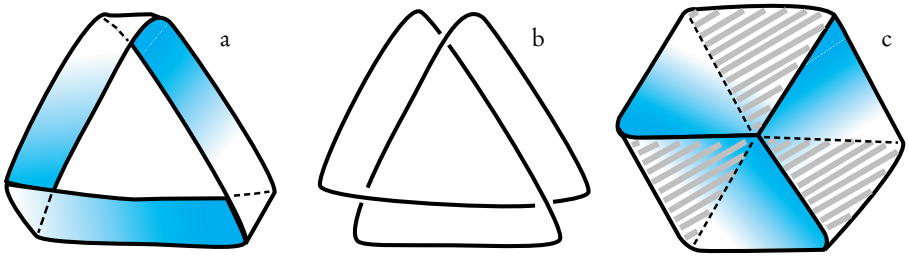


Fig. XI-15

La bande à quatre, c'est la bande à quatre demi-torsions, c'est-à-dire à deux torsions, bon, elle noue ses deux bords de cette manière-là, c'est-à-dire comme ça, c'est le deuxième nœud… Et on pourrait dire également que c'est le tore à deux trous et celle-là, je peux encore l'aplatir. C'est pareil, il faudrait que je dessine les bords du trou. Voilà comment ça va se nouer, et vous voyez que c'est la même figure que celle-là. Et cette figure-là est identique à elle-même si on la retourne.

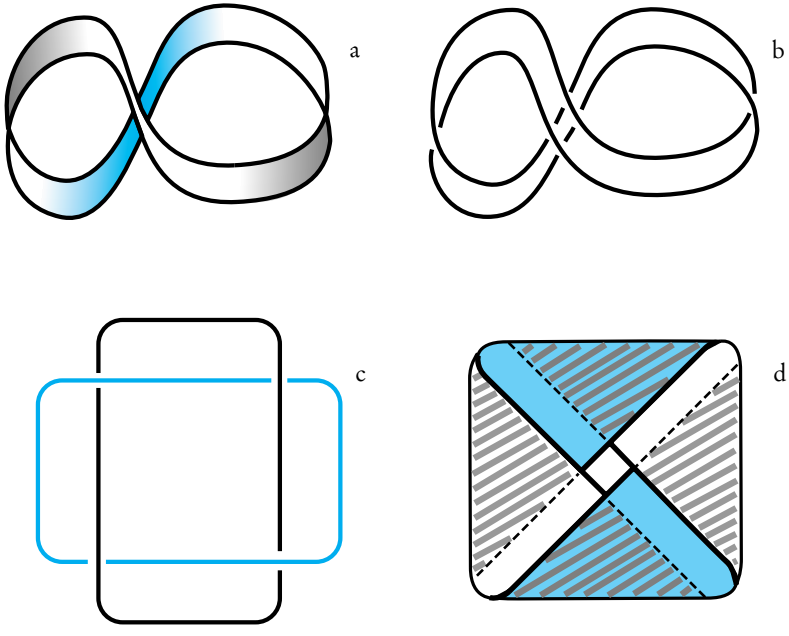


Fig. XI-16

Là je n'ai pas dessiné le tore à cinq demi-torsions, mais il est évident que le tore à cinq demi-torsions ne va pas faire un polygone régulier pavant l'espace ; ça il n'y aura plus moyen. Mais si on retournait à celui à 6, on pourrait encore refaire un figure régulière pavant l'espace.

***– J. Lagarrigue :*** Avec une demi-torsion et avec trois demi-torsions, tu as toujours un point virtuel, un trou virtuel, qui est un point là qui est tout comme un petit triangle, mais en fait ce n'est pas obligatoire pour une

seule torsion et tu peux la réduire à la dimension d'un triangle… Je vais le représenter.

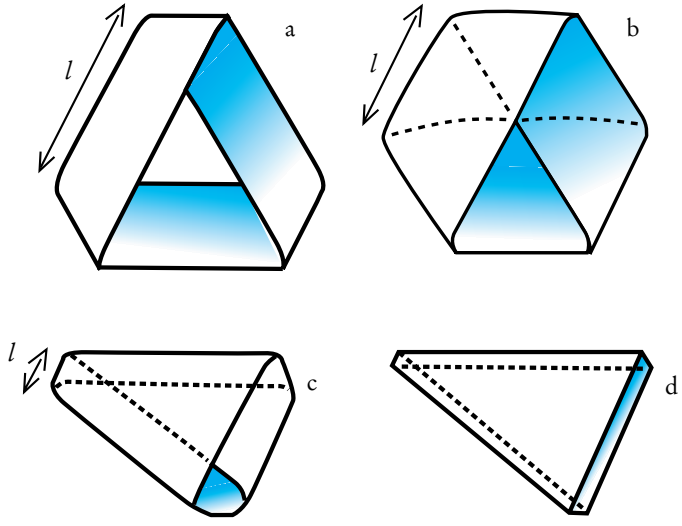


Fig. XI-17

Tu as cette représentation là actuellement et tu as le bord qui décrit un schéma là, comme ça, avec le bord qui est ici, qui passe derrière et tu as le bord là qui repart devant, et qui fait ce schéma. Mais enfin on peut réduire ces trois bords à n'être plus rien. Alors si tu réduis ces trois bords à n'être plus rien, tu obtiens une forme qui est triangulaire que je ne fais pas tout à fait triangulaire pour que ce soit plus facilement représentable et où tu as ce bord en fait qui va… ce n'est pas facile à représenter, et où tu as en fait ce bord-là, qui viendra ici comme ça, puis ça va passer derrière, là comme ça et puis ça va revenir sur le devant ; ce bord-ci, là, il va là, ce petit côté-là qui se réduit à rien, il est ici, ça repasse derrière et ça rejoint ce bord-là, celui-là va se trouver donc en haut et puis ça va revenir ici pour repasser derrière et ça va rejoindre… ici… le troisième. Et alors là il y a une bande de Mœbius réduite à sa plus simple expression et qui n'est plus réductible et qui a la forme d'un triangle à trois sections successives avec une première qui est représentée par cette bande qui passe comme ça, puis la seconde — là ça va passer derrière — et puis la seconde qui repasse et

qui se replie une troisième fois pour repasser derrière. Et en fait ce dallage que tu fais ici avec un hexagone, tu peux le faire avec des triangles. Mais c'est une autre forme beaucoup plus simple en fait de dallage. Et où tu as la disparition que tu supposais presque obligatoire de ce trou virtuel qui disparaît avec cette représentation-là. Voilà, c'est ce que je voulais dire. C'est une autre représentation.

***– J. C. Terrasson :*** Pourquoi j'ai fait ces représentations-là et pas celle-là ? C'est parce qu'ici, j'ai au maximum une double épaisseur et une simple épaisseur et que ça, je peux évidemment le représenter, comme ici d'ailleurs, par des pavés dont je peux paver le plan. Et alors ça me…

***– J. Lagarrigue :*** Ici [figure XI-11], tu n'as pas de trou virtuel qui traverse le plan, vu que le seul trou est un trou qui est vertical comme ça, comme une manche et ici, à cette représentation comme ici tu as toujours un trou qui est virtuel, qui est ici, tu as un point par lequel tu peux passer une aiguille, une épingle, et qui disparaît dans cette représentation où tu as les trois qui se recouvrent absolument [figure XI-17] et qui est la forme en fait la plus réduite possible d'une bande de Mœbius avec une seule demi-torsion et qui est une représentation qui est beaucoup plus réduite que celle-ci parce que tu élimines en fait cet effet d'hexagone, qui est un effet artificiel si on peut dire, qui n'a pas de raison d'être particulière. Sa seule raison d'être de forme de la bande de Mœbius à une seule demi-torsion, c'est en fait la forme triangulaire et c'est celle-là. Et cette forme-là, tu ne peux pas l'obtenir avec la seconde bande de Mœbius qui est la bande de Mœbius à trois torsions, trois demi-torsions où là l'existence de ce trou virtuel central est absolument obligatoire. Ça se fabrique très bien, ça, d'ailleurs, avec une bande de papier…

***– Lacan :*** L'intérêt de cette réflexion est que, également pour la bande de Mœbius, ce que j'ai dessiné la dernière fois, l'amincissement de ce dont il s'agit, permet de maintenir la forme qui aboutit au nœud à trois et ceci, je veux dire la bande de Mœbius, comme il est bien connu, la bande de Mœbius divisée en deux fait un huit ; si mon souvenir est bon, ce huit recoupé en deux fait une forme comme ceci, c'est-à-dire quelque chose d'enlacé, si mon souvenir est bon.

Je crois que mon souvenir n'est pas bon.

Fig. XI-18

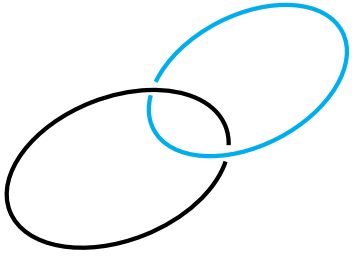

***– J. Lagarrigue :*** Je crois que ça donne une formation qui a des caractéristiques comme ça. Lorsqu'on divise deux fois une bande de Mœbius, on obtient une bande qui ressemble à ça, qui est de ce type-là, avec une bande comme ça qui est nouée par une sorte de tissage et qui n'est pas un simple…

Fig. XI-19

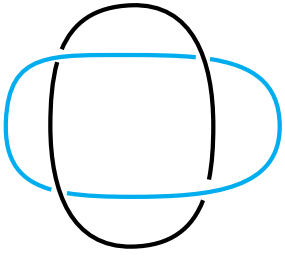

***– Lacan :*** Je crois en effet que ce sont deux anneaux séparés qu'on obtient avec la bande de Mœbius. Il y a quelque chose qui me paraît pourtant pas clair, c'est votre double torsion, comment obtenez-vous cette figure là ?

***– J. C. Terrasson :*** En aplatissant une bande de Mœbius [?], une bande à une torsion, en l'aplatissant, c'est-à-dire en faisant une demi-torsion à chaque fois, elle prend cette forme-là.

[Discussion inaudible].

***– Lacan :*** En quoi ici les deux bords font-ils enlacement ? Car en fait, c'est un fait qu'il font enlacement… Ils font enlacement.

***– J. C. Terrasson :*** C'est la première bande dont les bords s'obtiennent par eux-mêmes, c'est-à-dire en dehors du fait de l'existence du sort de la bande…

***– Lacan :*** Ouais…

***– La salle :*** On aimerait bien participer.

***– Lacan :*** Les deux bords font enlacement.

***– J. C. Terrasson :*** C'est le premier enlacement de bords. On peut continuer. Il y a toute la série des enlacements.

***– Lacan :*** Hein ?

***– J. Lagarrigue :*** Il y a toute la série des enlacements de bords…

***– Lacan :*** Je vous fais mes excuses. Il y a un moyen de faire un nœud borroméen avec le nœud à 3. Pourtant la question est de savoir s'il y a un autre moyen de faire un nœud borroméen avec le nœud à 3. Si on groupe les 3, il est bien évident que ce qu'on obtiendra ce sera la même chose… ça sera la même chose… que ce qu'on obtient avec la bande de Mœbius. Est-ce qu'il y a moyen, en décalant… en décalant… ce nœud à trois — c'est à ça que je me suis escrimé ce matin — en décalant ce nœud à 3, est-ce qu'il y a un moyen en déplaçant ce nœud à 3… de faire qu'on puisse passer sous le second nœud à 3 qui est légèrement décalé, qu'on puisse passer sous, puisque c'est ça la définition du nœud borroméen, qu'on puisse passer sous celui qui est dessous, et sur celui qui est dessus. C'est ce que je vous propose de mettre à l'épreuve, puisque je n'ai pas pu le mettre à l'épreuve moi-même ce matin. Il faut, d'autre part, bien se dire que ce nœud à 3 lui-même se divise en 2, je veux dire qu'il est susceptible d'être coupé, et que… coupé par le milieu, et que ça donne un certain effet que je vous propose également de mettre à l'épreuve.

Ceci nous promet pour la séance du 9 mai quelques résultats auxquels je m'efforcerai moi-même de donner une solution.

# Leçon XII

*8 mai 1978*

Les choses peuvent légitimement être dites savoir comment se comporter. C'est nous qui découvrons comment elles font. Le tournant est qu'il faille que nous les imaginions. Ça n'est pas toujours facile, car il y faut quelques précautions… oratoires, c'est-à-dire parlées.

Ainsi c'est la coupure qui réalise le nœud à trois sur un tore. Pour compléter cette coupure, il faut, si je puis dire, l'étaler, c'est-à-dire la redoubler de façon à faire une bande. C'est ce que vous voyez là à droite — la coupure, c'est là à gauche — c'est ce que vous voyez là à droite dans ce dessin dont il faut dire qu'il n'est pas sans maladresse.

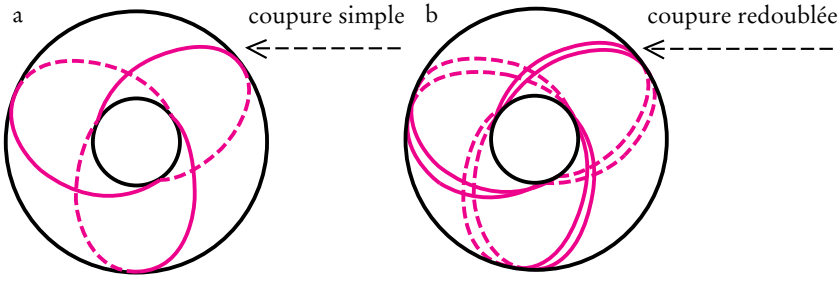


Fig. XII - 1

Il faut la redoubler, grâce à quoi la figure de la bande apparaît, qui, elle, donne support, c'est-à-dire étoffe au nœud à trois.

C'est certainement pour cela que j'ai énoncé cette absurdité qu'il était

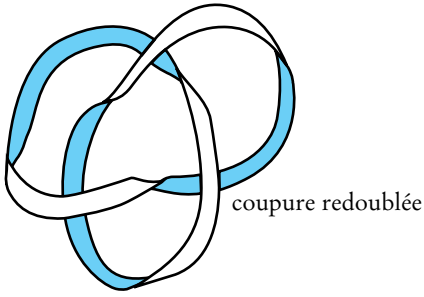


Fig. XII- 2

impossible d'établir un nœud sur un tore, ce que Lagarrigue a relevé légitimement, car la coupure ne suffit pas à faire le nœud : il y faut la bande dont vous savez comment on la produit : en redoublant la coupure, un peu à droite, un peu à gauche, bref en la redoublant. Car une coupure ne suffit pas à faire un nœud, il y faut de l'étoffe, l'étoffe d'une chambre à air à l'occasion qui y suffit. Mais il ne faut pas croire que la coupure suffise à faire de la chambre à air une bande de Mœbius, même par exemple à triple demi-torsion. C'est la figure que j'ai indiquée là, celle qui redouble la coupure, c'est la figure que j'ai indiquée là qui donne étoffe… qui donne étoffe à ce nœud à trois. Je vous fais remarquer que ce nœud à trois, c'est quelque chose qui ne se produit que de la coupure par le milieu de ce que j'ai appelé la triple bande de Mœbius : c'est à couper par le milieu cette triple bande de Mœbius que le nœud à trois apparaît, de sorte qu'après tout c'est ce qui m'excuse d'avoir énoncé ce fait, ce fait absurde.

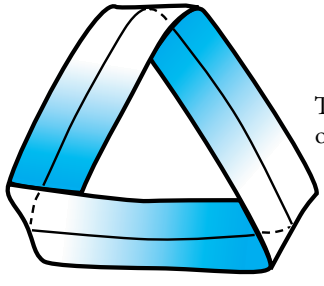


Fig. XII- 3

La triple bande de Mœbius n'est pas capable de se coucher sur un tore ; d'où il résulte que, si on découpe ceci tel que c'était primitivement, à savoir la coupure, la simple coupure, ça ne fait pas un nœud à trois et si on coupe la chambre air de la façon qui est représentée là [coupure redoublée], et bien, ce qu'on obtient c'est quelque chose qui est bien différent de ce qu'on attendait, à savoir que c'est une chose quatre fois pliée : à l'occasion, par exemple, ceci est l'intérieur de la chambre à air, ceci est à l'intérieur aussi et ceci est à l'extérieur. [Voir notre remarque en fin de leçon].

Fig. XII-4

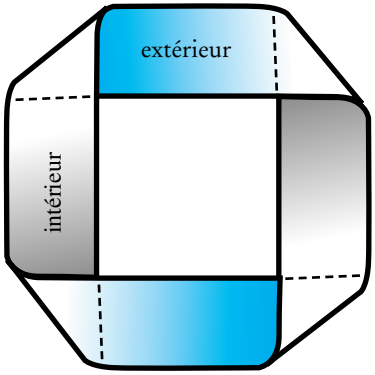


C'est bien en quoi il n'est pas possible d'obtenir directement ceci, à savoir ce qui résulte de la bande à l'intérieur de la coupure, il n'est pas possible de l'obtenir directement, puisque c'est ce qui ne résulte que de la section par le milieu de la triple bande de Mœbius. C'est peut-être ce qui m'excuse d'avoir formulé cette absurdité que j'ai avouée tout à l'heure.

Néanmoins c'est un fait que la coupure en question réalise sur le tore quelque chose d'équivalent au nœud et que le nommé Lagarrigue a eu raison de me le reprocher.

Ce que j'ai dit sur les choses qui peuvent légitimement être dites savoir comment se comporter, c'est quelque chose qui suppose l'emploi de ce que j'ai appelé l'Imaginaire. Ce que j'ai dit tout à l'heure, qu'il fallait cette étoffe, que nous l'imaginions, nous suggère qu'il y a quelque chose de premier… quelque chose de premier dans le fait qu'il y a des tissus. Le tissu est particulièrement lié à l'imagination, au point que j'avancerai qu'un tissu, son support, c'est à proprement parler ce que j'ai appelé à l'instant

l'Imaginaire. Et ce qui est frappant, c'est justement ça, à savoir que le tissu ça s'imagine seulement. Nous trouvons donc là quelque chose qui fait que ce qui passe pour s'imaginer le moins relève quand même de l'Imaginaire. Il faut dire que le tissu c'est pas facile à imaginer, puisque là ça se rencontre seulement dans la coupure.

Si j'ai parlé du Symbolique, d'Imaginaire et de Réel, c'est bien parce que le Réel c'est le tissu. Alors comment l'imaginer, ce tissu ? Eh bien, c'est là précisément qu'est la béance entre l'Imaginaire et le Réel, et ce qu'il y a entre eux, c'est l'inhibition… précisément à imaginer. Mais qu'est-ce que c'est que cette inhibition, puisqu'aussi bien, nous en avons là un exemple, il n'y a rien de plus difficile que d'imaginer le Réel ; là il semble que nous tournions en rond et que dans cette affaire de tissu, le Réel, c'est bien ça qui nous échappe et c'est bien pour ça… c'est bien pour ça que nous avons l'inhibition. C'est la béance entre l'Imaginaire et le Réel, si tant est que nous puissions encore la supporter, c'est la béance entre l'Imaginaire et le Réel qui fait notre inhibition.

L'Imaginaire, le Réel et le Symbolique, c'est ce que j'ai avancé comme étant trois fonctions qui se situent en ce qu'on appelle une tresse. Il est clair que si on part d'ici, ceci est une tresse et ce qu'il y a de curieux, c'est que cette tresse est bien particulière.

Fig. XII-5

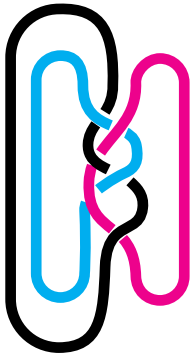

Il y a quelque chose que je voudrais aujourd'hui produire devant vous. Voilà ce que c'est. C'est quelque chose qui se présente comme une bande. 2 recouvre 1 ; ici c'est : 1 recouvre 3 ; ici c'est 2 qui passe sous 3… ici c'est 1… ici c'est 3… ici c'est 1… ici c'est 2… ici c'est 3.

Et pour tout dire, à la fin, nous retrouverons après six échanges le 1-2-3. Eh bien, ceci, à savoir l'équivalence de ceci qu'on appelle la bande de Slade avec ce que j'ai figuré ici comme 1, 2, 3 ; cette équivalence se démontre dans le fait qu'il est possible de réduire à cette bande de Slade, par une convenable manipulation de ce en quoi consiste le niveau où j'ai écrit 1 - 2 - 3 [figure XII-7], il est possible de réduire par une convenable manipulation ceci à ceci.

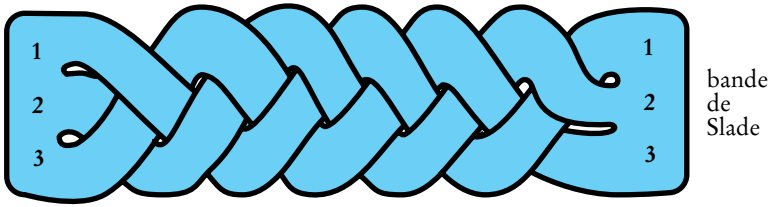


Fig. XII-6

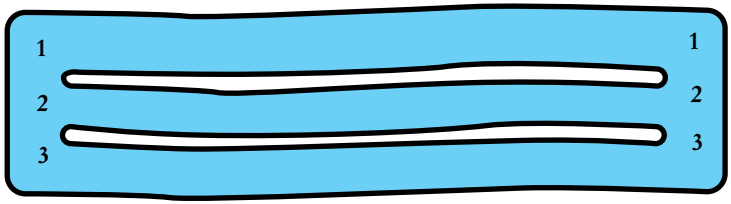


Fig. XII-7

En d'autres termes : une ceinture tressée qui se termine par quelque chose qui est l'équivalent de cet 1 - 2 - 3, c'est-à-dire à l'occasion un ceinturon et je veux dire ce qui se détache de cette façon-là, [rires… Lacan détache sa ceinture], il est, non seulement possible, mais aisé à démontrer que cette ceinture, si elle est passée à l'intérieur de cette tresse, que cette ceinture… Il est plus que possible dans une ceinture tressée d'obtenir, à l'aide du bout de la courroie et du ceinturon, d'obtenir le dénouement de la tresse, je parle de la tresse borroméenne. L'équivalent donc de la tresse borroméenne, c'est exactement ce qui se pose comme non tressé et c'est pour vous signaler cette équivalence que je vous assure qu'effectivement vous pouvez le confirmer de la façon la plus précise. C'est sans doute difficile d'imaginer ce fait, mais c'est un fait.

Je voudrais vous suggérer quelque chose qui a toute son importance, c'est ceci : c'est que comment, la bande de Mœbius, la fait-on la plus courte ? En repliant ce triangle-là sur celui-ci. Il en résulte ceci, à savoir que quelque chose se replie qui est ce morceau-là. Eh bien, il s'agit de s'apercevoir qu'une bande de Mœbius sera produite du fait du rabattement de ceci ici et de cela ici. C'est une bande de Mœbius ordinaire. Trouvez l'équivalent pour ce qui est de la bande de Mœbius triple. Cette bande de Mœbius est à peu près comme ceci :

Fig. XII- 8

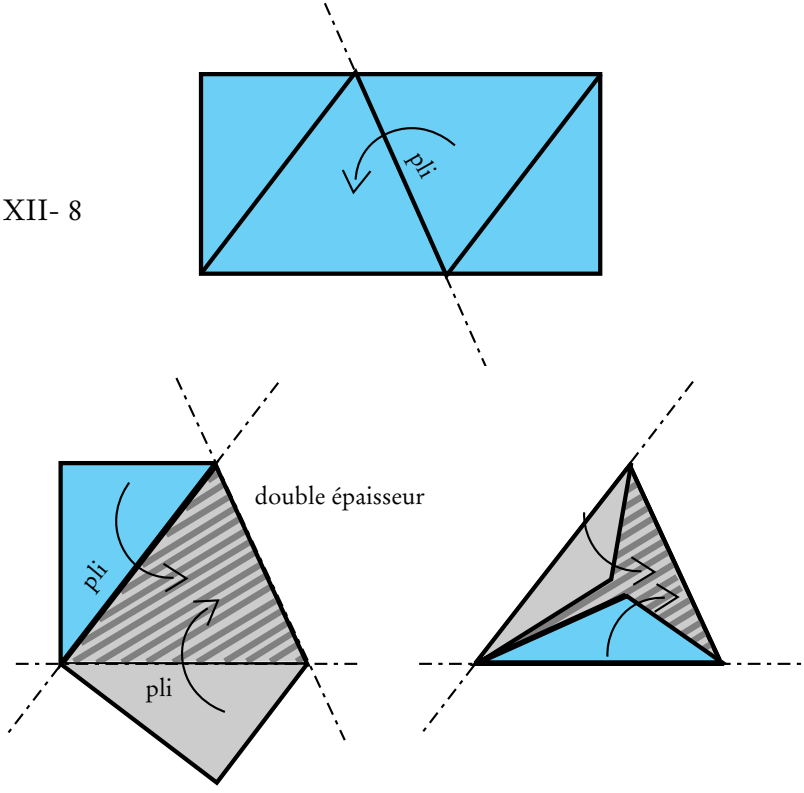


Fig. XII- 9

Chose curieuse, attaquez-vous à cette histoire de la plus courte bande de Mœbius, vous verrez qu'il y a une autre solution, je veux dire qu'il y a une façon de la faire encore plus courte, en partant toujours du même triangle équilatéral.

Qu'est-ce qui est le rapport entre ça et la psychanalyse ? Je mettrais en évidence plusieurs choses, c'est à savoir que les choses dont il s'agit ont le rapport le plus étroit avec la psychanalyse. Le rapport de l'Imaginaire, du Symbolique et du Réel, c'est là quelque chose qui tient par essence à la psychanalyse. Je ne m'y suis pas aventuré pour rien, ne serait-ce qu'en ceci que la primauté du tissu, c'est-à-dire de ce que j'appelle en l'occasion les choses, la primauté du tissu est essentiellement ce qui est nécessité par la mise en valeur de ce qu'il en est de l'étoffe d'une psychanalyse. Si nous n'allons pas tout droit à cette distance entre l'Imaginaire et le Réel, nous sommes sans recours… sans recours pour ce qu'il en est de ce qui distingue dans une psychanalyse la béance entre l'Imaginaire et le Réel. Ce n'est pas pour rien que j'ai pris cette voie. La chose est ce à quoi nous devons coller et la chose en tant qu'imaginée, c'est -à-dire le tissu en tant que représenté. La différence entre la représentation et l'objet est quelque chose de capital. C'est au point que l'objet dont il s'agit est quelque chose qui peut avoir plusieurs présentations.

Je vais vous laisser là aujourd'hui.

**Remarques**

*Notre lecture rencontre ici quelques difficultés à suivre la démonstration de J. Lacan. A la différence de certains chapitres de ce séminaire, les dessins de la version du secrétariat relatifs à ce passage, semblent sans ambiguïté. Mais peut-être une autre lecture est-elle possible ?*

*En effet si nous effectuons une coupure simple 3-2, comme celle indiquée figure XII-1-a, sur un tore, il nous reste dans la main une bande étoffée bilatère, à trois tours, mouée, du type de celle indiquée sur la figure XII-2 :*

*– soit une bande du même type que celle, étoffé, obtenue par le redoublement de la coupure 3-2 sur un tore et qui donne ainsi étoffe à la bande dans la coupure ;*

*– soit encore une bande du même type que celle obtenue par la coupure en son milieu d'une bande de Mœbius à trois demi-torsions.*

*D'autre part la bande dessinée figure XII-4 est une bande bilatère à deux tours. Celle-ci s'obtient par une coupure 2-1 du tore. Coupure dite « en double boucle » sur le tore dont il est question dans «* L'étourdit *». Celle-ci peut également s'obtenir par la coupure en son milieu d'une bande de Moebius à une demi torsion.*

# Table des matières

Note liminaire....7

Leçon I, 15 novembre 1977....9
Leçon II, 13 décembre 1977....17
Leçon III, 20 décembre 1977....25
Leçon IV, 10 janvier 1978....33
Leçon V, 17 janvier 1978....39
Leçon VI, 14 février 1978....55
Leçon VII, 21 février 1978....61
Leçon VIII, 14 mars 1978....67
Leçon IX, 21 mars 1978....91
Leçon X, 11 avril 1978....101
Leçon XI, 18 avril 1978....107
Leçon XII, 8 mai 1978....119

Ce livre a été composé en caractères Garamond,
dessins et mis en page par G. Pétré.
Imprimé en France par
I.S.I., 172-174, rue de Charonne, Paris XI$^{e}$.
Juillet 1996